



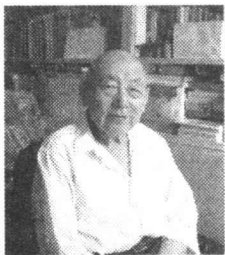
何兆武

文集

……何兆武著

# 中西文化交流史论

- 中国思想发展史
- 中西文化交流史论
- 历史与历史学
- 书前与书后
- 帕斯卡尔思想录



何兆武文集

# 中西文化交流史论

何兆武 著



湖北长江出版集团  
©湖北人民出版社

**鄂新登字 01 号**

**图书在版编目(CIP)数据**

中西文化交流史论/何兆武著.  
武汉:湖北人民出版社,2007.6

ISBN 978 - 7 - 216 - 05127 - 9

I. 中…

II. 何…

III. 文化交流—文化史—中国、西方国家

IV. K203

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 072881 号

中西文化交流史论

何兆武 著

出版发行: 湖北长江出版集团  
湖北人民出版社

地址:武汉市雄楚大街 268 号  
邮编:430070

印刷:湖北恒泰印务有限公司  
开本:787 毫米 × 1092 毫米 1/16

经销:湖北省新华书店

印张:14.625

字数:247 千字

插页:3

版次:2007 年 6 月第 1 版

印次:2007 年 6 月第 1 次印刷

印数:1 - 5 000

定价:25.00 元

书号:ISBN 978 - 7 - 216 - 05127 - 9

本社网址:<http://www.hbpp.com.cn>





何兆武先生在清华园

## · 文集序言 ·

少年青年时期本应是一个人求学的黄金年代，却由于正值连年战乱烽火连天，生活颠沛流离极端困苦，所以未能为自己的学习打下坚实的基础。1949年以后又值种种运动连年不断，难得有时间和条件安定下来认真从事任何专项的学习与专研。及至晚年才开始多少摸索一些自己感兴趣的题材，但又冯唐易老，已经无力要妄想攀登什么低峰了。自己的一些看法和见解且又每多与世相违（如有关中西文化交流史的评价），故尔往往只能是勉为其难聊以自慰而已。日前承湖北人民出版社不弃，有意选几本旧作再版，滥竽盛世学术之林聊为点缀。我于感激之余，仅缀数语于卷首作为序言。倘蒙读者不吝教正，拜嘉无极。

作者谨记

07年暮春 北京清华园

## 序 言

四十年代之初在西南联合大学读书时,我曾选了向达先生的《中西交通史》一课,这是我开始接触到这个领域,当时向先生已是名闻海内外治中西交通史的权威了。向先生讲课的内容极其细致,每每也发挥自己一些精辟的理论见解(例如,他认为汉唐时期中华民族的心态是健全的,宋代以后开始出现病态的扭曲),给我留下了深刻的印象。考试是写一篇读书报告。我的报告经向先生仔细阅过,还改正了错字,给了我八十分。其后多年人事倥偬,遂长期搁置了这个题目。

五十年代后期我在中国科学院历史研究所工作时,侯外庐先生撰写《中国思想通史》第四卷,嘱我准备一份有关明清之际西学传入中国的资料。我当时接触到的材料有很大一部分就是向先生三十年代在英法两国访书的手抄本,可称是珍贵的史料。这些资料后来一直放在我们的研究室内。文化大革命期间几度更换领导,人多手杂,历经搬迁,这些珍贵的资料现已下落不明,实在是很有可惋惜的事。我在着手之初,本来是准备把收集到的材料分门别类做出一份资料长编供侯先生参考的。不意侯先生即在此资料长编的原稿之上加工修订遂成定稿作为全书中的一章。到了六十年代初期,由于接受上级布置的任务,准备帝国主义文化侵略的资料,曾经两次去上海和南京访书。第一次是随林英先生访上海徐家汇图书馆和圆明园路的基督教三自图书馆,逗留了数月之久。第二次是短期随李学勤先生去上海三自和南京金陵神学院访书和借书。这一工作后由于形势转移而停顿下来。

