

· 当代海外汉学名著译丛 ·

奇异的国度：
耶稣会适应政策
及汉学的起源

[美]孟德卫 著

[中]陈怡 译

CURIOUS LAND:
JESUIT
ACCOMMODATION
AND THE ORIGINS OF
SINOLOGY



大象出版社

CURIOUS LAND:
JESUIT
ACCOMMODATION
AND THE ORIGINS OF
SINOLOGY



· 当代海外汉学名著译丛 ·

奇异的国度：
耶稣会适应政策
及汉学的起源

[美]孟德卫 著

[中]陈 怡 译



大象出版社

图书在版编目(CIP)数据

奇异的国度:耶稣会适应政策及汉学的起源/[美]
孟德卫著;陈怡译. —郑州:大象出版社,2010.4
ISBN 978-7-5347-5858-4

I. 奇… II. ①孟…②陈… III. ①基督教史—研究—中
国—明代②汉学—研究 IV. B979.2 K207.8

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 057332 号

奇异的国度:耶稣会适应政策及汉学的起源/当代海外汉学名著译丛

责任编辑 李光洁

责任校对 霍红琴 裴红燕

封面设计 王晶晶

出版发行 大象出版社(郑州市经七路25号 邮政编码450002)

发行科 0371-63863551 总编室 0371-63863572

网 址 www.daxiang.cn

印 刷 河南新华印刷集团有限公司

版 次 2010年4月第1版 2010年4月第1次印刷

开 本 890×1240 1/32

印 张 14.75

字 数 450千字

定 价 36.00元

若发现印、装质量问题,影响阅读,请与承印厂联系调换。

印厂地址 郑州市经五路12号

邮政编码 450002 电话 (0371)65957860-351

谨以此书献给我生命的意义所在

——女儿丽莎·安和儿子麦克·坎贝尔

目 录

欧洲早期汉学研究的奠基之作	张西平
中文版序	[美]孟德卫
导言	(001)
第一章 17 世纪欧洲适应中国文化的背景	(001)
1. 欧洲的扩张与传教士的出现	(001)
2. 亚里士多德学说、哥白尼学说和人文主义学说	(004)
3. 赫尔墨斯思想	(008)
4. 学术团体	(012)
5. 寻找普遍语言	(015)
6. 重商主义	(018)
7. 盖伦派医学和帕拉塞尔苏斯派医学	(022)
8. 地理学	(023)
9. 历史学	(025)
第二章 利玛窦开创耶稣会在华适应政策:争取为文人 所接受	(027)
1. 利玛窦神父其人	(027)
2. 利玛窦、金尼阁的《基督教远征中国史》	(029)
3. 利玛窦对中国地理、科技和文化的了解	(034)
4. 利玛窦对于结合儒学与基督教的设想	(040)

5. 利玛窦对佛教的论述	(055)
6. 利玛窦对道教的论述	(058)
7. 关于利玛窦适应政策的一些结论	(060)
第三章 耶稣会适应政策在曾德昭和安文思著作中的延续	(063)
1. 引言	(063)
2. 曾德昭神父《大中国志》的背景	(064)
3. 曾德昭对中国语言的介绍	(066)
4. 曾德昭对中国人学习与教育的介绍	(071)
5. 曾德昭对中国哲学与宗教的介绍	(078)
6. 安文思神父《中国新志》的背景	(082)
7. 安文思对汉语的介绍	(089)
8. 安文思对中国历史年表的介绍	(095)
9. 结论	(097)
第四章 早期汉学家对中国历史的理解及卫匡国著作中的地理信息	(100)
1. 卫匡国神父著作的背景	(100)
2. 卫匡国的《鞑靼战纪》	(105)
3. 卫匡国的《中国新地图志》	(111)
4. 卫匡国的《中国上古史》	(119)
5. 结论	(130)
第五章 早期汉学家基歇尔以及赫尔墨斯思想与欧洲理解中国的联系	(131)
1. 《中国图说》的内容、撰写情况及参与撰写者	(131)
2. 基歇尔和中国语言	(143)
3. 基歇尔对中国人宗教信仰的描述	(157)
4. 景教(聂斯脱里教)碑	(166)
5. 结论	(175)

第六章 早期汉学以及 17 世纪欧洲人对普遍语言的寻求 … (177)

1. 引言	(177)
2. 《圣经》里的背景:亚当语言在巴别塔的丧失	(178)
3. 一种中世纪的观念:吕尔的《组合术》	(179)
4. 汉语作为原初语言	(182)
5. 流传甚广的对真正字符的信仰	(188)
6. 基歇尔在结合组合术、汉语与普遍语言的寻求方面所起的关键作用	(191)
7. 达尔加诺和威尔金斯的普遍语言方案	(195)
8. 莱布尼茨对普遍字符的寻找	(198)
9. 缪勒的“中文之钥”	(206)
10. 门采尔的“中文之钥”	(210)
11. 白晋神父在莱布尼茨对汉语的理解中所作的贡献	(213)
12. 结论	(217)

第七章 德国早期汉学家对“中文之钥”的寻找 … (219)

1. 大选帝侯威廉对汉学的兴趣	(219)
2. 缪勒的学术背景	(221)
3. 缪勒发明的“中文之钥”	(223)
4. 缪勒和基歇尔关于“中文之钥”的通信	(229)
5. 缪勒和库查斯基关于“中文之钥”的通信	(237)
6. 缪勒和莱布尼茨关于“中文之钥”的通信	(240)
7. 对缪勒学术水平的评价	(242)
8. 对“中文之钥”的神学争议	(246)
9. 梦想的破灭:“中文之钥”毁于缪勒自己之手	(253)
10. 门采尔的学术背景	(255)
11. 门采尔的汉学研究	(256)
12. 结论	(264)

第八章 利玛窦适应政策的巅峰:《中国哲学家孔子》 … (267)

1. 《中国哲学家孔子》的背景	(267)
2. 撰写《中国哲学家孔子》的集体努力	(270)
3. 《中国哲学家孔子》的编者柏应理神父	(274)
4. 《中国哲学家孔子》梗概	(279)
5. “序言性说明”的内容	(283)
6. 孔子生平	(295)
7. 《大学》的翻译	(301)
8. 《中庸》的翻译	(308)
9. 欧洲人对《中国哲学家孔子》的最初反应	(313)
10. 礼仪之争引发的对《中国哲学家孔子》的迟来的批评	(320)
11. 结论	(326)
第九章 耶稣会适应政策在白晋索隐主义中的演变	(329)
1. 白晋神父对利玛窦适应政策的修改	(329)
2. 赫尔墨斯思想和白晋的索隐主义	(338)
3. 白晋的索隐主义理论经由莱布尼茨在欧洲的传播	(344)
第十章 耶稣会适应政策的宣传者和批评者	(363)
1. 李明神父《中国现势新志》背景	(363)
2. 《中国现势新志》引起的神学上的争议	(367)
3. 李明论汉语	(377)
4. 郭弼恩神父的《中国皇帝容圣教圣旨的历史》	(380)
结语	(393)
关于某些信件标注两个日期的说明	(399)
中外文人名索引	(400)
主要参考文献	(415)
次要参考文献	(423)
译后记	(441)

欧洲早期汉学研究的奠基之作

——写在《奇异的国度：耶稣会适应政策
及汉学的起源》出版之际

对明清间中西文化交流史的研究已经渐渐地热了起来，因为在全球化的今天，当人们追踪这段历史时很自然要集中到这一时期，只有在 1500—2000 年这样一个长时段的历史叙述中，全球化的一些本质才会显现出来。在中国融入世界的今天，在中国经过三十余年的发展，已经重新成为世界性强国的时刻，回顾中西初识的历程，梳理近四百年的中国思想文化史，更多的历史智慧启迪着我们今天的生活。

如果从总体上简要回顾一下近三十年来的明清中西文化交流史研究，我们会发现学术界的主要关注点还是在对“西学东渐”的研究上。对中国学术界来说，这当然是一个很重要的问题。从晚明以后，对中国的研究都已经不能仅仅固守中国本土的传统，晚明所传入的西学已经成为揭开中国近代社会发展、思想变迁的一个极为重要的方面。但学术界在对“西学东渐”研究充满热情的时候，对由来华传教士所开启的“中学西传”历史的研究要相对薄弱一些，当然近年来关于“中学西传”的研究著作和论文也有了一些，不过相比之下是无法和数量庞大的对“西学东渐”的历史研究成果相比较的。

特别是近年来个别西方汉学家提出在明清之际中西文化交流史的研究中开始了一种所谓的“汉学转向”,即从原来的以西方文献为主,转向以中文文献为主,转向对中国本土的研究。乍一听,这个说法似乎很有道理,一时应者如潮。其实,这个所谓“汉学转向”的说法是很值得思考的。首先,这是西方汉学家们所提出的,这是针对他们自己的学术传统而言的,相对于西方学术界以往对明清中西文化交流史的研究以传教学为主的特点,提出应注意中国本土文献,应注意中国文人对基督教的接受和反应,这的确不失为一个重要的学术转向。但这样的说法对中国学术界来说意义不大,因为,从陈垣先生到方豪先生,中国的学者们绝大多数都是从中文文献出发的。所以,在研究中一定要区分西方汉学界和中国本土研究这两个不同的研究领域,它们有着不同的学术传统。这些年来我们翻译了不少西方汉学的著作,这对我们的学术研究是很重要的,但由于缺乏对国外汉学史的系统研究,很多人分不清这两个领域的问题意识、学术传统的不同,盲目地跟着国外汉学家跑,缺少一种学术自觉。

其实,从中国学术自身的发展来看,在对“西学东渐”的研究中加强对基督教传入在中国的接受和反应无疑是正确的。因为,至今我们对中国基督教史的研究仍停留在较低的水平,只要同中国佛教史和道教史的研究比较一下就可以感觉到这一点。对明清以来基督教在中国传播的基本中文文献的收集与整理,对重要人物和地区教会史的专题研究都是我们要长期努力做的事。但同时,对“西学东渐”的研究绝不能归结为“中国基督教史”,因为,晚明以后西学的传入对中国社会和思想的影响是广泛的,不仅应开拓出社会史和文化史等方面的研究,就是中国基督教史本身也应纳入整个明清史的总体框架中,只有这样,才能真正对明清以来的“西学东渐”有一个较为全面的说明和研究。如果说转向中文文献的话,那些自恃很高、感觉很好的个别汉学家们应该好好去读读黄一农、汤开建先生的文章和著作,在这方面他们需要向中国学者学习的路还很长。

对中国学者来说,在明清中西文化交流史的研究中最缺乏的是

什么呢？是对“中学西传”的研究。因为，这里既有寻找文献的困难，也有对研究者较高的语言能力要求，而且，“中学西传”的研究实际上已经进入欧洲思想史研究，进入欧洲早期汉学研究的范畴，在学科分类上这已经完全属于另一个学科。这个研究方向上的中国学者中虽然有金国平先生这样的大家，但毕竟是凤毛麟角。正是在这个意义上，孟德卫教授的这本书是值得我们向学术界推荐的。

二

中国学术界对“中学西传”的研究虽然在总体上无法和“西学东渐”的研究相比，但也着实取得了一些成绩，无论从翻译的角度还是从研究的角度都不可和十多年前相比。^① 如果和中国学术界的“中学西传”研究相比，孟德卫教授的研究有哪些值得我们关注的呢？我感到至少以下几点对我们展开欧洲早期汉学史研究是有启示意义的。

第一，比较系统地梳理了欧洲早期汉学的学术脉络。

① 已经翻译的著作有：何高济等翻译的《利玛窦中国札记》，王尔敏翻译的《中国文献西译书目》，何高济翻译的《鞑靼征服中国史》、《中华大帝图史》、《大中国志》、《中国新史》，赵殿红翻译的《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，耿昇翻译的《希腊拉丁作家远东文献辑录》及毕诺的《中国对法国哲学的影响》、《中国文化西传法兰西》，郑德弟等人翻译的《耶稣会士中国书简集》，郭强等翻译的《中国近事报道》，吴莉苇翻译的《耶稣会士傅圣泽神甫传：索隐派思想在中国及欧洲》，余三乐翻译的《从利玛窦到汤若望》，澳门文化杂志社翻译的《十六世纪和十七世纪伊比利亚文学视野里的中国景观》，钱林森等翻译的艾田浦名著《欧洲之中国》，丛林翻译的《中国来信》，杨保筠等人翻译的《中国近事——为了照亮我们这个时代的历史》，潘琳翻译的《山东的灵与肉》，李岩翻译的《耶稣会士白晋的生平与著作》等；已经出版的研究著作有：计翔翔的《鞑靼战纪》、《十七世纪汉学著作研究：以曾德昭〈大中国志〉和安文思的〈中国新志〉为中心》，张国刚的《从中西初识到礼仪之争》、《明清传教士与欧洲汉学》，吴莉苇的《当诺亚方舟遭遇伏羲神农：启蒙时代欧洲的中国上古史论争》，吴莉苇、张国刚的《启蒙时代欧洲的中国观：一个历史的巡礼与反思》，严建强的《十八世纪中国文化在西欧的传播及其反应》，许明龙的《黄嘉略与早期法国汉学》、《欧洲十八世纪中国热》，张西平的《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》等等，由于篇幅有限，这里无法将这类著作一一列出。

中国学术界对欧洲早期汉学史的研究如果从莫东寅先生的《汉学发达史》算起也已有六十多年的历史,这期间吴孟雪的《明代欧洲汉学史》是近年来比较早从总体上把握的著作,但略显简单。计翔翔的《十七世纪汉学著作研究:以曾德昭〈大中国志〉和安文思的〈中国新志〉为中心》是国内较早对欧洲汉学展开研究的专著,这本书对曾德昭的《大中国志》和安文思的《中国新志》的个案研究在今后若干年内恐怕很难有人超越,他在局部的深度上就是孟德卫教授也有所不及。但这毕竟是一个个案研究,不能给我们一个欧洲早期汉学的全局把握。张国刚带着他的团队所写的《明清传教士与欧洲汉学》虽然涉及面要比孟德卫教授的书广,因为书中有关于俄罗斯汉学的几章是孟德卫的书所没有的,但总的看,全书略显零散,在来华传教士与欧洲汉学之间的把握上尚未像孟德卫这样有一条逻辑的思路相连,全书各章之间的关系过于松散。吴莉苇的《当诺亚方舟遭遇伏羲神农:启蒙时代欧洲中国上古史论争》无疑是一本值得注意的书,在问题史的研究上有重要的突破,但它并不是一本欧洲早期汉学史的著作,而只是将欧洲早期汉学史中的一个问题加以展开地深入研究,是放入欧洲近代思想史的框架中研究的。她和张国刚的《启蒙时代欧洲的中国观:一个历史的巡礼与反思》比以往学者的研究更为系统,但它侧重的是中国文化传入欧洲后的思想影响史,而不是欧洲早期汉学的学术史。张西平的《欧洲早期汉学史:中西文化交流与欧洲汉学的兴起》写作思路和孟德卫教授有所接近,但在对欧洲早期汉学的理解上两者略有差异。在欧洲早期汉学的历史线索把握上,孟德卫的书显得更为系统,而张西平所涉及的欧洲早期汉学的历史跨度要比孟德卫长一些。

无论如何,相对于中国学术界较为薄弱的欧洲早期汉学史研究来说,孟德卫的书第一次给了我们一个较为完整的欧洲早期汉学图景。

第二,将欧洲早期汉学发生的宏观研究和具体研究进行了较好的结合。

学术的进步是在个案研究与宏观把握两个维度的交错中发展的,没有很好的个案研究,通史性的研究就很难有好的宏观把握;反之,如果没有宏观的通论性著作,个案的研究无法贯连起来,历史的整体面貌就无法掌握。在很长时间里,学术研究较多是从宏观展开的,通论性著作出得人眼花缭乱。近年来,历史研究回到历史的现场,学术史研究的深入展开,产生了一批优秀的个案研究著作,大大推进了学术的发展。但同时,研究的细碎化开始出现,真正有宏观视野的著作反而很少见到。在全球化研究兴起的今天,对产生于初期全球化历史过程中的欧洲汉学研究,如何把握好个案研究和宏观研究两个维度,使个案研究置身于全球化的总体研究之中,将总体的研究通过个案的展开而深化,是对每一个研究者的考验。孟德卫教授最值得中国学者注意的就是在这两个维度的把握上。全书不仅仅给我们勾勒出了一个全球化初期欧洲早期汉学的发展线索,也在具体的个案研究上有深入的探讨。

例如,在对德国早期汉学家对“中文之钥”的寻找的研究上,以及在对柏应理代表的来华耶稣会士所翻译的《中国哲学家孔子》一书的研究上写得都很精彩,很多文献的使用是中国学者所不及的。

在对世界各国汉学史的研究上,我们实际面临着一个学术进展上的矛盾。没有一本较好的国别汉学史著作,很难推动对国别汉学史的研究;但没有很好的个案研究、断代史和专书、专人的研究,又很难有令人满意的国别汉学史著作。目前除严绍盪先生的日本中国学史研究和阎国栋先生的俄罗斯汉学史研究这样的通史性著作受到学术界好评外,其他类似的研究虽然对学术也有推进,但总有不尽如人意之处。问题就出在如何处理这个矛盾。孟德卫先生的著作在这方面的努力是值得中国学者关注的。

第三,更为深入地介绍了欧洲早期汉学发生的文化和思想背景。对西方汉学研究的难度在于:研究者必须同时熟悉中国和西方两个方面的思想文化背景,中国学者仅仅依靠自己熟悉的中国知识背景是远远不够的,西方汉学的发生、发展有着自己的文化思想背景和逻

辑。从学术上讲,这门洋人所做的关于中国的学问,并不能完全归入中国学术史,它本质上是欧洲学术史的一部分,是西方东方学的一部分。因此,这对中国学者就提出了一个挑战,从事西方汉学研究的学者在知识和学术修养上必须打通中西。近年来中国学者在这方面有了长足的进步,但在我读了孟德卫教授的著作后,感到我们仍需努力。在对西方思想和文化的理解上,我们对西方学者应持一种更为谦和的态度。

在谈到这一点时孟德卫教授说:“总之,欧洲和中国在思想上首次伟大相遇的背景表明,这是一个欧洲人充满着求知欲,在精神上、学术上走向世界的时代。然而,当欧洲人开始接触异域,如中国时,却不得不以某种方式对异域文化进行阐释和消化,这些方式制造了复杂的综合和有时显得幼稚而又自相矛盾的调和。以上就是本书的主旨。”书中在对基歇尔《中国图说》(*China illustrata*, 1667)的研究中,很好地揭示了基歇尔的欧洲文化背景。他认为:“基歇尔身上赫尔墨斯思想式的那种对综合的热情也体现在他不朽的作品《中国图说》对中国的看法上。基歇尔从源头上将一切文化都还原成一种和谐的统一体,同时埃及文化又是最早的,因而中国文化被视为是从埃及衍生出来的。《中国图说》收入了关于中国的各种信息,该书之所以重要是因为基歇尔选取的材料都是一流的。基歇尔身处耶稣会罗马学院,又是有名的耶稣会士,这使他能够接触到从中国归来的传教士。他的书中包含了大量直接从这些传教士手中获得的有关中国的信息。但由于他学术上的赫尔墨斯思想观点以及对埃及文化的推崇,他在这本书中加入了与在华耶稣会士的观点有所不同的自己的阐释。传教士们景仰中国,认为中国是理性的典范,而基歇尔则将中国贬低为一个堕落的埃及殖民地。传教士们赞颂中国的语言文化,基歇尔则将汉字贬低为对埃及象形文字的拙劣模仿。”这里所讲的赫尔墨斯思想对欧洲的影响在中国学者的研究著作中鲜有深入论述。

又如对欧洲早期对汉语热情关注的分析。书中详细分析了欧洲

在 16—17 世纪对普遍语言学向往和追求的原因,从而将欧洲早期对汉语的学习放在了一个思想史和文化史的背景下,使我们加深了对欧洲早期汉语学习的理解。

书中提到,当时英国著名的哲学家培根在《学术的进步》(*Advancement of learning*) (London, 1605) 一书中写道:

中国和远东各国用真正的字符来书写语言,这种字符既不表示字母也不表示整个词,而是表示事物或观念;这样一来,那些语言不通的国家和省份就可以互通文字,因为字符要比语言更普遍地被人接受。

培根之所以倡议发明一种新的普遍语言,是出于对现存欧洲诸语言的不满。他在倡议中把汉语作为一个模型。虽然他只是简要地提到了汉语,却对 17 世纪中期普遍语言方案的实施者,如达尔加诺和威尔金斯,产生了很大影响。德国思想家莱布尼茨对中国语言的关注也是从这个角度出发的。

本书中对欧洲文化史的介绍和研究是值得中国学术界注意的。

三

在对 1500—1800 年中西文化交流史的研究中,从总体上来说中国学者的优势在于中文。虽然现在欧洲的汉学家在独立地编辑藏在欧洲的一些中文文献,但在对文献的理解上和对中国本土文献的发掘上,中国学者大有用武之地。沿着这样的方向展开研究是我们所应长期坚持的。

但从耶稣会士来华后中国的历史就不仅仅存在于中文文献中,它同时存在于西方语言的各类文献中。对晚明史和清史的研究已经不能仅仅依靠中文文献。近年来笔者走访了一些欧洲的图书馆和档案馆,这些地方所藏的中国明清史料的数量实在是我想象不到的,这些材料既有传教士的报告,也有商人的记载和外交使团的报告。任何做中国近代史研究的学者对这些外文文献的轻视都是不对的。旅居葡萄牙的中国学者金国平先生认为:“从目前的学术发展来看,将

这些资料中所包含的丰富的一手史料引入南明史的研究势在必行。长远而言,它将决定性地为明、南明、清史研究开拓新的观念、视野和空间,对新清史的编写也大有裨益。鉴于它是一种非传统史源,我们必须在史料的分类上,给予恰如其分的地位——作为正史辅助学科,使其具有学术独立性,不局限于中外交流史范畴而进入正史研究领域。因此,我们建议探讨是否可以构建‘西方语言中国史料学’。”^②我完全赞同金国平先生的建议,虽然自清史编撰委员会成立以来,编译组为此做了大量的工作,也为此翻译出版了不少著作,但仍然是很少的一部分,对这些藏在西方的关于中国历史的文献应该从长计议,作为一个国家学术事业,培养人才,制定规划,一步一步地展开。在这方面日本学术界给我们树立了很好的榜样,他们目前对大航海以后西方文献中日本文献的整理和翻译是我们中国学术界完全无法相比的。

一代人只能做一代人的事,学术是急不得的,对基础性的外文文献要下力气去翻译和整理,这将会从总体上推进学术的进步。我们只要提一下金国平和吴志良近年来的澳门研究就可以看到这一点,没有他们对葡文文献的基本整理和介绍,我们今天的澳门研究,乃至中西文化交流史的研究不会取得今天这样的成果。也正是基于这样的想法,北外海外汉学研究中心十余年来沉下心来做基础性文献的翻译和整理,对重要的西方汉学家的著作做介绍和翻译。在这个过程中年青的一代在成长,在这个过程中我们的翻译译本也出过这样或那样的错误,学术界的热心之人也给予了我们批评和帮助。学术乃天下公器,只要别人批评得对,我们都一概接受,为此,海外汉学中心不久会在自己的网站上专门开设对我们出版物的批评专栏,欢迎学术界对这些译本展开批评,经过这样不断的批评使译本更为完善。

孟德卫教授的这本书是我的研究生陈怡翻译的,她现在在上海

^② 金国平:《构建“西方语言中国史料学之初议”》,载金国平、吴志良《过十字门》第283页,澳门成人教育学会出版,2004年。

交通大学任教,为翻译这本书已经做出了六年的努力,在这里我对她的认真和努力表示感谢。但同时,也必须说明,我们并不能保证翻译中毫无任何错误,只能说我们尽力了。我期待着学术界的批评和指正,以便在再版时更为完善。对汉学著作的翻译不是一件容易的事,特别是对中西文化交流史著作的翻译,对译者的要求比较高,但无论如何任何人的译本都会有不尽如人意之处。众所周知,像傅雷这样的大家我们今天都可以找出他翻译的不足,更何况这些成长中的青年学者。我这样说,倒不是为我们出版的翻译著作的不足辩护,而是说在批评的同时要给予善意的理解。

文章千古事,得失寸心知。路遥知马力,日久见人心。我想,经过若干年的努力,北外海外汉学中心的这种学术理想一定会在学术界的关怀和帮助下得以实现。

张西平

2009年4月27日写于北京枣林路6号院游心书屋

定稿于2009年8月10日



中文版序

[美] 孟德卫

1978年,我来到莱布尼茨的家乡——德国的汉诺威。距此大约300年前,这位伟大的博学家第一次对中国产生了浓厚的兴趣。在汉诺威的两年时间里,我在莱布尼茨档案馆研究了馆内精心保存的莱布尼茨有关中国的手稿、信件和藏书。他的藏书中有很多涉及中国的书籍,当时欧洲不少大思想家也都曾阅读过。这些书籍中内容最丰富的要数在华耶稣会士撰写的著作。从利玛窦神父开始,耶稣会士们就试图通过与儒学相结合的方式向中国传播基督教,这种方式被称为“适应政策”。莱布尼茨和几位重要的在华耶稣会士有通信往来,其中包括北京的白晋神父。白晋在清朝的宫廷供职达35年之久,其间他教授了康熙皇帝几何学,翻译了欧洲使节的文书,还研习了中文经典。近代即便有了快捷的现代通信和交通方式,也没有哪个西方人像白晋那样在中国统治者的身边生活和工作过这么长时间。

在莱布尼茨的时代,学者们在长篇的信件中交流自己的研究成果,这些信件在今天看来已相当于学术论文了。耶稣会传教士的书信和著作对中国的语言、历史、文化作了最早的介绍和说明,这为欧洲早期的中国学(汉学)研究奠定了基础。在写作《奇异的国度:耶稣会适应政策及汉学的起源》(以下简称《奇异的国度》)这本书的过

程中,我试图追溯汉学的起源,描述最早研究中国的早期汉学家。他们中有些是当时最有学问、最具探索精神的欧洲人。1984年,我再次来到德国,在沃尔芬比特尔的奥古斯特公爵图书馆对中国又进行了一年的研究。莱布尼茨当年曾任该图书馆的馆长。

《奇异的国度》一书于1984年由斯图加特的Steiner出版社出版。当时在中国,“文革”的那种排外氛围正渐渐退却,中国又重新向西方世界(欧洲和北美)敞开了大门。这本书在读者中产生了很好的反响,这是因为当代人对17、18世纪中国与欧洲的巨大差异再次表现出了兴趣。在1600—1800年间,欧洲人对中国悠久的历史、辽阔的疆域、中国人极高的受教育程度,以及中国政治与儒家道德的结合都表现出了敬佩之情。那时,西方的帝国主义和种族歧视尚未抬头,西方人的优越感还没有对中西关系造成影响。令中国人蒙受耻辱的侵略战争和不平等条约还都是后话。

现在,两个世纪以后,帝国主义和种族歧视的余孽已基本散尽,中国的“天命”再一次处于上升阶段。中国与西方重新对彼此产生了浓厚的兴趣。同时,世界大国在竞争中也不可避免地产生了新的政治与经济摩擦。《奇异的国度》在首版25年后迎来了中文版的出版,这说明该书的主题具有持久不衰的意义,也表明中国和西方正在迎来新一轮的伟大相遇。

耶稣会士、学者白晋神父曾得到翰林院学士韩葵(1637—1704)等中国人的支持。同样,我也非常感谢张西平教授对《奇异的国度》中文版顺利出版给予的支持。让我用孔子在《论语·颜渊》中所引的曾子之语作为中文版序的结语:“君子以文会友,以友辅仁。”

孟德卫(D. E. Mungello)

贝勒大学(Baylor University)

得克萨斯州,韦科市(Waco, Texas)

2008年6月1日



导 言

我们可以将 17 世纪耶稣会在华传教史看做一棵植物,共同的目的好比这棵植物的茎干,但是从同一茎干上却长出了各不相同的枝叶。本书追溯了这个有机体生长过程中一个分支的发展情况,以及它与欧洲人对中国所作早期研究(笔者将其称为“早期汉学”)的关系。笔者关注的重点是耶稣会的一支,它建立在由利玛窦神父奠定的基础上,并在曾德昭、安文思、卫匡国、柏应理和白晋等神父的著述中得到了发展和进步。在耶稣会传教事业发展中,这条在中国开辟的路线能设身处地从中国人的立场出发,并显示了其灵活性,笔者因此称其为“适应性的”(accommodative)或“耶稣会的适应政策”(Jesuit accommodation)。

耶稣会的根本目的在于让中国人信仰基督教,但耶稣会成员普遍注重学术,这促使他们在实现这个目的的过程中采取了一种特殊的方式:他们在欧洲传播关于中国的信息,以便取得欧洲学者和统治者对他们传教事业的广泛支持。在这一传播过程中,欧洲学者对中国这个奇异的国度表现出了极大的兴趣。

在 17 世纪的欧洲,这种广泛的兴趣与大胆探索的业余爱好相结合是很典型的现象。这样的态度反映在当时文献中到处可见的一个

词中,这个词就是“curious”^①。对于当时的欧洲人来说,“curious”这个词几乎没有 20 世纪的法,即仅用来表示“引起人注意的”或“好奇的”这样的词义。这个词在当时的意思更接近于拉丁语中的形容词 *curiosus*,指通过苛细的准确性、对细节的注重和有技巧的调查才能得到的“不同寻常”的事物。对 17 世纪的学者来说,中国是一个遥远的国度,要了解它就需要最细致的调查,即有技巧、准确、重细节的调查。“curious”一词的这个意义对笔者的研究至关重要,因为它揭示了耶稣会中那些具有学术头脑的、拥护在华适应政策的人和欧洲早期汉学家之间的历史性联系。

17 世纪耶稣会在华传教的历史与欧洲对中国的早期研究,或称早期汉学,是不可分割的。虽然传教这一首要任务将耶稣会士和早期汉学家区别开来,但耶稣会士作为有关中国地理、语言、政治、哲学、历史和社会生活情况的主要传播者和解释者,为那些后来成为早期汉学家的欧洲学者提供了学术基础。来华的耶稣会传教士经常利

① 对 17 世纪 *curiosus* 和 *curiositas* 两词词义较近的学术研究比较有限,并多注意强调 *curiositas* 一词在其广阔的历史及神学背景下的概念,而不强调 *curiosus* (*curious*) 一词专门用在有关中国的严肃著作(比如本书中涉及的著作)中时的意思。有关 *curiositas* 这一概念的意义在古代和现代的区别,以及圣奥古斯丁对 *curiositas* 一词在神学上的反对,见 Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1938) pp. 148—157, 277—280, 350—352 & 473f。有关 *curiositas* 一词词义的演变,见 André Labhardt, “Curiositas. Notes sur l’histoire d’un mot et d’une notion”, *Museum Helveticum* 17 (1969): 206—224。若想了解 *curiositas* 一词在 17 世纪游记文学中的重要性以及 *curiositas* 的概念如何吸收学术潮流的变化从而在经济、宗教和学术领域获得更为重要的新地位,还有游记文学是如何使古希腊、罗马人的地理学等古代知识与新的大发现相适应的,见 Dieter Lohmeier, “Von Nutzbarkeit der fremdbden Reysen. Rechtfertigungen des Reisens in Zeitalter der Entdeckungen”, *Trier Beiträge* 1979, Sonderheft 3, pp. 3—8。关于 17 世纪 *curious* 一词的意义从“人所感兴趣的对象”到“不同寻常的事物”所发生的演变(特别是在政治背景中),见 Gotthardt Frühsorge, “Exkurs: Curieus und curieuse Methode”, *Der politische Körper. Zum Begriff des Politischen im 17. Jahrhundert und in der Romanen Christian Weises* (Stuttgart, 1974) pp. 193—205。有关 *curiositas* 一词在学术和历史上的发展,见 Hans Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde* (Frankfurt am Main, zweite Auflage, 1980)。

※ 旁码表示对应的原著页码,全书同。——编辑注。

用返回欧洲逗留的机会或通过从中国寄回欧洲的书信与这些学者保持直接的、紧密的联系。17世纪的学者非常重视学问的广度,他们对中国的兴趣(有时是猎奇的)仅是一系列兴趣的一部分,并不影响非汉学的其他研究。这些早期汉学家在对中国研究的关注程度上和了解上都比不上后来的汉学家,这是两者的一大区别。

耶稣会的适应政策从传教的角度来看是否明智,这个问题仍值得探讨。但耶稣会士在综合中西两种文化方面所作的尝试使他们有选择地了解了中国,从而成为17世纪欧洲有关中国信息的最主要提供者,这一点是无可怀疑的。欧洲人天生对中国有着极大的好奇心,耶稣会士利用了这一点来激发欧洲人的这种好奇心,从而鼓励欧洲人支持在华传教事业。毫不奇怪的是,耶稣会士这种将儒学与基督教合为一体的框架成为了一个思想上的“通道”,使他们所采集的关于中国的信息绝大多数得以流通。这个框架对耶稣会士选择哪些信息介绍给欧洲以及如何阐释这些信息产生了影响。耶稣会中少数的反对派以及在华的大多数非耶稣会传教士对中国的信息有其他的阐释,但17世纪耶稣会适应政策在中国信息流往欧洲的过程中产生的影响太大了,持反对意见的人只能对这种政策进行批评,却没有能力建立一个可以与之匹敌的完整的阐释框架。

“适应”一词适用于中国这个背景。在中国,耶稣会传教士让西方学术迁就、适应中国的文化氛围,并试图通过基督教与儒学的结合使之得到中国士大夫的接受。“早期汉学”一词则适用于欧洲,因为对中国知识的吸收发生在欧洲。这些信息主要是通过耶稣会士的书信、官方报道、私人访问和著作出版等渠道流入欧洲的。本书强调的是著作出版这一大类,也包括未经出版的材料。这些信息传到欧洲后,引起了某些学者的极大热情,促使他们出版了一大批各式各样的以中国语言和文化为内容的早期汉学著作。在17世纪欧洲这批有关中国的丰富文献中,笔者从读者最多、最有影响力的著作中选取了几部加以研究。在从早期汉学的角度看中学西传的问题上,笔者将焦点集中在17世纪欧洲学术生活的某些重要主题上。中国在其中

扮演了一个重要角色。尽管笔者是从广义上来关注这种文化现象的,但在书中还是对历史、语言、哲学和宗教这几个领域进行了特别的强调。

这些耶稣会士撰写的著作绝大部分是很有见地的,并且是以他们在华长期的丰富经历为基础的。与此相反,撰写早期汉学著作的欧洲学者们则是热情远胜过学识。利玛窦神父将儒学与基督教结合的基础是以文化适应为前提的对当时中国文化的深刻洞见。而耶稣会神父基歇尔对中国语言和文化所作的那种早期汉学式的解读,则是建立在他对中国肤浅理解的基础上的。他对中国的认识只是他与汉学无关的庞大研究计划中的一部分。此外,德国早期汉学家繆勒和门采尔对“中文之钥”(Clavis Sinica, 开启汉语奥秘的钥匙)的探求均出自业余爱好者的热情,而在华耶稣会士在《中国哲学家孔子》(*Confucius Sinarum Philosophus*)一书中对儒家经典的翻译则是以研究中国古文长期不懈的努力为基础的。

尽管这些关于中国的著作在学术深度上不尽相同,但每一部都反映了中国的信息通过耶稣会的文化适应渠道在欧洲流通和传播的过程。这些信息到达欧洲后,那些对欧洲人具有最大现时意义和兴趣的观念总是最容易被接受和吸收(早期汉学家对中国的兴趣是为了适应欧洲自身的需要,较后的汉学家则不同,他们的兴趣主要是针对中国本身的)。在17世纪,这些观念包括:将中国的古老历史同《圣经》中的年代相对应;将中国人“中央王国”的地理观念同欧洲人当时刚刚有所扩展的世界地理知识相比较;将新获得的关于中国的信息加入到既有的赫尔墨斯神秘理论中,将中国人看做“高贵的异教徒”,以便向基督教靠拢;将关于中国语言的知识与欧洲人对普遍语言的寻找以及相关的对“中文之钥”的寻求相关联、相同化;将中国传统八卦的概念和欧洲一些最先进的算术理论挂钩。

16 17世纪对普遍语言的寻求促使欧洲人对中国的语言产生了强烈的爱好。培根及其他杰出的学者认为,汉语的表意原则超越了宗教和方言的差异,因而汉语被理解成一种模范语言。这种理解使汉

语成为寻求普遍语言的过程中被较多论及的对象。当时的人们相信,《圣经》中亚当所用的原初语言虽然已经消亡,但它的简朴和明白能够通过普遍语言重新获得。除开某些例外情况,见多识广的传教士们总体上并不鼓励这样的观点,很多人也并不鼓励对“中文之钥”的寻求。“中文之钥”是柏林的早期汉学家繆勒和门采尔两人展开的一项研究。他们相信有一把钥匙,可以简化艰巨的汉语学习过程,对“中文之钥”的寻求与对普遍语言的寻求有关联,但不如后者那样广为人知。尽管如此,对普遍语言的寻找以及与此相关的德国人对“中文之钥”的寻求都将中文的作用考虑进去,表明欧洲的学者确实吸收了耶稣会中主张在华传教适应政策的人士提供的信息。相信普遍语言可能存在的人同时也接受一个前提,即一切语言都共同拥有一个基本的结构。人们一旦认识了这个结构,就不但能创造出一种理想的、全世界都能懂的语言,还能制造出开启汉语这种未知语言奥秘的钥匙。

耶稣会神父卫匡国和柏应理带回欧洲的有关中国历史的信息对欧洲学者提出了一个要求,即对中国历史作更古老的估算。这最终催生了一部根据《圣经》七十士译本(Septuagint)而不是《圣经》拉丁文通行本写出的年代表。这一行动还产生了一些有创造性却稀奇古怪的理论。17世纪早期汉学史上对中国做出回应的是那些热情的、有点偏执的、有时却很有才气的学者。但遗憾的是,他们中绝大多数人都还没有准备好从事这样的研究,有些人只不过是想要出风头。那时,互相借用对方对中国看法的现象比比皆是,用今天的标准来看近乎无耻的剽窃。这其中当然也不乏中国和欧洲之间直接、成熟的学术交流的例子,例如耶稣会士白晋和杰出学者莱布尼茨间的交流。他们最终发现中国典籍《易经》中的卦图和莱布尼茨当时刚刚创制的二进制算术体系之间有着惊人的相似之处。

利玛窦提出的适应政策引发了传教士对“基督教在华应如何传教”这个问题的争论。这场争论最终发展成了中国礼仪之争,论争的问题包括:中国人是否有一个本土化的名字来称呼基督教的上帝?

应不应该允许中国的基督徒奉行中国传统的祭祖、祭孔礼仪?由于在华传教士内部的敌对状态,礼仪之争一直闹到了欧洲,在那里,它和詹森教派(Jansenists)与耶稣会在恩宠论学说上的不同神学立场以及不断升级的反对耶稣会教义的政治态势等情况纠缠在了一起。

对17世纪大多数支持适应政策的耶稣会士来说,中国最杰出的人物是孔子。利玛窦最早认识到了孔子的重要地位,他将孔子看做中国和基督教相结合的关键。孔子的哲学非常理性却暗含宗教意味,这就使它与宗教性鲜明的基督教能极好地结合。利玛窦的适应政策在17世纪的大部分时间里得以延续,这一点我们可以从一部译作中看出来。它对孔子这一人物的地位不断进行了提升。这部译作就是《中国哲学家孔子》,即耶稣会1687年在巴黎开始的对“四书”中的“三书”进行的为期很长的翻译计划。和利玛窦一样,作为编者的柏应理和耶稣会士翻译者们摒弃了宋代新儒学的阐释,采用明代著名官员张居正的评注。张居正持正统的儒家学说,对宋代新儒学的形而上学倾向很反感。另外,《中国哲学家孔子》的编者和译者也和利玛窦一样,对“四书”作了很大强调。17世纪,“四书”是新到中国的耶稣会士的主要汉语教材。作为中国官方文化最基本的内容,“四书”成为利玛窦将儒学和基督教相结合的根据之一。

利玛窦适应政策的一个部分就是要让孔子成为儒学与基督教相结合的媒介,而《中国哲学家孔子》一书不仅代表了耶稣会适应政策这个部分的巅峰,也代表了适应政策第一阶段的结束。由于中国的改朝换代和礼仪之争在欧洲愈演愈烈,以白晋为首的支持耶稣会适应政策的一小部分没什么名气的人(从欧洲人的角度来看)使用康熙皇帝代替孔子作为高举的旗帜。通过这一替换,白晋也在路易十四的朝廷中圆满完成了自己在欧洲的任务。孔子为中国与基督教的结合提供了哲学支持和社会威望,而康熙皇帝却能提供政治支持,这对于耶稣会适应政策的存亡变得至关重要。白晋和索隐派众成员将适应政策的方案从儒家的“四书”转移到充满赫尔墨斯神秘色彩的中国古代经典《易经》的卦象上。然而必须强调的是,利玛窦的适应

方案在整个 17 世纪都在不断演化,索隐主义的产生只是一个很小的学术飞跃。朝着适应政策方向发展使耶稣会士在政治上得到了不少直接的好处,这有利于他们对付在华的反耶稣会者。然而后来适应政策被引入了学术的死胡同,这些好处也就不复存在了。

中国内部的发展对在华适应政策的演变产生了强烈的影响。¹⁸ 1600 年前后,当利玛窦开始系统阐述他的策略时,中国文化正充满着开放性和创造力。从前截然不同的学说重新结合,形成调和众说的新学说。在这样的气氛中,利玛窦和曾德昭、安文思、卫匡国等其他传教士试图在他们有关中国的著作中让中国最具权威的文化形式——儒家传统来充当基督教宗教狂热的道德补充,通过这一点来制造一个耶稣会的调和性学说。耶稣会士认为,尽管近世的中国人信奉多神论、泛神论甚至无神论,被儒家学者尊为大师的中国古代圣人却曾崇拜过一个唯一的神。根据这一点,近世的儒家学者和古代的儒家学者就被区分开了。儒家传统就是这样来充当基督教道德补充的。这个策略来自一种远见卓识,它不仅与中国当时的现实相吻合,也和知者甚少的中国远古历史相结合,非常投合中国人对古代的崇敬心态。

1644 年,汉人统治的明王朝由于满人入主中原而正式宣告终结。在这场灾难之后,汉族文人不仅把亡国的罪责归结为宦官猖獗,也将矛头指向了晚明兼收并蓄的文化氛围。一些人指责另一些人远离了儒学的正统源头。当满洲统治者接受了当时最正统的儒学形式——宋代新儒学对儒家经典的阐释后,这一正统学说在 17 世纪晚期中国的统治地位便得到了保证。17 世纪早期对儒家“道”(道路、真理)这个概念的解释一度有很大的灵活性。现在,这种灵活性大大缩小了,新的、外国的学说在中国变得不像以前那么受欢迎了。

中国文化氛围的转变是从何处开始远离耶稣会适应政策的呢?它之所以远离是因为有改变的需要。利玛窦这套计划的某些部分依旧说得通,如在中国的远古历史中放进一个中国本土的基督信仰等。但利玛窦想培养中国文人成为适应政策中一个组成部分的希望,却

随着文化氛围的改变和耶稣会支持、赞助者的转移而变得越来越不可能。到17世纪末,在传教士影响下信仰基督教的文人中已不再有阁老徐光启那样官居高位的人了。这样一来,将儒学(即宋代新儒学之前儒学的一种形式)并入儒学与基督教结合模式的计划就变得不太实际了。新的政治、文化现实对索隐派人物有巨大的影响。比如说白晋,与利玛窦相比,他和中国文人的接触要少得多。白晋和不少其他在华耶稣会士地位的提高完全是由于北京的满人朝廷,特别是康熙皇帝本人的缘故。相比之下,由于明朝万历皇帝那种遁世避俗的个性,利玛窦与朝廷和皇室的接触就比较有限。

19 耶稣会处境的变化也促使他们的适应政策发生了变化:利玛窦使文人士大夫产生兴趣,白晋却让皇帝着迷。和利玛窦一样,白晋仍强调中国的古老,和利玛窦不一样的却是,白晋不再提孔子了。他把注意力转向了《易经》。虽然儒家传统称《易经》是一部儒家经典,但《易经》在年代上要早于孔子。白晋放弃孔子并不是因为清朝皇帝对“四书”和儒学有敌意。只是清朝提倡一种以宋代新儒学对“四书”的阐释为根据的复兴的儒学正统。于是,让儒学与基督教结合的那种更为独特的方式就此便不再可能了,尽管它曾一度让利玛窦接触到晚明那种更为自由的思想空气。

如果说白晋还在继续提倡以“四书”为根据的结合儒学与基督教的观点,那么在清朝朝廷的孤立处境,必然会使他利用宋儒的新儒学阐释。不过从17世纪以来,传教士就一直不接受宋儒的新儒学,因为新儒学对儒家经典的评注体现了唯物主义和无神论,这样就不可能从经书中找出一个造物主和全能的上帝来了,白晋意识到自己必须得从儒家文化的另一个方面来构建这种儒学与基督教结合的体系。于是他找到了《易经》。《易经》是“五经”之一,不但受到儒家学者文人的尊敬,更为重要的是,《易经》也受到康熙皇帝的重视。

索隐派吸收了赫尔墨斯神秘思想的传统,并将中国历史的古老性进一步往前延伸,试图使它和新的儒学与基督教结合方案更为一致。但是这样一来就和传统上《圣经》宣称的犹太人历史的古老性

产生了矛盾。在罗马,索隐主义被当做了宗教异端,它的激进使人对耶稣会适应政策从整体上产生了怀疑。索隐主义所暗含的异端倾向使它的倡导者无法在出版的著作中传播他们的观点,因而欧洲人很少能够理解和重视索隐主义所暗含的意义,而莱布尼茨则显然是一个例外。此外,索隐主义是否为有效实施适应政策提供了足够广阔的中国本土社会基础也令人怀疑。白晋将注意力完全集中在朝廷,这使得耶稣会的政策同利玛窦以文人为基础的适应政策比起来,更容易因皇帝个人一时兴致的变化和皇位的变更而受到影响。渐渐地,由于反耶稣会的批评之声带来的论辩气氛,1700年的索邦神学院审查以及外方传教会的舆论造势,支持适应政策的耶稣会士在欧洲出版的关于中国的著作开始发生本质上的改变。著作的宣传力度加大了,而内容却不如从前了。到17世纪末,索隐派提供的大多数有关中国的重要信息往往出现在较为不公开的材料中,如白晋与莱布尼茨的通信。尽管18世纪早期索隐派在私下里仍有发展,却已沦为了礼仪之争和自身异端色彩的牺牲品。简而言之,索隐派不过是微不足道的一小群人,他们的观点所造成的实际危害并没有其潜在的威胁大。另外,耶稣会士还曾通过再一次对“四书”进行强调而试图保留结合儒学与基督教的思想框架。其目的是要将新儒学对“四书”的注释进行重新阐释,从而使其能与基督教教义相调和。不过这些事发生在本书所述的时间范围之外,在本书中仅作简单介绍。

在17世纪的历史上,早期的汉学著作与支持适应政策的耶稣会士的著作是交织在一起的,本书的结构也遵循这一模式。开篇第一章介绍与本书主题相关的历史背景;第二章介绍利玛窦如何开创耶稣会在华适应政策;第三章讲述利玛窦开创的适应政策在17世纪中期如何在曾德昭和安文思那里得到了继承;第四章介绍卫匡国的地理历史著作如何促成了早期汉学的产生;第五章讲到了杰出的通才基歇尔以及早期的汉学家如何将他们对中国的研究与他们其他方面的研究与理论相结合、相包容;第六章讲17世纪对普遍语言的研究,说明早期汉学家在欧洲传播的汉语知识尽管肤浅,却已在当时的知

名学者中达到了深入人心的效果;第七章介绍德国早期汉学家为找到一种汉语速成法,即所谓的“中文之钥”,而进行的令人费解且困难重重的研究;最后三章回过来介绍耶稣会适应政策的演变和17世纪末这一政策最终遭受的公众批判。

本书的撰写源自一个研究计划,即通过专门研究欧洲的著作和手稿来重建17世纪欧洲对中国的观念。由于德国是笔者研究“莱布尼茨与儒学”课题的一个部分,笔者于1974年赴汉诺威对莱布尼茨档案作了研究。古老的汉诺威皇家图书馆(Regia Bibliotheca Hannoverana)所藏文献之丰令我惊讶。这些文献完全可以用来还原17世纪欧洲对中国的观念。汉诺威藏书对于这些研究的价值并不在于它们有什么独特之处,而在于它们在全欧洲各处藏书中具有代表性。这种代表性对我尤其有帮助,因为我的目的就是重点研究当时出版的有关中国的书籍中流传最广、影响力最大的几本。后来,遇到文献缺失的情况时,我就去别处对资料作一番补充,如哥廷根的州立暨大学图书馆(Staats und Universitätsbibliothek)、西柏林的国立普鲁士文化遗产图书馆(Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz)、东柏林的德意志国家图书馆(Deutsche Staatsbibliothek)、罗马的梵蒂冈教廷图书馆(Biblioteca Apostolica Vaticana)和沃尔芬比特尔(Wolfenbüttel)的奥古斯特公爵图书馆(Herzog August Bibliothek)。汉诺威藏书除了出版的著作之外,还包括莱布尼茨的书信和文章,其中不少未曾出版。在莱布尼茨与当时一些最杰出学者的通信中,充满了他对中国一如既往的热爱。此外,莱布尼茨于1676年至1716年间任汉诺威宫廷图书馆的馆长,正是他对中国的兴趣使得藏书发展到了如此的规模。

21

1977年夏,在德意志学术交流中心(DAAD)的资助下,我又回到汉诺威编写一份宫廷图书馆馆藏书籍目录,这些藏书主要是17世纪用欧洲语言书写的有关中国的著作。遗憾的是,我并未发现任何中文著作,而白晋于1700年左右赠给莱布尼茨的16部书也莫名其妙地不见了。不过,我查找到的78部著作非常值得注意,它们不但

具有重要意义,而且取阅方便。馆长巴林(Daniel Baring)在1720年编的系统册本目录(Systematischem Bandkatalog)中所列的几乎所有著作都经受住了时间的考验和战火的洗礼,在设施先进高效的汉诺威下萨克森州立图书馆(Niedersächsische Landesbibliothek Hannover)中被小心地保存着。手中握有这份书目,我得到了洪堡基金会(the Alexander von Humboldt-Stiftung[AVH])的资助,在汉诺威进行为期两年的研究。

虽然我努力从新的途径探索17世纪中西关系,但这本书仍是建立在前辈学者或当代学者功绩的基础之上的,他们在这方面已有了不少著述。篇幅有限,我不可能在此对他们所作的贡献一一表示感谢,但我在本书的某些地方用一定篇幅表达了我对他们著作的感激之情。

本书基本研究的完成和章节划分的大致确定是在1980年6月洪堡津贴到期的时候,不过那时书中的观点尚未完全连成一体。因而,初稿又经过了四年时间的修改和润色。这段时间是艰难而令人苦恼的,不过这番努力也是完全有必要和值得的。仅凭我一人是不可能完成这段时间的工作的,因此我特别要对在此过程中给予了我极大帮助的人们表示衷心的感谢。

感谢斯沃斯莫尔学院(Swarthmore College)的艺术史教授T. Kora Kitao女士,她为我评估了17世纪欧洲有关中国文献中的一些插图和17世纪欧洲美术史上一些作品之间可能具有的相似性。感谢儒家经典英译者中公认的前辈、达特茅斯大学荣誉教授、查塔姆学院(Chatham College)教授陈荣捷(Wing-tsit Chan)先生,他为我阐明了新儒学两个分支——“道学”和“理学”的关系。感谢乔治敦大学历史系副教授魏若望(John W. Witek)神父,他仔细地审阅了我的全部手稿。我也要对南加州大学历史系副教授魏而思(John E. Wills [Jr.])先生表示诚挚的感谢,他帮助我理清了该书的主题。同时要感谢我最好的同行和同事、奥胡思大学(Aarhus Universitet)荣誉教授龙伯格(Knud Lundbæk)先生,他对手稿提出了无数的改进意

见,并始终对我进行鼓励。

22

此外,如果没有波恩的洪堡基金会和德意志学术交流中心的资助,也就不会有这本书的出版。尤其是洪堡基金会,不仅对我的研究进行了资助,也通过其下属的印刷单位为本书的出版提供了方便。这些机构为赞助外国学者在联邦德国的研究工作作出了极大贡献,称得上是脆弱却又绵延不断的德国学术传统之路上的一座丰碑。

我还要对西柏林普鲁士文化遗产国家图书馆东亚部馆员卡夫(Eva S. Kraft)博士表示深深的感激,她慷慨地将她对德国早期汉学家缪勒和门采尔的研究成果和材料与我分享。我仍清晰地记得几次在她办公室里聊天,窗外柏林墙和墙那边的东柏林一览无余。还有我的导师,汉诺威下萨克森州立图书馆莱布尼茨档案馆馆长韩坎普(Albert Heinekamp)博士,他为我开展研究和联系出版商提供了大力帮助,对此我最为感激。他的热心和善意使我感到今生难以报答。最后,我对我妻子克莉丝汀在撰写本书的7年里对我的支持和鼓励表示深切的感激。

D. E. M. (孟德卫)

于沃尔芬比特尔

1984年10月



第一章

17 世纪欧洲适应中国文化的背景

1. 欧洲的扩张与传教士的出现

17 世纪是欧洲向外扩张的时代。虽然西班牙和葡萄牙这两个伊比利亚国家逐渐走向衰落,而中部欧洲又陷入了连年战争造成的困顿不堪的局面,英国、荷兰和法国这三个西欧国家的国势却蒸蒸日上。源于 16 世纪宗教改革运动的一系列战争在 17 世纪告一段落,然而战争中的宗教问题却越来越被纳入了政治范畴。欧洲中部的三十年战争(1618—1648)彻底打破了各教派的界限,但对日尔曼地区的经济和政治也造成了重大打击。在英国,清教派、国教派和天主教派的冲突导致了一场内战(1642—1649),随之而来的是克伦威尔共和国(1649—1660)的建立、复辟(1660—1688)和最终的光荣革命(1688)。这些事件将国王送上了断头台,也宣告了国会的历史性胜利。

如果说英国斯图亚特王朝各位国王的能力与崇高的君权神授观念并不相称的话,那么英吉利海峡对面的法国国王路易十四(1661—1715 年在位)显然是再相称不过了。路易大帝的杰出才干与他的几批皇室顾问为他打下的坚实基础是分不开的。这些顾问是

枢机主教黎塞留(Cardinal Armand-Jean du Richelieu, 1585—1642)、枢机主教马萨林(Cardinal Jules Mazarin, 1602—1661)及重商主义的领袖柯尔贝(Jean Baptiste Colbert, 1619—1683)。路易十四将君权发展成了一种高度的艺术,他创造了一个君主的典范,也创造了一个宫殿(凡尔赛宫)的典范,这两者都在整个欧洲被效仿多年。^① 这位太阳王统治的末期不如早期那样成功,但那段动乱的时期是在1700年之后,不在本书研究范围之内,故略去不述。尽管如此,17世纪英法两国的经验为现代民族国家的发展开创了两个伟大的历史性典范。

17世纪欧洲的扩张有着重大的宗教意义。在16世纪航海大发现时期,西班牙和葡萄牙国王率先对基督教传教团进行了支持,包括经济上的援助以及西班牙和葡萄牙船只为传教士提供的旅行上的方便。在这一时期,起领导作用的是耶稣会,圣方济会和多明我会跟随其后。这些传教团体都非常成功地在世界各地建立起了传教基地,然而它们与西班牙、葡萄牙当局的政治联系却使自身的发展受到了阻碍,因为它们不得被卷入包括贸易在内的世俗问题^②。此外,由于传教方式的根本差别,不同宗教修会间也有着激烈的竞争。

1492年,当哥伦布在西班牙王室的赞助下航海前往美洲大陆时,葡萄牙和西班牙之间就产生了世界管辖权的矛盾。1493年,教皇亚历山大六世试图通过在佛得角群岛以西100里格处画一条子午线作为分界线来解决问题。^③ 这条线的西侧是西班牙的管辖范围,东侧是葡萄牙的管辖范围,两国君主分别享有其管辖范围之内的一切权力与特权。这一划分是保教权制度的基础,保教权制度赋予了西班牙和葡萄牙对教会裁判权的控制权,包括在其各自势力范围内

① 见 Pierre, *Louis XIV and twenty million Frenchmen*, Anne Carter, trans. (New York, 1972).

② Stephen Neil, *A History of Christian missions* (Harmondsworth, Middlesex, England, 1964), p. 177.

③ 西班牙和葡萄牙的势力分界线曾正式刊登在1493年5月4日的教皇训谕 *Inter caetera* 上。见 Neil, pp. 141—142 及 G. F. Hudson, *Europe and China; a survey of their relations from the earliest times to 1800* (Boston, 1961), p. 191。

对主教的任命权。保教权制度在16世纪推行得较为顺利,到1600年时,传教团的发展已给西班牙和葡萄牙带来了难以承受的负担。17世纪,随着西班牙、葡萄牙两国国势的衰落,这种情况日益加剧。特别是葡萄牙,人口仅有一百万,无法继续承担庞大的开支,因此,许多主教职位常年空缺。^④

这些空缺的职位给传教事业带来了不利影响,罗马教廷于是采取措施,将所有传教活动纳入罗马的一个中央机构领导。1622年,传信部建立。传信部试图将传教活动从西班牙和葡萄牙的限制中摆脱出来。1659年,传信部指示各教团应让基督教适应外族的本土文化,而不是将欧洲的风俗习惯强加于人。当地文化只有在与基督教和道德相抵触时才应被改造^⑤(这一点后来在具体实践上,而不是原则上产生了争议)。传信部极为强调发展本土神职人员和引进更多教区神父,以保持各宗教修会成员间的平衡。

随着1663年巴黎外方传教会神学院的建立,传信部加大了削弱西班牙和葡萄牙两国势力的力度。而随着西班牙、葡萄牙两国国力的衰落,法国对传教团的影响增强了。最后,传信部通过增加海外主教职位的数量使西班牙和葡萄牙的冲突最终达到了白热化的程度。通过依法设立宗座代牧作为教皇直接代表的做法,传信部架空了西班牙和葡萄牙两国在各自势力范围内任命主教的特权。由于宗座代牧在其工作的地区并无任何地方性的头衔,因此这一做法取消了西班牙和葡萄牙在法律和宗教上的地方性特权。西班牙和葡萄牙当然将这些宗座代牧视作对它们所享特权的一种侵犯。从此罗马和葡萄牙一直持续着敌对关系,直到1950年梵蒂冈与葡萄牙达成协议最终解决了保教权争端,这一敌对关系才告结束^⑥。

④ Neil, p. 178.

⑤ Neil, p. 179.

⑥ Neil, pp. 180—182.

2. 亚里士多德学说、哥白尼学说和人文主义学说

17世纪欧洲人对中国文化的适应反映了那一时期主要的思想运动:在中国表现为儒学与基督教结合的形成阶段,在欧洲则是对有关中国信息的吸收。17世纪学术界的一个显著特点是各学派的提倡者之间互相激烈竞争。竞争的一方是亚里士多德学说,体现在统治各大学的中世纪经院哲学中;另一方是一些学术团体,它们绝大部分并不隶属于当时已有的学术机构,对知识采取的是数学和实验的方法。亚里士多德传统实际上并不像反对它的人所形容的那样毫无益处、与实验精神背道而驰。而且,亚里士多德传统的一个活跃分支通过帕多瓦(Padua)大学的医学系对科学革命作出了重大贡献^⑦。相比之下,中世纪经院哲学的其他一些分支则比较保守,它们对哥白尼“日心说”的抵制也是人尽皆知的。当然,伽利略在其影响深远并引起争端的著作《关于两大世界体系——托勒密学说与哥白尼学说的对话》(*Dialogo...sopra i due Massimi Sistemi del Mondo;Tolemaico, e Copernicano*, 1632)中借辛普利丘(Simplicio)之口将亚里士多德学派形容为头脑简单之徒,这倒未免有些夸张^⑧。

26

亚里士多德—托勒密学说的世界观包含地球中心说和透明天体说;哥白尼学说的世界观包含日心说和行星绕轨运行说,这两派的斗争是17世纪最著名的思想论争之一。整个17世纪,在华耶稣会士都被迫采取一种折中的立场,他们试图接受伽利略的发现和其他的日心学说,同时又死抱不放亚里士多德—托勒密学说对宇宙的阐释。在华适应政策的创始者利玛窦神父并不是一位专业的天文学家,但他曾在赫赫有名的耶稣会罗马学院(Collegium Romanum)学习,师从

⑦ Hugh Kearney, *Science and change 1500—1700* (New York, 1971), pp 77—88.

⑧ Galileo Galilei, *Dialogue concerning the two chief world systems—Ptolemaic and Copernican*, Stillman Drake, trans. (Berkeley, 1953).

欧洲最杰出的数学家之一克拉维乌斯(Christoph Clavius [Klau], S. J., 1537—1612)。此人曾主持监督修订格里高利历的最后计算工作,声望很高^⑨。在伽利略发明并使用望远镜获得有关行星的著名发现时,他和克拉维乌斯已经结下了20多年的友谊。1610年,当伽利略告知克拉维乌斯他的这些发现后,克拉维乌斯和他的接班人——耶稣会罗马学院的数学教授格林贝尔格(Christoph Grienberger, S. J., 1561—1636)验证了伽利略的发现^⑩。

由于伽利略的发现得到了克拉维乌斯在这一领域无可争议的权威支持,伽利略本人于1611年受到了耶稣会罗马学院的正式会见,学院还特意为他组织了一次教会要人参加的会议^⑪。克拉维乌斯接受了伽利略的发现,并受到了很大的震动,不过他还不情愿舍弃“地心说”^⑫。然而,有证据表明,克拉维乌斯晚年的地心说信念有所动摇。当伽利略开始公开攻击亚里士多德—托勒密学说的观点并支持哥白尼学说后,他被彻底卷进了凭他自己的专长难以驾驭的宇宙哲学和神学之争中。1612年克拉维乌斯死后,伽利略失去了他在教会中最主要的支持者。1616年,伽利略提倡的日心说被判为谬误。1633年对他进行了审判和公开宣判。^⑬

对那些活跃在欧洲天文学第一线、知晓该领域新发现的耶稣会数学家来说,形势逐渐变得越来越不利。教会1616年和1633年的裁决限制中国和其他地区的耶稣会士使用“日心说”理论来解释天文现象。而事实上,天文现象却越来越需要从“日心说”中寻找合理解释。耶稣会士因此向中国人介绍了第谷(Tycho Brahe, 1546—

⑨ Marie Boas, *The Scientific Renaissance 1450—1630* (New York, 1962), p. 323.

⑩ Pasquale M. d'Elia, S. J., "The spread of Galileo's discoveries in the Far East, 1610—1640", *East & West* (Rome) 1 (1950): 156—157.

⑪ d'Elia, "The spread of Galileo's discoveries", p. 157.

⑫ Giorgio de Santillana, *The Crime of Galileo* (Chicago, 1955), pp. 23—24.

⑬ Santillana, p. 30. 关于1616年判决和1633年正式宣判的故事在Santillana的*The Crime of Galileo*一书中详细描述。

1601)的理论作为一种折中的方法。第谷的理论保留了亚里士多德—托勒密学说中地球在宇宙中心、太阳绕地球旋转的观点,不过又认为其他行星并不是绕地球旋转,而是绕太阳旋转。第谷的学说并不尽如人意,而哥白尼的名字和观点也偶尔会出现在耶稣会士在华的著述中。直到1670年,哥白尼的理论才由一位在华耶稣会士作了彻底的解释^⑭。因此,17世纪在华耶稣会士对天文学的介绍逐渐由保守却又相对开明转为过时而又不合逻辑^⑮。

27

耶稣会天文学家为中国带去了预报日月食的高超技术,日月食的预报对中国朝廷来说是一项极为重要的活动。此外,他们还带去了对欧几里德几何学的清晰说明,以及将其运用到天体运行研究中的方法;用经纬线划分地球的概念;制造精密仪器的技术,包括望远镜的制造技术^⑯。但是除了以上这些积极贡献,耶稣会士也为中国带去了一个有局限性的“地心说”宇宙观。它认为天球是一个透明的同心固体球体,这和中国本土的“宣夜”说宇宙观念相矛盾。“宣夜”说认为天体是在虚空的空间中悬浮的,不认为宇宙是固定的。所以尽管耶稣会士带去了高超的技术,同时却也带去了一种落后的宇宙理论。当时的欧洲人已经开始摒弃这种理论,转而接受哥白尼的“日心说”,“日心说”认为太阳的行星在虚空的空间中运转,宇宙并不是固定不动的。这在某些方面与中国的“宣夜”理论惊人

^⑭ 在中国第一次对哥白尼学说进行说明的似乎是耶稣会士蒋友仁(Michel Benoist, 1715—1774)。当时适逢乾隆皇帝五十大寿庆典。哥白尼的《天体运行论》(*De revolutionibus*, 1543)于1757年刚刚被解禁,因此那时已经允许讨论哥白尼的理论了。见Nathan Sivin, *Copernicus in China, Studia Copernicana* 6 (1973): 94。

^⑮ 上引Sivin先生的文章对17、18世纪在华耶稣会士天文学水平的退化进行了描述。他说,人所皆知,利玛窦写于约1608年的《乾坤体义》(*Explication of the material heaven and of the earth*)是以前其师克拉维乌斯的著作《萨克罗博斯科〈天球论〉注释》(*In sphaeram Joannis de Sacro Bosco commentarius*) (1585)为基础的。然而,Sivin先生指出,利玛窦并未将克拉维乌斯对托勒密学说的疑惑和哥白尼学说在未来将会起到的作用写进他自己的书中。

^⑯ 本段论述采自Joseph Needham, *Science and civilisation in China*, 7 vols. in progress (Cambridge, 1954—) III, 437—438。

地相似。

迫于教皇的判决,耶稣会士在天文学领域的表现我们暂且不提,17世纪上半叶他们介绍到中国的物质世界理论也被认为是彻头彻尾属于亚里士多德学派的^{①7}。耶稣会士的这些著作中有大量系统的逻辑学论证,并依赖传统的权威,缺乏实验研究,不运用数学手段来了解自然。他们的著作体现了一种自然科学观,这和当时仍统治着欧洲学术界的方法十分相似,然而这些传统的方法也越来越遭到强调实验和数学方法的新科学提倡者的批评。

在自然科学以外的领域,耶稣会士在17世纪各基督教派别中率先²⁸挣脱亚里士多德学说。在利玛窦的著作中,文艺复兴时期的人文主义传统十分明显。广为流传的他关于友谊的论文《交友论》(*De amicitia*)就是仿照西塞罗的拉丁体裁所写的^{①8}。文艺复兴时期人文主义者所坚持的优雅的文学语言和有说服力的修辞技巧在中国文人中获得了很好的反响,而利玛窦的著作中也处处体现了这两大原则。问答体是自哲学家柏拉图时代以来人们就广为喜爱的经典写作范例。很多文艺复兴时期的人文主义者都拥护柏拉图,反对亚里士多德。《天主实义》是利玛窦一部相当重要的作品,它由一位中国文人和一位基督教哲学家的对话组成。问答体是人们喜爱的一种“辩论性陈述”的文学形式。有人指出,伽利略支持哥白尼学说、抨击亚里士多德学说的著名问答体文章《关于两大世界体系——托勒密学说与哥白尼学说的对话》比利玛窦的《天主实义》晚了30年左右。

除了这些文艺复兴时期的人文主义色彩之外,利玛窦的《天主

^{①7} 见 Williard J. Peterson, "Western natural philosophy published in late Ming China", *Proceedings of the American Philosophical Society* 117 (1973): 295—322.

^{①8} Aloys [Louis] Pfister, S. J., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552—1773* (Shanghai, 1932—1934), p. 35. 对利玛窦《交友论》更热烈的交流见 Marius Fang Hao, "Notes on Matteo Ricci's *De amicitia*", *Monumenta Serica* 14 (1949—1955): 574—583 及 d'Elia, "Further notes on Matteo Ricci's *De amicitia*", *Monumenta Serica* 15 (1956): 356—377.

实义》中还有大量经院哲学式的论证。此外,经院哲学喜欢建立基于理性而无所不包的体系,利玛窦倡导儒学与基督教的结合以及这种结合的体现——耶稣会士翻译儒家经典“四书”的计划,都反映出了经院哲学的这一特点。在《论语》中,孔子表示不愿谈论鬼神,却也并不否认鬼神的存在。这种态度看起来是对基督教教义的极好补充。儒家学说与佛教和道教不同,它没有让人眼花缭乱的各种相互竞争的大小神灵,儒家采取“敬鬼神而远之”的态度。儒家学说为基督教引入神的成分留出了足够的空间,因而是与基督教互补的。另一方面,和经院哲学的逻辑推理相比,“四书”的思想从整体上说似乎和强调文章结构与修辞说服力的人文主义更为互补。总之,利玛窦追求的是学问和技术的广度,在文艺、记忆术、地理、几何、算术、交际、外交等方面都有造诣,并不限于某方面的专长。笔者认为这些都清楚地表明,利玛窦基本上可以说是一个体现了文艺复兴理想的“通才”^{①9}。

3. 赫尔墨斯思想

29

研究欧洲的思想运动在17世纪欧洲人适应中国文化过程中所起的作用时,我们应当对这种适应的两个不同方面作出区分。上文讲到,在华耶稣会士试图寻找一种能包含中国和欧洲两种文化的综合体,来赢得中国人思想上的认同,从而促使他们信仰基督教。而这种适应的第二个方面,是将主要由来华耶稣会士提供的关于中国的信息吸收到欧洲文化中去。欧洲的思想传统在这个方面起了一定的作用。

^{①9} 关于利玛窦所体现的人文主义色彩的观点成型后,我很高兴地看到这一观点在意大利学者 Piero Corradini 那里得到了进一步证实和发展。他的论文名为“Actuality and modernity of Matteo Ricci, a man of the Renaissance in the framework of cultural relations between East and West”,载于 *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange* (Taipei, 1983), pp. 173—180。

有一种思想传统把在中国构建适应政策和在欧洲吸收中国信息这两者连接了起来,它就是赫尔墨斯思想(Hermetism)。尽管赫尔墨斯思想的文献在奥古斯丁时代就已有人使用,但这一传统直到文艺复兴时期才正式形成。1460年,一位僧侣从马其顿来到佛罗伦萨,将一份希腊文手稿交给科西莫·美第奇(Cosimo de' Medici)公爵^{②0}。公爵遂将手稿交由斐奇诺(Marsilio Ficino)翻译成拉丁文。手稿于1471年译成,后以《秘闻集》(*Corpus Hermeticum*)之名流传。其后不久,出现了其他赫尔墨斯思想文献。《秘闻集》不仅记录了斐奇诺本人的思想,也记录了文艺复兴时期欧洲的思想。因此,该书不久便有西班牙文版、法文版和荷兰文版问世。

斐奇诺等人相信,这份手稿年代极为久远,是研究三重伟大的墨丘利(Mercury Thismegistus)的。此人是一位埃及祭司,据说生活在比摩西晚几代的时代里。埃及人将他称为托特(Thoth,也作Theut),希腊人将他称为“三重伟大”(Thismegistus),即最伟大的哲学家、祭司和王。斐奇诺认为,埃及人有从众多哲学家中选一人为祭司,并从众多祭司中选一人为王的风俗。斐奇诺还称上至毕达哥拉斯,下至柏拉图,都出自三重伟大的赫尔墨斯(Hermes Trismegistus)之门。实际上,斐奇诺认为当时正在文艺复兴的佛罗伦萨重新兴起的新柏拉图主义哲学是建立在最为古老的源头之上的。在文艺复兴时期,古老性和逻辑性一样,也是正确性和真实性的标志。

赫尔墨斯思想的意义在于它糅合了异教哲学与基督教信仰。从斐奇诺将新柏拉图主义与基督教教义相结合的倾向可以看出,他对于综合具有很大的热情,这是典型的文艺复兴时期的特征^{②1}。这种对综合的热情源自文艺复兴时期的一种信念,即古代的人不仅在体格和脑力上都胜过后来的人,而且生活在比后来的人更为和谐的环境

^{②0} 这位僧侣名叫皮斯多里亚(Leonardo da Pistoria)。见 Wayne Shumaker, *The Occult sciences in the Renaissance* (Berkeley, 1972), p. 201。

^{②1} Shumaker, p. 205。

境中。后来的人产生的差异是退化的一种象征(这使人联想到《圣经》中巴别塔的故事,根据这个故事,古人只说一种语言)。正是这种综合的倾向,使文艺复兴时期的思想家们相信,东方的各种宗教若追溯到古代,一定有一种和基督教近似的形式是其共同的源头。当然,这些思想家不得不承认古人缺少神的启示,因为只有耶稣的到来,才带来了上帝的启示。但是他们却暗示古人和上帝之间保持着某种联系,因而具有神赐的洞察力。简而言之,“三重伟大”的赫尔墨斯无异于半个基督徒,他能解决如何在异教哲学与基督教信仰间架起桥梁这个永远令人困惑的问题。

人们一直相信,《秘闻集》的年代极为久远,直到1614年,学者卡索邦(Issac Casaubon)通过逐字分析原文,才证明这种看法是错误的^②。卡索邦指责《秘闻集》是基督教早期的产物,并非传说中的赫尔墨斯所写。他说,《秘闻集》不是埃及的学说,它反映了一种混合柏拉图主义与基督教教义的希腊学说^③。

在古希腊历史上,托特是埃及中部的一个地方性神,后来人们将托特与冥神欧西里斯(Osiris)联系在一起,认为托特是欧西里斯的秘书兼书记。通过这种联系,托特就被看做象形文字的发明者以及一切与书写有关的科学的创始人^④。赫尔墨斯思想的信奉者也因此将“三重伟大”的赫尔墨斯和语言联系了起来。这一联系对于罗马的耶稣会士基歇尔(Athanasius Kircher, 1601—1680)有着至关重要的意义,他对中国信息的接受和吸收方式是受这个观点影响的。基歇尔神父是一位博学之士,他在学问上的兴趣几乎涵盖了当时学者们所关心学问的所有方面。他在医学、数学、物理、音乐、考古、火山等方面都进行了广泛的研究和实验,还在罗马筹建了一座著名的人种学博物馆,这些都表明他已经具有了那种鼓舞17世纪学术团体事

② 对卡索邦确定《秘闻集》年代的具体描述见 Frances Yates, *Giodano Bruno and the Hermetic tradition* (New York, 1964), pp. 398—402.

③ Yates, *Giodano Bruno*, p. 400.

④ Shumaker, p. 208.

业的实验精神。他对语言的兴趣也使他参与了寻求普遍语言的部分研究。

基歇尔身上的赫尔墨斯思想色彩体现在他对埃及象形文字的迷恋上^{②5}。他冗长的《埃及的俄底浦斯》(*Oedipus Aegyptiacus*, 1652) 继续了文艺复兴传统, 认为埃及的象形文字中隐藏着关于上帝和世界的真理。基歇尔对埃及的兴趣与他的考古研究相吻合, 他曾寻找过埃及的太阳城(Heliopolis), 在那里, “光”具有新柏拉图主义所认为的天赋真理的含义^{②6}。在太阳城方尖碑上的象形文字中, 基歇尔找到了几种他所谓的“埃及十字”, 并同基督教的十字作了比较^{②7}。

基歇尔身上赫尔墨斯思想式的那种对综合的热情也体现在他不朽的作品《中国图说》(*China illustrata*, 1667) 对中国的看法上。基歇尔从源头上将一切文化都还原成一种和谐的统一体, 其中埃及文化又是最早的, 因而中国文化被视为是从埃及衍生出来的。《中国图说》收入了关于中国的各种信息, 该书之所以重要是因为基歇尔选取的材料都是一流的。基歇尔身处耶稣会罗马学院, 又是有名的耶稣会士, 这使他能够接触到从中国归来的传教士。他的书中包含了大量直接从这些传教士手中获得的有关中国的信息。但他学术上的赫尔墨斯思想观点以及对埃及文化的推崇, 使他在这本书中加入了与在华耶稣会士的观点有所不同的自己的阐释。传教士们景仰中国, 认为中国是理性的典范, 而基歇尔则将中国贬低为一个堕落的埃及殖民地。传教士们赞颂中国的语言文化, 基歇尔则将汉字贬低为对埃及象形文字的拙劣模仿。

1680 年基歇尔去世, 此后赫尔墨斯思想传统继续在 17 世纪欧洲适应中国的过程中起了一定的作用。17 世纪末, 法国耶稣会士、在华传教士白晋的索隐派理论称中国传说中的伏羲发明了语言。这

②5 Yates, *Giodano Bruno*, p. 416.

②6 Yates, *Giodano Bruno*, p. 418.

②7 Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus* 3 vols. (Rome, 1652—1655) III, 332f.

种说法和称“三重伟大”的赫尔墨斯发明了埃及象形文字相类似。不过,基歇尔将埃及象形文字看做是世界上最古老的文字,而白晋神父则认为伏羲所写的《易经》是最早的文字作品。正如基歇尔认为埃及象形文字中包含着一种秘密而神圣的意义,白晋认为《易经》的卦图包含着将世界上所有现象简化为数量、重量和大小等量的要素的奥秘。正如“三重伟大”的赫尔墨斯在年代上早于基督的启示却先获得了对神的奥秘的认识,白晋认为基督教的奥秘以一种预言的形式存在于这部最早的中国古书中。

4. 学术团体

22

整个 17 世纪,利玛窦的伟大形象和崇高声誉都在在华耶稣会士中产生着巨大影响。在利玛窦之后,我们仍能看到一些耶稣会士掌握很多方面的技能:既会汉语,又能教授数学,还能铸造大炮。然而一些与经院哲学、人文主义和赫尔墨斯思想极为不同的新学术传统在 17 世纪欧洲人认识中国的过程中起了重大作用。其中最重要的,当然也属于科学革命一部分的就是对实验科学的新兴趣。这个运动的先驱是培根(Francis Bacon, 1561—1626),他是伊丽莎白王朝晚期和斯图亚特王朝早期英国杰出的政治家。培根批评亚里士多德学说过度依赖理性,无视实验,他为学术的进步设计了一个宏大的计划。虽然培根忽视数学,他自己对科学革命的创造性贡献也仅限于辩论,他产生的影响力却非常大。随着各学术团体的建立,培根呼吁的实验科学得到了实现。

这些学术团体的先驱是罗马的猊猊学院(Accademia dei Lincei,

1600—1630),伽利略曾是其会员之一^⑳。第一个有组织的团体是佛罗伦萨的齐门托学院(Accademia del Cimento,1657—1667),不过只存在了十年。存在时间更长、影响也更大的是1662年在伦敦建立的皇家学会(Royal Soceity)、1666年在巴黎建立的法兰西科学院(Académie des Sciences)和1700年在柏林建立的科学院(Akademie der Wissenschaften)。这些科学团体与在华耶稣会士的一个直接联系就是1685年资助由六位法国耶稣会士(包括白晋)组成的代表团赴华。路易十四以法兰西科学院的科学研究为借口,来避开葡萄牙国王对此次活动的反对。这六人中有四人被法兰西科学院吸收为成员,并使用法兰西科学院提供的仪器进行天文观测。

虽然白晋的某些观点不免有些牵强,但率先提倡在欧洲成立学术团体的学者之一莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz,1646—1716)却支持白晋。莱布尼茨逐渐确信,他的二进制算术系统的奥秘在白晋对中国古代著作的探索中得到了证实。莱布尼茨是那个以通才为学术模范的时代里一位杰出的通才。青年时期,他在莱比锡学习亚里士多德哲学,师从17世纪最著名的经院哲学家托马修斯(Jacob Thomasius,1622—1684)。尽管莱布尼茨一生都保持了对经院哲学问题的兴趣,他的思想却不愿被局限在任何一种学术传统中。我们发现,他青年时期还在耶拿(Jena)大学跟随魏格(Erhard Weigel,1699年卒)学习数学和反经院哲学的内容。莱布尼茨曾与托马修斯通信,讨论是否有可能将亚里士多德哲学与新的笛卡儿机械论哲学相调和^㉑。莱布尼茨最终走出了莱比锡保守的学术气氛,来到德国

⑳ Martha Omstein, *The Role of scientific societies in the seventeenth century* (Chicago, 1928), p. 74. 该书至今仍是对早期科学团体的权威、全面的研究。该书几经重印,最近一次是1975年。对该领域近年来开展的工作所作的有益研究见 Robert E. Schofield, "Histories of scientific societies; needs and opportunities for research", *History of Science* (Cambridge) 2 (1963): 70—83。

㉑ Kurt Müller & Gisela Krönert, *Leben und Werk von Gottfried Whilem Leibniz. Eine Chronik* (Frankfurt am Main, 1969), pp. 7 & 16.

最进步的阿尔特多夫(Altdorf)大学,他在那里攻读了法学博士学位。不过后来他感到学术界的气氛令人窒息,于是他拒绝了阿尔特多夫大学的一个教授职位,并永远离开了学术圈^⑩。

1672年至1676年,年轻的莱布尼茨居住在巴黎。在那里,他遇到了当时一些最为著名的大学者,如由柯尔贝指派首批加入法兰西科学院的学者、数学家和物理学家惠更斯(Christian Huygens, 1629—1695)^⑪。经惠更斯介绍,莱布尼茨于1673年初来到了伦敦,在那里遇到了奥尔登伯格(Henry Oldenburg),此人是皇家学会首任秘书,也是皇家学会会报《哲学汇刊》(*Philosophical Transaction*)的编辑。莱布尼茨还遇到了化学家波意耳(Robert Boyle)。当年2月,莱布尼茨正式向皇家学会展示了他的一个计算器模型,而这件事似乎让数学家胡克(Robert Hooke, 1635—1703)心生妒意^⑫。莱布尼茨申请加入皇家学会并于1673年被批准^⑬。回到巴黎后,他在一个机械工人的帮助下继续研究计算器,并于1675年向法兰西科学院展示了他的计算器^⑭。莱布尼茨在巴黎见到了许多杰出的人文学者,其中就有皇家图书馆馆长特维诺(Melchisede Thévenot, 1620—1692)。他收藏的著名的游记文学藏书中包含着有关中国的重要信息^⑮。1676年,当莱布尼茨离开巴黎时,他已经为日后与众多实验科学运动中最优秀的人物进行私人交往打下了基础。尽管后来他既未回到伦敦也未回到巴黎,却通过大量通信和他们保持联系,直到去世。莱布尼茨此后一直待在汉诺威的朝廷中。在17世纪的最后20多年中,他全力投入到德国学术团体的建立中。柏林的学术环境似乎最为引人注目。与皇家学会及法兰西科学院不同,柏林的科学院不是由一批批热心

⑩ Ornstein, p. 179.

⑪ Müller, p. 29 及 Ornstein, p. 147.

⑫ Müller, p. 32.

⑬ Müller, p. 34 及 Ornstein, pp. 107&186.

⑭ Müller, pp. 36—37.

⑮ Müller, p. 44.

的业余爱好者建立的,它的建立基本上是莱布尼茨一个人的功劳^⑳。

5. 寻找普遍语言

虽然莱布尼茨是在伦敦和巴黎的学术团体鼓舞之下在德国筹建学术团体的,但他在柏林建立学术团体的建议却包括范围更广的活动,如科学、历史、艺术、治安、医学、档案、学校、机械、商业和贸易^㉑。莱布尼茨对建立学术团体的期望不仅反映了他对实验科学的兴趣,也反映了他对实用知识和功利主义的意义的关注,比如机械的运用和如何开发一种更有效的语言用于交流^㉒。莱布尼茨对拉丁语作为教育语言颇为不满,他提倡更多使用日耳曼本族语^㉓。不过,莱布尼茨对逻辑和数学的爱好太强了,他和当时的许多大学者一样,深感应该用一种真正的普遍语言来取代拉丁语。

17世纪欧洲人对普遍语言的寻求源于对原初语言已经消失的假说。从《圣经》的角度来看,原初语言(the Primitive Language)是上帝直接赐予人类祖先亚当的一种极简洁、极清晰、极统一的语言,后因巴别塔发生语言变乱而消失。根据《圣经》的记载,人类企图建造巴别塔来和上帝竞争,因而犯下了自大的罪行,上帝为了惩罚人类,将他们共同使用的原初语言变成了不断增加的各种不同语言。所以,寻找普遍语言在很大程度上与试图恢复原初语言有关,《圣经》学者们对重新找回这种丢失的语言倾注了极大的心血。很多人认为消失的原初语言应该是古希伯来语,不过也有些人认为某种更具异域色彩的语言,比如汉语,和原初语言最为接近,因为其年代极

^⑳ Ornstein, p. 177.

^㉑ Ornstein, p. 185.

^㉒ 莱布尼茨对知识的实际运用的关注见 Philip P. Wiener, "Leibniz's project of a public exhibition of scientific inventions", Philip P. Wiener & Aaron Noland, eds., *Roots of scientific thought* (New York, 1957), pp. 460—468.

^㉓ Ornstein, pp. 181—182.

为古老。

新兴的数学与实验科学的提倡者也加入了寻找普遍语言的队伍中,不过实验主义者并不是要让原初语言复活,而是要在数学和机械原理的基础上重新创造一种全新的语言。实验科学的先驱培根阐明了这种普遍语言的目的——创造一种“真正的字符”,它能将意义以清晰的、在逻辑上无需证明的方式传达给所有民族,而不像语言通常所表现出来的那样任意和约定俗成。这一研究也利用了中世纪吕尔的《组合术》(*Ars Combinatoria*),即用一个可以自由组合的转轮和一些图表来发现真理。这种用机械的方法来了解真理的方式不仅让实验主义者极为着迷,也吸引了数学家。这两种学术倾向有时结合在一种精神里,如伽利略、莱布尼茨和牛顿的例子,不过它们通常是分开的。培根和波意耳重视实验,却不了解数学;哥白尼和开普勒基本上是数学家,他们很少进行观测,大多依靠别人的观测。

25 英国人达尔加诺(George Dalgarno)和威尔金斯(John Wilkins)的普遍语言方案采用了培根的看法,就是汉语也许能满足真正字符的标准。威尔金斯主教是推动英国皇家学会建立的主要人物之一,他和奥尔登伯格一起被任命为学会的秘书。不过奥尔登伯格在学会做了大量工作,而威尔金斯的职务在很大程度上似乎只是荣誉性的,是为了答谢他为学会作出的许多贡献^{④①}。皇家学会的会议记录显示,1662年威尔金斯正在进行一项普遍语言的计划。实际上在1641年他已经论述了“真正字符的结构”。1668年他向学会递交了一本著作:《关于真正字符和哲学性语言的论文》(*An Essay toward a Real Character and Philosophical Language*)^{④②}。学会指定了一个由15名成员组成的委员会对威尔金斯的这本书进行了研究。成员包括波

④① 见 Dorothy Stimson, "Dr Wilkins and the Royal Society", *The Journal of Modern History* 3 (1931):551; *The mathematical and philosophical works of the Right Rev. John Wilkins* (reprinted in London, 1707), p. 247 及 Jonathan Cohen, "On the project of a universal language," *Mind* 63 (1954):59。

④② Stimson, p. 557.

意耳、胡克、雷恩(Christopher Wren)、沃利斯(John Wallis)等知名人士。1668年秋,该委员会在一次会议上对其进行了讨论。但是此后的会议记录中再也没有提到这本书^④。威尔金斯的普遍语言概念是从化学、数学、音乐中使用的全世界通用的符号中得来的。他设想创造一种能用3000个符号进行交流的语言。而且,这种语言应是一种“哲学性语言”,就是说每个符号均能按照逻辑还原到一个确定的类中。尽管人们相信威尔金斯是《关于真正字符和哲学性语言的论文》一书的作者,但皇家学会的工作多以集体合作的方式完成,由此看来,这本书应是多人合作的产物^⑤。

和英国一样,17世纪欧洲大陆各国也在积极寻找普遍语言。基歇尔的《由组合术揭示、可运用于多种语言的全新、普遍适用的书写方式》(*Polygraphia nova et universalis ex combinatorial arte detecta*, 1663)采用了完全不同的方式来构建普遍语言^④。基歇尔并不想创造“哲学性”(即可分类的)语言,而是围绕一种可以说是机械性的“五语词表”(pentagloss)的结构展开研究。在这种结构中,每个基本词语都翻译成相应的五种欧洲语言(拉丁语、意大利语、法语、西班牙语和德语)。基歇尔强调的是从吕尔那里发展而来的组合原理,不过威尔金斯和基歇尔两人的系统都反映了对密码术的共同兴趣^⑤。在欧洲大陆,和基歇尔同时研究普遍语言的还有包括莱布尼茨在内的很多大学者。

普遍语言研究的一个有趣分支是创制“中文之钥”,即对汉语学习速成奥秘的研究。尽管只有柏林的学者在开发研制这种“中文之

^④ Stimson, pp. 557—558.

^⑤ 威尔金斯将“哲学性语言”的构思归功于沃德,并称是 Ray 和 Willughby 绘制了动植物和昆虫的图表,William Lloyd 编写了其中的词表和图表。见 Stimson, p. 559.

^④ 我采用了 George E. McCracken 的译法,将“polygraphia”译成“可运用于多种语言的书写方式”。见 George E. McCracken, “Athanasius Kircher’s universal polygraphy”, *Isis* 39 (1948): 216.

^⑤ Ornstein, p. 94 以及 McCracken, p. 218.

钥”,却引起了整个欧洲的学者,包括伦敦皇家学会的兴趣和询问。这项研究背后主要的动力并没有多少是来自欧洲对中国认识的日益增长,而是来自一种看法,即语言都能还原为一种易于理解的结构。“中文之钥”强调分类,基本上是一种逻辑工具,而不是语言工具。第一个提出“中文之钥”设想的学者名叫繆勒,是一位古怪的德国牧师和早期汉学家。有关他对“中文之钥”的探索和最终失败的记载简直就是一个复杂而辛酸的故事,令人浮想联翩。繆勒死后,他在汉学领域的后继者、柏林宫廷中的门采尔接手了“中文之钥”的研究。在他的手中,“中文之钥”逐渐演化成18世纪晚期和19世纪早期欧洲人概念中的中文语法。

6. 重商主义

17世纪的科学团体对实际事务的兴趣十分浓厚。在法兰西科学院,主导这种兴趣倾向的是路易十四和他的大臣们,特别是柯尔贝。1685年前往中国的法国耶稣会代表团进行的天文观测并不是完全出于纯科学的目的,而是要利用这个机会改进法国的航海图和地图^{④⑥}。在英国,王室和皇家学会的关系不像法国这么近,学会成员因此更为自由。皇家学会最有影响力的人物不是专门的学者或科学家,而是一些往往有着商业背景又很热心的业余爱好者。此外,在17世纪早期,人们认为数学是机械学科,对商人较之学者更为适合^{④⑦}。除了进行实验室实验,皇家学会研究的另一个重要方面是搜集外国的博物学和自然状况方面的信息。因此,具有商业背景的配第(W. Petty)爵士被委以撰写一部海运、服装和染色工艺史的任

^{④⑥} Guy Tachard, *Voyage de siam des pères Jésuites envoyés par le Roy aux Indes et à la Chine* (Paris, 1686) pp. 16—18 和 John Wittek, S. J., *Controversial ideas in China and Europe: a biography of Jean-François Fouquet, S. J. (1665—1741)*. (Rome, 1982) p. 38.

^{④⑦} Ornstein, p. 93.

务^{④8}。17 世纪,欧洲人对游记文学如饥似渴,而皇家学会的学术兴趣与商业也有一定的关联。比如说,英属东印度公司的一个代理商曾被指派考察以皇家学会提出的关于外域的 22 个问题为基础的一系列问题^{④9}。

在欧洲,17 世纪是重商主义的时代,各国政府都将贸易视为国家财富的延伸。贸易的开展必须得到谨慎的控制和监督,因为国家财富的增长被认为是和获取他国财富相关的。1600 年显示重商主义成功的一个典型例子就是西班牙。西班牙从其在美洲的殖民帝国攫取了大量黄金和白银,并利用这笔财富雇佣了一支专业军队。渴望取代西班牙、葡萄牙两国势力的 17 世纪欧洲各新兴政府相信贸易是权力的关键,因此将政府的专利经营下放给私营商人,以此来鼓励贸易发展。由君主以国家名义特许的合股公司便出现了。通过这些活动,新兴的英国、荷兰和法国来到了美洲和亚洲,西班牙和葡萄牙感到它们的殖民势力范围遭到了侵犯。

1494 年,也就是教廷划分西班牙和葡萄牙两国全球势力范围一年后,两国在托尔德西里亚斯条约(Treaty of Tordesillas)中重新商议了各自势力范围的界线。划分势力范围的经线从原先的佛得角群岛以西 100 里格处移到了 370 里格处(约 1480 英里),葡萄牙控制这条经线以东的地区,西班牙控制经线以西地区^{⑤0}。这条界线位于北大西洋中部,但同时越过南美洲东端,因此葡萄牙人将巴西和亚洲的大部归为己有,不过亚洲并不全部属于葡萄牙。1517 年,麦哲伦称东印度群岛的摩鹿加群岛归西班牙所有,理由是佛得角群岛以西 370 里格处的经线是纵切整个地球球体的,这就把地球分成了分别归西班牙和葡萄牙所有的两个半球。摩鹿加群岛据称刚好位于西班牙半

^{④8} Ornstein, p. 104.

^{④9} Ornstein, p. 104.

^{⑤0} Hudson, pp. 190—191.

球的西限内^①。根据这些根本不精确的界线,西班牙和葡萄牙两国瓜分了整个世界。但是到17世纪中期,两国国势渐衰,已无法阻止欧洲新兴国家进入它们的殖民地范围。不过这两个国家仍有能力并确实继续要求保证优先的垄断权。葡萄牙要求受保教权约束的各国赴亚洲传教士必须从里斯本出发,并必须得到葡萄牙王室的特别许可。

38

17世纪在华从事贸易的最重要的合股公司分别是1600年成立的英属东印度公司、1602年成立的荷属东印度公司和1664年成立的法属东印度公司。这些公司的规模发展得特别庞大,仅荷属东印度公司一家在17世纪末就直接雇佣了12000名员工^②。17世纪,荷属东印度公司在东亚建立了大量属地,取得了极大的经济利益,超过了英属和法属东印度公司。这一时期荷属东印度公司与中国的交往也最为密切^③。17世纪早期的中荷贸易中,双方都有获利。中国向荷兰出口生丝、丝织品、糖、黄金、白铜(一种铜、锌和镍的合金)以及漆器、陶器等制成品。同时,中国从荷兰进口染料、香木、珠宝和大量

① Hudson, p. 231. 托尔德西里亚斯条约所划分的界线并不精确,因此有必要在1529年的萨拉哥萨条约(Treaty of Zaragoza)中正式确定西班牙和葡萄牙两国在东亚分界线的确切位置。不过这条界线的意义只是大概的,因为西班牙在菲律宾群岛的殖民地位于界线以西,理论上应属葡萄牙。

② Carlo M. Cipolla, *Before the Industrial Revolution: Europe society and economy, 1000—1700* second edition (New York, 1980), p. 116. 对东印度公司组织的简要介绍见 Wolfgang Reinhard, *Geschichte der europäischen Expansion* vol. 1: *Die alte Welt bis 1818* (Stuttgart, 1983), pp. 156—183.

③ 荷属东印度公司与中国的交往是魏而思研究的课题,见 John E. Wills, Jr., *Pepper, guns and parleys: the Dutch East India Company and China, 1662—1681* (Cambridge, Massachusetts, 1974)。魏而思先生的这本书重点论述海盗与忠于明朝的郑成功在1661年合力从荷兰人手中收复台湾后,荷兰贸易公司与清政府的关系。该书详述了清政府与荷兰联手击溃郑成功势力,确立清朝对台湾的统治并恢复荷兰在中国东南沿海贸易活动的经过。魏而思的研究主要依靠荷兰海牙国家档案总局所藏荷属东印度公司档案。魏而思注意到荷兰人小心而完整地保存了这些记录,而相比之下,中国有关中荷关系的记录不是很少就是丢失或无法见到(pp. 3—4)。

的胡椒⁵⁴。荷兰人以他们在亚洲最主要的大本营巴达维亚为中心，贸易范围涉及日本、中国、东南亚、印度、也门等广大区域。台湾的糖在波斯和欧洲销售，而中国产的白丝则在日本和欧洲销售。荷兰人将胡椒和檀香运往中国，然后从中国人手上购买黄金、白铜、生丝和丝织品。他们随即将中国的生丝和丝织品运到日本贩卖，并购买白银，然后用这些白银以及在中国购得的黄金在印度购买棉织品，再将棉织品运往印度尼西亚换取香料。在亚洲国家间进行贸易得来的利润除了用来维持公司设施和亚洲的舰队之外，余下的被用来购买运往欧洲的货物⁵⁵。

荷属东印度公司和赴华耶稣会士尽管在宗教信仰上有差异，他们之间却有着大量的联系。荷兰的船只不仅运送耶稣会士往来于中国和欧洲的信件，有时也搭载耶稣会士。1682年，耶稣会士柏应理作为代表从中国赴欧洲途中，在巴达维亚停留并遇到了德国人克莱尔(Andreas Cleyer, 1634—1697/1698)，此人当时是荷属东印度公司的一名医生⁵⁶。两人都对中医颇感兴趣，而当时柏林选帝侯宫中的医生门采尔和克莱尔有书信往来，门采尔也对中医很有兴趣⁵⁷。选帝侯的一次重病使门采尔和克莱尔建立了联系，克莱尔提供给门采尔一些中文书籍和资料，以回答门采尔对中医的一些询问⁵⁸。于是两人常年保持通信，并交换了中西医和自然科学方面的书籍和资料。

⁵⁴ Wills, *Pepper, guns and parleys*, pp. 9—10.

⁵⁵ Wills, *Pepper, guns and parleys*, p. 20.

⁵⁶ 见 John E. Wills, Jr., “Some Dutch sources on the Jesuit China, 1662—1687”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, forthcoming.

⁵⁷ 卡夫的一篇文章中谈到了克莱尔、柏应理和门采尔对中医的共同兴趣，见 Eva S. Kraft, “Christian Mentzel, Philippe Couplet, Andreas Cleyer und die chinesische Medizin”, *Festschrift für Wolf Haenische* (Marburg, 1975), pp. 158—196。另见 Walter Artelt, *Christian Mentzel, Leibarzt des Grossen Kurfürsten, Botaniker und Sinologe* (Leipzig, 1940), pp. 21—25。

⁵⁸ Kraft, “Mentzel, Couplet, Cleyer und chinesische Medizin”, p. 175.

7. 盖伦派医学和帕拉塞尔苏斯派医学

尽管门采尔服务的宫廷在欧洲是相对比较偏僻闭塞的,他的医学学位却是在欧洲顶尖医学中心帕多瓦大学获得的。那里仍是亚里士多德学说的中心,科学上的经院哲学传统在牛津和巴黎的中世纪大学中已经消亡很久了,却还在帕多瓦大学保存着⁵⁹。帕多瓦大学的哲学系对自然科学有着广泛的兴趣,不过这段时间内贡献最大的是医学系。影响该医学系的主要学术思想除了亚里士多德经验论,还有古希腊盖伦(Galen, 129—199)的解剖学和医学理论,他的理论在文艺复兴时期得到复兴。16世纪和17世纪早期新发现了盖伦的一些论文,帕多瓦大学的盖伦派医学继续得以繁荣发展⁶⁰。被称为现代解剖学之父的杰出医生维萨里(Andreas Vesalius, 1514—1564)于1537年至1544年间任医学系教授。他的学生、输卵管的发现者法罗皮欧(Gabriele Fallopio, 1523—1563)于1551年接任维萨里的职位。盖伦派医学传统在法布里休斯(Fabricus of Acquapendente, 1537—1619)那里得到了传承。此人在帕多瓦大学任教授多年,曾是哈维(William Harvey, 1578—1657)的老师。著名的解剖演示教室就是在那时(1595年)建起来的。哈维后来回到英国,在1616年至1625年间,他基本上延续了在帕多瓦大学学到的那套医学方法,并得出了血液循环流经心脏的伟大发现⁶¹。

17世纪,当盖伦派传统统治着已有的医学教学机构时,医学界也有一个反权威的运动,这个运动缘于出生于瑞士的德国医生帕拉塞尔苏斯(Paracelsus, 1493—1547)。此人不但反对学院派,也反感那些享用行政机关医疗设施的上流人物。那些接受大学教育的医生

⁵⁹ Kearney, p. 77.

⁶⁰ Kearney, pp. 78—79.

⁶¹ Kearney, p. 80.

往往为地主和资产阶级提供医疗服务,而农民和体力劳动者却穷得只能去自学的药剂师那里求医问药。学院派医生的治疗理念是以古希腊传统观念为基础的,古希腊人认为:疾病缘于黏液、黄胆汁、黑胆汁和血液四种体液的失衡^②。这种失衡被认为是影响整个身体的,因此从整体的思路来进行治疗,采用的技术有给病人放血、让病人出汗和呕吐。而帕拉塞尔苏斯的医学理念强调局部的病灶以及化学药剂在治疗中的使用。帕拉塞尔苏斯的思想来自各种反亚里士多德思想,包括新柏拉图主义和犹太神秘哲学卡巴拉(Kabbala)。

帕拉塞尔苏斯派医学尤其是在药剂师中的影响力十分巨大,而 17 世纪最重要的帕拉塞尔苏斯派医生却是西属尼德兰的一名贵族,名叫范·海尔蒙特(Juan Baptista van Helmont, 1577—1644)。他抛弃了自己的社会出身,成为一名激进的知识分子。他摒弃经院哲学,研究卡巴拉,他发展出来的一种神秘主义理论引起了教会方面的注意^③。范·海尔蒙特是 1609 年在鲁汶大学获得医学学位的,他竭力批判学院医学,尤其是盖伦派的体液说。尽管范·海尔蒙特一生都被宗教裁判所指控为异端,但他反对盖伦派的根据之一恰恰就是盖伦派不是建立在基督教的基础上,而是建立在异教的基础之上的。范·海尔蒙特对人体器官中的发酵、气体和种子的兴趣促使他对人体内的化学反应作了设想,这可以说是现代酶理论的雏形。此外,他也很可能是第一个描述胃酸在消化中所起作用的人。

8. 地理学

就地理学本身来说,在 17 世纪的欧洲它还是一个相对新兴的学科。在中世纪,理论性地理研究属于宇宙哲学和神学的一部分,而实用地理则与航海术和天文学有关。只有在 16 世纪航海大发现的推

^② Kearney, pp. 115—116.

^③ Kearney, pp. 126—129.

动下,地理学才从以上领域脱离,形成一门独立的学科,并为欧洲各大学所接受^④。

17 世纪的欧洲人对遥远的异域产生了极大的兴趣,而当时的合股贸易公司为了航海的方便也对地理信息产生了很实际的兴趣。耶稣会士对扩充欧洲人地理知识,特别是亚洲地理知识起了重要作用。从 14 世纪开始,契丹的确切地理位置就一直困扰着地图制作者。马可·波罗提到的亚洲地名从被标注在托勒密地图上之时起,就一直沿用到了 16 世纪晚期。根据后来在亚洲的航海活动提供的新信息,托勒密所绘的亚洲在很大程度上只是一种想象^⑤。耶稣会士利用利玛窦的世界地图最早向中国介绍了欧洲地理^⑥。利玛窦还证实中国就是契丹,从而解决了地图学上关于契丹的老问题。不过,耶稣会地理学家在中国最大的成就在于他们开创了中西地理学和地图学知识的相互交流与结合。

42 整个 17 世纪,在华耶稣会士与在欧洲的哈克卢特 (Richard Hakluyt, 1552? —1616) 和珀切斯 (Samuel Purchas, 1575—1626) 等人一起,向欧洲人提供了中国的地理学和地图学方面的信息。这些耶稣会士是:利玛窦、罗明坚 (Michele Ruggieri, 1543—1607)、卫匡国、卜弥格、曾德昭和柏应理^⑦。欧洲人对中国地图显示了极大的兴趣,甚至引发了阿姆斯特丹的出版商布洛 (Joannis/Johannis Bleau) 和巴黎的皇家制图师、法国人桑生 (Nicholas d' Abbeville Sanson, 1600—1667) 间的商业竞争。当卫匡国的《中国新地图志》(Novus Atlas Sinesis, 1655) 作为布洛的十二卷世界地图集的一部分出版时,桑生

④ Donald F. Lach, *Asia in the making of Europe*, 5 volumes in progress (Chicago, 1965—) II, 3; 488.

⑤ Lach, *Asia in the making of Europe*, II, 3; 487.

⑥ 利玛窦世界地图的第三版于 1603 年在北京出版,德礼贤对其进行了详细的复制,见 Pasquale M. d' Elia, *Il mappamondo cinese del P. Matteo Ricci*. (Vatican, 1938)。

⑦ Boleslaw Szeześniak, "The Seventeenth century maps of China—an inquiry into the compilation of European cartographers", *Imago Mundi* 13 (1956): 116—136.

对卫匡国的中国地图表示了不满。后来,他利用分别由罗明坚、卜弥格和曾德昭三人所绘的另外三幅中国地图对卫匡国的地图作了材料上的补充,并将结果出版在他编写的亚洲地理教材《亚洲》(*L'asie*, Paris, 1658)的第二版中^⑧。

9. 历史学

人们对亚里士多德和托勒密学术权威的挑战也蔓延到了欧洲古代历史的研究领域。17世纪下半叶,人们普遍开始用怀疑的眼光重新审视古罗马史、古希腊史和《圣经》史,历史学家频频被斥责为编写神话的人。文艺复兴和宗教改革的传统则加剧了这种情况,因为根据这两大运动的传统,历史学家不再把自己看做客观的学者。人文主义历史学家发扬了古希腊和古罗马时期撰写历史以启迪读者的传统,他们的目标是双重的:撰写文辞高雅的著作,并对历史作出评判。宗教改革历史学家则深受宗教战争的影响,许多历史学家成为了某个宗教观点或政治观点的辩护者,他们组织大量的文献只是为了支持自己的论点。

随着17世纪文化怀疑主义的普遍兴起,《圣经》年代学者的精确纪年便开始遭到质疑。精确记录《圣经》事件年代的做法不仅遭到了批评,而且随着人们对古埃及、亚述和中国的日益了解,《圣经》事件时间顺序的整体框架也让人产生了疑问。对异域文化的新知识促使欧洲人必须扩展他们的历史纪年框架。就连宗教保卫者波须埃(Jacques-Bénigne Bossuet)主教也被迫对这些新知识作出勉强回应。1700年,他的《论世界史》(*Discours sur l'histoire universelle*, 1681)经修订出版了第三版,在这一版中他采用的是七十士译本《旧约》,而不是使用拉丁文通行本,目的就是要将《圣经》的历史纪年延长5个

^⑧ Szeceśniak, "Seventeenth century maps of China", pp. 116—118.

世纪⁶⁹。

这时出现了一种新兴的研究历史的客观方法。在安特卫普,以帕普布罗士(Daniel Papebroch, 1714年卒)神父为首的一批博兰德会(Bollandist)耶稣会士试图在编辑庞大的《圣徒行传》(*Acta Sanctorum*)时将神话和圣人的真实事迹区分开来。这种对待历史的新方法引起了莱布尼茨等学者的兴趣。莱布尼茨当时在编写一部布伦瑞克王朝(the House of Braunschweig)的历史,他向帕普布罗士神父咨询了一些技巧⁷⁰。不过莱布尼茨尽管运用了新兴的收集、选择文献的客观方法,却缺少工具,因而无法彻底理解这些大量的资料具有的历史意义。

总之,欧洲和中国在思想上首次伟大相遇的背景表明,这是一个欧洲人充满着求知欲,在精神上、学术上走向世界的时代。然而,当欧洲人开始接触异域,如中国时,却不得不以某种方式对异域文化进行阐释和消化,这些方式制造了复杂的综合和有时显得幼稚而又自相矛盾的调和。以上就是本书的主旨。

⁶⁹ Paul Hazard, *The European mind (1680—1715)*, J. Lewis May, trans. (Cleveland, 1963), pp. 210—211.

⁷⁰ Müller, p. 78.



第二章

利玛窦开创耶稣会在华适应政策:争取为文人所接受

1. 利玛窦神父其人

耶稣会在华适应政策的主要开创者利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)神父是一位不朽的人物。他于1552年10月16日生于马切拉塔(Macerata)一个富裕的家庭。中国人的文献是这样描述他的:卷须蓝眼,声如洪钟,记忆力过人^①。他语言能力极强,谈吐风趣得体,同时又是一名优秀的数学家和不错的天文学家^②。利玛窦神父在才智和性格上有着非凡的适应性,因此他能够吸收大量的中国文化知识以开创一种适应政策,这个政策既是一种大胆的传教策略,又是为中西文化相遇而准备的一套意义深远的方案。

① 对利玛窦的这段描写出现在一部中国的地方志《仁和县志》第22章第21至22页。A. C. Moule 对这段话作了翻译,见 A. C. Moule, “The First arrival of the Jesuits at the capital of China”, *The New China Review* 4:455。在这篇文章中, Moule 还精心翻译了那段最广为流传的中国人对耶稣会士初到北京描述,即《明史》中长达四页的一段话。见张廷玉等撰《明史》28部(北京,1678—1739,1974年重印),第28部(卷326),8458—8462。

② 利玛窦是耶稣会杰出天文学家克拉维乌斯的一名优秀学生,不过还称不上是一位有创造性的天文学家。

利玛窦在道德方面比许多历史学家所描述的要更为复杂。他似乎完全赞同摩西十戒所讲的不可杀人、奸淫、偷盗、说谎和嫉妒等内容。但在孝敬父母方面,利玛窦做得有些逊色,而在基督教十戒中最根本的一条——“爱”的方面,他也表现出了一些凡俗的躲闪。他对中国的和尚表现出了令人吃惊的极不宽容和憎恶的态度。人们往往将这种憎恶看做是传统的基督教反对偶像崇拜的一个方面。的确,如果和他那个时代的标准相比较的话,他这种将佛教徒视作偶像崇拜者并憎恶之的态度并不算过分。然而他对佛教徒的厌恶态度和他通常对中国人采取的赞同态度形成了尖锐的对比。在他的札记中,对臭名昭著的明朝宦官的批判甚至都没有对和尚的批判来得严厉。

利玛窦对其父母的态度是值得怀疑的,特别是当我们联想到他在崇尚孝道的中国文人那里取得巨大成功并和他们结成密切关系时,这一点便尤其让人吃惊。据金尼阁神父称,利玛窦加入耶稣会并未得到其父亲的同意^③。在入会后,18岁的利玛窦写信给父亲,希望求得他的同意。这封信惹恼了他父亲,因为他原本打算让儿子从事法律方面的工作。于是利玛窦的父亲赶往罗马,希望儿子能退出耶稣会初学院。但他在前往罗马的路上病倒了。就如圣保罗前往大马士革的故事一样,这场病很可能被他当做了上帝的一个暗示。最后,他同意了儿子的选择。利玛窦获准加入印度传教团后,便从罗马动身前往热那亚,有人劝他绕道去马切拉塔看望一下家人,他也没有理会。金尼阁将这件事作为利玛窦对事业极度忠诚的一个正面例子,可能也暗示利玛窦这样做和圣依纳爵(St. Ignatius)途经西班牙而不入家门是一样的^④。

45 与儒家学说不同,基督教将上帝的位置放在家庭之上,因为人的生命固然是父母给的,却更是上帝给的。爱父母是十戒的内容之一,

③ Matthaei Ricci & Nicolas Trigault, *De Christiana expeditione apud Sinas* (Augsburg, 1615) pp. 1 & 2 of Trigault's unnumbered preface.

④ 感谢魏若望神父为我指出了利玛窦和圣依纳爵之间的相似之处。

这也是传教士们向中国人强调的。然而对父母的爱要次于对上帝的爱。十戒的排列顺序是有特殊意义的:前面四条都是讲如何去敬上帝,第五条才要求我们敬爱自己的双亲。我们承认,上帝是基督徒所关注的,家庭关系也是,这两者间是有竞争的。独身就是耶稣会士采取的一种保证爱上帝在先的方式。对于上帝重于家庭,耶稣自己是这样说的:“人到我这里来,若不爱我胜过爱自己的父亲、母亲、妻子、儿女、弟兄、姊妹,甚至自己的生命,就不能做我的门徒。”(《路加福音》14:26,新国际版)耶稣选择被钉死在十字架上的命运,就是将自己贡献给了人类,而离开了母亲。不过耶稣还是敬重自己母亲的,他被钉在十字架上垂死之际还指定了自己喜欢的一个门徒做他母亲的养子。(《约翰福音》19:26—27)我们很难相信注重孝道的中国人没有注意到这件事。

利玛窦的这些瑕疵都是真实的,不过并不严重,并且丝毫也没有掩盖他的光辉。当代一位著名的学者赞誉他为“历史上最杰出、最有才华的人物之一”^⑤。对利玛窦的赞誉也不仅仅来自西方——近来中国大陆报刊上有不少歌颂他的文章,而香港一些儿童的T恤衫校服上也印有利玛窦的名字^⑥。

2. 利玛窦、金尼阁的《基督教远征中国史》

《基督教远征中国史》(*De Christiana expeditione apud Sinas*)是将利玛窦的适应政策介绍给广大欧洲读者的第一部作品。这本书是两

⑤ Joseph Needham, *Science and civilisation in China* 7 vols. in progress (Cambridge, 1954—), I, 148.

⑥ 近来中国大陆报刊上有不少歌颂利玛窦的文章,分别是:吕同六,《沟通中西文化的先驱者——利玛窦》,《人民日报》,1979年11月4日;“Matteo Ricci, pioneer of East-West cultural exchange”, *China Pictorial* (Beijing) 7 (July 1982): 32—33;王素一(创作)、蔡延年(绘)的利玛窦传记连环画,第一章见《画刊》第3期(1982): 16—20;林金水,《利玛窦在中国活动与影响》,《历史研究》第1期(1983)。

一个未曾谋面的人——利玛窦和比利时耶稣会士金尼阁(Nicholas Trigault, 1577—1628)——合作的结果。利玛窦于1610年5月11日逝于北京,金尼阁于1610年到达澳门,当年12月才到达北京。利玛窦在华的最后几年,即1608年至1610年,应耶稣会总会长阿奎维瓦(Claude Acquaviva)的要求,开始用意大利文撰写一部基督教在华历史。不过我们不清楚他写书的目的是不是为了出版。利玛窦逝世后,他的手稿在他的书桌中被发现^⑦。为了确保手稿不遗失,人们用意大利语抄写了一份,同时还用葡萄牙语翻译了一份。1612年末,传教团新任领导龙华民(Nichola Longobardi, 1565—1655)神父任命金尼阁为耶稣会代表,任务是返回欧洲,为耶稣会传教团争取利益^⑧。金尼阁说,他被选中担任这个职务后,首先想到的就是要将利玛窦的手稿翻译和出版^⑨。金尼阁的拉丁语十分熟练,而利玛窦离开意大利近30年,由于很少使用母语,他的意大利语书面语写作能力已经退化了。因此,金尼阁对这部作品的贡献一部分可以说是为其进行文辞上的修饰^⑩。

1613年2月9日,金尼阁从澳门启程前往欧洲。在前往印度的航海途中,他开始对手稿进行拉丁文翻译,并在编辑上所需之处或利玛窦尚未完成之处加入材料^⑪。从印度到罗马的旅途中,翻译计划曾一度中止,原因是他没有按原计划从印度走海路绕过好望角到达葡萄牙,而是先坐船到波斯湾,走陆路经过波斯和埃及,最后于1614年10月11日到达罗马。到了罗马之后,作为耶稣会代表,金尼阁肩负着龙华民派给他的更为紧要的任务,就是维护中国传教团的独立

⑦ Ricci-Trigault, p. 4 of Trigault's preface.

⑧ Edmond Lamalle, "La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions e Chine (1616)", *Archivum historicum Societatis Iesu* 9 (1940): 53.

⑨ Ricci-Trigault, p. 4 of Trigault's preface.

⑩ 见施省叁(Joseph Shih, S. J.)神父在《基督教远征中国史》法文版重印本中所撰新序之p. 23。该重印本名为*Histoire de l'expedition chrétienne au royaume de la Chine 1582—1610* (Lille, 1617; reprinted Paris, 1978)。

⑪ Ricci-Trigault, p. 4 of Trigault's preface.

性,使其不被并入日本传教团^⑫。1614年底之前,金尼阁从耶稣会总会长阿奎维瓦神父那里为中国传教团赢得了独立地位^⑬。他的主要目的达到后,随即忙着筹措资金,招募赴华神父,为北京的教会图书馆添置书籍以及为中国皇帝和文人选择珍贵的礼物^⑭。耶稣会代表的一个重要任务就是大力宣传,而翻译、出版利玛窦的札记对此至关重要。因此金尼阁说,他从罗马的其他事务中抽出了专门的时间来完成这项工作^⑮。在此过程中,他为手稿加入了最后两章,内容是讲利玛窦的逝世和通过万历皇帝(1573—1620年在位)的圣旨取得一块墓地和一座寺庙的事。金尼阁还加入了一些简短的段落,比如说第4卷第5章开头的几句,很可能是为了对原文进行润色^⑯。金尼阁的辞采比利玛窦略为华丽。除了金尼阁添加的这些内容和卷4、卷5中将近4章采自其他传教团活动报告的内容,整本书都是由利玛窦撰写的。该书于1615年在德国的奥格斯堡(Augsburg)出版,全书共645页,外加序言和索引部分。

利玛窦和金尼阁各自对该书的贡献直到20世纪才得以澄清。1911年至1913年,汾屠立(Pietro Tacchi Venturi)神父首先出版了利玛窦意大利文手稿原文^⑰。后来,德礼贤(Pasquale M. d'Elia, S. J.)

⑫ Lamalle, p. 55.

⑬ Lamalle, pp. 58—59.

⑭ Lamalle, p. 60. 金尼阁添置的书籍后来成为北京南堂耶稣会藏书的核心部分。关于金尼阁为建立北京耶稣会图书馆所作重要贡献的论述,见 H. Verhaeren, C. M., *Catalogue de la bibliothèque du Pé-t'ang* (Peking, 1949; reprinted Paris, 1969), pp. vii-xii.

⑮ Ricci-Trigault, p. 4 of Trigault's preface.

⑯ 金尼阁也在利玛窦手稿中加入了一些简短的段落,很可能是出于修改润色的需要,如第4卷第5章开头的几句。参见 *De Christiana expeditione* (ch. 4; 5), pp. 355—356, 以及 Pasquale d'Elia, S. J., *Fonti Ricciane* 3 vols. (Rome, 1942—1949) II, 49. 本书在引用 *De Christiana expeditione apud Sinas* 和加莱格尔(Louis J. Gallagher, S. J.)的英译本 *China in the Sixteenth Century; the Journals of Matthew Ricci 1583—1610* (New York, 1953) (以下称 *Journals*) 时,为了便于读者在这两部著作间进行对照,在圆括号中注明了引文的章节出处。

⑰ Pietro Tacchi Venturi, *Opere storiche del P. Matteo Ricci* 2 vols. (Macerata, 1911—1913).

神父在《利玛窦全集》(*Fonti Ricciani*, 1942—1949)一书中再次出版了利玛窦手稿原文,并加入了大量注释、索引和汉字。每一位利玛窦的研究者都应该把注意力放在原文上。不过,由于本书的目的是研究17世纪欧洲人的中国观,而且利玛窦和金尼阁各自的贡献在17世纪读者的眼中是交织在一起无法分开的,因此本书研究的重点是正式出版的《基督教远征中国史》。最后,我通过有限的研究发现:利玛窦手稿原文和出版的版本相比,差异主要在于金尼阁对手稿部分内容有删节,而不是翻译上有什么变化^⑬。

48

利玛窦、金尼阁的著作不断地再版,并被译成各种语言,这个事实表明,该书对17世纪欧洲的中国观有着巨大影响。最初的拉丁文版于1616年、1617年、1623年和1684年再版。法文版于1616年、1617年和1618年在里昂出版,并于1978年重印。1617年在奥格斯堡出现了德文版。1621年在塞维利亚和利马出版了一个西班牙文版。1622年在那不勒斯出版了意大利文版。最后,在珀切斯的《游记》(*His pilgrims*, London, 1625)一书中出现了英文版。利玛窦、金尼阁的《基督教远征中国史》在问世后短短10年间出现了6种语言的版本。因此,从读者数量上来看,这本书很可能是17世纪欧洲出版的关于中国的最有影响力的书。1618年4月,金尼阁结束他的欧洲之行回到中国,在他离开之后很久,这部著作都一直继续发挥着宣传耶稣会事业和传播中国信息的作用。

金尼阁将这本书分成5卷,第1卷是关于中国的地理、富饶程度、物产、机械技术、人文科学与自然科学、风俗、礼节、迷信、宗教派别(包括伊斯兰教、犹太教和基督教)等方面的介绍性内容。第2~5卷讲述耶稣会在华历史,从1551年至1552年沙勿略(Francis Xavier)神父试图从上川岛登上中国大陆失败一直讲到1611年春,即利玛窦

^⑬ 不过我也注意到谢和耐先生的看法,他认为金尼阁对利玛窦札记的翻译常常并不忠实于原文。见 Jauques Gernet, “La politique de conversion de Matteo Ricci et l’evolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600”, *Sviluppi scientifici, prospettive religiose, movimenti rivoluzionare in Cina* (Florence, 1975), p. 117n.

逝世后一年。利玛窦所采取的传教态度和方式是强调学习中国文献和文化,融入中国文人社会。这确立了耶稣会在华传教的主要方式,尽管在耶稣会内部也时有异议。利玛窦、金尼阁这样写道:

我们在中国已经生活了差不多三十年,并曾游历过它最重要的一些省份。而且我们和这个国家的贵族、高官以及最杰出的学者们友好交往。我们会说这个国家的本土语言,亲身从事研究过他们的习俗和法律,并且最后而又最为重要的是,我们还专心致志夜以继日地攻读过他们的文献。^①

利玛窦将这种传教方式与其他作者的传教方式明确地区分开来,这些其他作者主要是其他教派的传教士,他们从未从澳门和菲律宾的据点深入过中国大陆。据说他们所说的“多为道听途说而非亲眼所见”。葡萄牙和西班牙的文化因素在某种程度上同圣方济会、多明我会和奥斯丁会的观点是一致的,他们都在传教士中培养一种固执的欧洲中心主义传教态度和方式^②。利玛窦将自己与他们区分开来,他强调对中国人和中国文化应采取一种灵活和赞同的方式,因此他的方式被称作“适应政策”。

要理解利玛窦的方法,仅从欧洲人学习中国语言文化,与中国人共同生活的角度考虑还嫌不够。和那些仅来中国3年哪怕是10年,从事相对短期工作的传教士不同,来华耶稣会士并未把中国看做一个最终要离开的地方。利玛窦和金尼阁反复强调他们一踏上中国的国土就决心要在那里度过余生。有些耶稣会士短期内或永远回到欧洲是因耶稣会的需要而被要求这样做的。这种态度不仅反映了耶稣会的政策,也反映了中国人允许外国人在华长期居住的唯一条件是自此不再离开^③。耶稣会士对此非常清楚,并在恳请当局准许他们

^① Ricci-Trigault (ch. 1; 1), p. 3.

^② 有学者对此持不同看法,并为“圣方济会的在华传教士过于固执”的指责作辩护。见 J. S. Cummins, “Two missionary methods in China: mendicants and Jesuits”, *Archivo Ibero-Americano* 38 (149—162) (1978): 33—108.

^③ Ricci-Trigault (ch. 1; 6), p. 62.

