

## 对明清之际中西异质文化碰撞的文化思考（摘要）

陈义海

宗教作为文化的载体，在人类文明史上对于文化交流起着不可替代的作用。人类历史上异质文化间的交往，常常是以宗教的传播作为它们的推动力或媒介的。中国文化与异质文化的相遇，也是宗教传播造成的，佛教的传入是这样，基督教的传入也是如此。

明清之际，以利玛窦为代表的天主教耶稣会士进入中国传播基督教。虽说他们的主要目的是要传播宗教，但为了达到更好的传教效果，他们采用了不同于该修会在美洲和其他大洲传教的范式；同时，他们的传教范式也不同于唐代即传入中国的、被西方基督教社会视为异端的景教。概括地讲，利玛窦、汤若望、南怀仁、艾儒略、利安当等西方传教士他们所采用的是文化传教的手段，走的是上层路线的策略，遵循的是努力跟本土文化作适应会通的范式；这就跟基督教用武力征服美洲的方式完全不同。

首先，他们在行为举止上力求适应中国的文化氛围。罗明坚、利玛窦等初入中国时是身着僧袍，且以“西僧”自居的；但利玛窦离开其入华后的第一个居留点肇庆进入韶州时，则开始易僧袍为儒服；不但如此，他们还行秀才礼，跟儒士交，努力契入当时的上层社会和主流文化。这不仅体现了利玛窦等认识到佛教不是中国文化的主流，同时这更说明他们愿意认同中国的本土文化，并避免跟中国传统发生正面的冲突。其次，除了在行为举止和装束等方面力求顺应中国传统外，他们对中国文化基本上是持尊重的态度的。从一开始，他们就努力学习中文，研读中国经籍，把掌握汉语、熟悉中国经籍作为传教的必备条件。由于从 17 至 18 世纪间的在华传教士大多能较为理性地对待中国文化，这就使得这一时期的传教活动与鸦片战争之后西方传教士的那种对中国文化采取粗暴方式的做法完全不同。

这期间在华传教士除了努力认识并认同中国文化外，他们还致力于文化的双向交流。所谓双向交流，是指他们一方面将中国传统文化介绍给西方，另一方面将西方文化介绍到中国，从而使得明末清初这一时期成为中西方文化相遇碰撞的第一个确切的起点，使得中西方文化第一次正面地、真正地相遇。在“东学西传”方面，利玛窦开其先河后，白乃心、冯秉正、马诺瑟、宋君荣等继之；这使得西方开始较为明确地认识中国文化，且由于传教士们的介绍，中国文化于此间也开始对西方哲学乃至文化产生影响。在“西学东渐”方面，传教士们的成就更大；他们所译介的“西学”涉及到天文、数学、物理学、生物学、生理学、哲学、舆地学、音韵学诸多领域。虽说他们传译“西学”的不过是传教的手段，但它实际上对当时的中国社会确实产生了很大的影响，并在很大程度上改变了徐光启、李之藻、杨廷筠等文人士大夫的世界观，拓宽了他们的视野；这正是矫正明末学术空疏倾向所需要的。同时，“西学”的学术禀性对矫正中国“实学”貌似“实”、实际“虚”的毛病，也是有颇有助益的。不但如此，传教

士带来的“西学”也使得中国社会开始了漫长的现代化的征程；这是说，中国现代化的开端并不是从“五·四”前后始，而是从明末始。总之，明清间由传教士促成的中西文化的碰撞，是中西文化交流的真正开端。

传教士在向西方介绍中国文化并将西方科学介绍到中国的同时，他们还做了大量的“天”、“儒”会通工作。这方面，他们采取的是“合儒”、“补儒”、“易佛”的策略。所谓“合儒”就是认为基督教中所讲的“天”跟中国古代经籍中所说的“天”、“上帝”是同一的，进一步说，基督之教在中国古已有之；他们这样做就是要中国人相信，他们所传之教跟中国先贤所说的“敬天”、“事天”是一致的。所谓“补儒”是指，他们认为孔子的学说因为种种原因被后人歪曲了，尤其是被“新儒家”歪曲了，所以他们还孔子学说以本来面目，并用基督教的神学充实之。而“易佛”纯粹是宗教教派之间的冲突的体现。传教士在这方面所做的工作，是他们译介双方文化的深入；不管“天”、“儒”两家的差异有多大，这种用文化传播的方式来对待异质文化交流的做法绝对是值得肯定的。这方面的代表作有利玛窦的《天主实义》、利安当的《天儒印》，等等。

西方传教士所传来的一切，在明清之际的中国产生了广泛的影响；不同的士大夫对之有不同的反映。最典型的是两派：一派为肯定“天学”（西方宗教和科学）者，一派是反对“天学”者。以徐光启为代表的较为开明的士大夫认为东海西海，心同理同；认为西士所传来的一切，有益于国计民生和民风的纯化。另一派，尤其是《破邪集》中的作者，则斥传教士为“西夷”，认为“天学”荒诞不经，乱我学脉，伤风败俗；西方科学则是“器末”之学，无补于身心。这体现了明末相当一部分中国传统文人对西方的看法，体现了封闭的意识，落后的世界观；同时，也说明，“西学”的传入对于明末清初社会是极其有价值的。

明末清初在华基督教的活动其实质虽属传教性质的，但它的意义远远超出宗教传播本身。它真正体现了宗教是异质文化交流之媒介这一特点。虽然到今天为止，基督教在中国都没有像它在欧洲和美洲那样能与当地文化融合，也没有像佛教和中国文化那样成功融合，但明清间基督教与中国文化的交涉过程却是有意义的；因为它所采取的策略是符合异质文化交往规律的。尽管儒家和基督教之间的差别实际上是非常明显的，它们实际上是分属于两个系统的文化，尽管部分中国士大夫也相信传教士所说的中国之“天”与西方的天主是一致的纯属误读，但是，会通和适应毕竟是异质文化交往的最好的方法之一；误读在异质文化交往的初期甚至也是必要的。所以，明清之际的这段中西文化交往史，对于今天的跨文化对话仍然有启发意义。此外，这段历史也可以让我们更好地认识人类文化史上的种种“中心主义”，尤其是华夏中心主义和欧洲中心主义，并启发我们尽量地去避免各种中心主义。

关键词：明清； 基督教； 儒家； 传教士； 跨文化交流

## China Encounters Christianity: A Cultural Approach

Chen Yihai

As a special medium of culture, religion plays an important part in the history of cultural communication of the mankind. The communication between different cultures is often influenced by such a medium as religion. The Chinese culture's two meetings with two different cultures—Indian culture and Western culture—were both caused by religions.

During the later part of Ming Dynasty and the early part of Qing Dynasty, Matteo Ricci and other European missionaries came to China to preach Christian doctrines. Although their initial purposes were to spread Christianity, nevertheless, in order to achieve a better result, they adopted strategies quite different from the ones fashioned by missionaries who went to North America and from the ones used by the Nestorians who represented another branch of Christianity and who came to China in Tang Dynasty. The strategies that Matteo Ricci, Jean Adam Schall, Jules Aleni, Ferdinand Verbiest, and Antonio de Caballero utilized were a cultural one. Unlike their predecessors who must resort to force and violence in America, these missionaries in China made conscientious efforts to adapt Christianity with the local culture.

They first decided to carry a Chinese cultural identity with their appearance. When they first appeared in the town of Zhaoqing in Guangdong, Michel Ruggieri and Matteo Ricci, for example, wore Buddhist monk frocks and called themselves "Western Monks" (*Xi Seng*); when they left Zhaoqing and arrived in Shaozhou, their second destination, they changed the monk frocks into the attire of the gentries and followed the latter's etiquettes. They also tried to get in touch with the Chinese intellectuals so that they could be accepted by the upper class and blend themselves in the mainstream Chinese culture. It is clear that Matteo Ricci and his followers realize that Buddhism was not in the mainstream and that they avoid direct confrontations with Chinese culture.

Secondly, they showed a new, appreciative attitude towards Chinese culture. Once they were in China, they began to learn the Chinese language and to study Chinese classics, considering the mastery of the Chinese language and classics a qualification for their religious cause in China. This treatment of Chinese culture with reason and rationality as well as a high level of respect sets quite apart most of the 17th and 18th century missionaries in China from those who came after the Opium War and who adopted a more radical, confrontational, and irrational attitude towards Chinese culture.

Additionally, the missionaries in China during this period also began a two-way cultural communication—introducing Chinese culture to the West on the one hand and bringing Western culture to China on the other, which marked this period a true

starting point of Chinese culture's meeting with the West. Matteo Ricci initiated a movement of "Introducing the Eastern Learning to the West" (*Dongxue Xichuan*), which was continued by Jean Grueber, Moyriac de Mailla, Antoine Gaubil, Joseph Emmanuel and others. This movement facilitated a Western understanding of China and a Chinese cultural impact on the Western philosophy as well as on Western culture.

Likewise, in "Introducing the Western Learning to the East" (*Xixue Dongjian*), the missionaries had remarkable achievements. What appeared under the rubric of the "Western Learning" were translations of various academic fields such as from astronomy, mathematics physics, biology, philosophy, geography, and phonology. Granted, the act of translation remained only a means, motivated for quicker, wider, and more efficient spread of Christianity, the works from the West indeed exerted a strong influence on the Chinese society and brought a new world view to Xu Guangqi, Li Zhizao and other Chinese intellectuals. Moreover, the writings from the West introduced to China a new, pragmatic spirit that served as a corrective to the seemingly "substantial" but in essence "weaseling" style that prevailed in the Chinese writings of that time. From a sociological standpoint, the "Western Learning" signaled the beginning of China's conscious and long commitment to modernization. This acknowledgement leads to a new agreement of the genesis of China's modernization efforts: not around the May Fourth Movement, but during the later years of Ming Dynasty.

When they introduced the Western works to the Chinese society, the missionaries also spared no efforts in accommodating Catholicism with Confucianism. They utilized such strategies as "incorporating Confucianism" (*heru*), "renewing Confucianism" (*buru*) and "excluding Buddhism" (*yifo*). As for "incorporating Confucianism", the missionaries maintained that the "Heaven" of Christianity was the same as the "sky" (*Tian*) or "God" (*Shangdi*) in the canons in ancient China. This was to say that there was already Christianity in ancient China, and through this strategy, the missionaries were able to persuade the Chinese intellectuals that "worshiping the heaven" and "serving the heaven" admonished by the ancient Chinese sages was in accordance with Christianity. As for "renewing Confucianism", the missionaries argued that Confucianism had been misrepresented by the later generations, especially by the New Confucianists (*Xin Rujia*), so they wanted to revitalize Confucianism by reclaiming what it should have been and also by substantiating Confucianism with Christian doctrines. As for "excluding Buddhism", the missionaries, realizing the declining position of Buddhism in Chinese society, squarely addressed the conflict and incommensurability between Christianity and Buddhism. "The True Meaning of the Lord of Heaven" (*Tianzhu Shiyi*) and "The Correlation between Catholicism and Confucianism" (*Tian Ru Yin*) were two examples of such efforts.

Chinese intellectuals responded to the Western influence with two different attitudes. One attitude was in favor of the "Heaven Learning" (*Tian Xue*), or the "Western Learning", which includes Western religion and its science); the other attitude was against the "Western Learning". Xu Guangqi and other relatively

enlightened intellectuals insisted that the East and the West share a similar mind and what the Western missionaries introduced to China was beneficial to the national economy, to the people's livelihood, and to the purity of morality. Others such as the writers of "Collection for the Destruction of Vicious Doctrines" (*Poxie Ji*), however, debased the missionaries as "Western Barbarians" (*Xiyi*) and discredited the "Heaven Learning" as absurd and incredible, for they believed that the "Western Learning" would destroy Chinese academic tradition and morality. They also insisted that Western science was just the "learning of tips and ends" (*Qimozhixue*), which added no value to the body and the mind.

It is indisputable that the Western missionaries were mainly concerned with religious matters and were mostly engaged in religious activities, but their presence in China, as is showed throughout of this study, was of great cultural significance, beyond the narrow confinement of religion. In light of this, one can say with confidence that religion is a true medium for the communication among different cultures. Even though the story of Christianity in China, due to complicated social, political, and cultural reasons, is not as successful and desirable as many of the missionaries would hope, the strategies and practices of the missionaries under investigation of this study give new meanings in today's "global village" in which encounters among different cultures occur on a daily basis. While their strategies in translations and their practices in Chinese society were not without criticism and were not, for example, free of their religious and cultural biases, these missionaries, given the strategies and practices of others at different times and places in the history of Western evangelism (e.g., in North America and in China following the Opium War), were more sensitive and open to different cultural norms and values and therefore suggested a more workable model for cross-cultural communication and transactions.

Although the contrast between Christianity and Confucianism is sharp—in fact they belong to two different systems, and although the similarity between the Christian "Heaven" and the Confucian "Tian" that was commonly accepted by the Chinese intellectuals was only a kind of mis-reading, the experience of the missionaries of the 17<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> centuries in China suggests that seeking understanding and accommodation is the best way in the communication among different cultures. The experience of these missionaries also sheds light on different kinds of "centrism" such as Eurocentrism and Sinocentrism that once dominated the communication among different cultures.

**Key words:** Ming and Qing dynasties; Christianity; Confucianism; missionaries; cross-cultural communication

## 绪论：一千五百年的悬念与东西方文化交流的困境

文化的传播，其途径是多样的。战争传播文化：因回教人侵入西班牙，也因十字军东征，使得亚里士多德的部分著作回到欧洲学者手中，即是一例。商业传播文化：像地中海，它既是商业的大媒介，又是文化的大媒介。宗教传播文化：这当是不争的事实。宗教作为文化的载体，在人类的文明发展史上，起着不可替代的作用。“世界上几个古老民族之间的文化、思想的交流、融合，开始几乎都是通过宗教的传播和吸收而进行的。”<sup>①</sup> 由于历史的原因，由于地理因素，中国文化“与人类其他伟大文明相隔绝的程度”是“举世无双”的；<sup>②</sup> 当然，这也使得它比别的许多民族的文化更具连续性和整体性。打破这种“隔绝”的不是商人，不是政治家，而是宗教界的人士，是宗教这样一个媒介。中国两次受外来文化的大规模的冲击，都是宗教作的前导。佛教的传入，丰富了中国文化的内蕴，对中国的文化、文学、哲学、建筑、绘画等，产生了至深的影响，且佛教最终甚至“蜕化为国有”，成为中国文化不可分割的有机部分；而基督教的东来，使中国文化再次融入了异质成分，并导致了东西方两大异质文化的直接碰撞与对话，而且这种对话至今还在继续。

对于宗教作为文化交流的载体的作用，许多学者都给予了充分的重视。T.S. 艾略特认为：“没有任何一种文化的产生和发展不伴随着某种宗教的产生和发展。”<sup>③</sup> 他甚至怀疑：“没有一种文化的产生和发展同宗教没有关系……若不具备一种宗教的基础，任何一种文化是否可以自行产生和维持下去。”<sup>④</sup>

英国文化哲学史家、历史哲学家、文化史学家道森（Christopher Dawson, 1899-1970）在他的著作《宗教与西方文化的兴起》（*Religion and the Rise of Western Culture*）中，突出地强调了宗教与文化间的密不可分的关系，尤其强调了基督教与欧洲民族特征之间的必然联系。首先，道森肯定了宗教与各民族文化之间的普遍性关系。他认为：“世界各大宗教好像是神圣传统的大河，它们流过各个时代，流过它们浇灌和哺育的变化着的历史场景。”他接着说：“宗教与文化的问题是一个错综复杂而涉及范围很广的关系网，它把社会生活方式同被社会接受为生活的最高法则和个人与社会行为的最高法则的精神信仰和价值统一了起来。”<sup>⑤</sup> 在他看来，宗教对社会的作用，远远甚于意识形态，因为“意识

① 朱维之《禅宗诗人与宗教》，见《比较文学论文集》，南开大学出版社。

② [美]斯塔夫里阿诺斯：《全球通史》，第67页，吴象婴、梁赤民译，上海社会科学院出版社，1999年。

③ 艾略特：《基督教与文化》，第85页，杨民生、陈常锦译，四川人民出版社，1989年。

④ 同上，第99、100页。

⑤ 道森：《宗教与西方文化的兴起》，第4页，长川某译，四川人民出版社，1989年。

形态是人为的产物，是有意识的政治意向试图按照它的意图来塑造社会传统的工具”。而宗教信仰则“引导人们走向一种更高的、更加广袤的实在境界”，而不是政权和经济所造就的“无常世界”。<sup>①</sup>总之，正如他在著作中所引用的阿克顿的话所说的那样，“宗教是历史的钥匙”。<sup>②</sup>当然，由于道森过分强调了宗教与文化与人类发展进程的关系，从而走向了另一个极端：即忽视了人类文明进程中的其他因素。其次，道森将他的这种宗教文化观运用到对欧洲文明的解释上。在他看来，东方民族与西方民族的文化特征的形成与东西方的宗教是互为因果的。东方宗教使得东方民族具备了宁静、内省的禀性，而“具有英雄崇拜和好战特点的蛮族王国的战争社会，与具有禁欲主义和克己理想以及高层次的神学文化的基督教会的和平社会”的两相融合<sup>③</sup>，以及基督教的“从一个人传递到另一个人的一系列连续不断的精神运动”的传教特点，使得欧洲民族成为优秀的民族。就是说，他把欧洲的民族特点和欧洲的强盛归功于基督教在欧洲的传播，归功于由于基督教的传播所带来的“具有创造力的新型才智和能力的发展”，而否认其缘自殖民地的开发和帝国主义的张扬这方面的因素；他之所以这样认为，其理由是，世界历史上的侵略和剥夺并不新鲜，世界历史上的帝国也不计其数，但它们都没有像近代欧洲那样强盛，原因就在于没有优秀的宗教。<sup>④</sup>由于欧洲在宗教上进而在文化上的优势，从而又使得欧洲文明成为“世界上各种变革的巨大媒介”。<sup>⑤</sup>即世界的变化，往往都要以欧洲作为不可或缺的参考。中国的历史教科书和外国文学史教科书包括外国的许多学者往往把中世纪看作黑暗的世纪（dark ages），把文艺复兴看作人文主义的回归。但道森对此却有不同的看法。在他看来，我们不应把文艺复兴的功劳全记在人文主义者的头上，而把中世纪和基督教看得一钱不值；在他看来，文艺复兴时期的“巨人”们并不是“自然意义上的人，而是基督化了的人——是10个世纪内在生活的精神戒律和良好修养塑造出来的人类模型”；<sup>⑥</sup>就是说，仅仅有古希腊的人本主义精神而没有中世纪的神学洗礼很难想象有薄伽丘、拉伯雷等。从以上不难看出，道森是把宗教置于文化的中心位置的，并把宗教看作是理解文化的关键。就是欧洲的一些反宗教的人士，离开了宗教我们也无法对他们加以认识；反基督教的尼采正是基督教的产物。

T.S.艾略特在《基督教与文化》中还说过这样一段意味深长的话：只有当文化与宗教这两个概念以某种方式“结合起来的时候它们各自才具有的含义，会不知不觉地变成这两个概念被分开看待它们也具有的含义。”<sup>⑦</sup>从这段话中我们不难看出宗教与文化间的相互依存关系：宗教当中蕴涵着文化，文化当中蕴涵着宗教；必须透过宗教去认识文化，必须透过文化去认识宗教。这早已成为西

① 道森：《宗教与西方文化的兴起》，第4页。

② 同上，第5页。

③ 道森：《宗教与西方文化的兴起》，第15页。

④ 道森：《宗教与西方文化的兴起》，第7页。

⑤ 同上，第7页。

⑥ 同上，第6—7页。

⑦ 艾略特：《基督教与文化》，第103页。

方学者的共识，并已成为当下中国学界关注的焦点。

本文所研究的主要是基督教跟中国文化，而中国文化的主体是儒家。所以，这里就面临一个一个十分敏感的学术问题，即儒家是一种宗教还是一种文化；进一步地说，基督教与儒家相遇，究竟是两种宗教的相遇，还是一个宗教和一种文化的相遇。孔子可谓儒的代名词，但“儒”这个字在论语中也只出现了两处：“女为君子儒！无为小人儒！”<sup>①</sup>许慎《说文解字》中“儒，柔也”的解释，精辟倒是精辟，但留给人们发挥的空间太大。还是这个概念的英文词 Confucianism 的含混性体现出其妙处，你说它是儒教也好，儒家也行；但保罗·儒尔（Paul Rule）的著作 *K'ung-tze or Confucius* 还是看出了当中的毛病，一定要区别什么是孔子，什么是孔夫子。秦家懿在她的英文著作 *Confucianism and Christianity* 的中文名取为《儒与耶》，至少在书名上回避了许多麻烦与争执；不过，在其著作中，她还是有困惑：“我所说的 Confucianism 是指什么？这是一个容易回答的问题，然而，其答案倚赖于对 Confucius 和 Confucianism 的有益的批评上。Confucianism 这个词，显然是含混的（ambiguous）。”因为，有时它指“儒家”（school），有时指“儒教”（teaching）；何况，“Confucianism 实际上是一个错误的命名，是中国传统的西方式的命名。”<sup>②</sup>的确，-ism 这个后缀，至少在“长柜”上像是 Catholicism（天主教）的“堂兄”。

梁漱溟在《东西方文化及其哲学》中，专辟一节谈“孔子的宗教”。从字里行间我们不难看出，梁氏对孔子之教究竟是否属宗教似乎并没有信心。一开始他就说，就提倡仁的生活这一点，“孔子差不多有他的的一副宗教”；但他又迟疑起来：“不过一般宗教所有的一二条件，在孔子又不具备，本不宜唤作宗教。”何况，孔子反对谈“怪力乱神”，而“一般宗教皆是胡思乱想。”<sup>③</sup>所以，梁氏虽把这一节名为“孔子的宗教”，实际上并没有去辩论孔子之学究竟是不是宗教，他只是强调孔子在中国文化史上的地位。

对什么是宗教许多学者之所以众说纷纭，是因为他们往往是根据自身的研究领域、课题和视角来看待这个问题的。侧重于宗教研究本身的学者往往强调对宗教本质作严格的、甚至非此即彼的规定；侧重于文化研究的学者往往对之作较为宽泛的处理。对于什么是宗教，什么是非宗教，或准宗教，我认为，应区别对待。当我们从文化研究的角度来看这个问题时，我们应对之持宽容的态度。神学家孔汉思（Han Kung，亦译汉斯·昆）在这方面颇为开明；他认为：“任何宗教都不仅仅是上帝的教义，探讨上帝的理论，或者是对上帝的反思；任何宗教都不仅仅是哲学。”<sup>④</sup>他把儒家看成与“人类历史上和犹太先知型传统、印度神秘传统这两大宗教系统并列的是第三个系统”，是与“其它宗教有同等价值的第三个独立的宗教‘河系’”，<sup>⑤</sup>把儒教看作“圣贤宗教”，把中国宗教的传

<sup>①</sup> 论语·雍也。

<sup>②</sup> Julia Ching, *Confucianism and Christianity, A Comparative Study*, P. 7. Sophia University, 1977.

<sup>③</sup> 梁漱溟：《东西方文化及其哲学》，第144—147页，商务印书馆，1999年。

<sup>④</sup> 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，第35页，吴华译，三联书店（北京），1990年。

<sup>⑤</sup> 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，第105、2页。



统，看作“中国哲人型传统”。<sup>①</sup>

即使从严格的宗教界定标准来看，儒家至少部分地具备一般宗教的特点。首先，孔子是一个中国文化的集大成者，继往开来者，中国文化的思想由他或围绕他形成了稳定的经籍，而这些经籍在传播阐释的过程中，儒的思想和孔子的地位，在各朝各代步步提高，从而使得儒家的实用理性的此岸性，染上了一定的彼岸色彩。儒的准则成了许多士大夫乃至一般人检讨自己的一面镜子。费尔巴哈在论及基督教的本质时说：“人由对象而意识到自己，对于对象的意识，就是人自我意识。你由对象而认识人；人的本质在对象中显现出来：对象是他的公开的本质，是他的真正的、客观的‘我’。”<sup>②</sup>总之，由于这种情况，儒家作为一种伦理哲学的同时，又具备了宗教的特点。其次，尽管孔子对鬼神持敬而远之的态度，但“述而不作，信而好古”的孔子对宗教较为发达的古代极为重视，使得他的思想与古代宗教有着千丝万缕的联系，彼岸观照在他的此岸关注中始终是“阴魂不散”。再次，由于以上的原因，孔子在民间获得了近乎神明的尊重；维护儒家道统，尊孔子为圣人，这多少都带有一点崇拜意味。秦家懿所说的“新儒学切实地深化了儒家传统中宗教性的一面”<sup>③</sup>指的就是这一点。我们知道，严格意义上的宗教是对超人间、超自然的力量的神灵的信仰和崇拜，但这神灵毕竟是源自现实，信仰和崇拜也不过是相信、尊敬的进一步发展。

退一步说，就算儒家不是宗教，但它也已具备了宗教的某些功能，起了只有宗教才能起的作用。我们知道，宗教之所以为宗教，是因为它的普世性，它影响文化、意识形态、社会习俗等的至深性；从这个角度讲，宗教以及能产生广泛而深入影响的某些文化，它们之间的分野并不是那么明显，正如孔汉斯所说：“文化和宗教常常是恒等的。”<sup>④</sup>

正像撇开基督教就无法解释西方文化那样，丢开儒家思想谈中国文化也只能是隔靴搔痒。梁漱溟认为，在中国文化的整个大结构中，孔子是其中的一个“枢纽”，因为，“孔子以前的中国文化差不多都收在孔子手里，孔子以后的中国文化又差不多都由孔子那里出来”。<sup>⑤</sup>的确，如果把儒家比作一幅画的底色，那么中国文化中的其他成分，充其量不过是些补色；尽管在某些时期，他种文化较为活跃，或一种补色比另一种补色更抢眼，但儒家作为底色，从来没有苍白到难以辨认过。因此，把主宰了如此庞大的东方大国的儒家列入宗教行列，这跟其所起到的作用，是相吻合的；其实，基督教虽是严格意义上的宗教，它也不过是西方文化这幅“画”中的主色，而非底色。这样，儒家思想在中国文化中就比在西方文化中更具有绝对性。

总之，儒家究竟是不是宗教，说穿了是取决于我们的视角。<sup>⑥</sup>可以认为，耶

① 同上，第3页。

② 费尔巴哈：《基督教的本质》，第33页。

③ 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，第79页。

④ 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，第51页。

⑤ 梁漱溟：《东西方文化及其哲学》，第150页。

⑥ 关于儒家是不是宗教的问题，自1978年提出后，引起了广泛的争论，其争论情况可以参看任继愈主编《“儒教问题”争论集》，宗教文化出版社，2000年。

跟儒的相遇，可以说是两种宗教的相遇，也可以说是一种宗教跟一种文化的相遇，或就说它们是两种文化的相遇；我们的着眼点是在相遇上，而非在它们的身份上；我们要关注的是相遇的过程和结果；我们要区分的主要不是它们是宗教与否，而是它们各自的文化特性。所以，作者有这样一种倾向：儒家、儒学、儒家、孔教只是称名不同，所指则几乎同一。在这一点上，无需太“执”。

总之，我们更倾向于将儒家当作文化来对待。基督教与儒家文化的相遇是一个异质宗教与一个古老文化的相遇。如果我们将宗教与文化这二者放在一起加以综合考察时，问题要复杂得多。但是，从前面我们所引用的那些学者那里我们看到，如果文化不和宗教结合起来考虑，谈文化似乎有隔靴搔痒之嫌；所以，尽管很复杂，我们还是要去做这样的工作。

当我们把宗教和文化这两个的词放在一起考察时，我们就会发现它们之间有许多“共价键”，而这些“共价键”使得我们无法准确地将它们区别开来。所谓“共价键”是指：虽然宗教与文化是两个不同的概念，两个不同的所指，它们都有彼此相异的独特本质，并且作为两个相异的精神实体，它们在人类的文明史上发挥着各自的功能，起着各自的作用，这是不容否认的；但是，它们之间又有许多将彼此截然分开就无法理解的关联之处，质言之，宗教之中有文化，文化当中有宗教。尤其在人类文明发育的初期，这二者之间确实难辨其分野。宗教与文化的产生或曰创造，是人类区别于动物界的一个重要标志，是唯有人类才有真正的精神向往和精神追求的独特体现。在宗教与文化形成和创造的初期，这二者之间的界线是极其模糊的；就是说，当它们还只是处于胚芽状态时，它们既不具备宗教的形貌，也不具备文化的形貌；也可以说，它们既像宗教，又像文化。这种“混沌”状态，我们不妨用人类的“精神体验”概括之。当这种“精神体验”，或人类的精神“胚芽”逐步发育、成形，宗教与文化间的分野便渐渐凸现；从此，宗教和文化便向两个方向发展、延伸，并成为人类精神世界的两个方面。当然，这只是一种形而上的描述，是学术阐述上的“方便”法门；因为在人类历史的实际过程中，如前所说，它们之间存在着许多“共价键”，它们之间有许多难以斩断的“链”，即前文所说的宗教之中有文化，文化当中有宗教。

宗教与文化的这种既相通又分离的关系的确是极其复杂的，持这种观点会有被指斥为诡辩的危险，但事实就是这样，这也是为什么对人类的种种精神现象应作综合的研究的原因。对于宗教与文化间的这种“共价键”现象，现作如下的剖析。

首先，宗教作为人类精神世界的一个重要组成部分，其形成以及形成以后的体系，就是人类文化的表现，也可以说，宗教本身就是文化的一种。但是，当一种宗教由发生、发展，最后达到一种完备的体系，具备了稳定的宗教观念和宗教体验，内部公认的宗教行为，以及信奉者都承认的宗教组织、都遵守的宗教制度，即由胚胎状态发育成形，这时，它就开始从一般意义的文化中分离出来（只是相对分离），而成为一种独特的、甚至排他的“文化”；这时，宗教

就表现为与世俗文化相对立的独特“文化”。宗教作为一种独特的“文化”，有其抽象和具体两个层面，即观念的层面和行为的层面；无论是抽象的还是具体的层面，它们都会对一般的文化（或世俗文化）产生种种影响。佛教对于中国传统文化的渗透，基督教对于希腊、罗马文化影响，就是这种情形。其次，作为人类精神世界的另一翼的世俗文化，在其胚胎阶段与严格意义上的宗教文化并没有明显的分野，但在发育生长的过程中，它的神秘和超性色彩逐步淡化，而成为与宗教（文化）相对的一种文化。及至它成形后，它与宗教文化之间也并没有一刀两断：就像宗教文化对世俗文化不断产生影响那样，世俗文化也同样对宗教文化进行“蚕食”。保罗时期的基督教、阿奎那时期的基督教、利玛窦时期的基督教、第二届梵蒂冈大公会议时的基督教，都呈现出各自时代的色彩，都有这样那样的变化，这些变化固然有些是来自内部的改革，但这种改革在很大程度上是收到外部因素影响。秦家懿说：“人之道，天之道，相遇——在人。”<sup>①</sup>人是世界的枢纽，人连接天与地，宗教文化和世俗文化在人这里相遇或相碰撞，此岸世界与彼岸世界之间流淌的是人的河水，上帝与魔鬼的矛盾也只是因为人的存在而成其为矛盾。所以，只要有人这样一个活跃的“分子”存在，人类精神世界的结构链就永远不会稳定。综上所述，宗教跟我们所说的一般意义上的文化，无论在它们的孕育阶段，还是在它们的成熟、定形阶段，都是呈现为剪不断、理还乱的关系；这种我中有你、你中有我的关系，注定了宗教、文化、文学的研究是一种综合研究。不仅如此，宗教与宗教之间，宗教与准宗教之间，也都是相互渗透的关系。于是，宗教、准宗教、文化、文学，等等，就形成了一个复合的、交互往返的“因缘”世界，人类的精神世界就成了一张我中有你、你中有我，你我难以舍割的因缘网。这也就是德国宗教哲学家马丁·布伯所说的：“一旦说出了‘你’，‘它—我’联系中的‘我’便随之说出。一旦说出了‘它’，‘我—它’联系中的‘我’便随之说出。”<sup>②</sup>世界的植被和动物群落往往因地理因素而拥有自己的、相对隔绝的世界，但人类的精神世界却不会被千山万水隔断；历时的和共时的渗透、融合，使人类的精神世界在“生”和“死”之间常新；当然，这“生”这“死”跟生物界的生死不同。人类精神世界的生和死都是一种生长或精神的延续。对此，法国 19 世纪后期的比较学者查斯勒（P.H. Chasles, 1798-1873）说得好：“我们的世界是一只永恒的凤凰，在这个世界上，死亡编织着生命的纤维，正像生命编织着死亡的纤维。”<sup>③</sup>查斯勒是将人类精神的一切放在共时与历时的因缘网中来看的，在他看来，人类精神活动的历史就是 action（作用）和 reaction（反作用）的历史。一次他在演讲时调侃地说：“你认为是在跟你们说话吗，亲爱的听众？不！是那些可笑的书……”<sup>④</sup>由于他对人类文化整体性的强调，他反对把文学作为一个单一的支目来研究，从而主张

<sup>①</sup> Julia Ching, P.71.

<sup>②</sup> Martin Buber, *I and Thou*, PP. 3-4, Macmillan Publishing Company, 1958.

<sup>③</sup> Chasles, *Foreign Literature Compared*, see *Comparative Literature: In the Early Years*, P.29, the University Of North Carolina, 1973.

<sup>④</sup> Chasles, *Foreign Literature Compared*, see *Comparative Literature: In the Early Years*, P. 26.

用人类的心智史 (intellectual history) 代替文学史 (literary history)。<sup>①</sup>从这一观点出发, 在寻求东西方文化沟通融合的今天, 我们主张从东西方文化与宗教相接触的角度来探讨跨文化交往的规律与方法, 因为宗教是文化这支乐曲中的一根最敏感的弦。我们认为, 如果辨不出这根弦的音调, 我们就无法理解文化的旋律; 文化间能否沟通, 实际上就是看宗教与宗教 (文化) 间的弦音是否和谐; 从这个意义上说, 明清间来华的利玛窦等人, 就是调弦之人了。东方和西方的相遇, 或中国和欧洲的相遇, 说穿了就是儒跟耶的相遇; 这就是我们的切入点, 具体地说, 明清间的儒、耶关系, 是我们的切入点。

从唐贞观年间景教来华算起, 基督教在华活动了将近 1500 年。这 1500 年的历史, 不仅是基督福音试图渗入中华的历史, 也是西方文化与中国文化相互认识、对话、碰撞的历史。

对于基督教入华的历史, 中外学界有不同的说法; 分歧主要在于基督教入华的上限。力图将基督教入华时间线上推者大致有两类学者: 一类是教内人士, 其中有的把上限一直推到耶稣死后的使徒时期, 在他们看来, 其上限越早, 越能先显示主的福音之伟大; 一类是偏爱考证的人文学者, 他们善于从浩如烟海的史籍中发掘出基督教入华或西方文化在很早就进入中国的蛛丝马迹, 来证明中西文化交流的源头之遥远, 以唤起人们的注意。由于学界的这种分歧, 我们往往很难将基督教在华传行的历史究竟划分为几个时期。折衷地讲, 我们将之划分为: 唐景教及以前的时期; 元代“也里可温”及孟高维诺初次传入天主教时期; 明清之际以利玛窦为代表的天主教耶稣会士以及天主教其他修会的传教士之天主教第一次大规模入华时期; 继之是鸦片战争后在西方列强的坚船利炮的庇护下的新教、旧教具有文化殖民色彩的传教时期。简言之, 唐及唐之前为第一期, 元代为第二期, 明清之际为第三期, 鸦片战争之后为第四期。

作为基督教之一支“聂斯脱利派” (Nestorianism, 入唐后称“景教”) 于唐贞观年间 (公元 635 年) 来华, 历太宗、高宗、玄宗、肃宗、代宗、德宗诸朝, 至武宗“会昌灭佛”而遭牵连止, 在中华传行凡二百余年。此二百余年间, 从宗教体制看, 景教具备了起码的规模: 有专职的神职人员、有传习的专门场所 (教堂)、有《圣经》翻译和神学著作; 从传教特点看, 景教走的是“上层路线”, 即依赖于皇室, 以在“兴庆宫修公德”、“翻经书殿, 问道禁闱”为自豪, 并宣扬“道非圣不弘, 圣非道不大”;<sup>②</sup>经几代景教僧的努力, 达到了所谓“法流十道……寺满百城”<sup>③</sup>的盛况。唐景教两个多世纪的传习历程, 此过程中的文化对话手段, 交流范式, 景教本身成功与失败的原因等, 不会因历史的烟尘而变得模糊, 相反, 值得我们将它作为中西文化交流史的一部分, 或中国基督教史的一部分来研究。而《大秦景教流行中国碑颂》、《序听迷诗所 (诃) 经》、《一神论》等 8 部景教文典, 是我们研究景教的最重要依据。

<sup>①</sup> Chasles, Foreign Literature Compared, see Comparative Literature: In the Early Years, P. 33.

<sup>②</sup> 《大秦景教流行中国碑颂》。

<sup>③</sup> 《大秦景教流行中国碑颂》。

元代基督教是中国基督教史的最扑朔迷离的时期。这一时期，一方面多种文化、多个民族在中国的北方边陲地区相渗透交融，同时，方济各会修士、意大利人约翰·孟高维诺（John of Montecorvino, 1247-1328）作为教廷使节来中国，将天主教第一次传进中国。这段特殊的历史也值得我们认真疏理研究。

明清之际以利玛窦为代表的天主教耶稣会士以及其他修会的传教士把天主教再次传入中国。这一次的传教特点是：一，规模大。从万历年间之后的 200 多年间，仅来华的耶稣会士就达 500 多人。<sup>①</sup>二，影响深远。从宗教方面说，基督教从此在中国便没有绝迹过（当然，它始终没有成为主流文化）；从思想文化方面讲，它对中国文化的影响历经近现代达至今天。这一影响究其神髓，可用“现代性”概括之。即，可以将明清之际看作中国现代化的原初的起点。正如谢和耐所说：“基督教已经跟现代性联系在一起了。”<sup>②</sup>三，真正以文化交流的方式来对待文化交流，交流的双方对自身都有较清醒的认识；这也是本书研究的重点所在。这一时期的西方传教士们对中国的传统文化总的来说是尊重的；尽管他们在坚持一神论的立场上最终并没有让步，但他们还是力求在双方文化之间寻找某种共同点的，在传教策略上还是寻求某种妥协的。中国士大夫方面对也是以文化的方式来应对西来的、陌生的宗教。双方在文字上的交流或论战，是这一特点的最好体现。传教士或中国信徒所留下的文字相当丰富。徐宗泽所编著的《明清见耶稣会士译著提要目录》就辑录了“圣书类”、“神哲学类”、“历算类”等七卷二百余篇此类文字，而流落海外的则更多。这类文字是历史上中西文化相碰撞的宝贵遗产，对它们进行挖掘、研究，定会给今天的跨文化交流以启迪。

明清间的基督教传教活动和文化交流因旷日持久的“中国礼仪之争”而中断。鸦片战争之后，新教来华，天主教卷土重来，其他修会也接踵而至。但基督教的这一次“远征”跟前几次都截然不同：它不再像景教那样以弱者身份出现在中国文化的地平线上，也不再像明末清初时期的利玛窦等人那样采取文化对话的形式，而是以强势文化的姿态出现，是在坚船利炮的掩护下所进行的文化征服；所以，如果把这一次“征服”也看成是世界文化史的一个文化事件，那它也只能被看作文化交流上的一个反面的、令人不愉快的例证。

对于在华基督教的研究，或对于汉语基督教的研究，是一个既新也旧的领域。说其旧是因为自明代以降，关于中国基督教的论述就几乎没有中断过；说其新是因为近 100 多年来，中国大陆在这方面的研究远远落于海外，许多开创性的工作都不是我们做的。当然，20 世纪早期，还是有一些学者在这方面作过有分量的研究。陈垣在燕京大学授课时曾感慨地说：“今天汉学的中心在巴黎，日本人想把它抢到东京，我们要把它夺回北京。”<sup>③</sup>他所说的汉学，在一定程度上指的就是基督教与中国文化的关系。陈垣的话，一方面体现了我们的学人要

<sup>①</sup> 《天主教基础知识》，第 167 页，任延黎主编，宗教文化出版社，1999 年。

<sup>②</sup> Jacques Gernert, *China and the Christian Impact: A Conflict of Culture*, P. 1, translated by Janet Lloyd, Cambridge University Press, 1982.

<sup>③</sup> 陈垣：《元西域人华化考》第 2 页，上海古籍出版社，2000 年。

通过学术为国争光的精神，另一方面也说明了我们在这一研究领域的滞后。当然，前人的努力为我们今天的研究还是提供了很多方便。大陆方面，朱谦之、冯承钧、张星琅、江文汉等学者在汉语基督教研究领域取得了很大的成就；海外方面，方豪、罗光、罗香林、秦家懿、杨森富、穆尔、佐伯好郎、裴化行、费赖之、孔汉思、荣振华、谢和耐等，也都是该领域的权威。纵观海内外对汉语基督教的研究，可以将其概括为这样几个倾向：一是偏重宗教或神学研究的，一是偏重哲学研究的，一是偏重历史（包括交通史、中外文化交流史）研究的，一是偏重文化研究的；而后者最为薄弱，即便取得一些成果，也很缺少现实意义，即没有跟当下的中西文化对话接轨，从而使得一些成果，有学术价值但现实意义缺乏。

对历史的陈述虽然会占去相当的篇幅，但本论文的目的不在疏理基督教在华的历史；即便疏理历史，也只是为了更好地对其作文化层面的思考。对在华基督教进行文化层面的思考，是本论文的目标或论旨；而这一思考，主要定位在明末清初这一特定的历史时期。为了将基督教在华近 1500 年间的历史和命运，以及这种命运跟文化的关联作为一个整体来审察，为了将汉语基督教作为一个整体来研究，本论文将注意到宏观与微观的结合。所谓宏观，即把明清之前的景教、也里可温，以及鸦片战争之后的在华基督教等也纳入观照的范围；所谓微观，指本论文的主要着力点是以明清为对象。顾及前者，是虑及整体性；突出后者，是因为后者对当今的跨文化交流有着深刻的现实意义。

作为本论文主旨的文化思考，是指通过对基督教于不同时期在华的传播及其命运的研究，探讨不同历史语境下的宗教与文化的处境，以及跨文化交流中的规律。

研究过程中所要重点探讨与挖掘的，从人物方面讲，主要是这样三类：一是西方传教士，他们是西方文化或基督文化的代表；二是反教士大夫，他们是儒家道统的维护者；三是护教士大夫，他们一方面肯定儒家思想，另一方面又具有开放的胸襟，有的热心于基督教的教理，有的热心于基督教传入时的“副产品”——科技，有的对两方面都很倾心。通过对他们的心态的研究，试图得出对跨文化交流的启示性结论。在异质文化在交流过程中所起的关键因素方面，要重点探讨这样几个概念：中西对“天”不同认识；是中西对此岸世界和彼岸世界的不同认识；灵魂与肉体的不同认识，等等；对在华基督教传播的一些细节，我们也将从中挖掘其文化义蕴。此外，还要以宗教的传播为例，对“同”与“异”在跨文化交流中的意义进行思考。在具体的研究中，历史文本是最重要的依据之一；当然，我们也不会忽略在各种历史事件或语境中的宗教界人士的行为，也不会忽视一些物质形态的东西所体现出来的文化义蕴。

自佛教传入中华以来，中国文化就开始了与外族文化的碰撞、砥砺，或容纳、融合且消化之，或轻视、敌视，乃至抵制、排斥之，总之，华夏文化一直没有丧失自身的禀性。与基督教相比，佛教虽然被改头换面得面目全非，让人觉得它的根既在印度，也在中国，但它毕竟在很大程度上与中国儒家文化相融

合，撇开佛教，我们就不能全面地认识中国文化。而基督教，若以唐贞观年间入华的景教为其“东征”的开端的话，也已历经差不多 1500 年；基督教除了在少数作家或思想家那里产生过较大的影响外，除了在中西思想史上起过媒介或桥梁的作用外，它与中国传统思想，可以说，还是油水分离的关系；客观地说，撇开基督教，肯定不会影响人们去认识中国文化。因此，探讨这两种文化在中华的不同遭遇，也是本论题的内容之一。即：为什么佛教在中国能扎下根，而基督教不能；为什么基督教能在欧洲扎根，而在中国却遭到中国文化土壤的排斥。既然，撇开基督教不会影响人们去认识中国传统文化，那我们去研究这个问题是不是就没有意义了呢？回答是否定的。在过去的一千多年中，基督教文化未能与中华文化很好的融合，两种文化间有过多次冲撞，这是事实，是历史；如果在以后的一千年中这两种文化的遭遇还是面临相同的命运，产生的冲撞将会更大，其后果也将更加严重。而目前东西方交往中的瓶颈正是在文化上，因此，对于这个问题的探讨，其价值远远超出了学术意义本身。

对于以上问题的研究和探讨，不是一个人，一群人能够完成的，也不是一个时期就能解决的。这一论题的难点在于，研究对象的时间跨度大，研究牵涉到的学科多，研究过程中所涉及的资料也十分匮乏，等等。对于一些问题的探讨，作者试图就他所能提出他的看法，而有时他只能将问题提出；有些问题的解决，恐怕还有待于诸多学人的进一步努力。

## 第一章 模糊不清的十字印痕

研究宗教史的书，往往有一个倾向，那就是，尽可能把某种宗教的历史的上限尽可能地向前推。造成这种情况大致有两个方面的原因：一些教外学者这样做，是想向人们证明他在考证上的功力，想向世人展示事实存在或他自认为的“新大陆”；一些教内人士这样做，无非是要证明他所信仰的那个宗教，其历史是多么的悠久，而历史的悠久又说明那个宗教本身是多么的伟大。正如方豪所说：“任何一个国家的任何宗教，都有一些信徒喜欢把故乡的本教的历史，拉得愈古愈好，这是人之常情。”<sup>①</sup>有些教内人士把基督教进入中华的上限推到使徒时期，认为耶稣的十二门徒之一圣多默在一世纪时就来中国传教。金尼阁是较早坚持这一猜想的，理由是马拉巴圣多默教堂的叙利亚文《圣务日课》中有这样的赞美诗：

“由于圣多默，印度人摒弃了崇拜偶像的错误；

由于圣多模，中国人同埃塞俄比亚人已转向真理。

由于圣多默，人生真谛之光照亮了整个印度；

由于圣多默，天国在中国飘然升起。”<sup>②</sup>

萧诺瑟在《天主教传行中国考》中，也把圣多默来中国传教作为中国基督教的开端，并以明季在福建南安、泉州出土的十字碑作为佐证，说这“三十字碑，足证主后数百年间圣教已传行中国，而福建或尤盛耳”；又说，福建临海，传教士是尊海路来，也有尊陆路来者，<sup>③</sup>等等。但他并没有提供很有力的证据。穆尔虽然在《1550年前的中国基督教史》中罗列了大量的关于圣多默在中国传教之种种传说的史料，但最终他的结论确是：“关于7世纪以前有人在中国传播福音之事，似乎只有一条支离破碎的小证据，而且是不足以使人信服的。”接着他又说：“但是我们必须满意地承认，公元635年中国有景教会（Nestorian Mission），这是我们认识中国基督教的头一个确切的出发点。”<sup>④</sup>学界一般也是把景教作为基督教进入中华的第一个传教会，把景教看作基督教入华之始。所以，我们考察基督教与中国文化的交涉，便从景教开始。

<sup>①</sup> 方豪：《中国天主教史人物传》（上），第1页，中华书局，1988年。

<sup>②</sup> 见A.C.穆尔《1550年前的中国基督教史》，第14页，郝镇华译，中华书局，1984年。

<sup>③</sup> 萧诺瑟：《天主教传行中国考》，第3—4页，河北省献县天主堂，1931年。

<sup>④</sup> A.C.穆尔：《1550年前的中国基督教史》，第30页。



明天启五年（1625年；亦说天启三年），也就是罗明坚、利玛窦在广东肇庆开创天主教在中国的第一个居留点后的第42年，也就是利玛窦在北京去世后的第15年，在中国基督教历史上发生了一件大事：在距西安西南150里的整屋县城，由于一个偶然的机，人们发现了“大秦景教流行中国碑”（下称“景教碑”）。该碑原于唐德宗建中二年（781年）刻竣并埋于地下。景教碑的发现，在当时以及以后的几个世纪中，都是宗教界及汉学界所感兴趣的焦点，“其影响，实一时轰动全球”。<sup>①</sup>沙百里博士在其1992年出版的《中国基督徒史》中则说：“一通千年基督教碑的发现，揭示出中国有整整一部基督教史。”<sup>②</sup>而对于当时正热衷于在中国古籍中寻找“天”和“上帝”等字眼的天主教耶稣会士来说，景教碑的发现，无疑是个好消息。这样一来，他们不仅可以在中国典籍中找到天主教在中国古已有之的佐证，现在有了确凿凿凿的物证。他们“喜不自胜，以为足以辩护现在所传之圣教，千载前已宣扬于中国矣”。<sup>③</sup>景教碑被发现的当年（1625），就有耶稣会士将其碑文《大秦景教流行中国碑颂》译成拉丁文，由罗雅谷寄往罗马；1628年，在法国出现法文本；1629年，邓玉函将碑上的叙利亚文人名译出；1631年，罗马有碑文的意大利文本行世……<sup>④</sup>

在景教碑被发现之后的约300年间，人们对景教的研究主要是围绕景教碑文展开的。景教碑发现伊始，耶稣会士葡萄牙人阳玛诺（Emmanuel Diaz Junior, 1574-1695）作《唐景教碑颂正译》；李之藻作《读景教碑书后》；徐光启作《铁十字箸》，等等。但由于没有更多的文本可供参照，人们对景教的认识难以深入下去。20世纪初，法国汉学家伯希和等在敦煌的石室里发现了一批景教经籍，这为人们认识景教并深入研究之，创造了条件。17世纪出土的《大秦景教流行中国碑颂》，及后来发现的《序听迷诗所（訶）经》、《一神论》、《宣元至本经》、《大圣通真归法赞》、《志玄安乐经》、《三威蒙度赞》、《尊经》，构成了研究景教的几乎全部的依据。

## 第一节 历史的维度：中国文化中的又一个他者

波斯经教，出自大秦，传习而来，久行中国。

——《唐会要》

景教于唐贞观九年（635）年正式进入中华。说于此时“正式”进入，是因为在阿罗本到达长安之前，可能已在长安以西盘桓过一些时候，但对他进入长安之前究竟有过怎样的过程，无论是历史学家还是宗教史学家对此至今都语焉

<sup>①</sup> 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，第79页，土山湾印书馆，1938年。

<sup>②</sup> 沙百里：《中国基督徒史》，第3页，耿昇、郑德弟译，中国社会科学出版社，1998年。

<sup>③</sup> 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，第79页。

<sup>④</sup> 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，第74页。

不详。说景教是一个他者，是从两个方面看的。首先，在基督教世界里他是个他者。景教在西方原叫聂斯脱利派(Nestorianism)，是基督教的一支，而且是被看作一个异端的分支；其教主是叙利亚人聂斯脱利(Nestorius)。他本是君斯坦丁堡的大主教(427—430年在任)。聂斯脱利坚持基督二性二位，把一人格的基督变成神人两性的二人格，即他所说的“把耶稣的神性和人性分开，但在崇拜时又结合在一起”。<sup>①</sup>从这个意义讲，把马利亚尊为圣母就是不恰当的。他的神学主张，显然跟《尼西亚信经》是相左的；于是，聂斯脱利受到了来自基督教世界的攻击，而攻击他的急先锋是亚历山大城的大主教西利耳(Cyril)。西利耳指责聂斯脱利的异端言论；他认为：“基督是神而人、人而神，固守此神人两性之合一体，而基督的人性即是融化于神性中之一个有机的一致同体(organic union)。”而聂斯脱利坚持的是基督是“神而人、人而神，但固守在基督神人两性说……将基督的神性与其人性区别开来”。<sup>②</sup>在432年以弗所召开的主教大会上，聂斯脱利被判异端，遭破门，被流放。他死后，他的追随者们为了逃避罗马帝国的迫害被迫向东发展，进入波斯境内，与当地原有的教会——东方教会结合，并于498年前后在波斯建立了独立的基督教会——即后来人们所说的景教会。初以塞流西亚—克泰封为大主教总部，后移至巴格达城。景教从此以波斯为中心，展开广泛的活动，而阿罗本之入唐朝便是其中的一部分。从以上历史我们可以看出，在基督教世界里，景教决不是一个主流，而是一异端。所以，首先传入中国的基督教竟是不正宗的，这似乎为基督教在中华的活动，多少笼上了一层不祥的阴影。其次，对于中国传统文化来说，景教更是个他者。由于地域原因，以及其他因素，中国文化从总体格局上体现出两个特点，一是它的数千年的连绵不断性，一是它的自足性与排外性。当然，这种排外要做具体分析。所谓排外，并不是只将一切他者摒弃于自己文化的大门之外，采取非此即彼的武断态度，而是指它对一切外来文化持超然的态度；要么以优势文化的姿态、用同情的目光来审视外来文化，要么将其消化，更确切地说，融化得不露痕迹，使得他者既服务于我中华，但又使其丧失自身的文化棱角。可以说，这是一种相对主义的排外，但它比绝对的排外显得更具威力。在此之前，中国本土的道教，源自印度的佛教，都没有能逃脱这样的命运；尽管它们得算得上是成功的，但也只是给中国传统文化镶上了一圈花边，或是给它添加了一点补色。在西方，相对于正统基督教来说，景教是异端，是他者；在中国，相对于中国传统文化来说，景教则是他者的他者。由于它在两种主流文化中都没有自己的地位，它的命运也就可想而知，尽管它在历史的局部发出过一点聊以自慰的闪光。

更为不幸的是，这是个模糊不清的他者。老子是本乡本土的，佛是从印度来的，而景教的身份，在大唐是含混不清的。当时，在中国境内活动的还有火

<sup>①</sup> P. Y. Saeki: "The Nestorian Monument in China(1916)", 转引自江文汉:《中国古代基督教及开封犹太人》，第5页。

<sup>②</sup> 朱谦之:《中国景教》，第24页，人民出版社1998年5月。

袄教和摩尼教。火袄教也称“琐罗亚斯德教”(Zoroastrianism),是波斯人琐罗亚斯德(Zoroaster,前663—583年)所创。火袄教的教义认为,善和恶是宇宙间的两种基本力量,万物和人类发展的过程就是善和恶斗争的过程;善在自然界体现为光明,恶体现为黑暗,所以追求善就是追求光明,沉沦于恶就是选择黑暗;而人活在世上,就应该向善,即追求光明,而光明是火的体现;所以,火袄教又称“拜火教”。火袄教在景教之前就已传入中土,时间约在北魏时期。在景教之前在中土活动的还有摩尼教(Manichaeism),它是由另一个波斯人摩尼(Mani)于公元三世纪时所创立。摩尼教的核心教义是“二宗三际论”。

“二宗”即光明于黑暗、善与恶;“三际”是过去、现在、未来。摩尼教的产生地由于是处于欧亚的结合地带,加之它形成时,佛教和基督教正处于上升时期,而使得它有机会吸收它们的某些养料以丰富自身。所以,我们从摩尼教那里可以看到佛教、基督教、甚至火袄教等宗教的一些痕迹。由于摩尼教也和火袄教一样有“明”、“暗”二宗,即善与恶之二元论,就使得它们的身份在中土显得很模糊。比如,在《佛祖统纪》中,宋僧志磐就认为“初波斯国之苏鲁支(即琐罗亚斯德),立末尼(即摩尼)火袄教”;摩尼竟成了火袄的修饰语。且摩尼教跟火袄教一样,也是在景教之前(隋代)进入中土。于是,同是从波斯来并经由丝绸之路在贞观九年抵达长安的景教,就很容易被没有一神信仰传统的中国人视为火袄与摩尼的同类。更有视景教为伊斯兰教者。朱谦之于《中国景教》中引清石埭玉《独学庐二稿》之《唐景教流行碑跋》说:“大秦之教本不出于波斯,初假波斯之名以入中国,后乃改名以立异。《地理志》谓默德那为回回祖国,其教以事天为本,经有三十藏,西洋诸国皆宗之。今碑云‘三百六十五种肩随结辙’,岂非回回祖国之三十藏欤?总之三夷道皆外道邪见,所谓景教流行者,则夷僧之邪者,稍通文义而妄为之耳。其实与末尼、袄神无别,若今之天主教者流耳。”<sup>①</sup>不仅景教与火袄、摩尼混同,连天主教也被视为它们的同类。

从中国古代典籍中我们也可以看到这种鱼目混珠的情况。《册府元龟》中说:“开元二十年八月庚戌,波斯王遣首领那密与大德僧及烈来朝。授首领为果毅,赐僧紫袈裟一副,及帛五十匹,放还蕃。”<sup>②</sup>景教碑文中有记述“大施主金紫光禄大夫”时云:“赐紫袈裟僧伊斯。”从以上文字不难看出,不管是哪路宗教界人士,只要是从西方来的,只要声称有自己的教义的,朝廷一律赐以袈裟,把他们看成印度和尚的同类。更彻底地说,他们其实都是“夷”,只是东夷、西夷略又差别罢了。故伊洛之间有“四夷馆”,且其道西有“四夷里”;这“四夷里”之名称也意味深长:一曰归正,二曰归德,三曰慕化,四曰慕义。<sup>③</sup>一句话,域外来者皆为“夷”而已,来即慕我中华风,至于彼等教派之参差,不屑细察也。唐时称景教徒、袄教徒为“夷”,称他们的教义为“外道邪见”,及至明代利玛窦辈来,仍是“夷”,所宣者仍是“邪”,故明盐官居士徐昌治辑明末反天

<sup>①</sup> 见朱谦之《中国景教》,第18页。

<sup>②</sup> 《册府元龟》,卷九十五。

<sup>③</sup> 《洛阳伽蓝记》,卷三。

主教士大夫言论为《圣朝破邪集》。又玄宗天宝四年所下之诏曰：“波斯经教，出自大秦，传习而来，久行中国，爰初建寺，因以为名。欲将示人，必修其本。其两京波斯寺宜改为大秦寺，天下诸府郡置者，亦准此。”<sup>①</sup>诏是皇帝颁发的命令，是官方“文件”；然而，就是在这官方文件中，也是漏洞百出，对景教之性质，对其来源，都是没个准数。一会儿“波斯经教”，一会儿“大秦”；波斯和大秦是什么概念，唐玄宗是绝对不清楚的，他也不知道；他只是要显示中央大国的胸怀，让他们有“慕化”、“慕义”的机会罢了。

从景教徒对自己的宗教的命名也足见其他者特性。史书未载景教何时给自身确定名称，但说“出自大秦”。《景教碑》对景教在中华的命名有这样一句话：“真常之道，妙而难明。功用昭彰，强称景教。”足见其命名还是费了一番脑筋的。既定教名为“景”，于是其教许多称名便与此字相连：“景门”、“景法”、“景寺”、“景众”、“景力”、“景日”；于是景教入中华便是“景风东煽”；于是耶稣也被叫着“景尊”。如果景教能像佛教那样在中华产生那么大的影响，现在我们所认识的这个“景”字，无疑会被赋予另一种语义学内涵。对于这个“景”字，自景教碑出土不久，人们对它的解释就几乎没有中断过。主要有这样一些说法。最先，明季李之藻《读景教碑书后》云：“景者大也，炤也，光明也。”耶稣会士阳玛诺著《碑颂正诠》说：“识景之义，圣教之妙明矣。景者光明广大之义。”<sup>②</sup>后来，日本学者佐伯好郎也分析过其命名之心理：第一是取光明之意；第二是“景”通“京”，“京”则有“大”之意，这样“日”与“京”合便有大光明之意；第三是当时长安流行大乘佛教之一支大日教及《大日经》，而景教之“景”不但有“大”之意，而且有“日”之意，从而能投合世人之喜好，从而借助大日教“潜入”人们的生活。第四是借道教之《皇帝内外景经》来命名，以赢得人们的认同感。<sup>③</sup>从以上内容我们可以看出，聂斯脱利派基督教来中国传教还是讲究策略的，虽然跟明代来中国的利玛窦等人相比，显得很幼稚。取“景教”为其中国名字，体现了一个他者急于要获得主流文化认同的迫切心情。首先，从语义学的角度看，景教显然在寻求异质文化的认同。许慎《说文解字》说：“景，光也，从日从京。”景教士没有选择音译，而是力求在语义上做文章，足见其用心。其次，从“景”的文化义蕴看，景教对中国文化的精神是有所认识的。碑文中述及耶稣诞生，有东方博士见异星呈现时，说“景宿告详，波斯睹曜以来贡”。碑文的作者用“景宿”一词无疑也是要跟中国的心理趋同。因为，在中国文化中，景星是祥瑞之星：“景星，状如半月，生于晦朔，助月为明，见者人君有德，明圣之庆。”<sup>④</sup>再如“景风”，在占代也同样是表示祥瑞的词汇：“景风翔，庆云浮。”<sup>⑤</sup>总之，从这些我们可以看出其作为他者的景教之文化心态。至于《景

<sup>①</sup> 《唐会要》，卷四十九。

<sup>②</sup> 见朱谦之《中国景教》，第130页。

<sup>③</sup> 参见翁少军《汉语景教文典诠释》，第4页，三联书店（北京），1996年。徐谦信《唐朝景教碑注释》，见刘小枫主编《道与言》，第9页，三联书店（上海），1996年。

<sup>④</sup> 《史记》，卷二十七。

<sup>⑤</sup> 《列子·汤问篇》。

教碑》中的文化取向，将在下文专论。

当然，唐代之景教在中华的传播不管怎么说还是取得了一定成绩，产生了一定的影响。根据《景教碑》不无夸张的说法，它已到了“法流十道”、“寺满百城”的程度。受到过太宗以降高宗、睿宗、玄宗、肃宗、代宗、德宗诸皇帝的青睐或同情。日本东京大学宗教史教授比屋根安在日本《续日本纪》里发现有景教徒之活动；738年，当入唐副使中臣回朝时，有景教徒李密者随同来日。<sup>①</sup>可见，景教徒在当时还是比较活跃的。尽管如此，从它日后的命运看，从它在中国古书中所占的地位看，从中国人对它的反应看，从它跟明清之际基督教与中国文化碰撞的程度看，景教的这点成绩都是微不足道的。如果说基督教在华的活动总体上说是不成功的，景教则是其失败的一个开端。它的失败原因之一就是文化身份的丧失，而非明末清初基督教的文化身份的过分张扬。

## 第二节 倾斜的文本：景教碑颂的文化身份问题

详其教旨，玄妙无为，观其元宗，生成立要。词无繁说，理有忘筌。济物利人，宜行天下。

——《唐会要》

现在我们再从《大秦景教流行中国碑颂》（以下称“碑颂”）来剖析唐代之景教。景教碑的发现使得唐代成为中国基督教史的一个确切的开端，而“碑颂”则成为“世界研究景教之第一文献”。<sup>②</sup>“碑颂”虽只有1780字左右，但它在所有景教文献中有着重要的意义。首先，它对基督教在大唐帝国的传播、发展的过程作了较为全面的描述（只是它没有交待其衰落的原因），是我们认识中国早期基督教不可或缺的材料。其次，它是景教在华传播中后期的文本，所以史料价值就显得更高。立碑之时（781年），景教可以说已达到在华的鼎盛期，因此，碑颂能体现景教在华的社会地位、立教姿态和传习特点。总之，我们完全可以根据“碑颂”获得对唐代景教的最基本的认识。

“碑颂”为我们提供的历史信息是较综合、较全面的。几个世纪以来，许多学者都尝试着给其内容作分类，以方便于研究。如张星烺就认为整个碑文分为四段：“第一段叙述基督教大义，第二段叙述唐太宗时入中国后之蒙优待，第三段颂词，第四段诸僧署名，汉名及叙利亚名并列。”<sup>③</sup>徐宗泽则将碑文详细地划分成“论天主三位一体”、“论天主降生”等22个主题。<sup>④</sup>台湾徐谦信的划分则介于二者之间，将之划分为10个主题。概括地将整个“碑颂”划分为这样三

<sup>①</sup> 徐谦信：《唐朝景教碑注释》，见《道与言》，第7页。

<sup>②</sup> 朱谦之：《中国景教》，第130页

<sup>③</sup> 张星烺：《中西交通史资料汇编》。

<sup>④</sup> 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，第88—96页。

个方面的主要内容和一个附录性质方面的内容。其主要内容是：一，关于基督教教义及礼仪；二，教史（包括传入的时期、皇帝的恩典、有关景教人物等）；三，颂词（对基督教的赞颂，对几代皇帝的赞颂）。

在基督教教义及礼仪方面，有论及三位一体者：“常然真寂，先先而无元……后后而妙有，（总）玄枢而造化，妙众圣以元尊者，其唯我三一妙身”。有认十字架为基督教标志者：“判十字以定四方，鼓元风而生二气”。有记述耶稣出身者：“同人出代。神天宣庆，室女诞圣于大秦”。有论洗礼者：“法浴水风，涤浮华而洁虚白”。有叙述礼拜及圣餐者：“七时礼赞，大庇存亡。七日一荐，洗心反素。”一句话，《尼西亚信经中》除“藉着圣灵的力量，从童贞女马利亚取肉身成为世人”这一内容外，基督教的“基要”在“碑颂”中差不多都得到了体现。当然，在这一部分，景教碑的建立者也没有忘记对自身的美言：“存须所以有外行，削顶所以无内情。不畜（蓄）臧获，均贵贱于人。不聚货财，示罄遗于我。”在教史方面，最有价值的是“碑颂”较明确说明了景教来华的时间，主要人物，活动范围等历史事实：“大秦国有上德阿罗本，占青云而载真经，望风律以弛艰险。贞观九祀，至于长安。”“翻经书殿，问道禁闱”则说明景教僧皇室亲密交往。碑颂大书特书的一个内容是几代皇帝对景教的恩宠：太宗皇帝“特令传授”，并下诏说景教“济物利人，宣行天下”（此内容亦见于《唐会要》卷四十九）；高宗皇帝“崇阿罗本为镇国大法主”；玄宗则“亲临福寺，建立坛场”，还“赐绢百匹，奉庆瑞图”；肃宗“于灵武等郡重立景寺”；德宗“阐九畴以惟新景命”；代宗“每于降诞之辰，锡（赐）天香以告成功，颁御馐以光景众”。颂词部分具有总结的性质，有如记叙之后的抒情，主要是对景教教义和历代皇帝的赞颂。

以上对“碑颂”文本作了一个非常粗略的勾勒。对于该文本的意义，教内外学者都给予了积极的肯定；但对它的宗教价值，即，它能在多大程度上真实反映基督教的教义，却各执一辞。具体地讲，有正反两个方面的看法。赞成者认为，唐时景教与明季所传天主教实同而名异。景教碑发现之初，很多教内认识，包括耶稣会士和中国信徒或护教者，怀着急于要为天主教寻求历史支持的心理，认为唐代所传者与明季所传者是同一种“道”。所以，当时很多中国信徒纷纷称自己是“景教后学”，有人干脆称天主教堂为“景教堂”。比如，在景教碑发现后2年，耶稣会士邓玉函口授、王徵译绘的《远西奇器图说》中，后者署名“景教后学王徵”。李之藻给《天学初函》题辞时说：“天学者，唐称景教，自贞观九年入中国，历千载矣。”足见李氏是将天主教和景教等同的。耶稣会士阳玛诺、李明等竟认为此碑为罗马圣公会的传教士所立。<sup>①</sup>萧诺瑟在《天主教传行中国考》中说：“碑文所载，于正教理端，尚无不合处。”又说：“其传教之人，虽为异教中人，而此碑文所载之教理，则无一不合于正道，固未尝稍涉及异端

<sup>①</sup> 此方面情况可参见朱谦之《中国景教》，第19—23页。

也。”<sup>①</sup>明末所辑《破邪集》是反利玛窦等传入的天主教的；其中亦有作者视耶稣会士所传之教与唐之景教同类。王朝式说：“今则景教之设，延及数省矣。”<sup>②</sup>朱谦之先生经过一番考证和研究后的结论是：“景教在适应和吸收东方封建伦理的道德观念之外，究竟保留了其为基督教的特点。虽然景教是基督教的变种，而据景教碑上的教理分析来看，所宣扬的基本上和天主教还是一致。”<sup>③</sup>但也有反对者，徐宗泽便是其一。不过，在《中国天主教传教史概论》中，他的做法很矛盾。一方面他把景教作为中国天主教传教史的一部分，冠于其著作之首，但另一方面有对之大加挞伐，认为景教之衰落，“实中国圣教史上之一大幸事；否则聂氏异端，在中国永传不绝，岂为吾中国公教之福？”<sup>④</sup>又说：“此异端寄生于中国，不即消灭，为圣教之传扬不特是一阻碍，且为信德之一致，是一扰乱，景教之绝迹于中国，实天主上智之安排也。”<sup>⑤</sup>从以上内容来看，我们至少可以得出这样的结论：人们无不认为“碑颂”是基督教宗教文本，只是有定其为异端者，有认为其为正宗者；但所有的人都不怀疑，这是基督教的文本，或关于基督教的文本；换个说法，看了这“碑颂”即知所传者为基督教。然而，如果我们换一个角度看，也可以对此提出疑问：这 1780 字左右的“碑颂”能起到基督教文本的作用吗？我们要知道，以上那些人士，要么是神甫，要么是信徒，要么是宗教研究家或历史学家；他们在接触“碑颂”之前，已经有先入为主的宗教知识，是有心理准备地去审视它的，是带着宗教知识的有色眼镜的。如果一个对基督宗教毫无认识的人，他能通过这样的文本认识基督教吗？对此，我们是持怀疑态度的。

因为，“碑颂”是一个倾斜的文本，扭曲的文本，所指含糊的文本；名为基督教文本，但其中的十字，不过是个隐隐约约的“水印”而已。为什么这样说呢？

要探讨这个问题，我们应该将语境还原到大唐帝国时期，并且还要把自己设想成一个对基督教一无所知的“唐人”（尽管这种虚拟是很难做到的）；在判断景教文典时，我们往往都忽视了这一点：我们往往是正在现代人角度对之加以观照。

我们说“碑颂”是一扭曲了的文本，主要是从两个方面来看的。一是它跟当时已经发展成熟的佛教、道教纠缠不清，二是它在本质上体现的不是基督教的超性哲学，而是儒家的实用哲学；其全部文字仿佛在表明一点：他们的教跟儒家豪不相左。首先，它“袭用道、佛二教经典的词语、模型与形式”。<sup>⑥</sup>统观整个“碑颂”，洋溢的是佛老气息，从文字上讲，它实在是佛教、道教语汇的大拼盘。先说“碑颂”的道教化。“碑颂”的开端就著着浓郁的道家色彩：“常然

① 萧诺瑟：《天主教传行中国考》，第 16 至 17 页。

② 王朝式：《罪言》，《破邪集》，卷三。

③ 朱谦之：《中国景教》，第 131 页。

④ 徐宗泽：《天主教传教史概论》，第 105 页。

⑤ 同上，第 108 至 109 页。

⑥ 朱谦之：《中国景教》，第 140 页。

真寂，先先而无元……后后而妙有。”接着在体现基督教特征的关键句中，作者这样写：“判十字以定四方，鼓元风而生二气。”十字架本是基督教赎罪的标志，但这一标志却差不多成了道士看风水、定方位的工具，让人联想到的是周易中的方位原理。此处“元风”本是指圣灵，结果这基督教之圣灵生出的却是道教所说的阴阳“二气”。耶稣受难升天，叫做“亭午升真”，耶稣仿佛成了道教中的“真人”、“仙人”。记述阿罗本来华时则说是“占青云而载真经，望风律以驰艰险”：一股氤氲之气扑面而来。总之，整个“碑颂”中，道教用语比比皆是，如“真主”、“造化”、“玄妙”、“成真”、“升真”、“修功德”等。或许有人会说，这些用语无伤基督教教义之大旨，唐人应能从中看出基督福音之高妙；那就让我们看看唐人的反应吧。碑上有一段话是引唐皇所下的诏，这段同时也见于《唐会要》的文字是：“大秦国有大德阿罗本，远将经像来献上京。详其教旨，玄妙无为，观其元宗，生成立要。词无繁说，理有忘筌。济物利人，宜行天下。”不难看出，唐朝官方并没有发现景教跟三教有多大的不同；在唐皇或士大夫看来，它起的作用似乎跟道教差不多。所以，这段诏文是我们来判别唐人能否从“碑颂”中嗅出基督福音气息的强有力的证据。次说“碑颂”的佛教化。在这方面，“碑颂”的病症恐怕更为严重。这佛教化一方面体现为在表述方式上模仿佛教。比如，称景教士为“僧”，称教堂为“寺”；最早来华的景教士阿罗本，其中国名字显然受佛教“阿罗汉”这一名称的影响；根据同样的方法，他们称耶和華為“阿罗河”；佛教东来，其教内人士称佛教是“慧风东煽”，景净辈则说景教为：“景风东煽”，诸如此类。在用佛教用语表现基督教教义或观念方面的例证也相当多。如“斋以伏识而成，戒以静慎为固”，体现佛教的斋戒礼规；“棹慈航以登明宫，含灵于是乎既济”，体现佛教普度众生之意；又“圣迹腾祥，永辉法界”、“分身出代，救度无边”，等等。连教内一些想借景教这支早在唐代就进入中华的基督教力量来为自己所传之教壮大声威的人士也承认，它“喜用释道名词”，并表示“不无遗憾”<sup>①</sup>。所以，“碑颂”的道教化与佛教化是不争的事实。鉴于前人在这方面已有不少研究，就不赘述。

其次是“碑颂”儒化色彩。如果说“碑颂”的佛教化和道教化主要是体现在局部上，体现在一些术语上的话，那么这种儒化色彩则构成整个“碑颂”的底色。这是“碑颂”最致命的地方；使得其中所包含的基督教教义遭灭顶之灾的，正这是这种绝对的儒化，而这方面的情况，学界一直未给予足够的重视。文本中出现的一些佛道术语——这些显目的东西——干扰了我们的视线。众所周知，基督教是一种超性哲学，它所关注的不是此岸世界，而是彼岸世界；它不关注人在这个世界上的安身立命，关注的是天国，是来世；它关注的不是人的肉体，而是灵魂；它不强调人通过自身的力量来主宰自己的命运，它要人们靠信主而得救。这种超性特点，在以儒家为基本色调的中国是缺乏的，也是基督教信仰渗入中国文化经脉的一个瓶颈。后来的利玛窦等耶稣会士就注意到了

<sup>①</sup> 萧诺瑟：《天主教传行中国考》，第13页。



这一点，所以他们开始想将士大夫们往西方科学上引，想通过科技所体现的科学真理来吸引他们走向基督教的启示真理。但作为第一支来华的基督教使者，阿罗本、景净辈非但没有注意到这一点，反而在中国文化的汪洋大海中失去了自己的方向；他们非但没有努力“自拔”，反而迎合了这种本土特色。总之，作者在“碑颂”这一景教的总结性文本中所张显的是一种儒家情怀，让人觉得基督教也是一种修身、齐家、治国、平天下的经世致用的实用哲学；作者似乎也为他们能为大唐江山所起的这种（此岸世界的）作用而自豪。如“碑颂”所说：“若使风雨时，天下静，人能理，物能清，存能昌，殁能乐，念生响应，情发自诚者，我景力能事之功用也。”他们认为景教能给人们带来现世的福分，给国家带来祥瑞之气；“寺满百城”是教会的收获，“家殷景福”是景教的功效。明清时，西方传教士也有在中国宫廷做事的，如汤若望、南怀仁、罗雅谷、蒋友仁等，但他们头脑很清醒，目的很明确，那是为了给基督教在中国传播创造一个良好的外部环境。而唐代的景教在这方面却显得十分盲目，有背基督教的精神。他们为景教僧伊斯能受到官方的重用而骄傲；伊斯甚至不惜跟随郭子仪，“为公爪牙，作军耳目”。景教的儒化倾向，景教僧们自己的这种以儒家标准立命于大唐的姿态，还可以从唐代官方的反应来证实。唐代官方之所以能容忍这远方的夷人在中华活动，是因为觉得他们所传的道能“密济群生”，能“济物利人”；总之，符合儒家的实用原则，所以觉得它“宜行天下”。<sup>①</sup>唐代官方的这种反应还表现在一些行为上。如碑文所载：“天宝初，令大将军高力士送五圣写真，寺内安置。”唐人不明白，这种做法是有违基督教的教义的，但从中国文化观点看，这就是对夷人的至高奖赏，是儒文化君臣观念的体现。更为可悲的是，景教僧们在皇帝的这种恩赐面前受宠若惊，对皇帝的画像大加崇拜，美言曰：“龙髯虽远，弓箭可攀。日角舒光，天颜咫尺。”这种把帝皇功德看得如此之高的行为，跟基督教相连，实在荒谬。由此我们可以看出，整个“碑颂”所体现的中国农业文明的实用理性，缺乏的是基督教哲学的超越精神。

通过以上分析，我们不难发现，“碑颂”是一个亦耶亦道亦佛亦儒的“四不象”。造成这种“四不象”的原因之一在语言。魏晋时，竺法雅等人“以经中事数，拟配外书，为生解之例”<sup>②</sup>，就是说，“把佛书的名相同中国书籍内的概念进行比较，把相同的固定下来，以后作为理解佛学名相的规范”。<sup>③</sup>这种手法叫做“格义”。“格义”主要是用儒家固有的词汇来理解佛学中难以用汉语表达的意思。值得注意的是，竺法雅等人是很自觉的，是深知两方面之差异的。而景教在这方面完全迷失于汉语语汇的丛林中；而到唐代，佛、道两家亦已成熟，其语汇已契入汉语之中，所以，在“碑颂”中，满目都是佛、道语汇。与此同时，“哲学和精神实践的真理都不知不觉地附属于语言可以作出的分类，而这又

<sup>①</sup> 《唐会要》，卷四十九。

<sup>②</sup> 《高僧传》。

<sup>③</sup> 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第45页，中华书局，1995年。

仅仅因为它是语言和语言的象征物”；<sup>①</sup>于是，我们看到的“碑颂”就成了一个“四不象”。林顿在《人的研究》中讲了这样一个有趣的故事：“有那么个故事，说的是一位受过教育的日本人，他在和一位欧洲朋友讨论关于上帝、耶稣基督和圣灵三位一体的本质之后，突然冒出这么一句话来：‘哦，我现在明白了。这是一个委员会。’”<sup>②</sup>同样，唐人读完“碑颂”后，会不会说：“哦，我明白了，这是佛教的又一支派。”或者……

正像景教碑自身有两吨重那样，关于景教碑的文化思考同样是一个沉重的问题。景教是基督教在华的起点，而“碑颂”又是它的一个总结性文本，所以，它自然成为我们研究它的一个出发点，并据之来判断景教的性质。

### 第三节 被缚的耶稣：景教经文的自我迷失

我今一切念慈恩，双彼妙乐照此国。弥施诃  
普尊大圣子，广度苦界救无亿。

——《三威蒙度赞》

作为一个传教性的宗教，唐景教除了建立寺庙，组织教会机构外，也致力于经典的翻译。后来在敦煌发现的《尊经》，虽只有360字，但它是极有价值的，因为它透露了当时景教译经的一些情况。该经称，“大秦本教经都五百三十”，“本教僧景净译得已上三十部卷”。三十余部已是一个不小的数目，尽管相对于当时佛教的译经来讲不过是沧海一粟。这三十余部中能流传下来的只有《一神论》、《志玄安乐经》等七部经（颂）。这七部译出或写出的经（颂）时间跨度很大，如《序听迷诗所（诃）经》约在贞观9至12年，而《尊经》据朱维之考证约产于晚唐。在这7部中，《序听迷诗所（诃）经》、《一神论》、《宣元至本经》和《志玄安乐经》属经文类；《大圣通真归法赞》、《三威蒙度赞》属颂赞类；《尊经》属经录或教名录。此七者连同《大秦景教流行中国碑颂》，构成我们研究唐景教的现存的全部文本。在考察了“碑颂”后，现在我们来考察一下“碑颂”之外景教的其他文本。

《序听迷诗所（诃）经》发现于敦煌石室中的写本，共169行，2830字。该经约译于贞观九年至十二年，即635—638年间，其译者可能是阿罗本；可见，它可能是现今所存的中国最古的景教经文，也是《圣经》在中国的最早的译文。它的主要内容是，上帝是世界的主宰，上帝是至尊、至能、至善的，且是无形又无处不在的：“天尊颜容似风，何人能得见风？”人是这个世界的过客，人只有摄伏于上帝的“神威”，才能享受“长乐仙缘”；人如作“恶业”则“不得天

<sup>①</sup> 邦文尼斯特：《基础语言的新动向》，见谢和耐《中国和基督教》，第347页，耿昇译，上海古籍出版社，1991年。第347页

<sup>②</sup> Linton, *The Study of Man*, P. 339, 1936, renewed 1964.

