



尼山论坛文库

第二届

尼山世界文明論壇

Nishan Forum on World Civilizations

论文集

(三)

尼山世界文明论坛组委会秘书处
山东大学儒学高等研究院
山东大学外国语学院

编

山东大学出版社



尼山论坛文库

第二届

尼山世界文明論壇

Nishan Forum on World Civilizations

论文集

(三)

尼山世界文明论坛组委会秘书处
山东大学儒学高等研究院
山东大学外国语学院

编

山东大学出版社

目 录

利玛窦

- 开启儒耶对话的先驱 王殿卿(1)
- 试析亨廷顿“文明冲突论”中的“文化”观念 王福海(13)
- 林兆恩的三教合一论及其现代意义 王文娟(21)
- 庄子哲学视域中的“文明对话” 王玉彬(41)
- 悖论式思想方式的构建
- 汪晖的新儒学研究及其现代性批判 王 悦(52)
- 儒家耻德及其当代意义 吴龙灿(58)
- 唐君毅宗教冲突消融思想之研究 辛本京(77)
- Civilizational Transformation in the Making? ... Prof. Dr. Yersu Kim(88)
- Why You Ought Not to Turn the Other Cheek Yong Huang(99)
- 儒家与基督教的冲突之由与化解之道 颜炳罡(132)
- 文化身份的“动词性”逻辑 杨慧林(154)
- 越儒阮德达成德思想之分析 叶国良(158)
- 元三大師御籤本 大野出(OHNO IZURU)(168)
- “遇人便道性善”:孟子“性善说”辨正 曾振宇(194)
- “和而不同”:中国先秦文化的对话机制 张富祥(214)
- 道教富有观的现代价值 张继禹(221)
- 传统伦理对现代世界的意义 张丽娟 吴进安(227)
- 对话、对话史、对话模式 张三夕 梁 枢(244)

儒家的“道”与“爱”?

——比较与对话视野下的《论语》文本阐释 张志刚(259)

大事因缘:敦煌本《坛经》中三次“悟”的解读 赵 惊(276)

纳天下之美,融创生态文明

——利用中华文明优势,探寻生态之道 周 凯(281)

耶儒和谐与世界大同 卓新平(293)

儒学中的真理认识论问题:与两希传统比较 邹晓东(303)

后 记 (331)

利玛窦

——开启儒、耶对话的先驱

王殿卿

基督教文化在中国的传播,经历了一个漫长的历史过程,从某种意义上讲,这也是一个“儒耶对话”的过程。其中,利玛窦用自己的生命推动了这一过程,功不可没,值得总结与借鉴。

基督教文化第一次在中国传播,是在唐朝“贞观之治”的太平盛世,即贞观九年(635)到会昌五年(845)之间。基督教的聂斯脱利派从波斯到中国传教,被称为“景教”。第二次传播是景教在元朝(1271-1368)的复兴和罗马天主教来华传教。其影响只在蒙古族当中,因此,它随着元朝的灭亡而消失。第三次是明清之际,16世纪末到18世纪,耶稣会士来华传教。第四次是1840年之后,是在列强侵华枪炮声中进行的。利玛窦来华传教,属于第三次。

一、修庙 建堂

16世纪,葡萄牙和西班牙的海外扩张,是同天主教会的传教结成联盟的。1549年,耶稣会传教士沙勿略来到日本传教,从日本了解了中国文化、知识、风俗、习惯。他发现,日本人用中国的经典为依据反对基督教的传播,因为“日本人在智慧和一切知识方面,都尊中国人于首位,无论在宗教上,还是在行政事务上”。于是,他得出结论:基督教必须进攻中国,一旦中国皈依了基督教,日本就会步其后尘。

