

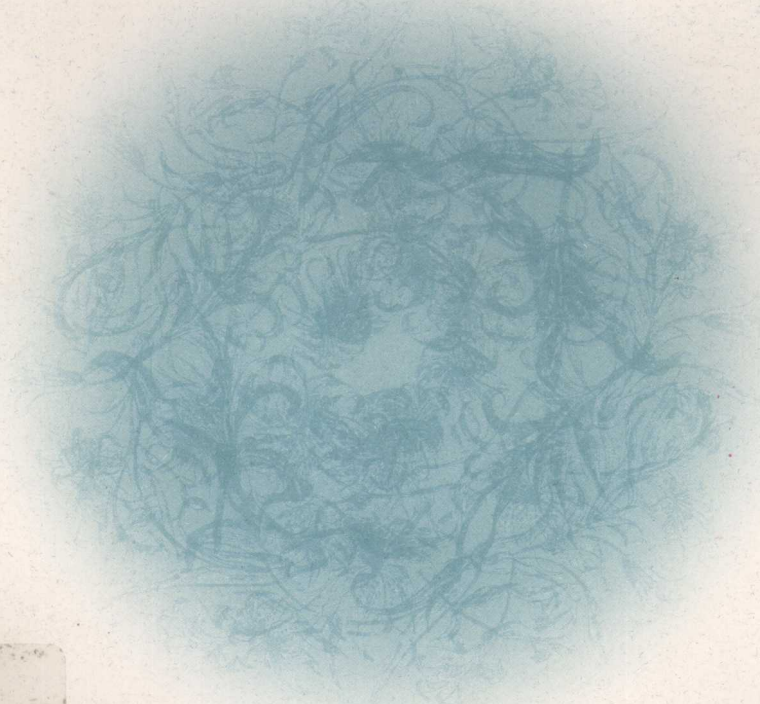


Beijing Daxue Bijiao Wenxue Lueshu Wenku
北京大学比较文学学术文库

诠释的圆环

——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应

刘耘华 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

北京大学比较文学学术文库
教育部211学术科研项目

诠释的圆环

——明末清初传教士对儒家经典的
解释及其本土回应

刘耘华 著



北京大学出版社
北 京

图书在版编目(CIP)数据

诠释的圆环:明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应/刘耘华著. —北京:北京大学出版社,2005.7

(北京大学比较文学学术文库)

ISBN 7-301-09281-4

I. 诠… II. 刘… III. 儒家-研究-中国-明清时代 IV. B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 067363 号

书 名: 诠释的圆环

——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应

著作责任者: 刘耘华 著

责任编辑: 黄瑞明

标准书号: ISBN 7-301-09281-4/G · 1533

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn>

电子邮箱: zbing@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62767347

排版者: 北京华伦图文制作中心

印刷者: 北京大学印刷厂

经销者: 新华书店

890 毫米×1240 毫米 A5 15 印张 480 千字

2005 年 7 月第 1 版 2006 年 3 月第 2 次印刷

定 价: 28.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究

出版总序

“北京大学比较文学学术文库”是近数十年来以北京大学学者为主体的中国比较文学研究的学术集成,它是这个学术群体数十年来在“比较文学”这一学科中所积累的对于这一学术的理解和从事的学术实践,现在以“系列书系”的形式公刊于世。

中国比较文学学术研究自20世纪70年代末期复兴以来,已经走过了30年的路程。如果从学术层面上考察,可以说出现了三代主峰。以朱光潜、黄药眠、杨周翰、李健吾、钱钟书、季羨林、金克木、李赋宁、周珏良、陈嘉、范存仲诸先生为代表,他们是“文革”之后推动中国比较文学复兴的第一代学者。以乐黛云、饶芃子、陈惇、钱中文诸先生为代表,他们是推进中国比较文学繁荣和发展的第二代学者。目前,在跨入21世纪之后,中国比较文学的学术研究已经形成了第三代学者。他们中间已经出现了一批杰出的具有代表性的学人。在几代主峰中间,也都存在着许多过渡性的学术桥梁。前一代主峰学者的学术与精神正是经由这些“学术桥梁”传达到了后一代的主峰层面上,承前启后,把学术推向新的境界。

北京大学比较文学与比较文化研究所的建立与发展,与中国比较文学事业发展的轨迹相一致。它的前身“北大比较文学研究中心”创建于1981年,由杨周翰教授领衔主其事。这正是第一代学者们致力