道”，而“堕落恶道”。最能显示该经基督教特点的是，它涉及了反对偶像崇拜、摩西十诫、爱人如己、耶稣出生与受难等内容。整个经文受佛教其次是受道教影响的痕迹十分明显。经文开头的格式就是佛经的格式：“尔时，弥师诃说天尊序娑（婆）法云：异见多少、谁能说；经义难息事、谁能说。”文中将上帝译为“天尊”，将耶稣译作“移鼠”（这是耶稣名的最早的汉译），圣灵为“凉风”，众神则为“诸佛”，信基督教教理叫“受戒”，信徒叫“受戒人”，违反教理则是“破戒”。此外，经中借用佛教语汇比比皆是，如，“阿罗漠（汉）”、“果报”、“缘”、“慈恩”、“思量”、“阎罗王”、“佛法”、“伽沙”（袈裟）、“业”、“流转”、“微尘”、“恶道”、“精进”，等等；经中凡涉及“神”时，几乎一律称“佛”。

《一神论》发现于敦煌石室，7000余字，是最长的景教文献，也是景教最早的译经之一，约译于唐贞观十五年（641年）左右，其译者可能也是阿罗本及其徒众。该经分三个部分，依次是“喻第二”、“一天论第一”、“世尊布施论第三”。跟《序听迷诗所（诃）经》不同的是，该经不再将耶稣译作“移鼠”，而是译作“翳数”或“圣主”，将圣灵译为“净风”，上帝为“一神”、“天尊”，或“一神天尊”，译撒旦为“娑多那”，天使为“飞仙”。《一神论》强调天地万物为一神所创造，并为一神所主宰；其中“世尊布施论第三”与《新约》相合处较多。与《序听迷诗所（诃）经》一样，该经文中仍多用佛家术语或范畴，如“四色”、“种性”、“五荫”、“劫”、“处”、“功德”、“戒行”、“三界”、“三恶道”、“四天下”、“受”、“因缘”，等等。不但如此，在论述教理时，经文亦采用佛教的说教模式，把佛家的“执”与“不执”用于论述一神创造天地的教理：“大智之圣，等虚空，不可执，唯一神遍满一切处。”

《宣元至本经》是敦煌石室中发现的残卷，仅存卷首10行（“大秦景教宣元本经”）和卷末30行（“大秦景教宣元至本经”），且脱字较多；系《尊经》所记现存的3个景教文献之一。据该经经末所记，它是写于唐开元五年，即公元717年。此时距阿罗本来华已82年，据景净刻景教碑尚有64年，可知此经并非阿罗本或景净所译（撰）。该经将耶稣译作“法王”或“景通法王”，称信徒为“觉众”，称圣父为“空皇”。经文主要讲“法王”在大秦国那萨罗城（拿萨勒）讲法之事。其经文开篇亦模仿佛经体式：“时景通法王，在大秦国那萨罗城、和明宫宝法云座，将与二见，了决真源，应乐咸通，七方云集。有诸明净土，一切神天等妙法王，无量觉众，及三百六十五种异见种民，<sup>①</sup>如是族类，无边无极。”跟前诸经相比，佛道气息仍是很浓。说耶稣所宣之道为“无元、无言，无道、无缘，妙有、非有”——纯粹是佛道杂揉。又说“法王善用谦柔，故能摄化万物，普救群生，降伏魔鬼。”耶稣所传之道则是“妙道”，很难让人将其于大乘空宗区别开来。

《大圣通真归法赞》是发现于敦煌石室的写本，属颂赞类，相当于今天所说的赞美诗。经末注明写于唐开元八年五月二日，即公元720年。颂诗中称上

<sup>①</sup> 为避李世民讳，文中“民”字本无一横。

帝为“大圣慈父阿罗诃”，称信徒为“善众”、“法徒”，称圣徒约翰为“瑜罕难法王”，大卫为“多惠法王”，跟后来《尊经》中的说法一致（在《序听迷诗所（诃）经》中，约翰为“若昏”）。<sup>①</sup>颂诗的字里行间仍是佛教气息：“德音妙义若金铎，法慈广被亿万生。众灵昧却一切性，身被万毒失本真。帙我大圣法王高居无等界，圣慈照入为灰尘。”

《志玄安乐经》也是发现于敦煌的景教文本。从内容和形式上看，它都不像译经，而更像是写经，或类似于佛教的经论。该经 2600 余字。据学者考证，此经约生成于晚唐，其作者可能就是景净。<sup>②</sup>经中文字跟此前的经颂中的文字相比，都更成熟，行文更流畅；经文在起承转合上、倾词造句上，都显得有板有眼，同时也少生涩措辞。总之，虽然该经头十行中脱落多字，但以文章学论之，这是景教文献中堪称最完美的一篇。利玛窦等耶稣会士著书作文时，多请士大夫润色，景净会不会也请华人为之润色，不得而知。但与此同时，佛家的东西在经文中却体现得更为突出，简直到了令人触目惊心的程度。该经是叙述耶稣给西门等门徒讲道的。经中耶稣译作“无上一尊弥施诃”、“一尊弥施诃”、“无上一尊”。门徒西门叫“岑稳”。在体式上，它完全模仿佛经。其开头为：“闻是至言时，无上（一尊弥施诃，在与脱出爱）河，净虚堂内与者（俱。□岑稳僧伽，□与诸人）众，左右环绕，恭敬侍（座。□□□□□，岑稳僧）伽、从众而起，交臂（而进作礼赞，白弥施诃言）……”其末尾亦似佛经格式：“时诸大众，闻是语已，顶受欢喜，礼退奉行。”正如佛经结尾处所说：“闻佛说皆大欢喜礼佛而退。”

《三威蒙度赞》跟《大圣通真归法赞》一样，也是发现于敦煌石室中的一篇颂赞。该颂诗共 44 行，每行 7 字，但第 23 行是 8 个字，这样共 309 字。颂诗中称上帝为“慈父阿罗诃”，称一体三位是“慈父明子净风王”，另外又称救主是“常活命王”，耶稣是“大师”、“大圣”、“大圣子”，但与此同时还跟以前诸经颂一样，还称他“弥施诃”；看来，“弥施诃”一语是景教文献中一直保持着的。A. C. 穆尔认为，这篇颂诗，“就其重要性而言，仅此于《大秦景教流行中国碑颂》，但有些方面确实要比后者更有意义。”<sup>③</sup>这篇颂诗写于约 800 年前后，<sup>④</sup>就是说，它是产于景净撰“碑颂”之后，是较晚的文献之一。尽管如此，其佛教痕迹一样明显，多处借用“慧性”、“含真”、“世尊”、“色见”、“清净”、“慈恩”、“苦界”、“慧力”、“善根”等佛教词汇，且以佛教偈颂的语气来颂赞圣主，表达基督教情感：“惟独绝凝清净德，惟独神威无等力。惟独不转俨然存，众善根本复无极。我今一切念慈恩，叹彼妙乐照此国。弥施诃普尊大圣子，广度苦

<sup>①</sup> 这很值得我们注意。朱维之考证《尊经》产于晚唐，但以上二人物的译名却跟 720 年的此经一致，所以我们就觉得两个文本之间有某种联系，猜测之一便是《尊经》写出的时间与《大圣通真归法赞》相距不远；因为景教文献中对历史人物的译法或叫法总是不断变化，而此二经对以上二人物的叫法完全一致，似乎暗示了两文本在时间上的关系。

<sup>②</sup> 见翁少军《景教文献诠释》，第 179 页。

<sup>③</sup> A. C. 穆尔：《1550 年前的中国基督教史》，第 59 页。

<sup>④</sup> 同上，第 60 页。

界救无亿。”“大圣普尊弥施诃，我叹慈父海藏慈。大圣谦及净风性，清凝法耳不思议。”

《尊经》如前所说，在现存的 8 个景教文献中具有其独特的地位。这篇 360 字的经文是难得的景教传教史的史料。实际上，它相当于佛教中的经录。它一方面明确提到了基督教的圣父、圣子、圣灵，及众先知和门徒，还记录了景教的经典（包括已译出的 30 部）。至少，以我们今天对基督教已具备的“前知识”，可以确定，唐时在中国活动的、来自波斯的这一宗教的确是基督教，或基督教的一支。该经称圣父为“妙身皇父阿罗诃”，称耶稣为“应身皇子弥施诃”，称圣灵为“证身卢诃宁俱沙”，并明确指出“三身同归一体”；作者还分别说圣父和圣子是“皇父”和“皇子”，并仿用佛教的“三身”（法身、报身、应身）分别称三个位格是“妙身”、“应身”、“报身”。此外，值得注意的是，作者在此经中称约翰等门徒是“法王”，而在《宣元至本经》中称耶稣也被称作“法王”；这样，就将耶稣和门徒等同起来了。

以上我们对“碑颂”之外的 7 个景教文献的历史情况作了一个比较客观的交待，对它们的规模，产出的时间，对关键词的翻译或选用，以及文本的基本特色作了介绍，目的是要对它们进行一番历时的梳理，好让我们从中看出在景教在华的 200 多年间它在文本模式上、传教策略上、传译方式上都有些什么变化，或者有哪些是一直没有变化的，从而让我们发现某种规律性的东西，以期加深对唐代景教的认识。

景教文献是我们研究景教的最主要的依据。通过以上的梳理，我们对景教文献中的最主要的一些关键词作了统计，见下表：

唐景教文献关键词简表

经颂及时间	《序听》 635—638	《一神》 641	《宣元》 717	《大圣》 720	《志玄》 晚唐	《三威》 800	《尊经》 晚唐	《碑颂》 781
上帝	天尊	一神； 神； 天尊； 一神天尊； 子	空皇	大圣慈父 阿罗诃； 大圣法王		慈父阿罗 诃； 慈父； 常活命王	妙身皇父 阿罗诃	阿罗诃； 无元真主
耶稣	移鼠	翳数； 弥施诃； 世尊； 圣主； 子	法王； 景通法王； 大圣法王		一尊； 弥施诃； 天上一尊；	明子； 弥施诃	应身皇子； 弥施诃	景尊弥施诃
圣灵	凉风	净风				净风王	证身卢诃 宁俱沙	三一净风

众神	诸佛： 平章天： 阿罗漠 (汉)					诸世尊		
天使		飞仙						
魔鬼	阎罗王	娑多那； 夜叉； 罗刹； 恶魔； 恶魔鬼	魔鬼	魔鬼				娑磔
使徒	弟子	弟子			僧伽		法王	
信徒	受戒人		觉众； 法徒	善众； 法徒				
福音	佛法	戒行	妙道	德音； 妙义； 法； 大法				法道； 真玄； 真道； 仁惠之音

对关键词的考察，是文化研究的手段之一。有学者认为：“把握一个时代精神的运作……其中最重要的办法之一，是考察该时代本身固有的关键词及其特定含义。”<sup>①</sup>因为，“‘关键词’应该是在文化内部指称力场（FORCE-FIELDS）的词语，也就是说，它们具有建构的能量（STRUCTURING POWER）”。<sup>②</sup>可以说，在跨文化语境中，人们对一种文化的理解，常常是从一些关键词语着手的；关键词常常既是理解的起点，又是误解的陷阱。所以，在异质文化接触初期，当事人往往对关键词的选择或移译总是很慎重，一方面是要使得这些关键词能传达源文化的内蕴，更重要的是避免它们在目标文化中引起误解，而达不到跨越文化疆界的目的。佛教传入初期是这样，以利玛窦为代表的耶稣会也是这样；尽管有些词汇跟目标文化中的一些关键词容易产生误会，但当事人往往都是很自觉地去面对。而以阿罗本和景净为代表的唐代景教是，在基督教关键词的处理上，表现出一种令人百思不得其解的态势。表格中所列经颂产出的时间，是按照近百年来学者的成果而排列的。这样按产出的时间的先后来排列，本指望能从中看出译（写）经人在关键词的处理上会有什么变化，但事实是令人失望的。详察上表，我们可以得出第一个层面结论：一是变，二是不变。这里的“变”不是指往“好”的方面、合理的方面变，而是指译者或写者在不断地变换关键词，不曾有过统一的时候，即变动不居；“不变”是指译者或写者所选的词汇都是目标文化中已具备独特内涵的、跟基督教相违背的甚至相左的关键词，即所犯的“错误”是一犯再犯，这些词汇非但不能传达基督福音，反而严重扭曲了基督福音，将基督钉死在汉语的十字架上。审察上表所得出的第二个层面结论

<sup>①</sup> 王宾：《词与力》，见《跨文化对话》，第一辑，第150页，上海文化出版社，1998年10月。

<sup>②</sup> （瑞士）瓦拉德·吉吉齐：《关于〈关键词研究〉项目的说明》，丁尔苏译，同上，第154页。

是，经（颂）的译者或写者所“挪用”的目标文化中的关键词明确凸现的是“三教”特征，即“佛化倾向”、“道化倾向”、“儒化倾向”；其中，佛化倾向是最触目惊心的。第三个层面的结论是，译者或写者缺乏最起码的分类标准，比如“法王”一词，既用于圣父，也用于圣子，还用于使徒。总之，我们从这些关键词中几乎看不到现代基督教的语汇。景教文献不但“挪用”目标文化中现成的关键词，而且还喜欢搬用目标文化中的一些“关键字”；比如，喜欢用“诃”，喜欢用“阿罗”，而这些都是佛教、佛教中的常见字。正像每一种文化都有它独特的一些用语或即关键词并且我们通过它们就能看出它们是属于哪种文化那样，一棵结满桃子的树人们叫它桃树，一棵结满梨子的树人们叫它梨树。而现在，景教这棵梨树上所结的却是满树的桃子。一棵结了满树桃子的梨树还叫梨树吗？

有人会说，它仍是梨树，因为它有梨树的木质，梨树的“基因”。下面我们就来考察一下这景教这棵树的木质是不是梨树的，即考察一下景教文献除了在关键词上的迷失外，在其文本机理上作一番探究。景教文献的致命之处不仅在关键词的选用或使用上向“三教”靠拢，在教义的宣讲上也是采用目标文化的常见方式，这主要体现在用佛教哲学的一套理论阐释基督教教理，结果使得基督教教理在阐释的过程中悄悄“流失”。《志玄安乐经》是现存的景教文献中较晚产出的。它写的是耶稣（天上一尊）对门徒西门（岑稳僧伽）及“大众”讲道的经过；文本采用的是佛教中常见的问答式。其开头和结尾也都是佛经式的，但这里重点要谈的是这部经所体现的思想。基督教和佛教有一点是相似的，那就是对现世生活的看法；它们都不看重对现世享乐的追求，而把希望寄托在另一个世界：在佛教，指望通过修炼成佛，断绝轮回之苦；在基督教指望死后进入天堂。但是，佛教追求彼岸世界的理论重心是“四谛说”，理论基础是“缘起说”；其追求彼岸世界的动因是“诸行无常”、“诸法无我”、“诸受皆苦”（“一切皆苦”）；而基督教追求彼岸世界，固然是指望要借助对上帝的信仰求上帝宽恕现世所犯的罪，但更根本的是人自身的原罪。所以，两教在终极追求上固然有部分相似，但在出发点上却是不同的，对人生的理解完全是两套价值体系和人生观。《志玄安乐经》这部景教在华后期产出的经文根本看不出它在文本上的“进化”，相反，其佛化病症真是病入膏肓。经中的耶稣（无上一尊）向西门“演说”的“微妙胜法”不过是佛教的一套说教，体现的是佛教的人生观。经中首先“演说”的是“安乐缘”，由“安乐缘”而证出“安乐道”。该经的出发点显然是“缘起论”：“岑稳僧伽，凡修胜道，先除动欲，无动无欲，则不求不为。无求无为，则能清能静。遍照遍境，是安乐缘。”接着，经文层层推进，证出“安乐道”：“以有身故，则怀生想，怀生想故，则有求为。有所求为，是名动欲，有动欲者，于诸苦恼，犹未能免，况于安乐，而得成就。是故我言，无欲无为，离诸染境，入诸净源。离染能净，故等于虚空，发惠光明，能找一切。照一切故，名安乐道。”这完全是“此有故彼有，此生故彼生”的原始佛教的“缘起论”推理模式；它所体现的是佛教的立教前提，而不是基督教的立教前提。这篇经文的第二部分是阐明达到“安乐道”的“十种观法”：“当有十种观法为渐修路。”这里又因

袭了佛教当中的“渐悟”和“顿悟”的概念。经中认为，经过“十种观法”的修炼阶段，方可渐进“四种胜法”，即，“无欲”、“无为”、“无德”、“无证”。经历了以上几个阶梯后，方能达到“离诸染境，清净真性，湛然圆明”的境界。但是，这绝不是我们所知道的基督教的境界，这显然是涅槃的境界，般若的境界。至此，我们不妨用柏拉图式的推论来对此作一番总结：如果说，上文所列的关键词以及其他未列出的关键词是景教这颗梨树上的桃子的话，那么通过对它的文本的细读，我们发现它的木质也是一棵桃树的木质，而非梨树的；这样，一棵结的是桃子，其木质也是桃树的树，还叫梨树吗？该经中称：“常习我宗，不安求乐，安乐自至。”唐人看了这篇经文，并看到这里说的“我宗”，一定会说：“如果这不是天台宗，也不是华法相宗，也不是禅宗，那一定是我们所不知道的佛家的又一什么宗。”

我们说过，在研究宗教历史并对宗教史作文化审察时，应该把它放在历史的语境中研究，而不应割裂地看问题，更不应该用我们自身的前理解、前知识作来作出不合历史事实的判断。我们不应指望唐代皇帝、士大夫和百姓具有穆尔、佐伯好郎、朱谦之那样的宗教知识和历史知识。明清时的耶稣会士不嫌它是异端，而肯定景教的基督教性质，是因为他们寻求历史支持之心切；穆尔辈看出它是基督教之一支，是因为他们有宗教知识；徐宗泽虽然也是耶稣会士，但他贬斥他，这是因为到 20 世纪，基督教虽没能征服中国，但至少能在中国获得合法的传教资格，所以，不像明清时那样不嫌其异端，只要能给自己撑腰的就是好的。可是我们能指望唐人从景教文献中看到什么呢？总而言之，上帝的福音，在唐景教那里是变形了的，耶稣基督第二次被缚上了“十字架”——言语的十字架、异域文化的十字架。

#### 第四节 阿罗本—景净模式：在自觉和不自觉之间徘徊

翻译过程的每一步……都得用目标语言中  
流通的文化价值加以思考。

——巴斯奈特

唐代景教自 635 年进入中华，到 845 年“会昌法难”逐渐淡出中国历史的地平线，历时 200 多年。<sup>①</sup>对这支来华的基督教“先遣军”作一番文化上的思考总结，可作为我们对整个在华基督教的第一个检讨，而这一检讨又跟后面我们对明清时期的在华基督教的文化探索形成一个整体。对于这时期景教的传教模式，我们用它早期和后期的两个代表人物名之，即“景净—阿罗本模式”。

<sup>①</sup>事实上，对于 781 年后的唐代景教的发展历史记述是很少的，虽然它在武宗灭佛，乃至在此之后，它在中华仍存在了相当长的时间，尤其是在北方或西北地区。



“景净—阿罗本模式”从传教策略上看，其第一个特点是在自觉和不自觉之间徘徊。所谓自觉是指他们还是能明确认识到自己的宗教是有别于其他宗教的，为“我宗”之教义进行多方面的宣传；所谓不自觉是指他们对目标文化的几乎失去原则的依附性。就自觉方面言，凭我们今天的对宗教的前知识，景教文献的确传达了有异于儒释道和其他西域宗教的思想，时而明确时而含糊地体现了上帝创造世界、三位一体、圣洗瞻礼祈祷、耶稣道成肉身救赎人类等基督教的基本教义；他们也明确地用“景门”、“景力”、“景僧”、“景日”、“景命”、“景寺”、“景福”等将自己和他种宗教区别开来。但这一切又因他们在传教策略上的失误，文本传递上的失误而变得模糊不清。概括地讲，景净、阿罗本辈的传教方式是：在儒家的框架中用佛道的砖瓦构建基督教的楼宇；相比较而言，明清间的耶稣会士们却是想借目标文化之胎怀基督教之婴。从“碑颂”及其其他 7 个景教文献看，体现儒学思想的术语或语汇虽不及佛道那么多、那么显目，但字里行间透出的气息却是儒家的实用理性。从“碑颂”看，其正文部分和颂部分，对唐代皇帝的歌颂，占去整个篇幅的三分之一。“惟道非圣不弘”，体现了景教对皇帝的绝对依附；伊斯为唐朝效忠，体现了儒家的尊君思想；“家殷景福”体现的是儒家的经世致用的观点；皇帝令手下送“五圣写真”至寺中，他们便受宠若惊，对皇帝的画像大加颂赞；“日角舒光，天颜咫尺”倒有点偶像崇拜的意味了。这一切跟天主教的教皇至上主义、跟基督教的纯洁性，都是相左的。唐帝国对宗教的姿态是比较开放的，对宗教所持的是实用主义的态度；只要有利于其统治，就加以支持，当然也加以利用。道教因李氏江山的缘故倍受青睐，但佛家也很受礼遇。高祖续三教先后，曰：“老教、孔教，此土之基；释教后兴，宜崇客礼。今可老先，次孔，末后释宗。”<sup>①</sup>但后来太宗手制愿文，自称菩萨戒弟子，皈依三宝，并安抚佛教界人士说：“师等宜悉朕怀。彼道士者，止是师习先宗，故列在前。今李家据国，李老在前；若释家治化，则释门居上。”<sup>②</sup>至于玄宗，他则是一手注《金刚经》，一手注《道德经》。这在一神宗教那里是不可思议的。但在中国，在唐朝，这种实用主义的宗教观却是很普遍的。唐代对宗教的实用主义取向，无疑也影响了景教。众宗教都为唐之江山效劳，景教岂能免俗。景净、阿罗本等当然看出了唐代统治者的心理，为了赢得一个生存的空间，他们便迎合了这一特点；至于唐朝方面，统治者见这一西来宗教对大唐的治化有益，也就不加阻止，况且凭中央大国的肚量，容一西来小夷当然不在话下。于是，景教便穿上了唐代宗教价值取向的这件柔软的铁衣，再检些当时十分流行的佛道的砖瓦，梦想借此来构建基督教的楼宇。至于景教和佛道的关系，上文已说得较多，就不赘述。

现在我们从翻译学的角度来看唐代景教在传教上的特点。唐代景教的 8 部文献除了“碑颂”之外，学界一般认为其余 7 部都是阿罗本、景净等景教僧

<sup>①</sup> 《集古今佛道论衡》，卷丙。

<sup>②</sup> 同上。

徒所翻译或撰写的基督教文本。所以，我们用当下翻译研究的理论对这些文本作一番考察透视，可让我们获得一个研究景教的又一个视角。

在《比较不是理由》中，法国学者艾田伯说过，如果将“历史的探寻”和“批判的或美学的沉思”这两个方面结合起来，“比较文学便会不可违拗地被导向比较诗学”。<sup>①</sup>但英国学者、沃里克大学教授巴斯奈特则说：“无视翻译研究，比较文学就无法进行。”<sup>②</sup>，巴斯奈特便因此成为将比较文学引向翻译研究的积极的倡导者；或者，由于她的倡导，比较文学研究的领域比以前更为宽广了。不仅如此，她还主张将翻译研究用于文化研究，并且主张翻译研究和文化研究之间的双向互动。她说：“文化研究和翻译研究一经相逢，双方便就相得益彰。”<sup>③</sup>她还援引理查德·约翰生的观点说，文化研究必须是“跨学科的”（interdisciplinary），或者是“反学科分类的”（a-disciplinary）。<sup>④</sup>“反学科分类的”分类的观点，对我们进行文化研究是很有启发的。以前我们以为跨学科可以开阔我们的研究视野，但是，跨学科更多地是指两两之间的联系，用英文来说，强调的是 between；而文化研究上的“反学科”则是指在研究中用各学科的知识综合考察研究对象，是许多发射点之间的连接，用英文来说，体现的是 among。此外，巴斯奈特还提出了翻译中的种种“特殊”现象，即文本有时往往以译作的形式出现，而这些文本并不是真正意义上的翻译。在《什么时候翻译不是翻译》<sup>⑤</sup>中，她列举了读者“与文本共谋”（Colluding with the text）、“虚假翻译”（Pseudotranslation）、“不可信的来源”（The Inauthentic Source）、“自我翻译”（Self-translation）、“发明译文”（Inventing a Translation），以及“虚构翻译”（Fictitious Translation）等现象。对于这些现象的研究实际上已超出了传统翻译研究的范围，同时，以上列举的这些现象在早期的宗教翻译中又是很常见的。总之，自 20 世纪 70 年代以来，翻译研究领域内巴斯奈特和安德烈·勒菲弗尔等人主张的文化研究倾向，不仅丰富了传统的翻译研究，而且给整个文化研究带来了新的视角。

思维敏捷、总爱提出问题的巴斯奈特教授说：“一个文本是如何被选来作为翻译的对象？在这选择的过程中译者扮演着什么样的角色，是什么样的标准左右着译者的翻译策略？翻译文本在目标系统中是如何接受的？”她还提出过一些类似的问题：“为什么一些文化被翻译得多些而另一些则少些？是哪类文本得到了翻译？那些文本在目标系统中的地位跟其在源系统中的地位相比怎样？……”<sup>⑥</sup>由此，我们对唐代的景教文献也要提出许多疑问：除了“碑颂”之外，7 部文献哪些是真正意义上的翻译，哪些是摘译，哪些是撰写？如果属翻

<sup>①</sup> Etienne, *The Crisis in Comparative Literature*, P. 54, Michigan State University Press, 1966.

<sup>②</sup> Sussan Bassnett: *Comparative Literature: A Critical Introduction*, Blackwell, 1993.

<sup>③</sup> Sussan Bassnett: *The Translation Turn in Cultural Studies*, see *Constructing Cultures*, P. 133, Shanghai Foreign Language Education Press, 2001.

<sup>④</sup> *Ibid.* P. 125.

<sup>⑤</sup> Sussan Bassnett: *When Is Translation not a Translation?* see *Constructing Cultures*, PP. 25-40.

<sup>⑥</sup> Sussan Bassnett, *Comparative Literature: A Critical Introduction*, P. 142.

译类，那它们忠实地传达了什么？舍弃了什么？为什么要对有些内容忠实地传达？而对另一些内容舍弃？与此同时，当中又添加进了什么？改变了什么？为什么添加？又为什么改变？是用目标系统或目标文化中的什么东西去改变的？这种改变对源系统的文化形象会起什么影响，在目标系统或目标文化中会有什么样的后果？

据“碑颂”，唐景教“经留二十七部，张元化以发灵关”；这跟《圣经》的《新约》部分完全符合；又称“圆二十四圣有说之旧法”，这大概是指《旧约》的四十一部经。但带有“经录”性质的《尊经》又称“大秦本教经部都五百卅部，并是贝叶梵音……后召本教大德僧景净译得以上三十部卷，余大数具在贝皮夹，犹未翻译”，这后一种说法就令人感到莫名其妙。到7世纪时，《圣经》的正典已经形成，而景教对于罗马教会来说虽属异端，但也只是在对圣子的格位的解释上有分歧，在经文上并没有形成两套系统。可见景教文献在记载历史方面的不确切性；要么就是景教僧为显示该教经典的丰富而故意夸大其词，以不输于典籍浩繁的佛教和道教。七部经颂中，《尊经》肯定属撰写类，而非译作；如果把《志玄安乐经》一定要放在译作类，那就是巴斯奈特所说的“伪译”，事实上它更像是撰述类；《三威蒙度赞》可能是译自某个基督教赞美诗；《大圣通真归法赞》末后有“沙州大秦寺法徒索元定传写教读”之文字，大致上属传译类；《宣元至本经》末后有“法徒张驹传写于沙州大秦寺”之文字，其文本性质跟前者相类；《一神论》和《序听迷诗所（柯）经》翻译的性质较明显。以上诸经（颂）概而言之分三类：撰述类、译文类、摘译类；但此三者很难作绝对的划分。就是说，此三类彼此之间在类型上实有：你中有我、我中有你的倾向；就是说，似乎没有一个文本是严格地按照哪一个源文本来进行翻译的。这个特点显然是受到了佛经翻译的影响。佛经的翻译在中国经历了：外国人主译期、外国人与中国人合译期，以及中国人主译期等三个时期；在其初期，翻译并无定本可依，是先有人暗颂（背出佛经），再有人执笔。到玄奘时，情况已大大改观，译场分工很细，有译主、笔受、度语、证梵、润文、证义、总勘等七道“工序”；可是，景教文献的翻译似乎很随意。很多人承认景教文献是译文，实际上就是巴斯奈特所说的读者“跟文本共谋”现象。就是说，一旦我们以为这些文本属基督教文本，我们就不自觉地将它们跟基督教的教义联系起来，会有意识地从其中去寻找能体现福音的语汇，凭我们所掌握的基督教知识，我们“个体阅读的碎片”（*fragments of our individualistic readings*）<sup>①</sup>来将不忠实于原作的译文编织成一幅我们以为忠实于原作的画面；一旦我们把什么看作翻译，我们会把翻译文本和真实性、原作的权威性联系起来。打个比方说，如果我们将一篇不是托尔斯泰作品假托是托翁所著，读者在阅读时就会带着三分的敬意，本不那么美好的文字可能也会因这种主观因素而变得美好起来。但是，这种“共谋”的前提是要求读者具备文本中所涉及到的有关信息，至少在他的精神世界

<sup>①</sup> Sussan Bassnett: *When translation Is not a Translation*, see *Constructing Cultures*, P. 27.

中具备上述的那种“碎片”。比如，当 A. C. 穆尔阅读景教文献时，他会和其文本产生某种共谋；但是，不具备这种“碎片”，“共谋”就不会产生，因为阅读者没有足够的“前信息”来解开（decode）译者的构码（encoding）。不但如此，对于这类读者来说，译者所用的干扰性信息，更会将他们引向“歧途”。这就是说，不具备基督教“前知识”的阅读者，很难与阿罗本、景净的“译文”产生“共谋”；如果不能产生这种“共谋”，那他们的译文也就难以达到预想的效果。所以，这就从另一个角度说明了唐代景教在传教上的失策，而这一失策必然会导致“十字”的模糊。

属于译文类的景教文献在翻译上还有这样一个特点，那就是，经文中凡涉及到教义时，其忠实度就低，涉及到情节性或譬喻性内容时，忠实度相对说来较高。可以说，一涉及到教义，译文就变味，就往佛道儒上靠，不论是在内容上，还是在措辞或整体行文的形式上。《序听迷诗所（柯）经》和《一神论》中涉及具体情节的情况较多。前者中的部分内容涉及《圣经》中的《利未记》、《雅各书》、《哥林多前书》、《马太福音》等；后者（尤其是其中的“世尊布施论第三”）则主要涉及了《马太福音》（看来译者是以《马太福音》为底本的）。从这两部我们从中或多或少看得出《圣经》痕迹的文献来看，景教在翻译时主要有三种策略：一者，为阐述基督教义而撮要译出《圣经》中各部分相关的内容，即进行大跨度的剪裁；比如在《序听》这一篇约 2830 字的译文中，所牵涉的内容兼含了《新约》和《旧约》当中的内容。我们称之为“总体摘译”。二者，在摘译《圣经》中某部分内容时，译者又采取二次剪裁，即不是将撮选出的圣经某部分内容完全按《圣经》上所写的译出，而是跳着翻译，或颠倒其节次。我们称之为“局部摘译”。三者，“译释并存”，即丢开《圣经》底本，择一教义加以阐释。如《序听》中讲反对偶像崇拜时说：“众生自被狂惑，乃将金造像，银神像及铜像……更作众众诸畜产，造人似人，造马似马，造牛似牛，造驴似驴，唯不能行动，亦不话语，亦不吃食息。无肉无皮，无器无骨。”译者在这里加入了一些个人发挥的东西。无论是以上哪情形，译者都有根据中国的实际情况作变通的倾向。比如《序听》中述“摩西十诫”就是。“摩西十诫”是：1、除了我以外，你不可有别的神。2、不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形象，仿佛上天、下地，和地底下，水中的百物…… 3、不可妄称耶和华你上帝的名，因为妄称耶和华名的，耶和华必不以他为无罪。4、当纪念安息日，守为圣日。5、当孝敬父母，使你的日子在耶和华你上帝所赐你的地上，得以长久。6、不可杀人。7、不可奸淫。8、不可偷盗。9、不可作假见证陷害人。10、不可贪恋人的房屋，也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴并他一切所有的。<sup>①</sup>在《序经》中，阿罗本等将“十诫”译为“十愿”，这倒是其次。严重的是，他们将这摩西律法的核心作了很大的变动甚至篡改。其第一愿说：“佛为佛受苦置立，天地只为清静

<sup>①</sup> 《旧约·出埃及记》20：3—17。本文之《圣经》引文均据中国基督教协会印行的“上帝”版，1985年，南京。

威力因缘。圣上唯须勤伽习俊。圣上宫殿于诸佛求得，圣上惣是自由。”第二愿是说“孝养父母”；第三愿则是“事父母”；第四愿是说“要发善心”。第五愿译作“莫煞生”。第六愿是说“莫作贼”。第七愿者莫贪“众生钱财……田宅奴婢”；第九愿者莫恋他人“妻子，并好金屋，作文证（莫）加祺他人”；第十愿是“受他寄物，并将费用，（莫事）天尊”。从中我们不难看出，摩西律法中的 10 个规条在这里只有约 6 个得到了较明确的体现，即孝敬父母、不可杀人、不可奸淫、不可偷盗、莫贪恋他人妻子及作假证。而另外 4 者，即事奉一神、莫拜偶像、不可妄称神名、守安息日 4 者则阙如，或极其语焉不详。详察前 6 者，细观后 4 者，我们不难发现，得到再现的 6 者并不是中国文化中的新鲜货色，都是中国人伦理思想中早已具备了的。这 6 方面的行为大体上都是儒家文化中所重视的，也是佛教戒律中要僧徒严守的；从另一个层面看，这些内容的又一个特点是，它们基本上属道德说教的范畴，体现的治化理念，包含的是现世精神，难怪唐诏书要说景教能“济物利人”；进而从第三个层面看，这些内容的宗教色彩都不浓，不会让唐人觉得这是“异”的东西。既然跟中国人以前所知道的东西没有多大不同，那也就不会引起中国人的特别注意，更不会遭致他们的反感，像耶稣会士所传的教之于《破邪集》中的作者那样。还有一点值得我们注意，那就是“当孝敬父母”一条。许多论者认为，这是基督教与儒家相契合的一点；其实并不尽然。那些论者认为双方“契合”，更多的是从《圣经》的中文译文入手的；他们太看重“孝敬”这两个中文字的文义，而忽视了基督教文化在《圣经》翻译过程中所失落的和被添加进去的东西。中文《圣经》中“孝敬”一词在英文《圣经》中是 Honour，在拉丁文中是 Honora，而 Honour 本没有“孝敬”之义，“孝敬”是中文《圣经》译者强加给读者的。所以，人们所认为的在“孝敬”父母这一点上的契合，实际上只是一种误读。

再看阙如的 4 者，懂得一点基督教的人都知道，在摩西十诫中，这 4 者才是根本，是基督教区别于它教的分水岭，而其中莫拜偶像和一神观念也是后来的基督教的重要教义；再退一步说，它们都是神圣的《圣经》中的重要内容，是不可随便删改的。从第二个层面看，它们是“十诫”中宗教色彩最浓的，又是中国文化中所没有的，对中国人来说是陌生的。至此，我们发现，阿罗本等在处理这段经文时采取的策略是：显其同者，隐其异者。即中国人熟悉的就再现，中国人不熟悉的就删去不译。同时，我们也发现阿罗本等人的心理是：迎合。其目的似乎是要唐人相信，“我宗”之教跟尔等之教本无大异。其实，佛僧或信佛的中国士大夫也有持这种心理者，他们有时也是采取这种做法去看待佛教与儒家的。南北朝时颜推之在其《颜氏家训》中说：“内外两教，本为一体，渐极为异，深浅不同。内典初门，设五种禁；外典仁义礼智信，皆与之符。仁者，不杀之禁也；义者，不盗之禁也；礼者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也。”<sup>①</sup>《魏书·释老志》中也有类似的说法：“又有五戒：去杀、

<sup>①</sup> 《颜氏家训集注》，第 241 页，庄辉明、章义和撰，上海古籍出版社，1999 年 10 月。

盗淫、妄言、饮酒，大意与仁、义、礼、智、信同，名为异耳。”佛教是借着内外两教之间的狭窄“通道”进来了，阿罗本等似乎也想如法炮制，但我们知道，他们把自己宗教的根本都丢掉了，还谈得上什么传教呢？他们在这里虽是译“摩西十诫”，但这当中连“十字”的影子几乎都看不见了。在异质文化交流中，求同的确是一种策略，但在求同的时候完全丧失了自身，那就谈不上交流，而只是被被动同化。巴斯奈特说：“……翻译总是在一个统一体（continuum）中进行的，从来不是在真空中，所以，总是有各种各样的文本和额外文本限制（textual and extratextual）影响于翻译者。”<sup>①</sup>景教僧们所处的文化统一体实在太强大，额外文本的限制也像一件铁衣一样罩着他们，结果导致他们在策略上的偏移，在心理上的偏差，在文本原旨上的迷失。我们可以用巴斯奈特的观点来解释这一点：“翻译过程的每一步……都得用目标语言中流通的文化价值加以思考。”<sup>②</sup>如果说在对一般文本的翻译上按目标语言中的价值来思考不会产生严重的后果的话，那么在对宗教文本进行翻译时处处受制于目标系统，后果就很严重了。

这里所说的目标文化系统当然是指中国文化系统，而这中国文化系统也包括源自印度并在中国发展成熟的中国佛学，以及中国本土宗教道教。在唐代，中国的文化统一体（continuum）是儒释道的统一体。景教僧对这统一体中的佛的因素关系最为密切，这从以上的疏理已经见出。景教跟佛教的交涉可从两个方面来看，一是佛教界人士介入景教文献的翻译，二是景教僧自己，尤其是景净自己，有好佛倾向，至少是常常跟佛教界人士过从甚密，久而久之，近墨者黑，一如西域之胡人之被华化。<sup>③</sup>从前者看，佛教界人士有参与景教经典翻译的可能，至少是有为之润色的可能。方豪就断言：“景教徒在译经方面是充分和佛教徒合作的。”<sup>④</sup>这大概是因为景教文献中佛化倾向最为明显的一个重要原因。从后者看，在景教在华的两百年间，其僧徒并没有像利玛窦等人那样与佛教徒势不两立，水火两不相容。他们是沿着佛教入华的路线来中国，他们所走过的路上，处处都有前代高僧佛徒留下的物质形态和精神形态足迹，所以深知佛教在这片土地上的影响和地位，所以他们乐于跟佛教徒相攀，想把佛教这一已被中国人接受的宗教作为景教渗入中华的阶梯或“方便法门”。据日本梵文学者高楠顺次郎考证，景净在唐德宗贞元二年至四年间（786—788）甚至还参加了唐代译场的译事，证据是，释圆照所辑《贞元新定释教目录》第17卷中有这样的一段记载：“法师梵名般刺若……好心既信重三宝，请译佛经。乃与大秦寺波斯僧景净，依胡本六波罗密经，译成七卷，时法师为不娴胡语，复未解唐音，景净不识梵文，复未明释教，虽称传译，未获半珠，图窃虚名，匪为福利……圣上睿哲文明，允恭释典，察其所译，理昧词疏。且夫释氏伽蓝，大秦僧寺，居止既别，行法全乖。景净应传弥施柯教，沙门释子弘阐佛经，欲使教法区别，

<sup>①</sup> Sussan Bassnett: *The Translation Turn in Cultural Studies*, see *Constructing Cultures*, P. 123.

<sup>②</sup> Sussan Bassnett: *The Translation Turn in Cultural Studies*, see *Constructing Cultures*, P. 137.

<sup>③</sup> 可参见陈垣《元西域人华化考》，上海古籍出版社，2000年。

<sup>④</sup> 方豪：《中国天主教史人物传》（上），第9页。

人无滥涉，正邪异类，泾渭殊流，若网在纲，有条不紊，天人攸仰，四众知归……”<sup>①</sup>而景教文献，除了早期的主要出自阿罗本等人之手外，后期的大多跟景净有关。方豪认为，“现存景教经典中，可能大部分都出于景净之手。”<sup>②</sup>虽然景净所译六波罗密经“理昧词疏”，但至少可以说明三点，一是他对佛学可能很有兴趣，二是他是个投机分子，四处想抛头露面，为景教争面子，三是让人们怀疑景教的一神宗教性质是否彻底。如果以上结论成立，我们可以说这是景教文献的佛化倾向为什么如此严重的又一个原因。徐宗泽对于景教文献喜用佛道用语的这一情况也不能猜透景净的心思，他在著作中只用“抑欲借重乎？或欲人观景教与佛道二教一视同仁乎？”两个问句了之。<sup>③</sup>

总之，唐代景教的译经体现了弱势文化在强势语境中的不可避免的处境。现存的 7 部文献，无一堪称真正意义上的译经，摘译者有之，讲说者有之，阐释者有之；同时在摘译、讲说、阐释的过程中，由于主体在一定程度上已被华化，由于目标文化的强大张力，致使源文化、源文本过度萎缩，上帝的福音便因此变的含混不清。我们不能说阿罗本、景净他们不知道自身宗教的独特性，跟当时宗教的本质区别；他们的问题是出在他们在传教策略上的自觉又不自觉的矛盾举措上。结果，景教以及景教文献给人们的印象是：亦耶亦儒亦佛亦道。

<sup>①</sup> 见方豪：《中国天主教史人物传》，第 10 页；又见刘小枫主编《道与言》第 10 页、第 57 页。

<sup>②</sup> 同上，第 9 页。

<sup>③</sup> 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，第 98 页。

## 第二章 明清间基督教的传教策略

如果把唐贞观年间来华的基督教之一支——景教，作为基督教在中国传教的开端，自唐以来，基督教在中国的活动其实就没有完全中断过。“会昌法难”后，阿罗本—景净所传的景教虽逐渐淡出于中国历史的风景线，但东方教会仍沿着其他线路在中国北方和西北继续传播上帝的福音，并且在元时还十分活跃，甚至也有深入到长江流域的，如薛里吉思在镇江一带兴建教堂就是一例。与此同时，“来路不明”的开封犹太人在中华文明的腹部“向西”祈祷了若干年；清康熙二年（1663）立《重建清真寺记》碑，说明这一外来宗教还存在着；作为基督教前身的犹太教，也可看作在华基督教的一个组成部分。这样，到1583年利玛窦随罗明坚神甫进入中国本土，定居肇庆，掀开基督教在华传播的新的一页为止，基督教的传播在中国是时断时续的。然而，在这之前，“十字”的印痕在中国这片古来大地上，时而模糊，时而清晰，但总体上是十分模糊的，在许多方面都没有真正体现基督教的本真的精神，所以，此前的基督教跟中国文化的相遇，还算不上“短兵相接”。基督教文化和儒家文化的直接接触，西方文明和东方文明的直接碰撞，当从明代始。因为，到这一阶段，双方都更自觉地认识到对方文化和哲学的实质。一些传教士，更理智地对待中国传统文化，而一些中国士大夫，不敢再轻视这些“西夷”，他们开始感到某种威胁，开始正视这异域的“邪说”。而另一些士大夫则视之为洪水猛兽，以灭绝之而后快，于是，双方展开了东西方两种文化间的空前的论战。天主教之耶稣会士的来华虽然其首要目的是要传教，但其意义远远大于传教本身；“西学东渐”和“东学西渐”亦于此时开始。就是说，我们今天正进行的东西方的对话，在300多年前就已经开始了。如果说，景教和开封犹太碑只是给中国文化史增添了一点异趣，给金石爱好者带来了一点闲趣，那么明清之际在华基督教则是东西半球的相遇。所以，研究这段历史，对之作文化思想上的思考，对今天的东西方文化对话是极其有益的。对于这段历史的文化思考，我们将以利玛窦、汤若望、艾儒略等西方传教士的活动为线索，中国方面我们将则以徐光启等护教士大夫及《破邪集》中的反教士大夫的言论为依据。

自耶稣会的发起人之一方济各沙勿略来远东传教，至1773年教皇宣布解散耶稣会，耶稣会在华传教大致可分为三个时期。第一个时期：1531年（明嘉靖十年）至1581年（万历九年），这一时期传教士们的活动还仅仅局限于广州附近，不能逾越广州一步。第二个时期：1651年至1723年（清雍正元年）。在这



期间，耶稣会在中国本土的传教事业从无到有，从小到大；这是耶稣会在华最活跃的一个时期。这期间，存在着三重矛盾：天主教跟中华文明的矛盾；耶稣会跟天主教其他修会在传教策略上的矛盾；耶稣会内部在传教方式上相分歧的矛盾。第三个时期：1723年至1785年（清乾隆五十年）。这一时期的特点是，在1773年克莱芒十四世下令解散耶稣会之前，乾隆帝只是因利用传教士的技艺而勉强允其传教；耶稣会解散后，传教士得留帝廷，纯粹是要利用他们的西学知识了。在以上三个时期中，第一个时期的代表是：沙勿略、范礼安、罗明坚；第二时期的代表是：利玛窦、汤若望、南怀仁、张诚、白晋等；第三个时期的代表是：郎世宁、蒋友仁等。<sup>①</sup>

### 第一节 从肇庆到北京——宗教与文化的足迹

我建议，所有在这里的神父努力学习中国文化，把这作为一种很大程度上决定传教团存亡的事情看待。”

——利玛窦

利玛窦在广东把古老中国打开了一个缺口，这个缺口就不会再弥合了。

——裴化行：《利玛窦神父传》

西方殖民主义的扩张，也造成了基督教在东方传播的契机。1493年，教皇亚历山大六世（Alexander VI，1492—1503在位）发布了《划界通谕》（Bull of Demarcation），葡萄牙享有东方的保教权；凡欲去东方的传教士必须从里斯本出发，先到印度的果阿，再由那里前往亚洲各地。然而，明代实行海禁，传教士虽想在这片古老的土地上收获上帝的果实，但他们只能在东南沿海徘徊而不能进入中国本土。最先希望在中国传教的是方济各·沙勿略（Francisco Xavier，1506—1552）。作为耶稣会东方传教的先驱之一，沙勿略传教初期的基地是日本，但他辄惊于日本人对其比邻大国之文学哲理深致敬佩，并知日本文化原本于中国，便开始向往在中国开辟传教事业。况日人反问他：“汝教如独为真教，缘何中国不知有之？”于是他于1552年写道：“中国乃一可以广事耶稣基督教理之国。若将基督教理输入其地，将为破坏日本诸教派之一大根据地。”他想当然地

<sup>①</sup> 参见朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第80—81页，福建人民出版社，1985年6月。

觉得，若使中国君主皈依基督之教，则其广大领土将必定从之。<sup>①</sup>但是，由于以上的原因，沙勿略最终并没有能够进入中国内地，而于1552年12月在他55岁那年病死在离中国海岸约30海里的上川岛上。虽然耶稣会这时在澳门建立了永久居留点，但耶稣会士们几次试图进入中国都没有成功。<sup>②</sup>沙勿略根据他在日本传教时日本人给他的启发而给他的本会兄弟所描绘的美好图景要真的实现起来，并不想他想象的那样简单。他只看到了远景的美好，而没有充分考虑这个过程之艰难，更没有认识到中国文化的精神实质。西方传教士对中国文化的认识是逐步的：由想当然地凭一股热情而想直接进入，到认识到要进入中国就得懂中国的文字，再到要在中国传教就得懂中国的文化，并要适应它，经历了一个曲折而痛苦的过程。沙勿略之后，耶稣会委派范礼安任整个印度传教团的视察员。先于利玛窦4年来到东方的范礼安要在中国传教的决心跟沙勿略的一样大，但他比后者更明智。他虽然曾大喊：“岩石！岩石！汝何时得开？”<sup>③</sup>，但他终于认识到，要想把福音的种子撒在中国的土地上，“必须不单单学会广州话，还要学官话，而且不单单会讲，还得会认方块字，会写”，但是，单单有这语文层面的功夫还不够，还得进一步去“发现中国文明”。<sup>④</sup>要传教就得发现中国文明；要让中国人接受你的文明，你就得认识中国人的文明；这是范礼安的贡献，也是他比沙勿略进步的地方。事实是，一方面“欧洲长期认为自己就是‘全世界’”，另一方面，“十六世纪的中国自感无限优越于周围各国”，在这样的情况下，谁要将自己强加于谁，其结果都是不堪设想的。但最终“发现中国文明”的是利玛窦，范礼安只是发现了“发现中国文明”。这是说，利玛窦是发现中国文明的真正的实践者。利玛窦认识到学习中国语言是头一件事；在语言学习上，他也表现出非凡的天才。在进驻肇庆的第四年（1586），他写信给他在罗马公学时的老师马塞利神父时说：“（我）现在非常有系统地致力于这个国家的语言文字……现在我不怎么或完全不用通事了。”<sup>⑤</sup>当然，他也认识到“研习语言不是解决中国问题所使用的唯一办法”<sup>⑥</sup>

最先实施这一策略的是罗明坚，后来同舟来东方的利玛窦被从印度召来加入这一行列。经过种种努力，他们终于在1593年在粤西的肇庆建立了在中国本土的第一个传教居留点。这一居留点的建立，标志着基督教在华传教史揭开了新的一页。从1552年沙勿略死在上川岛到1593年肇庆居留点的建立，这一时期可看作明末清初在华传教方略上的寻求期。

1583年罗明坚神父获得广东新任总督郭应聘的准许，于9月10日至肇庆，开始传教工作，同去的还有利玛窦神父。后来，孟三德、麦安东也曾在肇庆传

<sup>①</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，冯承钧译，中华书局，1995年11月。

<sup>②</sup> 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》。

<sup>③</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第20页。

<sup>④</sup> 裴化行：《利玛窦神甫传》，第56页，管震湖译，商务印书馆，1995年5月。

<sup>⑤</sup> 见裴化行：《利玛窦神父传》，第108页。

<sup>⑥</sup> 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第144页。

教。罗明坚、利玛窦能在广东立足，是因为他们不是以商人的身份出现的缘故。他们自称修道之人，而地方政府以为他们绝色不婚，“是与桑门释子无异”，才准许他们在肇庆居住。在中国人的眼中，他们是“西僧”。入粤伊始，他们深得知府王泮的赏识；后者给他们送去其书写的匾额，一块悬于教堂前，上书：“仙花寺”，一块放于堂中，上写：“西来净土”。肇庆时期，从表面上看，其传教成绩不很大，但它是整个明清阶段基督教在华传教的一个阶段，其重要性是在于罗明坚、利玛窦等开始逐步认识中国文明和中国人，并认识到什么是中国人所赏识的，西方人和中国人之间的区别是什么等等。具体地讲，首先，利玛窦发现中国人的某些禀性，他认为：“中国人害怕并且不信任一切外国人。他们的猜疑似乎是固有的，他们（对外国人）的反感越来越强，在禁止与外人任何交往若干世纪后，已经成了一种习惯。”<sup>①</sup>他也发现：“他们不仅把所有别的民族都看成是野蛮人，而且看成是没有理性的动物。在他们看来，世界上没有其他地方的国王、朝代或者文化是值得夸耀的。这种无知使他们越骄傲，则一旦真相大白，他们就越尊卑。”<sup>②</sup>他还进一步明白，由于以上的原因，“这个民族是按它自己的标准来衡量所有其他人的，他们深信他们所不知道的，世上其余的人也不知道。”<sup>③</sup>其次，罗明坚、利玛窦等基于以上的对中国人的认识，他们开始比较明确地确定他们传教的策略。策略之一，就是在初始阶段，他们尽量避免公开谈论宗教，以免引起中国人的怀疑。尽管这种徐图缓进的方式后来遭同会传教士的反对，但事实证明，利玛窦是明智的。策略之二，他们发现了传教的一个好的办法，那就是采用书籍传教，而不是传教士在拉美等处传教的方式。他们发现：“用这个方法，基督教信仰的要义通过文字比通过口头更容易得到传播，因为中国人好读有新内容的书，也因为用象形文字所表达的中国著作具有特殊的力量而且表现力巨大。”<sup>④</sup>传教士到中国后写的第一本书、罗明坚的《天主圣教实录》就是在这样的指导思想下产生的。再次，他们发现了用科技传教的巨大功效。利玛窦的《山海舆地全图》极其他从“丁先生”（Christophoro Clavius）学得的数学，赢得了周围许多士大夫的心。总之，耶稣会士传教时“随人变样”的特点开始明显的暴露出来。利玛窦自己也直言不讳：“按照上帝的安排，对不同的民族在不同的时候应该采用不同的方法去帮助人民关心基督教。”同时他承认，用这种方法“使很多中国人上了使徒彼得的钩”。<sup>⑤</sup>罗明坚后来离开肇庆，由利玛窦主持那里的教务。王泮离任后，新知府刘节斋看中利玛窦他们所建教堂，遂驱逐利玛窦等传教士。这样到1859年8月，利玛窦结束了在肇庆6年的传教生涯；后被允许在粤北的韶州建堂。1589年利玛窦到了韶州。知府刘节斋本想用60两银子获取教堂，以洗强夺之恶名，但利玛窦坚辞，而提出在粤北南

① 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第174页。

② 同上，第181页。

③ 同上，第183页。

④ 同上，第172页。

雄建堂，因为，在中国内地传教是他一直以来的愿望。

1589年至1595年这6年中，利玛窦基本上是在韶州度过的。从1595年起，利玛窦开始了一系列的“北征”活动。同年4月，随进京的兵部侍郎石大人北上至南京，但并没有获得在南京的居留许可；旋即便离开南京，前往南昌，在南昌开教。在南昌，利玛窦广交显宦、皇亲、名流，结识大儒，笼络人心。这期间，利玛窦直接花在传教上的时间似乎并不多，而是忙于社交和西方的人文科学和自然科学的传播。1595年印《交友论》，1596年刻《舆地全图》。1598年，利玛窦再上南京，并于同年沿运河往北京，但因当时日本侵略朝鲜，明朝上下人心惶惶，而未得进城。于是，他只好又回到南京，在南京设堂开教，且与叶向高、李贽等人结识，与徐光启初识，跟和尚三槐辩论。1600年5月18日，利玛窦留郭居静在南京主持教务，自己携庞迪我、钟鸣仁、游文辉二度远上北京，历经种种波折，得于次年初——1601年1月——进得北京城。这是基督教在华传教史上的一个质的飞跃和转折点，也是东西方文化交流史上的一个里程碑。

深入中国内地传教是利玛窦一开始就有的愿望。自从1595年在南昌建立居留点后，利玛窦就越来越“不安分”，他的活动更为频繁。他的行动的每一步，都好像被一个无形的磁石吸引着，那就是中国的皇都——北京。从澳门到肇庆，从肇庆到韶州，从韶州到南昌，从南昌到南京，最终将南京当作他进入北京的最后的跳板；这一路宗教和文化的旅程可谓是步步为营。自1583年在肇庆建立第一个居留点到1601年成功进入北京城，历经了漫长的19年。这19年是利玛窦在华传教的第一阶段。这期间，利玛窦对中国文明的理解逐步加深，能较好地从事语言和文化的认识。这19年显示了利玛窦的绝对耐心，而这耐心说明他是明清间来华传教士中最懂得讲究策略的一个。1597年时他写道：“花了十四五年的功夫，（受洗的中国）人数超过一百多并不算多。”但他从来没有急于求成，正如他1599年所写的：“我们目前在中国还不到收获的时候。”<sup>②</sup>这19年中，利玛窦在教外所花的时间并不比花在教内的时间少；在它看来，要在中国传播福音，就好像是建一座大厦，而而建这个大厦，其基础是至关重要的。正如他在1605年所写的：“在中国，通过我们的科学，就能收获累累硕果……我建议，所有在这里的神父努力学习中国文化，把这作为一种很大程度上决定传教团存亡的事情看待。”<sup>③</sup>1601年进入北京城之后到他1610年去世，利玛窦的传教策略始终是一致的。只是他的宏大计划在他生前未及完全实现。他的后继者部分是按照他的设想进行传教的，但龙华民等则急于求成，而效果并不好。总的说来，利玛窦所倡导的传教方式，后来的大多数传教士都是遵行的；汤若

<sup>①</sup> 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第180页。

<sup>②</sup> 裴化行：《利玛窦神父传》，第637—638页。

<sup>③</sup> 同上，第639页。

望、南怀仁等都较忠实地遵循了利玛窦的策略。尽管从 1582 年第一次到肇庆后至 1616 年发生大大小小教案五十多次，尽管 1616 年发生的南京教案是纯属官方性质的，但基督教在明末的发展基本上是平顺的。利玛窦进入北京后，得到了万历皇帝的信任；他依仗着调试自鸣钟的权威，而可以经常获得出入于宫廷的“特权”。

1601 年利玛窦这位基督教在华的“领军”人物在北京去世后，汤若望、南怀仁、艾儒略基本上是按照利玛窦、范礼安所确定的传教策略从事传教工作，并取得了良好的成绩；西方宗教跟中国文化之间的关系基本上是符合文化间的对话原则的，西方宗教与文化对中国社会的诸多方面都产生了相当的影响，中国文化也由传教士这一“桥梁”而开始传向西方。应该说，这是东西方文化交往的一个很好的开端。但是这一局面因“礼仪之争”和耶稣会的被取缔而告结束。

## 第二节 入乡随俗——一种文化认同方式

君子和而不同，小人同而不和。

——《论语·子路》

明清之际，以利玛窦为代表的西方传教士在中国的传教活动不同于基督教在任何其他的地方的传教活动，因为他们所面对的是一个具有古老文明的国家。唐代景教之所以失败，明清之际的基督教之所以能取得很大的成绩，除了后者有一个强大的教会在其身后外，还在于后者在进入中国之际能非常自觉地、深刻地意识到中国的文明特征不同于拉美及世界上的其他欧洲之外的地方。他们“固然一方面深信他们带来的宗教优越，另一方面也不否认中国文明的伟大，反之亦然！”<sup>①</sup>他们承认：“在亚洲之极还有另一种文明，并不次于地中海文明，有时还超过希腊拉丁文明，这不仅是说他完美无缺，而且更严重的是它极其古老！”<sup>②</sup>于是，他们舍弃了武力征服的方式，代之以和平进入，对中国这个古老国度进行“精神狩猎”。上文裴化行的那段话中“反之亦然”很值得我们注意；其含义是：中国我们固然伟大，但他们的宗教的优越性是无置疑的。只是，表现在具体行为上，他们起先不以优越者自居，而是在中国人面前尽量表现出恭敬与谦卑；就是说，在这两种文明之间，他们情愿以边缘者而不是中心者的姿态出现。总之，他们学会了改变或伪装自己，以便契入中国人的生活之内部。后来的耶稣会士洪若翰 1704 年总结这段生活时说：在中国就得“磨炼天然性情

<sup>①</sup> 裴化行：《利玛窦神父传》，第 63 页。

<sup>②</sup> 同上，第 63 页。

和倾向，也就是经受从前圣徒要求我们的那种磨难……欧洲人天生活跃、热烈、急切……来到中国，就绝对必须改变这一切，下决心一辈子温和、随和、耐心、严肃”。<sup>①</sup>这是对中国文化有了深切感受后而发自内心的话语；它说明了传教士深深地明白，在中国文化和中国人面前绝对是一种错误。

然而，在对目标文化系统作认同时，也会出现一种错误认同的情况，即把目标系统中的非主流文化当作主流文化来认同，其结果便不能达到预期的目的。当初，阿罗本—景净他们就犯过这样的错误。罗明坚和利玛窦刚到广东时，其实也犯了同样的错误，因为一开始他们着的是和尚服，是以“西僧”的姿态出现在中国文化的地平线上的；他们每到一个新的地方，总是被人当作僧人接待，并总是被人安排进佛寺。但后来他们发现，佛僧（包括道士）在中国社会中的地位并不高。相反，在中国社会中，最受人尊重的是士大夫，是知识阶层。所以，他们进入中国的初期，在判断上出现了偏差。在他们发现这一点尤其是在瞿太素的提醒之后，他们开始改变自己的着装，易僧袍为儒服。<sup>②</sup>易僧袍为儒服还只是形式上的改变，他们当然没有满足于这种形式上的改变，而是进一步按照儒士的方式进行社会交往，像儒生那样行秀才礼，讨论伦理。由于利玛窦到肇庆后就开始研习中国经籍，加之现在又蓄须留发，自觉地跟佛僧划清界限，便渐渐赢得士大夫的尊敬。到他 1595 年定居南昌时，“没有人再用‘僧人’称呼利玛窦，统统改口称之为‘举人’。”甚至，“钦佩的人们认为他够得上‘进士’的条件”<sup>③</sup>当初，“把他挡在‘中国社会之外’”的那种“与和尚之间的哪怕纯粹是表面上的亲缘关系”终于被消除了。这样，利玛窦等由“西僧”、“番僧”成了“西儒”、“洋儒”，他终于在中国社会中找到了一个最合适的位置，终于“被接纳入中国上层社会”，<sup>④</sup>从而为基督教在中国的传播打下了良好的基础。其实，这种迫切认同中国文化的做法在肇庆时期就开始了。为了做到“汉化”，利玛窦没有按照音译马太·利奇向别人介绍自己，而是采用了一个很中国化的名字“利玛窦”，并按中国人的方式给自己去了一个“高贵”的大号“西泰”。后来来华的西方传教士几乎全有一个中国名字；不但有中国名字而且还有字或号。

要真正深入到中国文化的底里，除了在外表上获得中国社会的认同外，更主要的是要在行为方式上跟中国人趋同。利玛窦等易僧袍为儒服后，又进一步跟文人士大夫们结交。利玛窦深知，要让中华归主，就得打入中国文化的核心地带京城；而要打入京城，首先就得获得士大夫们的信任。如前所述，自肇庆到韶州，自韶州到南昌，利玛窦的每一个足迹，都很清楚地刻印出他的这种动

<sup>①</sup> 裴化行：《利玛窦神父传》，第 204 页。

<sup>②</sup> 易僧袍着儒服是个传教策略问题。关于利玛窦等何时改着儒服历来说法不一：有的认为是利玛窦到南雄后，有的认为是在肇庆时期，有的认为是在 1594 或 1595 期间；一般认为，是在离开肇庆、居留南雄期间。对此，可参阅计翔翔《关于利玛窦戴儒冠穿儒服的考析》，载黄时鉴主编《东西交流论谭》（第二集），第 1—15 页，上海文艺出版社，2001 年。

<sup>③</sup> 裴化行：《利玛窦神父传》，第 195 页。

<sup>④</sup> 裴化行：《利玛窦神父传》，第 198 页。

机。1595年是利玛窦在华又一个关键年。这年4月，他攀附上进京的石大人，经南雄、赣州、南昌，于5月31日抵南京，这仅次于北京的文化、政治重镇；他急于要以南京作为他进入北京的跳板，但由于当时日本侵略高丽，威胁中土，洋人随处都被怀疑，他未能在南京立足，而失望地离去。这次冒然的举动，更让利玛窦明白了迂回前进，徐图缓进的重要性。值得注意的是，他没有回到缺乏文化氛围的韶州，而是在南昌建立了居留点。因为南昌跟韶州相比，更是一个人文荟萃的地方，还有，它毕竟离京城稍稍近一点啊。利玛窦是在1595年的6月抵达南昌的。到南昌后，他汲取了以前冒进的教训，尽量少谈传教之事，而是尽可能和中国上层社会交往。他明白，在中国传教是一个长期而艰巨的过程；所以，他深知现在要做的是“巩固来之不易的成果”。<sup>①</sup>在南昌的3年间，利玛窦的确很少谈宗教，甚至撤销了用于宗教目的的小教堂，代之以跟文人交谈的“接谈厅”。这期间，他主要是以“西学”的代表出现，在文人圈内广泛介绍西方的人文科学和自然科学，或用儒家学说来证明基督的教义。“因为他不想在获得皇上许可之前有宣扬一种新宗教的名声”；就是谈宗教，也只是“逐渐被环境驱使”<sup>②</sup>才肯谈。通过跟南昌鸿儒章斗津和建安王的结交而在整个南昌城的士大夫中获得广泛的声名；结果一方面来访者争先恐后，另一方面拜帖成捆成堆。他的第一本中文著作《交友论》就是在这样的情况下面世的；他的《西国记法》也使他的在南昌名噪一时。总之，到利玛窦在南昌建立居留点时，他身上“异”的成分在表面上是很少了。如果说在肇庆、韶州时他还只是以“西僧”或西国“畸人”的形象出现，到这时，他则是以儒者的形象出现在中国文人面前。整个这个过程是一个求同存异的过程，是一个入乡随俗的过程。

1601年（万历二十八年）1月27日利玛窦向万历皇帝呈贡物时所上奏疏写道：“大西洋陪臣利玛窦谨奏，为贡献土物事。臣本国极远，从来贡献所不通。逃闻天朝声教文物，窃欲沾被其余，终身为氓，庶不虚生……臣从幼慕道，年齿逾艾，初未婚娶，无子无亲，都无系累，非有望幸。”<sup>③</sup>这字里行间透露出的是一种臣服的心态；是否真的愿意臣服于中华，我们站在今天看，是很明了的，但“非有望幸”的确是可信的。这“非有望幸”具体表现在这些西方传教士们确实没有作官的念头。然而，由于利玛窦等先驱者打下了良好的基础，到后来，以耶稣会士为代表的西方传教士在中国朝廷，尤其是在清朝得到了重用，以至于他们不想作官也难以做到了。这也体现了他们能入乡随俗的一面。至清朝，由于传教士们在治历方面的成绩，而得到如顺治、雍正、康熙、乾隆等皇帝的信任，出任钦天监正，即担任朝廷的官职。在维护基督教僧侣的非世俗性与赢得朝廷的宠幸这两者之间，他们还是选择了后者，尽管这跟耶稣会“绝意、绝色、绝财”的“三愿”是相矛盾的。自1644年汤若望出任钦天监正至1805年

<sup>①</sup> 裴化行：《利玛窦神父传》，第205页。

<sup>②</sup> 裴化行：《利玛窦神父传》，第224页。

<sup>③</sup> 见李宽淑著《中国基督教史略》，第44页，社会科学文献出版社，1998年。

索德超在任上去世，钦天监正一职几乎皆由西人担任，前后阅 150 年。<sup>①</sup>先后担任钦天监正的耶稣会士有汤若望、南怀仁、闵明我、庞嘉宾、戴进贤、刘松龄、傅作霖、安国宁、索德超等。这说明，为了达到传教的目的，他们尽可能在行为上跟目标系统的价值观相吻合，哪怕是在相当程度上违背自己的原则。

可以说，从 1583 年罗明坚、利玛窦到肇庆至 1773 年罗马教廷宣判耶稣会解散，当传教士们能较好地适应中国文明或中国习俗，其传教进程就很顺利，否则就会遇到阻碍。后来发生的“中国的礼仪之争”，在很大程度上是西方传教机构内部对中国文明的偏见造成的；“礼仪之争”从反面说明了在跨文化交流中，认同对方文化和文明是何等的重要。《论语·子路》说：“君子和而不同，小人同而不和。”即承认“不同”，在不同的前提下追求“和”，这样世界才会有发展，如果只有“同”，世界就不会有发展。《国语·郑语》说：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂，以成百物。”从这个角度看，传教士们的举动是不是跟中国传统的“和”、“同”观念相左呢？从表面上看，为了求得一个传教的狭小空间，他们确实是处心积虑，甚至不惜牺牲自己的原则，尽量把自己“异”一面藏起来——这似乎不利于文化的融合；但从另一个角度看，他们也并不是一味地求同存异，在入乡随俗的同时，他们还是在将他们独特的东西以某种方式传播给当时的中国社会。由于他们中的许多人能尊重中国文化和习俗，他们自身“异”的东西也就为许多士大夫乐于接受。

