

从利玛窦和艾儒略的传教策略 看晚明基督宗教与儒学对话机制的缺失

吴莉苇

(中国人民大学 国学院, 北京 100872)

[摘要] 本文以利玛窦、艾儒略和叶向高为例,分析晚明儒学与欧洲天主教的交往特征,认为双方都具有强烈的文化本位意识,并试图以自己的观念为基础构建文化统一性。这种心态制约儒学与天主教的进一步接触,使双方无法真正对话,而作为一种认识论模式的“对话”在近代早期的历史条件下难以真实存在。本文亦对文化交往中的“对话”模式的内涵提出设想,认为反思“对话”在历史上的缺失将有助于当下之人更重视对话论和有意识地将交往模式导向对话。

[关键词] 耶稣会士 儒学 文化交流 近代早期 晚明

一、艾儒略的转向——求异

谈及艾儒略(Giulio Aleni),无论中外学者都习惯赋予他两个光环:“西来孔子”,利玛窦(Matteo Ricci)正统策略的接班人。另一方面,大家也注意到艾儒略在福建的策略有一些调整,主要是从“上层路线”转为“基层路线”和注重教理讲授。不过这种调整并不被认为有违利玛窦初衷,因为艾儒略仍然依托儒学传授天主教。

比较利玛窦的《天主实义》和体现艾儒略言论的《三山论学记》、《口铎日抄》,会发现两人在一些重大问题的论述方式上确有差别,这些问题包括:1. 天主的性质;2. 敬事天主;3. 性善性恶说;4. 灵魂的性质;5. 是否传扬神迹。利玛窦的特点是让天主教义附着于儒学。对于基本的天主教教义,他一定要从中国古籍中寻找看似可资证明的材料进行解说,以把天主教打扮成中国固有之物;而对于天主教不涉及但中国人很关心的观念,他也会设法加以融通解释。这种妥协与调和的姿态也是他的顺应策略(accommodation policy)的基本特点。艾儒略则表现出一种被动适应中国传统的姿态,貌似采用中国术语,实则只宣讲天主教教义。对于中国固有而天主教无的观念,他若认为不正确就加以批驳,若认为不值一提就不予言说,引用中国文献则往往只是类比型引证。他的立足点不是调和双方,却是突出天主教,因此不关心能否在中国的文献和传统中找到可资印证之言,也不在乎传达的教义是否与中国观念出入冲突,只努力以辩驳说服谈话对方。

虽有上述差别,艾儒略的做法却并不违背顺应策略。顺应策略归根结底是在坚守天主教基本立场的前提下权宜性地接受中国文化。这包含两层意思:第一,顺应策略有着不可回避的底线问题,不允许在顺应过程中丧失天主教的基本特征,这决定儒学和天主教的根本差异可以小心掩饰却不会就此消失,故而难免要在适当之时昭示天下。第二,“权宜性”这个特征赋予顺应策略高度灵活性,权宜到何种地步以及在什么内容上权宜,要由传教士根据自身环境决定。利玛窦制定该策略

[收稿日期] 2008-12-17

[作者简介] 吴莉苇,中国人民大学国学院副教授。

* 本文初稿曾提交复旦大学历史地理研究中心2008年12月“跨越空间的文化:16—19世纪中西文化的相遇与调适”国际学术研讨会。

是根据其初入中国时的艰难处境做出的创造,其时他的任务是求得儒士的容忍接纳,颇有如履薄冰之惕。艾儒略则生活在远较利玛窦有利的传教环境中,他来到福建时并非置身一个对天主教全然无知或拒斥敌对的世界,而是恰恰相反。环境变化赋予艾儒略更自由和更充分阐释天主教义的机遇,若不充分利用,这才违背顺应策略的本质。艾儒略这种姿态随着天主教徒社区逐渐自成一体而越来越成为晚后耶稣会士的主导姿态,他们中大多数人所理解的顺应策略无外乎在中国教徒的祭祀礼仪问题上遵守利玛窦规矩、在术语问题上参照嘉定会议决议,而不是更多地学习、了解中国传统。这也意味着,随着敲开中国的大门,顺应策略中那层屈尊俯就、糅合耶儒的含义就不再是必须之义,它在操作上的繁琐困难大约也是不易在耶稣会士中广泛推行的原因。

早已注意到艾儒略入闽后之传教方针与利玛窦大有区别的学者中,有人赋予艾儒略这种更加突出天主教的做法以很积极的意义。比如柯毅霖(Gianni Criveller)将艾儒略以宣扬教理为主的转变定名为“教牧抉择”,并认为此举从利玛窦式的顺应走向文化本地化(*inculturation*)。^①此论响应了钟鸣旦(Nicolas Standaert)对“顺应”与“本地化”的差异界定——顺应局限在外层,本地化则是福音信息在具体文化环境中再生并成为推进那种文化和普世教会发展的力量。^②也有学者在阐释艾儒略的转向时,似乎响应钟鸣旦关于中欧文化交流研究视野的最新设想——“互动沟通类框架”,比如潘凤娟力作《西来孔子艾儒略——更新变化的宗教会遇》。钟鸣旦设想的这个研究框架注重“交往互动”,不寻求传播者与接受者之间是否有相似性和关联性(*correspondence*),而关注在交往互动这个场域里双方是否有一致性或统合性(*coherence*),这一互动的空间构成传播方和接受方之间的第三方空间,不同的文化因素在内交织互现,而混合的方式与特征受制于传、受双方彼此的张力。换言之,“互动沟通”模式意欲关注两种文化相遇后新产生的一个具有相对独立性的实体,并且不以积极/消极、正确/偏差、对/错这类标签限定其价值。^③潘凤娟著作意在以“对话”的眼光分析艾儒略与中国人的谈话内容和谈话方式,她认为双方由形上抽象概念的讨论转向伦理实践层面,并在该层面发现许多共同点,这正是双方可以互动融合的起点。书中亦将本地化视为外来宗教在异域文化中传播的最佳结果,并将艾儒略策略的目标定义为本地化,由此呈现艾儒略对利玛窦的超越之处。^④

笔者的问题是,利、艾两人宣教方式与宣教态度的差异显示出艾儒略的天主教本位主义较利玛窦更为突出,这种态度差异虽不违背顺应策略的大义,也明确指向“本地化”而带来喜人的传教成果,但这是否意味着天主教与儒学已经能够进行“对话”并在此基础上具备进一步交往的条件呢?作为当下流行语汇的“对话”究竟意味着什么呢?

