

# 从中西初识 到礼仪之争

— 明清传教士与中西文化交流

张国刚 著

人民出版社



# 从中西初识 到礼仪之争

— 明清传教士与中西文化交流

张国刚 著

人 民 出 版 社



责任编辑:乔还田  
装帧设计:徐 晖  
版式设计:诸晓军  
责任校对:智福和

### 图书在版编目(CIP)数据

从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流/张国刚著  
-北京:人民出版社,2003.12  
ISBN 7-01-004005-2

I. 从… II. 张… III. 宗教文化-文化交流-文化史-研究-中国、西方国家-明清时代 IV. B929.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 073981 号

### 从中西初识到礼仪之争 ——明清传教士与中西文化交流

CONG ZHONGXI CHUSHI DAO LIYIZHIZHENG  
——MINQING CHUANJIAOSHI YU ZHONGXI WENHUA JIAOLI

张国刚 著

人民出版社 出版发行  
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2003 年 12 月第 1 版 2003 年 12 月北京第 1 次印刷  
开本:890 毫米×1240 毫米 1/32 印张:17.875 插页:2  
字数:478 千字 印数:1-4 000 册

ISBN 7-01-004005-2 定价:34.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号  
人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

本书系国家社会科学研究基金“十五”重点项目

本书出版获得南开大学“教育振兴行动计划：中国社会历史与文化研究”项目资助

---





18 世纪根据欧洲贩运商提供的样品制作的 中国瓷盘，盘中为基督受洗图

18 世纪水彩画法国商人在广州商行检测茶叶等级并等待成交



18 世纪纹章瓷，调味瓶和盘子中绘卓士德灵家族徽章





教皇特使铎罗

尼霍夫绘制的荷使北京观见图



中国艺术家冼随所绘传教士



《基督教远征中国史》1615年版扉页



欧洲书籍中的孔子像



## 序——传统与近代化

何兆武

### (一)

中西交通的正式揭幕始自明末耶稣会士来华,但当时双方的接触面仅限于颇为狭隘的一部分上层社会,最后只是少数传教士以客卿的身分得以进入宫廷。至于双方较为全方位的接触和碰撞,则是鸦片战争以后的事,而文化方面较深层的接触,则更要待到 19 世纪的末叶。中西交通史在我国史学界之成为一门独立的研究领域,还是 20 世纪二三十年代的事。其间前辈学者如王国维、冯承钧、张星烺、向达、方豪各位先生,筚路蓝缕以启山林,是功不可没的。当时的这一研究,自然也受到西方汉学家如斯坦因、伯希和、高本汉、沙畹、夏德等一辈人的影响。解放以后,这一研究领域像其他许多学术领域一样,是在政治挂帅的原则指导之下进行的,重点放在殖民主义者(以及后来的帝国主义者)的文化侵略方面,而对学术研究方面却重视得颇嫌不够。并且批判帝国主义竟上溯至鸦片战争以前。按经典作家的提法,帝国主义作为资本主义的最后阶段,系形成于 19 世纪的 70 年代,在此之前还没有形成,又如何可能有帝国主义的侵略?

政治与文化二者从来是不可能绝缘的;然而同时两者又不可能简单地等同为一,否则的话二者就无所谓区分,也就无所谓文化了。这样一种历史的两重性——即:既没有脱离政治之外的文化,但同时文化又复有其独立于政治之外的生命价值——乃是一切文化史的特征。惜乎这一点往