<sup>①</sup> 《在华耶稣会士列传及书目》，第 934 页。



## 第三章 文化传教论析

明清间耶稣会士的传教活动，其文化特色是贯穿始终的。首先，他们或与中国士大夫合作、或独立地译介了大量的西学著作；其次，他们在译介的基础上还著书立说，或于儒家相适应，或与佛家论战。后一个方面是前一个方面的深化，而这两方面，都是唐代之景教所未能做到的，或没有达到如此的深度和广度。

### 第一节 西儒翻经——文化层面上的正面接触

在漫长的岁月中，上帝为吸引人们皈依他，并不总是使用同一种方法的。因此，假如我们的人设下这种诱饵来吸引鱼入筌，不必大惊小怪！因为，谁要是想从中国教会排除物理、数学、伦理哲学，就是不充分认识中国人的厌恶情绪，拯救灵魂的良药不先抹上这种糖衣，他们是不肯服用的。

——金尼阁

以上我们从社会的角度就明清之际以耶稣会士为代表的西方传教士对中国社会的广泛接触和适应作了介绍，现在我们就他们跟中国文化的接触作一番探讨。

三个世纪前，莱布尼兹在 *Novissima Sinica*（《中国的最新消息》）一书中的前言中这样写道：“今天欧洲是如此腐朽败落，正需要中国向我们输送一批传教士教我们自然之道，就如当初我们派出耶稣会士到中国传教一样。”<sup>①</sup>其实，中国虽然没有派自己“传教士”去欧洲教欧洲人“自然之道”，中国的“自然之道”确已经传到了欧洲；这传输者就是欧洲的传教士他们自己。就是说，明清之际来华的耶稣会士们，在试图将上帝福音传来中华的同时，另一方面也将中国的“自然之道”传向他们欧洲本土。他们在文化传播中起了双向的作用。

可以说，来华耶稣会士也是欧洲汉学的开拓者。罗明坚认为，利玛窦之研

<sup>①</sup> 见阿·李比雄《封闭的时代一去不复返》，载《跨文化对话》，第一辑，上海文化出版社，1998年10月。

习中国经籍，“标志着欧洲汉学的开始”。<sup>①</sup>方豪则认为，由利玛窦所撰、金尼阁译成拉丁文并定名为《基督教远被中国记》（又称《基督教远征中国史》，今译《利玛窦札记》），“是第一部称得起‘汉学’的著作”<sup>②</sup>。可以说，明清之际来华传教士的活动一方面标志着西方汉学的开端，另一方面，从中国方面讲，又是“西学东渐”的一个明确的起点。《利玛窦神父传》的中译者管震湖认为：“他在世界两半部、两大文明——源出于希腊、罗马的西方文明和以古老中华文明为硕果仅存代表的东方文明之间，搭起了一座桥梁。要说什么西学东渐，如果不算上假如像丁文江所说伽太基人的七天为一星期的计日法，曾经传入周天子的中国等等，实自利玛窦开始……东学西渐……如果不算上唐朝西征失败而被阿拉伯人俘虏的兵卒和工匠传去的造纸术等等，也是始于这位神父。”<sup>③</sup>马可波罗给西方人介绍的中国是历史和地理迷雾中的中国，阿拉伯旅游者游记中的中国有如传说或传奇；只有耶稣会士们口中的、笔下的中国是显得那样真实、清晰和详尽，尽管他们带着个人的视角也是不可避免的。所以，“西学东渐”和“东学西渐”皆从明清之际始，而我们的学界一说起“西学东渐”，往往单从龚自珍、阮元、林则徐、魏源、梁廷枏、康有为、梁启超、谭嗣同、严复等作为开端；实际上，这个开端得上推。也就是说，中国这个东方帝国的文明之门向西方打开，实始于明清之际的耶稣会士。

总之，西方传教士的身份是复合性的：他们首先是宗教传播者，是“上帝的使者”；其次，正像有的论者所说的，他们又是西方殖民者的先遣队，为武力扩张或殖民侵略之前先作文化上的征服；再次，他们还是东西方两大文明之间的“摆渡者”（说他们是摆渡者，是要强调他们对两种文明的双向作用）。他们的前两者身份，或曰前两者功能，肯定也好，否定也罢，都已成为历史，而后一种功能的效用，至今还在发挥着。他们作为文化的“摆渡者”，其第一层面的功绩在于将中国文化的经籍译成西方文字，与此相连的是用著作的形式将中国介绍到欧洲；第二个层面是将西方文化移译或介绍到中国来；第三个层面是对东西方两种文化作会通融合——当然，这种会通融合是围绕着传教展开的；他们用心良苦要面对的那个社会早已过去，但他们为之所设计的策略，即交流和对话模式至今还发人深省。

利玛窦不仅是开这一风气的代表，同时他也是奠定了这一风气的基础。是他率先研究中国经籍，会通中西双方文化；后来的耶稣会士们，差不多都是受到了他的影响。从总体上看，利玛窦翻译、研究中国经籍的成就并不比其他许多耶稣会士的成就高；就科学的专深方面，他不及汤若望，在著述之浩繁方面，他不及韩国英、宋君荣等，在中国文学造诣方面，也不及韩国英、马诺瑟之辈，但利玛窦因其著《天主实义》译《几何原本》等使得他在中国士大夫中的广泛

<sup>①</sup> 裴化行：《利玛窦神父传》，第158页。

<sup>②</sup> 方豪：《中国天主教史人物传》（上），第180页。

<sup>③</sup> 管震湖：《利玛窦神父传·译序》，见裴化行《利玛窦神父传》，第7页。

影响而使他的声望盖过他的同志。传教士翻译、研究中国经籍之盛况是在利玛窦死后才出现的。这是因为，最先来华的那些传教士还没有在语言和文化上作好充分准备，他们当中有的虽然能用中文传教或交流，但还不具备翻译、研究之能力；而后来入华的传教士们，有的在来中国之前就在这方面作了一定的准备，入华后，又因懂得中国语言和文化的同伴较多，研习起来既方便又迅捷。这样，到 17 世纪后期至 18 世纪的约百年间，传教士们的翻译、研究渐渐达到高潮，而利玛窦的同代人，如罗明坚、郭居静、孟三德、庞迪我、龙华民、高一志等在汉学研究上几乎没有什么成就。1685 年起，路易十四为实施法国的东方策略，开始派遣法国传教士来华，而打破了起初来华传教士意大利、葡萄牙、西班牙人居多的局面。来自法国的耶稣会士带着双重使命，一是传教，二是研究中国的文物制度、工艺美术、文学文化、风土人情、工商贸易，并通过书信的形式不断向国内汇报。这就跟早期来华传教士把传教作为首要或唯一目的大不相同；因此，17 世纪后期起，在华耶稣会士中汉学研究成就高者多法兰西人。现在就对传教士们对中国文化的接触与传播作一番疏理，或介绍之，或评述之，或透视之。

首先是传教士对中国传统文化的翻译和介绍方面，即中国文化的西传方面。

利玛窦深通中国经籍，据费赖之《在华耶稣会士列传》说，在 1593 年他曾将《四书》译为拉丁文，寄回本国。艾儒略《大西先生行迹》云：“利子尝将中国《四书》译为西文，寄回本国。国人谈之，知中国古书，能识真原，不迷于主奴者，皆利子之力也。”利玛窦乃翻译《四书》之第一人。<sup>①</sup>

1626 年法兰西人金尼阁 (Nicolas Trigault, 1577-1628; 1610 至华)，用拉丁文译注《五经》，以《中国五经》为名在杭州刊印；这是中国经籍最早的译本。<sup>②</sup>

意大利人殷铎泽 (Prosper Intorcetta, 1625—1696; 1659 年入华) 与葡萄牙人郭纳爵 (Ignace da Costa, 1599—1666; 1634 入华) 曾用拉丁文合译《大学》。此书 1662 年在江西省建昌府刻印，书名《中国之智慧》；虽注明耶稣会士殷铎泽、郭纳爵同述，实多出于郭纳爵的翻译。<sup>③</sup>殷铎泽还翻译了《中庸》，以《中国之政治道德学》，于 1667 年、1669 年分别刻于广州和印度之果阿。《论语》最早的译本也出于他们之手。利玛窦虽曾译《四书》，但未见出版。<sup>④</sup>

比利时人柏应理 (Philippe Couplet, 1624—1692; 1659 入华) 翻译《大学》、《中庸》、《论语》，又在巴黎印《中国哲学家孔子》(汉文书名《西文四书直解》)，还撰《中国帝国历史年表》。<sup>⑤</sup>

奥地利人白乃心 (Jean Grueber, 1622—1680; 1659 入华)，于 1697 年在弗

<sup>①</sup> 方豪：《十七八世纪来华西人对我国经籍之研究》，见《方豪六十自定稿》，第 190 页。

<sup>②</sup> 方豪，同上书，190 页。费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第 124 页。

<sup>③</sup> 朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第 69 页。

<sup>④</sup> 方豪：《方豪六十自定稿》，第 190 页。

罗伦萨出版《中华帝国杂记》。该书希白氏叙述其在中国所见之事编撰而成，又收入信札4件，后附《孔子传》，及《中庸》译文选。

比利时人卫方济(F. Noël, 1651—1729; 1687入华)以拉丁文翻译《中国六部古典文学：大学、中庸、论语、孟子、孝经、小学》，1711年在布拉格出版。他不但翻译其文本，还为之注疏；这是当时儒家经典较为完备的一个译本；但也有其弊端，译者对原文理解困难时，即以己之揣度译之，原文中隐讳者则以己意补充之，时有违本义者。但该译本对在欧洲影响却是很大，莱布尼茨和沃尔夫等人对中国哲学的理解均首先源于此。<sup>②</sup>

法兰西人刘应(Claude de Visdelou, 1656—1737; 1687入华)，据费赖之《在华耶稣会士列传及书目》称：刘应“天资高而用力勤，尚有余暇研究中国书籍文字，且造诣甚深。康熙帝之长子，精研文学者也，颇器其才。一日面谈时，出《书经》，随手指一页令颂之。应既颂且为解说，皇子惊，再三语诸从官曰，此人大懂经义，特书奖词于绢以赐之”。刘应曾译中国经籍多种，对《易经》作注释，附于宋君荣《书经》法译本之后，又被波提埃(G. Pauthier)所编《东方圣经》收入。他所译拉丁文《书经》四卷六册，现藏梵蒂冈图书馆。又曾以拉丁文译《礼记》之《郊特性》、《祭法》、《祭义》、《祭统》等篇。刘应不但勤于译事，著述亦丰。《鞞鞞史》，的部分内容叙述了中国诸民族之起源，两千余年之经过、其宗教风俗、战争、朝代更递，并以帝王世系表与年表附焉。总之，刘应被称为“昔日居留中国耶稣会士中之最完备的汉学家”，奉之为“中国历史的认识，尤其是中亚东亚历史的认识之第一人”。<sup>③</sup>

法兰西人宋君荣(Antonie Gaubil, 1689—1759; 1722入华)被誉为“耶稣会传教师学识之最鸿者”。雷慕沙称：“所有欧罗巴人深通中国文学者，抑能以其所学作最有益与最繁复之应用者，当首数此人……其研考种种问题皆以学识鉴别，究其根底。”宋君荣在中国语文方面进步是如此之神速，以至连中国士人中亦有问教于他者。他不但谙熟于中文，对满文同样很熟悉，这无论对他传教还是研究，都带来很大的方便。他在神学、物理、天文、地理、历史、科学、文学诸方面皆有相当的建树；1751年，他被选为巴黎科学研究院之通信员，同年又被选为巴黎考古研究院之通信员。由于他博闻强记，涉猎广泛，同志中有称他“活书橱”者。翻译方面，宋君荣有《书经》译注于1770年刊于巴黎，并收入波蒂埃1852年版之《东方圣经》。相比较而言，宋君荣在著述方面的成就更大，其著述主要有《元史于成吉思汗本纪》、《大唐朝史》、《西辽史略》、《中国年代纪》(以上三者收入《中国人之记录》)。此外尚有天文、历法等科学著作

<sup>①</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第317页。

<sup>②</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第420页；朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第70页。

<sup>③</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第453—457页；朱谦之《中国哲学对于欧洲的影响》，第72页；方豪《六十自定稿》，第192页。

多种，及介绍中国情况的书信若干。<sup>①</sup>

法兰西人巴多明(Dominique Parrenin, 1665—1741; 1698 入华) 颇得康熙帝器重，康熙选良师授之以满、汉文字。不久，巴多明遂谙华文，以前操华语者无人能及；其说满文之流利，与其操母语者无异。巴氏所译法文《中国史》，1730 年脱稿于北京，据他称，其译文之蓝本乃《资治通鉴纲目》前编。<sup>②</sup>

法兰西人马诺瑟(Joseph-Henry-Marie de Premaré, 1663—1735; 1698 入华)。如费赖之所概括，马诺瑟至中国后专心于三点：“传布教务，精研汉文。”雷慕沙称：“传教中国诸传教师中，于中国文学造诣最深者，当推马诺瑟与宋君荣二神甫。兹二人之中国文学，非当时之同辈与其他欧洲人所能及。”方豪则称他是清初适应儒家的“巨子”。翻译方面，马氏有《书经》选译、《诗经》译文八章。特别值得一提的是，马氏翻译的元代杂剧《赵氏孤儿》于 1755 年在巴黎刊印；这是欧洲人认识中国戏剧的开端，伏尔泰的戏剧《中国孤儿》即源于此。马诺瑟著述亦丰：用法文所著《书经时代以前时代与中国神话之寻究》，刻于宋君荣所译《书经》译文前，并转载于波蒂埃所编之《东方圣经》。又有《中国经书古说遗迹选录》，拉丁文本。宋君荣的许多未刊著作也显示了他极深的中国文学和文化造诣。《中国古籍中之基督教主要教条之遗迹》，是明清之际耶稣会士附会儒家的重要著作，体现了这一时期西方传教士的特点。他的未刊著作《经传议论》尽管只留下卷六《春秋论》，但其在在中国文学上的功力，已经见出。<sup>③</sup>

法兰西人雷孝思(Jean-Baptiste Régis, 1663-1738; 1698 入华) 至中国后因其精通历算天文而被召入京师。雷孝思虽长于科学，但对中国经籍之翻译亦用力很勤，曾译《易经》为拉丁文。

法兰西人傅圣泽(Jean-francois Foucquet, 1663—1739 或 1740; 1699 入华) 翻译《诗经》，并用基督教教义附会中国旧说解释《诗经》。这是傅圣泽一贯的做法。据雷慕沙称：“诸教师中最盼在中国文字中发现基督教之密迹者，莫逾于圣泽，彼谓其眩惑之极至于迷乱。不特以中国诸经中载有明白预言，而且以为有时在其中发现基督教之根本教理。竟谓中国古籍中之某山，即是耶稣被钉于十字架之山。誉文王周公之词，即是誉救世主之词；周公之古帝，即是圣经中之族长。”又有《道德经评注》，此外还协助白乃心研究《易经》。<sup>④</sup>

法兰西人赫苍璧(Julien-Placide Herieu, 1671—1748; 1701 入华)，他曾选译刘向的《烈女传》，又选译《诗经》。马诺瑟说：“苍璧曾用神秘解说，将《诗经》翻译，纵未全译，至少译有一大部分。”此外还著有《拉丁文汉文对照字汇》。<sup>⑤</sup>

<sup>①</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第 685—718 页。

<sup>②</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第 509 页—525 页。

<sup>③</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》；方豪：《清初“适应儒家”巨子马诺瑟》，见《方豪六十自定稿》，第 241—248 页。

<sup>④</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第 555—559 页。

<sup>⑤</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》第 589—593 页。

法兰西人冯秉正 (Joseph-Francois-Marie-Anne de Moyriac de Mailla, 1669—1748; 1703 入华) 为明清之际耶稣会士中又一饱学之士。有《中国大地图》为拉丁文译本, 又译有《易经》, 以及《中国通史》译本。

法兰西人汤尚贤 (Pierre-Vincent de Tartre, 1669—1724; 1701 入华), 先在江西传教, 后因其精于数学而被召入京治历。汤尚贤在介绍中国经籍方面的成绩主要是在对《易经》的注释。

法兰西人孙璋 (Alexandre da la Charme, 1695—1767; 1728 入华) 精满、汉文字, 能用这两种语言编撰书籍。中俄交涉中曾任译员。译有《诗经》, 1830 年刻于斯图加特。

法兰西人蒋友仁 (Michel Benoist, 1715—1774; 1744 入华), 虽性近科学, 但在对中国经籍的翻译研究上亦不遗余力, 有《书经》拉丁文译本, 并开始翻译《孟子》, 但因繁忙与健康缘故而未竟。

法兰西人钱德明 (Jean-Joseph-Marie Amiot, 1718—1793; 1750 入华), 居北京 42 年, 精通满、汉文, 在研究中国古乐及石鼓文、方言等方面颇有成就, 并为西方人最早研究中国苗族的学者。费赖之称: “学界以为马诺瑟、宋君荣诸神甫后, 法国传教师之有功于科学、文学实无逾于德明者。” 又称他是“发扬光大法国教会与耶稣会之一代学者之最后遗裔也”。钱德明译有《御制盛京赋译注》(原为汉、满文, 他将之译为法文, 并注释, 1770, 巴黎); 《平定金川颂》(法文译文, 1804, 巴黎)。其汉学功底在其《华民古远考》中得到充分体现。在该作中, 钱氏旁征博引, 举《易经》、《诗经》、《书经》、《史记》等中国经籍为证。1784 年撰于北京的《孔子传》是钱德明最受赞誉的撰述之一种。该书材料皆采自一切珍贵汉籍, 如正史、别史、经序, 及《论语》、《家语》、《史记世家》等。他自称, 是“孔子诸史家之史家”(方豪则将此译为“孔子传记家之传记家”)。他的重要著作还有: 《孔子大事记略》(出版年不祥)、《孔门诸大弟子传略》(1784—1785 撰于北京)、《中国古今乐记》(1779, 巴黎)、《中国古代宗教舞》(稿本)、《中国诸属国文字》(稿本)、《满语语法》(1788, 巴黎)、《满法字典》(1789—1790, 巴黎)、《满人礼仪》(1804, 巴黎), 等等, 另有寄往欧洲之信件若干。<sup>①</sup>

法兰西人韩国英 (Pierre-Martial Cibot, 1727-1780; 1759 入华), 系圣彼得堡研究院通讯员。方豪谓“韩氏为十九世纪前西人研究我国经籍来华最后一人, 然以用力于考察我国生物为多, 故世亦罕知者”。翻译方面有《大学》、《中庸》译文, 但偏重意译, 不乏曲解。其著述甚丰, 最重要者乃《中国古代论》, 另有介绍中国文化、风物者如《记华人之孝》、《说若干种中国植物》、《象形文字之转为字母文字》、《论中国语言文字》、《中国毛笔》等多种; 其生物学方面的著作颇为繁富: 《说燕》、《说鹿》、《说马》, 等等, 可谓明清之际来华耶稣会士著

<sup>①</sup> 方豪:《六十自定稿》, 第 195 页; 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》, 第 873—906 页。

述中之一大奇观。<sup>①</sup>

明清间来华的传教士起先受葡萄牙国王保护，他们当中多葡萄牙人、意大利人和西班牙人。而康熙以降，来华传教士多法国人。路易十四“希望联合康熙及俄帝大彼得之力，促成东西方文化之沟通”，所以，此后对我国经籍的翻译，便为“法国人所独揽”。<sup>②</sup>其实，路易十四决不仅仅是要沟通文化，他也是指望通过传教士对中国所提供的情况而为其经济上扩张服务，这一点是不容怀疑的。这些传教士往往都是饱学之士，他们或是天文学家、或是神学家、文学家、史学家，或兼而有之，但他们差不多又都是多产作家。由于他们的翻译和撰述，使得当时的欧洲对中国有了相当的了解。特别难能可贵的是，这种了解几乎跟传教士们在中国的生活是共时的，即当时的欧洲人通过传教士能及时了解中国的文化。其作用是《马可波罗行记》所难以相比的。我们还要注意，传教士所介绍的中国在欧洲的影响是以两种渠道同时进行的。一方面是公开的出版物，另一方面是书信。而后者能使中国文化直接作用于欧洲的文化精英；许多传教士跟欧洲学者都保持着联系，如白晋与莱布尼茨、马诺瑟与傅尔蒙（E. Fourmont）、马诺瑟与弗莱烈（N. Freret）、巴多明与多尔图·德·梅兰（Dortous de Mariran）、宋君荣与天文学家德·利斯勒（de L'isle）。<sup>③</sup>所以，是传教士们给欧洲人擦开了中国文化的神秘面纱，法国是中国文化进入欧洲的一个通道，而当时的法国又是欧洲文化的中心。

以上是东方文化的西传：现在我们再来看看传教士们对西方文化的介绍的情况，即西方文化的东来。

传教士作为文化上的“摆渡者”，在将中国文化输往西方的同时，也将西方文化传向中国。他们将西方文化传向中国的动机在前期和中后期是不尽相同的。耶稣会士入华伊始，利玛窦等人向中国士大夫鼓吹“西学”，或炫耀“西学”，其目的是要借重基督教故乡的优秀文化来为主增光，令士大夫由爱好“西学”进而归主，最终达到在精神上“征服”中华之目的。这一时期，传教士们的功利心是很强的；不少传教士觉得传播科学是件“浪费时间”的事情，但为了传教，又不得已而为之。一旦见中国人有信教之倾向，他们便不再愿意传播科学。到了清初，当路易十四派出的洪若翰、白晋、李明、刘应、张诚等“国王的数学家”于1687年抵达中国，耶稣会士在华传教的历史则进入了一个新的阶段。从传教史的角度说，它标志着在此之前的葡萄牙的“保教权”从此被打破；从宗教与文化交往的角度讲，传播西方科学不再仅仅是为传教服务，即传播科学不再只是传播福音的辅助手段。到这一时期，传教士们传播西方科学，进行科学和文化研究，很大程度上就是他们他们来华的直接目的之一，而不再是从属目的。他们当中有许多人同时也是法国科学院的通讯院士，在传教之余，他们

<sup>①</sup> 《在华耶稣会士列传及书目》，第938—952页。

<sup>②</sup> 方豪：《六十自定稿》，第149页。

<sup>③</sup> 维吉尔·毕诺：《中国对法国哲学思想形成的影响》，耿昇译，商务印书馆，2000年5月。

得将他们的考察结果、对中国的研究成果，向法国科学院作定期汇报。所以，这些“国王的数学家们”“身兼传教、科学考察及打破葡萄牙‘保教权’以弘扬法国国威的三大使命”。<sup>①</sup>当然，不管是第一个时期的较为功利的传播科学的态度，还是后一时期的相对单纯的方式，其对中国社会和文化的影响效果是一样的。作为异质文化的西方科学，它丰富了中国的传统文化，给中国文化带来了新质。这差不多是学界公认的。

以科学和文化融合作为传教手段的利玛窦不仅是最早向西方介绍中国文化的耶稣会士，也是向中国传播西方文化和科学之第一人。他除了向中国士大夫出示西琴、自鸣钟、三棱镜、昆虫全图等西方方物或西方的奇器外，还不失时机地向有科学倾向和科学兴趣的中国士大夫讲授数学、天文等科学知识。第一个承教于利玛窦的是瞿太素。瞿太素在韶州与利玛窦相识后，对后者崇拜之至，跟随他钻研数学和天文，由对科学的复膺进而最终转向对基督教的皈依。利玛窦的策略不仅是吸引并洗礼了一个瞿太素，它在中国士大夫中间形成了一种风尚，给死水一般的明末文化界吹进了一股清风，它的影响一直延续至清代，并对清代的学术产生了极大的影响。利玛窦的敲门砖之一就是欧几里得的《几何原本》。从韶州到南昌，从南昌到南京，从南京到北京，《几何原本》给他带来了巨大的声望。最终，他和徐光启合作，将这本已为基督教争了很大面子并将为之争更大面子的书的前6卷译成了中文。徐光启从1606年9月起，几乎每天到利玛窦那里去三四小时，与利氏合作；到1607年5月译出其中的前6卷。<sup>②</sup>徐光启对《几何原本》情有独钟，他说：“此说未译，则他书俱不可得论。”又说它是“万象之形围，百家之学海”。<sup>③</sup>利玛窦对翻译自有其动机，这动机跟他的传教策略是紧密相连的。首先，他要将这西方的“奇书”呈现在中国士大夫面前“叫中国士大夫们看我们怎样尽心研究学术，怎样寻求确实的理由去证明。因此他们可以看到我们的教义，决不会是轻信盲从。”总之，要“叫中国士大夫的骄气受一打击”。其次，在利玛窦看来，不仅这本书刻印出来可以为主增光，就是这翻译的过程对他们传教也是有利的。他说，徐光启“每天到我们堂里，坐三四点钟的工夫。无形中叫我们的身价也增了；大家都知道一位名闻京师的翰林，到我们这里来求学。”<sup>④</sup>我们知道，欧几里得的《几何原本》是一部集希腊几何学之大成的书，是除《圣经》外，翻译最多的一本书。它在8至9世纪时就译成阿拉伯文，后来流传的最古的拉丁文译本，是从阿拉伯文转译的。1482年才有拉丁文译本，希腊文译本是到1533年才有。后来，1543有意大利文本，1558年有德文本，1564年有法文本，1570年有英文本，1576年有西班牙文本，1606年有荷兰文本；至于俄文本到1739年才面世，瑞典文本到1744年面世，

<sup>①</sup> 郑德弟：《耶稣会士中国书简集·中文版序》，第9页，大象出版社，2001年1月。

<sup>②</sup> 见裴化行：《利玛窦神父传》，第640页。但费赖之说该书于“一六〇五年刻于北京”，见《在华耶稣会士列传及书目》，第43页。

<sup>③</sup> 徐光启：《刻几何原本序》，见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，第258页，中华书局，1989年1月。



丹麦文译本也晚至 1745 年才面世，<sup>②</sup>都比中文的译本（1607 年）晚了 100 多年。由此，我们可以说，中国在吸收西方科学方面并不比一些老牌强国之外的其他西方国家晚多少，只是这一开端并没有很好地延续下去。裴化行在其《利玛窦神父传》中说：“自从 1368 年逐出蒙古人以来实际上已经干涸的科学发明之风，就这样一下子兴起了。”他甚至还说：“利玛窦开创了一个运动，它几经变化之后，最后于十九世纪归结为曾国藩，于二十世纪归结为现今的文化复兴……”<sup>③</sup>当然，尽管 20 世纪的中国现代化跟明清之际的西学有着密不可分的联系，但这中间还是有过长太长的阻断。

作为堪承西学东渐筚路蓝缕之功的利玛窦除了《几何原本》的翻译之外，还跟徐光启合译《测量法义》、《测量异同》、《句股义》，等西洋科学书籍；利玛窦又跟李之藻合译《同文算指》（1613）《圜容较义》（1614）等书。

利玛窦开先河之后，其他耶稣会士们也跟中国士大夫合译或独立翻译西洋科学与文化书籍。他们的翻译或著述，涉及西方诸多学科，对明清中国学界是一很大启发。其间重要译著有《崇祯历书》（徐光启、李之藻、李天经、龙华民、邓玉函、罗雅谷、汤若望等修）；《简平仪说》（熊三拔撰说，徐光启笔录，1611）；《天问略》（阳马诺）；《地震解》（龙华民）；《表度说》（熊三拔）；《民历铺注解惑》（汤若望）；《西学凡》（艾儒略）；《远镜说》（汤若望）；《器器图说》（邓玉函口授，王徵译）；《御览西方要纪》（利类思、安文思、南怀仁）；《火攻挈要》（汤若望）；《泰西人身说概》（邓玉函）；《西方问答》（艾儒略）；《进呈鹰论》；《狮子说》（利类思）；《泰西水法》（熊三拔撰说，徐光启笔记）；《职方外纪》（艾儒略、杨廷筠合译）；《西儒耳目资》（金尼阁）；《律吕正义》（徐日升）；《超性学要》（利类思）；《穷理学》（南怀仁）；《名理探》（傅凡际译义，李之藻达辞）；《灵言蠹勺》（毕方济口授，徐光启笔录）；《性学粗述》（艾思及）。

以上这些译著，涉及西方的多种学科，如代数、几何、地质、水利、天文、历算、地理、民俗学、光学、力学、军事、音乐、神学、哲学、测量学、伦理学、音韵学、生物学、动物学，等等。这些知识不能说在中国古代就没有，但像西方这样作为系统学科而研究者，中国的确是欠缺的。正如徐宗泽所说：“吾国古时未尝不有学问，但仅为一般之经验，非科学式的；即无系统，无组织之知识，知其然而不知其所以然。自明末耶稣会士来，而我中国学问乃得其新精神，而成为科学式矣。”他认为，传教士们的译著，是现代科学在中国的“奠基”。<sup>④</sup>这些译著有的被收进了《四库全书》，成为中国古代著述的一部分而永久流传，如《几何原本》、《泰西水法》、《天问略》、《职方外纪》、《坤輿图说》等；另尚有多部收入“存目”。

<sup>①</sup> 见罗光著《徐光启传》，第 39—40 页，台湾传记文学出版社，1982 年 12 月。

<sup>②</sup> 《毛子水：徐译几何原本影印本导言》，第 5 页，台湾学生书局。

<sup>③</sup> 裴化行：《利玛窦神父传》，第 139 页。

<sup>④</sup> 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第 289 页。

传教士们在介绍“西学”当中有许多对于中国来说都属“新质”，即中国本来并不具备的。比如在学科分类上，西方的学科分类是科学化的产物。艾儒略所述之《西学凡》实在系“欧西大学所授各科之课程纲要”；该书系西方大学之科目“大要分六类：一为文科，谓之勒铎理加，即拉丁 Rethorica 之译音；一为理科，谓之斐录所费亚，即 Philosophia 译音，哲学也；一医科，谓之默第济纳，即 Medicina 之译音；一为法科，谓之勒义斯，即 Leges 之译音；一为教科，谓之加诺搦斯，即 Canones 之译音，一为道科，谓之陡(录)日亚，即 Cheologia 之译音。”<sup>①</sup>中国自古对学科的分类就很笼统，而艾氏的这本书本该给中国学界一种启发。但不无讽刺意味的是，到编纂《四库全书》，该书作为江西总督采集本收入《四库全书》时，给它作的评价是这样的：“文科如中国之小学，理科则如中国之大学，医科法科教科者，皆其事业，道科则在彼法中所谓尽性知命之极也。其致力亦以格物穷理为本，以明达用为功，与儒学次序略似。”<sup>②</sup>这全新的学科分类，在中国的一些文人看来不过是“与儒学略似”，认为没有多大新意，中国差不多古已有之。

从以上我们可以看出，明清间伴随西方传教士而来的不仅是“精神征服”的企图，还有文化上的“副产品”，而这文化上的“副产品”又是双向的。正是这种双向的活动，使得明清间的基督教传播活动有了更多的文化内涵，使得宗教名副其实地成为文化的载体之一。至于这“副产品”的“诱饵”功能和“糖衣”功能，有没有真正发挥其作用历史已作出回答，而其次要功能一直到今天仍然发挥着效力。

## 第二节 西儒阐经：文化层面上的深层接触

虽然儒家拒绝谈论超自然的真实，但在伦理教诲方面于我们几乎完全一致……所以，一开始就利用这一教派来攻击其他两教（偶像教）而不驳斥儒教，而是把看来违反我教神圣信仰的那些章节加以解释……我们要是以蓄意的言辞武装自己，同时打击三教，那就会处于非常麻烦的境地；不过，我仍然不放弃机会，现时的士大夫的某些新论，只要是不符合古训的，都予以驳斥。

——利玛窦：《利玛窦文集》

<sup>①</sup> 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第289—290页。

<sup>②</sup> 同上。

他的宣传一方面毫不掩盖其西方来源，另一方面却主动穿上中国外衣。

——裴化行《利玛窦神父传》

毫无疑问，传教士来华的第一目的是传教，但如前所述，宗教与文化有着剪不断理还乱的关系；因此，要使传教顺利，就得从文化着手。无论在宗教传播中还是在文化交往上，文化认同感往往起着及其重要的作用。我们知道，不论是严格意义上的基督教文化，还是广义上的欧洲文化，它们与东方文化之间的差别是巨大的。当然，文化间或文明间的差别的大与小，历来是一个相对概念。过分夸大其差别，会偏向悲观主义的一边；过分忽略其差别，则又导致盲目乐观，而无视异质文化各自的特质，实际上也就是忽略交往的难度。但总的说来，人类作为同一太阳下面的生灵，他们之间相近相通相契相容的方面还是主要的；于是，魏学渠才说：“四海内外，同此天，则同此心，亦同此教也。”<sup>①</sup>明清间的西方传教士们为了在中国这个迥异于拉美的、具有深厚文化积淀的国度传播福音而努力寻找的就是这些相近相通相契相容的方面，并指望以此作为切入口，为天主教在中国立足寻求文化上的依托，并“竭力把基督教酵母注入整体的中国文化”。<sup>②</sup>在基督教入华之前，作为中国主流文化的儒家经过不同的历史阶段后，已发展得相当成熟，佛教和道教在一定程度上与儒家文化相融合后，也已契入整个中国文化的机理；虽然，从佛和道两家自身的宗教禀性来看，它们跟儒家又有其相对独立的一面。以前，我们过分强调了“三教合一”，而很少对这“三教合一”作更进一步的深究。倒是西方传教士发现这里头有点不对头！他们在走过一段“弯路”之后，终于发现儒家文化才是中国文化的主流，是明显高出其他“二教”的文化；“二教”从文化机理上的确跟儒家形成了许多“共价”关系，但当它们突出其宗教身份时，它们就明显矮于儒家；简单地说，在中国古代，儒家士大夫的社会地位，远比和尚与道士高。这就是传教士们易僧袍为儒服的根本原因。出于归化中华、铲除异教的目的，他们采取了“合儒”、“补儒”、“易佛”的传教策略；用通俗的语言讲，这叫团结“大多数”，打击“极少数”；用当代文化对话话语说，这是拥护“中心”，排斥“边缘”。如果说当初利玛窦辈易僧袍着儒服只是在行为上跟佛教“划清界限”并认同于儒家，那么，“合儒”、“易佛”则是在理论上寻求与儒家的共融。

所谓“合儒”是指从中国古代经籍中找出跟基督教相一致，至少在表面上相一致的成分。首先，从儒家经典中找出“天”、“上帝”等词汇来与基督教的“天主”相匹配；其次，将先秦儒家经典中的某些语汇解释为天堂地狱之说和

<sup>①</sup> 魏学渠：《天儒印说》。

<sup>②</sup> 裴化行：《利玛窦神父传》，第298页。

灵魂不灭之说；再次，将一些范畴加以混淆，比如将儒家的“仁”等同于天主教的“爱”。

所谓“补儒”，一方面是指传教士们认为，因为种种原因，孔子的学说未得真传，所传不过是异说，又因秦时“焚书坑儒”，孔氏学说便更不周全；再者，宋明理学扭曲了先儒的本义，他们要还先儒之本来面目，故欲补儒之“缺”；还有，儒家学说缺乏超性品质，故而亚于基督教思想，需充实或改进之。

所谓“易佛”，实是基督教的绝对排他的本质所决定的。儒家虽又称儒教，但其宗教性质并不显著，但佛教是一种显著的宗教，它对基督教无疑构成了威胁。“你们不能又事奉上帝，又事奉玛门”，<sup>①</sup>同样，不能又事奉上帝，又事奉佛主。总之，他们对儒、佛是“爱憎分明”的：“尧、舜、周、孔，皆以修身事上帝为教，则是之；佛氏抗诬上帝，而欲加诸其上，则非之。”<sup>②</sup>

在这样的策略指引下，明清间的传教士们开展了广泛的适应儒家、释经阐教的活动。传教士们把掌握汉语，研习中国经籍，作为他们传教的必不可少的条件。如前所说，这期间来华的西士，一方面通晓科学技术，另一方面又多精通儒理。艾儒略被称为“西来孔子”。叶向高说利玛窦是“言慕中华风，深契吾儒理”。谢肇淛则称道他说：“其人通文理，儒雅与中国无别”，且“劝世较为亲切”。<sup>③</sup>利玛窦的《天主实义》开交融中西思想著述之先河。利氏于《书经》、《中庸》、《诗经》、《易经》、《礼记》等中国经籍中找出“天”与“上帝”词汇，说明中国古代就有上帝，不只是西人独创之。利氏在另一部以中国经典与天主教经典作比较研究的著作《畸人十篇》中则认为，“相应相证，信真圣人者，自西自东，自南自北，其一致耳。”<sup>④</sup>此外，艾儒略的《口铎日抄》，孙璋的《性理真论》等，都是以经籍证教理的著作。

传教士们翻译中国经籍向西方介绍中国文化，以及译介西方科学和文化，固然是文化交流的体现；他们自己著书立说，寻求耶儒两家之间的契合点，更是比译介深入了一个层次，是译介的进一步延伸与发展。仅满足于译介，双方的文化还难以形成融合之势，只有自觉地去面对双方的异同，才真正形成真正的交流。打个比方说，前者是材料的运输，后者则是要建构一个大厦。所以，我们认为明清之际传教士用书籍的形式寻求双方的一致的做法是中西文化交流史上极具意义、极为迷人的一章；正如方豪先生所说，它标志着“近代中西文化沟通之正式开始”。<sup>⑤</sup>

现在我们先看看在《天主实义》中耶稣会士利玛窦是怎样用中国经籍来阐述基督教之教义的，又是如何借重儒家经典的阐释来向佛教发起猛攻的。

《天主实义》是利玛窦来华后的第一本重要的著作，也是他一生诸多中文

<sup>①</sup> 《新约·马太福音》，6：24。

<sup>②</sup> 利玛窦：《辩学遗牍》，见方豪《六十自定稿》，第208页。

<sup>③</sup> 同上，第200页。

<sup>④</sup> 方豪：《六十自定稿》，第188页。

著作中最为重要的一本，更是明清之际在华耶稣会士适应儒家（排斥佛老）之最具代表性的著作。利玛窦在南昌时即开始撰写该书，并初刻之于南昌。及至北京，他对该著又加修改；冯应京读此书而大为推崇，为之作序，怂恿利玛窦刻印此书于北京。1604年《天主实义》重刻于北京；1605或1606年重刻于杭州，1630年后屡有重刻本。<sup>②</sup>1604年有日文版，后又有高丽文版。<sup>③</sup>该书之要义，冯应京在《天主实义序》中说得很明白：“天主实义，大西国利子及其乡会友，与吾中国人问答之词也。天主何，天地人物之上主也……是书也，历引吾六经之语，以证其实，而深诋谭空之误，以西政西以中化中。”<sup>④</sup>

《天主实义》共分8篇：首篇：《论天主始制天地万物、而主宰安养之》；第二篇：《解释世人错认天主》；第三篇：《论人魂不灭大异禽兽》；第四篇：《辩识鬼神及人魂异论，而解天下万物不可谓之一体》；第五篇：《排佛轮回六道、戒杀生之谬说，而揭斋素正志》；第六篇：《解释意不可灭。并论死后有天堂地狱之赏罚，以报世人所为善》；第七篇：《论人性本善，而述天主门士子正学》；第八篇：《总举大西俗尚，而论其传道之士所以不娶之意，并释天主降生西土来由》。<sup>⑤</sup>

利玛窦写《天主实义》其最主要的目的当然是要传播基督教教义。但就传播教义而言，《天主实义》并非这方面的筌路蓝缕之作。早在肇庆时期，罗明坚就刊印过传播教义的著作《天主实录》（1584）。从《天主实录》到《天主实义》我们可以看到明清时期在华基督教传播在策略上的变化，在手段上的成熟。《天主实录》“为纯教理之作，于我国之儒家思想，不独不能引证比较，且无一提及”<sup>⑥</sup>而《天主实义》的可贵之处不仅仅是用纯熟的汉语写成，更主要是它能跟中国的思想相契合；无论肯定中国思想，还是指斥中国思想之不足，都能按儒理，按中国路数来进行论辩，从而使得当时的士大夫，无论是奉教的还是反教的，都知道这本书。由于它是从对方，从“敌人”的内部实施“解构”攻略，故而它就显得特别有“战斗力”。在南京时，徐光启获得罗如望神父送给他的《天主实义》（以及《天主十诫》），当晚就把这两册书读完，第二天就要求罗如望给他付洗。<sup>⑦</sup>可以想见，不仅仅是利玛窦书中所传的基督教教义打动了徐光启，利氏的感人入教的功夫，也是对徐光启产生效力的重要因素。

基督教的天主（上帝），跟中国古代经籍中的“天”、“上帝”、“天帝”本不是一回事。要中国人信奉天主，实乃是要中国人信奉一个异族的神圣天帝。利玛窦却借自己游历广泛，来自西国的独特经历，加之当时他在自然科学方面的

<sup>①</sup> 《方豪六十自定稿》，第185页。

<sup>②</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第41页。

<sup>③</sup> 徐宗泽：《明清之际在华耶稣会士译著提要》，第143页。

<sup>④</sup> 冯应京：《天主实义序》，见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，第144页。

<sup>⑤</sup> 本论文所引《天主实义》皆自Douglas Lancashire和Peter HU Kuo-chen所翻译的The True Meaning of the Lord of Heaven(T'ien-chu Shih-i)英汉对照本，St. Louis, 1985.

<sup>⑥</sup> 方豪：《六十自定稿》，第186页。

<sup>⑦</sup> 见罗光《徐光启传》，第15—16页。

造诣已在士大夫群中较有影响，便向中国人宣称：“此天主教，非一人一家一国之道，自西徂东，诸大邦咸习守之……无容置疑。”<sup>①</sup>认为，信奉天主天主教是人之常情：“人谁不仰目视天？观天之际，谁不默自叹曰：‘斯其中必有主之者哉！’夫即天主——吾西国所称‘陡斯’<sup>②</sup>是也。”<sup>③</sup>这样，就给中国人造成这样一种感觉，觉得既然世人皆信之教，我堂堂中华难道不信？然而，如果利玛窦仅仅将此作为说服中国人信教的理由或依据，显然是很难达到目的的：毕竟，中央帝国的傲慢还不至于一下子就被这西来之人的说教扫荡干净。

上帝观是基督教的立教根本；能否让中国接受上帝观，或能否让他们相信真的有上帝存在，这是耶稣会士们在华传教首先要解决的问题。为了不引起中国人的排斥心理，首先，利玛窦认为他所崇奉的天主在中国古已有之：“吾天主，即华言上帝也。”“吾天主，乃（中国）古经所称上帝也。”<sup>④</sup>并进一步从中国古代经籍中找出大量的例证来证明之：“周颂曰：‘执兢武王，无兢维烈。不显成康，上帝是皇。’又曰：‘于皇来年，将受厥明，明昭上帝。’商颂云：‘圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是祗。’雅云：‘维此文王，小心翼翼，昭事上帝。’易曰：‘帝出乎震。’夫帝也者，非天之谓，苍天者抱八方，何能出于一乎？礼云：‘五者备当，上帝其餐。’又云：‘天子亲耕……以事上帝。’汤誓曰：‘夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。’又曰：‘维皇上帝，降哀于下民，若有恒性，克绥厥狄，惟后。’金縢周公曰：‘乃命于帝庭，敷佑于四方。’”总之，他认为，“历观古书，而知上帝与天主特异以名也。”<sup>⑤</sup>利玛窦这样旁征博引，对中国典籍如此烂熟于心，这对中国士大夫在心理上就是一种“征服”。

基督教存在的另一个重要前提是灵魂不灭的观念。这方面，中国人古代典籍的论述常常是语焉不详的；要么持之以无神论立场，要么以迷信观念解之。基督教神学认为，“现世者，非人世也，禽兽之本处也……现世者，吾所侨寓，非长久居也。吾本家室，不在今世，在后世；不在人，在天，当于彼创本业焉。”<sup>⑥</sup>由于灵魂是不灭的，于是人便有了来世的“生活”：善者升入天堂；恶者堕入地狱。于是，人就应仰望上帝，向往天国，就应该听信传教士们所传之道。就像证明天主在中国古已有之那样，利玛窦也同样从中国古代的经书中，或直接或间接地寻找例证以证明灵魂不灭观在中国古代的圣人那里早就得到了肯定。中国古代有魂魄之说。魂魄为结合于人身的两种精神元素。人死则魄散而魂留，魂留则人便有了身后的所谓“精神活动”。利玛窦肯定了这一点，他说：“人有魂魄，两者全而生焉；死则其魄化散归土，而魂常在不灭。”<sup>⑦</sup>他认为，中国古

① 利玛窦：《天主实义·首篇》，Lancashire，第66页。

② 希腊文 deus 音译。

③ 利玛窦：《天主实义·首篇》，Lancashire，第70页。

④ 利玛窦：《天主实义·第二篇》，Lancashire，120。

⑤ 同上，第122—124页。

⑥ 同上，第140页。

⑦ 同上，第144页。

代的鬼神于祭祀观从一个角度说明了他所宣扬的灵魂不灭的观念是正确的。他说：“吾遍察大邦之古经书，无不以祭祀鬼神为天子诸侯重事，故敬之如在其上、如在其左右，岂无其事而故为此矫诬哉？”接着，他便开始旁征博引：“盘庚曰：‘失于政，陈于兹，高后否乃崇降罪疾，曰：‘何虐朕民？’又曰：‘兹予有乱政同位，具乃具玉。乃祖乃父不乃告我高后。曰：‘作丕刑于朕孙。’迪高后丕乃崇降弗详。”<sup>①</sup>他认为，盘庚已是成汤的九世孙，距前者所生活的时代已有400多年而仍然祭之惧之，而前者尚能降罪、降不祥于后世，足以证明死者之灵魂永在不灭。我们知道，中国古代的祭祀观念是很盛的；《论语》中多处提到“祭”。如：“子曰：生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”<sup>②</sup>“非其鬼而祭之，谄也。”<sup>③</sup>“祭如在，祭神如神在。子曰：‘吾不与祭，如不祭。’”<sup>④</sup>“非祭肉，不拜。”<sup>⑤</sup>“仲弓问仁。子曰：‘出门如见大宾，使民如承大祭。’”<sup>⑥</sup>“祭思敬，丧思哀，”<sup>⑦</sup>“所重：民、食、丧、祭。”<sup>⑧</sup>从这些我们可以看到，孔子及其后继者，对祭祀十分看重的；但他们又“敬鬼神而远之”。<sup>⑨</sup>中国经籍中的闪烁其辞的关于祭祀和鬼神的种种言论，成为利玛窦证明灵魂不灭的种种依据；或者说，这些语焉不详之处，给他留下了“把柄”。在这里，他采用反证法，认为：如果中国没有灵魂不灭的观念，那古代中国人为什么要祭祀鬼神呢？又为什么要将祭祀的地位和作用看得那么高呢？于此相关的是，利玛窦还借中国儒家的孝道观来证明基督教的灵魂观的正确性。“彼孝子慈孙，中国之古礼四季修其祖庙，设其裳衣，薦其时食，以说考妣。使其形神尽亡，不能听吾告哀，视吾稽顙，知吾‘事死如事生，事亡如事存’之心，则固非自国君至于庶人大礼，乃童子空戏耳。”<sup>⑩</sup>

既然利玛窦能从中国的《四书》、《五经》中找到他赖以证明灵魂不灭观的证据，那么，他向中国人传播天主之道就顺理成章了，但他还不急于这样做；他要从灵魂不灭观再推导出灵魂的超性特征；只有证出了超性特征，才能为基督教在中国立足打下更坚实的基础。他将世间万物之魂分为“三品”：“下品名曰生魂（vegetative soul），即草木之魂是也……中品名曰觉魂（sentient soul），则禽兽之魂是也……上品名曰灵魂（intellectual soul），即人之魂也。”而人之魂同时兼“生魂和觉魂”。他认为生魂、觉魂是赖乎身体而长育的，故身死而随之熄；惟人之独有之灵魂，则不赖乎身，故人身虽死但灵魂不死。所以，

① 利玛窦：《天主实义·第二篇》，Lancashire，第174页。

② 《论语·为政》。

③ 《论语·为政》。

④ 《论语·八佾》。

⑤ 《论语·乡党》。

⑥ 《论语·颜渊》。

⑦ 《论语·子张》。

⑧ 《论语·尧曰》。

⑨ 《论语·雍也》。

⑩ 利玛窦：《天主实义·第三篇》，Lanchashire，第160页。

这就是人高出草木、禽兽的地方。他说：“若夫灵魂之本用，则不恃乎身焉，盖恃身则为身所役，不能择其是非。如禽兽见可食之物即欲食，不能自己，岂复明其是非？人当饥饿之时，若义不可食，立志不食，虽有美味列前，不屑食矣。又如人身虽出游在外，而此心一点犹念家中，常有归思。此明理之魂赖身为用者哉？”<sup>①</sup>从利玛窦的阐述中，可以见出这样几点：一是人兼有草木禽兽的生魂和觉魂，同时又具有灵魂，故人是自然界的最强大者；二是人既然和动植物有相通之处，于是人就同时有“二心”：“人心”和“兽心”，所以，人在世间，必努力向道才不至于丧失人性；三是人心有二性，即“神性”和“形性”，具“形性”使人堕入尘网，具“神性”可使人参天地，心向上帝。所以，人具有超性特点，而建立在这一基础上的基督教神学，便是一种超性的神学。利玛窦欲补儒之缺，其所要补者就是儒家所缺的超性特征。

对于中国传统思想中不符合基督教神学的内容，利玛窦是毫不含糊地加以驳斥的。当然，他的驳斥从表面上看，是不会引起士大夫们的反感的，因为他总是能从中国的经籍中找到驳斥这些内容的一些依据，以子之矛攻子之盾。中国自古有阴阳二气之说，以阴阳二气为物之本体；认为天地间无一物非阴阳，人死则气散；故将气与鬼神、灵魂视为同类。如果是这样，那么，气散尽灵魂也就消失了；如果这样，那么基督教所宣扬的灵魂不灭观也就站不住脚了。利玛窦对此反驳道：“以气为鬼神灵魂者，紊物类之实名者也。立教者，万教之理当各类以本名。古经书云气、云鬼神，文字不同，则其理亦异。有祭鬼神者矣，未见有祭气者也，何今之人紊用其名乎？”他反驳的理由是《中庸》里的说法。他写道：“中庸云：‘体物而不可遗。’以辞迎其意可也。盖仲尼之意谓：鬼神体物，其德之盛耳；非谓鬼神即是其物也。”<sup>②</sup>西方的分类原则和中国经书上的含混表达帮了他的忙。

总而言之，明清之际中西双方寻求彼此适应、追求文化沟通成为一时之风气。这种努力，以宗教为起点，但最终收益的是文化交融；形象地说，种的是宗教的种子，开的是文化交融的花朵。除了《天主实义》，至今没有引起学界充分注意的《天儒印》也属于附会儒家的著作之列。

### 第三节 《天儒印》：西儒阐经的一个范例

盖四海内外，同此天，则同此心，亦同此教也。

——魏学渠：《天儒印说》

<sup>①</sup> 利玛窦：《天主实义·第三篇》，见 Lanchashire, 第 146—148 页。

<sup>②</sup> 《天主实义·第四篇》，Lanchashire, 第 188 页。



如前所述，明清之际，西士和中国士大夫对双方文化作适应、印证的工作成了一时的风尚。现在我们以利安当的《天儒印》作为例证，对之作一剖析。

#### 西儒阐经：利安当与《天儒印》

徐光启在 1616 年 7 月，即南京教案期间，向万历皇帝呈《辩学章疏》为耶稣会士辩护时说：“其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心甚真，其见甚定，在彼国中亦千人之英，万人之杰。所以数万里来者，盖彼国教人，皆务修身以事上主，闻中国圣贤之教，亦皆修身事天，理相符合，是以辛苦艰难，履危蹈险，来相印证……”<sup>①</sup>“正”、“严”、“博”、“精”、“真”、“定”、“英”、“杰”是徐光启对西方传教士学识、品德等的肯定；“理相符合”是徐光启对天儒两家在学理上相一致的认同；而“来相印证”正是对明清间西士传道策略的概括。利安当的《天儒印》是这种策略的典型体现。

利安当（1602—1669），亦名栗安当，李安堂，原名 Antonio a Sancta Maria Caballera，西班牙人，方济各会会士。1618 年入方济各会，1628 抵达菲律宾，1633 年来华。其主要传教地区是山东济南。据说他所授洗的华人达五千人；第一位中国籍主教罗文藻就是他授洗的。<sup>②</sup>作为一名方济各会会士，利安当的传教策略跟耶稣会士的传教策略是很不一样的。准确地说，利安当是极力反对耶稣会士的传教策略的；利安当在很大程度上是耶稣会士的竞争对手。有资料表明，“中国礼仪之争”实际上是由方济各会挑起的，其急先锋就是利安当，是他“首先向耶稣会士发难”。<sup>③</sup>所以，《天儒印》出自他之手，多少令我们惊讶。更何况，《天儒印》的“战斗性”（即对儒、佛的挑战）远在《天主实义》之下。不过，这些我们先不管；我们只就《天儒印》本身进行论述。我们知道，致力于沟通天儒的著作，以利玛窦的最为著名，《天儒印》很少有人注意。《天儒印》（又作《天儒印证》、《天儒印正》），现藏于教廷图书馆，其拉丁译名为 *Concordantia legis divinae cum quatuor libris Sinicis*，若把它再译回汉语则是“天主教义与中国四书对照”。《天儒印》刻于康熙 34 年（1664 年），其时天主教在中国的传教事业正如日中天。天儒交融也达到了高峰。《天儒印》书前有魏学渠序言《天儒印序》及尚祜卿序言《天儒印说》。

魏学渠序云：诸西先生“谈理测数，殚精极微，盖其学与孔孟之指相表里，非高域外之论，以惊世骇俗云尔也”。又云：“顷见利先生天儒印说，义幽而至显，道博而极正，与四子之书相得益彰，则孔孟复生，断必以正学崇之。”这是很夸张的。接着说：“使诸先生生中国，犹夫濂、洛、关、闽诸大儒之能翼圣教也；使濂、洛、关、闽诸大儒出西土，犹夫诸西先生之能阐天教也。盖四海内

<sup>①</sup> 徐光启：《辩学章疏》见王重民辑校《徐光启集》，第 431—432 页，上海古籍出版社，1984 年。

<sup>②</sup> 参见方豪《中国天主教史人物传》（中），第 108—113 页。

<sup>③</sup> 见李天纲著《中国礼仪之争》，第 35 页，上海古籍出版社，1998 年。

外，同此天，则同此心，亦同此教也。”这几句极言中西文化之间本无隔膜，纯粹是因为地理的缘故。换言之，孔子生西土，则可为耶稣；耶稣生中土，则可为孔氏。

《天儒印》作为一部“纯粹‘适应儒家’之作”，<sup>①</sup>其写作形式也颇为别致：每段都引《四书》中的章句开头，接着便是用天主教的教理教义规仪来相印证，或肯定之，或附会之，或补充之，或引申之，正如尚枯卿之子王弼所云：“盖略四子数语，而姑以天学解之，是以为吾儒达天之符印也。”<sup>②</sup>《天儒印》所引章句皆出自《四书》，引《大学》5处，《中庸》14处，《论语》14处，《孟子》4处，计37处。由此可见，《天儒印》之附会儒家是从具体章句出发的，从对具体文句的阐释来挖掘天儒两家的相通之处。

### 貌合神离：《天儒印》的基本内容

《天儒印》篇幅不长，全篇不足万言。整个著作采用笔记体形式，每段皆以所引儒家语录开头，继而发表著者之感想议论。全篇凡引《四书》37处，又全篇又因此分37段，所以为了论述的方便，本文作者在论及某段时分别给其加上相应的序号。总体上看，《天儒印》主要表现了以下一些内容。

用天主教之“天”附会儒家学说中的“天”。中国哲学中的“天”，在不同的时期不同的思想家那里有不同的内含。殷周时指上帝，是主宰一切的最高的天神：“丕显文王，受天有大命”（《大盂鼎》）；“天命玄鸟，降而生商”（《诗经·玄鸟》）。在孔子那里，“天”有时指主宰之天，即无形天，有时指自然之天，即“形天”：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》），此似“形天”；“颜渊死，子曰：‘噫！天丧予。’”（《论语·先进》），“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《论语·季氏》），此乃主宰之天。此后，中国哲学中的“天”大体上是沿着这两个方向发展，大多数哲学家侧重发展的是“天”的主宰特性方面。从“天”这里又生发出许多范畴或概念：天论、天下、天德、天养、天放、天志、天行，等等；总之，“天”在中国哲学中内含最为丰富的范畴之一。明清间来华的西方传教士们，见到中国古代典籍中有如此多的“天”以及“上帝”，眼睛无不为之亮，并在这上面大做文章，竭力要中国人相信，中西本是一家，中西之“天”本是同源。《天儒印》的作者利安当也是这样。他对《四书》中的“天”字特别敏感。但中国之“天”与西方之“天”还是有很大的差别的。从字面上看，中国哲学中的“形天”和主宰之“天”跟英文中 sky 和 heaven 差不多是对应的，但 heaven 同时也有形天之意。而中国哲学中的无形天除有主宰之意外，还有其他许多抽象内含，但利安当往往把这些抽象之“天”一律阐释为天主之“天”。比如在《天儒印》第6段中，他在阐释《中庸》第一

<sup>①</sup> 方豪：《六十自定稿》，第201页

<sup>②</sup> 徐宗泽：《明清间在华耶稣会士译著提要》，第131页。

章“天命之谓性”时，虽然意识到这里的“天”字与“天地位焉”的“天”字不同，意识到“彼指苍苍者言，此指无形之天”；但是，随即他竟大胆地下了结论，说这个无形之天“即天主是也”；且进而将“性”说成是“天主生成万物，各赋以所当有之性，如草木则赋之以生性，禽兽则赋之以觉且生之性，人类则赋之以灵而且觉生之性焉”。这样一来，“天命之谓性”中的“天命”就成了上帝，“性”就成了造物主的杰作。《天儒印》第14段中述及中庸所引《诗经·周颂·维天之命》中的诗句“维天之命，於穆不已”时，也是采用了同样的方式；他说此天“盖曰天之所以为天也。今人误以为形天……不知形天，特覆盖之一大器具也。故有所以为天者存，所以为天者非，即天主乎？否则，‘维天之命，於穆不已’，岂形天之所有哉？”在他看来，形天之外的“天”，都是天主之“天”，非此即彼。由此也让人觉得，中国的经典似乎是在一代又一代人误解中传递，只是到了传教士来华之时，只是到了他利安当这里，才有了正解。在第24段中，述及《论语·八佾》中“获罪于天，无所祷也”时，利安当认为这里的“天”，既非“形天”，因为“形天”不过为一“形器”；亦非朱熹注云“天，即理也”，因为“理又为天主所赋之规”；所以，他的结论是“获罪于天”就是“得罪于天主”。李泽厚虽不同意朱熹的注，但另有解释，认为这当中“潜存着原始巫术中为人所敬畏崇拜的神的遗迹，它直接与人的情感相联系”。<sup>①</sup>较此三家，一执于伦理学，一执于宗教学，一执于社会学。此外，利安当对《四书》中出现的“大哉圣人之道，洋洋乎发育万物，峻极于天”，“豚豚其仁，渊渊其渊，浩浩其天”，“上天之载，无声无臭”等都有阐发，且都与“天主”、“天堂”相联，以证明中西同理，以达到宣教的目的。

《天儒印》的另一个主要内容是从基督教哲学的角度来阐释《中庸》当中的“诚”。“诚”一方面是儒家的道德修养方法；如《大学》所云：“欲正其心，先诚其意。”从另一方面看，“诚”是中国古代哲学的一个重要范畴。子思将儒家道德观念的“诚”，发展为世界的根本性质，认为“诚者，物之终始，不诚无物”。总之，在《中庸》当中，“诚”不仅属于道德范畴，同时也具有认识论和本体论的意义。“诚”是世界的本源，“诚者，自成也”，“诚”则生物，不诚则无物。具备了“至诚”，就能尽其性，“尽人之性”，“尽物之性”，进而“可以赞天地之化育”，而最终“与天地参”，即朱熹所说，“与天地并立为三”（《四书章句集注》）。“诚”这一世界的根本是永不停止的，“至诚无息”，从而达至“悠远”、“厚博”、“高明”，可以“成物”、“配地”、“配天”；所以，从本体论的角度看，《中庸》当中的“诚”为我们提供了一个世界生成的图式。从认识论的角度看，要真正做到格物致知，就得从“诚”着手：“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。”“诚”与“明”相辅相成；“性”与“教”相得益彰。由此可见，《中庸》当中的“诚”形成了一个逻辑性严密的、形而上的自在世界，但带有浓郁的唯心主

<sup>①</sup> 李泽厚：《论语今读》，第89页，安徽文艺出版社，1998年。

义和神秘主义的色彩，甚至认为“至诚之道，可以前知”。《中庸》中的“诚”深深地吸引了《天儒印》的作者利安当，但利安当几乎无一例外地将《中庸》中的“诚”阐释为“天主”。对于“唯天下至诚，为能尽其性”，利安当直截了当地说：“所谓‘至诚’，即天主也。”接着他摆出理由：“盖金石无生，草木无觉，禽兽无灵，人类无全神体，天神无最纯之神体。故就其本性，虽各圆满，然终属有限，不可谓之‘尽’。唯天主则全能全知，全善本性。”《中庸》说唯有“至诚”可以“赞天地之化育”，“诚”是世界的根本；而利安当却认为唯有天主才能“生人……生物……生天地”并赋予这一切以当有之“性”。（《天儒印》第10段）在阐释《中庸》当中“诚者，自成也；而道，自道也”时，利安当也采用了同样的方式；他说：“万物不能自成，俱受成于天主，惟天主则灵明自立，而不受成于万物，故曰‘自成’。天主凡所行为，皆由本性之欲而行其所欲行，绝无有引于先而能导之者，亦无有从于后而能贱之者，故曰‘自道’。”这样一来，处于《中庸》之中心的“诚”就被来自西洋的天主取代了，用天主这个“替身”来重演《中庸》中以“诚”为“主角”的这出“戏”——“凡物有有始有终者，有有始无终者；惟天主无始无终。无始，是以能始物，而为物之始；无终，是以能终物，而为物之终。故曰，‘诚者，物之终始’。若非天主授物以有，则物岂能自有哉？故曰，‘不诚无物’。”（《天儒印》第12段）但对于《中庸》“至诚之道，可以前知”和“至诚如神”，利安当采取的不仅仅是“替换”的办法，而是大有补儒的气派；原因是，“天下一切未来之事，虽神人不能预测，惟无所不知之天主能知之耳”；至于《中庸》同章内“见乎蓍草，动乎四体”之说，利氏更是不以为然：“何以推算占卜之伪术而求驾于上主之智能乎？”（《天儒印》第11段）其补儒之意，呼之欲出矣。另外，《中庸》三十二章说：“唯天下至诚，为能经纶天下之大经。”利氏同样用天主来取代“至诚”，并把它解释为“言惟天主有此力量也”。总之，利安当就是这样阐释《中庸》当中的“诚”的。如果仔细琢磨一下我们会发现为什么利安当一定要这样做。从《中庸》中的“诚”来看，它所发挥的作用，实际上已相当于西方天主所发挥的作用；因为这个“诚”实际上是起到了化育万物的作用。如果不把它看作天主，那么，他们的天主在中国便没有了位置。

《天儒印》除了对儒家的“天”和“诚”作符合天学的阐释外，再一个方面的内容就是《四书》中涉及的其他方面的内容也作主观的附和基督教的阐发，以服务于“合儒”乃至“补儒”的目的。比如，《天儒印》第5段在阐释《大学》“汤之盘铭曰，苟日新，日日新，又日新”时，作者将之与基督教的仪式相联系，说：“天学定初入门者，有领圣洗之礼，以圣水洗额，用盘承之。外涤其形，内涤其神。盖令人洁己求进，去旧以归新也。”（《天儒印》第5段）利安当这是用基督教的受洗仪式来附会儒家的洗心革面；质言之，儒家这里是借沐浴之清洗形体来喻指道德品质上的弃旧图新，属世俗界的思想。而基督教之领洗，有去原罪和重生之意义，更针对人的灵魂世界。《论语》的“慎终追远”体现了儒

家的孝道思想。按照朱熹的解释，“慎终者，丧尽其礼。追远者，祭尽其诚。”而利安当对此的阐释真可谓异想天开。在他看来，所谓“终”就是“一生死，二审判，三天堂，四地狱”；而“远”则指“一生之所思、所言、所行，虽久远而必有善恶之报也”。（《天儒印》第21段）此外，《天儒印》也表现出明显的“排佛”倾向。利安当引用《论语》“巧言令色，鲜矣仁”来指责佛教。他说：“凡异端邪教，感人听闻，令人持斋念佛，外面装饰善貌，诳人皈依，都是巧言令色之类，诱人获罪，陷人永苦。”甚至说他教之人乃外着羊皮，心怀豺狼者。

总之，《天儒印》从多方面对天儒两家作了对比或比较，对儒家经典作了独特的阐释，颇具代表性地反映了这个时期西方传教士的传教特点，也反映了这个时期的文化对话的特点。

#### 若即若离：《天儒印》的交流范式

王国维尝言：“周、秦之语言，至翻译佛典之时代而苦其不足；近时之语言至翻译西典时，而又苦其不足。”<sup>①</sup>王国维的这句话，表面上看是对的，但深究起来，未必全面。古时译佛典，近时译西典，最大障碍恐不在语言；语言障碍是表面现象，真正的障碍是文化之间的差异。没有一种语言是为翻译异族文化而专门“造就”的，所以我们不应把翻译的难度归咎到语言的头上。如上所言，翻译的难度其症结是在文化的差异性，同样，民族间的交往的“瓶颈”也集中体现在文化上。但文化间的差异性与一致性是相对的；绝对的相异，只能导致各民族间的沟通的不可能，一切的对话终将徒劳。所有的差异都是相对差异。在跨文化交往中，人们要逾越的正是这种相对差异。在如何对待民族间文化的差异性与一致性上，利安当的《天儒印》为我们提供了一种范式。

魏学渠在《天儒印》的序当中所说的那句话很发人深省：“使诸先生生中国，犹夫濂、洛、关、闽诸大儒之能翼圣教也；使濂、洛、关、闽诸大儒出西土，犹夫诸西先生之能阐天教也。”这句话充分肯定了人类在心智理性上的相通性，也是对《天儒印》的比较准确的概括。首先，利安当自认为天儒两家在本质上是趋同的，是可以相互阐发、相互印证的。他在《天儒印》第16段中所引《中庸》“万物并育而不相害，道并行而不相悖”就是他的这种心理的体现，尽管他认为使一切“不相害”、“不相悖”的宰制者是天主。这种对文化上的相容性的认同是《天儒印》的出发点和最终目标。其次，利安当懂得，要实现文化或宗教上的沟通，就必须把握住对方文化的精髓，从儒家经籍入手，并在天、儒之间寻求共同点，就一些重要的范畴或关键词加以阐释，比如对“天”、“诚”等儒家关键词的阐发。再次，利安当对文本的误解、误释可以给文化沟通带来启示。误读、误解、误识是人类文化交往上的正常现象；没有绝对的准确，所谓

<sup>①</sup> 刘小枫：《历代基督教学术文库·总序》，见《论基督徒》（汉斯·昆著），杨德友译，第1页，三联书店（北京），1995年。

准确不过是很精致的误读；误解一经人们接受，即成为公理。当然，所谓误读就是以“我”为中心的接受，而利安当的“我”就是基督教。下面就《天儒印》中出现的一些关键词作些剖析。

正如其标题所示，《天儒印》是围绕着“天”这一关键词来展开的。在不足一万字的文本中，“天”字出现了近 130 次，“天主”出现了近 80 次。在利安当看来，儒家经籍中几乎所有的“天”都指向天主这一个意思。问题出在对“无形天”的理解上。“无形天”在中国古代的确具有至高无上的地位，但其内含毕竟很含糊；它大致上具有这样一些特性：非物质的、非人形的、永生不灭的、监视四方的、有无穷威力的、慈悲的，等等。与西方的“天”或天主相比，中国的“天”所缺少的是人格特点，更没有天主或上帝所行的种种神迹，或种种作为，也没有被人们作为一种人格神加以崇拜，不像天主那样向人说话，向人显形，给人许诺言，并在与人的交往中发生许多故事。就中国方面言，“天”与人的关系是，“天”生人、物，“天”监督人、物，施行赏罚，但究竟如何生，究竟以何种方式监督，又制定了什么样规条来施行赏罚，却不知道；至于人又应按照怎样的准则去行动才叫不违天，也没有十分明确的规定。而基督教的上帝，跟人类之间有契约，他还明确指示人们如何行动，有具体的戒律和约束，等等。孔子虽被奉为所谓的儒教的教主，但没有留下像耶稣那样的神迹，他的伟大纯粹是因为他的思想的伟大，而不是他有像耶稣那样的能通过超人间的力量治好病人的病；相反，“子不语怪、力、乱、神。”<sup>①</sup>总之，中国的“天”还不具备明确的宗教色彩。再就是“诚”。它也十分含混，既有道德成分，又有本体论和认识论的意义。“天”和“诚”广泛的抽象性，在中国哲学中至高无上的地位，使得它们实际上具备某种神圣的色彩。于是，利安当便将基督教之“天”与中国哲学之“天”的“神”连接了起来（给了一个宗教意义的规定性），并确定为同一个“貌”（给了它一个“天主”的名号）。学界论及基督教之所以能在欧洲扎根时认为，是欧洲哲学主要是古希腊哲学中内含不明的天神给上帝留下了一个“空缺”，虚席以待，待上帝来居住。由此我们也可以说，中国哲学中身份不够明确的“天”对于天主来说也是虚席以待，抑或是让明清间来华的传教士们钻了空子。

《天儒印》中另一关键词是“圣”字，一共出现了近 40 次。“圣”在中国古代指具有最高道德的人。《孟子·万章下》说：“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也……”儒家的“圣人”跟道德有关，跟人格有关，其与“君子”、“小人”的差别纯粹是层次上的差别。而基督教中的“圣”字往往特指与上帝有关的一切。比如，《出埃及纪》中“以色列中凡头生的，不论人、畜，都成为圣洁”，意思是都为上帝专有；“当纪念安息日，守为圣日”，意思是这一天专属上帝的，等等；总之，在西方宗教中，一个“圣”字就将人

<sup>①</sup> 《论语·述而》。

间和天国区分开来了。要而言之，中国之“圣”跟西方之“圣”是两个世界（此岸和彼岸世界）的所指。利安当在《天儒印》中却模糊了中西之“圣”的内涵界限，从而给中国读者造成中西之“圣”本为一家的错觉。“于是又有书，教以十诫规条，列刊于石，令中古（即古代）圣人，以宣示之。”（《天儒印》第6段）如果从中国文化语境看，那么，尧、舜、禹、孔子等也在其列，与摩西等人为伍；果真这样，不明真相的中国读者当然觉得应该去信利氏所宣传的宗教了。这种所指与能者之间的参差不一，不仅仅是个语义学上问题，更蕴含了许多文化交往上的启示。

《天儒印》对天儒两家所作的会通所作的工作对于今天东西方文化沟通是极具借鉴意义的。它为我们提供了异质文化之榫的一种对接方式。这种方法，可能是误解性的，可能是策略性的，但它至少提供了一种可能，而对抗则把所有的可能性都给排斥了。不但中西之“天”之间存在着“通道”，物理事理人之常情之间更存在着众多的“通道”；我们缺少的是发现。“虽有恶人，斋戒沐浴，则可以事上帝”（《孟子·离娄》），这句中国《四书》上话，跟《圣经》上的表述是何等的一致，利安当发现了，将其“沟通”起来，让东西方的文化气息在这“通道”中往来。再者，利安当所阐释过的“获罪于天，无所祷也”（《论语·八佾》），跟《圣经》中的思想的确有相通之处。《圣经·旧约》上说：“人若得罪人，有士师审判他；人若得罪耶和華，谁能为他祈求呢？”<sup>①</sup>总之，利安当对两种文化文本的阐释方式特点是：既貌合神离，又形神兼备，同时又若即若离。但从今天的研究成果来看，利安当走得并不太远。意大利学者安东尼奥·阿马萨里认为，中国古代的“上帝”，跟犹太圣经中出现了51次的SHADDAI非常相似；<sup>②</sup>房志荣先生则说：“儒家论天的终点恰是《圣经》讲上帝的起点。”又说：“以中国文化来看《圣经》，好像久别了的亲人见面，感到十分亲切。”<sup>③</sup>总之，他们都倾向于认为中西之“天”本相一致。

“没有一位历史学家否认过基督教在罗马帝国的胜利，也没有一位历史学家否认过天主教在大明帝国的失败。”<sup>④</sup>还有一点也不可否认，那就是，这场失败当中所采用的对话方式，却可以让我们在当今世界取得文化交往上的胜利。形象地说，明清间的西方传教士们撒的是宗教的网，捕到的却是文化的鱼。基于此，《天儒印》以及明清间与之相似的著作值得我们认真研究。

<sup>①</sup> 《旧约·撒母耳记上》，2：25。

<sup>②</sup> 安东尼奥·阿马萨里：《中国古代文明——从商朝甲骨刻辞看中国上古史》，第5页，社会科学文献出版社，1997年。

<sup>③</sup> 房志荣：《儒家思想中的天与《圣经》中的上帝之比较》，见刘小枫、何光沪主编《基督教文化评论》第5辑，第195、209页，贵州人民出版社，1997年。

<sup>④</sup> 王晓朝：《基督教与帝国文化》，267页，东方出版社，1997年。

## 第四章 科技传教论析

耶稣会上一手拿《几何原本》一手执福音书在古老的中华大地上留下了一长串中西文化相遇的足迹。他们传入中华的不仅仅是一些有形的科学，而且也传入了一些无形的东西，那就是，在很大程度上改变部分士大夫对科学的认识。

### 第一节 中西“实学”之辩

天下之物本无可格者，其格物之功只在身心上做。

——王守仁

以上我们对明清之际来华传教士对中国文化的广泛接触作了一个概览性的阐述。从这一阐述中，我们可以看到，尽管这些传教士的第一目的是要传教，但是，从他们的行为姿举止，到他们的传教方式，无不渗透着文化义蕴。我们知道，他们将中国古代经籍译为西文，又将西方的科学文化书籍译为中文，只是他们为传教所作的第一步准备工作；利玛窦、艾儒略、傅圣泽、孙璋、利安当等著书立说，附会儒家，则是他们传教的第二步。经过了这两个步骤后，应该说他们传教的机会已相当成熟，传教士们已得到中国许多士大夫的信任，良好的氛围已经开始形成；于是，他们可以迈出“收获”的第三步了。就在他们正迈出这第三步的时候，延续多年的“中国礼仪之争”终于总爆发。所以，从传教士的角度说，他们在第一和第二个阶段所付出的一切，并没有得到应有的“报偿”。