将潘凤娟的著作与钟鸣旦的设想相比,则潘凤娟的论述可谓她本人对“对话”模式的一家之言,笔者对艾儒略与晚明士人对谈之内容与方式的认知与她的分析并无冲突,只是笔者不认为这种对谈能够称为“对话”。潘凤娟虽使用“对话”这个词语,毋宁说仍主要依据钟鸣旦的“本地化”模式,而钟鸣旦本人在2002年时对“互动沟通类框架”也只是提出设想。“本地化”之所以不能等同于“对话”,是因“本地化”亦因行为主体不同而存在立场倾向,因此它不必然指向“对话”。传教士的“本地化”与中国教友的“本地化”显然区别不小,20世纪上半叶中国教会的本色化运动和明清

① 柯毅霖著,王志成等译:《晚明基督论》,成都:四川人民出版社,1999年,第406—409页。

② 钟鸣旦对“*inculturation*”及与之相应的“创新类框架”(invention framework)的阐释可见其论文“*The Reception of Ricci's Ideas in China*,” *Lumen vitae: revue internationale de catéchèse et de pastorale* 40.1 (1985): 48-61; “*Inculturation and Chinese Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing*,” *Ching Feng* 34.4 (December, 1991)。笔者未能亲见两文,据柯毅霖上引书及陈慧宏:《文化相遇的方法论——评析中欧文化交流研究的新视野》,《台大历史学报》第40期(2007.12),第239—278页。

③ Nicolas Standaert, *Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2002)。

④ 潘凤娟:《西来孔子艾儒略——更新变化的宗教会遇》,台北:圣经资源中心,2002年,重点见该书第五、第六两章。

时期中国士人天主教徒糅耶入儒的种种理论设计皆可证。而传教士的“福音化”与传教士的“本地化”，其区别更多体现在行为方式有轻重缓急，试图以基督宗教作为中国社会精神基石的根本意图则同然无异。

钟鸣旦借俄国文学理论家巴赫金(Mikhail Bakhtin, 1895—1975)关于“他者”价值的论述,但又在此基础上提出以文化的混合交织地带作为研究者的立足点和观察点。他虽然未将自己的设想命名为“对话”,但析出一个双方交错混合的相对独立空间并强调互动,却响应了巴赫金对“对话”的理解,因为“对话”同混合性空间相辅相成。^①巴赫金的对话理论基于他对语言、文本及文化交流中的经验多样性和转译模式混合性的强烈体认。谈话者的言语(utterance)形成于特定语境之下,谈话者并不拘泥于某词汇的规定性含义,而总是立足于特定交流语境中的意图运用词语;同时这个特定语境可以折射、增加或减少言语在其仅作为一种独立于语境的系统化表达被构想时所包含的意思的数量和种类。他用“异质语汇界”(heteroglossia)描述这一多样化世界,对话论(dialogism)则应当是这种处境下的代表性认识论模式。在对话模式下,每种意思都被理解为一个较大整体的一部分,意思之间持续互动,所有意思及其互动都有影响其他意思的潜在可能。什么东西将影响对方、如何影响以及在何种程度上影响,都要在说话的此刻方能确定。异质语汇界决定了对话的必需性,但另一方面,每个人都仅知自己的边界并因此设想世上只有一种语言,或追求获得一种统一语言。对话的必需性和追求统一的意识共同作用所得到的“统一性”是与异质语汇界的压倒性力量相关的相对统一,而交流中的意思转译始终是混合模式,总是基于谈话过程中形成的或要修正的特定意图而调整,导致谈话者所传达的意思有些出自设想,有些则是不自觉的表达。^②

巴赫金的理论既指明对话的必需性,也暗示完全沟通的不可能性,对于思考文化交往深具启发。基于此种关于交流视野,显然“对话”无法追求有差异的双方定要达成一致或一方服从另一方,因为个体或文化都倾向于各持己见,谈话或交流过程中形成的统一性或一致性仅是相对的。同样,“对话”也不能仅着眼于某种相似性而有意回避或抹煞差异性。“对话”只能追求通过不断的互动以认识并承认差异,理解对方以及彼此宽容共存。换言之,对话不仅要寻求交往空间里的一致性作为共存的基础,更要在此基础上直面问题而非基于一致性取消问题,进而要以理解的方式应对差异性难题。或者说,“对话”就是在构筑一个混合性空间的基础上互相交谈,“混合”则要求双方至少不仅能充分表达自己的观点,还要能认真倾听和努力思考对方的观点,这也是“对话”不同于简单的“容忍”之处。通过这样的对话,也许可以进一步发生文化和观念积极的融合创新。

以此衡量,艾儒略与中国传统之间尚不构成对话,因为他仅停留在充分利用中西伦理实践层面的相似性,而无意于深入理解和应对儒学与天主教神学在基本概念和形上层面的重大差异。此外,伦理实践层面的相似性对他而言不是与中国传统交谈的引子,仅是可以用天主教覆盖和取代儒学的契机。通俗地讲,艾儒略只是在比利玛窦所处环境更为宽容的环境中极力申说自己的教义,其间甚至不免轻视或无视儒学思想。当然,任何耶稣会士都可以对与传教活动没有直接关系的中国文化事项(如戏曲、书法)采取回避态度,但假如是“对话”,就无论如何不能回避和曲解涉及中西基本思维差异、又与其信仰传播利害攸关的文化事项,比如中国人的世界本原观念和人的本体观念。

二、耶稣会士的坚持——求同

艾儒略的做法是自我阐发而非对话,利玛窦的做法也非对话而只是委曲求全,这两种态度都包

^① 钟鸣旦对巴赫金的讨论见 Nicolas Standaert, *Methodology in View of Contact Between Cultures*, pp. 32-35, 对“互动沟通类框架”方法与目标的设想见 pp. 39-47。

^② 参见 Michael Hoquist (ed.), *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin* (Austin: University of Texas Press, 2002) xix-xxi, 426-427。

含着那个时代天主教对“非我族类”的轻视与排斥之情，即连已经隐约开启“对话”之门的利玛窦也不能免俗。巴赫金强调异质语汇界的普遍存在和“对话论”是异质语汇界交流的必需模式，但他并不认为所有的语言都是对话性语言，专断性或专制性语言便是不可对话的语言。一个词语、一场谈话、一种语言或一种文化，当它变成相对化的、去特权化的、知晓对同样的事物有着竞争性定义时，它就在经历“对话化”(dialogization)。而利玛窦和艾儒略恰巧就意含专断地突出自己的文化和语言的特权性而不承认其与中国文化间的相对关系，这种态度充分体现于两人言论的一个突出共同点——不能或是不愿理解某些关键的中国概念，典型者如太极、理、空无这类涉及物质本原的概念。

利玛窦在反驳中国人固有的世界本原观时从两方面展开：1. 天主不是佛老之空无；2. 天主不是儒家之理与太极。论述第一点时，利玛窦直接把“空无”等同于西方意义上的“虚无”，即“没有”，接着便堂皇地阐发“无”和“有”的对立关系与因果关系：首先，无中不可以生有，“己之所无，不得施之于物以为有”；其次，空无构不成物体产生和作用的任何动力；再者，对任何具体物体而言，“无”都是“有”之前的状态，必须有某种力量作用才能发生从无到有的变化，亦即天主开其原，非“空无”自身构成万物之原。显然，利玛窦纯以西式逻辑理解“空无”观念。不过，他为了表明不是偏执一端，特意以中士口气提到中国人对“空无”的理解：“非真空无之谓，乃神之无形、无声者耳，则于天主何异焉？”可见，他不是没有接触到中国人“空无”概念的实质，然而他视如烫手山芋一般不想深入探究，却采用简单直接的是非判断法，宣称将“空无”理解为“神之无形、无声者”是个大错误，所以当然不能以“空无”称天主。至于为何这种理解不正确，他的解释又回到“无”“有”对立，称“无形无声”是“有”的一种表现形式，根本不是“无”。显然，利玛窦根本没有就“无”这个概念同中国传统展开对话，而只是以他自己对“无”的认识否定中国人的思想，甚至径将“空无”系于佛老，以便更强硬地否定之。