1557年,葡萄牙人才获得明朝嘉靖皇帝的批准,在澳门租地建屋作为定居点。从此,澳门就成为耶稣会士向中国、日本和东南亚传教的根据地,而17-

18 世纪的耶稣会士,也就成为沟通欧洲与远东文化的团队。

1582 年,从印度出发来华的耶稣会士罗明坚、巴范济、利玛窦等,来到了澳门,经过严格的中国语言训练,进行了周密调查准备,于 1583 年 10 月 24 日,取水道沿西江而上,进入了当时的南方政治、经济、文化中心肇庆。他们向肇庆的知府王泮说明来意:“我们是一个宗教团体的成员,崇奉天主为唯一的真神。我们来自那西方世界的尽头,走了三四年才抵达中国,我们为它的盛名和光辉所吸引。”请求在肇庆有“一块小小的空地,建造一栋小屋作为住所以及一所敬神的小教堂”,“以便在那里度过余年”。

他们的请求很快获得批准。1585 年,教堂落成,这是明清时期的第一座天主教堂。王泮亲自赐匾并题写匾额“仙花寺”,并在教堂接待宾客的客厅里,亲笔题匾“西天净土”。利玛窦用意大利文将其分别译成为“圣贤的秀丽会所”和“来自西方纯洁的圣父”。由于这两块匾是“官赐”,是当地最高官员题写,而且这位官员学识渊博,品德高尚,这就使得传教士在当地民众之中受到理所当然的“礼敬”,这是王泮对利玛窦们的最大支持。这个冠以佛教寺庙名义的天主教堂,是西方传教士在中国的新创造。它也是东西方文化交流进入新阶段的一个新特色。

二、西僧 西儒

基督教教堂取名“仙花寺”,并称“西方净土”,是“佛耶对话”的一种杰作。利玛窦们通过“从佛”,在肇庆立足。

肇庆是一座文化古都,在唐代名端州。附近的新兴县,是禅宗六祖惠能的降生[唐贞观十二年(638 年 2 月 8 日)]之地。683 年,六祖惠能为了报答父母的养育之恩,在此修建“报恩寺”。706 年,唐中宗下诏赐名“国恩寺”。此寺是六祖惠能的故居和圆寂(713 年 8 月 3 日)之所。唐初的六祖惠能,是佛教教徒南宗的始祖。范文澜称六祖惠能的功绩是“战胜佛教各宗派,变天竺式的佛教为中国式的佛教”。毛泽东说六祖惠能“创造出具有中国特色的佛教”,“在哲学上有很大的贡献,把主观唯心主义的理论推到最高峰,要比英国的贝克莱早一千年”。

利玛窦在来中国之前,曾于 1577-1581 年在印度果阿修道院进修神学,因

而受到印度佛教的影响是可想而知的,这就为他在中国传教奠定了东方文化的基础。他来到肇庆的时代,正是南宗佛教在这个地区成为主流文化的时期,也可以说是把印度佛教改革之后的中国佛教日益鼎盛的时期。他要在这个地区传播西方的基督教,就必须入乡随俗,主动接触、学习和皈依佛教,必须适应客观环境与文化背景。他在肇庆身着六年佛服,削发去须,自称“西僧”。这也是他们试图利用佛教的影响以及中国人可以接受的方式,传播基督教的一种创造,希望民众能像接纳佛教一样接纳天主教。

如果说,禅宗六祖惠能对传入中国的印度佛教进行大胆的改革,并使之实现“中国化”,成为有中国特色佛教的开山祖;那么,利玛窦则是以一种开放的胸怀,力求通过“耶佛对话”和“耶儒对话”,使基督教不断“中国化”,因而成为当之无愧的近代“沟通中西文化的第一人”。

利玛窦在肇庆的传教,尽管遇到种种困难,但是也有很大进展,他先后接收了80多个中国弟子。1589年,王泮离任升迁,刘继文到肇庆任两广总督。此官昏庸无能,对利玛窦没有好感,并看中了建筑风格独特的仙花寺,欲据为己有,充当自己的生祠。于是,对利玛窦下了逐客令。尽管利玛窦痛哭力争,也没能使刘氏收回成命。刘氏只是稍作让步,允许利玛窦去韶关南华寺另起炉灶。当年8月,利玛窦凄凄惶惶地到了韶关。在韶关,他遭到了当地儒生的攻击和百姓的反对。