如前所述，传教士们进行中西方面的文化沟通，其首为传教服务的。正如金尼阁在《基督教征服中国史》中所说的：“在漫长的岁月中，上帝为吸引人们皈依他，并不总是使用同一种方法的。因此，假如我们的人设下这种诱饵来吸引鱼入筌，不必大惊小怪！因为，谁要是想从中国教会排除物理、数学、伦理哲学，就是不充分认识中国人的厌恶情绪，拯救灵魂的良药如不先抹上这种糖衣，他们是不肯服用的。”<sup>①</sup>其良药的功效究竟有没有达到，历史已作了很好的说明；至于作为“诱饵”和“糖衣”的物理、数学、哲学等等，所发挥的效用，总的说来，已得到学界的肯定。就是说，传教士在文化沟通上所作的贡献，虽

<sup>①</sup> 见裴化行《利玛窦神父传》，第298页。



为副产品，但这副产品已对中国社会确实起了很大的冲击，不仅对明代社会，对后来的中国社会的冲击也同样是巨大的。如徐宗泽所说：“此种学问，不特当时发生极大影响，即今日，亦保留其权威。”<sup>①</sup>传教士传入的不仅仅是西方的某些学科的种种具体的科学，他们也带来了西方人对科学的认识，西方人治学的态度；这些跟中国原有的学术特点相比，更显出其“实学”特征。就是说，西方式的“实学”观念的输入也是明清之际在华中西碰撞的成果之一。

说到明代，梁启超认为，明代人是不读书的，即便论学，也多“空疏”之学；但至万历年间，风气为之一变，关注“实学”的士大夫渐多，而这一倾向一直延至清代。梁氏之《中国近三百年学术史》便是从万历年间开始写起至20世纪初（1623至1923）。其三百年间之学术风气能从万历年间为之一变，当然跟以耶稣会士为代表的西方传教士在华的传教活动是密不可分的。明清间的西方传教士对中国社会所产生的影响梁启超所给予的评价是极高的；他说：“要而言之，中国智识线和外国智识线相接，晋唐间的佛学为第一次；明末的历算学便是第二次……在这种新环境之下，学界空气，当然变换。此后清朝一代学者，对于历算学都有兴味，而且最喜欢谈经世致用之学。大概受到利徐诸人影响不小。”<sup>②</sup>其实，中国古代并不是不讲“经世致用”，也并不是不讲“实学”。朱熹是这样评价《中庸》：“其书始言一理，中散为万事，末合为一理。放之则弥六合，卷之则退藏于密。其味无穷，皆实学也……终身用之，有不能尽者矣。”<sup>③</sup>在朱熹看来，《中庸》一书作为为学的阶梯之一，无所不包，天下万理尽蕴于一，士大夫但需于此钻研，世间的问题也就都迎刃而解了。或许有人会说，《中庸》是空了点，但孟子的“王道”理想是实在的，《孟子》中所倡导的“不违农时”、“数罟不入洿池”、“斧斤以时入山林”、“五亩之宅”、“百亩之田”之类是实在的；的确，这在表面上似乎不是空疏之论，可是，如果不研究水稻如何增产，不研究鱼苗的生长习性，总之，不作科学意义上的研究，不对物质世界作精深细致的研究，谷未必能“不可胜食”，材木未必能“不可胜用”，黎民未必就能“不饥不寒”，更不用说“五十者可以衣帛”、“七十者可以食肉”。所以，当另一种其性质完全不同的文化出现在这东方传统的地平线上时，这原有的“实学”就变得如此苍白了。在这里，连“钻研数学和医学”都不受人尊敬，<sup>④</sup>还谈什么“实学”？说穿了，中国几千年的思想精华恐怕只体现在如何做到使“颁白者不负戴于道路”；即停留在伦理和修身层面。这就是中国的“实学”。

“实学”与“空疏之学”一直是中国学术界所关注的一个焦点；这里所要讨论的是：中国有没有所谓的“实学”。我们的观点是，中国自古就没有真正的“实学”，至少说，没有西方意义上的“实学”。所谓“实学”，其“学”当然应落到实处，而这实处可从两个方面讲，一是物质的实，一是精神的实；只有这两个方面都关怀到了，才算得上真正意义上的“实学”。中国所谓的“实学”更

<sup>①</sup> 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第1页。

<sup>②</sup> 梁启超：《中国近三百年学术史》，第9页，北京市中国书店，1985年。

<sup>③</sup> 朱熹：《四书集注》。

<sup>④</sup> 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第34页。

多的是落在精神上；中国的学术史，几乎可以说是伦理学的历史，研究修身养性之道的历史，追求人格完善的历史；即使谈经世致用也只是停留在国家政治学的层面。梁漱溟说中国的一切，在孔子之前的都收在孔子那里，孔子之后的都从孔子那里出来；而孔子思想的核心无疑是精神性的，孔子开了一个精神性的“实学”的头之后，后来的学术差不多就沿着这路走了下来。孔子认为，“远人”不来，不是靠别的，而是靠“修文德以来之”，以精神上的纯粹作为立国的重要原则。在治国方面是这样，在个人修养方面，孔子虽不像新儒家们那样奢谈心性，但他重视的主要还是人格的养成。如梁启超所概括的：“孔子不大喜欢说什么‘性与天道’只是想从日用行为极平实处陶养成理想的人格。”<sup>①</sup>孔子既是如此，后来的士大夫便沿着这条路往下走，儒家的思想成了中国文化的主线；凡顺此者，所谈之学就为“实学”，否则为空疏之学。这样一来，空疏之学仿佛是源于孔子。

中国之学术是“实”还是不“实”，可以通过比较见出。如果将中国与西方的学术的源头作一个比较也是颇有意思的：中国的孔子侧重的是精神与伦理，西方的柏拉图、亚里士多德则在重伦理的同时又发科学研究之先声；进一步地看，中国的学问家的学问多为书本之学问，在经学、道学间打滚，而西方的学问家，在沉湎于玄学思辨的同时，也不乏对客观世界作深究者。“樊迟请学稼。子曰：‘吾不如老农。’请学为圃。曰：‘吾不如老圃。’樊迟出。子曰：‘小人哉，樊须也！上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至焉，焉用稼？’”<sup>②</sup>这里，一方面固然可以见出孔子的“知之为知之，不知为不知”；<sup>③</sup>但是，另一方面也同样见出，“好礼”、“好义”、“好信”便足矣，无需再做什么实质性的努力。培根同为介书生文人，在写《新工具》的同时，还在雪地中试验用冰雪冷冻肉类的技术；歌德对解剖学竟也兴味十足。两相比较，目的不是要比个高下，目的不在于要说明柏拉图、亚里士多德比孔夫子好，而是要见出中西文化在传统上的特点，而通过比较，我们发现东西方各自的特点是在源头上似乎就注定了的。两相比较，可看出中国文化从一开始就偏于“虚”，讲“德润身”，“德者，本也；财者，末也”。<sup>④</sup>西方传统从一开始就“虚”、“实”相生，既重“德润身”，亦讲“富润屋”。当然也有人会说，中国自古就谈经世致用。问题是，就经世致用谈经世致用，仍然是是个“虚”；经世致用之道本身常常并不能经世致用。谈“修文德”，谈“孝悌”是谈不出个蒸汽机来的。或许有人会说，将先秦的中国跟近代的欧洲相比较是不对等的、不合适的，但我们要注意到，儒家文化的前后一致性。

《大学》云：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。”又说：“物格而后知至。”这段话把治国、

<sup>①</sup> 梁启超：《中国近三百年学术史》，第3页。

<sup>②</sup> 《论语·子路》。

<sup>③</sup> 《论语·为政》。

<sup>④</sup> 《礼记·大学》。

齐家、修身、正心、诚意、格物、至知之间的逻辑关系阐述得非常清楚，可谓《大学》之总纲；从另一角度看，各者之间形成一个严密的逻辑体系，环环相扣，而成一缜密的链子，但两两之间又形成相对独立的范畴。而且，任意一个后者也和任意一个前者之间形成关联，即齐家是治国的前提，修身是齐家的前提，同时，也可以说，修身是治国的前提，正心也是治国的前提，格物同样是治国的前提，等等。如果把这段话比作一个金字塔，其塔尖是“明明德于天下”，其塔基是“格物至知”。于是，这就给人一种错觉：中国古代就讲实践，就注重从事实出发，用后来西学进来后的话语说，就重实证；于是，这段话就成了许多人觉得中国的儒家的经世致用之道是“实学”的依据之一，守此道则为务“实”，偏离此道则为尚“虚”；或者，仅把修身、正心和齐家、治国看成因果关联则属“虚”，但如果把它们全体放在一起看，并将格物致知作为这一切的基础，那么就是“实”。但事实并非如此。

因为，当我们走近这个“格物至知”时，我们就发现它的许多“可疑”之处。程朱学派认为，知识是人先天就固有的，但是，人又因受到物欲的玷污而丧失了这先天之知，所以要通过“格物”（“即物穷理”）去重新获得失去的知识。程颐说：“知者吾之所固有，然不致则不能得之，而致知必有道，故曰致知在格物。”又说：“致知在格物，非由外铄我也，我固有之也，因物而迁，迷而不悟，则天理灭矣，故圣人欲格之……君子之学反躬而已矣。反躬在致知，致知在格物。”<sup>①</sup>程颢则认为：“格犹穷也，物犹理也，犹曰穷其理而已矣。”又说：格物需“今日格一物，明日格一物，积习既多，然后脱然有贯通处。”<sup>②</sup>程虽然在认识上承认人应通过格物去获得知识，并承认获得知识是一个认识过程，但他们认识的前提却是虚妄的。在程颐看来，知识已在我内心，所以格物致知，不过是要往内心，往精神处下工夫，不应逐物，而应“反躬”。而且，程颢明确说“物即理也”。即所格的对象并不是真正的物，而是不可见的理。朱熹说：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理；惟于理有未穷，故其知有不尽。”<sup>③</sup>心学也讲格物致知。陆九渊强调的是“反观”，认为心就是理，求知只需向内反观，而无需外索。王守仁说得更直截了当：“天下之物本无可格者，其格物之功只在身心上做。”<sup>④</sup>在心学这里，格物跟外界变得一点关系也没有了，“格物”成了一种没有实在意义的语言符号。总之，无论是理学还是心学，格物致知都未能落实到实处。前者，虽承认格的对象大体上是外物，但格的目的不是真的要认识事物本身，而是要从中获得某种服务于内心或精神的“理”，服务于修身和诚意之类，说穿了，他们并不是要认识事物本身，不是真的要穷究物自身之理；后者之格物则图有虚名，他们的物已被虚化、心灵化，在唯心主义的泥潭里陷得更深。可知，这样的格物致知并不能算得上真正的“实学”。当然，我们并不是反对哲学上的形

<sup>①</sup> 程颐：《遗书》，卷二十五。

<sup>②</sup> 程颢：《遗书》，卷十八。

<sup>③</sup> 朱熹：《四书集注》。

<sup>④</sup> 王守仁：《传习录》。

而上学的思辨；应该说，理学和心学确是给中国哲学本身带来了新的因素。我们这里谈的是“实学”问题，所以就拿他们“开刀”了。

至明末清初时，中国的学术的风气有了较大的转变，这转变主要体现在唯物主义哲学思潮渐渐形成气候。如方以智反对“舍物以言理”；顾炎武则认为“非器则道无所寓”。等等。这总算使学术有了点人间烟火气。

但是，明末清初的学术上的这种风气的转变并没有给中国的社会现时带来即时的影响，反对谈玄仍是士大夫阶层自身而不是别的什么阶层，而这一阶层毕竟是在儒家文化强大的“磁场”中长成的，他们谈经世致用虽是以反对空疏之学为出发点，但他们当中的许多人的经世致用观还是超不出孟子的“王道”理想与孔子实用哲学；于是，其结果——用梁启超先生的话讲——其实都是一帮八股先生打架。<sup>①</sup>八股先生打架是难以给中国社会带来即时的效应的，最多只能像中药那样慢慢地发挥效力。

顾炎武是对空疏之学抨击较猛烈的一个；他这样发他的牢骚：“刘石乱华，本于清谈之流祸，人人知之。孰知今日之清谈，有甚于前代者。昔之清谈老庄今之清谈孔孟，未得其精，而已遗其粗；未究其本，而先辞其末。不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学论政之大端一切不问，而曰一贯，曰无言，以明心见性之空言代修己治人之实学。”<sup>②</sup>在这里，他谴责清谈者未得孔孟之“精”，未究孔孟之“本”，说他们“不习六艺之文，不考百王之典”。难道得了孔孟之“精”之“本”，习了“六艺之文”和“百王之典”就是“实学”了吗？对于真正意义上的“实学”而言，那是另一种清谈，只是不像宋明理学、心学那样玄虚罢了。由此可见，顾炎武并没有做到真正意义上的超越。他反对“明心见性之空言”，目的不过是要明“修己治人之实学”；在他看来，“修己治人”就是“实学”——这就露出了马脚！原来，他也有梁启超先生所说的那种八股先生的嫌疑，当然，他是个比较开明的“八股先生”。

利玛窦在给欧洲人介绍中国的学术时说：“孔子的这九部书构成最古老的中国图书馆……别的书都是由其中发展出来的。”<sup>③</sup>尽管利玛窦对《四书》、《五经》跟孔子的关系没有说清楚，但他对孔子以及儒家经籍在中国文化中的作用却是一语道破。利玛窦的这段话跟我们前引梁漱溟的那句话的后半句（即孔子之后的一切都从孔子那里出来）是惊人地相似；我们引利玛窦的这段话是想说明：孔子的学说虽讲经世致用，却只是伦理学和国家政治学的经典，并不是研究如何去认识这个世界本身，其一触及当时的人力所不能及的一切，便语焉不详，或“王顾左右而言他”；所以，“由其中发展起来的”书，由其书所陶养出来的人，如果不是走得更偏于说教，至少也是难以超越，除非有异质的因素的刺激。程朱陆王使本来就不很实的儒学走向更虚空，王安石、顾炎武虽意识到了这当中的问题，但难逃儒学的“磁场”，他最后似乎只能“革命”到“修己治人”的

<sup>①</sup> 梁启超：《中国近三百年学术史》，第4页。

<sup>②</sup> 顾炎武：《日知录》。

<sup>③</sup> 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第35页。

程度。

那么什么才是真正的“实”呢？我们认为，古代儒家的所谓经世致用之学对于敦风化俗，对于国家治理，对于一定历史形态的社会的稳定，的确是起到了相当大的作用，从这个意义上讲，它是有其“实”的一面，但就推动社会的物质文明的进程而言，它又显得空疏。在这方面，真正能落到实处的是科技文明。我们都说西方文明有两大支柱或源头，一曰古希腊罗马，二曰基督教文化；概括地说，前者入世，后者出世。但也有人将西方近代的科技文化看作西方文明的又一源头。其实，这第三个源头并非空穴来风，它是第一源头中就已蕴含了的，而我们的传统中，似乎就缺少了这种“基因”。

当然，会有人用大量的事实来反驳这一点，认为中国古代的科学本来就很发达，甚至在相当长的时间中，中国古代的科学是领世界科学之风骚的。的确，当欧洲的大部分地区还处于蛮族阶段时，当欧洲人还在中世纪的“黑暗”中徘徊时，我们的科学就已经很发达，就已经有很丰富的物质文明；我们的四大发明是欧洲文艺复兴的催生剂之一。“中国文明直接间接能给欧洲文艺复兴造成有利的技术条件者，自不能不首数中国之几种发明。”<sup>①</sup>造纸和印刷术给欧洲的文化传播带来了历史性的变革；没有指南针，还很难说新航路什么时候才会发现；不过火药在轰塌欧洲封建主义的城堡的同时，也轰醒了火药的发明者自己。我们是有不少科学著作，宋应星的《天工开物》、李时珍的《本草纲目》，等等。但是，我们要将科技发明与有科技成果区分开来，同时又要将科技和科学区分开来，要看科学在一个国家或民族主流文化中的地位，要看这个国家或民族对科学的认识。西方科技文明的兴盛是在文艺复兴之后，但西方哲学执着于对物质世界的探究的特点，本身就是科技文明的最肥沃的土壤。而在中国，虽然有科技的实绩，但科学技术之类一直是处于边缘地位的，是不入流的。造纸、印刷、火药、罗盘等，用今天的说法，不过是民间艺人的杰作，属奇巧之类，是些“小技”，是“期末”，跟正心修身之道、经世致用之大理相比，它们在中华历史的地平线上是黯淡得很的。

梁启超在谈到清代学术对于传统的反动时说：“晚明有两位怪人，留下两部怪书。其一是徐霞客……他所著的书，名曰霞客游记……其二为宋应星……他所著有两部书……一部是天工开物。”<sup>②</sup>梁氏说他们两个是“怪人”，说他们写的书是“怪书”，其意味是颇为深长的。我们以为，所谓怪者，乃是因为别人都不写这类书；梁氏说他们怪，生动说明了这两个人物在中国文化中的边缘性。由此我们也可以看到，徐光启作为士大夫写《农政全书》，是件多么了不起的事，这需要多大的魄力与勇气。明清间有西方传教士邓玉函者，跟中国士大夫王徽合作，汇编了一本书叫《奇器图说》。一般地讲，一个人到了异国，总要把自己民族最好的东西传给别人，拿出自己的看家本领给人看。西士亮给我们的看家本领是他们的科学，是物理，是力学；还有生物学、天文学、几何学等等。尽

<sup>①</sup> 朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第3页。

<sup>②</sup> 梁启超：《中国近三百年学术史》，第7页。

管他们作为传教士，最好的东西还不是这些，是天主之福音，但他们确是认为这些也是好东西；要不然，拿他们作诱饵、做“糖衣”能起什么效果呢？假设一下：如果我们的士大夫到海外去，是不屑传讲这些小技的。从邓玉函等西方传教士带来的一切，可以见出科学在他们文化中的地位。我们这种轻视科学，或不将科学运用于提高生产力的做法在西方人看来是十分奇怪的。利玛窦这样告诉他的西方读者：“在烟火方面，他们似乎花多少钱也在所不惜。我在南京时曾目睹为了庆祝元月而举行的烟火会，这是他们的盛大节日，在这一场合我估计他们消耗的火药足够维持一场相当规模的战争达数年之久。”<sup>①</sup>

余英时先生认为：“中国思想的特色自然也就是中国文化的特色，不过表现得更为集中、更为突出而已。‘特色’必然是从比较中得来的；我们只有用其他不同系统的文化和思想与中国传统相对照、相比较才能看得清后者究竟具有什么‘特色’。”<sup>②</sup>从余先生的这段话我们可以得出两个启示：一是要了解中国文化的特色需从中国思想的根子上去找，二是要认清中国文化对于“实学”的理解，还需用西方文化作参照。以上我们已对中国所谓“实学”的本质在现象上作了一番阐述；现在我们再用比较的眼光对东西方对于知识和科学的不同传统作一番更为理性的考察，并从根子上去探究为什么中国的“实学”不“实”。将东西方粗略地放在一起比较一下就不难看出问题的症结。总体上讲，在希伯来文化浸入欧洲本土文化之前，西方原有的传统就“以知识论最显其特色，因而为西方的科学提供了理论的根据。对照之下，中国思想传统中的知识论意识则相当薄弱，这也许是中国科学不发达的原因之一。”<sup>③</sup>由于中国缺少比较系统的知识论，使得中国古代的科技始终处于经验的、感性的、实用的、自发的而非自觉的状态，有实践而没有理论，有成就而缺乏体系，有实行但没有组织，有局部的实践却有缺少历时的继承，更缺少共时的合作；这样一来，就使得中古代虽然在科学上也有发明创造，甚至有非常重大的发明创造，但终究没有使之成为中国文化的特色，而只成为中国主流文化的花边而已。相反，西方的科学文明则是源远流长。古希腊、罗马的传统的的光芒虽在很大程度上被中世纪的“黑暗”罩住，但阴霾散去，原初被压抑的一切便光焰万丈。况且，就是在中世纪神学无孔不入的时期，西方的知识论也没有枯竭；虽然科学沦为神学的“婢女”，但知识论还是以其独有的方式在发展。在它力求做一个好“婢女”的过程中，它也发展了自身。这样，整个西方的科学便能在一种体系中正常地发育。何况中古时期的欧洲并不都是反科学，教会害怕科学会威胁到教义，所以常常是对科学加以控制；被控制并不是说就得不到发展，被控制只是使得科学在一定的范围内发展：一些神父本身就是科学家。总之，我们说，中国没有西方意义上的科学，中国有的只是科技；中国有科学上的发明，但中国文明显然不属科技文明。中国的科技既然没有一个系统的理论维系，也就难免七零八落，其兴

<sup>①</sup> 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第19页。

<sup>②</sup> 余英时：《中国传统思想的现代诠释·自序》，第2页，台湾联经出版事业公司，1987年。

<sup>③</sup> 同上，第5页。

盛与衰落往往都是很偶然的。从这里我们也就见出为什么中国的“实学”不“实”了。

钱穆在《中国文化导论》中曾将中国的文化与宗教放在一起跟西方的作过一番比较，他以下的这段话中对于我们现在讨论的这个问题也有助益。他说：“第一：中西双方的思想习惯的确有不同。东方人好向内看，而西方人则好向外看……因此太抽象的偏于逻辑的思想与理论，在中国不甚发展，中国人常爱在活动的直接的亲身经验里去领悟。第二：西方人的上帝是逻辑的，中国人的上帝，则比较情感的，可谓接近于经验的。中国人的兴趣，对于绝对的、抽象的、逻辑的、一般的理性方面比较淡，而对于活的、直接而具体的、经验的个别情感方面则比较浓……若用西方眼光来看中国……中国思想好像一片模糊，尚未走上条理分明的境界……一边只是破碎分离，一边只是完整凝一，这是中西的大分别所在。”<sup>①</sup>钱先生这里对中西文化的评价虽然更多的是从感性的角度入手，但我们还是能从中找出中国的科学文明为什么不发达并因此导致科学不能“入流”的原因。钱先生将西方的上帝跟中国的上帝相比，其实这也是将西方人跟中国人相比；因为一个民族或地区的上帝，总是跟这个民族和地区人“长”得很像的；如果牛也有上帝的话，那个上帝一定是长着两只角且是吃草的。

当然，通过以上的比较我们并不是要比出个中国与西方的长短优劣，此贱彼贵；更不是以西方为中心，一切都用西方的标准来衡量。如果说这也是以西方为标准，那么，伏尔泰他们不也曾经以这个作为标准了吗？我们比较的目的是要通过这些比较来凸现出双方文化的特色，而双方的特色都是各有所长所短的。长者有所短，短者有所长，双方相接触、碰撞，常常胜似内部的反思万千。

综上所述，相对于中国文化偏重于伦理的倾向，明清间由西方传教士传出于传教目的而介绍进来的科学更具有“实学”的性质。这“实学”还不只包括他们传来西方各门类科学本身，也包括他们带来的新的、迥异于中国传统观念的世界观、方法论；其异质特点对中国社会、中国文化的冲击远比来自中国社会内部的士大夫自身的反思显得更有力量。然而，当我们把这次传教活动中所包含的文化交流意义独立出来看时，也有人持不同的看法。他们虽承认利玛窦是“开始正面地把中国历史文化介绍给西方的第一个人”，也承认耶稣会士是近代中西文化交流的使者，但又认为耶稣会作为一个反宗教改革的传教团体，其成员就难免带着“违反时代潮流的顽固性”，其成员传入中国的是西方的落后文化，而不是能体现欧洲文艺复兴特点的先进文化；甚至认为：“利玛窦等人的世界观不但远远落后于（并且反对着）同时代的西方学者，也远远落后于（而且反对着）同代的中国学者。”于是，他们便这样假设：“假如当时中西文化的媒介者不是这批耶稣会传教士，而是另一批具有头脑的人；假如当时所传入中国的不是中世纪神学教条而是近代的世界观和方法论，不是西方中世纪传统的神本主义，而是文艺复兴以来已成为西方思潮主流的人本主义，不是托勒密的神学体系而是哥白尼、伽利略所奠立的近代科学体系；那么中国思想文化的发展

<sup>①</sup> 钱穆：《中国文化史导论》，第214—219页，商务印书馆，1998年。

又将会是一个什么样的面貌呢？”<sup>①</sup>我们认为，假如利玛窦之辈真的像以上假想的那样固然是好，但就当时的情形看，就传教士所传入的毕竟是异质文化这一点看，其刺激中国文化的作用已经做到了。不管传教士们带来的何等性质的文化，但其精要是体现了西方文化义蕴；其实，重要的不是输入哪个科学家的体系，或哪门具体的学科，重要的是带来一种全新的、有异我们原有的思想的新“元素”。当然，他们带来的新“元素”中有些是有“毒”的，但事实是，在中国残留下来的倒不是那些有“毒”的东西，而是裹在“毒药”上的糖衣；这糖衣足以补中国“实学”之不足。关键是，主体将如何去接受。鲁迅说得好：“我们要运用脑髓，放出眼光，自己来拿！”这样，“主人是新主人，宅子也就会成为新宅子”。<sup>②</sup>

明清间由西士传入的西方文化，尤其是科学文化不仅范围广而且数量大，所以能给中国社会带来多方面的影响，如徐宗泽所说：“西士所著之书，在我国学术界上，其影响不限于局部，而为整体者也。”<sup>③</sup>因此，这段历史值得我们回顾，传教士们借科学尤其是借社会科学来传播教理的方式更是耐人寻味。

## 第二节 西方文化经由传教士对中国的诸多影响

楚辞问天地何际？儒者不能对……

——杨廷筠

明清之际以利玛窦为代表的西方传教士在明末至清初约 200 年间所传入的西方文化和科学技术，的确给传统的中国思想注入了一些新质，而这些新质对于矫正中国学术固有的弊端或多或少是有裨益的。这期间，传教士们的首要目的当然是传教，但他们所著的科学和文化研究方面的书籍比直接关于宗教的书籍还要多。这些书籍涉及多种学科，如天文、历算、数学、地理、物理、生物、医学、建筑、机械、音乐、美术等方面。在这些门类中，在当时影响较大的是历算、数学、舆地、物理诸方面。

### 历算之部

中国自古就重视历算：“古人立国，以测天为急；后世立国，以治人为重。”<sup>④</sup>明时治历所用者系大统历的推算方法，因年久失修而屡有差忒。万历三十八年（1610）十一月正逢朔日食，钦天监推验不准，钦天监五官正周子愚奏曰：“大西洋归化远臣庞迪我、熊三拔等携有彼国历书，多中国典籍所未备者。乞视洪

<sup>①</sup> 何兆武、何高济：《利玛窦中国札记·中译者序言》，见《利玛窦中国札记》第 17—24 页。

<sup>②</sup> 鲁迅，见《鲁迅全集》，第 6 卷，第 44 页。

<sup>③</sup> 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第 4 页。

<sup>④</sup> 柳诒徵：《中国文化史》，第 44 页，东方出版中心，1996 年。



武中译西域历法例，取知历儒臣率同监官将诸书尽译，以补典籍之缺。”<sup>①</sup>然未得受理。阅三年，万历四十一年（1613）李之藻奏曰：“大西洋国陪臣庞迪我、熊三拔、龙华民、阳玛诺等……洞知历算之学，携有彼国书籍极多……言其天文历数，有我中国先贤未及道者……伏乞勅下礼部，亟开馆局，首将陪臣迪我等所有历法，照依原文译出成书。”<sup>②</sup>但因种种原因，并未开局。崇祯二年（1629）五月初一，又日食，钦天监推算再误，而徐光启依新法推算准确。其推算结果如下：

据大统历推算：

日食三分二十四秒

初亏 巳正三刻 西南

食甚 午初三刻 正南

复圆 午正三刻 东南 共八刻

据回回历推算：

日食五分五十二秒

初亏 午初三刻 西南

食甚 午正三刻 正南

复圆 未初三刻 东南

用新法推算：

顺天府二分有奇

初亏 巳正三刻二分算外下同 西南

食甚 午初二刻六分 正南

复圆 午初四刻六分

共五刻四分<sup>③</sup>

初三日上传谕内阁：“钦天监推算日食前后刻数俱不对。天文重事，这等错误，卿等传与他，姑恕一次，以后还要细算。如再错误，重治不饶。”<sup>④</sup>后经徐光启多次上疏，终于在斯年九月二十二日正式开局，译西洋历法，先有龙华民、邓玉函参加；后者去世后，徐光启又推汤若望、罗雅谷二人。从崇祯二年至崇祯六年（1634），徐光启一直负责修历译书之事，直到1634年10月7日病逝。传教士和中国士大夫所译之书，在崇祯四年至崇祯七年（1635）间分五次呈进，共译得137卷，此即所谓《崇祯历书》。《四库全书提要总目》称这是“明大学士徐光启，太仆寺少卿李之藻，光禄寺卿李天经，及西洋人龙华民、郑（邓）玉函、罗雅各、汤若望等所修西历也”。这是中士和西士通力合作的结果。徐光启说：“臣等藉诸臣之理与数，诸臣有藉臣等之言与笔，功力相依，不可相无。”<sup>⑤</sup>自然在这过程中徐光启组织最力，但就《崇祯历书》的内容看，它还主要是用

<sup>①</sup> 梁家勉：《徐光启年谱》，第95页，上海古籍出版社。

<sup>②</sup> 见《道与言》，第87页。

<sup>③</sup> 见《徐光启集》，第323—324页，王重民辑校，上海古籍出版社，1984年。

<sup>④</sup> 同上，第319页。

<sup>⑤</sup> 《增订徐文定公文集》，卷四，见徐宗泽《明清间耶稣会上译著提要》，第244页。

西方历法给中国传统冲入了新质。

到崇祯末年，明帝国已腐朽不堪，《崇祯历书》虽告成但并未得以施行。新法行用是在清顺治元年。自顺治元年（1644）奉上谕“钦天监印信，著汤若望掌管”至道光年间（1837）高守谦因病告假西去，西人在中国朝廷担任钦天监正近 200 年。这期间西人钦天监正情况如下：<sup>②</sup>

- 1, 汤若望: 1644 - 1666.
- 2, 南怀仁: 1669 - 1688.
- 3, 闵明我: 1688 - 1707 (或 1709).
- 4, 庞嘉宾: 1707 (?) - 1709.
- 5, 纪理安: 1711 - 1720.
- 6, 戴进贤: 1717 - 1746.
- 7, 刘松龄: 1746 - 1774.
- 8, 傅作霖: 1774 - 1781.
- 9, 高慎思: 1781 (?) - 1788.
- 10, 安国宁: ? - 1796.
- 11, 索德超: 1779 - 1805.
- 12, 福文高: 1808 - 1824.
- 13, 高守谦: 1826 - 1837.

担任钦天监正就是在朝廷作官。这就是说，这跟利玛窦时期仅仅能跟士大夫交往进入中国社会又更进了一层；就是说，传教士跟中国的关系更加紧密了；同时也说明，他们所带来的科学知识已不仅仅停留在引起中国人的好奇与赞叹的层面，说明这些知识已在中国社会实际发挥作用。从利玛窦之前明朝约 200 年间的海禁，到利玛窦能在北京立足，再到汤若望辈在朝廷为官，领朝廷俸禄，可见出中西两方面交往在逐渐加深，也说明西学的“实学”之一方面已被中国认可。

#### 舆地之部

利玛窦等初到肇庆时爱向中国士大夫炫耀的西方“方物”除了三棱镜、圣母像外，最令中国人惊讶的便是地图。从表面上看，地图跟一个国家或民族的文化特色似乎没有多大关联，其价值或意义最多是体现在技术层面。然而，从另一角度上讲，一个国家或民族其文化特色、其对世界的认识、其开放的程度、其商业的发达、其跟外族融合的程度、其科学精神，皆可从一幅小小的地图见出。相应地，地图的绘制，不仅仅是某种工艺的体现，它也反映了科学的精确，体现主体对外界的探究精神。明清间西方传教士在绘制地图上的成就，也反衬出我们民族在总体上缺乏科学意义的精确之特色；中国画讲究神似，表面上看是个艺术问题，但这当中的原因完全可以从科学的角度加以解释：是中国人不

<sup>②</sup> 参考荣振华：《在华耶稣会士列传及书目补编》，第 760 页；顾保鹤：《从利玛窦开始传入我国的西方科学》，见刘小枫《道与言》，第 92—94 页。

讲究科学意义上的精确，导致了中国画的这样一种特点。而西方绘画讲形似，即讲科学意义上的画理；在色彩、光线、透视上无不体现出科学对艺术的影响，总之，是有科学在后面作支撑的。中国古书中涉及路程、距离时，常见的表示方法是：步行约多少路程、骑马约几天路程，等等。这里以司马迁《史记》卷123“大宛列传”为例。传曰：“大宛在匈奴西南，在汉正西，去汉可万里……而楼兰、姑师邑有城郭，临盐泽。盐泽去长安可五千里……康居在大宛西北可二千里……奄蔡在康居西北可二千里……大月氏在大宛西可二千里……初，汉使至安息，安息王令将二万骑迎于东界。东界去王都数千里……”<sup>①</sup>司马迁这里频繁地使用了“可”字（即“大约”），又“二千里”等。由此，我们看出中国古代在数字和路程乃至地理方位的模糊性。二千和三千之间的差距是多少？该传又说：“安息长老传闻条枝有若水、西王母，而未尝见。”这又说明在古代中国，外部世界的认识常常是传闻多于对世界的详细的考察、探究。此外，传教士所绘之地图也给中国“天圆地方”的观念不啻是一大打击。贾谊《过秦论》中说秦孝公君臣有“席卷天下”、“包举宇内”、“囊括四海”、“并吞八荒”之心，但他未必去究竟过这天下、宇内、四海、八荒究竟有多大。四围在地理上的与外界的隔绝，以及中原自身的良好的、能使得中华民族自给自足的自然条件，是形成中国人“天圆地方”观念的一个因素；一旦“天圆地方”的观念形成了，它又进一步阻碍中国人突破四围地理上的阻隔去探索外部的世界；<sup>②</sup>这样一来，中国人尽管知道中国之外还有世界，但它是模糊的，仅以“夷”、“蛮”、“戎”、“狄”了之，无意去深究。利玛窦《札记》中的一段话说出了当时的一些情形，他说：“他们确乎也有与这幅相类似的地图，据说是表示整个世界，但他们的世界仅限于他们的十五个省，在它四周所绘出的海中，他们放置上几座小岛，取的是他们所曾听说的各个国家的名字。所有这些岛屿加在一起还不如一个最小的中国省大。因为知识有限，所以他们把自己的国家夸耀成整个世界，并把它叫做天下，意思是天底下的一切，也就不足为奇了。”<sup>③</sup>所以，当传教士在中国人面前展示他们所绘的中国地图时，他们的反应要么是惊讶，要么是愤怒，要么是猛醒；总之，其反响是强烈的。

第一个把西方制图知识传到中国的是利玛窦。正像《几何原本》给他带来巨大声誉那样，他的《坤輿全图》也使他名满中华，以至他人未到，他绘制的地图却先他而至。赵可怀就是先欣赏他的地图，然后才见到他本人的。利玛窦的地图可分两类：一类是他本人绘制的版本，一类是仿刻或摹绘本。后一类能出现，足以说明利玛窦地图在中国受人喜爱的程度。利玛窦地图早期版本情况如下。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 《史记·大宛列传》。

<sup>②</sup> 这两方面是相辅相成的：封闭环境造成天圆地方的观念，天圆地方的观念又反过来使得生存的环境更加封闭。

<sup>③</sup> 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第179页。

<sup>④</sup> 林东阳：《利玛窦的世界地图及其对明末士人社会的影响》，见《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，第313—321页，辅仁大学出版社，1983年。

利玛窦本人绘制的版本：

- 1, 肇庆版 (1584)
- 2, 南昌写本 (1595—1596)
  - (1) 赠建安王绘写本 (1595)
  - (2) 赠王佐绘写本 (1596)
- 3, 南京版 (1600) —— 山海輿地全图
- 4, 北京版 (1602) —— 坤輿万国全图
  - (1) 李之藻刻版
  - (2) 刻工刻版
- 5, 北京增订版 (1603) —— 两仪玄览图

一般仿刻版或摹刻版：

- 1, 苏州赵可怀勒石版 (1595—1598)
- 2, 冯应京两种摹刻版 (1602—1616)
- 3, 贵州郭子章缩刻版 (1604)
- 4, 北京太监摹绘本 (1608)
- 5, 章潢摹刻版 (1613)
- 6, 汤若望摹绘本 (1628)
- 7, 清初李之藻重刻版。

利玛窦地图的资料主要源于三个方面：一是欧洲 15、16 世纪铜版镂印地图及有关资料；二是中国輿图及通志资料；三是利玛窦本人的旅行及其见闻札记。<sup>①</sup>利玛窦的地图采用了当时较为先进的地图投影法，借助于对经纬的测定来绘制地图，使得地图精确性得到保证。利玛窦地图的精确程度可从下面的统计资料看出：<sup>②</sup>

地名	利氏测纬度	现时测纬度	利氏测经度	现时测经度
北京	40°	40°	111°	116°
南京	32°	32°	110°	119°
大同	40°	40°	110°	119°
广州	23°	23°	106°	113°
杭州	30°	30°	113°	120°
西安	36°	34°	99°	109°
太原	37°	38°	104°	113°
济南	37°	37°	111°	117°

从这些数据可以看出，利玛窦地图对于纬度的测定比较准确，其所测定的经度跟现时所测定的有一定的差距。

利玛窦的地图为耶稣会也为天主教赢得了声誉。利玛窦之后，其他耶稣会士在地图学方面也有很大的贡献。影响最大的就是 18 世纪初《皇輿全览图》的

<sup>①</sup> 《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，第 322 页。

<sup>②</sup> 陈观胜：《利玛窦对中国地理之贡献及其影响》，《禹贡半月刊》第 5 卷（3），1936 年 4 月。

绘制。方豪说：“明末中国天主教人士，在科学上作了一件集体大工程，那就是崇祯年间的修历；清初中国天主教人士，也完成了一件规模更大、在科学上成绩也更显著的伟业，那是康熙年间的测绘全国地图。”<sup>①</sup>

这项工程分几个阶段。第一阶段，1798年（康熙四十七年），先是雷孝思、白晋、杜德美奉谕测绘长城的位置，以及附近河道；然后，三人（费隐亦加入）测绘长城以北的满洲西部、奉天、朝鲜北部、图们江和鸭绿江、北纬40至45度一带。第二阶段，1710年（康熙四十九年），康熙派费隐、杜德美、雷孝思三人往黑龙江一带测绘。1711年（康熙五十年）雷孝思、麦大成往山东；杜德美、费隐、白晋、山遥瞻往长城西部，直抵哈密。第三阶段，1712年（康熙五十一年），冯秉正、德马诺、雷孝思三人绘河南、江南、浙江、福建图。1713年（康熙五十二年），汤尚贤、麦大成绘江西、广东、广西图；费隐、山遥瞻绘云南、四川图。1714年（康熙五十三年），冯秉正、德马诺、雷孝思三人测绘台湾西部。其间山遥瞻在云南测绘时因染瘴气致疾而死，费隐也生病，雷孝思乃于1715年前往助之，以成未竟之事；雷氏完成对湖广之测绘，于1717年（康熙五十六年）返京。第四阶段，在以上诸多传教士完成对各地的测绘后，由杜德美在北京汇总各路测绘资料，于1718年（康熙五十七年）完成全图。后又派人往西宁、拉萨等地测绘，且于朝鲜宫廷得朝鲜图，诸图合于一处，全图遂成；全国有一总图，各省一分图，凡三十二幅。是为《皇舆全览图》。1719年（康熙五十八年），康熙上谕云：“朕费三十余年心力，始得告成。”<sup>②</sup>前后参加这项工程的西方传教士有十多人。

明清间西方传教士除了在地图学上有杰出贡献外，在地理、地质学方面也有筚路蓝缕之功。耶稣会士艾儒略著《职方外纪》是一本综合性的地理学著作。全书分5卷，卷首有万国全图。卷一介绍亚细亚（亚洲）、卷二介绍欧罗巴（欧洲）、卷三介绍利未亚（非洲）、卷四介绍亚墨利加（美洲）和墨瓦腊泥加（南极洲）、卷五介绍四海。每介绍一州时，有总说，有分说；总说介绍该州全貌，分说介绍具体国家。如卷四介绍美洲时就交待了哥伦布发现美洲的经过；介绍国家时，则说“古巴、牙买加等，气候大抵多热，草木开花结实，终岁不断。产一异草，食之杀人，去其汁，则其美，亦可为粮……”如果说地图形象地给中国人呈现世界的整体概貌，这些文字则又从另一侧面使中国人对世界有一个全面的认识。当然，对于开明者讲，这有助于开拓他们的眼界，广阔他们的心胸；而那些保守者对传教士所述的一切仍然持怀疑态度，用“荒渺无考”一句话就将之否定干净。<sup>③</sup>他们所说的“考”，就是要在中国的古书中找到根据；在他们看来，凡中国古书中没有说过的就是“荒渺”的。此外，龙华民的《地震解》则是西方传入的第一部关于地质学的专书，也是在中国出现的第一部专论地震的著作。这部书刻于天启六年（1626）的著作，论及地震诸端要素：其一

<sup>①</sup> 方豪：《中国天主教史人物传》（中），第298页。

<sup>②</sup> 参见方豪《中国天主教史人物传》，第298—300页。

<sup>③</sup> 《明史·意大利亚传》。

震有何故，其二震有几等，其三震因何地，其四震之声响，其五震几许大，其六震发有时，其七震几许久，其八震之豫兆，其九震之诸征。<sup>①</sup>其中论及地震之征兆时说：“其一，凡井水无有一切他故，而忽溷并发臭者，震兆也；其二，凡井水滚上，震兆也；其三，凡海水无风而涨，震兆也；其四，凡空中时不当清盈而清盈，震兆也；其五，昼中或日落，天际晴朗而有云，细如一线长，震兆也；其六，反夏月忽有异常之寒，震兆也。”<sup>②</sup>龙氏书中所列举的这些地震的震兆，有些就是在今天也仍然有价值。传教士地理方面的贡献尚有阳马诺著《天问略》，高一志著《空际格致》，艾儒略著《西方答问》（1637）。后来利类思、安文思、南怀仁根据后者编成《御览西方要纪》，呈给康熙皇帝；徐宗泽说：“大西洋利类思、安文思、南怀仁，于康熙七年十一月二十三日，承皇上问西洋风土国俗，而条答之书也。书与艾儒略之西方问答同，且更简括。”<sup>③</sup>因为康熙帝时虽年幼，但“甚明敏，好学不倦，尤酷嗜西学”，令南怀仁等给讲利玛窦所译《几何》，“以及其他耶稣会士所译天文、风俗等书”。<sup>④</sup>

明末清初利玛窦以及其他传教士愿意如此卖力地在地图学和地理学上下这么大的工夫，其第一目的跟他们传播介绍其他门类的科学一样，不过是要为传教创造良好的条件，不过是要给“良药”制造甜蜜可口的“糖衣”。造糖衣者的目的自然不在“糖衣”本身，但这些制造者们怎么也没想到，“良药”没有发挥多大效力，倒是这“糖衣”显示了“神功”。这是讲，传教士们在地图学和地理学上的贡献在当时的历史氛围中是极其有意义的。这意义可从以下几点见出。

第一点也是最重要的一点，那就是西方地图学的传入给中国的“家天下”、“六合”、“天圆地方”等中国传统观念予以重重一击。1601年利玛窦成功进入京城，他呈现给万历皇帝的贡品中除了自鸣钟、西琴、圣母像等西洋方物外，有一件东西值得我们注意，那就是“万国图”。给皇上进贡什么，西士一定是颇费了一番心思的；他们选中“万国图”可谓意味深长。这当中的用心我们可以从利玛窦介绍他的世界地图的文字中看出：他这样介绍欧洲：“此欧罗巴有三十余国，皆用前王政法，一切异端不从，而独崇天主教。凡官有三品，其上主兴教化，其次判理俗事，其下专治兵戎。土产五谷、五金、百果、酒以葡萄汁为之。工皆精巧。天文理性，无不通晓。俗敦实，重五伦……”<sup>⑤</sup>从这里我们可以看出，利玛窦无非是想让万历帝明白，在中国之外还有别的国家，仅一欧洲就有三十余国，中国不过是世界上百国千国中之一国；他要万历帝明白，不仅中国地大物博，欧洲亦有丰富之物产，中华之外并非都是夷蛮；当然，他还想叫万历帝明白，天主教为全欧所奉献，为何独独中华例外；不过，利玛

<sup>①</sup> 见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第280页。

<sup>②</sup> 参见唐锡仁、黄德志：《明末耶稣会士来华与西方地学的开始传入》，见中国国际关系史学会编《中西初识》，大象出版社，1999年。

<sup>③</sup> 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第299页。徐宗泽此书之目录中及于此处介绍艾儒略书时，皆将《西方答问》写作《西方问答》，误。

<sup>④</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第345页。

<sup>⑤</sup> 林东阳：《利玛窦的世界地图及其对明末士人社会的影响》，见《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，第339页。

窦最想要万历帝接受的恐怕是：中国并不是中央帝国。可惜，万历帝将其他诸种贡品照单受下，并为白鸣钟建一阁子，令太监好生伺候（利玛窦本人当时能被留下，在很大程度上还是因为皇上担心这“西夷”走了，钟坏了没法修理），而“对于珍物异玩嗜之若狂”的万历帝<sup>①</sup>却将“万国图”打入库中。当欧洲人已控制大半个地球的时候，中国的最高统治者还在远东一隅以世界的中央自居；有这样的统治者明朝焉有不亡之理？

虽然皇上没有得到启发，但利玛窦的地图还是在明末的死水中激起了波澜，对几千年来中国传统起了强烈的震撼作用。杨廷筠序《职方外纪》说：“楚辞问天地何际？儒者不能对……西方之人，独出千古，开创一家，谓天地俱有穷也，而实无穷；以其形皆大圆，故无起无止，无中边……然是编所摘，犹是图籍中之百一，即彼国图籍所纪，又是宇宙中之万一，而傲诡瑰奇，业已不可思议矣。”<sup>②</sup>从这段话我们可以看出，杨廷筠对宇宙世间的认识，已超出了一般的士大夫。“楚辞问天地何际？儒者不能对”已显示出杨廷筠对儒家观念的挑战。而千百年来，中国文人对世界的认识实际上只停留在这种文学式的、诗歌式的对宇宙人间的叩问上；“江畔何人初见月，江月何年初照人？”似乎将引出作者对宇宙的探究，但一句“人生代代无穷矣，江月年年只相似”代替了如何的科学式的追究。从这段话里我们还可以看出，中国传统的“天下”观，中国是世界中央的偏见在杨廷筠那里已不再；它们已让位于符合科学精神的更广阔的宇宙观；杨廷筠既然已认识到宇宙之广阔无垠，认识到就是西士所述者也不过宇宙之万一，那他就能冲破根深蒂固的华夷观，而将中国这片东方的天地置于一个合适位置；既然他能将中国理性地置于一个合适的位置，那他就能正确对待外来的文化，外来的一切，这样，中国士人那种封闭的心态在他那里便不复存在；这种封闭心态消失了，中央帝国的偏见就可以得到纠正，错觉就可以被唤醒，作为这个“中央帝国”的臣民，也就能理智客观地去面对外来的科学、文化，以及其他所有门类的知识。杨廷筠还认为，世界既然如此之大，“安能以人心分量，仿佛测之”；这是杨氏对心性哲学的挑战，同时说明他在用科学的方法对待客观世界这一点上已达到某种境界。李之藻在接触了利玛窦的世界全图后说：“地如此其大也，而其在天中一粟耳；吾州吾乡，又一粟中之毫末，吾更藐焉中处，而争名竞利于蛮触之角也……”<sup>③</sup>“天下”观在李之藻这里已全无踪影；取而代之的是对人在这个世界上的客观把握，和对人所栖居的这个世界的理性体认。一句话，地图虽小，但它在士人中的影响巨大。用林东阳先生的话说，它“触及中国传统精神”。<sup>④</sup>在“精神”上深受利玛窦及其其他传教士所传入的世界地图及地图技术影响者，除杨廷筠、李之藻之外，还有徐光启、冯应京、张京元等；他们形成了明末清初的一股不小的“实学”势力。直到鸦

<sup>①</sup> 裴化行：《利玛窦圣父传》，第327页。

<sup>②</sup> 杨廷筠：《职方外纪序》，见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，第316页。

<sup>③</sup> 李之藻：《刻职方外纪序》，见徐宗泽，第315页。

<sup>④</sup> 林东阳：《利玛窦的世界地图及其对明末士人社会的影响》，见《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，第354页。

片战争时，林则徐之所以高明于那些昏聩的同朝官僚，也是由于他阅读接受了一些西学书籍的原因。

当然，也不乏强硬的反对者；他们之持反对态度，其动机是多方面的。有的是在中国传统的观念中陷得太深，认为中国之外别无可取者；有的是出于朴素的爱国情绪，认为西人所绘之地图，冒犯中华之尊严，或者，认为西士绘制中国地图，是为殖民主义者提供情报；有的反对者纯粹是出于嫉妒：有的是因为能力不如西人而生嫉妒之心，如杨光先之流，有的是从宗教利益的角度出发，如佛教界人士。

世界地图和地图学之传入中国的第二个意义体现在技术层面上；当然，既然技术是人为的东西，它就会给人心带来影响。因此，这一点跟上一意义又有相关之处。利玛窦将西方地图技术输入中国时，但中国人的世界地理知识还停留在中古水平上。<sup>①</sup>利氏来华前，中国并不是没有地理学，并不是没有地图这东西。地理方面，“在中世纪的早期，中国人曾一度遥遥领先。从汉到唐的这段时间里，西方在地理学上没有如何东西比得上中国。到了宋代，除阿拉伯外，也仍然不能和中国相比。”<sup>②</sup>虽不能说李约瑟有恭维中国人之嫌，但中国古代的地理学就像史和文没有分家那样，地理和历史乃至和文学的关系也是纠缠不清的，从而缺乏其系统和一定的方法论，更谈不上学科特征。中国以往也有所谓的“华夷图”、“天下图”、“广舆图”、“天下舆图”，实际上制图学在先秦时就出现了，这从1973年长沙马王堆汉墓出土的地形图和驻军图可以证实；晋时裴秀也提出过制图的有些理论：“制图之体有六焉。一曰分率，所以辨广轮之度也；二曰准望，所以正彼此之体也；三曰道里，所以定所由之数也；四曰高下，五曰方邪，六曰迂直，此三者各因地而置宜，所以校夷险之异也。”<sup>③</sup>这些似乎更多地是体现用传统的测绘方法来制图。但总的说来，就是在明代，中国的“天下图”在技术上也是落后的，在观念上是封闭意识的产物，而这两种情况又是相依相存的。由于缺乏整体宇宙观，在局部上，中国古代地图的绘制通常是靠实地的测量，整体上对四境之外则臆测之，当然就没有中国在整个世界中的准确位置。传教士们带来的是投影法，并通过天文观测来确定经纬度，从而使得地图的精确性大大提高。西方技术的采用，一方面提高了地图的精确性，另一方面又改变了中国人“天圆地方”的观念，从而使得“地圆说”为部分士大夫接受。再者，明清间西方地图学及地理学的输入，也奠定了近现代中国地理学的基础。五大洲、四大洋、地球的概念对许多中国人来说不再陌生；利玛窦、艾儒略等人的地图和书籍中所使用的地理译名，有许多虽不再采用，但现在的许多地理译名，正是源于他们著作，如亚细亚、罗马尼亚、古巴、加拿大、智里（利），牙卖（买）加、泥（尼）罗河、大西洋、地中海等。同时，利玛窦的世界地图大体上体现15、16世纪地理大发现的新内容，<sup>④</sup>就是说，这使中国接

<sup>①</sup> 林东阳：见《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，第353页。

<sup>②</sup> 李约瑟：《中国科学技术史》，卷五，第一分册，第55—56页，科技出版社，1976年。

<sup>③</sup> 《晋书·裴秀传》。

<sup>④</sup> 见《中西初识》，第118页。



触到了当时世界上最先进的地理知识。明末清初的士大夫接受西方的地理知识，其意义当然不仅仅是在科学层面上；他们的地理观的改变，说明他们的精神视野也相应地拓宽了；而精神视野的拓宽，正是当时的中国社会所需要的。

輿地之学乃属科学范畴，与宗教本水火不容。西士传播科学，如前所述，是要为其教抹一层“糖衣”；如果只是抹一层“糖衣”，科学和宗教还是分开的，其双方功能是有别的。但我们也注意到，无论是西士还是中士（主要是指护教或信教者），都有将科学和宗教相混合的倾向。龙华民《地震解》本是一部很好的科学著作，但他在分析了地震的种种起因和种种征候之后，又说：“地之震，受制于造物主，犹汗潦，兵革，火灾，疾病，虽系人事之招，然皆属造物主全能大权统一宰制，非世所得窥测悬断；第痛加修省，虔诚祷祝，弘慈降佑，则转祸为福，消灾弭患之道也。”<sup>①</sup>龙氏这不仅仅是在“良药”上裹“糖衣”，更恰当地讲，是将药和糖衣捣碎了掺和在一起了。杨廷筠服了这种药一下子就中了毒；他一方面接受艾儒略《职方外纪》中的科学知识，另一方面也接受他们的教。他在该书序言中最后说：“夫睹九重宫阙，嵬然焕然，必非谓偶成也；定由工师构之，司空董之，至尊临御之也。方域至大，其位置冯生日新，富有遍地生齿，各给其用，各不相袭，此不可窥测造物主之全能与贵重，人类独超万物之上哉。”<sup>②</sup>

#### 其他门类之科技

明清间来华传教士不仅在介绍天文历算、輿地学以及一些基础理论方面有贡献，在一些实用科技方面也有显著的成绩。16、17世纪是西方资本主义的原始积累时期，在科技作用下的生产力迅猛发展。耶稣会士作为宗教界人士，他们虽代表的是当时欧洲的保守势力，但为了传教的目的，他们还是很卖力地将西方实用的东西向中国人介绍。他们无疑早已看出明末至清初时期中国学术的空疏特点，故而有意将西洋的实用科学与实用技术介绍进来；可以说，这也是一种“补儒”之举。这就是讲，他们不仅要用基督教来补儒之缺，而且要用西洋科技之“实”来补儒之“虚”。凡人间事物总与精神相关。他们输入科技当然会启发士大夫对中国传统思想的反思，并有可能使他们对欧洲产生好感，进而对从欧洲来的传教士产生好感。

传教士传入的科学当中有的是属于中世纪知识体系，但有的确实是当时欧洲最先进的科学或技术。邓玉函口述、王徵笔录的《奇器图说》（亦称《远西奇器图说》）就是“当时世界之最新物理学书”。<sup>③</sup>邓玉函是伽利略的好友，他们都是著名的灵采研究院（Pontifica Accademia dei Nouvvi Lincei）的早期之院士。比伽利略小12岁的邓玉函学识渊博。在语言学方面，他精通希伯来、加代尔（迦勒底）、拉丁、希腊，及德、法、英、葡等语言；在科学方面，他通晓数学、哲

<sup>①</sup> 龙华民：《地震解》，见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第280页。

<sup>②</sup> 杨廷筠：《职方外纪序》，见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第316页。

<sup>③</sup> 方豪：《伽利略与科学输入我国之关系》，见方豪《六十自定稿》，第66页。

学、医学、生物学乃至矿物学，<sup>①</sup>尤其以数学、哲学、医学“著名于德意志全境”。<sup>②</sup>

作为“当时世界之最新物理书”的《奇器图说》重点介绍的是“物理中之力学及重学”。该书除了讲解其原理外，还介绍了此种学问在日常生活中的广泛运用。《四库全书提要》收录该书，并对之作了介绍：“其术能以小力运大，故名曰重，又谓之力艺，大旨谓天地生物，有数，有度，有重。数为算法，度为测量。重则即此力艺之学，皆相资而成，故先论重之本体，以明立法之所以然，凡六十一条。次论各色器具之法，凡九十二条。次起重十一图，引重四图，转重二图，取水九图，转磨十五图，解木四图，解石转确书架水日晷代耕各一图，水铤四图，图皆说，而与农器水法，尤为详备。”<sup>③</sup>总之，《奇器图说》最重视的实用；比如，“诸器所用”一章，就列出多种方法与途径：用器、用人、用马、用风、用水、用空、用重、用杠、用轮、用龙尾、用螺丝、用秤杆、用滑车、用搅、用转、用推、用曳、用揭、用坠、用荐、用提、用小力、用大力、用一器、用数器、用相等之器、用相胜之器、用相通之器、用相辅之器。<sup>④</sup>

#### 数学之部

西方数学有意识地传入中国也是在明末；最先传入者也是利玛窦。最早翻译成中文的数学著作是利玛窦与徐光启合译的、被梁启超称为“字字精金美玉，为千古不朽之作”<sup>⑤</sup>的《几何原本》。原书共13卷，利、徐译得前6卷。后7卷，在利、徐译事后250年后，由中国学者刘善兰和英国人伟烈亚力1857年译竣。<sup>⑥</sup>由两江总督曾国藩作序印行全译本，作为海山仙馆丛书本。该书也是《四库全书》收录的少数几部西学著作之一；“提要”推荐曰：“每卷有界说，有公论，有设题。界说者，先取所用名目界说之；公论者，举其不可疑之理；设题则据所欲言之理，次第设之，先其易者，次其难者，由浅而深，由简而繁，推之至于无以复加而后已。是为一卷。每题有法，有解，有论，有系。法言题用，解述题意，论则发明其所以然之理，系则又有旁通者焉。卷一论三角形，卷二论线，卷三论圆，卷四论圆内外形，卷五卷六俱论比例，其于三角方圆边线面积体积比例变化相生之义，无不曲折尽显，纤维毕露。”<sup>⑦</sup>相对于《提要》对其他西书的评价，这一篇倒算公允。在众多的西方数学著作中先译此书，是基于它在西方数学中的重要地位。利玛窦在“引言”中说明了先译此书的理由：“吾西庠如向所云几何之属几百家，为书无虑万卷，皆以此书为基，每立一义，即引为证据焉；用他书证者，必标其名，用此书证者，直云某卷而已，视为几何家

<sup>①</sup> 《方豪六十自定稿》，第64页。

<sup>②</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第154页。

<sup>③</sup> 《四库全书总目提要》。

<sup>④</sup> 见《远西奇器图说》，第29—32页，商务印书馆影印，1936年。

<sup>⑤</sup> 梁启超：《中国近三百年学术史》，第9页。

<sup>⑥</sup> 王萍：《利玛窦译述〈几何原本〉对中国的影响》，见《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，第826页。

<sup>⑦</sup> 《四库全书总目提要》。

之日用饮食也。”<sup>①</sup>可见，欧几里得的书在彼土的影响简直像《论语》在中国一样；西人引《几何原本》就像中国人引《论语》那样只消注明第几篇即可。徐光启也说明了先译此书的理由：“此书未译，则他书俱不得论，遂共翻其要约六卷。”<sup>②</sup>是书出版前，在中华就广有声名，因利玛窦与中士论学时，常向人夸耀此书，又因他在韶州时，曾向瞿太素讲解过此书。所以，它于17世纪初在北京出版时，“士大夫争相传阅”。<sup>③</sup>康熙二十七年（1688），喜爱西洋科学的康熙帝又命将《几何原本》转译译为满文，藏于景阳宫。这些都说明了《几何原本》自在中国面世后受中国各界欢迎的程度。

除《几何原本》中外，数学方面有影响的西方著作由利玛窦主持译出者还有《测量法义》、《测量异同》、《句股义》。以上三书各一卷均为利玛窦口译，徐光启撰述，皆收入《四库全书》子部天文算法类。

利玛窦除了和徐光启合译算学之书外，与李之藻也有合作。《同文算指》为利玛窦口授，李之藻笔述，刻于1613年。分前编2卷，同编8卷。<sup>④</sup>该书实为一部最古之算学书。自加减乘除以至开方，不所不备，并附有习题。该书的特点是，除译自西书外，并参以李氏从利玛窦所获得的心得，合为若干卷，与徐光启共读共讲。他们发现，“凡西术与中术相同者，则中不及西；其与中术异者，则系中术之所未载”。他们还取中国算术书共读，又发现中术“凡与西术合者，皆与理合；凡与西术谬者，皆与理谬”。于是，李之藻便根据中术，斟酌取之，以所译西术，骈附梓之。所以，该书系采中西算术之精华合辑而成。<sup>⑤</sup>这说明，中国学者不只是被动地吸收外国文化，也不是盲目地否定自身地文化，而是有比较、有鉴别地吸取其他民族的文化精华。

《圜容较义》是利玛窦与李之藻合译的又一部算学著作，刻于1614年。是书为纯理论著作，主旨在论圆。李之藻在该书序言中阐述了他对“圆”的理解；这理解体现在三点：一是他对圆所作的科学层面上的理解，二是由科学层面推出自然万物以圆为特性，三是将圆之特性跟天主相连。三者相连可见出他对科学世界本体及宗教的认识。在科学层面上，他对圆的认识是：“凡厥有形，惟圆为大；有形所受，惟圆最多。夫浑圆之体难明，而平面之形易暂；试取同周一形，以相参考；等边之形，必矩于不等边之形；多边之形，必矩于少边之形。最多边者圆也，最等边者亦圆也，析之则分秒不亿，是知多边联之则主角全无；是知等边，则必不成圆；惟多边多边，故圆容最矩。”在自然层面上，他认为自然万物大多呈圆形，圆形是宇宙万物存在的主要形式。他说：“万形万象，错落其中；亲上亲下，肖成圆体；大则日躔月离，轨度所以循环；细则雨点雪花，润泽敷于涓滴；人文则有旋中规，而坐抱鼓。沉颅骨目瞳耳窍之浑成；物宜则

<sup>①</sup> 利玛窦：《译几何原本引》，见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，第261页。

<sup>②</sup> 徐光启：《刻几何原本序》，见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第258页。

<sup>③</sup> 罗光：《利玛窦对中国学术思想的贡献》，见《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，第402页。

<sup>④</sup> 费赖之说是11卷，见《在华耶稣会士列传及书目》，第43页。

<sup>⑤</sup> 范传培：《西方历算学之输入》，见《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，第239页。

有谷实而核含仁……胎生卵育，混沌含其最初……”甚至开明的德政，深邃的思想，悦耳的音乐，等等，在他看来都是“圆”的体现。李之藻深深地着迷于这妙不可言的“圆”，他无法解释为什么天地间有这样一种美妙的东西，于是，他把它归功于天主的造化；于是，李之藻把对圆的崇拜上升到宗教层面，即第三个层面。他认为一切之所以这么“圆融无碍”是“造物主之化成天地也，令全全覆全载，则不得不从其圆；而万物之赋形天地也，其成大成小，亦莫不铸形于圆；及细物可推大物，即物物可推不物之物（即无形之物）。天圆地圆，自然必然，何复疑乎。”总之，在他看来，“圆”作为宇宙间最常见的形体，是“造物主以”的缘故。不过，李之藻又感叹：“儒者不究其所以然。”<sup>①</sup>从以上我们可以看出以李之藻为代表的一部分中国士大夫对西方科学确实有兴味，而且也确实能深味其中的奥妙；我们也看出，西方科学对他们的世界观和宇宙观都产生了较大的影响；他认为是“大圆天包小圆地”，而不是圆天包“方地”；我们还看出，他们已摆脱了传统的华夷观，能正确对待外来的文化，或者说，能正确对待中国与外来文化的关系；中国古代有则有，没有不强称有，更不因“不见于经”而对异质文化盲目拒斥。一句话，这里透出的人文精神的曙光。

“圆”本是中国文化中的一个内涵十分丰富的词。首先，它体现中国古代“天圆地方”的观念，是“天”代称，即所谓“戴圆履方”。<sup>②</sup>其次，它有运转无穷的意思，“著之德，圆而神”<sup>③</sup>即是。由运转无穷“圆”还可以再引申为“周详”、“完备”等意；皇侃评《论语》时说：“伦者，轮也。言此书义旨周备，周转无穷，如车之轮也。”<sup>④</sup>他还说：“蔡公为此书，为圆通之喻曰：物有大而不普，小而兼通者；譬如巨镜百寻，所照必偏，明珠一寸，鉴包六合。《论语》小而圆通，有如明珠。”再者，古人对诗歌等艺术上的完美无缺也常用“圆”来广阔或表现。沈约引谢朓语曰：“好诗流美圆珠如弹丸。”<sup>⑤</sup>体现在诗歌创作实践中则如：“冰叩声声冷，珠排子子圆。”<sup>⑥</sup>东坡有：“中有清圆句，铜丸飞柘弹。”<sup>⑦</sup>等等。钱钟书则认为：“形之浑简完备者，无过于圆。”<sup>⑧</sup>倒是许慎言简意赅：“圆，全也。”<sup>⑨</sup>从以上我们可以看出中国人对于圆是极其敏感的，其无论在地理空间，还是在家常日用，还是在文章艺术方面，都用之普遍。但是，我们也发现，中国绝少对圆作理性上探寻，科学上的深究，往往都是停留在感觉、感官上，而滞于经验的层面，直觉的维度；虽笔下写“其曲中规”，<sup>⑩</sup>但对规之体很少去研究。相比较而言，李之藻对圆的理解既有中国人强调感性的一面，又有受西洋科学启迪的一面。他把开明的德政，深邃的思想，悦耳的音乐比作圆，这跟李

<sup>①</sup> 李之藻：《圆容较义序》，见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，第275—276页。

<sup>②</sup> 《淮南子·本经训》。

<sup>③</sup> 《周易·系辞上》。

<sup>④</sup> 皇侃：《论语义疏·叙》。

<sup>⑤</sup> 《南史·王筠传》。

<sup>⑥</sup> 白居易：《江楼夜吟元九律诗》。

<sup>⑦</sup> 苏轼：《新渡寺席上次韵欧阳叔弼》。

<sup>⑧</sup> 钱钟书：《谈艺录》，第111页，中华书局，1993年。

<sup>⑨</sup> 许慎：《说文解字》。

<sup>⑩</sup> 《荀子·劝学》。

耆卿《文章精义》中说“文有圆有方，韩文多圆，柳文多方，苏文方者亦少，圆者多”有相似之处，体现了中国文学批评上的可感知但不可言说的特点。但是，李之藻对科学意义上的圆和感觉意义上或艺术批评上的圆是分的清楚的。他懂得“借平面以推立圜，设三角以证浑体”；认为“测圜者测此者也，割圜者割此者也”。<sup>①</sup>当然，南朝时科学家祖冲之（429—500）对圆是作过真正科学意义上的研究的。他已推算出圆周率 $\pi$ 的值在3.1415926和3.1415927之间；他还提出了 $\pi$ 的约率22/7和密率355/113。这比欧洲早了1000多年。但是，这只是一个奇迹，这不能说明某种必然；况且，祖冲之在历史上的地位是远不能跟那些经学博士相提并论的。所以，在空疏之学尚很盛行的明末，李之藻这类士大夫的出现多少给当时的社会吹进了一丝“实学”的气息。

除上述利玛窦跟徐光启、李之藻译介的西方数学著作外，耶稣会士、波兰人穆尼格（Jean-Nicolas Smogolenski, 1611—1656）顺治年间居南京时，与中国士人薛凤祚译述《天步真原》。“推算日月交食之书也，三角之输入，似以此书为始。”<sup>②</sup>康熙末年梅谷成等主持编纂的《数理精蕴》凡53卷；上编5卷：数理本源、河图、洛书、周髀经解、几何原本；下编40卷：首部、线部、面部、体部、末部；另有表8卷：八线表、对数阐微表、对数表、八线对数表。其中除了首卷外，其余几乎都是传教士传入的西方数学。

明清间输入的西方数学在明清两代，尤其对清代学术产生了较大的影响。其影响可从两个方面看：一是对皇帝的影响，二是对一般知识分子的影响。

明清两朝，对数学最有兴味的皇帝是康熙。其先向南怀仁学天文历算。后来，耶稣会士中有多人曾为康熙讲授数学，白晋、张诚、杜德美、徐日升等皆因精于天文数理而被召进京。作为法兰西“国王的数学家”的张诚“在帝前讲授欧几里得原理，实用几何学与哲学；曾与白晋奉命撰种种书籍。二人先后用满文撰写，然后对帝讲授，由是帝对西学日见信服……二神父逐日进讲，虽驾幸京师十余里外之畅春园时，彼等亦进讲不辍。不分阴晴，早四时入宫，日落后始出”。<sup>③</sup>传教士们用满文编写的讲义中有几何原本、比例规解、借根分算法节要等。康熙皇帝在掌握了一些数学知识后，还常常向大臣和皇太子们讲解。比如，1692年（康熙三十一年）2月20日，他就把九卿及大学士召至御前，向他们讲解圆周率以及计算河道闸门昼夜流量的方法，并大众预测中午的日影。<sup>④</sup>康熙在晚年对历算学推广仍很积极。他在晚年做了两件重大的事情：一是在畅春园设立了蒙养斋，令讲授数学，选八旗子弟和汉人子弟研习之；二是令编纂《数理精韵》等书。“蒙养斋”实际上是一所数学学校，康熙令传数学而不是令钻故纸堆，这是意味深长的。《数理精韵》前面我们已作过介绍。《数理精韵》53卷与《历象考成》（关于天文历算）及《律吕正义》（关于音乐方面）合为《历渊源》，凡100卷。这100卷书，融合了中学、西学，把中西双方的文化与科

<sup>①</sup> 李之藻：《圆容较义序》，见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，第276页。

<sup>②</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第269页。

<sup>③</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第447页。

<sup>④</sup> 余三乐：《早期西方传教士与北京》，第186页，北京出版社，2001年9月。

学的精华加以整理、比较；不但完全吸收了明末传入的西学，而且开启了清代数学研究的风气。<sup>①</sup>中国古代有尚武的皇帝，有好文的皇帝，有拜佛的皇帝，更多的是无所事事昏庸无能的皇帝，像这样对科学如此着迷、如此有研究的皇帝，康熙恐怕是唯一的一个。

由于传教士和中国部分士大夫的译介，也由于康熙皇帝对数学兴趣浓厚，西方数学在明清两朝颇有发展。除了对明末徐光启、李之藻等影响较大外，清代的中国学者中研究数学，探究数理者亦众。总之，正如梁启超先生所说：“历算学在清学界占极重要的位置。”<sup>②</sup>在梁氏看来，“历与算本相倚”；<sup>③</sup>就是说，他所说历算，包括数学在内。他认为，由明迄清末，历算之学可分五期：<sup>④</sup>

第一期。明万历中叶迄清顺治初叶约三十年间。耶稣会士赍欧洲新法东来。中国少数学者以极垦挚极虚心的态度欢迎之，极忠实以从事翻译。同时旧派反抗颇烈，新派以不屈不挠之精神战胜之。其代表人物，则为李凉庵（之藻）徐元扈（光启）等。

第二期。清顺治中叶迄乾隆初叶约八十年间。将所输入之新法尽量消化，彻底理会，更进一步，融会贯通之，以求本国斯学之独立。其代表人物为王寅旭（锡阐）梅定九（文鼎）等。

第三期。乾隆中叶以后迄嘉庆末约三四十年间。因求学问独立之结果，许多重要古算书皆复活，好古有识之学者，为之悉心整理校注。其代表人物则戴东原（震）钱竹汀（大昕）焦里常（循）等。

第四期。嘉庆道光咸丰三朝约四五十年间。因古算书整理就绪之结果，引起许多创造发明，完成学问独立之业。其代表人物则汪孝婴（莱）李四香（锐）董万立（祐城）罗茗香（士琳）等。

第五期。同治初迄光绪中叶约三十年间。近代的新法再输入，忠实翻译之业不让晚明。其代表人物为李壬叔（善兰）华若汀（蘅芳）等。

从梁启超的分期我们可以看出，西方传教士及其所传之西方历算学在这过程中实乃一活跃的因素。梁先生还说：“我国科学最昌明者，惟天文历算，至清而尤盛。”<sup>⑤</sup>总之，明末清初的西学输入，起到了催生了中国算学的传统的作用，我本无者则补之，我本谬者则正之，从而使得数学在明代之后，有创造性的发展。

清代受西方数学影响者除康熙帝之外，知识分子中有王锡阐、杜知耕、林子金、梅文鼎等人。王锡阐（1628—1652）生于崇祯元年，他的学术活动多在清代。阮元称他是“兼通中西之学”。他对明末译西洋历算书的反应，已较明代一些守旧的学者要开明。他很推崇西洋仪器的精密。不过，他在历学方面的成就比他在算学方面的成就要大。<sup>⑥</sup>梅文鼎（1633—1721）生于明末，其成长和学

<sup>①</sup> 参见王萍《利玛窦述〈几何原本〉对中国的影响》，见《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，第824页。

<sup>②</sup> 梁启超：《中国近三百年学术史》，第337页。

<sup>③</sup> 同上，第338页。

<sup>④</sup> 同上，第337—338页。

<sup>⑤</sup> 梁启超：《清代学术概论》，第23页，上海古籍出版社，1998年。

<sup>⑥</sup> 王萍：《利玛窦述〈几何原本〉对中国的影响》，见《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，第825页。

术活动主要在清代。他始终是个研究历算学的、没有“主奴之见”的纯学者。<sup>①</sup>他既不盲目推崇西学，一方面肯定西人的学术，但又能发挥中国既有的传统。正如杭世骏所说：“自明万历中利玛窦入中国，（始倡几何之学，以点线面体为测量之资，）制器作图颇精密。……学者张皇过甚，无暇深考（乎）中算（之）源流，辄以世传浅术，谓古《九章》尽此，于是簿古法为不足观，而或者株守旧闻，遽斥西人为异学。两家（之说），遂成隔阂。（文）鼎集其书而为之说，（用筹用笔用尺，稍）稍变从我法。若三角比例等，原非中法可该，特为表出；古法方程，亦非西法所有，则专著论，以明古人（之）精意（不可偃没）。”<sup>②</sup>可见，梅氏在算学上是颇有创建的。

当然，明清之际所传入数学之影响还不仅仅在使得清代的数学家比其他朝代都更多，我们认为，其影响还不仅仅在这里。重要的是，它启迪了中国知识分子阶层的科学意识，而这科学意识不仅仅是表现在狭义的科学研究上，也表现在其他学科，包括经学研究上。如胡适在作题为《考据方法的来历》之演讲时认为，中国近 300 年思想学问皆趋于精密化，而这是西士所传之学影响的结果；像顾炎武考证古音著作，就有这种影响的痕迹。<sup>③</sup>