于复兴中国比较文学学术的产物。它被定位于北京大学,或许这正体现了 20 世纪中国新文化与新学术发展的基本脉络。

1985 年,我国教育部批示同意北京大学把“比较文学研究中心”改建为具有独立建制的实体性的“比较文学研究所”(1993 年,北京大学校长会议依据学术研究的需要,决定将该所更名为“比较文学与比较文化研究所”),以季羨林教授为顾问,由乐黛云教授为所长。不久,乐黛云教授又当选为中国比较文学学会会长、国际比较文学学会(ICLA)理事、副会长。而北京大学比较文学研究所也成为中国比较文学学会秘书处与国际比较文学学会中国联络处的所在单位。这一系列的文化事态,便成为在 20 世纪 80 年代中期中国比较文学学术经过近十年的复苏准备而进入向其学术峰面跃进的标志。

此后的 20 年来,北京大学比较文学与比较文化研究所与全国学术同仁共同努力,希望在这个长期被忽视而又对于我国人文科学在世界崛起具有相当意义的学术领域中能够有所作为。尽管研究所的规模不大,教学与科研人员不多,但全所对于学术的忠诚不敢懈怠于片刻。在教育部和北京大学的支持下,比较文学与比较文化研究所不仅在国内学术界而且在国际学术舞台上,在三个层面中取得了具有决定性意义的发展。

第一,北京大学比较文学与比较文化研究所在我国高等学校比较文学研究的专业人才的培养中率先建立起了“硕士→博士→博士后流动站”的完整的学位学术体系。国内和国际上对比较文学学术有兴趣的研究者在这里经过严格的、规范的训练,造就成比较文学学术领域中强有力的学者,他们既在国内的学术界,也在欧洲、北美、日本、韩国和澳洲等广袤的学术领域中发挥着积极的学术作用。与此同时,20 年的人才培养也使我们对于在中国人文环境中如何造就以本民族文化教养为基础的具有世界性多元文化思维能力的比较文学研究者的体验愈益深入和深刻,成为不可多得的学术财富。

第二,北京大学比较文学与比较文化研究所组成的学术群体,以自己坚韧的学术精神和相对坚实的学术功力,以他们勤勉和聪颖的智慧,在继承本学术领域内相对稳定和合理的公共成果的基础上,以创造性的精神,拓展和深化了比较文学的研究层面。由这一群体所

特别提倡并躬身持久实践的比较文学的“发生学”、“形象学”、“叙事学”、“阐述学”、“符号学”和“比较诗学”等学术层面的研究,已有相当的进展,从而把对“比较文学”的学术认识从它的功能价值与社会作用引向了对学术内奥的研讨,把传统的“传播研究”、“影响研究”和“平行研究”综合而融为一体,推进了把文本实证与理论阐发相互贯通的多层面的原创性思维,显示了以中国文化为教养的世界多元文化精神、文化观念和方法论特征。今天,我们可以多少有把握地说,这一群体已经开始具备了捕捉国际学术发展新趋势,回应本领域中相关学术挑战的能力。

第三,北京大学比较文学与比较文化研究所组成的学术群体,不仅已经为国际学术界所承认,而且已经获得了相当的学术声誉。其标志有三。一是北大比较文学与比较文化研究所已经在本领域中建立了高层次的多项目的国际学术合作,其学术成果为学术界所认定,其中有获得国际(政府间)组织所授予的“学术类金奖”的荣誉,且目前仍然继续着这样的国际学术合作。二是本学术群体的成员,全部在研究对象国有过“学位留学”、“学术讲学”和“研修养成”等广泛的学术文化体验。其中有些先生的学术信念和学术观点为相应的对象国学术界所重视,在国际同行中具有程度不同的影响力和学术声望。他们的著作被指定为大学研究生的“必读书”;他们在国外学术会议中,经常作为“基调报告”和“主题讲演”者出现,从而开始实现以“自我学术”为基点融入并推进国际学术发展的“全球学术”势态。在这一过程中,相应展示了北京大学乃至中国的人文学术的某些风采特征。三是北大比较文学与比较文化研究所的成员,先后并长期承担着国际比较文学学术组织的负责工作。除乐黛云教授担任国际比较文学学会副会长外,孟华教授长期担任国际比较文学学会理事,严绍璦教授担任国际比较文学学会东亚研究委员会(CEAS)主席,并先后担任在日本大阪成立的东亚比较文化国际会议(常设)副会长、会长等。由此而使得北京大学比较文学与比较文化研究所有可能实际参与国际学术活动的运作,并相应地表达中国学者的声音。