在华人城镇居住时对这一点进行了强调。决心在华永久居住的态度还产生了一个影响,这就涉及中国如何改变了传教士的话题。历史学家经常注意到中国文化将外国人同化的力量。然而,随着1500年之后中国和欧洲相比在政治、军事和技术上的衰落,1550年之后当欧洲人出现在中国的时候,中国同化外国人的力量已经开始减小。19、20世纪在中国居住的西方人则几乎没有被中国化。尽管如此,利玛窦时代以及紧接着利玛窦时代的一些(当然并不是全部)耶稣会士却因为在中国的经历而发生了极大的改变。最典型的例子就是利玛窦,他30岁那年来到中国,在直到他逝世为止的27年里从未离开过中国^②。

3. 利玛窦对中国地理、科技和文化的了解

对中国地理、科技和文化方面基本知识的了解是利玛窦适应政策的一大根本。那个时期欧洲人对中国的无知以及错误报道达到了一种什么样的程度,可以从对“契丹”(Cathay)的混淆略见一斑。从马可·波罗时代和他那本有关契丹的书问世以来,欧洲人对“契丹”的确切位置到底在何处的问题一直含糊不清。人们惯于将契丹看做

^② 耶稣会士提倡的适应政策一直因学者的误解而被扭曲。比如,刘子健(James T. C. Liu)的下列说法就有误导性:他说耶稣会的适应方法“容忍了许多中国文化的元素,只要这些元素不损害基督教教义”。[James T. C. Liu, “What Can Be Done with China?” *China Notes* 12 (spring 1979):66]而17世纪许多欧洲人之所以反对耶稣会的适应政策,恰恰就是因为他们认为这种做法有损基督教教义。因此,不管是历史本身还是理论方面的考虑,都不支持刘先生的指责。刘先生还批评耶稣会采取的方法“主要用于保守的上层阶级中国人……而不是贫困的中国人”。这个看法是正确的,不过也只有在这段历史发生之后才可能对此作出批评。类似的批评不但可以用到今天学者们认真研究的中国哲学和宗教的广阔领域中去,而且倾向穷人的那些传教士的文化沙文主义其实往往比提倡适应的耶稣会士更严重,他们对中国文化采取的也是一种轻蔑的态度。最后,对于刘先生批评耶稣会适应政策“虽然看似开明,骨子里却是家长式作风的”,我在全书中强调,对某些耶稣会士的深入研究以及他们被中国改变的程度表明,“家长式作风”虽然确实没有完全消失,但至少也是大大减少了的。

是想象出来的虚构国度而非真实的国家,这样就使这个问题更为含糊。在《马可·波罗游记》(*Il Milione*)出版后的岁月里,作家们为这部作品增加了不少虚构的细节,他们认为这些增补完全体现了原著的精神,因此将其作为原书不可分割的部分出版。利玛窦利用自己的地理、数学知识以及在中国居住的有利条件弄清了契丹的确切位置。利玛窦时代之前,契丹和中国通通被认为是遥远的国度。在《基督教远征中国史》第2章,利玛窦确定马可·波罗所说的契丹和“丝绸之国”(Serica regio)指的都是中国^⑲。他解释说,中国人自己并不知道他们被称作“丝绸之国”、“契丹”或“支那”(China),而是称自己的国家为“中国”,即位于世界中心的王国^⑳。

利玛窦为中国标定经纬度据说是参考了1579年版的中国地图集《广舆图》中的地图。《广舆图》最初由朱思本(1273—1335/40)所绘,后由罗洪先(1504—1564)进行了编辑^㉑。利玛窦将包括海南岛在内的中国疆域置于北纬19度和42度之间,这与今天的数据十分接近。他对中国的经度计算似乎不太准确,不过对17世纪经度数据的评价是较为复杂的,因为当时的本初子午线是随意确定的,而且一直移动不定。利玛窦以加那利群岛的经线为本初子午线,用今天英格兰格林尼治的本初子午线来算的话就是在西经16.35度和18度

^⑲ Ricci-Trigault (ch. 1; 2), pp. 3—4.

^⑳ Ricci-Trigault (ch. 1; 2), p. 5.

^㉑ Pasquale d'Elia, S. J., *Il Mappemondo Cinese del P. Matteo Ricci* (Vatican, 1938), p. 207, n. 112 & 132; Henri Bernard, S. J., "Les sources mongoles et chinoises de l'atlas Martini (1655)", *Monumenta Serica* 7 (1945): 131; Boleslaw Szeześniak, "Matteo Ricci's Maps of China", *Imago Mundi* 11 (1954): 127.

之间的某处^{②6}。利玛窦、金尼阁将中国东海岸标定在东经 132 度(利玛窦写的其实是 131 度,金尼阁改成了 132 度)^{②7}。如果按今天的本初子午线换算,利玛窦标定的中国东海岸经度大约是东经 115 度,而今天的数据是东经 122 度。

.5/

除了介绍基本的地理信息之外,利玛窦还介绍了中国的人口信息。很显然,利玛窦又引用了《广舆图》^{②8},他说 1579 年国家的税册上有 58550801 名男性——这很可能指的是“丁税”(向成年男性征收的人身税)。如需计算总人口,读者还需加上妇女、儿童以及免征税的男性人口——这些男性包括士兵(据利玛窦估计有 100 万)、宦官、皇亲国戚、地方官员、学者和未指明的其他人等。耶稣会士卫匡国在 1655 年的《中国新地图志》中使用了一个非常近似的纳税人口数据——58914284 人,根据这个数据,他估测中国的总人口约为 2 亿^{②9}。然而,耶稣会士基歇尔在 1667 年的《中国图说》中提到中国的人口为 1 亿 5 千万^{③0}。基歇尔的这个数字有些低,不过,如果按照利玛窦、金尼阁的人口数据以及免税的人口数来推测,那么基歇尔神父很可能从利玛窦、金尼阁的《基督教远征中国史》以及卫匡国的地图

②6 d' Elia, *Fonti Ricciane*, I, 13. 17 世纪曾用以确定本初子午线的各岛屿有:加那利群岛的 Tenerife 岛(北纬 28.15 度,西经 16.35 度), La Palma 岛(北纬 28.40 度,西经 17.50 度)和 Ferro(Hierro) 岛(北纬 27.45 度,西经 18 度), 西非佛得角附近佛得角群岛的 S. Nicolau 岛(北纬 16 度,西经 24 度), 亚述尔群岛的 Corvo 岛(北纬 39.41 度,西经 31.08 度); 还有我无法确定方位的 St. Jacob 岛或 Saint-Jacques 岛。关于这些不同的本初子午线位置, 见 Zedlar, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* (Leipzig & Halle, 1739) XXI, 560 和 *Encyclopédie ou dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des métiers* (Aneufchastel, 1765) X, 383。

②7 Ricci-Trigault (ch. 1; 2), p. 6 以及 *Fonti Ricciane*, I, 13。《基督教远征中国史》的英译者加莱格尔神父认为金尼阁误将云南省西界写成 112 度而非 102 度。不过德礼贤神父认为,利玛窦的手稿上写的是 112 度(以格林威治本初子午线为准的话应该是东经 95 度)。

②8 Ricci-Trigault (ch. 1; 2), p. 7. 德礼贤神父认为利玛窦指的是 1579 年版的《广舆图》, 见 d' Elia, *Fonti Ricciane*, I, 14—15。

②9 Martino Martini, *Novus atlas Sinensis* (Amsterdam, 1655), p. 5.

③0 Athanasius Kircher, *China illustrata* (Amsterdam, 1667), p. 166.

集中获得了人口数据,并通过在罗马与卫匡国本人面谈而确认了这个数据^{②①}。这些估算的人口数据有多准确?何炳棣(Ho Ping-t' i)通过对1368年至1953年间中国人口的研究发现,在利玛窦进行人口估算的时代,有关中国人口的资料残缺不全,很不准确。不过何先生估计,1600年中国的人口是1亿5千万,这与基歇尔的数字相吻合^{②②}。而伊懋可(Mark Elvin)则支持从利玛窦的数据中得出一个更高的人口数,他认为中国人口“在1580年超过2亿”^{②③}。

利玛窦对中国的态度是平和的,这使他能够对欧洲和中国作一番客观的比较。例如,他说世界上没有哪个国家可以发现像中国这么多品种的动植物^{②④}。中国在食物和资源上能自给自足。蔬菜的消费据说要比欧洲多得多,由于气候优越、土壤肥沃、人民勤劳,作物一年能有两到三次收成。中国不产橄榄和杏仁,但国内特别是南部地

^{②①} Martini, *Norus atlas Sinensis*, p. 5.

^{②②} 见 Ho Ping-t' i, *Studies on the Population of China, 1368—1953* (Cambridge, Massachusetts, 1959)。根据何先生的研究,从明朝第一代皇帝明太祖(1368—1398)时期到1741年,中国的人口记录既不完整又不准确,因此要还原某一年(比如1579年)的人口数据就变得十分困难。何先生认为,在现有资料的基础上要获得精确的人口数据是不可能的,因此他提供了14世纪至18世纪中期中国人口的一个范围(p. 157)。他说,在14世纪晚期,中国人口“很可能已经远远超过了65000000”(p. 22)。他认为,和明朝稳定的人口数据相反,从1368年到1600年人口增长呈直线上升趋势(p. 23)。何炳棣估计,到1600年,中国的人口在150000000左右(p. 264)。由于17世纪上半叶后期满洲征服引起社会动荡,人口损失严重,直到1700年才略有回升,再次攀升到150000000(pp. 277—278)。到本书研究时限的最后一年,即1700年,中国的人口正处在高速增长期的边缘,到1794年,人口就增长了一倍多,达到近313000000。何先生的研究中有过一次(p. 175)参考并引用了利玛窦的《基督教远征中国史》英译版的第11页的一段话。他误将所引的页码写成了第12页。我们偶然发现就在这一页后面两页的地方,有利玛窦对中国人口的估算。很遗憾,何炳棣并未提到此处。Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past* (Stanford, 1973), pp. 310—311证实了何炳棣所勾画的人口总模式,不过伊懋可先生引日本学者 Miura Kōzen 的著作强调了疫病对中国近古时期人口的负面影响,特别是1588年和1641年的两次瘟疫大爆发,而利玛窦的札记对1588年的那场大瘟疫只字未提,这一点非常值得注意。

^{②③} Elvin, p. 255.

^{②④} Ricci-Trigault (ch. 1; 3), pp. 9—10.

区盛产欧洲没有的水果,比如说荔枝和龙眼。中国的马和其他驮畜体型比欧洲的要小,但数量更多,价钱更便宜,载重能力也更强。利玛窦说中国的河渠水道网络十分庞大,走水路可以去任何想去的地方³⁵。中国的海上船只据说在数量上和质量上都比不上西方的船只³⁶。讲到缺点,利玛窦认为中国的玻璃吹制技术和造纸技术不如欧洲,不过他也指出纸在中国的使用比任何地方都要普遍³⁷。他还对欧洲人不知道的新鲜事物——茶和漆作了介绍³⁸。最后讲到的是硝石,他说中国硝石的数量很多,但绝大多数仅用于烟花的制作,他说中国人大量消费烟花。与欧洲不同,硝石在中国极少用于制造火药,而中国人的枪炮制造技术也较差³⁹。

52 利玛窦对中国技术水平的评价是褒贬参半的。他认为中国的建筑技术在风格和耐久性上都完全不如欧洲。他解释耐久性差的原因一部分是由于缺乏坚固的地基⁴⁰。不过他说中国的印刷术却比欧洲的强。利玛窦认为中国的印刷术起源于1405年,比欧洲至少要早5个世纪。由于中国人大量使用汉字而不是字母,因此产生了一种独特的印刷术,利玛窦对此十分着迷,并大加赞赏。文本先用毛笔蘸墨写在一张纸上,然后将纸反过来贴在一块木版上。待纸干后,再小心地刮去表面,在木版上只留下字迹。然后用低浮雕的方式进行雕刻。一个熟练的印刷工人用这块版一天能印1500页。通过修补的方法可以在版上轻松地对内容进行增改。这种高效的方法显然给利玛窦留下了深刻的印象,他发现这对传教工作非常有帮助。比如说,他讲到这种木版印刷术如何能够印刷少量的宗教或科学题材的宣传手册

³⁵ 利玛窦对中国地理知识的有限性似乎在这一段中显露出来。适于运河航运的主要是中国东部的地形,利玛窦去过的主要也是这个地区。不过,数量庞大的船只(利玛窦估计超过世界船只数量的总和)主要限于淡水航运。

³⁶ Ricci-Trigault (ch. 1; 3), p. 11.

³⁷ Ricci-Trigault (ch. 1; 3), pp. 14—15.

³⁸ Ricci-Trigault (ch. 1; 3), pp. 16—17.

³⁹ Ricci-Trigault (ch. 1; 3), p. 18.

⁴⁰ Ricci-Trigault (ch. 1; 4), p. 19.

或书籍。神父们就是这样指导佣人在传教的地方印书的。由于木版印刷的简便,中国书籍的数量非常大,而价格却十分低廉^{④①}。

对于中国美术的鉴赏,耶稣会士不可能脱离欧洲绘画风格的口味,利玛窦也不例外。中国的山水画注重淡彩和笔触,不注重色彩和透视,因此很少被提及。相反,利玛窦注意到的问题主要是中国人物画传统不发达、塑像技术有缺陷,以及不使用油性颜料。他说:“中国人在其他方面确实是很聪明,在天赋上一点儿也不低于世界上任何别的民族;但在上述这些工艺的利用方面却是非常原始的,因为他们从不曾与他们国境之外的国家有过密切的接触。”^{④②}利玛窦说中国的音乐“只在于产生一种单调的节拍,因为他们根本不知道把不同的音符组合起来可以产生变奏与和声”。最后,利玛窦对中国人钟爱戏曲表演以及大批年轻人跟着戏班子在全国巡回演出的现象也表示不赞成。利玛窦说,中国人举办宴会雇佣这些戏班子,客人们一边吃喝一边看戏,一次宴会有时要长达 10 个小时^{④③}! 我们不由得猜想,利玛窦之所以有这些微词是因为有事情等着他去处理,但他出于礼节却不得不一连好几个小时在宴会上坐着不能离开。利玛窦比较欣赏文学与艺术相结合的美术形式,如书法。他介绍中国人如何醉心于汉字书法的优雅,字里行间并没有批评的言辞^{④④}。

利玛窦在讲述中国的人文科学与自然科学时首先指出,受过教育的中国人对书面语言的强调比口语要多得多^{④⑤}。他说,即便是同住一个城市而且距离很近的好友也不见面交谈,而是靠书信往来。他说,耶稣会士集中精力学习“官话”(直译就是官员的语言)^{④⑥},这

^{④①} Ricci-Trigault (ch. 1; 4), pp. 20—21. 20 世纪对中国印刷术的权威研究表现出与利玛窦类似的对木版印刷的钦佩。见 Thomas Francis Carter, *The Invention of Printing in China and its Spread Westward* (New York, 1925), pp. 26—27.

^{④②} *Journals* (ch. 1; 4), p. 22.

^{④③} Ricci-Trigault (ch. 1; 4), p. 23.

^{④④} Ricci-Trigault (ch. 1; 4), pp. 23—24.

^{④⑤} Ricci-Trigault (ch. 1; 5), p. 27.

^{④⑥} Ricci-Trigault (ch. 1; 5), p. 28.

个词用“mandarin”一词来译比较贴切,“mandarin”这个词既是“官员”又是“官方语言”的意思。随后,利玛窦解释说“mandarin”一词可能源自葡萄牙语词“mandando”(指挥或命令)。他指出,在欧洲人们已经普遍地用“mandando”来指中国的文官了^{④7}。利玛窦说耶稣会士并不学习各地的方言,因为官话流行范围很广,妇孺皆通。不过这个说法显然太夸张了,因为只有官话方言区的老百姓才听得懂官话,这些官话区主要在中国北方,当然也包括长江流域的某些地区。在中国的其他地区,只有士大夫才听得懂官话,而利玛窦正是希望结识这些人并与他们打成一片。值得注意的一点是,利玛窦谈到了汉语书面语的简洁。他说:“这种描画符号而不是组合字母的书写方法就造成了一种与众不同的表达方式,它可以不仅是用几个短语而是用几个字就清楚明白地说出各种想法,而那在我们就必须啰嗦半天还没有说清楚。”^{④8}从上述对中国地理、科技与文化的描述来看,我们可以断定利玛窦对中国的了解在某些方面虽然薄弱,但在总体上却是深入而扎实的,这为他的适应政策打下了基础。

4. 利玛窦对于结合儒学与基督教的设想

55

一部中华帝国史就是以孔子为源头的一系列兴衰沉浮史。在2100年里,孔圣人是定义各种哲学观点的主要依据^{④9}。当然,在中华帝国的历史上确实有儒学以外其他有影响力的学说,比如说六朝时期(220—581)的道教和唐代(618—907)的佛教,在民间和朝中也确实有一些影响不能被定义成儒家学说。不过,非儒家的学说往往只能短暂地挣脱儒家给它们戴上的“异端”枷锁,最终也往往在某种程

^{④7} Ricci-Trigault (ch. 1; 6), p. 47.

^{④8} *Journals* (ch. 1; 4), p. 29.

^{④9} 这种说法最大的例外主要是在六朝时期,儒家学说在那时失去了影响,道教和佛教作为独立的文化力量不断上升。但是即使这种例外也是因当时皇权体系,尤其是行政体制的彻底崩溃而产生的,而行政体制恰恰是传统儒家学说的动力和力量的源泉。

度上与儒家学说相结合。这种结合有时表现为一种体系上的综合,但更多情况下它构成了一个人生活的不同方面。一位士大夫可能在公开场合是一位无可挑剔的儒士,在私人生活中则实践道教延年益寿的技巧,而安葬父母时采用的又是佛教的仪式。中国人的宗教不像犹太基督教传统那样严格要求信徒对本教保持忠诚。

中国思想史上有很多创造,尽管与欧洲传统中惯有的创造相比,这种创造的范围要狭窄得多。中国人允许的创造限于正统儒学和儒、道、释三者相结合的两极之间,不过这个范围并不像看起来那样死板(的确,很多人的头脑都遭到了禁锢,但这种禁锢更大程度上来自决定人命运的科举制度在内容与形式上的限制,而并非来自儒、道、释传统的内容本身)。中国人的创造力要培养的是思想的微妙与深度,而不是变化和独创,这一点可以从人们对正统儒学的本质到底是什么的激烈争论中看出来。

在这个时期,反对儒学的人通常被视作挑战既有思想道德秩序的造反者。毋庸置疑,儒家思想长期以来能保持持续的影响力,不单是因为孔子学说的力量和灵活性,同时也是儒家思想与中国的行政体制相结合的结果。“四书”“五经”为科举考试提供内容,因此成为全国统一的教科书。作为一种人人平等的通往财富和权力的途径,儒家的科举考试体系是不完善的,却有着极大的适应性。儒学强调遵循“四书”“五经”中的先例,一方面稳定了文学与政治,另一方面又制约了它们的发展。在关注民生方面,“四书”“五经”助长了一大堆口头承诺的产生,也促成了大量实际行动的实施。儒学讲究道德和精神方面的修养,因此产生了大量道德理念,人们终日挂在嘴边,当然在很多情况下也是遵循这些理念的。

利玛窦来到中国的时候,中国在文化史上正处于一个非常有创造力的时期。不过在中国封建社会晚期,“创造”往往不等于反对儒学。在晚明时期,即便是李贽(1527—1602)那样最激烈抨击儒学的人,也并不是从整体上对儒学进行批判,而是对那种死气沉沉、令人

室息的虚伪儒学进行抨击^⑤。经朱熹阐释的儒学在当时已经成为钳制思想的正统学说,李贽对他的批判远远多于对孔子本人的批判。

不过,即使说李贽是一个极端,也并不意味着晚明的许多中国人对他这种更为激进的思想形式没有同感。在这一时期,许多革新思潮都融合了各种学说,并强调一种观点,即儒、道、释在本质上是一致的。另一些革新的力量只是暗含着融合众说的意思,如王阳明(1472—1529)的新儒学。王阳明和他的大多数追随者相信自己坚决秉承了儒家传统,因此是儒学最正宗的评注者。不过,王阳明强调主观与内省的因素,这就使儒学带上了一抹与佛教和道教极为相似的色彩。儒学一向将佛教视为异端,对其有着严厉的批判,在回归孔子原儒思想占统治地位的时代,这种批判很盛行,但在明朝却有所缓和,这是明朝思想开放、融会各说的一个有力证据。晚明的创造力并未全部被引向一个融合众说的运动。儒学思想史上一个不断重现的特点就是:总是有人起来对当前占统治地位的儒学派别自封的正统性进行质疑。这些人往往倡议回归到孔子学说的一种更纯正形式中去。所有的儒学派别都将自己的观点建立在“四书”“五经”的某一种注释上,因此大凡视自己的注释为正统的,都要否定已有的占统治地位的注释,并对经书文本本身重新作一番考察。大多数要求重新释经的重要学者都会提出自己的注释,并引用先前他人注释中对自己观点有利的地方。然而,各种新注释中最根本的主张都并不是什么全新的观点(全新的观点是让人憎恶的),而是对经书原本的、真正意义的发现。经书本身被认为是传说中圣人的记录,就连孔子本人也称自己不过是个传达者,即“述而不作”(《论语》第7篇第1节),因此重新释经就是要还原先圣观点的本来面目。

^⑤ 近年来对李贽最全面的研究是 Jean-François Billeter, *Li Zhi philosophe maudit (1527—1602)* (Geneva, 1979)。另见 Hok-lam Chan, *Li Chih 1527—1602 in contemporary Chinese historiography* (White Plains, New York, 1980)。又见 Wm. Theodore de Bary 在明朝个人主义背景下对李贽的研究“Individualism and humanitarianism”, Wm. Theodore de Bary, ed. *Self and society in Ming thought* (New York, 1970), pp. 188—225。

利玛窦的适应方法既包含了对儒家传统本质的理解,又包含了将基督教介绍到中国的巧妙途径。要理解他的适应政策,这两方面的因素缺一不可。利玛窦对孔子的介绍充满了赞誉之辞,他说,根据最可靠的资料,孔子诞生于公元前 551 年,享年 70 多岁。“这位博学的伟大人物……激励他的人民追求道德。他的自制力和有节制的生活方式使他的同胞断言他远比世界各国过去所有被认为是德高望重的人更为神圣”^{⑤1}。

不过,对一个基督徒来说,一个无法否认的事实是:孔子尽管品德高尚,却是异教徒。因此,我们发现利玛窦在处理这个微妙的问题时用词非常小心:“的确,如果我们批判地研究他那些被载入史册中的言行,我们就不得不承认他可以与异教哲学家相媲美,而且还超过他们中的大多数人。”“异教哲学家”也包括柏拉图和亚里士多德,他们在利玛窦时代极受基督徒的推崇。因此,利玛窦尽管注意到中国的读书人把孔子作为他们共同的大师来尊敬,并对他的话丝毫不敢质疑,他却并没有将孔子当做耶稣的竞争者来对待。利玛窦解释说,这是因为中国过去的哲人和统治者是将孔子作为凡人而不是神来尊敬的。利玛窦在一段话中坚决否认儒士尊孔的仪式是宗教性的^{⑤2},这段话后来在礼仪之争中引起了激烈的争辩。

利玛窦对于他认为与孔子有关的学问,即“道德哲学”的态度则根本不是褒扬^{⑤3}。利玛窦在这方面的论述流露出了大量欧洲沙文主义和文化近视的色彩。他说,道德哲学是中国人所知的唯一一种较高深的哲理科学。他认为中国人对道德哲学的论述是有缺陷的,主要原因在于他们根本不懂逻辑。利玛窦所说的逻辑显然是指与亚里士多德演绎法逻辑有关的形式逻辑的方法论。因此,利玛窦认为中国人的伦理学是混乱的,虽然他承认中国人也得到了理性之光的一

^{⑤1} *Journals* (ch. 1;5), p. 30.

^{⑤2} Ricci-Trigault (ch. 1;5), p. 29, (ch. 4;6) p. 368 & (ch. 1;10) p. 108.

^{⑤3} Ricci-Trigault (ch. 1;5), p. 29.

定指引。利玛窦所受的伦理教育无疑是亚里士多德的模式,这就是他用来衡量中国人道德理论的标准。

关于九部中国经典著作,利玛窦认为其中四部(即“四书”)是孔子编定的,孔子还亲自撰写了“五经”。这个观点今天受到人们的质疑,不过利玛窦当时很可能参考了今文经派的观点。从汉代(公元前206年—公元220年)以来,今文经派就一直称是孔子撰写了“六经”^{⑤④}。“六经”中的《乐》在汉代之前就已佚,因此还剩下“五经”——《诗》、《书》、《礼》、《易》和《春秋》。与今文经派不同,古文经派认为是周公(公元前1094年)撰写了“六经”,孔子基本上是周公学说的传播者^{⑤⑤}。当代学者倾向于认为“五经”大部分写于孔子时代之前,孔子本人撰写了《春秋》,为《易》作了注,并编定了“五经”中其他几部经书^{⑤⑥}。

利玛窦认为孔子编定“四书”的说法有些混乱。“四书”包括《大学》、《中庸》、《论语》和《孟子》,其中《论语》是孔子死后他的学生所编的孔子语录。《孟子》是哲学家孟子的著作,孟子是孔子的追随者,他活动的时间(公元前371—前289?)在孔子之后。《大学》和《中庸》原先是《礼》(就是利玛窦所说的孔子撰写的“五经”之一)中的两篇。直到朱熹的时代(1130—1200),这两篇才被摘选并重新编辑,成为独立的作品。朱熹的选编和注释实际上创造了“四书”这个范畴,在明清两代,“四书”被提升到了极高的地位。从永乐皇帝(1402—1424年在位)直到1905年科举制度被废除,“四书”“五经”和朱熹的注释构成了科举考试的内容^{⑤⑦}。

⑤④ Fung Yu-lan, *A history of Chinese philosophy*, Derk Bodde, trans. 2 vols. (Princeton, 1953) 1, 46 & II, 133—136.

⑤⑤ Fung, *History* 1, 56.

⑤⑥ Fung, *History* 1, 65—66 及 Wing-tsit Chan, *A Source book in Chinese philosophy* (Princeton, 1963), p. 18.

⑤⑦ 见 Ichisada Miyazaki, *China's examination hell*, Conrad Schirokauer, trans. (New Haven, 1981), pp. 14—17.

有人对利玛窦意大利文原稿进行研究后证实,关于孔子是“四书”作者的混乱说法的确来自利玛窦本人⁵⁸。耶稣会士踏上中国的土地后不久就将全部精力放在了“四书”上。利玛窦的前任,比他早两年来华的罗明坚可能是尝试将“四书”翻译成欧洲语言的第一人⁵⁹。利玛窦几乎在同时紧随其后进行翻译,有证据表明利玛窦为“四书”所作的拉丁文翻译和注释被用来作为教授刚到中国的耶稣会士中文的材料⁶⁰。德礼贤神父认为,利玛窦的译文和注释最终成为了《中国哲学家孔子》(*Confucius Sinarum philosophus*, Paris, 1687)一书中所收的“四书”中“三书”——即《大学》、《中庸》和《论语》——译文的基础⁶¹。这个观点很可能是正确的。然而,利玛窦对新儒学建立的根基之一——朱熹的“四书”注释则持相当否定的态度,这既有其思想基础,也有策略上的考虑。在利玛窦看来,新儒学与基督教矛盾太大,这两种学说之间不可能允许有思想上的调和。此外,朱熹的新儒学在本质上还不够兼收并蓄,因此不可能在其自身

⁵⁸ d'Elia, *Fonti Ricciane* I, 42—44 & Ricci-Trigault (ch. 1; 5), p. 32. 利玛窦把孔子当成“四书”作者的说法在加莱格尔神父翻译《基督教远征中国史》的时候就变得更加混淆了,他的译文颇有误导之嫌:“这部书是从前面提到的那四部书中摘录下来的撮要,被称为‘四书’。”对这句话拉丁文原话更确切的翻译应是:“这部书由四本书组成,中国人将这四本书称为‘四书’。”(Id volumen, quia libris quatuor continetur Tetrabilion appellarunt.)

⁵⁹ 对罗明坚翻译“四书”取得成果的研究见 Knud Lundbaek, “The First Translation from a Confucian Classic in Europe”, *China Mission Studies (1550—1800) Bulletin* 1 (1979): 1—11。

⁶⁰ 金尼阁保留了利玛窦为“四书”作拉丁文翻译和注释的记载(*De Christiana expeditionibus* [ch. 4; 3] p. 344),略去了利玛窦札记中其他提到“四书”的地方。见 d'Elia, *Fonti Ricciane* I, 330 (3; 18) & 1, 380 (3; 13)。关于“四书”曾作为 17 世纪刚到中国的耶稣会士早期语言训练的一部分材料,可以在金尼阁、龙华民、安文思等神父的著述中找到证据。见 *De Christiana expeditionibus* (ch. 4; 3) p. 344; Nichola Longobardi, *Traité sur quelques points de la religion des chinois* (Paris, 1701) in Christian Kortholt, ed., *Vivi illustris Godefridi Guil Leibnitiū epistolae ad diversos* 4 vols. (Leipzig, 1735) II, 165; Gabriel de Magalhães (Magalhaes), *Nouvelle relation de la Chine* (Paris, 1690), p. 102。

⁶¹ d'Elia, *Fonti Ricciane* II, 33n.

和基督教之间为一种适应性策略留出空间。

“新儒学”(Neo-Confucian)这个术语来自欧洲,在中国并没有相对应的词。这个词来自一个复兴孔子本源的阶段,有一个术语“道统”与此有关。“道统”的观念甚至可以追溯到唐代的儒学前辈韩愈(768—824),他抨击佛教,并强调说,通过孔子来传播古人纯正学说的传统在孟子以后便逐渐消失了^②。不过,“道统”的完整理论要到朱熹时才形成。朱熹认为,“道”(正确的方法)在孟子之后逐渐消失,直到宋初在哲学家周敦颐 and 程氏兄弟那里才得以复兴^③。朱熹将“道统”理论扩充为一种哲学学说,叫“道学”。这个学派经历了从1195—1202年被禁到1240年宣布成为国家官方哲学的过程,在此过程中,名称从“道学”变成了“理学”^④。

617

新儒学习惯上被分为两个支派。第一派强调“理”的概念,常常被认为是唯理论的。“理学”也被称为“程朱理学”,程颐(1033—1107)和朱熹是该派别的领袖。第二派“心学”强调内在的发展,有人颇为含糊地称“心学”是一种哲学理想主义的形式。“心学”也称“陆王心学”,其代表是陆象山(1139—1193)和王阳明(王守仁,1472—1529)。钱穆等当代中国学者对这种将新儒学传统分为“理学”和“心学”两支的说法提出了质疑,认为这种说法有误导性^⑤。不过,不管这两派在哲学上的区别到底如何,它们在历史上确实关系

② Wing-tsit Chan, *A Source book in Chinese philosophy* (Princeton, 1963), p. 450.

③ Wing-tsit Chan, “*The Hsing-li ching-i and the Ch’eng-Chu School of the Seventeenth Century*”, Wm. Theodore de Bary, ed., *The unfolding of Neo-Confucianism* (New York, 1975), pp. 567—569.

④ 以下文章讲述了从“道学”到“理学”的转变: James T. C. Liu, “How did a Neo-Confucian school become the state orthodoxy?” *Philosophy East & West* 23 (1973): 483—505 & John Winthrop Haeger, “The intellectual context of Neo-Confucian syncretism”, *Journal of Asian Studies* 31 (1972): 499—513.

⑤ 见 Tu Wei-ming, “Reconstruction the Confucian tradition”, *Journal of Asian Studies* 33 (1974): 445—449.

紧张,并对“道统”概念有着不同的态度^{⑥6}。利玛窦对程朱学说比较熟悉,并在他的《天主实义》一书中提到了朱熹和程氏兄弟之一(可能是程颐)^{⑥7}。利玛窦对陆王学说却知之甚少。他之所以反对新儒学,是认为它已经背离了儒学最初的内容,从原来的有神论走向了泛神论和无神论。

利玛窦说,虽然中国的古人相信灵魂不灭,许多晚近的文人却教导说,肉体死后灵魂就不复存在或很快离开肉体^{⑥8}。他说,当时文人最普遍信奉的说法来自公元1100年左右的佛教徒。这种说法认为,整个宇宙是由一种共同的物质构成的,这种物质和宇宙的创造者是一致的。利玛窦所说的这种学说属于新儒学,基本上是程朱学派,新儒学早期的宇宙观中借自道教的部分并不少于借自佛教的部分。例如,新儒学最根本的太极图很可能是周敦颐(1017—1073)间接地从道教大师陈抟(约906—989)那里得来的。说得更明确一些,利玛窦指的那种物质是“气”,不过他强调“气”而对“理”不作补充性的介绍,这与新儒学另一位影响重大的人物张载(1020—1077)的哲学更为接近,在总体上与程朱学说的距离较大。然而,利玛窦准确地抓住了宋代出现的新儒学宇宙观中所充满的关于物质和谐统一的精神实质。利玛窦反映得不够准确的地方是,上帝被看成是宇宙的一部分(即泛神论),而不是像一神论的基督教那样认为上帝是凌驾于世界之上的。程朱学说认为最高的宇宙哲学概念“太极”是世界的一部分。新儒学在多大程度上将“太极”看做相当于中国人所说的神(即“上帝”或“天”)的一个神圣形象,这个问题是有争议的。从朱熹和他的学派对经书的注释中已经发展出了一种与基督教的神及创世的观念相竞争的宇宙哲学。因此,我们发现利玛窦在《天主实义》中直

^{⑥6} 见 Chan, “The Hsing-li ching-i and the Ch’eng-Chu School of the Seventeenth Century”, p. 568 以及 Julia Ching, “Truth and ideology: the Confucian way (Tao) and its transmission (Tao-t’ung)”, *Journal of the History of Ideas* 35 (1974): 371—388。

^{⑥7} 利玛窦,《天主实义》(1603)上卷,20a—21a 页。

^{⑥8} Ricci-Trigault (ch. 1; 10), pp. 105—106。

接批判了新儒学的“太极”概念^⑥。

利玛窦在《天主实义》中明确地将古代经书中的学说与新儒学的重新阐释区分开来^⑦。他写道:“西士曰:余虽末年入中华,然窃视古经书不怠,但闻古先君子敬恭于天地之上帝,未闻有尊奉太极者。如太极为上帝一万物之祖,古圣何隐其说乎?”^⑧利玛窦论证说,中国古代经书中使用的“上帝”一词和基督教的上帝相近,但是他又明确否认新儒学的“太极”和上帝之间有任何关系。利玛窦在具体阐述孔子的一句话时说:“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?”^⑨

晚明时期,程朱新儒学作为官方正统学说的地位已牢固树立,将儒、道、释融为一种学说是晚明思想史上最富创造性和影响力的思潮之一。从某一方面来说,利玛窦同时反对正统学说和创新思想,似乎是为了加进欧洲的基督教而不问青红皂白地一股脑儿拒绝中国文化主流^⑩。不过如果仔细推敲,我相信大家能明白,利玛窦之所以反对这两股强大的思想潮流,是因为他吸收并实践了晚明的融合与创造精神。利玛窦的中国化倾向将他引向这种主流精神,而他所摒弃的成分和李贽相比显然是温和的。利玛窦反对的东西完全在那个时代可以容许的范围之内。一百年后,中国文化要守旧闭锁得多,那时普遍出现了回归孔子源头的潮流。因此我们发现,下一个世纪那些具有利玛窦适应思想精神的耶稣会士会在程朱新儒学与基督教之间进行协调。一个典型的例子是卫方济(François Noël, 1651—1729)神父翻译了“四书”,将书名定为《中国典籍六种》(*Sinensis imperii libri*

⑥ 新儒学使用“太极”一词从周敦颐的《太极图说》开始。

⑦ 参见 John D. Young 对利玛窦创造“先儒”一词的研究,见 John D. Young, *Confucianism and Christianity: the first encounter* (Hong Kong, 1983), pp. 28f.

⑧ 利玛窦,《天主实义》,上卷,第 14b 页。

⑨ 孔子的这句话出自《论语》第 15 篇第 28 节:“人能弘道,非道弘人。”

⑩ 关于利玛窦对明代“儒道释三教合一”学说的批判见 Ricci-Trigault (ch. 1; 10), p. 116.

classici sex, 1711)^{⑦④}。此外,马若瑟(Joseph de Prémare, 1666—1736)神父在他的《论中国人一神论信仰的信件》(*Lettre sur le monotheisme des chinois*, 约1728年编)中试图将新儒学的宇宙观与基督教相调和^{⑦⑤}。

但是要证明利玛窦确实被晚明的文化生活所同化,最有力的证据并不是消极地看他否定了什么,而是积极地看他创造了什么。利玛窦创造了一种儒学与基督教结合的学说,这完全符合晚明融合众说的思想。只不过利玛窦没有将王阳明派的儒学与道、释两家进行融合,而是提出了结合儒学与基督教的设想。利玛窦指出,信奉儒学的士大夫们甚至不承认自己属于某个教派,而是称自己这个阶层更像是为了治理好国家和维护国家的普遍利益而组织起来的一个学术团体,他们强调的是维持一个秩序井然的安宁社会^{⑦⑥}。利玛窦还说,士大夫也重视个人的道德修养和家庭的经济稳定,不过他没有提到重视经济是上层阶级的特征。利玛窦将儒家的“五伦”描述为父子、夫妇、主仆、兄弟和朋友之间的关系。利玛窦称,儒家的格言与人类天赋的理性和基督教的真理都是一致的。他进一步说,儒家教人“己所不欲,勿施于人”,这就是耶稣在《马太福音》7:12和《路加福音》6:31中所说的为人准则,即“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人”的另一种表述方式。与基督教不同,儒家允许一夫多妻,不赞成独身,并宽容对待其他宗教。

利玛窦为他的儒学与基督教结合的设想准备好了依据,他说:⁶³²“文人的学说除了很少一些地方,绝大部分与基督教的原则是根本不相违背的,这个学说可以从基督教中得到极大的益处,也可能通过

^{⑦④} 见 David E. Mungello, “The first complete translation of the Confucian Four Books in the West”, in *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange* (Taipei, 1983), pp. 515—541.

^{⑦⑤} 见 David E. Mungello, “The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the writings of Joseph de Prémare, S. J.”, *Philosophy East & West* 26 (1976): 389—410.

^{⑦⑥} Ricci-Trigault (ch. 1; 10), p. 109.

基督教得到发展和完善。”^⑦有趣的是,我们可以比较一下利玛窦在1609年写给日本教区副大主教巴范济(Francesco Pasio)神父的信,看看他在信中如何以更为私人的方式再次确认了自己在札记中的这个说法。利玛窦说:“文人的这一派很少提及超自然,但是他们的道德(理想)几乎和我们的完全一致。因此,我在自己写的书中歌颂(儒家伦理学说),并用它们来驳斥其他(两派)。我对(基本的儒家学说)不作批评,不过我尝试对儒学中出现的与我们的神圣信仰相抵触的地方进行解释……然而,我并没有忘记对文人那些与古人相背离的新观点进行辩驳。”^⑧

利玛窦儒学与基督教结合模式中的儒学来自在研究古代文本基础上对经书的重新阐释。利玛窦坚持认为这种研究能揭示先儒与基督教在一神论和道德观上的近似性,并能证实中国人曾经信仰过一个唯一的神。在这一点上,利玛窦的原话说得很明白:“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……(中国的古人)还教导说理性之光来自上天,人的一切活动都须听从理性的命令。”^⑨对于一直很棘手的异教身份和灵魂得救的问题,利玛窦表现得很灵活,他并不否认古代中国人的灵魂也能得救。他这样写道:“人们可以满怀信心地希望,由于上帝的慈悲,很多古代中国人借助于他们所必然有过的那种特别的帮助,已在自然法则中找到了得救,据神学家说,那是只要一个人根据自己良心的光芒,尽力去寻求得救,上帝就不会拒绝给他的帮助。”利玛窦相信,中国人的书籍记录了4000年历史中他们为谋大众

^⑦ *Journals* (ch. 1;10), p. 98.

^⑧ 由 George L. Harris 翻译并引用,见 George L. Harris, “The Mission of Matteo Ricci, S. J.,” *Monumenta Serica* 25 (1966):127。意大利原文见 Tacchi Venturi, *Opere storiche II*, 386。

^⑨ *Journals* (ch. 1;10), p. 93.

福利所作的无数善行,还写满了道德训导,这些书籍可以作为证据来表明中国人确实通过自然法则得到了灵魂救赎^⑩。

在中国传统的环境里,利玛窦意识到:某个观点只要能表明是在古代就已经有的,便具有了权威性,从而使当时的中国人接受对经书的重新阐释。在利玛窦的儒学与基督教结合模式中,儒学主要贡献其社会和道德的成分,基督教主要贡献其宗教的成分。值得注意的是,利玛窦对社会成分的看法是兼容并包的,既包括祭祖的礼仪也包括尊孔的礼仪。在利玛窦看来,文人每年进行的包括在祖先坟前摆供品的祭祖仪式,其主要目的是为了教育活着的人,尤其是教育儿童和青年如何孝敬父母^⑪。通过这样的解释,祭祖的仪式就同基督徒对父母的爱相一致了。不过利玛窦也清楚,在这个问题上信仰的根基是单薄的,因此他补充说明,中国人一旦信了基督教就应该以救贫济苦或者追求灵魂的得救来代替在祖先坟前摆供品的习俗。最后,利玛窦又说,中国人显然没有将他们已逝的先人看做神,因此他们对先人并没有什么乞求。利玛窦感到,在他的儒学与基督教结合模式中,被取代的只是后来从早先纯朴的儒学中衍生出来的新儒学。儒学的绝大部分成分仍完好如初(如果人们接受利玛窦对儒学的重新解释的话),这使得文人更容易踏进基督教信仰的门槛。

利玛窦寄希望于文人的权威地位,将他们看做中国社会的楷模来带动受教育较少的大众。在很大程度上,利玛窦的儒学与基督教结合模式是希望用基督教的宗教成分取代中国社会佛教和道教宗教成分的一个尝试。利玛窦在创造这个模式时,针对的显然是受教育、有文化的精英阶层。这个模式要是用在广大民众身上,到底能在多大程度上奏效,则更令人怀疑。实现利玛窦模式的另一个潜在障碍是:利玛窦显然不了解儒学经典在文本问题上的复杂性和根深蒂固的争议。利玛窦的儒学与基督教结合模式是有一定深度的,并不仅

^⑩ Ricci-Trigault (ch. 1; 10), p. 104.

^⑪ Ricci-Trigault (ch. 1; 10), pp. 107—108.

仅停留在充当传教策略的层面上。他认为基督教在华的命运取决于“中国人是否能接受儒学与基督教结合模式”这样一个复杂的问题^②。利玛窦于1610年逝世,此后中国的政治文化环境在朝代的更迭中继续不断演化,不过利玛窦的模式有着坚实的基础,足以继续成为中西文化交流的框架。在整个17世纪,其他耶稣会士在一些持赞同态度的中国文人的协助下将利玛窦的适应政策继续发展衍化出了一些新的形式,不过仍保持着利玛窦最初创造的基本方案。

利玛窦之所以选择儒学作为与基督教相结合的本土成分而没有选择佛教或道教,并不仅仅是出于当时当地具体环境的考虑,也是因为中国各种学说内在的动力有所不同。佛教源于印度,但是利玛窦面对的是佛教的中国化形式。他对佛教严厉的批判很大程度上是因为他将佛教看成了基督教对手。相比之下,当今却有将佛教和基督教结合为基督禅(Christian Zen)的大胆尝试,不过这种结合是否在信仰上有巨大的潜力还有待观察^③。利玛窦知道基督教和佛教之间有某些相似之处,但是他不愿意对佛教作出像对先儒那样的让步,即承认佛教也已经通过自然法则发展出了类似基督教的道德。相反,利玛窦认为佛教是从西方哲学家和基督教那里借来了这些要素,并对其进行了歪曲^④。尽管利玛窦在理解上有偏差,但佛教和基督教在伦理和修行方面的确非常相似(不过在存在论和有神论上则相去甚远)。佛教的根本观点“慈悲”和基督教的根本观点“博爱”极为相

② 几位学者最近出版了一些著作,研究17世纪中国人对耶稣会士所介绍学说的反应。这些著作包括 Willard J. Peterson, “Fang I-chih: Western Learning and the ‘Investigation of Things’”, in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Wm. Theodore de Bary, ed (New York, 1975), pp. 369—411, 以及 “From interest to indifference: Fang I-chih and Western Learning”, *Ch’ing-shih wen-t’i* (1976), 60—80。近年来出现了两部专论: Jacques Gernet, *Chine et christianisme. Action et réaction* (Paris, 1982) 和 John D. Young, *Confucianism and Christianity: the first encounter*。

③ 见 William Johnston, *The still point* (New York, 1971) 和他的另一本书 *Christian Zen* (New York, 1971)。

④ Ricci-Trigault (ch. 1; 10), pp. 110—111.

似。佛教和基督教都有强烈的和平主义色彩,并都有高度发展的禁欲传统。两者均具有某些高度发展的内心冥想传统,包括诵经、念珠和默祷。但是事实证明,对于利玛窦所寻求的结合模式来说,佛教和基督教的相似之处并没有儒学对基督教所进行的补充那样至关重要。

利玛窦的适应方法和儒学与基督教结合的模式,特别是对佛教的不友好态度,遭到了一些现代汉学家的批评。傅兰克(Otto Franke, 1863—1946)认为,利玛窦如果将基督教与李贽的思想而不是儒学的一个正统团体的思想相结合的话可能更为明智些。因为后来到了18世纪的时候,这些儒学之士转而与在华传教团为敌了^⑤。傅兰克先生认为,利玛窦本可以从李贽那里得到启发,认识到自己以为与基督教有着相似信仰的上古中国其实还没有儒家思想,还处在前儒家的时期。此外,傅兰克还认为,利玛窦由于狭隘地将李贽看做佛教徒,也就是异教徒,因此将李贽彻底地从自己正式的考虑范围内剔除了出去。傅兰克的分析是深刻的,但是他忽视了耶稣会传教工作的特点就是打入知识分子和现有的文人士大夫群中去。

更晚近一些时候,谢和耐(Jacques Gernet)先生则认为:利玛窦排斥佛教并认同晚明的一股高度理性主义潮流是一个错误。谢和耐称,基督教和佛教有着太多的相似之处,因此它根本不可能有效地反对佛教,这些相似之处之所以未在那时显露出来,完全是耶稣会的策略造成的。谢和耐强调,除了数学和地理学方面的一些先进技术,利玛窦的欧洲宇宙学是哥白尼之前中世纪式的学说。他说,关闭在透明天球中的宇宙是封闭的、有限的,这是亚里士多德—托勒密式的观点,它与中国古往今来所有思想家均赞同的宇宙非固态说正相反。所以,利玛窦认同东林党人运动的做法注定会走向失败(利玛窦认同东林党运动的根据是,东林党人和耶稣会士都反对宦官统治,反对

^⑤ Otto Franke, "Li Tsch'i und Matteo Ricci", *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin) (1937) Philosophisch-historische Klasse nr. 10, pp. 1—62.

文人中的佛教势力,反对思辨哲学)⑥。谢和耐先生敏锐地分析了利玛窦适应方法中不利于成功的一些因素,但他没有看到积极的因素,我认为这些积极因素比消极因素更重要。

在介绍中国政府机构的最后部分,利玛窦将中国的政府机构与欧洲的情况作了一番比较,相比之下,欧洲处于劣势。首先,中国人缺乏军事野心,这给利玛窦留下了极深的印象,不过他说中国历史上完全没有侵略,这样说是夸大其词的⑦。在中国社会中,不管是军事侵略性还是个人的肢体侵略性在程度上都要弱一些,这个现象常常引起欧洲人的注意。当然,他们并不总是像利玛窦那样,认为这一点值得称颂。利玛窦对中国人的第二个赞颂是:由“哲学家”即文官管理的政府。他说,整个国家的行政管理全部掌握在文官的手中。在为皇帝出谋划策的时候,文官的地位比武官要高,这让利玛窦尤其吃惊。军事领导人的地位太低了,绝大多数人连军事会议都没有资格参加!利玛窦还说,在有抱负的官员眼里,最低级别的文官都要比最高级别的武官更受尊重。这给利玛窦留下了极为深刻的印象,他甚至没有认识到军事的松弛已极大地削弱了中国的自卫能力。在利玛窦写下这些文字后不到40年,一个侵略成性、文明程度远不如中国的北方民族——满洲(鞑靼)就征服了中国。但是中华文化的力量却是强大的,在汉化的过程中,满洲人的军事观念和威力被渐渐削弱,他们最终成为了陈腐僵化的新儒学正统的最坚定保卫者。

67 利玛窦以及后来其他人笔下关于哲学家管理中国政府的观点,极大地影响了欧洲学术界,致使欧洲人将中国理想化了。理想总是比现实更具影响力,从现实来看,晚明并没有达到哲学家治国的理想

⑥ 见 Jacques Gernet, “La politique de conversion de Matteo Ricci” & “A propos des contacts entre la Chine et l’Europe aus XVII^e et XVIII^e siècles”, *Acta Asiatica* (Tokyo) 23 (1972): 78—92。对利玛窦的论述另见 Jacques Gernet, “Philosophie chinoise et christianisme de la fin du XVI^e au milieu du XVII^e siècle”, *Actes du colloque international de Sinologie* (Paris, 1976) pp. 13—25 & *Chine et christianisme* p. 25f。

⑦ Ricci-Trigault (ch. 1; 6), pp. 58—59。

境界。利玛窦对当时势力很大、贪婪成性的宦官马堂进行了严厉的批判^⑧,但他在总体上并未对宦官作很多批评,他还以温和的语调赞扬了万历皇帝。利玛窦似乎缺乏历史眼光,对中国政府的内部运作也不熟悉(后来的耶稣会士在这些方面都有了改观),因此利玛窦不了解万历皇帝和官员们的联系到底少到什么程度,也不了解万历皇帝是如何几乎完全通过宫中宦官来与官员们进行交流的。从1589年到1615年间,万历皇帝从来没有上过朝,这足以说明皇帝荒于朝政到了何等程度。1590年,万历皇帝停止了与翰林院学士们的接触。翰林院是一个由大学者组成的学院,翰林学士通常为皇帝出谋划策。万历皇帝从1591年到1620年驾崩,只和阁老,即政府的最高官员进行了6次面谈!^⑨万历皇帝不但靠宦官向文人传达旨意,还任命宦官担任行政职务,有效地取代了文官的权威。由于宦官的文化程度一般比文人低,而且其地位的保障多有赖皇帝,因此绝对忠于皇帝。而文官主要忠于儒家信条,因为这就是他们得以进仕的根本,同时,他们也忠于体现了这些信条的社会阶层。文人之所以忠于皇帝,是将皇帝看做了儒家意识形态体系的理论上的领袖。宦官的腐败行为尤为严重,许多历史学家都将晚明宦官数量和势力的骤增视为那个时代的一个危险信号和导致明王朝覆灭的因素之一。

5. 利玛窦对佛教的论述

在《基督教远征中国史》专门讲述宗教派别的一章中,利玛窦对佛教作了一番简要的介绍。他将佛教称为“Sciequia”(释迦)或“Omitose”(阿弥陀佛)^⑩。阿弥陀佛是西方极乐世界佛,人们普遍相信,只要反复诵念他的名字,便可以在西方极乐世界获得重生。这原

^⑧ Ricci-Trigault(ch. 4;11), pp. 394—405.

^⑨ Goodrich & Fang, pp. 326—327. 对年轻的万历皇帝略表同情的观点见 Ray Huang, 1587, *a year of no significance* (New Haven, 1981)。

^⑩ Ricci-Trigault(ch. 1;10), pp. 109—112.

本是一种虔诚的民间信仰,到了明代已同中国本土佛教的其他形式混合在一起。利玛窦对佛教的另一个称呼“Sakyamuni”(释迦牟尼),指的是历史上的佛陀乔达摩,他通常被认为是佛教的人间创始者。然而,利玛窦的介绍中只字未提作为人或者宗教创始者的佛,虽然他确实讲到佛教的“创始者们”在佛教传入中国前就去世了。利玛窦很可能将释迦牟尼于公元前5世纪去世的记载同存在很多佛的说法结合了起来,并得出结论,佛教的这些创立者在佛教传入中国之前就已去世。利玛窦知道佛教是从印度传入中国的,并通过中国传到了日本。他重述了汉明帝(公元58—75年在位)梦见一种新宗教后遣使西行探访的故事。关于这个广为流传的明帝梦佛并遣使西去印度的故事,当代的佛教研究者对它就是佛教传入中国之肇端的历史真实性表示怀疑。陈观胜(Kenneth K. S. Ch'en)和许理和(E. Zürcher)的研究列出了这次远行的时间、目的地、使节姓名以及据说跟随使团回来的异国僧侣姓名等各种详细材料,这些材料彼此互相矛盾^⑨。不过,两人认为这段记载并不真实的最终理由是:这个传说中的托梦故事发生之时,佛教已经传入了中国。

6:9 利玛窦对明帝梦佛传说中基本细节的重述大体上还是准确的。不过他的欧洲中心主义观念却令他说出了一些让人无法容忍的观点。他认为这个梦其实是关于基督教的,据说那时使徒圣多默(St. Thomas)正在印度传教。因此,利玛窦认为明帝所派遣的探访基督教的使团误将佛教当做基督教带了回来。其次,利玛窦还认为佛教从西方哲学家那里借用了某些观点,包括四元素理论。他说佛教从德谟克利特学派那里借用了世界多重性的观点,又从毕达哥拉斯那里借用了灵魂轮回说。利玛窦含糊地指出,佛教借用并修改了基督教的三位一体说、善人升天堂享福而恶人下地狱受苦的观念以及独身修行和诵经的习惯,他说佛教的诵经和格列高利圣咏(Gregorian

^⑨ 见 Kenneth K. S. Ch'en, *Buddhism in China* (Princeton, 1964), pp. 29—31 以及 E. Zürcher, *The Buddhist conquest of China* (Leiden, 1959), pp. 21—22。

Chant)听上去极为相似。但是在利玛窦看来,任何本可以在佛教教义中找到的真理之光,都彻底地被混淆,并被荒谬掩盖了。

利玛窦对佛教在华发展历史的介绍表明他彻底地吸收了儒家文人的观点。他认识到佛教最初繁荣发展是因为它宣扬的灵魂不灭和来世幸福说很受大众的欢迎。(不过围绕佛教的自我说或灵魂说一直以来都存在争议,佛教明确地以自我和灵魂的消除为其目标,因为佛教认为自我是无尽欲望和痛苦的恼人来源。)利玛窦说,佛教的发展就是“害人的谎言不知不觉也同样迅速地传播开来”的过程^②,这是典型的儒家反佛教论调。和绝大多数人的论调一致,利玛窦说,对于佛教的发展,没有什么比儒家给予佛教的恶名更具破坏性的了。儒家观点后面潜藏着的历史事实是,佛教在华早期发展过程中(约公元200—845年)往往是在一种敌对的气氛中和儒、道竞争的。845年的灭佛运动对中国佛教造成了不可改变的破坏,而这次运动很大程度上正是儒家使用手段以及儒家势力复兴的结果。利玛窦注意到了中国佛教命运的沉浮,但他却说佛教继续保持生命力的原因在于佛教的著作大量涌现。对于一个对正统和异端的区别有着强烈意识的基督徒或儒者来说,佛教有太多种不同教义,显然没有哪一个体系可以将这些教义全部概括进去,佛教的这些特点都太令人感到震惊了。

利玛窦对“Osciami”作了极大的批判。这个词可以翻译成“和尚”或者“僧侣”。作为一个有知识有教养的人,利玛窦对当时和尚的一些粗俗无知的习惯感到反感,因为这和过分讲究文雅的文人士大夫构成了强烈对比。他对和尚道德约束的松弛尤为厌恶,因为这对于他们的禁欲生活来说是一种讽刺。利玛窦对佛教的寺庙也印象不佳,他说寺庙就是“嘈杂的大旅店”^③。不过他同时也注意到佛教正在经历一场复兴。据利玛窦估计,晚明时期中国有两三百万名和

^② *Journals* (ch. 1;10), p. 100.

^③ *Journals* (ch. 1;10), p. 101.

尚,大大超出了学者近期的估算⁹⁴。

6. 利玛窦对道教的论述

70

利玛窦在对佛教徒和道教徒的论述中将两者混淆在了一起。这一方面是因为基督教传教士中有一种普遍的倾向,就是将所有的非犹太—基督教信仰归为一个信仰种类⁹⁵。另一方面是因为明朝的佛教和道教在教义和实践上互有调和与折中。然而,利玛窦对中国三大宗教学的描述表明他对佛教与道教的本质区别是了解的。他重述了普遍接受的一个说法,即道教起源于老子,据说老子和孔子同时代⁹⁶。不过利玛窦随后就有所偏离,说老子没有留下任何著述。实际上,人们普遍认为篇幅短小却大名鼎鼎的《道德经》出自老子之手,并且此书是被翻译成西方语言最多的中文著作。利玛窦看来并不了解《道德经》,也不了解极为精妙难解的《庄子》,这本书的作者是公元前4世纪的哲学家庄子。事实上,从利玛窦在文学知识上令人惊讶的差错,我们不难发现,他完全不了解道家的哲学倾向,而将道家完全等同于显然更具宗教形式的道教的道士和他们的修行方式了。

实际上,道教包括信仰和修行方式各不相同的诸多派别,联系它们的仅仅是一些若即若离的思路。这当中一个最根本的思路就是“物极必反”,也就是自然界老化过程的逆转。在老庄的道家哲学倾向和道教的宗教倾向之外,还有一种以求得长生不老药为目的的道

⁹⁴ 据陈观胜先生称(*Buddhism in China*, p. 452),利玛窦之后100年左右康熙皇帝(1662—1722)时的一次人口普查显示,佛教“僧迦”(即僧众)由110292名和尚及8615名尼姑组成。这些数据远远低于利玛窦所估计的两三百万和尚。

⁹⁵ Johannes Beckmann, S. M. B. 神父试图表明,尽管在传教士中存在着将其他宗教通通并为一个异教种类的倾向,但在华的基督教传教士对道教是有一些接触的。见 Beckmann, “Die katholischen Missionare und der Taoismus vom 16. Jahrhundert bis Gegenwart”, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 26 (1970): 1—17。

⁹⁶ Ricci-Trigault (ch. 1; 10), p. 112.

教炼丹术,利玛窦在札记中几次以批评的语气提到了炼丹术,不过他只是含糊地将其与道教联系在一起^⑦。利玛窦对中国的炼丹术没什么兴趣,可能是因为他将炼丹术看做了儒学与基督教结合构想的一个阻碍。他将中国社会上对炼丹术的热衷看做一种不可救药的痴迷,无异于一种精神上的失衡。有一种可能是:利玛窦认为道教追求的长生不老对基督教提出的灵魂不朽构成了威胁。利玛窦注意到,在中国,知识分子对道教的炼丹术和长生不老术最有兴趣,而知识分子群体又恰恰是利玛窦儒学与基督教结合模式的目标人群。这样看来,上述这种可能是很可信的。利玛窦意识到,追求长生不老对人的文化水平有一定要求,文人们对此尤为痴迷^⑧。利玛窦说,中国的许多富人为了将普通金属变成银子而投入了大量钱财进行炼金试验,最后弄得倾家荡产,追求长生不老的人也一样,常常超出了理性的极限。(另一方面,他又感到儒学与基督教在理性上完全是和谐一致的。)利玛窦说,在北京城里,大多数高级士大夫和宦官都“沉溺于这种愚蠢的研究”^⑨。

当时有传言说耶稣会士掌握着一种秘密的炼金术配方,能将普通金属变成银子。这种说法给耶稣会士和中国人的关系带来了麻烦。中国人有时候觉得神父们故意保守这个秘密不肯公开,更有甚者,在北京有个太监发现神父们其实根本没有掌握这样一个秘密后,

^⑦ Ricci-Trigault (ch. 1;10), p. 115.

^⑧ Ricci-Trigault (ch. 1;9), p. 102.

^⑨ *Journals* (ch. 1;9), p. 91. 利玛窦掌握了几个文人热衷炼丹术的第一手材料。其中的一个是瞿汝夔(瞿太素),他是最早追随利玛窦的文人之一,1605年受洗。[见 Arthur W. Hummel, ed., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644—1912)* (Washington, 1943) p. 199.] 瞿太素是江苏一个有名望的官宦人家子弟,据利玛窦称,他接受过文人的教育,但是没有追求科举功名,却结交狐朋狗友,寻思邪门歪术,其中就包括对炼丹术的痴狂。[见 Ricci-Trigault (ch. 3;3), pp. 252—253.] 利玛窦的描述使这种对炼丹术的迷恋听上去像现代人对赌博的沉迷。

便不再有兴趣和他们继续往来^⑩。有时候,寻找长生不老药和相信凶日、吉日一样,是信仰基督教道路上个人的顽固阻力^⑪。当代学者对道教练丹术的评价没有利玛窦那样低,而是将其看做中国人不断认识自然的过程中一项独特的成就。但是如果客观地考虑一下利玛窦在晚明的处境,批评他未能形成对中国炼丹术的全面客观的认识不免显得有些期望值过高,有些不切实际,而这种期望值的产生正是将近4个世纪的汉学研究为后学带来的便利以及由此产生的后见之明所导致的。

7. 关于利玛窦适应政策的一些结论

22 利玛窦将中国人描写成头脑灵活,而不是思想封闭的人。这种描述很有意思,因为许多人把这一时期的中国人描述为因文化优越感而自鸣得意,利玛窦的描述与之形成了对比。为了迎合中国人把自己的国家看做“中央王国”的传统观念,利玛窦绘制了一幅中文世

^⑩ Ricci-Trigault (ch. 3; 5), pp. 267—268, (ch. 3; 13) p. 311 & (ch. 4; 3) p. 342. 不少文人被耶稣会士吸引是因为他们都相信耶稣会士除了具有数学和天文学方面的知识,还掌握着将普通金属变成银子的秘技。瞿汝夔只是这些文人中的一个。利玛窦对这些人的动机感到失望,这无疑使他对炼丹术作了一些尖刻的批判。据利玛窦说,当时人们认为葡萄牙人从中国人那里以极高的价钱买进大量的水银,然后用船运到日本,并从日本满载银币回来。正是这种想法,对耶稣会士掌握炼金术的传言起了推波助澜的作用。据说,葡萄牙人为了将水银变成银子而在日本使用了一种神秘的外国草药。[见 Ricci-Trigault (ch. 2; 10), pp. 204—205.]

^⑪ Ricci-Trigault (ch. 5; 1), p. 595.

界地图(《山海輿地全图》),并将中国放在了世界的中心^⑩。不过利玛窦说,中国人经他介绍了解了实际地理情况后,“大多承认他们以前的错误,并引为笑谈”^⑪。

利玛窦适应方法对知识分子的重视不仅仅是因为他自身的知识分子倾向,也是因为他在中国人中所察觉到的一些情况^⑫。在《基督教远征中国史》一书中,金尼阁加入了一段与利玛窦立场十分一致的话,他说中国人“不太情愿服用对他们有益的精神药剂,除非它有知识的作料增添味道”^⑬。我们也可以将利玛窦的适应方法恰当地称为“增添了知识作料的基督教”。这种作料的一部分无疑就是儒学。在利玛窦和金尼阁的眼中,这种作料还表现为欧洲科学中吸引中国人的那些方面。耶稣会士传授的内容中很大一部分在中国都是

⑩ 利玛窦的世界地图至少有三个版本:(1)1584年肇庆版;(2)1601年在冯慕冈(冯应京)的《月令广义》中出版的版本;(3)1602年北京版。1602年版地图现藏于梵蒂冈图书馆。1584年版和1602年版地图由德礼贤神父复制,分别登于 *Fonti Ricciane II* 的插页 viii 和 11。关于利玛窦地图更详细的内容见 Boleslaw Szezesniak, “Matteo Ricci’s Maps of China”, *Imago Mundi* 11 (1954): 126—136。另见下列文章: Lionel Giles, “Translations from the Chinese Map of Father Ricci”, *The Geographical Journal of the Royal Geographical Society* 52 (1918): 367—385 & 53 (1919): 19—30; J. F. Baddeley, “Father Matteo Ricci’s Chinese World-Maps, 1584—1608”, *The Geographical Journal of the Royal Geographical Society* 53 (1919): 254—270; E. Heawood, “The Relationships of the Ricci Maps”, *The Geographical Journal of the Royal Geographical Society* 53 (1919): 271—276 & L. Carrington Goodrich, “China’s First Knowledge of the Americas”, *Geographical Review* 28 (1938): 400—411。

⑪ *Journals* (ch. 1; 2), p. 7.

⑫ 有关耶稣会士对17世纪中国的看法以及中国人对耶稣会士的反应最深入的研究之一是 Paul A. Rule 的研究。遗憾的是,他的博士论文“K’ung-tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism” (Australian National University) 在本书撰写过程中还在继续进行修改。不过 Rule 先生已经从论文中选取了部分内容作为一篇文章发表,见 Paul A. Rule, “The Confucian interpretation of the Jesuits”, *Papers on Far Eastern History* (Canberra) 6 (1972): 1—61。另一篇从非汉学家的视角对耶稣会在华政策进行的有意义的阐述见 Donald W. Treadgold, *The West in Russia and China* vol. 2. China, 1582—1949 (Cambridge, 1973), pp. 1—34。

⑬ *Journals* (ch. 4; 5), p. 325。若想研究利玛窦的原文和金尼阁添加的内容,比较 d’Elia, *Fonti Ricciane II*, 49 与 Ricci-Trigault (ch. 4; 5), pp. 355—356。

闻所未闻的,在晚明自由的思想氛围中,许多文人(尽管不是全部)对这些新鲜事物表现了极大的欣赏。欧洲的科学也很实用,在利玛窦死后50年,当中国的思想氛围转为保守的时候,传教士们便转而强调欧洲科学中实用的部分,而不是新鲜的部分。表达耶稣会适应政策的特定方式源于中国人对书面语言的强调。利玛窦看到,仅仅用口头论证很难说服中国人相信基督信仰的正确性,要说服中国人,需要用中文撰写文学水平很高的著作^⑩。这就是利玛窦为自己定下的中文写作目标,《天主实义》是一个最好的例证。不过,这不仅仅是利玛窦个人的目标,这个看法也得到了利玛窦的上级范礼安(Alvonso Valignano, 1568 [1569]—1640)神父的赞同,并在此基础上制订了一个对新来的耶稣会士进行语言培训的方案。而这一切,都为下一个世纪耶稣会在华的整体传教计划确定了方向。

^⑩ Ricci-Trigault (ch. 5; 17), p. 595.



第三章

耶稣会适应政策在曾德昭和安文思著作中的延续

1. 引言

利玛窦确立了耶稣会适应政策最初的蓝图,而要将这一计划推向前进,还有大量的工作等待着耶稣会士们去做。在利玛窦逝世后,在华耶稣会士曾德昭和安文思两位神父继承了他的遗志和事业。他们在17世纪中期继续发展和推行利玛窦的适应政策。曾德昭和安文思都不是重要的思想家,他们的水平无法与利玛窦或白晋相比。但他们都是能力极强的耶稣会士,他们熟练掌握了汉语,并对中国文化与社会有着深入的了解。他们都通过自己撰写的作品将自己成熟的知识成果传回了欧洲。安文思是一位个人主义者,常反对一概而论,不过他和曾德昭都仰慕中国文化。他们都接受了适应政策的一个基本前提,即中国的古人曾经崇拜过一个类似《旧约》中上帝的至高无上者,两人也都相信儒家经典中就残存着这种崇拜的线索。

曾德昭和安文思两人都倾注了相当精力描述汉语。这种对汉语的兴趣不仅反映了耶稣会适应策略的实际需求,也表明了17世纪欧洲人对异域奇特语言的迷恋和对普遍语言的探索。这种探索充满了宗教的意味。曾德昭对利玛窦最初的适应方案几乎未作任何改变,

而安文思与人合撰的激进论文《天学传概》却促使适应政策产生了演变。这篇文章提出的观点是:中国人和欧洲人都来自《圣经》中所说的源头,古代中国人的道德观之所以和基督教相似,是因为中国人从自然神学中直接地而不是间接地接受了《旧约》的道德观。

2. 曾德昭神父《大中国志》的背景

曾德昭(Alvaro Semedo, 1586—1658)是葡萄牙籍耶稣会士,1613年来华^①。许多耶稣会士都在北方活动,例如与曾德昭同时代名气却更大的汤若望(Adam Schall von Bell, 1592—1666)神父就驻扎在北京。而曾德昭却与他们不同,他在华居住的很长时间里都一直待在南方。他很可能只去过一次北方,那是1625年,他去了西安,作为欧洲人,他第一个着手对新发现的景教碑进行了研究。1636年,他被派回欧洲争取更多的帮助以及招募新传教士。在1640年至1644年间,他的足迹遍及里斯本、马德里和罗马。在罗马,他出版了对中国的一部长篇报道,就是广为人知的《大中国志》,西班牙文题目为*Imperio de la China*。这本书进一步实现了他此次欧洲之行的目的。回到中国后,他担任了中国教区副区长的要职,1649年在广东遭到了几个月的监禁。据说后来在汤若望的帮助下被释放。此后,曾德昭一直待在广东,直到1658年或1659年去世。

① 曾德昭于1586年生于葡萄牙波塔莱格里(Portalegre)主教教区的尼泽城(Niza),1602年进入耶稣会初学院,1608年前往果阿,并在果阿完成了学业。曾德昭于1613年来到南京,曾在1616年南京教难中与范礼安神父一起被捕入狱并历经磨难。他和大多数传教士一起被逐回澳门,在澳门一直停留到1621年。为了隐藏过去的经历,他将自己的汉名谢务禄改为曾德昭。教难风波平息后,他回到江西省和江南省,在那里得到了教徒、文人杨廷筠的庇护。关于曾德昭的生年,我采用了荣振华神父的1586年说,而不是费赖之神父的1585年说。参见 Joseph Dehergne, S. J., *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Rome, 1973), p. 245 以及 Aloys [Louis] Pfister, S. J., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552—1773* 2 vols. (Shanghai, 1932—1934), p. 143。

曾德昭之前的金尼阁神父和之后的许多神父与曾德昭本人一样都曾回过欧洲。他们回去的一个目的就是在欧洲出版针对读者口味的发自中国的报道,以保证欧洲对耶稣会传教团的支持。曾德昭在1640年用葡萄牙语写了一份报道,题为《中国及其临近地区的传教报告》(Relação de propagação de fé regno da China e outros adjacentes)。1642年,他途经里斯本和马德里时一定是把报道的手稿交给了一位印刷商。1641年,手稿以葡萄牙文在马德里出版,1642年在里斯本出版^②。后来又被翻译成西班牙文,并由苏查(Manuel de Faria i Sousa)以历史的体裁对其进行了重新组织,1642年在马德里以西班牙文 *Imperio de la China* 为题再版。后来人们在这个西班牙文版的基础上又翻译出版了意大利文版(1643年)、法文版(1645年)和英文版(1655年)。这部著作作为在欧洲宣传耶稣会在华传教事业起了极大的作用。

除了在中国开展传教工作以保证儒学与基督教结合模式成功实施,曾德昭还撰写了《大中国志》,这部著作好比连接中西的一条管道,耶稣会正是通过一些这样的管道将中国的情况传回欧洲供欧洲读者消化吸收的。曾德昭在向欧洲读者介绍中国时总体上持一种赞同的态度,这说明该书属于耶稣会在华适应政策的一部分。《大中国志》为4开362页,分为两部分。第一部分占全书内容的三分之二,目录上说这一部分讲述的是“中国凡俗事物的情况”,涉及多方面的内容。第二部分讲述“中国的宗教情况”,实际上是自1552年沙勿略到达中国后耶稣会在华的传教史。曾德昭在对这段时期的叙述中不提其他基督教修会,是因为其他修会的传教士往往对利玛窦的适应政策采取敌对态度。曾德昭通过丰富的内容表示了自己对适应政策的见解,这些内容包括:中国地理,中国人和他们的习惯,语

^② Carlos Sommervogel, S. J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* 12 vols. (Brussel & Paris, 1890—1932) VII, 1114 以及 Robert Streit, *Bibliotheca Missionum* vols. V & VII (Rome, 1929—1931) V, 778.

言,教育与考试制度,学位,书籍与学术,宴会,游戏,婚丧礼俗,宗教派别,迷信与祭祀,军事武装,贵族,政府,监狱与刑罚,在华居住的穆斯林、犹太人及其他民族,耶稣会士来华之前中国的基督教史。

3. 曾德昭对中国语言的介绍

76

门多萨(Juan Gonzalez de Mendoza, 1545—1618)神父的《中华大帝国史》(*Historia... de la China*, 1596)和利玛窦、金尼阁的《基督教远征中国史》对汉语都有简短的描述,但曾德昭对汉语的描写却超过了这几位前辈,向读者提供了新的材料。曾德昭在华居住了23年,因此汉语相当流利,不过他没有任何用中文写作的记录,因此他流利的汉语似乎只限于口语和阅读方面。而阅读能力似乎也是有限的,从他的《大中国志》来看,他对中国典籍的了解也仅仅是一个大概而已。他详细介绍了科举考试、学位、佛教徒、道教徒、儒生和宦官,这说明他与中国社会的接触范围相当广泛。综上所述,我断定曾德昭与利玛窦、卫匡国、汤若望、卜弥格、柏应理或白晋等传教士相比,学术修养稍逊一筹。他的描写带着一种权威的色彩,他的态度明显对中国人怀有好感。与基歇尔和白乃心等耶稣会士相比较,曾德昭对中国宗教的态度远不像他们两位那样充满了批评。从他身上我们可以看到许多长期居住在中国的耶稣会士对中国人普遍具有的喜爱与尊敬的态度。

曾德昭介绍中国语言时首先讲到的就是汉语非常古老。他说许多人认为汉语是巴别塔遭破坏时的71种语言之一(《创世记》11:1—9)。曾德昭论述说,中国的古老书籍证明这种语言从公元前2000年左右起就开始使用,已有3600多年的历史了。(在两页之后,曾德昭又估算中国语言的历史有3700多年,比前面又早了100

年)③。20 世纪的考古发现以及对商代甲骨文的研究表明,曾德昭估算的年代是比较符合实际的。在描写中国语言的时候,曾德昭正确地指出,“官话,也即曼达林语”④的作用在于将中华帝国广阔的国土统一起来,因为这些国土的一部分,尤其是在最北端和最南端,居住着非汉族的蛮族。曾德昭和利玛窦⑤一样,都说到中国的书面语言是单音节的。的确,汉语的书面文字是单音节的,并且在古文中,这种日趋陈旧的用法一直保持到了曾德昭的时代,甚至 20 世纪。然而,汉语口语却用这些单音节的汉字组成了多音节的词。因此,曾德昭说曼达林语仅由“326 个词”组成,配以不同的送气规则和声调产生 1228 个语汇,这就给人一种错误的印象。实际上,他所说的仅仅是汉语中可能产生的音节范围,这些单个的音节在说话时组成多音节词,由此产生更多的变化。

和利玛窦一样,曾德昭对汉语没有复杂的语法表示欣赏,他指出 77 汉语的词语没有词尾变化,名词、动词和副词等的词性常常可以互相转换。他将汉语语法的简洁和拉丁语语法的复杂进行了对比,后者需要长年的学习。整个 17 世纪,撰写关于中国著作的欧洲作者都在附和曾德昭关于汉语语法简洁的观点。正是这种想象的简洁性,以及汉语书面语能在东亚各种不同语言间起沟通作用的观点(曾德昭持这个观点,此前的门多萨和利玛窦、金尼阁也持这个观点),使人们逐渐相信汉语是普遍语言的一个模型⑥。曾德昭强调汉语没有拉丁语及欧洲各国语言的曲折变化和复杂时态,但是他忘了向欧洲读者说清楚,汉语的助词和词序同样使语法变得复杂,尤其是书面语的语法。有趣的是,那些后来在 17 世纪利用汉语语法简单、能用于普遍沟通的说法,主张将这两大标准作为构建普遍语言的模型的人,基

③ Alvaro Semedo, *Histoire universelle de la Chine* (Lyon & Paris, 1667), pp. 48 & 50. (如不另外标出,所引页码一律指该法译本。)

④ Semedo, p. 49.

⑤ Ricci-Trigault (ch. 1; 5), pp. 25—26.

⑥ 见本书第六章,该章讲述 17 世纪欧洲人对普遍语言的探索。

本上都是业余汉学家。而曾德昭虽然可能是引发这种思想的一个主要源头,他本人却没有把汉语说成是一个普遍的模式。相反,他讲到了汉语的一些缺陷,比如,汉语的简练使它显得含糊不清,或缺乏准确性^⑦。利玛窦、金尼阁曾讲到如何依靠书面的汉字来解决汉语口语的混淆。和他们相似,曾德昭也指出了书写和谈话的不同风格^⑧。曾德昭说,如果有哪个中国人照他口头说的话来写文章,一定会被笑话。而这正是 20 世纪初中国的白话文运动力图改变的状况。

78

曾德昭将汉字的发明归功于中国“最早的帝王之一——伏羲”。曾德昭无疑借用了中国人将八卦与文字的发明联系在一起的传统观点,他说最早的汉字比他那个时候要简单得多,但经过演变产生了四种不同的字体^⑨。(见图 1)第一种字体最为古老,保存在古代的书籍中,只有文人认识,并仅在印玺和徽章上作装饰性文字之用。这里指的其实是篆书,在四种字体中,篆书最显著地保留了汉字最早的象形文字特征。第二种字体叫“*Chincu*”,据说是书写和印刷中最通用的。这里指的其实是真书,也叫楷书,从公元前约 200 年起一直到 20 世纪 50 年代中国大陆开始颁布简化字体为止,它就一直是最为常用的印刷体。第三种字体是“*Taipre*”,据说仅用于法律文书和告示,实际上指的是字形方正清楚的隶书。第四种字体是“*Sie*”,曾德昭将它描述为一种简化的书写方式,变化形式极多,需要特别的研究才能理解。这里指的实际上是草书,是文人使用的一种书法艺术形式。曾德昭描述的是汉字的四种传统字体“四体”,可是他的这些译音却让笔者无法辨认。可能他用的是汉语的一种方音。不过,他的汉语口语能力既然这么好,却总是不能正确地为这些汉字进行音译,这显然让人不解,也许语言学水平更高的人能对这些明显的矛盾作出解释。

⑦ Semedo, p. 49. 参考《大中国志》的意大利文译本 *Relatione della grande Monarchia della Cina* (Rome, 1643), p. 44.

⑧ Ricci-Trigault (ch. 1; 5), pp. 26—27 & Semedo, p. 50.

⑨ Semedo, pp. 50—51.

据曾德昭说,汉字的总量约为 60000 字(利玛窦、金尼阁则将汉字的最大数量定为 70000 到 80000^⑩),按顺序编入一本叫“海篇”(Haipien)或“字的海洋”的字典^⑪。他也提到了字数在 6000 到 8000 的小型字典。他说,中国人遇到不认识的字时,就会去查这些字典,这和欧洲人用拉丁语词典查阅生词一样。

接着,曾德昭对汉字的结构进行了简单的描写。与门多萨 1586 年出版的三个著名的“汉字”截然不同,曾德昭在这里使用的汉字插图很可能是欧洲人见到的第一幅汉字插图,欧洲人对此大为着迷,在一本又一本有关中国的著作中引用到它们。(见图 10 及第五章中对这幅插图的研究。)曾德昭举的第一个例子是一条横线,意为“一”,接着,他在上面加了一条与之相交的竖线,形成一个十字,意为“十”。然后在“十”的底部再加上一条横线,构成“土”,接着在“土”的顶部再加一条横线,形成“王”,最后在“王”字右边加上一点形成“玉”^⑫。印刷工人误将这一点放在了“王”字的右上方而不是右下方。曾德昭本人当然一定知道“玉”字的正确写法。然而这个错误却有趣地在一本又一本书中被重复,这显示了 17 世纪欧洲早期汉学中大量存在着机械模仿和人云亦云的现象。

接着,曾德昭指出,“玉”字的字形常常作为部首成为表示珠宝和玉石的其他各种汉字的一部分。同样,表示不同种类树木和金属的各种汉字结构中也分别有“木”和“金”作为部首。另一方面,他也说汉字并不总是采用这种构字的方式。曾德昭对部首构字作用的描写非常简单,却基本准确。接着他又讲到了“简单的字母”(即部首)在构成“复合字母”时所起的作用。比如说,“日”字和“月”字作为部首组成“明”字。此外,“心”和“门”作为部首组成“闷”,表示心被关闭在门内,就是“伤心、痛苦”的意思^⑬。

⑩ Ricci-Trigault (ch. 1;5), p. 26.

⑪ 以下是对法译本 *Histoire universelle de la Chine* p. 51 的概括。

⑫ Semedo, pp. 51—52.

⑬ 以上是对法译本 *Histoire* p. 52 的概括。

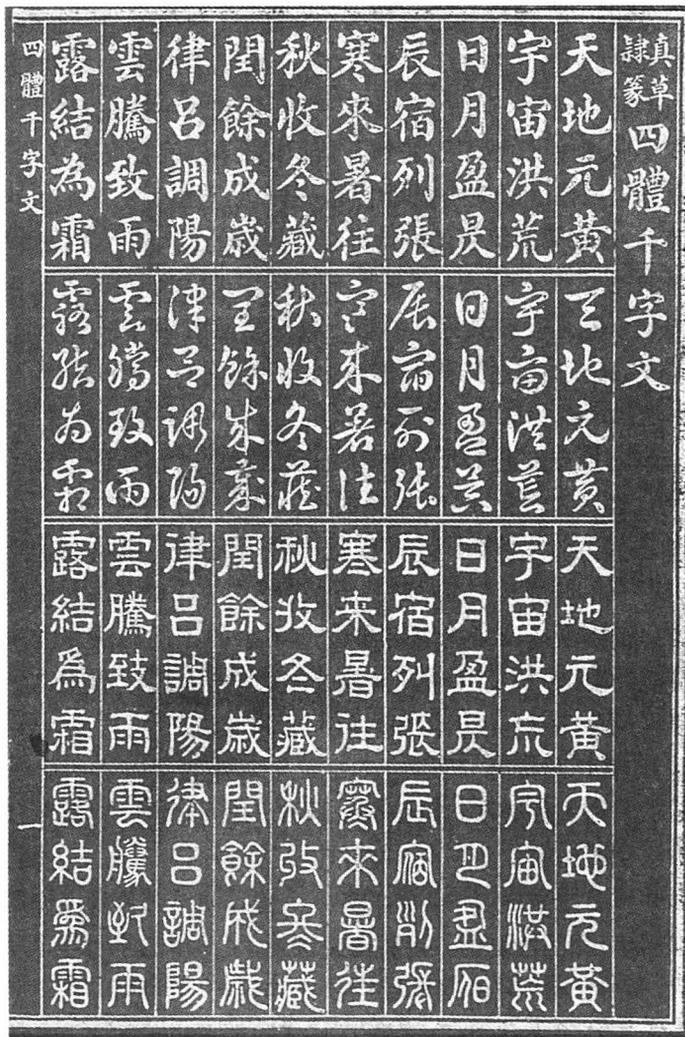


图 1

《千字文》首页,以曾德昭在 *Imperio de la China* (Madrid, 1642) 中讲到的“四体”重复书写。(这些汉字应从上往下、从右往左读。)从上至下的四种字体分别是:(1)真书;(2)草书;(3)隶书;(4)篆书。

曾德昭讲到了中国人对汉字的尊重。即便是一张写过字的废纸,也不能随便丢在地上,他们还会不惜重金求购一张古字画。曾德昭知道书写材料从刀笔到毛笔的古今演变,他还对中国纸的质量和品种赞不绝口。不过他说纸是他的时代(约 1640 年)之前 800 年发明的,而印刷术是他的时代之前 1600 年发明的,他似乎在不经意间将这两个时间弄混了^⑭。在中国,人们都知道纸的发明和印刷术的发明在时间上相距很远,曾德昭不太可能误解了两者的顺序^⑮。曾德昭看到中国在印刷技术方面大大超过别国。他还发现,中国和欧洲在印刷术上的主要差别是:中国用木版刻字制版,欧洲则通过熔铸铅字制版。

4. 曾德昭对中国人学习与教育的介绍

曾德昭神父为我们描述了一幅非常美好的,几乎是理想化的中国人的教育图景。他指出了在品德、礼貌、孝顺等方面进行道德教育在人生早期所起的作用。他准确地强调了背诵、书法和作文在中国人传统课程中的作用^⑯。他说,在中国,教育的载体不是学校和大学。最有钱的富人家将私人教师请到家里来,教师和学生间建立起十分亲近的关系,教师不仅教学生国家大事、文学艺术和科学,还培养他们形成良好的行为举止。曾德昭赞扬了这种教育方式,尤其是对道德培养的注重。道德培养至关重要,因为道德败坏的人不允许参加考试。曾德昭清楚地看到了道德培养在对儒生的传统培养方法中占据的理想化的分量。

曾德昭说,中等收入的家庭将子女送到另一些老师那里,他们“招收学生的数量决不超出自己能教的极限”^⑰。他把这一点同欧洲

^⑭ Semedo, pp. 52—54. 参见 Semedo, *Relatione della grande Monarchia della Cina* p. 47.

^⑮ 见 Carter, *The invention of printing in China*, pp. 1—6 & 28—39.

^⑯ Semedo, pp. 55—56. 参见 Miyazaki, pp. 15—16.

^⑰ Semedo, p. 57.

的情况作了比较。欧洲的学校往往不顾教师的能力而极力给教师多安排学生。不过,他在这里显然夸大了中国人的美德。在中国,确如曾德昭所说¹⁸,教师几乎全都是正在攻读学位的或落榜的生员。这些人虽然有道德修养,但是往往穷困潦倒,这可能造成了教学水平的退步。当这些中等收入家庭的子弟完成这一层次的学业,一部分父母或邻里就会合聘一位教师,教师的报酬主要通过包三餐或者包食宿来实现。曾德昭没有特别提到宗族,不过他所说的其实主要是宗族出资聘请教师的做法。这种向贫穷却聪颖的学生敞开科举考试仕途之门的做法很显然给曾德昭留下了深刻的印象。

在介绍中国人的教育时,曾德昭却没能指出那种强迫有创造力的中国人死记硬背枯燥无味的八股文的专横行径。不过在那时,人们对死记硬背八股文的批评之声还较弱,没有后世那么强烈。曾德昭知道参加科举考试的生员间竞争激烈¹⁹,但他没有告诉读者,从古至今,希望考取学位的人大多数不能如愿以偿。另一方面,科举制度在明朝提供了日益强大的社会动力。从整体上来看,中国在曾德昭的那个时代对科举制(包括它的一切不尽如人意之处)持接受的态度,曾德昭准确地反映了这种接受的普遍程度,当然他可能对人们私下里的怨言并不是特别敏感。

曾德昭对科举考试的过程作了精彩的描写,从他的描写来看,这显然属于乡试。他说,应试者考试用的小房间有4掌半长,3掌半宽,一人高,为泥土地面。每间房内有一块既当书桌又当餐桌的木板和一个凳子。考试期间,每张考桌下都坐着一名护卫兼仆人,口含一个木衔,以免说话打扰考生²⁰。曾德昭强调这些考试用的小房间以

¹⁸ 这一段是对法译本 *Histoire* p. 58 的概括。

¹⁹ Semedo, p. 58.

²⁰ Semedo, p. 59. 曾德昭所说的每张考桌下都坐着一名口含木衔的护卫兼仆人的说法和 Miyazaki, *China's examination hell*, pp. 44—45 的描写有出入。Miyazaki 先生称仆人是不能陪伴考生进入考场的。每20名考生配有一名士兵作为侍从。但是他们非但没有把嘴堵起来,反而还大声喊口号,似乎很以吓唬考生为乐。

及出入这些小房间的通道都很窄小拥挤。他还以很长的篇幅详细讲述了科举考试及学士(秀才)、硕士(举人)和博士(进士)学位的授予^①。

曾德昭对中国宦官的描写同样精彩细致,据他估计,在1626年有12000名宦官^②。这个数字很可能有些保守,不过曾德昭准确地讲述了明代社会宦官势力四处蔓延的不正常现象。他讲到宫中有宦官,大学里、教室里、法庭上有宦官,各个职位、各行各业都有宦官。在中国,宦官的活动范围主要限于宫中,他们的主要任务是照看皇帝的后妃们。在宫中,宦官由于跟皇帝十分接近,他们腐败的倾向多少能得到遏制。文人士大夫地位的获得依靠科举考试的成绩而且一般都是贵族出身的。与文人不同,宦官往往出身贫苦,文化程度较低,因此他们完全仰仗皇帝的宠爱。因此在情况最好的时代,宦官在皇帝身边帮助皇帝在皇权的威信和掌权官僚的权威间保持平衡^③。

这套体系的崩溃始于晚明,那时接连出现了几位软弱无能、行为古怪的皇帝,他们完全退居深宫,逐渐将行政管理权交给了宦官。其中最为著名的例子就是万历皇帝,他挥金如土,又不问朝政。他中断了和朝廷官员的联系,并在不理智的暴怒中对惹他不悦的官员进行严厉的惩罚,以此来疏远官员。同时,他又向农民征收重税,逼得他们抛弃田地,又因生活所迫沦为盗贼,整个小农阶级从此被彻底摧毁。在这个权力的真空中,宦官势力不断增长,他们的腐败和专横行径比比皆是,愈演愈烈。这就在文人中间培养了一种结党的风气,以致很多人不再担任政府公职^④。

然而曾德昭对这些不幸的事件似乎浑然不知。一部分原因是因为 39
他远离北京。而另一方面,他又和北京的耶稣会士保持着联系。

^① Semedo, pp. 61—71.

^② Semedo, p. 167.

^③ 参见 Joseph R. Levenson, *Confucian China and its modern fate* 3 vols. (Berkeley, 1964), II, 26—27.

^④ Goodich & Fang, pp. 324—337.

在前一章我们已经指出，利玛窦神父从1601年到1610年居住在北京，但令人惊讶的是，他对逐渐恶化的政治态势只字未提。耶稣会士为什么往往对这些事情毫不知情？一个更为根本的原因是他们对中国历史知识缺乏足够的了解。由于不具备长远的历史眼光，他们看不到当前的形势有别于以往更好的时代，正走向衰败。不过，曾德昭在不经意间还是谈到了一些看法，我们确实注意到曾德昭从历史的角度对中国的皇帝进行了研究，并且探讨的是他们的职责，而不是他们截然不同的个性^⑤。这一点与17世纪晚期耶稣会士对清朝前期各位皇帝，尤其是康熙皇帝的描写形成了鲜明的对比。

曾德昭对中国社会的描写充满了真实的细节，他对中国艺术与科学的介绍却简略得多。不过他还是准确地指出，当时的中国人将主要精力放在对古代善政的研究上，忽略了古代的其他艺术和科学^⑥。据中国科技史学家证实，中国在明清时期出现了自然科学知识的衰退。曾德昭来华的时候，这种衰退正在持续。值得赞扬的是，曾德昭与绝大多数西方观察者不同，他没有否认，而是认识到了中国在更早的时候曾经有过更为发达的科学形式。

曾德昭基本上从儒家的视角对中国早期学术的发展进行了阐释，他对善政进行了强调。他说，是伏羲、神农和黄帝这三位先王最早利用“奇数、偶数……密码和字符”开始了道德和思辨科学的发展^⑦。这其实是指构成《易经》卦象的“阳”（连续的线条）、“阴”（断开的线条）符号，也指在商代（约公元前1500—前1050年）甲骨和周代（约公元前1050—前256年）青铜器及钱币上发现的其他数字样式。这些样式称为“算筹”，因为这些算筹是用来在一块平板上记数的^⑧。这几位先王创制了法规，曾德昭说，这些法规在后来的一代代帝王中得到了直接的传承。这种从古人那里直接传承的观念后来经

^⑤ Samedo, pp. 155—167.

^⑥ Samedo, p. 71.

^⑦ Samedo, p. 71.

^⑧ Needham, III, 5—17.

过宋代新儒学的阐述形成了“道统”学说,即将自己看做古代先贤学说的直接传人^②。据曾德昭说,这种古代学说代代相传的传统在周朝开始的时候终结。他将周朝开始的时间定在传统上公认的公元前1123年,而不是现代历史学上的约公元前1050年。在那一年,周朝的建立者文王和周公(曾德昭说周公是文王的孙子)通过《易经》对这些数字和字符进行了解释。

曾德昭讲述的中国艺术科学发展史上第二位关键人物是孔子。他说孔子将学问编成了“五经”。此外,曾德昭说孔子“在精心收集成几卷本的语句和格言之外,还写了一些别的书”^③。很明显,曾德昭在这里指的是孔子的《论语》,但他似乎过于相信这些加在孔子头上的说法的真实性了。

曾德昭对孔子的评价非常好,不过他误将孔子的卒年定在了约公元前150年,而不是更为普遍接受的孔子活动于公元前551—前479年^④。尽管孔子确切的生卒年月至今仍存有疑问,但在17世纪,人们都知道他大致的生卒时间,而曾德昭的这个错误与正确时间的差距非常大。孔子弟子众多,作为逍遥派哲人,他们周游列国,寻找愿意采用他们治国方略的诸侯。曾德昭所讲述的反对儒家思想的奇闻趣事清晰地反映了儒家在其他哲学派别中激起的敌意以及儒家出了名的好管闲事。他说,孔夫子的马车有一次被一条小河挡住去路,他派一个弟子去打听如何找渡口过河。弟子去问一个农夫,农夫反问,这个据说无所不知的哲学家怎么会连如何渡过一条小河也不知道^⑤? 不过,曾德昭指出,孔子似乎击败了他的对手,因为他在曾德

^② 关于宋代新儒学“道统”观念的研究,见 Julia Ching, “The Confucian Way (Tao) and its Transmission (Tao-t'ung)”, *Journal of the History of Ideas* 35 (1974): 371—389 以及 Wing Tsit-chan, “Chu His's completion of Neo-Confucianism”, Françoise Aubin, ed. *Sung studies, memorial Étienne Balazs 2nd series*, I (1973): 73—81.

^③ Semedo, p. 72.

^④ 曾德昭在后面一页再次提到了这个错误时间,他说孔子逝世已有约1800年了,即他死于约公元前160年。Semedo, pp. 72—73.

^⑤ Semedo, p. 72.

昭那个时候的中国人心目中的地位极高。他被看做“全国的圣人、先师和博士”，他的著作和言论被人当做神谕圣言来拜读³³。此外，人们还修建了纪念他的公共庙宇——孔庙，在其中举行盛大的典礼。尤其是在考试期间，所有新考取的生员都必须去敬拜孔子，奉他为先师。最后，孔子在现世的后裔据说被授予尊贵的头衔，还有法定的收入。这在祖宗观念很强的封建中国相当重要。

3.5

曾德昭接着讲了孔子“编定”的几部书³⁴。这些书涉及当时中国儒家经典的两大类——“四书”和“五经”。曾德昭说，《易经》论述自然哲学、万事万物的兴衰以及通过自然界的原则对命运进行的预测和判断，他认为这些都是和道德与政治混合在一起的。他说《书经》是关于三皇五帝善政时代的一种历史记录。《诗经》是古人的诗歌，内容涉及当时的各种风俗。曾德昭没有说出第四部书的名称，但是他很显然指的是《礼记》，他说这部书记载古代的礼俗，包括祭神的仪式和宗教。《春秋》则是一部编年史，记录古代贤君和昏君的各种故事，意在进行道德说教。曾德昭没有详细介绍“四书”，不过他提到这些书一部分出自孔子之手，一部分则出自孟子之手，讲述统治者个人的所作所为。曾德昭正确地把握了儒家的精神实质，即强调善政是从家庭和个人的道德中来，并以此为依存的³⁵。

曾德昭对中国各项科学艺术的讨论是根据欧洲中世纪“七艺”（seven liberal sciences 或 seven liberal arts）的各个概念来展开的。“七艺”包括“三学”（语法、逻辑和修辞）和“四学”（算术、几何、音乐和天文）。这种分类的欧洲色彩太明显了，因此也就无怪乎在这样的讨论中中国人的学问显得水平低下了。根据这种传统的分类，曾德昭将语法看做最根本的科学。他感到汉语单音节、没有词尾变化的特性使得句法规则的掌握较为容易，但是他又指出汉语存在麻烦

³³ Semedo, p. 73.

³⁴ Semedo, p. 73.

³⁵ Semedo, pp. 75—76.

的助词^⑳。他说中国没有逻辑和辩证法,有的只是一些常识性的指导方针。不足为奇的是,曾德昭并不了解中国的逻辑学家或辩证家(辩者)的学派,这个学派称为“形名家”,包括惠施(公元前380—前305?)和公孙龙(生于公元前380?)^㉑。另一方面,曾德昭的印象也说明形名学派的影响很小,中国人对形式逻辑的兴趣并不浓厚。据曾德昭说,中国人的修辞学更多的是用模仿先例的方式来教授,而不讲形式上的规则。这个说法忽视了中国文学中对结构要求极高的诗文写作形式的重要性。可能这也反映了曾德昭在中文写作方面比较缺乏经验^㉒。

关于算术,曾德昭指出,尽管中国人没有代数学的知识,却能利用算盘进行基本的数学计算。算盘是一种奇妙的工具,曾德昭对此作了较详细的描述。他说虽然中国人完全不知道代数为何物,却有“充分的”几何学知识,这方面的一个例证就是中国人能够绘制世界地图^㉓。李约瑟先生的研究表明曾德昭的说法是不对的,根据李约瑟的证明,中国的数学发展倾向于代数方面而不是几何方面^㉔。在中国,似乎很早就出现了一种变化多端的代数学,人们使用一块算板,并以一定的方式安排数字,使一些位置由包含未知数和乘方的量占据^㉕。曾德昭所说的中国人的地图测算法在欧洲一般用几何学原理来完成,因此曾德昭便以为中国人用的也是几何学。不过李约瑟先生已经证明,中国人是用代数的方法进行测算的^㉖。

曾德昭说,九部儒家经典(“四书”和“五经”)以及对它们的注

^⑳ Semedo, p. 76.

^㉑ 见 Fung, *History* I, 192—220 及 Chan, *Source book* pp. 232—243.

^㉒ Pfister, p. 146 仅将一篇名为《字考》的中文作品归在曾德昭名下,据说《字考》为汉葡—葡汉词汇表,是否刊印不详。这样的一部著作无需很高的中文写作技巧。

^㉓ Semedo, p. 77.

^㉔ Needham, III, 91 & 112.

^㉕ Needham, III, 112.

^㉖ Needham, III, 23—24 & 112—113.

释和解说构成了科举考试命题的基础^⑬。他还说,只有一种公认的注释和解说,虽然曾德昭没有说是谁的注释,但很明显是指朱熹的评注。曾德昭说,考秀才(最低学位)的人只考“四书”,举人(中等学位)的人“四书”和“五经”都必须考。他对为通过科举考试所必须进行的严格训练作了强调,并且说考生在考试期间不允许带哪怕一本书或一张纸等帮助记忆的东西。

5. 曾德昭对中国哲学与宗教的介绍

87

将基督教与中国文化的一些元素进行有选择的结合,同时有意识地拒绝另一些元素,这就是耶稣会适应政策的基础。这种选择是建立在对中国哲学和宗教阐释的基础之上的,而这种阐释在曾德昭的《大中国志》中相当明显。曾德昭将儒家一分为三的宇宙观描述为天、地、人,并且指出,前两个层面讲的是自然科学,第三个层面讲的是道德。不过,曾德昭也觉察到了儒家的统一观念,即与人有关的社会、政治层面要反映天地的层面,并与天地层面相协调^⑭。在人的这一层面有“五种美德”,分别是虔敬、正义、道理、智慧和忠诚。这是对汉语中“仁、义、理、智、信”的翻译。最后,他还讲到了“五常”(儒家最主要的五种人际关系),即父子、夫妇、君臣、兄弟和朋友。曾德昭并没有解释这些关系大多数都包括一种上级和下属的结构,其中命令必须在道德上与天地相协调,而回应则必须顺从。也许他认为这种等级关系太自然不过了,无须加以解释。不过后来他又特别指出,儒家个人服从家庭、家庭服从国家的观念有着至关重要的意义。如果再加上儒家的一个要求:国家必须以“天命”的形式从属于天地的和谐,应该不会与曾德昭的介绍不一致。

曾德昭说中国有三个教派:(1)由孔子创立的文人教派;(2)从

^⑬ Samedo, p. 74.

^⑭ Samedo, p. 75.

哲学家老子那里产生的道教；(3)以释迦(释迦牟尼佛)为创始人的浮屠教。文人的教派被看做是最古老的，他们承认有一个至高无上的神，它有奖惩人类的权力^{④⑤}。曾德昭在这里混淆了上古的中国编年史。对至高无上的神“上帝”和“天”的崇拜分别从商朝和周朝开始。这两种形式的崇拜都比孔子早几个世纪，孔子本人不可能是这种崇拜的创始者。孔子在将自己对古人的诠释与这种自古以来对至高无上的神的崇敬相结合的时候肯定进行了一些创造性的综合，不过他实际上是将自己看做古代传统的传播者。

曾德昭说，这个教派没有祭拜神灵的庙宇，也没有特别的仪式和祈祷，更没有为神服务的神职人员。这些说法不能说错，却容易使人产生误解。其实，按传统由“天子”主持的某些一年一度的国家典礼中已经包括了对至高无上的神的崇拜，而曾德昭并没有对这个事实引起足够的重视。他说，中国人不像西方信邪神的民族那样为神随意添加各种特征。不过，曾德昭又说，中国人由于不“完全了解真正的上帝”，因而迷信地崇拜“三才”，即天、地、人^{④⑥}。在北京和南京的宫廷里，建造了祭“三才”的华丽庙宇，只有高级别的大臣才有资格行祭礼。

曾德昭又说，还有供奉其他一些保护神、山川河流之神、名人和祖先等的庙宇，这类祭祀文人都会参加。人们在这些崇敬和礼拜中祈求现世的幸福，这和来世的灵魂无关^{④⑦}。和后来其他传教士的解释不同的是，曾德昭没有强调这些知识分子的信仰具有偶像崇拜的一面，而是强调了这些信仰在社会中所起的说教作用。他说，文人祭祀天地和人类共祖的目的是要在人民中培养对这些人 and 事物的崇敬之情，进而使人们能够尊敬自己的父母，并激励他们效仿古人。总之，曾德昭对中国文人将一切归结为“治国、齐家、修身”的做法进行

^{④⑤} Semedo, p. 126.

^{④⑥} Semedo, p. 126.

^{④⑦} Semedo, p. 127.

了赞扬。

曾德昭讲到道教是老子创立的，不过他将“老子”(Lao tzu)误说成了“道子”(Tausu)^{④⑧}。曾德昭可能以为“道”这个教派的名字也就是创始人的名字。其实这完全是两码事。“道教”的“道”意思是“道路”，而“老子”的“老”是一种尊称，意为“年老”，“老”和“子”放在一起的意思是“老师傅”，是献给道教创始人的一个尊号。曾德昭重复了中国人认为老子是孔子同时代人的传统说法。然而，20 世纪的中国学者对此表示了质疑，不少人将老子的活动年代定在公元前 4 世纪或前 3 世纪^{④⑨}。

曾德昭对道教的描述表明，他还没有能力彻底了解道教的多样性。据他描述，有些道士在宗教团体中过着禁欲的集体生活，他们的服装与常人无异，并蓄发蓄须。除了发型不同，这些道士和佛教的和尚非常相似。不过曾德昭似乎不了解像这样的道士仅占道教信徒中很小的一部分。禁欲当然也与房中术颇为不同，房中术的信徒主要是年老的中国男性，其中包括一些表面上具有无可指摘的儒家背景的人。当然，房中术是悄悄进行并有所节制的，在中国历史的这一阶段，房中术也在逐渐衰落。曾德昭对这个道教传统似乎毫不知情。

犹太教、基督教和伊斯兰教具有排他性，因此曾德昭认为中国的这三种教派也是相互排斥的。其实，在中国，不同的信仰常常在同一个人身上混合。比如说，一个文人可能在公开场合信奉儒家思想，在更私人的层面信仰道教和佛教。同样，一个中国的农妇可能到各种寺庙、道观祈愿，这种逛商店式的信仰也是很典型的。曾德昭提到道教相信来世有天堂和地狱，不过没有讲到轮回的说法，道教有时和佛教一样，有轮回的说法。他讲到有些人企图通过锻炼和打坐来返老还童，还有些人修炼悬浮的本领和从一处飞往另一处的本领，以及修

^{④⑧} Semedo, p. 127.

^{④⑨} 冯友兰(Fung Yu-lan)在 *History I*, 170—172 赞成将老子的活动年代确定在战国时期，陈荣捷在 *Source Book*, p. 138 对当前有关老子活动年代的争论进行了总结。

炼如何成仙。曾德昭将这些看做同一个教派的表现,但实际上这些内容属于不同的团体,它们之间只对“道”有一点点共同的信仰^{⑤①}。

曾德昭将佛教称为“浮屠教”^{⑤②}。他知道此教是由一个名叫“释迦”的人(即释迦牟尼)在印度创立的。他说,释迦牟尼的母亲在他时死去,这促使他要寻求通向真理的新途径。实际上,释迦牟尼是后来发现了人世间的衰老、疾病、死亡等让他困惑的现象,才抛弃了舒适的生活开始探索,并最终悟道。曾德昭说,公元63年汉明帝梦佛,于是遣使将佛教传入中国。和利玛窦一样,曾德昭也将传说和事实混淆了。上一章指出,佛教传入中国很可能并不仅仅是皇帝的御旨,而是自公元1世纪时起的5个世纪中中亚传教僧侣的功劳。曾德昭在谈论佛教时,过分强调了僧侣在中国所扮演的角色,而忽视了俗家信众的作用^{⑤③}。在这三种教派中,曾德昭特别指出只有佛教属于偶像崇拜。不过他远没有利玛窦对佛教那么无情,曾德昭显然与葡萄牙、西班牙在华传教士一般固有的沙文主义形象不符。相反,曾德昭写道,他说到的教派绝大多数“并不使人反感,相反……耐心,温和,顺从”^{⑤④}。

曾德昭也提到了明朝试图融合三大教派的运动^{⑤⑤}。他引用了他们著名的口号“三教合一”,他忠实地将其翻译为“教义是三,其理仅一”。在这种融合中,文人负责治国、齐家和修身。道教徒不管家庭和政府,只管自己的肉身。而释迦牟尼佛的信徒则忽视肉体,专注于精神、内心的平和及良心的安宁。这些内容用一句话来概括,就是“儒士国,道士身,释士心”。最后,曾德昭介绍了政府禁止的一个秘密教派,该教派信众甚多,统治者对其极为痛恨。据说这个教派在夜

⑤① Semedo, p. 128.

⑤② Semedo, p. 129.

⑤③ Semedo, p. 130.

⑤④ Semedo, p. 131.

⑤⑤ Semedo, p. 134. 关于宋明思想融会大背景下的三教运动,见 Judith A. Berling, *The Synthetic Religion of Lin Chao-en* (New York, 1980), pp. 32—61.

间秘密举行宗教活动。人们相信,该教派的信徒有推翻政府的企图。这个教派指的就是白莲教这样的半宗教性秘密团体⁵⁵。《大中国志》第30章篇幅较短,在这章中,曾德昭用整章的篇幅描述了他在中国遇到的穆斯林和犹太人⁵⁶。然而,根据荣振华(Dehergne)神父和莱斯利(Donald Daniel Leslie)最近的研究,曾德昭所认为的南京犹太人社区,实际上是穆斯林⁵⁷。

6. 安文思神父《中国新志》的背景

91 在历史上,总是有这样一些人,他们的思想言行与历史定式相左,如果您欣赏这样的人,那么耶稣会士安文思(Gabriel de Magalhães, 1609—1677)神父就是这样一个让您感到欣慰的人。他具备反对适应政策的一切因素,却并没有采取反对适应政策的立场。相反,他显示出了适应的特征,比如对中国人和中国文化表现出了极大的同情和崇敬,他同时相信,古代的中国人曾经崇拜过唯一真神。不过,他批评了中国的闭关锁国和仇外倾向,他还不断坚持应该在北京的住地严格遵守耶稣会的教规,把北京耶稣会的领导人南怀仁(Ferdinand Verbiest)神父弄得心烦意乱(在遵守教规的一些细枝末节方面过分小心谨慎一贯不是耶稣会的强项)。

⁵⁵ 像弥勒教、白莲教和白云宗等与佛教有关的这些半宗教性质团体, Kenneth Ch'en, *Buddhism in China*, pp. 426—433 作了简要描述。

⁵⁶ Semedo, pp. 220—224.

⁵⁷ Joseph Dehergne & Donald Daniel Leslie, *Juifs de Chine* (Rome & Paris, 1980), p. 38.

安文思神父是葡萄牙籍耶稣会士,他于1640年来到杭州^{⑤8}。不久,他被派往内陆省份四川的成都,1642年8月末,他到达成都,在那里同年龄略长于他的利类思(Lodovico Buglio, 1606—1682)神父开始了密切交往。安文思此后在华的35年中,两人的交往一直持续。

在利类思神父的指导下,安文思致力于汉语研究。从后来《中国新志》中安文思对汉语的说明来看,安文思的语言天赋很强,不过他对汉语口语的敏感度比书面语要高得多^{⑤9}。当入侵的满人到达四川时,利类思和安文思神父与臭名昭著的汉人土匪头领张献忠以及满洲军队狭路相逢。1647年,安文思与利类思被满人俘虏。他们称自己同北京赫赫有名的汤若望神父有来往,得以化险为夷,在回答一个满洲将领的问话时,安文思说汤若望是他们的“兄长”——这个词极好地结合了耶稣会的宗教背景和中国的社会背景。安文思和利类思两人受命前往北京,一路上经受了可想而知的困苦,最终在1648年抵达北京。

对神父们来说幸运的是,耶稣会取得了新统治者的欢心。顺治^{⑥0}皇帝赠给耶稣会一座教堂以及房屋、薪俸等礼物。为了回报顺治的美意,耶稣会士竭尽自己在各种技术上的所能,为这位新的统治者服

⑤8 安文思神父出生在葡萄牙佩特罗加斯村(Pedrogão)著名探险家麦哲伦(Magallen, 1470—1521)的家族中。麦哲伦逝于安文思出生前不到一个世纪的时候。安文思由一位虔诚的伯父抚养成人,在科英布拉大学(Coimbra)求学。也许是家族中探险家的血液仍在他的血管中流淌,也许是受到当时葡萄牙社会潮流的影响,安文思进入了耶稣会并请求去东方传教。他于1634年到达果阿,在那里教授修辞学,并学习神学。这在耶稣会的训练中显得有些晚。见 Dehergne, *Répertoire*, pp. 161—162 和 Pfister, pp. 251—254。另见安文思的密友利类思所写的讣告, Magaillans, *Nouvelle relation* p. 371f。我很遗憾未能利用一本我最近才注意到的著作: Irene Pih, *Le Pere Gabriel Magalhaes. Un Jesuite portugais en China au XVIIe siècle* (Paris, 1979)。

⑤9 Gabriel de Magaillans, [Gabriel de Magalhaes], *Nouvelle relation de la Chine contenant la description des particularitez les plus considerables de ce grand empire* (Paris, 1690), pp. 84—97。

务。安文思利用自己的工科技术制造了几种有趣的机械装置^⑩。其中之一便是一台旋转音乐自鸣钟。安文思利用一个针形滚筒和一个绊索使这座钟能在整点奏出中国的乐曲。这个新奇的玩意儿在北京出了名。后来,康熙皇帝(1662—1722年在位)还为此驾临耶稣会的住地^⑪。安文思与利类思对京城内和京畿地区的传道工作非常积极。1655年,他们在北京建立了著名的东堂^⑫。不过安文思似乎并没有掌握传教士在京城微妙的外交艺术。他好争论的倾向在1649年显现出来。据说他挑起了很大的事端,致使耶稣会副区长傅际陞(Francisco Furtado, 1587—1653)神父请求将汤若望从钦天监中开除。不过皇帝没有采纳这个意见^⑬。

1661年,顺治皇帝驾崩,朝政由年幼的康熙皇帝在摄政王的辅佐下掌管。在这样的气氛中,文人士大夫中的仇教情绪得以抬头。在摄政王摄政后不久,安文思被指控贿赂一名官员(这在当时是十分严重的罪行)并在法庭上被起诉。在封建的中国社会,人们总是想尽一切办法让案子不要上法庭,因为起诉就是假定有罪,这种想法很大程度上在当代中国都尚且如此。不过耶稣会的势力在那时已经降到了最低,这个案子是不可能混过去的。因此,安文思接受了审讯。毫不奇怪的是,他的双脚在此期间遭受了酷刑。然而指控并没有得到支持,他最后被释放了。

1664年,出现了一篇名为《天学传概》的短文,该文反映了利玛

⑩ Pfister, p. 253.

⑪ 南怀仁在1684年5月11日的一封信中讲述了康熙驾临耶稣会在京住地的事,裴化行(Henri Bernard-Maitre S. J.)神父对这封信作了转写,见 Bernard-Maitre, "Ferdinand Verbiest, continuateur de l'oeuvre scientifique d'Adam Schall", *Monumenta Serica* 5 (1940): 103。另见 Needham, IV; 2, 437。

⑫ Pfister, p. 253 & Dehergne, *Répertoire*, p. 162.

⑬ Goodrich, *Dictionary of Ming Biography*, p. 471.

窦适应政策在 17 世纪经历的不断演化和发展过程^④。这篇论文是几位耶稣会士和一位中国教徒合作写成的,这是在华耶稣会士的一种典型做法。撰写这篇文章的起因来自仇教的官员杨光先。他在 1660 年出版了《辟邪论》。他在这篇文章中对时任钦天监监正要职的汤若望大肆攻击。汤若望在钦天监中的忠实徒弟是一位名叫李祖白(字然真,1665 年卒)的基督徒。李祖白撰写《天学传概》的实际目的似乎是要为汤若望作辩护。不过李祖白文章中的许多观点似乎是与汤若望关系密切的耶稣会同事利类思和安文思提供的。总而言之,他们肯定在文章的撰写过程中与李祖白密切合作过。然而《天学传概》并不仅仅是为汤若望和基督教作辩护——它也是对利玛窦适应政策的系统阐述。

《天学传概》在第一页就试图让基督教适应中国文化,将《圣经》中的创世故事用传统的中国术语来表述。利玛窦使用中国指称神的传统术语“上帝”来表示基督教的唯一真神。“上帝”一词至少可以追溯到商代。不过李祖白又为利玛窦的适应政策增添了一个新的维度,这就是他借用宋代新儒学的思想对“天是一种创造性力量”作了详尽的宇宙学阐述。对新儒学传统的借用是一个有趣的现象,因为这和早期耶稣会适应政策仇视新儒学的态度是矛盾的。不过这篇文章为耶稣会适应政策引入的真正关键元素是:“天学”不是在耶稣复活之后来到中国的,“天学”传入中国要早得多。事实上,李祖白称,“天学”是由亚当和夏娃最初的后裔带到中国的。开天辟地的中国圣人伏羲被认为是亚当的后裔之一!根据这篇文章,中国的“天学”是在传说中的尧、舜统治时期建立起来的,并经历了夏、商、周各代。

^④ 李祖白,《天学传概》,吴相湘编《天主教东传文献续编》三册(台北,1966),第二册,第 1043—1068 页。这篇文章可以在梵蒂冈图书馆中找到,编号为 Fond Raccolta Generale Oriente III, 213. int. 12。这批书籍是 1685 年柏应理从中国带到罗马呈献给教皇英诺森十一世(Pope Innocent XI)的。笔者撰专文对这篇文章作了论述,见“Die Schrift T'ien-hsüeh Ch'uan-kai als eine Zwischenformulierung der jesuitische Anpassungsmethode im 17. Jahrhundert”, *China Mission Studies (1550—1800) Bulletin* 4 (1982): 24—39。

李祖白引用了《尚书》、《诗经》、《中庸》和《孟子》中的章节,作为中国古代存在过“天学”的残存证据⁶⁵。

那么《天学传概》的作者们又是如何解释“天学”在中国的消失呢?他们的解释是运用适应策略的另一个表现,因为他们采用了无懈可击的儒学形式。正如解释中国历史上不计其数的其他儒学复兴运动一样,灾难的根源被追溯到秦代,那时,中国陷入了派别纷争和苦难之中。学者们为了赤裸裸的功利而不再讲求道德。秦朝的统治者采用了法家的哲学思想,而没有采用讲道德的儒家。秦人也摒弃了《尚书》、《诗经》等古代经典。后来,据李祖白称,“天学”以及耶稣的事迹通过使徒多默、景教徒们以及利玛窦又重新被介绍到了中国⁶⁶。这种认为中国人的祖先伏羲是亚当后代的外来起源说使杨光先大为恼怒,1665年他写的《不得已》在开头几页攻击了《天学传概》。《不得已》是现代以前中国历史上最有影响力的仇教作品之一⁶⁷。接着,中文著述繁多的利类思在北京传教同事(安文思无疑也在其中)的帮助下开始撰写反驳杨光先的文章,即1665年出版的《不得已辩》。于是,论战一直持续进行。

1664年9月15日,杨光先正式向礼部上书控告汤若望和他的同事。在之前指控汤若望历法计算错误,煽动谋反以及向民众灌输邪说的罪名之上,杨光先又给他增加了一条新的罪名,就是1658年汤若望为一位皇子的葬礼选择了一个不吉利的日期,这在一定程度上导致了顺治皇帝和皇后的早逝。由于这个指控,安文思又一次入狱,同时入狱的还有汤若望、南怀仁、利类思和钦天监的几位中国同

⁶⁵ 李祖白,《天学传概》,第二册,第1058—1061页。

⁶⁶ 李祖白,《天学传概》,第二册,第1062—1066页。

⁶⁷ 杨光先,《不得已》,吴湘编《天主教东传文献续编》第三册,第1076页(未标页码原文之第2页)。John D. Young以同情的口吻对杨光先在这一仇教运动中所扮演的角色作了描述,见John D. Young,“The Early Confucian Attack on Christianity: Yang Kuanghsien and his Pu-te-i”, *Journal of the Chinese University of Hongkong* 3 (1975): 155—186。另见Paul A. Cohen, *China and Christianity: the Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860—1870* (Cambridge, Massachusetts, 1963), pp. 24—27。

事。神父们被判处了死刑,但后来还是被减了刑并最终得到释放。然而,包括李祖白在内的5名信教的中国天文学家却被处死了⁶⁸。安文思同利类思、南怀仁以及当时已经重病瘫痪的汤若望被允许留在北京的朝廷,而其他传教士则被逐出内地,前往澳门,同时诸教堂也纷纷被迫关闭。可是当上了钦天监监正的杨光先却得不到令人满意的测算结果,丢尽了脸面。1669年,南怀仁被任命为钦天监副监正,直到19世纪早期,钦天监还一直是由欧洲人来指导的⁶⁹。1669年1月,安文思以1664年开始的这场迫害为内容写了一封长信。该信后来由殷铎泽(Prosper Intorcetta, 1625—1696)神父翻译并于1672年出版⁷⁰。

安文思晚年执著于监督耶稣会士严格遵守教规,让南怀仁深受其窘。南怀仁时任钦天监监正以及在京耶稣会领导等诸职位,他必须依靠耶稣会适应政策自身固有的灵活性来保持基督教事业的活力和繁荣。安文思去世前三年,以前受刑留下的足伤复发,肿痛使他无法卧下。因此,他不得不成夜地坐着,据说他以巨大的忍耐心承受了这种痛苦⁷¹。对病人承受痛苦的这个描写大概不仅仅是对逝者出于礼貌的美言。安文思脾气不太好,但同许多脾气不好的人一样,他身边的许多人,特别是皇室,似乎对他怀有一种特殊的感情。满洲人接受了汉人尊敬长者和长期效力者的传统,而安文思到去世时为止在北京居住了长达28年。因此,1677年5月安文思神父去世后,年轻的康熙皇帝亲自为他撰写了墓志铭,以示对他的荣恩。

与密友利类思不同,安文思著述不多。他有两部中文著作:《超性学要》和《复活论》。尽管这两部著作据称是两“卷”,但它们很可能只是传统中文文本的单位“卷”,比西方的“章”(chapter)略长,却

⁶⁸ Young, p. 169 & Hummel, p. 891.

⁶⁹ Hummel, p. 892.

⁷⁰ 殷铎泽翻译的安文思1669年1月信件见 Francesco Tizzoni, ed., *Compendiosa relatione della stato della Missione Cinese* (Rome, 1672), pp. 77—114.

⁷¹ Pfister, p. 254.

比西方的“卷”(volume)短。安文思最重要的著作出自1668年他以葡文撰写的手稿《中国十二优点》(*Doze excellencias da China*)。他的同事一定认为这部手稿很有价值,因为1681年柏应理神父以中国副教区代表的身份赴欧时,随身带有安文思的手稿,当时安文思已去世^②。在罗马,柏应理将手稿交给枢机主教德斯特雷(d' Estrées),主教又将手稿转交给伯努神父(Abbé Claude Bernou)进行翻译^③。清样的一部分已被焚毁,伯努不得不使用已损坏的手稿^④。从最终的译稿可以看出,译者在编辑上有很大的改动。比如,将安文思原来12部分的结构改成了21章。伯努以非常严肃的态度研究中国,他有能力在每章的结尾加一节注释。他还进行了删节,并根据安文思在文中提供的信息绘制了一幅北京地图^⑤。(见图2)伯努的北京地图看起来似乎具有费城那样的新大陆城市的四方布局,这透露出一种让中国适应欧洲人理解习惯的味道。最后,伯努为安文思的著作取了一个新名字:《中国新志》。1688年,《中国新志》在巴黎出版,作者的名字被法语化为Gabriel Magaillans。这本书深受大众的欢迎,分别在1689年和1690年重印两次。柏应理恰巧在1687年下半年离开巴黎,前往英国、葡萄牙和西班牙,因此无法看到这个合作的丰硕成果。不过1688年他很可能仍在英国,并看到了这本书英译版的出版^⑥。柏应理的《中国哲学家孔子》是学术性的,而安文思《中国新志》的笔调则轻松通俗。21章涵盖了丰富的内容,包括中国历史、语言、风俗、航海、政府,还有对北京各种法庭的描写以及街道和宫殿布局的描述。

② Sommervogel, V, 308 & Pfister, p. 255.

③ Pfister, p. 255 页采用了“Bernou”的另一拼法“Bernon”。

④ Henri Cordier, *Bibliotheca Sinica* 5 vols. (Paris, 1904—1922) 2nd ed., revised. I, 36.

⑤ 根据 Sommervogel, V, 308, 伯努的地图和后来宋君荣神父及杜赫德神父绘制的北京地图有较大的出入。

⑥ Gabriel Magaillans, *A New History of China Containing a Description of the Most Considerable Particulars of that Vast Empire* John Ogilby, trans. (London, 1688).

7. 安文思对汉语的介绍

从安文思的《中国新志》中可以看到耶稣会士对汉语持续不断的兴趣,不过安文思对汉字及汉语的介绍和曾德昭的《大中国志》一样,都是从口语角度出发的。安文思认同汉字具有悠久历史的说法,他说汉字比埃及的象形文字要早^⑦。他认为汉语与建立在 24 个字母基础上的其他语言不同,汉语有“54409 个字母”。这种说法在几个方面都有误导性。第一,汉字并不具有和字母相当的“积木”功能,虽然部首(即 214 部首体系中的各部首)的功能和字母相比还有些相似之处。第二,正如英语、法语或任何其他活的语言都无法精确统计词汇的总量,汉字的总量也无法精确统计,因为古代语言中的旧字已经消失,而当代语言则正在不断创造新词。而且,安文思对汉字总数的估计太低。此外,他对汉语强大的交际功能显然印象深刻,他说了汉语的“优雅、活泼和力量”。

安文思认为汉语的表现力关键在于汉字在本质上是象形文字。⁹⁷他说,“符号和图像准确表达并代表了它们所表示的意思”^⑧。他将汉字的“字母”分为独体和合体两种^⑨。他说独体字母是由“线、点、折”组成的,并列举了“心、木、如、主”四字。而合体字母则是由独体字母组合而成的,他列举了“恕、柱、林”三字。安文思认为汉字的“字母”是象形文字,也就是用图画或符号来代表词、音节或声音。他给出了几个理由来证明自己的观点^⑩。首先,像“日、月、本”这些古老的汉语“字母”是它们所代表的可见事物简化了的形象。其次,

^⑦ Magaillans, p. 84. (此处及以下凡仅标明 Magaillans 的引文出处均指安文思《中国新志》的法文版 *Nouvelle relation de la Chine* (Paris, 1690)。)

^⑧ 安文思在介绍汉语时(Magaillans, p. 84),说到他引用了自己写的关于汉语的一篇论文。很可惜,该文似乎已佚。

^⑨ Magaillans, pp. 84—85.