#### 语文之部

明清间来华的传教士在中西文化交流史上创下了许多“第一”。比如，第一本西方的几何学著作，利玛窦、徐光启译《几何原本》；第一部关于地震的书龙华民著《地震解》，第一部谈力学的书，邓玉函、王微译《奇器图说》；第一部生理学著作，罗雅谷著《人身图说》（后来邓玉函亦著《〈泰西〉人身说概》）……事实上，这期间的传教士所传西学之每一步，都可谓“第一”；从现代学科分类的观念看，中国现代的许多学科都是在明清间输入的。

就像中国对于西方一开始很神秘那样，汉语起初对于西方人来讲也显得很神秘，那些用“刷子”写出来的字，更令他们觉得不可思议。在古代漫长的中西交往中，中西间主要是间接的商品交流，直接的人员、文化的交流并不多见。<sup>④</sup>最早出使中国的教皇的使节柏郎嘉宾（Giovanni de Plano Carpini），元代旅行至中国的马可波罗，虽都对汉语作了一定的介绍，但汉语、汉字对于西方人来说仍然罩着厚厚的面纱。天主教在中国的第一个主教孟高维诺的书信称：“《一百五十章之祈祷文》及《圣歌》三十首，《圣务日课》二篇，余皆已译成其地方言。”<sup>⑤</sup>但这“其地方言”可能不是汉语，而是蒙语，因为“他学会了蒙语”。<sup>⑥</sup>真正撩开汉语神秘面纱的是以利玛窦、金尼阁、马诺瑟为代表的天主教耶稣会上。范礼安、罗明坚意识到掌握汉语对于在中国传播福音的重要性之后，罗明

<sup>①</sup> 梁启超：《清代学术史》，第 23 页。

<sup>②</sup> 转引自梁启超《清代学术史概论》，第 23 页。梁所引多有删略，朱维之校订，方括号中文字为朱所校订者。

<sup>③</sup> 参见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第 7—8 页。

<sup>④</sup> 张国刚等著：《明清传教士与欧洲汉学》，第 228 页，中国社会科学出版社，2001 年。

<sup>⑤</sup> 《孟高维诺 1305 年书信》，见江文汉《中国古代基督教及开封犹太人》，第 133 页。

<sup>⑥</sup> 张国刚等：《明清传教士与欧洲汉学》，第 229 页。

坚和利玛窦等人就开始了学习汉语的艰难历程。艾儒略《大西利先生行迹》说到利玛窦学习汉语初期的情形：“初时，言语文字未达，苦心学习，按图画、人物，请人指点，渐晓语言，旁通文字，至于六经子史等篇，无不尽畅其意义。”

①经过艰苦的努力，罗明坚和利玛窦都对汉语有了很好的掌握。罗明坚写出《圣教实录》（1584年刻于广州），这部“欧罗巴人最初用汉语写成之教义纲领”。②利玛窦也于1595年在南昌发表他的第一部中文著作《交友论》。该书的面世，“标志着中文已不再是利氏传教事业的障碍，而成为得力的工具”。③

我们很难想象当时传教士们学习汉语的艰难：因为它“吐字单音，同音异义，四声有别，字如绘画，言文不一”；④加之，没有任何词典，没有一本参考书，没有专职的教师，况且，汉语是一种不用字母的文字。他们在学习时是各显神通。利玛窦先在记忆上寻求技巧，在南昌时还因此写了《西国记法》一书。他学习汉语的记忆方法之一是用形象的“拆字法”：“要”字是一个从西部部落来的女子；“好”字是怀抱孩子的女仆；“利”字是收割庄稼的农民，等等。利玛窦后来不但自己精通中文，还经常给别的西方传教士上中文课。他给他们讲课的课本就是《四书》。利玛窦之所以能很快通晓汉语、汉文，除了靠看图识字和讲究记忆方法外，还靠用拉丁字母注音帮忙。利玛窦是用拉丁字母给汉语注音的首创人。⑤所以，汉语的拼音化是从明清之际来华的传教士开始；汉语拼音化的鼻祖就是利玛窦和稍后我们要论及的金尼阁。

利玛窦在汉语拼音化方面经历了几个阶段。首先，在肇庆时，他曾和罗明坚一起合编过一本《葡华字典》（中文名为《平常问答词义》），共189页；每页分3栏：第一栏是葡萄牙语词条，第二栏是罗马字拼音，第三栏是汉字。但这本字典并不完全。方豪称之为“第一部中西文字典”。⑥1598年利玛窦与郭居静首途北京时，在华人修士钟鸣仁的帮助下，编过一份“中国词汇”，该“词汇”已经采用西文注音的方法，但已亡佚。真正体现利玛窦在汉语拼音化上的贡献的是《西字奇迹》（1605年刻于北京）；这部只有6页的书，是“我国音韵史上，第一部用拉丁字拼汉字的音韵学著作”。⑦这部著作是由根据3幅宗教画而写成的3篇文章组成。第一幅画题目是“信而步海，疑而即沈”；⑧第二幅是“二徒闻实，即舍空虚”；⑨第三幅是“淫色秽气，自速天火”。⑩文章合387字。利玛窦用拉丁字母给他的文章注音，从而形成了利氏注音系统。“利氏注音系统”参照了意大利语和葡萄牙语的发音规则，并依照了中国音韵学的特点而形成；它

① 艾儒略：《大西利先生行迹》。

② 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第29页。

③ 张国刚：《明清传教士与欧洲汉学》，第243页。

④ 朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，第247页，复旦大学出版社，2001年。

⑤ 张奉箴：《利玛窦和金尼阁的中文拉丁注音》，见《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，第88页。

⑥ 见朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，第247页。

⑦ 张奉箴：《利玛窦和金尼阁的中文拉丁注音》，见《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，第89页。

⑧ 即《圣经》中描写彼得踏海而行的故事。

⑨ 即《圣经》中描写基督死后复活教诲门徒之事。



由 26 个声母和 44 个韵母组成，并有五个音调符号，代表阴平、阳平、上声、去声和入声。这个系统虽有不够完善之处，但为后来的汉语拼音化，奠定了基础。

更为完善、更为系统化的汉语拼音系统是 20 年后耶稣会士、法国人金尼阁所写的《西儒耳目资》。1625 年（明天启五年），金尼阁对利玛窦的罗马字拼音方案加以修改扩充，用 5 个月时间写成该书，并于 1625 年在杭州出版。陈垣在重印《西字奇迹》跋言中说：“金尼阁著《西儒耳目资》即师其（利玛窦）法。”<sup>②</sup>名为《西儒耳目资》者，意即以之作为来华的西士学习中文之资助也。<sup>③</sup>徐宗泽的解释是“意谓为西士攻读华文之便，耳以听字之音韵，目以视字之拼合，拼合即以西字码拼成字之声”。<sup>④</sup>但该书序者之一张纁芳对此的理解是：“未观字之面貌，而先聆厥声音者，一稽音韵谱，则形象立现，是为耳资。既睹字之面貌，而即辨其谁何者，一稽边正谱，则名姓昭然，是为目资。”<sup>⑤</sup>除张纁芳序外，书前还有韩云《西儒耳目资序》，王徵《西儒耳目资叙》，张问达《刻西儒耳目资序》，以及王徵的一篇带有导读性质的序文《西儒耳目资释疑》和金尼阁本人的《自序》。

《西儒耳目资》中汉语拼音化的体系已很完备，全书计分三编。第一编为“译引首谱”，凡 111 页，讲述音理，是为总论。第二编为“列音韵谱”，凡 155 页，是按拉丁音查字，即“以音察字”，“按音求字”。第三编为“列边正谱”，凡 135 页，功能是“以字察音”。三编互为联系，体系完备，首编和后二编之间是总分关系；且像利玛窦写《天主实义》那样，多以西士和中士对话的方式行文，给人亲切之感，故多为当时士大夫赏识。

第一编是全书的基础。书中列出“万国音韵活图”和“中原音韵活图”。在此基础上，金氏排列出“音韵经纬总局”和“音韵经纬全局”。“总局”纵行为 15 个“同鸣字父”，横行为 50 个“自鸣字母”。“同鸣”者，是指自身不能发音，只能和元音配合才能发音的那些音，即辅音或声母；“自鸣”者，是指自身可以发音，即元音或韵母。“自鸣字母”分四级：元母，即 5 个单元音 a、e、i、o、u；子母，即双元音 ai、ao、um 等共 22 个；孙母，即三元音组合 eao、uon 等共 22 个；曾孙母，即四个元音的组合，如 iuen（远）等。可以说，我们目前所使用的汉语拼音方案在金氏那里已见出雏形。

《西儒耳目资》是中国语文史上的一部里程碑式的著作，它克服了汉字靠反切合音的缺点，而采用音素拼音注读，使得汉字注音更显科学、正确与方便。该书之特点，金尼阁本人概括为：“以西学二十五字，辨某某为同鸣父，某某为相生之母，分韵以五仄，如华音平，则微分清浊焉。不期反而反，不期切而切，不体外增减一点画，不法外借取一诠释，第学二十五字，才一因重摩荡，而中

<sup>①</sup> 即《圣经》中描写神灭所多玛之事。

<sup>②</sup> 见朱维之主编《利玛窦中文著译集》，第 288 页。

<sup>③</sup> 顾保鹤：《从利玛窦开始传入我国的西方科学》，见刘小枫主编《道与言》，第 107 页。

<sup>④</sup> 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第 322 页。

<sup>⑤</sup> 张纁芳：《刻西儒耳目资》，见金尼阁著《西儒耳目资》，第 1 页，文字改革出版社。

国文字之源，西学记载之派，毕尽于此。”<sup>①</sup>

向达、刘复、罗常培等学者对金尼阁的贡献给予了很高的评价。向达说：“这对于西洋人学习汉语，成功甚易，而在他一方面，因为用罗马字表出中国的声母同韵母，给了一定的音标，于是分析音素，审定音值俱觉容易。这在中国音韵学史上，是一大贡献。”<sup>②</sup>刘复说：“金氏书，以求明季音读之正，较之求诸反切，明捷倍之。有编制精审，离内容而言方术，亦足资楷模。”<sup>③</sup>

由于金尼阁的拼音系统具有较完备的体系并很有实用价值，有助于汉语的学习和汉语语音的研究，其在日后的岁月中影响很大。虽然自明代以来，中外人士又创制了不少汉语拼音方案，有英式、法式的，也有德式和俄式的，虽然他们的方案都有其合理之处，但他们的方案都是基于利玛窦和金尼阁的开拓；利、金二氏的可贵之处正体现在这筚路蓝缕之功上。中国学者在中国原有的音韵学的基础上，也吸收了他们的成果。方以智的《切韵声图》、《旋韵图》，杨选杞的《声韵同然集》、《同然集》，刘献廷的《新韵谱》，都有利、金二氏的影响痕迹。20世纪前半期是汉语拼音方案的成形期。1928年，赵元任、钱玄同、刘复、黎锦熙等拟定的《国语罗马字拼音方案》公布；1931年，瞿秋白、吴玉章、萧三又制定了《拉丁化新文字》方案。在这基础上，1956年2月中国文字改革委员会拟定出《汉语拼音方案》（草案），经广泛讨论并征求意见后，于1958年2月有第一届全国人民代表大会第五次会议批准作为正式方案推行。将现行的“方案”和金尼阁的拼音方法相比较，我们发现两者之间的基本原理是相似的。《现代汉语》教材说“注音字母创制于五四运动前夕”<sup>④</sup>是有欠公允的。从明代经清代至当代，利玛窦、金尼阁的注音体系的影响是有脉可寻的。

这里还值得一提的是马诺瑟在中国语文上的成就。马诺瑟1698年至华，这时距金尼阁出版《西儒耳目资》已有人半个世纪。由于有前人的摸索，汉语学习对于西方传教士们来说，不再那么艰难，而且后来的传教士不仅仅像前期的传教士那样仅仅是用汉语服务于传教，他们对汉语的研究更深入，更专业了。马诺瑟在华37年，传教之余潜心研究中国语言文学；尽管他研究的目的是用天主教义来附会儒家学说，证明天主在中国古已有之，但他在汉语言文学方面的造诣是很深的。他说：“余作此种注疏及其他一切撰述之目的，即在使全世界人咸知，基督教与世界同样古老，中国创造象形文字和编辑经书之人，必已早知有天主。余三十年来所尽力仅在此耳。”<sup>⑤</sup>

曾首次将元杂剧《赵氏孤儿》译为西文的马诺瑟在中国语文上的成就主要体现在他的《中国语言志略》（又称《汉语札记》）。该书是他入华30年时（1828）年编于广州。编竣后，他曾将该书寄回法国，但久未刊出。一个世纪后（1831）

<sup>①</sup> 金尼阁：《西儒耳目资·译字首谱》。

<sup>②</sup> 向达：《中外交通小史》，第101页，见《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，第93页。

<sup>③</sup> 同上。

<sup>④</sup> 黄伯荣、廖序东：《现代汉语》，第29页，高等教育出版社，1997年。

<sup>⑤</sup> 见费赖之《在华耶稣会士列传及书目》，第527页。

年才在马六甲刊出。用今天的标准看，这既是一部语法修辞学方面的著作，也是一部比较语言学著作，因为马诺瑟在书中强调中文语法与西方语言的语法体系之间的差异。他说：“事实上，如果我试图用我们的语法形式套中文，那简直是犯傻……我远不是要将我们语言的规则用于汉语。相反，我希望传教士们解放他们的观念，将观念从他们的母语中抽取出来，再让这些观念穿上中文的服装。”<sup>①</sup>傅尔蒙批评该书规则太少，例子太多，但正因为它例子很多，而为一般习华文者欢迎。因为“习华语者重事件而不重理论”。<sup>②</sup>

对于明清之际西方传教士传入的知识我们关注得最多的是那些能够直接对国计民生产生影响的“实学”，即科学技术方面：“他们对于中国音韵学的贡献，反倒被其他方面的成绩所掩”。<sup>③</sup>即使能认识到他们在这方面的贡献，但又因以下的原因而低估它的价值：认为汉字的拉丁化拼音并不是完全异质的文化，不过是西人用借用他们的字母来给中国字注音而已，所以不能跟他们传入的其他学科相提并论。我们认为，这样的看法是片面的。应该看到，传教士用拉丁字母来给中国字注音这当中所包含的价值跟他们所传入的其他科学所包含的价值是一致的，即用科学的精神来研究世间的一切问题，用逻辑的、系统的方法整合研究对象。我们可以从以上所引的金尼阁自己的话“中国文字之源，西学记载之派”来看这当中的意义；这段话可以这样理解：文字是中国的，但方法是西方的。正是这种西学方法启发了明清以降的许多学者。总之，传教士们用拉丁字母来拼读汉字，或者说，使汉语拼音化，实际上也是用科学的手段来研究语言语音问题；这是西学在语言方面的体现。也可以说，汉语的拼音化的意义，远远大于音韵学本身；它启发后人用科学的方法去研究社会科学。

从利玛窦、金尼阁在汉字注音上的努力上，我们也看到其中的文化启示。西士创制汉字拼音方法，是因为他们学习汉语心切；他们学习汉语心切，是因为他们学习中国文化心切；他们学习中国文化心切，是因为他们传教心切。但是，我们也看到一些传教士并不借重这一点，他们当中有些人根本无视中国文字和中国文化，而要赤裸裸地将他们的文化强加给中国人，这尤其体现在鸦片战争之后入华的传教士那里。从利、金二氏的努力，我们看到了明清间来华的传教士是非常强调文化认同的。再者，他们的努力也让西方人开始了解神秘的汉语；他们在为自身传教作准备的同时，也在东方和西方架起了一座交流的桥梁。

从更广阔的文化层面看，《西儒耳目资》在1626年出版也是意味深长的。人们常常发出这样的疑问：为什么是西方来寻找中国，而不是中国去寻找西方？也有论者在论及明清这段东西方交往时干脆就说：“中国人没有能够去发现欧洲，现在只有等待被欧洲人发现。”<sup>④</sup>传教士输入的一些学科我们是没的（尽管我们有相关的学问），而汉语是我们独有的；现在却是他们先用拼音这种科学

<sup>①</sup> 见张国刚等著《明清传教士与欧洲汉学》，263页。

<sup>②</sup> 雷慕沙，见费赖之《列传及书目》，第531页。

<sup>③</sup> 罗常培，见《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，第93页。

<sup>④</sup> 郭双林：《西潮激荡下的晚清地理学·导言》，第3页，北京大学出版社，2000年5月。

化的方法来对之加以注音：这说明西方不仅在知识的本体上向中国“侵略”，甚至在方法上也在向中国“侵略”。你“老死不相往来”，但别人偏偏要找上门来。从万历年间耶稣会士进入中华以来，中国的许多方面实际上就开始了“现代化”的征程，而汉语是“现代化”最早的门类之一。语言作为文化之匙，是异质文化交流的关键；传教士开始研究这把钥匙，目的就是要打开中国文化之门；打开中国文化之门，目的是要输入他们的文化，传入他们的福音。在文化交往上采取回避的态度是消极的。你不去跟本人交往，本人也会找上门来；所以我们应采取积极的态度去面对异质文化。美国宾州 Millersville 大学常昌富博士这些年一直在研究计算机输入与汉字拼音化中的文化义蕴。他认为：“计算机的使用及其它对字母语言，特别是英语的依赖，使得计算机这种发明不仅是技术层面的事，而是一种重组世界文化景观的强大的文化力量。”<sup>①</sup>应该说，这种强大的力量从利玛窦那个时代就开始作用于汉语及汉文化了。那时，西方是用字母来征服我们；现在，西方是用英语征服我们。汉字的计算机输入问题现在已经得到解决，但是，我们是以边缘者的身份去迎合西方中心的；是我们去适应西方，而不是西方适应我们。

除了以上各个方面外，明清之际西方传教士所传入的西方科学与文化并对中国产生影响的还有诸如绘画、音乐，甚至火器制造等方面。

比如在绘画方面，西方的画风给中国画带来了新的基质。利玛窦认为，中国人在绘画等方面“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亲密的接触……他们对油画艺术以及在画上利用透视的原理一无所知，结果他们的作品更像是死的，而不像活的”。<sup>②</sup>耶稣会士、意大利人郎世宁（Joseph Castiglione, 1688—1766）曾受名师严格训练，他甚至在法国艺术界也占有突出的地位。他服务于康熙、雍正、乾隆三朝，颇受荣宠，尤其得宠于乾隆帝。乾隆帝“几日日往视西士作画，而乐与之言”并“数使之绘画御容”。<sup>③</sup>尽管西士为了得宠或迎合中国皇帝，而在画风上牺牲了许多西洋的技法，但还是对中国绘画有启发。比如，由于传教士的缘故，西洋的铜版画就在清代传入中国。从康熙时代起，清朝就开始了对边疆地区的征服，历康熙、雍正、乾隆三朝而大功告成。乾隆皇帝为了追念英勇奋战的勇士，而命紫光阁描绘这场战争，又命郎世宁、王致诚、艾启蒙、安德义等传教士将战争画制成 16 幅铜版画。<sup>④</sup>这就给中国艺术带来了一种新的表现形式。

总之，从万历年间到乾隆年间这近两百年中，西方文化从自然科学到人文科学，对中国社会产生了广泛的影响。有些影响未必在当时就能表现出来，但如果我们用历史整体观来考察，就发现后来的中国现代化，跟这段历史有着密

<sup>①</sup> Changfu Chang, *The Western Computer and the Chinese Character: Recent Debates of Chinese Writing*.

<sup>②</sup> 利玛窦、金尼阁《利玛窦中国札记》，第 22 页。

<sup>③</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第 647 页。

<sup>④</sup> [日] 小野忠重：《乾隆画院与铜版画》，莫小也译，见黄时鉴主编《东西交流论谭》（第二集），第 400 页，上海文艺出版社，2001 年 6 月。

不可分的联系。当然，我们并不否认，西方传教士传播科学文化的的首要目的是要使之服务于基督教传教事业。正如徐宗泽在《中国天主教传教史概论》的结语中所认为的，明末清初基督教在中国所取得的成绩，因素之一是在“人的方面”（即有徐光启、李之藻、杨廷筠等“政学界人士”）和“事的方面”（即借助于科技文化）；他认为，“不以学术为方法，联络感情为先导，则鲜有能成功者”。<sup>①</sup>在社会历史中，经常有动机和结果不相一致的地方。具体到明末清初这段中西文化交往史，我们就发现，传教士们的动机是要传教，结果却传播了西方文化，为后来中国社会的现代化埋下了无数颗种子。

### 第三节 从“天学”到“西学”，从“西学”到科学

文人们所说的‘西学’或‘天学’把科学、技术、哲学和伦理都不可分割地结合在一起了。

——谢和耐

明清间来华的传教士们笼统地把他们所传的一切叫做“天学”。这“天学”的主体当然是天主教，或广义的基督教。他们又认为，他们所传的科学跟所传的宗教彼此并不矛盾，虽然在我们无神论者看来，科学与宗教是水火不相容的；但他们认为，科学是研究上帝所创造的一切，而研究上帝所创造的一切，本身就是给主增添光彩。与此同时，人能研究自然界的万事万物，正是人是理性动物的体现，而这理性正是上帝所赋予的。虽然，传教士们在具体的传教活动中还是“内外”有别的，即他们还是自觉地认识到科学与宗教之间的区别，并把科学作为他们进入中国社会，笼络中国文人，赢得社会声誉的有效手段。当然，这在具体情形上又有差异：他们有的完全把传播科学当作传教的手段，一旦达到目的，传播科学兴趣也就随之消失；有的虽同样是把传播科学看作传教的手段，但他们为了将基督教在中国的根基打牢，在赢得了阶段性的良好传教环境后，仍然用科学巩固他们在华的位置。

“天学”在西方传教士那里，乃至在部分中国文人那里虽是一个笼统的概念，即谢和耐所说的：“文人们所说的‘西学’或‘天学’把科学、技术、哲学和伦理都不可分割地结合在一起了。”<sup>②</sup>所以，析而察之，它实际上包括：传教士所传之基督教、源自西方或基督教文化范围中所产生的各种科学和文化。基督教作为一个跟欧洲传统相融合了的宗教，其跟欧洲传统思想精神有着千丝万缕的联系，这表现在西方宗教与西方科学的调和性上。传教士传播科学，是要通过自然理性和科学真理吸引士大夫走向启示真理。他们的努力，也确实在于

<sup>①</sup> 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，第299页。

<sup>②</sup> 谢和耐：《中国和基督教》，第35页。

大夫阶层产生了效力。明清间，有的中国文人是科学真理走向了启示真理，也有的是由“启示真理”走向了科学真理；但是，就具体的个人而言，我们还很难说他们究竟更多地是复膺于科学真理还是更多地复膺于启示真理，或者是兼而有之。当然，还有一部分士大夫既不接受科学真理，也不接受启示真理。就科学而言，他们认为这不过是些“奇巧”，与“身心”无益，认为“夷技不足尚，夷货不足贪，夷占不足信”，认为他们传来的奇器“纵巧”但无益于身心；就启示真理而言，他们认为中国古圣新儒之道已经完备，无需这些“西夷”多事。<sup>①</sup>

无论是由科学而信教的士大夫，还是由信教而崇奉科学的士大夫，他们常常并不将“天学”中所包含的科学真理和启示真理完全剥离开来；甚至还有这样一种情况，即科学倾向明显的士大夫对“天学”中的宗教部分也十分看重，科学倾向不明显的士大夫对西士的科学同样十分推崇。很多人认为，徐光启信教是为了从传教士那里学习西方科学，是醉翁之意不在酒，但我们又看到他对基督教极其虔诚的一面。他说：“盖其学无所不窥，而其大者以归诚上帝，乾乾昭事为宗，朝夕瞬息，亡一念不在此。”<sup>②</sup>他还说：“先生之学略有三种，大者修身事天，小者格物穷理，物理之一端，别为象数……”而他与利氏译《几何原本》相对于传天主教之教义不过是“传其小者”。<sup>③</sup>不管我们认可不认可，总之，酷爱科学的徐光启认为“天学”的精髓是在“归诚上帝”；天主教本身是“大”，而他所热衷的科学则是“小”。冯应京对科学没有很大的爱好，他之与西士游，他之入教信教，纯粹是对利玛窦所传之道深信不疑；但他信利氏所传之道，在一定程度上也因为利氏于科学精研至深。“利子周游八万里，高测九天，深测九渊，皆不爽毫末，吾未尝穷之形象，既已穷之有确据，则其神理当有所受，不诬也。”<sup>④</sup>可见，虽然他对天文历算舆地之类并不在行，但这并不妨碍他对利氏“高测九天，深测九渊”之科学造诣的崇敬，并由此而对其所传“神理”心悦诚服。

当然也有学者认为，明清之际西方传教士所传入的“西学”总体上是落后的，这总体上的落后也包括“西学”中所包括的狭义的科学；他们认为，传教士所传之科学至少是落后于西方当时的科学水平；同时，这批传教士的世界观也是落后的甚至落后于当时的中国士大夫。<sup>⑤</sup>

比如，何兆武先生认为：“我认为：第一就其本身而言，当时西方传教士所传入的西学，从世界观到方法论、从它的世界构图到它的理论体系完全是中世纪的目的论，谈不到有任何近代思想文化的因素；也因此，第二就它的历史作用或意义而言，它就谈不到有助于中国之迈向近代化。而如何走出中世纪迈向近代化的大道毕竟是当时中国惟一的大事。我们不宜撇开这个惟一的坐标去奢

<sup>①</sup> 许大受：《圣朝佐辟》，《破邪集》，卷四。

<sup>②</sup> 徐光启：《跋二十五言》。

<sup>③</sup> 徐光启：《刻几何原本序》。

<sup>④</sup> 冯应京：《天主实义序》，见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，第145页。

<sup>⑤</sup> 何兆武：《中西文化交流史论·序言》，第8页，中国青年出版社，2001年10月。

谈什么伟大贡献……任何历史评价应需首先为自己定位在一个一定的座标上。没有一个标准，我们就无从进行评价。”<sup>①</sup>何先生认为，中国社会未能尽快近代化，除了内因之外，外因在这批传教士。他说：“就外因方而言，则当时这批西方文化的媒介者、这批旧教的传教士们，却是对中国起了一种封锁近代科学的近代思想的恶劣作用。”<sup>②</sup>在何先生看来，明清间耶稣会士之来华，非但没有加快中国近代化的进程，反而起了阻碍作用。总之，“耶稣会传教士并没有提出任何科学理论来，无论是在世界观方面或者是在世界图象方面；传教士所传来的理论和思想，并没有任何近代的思想成份。”<sup>③</sup>一句话，“耶稣会士所传来的科学，从根本上说也都是些落后的东西”。<sup>④</sup>他们即使传入了一些欧洲科学，但那基本上是当时欧洲的“旧学”，而非当时欧洲的“新学”。<sup>⑤</sup>究其原因，这是耶稣会的反动本质所决定的，是其固守以托马斯·阿奎那为代表的中世纪经院哲学、神学为理论基础和行为准则的必然结果。<sup>⑥</sup>关于这期间耶稣会士只肯传欧洲当时的“旧学”而故意不传“新学”，或将“新学”藏起来，密而不传，何兆武先生对自16世纪中期至18世纪后期两百多年间欧洲在科学进步上的成就以及耶稣会士对这些科学成就实际所传的情况作了一个十分详尽的、十分有益的统计。<sup>⑦</sup>从这统计中可以发现，凡当时欧洲先进的或人文色彩较浓的科学成就或发明，耶稣会士们大多未传；对这些“新学”他们非但不传，甚至故意固守“旧说”，乃至把相反的情况传给中国人。伽利略发现单摆运动（1581），未传；培根出版的《学问进步论》（1603），未传；康帕内拉出版的《太阳城》（1623），未传；伽利略发表的《哥白尼和多勒米两大世界体系的对话录》（1632年），未传；笛卡尔发表的《方法论和几何学》（1637），未传；牛顿发明的微积分（1665），未传；牛顿发明的万有引力定律（1673），未传。等等。

对于明清之际在华耶稣会士对中西文化交流的作用我们的确应该作出公允的、恰如其分的评价，多年以来，对此的评价的确是有有失偏颇的地方。这表现在：作为教内人士，为了提高基督教的声望，往往把这批传教士看成中国社会近代化的救世主。左倾思想控制人们的精神世界的时候，我们谈到这段历史的时候，往往尽可能回避传教士在中国的活动这一史实；王重民先生辑校《徐光启集》为之作“序言”时，用洋洋35页介绍徐氏生前的科学活动情况，对传教士跟徐氏的关系仅用数行字也就完事了。现在我们谈这段历史，则又有点跟一些教内人士的做法相类。但是，对于何兆武先生对明清间耶稣会士在中西文化交流上的地位的看法，我们是持保留意见的。我们的观点是：充分肯定16世纪末至18世纪中期，耶稣会士对中西文化交流所作出的贡献，肯定他们在中国近代化乃至现代化进程中所发挥的作用，认为他们对唤起当时的部分中国士大

① 何兆武：《中西文化交流史论·序言》，第4页。

② 同上，第6页。

③ 何兆武：《明清之际中西文化交流史论》，第22页。

④ 同上，第16页。

⑤ 同上，第5页。

⑥ 同上，第4页。

⑦ 同上，第61页—65页。

夫的觉醒，由尚空谈经世致用而转向对具有西方特点的“实学”的考究是起到了刺激作用的；更主要的是，传教士所传入之文化的异质性质，正是封闭的中国社会所急需的。对此，我们从以下几点来阐述我们的看法。

第一，我们应充分认识到这批西士的身份以及他们来华的真正目的。对所有的学者来说，这似乎并不是个问题；谁都清楚，他们是传教士，他们来华的目的是要传教。可是，一谈起他们在中西文化史上的作用，一谈起他们所传的科学的性质，我们对这一点似乎就忽略了。准确的定位是：明清间来华的耶稣会士是传教士兼科学家，而不是科学家兼传教士；传教是他们的首要目的，传播科学是他们的手段；他们在传教方面理所当然是不遗余力的，在传播科学方面绝对不可能做到体贴入微：一方面是因为这不是第一目的，另一方面当然也因为他们的世界观的缘故。不管他们带着什么目的对当时欧洲的“新学”没有真心实意地去传播，但就是他们所传入的“旧学”毕竟也是科学。我们本不应该天真地指望他们能紧跟当时欧洲近代科学日新月异发展步伐，把握欧洲人文精神的时代脉搏，针对当时封建的中国社会所需要的一切，把当时欧洲最先进的精髓都传入中华。他们不可能完全按照我们所需要的来进行文化上的交流，历史更不会依照我们想象的样式去发展。

第二，不应把他们固守“旧教”反对“新教”的倾向看成是他们不能推动中国社会近代化进程的根本原因。既然这批西士首先是传教士，然后才是科学家，既然他们所传之科学对中国社会和中国文人的影响并不是他们的第一目的使然，而只是他们传播宗教过程中的副产品使然，那么，他们所持神学立场也就显得不那么重要了。众所周知，耶稣会是反宗教改革的产物，它所遵循的神学原则，跟新教教义隔了一层，跟最先进的人文主义精神则已隔着两层。尽管其固守的神学纲领逃不出陈腐的中世纪神学的“泥潭”，尽管改革后的新教在许多方面比耶稣会所追随的旧教更合理，更能适应欧洲资本主义的发展，适应资产阶级世界的伦理观念，但是，新教与旧教，它们作为宗教，一也；就像“后儒”与“先儒”，他们作为儒家，一也。当时欧洲科学的“新学”与“旧学”，它们作为科学，在某种程度上，也是一致的。并不是两种水火不相容的科学。难道最先来到中国的是新教传教士，就能很快改变中国社会发展的进程与轨迹？难道旧教士所传的几何原理因他们的世界观的落后而不是几何原理？难道不是这批西士第一次全面地将中国介绍给西方、又使中国人第一次如此多地认识了西方？退一步讲，就是当时来到中国的是新教传教士，他们也不能真正地将当时欧洲人文主义的科学介绍进来。要知道，20世纪20年代中国的“非基”运动，是将新教、旧教一齐否定掉的。《非基督教同盟宣言》一开始就明确指出：“我们所以要反对基督教，在一般意义上，也反对其他宗教一样。”就是说，凡是宗教，无论是哪国哪方的，他们都要反。正如《北京非宗教大同盟宣言》中所说的，所有的宗教都是毒害，都“十倍百倍于洪水猛兽”，“有宗教可无人类，有人类应无宗教”。<sup>①</sup>所以，只要是借助宗教来传播科学的，我们就不宜把某种

<sup>①</sup> 转引自林治平《基督教在中国之传播及其贡献》，见《道与言》，第128、130页。



宗教传播者所代表的神学立场作为他们所传科学是否先进的一个标准；具体到借宗教之媒介来传播科学与文化，我们可以将宗教媒体与所传科学与文化适当剥离，将目的和手段适当剥离。媒介本身都不是目的，媒介所传导的内容才是目的。

第三，西士确乎给中国社会带来了“新质”。由于传教士们与中国士大夫大量译介西书，“清代学者对天文历算都有兴味”；由于传教士们带来的万国全图，中国人逐渐丢掉了天圆地方的观念；由于传教士们在他们所著的著作中大量采用逻辑演绎推理等方法，中国学者开始追究一个“理”字……这些已是大家所看到的事实。正像前面所说的，不管这些耶稣会士所传的科学属何种性质，它们均是科学；它们给徐光启为代表的整个文人阶层带来了启发，令他们更清楚地认识自身民族的文化遗产，让他们知道中央帝国之外仍有天地。从徐光启下面的这段话中我们可以看出外来文化给他的影响。他说：“是法（指《几何原本》）也，与周髀九章之句股测望，异乎？不异也；不异何贵焉？亦贵其义也。”<sup>①</sup>就是说，对于勾股的认识，中国人古已有之，但我们缺少的是对“义”的深究，而这个“义”则相当于“理”。所以，西士确实给我们带来了以理究事的学术意识。

前面我们已经说过，西方近代科学蓬勃发展、日新月异决不是空穴来风，而是有其深厚的科学传统为其土壤，就是黑暗的中世纪也没有能完全隔断科学的曙光；而中国方面，我们虽有阶段性的科技成就，但缺乏渊源流长相因相续的传承，故在理论上难成体系，有局部的星星之火，而没有绵延的燎原之势。对此，徐光启在直觉上已感觉到了这一点。所以，在谈到历法时，徐光启说：“唐虞邈矣，钦若授时，学士大夫罕言之；刘洪姜岌何乘天祖仲之之流，越百载一人焉，或二三百载一人焉；无有如曦和仲叔极议一堂之上者……郭守敬推为精妙，然于革之义庶几焉；而能言其所为故者，则断自西泰子之入中国始。先生常为余言：西士之精于历无他谬巧也，千百为辈，传习讲求者三千年，其青于蓝而寒于水者，时时有之。以故言理弥微亦弥著，立法弥详义弥简。余闻其言而喟然。以彼千百为辈，传习讲求者三千年，吾且越百载一人言，或二三百载一人焉，此其间何工拙可较论哉！”<sup>②</sup>从这段话中，我们发现，徐光启已隐约认识到中国与西洋在科学发展之特点上的差异，而这种差异又令他感触颇深。而这种感触难道不是西方科学带来的吗？这样的感触难道不能给中国文人和中国科学界带来某种刺激吗？

徐光启、李之藻曾将西士所传之书跟中国之旧算书相比较，结果：西书“大率与旧术同者，旧所弗及也；与旧书异者，则旧所未之有也；旋取旧术而共读之，共讲之，大率与西术合者，靡弗与理合也；与西术谬者，靡弗与理谬也”。<sup>③</sup>这就是说，西方科学对中国原有的科学是有补益的。

<sup>①</sup> 徐光启：《题测量法义》。

<sup>②</sup> 徐光启：《简平仪说序》。

<sup>③</sup> 徐光启：《刻同文算指序》。

传教士所传之“旧学”，实即西方之古典科学，但就这古典科学，也并不是中国就已具备了的。中国本具备者，传进来就是新的。再者，传教士所传来的毕竟是异质文化，而视自身之外的一切民族为夷蛮的中国迫切需要的正是这种异质的文化，惟有异质文化能矫正中国人的这种偏见。况且，“历史越悠久的文化，对外排斥力愈强”，<sup>①</sup>新质的介入，足以消解这种排外力。因为“文化是生长的，它需要外界的营养，正如它需要原来的土壤和水份”。<sup>②</sup>甚至有这样一种情况，那就是，某种异质文化在其原文化系统中并不是优秀的文化分子，或者并不为原文化系统所看重，但当它和别的文化（目标文化）相遇时，它可以给目标文化带来新的活力。寒山的诗在中国和在日本、美国的不同境遇便是一个显著的例证。寒山是唐贞观年间的诗僧，原居天台唐兴县山岩，往还于国清寺，与寺僧丰干友善。有关记载称，寒山和他同时代的另一诗僧拾得“行为神秘乖异，人莫识之，好咏歌诗，并书之于竹木石屏及村墅屋壁”。<sup>③</sup>但寒山在中国文学史上并无地位；一些权威的中国文学史，如朱东润主编的《中国历代文学作品选》、中国科学院文学研究所所编写的《中国文学史》和游国恩等主编的《中国文学史》，对寒山的创作都只字未提。<sup>④</sup>然而，寒山的诗歌在日本，以及在五、六十年代的美国，却十分“流行”。孙景尧教授曾援引香港学者钟玲的论文分析过这位在中国不入正统的诗僧却能于异国他乡享有崇高地位的原因；他说，其原因主要有二，一是“日本文学传统有一特色，与中国传统迥异，即宗教色彩很浓厚，尤其是佛教色彩”；二是“日本人比较容易接受典故较少、文字浅白的汉诗”。而寒山在美国倍受西皮士的青睐，是因为寒山诗中，“不乏回归自然的呼声、直觉的感性，及反对社会成俗的精神”。<sup>⑤</sup>这样，一个在中国本不“入流”的诗人，在外国的读者面前则看到他诗中的许多合理的因素。因此，我们说，明清之际耶稣会士们所传入的一切，虽然在欧洲本土，在一些“新学”派那里可能是过时的，但对于中国文化，或对于明代来说，却是有益处的。

第四，对西士单传“旧学”不传“新学”要作辩证的评价。明清间以耶稣会士为代表的西方传教士被指责成科学观上落后的重要原因他们单传“旧学”，不传“新学”；比如他们当中的天文学家、继汤若望之后任钦天监正的南怀仁从未提及过哥白尼、伽利略、开普勒、牛顿等的在科学上的创新成就，只满足于对亚里士多德和托勒密学说的介绍，并因此认为，耶稣会士“领导了一场反对科学和科学实践者的斗争”，认为他们所传的那些“过时的科学知识对中国文化产生了滞延的影响”。<sup>⑥</sup>对此，我们应作出公允的评价。这从以下几点说。

其一，他们对“新学”未必根本不介绍。伽利略发明望远镜之后不久，就

<sup>①</sup> 林治平：《基督教在中国之传播及其贡献》，见《道与言》，第115页。

<sup>②</sup> 李长之，见《道与言》，第115页。

<sup>③</sup> 见陈允吉、陈引弛主编《佛教文学精编》，第220页，上海文艺出版社，1997年。

<sup>④</sup> 陈允吉、陈引弛主编《佛教文学精编》收入寒山诗10首。

<sup>⑤</sup> 参见孙景尧《简明比较文学》，242—244页，中国青年出版社，1988年。

<sup>⑥</sup> 见博蓝德《耶稣会士和南怀仁向中国传入过时的科学吗？》，《传教士·科学家·工程师·外交家：南怀仁——鲁汶国际学术研讨会论文集》，第34页，魏若望编，社会科学文献出版社，2001年4月。以下简称《南怀仁》。

在中国得到了介绍。阳马诺所著后来且收入《四库全书》子部天文历算类的《天问略》(1615)时就介绍过望远镜。邓玉函 1621 年入华时,曾从欧洲带来一望远镜。汤若望 1626 年著《远镜说》。<sup>①</sup>是书对望远镜的原理、功能、用途作了相当全面的介绍,还附有插图多幅。书前有汤氏的《自序》;<sup>②</sup>这篇序言体现的正是—种科学精神的体现:

……耳之于声也,有待;目之于形也,无待;闻每后,见每先,闻每似,见每真;闻仅有轻重清浊,见岂特玄黄采素而已哉。物件有大小方圆,邪正动静;数有多寡,位有远近,畴非于目辨者乎。诚若是,则目之贵于耳也,明矣。虽然,耳目皆不可废者也。第佐耳佐目之法,亦皆不可废也。第佐耳者,用力省,以管则远,以螺则清,利物出于天成,其巧妙自无可得而言。佐目用力烦,管以为眶镜,以为睛,利物出于人力,其巧妙诚有可得而言者,无可得而言者言之,则诞;有可得而言者密之,则欺;此远镜说之所由述也。

至少,在介绍西方当时的先进发明望远镜上,汤若望辈没有“密”、没有“欺”。1669 年,康熙帝还用汤若望提供的望远镜观察了 4 月 29 日的日食。<sup>③</sup>

其二,要分析当时的历史“语境”。这是说,我们不能用今人对待前沿科学发明的标准去要求当时的传教士兼科学家的这批西士。还有,当时的一些新科学、新发明一开始常以实证加猜想的形式面世;就是在当时的欧洲也未必能为所有的人了解和接受。说起耶稣会士在科学上的保守性,总要揭他们不肯介绍哥白尼“日心说”这一疮疤。科学史学者、比利时科学史委员会委员博蓝德(Roger A. Blandeau)认为,在最近的几个世纪中,哥白尼被人们称为一个理想家。他的学说在当时常被看作一种假说,而这种假说是在很久之后才得到证明,就连他自己对日心说也心中无底。<sup>④</sup>至于开普勒,他的确是在 1609 年和 1619 年公布了他的行星运行定律,但是他的思想之被认同也是有一个缓慢的过程。尽管开普勒跟伽利略经常保持着联系,但伽利略在 1642 年去世时,并没有注意到开普勒定律。忽略开普勒定律的不是伽利略一人。天文学家、巴黎天文台第一任台长卡西尼于 1712 年去世时也从未听说过开普勒定律。<sup>⑤</sup>这些专业的天文学家对当时最新的发现都未能及时了解,我们又如何能责备那些与欧洲隔着重洋的传教士兼科学家的耶稣会士们呢?况且,一些新理论刚面世时都是颇有争议的,比如微积分方法的奠基人莱布尼兹就反对牛顿的万有引力理论。所以,结合当时欧洲学术发展的这种状况,撇开他们较为落后的世界观这一原因,耶稣会士们没有大规模地传播欧洲科学的“新学”是可以理解的。博蓝德的看法是公允的:“南怀仁和 17 世纪的耶稣会士向中国传入了欧洲所有的并且能够理解的一切。”<sup>⑥</sup>

<sup>①</sup> 见博蓝德《耶稣会士和南怀仁向中国传入过时的科学吗?》,见《南怀仁》,第 37 页。费赖之书说“一六三〇年刻于北京”。见费赖之《在华耶稣会士列传及书目》,第 183 页。

<sup>②</sup> 见徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,第 195 页。

<sup>③</sup> 见《南怀仁》,第 37 页。

<sup>④</sup> 见《南怀仁》,第 34 页。

<sup>⑤</sup> 同上,第 37 页。

<sup>⑥</sup> 同上,第 41 页。

其三，不能用今天的科学传播的眼光去评判当时科学传播。在今天这数字化、网络化时代，信息的传播几乎是共时的；对于某项科学发明的了解，哪怕是慢了数月，也是落后的表现，慢了一年，那更是不可思议的。一项发明，从实验室阶段到应用阶段，其时间间隔是极短的。这是航海而来，行九万里，历时三年才到的利玛窦及其那个时代的人所难以想象的更难以做到的。虽然像邓玉函那样的传教士兼科学家与伽利略同为灵采学院（Academia di Lincei）的院士，并与后者有私交，但他毕竟不能像今天这样进行如此便捷频繁的交流。所以，从当时的交通、通讯情况看，指望这批传教士及时迅捷地传播欧洲科学的“新学”，是不切实际的。

其四，应客观评价西方古典科学的在整个科学史上的地位，客观评价耶稣会士所传西学的作用。尽管西士所传之学问杂揉着经院的气息，但古典科学有其合理成分，不应精华和糟粕一起“倒掉”。况且，就算他们当初所传者为近代科学，就当时的中国的社会环境和科学环境而言，它也未必能起到应有的作用。何兆武先生自己在他的《徐光启论》中也承认：“假如徐光启有可能接触近代科学，那对他的科学思想和科学成就会有更大的启发和帮助；但是如果整个社会物质条件没有发展到一定的水平，即使输进来些近代的先进科学，看来也未必就能使近代科学在中国得到顺利的成长。这是世界近代历史所已证明了的。<sup>①</sup>事实证明，就是那些被认为是“保守的”、古典的科学，对于没明清来说，还是消化不了。就连有欧洲（大西洋国）这样一个地方，也令一些中国文人觉得不可思议，称那是“谎言”。<sup>②</sup>事实也证明，传教士们所传入的一切，已经对中国人的意识产生了相当大的影响。

总之，我们认为 17、18 世纪活动在中国的西方传教士已尽他们所能——知识结构上的所能，世界观上的所能，历史条件上的所能——将他们所了解的西学传入了中国。他们所传入的多数虽属“旧学”，但它作为一种异质于中国传统文化的“新文化”，已足以对中国社会和士大夫构成影响，而实际上这种影响已经形成，并一直延续到鸦片战争之后，从而跟鸦片战争之后的西学东渐构成一幅完整的中西文化交流的图景；如果将这段历史看成是中西文化交流史上的低谷和弯路，是失当的。历史没有弯路。凡发生了的都是历史。历史不播撒坏的种子，凡历史播撒的种子，在后来都会发芽。准此，明清之际作为中西文化交流史上的一页，它是整个中西文化交流史的一个组成部分；就是它的保守之处、失败之处，也是鸦片战争之后更深入的“西学东渐”的前奏，也是中国社会近代化、现代化的长链中不可或缺的一环。明之后才是清，前者之后才是后者。李长之先生说过：“文化是有机的，绝不能截取，文化是绵延的，绝对不能和传统中断。”<sup>③</sup>明清间这 200 年左右，可看作是整个中西交流史上的一个传统。我们很欣赏《利玛窦中国札记》的英译者加莱格尔（Luois J. Gallagher）所说的：

<sup>①</sup> 何兆武：《中西文化交流史论》，第 196 页。

<sup>②</sup> 许大受：《圣朝佐辟》，《破邪集》，卷四。

<sup>③</sup> 见《道与言》，第 115 页。

他说，利玛窦的《札记》，“把孔夫子介绍给欧洲，把哥白尼和欧几里得介绍给中国。它开启了一个新世界，显示了一个新民族，而且把一个有问题的成员介绍到国际家庭里来”，尽管这个民族“在相识了三百年后，它仍然存在着问题”。

④还有什么比这贡献更大的呢？还有什么比这意义更深远的呢？

从天学到西学，从西学到科学。层层剥离，最后剩下的是科学；作为天学最外层的基督教的命运是有目共睹的，作为天学最内层的科学的作用也是有目共睹的。他们传教的目的虽未达到，但作为传教手段的科学却在中华扎根。

---

④ 加莱格尔，见何高济等译《利玛窦中国札记》，第33页。

## 第五章 明清间士大夫对在华基督教的反应

自利玛窦和罗明坚于 1583 年在广东肇庆建立第一个居留点至乾隆嘉庆年间全面禁教这两百年间, 基督教在华活动的深度和广度, 超过了它以往历次在华活动的深度和广度。这从两个方面可以见出: 一是来华的基督教传教士人数众多, 一是基督教在明清社会个阶层中的影响; 上自皇帝, 中间是儒家士大夫、佛、道界人士, 下至平民百姓, 对西士所传之教或多或少都有所闻, 乃至都有所动。

这期间来华西方传教士之多, 从费赖之所著《在华耶稣会士列传及书目》和荣振华著《在华耶稣会士列传及书目补编》可以见出。费赖之书中共载耶稣会士事迹约 500 人, 立传凡 467 篇(有数人一传的情况); 除去华籍者约 70 人, 西人也在 400 多。荣振华书作为费氏之书的“补编”, 所介绍的耶稣会士的人数则更多, 所介绍的人数几乎是费赖之书的一倍——920 人。这当中除去中国人、朝鲜人、日本人等非西方人外, 在华西方传教士的人数也在 800 人左右。明清间, 基督教各修会中在华最多的是耶稣会士, 其他各修会, 如多明我会、方济各会, 在华传教士的总人数约占在华耶稣会士总人数的四分之一或五分之一。据有关学者统计, 这期间进入中国的西方各修会传教士的总人数当在 1200 至 1500 之间。在 1682 年巴黎出版的《在欧亚多国的游记》中, 柏应理说, 自从中国向他们的修会开放以来, 已有 600 人登船前往那里, 但仅有 100 多人到达了目的地, 其他人都在途中因病或翻船而结束了一生。<sup>①</sup>可见, 当时动身来中国的西方传教士的数目一定是很大的。如此多的西人活动于中土, 而他们几乎每一个都跟其欧洲保持着联系, 同时欧洲的文化页经过他们每一个传向中国, 数以千计的西人就有如数以千计的桥梁一样, 转载着双方的文化。

如此多的西方人在中国活动, 必然在中国社会引起种种反应, 而此种在士大夫阶层尤其强烈。多数学者就士大夫对传教士的反应作两种划分: 认为排斥者为激进的, 反对者为保守的: “当时的倾向曾是把基督教的敌人视为排外的保守的和仇视新思潮的人, 把那些对传教士表示同情的人或直至让人举行洗礼的人视为一些比较独立于中国传统和比较向世界开方的人。”<sup>②</sup>方豪则将中国士大夫对基督教的反应分为“三派”: 赞成派、反对派和中立派。这里重点论述赞成

<sup>①</sup> 见荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》, 第 5 页。

<sup>②</sup> 谢和耐:《中国和基督教》, 第 2 页, 耿昇译, 上海古籍出版社, 1991 年。

派和反对派。

## 第一节 拥护者的热情

东海西海，心同理同，所不同者，特言语文字之际。

——李之藻：《天主实义重刻序》。

利玛窦等开创了基督教在中国的传教后，就一直得到一些中国官僚和文人的同情与支持，这也是他们能在两百年间几乎不间断地在中国传教的重要原因，也是他们在经历了多次教案后而能在中国立住脚跟的重要保证。耶稣会士们在传教策略上手握的一把双刃剑：一方面走上层路线，另一方面用科技开路，笼络人心。所以，他们非常热衷于吸引士大夫入教，认为吸纳一名士大夫比洗礼一名平民百姓更有意义；据统计，崇祯九年（1636）时，全国有教徒 38200 名，其中一等大员有 14 人，进士 10 人，举人 11 人，生员 300 余人。<sup>①</sup>当然这并不是说他们对平民的望教就不重视。明清间除了人们所说的明代“天主教三大柱石”徐光启、李之藻、杨廷筠之外，尚有瞿太素、王徵、张賡等文人乐于跟西士游；仅从这期间有那么多中国文人愿意为神父们所著之书写跋作序，就可以看出传教士们在士大夫阶层所产生的影响了。

在中国基督教史上最具有影响的士大夫无疑是徐光启。徐光启（1562—1633），字子先，上海人。1581 年中金山卫秀才；1599 年中了顺天乡试举人；1604 年 42 岁时成为进士。累官至礼部尚书兼东阁大学士。是中国古代最杰出的科学家之一，同时也是“古代遗留给我们科学译著和文献最丰富的科学家。”<sup>②</sup>王重民先生认为，徐光启在政治上总的说来是“失败的”，没有实现他的“政治和军事主张”；但在科学上，主张用科学富国强兵，为人民谋福利，坚持以唯物主义的方法去研究科学方面，“总的说来是成功”的。<sup>③</sup>这个评价基本上是公允的。徐光启在科学上的贡献是多方面的，他在天文历算、农田水利、土地测量、统计学、军事工程、医学等方面都有独到的成就。但在科学方面，我们还要看到他跟以前的中国科学家所不同的地方：他能超越“华夷”之见，以开放的胸襟面对异域文化，对外国先进于我们的科学能大胆吸收，为我所用；所以，“自利玛窦东来，得其天文数学之传者，光启为最深；近今言甄明西学者，必称光启。”<sup>④</sup>可以说，徐光启是开了广泛吸收西学的先河。再一点，徐光启的对科学研究的认

<sup>①</sup> 任延黎主编：《中国天主教基础知识》，第 176 页，宗教文化出版社，1999 年。

<sup>②</sup> 王重民：《徐光启集》，第 1 页。

<sup>③</sup> 同上，6—7 页。

<sup>④</sup> 阮元：《畴人传》。

识,及其科学研究的方法,都超越了许多以前的中国科学家。具体地讲,他非常重视“象数之学”,认为数学是一切科学研究的基础;在这一点上,他的科学观念跟近代的科学观念已经很接近。他认为:“格物穷理之中,又复旁出一种象数之学。象数之学:大者为历法,为律吕,至其他有形有质之物、有度有数之事,无不赖以用,用之无不尽巧极妙者。”<sup>①</sup>他还说:“五方万国,风习千变,至于算数,无弗同者。”<sup>②</sup>数学在他看来是一种国际语言。他甚至感叹:“数之原其与人生俱来乎?”在他看来,在人生中,在世界上,数简直是无处不在,舍数则无从解释人生和世界:“盖凡物有形有质者,莫不资于度数”。<sup>③</sup>他的这些观点跟近代科学的观点已经很接近了。此外,徐光启“生平善疑”,<sup>④</sup>所以在科学研究上他非常重视实验,事事力求亲身体会,而不是从猜想出发,其实验精神决不逊于长他一岁的英国哲学家培根(1561—1626)。这对于明代一些文人尚空谈风气乃是一大反动。当然,徐光启也有他作为中国文人的局限;他说:“器虽形下,而切世用,兹事体不细已。”<sup>⑤</sup>这里就可见出他身上的矛盾之处:一方面他能看到科学在国计民生中的作用,即他强调的“富国必以本业,强国必以正兵”;但同时,他又承认科学作为“器用”之学,跟儒家道统相比,是形而下的;这说明,他还难以完全摆脱掉作为中国士大夫所常有的那种“道器”观念。

正像其生涯总是跟科学联系在一起那样,我们提起他的一生总要谈到他跟基督教的关系。20世纪50年代至80年代之间,我们很少谈他跟宗教的关系,好像那样有损他的形象似的;而现在则相反,避开宗教似乎就无法谈他。我们认为,集宗教于科学于一体的总体上讲的“天学”或“西学”,对于徐光启在科学上的发展是起了积极的作用的;他的科学研究具有近代西方科学的特点,决不是凭空产生的,是跟他跟传教士的交往密不可分的。我们不赞成说徐光启的世界观本来就先进于西方传教士,我们倾向于认为他的先进的世界观在相当程度上是传教士所带来的西学影响的产物,尽管后者本身的世界观并不先进。跟杨廷筠相比,徐光启对于基督教的认识要更清醒。以下这段关于基督教之“天”的话,体现了科学家对宗教与自然的正确认识:

且道天主为什么生天。天有两件,一件是我们看得见上边有日月星辰的天。造这天与我们作盖覆,造这日月星辰与我们(做)照光。此乃是有形的天,为我们造的。一件是我们如今看不见的,叫作天堂,乃是天神及诸神圣见天主,享受无量无限的年,正福乐的居处。我们做好人为天主所爱,后来命终,身形造(归)土,其灵魂亦得居于天堂,与天主神圣(一)同享无边无量永远真正福乐也。这就是(如今)看不见的天,是我们做好人才上得去的。<sup>⑥</sup>

<sup>①</sup> 徐光启:《泰西水法序》,《徐光启集》,卷2。

<sup>②</sup> 徐光启:《刻河文算指序》,《徐光启集》,卷2。

<sup>③</sup> 徐光启:《条议历法修正岁差疏》,《徐光启集》,卷7。

<sup>④</sup> 徐光启:《跋二十五言》。

<sup>⑤</sup> 徐光启:《泰西水法序》,《徐光启集》,卷九。

<sup>⑥</sup> 见李天纲作:《徐光启佚文〈造物主垂像略说〉》,见《中西初识》,第65页。又王晓朝著《基督教与帝



从这段文字中，我们既看到徐光启对基督教天堂说的认可，但也看到，在他那里是有两个“天”，一是“形天”，是“无形之天”；他把精神世界寄托于“无形之天”的同时，又能唯物地去探究有形之天，以一个科学家的姿态去探求宇宙自然的奥秘。这样，宗教和科学就在他的身上既矛盾又和谐地统一在一起了。跟其他的拥护或同情基督教的中国士大夫相比，徐光启比他们多了一份冷静和客观。他很少像一些士大夫那样对基督教和传教士作过分的溢美的评价，更多的是实事求是。他为西士作序写跋，更多地是从学理的角度入手，对内容作较为客观的评述。

徐光启赞成基督教更多地是因为他觉得它有利于敦风化俗，是从其社会功用出发的，而不完全是从精神寄托的角度出发的，所以这里体现的还是儒家境界。他之望教，也是他自幼渴望祖国强盛、人民安居乐业之理想的曲折体现；他希望基督教能改良风俗，跟他希望借“本业”，借器用之学来给人民谋福利的愿望也是一脉相承的。1616年沈樵在南京发难天主教之际，徐光启上《辨学章疏》，为传教士辩护。其褒耶抑佛之意洋溢于字里行间。他说：“奈何佛教东来千八百年，而世道人心未能改易，则其言似是而非也。说禅宗者衍老庄之旨，幽邈而无当；行瑜伽者杂符箓之法，乖谬而无理，且要抗佛而加于上主之上，则既与古帝王圣贤之旨悖矣，使人何所适从、何所依据乎？比欲使人尽为善，则诸陪臣所传事天之学，真可以补益王化，左右儒术，救正佛法者也。”因为他相信西士所说的，西洋诸国因信此教千百年来而皆“上下相安，路不拾遗，夜不闭户，其久安长治如此”；且相信“其法实能使人为善”。“而释道诸家，道术未纯，教法未备，二百五十年来犹未能仰称皇朝表章之盛心。若以崇奉佛老者崇奉上主，以容纳僧道者容纳诸陪臣，则兴化致理，必出于唐虞三代上矣。”<sup>①</sup>可见，徐光启肯定基督教，是因为他相信它的教化功能；同样，他贬佛老，是因为其未能起到移风化俗的作用。

徐光启非但没有因信仰基督教而影响他对科学研究的热情，相反，他对基督教的认识，使得他对西洋科学有良好的印象，而对西洋科学的良好印象又使得他更相信基督教的合理性。甚至也可以认为，基督教对徐光启的广阔胸襟的形成也起到了一定的作用。基督教义，让他相信天地间有一大主，世间的一切皆由这一大主创造；世间之人皆为兄弟姐妹。这使得他相信同类的共通之点多于相异之处，这种影响跟“世界全图”破士大夫中国天下观的经过是一样的。于是，他说：“三才既立，四海同风。”<sup>②</sup>由“一道同风”的中国观念，到“四海同风”的广阔胸襟，这无疑是一个了不起的超越。尽管作用于他的那个教是虚幻的，但他对世界文化所持的观念却是真实的。传教士们讲的是“天上”的事，徐光启真心地要用它服务于人间；传教士们本心是要用精神来征服中华，徐光

国文化》，第170页，东方出版社，1997年。引文中的字是王氏书中有而李氏文中没有的。

<sup>①</sup> 徐光启：《辨学章疏》，《徐光启集》，卷九。

<sup>②</sup> 徐光启：《正道题纲》，见王晓朝《基督教与帝国文化》，第159页。

启实际上是要用有形的一切来造福国民。总之，笼统意义上的“天学”给中国士大夫带来有益的影响，徐光启是一例证。

明末时耶稣会士授洗的另一朝廷高官是李之藻。李之藻（1565—1630），字振之、我存，号凉庵居士，生于浙江杭州。1594年中举人，1598年成进士。和徐光启一样，李之藻对于明末基督教在华的发展起了很大的推动作用；杭州之开教，跟他有直接的关系。虽然他因为有妾侍的缘故后于徐光启入教，但他与传教士进行西学翻译的工作却早于徐光启。阮元说：“西人书器行于中土也，之藻荐之于前，徐光启、李天经译之于后。三家者皆习于西人，亟欲明其术而惟恐失之者也。”<sup>①</sup>李之藻一生对各种科学都有浓厚的兴趣，且这种兴趣在他接触西士之前就有。他对多种科学均有涉猎：天文、舆地、军事、水利、数学，其中他最有兴味的恐怕是数学和舆地。跟徐光启一样，李之藻也特别迷恋于数，认为数在自然和生活中几乎无处不在。“古教者十三物，而艺居其一；六艺而数居一，数于艺犹土于五行，无处不寓，耳目所接，已然之迹，非数莫纪；闻见所不及，六合而外，千万世而前而后，必然之验，非数莫推。”<sup>②</sup>

他不仅是多种科学的爱好者，同时也是明末西学译著的策划者、倡导者、组织者。1628年由他主持编刻的《天学初函》共辑西学译著19种，<sup>③</sup>著名的《几何原本》、《泰西水法》、《同文算指》、《职方外纪》、《句股义》、《天主实义》悉数收入；虽然在明清间士大夫看来，西来之“天学”是西洋科学和宗教的总称，但该辑中科学译著占其大半。所以，可以说，《天学初函》是明末西学译著的一个阶段的总结。

李之藻入教是由科学真理走向启示真理的一个典型的例子。他信奉基督教首先是受到传教士的人格力量的影响。在他看来，这些教中人，跟以前他所见到的中国的佛僧道士是两种人。他们“一介不取……不婚不宦……潜心修德，以昭事上主……崇正辟邪，居恒手不释卷，经能逆顺颂；精及性命，博及象纬舆地，旁及句股算术，有中国儒先累世发明未晰者也；而悉倒囊究数一二，则以为博闻有道术之人”。<sup>④</sup>在另一篇序言中他又说：“西贤入中国三十余年，于吾中国人利婚宦事，一尘不染。”<sup>⑤</sup>其次——也是主要的一点——他走向启示真理是因为他对传教士所传的西学一往情深。在他看来，整个西学所具备的品质，正是中国古学所没有的；他甚至因此而产生了某种对传统儒学的不满之情。他认为：“彼中（西洋）先圣后圣，所论天地万物之理，探原穷委，步步推明，繇有形入无形，繇因性入超性；大抵有感必开，无微不破；有因性之学，乃可以推上古开辟之元；有超性之知，乃可以推降生救赎之理。”<sup>⑥</sup>这种“探原穷委，

<sup>①</sup> 阮元：《畴人传·李之藻》，卷32。

<sup>②</sup> 李之藻：《同文算指序》。

<sup>③</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第43页。

<sup>④</sup> 李之藻：《畴人十篇序》。

<sup>⑤</sup> 李之藻：《刻圣水纪言序》。

<sup>⑥</sup> 李之藻：《译寰有论序》。

步步推明”的学术方式，令他万分推崇。由此我们也发现，李之藻是能将“天学”中的宗教成分与科学成分区分开来的；他认识到，“天学”中既包括探究有形世界的因性之学，也包括探索无形世界的超性之学。就像徐光启说他传译科学不过是传其“小者”那样，李之藻觉得他介绍“天学”中的科学不过是传其“浅者”；就是说，在他们看来，“天学”中的宗教是“大者”，是“深者”，是最重要的。

在基督教与儒的关系上，李之藻相信利玛窦在《天主实义》中的说法，认为中国经籍中所说的“天”即天主之“天”。他说：“说天莫辩乎易，易为文字祖，即言乾元，通天为君为父。又言帝出乎震，而紫阳氏解之，以为帝者天之主宰。然则天主之义，不自利先生彻矣。”<sup>①</sup>在他看来，中国经籍中的“天”与西方的上帝不过是名称不同，其本质是一样的；并且，他还将事天主跟事亲事君是一致的：“其教专事天主，即吾儒知天事天，事上帝之说；不曰帝，曰主者，译语质，朱子语曰：帝者，天之主宰，以其为生天生地生万物之主也，故名之主，则更切；而极其义，则吾六合万国人之一大父也。我有父母，可不爱不敬事乎哉。则人人有大父母，以至华夷共主之大父母，可知义同逃，无之非是，总之，尊则统卑，其大较然。”<sup>②</sup>他还说：“故其为说，亦初不袭濂洛关闽之解，而特于小心昭事大旨，乃与经传所纪，如券斯合。”<sup>③</sup>

对总体“天学”的接受，扩大了李之藻的视野。在科学层面上，李之藻本来对地理学就十分有兴趣。在他年轻的时候，他曾绘制过一张《天下总图》，上面绘有中国的15个省。在他看来，这就是“天下”了，全世界已尽收于他的这幅地图上了。但及至看到利玛窦所绘的《山海舆地全图》时，他才知道中国之外还有“天下”，中国并不是整个世界。在宗教层面上，基督教的教义从一个角度也开阔了他的视野。基督教所认为的天主乃人类之大父，是世间万事万物的创造者、主宰者，使得李之藻觉得，天主乃“华夷共主之大父母”。这一认识对于冲破一个中国士大夫的“华夷之见”是极其有效的。在这一教义的启发下，他的精神世界中便有了一种世界大同的境界。尽管他还是用了这个“夷”字，但这“夷”毕竟是自己的兄弟，他跟自己共有一个“父母”。终于他形成了这样看法：“信哉东海西海，心同理同，所不同者，特言语文字之际。”<sup>④</sup>

一种“补儒”、“超儒”的心态在李之藻那里也呼之欲出。“补儒”、“超儒”本是明清间在华耶稣会士传教的一种策略，由于他们通过著书立说在士大夫们反复鼓吹，致使一部分士大夫也钻进这一模式，并按此模式来反观、审视儒家传统。总之，他认为“西贤”之学可“以佐残缺”。<sup>⑤</sup>以下这段话颇具代表性也是他的这种看法的流露：

<sup>①</sup> 李之藻：《天主实义重刻序》。

<sup>②</sup> 李之藻：《刻圣水纪言序》。

<sup>③</sup> 李之藻《天主实义重刻序》。

<sup>④</sup> 同上。

昔吾孔子论修身，而以知人先事亲；盖人即仁者人也之人，欲人自识所以为人。以求无忝其亲，而又推本知天。此天非指天象，亦非天理，乃是人所以然处；学必知天，乃知造物之妙，乃知造物有主，乃知造物主之恩；而后乃知三达德，五达道，穷理尽性，以至于命；存吾可得而顺，致吾可得而宁耳。故曰儒者本天。然而二千年来，推论无微，漫云存而不论、论而不议；夫不议则论何以明，不论则存之奚据；蔽在蜗角雕虫，积锢于俗辈，而虚寂怪幻，复厚毒于高明；致灵心埋没，而不肯还乡本始，一探索也。<sup>②</sup>

由此可以见出，李之藻对儒家虽是认可，但又显示出他的一些不满的情绪。一是他认为儒家“知天”不够，没有认识真正的“天”。二是对儒家经典的论理方式不满，缺乏西洋的那种凡事追根求原的科学态度，凡事必证以理的精神，凡物必欲穷尽之的执著。“不议则论何以明，不论则存之奚据”，说明李之藻已把握了西学的精髓；他反对以前“能推不推，能论不论”的弊病。<sup>③</sup>总之，从他的身上，我们看到了传统士大夫那里所没有的新的精神风貌，一种勇于探索，不断求新的科学精神。荀子虽说过：“学不可以已。”<sup>④</sup>但李之藻所理解的为学概念跟传统是迥乎不同的。虽然明清时的传教士传来的许多是西方科学的“旧学”，但从李之藻那里我们还是看到了文艺复兴时期的那种对新知的无限渴望：“试观古人有所不知，今人能知；今人所未知，后人又或能知；新知不穷，固验人能无尽。”<sup>⑤</sup>

杨廷筠是“三大柱石”中较为特别的一个；他之入教，不是科学这一媒介作用的结果，他之入教纯粹是为宗教而宗教；更有深意的是，他是由信佛转向信基督教的。杨廷筠（1562—1627），字仲坚，号淇园，别号井寒居士、郑圃居士、泌园居士，杭州仁和人。1579年中举人，1592进士。杨廷筠约在1602年在北京结识利玛窦，两人交谈甚欢，但他对利氏所讲科学并不十分理解：“往余晤西泰利公京邸，与谭名理累日，颇称金兰，独至几何、圜弦诸论，便不能解。”<sup>⑥</sup>1611年他因李之藻之劝弃佛从耶，受洗入教。杨廷筠是中国由佛教转而信基督教之第一人。他由佛教徒的同路人，转而成为明末佛教的最危险的敌人之一。因为他对宋明理学和佛教本来都有很深的研究，所以，他驳斥佛教就显得更加有力；也因为此他便成为明末基督教的有力的护教者。杨廷筠所著护教有《代疑篇》、《代疑续篇》、《西学十诫注释》、《圣水纪言》等。另外，他的护教言论还散见于一些序言，如《七克序》、《职方外纪序》等；而《代疑编》是当时所有护教书籍中流传最广者。<sup>⑦</sup>总结杨廷筠一生对基督教的贡献时，方豪认为是在

① 李之藻：《畸人十篇跋》。

② 李之藻：《译寰有论序》。

③ 李之藻：《译寰有论序》。

④ 《荀·劝学》。

⑤ 李之藻：《译寰有论序》。

⑥ 杨廷筠：《同文算指通编序》。见方豪《中国天主教史人物传》（上），第127页。

⑦ 方豪：《中国天主教史人物传》（上），第134页。

四个方面：一是兴仁会，二是设义馆，三是立公墓，四是刊书籍。<sup>①</sup>其中兴仁会乃是和当时杭州有名的和尚所设之放生会相抗；而由他所捐之地而设的传教士公墓，后来成为钟鸣仁、罗如望、金尼阁、庞类思、伏若望、徐日昇、黎宁石、郭居静、阳玛诺、卫匡国、殷铎泽等耶稣会士的墓地。

杨廷筠之入基督教纯粹是因为宗教的缘故，由此可看出，他是把宗教当作他精神世界中不可缺少的部分，即“将信仰视为人生的支柱”。<sup>②</sup>

在基督教之天主与儒家经籍中所云之“天”、“上帝”的关系上，杨廷筠所持与徐光启、李之藻略同。他认为，基督教之天主在中国古已有之，只是后儒、俗儒们把儒学的本真丢失了，使这“天”晦暗。待利玛窦等来，中国这原有之道才又得以阐明。他说：“儒者本天，故知天、事天、畏天、敬天，中华先圣之学也。诗书所称，炳如日月，可考镜也。自秦以来，天之尊始分；汉以后，天之尊始屈，千六百年天学几晦，而无有能明其不然者。利氏自海外来，独能洞会原道，实修实证，言必称昭事；当年名公硕士皆信爱焉。”<sup>③</sup>他还说：“西学以万物为本乎天，天惟一主，主惟一尊，此理至正至明，与吾经典一一吻合。”<sup>④</sup>杨廷筠虽然先皈依三宝，但他对宋明理学是颇有兴味的；这说明他本来对儒家的伦理是十分复膺的。而“天学”（或曰按“利玛窦规矩”所传的“天学”）一来，似乎使他忽然明白他所崇之儒学并未真正的儒学。我们不能说这是受西士的蛊惑，若说是蛊惑，为什么一时间有那么多有头脑的士大夫上当呢？究其原因，恐怕还是两教之间的一些相似性——哪怕是表面上的相似性造成的。沟通文化间交往通道的因素很多，就算是文化解读上的误会，有时也能导致双方的融合。在为庞迪我《七克》作序时，他又说：“诸君子观光用宾，大都洁修自好，其为人不诡时向，其为学不袭浮说，间用华言，译其书教皆先圣微旨也……（其学）大指不越两端：曰钦崇一天主万物之上，曰爱人如己。夫钦崇天主，即吾儒昭事上帝也，爱人如己，即吾儒民我同胞也。”<sup>⑤</sup>这里，他将基督教的两大教义跟儒家的伦理观念几乎细密无缝地结合在一起。于是他感叹道：“质之东海西海，不相谋而符节合者。”<sup>⑥</sup>

看来，杨廷筠并没有像徐光启和李之藻那样借助科学真理的阶梯走向启示真理，而是由一种启示真理走向了另一种启示真理，即一种宗教走向了另一种宗教。当然，他作为自然科学的门外汉，对传教士所传之科学也由衷地欢呼，同时，对他们的人格推崇备至，盛称他们“持论可谓至大至正而至实”。<sup>⑦</sup>虽然他并不像徐光启、李之藻那样热衷于科学实践，但从传教士的著作中，他也沾

<sup>①</sup> 方豪：《中国天主教史人物传》（上），第130页。

<sup>②</sup> 孙尚杨：《基督教与明末儒学》，第205页，东方出版社，1994年。

<sup>③</sup> 杨廷筠：《刻西学凡序》。

<sup>④</sup> 杨廷筠《代疑续篇》，见孙尚杨，第206页。

<sup>⑤</sup> 杨廷筠：《七克序》。

<sup>⑥</sup> 杨廷筠：《职方外纪序》。

<sup>⑦</sup> 杨廷筠：《七克序》。

染上了一些讲“实学”的作风，并因此对儒家有所贬抑：“楚辞文天地何际？儒者不能对。”<sup>①</sup>虽然他不能像徐、李那样用数字来衡量世间的万事万物，但他从西士那里也明白了对于自然界，是不能像理学家和佛家那样“以人心分量仿佛测之。”得知金尼阁携西书“七千卷”返华，也令他欢欣鼓舞：“所称六科经籍，约略七千余部，业已航海而来，且在可译，比岂蔡愔玄奘诸人近采印度诸国，寂寂数简，所可当之者乎。而其凡则艾子述以华言……假我十年，集同志数十手，众共成之，昭圣天子同文盛化，良亦千载一时。”<sup>②</sup>从杨廷筠对“天学”在宗教层面和科学层面的接受，我们可以看出，他首先是肯定儒家的伦理观念的；他对“天学”倾心吸纳，在很大程度上是要张扬儒家真正义蕴，或纯化儒家学说。但是，同样是为了维护“道统”，一些保守的文人却显示是封闭的心态。

除了徐光启、李之藻、杨廷筠对明末传入的“天学”趋之若鹜外，这期间或跟西士过从甚密，或为之作序写跋推波助澜者还有很多。如瞿太素、冯应京、王徵、张庚、张星曜、朱宗元、曹于汴、张能信、张问达、李祖白、林起、韩霖、周子愚、孙元化、许胥臣、徐尔觉、李天经等。纵观明清间这些中国士大夫对西方传教士以及他们所传之基督教的认识和态度，与徐光启、李之藻、杨廷筠三人的认识和态度有很多相似之处；这些人虽总体上可用读书人以蔽之，但所处境遇、儒学功底、世界观等，都不尽相同，而他们在对西士的人格的可和对他们所传之教的认识上，以及基督教跟中国儒家学说的关系的表述上，又各有特点。对这些士大夫的言论一一作疏理，虽跟上文难免会有重复之处；但为了对这时期士大夫们对在华基督教的反应有一个整体上了解，现在对“三大柱石”之外的这些士大夫的言论作一综述。

他们基本上都不受夷夏之见的偏见束缚，认可在中国之外尚有“西国”存在，中国之外同样有圣贤之道行世，中州以远亦有能人格物穷理。王家植说：“西国去中州十万里，有天有地，而不能相通，通之自利子始。”<sup>③</sup>王氏的地理知识看上去比较幼稚，但他能承认“西国”乃与中国一样为一国也。他们当中多数人均认为西士所传无论因性之学还超性之学，皆“实学”；此“实学”之品质，是我中国传统中所缺乏的。冯应京为利玛窦《天主实义》作序说：“利子周游八万里，高测九天，深测九渊，皆不爽毫，未吾所未尝穷之形象，既已穷之有确据，则其神理当有所受，不诬也。吾辈即有所存而不论，论而不议，至所尝闻而未用力者，可无憬然悟，惕然思，孜孜然而图乎。”<sup>④</sup>冯氏虽对科学没有什么研究，但他还是折服于利氏的“皆不爽毫”。

他们当中更多的是认为，（1）基督教是一种有益于民风的宗教；（2）基督教跟儒教合；（3）基督教所崇奉之天主中国古已有之；（4）是西士之来唤醒国

<sup>①</sup> 杨廷筠：《职方外纪序》。

<sup>②</sup> 杨廷筠：《刻西学凡序》。

<sup>③</sup> 王家植：《题晴人十篇小引》，徐宗泽，第151页。

<sup>④</sup> 冯应京：《天主实义序》，徐宗泽，第145页。

人重新发现中国古代经籍中的“天”、“上帝”、“天帝”；(5) 儒教有其局限，需用天教补之；(6) “天学”与儒教合，而佛、老与儒教异，乱我纲常。一句话，他们对利玛窦所说的“吾天主，即华言上帝也。”“吾天主，乃（中国）古经所称上帝也。”<sup>①</sup>的看法几乎毫无保留地接受。王徵说得直截了当：“天主何？上帝也；实云者，不空也。吾国六经四子，圣圣贤贤曰：畏上帝；曰：助上帝；曰：事上帝；曰：格上帝；夫谁以为空之说。”<sup>②</sup>王家植所言略同：“所习为崇善重伦事天语，往往不诡于尧舜周孔大指。”<sup>③</sup>张星曜在《天主教合儒序》中说：“西国诸儒，惟知事天主，与吾儒诸理合，知所本也。”并认为“此诚正人心，救世道之良方也”。<sup>④</sup>在承认“合”的同时，他们又认为儒教所包含的“天学”汉唐以来晦暗不明，是西士来后将其阐明以示国人：“千百年来，胥世侘傺其无如，得西方先生，提铎而振焉，人始知有大根源，大究竟焉。”<sup>⑤</sup>所以，在他们看来，传教士到中国来是对中国有益的，是“惠我中国”；是传教士的到来让中国人看到了原先曾存在过的真理：“西儒九万里来，奉天主之命，以救世，惠我中国多矣；其理正，其人贤，人愿可忽之以自弃其永远之灵性乎。予友诸子际先生，示予以天主教之书。予读未竟，胸中之疑尽释，方知天壤间，是有真理，儒教已备，而犹有未尽晰者，非得以天主教以益之不可。”<sup>⑥</sup>冯应京也说过相似的话：“先生（指利玛窦）载此道腴，梯航而来，以惠我中国。”<sup>⑦</sup>

值得注意的是，这些士大夫也有谈到信仰的问题，而不仅把“天学”作为一种究诘天地终极的学问（一些文人也有把“天学”中的宗教层面看成是“实学”的）。信仰是宗教的关键因素之一，是对某种不能客观证明其存在或不存在的事物的信赖或主动的信靠；在基督教神学中，信心使人信靠神。王徵曾附会孔子的话谈到过宗教的信心问题。他说：“孔子曰：‘人而无信，不知其可也。’……盖事理当前，由信得及，然后有心肯由心肯从，然后能身赴。信菽粟可饱，自必食；信布帛可温，自必衣；信水火难蹈，堇葛伤身，自必避；万事成立，未有不从信始。故西学向天主三德，信为之首……”<sup>⑧</sup>这种强调信心的情况在明末护教士大夫中是不多见的。王徵对基督教和儒家在本质上的相通之处也作过透析。在他看来，两家的本质是体现在一个“仁”字上；然后，他又对这“仁”作了两个层面的甄别。他说：“夫西儒所传天主之教，理超义实，大旨总是一仁。仁之用爱有二：一爱一天主万物之上，一爱人如己。真知畏天命者，自然爱天主，真能爱天主者，自然能爱人；然必真真实实，能尽人之心之功，方是真能爱天主。盖天主原吾人大父母，爱人之仁，乃其吃紧第一义也。余故

① 利玛窦：《天主实义·第二篇》，Lancashire, 120.