利玛窦所在的韶关南华寺,尽管是禅宗六祖惠能在此传道五十余年的佛教圣地,但是,他在传教的实践中,加深了对中国文化的理解,逐步认识到,在中国的儒、释、道三者之中,儒教为最高。并且,利玛窦感到只是认同佛教、自称“西僧”实为不妥,只有“从儒”才能取得朝野和百姓的理解与支持,给“天主更大的光荣”。于是,他向当时作为天主教会“印度、日本、中华教务巡阅使”的范礼安建议:来华的传教士,应当废其僧名,蓄发留须,身着儒服,以获传教之方便。1594年,这一建议获准,利玛窦身体力行,脱掉僧衣,改穿儒服;废“西僧”之名,改称“西儒”;从认同佛教,转向对儒教的尊重。

他在札记中,对于孔子有积极评价:“中国哲学家中最有名的是孔子。这位博学的伟大人物,诞生于基督纪元前551年,享年70余岁。他既以著作和授徒,又以自己的身教来激励他的人民追求道德。他的自制力和有节制的生活方式,使他的同胞断言,他远比世界各国过去所有被认为是德高望重的人更为神

圣”，“孔子是中国的圣哲之师”，因此，“中国有学问的人非常之尊敬他”。“四书”、“五经”是为着国家未来的美好和发展而集道德教诫之大成，“四书”“是着眼于个人、家庭及整个国家的道德行为，而在人类理性的光芒下对正当的道德活动加以指导”，“四书”“是所有想要成为学者的人必须背熟的书”。

利玛窦从“西僧”到“西儒”的转变，开启了“耶儒对话”的历史新篇章。

三、上帝 天主

在韶关期间，利玛窦用了很多的精力潜心研读儒家经典。李贽说：利玛窦“凡我国书籍无不读……请明于四书性理者解其大，又请明于六经疏义者通其解说，今尽能言我此间之言，作此间之文字，行此间之礼仪”，是一个“中极玲珑，外极朴实，极标致”（李贽：《续焚书》卷一《与友人书》）的人。

利玛窦企图从经典中寻找“儒耶对话”的切入点，探讨用儒家思想论证基督教教义的可能性。这一阶段的研究成果，为他著作《天学实义》奠定了基础。

1595年，利玛窦离开韶关，到达江西南昌，并在当年刊刻了《天学实义》——这是糅合儒、耶的代表作。此书1601年改名为《天主实义》，1603年在北京正式刊刻出版，1604年译为日文，后又译为高丽文，1605年又在杭州重刻，以后曾经多次再版，并译成多种文字发行各国，后被《四库全书》收入子部杂类存目。

《天主实义》共有2卷8篇，全部以中士和西士问答的形式构成。在形式上，采用了类似《论语》的师生“对话”的体例，它可能是第一部东西方文明对话，面向中国人传播“耶教”的“范本”“教科书”。第一篇论述天主是创造并养育天地万物的主宰，他无始无终、独一无二。第二篇解释天主，就是中国儒家经典中所说的上帝。以上两篇，阐述了天主教有关天主的教义。

该书对于“天”、“天主”、“上帝”三者之间的内在联系，集中进行了论证与阐述。

(1) 关于天与天主。

苍天不是上帝，大地不是上帝。愚者只知天地而不知天地之主，智者视苍苍之天而知有天之主宰。天是天主的代称，天主只有一位。

(2) 关于天主与万物。

天主能从无中创造万物,天主生万物以为人用,天主慈恤人类亲来救世,天主化生万物尽善尽美;天主掌管灵魂,天主使灵魂显现,天主命鬼神引导万物;天主非天地、鬼神、人物、道德,天主是全体、全能、全知、全善;天主非佛老之空无,天主非儒家之理与太极;天主无形无象,天主道在人心,天主全知全在,天主赏善罚恶。