^⑩ Magaillans, pp. 86—89.

现代的汉语“字母”保留了象形文字构字原则的一些痕迹，比如说“嫁”由“女”和“家”构成，表示女子在夫家而不在娘家。第三，安文思指出象形文字的本质不仅仅在于重现自然的形状，还在于表示无形的元素，比如灵魂、美丽、美德、罪恶和动作。第四，欧洲语言的字母本身不表示任何东西，而每个汉语“字母”都有一个意思，并且这个意思在和其他“字母”组合后仍然保留。由于疏忽，安文思在这里出了错。这个疏忽在17世纪介绍汉语的欧洲人中是很普遍的——就是对汉字表音性的认识。比如，安文思解释说，合体字“铃”是由独体的“金”和“令”组合而成的，因为是人控制铃的声音。不管安文思对“铃”字的字源学解释是否正确，有一部分汉字确实包含一个本质上具有表音功能的部分，这就与安文思的假设——汉字是纯象形文字——产生了矛盾。

安文思论证汉字是纯象形文字的第五个理由来自他的一个主张，即汉语的学习由于象形原则而得到了简化。他所说的象形原则就是每一个汉字都可以按各自的部首区分和归类，比如按“火”字旁或“山”字旁归类，因此这个原则也就是将汉字缩减成部首。安文思在这一点上很误导人，因为他给人一种暗示，使用部首构字的这种原则使得汉语比非部首的欧洲语言容易学。安文思赞扬“汉语优美精妙的本质”^①当然并没有错，不过他说，汉语由于(1)以象形原则构字；(2)音节数量少；(3)没有欧洲语言时、数、人称等语法要素以及由此产生的无穷无尽词语，因此显得非常简单，比希腊语、拉丁语或者任何其他欧洲语言都要容易学^②，这却是一种夸大，有一些耶稣会的传教士偶尔也作过同样的夸大。“汉语明显要比其他语言简单得多”是许多研究中国的欧洲人的看法，17世纪寻找普遍语言的运动接受了这个看法。

28

安文思在介绍汉语语音时强调了发明汉语“字母”那“令人钦佩

^① Magaillans, p. 89.

^② Magaillans, pp. 96—97.

不同的是,安文思对声调的区别极为欣赏,他介绍了 11 个不同的 po,实际上当时使用的声调只有 5 个,安文思可能是把送气和不送气的区别都算上了^④。安文思曾为初到中国的传教士编写过介绍中国语言文字的论文,文中颇费了一些篇幅来讲发音的 11 个变化,可惜这篇论文此后就亡佚了。安文思在《中国新志》中对汉语语音变化的介绍在 17 世纪欧洲文献史上已出版的作品中称得上是佼佼者,甚至是最好的。它提供了当时中国语音情况的大量信息,因此绝对值得专业的语言学家进行研究。

安文思对学习汉语口语和写作的论述有时颇让人费解,他认为学习口语和写作相对来说要简单一些。例如,他说耶稣会所有的神父尽管都是成年人,但在中国教团待了仅仅两年之后,语言能力就相当了得,可以“毫不费力地忏悔、讲道和写作,仿佛汉语就是他们的母语一样”^⑤。安文思说,要是换了欧洲语言,根本不可能这样!他试图以用汉语写作的耶稣会士为例来证明自己的观点。然而,他对利玛窦等几位耶稣会士的汉语写作能力赞扬过了头,这削弱了他论证的可信度。利玛窦的中文写作实际上得到了中国文人教徒相当大的帮助,他的《天主实义》在出版前似乎就经过了几年的修订^⑥。很难相信安文思对此竟毫不知情。即便是中国的文人,也得花上好多年才能掌握中文写作这门对文体要求极多的高深艺术。如果没有多年的努力,耶稣会神父们不可能掌握这门艺术。因此,尽管安文思对汉语某些语音方面的论述反映了他对汉语的深入了解,他对书面语或文言文的看法却暴露了他的实际情况,他很可能对这方面不甚了

^④ Magaillans, p. 91.

^⑤ Magaillans, pp. 97—98.

^⑥ 利玛窦在撰写《天主实义》时不但从中国文人那里得到了大量帮助,也从其他在华耶稣会士早先尝试撰写的一部中文教义问答手册中获益不少。谢和耐的一篇文章就是以第一部教义问答集为主题的,见 Jacques Gernet, “Sur les different version du premier catechisme en Chinois de 1584”, in *Studia Sino-Mongolica* (Wiesbaden) 25 (1979): 407—416。

解,还有些夸大其词。

编译者伯努在对安文思论及汉语的章节所作的注解中,提醒读者参看曾德昭《大中国志》第6章,以此与安文思的论述相互印证,不过伯努随即又奇怪地说曾德昭和安文思对汉语的介绍与别处的不同^⑦。伯努了解曾德昭和安文思介绍中的相似之处与不同之处,不过他缺乏汉语知识,无法发现两人介绍中存在的错误。曾德昭的《大中国志》出版于1640年,安文思的《中国新志》写于1668年,曾德昭的写作时间很可能比安文思早整整30年。从欧洲回来后,曾德昭从1649年起在广东居住,直到1658年或1659年去世。安文思唯一可能途经广东的时间是1640年他从澳门前往杭州的途中。而安文思的其余时间不是在四川(从1642年到1647年)就是在北京(从1648年到1677年去世)。因此,曾德昭和安文思两人未曾见过面,虽然由于在华耶稣会士数量有限,他们两人肯定知道对方的存在。

曾德昭和安文思两人在介绍汉语时,都以欣赏的口吻对汉语结构上的简洁和欧洲语言的复杂作了比较。曾德昭说官话只有326个词(或者说音节),根据送气方式的变化和声调的变化产生1228个语音元素^⑧。安文思说汉语(官话?)包含320个不同的声音,这些声音又根据送气方式和声调的不同进行了组合^⑨。由于曾德昭和安文思两人年代相近,职业相同,受到的影响也难免相同。如果排除两人有什么私下往来,安文思有没有可能通过阅读曾德昭作品的手稿而接受了他对汉语的介绍呢?要找到这个问题的明确答案并不容易,因为两人的介绍也存在着这样那样的不同点。安文思对汉语语音的介绍比曾德昭详细,而曾德昭则对汉字极为欣赏,他对17世纪汉语白话文和文言文的显著区别要比安文

^⑦ Magaillans, p. 107.

^⑧ Semedo, p. 49.

^⑨ Magaillans, p. 89.

思了解得多⁹⁰。安文思将汉字的数量精确地定在 54409 个⁹¹,而曾德昭则说超过 60000 个⁹²,后者更接近真实情况。这些不同点表明,两人对汉语介绍的相似之处不可能是因为曾德昭的作品对安文思有什么直接影响。比较可能的情况是,许多耶稣会士普遍认同的对中国语言文字的阐释在曾德昭和安文思身上产生了共同的影响。

101 安文思在介绍中国语言文字这一章的最后介绍了一段汉字文本片段,这对欧洲读者来说很可能是第一次。这个片段包含取自“四书”之一《大学》开篇的十六个汉字。安文思试图通过复制和翻译这些汉字展示“这种语言的优美,以及这个国家的伟大智慧”⁹³。安文思强调了儒家“四书”在耶稣会传教事业中的重要性,他说“四书”是刚到中国的耶稣会士语言培训和文化适应的重点书籍。安文思在介绍这段文本时摘引了朱熹和张居正(1525—1582)的注解,这证明早在至少 1668 年,耶稣会士就已经在使用张居正的注解了。17 世纪中期的在华耶稣会士喜爱张居正的著作,柏应理和他的同事在撰写《中国哲学家孔子》时参照的可能主要是张居正的注解。不过安文思似乎对张居正的生平不甚了解,因此两次出错。他说张居正于 1610 年去世,同年,利玛窦来到北京的朝廷。其实,张居正逝于 1582 年,而利玛窦在京城定居则是 1601 年的事了⁹⁴。

安文思对《大学》的开篇解释如下:“伟人的学问之道有三。一为开启理性的本性。二为使人革除旧污,焕然一新。三为坚守在最高层次的道德境界里而不动摇。”⁹⁵随后,安文思又用了两页的篇幅

⁹⁰ Semedo, p. 50.

⁹¹ Magaillans, p. 84.

⁹² Semedo, p. 51.

⁹³ Magaillans, p. 102.

⁹⁴ Magaillans, p. 103. 很难相信安文思会不知道 1601 年利玛窦到达北京,1610 年在北京去世的事。可能他本想写的是 1601 年,不过印刷或其他方面的一个小小失误使 0 和 1 颠倒了,于是便成了 1610 年。

⁹⁵ Magaillans, pp. 103—104.

介绍了对《大学》这段话的“注解和说明”，这似乎是对张居正注解的一个非常不严格遵循原义的释义^⑧。

安文思认为，《大学》这一段中孔子的这番话用来解释在华传播基督福音的传教士的任务真是再合适不过了。传教士的第一个职责就是完善自身，然后随着逐步的提升，便达到最高的道德境地——上帝^⑨。安文思论证的前提是：“至善”表示“无所不包的至高无上的道德”，只可能指上帝^⑩。因此，安文思将这段文字视为中国古代信仰上帝的证据。不足为奇的是，安文思承认，他并不总是能让中国人相信他的论点。他还试图让中国人相信，这段文字证明了孔子（安文思认为这段话是孔子说的）是信仰上帝的。这恐怕也很难让中国人接受。不过，安文思的论证尽管逻辑性不强，缺乏说服力，却表明他也是适应模式的探索者，他试图通过使用儒家经典将基督教与中国文化相结合。

8. 安文思对中国历史年表的介绍

安文思《中国新志》的杰出特点之一就是呈现关于中国的材料时具有的清晰性。这种清晰性加上他对中国文化重要方面的基本了解（尽管不一定很详细），使得安文思的著作成为向欧洲读者介绍中国的优秀作品和畅销作品。这种清晰性在他介绍中国古代历史的简短一章中体现得很明显。卫匡国神父的《中国上古史》（1658年）是这类著作中最早的几部之一，它概述了中国历史对欧洲人的年表提出的疑问。欧洲人的年表是建立在《圣经》，尤其是《圣经》拉丁文通行本的基础上的。相比之下，《中国上古史》不如安文思的《中国新志》写得那么清晰。柏应理的《中国历代年表》

^⑧ 张居正，《四书直解》（1651年编），第1a—1b页。

^⑨ Magaillans, pp. 105—106.

^⑩ Magaillans, p. 106.

(*Tabula chronologica monarchiae Sinicae*) 出版于 1686 年,书中对中国的历史年表作了详细的说明,安文思的书在柏应理的书之后出版,可是柏应理书的读者群局限于学者,而安文思对中国古老历史的描写却随着更面向大众的法文版和英文版的面世而获得了更多读者的青睐。

安文思指出,中国人已经在 4025 年的时间里(即从公元前 2357 年到安文思写书的公元 1668 年)保存了对 22 个家族(即朝代)、236 位君王的连续记录⁹⁹。关于中国历史的起源,安文思提到了三种不同的观点¹⁰⁰。第一种来自某些神话和传说,称中国的历史始于“几十万”年前。安文思认为这样的说法在学者看来并不可信。安文思说,第二种说法是大多数文人都赞同的,即中国的历史始于伏羲。据说伏羲从公元前 2952 年起开始统治陕西省,因此中国历史已有 4620 多年了。第三种观点认为中国历史始于公元前 2357 年尧的统治,距今有 4025 年。安文思说,每个中国文人都认为中国历史的起始年代至少在公元前 2357 年尧的统治时期¹⁰¹,怀疑这个年代就无异于支持邪说。安文思认为,要是传教士胆敢这么做的话,基督教在中国就不可能被接受。安文思指出,正是由于这个原因,耶稣会士请求并获准使用《圣经》七十士译本来取代拉丁文通行本。根据拉丁文通行本,上帝创世发生在公元前 4004 年,大洪水发生在公元前 2349 年,这即便与最保守的中国历史起始年代相比也是矛盾的。而七十士译本中创世发生在约公元前 5200 年,大洪水则在约公元前 2957 年,这就为调和中国年表与《圣经》中的历史事件提供了更大的空间。总之,认为大洪水发生在伏羲统治时期之前是可能的,因此挪亚就得以保持其人类共同祖先的地位。相比之下,若依照《圣经》拉丁文通行本所记载的大

⁹⁹ Magaillans, p. 73.

¹⁰⁰ Magaillans, pp. 73—74.

¹⁰¹ Magaillans, p. 74.

洪水发生在公元前 2349 年,那么这个年代就晚于尧登上王位的公元前 2357 年,这就与挪亚是人类共同祖先的说法无法协调了。七十士译本在年表上存在着一些不同的说法:比如说,安文思说到大洪水发生在伏羲之前 200 年,这就暗示大洪水发生在公元前 3152 年,而不是上面提到的公元前 2957 年。这和较为严格的拉丁文通行本的年表有很大的出入,因此为灵活地调和中国和欧洲的历史纪年提供了方便。(通过比较,我们发现柏应理的《中国历代年表》将中国历史的原点定在公元前 2952 年的伏羲时代。)

9. 结论

安文思坦言自己叹服中国悠久的历史。他说,世界上没有哪个国家能像中国一样有如此古老、漫长而绵绵不断的帝王世系(即历史)^⑩。然而安文思并不是一个过分乐观、充满幻想的崇拜者,他指出中国人令人赞叹的历史助长了中国人的骄傲情绪,使他们自然而然地赞扬源于中国本土的事物,贬低外国人和一切外来事物,其实却几乎一点儿也不了解外来事物,也不知道他们能从中获得什么益处。安文思所批评的并不完全是那种对陌生事物的恐惧症或者对外国人和外来事物强烈的仇恨。“中国人的仇外症”是一个深奥的话题,大家可能不免要问:这种文化优越感和思想褊狭性是如何促使仇外症形成的?还有,和没受过教育的老百姓那种更为激烈的仇外表现相比,知识分子的仇外情绪究竟在多大程度上可以用文化优越感和思想褊狭性来解释呢^⑪?

^⑩ Magaillans, p. 75.

^⑪ 对 17 世纪中国仇教情绪的调查与分析见吕实强《于明清之际中国知识分子反教言论看中西文化交流》,载 *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange* (Taipei, 1983), pp. 407—430。重印于 *China Mission Studies (1550—1800) Bulletin 6* (1984): 1—42。

安文思举了几个例子来说明中国人的文化优越感如何影响他们对外来元素的看法。第一个例子是中国地图表现外国地区时的失真。据安文思说,“他们将中国大大地扩大,在表现其他国家时却一无次序,二无方位,三无任何地理知识”^⑩。事实上,中国在绘图技术上有着优秀的传统,安文思的观点只适用于明代,当时的绘图技术有所衰退。即便是在明代,他的批评可能也并不完全正确。安文思在另一个例子中谈到了1642—1647年间他本人与利类思神父在四川时,当地一名主持审判的地方官的反应。当时,一些和尚指控神父们犯有罪行,安文思引用了地方官当时的回答:只要传教士不再传授新的教义,中华帝国还是有足够大的空间来容纳外国人的。不过,如果传教士传播邪说,与中国圣贤笃信的思想相左,那他们应该受到严惩并被逐出国门^⑪。最后,安文思讲到了许多文人在发现欧洲人并不知道中国的儒家经典时表现出来的惊异。从安文思的描写中我们可以明显地看出他对于将基督教传入中国这一使命有一种挫折感。的确,他对中国人和中国文化的理解及认同并没有达到某些传教士的深度,但无论如何这些理解和认识都是真实的。他对中国人的钦佩之情抵消了他的挫折感,因此,我们不能简单地将他对中国人文化骄傲和孤芳自赏的论述看做思想狭隘。

曾德昭和安文思两位神父的著作反映了利玛窦适应政策的基本要素是如何被17世纪中期的在华耶稣会士所接受的。这些要素包括耶稣会士对儒家“四书”的继续研究和翻译,对中国教育和学术的正面评价,以及对儒学之士的认同态度。对于佛教和道教批判的严厉性则稍不及利玛窦。不过,曾德昭和安文思的著作虽然延续了利玛窦的适应政策,却不是一种一成不变的延续,而是适应政策的一种逐渐演变,他们略微修正了利玛窦的观点,介绍了对中西文化关系的一些新看法,例如“天学”是在中国远古时期被亚当和夏娃的后人带

^⑩ Magaillans, p. 75.

^⑪ Magaillans, p. 75.

到中国的。此外,曾德昭和安文思对中国的语言都具有强烈的兴趣。利玛窦和金尼阁在《基督教远征中国史》中对中国的语言只作了粗略的介绍,而曾德昭和安文思则对此作了详尽的介绍,两人的介绍在许多方面都相吻合,他们可能都从当时在华耶稣会士普遍使用的一种语言学理论中汲取了观点。这些介绍被欧洲人吸收,并对 17 世纪欧洲人对中国语言与日俱增的兴趣产生了一定的促进作用。

第四章

早期汉学家对中国历史的理解及卫匡国著作中的地理信息

1. 卫匡国神父著作的背景

106 卫匡国(Martino Martini, 1614—1661)是一名耶稣会士,对实现在华适应政策,他最主要的贡献在地理和历史两方面。卫匡国出生在蒂罗尔地区(Tyrol)的主要城市特兰托(Trento),有时候被认为既是德国人也是意大利人。他于1632年加入耶稣会,就学于耶稣会罗马学院。著名的博学者基歇尔神父在那里指导他学习数学^①。1643年,卫匡国神父来到杭州,当时的中国正处于满人入关和一片内乱之中。正是这种混乱,使得以往在中国往来通行的严格限制放松了,随时迁移也成了谨慎的安全预防措施。卫匡国称自己曾去过中国15个省中的7个,虽然人们对他的足迹是不是真的遍及这么多地方还有争议,他本人的所见所闻却对他编写著名的《中国新地图志》

^① Athanasius, Kircher, *China illustrata* (Amsterdam, 1667) preface, p. 1.

(*Novus atlas Sinensis*)起了重要的作用^②。

卫匡国曾讲述过他第一次遭遇满洲入侵者的故事,这个故事和其他讲述耶稣会士在应对时局变化时的胆识与机敏的故事是颇为相似的^③。根据卫匡国的描述,这次遭遇发生在浙江温州,当时他正担负一项南明皇帝朱聿键交付的使命^④。当满洲人攻陷温州时,卫匡国神父正住在不远处的一所大宅子里,几个中国人跟他一起在此避难。当满洲人逼近时,卫匡国叫人在大门上挂了大幅的红色条幅,上面写了七个汉字:“泰西天学博士寓。”卫匡国在条幅下备好了桌子,桌上堆满了装帧精美的欧洲书籍和其他引人注目的物件,如望远镜、镜子和数学仪器等。他在这些东西中间放了一个圣坛,上有耶稣像。据说满洲人到了之后,对这些陈设非常感兴趣,满洲将领不但没有加害卫匡国,还以礼待之,问他是否愿意效忠新主。卫匡国同意后,他的发型、服装和帽子都换成了满洲的样式。满洲人准许他回到杭州的教堂,并为他 and 跟随他的教徒配了护卫,以防不测。

② 卫匡国在 *Novus atlas Sinensis* (Amsterdam, 1655) p. 26 序言的结尾部分称自己曾到过中国的 7 个省。但是他没有说出这 7 个省的具体名字。徐宗泽认为卫匡国在 1644—1645 年间在中国北方诸省到处游历,并曾到过北京和长城。中国学者马雍对此有不同看法。他认为那段时间中国北方的军事状况极为混乱,不可能容许卫匡国如此到处活动。尽管徐宗泽神父并没有注明,但他所讲到的卫匡国行踪很可能来自《中国新地图志》致献词中卫匡国自己所说的话。见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》(台北, 1958), 第 384 页以及马雍《清代欧洲汉学家的先驱马尔蒂尼》,载《历史研究》第 6 期(1980), 第 157 页。

③ 这个故事出现在卫匡国《鞑靼战纪》(*De bello tartarico*)较晚的一些版本中,其中包括 1665 年 Johannes Janssonius 在阿姆斯特丹出版的拉丁文版 pp. 126—128, 以及附在 *Novus atlas Sinensis* (Amsterdam, 1655) 之后的另一个版本的《鞑靼战纪》pp. 18—19。在 1654 年安特卫普出版的第 1 版《鞑靼战纪》和 Jean Henault 根据此版于 1654 年在巴黎翻译的法文版中均未出现这个故事。这个故事也出现在 Pfister, p. 257, 并在 Abbé Huc, *Le Christianisme en Chine* (1857) II, 381 以缩写形式出现。

④ 南明皇帝朱聿键在福建当了一段时间的短命皇帝, 称号为隆武帝(1645 年 7 月—1646 年 10 月)。他最终被南下的满洲军队捉拿入狱处死。在卫匡国的《中国新地图志》中, pp. 108—109 反面的浙江地图, p. 120 以及图示第 13 页上均谈及了温州这个地方。费赖之错把温州当成杭州的郊区, 这可能是由于当时人们往往把温州叫做“小杭州”, 因为温州也有像杭州那样的河道及宏伟的建筑。见 Martini, *Atlas*, p. 120。

107

卫匡国并不是唯一一位迅速易主满人的耶稣会士。在汤若望神父的带领下,北京的耶稣会士经历了一次艰难得多的易主过程,他们不但保住了原来在朝廷和钦天监的高级职位,还获得了升职。与此同时,中国南部的耶稣会士,像卜弥格(Michael Boym, 1612—1659),则继续为南明最后一个皇帝——永历皇帝朱由榔(1647—1661年在位)效命。“永历”二字显然是乐观多于现实^⑤。

1650年卫匡国被任命为耶稣会中国传教团的代表,负责回欧洲为教团争取援助并报告耶稣会在愈演愈烈的中国礼仪之争中的情况。他从福建出发,途经菲律宾和巴达维亚,在巴达维亚曾一度被荷兰人拘禁,后来又踏上航程,乘坐的很可能是Oliphant号^⑥。在海上航行了7个月后,他终于在1653年8月到达了挪威的卑尔根(Bergen)^⑦。卫匡国随后前往汉堡和阿姆斯特丹,在阿姆斯特丹,他和出版商布洛安排了《中国新地图志》在布洛著名的地理丛书中出版的事宜。1654年6月,卫匡国从阿姆斯特丹出发,途经安特卫普前往布鲁塞尔。在北欧的旅行途中,他受到了许多大学者的热情接待^⑧。

108

在阿姆斯特丹到安特卫普的这段旅程中,卫匡国跟莱顿大学中东语言学者格里乌斯(Jacobus Golius [Gohl], 1596—1667)有几次难忘的会面^⑨。格里乌斯很早就对中国有极大的兴趣,并收藏了不少

⑤ 值得注意的是,卜弥格神父是1651年1月前后离开澳门的,略晚于卫匡国离开杭州返回欧洲的时间。卜弥格随身携带有分别写给教皇英诺森十世和耶稣会总长的求援书。其中两封是王太后(教名Helena)写的,另两封是太监庞天寿(教名Achilles)写的,两人均为天主教徒。写给教皇的两封信中文原件保存在梵蒂冈,而写给耶稣会总长的信件则只有拉丁文的译文。见Goodrich, p. 20和Hummel, p. 195。这些信件的部分译文见E. H. Parker, "Letters from a Chinese Empress and a Chinese Eunuch to the Pope in the year 1650", *Contemporary Review* (January 1912): 79—83以及Nigel Cameron, *Barbarians and mandarins* (Tokyo, 1970), p. 233。

⑥ 卫匡国从巴达维亚前往欧洲乘坐的很可能是荷兰东印度公司的船只Oliphant号。见J. J. L. Duyvendak, "Early Chinese studies in Holland," *T'oung pao* 32 (1936): 311n。

⑦ *De bello tartarico*, preface.

⑧ Theophili Siegfriedi Bayeri, *Museum Sinicum* 2 vols. (St. Petersburg, 1730) preface, p. 20.

⑨ 对格里乌斯和卫匡国会面的描述见Duyvendak, pp. 298—305。

中文书籍,尽管他一本也读不懂^⑩。格里乌斯的狂热与无知是17世纪欧洲汉学研究者中一种很典型的状态,正因此,他在卫匡国前往安特卫普途经莱顿的时候与他进行了联系并安排了一次会面。然而卫匡国重任在身,时间紧迫,只能利用在莱顿更换船只的空隙为格里乌斯留出短暂的时间。格里乌斯是带着一堆准备好的问题去的,卫匡国则给了他较为满意的答案。在其中一个问题中,格里乌斯试图将中国和势力一直影响到中东地区的契丹联系在一起。从卫匡国的回答中,格里乌斯更加确信中国和契丹是有关系的,他还发现契丹人的十二生肖纪年法的波斯语名称正好和中国人的十二地支相对应^⑪。这十二个要素与十天干相结合后就成为六十甲子,也就是人们熟知的“中国天干地支纪年法”。不过卫匡国很快就动身前往安特卫普,他在那里计划停留8天,安排《中国上古史》(*Sinicae historiae decas prima*) (Munich, 1658)的出版事宜。格里乌斯对这次短暂的见面大为激动,他向莱顿大学请了两个星期的假,放下工作去了趟安特卫普。1654年6月,据说卫匡国虽事务繁忙,却礼貌而热情地回答了格里乌斯的问题。

在安特卫普,格里乌斯见到了卫匡国从中国带到欧洲的一个中国人,此人可能是耶稣会士带到欧洲的第一个受过教育的中国人。这位名叫郑玛诺(Emmanuel de Siqueira, 1633—1673)的中国人后来加入了耶稣会,在耶稣会罗马学院学习了哲学与神学,并于1671年回到中国^⑫。格里乌斯临走之前得到了卫匡国送的几部中文书和手稿^⑬。据说卫匡国还给格里乌斯看了帮助他在温州顺利投奔满洲新

^⑩ 对格里乌斯中文藏书描述见 Duyvendak, pp. 314—317。

^⑪ Duyvendak, p. 300。

^⑫ 见 Pfister, p. 381。戴闻达(Duyvendak, p. 301n)称他从未在任何地方找到过对陪伴卫匡国的这个中国人的记载,这显然低估了费赖之提到的郑维信。详细情况见 Francis A. Rouleau, S. J., “The first Chinese priest of the Society of Jesus. Emmanuel de Siqueira. Cheng Ma-no Wei-hsin. 1633—1673”, *Archivum historicum Societatis Iesu* 28 (1959): 3—50。

^⑬ Duyvendak, p. 314f 试图追溯卫匡国送给格里乌斯的中文书籍。

主的红色汉字条幅。由于《鞑靼战纪》(*De bello tartarico historia*)第1版(1654年)中并未出现卫匡国与满洲人初次接触的描写,戴闻达(Duyvendak)猜测是格里乌斯说服卫匡国在第2版中加入了这段内容^⑭。卫匡国大概是在布鲁塞尔短暂停留时往书中加入了这段内容。回到莱顿后,格里乌斯将此次与卫匡国接触所获得的发现写成了一篇文章,名为《东方帝国附述》(*De Regno Catayo Additamentum*),附在卫匡国的《中国新地图志》之后作为附录^⑮。

1654年底之前,由于事态紧急,卫匡国被召回罗马。在罗马,他呼吁建立一条通往中国的陆上通道,并对中国青年所受的教育大加推崇,还为耶稣会在中国礼仪问题上的立场作了辩护^⑯。正是由于他的说服能力,教皇亚历山大七世在1656年3月23日颁布了礼仪之争中唯一一条对耶稣会有利的圣谕。但卫匡国不等教皇答复,已在1月匆忙离开罗马,前往热那亚,在那里坐船前往里斯本,并在1657年4月踏上了从里斯本返回中国的行程。途中他和新招募的10名教团成员遇到海盗袭击,并由此得了个“海军上将”的绰号。据说卫匡国在那场血战中表现得非常英勇^⑰。

1659年,卫匡国终于回到杭州,并在那里度过了最后两年的时光。他热衷于传布福音,督建了一座新教堂,还培养了很多文人。很可能就是在这段时间里,他用中文撰写了几篇神学方面的论文,还从西塞罗和塞内加的作品中选择了一些论友谊的篇章译成中文。这部名为《逮友篇》的译作于1661年在杭州出版。同年,卫匡国因过量服用泻药大黄而去世^⑱。卫匡国和之前的利玛窦都选择友谊这个具

⑭ Duyvendak, p. 328.

⑮ Martini, *Novus atlas Sinensis*, appendix, pp. i-xij. 这个附录包含格里乌斯对契丹和中国之间密切联系的发现,特别是六十甲子的组成要素。这可能是欧洲最早出现的六十甲子的图示,格里乌斯展示了六十甲子的汉字、拼音以及契丹人六十甲子的阿拉伯语翻译。

⑯ Francis Rouleau, “Martino Martini”, *New Catholic Encyclopedia* IX, 310.

⑰ Rouleau, p. 310.

⑱ 卫匡国中文著作的名称和内容简介见 Pfister, p. 260.

有文化适应特征的主题,意味着耶稣会士试图通过友谊来开辟一条通往中国文人灵魂深处的道路。这个主题的再一次出现似乎表明了这种方法的有效性,而这个主题的世界主义色彩和某种世俗性本质也正是耶稣会的特征。利玛窦和卫匡国两人都性格外向而极具天才,这无疑增进了他们与文人之间的友谊。

2. 卫匡国的《鞑靼战纪》

卫匡国神父在适应政策的框架下撰写的几部书对欧洲人如何吸收、理解关于中国的信息产生了强烈的影响。《鞑靼战纪》带来了对于17世纪中国最重大的政治事件(满洲人征服)的详细报道。该书短小的篇幅(大多数版本都不到200页)和新闻报道式的内容都是针对大众兴趣的,因此获得了巨大的成功。在1654年到1706年间,这本书再版了20多次,译有法、德、英、意、荷、葡、西班牙、瑞典和丹麦等多种语言版本^{①9}。有些版本配有插图,如1655年在阿姆斯特丹出版的拉丁文版,包含8幅雕版画。但《鞑靼战纪》并不是每个版本都有这些插图。例如,1654年在巴黎出版的法译本就没有插图。由此可见,很可能是某位印刷者在卫匡国本人不知情的情况下加进了这些插图。1654年的法译本不但没有这8幅插图,连卫匡国在序言中明确提到的中国地图也没有。这使事情变得更复杂了。

《鞑靼战纪》的插图中有一幅格外引人注目,该图描绘了1644年起义首领李自成攻陷北京时皇宫里的一个场面。(见图3)卫匡国的书中讲到崇祯皇帝(1628—1644年在位)得知皇宫所有的出口都被切断后,决定自缢^{②0}。但他又担心年轻的公主被人玷污,便拿剑刺向女儿的胸口,将她杀死。这个场面是这样被戏剧化地描绘出来的:

^{①9} 卫匡国《鞑靼战纪》的进一步研究见 Edwin J. Van Kley, "News from China; Seventeenth Century Notices of the Manchu", *Journal of Modern History* 45 (1973): 563—568.

^{②0} *De bello tartarico*, pp. 89—90.

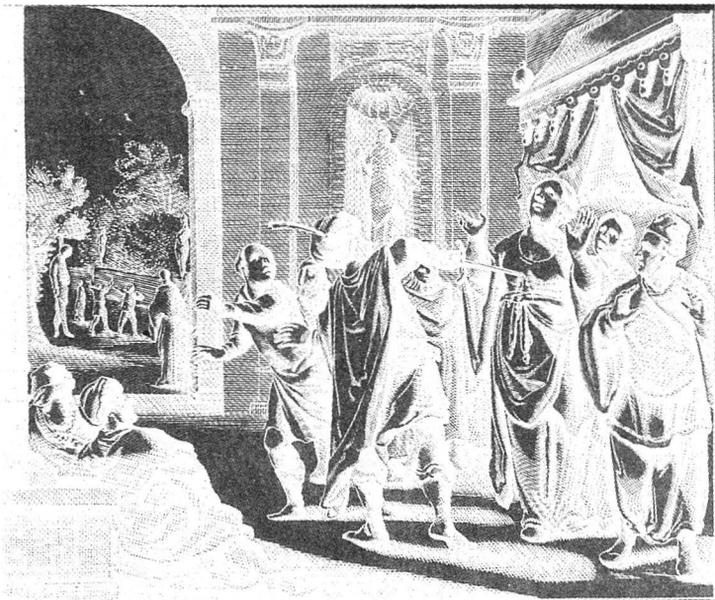
年轻的公主的容貌是欧洲人而不是中国人,她穿着欧式的服装,双眼望着天空,双手作哀求状向上举着,鲜血从胸脯的伤口喷出。皇帝也同样被画成了壮实的欧洲人,穿着欧式的服装,只有帽子有点异域色彩。通过画面左侧的一个门廊可以看到外面的花园,一个人吊死在树上。

/// 这幅雕版画描绘的虽然是中国的主题,形式却明显欧化了,可见为了迎合欧洲读者,关于中国的信息正逐渐被改写。艺术史学家 T. Kaori Kitao 注意到这幅崇祯皇帝亲手杀女图和柯尔托纳(Pietro da Cortona)于1624—1626年间绘于罗马圣毕比亚那教堂(Santa Bibiana)的壁画有着惊人的相似之处。后者描绘的是一名拒绝偶像崇拜的妇女殉教的场面^②。(见图4) Kitao女士认为卫匡国1655年阿姆斯特丹版《鞑靼战纪》中的雕版画在构思和绘图上都无疑是罗马巴洛克风格。判定卫匡国书中这幅插图出自柯尔托纳的圣毕比亚那教堂壁画的根据是雕版画中的几点特征:画面中的女主角身体比例匀称丰满,头部浑圆,目光向上,两臂上举——这样的一个殉教者在17世纪的欧洲是很受欢迎的一个艺术题材。此外,画上公主身后右侧墙上人字形帘幕的遮篷、背景中部带有女性塑像的壁龛,还有画面左侧拱门外远处的风景——描写了一个次要的情节,预示即将发生的事件——这些细节都进一步说明这幅雕版画来源于柯尔托纳的作品。特别是最后一个细节,一个人在树上吊死预示着崇祯皇帝本人的命运。这个次要情节是一种具象派的手段,目的是造成一种连贯的叙述,即吊死这一幕是连接前景中主要情节的第二幕。

毕比亚那(Bibiana)圣徒般的殉难是通过她甘心受死的坚决、圣人般的姿态、虔诚的表情和退缩的侍从眼中的恐惧表现出来的。尽管 Kitao女士指出柯尔托纳的作品未必是卫匡国书中雕版画的直接来源,因为从柯尔托纳派生出的这种风格的画并不止这一幅,然而这幅画和中国公主被杀的画惊人地相似,因而不可能是巧合。柯尔托

^② T. Kaori Kitao 写给笔者的私人信件,日期为1982年1月8日。

纳新颖而极富个性的画风影响深远,一位著名的艺术史学家曾评价他和贝尼尼(Bernini)、波罗米尼(Borromini)三人为罗马巴洛克艺术鼎盛期三大家^②。Kitao 女士还指出,这种表现形式将妇女描绘成圣人般的形象,刺杀者则当然被视为坏人,他邪恶的人性通过预示他最终自缢身亡的结果而得到了强调。这种图像化的解释很有意思,因为尽管在卫匡国的书中崇祯皇帝的举动被描写成是出于崇高的动机,其他史学家对崇祯临死前所作所为的描写却更为负面。



112

图3

一幅假想的图画:画面描写1644年的北京,明朝末代皇帝崇祯为了使女儿(昭仁公主)不受兵临城下的敌人侮辱,亲手将女儿刺死。图画来自 Martino Martini, *De bello tartarico* (Amsterdam, 1655)。承汉诺威下萨克森州立图书馆惠允刊登。

^② Rudolf Wittkower, *Art and Architecture in Italy 1600 to 1750* (Harmondsworth, Middlesex, England, 1958), pp. 152 & 163.



图4

柯尔托纳的壁画,描绘一位圣人拒绝偶像崇拜的场面(1624—1626)。圣毕比亚那教堂,罗马。承罗马圣毕比亚那教堂惠允刊登。

///

卫匡国对崇祯皇帝最后日子的描写在总体轮廓上是有历史记载证实的。当然卫匡国很可能在某些小细节上作过一些戏剧化的自由发挥。据魏斐德(Frederic Wakeman, Jr.)的最新研究,当明王朝走向

穷途末路时,崇祯皇帝渐渐陷入绝望的情绪和无能的状态^{②③}。崇祯皇帝对王朝存亡的现实问题不闻不问,沉浸在自以为是的顾影自怜中,把事态的恶化归罪于他手下的官员。他最后选择自杀其实反映并进一步说明了他试图逃脱明王朝灭亡的一切罪责。可惜的是,崇祯皇帝在这个自杀仪式中的表现却和他充满尊严的想法并不协调。1664年4月24日,当李自成的军队进入北京城外时,崇祯正喝得酩酊大醉。就是在醉醺醺的状态中,他操起一把剑,狂暴地杀死了至少两名公主和一名妃子(皇后周氏当时已经自杀)。崇祯在狂暴中杀死了昭仁公主,这件事显然就是卫匡国《鞑靼战纪》中那幅插图的根据。将近半夜时分,崇祯乔装成太监企图溜出皇宫却被拦住了。于是,4月25日早晨,他爬上了宫里的一座小山丘“煤山”,用腰带自缢身亡^{②④}。

卫匡国在返回欧洲期间出版的三部书——《鞑靼战纪》、《中国新地图志》和《中国上古史》——都是一起写成的,这位耶稣会的代表意在进行宣传 and 招募新人。这个意图在卫匡国《鞑靼战纪》简短却重要的序言中说得很清楚,他明确地给人一个印象,这本书只是其余两本书之前的一道开胃菜。卫匡国说,欧洲人向他询问关于中国土地、人民和文化的众多问题,这些问题促使他“总结最近40年来(约1614—1654年)在这个伟大王国发生的所有变革,为公众作一个扼要的叙述”^{②⑤}。这个扼要的叙述就是《鞑靼战纪》。因此,当《中国上古史》和《中国新地图志》还在撰写过程中时,《鞑靼战纪》似乎

②③ Frederic Wakeman, Jr., "The Shun Interregnum of 1644", *From Ming to Ch'ing: Conquest, Region and Continuity in Seventeenth Century China* Jonathan D. Spence & John E. Wills, Jr., eds. (New Haven, 1979), pp. 49—51.

②④ 魏斐德先生(Wakeman, p. 80)指出,他对崇祯皇帝在最后几个时辰里神志失常情况的描写是以钱骥在《甲申传信录》中所描述的事件为依据的。见《中国内乱外祸历史丛书》(上海,1940)第12册。不过魏斐德还引用了其他几位学者(计六奇、张岱和谈迁)的描述,他们对崇祯最后举动的介绍并不那么负面。这些不那么负面的描述只是被放在脚注中,可见魏斐德和汉学家们以前的倾向一致,即更信赖钱骥的负面描述。

②⑤ *De bello tartarico*, preface.

很快就写成,以满足当下的大众消费(它比其他两部作品出现得都要早),目的是激发大众对其他两部大部头作品的兴趣。这也许能解释卫匡国为何在《鞑靼战纪》序言的大部分篇幅中对《中国新地图志》和《中国上古史》作了介绍。

115 卫匡国称,他即将出版的历史书,即《中国上古史》,试图叙述从大洪水时代以来中国历史上发生的所有大事件。通过介绍中国4000年的历史(卫匡国的历史实际上只叙述到耶稣诞生之前,比他原计划的长度减少了1600年),卫匡国认为自己完成了金尼阁1615年在《基督教远征中国史》序言中的一个承诺。这反映了耶稣会在学术成就上的传承性,这一点在后面的章节中将会提到。根据卫匡国对中国历史的研究,他向读者保证,他将展现在中国的土地上繁衍生息过的不同“国家”,以及中国的法典创立者、宗教、帝王和改变中国疆域的战争。其次,卫匡国还向读者提供了一部地图集,即《中国新地图志》,作为欧洲人了解中国的必要补充。据他说,这些地图展现了各省的大小范围、河流的走向、城镇、湖泊、山脉和森林的位置。他还说自己将详细讲述在前往中国以及在中国各地旅行途中的见闻。

卫匡国说到他很早就被上级命令要前往罗马处理在华修建新教堂的事务^②。这是他在暗示撰写《中国上古史》和《中国新地图志》其实是他作为未来的耶稣会代表而被委以的长期任务。事实上,他花了十年时间咨询各方人士,了解与这个写作计划相关的知识。他询问了最精通历史的中国人,阅读了中国最好的历史著作,并收集了他能搜集到的所有相关文章。为了撰写《中国新地图志》,他对中华帝国全图和各省的分图作了修正。从爪哇到挪威的7个月航海途中,他几乎读完了在远东开始阅读的所有历史著作。在这段时间里,他还编写了和各省地图相配的城镇概况。在谈到《鞑靼战纪》时,卫匡国提到在书中有一幅小型的中国地图。(见图5)尽管这幅地图太小,不可能包含精确的细节,卫匡国还是证明它在总体上是准确的,

^② *De bello tartarico*, preface.

因为这幅地图是由“中国的哲学家”(即文人)绘制的。不过我们可以发现,这幅小地图和卫匡国《中国新地图志》中的中国全图相比其实是十分粗糙的。(比较图5和图6)

卫匡国在《鞞鞞战纪》序言的末尾说,《中国新地图志》中的这些地图和描述是为了表现传教士向中国人传播基督教的必要性,这就提醒了读者他作为耶稣会代表的角色。卫匡国还说,《中国上古史》将中国人的历史纪年同《圣经》的历史纪年作了比较。不过这种适应是倾向于欧洲的,因为卫匡国讲到用《圣经》的纪年来评价中国的历史纪年。

3. 卫匡国的《中国新地图志》

卫匡国的《中国新地图志》和《中国上古史》不仅仅是通过《鞞鞞战纪》庞大的读者群,更是通过激发早期汉学家进行深入思考,继而激起对中国的兴趣从而对欧洲人产生影响的。他的读者们因此写出了一些著作,这些著作大多是业余性质的,因为著者缺少像卫匡国那样在中国的亲身体验,却向更大的读者群传播了卫匡国的信息和思想,因此极大地影响了欧洲人的中国观念的形成。

这两本书中先问世的一本是《中国新地图志》,1655年在阿姆斯特丹出版^{②7},作为布洛《世界各国大观及新地图集》(*Theatrum orbis*

^{②7} 汉诺威下萨克森州立图书馆收藏有一部卫匡国的《中国新地图志》(Amsterdam, 1655) 2° (32.5cm × 50cm), 出版人是布洛。该图书馆还藏有《中国新地图志》的法译本, 题目是“Description géographique de l'empire de la Chine”, 载 Melchisédec Thévenot, *Relations de divers voyages* III (1666) 216 pp. in-folio. Sommervogel, V, 650 称《中国新地图志》在特维诺书的第 II 卷, 而且并不带地图。但是我查阅了特维诺的一个版本, 发现《中国新地图志》在第 III 卷(1666)中, 有一大幅折叠的中国和日本全图, 与《中国新地图志》第 1 版(布洛版)中的地图相差无几。《中国新地图志》还有 1655 年的一个拉丁文版, 1656 年的一个法文版和一个荷兰文版, 以及 1659 年的一个西班牙文版。还有一个比原版略小的影印版作为 1981 年 10 月纪念卫匡国国际研讨会的一部分印出, 该研讨会由特兰托市自然科学博物馆赞助, 在特兰托召开。此外还配合影印版出版了《中国新地图志》序言的一个多语种(意、法、英、德)译本。

terrarium sive novus atlas) 的第六部分。第 1 版有 17 幅双页地图及 171 页的附带文字,一个 19 页的按省份和城市规模排列的城市和要塞经纬度标记列表,以及格里乌斯的附录。这些地图中有一幅是中国和日本全图(见图 6),此外是 15 个省份和日本分图。在这些地图之间穿插着一些描述各省的文字章节,省下面还按各大城市再分了段。这些省份按照书中的顺序和卫匡国的拼音分别为:(1)北直隶或北京地区,(2)山西,(3)陕西,(4)山东,(5)河南,(6)四川,(7)湖广,(8)江西,(9)南京(南京地区或南直隶)或江南,(10)浙江,(11)福建,(12)广东,(13)广西,(14)贵州,(15)云南。北直隶和南直隶地区是明朝初年以北方都城北京和南方都城南京为中心的两个行政区域,表明明朝设有两京。“江南”省的名字应是满洲人将第二国都南京废除后为这一地区取的特定名称。这些省份一直保留到今天的中华人民共和国,不过湖广省已改称为湖北省,江南省已分为安徽和江苏两省。

/// 《中国新地图志》是特大的对开本(32.5 厘米×50 厘米),其中的地图可以说是精美绝伦^⑳。每幅地图都有蓝、红、粉、黄、金、绿等各种颜色——这种工艺在 17 世纪欧洲的印刷业中还是依靠手工完成的。地图上不但绘满了山脉、森林和河流,在图例部分的装饰图案中还有被认为具有代表性的中国人物。这些人物的外貌和衣着比 1655 年在阿姆斯特丹出版的拉丁文版《鞑靼战纪》中的中国人物显然更具中国味。和《鞑靼战纪》的某些版本不同,《中国新地图志》插图的绘制有可能经过卫匡国的指导。

卫匡国编写《中国新地图志》时依据的是中国的书籍资料、耶稣会同事们集体的地理学知识以及自己的游历经历。他在序言中说到,所有的信息均采自地理和地图方面的中国书籍^㉑。他在《鞑靼战

⑳ Sommervogel, V, 649 称有两个拉丁文版本,第一个版本更为华丽,文字的篇幅是 171 页,而不是 134 页。笔者看到的是第一个版本。

㉑ Martini, *Atlas*, pp. 3—4.

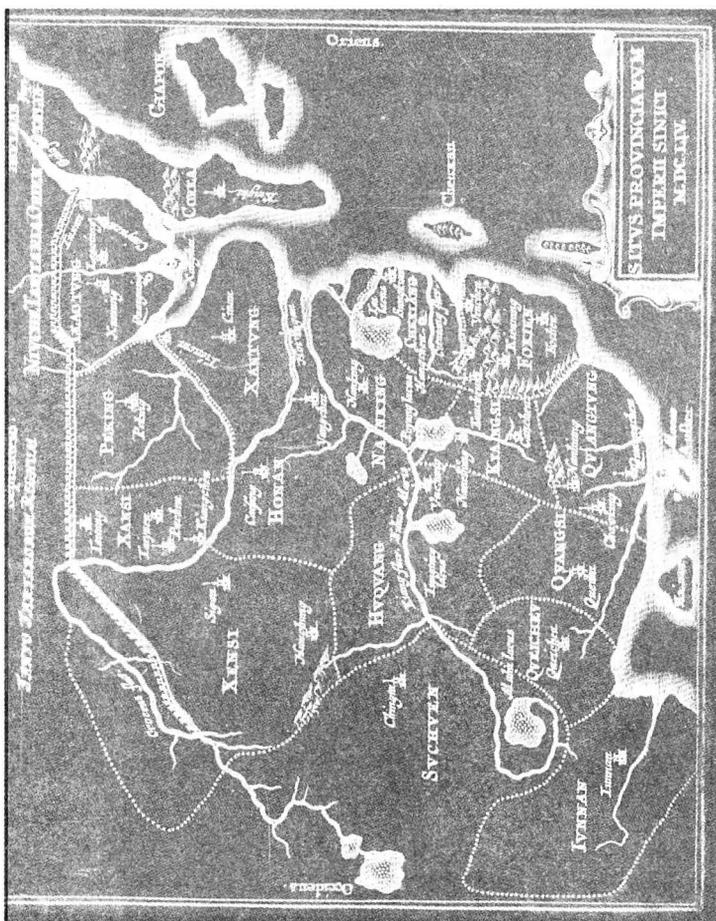


图 5

反映 1654 年各省区划的中国地图，来自 Martino Martini, *De bello tartarico* (Amsterdam, 1655)。承汉诺威下萨克森州立图书馆惠允刊登。

纪》序言中说，自己在游历中国的过程中获得的知识，已经能够纠正中文资料中的错误了。卫匡国曾称自己在得知将被派回欧洲后就陆续收集了 50 多本中文书籍，以带上返欧的旅途³⁰。戴闻达据此推测，卫匡国着手编写《中国新地图志》是在他第一次在中国居住的末

³⁰ Martini, *Atlas*, p. 147.

这几部书作准备。这跟戴闻达的推测是不太一致的。

尽管卫匡国曾称自己花了 10 年时间来准备《中国新地图志》和《中国上古史》，他在《鞑靼战纪》序言中却明确表示上述两本书是他在菲律宾等待继续前往欧洲的时候正式开始编写的。在《鞑靼战纪》序言的最后，他说自己不但几乎读完了在东亚开始阅读并带到船上的所有中国历史书籍，还提前完成了《中国新地图志》的很大一部分，即编写了穿插在地图中的对城镇和省份的介绍。总之，卫匡国准备和编写《中国新地图志》的过程是这样的：他凭着自己的天才和兴趣以及预见到自己作为代表将被派回欧洲的可能，在来到中国之后不久就开始构思一部地理方面的著作。在游历中国的过程中，他开始收集信息，并研究中国地图。他一直不断收集信息，直到踏上返回欧洲的旅途。他为写书所作的最后准备包括收集了 50 多本中文书籍，其中有些肯定和《中国新地图志》有关。

耶稣会士对中国地图学的兴趣可以上溯到传教士先驱罗明坚和利玛窦的时代。利玛窦曾绘制了一幅中国地图，1656 年由法国皇家地理学家桑生首次出版^②。1655 年，曾德昭的中国地图出现在伦敦的英文版《大中国志》中^③。1670 年，卜弥格的中国地图由桑生重印^④。在华耶稣会士在思想和成果上都有大量的交流与共享。17 世纪耶稣会士对儒家“四书”的翻译活动显然就是这种合作精神的产物之一。这个翻译活动的巅峰就是《中国哲学家孔子》。卫匡国的

② 见 Boleslaw Szeześniak, "The seventeenth Century Maps of China: an Inquiry into the Compilation of European Cartographers", *Imago Mundi* 13 (1956): 119—120。罗明坚的地图实际上出自 Matteo Neroni，斯齐尼亚克考证此人就是利玛窦，因此笔者称此地图的作者是“罗明坚—利玛窦”。裴化行神父提到利玛窦在卫匡国的《中国新地图志》问世前 50 年曾计划过一个中国地图集项目。见 Henri Bernard, S. J., "Les sources mongoles et chinoises de l'atlas Martini", *Monumenta Serica* 7 (1945): 133。

③ Szeześniak, "The seventeenth Century Maps of China", pp. 123—124。

④ Szeześniak, "The seventeenth Century Maps of China", p. 122。

《中国新地图志》可能也是一个合作成果^⑤。尽管罗明坚、利玛窦、曾德昭、卜弥格和卫匡国等人的地图在中国相对于欧洲的比例上存在一些差异,这些地图却无一例外都来自1579年版罗洪先编辑的朱思本《广舆图》^⑥。

121 有证据表明,卫匡国《中国新地图志》的主要参考资料就是《广舆图》^⑦。朱思本秉承中国地理学传统并加入蒙古征服亚洲时获得的地理新信息,在1311—1320年之间编写了名叫《舆图》的中国地图。这幅地图一直以手稿或碑刻的形式流传,后来罗洪先对它进行了修改和扩充,并在约1555年时进行了印刷,名为《广舆图》。《广舆图》包括一幅中国总图、各省分图和一些特殊地图,都在等距的方格上绘制。(《广舆图》和卫匡国《中国新地图志》在布局上的相似性非常明显。)《广舆图》显然流传很广,1558年、1561年、1572年、1579年直到1799年都一直有新版本出现^⑧。前面的章节说过,利玛窦似乎利用了1579年的那个版本。1601年,两卷的《广舆图》就已开始在欧洲出现^⑨。有人提出,耶稣会士的地图还参考了其他一些中文资料,但无法进行证实^⑩。

大明我会传教士闵明我(Domingo Navarrete, 1618—1686)在他的《中国历史、政治、伦理和宗教概观》(*Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la Monarchia de China*)(Madrid 1676)一书中批评卫匡国的《中国新地图志》充满了荒唐的幻想和错误,但是耶稣会

⑤ 斯齐尼亚克先生认为卫匡国的《中国新地图志》“毫无疑问是其他传教士研究成果的汇编”。见 Szeześniak, “The seventeenth Century Maps of China”, p. 131。

⑥ Szeześniak, “The seventeenth Century Maps of China”, p. 131。

⑦ Walter Fuchs, *The “Mongol Atlas” of China by Chu Ssu-pen and the Kuang-yü-t’u Monumenta Serica monograph VIII*. Peiping, 1946, p. 11。

⑧ Bernard, “Les sources mongoles et chinoises de l’atlas Martini”, p. 131。

⑨ Duyvendak, p. 311。

⑩ 戴闻达在 Duyvendak, p. 313 提到了卫匡国《中国新地图志》可能参考的另两个资料:(1)明代重印的无名氏《历代地理指掌图》,苏轼(1036—1101)作序;(2)吴学俨和朱绍本的《地图综要》,首次出版时间是明朝。

士南怀仁反驳说,这些错误来自卫匡国参考的中文资料,而不是他自己的亲眼所见,再说错误也相对有限^①。实际上,卫匡国的地图集被誉为17世纪欧洲出现的最有价值的一本中国地理书籍,直到1735年,这部书都一直是中国地理方面的扛鼎之作^②。其他耶稣会士也曾绘制过中国地图,但卫匡国是17世纪派到中国的200多名耶稣会士中天赋和水平最高的地理学者。

与利玛窦、金尼阁的《基督教远征中国史》一样,卫匡国的地图集也有一个纳税人口的数据——58914284人。这个数字不包括妇女、儿童、皇室成员、地方官员、宦官、士兵、和尚、道士^③。我们注意到卫匡国的数字与利玛窦不完全的人口数据58550801人相比略有增加。这两个数据未计算在内的人口成分相似,因此很可能来自类似的资料——最有可能是来自壮丁名册。根据这个纳税人口,卫匡国估计中国的总人口约为两亿。不过卫匡国写书的时间是17世纪中叶,利玛窦则是17世纪初,而且人口统计学家一致认为,中国在1625—1650年间人口有大量减少,因此我们怀疑,卫匡国的纳税人口数据到1655年已经失去了时效性^④。

和大多数开创性的成果一样,卫匡国的《中国新地图志》也有不少问题,其中一个就是经度数据。将卫匡国的地图和经纬度表跟现代地图学的数据一比较就可以发现,纬度的数据总体上是一致的,而

① Navarrete, *Tratados historicos... de la Monarchia de China* (Madrid, 1676), p. 24 & *Correspondence de Ferdinand Verbiest (1623—1688)* Frs. Josson & Willaert, eds. (1938), pp. 270, 273 & 314—315.

② Ferdinand Freiherr von Richthofen, *China. Ergebnisse eigener Reisen* 5 vols. (Berlin, 1877) I, 674—677.

③ Martini, *Atlas*, p. 5.

④ 见本书第二章中何炳棣对人口数据的讨论以及对利玛窦所估计的中国人口数据的分析。

经度的差异却很大^{④5}。实际上,卫匡国在《中国新地图志》的经度测算中使用了两条本初子午线。在经度表中,他只列出了以北京的一条本初子午线为基准的数据。这么做是为了让欧洲读者了解中国发达的地图学传统,中国的地图学反映了中国人认为自己居于世界中心的“中央王国”观念。卫匡国接受中国人的这种算法,并不是简单地迎合中国人的一种偏见(这种偏见对真实的经度数据其实是无伤大雅的),而是认识到了中国地理学知识的发达。不过卫匡国在他的地图中使用了两种经度测算法——一种是将本初子午线定在北京,另一种则将本初子午线定在欧洲稍西的地方,这是给欧洲读者看的。如果我们假定卫匡国随利玛窦将本初子午线定在“幸福岛”(即加那利群岛),那么将卫匡国的经度数据减去 17° 就可以和现代的经

^{④5} 纬度总是以赤道为标准来测算的,经度则以本初子午线为标准,向东或向西各计 180° 。而本初子午线是任意指定并不断变化的。1530年,鲁汶大学医学、数学教授,人文主义学者弗里西斯(Roger Gemma Frisius)设计了一种确定经度的方法。这种方法需要一种不受海上变化无常环境影响的精确计时器。这种计时器直到1759年才由英国人哈里森(John Harrison)研制成功,因此卫匡国不太可能使用弗里西斯的方法。见Lloyd A. Brown, *The Story of Maps* (Boston, 1949), pp. 208—240。另见George Kish, ed., *A Source Book in Geography* (Cambridge, Massachusetts, 1978), pp. 349—350。17、18世纪欧洲人对于揭开经度计算的奥秘充满了热情。在荷兰、法国和英国,谁要是能发明计算经度的准确方法,就能得到大笔的奖金。曾出版卫匡国《中国新地图志》的著名地图出版商布洛就是被荷兰政府指定对各种经度计算法方案进行评估的人士之一。弗里西斯的方法要求搬运计时器,不过这并不是唯一的方法。还有些人相信通过观察星星也有可能计算出经度。1636年,伽利略向荷兰人提供了自己的经度计算方案,即通过望远镜观察木星的四颗卫星的移动情况。荷兰人对伽利略方案的兴趣遭到了罗马天主教当局的阻挠,但是我们怀疑耶稣会罗马学院的耶稣会士是否得知了伽利略的方法,并把这个方法教给了卫匡国。因为卫匡国1640年才前往中国,之前是在耶稣会罗马学院学习的。不管怎么说,卫匡国测算的中国地图集经度数据精确度不是很高。我们无法把卫匡国的经度数据与现代数据作直接比较,因为现代经度是以英国格林尼治的本初子午线为基准的,这个基准到1888年才被广泛采用。在近代欧洲,本初子午线往往位于大西洋的岛屿间,离欧洲西海岸比较近。这样做的优点是本初子午线位于旧世界(欧洲)以西,新世界(美洲大陆)以东。由于整个欧洲都位于本初子午线以东,欧洲的经度数据就简化了。卫匡国《中国新地图志》中的本初子午线位置显然是在加那利群岛的某个岛屿。

度数据相比较了^{④⑥}。一番比较的结果是,卫匡国的经度数据和现代数据间的差异大大减小,当然,并不是完全消失。比如,卫匡国将顺天(现在的北京城)定位在北纬 40° 、东经 145° ^{④⑦}。现代地图学将北京城的中心定在北纬 $39^{\circ}55'$ 、东经 $116^{\circ}25'$ 。以现代的标准,卫匡国的纬度数据是比较准确的,但是经度的计算就不太准确,因为他的经度数据以现代标准调整后为 128° (根据格林尼治本初子午线将 145° 减去 17°)^{④⑧}。

我们不得不承认,以现代地图绘制学的标准,卫匡国的地图并不准确,也缺乏细节,但作为17世纪开创性的成果,这已经十分了不起了。这些地图所提供的关于这个遥远而又陌生国度的新信息让欧洲读者着迷,同时也使得欧洲和中国思想的接触一直得以持续下去。

4. 卫匡国的《中国上古史》

卫匡国的第三大著作是《中国上古史》(*Sinicae historiae decas prima res à gentis origine ad Christum natum in extrema Asia, sive Magno Sinarum Imperio gestas complexa*) (中国历史最初的十个时期,从人类历史之初到耶稣诞生的远东大事记,或围绕中华大帝国崛起的大事记)。该书版本不多,只有两个拉丁文版——慕尼黑(1658)和阿姆

④⑥ 斯齐尼亚克先生强调了耶稣会士在绘制中国地图过程中的合作性,他认为利玛窦、罗明坚、卫匡国、卜弥格和柏应理等诸神父都将本初子午线定在“幸福岛”(加那利群岛)。见 Boleslaw Szeześniak, "The seventeenth Century Maps of China: an Inquiry into the Compilation of European Cartographers", *Imago Mundi* 13 (1956): 116, 123 & 131—132。

④⑦ Martini, *Atlas*, map opposite p. 1 & pp. 26—27; catalogue on first page.

④⑧ 另外,我们发现卫匡国将 Quangcheu (现在的广州城)的位置定在北纬 $23^{\circ}15'$,也就是北回归线稍下处,和东经 $123^{\circ}58'$ (根据格林尼治本初子午线进行了调整,将 $140^{\circ}58'$ 减去了 17°)(见 Martini, *Atlas*, p. 1 对面的地图和 pp. 132—133 以及 p. 14 上的表)。而现代绘图员将广州城中心定位在北纬 $23^{\circ}6'$ 、东经 $113^{\circ}16'$ 。同样,纬度数据很接近,但经度数据同调整后卫匡国的经度数据相差 10° — 12° 。除了上述的差距, Ferdinand von Richthofen 还发现,卫匡国地图中中国城市的经纬度数据和其他耶稣会士的数据在经度上也存在着 1° 以内的差距。(见 Richthofen, I, 676n—677n。)

斯特丹(1659)——以及一个法译版(巴黎,1692)。书中试图使中国传统纪年和圣经纪年相一致的思想引起了欧洲博学者的兴趣。这部融合中西思想的严肃著作在内容上大大超越了大众化的袖珍书《鞑靼战纪》^④。虽然《中国上古史》的主题是历史,卫匡国在历史叙述中却还穿插了中国古典文学的内容。他对儒家思想的强调和阐释与利玛窦典型的适应政策是一致的^⑤。

卫匡国以公元前 2952 年伏羲称王作为中国历史的开端。不过他说直到公元前 2697 年传说中的黄帝称王才开始记录第一个六十甲子。这部历史书的结尾是第 45 轮甲子的第 58 年,即公元前 1 年 Ngayus 下台。Ngayus 就是西汉哀帝(公元前 6 年—前 1 年在位)的拉丁化名。这段历史跨越了 44 轮完整的六十甲子,共计 2640 年。加上第 45 轮甲子的 58 年,共计 2698 年,也就是写到公元元年。至于卫匡国是否写了一个续篇或《此后的十个时期》(*decas secunda*),这是存有疑问的。耶稣会传教士白乃心(Johann Grueber, 1623—1680)神父在 1665 年 3 月 14 日的信中写到自己相信卫匡国历史书的续篇——即从耶稣诞生直至 15 世纪的中国历史——曾在慕尼黑出版^⑥。特维诺在他的《各种奇异航行记》(*Relations de divers voyages curieux*)中将白乃心的信印出。但是特维诺指出卫匡国的《此后的十个时期》已经亡佚,自己试图从一部波斯语手稿中复原这本书^⑦。

125 《中国上古史》虽仅限于耶稣诞生之前,即汉代中期以前的历史,却是第一本用欧洲语言写的真正的中国历史书,而且长期以来也一直是唯一一本这样的书,直到杜赫德(Jean-Baptiste Du Hald)的四

^④ 1658 年慕尼黑版的《中国上古史》是四开本,有 362 页,1659 年的阿姆斯特丹版有 413 页,另外还有 7 页是八开的。以下所有的页码都是指慕尼黑版。

^⑤ 见 Giorgio Melis, "Chinese Philosophy and Classics in the Works of Martino Martini, S. J. (1614—1661)." In *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange* (Taipei, September 1983), pp. 473—513.

^⑥ 白乃心神父 1665 年 3 月 14 日的信件在 Thévenot, IV (1692), 22f 有重印件。

^⑦ *Catalogue général de livres imprimés de Bibliothèque nationale* vol. 186 (1960), col. 144 以及 Sommervogel, V, 650。

卷本《中华帝国全志》(*Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine*) (Paris 1735) 出版。不过杜赫德著作的内容基本上来自卫匡国的历史书和李明的《中国现势新志》(*Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*) (Paris 1696), 特别是来自北京的耶稣会士寄给他的时事报道⁵³。

17 世纪, 欧洲人对精确的历史年表颇为热衷, 而这种热情不可避免地 and 《圣经》联系在一起。就在卫匡国《中国上古史》问世的几年前, 爱尔兰阿玛(Armagh)的大主教厄舍尔(James Ussher, 1581—1656)在他的《旧约与新约编年史》(*Annales veteris et Novi Testamenti*) (London, 1650—1654) 一书中公布了一个年表。厄舍尔大主教根据《圣经》希伯来文马所拉抄本(Masoretic text)宣布上帝造人发生在公元前 4004 年, 挪亚洪水发生在公元前 2349 年⁵⁴。这几个年代数字流传甚广, 公布后不久, 就被加到了各种带注释的英王钦定本《圣经》的页边注中, 直到今天, 在有些版本的页边注中仍可以看到。

拉丁文通行本《圣经》是由圣耶柔米(St. Jerome)以现在已经不

⁵³ Sommervogel, V, 650 探讨了杜赫德神父从卫匡国书中引用的内容。另见 C. R. Boxer, "Some Aspects of Western Historical Writing on the Far East, 1500—1800", in *Historians of China & Japan* E. G. Pulleyblank & W. G. Beasley, eds. (London, 1961), p. 314. 关于杜赫德对这些报道所进行的编辑存在着很多争议。作为一个编辑, 杜赫德为了投合大众读者的喜好而非常善于对原始材料作一番加工。在 18 世纪, 法国的大众读者需要一个文化偶像, 而中国的形象提供了这种可能。因此, 杜赫德最初为《耶稣会士中国书简集》(*Lettres édifiantes et curieuses*) (34 volumes, 1702—1776) 而后又为他的《中华帝国全志》编辑耶稣会士从中国寄来的报道时, 删去了对中国人和耶稣会士的负面报道。在华传教士对杜赫德的删节表示不满, 但是杜赫德对大众读者的判断是正确的。杜赫德对他们产生了巨大的影响, 伏尔泰把杜赫德的名字放在当时的伟人名单上, 使他出尽了风头(Boxer, pp. 312—315 及 Arnold H. Rowbotham, *Missionary and Mandarin: the Jesuits at the Court of China* (Berkeley, 1942), pp. 256—257)。然而, 不管怎么样, 卫匡国的历史书还是被后来的耶稣会士冯秉正(Joseph de Moyriac de Mailla)超越了。冯秉正在他的《中国通史》(*Historia générale de la Chine ou annals de cet empire* 13 vols.) (Paris, 1777—1785) 中翻译并大量引用了中国的史料, 包括从朱熹的《通鉴纲目》中翻译的部分内容(Boxer, pp. 314—315 和 Rowbotham, p. 352)。

⁵⁴ Jack Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (Princeton, 1964), p. 191.

存在的希伯来文文本为基础在公元4世纪编写的,这个版本支持厄舍尔的年表。不过在圣耶柔米的译本之前,人们更偏向以七十士译本(Septuagint)为基础的年表⁵⁵。七十士译本(“Septuagint”就是“七十”,可能略指七十二位译者)指的是《旧约》的一个希腊文版,这个版本的第一部分据说是托勒密(Ptolemy Philadelphus,前285—前246年在位)王朝时期在亚历山大翻译的。根据优西比乌(Eusebius,约260—340)在《编年史》(*Chronicles*)中的计算,七十士译本支持创世发生在公元前5200年、挪亚洪水发生在公元前2957年的说法⁵⁶。我们知道,以七十士译本为基础的各年表之间有一些细微的变化⁵⁷,然而这些数字与厄舍尔大主教的年代数字(即创世发生在公元前4004年,大洪水发生在公元前2349年)均有很大的差距。

126 在人们越来越普遍接受厄舍尔年代数字的思想趋势下,卫匡国的《中国上古史》问世了。卫匡国所介绍的中国历史对欧洲的主流趋势是一个挑战。卫匡国对这个挑战的重要性非常清楚,他在书的开篇就把这个问题提了出来⁵⁸。卫匡国被中国历史的古老和历史记录的精确深深折服。他相信没有哪个国家能够超越中国人历史记载的水准⁵⁹。但是和早期汉学家基歇尔、缪勒、门采尔不同,卫匡国在研究中国文明时具备知识和批判能力,因此他的著作便和其他人幼稚的作品区别开来了。他对有些中国神话进行介绍只是为了表明他并不相信,比如中国神话讲到宇宙是从一个蛋中产生的,随后蛋黄变

⁵⁵ 例如,优西比乌在《编年史》(*Chronicle*)一书中表示,相对于以希伯来文和撒马利亚文版本《圣经》为基础的年表,他更偏向七十士译本。优西比乌的观点被圣耶柔米在拉丁文版《圣经》中翻译出来,不过圣耶柔米本人还是倾向以希伯来版为基础的年表。Finegan, p. 156.

⁵⁶ Finegan, pp. 156 & 184.

⁵⁷ 见 Edwin J. Van Kley, “Europe’s ‘Discovery’ of China and the Writing of World History”, *American Historical Review* 76 (1971): 360.

⁵⁸ Martini, *Sinicae historiae*, p. 3.

⁵⁹ Martini, *Sinicae historiae*, p. 10.

成了地,蛋清变成了空气,蛋壳变成了天⁶⁰。门采尔在《年表》(*Zeit-Register*)中认为,卫匡国把盘古这个所谓的第一个中国人看做了一个历史人物,其实卫匡国并未将他完全看做历史人物⁶¹。对卫匡国来说,神话和历史的分界线是伏羲的统治时期(公元前 2952 年—公元前 2838 年)⁶²。为了证实这个分界线,卫匡国指出,中国人自己对历史记载中伏羲之前的事件也是表示怀疑的。相比较而言,当代汉学认为伏羲也是神话人物,并将历史记载中神话和历史的分界线划在夏商之际(约公元前 1500 年)。但是 20 世纪中国的考古发现证实,以前被大多数西方汉学家(尽管不是中国学者)认为不过是神话的记载其实是史实,因此我们不应该将中国神话和历史的分界线看做是固定不变的。

根据 17 世纪《圣经》的人类史观,所有人类,除了挪亚和他的后代,都已经在大洪水的时代灭绝了。因此,挪亚被认为是全人类的祖先。但是如果其他民族有一部从大洪水之前就开始的连续历史,那挪亚就不可能是全人类的祖先。这就是卫匡国讲述的中国历史所构成的威胁。据卫匡国讲,中国第一个皇帝伏羲的统治是从公元前 2952 年开始的。但是根据厄舍尔的年表,大洪水直到公元前 2349 年才发生。因此,要么挪亚并不是全人类共同的祖先,要么是两个年表中有一个错了。

中国教团的耶稣会士很早就知道这个历史纪年上的矛盾。1637 年,他们获准使用以七十士译本为基础的年表,而不是拉丁文通行本的年表⁶³。如果大洪水像七十士译本所说的那样发生在公元前 2957 年,那中国人的年表与伏羲的统治或中国文明的开端就有可能相一致,因此挪亚作为全人类祖先的地位也可以保留。不过这个解决办

⁶⁰ Martini, *Sinicae historiae*, pp. 3—4.

⁶¹ 参见 Christian Mentzel, *Kurtze chinesische Chronologie oder Zeit-Register aller chinesischen Kayser* (Berlin, 1696) p. 6 和 Martini, *Sinicae historiae*, pp. 3—4。

⁶² Martini, *Sinicae historiae*, pp. 3, 11 & 13.

⁶³ Antoine Gaubil, *Traité de la chronologie chinoise* (Paris, 1814), pp. 283—285.

法也有问题。中国的历史记载中有对洪水的描述,但是根据卫匡国的《中国上古史》,中国人记载这次洪水发生在尧的时期(公元前 2357 年—公元前 2257 年)。这个年代即使能与厄舍尔所讲的挪亚洪水发生在公元前 2349 年的说法相一致,也还是会威胁到挪亚作为全人类祖先的地位,因为挪亚后裔中独立的一支,也就是尧的这一支,可以自称在洪水中活了下来,繁衍出了华夏民族。

卫匡国没有明确给出解决这个问题的办法。他了解到发生在中国的洪水有两个可能的日期——一个是公元前 3000 年之前,另一个是尧的时代。他指出,有些欧洲的年代学者,如厄舍尔大主教和那些信奉以拉丁文通行本为根据的年表的人,将挪亚洪水的时间置于尧的时代(公元前 2357 年—公元前 2257 年)^④。不过,他更倾向于使用七十士译本中的年表,将中国洪水的时间置于公元前 3000 年之前^⑤。卫匡国对中国人记载的洪水和挪亚洪水是否就是同一场洪水表示有所怀疑,这种怀疑的态度不像是 17 世纪汉学的特征,更像是现代汉学的特征。他注意到中国人的记载并没有提到这场洪水的源头和成因,并且也不清楚它到底是全世界大洪水的一部分还是仅为地方性现象。然而不管怎么样,卫匡国肯定,在挪亚洪水之前,东亚就已经有人类居住了^⑥。韦布引用卫匡国书中的内容论证尧实际上就是挪亚,卫匡国则不同,他宁愿让这个问题悬而未决。但对于沃西攸斯(Isaac Vossius)、霍恩(Georg Horn)和韦布等知识背景有限、创造性却很强的人,卫匡国的书却是巨大的激励,激励他们对年代及相关问题的各种解决方案展开辩论^⑦。

228 卫匡国相信伏羲和他发明八卦是历史事实。他相信《易经》是中国最古老的书,这跟现代汉学家对《易经》文本的核心得出的结论

④ Martini, *Sinicae historiae*, p. 27.

⑤ Martini, *Sinicae historiae*, p. 3.

⑥ Martini, *Sinicae historiae*, pp. 3 & 10.

⑦ 对这些解决方案的概述见 Van Kley, "Europe's 'Discovery' of China", pp. 363—366。韦布的理论在后面关于 17 世纪欧洲人对普遍语言的探索一章中会讲到。

是接近的^⑧。另一方面,许多汉学家之所以认定《易经》的核心非常古老,其根据在于《易经》的语言十分古旧,而卫匡国的根据则在于中国的历史记载和他自己的一个观点,即中国人最早的科学是数学^⑨。对比之下,《中国哲学家孔子》(*Confucius Sinarum philosophus*, 1687)序言的耶稣会士作者们却对中国人抬高《易经》的注经传统作了贬低。这些耶稣会士对《易经》古老历史的认可极为勉强^⑩。

和后来的许多欧洲人一样,卫匡国被《易经》的六十四卦迷住了。在他看来,与《易经》的卦图相关的数学知识从挪亚时代起就一代又一代地在中国传播。王弼(公元226—249年)在著名的《周易注》中称发明六十四卦的人是伏羲。中国人普遍相信这个观点,卫匡国也不例外。[有些人认为是文王(约公元前1050年前后在世)发明了六十四卦,现代倾向于认为六十四卦是西周早期的发明。]卫匡国说,古代的中国哲学家将混沌看做万物的开端,从混沌中产生了精神现象,然后产生了物质世界^⑪。卫匡国认为《易经》的卦图说明了这个过程。从最根本上来说,“阴”代表隐藏和不完整,“阳”代表公开和完整。遵循生长和衰败的规律,从“阴”、“阳”又生出八卦,分别代表天、地、雷、山、火、云、水和风。从八卦又生出六十四卦。卫匡国在《中国上古史》中绘制了六十四卦插图,这是欧洲书籍中最早出现的六十四卦插图或插图之一^⑫。(见图18)

卫匡国将伏羲发明《易经》卦图与伏羲对规定由天及人数学模

129

⑧ Martini, *Sinicae historiae*, p. 6. 认为《易经》是中国现存最古老书籍的汉学家有鲍吾刚(Wolfgang Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück* [Munich, 1974] pp. 38 & 579)和已故的卜弼德(Peter Boodberg)等人。然而,现代学者对《易经》的成书年代并没有完全一致的意见。它可能是在公元前6到前3世纪的漫长时间里由多人逐渐写成的。见Wing-tsit Chan, *Source Book*, p. 262。

⑨ Martini, *Sinicae historiae*, p. 7.

⑩ 见 Couplet, *Prœmialis Declaratio in Confucius Sinarum philosophus* (Paris, 1687), pp. xv & xviii。

⑪ Martini, *Sinicae historiae*, p. 5.

⑫ Martini, *Sinicae historiae*, p. 6.

式的浓厚兴趣联系在一起^⑬。《易经》的《系辞》是中国文献中最富想象力,也最晦涩难懂的篇章之一,它明确暗示了伏羲的八卦和天地的宇宙性之间的联系。卫匡国认为伏羲的兴趣是占星学,不过这应该是17世纪盛行的偏重数学的占星学形式,而不是现代已经退化的占星学残余。卫匡国讲述了伏羲是从湖中腾起的龙背上第一次观察到64卦的神话。(实际上,中国传统上说那条龙是从河里跃起的,因此把这个从河里得来的图叫做“河图洛书”。)这样,伏羲就赋予了龙一种意义,使它成为中国人最吉祥的瑞兽和皇家的象征。不过,我们发现卫匡国在讲述这个神话的时候有一丝不悦,他谈论了一番龙之后说中国人对龙的看法充满了迷信色彩^⑭。

卫匡国还认为发明汉字的也是伏羲^⑮。他的介绍有些误导读者,因为根据中国人传统的说法,伏羲因发明八卦而被看做文字的发明人。但是八卦并没有发展成为成熟的文字,成熟文字的出现是在伏羲之后的时代,而卫匡国却表示是伏羲本人发明了成熟的汉字。卫匡国讲得比较准确的是伏羲发明文字的目的是为了取代不方便的结绳记事法,不过他没有说清中国人认为绳结曾是记数的工具。葛兰言(Marcel Granet)和李约瑟(Joseph Needham)等现代学者对《易经》卦图的早期形式是否确实被有意识地用于记数这个问题提出了疑问。当然,李约瑟承认个别的二进制算术作为无意识产生的副产品可能出现过^⑯。

卫匡国理所当然地认为伏羲发明的“字母”和埃及的象形文字相似,它们都通过符号的形状来表示意义。他的意思是:古代中国文字的原理和埃及文字一样,是画图表意。卫匡国以六个汉字为例来说明这个道理^⑰。(见图7)图表的左边画的是一幅简单的图画,右边写的是从这幅图画演变而成的汉字,具体如下:表示山峰的三个小丘

^⑬ Martini, *Sinicae historiae*, p. 11.

^⑭ Martini, *Sinicae historiae*, pp. 11—12.

^⑮ Martini, *Sinicae historiae*, p. 12.

^⑯ 见 Marcel Granet, *La pensée chinoise* (Paris, 1934) p. 176f 和 Needham, II, 342—343.

^⑰ Martini, *Sinicae historiae*, p. 12.

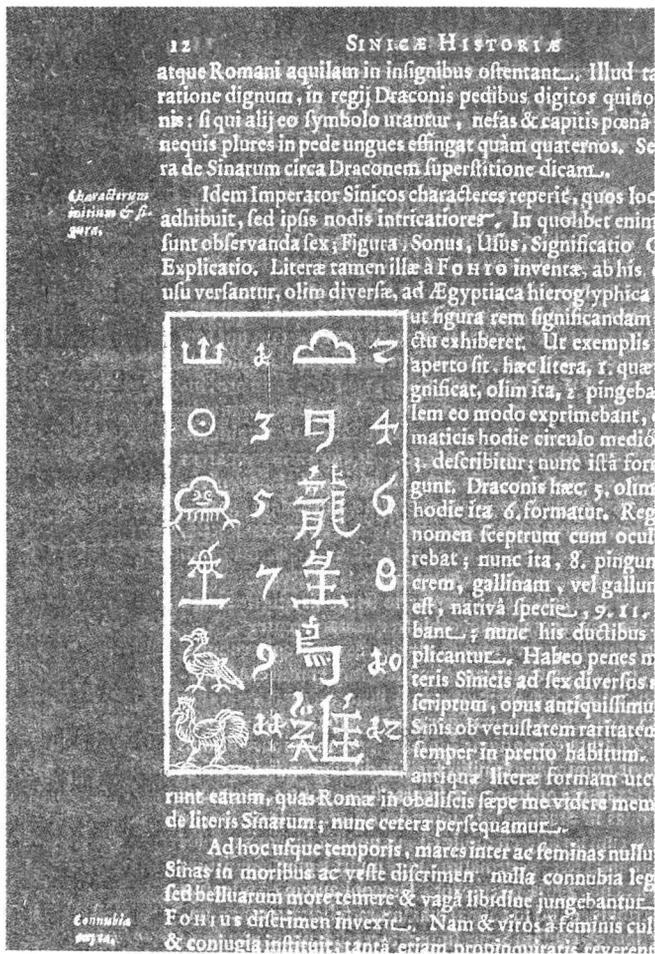


图7

中国象形文字演变图解, 来自 Martino Martini, *Sinicae Historiae decas prima* (Munich, 1658) p. 12. 承汉诺威下萨克森州立图书馆惠允刊登。

演变成了“山”字; 中间带一点的圈演变成了“日”字; 一个动物模样的图画演变成了“龙”字; 一根带着一只眼睛的权杖演变成了“主”字; 一只鸟演变成了“鸟”字; 一只鸡演变成了“鸡”字。

137

卫匡国提到有一本中文书记载了古代文字的六种不同形式,这让他想起在罗马方尖碑(?)上看到的文字。卫匡国指的是一本包含汉字古代字源的书籍,研究汉字的字源是中国人发展出来的一门深奥微妙的学问。人们认识到较古老的汉字多为象形字。(见第三章和图1中曾德昭对古代篆书的描述。)不过卫匡国和其他17世纪研究中国语言的欧洲学者都过分强调了汉字的象形成分,忽略了表音的成分。正是表音的成分在汉字向现代字体发展和演化的过程中起了至关重要的作用。

卫匡国在介绍中国语言时虽较简略,却对有着早期汉学兴趣的欧洲人产生了很大的影响。不过也许有人要问,卫匡国对中国语言的阐述反过来难道没受到过其他人的影响吗?卫匡国对汉字发展过程中象形成分的叙述基本上都以他自己对汉语的研究为基础,但他在讲汉字和古埃及象形文字的相似之处时却有些肤浅。卫匡国曾经是基歇尔的学生,1654年至1655年他在罗马期间曾拜访基歇尔,与他广泛讨论中国的问题。基歇尔从这些谈话中收集了大量中国语言和文化方面的信息。然而我们不禁要问,两人之间的这种影响是否只是单向的?基歇尔所专注的埃及象形文字是否导致卫匡国一开始就预设了两种文字间的相似性?不管实际情况是怎么样的,到17世纪末,一些学者所认为的汉字和埃及文字间隐藏着相似性的观点已经作为事实被广泛接受。很显然,卫匡国的《中国上古史》和基歇尔的《中国图说》都促成了这个毫无根据的观点的形成。

卫匡国的历史书最有价值的成就之一是提供了从中国历史源头到公元前6年历代统治者的姓名和在位时间的完整列表。我们可以通过比较中国当代的标准历史年表来表明卫匡国著作的准确性^⑧。两者之间仅有的明显区别是:中国的年表(1)删除了卫匡国年表上的第一、第二位皇帝伏羲和神农,原因是他们的神话色彩太浓;(2)在帝誉和尧之间加入了帝挚(公元前2366—前2356年在位);

⑧ 笔者使用了汉语大词典《辞海》(上海,1938;台北重印,1968)附录中的历史年表作为具有代表性的现代中国历史年表。这个年表被广泛复制,几乎没有变化。

(3)一些早期的朝代有1至3年的差距。除去这些差异,卫匡国的年表几乎是对现代中国历史年表的一个精确复制。^{*}卫匡国年表中的重要时间列在下面所附的表中。它与现代中国历史年表的差异特别注出或用括号标出。

卫匡国《中国上古史》中的重要帝王继位年代表

第 11 页	伏羲	前 2952 年	现代中国
第 13 页	神农	前 2837 年	年表中无
第 14 页	黄帝	前 2697 年	[2698]
第 20 页	少昊	前 2597 年	[2598]
第 21 页	颛顼	前 2513 年	[2514]
第 23 页	帝喾 〔帝挚〕	前 2435 年	[2436] 现代中国年表中增加
第 24 页	尧	前 2357 年	
第 30 页	舜	前 2258 年	[2255]
第 34 页	禹(夏朝第一位君主)	前 2207 年	[2205]
第 54 页	桀(夏朝最后一位君主)	前 1818 年	
第 58 页	汤(商朝第一位君主)	前 1766 年	
第 77 页	纣(商朝最后一位君主)	前 1154 年	
第 86 页	武(周朝第一位君主)	前 1122 年	
第 195 页	始皇帝(秦朝第一位君主)	前 246 年	
第 230 页	刘邦;高帝(汉朝第一位君主)	前 206 年	
第 301 页	武帝(汉朝著名君主)	前 140 年	
第 360 页	哀帝	前 6 年	

中国历史是和朝代更替紧密联系的,因此卫匡国的年表是一项重大的成就。到 1658 年,欧洲人对中国人如何看待自己历史记载中最初的 3000 年有了一个准确的概念。不过,古代的历史纪年有可能是同时从神话传说和历史资料中得来的。中国人似乎比卫匡国更明白这一点。从上文我们已经了解到,卫匡国对中国的神话并没有不加批判地全盘接受,但是他对中国人不遗余力地确保历史记载的客观性表示非常钦佩。例如,他注意到对一位皇帝的官方记载是在这位皇帝死后完成的,这样可以保证记载中没有“虚假和逢迎”^⑦。因

* 作者参考的是 1938 年版《辞海》,其中的帝王世系年代相当一部分与现代中国历史年表有较大出入。——译者注。

⑦ Martini, *Sinicae historiae*, p. 10. 卫匡国可能指的是在每个皇帝统治结束后编写的《实录》。见 Han Yu-shan, *Elements of Chinese historiography* (Hollywood, 1955) pp. 9 & 44.

此,每当卫匡国看到一个事件的年代,便会把这个事件看做真实的历史事件,比如伏羲和神农称王的时间。

132 卫匡国的失误在于没有认识到纪年的精确性,尤其是在中国这样一个有着历史意识的古老国家,并不总是代表历史的准确性,有时候恰恰相反。由于17世纪人们时兴对《圣经》中事件和其他古老事件的年代进行精确定位,这个问题变得更严重了。这种对确定年代的执著在那个时代的思想中占了主导地位,以至于当欧洲人第一次发现中国人的历史纪年时,他们考虑的只是这些年代和欧洲的记载是否可以协调起来,却并不对这些年代的历史真实性有什么怀疑。这种对于协调传统中国历史纪年和《圣经》历史纪年的关注是耶稣会适应政策引发欧洲人产生的最主要兴趣之一。

5. 结论

卫匡国对耶稣会适应政策的贡献应从17世纪人们关注的两个重要领域来考察——地理和古代历史。欧洲人对游记文学的如饥似渴以及对对外贸易的商业兴趣造成了对地理信息的需求。布洛的世界地图集系列正顺应了这种需求。通过研究中国的地理学和绘图学,卫匡国在布洛的系列中出版了一本地图集。他的《中国新地图志》协调了中国和欧洲的地理知识,允许中国人那种中国居于世界中心的“中央王国”的传统观念如实地在书中出现,同时又表明本初子午线既然可以主观地位于加那利群岛,也就完全可以位于北京,从而指出了“中央王国”的相对性。在古代史领域,卫匡国触及了创世和挪亚洪水的确切年代问题,这是17世纪人们激烈论争的话题。由于卫匡国介绍了中国古代历史的传统纪年,欧洲人便不仅需要将《圣经》的年代和西方历史相协调,还要将其与世界历史相协调。这样,耶稣会的适应政策就对扩展欧洲人的历史视野作出了贡献。

第五章

早期汉学家基歇尔以及赫尔墨斯思想与欧洲理解中国的联系

1. 《中国图说》的内容、撰写情况及参与撰写者

17 世纪 60 年代后期和 70 年代,在欧洲人形成中国这个概念的过程中最有影响力的著作之一便是基歇尔的《中国图说》(*China monumentis qua sacris profanes, nec non variis naturae & artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*) [中国:通过其神圣的、异教的(直译)碑刻、自然事物、技艺及其他方面来说明]。《中国图说》涉猎广泛的主题和大量的插图使该书成为“17 世纪的中国百科全书”^①。书中大量使用了贯彻适应思想的传教士们的资料,但是基歇尔作为早期汉学家,其书中占支配地位的思想是欧洲的赫尔墨斯思想,而不是耶稣会的适应思想。

《中国图说》于 1667 年在阿姆斯特丹以拉丁文首次出版,1668

① Adolf Reichwein, *China and Europe: intellectual and artistic contacts in the eighteenth century* J. C. Powell, trans. (London, 1925), 20.

年出版荷兰文版,1669年出版英文简写版,1670年出版法文完整版^②。由于17世纪晚期法语作为欧洲主流语言兴起,法文版被广泛引用。然而达尔克(F. S. Dalquié)翻译的法文版中有一些小错误,导致了误解的产生,因而影响了这个版本的权威性^③。

135 拉丁文版和法文版都分为六个部分,第一部分是對著名的叙利亞文—中文碑,即人們熟知的公元781年的景教碑的譯解。第二部分講述從使徒聖多默一直到最近白乃心神父走陸路進入中國傳教的各種路線。第三部分講“偶像崇拜”,據說偶像崇拜是從埃及和希臘引入波斯、印度、鞑靼、中國和日本的宗教信仰的。基歇尔認為這個起源理論足以解釋中國的三大教派——儒、釋、道。《中國圖說》第四部分講中國各種自然與人文的引人入勝的事物,第五部分講中國人的建築和機械技術。第六部分介紹中國的文字。只有法文版還附有两个附錄。第一個附錄是耶穌會士白乃心對托斯卡納大公(the Grand Duke of Tuscany)提出的一系列問題的回答。第二個附錄是一部漢法詞典。它可能是第一本出版的漢法詞典,當然,更準確地說,

② 1667年,阿姆斯特丹出版了两本几乎完全一样的拉丁文版《中国图说》,根据 Sommervogel, IV, 1064, Jacobum à Meurs (Jacobus van Meurs) 的版本是 Joannem Janssonium à Waesberge (Johannes Janssonius van Waesberge; Jean Jansson à Waesberge) 版本的伪造本。我们可以在 Meurs 版本的文本中发现改动和删节(如 pp. 132 & 133), 这证实了 Sommervogel 的说法。Waesberge 还在阿姆斯特丹出版了法文版、荷兰文版(*Tonneel van China*) 和英文简写版(*An Embassy from the East India Company of the United Provinces to China*)。如需了解详情,见 Cordier, I, 26—27; Sommervogel, IV, 1063—1064; 以及 Boleslaw Szezeński, “Athanasius Kircher’s *China illustrata*”, *Osiris* 10 (1952): 388—389。如无特别说明,下文所引《中国图说》均来自 Waesberge 印刷的 1667 年阿姆斯特丹版。

③ 根据 Henri Havret, *Le stèle chrétienne de Si-ngan-fou Variétés Sinologiques* no. VII (1895), XII (1897) & XX (1902), XII, 54, 达尔克把卜弥格的一段话翻译错了,由此导致基歇尔和其他人错误地认为 1625 年前后景教碑出土时便复制了一块。另外,伯希和指出达尔克还把与卜弥格合作翻译景教碑文的中国人的名字翻译错了。*China illustrata* p. 7 上的“*Andree Don Sin*”被达尔克翻译成了“*le P. André don Dion Sin*”(*La Chine illustrée*, p. 11), 因此把这个中国人错误地翻译成了神父。见 Paul Pelliot, “*Michael Boym*”, *T’oung pao* 31 (1935): 112n。

它只是一份对开 44 页的词汇表。

从《中国图说》的篇幅和所涉内容来看,基歇尔是非常雄心勃勃的,尤其是在 1667 年的时候。这时,欧洲对中国的了解程度还很有限。《中国图说》的材料来自哪些作者很不清楚,尽管基歇尔还是提到了一些人,主要是耶稣会士,作为他的材料来源。以今天对待材料原作者的标准来看,17 世纪晚期的学术可以说是很随意的。要理清材料原作者的问题,最好先注意以下一点,即基歇尔神父和欧洲许多早期汉学家一样,对中国几乎没什么了解。不过像基歇尔、缪勒、门采尔等人编写的著作中却包含着准确性远远超过他们知识水平的材料。据此可以确定这些早期汉学家的材料来自学识丰富的在华传教士——主要是(但不全是)耶稣会士。(区别早期汉学家和传教士最简单的事实就是前者几乎没有人到过中国,而后者却几乎都到过中国。)

这就意味着早期汉学家主要是在华传教士口头和书面报道的搜集者和编辑者。大部分早期汉学在本质上属于资料汇编和新闻报道的性质,因此产生了一些矛盾的后果,这在基歇尔身上表现得尤为突出。《中国图说》中既有对中国的高度赞扬,也有一些非常严厉的批评。在第三部分的第一节,基歇尔把中国说成世界上“最富有、最强大的”国家^④。上天赋予了如此优越的自然和技术条件,中国简直就不像是“这个世界上的”一个国家。他说统治中国的国王是一个哲学家,或者至少说他允许学者们以柏拉图主义的方式(即由“哲学家君主们”来统治)依照“神圣的哲学家”(柏拉图?)的意愿来治理国家。基歇尔用诗一样的语句问道:在这个国家里,皇帝统治一亿五千万人民就像父亲管理一个家庭那样简单,有谁可以怀疑这样的幸福?市镇、人民、桥梁、道路、船只和建筑都被描述得宏伟壮观。此外,还有勤劳的农夫和警惕的士兵。这个国家治安良好,罪犯都得到应有的处罚。每年的课税不是固定的,而是根据时代的兴衰上下浮

^④ *China illustrata*, pp. 164—166.

动。总之,基歇尔描绘了一个乌托邦,但他的描绘又处处是不准确的。

136 尽管笔者在上文中强调了乌托邦特征,却并不是要忽略一个事实,即基歇尔对中国的描写也包含不少准确的细节,比如地理知识、朝代更迭、文官阶层管理行政事务的体制,甚至对17世纪中期中国人口的估计(基歇尔估计当时的中国人口为一亿五千万)。这些内容大部分引自卫匡国的《中国新地图志》。不过,在《中国图说》第三部分,基歇尔把中国宗教信仰描绘为充斥着从西方的异教借来的可憎的谎言。与之相反的是,提倡适应政策的耶稣会士(有几位还认识基歇尔)则非常小心地把中国古代的宗教信仰以及它后来在儒家思想中的余绪与埃及、希腊和罗马的异教信仰区分开来^⑤。这些耶稣会士批评佛教和道教(对道教的批评程度小一些),和基歇尔一样,也对中国的宗教有负面的评价,但是他们并没有把中国的宗教仅仅定义为儒、释、道。适应政策的做法是强调基督教和中国的宗教之间可能有一些共性,比如说两者都是自然宗教,即可以通过理性获得的宗教真理,或者两者都是从《圣经》中人类早期祖先那里得来的。其次,适应政策试图从基督教和中国的宗教中寻找能以互补的形式相融合的因素。

基歇尔并没有看到中国人拥有从本土产生的自然宗教,也没有像利玛窦等适应政策的倡导者那样认识到古代的“上帝”或“天”就是后来衰落了早期一神论形式。基歇尔充其量只看到了基督教在中国的某些残留痕迹,比如像圣多默等早期使徒传教活动中留下的三位一体的十字架^⑥。在基歇尔看来,对中国最大的宗教影响是埃及和希腊的异教信仰。基歇尔的这种立场只能从他立足的基督教护教学(apologetics)中的赫尔墨斯思想传统来进行理解。这种传统的主要书面文献被认为来自三重伟大的赫尔墨斯、俄耳甫斯(Orpheus)

^⑤ 例如 Ricci-Trigault, *Journals*, p. 93。

^⑥ Kircher, *China illustrata*, pp. 131—133。

和毕达哥拉斯,这种传统根据不同的叫法被称做赫尔墨斯思想或古代神学(*prisca theologia*)^⑦。

文艺复兴时期,这个传统在斐奇诺的领导下得到了复兴,斐奇诺试图从埃及象形文字中解读出世界和神的深奥真理。基歇尔就是追随了这股潮流。除了象形文字,他们还说埃及的十字架预示了基督教的十字架和三位一体^⑧。透过基歇尔的赫尔墨斯思想观点,我们可以更好地理解埃及的文化、象形文字和宗教如何在他对异教文化的阐释中占据了某种首要地位。因此,基歇尔当然会认为,中国的宗教之所以和埃及、希腊的宗教具有相似性,必然是因为中国人借用了埃及、希腊的宗教。颇为讽刺的是,为基歇尔提供中国信息的传教士,如卫匡国和利玛窦,都是适应政策的支持者,他们认为中国文化和基督教的融合应该建立在比赫尔墨斯思想的要求更为平等的基础上。适应思想这个前提对他们编写著作的影响非常大,我们甚至怀疑是否有可能把他们的描述和他们的前提及阐释区分开来。而这却正是基歇尔试图去区分的。基歇尔不但脱离了按适应思想进行的阐释,而且在把耶稣会士的信息融入他赫尔墨斯思想占支配地位的观点中时,让赫尔墨斯思想而不是适应思想占了优势。直到17世纪末,赫尔墨斯思想和适应政策才由中国教团某些被称为“索隐派”的耶稣会士进行了更为和谐的融合。

基歇尔在序言中提到的资料提供者更像是参与撰写者,而基歇尔本人在编写《中国图说》过程中的角色更像是一位非常积极的编辑,而不是作者^⑨。但是17世纪的人对抄袭现象并不像今天这么敏感,而基歇尔的这种写作风格让不在意的读者觉得他是真正的作者,而不只是编辑。如果按当代的编辑方式,《中国图说》很可能就变成了一本由不同作者撰写的关于中国的文集。由于作者在身份上的含

⑦ D. P. Walker, *The Ancient Theology* (London, 1972) p. 1f.

⑧ Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (New York, 1964), pp. 416—420.

⑨ 基歇尔《中国图说》的序言有三页,未编页码。

混,人们认为基歇尔掌握的中国知识比他实际掌握甚至自称掌握的要多得多。比如一部论 17、18 世纪欧洲语言的著名专著就非常错误地将基歇尔说成“17 世纪在这个学科〔汉字〕方面当之无愧的最大权威”^⑩。

438 基歇尔提到的第一位资料提供者兼参与撰写者是卫匡国。作为卫匡国的数学老师,基歇尔对这个以前的学生表现出某种父亲般的骄傲。两人的师生关系很可能是在卫匡国 1640 年前往中国前在耶稣会罗马学院的那段时间里形成的。卫匡国于 1654 年秋回到罗马,一直待到 1656 年 1 月,他的特殊目的是向罗马教廷表明耶稣会对中国人尊孔祭祖仪式的通融立场。在那段时间里,卫匡国一定和他以前的老师基歇尔见过面。我们很难相信,同样也是耶稣会士的基歇尔会不知道卫匡国所卷入的斗争。支持耶稣会传教政策的人在罗马有很多,卫匡国的教团一定进行了一些声势浩大的游说活动。然而我们也知道基歇尔全神贯注于大量的各种研究项目中,可能他有意要避开政治纷争。至少,他在《中国图说》中略去了有关他自己和支持适应政策的耶稣会士之间差别的内容。很明显,他不是适应政策的支持者,然而他一定知道耶稣会中国教团的主导性政策^⑪。基歇尔选择对这样一个有争议的事件保持沉默,可能是出于一种功利的考虑,一方面可以和坚持适应政策的耶稣会士保持良好关系,另一方面又不与罗马那些敌视适应政策的人产生对立,因为那些人赞助了他各种各样昂贵的研究项目。下面进一步讲基歇尔作品中卫匡国撰写的部分。《中国图说》第四部分的第一节讲述的中国地理和政治

^⑩ Paul Cornelius, *Languages in Seventeenth-and Early Eighteenth-Century Imaginary Voyages* (Geneva, 1965), p. 72.

^⑪ Szeześniak, “Athanasius Kircher’s *China illustrata*”, p. 392 将《中国图说》说成“不仅代表了基歇尔本人的宗教哲学,也代表了整个西方教团在远东冒险事业的宗教哲学”。这个说法是非常错误的。基歇尔的观点基本上不属于耶稣会的适应思想,尽管有一些传教士和他的观点一样,这些人中却极少有耶稣会士。

体制问题,是从卫匡国的《中国新地图志》中摘录的^⑫。另外,基歇尔在讲述岩石、矿产以及建筑和其他机械技术的一节中多次借用了《中国新地图志》中的内容^⑬。不过这种借用也不是单向的。卫匡国的《中国新地图志》中关于景教碑的内容绝大部分借自基歇尔的《科普特语和古埃及语的前身》(*Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*, Rome, 1636)^⑭!

基歇尔提到的第二位参与撰写者是耶稣会士卜弥格(Michal Piotr Boym, 1612—1659)。尽管卜弥格神父在《中国图说》中不是第一位被提到,他应该是《中国图说》最重要的参与撰写人之一。卜弥格在中国文化圈里的时间相对较短(1645—1651及1658—1659),然而作为一名传教士,他的成就极大。他要是没有卷入那次特殊却又毫无结果的外交使命并过早辞世的话,成就可能还要大得多。

卜弥格神父是波兰耶稣会士,他在罗马待了一段时间后,于 1645 年来到中国南部地区^⑮。曾德昭神父以耶稣会中国教区副区长的身份派遣卜弥格前往南明最后一个皇帝永历(朱由榔,1647—1661年在位)的朝廷^⑯。1649年底或1650年初,当卜弥格第一次到达南明朝廷的时候,那里的传教事业还没有走到绝望的境地,他被委派帮助瞿安德(Andreas Wolfgang Koffler, 1603—1651)神父为高层的教徒服务。瞿安德神父是1645年来到朝廷的,他在引导朝中人人入教的过程中得到了许多教徒的帮助,其中有职位很高的宦官庞天寿(教名

⑫ Kircher, *China illustrata*, pp. 164—175.

⑬ Kircher, *China illustrata*, pp. 205—219.

⑭ Havret, no. 12, p. 60.

⑮ 卜弥格神父生于波兰的利沃夫(Lwow),父亲是匈牙利裔,是国王西伊斯蒙德三世(Sigismund III)的一名御医。1631年,卜弥格进入克拉科夫(Krakow)的耶稣会初学院,在罗马待了一段时间后,1643年从里斯本动身前往中国。

⑯ 方豪,《中国天主教史人物传》3卷(香港,1970),卷1,第306页。卜弥格到达时,晚明最后的朝廷在广东省的肇庆。在满洲军队的压力下,朝廷被迫一直处于辗转流离中,在广东、广西两省间来回。被追赶之下,朝廷后来逃到了云南省,最后越过边境进入缅甸。1662年4月,永历皇帝的太子和很多臣子命丧缅甸人之手(Hummel, p. 194以及 Goodrich & Fang, p. 723)。

Achilles, 1657年卒)^{①⑦}和广西巡抚瞿式耜(1590—1651)^{①⑧}。在这些信徒的帮助下,瞿安德神父成功地为永历皇帝父亲的皇后王太后(教名 Helena)、永历皇帝的生母马太后(教名 Maria)以及永历皇帝的太子朱慈烜(教名 Constantine)施洗^{①⑨}。很可能是在瞿安德的鼓励下,王太后和庞太监为挽救明朝的命运向教皇英诺森十世和耶稣会会长尼克尔(Goswin Nickel)神父发出了求援书^{②⑩}。

当卜弥格被委派向教皇转交这些信件的任务时,他来到南明朝廷应该还不到一年。1650年11月,卜弥格带着庞太监派的两名中国教徒随从从肇庆出发。这两人一个是郑安德(教名 Andreas),一个是郭若习(教名 Joseph)^{②⑪}。1651年1月,卜弥格离开澳门,但是郭若习染病回国。19岁的郑安德(此人显然是高官的子弟,还有“游击”的军衔^{②⑫})则全程跟随卜弥格,后来也是他于1659年在中国南部边境安葬了卜弥格。他们前往欧洲的路线先是走海路到果阿,然后走陆路经波斯和士麦拿(Smyrna)到达地中海。1652年11月或12月,他们到达威尼斯。在继续前往罗马之前,卜弥格在威尼斯与总督和参议院议员见面,还给他们看了庞太监的一封信^{②⑬}。喜欢穿中式衣服的卜弥格一定在威尼斯人眼中更增加了几分古怪的味道。

由于教皇英诺森十世1655年1月逝世,4月选举亚历山大七世为教皇,卜弥格在罗马的时间延长了。他从中国带去的信件,本来很

①⑦ Pelliot, “Michael Boym”, p. 98.

①⑧ 瞿式耜是最早追随利玛窦的文人教徒之一瞿汝夔(字太素,教名 Ignatius)的远房侄子。见 Hummel, p. 199 和 Ricci-Trigault, *Journals*, pp. 230—233 et passim.

①⑨ 方豪,卷1,第305页。

②⑩ 对这些写给教皇信件的较通行的研究和英译见 E. H. Parker, “Letters from a Chinese Empress and a Chinese Eunuch to the Pope in the year 1650”, *Contemporary Review* (January 1912): 79—83.

②⑪ Goodrich, p. 20. 方豪,卷1,第307页(可能是根据 Pelliot, “Michael Boym”, p. 112)认为“郑(Cheng)”应为“Chen”,“郭(Kuo)”应为“Lo”。

②⑫ Pelliot, “Michael Boym”, p. 112.

②⑬ Pelliot, “Michael Boym”, p. 115 以及 Girard de Rialle, “Une mission chinoise à Venise au XVII^e siècle”, *T'oung pao* 1 (1890): 99—117.

可能已经摆在病重的教皇的议事日程上,现在引起了新教皇的注意。但是卜弥格在罗马的三年里没有得到新旧两任教皇的接见^{②④}。这不能怪新教皇有反耶稣会情绪,因为亚历山大七世(1667年卒)对耶稣会士很友好,正是在这段时间里,卫匡国还从教皇那里得到了支持适应政策的圣谕。在那段时期,一个中国教团的耶稣会士在罗马免不了会卷入礼仪之争,因此面对鲁汶、杜埃(Douvai)、因戈尔施塔特(Ingolstadt)和格拉茨(Gratz)等大学来的多明我会批评者,卜弥格要为适应政策进行辩解也就不足为奇了^{②⑤}。也是在罗马停留的这段时间里,卜弥格和基歇尔神父进行了联系,卜弥格提供的信息后来在《中国图说》中熠熠生辉。

1655年12月,教皇终于对王太后和庞太监作了答复^{②⑥}。卜弥格很快就离开罗马,于1656年3月从里斯本启程返回中国。这次回程充满了艰辛,一路上有不少延误。他在果阿耽搁了一年,曾遭到荷兰人的攻击。在澳门,葡萄牙人又不准他进入中国,后来在广西边境又有满人戍守,无法入境^{②⑦}。南明的传教事业前景一片茫然,卜弥格可能得知了王太后已于1651年归西的消息^{②⑧}。卜弥格当时一定是极度地失望。他染上了一种不明的疾病,于1659年8月在广西和越南的东京(即北圻)边界死去,年仅47岁。

卜弥格神父的著述很少有人研究,对于真正的作者到底是谁也产生了一些疑问^{②⑨}。之所以会有疑问产生,无疑是因为许多传教士的著作都是合作完成的,倒不是因为有人企图剽窃他人。经常有神父去世后未完的手稿留在中国,由后来的传教士带回欧洲。这些手

^{②④} Dehergne, *Répertoire*, p. 34.

^{②⑤} 方豪,卷1,第308页。

^{②⑥} 尽管大多数资料都只提到了教皇亚历山大七世的回信,方豪,卷1,第311页却引用了一封落款为“耶稣会会长尼克尔,1655年12月25日”的信件。

^{②⑦} Goodrich, pp. 20—21.

^{②⑧} Hummel, p. 195.

^{②⑨} 见Szezeńskiak, “The Writings of Michael Boym”, *Monumenta Serica* 14 (1949—1955): 481—538。

稿经常几经转手,最后落到一个不熟悉中国语言或文化的欧洲人手里。卜弥格广博的才能与兴趣反映了17世纪的人博学的特点。他在说汉语的环境中待的时间不长,对汉语的掌握程度却已颇高,这说明他的语言天赋很强。他对植物学的兴趣反映在他的《中国植物志》(*Flora Sinensis*, Vienna 1656)一书中。这是一本不一般的书,书中主要对中国南方的植物进行了描述,还配有插图。卜弥格很可能于1652—1656年在欧洲期间安排了出版事宜^⑩。他对医学的关心反映在《医论》(*Clavis medica ad Chinarum doctrinam de pulsibus*)中,书中有他翻译的《脉经》。《脉经》是名医王叔和(265—317)论脉的著作。卜弥格也参与了《医论》的撰写,该书对289种中药作了描述,中文药名用罗马字拼音译出^⑪。克莱尔医生对此书进行了编辑,该书于1686年在比利时出版,负责出版事宜的应该是柏应理神父^⑫。卜弥格对地图学的兴趣表现为他绘制的几幅中国地图,其中最广为人知的是保存在梵蒂冈图书馆中的地图集,名为《中国地图册》(*Magni Catay, quod olim Serica, et modo Sinarum est monarchia*),据说该地图集依据的是吴学俨等人编制的《地图综要》(1643)^⑬。不过应该指出的是,卜弥格的绘图水平是不能和卫匡国相提并论的。

基歇尔的《中国图说》中有多少内容是卜弥格的功劳呢?首先,有关景教碑的章节应该归功于卜弥格。还有,《中国图说》第四部分

⑩ 见 Harmut Walravens, “Eine Anmerkung zu Michael Boym’s Flora Sinensis (1656) - einer wichtigen naturhistorischen Quelle”, *China Mission Studies (1550—1800) Bulletin* 1 (1979): 16—20.

⑪ Goodrich, p. 21.

⑫ Sommervogel, II, 70—71 列出了更早出版的一部与该书形式近似的书,名为 *Specimen medicinae sinicae, sive opuscula medica ad mentem Sinensium* (Frankfurt, 1682)。根据 L. Carrington Goodrich & Szeześniak, *Dictionary of Ming Biography*, p. 21, 卜弥格带有页边注的中医著作保存在“柏林的普鲁士图书馆”(不知是否是指西柏林的国立普鲁士文化遗产图书馆)。

⑬ Goodrich, p. 21. 在梵蒂冈图书馆的中国库(Borgia Chinese)藏品中发现了一部三卷的《地图综要》,带有卜弥格写的页边注。

有关中国植物、兽类、鸟类和蛇类的一些章节^⑳应该是从卜弥格的《中国植物志》中摘引的^㉑。而双语的“天主教圣约言”(Divinae legis compendium)或《中国图说》中问答集的来源问题则引起了一些激烈的争论^㉒。不过,几乎没有人怀疑《中国图说》第六部分的内容主要来自卜弥格。这部分对中国的汉字作了分析和解释。据斯齐尼亚克(Boleslaw Szeześniak)称,这部分的主要内容来自卜弥格所写的一篇短文,文中有篆书的插图^㉓。斯齐尼亚克先生还认为,基歇尔通过加入对汉字和埃及象形文字的评论改变了卜弥格的原意^㉔。与卜弥格有关的另一个争议是法文版《中国图说》中的汉法词典究竟是不是卜弥格所作^㉕。

基歇尔在序言中提到的第三个材料来源是热那亚的马利诺(Phillipo Marino[Philipus Marinus])神父,此人是日本教区的代表,他是通过向基歇尔口授而参与撰写《中国图说》的。第四个来源是白乃心(Johann Grueber, 1623—1680)。他在1661—1664年间由陆

⑳ Kircher, *China illustrata*, pp. 176—205.

㉑ Szeześniak, "Kircher's *China illustrata*", p. 501.

㉒ Kircher, *China illustrata*, pp. 121—129. 《中国图说》中的问答集包括46段标了号码的段,然后是十戒以及结语,旁边平行列出汉语拼音和拉丁文译文。卜弥格在他的 *Briefse relation* (Paris, 1654) 中刊出的自己的各种著作中加入了一本“*Sinicus catechismus*”。(见 Sommervogel, II, 72—73。)费赖之认为最早的中文问答集是耶稣会士苏如望(João Soerio, 1566—1607)写的,伯希和同意这种看法,但是他认为卜弥格很可能为问答集配了拼音和译文。(见 Pelliot, "Michael Boym", pp. 135—136 以及 Pfister, p. 57。)戴闻达认为卜弥格既没有为问答集配拼音也没有为其进行翻译,他认为是卫匡国把文本带到了欧洲,但很可能不是由卫匡国本人配拼音和进行翻译的。(见 Duyvendak, pp. 324—326。)还有一个争论就是问答集的中文文本是写于1602年还是1606年到1607年间。(见 Szeześniak, "The Writings of Michael Boym", pp. 497—498。)

㉓ Szeześniak, "The Writings of Michael Boym", p. 449.

㉔ Kircher, *China illustrata*, pp. 233—235.

㉕ Kircher, *La Chine illustrée*, pp. 324—367. Szeześniak, "The Writings of Michael Boym", pp. 501—502 称,这个汉法词典是卜弥格的作品,相反的意见见 Walter Simon, "The Attribution to Michael Boym of Two Early Achievements of Western Sinology", *Asia Major new series* 7 (1959): 165—169.

路穿越亚洲从中国回到欧洲,此次行程非同寻常。白乃心神父于1664年回到罗马,和基歇尔谈过话,为《中国图说》的第二、三部分提供了大量的素材,这两部分中包含了关于西藏、印度和蒙古的大量信息。基歇尔在序言中提到了一位精通波斯语、印度斯坦语和婆罗门语(即梵语)的罗斯(Roth)神父,他很可能撰写了《中国图说》第三部分中关于印度教教义和梵语的大量材料。白乃心还就法文版中出现的托斯卡纳大公提出的一系列问题作了回答。在编写《中国图说》的过程中,基歇尔还采用了其他人的资料,比如曾德昭关于景教碑的材料^⑩,不过引用的数量没有前面提到的那些作者大^⑪。

《中国图说》和半个世纪前的利玛窦、金尼阁的作品一样,其定位就是要使大众读来觉得有趣,传教士以及从东亚回来的葡萄牙、西班牙、荷兰商人写的报道已经激起了这些大众读者浓厚的兴趣。书中所叙述的内容对17世纪中叶的读者来说完全是异域的新奇事物,还有总体质量不错的50页插图,对内容显然是锦上添花。在基歇尔的《中国图说》和其他著作中出现的被那个时代称为“奇异的”现象使某些学者得出结论,认为基歇尔研究东方学的主要原因来自对这些现象的兴趣^⑫。但是如果仔细观察《中国图说》插图中描绘的中国人,就会发现他们的外貌特征明显是欧化的。实际上,这些插图以及对中国的描述本可以显得比实际情况更“奇异”、更有异国风情和外国味。但是对基歇尔来说,中国文化的基本要素,例如中国的宗教,并不是世界另一头冒出来的全新的信仰。它们是从埃及和希腊宗教中得来的。汉语也不是中国的独创,因为基歇尔说汉字显示出与埃及象形文字一样的演变原理,因此是从埃及象形文字得来的。对于基歇尔这种“一个世界”的态度,简单的解释是它来自欧洲人的褊狭观念和基督教沙文主义。但是深入的解释就涉及基歇尔对普遍原理

^⑩ Kircher, *China illustrata*, p. 6.

^⑪ Szeześniak, “Kircher’s *China illustrata*”, p. 405.

^⑫ Hans Kangro, “Athanasius Kircher”, in *Dictionary of Scientific Biography* (New York, 1973) VII, 375.

的信仰,比如普遍语言的可能性,这一点下文会讲到。

2. 基歇尔和中国语言

基歇尔痴迷于对异域语言的译解,尤其关注中国人、婆罗门人和墨西哥人的语言,他认定这些语言属于象形文字语言,是从埃及象形文字得来的,他对中国的兴趣一部分就来自这里^{④3}。他在《中国图说》的第六部分和最后一部分对中国文字分析的内容中显示了这种兴趣。在分析的一开头,他就表示了对卜弥格神父的感激。据基歇尔说,卜弥格 1653—1656 年在罗马逗留期间曾“教他读写汉语”^{④4}。基歇尔显然是言过其实了,因为他的汉语知识实在是少得可怜。另外,有人可能也会质疑卜弥格对汉语的掌握程度,这不仅是因为他在中国接触汉语的年头不长,而且也因为他没有中文著作存世^{④5}。而与他同时代的许多传教士都掌握了用汉语写作的能力,并写出了不少著作。不过,从卜弥格翻译的中文著作以及他在《中国植物志》中使用的汉字来看,他基本上能够熟练使用汉语。此外,与卜弥格同行的郑安德可以在语言上进一步给他帮助,卜弥格的中文水平很可能在往返欧洲途中继续得到了提高。

基歇尔将中国人发明语言的时间定在《创世记》第 6—9 章中挪亚洪水之后的 300 年^{④6}。基歇尔认为在这段时间里,挪亚的后代统治了全世界所有的地区(《创世记》9:18 和 10:1—32)。根据基歇尔的观点,“伏羲皇帝”是文字这项“技艺”的发明人,他把文字教给他的后继者,这些后继者都是挪亚的后人^{④7}。在这里基歇尔看到中国历史和《圣经》历史是相吻合的。在对《创世记》第 10 章的分析中,

^{④3} Kircher, *China illustrata*, p. 225.

^{④4} Kircher, *China illustrata*, p. 225.

^{④5} 卜弥格传见 Pfister, pp. 273—276 以及 Sommervogel, II, 70—73.

^{④6} Kircher, *China illustrata*, p. 226.

^{④7} Kircher, *China illustrata*, pp. 225—226.

基歇尔提到了含(Ham)。含是挪亚三个儿子之一,他从埃及将他的部落向东迁移到波斯,然后又进入大夏(Bactria)。基歇尔认为“大夏王琐罗亚斯特(Zoroaster)”就是含。含从大夏将移民团派往中国,基歇尔把中国看做地球的尽头,因为它代表了世界上最后一块适合居住的土地。

我们可以看到17世纪还原论者(Reductionist)的原则是如何在基歇尔这里大行其道的。基歇尔说含有一个儿子名叫Nesraim,即麦西(Mizraim)(埃及),他有一个参谋叫三重伟大的墨丘利(Mercurius Trismegistus)(即赫尔墨斯),基歇尔称此人为“埃及象形文字的最早发明者”。[基歇尔把伏羲称为“汉字”(《易经》中的符号?)的最早创制者,以此与“埃及的象形文字”相区别。]令基歇尔深信汉字和埃及象形文字可以上溯到同一个语言源头的原因是两者之间有相似性。基歇尔认为这种相似性可以从两个方面得到验证:汉字的形状和中国的历史年表。

由于手头缺乏材料,基歇尔可能只对中国历史著作作了最肤浅的阅读。他最有可能从卜弥格或卫匡国那样的传教士所写的材料中获得信息。至于语言学分析,基歇尔仅仅依靠少得可怜的信息来得出他的结论,不过,他的结论在当时却是极受人尊敬的。即使基歇尔有许多观点在今天看来荒谬得令人吃惊,我们还是能找到一些介绍给欧洲读者的有关中国的最早的准确信息。

145 当基歇尔引用卜弥格或其他耶稣会士关于中国语言的丰富信息时,这一点就变得很清楚了。基歇尔估计一个人要流利地使用汉语必须掌握一万个汉字,要做到有学问则需要八万个汉字。这两个数字,至少是第二个数字,有点高,但也不是高得太离谱。比如说,38册的《中文大辞典》(台北,1962—1968)是从诸桥辙次的《大汉和词典》翻译过来的,书中列出了49905个独立的汉字。基歇尔说汉字没有字母或音节,也不按字母表顺序排列,这些描述都是可靠的。他也许过分夸大了汉字和词的相等性,却正确地讲到了汉语词形变化和动词变位的缺乏。他也许低估了汉字在语法结构上所起的作用,却

准确地讲到一个中国人若能掌握大量汉字就无异于获得了巨大的成就,也会因此得到公众的赞赏。

基歇尔将古汉字和埃及象形文字用图画表现世间事物的方式进行了比较。他说汉字用毒蛇和龙来表示火;用鸟来表示空气;用鱼来表示水中的事物;用花、叶和树枝来表示土地中的事物和植物;用点和圈来表示星^{④8}。基歇尔知道汉语是不断演变的,他认为这跟埃及象形文字的演变是类似的。他知道现代的汉字简化了图画的表现方式,但是他相信这些简化了的线条仍与原先的图画形式保持着一种可以辨认的相似性。为了进行说明,他列出了五个汉字,既有所谓的“古”体,又有现代体。它们是“篆、字、皇、文、河”。这些字的字源似乎是有问题的,不过跟后面一些稀奇古怪的字源相比,至少还有可能解释得通。

尽管基歇尔缺乏很强的创造力,他却不是一个简单的模仿者。他把汉字运用到自己的一个语言学理论中,就说明了这一点。这个理论是在他试图译解埃及象形文字的过程中发展起来的。叶芝(Frances Yates)在对赫尔墨斯传统的研究中,认为基歇尔是17世纪试图使文艺复兴时期宗教性赫尔墨斯思想继续存在下去的狂热人士之一。赫尔墨斯思想在学术上被卡索邦逐渐削弱后还继续存在着。卡索邦在他的《关于神圣和宗教事务的演说(第十六篇)》(*De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI*) (London 1614)中表示,赫尔墨斯思想著作的作者不是古埃及的一个祭司,这些书是在耶稣诞生以后的年代写成的^{④9}。和英国的佛洛德(Robert Fludd, 1574—1637)一样,基歇尔忽略了卡索邦的发现,并继续相信三重伟大的赫尔墨斯就是这些著作的真正作者。基歇尔秉承赫尔墨斯传统,相信埃及象形文字中蕴含着关于神和世界秘密真理的符号。叶芝女士认为基歇尔是一位赫尔墨斯思想神秘哲学家(Hermetist-Cabalist),但是他对和这

^{④8} Kircher, *China illustrata*, pp. 226—227.

^{④9} Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 398—423.

些传统相关的巫术却持谨慎态度。作为耶稣会士,基歇尔已经发誓弃绝了魔鬼的巫术,但是历史学家和考古学家的身份又促使他去追求一种自然巫术^{⑤④}。基歇尔认为,埃及以及埃及的十字架和基督教的发展是一脉相承的。

116 基歇尔从 17 世纪 30 年代开始就对埃及文字感兴趣,他的《埃及的俄底浦斯》(*Oedipus Aegyptiacus*, 1652)和《埃及语言之复原》(*Lingua aegyptiaca restituta*, 1643)在《中国图说》之前就已经出现了。随着早期基督教在地中海沿岸地区的发展,埃及象形文字就渐渐无人能读懂了。因此,基歇尔试图译解的象形文字是一门深奥的语言。他从科普特语(Coptic language)着手,开始研究古埃及文字。他假设科普特语是从象形文字演变而来的。从现代对埃及象形文字的理解来看,这个假设是正确的。基歇尔还有一个正确的地方,就是他认为象形文字记录了语音信息。

然而,除了一个字符,基歇尔基本上没能解读出埃及象形文字,这一部分是因为他认为象形文字在语音上和一个字母表相对应,这其实是没有根据的。但是更重要的是,他对于从 5 世纪希腊裔埃及人赫拉波伦(Horapollon)开始的一个传统,即强调象形文字中更深层的象征意义太过执著。因此,基歇尔被错误地引向对这种象征意义的研究,认为语音成分对解读象形文字不太重要。随着 1799 年罗塞塔石碑(Rosetta Stone)在埃及的发现,直到 19 世纪初,埃及象形文字才最终被解读出来^{⑤⑤}。

基歇尔认为汉字是从埃及象形文字发展而来的证据不是反映在汉字的外形,而是反映在汉字使用来自自然世界的图像来表示意义的特点。我们可以看到基歇尔对象征意义的强调在这里显现出来了。根据对不同的来源进行分类,基歇尔假定了 16 类汉字。每一类都用一句 5 个汉字的句子来进行说明,第 14 类是一个例外,有 7 个

⑤④ Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 421—422.

⑤⑤ E. Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs* (Copenhagen, 1961), pp. 137f.