② 冯应京：《天主实义序》。

③ 王家植：《题畸人十篇小引》。

④ 张星曜：《天主教合儒》，徐宗泽，第128页。

⑤ 张庚：《口铎日抄序》。

⑥ 张星曜：《天儒同异考弁言》。

⑦ 冯应京：《重刻二十五言序》。

⑧ 王徵：《代疑编序》。

深信天主之教，最真切，最正大，最公溥，且最明白而易简；乃人人所能行，人人日用当行，人人时时处处所不可不。”<sup>①</sup>他对所划出的两个层面，无疑是从基督教神学出发的。他的这一段话也关系到儒家所讲的孝道跟基督教所说的孝。我们知道，两家的孝是很不相同的。尽管“十诫”的第五诫是“当孝敬你的父母”；但这句经文的下一句就是“使你的日子，在耶和华你神所赐你的地上，得以长久”——基督教孝父母的含义是在这里。再从语义学角度看，“十诫”中的“孝敬”，在英文中是 Honour，在拉丁文中是 Honora，它们都没有孝敬之义。林治平说过：“中国的孝道是人本主义的孝，而基督教的孝是神本主义的孝。”<sup>②</sup>我们认为，中国的是不是人本主义的，是另一问题，但基督教的孝肯定是神本主义的。总之，我们可以看到，王徵的以上这段话的基督教神学色彩已十分浓郁。

还有一点相似的是，明清间这些士大夫都一致排佛斥老。他们一致认为“天学”与吾儒符契，而佛、老违反天地间只有一尊的原则。张星曜排佛甚力。“昔孟子曰：天之生物，使之一本……今世俗有三教之名，则且有三矣。不宁惟是，佛有千佛，道之天亦不可胜数，则本且不可究诘矣。返之造物主生天生地生人物之原本，岂若是之多歧乎？凡此者皆邪魔货乱人心，使人失所依归，而诱其沦于地狱也。窃尝考之于古，佛氏未入中国，中国之人止知有天之上帝，而圣贤辈出，风俗醇庞。”<sup>③</sup>在他看来，汉以降社会风气的恶化，都是佛教的过错：“吾中国皆知有天主上帝也，自黄帝作合宫以祀上帝以来，经书之言具在，概可见矣。故契敷五教，邪说不生；圣哲挺生，风俗醇美，何其盛欤？自佛氏书入中国，创说诡异，老氏之徒效之，于是中国之人心不可问矣。”<sup>④</sup>他还用朱子的话为自己作证：“朱子所谓佛氏兴，伦理灭，达摩来，义理绝也。”于是他认为，对于这种局面，只有天教是良药而“孔子之徒不能救也”，因为“孔子无赏罚人生死之权也。”<sup>⑤</sup>这就是要用天学之长补儒学之短了。

总之，以徐光启为代表的明末清初的一部分中国士大夫在基督教再次来华之际表现出十分积极的姿态，对异质文化持的是肯定的态度。不管天儒两家在本质上究竟有多少相似之处，但这种交流对于有着悠久历史而显得步履沉重的中国文化与中国社会，确是具有刺激作用；它在封闭的暗室中投进了几许亮光。徐光启说：“三才既立，四海同风。”李之藻说：“东海西海，心同理同。”杨廷筠说：“东海西海，不相谋而符节合。”冯应京说：“东海西海，此心此理。”<sup>⑥</sup>在一片言“同”声中，我们看到了中西交流的曙光，在历史的深处，似乎已听到中国已迈开近代化的脚步。当然，他们对传教士来华的真正目的未必都能了解；

<sup>①</sup> 王徵：《人会约引》。

<sup>②</sup> 林治平：《基督教在中国之传播及其贡献》，见《道与言》，第119页。

<sup>③</sup> 张星曜《天主教合儒序》。

<sup>④</sup> 张星曜：《天儒同异考弁言》。

<sup>⑤</sup> 同上。

<sup>⑥</sup> 冯应京：《刻交友论序》。



他们有的听信了传教士自己的申述，认为西士之来不过是因为“慕我明崇文之化”而“梯航九万里，作宾于王”，<sup>①</sup>或干脆认为他们“东游于中国，为交友也”，“以交友为务”。<sup>②</sup>但无论如何，能对此持开放态度总比闭关自守要进步些；何况，在我们把大门紧紧关着的时候，人家还是进来了。

## 第二节 反对者的愤怒

夷之教一日不息，夷之书一日不焚，吾辈犹枕戈也。

——虞淳熙

随着利玛窦《交友论》、《天主实义》、《畸人十篇》等著作的刻印传布，随着孙璋等人附会儒家著作的行世，天主乃中国古已有之的论断在一部分士大夫中间十分流行。一时间，传教士成了“奇人”、“畸人”、“西儒”、“西贤”，他们所带来的不同科学、不同的观念、不同的认识论，还有种种器物，加上他们谈吐高雅的风度、不婚不宦的作风，在从来就爱交游唱和的文人间产生了不小的轰动。这一情形正如法国著名汉学家谢和耐教授所说的那样：“十七世纪的最初几年对于传教士们来说是一个特殊的时代。当时对基督教的批评尚很少，很多文人都被那名‘西士’（指利玛窦）所征服，他们欣喜若狂地认为在他的教义与中国传统之间发现了相似性。”<sup>③</sup>其实，传教士们只是“对孔夫子所遗留下来的这种或那种不肯定的东西作出了有利于”他们的解释。<sup>④</sup>但他们的这种做法很快就被另一部分士大夫看出，认为他们的用心是险恶的。“耶稣会士们希望通过欧洲科学来吸引中国人，在伦理和宗教方面利用中国和基督教传统之间的明显相似性。这些作法对他们早期的成功起了很大作用。但双方很快就对这些相似性的可靠基础产生了怀疑。”<sup>⑤</sup>这里所说的双方，一方是指耶稣会内部的一些传教士，如龙华民等，另一方则是一些自始至终都反对基督教的中国士大夫。

虽说在华基督教在17世纪的初期颇为顺利，但据曾德昭统计，自1582到1616年“南京教案”止，曾先后发生大大小小教案54起。<sup>⑥</sup>但这些教案大多为地方或民间性质，并没有给基督教在华的传教造成很大的影响。明末清初最大的两起教案当数明万历四十四年（1616）由沈懋德发难的“南京教案”和清康熙初年（1664—1665）因传教士参加修正历法而由杨光先发难的“历狱”。这两起教案

<sup>①</sup> 王徵：《西儒耳目资叙》。

<sup>②</sup> 冯应京：《刻交友论序》。

<sup>③</sup> 谢和耐：《中国和基督教》，第37页。

<sup>④</sup> 利玛窦，转引自史诺瑟《基督教远征中国史·1978年法文版序言》，见何光沪等译《利玛窦札记》，第663—664页。

<sup>⑤</sup> 谢和耐：《中国和基督教》，第6页。

<sup>⑥</sup> 见李宽淑著《中国基督教史略》，社会科学文献出版社，1998年。

是“礼仪之争”之前的耶稣会士在中国经历的最大的挫折。其中，“历狱”起因主要是由杨光先的嫉妒，而“南京教案”更具有文化冲突的色彩。“南京教案”本身和后来王贞所编的《破邪集》中那些作者的“辟邪”文章，构成了明末反基督教的一次声势较大的浪潮。

利玛窦在华活动历 27 年，在传教方式上一一直持极其审慎的态度，不敢冒然，而其他一些耶稣会士却急于在教务上有很大很快的突破。主持南京教务的王丰肃（南京教案之后他改名高一志再回内地）在推动南京教务上很有成绩，在洪武冈盖了教堂，又在孝陵卫外置花园一处，并公开举行宗教仪式，吸引信众较多；这便引起沈樞的疑虑。于是，万历四十四年（1616）五月，作为南京礼部侍郎沈樞上《参远夷疏》，但神宗未予答复；是年八月沈樞又上《再参远夷疏》；是年十二月沈樞第三次向神宗上疏：《三参远夷疏》。十二月二十八日神宗颁发了放逐西洋传教士回其本国的诏令。诏令说：

这奏内远夷王丰肃等，立教惑众，蓄谋叵测，尔部移咨南京礼部行文，各该衙门速差员役递送广东抚按，督令西归，以静地方。其庞迪我等，去岁尔等各言晓知历法，请递送各官推演七政，且系向化来京，亦令归还本国。<sup>①</sup>

徐光启虽于四十四年（1616）七月上《辨学章疏》，为传教士辩护，说他们“实皆圣贤之徒也。其道甚严，其学甚博，其识甚精，其心甚真，其见甚定，在彼国中，亦皆千人之英，万人之杰”，<sup>②</sup>可谓推崇备至，但也无济于事。最终，部分传教士被押往澳门，部分得到了杨廷筠、李之藻、孙元化等护教士大夫的保护。至此，明末中国基督教陷入第一个低潮。直至崇祯年间，沈樞被参，魏忠贤被戮，“南京教案”方始全面平息。<sup>③</sup>

如果“南京教案”是明末带有官方性质的对基督教的政治打击，那么，《破邪集》中的文章则是民间反教思潮的体现。按理说，官方性质的行为对明末基督教的打击应更大、更沉重；但事实上来自民间或文人士大夫中的这种反教情绪虽然没有给明末基督教以实质性的打击，但它更具有某种普遍性，更能反应出中西两种文化间的隔阂，更能说明两种文化间的冲突。该集中所收入的破邪文章主要是出自儒生和佛徒阶层。现在我们就以该集中的文章为主要材料对明末文人对基督教的反应作一剖析。

《破邪集》的正式名称是《圣朝破邪集》，又名《皇明圣朝破邪集》，《破邪集》是简称。它于崇祯十二年（1639）刻于浙江，1855 年日本有刻本。在《破邪集》刻印之前，社会上对以利玛窦为代表的西方传教士所传的天主教已有种种评判，但未以书籍的形式出现。比如，利玛窦在南京时，曾与大报恩寺的和尚三槐（号雪浪）有过辩论，但这方面没有留下具体的材料，现今所知此类辩论情况，皆出自宗教界的传记类的著作，如《利玛窦中国札记》第四卷第七章

<sup>①</sup> 《移都察咨史》。见李宽淑，第 58 页。

<sup>②</sup> 徐光启：《辨学章疏》，《徐光启集》，卷九。

<sup>③</sup> 任延黎主编：《中国天主教基础知识》，第 184 页。

中有利玛窦本人所记述的这一情况。他说：“我们双方的教义不同，谁都不承认对方经典的有效性。”又说：“他们根本不懂得本质和偶然的区别。”<sup>①</sup>天儒双方比较正面的交锋是从虞淳熙（钱塘儒士和居士）和利玛窦的辩论开始。早在万历三十五年或三十六年（1607—1608），翁太守周野让虞淳熙为《畸人十篇》作序，虞氏见书中有反佛言论便致书利玛窦，对利氏作了婉转的批评。利玛窦遂复书云：“竊輩所与佛异者，彼以虚，我以实；彼以私，我以公；彼以多歧，我以一本，此其小也。彼以抗诬，我以奉事，乃其大者，如是止耳。”然后他又拿出事实论据予以驳斥，说佛教入中国二千年，“未见人心世道胜于唐虞三代也，每见学士称述，反云今不如古”。<sup>②</sup>利玛窦的复书激怒了杭州的高僧释祿宏，他著文相驳，同时，虞淳熙亦著《天主实义杀生辨》等文予以回击。“夷之教一日不息，夷之书一日不焚，吾辈犹枕戈也。”<sup>③</sup>可见其仇恨之大。释祿宏著《竹窗三笔》、《天说》进行论战。这是“破邪”的一个方面的社会背景。另一个背景是万历四十四年（1616年）的“南京教案”。还有一个背景就是艾儒略入闽传教。在耶稣会士入华的前二十多年中，由于利玛窦等人对在古老的中国传教持极其谨小慎微的态度，吸收中国教徒的进展是相当的缓慢的；利氏传教于中国，给人以如履薄冰之感。这正像谢和耐所说的：“在罗明坚与利玛窦 1583 年定居肇庆之后的第一个四分之一世纪中，发展得相当缓慢”。<sup>④</sup>与利玛窦谨小慎微相反的是，一部分神父不满足于利玛窦这种过于谨慎的做法；他们在利氏生前就加快了步伐。如龙华民 1597 年在韶州，王丰肃 1605 年起在南京，郭居静 1608 年起在上海，都是以较快节奏发展教务的。万历四十四年（1616）的“南京教案”并没有让一些“冒进”的传教士增添什么顾虑；他们重回内地后，更加大刀阔斧。艾儒略在福建的传教颇有点轰轰烈烈的样子。1624 年，阁老叶向高罢归，途径杭州时邀耶稣会士意大利人艾儒略（P. Julius Aleni, 1582—1649）往福建传教。艾儒略于翌年入闽，为福建开教第一人。由于他饱读儒书，又能言善辩，他便很快赢得闽中士大夫的好感，称他为“西来孔子”，并纷纷赠诗。艾儒略在闽传教 20 年，足迹遍闽地 8 州中的 7 州（福州、兴化、建宁、延平、邵武、泉州、漳州）。第一次与士大夫辩论后，受洗者就达 25 人。“钝汉逐队皈依……更有聪明者素称人杰，乃深感其说，坚为护卫，煽动风土。”<sup>⑤</sup>“艾妖辈踵至吾漳，既已归人如市。”<sup>⑥</sup>数年之后，在各府建天主堂 8 所，并在诸小城建堂 15 所。不久，每年入教者达八、九百人。到 1638 年，仅泉州就有教堂 13 所。<sup>⑦</sup>在艾儒略结交的二百余名士中，受洗入教者高达百余人。最终艾氏在闽受洗教徒逾万

① 利玛窦、金尼阁《利玛窦中国札记》，第 368 页。

② 《辨学遗牍·利先生复虞铨部书》。

③ 虞淳熙：《天主实义杀生辨》，《破邪集》，卷五。

④ 谢和耐：《中国和基督教》，第 62 页。

⑤ 黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，《破邪集》卷三。

⑥ 颜茂猷：《圣朝破邪集序》，《破邪集》，卷三。

⑦ 见费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第 135—136 页。

人。虽然嘉许者众，但不服者亦不在少数。黄贞便是其中之一。

黄贞，字天香，乃闽地一信佛的书生。他听了艾儒略的讲道，很是反感，“贞一见便知其邪”，但开始“未能辨析破除之”，并借《梵网经》中的话来形容自己的心情是“如三百矛穿心”，甚至因此“几至大病”。<sup>①</sup>及至他找到破邪集的办法后，便“以破邪为务”，奔走于闽浙两地，“鸠合同志”，合力破邪。于是，闽浙两地掀起了反教的高潮。黄贞视基督教为“滔天祸水”，认为“五胡之祸未堪匹此”，“杨墨之祸未堪匹此”。<sup>②</sup>由于黄贞“不远千里，呼朋辟邪”，<sup>③</sup>闽浙两地的儒佛界人士纷纷著文“破邪”。至1637年，黄贞将两地主要的“破邪”之作，及虞淳熙、祿宏早期的辟邪之作以及沈权的三次疏文等“南京教案”的材料汇集一处成《破邪集》。黄贞称：“七年以来，一腔热血，两画愁眉，此身不管落火落汤，此集岂图一字一血，谈之唇焦未罄，录之笔秃难完。”<sup>④</sup>足见他“辟邪”之用力，恨邪之切骨。大约在崇祯十二年（1639），距明亡不过几年的时候，黄贞汇集的《破邪集》送交浙江“佛门同志”费隐通容；又由他们交浙江盐官徐昌治付刻，意在“揭诸涂，使人人警省”。同年冬，徐昌治“编其节次，肤其条款，列其名目”，遂成今天所见之《破邪集》八卷本。之所以让徐昌治来做这最后一道“工序”，是因为徐昌治虽为儒生，但亦好佛，自称“盐官居士”，跟集中不少“辟邪”作者为“同志”；再者，“南京教案”期间参与审理和处理王丰肃等传教士“案件”的徐从治乃其兄。徐从治后来为山东济南太守，镇压白莲教起义，后中炮身亡于战场。故徐从治在家乡颇有声望，徐昌治也是浙闽一带有名望的士绅；所以，综上所述原因，让他来做最后的编订工作是合适的。<sup>⑤</sup>

《破邪集》内所集文字虽只出于闽浙儒士或佛门弟子及居士之手，但它在一定程度上体现了明末中国部分士大夫对“天学”、“西学”的认识，或对整个西方文明、近代科学直至西方人的认识与评价；不管他们的思想相对于徐光启、李之藻辈是多么的陈腐保守，他们的中国天下观是多么的根深蒂固，他们的华夏中心主义意识是多么的坚如顽石，他们对异质文化和“外化”之人是多么的恨之入骨，他们对儒家道统是多么的亦步亦趋，但这些文章毕竟是中国传统社会的产物，是利玛窦等带来的异质所激起的中国中国传统思想的涟漪，或说，是西学激荡下的中国传统思想的彰显；虽然这些文字在地域广度上有其局限性，但其中有的就出自衙门的一一即政府部门的士大夫之手，所以他在一定程度上也就代表了政权的意志。所以对这些言论文字作研究，可以看出中西双方文化在表面和深层次上的差异，可以看出中西双方的文化在正面接触之初的碰撞是何等的剧烈，甚至也由此可以想见今天的东西方文化的对话将会是何等的艰难。从中我们甚至还可以看到，在这些儒士、居士、僧徒凭借中国传统思想跟西士

<sup>①</sup> 黄贞：《清颜壮其先生辟天主教书》，《破邪集》卷三。

<sup>②</sup> 黄贞：《破邪集自序》，《破邪集》卷三。

<sup>③</sup> 唐显悦《题黄天香词盟》，《破邪集》，卷三。

<sup>④</sup> 黄贞：《破邪集自序》，《破邪集》卷三。

论战时，他们不自觉地将传统思想的许多落后的方面也一一暴露了出来；他们在“辟邪”的同时，也让人发现，他们自己的武器其实并不锐利。纵观整个《破邪集》，其大要在如下几个方面：

第一，《破邪集》反应了当时部分士大夫从“华夷之防”观念出发的对西方人、西方科学、天主教整体上的极度仇视，体现了在“华夷之防”观念的作用下，部分中国文人心胸之狭隘，视野之狭窄；此方面的文字，鲜有从学理出发而深辩之者，多数是义气用事，多数是以发泄为务。他们几乎一律将西方传教士斥为“夷”、“西夷”、“远夷”、“狡夷”、“奸夷”、“夷种”、“妖”、“妖夷”，称利玛窦为“利妖”，艾儒略为“艾妖”；或称他们是“禽兽”。相应地，他们把传教士所传天主教视为“邪说”、“妖言”；传教士传播基督教就是“用夷变夏”、“乱我学脉”；他们在这一点上的理论依据是孟子所说的“吾闻用夏变夷，未闻变于夷者也”。<sup>①</sup>沈樞上疏说：“臣闻邪不干正，而左道惑众者必诛；夷不乱华，而冒越关津者必禁。”<sup>②</sup>黄贞是《破邪集》中对西人怀恨最深者之一；在他看来，西人来华定是不怀好意，他们既是夷，那么其对于华夏就是危险的。他说：“奸夷覬中华，乱学脉，出神没鬼，为开辟未有之变。”<sup>③</sup>曾经写诗赞颂过艾儒略的周之夔后来竟然成了“破邪”阵营中的一员；他认为，视传教士为夷是抬举了他们。他说：“夔愚每谓：‘视天主教与从其教者，只宜视如禽兽，不当待以夷狄之礼。’原因是他们所鼓吹的宗教叫人不尊儒家大伦，只尊天父，不尊人父，从而使人“无君无父”；而孟子说过：“杨墨之道，无父无君是禽兽。”所以，他视传教士为禽兽，比夷还不如。<sup>④</sup>总之，他们个个“诚痛我中华之自疚夷害”，<sup>⑤</sup>故欲“一网打尽”，彻底诛灭之“而后快于心”。<sup>⑥</sup>当然《破邪集》中也有持论略显温和者。应黄贞之请为《破邪集》作序的蒋德璟是该集中少数的高官之一，他认为：“其教可斥，远人则可矜也。”他觉得，外教能乱中华，因素不是在外，而是在内，是在中国人“未能明先王之道之咎，而非邪说与愚民之咎”。<sup>⑦</sup>跟黄贞、许大受、颜茂猷等破邪先锋相比，蒋氏要算开明些，但仔细看我们也不难发见，在他那里起作用的仍然是“华夏中心主义”的意识，而且这种意识埋藏得很深，连他自己几乎都感觉不到。蒋氏的话似乎暗示了这样一个意思：即西洋人是夷，夷不值得我们那么兴师动众，大惊小怪；只要我们“能明先王之道”，夷人哪有乱我中华之能耐；若说驱之，“则何难之有”？所以，作为中央大国，还应有怀柔的胸襟。可是，黄贞等人就连这点怀柔胸襟也没有。

第二，《破邪集》认为，传教士来华传教，对中国的安全带来严重威胁；传

<sup>①</sup> 夏瑰琦《圣朝破邪集校注本序》，见《圣朝破邪集》22—23页。

<sup>②</sup> 《孟子·滕文公上》。

<sup>③</sup> 沈樞：《参远夷三疏》，《破邪集》，卷一。

<sup>④</sup> 黄贞：《十二深慨序》，《破邪集》，卷六。

<sup>⑤</sup> 周之夔：《破邪集序》，《破邪集》，卷三。

<sup>⑥</sup> 王忠信：《十二深慨》，《破邪集》卷六。

<sup>⑦</sup> 黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，《破邪集》，卷二。

<sup>⑧</sup> 蒋德璟：《破邪集序》，《破邪集》，卷三。

教士活动于中国，“伏戎于莽，为患叵测”。<sup>①</sup>就是说，驱夷也是从国防的角度而计较的。中国历史上虽不乏好战的君主，历史的转折，朝代的更替，也常常是以战争的方式进行，但总的说来，中国不是一个好战的民族；孔孟一直反对武力征伐，反对以力服人。“不患贫，而患不安。”“远人不服，则修文德以来之。”<sup>②</sup>但是，在漫长的历史进程中，由于边疆地区屡受异族骚扰，近代起沿海地区又屡遭倭寇侵袭，中国人对异族常存戒心。不尚攻者必思守；不尚力者必思防；不善“干戈”者必尚礼乐。“防”成了中国人立于这个世界的一种生存姿态，甚至，“防”也成了中国人日常生活中常有的处事心理。总之，凡事不可不“防”。所以，西士之来，带来了中国人的不安感，更何况传教士是在西方殖民主义剧烈上升、东南亚成为葡萄牙、荷兰、英国争夺的要冲之地的背景下踏上中土的。于是，《破邪集》的作者们纷纷把“西夷”危及国家安全，有祸于社会安定作为“驱夷”的理由之一。他们将天主教与黄巾、白莲相类，以引起皇上及国人的警觉。沈樞上疏神宗，反复强调的一点是教徒的集会。他还发出这样的疑问：“既称去中国八万里，其资材源源而来，是何人津送？其经过天津去处，有何文凭，得以越渡？该把守官军人等，何以通其盘诘，严为条格？……庶乎我之防维既密，而彼之踪迹难诡，国家太平万万年，无复意外之虞矣。”<sup>③</sup>“总之根本之地，必不可容一日不防者也。”<sup>④</sup>在他们眼中，传教士的一切都是可疑的，都会给社稷江山造成威胁；望远镜的传来，令他们想到的是“西夷”只会用它服务于对别国的觊觎占领。“西洋本狡黠小夷，多技巧，能制玻璃为千里镜，登高远望，视邻国所为，而以火炮伏击之。故他夷率畏其能，多被兼并，以此称雄于海外。”<sup>⑤</sup>他们决不会知道伽利略用望远镜去探索星体，虽然望远镜的确是殖民主义者们进行海外掠夺的工具之一。许大受把明清间来华的传教士看作是中国有史以来最危险、最威胁的敌人：

彼等“实阴有覬觐之心，时时炼兵器，积火药，适且鼓铸大铳无虚日，意欲何为？此岂非窥伺中国，睥睨神器之显状耶？嗟嗟！周之獫狁，汉之冒顿，唐之突厥，宋之女真，夷氛虽恶，天下尚知其为夷。蚩尤之雾，胜广之狐，黄巾之占风，白莲之诅社，妖祸虽熾，天下尚知其为妖。惟一此邪流……是以新莽天生之狡智，肆蛮夷魑魅之两毒也。”<sup>⑥</sup>

“南京教案”期间的文牒也把西人威胁国家安全作为一个重要的理由，说他们“各省盘据，果尔出神没鬼，透中国之情形于海外……此其关系在庙谟国是，为祸隐而大。”<sup>⑦</sup>总而言之，这些人对西人是极其持戒备心理的，而这种心理是

① 沈樞：《参远夷三疏》，《破邪集》，卷一。

② 《论语·季氏》。

③ 沈樞：《参远夷疏》，《破邪集》，卷一。

④ 沈樞：《参远夷三疏》，《破邪集》，卷一。

⑤ 周之夔《破邪集序》，卷三。

⑥ 许大受：《圣朝佐辟》，《破邪集》，卷四。

⑦ 《会审王丰肃等一案》，《破邪集》，卷一。

“夷夏之防”的民族心理的必然体现，而“夷夏之防”之心理也几乎成了我们这个民族的集体无意识。当然，他们当中的一些人对西人持如此之看法，从一个方面看，也是可以理解的；他们当中有的确实是为国家安全着想，因为殖民主义者在东南亚的所作所为他们是有所闻。但是，他们当中更多的是从狭隘的心态出发而立论的，更多的是因为他们把西人看作是“夷”。传教士在中国何为，这我们已经研究得很多了，他们当中有的确实在客观上为殖民主义者在中国的掠夺起了某种作用；有的则完全是受宗教热情或宗教狂热的支使，抱使中华归主的幻想而来中国的；有的在中国生活许多年后，对中国甚至产生了较深的感情，对中国之学术有了浓厚的兴趣，是真心热爱中国。当然，那些被称为殖民主义者的“鹰犬”、“间谍”的并不是没有。然而，总体上看，他们对帝国的威胁还不至于像《破邪集》中所说的那么严重。

第三，《破邪集》全面拒斥西学，既反对西方之宗教，又反对西方之科学；在他们看来，西士所传科学，要么中国古已有之，要么“迂阔无当于用”，反映了明末部分中国士大夫对自然科学的幼稚与无知，同时也说明了耶稣会士所传的西方科学中的“旧学”对于当时的中国来讲并不是太“旧”，对于部分士大夫而言而是太新，新得无法接受。我们知道，以利玛窦为代表的耶稣会士们可以说是一手拿福音书，一手拿《几何原本》走进中国内地的；这跟在美洲传教的耶稣会士一手拿福音书，一手拿宝剑，怎么讲总要好些。李之藻、徐光启等士大夫在一定程度上是由科学真理而走向启示真理，由认可西洋的科学而认可西洋的宗教乃至西洋人。《破邪集》中的作者却是相反，他们由厌恶西人所传之教，而发展成厌恶他们所带来的一切，包括他们所传之科学乃至其人本身——由彼而此，由此而彼，无不令他们深恶痛绝；西人所带来的那些东西不过是些“细小伎能”。<sup>①</sup>许大受《圣朝佐辟》是该集中“破邪”最力者之一，该篇分为十“辟”，其中第九“辟”便是“辟夷技不足尚夷货不足贪夷占不足信”。就是说，一切跟“夷”有关的都应痛加摒弃。他认为，夷技虽有其巧，但“纵巧亦何益于身心”？这是中国儒士空谈心性而疏于“实学”的典型的体现。更令我们惊讶是许氏之辈对科学的幼稚无知；他说：“夷又有伪书《几何原本》，几何者，盖笑天地间之无几何耳！”所以，西士所传之一切在他看来全都“无稽”、“无理”，其谈理甚至逊于佛书。<sup>②</sup>这种由恨其教其人而兼及其科学的情况在清初仍然没有什么改变；“历狱”的策动者杨光先就说过：“宁可使中夏无好历法，也不可使中夏有西洋人。”<sup>③</sup>

舆地学和历法是耶稣会士较早传入的西方科学。利玛窦带来的万国全图，破了许多中国文人的中国天下观，就连杨廷筠那样的对科学没有什么兴味的士大夫也接受地球是圆的这一事实。但《破邪集》中的作者却仍然固守原来的对

<sup>①</sup> 施邦曜：《福建巡海道告示》，《破邪集》，卷二。

<sup>②</sup> 许大受：《圣朝佐辟》，《破邪集》，卷四。

<sup>③</sup> 杨光先：《日食天象验》。

世界的认识。松溪魏濬说：“所著輿地全图，及泅洋宵渺，直欺人以其目之所不能见，足之所不能至，无可按验耳。真所谓画工之画鬼魅也。毋验其他，且如中国于全图之中，居稍偏西，而近于北，试于夜分仰观，北极枢星乃在子分，则中国当居正中，而图置稍西，全属无谓。”<sup>①</sup>他们认为，凡是“足之所不能至”的地方，凡是不能亲眼见到的一切，都是不可信的；他们认为，没有将中国置于世界的中央，就是对中国的大不敬。实际上他们在地理方面的知识实在可怜得很。利玛窦说西士航海八万里或九万里而来，他们就觉得这是不可思议的事情；所以他们当中有不少人就这一点来驳“西夷”的狡诈，说他们“原籍者云，的系佛狼机人……诈称行天主教，欺吕宋国主，而夺其地，改号大西洋。然则闽粤相近一狡夷尔，有何八万里之遥？”<sup>②</sup>许大受《圣朝佐辟》一上来就驳“九万里”之说：“彼谎言有大西洋，彼从彼来，涉九万里而后达此。按汉张骞使西域，或传穷河源抵月宫，况是人间有不到者，《山海经》、《搜神记》、《咸宾录》、《西域志》、《太平广记》等书，何无一字纪及彼国者。”<sup>③</sup>在他们看来，中国书籍未记载过的，都值得怀疑。

治历一事，更是“破邪”者们不肯放过的。他们认为西洋人治中国历法，是一大忌讳，认为历法是社稷之大事，不容外人染指；“大明律有私习天文之禁”。<sup>④</sup>“从来治历，必本于言天，言天者必有定体”，而这定体就是中国古代经籍上所说到的一切，如果古经上没有，就是荒谬的，所谓“诞妄不经，惑世诬民”。<sup>⑤</sup>闽芝城谢宫花还著《历法论》、《四宿引证》专文二篇以辟西士妄论。这些人一致认为，中国的历法已很完备，无需外人多事：“即所私搆浑天仪、自鸣钟之类，俱怪诞不准于绳，迂阔无当于用。尝考尧舜之世，有‘璇玑玉衡，以济七政’之法。历代相传，有铜壶滴漏以测晷刻之法，岂无颖类。”<sup>⑥</sup>谢宫花则说“今西夷所以耸动中国，骄语公卿者，惟历法。然中国之历法，自有一定之论，不待西夷言之也。”<sup>⑦</sup>而宫氏所讲的天文学实充满迷信之说。他说传教士们“朝夕持咒稽首房、星、昴、虚”四星宿，目的是要中国人倒霉，因为他认为，此四星宿明暗大小动静的变化，跟中国的政事无不相关——

他认为“昴”宿的变化会造成以下情况：

昴宿有七星，水星也，昴为天耳目，又为白衣聚会。七星中有旄头者，胡星也。昴星欲明，明则狱讼平，国无佞臣，天下安；不明则刑必滥，佞臣得志，天下凶。其六星不欲明，明则边兵多死，动则大臣下狱，信馋害忠……明而数动，则胡兵大起。其大星跳跃而他皆不动，则胡兵侵边。六星明与大星等，则天下大水。七星皆明而

① 魏濬：《利说荒唐惑世》，《破邪集》，卷三。

② 沈樞：《参远夷三疏》，《破邪集》，卷一。

③ 许大受：《圣朝佐辟》，《破邪集》，卷四。

④ 《南京礼部“拿获邪党后告示”》，《破邪集》，卷二。

⑤ 沈樞：《参远夷疏》，《破邪集》，卷一。

⑥ 《会审王丰肃等一案》，《破邪集》，卷一。

⑦ 谢宫花：《历法论》。



黄，胡虏大兵起。

“虚”宿的变化则造成下列情况：

虚宿有二星，亦水星也。其星明静则天下安，不明则天下旱，动摇则有更朝廷旧制者。

“房”星的变化情况带来的结果是：

房星有四星，木星也。房星均明则天下太平，其星暗则大臣乱政，明而大则胡兵起。星动外则财宝出，动内则财宝入。月行而星动，则乱臣谋害，殃及万里。

“星”宿的变化跟国中的关系是：

星宿亦有七星，均明大则王道大行，小则贤良不用，而天下虚空，遁藏摇动则胡兵起。

又说：

彗星入扫紫宫，布新除旧，天下革命。

所以，“西夷”们“祝愿昴宿明黄（即会‘胡虏大兵起’）、‘虚星二宿动摇（即有‘更朝廷旧制’）、‘房星明大（即会有‘胡兵起’）、彗星入紫（即要我中国‘布新除旧，天下革命’也）。”<sup>①</sup>由此可见“西夷”歹毒；由此可见，他们为什么于治历如此热衷；由此可见，他们是要乱我乾坤，变我中华，篡我江山，害我子民。他们就是这样判断西方传教士的。在伽利略已经发现木星卫星的时候，在伽利略已经发现太阳黑子的时候，这些士大夫们还在用按古代的星宿之说来解释人间春秋、祸福赏罚。大可怖也。

总体上讲，“破邪”们几乎完全是按照中国本土固有的一切去衡量西来的一切。概括起来说，他们认为，只要是中国历史上没有过的东西，不见于经，或者不见于书的，都是不足信的；“西夷”传来的就是好的东西，我们早就有了，而且我们的比他们的更好；至于我们所没有的器物，如自鸣钟之类，那属奇巧，无益于身心；甚至奇巧之类，我们也有：“自鸣钟者，极其精巧，此自是人力所能，如古鸡鸣枕之类耳。……其法简于漏壶耳。”<sup>②</sup>那些东西就算我们没有，但为了防夷变夏，舍之亦不足惜：“盖但患人之不华，华之为夷，不患历之不修，修之无人也。”<sup>③</sup>这些恰好说明传教士们所传入的西方科学对于当时中国社会是何等的必须。《破邪集》中的儒生、僧徒们虽是以儒家思想为武器来破“西学”之“邪”的，我们觉得，破明末士大夫中思想落后陈腐、守旧迷信、空谈性理这个“邪”，所必需的恰是“西学”之“邪”——不妨称之为以“邪”治“邪”，以“毒”攻“毒”。

第四，《破邪集》竭力维护儒家道统，辟天主教之邪乃是因为其跟儒家伦理思想相左，乱我学脉，伤我风化；指责利玛窦等附儒实是“螟特附苗，其伤必多”。儒家思想是中国思想的一以贯之的传统，这殆无疑义，但儒家思想在漫长

<sup>①</sup> 谢宫花：《四宿引证》，《破邪集》，卷六。

<sup>②</sup> 魏瀚：《利说荒唐惑世》，《破邪集》，卷三。

<sup>③</sup> 苏及禽：《邪毒实据》，《破邪集》，卷三。

的发展过程中，在各家的注疏和接受的过程中，在其他非主流文化包括外来文化的汇流中，又发生了微妙的“变异”。谢和耐把从古代宗教和哲学思想经佛教影响到理学兴起这整个时期的中国思想比作“这堆乱麻”。<sup>①</sup>的确是很难理清。但如梁漱溟说的，孔子之前的都收在孔子那里，而孔子之后的又从孔子那里出来。<sup>②</sup>中国的思想其儒学底色终究没有蜕变，就是有各疏家所持各异，就是有佛教自西而来，但儒万变不离其宗；这就是儒的特色，这就是为什么佛到了中华便“蜕变为国有”的原因，这也是中华为什么难以“归主”的秘密之一。儒家思想中最恒久的内容当是：敬天畏命，孝悌忠信，仁义忠恕，仁政王道之类。每一方面聚则为纲，张则又散为多目。恐怕正是因为儒学这种万变不离其宗或化他者几乎为乌有的禀性致使中国的一些士大夫产生了中国的学问已完备无缺，毋需再倡新道，况且又有佛老锦上添花。《破邪集》中的论者所持之论殆莫出于此。

既然中国之古道已经完备，就不再需要异者来补充。“天地开辟以来，而中国之教，自伏羲以迄周孔，传心有要，阐道有宗，天人之理，发泄尽矣。无容以异说参矣。嗣是而老氏出焉，杨墨出焉，好异者宗之，然不过窃吾儒之绪余，以鸣其偏见，故当时卫道者，力辟焉而不使滋蔓。乃今又有昌为天主教，若北有庞迪峨等，南有王丰肃等，其名似附于儒，其说实异乎正。”<sup>③</sup>在他们看来，利玛窦等“西夷”借中国经籍中的“上帝”、“天”等名称来传天主教，是“借儒为援”；因是借之而倡外教，其结果便是“螟特附苗，其伤必多”，<sup>④</sup>故欲力辟之。

许多破邪者针对传教士中国古书中所说之“天”、“上帝”、“天主”等名称实乃西国所言天主，故中华自古就行天主之教一说，进行了反驳。黄廷师说：“我朝应天御极，除腥膻而辟文明，按尧舜之玕衡，尊周孔之统系。列圣代兴，诸贤辈出，穷三才奥窔，闻千古密扃，发明已无余蕴。未有天主之说，如夷人利玛窦、艾儒略所云者也。夫天主一说，诞谬不通。”<sup>⑤</sup>在黄氏看来，中国的古书上并没有天主一说。但也有人认为：“夷人辨疏辨揭，俱称天主，即中国所奉之‘天’，而附和其说者，亦曰：‘吾中国何当不事天也。’乃彼夷自刻天主教解要略，明言天主生于汉哀帝某年，其名曰耶稣，其母亚利玛，是西洋一胡耳。又曰被恶官将十字伽钉死，是胡之以罪死者耳，焉有罪胡而可名天主者乎？”<sup>⑥</sup>就是说，中国虽有天主，但不是“西夷”所称之天主，更何况，“西夷”所称天主，乃一罪人；所以，用西方之天主附我皇天，实一冒犯也。

中国古书上的“天”的含义确实非常复杂；这里先不谈“中国”之天与天

<sup>①</sup> 谢和耐：《中国和基督教》，第5页。

<sup>②</sup> 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第150页。

<sup>③</sup> 《会审王丰肃等一案》，《破邪集》，卷一。

<sup>④</sup> 陈侯光：《辨学刍言》，《破邪集》，卷五。

<sup>⑤</sup> 黄廷师：《驱夷直言》，《破邪集》，卷三。

<sup>⑥</sup> 《南京礼部“拿获邪党后告示”》，《破邪集》，卷二。

主教之“天”，这留待下文。这里只说中国文化中的“天”跟人间的天子还有着密切关联。中国的天子是承上天之命统治人间的江山的。这样西来的天主跟中国的天子就形成了一对矛盾。不但西方来的这个“天”字遇到了麻烦，就“大西洋”、“大西国”之“大”字也犯了忌。沈樵说：“自称其国曰大西洋，自名其教曰天主教。夫普天之下，薄海内外，惟皇上为覆载炤临之主，是以国号曰大明，何彼夷亦曰大西？且既称归化，岂可为两大之辞以相抗乎？三代之隆也，临诸侯曰天王，君天下曰天子，本朝稽古定制，每诏诰天下，皆曰奉天，而彼夷诡称天主，若将驾轶其上者然，使愚民眩惑，何所适从？”<sup>①</sup>大一统的中国讲究惟一。利玛窦本来也想利用这“惟一”来宣扬基督教里的上帝是惟一主宰这一教义：“惟竟于一……邦国有主，天地独无主乎？国通于一，天地有而主乎？”<sup>②</sup>但是，天地间是有一大主宰，但这大主宰怎么会轻易让夷人篡得？“堂堂中国，岂让四夷？”<sup>③</sup>“况莫尊于天帝，中国者称天子，彼乃出于天子之上乎？”<sup>④</sup>

再者，破邪者认为天主教义诬我圣贤。黄贞记录过他跟艾儒略的一段对话：又彼教中有十诫，谓‘无子娶妾，乃犯大戒，必入地狱’，是举中国历来圣帝明王有妃嫔者，皆脱不得天主地狱矣。贞诘之曰：‘文王后妃众多，此事如何？’艾氏沉吟甚久不答。第二日，贞又问，又沉吟不答。第三日，贞又问曰：‘此义要讲议明白，立千古之大案，方能令人了然，皈依而无疑。’艾氏又沉吟甚久，徐曰：‘本不欲说，如今我亦说。’又沉吟甚久，徐曰：‘对老兄说，别人面前我亦不说。文王亦怕入地狱去了。’又徐转其语曰：‘论理不要论人，恐文王后来痛悔，则亦论不得矣。’……嗟嗟！辞穷莫遁，谤诬圣人，其最莫容。<sup>⑤</sup>

这样，基督教教义跟中国传统天说、传统观念间的不和谐性就暴露出来了。这种“毁吾圣贤，慢吾宗祖”的行为，中国人哪里能接受？

天、儒之间的另一个“裂痕”是基督教的伦理观跟中国古代社会的纲常观水火不相容：破邪者们认为基督教尊天主为大父的教义是乱我纲常，无君无父，废我祭祀，伤我学脉。“三纲”、“五常”是中国封建国家的最高的道德原则。“三纲”（“君为臣纲”、“父为子纲”、“夫为妻纲”）体现了中国古代在家族制基础上形成的由一般家庭到国家最高统治者的等级制度；这一制度的稳定是取决于各个阶层的成员之间能否履行自己的职责和义务。“三纲”体现了中国古代“伦理、政治、宗教三合一”，<sup>⑥</sup>即思想观念、意识形态、宗教三者间的有机统一或合一。无视“三纲”不仅仅是对长上的尊敬与否的问题，而是关系到整个社会的稳定与安全，关系到社稷江山的大事。“三纲”的实行，尤其体现在下级对上

<sup>①</sup> 沈樵：《参远夷疏》，《破邪集》，卷一。

<sup>②</sup> 利玛窦：《天主实义引》。

<sup>③</sup> 许大受：《圣朝佐辟》，《破邪集》，卷四。

<sup>④</sup> 《会审王丰肃等犯一案》，《破邪集》，卷一。

<sup>⑤</sup> 黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，《破邪集》，卷三。

级的服从上；层层级级的服从（“无违”），是实行“三纲”的前提；同时，它也体现在上一级对下一级的义务上。每一层每一级都有其行为上的准则：“为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。”<sup>②</sup>“父慈子孝；兄良弟悌；夫义妇听；长惠幼顺；君仁臣忠。”<sup>③</sup>这样，如果社会中的每个成员，或社会的每一链环都尽了其责，“各亲其亲，各子其子”，<sup>④</sup>社会便上下相安，稳定繁荣。这就是为什么孟子说“尧舜之道，孝悌而已矣”的缘故。董仲书则以阴阳来说明这种上下关系，实际上把“三纲”上升到了天理的高度：“凡物必有合……阴者阳之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合。物莫无合，而合各有阴阳……君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。”<sup>⑤</sup>而基督教的教义虽也讲孝，十诫中虽也明确说明“当孝敬你的父母”。但是，造物主是创造万物的大父；既然都同为造物主所造，他们就同为他的造物，而同为造物主的造物，那么他们彼此之间也就是平等的：君臣间是平等的，父子间是平等的，夫妇间同样是平等的。这就和“三纲”构成了水火之势！苏及寓一语道破，说这是“伤风败俗”。他说：“皆以藐我君师，绝我祖父，举我纲常学脉而扫尽者也。”苏氏认为，这样的结果只能是“父不父、子不子、夫不夫、妇不妇、孩童难保其孩童”。<sup>⑥</sup>许大受对此也表示了他的愤怒：

《记》曰：‘孝弟之德，通于神明。’《孟子》曰：‘尧舜之道，孝弟而已矣。’夷辈乃曰：‘父母不必各父母，子孙不必各子孙，且对地之天亦不足父，而同父天主。’其于父子大亲，但目为彼男彼女，生此男此女而已。<sup>⑦</sup>

“三纲”不仅是体现为现时的道德伦理观，它也跟中国古代的祭祀观密切关联。“父在观其志，父没观其行，三年无改于父之道，可谓孝矣。”<sup>⑧</sup>子曰：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”<sup>⑨</sup>对祖先的祭祀的意义是在人间，所以祭祀可以说是“三纲”准则的进一步延伸。严格地讲，基督教是反对这种祭祀的；这也是后来“礼仪之争”的一个焦点。《破邪集》中的上大夫早就意识道了这一点；“南京教案”期间，沈懋德说：

臣又闻其诳惑小民，辄曰：‘祖宗不必祭祀，但尊奉天主，可以升天堂，免地狱。’夫天堂地狱之说，释道二氏皆有之，然以之劝人孝弟，而示惩夫不孝不第造恶业者，故亦有助于儒术耳。今彼直劝人不祭祀祖先，是教之不孝也。繇前言之，是率天下

① 李泽厚：《论语今读》，第41页。

② 《礼记·大学》。

③ 《礼记·礼运》。

④ 《礼记·礼运》。

⑤ 董仲书：《春秋繁露·基义》。

⑥ 苏及寓：《邪毒实据》，卷三。

⑦ 许大受：《圣朝佐辟·辟反伦》，《破邪集》，卷四。

⑧ 《论语·学而》。

⑨ 《论语·为政》。

而无君臣；繇前言之，是率天下而无父子。<sup>①</sup>

破邪者们在看出传教士的附儒目的后，便认为他们的用心是险恶的，说天主教是“似道非道而害道，媚儒窃儒而害儒”，说他们是“孔门之王莽”。<sup>②</sup>

第五，《破邪集》中的作者无论是僧徒还是儒士，都对传教士的附儒排佛的策略大加挞伐，竭力为佛教辩护。如果说破邪者谴责传教士坏我儒理更多的是从民族尊严、民族利益、民族主义、民族自大的角度立论的话，那么，僧徒为释家张目则更多的是维护一个宗教派别的利益；如果说基督教与儒家的冲突更多的是文化间的冲突的话，那么，基督教与佛教的遭遇则是常见的那种宗教冲突了。对于利玛窦策略的真正动机，僧徒、儒士们看得很清楚。他们知道，“西夷”是“阳败国家，阴坏道释”。<sup>③</sup>许大受说他们是“阳辟佛而阴贬儒”，又说“三教决不容四”。<sup>④</sup>蒋德璟则认为，传教士“书可百余种，颡与佛抗。”<sup>⑤</sup>利玛窦本来是想打击一个“敌人”，树立一个“朋友”的，但他们现在一致都把利玛窦等看作敌人。《破邪集》中为佛教辩护者不单有佛门僧徒，亦有儒生或在家居士。儒士在维护儒家道统是，对佛学的态度是暧昧的，认为佛家是儒家的一种补充。《破邪集》中集中为佛门张目的文字主要收在卷七、卷八中。除了释株宏的遗作外，还有释圆悟、释普润、释大贤、释成勇、张广滢等所著者。为佛教辩，主要从以下几方面。

首先是佛教和天主教在对“天”的解释不同。株宏说：

按经以证：彼所称天主者，忉利天王一四天下，三十三天之主也，此一四天下，从一数之而至于千，名小千世界，则有千天主矣。又从一小千数之，而复至于千，名中千世界，则有百万天主矣。又从中千数之，而复至于千，名大千世界，则有万亿天主矣。统此三千大千世界者，大梵天王是也。彼所称最尊无上之天王，梵天视之，略似周天子视千八百诸侯也。彼所知者万亿天主中之一耳。余欲界诸天，皆所未知也。又上而色界诸天，又上而无色界诸天，皆所未知也……彼（指利玛窦）虽聪慧，未读佛经，何怪乎立言之舛也！<sup>⑥</sup>

株宏是利玛窦入华之后遭遇的第一个强大的论辩对象且是留下了论辩文字的。株宏只是从佛教对天的认识来看天主教的天的。他并没有能够证明为什么天主教的天是荒诞的；他只是按照佛教的宇宙观与天主教的宇宙观作两相对照而已，并没有从更深的学理上进行辩驳。

到崇祯八年，密云和尚圆悟著又《辨天说》三篇（《辨天初说》、《辨天二说》、《辨天三说》）与天主教辩。圆悟认为传教士坚持一天说是“执”，而“执”者是不能“觉”的。他说：

① 沈懋：《参远夷疏》，《破邪集》，卷一。

② 黄贞：《尊儒亟镜序》，《破邪集》，卷三。

③ 苏及寓：《邪毒实据》，《破邪集》，卷三。

④ 许大受：《圣朝佐辟》，《破邪集》，卷三。

⑤ 蒋德璟：《破邪集序》，《破邪集》，卷三。

⑥ 释株宏：《天说一》，《破邪集》，卷七。

执天主为天主，佛为佛，众生为众生，而不知佛者觉也，觉者悟也。人人觉悟则人人皆佛矣，又何问于天人群生之类哉。故佛无定形，在天而天，处人而人，不可以色相见，不可以音声求，以其即汝我人人从本以来具足者也。以汝我从来具足者不自觉悟，而乃辟之，非自暴自弃耶？<sup>①</sup>

佛门破邪者在跟传教士相辩时，本身就走向了自相矛盾。圆悟先以《辨天初说》出，由张光活在杭州示于傅凡际；傅搪塞未与辩。后圆悟又著《辨天二说》，仍让张氏持书来索辩，这回接见张氏的乃一信教的中士范某。范某说：“教中虽有欲归一之说，然而佛教与天教原是不同的，必不可合者。盖佛教虽重性灵而偏虚不实，惟我天教明言人之灵魂出自天主，则有着落，方是大全真实之教。”<sup>②</sup>在《辨天二说》没有得到应辩时，圆悟就认为，天主教之人不辩就是理屈，并说：“夫辩者曷凭乎？凭理也。曷据乎？据理也。故以理为凭，以理为据，则以我辨他可也，以他辨他亦可也。”<sup>③</sup>密云和尚其实正是借用了当初利玛窦在《天主实义》中的方法论，而这一方法论跟他所宗之教形成了一种矛盾，因为他这正是走向了他所反对的“执”。相比较而言，祜宏采取的倒是述而不辩的策略。

其次，佛门与天主教的又一个龃龉则是杀生之辩。利玛窦曾诘释氏曰：“《梵网经》言，一切有生皆宿生父母杀而食之，即杀吾父母。如是则人亦不得行婚娶，是妻妾吾父母也；人亦不得置婢仆人，是役使吾父母也；人亦不得乘骡马，是陵跨吾父母也。”祜宏的回答显得很牵强；他说：“《梵网经》止是深戒杀生，故发此论。意谓恒沙劫来，生生受生，生生必有父母，安知彼非宿世父母乎？盖恐其或已父母，非决其必已父母。若以辞害意，举一例百，则儒亦有之。”<sup>④</sup>祜宏的回答实际上是证明了利玛窦的诘问是正确的。按《梵网经》的说法，再按祜宏的解释，“妻妾吾父母”、“役使吾父母”、“陵跨吾父母”虽不是百分之百，但还是有百分之一的可能。“举一例百”故不可取，“举百例一”，何如？

武林释成勇曾著《辟天主教檄》，与天主教辩。该文列举利玛窦《天主实义》中所阐利氏观点若干端，予以逐一驳击。其一端是利玛窦曾引儒书以证戒杀生之妄。利氏云：“自古及今，万国圣贤，咸杀生食荤而不以为悔，亦不以此为违戒。又孟柯示世主以数罟不可入污池，斧斤以时入山林，非不用也。”释成勇则同引《孟子》作辩，<sup>⑤</sup>以“不忍其觳觫”，“见其生不忍见其死，闻其声不忍食其肉，是以君子远庖厨也”作为例证。<sup>⑥</sup>在利氏看来，孟子主张“斧斤以时入山林”，“数罟不入污池”，是可以杀生的证据，只是要有节制，但不是不杀；“以时”是为了保证杀之不完。“数罟”不入，但“疏罟”是可以入的；不将鱼儿一网打尽，也是为了以后更好地杀生。释成勇抓住的是“以时”，认为“以时”就是戒

① 圆悟：《辨天二说》，《破邪集》，卷七。

② 见圆悟《辨天三说》，《破邪集》，卷七。

③ 同上。

④ 祜宏：《天说二》，《破邪集》，卷七。

⑤ 释成勇：《辟天主教檄》，《破邪集》，卷八。

⑥ 见《孟子·梁惠王上》。

杀，当然站不住脚。况且，“衅鼓”以羊易牛，并不是不杀，不过是以小易大而已。总之，双方虽皆据儒经，但又各执一词，难有分晓，只留待儒者笑之。《四库全书》“提要”说他们这是“同浴而讥裸裎耳”。

佛、耶冲突颇多，尚有“轮回之辩”，之类，这里就不一一。总体上讲，两家冲突牵涉到的是宗教利益，故裂痕甚深，难以抚平。很有意味的是，佛者辟“天教”，所依者儒家；“天教”挡佛门，所据亦儒也。同样有意味的是，僧徒所用措辞，跟唐时“会昌法难”时儒教针对佛教的话语十分相似；如今他们斥天主教用的却相似的话语，要“人其人，火其书，庐其居”。<sup>①</sup>当初的边缘者，如今却是依附于中心者，对另一边者发起猛攻。

第六，《破邪集》的作者无法理解基督教哲学，他们往往从儒家的实用理性出发来立论，对基督教神学的超性本质加以讽刺；这体现了明末部分中国知识分子对基督教的理解水平，同时也反映了从当时的乃至现在的中国人在接受基督教时所共有的特点。破邪者们正像他们对西士所传来的科学不能理解和接受那样，他们对基督教的教理、仪式等方面同样无法理解接受。关键的一点，这些都是他们以前所不知道的，是异的东西；三教合一足矣，何需有四。在他们看来，天主生有年月、诞有地点、源有父母，是不可理解的；亚当、夏娃与原罪是不可理解的；耶稣道成肉身，来到人间替人类赎罪，是不可理解的；基督教的各种仪式，如圣餐、圣水、圣油等，同样是不可理解的；在他们看来，这些都是诞妄的。

他们为天主乃一罪人而诧异。在以小人、君子、圣人区分人格等级的儒家那里，天主至少是高于圣人的，而圣人在儒士中已是一种于道德上努力的理想：“积善成德”，则“圣心备焉”。<sup>②</sup>所以当沈樞发现天主原是西国一罪人时，便十分惊讶，便以之为“参”远夷的理由之一；他说：“术之邪鄙不足言也，据其所称，天主乃是彼国一罪人，顾欲矫诬称尊，欺诬视听，亦不足辨也。”<sup>③</sup>在他们看来，“天主乃是彼国一罪人”则明矣、足矣，别的就不用说了。晏文辉则说：“彼刻天主教要略云，天主生于汉哀帝时，其名曰耶稣，其母曰亚利玛（即玛利亚）；又云被恶官将十字伽钉死，是以西洋罪死之鬼为天主也。可乎不可乎？”于是，作者又就耶稣生于汉哀帝时之说，作出这样的推论：“将汉以前无天主，而汉以后始有天主耶？”<sup>④</sup>对于“罪人”这一点，谢宫花还说：“夫天主耶稣，因妖言惑众，且被法氏钉死，不能自救，焉能为人赦乎？此皆诞妄之极，而谓可信乎？”<sup>⑤</sup>基督教的规仪也令他们觉得可笑。“况曰服咒水，画咒油，食酒为食天主之血，食面为食天主之肉，有一石置于案头，谓是天主之骨。人能服圣

<sup>①</sup> 曾时：《不忍不言序》，《破邪集》，卷七。

<sup>②</sup> 《荀子·劝学》。

<sup>③</sup> 沈樞：《参远夷三疏》，《破邪集》，卷一。

<sup>④</sup> 《会审王丰肃一案》，《破邪集》，卷一。

<sup>⑤</sup> 谢宫花：《历法论》，《破邪集》，卷六。

水圣油者，虽平生为恶，天主恤其一念皈依，前恶全赦。”<sup>①</sup>

许大受以三教立论，列举了基督教的“十谬”。

以偏阳（指天主造人，在他看来，天主是“阳”）幻术化生人类足矣，何苦妄造一性为女流，以滋饮食男女之祸，谬一。世之生而富厚者，多不耕而食之人，无告之羞，不育之妇，皆不受媿身之苦，岂独无原罪耶？谬二。原罪是一，而今报万殊，谬三。其人之先得轻罪，而使尽未来际之苗裔，皆罹重刑，与罪人不孥之意不同，谬四。祖累子孙，远不如佛氏所称六道轮回，自作自受之平明公恕，谬五。……彼亚当夫妇鞫鞫两人，乃以盗果深罚，不大无谓乎？谬六。凡人之智慧有限，所以不奈鬼何，以彼天主之威，魔鬼诱其血胤，而勿能禁，谬七。……以神圣如天主，笃生两人为最初继体，即诲盗而为戎首，何神圣之为？谬八。……彼既尊为天主矣，乃不怒耳。意云仍之万愆，而独怒冢子冢妇之一果，何其舛欤！且后人不肖，曰亚当作俑，若更追亚当之不肖，作俑其谁？吾不知为天主者，何辞以对？则又谬九，而谬十矣。<sup>②</sup>

许大受对基督教责难在当时的士大夫文人中是颇具代表性的；他对基督教理解、责难和疑问，在一定程度上是当时大多数中国知识分子对基督教的认识水平的体现。要这些在儒家实用理性烛照下长成的中国士大夫真正跟中国文化从来没有接触过的另一文明系统中的宗教和谐共处，确实是很难的。比如对于“罪”的理解，他们只能从道德层面来理解它，最多只能从轮回这一佛教宗教的观念来看“罪”的意义，而无法接受原罪的意义。新教牧师狄考文（C. W. Mateer）在1908年所写的《用官话翻译〈圣经〉的词汇》说，“谁能幸运地发现一个指罪孽的词而又不会使我们陷入民事罪的龙潭虎穴，或者不使我们被陷入到前世之罪孽报应的轮回中呢？”<sup>③</sup>狄考文牧师的苦恼说明了儒家实用理性在中国人头脑中是多么的根深蒂固，同时也说明佛教作为一个后来者，在中国人的意识中也已占据相当的地位，跟中国文化已经融合的相当亲密无间，而这是基督教至今都没有做到的。至于徐光启、李之藻等人对基督教的接受，那是建立在对利玛窦所认为的西方之天主实即中国古书上的“天”和“上帝”前提上的。一旦这一立论不能成立，他们的信仰的依据可能也就跟着消失。而破邪者们一开始就不相信利玛窦的说法，他们当然也无法接受基督教从规仪到教义的方方面面了。不但破邪者们不能接受，就是今天的中国人在对基督教的接受上其程度也高不到哪儿去；今天的中国人当然对西方、对基督教的了解要比破邪者们多得多，但绝大多数中国人是把基督教作为一种“知识”来了解和接受的。就是说，差不多四个世纪过去了，中国在对基督教的接受水平上并没有多大发展，虽然能认可它。

<sup>①</sup> 同上。

<sup>②</sup> 许大受：《圣朝佐辟》，《破邪集》，卷四。

<sup>③</sup> 见谢和耐《中国和基督教》，第74页。



明末以《破邪集》中的作者为代表的反对基督教在中国传播的举动，是利玛窦、罗明坚 1583 年至肇庆后 50 余年间规模最大，也是最深入的。虽然它并没有像“南京教案”和后来北京“历狱”那样使得传教士被迫暂时离开中国中国内地，也没有像后来发生全国各地的民间教案那样，以流血的方式来显示两种不同文化的剧烈冲突，但它却是从文化的层面展开的，这就更能使我们看到在别的一些教案中所看不到的问题的症结；这症结就是中西两种在文化上的巨大差异，两种文化间存在着的深而险的鸿沟。

疏理《破邪集》中的文字，我们还发现一个有趣的现象，那就是：维护儒教道统者，他们并不排斥佛教，而是把佛教作为外来宗教的一个“表率”来和基督教相对照；为佛教张目的僧徒，同样引经据典，深以儒说为然。再者，维护儒家道统者不仅仅是儒士，也有僧徒；为佛教张目者，不仅仅是僧徒，也有儒士。这样一来，从表面上看，他们是结成了一个“统一战线”，但从深层次上看，这两种文化在许多方面是达成了某种默契，或者说，这两种文化在许多方面是可以相互阐发，相互补充，相互照应；至少不像儒与耶、耶与佛那样龃龉多端。而传教士方面，他们用来替基督教辩护的也是儒家，也是中国传统经籍。这样，儒家就成了其自身之外三家，至少是佛耶两家必争的“风水宝地”。这从一个侧面说明了儒家在中国文化中绝对的、不可撼动的权威地位；这又从另一个侧面说明了任何一种异质的、外来的文化要在目标文化系统中取得立足的依据，获得生存的“合法”身份，都必须在这个系统中的最权威、最主流的文化那里找到某些跟自身共鸣东西，都必须跟这个主流、这个权威“攀上关系”，并以臣服的姿态出现在它的面前。

## 第六章 天学与儒学

在不同的地域环境中所发展起来的文明，从根本上来讲，它们表现出来的是它们的互有差异的独特性，无论是中华文明、印度文明、伊斯兰文明，还是拉美文明、西方文明。美国学者亨廷顿（Samuel P. Huntington）认为，冷战以后的世界，人类的冲突的根本原因不再是意识形态的冲突，而是各种文明间的冲突，各种文化差异所造成的冲突。其实，这种以文化差异而导致的冲突并不是在只在冷战后才成为世界冲突的主要动因；应该说这种冲突几乎是伴随整个人类的文明发展史的。冲突，说明彼此间有接触；有接触，就必然导致冲突。作为在独立的文化圈中所发展起来的两种文化：基督教和儒家思想，它们之间当然是互为异者的。而佛教和儒家本来也是互为异者的；但在实际的交往中，人们又往往会在不同的文化缝隙间去寻找双方的所谓“同”与“不同”。正如我们在以上所看到的，西方传教士和中国的信教者、护教者，他们都觉得基督教与儒家思想是一致的；另一方面，僧徒又与儒家相攀。结果，儒家成了这两种文化竞相攀附的对象，儒家成了双方都想争夺的“风水宝地”。然而，如果把佛教完全看作异者并不恰当，因为迄至明代的佛教已不再是汉代刚传入中国时的那个佛教。在十几个世纪的历史进程中，它与中国本土的儒家思想反复交锋、砥砺；其不适合中国传统文化的一切已被磨砺殆尽，即便还又与儒家不相一致的地方，也并不是以违背的形式存在，而是成为儒家思想的有益的补充。所以，佛教作为第一个与中国文化相遇的异质文化它跟中国文化结合后，其轮廓差不多已被磨尽。基督教自唐贞观年间进入中华，或因目标系统文化太强大而自身太谦卑而没有引起中国人的注意，或因其过分执著于自身的文化禀性而遭到本土文化的拒斥。明末清初时，在华认为中国古代敬天、畏天、事天跟基督教的信仰上帝相一致，中国的不少士大夫也深以为然；从传教士方面说，那是一种策略，从士大夫方面看，这是一种误读。

### 第一节 中西之“天”

以夷之天主耶稣，为合吾儒之经书帝天者，何异以鸟空鼠，即为合凤凰之音也欤？

——黄贞

黄贞在破天主教之“邪”时说：“其最受朱紫<sup>①</sup>疑似者，莫若‘上帝’、‘天命’与‘天’。”<sup>②</sup>这一点，他是看得准确的。耶稣会士们在中国古代的经籍中找到了这样一个突破口；正是这样的一个突破口，赢得了像徐光启、冯应京、王徽这样的士大夫的心。传教士们要中国人相信，中国古书中的天就是基督教的全知全能的天主；如果他们成功地做到了这一点，就是成功地向人们证明，天主之教在中国古已有之，天主之教就不是什么他邦之教，就能让那些习惯于一道同风的中国人皈依他们的教。

在利玛窦入华的最初几年中，传教士认为中国经籍中的天就是基督教的天主说法，确实被一些文人接受了。由佛教改信基督教的杨廷筠说：“儒者本天，故知天、事天、畏天、敬天，中华先圣之学也。诗书所称，炳如日月，可考镜也。自秦以来，天之尊始分；汉以后，天之尊始屈，千六百年天学几晦，而无有能明其不然者。利氏自海外来，独能洞会原道，实修实证，言必称昭事；当年名公硕士皆信爱焉。”<sup>③</sup>冯应京也完全赞成利玛窦在《天主实义》中引中国经书以证天主的行为。所以他在该书的序文中说：“天主何？上帝也；实云者，不空也。吾国六经四子，圣圣现贤曰：畏上帝；曰：助上帝；曰：事上帝；曰：格上帝；夫谁以为空之说。”<sup>④</sup>

但是，另外一些文人则持不同的看法，认为中国古书中的“天”、“上帝”等名称与基督教所尊天主完全不是一回事；他们认为传教士附儒是窃儒理以坏道，乱我学脉。他们为儒家道统遭受夷人的毒害而深表愤怒和忧虑。黄贞作《尊儒亟镜》，目的是要用儒家经典作为一面镜子来照“西夷”之“邪”。他在该文中说：“子曰：‘五十而知天命。’知天莫若夫子矣！然其垂教大旨，惟有德性心学。尽吾至诚无息之道而已矣。初不教人褻事帝天。盖天之所以为天，于穆不已之诚也。天即理也，道也，心也，性也。此道最灵而有权柄，故《易》云：‘天道福善祸淫。’此理最灵而最甚神速，故曰：‘一念善，则景星庆云随之。’是以吾儒惟有存心养性，即事天也，惟有悔过迁善，即祷天也。苟舍是而别有所谓天之之说，别有所谓事之之法，非素王之旨矣。予读祷尔上下神祇，子曰：‘丘之祷久矣。’……注云：‘上下谓天地，天曰神，地曰祇。’又是朱子大功德，使人知有天、有地、有天神、有地祇、在上在下也。……是故夷妖混儒之言天、言上帝，而绝不敢言地，不敢言祷于地祇，不敢言即吾心之道，不敢言即吾心之诚……而我华人，以夷之天主耶稣，为合吾儒之经书帝天者，何异以鸟空鼠，即为合凤凰之音也欤？”<sup>⑤</sup>从这段话中我们不难看出，黄贞所理解的中国的“天”，不仅仅是《六经》中的“天”，而是历经孔子、朱熹等人所认识、所阐释过的“天”；

<sup>①</sup> 见《论语·阳货》18：“子曰：‘恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。’”

<sup>②</sup> 黄贞：《尊儒亟镜》，《破邪集》，卷三。

<sup>③</sup> 杨廷筠：《刻西学凡序》。

<sup>④</sup> 冯应京：《天主实义序》。

而这“天”经过不同时期的阐释，所包含的义蕴又不断增加或丰富，或者说，其中往往会掺入其本来没有的内涵。但是，我们不能说只有利玛窦所强调的原典的“天”才叫中国的“天”，而黄贞等根据宋明理学的理解和解释而认可的“天”就不是中国的“天”；因为文化决不是一个常量或恒数，截取文化发展过程中的任何一段并把它视为整个文化的表征的做法是不恰当的。任继愈先生说到一种文化遗产的“增益”现象。比如，孔子的思想经过汉时董仲舒、宋代朱熹等的整合，就比原初时的要丰富得多；但结果是“董仲舒的孔子是汉代的孔子，朱熹的孔子是宋代的孔子，和鲁国的孔子的思想很不一样”。<sup>②</sup>但孔子是不是就被消解了呢？并不是。而是孔子在“解—构”中得到了发展。儒家是这样，佛学也是如此。同样，我们当然不能用静止的眼光去看中国的文化中的“天”。这个“天”也应是动态的，在历史的长河中得到“增益”的。

对于传教士的做法，邹维琏说：“海外极西之国，有夷人利玛窦，号泰西者，万历初年，偕四五人，流入中国，著《天学实义》等书……谬以‘天主’合经书之‘上帝’，夫既明知‘上帝’屡见于六经，郊社所以祀‘上帝’，则至尊在‘上帝’可见矣。昔者大儒释帝为天之主宰，盖帝即天，天即帝也。何云上天未可为尊，并讳‘上帝’之号而改为‘天主’之号乎？始曰‘天主’是理，继曰‘天主’是神，终托汉时西国之凶夫耶稣为天主，应运设教，是其标大题，僭大号。”<sup>③</sup>邹维琏等不能接受的是传教士将中国的“天”如此具体化了。在中国人眼中，“天”是神圣的，虽然对它的理解很含糊；在中国人那里，“天”又是跟人间的“帝”有着特殊的关联；“西夷”先说“天”是理，他们还能接受，又说天是神，而且是出生在西国的神，而且这神是个“凶夫”，是个罪人，他们就无法接受了。

于是，传教士想深入中国文化内部的这一“通道”，一下子被这些文人堵住了；传教士们的用意受到了怀疑。那么，人们不禁要问：中国的“天”究竟是怎样的“天”，西方的“天”又是什么？

天首先是一种自然存在。天与地构成人类生存的最大、最基本的空间；天与地是所有的民族赖以生存于其间的最原初的自然。最早基于人类的天和地，就是孩子来到这个世界上所见到的天和地。它们只是存在，它们的特征就是孩子所看到的特征：“天似穹庐，笼盖四野。”然而，这天和地由于其变化万千，由于其跟人们的生活如此息息相关，人们便对它们产生了各种各样的遐想，这种遐想尤其是围绕着天展开的。由于人们对自然力不能作出正确的认识，或者由于他们对某些自然力，特别是对天，在情感上时而依恋，时而惧怕，他们对自然力就赋予了相应的形象。原初的人类对天的感知往往是表现为崇敬、感激、恐惧，进而上升为赞颂、膜拜等情感。在不同的民族那里，对天的认识和感知