论述“理”与“太极”时，利玛窦也表现出不解与专横的态度。他否认“太极”同于“上帝”一万物之祖的第一个理由是，古经书中未见有人尊奉太极，古圣贤未传此义则它必定不合理。以古为尊的心态并非全是利玛窦来华之后构建的一种策略，当时的欧洲人对古代和信经的崇奉不亚于中国人，可谓16—17世纪天主教欧洲的一大思想特征。接下来，他极力谈太极生天地不合理，比如奇偶之象无法目见实证，而天主之理自古至今论列详备；又如太极相当于“理”，是一种不能独立存在的依附体，不可能是本原。这些都清晰表明他无法进入中国人的思维理解“太极”，而他迅即转入程朱学派以“太极”为“理”的观点后，就更便于抛开不易辨析的“太极”，只就“理”论其非“天主”。不过即使这个“理”，利玛窦也没有正面定义它是何物，只是执意断言“理”是依赖物，故而不能自存、不能先于物而在、更不能生物，这种性质的存在显然不能对应于性质最完备、能生万物及万物之灵的天主。利玛窦得出“理”为依赖体的依据是：“中国文人学士讲论理者，只谓有二端，或在人心，或在事物。事物之情合乎人心之理，则事物方谓真实焉；人心能穷彼在物之理，而尽其知，则谓之格物焉。据此两端，则理固依赖，奚得为物原乎？”^①显然他取其表而去其里，只取“天理”在人间之对应物这层概念作为对“理”的界定。据此，他便可以轻松完成上述自含逻辑的论证，惟其并非立足于中国语境设计论题与论证。

一贯反对利玛窦选择“上帝”术语的龙华民(Nicolas Longobardi)显然对“理”的理解更充分。1623—1624年间，他撰写一篇以中国士人访谈录为基础的报告，指出中国人把“理”理解为事物的存在、实质和实体，并且是一种无限的、永恒的、不是创造的和不会毁坏的、无始无终的实体。它是天、地和其他有形物的自然本原，也是道德、习惯和其他精神物的伦理本原。他也承认“理”其实相当于基督宗教世界所称的“第一性物质”，它虽然不是一种消极的、无规则的和无形体的东西，但它

^① 利玛窦：《天主实义》，第二篇“解释世人错认天主”，李之藻辑：《天学初函》，第一册，台北：台湾学生书局，1986年，第399—409页（引文见第407页）。

也不完全相当于 God/ Deus,因为它没有灵智和思维,仅以一种癖性倾向和一种自然理进行活动。^①龙华民据此得出中国人坚持物质论观点,并基于他的一神论观念大加挞伐。比照龙华民的认识,利玛窦对于“太极一理”究竟是不能理解还是不愿深入理解,此点并非很重要,关键是他们两人无论是站在“理”的外围还是窥见“理”之堂奥,都同样排斥它而非与之对话,亦即他们不愿与中国人关于世界本原的主流观念对话。这一点在18世纪主流派耶稣会士身上体现得更清楚,他们步龙华民的后尘将“太极一理”解为“第一因”,并对此有更详细的介绍,但对“太极一理”的充分理解并不妨碍他们否定其价值以及像利玛窦一样坚持“天主”即“上帝”且中国人一直尊奉这个“上帝”。利玛窦接受并改造“上帝一天”这一概念,已属委曲求全,龙华民只不过连些许委曲都不想承受。

至于福建期间的艾儒略,在简单专横地排斥中国人的世界本原观念这个问题上,与利玛窦、龙华民并无二致。朱熹以后,中国士人的官方论点不仅以“道”或“太极”作为控制宇宙并同宇宙一体的永恒原则,还将“太极”与体现真、智、善的天理相等同,因此“理”既是成物之因,亦是物成后的运行准则(包括人类活动的准则)。在《三山论学记》中,与叶向高同时在场的曹学佺向艾儒略指出,化育万物的阴阳二气之运旋即为理。艾儒略对此根本不予回应,却择“理”的“物之准则”这重含义与之辨析,论辩思路与利玛窦一样,论物先理后,因而理不能生物,故别有造物主无疑。接着叶向高提出,按照艾儒略描述的天主的功能,则太极就是这个分天地之主。艾儒略照旧固守成见,称太极不外乎理气,没有灵明知觉,因而不可能主宰万化。除了坚持造物之力一定是人格神而直接否定与此扞格的一切意见之外,艾儒略还径自从“儒者亦云,物物各具一太极”推出此谓太极为构成物体的元质(即物质性的组成成分),通过曲解儒家观念达到否定其造物之能的目的。《口铎日抄》旨在向教徒宣扬天主之全能至善、要求教徒钦崇天主和奉守教规,讨论异端教派的世界本原观本非应有之义。不过因艾儒略应清漳郑孝廉之请赴宴,并非教友的郑孝廉免不了问起太极与天主的关系,所以其中仍留下一段关于“太极”的论述,内容与思路都同《三山论学记》中一样,但对“元质”的特点多有描绘。艾儒略对中国式世界本原观念的态度和理解程度与利玛窦相仿,只是他的否定更加言简意赅,省去利玛窦苦心设计的迂回曲折的论证形式。^②

可见,无论对中国概念理解得深或浅,16—17世纪的来华耶稣会士不愿与中国思想充分对话的态度前后一致,他们的意图都是用自己的观念取代中国传统观念,只是具体方法有异。以历史研究者的后见之明观之,亦不能指望当代早期之时,在各自的势力范围内尽享尊荣的两种思想传统能够虚心交谈、同情谅解,何况当时的基督宗教正借着殖民时代初兴之锋锐而对世界怀有志在必得之心。

三、儒士无意对话——宽容

晚明中国与近代早期欧洲的历史情境使双方缺乏平等对话的意识,这并非天主教传教士单方面的原因,中国儒士对于外来文化的心态亦难辞其咎,大力襄助艾儒略福建开教的开明士绅叶向高恰是这种心态的一个典型代表。

在《三山论学记》中,叶向高以致仕阁臣的尊位,面对艾儒略颇为咄咄逼人的宣教姿态,却未表现出任何对立情绪。尤其是,在叶向高提出“太极也者,其分天地之主也”并遭到艾儒略反驳后,叶向高便再也没有就天主的人格化属性提出异议,此后只是在向艾儒略求证天主的具体作为。从《三山论学记》刊本中看不到叶、艾可能就此关涉耶儒根本差异的问题所发生的争辩,只能看到艾

^① 龙华民:《论中国宗教的某些要点》(巴黎,1701),第19页,引自谢和耐著,耿昇译:《中国与基督宗教——中西文化的首次撞击》,上海:上海古籍出版社,2003年,第181—188页。

^② 艾儒略:《三山论学记》,吴相湘编:《天主教东传文献续编》,第一册,台北:台湾学生书局,2000年,第440—442、444页;艾儒略等:《口铎日抄》,卷4“答太极为元质而非天主故古人祭太极”,钟鸣旦、杜鼎克(Adrian Dudink)编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》,第七册,台北:利氏学社,2002年,第258—260页。

儒略对“太极非天主”的单方面阐释,因而无法窥知叶向高是如何被说服的,曹学佺对此的态度则全然空白。当然,刊出此书的是天主教徒,记录谈话言论的也肯定不是叶向高,他们自然会删去很多叶向高的言语而突出艾儒略的训导,苏茂相的“序”中显示,叶向高的实际言论绝不止刊本中所能看到的那几句,“如此相国之往复辨难不啻数千百言”。不过叶向高既然在听过艾儒略的论辩后肯说“造物主超出理气之上,肇天地而主宰之,固矣”,^①而且他的后人归信天主教大约也不乏他的直接影响,那么应该相信他确实承认天主有主宰,这并非教徒删书所塑造出的印象。但是,他对这个主宰力的理解是否完全合乎天主教关于造物主的观念呢?对此只能作侧面推断。