汉字。通过这些汉语的句子,他试图给出这些汉字的古体、现代体、拼音和翻译。他使用了当时传教士创造的一种拼音方案,采用拉丁字母及其发音。不过基歇尔介绍的汉字有时无法辨认,拼音与翻译也偶尔和汉字不一致^{⑤2}。17世纪的欧洲人把中国理解成一个亦真亦幻的国度,任何对这个国度感兴趣的人看了基歇尔的介绍都会为之神魂颠倒。基歇尔(抑或是卜弥格的或郑安德)的分析充满了奇怪的、往往是荒唐的字源学假设。当然,荒唐之中也有足够的真实因素,使我们不至于将他对中国阐释看做假充内行。

基歇尔说,16类汉字的第一类得自蛇和龙^{⑤3}。他说“伏羲蛇龙书”。基歇尔认为伏羲(传说认为伏羲活动于公元前2953—前2838年)是汉字“最早的创制者”,并称有100个汉字得自蛇和龙的各种活生生的形态。基歇尔准确地反映了中国的历史传说。基歇尔还提到了一本“有关数学和占星学的龙书”,他很可能是指《易经》,有些人认为《易经》最早的文本是现存最古老的汉语著作。传统中国历史认为伏羲是八卦的发明者,八卦代表了中国最早的用图画表示意义的方式。从八卦又发展出了64卦,《易经》就是以64卦为基础的。因此我们认为,基歇尔虽然在细节上处理得一团糟,他所引的却是中国神话传说的一个真实方面。

基歇尔的第二类汉字据说来自农耕。(基歇尔的第二到第四类汉字见图8。)他继续引用中国神话传说,说“穗书神农作”^{⑤4}。这里和别处一样,注重内容的规模庞大而忽视细节,这一点似乎在基歇尔研究稀奇古怪内容的学术中非常突出:对他来说,有技巧地展示大量异域的细节远比简单地弄清一个个例子更为重要。不过他还是准确

^{⑤2} 下文在介绍基歇尔 *China illustrata*, pp. 147—151 中对汉字的分析时,笔者纠正了某些汉字。另外,笔者还纠正和规范化了他的拼音,并将其转化成威妥玛—翟理斯注音法拼音。如果把基歇尔原来的汉字和拼音也呈现出来,也许会对研究17世纪比较语言学的人有用,但会给普通读者增加不必要的负担。笔者认为自己所做的是阐释性的工作。

^{⑤3} Kircher, *China illustrata*, p. 228.

^{⑤4} Kircher, *China illustrata*, pp. 228—229.

地介绍了人们在神话传统中给予神农(传说认为神农活动于公元前 2828—前 2698 年)的崇高地位。基歇尔假设的第三类汉字来自各种各样的鸟。用汉语来说是“凤书少昊作”。“凤”是凤凰中的雄鸟,传

1/8

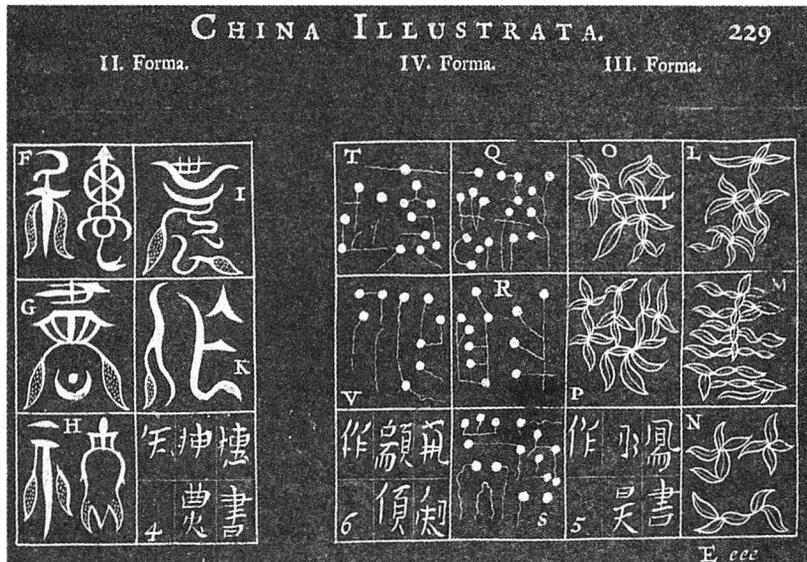


图8

基歇尔为了说明汉字如何从世界万物中得来而展示的众多插图中的三类汉字样例,见 *China illustrata* (Amsterdam, 1667), p. 229。这三类(II、III 和 IV)中每一类都有两套各五个字。位于一个方格中的那些小字代表标准的正统字体(真书)。应该按照中国传统的写法从上往下、从右往左读。但是这些小字写得很粗糙,有些极难辨认。每字占一格的大字则代表对汉字原型的假想的再现。卜弥格神父很可能给了基歇尔一些通俗的中文书籍,基歇尔将书中某些荒谬的字源形式与他的汉字源于埃及象形文字的理论相结合,便产生了这些所谓的“汉字原型”。标号为 F、G、H、I、K 的象形字为“穗书神农作”。标号为 L、M、N、O、P 的象形字为“凤书少昊作”。标号为 Q、R、S、T、V 的字为“颞(?)蚪(?)颞项作”。承汉诺威下萨克森州立图书馆惠允刊登。

统上象征中国的君权。少昊也是传说中的一位王,据说于公元前2598—前2514年在位。

基歇尔其他类别的中文句子更难解读。他说第四类汉字来自贝类和小虫。基歇尔的中文句子中提到了颞頄。根据中国的历史传说,颞頄是黄帝的孙子,在他自己继位前曾辅佐少昊。在时间顺序上,基歇尔把颞頄排在少昊的后面,并称颞頄写了一本讲这些贝类和小虫体文字的书。基歇尔所说的第五类汉字来自草根,但是中文的句子很难翻译。那句话提到了皇帝,“皇帝”是对君主的称呼,在秦始皇(公元前246—前210年在位)在位时期才开始正式使用。更重要的是,那句话中第二次出现了“篆”字,“篆”是指高度象形化的印章体汉字。

卜弥格著作的研究者斯齐尼亚克先生认为《中国图说》中的汉字字源是卜弥格写的篆体字⁵⁵。不过这些字源即便是由卜弥格提供的,又被基歇尔过度阐释,通过字源追溯汉字最古老字体的方法却并不是欧洲人强加给汉字的。字源学在中国是一门高度发达的学问,古代字典《说文解字》(公元100年)就是一个证据。在汉字的四种传统字体——篆、隶、草、楷(见图1)中,篆书最清晰地保留了汉字的象形基本特征。但是由于篆书是汉字产生之后很久才发展起来的一种装饰性字体,它体现不出汉字发展的什么证据。另外,《中国图说》中的古体字比起真正的篆书来倒更像是一幅幅图画,应该是假想出来的古字体。

丹麦学者龙伯格发现,在巴黎国家图书馆保存的《中国哲学家孔子》手稿中也有类似的奇怪汉字⁵⁶。这些汉字在正式出版时被省略了,龙伯格先生根据手稿中发现的一条页边注对这些汉字为什么被省略进行了解释。这条页边注说,不必再印刷这些汉字,因为它们

⁵⁵ Szeześniak, "The Writings of Michael Boym", pp. 496—498.

⁵⁶ 见巴黎国家图书馆编号为 Fonds latin 6277 的《中国哲学家孔子》手稿。《中国哲学家孔子》中有奇怪汉字的一页被龙伯格复制并加以讨论,见 Knud Lundbaek, "Kinesiske fantasitegn", *Danmark Kina* 67 (April-May 1981): 10—12 和 Knud Lundbaek, "Imaginary ancient Chinese characters", *China Mission studies (1550—1800) bulletin* 5 (1983): 5—23。

在《中国图说》中已经出现了!根据龙伯格的推论,这些奇怪的汉字是从街边小摊的书中找到,而不是从学术著作中得来的,耶稣会士不是通过什么正式途径得到这些汉字的。他的证据是这种稀奇古怪的字源至今还能够在台北的图书商贩处买到。卜弥格的汉语知识有限,年轻的中国助手郑安德又缺乏经验,这两点都能佐证龙伯格的理论。由于卜弥格和郑安德有限的汉语知识,再加上基歇尔对信息的贪婪渴求以及出书的飞快速度,出现一些荒谬的字源也就不足为奇了。龙伯格的发现证实《中国图说》中的这些汉字来自“虫书或蝌蚪字”,指一种古代字体,也指古老陈旧的汉字^{⑤7}。

150 尽管基歇尔对象形文字的重构是有些荒诞的,其中提到的名字和事件却是从中国历史传说中得来的,我们也不能排除这些句子有可能来自某些古代的中文篇章。比如,基歇尔说,中国最早的文字是挪亚洪水后300年出现的这个说法是从“中国人的编年史”(Sinensis Annalium)中得来的^{⑤8}。其次,基歇尔提到“帝王世系书”(Libro de Successione Regum)中有汉字的最早字体以及如何书写的方法。但是我们不清楚基歇尔是确指某些书,还是只是含糊地提到那些为他提供资料的传教士讲给他听的一些中文著作。

基歇尔假设的第六类汉字来自“其他的鸟类(即第三和第八类汉字中未提到的鸟类?)”。第七种来自乌龟,并提到了尧。尧是传说中的人物,他统治的时代带有十足的神话意味,一般认为他从公元前2357—前2256年在位,时间长达整整一个世纪。第八类汉字来自“鸟类和孔雀”,第九类来自草、叶柄和藤。第十类汉字的来源基歇尔没有说。第十一类来自行星和恒星。第十二类的来源没有解释,但是据说它们被用在布告、法令和塑像上。这可能是指四种传统字体中的一种——隶书,隶书是非常方正的,用于书写法律文书和公

^{⑤7} 见 Samuel Couling, *The Encyclopaedia Sinica* (Shanghai, 1917), pp. 518 & 539. 蝌蚪字的图例见 James Legge, trans., *The Chinese Classics* 5 vols. (Oxford, 1893), III, 73.

^{⑤8} Kircher, *China illustrata*, p. 225.

文。然而第十二个句子中的汉字和这种字体几乎没什么相似性。第十三、十四类汉字没有任何解释,只是说第十四类汉字表示平静、愉快、知识、交谈、黑暗和光明!第十五类汉字来自鱼类。第十六类汉字连基歇尔自己都说不懂,但是笔者发现,基歇尔没有翻译的汉语句子说的是“金错”(一种黄金镶嵌装饰)。

在对汉字的这段分析之后穿插了一段对汉字书写方法的简短说明,并带有插图。基歇尔描述了与欧洲的鹅毛笔、钢笔及墨水池相对的中国的毛笔和砚台的用途⁵⁹。(见图9)这幅雕版画描绘了中国人以正确角度握毛笔的方法。然而图上写字者的形象被画得有些欧化,他穿着一件官服样的袍子站着。蹲在地上读着一张纸的那只猴子表现的不仅仅是异域风情。很久以来,猿猴在欧洲历史中都是一种象征。在中世纪,猿猴被看做魔鬼的化身(*figura diaboli*)。人类因在伊甸园中违背了上帝而从天使被降格为凡人,猿猴也一样,是从人类被降格为猴子的⁶⁰。

在文艺复兴时期,出现了将猿猴视作艺术,尤其是绘画和雕塑艺术之象征的新观念。“艺术模仿自然”(ars simia naturae),即“艺术是自然的模仿者”(Art as the ape of nature)的这个观念是卜伽丘提出来的,曾在米开朗基罗为教皇尤利乌斯二世的坟墓所作的雕塑群中被运用到“垂死的奴隶”和“反抗的奴隶”这两尊雕塑中⁶¹。到16世纪,这种在艺术中将猿猴看做“模仿的艺术”(ars imitatio)的阐释已经退化成毫无创意的模仿,但是在17、18世纪文化的一个领域中,“模仿的艺术”观念的纯哲学意义还在炼金术和秘术等特定的有限领域中延续。叶芝在对赫尔墨斯思想传统的研究中将这个领域的一群代表者称为“反动的赫尔墨斯思想者”⁶²。

牛津大学的佛洛德将这种风格中的猿猴看做是对秘术家的一个

⁵⁹ Kircher, *China illustrata*, pp. 232—233.

⁶⁰ Horst W. Janson, *Apes & Ape Lore in the Middle Ages and Renaissance* (London, 1952), p. 13.

⁶¹ Janson, pp. 287—300.

⁶² Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp. 403—423.

比喻,即猿猴象征人类知识中实践和理论之一切形式的“艺术”。佛洛德的《宏观与微观世界史》(*Utriusque cosmic historia*, 1618)一书扉页上的雕版画形象地将猿猴画在人文学科的中间,作为“普遍艺术家”(即一切艺术和科学领域)的象征⁶³。将基歇尔和佛洛德作为反动的赫尔墨斯思想者联系在一起的不仅仅是叶芝女士,艺术史学家詹森(H. W. Janson)也根据基歇尔的《埃及的俄底浦斯》将他和佛洛德的“艺术模仿自然”的观点联系在一起⁶⁴。基歇尔强调,汉字的重要性在于它们出自更深刻、含义更丰富的埃及象形文字。对基歇尔来说,这种源流关系的意义在于埃及象形文字是利用自然世界的形象来表示意义的。《中国图说》图9中画的那只小猴子应该就是代

152

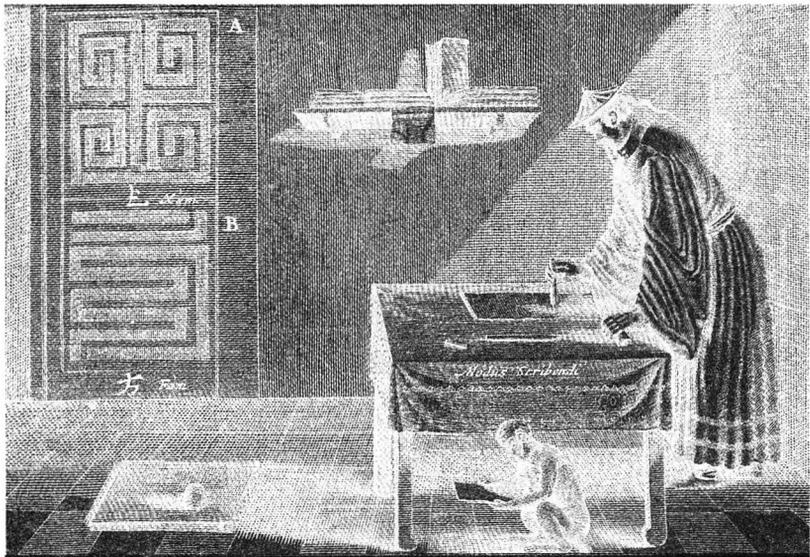


图9

汉字书写方式的插图,来自 Athanasius Kircher, *China illustrata* (Amsterdam, 1667)。承汉诺威下萨克森州立图书馆惠允刊登。

⁶³ Janson, pp. 304—307.

⁶⁴ Janson, p. 322, fn. 62.

表示了这种模仿(imitatio)的形式。这只小猴子的象征意义是:那个中国文人写字其实就是在使用自然世界的形象。

在紧接着分析 16 类汉字的后面一节中,基歇尔讲到了汉字和埃及象形文字之间的区别⁶⁵。他说古代中国人和埃及人一样,都是含的后代,因此和埃及人一样,对十字架极为崇敬。他说这在汉字“十”中可以表现出来,“十”就是十字架的形状。此外,基歇尔还说“十”是表示完美或完整的普遍性符号。这种说法带有数字命理学的色彩。基歇尔通过示例说明如何在“十”字底下加一横就变成了“土”。在“土”字顶上再加一横就变成了“王”。基歇尔还说,在“王”的右上方再加一横就变成了“王”。(其实,这个斜向的笔画应该加在“王”字的右下部分。)这样,每个字里就都有一个十字架。我们会想起这个示例在前面曾经出现过,第一次出现很可能是在一本欧洲人写的书中,这就是曾德昭神父的《大中国志》⁶⁶。《中国图说》中基歇尔的这个示例很可能就是从曾德昭的书中复制过来的。(见图 10)不过,在《埃及的俄底浦斯》第三册(1654)中,基歇尔使用了这个示例的另一个版本,增加了两个汉字——“生”和“主”。为了保持与示例中其他字的协调,这两个汉字写得有些扭曲。为了这两个添加的汉字,基歇尔一定借鉴了某种资料,很可能是请教了一位熟悉汉语的传教士。这个在时间上更早些的示例好像被其他的欧洲作者借用了,例如斯比塞尔(Gottlieb Spitzel[Theophil Spizelius], 1639—1691)复制了这些汉字、拼音和翻译,韦布则只用到了汉字和翻译⁶⁷。(见图 11,来自斯比塞尔的书)总之,许多 17 世纪的欧洲人认为这个示例很有说服力。

⁶⁵ Kircher, *China illustrata*, pp. 233—235.

⁶⁶ Semedo, *Relatione della grande Monarchia della Cina* (Rome, 1643), pp. 45—46.

⁶⁷ Theophil Spizelius (Spitzel), *De re literaria Sinensium commentaries* (Antwerp, 1660) pp. 55—56 复制了增加了两个汉字的那个汉字构字示例。据斯比塞尔说,这个示例来自 Kircher, *Oedipus Aegyptiacus* vol. 3 (*Theatrum hieroglyphicum*) (Rome, 1654) ch. 2. John Webb, *An Historical Essay Endeavoring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language* (London, 1669) p. 174 也有这个示例。不过斯比塞尔和韦布也都知道曾德昭的书。

qui quello, che sta più esercitato nel Calepino. Per formare tutta questa moltitudine di lettere, adoprano solamente noue tratti: mà perche questi soli per tanta machina non potrebbero bastare, andarono congiungendo figure, ò lettere perfette e significatiue, l'vne con l'altre, con le quali ne formano altre diuerse, e di diuersa significatione: Così questa linea — vale

vna

46 RELATIONE DELLA CINA

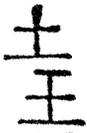
vna: attrauerfata con vn'altra in Croce ☩, vale dieci:
 e postauene vn'altra per trauerso alla punta d'abbasso
 significa *Terra*: e con vn'altra in cima alla punta di sopra
 vuol dire *Re*: aggiugnendole vn punto alla parte
 sinistra tra le prime due punte  significa *Pietrapretiosa*;
 se le prima le mettono certi altre linee, dice *Perla*: e quest'ulti-
 ma figura hauerà seco ogni lettera, che ha da significare *Pietra*
pretiosa, ò *quasi pretiosa*. Come ancora ogni lettera di albero,
 ha da hauer congiunta seco quella di legno: e quella di metallo,
 la figura che hauerà da significare, ferro, rame, acciaio: non è
 però regola infallibile.

图 10

带图解的汉字构成方式说明, 来自 Alvaro Semedo, *Relatione della grande Monarchia della Cina* (Rome, 1643), pp. 45—46。承汉诺威下萨克森州立图书馆惠允刊登。

56 · DE RE LITERARIA 155
 12 — significat *unum, primum, &c.*
 cum transversa vero † Tsi seu *de-*
cem; superaddita alia † notat
Tivou vel Terram; rursus alia †
Wang seu *Regem* indiget; cum
 puncto † Tö seu *In Margari-*
tam indicat, situ verò ejus variatò
 † notat *sem*, seu *creare, vi-*
vere; denique puncto super imposito
 † Cbu seu *Dominum* significat.
 Huc etiam pertinent *Figura mystica*,
 cujusdam Siniçi operis YEXING di-
 cti, magnique apud eos pretii, ob res
 arcanas inibi latentes. Illud tamen
 nil nisi *Philosophiam mysticam Py-*
thagoricæq; per similem continere ju-
 dicat *Martinius Hist. Sin. pag. 6.* multa
 enim in eodem reperiuntur de *Gene-*
ratione & corruptione, de fato; de Astro-
logia

图 11

带图解的汉字构成方式说明，来自 Theophil Spizelius, *De re literaria Sinensium* (Antwerp, 1660), p. 56。承汉诺威下萨克森州立图书馆惠允刊登。

法国学者大卫(Madeleine David)女士将《中国图说》视为基歇尔“埃及学”系列著作的最后一本。她认为基歇尔在书中不承认汉字对他在以前的书中建立起来的埃及象形文字极高的语言学地位构成威胁。至于17世纪同时代学者常常谈到的两种语言间的相似性,基歇尔承认,汉字的图画性起源使它们和埃及象形文字有基本的相似性。但是埃及象形文字比汉字距离日常生活更远,由于它们远离凡俗,因此能更好地表达高贵的主题^⑧。这种论调和赫尔墨斯思想是完全一致的,因为赫尔墨斯思想强调那些要求更高形式知识的神秘事物。基歇尔相信埃及象形文字比汉字拥有更深的神秘性。表示太阳的词既描绘了我们感官世界中与太阳有关的事物,也表示了新柏拉图主义的可知世界中的一个“原型”。而汉字只表示词的意义,缺乏对可知世界更深层的所指。基歇尔的结论是,中国人发展了一种文字,这种文字已经达到了能清晰交流的程度,但是不具有古埃及象形文字那样更微妙的特色。

为了证实他的观点,基歇尔展示了一些很典型的奇异的细节。他对四个合体的汉字进行了结构上的分析。第一个例子是将“门”和“心”放在一起构成“闷”。第二个例子是将“人”和“王”放在一起构成“全”,他的解释是:国王是十分完善的人。不过,基歇尔在这里又弄错了,“全”的上面不是“人”,而是意思完全不同的“人”。

在第三个例子中,基歇尔说“嬖”(迷恋某人的人)是由三个汉字组成的,它们分别是“女”、“糸”和“言”。基歇尔的解释是:和人们用绳和线来装饰一样,心灵也被言辞所装饰。“嬖”有外在美貌的意思,不过通常用来指妾童,而不是吸引和诱惑男性的女性。基歇尔的最后一个例子是由“日”和“月”组成的“明”字。不过基歇尔把“日”写错了,因此这个例子是错误的。通过对《中国图说》中出现的景教碑文第三行相同汉字的研究,我们发现写这些汉字的人(卜弥格

^⑧ Madeleine David, *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris, 1965), pp. 55—56.

或郑安德)很可能是基歇尔产生错误的源头。碑文中的毛笔字不是写得不对,而是不太清楚,因此像基歇尔这样不熟悉汉语的人就可能产生曲解。

在关于汉语这一部分的最后,基歇尔称自己知道汉语有声调,还有各种方言。如果说他将汉字的字源问题和结构想得过于简单的话,他却并没有低估学汉语的难度。他指出,由于同一个汉字有多种发音,大大增加了掌握汉语的复杂性。他还指出,虽然“官话”在全中国通行,使用最普遍的地区还是北京和南京这两个中国的行政中心。他把官话与西班牙的卡斯提尔语(Castilian)和意大利的托斯卡纳语(Tuscan)作了比较。基歇尔也知道日本人、朝鲜人、交趾人(越南南部)和东京人(越南北部)虽然都在书面文字中使用了汉字,但是彼此语言的发音差异太大,根本无法互相交谈。所以,基歇尔说出了在中国掌握口语和书面语最关键的差别。

基歇尔介绍了庞迪我(Pantoja)神父用六个音符来表示汉语五个声调的理论。这表明基歇尔理解汉语的声调特征(至于为什么需要六个音符来表示汉语的五个声调,这一点不是很清楚)。基歇尔接受了人们长期以来以为汉语没有多音节词的说法。其实我们知道,只有文言文是这样的情况,白话文并不是这样的。基歇尔还讲到了一个奇谈怪论,说中国人对欧洲人流利的拉丁文表示钦佩,这肯定是从传教士那里听来的传闻。此外,基歇尔还暗示中文的交际能力不如拉丁文强,这显然是无法证明的。其实,拉丁文作为一种书面的交际语言所扮演的角色和书面的汉语在东亚所扮演的角色是类似的。

3. 基歇尔对中国人宗教信仰的描述

基歇尔谈论中国宗教信仰的章节题为“论中国人的偶像崇拜”,

这透露了基歇尔对中国宗教的态度^{①9}。对现代读者来说,基歇尔所说的很多内容都让人气愤,因此我们往往会认为这是他的欧洲中心主义在作祟,削弱了他的著作的学术价值。但是基歇尔所处的时代珍视“奇异的事物”,也就是人们不熟悉的、深奥的、推测出来的事物。它具有那个时代最强的探索精神。认为基歇尔满足于欧洲的基督教框架未免有些简单化,不过我们也看到,他常常受到这个框架的限制。据说基歇尔在他教士生涯的早期曾表示想去中国当一名传教士^{②0},他的上司则对他另有安排,而基歇尔这个虔诚的耶稣会士也服从了。然而,对耶稣会士和基歇尔那个时代的罗马天主教会来说,鼓励并赞助基歇尔在声学、音乐理论、化学、医学、数学、光学、地理学、考古学、语文学和哲学等不同领域进行研究是一大幸事。基歇尔筹建了一个出色的自然史博物馆,他也是一位积极的研究者,曾用一根绳子拴着自己下到维苏威火山内部。如果说今天我们在基歇尔的著作中只能看到他的肤浅(他的著作确实是肤浅的),也许是因为我们太过纠缠于专业性的学术价值,对知识的广度带来的兴奋反而麻木了。我们首先需要培养对这种学术上巴洛克式理想的敏感,大概只有这样,我们才能渐渐理解基歇尔对中国和世界的兴趣是如何与他在认识中国新鲜、独特事物时所表现出来的那种文化上的蒙昧性相混合的,不管这种混合是好还是坏。在这个过程中,我们也许能理解,对欧洲科学革命作出贡献的探索精神同时也可能是一种沙文主义和狭隘思想。

158F

基歇尔将中国的宗教分成三支的思路^{②1}可能源自利玛窦、金尼阁的著作^{②2},卫匡国的《中国新地图志》^{②3},或者其他的资料,因为这

^{①9} Kircher, *China illustrata*, p. 131.

^{②0} 据说基歇尔在1629年曾向耶稣会会长表达了要去中国服务基督教事业的愿望。见 Adolf Müller 论基歇尔的文章,载 *Catholic Encyclopedia* (New York, 1907) VIII, 662.

^{②1} Kircher, *China illustrata*, p. 131.

^{②2} Ricci-Trigault, *Journals*, p. 94.

^{②3} Martini, *Atlas*, p. 7.

是一个普遍认可的说法,也并不是不准确的。但是基歇尔用到的汉语术语“三教”却来自明代人们试图将三种教义合为一体的特定文化背景。基歇尔说,中国人把这种宗教的三分状态看做一个世界性的现象。他的意思是中国人不承认他们的帝国之外还存在其他的国家。基歇尔把中华帝国定义为中国、日本、朝鲜、东京和交趾支那,或者任何使用汉字的地区。基歇尔在这里把中国人的世界观和中国人知道世界上存在的国家弄混了。从与罗马帝国进行丝绸贸易的时代起,中国人就知道欧洲的存在。尽管丝绸贸易一度衰败,中国与欧洲的联系却在蒙古人横跨亚洲的统治下得到了恢复。1271—1295年,马可·波罗那次著名的旅行将他带到忽必烈汗的朝廷。在13、14世纪,还有一些圣方济会的传教士也来到中国。明代早期,就在利玛窦等传教士来到中国之前,皇帝出资组织了由太监出身的海军将领郑和(1371—1433)率领的大规模航海旅行,有几次曾到达东非和红海附近的亚丁。中国人的文化沙文主义使他们把自己的国家看成世界的中心,而不是世界的全部,基歇尔误解了这一点。

基歇尔所描述的三大教派分别是:(1)学者的教派,即孔教;(2)“Sciequia”的教派,即“释迦”或历史上的释迦牟尼佛;(3)“Lancu”的教派,即“老子”或传说中道教的创始者。基歇尔认为这三个教派对应人的三种不同状态(这三种状态以一种令人痛苦的规律不断重复),并把中国人的情况和他假设的古埃及社会的情况进行了比较。他认为古埃及社会分成三个等级:(1)祭司和圣人;(2)书吏;(3)普通人。在接下来的篇幅中,基歇尔论证孔教是由祭司和圣人构成的,而道教在晚近的时代变成了普通人的宗教。至于佛教和书吏阶层有什么关系,基歇尔没有特别地展开论证。基歇尔正确地表达了在三个教派中,孔教受到最高的尊敬,而这种尊敬和中国的政府关系密切。孔子自己也说他的学说是建立在他之前的一个传统之上的,基歇尔也许接受了这个观念,因而说“学者的教派”有着古老的历史。中国人把孔子看做大哲学家来尊敬,而埃及人则对掌管学问和巫术的神托特表示尊敬。基歇尔将这两种情况进行了比较。他指出信仰孔教的

人不进行偶像崇拜,但是知道有一个神,他们叫“天上的王”(Regem Coelorum)。这个词翻译成“天主”更准确,指的就是上帝。

159 基歇尔对《基督教远征中国史》的大段引用表现出他在运用内容时进行了曲解。他对中国的宗教持批评和反感的态度,他通过引用《基督教远征中国史》中的段落来证明他的论点,即中国人是崇拜偶像的。基歇尔在引用时脱离了原文的上下文,并插话说,中国最高的地方长官用牛羊来祭祀天地神灵的做法“和埃及人祭祀神祇欧西里斯和爱西斯(Isis)的做法简直一样”^⑭,他完全改变了利玛窦、金尼阁原文的语气。基歇尔插入的这段话和书中引用的利玛窦、金尼阁的原文是用同一种排版格式印刷的,与利玛窦、金尼阁原文的区分仅仅是基歇尔插入的话加了括号。因此,读者就产生了一个错误印象,以为这段话就是利玛窦、金尼阁的原话。对引文的篡改不是仅仅出现在基歇尔的书中,这在17世纪的著作中是个普遍现象。实际上,金尼阁自己也作过篡改,因为利玛窦、金尼阁书中这一章的题目为“中国的各种错误的宗教教派”(黑体字为作者的强调),而利玛窦原来的题目中并没有“错误”这个词^⑮。而且,任何这样的批判语气和利玛窦、金尼阁在这一章中对中国人总体上明显的赞同语气是相矛盾的。这一章的开头几句话基歇尔没有引到,这几句话与基歇尔因为中国宗教和西方异教的相似性而对中国宗教进行批判的倾向显然是矛盾的。这几句话是这样说的:

^⑭ Kircher, *China illustrata*, p. 132. 实际上,基歇尔引用的利玛窦、金尼阁的原文是两个独立的段落,被他放在了一起。见 Ricci-Trigault, *De Christiana expeditione*, pp. 107—108。参见 Ricci-Trigault, *Journals*, pp. 95—96。有趣的是,《中国图说》这一段中提到的爱西斯神在 Waesberge 出版的 1667 年拉丁文版中有,但是在 Meurs 的拉丁文版和 Waesberge 的法文版中都被删去了。

^⑮ Ricci-Trigault, *De Christiana expeditione*, p. 104 将这一章命名为“中国的各种错误的宗教教派”(Variae apud Sinas falsae Religionis sectae)。但是德礼贤神父的 *Fonti Ricciane*, I, 108 显示,利玛窦原来的题目(“Di varie sette che nella Cina sono intorno alla Religione”)并没有用“错误”(false)一词来形容中国的教派。也许英文版的译者加莱格尔神父有意要恢复利玛窦的原题,他把英文版中的题目译为“中国人的宗教派别”(Religious sects among the Chinese)(Ricci-Trigault, *Journals*, p. 93)。

在欧洲所知的所有异教徒教派中,我不知道有什么民族在 1660 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……我们没有在任何地方读到过中国人曾把这位至高神及其臣属的各种神祇塑造成鬼怪,像罗马人、希腊人和埃及人那样发展为神怪或邪恶的主宰^{①6}。

基歇尔和利玛窦、金尼阁的阐释进一步产生分歧的地方是:基歇尔在引文后面把中国人祭祀的风俗和埃及人在托特的月份第一天向默丘利(Mercury)献祭的习惯作了比较。基歇尔对中国人的偶像崇拜再一次作了强调,他说,任何孔庙里都能找到大小不一的孔子塑像(见本书关于《中国哲学家孔子》一章中对孔庙的论述)。基歇尔没有看到祭孔仪式的文化与社会内涵。和阐释中国的许多其他欧洲人一样,对基歇尔来说,用欧洲的多神论就基本上足以衡量他在中国看到的情况。这就使他过分强调了表现尊敬的外在事物——这里指孔子的塑像。因此,基歇尔没有充分地了解到对孔子鞠躬并不一定表示神的存在。孔子的信徒中极少有人将他当做一个神。基歇尔缺少的是对孔教精神培养的全面了解,而外在的仪式是其中的一个重要表现。

基歇尔描述的中国宗教的第二个教派和“释迦”(释迦牟尼)有关。释迦牟尼就是历史上的佛,俗名乔达摩·悉达多,生活在公元前563—前480年的印度。我们怀疑基歇尔在编写过程中是否太匆忙了,还是仅仅是由于印刷工人的失误,导致“释迦”的罗马字拼音前后不一致:前面一页是“Sciequia”,后面一页就成了“Siequia”^{①7}。这个拼写的不一致在达尔克的法译本中变得更糟糕了,有时拼成

^{①6} Ricci-Trigault, *Journals*, p. 93.

^{①7} Kircher, *China illustrata*, pp. 131 & 132.

“Sciagua”,有时拼成了“Sciequia”⁷⁸!基歇尔在有些地方把释迦牟尼称作“Omyto”,这是“阿弥陀佛”的拼音,基歇尔说“阿弥陀佛”通常被称为“Amida”,这是“阿弥陀佛”的日语发音。基歇尔所说的“Omyto”指的(也许无意识的)是阿弥陀佛或净土宗的信徒,净土宗和禅宗是明代流行的佛教两大主要形式。

167 基歇尔对佛教的批判比孔教更多,这可能是受到了利玛窦、金尼阁的影响,他们对佛教有更多的批判。不管怎么说,这种批判佛教、赞成孔教的模式是17世纪传教士,尤其是耶稣会士的一种普遍态度。基歇尔对中国的批判也不是绝对的,他认为不应该把偶像崇拜完全归罪于中国人,因为“所有的这些错误”和“所有的这些偶像崇拜”都是从“印度斯坦”(印度河与恒河之间的地区)传入中国的⁷⁹。这个地区居住着“以自己的科学为骄傲的民族”,即婆罗门人、波斯人和大夏人。基歇尔准确地谈到了佛教从印度东传中国的历史,不过他似乎不知道佛教不是通过印度在中国建立殖民地传入中国的,而是印度僧人先将佛教传入中亚,再由中亚的僧侣将佛教间接传入中国的。

基歇尔尽管对佛教进行了严厉的批判,却认为佛教有一种孔教没有的东西,那就是一抹基督教福音的色彩。基歇尔很可能是在使用某个比他知识更丰富的人的观点。基歇尔称卫匡国是他的材料来源,不过很显然利玛窦、金尼阁也是一个来源⁸⁰。为了证明佛教中这一抹基督教的色彩,基歇尔引用了某些不知姓名的西班牙传教士的说法,他们说在北京曾见过一尊三个头的男性神像。中国人对这个形象的解释是意志和愿望的统一⁸¹。这个合三为一的意义被看做基督教三位一体的残存遗迹。据基歇尔称,这些西班牙人还说看到了

⁷⁸ Kircher, *La chine illustrée*, pp. 176 & 177.

⁷⁹ Kircher, *China illustrata*, p. 132 以及 Kircher, *La Chine illustrée*, pp. 177—178.

⁸⁰ Martini, *Atlas*, p. 8 以及 Kircher, *China illustrata*, p. 132.

⁸¹ Kircher, *China illustrata*, p. 133. 参见 Ricci-Trigault, *De Christiana expeditione apud Sinas*, p. 111 以及 Ricci-Trigault, *Journals*, p. 99.

一个妇女怀中抱着婴儿的形象,他们把这个形象解释为圣母玛利亚和圣婴耶稣的遗迹。基歇尔还引用了卫匡国的话。卫匡国认为基督教在中国存在过的证据是古老的十字架和圣母玛利亚的形象^②。卫匡国可能将佛教的观音菩萨和圣母玛利亚混为一谈了。正是这个普遍的误解减少了基督教进入中国的障碍。十字架一事却更可疑一些。景教碑上有一个十字架,这是证明中国早期存在过基督教的不多的有力证据之一。然而基歇尔在这里却没有提到这个证据。相反,他使用了使徒圣多默时期的一些证据。圣多默是福音书中“怀疑的多默”(doubting Thomas)(《约翰福音》20:25—28),据说是他把基督教传到了遥远的亚洲。基歇尔在讲到圣多默这一点时,和他讲述中国佛教的大部分内容一样,很可能引用了利玛窦、金尼阁的材料,尽管利玛窦、金尼阁的看法比基歇尔的更加不确定一些。利玛窦、金尼阁和基歇尔不同,他们指出了圣多默到过中国传教这一说法的出典——马拉巴(Malabar)教会的迦勒底文祈祷文^③。

基歇尔在关于中国佛教的结尾部分说,这个教派的许多偶像和 162
寺庙与埃及的书吏阶层完全一样。这是基歇尔把未知的知识归入熟悉的欧洲框架模式的又一个例证。基歇尔似乎从未考虑过,中国可能有一些欧洲经验中没有的、欧洲人可以从中学习的全新的东西(这是莱布尼茨和17世纪其他一些胸襟开阔的人的观点,不过即使是他们的思想,也有严重的局限性)。有趣的是,基歇尔作为一个耶稣会士,却并不认同大多数耶稣会士都赞同的对中国文化理解并适应的态度。基歇尔和中国教团著名的耶稣会士龙华民(Nicholas Longobardi, 1565—1655)一样,能够与卫匡国等支持适应政策的耶稣会士合作,并从其他人(如利玛窦)的著作中获益。不过我们也已经看到,基歇尔利用他们的材料作出并不属于适应思想的解释。

基歇尔讲到的中国第三个宗教是“老子”的教派,更为通用的名

^② Kircher, *China illustrata*, p. 133.

^③ Ricci-Trigault, pp. 124—125 以及 *Journals*, p. 113.

称是道教。基歇尔将道教说成是普通人的教派^⑧。实际上,道教派别繁多,有时甚至很难找到一条联结所有派别的总线索。道教的一些部分倾向于深奥化,而另一些部分则倾向于大众化,而基歇尔的描述则把这两个倾向彻底弄混了。和“老子”有关的是深奥的、超脱世俗的和哲学的,但也是反智论(anti-intellectual)的。据基歇尔讲,中国的道教徒相当于古埃及的普通人阶层^⑨。他把道教和普通人联系在一起也不是完全没有道理,因为到17世纪中叶,道士中绝大多数是未受教育的阶层^⑩。基歇尔提到了各种不同的道教修炼方法,例如通过“丹药”追求长寿(即寻找长生不老药),驱邪和求雨。不过对他来说,这些不同成分的共同之处在于它们本质上都属于偶像崇拜。

163 基歇尔在对中国三大教派论述的最后说,在中国可能充斥着上千个偶像^⑪。据说在寺庙、房屋、田地、村庄和皇宫都能看到偶像——中国“到处都充满了”偶像!基歇尔接着重申了他的观点,即中国人是“埃及人真正的追随者和他们迷信的忠实效仿者”。他给出了这个说法的证据,不过由于他这本书是面向大众的,他只说了三个证据,怕的是论证太复杂会让读者觉得“单调乏味”^⑫。第一,中国

⑧ Kircher, *China illustrata*, p. 133.

⑨ 基歇尔还补充说,道教也相当于埃及的“祭司”(magis),这实在让人摸不着头脑。法文版的译者达尔克又具体地把道教说成了“在古代……是埃及祭司和圣人的宗教”(参见 Kircher, *China illustrata*, p. 133. 和 *La chine illustrée*, p. 179)。不过,由于基歇尔在前面已经说过,孔教相当于埃及的祭司和圣人,佛教相当于埃及的书吏,而道教相当于埃及的普通人(*China illustrata*, p. 131),因此,达尔克的具体说明似乎是没有根据的。最可能的情况是基歇尔误加了一个插入语“& Magis Aegyptiis”,这个插入语是以逗号分开的,或者基歇尔说的“& Magis Aegyptiis”不是指有学问的人,而是指别的意思。

⑩ 我发现有些学者习惯于将道教分成“哲学性的”和“宗教性的”两个分支,这非常不妥。因为这就暗示“哲学性”道教的理性成分比它实际上更多一些,而宗教性则更少一些。此外,这个区别不能很好地解释道教的炼丹术。

⑪ Kircher, *China illustrata*, p. 133.

⑫ Kircher, *China illustrata*, pp. 133—134.

人模仿了埃及人和希腊人的信仰,他们有相同的风俗和仪式,崇拜相同的神灵。第二,中国人的宗教或“迷信”起源于埃及。基歇尔在这里引用了“几封用西班牙文和葡萄牙文写的信”(即在华西班牙、葡萄牙籍传教士写的信),信中说,有些中国人的寺庙供奉的是战神、爱神、命运女神、和平之神、众女山神以及其他埃及和希腊的神灵。第三,中国人和埃及人不仅在文字上相似,而且在仪式和风俗上都十分类似。总之,基歇尔认为中国和埃及、希腊在宗教方面有太多的类似之处,它们应该属同一种现象。

基歇尔的三大证据在本质上属于循环论证,我们不必当真。唯一要指出的是,这些所谓的证据基本上只是重申了基歇尔的假设,而没有证明任何东西。然而,作为17世纪中叶欧洲著述最多、影响最大的学者之一,基歇尔本人认为自己的证据是很有力的。基歇尔之所以作出这样的解释,一部分要归咎于某些传教士在阐释中国文化时思想的极度简单化以及极度的偏见。由于某些西班牙和葡萄牙籍传教士的不学无术(当然,通过对曾德昭和安文思神父的研究我们知道,并不是所有的西班牙和葡萄牙籍传教士都是不学无术的),基歇尔更加相信中国人和埃及人、希腊人崇拜的是相同的神。不过在欧洲还有其他一些比基歇尔年轻不了多少的早期汉学家,却得出了跟基歇尔完全不同的、更有见地的结论,而他们参考的材料基本上还是来自关于中国的那些报道。对于利玛窦在观察令他着迷的另一个世界时所讲的东西,基歇尔似乎了解得很少。利玛窦对中国逐渐加深了了解,中国对他的信仰所构成的挑战也深深地震撼了他。不过基歇尔倒并没有质疑利玛窦的权威。

我们可以得出这样的结论:基歇尔对中国的兴趣尽管在一定意义上是令人钦佩的,激发他这种兴趣的却是一种极端封闭的世界观,而他的兴趣也被局限在这样的世界观之内。打个比方,中国就好像是欧洲人的“文化磨坊”里等待加工的谷物。基督教固然是欧洲人影响心理定式的一个部分,致使褊狭思想产生的却并不是基督教。要证明这一点,最恰当、最有意思的证据之一便是基歇尔对景教碑的

研究。基歇尔是欧洲背景下的一个基督徒,他面对的却是千百年前和千万里外一份全然不同的基督教档案,这个基督教的派别同样起源于亚洲的犹太人耶稣,却直接向东传播,接受亚洲环境的改造,最终被融进中国人的观念。这份档案中所有挑战性的、引人注目的、令思想更开放的人为之激动的内容,如教会与中国政府、基督教与佛教和道教塑像互为渗透、水乳交融的现象,基歇尔却根本没有注意到。他对景教碑的兴趣被他欧洲中心主义的动机所局限了。

4. 景教(聂斯脱里教)碑

在中国,文物考古发现有着重要的特殊意义。中国历史文化悠久,其文化早期发祥地气候干燥,文物出土量非常丰富,这些文物源源不断地流向世界各地的博物馆。1625年,在中国西北部的陕西省,一些人在西安府(现在的西安)郊外挖土时意外地发现了一块大石碑(见图12)。这个地区在古代是唐朝的都城长安^{⑧9}。石碑略高于9英尺,宽3.5英尺,厚略不足1英尺。碑的石质是黑色细粒鲕状石灰岩^{⑨0}。碑文约含1780个汉字,空白处还有一些汉字,主要是神父的名字。碑文刻成30纵列,非常清晰美观。碑上左、右、下方边缘还有用叙利亚文或福音体叙利亚文(Estrangelo)刻的约50个词和70个名字。此外,碑上还有一些装饰,比如位于碑顶半圆形区域的一个十字架浮雕。^{⑨1}

165 我们现在知道,这块碑来自一个从争议中产生的基督教团

⑧9 关于发现景教碑的细节有几种不同的说法,在确切的发现地点、时间以及发现时的具体情况上有一些出入。不过,一致的意见是,这块碑是1623年到1625年初的某个时候在西安府附近出土的。笔者在本书中选择可能性比较大的细节进行介绍。如需了解各种不同说法,见 P. Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China* (London, 1916), pp. 15—16 & 20—22.

⑨0 Saeki, p. 12.

⑨1 在 Havret, no. 7 中有一张非常清晰的景教碑及碑上所有汉字和词语拓片的照片。

体——聂斯脱里教派或亚述教派(中国称景教)。它遍布整个亚洲,至今仍广泛分布着一些残余势力。这个教派得名于君士坦丁堡的主教聂斯脱里(Nestorius,约385—451年)。当时有一个看法,认为“Theotokos”(神的母亲)这个词不应该用在凡人玛利亚的身上,这有损耶稣的神性。聂斯脱里支持这个看法。聂斯脱里的主要反对者是亚历山大的主教西里尔(Cyril,412—444年),他认为聂斯脱里的观点削弱了基督神人一体双重特征的统一性。另外,西里尔的世俗野心也促使他要削弱对手君士坦丁堡教会的力量。在教会的一番明争暗斗之后,聂斯脱里最终被斗败,被拜占庭皇帝流放到东方,他和他的信徒在那里建立了亚述教派,后来遍布整个亚洲。

根据景教碑的内容,有一个叫阿罗本的传教士于631年将景教(聂斯脱里教)传入中国。景教随后在朝廷的支持下得到发展,并在781年达到巅峰。景教碑就是在那时竖立的。845年,发生了大规模的宗教迫害事件——武宗灭佛,尽管主要是针对佛教的,景教也不免受到了牵连。这块碑很可能就是在那时被埋,以防破坏的。这次灭佛事件对景教造成了极大的破坏,它再也没能在中国复兴^⑫。不过,蒙古人信仰聂斯脱里派基督教,他们又将它带回了中国,13世纪,马可·波罗在中国亲眼见证了蒙古人的聂斯脱里教信仰。

基歇尔在《中国图说》中将景教碑文的汉字仔细地在小方格中复制出来,还逐列逐字编了号^⑬。碑文的拉丁文译文注明日期是1654

^⑫ Saeki 称景教徒后来分别被秘密组织金丹教和中国的回教吸纳了,这种观点显然是完全站不住脚的。见 Saeki, 49。

^⑬ 基歇尔《中国图说》中的景教碑文中,纵列的编号是从0(题目的一列)到29。每列最多有26个汉字,不过偶尔有几处方格是空白的(通常是为了表示碑文中的停顿)。平均下来每列约为61个汉字。因此,只要说出碑文中任何一个字的列编号和字编号,比如17.29,就能快速地找到那个字。虽然大多数汉字是独立编号的,还是有很多字没有编号。比如,助词“之”和“也”就没有编号。双音词像“货财”(7.29)、“所以”(7.9)和“天下”(8.39)都只编了一个号。17世纪欧洲人普遍认为所有汉语词汇都是由一个汉字构成的,景教碑文的编号是驳斥这一说法的有力证据。人名也都只编一个号,比如“太宗文”(即太宗文皇帝)(8.39)和“肃宗文明”(即肃宗文明皇帝)(17.43)。

年11月4日于罗马,上有三个签名:“P. Michael Boim. Andreas Don Sin, Sina. Matthaeus Sina.”^⑭前两人很容易确定,他们就是卜弥格神父和从中国一路陪他前往罗马的郑安德,“Matthaeus Sina”(中国人 Matthew)很可能并不像有人说的那样是郭若习的另一个名字,此人本应陪同卜弥格一起回欧洲的,但因病留在了中国。伯希和(Paul Pelliot)认为,这位 Matthew 应该是陪白乃心神父从北京经中亚返回欧洲的那个中国人。1664年上半年,此人一直在罗马,为《中国图说》抄写的碑文显然正是在这段时间里最终完成的。据说这个 Matthew 于1665年在君士坦丁堡去世^⑮。基歇尔能将碑文以印刷清晰、编号便捷的形式呈现给欧洲读者,对于欧洲了解中国实在是一大学术贡献。可惜的是,19世纪之前,欧洲的汉学研究水平还没有发展到有能力鉴赏这篇碑文的程度。后来解释这篇碑文的大多数人都没有利用文中标出的列编号和字编号,不过《中国图说》提供的景教碑摹本对研究景教碑的人还是有所帮助的。

在内容上,景教碑碑文可以分为三个部分。第一部分(列 1.1—167 8.36)讲的是景教的教义。其中讲到了人格神(阿罗诃)、造物主、原罪说、基督的道成肉身、三位一体和耶稣升天。不过没有特别提到耶稣受难。据说景教徒是佩戴耶稣受难的象征——十字架的。碑文的第二部分(列 8.35—24.2)讲的是从635年传教士阿罗本抵达长安到781年竖立景教碑这段时间里,景教在朝廷支持下不断发展的历史。文中提到的皇帝名字和在位时间提供了关键的历史年代线索。第三部分(列 24.21—29.58)是诗体的颂词。

曾德昭神父是第一位研究景教碑的欧洲人,他在《大中国志》中对景教碑的描述是欧洲读者接触到的最早的书面报道之一^⑯。据曾德昭记载,传教士曾经听到过几次报告,说在中国曾有基督教信仰存

^⑭ Kircher, *China illustrata*, p. 10.

^⑮ 费赖之在 Pfister, p. 270n 由于误读了基歇尔的《中国图说》,认为这位 Matthew 就是郑安德。伯希和在 Pelliot, “Michael Boym”, pp. 112—113 作了更正。

^⑯ Semedo, *Histoire universelle de la Chine*, pp. 227—240.

在,比如制作十字架。有一个报告在1610年前后被北京的神父们得知。报告的是一个犹太人,他说大约600年前,中国北方有大量崇拜十字架的信众。据说他们在各种科学和武器制造方面负有盛名,以致引起了中国人的妒忌,把这些人赶走了。据说,剩下的人转入了地下或者假装信仰回教或犹太教^①。这个犹太人说的可能是信仰聂斯脱里派基督教的蒙古人。不过这个报告和其他有关中国曾有过基督教的报告在景教碑被发现以前都从未得到过证实。因此,曾德昭对景教碑的发现极为震惊。

曾德昭称景教碑是1625年西安府附近一些工人在造房挖地基的时候发现的。他描述了这块石碑的尺寸和显著的外部特征。他发现除了汉字,碑上还有一些外文词语。他无法确定它们是什么语言,直到后来他经过交趾支那的时候询问了熟悉早期“圣多默基督徒”著作的费尔南德(Antony Fernandez)神父才真相大白^②。曾德昭所说的“圣多默基督徒”指的是印度东南的马拉巴教会,该教会与聂斯脱里教会有联系,曾一度使用过叙利亚文的祈祷文。耶稣会的费尔南德神父确定景教碑上令人费解的文字是叙利亚文。

曾德昭写道,那些工人一发现这块石碑,便马上报告给了中国的地方官,他立即到现场进行了查看。这位官员派人把石碑立在一个底座上,还在碑的上方建了一个保护性的顶。另外,他还希望这块石碑能由附近的一个佛教寺院照看。石碑发现后,很多人都去参观。有些人被石碑的古老所折服,有些人对碑上新奇的文字很感兴趣。张庚虞看过这块石碑后,意识到碑文中有基督教的内容,于是给杭州的朋友李之藻(教名Leon)送去了一份复制的碑文。李之藻是一位信仰基督教的文人。1607年,张庚虞曾在北京和利玛窦见过面,他本人可能也是基督徒^③。据说一个半月后,碑文到了李之藻手中,他

① Semedo, p. 226.

② Semedo, p. 229.

③ Havret, no. 12, p. 38.

给杭州的神父们看了碑文。曾德昭就是这样获悉这块石碑的,于是他在1625年和1628年间某个时候去西安府作了实地考察^⑩。

发现石碑的消息迅速传到了欧洲。据说1628年出版了根据金尼阁神父翻译的拉丁文版景教碑文译出的法文版^⑪。耶稣会士阳玛诺(Manuel Diaz, the Younger, 1574—1659)于1627年11月21日从澳门寄出了一份葡萄牙文的碑文译文。这份译文又被译成了意大利语,于1631年以未署名的16页小册子形式出版。后来又被译回拉丁语,由基歇尔在他的《科普特语和古埃及语的前身》中出版。还有一份碑文的拓片也被送到了罗马,存放在基歇尔的博物馆里^⑫。曾德昭对景教碑的描述最早在1641年出版。

欧洲人听说了发现景教碑的最早几个报道后,对这件事充满了疑问。对耶稣会士普遍的怀疑和不信任更加深了这种疑问,因此,关于景教碑真伪的辩论持续了将近三个世纪之久。17世纪最著名的怀疑者有霍恩、斯比塞尔和多名我会的闪明我。18世纪的怀疑者有克鲁兹(Mathurin de Lacroze, 1661—1739)和伏尔泰。19世纪,辩论的政治色彩和宗教色彩减少了,学术性增加了。对景教碑真伪表示怀疑的人主要是学者和大学教授,比如慕尼黑大学的东方学家纽曼(Karl Friedrich Newman)、法兰西学院的汉学家儒莲(Stanislas Julien)、美国耶鲁大学的阿拉伯文和梵文专家索尔兹伯里(Edward S. Salisbury)以及学者勒南(Ernest Renan),勒南关于闪族语言和《圣经》研究的著作流传很广。

^⑩ 曾德昭没有交代清楚他参观景教碑的具体时间。他说:“1620年的三年之后,我们几个神父经过这个省〔西安府〕。”他说的1620年似乎指的是发现景教碑的年份,因此我怀疑曾德昭本想说的是1625年。如果我的怀疑没有错,那么曾德昭应该是在1628年去了西安府。不管怎么说,理雅各把1628年看做曾德昭去西安府的时间(James Legge, *The Nestorian Monument of His-an fu* [London, 1888], p. 36)。不过, Pfister, p. 144和 Dehergne, *Répertoire*, p. 245说曾德昭是1625年去的西安府。曾德昭在上面所引的话之后对碑文的内容作了较为详尽的描述。(见 Semedo, pp. 230—239。)

^⑪ Henri Cordier, *Bibliotheca Sinica* (Paris, 1905—1906) col. 773.

^⑫ Kircher, *China illustrata*, p. 395.

情况在 19 世纪中叶发生了转变,很关键的一点是,相信景教碑真实性的非耶稣会人士增加了。这些人包括英国汉学家伟烈亚力(Alexander Wylie)和理雅各(James Legge)以及法国汉学家鲍狄埃(Jean-Pierre-Guillaume Pauthier, 1801—1873)。不过这方面最权威的著作是耶稣会士夏鸣雷(Henri Havret)的三卷本著作《西安府基督教碑》(*Le stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, 1895—1902)。夏鸣雷神父的著作问世之后,就没有人再怀疑景教碑的真伪了。在 17、18 世纪反耶稣会的强大势力退潮之后,一种新的气氛才占了上风,使学者们能够解决这个问题。景教碑今天保存在发现地西安的碑林中^⑩。

当基歇尔在他的《科普特语和古埃及语的前身》中第一次将景教碑公之于众的时候,遇到的压力远远不来自学术方面。批评者不是反天主教的新教徒就是反耶稣会的罗马天主教徒。霍恩于 1620 年生于德国,但他在荷兰学习,并在英国生活过一段时间。在英国,他开始信奉长老会派。后来他先后成为了海德威克(Haideryk)大学和莱顿大学的教授。1652 年,霍恩出版了《论美洲人的起源》(*De originibus Americanis*)。书中说景教碑很明显是耶稣会伪造的,目的是为了欺骗中国人(欺骗的目的是要让中国人接受基督信仰还是为了获取权力没有说明,当然人们很可能认为是后一个目的)或者为了攫取他们的财宝^⑪。第二个攻击者是斯比塞尔。斯比塞尔是奥格斯堡(Augsburg)的一位历史学家和传教士。他在著作《中国文史评论》(*De re literaria Sinensium commentaries*, Leiden 1660)中,试图在中国、埃及、希腊、印度的哲学与宗教世界观间建立联系^⑫。然而,他的观点却无法解释景教碑。斯比塞尔说,中国人闭口不谈造物主,唯一的例外是基歇尔在《科普特语和古埃及语的前身》

^⑩ 这个信息的获得要感谢龙伯格先生,他在 1982 年 7 月参观了西安保存景教碑的地方。

^⑪ 见 Havret, no. 12, pp. 263—264 以及 G. Horn, *De originibus Americanis*, ch. 15 of the last book。

^⑫ R. F. Merkel, "Deutsche Chinaforsche", *Archiv für Kulturgeschichte* 34 (1951): 83.

中介绍的景教碑。为了解决其中的矛盾,斯比塞尔称景教碑是近世一些信教的中国学者伪造出来的,他指的学者可能是李之藻或徐光启^⑩。

第三位怀疑者来自传教士内部。闵明我是多明我会修道士,他
从1658年到1670年居住在中国。1674年,他回到马德里,开始撰
写《中国历史、政治、伦理和宗教概观》(*Tratados historicos politicos,
ethicos, y religiosos de la monarchia de China*) (Madrid, 1676)。这本书
虽然对中国人持赞同的态度,却是反耶稣会的,耶稣会曾试图禁印该
书^⑪。这本书被翻译和摘译成英、法、德、意等语言,在英国尤其受欢迎。
在法国,书中反耶稣会的倾向被詹森派信徒利用。伏尔泰把闵
明我修士看做圣人,魁奈(Quesnay)和重农主义者也受到了他的影
响^⑫。闵明我怀疑景教碑真伪的理由是:一向注重细节的中国历史
记载并未提到碑中描述的事件。此外他还指出,中国人自己也对景
教碑的真实性有怀疑^⑬。时间已经证明闵明我的这两个理由都是错
误的。首先,中国的历史记录已经证实了碑文中描写的事件,其次,
说中国人普遍怀疑景教碑真伪并没有什么证据。对景教碑的怀疑更
大程度上是欧洲的现象,它来自欧洲人的狭隘思想,而不是建立在学
术的基础上。

除较晚的闵明我以外,这些公开表示的怀疑似乎成为基歇尔将
《科普特语和古埃及语的前身》中关于景教碑的内容在《中国图说》
中进行扩充的主要动因。在华传教士频频来到罗马,这些见识广博
并目睹过景教碑的人丰富了基歇尔对景教碑的认识,对当时的欧洲
学者来说,这是极为难得的机会。曾德昭于1642年来到罗马,卜弥

^⑩ Spizelius, pp. 159—160.

^⑪ 见 Hakluyt Society, *The Travels and Controversies of Fray Domingo Navarrete*, 1618—1686
J. S. Cummins, ed. (Cambridge, 1962)。

^⑫ 见 J. S. Cummins, “Fray Domingo Navarrete; a Source for Quesnay”, *Bulletin of Hispanic
Studies* 36 (1959): 37—50。

^⑬ Hakluyt Society, *Travels of Navarrete*, pp. 104—105.

格 1652—1655 年间在罗马,卫匡国 1654—1656 年间在罗马。《中国图说》关于景教碑的部分是该书的第一部分,也是最著名的部分。对这个部分贡献最大的是卜弥格。卜弥格在中国的时间相对较短,不到八年,而且这八年还分散在中国南部、澳门和越南东京,因此,他没有足够的时间将汉语水平提高到可以翻译景教碑这么难的内容。上文提到的景教碑文拉丁文译文最后两个中国人的署名揭示了卜弥格在这方面得到的帮助^⑩。卜弥格用来标注碑文的精巧的注音系统不是他本人的发明,而是来自耶稣会士郭居静(Lazzaro Cattaneo, 1560—1640)^⑪。不过,卜弥格应该是景教碑翻译工作背后的推动力量。很可能是卜弥格为碑文上的汉字按列按字编了号,并将翻译任务交给了他的中国助手,最后对各部分进行了统稿。总之,卜弥格很可能将一份比较完整的手稿交给了基歇尔,编入《中国图说》。

基歇尔“猎奇”式的学术在内容上极尽庞杂苛细之能事,但是他处理这些细节时却并不总是十分小心。基歇尔的这种随意性有时会造成一些问题。在 17 世纪,欧洲产生了一种错误的看法,认为景教碑有一个复制品。夏鸣雷神父将这个错误观点的源头追溯到了基歇尔。基歇尔先是在《科普特语和古埃及语的前身》中提到了复制品的事,后来在《中国图说》中重复了一遍,但他又在《中国图说》中收入了卜弥格写给他的一封信,信中卜弥格不同意基歇尔关于复制品

^⑩ Kircher, *China illustrata*, p. 10.

^⑪ Goodrich, pp. 21 & 32. 参见 Boleslaw Szeześniak, “The beginning of Chinese Lexicography in Europe with Particular Reference to the Work of Michael Boym (1612—1659)”, *Journal of the American Oriental Society* 67 (1947): 163. 斯齐尼亚克认为这个注音系统是卜弥格的发明。Walter Simon, p. 169 否认了这个说法。

的说法^⑩。说明基歇尔有多粗心的第二个例子是景教碑发现时间的不一致,一处说是 1581 年以前,另一处又说是在 1625 年^⑪。基歇尔不够谨慎的另一个例子是他在《中国图说》中讲到了发现景教碑的三个不同地点,又没有对这个矛盾作任何解释^⑫。

5. 结论

基歇尔的《中国图说》是 17 世纪耶稣会士将关于中国的信息传回欧洲的过程中一个重要的部分。然而,这部作品明显反映了耶稣会传教士和早期汉学家之间的一些紧张关系。由于在华传教士的适应政策和基歇尔的赫尔墨斯思想观念有冲撞,从《中国图说》中传递出的信息可以看出不同理论成分的不协调混杂。由于这本书有着广泛的读者群,因此它对欧洲吸收关于中国地理、语言、宗教甚至动物等百科全书式的庞杂信息起了重大作用。然而,这些信息很多都被基歇尔的赫尔墨斯思想扭曲了,中国文化被说成了埃及原始异教信

^⑩ Kircher, *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus* (Rome, 1636), p. 50 以及 Havret, no. 12, p. 41. 基歇尔在《科普特语和古埃及语的前身》中称景教碑有一个复制品。20 年以后,卫匡国在 *Novus atlas Sinensis*, p. 44 以几乎一模一样的用词重复了基歇尔的说法。基歇尔在同曾德昭、卜弥格这两位澄清误解的权威人士进行了长期讨论后,还是在《中国图说》中重复了复制品的说法,并且还借卫匡国的权威来支持他的观点。而卫匡国的观点可能就是从基歇尔的《科普特语和古埃及语的前身》中抄来的! 基歇尔第二次的错误比第一次更为不可饶恕,因为他在《中国图说》中收入了卜弥格 1653 年 11 月 4 日写给她的一封信,信中明明已经说清,当地的地方官就发现景教碑一事写了一篇纪念性的文章,将其镌刻在和景教碑相似的一块石碑上。(*China illustrata*, p. 8 以及 Havret, no. 12, p. 41) 此外,在《中国图说》出版之前, Daniello Bartoli, *Dell' Istoria della Compagnia di Gesù. La Cina* (1663) 已经把事实说清楚了。(Havret, no. 12, p. 42)

^⑪ 关于景教碑发现时间的这些自相矛盾的说法第一次出现是在 *Prodromus Coptus*, pp. 50 & 71. 卜弥格和卫匡国后来都使用了正确的时间——1625 年,巴笃里(Bartoli) 神父在 *La Cina* 中不点名地指出了基歇尔书中的矛盾。然而基歇尔在《中国图说》中重复了时间上的矛盾(*China illustrata*, p. 5 [1625]、p. 8 [1625] 和 p. 34 [1581 年前的几年])。另见 Havret, no. 12, p. 47。

^⑫ *China illustrata*, pp. 5, 7, 8 以及 Havret, no. 12, p. 60.

仰的一个逊色而拙劣的反映。利玛窦构建耶稣会在华适应政策的框架时,说明了古代中国文明曾预示了《圣经》中真理的到来,但他几乎没有提到过埃及人和希腊人。而利玛窦时代之后,赫尔墨斯思想模式迅速进入了耶稣会的适应政策。一开始只是在安文思和利类思合作的李祖白的论文《天学传概》(1664)中有所暗示。但是到了17世纪末,赫尔墨斯思想就通过索隐主义的形式变得很直白了。

在华耶稣会士面对的压力是由传教策略造成的,但是这些压力有许多实质上是思想方面的压力。儒学和中国其他文化传统太过厚重,耶稣会士为了赢得中国文人的思想和灵魂,不得不在一个非常高的思想水平上与中国文化传统进行竞争。而基歇尔写《中国图说》,更多的是出于他对世界的那种百科全书式的猎奇心,他并未认识到中国传教团面对的这种特殊压力的意义^⑮。基歇尔缺乏对中国文化的深层兴趣和思想认同,而一些在华耶稣会士,甚至越来越多的欧洲大学者却具有这种兴趣和认同感。他们中很多人参与了对普遍语言的寻找。下面一章就讨论这个问题。

^⑮ 学界目前对基歇尔研究的近况见 Fred Brauen, "Athanasius Kircher (1602—1680)", *Journal of the History of Ideas* 43 (1982): 129—134。基歇尔的文章和信件正由威斯巴登(Wiesbaden)和罗马的基歇尔国际研究协会(Internationalen Athanasius Kircher Forschungsgesellschaft e. V.)进行收集、编辑和出版。

第六章

早期汉学以及 17 世纪欧洲人对普遍语言的寻求

177

1. 引言

欧洲人对普遍语言(*lingua universalis*)的寻求在很大程度上属于早期汉学的范畴。由于拥有了以传教士的材料为来源、包含有关中国人和中国文化信息的书籍,欧洲人当时已经具备了将中国纳入欧洲文化内部的原料。而这个纳入的过程早在传教士向欧洲传送中国的信息时就已开始了。例如,卫匡国不仅向欧洲人介绍了中国历史的基本知识,也修改了欧洲的历史学框架,通过从拉丁文通行本《圣经》年表向七十士译本《圣经》年表的转变,使欧洲人能够接纳中国的历史。但是,为了使中国的信息能以更大的广度和深度被欧洲文化吸纳,必须要有一种动力,激励那些对中国的认识还很肤浅的欧洲人将中国引到与汉学无关的其他研究中去。对普遍语言的寻求恰恰就体现了这种情况。

许多大学者都涉足早期汉学研究,如培根、韦布、基歇尔、缪勒、门采尔和莱布尼茨,他们将汉语融入了对普遍语言的寻求之中。这一现象表明,17世纪欧洲思想史上的主流对中国的吸纳程度是非常深的。但是,由于这些研究者还不是专业的汉学家,他们所掌握的

有关中国的信息尚不能满足他们高深的语言学理论的需要,因此他们的很多结论在今天看来荒谬至极。从荒谬中挑选真实的难度可想而知,这在寻求普遍语言的一个副产品中表现得尤为明显。这个所谓的副产品就是在柏林进行的一项发明,据说能简化和加快汉语学习,名为“中文之钥”(Clavis Sinica)。把繆勒和门采尔两人的行为看做不值一提的怪癖比较容易,但是像莱布尼茨和库查斯基(Adam Adamandus Kochanski, S. J.)这些当时才华横溢的杰出人物对“中文之钥”也充满了浓厚兴趣,如果把这也看做不值一提的事就不是那么容易了。

2. 《圣经》里的背景:亚当语言在巴别塔的丧失

17 世纪欧洲人对普遍语言的寻找是《圣经》传说、一种中世纪观念、16 世纪航海发现以及 17 世纪科学发展共同作用下的产物。当时,欧洲人发现很多新的亚洲语言,与欧洲人的语言传统产生了冲突。欧洲人习惯将语言分为神圣的和世俗的、古希腊罗马的和东方的、活的和死的,而新发现的语言学复杂性使得《圣经》中巴别塔语言分化的观念得以复活^①。

根据《圣经》(《创世记》2:19—20),许多欧洲人相信上帝曾赋予亚当一种纯洁、准确和极为简单的语言^②。这种语言有各种不同的叫法,如 *lingua Adamica*、*lingua humana* 和 the Primitive Language。人们认为,亚当的所有后代,也就是所有人类最初所说的就是这种语言。但是稍后不久,狂妄自大的人类开始建造象征人类与上帝竞争的巴别塔(《创世记》11:1—9)。这种行为据说激怒了上帝,上帝将人类分散到地球上各个地方,并将他们简单的语言弄乱,变成了各种不同的语言。尤其让普遍语言寻求者感到鼓舞的是《圣经》中巴别

① Donald F. Lach, *Asia in the making of Europe* (Chicago, 1977) II, 3, 520—525.

② 对亚当语言更多的研究见 Russell Fraser, *The language of Adam* (New York, 1977)。

塔故事的开头：“那时，天下人的口音、言语，都是一样。”（新修订标准版《圣经》）“单一”和“简单”这两个特征成为寻找普遍语言的根本标准，而汉语正是普遍语言的一个重要模型。

3. 一种中世纪的观念：吕尔的《组合术》

对普遍语言的寻求也源自一个中世纪的传统，它可以追溯到西班牙的神秘主义者吕尔（Ramon Lull，约 1232—1316）^③。尽管吕尔的著作反映了精神性和有方法的理性在学术上的结合，他的教育背景和观念却不属于学术主流。他没有在文化中心巴黎接受正规教育，而是在西班牙马略卡岛（Mallorca）接受了非正式的教育。他的拉丁语也从未达到流利的程度。因此，他用自己的母语加泰罗尼亚语写作，并成为使用土语的先驱。非正统的教育使吕尔巨大的创造力得到了更自由的发挥，并使他更容易接受名气不大的经院哲学思想家埃里金纳（Scotus Erigena）、犹太教神秘哲学“卡巴拉”（Kabbalism）以及阿拉伯著作的影响。基督徒从摩尔人手中重新夺回马略卡岛的事件创造了一种独特的宗教气氛，其中，穆斯林改信基督教成为吕尔最为关心的问题。吕尔发明了一种明显带有宗教目的的“发现真理的技术”，希望通过道理而不是权威来促使摩尔人改变信仰。

吕尔技术的第一种形式遵循的是 1273 年左右他在马略卡岛的朗达（Randa）山上得到的关于关联的精神启示。吕尔从中看到了万物如何通过神的属性（divine attributes）或高贵性（Dignities）而与上帝相关联。神的属性成为他技术的基础。吕尔的技术具有极强的数字命理学和符号学意味。神的属性从 16 项逐渐减少为 9 项。在《简省技术》（*Ars Brevis*）（1308）中，吕尔用一个含有“技术字母表”的图

^③ 下文有关吕尔生平的内容笔者引自 R. D. F. Pring-Mill 论吕尔的文章，载 *The dictionary of scientific biography*（New York, 1973）VIII, 547—551。

表展示了他的阐释^④。该表左侧从上到下展示了列成格状的6个组(绝对属性、相对属性、问题、主体、优点和缺点),表的上端则依次排列着字母表的9个元素。通过为这9个元素安排9个字母(B、C、D、E、F、G、H、I、K),吕尔从他的技术中得到了一个字母表。字母A位于表中左上角,表示本质、统一与完美的三位一体。字母表的6个组和9个元素相互对应便产生了54个可能的组合^⑤。绝对属性(善良、伟大、永恒、力量、知识、意志、优秀、真理、荣誉)代表了吕尔技术中神的属性或高贵性。

我们必须感谢叶芝女士对这种现代人读来晦涩难懂的传统所进行的细致研究。通过她的研究,我们认识到吕尔的学说不仅是一种组合术,同时也是一种记忆术^⑥。记忆术是试图通过使用建筑物和图像来增强人的记忆能力的一种技术,在印刷技术广泛使用之前有着重大意义。由于吕尔远离主流经院哲学思想的发展轨迹,他并未吸收源自古希腊的经典记忆术传统,而是吸收了奥古斯丁教派、柏拉图主义和新柏拉图主义的传统。叶芝女士认为,吕尔对思想史最杰出的贡献是在原本静止性的记忆术中引入了活动性。吕尔使用的那些旋转的同心圆或在圆圈中旋转的三角形都是试图捕获思维活动的

④ “技术字母表”的影印件见 Yates, “The art of Ramon Lull”, *Journal of the Warburg & Courtauld Institute* 17 (1954): figure 8a (facing p. 116)。

⑤ 吕尔的六个组分别是:(1)绝对属性(2)相对属性(3)问题(4)主体(5)优点(6)缺点。B—K的第一组(绝对属性)分别是:(B)善良(C)伟大(D)永恒(E)力量(F)知识(G)意志(H)优秀(I)真理(K)荣誉。B—K的第二组(相对属性)分别形成三个组:(B)差异(C)一致(D)相反;(E)开始(F)中间(G)结束;(H)多于(I)等于(K)少于。B—K的第三组(问题)分别是:(B)是否?(C)谁?哪个?什么?(D)从何而来?(E)为何?(F)多少?(G)何种?(H)何时?(I)何地?(K)如何?B—K的第四组(主体)分别是:(B)上帝(C)天使(D)天堂(E)人(F)想象(G)感觉(H)植物(I)元素;基本原理(K)手段。B—K的第五组(优点)分别是:(B)正义(C)智慧(D)勇气(E)节制(F)信心(G)希望(H)博爱(I)耐心(K)虔诚。B—K的第六组(缺点)分别是:(B)贪心(C)贪食(D)奢侈(E)骄傲(F)乖戾(G)妒忌(H)恼怒(I)说谎(K)反复无常。

⑥ 见 Yates, *The Art of memory* (London, 1966), pp. 173—198。

尝试^⑦。吕尔的记忆术后来对莱布尼茨寻找普遍语言产生了影响。

对后世思想家产生重大影响的并不是吕尔基本分类的具体内容,而是他的组合术(*Ars combinatoria*),或者说是将这些基本元素组合起来产生答案的方法。他有一个图表影响特别大,在这个表中,他将 6 个组排列在一个个大小依次递增的同心圆上。转动这些同心圆就得到了不同的排列,因而可以用机械的方法确定各种可能的组合。(见图 13)吕尔在小说《布兰奎尔纳》(*Blanquerna*)中表达了他要在世间实现语言统一、信仰统一的目标。尽管吕尔用本土语言写出了先锋性的著作,也有着很强的创造性,但他对普遍语言的设想是要普及当时的教会语言拉丁语,而不是创造出一种新的语言^⑧。不过,吕尔很可能把寻求普遍语言看做是他技术的附属物。

虽然吕尔的思想影响了库萨的尼古拉(Nicholas of Cusa, 1401—1464)、皮科·德拉·米兰多拉(Pico della Mirandola, 1463—1494)、迪伊(John Dee, 1527—1608)、阿格里帕(Cornelius Agrippa, 1486—1535)和布鲁诺(Giordano Bruno, 1548—1600)等欧洲的许多伟大人物,但当时历史条件还不够成熟,因此吕尔还未能对普遍语言的寻找产生影响,这一条件要到 17 世纪才成熟。17 世纪的人对世界的看法和我们现在截然不同,因此我们需要有意识地退回到当时的情形中。我们今天一般从纯粹道德的角度来看待《圣经·创世记》中亚当的堕落,但这是对《圣经》早期观点的一种简单贫乏的理解。基歇尔的《巴别塔》(*Turris Babel*)(1679)赋予了亚当更为深刻的含义。尽管他的堕落使他的感觉产生了退化,他的理智却和堕落前一样保持着纯粹的状态^⑨。

⑦ Yates, p. 176.

⑧ 吕尔在他的小说《布兰奎尔纳》第 94 章中借圣彼得之口表达了他的这个想法。见 Joaquin Carreras y Artau, *De Ramón Lull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal* (Barcelona, 1946), pp. 7—8。

⑨ 见 Paul Cornelius, *languages in 17th and early 18th century imaginary voyages* (Geneva, 1965), p. 71。

基歇尔认为,这种纯粹的理智使亚当从上帝那里获得了发展成熟的语言。原初语言没有经过任何渐进的语言学演化过程,是真正的普遍语言。原初语言的认定是17世纪学者关心的一个重要问题。有些人认为原初语言是撒马利亚语。还有些人认为是迦勒底语、哥特语、腓尼基语或汉语。然而,基歇尔和17世纪70年代之前的大多数学者一样,认为原初语言是原始希伯来语,并断定它在早期犹太历史时期没有产生讹变。这些学者认为,挪亚的后裔把原初语言带到了世界各地,并到处传播,直到巴别塔语言变乱。有些学者试图通过研究《圣经》的文献重建原初语言。其中一个极为关键的问题是:希伯来人是何时停止使用原初语言的。学者们纷纷钻到《圣经》中搜寻线索。基歇尔等其他一些学者则不相信原初语言还能重建,他们转而考虑创造一种全新的普遍语言。

4. 汉语作为原初语言

178 中国对17世纪欧洲读者大众的影响程度可以从英国人韦布(John Webb, 1611—1672)的一本小书《论中华帝国的语言可能是原初语言的历史论文》(*An historical essay endeavoring a probability that the language of the Empire of China is the Primitive Language*) (London, 1669)中很明显地看到。韦布从来都认为自己只是一个关心中国知识的俗人而已。他之所以对中国产生兴趣,是因为中国正好和当时人们对《圣经》问题,尤其是对所谓“原初语言”的普遍兴趣相吻合。韦布不必面对那些学习汉语的学生需要面对的一大堆问题,因此他完全可以发挥更多的创造性。正是这个有关中国的创造性论题,使得韦布的这篇论文在今天读者的眼中熠熠生辉。^⑩

^⑩ 陈授颐在50年前就发现了韦布著作的光彩。见Ch'en Shou-yi, "John Webb: a Forgotten Page in the Early History of Sinology in Europe", *The Chinese Social & Political Science Review* 19 (1935): 295 ~ 330。

韦布并未和传教士有过直接接触,而与传教士的直接接触对于像基歇尔那样的其他早期汉学家来说是至关重要的。韦布的材料完全是文字性的,它就像一个珍贵的晴雨表,显示了有关中国的早期著作对 17 世纪后期欧洲读者的影响。比起与他同时代的大多数人,韦布对他所参考的材料怀有更大的感激之情。这一点可以从他在全文各处页边仔细注明的引文出处中看出。在那些有关中国的著作中,韦布引用得最频繁的是利玛窦、金尼阁的《基督教远征中国史》。该书于 1625 年被选译成英文并编入珀切斯的《游记》(*Pilgrims*)。另一重要材料是曾德昭的《大中国志》,于 1655 年首次译成英文。第三个重要材料是卫匡国的著作。包括《鞑靼战纪》(于 1654 年和 1655 年出版英文版)、《中国新地图志》和《中国上古史》。最后,基歇尔的《中国图说》也是很重要的。

在论证汉语是原初语言这个论点时,韦布说挪亚的后裔最初移民到了印度,并从那里进入了中国。卫匡国曾指出,传说中尧的时代发生在中国的洪水和《圣经》中的洪水之间有很多吻合点^①。受卫匡国启发,韦布同样认为尧就是挪亚,那场洪水是全球性的大洪水^②。韦布着力说明在《创世记》第 10 章中,挪亚的儿子闪的后代往波斯东部、中国和印度移民;雅弗的后代移居到了小亚细亚和欧洲;含的后代则前往巴比伦、巴勒斯坦、阿拉伯半岛和非洲。

基歇尔在《中国图说》中说,中国境内的居民是离开埃及的含的后裔。韦布不同意这个说法^③。基歇尔立论的根据是:汉字和埃及文字都使用象形符号或图形,而不是表音字母。韦布认为这个证据没有说服力,并指出,既然基歇尔按照同样的逻辑认为墨西哥文字是象形文字,那么墨西哥语就得追根溯源到埃及了。接着,韦布又驳斥了基歇尔书中暗含的一个观点,即中国是在巴别塔语言之乱以后才

① Martino Martini, *Sinicae Historiae* (Munich, 1658), pp. 36—39.

② John Webb, *An Historical Essay Endeavoring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language* (London, 1669), pp. 61—62.

③ Webb, p. 28 & Athanasius Kircher, *China illustrata*, p. 226.

有人居住的。韦布认为,在巴别塔语言之乱以前,闪的子孙,而不是含的子孙,就已经来到了中国居住。当然,韦布的论据其实并不比基歇尔论据更有说服力。韦布认为,在语言之乱的时候,并不是所有的民族都从东方来到了巴别塔^⑭。有些民族留在了原地,这其中就包括中国人的祖先,他们因此得以保留了原初语言。

基歇尔称,含带着他的移民队伍从埃及往东到达了波斯,后来又到达了与莫卧儿或印度斯坦毗邻的大夏(Bactria),并在那里往中国移民^⑮。基歇尔认为,含的儿子和三重伟大的赫尔墨斯是同一人,据说此人发明了象形文字。对于埃及和中国都使用象形文字这一事实,基歇尔解释说是因为这些移民地之间有相互沟通和交流的需要。与基歇尔不同,韦布引用雷利(Sir Walter Raleigh)的《世界史》(*History of the world*)(London, 1614)来否定含曾离开过埃及。根据海林(Peter Heiylin)的《宇宙志》(*Cosmographia*)(London, 1652),韦布说大夏早就有人居住,不可能有从埃及来的移民。韦布说,在含的后代教会埃及人书写之前500年,中国就有书面语言了^⑯。韦布进一步引用了犹太历史学家约瑟夫斯(Flavius Josephus)著作的拉丁译本,证明是闪后代,而非含后代的居住地遍布了从幼发拉底河到印度洋的亚洲地区。基歇尔试图将所有非犹太—基督教宗教归结为源自西方(一般为埃及和希腊)的一小部分异教形式。就是这种思维方式,使基歇尔在含和琐罗亚斯特之间画上了等号。不过韦布认为,既然含从未离开过埃及,基歇尔所谓的含就是琐罗亚斯特的说法是没有根据的。

^⑭ Webb, p. 24.

^⑮ *China illustrata*, p. 226.

^⑯ Webb, pp. 30—31.

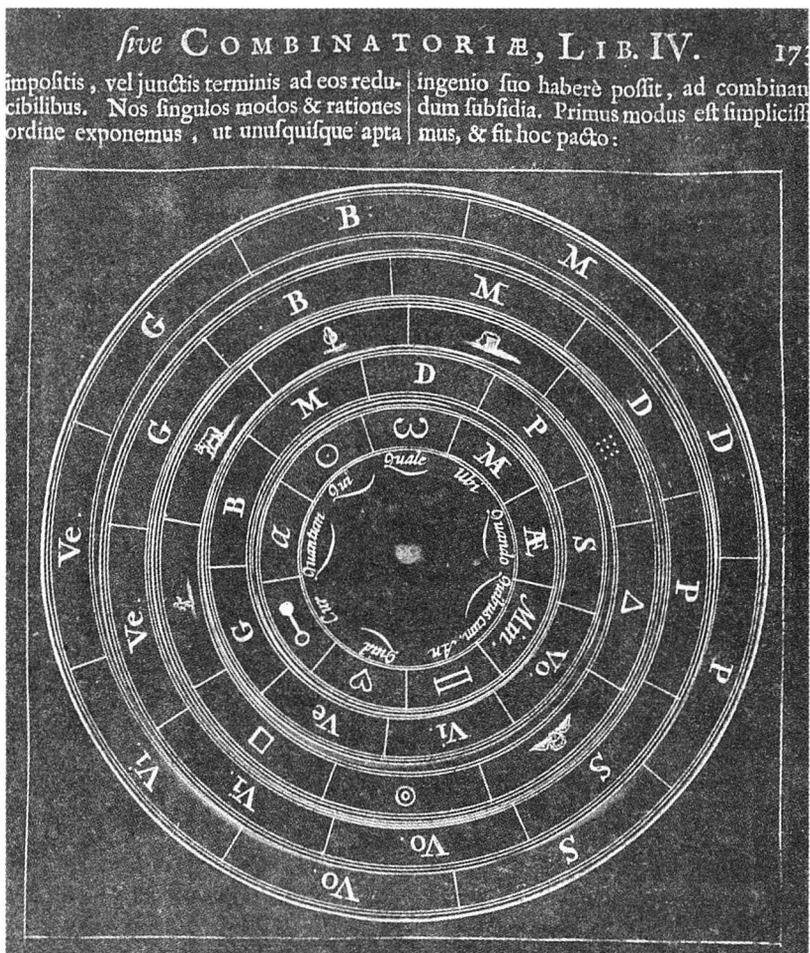


图 13

吕尔组合术的示例——由六个旋转的同心圆组成的图表,引自 Athanasius Kircher, *Ars magna sciendi, sive combinatorial* (Amsterdam, 1669) p. 173。承汉诺威下萨克森州立图书馆惠允刊登。

T A B U L A *Alphabetorum Artis nostrae.*

Columna prima. <i>Alphabetum primum Erotematicum.</i>	Columna secunda. <i>Alphabetum principiorum absolutorum.</i>	Columna tertia. <i>Alphabetum principiorum re- spectivorum.</i>	Columna quarta. <i>Alphabetum principiorum uni- versalium.</i>
<ol style="list-style-type: none"> 1. An. 2. Quid. 3. Cur. 4. Quantum. 5. Qul. 6. Quale. 7. Ubi. 8. Quando. 9. Quibuscum. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. B. Bonitas. 2. M. Magnitudo. 3. D. Duratio. 4. P. Potentia. 5. S. Sapientia. 6. Vo. Voluntas. 7. Vi. Virtus. 8. Vc. Veritas. 9. G. Gloria. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. = Differentia. 2. ♡ Concordantia. 3. ∞ Contrarietas. 4. α Principium. 5. ⊙ Medium. 6. ∞ Finis. 7. M Majoritas. 8. Æ Æqualitas. 9. Mi. Minoritas. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Δ Deus. 2. ☉ Angelus. 3. ☽ Coelum. 4. □ Elementa. 5. 人 Homo. 6. 兽 Animalia. 7. 草 Plantæ. 8. ☼ Mineralia & o- mnia mixta. 9. ⋮ Materialia; In- strumentalia.

Nam

图 14

吕尔技术的一个字母表，经过基歇尔 的修改。见 Athanasius Kircher, *Ars magna sciendi, sive combinatoria* (Amsterdam, 1669) p.24. 承汉诺威下萨克森州立图书馆惠允刊登。

为了确定汉语的起始年代,韦布援引了曾德昭、雷利的著作以及卫匡国的《中国新地图志》和沃西攸斯的《论世界的真实年龄》(*Dissertatio de vera aetate mundi*) (Hagae-Comitis, 1659) 来论证汉语是极为古老的,它起源于公元前 3000 年^⑰。韦布称,如基歇尔所说的那样^⑱,中国人在大洪水以前就发明了他们的语言,而不是洪水之后 300 年。韦布根据卫匡国的《中国上古史》称,伏羲发明了汉字字符以取代结绳记事^⑲。卫匡国和韦布好像都不熟悉中国的神话传说,因为根据中国的神话,在中国早期的数学发展中,八卦最初是一种用图形表示数量的形式,它取代了结绳算法。韦布重述了卫匡国的说法,即中国的另一种书写形式——六十甲子中的十天干和十二地支——要早于伏羲的发明^⑳。不过中国人传统上往往认为伏羲的发明在先。

韦布在解释汉字的构造时使用了六个汉字作为例证,这很可能借自基歇尔的《埃及的俄底浦斯》,这在前一章已讨论过。(见图 10 和图 11)基歇尔对汉字古今字形演变中发生的简化现象进行了解释,韦布接受了这一解释^㉑(基歇尔注意到,早期的字形过于古老,现在的中国人已几乎无法解释)。不过,韦布要论证现在的汉语就是原初语言,他不得不坚持说汉语并没有产生过任何变化。因此,面对着大量 17 世纪的相反证据,韦布说出了令人吃惊的话:汉字是在洪水后第 234 年被简化成现在的形式的!这种年代上的过分精确很可笑,它不禁让人联想到在确定《圣经》中各种事件年代时那种过分精确的传统。此外,韦布还补充道,基歇尔的分析已经证明简化以后的汉字仍含有未被简化前的基本内容。韦布虽然注意到人们对汉字的发明时间有不同的看法,但对他来说,只要保证汉字是在巴别塔语言

⑰ Webb, pp. 175—176.

⑱ *China illustrata*, p. 225.

⑲ Martini, *Sinicae Historiae*, p. 12 & Webb, p. 171.

⑳ Martini, *Sinicae Historiae*, p. 7 & Webb, p. 172.

㉑ Webb, p. 157 & Kircher, pp. 228—232.

之乱以前发明的就够了。

17 世纪,人们用来考量某种语言是否有可能是原初语言的各种标准来源于《创世记》(11:1)中提到的“统一性”和“简单性”。这些标准包括:古老性、简单性、普遍性、表达的朴实性、持久性和扼要性^②。韦布将人们对汉字总量的各种不同估计进行了比照。从这一点来看,他对汉语简单性的论证不免有些拐弯抹角。他特别提到:曾德昭和卫匡国估计汉字总量在六万,利玛窦、金尼阁估计在七万到八万之间,基歇尔认为有八万,尼霍夫(Jean Nieuhoff)则认为有十二万之多^③。除了尼霍夫的数字,其他的数字都在可能的范围之内。韦布特别提到:据消息可靠的金尼阁称,没有人能掌握所有的汉字。韦布说,掌握八千或一万汉字就能进行基本的读写,而且生字很容易就可以用字典查到,就像查拉丁语的生词一样^④。这些描述是比较合理的。当然,把汉语和拉丁语作比较有些牵强,因为韦布要论证汉语是原初语言,因此汉语是最简单的语言。后来,学者们认同了基歇尔的观点,认为原初语言不可能重新找回,人类应该把精力集中到创造一种人造的普遍语言上去。不过,《圣经》中所说的“统一性”和“简单性”的标准仍旧是关键的因素。

5. 流传甚广的对真正字符的信仰

在寻找普遍语言的运动背后,潜伏着一个流传甚广的语言学假设:有可能发现真正的字符,即能够自然地、“真正地”而不是约定俗成地表示事物和观念的符号与声音。换句话说,词所表示的意义应

^② 见陈授颐对韦布汉语理论中这六个标准的讨论,pp. 320—323。

^③ 在韦布著作的较前部分(p. 56),他确定尼霍夫是荷兰人,并是《荷兰东印度公司使华记》(*The late embassy of the Oriental Company of the United Provinces of the Netherlands to the emperor of China*)一书的作者,韦布频繁引用该书。韦布所估计的十二万汉字(p. 173)据说来自尼霍夫的另一著作《波斯史》(*History of Persia*)。

^④ Webb, p. 173.

该是基于对事物本质的发现,而不是人类的发明。我们可以从培根的作品中找到这个观点。培根是 17 世纪最早提倡普遍语言的人士之一。寻找普遍语言的运动同当时正在崛起的科学革命的主要人物,如培根、伦敦皇家学会的一些成员以及莱布尼茨等欧洲大陆人士间的关系非常密切,这为这项研究打上了明显的学术烙印。

培根之所以倡议发明一种新的普遍语言,是出于对现存欧洲诸语言的不满。他在倡议中把汉语作为一个模型。虽然他只是简要地提到了汉语,却对 17 世纪中期普遍语言方案的实施者,如达尔加诺和威尔金斯产生了很大影响。在《学术的进步》(*Advancement of learning*) (London, 1605) 一书中,培根写道:

中国和远东各国用真正的字符来书写语言,这种字符既不表示字母也不表示整个词,而是表示事物或观念;这样一来,那些语言不通的国家和省份就可以互通文字,因为字符要比语言更普遍地被人接受²⁵。

培根很早就获悉了这个有关汉语的信息,不过他以为这是人尽皆知的事。门多萨的《中华大帝国史》(*Historia de las cosas, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China*) (Rome, 1585; revised 1586) 可能是这个信息的书面来源之一²⁶。门多萨是西班牙奥古斯丁会会士,1580 年经墨西哥被派往中国,为西班牙国王菲利普二世向中国皇帝送一封信。不过他在墨西哥遇上了麻烦,被迫返回欧洲。门多萨从未真正游历过中国,但在墨西哥时,他从驻菲律宾的西班牙传教士那里获得了有关中国的材料。后来,他在罗马利用这些材料撰写

²⁵ Francis Bacon, *The advancement of learning and New Atlantis*. Arthur Johnston, ed. (Oxford, 1974) book 2, XVI. 2, p. 131. 在引用该书以及其他版本众多的著作时,特别标明了章节,以便互相对照。

²⁶ Robert Streit, *Bibliotheca missionum* (Rome, 1928) IV, 531—534. 编者 Arthur Johnston 在 *The advancement of learning*, p. 131 中称,培根有关汉语的信息得自 Joseph de Acosto, *Moral history of the East and West Indies* (1604), book 6, ch. 5, 但最源头的欧洲文献可能还是门多萨的《中华大帝国史》。

了《中华大帝国史》，这是提供有关中国详细情况的第一部欧洲著作。该书大获成功，到16世纪末，已经出版了意、法、英、拉丁、德、荷兰语版本。在关于中国语言的简短章节中，门多萨清楚地说明中国国内虽然分布着众多不同的语言，但人们能够通过书面语言相互理解。他解释说，这是因为他们用同一种书写形式或字符来表示某个意思，尽管同一个字符的发音可能不同^⑳。

165 培根对两种真正的字符作了区分。古埃及象形文字和聋哑人的手势代表了符号和事物之间事实上的联系；而汉字字符和事物之间的关系却是由人约定俗成的^㉑。不过，培根对这样的语言是否具有实际可操作性却表示怀疑，因为所需的真正字符的数量太庞大了^㉒。认为语法等同于语言，是培根和17世纪寻求普遍语言的其他人都有的一种典型看法。人们认为语言在本质上是逻辑性的，而表达性的成分则被忽略。

16世纪欧洲人的航海大发现开始了与未知国度的接触，也为商人和传教士带来了实际的语言问题。各种语言的发现极大地激励了这方面的探索，并为17世纪的普遍语言计划确立了标准的比较模型^㉓。1615年，利玛窦、金尼阁在《基督教远征中国史》中报道说：中国人、日本人、朝鲜人、东京人（南部越南人）和 Leuchian 岛人（台湾人）尽管语言互不相通，却都能看懂汉字^㉔。一些欧洲人相信，汉字表现的是事物本身，因此是真正的字符。汉字之所以能被各民族普遍理解，肯定与它表现事物的这种能力有关。因此，欧洲人的中国语言观逐渐对他们寻求普遍语言产生了有力的影响。

⑳ Juan Gonzáles de Mendoza, *Historia de las cosas, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China* (Antwerp, 1596) part 1, book 3, ch. 13, pp. 91—92.

㉑ Bacon, *The advancement of learning*, p. 131 & Cornelius, p. 31.

㉒ Francis Bacon, *De argumentis scientiarum* (Spedding edition), p. 562.

㉓ Jonathan Cohen, "On the project of a universal language", *Mind* 63 (1954): 51.

㉔ Ricci-Trigault, *De Christiana expeditione apud Sinas* (ch. 1; 5), p. 27.

6. 基歇尔在结合组合术、汉语与普遍语言的 寻求方面所起的关键作用

基歇尔神父丰富的著述奠定了他在 17 世纪学术史上的杰出地位。这些著作论述了当时的重要问题,包括赫尔墨斯思想以及对普遍语言的寻求。激活赫尔墨斯思想传统的精神带有一定的神秘色彩,而寻找普遍语言的精神却和当时新的科学团体研究方法的开放性有关。基歇尔在著作中能够把对符号性象形文字的研究与对一种非象形性普遍语言的寻求相结合。这种非象形性的普遍语言被称为“可运用于多种语言的书写方式”(Polygraphia)^②。根据基歇尔的解释,使用象形文字的语言是以神秘性和象征性为基础的,而他的“可运用于多种语言的书写方式”则要去除神秘性和象征性。在他的《伟大的知识术及组合术》(*Ars magna sciendi, sive combinatorial*) (1669)一书中,基歇尔试图在象形文字和“可运用于多种语言的书写方式”与之截然相反的特征间架起桥梁。在这部著作中,基歇尔用吕尔的系统发展出一种包含形而上学、神学和法律,并试图结合象形文字与“可运用于多种语言的书写方式”这两种不同交流形式的非拼音语言^③。

《伟大的知识术及组合术》是基歇尔一部典型的不朽之作,版面为大对开本,厚 500 多页。在该书中,基歇尔对吕尔的组合术作了一些小的修正,他对缺点和主体(上帝、天使、天堂、元素、人、动物、植物、矿物和材料)的顺序重新作了安排。吕尔在组合术中用缺点和主体创造出了一种从神到较低级形式的等级次序。基歇尔对吕尔反

^② Medeleine David, *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, p. 51. 基歇尔的灵感与培根派哲学的关系或许值得注意。基歇尔青年时代学术上的赞助人、著名的法国学者佩雷斯(Peiresc, 1637 年卒)是欧洲大陆最热诚的培根追随者之一。见 David, pp. 44—45.

^③ David, pp. 52—53.

复使用字母 B 到 K 而造成的混淆作了批评,并以此为基础,替换了前四套符号形式^⑳。(基歇尔的前四套形式见图 14)不过,他的《伟大的知识及组合术》基本上是对吕尔原则的详细阐述,并含有各种像吕尔书中那样的示意图,其中包括一幅带旋转同心圆的组合数字的复制品。在印刷工人的精巧设计下,它看起来真的是旋转的^㉑!(见图 13)基歇尔忠实地再现了吕尔的精神,把这种“伟大的技术”运用到了神学、物理学、医学、法学等已知的每一门学科中。

《伟大的知识及组合术》出版前的几年,基歇尔就已经在构思将吕尔的组合术运用到对普遍语言的寻找中去。在莱布尼茨的档案中,有一份莱布尼茨手迹,名为“语言的归一”(Reductio linguarum ad unum)。莱布尼茨称,这是根据基歇尔“把所有语言减少到一种的新发明”写成的^㉒。据莱布尼茨描述,基歇尔的设想是 1660 年 10 月 17 日在罗马完稿的,版面大小为对开本,共 9 页,每页有 6 栏,共 54 栏。据说每栏含 30 个主体名称。其栏数($9 \times 6 = 54$)和吕尔的那 6 套符号(每套有 9 个组成部分,共 54 个)完全相同。莱布尼茨用基歇尔的符号系统记录了和吕尔类似的要素,这进一步证实了两者的相似性。但莱布尼茨的手稿中并没有表格状或环状排列的几何图形。看起来,空间上的组合原则似乎让位给了更为概念化的数学原则。莱布尼茨把 54 个要素安排在一个以上帝开头的序列里。这个序列一开头是七个吕尔的主体,后面的条目则较难辨认。

167 1663 年,基歇尔在罗马出版了《由组合术揭示、可运用于多种语言的全新、普遍适用的书写方式》(Polygraphia nova et universalis ex combinatorial arte detecta),这是他发明普遍语言的最大尝试。前言

⑳ Athanasius Kircher, *Ars magna sciendi, sive combinatorial* (Amsterdam, 1669) p. 467. 参见 Louis Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits* (Paris, 1901) p. 542 及 Kircher, *Ars magna sciendi*, p. 24.

㉑ Kircher, *Ars magna sciendi*, p. 173.

㉒ Leibniz-Handschriften (LH) V, I, 1r-2v. 该手稿部分复制于 *Opuscles et fragments inédits de Leibniz* Edited by Louis Couturat. (Paris, 1903) pp. 536—537.

题为“所有语言的归一”(Linguarum omnium ad unam reductio),很可能就是莱布尼茨引用的基歇尔 1660 年 10 月 17 日手稿中那个计划的扩展。在这部作品中,基歇尔以数字代替了符号表示法,虽然这些数字只是在范畴上而不是数学上使用。整部著作是通过一个“五语词表”(Pentagloss)来组织的,所谓“五语词表”就是由拉丁、意、法、西、德五种欧洲语言的相应词语构成的基本词汇表。它表现为两种基本形式^⑦。在第一种形式中,每个词都用一个罗马字母和一个阿拉伯数字来命名,并按字母顺序排列。例如, XII. 35 代表其在“五语词表”的第二种形式中的位置。第二种形式把五种语言的对应词放到一起,并根据它们对应的拉丁语词的字母顺序来排列。这种形式的“五语词表”每页都配有一个罗马数字,每个词条都由一个阿拉伯数字来称呼。(一共有 33 个罗马数字,每页有 32—40 个阿拉伯数字,总共有约 1200 个词条。)这就构成了一套可以对照这两种“五语词表”的数字系统。理论上,通过这套系统就能翻译这五种语言的任何文本^⑧。这些列表的庞大记忆力使基歇尔的普遍语言计划变得很不实际。不过,基歇尔在 1670 年给年轻的莱布尼茨写信,回复他的一封充满问题的信件,基歇尔在这封回信中提到要出版另一本著

^⑦ Athanasius Kircher, *Polygraphia nova et universalis ex combinatorial arte detecta* (Rome, 1663) pp. 18—44 & 47—48. 见 George E. McCracken, “Athanasius Kircher’s universal polygraphy”, *Isis* 39 (1948): 218—219. McCracken 先生认为基歇尔的“可运用于多种语言的书写方式”基本上是一种单要素码,不过也显示了一些双要素码的特征。他认为,基歇尔的“可运用于多种语言的书写方式”作为一种普遍语言固然是失败的,但它对密码学作出了重要贡献。

^⑧ 基歇尔的“可运用于多种语言的书写方式”还包含一个“书信体书写方式五语词表”(Epistolographia Pentaglossa)。含有一系列短语和专有名词,如地名和人名,对书信写作有帮助。它的排序原则和第一个五语词表相似,但不用阿拉伯数字,而用拉丁字母来为每个词条命名。

作,内容是关于从主要语言的词根中得出一种普遍语言³⁹。

吕尔并未计划创造一种新的普遍语言,但他提供了一种方法,后来的学者将其运用到了普遍语言的创制上。同样,基歇尔也没有像培根那样把汉语提升到可以作为普遍语言模型的高度,或像培根和莱布尼茨那样认为汉语含有真正的字符,或像韦布那样把汉语当做原初语言。但基歇尔传播了关于汉语的信息,其他的欧洲人从中得出了上述的明确结论⁴⁰。基歇尔显然受到了17世纪学术思想的影响,他对普遍语言方案的兴趣和对汉语的兴趣能结合到一起也不是巧合。这是一个绝好的例证,说明学术思想在发展过程中是环环相扣的。去掉任何一环(在这里是基歇尔),历史的链条就会变得不完整,可能就根本无从发展了。基歇尔扮演的角色是历史链条中的一环,他为某些思想家在吕尔的组合术、对普遍语言的寻找和汉语之间建立了链接,而这些追随他的思想家便根据他的信息试图在这三个独立的要素之间构建新的联系。

基歇尔对象形文字和普遍语言的关注很自然地使他对汉语产生了兴趣,并编纂了《中国图说》。这本书使他具有了传播中国信息的主要影响力。在最后一章中,基歇尔专门论述了汉字,他说:虽然“汉语象形符号”的古老程度和隐藏含义的深度都不如埃及象形文字,但它们的构成方式相同,即都由“世间所见的事物”或“自然界变化多端的事物”构成⁴¹。(见图8)基歇尔认为,汉语没有可构成字母表的字母,没有音节、变格和变位。每个符号就是一个完整的词。因此,虽然基歇尔说掌握汉语极其困难,并坚持认为对真正字符的分析

³⁹ 基歇尔致莱布尼茨的信,1670年6月23日写于罗马。Leibniz-briefwechsel 473, sheet 1r-1v。1670年5月16日莱布尼茨致基歇尔信以及基歇尔于1670年6月23日的回复见 Paul Friedländer, “Athanasius Kircher und Leibniz”, *Academia romana di archeologia, Rome... Rendiconti* 13 (1937): 229—247。

⁴⁰ Cornelius, pp. 73—75 过度理解了基歇尔对汉语的解释。其他人确实从基歇尔那里汲取信息,把汉语作为普遍语言的模型,但基歇尔比其他人更不相信汉语可能是普遍语言。

⁴¹ Kircher, *China illustrata*, pp. 226—228.

只可用在还没有被简化过的汉字上,很多欧洲读者还是被汉语在语法上明显的简单性以及词和真实事物之间的一一对应关系迷住了。所以基歇尔的解释更使他们坚信,汉语中含有真正的字符。

7. 达尔加诺和威尔金斯的普遍语言方案

我们无法从17世纪对普遍语言的寻找中理出一条单独的发展路线,因为在17世纪20年代以后不久,普遍语言方案的数量和种类都大大增加了。在欧洲大陆,主要动力来自传教和贸易的需要;而在英国,起作用的是反罗马天主教的力量,也就是反拉丁语的力量。除培根之外,笛卡儿(Descartes)在1629年也设计了一种数学基础,旨在使语言变得更减省、明白,成为能迅速掌握的便捷工具^{④2}。后来的诸多语言方案往往都沿用培根或笛卡儿的模式^{④3}。

下面列举一些普遍语言方案的制订者及其方案的大体年代:雨果(Herman Hugo)(1617)、贝德尔(William Bedell)(1633)、老沃西攸斯(Gerhard Vossius)(1635)、梅森(Marin Mersenne)(约1636)、夸美纽斯(Jan Amos Comenius)(1646)、洛德威克(Francis Lodwick)(1647)、一个不知姓名的西班牙人(1653)、厄克特(Thomas Urquhart)(1653)、沃德(Seth Ward)(1654)、贝克(Cave Beck)(1657)、沃尔顿(Brian Walton)(1657)、伯查(Johann J. Becher)(1661)、达尔加诺(1661)、萨默塞特(Edward Somerset)(1663)、威尔金斯(1668)、莱布尼茨(约1679)和肖特(Gaspar Schott)(1687)。

要追溯对“哲学性语言”(即一种词语不仅仅是词语,还反映其所代表事物本质的语言)的寻找过程,达尔加诺和威尔金斯的方案

^{④2} 笛卡儿于1629年11月20日致梅森的信,载 *Oeuvres Descartes*. Charles Adam & Paul Tannery eds. (Paris, 1897) I, 78—82。

^{④3} Jonathan Cohen 试图对寻找普遍语言的运动中培根和笛卡儿这两种模式不同发展路线的追随者进行区分,见 Jonathan Cohen, “On the project of a universal character”, *Mind* 63 (1954): 52—59。

尤为重要。1661年,苏格兰人达尔加诺出版了《符号术,用符号术我设计出了一种普遍字符和哲学性语言》(*Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophia*)^④。构筑其语言大厦的积木(即这种“哲学性语言的字母表”)由20个字母组成,每个字母象征一个基本概念^⑤。根据表示种、类和特定区别的一个顺序,达尔加诺利用这些字母来构造他的人工哲学性语言。此外还另外加入元音帮助发音,并加上词尾来表示语言的曲折或其他语法上的需要。

让我们用达尔加诺哲学性语言中的“SAVA”一词来举个例子。首字母S指“普遍的事件”类,A指“生命、事物”种,S和A合在一起组成“原因”。V是数字前缀,放在A(生命、事物)前表示第一个数字。合起来SAVA就是“第一推动力”或“上帝”。第二个例子是KOs。K表示“政治事件”类,O代表“身体”,s只是语法要素。合起来表示“司法机关”。我们很容易就明白了作者是如何设计这些词语来表达其所属的哲学性种类的。达尔加诺的意思是要让词序尽可能地和心理过程紧密关联。从他这种通过合成来创制词语的方式中,可以看到一种对汉语的阐释方式强烈地影响了达尔加诺。这种阐释方式认为,可以通过汉字所代表的事物来分析汉字的结构。达尔加诺相信,在表音符号被使用之前,中国人和埃及人已经在使用真正字符了^⑥。

紧随达尔加诺著作之后并试图对其进行改进的是威尔金斯的《关于真正字符和哲学性语言的论文》(*Essay toward a Real Character*

④ 在汉诺威皇家图书馆的藏书中发现了达尔加诺的《符号术,用符号术我设计出了一种普遍字符和哲学性语言》(London, 1661),并附有莱布尼茨的页边注。达尔加诺的部分著作在 Couturar, *La Logique*, pp. 544—548 和 Cornelius, pp. 80—89 中重印,并附有解释。

⑤ 该“字母表”装订在达尔加诺的序言第11页(页码未标出)。

⑥ Dalgarno, p. 2.

and Philosophical Language) (London, 1668)^{④⑦}。威尔金斯制定的哲学性语言方案是以40种分类的逻辑系统为基础的。将这40种再分出最具概括性的6种和概括性稍差的36种(属性),从这36种再分出物质、数量、质量、动作和关系等类别。这些类别又进一步分成特定的差异和类^{④⑧}。威尔金斯提到了某些汉字的偏旁是如何以真实的事物为基础的,并从曾德昭的《大中国志》(1642)中举例来证明。他特地描述了汉字“玉”是如何同其他部件组合起来生成“珍”、“珠”等字的。同样,他还描述了“木”字如何构成表示某种树的汉字(如“松”、“柏”)的偏旁,以及表示金属的偏旁如何生成“铁”、“铜”、“钢”等字。不过,威尔金斯也注意到了曾德昭所说的一个事实,就是从真实的事物中获得汉字并没有什么固定的原则。所以,他不同意格里乌斯的说法,即汉字是通过技术,或有意识的“一般哲学理论”构成的^{④⑨}。虽然威尔金斯的普遍语言方案对17世纪学术史几乎没什么影响,但“简单”这个符合逻辑的标准却对18世纪英国一种更简洁的英语散文体的发展产生了影响^{⑤⑩}。

达尔加诺和威尔金斯的体系都具有亚里士多德哲学的特征,就是试图把所有已知要素减少为按种、类和特定差异划分的类别,当然他们分类的数量和内容都不尽相同。例如,达尔加诺列出了20个种类,威尔金斯则列出了40个。由此反映出了他们的假设,即世界是完全可以分类的。两人都强调了语言在逻辑上的潜力。他们理所当

④⑦ 原由汉诺威皇家图书馆收藏的威尔金斯的《关于真正字符和哲学性语言的论文》已佚。一份有用的概要(很显然由编辑撰写)出现在1802年版威尔金斯的著作 *The mathematical and philosophical works of the Right Rev. John Wilkins* (reprinted London, 1707) pp. 247—260。该书的插图和有关讨论见 Couturar, *La Logique*, pp. 548—552。

④⑧ Clark Emery, “John Wilkins’ universal language”, *Isis* 38 (1948): 176—179。

④⑨ 见 John Wilkins, *Essay toward a Real Character and Philosophical Language* (London, 1668) pp. 10 & 452 及 Alvaro Semedo, *Histoire universelle de la Chine* (Lyon, 1667) pp. 51—52。威尔金斯使用的其他关于中国的信息材料有 Ricci-Trigault, *De Christiana expeditione apud Sinas*, pp. 25—28 以及 Spizelius, *De re literaria Sinesium*, pp. 53—58。

⑤⑩ Emery, “John Wilkins’ universal language”, pp. 184—185。另见 Stimson, “Dr. Wilkins and the Royal Society”, p. 562。

然地认为人类具有共同遵守这种分类的能力,换句话说,他们相信人类是有可能普遍接受一种共同语言的。他们坚信人类有能力来决定什么是自然的。正是从这个视角,威尔金斯宣称东方语言从右往左的书写方式就如同写字时把灯放错了方向那样是极不自然的^{⑤1}!当代人对很多这样的假设表示怀疑,这也许能够解释今天为什么不会再有人一本正经地寻找普遍语言。

8. 莱布尼茨对普遍字符的寻找

莱布尼茨知道达尔加诺和威尔金斯寻找普遍字符和哲学性语言的尝试,也知道笛卡儿对哲学性语言的构想^{⑤2}。同时,莱布尼茨对吕尔在组合术和记忆术领域的著作也非常熟悉。叶芝对记忆术史的研究表明,17世纪寻求真正字符和普遍语言的人是从有关记忆术的论文中获取材料的。叶芝女士认为,17世纪记忆术的遗存以及吕尔思想的影响在莱布尼茨身上表现得最为突出,她通过莱布尼茨提出的“普遍字符”来说明这种影响所起的作用。^{⑤3}

虽然基歇尔曾试图把组合术用于普遍语言的创制,但他并未试图创造一种哲学性语言。因此,到了莱布尼茨,我们才看到17世纪寻找普遍语言的几条线索最终会合起来。是莱布尼茨率先提出:由于具有更大的精确性,哲学性的语言应该不仅能够简化交流、消除争议,还能以类似于数学和几何的方式发现真理。

192

莱布尼茨对普遍字符的寻找可以追溯到他事业的早期,那时他关于微积分的构想与他对语言的看法有关。1675年,莱布尼茨给当

⑤1 Wilkins, *Mathematical and Philosophical Works*, p. 254.

⑤2 有关莱布尼茨熟悉达尔加诺和威尔金斯的方案,见 Couturat, *La logique*, pp. 544—552。在莱布尼茨手稿中有一份笛卡儿致梅森的信的部分文稿,信中谈到了笛卡儿对哲学性语言的构想。该稿出自一位秘书之手,信的某些部分被莱布尼茨用括号括出。该稿现已出版,见 Couturat, *Opuscles et fragments inédites de Leibniz*, pp. 27—28。

⑤3 Yates, *The Art of Memory*, pp. 378—388.

时伦敦皇家学会的秘书之一奥尔登伯格写了一封信,信中使用“组合字符”(Combinatoriam Characteristicam)一词表明了计算和语言两者之间明确的联系^{⑤4}。对于这一点,莱姆克(Leroy Loemker)认为莱布尼茨从1666年撰写《论组合术》(*Ars Combinatoria*)^{⑤5}到1678年的《论字符术》(*Ars Characteristica*)及以后的著作,他的哲学发展有一个转变^{⑤6}。莱布尼茨试图将一切知识简化成一些相对简单的观念,他称之为“人类思维字母表”,普遍字符和这种字母表有关。可以为这个字母表制定一些符号或数字,通过与算术或几何类似的方式进行操作来获得新的真理。

1679年,莱布尼茨在下面这番话中说明了这个计划:

如果我们有所种精确的语言(比如被某些人称为“亚当语言”的语言)或至少某种真正的哲学性书写系统,通过这样的语言或书写系统,观念被简化成一种“人类思维字母表”,那么从已知事物理性地派生出来的所有事物就能通过一种计算获得,就像人们解决算术或几何问题一样。

这样一种语言可能会成为一种神秘词语的卡巴拉(a *Cabala* of mystic vocables)或毕氏数算法(the *Arithmetic* of Pythagorean numbers)或成为智者的字符语言(the *Characteristic* language of magi)。

在孩提时代,我怀疑这样伟大的发现是否存在,在我青年时代出版的关于组合术的一本小书中,我插入了一段对这种语言的描述。

^{⑤4} *Leibnizens mathematische Schriften*. Carl I. Gerhardt, ed. (Berlin and Halle, 1849—1863) I, 86.

^{⑤5} Leibniz, “*Ars Combinatoria*”, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*. Carl I. Gerhardt, ed. (Berlin 1875—1890) VI, 27—104.

^{⑤6} 见 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*. Leroy E. Loemker, ed. & tr. (Reidel, Holland, 1969) p. 166。《论字符术》在莱布尼茨兼具理性主义又具经验主义的语言研究方法中所起的作用见 Albert Heinekamp, “*Ars characteristica und natürliche Sprache bei Leibniz*”, *Tijdschrift voor Filosofie* 34 (1972), pp. 446—488。

我可以用几何上的严密性来表明这样的语言是可能的,几位学者合作起来花几年时间就一定能轻松地为其打好基础⁵⁷。

和其他人一样,莱布尼茨也相信有可能发现真正的字符,尽管对此他有自己的理由。对于莱布尼茨来说,真正的字符是写、画或雕刻出来的符号,它们不仅表示词、字母或音节,也表示事物和观念⁵⁸。他相信有些符号(如化学符号、天文学符号以及汉字和埃及文字)代表的仅仅是观念,不能进一步帮助推理或知识的发现,因而不适合作为他的普遍字符。莱布尼茨注意到,在以前,只有算术和代数符号起到了帮助推理的作用⁵⁹。很久以后,莱布尼茨提高了对汉语的评价,认为汉字证实了一个事实,那就是:词(他主要是指印欧和闪族语言的词)以外的符号是可以用来建构普遍字符的⁶⁰。

192 莱布尼茨对真正字符的相信和他的“预定和谐”原则是一致的。预定和谐保证先验世界中的每一种想法在物质世界中都有一个相应的元素。对莱布尼茨来说,依照“目的因”规则自由活动的精神和依照“动力因”规则机械运动的身体之间的和谐是上帝创造世界的方式所产生的结果⁶¹。由抽象世界和感官世界的这种一致性,莱布尼茨相信思维在字母和声音中有相应的表现⁶²。正是根据思维世界和字母世界、声音世界的这种一致性,莱布尼茨得出了两个结论:一、原初语言曾经存在过;二、一种新的普遍语言是能够被创造出来的。

沿着将真理和谬误看做上帝创造万物本性之功能的脉络,莱布

⁵⁷ Leibniz, “Scientia Generalis. Characteristica”, in Gerhardt, *Philosophischen Schriften* VII, 198—199, translated by Paul and Anne Martin Schrecker in Leibniz, *Monadology and other Philosophical Essays* (Indianapolis, 1965), p. 12.

⁵⁸ Gerhardt, *Philosophischen Schriften*, VII, 204 & Couturat, *La logique*, p. 81.

⁵⁹ Gerhardt, *Philosophischen Schriften*, VII, 205.

⁶⁰ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe* (Berlin, 1923—) VI; 6, 398.

⁶¹ 见莱布尼茨致 Samuel Clarke 的第五封信,对第 31、32 部分的答复,见 Gerhardt, *Philosophischen Schriften*, VII, 412.

⁶² Leibniz, *Nouveaux essais*, VI; 6, 77.

尼茨得出了他的“充足理由律”：所有的真命题都具有分析性。意思是，在每一个真命题中，谓项(P)被包含在主项(S)中。这种包含是指：通过分析，谓项能被转化为主项(S=P)。莱布尼茨认为，这种分析首先要确定作为一个命题主项的物质有哪些特征，然后看谓项中包含的特征是否包含在主项的一系列特征中或是否从中得来^③。例如，如果确定主项特征为 XYZ，而 X 和 Y 包含在谓项中，那么这个命题可能是真的。不过，不是所有的真命题都能被包含在莱布尼茨的普遍字符中。莱布尼茨对两种真理作了区分。第一种为偶然真理，是关于事实的真理，与之相反的情况是可能的，要证明的话需要作无穷尽的分析，这只有上帝能做到。偶然真理的例子如：“拿破仑在滑铁卢战败”，这是从历史上得来的；或“他看上去病了”，这是从观察和归纳得来的。第二种真理是必然真理，或称理性真理，与之相反的情况是不可能的，要证明的话只需在人类能力的范围内进行有限的分析(至少有一些是这样)^④。必然真理的一个例子是几何学上的毕达哥拉斯定理： $h^2 = a^2 + b^2$ (三角形弦或最长边长度之平方等于其他两边长度平方之和)。这个结论既不是来自历史，也不是来自观察或归纳，而是通过演绎法得来的。莱布尼茨的普遍字符只限于必然真理。

莱布尼茨相信，曾经有过一种或几种能够完美表达思想和事物间关系的原初语言。但这样的语言早就已经退化了。莱布尼茨认同比卡努斯(Gropius Becanus)的意见，此人在 1580 年出版了一本著作，认为德语比希伯来语更原始^⑤。莱布尼茨对比卡努斯观点的接受表现出他的德意志民族主义，这让那些听惯了他到处宣扬世界主义的人们感到吃惊^⑥。

^③ Nicholas Rescher, *The Philosophy of Leibniz* (Englewood Cliffs, New Jersey, 1967), p. 23.

^④ Leibniz, *Monadology* § 33—38.

^⑤ Leibniz, *Nouveaux essais*, VI; 6, 285.

^⑥ 见 Daniel P. Walker, “Leibniz and Language”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 35 (1972): 300—304.

莱布尼茨对 17 世纪的各种学术思想不仅进行了综合,也进行了改造。吕尔的组合术是以组合的机械原理为基础的。例如,在吕尔的 6 个同心圆圈图(见图 13)中,每个圆圈含有 9 种概念,通过转动各圈可能得到的组合总数有 531411 种之多。莱布尼茨则摒弃了这个图,他运用组合的数学原理,设计出 6 个组,每组各有 9 个概念。通过计算各项每一种可能的组合,莱布尼茨得出了 17804320388674561 种可能的组合^{⑥7}!

在宣布他普遍字符计划的同一年,莱布尼茨给弗里德里希公爵(Duke Johann Friedrich)写了一封信,日期是 1679 年 4 月(?)^{⑥8}。信中他将吕尔的组合术、基歇尔的“可运用于多种语言的书写方式”、汉字以及他发明的特征数字(Nombres Caractéristiques)等各条线索进行了结合。“特征数字”是逻辑运算的另一个名字,莱布尼茨在 1679 年、1686 年和 1690 年分别发明了逻辑运算的三个独特的系统^{⑥9}。这封信的核心内容是请求公爵资助 1200 克朗,以建立一个“教授这种(特征数字)技术的基金”。莱布尼茨在介绍自己的发明时尖锐地批判了基歇尔的“可运用于多种语言的书写方式”(公爵对此显然是非常了解的),说它毫无价值,和自己的计划没什么关系。他将自己的发明和吕尔的组合术作了友善的比较,并说自己的体系跟吕尔的技术相比有着“无比的优势”。

莱布尼茨称,他发明的特征数字具有绝对的合理性,可以用来“评判争议,阐释概念,衡量可能性,是经验之海中指引我们方向的罗盘,是万事万物的详细清单和目录,是对当下事物进行细致研究的显微镜,也是断定遥远因素的望远镜,是一种普遍的运算,一个简单的魔术,一个并非空想的卡巴拉,是一部手稿,每个人将用他自己的语言进行解读”^{⑦0}。这些描写听起来太夸大其词,但是有两点我们必

⑥7 Couturat, *La logique*, p. 37.

⑥8 Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, 1;2, 167—169.

⑥9 Couturat, *La logique*, p. 323.

⑦0 Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, 1;2, 168.

须记住：第一，莱布尼茨试图说服公爵资助他一笔可观的资金，因此他对自己发明的描述就必须具有说服力而不是客观性。莱布尼茨的信件中有大量的证据表明，他对自己计划的介绍完全可以比这封信所说的要客观得多。第二，尽管莱布尼茨运算法的运用范围比他所说的有限，其优点却是很显著的。我们应该认真地看待他的这些说法，因为促使这项发明产生的莱布尼茨的思想原型是很重要的。这种运算法显然是以一种可以广泛运用的原型为基础的。他看到了隐藏着深刻的理性联系，因此，其意义是重大的。

莱布尼茨说，他的发明创制了一种能在几个星期中学会并在世界各地推广的语言，这是17世纪许多普遍语言计划都期望实现的一个梦想。莱布尼茨提到了传教士和中国人，这表明他期望传教士，尤其是耶稣会士，能在中国推广他的特征数字。他对公爵说，他的发明应当上呈给最重要的罗马天主教传教士管理组织——传信部，因为它有助于基督教在外域的传播。莱布尼茨的根据是他认为基督教会具有“绝对的理性”，它与欧洲文明的思想实质，如欧几里得的原理是不可分割的。莱布尼茨相信，中国人尤其会接受这种倾向于理性的说服方法。有趣的是，利玛窦和许多在华耶稣会士也都认为，基督教隐含着富有理性和逻辑性的特征。这些具有文化适应特征的假设无疑是莱布尼茨与在华耶稣会士思想上紧密联系的基础。

在1679年一份关于普遍字符的手稿中，莱布尼茨认为汉字和他的特征数字思想基本上没什么相同之处。他讲到了汉字和埃及象形文字之间的相似性。实际上，他似乎接受了基歇尔和其他人关于汉字和埃及象形文字有相似性的说法，因此不打算把汉语作为普遍语言的模型。不过，莱布尼茨一直没有失去对汉语的兴趣。20年后，当他从白晋神父那里得到更多汉字结构方面的知识后，便将汉字同埃及文字区别开来，并提高了对汉字的评价，认为汉字和他的普遍字符在哲学上是相关的。

在1678年写给契恩豪斯(Walter von Tschirnhaus)的一封信中，¹⁹⁶

莱布尼茨对他的普遍字符及组合术与数学计算的区别作了解释^①。他说,代数是“相似和相异形式的科学”,密码术是代数学所形成的技术的一个部分,不过问题不在于进行组合,而在于分析组合。最后,为了强调他所相信的“中文之钥”的意义,莱布尼茨把代数学上的根比作破译密码的钥匙。然后他接着说,这种组合的技术表达的是一种状态而不是量值。通过使用组合术,便可以“描绘……、确定、简化和整理”我们的思想。它能以一种“机械线索”的方式把我们引向事物的内部,我们可以通过“机械线索”将任何想法分解为一个一个组成要素。莱布尼茨把这种线索比作古希腊神话故事中“阿里阿德涅(Ariadne)的线团”^②。最后,在谈到将组合术运用到普遍语言中时,莱布尼茨说,“在组合术的帮助下,也能创造出一种口头的或书面的语言,这种语言在短短几天内就能学会,能够表达日常生活中发生和出现的任何事物,在批判和探索方面像数字那样具有惊人的价值”。

莱布尼茨没能实现将组合术用于创造普遍语言的目标。尽管在数学新发现上获得了巨大的成功,他的充足理由律却只能在理性真理中得到论证。至于事实真理,莱布尼茨坚持认为只有上帝才能做到论证所需的无穷尽的分析,这一点虽没有证明但必须承认。而无神论者对此是不愿意承认的。因此,莱布尼茨的另一个目标也没能达到,这就是将他的普遍语言计划延伸到他的哲学整体,即一个纯粹的知识演绎体系中去^③。

莱布尼茨在晚年表达了时光飞逝、人生苦短的感受。他说,有必

① Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, Loemker tr., pp. 192—194.