(3) 关于天主与上帝。

吾天主乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰:“郊社之礼,所以事上帝也。”……《周颂》曰:“执兢武王,无兢维烈,不显成康,上帝是皇。”又曰:“于皇来年,将受厥明,明昭上帝。”《商颂》云:“圣敬日跻。昭假迟迟,上帝是祇。”……《礼》云:“(孟春之月)是月也,天子乃以元日祈谷于上帝。”又云:“天子亲耕……以事上帝。”又云:“天子亲耕,粢盛秬鬯,以事上帝。”《汤誓》曰:“夏氏有罪,予畏上帝,不敢不正。”又曰:“惟皇上帝,降衷于下民。若有恒性,克绥厥猷,惟后。”《金縢》周公曰:“乃命于帝庭,敷佑四方。”历观古书,而知上帝与天主,特异以名也。([意]利玛窦:《天主实义》第二篇)

利玛窦在天与天主、天主与上帝这三者之间,进行了偷梁换柱。他将有形的“天”,变成无形的“主”,得出“天”与“主”的“二分”,并且后者高于前者,造化于前者,是前者的主宰。进而,用此逻辑解释中国的“苍天”与“上帝”,于是“天主”与“上帝”等同。

利玛窦似乎从这里找到了欧洲文化与中国文化的结合点,找到了基督教与儒学的结合点。他极力研究与说明欧洲的基督教和中国儒家思想的一致性,是为了与中国上层君臣、士大夫取得共同语言,为在中国传教开辟蹊径。

四百年前,利玛窦告诉中国人,我们的“天主”,就是你们的“上帝”。从此,“天主”与“上帝”在中国的天主教徒中,或通用,或混用。而在中国人当中,也就把传统的“上帝”,视为西方天主教的“天主”。尽管,在西人那里仍然通称“天主”,不叫“上帝”。而在中国人翻译西人、西事之时,却硬把“天主”译成“上帝”。故在中国的日常用语与文献之中,就只有“上帝”,而不见“天主”了。至今,商店营业员还称顾客为“上帝”。

中国的“上帝”能够与西方的“天主”画等号吗?利玛窦的论证,可靠而科学吗?

“上帝”一词,乃中国专利,并非源于西方,且早于基督教文明千余年。中国的“上帝”与西方的“天主”,在时间与空间上有太大的差异。2011年12月9日,《济南时报》的文章《文化自觉下的中国圣诞》说:

“上帝”原属中国,早在甲骨文中就出现过“上”字和“帝”字,并在其他古代文献中出现过。据统计,“上帝”一词多次出现在中国古代文献“五经”中:《尚书》中出现过32次,《诗经》中出现过24次,《礼记》中出现过20次,《春秋》中出现过8次,《易经》中出现过2次。《诗经·大雅》中写道:“惟此文王,小心翼翼。昭事上帝,聿怀多福。厥德不回,以受方国。”《尚书·周书》中记载:“惟时上帝,集厥命于文王。”

中国的“上帝”与“天”,是“合一不分”。《史记》司观贞《正义》云:“上帝,天也。”天即上帝,上帝即天。天不决定上帝,上帝也不化育苍天;中国的“上帝”作为“神”,也是一种原生态的“自然神”,并非某个“神明”所创造,它虽“至高无上”,但不自恃“唯一”、“排他”,在中国一直是多神并存;中国的“上帝”,在人间没有一个相对应的宗教组织;中国人公认,“上帝”就是“苍天”,就是自然万物,故讲“天理”、“天道”、“靠天吃饭”、“天人合一”。中国人的婚礼,要首拜“天地”。

利玛窦的观点,一是“主天二分”,有“主”,才有“天”;二是“神主合一”,“主”就是“神”,而且唯一;三是“神人二分”,有“神”则有人,人又创了“神”,“主”能主宰一切人,乃至人的一切。