文化大革命以后虽又断续几次接触到这一领域,但均颇为短暂。已故北京大





学王重民教授于五十年代曾撰写徐光启传,但仅为草稿,最后部分亦未完成。文革后期,王先生不幸辞世。文革以后,王夫人刘修业先生嘱我加工补充写成定稿,我也乐于从事这项工作作为对生死两位友人的纪念,遂对全稿进行修订、加工和补充,由上海人民出版社出版。

稍后到了八十年代之初,老友何高济先生翻译了利玛窦的《中国札记》一书,嘱我校订,我遂重为冯妇,又一次接触到这个题目,和他合作一起进行这项工作。后来,何高济先生去国,他所遗留《中国史稿》中的清代中西文化交流一节遂亦由我承乏。因之,这一时期断续写过几篇有关这方面的文字,现均收入本集以供读者们批判。

有关这一领域的研究,除了二十年代“非基督运动”的若干文字而外,研究者们大抵都是以赞许的态度在看待西方传教士对中西文化交流的贡献的。解放以后,学术研究奉行政治挂帅的路线,对这一领域的研究则是以反帝国主义和殖民主义的文化侵略为其中轴线。近年来的研究似乎又再反其道而行,一味颂扬西方传教士的贡献而置整个历史潮流的大势于不顾;似乎惟有这批代表中世纪传统的反改革的旧教传教士,才是这一时期世界文化交流史上的代表人物。甚矣,做出正确的历史评价之为难也。

研究思想文化史所遇到的最微妙的问题,莫过于政治与学术二者的关系了。一方面,可以说学术从来就没有可能脱离政治。任何学术都要受一定政治条件的制约,而反过来又必定影响及于政治,这连纯粹的自然科学也不例外。直到仅仅是前几年,罗马教廷才正式宣布为三个多世纪以前对伽里略宣扬哥白尼的定谳平反,就是一个显著的例子。但同时,事情又还有其另一方面。任何思想学说一旦诞生,就具有了它自己独立的存在,而与它的母体(即它的制造者或发明者)脱离了关系,它从此就获得了它独立的生命和独立的人格,不问它原来的发明者或创造者的政治属性是什么,是哪党哪派,是什么阶级,是为谁的利益服务的。一切学术、一切科学和艺术,我们都只能就其本身的真伪、善恶、美丑来加以判断,甚至于可以完全不知道其作者为谁。拉斐尔的绘画、巴格尼尼的音乐(这两个例子是恩格斯所列举的)或是毕达哥拉斯定理、阿几米德原理,我们都只就其本身来改虑其价值,我们甚至可以完全不改虑作者其人。任何学术思想都是以其自身的价值而存

在的,而并不以其作者的政治立场为转移。这或许可以说是:既不以人取言或废言,也不以言取人或废言。人与言二者是各自独立的。如果学术是彻头彻尾为政治服务,完全沦为政治需要的哈巴狗,那么学术就没有进步可言了。希特勒的“犹太人的物理学”、苏联的米丘林、李森科学说,均已成为思想文化史上荒唐的笑柄。真理是古往今来全人类智慧的结晶,是全人类共同的财富,它对一切人是一视同仁的,是为一切人服务的,它并不特别钟情于某个特定的国家、民族、时代、阶级、党派、集团或个人。科学并不偏爱某种政治,专门为它而服务;反之,政治倒是必须服从科学,不然就会受到科学的惩罚。此所以马克思才特标他自己的理论是科学的社会主义,以有别于一切非科学的或不科学的社会主义。科学社会主义之不同于其他形形色色的社会主义,端在于它是科学的。因此,我以为在马克思看来,口号就不应该是“科学为无产阶级政治服务”,而恰好应该是反之:“无产阶级政治必须服从科学。”