我们从叶向高的片言只语中知道,他本属思想开放人士,即使在最正统儒生忌讳的怪力乱神问题上,他也觉得信之无伤大雅,正如他的《说类》自序所示。《说类》是一部包含神鬼幽奇的百科杂纂,自序中表明,叶向高不坚持纯粹的儒家唯物论,倾向于不以耳目不及为妄。他还暗指,真正的妄与不妄,应针对世道人心而论。^②这意味着他的儒者操守首先体现在伦理道德层面。开明心态无疑为能够接受天主教宣扬的耳目不能及的“天主”和“灵魂”埋下伏笔,甚至能够容忍艾儒略挑战根深蒂固的中国中心观——当艾儒略洋洋洒洒解说天主为何降生如德亚时,叶向高虽觉天主不降中土文明之域事属可怪,却也不认为无法理解。希图重塑社会道德环境无疑也会使他立刻倾心于天主教的道德要求和修养要求,他总结的天主教基本特征便是“其学以敬天为主,以苦身守戒为行,大率与吾儒同”。^③他于1624年在杭州初遇艾儒略便“奇其言”而延之入闽,恐怕对艾儒略道德人品的敬重和对其所宣讲教义的好奇是重要原因。

更需注意的是,叶向高回乡之前便已沐浴在士人喜交西儒的普遍风尚中,还受到杨廷筠的直接熏陶。叶向高曾为杨廷筠的《西学十诫初解》撰序,称:天学“余向亦习之,而未及与之深谭。京兆淇园杨公时时为余言其微旨”。^④从大环境讲,正是利玛窦的顺应姿态换来中国士人对利玛窦及其后继者们的普遍“优容”,这种“优容”又成为艾儒略调整顺应策略以凸显天主教独立性的重要条件。所以艾儒略的策略转向揭示出,天主教在17世纪上半叶的中国确已赢得一个良好基础和光明前景。

然而另一方面,叶向高对天主教的态度并未达到杨廷筠那般信从与依托的程度,他仍属于因认为天主教与儒学圣教无大悖方才容忍之的士人。在他自己编定的文集《苍霞草》、《苍霞续草》和《苍霞余草》中,一言未及与艾儒略或其他西士的交往,三山论学的痕迹丝毫不见,题赠艾儒略的那篇称赞艾氏并声言“我亦与之游,冷然得深旨”的诗作也未收录。虽然叶向高在艾儒略入闽并与之论学(1625)两年之后(天启七年,1627)便去世,但不会是因为时间仓促而未将有关谈话的内容收入文集。因为他的最后一部文集《苍霞余草》收录了为艾儒略来闽之后重刻《职方外纪》而撰的新序,可见这部文集刊于三山论学之后。^⑤只能说叶向高无心留寄此事,而对于同传教士的交往只字不留,也就说明了某种态度。或许他认为,与其文集中触目皆是的朝政、儒学等事务相比,天主教毕竟属于小道。天主教徒辑录的《三山论学记》1625年便有杭州刻本,其扬教愿望之切同叶向高的默然无语对比鲜明。

事实上,叶向高在《西学十诫初解序》中已经明确表达自己对天主教的认识处于何种程度。叶

① 艾儒略:《三山论学记》,第445页。

② 叶向高:《说类》,“序”,《四库全书存目丛书·子部》,第132册,济南:齐鲁书社,1997年,第2—3页。

③ 叶向高:《西学十诫初解序》,《苍霞余草》,卷五,页二十二,《四库禁毁书丛刊·集部》,第125册,北京:北京出版社,2000年,第449页。

④ 叶向高:《西学十诫初解序》,页二十二。

⑤ 叶向高此序可见《苍霞余草》,卷五,页二十四~二十五;也可见谢方校释:《职方外纪校释》,北京:中华书局,1996年,第13—14页。叶向高和杨廷筠罢归、路出杨廷筠宅、首遇艾儒略及三山论学的大致时间据《明史》,卷二百四十“叶向高传”,北京:中华书局,1997年,第6238页;叶向高:《西学十诫初解序》,页二十二;费赖之著,冯承钧译:《在华耶稣会士列传及书目》,北京:中华书局,1995年,第134页;方豪:《中国天主教史人物传》(上),北京:中华书局,1988年,第137页。

向高在1624年夏秋间罢归途中于杭州杨廷筠家读到杨氏新著《西学十诫初解》，并应邀撰序。他自称读了杨廷筠此著后“有当于心”，然而他的体会纯然是天主教合乎儒家正旨，“此即吾孔氏畏天命，戒慎恐惧之正学，世人习焉不察，乃不意西人能发明之。东夷西夷、先圣后圣，其揆一也，岂不信哉！或疑天堂地狱之说与佛氏同，不知佛氏以报应言，西氏以义理言。……自混沌开辟以来，世界皆天所造，决无他物更大于天，而佛氏乃以天为帝释，偃然而倨其上，此其为谬诞无疑。西氏所以辟之力也。”^①不过这段话留下一个重要问题：杨廷筠在《西学十诫初解》中描述的“天”究竟是何性质，致使叶向高认为天主教的“天”不违儒教而佛氏帝释为虚妄？杨廷筠的《西学十诫初解》惜乎不存，现在仅知杨廷筠在1625年后写成的《代疑续篇》中明确否认理气为创造宇宙万物的首要动力，而肯定天地实有其主，此一大主是万物诞生的根源，正与《天主实义》中的论点相仿。^②另一方面，龙华民1623—1624年间撰写的那份关于中国人“上帝一天”观念的调查报告表明，龙华民在与杨廷筠面谈之后，认定杨廷筠是一个提倡危险融合论的典型例子，亦即他认为杨廷筠仍以理气观理解“天主”。^③可见，1623—1625年间，杨廷筠对“天主”的认识发生重大转变，《西学十诫初解》正写于这个时期，^④那么其中对于“天”的解释究竟会是哪种？

从《三山论学记》来看，艾儒略力争释迦是凡人、是先师，相当于孔子的位置，以此表明佛氏未曾真正认识天主，对此叶向高无甚疑义。关键之点在于“天”与“天主”之争，然而这一节辩论又未充分体现于《三山论学记》中，叶向高也未留下相应记载。所以，叶氏以西学合乎儒学正宗，此点可以断明，而叶氏对儒学之“天”与天主教之“天主”的关系持何态度，恐成疑案。《西学十诫初解序》末段给人留下一个猜测方向：“唯天主降生其国，近于语怪。然圣贤之生，皆有所自。……如尧、舜、孔子，非上帝所降生，安得有许大力量？夫既生于东，又安知其不生于西乎！世儒非不口口言天，而实则以为天为高远，耳目不接。若西氏之言天，直以为毛菴之相属、呼吸喘息之相通，此于警醒人世最为亲切。”^⑤首先，这段话流露出与《说类自序》同样的态度——怪未必非真，道德操守为人生首务。基于此种认识，叶向高以儒家的实用主义立场判定天学的价值所在，儒士口称天而未必真解“天”为何物，西士敬天之诚、认天之深，直可为世儒表率，既有如此功效，莫若以西士之论警醒世人。或许他还觉得，以一个人格化的“天主”作为世人表率，其警示与教化作用将大于耳目难接之“天”，所以不妨取西士之言。总之，以天学的道德体系救治世儒之弊，正是当时士大夫赞赏或接纳天主教的首要出发点，叶向高没有走得更远。但另一方面，他对于自己闻所未闻之事毕竟心存奇怪，必定要以儒士思维解释天主降生之义方能释怀，而经过他的合理化解释后，天主降生之义就变成了传统的“上帝降衷”之义，即“天”这样一个主宰力量以感应方式将其力量或意愿赋予某个人，使之成为圣贤以履行天命。这种论述表明他终究仍在回避天主究系人格化之“主”还是无形之力这个根本性问题，或也可理解为叶向高毕竟不能真正接受“天主”的概念。