可见,中国的“上帝”与西方的“天主”之间,不能简单画等号。

中国人“事上帝”,即“事天”、“祭天”、“敬天”。建于明永乐十八年(1420)的北京天坛,自明嘉靖九年(1530)开始,就成为明清两代帝王每年祭天,祈求风调雨顺、五谷丰登,为天下求福的地方。此间,利玛窦在北京居住十年,他应当明白,这种“事天”,绝非“事天主”。

任何一个人,在理解与接纳一种文化,尤其是外来文化之时,一般都是从已有文化思维定势出发的。西方人用西方的文化思维定势审视中国文化;中国人也理所当然地,用自己的文化思维定势观察、理解与接纳西方的文化。或者说,谁都是带着自己的眼镜,拿着自己的工具,按照自己的标准,对于他者文化进行“取其精华,去其糟粕”,“批判地”吸纳。利玛窦从基督教的角度,对儒家的核心价值作了新的诠释。他把孔子的“仁者”、“爱人”,冠以“仁者”、“爱天主”,

就是典型事例。

利玛窦在《天主实义》中主张：

用儒家仁德爱天主。爱天主是第一仁德。仁为众德之要，仁即爱天主爱人，爱天主就会爱人，人应当爱天主，人应当竭力爱天主。天主真实可信，可为仁德之基。

香港中文大学崇基学院院长梁元生教授，在2003年7月的一次讲座中指出，中西不同文化思维定势对于“義(义)”^①的内涵有鲜明的差异：

就以代表着西方文化的基督教文明为例，它们对“義”有不同的解释和理解。比如对“義”这个字，“羊”在上面，“我”在下面。中国传统一般解释为：羊具有一种“尊贵、神圣”的特性，而“我”这个人身上表现出这种“尊贵、神圣”，就是“義”了；西方的解释则不同，“羊”就是基督教里的“耶稣”，戴在“我”头上，表示把“耶稣”奉为“自我”的主人，只有那样，“我”才变成一个“義”人。因为（基督教认为）单靠着自我内在的提升（比如通过儒家“修身”的方法），是不可以称为“義”的，唯有依靠头上的“耶稣羔羊”，才能变成“義”。所以，在“義”的背后，（基督文化）有着“靠外力拯救”的观念和儒家文化的通过向上的“自我提升以臻于公平、神圣、庄严”是不同的。这个例子，显明了中西文化对实现“義”的自我人格的过程有着不同的理解方向。另一方面，中西文化对“義”的理解还是有很多相同的解释的。比如，都把“義”解释成为“正路”，“正当”的、应该做的事情。既然是“人，为人”，那么如果你做到了，你就是一个行“正事”的人。这点上，中西文化是相通的。但是在基督教的结论是：这个世界上有没有“義人”？有没有“好人”？有没有“正人”——一个都没有！正是基督教这个观念，才需要外在的力量，才需要“拯救”。

2011年7月，美国夏威夷大学安乐哲教授在中国山东尼山圣源书院讲课时指出：

《牛津英语词典》“Chinese”（中文、中国人）这一词本身定义就包含“inscrutable”（难以捉摸的，难以理解的，神秘莫测，不可思议等）的意思，说明西方搞不懂中国。欧洲传教士为把西方唯一的上帝介绍给中国，将中

① 为方便解释，下段引文中使用繁体的“義”字。

国思想传统附会到欧洲的宗教体系之中,他们编纂的词典中,“天”是“Heaven”(上帝所在的天堂),“义”是“righteousness”(听上帝的话),“道”是“the Way”(上帝之路),“礼”是“ritual”(教会礼仪),“孝”是“filial piety”(对上帝的虔诚),“仁”是“benevolence”(施善),“理”是“principle”(从天而来的推理逻辑),等等。可见,传教士们将中国文化中的核心价值,纳入了以“天主”为中心的基督教神学体系,并成为欧洲人理解中国文化的词汇和话语。然而,这些中国文化核心词汇的内涵,已经完全变形。与此同时,他们通过汉译《圣经》,又把“洗礼”、“天使”、“天国”、“福音”等基督教的词汇和话语,变成中国人日常生活中的常用词汇。以至后面传来的“自由”、“平等”、“博爱”、“科学”、“民主”、“人权”,更具深层影响。如1928年,民国政府教育部曾经发文曰:“查孔丘其人,虽道德上有优点,但是与吾当自由、平等、博爱宗旨不合,故当停止祭孔”。