往未能为人很好地加以把握,以致总是未能得其中道而行。于是情形就呈现为一种物极必反的现象,从一个极端反弹到另一个极端。我国这一领域的研究历程也仿佛是从20世纪之初的三十年河东的客观主义,转到世纪中叶三十年河西的反帝斗争,又从反帝斗争转到世纪末三十年河西的惟洋是举。时代风尚的转移,恐怕也是不以人的意志为转移的吧。在学术研究上,虽说所研究的事实乃是客观存在,不以人的意志为转移,但是学者所选择的立足点,却总是要以人的意志为转移的。是故研究者就必定要为自己选定一个坐标系,而把事实纳入这个坐标系之中来加以考察,从而便使之赋有了“意义”。事实是客观存在的,但其意义则是由研究者所赋予的。而历史研究的价值如何,则取决于学者对史实背后所谓意义的探求和评价。上个世纪80年代以来,这门学科虽然颇有成为显学之势,但多少令人感到不免遗憾的是:某些研究似仍一味依附于西方所谓汉学的研究路数及其价值坐标作为自己的圭臬,因而始终未能摸索并建立自己的规范,同时也就反映出自己的水平与自己的学风的严重局限。当然,在这一根本之点上,我们的学术体制,也负有其不可推卸的责任。撇开某些假冒伪劣的产品一味在进行空手道式的炒作不谈,我以为较为常见的现象之一乃是研究者们每每沉耽于堆砌繁琐的史料而未能立乎其大者,即未能就全局做出结论。或者,用一句“文化大革命”时的术语来说,就是未能触及或阐发其“伟大的现实意义和深远的历史意义”。

17世纪的西方已开始大步踏上其近代化的征程,至19世纪已基本完成了这项历史任务。这一时期正是明清之际西方天主教传教士传来西方文化之际,接踵而来的便是为目前诸多媒体所艳称的“康乾盛世”。正是这一历史阶段,乃是中国加速度地落后于世界主潮的时期。中国人在她被洋枪洋炮打开了大门之后,才自觉地孕育了近代化的意识。要到19、20世纪之交,一批思想敏锐的先进知识分子才从思想深处萌发了系统地学习“西学”的自觉。“西学”是一个并不恰当的名词。严格地说,中国方面所要求的乃是学术与思想的近代化,或者说近代的科学与思想。

近代科学与近代思想意识并非是西方所特有的专利品,只不过是出于某种具体的历史条件的因缘而最初出现于西欧而已,故简称之为“西学”。所以中国人也可能而且也应该学到手。但是有的人却把它绝对化了,把中学、西学当成了为两种先天所注定的不同实体。这应该说是一种根本性的误读或误解,也造成了思想上的混乱。在这个问题上,似乎应该解放思想,不宜画地为牢。各民族各有不同的道路,但全人类又有共同的道路。普遍的共同道路是放之四海而皆准的。科学与思想是属于全人类的共同财富,本质上并无所谓中、西之分。

## (二)

一部人类文明史之由传统社会步入近代化是不是一种必然,这一点或许难于肯定答复。但是只要有了某一个文化由传统步入了近代化,则其他的文化迟早也都要步上近代化的历程;——这一点却应该是了无疑义的。恐怕很难想像,例如今天的世界上还有哪个文明是可以永远都不要电灯、电话或汽车的。尽管也曾有个别的人(例如有名的圣雄甘地)是主张摒弃一切近代化的工业文明的。当先进的地区一旦步入近代化之后,对于其余一切文明来说,最根本的问题无非就是怎样也尽快步入近代化的问题。这一场历史性的转化,恰好正肇端于晚明中国与西方世界开始接触之际。而恰好在这个历史转折的关头,中西双方都没有能提供这桩历史性转化的条件。考察这一时期历史的着眼点应该是放在这里,而不是什么别的地方。

所谓传统与近代之别,归根到底是取决于生产力的发展以及与之相配套的近代思想。科学是第一生产力,故而近代科学是否登上了历史舞台,理所当然地应该成为评价此一时期西方文化传入东土的主要标尺。据说,明清之际是西方文化对中国本土文化第一次正面的冲击。惜乎论者于此每每未能究心于当时所传来的西方文化究竟是哪种性质的文化。