② 在古希腊神话中,阿里阿德涅是克里特岛国王米诺斯(Minos)二世的女儿。国王让提修斯(Theseus)前往众人皆知的危险迷宫,为的是让那里的半人半牛怪物(Minotaur)把他吃掉。阿里阿德涅爱上了提修斯,给了他一个线团作为线索,帮助他找到了走出迷宫的路线。

③ 见 Allison Coudert, “Some Theories of a Natural Language”, *Studia Leibnitiana Sonderheft 7* (1978): 108—109.

要把这个问题交给年轻人来继续研究。不过,从1714年1月10日他写给奥尔良公爵(Duke of Orléans)的顾问雷蒙德(Nicholas Remond)的一封信中,我们可以看到他的普遍语言观念多年来一直得到不断的发展:

……如果我还年轻或者有天才的年轻人来帮助我,我仍希望创造出一种普遍的符号(*Spécieuse générale*),使所有的理性真理都能简化成一种运算。同时,这也可能是一种普遍的语言或文字,虽然它和目前设计的任何普遍语言都完全不同。因为字和词本身将对道理予以指示,而错误——除非是事实的错误——将仅是计算的错误。发明这种语言或字符会非常困难,但是学会它却不费吹灰之力,更无需词典来帮忙。当我们还没有足够的证据使真理确定无疑时,它也能帮我们估算可能性有多大,并找出所需的条件来实现这种确定性。这样一种估算对生活中的问题和实际的考虑将会非常重要,因为在实际生活中我们在估算可能性时产生的错误常常占了所有错误的一半还多……^⑭

莱布尼茨把组合术运用到普遍语言的创造中,与此相伴的是他对中国的毕生兴趣。这种兴趣最早的一种表现就是汉语以及它在莱布尼茨寻求普遍语言过程中的意义^⑮。莱布尼茨不是唯一一个对汉语产生兴趣的人。在这个时期欧洲寻找普遍语言的思潮中,人们发现汉字这套书写系统是一片格外丰饶的土壤。这种“丰饶”的印象多半是事实与幻想混合的结果。欧洲人总体上较准确地认识到了汉语的古老性以及它作为不同语言民族间一种书面交流形式的有效性。然而,欧洲人对汉字结构及其历史演变的了解太过肤浅了。于

^⑭ Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, Loemker, trans., p. 654.

^⑮ Rita Widmaier, “Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz’ Zeichentheorie”, *Studia Leibnitiana* 13 (2) (1981): 278—298 以及这篇论文的一个更长版本 *Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz’ Zeichentheorie*. *Studia Leibnitiana Supplementa* 24. (Wiesbaden, 1983)。

是,想象填补了真正知识的缺乏。

这种想象的填补包括对汉字作为普遍语言模型的地位的推测。比如说,中国人有很强的历史意识,他们注重字源学研究,强调汉语发展的连贯性。最基本的字源学研究揭示了汉字结构中象形或表意的原则。然而,随着汉语的发展,象形或表意的方式越来越多地被表音的方式所取代。到了17世纪,大多数汉字已经既有表意又有表音成分了。

9. 缪勒的“中文之钥”

198 1674年,涉足汉学领域不久的柏林人缪勒宣布自己发现了一把掌握汉语的“中文之钥”(Clavis Sinica),谁只要愿意付一笔酬金就能得到“中文之钥”。酬金需要预付一半,由第三方保存,待付费者得到“中文之钥”后再转交缪勒本人,另一半酬金则是货到付款。“中文之钥”在17世纪欧洲猎奇、幼稚的思想氛围中立即引起了一大批人的兴趣。缪勒的“中文之钥”背后的故事无疑是那个时代学术上最令人不解而又着迷的故事之一。

缪勒言之凿凿地称“中文之钥”的想法是1667年11月18日突然在他脑子里产生的^⑥。经过了几年测试后,缪勒在1674年2月14日向他的赞助人大选帝侯威廉(Friedrich Wilhelm)呈献了自己关于“中文之钥”的方案。不久,这个方案以一个4页小册子的形式出版了,题目为《“中文之钥”计划》(Propositio super clave sua Sinica)。故事从这里开始变得愈加迷离了。面对学者们要求进一步了解“中文

^⑥ 对缪勒“中文之钥”最可信的描述见Eva S. Kraft,“Frühe chinesische Studien in Berlin”,*Medizinhistorisches Journal* 11 (1976):92—128。此外还有Donald F. Lach,“The Chinese Studies of Andreas Müller”,*Journal of the American Oriental Society* 60 (1940):564—575。该文也有参考价值,但现在前者的论文在某种程度上已经取代了后者文章的地位。

之钥”详情的局面,缪勒始终拒绝透露任何信息,除非付给他酬金^⑦。同情缪勒的人注意到,缪勒的薪水被一拖再拖,还有神学上的一些争议使得缪勒在勃兰登堡宫廷的地位变得岌岌可危,而当时他正艰难地负担着一大家子的生计,这使得情况变得更加糟糕。此外,大选帝侯尽管不愿或不能给缪勒付酬金,却似乎向缪勒施加了压力,使他的发明无法脱离自己的赞助。缪勒之所以需要别人预付“中文之钥”的酬金,可能是因为他当时无力通过任何其他的方式来保证“中文之钥”的出版^⑧。此外,当时缪勒的声誉在其他学者中并不坏,他曾将自己的手稿大方地与他的一些研究古兰经的朋友们共享^⑨。不过,缪勒拒绝透露“中文之钥”的详情,还是不可避免地反映出了他品质上的一些问题。

“中文之钥”的结局可想而知。这个故事因此变得更加扑朔迷离。据说缪勒临死前无比失望地将“中文之钥”和其他的手稿都销毁了。缪勒留传到今天的作品仅有1672年《中国的碑刻》(*Monumenti Sinici*)的一个片段,这或许多少可以让我们一窥缪勒当年胸中的构想。在这个片段里,缪勒运用了音乐符号来解释景教碑上汉语文本的发音。而这个文本是缪勒从基歇尔的《中国图说》中借用过来的。这一点清楚地说明,17世纪对于著作权和剽窃行为的认识无法和我们今天同日而语。

更为可靠的证据是人们对“中文之钥”计划的反应。尽管包括基歇尔在内的一些人对“中文之钥”的可能性表示怀疑,愿意相信它的人却大有人在,这其中就包括莱布尼茨。莱布尼茨在1679年让柏林宫廷御医埃尔斯霍茨(Johann Sigismund Elsholz, 1688年卒)转交

^⑦ 缪勒出版了一些谈及“中文之钥”的信件。缪勒与基歇尔和库查斯基之间的通信见 *De Invento Sinico Epistolae Nonnullae* (undated) pp. 2—29。

^⑧ 卡夫女士在1979年4月21日的一封私人信件中指出,缪勒资金不足,无法依靠自己的力量来出版,他自称无法找到出版商。因此,卡夫认为缪勒要求预付款是保证他能够出版“中文之钥”的唯一办法。

^⑨ 卡夫写于1979年4月21日的私人信件。

给缪勒的一封信中罗列了 14 个问题,从这些问题中我们可以了解莱布尼茨对“中文之钥”的态度以及“中文之钥”和普遍语言的关系。这些问题是:

(1) 这样的一个“中文之钥”是否像我们读字母 A、B、C 或密码那样是不可能出错的,还是像我们练习阅读埃及象形文字那样有时需要指点?

(2) 既然汉语的书写符号不是按照词而是按照事物[本身]来构造的,我希望了解汉字是否总是按照事物的本质来构造的。

(3) 这一整套书写符号是否使用了一系列固定的部件或一个基本的部件表,并在此基础上通过组合创造出其他的汉字?

(4) 非物质的事物是否也是通过某种物质或可见的标准来表现的?

(5) 汉语的书写符号是通过技术创造出来的还是像大多数言语那样,在使用和发展的过程中产生了变化?

(6) 中国人的言语是否像有人认为是通过技术创造出来的?里面是否隐藏着一把打开它奥秘的钥匙?

(7) 缪勒先生在这里是否认为中国人自己并不知晓有一把打开他们自己书写符号奥秘的钥匙?

(8) 他是否认为将这套书写符号介绍到欧洲并不困难,而且非常有用?

(9) 创造这套符号的人是否知晓事物的本质?是否充满了理性?

(10) 汉字在表示动物、植物、岩石等自然界的事物时是否能将事物的特征区分开来?

(11) 因此,我们是否仅从汉字本身就能了解事物的本质?如果能,又能了解到何种程度?

(12) 如果我学习了“中文之钥”,我是否能理解用汉字书写的任何主题的内容?

(13) 如果我有“中文之钥”，我是否能用汉字写一些东西？
而一个识字的中国人是否能理解我写的东西？

(14) 如果要求几个中国人和几个熟练掌握“中文之钥”的人将一篇文章(例如《我们的父亲》)逐字译成中文,他们的译文是否会大体一致?即便是一个不懂汉字的人,要是将这两类译文进行对比,他是否也能得出结论说这两类文章在本质上一定是相同的^⑩?

在第2个问题中,我们可以发现,莱布尼茨的一个观点也是17世纪欧洲人普遍持有的观点,即汉字是以事物而不是以词为基础的。培根提倡的真正字符就是这种看法最典型的表现。然而,莱布尼茨很谨慎,他不想把这个问题过于简单化,他问缪勒这种形象化表现的特征是否存在于所有的汉字中。莱布尼茨要求他的普遍语言不仅能表现真实的事物和观念,也能为推理过程服务。因此,在第11个问题中,他询问汉字是否揭示了它所表现事物的某些本质,这就提出了汉字是否能为推理服务的问题。同样,在第10个问题中,莱布尼茨询问汉字在表现动物、植物和岩石等自然界事物时是否将它们各自的特征区分开来,这就提出了推理的标准问题。在第3个问题中,他询问汉字是否是通过一系列固定的部件或一个基本的部件表创造出来,并在此基础上通过组合创造出其他汉字的。这显示了他的数学与组合的眼光。

在第5个问题中,莱布尼茨提出了一个根本问题:汉语是通过“技术”(即一种有意识的、人为的方案)创造出来的,还是在无意间的使用和无意识的发展中发生了变化?从这里我们可以看到,人们对语言发展的认识存在着一些根本性的差异。哲学家在分析语言发展时往往强调人的“技术”所起的作用,而许多研究语言的人则往往看到从语言内部产生的一种天然的逻辑性和活跃性,以及一些非逻辑的因素,这些非逻辑的因素是无法消除的,除非我们连表达与交流

^⑩ Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* 1;2, 491—492.

都不要了(在第6个问题中,莱布尼茨清楚地区分了汉语的言语与文字,他询问汉语的言语是否也是通过技术创造出来的,并是否也存在着一把“钥匙”)。第9个问题提到的还是关于技术的问题。他询问创造汉字的人是否是理性的,是否知晓事物的本质。第7个问题进一步提出了思想意识和理性的问题,他询问当今的中国人是否知道这把打开文字奥秘的钥匙。最后,在第12、13、14个问题中,莱布尼茨提出了“中文之钥”的有效性问题的,即“中文之钥”在教授汉语读写的过程中究竟有多大帮助。

10. 门采尔的“中文之钥”

尽管莱布尼茨未能从缪勒那里获得什么信息,他对“中文之钥”的可能性却一直深信不疑,我们发现他在1705年写给白晋的一封信中仍对缪勒之死和“中文之钥”的消失深感惋惜^⑧。因此,缪勒在汉学上的后继者、柏林的门采尔(Christian Mentzel, 1622—1701) 1697年给莱布尼茨寄来一封信,称自己也发现了“中文之钥”时,可以想象莱布尼茨当时有多高兴。门采尔答应帮助莱布尼茨学习汉语,并根据他的需要送他汉语书籍,莱布尼茨显然对“中文之钥”更感兴趣(与缪勒和莱布尼茨不同,门采尔对“中文之钥”功能的看法更为合理,他强调的是“中文之钥”在语法方面的功能)。莱布尼茨向门采尔提出了一系列的问题,这和20年前他向缪勒提出的问题相差无几。例如,数量巨大的汉字能否精简成数量固定的字根或独体字?这些独体字是否能构成和变化出其他汉字?莱布尼茨像催促缪勒一样催促门采尔赶快出版“中文之钥”。

207 答复莱布尼茨的信不久就到了。可惜的是,信是门采尔的儿子克里斯汀(Johann Christian)写的,他说自己的父亲已严重瘫痪,无法回信了。小门采尔说,尽管他父亲实际上已经完成了“中文之钥”,

^⑧ Leibniz to Bouvet, 18 August 1705, *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 42r.

却在汉字印刷方面遇到了难以克服的困难,手稿已经被保存在选帝侯的图书馆中了。不过,扉页、致谢以及序言部分已经印刷出来,并已附在信中。

门采尔这部书的全称是《中文、汉字及官话发音之钥》(*Clavis Sinica, ad Chinensium Scripturam et Pronunciationem Mandarinicam*)。扉页提到了揭示汉字演化形式的214个字体表格。这进一步证明这些汉字主要是从《字汇》中摘出的。《字汇》是明代重要的字典,分12部,由梅膺祚(1570—1615)编写。梅膺祚对古代字典《说文解字》及其他一些著作作了修正,他是按照214部来排列汉字的第一人。这对清代的字典编纂产生了重大影响,这其中包括1716年出版的重要字典《康熙字典》^②。

门采尔在序言中提到了另外一本字典《正字通》(门采尔两次给出了《字汇》书名的汉字,但对于《正字通》,却只给出了它的拼音书名“*chim, çu, tum*”)。《正字通》是明末张自烈(约1627年前后在世)编写的,在清代由廖文英重新出版,不过存在一些抄袭问题。《正字通》以《字汇》为基础,明末清初流传广泛^③。

《字汇》将数量繁多的汉字概括为数量很少的部首,这在门采尔看来正好印证了他寻找“中文之钥”的做法是可行的。他在序言中非常明显地表明了这一点。他强调,以“线条和各种点的数目”^④为基础,就能将大量的汉字集于数量有限的部首之下。门采尔提到“伏羲王”是中国人的先祖,他用点和线创造了图形,并根据固定的数目来构造这些图形。门采尔据此解释,在不断演化的汉字构造中,部首是最根本的。他说,在《字汇》中,汉字是“在数字17中找到的”。他指的是按1画到17画的笔画数排列的214个部首。排列始于“一”,终于“龠”(一种管状的乐器或笛;一种古代量粟的器具)。

② 梅膺祚也是汉字难检字表的创始人。见 Goodrich, pp. 1061—1062。

③ Goodrich, pp. 1062—1063。

④ *Leibniz-Briefwechsel* (Mentzel) 641, sheet 13r.

202

随后是一个 17 个类别的表,展示了每个笔画数大类下笔画数相同的不同部首的数量。例如,第 1 个大类是“一条线或一个点的部首(即一画),其中有 6 个部首(即第 1—6 个部首)”。第 2 个大类是“两条线或两个点的部首(即二画),有 23 个部首(即第 7—29 个部首)”。这样的大类一直到第 17 个大类“十七条线或十七个点的部首(即十七画),有一个部首(即第 214 个部首)”。从门采尔处理这 17 个大类的方式来看,他显然并不认为这些类别仅仅是为了查字典方便而对汉字所作的人为安排。当然,梅膺祚很可能就是为了方便人们查字典才这么安排的,这也是 1716 年以来大多数中文字典排列汉字的方式。门采尔却将这种分类看成了对汉字潜在结构的揭秘。他认为这 17 个类别包含了能够极大简化汉语学习任务的“钥匙”。我们应该注意到,门采尔对梅膺祚《字汇》的关注后来促使他产生了一个雄心勃勃的计划:编纂一部汉语—拉丁语大型词典《中文字汇》(*Chinensium lexicum characteristicum inscriptum çu guei*)。不过,这部词典虽然印出了扉页,却大部分没能完成,只有 9 大本装订成册的手稿^⑤。

门采尔序言的第二部分较难理解。他说,自己的“中文之钥”不仅适用于汉语的书写符号,也能用来解释汉语的音和意^⑥。为了说明这一点,他引用了 17 世纪多明我会来华传教士迪亚兹(Francisco Diaz[Diez])的《卡斯蒂利亚语释义的中文词汇》(*Vocabulario de letra China, con la explicacion castellana*)^⑦。门采尔称,他的“中文之钥”分

⑤ 门采尔的《中文字汇》二战以前保存在柏林普鲁士国家图书馆,编号为 Sammelband Ms. Sin. 10。见 Walter Artelt, *Christian Mentzel, Leibartz der Grossen Kurfürsten, Botaniker und Sinologe* (Leipzig, 1940) pp. 27—28 以及 table xxi (扉页照片)和 table xxii(正文第一页照片)。

⑥ *Leibniz-Briefwechsel* 641, sheet 13v.

⑦ 据 Robert Streit, V, 966, 迪亚兹的《中文词汇》是一部 598 页的手稿,存于柏林的国家图书馆。自 Streit 在著作中提到这部手稿后,原国家图书馆的藏书被一分为二,一部分藏于东柏林的德意志国家图书馆,一部分藏于西柏林的普鲁士文化遗产国家图书馆。

为五类：(1) 数字；(2) 主要和次要的部首；(3) 按西班牙语语音排列的汉语发音（显然是从迪亚兹的词典中得来的）；(4) 详细的语法规则；(5) 四种词形变化。

门采尔对“中文之钥”的构想很可能比缪勒的要平凡得多。门采尔很可能将他的“中文之钥”看做介于极大简化汉语翻译的方法和中文语法两者间的一种东西。我们发现，“中文之钥”这个词的意思在后来渐渐朝着汉语语法的意思演变，在 1814 年的一部中文语法书的书名中，“中文之钥”指的仍是中文语法^⑧。不过不管怎样，卡夫女士认为门采尔的著作很可能是以卫匡国的一部语法书为基础的^⑨。18 世纪汉学家巴耶尔 (Gottlieb Siegfried Bayer, 1694—1738) 称，1654 年至 1657 年间，卫匡国在欧洲停留，他将这部语法书的手稿交给了格里乌斯，手稿后来到了门采尔手中，再后来又到了巴耶尔本人手中^⑩。不过根据龙伯格 (Knud Lundbaek) 先生对这些保存在格拉斯哥的材料的研究，门采尔是从克莱尔那里得到卫匡国的语法书的。这个观点得到了卡夫女士的支持。她猜测卫匡国在巴达维亚将他的汉语语法手稿留给了克莱尔，手稿一直保留在巴达维亚，后来门采尔得知了手稿的存在并从克莱尔手中得到了手稿^⑪。

11. 白晋神父在莱布尼茨对汉语的理解中所作的贡献

相信“中文之钥”的人不仅仅限于缪勒、门采尔和莱布尼茨这样的早期汉学家。像白晋等一些耶稣会传教士也相信可能有某种“钥匙”（尽管他们几乎不用这个词）能揭示汉语内在的结构，从而缩短

⑧ 见 Joshua Marshman 的 *Clavis Sinica*, 或 *Elements of Chinese Grammar. Tchoung Koué yan fa* (《中国言法》). Serampore, 1814.

⑨ Kraft, “Frühe chinesische Studien in Berlin”, p. 116.

⑩ Bayer, preface, pp. 70 & 88—89.

⑪ Kraft, “Frühe chinesische Studien in Berlin”, p. 116. 参见 Cordier, *Bibliotheca Sinica*, col. 1651.

学习汉字的乏味过程。莱布尼茨曾向白晋神父询问“中文之钥”的问题,白晋于1698年2月28日回了信,信中对莱布尼茨的问题表现出了极大的共鸣,并表示很受启发。白晋写道,耶稣会士刘应(Claude Visdelou, 1656—1737)曾编写过一部汉语字典,他也许能够回答莱布尼茨的问题⁹²。至于是否可能有缪勒构想的那种“中文之钥”,白晋在字里行间表现出的态度是,他相信完全有可能对汉字作一个彻底的分析。他说,这样的分析将揭示汉字和埃及象形文字间的相似性,并证明两者都是大洪水前的智者使用过的语言的一部分(至于白晋是否认为大洪水前的这种语言就是原初语言,我们不得而知)。

204 白晋在1701年11月4日写给莱布尼茨的信中进一步提到了“(莱布尼茨)所期望的对汉字的分析”⁹³。白晋在信中写道,莱布尼茨认为汉字之间有某种“联系”是正确的,这种联系正是理解和记忆汉字的基础,而这也正是缪勒“中文之钥”的意图!此外,白晋还说,如果每部字典都能以此为基础的话,掌握汉语对许多人来说就不再会是单调乏味和高不可攀的事了。白晋注意到汉语字典确实运用了一种按部首编排汉字的方法,不过这些字典仅仅是按照笔画数而不是一种更有意义的编排法来编排汉字的。这比缪勒的认识显然深入了许多⁹⁴。实际上,白晋的看法反映了一种更深刻的认识,即根据笔画数来编排汉字很可能只是一种字典编纂手段,而不是分析手段。

白晋在1701年11月4日信的最后分析了“东方的哲学家用来表示上帝的一些象形文字,这些文字已经使用了4500多年”⁹⁵。根

⁹² *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 10r.

⁹³ Leibniz, *Leibnizii opera omnia* Ludovici Dutens, ed. 6 vols. (Geneva, 1768) IV, 160.

⁹⁴ Dutens, IV, 162.

⁹⁵ Dutens, IV, 162—164. 由于编者 Dutens 在改写白晋的汉语拼音时不但删去了汉字和附加的调号,还有至少一处错误,因此研究1701年11月4日这封信的人务必要参考 *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 26r-26v 白晋信件这一部分的手稿原件。这封信的一个复本也保存在法国国家图书馆,档案号为 MS. fr. 17 240, ff. 75—88. Dutens, *Leibniz and Confucianism; the Search for Accord* (Honolulu, 1977) pp. 53—58 论述了白晋这封信中对汉语“象形文字”的分析。

据白晋提供的汉字信息,莱布尼茨开始认识到汉字并不像他原来认为的那样是原原本本表示事物的象形符号,而是更富哲学性。在一封给白晋写的信(暂定为写于 1703 年)中,莱布尼茨推翻了他原先认为汉字和埃及象形文字之间有相似性的看法,他写道:

我很难相信(埃及象形文字)和中国人的(汉字)有什么共通之处,因为在我看来埃及的象形文字是一种相当通俗的文字形式,它与可以感知的事物如动物等非常形似,因此是带有寓意的。而汉字也许更具哲学性,似乎是建立在数字、秩序和关系等更具理性的概念之上的,因此汉字中只有零星的迹象表明它们与某种物质形式存在着相似之处^⑥。

莱布尼茨接着说,尽管有些人称中国人是埃及人移民团的后代(基歇尔曾在《中国图说》中这么说过^⑦),他本人却几乎没看到支持这个观点的证据。在文字的深奥度方面,莱布尼茨把基歇尔认为埃及象形文字比汉字深奥的看法扭转了过来。

受到莱布尼茨对二进制数学体系解释的启发,白晋在 1701 年 11 月 4 日写给莱布尼茨的信中解释了他认识到的中国古代文字系统中数学与语言的融合。白晋说:

我对您提出的用来表示思想的“字符”计划一点儿也不感到意外。您的计划是要设计一套字符,同时具有计算、证明、推理等功能。因为这种类型的文字看起来包含了古埃及象形文字、希伯来人的卡巴拉以及伏羲字符中所蕴含的真正思想。伏羲被中国人看做是中国的字母或象形文字的最早发明人。人们都认为他使用连续的线条和断开的线条构成的 64 种组合造出了汉字……^⑧

白晋称伏羲的古代汉字书写系统——“如果你相信中国人的历

⑥ *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 34r.

⑦ Kircher, *China illustrate*, p. 226.

⑧ Dutens, IV, 154—155.

史纪年”(白晋自己当然是相信的)——已经有 4600 多年的历史了,因此是世界上最古老的文字丰碑。他说,伏羲发明这套以数字为基础的语言系统的意图就是要“用这套系统来教导后人宇宙及构成宇宙的各部分产生的原因和真正的原理”^⑨。白晋在信中还附了一份六十四卦的“先天次序”图。如果假定断开的线条代表 0, 连续的线条代表 1, 那么该图的序列与莱布尼茨的二进制级数正好相呼应^⑩。(见图 20)

莱布尼茨显然在白晋身上找到了一种思想的共鸣。更重要的是,白晋为他提供了一个以数字为基础的语言的历史实例,据说还是世界上最古老的语言。它与莱布尼茨发明以数学为基础的语言的尝试表现出了惊人的相似之处。当莱布尼茨对白晋寄给他的这个据说是中国古代的图表进行了一番研究后,便愈加相信这个图表进一步证明了他自己所做的工作^⑪。虽然六十四卦的“先天次序”图与二进制级数一致,两者的排列却是不一致的。此外,中国人多是从下到上来数这个图表中的行列的,而莱布尼茨是从上到下数的。莱布尼茨自己也清楚白晋给他的图表中六十四卦的顺序与《中国哲学家孔子》(*Confucius Sinarum philosophus*, 1687)中的某些卦是有矛盾的。因此,他在 1703 年写给白晋的一封信的附言中要白晋把这个矛盾弄清楚^⑫。

206 莱布尼茨在 1704 年写给白晋的信中表示自己显然受到了这些“伏羲的线条字符”意义的启发^⑬。他说自己越来越认识到这些图像

^⑨ Dutens, IV, 158.

^⑩ 如想了解对莱布尼茨的二进制数学系统与“先天次序”图的详细描述,见 Dutens, *Leibniz and Confucianism*, pp. 49—52。参见 Hans J. Zacher, *Die Hauptschriften zur Dyadik von G. W. Leibniz* (Frankfurt am Main, 1973) p. 86f 对该图的介绍。

^⑪ 六十四卦的“先天次序”图并没有白晋所说的那么古老。从白晋的年代开始,中国学者开始将这个图的年代定在北宋前期(约公元 960 年),而不是公元前 4600 年。见 Dutens, *Leibniz and Confucianism*, pp. 64—65。

^⑫ 莱布尼茨明确他指的是 *Confucius Sinarum philosophus*, p. xlii 上的八卦(三条线的图像),而不是 p. xlii 上的六十四卦(六条线的图像)的排列。*Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 35r.

^⑬ *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 36r.

如何能通过“数字科学的完善”而被人们理解。不过他也说到自己用欧几里得的方式(即通过少数公理来计算宇宙万物的方式)来观察这些图像中的某些哲学元素,并对其进行了思考。他对其潜在的精确性尤其感到吃惊,因为哲学中总是太缺乏精确性了^⑩。最后,莱布尼茨明确表示他提到单子或单质以及“预定和谐”是想和自己的系统作比较。

莱布尼茨在《人类理智新论》(*Nouveaux essais*)中提到了中国语言,这很可能要部分地归功于从白晋那里得来的有关中国语言的信息。在《人类理智新论》中,莱布尼茨将汉语说成是“人造的,即某个伟人(即伏羲?)在一夜之间发明出来的,目的是为了使我们称为‘中国’的国家中居住的若干不同民族建立交往。当然,这种语言经过长期的使用可能已经发生了改变”^⑪。尽管莱布尼茨说这个观点是格里乌斯的,但《人类理智新论》(1703—1705)的撰写时间与白晋的书信往来恰好是在同时,因此莱布尼茨观点的最终来源很可能是白晋。

12. 结论

从 17 世纪欧洲人对普遍语言的寻求过程中,我们看到了几股力量之间一些复杂的相互影响,正是这几股力量决定了欧洲吸收来自中国的信息的方式。这几股力量包括《圣经》关于语言的理念、中世纪遗留下来的吕尔组合术,以及科学革命富有创造力的思想潮流。16 世纪的航海大发现带来的五花八门、不计其数的外域语言和文化刺激着欧洲人的头脑,而大多数有关中国语言的详细信息是由利玛窦、金尼阁、曾德昭、卫匡国、卜弥格(通过基歇尔)这些 17 世纪具有文化适应思想的传教士提供的。不过,在华耶稣会适应政策最初构

^⑩ Leibniz-Briefwechsel 105, sheet 36r-36v.

^⑪ Leibniz, *Nouveaux essais* (book III, ch. 1: “On words or language in general”) VI; 6, 274.

想的主要方面似乎并不是向欧洲传播关于中国的知识,相反,这似乎是从实际的需要中逐渐发展出来的。这些实际的需要包括:第一,耶稣会派回欧洲的代表需要激发欧洲人对中国传教事业的兴趣,赢得他们的支持;第二,到了17世纪,耶稣会又需要为捍卫礼仪之争中耶稣会的立场而培养并凝聚欧洲的支持力量。但是从历史的视角来看,欧洲人吸收的中国信息刺激了早期汉学家们兴奋的神经,使他们对语言有些想入非非(而这些想法常常是有问题的)。在欧洲人寻求普遍语言过程中发生的这些文化与思想的交融已超越了对异域奇闻异事的关注,它提供了一个例证,说明来自中国的信息是如何被17世纪欧洲文化的主流所融会吸收的。



第七章

德国早期汉学家对“中文之钥”的寻找

1. 大选帝侯威廉对汉学的兴趣

17 世纪德国人如何吸纳中国文化的故事充满了对利益的世俗憧憬。在这种学术中,幻想占据了主导地位。勃兰登堡的选帝侯威廉(Friedrich Wilhelm, 1640—1688 年在位)——人们更习惯称其为大选帝侯——在统一他继承和占有的领地的过程中为建立现代勃兰登堡—普鲁士国家奠定了基础。他继承的领地在三十年战争(1618—1648)中遭到了蹂躏,不过他留给儿子的却是一个有着中央集权的行政、财政体系的国家,以及一支人数不多却极为高效的军队。

选帝侯早年曾居住在荷兰,并在莱顿大学学习。荷兰人的航海技术和商业成就给他留下了深刻的印象,并将他的一生与荷兰联系在一起。17 世纪 60 年代,选帝侯向那些想干一番事业的人士敞开了柏林的大门。当时的柏林因战争和瘟疫而人口骤减。我们发现,他对一个荷兰人的到来表示了欢迎。此人名叫范莱尔(Gijsel van Lier),曾是荷兰东印度公司的高级职员,在欧洲人中他是比较了解

亚洲的^①。当时选帝侯正在寻找办法使他的国家在对外贸易上摆脱对荷兰人的依赖，而范莱尔鼓励选帝侯建立一个东印度贸易公司，这些情况与范莱尔的到来很可能不仅仅是巧合。

但是，选帝侯面对着一个总是困扰小国的问题——他根本没有足够的资源来独立完成东印度公司的创建。为了寻求援助，他首先找到了维也纳皇帝利奥波德一世(Leopold I)。但是这位利奥波德一世皇帝不但有支配欲，还把西班牙人也拉到了这个计划中来，这可犯了选帝侯的忌，因为他信仰的是新教。1661年，选帝侯放弃了合作计划。1683年，哈布斯堡人与土耳其人陷入了恶战，因此无暇从邻国渔利，选帝侯这时才重新考虑起合作计划来。第二次寻求支持时，选帝侯鼓励那些因不满英王复辟而移民来到勃兰登堡的英国新教徒中懂航海技术的人参与他的计划，但令人失望的是，他并没有招到几个人。勃兰登堡东印度公司实际上在1682年至1732年间运作，但是它的活动范围并没有超越东非。

209 选帝侯对海上事业的热望也表现在学术上。由于有获利的可能，选帝侯对了解中国很有兴趣，他因此成为德国最早的一批汉学研究项目的资助人。他从范莱尔那里购得了一批中文书，这些书为后来逐渐成形的著名的柏林东亚藏书奠定了基础。对于柏林这个既没有学院又没有大学的城市来说，一个图书馆的重要性是可想而知的。选帝侯的图书馆是因他的兴趣而建的，这对图书馆的存亡至关重要。建立东亚藏书的最初阶段以及随之应运而生的汉学研究主要归功于缪勒和门采尔这两个人。这个阶段自1667年缪勒被任命为尼古拉大教堂(Nicholaikirche)的牧师开始，到1701年门采尔去世而结束。在这34年的时间里，柏林是早期汉学研究的中心，不过这些研究的最大缺陷是研究者缺乏对汉语的深入了解，因此研究仅仅停留在业余水平上。

然而，缪勒和门采尔却为汉学研究留下了一笔相当丰厚的财富，

^① Kraft, "Frühe chinesische Studien in Berlin", p. 96.

不过这笔财富并没有受到应有的重视。18世纪最杰出的欧洲汉学家之一巴耶尔对这笔财富进行了仔细的研究。巴耶尔出生于哥尼斯堡(Königsberg),于1726年被召入新成立的圣彼得堡学院,在此之前他曾多次前往柏林,从那里的中文藏书中复制图书和手稿^②。法国和英国的著名汉学家不知为何总是对19世纪和20世纪早期阿尔卑斯山以北、莱茵河以东地区所藏的中文藏书忽略不计,这甚至影响了当代对欧洲图书馆藏汉学资料情况的评价。罗马和巴黎被视为汉学研究的重镇。因此,当我们读到1822年克拉普罗特(Julius Klaproth)关于柏林藏书的一段话时也许会有些吃惊,他说:“(柏林的藏书)不仅是研究中国语言极好的工具书,而且其中的满洲藏书比巴黎之外的欧洲任何图书馆都更为完整。”^③

2. 缪勒的学术背景

缪勒(Andreas Müller, 1630—1694)出生在现位于波兰境内的波美拉尼亚(Pomerania)的格瑞芬哈根(Greifenhagen),父亲是商人,也是一位拥有土地的乡绅^④。1649年,缪勒进入罗斯托克(Rostock)大学,学习中东语言和神学。1653年,他担任哥尼斯堡/纽马克(Neumark)的镇学校校长。1655年,缪勒据说在特雷普托(Treptow)/托

② 巴耶尔的《汉语博览》(*Museum Sinicum*)中有不少评论,其中很多都是对缪勒和门采尔的汉学成果表示批评的。巴耶尔的著作是龙伯格即将出版的专论 *T. S. Bayer (1694—1738): Pioneer Sinologist* 一书的主题。

③ Julius Klaproth, *Verzeichniss der chinesischen und mandschuischen Bücher und Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin* (Paris, 1822) p. vii.

④ 对缪勒一生的叙述较近期的文章有: Donald F. Lach, “Chinese studies of Andreas Müller”, *Journal of the American Oriental Society* 60 (1945): 564—575; Hans Wehr, “Andreas Müller”, *Pommersche Lebensbilder* (Cologne) 4 (1966): 21—35 以及 Kraft, “Frühe chinesische Studien in Berlin”。然而,拉赫和卡夫的叙述有几点是互相矛盾的。卡夫女士在1978年9月7日的一封信和1979年8月的一次谈话中回应了有人提出的疑问,她认为拉赫和Wehr的叙述都是有误的。她的观点是建立在超越拉赫先生著作的研究成果基础之上的。下文相关的地方将提及这些矛盾之处。

仑西(Tollensee)任“长官”。1656年, 缪勒在阿姆斯特丹拜访了东方学家格里乌斯^⑤。1657年, 他在格拉夫瓦尔德(Greifswald)大学进行深造^⑥。1658年, 缪勒与朋友莫瑞(Martinus Murray [Mourey])在莱顿注册学籍。1659年, 缪勒在罗斯托克大学哲学系进行了第二次答辩。

210 1660年, 缪勒在罗斯托克大学被任命为讲师, 不过他似乎并未接受该职。他可能去英国拜访了剑桥大学的阿拉伯语教授卡斯特(Edmund Castell)及切斯特(Chester)的主教沃尔顿。沃尔顿也是一位学者, 此人与17世纪对普遍语言的寻找有关。我们对此次行程的详情不得而知, 但是有一点是肯定的, 缪勒在英国的时间十分短暂, 因为1661年缪勒就回到斯德丁(Stettin)结婚并在1662年有了一个儿子^⑦。1664年, 缪勒在柏林附近的伯尔那奥(Bernau)进行试讲道。他出色的布道和东方学方面的名声引起了选帝侯的注意, 1667年, 缪勒被任命为柏林尼古拉大教堂的牧师。

缪勒在柏林刚开始当牧师就遇到了困难。他到任的时候, 一项宗教争议正到了最后的阶段。为了减少占统治地位的路德宗与选帝侯所信的归正宗成员之间的冲突, 选帝侯颁布了一项信仰自由法令, 要求所有牧师签名。其他路德宗牧师纷纷抵制选帝侯的法令, 缪勒却签了名。这就恶化了他与其他路德宗信徒的关系。他们一致反对

⑤ Eva S. Kraft, “Die chinesische Büchersammlung des Grossen Kurfürsten”, in *China und Europa Ausstellungskatalog* (Berlin, 1973) p. 20.

⑥ Lach, “Chinese studies of Andreas Müller”, p. 564 和 Wehr, p. 21 都称缪勒在威登堡(Wittenberg)学习, 但是卡夫女士在1978年9月7日的信中指明, 在威登堡学习的是另一位更年轻的同名同姓的缪勒。

⑦ 拉赫先生认为缪勒在英国待了十年, 住在卡斯特家中, 并与他合作编写了一部词典, 词典的手稿在1666年伦敦的大火中被毁。然而, 学者Bülow指出在英国十年的说法是不对的, 缪勒在1661年就已回到祖国。见其关于缪勒的文章 Bülow, *Allgemeine deutsche Biographie* (Leipzig, 1885) XXII, 513。一位研究缪勒著作的学者私下告诉我, 拉赫的失误可能是因为他误读了缪勒在《契丹地理、历史专论》(*Disquisitio geographica et historica de Chataja*) (1671) 中对卡斯特的致谢辞。缪勒在致谢辞中说他的朋友莫瑞在伦敦待了十年, 拉赫可能误将这句话理解成了缪勒自己在伦敦待了十年。

缪勒的任职和工作,但是这显然让选帝侯很高兴,因为他后来命缪勒负责选帝侯东亚图书馆的扩建。1675年,缪勒顺理成章地继任了选帝侯顾问委员会的一个顾问职位。缪勒在选帝侯的朝中一直很活跃,直到1685年一个神学上的争端才使他离开了柏林。关于这个争端,下文还会提到。缪勒生命中的最后九年几乎都是在斯德丁孤寂地度过的,他去世时的那座房屋至今仍保留着^⑧。

缪勒掌握的欧洲和亚洲语言极多。他对希伯来语的研究从大学时代就开始了。他能简单阅读和书写土耳其语、波斯语和叙利亚语。他对阿拉伯语的了解应该更为深入。他还略通亚拉姆语(Aramaic)、撒马利亚语、亚美尼亚语、科普特语、俄语、匈牙利语和现代希腊语。他对汉语的了解我们还存有疑问,对于这一点我们将试图弄清。作为牧师,缪勒需要接触学校、穷人和教会。这些工作,再加上为选帝侯担当顾问,使得缪勒很难挤出时间来进行汉学研究^⑨。

3. 缪勒发明的“中文之钥”

缪勒将他“发明”(即“中文之钥”)开始的时间定在1667年11月18日^⑩。在随后的六年中,他对“中文之钥”进行了测试和完善,并于1674年2月将他的发明和一份印好的方案呈给选帝侯。这份方案反映了学者常常必须考虑的实际需要和要求。简单地说,缪勒是向选帝侯要钱,还要他预先支付一半作为承诺金。这份方案确实激发了选帝侯的兴趣,但还没有达到让他心甘情愿掏钱的地步。不

⑧ Wehr, pp. 33—34 说缪勒的房子位于 Grosser Domstrasse 27 号,在 Grosser Domstrasse 和 Grosser Ritterstrasse 的拐角处。

⑨ Kraft, “Frühe chinesischen Studien in Berlin”, pp. 100—101 & 103. 拉赫先生在 Lach, “Chinese studies of Andreas Müller”, p. 565 中认为,缪勒用来研究汉学的闲暇时间比卡夫女士所说的要稍多一些。

⑩ 缪勒于 1686 年或稍后编写了一份围绕“中文之钥”事件的简要时间表,后于 1697 年(?)出版。

当选帝侯似乎想将这个项目掌控在自己手中,他让缪勒借用他的头衔,将“中文之钥”称为“勃兰登堡的发明”。

在选帝侯的庇护下,缪勒“中文之钥”的公告在4月重印,重印本采用了后来广为人知的新标题,标题中描述了他的发明,并寻求经济上的赞助人。选帝侯在这时开始表现出了模棱两可的态度。他在后来与缪勒“中文之钥”的关系中表现出来的正是这种模棱两可的态度。选帝侯的兴趣是很强烈的,还带有某种独占性。当东方学家鲁道夫(Hiob Jobus Ludolf, 1624—1704)表示愿意支付1000泰勒(thalers)的费用请缪勒教他14岁的儿子“中文之钥”时,选帝侯阻止了这个交易。据缪勒在《“中文之钥”时间表》(Chronolista Clavis)中所说,1681年选帝侯坚持要求“中文之钥”的编写必须在他的赞助之下进行。但是选帝侯的兴趣还没有大到愿意支付现金(现金在当时的勃兰登堡无疑是缺乏的),或者在“中文之钥”后来被指控为异端邪说时出面为缪勒作有力的辩解。“中文之钥”最终没能出版,选帝侯不是没有责任的。

212 缪勒出版的“中文之钥”公告完整的题目是《“中文之钥”计划,作者决定将其命名为“勃兰登堡的发明”》(*Propositio super Clave sua Sinica, quam autor Inventum Brandenburgicum cognominare constituit*)^①。《“中文之钥”计划》(以下简称《计划》)仅仅是一本4页的小册子,却在学术界引起了极大反响,影响之大与这本小册子的实质显得非常不成比例。研究学术宣传的人倒可以将它作为一份最好的材料。《计划》中有26句编上号码的语句。《计划》一开篇就警告读者要当心某些发明者的把戏,他是这样说的:“很多(发明者)也保证会带来一座金山,这样的保证根本无法兑现,俗话说得好:‘空头支票开得越大,就越不能兑现。’”(讽刺的是,其实后来人们也是这样来指责缪勒的。)缪勒预料到了读者会质疑“中文之钥”的神奇“方法,

① 我要感谢卡夫女士给我送来《计划》的一份复制件,这个文献现在已经很难找了。原件藏于维也纳的奥地利国家图书馆。《计划》的一份手稿也藏于该图书馆。

即每个人都能阅读用汉语写的内容,尽管众所周知(汉语)有不计其数的汉字”。

缪勒接着说,一大批人会从他的“中文之钥”中得益,甚至包括中国人(!),因为这把“中文之钥”将为他们提供一部海量的词典。他说,“中文之钥”对中国的邻国将会十分有用。像日本、朝鲜、东京(越南境内)、交趾、暹罗、柬埔寨、缅甸、老挝等地,都用汉字进行书写,而语言各不相同。(缪勒把暹罗、柬埔寨、缅甸和老挝算在里面是不对的。)对欧洲来说,缪勒称“中文之钥”对官方使节、传教士、商人、旅行者和医生都有帮助。最后,他说“中文之钥”还会对传播基督教信仰、学习中国的科学以及创制一种全球通用的文字有帮助。

为了强调学习汉字是多么困难,缪勒引用了利玛窦、金尼阁的《基督教远征中国史》,卫匡国的《中国上古史》和另外一本未指明的作品[可能是《各种航行及使团记》(*Divers voyages et missions*, Paris 1653),作者为耶稣会士亚历山德罗(Alexander de Rhodes, S. J., 1591—1660)]。早期汉学家斯比塞尔在《中国文史评论》(*De re litteraria Sinensium*)中曾说,汉语既不是通过技术也不是通过标准创造出来的,缪勒对此很是着迷。(斯比塞尔在汉学方面完全是非专业人士,他的这个说法来自学识更为广博的卫匡国神父的著作。)很显然,是这种认为汉语缺乏结构性秩序的看法吸引了缪勒。面对汉语这种陌生、艰涩的语言,某些早期传教士没能从中找到结构性的要素。学者的直觉告诉缪勒,这些传教士是不对的,然而他又大大低估了掌握汉语的艰巨任务,从而走到了另一条歧路上去。我们应透过这种过分的低估理解缪勒,即理解他为何说自己的方法能使汉字比其他任何文字都更易理解。

不过,在激起了读者的兴趣后,缪勒却将话锋一转,称关于自己方法的“奥秘”尚未准备好发布。他将停止准备,直到有君主、国家或者学术团体愿意给他提供报酬。他承诺,在对方将谈好的佣金的一半付到第三方账户后,自己将继续编写“中文之钥”。缪勒声明,自己之所以不愿在佣金到手前完成“中文之钥”,是不想让他秘密

在自己死后落入未经许可的人手中。这个声明是很让人深思的。这显然是一种心胸狭窄的做法,不过这与缪勒临死前毁掉“中文之钥”的做法倒是一致的。缪勒究竟是被疾病搞得心烦意乱而误将“中文之钥”烧毁,还是意识到“中文之钥”根本无法达到他所宣称的效果而烧毁它来挽回自己的名声,我们没必要进行推测。如果我们相信缪勒的话,那么导致他毁掉“中文之钥”的原因是他自己固执而不宽容的性格。在缪勒的一生中,还有其他的事情能证明这个结论,我们在下文将会看到。

缪勒认为“中文之钥”大部分已经完成了,因为他估计在收到双方约定的酬金后,他只需再花半年甚至更少的时间就能全部完成“中文之钥”并拿出来发布了。缪勒称,“中文之钥”一旦全部完成,他甚至能在几天之内教会妇女和儿童如何将一本汉语书或者一页汉字翻译成常用的欧洲语言。缪勒对他的方法极为自信,他甚至提议,在向一些学生教授了一段时间的“中文之钥”后可以定一个日子进行阅读测试和考核。他提出在阅读测试之后,假定结果令人满意的话,就向他支付酬金的另一半,同时将预付给第三方的酬金转到自己的账上,而“中文之钥”则交给购买者。

预料到他的提议有可能遭到批评,缪勒解释说,他之所以要先公布他的付款条件,是因为不想到最后因为不愿出版“中文之钥”而遭人诽谤。这种预料到可能的批评而先作辩解的做法表现了缪勒性格中极端敏感的一面。(一些不太留情面的人可能会说这种做法流露出了一个学术骗子在良心上的负罪感,不过我认为有理由反驳这种比较负面的观点。)最后,缪勒建议那些希望进一步了解自己意图的读者阅读《中国的碑刻》(*Monumenti Sinici...lectio*)一书第10页及以下。

211 缪勒为何急于要买家承诺一定为“中文之钥”支付酬金呢?除了贪婪和欺骗这些更为明显的原因,应该注意以下几个因素。首先,选帝侯统治的是一个穷国,他的经济状况常常很不稳定。比如,缪勒和其他与勃兰登堡宫廷有关的人就经常被拖欠工资,缪勒对此深有

感触。第二,缪勒在排印一部木制汉字活版的过程中可能花了很多钱。在缪勒的时代,拖欠印刷费或其他债务是严重的罪行,他一定知道他的英国同行卡斯特因欠债而锒铛入狱的经历^⑫。最后,缪勒要求预付酬金也可能是出于一个无可厚非的学术动机——期望出版自己的研究成果。预付订金也许是缪勒为确保自己找到印刷商而采取的唯一办法。

缪勒可能是欧洲大规模运用汉字排版技术的第一人,因此其困难程度不可低估。由于汉字排版的困难,《中国哲学家孔子》的编者柏应理神父不得不放弃在书中印刷汉字文本的最初计划^⑬。1684年,缪勒将他的汉字活版作为礼物送给了选帝侯图书馆。与图书馆中的许多汉语书籍和手稿不同,这部活版躲过了战争的劫难,至今仍保存在东柏林的德意志国家图书馆中,存放活版的木箱似乎就是缪勒当年赠送给图书馆时所用的箱子^⑭!整部活版由小块的木制字块组成,每个字块上刻着一个汉字。每个字块都编了号,一共是 3284

⑫ Lach, "Chinese studies of Andreas Müller", p. 567.

⑬ Bayer, I, 65.

⑭ 在东柏林德意志国家图书馆亚非部工作人员的大力协助下,我得以于 1979 年 8 月对缪勒的汉字活版进行了研究。据工作人员说,这部活版于 1969 年在图书馆的一个展览中公开展出过。

个字块^⑮。

215 缪勒在他的《计划》中并没有提到报酬的具体数额^⑯。他在《“中文之钥”时间表》中说,1676年有人答应会给他“1000 泰勒”,但没有兑现。缪勒指的可能是选帝侯答应给他的钱,但那不过是空头支票而已^⑰。1678年,缪勒又记录另一个人(可能是鲁道夫先生,为前面提到的事)准备支付“1000 泰勒”。这1000 泰勒可能仅仅是第一笔酬金,因为后面又提到了总数为2000 泰勒的钱。据《“中文之钥”时间表》,缪勒在1685年2月马上就要离开柏林的时候,在根本不适合提要求的场合向选帝侯提出请求,为自己的“中文之钥”要2000 泰勒。这是缪勒离别前有些绝望的最后请求,却还是遭到了拒绝。这笔钱数目不小,却也并不过分。比较一下,1678年莱布尼茨为汉诺威的弗里德里希公爵购买汉堡的已故学者福格尔

⑮ 缪勒的汉字活版中木制字块的大小略有不同,不过大部分尺寸是宽2.4厘米,长2.4厘米,厚2.7厘米。木箱包括10个平的抽屉,其中两个抽屉中摆放着13组字块,其中12组每组有40个字块,还有一组有20个字块。从分组的规律来看,一些组似乎突出反映了汉字方块字形的某种大致类似性。然而这些线条带棱角的四方形状反映的可能仅仅是木刻技术的特点。(中国的工匠在木头或石头上刻字时,刻的汉字通常比用毛笔写的汉字更方,更有棱角。)总之,笔者从这些木字的排列顺序中没有看出什么明显的规律,我们不应该认为这些字块的排列顺序一定体现了缪勒“中文之钥”的意图。装着缪勒汉字活版的木箱其他8个抽屉中有散乱排放的木字块。有些字块还未完工,加工程度也不一,可以看到木块是如何从木条上锯下,然后先用铅笔写出汉字的轮廓,继而刻出字形的过程。抽屉中还有各种字块的印刷样本,以今天的标准来看,这些印出的汉字很粗糙,但比基歇尔《中国图说》中的汉字要好。木箱中还有一份手写的说明,日期标为“etwa 1936”,可能是德国汉学家傅兰克所写。这份说明并没有提到这部活版是缪勒所赠之物,而是说这部活版的制作详情未知。说明中还提到这些木字块很可能是用于一个字符表的。最后,箱子的抽屉中还有各种刻有汉字的木块,上面汉字的尺寸很小,竖排为若干行。此外还有一些字符的刻样,看上去似乎是阿拉伯文。在这些较小的汉字中有一句《中庸》(2.2)中的原话,还有一排汉字,显示出类似的结构。这些较小的汉字和上面说的阿拉伯文都来自1674年12月28日基歇尔写给缪勒的一封信。缪勒将基歇尔的例字刻成木字是为了将它们收入他出版的与基歇尔的通信集,本章后面会谈到。

⑯ Andreas Müller, *De invento Sinico epistolae nonnullae* (Berlin, undated) pp. 4, 6 & 7.

⑰ Kraft, “Frühe chinesische Studien in Berlin”, p. 103.

(Martin Fogel)所藏的3600册图书时,商议支付的金额是2000泰勒。其中1000泰勒是货到付款,剩下的1000泰勒在一年内付清^⑮。我们也注意到1685年缪勒在斯德丁买下一所房子时,花了510泰勒^⑯。

4. 缪勒和基歇尔关于“中文之钥”的通信

在《计划》出版的时代,欧洲发明“中文之钥”的思想氛围已经成熟。在这种氛围下,产生了一群现成的“中文之钥”信众。而在不同的思想氛围中,比如20世纪,产生的可能就是立刻表示怀疑的人了。从逻辑上讲,能够简化一种语言(如汉语)学习过程的“中文之钥”这个概念是对实践经验的一种挑战,尤其是对在华传教士送回的关于汉语如何难学的报道的挑战。然而,人们对普遍语言存在的可能性却是确信无疑的。不管是可以重新发现《圣经》中的原初语言还是可以创造一种新的普遍语言,人们普遍认为所有的语言都是建立在某些根本原则上的,并认识到这些原则能运用到任何语言中去。因此,缪勒的“中文之钥”公告在当时并没有招来太多怀疑。要是换到了今天,可想而知会产生多少质疑。

不过也不是完全没有怀疑者,而且有些怀疑是带有讽刺意味的。^{2/16} 缪勒死后,汉学功底更为深厚的巴耶尔对缪勒书中的错误和缺点进行了批评。他指责缪勒受了基歇尔疯狂想法的愚弄,他把基歇尔形容为一个“聪明绝顶”的人,“连鱼儿他都能教会唱歌,更别说人类了”^⑰。不过巴耶尔的严厉批评是在《计划》出版之后很久。在“中

^⑮ Kurt Müller & Gisela Krönert, *Leben und Werk von G. W. Leibniz, eine Chronik* (Frankfurt am Main, 1969) p. 53.

^⑯ Wehr, p. 33.

^⑰ Bayer, I, 38. 摘自巴耶尔《汉语博览》(*Museum Sinicum*)中的这段翻译要感谢龙伯格先生,他对巴耶尔的近期研究将发表在即将出版的 *T. S. Bayer (1694—1738): Pioneer Sino-logist* 一书中。参见 Lach, “The Chinese studies of Andreas Müller”, p. 568.

文之钥”公告出现后不久的几年中,缪勒收到了不少信件和询问。他在《关于中国人的发明的几封信件……》(*De invento Sinico epistolae nonnullae...*)(未标日期)中出版了其中一些信件。这与其说是为“中文之钥”作解释,不如说是为“中文之钥”作宣传。

这个通信集中有一部分是和基歇尔的交流。作为汉学家,基歇尔的名声要比缪勒大得多,但他和缪勒一样,在汉学方面是新手。由于跟会说汉语的在华传教士有私人接触,基歇尔神父的知识显然更为可信。因此,当缪勒在1674年把自己的《计划》公告给基歇尔看的时候,基歇尔回了一封信,表示对缪勒的计划感到惊异和怀疑^②。基歇尔之所以怀疑是因为他明白掌握汉语是相当困难的。基歇尔把汉语称为世界上最难的语言。基歇尔提到了殷铎泽的《中国的政治道德学》(*Sinarum scientia politico-moralis*)(1667—1669),文中有篇幅短小的中文经典《中庸》的译文。(1671年,殷铎泽神父作为耶稣会代表在罗马期间,基歇尔可能在私下里和他探讨过译文。)基歇尔还说,他通过长期的经验发现,一个发音相同的汉语词有很多不同的意思,并强调跟着老师的真人发音学习是很有必要的。和远在偏僻的勃兰登堡的缪勒不同,基歇尔接触过从中国回来的传教士以及随他们一起前来的中国旅伴,因此体验过真人发音的教学。基歇尔对缪勒最有力的批评也许就是缪勒并没有和有经验的说汉语者真正接触过,而缪勒则竭尽全力对基歇尔的批评进行反驳。

217 基歇尔提到自己收藏了一部殷铎泽神父和其他耶稣会传教士编写的汉语字典,在这部字典里,80000个汉字被归纳为八个不同的字部,并缩减到5000个字,使这本字典的容量非常适合日常使用。基歇尔提到了一本叫“海”的中文字典,据说这部字典收入6000汉字。从容量和/或编排原则上看,这部字典似乎是耶稣会神父编写字典的一个范本。“海”这部字典可能指的是一部并不出名的中文字典《海

^② 见 Müller, *De invento Sinico*, pp. 2—8 中基歇尔给缪勒的信,日期为1674年12月28日。

篇》。梵蒂冈图书馆还保存有一部《海篇》。这部《海篇》由几千页中国木版印刷的书页组成,并按照欧洲的装订风格重新装订成两册。第一册中有一篇长六页、用行草字体书写的前言,没有署名,年代在1623年左右^②。这部字典的全名是《精亥〔鏖〕海若汤先生校订海篇统汇》^③。

下面讲《海篇》的内容。《海篇》有两卷介绍性的内容,第一卷主要讲汉字的发音和声调;第二卷讲经典文献中难字的发音。《海篇》的主体部分是二十卷的字典,按照部首编排,编排方式和《篇海》(全称为《详校篇海》)类似却又不尽相同。梵蒂冈图书馆至今仍存有一部《篇海》。缪勒使用的那部《海篇》可能就是今天保存在梵蒂冈图书馆的那一部。这一点颇有讽刺意味。因为使用柏林藏书的德国汉学家克拉普罗特将一部《海篇》卖给了意大利汉学家蒙图奇(Antonio Montucci)。蒙图奇在《海篇》中夹入了一张克拉普罗特售书的正式发票,上面用法语写着“一部中文字典,名为《海篇》12册”,日期为1812年5月12日。克拉普罗特怎么会有权出售柏林藏书中一本有着200年历史的珍贵中文字典?这是一个有趣的问题,笔者不得不留待他人来解开这个谜了^④。

基歇尔接着说,在耶稣会士编的这部字典中,汉字被排列在页边 218

- ② 《海篇》的前言(编号为 Borgia Cinese 262—263)清楚地说明该字典成于天启年间(1621—1627),但没有说是具体哪一年,笔者将其暂定为癸亥年(即1623年)。
- ③ “海若”是明代剧作家汤显祖的号。他是否就是《海篇》的作者还不能肯定。值得注意的是,梵蒂冈藏书(编号为 Borgia Cinese 255)中还有一部与《海篇》类似的名为《篇海》的字典,本书中也提到了这部字典。据梵蒂冈图书馆图书编目人员说,这部字典是一个叫“李登”(Li Tāng)的中国人编写的,全称为《重刊详校篇海》,李登是晚明万历年间人。
- ④ 我们注意到,巴耶尔曾研究过柏林所藏的这部《海篇》字典。他在 *Museum Sinicum* (St. Petersburg, 1730), preface, p. 142 提到过《海篇》。法国汉学家傅尔蒙(Etienne Fourmont)在 *Meditationes et grammaticae Sinicae* (Paris [?], 1737) pp. 124—126 描述过这部或另一部《海篇》。最后,我们还注意到有一部二十卷的《篇海类编》,据认为是明代早期学者宋濂(1310—1381)和晚明学者屠隆(1542—1605)所编。《四库书目》上列有这部著作,但不认为作者是宋濂和屠隆。见 Goodrich, p. 1230。

空白处,排列方式表现了各类之间隐含的结构上的类似。他列举了五个发音都为 wèi 的汉字为例^{②5}。具体如下:(1)渭[°](中国北部一条河流的名称),(2)煨[°](火;亮光),(3)悞[°](心绪不宁),(4)谓[°](一句话),(5)蝟[°](刺猬)。基歇尔的说明和翻译大致是准确的,当然有时也不免有误,比如他说第三个例子的意思是“心情平静”(cor quietum),而实际上意思似乎正好相反。不过,基歇尔没有发现每个字右边部分隐藏的相似之处是语音的相似,而不是语义的相似。耶稣会传教士无疑是知道这一点的,但基歇尔在汉语方面的知识不多,所以掉进了这样的陷阱。而这些陷阱却正是基歇尔警告过缪勒的!

随后,基歇尔给缪勒举了三个汉字的例子,每个汉字他都分析出了两个语意成分。在第一个例子中,他将“信”分解成“人”和“言”。然后,他指出汉字都是单音节的,但他还对一个汉字为何会有几个发音和意思作了说明。他用了一个有 lo、yao、liao 和 yüeh 四种发音的汉字作例子,这四个音都是降调。第四个发音基歇尔好像拼错了,不过今天大多数标准的中文字典只列出这个汉字的三个发音,只有像《中文大字典》这样的综合性字典才收全上面四个发音,外加第五个发音 luo。因此,我们可以判断基歇尔在汉语发音方面的资料来源还是比较全面的。

在列举了汉语的一些难点后,基歇尔以一种 17 世纪书信特有的极为客气的修辞表示:他无法想像缪勒这样既缺乏中文书写能力、又缺乏聆听真人说汉语体验的人,怎么可能发明出这样一把“中文之钥”。在确定缪勒没有能力发明“中文之钥”的同时,基歇尔又说了一个例外,就是除非缪勒拥有某种“技巧”(artificium)。不管基歇尔是出于修辞还是文字上的需要说到这个例外,缪勒都会紧紧抓住这个例外来证明自己是有能力创造这样的发明的。

219

缪勒称自己发明了一种方法,可以大大简化和加速汉语或其他

^{②5} 这五个汉字的木活字是在东柏林德意志国家图书馆装有缪勒汉字活版的箱子中发现的。

语言的学习过程,使学校的孩子甚至没受过教育的妇女都能在短期内学会书写汉字。基歇尔对此非常感兴趣。为此,基歇尔说起了受吕尔启发的组合术,并推荐了自己的著作《得自组合术,并可运用于多种语言的通用新书写方式》(*Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta*) (1663) 作为范例。基歇尔发现,尽管《可运用于多种语言的书写方式》(*Polygraphia*) 已经出版了“15年”(实际上该书是在他写这封信的十一二年前出版的),缪勒却竟然没读过,这让有些迂腐的基歇尔感到吃惊。他建议缪勒将汉字加入这样的一个“可运用于多种语言的书写方式”,并以一小段中文及其拼音和拉丁语译文为例,向缪勒说明了具体的做法。

这段话摘自中文经典《中庸》(2.2):“君子之中庸也,君子而时中;小人之中庸也,小(以下就没有汉字了)。”这段话的意思是:“君子之所以能合乎中庸之道,是因为他是君子,因此能一直守住中庸之道。小人之所以违反中庸之道,是因为他是小(人,因此无所顾忌)。”^{②⑥}基歇尔的拉丁语译文则要粗糙一些:“完美者保持中庸,也因为中庸而完美。因此,他一直坚持中庸。而邪恶(者)有一个中间的标准,但是是邪恶的中间标准。他是不怕违反那个(标准)的,等等。”^{②⑦}

1670年6月23日,基歇尔在给莱布尼茨的一封信中写道,他正试图从“各主要语言的词根”中获得一种普遍语言。他说的主要语

^{②⑥} James Legge translation, *The Chinese classics* (Oxford, 1893) I, 386. 这些《中庸》语句中汉字的木活字是在东柏林德意志国家图书馆装有缪勒汉字活版的箱子中发现的。

^{②⑦} 基歇尔有可能,甚至极有可能是从殷铎泽神父翻译的《中庸》中摘录的这段话。基歇尔在信的前面提到过殷铎泽翻译的《中庸》。《中国哲学家孔子》中的《中庸》译文收入了殷铎泽的译文并对其进行了润色,我们注意到这两篇译文有所不同,和基歇尔使用的译文相比,《中国哲学家孔子》中的《中庸》译文水平明显有了提高。例如,基歇尔把小人译为 *malus [vir]* (邪恶的人),而柏应理编写的书中则译为 *improbus [vir]* (低劣的人)。[Philippe Couplet, *et al.*, *Confucius Sinarum philosophus* (Paris, 1687) p. 42] 不过在《中国哲学家孔子》出版之前,最初的译文是经过了一段时间的修改才有了后来这样的精确性的。

言就是当时使用最为广泛的语言^⑳。基歇尔在 1674 年 12 月 28 日写给缪勒的信中说明,“可运用于多种语言的书写方式”这个想法并不是要揭示语言的一种正式概念,而是要为翻译找到一个基本的技巧和方法^㉑。缪勒在回信中表示自己更关注实际的用处,而不是思想上的真理^㉒。这很可能反映了缪勒的思想倾向以及在勃兰登堡萧条的环境中谋生的需求。

220 最后,基歇尔在信的结尾处提到了景教碑。他说会送给缪勒一本《中国图说》,这样缪勒就能读到书中关于景教碑的历史、碑文的翻译以及注释。基歇尔显然没看到过 1672 年缪勒在柏林出版的《中国的碑刻》(*Monumenti Sinici...lectio seu phrases, versio seu metaphrasis, translation seu paraphrases*),他并不知道这本书绝大部分内容是从他的《中国图说》中剽窃来的!《中国的碑刻》是一部简短的著作,内容分成三个纵列:(1)中文文本的注音;(2)从注音转换而成的音符;(3)译文。注音和译文是从《中国图说》中逐字抄来的,缪勒所做的仅仅是加上了音符。不过缪勒在书的扉页上把一切都交代清楚了,他给了基歇尔著作应有的赞扬。因此从某种意义上讲,这不算是剽窃。但是,从基歇尔 1674 年推荐缪勒读一读《中国图说》可以看出,缪勒借用基歇尔的内容并没有得到作者本人的允许,缪勒的书出版后也并未给基歇尔寄去一本——而这在 20 世纪都已经成为了学术上通行的做法。

缪勒在 1675 年 1 月 27 日给基歇尔回了信。他刚读完了基歇尔的《可运用于多种语言的书写方式》,但是他感到这部作品的意图和自己的“中文之钥”颇为不同。缪勒指出自己已经多年从事中文研究,他认为通过“技巧”(artifice)可以克服没有汉语教师指导的缺陷——“技巧”一词正是基歇尔一开始提出的。缪勒感叹,如果自己

⑳ Kircher to Leibniz, 23 June 1670, Leibniz-Briefwechsel 473, sheet 1r-1v, transcribed in Paul Friedländer, “Athansius Kircher und Leibniz”, p. 233.

㉑ Müller to Kircher, January 27th 1675 in Müller, *De invento Sinico*, pp. 6—7.

㉒ Müller, *De invento Sinico*, p. 11.

的成果无法出版的话,一切可能的奖励和已经花费的资金将付诸东流。这番感叹表现出缪勒一心要在“中文之钥”出版前得到保证金的心态。

基歇尔为说服缪勒放弃“中文之钥”讲了七点理由。基歇尔告诫缪勒,汉字数量庞大,种类繁多。为了反驳基歇尔,缪勒说自己对汉字的这些特点并不感到麻烦,反而感到高兴。缪勒对基歇尔的其他几点理由也进行了反驳,不过也同样似是而非。缪勒的反驳给人留下的印象是,他是一个对汉语了解非常肤浅的人。只有这样的肤浅才能解释他对“中文之钥”表现出来的自信心。有些人的说法则更为尖刻,他们说:和缪勒的不择手段比起来,他的思想肤浅根本算不了什么。虽然我们无法否认这种说法的可能性,但缪勒在“中文之钥”以外其他领域的学术和道德声誉总体上还是可以的。因此较合理的解释是,缪勒的中文知识实在太少了。此外,缪勒对语言结构的一知半解在他那个时代也是很普遍的。17世纪的人普遍对语言的语法和逻辑层面过分强调,而对语言的其他层面,如表达方式和语言发展过程中的自然推动力,却并不强调。这些片面的强调构成了寻找普遍语言活动得以开展的一些前提。

在给基歇尔的回信中,缪勒表示相信有可能将汉字和汉语口语分离开来^③。他相信可以用一种欧洲语言的发音将汉字读出来,而如果是为了学写汉字,声调可以忽略。缪勒又用相同的理由证明:如果是为了学习阅读汉语,就不一定要有会说汉语的教师。缪勒是一位东方学家,他的希伯来语和阿拉伯语已经达到了一定的熟练程度。在当时,欧洲学者中一个很典型的现象就是这些中东语言纯粹是作为书面语言来学习的,并不需要前往使用这些语言的当地环境中进行学习。希伯来语的古老历史和发展演化为这种学习方法提供了现成的例子,缪勒似乎将这种学习方法也用到了汉语上。但是,当时欧洲汉学还没有形成一个固定的传统,而汉语又是一门独特、难学的语

^③ Müller, *De invento Sinico*, pp. 9—13.

言,因此把这种学习语言的方法用在汉语上要比用在别的东方语言上难得多。此外,欧洲还有耶稣会士等从中国回来并注重学术的传教士,这就注定了缪勒这样的汉学研究形式会走向失败。耶稣会士的学识远比缪勒渊博,缪勒根本无法和他们竞争。这一点可以从基歇尔的例子中清楚地看到。基歇尔的语言学才能似乎和缪勒相差无几,但是由于基歇尔和在华耶稣会士有接触,他对汉语的理解与评价就远比缪勒深刻。

缪勒在给基歇尔的回信中表示,他在1667年《中国图说》刚出版的时候已经得到了一本,并作了反复研读。他说,自己在编写某些书籍时事实上已经将《中国图说》的内容编了进去。(这里说的“某些书籍”应当包括缪勒的《中国的碑刻》,下文将有论述。)缪勒表示自己熟悉基歇尔的《埃及的俄底浦斯》(*Oedipus Aegyptiacus*, 1652),还说自己阅读了大量中文手稿和书籍。缪勒说的很可能是事实,因为他曾是选帝侯图书馆的馆长,该馆所藏中文图书是除罗马以外17世纪欧洲最庞大的中文藏书之一。缪勒向基歇尔提了一些关于《海篇》的问题,并问在梵蒂冈图书馆中是否藏有这样一部字典。他说,自己多年以前从牛津大学图书馆得到了一本中文字典,但他没有说明这部字典的内容以及和《海篇》的关系。

222

基歇尔在1675年5月28日给缪勒回了信^②。从这封信中可以看出一些缪勒在关于“中文之钥”的大部分信件中表现出来的恼怒和急躁。实际上,基歇尔在信中说缪勒是时候公布自己的发明了。缪勒于7月3日迅速回了信^③,信中对基歇尔暗指自己的发明是“错误的妄想”颇为不满。不过,看到缪勒一次又一次地拒绝展示“中文之钥”的内容,哪怕是一些实例,当时的人们也很难不认为他搞的东西是“错误的妄想”。正如莱布尼茨后来指出的,任何可能购买这样一件如此昂贵商品的人显然都有权看到它的一个实例。然而,缪勒

② Müller, *De invento Sinico*, pp. 13—16.

③ Müller, *De invento Sinico*, pp. 16—17.

在等着拿酬金的过程中不再继续编写“中文之钥”，而且根据他的《计划》，他需要半年或更少的时间来完成“中文之钥”，以此推断，他之所以拿不出实例，很可能就是他根本还没有一个实例！缪勒不愿从一个尚未完成的理论中拿出一些实例来的做法是可以理解的，不过他又认为要公布一个完整的理论需要收取一些保证金是无可厚非的。缪勒的过错并不在于吝啬地拒绝公布实例，而在于他对一个未完成、未经检测的理论居然如此不着边际地狂热，还提出了一些不着边际的要求。

5. 缪勒和库查斯基关于“中文之钥”的通信

从缪勒在《关于中国人的发明的几封信件……》中出版的与库查斯基的通信，我们可以更进一步了解同时代的学者对“中文之钥”的反应。库查斯基是耶稣会士，当时是捷克斯洛伐克摩拉维亚（Mähren）奥罗茅茨（Olomouc [Olmützy]）大学的一位教授。库查斯基神父于1675年3月13日（23日）第一次写信给缪勒。他说最近他得到了一份《“中文之钥”计划》，随后和几位学者，尤其是罗马、佛罗伦萨、帕多瓦和德国几个城市的学者通了信。库查斯基说，他发现学者们对是否可能有这样一种发明存有怀疑，大家普遍认为“中文之钥”是一个骗局。不过他对此事很好奇，特别是注意到“中文之钥”在书店买不到，因此写信给缪勒以求弄清这件事。库查斯基可能感觉到缪勒当时急于弄到资金，因此暗示这样一个教授汉字的捷径在佛罗伦萨的宫廷一定能换来可观的利润。

库查斯基在信中还列出了一长串关于“中文之钥”的问题，他让缪勒只需简单地回答是或否。和基歇尔不同，库查斯基对汉语似乎完全不了解，不过可以看出，他是欧洲语言和某些中东语言的研究者。因此，库查斯基问，使用缪勒的“中文之钥”学习汉语是否只需两到三天。他还询问“中文之钥”是否也可以用来学习希腊文、埃及文、达尔马提亚—阿尔巴尼亚文和亚美尼亚文。这些语言可能就是

库查斯基语言研究的领域。他问“中文之钥”是否能在没有中文教师帮助的情况下教授汉语,人们能否记住这么短时间内学会的汉字。他还问“中文之钥”是否教授汉语完整的语法规则和词汇。他问汉语的语音和拉丁语相比近似程度如何,“中文之钥”所教的是不是受教育的中国人的语言。最后,库查斯基似乎对缪勒所要求的保证金产生了疑问,他问缪勒收取的费用是否和他付出的劳动、花费的资金成比例。

223 缪勒很快在 1675 年 3 月 23 日作了回复,他回答了库查斯基提出的每一个问题,不过他不愿谈及任何涉及“中文之钥”本身的问题,并再次重申,只有在他公开约定的条件得到满足之后他才会发布“中文之钥”^{③④}。因此,缪勒的答复中只提供了关于“中文之钥”的间接信息。他说,三天的学习太短了,需要八天甚至一个月的时间。他表示三天时间可能足以学会发音,但还不能读懂汉语。他说,“中文之钥”既不是语法书,也不是词典,而是官员所说官话的语音词典。这个说法让人无法理解,因为就在三个月前,基歇尔在写给缪勒的信中坚持认为需要会说汉语的教师,而缪勒在答复中强调他的“中文之钥”是教中文阅读,而不是口语的。不过,既然缪勒在同一本书信集中同时刊出了这两封信,他自己很可能并不觉得这有什么矛盾。谈到酬金的问题,缪勒解释说,要不是自己没有足够的资金购买有价值的样本,是不会向人索要酬金的。在 17 世纪晚期的柏林,排印汉字文本显然是一项大工程,我们不能忽略的一个事实是:在进行印刷之前,得投入大量的资金制作汉字的活字。

库查斯基在 1675 年 4 月 20 日又给缪勒写了一封信^{③⑤},信中提了一系列关于汉字本质的问题。缪勒的回复很快,不过很简短。在达成付款协议之前,缪勒拒绝回答任何问题。缪勒的做法显得太过心胸狭窄,但却和他在《计划》中约定的条款完全一致,这一点库查

③④ Müller, *De invento Sinico*, pp. 21—23.

③⑤ Müller, *De invento Sinico*, pp. 24—27.

斯基是非常清楚的。然而,缪勒十分坦率地承认,库查斯基所提出的关于汉字“吉”和“朝”结构的问题,自己并不知道答案^⑳。(库查斯基似乎是从基歇尔《中国图说》景教碑的中文碑文中摘录了这两个汉字^㉑)。

可以理解,库查斯基希望了解更多信息是学术界对缪勒宣布发明“中文之钥”的典型反应。在伦敦皇家学会 1674 年 3 月 19 日的会议记录中,记录了奥尔登伯格先生收到的一封来自缪勒的未署明日期的信件。在这封信中,有“一位匿名人士愿意有偿提供一把开启中文的钥匙;即便是能力一般的人,学习起‘中文之钥’来也非常简便快速”^㉒。我们一眼就能看出这位“匿名人士”就是缪勒本人。可能是考虑到由自己推销自己的发明太过失礼,缪勒显然是让勃兰登堡宫廷的埃尔斯霍茨在写这封信的过程中扮演了中间人的角色。皇家学会对缪勒“中文之钥”公告的答复带着一种好奇的关注,是一份无可挑剔的学术性答复。学会请求缪勒寄一份“演示他发明的样本”。当然,意料之中的是,样本并没有到来。在 1681—1682 年学会的会议记录中,我们发现学会又收到了一封从柏林寄来的信,信中埃尔斯霍茨博士称缪勒“仍旧准备”提供“中文之钥”的样本,在反复考虑之后,“他愿意传授自己在那方面和其他新奇事物方面的知识”^㉓。这里所说的“其他新奇事物”是一个巴洛克风格特有的说法,特别能唤起 17 世纪“好奇”的博学家的共鸣,但 20 世纪的专家则不以为然。不过当代的专家总体上是尊重 17 世纪皇家学会的学术氛围的。值得注意的是,皇家学会对待缪勒鼓吹的“中文之钥”的态度是严肃的,学会甚至还向他询问进一步的详情。这样的询问应该能帮助我

⑳ Müller, *De invento Sinico*, pp. 26—27.

㉑ Kircher, *China illustrata*, pp. 12 & 13 间的折页是大秦景教碑碑文,汉字“吉”和“朝”分别出现在碑文第 28 列 31 号和第 29 列 59 号处。

㉒ *Letters relating to the affairs of the Royal Society 1663—1675* (London, 1757) III, 131. 感谢卡夫女士使我注意到这段引文。

㉓ *Letters... of the Royal Society* IV, 123.

们以学术的视角来评价繆勒著作。

6. 繆勒和莱布尼茨关于“中文之钥”的通信

莱布尼茨是那些愿意相信“中文之钥”的人士之一,他对“中文之钥”的兴趣非常大,甚至主动和繆勒开始了间接的通信。促成莱布尼茨与繆勒通信的机缘好像要从莱布尼茨在汉诺威宫廷担任顾问和图书馆长一职说起。莱布尼茨在 1671 年和汉堡的东方收藏家福格尔有过几次短暂的书信往来。福格尔死后,莱布尼茨曾前往汉堡,1678 年,他在那里商谈为汉诺威的弗里德里希公爵购买福格尔的 3600 册藏书的事宜⁴⁰。我们在汉诺威的莱布尼茨与繆勒通信档案中发现了繆勒写给福格尔的信,日期是 1675 年 10 月 7 日。这封信似乎和福格尔的书籍一起到达了汉诺威,莱布尼茨可能就是这样获悉了繆勒的汉语研究。(繆勒的信件主要是关于中国的,还专门提到了基歇尔和殷铎泽神父。)

225 1679 年 1 月 29 日(2 月 8 日)选帝侯的御医埃尔斯霍茨给莱布尼茨写信,在信中列出了繆勒的著作清单。(这个清单很可能是应莱布尼茨要求而列的,但莱布尼茨和埃尔斯霍茨此前并无任何通信记录。)埃尔斯霍茨在 1679 年 4 月 5 日致莱布尼茨的信中说要给他寄一份繆勒的《对中国事物的七项研究》(*Hebdomas observationum de rebus Sinicis*, Berlin 1672)。在 1679 年 6 月 24 日(7 月 4 日)的信中,莱布尼茨对繆勒希望在经济状况好转前对“中文之钥”保密的考虑表示理解,并建议繆勒另找赞助人。不过,莱布尼茨对“中文之钥”的好奇心太强了,他忍不住问了关于“中文之钥”的 14 个问题(上一章对这些问题进行了翻译和讨论),却一直得不到回答。也许是对繆勒没有回复感到尴尬,埃尔斯霍茨向莱布尼茨转发了繆勒 1679 年

⁴⁰ Kurt Müller, *Eine Chronik*, p. 53.

6月2日和7月7日的间接答复^①。在这些信件中,缪勒又把他的条款重申了一遍。在他看来,这样的重复一定很烦人。他说自己宁愿不谈论“中文之钥”,因为他已经跟很多人谈论过了。的确,缪勒和基歇尔、库查斯基以及皇家学会就“中文之钥”的通信可以说是缪勒在更大范围内通信的代表。而缪勒《计划》中的语气是如此吸引人,人们很难对莱布尼茨的询问表示责怪。至于为何不愿再回答任何关于“中文之钥”的问题,缪勒的理由是:没完没了的回答使他无法完成其他的著作了。他有些恼怒地说,他一直没有收到任何为“中文之钥”支付的酬金。他说,哪怕只公开“中文之钥”的一小点内容,也可能导致全部内容的泄露。

缪勒的答复让莱布尼茨大发雷霆。在汉诺威保存的莱布尼茨书信中,我们发现了1679年8月5日莱布尼茨致埃尔斯霍茨信的两份草稿。其中一份在第二页的中间中断了。另一份则是一封四页的完整书信^②。那份不完整的草稿反映了莱布尼茨对缪勒粗鲁回信的震惊。对于缪勒企图不透露“中文之钥”任何信息而得到报酬的做法,莱布尼茨自己也打了一个不太贴切的比方,说买马的人总是希望先查看一下要买的马。令书信繁多的莱布尼茨尤为不满的是,缪勒说自己拒绝回信的原因居然是他正忙于其他的事务。莱布尼茨认为缪勒应该能够回信,时间不至于紧张到这种程度。但是出于某种原因(不管是出于政治上的老练还是其他更为理智的原因),莱布尼茨把这份草稿保存起来,寄出了另一封信。这另一封信的草稿中仅在两段关于其他内容的文字间漫不经心地略提了一下“中文之钥”。不过,莱布尼茨的语气显然是冷冰冰的。他说,自己对缪勒答复的态度感到吃惊。并说,对那些希望至少了解一下他们还未见到的东西的人,缪勒不该进行指责。

① Leibniz-Briefwechsel 666, sheet 5r-5v & 7r.

② 这份不完整的草稿见 Leibniz-Briefwechsel 666, sheet 15r-15v (copy on sheet 14r)。另一份完整的信见 12r-13v (copy on 10r-11v)。

226

莱布尼茨是一个有耐心的人,就在这封写给缪勒的信中,他又一次试图获得关于中国的信息。他说自己有一本四开本、八十页的中文小书,问缪勒是否愿意全部或部分地帮他翻译和注音。缪勒于8月24日(9月3日)通过埃尔斯霍茨回了信,说莱布尼茨最好把书或者题目寄给他,这样他才能决定是否翻译的价值。莱布尼茨一定是照缪勒的要求做了,因为缪勒很快就在9月7日(17日)又通过埃尔斯霍茨回了信,说自己宁愿翻译别的书,因为殷铎泽神父已经翻译过莱布尼茨询问的这本书了。这里指的是耶稣会士殷铎泽所编译的中文经典《中庸》的拉丁文译本。这个译本名为《中国的政治道德学》,其实是集体翻译的成果,其中一半内容于1667年在广东出版,另一半于1669年在果阿出版。这本小书曾被翻译成法文,于1672年在特维诺的《各种奇异航行记》(*Relations de divers voyages*)中以《中国人的学术》(*La Science des Chinois*)为题再次出版^{④③}。由于《中国的政治道德学》发行量十分有限,缪勒可能是从特维诺的作品中看到这个译文的。

7. 对缪勒学术水平的评价

缪勒对汉语究竟了解多少?人们的估计非常不同。鲁道夫是专门研究埃塞俄比亚语的,据他说,缪勒虽不能在完全不做准备的情况下阅读汉语,他对汉语的了解还是很详尽、深入的^{④④}。不过鲁道夫本人不懂汉语,人们可能会怀疑他的评价。自学成才的杰出汉学家巴耶尔对缪勒在《中国的碑刻》中处理基歇尔《中国图说》中景教碑汉字碑文的方式进行了激烈的批评^{④⑤}。斯齐尼亚克先生指责缪勒和门

④③ Melchisédec Thévenot, *Relations de divers voyages* 4 vols in folio. (Paris, 1663—1672) part IV, 作为一个部分出现(共十三页),其前后几个部分的页码均不连续。

④④ Kraft, “Frühe chinesische Studien in Berlin”, p. 106.

④⑤ Bayer, *Museum Sinicum*, pp. 35—36.

采尔本身对汉语一无所知,是学术剽窃者^④。目前对繆勒的汉学著作最有研究的学者卡夫女士看法比较谨慎,她认为考虑到繆勒和中国并无接触,他所作的努力是不容忽视的。

从繆勒关于中国的著作来看,我可以断定他知道一些数量有限的汉字,但是他的能力仅限于解释单个的汉字、短语或阅读题目。他的汉字量还不足以翻译任何完整的汉语文本。(莱布尼茨要繆勒为一本汉语的小书进行翻译和注音显然是超出了他的能力。)因此,繆勒自称的在汉学方面的能力以今天的标准来看是很可笑的。不过17世纪晚期的标准却很不相同。将繆勒评价为早期汉学家要公平得多。除了从来访或返回欧洲的传教士那里偶然得到一些机会,17世纪晚期的欧洲人没有学习汉语的其他机会。他们只能以一种今天看来属于剽窃的方式来依赖别人的著作。不过在当时的欧洲,早期汉学家缺乏足够的汉语知识与其说是一种罪过,不如说是一个事实。

繆勒和同时代的某些人曾被冠以剽窃和冒充汉学专家的沉重罪名。有一位批评者说繆勒和门采尔是“寡廉鲜耻的17世纪大学者”,是“外来学问的一群业余学者”中的一部分,“这些人在他们感

^④ Boleslaw Szeześniak, “The Writings of Michael Boym”, *Monumenta Serica* 14 (1949—1955): 504 & 506—508.

兴趣的领域中搜寻马上可以拿来出版的材料”^{④7}。但是有些指责太过头了,并未考虑到17世纪的汉学水准和现在是无法相比的。在评价缪勒的汉学著作时,一个额外的复杂之处是他对中东语言的掌握程度。正是他对中东语言资料的研究为他创造“中文之钥”提供了最初动因。拉赫(Donald F. Lach)认定缪勒在中东语言方面是一位受人尊敬的学者,但是没能提供什么书面证据。他提供的只是证明缪勒中东语言水平的一个反证,即在这个领域怀疑缪勒学术水平的人很少。拉赫先生还引用了奥古斯特·缪勒(August Müller)的判断,即缪勒的波斯语翻译并不准确^{④8}。

④7 是斯齐尼亚克给缪勒和门采尔戴上了这些罪名。更为详细、严厉的指责见“The Writings of Michael Boym”, pp. 504—508。斯齐尼亚克还称缪勒和门采尔为“假装懂汉语的自封的汉学家”。他还说“他们出的书实际上是对卜弥格著作的剽窃”,“他们将卜弥格的著作以自己的名义编辑出版是剽窃史上典型的剽窃行为”。另见“Athanasius Kircher’s *China illustrata*”, *Osiris* 10 (1952): 398 和 “The beginnings of Chinese lexicography in Europe”, *Journal of the American Oriental Society* 67 (1947): 164—165。在这里必须补充两点意见。第一,与斯齐尼亚克先生对缪勒和门采尔的过度批评与刻薄态度相对应的是他对基歇尔和卜弥格神父不加鉴别、一味赞扬的倾向。这使得斯齐尼亚克把成果都归到了卜弥格的头上。比如基歇尔《中国图说》法文版(pp. 324—367)中的一本汉法词典,以及表示汉语声调的调号的使用,都被认为是卜弥格的成就,而后者已受到了质疑。这些成果的归属问题已经成为了一个纠缠不清的学术争议的一部分。斯齐尼亚克赞同 Robert Chabrié 在 *Michael Boym jésuite polonoise et la fin de Ming en Chine 1646—1662* (Paris, 1933) 中的观点,不同意伯希和在 Paul Pelliot, “Michael Boym”, *T’oung pao* 31 (1935): 136—137 中的看法。斯齐尼亚克赞成卜弥格是汉法词典作者的观点。后来,斯齐尼亚克归到卜弥格头上的上述两个成就都遭到了质疑,见 Walter Simon, “The attribution to Michael Boym of two early achievements of western sinology”, *Asia major*, new series 7 (1959): 165—169。简而言之,要是更客观地对待斯齐尼亚克的标准,卜弥格和基歇尔也应被算作是剽窃者。第二,虽然斯齐尼亚克的指责可能有些太过尖刻,缪勒学术研究中的某些做法以20世纪完全不同的标准来看的确应被称为剽窃。

④8 Lach, “Chinese studies of Andreas Müller”, pp. 568 & 574.

缪勒出版的著作反映了他汉语研究的性质^{④9}。他对大量各种各

- ④9 缪勒出版的第一本关于中国的著作显然是《论契丹地理历史》(*Disquisitio geographica et historica de Chataya*, 1670),这是一本游记以及传教士描述契丹的小型资料汇编。随后是《马可·波罗游记》的一个拉丁文版(1671)。其后是三本关于大秦景教碑的简短著作。《中国的碑刻》(*Lectio monumenti Sinici*, 1672)是对出现在基歇尔《中国图说》中的卜弥格及其中国合作者对景教碑翻译和解释的转载。缪勒所做的就是为每个汉字配了音符,这可能反映了他在“中文之钥”中所做的一些工作。(Lach, “Chinese studies of Andreas Müller”, p. 567)第二本关于景教碑的书《石碑的历史》(*Historia lapidis*) (1672?)中收入了摘自在华传教士撰写的关于景教碑著作的一些段落。这些传教士包括曾德昭、阳玛诺、卫匡国、卜弥格及卜弥格的中国合作者。第三本是《论中国石碑的几个注释》(*De monumento Sinico commentarius novensilis*) (1672?),书中主要是从其他材料中摘录的对景教碑的大量注释,不过有一些注释是缪勒写的,其中提到了他的“中文之钥”以及它为汉语学习带来的莫大方便。(Andreas Müller, *Lectio monumenti Sinici*, Berlin, 1672, p. 12)随后是《对中国事物的七项研究》(*Hebdomas observationum de rebus Sinicis*, 1674)。其中第一项是对中国历史上重要日期的简短概述。第二项是从《圣经·旧约》时代开始在中国的中国传教士的概述。第三项是根据年代排列的历代中国帝王表,内容不如他后来的《中国的帝王》(*Basilicon Sinense*) (1679?)那么详细。缪勒的材料主要来自卫匡国的《中国上古史》(1658)和门多萨的《中华大帝国史》(1596)。其余各项研究分别是:对人参这种植物的非常简短的讨论,从《马可·波罗游记》中摘来的地理方面的论述以及有关天象的顺序和定位等天文学方面的内容。缪勒《中国的帝王》中的内容摘自卫匡国、门多萨的著作,还有一部缪勒认为是 Abdallah Jan-Umur Baidāwī 所写的波斯文中国历史书,另外还有一些没有特别提及的中文手稿。这本书中有一个历代中国帝王表,从上古直到 1662 年康熙皇帝登基。不过书中误将康熙登基的年代说成了 1666 年。伏羲是第一位有确切登基时间(即公元前 2952 年)的帝王,但在他之前还列有其他帝王,这显然是将神话与历史混为一谈了。不过,从传说中的夏朝开始,各个朝代的时间还是跟一般公认的时间基本吻合的,王位更替的列表也是比较完整的。缪勒的《中华帝国地理词汇手册》(*Imperii Sinensis nomenclator geographicus*) (1680)由 1783 个用拼音书写的中国地名组成,按音序排列,有经纬度数据。拉赫先生认为,缪勒这个列表中的资料来自阿姆斯特丹市长 Nicholas Witsen (1717 年卒)1666 年从俄国返回时带到西欧的一幅地图。见 Lach, “Chinese studies of Andreas Müller”, p. 570 以及 Donald F. Lach, trans., *The preface to Leibniz' Novissima Sinica* (Honolulu, 1957) p. 41。Witsen 的地图经由 Adam Brand (1699)修正,被复制在德译本莱布尼茨的 *Novissima Sinica, das neueste von China*, Heinz Günther Nesselrath & Hermann Reinbothe, trans. & eds. (Cologne, 1979) pp. 116—117。缪勒还有一本《对中国及范围更广的鞑靼地区事物的评述,按字母排列》(*De Sinarum magnaetque Tartari rebus commentatio alphabetica*, 约 1680)。该书和现代的外国文化介绍与指南几乎相差无几。书中收入将近一百个词条,按字母排列。其中包括中国的天文学、佛、孔子(该词条篇幅相当长)、伏羲、蛇、天子(即中国皇帝)、上帝以及一些涉及亚洲地理方面的词条。在书的扉页上,缪勒称书中内容引自马可·波罗的东方历史以及“大量手稿”。(缪勒喜欢进行浮夸描述的这个倾向在他那个时代是很典型的。)马可·波罗在蒙古人统治全亚洲的时期游历了中国,缪勒对马可·波罗文献的依赖也许可以说明为什么该书的词条介绍的是整个亚洲的情况,而不是专门介绍中国。缪勒对近东的研究反映在他的《阿布杜拉·白达瓦鲁斯中国史》(*Abdallae Baidawai historia Sinensis*, 1678)一书中。历史学家萨顿(George Sarton)指出,缪勒错误地认为是 Abdallae Baidāwī 写了关于中国历史的论述,但实际上,这是波斯历史学家、诗人巴那卡提(Banākati)所写的不朽的世界史 *Ta'rikh-i-Banākati* (1317) 中的第八部分。见 George Sarton, *History of science* (Baltimore, 1947) III, 976—977。另见 III, 731。巴那卡提世界史的这一部分是关于中国的,其中有对中国人印刷术的重要记载,缪勒将波斯文进行了编辑,并将其译成拉丁文,这一点是值得肯定的。

样的中国事物都有兴趣,但是没有对任何一个课题作过持续、集中的研究,因此他的研究往往流于肤浅。这个特征反映在他出版的关于中国的各种著作中,这些著作在内容上零散而不成系统,平均每本书都不到 100 页,而且是小八开纸。缪勒的学术研究大量地借用了别人的成果,这种情况在当时却也并不少见。基歇尔的研究也是兴趣广泛,原创性不够,但基歇尔的研究呈现出一种宏大的特点,而缪勒则做不到^{⑤0}。

8. 对“中文之钥”的神学争议

290

“中文之钥”的故事发展到这里,神学上的争议出现了。从 1668 年开始,路德宗的人就怀疑缪勒是基督教信仰各派调和论者。因为他作出妥协,在信仰归正宗的选帝侯发布的“宽恕令”中要求的声明上签了名。在这场神学争议之初,缪勒似乎得到了选帝侯的坚决支持。但是十年以后,缪勒的中文研究使得这场争议又重新开始,缪勒成了被攻击的主要目标。

导致争议重新开始的原因是有人以为缪勒的“中文之钥”即将出版。格雷布尼茨(Elias Grebnitz, 1627—1689)是奥德河畔的法兰克福(Frankfurt-on-Oder)的一位逻辑学与玄学教授,并在所谓的“勃兰登堡选帝侯大学”的高级神学教席中拥有一个实际上是名誉性的职位^{⑤1}。1678 年,格雷布尼茨出版了一篇论文,题为《归正宗和路德宗的指示》(*Unterricht von der reformirten und lutherischen Kirchen*)。这篇论文把矛头指向了汉语。由于汉字是象形文字,缪勒“中文之

^{⑤0} 吸收 17 世纪百科全书式的学术特点,缪勒创造了一种计算时间和日期的天文学和数学算法,名叫“Opus synchronismorum”。缪勒在临死前没有毁掉这部手稿,却被奥德河畔的法兰克福的数学教授 Christian Grüneburg 斥为一派胡言,漏洞百出。见 Wehr, “Andreas Müller”, p. 31。缪勒的手稿“Opus synchronismorum”保存在东柏林的德意志国家图书馆手稿部。

^{⑤1} 见 Elias Grebnitz, *Verthädigung gegen...Müller* (Frankfurt-on-Oder, 1681)。

钥”中印刷出版“神”一词的汉字就违背了《圣经》禁止呈现神之形象的规矩。因此,格雷布尼茨认为应该禁止繆勒出版“中文之钥”。

繆勒回应格雷布尼茨攻击的论文是《对汉字及其刊印的指示,比格雷布尼茨博士先生的指示更好……》(*Besser Unterricht von der sineser Schrift und Druck als etwa in Hr. D. Eliae Grebnitzen Unterricht...*)^{⑤2}。这本 40 页的小册子对格雷布尼茨论文中的三页集中进行了逐条反驳^{⑤3}。格雷布尼茨的推论是:汉字如果和事物本身形似,那么“神”一词的汉字就是神的图画式表现,因此是被《圣经》所谴责的。为了支持自己的论点,格雷布尼茨引用了《申命记》(4:15—29)和《罗马书》(1:19—23)。[格雷布尼茨还引用了《利未记》(26:1)、《以赛亚书》(40:18—20)、《耶利米书》(10:1—15)和《哈巴谷书》(2:18—19)。]在这一段中,格雷布尼茨没有引用摩西十戒第二条中禁止使用偶像的说法[《出埃及记》(20:4)],尽管所引的《圣经》其他段落也包含了相似的内容。

格雷布尼茨自称对汉语并不了解,却并不认为写这样一篇论文有何不妥。因为在 17 世纪,人们普遍认为属于非基督教徒的各种语言和各种宗教信仰的相似性要高过差异性。繆勒应该也接受了同样的观点,所以他的回应文章中除了提到汉语,也大篇幅提到了墨西哥语、埃及语及其他语言。格雷布尼茨和繆勒均多次引用了《圣经》。确实,从格雷布尼茨和繆勒的文字中可以反映出,德语作为学术交流的载体在使用上仍很有限,在涉及术语,特别是较为抽象的概念时,约有四分之一的情况要改用拉丁语。

⑤2 汉诺威皇家图书馆收藏的繆勒《对汉字及其刊印的指示,比格雷布尼茨博士先生的指示更好……》(*Besser Unterricht*)未标明出版日期和地点,是附在格雷布尼茨的《驳繆勒的卑劣论文,柏林的牧师繆勒先生企图在该文中以教授汉字和汉字印刷术为借口隐瞒自己由于无知而对归正宗和路德宗教海的玷污》(*Verthädigung gegen...Müller*)之后的。

⑤3 Elias Grebnitz, *Unterricht von der Reformirten und Lutherischen Kirche* (Frankfurt-on-Oder [?], 1678) ch. 1; pp. 32, 33 & 34.

231

当然,缪勒自认为汉语水平比格雷布尼茨高,但他谦虚得让人有些吃惊,他甚至一度说过:“我的汉语和埃及语水平其实十分有限。”^{⑤4}一个自称已经发明了“中文之钥”的学者说出这样的话来,实在是令人吃惊。不过,我们应看到,虽然用强调专业性的现代学术标准来衡量缪勒的这番坦言确实让人觉得有些匪夷所思,但以17世纪的标准来看,却没这么严重,因为当时采用泛泛的、博学性的方法来获取学问,对所有语言和非欧洲文化都有一些预先的基本假设。缪勒引用的汉学资料作者中有四位在华传教士——白乃心、殷铎泽、卫匡国和金尼阁。除白乃心外,其余三位都系统学习过汉语。但缪勒所引材料的绝大多数其他作者却几乎都不懂汉语,都是依靠二手材料写书的。这些人包括基歇尔、尼霍夫、珀切斯和斯比塞尔。

缪勒针对格雷布尼茨的辩驳基本上是通过两条思路来进行的。第一条思路是:与古墨西哥文字不同,汉字不是象形的,不描绘事物的形象^{⑤5}。第二条思路是:论证汉语中没有表示神的字。这个说法基于两点。第一点,缪勒论证即便是使用汉字的日本人,在指称神时用的是拉丁语 *Deus* 或西班牙语 *Dios*, 而不是一个汉语中自有的词^{⑤6}。第二点有些循环论证的味道。他说,既然中国人是异教徒,而《圣经·新约》的《帖撒罗尼迦前书》(4:5)和《以弗所书》(2:12)中都说异教徒不知道犹太、基督教的神,那么中国人不可能有一个指称神的词^{⑤7}。

可笑的是,缪勒得出的结论远比他的推理站得住脚。现代学者证实,汉字尽管在最初阶段有象形文字的性质,却在17世纪之前很早的时候就已经不再是纯象形的了。而另一方面,汉语中指称神的词“上帝”和“天主”的汉字从字源上看却包含象形的元素,这让问题变得更加复杂了。缪勒得出的结论,即汉语中不存在指称犹太、基

⑤4 Müller, *Besser Unterricht*, p. 23.

⑤5 Müller, *Besser Unterricht*, p. 18, 20 & 23.

⑤6 Müller, *Besser Unterricht*, p. 15.

⑤7 Müller, *Besser Unterricht*, p. 20.

督教传统中唯一真神的固有词语,是围绕耶稣会适应政策的论争中诸多焦点之一。这场论争当时正逐步升级,后来在礼仪之争中达到了高潮。缪勒显然对礼仪之争的关键问题并不知晓,这表明缪勒和在华传教士缺乏接触,这一点与缪勒的柏林同行门采尔的情况形成了鲜明的对比。

缪勒对汉语中指称神的术语的解释暴露了他汉字知识的缺乏。²⁷²他接受了基歇尔的说法,即“佛”这个词表示“中国最高的神”,是汉语中用来指称神的词语^④。用欧洲的非基督教信仰来解释中国的宗教信仰是基歇尔的特点。这种方法是不可靠的,用在这里更是有些牛头不对马嘴,因为“佛”指的并不是“中国最高的神”,而是佛陀。在公元1世纪以后,佛教从印度进入中国,“佛”这个词才开始使用。和犹太、基督教的神更为贴近的是古代汉语中的“上帝”一词,或者甚至是17世纪把两个古代汉语词“天”(天空,天堂,同时具有物质上和神化的意义)和“主”(世俗的统治者)合起来形成的词“天主”(天堂的统治者)。

让人惊讶的是,这两个指称神的词缪勒都知道。在他的《按字母表排列的大中国及鞑靼事物评论》(*De Sinarum magnaue Tartari rebus Commentatio alphabetica*)中出现了“上帝”和“天主”这两个词。这本八开本的书是缪勒根据马可·波罗的游记编辑的,只有区区71页,是典型的缪勒式的小书。在这本书中,缪勒写入了关于“上帝”的一个词条,他给的定义是“神的汉语名称”^⑤。同样在这本书中,对“天主”一词的说明则简单得多,缪勒引门多萨的话,称“天主”是表

^④ Müller, *Besser Unterricht*, p. 16.

^⑤ Andreae Mülleri, *Commentatio alphabetica*, pp. 47—48. 这本71页的书按字母顺序罗列了重要的中国和鞑靼词语,出版时未印日期和出版地,不过很可能不会晚于1680年。因为Müller, *Besser Unterricht* (1680?), p. 21 让读者参看 *Commentatio alphabetica*, p. 68a 有关“上帝”的词条,这一点可以证实 *Commentatio alphabetica* 的出版不会晚于1680年。

示神的汉语名称⁶⁰。缪勒在《对汉字及其刊印的指示》中为何不对“上帝”作进一步说明,有些令人费解。也许是因为他只知道这个词的拼音形式而不了解汉字,因此无法理直气壮地论证这个指称神的词并不是对神的形象的描绘。而且,由于缪勒论证了汉字不是象形文字,以及汉语中并没有表示神的词语,“上帝”一词的存在就显得和他的论证互相矛盾了。

然而缪勒不太走运,他的对手格雷布尼茨对自相矛盾的地方更加敏感。1681年,格雷布尼茨在奥德河畔的法兰克福出版了一本《驳缪勒的卑劣论文,柏林的牧师缪勒先生企图在该文中以教授汉字和汉字印刷术为借口隐瞒自己由于无知而对归正宗和路德宗教会的玷污》(*Verthädigung gegen...Müller*),题目充满了火药味。格雷布尼茨抓住了缪勒的自相矛盾之处,说如果像缪勒在《对汉字及其刊印的指示》中所称的那样,伟大的中国教育家孔子说“上帝”是神的名字,那么缪勒又说中国人没有表示神的词语⁶¹就显然是自相矛盾了⁶²。

239

格雷布尼茨又进一步说,基歇尔关于中国的各种著作(《中国图说》无疑也包含在其中)在内容上比缪勒的著作要丰富得多。格雷布尼茨尤其注意到基歇尔说大秦景教碑上有一个表示神的中文词语。格雷布尼茨的结论其实只说对了一半。他似乎并不知道大秦景教碑是中国的基督徒所作,这些基督徒当然会竭力避免使用一个出现偶像的词,因为这是《圣经》所禁止的。事实上,大秦景教碑上出现的表示神的词语是“阿罗诃”(E-lo-he),这是叙利亚语“神”的音译。叙利亚语的“神”一词来自“Elohim”,这个词在希伯来语中和“Yahweh”都是用来表示神的⁶³。因此中国的景教徒似乎认为,尽管汉语中本来并没有和“神”一词相当的词语,但一个中文的音译词并

⁶⁰ Müller, *Commentatio alphabetica*, p. 18.

⁶¹ Müller, *Besser Unterricht*, p. 21.

⁶² Grebnitz, *Verthädigung gegen...Müller*, p. 51.

⁶³ 在《诗篇》42—83中有用“Elohim”一词表示神的地方。

不会违背禁止出现偶像的原则。

缪勒在 1672 年出版了根据基歇尔《中国图说》中的材料编写的关于大秦景教碑的三本小书,因此他肯定对“神”一词的音译词用法有所了解。在卜弥格神父对《中国图说》中景教碑碑文的释义中,“神”一词的音译被明确地译为“Olò, ò yu”,即迦勒底语中表示“Elo-ha”的一个名字⁶⁴。大秦景教碑的碑文中使用了一个音译词,而不是汉语中本来就有的词,缪勒可能就是以此为根据,得出了汉语中没有表示神的词语的结论。实际上,缪勒所说的“中国人显然知道该如何称呼神,不过他们并没有用一个单独的词来称呼神,因此也就没有用一个单独的汉字来表示神”⁶⁵可能就得自这个例子。遗憾的是,缪勒没有为他的结论找到什么可靠的证据。

总体上看,格雷布尼茨的驳斥并不是一篇精彩的文章。它完全是在争辩,实质上是对他最初的《归正宗和路德宗的指示》一文中的论点进行了详细的说明。因此,和众多的此类争议一样,这场论战不是靠说理取胜,而是靠宣传策略取胜的。在这方面,格雷布尼茨明显胜出,他在缪勒的反驳文章出版以前就得到了一份,并将自己回击的文章在缪勒的教区四处散布⁶⁶。

虽然缪勒已经得到了在 1676 年出版“中文之钥”的特权,这场²³⁷争论却将计划彻底搅乱了,出版的事因此受到了阻挠,而当选帝侯也从中作梗时,缪勒放弃了反抗⁶⁷。后来,缪勒抱怨道,都是因为格雷布尼茨的论争才让“中文之钥”的出版泡了汤。这很可能是有道理的。但选帝侯犹豫不决的态度显然也在其中起了作用。选帝侯似乎确实希望“中文之钥”能够出版,却又害怕勃兰登堡势力强大的集团

⁶⁴ Kircher, *China illustrata*, p. 29. 在《中国图说》对大秦景教碑的翻译中,给出了一个不太一样的音译词“holooy”,见 p. 22。

⁶⁵ Müller, *Besser Unterricht*, p. 15.

⁶⁶ Lach, “Chinese studies of Andreas Müller”, p. 573 & Kraft, “Frühe chinesische Studien in Berlin”, p. 103.

⁶⁷ Kraft, “Frühe chinesische Studien in Berlin”, p. 104.

会对此产生不满,因而不愿公开支持缪勒。

格雷布尼茨死后,这场论争又被重新挑起,这次的神学焦点有所不同,却仍然搅得缪勒不得安宁。选帝侯显然向强大的压力低了头,1684年6月,他命令将缪勒所有的中文图书归还给图书馆^⑧。选帝侯虽希望把缪勒继续留在柏林,却还是不愿公开对缪勒的支持。缪勒强行要将此事解决却遭到了失败^⑨。于是,缪勒在1685年1月请求解除自己的牧师职务^⑩。选帝侯希望缪勒能继续留任,便给了他另一个职位——图书馆馆长,但是缪勒对柏林的幻想已经彻底破灭了,他想逃到环境更平和的斯德丁^⑪。不过,缪勒却非常想使用选帝侯图书馆里的藏书,他向选帝侯建议,让他居住在斯德丁,但继续为选帝侯供职,并允许他在支付押金后从图书馆借书。选帝侯没有答应^⑫。

于是,缪勒在1685年带着一笔少得可怜的退休金离开了柏林,退居斯德丁。同年11月,又有人和缪勒商谈“中文之钥”的事,但酬金并没有定下来,缪勒也不愿改变他在公告中确定的条款而继续编写“中文之钥”。此外,政治问题继续搅扰着缪勒。缪勒在斯德丁的晚年,性格上某些令人讨厌的特点似乎加深了。他看起来似乎一直是一个极认真的人,很容易就完全沉浸在自己的工作中。有一个未必真实的故事,据说是莫瑞讲的,说当1660年查理二世得胜回伦敦

⑧ Andreas Müller, *Chronolista clavis*, pp. 985—986.

⑨ 卡夫 1978 年 9 月 7 日写给笔者的私人信件。

⑩ Lach, “The Chinese studies of Andreas Müller”, p. 573 和 Kraft, “Frühe chinesische Studien in Berlin”, pp. 104—105 中对缪勒在柏林的供职是如何结束的有着不同的描述。拉赫先生说选帝侯撤了缪勒的职,然后将他囚禁在 Spandau 监狱。而卡夫女士则说缪勒自己请求解除职务,并拒绝了选帝侯想将他留在柏林担任另一职务的企图。卡夫女士在 1978 年 9 月 7 日的信中说,被关押在 Spandau 监狱的名叫缪勒的人是来自 Magdeburg 的一名传教士。此外,她说拉赫所引的资料 A. B. König, *Versuch einer historischen Schilderung der Hauptveränderungen der Religion* (Berlin, 1793) III, 25 对材料的陈述太随意了。笔者对缪勒离开柏林的叙述采用卡夫女士的观点。

⑪ Kraft, “Frühe chinesische Studien in Berlin”, p. 104.

⑫ Kraft, private letter of 7 September 1978.

的队伍经过缪勒家附近的时候,缪勒甚至不愿丢开书本出门一看^{⑦③}。几乎没有证据表明缪勒有什么讨人喜欢的性格特点,相反,不少记载的细节都表明他的性格让人讨厌。对这样一个不达目的不罢休的学者来说,他在1684年迫切要求继续研究柏林图书馆中藏书请求被拒,必定加剧了他的挫折感。在斯德丁的晚年,痛苦总是缠绕着缪勒。他婚姻的不幸福(1693年他说到“三十二年非基督教的折磨”)很可能既是他痛苦的原因,也是他痛苦的表现。他宁愿把自己的藏书捐给一个研究机构也不愿作为遗产留给妻子,这表现出他对妻子的恨有多深^{⑦④}。

9. 梦想的破灭:“中文之钥”毁于缪勒自己之手

围绕缪勒临死前烧毁“中文之钥”手稿一事,有不少令人困惑的猜测。有人认为烧毁书稿的举动是周期性疾病发作导致的^{⑦⑤}。这意味着缪勒并不是故意烧毁“中文之钥”的。但是还有一个说法,说缪勒拒绝烧毁自己的天文学—数学“当代作品”(Opus synchronismorum)的手稿,因为他在上面倾注了太多的心血。这表明缪勒烧毁“中文之钥”的举动是有一定用心的。也可能是缪勒的进度无法达到别人的期望值,他意识到自己的“中文之钥”并没有自己宣称的那样神奇。因此对这位失去信心而又疾病缠身的老人来说,烧毁手稿也是一种解脱。

但是如果我们仔细地考察缪勒的一生,就会发现他的某些行为模式与他焚毁“中文之钥”的举动是一致的。缪勒的性格是严格的、不宽容的。这在他的公告和《“中文之钥”时间表》中表现得很明显。由于他急需资金,他的很多认识都发生了扭曲。不过不宽容并不一

^{⑦③} Wehr, p. 31.

^{⑦④} Wehr, p. 32.

^{⑦⑤} Lach, “The Chinese studies of Andreas Müller”, p. 573.

定就不诚实，缪勒的一些举动表现出了极大的诚实性。我不相信缪勒是一个学术骗子，尽管从一些迹象可以得出相反的结论。他相信“中文之钥”的价值，像库查斯基和莱布尼茨这样的杰出学者对“中文之钥”表现出来的兴趣则更加深了这种信念。缪勒的“中文之钥”从未被证明是错误的，因为它从未接受过公开的检验。而在他的公告中，他承诺过要对“中文之钥”进行检验。到1685年为止，缪勒都在柏林担任着一个有着极高要求的职位，后来他开始追求学术兴趣的广度。将缪勒视作汉学家可能有些可笑，但作为一个早期汉学家他是够格的。我的观点是：缪勒所做的恰恰就是他在公告中所说的一一既然“中文之钥”的酬金迟迟不能兑现，那么他就不再继续认真工作。于是，缪勒的“中文之钥”就一直仅仅是一个理念、一个未经检验的理论。临死之时，缪勒终于实现了自己公开宣布过的意图一一不让“中文之钥”落入未经授权的人手中。

296 确实，倘若换了别人，可能会改变自己原先说过的想法，但是缪勒的性格特点除了固执，还有不宽容。他在心中已经想好了一个公平、合理的价位，并进一步公开说明了他的理由。这难道不是大大的诚实吗？但是一心只想着什么公平、什么不公平，常常是性格不宽容的标志。缪勒在《“中文之钥”时间表》的结尾作了自我辩护性的解释，这让后人不由得要思考：“中文之钥”最终未能问世，这样的结局究竟是作者的错还是其他很多人的错？缪勒说，很多人都应为此承担责任，这流露出了他满腹冤屈的心态。

缪勒不是学术骗子，不过大量证据也表明，他也并不是他自己所认为的那样是一名受害者。此外，他也并非彻头彻尾的心胸狭窄之人，他曾帮助过几位研究《古兰经》的朋友，把自己的手稿拿出来和他们共享^①。但是缪勒的正义感有些太过夸张了，他感到在把“中文之钥”交给别人之前要求对方在酬金上作出承诺是公平的，这也是在经济上维持自己的生计以及出版著作所必需的。他难道没有承诺

^① 卡夫1979年4月21日给笔者的私人信件。

在最后付款之前对“中文之钥”作公开的检验吗？但是世人对他合理的承诺不予理睬，于是他毁掉了“中文之钥”，这是他明确表示过的意图。在繆勒看来，这个结果完全是世人自找的。讽刺的是，正是由于繆勒不愿将“中文之钥”在饶有兴趣的 17 世纪学者面前展示，才使得“中文之钥”对后世学者充满了神秘的魅力。要是当年“中文之钥”的内容被公开，人们发现它并没有多少价值，那么它对后人也就不会有什么吸引力了。

10. 门采尔的学术背景

门采尔(Christian Mentzel, 1622—1701)出生在奥德河畔的法兰克福附近一个叫 Fürstenwalde 的小镇上一户显赫的人家^⑦。他在柏林读了大学预科班，然后在奥德河畔的法兰克福和哥尼斯堡攻读医学和自然科学。后来，他游历了一段时间，其间曾在 1647 年去过华沙，那时他还是学生。1648 年，他在但泽(Danzig)教解剖学和植物学。17 世纪 50 年代早期，他去过汉堡、阿姆斯特丹、莱顿、法国沿海地区、西班牙、马耳他和意大利，最后在帕多瓦定居。当时，帕多瓦大学拥有全欧洲最顶尖的医学系，门采尔于 1654 年在那里获得了医学学位。他回到柏林开业行医，很快名声鹊起。1658 年，他受到赏识，被任命为宫廷御医，进入选帝侯的顾问班子。1662 年，他被提拔为选帝侯两名常任御医之一。由于常任御医需要常在选帝侯左右照料，因此由两人担任，轮番负责。

或许是由于选帝侯创立了一个东印度商业公司的缘故，抑或是²⁹⁷由于门采尔自己对植物学和医学的关注，他对中国和中国的语言产生了兴趣。出于对植物学、医学和中国的相同兴趣，门采尔与巴达维

^⑦ 门采尔的生平摘自 Donald F. Lach, "Contribution of China to German civilization, 1648—1740", doctoral dissertation, University of Chicago, 1941, pp. 69—70。不少生平的细节也见于 Walter Artelt 的简短专论 *Christian Mentzel, Leibarzt des Grossen Kurfürsten, Botaniker und Sinologe*, pp. 4—11。

亚荷兰东印度公司的第一位医生克莱尔以及著作丰富的著名来华传教士柏应理建立起了颇有价值的交往^⑧。当 1685 年缪勒离开柏林时,门采尔成为了选帝侯东亚问题方面的首席顾问。门采尔比缪勒年长 8 岁,那时已经 65 岁了。门采尔当顾问的时间很短暂,因为选帝侯在 1688 年就去世了。但是门采尔仍在柏林继续他的汉学研究。很难想像门采尔和缪勒这两个共同供职于一个小小宫廷、生活在小小柏林的人彼此会不相识,但确实没有什么证据表明他俩有任何私交。他们很可能并没有深交。这两个人显然有着截然不同的个性。缪勒的固执、不坦率和门采尔的亲和、坦率形成了鲜明的对比。另外,门采尔对自己汉学水平的认识似乎要比缪勒谦虚得多。

11. 门采尔的汉学研究

门采尔是在花甲之年,即 17 世纪 80 年代才开始学习汉语的^⑨。他只出版了两本关于中国的著作,但是他手稿的内容、他和柏应理等著名传教士的交往以及他作为当时欧洲中文藏书和手稿最丰富的图书馆之一的馆长身份使他成为 17 世纪晚期重要的早期汉学家。门采尔最早出版的关于中国的著作是《拉—汉字汇手册》(*Sylloge minutiarum latino-sinico-characteristici*, Nürnberg 1685),它是对纽伦堡出版的《杂记》(*Miscellanea curiosa*)的一个补充。这是一本 33 页的小册子,内容粗浅,对语言和文字分别作了论述,每页约有 25 个拉丁语词汇和汉语罗马字拼音及汉字。汉语的内容可能来自《中国图说》

^⑧ 门采尔与克莱尔、柏应理在植物学和医学方面的关系在 Eva S. Kraft, “Christian Mentzel, Philippe Couplet, Andreas Cleyer und die chinesische Medizin”, pp. 158—196 论及。另见 Kraft, “Frühe chinesische Studien in Berlin”, pp. 116—122 & Artelt, pp. 21—25。

^⑨ Artelt 先生在论门采尔的专论 p. 25 指出,1683 年 2 月 16 日牛津大学的海德(Thomas Hyde)回复门采尔关于汉语研究一些问题的信件标志着门采尔对汉语研究的开始。Artelt 先生撰写此文时,海德的信件在柏林的普鲁士国家图书馆 volume Ms. Sin. 10 中被发现。

中卜弥格对大秦景教碑的注音、翻译和解释^⑩。门采尔对语言和文字的论述很可能来自卫匡国,不过是否来自其他资料还不清楚^⑪。作为门采尔汉学研究的最早成果,这本书的水准很低,还有不少对汉语的误解。

门采尔出版的另一本有关中国的作品是《中国大事年表暨中国帝王年表》(*Kurtze chinesische Chronologia oder Zeit-Register aller chinesischen Kayser*, Berlin 1696)(下文简称《年表》)。这本书和门采尔与柏应理的交往密切相关。介绍两人认识的人是克莱尔。门采尔和柏应理在1686年开始联系。随后两人开始通信,门采尔在信中是求知若渴的学生,向柏应理询问了许多关于中国语言和使用中文字典的问题。柏应理是一位学识渊博的汉语老师,这在当时的欧洲是不可多得的。不过,他这个老师是不太愿意教人的。他反复告诫门采尔,在欧洲根本不可能学会说汉语,任何声调的学习也是徒劳的。能学到的最多也就是有限的一点阅读能力。柏应理所做的仅仅是解释一些汉字,以及给门采尔送一些有价值的中文书籍^⑫。有资料称,柏应理接受选帝侯的邀请,曾在1687年末、1688年初的某个时间访问过柏林,但有一位学者费尽周折也还是未能找到那次访问的档案,现在人们不由得对是否真有过这次访问表示非常怀疑^⑬。

柏应理对门采尔的影响到底有多大,从门采尔的《年表》一书便²²⁹可知。在这本书中,门采尔基本准确地描绘出了中国历史朝代的

⑩ 法国著名汉学家雷慕沙(Jean-Pierre-Abel Rémusat, 1788—1832)称门采尔从基歇尔的《中国图说》中得到了《拉一汉字汇手册》的中文内容。见 Rémusat, *Mélanges asiatiques* 2 vols. (Paris, 1825—1826) II, 69.

⑪ Kraft, “Frühe chinesische Studien in Berlin”, p. 110.

⑫ Kraft, “Frühe chinesische Studien in Berlin”, p. 112—113.

⑬ Kraft, “Frühe chinesische Studien in Berlin”, p. 113—115. 卡夫女士在写完这篇文章之后所进行的进一步研究更加深了她的判断,即所谓的柏应理访问勃兰登堡一事纯属子虚乌有。这个判断是一个重要纠正,因为某些学者不仅把这次访问当成了事实,还描述了一些细节,说得煞有介事!例如, Pfister, p. 309 说柏应理“得到了选帝侯的礼遇”。

轮廓。这本书比缪勒的“历代帝王表”内容更全面,并且是分章节的,大部分章节都是专门讲述一个朝代的。每位帝王都有其庙号的汉字,清朝帝王则是年号的汉字。每一位帝王都配有一段客观的介绍。这些内容是柏应理《中国历代年表》(*Tabula chronologica monarchiae Sinicae*, Paris 1686)中介绍历代帝王材料的浓缩版。门采尔还借用了柏应理书中用中国的六十甲子在页边标注年代的方法。卫匡国在《中国上古史》中也使用过这种中国传统的年代标注方法,但是《中国上古史》只标到公元前1年就结束了,而门采尔《年表》中用到的最后一个甲子是第74个甲子,时间是公元1684年^⑧。

柏应理年表和门采尔年表的一个较大区别是,只有门采尔的书中含有汉字。柏应理曾计划在《中国哲学家孔子》中编入汉字。我们发现《中国哲学家孔子》一般是和《中国历代年表》装订在一起的。但要在欧洲制作如此大量的汉字活版很困难,这个计划没能实现。柏应理很可能手头仍有《中国历代年表》手稿中相关的汉字。但他是否给了门采尔却存有疑问,门采尔曾请求柏应理给他汉字,但柏应理没给,还为此找过托辞。门采尔的《年表》一书到1696年才出版,那时柏应理已经去世。门采尔大量借用《中国历代年表》中的内容,柏应理是否知情?这是一个很有意思的问题。考虑到门采尔将柏应理的材料译成德文,并且当时对剽窃行为的界定与现代有所不同,门采尔出书柏应理有可能是知情的,门采尔甚至还可能得到过柏应理的鼓励。门采尔书中有多处对柏应理的溢美之辞,对于身为耶稣会代表的柏应理来说,这当然正是他求之不得的对耶稣会中国传教团有利的宣传。

除了柏应理的材料,《年表》还用到了其他资料,尤其是在序言和第一章中。在序言的第一页,门采尔向巴达维亚的克莱尔表示感

^⑧ 柏应理的年表结束于第73个甲子的第60个年头,而门采尔的年表结束于第74个甲子的开始。见 Couplet, *Tabula chronologica monarchiae Sinicae* (Paris, 1686) p. 106 和 Mentzel, *Kurtze chinesische Chronologia oder Zeit-Register aller chinesischen Kayser* (Berlin, 1696) p. 140。

谢,是他帮助门采尔获得了一些中文材料。随后两页中,门采尔引用了卫匡国《中国上古史》第一节的内容来介绍从盘古到伏羲的华夏先祖^⑤。随后是摘自柏应理《中国历代年表》序言的一大段关于中国古人的内容。在门采尔序言的第五页,我们发现他提到了两部中文作品,并将它们弄混了。这两部作品是《小儿论》和《小学》。门采尔说他的历代帝王年表来自《小儿论》,他认为《小儿论》就是柏应理在《中国哲学家孔子》序言中提到的经典著作《小学》^⑥。但柏应理所说的《小学》跟门采尔所说的根本风马牛不相及!柏应理提到的《小学》是一部六卷的书,由朱熹编写,是培养青年人道德品质的说教性蒙学读本。据说还有一篇时代早得多的文章也叫《小学》,但柏应理指的显然是朱熹编写的《小学》。[朱熹的《小学》后来由耶稣会士卫方济在他的《中国典籍六种》(*Sinensis imperii libri classici sex*, Prague 1711)中进行了翻译。]

门采尔所说的《小儿论》其实只有四页的篇幅,是假想孔子和一个少年老成的青年在路上偶遇时的讨论。门采尔用这一名字来统称一系列儿童蒙学读本。这一系列读本属于当时的通俗文学,用白话写成,作为蒙学读本在中国的某些学校中使用^⑦。被门采尔统称为

^⑤ Martini, *Sinicae historiae*, pp. 3—13.

