



學苑出版社

一八四〇年前的中國算學

滬學精於算學
是相其緒言全曰之君筆之刪無正譌反復詳審使其無
有疵病則其書之功力居多矣得以此書成而已是書上
卷後至十五卷始全末二卷出自他手非歐几里得所筆
以全書綱領言之前四卷論線與面第五卷論比例第六
卷論面與比例相合此利氏譯第七八九卷論數第十卷
論無比例之幾何分第十一卷論類各線與他類諸線
與無等此卷在幾何術

孫尚揚

鍾鳴旦 著

〔比利時〕

前體而為十三卷論口

十四十五卷中言在

目 录

导言：基督教在华传播史研究的新趋势	(1)
一 重要的范式变换	(2)
二 方法论	(15)
三 研究课题	(23)
四 阐释的模式	(44)
第一章 唐元之景教	(60)
一 基督教最早传入中国的种种传说	(60)
二 唐景教碑的发现与景教的兴衰史	(64)
三 景教之本质	(68)
四 汉语景教文献与景教碑中之思想	(72)
第二章 元代天主教	(81)
一 天主教首次入华的背景：蒙古人的西征	(81)
二 柏朗嘉宾来华及元帝国与罗马教皇的沟通	(82)
三 鲁布鲁克和马可·波罗	(84)
四 蒙高维诺(1247-1328)首度在华建立天主教教区	(88)
第三章 略论唐元两代基督教衰亡之原因	(93)
一 唐元两代基督宗教的输入是失败的	(93)
二 失败、衰亡之原因	(96)

第四章 耶稣会的传教策略	(105)
一 耶稣会简史	(106)
二 利玛窦的传教方针	(111)
第五章 耶稣会的合儒工作	(137)
一 儒学观	(137)
二 历史观	(144)
三 天主观	(148)
四 灵魂观	(153)
五 原罪观	(160)
第六章 对儒学的批判	(169)
一 造物主对太极	(169)
二 差异论对一体论	(177)
三 唯一真教对三教合一	(182)
四 出世对入世	(185)
五 大伦对五伦	(188)
第七章 皈依者的类型及其对天学的理解	(194)
一 皈依者的类型学分析	(195)
二 拟同与接受：“天学”的圣学化与实学化	(204)
三 差异的彰显与意义的阐释	(214)
四 圣爱主题的凸显	(230)
第八章 明末的反教事件与天主教教务	(252)
一 利玛窦去世时的教务状况	(252)
二 官方反教：南京教案	(255)
三 民间反教	(262)

四 《破邪集》、《辟邪集》中的反教思想	(267)
五 明末第一次“教难”后的教务	(307)
六 传教士与南明朝廷及起义政权	(312)
第九章 顺治康熙两朝的天主教	(322)
一 汤若望的短暂“辉煌”	(322)
二 从巅峰跌入深渊:历狱	(328)
三 南怀仁与天主教在华的“黄金时期”	(331)
第十章 礼仪之争始末	(343)
一 问题的渊源与背景	(344)
二 从修会间的争执到罗马教会的模棱两可	(346)
三 阎当铎罗与康熙的出场	(356)
四 嘉乐使华与“八项允许”及康熙禁教	(360)
五 迟到 200 年的“解决”	(363)
第十一章 圣经在十七世纪的中国	(370)
一 真正的翻译	(371)
二 欧洲的背景	(373)
三 中国之镜	(376)
四 其他种类的福音书译本	(381)
五 福音的宣讲	(394)
第十二章 雍正至道光中期(1723-1840)的基督宗教	(404)
一 在禁令之下挣扎的天主教	(404)
二 没有传教热情的东正教	(423)

三 从边缘向中心突进的新教	(427)
参考文献	(438)
后记	(460)