由此出发,我们可以承认学术就其本身而言便具有两重性。一方面是它本身所具有的真理性,即“真”的价值。同时另一方面,它又具有其社会的、政治的功能,它可能而且也必然对政治与社会产生影响乃至冲击。这可以说是“善”的价值。看来我们似应该执此以评论历史上一切思想文化的功过是非。我们评论近代早期的中西文化交流也应该同时考虑到它的两重性,即它本身的价值如何以及它对历史发展的行程起了什么作用。简单地说,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侈谈什么伟大的贡献。

任何历史评价应需首先为自己定位在一个一定的坐标上。没有一个标准,我们就无从进行评价。当然,每个读史者可以各有其自己不同的坐标。因而也就提出了各不相同的评价。但从根本上说,终究是应该有一个大体上为大家所能一致认同的大前提作为标尺。否则,就会成为“人人都是他自己的历史学家”(卡·贝克尔语),那就没有一部人类共同的历史可言了。毕竟,人类只有一部共同的历史,我们大家都活在这惟一的同一部历史里。







自然科学家在其研究的全过程中,自始至终是价值中立的。只有是在这个过程的之前和以后,才以一个价值判断者的身份介入其中。而人文研究则相反,他在自己的研究过程之中自始至终都贯彻他的价值判断,不是这样,就不成其为人文研究了。人文现象之所以成其为人文现象而有异于自然现象者,全在于其间贯彻始终的人文精神,亦即价值判断。人文研究有其不可(也不可能)须臾离异的价值观;也可以说,可离异者非人文研究也。它之不可离异,亦正有如自然研究之完全不可以有赖任何的价值判断。知识并不是某种现成给定的客体(Gegenstand),而是主体客体相结合所形成的一种状态(Zustand)。可是问题就在于:自然研究的对象是给定的、在价值上是中立的,而人文研究的对象(人)其本身就是彻头彻尾贯穿着人文动机的,一切人文现象都是人文动机(而不是自然)的产物,因此它就不可能有自然科学意义上的那种不以人的意志为转移的客观规律。没有人文动机就不会有人文现象,恰如有了人文动机就不成其为自然现象。因而历史学的研究就必须为自己设定一个价值坐标或评价标准,一切历史现象都在这个坐标上给自己定位。自然现象本身无所谓美丑或善恶,而人文现象之成为人文现象却有赖于形成这一人文现象的人文动机。研究历史而不为其人文动机定位,那就成了演哈姆雷特而不要丹麦王子了。

然则具体到近代早期的中西文化交流的问题,这个坐标又应该如何处?我个人以为:全部人类的文明史大抵无非是两大阶段,即传统社会与近代社会。其间最为关键性的契机便是:人类历史是怎样由传统社会步入近代社会的,亦即如何近代化或现代化(均是 modernization)的问题。人类历史上所曾出现过的各个伟大文明中(8个或21个或26个),其中只有西欧是最早(也是惟一自发地)步上了近代化的道路的。然而问题却在于,一旦有了某一个文明早着先鞭,率先进入了近代化,则别的文明也必将步它的后尘步入近代化。这个近代化的潮流一旦出现,便浩浩荡荡沛然莫之能御,任何民族或文明要想抗拒近代化乃是绝不可能的事。只要有某一个文明率先迈步走上了这条路,所有其余的也都必然只能是一往无前地而又义无反顾地也走上这同一条道路。近代化是惟一的历史道路,其间并无中外之别、华夷之辨。民族特色当然是会有的,但那只是近代化过程中的不同形式或风格,究其实质并无二致。科学使用的符号,西方可以用ABC来表示,中国可以用甲、乙、丙来表示,但其内容并无不同。一切近代化的内容(科学、民主等等)也莫不