既有此种认识，那么在数月之后的三山论学中，他会在艾儒略的雄辩下立刻改变认识吗？他恐怕仍是出于对艾儒略人品学问的激赏和对天主教道德规范之实用价值的体认而宽容地对待艾儒略对“理”、“气”、“太极”一知半解的评论。他说“造物主超出理气之上，肇天地而主宰之，固矣”，也可理解为他希望放下这个难缠的、外国人理解不了的问题以便更多了解天主教教义的有用方面，所以他接着就问起关于天主同人间善恶赏罚之关系的问题。此外，叶向高对艾儒略的赞赏态度恐怕

① 叶向高：《西学十诫初解序》，页二十二～二十三。

② 杨廷筠：《代疑续篇》，第二节“崇一”，郑安德辑：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第三卷，北京：北京大学宗教研究所，2003年，第119—221页。

③ 参见钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002年，第228—240页。

④ 此书确切撰著时间不详，仅据杨廷筠在还乡后向叶向高出示而非两人同在京城时出示这一事实推测。杨震得所著《杨洪园先生年谱》（上海：商务印书馆，1946年，第57页）著录此书（题名《西学十诫注解》），但未言时间。

⑤ 叶向高：《西学十诫初解序》，页二十三。

也与他当时的特殊心境有关。其时他方因党争辞职还乡,朝中经历令之灰心。此时听艾儒略讲身后苦乐,讲现世随善随罚不是真正的善恶之报,显然颇有宽慰之效,以致会对天主教产生更深的兴趣而向艾儒略求取圣经。^①

总之,叶向高推崇艾儒略既不表明他接受了天主教的基本观点,也不表明他与天主教进行了真正的对话从而理解了天主教。正如耶稣会士突出天主教的优越性并试图以之统一儒学,晚明儒士的观念基础仍然是儒学至上。即使归信天主教的儒士也未必都扫清了对人格化世界本原这一观念的认识障碍,如杨廷筠这般虔诚信士都在领洗十几年后(1611年受洗)方于此一关节转变认识,遑论其他儒士。叶向高所代表的就是当时主流派儒士能对天主教表现出的最好态度——以长者的宽厚姿态容忍外国人对中国观念的隔膜,同时也不去深究外国人那种颇为可怪的造物主观念。换言之,对文化权力和社会控制权力的自信构成了中国社会的主导阶层宽容外来思想的一个基础,这种层次的宽容是权力持有者的特权,却也恰好表明了此种情势下“对话”之于权力阶层的非必要性。极端者则如沈淮、杨光先,径直认为传教士的观念错误荒诞,这便与17世纪耶稣会士对待中国太极理气观的态度本质相近。

天主教这方除了同样不具备对话意识之外,宗教传播的现实考虑也未赋予它同儒学充分对话的必要动力。就本体论问题而言,对于坚守理气太极观的儒士,争辩得再激烈也难以望其改宗,传教士进行适度争辩毋宁说是一种赢得尊重的“讲学”姿态,早期传教士确也通过这种方式赢得士人的赏识。与此同时,因各人心性有异,即使从小接受理气教育的儒士中也不乏有人倾向于相信人格化造物主,而不接受儒士教育常沐鬼神观中的普通民众,其将民间众神转化为天主会更加容易。这两类人才是天主教在中国立足的现实基础,传教士认清这种情势并不困难,因此利玛窦去世后不久,传教士的活动重心便不由自主地向民间偏移、向维系已有信众群体偏移。此外,伦理层面才是各宗教发挥现实影响的基本领域,也是各种观念体系易于产生共鸣的领域,是无论哪个阶层都能领会的领域。所以宗教传播成功与否的实际衡量标准是有多少人接受它的规范体系,而非理论家们玄谈深思的程度,后者倒往往无助于宗教传播。比如杨廷筠即使在“天主”问题上迟迟不能摆脱儒士色彩,也不妨碍他是个公认的好教友,因为他恪守天主教规范并大力推广教会事业。如果推行天主教道德规范已经是有效的传教方式,何须谈玄论道这种耗时费力又会引发深刻冲突的方式呢!总之,利玛窦发明的顺应策略,尤其是其中的礼仪和术语策略,就实际效力而言,是天主教初入中国时期最合适的做法。而当天主教社区逐渐建立与扩大,并可通过从幼儿教起而自行延续时,龙华民和艾儒略身上已呈现的不妥协姿态就难免会进一步放大,如清初一些耶稣会士的论述所示。

谢和耐(Jaque Gernet)认为耶稣会士与中国士人因为语言体系所承载和展现的世界观与思维模式不相同并且都坚持己见,所以不可能对话。^②他虽然忽视了宽容与妥协的层面而夸大两种文化在实际中的冲突程度,但是道出了当时两种文化对话机制缺乏的根本原因,这却不会因研究范式的转换而过时。两种文化的现实差异正见证对话的必需,然而双方恰恰不能做到巴赫金所说的把自己“变成相对化的、去特权化的、知晓对同样的事物有着竞争性定义的”谈话主体,反而都试图以自己的观念作为构筑统一性的基础。晚明时期的天主教固然拜环境所赐无需费心与儒学对话就求

^① Bernard Hung-Kay Luk (陆弘基)在详论三山论学的“A Serious Matter of Life and Death; Learned Conversations at Foochow in 1627,” in Charles E. Ronan & Bonnie B. C. Oh (eds), *East Meets West: The Jesuits in China, 1582—1773*, Chicago: Loyola University Press, 1982) 173—206一文中,对叶向高态度的分析与笔者所论颇为一致,即叶向高终不能领悟天主教的概念,同时叶向高心境寥落、希求慰藉。不过文章结尾称双方通过互相赏识而达成某种一致,笔者认为这是含糊其辞。晚明儒学和天主教在基本观念问题上究竟有无达成某种共识,可以见仁见智,笔者认为没有。也有意见称,叶向高借与艾儒略论学之机,以外来信仰抨击时弊,见林金水:《艾儒略与福建士大夫的交游——东西方文化的接触与对话,兼论天学与儒学的相容与排斥》,朱维铮主编:《基督宗教与近代文化》,上海:上海人民出版社,1994年,第84—92页;龚道运:《儒学和天主教在明清的接触和会通》,《世界宗教研究》1996年第1期。

^② 此观点在《中国与基督宗教》的导论中已清晰展现,亦可见该书第217—226页的集中分析。

得生存,但是两种具有鲜明异质性的文化或思想不寻求以对话姿态交流共存,就不能长久和平共处。一旦遇到现实利害方面的风吹草动,冲突的波澜便消长无常,未来的历史进程和基督宗教社区长期的边缘化、孤岛化地位已见证此果。