导言:基督教在华传播史研究的新趋势

本导言旨在以近年来重要的范式变换为出发点,分梳剖析基督教在华传播史研究领域内的新近出现的一些趋势。这个范式变换是从传教学和欧洲中心论的范式转到汉学和中国中心论的范式。我们将把这一变换与有关东方主义的讨论联系起来,指明新的范式所带来的优势,以及可能会有的局限之处。在第二个部分,笔者将分析一些重要的方法论问题,即实证和文本的方法(为中国和欧洲采用)与阐释和叙事的方法(为美国采用)。另外,在第三部分,笔者将介绍由于历史研究总体上的发展而引发出来的新的研究课题。最后,我们将讨论不同的阐释模式,即用什么样的模式来阐释基督教在中国传播的历史:文化交流的模式,中国现代化进程因素模式,抑或是边缘宗教模式,开化方案模式,还是自我与他者模式?

我们不想对目前的研究状况加以综合讨论,也不想提出什么总体的结论,而只是对基督教在华传播史的研究方法做一次总结,希望与本领域的学者对此进行商榷。我们所举事例将主要限制在十八世纪之前,不过文中所作的分析对十八世纪之后的有关历史也是适用的。

一 重要的范式变换

在过去二十五年中,基督教在华传播史的研究发生了重要的范式变换。一般说来,这一变换是从传教学和欧洲中心论的范式转到汉学和中国中心论的范式。

这一变换在方法论、研究课题的性质以及研究者个人背景的变化中都有所体现。在二十世纪六十年代之前,历史学家们所关注的是引入方面的问题:“传教士们在中国为介绍和宣传基督教都做了些什么?他们取得的成就如何?运用了哪些方式?”学者们关心的是传教士的总体成就,他们吸引中国人入教所采用的方式,西方科学和艺术的影响程度。自二十世纪二、三十年代以来,随着传教学成为神学的一门学科,研究者们开始探讨基督教在中国的传播是否构成传教方式的一种类型(尤其是二战以后,学者们围绕着“适应[*accommodation*]”与“调和[*adaptation*]”两种模式展开了讨论)。这一阶段的研究以传教士的活动为中心,出现了对诸如利玛窦(*Matteo Ricci*)、汤若望(*Adam Schall von Bell*)、南怀仁(*Ferdinand Verbiest*)等传教士的大量研究著述。研究这些传教士的又分别是其本国的学者(即分别为德礼贤[P. M. d'Elia]、瓦特[A. Vath]和博斯曼[H. Bosmans])。其研究的主要依据为西文资料(书信、游记)。中文资料虽然未被忽略,但却很少是一项专门研究的主要材料来源,除非是传教士用中文写的著作。至于对中国对基督教的反应的研究则局限于他们对传教士的支持这一方面。中国的历史学家,

如方豪,对有关的中国历史人物的关注多一些,因而也更多地注意到中文资料,但其研究在总体上采用的还是传教学的范式。

这一研究领域逐渐发生了新的变化,产生了新的视角。历史学家们对接受方面的问题开始关注起来:“中国人如何接受基督教或是西方科学?他们对传教士的态度如何?”学者们不仅研究对基督教的积极接受,还研究反基督教的运动。因而,中文资料成了主要的材料来源。某些研究从本质来看尚属于传教学的范式,但其视角发生了变化,研究中心转移到当地的教会。另外一个变化是研究者的个人背景。在七十年代之前,他们中的大部分是宗教团体的成员,而今,更多的具备良好的汉学研究素质的教外人士加入了这个行列。向汉学范式转变的明确标志是谢和耐(Jacques Gernet)的《中国与基督教》(1982)。《中国传教史研究杂志(1550-1800)》(1979年创办)于1990年改名为《中西文化交流史杂志》,说明了这个范式变换的最终完成。

有些学者,如保罗·玉尔(Paul Rule)和许理和(Erik Zürcher),都曾详细论述过这一范式变换的特点,在此就不作更

多的说明了^①。不过,这个范式变换并非基督教在华传播史这一领域所特有,它是汉学研究中的一个总体性的变化,而在这之前,文化交流史研究领域中有类似的变化^②,柯文(Paul Co-