皆然。

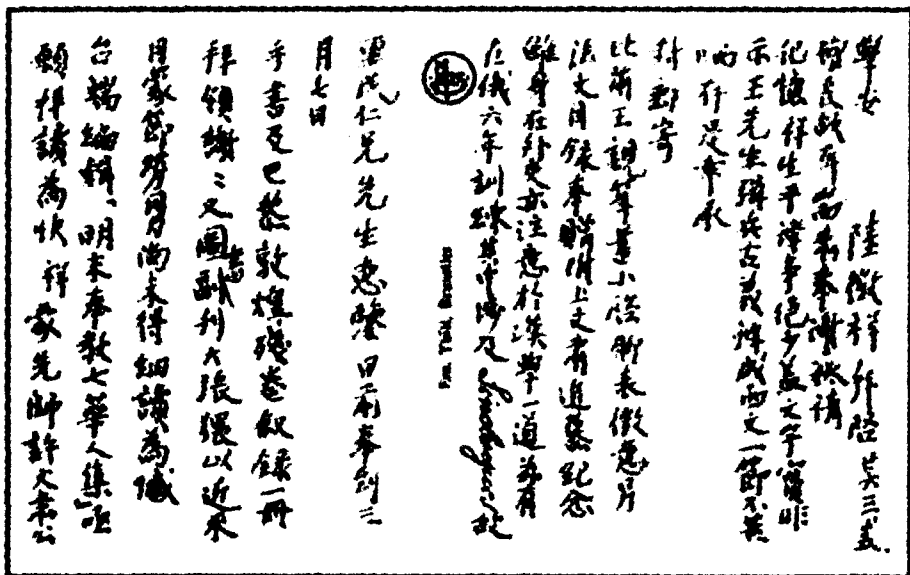
西方在十五世纪末、十六世纪初已大踏步走上了近代化的征程,这是马克思《资本论》所明确提到过的。也正在此时,中国传统的皇权专制体制已进入了没落阶段。但何以中国方面未能比较顺利地展开一场近代化运动,其故安在?我以为就内因方面而论,可能比较复杂,非一言能尽。但就外因方面而言,则当时这批西方文化的媒介者、这批旧教的传教士们,却是对中国起了一种封锁近代科学和近代思想的恶劣作用的。假如当时传入中国的不是中世纪神学的世界构图而是近代牛顿的古典体系,不是中世纪经院哲学的思维方式而是培根、笛卡尔的近代思维方式;中国思想意识的近代化有没有可能提前两百五十年至三百年?若然,则中国的思想史将会是另一番面貌,而不必待到两三个世纪西方的洋枪洋炮轰开了中国的大门之后才憬然萌发近代化的觉悟了。有人说当时传教士传来的,即使不是最先进的东西,但有一些(如三棱镜之类的奇器)总要比没有好些。这样的似是而非之论出诸于历史学家之口,恐怕就是完全昧然于历史发展契机的要害所在了。这一漫长历史时期,中国的历史根本课题就在于:当时她所需要完成的任务乃是近代化,而不是什么别的。印地安红人的少数子遗,今天也能坐上林肯牌或卡狄拉克牌的轿车和波音 747 乃至协和式的飞机了。但是,这又何补于他们整个民族悲惨的沦亡?历史的坐标应该只能是定位在近代化上;如果不是这里,又能有什么别的地方呢?

当然,以上所谈只是个人的一孔之见、一得之愚;而且自己深知它会是颇为不合时宜的。但是我也深深以有侯外庐先生、李约瑟先生、席文(N. Sivin)先生这批杰出的学者们的首肯而增加了一点信心。侯先生同意我的看法,所以径直引用在他的巨著里。李约瑟先生的巨著中曾经明确指出当时西方传教士的世界观远远落在中国人之后。多年以前在斯坦福大学校园里曾和美国科学史家席文先生有过一次畅谈,他同意我的观点并深有感触地说:当时这批西方传教士实在不是中西文化交流的好的媒介者。至于就这批媒介者的个人而论,我自然绝无意于否定像利玛窦那样卓越的才智和锐利的眼光以及汤若望、南怀仁一辈人在科技方面的诸多贡献。不过这些远不是历史的主流与本质之所在。而且无疑地,这正是导致中国错过了她近代化的大业的重要背景之一。至于关于中西文化交流研究中存在的问