① 黄贞：《尊儒亟镜》，《破邪集》，卷三。

② 任继愈：《文化遗产的增益现象》，见任继愈《天人之际》，上海文艺出版社，1998年。

③ 邹维琏：《辟邪管见录》，《破邪集》，卷六。

又表现为不同形式；有的以神话的形式，有的以宗教的形式，有的将这类情感上升为伦理道德，或是这几种方式兼而有之。比如，在古希腊人那里，则是用神话的形式来表现他们眼中的自然万物，正像恩格斯所说的那样，他们的神话对世界的歪曲的理解。在这种神话中，我们不能说不包含宗教的成分，但它没有形成严格意义上的宗教所具备的种种特点，缺少明确而严格的教义。但在另一些民族那里，对天的感受经常上升为宗教情感，只是有的后来形成了宗教，而有的则未能形成明确的有系统的宗教。一旦由对天的崇拜上升为宗教，并且当这种宗教进入到阶级社会时，人间的因素便又加入进去；君主开始分享天神的特权。西方有君权神授，中国有人间天子。总之，他们对天的认识，是一个由客观上升到主观的过程，由纯自然上升到人文的过程；在这过程中，天这样一个纯自然的存在变得复杂起来。于是，各民族的天便开始“分化”；本来自然界的天对于所有的人都可以理解，但出现了不同“文化之天”，天就变得各不相同。生活在同一片“自然之天”下面的人类，他们的交往本是可能且容易的，但生活在不同“文化之天”下面的人类，他们的交往却变得困难起来。所以，与其说是天自身的缘故的作用，不如说是文化使然。对不同民族对天的理解，也就是对不同文化的理解。“自然之天”一览无余，“文化之天”朴素迷离；“自然之天”客观，“文化之天”主观；“自然之天”具体，“文化之天”抽象。于是，在中国古代便有了“形天”与“上天”的分别；在西方，sky 和 heaven 在内涵上也有了微妙的差别。

随着社会的多元发展，人文积淀的日益厚重，“文化之天”变得越来越难以理解，内涵越来越丰富；各个民族都头顶各自的一片“文化之天”进行交往时，便发现彼此难以接近。哲学家卡西尔说过：“最早的天文学体系的空间不可能是一个单纯的理论的空间……这种充满着魔术般的、神圣的”空间，“……不过是一个想象的空间，是人类心灵的一种虚构……是一种对宇宙神话式的解释”，而我们“最困难的任务之一就是要理解这种符号系统真正意义和全部重要性”。<sup>①</sup>不同的民族的“文化之天”都具有其自身的“符号系统”，造成了不同民族的文化 and 宗教间的相异；儒耶之间的龃龉便属这种情形。

天在中国古人那里也经历了一个由形天升华为“文化之天”的过程。古代民歌《击壤歌》中所唱的“日出而作，日入而息”和《卿云歌》中所唱的“卿云烂兮，纠漫漫兮，日月光华，旦复旦兮”体现的更多的是“自然之天”。在孔子之前天的宗教色彩一直很浓，而且，天后来跟帝又相互联系。《尚书》保存了许多这类关于天、上帝的文字。《汤誓》：“有夏多罪，天命殛之。”“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。尔尚辅予一人，致天之罚。”“惟皇上帝，降哀于帝庭，敷佑四方。”<sup>②</sup>《太甲下》：“惟亲无亲，克敬惟亲。”《说命中》：“明王奉若道……

<sup>①</sup> 卡西尔：《人论》，第68页、57、69页，上海人民出版社，1985年。

<sup>②</sup> 利玛窦：《天主实义·第二篇》。

惟天聪明。”等等。《商书》中的这些文字所体现的天和帝的内涵，可概括为以下几点：一、上帝和只掌管狭小范围事务的自然神不同，它是整个社会命运的决定者。二、上帝是社会道德规范的制定者、下民执行情况的监督者和裁判者。三、迷信上帝的权威具有绝对性，天命是最高的命令，下民必须按天命行事。四、先天命定论的迷信，已经萌芽。<sup>①</sup>从以上我们可以看出，早期的天和上帝是具有一定的宗教色彩的，但是迷信的倾向十分明显；而这种迷信的倾向，多少带有神秘色彩的特点，而这一特点在此后的中国文化中是一直的挥之不去的。这种迷信色彩正是先民对自然力无法理解的产物，这种迷信色彩又被后人继承下去了，尽管后来的生产力已经有了发展。文化史中的确常有这样一种现象，那就是，一个民族在生产力极其落后的历史阶段的文化形象，会在其后的文化中继续存在下去；这种文化形象尽管会因为生产力的发展、人们对自然的认识能力的增强会有所改变，但有些东西会作为独特文化符号流传下去，而成为人们日常生活中常见但大家不去追求其真正含义的文化代码，“天”就是这样一个代码。就是在信息时代的今天也是如此。人们还会说“苍天有眼”之类的在远古的历史语境中形成的、含义丰富的语汇。孔子话语中的“天”在很大程度上也是这种现象的体现。

到了孔子那里，天是宗教色彩和迷信色彩的混合物。但是，其宗教色彩已不再像早期那么浓了，而是多了几许神秘色彩。这不仅仅是因为“子不语怪、力、乱、神”。<sup>②</sup>《论语》中涉及“天”的地方共49处，但多数是包含在“天下”一词中，共23处，此外少数是含于“天命”、“天道”和“天子”中，较直接把“天”作为对象者仅有17处。众所周知，孔子谈“天”往往是含糊其辞的，就连他的学生也说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得闻也。”<sup>③</sup>从《论语》中可以看到，周及周之前的“天”之宗教色彩仍然存留，从《论语》中我们也可以看到孔子对“天”是重视的。但是，我们几乎无法从其中辨出所指的“天”究竟是何物。《论语》中的“天”有时显示的是宗教色彩（这时的“天”往往具有天地创造者的特点），有时则很神秘，有时它又是具备伦理道德威力，有时则似乎在“文化之天”和“自然之天”之间游移不定。王孙贾问曰：“与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？”子曰：“不然。获罪于天，无所祷也。”“天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。”<sup>④</sup>“子见南子，子路不悦。夫子矢之曰：‘予所否者，天厌之！天厌之！’”<sup>⑤</sup>“子曰：‘天生德于予，桓魋其如予何？’”<sup>⑥</sup>“子曰：‘莫我知也夫！’子贡曰：‘何为其莫知子也？’子曰：‘不怨天，不尤

<sup>①</sup> 朱天顺：《中国古代宗教初探》，第261—262页，上海人民出版社，1982年。

<sup>②</sup> 《论语·述而》。

<sup>③</sup> 《论语·公冶长》。

<sup>④</sup> 《论语·八佾》。

<sup>⑤</sup> 《论语·雍也》。

<sup>⑥</sup> 《论语·述而》。

人，下学而上达。知我者其天乎！”<sup>①</sup>“子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？’”<sup>②</sup>恐怕正是由于孔子之前的文字中所涉及的“天”宗教色彩更浓一些，而孔子的言论虽不明言“天”的宗教意义，但对古代宗教色彩很浓的“天”非常重视，于是利玛窦等就乐意引早期的文字作为古代中国就有天主之说的证据，然后再引用孔子的那些重视“天”但又语焉不详的文字来进一步作证，把“文人宗派”的主要人物吸引到他们那一方去，按照有利于他们的观点来诠释那些令人争论不休的著作。<sup>③</sup>

利玛窦的《天主实义》引的最多的是《书经》、《诗经》和《四书》。虽然他以附儒为策略，但同为儒家的荀子却没有引起他的兴趣，虽然《荀子》也用了很大的篇幅谈“天”说“地”。

如果说孔子对“天”是半信半疑的话，到了荀子那里，“天”就开朗多了，虽然当中也有不少神秘的成分。其“开朗”之处是在于荀子比较明确地指出了“天”的特性，区别了“天”的功能与人间力量的功能，辨清了天与地、天与人的关系，洞明了人在“天”面前应采取的态度。“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。”荀子比前人更进步的是，他在奥秘的苍天间发现了“常”——自然的规律，能将人间的力量和自然的力量加以区分：“治”和“乱”是人间的事，是人可以做到或可以避免的；“吉”和“凶”来自天上，是人无法左右的力量。他进一步阐释道：“天不为人之恶寒也辍冬，地不为人之恶辽远也辍广。”当然，他还没有“唯物”到探索并认识到这种力量的来龙去脉，只用一个“吉”字和一个“凶”字了之。他进一步说：“强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不忒，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，袄怪不能使之凶……故明于天人之分，则可谓至人矣。”<sup>④</sup>这里，主观能动性得到了强调，但他还没有能够做到对天作更深入的认识；当然，我们不能用近代科学的理念来要求他。在将“天”与人的“职能”分开后，荀子认为人所能做的是顺应“天”；就是说，他在发现了规律后并不想对规律本身进行探索，认为那不是人的事，人要做的只是在规律许可的情况下尽可能不违背规律就行。“大巧在所不为，大智在所不虑。所志于天者，已其见象之可以期者矣；所志于地者，已其见宜之可以息者矣；所志于四时者，已其见数之可以事者矣。”<sup>⑤</sup>他不强调对自然界的一切终究其所以然：“其于天地万物也，不务说其所以然而致善用其材。”<sup>⑥</sup>荀子能较为理性地认识一些具有宗教特性的祭祀迷信活动；他说：“雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月

① 《论语·宪问》。

② 《论语·微子》。

③ 见谢和耐《中国和基督教》，第41页。

④ 《荀子·天论》。

⑤ 《荀子·天论》。

⑥ 《荀子·君道》。

食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。”<sup>①②</sup>对于天象异变，荀子能正确地用唯物主义的眼光去审视：“星坠、木鸣，国人皆恐，曰：是何也？曰：无何也。是天地之变、阴阳之化、物之罕至者也。”并认为：“怪之，可也；而畏之，非也。”总之，对于天人关系，他总结为：“人之命在天，国之命在礼。”<sup>③</sup>天人各行其职。相对于以前的儒家思想，荀子在对天或自然的认识上应算是相当进步了。但我们还不能说他的思想就是“人定胜天”，应该说他表达的是“人能顺天”的思想；并且，他眼中的“天”不再像以前那样具有那么多的迷信、宗教色彩。至此，我们发现为什么利玛窦没有引用《荀子》。一句话，荀子的“天”比孔子的“天”要明确得多；但荀子的天论观在清代之前似乎后来并没有得到继承和发展。

汉代董仲舒虽将儒学宗教化，但他那里的“天”跟基督教的天相距更远。董仲舒提出“天人感应”的思想，认为“人副天数”，即人的一切，无论是形体、精神、思想、情感、道德品质等，都是天的复制品，都源于天；天有日月，人有两目，天有四时，人有四肢，等等。他认为：“人之为人，本于天……此人之所以乃上类天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑……人之情性有由天者矣。”<sup>④</sup>这跟基督教中天主创造万物是相违背的。从表面上看，“天”与人感应跟基督教的人和上帝的相遇一致，但是，董仲舒的思想的核心是要将人间的统治者和天之一尊相对应，目的是要赋予人间的统治者以无上的权利。所以，在董仲舒将天视为无上的同时，他又创造了一个人间的一尊；在他那里，“天”比周之前更走向人间，但人君却进一步走向了“天”；这是使得有限的人间统治者具有了某种神性，人间的统治具备一定的宗教色彩，“天”成了中央集权制的一种宗教性的象征——这是为基督教教理所不容的。

中国文化史上集中论“天”且影响深远的再就是宋明理学了。新儒家（New Confucianism）也尊“天”，但他们的“天”又有了新的内容。耶稣会士们“附儒”所要附者不是新儒家的“儒”，即“后儒”，而是先儒。他们认为，先儒才是“真儒”，而后儒则是“拘儒”、“俗儒”。孙璋对何谓先儒、后儒作如此分别：“何谓先儒？信经不信传，论经不论小字者也；何谓后儒？信经亦信传，论经亦论小字者也。”<sup>⑤⑥</sup>新儒家亦尊天，按理说传教士们是愿意附和之的，但是在新儒家这里，“天”成了宇宙的本原，已没有作为意志的主宰之天的含义，就是说，这里的“天”已经跟先儒那里的“天”已经不同了。在新儒家这里，“天”

① 《荀子·天论》。

② 古代每遇日食、月食，必举行仪式以救之，因为在古人看来，正是上天在警告世人。明末辟邪者当中仍然有人坚持这一点，并把传教士所认为的“日月之蚀，不须有司扶救”作为他们的坏我道脉的一大罪证。见林启陆《诛夷论略》，《破邪集》，卷六。

③ 《荀子·天论》。

④ 董仲舒：《春秋繁露·为人者天》。

⑤ 孙璋：《性理真铨》。见何兆武《中西文化交流史论》，第24页。

⑥ “小字”即经文的注疏。



被看作是自然的，是人的心性的根性，是道德的依据。程颢提出“天者，理也”的观点，<sup>①</sup>他认为：“只心便是天，尽之便知性，知性便知天。”又说：“一人之心即天地之心……圣人即天地也。”他用孟子的“万物皆备于我”来支持自己的这种观点。<sup>②</sup>程颐也认为：“自理言之谓之天，自禀受言之谓性，自存诸人言之谓之心。”<sup>③</sup>在他们看来，“天”即理，“天”即性，“天”即心；天、理、性、心是彼此对待的关系。朱熹的观点与二程相类，认为“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”。王守仁认为：“心即天，言心则天地万物皆举之矣。”<sup>④</sup>“心即道，道即天，知心即知道、知天。”<sup>⑤</sup>但是，在基督教那里，道是与上帝同在的。“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。这道太初与上帝同在。万物是藉着他造的。凡被造的，没有一样不是藉着他造的。生命在他里头，这生命就是人的光。”<sup>⑥</sup>而新儒家将天、道、理、人之心合为一体，或彼此相一，就违背了一切的道都来自上帝的教义。从上帝是世界的创造者来讲，新儒家的观点跟基督教也是相左的。理是天，理就可以是世界的创造者；同样，天即吾心，那么心也能成为世界的创造者了。而事实上，在基督教那里，理和心都不能完成其神学目的论，一切的起源和归宿都是天主，都是上帝。所以，传教士们对这种大相径庭的本体论是绝对无法接受的；所以，利玛窦在《天主实义》中谈到新儒家时说：

夫之宗品有二：有自立者，有依赖者。物之不恃别体以为物，而自能成立，如天地、鬼神、人、鸟兽、草木金石、五行等是也，斯属自立之品者；物之不能立，而托他体以为其物，如五常、五色……七情等是也，斯属依赖之品者。且以白马观之：曰白，曰马，马乃自立者，白乃依赖者，虽无其白，犹有其马；如无其马，必无其白，故以为依赖也。比斯两品：凡自立者，先也、贵也；依赖者，后也、贱也。

通过这段较为通俗的阐述后，利玛窦便反问道：“理固依赖，奚得为物原乎？且其初无一物之先，渠言必有理存乎？夫理在何处？依赖何物乎？”于是，他得出结论：“依赖之情不能自立，故无自立者以为之托，则依赖者了无矣。”<sup>⑦</sup>这样一来，新儒家的“天”跟基督教的天主便是南辕北辙。

以中国之“天”与基督教之“天”的关系而言，中国最古的“天”到新儒家这里的“天”的发展轨迹说明，中国之“天”离西方之“天”是越来越远。就是最近者，也只是貌合神离。尽管如此，还是有那么多的士大夫附和传教士们的附儒策略，认为中国古书上的“天”、“上帝”实乃西方之天主，只是异以名而已。乃至到了20世纪，仍然有人认为“儒家思想的天与《圣经》中的上帝不但毫无冲突，并且应该整合为一”。<sup>⑧</sup>那么我们能不能说这些人就比辟邪者更

<sup>①</sup> 程颢：《二程遗书》，卷十一。

<sup>②</sup> 程颢：《二程遗书》，卷二上。

<sup>③</sup> 《二程遗书》，卷二十二上。

<sup>④</sup> 王守仁：《答季明德》。

<sup>⑤</sup> 王守仁：《传习录上》。

<sup>⑥</sup> 《新约全书·约翰福音》，1：1-4。

<sup>⑦</sup> 利玛窦：《天主实义·第二篇》，Lancashire，第108-110页。

<sup>⑧</sup> 房志荣：《儒家思想中的天与〈圣经〉中的上帝之比较》，见《道与言》，第209页。

糊涂，更不理解中国的文化呢？不能这样认为。应该说这样的结果是他们看问题的视角不同而造成的，是他们对异质文化所持态度不同造成的，也是他们所具胸襟不同造成的。我们认为，在与异质文化的交往过程中，尤其是明清间这段特殊的中西文化碰撞中，某种误读实际上对促进双方的认识是有益处的。从某种意义上讲，破邪者所认定的耶儒两家的差异是客观存在的，但我们不能因此把这一点作为替破邪者辩护的依据。如果以他们的所认定的差异作为拒斥外来文化的理由，那么，世界上的任何文化都无法交流融合，因为世界上本来就不存在两种完全相同的文化。用佛教话语说，他们这是“执”。在异质文化交往中，过分地“执”就会将文化间交流的通道堵死。应在异质间留一个“通道”；在异质文化间留条“活路”。

在异质文化间留“活路”并不是要否定耶儒之间的差异。理性地认识这种差异，理性地去对待这种差异，理性地去整合这种差异，对双方都是有益的。客观地说，中西之“天”大相径庭。在中国古代经籍中，“天”无疑具有举足轻重的地位；但是，或许是由于它太重要了，反而被置于一种不加言说、不加详说的地位。“五十而知天命”，<sup>①</sup>又说“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”<sup>②</sup>“天命”为何？我们解释往往是“上帝的旨意和命令”。<sup>③</sup>“上帝的旨意和命令”为何？就是先民们的带有一定的宗教色彩和迷信色彩的话语，就是《尚书》中那些断断续续的、含糊其辞的史料。董仲舒后来发展过它，新儒家后来也发展过它；到今天，一个二十一世纪的人到了50岁的时候，他还会用孔子当初说过的那句话来感叹一番，说自己已到了“知天命”的年龄。结果，这“天”还有这“天命”仍然是——用徐志摩的一个措辞——“浓得化不开”，也可以说是神秘得“化不开”；当然这不妨碍它成为中国文化中的一个不可或缺的语码。可以说，中国的“天”的魅力就在于它的内涵的模糊性，神秘性，和无所不在的特点；或许正是它的这种含糊、神秘、无所不在，才给耶稣会士们可趁之机；换个说法，才给他们留了一个“通道”。

尽管“天”在中国文化中具有这样一种独特的特点，但我们不能说中国文化就是“天”文化；相反，西方文化至少是中世纪以来的西方文化却是“天”文化，或天主文化的产物。据统计，保存下来的《旧约圣经》的39册书中共有字句42.1万个，其中出现过100以上的字句有404个。这404个字句中，出现过2000次以上的有26个；这26个字句约占全书总字句的一半，即21万个左右。这26个字句出现频率最高的是希伯来语的连接词“及”(waw)，共5万多次；第二位的是希伯来语的冠词he(the)共3万多次；第三、四、五、六位的是希伯来语中的一些助词(for, in, from等)。居于第七位的便是上帝的名字“雅威”，共6828次；称谓上帝的复数名词elohim占第十八位，共出现2600次。

<sup>①</sup> 《论语·为政》。

<sup>②</sup> 《论语·季氏》。

<sup>③</sup> 《哲学大辞典》，第80页，上海辞书出版社，1985年。

再加上“我主”、“主子”等词,《旧约圣经》中关于上帝的词共出现了10440次,约占全书字句的四十分之一;就是说,书中每四十个字句中就提到上帝一次。<sup>①</sup>可以说,整个的《圣经》就是谈“天”(天主)的一本书,从世界的创造,到人对上帝的信仰;从教义到规仪,形成了一整套的严格意义上的“天学”。基督教跟希腊罗马文化融合后,“天学”支撑着整个西方文化的半壁江山,乃至大半个江山,而“天”不过是中国文化的一部分。所以,当来自西方“天学”要与中国传统思想相附时,便显得那样不对称。

## 第二节 太极与天主

无极之真,二五之精,妙合而凝,乾道成男,坤道成女。二气交感,化生万物。

——周敦颐

窃闻古先君子,敬恭天主,未闻有尊太极者。如太极为万物之祖,古圣何隐其说?……太极之说,甚难合理。

——利玛窦

明清间基督教跟中国传统文化相冲撞的另一大“公案”便是天主与太极之龃龉。正像以理为天、以心为天不能被传教士们接受那样,太极一说因为跟天主创造万物及人类这一基督教的基本信念相背而深受传教士们的厌恶。因为“尼西亚信经”开头就说:“我们信独一的神,是天地和一切可见和不可见的事物的创造者。”中国士大夫方面把传教士贬太极作为“西夷”乱我学脉的一大罪状;许大受针对利玛窦《天主实义》中贬斥太极的内容反驳道:“按彼《天主实义》云:‘窃闻古先君子,敬恭天主,未闻有尊太极者。如太极为万物之祖,古圣何隐其说?’‘太极之说,甚难合理。’斥击《周易》,累若干言。嗟嗟!甚矣夷人之敢于非圣,而刻其书者之敢背先师也,盖‘《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。’然后化生万物,此乃画前原《易》。夷辈此言,如生盲人,宁见天日?”<sup>②</sup>传教士方面针锋相对,艾儒略认为:“太极之说,总不外理气二字,未尝言其有灵明知觉也。既无灵明知觉,则何以主宰万化?愚谓气于天地,犹木瓦于宫室;理也者殆又室之规模乎?二者阙一不得,然不有工师,谁之前堂后寝?……物物各具一太极,则太极岂非物之元质与物同体者乎?既与物同体,则囿于物不得为天地主矣。”<sup>③</sup>于是,双方裂痕生焉:一方抱住《周易》不放,一方或认为“先君子”并未言及太极(《论语》确乎对“太极”一次未提,

<sup>①</sup> 参见房志荣《儒家思想中的天与〈圣经〉中的上帝之比较》,见《道与言》,第200页。

<sup>②</sup> 许大受:《圣朝佐辟》,《破邪集》,卷四。

<sup>③</sup> 艾儒略:《三山论学记》,何兆武《中西文化交流史论》,第31页。

“太”是出现过 3 次，“极”则一次没有），或认为太极不合天地创造生成之理而斥之。

太极之说源于《易》，而《易》者，儒、道两家皆尊之也。周敦颐著《太极图·易说》，显示了儒道两家在文化上的共价点。周氏将道士的修炼图，改造为天地万物生成的图式；他认为，有象有形的二气五行和万物，都生于原初绝对实体的太极，太极就是无形无象的太极；太极生阴阳五形和宇宙间的万事万物。

自无极而为太极。太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉。五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静，（自注云，无欲故静）立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰，立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁曰义。又曰，原始反终，故知死生之说。大哉易也，斯其至矣！<sup>①</sup>

这篇二百五十多字的《太极图·易说》实际上就是一篇中国的“创世记”；但在周敦颐那里，世界完全不是由天主或上帝创造。而是由原初的太极生成。太极于动静之间生二气，而于动静之间生阴阳，阴阳生天地，天地生五行，每行各具阴阳之性，于动静之间化生万物，万物又各具太极，事物于动静之间生生不息。从而形成了一套完整的创世图：宇宙生成论、万物化生论、社会学意义上的人性论。总体上说，它体现的是一种有生于无的客观唯心主义。太极阴阳之说，在周敦颐之后，发展成为新儒学的传统。士大夫接受它并不是在于它用一套缜密的方法解说了世界的起源，万物的来历，很重要的一点是这种动静观、阴阳观可以用于解释很多的社会现象、自然现象和生活规律，比如四季之交替变更，万物之复苏与枯衰，甚至人生之荣辱与兴衰，等等。但是，太极阴阳说与基督教的教理一经相逢，参差立见。

首先，基督教最基本的一点就是强调上帝是至高无上的创造者。上帝于六天之内创造天地、日月星辰、花草树木、虫鱼鸟兽，让它们各显其能；上帝按自己的形象造男造女，“使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫”。这是上帝六日内所作的。到了第七日，上帝所作的工已完毕，他在这一日歇了。<sup>②</sup>这说明上帝是这个世界的创造者，也是这个世界的主宰者。究竟是不是上帝创造世界，这是一个非常关键的问题。如果不是上帝创造这世界，那么，在上帝之前的存在物就会影响上帝的权威；如果不是，那么，上帝就不是全知、全能的上帝，他的无限性、绝对性就会受到威胁；那么，

① 引自侯外庐等主编《宋明理学史》（上），第 59 页，人民出版社，1997 年。

② 《旧约·创世记》，1—2。

基督教的立教根基也就被动摇了。所以，太极阴阳说对基督教的创世说是极其可怕的，它将世界的第一个也是唯一的一个创造者置换成无极、太极。

其次，在创造的手段上，太极阴阳说对基督教也产生威胁。上帝于六日内创造世界，但他并不是借助什么工具，而是凭借灵（圣灵），凭借语言（圣言、道、逻各斯）。在基督教中，“创造”一词为上帝专用、专有，其本身具有排外性、排他性、无凭借性。《圣经》一开始就是：“上帝的灵运行于水面上。上帝说，要有光，就有了光。”<sup>①</sup>假如他是凭借什么工具来创造，那他也就没有那么伟大了（而且，凭借工具者其本身就是物质性的）。就是说，上帝之所以伟大，是因为他能于空无之处创造出世界。“你一言而万物资始，你是用你的‘道’——言语——创造万有。”<sup>②</sup>而道与上帝永远同在，“是永永不寂的言语，常自表达一切，无起无迄，无先无后，永久而同时表达一切，否则便有时间，有变化，便不是真正的永恒，真正的不朽不灭”。<sup>③</sup>不但上帝是于空无之处创造世界，不但上帝所用的道和言语是无法用时间来衡量，就连他的言语也不是通过人间的物质的东西来传播。根据物理常识，声音只能由物质发出，并在物质中传播；但上帝的声音一不是以物质的形式发出，二不是在物质中传播，因为在上帝创造万物之前，宇宙间根本没有物质。“如果你创造天地，是用一响即逝的言语说话，如果你真的如此创造了天地，那末在天地之前，已存在物质的受造物，这受造物暂时振动，暂时传播了这些话。可是在天地之前，并没有任何物体，即使有，也不是用飞驰的声音创造的，而是利用它来传播飞驰的声音，借以创造天地。形成声音的物体，不论是怎样，如果不是你的创造，也决不存在。”<sup>④</sup>这样，上帝是用言语创造世界，而这言语跟人间的言语不同，他的言语是道，是用道来传播；这些都使得上帝在世界上的行为成为绝对。太极阴阳说也是于无之处创造世界的，太极之前的无极似乎也跟上帝的道相仿。但是生成世界的方式，跟基督教是违背的。因为太极阴阳说当中的生成因素是动静原则，动极则静，静极则动，动静之间，万物生焉；动则生阳，静则生阴；动生乾道，静生坤道；乾道成男，坤道成女。这样，男女就不是按照上帝自己的形象造出来的了；这样，世界的创造就不是按照上帝的意志；这样，在创造世界的过程中起作用的就不是上帝的道，上帝的灵。如果传教士接受太极阴阳说，那么无极、太极就要被尊为天主了；而这个太极、无极又不是全知、全能的；这个太极无极不是全知、全能的，又怎么能赢得世人对他的绝对崇拜呢？

再次，新儒家的太极阴阳说使基督教的原罪说的基础落空。由于上帝所造男女亚当和夏娃不顺服上帝的禁令，偷吃伊甸园的果子，他们被逐出伊甸园。上帝对女的说：“我必多增加你怀胎的苦楚，你生产儿女必多受苦楚。你必恋慕

① 《旧约·创世记》，1：1。

② 奥古斯丁：《忏悔录》，第236页，周士良译，商务印书馆，1994年。

③ 同上，第237页。

④ 奥古斯丁《忏悔录》，第236页。

你的丈夫，你丈夫比管辖你。”上帝又对男的说：“你既听从你的妻子的话，吃了我所吩咐你不可吃的那树上果子，地必为你的缘故受诅咒，你必终身劳苦，才能从地里得吃的。地必为你长出荆棘和蒺藜来，你也要吃田间的菜蔬。你必汗流满面才得糊口，直到你归了土，因为你是从土而出的。你本是尘土，仍要归于尘土。”<sup>①</sup>这就是基督教原罪说的来源。亚当、夏娃吃了禁果，罪也随之进入了人类；所有的人都有罪并受到限制，所有的人生来就与上帝疏离。“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”<sup>②</sup>原罪说是跟上帝创世说是密切联系在一切的；没有上帝创造世界，没有亚当、夏娃偷吃禁果，没有上帝的绝对意志，也就没有原罪说。太极阴阳说的世界是一个理气的世界；它的造人方式甚至跟中国古代传说女娲抟土造人也完全不同。太极阴阳系统中的人是靠阴阳的动静节奏而生出的，并非摹仿什么。正如朱熹所说：“天地之初，任何讨个种？自是蒸结成两个人，后方生许多事物。所以先说‘乾道成男，坤道成女’，后方说‘化生万物’。”<sup>③</sup>按照这种方式生出的男女自然不存在原罪问题。况且，根据太极阴阳说，人和万物一样都是在气之动静之间得天地之“秀”而生，而得万物之灵。有了形，就有了神，五行之性，感于外物而动，在动静之间善恶呈现；于是圣人、君子、小人生焉。在错综复杂的万事万物中，有善的因素，有恶的因素，圣人得其善而生。这样一来，人之善恶与否，人之有罪与否，都跟二气变化有关；这样一来，人的本性根本就是造化所致。于是，人的善与恶跟基督教所说的那种缘故就毫无关系。即使人身上有恶的东西，也不是先前他犯了什么错误、有过什么罪愆，而是跟造化相关。荀子谈过人性，认为人性本恶。“人之性恶，其善者伪也。”他还说：“凡性者，天之就也，不可学，不可事。”<sup>④</sup>荀子只说“性”乃“天之就也”，而没有说明“性”是如何“就”于天的，但可以肯定的是，荀子所认为的人性本恶绝对跟基督教的原罪说不是一回事。那么，如果传教士接受周敦颐以降的新儒家，他们就得就接受太极阴阳说，而接受太极阴阳说，原罪说就要面临灭顶之灾，原罪说面临灭顶之灾，赎罪也就无处着落，整个基督教的信仰大厦就会摇摇欲坠了。

太极阴阳说西人不能服之，原罪说中士又不解之。

中国人不能理解：为什么前人犯罪，后人就有罪；他们最多只能按照佛教自作自受来理解它，结果便更加糊涂。他们觉得，既然有原罪，为什么有的人能不劳而获：“世之生而富厚者，多不耕矣。”上帝让女人分娩时受苦为什么“不育之妇，皆不受娩身之苦”，因为她们也有原罪。为什么前人得轻罪，后人得重罪：“其人之先得轻罪，而使尽未来际之苗裔，皆罹重刑。”还有，中国人会问，

<sup>①</sup> 《旧约·创世记》，3：16—19。

<sup>②</sup> 《新约·罗马人书》，5：12。

<sup>③</sup> 参见《宋明理学史》，第62页。

<sup>④</sup> 《荀子·性恶》。

天主如此伟大，为什么不造出一个不会犯错误的人；或，天主如此仁慈，为什么故意造出两个会犯罪的人；这样看来，这天主根本就不伟大：“以神圣如天主，笃生两人为最初继体，即海盗而为戎首，何神圣之为？”天主作为神明，全知全能，所以亚当、夏娃犯罪，责任不在他们两个，而在天主，于是，天主是第一个罪人：“后人不肖，曰亚当作俑，若更追亚当之不肖，作俑其谁？”<sup>①</sup>

传教士方面则认为：“太极之解，恐难合理也。”因为物之宗品有二，一为自立者，一为依赖者，而太极阴阳作为理“奚得为物原乎？”而中士的理由是“无其理则无其物”，故理能生物。传教士则认为：“有君，则有臣；无君则无臣。有物，则有物之理；无此物之实，即无此理之实……今时实理不得生物，昔者虚理安得以生之乎？”又说：“阴阳五行之理，一动一静之际辄能生阴阳五行；则今有车理，岂不动而生一乘车乎？”<sup>②</sup>总之，在他们看来，太极阴阳之说是虚理，虚理不能生物，或曰理不能生物。而基督教天主或上帝创造世界，从表面是看是实在的；然而，根据奥古斯定所认定的那种绝对性，真正创造天地的是上帝的道，而这道是绝对不具任何物质性的。由此，如果让中国士大夫来理解，西方的天主创造世界之说，实际上也是虚理创造世界，跟中国太极阴阳化生万物实在无甚区别。所以，中国的道岂肯让于西方天主道呢？

（以下略去三节）

<sup>①</sup> 许大受：《圣朝佐辟》，《破邪集》，卷四。

<sup>②</sup> 利玛窦：《天主实义·第二篇》，Lancashire, 110—114。

## 第七章 启示录：沟壑究竟有多深

自利玛窦、罗明坚于 1583 年于肇庆建立居留点至嘉庆间全面禁教，基督教在华活动了 200 年左右。在这 200 年左右的时间中，基督教由万历年间的步履艰难，如履薄冰，到康熙朝时得鼎盛时期，山重水复，柳暗花明，几起几落，但最终还是以失败而结束了明清间这场东西文化间的第一次大规模的、正面的碰撞。这 200 年左右的基督教在华传教士可以大致上分为这样三个阶段：第一阶段（1583—1644）。这一阶段的特点是，由吸引士大夫向吸引平民过渡。1620 年之前，耶稣会士们付洗的成绩重要是体现在对中国士大夫的吸引上。徐光启、李之藻、杨廷筠、王徵、瞿太素等人物便是耶稣会士们这个时期所收获的“庄稼”。经过几年的对中国文化的了解，他们深知儒家文化是中国文化的主流，于是他们一方面易僧袍着儒装，一方面抓住每一个机会与士大夫结交；在他们看来，赢得了士大夫就是赢得了中国社会；进一步就是赢得了中国皇帝就是赢得了整个中国。前一个方面他们基本上是做到了，后者则一直没有能成功。无论明末几代皇帝，还是与传教士关系最密切的康熙帝，都没有被他们所传的福音冲昏头脑。1620 年之后得传教活动平民化倾向开始明显；虽然经历了 1616 年的“南京教案”，但耶稣会在华传教的元气并没有大伤，前一阶段的策略，即吸引士大夫阶层，在这时期开始开花结果。但是，“耶稣会士们不再于大文豪和高级官吏中进行归化活动了。他们后来为之举行的洗礼的任何人没有像徐光启或李之藻那样的名望和权威，甚至也没有像王徵和孙元化那样略为逊色一些的人物。”<sup>①</sup>明末刻印的《破邪集》虽然主要是代表了民间对基督教教义的态度，是对基督教在华活动前五十年总清算，但它并没有对明末基督教的传播产生很大的阻碍作用。第二阶段（1644—1723），由获得大面积成功到因为“礼仪之争”导致雍正朝全面禁教，并最终导致以耶稣会士为代表的明末清初传教活动的衰落。经受了清初杨光先发起的“历狱”，基督教曾迎来它在华传教的一个高潮期。借着西洋科学的影响力，传教的环境大为改观。至 1664 年，在华传教的耶稣会士在 25 至 30 人，中国传教区分为华北、中央、华南三大区域：直隶、山东、山西、陕西、河南、四川为华北区；福建、江南、浙江为中央区；海南、两广为华南区。这时中国有教徒 114200 人。<sup>②</sup>除了耶稣会士之外，这时期尚有多明

<sup>①</sup> 谢和耐：《中国和基督教》，第 67 页。

<sup>②</sup> 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，第 240—241 页。



我、圣方济各等修会的传教士在中国传教。第三阶段（1723—1775），耶稣会在华传教的低落期，耶稣会的解散标志明清间 200 年左右的基督教传教活动告一段落。旷日持久的“中国礼仪之争”到这一时期发展到了高潮，最终以罗马教廷与清朝朝廷的两强对峙互不让步而导致基督教明末清初传教事业的终止。1773 年，罗马教廷宣布了解散耶稣会的禁令，1775 年此禁令方传至中国。至此，以耶稣会为名义的传教活动遂告结束。此后，还有一定数量的各会传教士滞留中国，到 1840 年，在中国的传教士有数十名，信徒约有 20 万，<sup>①</sup>但多数传教士是在秘密状态下传教，再没有康熙朝时那种宽松的环境，再也没有一个完善的传教体系了。此后，鸦片战争后基督教新教以及得到恢复的耶稣会和其他修会的重来，在传教的方式上已跟过去完全不同。

虽然从前面我们所论述的内容来看，明清时期的基督教对中国的影响甚过唐、元两代，对中国的社会某些方面产生的影响而且很深，但它和景教、也里可温、孟高维诺带来的天主教一样，未能避免失败的命运。同是失败，明清间的基督教跟它之前两次的失败，跟它之后新教的失败，却是不一样的。它留下了更多的值得我们思考的东西……

## 第一节 中华并未归主

礼仪之争……对整个历史产生了可怕的后果。

——圣西门

使中华归主是耶稣会士们的最大的愿望，也是他们远离欧洲、冒九死一生之险不远万里来到中国的原动力。沙勿略病死在上川岛上，利玛窦等勤奋学习中国语文，移译西方科学，结交中国文人，钱德明、孙璋、巴多明、白晋等人 在中国生活 40 余年，最后死在中国，他们的目的只有一个，那就是能使中国人接受启示福音，皈依天主；然而，利玛窦等耶稣会士的命运跟沙勿略的命运几乎没有两样。前者甚至未能踏上中国大陆本土，当然谈不上成功；后者虽然上演了一场东西方文化碰撞的大戏；利玛窦他们毕竟还有一个努力使中华归主的过程，沙勿略连获得这样一个过程的机会都不曾有。但结局还是一样：中国对于他们传来的一切科学或文化都可以有选择地接受，但就是福音这一样他们却对它严加排斥。耶稣会士们想使得中华归主的目的虽然没有达到，我们认为，明清间在华基督教的最大意义就是在这样一个过程；这一过程留给我们很多思考的内容。不仅明清间的基督教是失败了，就是后来进来的基督教新教也没有

<sup>①</sup> 见李宽淑《中国基督教史略》，第 128 页。

成功，就是直至 21 世纪，基督教也仍然没有使中华归主；这就是说，基督教至今都未能征服中国，基督教在中国传播的历史——如果按照使一个民族完全信奉它，使之成为中国民族的最主要的宗教的话——就是失败的历史。这里是两个结论，一是对明末清初的基督教下的，一是对自古及今的整个基督教下的。现在先来谈第一个结论。

金尼阁 1613 年回欧洲时，带回利玛窦临终前完成的一部手稿；他于途中将它译成拉丁文，回到欧洲时将其付梓。这就是我们现在读到的《利玛窦中国札记》；但在欧洲它的名字则是《基督教远征中国史》。所谓“远征”即带有征服的意思，而我们的结论是，它未能成功，更谈不上“征服”。所谓不成功或失败，主要是从两个方面看。一是耶稣会作为一个传教组织或结构在中国遭禁并被教廷解散；二是从基督教思想对中国人的影响来看。前一种失败是有形的；后一种失败是无形的。在谈到第一种失败，即所谓“有形”的失败的时候，我们往往把其后果追究到两个原因上，一是旷日持久的“中国礼仪之争”之后，教廷及欧洲各基督教修会对耶稣会在传教策略上持反对态度，二是清廷持强硬立场；二者相加结果“不欢而散”。对教廷的强硬态度，就是许多欧洲人也不满。圣西门所说：“中国有关信仰孔夫子和祖先的礼仪之争开始大肆渲染起来了。耶稣会允许新入教者这样做，而外国教会又禁止他们这样做。这一争论对整个历史产生了可怕的后果。”<sup>①</sup>而赫尔德说得更直接：“耶稣会士当初以艰苦卓绝的努力开创的宏伟事业，后来却断送于一场微不足道的风波。”<sup>②</sup>其实，“有形”的失败是因为有很多无形的因素在当中起着作用。双方的决裂其实是两大文明或两大文化系统之间的对抗。所以，正如 Pietro T'chao “礼仪之争是一个东西方文化问题。”<sup>③</sup>Pietro T'chao 还说：“这带来了什么呢？教会当局改变行为的理由和原因是什么呢？为什么如今这些问题不复存在，而当时会引发如此的轰动呢？答案只有一个，即文化。”<sup>④</sup>教廷代表的是欧洲文化的“半壁江山”——基督教文化；清廷代表的是源远流长的儒家观念。“礼仪之争”的焦点主要在（1）对造物主的称呼，即所谓“译名之争”（Term Question 或 Term Issue）；（2）关于祀孔祭祖的问题；（3）中国信徒能否参加民间的迎神赛会等活动，能否给信徒的非信徒祖先举行基督教式的葬礼等。这三个方面的争论从表面上看是要否定当初利玛窦所确立的传教策略，而从本质上看其实就是对中国传统思想和传统文化的漠视，是欧洲中心主义在宗教层面上的体现。天主的译名问题是这场中西文化交往的一个关键。利玛窦等传教士从中国古代经籍中找出“天”、“上帝”等名称来跟西方的造物主 deus 相对应；这是利玛窦能在中国打开局面的一个很重要的因素。很多士大夫除了复膺于西方科学外，他们能接受基督教就是因为他们

<sup>①</sup> 圣西门：《论文集》，引自李天纲著《中国礼仪之争》，第 2 页，上海古籍出版社，1998 年。

<sup>②</sup> 同上，第 3 页。

<sup>③</sup> Pietro T'chao：《中国礼仪之争的历史文化渊源》，见陈村富主编《宗教与文化论丛》（1994），第 293 页，东方出版社，1995 年。

在利玛窦的影响下，真心认为中国古书上的“上帝”实即西方之天主，于是认为“天主教义，不自利先生初矣”，<sup>①</sup>中国古已有之。利玛窦去世后，龙华民继任中国传教区区长。龙氏在策略上一贯是跟利氏不一致的。“南京教案”后，龙氏即于1628年在孙元化的故乡嘉定主持召开了有名的“嘉定会议”，专门讨论造物主的译名问题；当时到会的有11名耶稣会士：龙华民、金尼阁、郭居静、艾儒略、阳玛诺、高一志（即“南京教案”时的王丰肃）、鲁德昭、毕方济、费奇观、李玛诺、黎宁石。“嘉定会议”废除了利玛窦时期使用的“天”、“上帝”之译名，而保留了“天主”之译名。<sup>②</sup>虽然利玛窦传教的总的策略并没有受到大的威胁，但这足以说明“嘉定会议”是对利玛窦策略的一种挑战。利玛窦等起初从中国经籍中所找到的这些名称，实际上就是在中西两种文化间打开了一个小小的通道，而龙华民等却将它堵上，教廷又在上面用“通谕”的混凝土将它封死；虽然这个通道不过是假想的、自认为的。然而，正如我们在前面所论述过的，文化间的交流常常需要通过这种假想的、误读的通道来实现。

究竟将西方的造物主译做“上帝”还是“天”之类其实还不是最重要的；因为中国人本来宗教观念就不很强，他们说到“天”时往往是点到为止：敬之、畏之、顺之、敬而远之。“礼仪之争”中直接触动中国传统文化敏感之弦、触怒中国皇帝、撼动中国传统思想根基的是反对中国信徒祀孔祭祖。儒家虽经多次改造，孔子虽也多次“再生”，董仲舒那里的孔子和宋明理学那里的孔子已不再是春秋时期的那个孔子，但孔子之为中国文化的枢纽与核心的地位，自汉代之后就几乎没有动摇过。孔子成了中国传统文化的一种象征。但中国人祀孔其实并不是把孔子当作教主来崇奉。利玛窦对此的认识是正确的，他们这样做“是为了感谢孔子在其著作中留下卓越的学说，致使他们得以中举做官。不过，他们不为他念经，也不向他祈求什么，像我们说过的对待先人那样。”<sup>③</sup>此外，在很大程度上，祀孔不过是一种民间的风俗，正像中国人所遵行的连自己要搞不清其内涵是什么的其他风俗那样。如果说反对中国人祀孔这一点教廷所显露的还只是一个对中国文化的笼统的态度的话，那么，反对祭祖则是伤了许多世纪以来的中国传统社会的主心骨。祭祖是跟“纲常”思想密切联系的着，而“纲常”是维系中国社会稳定的中枢神经。祭祀祖先虽是对死者的祭奠，但它的实际意义其实是体现在生者对现世忠孝观念的执著，对生者的意义要比对死者的意义更大。祭祀行为是孔子反复强调的。“所重：民、食、丧、祭。”<sup>④</sup>在他重视的内容中，一半是现世的，一半是死后的。“民”、“食”和“丧”、“祭”各占了“半边天”。“子曰：‘生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。’”<sup>⑤</sup>对待生者

① 见《宗教与文化论丛》（1994），第293页。

② 李之藻：《天主实义重刻序》

③ 见李天纲《中国礼仪之争》，第28页。

④ 见裴化行《利玛窦神父传》，第425页。

⑤ 《论语·尧曰》。

⑥ 《论语·为政》。

跟对待死者一样，是平等的。同时，《论语》中很强调祭祀时的恭敬的态度。“祭思敬，丧思哀。”<sup>①</sup>“祭如在，祭神如神在。子曰：‘吾不与祭，如不祭。’”<sup>②</sup>“朋友死，无所归，曰：‘于我殡。’朋友之馈，虽车马，非祭肉，不拜。”<sup>③</sup>可见，祭祀在他看来是多么地神圣。此外，对于祭祀，孔子还有很多的讲究，这些也说明他对祭祀的看重，虽然这当中有些神秘的成分。“祭于公，不宿肉。祭肉不出三日。出三日不食之矣。”<sup>④</sup>至于，“使民如承大祭”，<sup>⑤</sup>虽然只是个比喻，但从这比喻中可看出说话者对喻体一方的重视程度。“非其鬼而祭之，谄也。”<sup>⑥</sup>更是体现了祭祀对中国封建社会以家族为社会纽带这一独特的社会现象，体现了家族稳定是社会稳定之保证这样的社会学层面上的意义。“非其鬼”莫祭也说明祭祀在孔子那里并不是祈神邀福，而是实现孝道的一个组成部分。对于中国人的祭祖行为，利玛窦是作出了比较准确的判断的；他说，他们“不知道还有什么办法能表达对祖先的敬爱和感激……这种仪式不如说是做给生者看的，并不是考虑死者，就是说，是为了让子孙和无知者看见最显贵的人物即使在祖先死后也继续孝敬，从而懂得进一步敬重和服侍父母”。<sup>⑦</sup>总之，利玛窦坚信中国礼仪是跟宗教无关的。“我们没有发现儒教有什么为人们所奉行的如何特别的礼仪，也没有什么可遵守的教诫；也没有看到由最高当局来解释和颁发的教规，惩罚那些犯了由最高当局制定的教规的人。儒教不论是公众，还是个别人，都没有做祈祷，唱赞美诗表示他们对最高之神的敬意。”<sup>⑧</sup>换个角度说，如果他看出儒家与宗教为类，那他就不会采取“合儒”的策略；他就会像对待佛教那样对待儒家了。“利玛窦只有在确认儒家不是宗教的前提下，才敢提出与儒家思想相结合。否则，他将可能被罗马教廷视为异端，犯有叛教之罪，而受惩罚。”<sup>⑨</sup>所以，教廷对中国礼仪的态度是毫无道理的。退一万步说，就算中国礼仪具有宗教倾向，这也是中国自身的文化，岂有因为另一种的传播而完全被其取代之道理？当初，当基督教在华的势力还不是很强大的时候，当传教士们宣扬天主的孩子都是平等的时候，破邪者们曾斥之为“废私”，是“无君无父”，而现在教廷倒反过来驳斥中国礼仪是异端；当初，传教士在中国人的进攻面前是持守势，而现在教廷则是咄咄逼人，要采取攻势。这时期，中心和边缘的关系在历史的天平上开始摇晃起来。

“礼仪之争”是文化问题，这是现在大多数研究者的共识。但是，仅仅注意到这一点还不够。《破邪集》中的作者大肆排斥基督教也是一个文化问题。虽

① 《论语·子张》。

② 《论语·八佾》。

③ 《论语·乡党》。

④ 《论语·乡党》。

⑤ 《论语·颜渊》。

⑥ 《论语·为政》。

⑦ 见裴化行《利玛窦神父传》，第426—427页。

⑧ 利玛窦：《利玛窦日记》，见《儒教问题争论集》，第167页。

⑨ 林金水：《儒教不是宗教——试论利玛窦对儒教的看法》，见《“儒教问题”争论集》，第164页。

同是文化问题，破邪者们是从中国传统思想立场出发，维护儒家道统，力求一道同风——这是以中国为中心发出的攻势；虽同为文化问题，教廷方面则是以基督教的教义作为绝对标准，来审视中国文化，反过来要远在欧洲之外的中华古国在文化上向它靠拢——这是以欧洲为中心发出的攻势。因此，虽然两者都是文化问题，但天平开始发生倾斜。再者，“礼仪之争”是文化问题，利玛窦等耶稣会士努力寻求基督教与儒家的共通之处，也是文化问题，但二者又有不同之处。前者是要用强制的方式来对待中国传统文化，后者则是用会通的方式。

但是我们又发现在“礼仪之争”的文化性质的深处又潜含着一些非文化的因素。当教皇的特使铎罗不顾康熙帝的恩威并施，于1706年在南京公布教皇的禁令，即“南京命令”后，这场争论的文化性质便起了变异，而渐渐演化为强力之间的政治对抗了。总之，“礼仪之争”起初是中国文化与西方之间的争论，后来就是北京和罗马的对立，孔子和耶稣的对立，皇帝和教皇的对立，中心和中心的对立。在这对立中，由范礼安、罗明坚、利玛窦等开辟的基督教传教事业陷入了前所未有的困境。由于康熙亲近耶稣会士，起先传教士凭朝廷所发的“印票”仍可以在中国传教，到后来至雍正、乾隆朝情况进一步恶化，明末清初在华基督教也就宣告结束了。这是我们所说的第一个结论：所谓“有形”层面上的失败。

第一个结论的所谓“无形”层面上的失败，是指基督教虽然经过明清间200年左右对中国人的精神世界施加影响，并指望最终达到中华归主之目的，但实际效果并不明显，应该说是很糟糕；用失败二字概括并不为过。王治心对这期间基督教对华的影响概括为三个方面：一是平等自由的主张，掀动了中国固有的思想。二是介绍科学，较前期基督教尤为努力。三是德谟克拉西的思想，影响到中国的政治和社会。<sup>①</sup>这些方面的影响，我们在上文也差不多都提及；但这些并不是基督教本身，这些只是传教士来华传教的一些“副产品”。而他们的目的不是要传播这些“副产品”，他们的目的是要“兜售”其“产品”本身，那就是基督的福音。从总体上看，他们虽然在地理上的局部和时间上的局部上取得了一定的成绩，甚至还有过较大的成绩，但这不能说明他们真的成功了。对此，我们从以下几点来分析。

一，信徒的数目和传教的效果。从众多的中国基督教史的资料中，尤其是传教士们自己的著述中，我们看到一个普遍的现象，那就是，他们非常看重付洗的人数；这些著述在介绍一个神父的生平时，总少不了要介绍他传教的功绩，而这功绩往往是以一些令人羡慕的数字来证明的。他们津津乐道于授洗了整个家庭或家族，乃至半个村庄。在近200年的传教史中，由于他们时刻处于担心失去传教机会的状态中，处于十分不稳定的生活状态中，所以，他们虽然所到之处都能撒下一些福音的种子，但由于没有耕耘和看护的条件，这些种子大多

<sup>①</sup> 王治心：《中国宗教思想史大纲》，第182页，中华书局1933年。

数并没有发芽；即是说，他们有时追求洗礼的数目，但那些信徒并不能正常参加基督教的宗教仪式，随着时间的迁移，福音在他们心目中便逐渐失去地位，而让位于中国传统思想乃至迷信观念（何况，他们当中很多人对福音的理解从一开始就是不正确的）。比如，罗明坚、利玛窦在肇庆时是授洗了部分信徒，但是，他们于 1589 年离开那里之后，那些信徒就有渐渐的成了“偶像崇拜者”。传教士在西北地区也洗礼了大批的教徒，但是由于没有足够的神职人员，对那些教徒也任其“生灭”了。有的神父是住在都市或城镇，他们有时长途跋涉到郊外去传教；在那里付洗之后，对那里信徒的宗教生活往往无暇顾及。明清间基督教事业达到高峰时，中国信徒的人数也曾达到过十几万或几十万之众。如果我们从这些数目中扣除濒于寿终的老人和垂死的孩子，那么，这个数目将会大大减少。因为有许多幼儿是“在濒死情况下受洗”而成为“天国与尘世之间新的中介”的。<sup>①</sup>所以，当我们透过种种现象分析其本质时，就觉得这些数字并不能说明什么。所以，他们散布的福音在中国强大的传统文化，在儒释道的汪洋大海中，不过是孤舟片木。

二，信徒对福音坚信的程度值得怀疑。中国人要求受洗入教的动机是多种多样的。像徐光启、李之藻这些上大夫，是在科学真理和启示真理的共同作用下入教的；杨廷筠则更多地是因为宗教自身的缘故。这是说，杨廷筠似乎生来就对宗教有兴趣。他是个有点像保罗的人物。“起初保罗借犹太教之名而极力攻击基督教，但后来却奉基督教之名而拒绝犹太教”。<sup>②</sup>所以说他“无论什么时候，他都可称得上是使徒”。<sup>③</sup>杨廷筠也是这样。他由佛入耶，又反攻佛。他总是跟宗教联系着。杨廷筠是中国基督教史上的一个独特的现象。还有些士大夫是从儒学的角度去认识基督教的；不管他们是不是“误读”基督教，反正这还属于由理入理，由道入道。至于平民阶层，情况要复杂得多。他们当中有的是因为眩目于传教士带来的科技和奇器，有的是被传教士的善辩“俘获”，有的是出于实用的目的，有的是从佛、道去理解基督教，等等。其中，出于实用动机者应该说为数不少。比如，有一“小雇员”没有儿子，他就求上帝保佑，让他生儿子；果然他的妻子一胎生下两个男孩，于是他就全家皈依了基督教。<sup>④</sup>也有的是为了治好病而来入教的。这些都使信徒的质量打了折扣。

三，明清间的信徒自身大多不具备理解福音的条件，同时他们也不具备接受福音的社会的及文化的土壤。对于异质文化文化（包括对异邦宗教）的接受，人们往往以本土文化或本土宗教作为参照的。王徵等士大夫是以中国的“天”来接受西方的天主。但是中国的“三教”（如果把儒家也算做宗教的话），在特征上都跟基督教相去甚远。况且中国人要么宗教观念淡漠，要么就是对宗教持

<sup>①</sup> 见裴化行《利玛窦神父传》，第 121 页。

<sup>②</sup> 威尔·杜兰：《世界文明史·凯撒与基督》，第 765 页，幼狮文化公司翻译，东方出版社，1998 年。

<sup>③</sup> 同上，第 765 页。

<sup>④</sup> 见裴化行《利玛窦神父传》，第 121 页。

极其实用的态度。所以，他们在民间收获的“果实”越多，对于福音的纯洁性来说危险性可能就越大。民间的信徒文化程度较低，这就使他们更容易受在中国民间已具有较大影响力的佛教和道教的影响；他们会从佛、道的观念，或民间迷信的视角去理解基督教，这就使得传教士们的这批“果实”的质量大打折扣。

总之，无论是在“有形”的层面上，还是在“无形”的层面上，明末清初在华基督教总体上是失败的。其失败的因素是多方面的；其失败是多种矛盾的必然结果。概括地说，这期间以耶稣会士为代表的西方传教士，他们面临的是来自多个方面的阻力：来自罗马教廷的，耶稣会士要绝对服从教宗的旨意；来自耶稣会总部的，在华耶稣会士必须严格遵守本会的纪律，他们的著述都得严加审查；来自其他修会的，或出于对耶稣会士在华的成绩，或出于对基督教纯洁性的维护，以多明我会为代表的其他修会不断跟在华耶稣会士们有摩擦；来自中国传统士大夫的——像徐光启那样的新教护教者毕竟是少数，更多的人是不能理解基督教的；来自佛教和道教的，它们是在华基督教在宗教界的劲敌……此外，耶稣会士们还要处理好跟不同宗祖国之间的关系，比如葡萄牙、法国等。在这重重阻力和矛盾中，耶稣会士们的事业破产了。

如果跳过鸦片战争之后的一段基督教在中国的传教史，把自唐贞观年间景教至今的基督教在中华传教史作为一个整体来看，我们认为，迄今为止，整个基督教在华事业也是失败的；这就是我们的第二个方面的结论：景教失败了，也里可温失败了，孟高维诺失败了，明清间的失败了，鸦片战争后的新教也失败了——一部基督教的在华传教史，就是一部基督教在华的失败史！基督教在中国跟中国文化“卿卿我我”、打打斗斗了近 1500 年，也就是西方文化跟中国文化冲撞摩擦了近 1500 年。而基督教不能很好地跟中国文化相处，那么，基督教的西方文化也就很难较好地与中国文化相融合。

还是先回到在华基督教这个主题上来。说明清间基督教在华是失败的，尤其说迄今为止的在华基督教是失败的，肯定会遭到反对；别人会反问：你所认为的失败，其标准是什么？凭什么说基督精神没有深入中华？现在不是有那么多的教堂吗？不是有那么多的教徒吗？要回答这类问题恐怕还是要从“有形”与“无形”这两个层面看。这里所说的“有形”的层面是指：单位时间内信徒的总数目；单位时间内信徒在一个地区或国家总人口中的比例；第一代信徒能不能影响或造就第二代信徒，等等。但是，我们认为，确定一种宗教有没有在一个国家或民族获得成功，以至成为主导的宗教，主要还是看一些“无形”的东西，即从精神的视角入手。这种视角似乎不具科学意义，但实际上更能说明问题。那么，判断宗教在“无形”层面上成功的标准是什么呢？不仅仅是看数据，更主要的是凭：参照。以佛教作为发源于印度的宗教而与中国传统文化较好地融合作为参照；以基督教作为犹太教的一支而成为罗马国教进而成为欧洲绝大多数国家的第一宗教作为参照；以基督教作为欧洲的宗教在美洲地区所取

得的一切作为参照。换个说法，以上各种情形可看作一种宗教在一个国家、一个民族、一个地区成功的标志；再换个说法，基督教在中国的传播没有达到以上任何一种情形所达到的程度。

以佛教为例。佛教跟中国文化的融合是不争的事实。尽管和尚道士在中国的声名并不好，但佛学作为经过了千百年间的改造，已经成为中国文化不可分割的组成部分。它的世界观已被相当多的中国人接受，它的伦理观与儒家的伦理观经过相当长的时间的调适后，跟儒家伦理观已相当和谐。佛学在学术层面上，艺术层面上，乃至语言层面上，都跟中国传统几乎毫无龃龉。这些都是基督教未能做到的。

虽然基督教在华传教的历史是失败的历史，虽然中华至今并未归主，但是，整个基督教“远征”中国的历史是值得认真研究的：无论是唐代的景教、元代的也里可温、开封的犹太人、明清间的耶稣会士、鸦片战争之后的传教史，还是当代的中国基督教。中西文化的交流之顺畅与否，很大程度上取决于基督教跟儒家思想能否和谐与融合。宗教既是文化交流的媒介，但宗教也会成为文化交流的瓶颈。至于明清间的在华基督教，有一点是肯定的：它是西方文化与中国文化相碰撞的一个确切的起点，也是“西学东渐”的一个确切的起点。

## 第二节 希腊罗马的启示

新的世界宗教，即基督教，已经从普遍化的东方神学、特别是犹太神学和庸俗化了的希腊哲学、特别是斯多葛派哲学的混合中悄悄地产生了。

——恩格斯

正如上文所说，对于一种宗教在一个国家、民族或地区有没有取得成功，其重要的标准就是拿该宗教在另一环境中所获得的成功作为参照的标准，而不是仅靠一些统计的数据。基督教在中国的失败，可以用它在希腊世界或在欧洲的境遇来作为参照；基督教在欧洲的跟欧洲传统思想相融合，这恐怕是不争的事实。

基督教作为犹太教的一支于公元初期就就开始进入希腊罗马地区。我们历时地看一下基督教“征服”希腊罗马的过程：公元30年左右耶稣受难；公元35年，保罗归主；公元46—48年保罗第一次布道旅行；67年，保罗殉道；67年，彼得殉道；106—107年，图拉真皇帝迫害基督教；120—165年，巴尔·库克巴领导犹太人起义；166—167年，马可奥勒留皇帝迫害基督教；235—237年，罗马帝国迫害基督教；257—260年，罗马帝国迫害基督教；303—311年，罗马帝国对基督教的最后也是最严重的迫害，即始于“戴克里先敕令”（the Edict of



Diocletian)的“大迫害”；312年，君士坦丁归信耶稣；313年2月，君士坦丁与他的亲戚李锡尼相会米兰，共同颁布著名的《米兰敕令》，不仅给基督徒以信仰自由，也给所有的人以信仰自由；321年君士坦丁颁布敕令，教会可以接受所捐赠的遗产和遗物；325年，西尼亚公会议；341年，君士坦提乌颁布敕令，禁止一切异教崇拜和祭祀；391年，基督教被正式宣布为罗马帝国的国教。<sup>①</sup>

经过近三个世纪的历程，基督教终于在罗马帝国站住了脚跟；经过近四个世纪的历程，基督教成为罗马帝国的国教。

基督教与希腊罗马的关系跟基督教与大明帝国的关系有许多相似之处。希腊罗马跟中国一样，都拥有源远流长的文化传统；正像基督教对于希腊罗马世界来说是异质文化那样，基督教对于以儒家思想为“底色”的中国文化来说，也是异质文化。不同之处在于，基督教在罗马曾遭到残酷的迫害，其惨烈的程度远远超过了基督教在明末清初所遭受的不幸。然而，基督教在希腊罗马世界在欧洲成功了，而在中国失败了。基督教跟两大古老文明体系的碰撞，其情形在很多方面是相似的，但结局不同。

保罗进入希腊罗马地区时，他所见跟利玛窦初到中国时的所见是一样的；他们所面临的挑战也是相同的。“保罗在雅典等候他们的时候，看见满城都是偶像，就心里着急。于是在会堂里，与犹太人，和虔诚的人，并每日在市上所遇见的人辩论。还有以彼古罗和斯多亚两门的学士，与他争论。有的说，这胡言乱言的要说什么。有的说，他似乎是传说外邦鬼神的。这话是因为保罗讲耶稣，与复活的道。”<sup>②</sup>基督教进入希腊罗马地区后，它所遇到的种种敌视；这种敌视，来自政府、异教知识分子和平民阶层。在所有的反基督教的文人中，凯尔苏是最为积极的一个。我们可以将他跟明末的许大受和黄贞相比。凯尔苏对基督教的非难，归结起来，主要是这几个方面：一，基督教是帝国的敌人；二，基督教的信仰是荒谬的；三，基督教是对希腊思想的一种剽窃。<sup>③</sup>破邪集中的作者对耶稣会士的指责，如前文所论，跟凯尔苏对基督教的指责十分相似。甚至来自民间的对基督教的指控，希腊罗马世界方面跟中国方面也是相似的。当时的罗马人当中就流行一种说法，说基督教的入教仪式有一项内容是杀婴。米诺西乌·菲利克斯(Minucius Felix)曾写道：“婴儿的血，呵，太恐怖了！他们拚命地吸。婴儿的肢体被撕成碎片。他们一个比一个狠。通过这个牺牲他们结成团伙；每个人都要参与这项罪行，以此保证严守秘密。这些所谓的神圣的祭仪比其他任何献祭都更加令人震惊。”<sup>④</sup>中国方面关于基督教诱拐妇女，残杀儿童的传闻则更多。苏及寓写道：“教中默置淫药，以妇女入教为取信，以点乳按秘为皈依，以互相换淫为了姻缘。示之邪术，以信其心，使死而不悔……至于擦孩童之口

<sup>①</sup> 参见马可·泰勒编《简明基督教全书》，第179—181页，李云路等译，中国社会科学出版社，1999年；及徐怀启著《古代基督教史》，第142页，华东师范大学出版社，1996年。

<sup>②</sup> 《新约·使徒行传》，17：16—18。

<sup>③</sup> 参见王晓朝《基督教与帝国文化》，第30—34页。

药，皆能制其必从。”<sup>②</sup>1870年爆发的“天津教案”则是因为传说传教士对婴儿挖眼剖心以制药饵，或榨取其油脂，探汲其脑髓而引发的。<sup>③</sup>由此可以见出，当一种新的、外来的文化要进入一个古老的文化系统时，它总是要遭到极其猛烈的攻击。坚守本土文化者，必定认为自身的文化是自足的，已经非常完备，无需外来者多事。由此亦可见出，基督教在希腊罗马世界的遭遇跟在中华的遭遇，其悲惨程度，应该说是有过之而无不及。比在华耶稣会士、多明我会士们更为艰难的是，当初的使徒们、教父们、护教者们，并没有一个强大的教会，也没有强大的宗祖国在自己身后为自己撑腰：没有教皇，没有梵蒂冈，没有葡萄牙，没有法兰西，他们凭藉的完全是耶稣的道，凭藉是完全是对基督教的执著，但是，经过两三百年的斗争与较量，天主战胜了罗马的万神，履罗马宗教之至尊者是他邦之神。导致其“功业相反”的是什么呢？是过程。在基督教和欧洲相遇时，它接受了欧洲的传统文化的改造，而当它于明末来中国时连适应都遭到了非议，更谈不上被改造。

基督教跟这两个古老文化的相遇固然有很多相似之处，但又有许多不同之点。和中国文化相遇的这个基督教，和希腊罗马文化相遇的基督教，是两个不同的基督教。学界研究这个问题基督教在两个文明体系中“功业相反”时，常常很困惑：同是基督教，为什么跟欧洲相遇即能融合，跟中国相遇却不能。我们不妨做这样一个假设，尽管历史是容不得假设的：当初从犹太教分离出来的基督教去寻找的不是希腊罗马文明的世界，而是中华古国，那么情况将是怎样呢？这个假设想竭力阐明的是：一旦一种宗教跟某个强大的文明结合后，它就比原先还没有成形时显得更具有排外性。由于有了这种排外性，它再和另一个强大文明结合时，就显得非常困难。于是，基督教跟两大文明的相遇其过程是既相似又不相似了。有人说：“希腊罗马世界是基督教的播种者耕耘的土地，种子的生长不仅依靠它本身具有的生命力，而且也取决于土壤的适宜与肥沃。”<sup>④</sup>我们是不是可以这样认为，中华之于最初的基督教也是一片肥沃的土壤呢？这片土壤是不是因为希腊罗马使得最初的那个基督教种子变异了之后才不适合它发芽生长呢？

我们还是回到基督教跟希腊罗马相遇的过程中来。在基督教跟希腊罗马哲学相互砥砺了数百年后，是基督教征服了欧洲，也是欧洲征服了基督教；这是世界文化史上又一彼此征服的例证。利玛窦带来的基督教已不再是保罗、彼得的基督教；他带来的是欧洲的基督教。基督教不能为中国接受，是因为他的教理、教义跟中国本土原有的文化思想相抵触。我们在这里不作过多的哲学上的探索，但明末清初的士大夫所认识的基督教教义，以及我们现在所认识的基督

<sup>①</sup> 参见王晓朝《基督教与帝国文化》，第38页。

<sup>②</sup> 苏及高：《邪毒实据》，《破邪集》，卷三。

<sup>③</sup> 见《中国天主教基础知识》，第229页。

<sup>④</sup> Angus，见王晓朝《基督教与帝国文化》，第4页。

教教义，确实是吸收了许多希腊罗马哲学的因素而成的。伯克富说：“教理可以说是一种教义，乃是从《圣经》的教训之中演展出来，又被全教会所公认，并向全会众宣布，证明是出于神的权威。”<sup>①</sup>威尔马（Wilmers）在他所著的《基督教手册》（Handbook of the Christian Religion）中也说：“教理是神所启示的真理，同时又藉着教会宣布出来作为我们的信条。”<sup>②</sup>虽然这教义是以《圣经》为基础，但一经过教会宣布，它必然就烙上特定背景的文化印记。伯克富甚至还说：“教理，却并不是直接从《圣经》而来。教理通常是在教会历史中，由于对某一个真理有所争辩而由教会或个人经过思考或辩论而形成的。”<sup>③</sup>这“思考”和“辩论”的过程，其实就是掺入“杂质”的过程。哈纳克说得更干脆：他认为早期教会的教理是希腊哲学与基督教真理的混合思想，而且在教理中，外来哲学思想的成分比真正基督教真理还要多，因之早期教会中的教理不能视为纯粹的基督教教理。他说：“教理的起源及发展的过程中，乃是希腊哲学思想在基督教的土地上成长。”<sup>④</sup>究竟是“希腊思想在基督教的土地上生长”，还是基督教在希腊思想的土地上生长，各有各的说法，但它们相遇后的融合毕竟是事实。不但希腊教父和拉丁教父们在做融合的工作，就是保罗“也偶尔引用希腊作品中著名的文句”。他“常采用斯多葛学派的名词‘气’（Preuma），而英文翻译者把它译为‘灵’（Spirit）”。<sup>⑤</sup>

可是，在欧洲做了那么多让步的基督教为什么到了中华之后就不肯让步了呢？对于这种采取两者“标准”的做法曾引起一些学者的发问：“基督教允许文化适应吗？基督教在什么境况下和在什么限度内可以对自身进行调整以适应文化环境？”<sup>⑥</sup>应该说，基督教是允许“文化适应”的，只是它已经适应过了。它跟欧洲相适应过之后，就变得跟中国难以相适应了。是不是还存在这样一种情形：那就是在异质文化间，有些之间本来就存在着某种“先天性”的相适应性，而有些文化间本来就存在着某些“先天性”相克性。这种所谓的“先天性”，是指文化间的兼容特质。比如，在希腊罗马传统中，人们对于上帝的认识，对彼岸世界的向往，对超性哲学的追求等方面，跟基督教就有很多共通之处；相比较而言，印度佛学对修行者自身的要求，跟中国儒家圣人、君子、小人观念，或者说，跟儒家强调修身的禀性是和谐的。

耶稣会士自 1583 年在肇庆建立第一个居留点到赢得相当多的士大夫的心以及皇帝的认可和支持所花的时间，远比基督教在欧洲取得稳定地位所花的时间要少得多；但基督教在中华并没有获得它在欧洲所获得的那种成功。基督教在欧洲的成功可以反衬出基督教在中华的失败；同时，这也启发我们对基督教与

① 伯克富：《基督教教义史》，第 5 页，赵中辉译，宗教文化出版社，2000 年。

② 同上，第 3 页。

③ 同上，第 3 页。

④ 见伯克富《基督教教义史》，第 5 页。

⑤ 威尔·杜兰《世界文明史·凯撒与基督》764。

⑥ 王晓朝：《基督教与文化帝国》，第 9—10 页。

儒学的关系和儒学与佛学的关系作更深入的研究。

### 第三节 中国佛学的启示

中国佛学的根子在中国不在印度。

——吕澄

不懂得基督教，就无法认识西方文化，这是常识。同样，“不懂佛教，就不能懂得汉魏以来的中国文化”。<sup>①</sup>前一种观点，说明基督教跟欧洲文化已紧密结合；后一种观点说明，源自印度的佛教文化已经深入进（主要是汉魏以来的）中国文化的机理。佛教与中国文化的成功融合，这已经是不争的事实。就像基督教在欧洲的成功能反衬出基督教在中华的失败那样，佛教与中国文化的融合，同样能反衬出基督教在中华的失败。佛教跟中国文化之间的结合，不仅是在哲学、伦理、艺术等层面，甚至汉语言中剔除了佛教语言，恐怕也会残缺不全。赵朴初先生甚至说：“如果真要彻底摒弃佛教的话，恐怕他们连话都说不周全了。”而“语言是一种最普遍最直接的文化”。<sup>②</sup>鉴于佛教跟中国之关系的密切程度已经有了很多的研究，这里就不作过多的阐述。现在我们主要就佛教与中国文化的交流方式作一番探讨，并将其跟基督教与中国文化的交流方式作一比较，以期望发现耶稣会连队为什么会“兵败”中华，而佛教能在中国扎根。

佛教的传播以从译经开始的。最早的佛经译家中最著名的两个，一是西域安息人安世高，一是西域月支人支娄迦讖。他们的译经活动开始于汉末。据道安录载，安世高所译凡35部，41卷，而支娄迦讖所译可确定者凡3部，14卷。安世高所译主要是在小乘上座部的经，重点在“禅数”上，支娄迦讖所译重点是在“般若”。“禅数”强调理论，强调“养气”，而“般若”既强调理论，又强调实践，即传习。作为一种外来的宗教，佛教般若经中当然有很多中国传统书籍中没有、为中国人所无法理解的概念（“事数”）；纯粹用佛家自己的解释，中国人当时还很难理解。当时，魏晋玄学正盛。先是王弼、何晏等的玄学重老，用《老子》解《易经》、《论语》等儒书，其学说特点是主张“从无生有”；尔后，裴頠提出“崇有”，在后来，向秀、郭象则尚“自然”。玄学跟般若谈“空”的特点在学理上有相通之处，这就与初来乍到的佛教之间形成了一定的共鸣；何况，中国僧徒都是有相当深厚的“外学”功底的，于是，他们便借助“外典”（儒家经书）来阐释“内典”（佛经）中的种种概念。这就是所谓的“格义”。“格义”是佛教能在中土被接受的一个重要原因。