①玉尔(Paul Rule):“中国中心的传教历史”(“Chinese - Centered Mission History”),载于韩德力(J. Heyndrickx)编辑:《中国天主教的历史研究》(Historiography of the Chinese Catholic Church)(英文版),鲁汶,1994年,52-59页;许理和(Erik Zürcher):“从耶稣会士研究到西学”(“From Jesuit Studies to Western Learning”),载《欧洲对中国的研究:欧洲汉学历史国际会议论文集》((英文版)Europe Studies China: Papers from an International Conference on the History of European Sinology),伦敦,寒山堂,1995年,264-279页;钟鸣旦(Nicolas Standaert):“本色化与明末清初中国与基督教相遇”(“Inculturation and Chinese - Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing”),《景风》(Ching Feng),1991年,第4卷第34期,209-227页。亦参 Daniel Bays “Preface” to D. H. Bays (ed.), Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present, Stanford: Stanford University Press, 1996.

②从本地人的角度出发来研究殖民地史的有名著作包括:布朗(D. Brown):《把我的心理葬在“受伤的膝盖”:印第安人眼中的美国西部史》((英文版)Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West),伦敦,1970年;瓦克特尔(N. Wachtel):《西班牙征服前的秘鲁印第安人(1530-1570)》((法文版)La vision des vaincus: Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)),巴黎,加利玛尔出版社,1971年(英文版The Vision of the Vanquished由Hassocks于1977年出版);马卢夫(A. Maalouf),《阿拉伯眼中的十字军东征》((法文版)Les croisades vues par les arabes),巴黎,拉代斯出版社,1983年;格鲁津斯基(S. Gruzinski):《想象中的殖民化:十六至十八世纪西班牙征服时期的墨西哥土著社会与西化进程》(La colonisation de l'imaginaire: Sociétés indigènes et occidentalisation dans la Mexique espagnol XVIe - XVIIIe siècle),巴黎,加利玛尔出版社,1988年。

hen)提出的“中国中心的中国历史观”^①这个观点表明了这一点。不过,在笔者看来,这个范式变换同时也提出了两个新的问题:第一个问题是阐释方面的问题,即我们从什么角度来研究基督教在华传播史?第二个问题与研究的对象有关,即我们最后到底要研究什么?下文将主要讨论这两个问题。

(一) 阐释的问题

阐释的问题可以与有关东方主义的讨论结合起来予以考察。尽管爱德华·赛义德(Edward Said)是以中东为重点来说明东方主义是“西方人征服东方,重新建构东方,控制东方的一种方式”,但我们也可以把他的理论运用到汉学研究上来。早期的传教士撰写有关中国的文章和书信,后来的研究者对这些资料进行传教学的分析,他们和汉学家们都“与帝国主义有着某种牵连”^②。因为“科学家、学者、传教士、商人、军人之所以在东方,是因为他有条件来到东方,之所以在想象中描绘东方,是因为他有条件在想象中描绘东方,这里面丝毫没有来自东方的抗拒”^③。

①保罗·柯文(Paul A. Cohen):《在中国发现历史:美国对近代中国历史的研究》((英文版)Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past,)纽约:哥伦比亚大学出版社,1984年。

②爱德华·赛义德(Edward W. Said):《东方主义:西方对东方的认识》((英文版)Orientalism: Western Conceptions of the Orient),伦敦,企鹅出版社,1995年(重印本,后记为重写),342页。

③爱德华·赛义德:同上引书,7页。

在研究基督教在华传播史的时候,我们可以找到东方主义的具体事例。例如,于克(M. Huc)的《中国的基督教,从鞑靼到西藏》,就是一部典型的东方主义的著作。在中国的宣教工作被视为从法国政治利益的考虑出发的法国天主教会所关注的活动^①。从欧洲中心论的范式向中国中心论的范式变换(或者对这一变换的反对)也说明这个领域的学者们意识到他们的东方主义倾向,它正好发生在殖民化瓦解之际,这并不令人惊奇。