北京大学比较文学与比较文化研究所数十年来随着祖国在世界的崛起,在丰富多彩的人文学术中尽了自己最大的努力,取得了这些

微薄的业绩。正当研究所准备回顾自己的学术踪迹,结集自己的心得之时,“北京大学比较文学学术文库”作为“国家重点学科”的学术课题被纳入北京大学“211”学术规划之中,经我国教育部专家组审议予以认定,从而得以公刊于世。

本“文库”的内容暂定为两大系统。一是20年来,北大比较文学与比较文化研究所在邀请与接纳世界各国学者来本所讲学的同时,本研究所的教授也在世界许多国家有过许多的讲学和讲演。他们使用对象国的语言,阐述自己的研究心得,沟通中国比较文学学术与国际的联系,展现中国和北大学者的学术业绩和人文精神。“文库”对此加以编辑为《海外讲演录》,仍然使用作者当年讲学和讲演时的“对象国”语文出版,以便对他们在世界各地学术界表述的“中国声音”进行“保真”。第一期先行刊出英文版、法文版和日文版三卷,以后还将继续结集公刊;二是这一学术群体成员在多元文化层面中所做的具有学术意义的专门著作。我国比较文学的研究在近四分之一世纪中成果殊丰,但在作为比较文学学术内奥的各个文学与文化层面上则还未见有切实的阐述研究。本研究所致力于推进把文本实证与理论阐发相互贯通的多层面文化的原创性思维,在文学的发生学研究、形象学研究、比较诗学研究、阐述学研究和文化学研究诸多领域,作了探索性的努力,分别撰著为专题研究的论稿。第一期先行刊出四卷,以后将会陆续公刊。

参与“文库”著作的作者大约有三个层面,一是比较文学与比较文化研究所的成员,二是在本研究所获得“文学博士”学位的成员,三是参与本研究所课题研究的特邀成员。

我们希望这一“文库”的刊行,能够把比较文学的学术研究的注意力,在一般概念阐述的基础上引向更加深入的学科的各个研究层面,展现学科各个内在领域的内奥与各自的特征,逐步形成具有“中国话语”特征的“中国比较文学学术”。

我们衷心地期望有更多的学者在同一学术目标下有着更加广泛和切实的合作,也诚恳地期待在阅读本“文库”过程中各位读者的批评指正和提出各种商榷感想。

本研究所感谢北京大学出版社承担本“文库”的出版,特别感谢

出版社副总编张文定先生、外语编辑部主任张冰女士与各位编辑的辛勤劳作。

严绍璿

北京大学比较文学与比较文化研究所所长

“北京大学比较文学学术文库”主编

(2004年清明之日撰于北京大学静园六院)

序一

一部令人回味反思的好书

推荐一本很有见地并令人回味的好书是件高兴的事,因为它会拥有好思的读者而不致使人失望。我要推荐的这本书,就是刘耘华君的新著《诠释的圆环:明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》,一部研究的虽然是三百年前发生的、但可说现在仍进行着的中西文化思想交会砥砺的学术力作。

回想上个世纪的80年代,耘华攻读硕士学位时,所选的研究课题就是明清之际西方基督教文化与中国文学文化的关系。当时国内研究这一领域的学者还为数不多,有关专著也寥若晨星。但如今,耘华又做这一课题的博士后研究并顺利出站,再环顾学坛则今非昔比了。有关这一领域的博士、硕士学位论文,我读到的已有数十篇,而论及的范围也已从科技、神学、哲学、历史和艺术,拓宽到了伦理、教育、政法、文学与文化等众多的学科。不少研究新著也已陆续问世,如陈卫平的《第一页与胚胎:明清之际的中西文化比较》,王晓朝的《基督教与帝国文化》,孙尚扬的《基督教与明末儒学》,萧蕙夫、许苏民的《明清启蒙学术流变》,李天纲的《中国礼仪之争:历史·意义·文献》,林金水的《利玛窦与中国》,张铠的《庞迪我与中国》,何俊的《西学与晚明思想的裂