^⑥ 见 Couplet, *Confucius Sinarum philosophus*, Proëmialis Declaratio, p. xxi.

^⑦ Evelyn Sakakida Rawski, *Education and popular literacy in Ch'ing China* (Ann Arbor, 1979) pp. 50—51 & 128—129.

《小儿论》的书有若干版本,书名略有不同^⑧。(图 15 是保存在德国的一个 17 世纪晚期《小儿论》版本的第一页。)然而,笔者见过的版本中几乎都有“杂字”一词,这是用来教授小学生汉字的图片生字表^⑨。总之,在《年表》中出现的七纵列带有罗马字注音、字形笨拙又不完全正确的汉字是门采尔从明末清初广泛流传的儿童蒙学读本中摘录的。其意义在于,它们是欧洲印刷的几个最早的中文文本之一,已经不再仅仅是单独的字或词组。

211 门采尔在 1688 年 10 月献给维也纳皇帝利奥波德一世一批礼物,柏应理在其中也扮演了重要的角色。这批礼物包括一部中文版的“四书”,据说曾为利玛窦所有。这部“四书”的文本是明代的,没

⑧ 在德国的沃尔芬比特尔、魏玛和图宾根藏有包括《小儿论》在内的通俗儿童文学系列读本。见 Walter Fuchs, *Chinesische und mandjurische Handschriften und seltene Drucke in the series Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland XII, 1* (Wiesbaden, 1966) pp. 78—79 和 Tafel XIII。另外,龙伯格在格拉斯哥大学 Hunterian 博物馆的藏书室发现了两本配有插图的儿童蒙学读本,这两本书与门采尔的描述相符,并含有门采尔在《年表》中复制过的“历代帝王总纪”汉字文本的片段。格拉斯哥的这两本书名为《增补玉堂杂字》和《东园杂字大全》。笔者还发现《小儿论》和吕得胜(1568 年卒)写的《小儿语》可能有相似之处。《小儿语》是由押韵的格言写成的儿童蒙学读本。笔者未能对此书作研究。吕得胜的作品在几部《丛书》中出版,如吕坤(1534—1616)的《吕子遗书》(见 Goodrich & Fang, p. 1009)。

⑨ 保存在沃尔芬比特尔奥古斯特公爵图书馆中含有《小儿论》的杂集名为《万宝幼学须知:鳌头杂字大全》, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek Cod. Guelf. 117, 1 Extrav., sheet 352a—401b。(参见 Fuchs, *Chinesische und mandjurische Handschriften*, p. 79 对这本书的介绍。)除了《小儿论》,这本集中还有《百家姓》、一个杂字图片生字表以及明代著名文人李贽写的一本家庭手册。这个集子的沃尔芬比特尔藏本在目录中有“历代帝王总纪”,门采尔在他的《年表》中复制过其中的第一部分。遗憾的是,沃尔芬比特尔的藏本是不完整的,“历代帝王总纪”的中文文本缺失。

有注⁹⁰。虽然没有证据表明柏应理帮助门采尔得到了这部“四书”，但柏应理无疑是能向门采尔解释这部书的价值和重要意义的。这件礼物的日期是1688年10月，恰好属于柏应理和门采尔通过书信（如果没有在柏林见面）联系的那段时间，因此柏应理可能建议或至少是鼓励门采尔给利奥波德一世皇帝送这样一件礼物。

在门采尔送的第二件礼物中，柏应理的贡献更加明显。这是门采尔用汉字手写的《大学》，并逐字附有罗马字注音和翻译⁹¹。文本是按照中国传统格式从右到左、从上到下书写的。翻译成欧洲语言就造成了一种十分别扭的效果。不过这倒确实透出了一股异域的气息，门采尔送这样一件礼物的目的很可能就在于此。将门采尔《大学》第一页和《中国哲学家孔子》中《大学》译文的第一页作一番比较之后可以发现，门采尔差不多是逐字照抄的⁹²。

⁹⁰ 见 Eva S. Kraft, “Christian Mentzels chinesische Geschenke für Kaiser Leopold I”, in Schloss Charlottenburg-Berlin-Preusser, Festschrift für Margarite Kühn (Munich, 1975) pp. 194—195。如卡夫女士本人所指出，要确定这部“四书”确为利玛窦所有有些复杂，因为在中国还有一位多明我会传教士 Vittorio Ricci, O. P., 此人在利玛窦死后49年，即1659年时仍在世。见 Goodrich & Fang, p. 29 和 José Maria González, O. P., *Un misionero diplomático; Vida del Padre Victorio Riccio* (Madrid, 1955)。带有门采尔题字的“四书”的某些部分藏于沃尔芬比特尔和魏玛的图书馆。沃尔芬比特尔奥古斯特公爵图书馆 Cod. Guelf. 148 Blankenburg 所藏的一本书名为《正字四书》。该书由乐古堂编，于1684年在广东南海的黄棠溪书局刊印。书中包括扉页、19页的序（署名黄迂逸）、朱熹编订的《大学》、《中庸》的文本，但是朱熹的注大部分缺失。沃尔芬比特尔的书中没有《论语》和《孟子》。序的内容基本上是关于语文学的，讲的是汉字的各种异体，按韵编排。带有门采尔题字的另一部不完整的“四书”保存在魏玛图林根州立图书馆，编号为 Q 675 a—e。这本书在 Fuchs, *Chinesische und mandjurische Handschriften*, pp. 3—4 有介绍。带有门采尔汉字手迹的扉页复制在 Tafel I 中。

⁹¹ Kraft, “Mentzel’s chinesische Geschenke”, p. 195.

⁹² Couplet, Confucius. Sinarum philosophus, bk. I; p. 1.



图 15

《小儿论》第一页,这是《万宝幼学须知:整头杂字大全》(1680年)的开篇,这部集子藏于沃尔芬比特尔的奥古斯特公爵图书馆,编号为Cod. Guelf. 117. 1 Extrav.。

门采尔最雄心勃勃的汉学著作“中文之钥”和缪勒的“中文之钥”一样,都注定无法出版。不过由于门采尔比缪勒更开诚布公,我们对门采尔的“中文之钥”了解得也更多一些。在这一点上,比较门

采尔和繆勒两人分别与莱布尼茨的通信是很有意思的。1697年11月22日门采尔和莱布尼茨的首次通信是门采尔写给莱布尼茨的^⑧。起因是门采尔通过选帝侯的国务大臣居诺(Johann Jakob Chuno [Cuneau][1715年卒])收到了莱布尼茨的《中国近事》(*Novissima Sinica*)。门采尔在这封信中请求莱布尼茨帮忙把自己的《年表》转交给白晋神父,趁白晋返回中国之机将此书呈献给康熙皇帝。虽然门采尔在信中对自己的健康状况表示遗憾(他被一种瘫痪的病症折磨,四肢渐渐麻痹),却很愿意帮助莱布尼茨本人或者莱布尼茨的某个愿意学习汉语的熟人。门采尔主动提出愿意送一些中文书籍以提供帮助。

但是真正引起莱布尼茨注意的是,门采尔说自己已经发明了一种比繆勒的发明更先进的“中文之钥”。莱布尼茨在1698年10月15日给门采尔的回信^⑨中带着歉意向门采尔解释,自己已不可能托白晋神父把《年表》送到中国了,因为白晋已经启程了。(从白晋致莱布尼茨信中所提到的内容,我们知道莱布尼茨后来因门采尔的《年表》给白晋写了信^⑩。)不过,莱布尼茨建议门采尔将《年表》送往巴黎,因为那里的耶稣会士和中国有联系。他力劝门采尔出版“中文之钥”,并表示深信(当然是恭维多过客观)他的“中文之钥”一定不会比繆勒的差。此外,莱布尼茨还表示,希望了解数量庞大的汉字是否可以缩减为一定数量的字根或者基本字,这些字根或基本字是否可以构成其他汉字或使其变形。莱布尼茨的兴趣在于“中文之钥”,而不在于得到中文书籍,这表明他相信学习汉语的捷径是可能存在的,并试图寻找这样的捷径。他的信念反过来反映出当时一种很普遍的想法,即认为语言有着可以认知的、有逻辑的、数学性的结构。

^⑧ *Leibniz-Briefwechsel* 641, sheets 3r-4r & copy on sheets 1r-2r.

^⑨ *Leibniz-Briefwechsel* 641, sheets 6r-6v & copy on sheets 5r-5v.

^⑩ 见白晋1698年2月28日给莱布尼茨的信, *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 9r 以及1699年9月19日的信, *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 14v.

244

一封给莱布尼茨的回信很快就到了,日期是1698年10月25日⁹⁶。然而,写这封信的人并不是门采尔本人,而是他的儿子小门采尔(Johann Christian Mentzel)。小门采尔解释说,父亲因瘫痪已经无法回信了。这封信中最重要的内容是关于门采尔的“中文之钥”。小门采尔告诉莱布尼茨一个坏消息:虽然他父亲已经基本完成了“中文之钥”,但印刷汉字却遇到了巨大的困难。(尽管缪勒已经在1684年将他的汉字活版作为礼物赠与了选帝侯图书馆,门采尔却可能对此并不知情。对于这两位柏林最早汉学家的共同努力,这是让人费解并感到悲哀的。)门采尔的“中文之钥”最终无法正式出版,手稿被保存在选帝侯图书馆。小门采尔告诉莱布尼茨的好消息则是:“中文之钥”的扉页、致谢辞和前言已经印好,并在信中附了一份⁹⁷。(在前面的章节中对门采尔“中文之钥”前言的内容有介绍。)

12. 结论

德国人对“中文之钥”的探寻是17世纪欧洲了解中国信息的一个组成部分,它显示了关于中国的概念是如何渗透进欧洲凝滞的思想氛围的。罗马、莱顿、维也纳是从中国来的传教士常常停留的地方,但在勃兰登堡—柏林却很少见得到拥有中国语言文化第一手知识的传教士。由于柏林的宫廷信仰新教,而在华传教士信仰罗马天主教,这更加剧了两者间沟通的缺乏。但是这种沟通的缺乏在欧洲许多信仰新教或天主教的小宫廷都是很典型的现象。勃兰登堡—柏林的与众不同之处在于,大选帝侯有意识地试图获得和了解关于中国语言、地理、植物、医药、历史和文学的信息,缪勒和门采尔两人则是这一意图的实施者,而所有这些都柏林的中文藏

⁹⁶ Leibniz-Briefwechsel 641, sheets 8r-9v.

⁹⁷ Leibniz-Briefwechsel 641, sheets 12r-13v. 门采尔“中文之钥”标准格式致谢辞的那一页上写的是致“Friderico Tertio”,即已故的大选帝侯威廉(选帝侯卒于1688年5月)。

书中反映出来^⑧。

⑧ 大选帝侯及其继承人的中文藏书是缪勒和门采尔汉学研究的基础。虽然其中最早的藏书已经亡佚,但我们仍可以从缪勒印的两份简要的书目中了解这些书的书名。第一份书目只有一页,名为“勃兰登堡选帝侯图书馆中文藏书目录”(Catalogus librorum sinicorum Bibliothecae Electoralis Brandenburgicae)。这份书目如今非常珍贵,有一份保存在东柏林的德意志国家图书馆,书目列出了25个书名,而整套藏书据说约有300册。这份目录没有标明日期,估计早于1683年,因为印于1683年的第二份目录题为“布兰登堡选帝侯图书馆中文图书目录的另一部分”(Anderer Theil des Catalogi der Sineschen Bücher bey der Churfürstl. Brandenburgischen Bibliothec) (Cölln an der Spree, i. e. Berlin, 1683),表明这是对第一份书目的补充。我们知道选帝侯从1661年起开始对收藏中文书籍产生兴趣,但选帝侯藏书添置第一本中文书籍的日期和详情还无法追溯。[卡夫女士发表了两篇论文研究柏林的早期中文藏书:“Die chinesische Büchersammlung des Grossen Kurfürsten und seines Nachfolgers”, in *China und Europa* (Berlin, 1973), pp. 18—25, 以及“Frühe chinesische Studien in Berlin”, pp. 122—124 的最后一节。]藏书规模的发展主要是在1667年至1698年间,也就是缪勒和门采尔的学术活跃期。第一批大收藏是前海军上将范莱尔的藏书。缪勒于1674年被派去查看,显然在不久以后就购进了这批书。在1680年和1683年,从克莱尔处又得到了一些中文书籍、瓷器和其他物品。到1702年,中文藏书的规模已经扩大到了约400册。(见 Kraft, “Die chinesische Büchersammlung”, pp. 22—25 和 “Frühe chinesische Studien in Berlin”, pp. 124。)选帝侯1702年的藏书包括耶稣会士著作、词典、历史、哲学、宗教、文学、医学和植物学等一系列书籍。在耶稣会士的著作中有两本传记性的作品是关于耶稣和基督教诸圣人的,它们是:艾儒略(Giulio Aleni)神父的《天主降生出像经解》(1637)和高一志(Alfonso Vagnone)神父的《天主圣教圣人行实录》(1639)。藏书中有两本装订在一起的护教作品:《天主像略说附鸢鸾不并鸣说》(1619)和《口铎日抄》(1619)。这两本书是由耶稣会士罗如望(Juan de Rocha)和两位著名的文人天主教徒徐光启和杨廷筠合作写成的。还有一本有趣的小书,名为《同文算法》(1630—1640),是福建省的一群中国人和卢安德(Andreas Rudomina)、艾儒略以及其他诸神父的对话。耶稣会士著作中将近一半是数学和天文学方面的科学著作。其中有广为人知的《几何原本》(1614),是利玛窦和李之藻共同翻译的欧几里得前六本书。[参见 Jean Claude Martzloff, “Note sur ‘L’ explication générale de la géométrie’ Jihe tongjue de Mei Wending (1633—1721)”, *China Mission studies (1550—1800) bulletin* 2 (1980), 3—12。]还有关于水压机的书(1612),由熊三拔(Sabatino de Ursis)神父和徐光启合写;用对数表计算日食的书,由邓玉函(Johannes Terrenz)神父和李之藻合写;汤若望神父绘制的平面星图;南怀仁神父对一次日食的论述(1669)。(Kraft, “Die chinesische Büchersammlung”, pp. 22—23。)柏林藏书中的词典有《字汇》(1615)、《正字通》(1662)、《字海明珠》和《海篇》(约1623)。藏书中的中文经典有“四书”一个无注释版本和《春秋》的一部分。藏书中有一部重要的历史著作——司马光的《资治通鉴》,还有一道皇帝的敕令,为汤若望神父及其父母、祖父母加封爵位。藏书中的文学作品有罗贯中的名著《三国演义》。地理方面的著作很少,但是有一幅 Nicolaas Witsen 从俄国带回的中国地图。藏书中值得注意的非基督教作品是一部3卷本的佛教著作《慈悲道场忏法》(1619)。缪勒的研究倾向于历史和语言,而门采尔对中国的兴趣则更倾向于医学和植物学。因此,在柏林的中文藏书中我们发现了一大批中医方面的书籍。例如,有一部著名的中医药典《本草纲目》,既有第一版(1596),也有第二版的日本江户翻刻版(1637)。还有《指南八十一难经》的一部分,这本书介绍经脉理论和诊断。藏书中还有治疗学和解剖学的中文著作。

245

生于德国的罗马神父基歇尔是杰出的博学家,他出版的著作在当时的书店比比皆是。和基歇尔相比,缪勒和门采尔则是默默无闻的学者。基歇尔在了解中国知识的过程中运用了赫尔墨斯思想,而缪勒与门采尔运用的则是不同的阐释框架。一方面,“中文之钥”的概念贬低了中国文化,因为“中文之钥”认为有一条捷径,可以让人在几个星期或最多几个月的时间内就熟练掌握汉语。另一方面,之所以有人相信能找到一把解开中文奥秘的钥匙,是因为人们相信语言存在着普遍特征——《圣经》的巴别塔语言之乱除了具有历史学意义,还具有语言学意义。研究语言的人认为,一旦了解了语言的普遍结构(缪勒和基歇尔自认为了解语言的普遍结构,却都是以他们研究的中东语言为根据的),其成果就能运用到其他语言,甚至是毫无亲属关系的汉语上。虽然中国和欧洲在文化、人种、社会、物种和宗教等各方面存在着巨大的差异,这种普遍规则的运用却一直被认为是可行的。基歇尔的《中国图说》以异域特征为卖点,将中国描写成古埃及人的一个神秘殖民地。支持适应政策的耶稣会士向欧洲传递了大量关于中国新奇事物的信息,但是他们也强调了中国的文化、历史、语言及儒家道德观念与欧洲是共通的、互补的。

由于人们普遍认为中国和欧洲有着共同的逻辑和语言结构,他们因此愿意相信,一些最优秀的17世纪欧洲学者和早期汉学家的确可能发明了一种“中文之钥”。这一切都表明,耶稣会传教士提供的关于中国的信息极大地燃起了欧洲最优秀学者的学术热情。当然,这种热情在今天看来是很幼稚的。莱布尼茨的身上最充分地体现了这种热情。对中国的神往促使莱布尼茨同支持适应政策的耶稣会士展开了广泛的通信交往,并在礼仪之争中对他们的传教政策进行了积极的支持^⑨。另外,关于中国的这些观念也融入了莱布尼茨的哲学理论中,并作为17世纪思想史上一座不朽的丰碑一直屹立至今。

^⑨ 莱布尼茨与耶稣会士适应政策的关系在笔者的 *Leibniz & Confucianism: the search for accord* 一书中作了一定篇幅的论述。

第八章

利玛窦适应政策的巅峰:《中国哲学家孔子》

1. 《中国哲学家孔子》的背景

《中国哲学家孔子》(*Confucius Sinarum philosophus*)是在耶稣会²¹⁷适应政策下产生的最高学术成果。该书是对儒学“四书”中“三书”的翻译和注解。它体现了耶稣会与其他各修会的不同之处,即注重运用世俗的知识作为传教的手段。耶稣会建立于16世纪,它预感到未来时代的世俗潮流,毫不犹豫地投身世俗世界,为的是在世俗中传教。这种方式的缺陷也许只有基督徒自己才能完全觉察,因为耶稣告诫基督徒们,摒弃尘世是追随他的先决条件。这个观点在《约翰一书》(2:15—17,新国际版)中有确切的表达:

不要爱世界和世界上的事;人若爱世界,爱父的心就不在他里面了。因为凡世界上的事,就像肉体的情欲,眼目的情欲,并今生的骄傲,都不是从父来的,乃是从世界来的。这世界和其上

的情欲都要过去,唯独遵行神旨意的,是永远长存^①。

基督教一直对世俗世界存有一丝不信任甚至厌恶,世俗世界被看做是精神生活的对立面。耶稣会投身世俗世界,在世俗中传教,就将自己置身于世俗的影响和诱惑之中,而面对这些影响和诱惑,他们有时是无法抗拒的^②。在同王公贵族的交往过程中,耶稣会士常常会接触到权术。这种力量往往是有些无所顾忌的,并且是超出道德范畴的,因此和耶稣会信奉的宗教原则是完全对立的。然而在中国,耶稣会传教团的命运总是被皇帝、官员和宦官在政治上对其的好恶所左右。为了传教团的生存,是否要使用超出道德范畴的力量甚至是不道德的力量,耶稣会面对的是艰难的选择。

218 在 17 世纪,耶稣会逐渐和其他修会陷进了一场论争中,这场论争还逐渐波及到了欧洲。这就是著名的“礼仪之争”,后来导致了 1700 年索邦神学院的审查和谴责。但是在 17 世纪 80 年代,欧洲人对礼仪之争的看法还尚未像 1700 年那样定型,而《中国哲学家孔子》正是试图影响世人看法的一个尝试。它是礼仪之争的一部分,却与后来遭索邦神学院查禁的郭弼恩、李明两位神父的著作不同。《中国哲学家孔子》一书内容的丰富程度和它的宣传效果相比毫不逊色,该书的作者们对中国社会、文化和语言的熟悉程度均远远超过了郭弼恩与李明。《中国哲学家孔子》远非庸俗文人或粗劣的宣传者炮制出来的产物。

① 耶稣曾反复就世俗的牵挂对他的门徒进行过告诫,例如,他说:“人到我这里来,若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命,就不能作我的门徒。……这样,你们无论什么人,若不撇下一切所有的,就不能作我的门徒。”(《路加福音》14:26 & 33[新国际版])。耶稣还说:“后来有世上的思虑、钱财的迷惑,和别样的私欲;进来把道挤住了,就不能结实。”(《马可福音》4:19[新国际版])。《新约》中的一篇使徒书体现了基督的教义,它说:“……岂不知与世俗为友就是与神为敌吗?所以凡想要与世俗为友的,就是与神为敌了。”(《雅各书》4:4[新国际版])。

② 耶稣会士的传教方式将他们引向世俗世界,他们就面临着被世俗世界腐蚀的危险。当代的耶稣会士仍需面对这个问题。1979 年 9 月教皇保罗二世的号召表明,要根除耶稣会士行为中“令人遗憾的缺陷”,回归苦行的修道生活,“而不被世俗化的趋势所取代”(Newsweek December 17th 1979, p. 51)。

从结构和内容上来看,《中国哲学家孔子》代表了利玛窦神父适应原则的一个延续。但就在1687年,也就是这本书在巴黎准备出版的过程中,刚刚抵达中国的法国耶稣会士却正因中国发生的文化、政治变故而改变着利玛窦的适应原则。首先,1644年满人入关,建立起清王朝,此时恰逢晚明思想文化兼容并包的潮流退却——许多中国人将这种兼容并包的思想潮流视作明朝衰败的一个因素。利玛窦曾在这样一种灵活变化的文化氛围中创造出一种切实可行的儒学与基督教结合的体系;而清朝则推行一套僵硬的文化路线,儒学的纯净和正统性再次被强调。其次,利玛窦在创造儒学与基督教结合体系的过程中曾花了很大功夫结识汉族的文人士大夫,并向他们学习;而到了清朝,汉族的文人士大夫或成为灰心丧气的被征服阶层而处于蛰伏状态,或作为明朝的效忠者自动隐退。耶稣会士需要重新适应的新权力机构是位于北京的以皇帝为中心的满清朝廷。相比之下,利玛窦所处万历朝的这位万历皇帝恐怕是中国历史上最不问世事的皇帝了。利玛窦和白晋的适应原则有一些共同的基本特征,例如相信中国古代曾崇拜过一个唯一真神,将新儒学看做对中国原有哲学的曲解而加以摒弃,把最终的目标定为使中国的统治阶级都信仰基督教。但是利玛窦的方案瞄准的是当时的汉族文人,而白晋的方案锁定的是满洲皇帝,大大忽略了文人士大夫。这也许可以解释为何利玛窦和白晋在选择要强调的中文经典时会各有不同。利玛窦选择将“四书”(它是《中国哲学家孔子》的重点)作为重心,因为“四书”既是文人士大夫道德的精髓,也是他们通过科举考试提升社会地位的法宝。而白晋则几乎不提“四书”,甚至不提孔子,他将重心放在《易经》上,他认为《易经》才是最古老的中文经典。在白晋看来,《易经》既是联结中国与欧洲的一把思想钥匙,又是获得满洲皇帝青睐的一把政治钥匙。他认为在古老的中国哲学与基督教信仰之间可以找到一些相同点,它们是构成两者相似性的思想基础。实际一点说,白晋认为耶稣会可以通过为皇帝提供技术方面的服务而增强这种理论上的相似性。在历史上,这项计划是通过白晋与康熙皇帝的关系

展开的,不过白晋由于受到上级的限制,并未将计划公布。

219 在《中国哲学家孔子》中,耶稣会的适应路线利用了中国古人和早期儒家传统在信仰问题上的模糊性对儒家士大夫文化作了一番褒扬的处理。而这对于选择孔子以及这些特定的中文经典来翻译也是很关键的。如果将时代的因素以及这项翻译工作的开创性考虑进去,译文可以说是非常准确的。当然,将儒家学说的某些概念阐释成自然宗教和犹太—基督教传统中唯一真神的倾向也是很明显的。由于中国传统文化惊人的连贯性,《中国哲学家孔子》选择强调的内容既体现了历史的文化,也体现了当时的文化。另一方面,中国文化中那些被认为对传教没什么帮助的方面,比如道教和佛教,耶稣会士在进行论述时是极为肤浅和充满偏见的。《中国哲学家孔子》实际上是从文人士大夫的视角介绍了中国文化。这个视角不论从政治上看还是从文化上看在当时的中国都代表了主流。这一点为这部著作赋予了更多历史文献方面的价值,而不仅仅是为基督教服务的工具。

2. 撰写《中国哲学家孔子》的集体努力

《中国哲学家孔子》是集体合作的成果,它涉及至少 17 位中国传教团的著名欧洲耶稣会传教士和若干位中国合作者。书中对“四书”中“三书”的翻译是一项逐渐积累的工作,最早可以追溯到利玛窦的时代,甚至有可能是罗明坚的时代^③。我们知道,在利玛窦的时代,“四书”是用来给刚到中国的耶稣会士当汉语入门教材的。利玛窦、金尼阁的《基督教远征中国史》中提到了“四书”的译文《中国四书》(*Tetrabiblion Sinense de moribus*)。1591 年 12 月到 1593 年 11 月间,利玛窦翻译的“四书”在韶州被用作汉语教材,教授刚到中国的

③ 对罗明坚神父部分翻译的《大学》的论述见 Knud Lundbaek, “The first translation from a Confucian Classic in Europe”, *China Mission studies (1550—1800) bulletin* 1 (1979): 2—11。另见即将出版的 David E. Mungello, “The seventeen-century Jesuit translation-project of the Confucian Four Books”, in *East meets West: the Jesuits in China (1582—1773)*。

耶稣会士石方西(Francesco de Petris, 1562—1593)汉语^④。我们无法找到这份手稿,有些学者认为该稿已经丢失^⑤。但更有可能的是,利玛窦的译稿是一部未完成、不断编写中的手稿,后来仍一直被刚到中国需要学习汉语的耶稣会士所使用。在此过程中,手稿被传了下来,并被后来的耶稣会士加以修改,因此《中国哲学家孔子》是这部手稿发展过程中较后阶段的代表^⑥。

这项庞大的集体翻译工程中最早出版的成果诞生在传教团的中心——江西省的建昌,时间是1662年。它是一部短小的作品,名为《中国的智慧》(*Sapientia Sinica*),包括两页的孔子传,十四页的《大学》译文以及《论语》的前五篇^⑦。《中国的智慧》这个书名是对《大学》书名大致的翻译。《大学》是由郭纳爵(Inácio da Costa, 1603—1666)翻译的。此人是葡萄牙籍耶稣会士,自1634年起一直住在中国,他的汉语水平相当高,曾用中文写过几部神学方面的著作^⑧。《论语》部分的译者是谁尚不清楚。《中国的智慧》的编者是殷铎泽,此人是西西里人,耶稣会士,1659年才来到中国,因此在1662年他的中文水平还很难胜任艰难的翻译工作。不过殷铎泽神父对翻译儒学“四书”一直保持着兴趣,据说他曾意译过“四书”,名为《关于孔子的四本书的札记,即中文所称四书》(*Lucubratio de tetrabiblio Confucii*

④ Ricci-Trigault, *De Christiana expeditione apud Sinas* (ch. 4; 3) p. 344. 关于利玛窦翻译“四书”的背景材料来自 d'Elia, *Fonti Ricciane* II, 33。另见 *Fonti Ricciane* I, 330。此外, Pfister, p. 41 称利玛窦在1593年翻译了“四书”。

⑤ 例如,傅兰克认为利玛窦的“四书”译文已经丢失。见 O. Franke, “Das chinesische Geistesleben im 16. Jahrhundert und die Anfänge der Jesuiten-Mission”, *Orientalistische Literaturzeitung* 41 (8—9) (August-September 1938): 480。

⑥ 对利玛窦手稿作出这个结论的几年以后,笔者的观点在德礼贤神父那里得到了证实,他说,利玛窦翻译的“四书”手稿极有可能成为了《中国哲学家孔子》的主要基础和核心。见 d'Elia, *Fonti Ricciane* II, 33。

⑦ Cordier, *Bibliotheca Sinica*, col. 1368 & Streit, V, 695。

⑧ Sommervogel, IV, 641 & Streit, V, 850。

Sinice Su Xu dicto)^⑨。

257 《中庸》的译文一部分于1667年在广州出版,一部分于1669年在果阿出版。殷铎泽在其中起了重要的作用。译文名为《中国人的政治道德学说》(*Sinarum scientia politico-moralis*),包含一篇殷铎泽作的短序,一篇五十四页的《中庸》中文—拉丁文译文以及一篇八页的孔子传,这篇传记和《中国的智慧》中的孔子传不同。之所以会有两个出版地,很可能是因为殷铎泽被任命为耶稣会中国教团的代表并以此身份于1669年至1674年间返回罗马。作为被派回欧洲的耶稣会代表,殷铎泽的目的是要保证招募到新人和筹集到资金。这就要求他进行宣传推广工作。出版《中国人的政治道德学说》应该是宣传工作的一部分,但还远远不止于此。这场运动是在利玛窦适应政策的背景下展开的。他的儒学与基督教结合思想代表了欧洲人在思想上认识中国的一种模式。对这场运动来说,把中国文化和社会中极为重要的“四书”翻译成欧洲语言是最合适不过了。

殷铎泽离开中国时带上了已经基本完成的译作。和12年后的柏应理神父一样,殷铎泽神父肩负着“四书”从译稿到付印出版全过程的编辑任务。1672年,耶稣会的宣传工作在巴黎有了很大进展。那时特维诺决定在他著名的游记文学集中出版法文版《中国人的政治道德学说》^⑩。与广州和果阿发行量有限的版本相比,《中庸》的译本和孔子传的读者量在特维诺的修订版中要大得多。

“四书”的翻译工作还涉及众多其他耶稣会士,仅在《中国人的政治道德学说》一书中,开篇就列出了17人^⑪。殷铎泽被列为作者。耶稣会四位司会被列为正式核定者,他们是:郭纳爵、法国的刘迪我

⑨ Sommervogel, IV, 643 称他的信息来自一位名叫毕嘉的耶稣会神父的手稿,题为 *Mémoire*。据 Pfister, p. 328, Southwell 神父在 *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu* (Rome, 1676) 中称殷铎泽神父翻译的“四书”保存在罗马。

⑩ Intorcetta, “La science des Chinois”, in Thévenot, *Relations IV* (Sondert. 1), 1—24; reprinted in Thévenot, *Relations* (Paris, 1696) II, 349—374.

⑪ Cordier, *Bibliotheca Sinica*, col. 1387.

(Jacques le Faure [le Favre], 1613—1675)、葡萄牙的利玛弟 (Matias da Maia [Maya], 1616—1667) 和成际理 (Feliciano Pacheco, 1622—1687)。12 位耶稣会士被列为全书内容的审校者,他们是:葡萄牙的何大化 (Antonio de Gouvea, 1592—1677), 热那亚的聂伯多 (Pietro Canevari [Canevare], 1596—1675), 西西里的潘国光 (Francesco Brancati [Brancato], 1607—1671), 皮埃蒙特 (Piedmont) 的李方西 (Giovanni Francesco de Ferrariis [Ferrari], 1609—1671), 法国的洪度贞 (Humbert Augery, 1618—1673)、聂仲迁 (Adrien Grelon [Greslon], 1618—1696) 和穆迪我 (Jacques Motel, 1619—1692), 皮埃蒙特的毕嘉 (Giandomenico Gabiani, 1623—1694), 葡萄牙的张玛诺 (Manuel Jorge [George], 1621—1677), 比利时的柏应理 (Philippe Couplet, 1622—1693) 和鲁日满 (François de Rougement, 1624—1676) 以及奥地利的恩理格 (Christian Herdrich [Herdricht], 1625—1684)。

这份《中国哲学家孔子》参与编写者名单上的耶稣会士和 1665 年 9 月在杨光先教案中被驱逐到广州的耶稣会士恰好是同一批人^⑫。不过,郭纳爵神父于 1666 年 5 月 11 日去世,而名单上的人似乎也不全都是在 1665 年到达广州的(李方西和刘迪我两位神父可能 1668 年才到广州^⑬),因此这些耶稣会士参与编写的方式可能是对“四书”的翻译和注释进行长期的研究和探讨,而不是集中一段时间进行研究。这种方式同“四书”逐步译成的过程可能是一致的。“四书”的翻译工作早在罗明坚和利玛窦的时代就开始了。可以确定的是,《中国哲学家孔子》在广州的编写阶段到 1671 年结束。这一年,大多数被流放的传教士得以离开广州,回到内地或其他地方。

《中国哲学家孔子》参与编写者的名单中,大多数人的中国文化造诣并不算突出。不过这 17 位神父中有 10 位(包括郭纳爵和殷铎

⑫ Dehergne, *Répertoire*, p. 347.

⑬ Dehergne, *Répertoire*, pp. 71 & 147.

泽)至少用中文写过一部著作,著作一般是神学题材的^⑭。由此足见他们的中文水平已经颇高。据柏应理说,恩理格神父曾编写过一部大型的汉语—拉丁语词典《文字考》,并送交出版社印刷,但我们现在对这部词典无从知晓^⑮。何大化神父仅用中文写过一部作品——一部白话的问答集。崇尚经典的中国文人对白话体是不赞成的,这与何大化的前人利玛窦用艰深的文言文写文章大不相同。当然,利玛窦写文言文得到了文人朋友的大量帮助。不过,何大化神父还撰写过一部中国历史,这需要作者对中国文献有较深入的研究^⑯。潘国光、柏应理和鲁日满三位神父各写过几部神学题材的中文论文^⑰。鲁日满还对满汉历史有研究,柏应理则参与编纂了一部中文词典,该词典保存在巴黎^⑱。总之,参与《中国哲学家孔子》一书翻译的不算是中国语言文化造诣深厚的第一流耶稣会士,但他们代表了一个数量相当可观的研究者群体。另外,17世纪欧洲耶稣会士的总体学术水准是非常高的,来到中国传教的耶稣会士作为其中的一部分,才能也是相当了得的。

3. 《中国哲学家孔子》的编者柏应理神父

255

集体编译《中国哲学家孔子》的过程中,最关键的人物是柏应

^⑭ 笔者的材料来自费赖之书中有这几位神父的传记和书目。由于费赖之书中有脱漏之处,另七位神父中可能有一位或几位也曾用中文写过一些简短的文章,只是还没有确切的证据证明这些文章出自他们之手。

^⑮ Pfister, p. 366.

^⑯ Sommervogel, III, 1637.

^⑰ Pfister, pp. 228—230, 310—313 & 335—336.

^⑱ Pfister, p. 312.

理。柏应理是佛兰芒人,1622年或1623年出生在梅赫伦(Mecheln)^{①9}。和利玛窦、卫匡国及同时代的许多其他耶稣会士不同,柏应理不是出生在名门望族,我们对他的家庭背景并不清楚。1654年,他在布鲁塞尔被授予神职,同时被授神职的还有鲁日满。鲁日满和柏应理一样,后来也来到中国,并参与编译了《中国哲学家孔子》。柏应理和鲁日满在1654年共同决定申请前往中国传教团任职。他们于1656年在里斯本上船,同行的共有八位耶稣会士,由卜弥格神父带领。当时卜弥格刚刚完成了返回欧洲为南明小朝廷的皇帝寻求援助的任务。1659年8月22日,卜弥格在越南东京和广西的边境附近去世,但柏应理在此前的路途中显然已经和卜弥格分开,卜弥格去世时柏应理可能已经抵达澳门^{②0}。

在中国期间,柏应理在江西、湖广、浙江诸省,尤其是江南省传布福音,极为活跃^{②1}。在此期间,柏应理遇到了徐光启的孙女许徐甘弟大(Candida,1607—1680),她是一位虔诚的基督徒,柏应理与她建立

①9 大多数的记载按照柏应理在见习期间写的自传将他的出生日期定为1622年5月31日。C. F. Waldeck 神父在“Le Père Philippe Couplet, Malinos, S. J.”, *Analectes pour servir a l'histoire ecclésiastique de la Belgique* 9 (1872):5—6 中称,柏应理的生日应为1623年5月31日,人们经常提到的1622年5月31日是不对的。柏应理从出生到启程前往中国这段时间内的活动,笔者依照 Waldeck, pp. 6—8 的叙述。结束见习期后,柏应理在鲁汶大学学了两年哲学(1642—1644),后来他在安特卫普教授一些基本的科目,直到1646年。1647年,柏应理去西班牙游历,1648年和1649年在科特瑞克(Kotrijk/Courtrai)教人文学科和修辞。1652年,他在鲁汶大学开始接受神学培训。

②0 澳门一封1659年12月23日的信中有柏应理的签名。信是鲁日满神父写的,并和柏应理、吴尔铎(Dorville)、南怀仁三位神父共同签名。见 Henri Bosmans, S. J., “Lettres inédites de François Rougemont”, *Analectes pour servir a l'histoire ecclésiastique de la Belgique* 39 (1913):30—33。

②1 柏应理在松江、上海、嘉定、苏州、镇江、淮安和崇明岛进行过传教活动。1664年,由士大夫杨光先在北京挑起的仇教运动爆发,并在全国蔓延。柏应理被派往北京。1665年9月,在北京的传教士几乎全部被驱逐到广州(Dehergne, *Répertoire*, p. 347)。随着迫害渐渐缓和,柏应理在1671年回到了江南省。1677年以后,他在崇明岛上施洗信众,建立教堂,成绩显著。

了紧密的联系。在她的赞助下,柏应理得以在江南省建起了若干教堂^②。对于柏应理在中国积极传教的 20 年,我们仅仅知道一些皮毛。他肯定结交了众多文人,因为他的中文水平相当好,至少用中文撰写了七篇短小的作品。这些作品的主旨很典型,都是劝中国人信教,包括 1675 年在北京出版的《百问答》、1675 年在北京出版的《西末真论》和未标明出版时间的《周岁圣人行略》。

274 柏应理的才能与耶稣会要培养 17 世纪最杰出的传教士之一的目的正相契合。他没有利玛窦或汤若望那样的思想力量,但是他和前辈金尼阁、曾德昭、卫匡国、卜弥格、白乃心、殷铎泽以及后辈闵明我一样,拥有组织才能。正是因为这一点,他的上级选中他担当耶稣会代表的艰巨任务,返回欧洲^③。耶稣会代表的任务包括拜访知名人士,与学者建立联系,出版书刊,以提升公众对教团的关注度。耶稣会代表能否招募到新人,获得资金方面的支持并得到教皇的好感,对耶稣会传教士来说是至关重要的,只有公认最有才干的耶稣会士才会被选中担当此职。1680 年,柏应理被任命为耶稣会代表,1681 年 12 月从澳门启程返欧。1682 年初,柏应理在巴达维亚停留了一段时间,这使他有幸结识了生于德国的荷兰东印度公司医生克莱尔^④。两人出于对中医的共同兴趣,在 1669 年通过到广州的荷兰贸

② 柏应理写过一篇赞颂许徐甘弟大的作品,名为《中国基督徒许徐甘弟大夫人传》(*Historia nobilis feminae Candidae Hiu christianae Sinicae*)。此书被译为多种语言出版,有法文(1688)、西班牙文(1691)和佛兰芒文(1694)。(见 Pfister, p. 310。)除许徐甘弟大之外,还有其他几位杰出的中国女性为 17 世纪中国基督教堂的发展作出了巨大贡献,她们是:著名官员佟国器(1684 年卒)的夫人,在欧洲她被称作 Lady Agathe; 士大夫、教徒杨廷筠(1557—1627)的女儿,被称为 Lady Agnès。

③ 白晋是受康熙皇帝之命,而不是他的耶稣会上级之命被派往欧洲的,当然此事一定是经过耶稣会同意的。因此,尽管白晋被委以耶稣会代表的许多任务,却没有代表的正式头衔。

④ Waldeck, p. 29 说,因为风暴的原因,柏应理被迫在巴达维亚登陆,这次滞留对他的计划是一个很大的打击。不过我们怀疑柏应理有可能是主动找机会认识克莱尔的。

易使团通了信,这是我们所知的两人第一次书信往来^⑳。

1682年10月,柏应理带着年轻的中国随从沈福宗(教名弥格²¹⁵尔)到达荷兰,并在梅赫伦受到了热烈欢迎。柏应理在那里看望了他年迈的父亲^㉑。在罗马,柏应理申请允许传教士在中国用中文做弥撒。他还分发了金圣餐杯和一些饰物,它们是用松江镇的女性教徒以及许徐甘弟大夫人捐赠的首饰制作的。在拜见教皇亚历山大七世的时候,柏应理献上了传教士撰写的400余册中文书籍^㉒。插在1684年9月的刊物《风流信使》(*Mercure Galant*)中的一封信中说,当月15号,柏应理神父及其随从被引荐给了凡尔赛宫的路易十四,并在第二天参加了一个皇家宴会。和国王会面的事是由国王的御用告解神父耶稣会士拉雪兹(François la Chaise, 1709年卒)安排的。据他的描述,柏应理的随从穿着绿色丝绸和饰有中国龙图案的深蓝色锦缎,在国王的宴会上用筷子吃饭,引来了国王极大的关注^㉓。很显然,“中国热”是从凡尔赛宫培养出来的。几天后,柏应理和他的中国随从参观了圣路易宫(the St. Louis House),他们在那里展示了一些画在绢上的肖像,包括一幅留着长长黑胡须的孔子像。柏应理和他的中国随从是巴黎社交圈中的热门话题,这在不久以后便产生了实际的效果。

刚刚接柯尔贝之手管理法兰西科学院的卢瓦侯爵(Marquis de

^㉑ Kraft, “Mentzel, Couplet, Cleyer und die chinesische Medizin”, p. 179. 不过,柏应理和克莱尔的交往很可能要早于1669年,因为鲁日满在1670年11月5日从广州写来的信中表示,耶稣会神父们发现克莱尔先生是在欧洲和中国间传递信件的一位可靠的中间人(Bosmans, p. 43)。从1682年1月底到6月底,柏应理和克莱尔可能住得比较近或同一区域旅行,他们似乎经常见面(Kraft, “Mentzel, Couplet, Cleyer und die chinesische Medizin”, p. 182)。

^㉒ Waldeck, p. 29.

^㉓ Pfister, p. 308.

^㉔ de la Chaise 神父 1684年12月29日致 de Noyellez 神父的信件,见 Chantelauze, *Le Père de la Chaize* (Paris, 1859) p. 53.

Louvois) 命人写了关于中国的一系列 35 个问题寄给柏应理,以求回答²⁹。问题涉及的领域十分广泛,包括中国历史、科学、植物、饮料、鸟类、家畜、兵器、军队、节日、纺织、陶瓷、交通、建筑、矿藏、妇女、奴隶、法律与刑法制度、宗教、长城、港口、国家财政、气候、澳门的情况以及它是否占据了内地(这让人不禁要想,法国有什么样的反葡战略目的)。这些问题反映了当时欧洲最知名的学术团体之一对中国表现出的广泛兴趣。柏应理大概是回答了这些问题,并交给了法兰西科学院。提出、回答这 35 个问题是一系列连锁事件中的一环,而这一系列事件的最高潮就是一批法国传教士在法兰西科学院的支持和路易十四的赞助下被派往中国。

2.76 派法国耶稣会士前往中国这件事是耶稣会策划并发起的,我们可以从南怀仁所写,并由柏应理交给洪若翰(Jean de Fontaney, 1643—1710)的访问中国邀请函中找到部分证据。南怀仁神父也是比利时人,从 1664 年到 1688 年在北京任钦天监监正³⁰。柏应理在巴黎停留的时间很长,因此和洪若翰神父有过几次会面,这几次会面对实现 1685 年法国耶稣会士赴华这一重要活动是有帮助的。在科学的旗帜下,耶稣会的传教目的和路易十四以葡萄牙独揽传教活动为代价扩张法国势力的目的合二为一了。五位受过数学和天文学专门训练的耶稣会士——白晋、张诚、李明、塔夏尔和刘应——被选中,并组织起来,由洪若翰领导。1685 年初,这一行人在布雷斯特(Brest)乘瓦索号(*l'Oyseau*)离开法国。柏应理那时还在巴黎,他见证了这一切。

为了宣传中国教团,柏应理和欧洲许多对中国感兴趣的学者建立了书信联系,其中也包括门采尔。门采尔为柏应理争取了一个应

²⁹ 卢瓦侯爵(即 François-Michel le Tellier)寄给柏应理的关于中国的问题见 Virgile Pinot, ed., *Documents in édits relatifs a la connaissance de la Chine en France de 1685 a 1740* (Paris, 1932) pp. 7—9。另见 Virgile Pinot, *la Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640—1740)* (Paris, 1932; reprinted Geneva, 1971) p. 44。

³⁰ Pfister, p. 308 & Dehergne, *Répertoire*, p. 307。

邀参观勃兰登堡大选帝侯宫廷的机会,但是如前面一章所述,这次参观很可能没有实现。除了《中国哲学家孔子》,柏应理还忙于其他几本书的出版。他用拉丁文写的许徐甘弟大夫人传被奥尔良(d'Orleans)神父翻译成法文,1688年在巴黎出版,题为《中国基督徒许徐甘弟大夫人传》(*Histoire d'une dame chrétienne de Chine, Candide Hiu*)。其他的译本也随之出版。关于中国礼仪问题,柏应理也写过一些东西,后来在法国汉学家鲍狄埃的文章中出现^①。

柏应理于1687年12月中旬离开巴黎,先后去了英国、葡萄牙和西班牙。1689年至1690年间,他住在马德里^②。由于罗马教皇和葡萄牙国王的矛盾,他被迫推迟几年回中国。葡萄牙帝国尽管已经开始走下坡路,葡萄牙国王却仍能对教皇施加不小的压力,试图通过控制里斯本、果阿、澳门这几个传教士前往中国的航程中最重要的港口来保持对亚洲教会的保教权。在问题没有解决之前,葡萄牙国王不允许传教士离开里斯本。1692年初,一项协议终于达成,柏应理和几位随从得以离开里斯本。但是和卜弥格一样,柏应理也没能回到中国。柏应理搭乘的船只行至果阿附近时遭遇了一场大风暴,在颠簸中,船上的一个大箱子重重地砸在了柏应理头上,他受了重伤。第二天,也就是1693年5月16日,柏应理离开了人世^③。

4. 《中国哲学家孔子》梗概

《中国哲学家孔子》(*Confucius Sinarum philosophus*)于1687年²⁵⁷在巴黎出版,为对开本,共412页,另配有一些插图。印刷者是奥特梅尔(Daniel Horthemels)。这本书与柏应理126页的《中国历年表》(*Tabula chronologica monarchiae Sinicae*)装订在一起。扉页

① Pfister, pp. 310—312.

② 见 Kraft, “Frühe chinesische Studien in Berlin”, p. 114 以及柏应理从马德里寄出的信件,现存罗马耶稣会档案馆,编号为 Jap/Sin 164。

③ Pfister, pp. 309—310 & Dehergne, *Répertoire*, p. 67. 另见 Waldeck, p. 30。

上印有四个人名,依次为:殷铎泽、恩理格、鲁日满、柏应理。《中国哲学家孔子》的译者和《中国的智慧》及《中国人的政治道德学说》的译者相重合,可以看出这三本书是互有联系的。不仅如此,从1676年鲁日满和1684年恩理格的相继辞世也可以看出,这个翻译计划是长期持续的。因此,这四位神父的名字应该只是代表了参与翻译的主要人员。据费赖之(Aloys [Louis] Pfister, S. J.)说,在罗明坚、利玛窦(他们是最早开始翻译“四书”的耶稣会士)的时代与恩理格(他是可以确认参与“四书”翻译的耶稣会士中最晚到达中国的一位,在1660年到达澳门)的时代之间,有116位耶稣会士来到中国传教。如前所述,除恩理格之外,这116位神父中有16位被列为《中国人的政治道德学说》的编译者。我们很难考证其余的100位神父中有多少人参与了翻译,主要是因为“四书”的翻译应该是在它作为耶稣会士中文启蒙教材的使用过程中不断得到发展的。现代学者可能会在将自己翻译的作品作为教材使用的过程中从他的学生那里得到协助,从而对译文加以修改。同样,耶稣会士应该也是这样逐渐修改“四书”译文的。曾经是学生的那些神父后来便成为了老师,译文的水平就这样一代代得以提高和传承,并出版了包括《中国哲学家孔子》在内的几个版本。

通过对比《中国的智慧》和《中国哲学家孔子》中《大学》的开篇句“大学之道,在明明德”,我们可以明显地看到译文不断修正的过程。《中国的智慧》是这样翻译这句话的:“大人之学的目的在于通过品德来开启精神的力量——这精神的力量得自上天,必然是理性的精神——使其从被人欲蒙蔽的状态回复到最初的明净”^④。(殷铎泽在译文中将《大学》的原文处理成斜体字,以便和注释的文字相区别。)这句话在《中国哲学家孔子》中就明显经过

^④ Ignacio a Costa & Prospero Intorcetta, *Sapientia Sinica* (Ch' ien—ch' ang, 1662) p. 1: “*Magnorum virorum sciendi institutum constitit in illuminando virtutibus spiritualem potentiam à coelo inditam, nempe Animam, ut haec redice posit ad originale claritatem, quam appetitus animals obicubilaverant.*”

推敲,处理得更加文雅:“此外,¹大人²之学的³目的⁴在于⁵完善或提高人得自上天的⁶理性的⁷本性,就如同一面非常明亮的镜子,通过擦掉上面畸形的欲望,使其得以回归明净的本真”^⑤。(柏应理将《大学》的原文标上数字,以便和注释的文字相区别。)译文中一个重要的变化是将“通过品德来开启精神的力量”改成了“完善或提高理性的本性”。不过,这不一定是“明德”一词翻译水平的提高,大多数现代译者将“明德”译为“被开启的品德”。如果说《中国的智慧》翻译得太过精神化,那么《中国哲学家孔子》就翻译得太过理性化了。后者可能是为了让译文更加紧密地契合耶稣会用自然宗教阐释中国经典的方式。

《中国哲学家孔子》出版后,耶稣会士合作翻译中文经典脚步²⁵⁸并没有停止。耶稣会士卫方济1711年在布拉格出版的庞大的中国经典译著《中国典籍六种》(*Sinensis imperii libri classici sex*)极有可能是以《中国哲学家孔子》的译文为基础的^⑥。这部著作包括柏应理编的《中国哲学家孔子》中已有的《大学》、《中庸》、《论语》,还包括《中国哲学家孔子》最后一页告知读者即将翻译的《孟子》^⑦。除“四书”以外,卫方济神父还翻译出版了儒家著作中两部也很经典但篇幅较短的著作——《孝经》和《小学》。通过对比《中国哲学家孔子》和卫方济的译著,我们发现与《中国的智慧》和《中国哲学家孔子》的对比一样,卫方济的译文要比《中国哲学家孔子》更完善、更典雅。如果从事中文经典翻译工作的人不是来自同一个宗教团体,翻译的水平可能不会达到耶稣会士这样的高度。此外,如果耶稣会士不是靠集

⑤ Couplet, *Confucius*, bk. 1, p. 1: “¹Magnum adeoque virorum Principum, ²sciendi ³institutum ⁴consistit in ⁵expoliando, seu excolendo ⁶rationalem ⁷naturam à coelo inditam; ut scilicet haec, ceu limpidissimum, abstersis pravorum appetitum maculis, ad pristinam, claritatem suam redire possit.”

⑥ 见 David E. Mungello, “The first complete translation of the Confucian Four Books in the West”, in *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange* (Taipei, 1983) pp. 515—541。

⑦ Couplet, *Confucius*, bk. 3, p. 159.

体的力量来翻译,“四书”也不太可能在 1711 年被全部翻译成一种欧洲语言。

259

柏应理在《中国哲学家孔子》的献词中将其献给“伟大的路易”,即法王路易十四。这个献词一方面是回报路易十四对 1685 年由洪若翰率领的传教士代表团的赞助,一方面是要争取进一步的支持。有拉雪兹和后来的卢瓦侯爵作为法王的御用告解神父,耶稣会士就站在一个很有利的位置来发起这样一个运动,尽管这个有利位置会招来对手的敌视与对抗。关于这一点,我们可以注意一下一位 17 世纪读者对柏应理献词的反应。目前在汉诺威皇家图书馆藏书中找到的一本《中国哲学家孔子》是属于莫拉努斯(Gerhard Wolter Molanus, 1722 年卒)的,此人是洛肯(Loccum)的路德宗修道院院长,和莱布尼茨一直很熟悉。但莫拉努斯可并不像莱布尼茨那样对耶稣会有好感,他在柏应理给路易十四的献词末尾柏应理署名的后面写下了“最虚伪的趋炎附势者”这样的字眼!除门采尔这样的业余汉学家,信仰新教的德国人似乎并不都像信仰天主教的法国人那样为柏应理所倾倒。

献词之后是一篇长 106 页的“序言性说明”(Proëmialis Declaratio),署名是柏应理,但显然不是完全由他一个人写的。龙伯格先生对巴黎国家图书馆中《中国哲学家孔子》的原稿进行了研究,发现序言中有两个人的不同笔迹,后半部分很可能是柏应理的笔迹^⑳。这篇“序言性说明”是解释全书的核心。随后是一篇 8 页的孔子传和一幅孔子像,这是全书仅有的一幅肖像雕版画。正如一位欧洲艺术家所认为的那样,这幅仅有的雕版画很合适地留给了这位中国的圣人^㉑。(见图 16 以及本章第 6 节对这幅雕版画的讨论。)

孔子像之后的部分是《大学》、《中庸》和《论语》的译文。整个

⑳ 关于龙伯格先生对巴黎国家图书馆中《中国哲学家孔子》的原稿(Fonds Latin 6277, 2 vols.)所作研究的更多信息,见他的文章 Lundbaek, “The image of Neo-Confucianism in *Confucius Sinarum Philosophus*”, *Journal of the History of Ideas* 44 (1983): 19—30。

㉑ Couplet, *Confucius*, p. cxvi.

译文部分题为“中国的学问”(Scientiae Sinicae),分成第一册、第二册和第三册,其篇幅分别为39页、69页和180页^⑩。译文之后是《中国历代年表》。由于没有标明印刷者,这个年表很可能也是奥特梅尔印刷的,但是所标的出版时间是1686年,比装订在一起的《中国哲学家孔子》早了一年出版。全书的最后是柏应理绘制的一幅地图,上面有中国的15个省和155个主要城市,还标出了耶稣会建造的近200座教堂^⑪。地图之后是一份柏应理署名的人口、地理和其他相关统计数据的大纲,长4页。最后一页上印的是“国王授权出版声明”,所标日期是1687年,巴黎。

5. “序言性说明”的内容

“序言性说明”的全名告诉读者这部分论述的是《中国哲学家孔子》²⁶⁷的缘起和宗旨、中文书籍及其注解、中国本土的宗教“派别”和哲学。在一开始,《中国哲学家孔子》就声明耶稣会士编写这本书的意图不是要满足“欧洲人消遣的目的和好奇心”,而是为了将耶稣的福音传播到中国及为其他地区的传教士提供一个有用的工具。把这本书作为汉语启蒙教材使用,为耶稣会士在中国的传教工作服务,这和上述的意图是一致的,但是在欧洲的世俗读者中公开宣传和推广这本书却和上述意图有所不符。因此,我们不禁怀疑耶稣会出版这本书的真正原因究竟在多大程度上和这个声明相符。因为耶稣会的真正原因必然是想树立传教士的诚意,并试图抢先一步,让那些思想褊狭、对除了传教还喜欢猎“奇”的传教士感到反感的欧洲基督徒无话

^⑩ 《中国哲学家孔子》的页码是不连续的。作为第一册和第二册的《大学》和《中庸》共有连续的108页,而《论语》作为第三册,其第一部分的页码是1—21,而第二到第十部分的页码是1—159。

^⑪ Boleslaw Szeześniak, “The Seventeenth Century Maps of China: an Inquiry into the Compilations of European Cartographers”, *Imago Mundi* 13 (1956): 131—133 有柏应理中国地图的复制品以及对这幅地图背景的论述。

可说。耶稣会士广泛的学术追求使他们特别容易受到那些害怕更多世俗兴趣者的攻击。

耶稣会士否认《中国哲学家孔子》有猎“奇”倾向。要想对此作出评价,很重要的一点是要认识到,17世纪那些反对将宗教使命与世俗兴趣相混合的势力所构成的威胁是很大的。很显然,耶稣会士的确试图激发读者的想象力,唤起欧洲人对中国这个“奇异国度”的兴趣。《中国哲学家孔子》反映出了耶稣会士对一种遥远的、异域的哲学大量细节的熟练掌握,通过呈现这样一部有相当篇幅的著作,耶稣会士希望能得到支持,以维持和扩大耶稣会的在华活动。为了实现传播信仰的最终宗教目的,耶稣会士十分愿意投合世俗的兴趣,并自然会否认自己是这么做的。那些坚持要在对错之间划出绝对界线的批评者今天会和17世纪的批评者一样发现耶稣会士的做法是有问题的,并对他们在中国取得巨大成功的事实不屑一顾。

267

“序言性说明”在论述中文经典的部分对“现代注释者”(Neoterici Interpretes)大加批评。这里所指的“现代注释者”主要是宋代的新儒学,耶稣会士认为他们歪曲了儒家最早的文献^{④②}。耶稣会士对新儒学将经典文献归入“四书”“五经”的做法是接受的,但在12世纪晚期新儒学进行这种归类以前,“四书”“五经”其实就已经是“十三经”的一部分了^{④③}。

“四书”中的“两书”《大学》和《中庸》原是《礼记》中的章节,直到宋代新儒学才将其单独列为经书^{④④}。《大学》的作者和写作年代不得而知。据朱熹说,《大学》是孔子的学生曾子(公元前505—前436)所写。但和朱熹差不多同时代的王柏认为《大学》是孔子的孙子子思(公元前492—前431)所写。较晚近的学者认为《大学》是晚至公元前200年的作品,不过没有确切的证据证明《大学》的作者到

④② Couplet, *Confucius*, p. xxxv.

④③ 《十三经》包括《诗经》、《书经》、《礼记》、《易经》、《春秋公羊传》、《春秋穀梁传》、《春秋左传》、《仪礼》、《周礼》、《论语》、《孟子》、《孝经》和《尔雅》。

④④ 《大学》和《中庸》分别是《礼记》的第39章和第29章。见 Fung, *History*, I, 361—377。

底是谁^⑤。朱熹在 17 世纪的中国具有权威地位,因此他对《大学》作者是谁的看法被大家广泛接受。尤为重要的是,张居正也认为曾子是《大学》的作者,耶稣会士在翻译《中国哲学家孔子》时大量参考了张居正对“四书”的注释。《中庸》的作者是谁也不确定。司马迁在《史记·孔子世家》中说《中庸》出自孔子之孙子思之手。但是《中庸》内部各章的风格和思想并不一致,该书可能是在晚至汉代早期(即公元前 200 年)的一段时间内几位作者不同作品的合集^⑥。耶稣会士认同《中庸》是孔子所写,并由其孙子思编订的说法^⑦。对这个说法的认同,准确地反映出了强调从古人那里传承“道”,而不从今人的研究中发现“道”的传统。

《大学》、《中庸》和其他两本经书《论语》、《孟子》是 12 世纪晚期朱熹在为它们撰写新注时归在一起,称为“四书”的^⑧。从大约 1415 年起,“四书”“五经”就牢固地树立了科举考试命题基础的地位^⑨。这些经典在很大程度上被耶稣会士尊为最早的经典文献,并试图与较晚的新儒学增加的内容相区别。由此可见,柏应理等耶稣会士在认识儒家经典时缺乏深厚的历史观。耶稣会士否定新儒学对经典的注释,无疑源自利玛窦最初确立的立场。

排斥经典的现代注释,回归其原来的意义,是儒家传统一个根深蒂固的方面。利玛窦和其他的耶稣会士之所以采取这种立场,某种程度上是因为他们通过接触中国文人吸收了他们的思想。耶稣会士

^⑤ 见朱熹,《四书集注》(台北重印,1969)之《中庸》,1a 页和 Fung, *History*, I, 362。《大学》的年代见 Wing-tsit Chan, *A Source book in Chinese philosophy* (Princeton, 1963), 85n。

^⑥ 王柏认为现在的《中庸》是子思所写的《中庸》和汉朝戴圣所写的《中庸说》合二为一的产物。戴圣曾将《礼记》删减为最终的 46 章。见 Fung, *History*, I, 370—371 & 417。参见 Chan, *Source book*, p. 97n。

^⑦ Couplet, *Confucius*, bk. 2, p. 40。

^⑧ 对朱熹将经典文献重新归类,并称为“四书”的论述,见 Wing-tsit Chan, “Chu Hsi's completion of Neo-Confucianism”, pp. 81—87。

^⑨ 背景材料见 James T. C. Liu, “How did Neo-Confucianism become a state orthodoxy?” *Philosophy East & West* 23 (1973): 483—505。

预感到了中国思想界对新儒学注释者的排斥,这种倾向在 18 世纪变得更为明显。总之,可以说排斥新儒学对中文经典的注释很可能确实有学术上的理由。耶稣会士对其中的一些理由作了自我发挥。但是他们采取这种立场的理由并不都是客观的,有些仅仅是为了不惜采用一切手段达到他们传教事业的目的。

耶稣会士对浩如烟海的中文书籍和文章显然非常钦佩。为了辨别最古老和最重要的中文著作,他们注意到了公元前 213 年的焚书坑儒事件。焚书事件破坏力巨大,而且这件事在大多数像耶稣会士这样的知识分子心中引起了恐惧,《中国哲学家孔子》的编写者们认为这个事件在世界历史上是极为特殊的。“序言性说明”称秦始皇焚书比世界史上已知的其他焚书事件,包括罗马皇帝狄奥多西大帝(Theodosius the Great, 379—395 在位)在反对异教徒的运动中将亚历山大著名的图书馆付之一炬的事件,都要严重得多^⑩。

263 耶稣会士作者们将“四书”“五经”视作中国最古老书籍之一。他们按重要性和意义为“五经”排了次序。排在第一的是《书经》。其中一个理由是该书是关于尧、舜、禹这三位“伟大的统治者”的,而且中国的第一个朝代夏朝据认为是从尧、舜、禹延续下来的。但耶稣会士并未说《书经》的成书年代最早。他们指出,“如果按照中国人的注释”,《易经》是“五经”中最古老的^⑪。不过《中国哲学家孔子》的编写者并不认同所有的注释。他们不仅怀疑是否应该接受这些注释,而且批评《易经》太晦涩难懂。不过不管怎样,《易经》被排在“五经”的第三位^⑫。(根据语言的古老程度,现代学者认为《易经》和《诗经》可能是年代最古老的作品,但这个问题显然不是很容易就能解决的。)

耶稣会士把《易经》的作者定为传说中华民族的创立者伏羲,

^⑩ Couplet, *Confucius*, p. xv.

^⑪ Couplet, *Confucius*, p. xviii.

^⑫ Couplet, *Confucius*, p. xxxviii.

但是对待伏羲这个人物与对待尧、舜、禹这些传说中的人物有所不同。尧的年代被定为传说的公元前 2357 年,而伏羲则没有年代⁵³。不说伏羲的年代可能说明耶稣会士并未把伏羲看做历史人物,他们认为尧、舜、禹是历史人物,而伏羲是传说中的人物。如果说伏羲的历史地位令人怀疑,那么据传是伏羲所写的《易经》最古老的地位也就令人怀疑了。《中国哲学家孔子》的编写者为何对《易经》持批判态度,还有另外一个原因。大多数传教士认为,新儒学哲学思想中有无神论和唯物论的倾向,因此完全不可能和基督教思想互补。而《易经》则被他们认为是新儒学思想的源头,这种看法当然是不太准确的。

耶稣会士参考了中国人对尧、舜、禹的描述,说他们是德才兼备的统治者,尤其说到舜,说他敬重“上帝”⁵⁴。禹的功劳是治理洪水(应该是黄河流域的洪水),并以一种与天地和谐的方式划定九州界线。耶稣会士还说,《书经》记载了中国第二个朝代商或殷,还说商朝的建立者是成汤,他在公元前 1776 年建立了商朝,可见耶稣会士将传说的年代当做了事实。第二部被论述的经书是《诗经》⁵⁵,第三部如前所述,是晦涩难懂的《易经》⁵⁶。《春秋》和《礼记》分别被列为第四和第五⁵⁷。

“序言性说明”的作者认为“四书”的权威性仅次于“五经”,并指出“四书”“五经”都是求功名的人学习的基础⁵⁸。耶稣会士希望通过拨开后人添加的层层注释,触及到中国“黄金时代的纯朴”,通

⁵³ 柏应理在 *Tabula chronologica*, p. 3 中也将尧的年代定为公元前 2357 年,这个年代肯定是从中文文献中得到的,但柏应理《中国历代年表》的上古部分可能间接得自卫匡国《中国上古史》中所用的中文文献, *Sinicae historiae decas prima*, p. 24 中尧的年代是公元前 2357 年。

⁵⁴ Couplet, *Confucius*, p. xvi.

⁵⁵ Couplet, *Confucius*, p. xvij.

⁵⁶ Couplet, *Confucius*, p. xviii.

⁵⁷ Couplet, *Confucius*, p. xix.

⁵⁸ Couplet, *Confucius*, p. xx. 参见 Miyazaki, *China's examination hell*, pp. 14—17。

过这样做,他们试图将“四书”“五经”中记录中国古人学问的最早文献分离出来⁵⁹。《中国哲学家孔子》在随后的一段对后来一些歪曲古人哲学思想的学派作了详细的说明。被提到的有老子(道教)、杨朱(奉行利己主义)、墨翟(提倡兼爱)和佛教这些哲学或宗教派别。从传统的儒家立场来看,它们都是非正统的异端邪说。除了这些,耶稣会士还特别提到了这些“邪说”之影响的一个关键点。它被追溯到“现代注释者”发展出的古代圣人完全不知道的哲学。耶稣会士认为,从公元960年开始的宋代的“现代注释者”是一些学识渊博、著述繁多的文人,他们“不仅根据‘五经’和编年史(史录?)的注解,还根据孔子、孟子等注释者的注解,加上他们自己的想法以及大量丰富的说明性文章”发展出了一种新的哲学⁶⁰。可以确定,耶稣会士指的是宋代的新儒学,因为他们说朱熹和程氏兄弟——程颢(世称“明道先生”,1032—1085)和程颐(世称“伊川先生”,1033—1107)——是新注释者中最著名的三位⁶¹。

265 “序言性说明”指出,“现代注释者”的哲学在明朝永乐皇帝(1403—1424在位)时期得到了巩固。永乐皇帝集中400多位学者编纂了一部解释“五经”的庞大著作《五经大全》(1415)、一部解释“四书”的《四书大全》(1414)和一部宋儒语录集《性理大全》(1415)。耶稣会士将《性理大全》的书名译为“自然或自然哲学论集”⁶²。耶稣会士指出,这些明代的著作参照的基本上都是朱熹和程氏兄弟的注解,当然也有周敦颐、张载等其他一些宋代新儒学学者。更具争议的是,耶稣会的作者们说这些明代著作中的注解是对古代中国哲学的歪曲。这就是耶稣会士试图论证的问题的实质。

在“序言性说明”的下一段,耶稣会士将“现代注释者”新哲学的源头追溯到了《易经》,据说《易经》的主要作者伏羲留下了一篇根本

⁵⁹ Couplet, *Confucius*, p. xx.

⁶⁰ Couplet, *Confucius*, p. xxxv.

⁶¹ Couplet, *Confucius*, pp. xxxv-xxxvi.

⁶² Couplet, *Confucius*, pp. xxxvi-xxxvii.

无法理解的说明,难度可以“和古代的戈尔地雅斯难结(Gordian knot)相比”^⑬。耶稣会士的这个说法不仅是值得商榷的,更是夸大其词的。《易经》确实是早期宋代新儒学宇宙观形成的一个重要因素,但是对朱熹和程氏兄弟这些主要的宋代新儒学学者来说,对他们的哲学产生最大影响的并不是《易经》。朱熹本人认为《易经》的占卜作用大于哲学意义。因此,不管《易经》的影响力到底有多大,它并不像耶稣会士在《中国哲学家孔子》的这一段中所说的那样,是宋代新儒学的“源头”。实际上,宋代新儒学学者认为自己所研究之学问的性质和耶稣会士所说的正相反。宋代新儒学认为孟子之后,古代哲学的真正意义,或“道统”就丧失了^⑭。这和耶稣会士的看法是一致的。但是和耶稣会士的解释截然相反的是,新儒学认为自己所做的是恢复道统,重建经典已经丧失的真正意义!

“序言性说明”的第二部分以利玛窦为例,说明如何以古代权威著作作为证据,来反驳新儒学^⑮。这可能指的是利玛窦在《天主实义》(1603)中对新儒学的批驳。耶稣会士作者们对这本书非常熟悉,在后面还描述了利玛窦是如何刻苦钻研古书20年并和中国学者反复切磋才写成此书的^⑯。据耶稣会士作者们说,利玛窦甚至敢于在北京的朝廷上说出他对当时文人的批评^⑰。他说,现代人对古书的解释文体华丽藻饰,但内容空洞,言行不一。“序言性说明”采用了利玛窦的看法,论证了中国的古人是信仰神的,他们称作“天主”或“上帝”。耶稣会士认为这些信仰随着古书的被毁而渐渐被人淡忘了,但在古代文献的残章断句中还遗迹犹存。

耶稣会士解释说,“1615年”中国人的仇教运动(1617年的迫害 266)

^⑬ Couplet, *Confucius*, p. xxxviii.

^⑭ Couplet, *Confucius*, p. xxxvi & lv. 参见 Chan, “Chu Hsi’s completion of Neo-Confucianism”, p. 75f.

^⑮ Couplet, *Confucius*, p. liii.

^⑯ Couplet, *Confucius*, p. cvij.

^⑰ Couplet, *Confucius*, p. cviii.

事件?)并不是反对基督教的教义和实践本身,而是因为基督教对佛教、道教和当时某些文人(程朱新儒学的拥护者)的学说构成了威胁而作出的防卫性反应^⑧。根据“序言性说明”中所讲的,基督教传教士被怀疑煽动叛乱,传播邪教。面对这样的指责,作者们说耶稣会是得到皇帝扶持的——这种扶持和耶稣会的策略是完全和谐的。中国的皇帝(这里没有提到清王朝 1644 年取代明王朝而导致的改朝换代)允许耶稣会士住在北京的宫廷中,奉行他们的信仰。作者们提到了皇帝支持耶稣会的一个重要标志,就是 1675 年 7 月 12 日,康熙皇帝驾临耶稣会在北京的教堂,并题写“敬天”二字赐予教堂。他们将“敬天”二字解释得和基督教教义相一致,但这个解释后来却成为礼仪之争中的一个问题。

“序言性说明”的作者称,新儒学将他们的体系建立在唯物主义哲学上,其基础主要是“太极”这个概念(引自《性理大全》)^⑨。不过,耶稣会士指出朱熹本人也承认伏羲、文王或周公都没有用过这个词。耶稣会士注意到“太极”这个词出现在孔子为《易经》所作的《易传》之《系辞传·上》中,并说:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”^⑩耶稣会士说,既然这段话仅仅是《易传》的一部分,而且“太极”一词并不见于“四书”“五经”原文,那新儒学的宇宙观就不是牢固建立在古代经典的基础之上。

267

在叙述新儒学关于“太极”的某些长篇大论时,“序言性说明”指出,新儒学为“太极”这个词赋予了超出人类思维模式的宗教神秘性。“太极”被比作一个巨大的终点或极点、马车的主轮轴、大树的根基、物体的支点和基础^⑪。据说新儒学的学者坚决反驳任何认为

⑧ Couplet, *Confucius*, pp. cxj-cxij.

⑨ Couplet, *Confucius*, p. lv.

⑩ Couplet, *Confucius*, p. lv. 参见 Fung Yu-lan, *History*, I, 384 从《易传》之《系辞传·上》中译出的这段话。

⑪ 参见利玛窦,《天主实义》,第一册,第 15a—b 页、17b 页、18b 页和 19b 页中的“太极”一词。

“太极”仅仅是想象出来的说法,也否认“太极”与佛教的“虚”或道教的“无”有任何关系。“太极”既是静止的又是运动的,它衍生出“阴”和“阳”。耶稣会士将“阴”和“阳”比作永不停息的心脏收缩与舒张运动,或日与夜,夏与冬^⑫。

“序言性说明”的作者们将“太极”与宋代新儒学最基本的概念“理”相联系。他们说新儒学将“太极”理解为“原始物质”,将“理”理解为“某种真理或事物的组成形式”,并将“理”看做“太极”的另一个名称^⑬。将“太极”和“理”如此画等号未免太牵强了。此外,“太极”是宇宙活动的源头,只是在这个范围内它是原始物质。但是这个概念超出了物质的范畴,尤其是它还有能量。有趣的是,我们发现耶稣会士龙华民在17世纪20年代写了一篇关于中国宗教的文章,他也把对新儒学唯物主义的根源追溯到了“理”和“太极”这两个概念。但是龙华民神父对“理”的定义是“无穷无尽的原始物质……从中产生‘太极’”。这与柏应理的说法有所不同^⑭。龙华民认为新儒学的无神论源自唯物主义。柏应理的论点和龙华民相似,但又不完全相同。柏应理说,新儒学在“理”和“太极”上混乱而又错综复杂的争执沿着无神论的思路得出的最终论点是:将一切超自然的起源排除在外^⑮。

为了反对宋代新儒学对经典的解释,耶稣会士摒弃了朱熹对“四书”的权威注解,转向张居正(1525—1582)的注解^⑯。张居正注解的书名在《中国哲学家孔子》中没有特别提到,不过我们知道这本

^⑫ Couplet, *Confucius*, p. lvj. 这一段引出了耶稣会士对非主流的宋代新儒学学者邵雍(1011—1077)创造的一个29600年周期的论述。这个数字似有误,应为129600年。

^⑬ Couplet, *Confucius*, p. lvij.

^⑭ Nichola Longobardi, *Traité sur quelques points de la religion des chinois* (Paris, 1701) § 5:7 in Kortholt, p. 202 & Dutens, p. 110.

^⑮ Couplet, *Confucius*, p. lvij.

^⑯ 据笔者所知,第一位确认“Cham Colai”(张阁老)就是张居正的学者是耶稣会士裴化行,见 Henri Bernard-Maitre, *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne* (Paris & Leiden, 1935) p. 131.

书是《四书直解》。耶稣会士作者说张居正是湖广省江陵人,他以师傅、老师和内阁首辅的身份忠心耿耿地伺候了万历皇帝十年。据说张居正死后得到了无上的哀荣,但皇帝不久便授意将其削官夺爵。不过,他的著述却躲过了这场劫难,因为万历皇帝决定不让“书籍背负罪责”^⑦。耶稣会士很清楚张居正这个名字和他的著作在17世纪中期是很受尊敬的。“序言性说明”称,耶稣会士之所以关注张居正的注解,是因为他在解释古代著作方面的能力以及他内容充实、明白易懂的文字。此外,当时的中国人也广泛使用张居正的注解,并对其称赞有加。

2638 耶稣会士对张居正注解的某些评价让当代汉学家感到吃惊。首先,张居正并不以重要的学术人物出名,而是以老练的强权人物著称,他的历史地位来自他的政治权力和影响。其次,《四书直解》是近年来张居正研究中极少提到的著作^⑧。这并不是说耶稣会士的评论作为对17世纪中国文化的评价是错误的。有证据表明,耶稣会士在翻译《中国哲学家孔子》的时期,一些忠于明朝的知名人士对张居正的著作进行了研究。张居正一直为明王朝的命运殚精竭虑,他在当时已经觉察到了一些衰败的迹象,并竭尽全力阻止衰败的进程。他深受《易经》的影响,有些主观地建立了一套历史哲学,认为王朝的衰败是可以逆转的^⑨。他将此作为他任首辅期间最主要的目标。翻译“四书”的耶稣会士好像并没有注意到张居正对《易经》的专注。

⑦ Couplet, *Confucius*, p. cxiv.

⑧ 见 Robert Crawford, “Chang Chü-cheng’s Confucian Legalism”, *Self & society in Ming thought* Wm. Theodore de Bary, ed. (New York, 1970) pp. 367—413. 另见克劳福德先生和 L. Carrington Goodrich 在 Goodrich & Fang, pp. 53—60 中的“张居正”条。在黄仁宇 (Ray Huang) 的名作 *1587, a year of no significance* (New Heaven, 1981) 中,对张居正有大量的描写,但也没有提到他的《四书直解》。龙伯格和笔者在 *China Mission studies* (1550—1800) bulletin 3 (1981): 2—11 & 12—22 中的补充性文章中试图纠正过去对张居正四书注解的忽视。

⑨ Crawford, “Chang’s Confucian Legalism”, pp. 373—375 & 403—404. 龙伯格先生在研究中发现巴黎国家图书馆藏张居正对《易经》的注解。

和后来的白晋神父不同,这些较早期的耶稣会士认为《易经》充满了迷信色彩,总体上对《易经》是持批判态度的。

张居正的《四书直解》至少出版了五个版本,其中四个版本均出现在清初。《四书直解》最初于1573年献给万历皇帝,但可能晚至1584年才出版^⑩。所有五个版本中均有张居正1573年作的一个四页的小序,而1651年的版本有一页精致的扉页,上面有另外一个书名《张阁老直解》。这就是耶稣会士在《中国哲学家孔子》中所引的书名。1651年的版本还有吴伟业(号梅村,1609—1672)在1651年作的序。吴伟业是江苏省太仓人,1631年考取进士,在翰林院供职^⑪。吴伟业是著名诗人、山水画家、士大夫和明朝的效忠者。

《四书直解》的第二个版本有朱凤台在1672年作的序。第三个版本有另外一个书名《四书集注阐微直解》,并有徐乾学(1631—1694)在1677年作的序。徐乾学是江苏省昆山人,1670年考中进士,在翰林院任职^⑫。1677年和1683年的版本包括了朱熹的《四书集注》,这与1651年和1672年的版本不同。

安文思神父在《中国新志》中提到,在华耶稣会士最晚到1668年已经熟悉张居正和朱熹对“四书”的注解了^⑬。张居正注解的这些版本在中国出现的时候,正是耶稣会士积极翻译“四书”的时候。因此,在巴黎国家图书馆的古籍藏书中有1651年、1672年和1683年

^⑩ 美国国会图书馆藏张居正《四书直解》的第一版所标年代为1573年。见《美国国会图书馆藏中国善本书录》,王重民编,袁同礼校,华盛顿,1957,第一册,第46页。然而北京的中国国家图书馆藏1981年11月19日致龙伯格先生的一封未署名信件中称,虽然《四书直解》是在1573年献给万历皇帝的,该书究竟是何时出版的却很难说。这封信的作者根据木版活字的风格和称呼张居正时所用的尊衔判断《四书直解》的印刷年代在1574年至1584年之间。

^⑪ 谭正璧编,《中国文学家大辞典》2卷(上海,1934;台北重印,1974),第1289—1290页(5103号)。

^⑫ 谭正璧编,《中国文学家大辞典》2卷,第1374页(5418号)。

^⑬ Magaillans, p. 102.

的版本并不是巧合^④。这些书籍很可能是某个 17 世纪来华传教士带回欧洲的,这个人可能就是柏应理。

270 耶稣会士为何一定要用张居正的《四书直解》来对抗宋代新儒学的注解?朱熹和张居正的注解其实区别并不大,因此这个问题变得有些复杂。一个可能的原因是张居正的注解比较简单,这样可以降低翻译的难度。后期耶稣会士、博学的马若瑟神父说,张居正的《四书直解》“文体通俗简洁”^⑤。研究张居正的当代学者克劳福德(Robert Crawford)说,《四书直解》“大部分是朱熹的注解在文体上的简化版”^⑥。和朱熹相比,张居正的作品语言更为简洁,更容易读懂。张居正编写“四书”注解时可能是为了适合年幼的万历皇帝阅读才将语言大大简化的。1573 年张居正献上《四书直解》时,小皇帝万历只有十来岁。朱熹的注解以文言文的标准来看难度并不大,但是语言的相对容易程度对非母语读者,比如 17 世纪的耶稣会士来说,要比母语读者更为重要。不过,朱、张二人的注解还是有一些细微的差别,使得耶稣会士更喜欢张居正的注解。克劳福德先生指出,张居正不仅简化了朱熹的注解,而且不同意朱熹对《大学》、《中庸》中“至善”一词的解释。张居正认为朱熹的解释“止于至善之地而不迁”太过板滞,建议解释成不偏离中庸之道^⑦。另外,张居正哲学思想的基本特征是认为宋代新儒学哲学太具思辨性。不过,通过详细比较张、朱二人的“四书”注解,我们发现张居正对朱熹的大部分观点表示赞同,他往往仅是对朱熹的注作详细的解释和语句上的简化,这一点下文将谈到。张居正希望通过引证古人来阻止明朝的衰败,

④ 笔者对龙伯格先生发现巴黎国家图书馆中张居正“四书”注解的这些不同版本深表感激。这些版本的馆藏编号如下: Fonds chinois 2844—2846 (1651)、2847—2848 (1672)、2849 (1683)。笔者在芝加哥大学远东图书馆中找到了一个 1677 年的版本,是宋史专家柯睿格(Edward Kracke)的遗赠。

⑤ Joseph Henri-Marie de Prémare, *Notitia linguae Sinicae* (Hong Kong, 1893) p. 8.

⑥ Crawford, “Chang’s Confucian Legalism”, pp. 391—392. 克劳福德先生在华盛顿大学撰写了关于张居正的博士论文。

⑦ Crawford, “Chang’s Confucian Legalism”, p. 378.

不过所有的儒家学者都希望能通过典籍回到古代的哲学,新儒学也不例外。

6. 孔子生平

与耶稣会士在《中国哲学家孔子》中对孔子的关注度相一致,紧接着“序言性说明”的一章就是孔子的简短传记。这篇孔子传极有可能译自某中文文献。这一章开头就是一幅引人注目的孔子正面像,孔子站在一座糅合了孔庙和图书馆特征的建筑前,显得比实际比例要大^⑧(见图 16)。虽然孔子的形象描绘得令人肃然起敬,但肖像和牌匾的背景可能让欧洲读者感到吃惊,因为这看起来不像一座庙,倒像一个图书馆,书架上排满了书,虽然图书陈列的方式是欧式的,不是 17 世纪中国式的。图书馆倒确实可以看做与孔子身份相称的庙宇,按中国的传统,全国的孔庙都是建在学术和考试机构中的。此外,耶稣会士无疑明白,将庙宇和图书馆相联系可以减少庙宇的宗教意味。在传统的孔庙朝南的正殿中,都会放置一尊孔子塑像或一个孔子的牌位^{⑨*}。孔子塑像或牌位周围是孔子最喜爱的 4 位弟子的塑像或牌位。大殿内东西两侧墙边是地位次于四弟子的 12 位弟子的塑像或牌位。与这 12 位弟子所处位置正对的外墙各有一个走廊,各放置 64 位弟子和其他大人物的牌位。正殿后面是次殿,也朝南,是供奉孔子祖先的,里面还摆放着其他弟子的牌位。

《中国哲学家孔子》中所画的孔庙仅仅画出了中国典型庙宇建筑的外部轮廓。孔子被描绘成一尊塑像,不过他手中也握着自己的牌位。庙中并没有一组组弟子塑像,只有 18 个牌位,沿着东西两墙内侧各摆放了 9 个牌位。每个牌位上用中文刻有一位弟子的姓

^⑧ Couplet, *Confucius*, p. cxvj.

^⑨ 对孔庙的这些描述引自 Legge, *The Chinese Classics* 1, 91—92 & 113n.

* 这是作者的误解,孔子手中所持是笏。——译者注。

名。由于透视的原因,越往后,名字就越小,越难辨认,而且图画右侧阴影较重,更增加了辨认的难度。不过,仍可辨认出画面上沿西墙的牌位从前往后依次为:曾子、孟子、子贡、子长、闵子騫和子與。其中曾子被认为是《大学》的作者,而孟子是《孟子》的作者。沿东墙的牌位从前往后依次为:颜回、子思、子路和子游。其中颜回是孔子最喜爱的弟子,子思是孔子的孙子,被认为是《中庸》的作者。

272

两侧牌位上方都是高及屋顶的书架。前排书架的书上写着“四书”“五经”各经和《易经》所附《系辞》的中文和罗马字注音。如果不是考虑到画面的对称而两边各写五个书名,很难理解《系辞》为何也在其中,因为《系辞》本身并不是经书。新儒学的重要概念“太极”一词仅见于《系辞》,而柏应理对“太极”颇有批判。也许是出于这个原因,《中国哲学家孔子》的作者将《系辞》从经书中单列出来,淡化它的重要性。但耶稣会士将《系辞》放在孔庙或图书馆中如此显著的位置,这和上述推理有些矛盾。在孔庙的后墙上从右至左横写着孔子的字“仲尼”二字。“仲”字下面从上到下写着“天下”二字,“尼”字下面从上到下写着“先师”二字。整个建筑上方的花檐上写着“国学”二字,还带有注音和拉丁文翻译“帝国的学府”(Gymnasium Imperii)。耶稣会士显然有必要将这两个字的涵义翻译出来,使欧洲读者不会忽视尊孔的学术意义。“国学”是“国子学”或“国子监”的简称。“国子学”和“国子监”通常称“太学”(直译为“最高学府”)。国学是明朝开国皇帝为培养新的官员而建立的。在明代,国学是全国的最高学术机构,国学不仅教授学生和举办考试,还为中央支持的地方学校制定政策^⑩。

雕版画下方的说明讲到了孔子生前跟随他的 3000 弟子,其中有 72 贤人。72 贤人中有 10 个人的名字被写在牌位上,供奉在国学

^⑩ Albert Chan, S. J., *The glory and fall of the Ming dynasty* (Norman, 1982) pp. 96—97 & Charles H. Hucker, “Governmental organization of the Ming dynasty”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 21 (1952): 38.

中。这里只说 10 名弟子有些令人不解,因为在雕版画中有 18 个牌位,东西各 9 个。可能是雕版画作者和编者缺乏沟通而造成了这个矛盾。

孔子的这幅雕版画虽然有明显的中国风格,但其形式是借自 17 世纪欧洲肖像画一种很常见的套路。这种套路专门用于学者、艺术家、收藏家、藏书家或科学家等知名人士的肖像。人物通常被安排在一幅掀起的幕布前,幕布后可以看见室内肖像主人的收藏品。虽然前景中的肖像和背景中的屋子在透视关系上是一致的,但其比例是不同的。在孔子像中,孔子站在台阶上,台阶与身后的大厅是相脱离的。居中的三角墙和头顶的拱门看上去好像是放置神像的壁龛,加强了孔子的尊贵地位。通过以上观察,艺术史学家 T. Kaori Kitao 将这幅孔子像归入肖像画法的一个传统套路中。这种套路在历史上一个很晚近的例子是皮尔(Charles Wilson Peale)的油画《艺术家在他的陈列室中》(*Artist in his Museum*, 1822)(见图 17)^①。虽然在皮尔的油画中,前景的人物和背景的大厅比《中国哲学家孔子》中的孔子像结合得更为紧密,但画中的大厅仍然被当做是整个画中独立的组成部分。

就在耶稣会士来到中国前不久,孔庙发生了一个很大的变化。从唐太宗(627—649 在位)时期起,孔庙变成了国家的名人堂。在孔子和 72 弟子的牌位之外,又加了 22 位学者的牌位,他们并不都是孔子直接的弟子,但都出自儒家正统^②。在随后的岁月中,孔庙中渐渐挤满了被提升到神的地位和尊荣的历史人物。这种不断扩大的状况一直持续到明代,明代对孔庙进行了一系列改革。第一次改革是明朝开国皇帝朱元璋于 1370 年进行的。朱元璋受朱熹和新儒学理性主义的影响,试图建立儒家的正统地位。为了废除其他神位,独尊孔

^① T. Kaori Kitao 和笔者 1982 年 1 月 8 日的私人通信。

^② John K. Shryock, *The origin and development of the state cult of Confucius* (New York, 1932) pp. 135—136.



图 16

Philippe Couplet et al, *Confucius Sinarum philosophus* (Paris, 1687) 中的孔子像,孔子被描绘在所谓的“国学”中。承汉诺威下萨克森州立图书馆惠允刊登。

子,他命令将孔子以外的其他神位统统从孔庙搬走^③。这些改革一直继续,到1530年达到高潮。最后一项改革是以士大夫张聪向嘉靖皇帝上奏的折子为基础的。他的建议以周朝的历史记载为根据,目的是为了更加精确地复原周朝记载的礼制。这意味着取消尊孔活动中明显的宗教成分。比如,张聪说塑像应该换成牌位(孔子曾公开表示反对使用塑像),孔庙本身也不应该再称为“庙”,而应称为“殿”。张聪还建议去掉孔子“王”的头衔(孔子本人也会认为这是僭越周天子的权威而反对使用的),代之以更突出教育特征的头衔“至圣先师孔子”。这项改革建议引起了士大夫的一场论争,但反对之声却更加坚定了嘉靖皇帝支持张聪奏折的决心。改革最终付诸行动,孔庙中的塑像被勒令砸毁,代之以木制的牌位^④。这一系列改革的影响是将尊孔仪式从宗教性的崇敬转移到世俗性和社会性的尊敬。

《中国哲学家孔子》中的这幅雕版画反映了改革后孔庙的情况。²⁷⁶ 1580年以后,来到中国的耶稣会士看到的就是这样的情况。图画中排列在东西两墙边的不是孔子弟子的塑像,而是牌位。然而,画中手持牌位的孔子塑像似乎和1530年改革取消塑像,代以牌位的措施不符。不过,这么多年来,不准竖立孔子塑像的禁令至少有一个例外,而且弟子牌位的数量和顺序也并不统一。例如,库寿龄(Samuel Couling)注意到,1900年左右在孔子故乡曲阜的孔庙中就有孔子的塑像^⑤。提倡文化适应的耶稣会士倾向于论证尊孔礼仪在本质上是民间性和社会性的,而不是宗教性的。带有偶像崇拜意义的孔子塑像如果已经被取消的话,耶稣会士的论据会更为充分。所以,孔子的形象之所以在画中被保留,可能是因为这代表了耶稣会士在中国看到的实际情况。

^③ Shryock, p. 185.

^④ Shryock, pp. 189—190 & 237.

^⑤ Samuel Couling, *The encyclopedia Sinica* (Shanghai, 1917), p. 127.

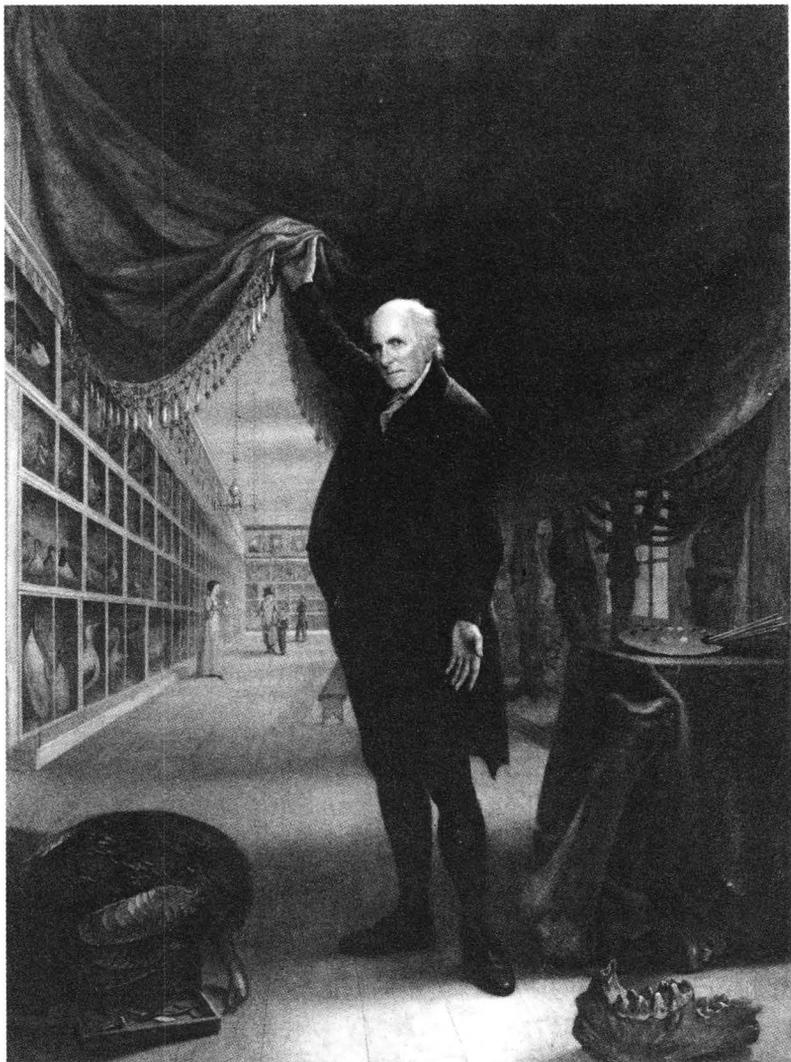


图 17

Charles Wilson Peale, *Artist in his Museum* (1822)。布面油画。承宾西法尼亚美术学院(费城)约瑟夫和莎拉·哈里森收藏部惠允刊登。

图画中对孔庙学术性质和孔子教育家身份的强调在《中国哲学家孔子》孔子传记的结论部分得到了重申^⑥。结论部分认为,孔子作为中国人老师的角色证实了基督教的真理,就如同希腊的诗人影响了雅典人。这里很可能指的是《使徒行传》(17:22—27)中的故事:圣徒保罗指出,雅典一座由希腊人(诗人?)书写着“未识之神”的神坛预示了基督教的上帝即将到来的训诫。(我们怀疑耶稣会士作者是否有意识地将保罗所说的话看做是对赫尔墨斯思想的证实。)耶稣会士作者们说,在华耶稣会士对孔子的颂扬和称赞是适度的——这个说法对于任何遵从利玛窦文化适应计划的耶稣会士来说,显然都太保守了!因为,耶稣会士作者们是这样问的:对于将生活与道德如此和谐地融合在一起的教义(即孔子的学说),欧洲人如何能蔑视和谴责呢?总之,《中国哲学家孔子》在一开始就明确表示,耶稣会士将孔子的学说看做他们在中国事业的基石。

7. 《大学》的翻译

儒学和基督教在品德与精神培养的动力方面有着共同的根据,²⁷⁷这使得《中国哲学家孔子》对精神培养的叙述比较准确。而另一方面,在翻译概念性词汇时却显然有很大的神学和教义上的区别。比如,中文“君子”一词是儒学的根本,儒家哲学强调的是培养品德和精神、求知和服务大众。在这些方面表现优秀的人应该成为社会精英。《中国哲学家孔子》的译文准确地抓住了社会流动和社会认可这层意思,大多数情况下(如《大学》3.4、9.1和10.3)将“君子”一词

^⑥ Couplet, *Confucius*, p. cxxiv.

翻译成“出类拔萃的人”(Princeps)⁹⁷。将《大学》6.2 中的“君子”翻译成“出众的或品德高尚的人”(probus vir)则抓住了培养品德这层意思,而翻译成“完善的人”(perfectus vir)则抓住了培养精神这层意思,《大学》6.2 中也有此义⁹⁸。最后,将《大学》9.4 和 10.6 中的“君子”翻译成“有德的君主”则将这种品德培养与服务大众联系起来⁹⁹。

培养品德和精神的涵义体现在“修身”一词中,这是儒学最基本的思想。《中国哲学家孔子》将《大学》7.1 和 8.1 中的“修身”译为“正确协调人的身体”¹⁰⁰。但在翻译重要的概念“仁”时却显然因基督教的成见而出现了曲解。“仁”的意思是“人道”,耶稣会士却将《大学》9.4 中的“仁”翻译成了“虔诚和仁慈”(pietate & clementia)¹⁰¹。“义”也是一个很重要的概念,却被翻译成了有明显基督教倾向的“虔诚”(fidelitatem)¹⁰²。《大学》1.4、1.5 和 7.2 中的“信”有些过于理性化地被翻译成了“人内心的理性准则”¹⁰³。

278

对《大学》开篇几句的翻译反映出译者是将原文与注释相结合的。如前所述,直接按原文翻译的部分逐词标上数字,与原文中的各字一一对应,便于和注释部分相区别。某些汉语的助词(比如表示所属的“之”)则不标号。《大学》开篇几句在《中国哲学家孔子》中翻译如下:

此外,¹大人²之学的³目的⁴在于⁵完善或提高人得自上天

⁹⁷ Couplet, *Confucius*, pp. 10—11, 18 & 27. 如前所述,《中国哲学家孔子》中页码的阿拉伯数字不是连续的,《大学》、《中庸》所标页码是 1—108,《论语》的页码是 1—21 和 1—159。本书中所提到的的大多数是《大学》、《中庸》部分,引用时不再专门注明(如, Couplet, *Confucius*, pp. 10—11),但是引用《论语》时会特别注明是第一部分还是第二部分(如, Couplet, *Confucius*, *Lun yü*, part 1, p. 3)。

⁹⁸ Couplet, *Confucius*, p. 14.

⁹⁹ Couplet, *Confucius*, pp. 20 & 28.

¹⁰⁰ Couplet, *Confucius*, pp. 15 & 16. 另见 Couplet, *Confucius*, p. 5 中 *Ta hsüeh*, preface, 1.5。

¹⁰¹ Couplet, *Confucius*, p. 20.

¹⁰² *Ta hsüeh* 10. 21, 见 Couplet, *Confucius*, p. 35。

¹⁰³ Couplet, *Confucius*, pp. 4, 5 & 16.

的⁶理性的⁷本性,就如同一面非常明亮的镜子,通过擦掉上面畸形的欲望,使其得以回归明净的本真。[大人之学]⁸也在于⁹复兴¹⁰人民,无疑是要通过以身作则和劝勉他人来实现。[大人之学]¹¹还在于¹²坚定不移,保持¹³善行的¹⁴极致,我认为注释者希望一切伟大的行动都有其正确的理由¹⁰⁰。

在紧接着上文的一段斜体字说明中,《中国哲学家孔子》的作者对长期争论不休的“亲民”二字究竟是“复兴人民”还是“爱人民”提出了自己的看法。最早将“亲”解释成“复兴”的是程颐,这个解释被朱熹、张居正和王夫之在注解中采纳。但是其他一些注释者,比如明代的新儒学学者王阳明以及现代的钱穆和理雅各认为“新”的读音是后起的,“亲”应该按本字译成“爱”¹⁰⁵。耶稣会士称,根据一个没有讹误的权威版本,“爱人民”才是正确的意思,因此,他们虽然在译文中用了宋儒的解释,但他们并不接受这个解释。他们在说明中说“亲”这个汉字本该读作“亲”,意为“爱父母和亲戚(邻居)”,没有哪里是读作“新”,表示“崭新”之意的。耶稣会士还指出,“爱”的意思远比“复兴”更贴近基督教。而且,通过为人民树立一个良好的行为榜样来爱人民也是儒家精神的真实体现。

《大学》开篇几句的译文中较勉强的是将“明德”译成“理性的本 279

¹⁰⁰ Couplet, *Confucius*, p. 1. 拉丁文是这样的:¹ *Magnum adeoque virorum Principum, ² sciendi ³ institutum ⁴ consistit in ⁵ expoliendo, seu excolendo ⁶ rationalem ⁷ naturam a coelo inditam; ut scilicet haec, ceu limpidissimum speculum, abstersis pravorum appetituum maculis, ad pristinam claritatem suam redire possit. ⁸ Consistit deinde in ⁹ renovando seu reparando ¹⁰ populum, suo ipsius scilicet exemplo & adhortatione. ¹¹ Consistit demum in ¹² sistendo firmiter, seu perseverando ¹³ in summo ¹⁴ bono; per quod hic Interpretes intelligi volunt summam actionum omnium cum recta ratione conformitatem.*

¹⁰⁵ 朱熹,《四书集注》(台北重印,1969),《大学》,第1a页;张居正,《四书直解》(1651年版)《大学》,第1a页;王夫之,《读四书大全说》(1665年?;北京重印,1975)序,第2页;钱穆,《四书释义》(台北,1978),第330页;以及 Legge, *Chinese Classics* I, 356n.

性”(*rationalem naturam*), 而不是中文的原意“被开启的品德”^⑩。这种欧式倾向在翻译《大学》1.1 中“克明德”一句时再次出现。“克明德”被翻译成“完善他天生的理性”(*expolire suam naturam rationalem*), 而不是“能够启发人的品德或显示卓越的品德”^⑪。因此,《中国哲学家孔子》将品德和精神培养这个根本论点变成了某种过分理性的东西。耶稣会士的翻译并不仅仅是勉强的摸索。他们把《大学》1.3 中的“克明峻德”翻译成“他(当然是尧)能够完善或培养这种崇高伟大的天赋或崇高的品德,即理性的本性”^⑫。从这一点就可以明显看出他们对中文的意思非常清楚。这里用了和“卓越的品德”非常接近的“崇高的品德”(*sublimen virtutem*) 这个词作为翻译,用“理性的本性”进行说明。

关涉神学问题时,耶稣会士对朱熹的注释格外排斥。比如,在翻译《中庸》中涉及鬼神的重要段落 19.6 时,耶稣会士明确表示不接受“无神论的、政治化的注释者朱熹”(*Chuhi commentator Atheopoliticus*) 的注释。朱熹曾说这一段中本应提到“后土”(大地之神),作为和“上帝”互补的神灵,但为了行文的简洁而省略了^⑬。为了把唯一真神“上帝”说成是中国古代文献中人们崇拜的对象,耶稣会士摒弃了朱熹的说法,即在这一段中暗示了有一个“后土”与“上帝”互补,分别作为天与地的多神教神灵。有意思的是,19 世纪奉行文化适应的欧洲注释者、基督教传教士理雅各把“后土”翻译为“至高无上的大地”,这样,天与地的神力就是唯一真神的表现,如此解释《中庸》的这一段就没有任何障碍了^⑭。

⑩ “明明德”一词在 Legge, *Chinese Classics* I, 356 中被译成“阐明卓越的品德”;在 Fung, *History* I, 362 中被 Derk Bodde 译为“显示卓越的品德”;在 Wing-tsit Chan, *Source book*, p. 86 中译为“表明无瑕的品质”。

⑪ Couplet, *Confucius*, p. 6.

⑫ Couplet, *Confucius*, p. 7.

⑬ Couplet, *Confucius*, p. 59 和朱熹,《四书集注》,《中庸》,第 14b 页。耶稣会士从 17 世纪初就知道《中庸》19.6 这一段的重要性。利玛窦在《天主实义》,第 20a 页有论述。

⑭ Legge, *Chinese Classics*, I, 404.

虽然耶稣会士对朱熹哲学思想和经书注解中的很多观点表示怀疑,但从他们翻译的《中国哲学家孔子》来看,他们对朱熹的注释相当熟悉,有时还借用他的解释^⑩。“序言性说明”解释说,耶稣会士之所以偏爱张居正的注解而非朱熹的注解,是因为两者在解释经典时有所不同。不过,这些不同之处远没有“序言性说明”所说的那么显著。(我们这里谈论的仅是注释本身,而不是朱熹和他的新儒学追随者们从他的注释中得出的结论。)比如说,耶稣会士在解释《大学》4时,两次提到了“完善人理性的本性”,并直接引用了张居正的注解。但是比较张居正和朱熹的注解,我们发现其内容是相似的^⑪。

耶稣会士夸大张、朱二人注解差别的另外一个例子也在《大学》4中。朱熹之前的古代注释者认为这一章和《论语》12.13孔子讲“听讼,吾犹人也。必也使无讼乎!”的那段是同一段。因此古代注释者将《大学》中的这一段解释为“止于信”这一章的结尾^⑫。朱熹的注释对此作了改变,将这一段解释成“明明德”是“本”(开端),有“本”才有“末”(结果)。张居正的注采用了朱熹的推理,而不是古代注释者的推理,并将“明明德”看做“本”(开端)，“亲民”看做“末”(结果)。在翻译张居正注解中的这一段时,耶稣会士似乎不仅接受了张的推理,也接受了朱熹的推理。耶稣会士一定是先接触到了张居正《四书直解》的一个较早版本(可能是1651年版),那时朱熹的注解还不包括在同一本书中。朱熹的注解不包括在书中,增强了耶

⑩ 有诸多证据可以说明耶稣会士对朱熹的“四书”注解是熟悉的。比如他们在解释《大学》4时,两次提到“完善人理性的本性”(Couplet, *Confucius*, p. 12)。朱熹的注释中和这句话相对应的是“盖我之明德既明”(见朱熹,《四书集注》,第5b页)。同样,在解释《大学》5.2时,耶稣会士说:“这个重复是(注释者指出)多余的衍文……”(Couplet, *Confucius*, p. 13)。朱熹在注释中引述了程氏兄弟之一所说的话,它和耶稣会士说的这句话是一样的(朱熹,《四书集注》,《大学》,第5b页)。关于耶稣会士对朱熹和宋代新儒学的更多借用,见 Knud Lundbaek, “The image of Neo-Confucianism in *Confucius Sinarum philosophus*”, pp. 29—30。

⑪ Couplet, *Confucius*, p. 12; 张居正,《四书直解》(1677),《大学》,第13a页;朱熹,《四书集注》,《大学》,第5b页。

⑫ Legge, *Chinese classics* I, 364n.

耶稣会士对张、朱二人注释有差异的看法。不过, 17 世纪晚期的思想氛围正在发生变化, 在张居正《四书直解》的 1677 年、1683 年版本中, 朱熹的注释也被包括在内。张、朱二人的注释在同一本书中出版的现象说明, 17 世纪晚期的中国编辑认为这两种注释是互补而不是互相矛盾的。这样一来, “序言性说明”的耶稣会士作者和后来这些中国编辑的看法就不一致了。

267 如果张居正《四书直解》中的解释和朱熹的并无太大差异, 耶稣会士又为何要对两者间的差异如此大作文章呢^{①②}? 大多数提倡文化适应的 17 世纪耶稣会士认同利玛窦的判断: 宋代新儒学具有无神论和唯物论的特点。张居正批判朱熹等宋儒的焦点是: 对于道德观, 他们在形而上学意义上的关注要大于对实际意义的关注。很明显, 这种批判和耶稣会的文化适应计划非常合拍, 因为文化适应就是要去除儒学中大多数形而上学的和精神的元素, 强调其道德和社会的元素, 使其与基督教更好地结合。另外, 张居正的背景也完全符合耶稣会士喜欢通过政治上和社会上的杰出人物来开展工作的偏好。

至于张居正的《四书直解》, 其本身有两大特点让耶稣会士特别有好感。首先, 文笔平易, 接近口语。张居正采用这样的文体是为了适合年幼的万历皇帝阅读, 而对于阅读文言文困难重重的耶稣会士来说, 张居正的注解极为易读。其次, 张居正的注解为极为重要的经书“四书”提供了朱熹之外的另一种解释。虽然耶稣会士夸大了张、朱二人注解的差别, 但张居正的解释中极少有无神论和唯物论的成分。耶稣会士试图建立的儒学与基督教结合体与无神论和唯物论是格格不入的。选用张居正的书, 可以将“四书”译文中那些与基督教格格不入的成分减少到最低限度, 而依照的仍然是中国人承认的正统儒学注解。

①② 张、朱二人“四书”注释的差异以及耶稣会士偏向张居正注释的原因详见笔者文章“The Jesuits’ use of Chang Chü-cheng’s commentary in their translation of the Confucian Four Books (1678)”。

《大学》和《中庸》强调精神培养，还有形而上学的意味，因而深受新儒学学者的喜爱。不过虽然如此，它们和“四书”的其余篇目从总体上说极少提到“气”、“理”、“太极”这些重要的宋代新儒学形而上学的术语。这些术语是耶稣会士在新儒学著作中觉察到的无神论唯物主义的一部分，而“四书”中没有这些术语。这就使“四书”成为耶稣会士在文化适应计划中要强调的最理想的中文经典。从这一点来看，张居正的《四书直解》对耶稣会士来说就是一个极好的选择。由于教育小皇帝的特殊需要，张居正更不可能倾向宋代新儒学的形而上学。于是他便写出了将形而上学论述减少到几乎没有的《四书直解》，其实朱熹的《四书集注》中形而上学的论述虽然涵义丰富，却已经是很简明扼要的了。朱熹简明扼要的注解是与一个更庞大得多的形而上学和反基督教体系（据 17 世纪耶稣会士说）联系在一起的。而张居正的注解与一种更为传统的儒学形式相联系，耶稣会士感到这种形式更符合他们的儒学与基督教结合计划。

朱熹《四书集注》中使用“理”和“气”这两个宋代新儒学形而上学术语的段落很少，《中庸》1.1 是其中之一。这里有必要比较一下朱、张二人的注释。朱熹认为“性”（天性）就是“理”，而张居正没有孤立地画等号，而是在“理”和“气”的联系中为“理”下定义，即“气”形成事物外在的形式，而“理”则构成事物内在的本质^{①9}。但是由于朱熹也是通过“形成外在形式”和“构成内在本质”来定义“气”和“理”的，张居正的解释并不是和朱熹完全不同，只是在侧重点上有差异。张居正试图削弱“理”的意义，他将“理”在注释中出现的次数减少到一次，而朱熹则使用了三次。张居正还将形而上学的论述转为传统儒家强调的四大品德——“仁”、“义”、“理”、“智”。传统儒家的术语“道”在张居正的注释中提到了十一次，在朱熹的注释中则仅提到了三次。不过由于张居正的注释似乎只是按朱熹的注释进行

^{①9} 朱熹，《四书集注》，《中庸》，第 1b 页；及张居正，《四书直解》（1677），《中庸》，第 1b—2a 页。

了详细阐述,我们只能说两者的区别仅在于侧重点的不同。解释的侧重点不同,而不是根本上的不同,这是儒家传统长期以来的一种形式。由利玛窦确立、《中国哲学家孔子》的编写者延续的文化适应政策反对新儒学的立场,使得耶稣会士不可能完全感觉到上述这种儒家传统形式。

283

有明显的证据可以证明耶稣会士在翻译和解释“四书”时确实表现了基督教思想和传教的意图。但是承认这个并不太令人惊讶的事实之后,我们可以补充一点:耶稣会士的解释大部分是对中文原文合理的阐述。这一点可以通过一个对比的例子来说明。《大学》2.1 说到:传说中商朝的建立者商汤有一个洗澡盆,上面铭刻着“苟日新,日日新,又日新”(如果你某一天能清洗革新自己,那么每一天都这么做,坚持天天革新自己)。耶稣会士在《中国哲学家孔子》中沿用张居正的注释,强调日日清洗所起到的更新作用,使沐浴者恢复原来的纯净和清洁,并将这种具有象征意义的清洗比作复兴人民的根基^⑩。但是在 1664 年,一位更为大胆的方济各会传教士利安当(Antonio Caballero a Santa Maria/Antoine de Sainte-Marie)在一篇中文的文章《天儒印》中写道,商汤通过每天清洗而对自身的更新与基督教的洗礼是一致的,清洗身体(形)的外在宗教仪式暗示了通过上帝的恩宠对内在的灵魂(神)或原罪的洗刷^⑪。如此过度的发挥在耶稣会士的翻译中通常是没有的。

8. 《中庸》的翻译

《中国哲学家孔子》对《中庸》的解释比《大学》更具理性色彩。

^⑩ Couplet, *Confucius*, p. 7 以及张居正,《四书直解》(1651),《大学》,第 7b—8a 页。

^⑪ 利安当,《天儒印》(1664),见吴湘湘(编),《天主教东传文献汇编》3 卷(台北,1966)第 2 卷,996—997(第 2b—3a 页)。另见作者的“Sinological Torque: the influence of cultural preoccupations on seventeenth-century missionary interpretations of Confucianism”, *Philosophy East & West* 28 (1978): 129。

在《中庸》1.4 中,“中”这个最主要的概念被解释为与理智和谐交融,以“正确的理性”规范情感。“和”不是仅仅翻译成“和谐”,而是“和谐的理性”(ratione concentus)和“恰当的理智”(rationi consentanea)^⑩。这种将情感与理智分开的解释是很明显的欧式阐释,相对于中文原意来说太过尖锐了。《中庸》所讲的“中”既是自然的,又是理性的,对“中”所主张的和谐比较合适的理解是我们自然的潜能所要达到的目标,而不是难以控制的情感被理智所征服。这种过分突出《中庸》理性色彩的倾向可以从耶稣会士对《中庸》1.1 第一段的解释中得到印证。耶稣会士是这样翻译这一段的:

上天赋予人的东西(“天命”)被称为理性的本性(“性”)。由于这是通过自然和模仿形成的,因此被称为规则(“道”)或被认为与理性相协调。不断重复,达到刻苦实践这个规则的程度(“修道”),以及对规则的自我调整被称为教育或品德的学习(“教”)^⑪。

更符合中文原意的翻译是:

由天所授予的东西被称为人的天性。实现人的天性被称为“道”。培养“道”被称为哲学/宗教。

耶稣会士所突出的儒家学说的理性色彩并不是来自张居正的注解,而是来自 17 世纪的基督教神学。耶稣会士的学术性倾向比宗教神秘性倾向更明显,这一点影响了他们对儒家思想的阐释。如果说耶稣会士对儒家思想的阐释过于理性化,那么今天的基督徒也会认为当年耶稣会士对基督教的阐释过于理性化。圣徒阿奎那(Thomas Aquinas)和其他经院哲学家思想的结合在基督教的理性和宗教性之间创造出了一种完全的和谐。但是这种和谐在 17 世纪晚期开始

^⑩ Couplet, *Confucius*, p. 41.

^⑪ Couplet, *Confucius*, p. 40. 拉丁文原文如下: *Id quod à caelo est homini inditum dicitur natura rationalis; quod huic conformatur natura & eam consequitur, dicitur regula, seu consentaneum rationi, restaurare quoad exercitium hanc regulam se suaque per eam moderando, dicitur institutio, seu disciplina virtutum.*

瓦解。如今的基督教徒和早期一样,不是把基督教看做理性的宗教,而是把它看做一种有效的精神寄托。因此我们发现,今天研究儒家学说的西方学者比17世纪的学者更能欣赏儒家学说中的道德和精神培养。

耶稣会士用“*regula*”这个词来翻译“道”,“*regula*”这个词的几何学涵义要多过自然的涵义。“*regula*”的意思是规则、式样、模型或范例,这个意义不是来自一个有生命的形象,而是来自“作尺子用的一段直木条”这个机械的意义。中文“道”的意思显然是有生命的,就如同森林中沿着地形自然蜿蜒的小路,而不是一把机械的尺子。与“道”有关的和谐是与自然、社会,以及理性的整体上的和谐,而不仅仅是寻求理性的和谐。同样,对中国人来说,“性”的意思是生命体的“天性”,而不是耶稣会士所说的“理性的本性”。“修道”不只是重复和刻苦实践一种理性的规则,它有着一种内涵更为丰富的意义。儒家将教育看做是一种道德培养,而不仅仅是狭隘的智力培养。耶稣会士对此十分清楚,也表示赞成。这一点可以从他们把“教”翻译成“品德的学习”看出来。耶稣会士将“道”翻译成“理性的规则”(*regula rationis*)和“规则与自然规律”(*regula & lege naturali*),从中也可以看出他们对《中庸》的理性化处理^⑳。

265 “君子”是《中庸》以及儒家学说整体上的一个基本概念,英语通常翻译成“出众的人”(*superior man*)^㉑。“君子”是集合儒家学说中诸如学习、道德和精神培养以及社会流动等一系列概念的一个关键词语。所有要素都集中于“君子”这样的通过个人成长与成就而非通过继承取得上等社会地位的人。耶稣会士将“君子”译为“完善的人”(*perfectus vir*),准确地抓住了在实现人的潜在天性过程中所包含的品德和精神培养的意思。孔子经常提到的“君子”与

⑳ 《中庸》13.1 和 13.3, 分别见 Couplet, *Confucius*, pp. 47 & 48。

㉑ 杜维明(Tu Wei-ming)在 *Centrality and commonality: an essay on Chung-yung* (Honolulu, 1976) 中将“君子”译为“造诣深厚的人”,主要不是对这个词历史上的意思进行翻译,而是要为这个概念注入适用于当代的意义。

“小人”的对比,耶稣会士在《中庸》2.1 的翻译中是这样表达的:“完善的人(君子)时时处处坚持中庸,劣等的人(小人)则做事极端,缺陷重重,完全与中庸相违背。”^⑫耶稣会士将“小人”翻译成“*improbus (vir)*”,意思是“不按照标准的,劣等的或品质差的”。《中庸》2.2 是按照是否与中庸保持一致来给君子和小人下定义的。耶稣会士说,君子行事总是小心谨慎,而小人则无所忌惮,不知羞耻,行为放肆^⑬。

耶稣会士的当务之急是传教,因此,他们说《中庸》的最后一章(33.6)证实了中国人相信有一个最高的神存在^⑭。他们在这一段中也看到了中国人相信灵魂不灭的根据。耶稣会士的阐释建立在两处关键的词语上。第一个是“明德”,他们解释为“最明亮纯净的品德”(*clarissimam & purissimam virtutem*),这个词语也出现在《大学》开头第一段中。耶稣会士的论述有些绕弯子。他们说“明德”的“德”(品德)要通过它和“性”(天性)的联系来进行解释。由于“德”和“性”这两个词可以通过一个短语被连在一起使用(就是《中庸》25.3 中出现的“性之德也”这个说法),因此“明德”(最明亮纯净的品德)的意义可以和“性”(天性)联系在一起。由于《中庸》1.1 中说“性”(天性)是上天赋予的,耶稣会士认为“明德”理所当然也应是上天赋予的。这就能解释他们为何将《大学》1.1 中的“明德”解释成“我得自上天的理性的本性”^⑮。因此,耶稣会士将“明德”解释成“人得上天的那一部分理性”^⑯。为证明中国人相信有最高的神存在,耶稣会士从《中庸》最后一章(33.6)找到了第二处关

⑫ Couplet, *Confucius*, p. 42.

⑬ 耶稣会士的这段翻译采用了张居正的注释,但与朱熹的注释也是一致的,因为张、朱二人的注释几乎是相同的。见张居正,《四书直解》(1677),《中庸》,第6b页,以及朱熹,《四书集注》,《中庸》,第3b页。

⑭ Couplet, *Confucius*, pp. 93—94.

⑮ Couplet, *Confucius*, p. 1.

⑯ Couplet, *Confucius*, p. 94.

关键词语——“上天之载”，这四个字也出现在《诗经·大雅·文王》中。耶稣会士是这样翻译这四个字的：“来自上天，远离人类欲望的某种东西。”^⑭并且与当时的另外一个翻译“天的运行既没有声音，也没有气味”^⑮进行了比较。耶稣会士用这些字句来证明中国人确实相信有一个最高的神存在，而这样的论证是不充分的。值得注意的是，19世纪传教士、中文经典的翻译者理雅各在对这段话的注释中并不是这样解释的^⑯。

286

传教的主要目的在耶稣会士翻译《中庸》12.2 和 17.1 中的“圣人”一词时也表现得十分明显。他们将“圣人”翻译成“圣徒”(saint; holy man), 而不是“智者”(sage) 或“有智慧的人”(wise man)。将“圣人”翻译成“圣徒”，使“圣人”这个概念和中文原文相比显得太宗教化，太狭隘。确实，圣人体现的是一种道德智慧。但是通过中国士大夫信奉的“业余理想”(the amateur ideal) [与“专业化理想”(specialist ideal) 相对]，这种道德智慧延伸到中国学术和社会的各个领域就演变成了领导力。诚然，将“圣人”翻译成“圣徒”而不是“智者”，使“圣人”这个词和基督教思想更为贴近。不过，在思想文化适应的方向上取得的任何一点收获，一定都是被某些欧洲基督徒的消极反应所抵消了的。这些人不太愿意缩小非基督教和基督教在宗教上的分界，他们将这种分界理解成中国和欧洲的分界^⑰。这些反应中的一部分将在下一章探讨。

^⑭ Couplet, *Confucius*, p. 94.

^⑮ Chan, *Source book*, p. 113. 参见 Legge, *Chinese Classics*, I, 433 中对《诗经》III. i. 第 7 节的翻译。

^⑯ Legge, *Chinese Classics*, I, 433 n.

^⑰ 耶稣会士应该如何翻译某些中文术语，这不仅仅是一个历史问题，也为今天如何处理全世界的基督教关系提出了思考，比如，相对于这些关系在宗教教义与实践领域的扩展，其在社会合作领域的涉及应限制在何种程度内。

9. 欧洲人对《中国哲学家孔子》的最初反应

1687年1月26日,《圣徒行传》(*Acta Sanctorum*)的编辑、耶稣会士帕伯洛克(Daniel Papebroch)告诉莱布尼茨一个消息:孔子的著作和其他中文书籍即将出版拉丁文译本^⑭。帕伯洛克神父说,作者是中国教团的代表柏应理神父,据说他是奉路易十四之命出版这本书的。尽管耶稣会士公开地将《中国哲学家孔子》的出版与法国国王联系在一起,但这种联系不太可能像帕伯洛克所说的那样,对这本书的出版至关重要。耶稣会士在这本书上倾注了大量的心血,即使没有路易十四的资助,这本书最终也会在欧洲出版。耶稣会士从强大的法国国王那里寻求的是对中国传教团的实质性支持。出于这个目的,在《中国哲学家孔子》的扉页上说明这本书是受国王之命出版的——“以伟大的路易之命”(jussu Ludovici Magni)——也许与他们付出的心血是相称的。书中致法王的献词当然更加强了这种效果。

帕伯洛克还告诉莱布尼茨,柏应理正忙于寻找书写汉字的窍门。莱布尼茨在一封很可能写于1687年2月的信中回复说,他希望柏应理能出版一本中文、拉丁文双语版的书,这样有助于解释汉字的结构和揭示“中文之钥”^⑮。帕伯洛克在4月1日回信说,柏应理将在4月中旬完成儒家著作译本的出版工作。他指出,这个巴黎的译本研究的是孔子的道德哲学,并将展示中文原文的样本。虽然由于技术上的难度,柏应理未能如愿在书中加入一些汉字,我们还是能够在《大学》和《论语》第一部分(第1—21页)的译文中看出他的这个意图。事实上,这种数字的上标很可能就是《论语》第一部分独立标记页码的原因,这也许表明出版汉字的念头一直到临近出版前夕还没

^⑭ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe in six series* (Darmstadt, Leipzig & Berlin, 1923—) I; 4, 612.

^⑮ Leibniz, *Sämtliche Schriften* I; 4, 622.

有被打消。

莱布尼茨在 1687 年 12 月 9 日(19 日)给冯·黑森—莱茵费尔伯爵(the Landgrave, Ernst von Hessen-Rheinfels)的一封信中透露,他很久以来一直期望见到一本 *Confucius Prince des Philosophes Chinois* (即《中国哲学家孔子》)的愿望终于通过法兰克福(Frankfurt-am-Main)的书商仲纳尔(Johann David Zunner, 1704 年卒)实现了。莱布尼茨对这部著作的评价如下:

这本书并不是孔子本人写成的,而是由他的弟子编纂的,其中一部分选自孔子自己的言论。这位哲学家的寿命超过了几乎所有希腊哲学家的寿命。书中处处都有杰出的思想和格言。他常常使用比喻。例如,他说只有到了冬天才能知道哪些树木能保持常青。同样,人在安宁与幸福时可能看起来都差不多,但是在危险和混乱时,才能发现英勇和有功劳的人^⑬。

用冬季的常青树来象征人的优秀品质只有在艰难困苦中才能显露出来的这个比喻见《论语》9.27。《论语》的原文只是说“岁寒,然后知松柏之后凋也”。但这个比喻在朱熹的注释有所说明。朱熹引用了一位范先生(范氏)的话说:君子和小人在和平时期是区别不出的,但是君子的优秀品质在局势变化不定的时候就显露出来了。^{※①}朱熹还引用了一位谢先生(谢氏)的话,大意是大臣的忠诚只有在乱世中才显露出来^⑭。^{※②}耶稣会士可能是根据张居正的注释,在《中国哲学家孔子》中插入了一条类似的解释:智者和愚者尽管在平安的时期无法区别,在动荡的时期却显露出了区别——就像松柏的叶子在冬天也迟迟不肯掉落^⑮。莱布尼茨在给伯爵的信中评价《中国哲学家

^⑬ Leibniz, *Sämtliche Schriften* I; 5, 26.