西方文化也有中世纪传统与近代之分。西方中世纪的传统对于中国的近代化并不能起到任何触媒的作用。从马可波罗到第一次中西文化的冲撞与交流的明清之际西方传教士东来，下迄鸦片战争，——在这一漫长岁月里，正值西方文化从中世纪传统迈入近代化之际，中国文化也正是在这一漫长期间始终停滞于中世纪的传统之内而迟迟未能步入近代化的门槛。就我所见，黄宗羲之子黄百家是最早提到了哥白尼的名字的。但哥白尼三个字并不等于近代科学。国民党统治时期反对马克思主义，也提到马克思的名字，但能说这是介绍了或宣传了马克思主义吗？迟至19世纪初叶，阮元在他总结中国科学知识的大著《畴人传》中对近代的科学体系尚一无所知，书中《蒋友仁传》论（卷四十六）中仍对托勒密和哥白尼两种体系表现出一派惶惑迷惘莫知所从的心境。第一个正式介绍牛顿经典体系的，一直要待到19世纪后半叶的李善兰。而介绍近代科学世界观的则更要待到19、20世纪之交的严复、梁启超一辈学人。要到五四运动，中国文化界才正式揭橥并确立了以德先生和赛先生为代表的近代思想。西方之所以率先步入近代化而中国之所以迟迟徘徊于中世纪传统之中，固然有着多方面的因素。但其间这批备受称颂的西方传教士的作用，却始终未能得到一个正确的历史评价。

如所周知，西方思想文化的近代化始自文艺复兴与接踵而来的宗教改革，它们从根本上动摇了中世纪思想文化专制主义的一统天下。耶稣会正是维护罗马天主教权威的文化专制主义的先锋队。所以近代科学与近代思想就成为他们攻击的主要目标。伽利略的工作奠定了近代科学最重要的基石，然而他却为了他的科学工作受到罗马教廷的残酷迫害，被判监禁，被剥夺了从事科学研究的可能。近代科学从它一诞生就横遭摧残。伽利略在宗教法庭上被迫悔罪，承认自己犯有传播哥白尼异端邪说的罪行，做了自我检讨的悔罪书。这是一场天主教会对于近代科学的迫害，同时也是一场反近代化的思想迫害。一直要待到三个半世纪之后，即到了20世纪之末，罗马教廷才为伽利略平反，恢复了名誉。如果说当时天主教传

教士也会把近代科学传入中国，岂非是真的相信圣诞老人也会送礼物来？

最初的耶稣会士是一批受过严格训练的传教士，他们有高水平的文化素养和很强的活动能力。他们在西欧曾打入了许多国家的宫廷。至于他们不远万里历时数载辗转抵达中土，在一个语言与文化迥不相侔的异国，居然能结交士大夫并打入宫廷；那种精神之顽强与能力之高超，也着实足以令人惊异。不过其间最为根本的一点却往往被研究者忽略了，即他们所宗奉的依然是中世纪传统正宗的思想体系，而那正是与近代人文主义和启蒙精神针锋相对的敌对面。启蒙运动的一代宗师伏尔泰提出过一个有名的战斗口号：“砸烂一切无耻”（Écrasez l'infame）。所谓“无耻（或不名誉）”即指传统天主教会的思想统治。伏尔泰本人和他的情人夏德莱夫人（Madame de Châtelet）正是近代科学即牛顿古典体系的最有力的宣传者。罗马教会的思想统治，正有如我国封建传统的礼教统治。而启蒙运动“砸烂一切无耻”的战斗口号则恰可以和我国五四运动“打倒孔家店”的战斗口号相媲美。这是普遍的世界历史潮流，中西概莫能外。由传统转型入近代，就需要一场思想革命，即以近代科学和近代思想取代传统的思想文化专制主义的束缚。在这一根本之点上，可谓东海西海心理攸同。砸烂一切无耻和打倒孔家店，这是近代化的普遍规律。当时的中国并不需要引入另一种洋道统来代替本土的道统思想体系。人们应该从这个视角来审视当时的这一幕中西文化交流。某些实践的历史学者每每偏好炫奇，以短钉为能事，而置历史主潮于视野之外。这种思路虽或间有所得，而所失未免甚大。