题,自己有一点小意见已经写在为曹增友先生《传教士与中国科学》(北京,1999)一书的序言中,不再赘述。



王重民先生赠作者资料:陆徽祥先生的明信片,明信片的内容为陆氏撰徐光启灵表

最后,我要感谢向达老师的启蒙和他慷慨提供的那么丰富的资料;我要感谢侯外庐老师的指导,使我一些远不成熟的论点能以得到有兴趣的读者们的指正和批判;我要感谢前辈学人和忘年交王重民、刘修业伉俪在多次交谈中对我的鼓励和帮助;我要感谢老友李福曼先生(已故梁思永先生夫人)帮我多方总集资料;我要感谢老友何高济先生强行拉我协助他工作以及由此而来的工作中的愉快(和工作以外的不愉快)。我还要感谢老友李申先生和中国青年出版社潘平先生为本书的问世所作出的关怀和协助。

1999年秋北京清华园

## 目 录

序 言 .....	1
一 明清之际中西文化交流史论 .....	1
二 明末清初西学之再评介 .....	75
三 清代前期的中西文化交流 .....	87
四 旧制度时期的法国与中国文化 .....	111
五 中国传统思维与近代科学 .....	123
六 近代中西文化的冲撞 .....	133
七 徐光启论 .....	139
八 利玛窦与《中国札记》 .....	173
九 阮元与李善兰 .....	191
十 评李约瑟《中国科学思想史》 .....	199
十一 与席文教授的通信 .....	213
跋 历史研究中的一个假问题 .....	217

# 第一编

## 明清之际中西文化交流史论

### 1. 天主教传入的时代背景和耶稣会的作用

中世纪基督教传入中国,前后有三次。第一次在唐代,第二次在元代,第三次在明末。前两次都没有传来什么思想,因此,中国正式接触到所谓“西学”,应以明末因基督教传入而夹带的学术为其端倪。这一问题,过去存在过许多不同的估计,因此,我们就应该考察,按照十六世纪末叶的世界发展的历史以及中国社会发展的历史,这一开端是否是适应历史发展的崭新的开端。

这次基督教的传入,从十六世纪末开始直到十八世纪末为止告一段落,前后约延续了两个世纪。当时来华传教的活动,几乎完全由耶稣会会士所包办。他们之中有著作可考的约七十余人,早一些的如利玛窦、龙华民、艾儒略,稍后的如汤若望、南怀仁,下迄乾隆时的戴进贤、蒋友仁等人,他们都是耶稣会会士。就国别而论,明末清初,来华的多为葡萄牙人,或附属于葡萄牙的其他各国(尤其是意大利)的耶稣会会士,这是由于地理大发现以后,葡萄牙垄断了印度洋航线的缘故。十七世纪末葡萄牙的地位受到打击,法国路易十四开始派遣耶稣会会士及其他教派来华,于是就代替了原来葡萄牙人的地位,所以乾隆时的传教士多为法国人。

他们的活动是传教。自利玛窦来华后的三十年间,先后开教的地点有肇庆、韶州、南昌、南京、北京、上海、杭州等地,他们在中国的主要活动方式是向朝廷进贡上书以及与士大夫论道,传教士的许多著作往往就是进呈的书籍或者是论道的记录。