<sup>①</sup> 赵朴初：《俗语佛源·前言》，见中国佛教文化研究所编《俗语佛源》，上海人民出版社，1997年。

<sup>②</sup> 赵朴初，见《俗语佛源》，第1页。

关于“格义”较早的记载见于《高僧传》：“竺法雅，河南人。凝正有器度，少善外学，长通佛义，衣冠仕子咸附咨禀。时依雅门徒，并世典有功，未善佛理。雅乃与康法朗等，以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之格义。及毗浮，昙相等，亦辩格义以训门徒……外典佛经递互讲说，与道安法汰每披释凑疑，共尽经要。”<sup>①</sup>吕澄对“格义”所下的“定义”是：“把佛书的名同中国书籍内的概念进行比较，把相同的固定下来，以后就作为理解佛学名相的规范。换句话说，就是把佛学的概念规定成为中国固有的类似的概念。”<sup>②</sup>汤用彤对“格义”的理解是：“格义者何？格，量也。盖以中国思想比拟配合，以使人了解佛书之方法也。”<sup>③</sup>汤先生在美国讲学时（1948）亦写过一篇关于“格义”的文章；那是写给外国人看的。其中他这样解释“格义”：“‘格义’是是中国学者企图融合印度佛教和中国思想的第一种方法。”<sup>④</sup>又说：“‘格义’是一种用来对弟子们教学的方法……‘格义’是用原本中国的观念对比（外来）佛教的观念，让弟子们以熟悉的中国（固有的）概念去达到充分理解（外来）印度的学说（的一种方法）。”<sup>⑤</sup>讲到“格义”的含义，汤用彤先生说：“它不是简单地、宽泛地、一般的中国和印度思想的比较，而是一种很琐碎的处理，用不同地区的每一个观念或名词作分别的对比或等同。‘格’在这里，联系上下文来看，有‘比配’的或‘度量’的意思，‘义’的含义是‘名称’、‘项目’或‘概念’；‘格义’则是比配观念（或项目）的一种方法或方案，或者是（不同）观念（之间）的对等。”<sup>⑥</sup>

从以上可以见出，“格义”是佛教进入中土初期时的一种交流的“方式”、“方法”，是其传习过程中的“教学方法”。于后汉进来的佛教除了碰上了魏晋之交社会不安定，人们急需一种精神上的滋养这样适合的社会环境，也跟它初期所采用的这种以融合的方式进行传习有关。按“格义”之法来讲解佛教的名相，实际上就是以本土文化的概念为中心，去理解外来文化中的概念；这符合异质文化交流的基本规律。因为，人们常常是以本土原有的文化作为理解异质文化的开端，在比较当中发现异同，在比较当中去认识他者；本土文化是人们理解异质文化的出发点。虽然“格义”一法“专在文字上着眼，目的在借助于一些概念“贯通文义”，<sup>⑦</sup>但从另一角度看，这也是在双方文化的关键词上做文章，而关键词有时正是人们认识异质文化的瓶颈。般若是讲空的，如龙树“三是偈”所说：“姻缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”具体地说，它一方面讲的是“非有”，但另一方面又是“非无”，双方合起来才是所谓“空义”。

① 《高僧传》，卷四，《竺法雅传》。

② 吕澄：《中国佛学源流略讲》，第45页，中华书局1995年。

③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第167页，北京大学出版社，1997年。

④ 汤用彤：《论“格义”——最早一种融合印度佛教和中国思想的方法》，石峻译，见《汤用彤集》，第140页，中国社会科学出版社，1995年。

⑤ 同上，第140、141页。方括号内的文字是译者为汉语译文意思更明确而后加的。下同。

⑥ 《汤用彤集》，第142页。

⑦ 吕澄：《中国佛学源流略讲》，第44页。

但中国人起初不能理解佛教的这一名相，他们只好按照中国原有的，如按老子的“无”来理解它。按中国原来的“无”的概念去理解般若的空，显然是不吻合的；因为般若的空实际上是“非有”、“非无”两个方面。“非有”不等于“无”，“非无”不等于有，而只是“假有”。不过，把老子的“无”作为进入佛说玄境的阶梯，也是不坏的一个“方便法门”。道安的学生慧远在庐山讲道时，就曾用过类似的方法：“远年二十四，便就讲说。尝有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑昧。远乃引《庄子》为连类，于是惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。”<sup>①</sup>

尽管“格义”之法起于河北，但“用之者必不少”。<sup>②</sup>西晋时，徘徊于儒家思想和佛家思想之间的颜之推著《颜氏家训》，中有“归心篇”；该篇云：“内外两教，本为一体，渐极为异，深浅不同。内典初门，设五种禁；外典仁义礼智信，皆与之符。仁者，不杀之禁也；义者，不盗之禁也；礼者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也。”又认为：“归周、孔而背释宗，何其迷也！”<sup>③</sup>陈寅恪认为，颜氏该处所用之法，“虽时代较晚，然亦‘格义’之遗风”。<sup>④</sup>《魏书》140“释老志”云：“故其始修心则衣佛、法、僧，谓之三归，若君子之三畏也。又有五戒，去杀、盗、淫、妄言、饮酒，大意与仁、义、礼、智、信同，名为异耳。”陈寅恪先生认为，“此亦曰‘格义’之说”。<sup>⑤</sup>后来，由于罗什广译大乘经，关于般若人们开始有了更深入的理解，可以不借助于“格义”了；后来，罗什弟子僧肇著《不真空论》、《般若无知论》等文，体现了中国对般若的理解上升到了一个新的高度。罗什的另一高足僧叡总结罗什之前的佛学研究情况时说：“自慧风东扇，法言流詠以来，虽曰讲肆，格义而乖本，六家偏而不即。”<sup>⑥</sup>僧叡等人这样说，颇有点过河拆桥的嫌疑。随着佛家经典移译数量的增加，加之中国学者对佛法的理解程度加深，一般认为，“格义”之法不再盛行。汤用彤就认为，“自道安之后，佛道渐明，世人渐了然释教有特异之处”，并“不愿以佛理附和外语”。以至“梁时学僧已不悉格义之义”。<sup>⑦</sup>但是，事实并非如此，甚至也并非只有佛教进来才有此法。此前虽无“格义”一词，但人们在接受一种新的东西，或要将自己的某种新见介绍给别人时，其实也会用与此相类似的方法。“格义”其实在一定程度上就是“比较”的同义语。其实，汤用彤先生自己在美国写的那篇短文中就认为，“格义”方法的起源可追溯到汉初；他认为汉代学者就喜欢将概念和概念进行比配，像董仲舒就是一例。<sup>⑧</sup>董仲舒的“人副天数”的思想就是“格义”模式的体现：“人之为人，本于天……此人之

<sup>①</sup> 见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，第168页。

<sup>②</sup> 同上，第168页。

<sup>③</sup> 颜之推：《颜氏家训·归心篇》，见《颜氏家训集注》，第241页，上海古籍出版社，1999年。

<sup>④</sup> 陈寅恪：《支愨度学说考》，见《金明馆丛稿初编》，第170页，（北京）三联书店，2001年。

<sup>⑤</sup> 同上，第170页。

<sup>⑥</sup> 吕澄《中国佛学源流略讲》，第45页。

<sup>⑦</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第168—169页。

<sup>⑧</sup> 汤用彤：《论“格义”》，见《汤用彤集》，第141页。

所以乃上类天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑……人之情性有由天者矣。”<sup>①</sup>只是，这里“比”、“量”的双方不是两种文化，而是天与人罢了。所以，“格义”一法在“格义”一派之前就有；只是用在别处不叫“格义”，用在佛学上，尤其是用在研究般若学十分热闹的魏晋之际才叫“格义”而已。基于此，往上追溯，广义的“格义”就不仅仅是在汤先生所说的汉初才有，更古远之时亦当有之矣。既然“格义”实在就是人类认识新事物，表达新观念的方法，在“格义”一派之后当然还会使用。上文引颜之推文字便是实例；只是，后人不是像魏晋的学者之际那样刻意用它来解决一个具体的概念或范畴。所以陈寅恪先生认为，不但道安之后“格义”没有寿终正寝，“自北宋以后援儒入佛之理学，皆‘格义’之流也。”甚至“佛藏之此方撰述中有所融通一类者，亦莫非‘格义’之流也”。他还认为：“华严宗如圭峰大师宗密之疏孟兰盆经，以阐扬行孝之义，作原人论而兼采儒道二家之说，恐又‘格义’之变相也。”于是，他得出结论：“‘格义’之为物，其名虽罕见于旧籍，其实则盛行于后世。”<sup>②</sup>就是说，在陈先生看来，“格义”不仅仅为魏晋之际之一派，实中国佛学发展史上乃至学术史上所常用的手法。比较学者孙景尧教授因此认为，“格义”虽是鸠摩罗什来华译经之前的事，但是它却是“比较文学渊源的中国古代术语名称”。<sup>③</sup>

从以上论述可以看出，“格义”其实几乎是贯穿了佛教在华传播之全过程。既然是贯穿全过程，那么佛教在传播传习的整个过程中就是以儒家（有时甚至道家）作为它传播的一个参照系；既然以它（们）为参照，那么，儒家或道家的观念就免不了要渗透进去。很有意思的是，对“格义”颇有微辞的不是来自佛教故乡的僧人，更多的是中国籍的佛学学者，如道安、僧肇、僧叡之徒。

从以上论述还可以看出，“格义”在中国佛学发展史上乃至在中国学术史可作广、狭义之分。狭义的“格义”是一段公案，广义的“格义”贯穿中国佛学发展之全过程。明清之际入华之基督教其实也用过“格义”之法，而且在基督教传播中首先开此先河者是传教士。如果把利玛窦援引《六经》以说明中国古代已有天主的做法也叫做“格义”的话，我们可以将魏晋间的“格义”和明清间的“格义”比较一下。两处“格义”都是因为外来宗教的缘故而发生的；这一点是一致的。不同之处在于，魏晋间采用此法的是中国人，明清间首先这样做的是外国人；魏晋间中国人这样做的目的是中国人想更透彻地了解外来的宗教，要在中国传习它，明清间外国人这样做是要将他们自身宗教强加给中国人；反对魏晋间“格义”之法的是佛教界内部人物，如道安、僧肇等，而不是来自儒生阶层，明清间反对此法的是中国士大夫，认为这是阳附儒家，阴损儒家；魏晋间僧徒是以边缘者的身份参照中心，明清间是以中心者的身份面对边缘；

<sup>①</sup> 董仲舒：《春秋繁露·为人者天》。

<sup>②</sup> 陈寅恪：《金明馆丛稿初编》，第173页。

<sup>③</sup> 孙景尧：《沟通》，第39页，广西人民出版社，1991年。

魏晋间之“格义”作为一派虽很快过去，但作为一法却贯穿中国佛教发展之始终，明清间却因“礼仪之争”而告终止。从这些比较中我们又可以得出佛教为什么能在中土扎根，而“耶稣连队”为什么“兵败”华夏。

从上述所论“格义”之法，我们可以看出佛教能在中国扎根的原因之一。由此我们还可以进一步看到，佛教在中国传播传习的过程，实际上是一个以退的方式前进的过程；同时，也是一个以妥协的方式获得发展与认同的过程；甚至也可以说，佛教是以弱者的身份出现在中国文化的地平线上的。在这“退”和“妥协”中，中国文化给了它生存和发展的空间；这种“退”和“妥协”同时也是对本土文化的让步。事实是，佛教不像基督教那样，有一个明确的征服目的，不像基督教那样，一定要把自己看作“惟一”，非取代他种文化与宗教不可。佛教只求自己发展，它不为自己有多少信徒而沾沾自喜，也不为建了多少庙宇而证明自己是世界上伟大的宗教；它是内敛的，是指向内心的，寻求的是个体的解脱（尽管大乘佛教强调度人，但真正最终获得解脱还是靠自身）；它像一棵树：它生长，它利用一切它所能获得的阳光和空气，它按照自然规律生长；如果遇到石头，它根本不想穿透石头，它只是绕过去，或等到这石头移开再生长；它没有想到自己会长成一片森林。它并没有认为中国的文化是不好的，更没有说儒道有所欠缺，它只是发展并生长。它一开始是自己走来的；中国发现它是好的，觉得印度人或西域人带来的还不够，于是中国人自己就亲自到它的故乡去寻根。于是，有朱上行西行问学，法显蹈海寻真，玄奘西行求法。所以，从一个角度讲，佛教是我们取来的，基督教是人家送来的；佛教是以弱者的形象出现的，基督教是以强者的形象出现的；佛教自始至终都没有把自己看作中心过，基督教完全是以中心者的姿态面对中国文化和一切文化；佛教以是边缘向中心靠拢，基督教是以中心来征服边缘。而中国文化欢迎的正是这种“弱者”，反感的正是这种“强者”。中国喜欢柔远，中国不喜欢被别人征服，因为中国人觉得自己的一切已经完备，中国已拥有“天下”、“四海”和“宇内”；自己之外还有更好的、更强的，那是不可思议的。所以，从佛教跟中国文化的关系，以及基督教跟中国文化的关系中，可以折射出中国文化的禀性；反过来说，这种禀性注定了佛教能成功，而基督教凭它在 17 至 18 世纪期间表现出的强硬姿态，是失败就在所难免。李约瑟曾说过：“中国文化坚决不会接纳有组织的基督教的。”<sup>①</sup>因为“有组织者”必定会带着某种征服欲望，而中国文化从来就不怕征服，它像一个“黑洞”，它吸纳，并常常使被吸纳者不留痕迹。

佛教以边缘和“弱者”的形象行于中土，其结果是，它跟中国最终很好地融合在一起；而且，最终促成这种融合的是中国人自己。应该说，起源于印度的佛教跟后来在中国发展成形的佛教，已经不是一个佛教了，它已经面目全非

<sup>①</sup> 李约瑟：《基督教和亚洲文化》，见李约瑟著《四海之内》，第 179 页，劳陇译，（北京）三联书店，1987 年。



了；以至吕澄先生说，“中国佛学的根子在中国而不在印度”。<sup>①</sup>可见，中国文化对佛教的改变是多么巨大。不但传到中国的佛教受到中国文化的影响，就是印度本土的佛教也曾受到过中国文化的“感染。”鸠摩罗什传的佛教本该是原汁原味的，但实际上这位西域高僧也受到中国的影响；的确，中国的影响已及至印度本土：玄奘“把中国风味带到了印度”。<sup>②</sup>在研究比较宗教学时，有一个问题被我们忽视，那就是，佛教被改变的面目全非，却并没有人出来进行强烈抗议，印度人根本不管这个；吕澄先生说“中国佛学的根子在中国而不在印度”，印度并没有派什么使节来干预。而基督教在细枝末节上都要过问，利玛窦写本书也要送到果阿去接受审查，一两个名词的确定，也要惊动整个教廷；“礼仪之争”更是惊动了整个欧洲文化界；中国信徒在祖宗面前叩个头，也会引得大主教远涉重洋到中国来处理。这是为什么？从表面上看，似乎是这两个宗教的教义禀性不同；但是，从另一角度说，这好像也是导致佛、耶两种宗教在中华命运不同又一因素。中国对那种有组织的、有强大背景文化支持并干预的外来文化历来是排斥的。

宗教学家麦克斯·缪勒在《宗教学导论》中说：“只了解一种宗教的人，什么宗教也不了解。”<sup>③</sup>不但如此，宗教在异质文化中的传播问题，也应将不同宗教在同一种文化或不同文化中、不同宗教在不同文化中的传播情况综合起来考虑，这样才能得出规律性的结论；不是将宗教作为静止的对象来比较研究，而应多研究动态中的宗教，即研究宗教的传播模式，在不同文化中的境遇；所以，比较宗教学不仅仅是各种宗教的本质的比较，也应是各种宗教在不同文化语境中传播方式的比较。所以，佛教在中国文化中的成功与基督教在中国文化中的失败，可由比较见出。

#### 第四节 从明清间中西文化交往看中心主义

自我中心不仅是人类，而且也是地球上所有生物都具有的一种内在限制和缺陷。

——汤因比

中心主义是后殖民时期学者们挂在嘴边的话题，而中心主义往往又是跟欧洲中心主义或西方中心主义联系在一起。人们大谈欧洲中心主义或西方中心主义之非，并努力探究这种中心主义形成的原因；他们研究的着眼点各有特色，

<sup>①</sup> 吕澄：《中国佛学源流略讲》，第4页。

<sup>②</sup> 同上，第4页。

<sup>③</sup> 见陈荣富：《比较宗教学》，第1页，世界知识出版社，1993年。

各有侧重。本文在对明清间在华基督教作了文化层面上的梳理之后，试图从基督教与中国文化关系这一角度对中心主义乃至欧洲中心主义和华夏中心主义作一探索。以期对中心主义及其的形成有一个新的认识。鉴于本文的着重点不在中心主义，所以这里探讨中心主义，实际上还主要是要服务于对在华基督教的文化思考。

### 一、普遍的中心主义

所谓普遍的中心主义是指中心主义不是一种个别现象，它是人类历史上常见的、难以避免的人类生存姿态和文化现象；它甚至是人类乃至整个生物世界的本能所造成的结果。认识中心主义的普遍性，对于我们认识人类自身，正确面对历史上出现的种种中心主义，对于我们任何去应对当今东西方向的文化对话，都是有益的。

历史学家汤因比的观点有助于我们认识这个问题。汤因比认为，自我中心是人类乃至整个生物界的本性，而这种自我中心又是各种中心主义的本质原因。从人的角度看，他认为：“当人注视宇宙时，他对宇宙的奥秘不过是投之一瞥，而且这甚至可能是不可靠的。人类观察者不得不从他本人所在的空间某一点和时间某一点上选择一个方向，这样他必定是以自我为中心的，这是成为人的一部分代价。因此他的观点必然是片面的、主观的。”就是说，人类观察世界总要有个视角，而这视角的选择，往往体现人类的主观性，而这主观性，从哲学本质上讲，就是自我中心的一种表现。为什么一个人选择这一个角度，而另一个人一定要选择另一个角度呢？其中起作用的就是这种主观性。在汤因比看来，这种自我中心不仅表现在人类身上，它也是整个生物界的共同特点。他说：“自我中心不仅是人类，而且也是地球上所有生物都具有的一种内在限制和缺陷。”他把生物求生或生长的本能，也看成是自我中心的体现：“在地球的生命中，自我中心的作用是两相冲突的。一方面，自我中心显然是地球上生命的本质。的确，一个生物也许会被定义为宇宙间微小的和从属的部分，它利用狡猾的机巧，使自身部分地脱离了其他生物，并且成为一种自主的力量，竭力使宇宙中的其他生物服务于它自私的目的。换言之，每一种生物都竭力使自己成为宇宙的中心。”所以，对于每个生物来说，“自我中心是生物存在不可缺少的，是生命的必要条件之一”。这是他从纯客观的方面对自我中心所作的探究。接着，他又从社会学的角度和伦理道德角度来看自我中心的问题。他认为：“自我中心成了生命的必要条件，但是这种必要条件也是一桩罪恶。自我中心是一种理智的错误，因为没有一种生物真正是宇宙的中心；自我中心又是一种道德的错误，因为没有一种生物有权利以宇宙的中心自居。”一方面，自我中心是一种生物本能，另一方面，它又跟人类的道德准则相抵触；这就使得人类（且不管生物界）不得不在错误当中生存：“既然自我中心既为生命所必需又是会受到报应的一种罪恶，那么，每一种生物都发现自身处于终身的困境之中。”于是，作为具有理

性的人类，就得面对自我中心这一问题。

从汤因比对自我中心问题的探索，我们可以发现，人类的各种中心主义实际上是自我中心的一种进一步延伸，是自我中心在某个群体、某个民族、某个地区与某个历史时期内的强烈体现。我们知道，生物界的进化发展，一般是以古生物学家所谓的“优势种”（dominant types）的一系列的演替来表现的，每一优势种都有相应的生存环境；其生存环境大小，取决于它的优势的大小；但优势种并不是恒定的，优势种可以演化或蜕化为劣势种。在其蜕化或另一物种取代它的过程中，自我中心（求生本能）就是起作用的因素；只是，这当中没有道德的成分。而人类在社会发展过程中，各民族、各群体同样也是在不平衡中发展的；其自我中心的本能或天性，自然就会发展成所谓的优势集团或群体。当人类处于隔绝状态时，这种自我中心并不会表现出什么危害性，但是当群体和群体交往时，这种危害性就表现出来。

所以，由自我中心发展成中心主义有一个前提，那就是，人类必须以群体形式生存，同时群体间要形成交流。在交流的过程中，群体和群体之间自然就会形成差异；而这种差异是通过比较来实现的。日本学者福泽谕吉说：“轻重、长短、是非、善恶等词，是由相对的思想产生的。没有轻就不会有重，没有善就不会有恶。因此，所谓轻就是说比重者轻，所谓善就是说比恶者善，如果不互相对比，就不能谈论轻、重、善、恶的问题。”<sup>②</sup>群体的强大或弱小，正是在这比较中见出。但是，重物之为重物，是人通过比较衡量得出；重物本身它不会瞧不起轻物，所以，物体间就不可能存在中心主义的物体。而人群就不一样；人是主观的人，自我中心的人。当人发现自己在群体中比别人高出时，由于其自我中心的本性，他就会产生偏见，而不能将他者放在跟自己同等的位置上来审视。所以，中心主义形成的根本原因是在人性。

中心主义的形成当然也有它的客观因素。经济上的迅猛发展，武力上的强大，等等，都是其中的因素。地理上的隔绝，也会造成中心主义。在一个相对封闭的世界中，由于一个群体很少或没有与外界的联系与交往，常常会产生自大的心理，进而上升为一个地区的中心主义。欧洲与中国的隔绝，就是形成各自中心的原因之一。此外，宗教禀性也是非常重要的一个因素。像基督教，它就注定要以世界的中心自居；它不可能自愿处于从属的地位。所以，欧洲和中国虽同为中心主义，但性质是不同的。

中心主义一方面是人性使然，另一方面在其形成过程有多种客观因素而造成群体间的差异；同时，中心也是边缘造就的。在欧洲这个中心找到中国之前，中国绝对是一个中心；就是在这两个中心相遇之后的相当长的时间内，中国仍然是以世界的中心自居的。但是，两个中心并存于一个共享的时空内的时间是

<sup>①</sup> 汤因比：《一个历史学家的宗教观》，第11—13页，晏可佳 张龙华译，四川人民出版社，1998年。

<sup>②</sup> 福泽谕吉：《文明论概略》，北京编译社译，商务印书馆，1997年。

不会久长的；中心与中心之间的相互碰撞，会造成各中心间实力的消长，自我中心欲望的消长，然后其中一个中心会在这实力和欲望的消长间超越出来，而成为一个新的相对中心。耶稣会士进来时，中国是地地道道的华夏中心者；但耶稣会士进来后的数百年的历史，就是欧洲逐渐成为中心的历史，中国逐渐丧失中心的历史。这个过程是一个由量变到质变的过程。中国人由视西洋人为“西夷”最终转变成甘愿承认别人的比自己的好。更何况，利玛窦在《札记》说，这是中国人的一种“天真”的脾气；他说：“中国人有一种天真的脾气，一旦发现外国货质量更好，就喜好外来的东西甚于自己的东西。看来好象他们的骄傲是出于他们不知道有更好的东西以及他们发现自己远远优胜于他们四周的野蛮国家这一事实”。<sup>①</sup>这种“脾气”很容易导致中心位置和中心意识的失落。两个中心相遇的初期必然是对抗，一旦在对抗中分出“高下”，一个中心便成为边缘；而这个边缘在相当长时间内，会不自觉地去认可、服从、成全乃至会拥护新的中心；这跟娇孩子是父母宠出来的是一个道理。

在某一时间点上，在相对的空间中，中心只有一个，边缘可以有許多。但实际上，在某一时间点上，存在着许多自认为的中心。大明帝国和欧洲就是这样。中心是永恒的，平衡是暂时的；中心会受到边缘的挑战，边缘在向中心的挑战中，可能会成为新的中心。世界的不平衡状态从人类平等的角度看是不合理的，但另一面也有它的积极性：不平衡状态也是促进世界发展的动力之一；人类历史就是在中心和边缘的彼此消长的历史。当然，这不能成为我们维护各种中心主义的理由，毕竟中心主义表现出的是人性中的坏的方面。

总而言之，中心主义的存在是必然的，是人类发展史上的普遍现象；世界的平衡状态是暂时的。中心主义是人类本性的必然体现。只要人的自我意识和自我中心存在，中心主义是很难避免的。

## 二、从明清间天儒交涉看华夏中心主义

华夏中心主义是中国文化禀性的体现。华夏中心主义的形成至少有两个方面的原因，一是中国长期在地理上处于与世界其他地区相隔绝的状态，使得中国很少有与外界交往的机会；二是儒家学说的正典化，接着就是由正典化而神圣化。其实这二者又是互为因果的：隔绝的地理环境促使中国人在没有外来的物质刺激和精神刺激的情况下，进行自己的物质生产和精神创造；这一点又实际上使得孔子的学说能在不受外界影响的情况下充分发展创造了良好的环境。等到孔子集古代儒家之大成进而成为中国文化的正典之后，反过来又进一步使本来就不关心外界的中国人的脾性更趋于内敛。两者相互作用，可以说是良性循环，也可以说是恶性循环。总之，长此以往，中国人自然会将自己看作是世界的中心，中国之外别无更好的东西。于是，华夷之见遂行世，夷夏之防便形成，

<sup>①</sup> 《利玛窦中国札记》，第34页，中华书局，1983年。

华夏中心主义就在这样的情况下产生。而且，华夏中心主义是实际上延续最长的中心主义之一。支持华夏中心主义的不仅是中国的与世隔绝的环境，还有他深邃的学术思想，以及中国在物质生产和科技上长期在世界上的领先水平。实际上，在很长一段时间中，中国物质生产和科技水平都是比欧洲先进的。

中心主义只有在群体和群体相遇时才能见出，或者说，只有在比较当中才能见出。华夏中心主义在有异质文化进入之前，它还只是一种夜郎自大的倾向。佛教之东披，没有对它产生什么影响，更没有撼动它的地位：这反而增加了中国人的优越感。僧徒是视佛经为“内典”，儒藉为“外书”，这不过是起到分类的意义罢了，并不能说明它对儒学能产生什么冲击。华夏中心主义得到凸现是明清间基督教在华传播的时候。这期间两个“中心”相遇，碰得火花飞溅。

这火花主要于两处最为炽烈，一是在破邪者那里，一是在清廷皇帝那里。就是在明清之际基督教传教的高潮过去之后，华夏中心主义仍在中国人的内心深处锋芒不减，可见，在中西文化的第一个回合后，华夏中心主义的大厦并没有被撼动；这可从《四库全书》编撰者那里看出。

破邪者们破“西夷”之“邪”其立场体现的是典型的中心主义特征。他们破邪的根据之一就是孟子所说的：“吾闻用夷变夏者，未闻变于夷者也。”<sup>①</sup>就是说，在他们看来，既然是“夷”就不可能有什么好的东西。在破邪思路上，他们认为中国的学术已经完备，凡世间所需要的中国都已齐备，无需外人多事，更何况是夷人；更何况，“凡人所信，唯耳与目；耳目之外，咸致疑焉”。<sup>②</sup>于是，凡西人所传，判断其有理无理，根据就是中国已有的书籍；若是中国的古书中没有的，那么就是“诞妄不可考”，就是“不见于经”，就是不可信的，然后就加以驳斥。于是，中国的一切，学术、器用、王化，等等，无一不是世界上最好的。中国是大明帝国，于是世界上就不能再有“大”字出现，连“大西洋”之大也是对我王化的蔑视。所以，沈樵参“远夷”的理由之一便是：他们“自称其国曰大西洋，自名其教曰天主教。夫普天之下，薄海内外，惟皇上为覆载炤临之主，是以国号曰大明，何彼夷亦曰大西？且既曰归化，岂可为两大之辞以相抗乎？”<sup>③</sup>所谓“归化”，就是边缘向中心靠拢；然而，所来之人却是以中心自居的。利玛窦带来的万国全图其实是破中国天下观，或华夏中心主义的一大利器。它的确使一部分士大夫认识到了世界之大，中国不是“天下”。所以有人说是耶稣会士启蒙了中国人的“‘世界’观”。<sup>④</sup>但万国全图也令华夏中心主义者义愤填膺。官至户部郎中的魏瀚指责道：“中国于全图之中，居稍偏西，而近于北”，“中国当居正中，而图置稍西，全属无谓”。<sup>⑤</sup>这是极端的中心主义的体现，而且是一种盲目加愚昧的中心主义。的确，当一种中心主义过分膨胀，过

① 《孟子·滕文公上》。

② 颜之推：《颜氏家训》，卷第五，“归心篇”。

③ 沈樵：《参远夷疏》，《破邪集》，卷一。

④ 王宾：《“上帝”与“天主”》，见《独角兽与龙》，第170页。

分盲目时，它往往会带几分愚昧气的。

康熙是中国少数有作为的君主之一，他热爱西洋科学，曾热衷于西洋历算，这使得他的胸襟比以往的许多君主的心胸都要开阔得多，他的“世界”观比许多儒臣要先进。但这位异族征服者在征服中国疆域的同时，也被中国的传统文化所征服。在激烈的“中国礼仪之争”中，这位满族皇帝处处维护的是儒家的道统。教皇克莱芒十一世发布禁令后，康熙豪不让步，只说：“西洋人等小人，如何言得中国之大理。况西洋人等（指教皇的使节），无一人通汉书者。说言议论，令人可笑者多。”<sup>②</sup>康熙还针对教皇使节严嘉乐说：“愚不识字，胆敢妄谈中国之道。”“既不识字，又不善中国语言。对话须用翻译。这等人敢谈中国经书之道，像站在门外，从未进屋的人，讨论屋中之事，说话没有一点根据。”<sup>③</sup>在康熙看来，中国的经书是神圣的，他所统治的中国是世界的中心；要在中国传教，就得按照中国的规矩办事，“他者”要适应“我”，而不是“我”去适应“他者”。据说，康熙不但待耶稣会士甚好，甚至曾经有将中国天主教收入中国，成为中国自己管理的宗教，以脱离罗马的控制。<sup>④</sup>这里所表现出无疑是一个中心主义者的姿态。梵帝冈忽视的是，它所面对的不是美洲，也不是太平洋上的岛国，它所面对的是一个“中心”，是延续千年的华夏中心主义。由于它忽视了这一点，两大中心相撞，所撞出的火花，将耶稣会士在华 200 多年间的事业几乎化为灰烬。

虽然耶稣会士输入的西方科学“启蒙”了一部分中国人，但并没有真正撼动华夏中心主义，更谈不上铲除它。在激烈碰撞过后的平静中，它还是稳稳地占据着中国意识形态的内核。这在《四库全书》的编撰方针中可以见出。下面就对此作一番考察。

《四库全书》的编撰开始于 18 世纪的后半期，其时中国已经历了一次较大规模的西潮的冲击，但从这套《全书》的编撰中，我们看到，华夏中心主义仍然是岿然不动。人们都以为著书立说是阐明观点、表明体现立场的最好方法之一，但类书或百科全书之类的编撰同样能体现编撰者的观点立场，同样能体现一时期的意识形态。狄德罗、罗梭等“百科全书派”于启蒙运动期间编撰《百科全书》就是一例；由于他们将当时先进的资产阶级启蒙思想渗透进了词条的撰写中，所以，他们的《百科全书》成为 18 世纪法国启蒙运动的一个组成部分。

《四库全书》作为中国的第一部最大规模的工具书，当然也体现了编者的政治观点，学术趣味，以及他们的世界观。这可以从他们对各地所采集生来的各种书籍的取舍上，对所受所存目的书籍“提要”的撰写上见出。

明清间入华耶稣会士及西方其他修会的传教士在 200 多年间，著译了大量的

<sup>①</sup> 魏禧：《利说荒唐惑世》，《破邪集》卷三。

<sup>②</sup> 《康熙与罗马使节关系文书》，见李天纲《中国礼仪之争》，第 77 页。

<sup>③</sup> 《康熙与罗马使节关系文书》，同上，第 65 页。

<sup>④</sup> 见李天纲《中国礼仪之争》，第 69 页。

书籍，这些书籍在民间流传也很广泛。传教士这期间所著约有数百种，涉及的学科或主题也相当广泛，除了宗教神学类之外，涉及最多的就是西学，即西方科学；这些科学主要有天文历算、物理学、生物学、生理学、医学、农学、地理学、语言学、音韵学，等等。他们所著译，应占明清间全国著译书籍的相当大的比重，但能收入《四库全书》的，仅仅是少数，显然低于这时期收入《四库全书》著作的平均比例。明清间西人著译被收入《四库全书》的情况如下：

1、《新法算书》	西人和中国人合译	天文算法类
2、《几何原本》	利玛窦口授，徐光启笔译	天文算法类
3、《测量法义一卷测量异同一卷句版义一卷》		天文算法类
4、《简平仪说》	熊三拔述，徐光启笔录	天文算法类
5、《圆容较义》	利玛窦授 李之藻演	天文算法类
6、《天问略》	阳玛诺撰	天文算法类
7、《表度说》	熊三拔口授 周子愚等笔记	天文算法类
8、《乾坤体义》	利玛窦辑	天文算法类
9、《同文算指》	利玛窦撰 李之藻演	天文算法类
10、《泰西水法》	熊三拔说 徐光启笔录	农家类
11、《奇器图说三卷诸器图说一卷》	邓玉函述 王徵撰	谱录类
12、《职方外纪》	艾儒略口授 杨廷筠笔录	地理类
13、《坤舆图说》	南怀仁著	地理类

明清间西人著译存目者情况如下：

1、《七克》	庞迪我著	杂家类
2、《辩学遗牍》	利玛窦撰	杂家类
3、《寰有诠》	傅凡际撰	杂家类
4、《西学凡》	艾儒略撰	杂家类
5、《二十五言》	利玛窦撰	杂家类
6、《天主实义》	利玛窦撰	杂家类
7、《畸人十篇》	利玛窦撰	杂家类
8、《交友论》	利玛窦撰	杂家类
9、《灵言蠹勺》	毕方济撰	杂家类
10、《空际格致》	高一志撰	杂家类

以上所列，一目了然，《四库全书》的编撰者收录西士所著译者主要是侧重于科学类的，共 12 部。科学类中又侧重于天文历法类，共 8 部，占科学类的一大半。凡涉及教理者，一律不收；即便其中在当时产生了很大的影响者，也只是存目，且一律归入“杂家类”了之。而《西学凡》虽涉及到基督教的一些观念，但主要是述西国建学育才之法的，却也没有收入。《天主实义》虽然是一本流传甚广影响巨大的附儒排佛宣传基督教的著作，同样被拒斥，但因其影响甚大，流传甚广，而被收入杂家类存目。可见，从编选者对西士著译的选择上，就体现出

他们强烈的主观性，维护传统思想的倾向性，以及他们对基督教的整体上的态度；从另一个角度看，也可以看出传教士 200 多年的努力，并没有在中国的意识形态中留下深刻的印痕。

编选者的态度还可以从他们对所选或存目的西人著译所写的“提要”中见出。这些提要从总体上看，有的能对所录书籍作近乎纯客观的评述和介绍；有的则辩其“正”、“邪”，提醒读者，取其“正”，舍其“邪”；有的是因为某些著作曾有著名的士大夫参与翻译，故肯收录；有的则完全从华夏中心主义的角度贬斥西人的著作，一切都是自己的好。条析如下。

第一类提要认为，西人所传之书确有可取之处，故而录之，这体现了中国人重西人所传科学的一面。这类提要往往行文上较为客观。如对《新法算书》的介绍：“书末历法西传，新法表异二种，则汤若望入本朝后所作，而附刻以行者。其中有解，有术，有图，有考，有表，有论，皆钩深索隐，密合天行，足以尽欧罗巴历学之蕴。”<sup>①</sup>如其书中既有科学内容又有基督教观念，他们便对这两方面内容区别对待：“欧逻巴人天文推算之密，工匠制作之巧，实逾前古。其议论夸诈迂怪，亦为异端之尤。国朝节取其技能，而禁传其学术，具有深意。”<sup>②</sup>阳玛诺著《天问略》，属科学类，但当中有基督教的说教，尤其是序言中；于是，便删略其序，录其正文：“其考验天象，则实较古法为善。今置其荒诞售欺之说，而但取其精密有据之术，削去原序，以免荧听，其书中间涉妄谬者，刊除则文义或不相续，姑存其旧，而辟其邪说如右焉。”<sup>③</sup>

第二类提要是表明某些书之所以收录或存目，是因为它们在社会有相当大的影响，加之中国的史书上提及过，不录不妥（吸收它们实际上是为了体现他们对中国书的尊重）；或者是为了“增广异闻”，姑且录之；或者是因为某些书中某种他们自以为的错误，录之是为了驳斥之。对傅凡际撰《寰有诠》就是采取的这样的处理方式。“提要”说：“其书本不足以登册府之编，然如寰有诠之类，明史艺文志中已列其名，削而不论，转虑或诬，故著录而辟斥之。又明史载其书于道家，今考所言，兼剽三教之理，而又举三教全排之，变幻支离，莫可究诘，真杂学也。故存其目于杂家焉。”<sup>④</sup>要是《明史·艺文志》没有提到过《寰有诠》，那它还没有被收录的资格。《奇器图说》本属物理学方面的著作，但编撰者们觉得书中所述不过为器末之学，仅作存目处理；这也体现了中西方对所谓“实学”的不同认识。“提要”说：“书中所载，皆裨益民生之具，其法至便，而其用之溥，录而存之，固未当不可备一家之学也。”<sup>①</sup>

第三类是一些影响较大姑且存之的书进行驳斥，指出传教士所传之教可笑的同时，显示儒家的道术是何等的完备。像《二十五言》和《辩学遗牍》都遭到

① 《四库全书总目提要》，《新法算书一百卷》，二十，子部，天文历算类，六十八。

② 《四库全书总目提要》，《寰有诠》，二十四，子部，杂家类存目二，八十。

③ 《四库全书总目提要》，《天问略》，二十，子部，天文算法类，六十八。

④ 《四库全书总目提要》，《寰有诠》，二十四，子部，杂家类存目二，八十。



这样的待遇。我们还不很清楚，既然这些书他们一律看不惯为什么又一定要收录或存目；而这类书明末清初时是很多的；他们收录这类书，是不是完全因为它们影响较大，还是故意为了驳斥它们呢？比如对利玛窦撰《二十五言》，在他们看来是一无可取之处，录之似乎就是要让中国人明白，基督教是多么荒唐而已。“提要”说：此二十五条“大旨多剽窃释氏，而文词尤拙；盖西方之教，惟有佛书，欧逻巴人取其意而变幻之，犹未能甚离其本。厥后既入中国，习见儒书，则姻缘假借，以文其说，乃渐至蔓衍支离，不可究诘，自以为超出三教之上矣。附存其目，庶可知彼教之初，所见不过如是也。”<sup>②</sup>现在被怀疑不是利玛窦著的《辩学遗牍》也予以存目；“提要”中编撰者以儒家这一“第三者”的身份看佛、耶相斗的姿态，很是值得耐人寻味的：“是编乃其（利玛窦）与虞淳熙论释氏书，及辩莲池和尚竹窗三笔，攻击天主教之说也。利玛窦力排释氏，故学佛者起而相争，利玛窦又反唇相诘，各持一悠谬荒唐之说，以校胜负于不可究诘之地不知佛教可辟非天主教所可辟；天主教可辟，又非佛教所可辟，均所谓同浴而讥裸裎耳。”<sup>③</sup>在《四库全书》编撰者看来，要辟基督教佛家不能胜任，惟儒家；要辟佛家基督教自己也不能胜任，惟儒家。在这里，儒家有“一览众山小”的气魄。

总之，尽管经历了西潮的第一次大冲击，从《四库全书》编撰者那里我们看到的仍然是华夏中心主义的姿态。对中国之外的一切，仍然那样漠视。从以上论述可以看出，他们唯一认可的就是西洋人的历算之法。至于科学的其他许多领域，他们大多还都不能接受。对于《职方外纪》所讲的地理知识他们他们还难以理解，说明过了许多年后，他们的视野还不及明末时的徐光启、李之藻等士大夫那样宽广。“提要”说：“前冠以万国全图，后附以四海总说，所述多奇异，不可究诘，似不免多夸饰。然天地之大，何所不有，录而存之，亦足以广异闻也。”<sup>④</sup>他们还表现出一种心态，那就是，中国有的，我们也已经有；中国没有的，那都是些不重要的东西：无论是科学的还是宗教的，皆莫可究诘。艾儒略撰《西学凡》恐怕是最早介绍西方学科建制的著作，本对我们有很大启发，但编撰者们却认为：“所述皆其国建学育才之法，凡分六科，所谓了铎理加者，文科也，斐录所费亚者，理科也，默第济纳者，医科也，勒义斯者，法科也，加诺搦斯者，教科也，陡录日亚者，道科也。其教受各有次第，大抵从文入理，而理为之纲。文科如中国之小学，理科如中国之大学，医科法科教科者，皆其事业也，道科则在彼法中所谓尽性知命之极也。其致力亦以格物穷理为本，以明体达用为功，与儒学次序略似。特所格之物，皆器数之末，而所穷之理，有

<sup>①</sup> 《四库全书总目提要》，《奇器图说》二十二，子部，谱录类，五十二。

<sup>②</sup> 《四库全书总目提要》，《二十五言》，二十四，子部，杂家类，二十六。

<sup>③</sup> 《四库全书总目提要》，《辩学遗牍》，子部，杂家类存目。

<sup>④</sup> 《四库全书提要总目》，《职方外纪》，十五，史部，地理类，四十。

支离神怪而不可诘，是所以为异学耳。”<sup>①</sup>这种以中心去审视边缘的姿态，这种强烈的主观性，都使得“中心”失去了许多向“边缘”吸收新质的机会，何况，那也不是一个边缘，而是他们没有了解的另一个中心。可见，中心主义一旦形成，它就会成为有碍获得新的养料、制约自身发展的罪魁祸首。

就是在那些比较开明的信教士大夫和那些同情基督教的文人那里，其实他们身上并不是没有华夏中心主义的痕迹。徐光启虽然竭力为传教士辩护，视基督教为敦风化俗的良方，但是，我们应注意到，在他那里儒家的地位还是不可动摇的，基督教对他来说可以“益儒”而不可用它来“易儒”。儒家在他的精神世界中，应该说仍然处于中心位置；他对西方所持的决不是一个边缘者的姿态。还有那些曾经对传教士趋之若鹜的闽中人士也是如此。以前我们只从他们的诗歌中看到传教士们“西来孔子”的形象，只看到传教士们的儒雅风度之类。如果换一个角度看，我们会注意到他们都是以主人、以中心者的视角去看西人的。《熙朝崇正集》中的许多诗歌都是如此。叶向高写道：“言慕中华风，深契吾儒理。”我们从中可以看出，被赞颂的那位西儒，是向慕我们而来的；他来是因为我们的儒理是精湛的；他来是因为我们的风化是文明的；他来不是要用他们的道取代我们的理，而是要用他们的道印证我们的理；所以，我们自然是中心，他们是从边缘来。一句话，这些文人决不相信传教士们是要用他们的中心取代我们的中心；何况，他们相信没有谁能超越中华。

### 三 从明清间天儒交涉看欧洲中心主义

今天我们所谈论的欧洲中心主义跟作为欧洲文化之一部分的基督教文化有着密切的关系。如果我们撇开基督教讨论欧洲中心主义的话，往往难寻其根源；基督教至少是欧洲中心主义的根源之一。这在明清之际在华基督教那里就可以证实。

明清间的中华大地上同时有两个中心并存：一个是由来已久的华夏中心主义，一个是上升中的欧洲中心主义。双方都以中心的形象出现而且各不相让，结果“不欢而散”。利玛窦初到京城时承认自己是以“陪臣”身份“辞离本国，航海而来”的，来中国是“为贡献土物”，是因为“迖闻天朝声教文物，窃欲沾被其余”，并愿意“终身为氓”；总之，他是以边缘者的身份，向化而来，所以得到万历帝的许可在京城住下。利玛窦初来乍到时，首先“下榻”在“既无门，也无桌椅板凳，连床也没有的”四夷馆。<sup>②</sup>这不是官员们“工作失误”，不是他们粗心，中华之外来的人都是住在这里的。就是说，利玛窦起初是被列入夷人行列的；就是说，他之能住下来，是因为他是“边缘者”，是对“中心者”向慕的，是不会对中心构成威胁的。利玛窦在华近三十年，一直非常很谨慎。但是，

<sup>①</sup> 《西学凡一卷附录唐大秦寺碑一篇》，《四库全书总目提要》，二十四，子部，杂家类存目二，七十八。

<sup>②</sup> 见裴化行著《利玛窦神父传》，第344页。关于利玛窦住四夷馆的情况可参看该书第三编之第二章《从四夷馆到获得自由》。

他还是按捺不住，终于在《天主实义》等书中表现出他对佛教的排斥，对儒家阳衰时阴贬之势呼之欲出；“中心”渐渐显露。经过一段策略性的伪装之后，传教士们必定要回归“正题”的。尽管我们充分肯定他们带来的西方科学，肯定他们对部分士大夫的世界观的启蒙，但他们航海而来的真正目的是要传播基督的福音，宣传他们的绝对宗教；而且，只要他们传播宗教，他们就不可能以边缘者的身份出现，因为他们的宗教是唯一的，是属于普天下的；不但犹太人是上帝创造的，欧洲人是上帝创造的，中国人——在他们看来——也是上帝创造的；所以，中国人就得皈依基督教，至于儒家，它为基督教完成了“方便法门”的使命后，也得让路。因为《圣经》上说过：“他（耶稣）又对他们说，你们往普天下去，传福音给万民。信而受洗的必然得救。不信的必被定罪。信的人必有神迹随着他们。”<sup>①</sup>这“万民”当然包括中国人，中国人不受洗当然也不能“得救”，中国人不信当然也会被“定罪”。所以，基督教的禀性注定了要征服整个世界；要征服整个世界者，当然必定会以中心者的姿态君临边缘；所以，从这里我们就不难发见欧洲中心主义的“奥秘”了。

利玛窦曾记述他来到中国时所看到的情况及其他的看法：

中国偶像崇拜这个三首巨蟒较之莱恩纳湖的怪蟒更为恐怖，它数千年来不遭反抗地暴虐统治着亿万人的灵魂，动辄要把他们打入地狱的深渊，而我们耶稣会本着自身的宗旨，奋起与之战斗，跨越千山万水，穿过许多王国，从遥远的国度来此拯救不幸的灵魂，使之免遭永恒的天谴。我们耶稣会坚信上帝的慈悲和许诺，不为艰难险阻所吓倒，而我们进入这个帝国，原本极其危险而困难，因为中华帝国严严实实对外国人封闭，而且人口众多，他们个个都要维护自己的错误。其实，没有如何尘世力量或地狱力量低档得住圣十字的王国和武器。<sup>②</sup>

因为利玛窦这是写给欧洲人看的，所以就毫不讳言他对作为异教文化的中国文化的看法；同时，由此也可以看出一个坚定的乃至狂热的传教士的内心世界。一方面他相信中国人是生活在错误之中，另一方面他坚信自己的宗教的教义所无坚不摧的。由此可以看出，他早期以边缘者身份出现完全是装出来的。

西方传教士逐渐露出他们中心者的姿态主要是在利玛窦去世之后，并在18世纪初“礼仪之争”最激烈时达到高潮。“礼仪之争”是中西双方这两个中心在双方都无法宽容的境地而最终大爆发的。一方是神圣不可侵犯的福音，一方是千年一贯的儒家道统；双方都以自己的价值标准临驾于对方，且由于都认为自己是中心，偏见也就不可避免地产生。在绪论当中我们曾经说宗教是异质文化间的载体，但至此，我们又发现，如果像基督教那样一味强调其自身的唯一性，宗教既是文异质文化间交流的媒介，同时也是异质文化间交流的障碍。明清间的在华基督教的交流方式上有许多地方都是无可指摘的，它带来了西方的科

<sup>①</sup> 《新约·马可福音》，16：15—17。

<sup>②</sup> 见裴化行《利玛窦神父传》，第9页。

学这一点是值得肯定的，但最终问题的症结却出在基督教的禀性上。所以，从这段交往中，我们可以得出欧洲中心主义的关键机枢是在基督宗教上。

## 第五节 寻求文化间的通道

一旦说出了‘你’，‘它-我’联系中的‘我’便随之说出。一旦说出了‘它’，‘我-它’联系中的‘我’便随之说出。

——马丁·布伯

从唐贞观年间算起，基督教在中国断断续续地传播将近 1500 年。这 1500 年左右的历史给我们的启发是，宗教在异质文化交流中所起的作用是别的许多媒介所无法替代的，尽管它一方面是异质文化间的媒介，另一方面又可能是异质文化交流的障碍。宗教作为文化交往之媒介的作用，应该说，基督教已经尽了它的“义务”，因为，是基督教让欧洲和中国这两大文明第一次真正地、比较全面地相识了，这是有目共睹的。然而，宗教在异质文化交流中成为障碍的问题，至今还没有解决，并成为当今中西之间在很多方面难以沟通的瓶颈，成为当今中西文化间对话的一个难点。不了解基督教就无法认识西方文化，不了解儒家思想就无法认识中国文化；可是，怎样才能让中国人真正了解基督教，又怎样才能让西方人真正了解儒家思想呢？

意大利学者翁贝尔托·埃科（Umberto ECO）认为，两者不同的文化相遇时，由于彼此的差异，必然会带来碰撞；碰撞有三种可能性：一是“征服”。即 A 文化成员认为 B 文化成员为非正常人类，并将其视为“野蛮人”，或低等人类；其结果是（1）教化之：按照 A 文化模式改造 B 文化；（2）毁灭之：即欧洲文化对待美洲和非洲文化的那种方式。二是文化掠夺。即 A 文化成员认为 B 文化成员是某种智慧的传人。于是 A 文化就有可能在政治上和军事上征服 B 文化，将 B 文化身上有价值的部分吸收为己有。希腊对埃及文化的掠取便属于这种类型。西方对中国也曾采取过类似的做法。三是交流。这是一种互相影响、互相尊重的双向行为。埃科认为，欧洲和中国最初的接触就属此类；他认为：“马可·波罗时代以来，尤其是利玛窦时代，两种文化就在交流各自的秘密。中国人从耶稣会传教士那里接受了欧洲科学的很多方面，同时，传教士们又将中国文明的方方面面带回欧洲。”<sup>①</sup>

一方面，人是主观的人，自私的人，自我的人，自我中心的人，中心主义

<sup>①</sup> 翁贝尔托·埃科：《他们寻找独角兽》，见乐黛云、勒·比松主编《独角兽与龙》，第 1 页，北京大学出版社，1997 年。

的人；人类必定从自身去观察外界，然后下主观的判断，得出主观的结论。另一方面，人又是交流的人；他要获取，所以他就得和别人发生关系，发生关系时就会有和谐和冲突的时候；于和谐当中，双方的交往会顺利发展；于冲突中，人会设法去寻找冲突的根源，因为人毕竟又是理性的人。综合这两个方面，我们既看到异质文化交往的困境，也看到这种交往的希望。

虽然，在各种历史语境中进行的异质文化交往又是错综复杂的。像埃科所总结的异质文化间交往时可能有的情形，在中西文化交流史上都相继出现过。从西方方面看，他们对中国文化也征服，也毁灭，也交流；从中国方面讲，情形也是一样。不同的是，西方人是跑到中国的土地上来做这一切的事，而中国人是在自己的土地上做的。西方人来中国的首要目的就是要用基督教征服中国的，只是，他们并不认为是要征服，而认为这是对中国有益的，是要让这些不知基督教义的人懂得基督的道。西方人来中国的确毁灭过中国的文化，对孔子产生了威胁；西方人来中国也进行过交流，但那是为了服务于他们的第一个目的。至于中国人，他们也征服毁灭过西方人的文化，攻击他们的教义，拆毁他们的教堂，当然也与他们交流，认为天主之教中国古已有之。只是，西方人是处于攻的一方，中国人是处于守的一方。为什么不是中国人去找欧洲人，而是欧洲人来找中国人？为什么是欧洲处于攻势，而中国人处于守势？从欧洲一方看，问题的答案一方面可从古希腊那里见出，古希腊人的路不仅是在陆地上，也在海洋上，而海洋上的路会引领他们去认识别的陆地；一方面可从基督教那里见出，因为耶稣要他的弟子们到普天下去，他的道是全人类都要信的道。而中国人历来是以固守家园为本的；儒家思想是一种对内的思想，它要解决的是一身、一家、一国、一天下的事。足迹无法达到之处，耳目无法感受之境，古代中国人是不去究诘的。

从理智出发，征服、掠夺、交流此三者，我们所取的当然是后者。1500年的中国基督教史并不是缺少交流，问题是在交流过程遇到了障碍；其他一些异质文化间也不是缺少交流，问题也出在交流时出现了困难。所以，我们现在主要是从交流的层面谈异质文化间的沟通之道。

不同禀性的文化进行交流时，最大的障碍是中心主义；中心和中心的对峙，往往导致交流的失败。要顺利进行交流就得破各种各样的中心主义。破中心主义或克制中心主义的方法之一就是要对他者有认识的愿望，希望能从他者身上汲取有益于自身的东西。对此，汤因比说过：“实际上一旦人类精神对生活在他时代和地区的其他人发生了兴趣，就能脱离自我中心。因为一个人一旦认识到其他人在彼时彼地与他这代人此时此地一样，有权利视为宇宙的中心，他一定也会认识到他自己这一代同其他世代一样没有权利坚持这种自我中心的态度。当一些宣称者站在不同的时间和空间点上都认为自己在时间—空间所处的特殊点是宇宙的中心时，常识认为，如果时间—空间确实有中心点的话，它不

会位于人类狭小社团的任何一代的局部且短暂的立脚点上。”<sup>①</sup>明清间中西交流的失败，其原因之一就在于双方都以自己的文化作为中心，并从自身文化的禀性出发去审视对方。汤因比认为要破除自我中心的前提是要“对生活在其他时代和地区的其他人发生了兴趣”，而当时双方似乎都对对方的文化没有兴趣；要么是视对方的文化为邪说，要么视对方的文化为异端。相反，如果大家对对方都没兴趣，都固守自我中心，一切就会陷入僵局：基督教要纯化他们的教义，要把中国传统中他们所认为的迷信和异教色彩去除掉，儒家为什么不能纯化自己的思想，把“夷人”的妄谈扫除尽？为什么是你临驾于我，不是我临驾于你？

为了达成交流，其实双方可以在很多方面作让步。可以是局部的让步，或假想的让步，可以是误读式的让步，或策略性的让步。利玛窦开始的做法就是属于策略性的让步，但后来被罗马否定了。以徐光启、王徵等为代表的部分士大夫对“天学”的认识，当属误读式的让步；他们其实并没有真正认识基督教的本质或禀性，他们完全是按照他们自己的方式去理解基督教的，顺着利玛窦所诱导的路线去将基督教和儒家思想联系起来。利玛窦的策略性的让步和部分士大夫误读性的让步，曾使得中西文化间的交往呈现出一派令人乐观的景象，福音甚至还在这片古老的大地上开出过烂漫的花朵。但是，人们会说，这种让步在理论上虽说得通，可是问题最终还是要出现，丑媳妇最终还是要见公婆，基督教的一神论还是要原形毕露。这里我们只好假设一种情况。如果利玛窦的策略再延续若干年，待中国人的“‘世界’观”有了更大的改变，待中国人对西方的了解更多一些，情况又会不同。事实是，后来的中国乃至到“五·四”之后反基督教的力量仍然很强劲，但基督教对中国人不再那么陌生，不再像明末时破邪者那样囿于狭窄的视野去评判外来文化。所以，异质文化间的交流需要有足够的世间。基督教虽然至今还没有成功地跟中国思想融合，但至少能相互理解并共存。异质文化间的确是有一些难以逾越的障碍，要给这些障碍假以充足的世间；何况，基督教界人士对于中国传统思想和基督教思想已经有了新的、更开明的认识。

犹太裔德国哲学家马丁·布伯（Martin Buber, 1878—1965）的“相遇”哲学对于破除中心主义，对于不同文化间的交流也是有启发意义的。在布伯看来，一切价值都存在于关系中，呈现在“我”与宇宙间所有他者的关系中。他说：“一旦说出了‘你’，‘它—我’联系中的‘我’便随之说出。一旦说出了‘它’，‘我—它’联系中的‘我’便随之说出。”他还说：“人生不是及物动词的囚徒。”<sup>②</sup>由此我们说，世界上的文化应该是彼此相连的，不应该过分强调自身的优势，或在强调自身优势的同时，贬斥对方的文化；更不应该将自己看作是“及物动词”，而把别人看作“及物动词”的“囚徒”。作为人性的一部分的自我中心意

<sup>①</sup> 汤因比：《一个历史学家的宗教观》，第15—16页。

<sup>②</sup> Martin Buber, *I and Thou*, pp. 3—4. Macmillan Publishing Company, 1958.

识，注定了所有的人都不愿意作别人的“宾语”。如果基督教过分强调其教义的“基要”，那么宗教则会成为文化交流的障碍，如果能采取变通的方法，它便能成为文化交流的媒介。

1500年间，基督教在中国的传播时而轰轰烈烈，时而冷冷清清，按佛教的说法，相识是缘。是基督教使得西方和中国相遇了；但相遇还只是交往的开始。这1500年的基督教传教士史我们可以概括为三大模式：唐代景教的阿罗本的“寄生虫模式”，明清间的利玛窦的“《几何原本》模式”，和鸦片战争后的剑与火的模式。在这三种模式中，我们更倾向于采取利玛窦模式。

随着历史的发展，随着各大文明间的相遇碰撞后彼此的了解逐渐增多，各文化间交流理解的可能性会越来越大。但是，严峻性依然存在。所以，亨廷顿认为的冷战后世界的冲突不再是意识形态的冲突而是各大文明间的冲突的论断是有道理的，虽然我们认为冷战之前的人类冲突归根结蒂就是文化的冲突。我们应清醒地认识到，各文化间虽然了解了，但未必真的理解了。基督教世界了解伊斯兰的文化，但未必能理解；儒家文化圈虽然了解基督教世界，但未必能理解之。在“文化—宗教—意识形态”的连环圈中，宗教仍然是最敏感的一环，所以当今的东西方文化对话还应充分重视这一环；所以，我们同样应该重视明清间以在华基督教为载体的中西文化交流的这段历史遗产。我们应结合对这段交流史的研究，顺应全球化时代的各种特点，克服各种中心主义观念，寻求异质文化间交流的通道。

## 参考文献

### 中文部分:

- 《利玛窦中国札记》，何高济等译，中华书局，1997年。
- 《在华耶稣会士列传及书目》（上、下），〔法〕费赖之著，冯承钧译，中华书局，1995年。
- 《在华耶稣会士列传及书目补编》（上、下），〔法〕荣振华著，耿昇译，中华书局，1995年。
- 《中国天主教史人物传》（上、中、下），方豪著，中华书局，1988年。
- 《中国天主教传教史概论》，徐宗泽著，土山湾印书馆1938年。
- 《天主教传行中国考》，萧诺瑟著，河北献县天主堂，1931年。
- 《中国宗教思想史大纲》，王治心著，中华书局1933年。
- 《中国基督教徒史》，沙百里著，耿升、郑德弟译，中国社会科学出版社，1998年。
- 《利玛窦神父传》（上、下），〔法〕裴化行著，管震湖译，商务印书馆，1995年。
- 《利玛窦著译集》，朱维之主编，复旦大学出版社，2001年。
- 《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，辅仁大学出版社，1983年。
- 《徐光启集》（上、下），王重民辑校，上海古籍出版社，1984年。
- 《徐光启传》，罗光著，传记文学出版社（台北），1982年12月修订版。
- 《耶稣会士中国书简集》（1-3），杜赫德编，郑德第等译，大象出版社，2001年。
- 《世界文明史·凯撒与基督》（上、下），威尔·杜兰著，幼狮文化公司译，东方出版社，1999年。
- 《全球通史》，〔美〕斯塔夫里阿诺斯著，吴象婴、梁赤民译，上海社会科学院出版社，1999年。
- 《明清间耶稣会士译著提要》，徐宗泽编著，中华书局，1989年。
- 《中国文化西传欧洲史》，安田朴著，耿昇译，商务印书馆，1999年。
- 《中国对法国哲学思想形成的影响》，维吉尔·毕诺著，耿昇译，商务印书馆，2000年。
- 《传教士·科学家·工程师·外交家南怀仁（1623—1688）——鲁汶国际学术讨论会论文集》，魏若望编，社会科学文献出版社，2001年。
- 《方豪六十自定稿》，方豪著，台湾学生书局，1969年。
- 《比较宗教学》，陈荣富著，世界知识出版社，1993年。
- 《历史研究》（三卷），汤因比著，曹未风等译，上海人民出版社，1997年。
- 《东方学》，埃德华·W·赛义德著，王宇根译，三联书店，1999年。
- 《基督与解脱》，王以培著，作家出版社，1997年。
- 《基督教文化评论》（5），刘小枫、何光沪主编，贵州人民出版社，1997年。



- 《基督教文化评论》(9), 刘小枫主编, 贵州人民出版社, 1999年。
- 《基督教文化评论》(10), 刘小枫主编, 贵州人民出版社, 1999年。
- 《神性与人性》, 翁绍军著, 上海人民出版社, 1999年。
- 《基督与解脱》, 王以培著, 作家出版社, 1997。
- 《基督教与明末儒学》, 孙尚杨著, 东方出版社, 1996年。
- 《清王朝的宗教政策》, 于本源著, 中国社会科学出版社, 1999年。
- 《早期西方传教士与北京》, 余三乐著, 北京出版社, 2001年。
- 《西潮激荡下的晚清地理学》, 郭双林著, 北京大学出版社, 2000年。
- 《天文西学东渐集》, 江晓原、钮卫星著, 上海书店出版社, 2001年。
- 《中国礼仪之争——历史·文献和意义》, 李天纲著, 上海古籍出版社, 1998年。
- 《明清之际中西文化交流史——明代: 调适与会通》, 沈定平著, 商务印书馆, 2001年。
- 《明清传教士与欧洲汉学》, 张国刚等著, 中国社会科学出版社, 2001年。
- 《基督教与帝国文化》, 王晓朝著, 东方出版社, 1997年。
- 《罗马帝国文化转型论》, 王晓朝著, 社会科学文献出版社, 2002年。
- 《基督教与近代中西文化》, 罗秉祥、赵敦华主编, 北京大学出版社, 2000年。
- 《基督教与文化》, T. S. 艾略特著, 杨民生 陈常锦译, 四川人民出版社, 1989年7月
- 《中国和基督教》, 谢和耐著, 上海古籍出版社, 1991年。
- 《文化与进化》, (美) 哈定等著, 韩建军 商戈令译, 浙江人民出版社, 1987年9月。
- 《中国宗教与基督教》, 秦家懿 孔汉思著, 吴华译, 三联书店 1990年12月。
- 《对话: 儒释道与基督教》, 何光沪、许志伟主编, 社会科学文献出版社, 1998年。
- 《冲突与互补: 基督教哲学在中国》, 许志伟 赵敦华主编, 社会科学文献出版社, 2000年10月。
- 《儒教问题争论集》, 任继愈主编, 宗教文化出版社, 2000年。
- 《基督教教义史》, 伯克富著, 赵中辉译, 宗教文化出版社, 2000年9月。
- 《基督教简史》, C. F. 穆尔著, 郭顺平等译, 商务印书馆, 1996年6月。
- 《中国基督教史略》, (韩) 李宽淑著, 社会科学文献出版社, 1998年。
- 《论基督教徒》, 汉斯·昆著, 刘小枫主编, 杨德友译, (北京) 三联书店, 1995年。
- 《欧洲文明史》, 基佐著, 程洪逵 沅芷译, 商务印书馆 1998年, 12月。
- 《忏悔录》, 奥古斯丁著, 周士良译, 商务印书馆, 1994年。
- 《宗教与西方文化的兴起》, 克里斯托弗·道森著, 长川某译, 四川人们出版社, 1989年7月。
- 《文化认同与文化变迁》, 郑晓云著, 中国社会科学出版社, 1992年, 10月。
- 《中西人论的冲突》, 杨适著, 中国人民大学出版社, 1997年1月。
- 《比较文学·文学与宗教》, 孙景尧著, 高教出版社, 1997年。
- 《中国古代宗教初探》, 朱天顺著, 上海人民出版社, 1982年7月。
- 《中国景教》, 朱谦之著, 人民出版社, 1998年。

- 《景教文典》，翁少军著，三联书店（北京），1996年11月。
- 《中国古代基督教及开封犹太人》，江文汉著，知识出版社，1982年。
- 《1550年前的中国基督教》，A. C. 穆尔著，郝镇华译，中华书局，1984年。
- 《古代基督教史》，徐怀启著，华东师范大学出版社，1988年。
- 《佛教哲学》，方立天著，中国人民大学出版社。
- 《中国佛学源流略讲》，吕澂著，中华书局，1995年。
- 《汉魏两晋南北朝佛教史》，汤用彤著，北京大学出版社，1997年。
- 《近现代著名学者佛学文集·汤用彤集》，汤用彤著，黄夏年主编，中国社会科学出版社，1995年。
- 《佛学研究十八篇》，梁启超著，辽宁出版社，1998年。
- 《佛教征服中国史》，许里和著，李四龙 裴勇等译，江苏人民出版社，1998年3月。
- 《佛教经籍选编》，任继愈选编，中国社会科学出版社，1985年。
- 《佛教文学精编》，陈允吉、陈引驰主编，上海文艺出版社，1997年。
- 《基督教的本质》，费尔巴哈著，荣震华译，商务印书馆，1997年2月。
- 《俗语佛源》，中国佛教文化研究所编，上海人民出版社，1997年。
- 《基督教伦理学》查尔斯·L·坎默著，王苏平译，中国社会科学出版社，1994年6月。
- 《元西域人华化考》，陈垣著，上海古籍出版社，2000年。
- 《十九世纪西方人眼中的中国》，约·罗伯茨编著，蒋重跃、刘林海译，时事出版社，1999年。
- 《跨文化传播学：东方的视角》，史蒂夫·莫藤森著，常昌富主编，中国社会科学出版社，1999年。
- 《一个历史学家的宗教观》，阿诺德·汤因比著，晏可佳、张龙华译，四川人民出版社，1998年。
- 《文明论概略》，福泽谕吉著，北京编译社译，商务印书馆1997年。
- 《文明的冲突与世界秩序的重建》，塞缪尔·亨廷顿著，新华出版社，1999年。
- 《中国思想传统的现代诠释》，余英时著，（台湾）联经出版事业公司，1987年。
- 《道与言：华夏文化与基督教文化相遇》，刘小枫主编，上海三联书店，1996年1月。
- 《宗教与文化论丛》（1994），陈村富主编，东方出版社，1995年。
- 《文化的变异——现代文化人类学通论》，C. 伯恩、M. 伯恩著，杜杉杉译，辽宁人民出版社，1988年。
- 《人论》，卡西尔著，上海人民出版社，1985年。
- 《在上帝面具的背后：儒道与基督教》，南乐山著，辛岩 李然译，社会科学文献出版社，1999年1月。
- 《东西文化及其哲学》，梁漱溟著，商务印书馆，1999年。
- 《文化与人生》，贺麟著，商务印书馆，1996年。
- 《中西人论的冲突：文化比较的一种新探求》，杨适著，中国人民大学出版社，1997年1月。
- 《东西方宗教伦理及其他》张志刚 斯图尔德 主编，中央编译出版社，1997年10月。
- 《中国哲学对欧洲的影响》，朱谦之著，福建人民出版社，1985年6月。
- 《中西文化交流史论》，何兆武著，中国青年出版社，2001年。
- 《东西交流论谭》（第二集），黄时鉴主编，上海文艺出版社，2001年。

- 《中西初识》，中国中外关系史学会编，大象出版社，1999年。
- 《独角兽与龙—在寻找中西文化普遍性中的误读》，乐黛云、勒·比松主编，北京大学出版社，1995年。
- 《中国文化史导论》钱穆著，商务印书馆，1998年。
- 《中国近三百年学术史》，梁启超著，北京市中国书店，1985年3月。
- 《清代学术概论》，梁启超撰，朱维铮译，上海古籍出版社，1998。
- 《中国文化史》（上、下），柳诒徵编著，东方出版社，1996年。
- 《四海之内》，李约瑟著，劳陇译，（北京）三联书店，1987年。
- 《天人之际》，任继愈著，上海文艺出版社，1998年。
- 《金明馆丛稿初编》，陈寅恪著，陈美延编，（北京）三联书店，2001年。
- 《谈艺录》，钱钟书著，中华书局，1999年。
- 《简明比较文学》，孙景尧著，中国青年出版社，1988年。
- 《沟通》，孙景尧著，广西人民出版社，1991年。
- 《我与你》，马丁·布伯著，陈维纲译，（北京）三联书店，2002年。
- 《礼记译注》，杨天宇撰，上海古籍出版社，1997年。
- 《荀子译注》，张觉撰，上海古籍出版社，1996年。
- 《史记》，司马迁著，1995年。
- 《四书集注》，朱熹集注，岳麓书社，1985年。
- 《二程遗书》，程颢、程颐著，上海古籍出版社，2000年。
- 《宋明理学史》（上、下），侯外庐等主编，人民出版社，1997年。
- 《论语今读》李泽厚著，安徽文艺出版社，1998年。
- 《圣朝破邪集》，徐昌治订，夏瑰琦编，香港建道神学院，1996年。
- 《四库全书总目提要》，（清）永瑢等撰，中华书局，1983年。
- 《天儒印》利安当著。
- 《远西奇器图说》，邓玉函著
- 《天儒耳目资》，金尼阁著。
- 《海国四说》，梁廷相著。
- 《焚书》、《续焚书》，李贽著。
- 《传习录》，王守仁著。
- 《朱子语类》，朱熹著。

## 外文部分：

*China and the Christian Impact- A Conflict of Cultures*, by Jacques Gernet, Tr. Janet Lloyd.

Cambridge University Press, 1990.

*Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, by Julia Ching, Tokyo, 1977.

*China and Christianity: the Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870*, by Paul A. Cohen, Harvard University Press, 1963.

*The Memory Palace of Matteo Ricci*, Jonathan D. Spence, 1984, Viking Penguin Inc.

*The History of Christian Missions in China*, by Kenneth Scott Latourette, Russell & Russell, 1967.

*Religion and Culture*, by Christopher Dawson, Sheed & Ward, New York, 1948.

*China and the West*, by Wolfgang Franke, tr. R. A. Wilson, University of South Carolina Press, Columbia, 1968.

*The Crisis in Comparative Literature*, by Rene Etiemble, Michigan State University Press, 1966.

*This Buddhist's View of Jesus*, by Rita M. Gross, see Buddhist-Christian Studies, The University of Hawaii Press, 1999.

*Christ as the Truth, the Light, the Life, but a way?* By Bokin, *ibid.*

*Jesus, Man of Sin: Toward a New Christology in the Global Era*, by Soho Machida, *ibid.*

*Jesus and Buddhism: A Christian View*, by Marcus J. Borg, *ibid.*

*The Buddha*, by Terry C. Muck, *ibid.*

*A Christian's Appreciation of the Buddha*, by Bonnie Thurston, *ibid.*

*If the Buddha Is So Great, Why Are These People Christians?* by Grace G. Burford, *ibid.*

*Contrasting Images of the Buddha*, by Taitetsu Unno, *ibid.*

*An Interfaith Dialogue between the Chinese Buddhist Leader Taixu and Christians*, by Darui Long, *ibid.*

*In the Beginning: Hebrew God and Zen Nothingness*, by Milton Scarborough, *ibid.*

*Jesus through a Buddhist's eyes*, by Jos Ignacio Cabeza-n, *ibid.*

*Christianity In China: Foundations for Dialogue*, edited by Beatrice Leung & John D. Young, The University of Hong Kong, 1993.

*Deus Destroyed: the Image of Christianity in Early Modern Japan*, by George Elison, Harvard University Press, 1973.

*Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, ed. C. Bernheimer, The Johns Hopkins University Press, 1995.

*The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i )*, A Chinese-English edition, edited by Edward J. Malatesta. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen. St.

*Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*, by Susan Bassnett & Andre Lefevere, Shanghai Foreign Language Education Press, 2001.

## 后 记

三年的读博生涯，将要以这篇论文划上句号；凝聚了无法言说的一切的这篇论文，将要以这篇“后记”划上句号；我手迟疑，我心感伤。

“无法言说”，不是“欲辩已忘言”，是因为“常恨言语浅，不尽人意深”，是因为总觉得说出来的一切往往是那么浅薄，那样落俗套，是因为能指和所指之间的龃龉是那样的尖锐。

我本是诗人，是个徐志摩倾向很明显的诗人，但在这三年中，我恐怕是所有诗人中最远离诗歌的一个。在本该闪烁诗歌灵感的时分，我让学术的灵感闪烁；在诗歌的想象本可以飞翔的时刻，我要考证历史一隅中的某个细节。这就是比较文学的魅力：他让一个诗人离开他心爱的诗歌艺术，并为它憔悴。

法国学者艾金伯勒说：“我希望我们的比较学者尽可能博学多闻；我甚至希望他具有百科全书编纂者那样的雄心。”美国学者勃洛克说：“比较文学只受到研究者本人的限制……”。我说：“比较文学让我经历了一生中最疲惫的三年。”

这就是比较文学，它几乎令每一个博学的学者在它面前低下高傲的头颅。更何况是我呢？这就是比较文学，它让我在它的面前感到无限藐小。但是，我还是走近了它，为它付出了一生中最艰辛的三年。

刘熙载说：“山之精神写不出，以烟霞写之。春之精神写不出，以草木写之。”我的艰辛写不出，我以一声叹息写之。是的，无法言说的太多，可以言说恐怕只有我的如丝如缕的感激——

我感谢导师孙景尧教授三年来对的悉心栽培。说这篇论文字字都凝聚了我的心血只对了一半，因为它一字一句也凝聚着先生的心血；当然，还有师母肖翠菊女士慈母般的关怀。我感谢郑克鲁、朱宪生、叶华年、谢天振、刘锋杰等教授在论文写作上的诸多指点。我感谢同届师兄冯文坤、朱振武的勉励和关怀，还有张春丽、郎晓玲、刘英男、杜慧敏、舒茵等师妹给我的种种帮助。

我本是苏州大学的博士生，但由于导师调动的缘故，我求学的三年实际上是在上海师大度过的。我将我作为学生的一份爱心分做两半：一半给苏州大学，一半给上海师大。感谢苏大常记得我这远方的“游子”，感谢上师大令我难忘的一切。

最后，我要把一份特殊的感激（连同我的内疚）献给我的妻子丁荣秋女士。在我远离家庭的三年中，是她一个人毫无怨言地承担起对女儿陈拉丁的抚养和教育；就是寒暑假，我的大部分时间都是在上海度过的。

在学术中规规矩矩了三年，最后在这篇“后记”里自由自在一回，不知当否。回首三年来走过的每一步，我……

三年的读博生涯，将要以这篇论文划上句号；凝聚了无法言说的一切的这篇论文，将要以这篇“后记”划上句号；我手迟疑，我心感伤。

2002年5月12日 于上海师大 东部九舍