变》，沈定平的《明清之际中西文化交流史》，张西平的《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，徐海松的《清初士人与西学》，吴伯娅的《康熙三帝与西学东渐》等。这些著作聚焦于各自发现的问题所在，做出了前续古人、后启来者的学术贡献。与此同时，还出版了不少有关译著，如费赖之的《在华耶稣会士列传及书目》、荣振华的《在华耶稣会士列传及书目补编》、裴化行的《利玛窦评传》、谢和耐的《中国和基督教》、艾田朴的《中国之欧洲》、毕诺的《中国对法国思想形成的影响》、柯毅霖的《晚明基督论》、钟鸣旦的《杨廷筠：明末天主教儒者》、《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》等，其中还有一译再译、一版再版的。今天的学界和读者，确比以往任何时候都重视这方面的研究，这绝非偶然，也决不只是因为其规模大、时间久、留下的中西文献多，好让文人作“思古探幽”。这无疑是学者关注的重要原因，但比之更重要的则是，这场发生在16、17世纪的中西文化砥砺，事实上正是现代中西文化交会的前奏，其中蕴藏着启示现实的丰富认知资源，不仅对中国，就是对世界，也都如此。

君不见，在连年欢庆圣诞的狂欢之夜，终难抹去“9·11”事件的创伤余痛；君不见，在歌舞升平的当今世界，仍还弥漫着西亚战火的血腥尘埃；君不见，在企盼亲人回家的机场，在欣赏艺术的剧院，在迎送心爱子女的校园……却成了人们不堪回首的恐怖袭击场景。当今的人类世界，怎么会变得如此不安宁？这里有许多值得人们深思的原因，但宗教、文化至少是不能不考虑的重要因素，哈佛大学教授亨廷顿就曾担忧地预测为难以避免的“文明的冲突”。这类已经发生的不幸事件，固然警示世人，它有时会被人为利用成你死我活的政治冲突，并让人做出匪夷所思的激烈可怕行动。但宗教文化的交会并非起自现代，也并非总是激烈的对抗与冲突。在中国悠久的历史，虽然也有过“灭教”或“教难”，但远没有西方或其他地方曾发生过那样的激烈对抗和血腥冲突，更多的则是和平与共存。其突出的例子就是信犹太教的人在中西方的不同遭遇。在西方，连伟大的人文主义作家莎士比亚，都难免要把“恶商”的臭名按在犹太人夏洛克头上。而现代就连自称信上帝的希特勒，更是置同样也信仰上帝的犹太人于灭绝种族境地而后快。漂泊无根的犹太人，只得四处避难，再次漂

泊,直到中国。就在上海这座东方的都市,就在被同为法西斯的日本侵略军圈定的孤域里,当他们面临断粮绝境时,上海人民越过封锁线送吃送物,无偿地救济这些“非我族类”的难民。其实,往前追溯,则远在千年之前就有入华至开封的犹太人,他们也同样受到国人的礼遇,这反倒使他们自觉自然地融入了中华文化及其民族大家庭。再往前追溯,就是对基督教文化,中国也同样友善相待。聂斯脱利派这一被西方教会判为“异端”的一支基督教徒,他们在东迁途中,之所以能赢得坚信上帝的“火热教会”之称,是因为付出了被肢解夺命的惨烈代价(见约翰·斯图尔特的《景教传道史》)。但7世纪,当他们风尘仆仆抵达中国国都长安时,却意想不到地受到了中国皇帝特使的迎候,他们一留中国就是两个多世纪。至于对其他宗教文化,也无不如此。因此,世界文化史上并不多见的多元文化相会相交,包括印度佛教文化,中亚火祆教、摩尼教文化,西亚伊斯兰教文化,直至西方基督教文化等,当今世界的各主要文化,在两千多年的历史长河中,都先后并持久地在中国大地上演了中西多元文化碰撞砥砺的长剧,而非悲剧。有的人华生根、开花并结果,如佛教及其文化;有的人华但未能扎下根来,如祆教;也有的屡次入华,也屡次风光过,甚至今日也是如此,这就是基督教。这一独有的厚重文化积淀,其多元异质文化交会共存而非抗争流血的特点,其多种多样碰撞砥砺的过程与结果等等,对当今全球化时代的多元文化交会,对起自明末并持续至今的四个世纪的中西文化交会现实,无疑都具有温故知新的重要参考价值和现实认识意义。因为历史与现实不仅相连,而且还“共存”,正如现代西方阐释学家伽达默尔所说:“只要现在的意识可能自由接触由文字记载传下来的东西,过去和现在就有一种独特的共存。”(Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. J. W. Weinsheimer and D. G. Marshall, New York: Crossroad, 1989, p. 390.)