事实上,“对话”这种认识论模式在历史上的异质文化交往中很难存在。钟鸣旦关于“互动沟通”研究模式的设想对于拓展研究者的视野、对于历史学家同研究对象之间建立“对话”关系,无疑意义深远。巴赫金的对话理论对于个体和文化反思自身的行为方式显然意味深长,然而是否总能在历史中圈出一个现实存在的对话场域,却不容乐观。不过,当今日的人们认识到有一种存在叫做“对话”之时,当历史学家认为有必要用“沟通互动”的观念反思历史和历史研究之时,便意味着现代人的思维与视野远比从前开阔与开放,在此情境下,“对话”也许就能成为文化交往的现实和主流。正如柯林武德所言,历史学的价值就是为了人类的自我认识,历史研究首先使得研究者更深刻地认识自己的心灵和促进自己的进步。

The Absence of Dialog Mechanism between Christianity and Confucianism in the Late Ming: A Case Study on Ricci and Aleni's Missionary Strategies

WU Li-wei

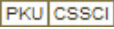
(School of Chinese Classics, Renmin University of China, Beijing 100872, China)

Abstract: Though a research on Matteo Ricci, Giulio Aleni and Ye Xianggao, this paper analyses the typical characteristics of the encounter between the Confucianism of Late Ming China and the Christianity of early modern Europe. The conclusion is that both were self-centered when each perceives the other's culture and both tried to conceive some kind of unity on the base of their own cultures. Such mind prevented further communication between Confucianism and Catholicism. However, Dialogism as a model of epistemology could not exist in early modern times. This paper also provides perceptions of the meaning of Dialogism as a model of cultural communication, and urges that the reflection of the Dialogism absence in the past will be useful in the present for us to examine Dialogism.

Key words: Jesuits; Confucianism; cultural communication; early modern; Late Ming Dynasty

[责任编辑 陈文彬]

从利玛窦和艾儒略的传教策略看晚明基督宗教与儒学对话机制的缺失

作者: [吴莉苇](#), [WU Li-wei](#)
作者单位: [中国人民大学, 国学院, 北京, 100872](#)
刊名: [复旦学报 \(社会科学版\)](#) 
英文刊名: [FUDAN JOURNAL \(SOCIAL SCIENCES EDITION\)](#)
年, 卷(期): 2009, "" (4)
被引用次数: 0次

参考文献(30条)

1. [柯毅霖, 王志成](#) [晚明基督论](#) 1999
2. [柯毅霖, 陈慧宏](#) [“文化相遇的方法论”——评析中欧文化交流研究的新视野](#) 2007 (40)
3. [Nicolas Standaert](#) [Methodology in View of Contact Between Cultures:The China Case in the 17th Century](#) 2002
4. [潘凤娟](#) [西来孔子艾儒略——更新变化的宗教会遇](#) 2002
5. [Nicolas Standaert](#), [Methodology in View of Contact Between Cultures](#)
6. [Michael Hoquist](#) [The Dialogic Imagination:Four Essays by M. M. Bakhtin](#) 2002
7. [利玛窦](#) [《天主实义》, 第二篇“解释世人错认天主”](#) 1986
8. [龙华民](#) [论中国宗教的某些要点](#) 1701
9. [谢和耐, 耿昇](#) [中国与基督宗教——中西文化的首次撞击](#) 2003
10. [艾儒略](#) [三山论学记](#) 2000
11. [艾儒略](#) [《口铎日抄》, 卷4“答太极为元质而非天主故古人不祭太极”](#) 2002
12. [艾儒略](#) [三山论学记](#)
13. [叶向高](#) [《说类》, “序”](#) 1997
14. [叶向高](#) [《西学十诫初解序》, 《苍霞余草》](#) 2000
15. [叶向高](#) [西学十诫初解序](#)
16. [叶向高](#) [苍霞余草](#)
17. [五谢方](#) [职方外纪校释](#) 1996
18. [《明史》, 卷二百四十“叶向高传”](#) 1997
19. [叶向高](#) [西学十诫初解序](#)
20. [费赖之, 冯承钧](#) [在华耶稣会士列传及书目](#) 1995
21. [方豪](#) [中国天主教史人物传\(上\)](#) 1988
22. [叶向高](#) [西学十诫初解序](#)
23. [杨廷筠](#) [《代疑续篇》, 第二节“崇一”](#) 2003
24. [钟鸣旦](#) [杨廷筠——明末天主教儒者](#) 2002
25. [杨震鐸](#) [杨淇园先生年谱](#) 1946
26. [叶向高](#) [西学十诫初解序](#)
27. [Bernard Hung, Kay Luk](#) [A Serious Matter of Life and Death:Learned Conversations at Foochw in 1627](#) 1982
28. [林金水](#) [艾儒略与福建士大夫的交游——东西方文化的接触与对话, 兼论天学与儒学的相容与排斥](#) 1994

29. [龚道运 儒学和天主教在明清的接触和会通](#) 1996(01)

30. [此观点在《中国与基督宗教》的导论中已清晰展现,亦可见该书第217-226页的集中分析](#)

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [林中泽 晚明来华耶稣会士的经济伦理及其对儒学的调适](#) -世界宗教研究2008,“(1)

当耶稣会士首次向中国读者传播天主教经济伦理时,他们所面对的是一个长期受到儒学传统熏染、并正在受到利益关系严重腐蚀着的晚明社会。耶稣会的“适应”策略指引他们走上了与中国传统思想相协调的道路,他们充分利用了先秦儒学与宋明理学之间的差异,巧妙地周旋于西学与中学当中,一方面继承了中世纪禁欲主义传统,主张“弃绝财货”;另一方面则发挥了近代早期的人文主义精神,强调“物尽其用”;在消费观上揉合中西,倡导中庸之道;并大胆传播天主教的爱德,呼吁“广施博济”。耶稣会神父们的这些努力在促进中西文化交流方面是有一定意义的。

2. 期刊论文 [林中泽 儒学的“慎言”与基督教的“戒谎”——早期耶稣会士中文论著中的“言”及其对晚明社会的适应](#) -学术研究2000,“(4)

先秦儒学倡导木讷寡言,基督教则力戒以隐瞒事实真相为主要形式的谎言。晚明来华耶稣会士:在沟通和揉合这两种不同的言论观时,依据其既定的适应策略,挖掘和突出共同点,淡化分歧点,尽力使基督教戒谎思想上儒学的色彩而易于为中国人所接受。不过由于在耶稣会士的宗教使命与其道德信条之间存在着不可协调的矛盾,因此当涉及到神父们自身的道德践履问题时,戒谎信条便面口难言而有着严峻的挑战。

3. 学位论文 [王志平 从利玛窦两次易服看耶稣会士对异质文化的适应](#) 2007

明末清初,耶稣会士在中国的传教活动,开启了东西方文化交流对话的新时代,它持续的时间虽然不长,却留下了许多重要的经验。其中,利玛窦的易服,一直被视作耶稣会士中国传教史中的重要事件。

许多学者对此都进行了相关的研究,如计翔翔先生的《关于利玛窦衣履的研究》;孙高杨先生的《基督教与明末儒学》;张国刚先生的《从中西初识到礼仪之争》以及林仁川、徐晓望所著的《明末清初中西文化冲突》,这些文章虽则不乏珠玑之论,但尚无论及利玛窦第一次易服的生动过程,且未能从整个远东传教活动的视角来考察利玛窦的易服之举。