对于以上的分析,我们大多表示赞同,但我们也要指出对赛义德可能会有偏颇所作的批评^②。例如,西蒙·莱斯(Simon Leys),并不同意由于“另一种文化”这个概念不可避免地会引

①于克(M. Huc):《中国的基督教,从鞑靼到西藏》((法文版) *Le christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet*),4卷本,巴黎,高莫兄弟出版社,1857-1858年。在前言中,作者把基督教的传播与随着蒸汽机和电力的发明而引起的西方对外扩张联系起来。他还鼓励法国积极参加争取对这些国家的控制权的竞争:“唤起法国对逐渐兴起的亚洲的注意不可能是不合时宜的。对已经预料要发生的重大事件作准备并不为早。如果法国想要保住它在世界上所占的地位,它就应当留意研究亚洲危机的征兆,研究这些远处的人民,找出当时机到来时适合它采取的立场。我们相信不能再失去时间了。应当说,别的国家(如英国)很长时间以来已经对远东的事务施加了重要的影响。”

②在汉学的发展过程中,除了政治和社会的因素,还应考虑到作者本人经历的影响。学者们对中国文化的某一方面感兴趣,有时是出于个人的原因。参见赫伯特·弗兰克(Herbert Franke):“寻找中国:关于欧洲汉学的一点总结”(英文版)“*In Search of China: Some General Remarks on the History of European Sinology*”,载于《欧洲对中国的研究:欧洲汉学史国际会议论文集》(*Europe Studies China: Papers from an International Conference on the History of European Sinology*),伦敦,寒山堂出版社,1995年,17-18页。

起自我欣赏、敌意和侵略的涵义，因而其使用有问题的说法。莱斯说：“从十六世纪伟大的耶稣会士到今天优秀的汉学家，再也没有比研究中国文化更好的防止西方中心倾向的办法了。”^①

陈小眉在其《东方主义》中，采用的也是同一条思路。她写道：“把庞德(Pound)、金斯顿(Kingston)、波罗(Polo)、利玛窦、瓦里(Waley)和斯奈德(Snyder)的作品视为东方主义而简单地加以否定，将会抹杀文化交流的历史”^②。在她看来，更为重要的是研究这些著作，以及中国人的同类著作中所具有的西方主义或东方主义的倾向。

如果从陈小眉的观点出发来考察十七世纪基督教在华传播史，我们可以看到，《利玛窦札记》并非纯属从利玛窦本人的传教立场出发，与中国文化保持一定距离来重新塑造中国形象，它也是利玛窦与中国人相互接触近三十年的产物。而他所接触的中国人是按照他们自己的意愿来介绍中国社会和思想的。同样，徐光启对西方的了解也是他自己的思维构造与从传教士们那里得到的信息两相结合的产物。因此，徐光启的著作可以归于陈小眉所说的“西方主义”，即“中国人对西方的重构”。陈小

①西蒙·莱斯(Simon Leys):“东方主义与汉学”(“Orientalism and Sinology”),载《燃烧的森林》(英文版)(The Burning Forest),伦敦,帕拉丁出版社,1988年,98页,转引自《澳大利亚亚洲研究协会评论》(Asia Studies Association of Australia Review),1994年4月期。

②陈小眉(Chen Xiaomei):《西方主义:毛泽东之后的中国》((英文版)Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China),牛津、纽约,牛津大学出版社,1995年,100页;关于对“西方主义”的讨论,参见“边缘中心:东方西方”,载于《读书》,1994年第1期,146-152页。

眉指出这与东方主义有许多相同的意识形态的因素^①。因此,对基督教在华传播史的研究从以西文资料为主变为以中文资料为主,应当以同样的批判的态度来看待。因为这两种情况都与权力的消长有关。陈小眉认为,东方与西方,自我与他者的二元对立是一个长期的不断的对话,这个观点我们可予赞同。