摆在读者面前的刘耘华君的《诠释的圆环:明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》(以下简称《诠释》),就是一部在前人学术成果基础上,对之作当代理念新诠释的专著,一部着力于神学与儒学思想较量的“文字记载”,以探讨过去和现在“独特的共存”的中西多元文化碰撞与砥砺的好书。虽然这只是他作两年博士后研究的出

站论文,但这40万字的著作,事实上却是他起自上个世纪80年代,经硕士、博士两阶段的学习研究,直到非典肆虐后的2004年,长达16年治学“磨剑”的心血结晶。

治学之贵在“磨”。学人常用“十年磨一剑”来作比,这是很有道理的。因为只有锲而不舍的“磨”,并在研究中磨出有自己创见的思想认识火花,才能出精品、成力作。我至今还清楚地记得,当年他撰写硕士学位论文时“磨”出火花的情景:在完成了从本科理学士到文科硕士生学习的艰难转型后,又面对多如牛毛的仁智各见的参考资料,经过半年多的日夜苦思,终于从材料堆里磨出了自己的创见火花,对徐光启“文”中的新质成分作了理据结合的逻辑论述。他的这篇硕士论文,既获得了答辩委员会主任贾植芳教授的高度评价,后又全文发表于海外学刊,并使他从此走上了磨剑不止的治学之路。90年代,他进北京大学攻读博士学位,在乐黛云教授的指导下,专攻中西原点文论,最后定下的博士论文就是《诠释学与先秦儒家之意义生成:论语、孟子、荀子对古代传统的解释》(已由上海译文出版社2002年出版)。这是以西方诠释学作隐性平台,着力探究先秦儒典的意义生成方式的一部专著,其对《论语》、《孟子》、《荀子》等先儒经典的诠释之论述,不乏创见也不乏新识,处处均见“磨”剑火花。开始,我还为他中途转向而颇感惋惜,但现在看来,这是他治学路上十分必要的一大步,这使他能在更高理念和更扎实功底的“知识装备”上,为当下新著备就了磨剑功力。

作为先睹为快的读者,我发现《诠释》一书十分注意来华传教士的精神背景及其知识架构。这既是决定利玛窦等人选择附会先儒经典、施行学术传教策略的必然,又是他们能实施“援圣补儒超儒”作神学诠释的资本。《诠释》在开头两章对此所作的精当的历史梳理和具体的深入剖析,既揭示了天主教神学一方的“庐山真面貌”,又为这场文化思想较量的深度探究,铺就了逻辑学理和思想资料的必要基础。

而《诠释》一书最见功底也最具启迪的就是,作者选择了“太极”、“理”、“性”、“心”、“仁/爱”、“孝/敬”、“天命”、“君子”、“圣人”等儒学范畴,“万物一体”、“精气为魂”、“气化流行”等儒学命题,以及当时不同派别的三个传教士及其代表作为个案,作了条分缕析的层层

论述。这本身就反映了作者审视“文字记载”和发现问题实质的敏锐洞察力,因为,明末清初的中西传统思想文化的大规模交锋,其交锋的双方就是基督教或天主教思想同中国儒教或儒学思想。这在入华的西方传教士叫“援圣补儒超儒”,在明清拥教派叫“援圣补儒”,而在明清反教派则是“破邪辟邪卫儒”,总之都是围绕“儒学”而展开的思想较量。作者集中深入地阐述了传教士们先作先儒/后儒、经典/注释的二重界分,继又排斥释道、依附儒家而作基督教义理诠释的思想历程,从源到流、由表及里地论析了其认同别异的思想肌理,逻辑有力地论述了传教士基于其宗教立场,对儒学作“神学化”诠释的过程、规律与特点,尤其对其意义生成方式的诠释之再诠释,都从中西二学的原点论述的比较辨析开始,着力于彼此碰撞砥砺的深度思想剖析,可谓鞭辟入里、可圈可点并有理有力。