※① 原话为:“小人之在治世,或与君子无异,惟临利害,遇事变,然后君子之所守可见也。”——译者注。

^⑭ 朱熹,《四书集注》,《论语》,第 8a—b 页。

※② 原话为:“世乱识忠臣。”——译者注。

^⑮ Couplet, *Confucius*, p. 1.

孔子》的部分说到的就是耶稣会士译文中的这一段。

莱布尼茨对《中国哲学家孔子》是喜爱的,但是对它的称赞却是²⁵⁸有分寸的。我们不知道他为何从书中选了这一段引用在写给伯爵的信中。他似乎草草浏览了柏应理的“序言性说明”,将注意力集中在《论语》和《中国历代年表》上。莱布尼茨说附加的《中国历代年表》是很有价值的作品,他相信欧洲人将不得不接受“希伯来文本的七十位译者”(即七十士译本)的年表。因为根据这个年表,像伏羲和黄帝这些最早的中国人生活在《圣经》大洪水之前的时代。

莱布尼茨是在1687年作这番评论的。1689年,他在罗马与耶稣会士闵明我(Claudio Filippo Grimaldi, 1638—1712)会面后才开始对中国有了更深入的了解。我们从莱布尼茨后来与白晋神父的通信中知道,莱布尼茨对“序言性说明”中《易经》的图像在某些方面观察得比较仔细。在1703年(?)致白晋的一封信中,莱布尼茨提到《中国哲学家孔子》中的图像(即《后天次序》)与白晋寄给他的《易经》图像有差异^⑬。(比较图19和图20)但是莱布尼茨为何没有在他关于中国的著作中,特别是在1717年的《论中国人的自然神学》(*Discours sur la theologie naturelle des Chinois*)中更多地引用《中国哲学家孔子》呢?要找到答案,我们也许不应该忽视简单的解释。莱布尼茨在耶稣会士出版这本书的当年就购得了一本,并显然很快地浏览了一遍。但今天在古老的汉诺威藏书中找到的一本《中国哲学家孔子》上,署名却是莱布尼茨的老熟人莫拉努斯。莱布尼茨是不是将自己的书借给或送给了别人,以致后来无法引用该书?还是他在中国礼仪之争中卷入太深或太疲倦(他在写完《论中国人的自然神学》的当年就去世了),因此不愿再花费精力作更深入的比较?

《中国哲学家孔子》出版后不久,各种刊物上便纷纷出现了评论²⁵⁹文章,可见该书对欧洲学术界的影响。这些刊物是《巴斯拉节之学

^⑬ Leibniz-Briefwechsel 105, sheet 35r. 见第六章“早期汉学以及17世纪欧洲人对普遍语言的寻求”。

者的著作史》(*Basnage histoire de ouvrages des sçavans*) (Rotterdam) (1687年9月),《学者杂志》(*Journal des sçavans*) (1688年1月5日),《世界和历史文库》(*Bibliothèque universelle et historique*) (Amsterdam) (1688)和《博学通报》(*Acta eruditorum*) (Leipzig) (1688)。《学者杂志》中未署名的评论文章是雷吉斯(Pierre-Sylvain Régis)写的^⑤。与杂志的文摘性质相符,这篇评论中更多的是描述,而不是评价,不过文章总体上对耶稣会士所写的这本书印象不错。不足为奇的是,由于译文离中文的原貌更远了一层,评论者对中国的认识便更增加了一些失真的成分。例如,评论者没有提到儒家学说的基本概念“君子”(完善的人)。没有一代代的君子,儒家哲学不可能维系。儒家学说并不是由一个伟大的圣人创始,并一次性教导一个亘古不变的真理。孔子不承认自己是创造者,坚持说自己只是过去思想的传播者,这不仅仅是中国式的谦虚。“道”是一种有生命力的、可变的力量,它随着时间流动。上一代可以将“道”传给下一代,但下一代如果道德败坏、对“道”不屑一顾或根本没有兴趣,“道”就会丧失。孔子一直强调他的学说不是自己创造出来的,而是从中国古代的圣贤那里得来的。他最为关注的是:不要让“道”这个人类生活的指南和我们失去联系。

当一种哲学和宗教的学说作为一种有生命的力量开始衰退时,其传承的方式就变得更加机械死板,人们满口大谈的都是已经丧失意义的语言。到耶稣会士来华时,儒家传统在中国已经流传了2000多年,其活力的衰退是一个周期性的现象,需要周期性的复兴,学说的变化也在不断地产生。在17世纪的中国,一些儒家学者装腔作势地说着空洞的语言,一些学者却从儒家传统中汲取活力。这两种情形交织在一起。但是全国上下尊孔的态度却是一致的,这就是耶稣

^⑤ *Journal des savants* 15 (5 January 1688):167—180. Bernier 在 *Journal des savants* 15 (7 June 1688):39 中确定这篇《中国哲学家孔子》的评论文章作者是雷吉斯。另见 Pannot, pp. 375—376。

会士在《中国哲学家孔子》中再现的情形。耶稣会士的目的是淡化孔子的非基督教性,强调孔子学说与基督教的共性。

耶稣会士希望产生这样一种效果的意图非常成功地在《学者杂志》²⁹⁰评论文章作者的身上实现了。评论文章将孔子描写成一位道德准则的教导者,隐约有些像基督教道德准则的教导者,孔子唯一不知道的是耶稣带来的神的启示。评论者引柏应理的话,说中国人对孔子极为尊敬和怀念,2000多年来,只有孔子的弟子才能进入政府机关任职^⑬。不过这个说法显然是言过其实了,因为它没有说明从汉朝灭亡(公元220年)到唐朝兴起(公元618年)的四个世纪里,儒家学说仅仅是相互竞争的几个哲学思想中的一个。评论者称耶稣会士在“中国人的哲学”中没有找到任何与自然法则相左的内容,但这是对耶稣会士观点的过分简单化,因为它没有提到耶稣会士频频说到的对新儒学的批判^⑭。评论者运用了耶稣会士的思路,认为重要的儒家道德“仁”(人道;善心)与基督教的博爱有很大的可比性^⑮。评论者是这样说的:

就这个主题而言,我不认为中国人的仁爱 and 基督徒的博爱有什么不同;真的,神在不信教者灵魂中撒播的是同样的光芒,将我们引向美德,从外在的行为来看,这和基督教的美德根本没有区别^⑯。

这段话说明,耶稣会士成功地让读者相信他们所描述的中国人——或至少是中国文人——和欧洲人自己没有什么区别。从这一点来看,《中国哲学家孔子》成功地清除了不少阻隔在欧洲与中国之间观念上的障碍。然而后来的中国礼仪事件却深深影响了欧洲人对中国的看法,耶稣会士经过这番努力所作出的成就也因此被愤怒和指责的潮水冲走了。

^⑬ *Journal des savants* 15:171.

^⑭ *Journal des savants* 15:168.

^⑮ *Journal des savants* 15:174—175.

^⑯ *Journal des savants* 15:176.

也是在1688年,阿姆斯特丹的《世界和历史文库》上出现了一篇长达69页的评论文章,作者是信仰新教的杰出学者勒克莱尔(Jean Le Clerc)^⑬。这篇评论从《中国哲学家孔子》中的三部儒家经典中分别选取了大量章节翻译成法文。尽管文章篇幅较长,暗含的也是褒扬之意,勒克莱尔先生却比《学者杂志》评论文章的作者雷吉斯先生稍多一些批评口气。勒克莱尔先生知道耶稣会士翻译的《中庸》早些时候在特维诺的《各种奇异航行记》(*Relations de divers voyages*)中已经出版,不过他所说的版本是1682年的,而1672年的版本才是最早的。另外,勒克莱尔对《中国哲学家孔子》的阅读比雷吉斯更为仔细,也更富洞察力。他将孔子的角色理解为传播者,而不是“最初的作者”^⑭。勒克莱尔指出,据殷铎泽和其他耶稣会士说,中国人(包括普通人和学者)对孔子的敬奉和对已逝父母的敬奉是类似的。这种敬奉如此隆重,使勒克莱尔感到“耶稣会的神父们需要花很大的力气来让欧洲人相信,中国人对这位哲学家(孔子)极度的敬奉是一种纯粹的世俗的尊敬,并没有将他尊奉为神”^⑮。勒克莱尔对世俗和宗教的尊崇所作的区别后来成为了礼仪之争中争论的主要焦点之一,本书下面一章会有论述。

291 勒克莱尔还指出,《中国哲学家孔子》中提到的中国古人对已逝父母的“极度敬奉”^⑯很难证明是没有问题的,特别是连柏应理都承认,中国古人对祖先的尊敬到了现代,已经沦为一种迷信^⑰。不过,勒克莱尔注意到了柏应理说的话,柏应理说中文的经典表明这样的敬奉纯粹是世俗的^⑱,上帝的福佑鼓舞孔子“保留神圣礼仪和道德的

^⑬ 勒克莱尔所写的《中国哲学家孔子》评论所标日期是1687年12月,但是实际刊登的时间是1688年。见 *Bibliothèque universelle et historique* (Amsterdam) 7 (1688): 387—455. Pinot, p. 152 确定这篇评论文章的作者为勒克莱尔先生。

^⑭ *Bibliothèque* 7:400. 另见 p. 394。

^⑮ *Bibliothèque* 7:401.

^⑯ Couplet, *Confucius*, p. 84.

^⑰ *Bibliothèque* 7:401.

^⑱ *Bibliothèque* 7:395 & 397.

纯洁,而他被无辜地利用了,这些礼仪和道德也渐渐颓坏”^⑭。关于神的观念,勒克莱尔提到中国人对“上帝”的崇拜^⑮,指出柏应理“花费了很大篇幅来证明(中国人)对‘天’的唯一理解就是真神,但他这是为找理由而找的理由,无法让人信服,因为所有的语言都会把‘天’这个词用在神的身上,这是再平常不过的事了……”^⑯。

勒克莱尔重复了许多柏应理对佛教错误并带有偏见的叙述。例如,他说释迦牟尼这个真实的历史人物被沙勿略看做是“恶魔与女人生出的人形魔鬼”。另外他还说,佛陀曾说过:“我是人类在天地间唯一应该崇拜的。”^⑰耶稣会士对佛教的理解太贫乏了,他们不知道这样的话与佛陀原本的教义是相背的。佛从未曾“教人视他为神”。基督教对佛教的歪曲还有:企图暗示汉明帝在公元65年所谓梦中见到的西方圣人其实是耶稣,明帝所派出寻找西方圣人的队伍如果没有停在印度,而是继续西行的话,他们就能找到真正的梦中圣人耶稣,而不是带着一尊佛像回到中国^⑱。欧洲人普遍认为,印度和中国的哲学与斯宾诺莎的哲学体系区别不大,勒克莱尔重申了这个观点^⑲,可以看出他不加选择地接受了耶稣会士对佛教的评价。

勒克莱尔的评论文章在结尾部分带有批评的调子,他对基歇尔²²²在《中国图说》中报道的1625年大秦景教碑的发现有所质疑^⑳。他的疑问来自有些狭隘的推理,他认为中国的历史记载是非常详细的,连细枝末节的小事都不放过,怎么可能没有提到基督教在中国存在“这样一件大事”呢?(研究中国历史的人知道,勒克莱尔提出的这个问题的答案是:在唐代,聂斯脱里派基督教来到中国是一个不太重

^⑭ *Bibliothèque* 7:409.

^⑮ *Bibliothèque* 7:394.

^⑯ *Bibliothèque* 7:395 & *Couplet, Confucius*, p. 395.

^⑰ *Bibliothèque* 7:402—403.

^⑱ *Bibliothèque* 7:410. 汉明帝的梦以及寻找西方圣人的队伍在第一章中讲到过。

^⑲ *Bibliothèque* 7:407.

^⑳ *Bibliothèque* 7:454—455.

要的事件,当时从西方来的外国使团会定期来到长安。)在指责基歇尔神父竟把一块幻想出来的石碑当做真实的文物进行虚假的报道之后,勒克莱尔指出柏应理的《中国历代年表》是从中国的各种编年史中摘录选编而成的,并不是一个完整的翻译。勒克莱尔在前面已经批评了基歇尔捏造事实,在这里他含蓄地批评了柏应理通过刻意选编扭曲中国历史原貌的做法。不过,我们得赶紧加上一句:与1700年以后欧洲人针对耶稣会士中国著作所进行的辩论中那种尖刻的、充满攻击的批判相比,勒克莱尔的批评已经是够有绅士风度的了。

10. 礼仪之争引发的对《中国哲学家孔子》的迟来的批评

299

在17世纪最后的十年里,耶稣会和巴黎外方传教会这两个截然不同的传教组织间斗争愈演愈烈,这种斗争开始主宰中国形象在欧洲的形成。在欧洲的“主战场”巴黎,1700年索邦神学院发生了审查事件,1701年巴黎外方传教会出版了龙华民和利安当两位神父反对文化适应的论文。不过斗争不是仅仅发生在欧洲而已。在中国,这种对立状态通过教皇使节铎罗(Carlo Tommaso Maillard de Tournon, 1668—1710)的使团一直影响到了皇帝那里。派遣铎罗使团是中国基督教历史上最令人伤心的章节之一,因为中国传教团因此遭受的巨大损失并不是由外人造成的,而是由欧洲的基督徒自己一手造成的^⑤。不过,这个故事发生的年代已经超出了本书的范围。

我们要讨论一篇1700年以后发表的对《中国哲学家孔子》的评论文章,因为它披露了1687年该书编译的一些情况。在1713年的《博学通报》上,有一篇激烈抨击《中国哲学家孔子》的文章,作者是

^⑤ 铎罗出使的故事在 Antonio Sisto Rosso 的 *Apostolic legations to China in the eighteenth century* (South Pasadena, 1948) pp. 157—186 和 Francis A. Rouleau, S. J., “Maillard de Tournon, Papal legate at the Court of Peking”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 31 (1962): 264—323 有较为详细的叙述。后者有修改,但胡天龙(Rouleau)神父生前没有重新发表。

埃蒙(V. C. Aymon/Aymonius)¹⁵⁹。埃蒙先生称自己得到了耶稣会士著作的手稿,并发现耶稣会士仅仅出版了全作的三分之一。据他称,《中国哲学家孔子》共有274页,用大字体印刷(实际上译文本身就占了288页),而整部手稿若不经编辑就印刷的话,用小字体就能印出950页,要是以对开本的形式则可以印出两大本,每本500页。

埃蒙称,耶稣会士不仅通过删除原文的三分之二歪曲了孔子的哲学,还通过添加曲解中文原意的注释篡改了其余三分之一内容。例如,埃蒙引用了《大学》开篇的一段:“大人之学的目的在于完善理性的本性。”埃蒙说,与原文相比,耶稣会士添加了自己的注解:“得自上天(的理性的本性),就如同一面非常明亮的镜子,通过擦掉上面畸形的欲望,使其得以回归明净的本真。”埃蒙说,耶稣会士通过这个注释,表达了“理性的精神来自上天,而真理之光被原罪所蒙蔽”的意思,但是埃蒙很准确地断言中文并不是这样说的,孔子和他的弟子没有说过这些事¹⁶⁰。

可惜的是,埃蒙在“揭露”耶稣会士通过注解曲解原文的情况时²⁹⁷自己也有所曲解,对中国文献缺乏了解可能是其中的一个原因。在《中国哲学家孔子》的这一部分中,译文与评注通过数字的上标相区别。不过必须承认,这本书中大部分的篇幅没有这种起区别作用的数字上标。埃蒙批评耶稣会士的注解不准确甚至对原意有所曲解是有道理的,不过注解总是会招来这样的批评,而且,通过注解来表达自己的观点也不是什么秘密。在中国,对经书原文作注释是一个确立已久的学术传统。耶稣会士非常了解这个传统,但埃蒙没有研读中文文本的经验,显然对此并不知晓。

17世纪末,耶稣会文化适应政策拥护者和批评者的文章中开始出现火药味极浓的论辩。因此,到1713年,埃蒙的评论只不过是进行一般的思想交流而已。但是从评价《中国哲学家孔子》的角度来

¹⁵⁹ *Acta eruditorum* (1713):46—48.

¹⁶⁰ *Acta eruditorum* (1713):47.

看,埃蒙的评论最主要的缺陷在于,他以为这本书的译者和编者都是在上述的论辩氛围中进行编译工作的。实际上,从16世纪90年代《中国哲学家孔子》开始翻译、注解到1687年结束,那段时间的氛围远比后来开放和客观。因此,该书的编写者并未感到很有必要为耶稣会的文化适应政策作辩护。如果这本书是在1700年以后编写的,那情况就会大不相同。

法国学者毕诺(Virgile Pinot)研究了埃蒙等人的批评,即指责耶稣会士对《中国哲学家孔子》的材料进行了删节和重写,使其形式更有利于赢得教皇对耶稣会文化适应方案的赞同,并让人对非耶稣会传教士在中国的传教方式产生怀疑^⑮。其他人,像克莱蒙(David Clément)和乌芬巴赫(d'Uffenbach)也重复了同样的批评,但研究表明,他们参考的材料都源自同一个人^⑯。此人在18世纪初巴黎的学术舞台上无处不在,名叫梁弘仁(Artus de Lionne, 1655—1713),是罗萨利(Rosalie)主教。梁弘仁主教是巴黎外方传教会早期的会员之一,和阎当(Maigrot)一起在福建省活动。从1689年到1702年回罗马的这段时间里,梁弘仁活跃在中国南方。这个时期,他成为耶稣会的疯狂反对者,后来回到巴黎,参与礼仪之争^⑰。毕诺先生对于澄清礼仪之争所作的贡献是,他在巴黎国家图书馆中找到并研究了埃蒙在1713年的评论中提到的原稿。这部原稿包括一部分柏应理的序,《大学》、《中庸》和《论语》的第一部分的译文^⑱。在原稿的最后,毕

^⑮ Pinot, *La Chine*, p. 152. 毕诺显然只看到了原稿中两个部分的前一半。龙伯格先生最近研究了原稿,对于这个问题,他是少数几位有真正发言权的学者之一。见 Knud Lundbaek, "The image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum philosophus", *Journal of the history of ideas* 44 (1983): 20—21。

^⑯ David Clément, *Bibliothèque curieuse, historique et critique* VII, 265f & d'Uffenbach, *Merkwürdige Reisen* III, 481.

^⑰ 关于梁弘仁以及他在马勒伯朗士(Nicholas de Malebranche)撰写的一篇关于中国哲学的论文中所起的关键作用,见笔者的文章 "Malebranche and Chinese philosophy", *Journal of the history of ideas* 41 (1980): 551—578。

^⑱ Pinot, *La Chine*, pp. 152—153.

诺发现了一个有埃蒙签名的手写说明,说这部稿子是1706年10月15日得自梁弘仁的,条件是埃蒙必须出版这部完整的原稿,以纠正耶稣会士在编辑时篡改的内容。

但是当毕诺将原稿与已出版的《中国哲学家孔子》文本相比照^{②25}后,发现埃蒙所指责的过度编辑和有意歪曲等问题被大大夸张了。毕诺确实发现了被删除的部分,但他在对此作说明时没有带什么偏见。在他看来,删除的是一些重复的内容,因此在编辑时有修改而不是篡改^{②6}。不过毕诺也承认,耶稣会士从材料中得出的关于中国的一些结论是没有根据的。比如,他批评柏应理根据中国古人对第一原理(first principle)的认识就得出结论,说中国人知道上帝的存在^{②7}。他批评柏应理仅凭一句“文王……无时不在上帝之左右”^{*}的注释就认为中国人普遍相信灵魂不灭^{②8}。他还批评耶稣会士将中国古代人敬畏的鬼神(spirits)翻译成神(intelligences),即非物质的存在^{②9}。最后,毕诺批评耶稣会士对中国历史中超自然的成分,比如“骑龙的勇士伏羲”或“尧和禹的时代出现的背着象形文字的乌龟”的传说作了隐瞒。(毕诺所说的内容有些混乱:《易传》说到一条龙跃出河面,背负八卦图案,这被称作“河图洛书”^{③0}。)

毕诺的著作出版之后不久,耶稣会士布鲁(Alexander Brou)在两篇文章中作出了回应。17世纪,人们指责耶稣会士提供的关于中国

^{②2} Pinot, *La Chine*, p. 153.

^{②3} Pinot, *La Chine*, p. 154.

^{*} 《诗经·大雅·文王之什·文王》中有:“文王陟降,在帝左右。”柏应理书中的引文应得自《集传》:“盖以文王之神在天,一升一降,无时不在上帝之左右,是以子孙蒙其福泽,而君有天下也。”——译者注。

^{②4} Pinot, *La Chine*, p. 155, 引自巴黎国家图书馆藏《中国哲学家孔子》原稿第224页。描述文王站在上帝左右的这段不是像毕诺所说的那样出自《论语》,而是出自理雅各翻译的《诗经》III, 1, 1, 1.

^{②5} Pinot, *La Chine*, p. 156.

^{②6} Pinot, *La Chine*, p. 157.

的文献是不完整的、虚假的、有倾向性的,这两篇文章为耶稣会士作了辩护^{①6}。布鲁神父承认毕诺指出的《中国哲学家孔子》原稿中有改动之处是正确的,但他认为这些改动应看做是作者之一柏应理所作的修改,而不是一个完全无关的编辑进行的添油加醋^{①7}。不过,布鲁神父承认,原稿中的这些改动受到了当时中国礼仪之争的影响^{①8}。

296

另外,毕诺对梁弘仁和埃蒙的指责,至少是他们对中文经典翻译方面的指责也有一番反驳。毕诺显然并没有读过中文,因此无法将《中国哲学家孔子》与中文原文作比较。但笔者对两者作对比后发现,中文原文(不包括注释)中并没有一个词在耶稣会士的译文中被省略。另外,笔者认为,人们虽然指责耶稣会士在翻译过程中渗透了传教的目的,但对原文的曲解基本上都不是太严重。

对耶稣会士产生这些指责的一个原因可能是耶稣会士将原文和注释混杂在了一起。耶稣会士对经书原文注解式的重新阐释完全符合儒家重新阐释的传统,这个传统的目的是要重新找回经典最早、最真的意义。但欧洲的读者却并不了解这个传统。经书的中文版本通常用不同的字号将原文和注释清楚地区别开来。而且不管怎样,中国读者对经书的原文是非常熟悉的。而《中国哲学家孔子》的读者看到的则是原文和注释混在一起难以区分的译文,虽然有些章节确实使用了数字的上标来标明原文。梁弘仁和埃蒙批评耶稣会士任意删节内容,很可能是发现注释部分有删节,并误将注释当成了经书的原文。由于当时批判的气氛很重,他们没有心思去对耶稣会士的行为作一番友好的、至少是客观的解释。

关于《中国哲学家孔子》和欧洲的礼仪之争,我必须提出自己不

^{①6} 见 Alexander Brou, S. J., "De certains conflits entre missionaries au XVIIe siècle (a propos d'un livre récent)", *Revue d'histoire des missions* 11 (1934): 187—202 及 "Les Jésuites sinologues de Pékin et leurs éditeurs de Paris", *Revue d'histoire des missions* 11 (1934): 551—566。

^{①7} Brou, "Les Jésuites sinologues de Pékin", p. 554.

^{①8} Brou, "Les Jésuites sinologues de Pékin", pp. 551—552.

同意毕诺的一个看法。毕诺认为,虽然 1687 年的“序言性说明”差不多提到了李明神父在《中国现势新志》(*Nouveaux memoires sur l'etat present de la Chine*) (1696) 中要说的所有内容,李明的作品在 1700 年遭到了索邦神学院的谴责,而《中国哲学家孔子》却没有,因为法国的神学思潮发生了改变。我们承认,早期耶稣会士著作在李明之前就已经指出,中国人的历史纪年要早于摩西犹太教纪年,由此取消了传统上犹太人的优势地位。此外,“序言性说明”还论证了上帝因中国人的美德而给予他们奖赏,例如帝誉(公元前 1436 年—前 1400 年在位)向上帝进行了多次献祭,并请求上帝赐给他不育的妻子一个儿子,据说都得到了上帝的回应和祝福^⑩。当然,在 1687 年到 1697 年间,礼仪之争愈演愈烈,点燃了 1700 年索邦神学院对李明著作进行审查的导火索。不过这两本书从学术和知识的角度上来看根本不具有可比性。《中国现势新志》的作者李明掌握汉语的程度有限,接触中国文化的时间也只有三年半。而《中国哲学家孔子》是翻译中文经典的开山之作,是由一大批耶稣会士共同完成的,他们每个人在中国居住的年头都要以两位数来计算。柏应理本人虽然在 1693 年去世,没能再回到中国,他在编辑《中国哲学家孔子》的时期也在中国居住了 21 年之久。其他我们知道的参与编写该书的耶稣会士在中国居住的时间分别为:郭纳爵(32 年)、殷铎泽(17 年)、刘迪我(19 年)、利玛弟(21 年)、成际理(30 年)、何大化(41 年)、聂伯多(45 年)、潘国光(35 年)、李方西(31 年)、洪度贞(17 年)、聂仲迁(25 年)、穆迪我(25 年)、毕嘉(25 年)、张玛诺(26 年)、鲁日满(18 年)、恩理格(21 年)。在柏应理著作和李明著作相隔的短暂时间里,文化适应的基调在欧洲发生了巨大的变化。李明写书的目的和《中国哲学家孔子》的编写者不同,前者的目的几乎全都是为了争辩。由于这两本书在性质上不同,读者对它们的接受也有差异。《中国哲学家孔子》在风格和规模上都具有学术特征,因此其读者也多为

^⑩ Couplet, *Confucius*, p. lxxviii.

学者。李明写书为的是增加曝光度和辩论的话题,因此读者的阅读和反应便带有大众的、论战的特征。

11. 结论

298

《中国哲学家孔子》代表了17世纪耶稣会适应中国文化的转折点。它不仅是利玛窦文化适应原则的高潮,也是1600—1700年间耶稣会士在文化适应方面最前沿的思想全面展现给欧洲公众的最后几个例证之一。中国改朝换代的重大变故要求对利玛窦最初的原则作修正,而欧洲的礼仪之争更进一步加剧了支持和反对适应政策的在华传教士在传教方式上的根本区别。这种传教方式上的根本区别分化了在华传教士,也将龙华民、刘应等一小部分意见不同的耶稣会士

从占主流的支持适应政策的耶稣会士中分化出来^①。这些区别所产生的对立状态阻碍了中国传教团的发展势头。到17世纪末,这些传教方式上的差别在欧洲扩大为更大的冲突,如耶稣会与其宗教对手詹森教派之间的冲突。詹森教派与巴黎外方传教会建立了传教基地。这种对传教方式的辩论不断升级和扩大化,在这样的氛围中,唇枪舌剑的争论渐渐取代了对中国严肃的学术研究。1687年以后,以白晋神父的索隐主义理论为代表的耶稣会最前沿的文化适应思想²⁹⁹不能再完整、公开地介绍给欧洲的读者。不过,尽管最前沿的思想并未完全地展示给世人,耶稣会士撰写的关于文化适应思想的论文却不断增加,这些文章介绍了关于适应政策的旧观点以及部分的新观点,

① 在反对文化适应政策的耶稣会士中,龙华民和刘应两人的学问是相当渊博的。从他们各自在中国任职的时间来看,这种反对之声在整个17世纪一直都有。龙华民对传教方法产生了一种不同于利玛窦适应政策的观点。他继利玛窦任中国耶稣会传教团领导后,便开始更加公开地宣扬这些观点,因此促使了中国礼仪之争的发生。在1623年左右,龙华民用拉丁文写了一篇论文,后来圣方济会传教士利安当将其送到了罗马的传信部(同时给闵明我送了一个副本),文章被翻译成西班牙文,并由修道士闵明我在他的 *Tratados* (Madrid, 1676—1679) pp. 245—289 刊登出来。龙华民的文章后来被外方传教会翻译成法文,以《论中国宗教的几个问题》(*Trait é sur quelques points de la religion des Chinois*) (Paris, 1701) 为书名出版。这本书对莱布尼茨产生了重要影响,成为礼仪之争中的一份重要文献。笔者在 *Leibniz & Confucianism*, pp. 26—29 对这篇文章有详细的论述。另见 Wing-tsit Chan, “The study of Chu Hsi in the West”, *Journal of Asian studies* 35 (1976): 559—560。

刘应,字声闻,是洪若翰神父遴选的最有才华的耶稣会士之一,这些耶稣会士参加了1685年法国第一个前往中国的使团。在中国,耶稣会友曾称赞刘应神父中文知识渊博。(白晋在1699年9月19日给莱布尼茨的一封信中说刘应正在编写一部中文词典,这部词典能回答莱布尼茨关于“中文之钥”的一些问题。)刘应对耶稣会文化适应政策的反对与日俱增,这使他转而支持教皇使节、红衣主教铎罗率领的使团,然而这次出使是失败的。刘应和铎罗的关系迫使他在1709年6月离开了中国。他去了印度,在 Pondicherry 住了28年。他先住在外方传教会处,从1726年起住在嘉布遣会(Capuchin)处,一直到1737年去世。虽然他收到了教皇的信,却被禁止回到法国。他一直撰写关于中国经典(包括《易经》)、中国哲学(包括道教)、中国历史和中国祖先崇拜的文章。刘应著作目录见 K. F. Neuman, “Claude Visdelou und das Verzeichniss seiner Werke”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft* 4 (1850): 225—242。

可惜文章的争辩性和大众化特征却越来越明显。这些文章便是李明和郭弼恩神父写的著名论文。因此,《中国哲学家孔子》代表了17世纪对耶稣会士研究中国的学术成就公开传播的一个高潮。



第九章

耶稣会适应政策在白晋索隐主义中的演变

1. 白晋神父对利玛窦适应政策的修改

虽然大多数 17 世纪中国传教团的耶稣会士对中国怀有一种赞赏³⁰⁰的、主动适应其文化的态度,但表达这种态度并不都需要用到孔子和士大夫理想。在 17 世纪,受中国社会变化影响,耶稣会的适应政策也发生了演变。这些变化集中表现在中国的政治、文化氛围以及耶稣会士在华的立场和地位上。在耶稣会适应政策演变过程中起领导作用的是白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730)。

白晋神父出生在法国的勒芒[Mans 或 Conlie(Sarthe)],是勒芒地区法院顾问的小儿子^①。白晋 1673 年加入耶稣会,在耶稣会中显示出数学和学术才华,因而获选加入派往中国的第一批法国耶稣会士。这批神父 1687 年到达中国后便直接前往北京的朝廷。他们能做到这一点,表明从利玛窦最早试图在京城居留的时候开始,耶稣会士在 17 世纪里所作的努力已取得了极大进展。利玛窦奋斗了 18 年才在北京为耶稣会建立了驻所。在刚到中国的这五个人中,白晋和

^① Cordier, *Bibliotheca Sinica* II, 1056.

张诚被留在北京,其他神父则被派往各省。在1693年到1699年间,白晋回到了欧洲。白晋还受皇帝之命出过几次短差,比如1706年作为中国礼仪问题的皇帝特使去过广州^②。除此之外,白晋一直在北京的朝廷供职,直到去世,整整37年。与皇帝的接近使白晋的观点和看法与那些分散在各省的耶稣会士很不相同。白晋是通过满洲皇室的眼光来看待中国的。他与皇室的关系限制了他与士大夫们建立密切交往的机会,因此他无法获得文人士大夫的指导,而这些描写对于利玛窦和其他耶稣会士的工作来说是极为关键的。1644年满洲人崛起之后,耶稣会士没能吸纳更多像李之藻(1630年卒)和徐光启(1633年卒)这样高水平的文人。因此,在17世纪前半期,支持适应政策的耶稣会士中最富创造性的一些人便同主要在中国南方的文人紧密合作,并将希望寄托在这些人身。但在17世纪后半期,支持适应政策的最富创造力的耶稣会士便越来越多地在北京的朝廷供职,以求得皇帝的赞助与保护。

307 康熙皇帝似乎很喜欢法国传教士,因为他要白晋代表他返回欧洲,一来向路易十四表示谢意,二来希望得到更多有才干的耶稣会士^③。白晋于1693年10月从广州启程,但到1697年3月才到达法国。白晋的欧洲之行在许多方面和金尼阁(1613—1622)、曾德昭(1636—1644)、卫匡国(1650—1659)、卜弥格(1651—1658)、白乃心(1661—1680)、殷铎泽(1669—1674)、柏应理(1682—1692)以及闵明我(1686—1694)等神父的返欧之行不同。首先,白晋在欧洲只停留了一年,而且地点似乎只是法国。和他的耶稣会前辈不同,白晋没有去罗马,这表明(中国人和法国人的)国家主义影响开始出现了,其代价便是教皇对中国教团的影响减少了。而且,罗马对耶稣会适应政策的批评越来越多,这可能也是白晋在欧洲期间不愿去罗马的

^② Dehergne, *Répertoire*, p. 34.

^③ Pfister, p. 434; Dehergne, *Répertoire*, p. 34; & Witek, *Controversial ideas in China and Europe*, p. 86.

原因。其次,白晋没有随行的中国同伴。这些不同点可能反映出白晋这次是作为康熙皇帝的代表,而不是耶稣会的正式代表返欧的身份。当然,白晋的欧洲之行是得到他的法国顶头上司洪若翰神父同意的(虽然洪若翰并不是他正式的耶稣会上级),而且白晋在欧洲停留期间完成了不少耶稣会代表的任务。实际上,他继承了以前耶稣会代表返回欧洲的形式,这个形式被证明是非常成功的,它为中国教团寻求到了支持,也招募到了有才干的、为耶稣会效忠的神父。

和柏应理一样,白晋也把一批中文书籍带到了欧洲。不过这些书籍中有 300 册并没有送往罗马,而是到了巴黎,作为康熙皇帝的礼物送给了路易十四,从而完成了 1685 年法国使团的一个最初目的^④。这一切都反映出:耶稣会的赞助人改变了。路易十四显然很高兴,他批准为第二个前往中国的使团筹集资金。为了给使团的长途旅行提供资金上的方便,白晋安排了一个名叫库赛(Jean Jourdan Groussay)的商人为一艘运送玻璃器皿和新招募的耶稣会士前往中国的船只所需的费用作担保^⑤。白晋于 1698 年 3 月在拉罗谢尔(La Rochelle)乘 Amphitrite 号启程,同行的有新招募的八位耶稣会士,包括才华出众的巴多明(Parennin)、马若瑟和雷孝思(Regis)三位神父。他们在 1699 年 3 月抵达中国。

在欧洲期间,白晋将出版对中国传教团有利的书刊的传统任务³⁰²和为康熙皇帝代言的新任务结合了起来。其成果之一就是《中国皇帝历史画像》(*Portrait historique de l'Empereur de la Chine*, Paris,

④ Pfister, p. 434 说白晋献给路易十四“49 本从北京带来的印刷精良的书籍”。其他学者似乎接受了费赖之的说法,例如方豪,《中国天主教史人物传》3 卷(香港,1970) II, 279。但是白晋自己在 1697 年 10 月 18 日写给莱布尼茨的信中说,他带了 300 本中文书籍到法国国王的图书馆。见 *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 2v。

⑤ 白晋为派遣第二批法国耶稣会士前往中国所做的准备在 Witek, *Controversial ideas in China and Europe*, pp. 86—87 中有简要的介绍。魏若望引用了巴黎国家图书馆藏编号为 Mss. fr. 25670 的一封信“回信”。法国耶稣会士此行的详情,见马若瑟神父的记述,载 Giovanni Gherardini, *Relation de voyage fait à Chine sur le vaisseau l'Amphrite, en l'année 1698* (Paris, 1700)。

1697)(以下简称《画像》)。白晋的《画像》是一本价值不高的小书,它的意义在于它是耶稣会适应政策转移的标志,而不在于它对欧洲有多大的影响。此书虽然重印了六次之多(La Haye 1699, London 1699, Utrecht 1699, Hannover (?)1699, Utrecht 1710, Padua 1710),并在此期间被译为英语、荷兰语、拉丁语和意大利语,却没什么迹象表明它对当时的文学有什么影响力。这本书共有 264 页,让人误以为篇幅很长。其实它是小 12 开,字体很大,全书从头至尾没有分章。作为描写当时一位君主的书,今天的读者也许会和白晋那个时代的少数评论者一样对其产生怀疑,虽然怀疑的理由并不相同。今天,我们也许会认为这样的描写太多溢美之辞,不太真实,而 17 世纪末的读者一般会将其看做是耶稣会士故意的夸张。据说连白晋本人后来都考虑过自己在《画像》中对康熙皇帝的描写是否太理想化了^⑥。

康熙皇帝的《画像》中致路易十四的献词表明了白晋同时效忠两个主人的不可思议的一面。历史上极少有几个人的世俗主人分别是东西方最强大的两个国家的君主。白晋便是这样一个人。他是上帝的仆人,却侍奉着中国的皇帝,又带着礼物回到欧洲献给他在欧洲的主人——法国国王。自那以后技术的进步并没有使白晋立场的这种特殊性有任何减少。如果说今天和当时有什么不同的话,那就是这种双重的效忠——实际上是三重的效忠,如果算上他在天上的主人的话——在白晋的时代还有可能,在今天则不太可能了。

白晋描绘的是康熙皇帝 44 岁、在位 36 年时的情形。对这位被无数见证者和历史学家奉为贤君的皇帝来说,这是他一生中中最辉煌

⑥ 胡天龙神父称,当白晋 1699 年回到北京时,他非常“震惊”地发现皇帝竟然赞助佛教,这彻底毁灭了白晋对康熙改信基督教的极大期望。据胡天龙神父说,整个耶稣会教团作了重新调整,对他们在中国能否成功的期望值有了更清醒的认识,其中一个调整就是白晋对自己早先的乐观作了重新估计。见 Francis A. Rouleau S. J., “Maillard de Tournon, Papal Legate at the Court of Peking”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 31 (1962): 270n。关于欧洲人对白晋《画像》的反应,见 Lawrence D. Kessler, *K'ang-hsi and the consolidation of Ch'ing rule, 1661—1684* (Chicago, 1976) p. 152。

的岁月。如果我们允许自己以客观求证的眼光来阅读白晋的《画像》，我们也会和 200 多年前的许多欧洲读者一样，对康熙皇帝留下深刻的印象。白晋这样写道：

在他身上没有什么是他拥有的王位不相称的。他透着一股威严之气，身材比例匀称，并比常人高大，他具有常人外貌的所有特征，而眼睛却比一般中国人更有神、更大。鼻子略带鹰钩，线条却是柔和的。在他脸上有出天花留下的几个瘢痕，却丝毫不影响他全身散发出照人的魅力。

然而在这位君主身上，精神品质超过了外貌的出众……他有着诸多出色的才能，在各种严峻的考验面前都表现出性格的坚毅，这与开创伟大的事业是相适应的，凭着出色的才能和坚毅的性格，他将开创的事业引向成功。他的一切爱好都是高尚的，与伟大的君王相称的。他热爱公平与正义，他对臣民充满父亲般的慈爱，他爱好美德和一切理性支配的事物。他完全能够控制自己的情绪，他的子民对这一切都赞不绝口。更令人觉得惊奇的是，这位政事缠身的君王不但爱好美术，还潜心研究各种科学技术^⑦。

这是一种偶像化的传记，却又不仅仅如此。康熙皇帝确实是一位极有才干的君主，尤其是在他事业的高峰期，也就是《画像》中描绘的那个时期。如果我们容忍书中些许的夸大，并将其中的形容词调整到用词没这么华丽的现代水平，白晋的描述基本上还是准确的。除了白晋的描写，我们还需补充一位教区司铎对康熙皇帝不那么狂热的评价。此人名叫马国贤 (Matteo Ripa, 1682—1745)，他从 1710

^⑦ Joachim Bouvet, *Portrait historique de l'Empereur de la Chine* (Paris, 1697) pp. 11—13.

年到1723年在北京的宫廷任油画和雕版画师^⑧。马国贤神父说康熙确实对各种学问很有兴趣,但他认为康熙大大高估了自己在音乐和数学方面的成就。不过我们必须根据马国贤到达北京的时间——1710年——来衡量他的批评^⑨。白晋在《画像》中对康熙的热情赞扬来自他1688年到1693年间与康熙相处的经历,这比马国贤第一次见到康熙早了将近20年。马国贤来到之时,康熙已经步入暮年,对西学的热情已经减退了。而且马国贤缺乏过人的思想魅力,这使得他和康熙的关系与南怀仁和白晋等更有才华的传教士相比较要疏远一些。最后,马国贤对康熙皇帝的描述在手稿和正式出版的版本之间有一些矛盾之处,引用时需注意^⑩。

304 随着描写的进一步深入,我们发现白晋对皇帝有特殊的偏爱,这种偏爱使得白晋对中国文化其他方面的认识有失偏颇。据白晋介绍,“曼达林”或士大夫是一个相对不可靠的群体,他们总是需要皇帝的监督。白晋说,中国的政府之所以是“完美的君主制”,不是因为士大夫本身的功劳,而是因为皇帝对他们的监督非常到位。白晋写道:“皇帝的警惕性非常高,即便是最隐蔽的过错也很难逃过他的眼睛”,“(士大夫)在行政管理上犯了哪怕最小的错误,一旦被皇帝注意到,便足以被撤职。如果有人被指控受了贿,皇帝会毫不留情地进行处置,不管涉及的是谁”^⑪。这种说法在几个方面有夸大。第一,清朝的疆域非常辽阔,据估计人口有1.5亿至2亿,因此皇帝本

⑧ Matteo Ripa, *Storia della fondazione della Congregazione e del Collegio de' Cinesi* 3 vols. (Naples, 1789). 这部作品后来经过删节被 Fortunato Prandi 译为英文,名为 *Memoirs of Father Ripa* (London, 1844)。对马国贤神父在华活动较通俗的描述见 Nigel Cameron, *Barbarians and mandarins, thirteen centuries of Western travelers in China* (Chicago, 1976) pp. 263—275 & 284—287。

⑨ 方豪,《中国天主教史人物传》II, 344。

⑩ Antonio Sisito Rosso 神父曾注意到在印刷意大利文原版和翻译英文版的过程中出现了错误。这些观察收入 Walter Fuchs, “Zu Pater Ripa's Debut als chinesischer Hofmaler in das Jahr 1710”, *Tamura Hakushi shōju toyoshi ronso* (Kyoto, 1968) pp. 1—5。

⑪ Bouvet, *Portrait*, pp. 62 & 65。

人若要进行严密的监督几乎不可能。第二,在中国,贿赂官员是将官员不合理的薪俸提升到合理水平的一种普遍采用的方法。虽然康熙本人无疑是诚实的,但历史研究表明,在打击腐败的政策上,康熙之前和之后的皇帝惩治措施要比康熙更为积极^⑫。清朝的创立者顺治帝(1644—1660)深知明王朝的腐败,因此对腐败进行了大力打击,而康熙帝对腐败的态度要更为宽容。康熙朝的社会经济极度繁荣,康熙可能认为在正赋之外增加出来的与贿赂有关的“陋规”(即附加税)能帮助官员控制通货膨胀,又不会严重损害民众的生计和国家的稳定。后来,雍正帝(1723—1735)将“陋规”转化成官员薪俸的一部分,才在一段时间内解决了这个问题。

在白晋的笔下,高级、低级官员的任期都是极不稳定、不断变动的。这显然是过分突出了北京的情况。因为他的观察可能主要局限在高职位的京官和各省级行政长官身上。但绝大多数地方和地区的行政官员都离京城太远,皇帝顾及不到。如果没有丑闻或国家税收急剧减少的情况,皇帝一般不会中断大多数官员短暂的任期。这是中国历史上一般和平时期的情况。康熙皇帝的时代并不典型,因为他登基时只有8岁,那时满洲人在中国的封建统治刚刚开始。清王朝早期,效忠明朝的汉族士大夫普遍拒绝进入政府任职。但清朝统治到了白晋的那个时候,已经持续了半个世纪,明朝效忠者的抵抗渐渐减弱。

白晋对中国文化适应的起始点是中国优秀的政府管理。但白晋¹⁷²⁵与柏应理等其他欧洲阐释者及后来的启蒙思想家不同。启蒙思想家看到的是优秀的儒家哲学及其在当时的典范——士大夫^⑬。而白晋看到的是中国出色的君主政体,尤其是在康熙皇帝身上的体现。他

^⑫ 引自 Adam Y. C. Lui, *Corruption in China during the early Ch'ing period 1644—1660* (Hong Kong, 1979) pp. 61—65。

^⑬ 18世纪英国人对儒家学说的崇拜见 Edmund Leites, "Confucianism in eighteenth-century England: natural morality and social reform", *Philosophy East & West* 28 (1978): 143—159。

的《画像》并未提到孔子,对当时儒家学者的描述也并不带多少赞扬的成分。白晋适应中国文化的第二个基础是从他对中文经典的研究中逐渐形成的。儒家学说的根基是从这些经典中建立起来的,但是吸引白晋的却不是这些经典中属于儒家的成分。白晋关注的是中文经典中最古老的部分,尤其是他认为预示着基督启示的部分。

白晋那个时代的耶稣会士已经成功地获得了官方的身份,并能接近中国的统治力量,这是利玛窦只能幻想,却无法实现的。在利玛窦的时期,这样的接触根本无法进行,因为万历皇帝根本隐遁不出,在中国历史上万历是行为最古怪的几位皇帝之一。在 1589 年至 1615 年间,万历皇帝取消了一切公开的接见,从 1593 年至 1615 年只见过大学士五次^⑭! 利玛窦与皇帝没有直接联系,他通过社会和学术的关系培养了一批士大夫,这使他对晚明的文化融合有了深入的接触。这就是利玛窦创立文化适应政策的背景。

到白晋的时代,中国文化融合的氛围已经不再。汉族文人对明朝的覆灭作了透彻的检讨,他们指责晚明学者的折中主义态度,并常常将矛头指向王阳明学派,这个学派有时被称为明代新儒学或陆王学派,以区别宋代新儒学或程朱学派。清初文人尤其抨击王阳明学派高度内省的哲学探讨,这种哲学倾向在晚明发展出了各种不同的思辨哲学和天马行空的禅学。大多数清初文人的评价认为,明代的哲学家过分偏离了儒家真正的“道”,现在是时候回归儒学的本源了^⑮。清朝统治者对这个运动进行了加强,并使其重新集中到对治

^⑭ Goodrich, I, 326—327.

^⑮ 17 世纪晚期中国最著名的一批文人对明清之际文化方向在宏观上的转移作了反思,他们是黄宗羲(1610—1695)、顾炎武(1613—1682)、王夫之(1619—1672)和颜元(1635—1704)。宋代新儒学的复兴,即所谓的“复兴程朱理学”运动,在几十年前曾被学界认为是一个缺乏创造性的运动,例如,见 Carson Chang, *The development of Neo-Confucian thought* 2 vols. (New York, 1962) II, 317—336 以及 Wing-tsit Chan, *Historical charts of Chinese philosophy* (New Haven, 1955), p. 15。但是近年来思想界发生了转变,人们认识到了清初复兴程朱理学运动较有创造性的一面。见 Wing-tsit Chan, “The Hsing-li ching-i and the Ch’eng-Chu school of the seventeenth century”。

国之道和经典文献的更为客观的研究上来。这种回归正统做法的一个表现就是康熙皇帝 1715 年命李光地重编《朱子大全》，并编写一部宋儒文选《性理大全》的删节本。尽管不是所有的清初思想家都试图回归宋儒哲学，但是对中国的新统治者来说，接受宋代新儒学作为当时最正统的儒学形式，对其政权合法地位的确立是有好处的。因此，17 世纪晚期，儒学正统的范围渐渐缩小，比利玛窦时期要狭窄得多。耶稣会的处境和文化氛围的变化要求对利玛窦的文化适应方案进行修改，以适应当时的新形势。

利玛窦之所以将文化适应政策建立在儒家传统之上，是因为儒学在中国文化中占据权威地位，而且儒学是很容易服从于基督教的。但实际上，17 世纪中国传教区的每一个耶稣会士都反对儒学传统在杰出的宋代新儒学中的体现，原因是宋代儒学具有明显的唯物主义和无神论特征，这和基督教是对立的。（18 世纪早期，马若瑟和卫方济等耶稣会士便开始将宋代新儒学与基督教相融和，但是这个转变超出了本书研究的范围^{①⑥}。）晚明更为开放的文化氛围使利玛窦能够创造一种不同于宋代新儒学的儒学形式。但是在 17 世纪晚期，尤其是在满洲朝廷，耶稣会士在文化上可以接受的儒学传统形式变得与宋代新儒学的阐释越来越接近，白晋便不得不为文化适应寻找另一个基础了。白晋不像利玛窦那样依靠士大夫，因此他没有必要在修改利玛窦的适应政策时投合士大夫们的心意。白晋必须讨好的赞助者在中国的朝廷。清初的皇帝对中国古代圣君的传统是很尊崇的，儒家传统也是将古代圣君的传统作为自己精神祖先的。白晋从这种古代圣人的智慧中寻找能服从于基督教并能成为修改过的中国与基督教结合之新基础的成分，是不足为奇的。因此，白晋虽然修改了利玛窦的适应政策，他使用的新成分却仍继续满足利玛窦的两个标准：

^{①⑥} 见笔者的文章“The reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the writings of Joseph de Pémare, S. J.”, *Philosophy East & West* 26 (1976): 389—410 以及“The first complete translation of the Confucian Four Books in the West”。

一、在中国文化中占支配地位;二、能服从于基督教。

2. 赫尔墨斯思想和白晋的索隐主义

307

基督教的护教学传统被称为古代神学(*prisca theologia*)或赫尔墨斯思想。这个传统认为,某些非基督教的著作中含有真正信仰的遗迹。护教学传统可以追溯到早期教父,如拉克坦提乌斯(*Lactantius*,约240—320)、圣克莱门(*Clement of Alexandria*,约150—215)和优西比乌^①。到1650年,古代神学家的名单包括:亚当、以诺(*Enoch*)、亚伯(*Abraham*)、琐罗亚斯特、摩西、三重伟大的赫尔墨斯、婆罗门人、德鲁伊教徒(*Druids*)、大卫、俄耳甫斯、毕达哥拉斯、柏拉图以及古代女先知(*Sybilis*)。到1700年,伏羲的名字也登上了这份名单。古代神学家最有影响力的文献被认为是俄耳甫斯和赫尔墨斯所写的。除了《秘闻集》(*Hermetica*或*Corpus Hermeticum*)中阿斯克勒庇俄斯(*Asclepius*)的对话,拼凑成《秘闻集》与《俄尔浦卡》(*Orphica*)的各个片段在西欧一直是不为人知的,直到斐奇诺翻译了拉丁文版的柏拉图著作(1484)和普罗提诺(*Plotinus*)著作(1490),在意大利引起柏拉图主义的复兴,这些片段才作为复兴的一部分被人们所了解。16世纪,人们普遍接受了斐奇诺对柏拉图主义的解释,他将柏拉图主义说成是一种宗教哲学,人们也接受了新柏拉图主义对于柏拉图主义的看法,这些看法来自一种极为神秘的巫术环境。一种浓厚的巫术成分将斐奇诺、米兰多拉(*Giovanni Pico della Mirandola*,1463—1494)以及布鲁诺引向了与正统基督教的冲突。

与早期教父不同,文艺复兴时期古代神学的复兴者可以对异教徒有更多的好感。早期教父与这些敌对的宗教形式进行的是直接的竞争,但到了文艺复兴时期,这些非基督教信仰已仅仅成为一点残余,和实践信仰已经没什么关系了。文艺复兴时期的作者们试图将

^① 见 Daniel P. Walker, *The Ancient Theology* (London, 1972)。

柏拉图主义、新柏拉图主义与基督教相结合。他们在基督教与这些非基督教的著述中看到了相似之处,如一神论、灵魂不灭、来世的奖赏与惩罚、禁欲主义对肉体的轻视和对精神的重视、三位一体和“从无到有”的创世论。基督教出现前对基督启示的预示可以从两个不同的观点来看。一种观点强调犹太教传统对一个异教群体的影响,另一种观点则强调一种更纯粹地来自异教的预示,它通常得到犹太教传统的印证。犹太教对异教信仰影响的焦点通常是埃及,其中介则是摩西,据说他的教义被保存在埃及文化中。

不过,问题在于到了17世纪中期,历史学的批判已经证明主要的古代神学年代被弄错了。其源头其实是在基督教诞生之后,而不是之前。卡索邦(Isaac Casaubon, 1559—1614)在1614年率先为《秘闻集》重新确定了年代。在1649年前后,有人开始怀疑《俄尔浦卡》的古老性^⑩。然而古代神学还继续存在着。在英国(卡索邦就是在英国研究并重新确定了古代神学的年代,并将结果出版),古代神学以柏拉图主义复兴的形式生存了下来,这个复兴和剑桥的柏拉图主义者有关。古代神学也存在于于埃(Pierre Daniel Huet, 1630—1721)和基歇尔的著作中。它还存在于某些中国教团的法国耶稣会士的思想中,这些人包括:白晋、马若瑟、郭中传(Jean-Alexis de Gol-

^⑩ 对赫尔墨斯文献年代的重新确定见 Isaac Casaubon, *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI* (London, 1614)。对年代重新确定问题的论述见 Frances Yates, *The Hermetic teachings of Giordano Bruno* (London, 1964) pp. 398—403 及 Walker, *The Ancient Theology*, p. 195。

let, 1664—1741) 和傅圣泽 (Jean-François Foucquet, 1665—1741) ①。另外, 耶稣会士樊西元 (Jean-Simon Bayard, 1662—1725)、聂若翰 (Jean Noël, 1669—1740) 和卫方济也被认为多少与古代神学有关②。

309 对于这群将古代神学运用到中国的耶稣会士, 有几种不同的称呼。纪理安 (Kilian Stumpf, 1655—1720) 是耶稣会士, 也是对上述这群人的批评者, 他把他们称为“研究‘经’的人” (Kinisticae), 因为他们专注于“经”, 也就是中国古代经典③。在 18 世纪, 耶稣会士钱德明 (Joseph-Marie Amiot) 用“研究《易经》者” (Ykingnistes) 一词来称呼这群耶稣会士, 因为他们将《易经》视作包含基督教神秘真理的预言书④。称呼这个群体的另一个名字是“象征派” (Symbolists), 因为

① 对索隐主义总体上的看法见 Arnold H. Rowbotham, “The Jesuit Figurists and eighteenth century religious thought”, *Journal of the history of ideas* 17 (1956): 471—485。Walker 先生在 *The Ancient Theology*, pp. 194—230 中从赫尔墨斯思想的角度对索隐主义进行了长达一章的阐述。John W. Witek, “Jean-François Foucquet: un controversiste Jésuite en Chine et en Europe”, *Acts du colloque international de sinology, Chantilly, 1974* (Paris, 1976) pp. 115—135 对索隐主义有简要介绍。Witek, *Controversial ideas in China and in Europe: a biography of Jean-François Foucquet* 对索隐主义的论述更详尽。笔者在 “The reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the writings of Joseph de Prémare, S. J.” pp. 391—392 中简要介绍了马若瑟的索隐主义。白晋在与莱布尼茨的通信中表现出来的索隐主义观点在笔者的 *Leibniz & Confucianism*, pp. 39—68 有论述。

② Dehergne, *Répertoire*, pp. 28 & 186 将樊西元和卫方济神父与索隐主义相联系。Pfister, p. 416 认为卫方济属于索隐派。关于卫方济与索隐派的关系, 见笔者文章 “The first complete translation of the Confucian Four Books in the West”, pp. 525—526。

③ Kilian Stumpf, S. J., “De controversia libri y kim seu contra sententias Kinisticas”, *Archivum Romanum Societatis Jesu, Jap. Sin.* 176, 422—426 (拉丁文原版和德文译本) 在 Claudia von Collani, *Die Figuristen in der Chinamission* (Frankfurt am Main, 1981) pp. 81—108 中作为附录出版。另见 Sebald Reil, *Kilian Stumpf 1655—1720, ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking* (Münster Westfalen, 1978) pp. 160—164。

④ Joseph-Marie Amiot, “L’antiquité des Chinois prouvée par les Monuments”, *Mémoires concernant l’histoire, les sciences, les arts, les moeurs, et les usages... des Chinois par les Missionnaires de Pekin.* vols. 1—17 (Paris, 1776—1814) vol. II (1777)。

他们用象征或隐喻的方法而不是历史的方法来阐释中国古代文献^②。不过对这个群体最普遍的称呼是“索隐派”(Figurists)。

“索隐主义”(Figurism)这个词有些误导性,因为它表示持这种思想的更大范围内的耶稣会士观点的总和,而并不仅是在华耶稣会士的观点。与历史上不计其数的其他称呼一样,这个称呼似乎是这种观点的批判者发明的。关于这个词的最早记录之一是在弗雷烈(Frérét)致马若瑟的一封信中,时间是1732年12月^③。在这封信中,弗雷烈回应了马若瑟对宋君荣(Antoine Gaubil)著作《中国天文学史》(*Histoire de l'Astronomie chinoise*)(1729)的一些批评^④。宋君荣神父经常和弗雷烈通信,弗雷烈对中国的了解很多是从宋君荣那里获得的。弗雷烈写给马若瑟的这封信中,大部分内容都是关于中国纪年的问题,弗雷烈在信中支持宋君荣对中国历史的古老性更为保守的说法。在讨论中,弗雷烈说自己在马若瑟给他的书中(其中至少有一本是没有署名的)看到一种“索隐主义”(figurisme),弗雷烈把这种索隐主义在欧洲造成的不良影响与傅圣泽神父联系在一起。弗雷烈用有些反问的语气问马若瑟,严谨的知识分子是否会允许自己被这股歪风(即索隐主义)所污染,这股歪风是否会四处蔓延,将地球的两端(即欧洲与中国)全都感染,并造成耶稣会和詹森教派的对立。弗雷烈使用“索隐主义”这个词可能是带贬义的,不过不能肯定这个词到底是不是弗雷烈发明的。弗雷烈在这封信中提到了郭中传、傅圣泽和马若瑟这三位神父,并在1733年9月20日的另一封信中又提到了这三人以及白晋的名字。这表明,至少在这四位耶稣会

^② Johannes Beckmann, “Die katholischen Missionare und der Taoismus”, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 26 (Beckenried, 1970): 7, fn. 37.

^③ Pinot, *Documents inédits*, p. 45.

^④ 宋君荣神父的作品是一部多卷本著作的一部分,这部著作名为 *Observations mathématiques, astronomiques, géographiques, chronologiques et physiques, tirées des anciens livres chinois... par les Pères de la Compagnie de Jésus*, 1929年由Et. Souciet, S. J. 在巴黎编辑出版。

士的反对者看来,这四人在古代神学方面的观点是类似的²⁶。

311

总之,索隐主义者认为,任何文明的历史如果能追溯到最久远的年代,就能发现这个文明从原来的犹太基督教传统分离出去的那一点。这个理论运用得很广泛,法国耶稣会士拉菲托(Jean-François Lafitau, 1681—1746)就将其运用到了北美印第安人的身上²⁷。索隐派认为,中国的文明为研究上述“犹太基督教传统分离说”提供了一个独特的样本,因为中国的历史记载极为准确,索隐派有时甚至感到它比《圣经》的记载更为准确²⁸。索隐派专心投入对中国古代文献的研究,目的就是将这些文献阐释成蕴含着基督教最深奥、最神秘真理的具有象征意义的作品,而不是把它们看做精确的历史记载²⁹。索隐派还认为汉字是一种象形文字,包含着这些基督教的神秘真理。

作为一个整体,索隐派对自己的观念太过狂热,这对其自身也不利。比如,白晋相信所有的基督教神秘真理都在中文经典中显示出来了,这就惹恼了一些其他的耶稣会士和基督徒。根据犹太基督教传统,这些人认为优先权应该在犹太人那里。此外,当卫匡国、柏应理等耶稣会士证明中国古代年表的可信度以及中国古代经典的正确性时,是用历史的眼光来阐释这些著作的,而索隐派采用的则是象征的方式。索隐派认为传统的中国历史就是世界历史。挪亚的儿子闪和他的子孙将上帝的法则带到了东亚。不过在那里和其他地方一样,人类的邪恶在一段时间之后败坏了上帝的启示³⁰。

不同耶稣会士的索隐主义观点实际上还是各不相同的,很难用“索隐主义”的标签一以概之。这些观点渐渐卷入了中国礼仪之争,

²⁶ Pinot, *Documents inédits*, p. 50.

²⁷ 1711年到1717年间,拉菲托神父住在北美,他回到法国时,在一本1724年出现的书中表达了他的索隐主义观点,此书名为 *Moeurs des Sauvages américains compare aux mœurs des premiers temps*。见 Collani, *Die Figuristen*, pp. 37—39。

²⁸ Collani, *Die Figuristen*, pp. 20—21.

²⁹ Pinot, *La Chine*, pp. 347 & 350f.

³⁰ Collani, *Die Figuristen*, pp. 23.

随着 1700 年索邦神学院对李明的《中国现势新志》(*Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1696) 和郭弼恩的《中国皇帝容圣教圣旨的历史》(*Histoire de l'Edit de l'Empereur de la Chine en faveur de la religion Chretienne*, 1698) 进行闹哄哄的审查, 论争达到了公开论战的高峰。即便是在 1700 年前, 在华耶稣会士在与康熙皇帝讨论《易经》时也仅仅局限于物理和数学方面的内容。另外, 任何关于索隐主义的著述都是被要求用拉丁文而不是汉语来撰写的^①。索邦神学院事件后, 耶稣会的领导似乎要求神父们在介绍关于中国的适应思想中较极端的观点(如索隐主义)时, 要加倍小心。这些要求也许能说明白晋为何突然中断了与莱布尼茨的通信, 这让莱布尼茨感到不解与不悦^②。但是和索隐主义相关的思想实在太活跃了, 根本无法加以压制。它们仍旧在暗中继续发展, 在书信中交流。在 18 世纪早期, 书信是一种强有力的交流方式。手稿一直在不断地撰写, 而出版则被推后了 150 年甚至更长的时间^③。

历史演化进程中两大易变因素就是外部的影响与个体的创造 3// 力。个体创造力的变数更大, 因为富有创造性的思想家有时进行创造性的思考仅仅是为了挑战过去影响的重压。因此, 说中国传教团的法国耶稣会士相信已被历史批判否定了的赫尔墨斯传统, 就忽视了这种创造力的因素。因为索隐派成员中至少有两位(或更多)是极富创造性的思想家, 他们就是白晋和马若瑟。当白晋论证中国古

① 法国传教会的会长殷弘绪(François-Xavier Dentrecolles)规定, 耶稣会士在与皇帝谈论《易经》时, 要避免谈到任何比喻的、与宗教有关的意思, 应该仅仅谈论物理和数学方面的内容。见 Witek, *Controversial ideas in China and in Europe*, pp. 176 & 237。

② 见 Mungello, *Leibniz & Confucianism*, p. 40。

③ 索隐主义作品的出版被长期延后可以马若瑟为例。我们注意到马若瑟在 1712 年和 1725 年间撰写了著名的《中国古籍中基督教主要教义之遗迹》(*Selecta quaedam vestigial praecipuorum Christianae Religionis dogmatum ex antiquis Sinarum libris eruta*), 但直到 1878 年才出现了一个法译本。此外, 马若瑟在 1728 年写了《关于中国“一神论”之信札》(*Lettre sur le monotheisme des Chinois*), 可是直到 1861 年才出版。这两本书在注释^④还有进一步论述。

代文化的某些元素预示了基督教真理时,他所说的这些元素与传统的赫尔墨斯观念仅仅有部分的重复。白晋思想的新意在于,他将这些传统观念运用到了中国的具体情况中去。白晋和莱布尼茨的通信便反映了一些这样的新元素。

3. 白晋的索隐主义理论经由莱布尼茨在欧洲的传播

312

巴黎的耶稣会士沃朱(Antoine Verjus, 1632—1706)负责为白晋和莱布尼茨的联络牵线搭桥。沃朱神父与路易十四的告解神父拉雪兹是关系密切的同事。耶稣会有从中国教区被派往欧洲的代表,也有驻扎在欧洲,为欧洲教区服务的代表。沃朱神父先是在1678年到1702年间担任印度和中国教区的代表,后来在1705年到1706年间任法国大教区代表。就是在他先后任这两个代表之职期间,与在华法国耶稣会士建立了密切联系^{③4}。沃朱应该是在听布罗索(Christophe Brosseau, 1717年卒)说起莱布尼茨后,与莱布尼茨进行了第一次直接的联系^{③5}。1692年10月左右,沃朱通过汉诺威人、外交家巴拉提(A. Ballati [Balati])转交给莱布尼茨一包来自中国耶稣会士的信函^{③6}。这些信中含有耶稣会士在物理和数学方面的观察资料^{③7}。沃朱似乎还在1695年前给莱布尼茨寄去了在华传教士的另一些信件^{③8}。这些传教士所写的信件中很可能有一封是白晋写的,或者至

^{③4} Dehergne, *Répertoire*, p. 317.

^{③5} 见莱布尼茨1692年11月18日(28日)给布罗索写的信,收入Leibniz, *Sämtliche Schriften* I; 8, 544.

^{③6} Müller, *Eine Chronik*, p. 119.

^{③7} 见莱布尼茨1692年11月中旬给冯·黑森—莱茵费尔伯爵写的信,收入Leibniz, *Sämtliche Schriften* I; 8, 187.

^{③8} 这么说的根据来自沃朱神父1695年3月30日在巴黎与莱布尼茨的第一次通信。在这封信中,沃朱以为莱布尼茨已经收到了在华耶稣会士写于1689—1690年间,由莫斯科人帮忙递送的一些信件。(Leibniz-Briefwechsel 954, sheet 2v)不过,沃朱的假设可能有误,因为莱布尼茨在1695年7月5日的信中提到自己最近刚收到由莫斯科人送回在华神父的信件。(Leibniz-Briefwechsel 954, sheet 16r)

少被认为是白晋写的。如果不是这样,那么莱布尼茨肯定在 1695 年听说过白晋这个人,因为沃朱在 1695 年 3 月 30 日写给莱布尼茨的信中提到了白晋的名字³⁹。沃朱在信中说白晋和张诚、刘应这几位神父提供了有关东亚各语言的信息。

1697 年 10 月 18 日,沃朱在枫丹白露给莱布尼茨写了一封信。信的开头说,白晋请他转交一本小书,即曾献给路易十四的《中国皇帝的历史画像》⁴⁰。同一天,白晋也在枫丹白露给莱布尼茨写了一封信,这封信显然是附在沃朱信中的⁴¹。白晋写给莱布尼茨的第一封信很显然是友好的,充满了真诚的恭维之语。白晋说自己返回欧洲之后曾几次想写信给莱布尼茨。我们并不知道白晋是在读莱布尼茨的《中国近事》(*Novissima Sinica*) (1697) 之前还是之后萌发写信念头的,不过白晋称自己是通过一位“索邦神学院的博士 Gignes 先生”得到这本书的,他觉得莱布尼茨可能不一定熟悉此人。白晋称,自己以愉快的心情反复阅读了这本书。即使用那个时代恭维话的标准尺度来衡量,这些称赞的话也不可能不是出自白晋这样的中国通之口。白晋接着说,他正给莱布尼茨寄去一本《画像》。这封简短的信函最后提到了康熙皇帝容忍基督教的诏书(1692)和他带给路易十四的中文书籍。从信中的语气来看,白晋显然期望和莱布尼茨有进一步的联系。莱布尼茨在 1697 年 12 月 2 日给沃朱回了一封长信,并给白晋回了一封更长的信,请沃朱转交⁴²。

在 1698 年 2 月 28 日写给莱布尼茨的信中,白晋第一次介绍了自己的索隐主义观点。这封信是白晋即将返回中国时在拉罗谢尔(La Rochelle)写的。《中国哲学家孔子》中的适应思想强调的是孔子以及与他关系最密切的经典“四书”。与之相对,白晋的适应思想则对孔子避而不谈,他将重心放在孔子时代之前,即公元前 551 年之

³⁹ *Leibniz-Briefwechsel* 954, sheet 4r.

⁴⁰ *Leibniz-Briefwechsel* 954, sheets 18r-18v.

⁴¹ *Leibniz-Briefwechsel* 954, sheets 1r-2v.

⁴² *Leibniz-Briefwechsel* 954, sheets 20r-21v 及 *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheets 4r-7v.

前的历史阶段。白晋关注的焦点是《易经》。《易经》作为“五经”之一是包括在儒家学说之中的，这部著作最早的主体部分可能是现存最古老的中文文献。《易经》后来又逐渐增加了一些注释性的附录，其中有些已经合并在正文中了。如果剔除这些附录，我们也许可以把《易经》看做是孔子之前的文献。白晋就是这样做的。不过这样做也有一个问题，就是《易经》中最早的部分太古老晦涩了，不看注释极难理解。白晋所做的实际上是写一个新的注释。白晋认为，自己所起的作用是重新找回《易经》已经失去的最早的意思，这与绝大部分注释《易经》的其他中国人的想法是一样的。简而言之，白晋重新解释了《易经》，但他这么做没有超出，或者说没有完全超出中国人重新解释经书的传统模式。

如果我们暂时不考虑白晋思想中后来被批判的成分，而以一个睿智、受过良好教育、有着早期汉学方面兴趣的 17 世纪欧洲人的视角来看待他的思想，那白晋在这封信中所写的内容一定是极为令人激动的。实际上，今天读来仍是如此。信中将连续和断开的横线单位与伏羲这个名字相联系。以一条线为一个单位时，它们分别代表“阳”和“阴”，增加为两条线一个单位时，便产生了四种可能的排列组合，即(☰ ☱ ☲ ☴)。如果以三条线为一个单位，就产生八种可能的排列组合，被称为“八卦”，即(☰ ☷ ☱ ☵ ☲ ☴ ☳ ☶)。如果以六条线为一个单位，便有 64 种排列组合。(白晋在给莱布尼茨的信中指出，柏应理在《中国哲学家孔子》的序言中对这些图像进行了介绍^{④3}。见图 19)虽然按照习惯，伏羲的名字和八卦而不是 64 卦有关，白晋却认为都有关系。

311

谈到欧洲人在找寻“中文之钥”过程中所作的各种推测时，白晋认为上述的这些图像表明伏羲不仅已经找到了开启中文奥秘的钥匙，也找到了开启一切知识大门的“真正的钥匙”。他说，伏羲的图

^{④3} Leibniz-Briefwechsel 105, sheet 10v 及 Couplet, Confucius, pp. xl-xliv.

像“以一种非常简单、自然的形式表现了所有一切科学的原理”^{④④}。白晋指出,尽管中国人现在已经不理解这些图像原来的意义,却对其十分崇拜。通过重新确定这些《易经》图像的原意,不但可以重新确立中国古人真正哲学的本意,并使中国人的认识重新回到对真正的神的认识上来,还可以“重新确立在一切科学中都应遵守的自然的方法”^{④⑤}。白晋虽然没有明说,但他显然是在暗示最后这个结果和前面两个不同,它不仅将造福中国人,还将造福全世界。在白晋看来,中国古代的哲学就是全世界古人、全人类祖先的哲学。这些图像令人激动的地方在于它们是这些古人留下来的遗迹。通过这些遗迹,我们就可以看到那些思想比我们清晰,理性意识比我们更纯粹的古代人类的创造物^{④⑥}。因此,白晋在一开始就阐明,自己不是仅仅把所揭示的真理送给中国人,也是送给欧洲人的。

在回答莱布尼茨关于寻找繆勒研究的那种“中文之钥”的问题时,白晋透露,他自己也相信原初语言,或者他所谓的“大洪水前大学者使用的文字”这个概念^{④⑦}。白晋相信,人们总有一天可以对汉字作一番全面的分析,并从众多的汉字中提炼出一些和埃及象形文字共同的特征,从而揭开大洪水以前普遍语言的真面目。

1700年11月8日,白晋在北京给巴黎的郭弼恩神父写了一封信,并要他转发给莱布尼茨。在这封信中,白晋对自己的索隐主义观点作了更详细的介绍^{④⑧}。白晋说《易经》不仅是中国,也是世界范围内最古老的书籍。白晋知道,不少传教士认为《易经》中充满了迷信和没有根据的内容。因此,白晋指出问题出在《易经》的注释上,注

^{④④} *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 10v.

^{④⑤} *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 11r.

^{④⑥} *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 11r.

^{④⑦} *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 10r.

^{④⑧} Kortholt, III, 5—14 或 Dutens, IV, 146—151。

释中有“大量错误和一种纯属迷信的占卜”⁴⁹。然而,从这些附加的内容中仍旧能够找出“最古老、最优秀的哲学遗存的珍贵痕迹,这种哲学是人类最早的祖先传授给后代的,后来随着时间的流逝以讹传讹,几乎完全泯灭了”⁵⁰。

345

白晋解释说,现在的中国人相信他们三四千年前,也就是公元前2300年至前1300年左右的先人在算术、音乐、星象和医药等领域掌握了极深厚的知识,他们仍希望能够重新获得这些知识。白晋认为,“最杰出的哲学家”伏羲发明了由384条连续和断开的线条构成的64卦,这些元素包含了上述所有科学的原理⁵¹。他接着说,自己这么说的根据不仅仅是《易经》,而是历朝历代中国人的一致看法,并且大量不同的中文书籍看法完全一致,也证实了这一点。随后,白晋说出了观点:伏羲不仅仅是中国人的祖先,也是全人类的祖先!这个观点使大多数欧洲人觉得索隐派思想太极端了。白晋还补充道:“伏羲的系统看起来就像是某位古代的奇才,比如三重伟大的赫尔墨斯,为了表示一切科学最抽象的原理而发明的一种普遍符号。”⁵²

在白晋看来,过去的3000年(大约从公元前1300年开始)中对伏羲系统的各种注释只是模糊和混淆了其原本的意义。他特地把孔子也包括在这些被误导的注释者中。白晋一定知道周朝的年代习惯上是从公元前1122年算起的,周朝的开创者文王和周公与《易经》的某些解释是有关的。孔子把他的哲学建立在周朝开创者的基础上。因此,白晋似乎是在否定从周朝初年开始的为《易经》作注释的传统。白晋认为,只有完全抛开这种注释的传统,从数学的角度来研究伏羲的图像,他才发现伏羲的系统具有普遍的本质,并能涵盖一切知识的领域⁵³。

⁴⁹ Kortholt, III, 6 或 Dutens, IV, 147。

⁵⁰ Kortholt, III, 7 或 Dutens, IV, 147。

⁵¹ Kortholt, III, 7 或 Dutens, IV, 147。

⁵² Kortholt, III, 8 或 Dutens, IV, 147—148。

⁵³ Kortholt, III, 8—9 或 Dutens, IV, 148。

白晋揭示了一种神秘的数学观念。在这个观念中,伏羲的图像³¹⁶被看做一种由数字表现的宇宙哲学或一种知识的普遍方法,它将一切事物都缩减为数量、重量和尺寸等量化的基本单位。白晋认为,伏羲图像的这种方法遵循了三种数字级数的规则、比例和几何的规则以及静力学的定律。结果使造物主的创造充满了理性^⑤。在这一点上,白晋已经站在了异端邪说的危险边缘。

关于神,哪些是人类可知的,哪些是不可知的,其分界线在基督教中是一个以神秘真理为特征的边界区域。它仿佛一座高墙,本来就是吸引人去攀越的。纵观历史,无数双眼睛都曾在这座墙上游移。有人抵抗住了它的吸引,也有人企图爬过去。对那些同情反抗者、本质上从个体的角度来定义价值的人来说,这条分界线是有压迫性的,它损害了人类的自由和个体的发展。对有些已经瞥见了墙那边情景的其他人来说,这条分界线是对狂妄自大的人类一个极好的、必要的约束。人们对白晋和索隐派以及斐奇诺、米兰多拉和布鲁诺等其他受古代神学影响的思想家的所作所为产生什么样的反应,大抵和人们如何看待这条分界线是一致的。对那些拥护个体价值的人来说,白晋的大胆也许值得喝彩。对那些信奉正统的人来说,白晋的行为也许可以看做是人类日益目空一切的一个警示信号。

白晋是这样解释他神秘的数学观念的:它是由一个几何平面和立方体上的双组数字(即,以连续和断开的横线表示?)构成的。这些数字通过音乐的所有谐和音以及与这个“图形”的64卦和384条连续和断开的横线完全对应的永久和谐连接在一起^⑥。这些数字表示了天体所有和谐运行的(创造?)时期。此外,它们表示了解释事物种类、性质以及发展灭亡的一切规律。然后,白晋说,这些数字可以为重新发现中国和希腊已经消失的音乐提供基础。这种将数字与

^⑤ Kortholt, III, 9 或 Dutens, IV, 148。

^⑥ 根据白晋后来寄给莱布尼茨的64卦图,大致可以确定这个图形就是图20中描绘的“先天次序”。

音乐相结合的方式完全是毕达哥拉斯式的。白晋所说的中国在 15 或 16 个世纪前消失的音乐,是指中国古代典籍中缺失的音乐典籍。孔子的音乐观在中国被人们广泛接受,他认为音乐和人类的道德有很重要的联系。但是孔子并没有像毕达哥拉斯学派那样将音乐和数字相联系。

377 白晋说,这消失的音乐中(他好像并不区分中国的古代音乐和希腊的古代音乐)包含着三个系统或者三个音阶,分别是全音阶、半音阶和等音阶^{⑤6}。全音阶中有五个全音和两个半音,由今天钢琴上的白键代表。半音阶使用半音产生由十二个音组成的八度音阶。半音阶的改良形式在 20 世纪成为了流行的音阶。等音阶的概念有些模糊不清,白晋说在他的时代是没人了解的。他指的也许是古希腊的音阶,古希腊的音乐理论中有四分之一音。

白晋认为伏羲系统中的数字和柏拉图的数字是相同的,他暗示伏羲的数字系统和古代希伯来人的数字系统可能是一致的。白晋认为,伏羲的数字系统如果和安息日(Sabbath)的数字(7?)、希伯来人五十年节(jubilee)的数字(50)以及古代卡巴拉的神秘数字相一致的话,那伏羲系统的重要性便可得到证明。白晋没有把现代的卡巴拉包括在内,他觉得现代的卡巴拉中充满了迷信和错误。

白晋对“古代”和“现代”的卡巴拉所作的区别有些令人不解。“卡巴拉”(Kabbala)一词的本义是“传统”,卡巴拉一般被认为是中世纪的一个运动^{⑤7}。对卡巴拉思想的最早论述也许是 12 世纪普罗旺斯的著作《光明之书》(*Bahir*),它加入了犹太人的创世神秘论《创造之书》(*Sefer Yetsirah*),并认为神从 32 种神秘的智慧方式中创造了整个世界,这 32 种神秘方式就是十个基本数字和希伯来语的 22 个字母。被称为源体“*Sefiroth*”的这十个基本数字暗示十进制系统是

⑤6 Kortholt, III, 9—10 或 Dutens, IV, 148—149。

⑤7 这部分内容笔者引自 Joseph L. Blau, *The story of Jewish philosophy* (New York, 1962) pp. 89—121。

宇宙结构中原有的。白晋所说的“古代”和“现代”并不是分别指中世纪和1450年之后,因此他指的不太可能是我们现在所知的卡巴拉,他指的也许是古希伯来哲学。另外一方面,在白晋的时代,对真正的卡巴拉和起源可疑、时间上较晚的流俗的卡巴拉进行区分的并不只是他一个人。比如,莱布尼茨就在一份关于“普遍字符”的手稿(约1689年)中提到了这种区分^{⑤⑧}。很显然,白晋暴露了自己对卡巴拉的迟疑和不了解。对他来说,古希伯来哲学是“摩西和通过造物主的启示得到教旨的古代族长们”的哲学^{⑤⑨}。

白晋把他的理论运用到了一个实际的传教问题上。他说,像耶稣会适应政策的反对者、外方传教会的阎当那样的研究孔子之后的中文书籍的传教士们都被误导了。在这些后来的书所代表的时代中,伏羲的哲学原则大多已经丢失了。就像白晋所说,“对真正的神的清晰认识几乎完全丧失了,他们最早的祖先曾经尊崇的真正的宗教也丧失了”^{⑥⑩}。因此,白晋说,这些被误导的传教士们由于只看到了中国历史的局部,便得出了错误的结论,认为中国的文化一直都是迷信和无神的。白晋建议,如果在中国古代“真正的哲学”和当代基督教这个“真正的宗教”间花一些小小的功夫作一番联系的话,康熙皇帝一定会龙颜大悦的,要是经过皇帝再传到“国家学府的大学者”,即翰林院的官员那里,不久便会成为一股遍及中国的思想潮流^{⑥⑪}。这便是耶稣会自上而下的传教策略!

在1701年11月4日的一封信中,白晋回应了莱布尼茨对自己二进制理论的说明^{⑥⑫}。白晋在信的开头表示自己曾经从一些朋友那

^{⑤⑧} 见 Leibniz, *Leibniz: philosophical papers & letters* Leroy E. Loemker, trs. & ed. (Dordrecht, Holland, 1969) p. 221.

^{⑤⑨} Kortholt, III, 11 或 Dutens, IV, 149。

^{⑥⑩} Kortholt, III, 12 或 Dutens, IV, 149。

^{⑥⑪} Kortholt, III, 13—14 或 Dutens, IV, 150—151。

^{⑥⑫} *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheets 21r-29. 这封信由杜当编辑出版,并删去了 p. 21r 和 pp. 24r-24v。见 Dutens, IV, 152—168。

里听说过莱布尼茨的二进制。其中一位朋友最有可能是在华耶稣会士闵明我。莱布尼茨曾在 1696 年 12 月 20 日给闵明我写的一封信中介绍了自己的二进制^③。不过促使白晋热情回复的直接原因是莱布尼茨在 1701 年 2 月 15 日的一封信,信中用较大篇幅描述了二进制^④。白晋的信表现出极受鼓舞的情绪,因为他发现一位知名欧洲学者独立发明的一套数学系统竟然完全印证了他的索隐主义观点。莱布尼茨的二进制以及他本人的观点与中国古代真正的哲学有“如此惊人的相似之处”^⑤,白晋确实为此备感兴奋。他在这种被人遗忘的古代哲学中看到了数字的科学与“物理或关于万物发展灭亡规律和原因的科学”^⑥之间的不寻常联系。

莱布尼茨的“数值计算”(numerical calculus)将数字的形成和事物的产生都还原到一个共同的数学基础上,使用相同的类推来解释数字和事物。白晋对此感受尤为深刻,他认为这再现了中国古代知识的状况。他相信,古代中国所有的知识都建立在一个体系的基础上,而这个体系与莱布尼茨说明二进制时使用的数字级数表类似。莱布尼茨的二进制是以两个单位为基础的,这和十进制不同,十进制通常需要十个单位。莱布尼茨没有使用 0、1、2、3、4、5、6、7、8、9,而是仅用了 0 和 1。十进制的 0 在二进制中还是 0,十进制的 1 在二进制中也还是 1,但由于 0 和 1 是二进制中唯一的两个单位,它们必须被重复使用。因此,十进制的 2 等于二进制的 10,3 等于二进制的 11,4 等于 100,5 等于 101,6 等于 110,7 等于 111,8 等于 1000,9 等于 1001,10 等于 1010,32 等于 100000,62 等于 111110,63 等于 111111。虽然二进制初看起来比十进制麻烦,但它所使用单位的个

③ *Leibniz-Briefwechsel* 330, sheets 15r-18r.

④ *Leibniz-Briefwechsel* 728, sheets 94r-96v. 莱布尼茨 1701 年 2 月 15 日给白晋的信并不在莱布尼茨与白晋的通信档案中,而是在莱布尼茨与 François Pinsson des Riolles 的通信档案中。为何会这样归档,笔者不得而知。

⑤ *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 21v 及 Dutens, IV, 152。

⑥ *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 21v 及 Dutens, IV, 152。

数和十进制一样,都是任意指定的。在计算机等某些领域,二进制的效率更高,因为它的基本单位比十进制要简单得多。

伏羲的图像也只有两个基本单位:连续的线和断开的线。因此,如果让断开的线(--)代表0,连续的线代表1,并从上到下数一下这些线条,就出现了与莱布尼茨二进制极为相似的地方。比如,(☰)就等于000,(☷)等于001,(☱)等于010,(☲)等于011,(☴)等于101,(☵)等于110,(☶)等于111。虽然这不是八卦通常的出现顺序,《先天次序》图中64卦出现的次序却是这样的,圆圈和方块中排列的64卦可以和二进制完全对应。白晋在1701年11月4日寄给莱布尼茨的信中所附的《先天次序》图(见图20)^{⑥7}。当然,《易经》的图像还有其他一些顺序,与二进制无法对应。此外,中国人看这种图像时传统上是从下往上看,而不是从上往下看的。这种相反的顺序可能使这种对应关系变得更复杂,但并没有从根本上否定这种对应。而且,64卦和二进制的对应是显著的,白晋和莱布尼茨都不可能认为它们是巧合而将其忽视。

理论甚至是神秘主义的谬论所起的作用,常常超过自然科学家所做的实验。我们来举一个著名的例子。开普勒(Johannis Kepler, 1571—1630)是一个梦想家,在他的头脑中,数学总是与占星学纠缠混杂在一起。开普勒反映了毕达哥拉斯派的数字神秘论,这是17世纪科学革命进程中一个重要的部分。数学神秘论试图将外界现象的多样性用数学的方法简化成一个简单的等式,这个等式不但放之四海而皆准,而且有一种美感。白晋为揭开中国卦象线条的神秘性颇费了一番苦心,他相信自己已经“瞥见了这种科学的简约、美感和广博”^{⑥8},他的观点也反映了同样的毕达哥拉斯式的冲动。

白晋试图重新找到对自然的认识和古代族长拥有的一切知识,²²⁰

⑥7 莱布尼茨二进制与莱布尼茨和白晋通信中提到的64卦之间的相似点,笔者在 *Leibniz & Confucianism*, pp. 39—68 中有详细的论述。

⑥8 *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 22r 或 *Dutens*, IV, 154。

他将这与莱布尼茨的“普遍字符”计划结合在一起。所谓“普遍字符”就是一种精确的语言,它由与概念相对应的表示特征的符号构成,使用起来就像代表数字的算术符号和代表抽象性质的代数符号。白晋认为,莱布尼茨的普遍字符概念中采用了古代象形文字、希伯来人的卡巴拉以及伏羲的字符等思想^{⑥9}。所有这些都是语言。(白晋解释说,中国人把伏羲看做语言的创造者。)虽然莱布尼茨相信原初语言、古代卡巴拉以及毕达哥拉斯算术在历史上存在的可能性,但他更将对普遍字符的寻求看做是一个当代的发明,而不是重新发现的古代的东西^{⑦0}。不过白晋的思维模式是非常倾向于古代的,因此他对莱布尼茨说起了“重建这种古代字符的最短的捷径”^{⑦1}。白晋对伏羲系统的重建结合了毕达哥拉斯—柏拉图派的数学倾向以及亚里士多德—托马斯派的归类倾向。白晋将64卦的这种“双几何级数”与谱系图相联系,谱系图是从总体到细目按照类、属、种层层展开的^{⑦2}。白晋把这种门类科属的层层探索比作从一棵谱系树的树干走到树枝。而“点”这个能够想象得到的最简单的符号,是用来表示单位的,也表示本源和超越物质世界的存在,也就是神。

227 从本源直接生出两个类别——圆满与欠缺,或完全与不完全,或完美与缺陷。白晋分别用两点和三点,或连续的横线和断开的横线来代表。连续的横线代表事物统一的类属或圆满的(即完全的)思想。按照“双几何级数”,1生2,2再生4。也就是两个较大的类生出四个较小的类;四个较小的类再生出八个更小的类。白晋把这个抽象的级数理论运用到了颜色的实际例子中。亮和暗被看做两大本源。亮到极致就是白,程度略轻就是黄。暗到极致就是黑,程度略轻

^{⑥9} *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 22r 或 *Dutens*, IV, 154—155。

^{⑦0} 见“On the Universal Science: Characteristic”, 收入 *Leibniz, Monadology and other philosophical essays*, Paul & Anne Schrecker, trs. (New York, 1965) p. 12。

^{⑦1} *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 22v 或 *Dutens*, IV, 155。

^{⑦2} *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 22v 或 *Dutens*, IV, 155。

就是蓝。这样,白、黄、蓝、黑就被称为“四大基色”^{⑦③}。虽然它们在表现形式上产生了质的不同,但是这种不同最根本的原因可以追溯到亮度的不同,也就是量的不同。根据这种几何级数的发展,四大基色还会变化成八种颜色。

“8”是八卦的数字,也是伏羲图像中最基本的数字。据白晋说,中国人将8看做一切科学的根基。第四级产生出16卦(就是由四条连续或断开的横线组成的图像,它可以产生16种排列与组合)。第五级产生32卦,第六级产生64卦(就是由六条或连续或断开的横线组成的图像,它可以产生64种排列与组合)。每一级与上一级的区别在根本上就是程度的区别。至于《易经》中为何没有出现4条线和5条线的卦图,白晋解释说,从八卦直接跳到64卦的原因是8与8相乘的数学性质更完美。白晋指出,除了颜色,这个系统还可以用于分析温度、湿度等其他性质。这样,精确的分析就产生了^{⑦④}。谈到1701年11月4日写给莱布尼茨的信中的材料时,白晋说伏羲不是中国人,从来就没有在中国待过。他说伏羲和其他古代东方文化中提到的琐罗亚斯特、三重伟大的墨丘利(赫尔墨斯)和以诺是同一人^{⑦⑤}。很显然,白晋透露了自己是三重伟大的赫尔墨斯和古代神学的信奉者,虽然早在一个世纪之前,古代神学的文献基础就已经动摇了。

^{⑦③} *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 22v 或 *Dutens*, IV, 156。

^{⑦④} *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 23r 或 *Dutens*, IV, 157。

^{⑦⑤} *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheet 23r 或 *Dutens*, IV, 158。

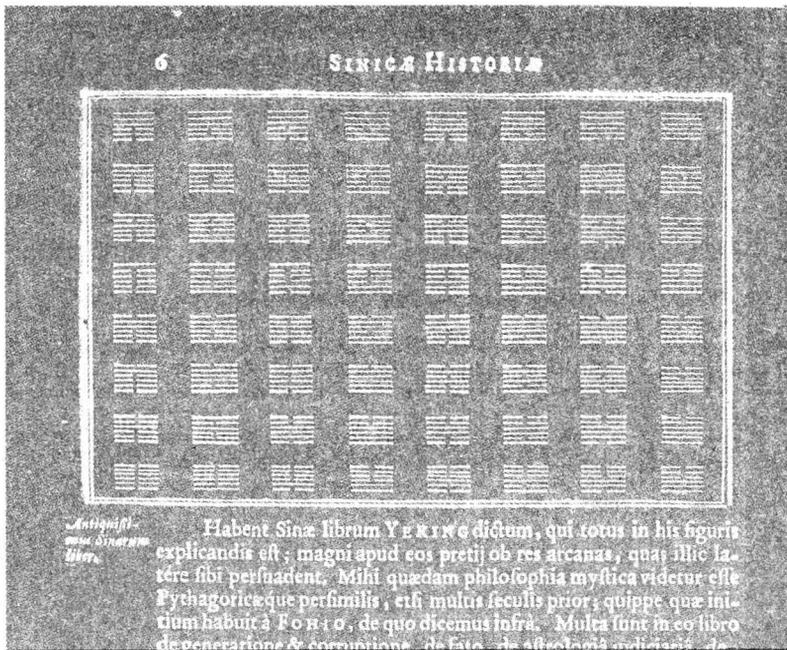


图 18

欧洲出版的对中文经典《易经》64卦的最早描述之一,摘自 Martino Martini, *Sinicae Historiae decas prima* (Munich, 1658) p. 6。承汉诺威下萨克森州立图书馆惠允刊登。

Tabula sexaginta quatuor Figurarum,
seu Liber mutationum *Ye kim* dictus.

1. Caelum.	2. Terra.	3. Aqua.	4. Montes.	5. Aqua.	6. Caelum.	7. Terra.	8. Aqua.
Caelum.	Terra.	Tonitrua.	Aqua.	Caelum.	Aqua.	Aqua.	Terra.
9. Venti.	10. Caelum.	11. Terra.	12. Caelum.	13. Caelum.	14. Ignis.	15. Terra.	16. Tonitrua.
Caelum.	Aque m.	Caelum.	Terra.	Ignis.	Caelum.	Montes.	Terra.
17. Aque m.	18. Montes.	19. Terra.	20. Venti.	21. Ignis.	22. Montes.	23. Montes.	24. Terra.
Tonitrua.	Venti.	Aque m.	Terra.	Tonitrua.	Ignis.	Terra.	Tonitrua.
25. Caelum.	26. Montes.	27. Montes.	28. Aque m.	29. Aqua.	30. Ignis.	31. Aque m.	32. Tonitrua.
Tonitrua.	Caelum.	Tonitrua.	Venti.	Aqua.	Ignis.	Montes.	Venti.
33. Caelum.	34. Tonitrua.	35. Ignis.	36. Terra.	37. Venti.	38. Ignis.	39. Aqua.	40. Tonitrua.
Montes.	Caelum.	Terra.	Ignis.	Ignis.	Aque m.	Montes.	Aqua.
41. Montes.	42. Venti.	43. Aque m.	44. Caelum.	45. Aque m.	46. Terra.	47. Aque m.	48. Aqua.
Aque m.	Tonitrua.	Caelum.	Venti.	Terra.	Venti.	Aqua.	Venti.
49. Aque m.	50. Ignis.	51. Tonitrua.	52. Montes.	53. Venti.	54. Tonitrua.	55. Tonitrua.	56. Ignis.
Ignis.	Venti.	Tonitrua.	Montes.	Montes.	Aque m.	Ignis.	Montes.
57. Venti.	58. Aque m.	59. Venti.	60. Aqua.	61. Venti.	62. Tonitrua.	63. Aqua.	64. Ignis.
Venti.	Aque m.	Aqua.	Aque m.	Aque m.	Montes.	Ignis.	Aqua.

Has

图 19

《后天次序》，《易经》64 卦的列表，载 *Confucius Sinarum philosophus* (Paris, 1687), p. xlv。承汉诺威下萨克森州立图书馆惠允刊登。

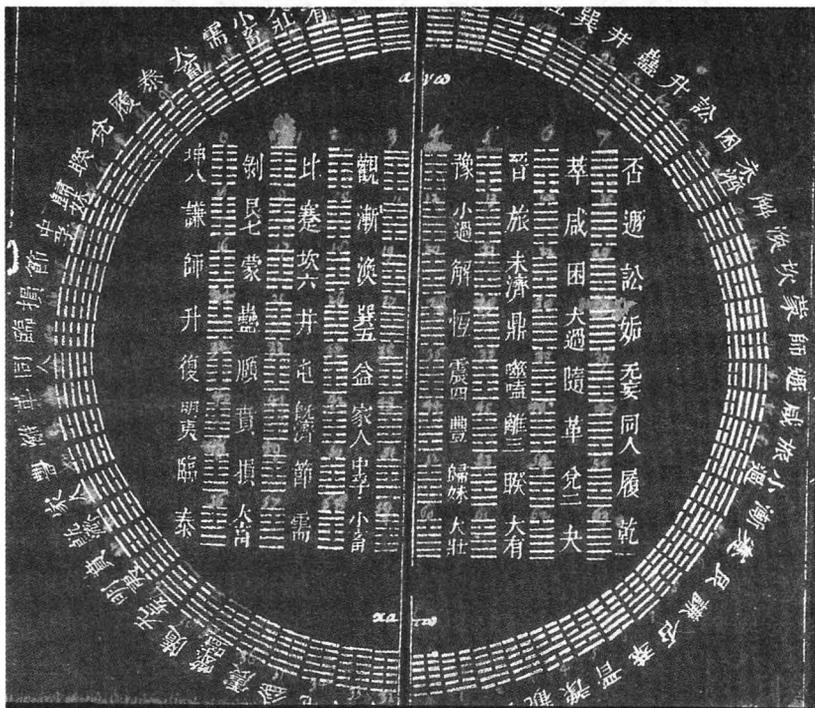


图 20

《先天次序》，附在白晋 1701 年 11 月 4 日写给莱布尼茨的信中 (Leibniz-Briefwechsel 105, sheets 27—28)。承汉诺威下萨克森州立图书馆莱布尼茨档案馆惠允刊登。

1768年,杜当(Ludovicus Dutens)将白晋写给莱布尼茨的三封信出版时,删去了1701年11月4日那封信中的三段话。被删的内容中最重要的一部分占到对开本大小手稿的一页半,包含一些非常激进的索隐派观点^⑥。在被删去的这段中,白晋称中国人知道神是造物主、一切自然事物的本源,也知道神秘的三位一体。此外,白晋还说,中国的古代书籍中有数不清的地方可以证实,他们还知道原罪、对反叛天使的惩罚、上古族长的长寿、人性因原罪而造成的堕落(即亚当的堕落)、大洪水、后来耶稣基督化身为入以及灵魂得救等事。总之,白晋说中国人对上帝的有着非常完整的认识。这些内容被删除,也许是杜当考虑到读者大众在1768年的反耶稣会情绪而对莱布尼茨书简作了调整,1768年距1773年耶稣会遭解散仅五年之隔。

有趣的是,柯尔索(Christian Kortholt)在1738年出版莱布尼茨²²⁷的材料时,把这封信完全删除了。不过,他还是出版了白晋1702年11月8日给莱布尼茨的信,在这封信开头出现的索隐主义思想更为模糊一些,也没那么激进^⑦。杜当从柯尔索的版本中再次刊印了这封1702年11月8日的信,没有删除涉及索隐主义的开头部分^⑧。白晋在这封信中提到了新的发现^⑨。他说自己在对中国古代文献的进一步研究中发现了一条简单自然的途径,它指引中国人不仅理解造物主和自然宗教,还理解“耶稣基督,(造物主)唯一的儿子,以及基督教中那些最难理解的真理”^⑩。说得更具体一些,白晋认为真正的信仰几乎全部包含在了中国古代的经典中:道成肉身、耶稣的生死和耶稣的传道等种种事件都以一种预言的形式被包含在内了。

⑥ *Leibniz-Briefwechsel* 105, sheets 24r-24v. 杜当删除的其他部分主要在 sheet 21r(1—3段)和 sheet 26v(最后一行)。

⑦ Kortholt, III, 16—18.

⑧ Dutens, IV, 165—166.

⑨ 白晋1702年11月8日给莱布尼茨写的这封信原稿似乎已经丢失。现在只有在 Kortholt, III, 15—22 或 Dutens, IV, 165—168 中的印刷版本。

⑩ Kortholt, III, 16 或 Dutens, IV, 165.

白晋说,中国古人对宗教的认识来源于两个方面:(1)汉字的象形意义;(2)中文经典的内容。他认为这两者都来自一个比中国人自身历史更早的源头^⑪。其遗迹之所以还保留在今天的中文里,是因为中国人比其他国家的人更注意小心保存。(这个观点无疑抹杀了犹太人的特殊地位,就是这个观点,煽起了礼仪之争的火焰。)白晋觉得,中国人在记载伏羲到孔子之间的年代时,写的都是神话和虚构的事情。和古希腊神话一样,这些内容应该是可以进行解释的——具体来说就是挖掘原始遗产的精神,并对汉字的象形特征进行研究^⑫。白晋明白,要证实他的这些想法,还需要对中文经典和汉字作更多的研究。他建议为此展开一个庞大的工程,他无疑希望莱布尼茨能有兴趣参与。显然,白晋非常成功地引起了莱布尼茨的兴趣,这在莱布尼茨写于1703年(?)、1704年、1705年、1706年(?)和1707年的信中可以反映出来。但奇怪的是,在1702年11月8日以后,白晋停止了通信,虽然他还活跃在中国,一直到1730年去世。也许是耶稣会士不希望对礼仪之争再有什么进一步的公开讨论,在中国也不希望如此。这或许能解释白晋为何不再写信。

226 我们在讲述白晋的索隐主义时稍稍跨出了1700年的时间范围,因为白晋和莱布尼茨在1701和1702年的通信代表了17世纪思想发展的一个巅峰。白晋1702年给莱布尼茨写了最后一封信之后,继续在康熙皇帝的鼓励下发展他的索隐主义理论^⑬。不过除了对《易

⑪ Kortholt, III, 17 或 Dutens, IV, 166。

⑫ Kortholt, III, 18 或 Dutens, IV, 166—167。

⑬ 在康熙皇帝的鼓励下,白晋得以投入大量时间研究中国古代文献,尤其是《易经》,并在将赫尔墨斯思想运用到中国的过程中对其进行了改良。1711年,康熙关切地询问白晋,外省是不是有哪个有才能的耶稣会士能来协助白晋进行《易经》的研究,白晋说了一个名字,他就是傅圣泽。几个月后,皇帝便下令从江西召傅圣泽进京。见 Witek, "Jean-François Foucquet", p. 123 及 *Controversial ideas in China and in Europe*, p. 143f. 1720年被召回欧洲之前,傅圣泽一直待在宫中,和白晋一起研究《易经》。见方豪, II, 281。白晋和傅圣泽献给康熙的《易经》研究成果中有一部分保存在梵蒂冈图书馆中,档案编号为 Borgia Cinese 439。这是一份分成十个部分的中文档案,其中只有两个部分标明了时间(1713年和1716年)。这份档案在方豪, II, 281—286中再次印出。

经》的研究没有中断之外,白晋在 1700 年以后的著作由于礼仪之争而被查禁了⁸⁴。

我们知道,耶稣会士在《中国哲学家孔子》中翻译“四书”时很大程度上依靠了张居正的注解,而与此相对的是,我们至今尚未发现任何证据,表明中国学者对《易经》的研究对白晋起了什么实质性的影响⁸⁵。相反,白晋的欧洲背景,尤其是赫尔墨斯思想所产生的影响似乎要大得多。不过,魏若望神父最近发现了白晋与中国学者接触的一个例子。白晋关于《易经》的理论被康熙皇帝转给了大学士李光地(1642—1718),李光地在 1712 年 8 月 10 日的一份奏折上以赞赏

⁸⁴ 通过这番研究,白晋向康熙皇帝献上了一篇《易经总旨》。见方豪,II,282—283。这篇《易经总旨》和另一篇《古今敬天鉴》(1706)一样,似乎也是中文、拉丁文双语的。拉丁文的书名为“*Idea generalis doctrinae libri Ye kim*”,副题是“*brevis exposition totius Systematis philosophiae hieroglyphicae, in antiquissimis Sinarum libris contentae*”,颇有启发性。手稿只有六页半,上有白晋的签名,现存巴黎国家图书馆,编号为 Fonds fr. no. 17. 239。不过,那些有兴趣研究白晋研究结果的人较难找到白晋的著作,而同是索隐派但年纪更轻的马若瑟神父的著作则较易找到。索隐主义最大的一部作品是马若瑟写的,名为《中国古籍中基督教主要教义之遗迹》(*Selecta quaedam vestigial praeciporum Christianae Religionis dogmatum, ex antiquis Sinarum libris eruta*)。这部手稿是马若瑟神父 1724 年在广州完成的。但由于礼仪之争的影响,这本书到 1878 年才得以在巴黎出版。翻译、编辑这部几百页长的著作的繁重任务是由 A. Bonnetty 和 Paul Perny 完成的,出版时的书名为 *Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres chinois*。马若瑟的另一本书《关于中国“一神论”之信札》(*Lettre sur le monothéisme des Chinois*) 价值远不如上一本书,但其中有很重要的索隐主义涵义。该书 1728 年在广州写成,但手稿到 1862 年才在巴黎皇家图书馆中被发现,经鲍狄埃编辑,在当年出版。这本书在笔者的文章“The reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the writings of Joseph de Prémare, S. J.”中有论述。费赖之和索默弗戈(Sommervogel)列出的白晋著作目录并不完整,而且有些书,如白晋的汉法小词典(Pfister, p. 438)手稿,在编写目录时尚未找到。费赖之和索默弗戈都没有提到的一篇中文作品是《天学本文》。见徐宗泽,《明清间耶稣会士译著提要》,第 399 页。关于白晋著作的一个更近期的书目可见 Janette C. Gatty, *Voilage de Siam du Père Bouvet* (Leiden, 1963)。Gatty 女士发表在 *Colloque international de sinology, Chantilly, 1974* (Paris, 1976) 的文章“*Les recherches de Joachim Bouvet (1656—1730)*”中也列出了白晋的著作,并有评论。

⁸⁵ 见笔者的 *Leibniz & Confucianism*, pp. 62—65。

的语气作了回复,白晋阅读并引用了这个回复^⑧。编写《中国哲学家孔子》的耶稣会士虽然反复说他们使用了中文的注解,但到底是哪一部中文注解,直到最近才被确定^⑨。白晋说自己使用了古代中文文献,尽管还缺乏证据,但凭我们的理解现在就断定白晋没有参照任何中国人的注释性材料还为时尚早。

⑧ 见 Witek, *Controversial ideas in China and Europe*, pp. 204—206。关于白晋、傅圣泽与胡渭(1633—1714)、李光地的《易经》研究之间的关系,比较 Witek, *Controversial ideas in China and Europe*, pp. 172—173 和笔者的 *Leibniz & Confucianism*, pp. 62—65。

⑨ 关于耶稣会士在编写《中国哲学家孔子》时使用张居正《四书直解》的详情,见龙伯格与笔者在 *China Mission studies (1550—1800) bulletin* 3 (1981): 2—22 上的补充性文章。

第十章

耶稣会适应政策的宣传者和批评者

1. 李明神父《中国现势新志》背景

1664年至1668年的仇教迫害事件过去之后,大多数被流放到广州的耶稣会士都在1671年回到了原来的教堂,耶稣会的领导人南怀仁对在华传教事业的丰收在望倍感惊喜。万事俱备,他们需要做的只是找到合适的传教士^①。南怀仁神父在写往欧洲的几封信中表达了这样的想法,据说有一封信还打动了路易十四。同时,路易十四也看到了增强法国影响力、摧毁葡萄牙垄断保教权的一条途径。葡萄牙对保教权的垄断地位此时已经不太稳固了。路易十四和他的顾问们认识到,达到这一目的最有效的政治手段便是对那个时代的科学热情进行投资。这一点我们可以从法兰西科学院各种活动的高曝光度看出来。对路易十四来说,科学院能够很好地充当科学、上帝和法国之间的媒介。因此,他下令组织使团,这是近代民族国家出于政治利益而派遣科学、宗教使团的最早范例之一。

耶稣会要提供六名传教士,为实现上述目的,这六个人必须具备

^① Pfister, pp. 420—423.

足够的科学知识。耶稣会士洪若翰学识过人,他在路易大帝学院(Collège Louis le Grand)任数学和天文学教师,还在读者面很广的《学者杂志》(*Journal des sçavans*)和《科学院院刊》(*Mémoires de l'académie des sciences*)上发表了几篇天文学方面的文章^②。洪若翰神父担负起了寻找其他有才能的年轻耶稣会士的任务。在他的领导下,耶稣会士白晋、张诚(Jean-François Gerbillon, 1647—1707)、李明(Louis-Daniel Le Comte, 1655—1728)、塔夏尔(Guy Tachard, 1648—1712)和刘应被录取。他们都是路易大帝学院的成员,因此对法国国王有一种特殊的认同感。出发之前,洪若翰和其他三位耶稣会士加入了法兰西科学院,并配备了收集天文、地理数据的仪器^③。使团于1685年3月在布雷斯特(Brest)登上 *Oyseau* 号启程。这次航程十分漫长,还在暹罗滞留了一段时间。当时的情况十分复杂,塔夏尔神父就此留在了暹罗。使团只剩下五个人继续前行,于1687年7月在宁波踏上了中国的领土。他们于1688年2月7日抵达北京,这距离他们从欧洲出发已经将近三年了。而就在十天前,促成此次使团成行的南怀仁神父刚刚去世。

330

白晋和张诚被留在北京的宫廷,洪若翰前往南京。李明先是和刘应一起被派往山西绛州。几个月以后,李明一人前往陕西省的西安,在那里传教两年^④。不久,葡萄牙和法国间的对抗在澳门升级,葡萄牙人企图通过截留法国寄来的资金和书籍而从中破坏法国教团。北京以外法国传教区的境况因此变得十分窘迫,最后不得不放弃自己的传教区。1690年,洪若翰在李明的陪同下前往广州与葡萄

② 在叙述法国向中国派遣第一个使团的缘由和筹备情况时,笔者参考了 Gatty, *Voyage*, p. 14 和 Witek, *Controversial ideas in China and Europe*, pp. 23—39 的描述,以便对 Pfister, pp. 420—424 和 Henry M. Brock, *Catholic encyclopedia* (New York, 1907) II, 723 关于白晋的文章中的信息作扩充与修正。

③ 我要感谢魏若望神父为我提供了这个信息,见 Institut de France, *Index biographique des membres et correspondants de l'Académie des Sciences (1666—1697)* (Paris, 1968) pp. 206—207。

④ Pfister, pp. 440—441 & Dehergne, *Répertoire*, pp. 146—147。

牙人论曲直。李明被派返回法国向上级报告情况^⑤。李明于 1691 年底启程,离开他仅仅待了四年半的中国。李明先后在法国和罗马讲述了法国在华传教士的窘况,然后又回到法国,担任波尔多公爵夫人(the Duchess of Bordeaux)的告解神父。李明没能回到中国,但是他后来成为中国礼仪之争中一个阶段的最主要人物之一。这个阶段于 1700 年在巴黎达到顶点。

1696 年,李明神父在巴黎出版了两卷本的《中国现势新志》(*Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*),由此公开进入了这场论争。礼仪之争在法国的这个阶段中涉及最多的两本著作是李明的《中国现势新志》和郭弼恩的《中国皇帝容圣教圣旨的历史》(*Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine en faveur de la religion chrestienne*, Paris, 1698)。郭弼恩神父从来都没到过中国,李明在中国也不过待了四年半,他们还没有做好担当耶稣会适应政策主要代言人的准备。这对他们两人来说是挺不幸的,但对于礼仪之争这场论战来说,这也许是不可避免的。

李明到底能不能阅读中文?他所了解的中国文献是不是一手资料?这些都不禁令人怀疑。在陕西传教期间,李明好像并没有机会与文人学习、交往,而在外省活动的其他耶稣会士都有这样的机会。诚然,李明在陕西的时间很短暂,但我们也应该考虑到他的禀赋。在第一批派往中国的耶稣会士中,李明的学术成就远不及其他人。我们必须承认,他在前往中国的途中和后来在中国境内所作的天文观测确实是非常有价值的。比如,李明在《中国现势新志》中绘制了南怀仁于 1669 年至 1674 年间在北京观象台上配备的天文仪器中的六件,李约瑟称这六幅图的画工是最好的^⑥。李明还绘制了南京和广州之间的水系图以及从宁波到北京和北京到绛州的行路指南^⑦。但

⑤ Pfister, pp. 428 & 449 及 Witek, *Controversial ideas*, p. 68n.

⑥ Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* 2 vols. (Paris, 1696) I, 143—147; Pfister, p. 440; & Needham, III, 451n.

⑦ Nesselrath & Reinbothe, *Das Neueste von China*, p. 50.

是他的著述却比不上洪若翰和张诚的科学论文,也比不上刘应的汉学才能或白晋富有创造性的文章。李明不多的著作都带有通俗和论辩的味道,内容也主要是围绕礼仪之争的^⑧。李明的主要著作《中国现势新志》便反映了这种通俗的味道。这本书的体裁是当时读者非常喜爱的那种给名人写的长信。信的内容大多是游记,比如从西安前往北京的旅行及中国的气候、地理,还有对中国政治、历史、文化、语言、宗教和在华传教活动的简单介绍。

.3.3.1/

《中国现势新志》虽然分为两卷,每卷都超过 500 页,但是开本是八开,用的是大字体,因此它的篇幅只能是针对大众的。它通俗的文笔和有趣的插图更加强了它作为“畅销书”的特征。不过这本书并不像某些仇视耶稣会的人所说的那样错误百出,它对中国文化的论述比 50 年前欧洲出版的绝大多数作品都要更为成熟。但问题是,它本该成为对耶稣会在华适应政策问题作一场严肃辩论可以依据的最后几本书之一,可是由于它只是一本通俗性的书,作者在中国的经历又很有限,因此未能对中国文化作更深的探讨。而礼仪之争恰恰要求对中国文化作深入的探讨。出现这样的情况并不是李明的错。神学和政治的论争已经破坏了学术的氛围,造成的后果就是人们在选择写作材料时不再考虑材料是不是真实,而是考虑能不能在论辩中取胜。李明的《中国现势新志》从出版到遭索邦神学院的审查,中间经历了四年。在这四年里,这本书至少印行了十版,被翻译成英文、德文和意大利文^⑨。并且,和现今的畅销书一样,公众的批评并不影响书的销路,在随后的一年里,该书在巴黎至少又出版了两版。

⑧ Sommervogel, II, 1356—1362 & Pfister, pp. 441—443.

⑨ Sommervogel, II, 1356—1357.

2. 《中国现势新志》引起的神学上的争议

外方传教会的领袖布里萨希耶(Brisacier)神父撤销他对勒泰利耶(Michel Le Tellier)《新教徒的辩护》(*Defense des nouveaux Chrétiens*, Paris, 1696)的批准,标志着礼仪之争在巴黎的阶段达到高潮。勒泰利耶是一个极富争议的人物。作为路易十四的告解神父,他是礼仪之争中一条政治性极强的线索。批评耶稣会的人总是对耶稣会士通过亲近国王来接近权力的做法感到极度猜疑和嫉妒。耶稣会士在法国、中国和很多其他国家都采用过这种接近权力的方式,并取得了或大或小的成功。许多人认为勒泰利耶神父在路易十四统治的最后岁月对国王施加了邪恶的影响。因此,他象征着耶稣会士所作所为中最令人憎恨的一面。

在布里萨希耶神父取消对《新教徒的辩护》批准的同时,还有一封外方传教会的领导层从布鲁塞尔寄给教皇的公开信,日期是1700年4月20日。其标题指向“中国人的偶像崇拜与迷信”。指责和反击也随之而来^⑩。李明这本读者面很广的书为何在四年之后才被拿到索邦神学院那里呢?据耶稣会士推测,是他们的反对者出于政治上的私利才这么做的^⑪。虽然耶稣会士在礼仪之争中的行为并不值得效仿,但有一些证据可以证明,他们对这四年的延迟所作的推测是正确的。并且,1700年耶稣会士在法国宫廷的地位确实削弱了^⑫。

^⑩ 见 *Journal des savants* 28 (1700): 767—774; Rowbotham, *Missionary & Mandarin*, pp. 141—147; Walker, *The Ancient Theology*, pp. 196—205。

^⑪ Malcolm Hay 写过一本书,书中对17世纪晚期和18世纪早期存在于罗马信部以及法国詹森教派和外方传教会中的仇视耶稣会的势力进行了描述。Hay先生在此问题上采取了争辩的方式,这反而使他的介绍和结论中可能有的客观评价变得复杂化了。见 Malcolm Hay, *Failure in the Far East* (London, 1956)。

^⑫ Walker, *The Ancient Theology*, p. 202 引用了索邦神学院学者 Noël Varet 对索邦审查的日记体叙述《一位索邦神学院博士的日记》(*Journal d'un Docteur Sorbonne*), 这个叙述支持上面的说法,即对李明作品的审查之所以推迟是出于政治上的私利。

李明被派回欧洲,肩负着帮助法国传教团获得物质需求的任务,李明显然很有兴趣以最褒扬的方式来介绍传教士在中国的任务。作为传教的宣传资料,《中国现势新志》取得了极大的成功,也许正是这极大的成功使它成为了被攻击的目标。这本书对中国礼仪问题在神学上的复杂性介绍得太过浅显,难怪反对耶稣会的人会把它当做一件绝好的武器来瞄准他们的对手。

237

索邦神学院的神学家们是同情詹森派的,因此他们比耶稣会士更难接受“灵魂得救的异教徒”这样的观念。耶稣会士倾向于相信所有人都可以得救,因此认为教会的使命在于把全人类都带入教会。但是詹森派和奥古斯丁派一样,认为上帝的恩宠仅是赐予某些人,而不是所有人的。因此,他们否认全人类都能得救的可能性。在索邦神学院的审查中,向耶稣会发难的显然就是外方传教会,他们和索邦神学院有着密不可分的联系。外方传教会在1700年4月20日给教皇写的信中对摘自李明《中国现势新志》和郭弼恩《中国皇帝容圣教圣旨的历史》的六处表述进行了指控。这六处表述和最终被审查的五处表述如此相似,并不是巧合。1700年7月1日,索邦神学院的神学博士、外方传教会的领导普里奥(Salomon Prioux)先生检举了李明《中国现势新志》和未知作者的《关于中国礼仪的信件》(*Lettre sur les ceremonies de la Chine*),说这些作品存在问题,应该接受审查^⑬。由索邦神学院八位代表组成的小组对被指控的书籍进行了审查,从中找出了好几处存在问题的表述,最后浓缩成五处表述,并加上了他们的鉴定意见^⑭。随后,八位代表中最资深的布瓦洛(Boileau)先生在8月2日将他们的报告递交给了神学院。

虽然大多数人赞成对此事进行审理,却有一位少数派人士提出

⑬ *Journal des savants* 28:768.《关于中国礼仪的信件》据说是 Daniel Memnal 于1700年在列日(Liege)刊印的。这本书也许就是 *Lettre a Monsieur touchant les honneurs que les Chinois rendent au Philosophe Confucius & à leurs Ancêtres*, 不过两者仅是出版日期相同。后者有一本保存在汉诺威皇家图书馆的藏书中。

⑭ *Journal des savants* 28:769.

了反对意见。这个值得注意的人是杜马(du Mas)先生,他认为既然4月20日给教皇的信还没有得到答复,神学院就不该这么早处理此事。他的反对遭到了拒绝。神学院要求将这五处表述印刷出来,在神学院流通,审理的开始日期被定在8月17日。

除第三项表述是一个概要之外,这五处表述基本上都是对原来材料的直接引用。具体如下^⑮:

(1) 中国人近两千年来(即公元前2000年左右—公元1年)都保留着对真正的神的认识,并且他们敬奉神的方式就是对基督徒来说都是一种榜样和教导^⑯。

(2) 犹大地的人献给上帝的神殿更富丽堂皇,甚至耶稣都到场并祈祷,来把它献给上帝,如果说犹大地的人在这方面更胜一筹,那中国人在世界上最古老的神殿中向造物主献祭,这对中国来说难道不是一种无上的虔诚吗?^⑰

(3) 纯洁的道德、圣洁的礼俗、信念、对真正的神内心和外在于的礼拜、圣徒及受上帝感召之人的祈祷和献祭、宗教的精神、最纯洁的博爱(那就是尽善尽美)和宗教的性质以及(作者说:假如我敢这么说的话)上帝的精神曾经在中国人那里保存了两千多年。

(4) 不管神圣的上帝是怎样明智地在世上各国间分配他的恩宠,中国都没有什么可以抱怨的,因为没有哪个国家比它得到了上帝更多的一贯的偏爱^⑱。

(5) 此外,中国的皇帝也未必把基督教看做是一种外来的宗教,因为它的原则和根本精神与中国的圣人和最早的皇帝所信仰的古代宗教是一样的,他们和基督徒崇拜的是同一个上帝,

^⑮ *Journal des savants* 28:770—772.

^⑯ Le Comte, II, 141.

^⑰ Le Comte, II, 134—136, 141 & 146.

^⑱ Le Comte, II, 147—148.

他们和基督徒一样,也认识到天与地的主^{①9}。

337/

索邦神学院对这些表述的审议持续了两个多月,其间开了30次会议,有160位教师发表了意见。审理于10月17日结束,114票赞成审查,46票反对。神学院对每个表述都作了判决,这五个表述全部被宣布为“虚假和轻率的”^{②0}。概括李明和郭弼恩观点的第三个表述无论如何是有问题的,在其余四个表述中,第一个表述遭到了最严厉的谴责,说它“虚假、轻率、诽谤、错误,对神圣的基督教信仰是有害的”。10月18日,审查在一项近乎愚弄的审判程序中被批准,被告最终被允许进行解释。进行解释的是郭弼恩神父,他进行了抗议,认为审查无效。当然,他的抗议并不起作用,不过我们猜想,将郭弼恩的陈述写入记录,是对双方愿望的满足。

就索邦审查的情况来说,耶稣会的失败是在所难免的,因为他们没能阻止审查的发生。从当时索邦神学院的神学倾向来看,修道院长布瓦洛神父和整个审查小组都是事先安排好的反耶稣会人士。审理过程大部分都是在言辞极为尖刻的气氛中进行的,其焦点是一个年代上的问题,即李明所说的中国人从耶稣降生前2000年起就已经以一种值得基督徒效仿的方式来认识和崇敬上帝了^{②1}。这个说法,不但引发了有关异教徒与基督教救赎两者间关系的一些非常陈旧和深入的争议,也提出了自从卫匡国的《中国上古史》出版后欧洲便开始探讨的一些重要历史问题。

335/

在《中国现势新志》第一卷,李明重复了卫匡国对中国人古老历史的一些说法。他指出中国的历史比所有的世俗历史都久远得多^{②2}。(传统上区分神圣和世俗历史的根据是它是不是来自《圣经》。)此外,李明还重复了早于卫匡国《中国上古史》的一个耶稣会

^{①9} Charles Le Gobien, *Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine, en faveur de la religion chrétienne* (Paris, 1698) pp. 104—105.

^{②0} *Journal des savants* 28; 773.

^{②1} Le Comte, II, 134—135.

^{②2} Le Comte, I, 254.

的看法:拉丁文通行本《圣经》中的纪年不足以和中国的历史纪年相协调。因此,需要采用七十士译本中的纪年。和卫匡国一样,李明还对中国纪年中的某些部分持怀疑态度。不过卫匡国怀疑的是中国的神话,李明怀疑的却是中国“通俗历史”中所说的中国历史长达4000年的说法是否正确。不过李明认为,中国“大学问家”所说的中国历史有4000年之久的说法已经被中国的学者普遍接受,并一贯得到坚决的支持,因此没有什么可怀疑的^{②③}。另外,李明还指出,中国的古人记载了日、月蚀的现象,由于当时的演算水平还不够精确,不可能对日、月蚀进行推算,因此他们一定是通过直接观测来进行记载的^{②④}。

根据中国大学问家的纪年,李明说到了22个皇族(即朝代)和236位帝王^{②⑤}。虽然李明在中国的经历有限,他几乎不可能直接引用某中文材料,但是很难查明他使用的是哪份欧洲的材料,因为他没有注明出处。卫匡国《中国上古史》中的年代表是不完整的,到耶稣降生就没有了,而这只占整个中国历史年代近三分之二的长度。柏应理的《中国历代年表》(*Tabula chronologia monarchiae Sinicae*) (1686)中有一个完整的年表,但是年表上较早期的年代和卫匡国的是非常一致的。此外,柏应理和李明的年表之间有无解释的矛盾之处,因

②③ Le Comte, I, 254—255.

②④ Le Comte, I, 257.

②⑤ Le Comte, I, 255.

此李明极有可能参照了另一份关于中国历史的材料^{②6}。

336 李明提到,“有几位博士”证明中国的历史还不止 4000 年,还应增加 500 年或 600 年^{②7}。他说,即使有人否认这些博士的说法,中国历史的古老性也只会略有减少而已。在卫匡国的《中国上古史》中,中国历史从公元前 2952 年开始,到李明 1696 年写《中国现势新志》时应该是 4648 年。柏应理的《中国历代年表》对于中国历史的起始年份到底采用卫匡国按伏羲算的“公元前 2952 年”还是采用按黄帝算的“公元前 2697 年”有些不太肯定,不过还是倾向于后者^{②8}。李明提到的中国学者间的辩论有可能是关于盘古、伏羲和神农这些神话人物在历史上是不是真实存在过。

李明认为,挪亚的子孙有可能扩散到了亚洲,进入今天的山西和陕西地区。他把这两个省份称为中国的“最西”部,这在地理政治学的一般意义上是准确的,而且山西、陕西两省位于 19 世纪以前汉族居住区域和汉文化分布的最西北端,从这个意义上说也是对的。李明选择这个地区,不仅是因为它是最西端,而且因为他知道这个区域属于华夏文明的发源地黄河流域的一部分。他作为传教士也恰好在这个地区工作了两年。

1664 年,短文《天学传概》为利玛窦的适应政策增加了一个激进

②6 柏应理的《中国历代年表》在扉页上称年表从公元前 2952 年开始,到公元 1683 年结束,不过他从原来的年表中删去了伏羲和神农,以公元前 2697 年的黄帝开始。柏应理对朝代的记录从夏朝开始,一直记录到清朝,共 22 个朝代,与李明的记录一致。不过柏应理只列了 234 位皇帝,去除了夏朝之前传说中的帝王,而李明则列出 236 位皇帝。由于 22 个朝代是一个普遍接受的数据,因此李明参考的材料很可能与柏应理的不同。当我们将李明和柏应理各自记载的传说中帝王的在位年数作一番比较之后,便更有理由相信李明的年表可能参考了另一份材料。李明记载的伏羲、神农、黄帝和尧的在位时间分别为 150、140、111 和 168 年(Le Comte, I, 256)。而柏应理记载的时间则与卫匡国的《中国上古史》一致,分别是 115、140、100 和 99 年。(见 Martini, *Sinicae historiae decas prima*, pp. 11, 13, 14, 20, 24 & 30 以及 Couplet, *Tabula chronologia*, pp. 1, 3 & 106。)

②7 Le Comte, I, 255—256.