对中国资料所持的批判的态度可以使我们重新发现有关基督教在华传播史的西文资料的重要性,这样才能使其相互补充。西文资料是研究理解自我与他者的理想材料^②。它们关于中国的思想文化的记载对现代西方社会起到了重要的推动作用,这一点在《亚洲在欧洲发展过程中所起的作用》一书中有令人信服的论述^③。另外,它们也提供了中文资料中所缺乏的有关中国当时的政治社会情况的文献^④。例如,林恩·斯特鲁弗(Lynn Struve)在她的那本论述明朝灭亡、清朝建立过程的著作中,运用了中文和西文两方面的资料。在论及西文资料时,她写道:

①陈小眉:同上引书,第4-5页。

②南怀仁(Ferdinand Verbiest)的《欧洲天文学》(*Astronomia Europaea*) (1687年)是一个极好的例子,诺埃尔·戈尔维斯(Noel Golvers):《南怀仁的〈欧洲天文学〉:原著,翻译,注释与评论》((英文版)*The Astronomia Europaea of Ferdinand Verbiest, S. J., (Dillingen, 1687): Text, Translation, Notes and Commentaries*), (华裔学志专著丛书,第28辑),1993年。

③Donald F. Lach & Edwin J. Van Kley, *Asia in the Making of Europe: Volume III, A Century of Advance; Book Four: East Asia*, Chicago/ London: Univ. of Chicago Press, 1993.

④1625年的《年信》(*Litterae Annuae*)记载了宫廷中的政治斗争,以及魏忠贤的阴谋活动。由于中国的史书都有专人审察,西文资料可弥补这方面的不足。

“他(卫匡国 M. Martini, 1614 - 1661)的记载,以及其他明末清初来到中国的欧洲人的著述,为我们提供了不同于中国史家角度的详细的第一手材料,描述了许多在当时的中文著作里很少论及的方面,比如,普通的清兵是什么样子”^①。

看待当代的历史学家们研究角度的转变,同样也应持这种批判的态度。保罗·柯文已经指出,“美国历史学家们越来越多地采纳以中国为中心的方法,这有可能堕落为一种新形式的地方主义,它过低估计十九、二十世纪西方在中国的作用,而只不过是以前过高估计其作用的简单替代,并不会使我们对中国的历史真正了解多少”^②。陈小眉对这种中国中心的方法也持同样明确的批判态度。她告诫我们,中国中心可能会是“欧洲中心的简单翻版”,它只是对欧洲中心的一种反应,而不是对其真正的矫正^③。最后,西方学者以中国为中心来重新构建基督

①林恩·斯特鲁弗(Lynn Struve)(编辑并翻译):《明清之变的余音:老虎爪中的中国》(Voices from the Ming - Qing Cataclysm: China in Tigers' Jaws),纽黑文、伦敦:耶鲁大学出版社,1993年,49页(关于把卫匡国(M. Martini)的《鞑靼战记》<De bello Tartarico, 1654年英文版>作为史料使用的评论),她的书是中西文资料相结合的良好范例。

②保罗·柯文:同上引书,第195页。

③陈小眉:同上引书,第11页。

教在华传播的历史,也有可能仍然是东方主义的^①。有人认为中国历史只能由本土中国人来研究(甚至连华侨都除外),这也有同样的问题,因为这种方法也很有可能是西方主义的^②。总而言之,我们必须避免这种看待东方和西方的二元对立或称之为本质主义的观点^③。

①陈小眉是这样写的:我们应当坦白承认,尽管在西方学术界很少有人承认这一点,但运用西方发明的“反殖民化”的术语从理论上把第三世界再一次殖民化的可能却始终存在……西方的理论家们,尤其是那些出生在第三世界,居住在西方的学者们,声称要将第三世界从西方的经济和政治势力下解放出来。他们必须格外小心,以防因不自觉地利用这些观点来作为对“西方的银行”的新的投资,剥削第三世界的文化资本,从而成为新的殖民者。如今,对学术界中的投机者来说,第三世界具有最高的利润额(17页)。这一看法对学者的研究背景也很关注。过去,有些这方面的学者居住在中国。裴化行(Henri Bernard)就是一个极好的例子。尽管他的作品有传教学的影响,但却反映出了二十世纪三十年代中国的学界状况。如《中国思想与基督教哲学》(*Sagesse chinoise et philosophie chrétienne: Essai sur leurs relations historiques*)(法文版),天津,1935年;《利玛窦评传》((法文版)*Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps*),天津,1937年。后面一部作品于1942年译为中文,1993年再版(北京,商务印书馆,2卷)。