“太极”这一中国先秦典籍中指称宇宙天地至高至极的范畴,传教士利玛窦等从上帝“大有”和“最始”的神学本体论和发生论上,一方面以有、无之别,剔除主张“空”“无”的释道二家,另一方面又化用《中庸》“诚者,物之始终,不诚无物”,将之诠释成物的“依赖”而非万物之本原,或是与“灵魂”相对之“道体”,或干脆只是“元质”,以最终确立创始主宰的“上帝”和“上原”《圣经》之终极信仰的惟一性。

“理”与“性”,前者在传教士著作中使用得最为频繁,后者则在先秦典籍中使用得很早也很多。利玛窦等利用“理”可与柏拉图“理式”相类的功能,予以神学化解读,即它不是万物本原,也不能化生万物和有灵觉之人,只是超性“天主”所肇造之物的“依赖者”;而白晋则将至神、至灵与至一等都归结为“理即天主”。而“性”这一原指天人万物与生俱来的自然和社会之本质属性的范畴,利玛窦据神学的灵肉形性说,先将之阐释为“二心”“二性”,以与儒学的“性本善”相通;孟儒望、卫方济等,再以超性的天主创世说来“补儒所未逮”,并进而将《诗经·大雅》中的“乱匪降自天,生自妇人”发挥为“原祖母真为先后万罪乱之根”,完全诠释成其带有歧视女性特征的“原罪说”。

传教士对“仁/爱”、“孝/敬”的诠释,则是将原本限于人事、人际多重含义的“仁”,减少其涵义,只选定“爱”以与天主教的“爱”(Agape,爱筵,上帝对人爱)相类,进而推演出“爱天主”为“仁”之

至,方能“笃爱一人,则爱其所爱者”。诠释中,在减少“仁”固有蕴涵的同时,又增添其神学信条内容。而对“孝”也同样以“爱天主为爱的依归”,将孝、忠、敬三种道德与宗教的情感,于肯定在圣人那里方能完美统一的儒说同时,又悄悄增加了天主教的宗教情感涵义;并进而诠释圣人孔子的“敬鬼神而远之”,说孔子不仅认定有鬼神,而且还认定鬼神听命于天主,故敬畏与爱都是人对天主的两种基本情感,将之演绎成了天主教徒的道德情操说。

可见,在对儒学范畴的诠释中,无论是以“天学”对“儒学”作比附“衔接”,还是对之作神学义理的解读,抑或是对其儒学思想本体和整体的内涵改变,著述中都理据结合地论证了传教士力图增加“超性”信仰的神学说教,减少儒学本体和本源的固有蕴涵,并将儒学伦理置换成基督徒的神学信条和德行教理,一个无须再生硬按上“天学”之名的“因信得生”(《罗马书》1:17,马丁·路得称为“因信称义”)的西欧纯粹基督教神学。

而对儒学命题的诠释,传教士们更是大展其神学演绎的身手。“万物一体”,本是中国古代思想家看待人与天、人与自然和人与人的标志性认知,其另一表述就是“天人合一”。但利玛窦将之误解为“万物相同”和“天即上帝”,并在攻击佛学以一己渺渺之明而“肆然比附于天主之尊”的同时,将其儒学本意也用儒学旗号予以否定:“简上帝,混赏罚,除类别,灭仁义”,最终以“各物之性善而理精者”皆为“天主之迹”,将之置换成上帝无所不在、无所不能的神学命题诠释。而对“精气为魂”、“气化流行”两个儒学命题的诠释,则连儒学的旗号也不打,直接予以驳斥。他们运用熟之又熟、信之又信的灵魂不灭、靠主救赎,以及上帝创始等神学思想,予以名实不符甚至根本差异的神学诠释,一种“易中就西”的神学说教。

如果说,利玛窦、艾儒略等对中国儒学的神学诠释还算“衔接”的话,那么,白晋、马约瑟等“索隐派”传教士,其对中国儒学的神学诠释就是“硬接”了。他们可以把“言”字,解释成“由‘口’与‘二’构成,象征三位一体的第二个位格‘道’(the Logos),它来自于第一位格‘父’之‘口’”;他们也可以将《尚书》、《大雅》、《商颂》等中国古籍中“受命于天”的有德圣人,直接断言为“帝者,乃天之主宰,则舜、文王、武王、