我们认为耶稣会的易服不是发生在一个国家或地区的独立事件,研究者应当以更广阔的视野,考察不同人物、事件的内在联系与相互影响。

有鉴于此,本文试图从以下几个方面,分析并论证利玛窦易服事件的曲折经历及其内在的文化含义。

第一,利玛窦易服至少发生了两次,第一次是由修道服改穿僧服;第二次是由僧服改穿儒服。从现有的文章看,大多只是提及利玛窦第二次的易服而忽视了他第一次易服的重要性。

第二,在易服问题上利玛窦并非首创,在日本和印度早有先例,也就是说在社会情境颇为类似的整个远东,耶稣会的易服行为具有很大的普遍性。

第三,耶稣会内部在易服问题上存在着分歧,曾引起过许多激烈的争论,直至利玛窦死后很长的一段时间内,这一问题仍悬而未决。

第四,利玛窦两次易服的文化意义是一致的,本质上都在于自我调整,两次易服的外在形式虽然不同,但都是迫不得已对现实做出的一种回应。因此,即便利玛窦易了儒服也不能因此认为,这是他文化适应策略的终止。事实上,以利玛窦为代表的耶稣会士始终处于世俗活动与传播信仰的两难困境中。

4. 期刊论文 [李晟文 从基、儒关系看清明时期基督教的中国化趋向](#) -中国文化研究2004,“(1)

本文拟从明清时期基督教和儒学的关系来考查基督教对中国社会的适应程度。笔者认为,尽管基儒之间的巨大差异与矛盾大大限制了基督教对中国文化环境的适应,但两者之间的相通与互融之处也在一定程度上推动了基督教的中国化趋向。

5. 期刊论文 [杨宏声 明清之际在华耶稣会士之《易》说](#) -周易研究2003,“(6)

近代之前易学的某些内容就已传入西方世界,例如数学化的洛书图式即是其例。西方人真正对《易经》展开研究是在近代时期,开创者是明清之际来华的耶稣会士。随着《易经》的译介,易学作为西方汉学最初的课题确立起来,迄今已逾四百年历史。本文是对以利玛窦、白晋为代表的耶稣会士之《易》说而作的初步梳理。这种梳理带有哲学分析的性质,显示耶稣会士围绕太极之辨而突出的宗教性的哲学立场。耶稣会士一般推崇早期儒学及中国哲学典籍,对理学和宋学则颇有批评,这就使他们卷入当时中西学界的复杂的学术纷争,对这场持续近二百年的学术论辩仍有待展开更为系统而深入的研究。

6. 期刊论文 [史华罗.Paolo Santangelo 17至18世纪意大利人对中国的印象和想象](#) -复旦学报(社会科学版) 2008,“(3)

在意大利,关于中华帝国及其文化的详细知识是从16世纪就开始流传的,但这些信息为更多人所知却是在17和18世纪。对中国的大规模发现始于访问过中国的耶稣会士寄回的各种报告的出版以及他们向欧洲介绍中国经书的译作。这些知识在学术界被不断地讨论,最初是耶稣会士和宗教阶层,接着是启蒙运动的信徒。它们同时也成了整个欧洲就福音传道方法或“礼仪”的种类而引起的广泛辩论中所使用的工具:中国的贤明形象、自然神论、开明的专制政体,这些都为意大利及欧洲的思想家们的辩论提供了有趣的素材。同样的,关于“中国礼仪”的争论最初只限于教会内部和不同教派之间,但慢慢地就冲破了宗教论争和福音传道方法的限制,牵涉到了更广泛的议题:儒家学说本质上是一种道德体系还是一种宗教?讨论的对象也变成了对宗教本身的定义、文化与信仰的关系、对上帝的看法、不同社会的价值观相对性这些问题。这些信息从而被用于更深层次的辩论之中,中国的体系被当作是这样或那样的国家的和道德的观念的标准。启蒙运动将辩论的焦点集中于以儒家学说为基础的中国体系的“合理性”上。因此,一种或多种关于中国的传说就如在欧洲其他国家一样在意大利滋生出来。我们将介绍几种观点,其中从无条件的赞美到苛刻的批判都有。意大利的作家们参与了欧洲关于中国问题的论战并考察了最新出版的关于中国的著作。我们可以把他们分为三类:“亲华者”、“排华者”,及以调和的方法破除关于中国的早期传说者。

7. 期刊论文 [吴巍巍.WU Mei-wei 明末艾儒略在莆田的传教活动及其影响](#) -莆田学院学报2010,17(3)

明末艾儒略将天主教及西学传至莆田这一文化名邦,并广交莆田知名士大夫。在传教与交游过程中,艾儒略对莆田天主教信仰的兴起和发展做出开创性工作;对民间信仰的批判使得中西之间的“礼仪之争”最早在莆田呈现;其“西化”的儒学无形之中影响甚至转变了部分莆田士大夫的思想。

8. 学位论文 [管恩森 十字架遭遇龙图腾——明清基督教与中国的宗教性文化对话](#) 2005

明清时期基督教入华,不仅具有宗教传播的意义,而且,也是中西文化双向交通的肇始,同时开始了与中国进行宗教文化对话的实践,并提供了一种新型的对话模式:宗教性文化对话。这种对话模式既保持了宗教性质和信仰内容,同时又在平等、认同的基础上努力去寻求文化的尊重与理解,对中西双方“去中心主义”起了非常重要的作用,是中西宗教、文化间为达成彼此的理解与会通而探索、实践的较为有效的途径,为中西异质文化交流提供了较好的对话范型。探讨这一对话模式的形成、发展、遭际,以及对话双方各自在宗教策略、文化含义上产生的不同变化,可以让我们更好地把握宗教文化对话的基本规律,遵循互相尊重、互为主体、互补互益、共同发展的对话原则,促进人类文明在当代全球化语境中的对话和发展。尤其是在今天,地区间的文化、宗教冲突不断升级,世界和平主义和反恐恐怖主义政策在全球化境遇下显得更为迫切并逼近每一个人的现实生活,我们有必要对宗教间对话探索保持高度的警醒和充足的兴趣,这也是对全人类共同的未来负责。

我们将从宗教性文化对话的角度切入,分上下两编来探讨这一对话的有益探索与实践、冲突与破裂的过程及其内在缘由,揭示宗教性文化对话的艰难及其现代性启示。

上编内容阐述明清传教士入华后,摒弃带有鲜明欧洲中心主义色彩的武力征服和精神殖民的策略,创造性地探索文化对话之路,通过文化披戴(acculturation)与身份认同(cultural identity)、经典诠释与文化会通、科技融入与文化支配(cultural domination)等方面来探讨基督教与儒学的有效对话。文化披戴是指外来宗教对本土文化的表层面貌如语言、风俗、服饰等方面的适应和尊重,这是达成文化对话的有效铺垫和必要前提。以利玛窦为代表的入华耶稣会士进入中国后积极学习中国语言,坚持用汉语与中国人交往并著书立说,赢得了明末社会的信任和接纳。同时,在与士林阶层交往的

过程中，他们脱掉僧人服饰，而改穿儒士服装，积极寻求与中国士林阶层的认同，成功地实现了传教士身份的儒士化，这使得入华传教士的身份具有双重性，变得复杂而有趣味：一方面，有利于他们适应中国社会文化传统，积极开展文化对话，但另一方面，儒士化也规约并限制了他们的传教使命，他们更多地以中国儒士、朝臣的身份出现，而非具有独立地位并肩负信仰皈依的传教士，为后来的宗教文化冲突留下了隐患。