就中国的历史情况而论,明末的政治条件比较有利于基督教士的来华。明朝皇







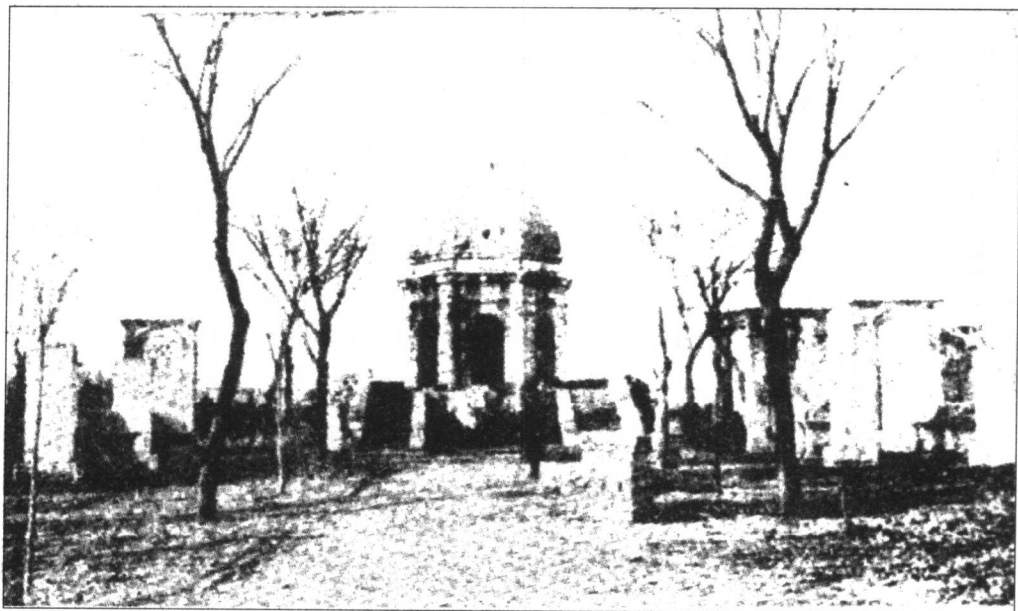
帝需要火炮和历法,具有爱国主义的上层士大夫们也热烈地希望富国强兵,他们很自然地 对传教士带来的科学与技术感到浓厚的兴趣,这一点和清初的情形有所不同。明末曾有不少士大夫与传教士有来往,如叶向高、徐光启、李之藻、王激、韩霖、杨廷筠、瞿式耜、沈德符、虞淳熙等人。

当时启蒙学者如李贽、方以智等,也和传教士有往还,他们的动机是出于探求新事物的热诚。中国方面的社会现实使中国知识分子对于科学和新思想的追求成为历史的必然课题,因而他们渴望从外来的文化得到启发,他们的态度是客观的,和当时因基督教的传入而进行反抗的卫道者不同。

但是应该追问,在当时基督教传教士们的活动中,究竟传来了哪些“西学”?它对中国的思想界起了什么影响?为了解答这些问题,我们可以先从历史的背景来考查耶稣会的性质与作用。

如所周知,地理大发现对于南欧国家资本主义关系的发展并未产生有利的影响。接踵而来的宗教改革,给予封建制度以极大的打击,在封建势力顽强的南欧国家(主要的是西班牙、葡萄牙和意大利),传统的封建教会势力便发动了一场宗教“反改革运动”,或称为天主教的反动或反弹。天主教反动的中心组织是公元1540年正式成立的耶稣会。耶稣会不仅敌视一切新的思潮,如近代科学、思想自由、个性解放、人文主义、民族主义与教会的民族化,而且通过极其严格的封建等级制的组织原则,进行各式各样只求目的“可以不择手段”(参看《马克思恩格斯全集》卷一,70页)的活动。他们的教义与组织原则不容许有任何的修改,会士必须发誓绝对服从他们的最高首领——教皇与会长(即耶稣会主帅,被称为“黑教皇”的)。耶稣会在国际活动中也非常活跃,如公元1562年特伦特宗教大会,由于耶稣会的坚持,通过了一项坚决不与新教徒妥协的决议。他们海外的足迹遍及远东(中国、印度、日本)、非洲与南美洲(对巴拉圭土著居民的压榨是早期殖民主义的一个典型例子)。这些在宗教改革以后重新训练的、“有学问”的耶稣会教士们,不但在国际活动中成为殖民帝国的先遣队和代理人,而且是中世纪神权与教权最后的支柱,在全世界范围内为封建教会执行其“精神宪兵”的任务,反对文艺复兴以来的一切新思潮。

