

晚明王學與利瑪竇入華

朱維錚

十六世紀末歐洲耶穌會士利瑪竇入華，揭開了中西文化交往的新篇章。說是新篇章，當然意味着在那以前，由基督教表徵的“泰西”文化，與中國文化的交往，已有很長的歷史。

遠的不說。那以前九百五十年，便有景教入華的記錄。時值號稱“天可汗”的唐太宗在位，他們的胸懷的確堪稱博大。儘管景教即基督教聶斯脫里派，早被教廷判作異端，而唐太宗和他的大臣們并不清楚，卻肯定清楚這是個外來的異教，但仍然頒布詔書準其傳播。古怪的是景教在唐帝國獲得的宗教自由，並沒有使它在中華大地上生根，過了兩百年仍然是個小教派，不久便銷聲匿迹。

同樣早為人知，當十三世紀末葉蒙元王朝一統中國，被漢族道學家尊為“儒教大宗師”的忽必烈大汗，依然按照先被征服者先受重用的老例，置色目人于漢人之上。而混稱色目人的亞歐各族裔的文官武將中間，有不少基督徒，使蒙古宮廷似乎顯出皈依天主教的迹象。于是羅馬教廷派遣傳教士充當攻心的“十字軍”，有一名方濟各會修士終於成為元大都的大主教。他們藉助元廷的權力庇佑，將傳教範圍擴展到曾是南宋道學根據地的閩浙諸省，被中國人喚作“也里可溫教”。但這個西來異教，仰賴統治者的權勢，強行在漢人南人即被蒙古相繼征服的原金宋二朝的土民中間實現信仰改宗的企圖，終成泡影。隨着南人造反，最後一名曾在宮中接受教皇使節祝福的元朝皇帝被驅回大漠，也里可溫教也在大江南北失去踪影。

相形之下，由耶穌會士為主的基督教三度入

華，面對的政治阻力卻是前兩度沒有的。大明帝國的創建者，當初利用“邪教”聚眾造反，“革命”即革除元朝天命成功，立即掉頭嚴防民間步其後塵，甚至宣布《孟子》的若幹說教也屬於反儒教的異端邪說。宗教不寬容早成明廷國策。時至明中葉，日本海盜勾結中國黑社會對帝國南疆不斷劫掠，使束手無策的帝國君臣疑忌一切海上來客都與“倭寇”有染。雖然明廷需要通過海上貿易吸納主要來自已成爲歐人殖民地的美洲的白銀，來支持帝國財政，因而并不真正閉關，但在非經濟領域卻厲行鎖國。就在利瑪竇出生那年（1552），耶穌會創始人之一的沙勿略，曾冒險潛入珠江口外的上川島，終因無計登上大陸而抱恨病死。以後三十年間，耶穌會、方濟各會都有傳教士繼作類似嘗試，卻無一例成功。唯有利瑪竇似爲例外。

利瑪竇于明萬曆十一年（1583）進入廣東，到萬曆三十八年（1610）客死北京，在華二十八年，使天主教從此立足於中國，而且並沒有因爲滿清君主禁教或耶穌會解散而中斷傳播，直到鴉片戰爭前夜仍擁有數以萬計的信徒。由前述基督教三度入華史可知，利瑪竇既不像唐初景教那樣得益於權力的寬容，也不像元代也里可溫教那樣獲助於權力的支持，甚至在明朝權貴面前不能以異教神甫的本來面目出現，而必須自稱“西儒”來贏得帝國上流社會好感。但他卻似乎使西方基督徒“遠征中國”的夢想成真，而且是在內防異教、外忌異族已成國策的政治逆境中間，做了其先輩沒能做到的事，讓西來異教在土民中間播種并生根。這當然引起中西文化交往史的研究者驚

異。

因而，先在歐洲，繼在中國，學者們都想破解利瑪竇成功之謎，出現了種種詮釋，引發了長期爭論。上個世紀以來，許多論著傾向於內因論，要從十六世紀中國的社會政治和一般思潮的變化，解釋利瑪竇成功的緣由。然而，“易佛補儒”說不能解釋徐光啓何以改宗西教，“崇尚實學”說也不能解釋楊廷筠何以棄佛學而信福音，將“資本主義萌芽”論變形為市民社會發生說，同樣不能解釋利瑪竇施洗的信徒多為傳統意義的士紳。諸如此類，表明邏輯都不錯，卻都存在歷史的悖論。

對歷史的祛疑解惑，祇能訴諸歷史本身。利瑪竇研究者，無不重視他的“學術傳教”策略，卻很少見到從“學”與“術”相輔相成的角度，對利瑪竇形成並運用這一策略的特定的人文環境，進行深入的歷史考察。

中世紀中國有學隨術變的傳統。術即古稱君人南面之術的統治術，作為規範政治秩序、凝結社會心理和導引全民行為的策略手段，需要從道德的、倫理的和信仰的諸層面給予統一的理論解釋，後者就是自漢至清諸帝國都提倡的所謂經學。誰都知道中國的中世紀特別漫長，一個表徵便是由秦滅六國那時形成的帝國體制，政權和教權從未分離，任何大小王朝的君主都兼教主，代表天命實現人間的統治。而從西漢中葉“獨尊儒術”起，歷代君主或僭主大都承認還有一兩名古人比當代政治文化菁英更通曉天意，那就是孔子或周公。於是菁英們如想“致君堯舜上”，便必須熟讀相傳周孔遺下的經典，更必須通曉怎樣按照統治術的變異對經典重作詮釋以表明自己知世務。因此近人好說“儒學”有個一貫之“道”，不合經學史反覆昭示的中世紀意識型態內涵總在變動的歷史實相。