总之,在这两种文明的长期“对话”之中,作为中国文化核心价值的“天”、“道”、“理”、“上帝”、“仁”、“义”、“礼”、“孝”等,以及日常用语,都被“西化”。无论是“中名西言”,还是“西名中言”,都是为了“用天主普度中国人”开辟空间。

整个20世纪,中国人对于西方核心价值,主要是按照自己的文化思维定势理解与接纳,难免不“误读”了西方文化;相反,一些中国知识精英,借用西方的文化思维与工具,解读、审视、否定和批判自己的传统文化,往往就自觉不自觉地沦为背离或伤害自己文化的“旗手”。这可能是21世纪中国知识精英需要深思与警觉的历史教训。

四、信念 态度 方法

不同文明之间的对话,体现着一个文明的信念、态度和方法。利玛窦对于自身文化的坚定信念,为天主而传教、鞠躬尽瘁的精神;他对待文化他者的尊重与接纳、心平气和的态度;他入乡随俗、审时度势,灵活有效传播文化的方法,至今仍然值得借鉴。或者说,他的经验,对于21世纪的不同文明对话,仍有参考价值。利玛窦曾经这样回忆来华传教的精神动力:

我们耶稣会士依照本会的宗旨,梯山航海……做耶稣的勇兵,替他上阵作战,来征讨这崇拜偶像的中国……发动这场精神战的第一人,便是本会的

沙勿略神甫。……以后,耶稣会士们就带着满腔热情,和葡萄牙人结伴而来。

应当指出的是,利玛窦们当时传教,第一没有军事力量的支持,第二没有国际条约的保护,第三是封闭的中国人对洋人的好奇和反感,第四是自身的文化背景与语言的不通。这给他们在华传教带来了极大的困难。如何在中国开辟一条传教的成功之路,是传教士们必须面对的课题。

1595年11月4日,利玛窦从江西南昌发出的一封信中,归纳了他十余年在华传教的实践经验:

第一,他能够相对准确地说、写汉语。

第二,他能够以惊人的记忆力把握了“儒教的四书”。

第三,他在数学领域的知识。

第四,他随身带的珍奇物品(钟表、威尼斯玻璃三棱镜、宗教画、西方书籍)。

第五,大家相信他是一个炼金术士。

第六,是他布讲的教义。

结合他以后十余年的实践探索,这六点经验似乎可以充实如下:

第一,要过语言关,精通汉语。

第二,要入乡随俗,适应中国的礼仪制度、生活方式以及风俗习惯。

第三,要向中国人介绍欧洲的科学技术,对中国的皇帝与民众有益,使中国人看到欧洲比自己先进之处,把欧洲的科学技术作为传教的手段。

第四,要深入研究中国的主体文化,在尊重的基础上,寻求欧洲文化与中国文化,基督教与儒、释、道的结合点。这就需要与中国知识界有名望的学者建立联系,这是传教的需要。但是,这也要冒偏离基督教正统教义和有关教规的风险。

第五,要向朝廷、君臣、各级有权力的士大夫靠拢,并取得他们的理解与支持,这关系到在中国能否传教以及能够在多大程度上传教。

第六,要向欧洲和本国介绍中国的政治、经济、文化等社会实情,以便获得政府和耶稣会的支持。1598年9月8日,利玛窦从南京出发途经南北大运河,终于来到了北京。在返回南京的途中,他路过山东临清,与当地的郭居敬神甫合作,完成了对“四书”的拉丁文释文,以期“对于别的神甫学习中文有很大的帮助”。是他最早把儒家经典“四书”译为西文,并向欧洲人介绍。1601年1月