这就规定了耶稣会会士传入中国的并不可能是先进的科学,也就规定了耶稣会的世界观与思想方法对中国的科学与思想不可能起到积极的推动作用。耶稣会会士不少是“有学问的管家”,但他们的学问,是为了更有效地与新科学新思潮对抗。耶稣会对会士的选择和训练是很严格的,不少会士通晓学艺,他们善于走统治阶级



北京阜成门外的耶稣会士的坟墓

的上层路线,在欧洲如此,在中国也如此。宗教改革是自下而上的,宗教反改革则是自上而下的,耶稣会会士的目标永远是争取皇权,传教士的书大部分是献给皇帝的,历法、舆图、火炮等等也是献给皇帝的。凡此都和中国当时的启蒙思潮不相适应。

利玛竇(Matteo Ricci, 公元 1552—1610 年,意大利人)于公元 1581 年来华(此据艾儒略《大西利先生行迹》,但《徐光启利子碑记》则说是公元 1580 年,又据利玛竇万历二十八年上疏,则可能为公元 1582 年),是耶稣会在中国传教事业的奠基人。为了使基督教神学能够被中国人接受,他在形式方面作了一些通融,他承认中国敬天敬祖的习惯,并以孔子的理论附会基督教教义,但是他的立场绝没有离开正统天主教神学的基地;就是以后的两个世纪里,耶稣会传教士的根本立场也都是相同的,并没有实质上的出入。

天主教的正统哲学在托马斯·阿奎那(公元 1225—1274 年)的《神学大全》里,获得了完备的形式。他以破碎支离的古代知识片断和大量的宗教信条与臆说,通过极繁琐的论证形式,杂揉成了一个僵硬的经院哲学体系。直到十九世纪末叶(公元 1879 年),罗马教皇还明令规定,阿奎那的学说是天主教会惟一的真正的哲学。这一哲学就是我们所研究的来华耶稣会传教士理论体系的根据。利类思(Ludovicus Buglio, 公





元 1606—1682 年,意大利人,1637 年来华)所译的《超性学要》,即阿奎那《神学大全》三部中的第一部分,于 1654 年、1676 年、1678 年,三次付印;安文思(Gabriel de Magalhaes,死于公元 1677 年,葡萄牙人,1640 年来华)所译的《复活论》,为该书的第三部分,于 1677 年出版。阿奎那也是来华传教士著述中被征引得最多的一个。另一方面,来华耶稣会士的著作必须遵照教规,集体审定,“三次看详”,故他们书中所发表的见解只代表耶稣会的观点,而不是个人的思想。因此,我们应该把来华传教的耶稣会会士的著作,视为是有代表性的一整套的思想理论体系,是一定时代的教会官方的经院哲学的表述;它那中世纪的封建性格,与当时欧洲的先进科学与思想是背道而驰的。

我们也不可以把十六七世纪耶稣会传入的“西学”看成是近代中国民主主义革命时期所谓“西学”的前驱。后一种西学基本上都是民主革命时期所需要的自然科学和社会政治学说,而前一种“西学”则属于完全与此相对立的另一种范畴。这两种“西学”之间有其不可混淆的界限。

## 2. 天主教神学和正统经院哲学的传入

要了解耶稣会在中国的活动与影响,我们应该明确以下两点:

一、传教士所传来的西学并不是当时欧洲的新学,而是当时的旧学,这即是说,不是文艺复兴以来的近代思想与文化,而是与此相对立的中世纪封建教会的神学和经院哲学。这就是艾儒略(Julius Aleni,公元 1582—1649 年,意大利人,1613 年来华)在《西学凡》一书中所说的西学。