即以当时西方传教士所介绍给中国的科学知识而论，最值得称道的无非是（一）所谓的“远西奇器”，（二）欧氏“几何原本”。须知这二者均不出古希腊的知识领域之外，其基本观点乃是静力学的体系，而与近代范畴的动力学体系无关。至于涉及理论方面的如“名理探”、“寰有诠”之类，均是陈腐的中世纪神学教条，于近代思想可以说是毫无裨益。假如当时传来的是伽利略、牛顿的近代科学，是培根和笛卡儿的近代思维方式，则中



国的历史文化很可能是另一番面目。可惜研究者们未能很好地意识到当时“在普遍的革命中发展着,并且它本身便是彻底革命的”(恩格斯:《自然辩证法》,《马克思恩格斯选集》,北京,人民出版社 1972 年版,卷三,第 446 页)近代科学与传统社会中的科学之不同,那不同不仅在于数量上而尤其在于其本质上、思想上与作用上。传统的与近代的两种世界观之不同,反映着近代科学思维方式与传统经学思维方式的不同。脱离这一坐标而侈谈文化交流,就只能流于掇拾些轶闻逸事以供谈资而已。

大气候既然如此,就决定了罗马教廷及其海外传教士的根本立场。我们又如何能仅根据一些中国所未有过的器物,就论证他们对中国近代思想或科学的丰功伟绩?据说是有些总比没有好,我很怀疑这种论点是否能够成立。由传统转入近代化乃是历史转折的大关头,是当时世界的和中国的历史所面临的根本课题。缺乏了近代科学与近代思想就根本谈不到这一点。脱离了这一点,则一切珍奇异物无非只供官廷作为玩物,无关乎历史大局,所以研究者似不宜过分夸大其意义,甚至津津乐道。

在历史研究中,民族主义的情结往往会占上风。但在中西文化交流的研究领域,似乎更夹杂有一股崇洋的情结,即倾向于拔高传教士贡献的伟大。本来自高自大与妄自菲薄是一种孪生的心态。这种情况自然也并不意外。学术研究的准则本应是实事求是,但这项准则却又言之非艰而行之维艰。传教士们的艰苦卓绝自不必说。罗马教廷当然有理由给他们封圣,把他们当作是可以和早期中世纪皈依了野蛮的各族日耳曼人的那些圣徒们相提并论。不过,时代不同了。当时的中国并不是需要或有可能皈依基督圣教的日耳曼蛮族。这批圣教的传教士们对于中国所最需要的近代化这项伟业,实在并没有做出任何实质性的贡献。当时中国方面所需要的乃是近代科学与近代思想意识,而不是已经过了时而且褪了色的中世纪神学的思想体系。当时中国方面所需要的乃是近代科学与启蒙思想,而那恰恰是这批传教士们的正宗神学体系所极力要反对的对象。于此,我以为研究者允宜超乎片断零星的史迹之上,综观历史的主潮来解

读其更深一层的意义。当年这批传教士东来,以其中世纪的神学世界观来观察中国文化,尚且不失有其正确和深刻之处,岂可我们今人却还看不到当年这批传教士们的缺点和局限性之所在。

### (三)

各民族的历史发展历程有其共同性或普遍性,由传统走入近代化乃是人类共同的道路。但是同时,各民族又由于具体条件的不同而各有其特性或者个性,从而就有了不同文化之间的冲突、碰撞、交流和渗透,所谓“礼仪之争”的这一幕历史,实质上乃是中西双方中世纪意识形态的冲撞。就西方而言,这一时期近代思想意识虽已开始登上历史舞台,但由于各种原因,当时向东方传布西方文化的任务,反而落在了与近代思想体系为敌的中世纪意识形态的代表即罗马天主教会的身上。于是导致了中西双方都故步自封,紧守自己的传统阵地,都缺乏一种开放的与开明的心态。双方的争论实质上是两种中世纪文化意识之争,而不是传统与近代化之争。以致中国方面在其近代化的行程上乃迟了两三个世纪之久,这实在是令人惋惜的事。历史学所探讨的固然是已成为了事实的往事,但应该也可以容许假设其他的可能性。假如当时中国方面采取了一种开明的开放性政策,例如也派一批学者去西方,能把当时先进的、有别于中世纪的近代科学与近代思想带回来,那么有没有可能使中国传统文化与思想的面貌焕然一新,而不必再待到19世纪之末才开始近代化的觉醒。本来是有可能成为中国走向近代化的一次契机,却就此不幸地被错过了。这不能不说是一桩令人遗憾的事。