從元朝中葉蒙古朝廷將朱熹及其學派重編的儒家經典《四書》，當作漢人南人博取官紳地位的首要教科書。但與朱熹同時而從“心即理”角度整合出經宋學另一體系的陸九淵的學派，在元明間仍生存於南國民間。陸學不僅宣稱“吾心”就是宇宙萬物的尺度，還推論說凡屬人類都“心同理同”。他們嘲笑朱熹教人苦讀孔門經書以發現真“理”的做法徒勞無功，而提倡“六經注我”。照此邏輯，祇要自明本心，那就不分族類或血統，人人都可躋身聖賢，皇帝還能獨享活着的聖人

的絕對權威嗎？由此可以推出針對傳統的一連串顛覆性命題。難怪時至十六世紀初，曾被明朝太祖、成祖改造成戮心軟刀子的朱子學，隨着君主獨裁體制的潰爛而變得朽純不堪，這時人稱陽明先生的王守仁，聲稱重新覺悟三百年前陸九淵的心學才合孔孟的原教旨，便很快吸引了大群的追隨者。由於王陽明曾替明廷鎮壓反叛，卻在死後學說被嘉靖皇帝打成“偽學”，反而使王學不逕而走，僅半個世紀便風靡南國。

利瑪竇入華，已在王學解禁並提升至科學考試的準經典教義之後。王學在帝國如日中天，分化出眾多民間宗派，各派共同的活動形式是聚會講學，共同的高談闊論特點是競相質疑官方道學教義並竭力發別出心裁的己見，由此使大有離經叛道的怪論迭出。譬如把孔門道術一分為二，強調“師道”高於“君道”，那邏輯取向必定是政教合一的君主集權應該改變。譬如說王陽明的“良知”論直視顏回所得孔子“克己復禮”的絕學，便無疑在搖撼朱熹建構完成並立為朝廷功令的孔曾思孟道統論。類似見解在帝國文化重心地區化作士林的一種共識，效應祇能是為非主流傳統的異文化的傳播，闢出容受的空間。

然而對於利瑪竇傳播西學西教，更直接有利的，也許在於王門後學普遍認同的幾點道理：第一是王陽明重新肯定陸九淵於東西南北四海都可出聖人的說法，那末遠西的基督自然可比作東土的孔子。第二是王陽明曾哀嘆“破山中賊易，破心中賊難”，因而王門諸派的分歧，一大焦點便是以何術才能救治混亂的人心？既然利瑪竇聲稱佛教源于西教又曲解西教，並且力陳西教“實義”與儒教本旨相通，那怎不使王學信徒感到復活真儒術有了奧援？第三是王學因重“師道”而重聲氣相應的“友道”，以致普遍呼吁重構傳統的人倫位序，也就是把官方道學仍在墨守的君臣、父子、夫婦、長幼、朋友的倫常秩序顛倒過來，認為志同道合又互勉互助的朋友結合，才是移風易俗、興利除弊和撥亂反正的依靠，甚至宣稱朋友是“五倫之綱”。這是否可稱作近代性的市民意識的早期體現？有待探究。但戊戌維新志士譚嗣同呼號“衝決羅網”，否定綱常名教，仍說五倫中唯有朋友一倫有利中國改革，可知晚明王學特重這一傳統，確有改造人文環境的意義。

應該說利瑪竇善于審時度勢。當他以“西僧”

身份蟄居廣東一隅十二年而傳教成績甚微之後，改容易服自稱“西儒”，出現在王陽明發迹地南昌，立即感受到王學不計地緣血緣等宗法秩序而把“有朋自遠方來”看作最大樂趣的文化氛圍，及時寫出《交友論》，頓時暢銷，特別是這部西哲格言集提出君臣應如朋友，而朋友應該“同志”、“共財”，更使王學信徒感到“吾道不孤”。于是利瑪竇從此為達目的而不擇手段，也即盡力迎合王學思潮，以術傳學，以學傳教，終於使三度入華的基督教，在中國站穩腳跟，并使他的繼承者湯若望、南懷仁等，渡過明清易代的政治危機，直到滿清帝國被英法侵略者打敗以前，耶穌會士仍在中國江南地區傳播基督福音。

跨文化研究者，每謂十八世紀中西文化交往出現斷裂，那不合歷史真相。且不論十八世紀西歐出現

的中國文化熱，就看君臨中國的滿洲前四世大君，在生活中無不欽仰傳教士介紹的西歐的物質的和精神的文明，便可窺知其中消息。

關於利瑪竇的入華歷程和他的中文宣傳，在我主編的《利瑪竇中文著譯集》收入張隆溪教授主編的《跨文化研究叢書》，列第一種，香港城市大學出版社、復旦大學出版社合刊，2001 的全書導言和各篇簡介，已有力求從歷史本身說明歷史的陳述。這裏需要補充的，是近年所見中外論著，沒能促我改變見解。

2003年12月，寫香港城市大學
跨文化研究中心所作論綱

【朱維鈞 復旦大學歷史系教授】