②8 见 Couplet, *Tabula chronologia*, pp. iii-xi, 1 & 106。

的观点:中国人是《圣经》人物的血缘后代。利玛窦仅仅说过,中国人是品德极为高尚的异教徒,他们的道德境界是通过自然宗教获得的。而在耶稣会士利类思和安文思的帮助下,李祖白称中国人是《圣经》中亚当的直系后代。杨光先等中国文人对这种观点的反应是充满敌意的。然而,中国人和欧洲人拥有共同祖先的说法却传播开来。在此后不久的1667年,受赫尔墨斯思想以及从中国返回欧洲的耶稣会士报道影响的基歇尔,在《中国图说》中称中国人是《圣经》中含的后裔。含是挪亚三个儿子中的一个,他从埃及移居了他处。卫匡国曾说中国也发生过挪亚洪水那样的大洪水。韦布读后受到启发,在1669年提出并论证中国人也是挪亚的后代,挪亚在中国的名字就是传说中的尧。最后,索隐主义者则满怀激情地推出这样一个文化适应的观念:中国人和欧洲人在血统上和信仰上拥有共同的祖先。不过这些说法大多只出现在私人通信(如白晋和莱布尼茨的通信)或没有出版的手稿中。因此,从耶稣会适应思想的发展历程来看,李明认为“中国人是《圣经》中族长挪亚的后代”这样的观点,既不新鲜也不激进,因为早在30年前就已经有人提出过了。

17世纪的欧洲人不但把《圣经》看做信仰真理的来源,也看做世俗真理的来源,因此他们需要在《圣经》中为中国人找到一个位置。这是把中国人看做挪亚后代在文化适应方面的重大意义。然而,耶稣会的使命还不仅仅是把中国人看做挪亚的血缘后代。还必须证明他们也继承了挪亚的信仰,并参加了和唯一真神订立的誓约。因此,李明论证了中国人是从挪亚家系传下来的古代宗教的信徒^②。这些后代在大洪水时期见证了造物主的威力,据说他们也因此影响了自己的后代信仰上帝。

据李明说,中国人在近2000年的时间里是对上帝有认识的,其间历经24位皇帝^③。在另一段中他还说,这种对真正的神的认识一

^② Le Comte, II, 133—134.

^③ Le Comte, II, 136.

直持续到康王(公元前 1078—前 1058 年在位)之后的几个世纪,可能在孔子(前 551—前 479?)之后还持续了很长一段时间。但是李明又说,中国人对上帝的认识后来逐渐退化,失去了原来的纯净^①。道德逐渐败坏,开始出现了偶像崇拜。李明认为,这种退化加速的转折点是佛教的传入。他说,在有“佛神”,即佛之前,中国人不使用偶像或塑像。必须承认,佛教进入中国促进了宗教雕塑艺术的发展,但是在此之前,一些地方就存在生育神和守护神的形象。

这些遗迹表示,在中国古代存在过真正的宗教。这个说法使得李明能够以一种新鲜的视角来认识世界史范围内人们对神的认识的演变和发展。他写道,大多数欧洲人相信从耶稣降生后,希腊、非洲的一部分和欧洲的大部获得了真正的信仰,而中国和印度则“始终笼罩在偶像崇拜的黑暗中”。然而在耶稣降生前 2000 年的时间中,是中国“知晓真正的神,并践行最纯粹的道德准则,而欧洲和世界上几乎所有的其他地方还生活在谬误和道德败坏中”^②。

这个说法令许多欧洲人感到震惊,但是不断升级的礼仪之争显然加剧了这种震惊。就在 13 年前,也就是 1687 年,耶稣会士出版的《中国哲学家孔子》中就说中国古人崇拜“上帝,天上的最高统治者”^③。这个说法只是比李明的说法略为温和一点而已。评论家们却丝毫没有震惊的迹象。李明的观点在 1700 年之所以变得惊世骇俗,并不仅仅是因为他说中国人知道真正的神,而是因为他说中国人对真正的神了解极深,可以作为欧洲人效仿的榜样! 1700 年索邦神学院辩论的中心就是这个效仿的问题,李明的表述是非常明确的:“(中国人)近两千年来都保留着对真正的神的认识,并且他们敬奉神的方式甚至对基督徒来说都是一种榜样和教导。”^④当我们静下心来认真考察 17 世纪欧洲基督徒观念中最根本的对自我的认知时,我

① Le Comte, II, 148.

② Le Comte, II, 146—147.

③ Couplet, *Confucius*, pp. xvi-xxxv.

④ Le Comte, II, 141.

们发现他们将自己看做被上帝选中并与之订立新誓约的民族,因为犹太人拒绝接受耶稣为救世主。对这些欧洲人来说,承认中国人的世俗成就是没有问题的。但是如今已经全都沦为异教徒的中国人在精神的领域却成为榜样,值得上帝的选民效仿,这个观点似乎让很多欧洲人认为是彻底错误的,应该受到谴责。

李明还有其他一些同样令人震惊的观点在索邦神学院进行过辩论。不过,和上面的情形相同,这些观点都曾在《中国哲学家孔子》中以一种更温和、更具学术性的方式阐述过。其中之一就是李明所说的中国人“曾在世界上最古老的神殿中献祭过造物主”^⑤。李明所指的是不是某一座特定的神殿有些令人怀疑,他的意思可能仅仅是指中国人在很早的时候就在神殿中向上帝献祭了。还有一个观点是说,神在世间分配他的恩宠时,中国并没有被忽视。李明说,相反,中国比任何一个国家都得到了上帝更多的一贯偏爱^⑥。这当然就严重扰乱了欧洲人对《旧约》的传统观念。在《旧约》中,犹太人才是上帝选中与其立誓的民族。

李明在强调上帝对中国人的偏爱时,在地理上扩大了欧洲人对上帝恩宠的观念。欧洲人长期以来习惯将自己看做是崇拜上帝、拥护基督启示的主体,这就催生了一种狭隘的观念,而欧洲人却将这种观念误认为是世界性的视角。他们和欧洲以东的文明几乎完全分隔,无知使他们认为智慧的力量是理所当然的。然而基督的福音很显然不仅走出了亚洲,还在亚洲以聂斯脱里(亚述)教会的形式继续存在。耶稣会士把《圣经》看做在全世界完成上帝使命的一部精神指南,而不是一本讲述有限的地理和文化范围内灵魂救赎故事的书。因此,他们把中国看做上帝救赎计划的一部分。李明强调上帝的恩宠遍及世界,就反映了这样的观点。李明认为,上帝在分配他的馈赠

^⑤ Le Comte, II, 135. *Confucius Sinarum philosophus*, pp. xvi & xxxv 讲到中国古人通过仪式和献祭崇拜上帝。另见同书 pp. 59—60。

^⑥ Le Comte, II, 148.

时并没有不公正的偏爱。他把上帝的恩宠比作太阳,“根据人们在行善事还是做恶事,它在世界的不同地区相继升起和落下”^⑤。李明的这段话反映了人们在上帝的恩宠究竟是如何影响人类灵魂得救的问题上发生的争论。

圣奥古斯丁(St. Augustine, 354—430)和贝拉基(Pelagius)两人之间的论争代表了对于上帝恩宠的两大经典立场。贝拉基是英国神学家,4世纪晚期到5世纪时在罗马任教。他们两人立场的不同源自对人性的不同看法。奥古斯丁认为人的本性是恶的,因此上帝的恩宠对于选择善行极为重要,而贝拉基认为人的本性是上帝赐予的,它也是人选择行善的方式。他认为上帝的恩宠不是人选择行善所必需的,它只是便于上帝下令的一种方式。

这个争议成为了论战,奥古斯丁因而把上帝的恩宠强调到了极致,即人类意志的自由是受命定论限制的。416年,贝拉基主义作为异端遭受了谴责,然而即便是在此之后,还是有人试图纠正这种对自由意志的轻视。因此,这场论争从整个中世纪一直持续到了现代。在宗教改革中,新教徒倾向于认同奥古斯丁的看法,甚至明确讲受命定论。还有一种试图折中奥古斯丁和贝拉基立场的观点叫做“准贝拉基主义”,它接受原罪的概念,但是不承认彻底的堕落。它强调意志的自由选择,因此不承认一切命定。它认为上帝的恩宠是最根本的必需,却不同意上帝的恩宠是无法抗拒的,因为无法抗拒就限制了人类选择的自由。

耶稣会在上帝恩宠问题上倾向于“准贝拉基主义”立场,而詹森派却偏向奥古斯丁的教义。因此,李明说上帝按照人行善还是做恶来赐予恩宠,就会招来詹森派的反对。对詹森派来说,上帝赐予恩宠不会考虑人类的功过。由于在詹森派看来上帝的恩宠是不能抗拒的,那么中国人不信基督教就表明他们没有接受上帝的恩宠。另外,如果上帝决定不把恩宠赐予中国人,传教这种人为努力到底有何价

^⑤ Le Comte, II, 147.

值就大大值得怀疑了。而耶稣会士则更强调自由意志,也强调中国人在古时候就自觉崇拜过唯一的神,并且践行过纯洁的品德。他们相信,上帝有意让中国人的灵魂得救,因此强调在华传教事业的意义。

出于命定论的观点,詹森派不接受中国人,他们认为中国人没有基督教的崇拜和道德,这就表示他们没有获得上帝的恩宠,因此受到上帝的谴责。但是相信上帝选民论却反过来使詹森派对自己要求严苛。如果拥有精神的纯净和品行端正的生活就意味着得到了上帝的恩宠,他们就必须在生活中进行体现。象征坚决苦修的詹森派精神的就是波尔·罗亚尔修道院(Port-Royal-des-Champs)的修女团体以及它与阿尔诺(Antoine Arnauld, 1613—1694)、帕斯卡(Blaise Pascal, 1623—1662)等知识界著名人士的密切往来。波尔·罗亚尔修女团对宗教迫害的反抗在索邦神学院审查和后来的1709年至1717年间逐渐达到高峰。她们拒绝服从教皇的教令,于是被遣散,修道院建筑被毁,场地也被改作他用。对这样一个虔诚的团体来说,耶稣会士以上帝的名义进行妥协的做法是不可理解和令人厌恶的。

3. 李明论汉语

从李明对汉语的论述,我们可以得到很多启示。汉字在欧洲显然仍是可以引起人们极大兴趣的话题,李明感到有必要说一说。但是“原初语言”、“普遍语言”、“中文之钥”这些令基歇尔、缪勒、门采尔和韦布大书特书的字眼,李明却绝口未提。难道是当时人们的兴趣发生了转向,还是李明的思想倾向有所不同?虽然在17世纪,人们对寻找普遍语言的热忱正在减退,白晋和莱布尼茨这样极有影响力和创造力的思想家却正在此时求证汉语作为普遍语言的可能性。事实上,是李明对汉字的论述太庸俗了。正是这种庸俗使他成为一名成功的大众化作家,却也注定了他无法胜任耶稣会适应政策这样一个复杂问题的代言人。

李明对中国文字的论述比早期汉学前辈基歇尔、缪勒、门采尔和韦布更为深入。他认识到汉字的基本结构单位虽然是“象形字”,但有些要素,如声音、气味、感觉和激情是没有合适的形象可以表示的,因此需要发明不是以图画为基础的汉字³⁸。此外,李明似乎在实际经验中体会到了汉字的复杂性和难度。另一方面,他却不懂得欣赏汉字的优点。他对中国书法的审美性以及书法与绘画的关系没有什么感受。他注意到,和法国不同,在中国,蹩脚的书法根本就不是贵族身份的象征,但是他无法解释这其中的原因。李明认识到,写一手漂亮的毛笔字是对文人水平的一项要求,但他无法解释其中的原因³⁹。李明说到中国人对欧洲语言字母表的赞叹,言下之意是中国人的书写系统如果采用欧洲文字的模式会更好。这预示了20世纪早期和中期中国几代人所从事的语言文字改革⁴⁰。

341

在李明对汉语的描述中有一段非常有意思的内容,读来仿佛是一个郁闷的学语言的学生写的日记。他说到了中国人对学习汉字的厌恶。必须“记忆数量如此惊人的汉字”的要求是一座“不得不背负一生的沉重十字架”⁴¹。李明认为,学习汉字没有什么好处可以和学习欧洲科学相比。他感到,对学习大量汉字的要求是造成“中国人无知的原因”,因为文人没有什么时间能用来获取其他的知识。李明还说,中国人对此并不感到遗憾,他们认为能读书认字就是学问,已经够了⁴²。

我们不能否认,汉字难学确实是一个大问题。20世纪早期,中国的语言改革者在这个问题上大力重申了李明对汉字难学的批评。

³⁸ Le Comte, I, 382—383.

³⁹ Le Comte, I, 387—388.

⁴⁰ Le Comte, I, 381—382. 关于中国的语言改革, Bernhard Karlgren, *Philology and ancient China* (Oslo, 1926) p. 152 提议中国的象形文字应该被拼音文字替代。与此相反的观点见 Herrlee Glessner Creel, “On the nature of Chinese ideography”, *T'oung pao* 32 (1936): 85—166.

⁴¹ Le Comte, I, 384.

⁴² Le Comte, I, 384.

对学习文言文的西方学生来说,李明的抱怨听上去一定很耳熟。不过李明好像没有达到从抱怨转向欣赏的那个突破点。我们应该给予李明应有的同情。他在中国的四年半时间大部分是在宁波、北京、山西、陕西和广州等地旅行。他在山西和陕西待了不到两年,因此还没有走出学习语言最早的烦恼期。

另一方面,李明是以中国问题权威的身份来写《中国现势新志》³¹²的。如果没有那些在汉语方面取得突破并了解、欣赏汉语(这是李明所缺乏的)的其他传教士,李明的书要成为权威或许就会更理所当然一些。其实,李明写这本书的目的是为适应政策作辩护的,但是他对利玛窦、安文思、白晋这些能为适应政策作出创造性贡献的人缺乏了解。在李明看来,适应政策主要是一种传教策略,而不是两种文化相遇的基本构架,因为他在思想上缺乏对中国的理解和共鸣,而理解和共鸣恰恰是大多数适应政策支持者的特点。李明赞扬中国在古代是备受上帝偏爱的民族,不是因为他理解或欣赏中国的过去,而是他确信适应政策是正确的。中国悠久历史的重要片段是通过最古老的经典文献揭示的,但李明对这些文献的内容却并不了解。从《中国现势新志》可以看出,他对中国的了解基本上是对当时中国地理、服饰、习俗和文化的观察。然而根据李明对适应政策的表述,正是在当时的中国文化里,偶像崇拜的罪恶最深重,因此当时的中国文化史最应该从文化适应的方案中排除。

从李明对自己学习汉字烦恼的描述中,我们可以瞥见他对文化适应的看法:

在中国,为了不失去信心,必须寻找比普通的爱好更高尚的动机。因此我们很愉快地认为,这项学习尽管看起来既拙劣又没什么收获,却不是毫无用处的,因为这是认识耶稣基督的一种很可靠的方式。

正是通过后者这样的方式,人们得以聆听大学者的思想,渐

渐被他们的精神浸润,并做好准备接受基督教的伟大真理^{④3}。总之,在李明看来,学习汉语和中国文化的目的仅仅在于保证传教事业的成功,而中国文化本身则并没有什么值得欣赏的。

如果中国教区的所有耶稣会士和李明都是一样的态度,那么我们的话题也就到此为止了。但是显然有不少耶稣会士,因其本来的性格以及与中国文化的长期接触,使得他们对中国的基本态度和李明非常不同。中国已经改变了一些这样的耶稣会士。这些变化让他们在表述基督教时大大减少了欧洲中心主义,并将他们带到了异端邪说的边缘。在他们身上发生的变化使他们的欧洲同胞不那么容易理解他们了,有时甚至会将他们指责为异端,比如索隐派的例子。李明却并不属于这样的耶稣会士。礼仪之争在 17 世纪最大的讽刺就是一个既不完全欣赏也不完全理解文化适应计划的耶稣会士成为了这项计划在欧洲的代言人。

4. 郭弼恩神父的《中国皇帝容圣教圣旨的历史》

222

郭弼恩(Charles Le Gobien) 1653 年出生在布列塔尼(Brittany)的圣马洛城(St. Malo),在 18 岁生日前夕加入了耶稣会。他曾在图尔(Tours)和阿朗松(Alençon)的耶稣会学校教语法、人文和哲学,并对中国传教团产生了兴趣。法国传教士参加中国传教团在法国需要有管理人员。虽然郭弼恩神父从来没有到过中国,他的上级却根据他的资质在 1706 年命他接替沃朱神父任耶稣会在法国的代表^{④4}。

从 1697 年开始,郭弼恩出版的著作几乎全部是关于他和中国的关系的。他在学术方面的才能不如他的编辑才能。和李明一样,他出色地宣传了别人的学术,自己却没有什么创造性。因此,他非常适

^{④3} Le Comte, I, 384—385.

^{④4} Sommervogel, III, 1512—1515; *Catholic encyclopedia* IX, 132—133; & *New Catholic encyclopedia* VIII, 618.

合当法国的代表。这个职务相当于情报交换所,交换来自在华法国传教士的书信、报道和著述。由郭弼恩决定哪些内容应该以何种方式公开传播。这个任务有点像现在的公关代表,郭弼恩的工作就是要选出那些最适合向欧洲人展示法国在华耶稣会形象的材料。郭弼恩的角色是一个能够为欧洲知名人士和耶稣会士通信牵线搭桥的中间人,莱布尼茨和白晋的通信便是由郭弼恩作中间人的^{④5}。

郭弼恩的编辑在《耶稣会士中国书简集》(*Lettres édifiantes et curieuses des missions étrangères*)前八卷的编辑中起了至关重要的作用。这套书从1702年到1776年共出了34卷^{④6}。作为宣传国外教团的工具,在华耶稣会士的信件是根据其趣味性和信息丰富的程度加以选择的。后来,耶稣会士杜赫德在1708年接替郭弼恩任《耶稣会士中国书简集》的编者,他对这套书宣传作用的强调也越加明显。为迎合法国读者对文化偶像的渴望,杜赫德神父对耶稣会士的报道进行了大幅度的编辑,删除了对中国人或耶稣会士形象不利的内容。由于裁剪的幅度太大了,有几位在华耶稣会传教士对此颇有抱怨。但杜赫德对读者大众的判断是正确的,伏尔泰后来甚至将杜赫德推崇为当时的伟人之一^{④7}!

郭弼恩写的饱受争议的小书《中国皇帝容圣教圣旨的历史》*(Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine en faveur de la religion chrétienne, Paris, 1698)*充分证明了他作为编辑和大众作家的角色。这本书虽然远没有李明的《中国现势新志》出名,却在出版的当年就和李明的书一起重印了。1700年在巴黎出版了第二版,并被翻译成意

④5 郭弼恩神父作为中间人把白晋1700年11月8日写的信转给了莱布尼茨。见笔者的 *Leibniz & Confucianism*, p. 46。

④6 Sommervogel, III, 1514。

④7 见 A. Brou, "Les jésuites sinologues de Pékin et leur éditeurs de Paris", pp. 556—566; Witek, *Controversial ideas*, p. 323n; Rowbotham, *Missionary & Mandarin*, pp. 255—257; 及 C. R. Boxer, "Some aspects of Western historical writing on the Far East, 1500—1800" in E. G. Pulleyblank & W. G. Beasley, ed., *Historians of China and Japan* (London, 1961) pp. 312—315。

大利文(1699)、德文(1699)和荷兰文(1710)⁴⁸。由于耶稣会士张诚和徐日升(Pereira)在尼布楚与俄国人的谈判中立下大功,康熙皇帝同意并在1692年颁布了诏书,对在华基督教增加了法律上的认可⁴⁹。郭弼恩参考了关于耶稣会赢得容教诏书的巨大成功的报道。他纵览了围绕1692年颁布容教诏书的一系列事件,以1617年至1621年沈推(1624年卒)发起的南京教难和1664年杨光先发起的第二次教难作为《中国皇帝容圣教圣旨的历史》的开头部分⁵⁰。

这本书的第二部分是对中国人尊孔和祭祖仪式的说明⁵¹。由于郭弼恩对这个主题的论述带有争辩的味道,这两部分内容就无法客观地反映当时欧洲的中国观,虽然这两部分对那场形成当时欧洲中国观的辩论来说是非常重要的。书中的序言部分对中国人四大主要宗教派别作了介绍,争辩的味道在这里少了许多,因此也更有价值。序言长16页,未标页码。虽然郭弼恩没有直接引用或提到特别的参考材料,但这部分的内容相对较有深度,从这一点就可以看出他一定

⁴⁸ Sommervogel, III, 689 & 1512—1513 引用了郭弼恩《中国皇帝容圣教圣旨的历史》的意大利文和荷兰文版,但是没有提到德文版。德文版可以在汉诺威皇家图书馆藏书中找到。名为 *Das heutige Sina dritter Teil, oder historischer Bericht des Edictes, welches der letzte regierende Kayser in Sina der christlichen Religion zum besten ergehen lassen* (Frankfurt & Leipzig, 1699)。

⁴⁹ 康熙皇帝容许传教的诏书在 Rowbotham, *Missionary & Mandarin*, pp. 110 被翻译成英文。另见 Latourette, *History*, pp. 126—127。对这份诏书重要性的论述见 John W. Witek, S. J., *East meets West; the Jesuits in China (1582—1773)* 一书(即将出版)中的一篇文章“Understanding the Chinese; a comparison of Matteo Ricci and the early French Jesuits”。

⁵⁰ 关于1617年至1621年间的教难,见 E. Zürcher, “The first Anti-Christian movement in China”, *Acta Orientalia Neederlandica* (1971): 188—195; George H. C. Wong, “The Anti-Christian movement in China: the late Ming and early Ch’ing”, *Tsing Hua journal of Chinese studies new series* 3. I (1962): 187—222; 及 John D. Young, “The early Confucian attack on Christianity: Yang Kuang-hsien and his *Pu-te-i*”, *Journal of the Chinese University of Hong Kong* 3 (1975): 155—186。

⁵¹ 郭弼恩书中未标页码的序言部分如果不计算在内,容忍圣教诏书的来龙去脉占了这本十二开小书第1—216页的篇幅,而对中国礼仪的说明则在第217—322页。

参考了见闻广博的传教士的材料。

郭弼恩将中国的宗教派别分为四类：(1)残存的对“天主”或“上帝”的崇拜；(2)和“理”有关的哲学家的派别，即宋代新儒学；(3)婆罗门教，即佛教；(4)和尚教，即道教。郭弼恩对第一、第二种教派所作的区分与利玛窦设计、柏应理延续、白晋改良的耶稣会文化适应方案是一致的。郭弼恩将第一种教派定义为因对古人的尊敬而不是对宗教的虔诚而产生的教派。据说这个派别仍保存着中国古人对一个“至高无上的神灵”的信仰，这个神灵是永恒不灭、全知全能的，中国人的祖先将其称为“上帝”^⑫。郭弼恩说这个教派的信徒人数相当少，但皇帝是信徒之一，也是领袖。据郭弼恩称，皇帝本人曾宣布他所进行的庙祭是用来祭祀这位上帝的，不是用来祭祀那些老百姓信奉的小神灵的。把皇帝归为第一个教派之内，反映出法国耶稣会士的政治敏感度是很高的，他们希望将适应政策建立在皇帝的支持之上。

第二个教派是“真正的哲学家”，即当时文人的教派^⑬。郭弼恩说这个教派虽然在人数上不及佛教和道教，却是主流的教派。这里指的显然是文人士大夫在政治和文化方面的影响力。接着，郭弼恩在这个当时文人的教派与周濂溪（周敦颐，1017—1073）和邵康节（邵雍，1011—1077）的自然哲学之间画上了等号。他还提到了《太极图说》和“理”，这就表明郭弼恩指的是自宋代二程兄弟和朱熹开始的重新阐释儒家经典的新儒学。郭弼恩从不用 Neo-Confucianism 或 Confucianism 这样的字眼，不过中国人其实也不使用。这些术语是 18 世纪欧洲人发明出来的区别性称号。而郭弼恩的称法——“哲学家的派别”——也许更符合中国人对儒家学派的传统称

^⑫ Le Gobien, preface, 1st page.

^⑬ Le Gobien, preface, 2nd page.

呼——“儒学”(学者的派别)^{⑤4}。郭弼恩和李明一样,没有提到儒家学派的创始人孔子。其中一个原因是17世纪的耶稣会适应政策发生了演变,这在前面已经讲过。

郭弼恩不提孔子的另一个原因可以从中国人不断延续的传统来解释。根据传统,孔子被看做是传承者而不是创始者。外人也许会在这个传统中看到断层,而中国人看到的变化却是总体上保持延续性的传统内部的变化。利玛窦没有在中国古人和后世文人的宗教信仰间故意制造区别,但出于适应政策的需要,他确实强调了两者的区别。利玛窦排斥儒学的后来形式(即新儒学),认为它歪曲了古代儒学,这样一来,他就不必为当时的中国人进行辩护,因为他们并不是新儒学的信奉者,因此就不会被指责信奉无神论和偶像崇拜。此外,儒家传统一种由来已久的形式就是排斥现代的解释,寻找经典中所体现的古代文化的真正涵义。因此,利玛窦并没有为他对经典的解释简单地套上一个陌生的形式。利玛窦在设计耶稣会的适应政策时,将保存了最古老文化的那部分儒家思想放在一个非常特殊的位置,它比现代儒学、佛教和道教的成分得到了更多的认同。古代儒家学说的这种特殊地位在郭弼恩所说的第一个宗教派别中得到了反映。这个派别还保存着中国人尊崇唯一真神的痕迹,它证实了耶稣会的说法:中国古代存在过自然宗教。但是这个派别的人数相当少,这反映出大多数中国人已经远离了对唯一真神的崇拜,走向了偶像崇拜。

郭弼恩在描述新儒学时强调了周敦颐和邵雍的理论,这是有误导性的。周、邵二人都是富有创造潜力的思想家,他们作为新儒学创

^{⑤4} 第一个使用 *néo-confucéens* 这个术语的人可能是学识丰富的在华耶稣会士钱德明(Jean-Joseph-Marie Amiot, 1718—1793),具体出处是 *Mémoires concernant l'histoire...des Chinois, par les missionnaires de Pékin*, volume 2 (1777)。见 Lundbaek, “Notes sur l’image du néo-confucianisme dans la littérature européenne du XIIIe siècle a la fin du XIXe siècle”, *Actes du IIIe colloque international de Sinologie de Chantilly* (Paris, 1983) pp. 131—176。

立者的稳固地位要到他们死后才得以确立。邵雍的新儒学身份是有争议的,因为他的兴趣主要在数字命理学方面,而不是社会和道德方面。另一方面,邵雍强调最基本的儒家著作《易经》,并和其他早期新儒学学者一样,将他的哲学建立在源自“太极”的宇宙演化论基础上。和邵雍一样,周敦颐表现出明显的受道教影响的痕迹,他著名的太极图可能就来源于道教。这些并不意味着邵雍和周敦颐排斥儒家传统,但这确实表明,儒学和道教之间的界限在 11 世纪变得模糊了。11 世纪晚期和 12 世纪的儒学复兴则又重新加深了这两派之间的区别。通过在他们自己和古代之间重新建立起一种已经中断了一千多年的联系(这种联系的形式便是“道统”),一种稳固的儒学正统便形成了。

邵雍和周敦颐真正为朱熹的学术体系提供的内容是朱熹的物理理论和宇宙哲学中的很大一部分。宇宙哲学是朱熹建立自己学术体系的基础,因此是最根本的。但是单凭宇宙哲学,很难解释他的整个体系。而郭弼恩却恰恰想通过宇宙哲学来解释新儒学。在六页的解释中,有五页是用来说明邵雍、周敦颐的数字命理学和宇宙学理论的,只有不到一页是用来说明伦理学体系的(郭弼恩承认,新儒学的伦理学似乎比他们的其他理论“合理得多”)⁵⁵。

要解释郭弼恩为何试图通过宇宙哲学来解释新儒学,得注意一下 17 世纪晚期耶稣会适应政策的要求。当时耶稣会的适应政策是要把中国古代残余的一些元素与基督教相调和,同时排斥现代的中国文化,将其视为无神论和偶像崇拜。因此我们就能明白,耶稣会士是不会在新儒学这样的现代学说中寻找可以与基督教相调和的精神元素的。郭弼恩认为,新儒学的道德完全是世俗的,没有精神基础。对于为郭弼恩提供材料的传教士来说,没有一个唯一的、明确的神就等于有很多个神存在。他们没有看到,儒家学说的一个重要传统就是强调精神培养。

⁵⁵ Le Gobien, preface, 7th page.

利玛窦的见解与著名的中国士大夫、基督徒徐光启的观点是完全一致的,而郭弼恩的看法则与利玛窦不同。利玛窦使用了中国人典型的那种引人注目的公式,比如“补儒易佛”或“补儒却佛”。这些公式所强调的思想就是儒学和基督教在根本上是互补的。虽然利玛窦认为新儒学的很大部分是无神论的,他却相信,在儒家传统活生生的代表士大夫们的儒学中有一些可以和基督教互补的成分,这些互补的成分足以形成一个儒学与基督教的混合体。因此利玛窦用心培养文人士大夫并对他们非常有认同感。

耶稣会适应政策在 17 世纪的演化过程中对利玛窦的计划进行了一些修改,但仍保留他融合中国人与基督教的基本策略。有些人,比如白晋,似乎相信中国人的古老历史是可以与基督教相调和的,但现代文人的大部分儒家哲学却无法与基督教相调和。白晋似乎不想补充或“完善”现代的儒学,而是想用从《易经》中找到的中国传统的一种更古老、更纯净的形式来代替现代的儒学。从郭弼恩对新儒学的描述来看,他所参考的对中国进行阐释的传教士作者在思想上显然和白晋更为贴近,与利玛窦差得较远。实际上,郭弼恩所参考的中国宗教方面的信息一部分可能就是白晋提供的,因为白晋在郭弼恩出版《中国皇帝容圣教圣旨的历史》的前一年去了巴黎。

3/8

郭弼恩说,新儒学学者从自然中看到的仅仅是自然本身,意思是说,他们没有看到超自然的指引力,比如神^{⑤6}。他们在自然中感受到了一种动与静的规则,他们称其为“理”。“理”创造了秩序,并导致了宇宙中的一切变化。据郭弼恩说,中国人把宇宙比作一座房屋,自然就好比它的尖顶。尖顶“连接并支撑着构成屋顶的所有构件,同样,自然也联合并保存着宇宙的所有组成部分”^{⑤7}。郭弼恩在一个脚注中补充说,新儒学也把自然称作“太极”,“太极”这个词表示一个“大极点”,它出自一本权威的著作。郭弼恩称周敦颐用“无极而太

^{⑤6} Le Gobien, preface, 2nd page.

^{⑤7} Le Gobien, preface, 2nd page.

极”的说法对自然作了进一步定义,郭弼恩把“无极而太极”翻译为“没有极点的大极点”(*le grand faite, qui est sans faite*)。

郭弼恩的说明显然是出自周敦颐的《太极图说》。不过,将宇宙的根本元素“理”和“太极”相比较的人不是周敦颐,而是朱熹。周敦颐的《太极图说》没有提到“理”。用“顶点”(*le sommet*)和“尖顶”(*le baite*)来翻译“太极”,较为准确地译出了汉语的原意。郭弼恩所说的房屋的尖顶指的是汉语的“梁”,梁是屋顶结构中的一个关键部分。郭弼恩显然采用了朱熹对周敦颐太极哲学的说明。可以证实这一点的是,郭弼恩提到“太极”一词来自一本“权威的著作”,指的可能就是《性理大全》(1415)。虽然“太极”这个词在通行的儒家经典中几乎完全没有出现过(虽然它在《易经》的《系辞》中确实出现过),它在《性理大全》中却是很突出的一个词。《性理大全》是一部明代的集子,它摘录了宋代新儒学哲学家的著作,在清代具有极大的权威性。

在新儒学的哲学中,“太极”有一个形而上学的意义——“最高的终极”或“最高的极点”,因为“无极而太极”的说法代表了中国哲学史上一个讨论很多的形而上学的悖论。比如,这句话可以被翻译为:“在‘虚无’最大化的情况下,便有‘万物’的最大化。”⁵⁸郭弼恩不是不知道这句话的形而上学意味,但是他认为中国文人对其进行了过度阐释。他认为周敦颐只不过想说“自然是一个规则,它不依靠任何其他规则”,而中国的文人却将它的意义扩大为“第一原则既无形式也无形状”⁵⁹。

郭弼恩没有认识到的正是新儒学强烈的传统意识。新儒学的学者认为“道”(真理)是古人拥有并传给孔子和他的弟子的,但是“道”在孟子(公元前371—前289)之后就失去了。宋代的哲学家把自己看做“道统”的恢复者。朱熹对周敦颐《太极图说》的综合与解

⁵⁸ 关于太极图和这个解释,见笔者的 *Leibniz & Confucianism*, pp. 94—97。

⁵⁹ *Le Gobiern*, preface, 3rd page.

释在本质上被看做是重新找回已经失去的古人的“道”,因此新儒学不可能像郭弼恩那样把它看做一种新的学说。

虽然郭弼恩对新儒学的介绍算不上有什么好感,但这远比他对中国佛教的批评要好得多。他用了六页来介绍新儒学,却仅用了三页来介绍佛教,而且其中一页主要都是新儒学对佛教的批判。郭弼恩所参考材料的作者好像吸收了中国文人对佛教的负面解释,这种解释包含着强烈的褒扬新儒学的倾向。郭弼恩说,佛教的“神父”尊奉“佛神以及含有佛教特别规定的教义和经书”^⑥。然而,从佛教的观点来看,佛不止一个,不但有过去佛释迦牟尼或乔达摩和未来佛弥勒,还有掌管西方极乐世界的阿弥陀佛。实际上,佛的数量可以是无限的。郭弼恩指的佛可能是过去佛释迦牟尼,但根据佛教教义,不管是释迦牟尼佛还是其他的佛都不被看做是神。不过老百姓信奉的佛教已经混淆了这一点,让人感觉佛是被当做神来崇拜的,这一点在信奉阿弥陀佛的净土宗那里尤为明显。16、17世纪基督教传教士来到中国时,净土宗正盛行。

除了将佛误当做神,郭弼恩对佛教信仰三层目的描述得还是准确的。在佛教术语中,这三大目的被称作“三藏”(直译为三大教规),指的是“经”、“律”、“论”。郭弼恩无法解释佛教的自然哲学,因为他说新儒学的学者还没有跟他说过这方面的内容!^⑦不过,新儒学学者其实已经通过其他传教士间接地告诉过他,他们非常反对佛教把世界看做是幻境或梦境的观点。此外,郭弼恩对佛教的根本教义“空”的介绍也含糊不清。另一方面,他又说佛教徒和新儒学一样,认为世界存在于创造和毁灭两者周而复始的循环中。(实际上,新儒学可能从道教或佛教中借用了这个观点。)郭弼恩认为,佛教的134004006000年一个周期(佛教称之为“劫”)比新儒学的周期“要长

^⑥ Le Gobien, preface, 8th page.

^⑦ Le Gobien, preface, 8th page.

得多,两者却都很奇怪和荒诞”^②。

郭弼恩对道教(即他所说的“和尚教”)的批判仅比佛教略少一些^③。他说这个教派起源于中国本土,其神职人员自称“道士”。也许是为了帮助欧洲读者理解这些中国人的教义,郭弼恩把道教徒比作伊壁鸠鲁学派。之前他也曾把佛教徒比作极端的斯多噶学派。他认为道教徒不像佛教徒那样走极端,因为他们对自己的限制只是去除较强的欲望和激情,而不是所有的欲望。在郭弼恩看来,道教徒的目标是和平与安宁。

郭弼恩似乎并不了解道教徒的隐士倾向,他把道教徒看做和儒家一样,具有公开性和社会性的特点。比如,他说道教徒认为圣人应该为了公众的利益而放弃自身的安逸^④。但是道教的基本著作《老子》和《庄子》都对儒家的入世作了批判,并对政治采取一种不管不问的态度。纵观道教的起源及其整个历史,其主要的态度就是遁世归隐,不过郭弼恩的介绍完全没有提到这些方面。郭弼恩说道士不能结婚生子,这也是不对的。

虽然道教的表现形式极为多样,其中也包括禁欲独身的僧侣,但他们为求长生不老很重视房中术,因此郭弼恩的说法是有问题的。在阴阳平衡理论的指引下,年老的男性会找年轻的处女交合,以求调和阴阳,延年益寿。年老的男性有时确实不再担负家庭的责任,转而求“道”(老人对长生不老显然有极大的兴趣),但是大多数人一定是在完成了传宗接代的家族使命后才这么做的。另一方面,虽然17世纪还有人在采用道教的房中术,但对其深刻意义的理解却越来越局限在一些秘密的小圈子里^⑤。清政府严格的审查制度更缩小了房中术知识的传播范围,这也许可以解释郭弼恩为何对此没有全面的了解。

^② Le Gobien, preface, 9th page.

^③ Le Gobien, preface, 11th page.

^④ Le Gobien, preface, 12th page.

^⑤ R. H. Van Gulik, *Sexual life in ancient China* (Leiden, 1961) p. 285f.

357

郭弼恩知道道教对“长生不老奥秘”的寻求,他正确地使用了“神仙”这个中文词来表示长生不老^{⑥⑥}。他说道教之所以追求成仙,是因为他们相信技术可以对自然进行补充。郭弼恩对道教的各种追求有一定了解。他提到了“从化学中得来的一百种不同配方”和根据年龄、脾气和性格采取的“养生之道”^{⑥⑦}。但他又说,道教最为重视的是以循环体内的一种元素为基础的冥想。(看来,郭弼恩并不了解道教炼丹术所谓的炼“外丹”和冥想术所谓的炼“内丹”。)他批评道教的冥想,说它是人类为求成仙而造成的一种愚昧。郭弼恩认为,即使“和尚”(这个词一般表示佛教僧侣,但郭弼恩把它用在了道教中)解释冥想术的“荒唐方式”并没有引起人们的醒悟,这种冥想毫无作用的结果也一定会证明他们的说法是没有根据的^{⑥⑧}。郭弼恩是这样总结对道教的论述的:“对生命的热爱深深地扎根在我们心中”,但我们却盲目地追求那些声称可以让我们长生不老的东西,“因为我们无时无刻不在渴望它”^{⑥⑨}。

耶稣会士对佛教在传教事业中扮演的角色有褊狭的看法,他们没有认识到佛教建立的基础是人类因贪求生命而造成的痛苦。佛教提出涅槃来抗衡生命的诱惑,涅槃是欲望的终止,是与生命相反的目标,而道教主要追求延年益寿,因此佛教比道教更接近基督教。实际上,佛教对欲望这个现象的洞见比其他任何宗教都要深。郭弼恩的序言是在17世纪末写的,我们从中看到了17世纪初利玛窦开创的文化适应思想继续影响耶稣会士对中国阐释的一个例证。利玛窦首先认识到,佛教是基督教在中国最主要的宗教对手,因为与基督教竞争最直接的就是佛教。这些观点一直为后来的耶稣会士所接受。佛教和基督教都利用人类精神中超越自然、反对世俗的倾向。与儒家思想和道教相比,佛教和基督教对“禁欲”和“物质财富的占有”等问

⑥⑥ Le Gobien, preface, 12th—13th pages.

⑥⑦ Le Gobien, preface, 13th page.

⑥⑧ Le Gobien, preface, 13th—14th pages.

⑥⑨ Le Gobien, preface, 14th page.

题的态度要强硬得多。

郭弼恩说,从道教还产生了另外一个学说,这个学说认为,儒、道、释三个教派只是形式上不同,本质上是一样的学说^{⑦①}。这指的是明代的“三教合一”。其实,把“三教合一”看做一个文化运动而不是独特的学说更合适。郭弼恩是根据这个团体的中文名之一“三教”来确认这个团体的,他把“三教”翻译为“三个教派实际上是一样的”^{⑦①}。他解释说,这三教指的是新儒学、佛教和道教。但是像林兆恩(1517—1598)等明代“三教合一”思想的代表者考虑的是对儒、道、释全部传统的综合。林兆恩关注这三种信仰的创始人——孔子、释迦牟尼和老子,这在“三教合一”思想家们中是较普遍的^{⑦②}。

在道德方面,郭弼恩从这三种信仰中看到了很多教义上的区别。但是他又承认它们在实践上是趋向一致的。他解释说,这是因为它们的教义都是有缺陷的^{⑦③}。在郭弼恩看来,道教和佛教(他省略了新儒学)不啻是“两股毒流”,浸染和腐蚀了中国人的精神和道德。从它们衍生出来的毒害包括“术士、巫师和职业骗子”^{⑦④}。确实,在17世纪的中国,这些有争议的行当充斥着佛教和道教的僧侣阶层,儒家文人对这些人搞的迷信不屑一顾。在利玛窦确立的文化适应路线下,耶稣会士们从文人那里吸收了这些批评的态度。

郭弼恩最后提到的内容令人费解,他说有一小批中国人在“理性的火花”激发下,与新儒学相对抗。但是他们仅仅是“不彻底的无神论者,他们不过是用高级一点的无信仰立场来和偶像崇拜斗争”,结果只是被卷入了偶像崇拜的急流中而已^{⑦⑤}。晚明是中国哲学富有

⑦① Le Gobien, preface, 14th page.

⑦② Le Gobien, preface, 14th page. 郭弼恩更明确地称这个派别为“*San-Kiao coiici yi*”,笔者认为第三个字是笔误,或是“合”(ho)字拼音的潦草写法,因此郭弼恩指的应该是“三教合一”。

⑦③ Goodrich & Fang, pp. 912—915.

⑦④ Le Gobien, preface, 15th page.

⑦⑤ Le Gobien, preface, 15th page.

⑦⑥ Le Gobien, preface, 15th—16th pages.

创造力的一个时期,催生了许多小的派别,比如李贽领导的一派,不过我们不清楚郭弼恩指的这一小批中国人到底是谁,也许就是李贽这一派。

259 在序言的结尾部分,郭弼恩指出“人类的理性被激情遮掩,力量总是不足以彻底摧毁谬误。而耶稣基督是将我们引向真理和给我们指明方向的唯一途径,只有他全能的恩赐”可以帮助那些被邪恶蒙蔽双眼的人。对当代读者来说,这些措辞根本不像是在大大恭维中国人,但就是郭弼恩的这本书和李明的《中国现势新志》引起了索邦神学院调查团的谴责,指责他们对中国人称赞过头了。



结语

对于 17 世纪欧洲人了解有关中国的信息,起决定作用的最重要的资料是耶稣会传教士出版的著作。这些著作内容极为丰富,字里行间透露着对中国人和中国文化总体上较有好感的态度。当然,随着时间的推移,这些著作在回应对耶稣会适应政策的攻击时,其辩护和争辩的味道变得越来越浓。

在这些著作中,有些是面向大众的对中国社会和文化的总体介绍,比如利玛窦与金尼阁的《基督教远征中国史》(1615)、曾德昭的《大中国志》(1642)和安文思的《中国新志》(1690)。另一些则是针对一定范围读者的学术性著作,如卫匡国的《中国新地图志》(1655)和《中国上古史》(1658)。有些著作,比如卫匡国的《鞑靼战纪》(1655),是利用公众对某件时事的兴趣而赶写出来的。还有一些作品,如通过集体翻译儒家经典“四书”而编成的《中国哲学家孔子》(1687),从 17 世纪初就已开始编写了。这些著作大多数都是由见识广博的耶稣会士写成的,然而 17 世纪末礼仪之争问题激化,却影响了这些著作的内容,以维护耶稣会在文化适应问题上的立场为公开目的的宣传性著作受到了鼓励。比如李明的《中国现势新志》(1696)和郭弼恩的《中国皇帝容圣教圣旨的历史》(1698)。郭弼恩是耶稣会的法国代表,他从来没有到过中国。

这些耶稣会士作者们的著述反映出了对中国社会和文化的尊重和敬佩,这是文化适应政策的特征,而欧洲早期汉学家对中国的看法则有所不同。17世纪在欧洲占主流的学术风尚是百科全书式的,欧洲人对中国的热爱很清晰地反映了这一点。基歇尔是当时的一个学术典型,他将广泛的兴趣和并不专业的大胆研究结合在一起,他的《中国图说》就是把中国作为“细致”(curious)(即苛细的、详尽的、有技巧的)研究对象的一个极好例证。从这一点看,我们就可以把基歇尔的赫尔墨斯思想看做是一个不知疲倦的百科全书式头脑的产物,这个头脑深深迷恋着世界上未知的、异域的元素,不管它是古埃及还是遥远的中国。基歇尔的赫尔墨斯思想也许是比较特殊的,不过他对中国这种“细致”的兴趣是大多数早期汉学家所共有的动力,他们研究耶稣会士关于中国的著作,并进一步创造出自己的理论,这些理论往往是稀奇古怪的。

17世纪欧洲人吸收中国信息的一个最重要的方面是历史年代问题。当时的欧洲人在解释《圣经》时是非常注重其历史年代的,因此,当一个比《圣经》年代更早的中国传统历史年表出现时,便在基督教学者中激起了轩然大波。其实,在华耶稣会士在17世纪初就已经感到中国传统纪年和拉丁文通行本《圣经》中的历史纪年有冲突,但向欧洲学者明确揭示这一矛盾的著作是卫匡国的《中国上古史》。他的著作非常有说服力,让欧洲人相信中国传统的历史纪年是可信的。卫匡国表示,耶稣会士更愿意使用七十士译本中的纪年,而不是来自拉丁文通行本的极为死板的纪年。因为七十士译本的年代略为久远一些,灵活性也更大一些。但是关于中国和欧洲文明之间可能的历史联系,卫匡国留下了很多未解的问题。他的著作激励了很多欧洲学者对这些问题进行思考,并试图让欧洲人的《圣经》历史观与传统的中国历史相适应。在为这种适应所作的一系列尝试中,最引人注意的便是韦布,他认为《圣经》中的族长挪亚就是中国人的祖先尧。

早期汉学关注的第二个重要方面是对中国语言的认识。17世

纪的欧洲人专注语言的研究,他们研究语言的本质,相信语言有着解决人类困难的无穷能力,还对语言的逻辑结构有着不切实际的想法。利玛窦在构建耶稣会文化适应方案时强调语言的实际应用。流利的口语和书面语是对每位耶稣会传教士的要求。但是利玛窦留下的显然不仅仅是实用主义。曾德昭和安文思对汉语的结构和语音特征有浓厚的兴趣,这说明,出于实际需要而对汉语进行的研究在传教士中还有理论上的延续。同时,对普遍语言的寻求也正在培养欧洲人对汉语的极大兴趣,他们认为汉语有可能就是普遍语言。在学者中间,对汉语的兴趣是普遍存在的,也是浓厚的,因此对汉语的讨论不可能只局限在那些已知的特征上。

在欧洲,从中国回来的学识渊博的传教士并不多,因此欧洲人能得到的准确信息很少。而预先为汉语套上的理论观点又无限激发了欧洲人的想象力,因此这些理论根本不可能是以已知的事实为根据的。在繆勒和门采尔两人过分发热的头脑中,汉语的象形和部首——字源构造正好助长了当时时兴的分类思想,于是他俩便各称自己发明了一种“中文之钥”,可以简化语言的学习。这些“发明创造”都是建立在不完整、不充分的汉语知识之上的。不过,即便是来自在华传教士卫匡国、卜弥格等人的准确信息,著名学者基歇尔也是要对其进行一番赫尔墨斯式加工的。对基歇尔来说,有关汉语的信息是用来证实他理论的,他的理论认为汉语、中国文化甚至中国的宗教形式都起源于埃及。他认为汉字和已经退化了的的中国宗教形式一样,是从埃及象形文字中传下来的。

在华耶稣会传教士继续在实用和理论两个方面对汉语进行研究。实用方面的研究成果之一便是 17 世纪耶稣会士翻译儒学“四书”的计划。从利玛窦的中文经典译文开始,耶稣会士一直在不断完善和扩充译文,并于 1662 年、1667—1669 年、1687 年和 1711 年分别出版了相关成果。柏应理和白晋两人所做的不同工作表明了汉语在实用研究和理论研究两个方面发展的差异。柏应理在编辑方面具有实际才能,他负责编辑的《中国哲学家孔子》(1687)使利玛窦的适

应方案达到了高潮。在这本书开头的长篇序言中,包含了不少以否定宋代新儒学为前提的儒学与基督教结合思想的理论发展,但对汉语却没有理论方面的兴趣。而相比之下,对耶稣会适应政策进行调整,使其适合 17 世纪晚期中国国情变化的主要人物白晋,却集中精力关注汉语的理论成分。

白晋的索隐思想一部分是建立在他关于汉字本质的理论之上的,不但如此,他还使用赫尔墨斯思想来解释汉字。不过,他的方法和基歇尔截然不同。基歇尔是早期汉学家,他把汉字看做是从埃及象形文字派生出来的文字,是埃及象形文字的次等形式。而白晋是耶稣会传教士,他认为汉字来自伏羲和《易经》,汉字在数字命理学和表现性上都简单、明了,因此汉语不但可能成为 17 世纪欧洲人试图重新发现的原初语言,也包含着基督教最深的奥秘,在有些方面甚至比《圣经》的启示还要早。简单地说,白晋认为伏羲不仅仅是中国人的祖先,也是全世界的立法者,他的《易经》卦象数字系统涵盖了人类所有的知识。因此伏羲的学说应该被纳入欧洲基督教最基本的概念中。虽然白晋著作的公开性非常有限,但通过才华横溢的杰出学者莱布尼茨,他的著作还是为欧洲人要在中国寻找普遍语言的火热激情增加了最后一把柴火。人们或许会把缪勒和门采尔看做才能有限的历史怪人,但莱布尼茨却和他们不同,他是一个思想巨人。与白晋的接触给莱布尼茨带来了大量思想上的启发,这说明在 17 世纪晚期,汉语以及它可能蕴含的人类普遍知识仍在继续引发欧洲学者的巨大兴趣。

.357

反对耶稣会的势力在 1700 年的索邦审查中获胜后,对耶稣会适应政策的其他攻击也接踵而来。这些攻击的效果非常显著,罗马教廷最终通过教皇颁布的禁令“自那一天”(*Ex illa die*) (1715) 和“从特殊处”(*Ex quo singulari*) (1742) 否定了耶稣会对中国礼仪所作的辩解。然而,有很重要的一点必须认识到,就是耶稣会的适应政策中只有传教策略这部分是被正式否定的。尽管中国传教团在发展教徒方面取得了极大的进展,却并没有取得完全的胜利。在 18 世纪罗马

教廷的谴责之下,传教策略的方向从利玛窦最初构建的框架发生了急剧的改变。在华传教政策的方针不再是通过构建儒学与基督教的结合或后来的改良模式——“易学”与基督教的结合(这是一个没有实现的设想)来吸纳中国人入教。利玛窦的后继者没能调整儒学与基督教的结合模式,使其适应后来的环境。这个失败要求我们结合不断演变的历史背景来看待 17 世纪的中国传教团。笔者十分强调这种不断演变的历史背景,因此笔者的研究方法和谢和耐的《中国与基督教》(*Chine et Christianisme*)(1982)一书中的研究方法是有区别的。虽然我们使用的材料往往是相似的,谢和耐先生倾向于在更为固定的哲学和神学范畴中研究中国的文化背景,因此得出了许多完全不同的结论,包括对利玛窦更多的批判^①。

除传教策略之外,耶稣会的适应政策还有另外一个方面,这个方面不太容易受到教廷谴责的影响。利玛窦最初的计划中包括一个超越了传教策略的中欧文化相遇的方案。儒学与基督教的结合和“易学”与基督教的结合作为传教策略也许从未完全发挥过它们的潜力,但这种结合的理念作为中欧之间互相吸收对方知识的思想框架却不一定要被一同摒弃。互相吸收思想的前提是两种文化间要有一定的相似度。耶稣会的适应政策正是试图通过展现中国人与基督教的许多密切联系,在两者间建立起一定的相似度。中国文化通过其历史(假定某些相同的经历,如认为尧时的洪水就是挪亚洪水,以及将传统的中国纪年与七十士译本纪年相调和)、语言(巴别塔语言之乱以及中国和欧洲语言相同的结构成分)和民族[中国人和欧洲人

^① 笔者和谢和耐先生对于 17 世纪中国与欧洲文化相遇的论述,至少在主题相同的地方还有另外一个不同之处,就是为再现文化相遇中欧洲一方的情况而选择的材料不同。(谢和耐如何再现文化相遇时中国一方的情况不在本书讨论范围之内。)但是就欧洲一方来看,笔者认为谢和耐先生过分依靠法语的材料,因此得出的结论是失实的。他的参考材料中根本没有拉丁文的著作。如果他能使用一些重要的拉丁文材料,比如卫匡国的《中国上古史》和柏应理的《中国哲学家孔子》,也许能更全面地再现这次文化相遇欧洲一方的演化情况,并带着更大的同情心去理解某些耶稣会士。

都是《圣经》人物亚当、挪亚(尧)和含的后代]被融入了欧洲人对《圣经》的认识中。耶稣会适应政策还在中国人中间做了一些工作,试图将欧洲的思想融入传统的中国文化,不过不是很成功。中国人研究西学,则主要是出于功利。

一种文化对另一种文化的吸收不是在真空中进行的,将中国文化融入《圣经》,对欧洲人如何认识中国这个没有纳入教皇统治的“奇异国度”有着深远的影响。耶稣会适应政策的贡献通过它对早期汉学家的影响汇入了历史的洪流。早期汉学家凭着业余爱好者的热情、“细致”的研究以及对并不充分的了解在17世纪开始了汉学的事业。在18世纪和后来的岁月中,有更严谨、专注和专业的汉学家将这个事业继续传承下去。因此,耶稣会的适应政策可以说是为现代汉学奠定了基础,从这一点来看,利玛窦的方案并没有被历史摒弃,而是包含在历史之中了。



关于某些信件标注两个日期的说明

本书中某些信件出现了两个日期,比如 1675 年 3 月 13 日(23 日)。这反映了当时欧洲使用的两种不同的历法系统——罗马儒略历和格里高利历。在 16 世纪,宗教节日在日历上的时间和实际的庆祝时间之间的差异越来越大。出于这个考虑,罗马天主教权威采取了措施来纠正这个差异。罗马儒略历从公元 1 世纪中期开始使用。根据儒略历,一年有 365.25 天,而一年准确的天数应该是 365.242199 天,两者之差日积月累便产生了这样的差异。1572 年,教皇格里高利十三世颁布教令,命耶稣会天文学家克拉维乌斯草拟一部新的历法,这就是我们熟知的格里高利历。格里高利历于 1582 年在教令中颁布,它的做法是在 10 月 4 日和 10 月 15 日间去掉 10 天。新历虽然比旧历准确得多,但罗马天主教、东正教和新教教会间的宗教差异却妨碍了新历的推行。新教国家推行新历最迟,丹麦、荷兰和德意志的新教国家在 1699—1700 年间才采用了格里高利历。英国和瑞典分别到 1752 年和 1753 年才采用新历。因此,在采用格里高利历前,这些新教国家的书信就常常有两个日期:信中原来签署的(罗马儒略历)日期和用括号表示的换算后的(格里高利历)日期。



中外文人名索引

译者说明:正文中多次出现的人名不一定在第一次出现时标出外文原名和生卒年月,而是在原作者及译者认为最恰当之处标出。索引中所标页码指的是原著页码。

A

- 阿尔诺(Antoine Arnauld, 1613—1694) 第十章,第 340 页。
阿格里帕(Cornelius Agrippa, 1486—1535) 第六章,第 177 页。
阿奎那(Thomas Aquinas) 第八章,第 284 页。
阿奎维瓦(Claude Acquaviva) 第二章。
阿斯克勒庇俄斯(Asclepius) 第九章,第 307 页。
埃尔斯霍茨(Johann Sigismund Elsholz, 1688 年卒) 第六章,第 199 页。
埃里金纳(Scotus Erigena) 第六章,第 175 页。
埃蒙(V. C. Aymon/Aymenius) 第八章,第 293 页。
艾儒略(Giulio Aleni) 第七章注⑧。
爱西斯(Isis) 第五章,第 159 页。
安文思(Gabriel de Magalhaes, 1609—1677) 第三章,第 91 页。
奥尔登伯格(Henry Oldenburg) 第一章,第 33 页。

- 奥尔良公爵(Duke of Orléans) 第六章,第 196 页。
 奥尔良(d'Orleans) 第八章,第 256 页。
 奥古斯特·缪勒(August Müller) 第七章,第 227 页。
 奥特梅尔(Daniel Horthemels) 第八章,第 257 页。

B

- 巴笃里(Bartoli) 第五章注⑬。
 巴多明(Parennin) 第九章,第 301 页。
 巴范济(Francesco Pasio) 第二章。
 巴拉提(A. Ballati/Balati) 第九章,第 312 页。
 巴林(Daniel Baring) 导言,第 21 页。
 巴那卡提(Banūkātī) 第七章注④9。
 巴耶尔(Gottlieb Siegfried Bayer, 1694—1738) 第六章,第 203 页。
 白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730) 第九章,第 300 页。
 白乃心(Johann Grueber, 1623—1680) 第四章。
 鲍狄埃(Jean-Pierre-Guillaume Pauthier, 1801—1873) 第五章,第 169 页。
 鲍吾刚(Wolfgang Bauer) 第四章注⑥8。
 贝德尔(William Bedell) 第六章,第 189 页。
 贝克(Cave Beck) 第六章,第 189 页。
 贝拉基(Pelagius) 第十章,第 339 页。
 贝尼尼(Bernini) 第四章。
 比卡努斯(Gropius Becanus) 第六章,第 194 页。
 毕比亚那(Bibiana) 第四章。
 毕嘉(Giandomenico Gabiani, 1623—1694) 第八章,第 251 页。
 毕诺(Virgile Pinot) 第八章,第 294 页。
 波尔多公爵夫人(the Duchess of Bordeaux) 第十章,第 330 页。
 波罗米尼(Borromini) 第四章。

- 波须埃(Jacques-Bénigne Bossuet) 第一章。
波意耳(Robert Boyle) 第一章。
伯查(Johann J. Becher) 第六章,第189页。
伯努神父(Abbé Claude Bernou) 第三章。
柏应理(Philippe Couplet,1622—1693) 第八章,第251页。
卜弼德(Peter Boodberg) 第四章注⑥。
卜弥格(Michael Boym,1612—1659) 第四章。
布里萨希耶(Brisacier) 第十章,第332页。
布鲁(Alexander Brou) 第八章,第295页。
布鲁诺(Giordano Bruno,1548—1600) 第六章,第177页。
布罗索(Christophe Brosseau,1717年卒) 第九章,第312页。
布洛(Joannis/Johannis Bleau) 第一章。

C

- 陈观胜(Kenneth K. S. Ch'en) 第二章。
陈荣捷(Wing-tsit Chan) 导言。
成际理(Feliciano Pacheco,1622—1687) 第八章,第251页。

D

- 达尔加诺(George Dalgarno) 第一章。
达尔克(F. S. Dalquié) 第五章,第134页。
大卫(Madeleine David) 第五章,第153页。
戴闻达(Duyvendak) 第四章,第108页。
德礼贤(Pasquale M. d'Elia, S. J.) 第二章。
德斯特雷(d'Estrées) 第三章,第95页。
邓玉函(Johannes Terrenz) 第七章注⑧。
狄奥多西大帝(Theodosius the Great,379—395在位) 第八章,
第262页。
笛卡儿(Descartes) 第六章,第188页。

- 迪亚兹(Francisco Diaz/Diez) 第六章,第202页。
 迪伊(John Dee, 1527—1608) 第六章,第177页。
 第谷(Tycho Brahe, 1546—1601) 第一章。
 杜当(Ludovicus Dutens) 第九章注⑥。
 杜维明(Tu Wei-ming) 第八章注⑳。
 杜赫德(Jean-Baptiste Du Hald) 第四章。
 铎罗(Carlo Tommaso Maillard de Tournon, 1668—1710) 第八章,第292页。

E

- 俄耳甫斯(Orpheus) 第五章,第136页。
 厄克特(Thomas Urquhart) 第六章,第189页。
 厄舍尔(James Ussher, 1581—1656) 第四章。
 恩理格(Christian Herdrich/Herdtricht, 1625—1684) 第八章,第251页。

F

- 法布里休斯(Fabricus of Acquapendente, 1537—1619) 第一章。
 法罗皮欧(Gabriele Fallopio, 1523—1563) 第一章。
 樊西元(Jean-Simon Bayard, 1662—1725) 第九章,第308页。
 范·海尔蒙特(Juan Baptista van Helmont, 1577—1644) 第一章。
 范莱尔(Gijsel van Lier) 第七章,第208页。
 范礼安(Alvonso Valignano, 1568 [1569]—1640) 第二章。
 斐奇诺(Marsilio Ficino) 第一章。
 费尔南德(Antony Fernandez) 第五章,第168页。
 费赖之(Aloys/Louis Pfister, S. J.) 第八章,第257页。
 汾屠立(Pietro Tacchi Venturi) 第二章。
 冯秉正(Joseph de Moyriac de Mailla) 第四章注㉓。

冯·黑森—莱茵费尔伯爵 (the Landgrave, Ernst von Hessen-Rheinfels) 第八章,第 287 页。

冯友兰 (Fung Yu-lan) 第三章注④。

佛洛德 (Robert Fludd, 1574—1637) 第五章,第 145 页。

福格尔 (Martin Fogel) 第七章,第 215 页。

弗雷烈 (Fréret) 第九章,第 309 页。

弗里德里希公爵 (Duke Johann Friedrich) 第六章,第 194 页。

弗里西斯 (Roger Gemma Frisius) 第四章注⑤。

傅尔蒙 (Etienne Fourmont) 第七章注②。

傅汎际 (Francisco Furtado, 1587—1653) 第三章。

傅兰克 (Otto Franke, 1863—1946) 第二章。

傅圣泽 (Jean-François Foucquet, 1665—1741) 第九章,第 308 页。

G

盖伦 (Galen, 129—199) 第一章。

高一志 (Alfonso Vagnone) 第七章注⑧。

格雷布尼茨 (Elias Grebnitz, 1627—1689) 第七章,第 230 页。

格林贝尔格 (Christoph Grienberger, S. J., 1561—1636) 第一章。

格里乌斯 (Jacobus Golius/Gohl, 1596—1667) 第四章。

葛兰言 (Marcel Granet) 第四章。

郭弼恩 (Charles Le Gobien) 第十章,第 343 页。

郭居静 (Lazzaro Cattaneo, 1560—1640) 第五章,第 171 页。

郭纳爵 (Inácio da Costa, 1603—1666) 第八章,第 250 页。

郭中传 (Jean-Alexis de Gollet, 1664—1741) 第九章,第 308 页。

H

哈克卢特 (Richard Hakluyt, 1552? —1616) 第一章。

哈里森 (John Harrison) 第四章注⑤。

- 哈维(William Harvey, 1578—1657) 第一章。
海德(Thomas Hyde) 第七章注⑦。
海林(Peter Heiylin) 第六章,第179页。
何炳棣(Ho Ping-t'i) 第二章,第51页。
何大化(Antonio de Gouvea, 1592—1677) 第八章,第251页。
赫拉波伦(Horapollon) 第五章,第146页。
韩坎普(Albert Heinekamp) 导言,第22页。
洪度贞(Humbert Augery, 1618—1673) 第八章,第251页。
洪若翰(Jean de Fontaney, 1643—1710) 第八章,第256页。
胡克(Robert Hooke, 1635—1703) 第一章。
胡天龙(Rouleau) 第八章注⑮。
黄仁宇(Ray Huang) 第八章注⑦。
惠更斯(Christian Huygens, 1629—1695) 第一章。
霍恩(Georg Horn) 第四章。

J

- 基歇尔(Athanasius Kircher, 1601—1680) 第一章。
纪理安(Kilian Stumpf, 1655—1720) 第九章,第309页。
加莱格尔(Gallagher) 第二章。
蒋友仁(Michel Benoist, 1715—1774) 第一章注⑭。
金尼阁(Nicholas Trigault, 1577—1628) 第二章。
居诺(Johann Jakob Chuno/Cuneau, 1715年卒) 第七章,第243页。

K

- 卡夫(Eva S. Kraft) 导言。
卡斯特(Edmund Castell) 第七章,第210页。
卡索邦(Issac Casaubon) 第一章。
卡索邦(Isaac Casaubon, 1559—1614) 第九章,第308页。

开普勒(Johannis Kepler, 1571—1630) 第九章,第 319 页。

柯尔贝(Jean Baptiste Colbert, 1619—1683) 第一章。

柯尔索(Christian Kortholt) 第九章,第 325 页。

柯尔托纳(Pietro da Cortona) 第四章。

柯睿格(Edward Kracke) 第八章注⑧。

科西莫·美第奇(Cosimo de' Medici) 第一章。

克拉普罗特(Julius Klaproth) 第七章,第 209 页。

克拉维乌斯(Christoph Clavius/Klau, S. J., 1537—1612) 第一章。

克莱尔(Andreas Cleyer, 1634—1697/1698) 第一章。

克莱蒙(David Clément) 第八章,第 294 页。

克劳福德(Robert Crawford) 第八章,第 270 页。

克鲁兹(Mathurin de Lacroze, 1661—1739) 第五章,第 169 页。

库查斯基(Adam Adamandus Kochanski) 第六章,第 174 页。

库萨的尼古拉(Nicholas of Cusa, 1401—1464) 第六章,第 177 页。

库赛(Jean Jourdan Groussay) 第九章,第 301 页。

库寿龄(Samuel Couling) 第八章,第 276 页。

夸美纽斯(Jan Amos Comenius) 第六章,第 189 页。

魁奈(Quesnay) 第五章,第 170 页。

L

拉菲托(Jean-François Lafitau, 1681—1746) 第九章,第 310 页。

拉赫(Donald F. Lach) 第七章,第 227 页。

拉克坦提乌斯(Lactantius, 约 240—320) 第九章,第 307 页。

拉雪兹(François la Chaise, 1709 年卒) 第八章,第 255 页。

莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716) 第一章,第 32 页。

莱斯利(Donald Daniel Leslie) 第三章。

- 莱姆克(Leroy Loemker) 第六章,第192页。
- 老沃西攸斯(Gerhard Vossius) 第六章,第189页。
- 勒克莱尔(Jean Le Clerc) 第八章,第290页。
- 勒南(Ernest Renan) 第五章,第169页。
- 勒泰利耶(Michel Le Tellier) 第十章,第332页。
- 雷恩(Christopher Wren) 第一章。
- 雷吉斯(Pierre-Sylvain Régis) 第八章,第289页。
- 雷利(Sir Walter Raleigh) 第六章,第179页。
- 雷蒙德(Nicholas Remond) 第六章,第196页。
- 雷慕沙(Jean-Pierre-Abel Rémusat,1788—1832) 第七章注⑧。
- 雷孝思(Regis) 第九章,第301页。
- 黎塞留(Cardinal Armand-Jean du Richelieu,1585—1642) 第一章。
- 李方西(Giovanni Francesco de Ferrariis/Ferrari,1609—1671) 第八章,第251页。
- 李明(Louis-Daniel Le Comte,1655—1728) 第十章,第329页。
- 理雅各(James Legge) 第五章,第169页。
- 李约瑟(Joseph Needham) 第四章。
- 利安当(Antonio Caballero a Santa Maria/Antoine de Sainte-Marie) 第八章,第283页。
- 利奥波德一世(Leopold I) 第七章,第208页。
- 利类思(Lodovico Buglio,1606—1682) 第三章。
- 利玛弟(Matias da Maia/Maya,1616—1667) 第八章,第251页。
- 利玛竇(Matteo Ricci,1552—1610) 第二章。
- 梁弘仁(Artus de Lionne,1655—1713) 第八章,第294页。
- 刘迪我(Jacques le Faure/le Favre,1613—1675) 第八章,第251页。
- 刘应(Claude de Visdelou,1656—1737) 第六章,第203页。

刘子健(James T. C. Liu) 第二章。

龙伯格(Knud Lundbaek) 第六章,第203页。

龙华民(Nicholas Longobardi,1565—1655) 第二章。

卢安德(Andreas Rudomina) 第七章注⑨。

卢瓦侯爵(Marquis de Louvois) 第八章,第255页。

鲁道夫(Hiob Jobus Ludolf,1624—1704) 第七章,第211页。

鲁日满(François de Rougement,1624—1676) 第八章,第251页。

罗明坚(Michele Ruggieri,1543—1607) 第一章。

罗如望(Juan de Rocha) 第七章注⑩。

罗斯(Roth) 第五章,第142页。

洛德威克(Francis Lodwick) 第六章,第189页。

吕尔(Ramon Lull,约1232—1316) 第一章。

M

马国贤(Matteo Ripa,1682—1745) 第九章,第303页。

马勒伯朗士(Nicholas de Malebranche) 第八章注⑪。

马利诺(Phillipo Marino/Philippus Marinus) 第五章,第142页。

马若瑟(Joseph de Prémare,1666—1736) 第二章,第62页。

马萨林(Cardinal Jules Mazarin,1602—1661) 第一章。

麦西(Mizraim) 第五章,第144页。

梅森(Marin Mersenne) 第六章,第189页。

门采尔(Christian Mentzel,1622—1701) 第七章,第236页。

门多萨(Juan Gonzalez de Mendoza,1545—1618) 第三章,第76页。

蒙图奇(Antonio Montucci) 第七章,第217页。

米兰多拉(Giovanni Pico della Mirandola,1463—1494) 第九章,第307页。

闵明我(Domingo Navarrete,1618—1686) 第四章。

闵明我(Claudio Filippo Grimaldi, 1638—1712) 第八章, 第 288 页。

缪勒(Andreas Müller, 1630—1694) 第七章, 第 209 页。

莫拉努斯(Gerhard Wolter Molanus, 1722 年卒) 第八章, 第 259 页。

默丘利(Mercury) 第五章, 第 160 页。

莫瑞(Martinus Murray/Mourey) 第七章, 第 209 页。

穆迪我(Jacques Motel, 1619—1692) 第八章, 第 251 页。

N

南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688) 第三章。

尼霍夫(Jean Nieuhoff) 第六章, 第 183 页。

尼克尔(Goswin Nickel) 第五章, 第 139 页。

聂伯多(Pietro Canevari/Canevare, 1596—1675) 第八章, 第 251 页。

聂若翰(Jean Noël, 1669—1740) 第九章, 第 308 页。

聂斯脱里(Nestorius, 约 385—451) 第五章, 第 165 页。

聂仲迁(Adrien Grelon/Greslon, 1618—1696) 第八章, 第 251 页。

纽曼(Karl Friedrich Newman) 第五章, 第 169 页。

O

欧西里斯(Osiris) 第一章。

P

帕伯洛克(Daniel Papebroch) 第八章, 第 287 页。

帕拉塞尔苏斯(Paracelsus, 1493—1547) 第一章。

帕普布罗士(Daniel Papebroch, 1714 年卒) 第一章。

珀切斯(Samuel Purchas, 1575—1626) 第一章。

帕斯卡(Blaise Pascal, 1623—1662) 第十章,第 340 页。

潘国光(Francesco Brancati/Brancato, 1607—1671) 第八章,第 251 页。

庞迪我(Pantoja) 第五章,第 157 页。

培根(Francis Bacon, 1561—1626) 第一章。

裴化行(Henri Bernard-Maitre, S. J.) 第三章注①。

配第(W. Petty) 第一章。

佩雷斯(Peiresc, 1637 年卒) 第六章注②。

皮尔(Charles Wilson Peale) 第八章,第 273 页。

皮科·德拉·米兰多拉(Pico della Mirandola, 1463—1494) 第六章,第 177 页。

皮斯多里亚(Leonardo da Pistoria) 第一章注③。

普里奥(Salomon Prioux) 第十章,第 332 页。

普罗提诺(Plotinus) 第九章,第 307 页。

Q

契恩豪斯(Walter von Tschirnhaus) 第六章,第 196 页。

钱德明(Joseph-Marie Amiot) 第九章,第 309 页。

钱德明(Jean-Joseph-Marie Amiot, 1718—1793) 第十章注④。

瞿安德(Andreas Wolfgang Koffler, 1603—1651) 第五章,第 139 页。

R

荣振华(Dehergne) 第三章。

儒莲(Stanislas Julien) 第五章,第 169 页。

S

萨顿(George Sarton) 第七章注⑤。

萨默塞特(Edward Somerset) 第六章,第 189 页。

三重伟大的墨丘利(Mercury Thrimmegistus) 第一章。

三重伟大的墨丘利(Mercurius Trismegistus) 第五章,第144页。

三重伟大的赫尔墨斯(Hermes Trismegistus) 第一章,第29页。

桑生(Nicholas d' Abbeville Sanson,1600—1667) 第一章。

桑生(Nicolas Sanson) 第四章。

沙勿略(Francis Xavier) 第二章。

圣奥古斯丁(St. Augustine,354—430) 第十章,第339页。

圣多默(St. Thomas) 第二章,第69页。

圣克莱门(Clement of Alexandria,约150—215) 第九章,第307页。

圣耶柔米(St. Jerome) 第四章。

圣依纳爵(St. Ignatius) 第二章。

施省叁(Joseph Shih, S. J.) 第二章注⑩。

石方西(Francesco de Petris,1562—1593) 第八章,第249页。

斯比塞尔(Gottlieb Spitzel/Theophil Spizelius,1639—1691) 第五章,第153页。

斯齐尼亚克(Boleslaw Szeześniak) 第五章,第141页。

宋君荣(Antoine Gaubil) 第九章,第309页。

苏查(Manuel de Faria i Sousa) 第三章。

苏如望(João Soerio,1566—1607) 第五章注⑩。

琐罗亚斯特(Zoroaster) 第五章,第144页。

索尔兹伯里(Edward S. Salisbury) 第五章,第169页。

T

塔夏尔(Guy Tachard,1648—1712) 第十章,第329页。

汤若望(Adam Schall von Bell,1592—1666) 第三章,第74页。

特维诺(Melchisede Thévenot,1620—1692) 第一章。

托勒密(Ptolemy Philadelphus,前285—前246) 第四章。

- 托马修斯(Jacob Thomasius,1622—1684) 第一章。
托斯卡纳大公(the Grand Duke of Tuscany) 第五章。
托特(Thoth/Theut) 第一章。

W

- 威尔金斯(John Wilkins) 第一章。
维萨里(Andreas Vesalius,1514—1564) 第一章。
韦布(John Webb) 第四章。
韦布(John Webb,1611—1672) 第六章,第178页。
伟烈亚力(Alexander Wylie) 第五章,第169页。
魏而思(John E. Wills/Jr.) 导言。
卫方济(François Noël,1651—1729) 第二章,第62页。
卫匡国(Martino Martini,1614—1661) 第四章。
魏斐德(Frederic Wakeman, Jr.) 第四章。
魏格(Erhard Weigel,1699年卒) 第一章。
魏若望(John W. Witek) 导言。
沃德(Seth Ward) 第六章,第189页。
沃尔顿(Brian Walton) 第六章,第189页。
沃利斯(John Wallis) 第一章。
沃西攸斯(Isaac Vossius) 第四章,第127页。
沃朱(Antoine Verjus,1632—1706) 第九章,第312页。
乌芬巴赫(d'Uffenbach) 第八章,第294页。
吴尔铎(Dorville) 第八章注⑳。

X

- 西里尔(Cyril,412—444) 第五章,第165页。
西伊斯蒙德三世(Sigismond III) 第五章注⑮。
夏鸣雷(Henri Havret) 第五章,第169页。
肖特(Gaspar Schott) 第六章,第189页。

小门采尔(Johann Christian Mentzel) 第七章,第244页。

谢和耐(Jacques Gernet) 第二章。

辛普利丘(Simplicio) 第一章。

熊三拔(Sabatino de Ursis) 第七章注㉞。

徐日升(Pereira) 第十章,第344页。

选帝侯威廉(Friedrich Wilhelm,1640—1688年在位) 第七章,
第208页。

Y

亚伯(Abraham) 第九章,第307页。

亚历山德罗(Alexander de Rhodes,S. J.,1591—1660) 第七章,
第212页。

阎当(Maigrot) 第八章,第294页。

阳玛诺(Manuel Diaz,the Younger,1574—1659) 第五章,第169
页。

叶芝(Frances Yates) 第五章,第145页。

伊懋可(Mark Elvin) 第二章,第51页。

以诺(Ennoch) 第九章,第307页。

殷铎泽(Prosper Intorcetta,1625—1696) 第三章。

殷弘绪(François-Xavier Dentrecolles) 第九章注㉟。

优西比乌(Eusebius,约260—340) 第四章,第125页。

于埃(Pierre Daniel Huet,1630—1721) 第九章,第308页。

雨果(Herman Hugo) 第六章,第189页。

约瑟夫斯(Flavius Josephus) 第六章,第179页。

Z

曾德昭(Alvaro Semedo,1586—1658) 第三章。

詹森(H. W. Janson) 第五章,第151页。

张诚(Jean-François Gerbillon,1647—1707) 第十章,第329页。

张玛诺(Manuel Jorge/George, 1621—1677) 第八章,第251页。

郑玛诺(Emmanuel de Siqueira, 1633—1673) 第四章。

仲纳尔(Johann David Zunner, 1704年卒) 第八章,第287页。



主要参考文献

说明:凡在正文中有中译的书名在此处提供中译。

Abdallae, Beidavaei. *Historia Sinensis*. Edited by Andreas Müller. Jeana, 1689. 阿布杜拉·白达瓦鲁斯《中国史》

Acta eruditorum (Leipzig). 《博学通报》

Bacon, Francis. *The advancement of learning and the New Atlantis*. Edited by Arthur Johnston. Reprinted Oxford, 1974. 培根《论学术的进步》

Bartoli, Daniello. *Dell' Istoria della Compagnia di Gies ù La Cina*. Rome, 1663.

Bayer, Gottlieb Siegfried. *Museum Sinicum*. 2 vols. St. Petersburg, 1730. 巴耶尔《汉语博览》

Bibliothèque curieuse, historique et critique.

Bibliothèque universelle et historique.

Bosmans, Henri, S. J. "Lettres inédites de François Rougemont." *Analectes pour servir l'histoire ecclésiastique de la Belgique* 39 (1913): 21—54.

Bouvet, Joachim. *Portrait historique de l'empereur de la Chine*. Paris, 1697. 白晋《中国皇帝的历史画像》

Boym, Michaele. *Flora Sinensis*. Vienna, 1656. 卜弥格《中国植物志》

Casaubon, Issac. *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI*. London, 1614.

Chang, Chü-cheng. *Ssu-shu chih-chieh*. 1573. 张居正《四书直解》

Chang, T'ing-yü et al. *Ming shih*. 28 vols. (326 Chüan) compiled Peking, 1678—1739; reprinted 1974. 张廷玉等《明史》

Ch' ien, Mu. *Ssu-shu shih-i*. Taipei, 1978. 钱穆《四书释义》

Couplet, Philippe et al. *Confucius Sinarum philosophus*. Paris, 1687. 柏应理等《中国哲学家孔子》

—*Tabula chronologica monarchiae Sinicae*. Paris, 1686. 《中国历代年表》

Dalgarno, George. *Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica*. London, 1661. 达尔加诺《符号术,用符号术我设计出了一种普遍字符和哲学性语言》

d' Elia, Pasquale, S. J. *Fonti Ricciane*. 3 vols. Rome, 1942—1949.

—*Il mappemondo Cinese del P. Matteo Ricci*. Vatican, 1938.

Descartes René. *Oeuvres de Descartes*. Edited by Charles Adam & Paul Tannery. Paris, 1897.

Encyclopédie ou dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des métiers. Aneufchastel, 1765.

Fourmont, Etienne. *Meditationes et grammatical Sinica*. Paris, 1737.

Galilei, Galileo. *Dialogue concerning the two chief world system—Ptolemaic and Copernican*. Translated by Stillman Drake. Berkeley, 1953.

伽利略《关于两大世界体系——托勒密学说与哥白尼学说的对话》

Gherardini, Giovanni. *Relation du voyage fait à Chine sur le vaisseau l' Amphitrite, en l' année 1698*. Paris, 1700.

Grebnitz, Elias. *Unterricht von der Reformirten und Lutherischen Kircher*.

Frankfurt an der Oder (?), 1678. 格雷布尼茨《归正宗和路德宗的指示》

—*Verthädigung gegen den anzüglichen Tractat worinnen M. Andreas Müller ... seine ungelährte Anstechung des Unterrichts von der Reformirten und Lutherischen Kirchen unter der Decken eines Unterrichts von der chinästchen Schrift und Druck verbergen wollen*. Frankfurt an der Oder, 1681. 《驳繆勒的卑劣论文, 柏林的牧师繆勒先生企图在该文中以教授汉字和汉字印刷术为借口隐瞒自己由于无知而对归正宗和路德宗教会的玷污》

Journal des savants (*Journal des sçavans*). 《学者杂志》

Kircher, Athanasius. *Ars magna sciendi, sive combinatoriae*. Amsterdam, 1669. 基歇尔《伟大的知识术及组合术》

—*China monumentis qua sacris quâ profanes, nec non variis naturae & artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*. Amsterdam, 1667. 《中国图说》

—*La Chine illustré de plusieurs monuments tant sacrés que profanes, et de quantité de recherchés de la nature & de l' art*. Translated by F. S. Dalquié. Amsterdam, 1670. 《中国图说》法译本

—*Oedipus Aegyptiacus*. 3 vols. Rome, 1652—1655. 《埃及的俄底浦斯》

—*Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*. Rome, 1636. 《科普特语和古埃及语的前身》

Legge, James, trans. *The Chinese Classics*. 5 vols. Oxford, 1893.

Le Comte, Louis. *Nouveaux mémoires sur l' état présent de la Chine*. 2 vols. Paris, 1696. 李明《中国新志》

Le Gobien, Charles. *Histoire de l' edit de l' empereur de la Chine, en faveur Religion Chrestienne*. Paris, 1698. 郭弼恩《中国皇帝容圣教宗旨的历史》

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discourse on the natural theology of the Chinese*. Translated & edited by Daniel J. Cook & Henry Rosemont, Jr. Honolulu, 1977. 莱布尼茨《论中国人的自然神学》

—*Leibnitii opera omnia*. Edited by Ludovicus Dutens. 6 vols. Geneva,

1768.

—*Monadology and other philosophical essays*. Translated by Paul & Anne Martin Schrecker. Indianapolis, 1965.

—*Das Neueste von China (1697)*. *Novissima Sinica*. Translated & edited by Heinz Günther Nesselrath & Hermann Reinbothe. Bonn-Oedekoven, 1979.

—*Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Edited by Louis Couturat. Paris, 1903.

—*Philosophical papers and letters*. Edited & translated by Leroy E. Leomker. Reidel, Holland, 1969.

—*Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*. Edited by Carl Immanuel Gerhardt. 7 vols. Berlin, 1875—1890.

—*The preface to Leibniz' Novissima Sinica*. Edited & translated by Donald F. Lach. Honolulu, 1957.

—*Sämtliche Schriften und Briefe*. Edited by the Deutschen (formerly Preußischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. In seven series. Darmstadt, Leipzig & Berlin, 1923—.

—*Viri illustris Godefridi Guil. Leibnitii epistolae ad diversos...* Edited by Christian Kortholt. 4 vols. Leipzig, 1735.

Letters relating to the affairs of the Royal Society 1663—1675. London, 1757.

Lettre a Monsieur touchant les honneur que les Chinois rendent au Philosophe & a leurs Ancêtres. 1700.

Li, An-tang [Antonio Caballero a Santa Maria]. *T' ien Ju yin*. 1664. in *T' ien-chu-chiao tung-ch' uan wen-hsien hstü-pien*. Edited by Wu Hsiang-hsiang. 3 vols. Taipei, 1966. II, 981—1042. 利安当《天儒印》

Li, Ma-t' ou [Matteo Ricci]. *T' ien-chu shih-i*. 1603. 利玛窦《天主实义》

Li, Tsu-po. *T' ien-hstüeh ch' uan-kai*. in *T' ien-chu-chiao tung-ch' uan*

- wen-hsien hsü-pien*. Edited by Wu Hsiang-hsiang. 3 vols. Taipei, 1966. II, 1043—1068. 李祖白《天学传概》
- Longobardi, Nichola. *Trait é sur quelques points de la religion des Chinois*. Paris, 1701. 龙华民《论中国宗教的几个问题》
- Magaillans [Magalhaes], Gabriel de. *A new history of China containing a description of the most considerable particulars of that vast empire*. Translated by John Quliby. London, 1688. 安文思《中国新志》
- Nouvelle relation de la Chine contenant la description des particularitez les plus considérables de ce grand empire*. Edited by Claude Bernou [Bernon]. Paris, 1690《中国新志》法译本
- Martini, Martino. *De bello Tartarico historia*. Amsterdam, 1655. 卫匡国《鞑靼战纪》
- Histoire de la guerre des Tartares contre la Chine*. Translated by Gilbert Girault. Paris, 1654. 《鞑靼战纪》法译本
- Novus atlas Sinensis*. Amsterdam, 1655. Published as part six of Joannis Bleau's *Theatrum orbis terrarium sive novus atlas*. 《中国新地图志》
- Sinicae historiae decas prima res a gentis origine ad Christum natum in extrema Asia*. Munich, 1658. 《中国上古史》
- Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, etc. des Chinois, par les Missionnaires de Pékin*. 17 vols. Paris, 1776—1814.
- Mendoza, Joan Gonzòles de. *Historia de las cosas, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China*. Antwerp, 1596. 门多萨《中华大帝国史》
- Mentzel, Christian. *Kurtze chinesische Chronologia oder Zeit-Register aller chinesischen Kayser*. Berlin, 1696. 门采尔《中国大事年表暨中国帝王年表》
- Sylloge minutiarum latino-sinico-characteristici*. Nuremburg, 1685. 《拉—汉字汇手册》

- Müller, Andreas. *Basilicon Sinense*. 1679 (?). 缪勒《中国的帝王》
- *Besser Unterricht von der sineser Schrift und Druck als etwa in Hrn. D. Eliae Grebnitzen Unterricht...* 1680(?). 《对汉字及其刊印的指示,比格雷布尼茨博士先生的指示更好……》
- *Chronolista clavis*. 《“中文之钥”时间表》
- *De invento Sinico epistolae nonnullae*. 《关于中国人的发明的几封信件……》
- *De Sinarum magnaetque Tartari rebus commentatio alphabetica*. 1689. 《按字母表排列的大中国及鞑靼事物评论》
- *Disquisitio geographica et historica de Chataja*. 1671. 《契丹地理、历史专论》
- *Hebdomas observationum de rebus Sinicis*. Berlin, 1672. 《对中国事物的七项研究》
- *Imperii Sinensis nomenclator geographicus*. 1680. 《中华帝国地理词汇手册》
- *Lectio Monumenti Sinici, quod in China terries erutum*. Berlin, 1672. 《中国的碑刻》
- *Propositio super clave sua Sinica, quam autor Inventum Brandenburgicum cognominare constituit*. 《“中文之钥”计划》
- Navarrete, Domingo Fernandez. *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la Monarchia de China*. Madrid, 1676. 闵明我《中国历史、政治、伦理和宗教概观》
- Noël Francisco. *Sinensis imperii libri classici sex*. Prague, 1711. 卫方济《中国典籍六种》
- Pinot, Virgile, ed. *Document inédits relatifs a la connaissance de la Chine en France de 1685 à 1740*. Paris, 1932.
- Prémare, Joseph Henry-Marie de. *Lettre sur le monotheisme des Chinois*. Edited by Jean Pierre Guillaume Pauthier. Paris, 1862. 马若瑟《论中国人一神论信仰的信件》

- Notitia linguae Sinicae*. Hong Kong, 1893.
- Vestiges des principaux dogmes Chrétiens tires des anciens livrés chinois*.
Translated by Augustin Bonnetty & Paul Perny. Paris, 1878.
- Ricci, Matteo. *The catechism* (The true meaning of the Lord of Heaven).
Translated with notes by Douglas Lancashire in collaboration with Peter Hu Kuo-chen, S. J. St. Louis, forthcoming. First chapter published in *China Mission Studies (1550—1800) Bulletin* 4 (1982): 1—11. 利玛窦《天主实义》
- China in the sixteenth century; the journals of Matthew Ricci 1583—1610*. Edited by Nicolas Trigault. Translated by Louis J. Gallagher, S. J. . New York, 1953.
- De Christiana expeditione apud Sinas*. Edited by Nicolas Trigault. Augsburg, 1615. 《基督教远征中国史》
- Entretiens d'un lettré chinois & d'un docteur européen, sur la vrai idé de Dieu*. Translated by Ch. Jacques. in *Lettres édifiantes et curieuses* (Paris) 25 (1783).
- Histoire de l' expedition chrétienne au royaume de la Chine 1582—1610*. Lille, 1617; reprinted Paris, 1978.
- Ripa, Matthew [Matteo Ripa]. *Memoirs of Father Ripa*. Translated by Fortunato Prandi. London, 1844.
- Ripa, Matteo. *Storia della fondazione della Congregazione e del Collegio de' Cinesi*. 3 vols. Naples, 1789.
- Semedo, Alvaro. *Histoire universelle de la Chine*. Lyon & Paris, 1667. 曾德昭《大中国志》法译本
- Relatione della Grande Monarchia della Cina*. Rome, 1643. 《大中国志》意大利文译本
- Southwell [alias Ribadeneira; alias Alegambe], S. J. . *Bibliotheca scriptorium Soc. Jesu*. Rome, 1676.
- Spizelius [Spitzel], Theophil. *De re literaria Sinensium commentarius*.

Antwerp, 1660.

Tacchi Venturi Pietro. *Opere storiche del P. Matteo Ricci*. 2 vols. Macerata, 1911—1913.

Thévenot, Melchisédec. *Relations de divers voyages curieux...* 4 vols. Paris, 1663—1672; reprinted Paris, 1696. 特维诺《各种奇异航行记》

Tizzoni, Francesco, ed. . *Copendiosa relatione della stato della Missione Cinese*. Rome, 1672.

T' ang, Li. *P' ien-hai*. 1623. 李登《篇海》

Verbiest Ferdinand. *Correspondence de Ferdinand Verbiest (1623—1688)*. Edited by Frs. Josson & Willaert. 1938.

Wang Fu-chih. *Hsü ssu-shu ta-ch' üan-shuo*. 1665; reprinted Peking, 1975. 王夫之《读四书大全说》

Webb, John. *An Historical essay endeavoring a probability that the language of the Empire of China is Primitive Language*. London, 1669. 韦布《论中华帝国的语言可能是原初语言的历史论文》

Wilkins, John. *Essay toward a Real Character and Philosophical Language*. London, 1668. 威尔金斯《关于真正字符和哲学性语言的论文》

—*The mathematical and philosophical works of the Right Rev. John Wilkins*. Reprinted London, 1707.

Yang, Kuang-hsien. *Pu-te-i*. in *T' ien-chu-chiao tung-ch' uan wen-hsien hsü-pien*. Edited by Wu Hsiang-hsiang. 3 vols. Taipei, 1966. III, 1069—1332. 杨光先《不得已》

Zedlar. *Großes vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*. Leipzig & Halle, 1739.



次要参考文献

- Artelt, Walter. *Christian Mentzel, Leibarzt des Großen Kurfürsten, Botaniker und Sinologe*. Leipzig, 1940.
- Baddeley, John F. "Father Matteo Ricci's Chinese world-maps, 1584—1608." *The geographical journal of the Royal Geographical Society* 53 (1919): 254—270.
- Bauer, Wolfgang. *China und die Hoffnung auf Glück*. Munich, 1974.
- Beckman, Johannes, S. M. B. "Die katholischen Missionare und der Taoismus vom 16. Jahrhundert bis Gegenwart." *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 26 (1970): 1—17.
- Berling, Judith A. *The syncretic religion of Lin Chao-en*. New York, 1980.
- Bernard, Henri, S. J. "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens, bibliographie chronologique." *Monumenta Serica* 10 (1945): 1—57 & 309—388 (depuis la venue des Portugais à Canton jusqu'à la Mission française de Pékin 1514—1688); 19 (1960): 349—383 (depuis la fondation de la Mission française de Pékin jusqu'à la mort de l'empereur K'ien-long 1689—1799).
- "Les étapes de la cartographie scientifique pour la Chine et les pays voisins depuis le XVIe jusqu'à la fin du XVIIIe siècle." *Monumenta*

- Serica* 1 (1936): 428—477.
- [Bernard-Maitre]. “Ferdinand Verbiest, continuateur de l’oeuvre scientifique d’Adam Schall.” *Monumenta Serica* 5 (1940): 103—140.
- Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*. Paris & Leiden, 1935.
- Billiter, Jean-François. *Li Zhi philosophe maudit (1527—1602)*. Geneva, 1979.
- Blau, Joseph L. *The story of Jewish philosophy*. New York, 1962.
- Blumenberg, Hans. *Der prozeß der theoretischen Neugierde*. Frankfurt am Main, 1980.
- Boas, Marie. *The scientific renaissance 1450—1630*. New York, 1962.
- Boxer, C. R. “Some aspects of Western historical writing on the Far East, 1500—1800.” in *Historians of China & Japan*. Edited by E. G. Pulleyblank & W. G. Beasley. London, 1961.
- Brauen, Fred. “Athanasius Kircher (1620—1680).” *Journal of the history of ideas* 43 (1982): 129—134.
- Brou, Alexander, S. J. “De certains conflits entre missionnaires au XVIIe siècle.” *Revue d’histoire des missions* 11 (1934): 187—202.
- “Les jésuites sinologues de Pékin et leurs éditeurs de Paris.” *Revue d’histoire des missions* 11 (1934): 551—566.
- Brown, Lloyd A. *The story of maps*. Boston, 1949.
- Cameron, Nigel. *Barbarians and Mandarins*. Tokyo, 1970.
- Carreras y Artau, Joaquin. *De Ramón Lull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal*. Barcelona, 1946.
- Carter, Thomas Francis. *The invention of printing in China and its spread westward*. New York, 1925.
- Catholic encyclopedia*. Vols 2 & 9. New York, 1907.
- Chabrié, Robert. *Michael Boym jésuite polonaise et la fin des Ming en Chine 1646—1662*. Paris, 1933.
- Chan, Albert. *The glory and fall of the Ming dynasty*. Norman, Oklaho-

- ma, 1982.
- Chan Hok-lam. *Li Chih 1527—1602 in contemporary Chinese historiography*. White Plains, New York, 1980. Published simultaneously as vol. 13, no. 1—2 of *Chinese studies in history*.
- Chan, Wing-tsit, “Chu Hsi’s completion of Neo-Confucianism.” in Francoise Aubin ed. *Études Song-Sung studies*. In memoriam Etienne Balazs. series II, no. 1, Paris, 1973. pp. 59—90.
- Historical charts of Chinese philosophy*. New Haven, 1955.
- “The Hsing-li ching-i and the Ch’eng-Chu school of the seventeenth century.” in *The unfolding of Neo-Confucianism*. Edited by Wm. Theodore de Bary. New York, 1975.
- A source book in Chinese philosophy*. Princeton, 1963.
- Chan, Wing-tsit, “The study of Chu Hsi in the West.” *Journal of Asian studies* 35 (1976): 555—577.
- Chang, Carson. *The development of Neo-Confucian thought*. 2 vols. New York, 1962.
- Ch’ en, Kenneth K. S. *Buddhism in China*. Princeton, 1964.
- Ch’ en Shou-yi. “John Webb: a forgotten page in the early history of sinology in Europe.” *The Chinese social & political science review* 19 (1935): 295—330.
- “Ming-mo Ch’ ing-ch’ u Yeh-su-hui shih ti Ju-chiao-kuan chi ch’ i fan-ying.” *Kuo hsüeh chi k’an* 5 (2) (1935): 1—64.
- Ching, Julia. *Confucianism & Christianity*. Tokyo, 1977.
- “Truth and ideology: the Confucian Way (Tao) and its Transmission (Tao-t’ ung).” *Journal of the history of ideas* 35 (1974): 371—388.
- Cippola, Carlo. *Before the Industrial Revolution: European society and economy, 1000—1700*. 2nd edition. New York, 1980.
- Cohen, Paul A. *China and Christianity: the missionary movement and the growth of Chinese antireligionism, 1860—1870*. Cambridge, Massachu-

- setts, 1963.
- Cohen, Jonathan. "On the project of a universal language." *Mind* 63 (1954): 49—63.
- Collani, Claudia von. *Die Figuristen in der Chinamission*. Frankfurt am Main, 1981.
- Cordier, Henri. *Bibliotheca Sinica*. 5 vols. Paris, 1904—1922.
- Cornelius Paul. *Languages in seventeenth-and eighteenth-century imaginary voyages*. Geneva, 1965.
- Corradini, Piero. "Actuality and modernity of Matteo Ricci, a man of the Renaissance in the framework of cultural relation between East and West." in *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange*. Taipei, 1983. pp. 173—180.
- Couling Samuel. *The encyclopedia Sinica*. Shanghai, 1917.
- Coudert, Allison. "Some theories of a natural language." *Studia Leibnitiana Sonderheft* 7. (1978): 56—118.
- Couturat, Louis. *La logique de Leibniz*. Paris, 1901.
- Crawford, Robert. "Chang Chü-cheng's Confucian Legalism." In *Self & society in Ming thought*. Edited by Wm. Theodore de Bary. New York, 1970.
- Creel, Herrlee Glessner. "On the nature of Chinese ideography." *T'oung pao* 32 (1936): 85—166.
- "Was Confucius agnostic?" *T'oung pao* 29 (1932): 55—99.
- Cummins, J. S. "Fray Domingo Navarrete: a source for Quesnay." *Bulletin of Hispanic studies* 36 (1959): 37—50.
- ed. *The travels and controversies of Fray Domingo Navarrete, 1618—1686*. Published by the Hakluyt Society. Cambridge, 1962.
- "Two missionary methods in China: mendicants and Jesuits." *Archivo Ibero-Americano* 38 (149—152) (1978): 33—108.
- David, Madeleine. *La débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et*

- XVIIIe siècles*. Paris, 1965.
- de Bary, Wm. Theodore. "Individualism and humanitarianism." in *Self and society in Ming thought*. New York, 1970: pp. 145—245.
- Dehergne Joseph, S. J. *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Rome, 1973.
- d'Elia, Pasquale, S. J. "Further notes on Matteo Ricci's De amicitia." *Monumenta Serica* 15 (1956): 356—377.
- "The spread of Galileo's discoveries in the Far East (1610—1640)." *East & West* (Rome) 1 (1950): 156—163.
- de Rialle, Girard. "Une mission chinoise à Venise au XVIIIe siècle." *T'oungpao* 1 (1890): 99—117.
- Duyvendak, J. J. L. "Early Chinese studies in Holland." *T'oung pao* 32 (1936): 293—344.
- Elvin, Mark. *The pattern of the Chinese past*. Stanford, 1973.
- Emery, Clark. "John Wilkins' Universal Language." *Isis* 38 (1948): 174—185.
- Fang, Hao. *Chung-kuo T'ien-chu-chiao shih jen-wu ch'uan*. 3 vols. Hong Kong, 1970—1973.
- "Notes on Matteo Ricci's De amicitia." *Monumenta Serica* 14 (1949—1955): 574—583.
- Finegan, Jack. *Handbook of Biblical chronology*. Princeton, 1964.
- Frank, Otto. "Das chinesische Geistesleben im 16. Jahrhundert und die Anfänge der Jesuiten-Mission." *Orientalistische Literaturzeitung* 41 (8—9): (August-September 1938): 473—484.
- "Li Tschü und Matteo Ricci." *Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin) (1937) Philosophisch-historische Klasse nr. 10, pp. 1—62.
- Friedländer, Paul. "Athanasius Kircher und Leibniz." *Academia romana di archeologia, Roma...Rendiconti* 13 (1937): 229—247.

- Frühsorge, Gotthardt. *Derpolitische Körper. Zum Begriff des Politischen im 17. Jahrhundert und in der Romanen Christian Weises*. Stuttgart, 1974.
- Fuchs, Walter. *Chinesische und mandjurische Handschriften und seltene Drucke* in the series *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland*, XII, 1. Wiesbaden, 1966.
- *The “Mongol Atlas” of China by Chu Ssu-pen and the Kuang-yü-t’u*. Monumenta Serica monograph VIII. Peking, 1946.
- “Zu Pater Ripa’s Debut als chinesischer Hofmaler in das Jahr 1710.” In *Tamura hakushi shōju tōyōshi ronsō*. Kyoto, 1968. pp. 1—5.
- Fung [Feng], Yu-lan. *A history of Chinese philosophy*. Translated by Derk Bodde. 2 vols. Princeton, 1953.
- Gatty, Janette C. “Les recherches de Joachim Bouvet (1656—1730).” in *Acts du Colloque international de sinology, Chantilly, 1974*. Paris, 1976.
- *Voiage de Siam du Père Bouvet*. Leiden, 1963.
- Gernet, Jacques. *Chine et christianisme. Action et réaction*. Paris, 1982.
- “Philosophie chinoise et Christianisme de la fin du XVIIe au milieu du XVIIIe siècle.” in *Actes du colloque international de sinology, Chantilly, 1974*. Paris, 1976. pp. 13—25.
- “La politique de conversion de Matteo Ricchi et l’ evolution de le vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600.” in *Sviluppi scientifici, prospettive religiose, movimenti rivoluzionare in Cina*. Florence, 1975.
- “A propos des contacts entre la Chine et l’ Europe aus XVIIe et XVI-He siècles.” *Acta Asiatica* (Tokyo) 23 (1972) : 78—92.
- “Sur les different versions du premier catechisme en Chinois de 1584.” in *Studia Sino-Mongolica* (Wiesbaden). Festschrift for Herbert Franke. 25 (1979) : 407—416.

- Giles, Lionel. "Translation from the Chinese map of Father Ricci." *The geographical journal of the Royal Geographical Society* 52 (1918): 367—385.
- Gillespie, Charles C., ed. *Dictionary of scientific biography*. New York, 1973.
- Goodrich, L. Carrington. "China's first knowledge of the Americans." *Geographical review* 28 (1938): 400—411.
- & Fang, Chaoying, eds. *Dictionary of Ming biography, 1368—1644*. 2 vols. New York, 1976.
- Goubert, Pierre. *Louis XIV and twenty million Frenchmen*. Translated by Anne Carter. New York, 1972.
- Granet, Marcel. *La pensée chinoise*. Paris, 1934.
- Haeger, John Winthrop. "The intellectual context of Neo-Confucian syncretism." *Journal of Asian studies* 31 (1972): 499—513.
- Han Yu-shan. *Elements of Chinese historiography*. Hollywood, 1955.
- Hay, Malcolm. *Failure in the Far East*. London, 1956.
- Harris, George L. "The mission of Matteo Ricci, S. J.." *Monumenta Serica* 25 (1966): 1—167.
- Havret, Henri S. J. *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou*. Variétés Sinologiques no. 7, 12 & 20. T'ou-sè-wè, 1895—1902.
- Heawood, E. "The relationships of the Ricci maps." *The geographical journal of the Royal Geographical Society* 53 (1919): 271—276.
- Heinekamp, Albert. "Ars characteristica und natürliche Sprache bei Leibniz." *Tijdschrift voor Filosofie* 34 (1972): 446—488.
- Ho, Ping-t' i. *Studies on the population of China, 1368—1953*. Cambridge, Massachusetts, 1959.
- Hsü, Tsung-tse. *Ming-Ch'ing chien Yeh-su-hui shih-i ch'ü t' i-yao*. Taipei, 1958.
- Huang, Ray. 1587, a year of no significance. New Haven, 1981.

Hucker, Charles H. "Governmental organization in the Ming dynasty."

Harvard journal of Asiatic studies 21 (1952): 1—66.

Hudson, G. F. *Europe and China: a survey of their relation from the earliest times to 1800*. Boston, 1961.

Hummel, Arthur, ed. *Eminent Chinese of the Ch'ing period (1644—1912)*. Washington, D. C., 1943.

Iverson, E. *The myth of Egypt and its hieroglyphs*. Copenhagen, 1961.

Janson, Horst W. *Apes and ape lore in the Middle Ages and Renaissance*. London, 1952.

Karlgren, Bernhard. *Philology and ancient China*. Oslo, 1926.

Kearney, Hugh. *Science and change 1500—1700*. New York, 1971.

Kessler, Lawrence D. *K'ang-hsi and the consolidation of Ch'ing rule, 1661—1684*. Chicago, 1976.

Kish, George, ed. *A source book in geography*. Cambridge, Massachusetts, 1978.

Klaproth, Julius. *Verzeichniß der chinesischen und mandschuischen Bücher und Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*. Paris, 1822.

König, A. B. *Versuch einer historischen Schilderung der Hauptveränderungen der Religion*. Berlin, 1793.

Kraft, Eva S. "Christian Mentzel, Philippe Couplet, Andreas Cleyer und die chinesische Medizin." in *Festschrift für Wolf Haenische*. Marburg, 1975.

—"Christian Mentzels chinesisches Geschenk für Kaiser Leopold I." in *Schloß Charlottenburg-Berlin-Preußen, Festschrift für Margarete Kühn*. Munich, 1975.

—"Die chinesische Büchersammlung des Großen Kurfürsten." in *China und Europa Ausstellungskatalog*. Berlin, 1973.

—"Frühe chinesische Studien in Berlin." *Medizinhistorisches Journal* 11

- (1976):92—128.
- Labhardt, André. "Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion." *Museum Helveticum* 17 (1969):206—224.
- Lach, Donald F. *Asia in the making of Europe*. 5 vols in progress. Chicago, 1965—.
- "The Chinese studies of Andreas Müller." *Journal of the American Oriental Society* 60 (1940):564—575.
- "Contribution of China to German civilization, 1648—1740." Doctoral dissertation, University of Chicago, 1941.
- Lamalle, Edmond, S. J. "La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616)." *Archivum historicum Societatis Iesu* 9 (1940):49—120.
- Legge, James. *The Nestorian Monument of His-an-fu*. London, 1888.
- Latourette, Kenneth Scott. *A history of Christian missions in China*. London, 1929.
- Leites, Edmund. "Confucianism in eighteenth-century England: natural morality and social reform." *Philosophy East & West* 28 (1978):143—159.
- Levenson, Joseph R. *Confucian China and its modern fate*. 3 vols. Berkeley, 1958—1965.
- Lin Jin Shui, "Li Ma-t' ou tsai Chung-kuo huo-tung yü ying-hsiang," *Lishi yanjiu* 1 (1983).
- Liu, James T. C. "How did Neo-Confucianism become a state orthodoxy?" *Philosophy East & West* 23 (1973):483—505.
- "What can be down with China?" *China notes* 12 (spring 1979):65—67.
- Lohmeier, Dieter. "Vom Nutzbarkeit der fremdben Reysen. Rechtfertigungen des Reisens in Zeitalter der Entdeckungen." in *Trier Beitrage* 1979, Sonderheft 3, pp. 3—8.

Lu, Shih-chiang. "Yu Ming-Ch'ing chih chi Chung-kuo chih-shih fen-tzu Fan-Chiao yen-lun k'an Chung-His wen-hua chiao-liu." in *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange*. Taipei, 1983. pp. 407—430. Reprinted in *China Mission studies (1550—1800) bulletin* 6 (1984):1—42.

Lui, Adam Y. C. *Corruption in China during the early Ch'ing period 1644—1660*. Hong Kong, 1979.

Lundbaek, Knud. "Chief Grand Secretary Chang Chü-cheng & the early China Jesuits." *China Mission studies (1550—1800) bulletin* 3 (1981):2—11.

—"The first translation from a Confucian Classic in Europe." *China Mission studies (1550—1800) bulletin* 1 (1979):1—11.

—"The image of Neo-Confucianism in *Confucius Sinarum philosophus*." *Journal of the history of ideas* 44 (1983):19—30.

—"Imaginary ancient Chinese characters." *China Mission studies (1550—1800) bulletin* 5 (1983):5—23.

—"Kinesiske fantasitegn." *Denmark Kina* 67 (April-May 1981):10—12.

—"Notes sur l'image du néo-confucianisme dans la littérature européenne du XVIIe à la fin du XIXe siècle." in *Acts du IIIe colloque international de sinologie de Chantilly*. Paris, 1983. pp. 131—176.

—T. S. Bayer (1694—1738)—*pioneer sinologist* forthcoming.

Ma, Yong. "Chin-t'ai Ou-chou Han-hsüeh chia te hsien-ch'ü Ma-erh-ti-ni." *Lishi yanjiu* 6 (1980):153—168.

Marrou, Henri-Iréné. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris, 1938.

McCracken, George E. "Athanasius Kircher's universal polygraphy." *Isis* 39 (1948):215—228.

Melis, Giorgio. "Chinese philosophy and Classics in the works of Martino

- Martini, S. J. (1614—1661). ” in *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange*. Taipei, 1983. pp. 473—513.
- Merkel, R. F. “Deutsche Chinaforscher.” *Archiv für Kulturgeschichte* 34 (1951): 81—106.
- Miyazaki Ichisada. *China's examination hell*. Translated by Conrad Schirokauer. New Haven, 1981.
- Moule, A. C. “The first arrival of the Jesuits at the capital of China.” *The New China review* 4 (1922): 450—456.
- Müller, Kurt & Gisela Krönert. *Leben und Werk von G. W. Leibniz, eine Chronik*. Frankfurt am Main, 1969.
- Mungello, David E. “The first complete translation of the Confucian Four Books in the West.” In *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange*. Taipei, 1983. pp. 515—541.
- “The Jesuits' use of Chang Chü-cheng's Commentary in their translation of the Confucian Four Books (1687).” *China Mission studies (1550—1800) bulletin* 3 (1981): 12—22.
- Leibniz & Confucianism: the search for accord*. Honolulu, 1977.
- “Malebranche and Chinese philosophy.” *Journal of the history of ideas* 41 (1980): 551—578.
- “Die Quellen für das Chinabild Leibnizens.” *Studia Leibnitiana* 14 (1982): 233—243.
- “The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the writings of Joseph de Pémare, S. J.” *Philosophy East & West* 26 (1976): 389—410.
- “The seventeenth-century Jesuit translation-project of the Confucian Four Books.” In *East meets West: the Jesuits in China (1582—1773)*. Forthcoming.
- “Die Schrift T' ien-hstüeh ch' uan-kai als eine Zwischenformulierung der jesuitischen Anpassungsmethode im 17. Jahrhundert.” *China Mis-*

sion studies (1550—1800) bulletin 4 (1982):24—39.

—“Sinological torque: the influence of cultural preoccupations on seventeenth-century missionary interpretations of Confucianism.” *Philosophy East & West* 28 (1978):123—141.

Needham, Joseph. *Science and civilisation in China*. 7 vols. in progress. Cambridge, 1954—.

Neill, Stephen. *A history of Christian missions*. Harmondsworth, Middlesex, England, 1964.

Neumann, K. F. “Claude Visdelou und das Verzeichniss seiner Werke.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 4 (1850): 225—242.

New Catholic encyclopedia. vol. 8. Washington, D. C., 1967.

Ornstein, Martha. *The role of scientific societies in the seventeenth century*. Chicago, 1928.

Parker, E. H. “Letters from a Chinese empress and a Chinese eunuch to the Pope in the year 1650.” *Contemporary review* (January 1912): 79—83.

Pelliot, Paul. “Inventaire sommaire des manuscrits et imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticane.” 1922.

—“Michel Boym.” *T'oung pao* 31 (1935):95—151.

Peterson, Willard J. “From interest to indifference: Fang I-chih and Western learning.” *Ch'ing-shih wen-t'i* (1976):60—80.

—“Fang I-chih: Western learning and the ‘Investigation of Things.’” in *The unfolding of Neo-Confucianism*. Edited by Wm. Theodore de Bary. New York, 1975. pp. 369—411.

—“Western natural philosophy published in late Ming China.” *Proceedings of the American Philosophical Society* 117 (1973):295—322.

Pfister, Louis [Aloys], S. J. *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552—1773*. 2 vols.

- Shanghai, 1932—1934.
- Pih, Irene. *Le Pere Gabriel de Magalhaes un Jesuite portugais en Chine au XVIIe siècle*. Paris, 1979.
- Pinot, Virgile. *La Chine et la formation de l' esprit philosophique en France (1640—1740)*. Paris, 1932.
- Rawski, Evelyn Sakakida. *Education and popular literacy in Ch'ing China*. Ann Arbor, 1979.
- Reichwein, Adolf. *China and Europe; intellectual and artistic contacts in eighteenth-century Europe*. Translated by J. C. Powell. London, 1925.
- Reil, Sebald. *Kilian Stumpf 1655—1720, ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking*. Münster Westfalen, 1978.
- Reinhard, Wolfgang. “ Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem. ” *Historische Zeitschrift* 223 (1976): 529—590.
—*Geschichte der europäischen Expansion*. Vol. I; die alte Welt bis 1818. Stuttgart, 1983.
- Rémusat, Jean-Pierre-Abel. *Mélanges asiatiques*. 2 vols. Paris, 1825—1826.
- Rescher, Nicholas. *The philosophy of Leibniz*. Englewood Cliffs, New Jersey, 1967.
- Richthofen, Ferdinand Freiherr von. *China. Ergebnisse eigener Reisen*. 5 vols. Berlin, 1877.
- Rosso, Antonio Sisto. *Apostolic legations to China of the eighteenth century*. South Pasadena, 1948.
- Rouleau, Francis A., S. J. “ Maillard de Tournon, Papal Legate at the Court of Peking. ” *Archivum historicum Societatis Iesu* 31 (1962): 264—323.
- “The first Chinese priest of the Society of Jesus, Emmanuel de Siqueira (1633—1673) Cheng Ma-no Wei-hsin. ” *Archivum historicum Soci-*

etatis Iesu 28 (1959):3—50.

Rowbotham, Arnold H. "The Jesuit Figurists and eighteenth century religious thought." *Journal of the history of ideas* 17 (1956):471—485.
—*Missionary and Mandarin: the Jesuits at the Court of China*. Berkeley, 1942.

Rule, Paul A. "The Confucian interpretation of the Jesuits." *Papers on Far Eastern history* (Canberra)6 (1972):1—61.

Saeki, P. Y. *The Nestorian Monument in China*. London, 1916.

Santillana, Giorgio de. *The crime of Galileo*. Chicago, 1955.

Sarton, George. *History of science*. Baltimore, 1947. vol. 3.

Schofield, Robert E. "Histories of scientific societies: needs and opportunities for research." *History of science* (Cambridge)2 (1963):70—83.

Schott, Wilhelm. *Verzeichniss der chinesischen und Mandschu-Tungusischen Bücher und Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin, 1840.

Shryock, John K. *The origin and development of the state cult of Confucius*. New York, 1932.

Shumaker, Wayne. *The occult sciences in the Renaissance: a study in intellectual patterns*. Berkeley, 1972.

Simon, Walter. "The attribution to Michael Boym of two early achievements of Western sinology." *Asia major new series* 7 (1959):165—169.

Sivin, Nathan. "Copernicus in China." *Studia Copernicana* (1973):63—122.

Sommervogel, Carlos, S. J. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. 12 vols. Brussels & Paris, 1890—1932.

Spence, Jonathan D. & John D. Wills, Jr. *From Ming to Ch'ing: conquest, region and continuity in seventeenth-century China*. New Haven,

- 1979.
- Stimson Dorothy. "Dr. Wilkins and the Royal Society." *The journal of modern history* 3 (1931): 539—563.
- Streit, Robert, O. M. I. *Bibliotheca Missionum*. Vols V & VII. Rome, 1929—1931.
- Szeześniak, Boleslaw. "Athanasius Kircher's China illustrata." *Osiris* 10 (1952): 385—411.
- "The beginnings of Chinese lexicography in Europe with particular reference to the work of Michael Boym (1612—1659)." *Journal of the American Oriental Society* 67 (1947): 160—165.
- "Matteo Ricci's maps of China." *Imago mundi* (Leiden) 11 (1954): 126—136.
- "The seventeenth century maps of China: an inquiry into the compilations of European cartographers." *Imago mundi* (Leiden) 13 (1956): 116—136.
- "The writings of Michael Boym." *Monumenta Serica* 14 (1949—1955): 481—538.
- T' an, Cheng-pi, ed. *Chung-kuo wen-hsüeh-chia ta-tz' u-tien*. 2 vols. Shanghai, 1934; reprinted Taipei, 1974.
- Treadgold, Donald W. *The West in Russia and China*. vol. 2: China 1582—1949. Cambridge, 1973.
- Tu Wei-ming. *Centrality and commonality: an essay on Chung-yung*. Honolulu, 1976.
- "Reconstructing the Confucian tradition." *Journal of Asian studies* 33 (1974): 441—454.
- Übelhör, Monika. "Geistesströmungen der späten Ming-Zeit, die das Wirken der Jesuiten in China begünstigten." *Saeculum* 23 (1972): 172—185.
- "Hsü Kuang-ch' I (1562—1633) und seine Einstellung zum Christen-

- tum." *Oriens Extremus* 14—15 (1967—1968): 191—257 & 16 (1969): 41—76.
- U. S. Library of Congress. *Kuo-hui t' u-shu-kuan-ts' ang Chung-kuo shan-pen shu-lu* (A descriptive catalog of rare Chinese books in the Library of Congress). Compiled by Wang Chuang-min. Edited by T. L. Yuan. 2 vols. Washington, D. C., 1957.
- Van Kley, Edwin J. "An alternate muse; the Manchu conquest of China in the literature of seventeenth-century northern Europe." *European studies review* 6 (1976): 21—43.
- "Europe's 'discovery' of China and the writing of world history." *American historical review* 76 (1971): 358—385.
- "News from China; seventeenth-century European notices of the Manchu conquest." *Journal of modern history* 45 (1973): 561—582.
- Verhaeren, H., C. M. *Catalogue de la bibliothèque du Pé-t' ang*. Peking, 1949; reprinted Paris, 1969.
- Waldeck, C. F. "Le Père Philippe Couplet, Malinos, S. J. ." *Analectes pour servir a l' histoire ecclésiastique de la Belgique*. 9 (1872): 5—33.
- Walker, Daniel P. *The Ancient Theology*. London, 1972.
- "Leibniz and language." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 35 (1972): 294—307.
- Walravens, Hartmut. "Eine Anmerkung zu Michael Boym's *Flora Sinensis* (1656) - einer wichtigen naturhistorischen Quelle." *China Mission studies (1550—1800) bulletin* 1 (1979): 16—20.
- Wehr, Hans. "Andreas Müller." *Pommersche Lebensbilder* (Cologne) 4 (1966): 21—35.
- Widmaier, Rita. "Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz' Zeichentheorie." *Studia Leibnitiana* 13 (2) (1981): 278—298.
- Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz' Zeichentheorie*. Studia

- Leibnitiana Supplementa vol. 24. Wiesbaden, 1983.
- Wiener, Philip P. "Leibniz's project of a public exhibition of scientific inventions." in Philip P. Wiener & Aaron Noland, eds. *Roots of scientific thought*. New York, 1957. pp. 460—468.
- Wills, John E., Jr. *Pepper, guns and parleys: the Dutch East India Company and China, 1662—1681*. Cambridge, Massachusetts, 1974.
- "Some Dutch sources on the Jesuit China mission, 1662—1687." *Archivum historicum Societatis Iesu*, forthcoming.
- Witek, John W. *Controversial ideas in China and in Europe: a biography of Jean-François Foucquet, S. J. (1665—1741)*. Rome, 1982.
- "Jean-François Foucquet: un controversiste Jesuite en Chine et en Europe." In *Acts du colloque international de sinologie, Chantilly, 1974*. Paris, 1976. pp. 115—135.
- Wittkower, Rudolf. *Art & architecture in Italy 1600 to 1750*. Harmondsworth, Middlesex, England, 1958.
- Wong, George H. C. "The anti-Christian movement in China: the late Ming and early Ch'ing." *Tsing Hua journal of Chinese studies new series* 3. 1 (1962): 187—222.
- Yates, Frances. *The art of memory*. London, 1966.
- "The Art of Ramon Lull." *Journal of the Warburg & Courtauld Institutes* 17 (1954): 115—173.
- Giordano Bruno and the Hermetic tradition*. New York, 1964.
- Young, John D. *Confucianism and Christianity: the first encounter*. Hong Kong, 1983.
- "The early Confucian attack on Christianity: Yang Kuang-hsien and his *Pu-te-i*." *Journal of the Chinese University of Hong Kong* 3 (1975): 155—186.
- "Original Confucianism versus Neo-Confucianism in Matteo Ricci's Chinese writings." in *International Congress of Orientalists (29th)*.

Paris, 1973.

Zacher, Hans J. *Die Hauptschriften zur Dyadik von G. W. Leibniz*. Frankfurt am Main, 1973.

Zürcher, E. *The Buddhist conquest of China*. Leiden, 1959.

—“The first anti-Christian movement in China.” in P. W. Pestman, ed. *Acta Orientalia Neederlandica: Proceedings of the Congress of the Dutch Oriental Society held in Leiden on the occasion of its fiftieth anniversary*. Leiden, 1971, pp. 188—195.



译后记

2002年因撰写论文的需要,我开始通读孟德卫先生的学术专著《奇异的国度》。一年后论文写完,导师张西平教授建议我把这部书翻译成中文。当时我毫不犹豫地答应了,一来确信这部书在汉学界的价值,二来在通读之后并不觉得晦涩难懂。然而一旦投入了翻译工作,才发现任务的艰巨。比如,为准确翻译书中涉及的中外历史、政治、经济、文学、地理、医学、天文学、语言学、数学等内容和术语,往往需要花费几倍、几十倍的精力去查找资料或了解背景。又如,为将书中频频出现的英语之外其他语种的内容译成中文,我几乎动员了所有懂这些语言的朋友和留学生。此外,原书中还有一些印刷错误、内容错误以及有必要和作者商榷的内容,为此和作者孟德卫先生多次通过电子邮件进行沟通和商讨,征得作者同意后在中译本中作了更正。孟先生也提供了原书的勘误表供我在翻译时进行内容的修改、删除和增补。他在邮件往来中表现出的胸襟和耐心给我这个晚辈留下了深刻的印象。初稿完成后,张西平教授又仔细为我审稿。当译稿最终交付出版社时,已经是2009年了。虽然耗时颇久,我还是为这部汉学力作能以中文版的形式面对读者而感到欣慰。当然,许多读者可能也曾读过这部书的英文原版,如果在阅读中文版的过程中发现翻译的错误或其他

不妥之处, 敬请指出。

陈怡

2009年8月

上海交通大学国际教育学院

北京外国语大学
海外汉学研究中心主办

以儒学与基督教相结合为特征的在华耶稣会传教策略或称文化适应政策是由利玛窦开创，并由随后几代传教士继承和发展的。本书以二世纪欧洲思想文化史为背景，以耶稣会的文化适应传教策略及其发展变化为线索，重点分析了耶稣会士依此策略撰写的有关中国语言、历史、文化的几部代表性著作以及欧洲学者以自己的视角解读耶稣会士著作后写出的一些早期汉学论著，为读者还原和描绘了欧洲汉学早期产生、发展的图景。本书是一部视野宏大的通史性研究专著，但对具体作者和著作的研究也相当细致深入，书中所涉的参考文献更是详实丰富，值得从事汉学研究的学者借鉴。

ISBN 978-7-5347-5858-4



9 787534 758584 >

定价：36.00元