入华传教士具备较好的汉语基础和知识素养，因此，他们可以通过著书立说来宣讲基督教义，会通耶稣经典。在经典诠释中，罗明坚在《天主圣教实录》中提出“易佛”主张，而利玛窦《天主实义》则创造性地用中国先儒经典中的“天”、“上帝”契合基督教中的“天主”，指出二者都是对唯一真神的称谓，但承接了中国先儒的思想，又创造性地寻找到了基督教与中国文化的榫接，“以中证西”，他的诠释目的在于“合儒”，也就是将基督教“儒学化”，借重儒学的传统为基督教取得合理的权威性和认同感，使基督教容易为中国文化所接受。而利玛窦的《天儒印》，尽管也同样是耶儒的互证互释，但却将利玛窦的诠释策略更加推进和发展，是以基督教为主体，以积极主动的姿态去诠释和注解儒学，“以西印中”，他所要达到的目的是要将儒学“基督教化”，标志着基督教与儒学对话的深入，是基督教获得认同和接受并进入儒学文化传统内部之后，试图改造和建构新的信仰体系，是“合儒”之后“超儒”的理论化成果。从罗明坚《天主圣教实录》中的“易佛”、到利玛窦《天主实义》中的“合儒”，再到利安当《天儒印》中的“超儒”，这一带有连续性和发展性的经典诠释策略，恰恰也表明并见证了基督教入华由最初的艰难尝试，到后来的寻求认同，再到扎根并兴盛后试图超越儒学的发展历程。

科技传教是利玛窦适应政策的一个方面，经过后来的传教士的沿袭和发展，却形成了一股新的力量，尤其是在天文历法和舆地制图方面，更是显示了支配作用，大大地促进了中国文化的革新，也使传教事业与中国文化真正融入，入华传教士通过科学技术的传播不但逐渐确立基督宗教的权威性，而且，通过科学技术的传播逐渐进入到中国的文化内部，在科学技术层面上，在某些重要领域如天文、历法、舆地制图、火炮制造、数学几何等形成了强大的影响力量，对中国文化、科学产生了深刻的影响。明末社会将传教士带来的西方文化，包括神学、伦理、哲学、科学、技术等等，都看作一个整体，统称为“天学”或“西学”，这也就是学界通常所说的“科技传教”所带来的文化对话。值得注意的是，科技传教带来的“文化支配”所产生的消极影响同样不容忽视，尤其在清初社会文化中，西洋传教士传播的天文历算和舆地制图，以及其他诸多领域的科学技术传入，逐渐形成了一股强大的欧洲科技力量，在中国社会中起着越来越重要的作用，甚至在某些领域发挥“文化支配”影响，进而遮蔽了中国固有科技力量的光辉。

下篇则通过“夷夏之争”、“正邪之争”、“权力之争”等探讨中西宗教、文化间的碰撞和冲突。由于明清社会发展的复杂以及基督教教会内部的纷争，宗教性文化对话同样也纠结着极其错综复杂的矛盾关系，一旦这些矛盾在适当的社会背景诱发下，就会产生激烈碰撞与冲突，进而引爆中西宗教与文化间的论争。从今天文化对话的角度来看，冲突、碰撞、甚至论争，是异质文化相遇、交汇所必然发生的正常现象，同样是文化对话的一部分。并且，正是由于对话双方不同文化观念的论争，才促进了对话在不同层面上深入展开，使得对话的话题变得更加丰富而深邃，连带着引发对话双方的思考和策略调适，有着积极的意义。我们将关注的目光投向代表着中国正统保守力量的一方，与入华传教士以及护教士林一方的论争，因为他们之间的论争更能代表基督教与儒学、欧洲与中国之间文化对话的深刻内涵。

“南京教案”的发生不是偶然的，而是有着广泛而复杂的原因，其直接的诱因则是利玛窦所开创的宗教性文化对话遭到人为破坏，信仰归化与文化对话实践之间的平衡被打破，宗教性目的彰显使得传教士的宣教活动逐步走向公开，而中西宗教与文化之间的差异性日益暴露，明末社会对传教士的真实目的产生警觉，这诸多因素错综交织而酿成了第一次教案。破邪派士大夫从中国传统的“夷夏之辩”观出发，对天学进行全面的反思和驳难，体现了晚明部分士大夫对基督教入华后文化对话背后隐含着的宗教性的敏锐警觉和深刻洞察，但也表现出了盲目排外和文化中心主义的倾向，从中我们可以看到历经明清两朝中西对话过程中诸多问题的延续和预警。

清初“历狱案”背后隐含着的正邪之分以及杨光先关于基督教的驳难，实际上也是中国儒士面对外来基督教所必然产生的自觉反应。而他提出并发现的问题，绝非纯粹的法法技术之分，而是暗含着维护儒学正统、强调天学与儒学差异性以及警惕基督教入华所带来的潜在危险性，尽管他的言论和驳难有过激的成份，甚至有无限制政治化的嫌疑，但却有着历史预警作用。他在《不得已》中所涉及的有关基督教神学论、基督教分离和颠覆论、天学与儒学的差异性等问题，实际上是基督教入华对话的重要内容，而这些内容同时也是入华基督教所不能回避和含混的。基督教要真正展开与中国文化的对话，就必然涉及到如上话题的深入辩论和探讨。可惜的是，这次对话同样是一场错位的对话。传教士没有能够回应杨光先的问题，却依然通过政治手段，将对话局限在单纯的技术层面上，借助宫廷纷争的力量获得胜利，而没有真正在文化层面上展开双方的对话。

中国礼仪问题，表面看是围绕着如何认识中国礼仪行为，也就是说论争的焦点表面是围绕着中国礼仪是否宗教行为、儒学是否宗教而展开，但根本的原因却在于罗马教皇和中国皇帝之间由于教权与王权之间的差异，由此才导致了中国礼仪问题的尖锐对立和冲突，这也使得本来属于文化层面的论争升级扩大为政治权力的争斗，文化间的对话由于彼此的权力争夺而偏离轨道，宗教和文化问题最终成为了政治问题，这当是中国礼仪背后最大的影响因素。

尽管存在着错位对话的不足，但文化对话依然是今天宗教对话中的主潮。明清基督教入华所带给我们当下的历史启发意义就在于宗教文化对话之道的探索和实践，它进一步引导和启示我们，把探索中西宗教与文化对话的目光超越历史错位，投向更为遥远的跨文化对话。在跨文化对话中，我们既要保持自身文化优势，又要创造性地吸纳人类文化精华，既要反对以文化本土化为借口的民族排外情绪，又要反对借口全球化而放弃对自身优秀文化传统的坚守，中国文化传统在全球化语境中的正确选择，应该是坚持“和而不同”的原则，开展不同文明间的跨文化对话，实现文化多元整合。

9. 期刊论文 朱仁夫. ZHU Ren-fu 儒学传播意大利 - 东方论坛2005, "" (3)

16、17世纪之交，以儒学为核心的“东学西渐”第一站是意大利，代表人物是耶稣会士利玛窦。尔后，旷日持久的“礼仪之争”使儒学在意大利和西方各国得到了更加深入的传播。19世纪后，意大利汉学研究机构设立，汉学家兴起，儒学传播步入正常轨道。

10. 期刊论文 赵汝清. 李琼 试论明末基督教与儒学的接触 - 宁夏社会科学2004, "" (1)

明末基督教传入中国后，耶稣会士与中国儒家学者从不同的立场出发，在基督教与儒学之间进行了深入的接触与对话，耶、儒之间既有会通，也有冲突，体现了异质文化交流的特性。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_fdxh-shkxb200904008.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 724e25c1-46b7-480d-b2f6-9e4d0074b310

下载时间: 2010年12月15日