②关于这一点,参见《二十一世纪》,1995年12月,第32期,刘东:“警惕人为的洋泾浜学风”,4-13页;甘阳:“谁是中国研究中的我们?”21-25页;及“知识分子:自我与他者”(“*Intellectuals: The Self and the Others*”),载《中国新闻分析》(*China News Analysis*),1996年3月15日。

③陈小眉:同上引书,12页。

（二）研究的对象

范式变换引出的第二个问题与研究对象有关：我们希望研究什么？对于这个问题，学者们的看法不一。有的人认为，这个范式变换意味着转向基督教被中国人接受的一方面，而这些研究者的主要兴趣还是在于教会史和传教史，只是他们的关注焦点从传教方法转移到当地教会的创建史上来。另外一些人，如许理和，认为这个范式变换意味着向汉学的范式转换：“汉学研究的是（现代以前的）中国。不论我们研究什么，中国文化（包括中国传统文化对待外来各种文化的态度）应当总是我们研究的核心”^①。如此看来，研究基督教在华传播史是进一步了解中国的一个角度：“我相信中国文化在面对某种外来文化冲击时更为明显地表现出其特质。这如同人与人之间起争执的情形，当你与邻居吵架时，你的语言和行为都可以显示出你在平时不会表露出来的性格。同样，中国人在对佛教和基督教的反应中也表现出他们的民族特性。”^②

向汉学范式的转向并没有解决所有的问题。谢和耐的《中国与基督教》（*Chine et christianisme*）是第一部真正采用这个新范式的著作，它的不同文种的版本有不同的书名，从中我们可以看出一些问题。这本著作的宗旨并不象许多学者那样，在于考

^①许理和：同上引书，275 页。

^②王家凤、李光真：《当西方遇见东方：国际汉学与汉学家》，台北：光风出版社，1991 年，135 - 137 页。

察基督教引入中国的历史,而是研究中国人对基督教的反应。因此,谢和耐选择的副标题是“行动与反应”(Action et réaction)。意大利版的题目是《中国与基督教:行动与反应》(*Cina e cristianesimo: Azione e reazione*)(1984),与法文原文一样。西班牙版的题目突出了反应这一面:《中国对基督教最初的反应》(*Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 1989),英文版题目则强调了冲击这一面:《中国与基督教的冲击:文化的冲突》(*China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*),从而使得其宗旨看起来与原著大异其趣。正如柯文所指出的那样,冲击——反应模式在美国汉学界五、六十年代颇为盛行。德文版的题目则是 *Christus kam bis nach China: Eine erste Begegnung und ihr Scheitern*,也是强调冲击这一面。而中文的两个版本的标题则一个是《中国文化与基督教的冲撞》(沈阳:辽宁人民出版社,1989年),选用“冲撞”一词,突出这次文化交流中冲突的一面;而另一个是《中国与基督教:中国和欧洲文化之比较》(上海:古籍出版社,1991年),强调文化比较的意味。在法文本重印时,谢和耐用了一个新的副标题:“首次对抗”。这个标题包含了东方与西方两个实体,但还是强调冲击的一面^①。

这个标题的变化具有重要的意义,因为它可以使我们发现从汉学的范式来进行研究可能会有不足之处。行动与反应模式意味着西方的基督教在其中起着主导地位,而相比之下中国则处于被动和反应的地位。“中国的反应”这一提法将基督

^①遗憾的是,谢和耐在他新撰的序言中对这一变动未加解释。