五帝，皆原惟一天之主宰而已”；他们还可以翻译时对《易经》作符合神学思想的任意增删，直至将“大人”、“圣人”径直译成指耶稣基督的“the Saint”和“the Great Man”，同时又在解读中，将“圣人亨以享上帝”作神学性的过度阐释，说“圣人把自己祭献给上帝”，从而同耶稣被钉十字架的蒙难成道划一。凡此，正如《诠释》书中所说：“他们认为，由于中国人不了解基督教，故其对很多上古文献的解释是错误的，而他们自己，由于拥有《圣经》的钥匙，故能够真正开启潜藏在这些文献之下的隐秘真理——上帝的启示。”

因此，《诠释》一书的作者认为，这次中西思想文化的交会，并非是现代意义上的“对话”，而是中西双方的“自说自话”。作为传教士一方，当然是其自视神学真理在手的“真教惟一”、“正道惟一”的自说自话；就是作为回应的中国儒士僧侣，尤其是极具对抗性的反教派，同样也是自视“天人之理”先圣后贤早已“发泄尽矣”的“破邪辟邪”的自说自话。

令人回味再三的问题正是，西方传教士的神学自说自话，其实质是一种一意孤行的“证伪”诠释——以神学为真理，对儒学作真假、对错的终审判决。作者对三、四百年前的这些“文字记载”的诠释之再诠释，言之有理、言之有据地论析了这批身穿儒服、皓首穷经的西方传教士，是如何孜孜不倦地以“神学”对“儒学”所作的各式“证伪”诠释，以建树其自谕为普世真理的基督福音。这对我们已不再感到问题的的问题，提出了大有问题的启示与反思：我们早已习以为常的种种“科学”的“西学”，其对“中学”的种种“证伪”，真是个个、事事、处处都“证伪”了还是伪证了？同样，换个角度看，传教士们“视域中”的中国儒、释、道三学及其种种诠释，尽管是一种神学自说自话，但也反映了西方人及其文化思想对中西传统二学的相同、相似、相异、相差、相补、相交等的看法，是否也能给我们一些“旁观者清”的参考，以启示我们更好地反思与认知？还有，作为另一方的明清国人的自说自话，既有“援圣补儒”，又有“破邪辟邪”，固然可以追问，在“自我”的文化思想中，是否也有要么视为毒草、要么看成香花的二分对立“传统”？反之，过滤与吸收也好，拒斥与攻击也罢，都是现世性中国传统文化思想的选择与回应，是否也同样能启示我们对中西二学作“自我”与

“他者”互动的反思与认知呢？我以为，这是《诠释》一书最有问题意识的学术思想价值所在。

当然，从更完美的要求来看，《诠释》一书也还有一些不足。书的后两章，即入教儒士和反教人士的“本土回应”，我总觉得可以再写一部专著，方能论述清楚，并可成为《诠释》一书的姊妹篇。好在作者也有同感，而且还有此计划。我相信耘华定能不负众望，再给读者作奉献，如同这本著作一样，再让大家获得爱思的回味。

孙景尧于沪上

2005年2月18日

序二

回到思想史

17—18 世纪的中西文化交流史是“研究中西关系史上一段最令人陶醉的时期：这是中国和文艺复兴之后的欧洲最高层知识界的第一次接触和对话。”荷兰著名汉学家许理和这段话揭示出了研究明末清初中西文化交流史的魅力所在，只要看一下近年关于这一领域出版的新书，我们就会知道这一研究领域吸引了多少学者在此耕耘。这一时段的文化与思想意义正像我在《大航海时代》丛书的总序里所说的：“在一定的意义上，今日东西方的思想对话又重新回到了公元 1500—1800 年这个起点上，这或许是黑格尔所说的否定之否定。历史具有极大的相似性和重复性，但至少可以说，公元 1500—1800 年间中西方的思想文化交流在今天仍有其极大的历史魅力。因为从客观的历史进程来看，这一时期是今日世界的起点，是今日世界的胚胎，它包含着说明今日世界的一切因素。”

从目前的研究成果来看学者对这一领域的研究大多集中在历史这个方面，如西方学者所做的《柏应理——中西文化交流的桥梁》、《白晋著作与生平》、《西来孔子：艾儒略》、《中国与欧洲的思想争论：耶稣会士傅圣泽神甫传》、《张诚传》、《被遗忘的杭州基督