二、传教士的目的在于论证神学,他们的著述主要是有关神学与宗教的内容,而科学则仅仅是一种附带的手段。传教士们自己也强调他们讲学的最终目的是要“因性以达夫超性”,这也就是“哲学是神学的婢女”的另一种说法。

理知与信仰的关系问题,曾经是中世纪经院哲学中两条路线斗争的焦点之一。在这个问题上耶稣会坚持其神学的观点,力图维护信仰(宗教)对理知(科学)有无上的控制权。他们把人类的知识分为三类,其顺序为科学、形上学和神学。他们说,科学是所谓的“性学”,“性学”并不能认识宇宙人生的“本体”,而要认识宇宙人生的“本体”,就必须上升到“超性学”,所谓“超性学”即形上学与神学:

超学之分有二:一为超有形之性者,是因性之“陡禄日亚”(神学),即“默达费西加”(形而上学),其论在于循人明悟所及,以测超形之性;一为超



性者，西文专称“陡禄日亚”，是超性之“陡禄日亚”，其论乃人之性所不能及者，出于天主亲示之训，用超性之实义引人得永福也。（傅汎际〔Francisco Furtado，公元1587—1653年，葡萄牙人，1621年来华〕、李之藻译《名理探》卷一，南怀仁〔Ferdinandus Verbiest，公元1623—1688年，比利时人，1659年来华〕《穷理学》曾引此）

这是封建品级结构在意识形态上的反映，这样的三种境界或三品，就把神、人、自然分割开来，形成了僧侣主义的教阶式理论的基础。这种理论在当时正被欧洲革命的科学攻击得体无完肤。

照传教士们说，天主及其所创造的世界是神圣不可思议的，人类要想悟道，不能依靠知识与理性，而只能依靠启示与信仰；真理的依据只能有两种：“一者依经典所说，二者依我信德之光”（毕方济〔Francesco Sambiasi，公元1582—1649年，意大利人，1613年来华〕《灵言蠡勺》第一编，又第四编）。天主的道理是人类的理智所不能理解的，因此要想认识世界，要想“劳心焦欲以人力竟天主之大义”，乃是不可能的事。人类的认识能力是极其有限的，而超出知识范围以外的东西，人类就只能依靠上帝的启示来体验真理，这即是所谓“永学”。利玛窦就说：“夫天堂大事，在性理之上，则人之智力弗克洞明，欲达其情，非据天主经典，不能测之。”（利玛窦《畸人十篇》卷八）他反复强调启示是真理的依据，汤若望（Adam Schall von Bell，公元1591—1666年，德国人，1622年来华）则宣传真理一定要根据宗教的神迹（所谓“以圣迹徵”）。这种僧侣主义的不可知论本来就是中世纪天主教官定的知识论，其目的在于论证真理是人类理智所不能认识的，认识真理只能凭借启示，圣经则是判别真理的标准，而圣经又必须通过上帝在世界上的代理人，即教会来解释（阳玛诺〔Emmanuel Diaz，公元1574—1659年，葡萄牙人，1610年来华〕圣经直解的说法便是如此）。这里的原则正是中世纪天主教的“不通过教会便无从得救”的原则。

这种僧侣主义必然要抹杀科学的价值，并企图把一切学问最后都归结为个人灵魂的得救问题，而以上帝为灵魂的归宿。所以，他们把研究灵魂放在第一位，研究灵魂的学问即所谓亚尼玛（Anima）之学：

亚尼玛之学，于费禄苏非（哲学）中为最益，为最尊，……故奥吾斯丁（即奥古斯丁，公元354—430年）曰，费禄苏非，亚利（即亚里士多德）归两大端，其一论亚尼玛，其一论陡斯（上帝）。论亚尼玛者，令人认己；论陡斯者，令人认其源。（毕方济《灵言蠡勺·序》）