24日,因明万历皇帝下诏,他再次来到北京。万历皇帝在北京宣武门内赐给他住所,“所需皆由朝廷供给”。利玛窦在北京居住的最后十年,连续译著了《几何原本》、《乾坤体义》、《圜容较义》、《同文指算》、《测量法义》、《经天该》、《万国輿图》、《西字奇迹》等书,其中有一些是与徐光启、李之藻等合译。利玛窦是16世纪与17世纪之交,在中西文化交流史上作出杰出贡献的人物,也是西方研究汉学的始祖之一。

利玛窦从1582年来到中国的澳门,到1610年5月11日在北京逝世,在中国传教整整29年,占他一生59岁的后半。他在北京逝世后,明神宗下旨,以陪臣礼赐地葬之。经过周密选择,在阜成门外二里沟的腾公栅栏,一所旧寺庙——嘉兴观之右,修建了利玛窦的坟墓,即今北京西郊车公庄大街“三塔寺”附近的北京市委党校院内。清末以来,利玛窦的墓地成为京城一处胜景,时有士人往来参观、瞻仰,有人还留诗赞颂。1900年,此墓被义和团捣毁,后重新修复。到1966年,此墓又被红卫兵平毁,1980年再次原样修复。四百年已经过去,来利玛窦墓地参观、瞻仰的国内外人士日益增多;经各驻京使馆介绍,来此朝拜的外国朋友络绎不绝,每年高达千人。这足以表明,世界人民对于利玛窦的崇敬——纪念他沟通中西文化,开启耶、儒对话的历史功绩。

五、几点启示

(一) 精通耶、释、儒“三经”

利玛窦在印度果阿接触佛教四年,又在肇庆仙花寺身着袈裟六年,是想借释弘“耶”。可以说,他对“佛经”是较通的。以后他又“从儒”二十余年,对《论语》等经典多有钻研,并将其译成西方文字加以传播。在四百年前,他对《圣经》、《论语》、“佛经”,所了解的深度是可以想象的,他对三者进行了以“耶教”为主导的融通,给欧洲人留下最初的中国文化印象。而今,能够如此通“三经”者,可能不多。然而,若无此种文化深层的相互了解,就难免使对话变成各说各话,而难以深化与成功。

(二) 寻求与主体文化对话

一种文化,若想在一个新的文化生态环境中生存下来,必须克除“水土不

服”,进而寻求生存与发展的文化土壤。利玛窦对“释”、“儒”的习与从,就是对这种“文化生态环境”的适应。并且他在适应过程当中,找到了当地的主体文化,先释后儒。外来文化只有与本土的主体文化相“对话”,才能立足,进而有所作为。利玛窦的探索表明,在中国这块拥有古老文明的土地上,任何外来文化不与儒家文化对话,就将难以生存与发展。这是四百年的历史所证明的一条真理。

(三) 对于异质文化持平等与尊重态度

利玛窦对于“释”与“儒”,始终持平等与尊重、“屈尊向下”、虚心学习的态度。虽然他以传教为使命,但没有取“居高临下”、“我打你通”、“取而代之”的“霸道”。如此,才能“各美其美,美美与共”,才能了解与悟到异质文化的“真经”,找到对话的结合点,实现传播“耶教”的理想。这不仅是近代以来,强势文化在中国屡屡受挫,难以“如愿”,所需要反思的参照,也是当今不同文明对话,所需要遵循的历史法则。