人贵有自知之明,同时也贵有知人之明;不知人则不知己,不知己也就不知人。中国方面始终不曾丝毫意识到当时的世界(首先是西方)已经由中世纪大步踏上了近代化的征途。18世纪乾隆皇帝赐给英国遣华使臣马戛尔尼的那纸诏书,就充分反映了中国方面(皇帝、朝廷、士大夫、知

识分子乃至广大的群氓)那种出于愚昧无知的傲慢与偏见。他们不知道英国已经开始了工业革命,正在上升为当时世界上惟一的超级大国,中国行将沦于半殖民地的屈辱地位。重温这次内因与外因的遇合,可以为们提供一份以史为鉴的范例。就内因而言,闭关养成了狂妄自大而昧于世界潮流的大势所趋;就外因而言,则这批最早的中西文化交流的媒介者,其本身自始就是反近代化的先锋队。结果就导致了中国近代化的命运是那么的路途多舛。同时,民族主义的情结又往往随心所欲地给真相涂上了油彩,从而损害了实事求是的学术研究。沉耽于自我吹嘘比别人领先多少年和妄自菲薄拜倒在洋汉学的脚下,二者都不外是阿Q心态的反映。前人如此或可以归咎于时代的局限,今人假若仍然如此,就未免是难以救药了。

本书作者张国刚先生多年潜心于历史研究,著作宏富,于中西文化俱有深厚的学养。本书为张先生近年专题研究的心得,言必有据,一洗挽近这一领域某些胡编乱造的炒作之风。我于有幸率先拜读之余,深有感触,但限于自己学识不足,且又多年来被排摈于此道之外,无从妄论。信笔涂鸦如上,深恐有玷原著。但愿个人的错误与荒谬,不至于有玷于本书的博大与精深。

又按,中文中的“近代化”与“现代化”,在英文中均为 *modernization* 一词,谨此注明。

2003年夏 北京 清华园

## 著 者 前 言

明清时代主要以西方传教士为媒介的中西文化关系是一个十分迷人的课题。最初涉及这个课题是我 15 年前在欧洲游学的时候,前前后后在那里工作和学习了将近 7 年时间。当时已经写了一部分文稿,后来在德国特里尔大学汉学系以及中国南开大学历史系执教时,都开设过这方面的课程。回国后一直指导这个专业的硕士研究生和博士研究生。我与我的学生们组成了一个研究集体,教学相长,我时常也从我的学生那里得到很大的启发和教益。

本书的构思和写作,离不开我们这个研究集体的支持。阎国栋博士、吴莉苇博士和班立华博士曾经和我一起承担过天津市九五重点项目,出版了《明清传教士与欧洲汉学》(中国社会科学出版社,2001 年 5 月出版)一书。现在这部《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》书稿,是我主持的国家社会科学基金十五规划项目重点课题“中欧早期交往及欧洲对中国文化与历史的理解”的成果之一。它与阎国栋的《俄国汉学史研究》、吴莉苇的《当诺亚方舟遭遇伏羲神农——启蒙时代欧洲的中国上古史论争》、班立华的《中文的异域之旅——16—19 世纪西方中文观念的演变》都可以算是这个项目的阶段性成果。本书的许多资料都是我的课题组成员协助搜集的;特别是吴莉苇博士,在资料搜集、图表编制以及有关章节的写作中,都提供了许多具体的协助。没有这些慷慨帮助和支持,本书是无法完成的。

感谢德国特里尔大学的乔伟教授(Prof. Wei Chiao)、卜松山教授(Prof. Karl-Heinz Pohl)、李玛珂博士(Dr. Magnus Kriegeskord)、罗玛丽(Marion