(四) 对于自己的文化应有充分的自信

利玛窦等传教士,梯山航海,历尽艰辛地来中国传教,是对自己所信奉的文化有充分自信的展现。文化自信,是任何一种文化得以存在与发展的内在依据。在世界上,有文化自信,才有多元文化的并存,才能“各美其美”。有文化自信,才有对话,才能“美美与共”。对话是对文化自信的肯定与鼓励,缺乏或没有文化自信,就会失去“对话”的资格;文化自信若异化为文化霸权,对话就会变成冲突。利玛窦的探索,对于当今不同文明对话,仍有某种意义上的参考价值。因为,对话绝非“坐而论道”,而应是推动人类文明进步的实际行动。

(五) 要反思以往文明对话的历史经验与教训

不同文明的客观存在,其冲突与对话难免。然而冲突与对话都是手段,关键在于目的——是“各美其美”、“美美与共”,推动人类文明不断进步,还是彼此伤害,你死我活,优胜劣汰,使人类文明走向单极绝唱而逐步衰微。

不同文明对话,本质上是不同文明核心价值的对话,是不同的宇宙观、世界观、人生观的对话。

文明冲突的历史正在过去,文明对话的历史已经来临。再经历百年对话,实现人类文明的新和谐,将是我们的期盼。文明冲突,不是文明的表现;文明对话,正是文明的新觉醒;文明和谐,才是人类所向往的文明。

四百年前,利玛窦开创的文明对话,核心是儒、耶之间核心价值的对话。对于推动东西方文化的交流,起了重要历史作用,正如有人所云,“哥伦布发现了新大陆,利玛窦发现了中国文化”,中国对于人类文明的贡献,不只有“四大发明”,还有“四书”、“五经”。然而,他也为1840年以来“西方中心论”的生成以及西方殖民主义用暴力推行基督教文化取代中华文化,开创了思想文化上的先河。尤其,他对于中华文化核心价值的误读与误导,影响了后世数百年。

而今,能够心平气和地总结其历史的经验与教训,可能为21世纪的文明对话,找到新的起跑线,会有里程碑的意义。无论对于欧洲人,还是中国人,都需要清醒、理智和主动地摆脱历史上形成的文化思维定势,来一个文化思想上的解放。这可能是新世纪、新文明、新进步的一个关键。

(作者单位:尼山圣源书院)

试析亨廷顿“文明冲突论”中的“文化”观念

王福海

1993年,塞缪尔·亨廷顿在美国《外交》杂志夏季号上发表了一篇名为《文明的冲突?》的文章。这篇文章带来的影响,是广泛而深远的。一方面,就其范围与广度而言,据《外交》杂志的编辑讲,此文在之后三年内所引起的争论,超过了该杂志自20世纪40年代以来所发表的任何一篇文章。并且,这些争论并非仅限于美国国内,而是发生在全世界各个大陆的许多国家中的。另一方面,亨廷顿的这篇文章并没有随着时间的流逝而被人们淡忘;相反,近二十年来,人们始终保持着对于这篇文章以及亨廷顿在1996年出版的另外一部大部头著作《文明的冲突与世界秩序的重建》(后者可以视作对前者内容上的深化与扩充)的研究热情。特别是在美国“9·11”事件之后,西方文明与伊斯兰文明的对抗成了能够对世界政治经济体系产生深刻影响的一项重要议题,亨廷顿有关“文明冲突”的思想与著作,因而受到了更加热烈的关注。

文明冲突论作为一种看待世界政治格局的眼光与角度,作为一种对于世界政治未来走向的预测,在国内学界也引起了广泛而长久的讨论。总体来说,批评和反对要多于认同。这一方面是因为亨廷顿对于世界政治未来走向的预测诚然有失之偏颇的地方,特别是其对于中华文明的崛起与复兴表示了不太健康的担忧,从而引起了国内学者的反感;但另一方面,国内的某些学者对于亨廷顿在文章、著作中所表达的观点也确实存在着误会。本文正是针对后一种情况而发——试图通过对于亨廷顿文章、著作中“文化”这个观念的解析,部分地廓清国内对于亨廷顿思想所存在的误会。这种努力,一方面是出于思想史研究的习惯,即一切批判和评价都应建立在客观了解的基础之上;另一方面则是希望亨