

超性學要（一）

肖清和 郭建斌 校點



明清之際西方傳教士漢籍叢刊

①

周振鶴 主編

【第二輯】

超性學要（一）

肖清和 郭建斌

校對

周振鶴 主編

明清之際西方傳教士漢籍叢刊

①

【第二輯】



圖書在版編目 (C I P) 數據

明清之際西方傳教士漢籍叢刊. 第二輯 / 周振鶴主
編. — 南京: 鳳凰出版社, 2017. 6
ISBN 978-7-5506-2543-3

I. ①明… II. ①周… III. ①傳教士—漢語—古籍—
研究—西方國家—近代—叢刊 IV. ①G256.3-55
②B979.2-55

中國版本圖書館CIP數據核字(2017)第098348號

- | | |
|-------|---|
| 書名 | 明清之際西方傳教士漢籍叢刊·第二輯 |
| 主編 | 周振鶴 |
| 責任編輯 | 韓鳳冉 陸揚 |
| 出版發行 | 鳳凰出版社(原江蘇古籍出版社)
發行部電話025-83223462 |
| 出版社地址 | 南京市中央路165號,郵編:210009 |
| 出版社網址 | http://www.fhchs.com |
| 照排 | 南京凱建圖文製作有限公司 |
| 印刷 | 江蘇鳳凰新華印務有限公司
中國江蘇南京經濟技術開發區堯新大道399號,郵編:210038 |
| 開本 | 880×1230毫米 1/32 |
| 印張 | 135.125 |
| 字數 | 2400千字 |
| 版次 | 2017年6月第1版 2017年6月第1次印刷 |
| 標準書號 | ISBN 978-7-5506-2543-3 |
| 定價 | 880.00圓(全八冊)
(本書凡印裝錯誤可向承印廠調換,電話:025-68037410) |

明清之際西方傳教士漢籍叢刊(第二輯)

學術顧問

鐘鳴旦 樓宇烈 葛兆光

主編

周振鶴

本輯整理者(按音序排列)

寶鎖	陳隆岸	陳拓	陳志輝	代國慶
董少新	郭建斌	胡沈含	紀建勳	潘澍原
薩日娜	王化文	肖清和	姚大勇	曾美月
張曉川				

『十二五』國家重點圖書出版規劃項目
國家古籍整理出版專項經費資助項目

前言

周振鶴

十五世紀末的『地理大發現』——盡管今天稱之爲兩個世界的相遇，但仍排除不了主被動的歷史事實——成就了世界史的書寫。不但是新大陸的發現使全球史成爲可能，而且達伽瑪繞過好望角使印度洋不再被誤認爲內海，同樣是一個非凡之舉。更重要的是，從此往後，歐洲人對東亞的認識從馬可波羅信信疑疑的故事轉入到接近信史的階段。只不過，這一過程進行得並不算快。作爲傳播東亞現狀主力軍的天主教傳教士一直要到十五世紀的最後那二三十年，才得以進入到天朝大國的境內，而此前天主教在印度已經傳教近半個世紀了。中國門禁之嚴，舉世無雙。盡管如此，一五八一年，羅明堅還是從澳門到達廣州，不久，利瑪竇亦接踵而至，終於緩緩地開啓了中西文化接觸的新紀元。

雖然十六世紀末進入中國的天主教傳教士不是只有耶穌會一家，但其他傳道

會如方濟各會、多明我會與奧斯丁會，或者斷斷續續，或者規模不大，或者只在下層傳教，影響有限，統統不如耶穌會士對中國的瞭解深刻，留下的影響大，耶穌會士寄回歐洲的報告與信件成爲當時歐洲人瞭解中國與日本的最主要渠道。所以有人認爲，耶穌會士在歐洲啓蒙時代書寫了有關中國最重要的主叙事，這個看法是一語中的的。因爲耶穌會士的成功，即在當時，西方人也將所有天主教傳教士等同於耶穌會士。以至於當一七〇八年馬國賢神甫等人想要搭乘英國船隻前來中國時，擔心中國人找麻煩的東印度公司船主一定要他發誓不是耶穌會士才肯搭載，而這一點自然難不倒馬國賢，因爲他真不是耶穌會士，而是一個小修會——虔勞會——會士。

如果以上所說耶穌會士書寫了有關中國的最重要的主叙事的判斷是成立的話，那麼倒過來講，耶穌會士也爲中國人書寫了歐洲的主叙事。十六世紀末傳教士來華自然是爲了傳播天主教義，但爲了傳播能够成功，方法是必須講求的。原來耶穌會士的規矩裏就有適應戰略的意思，尤其是作爲巡視員的范禮安更是對此主張極力，於是人鄉隨俗成爲耶穌會士進入中國以後所有言行的基本準則。在這一原則下，耶穌會士們先得學好漢語，然後以之爲工具向中國人進行傳教。利瑪竇一開

始就認為要從上層入手，將知識分子與官員作為傳教的主要對象，而不像他們的方濟各會同事們始終將傳教對象局限於下層的貧苦大眾。事實證明，這一傳教的基本策略是正確的。除了對象以外，傳教的方法當然十分關鍵，這其中又包括兩方面的內容，一是以什麼身份傳教，二是藉由什麼工具能够使傳教達到最好的效果。於是嘗試開始了，當然免不了有試錯的可能，譬如最初以和尚的面目出現。

起初，耶穌會士以為中國人普遍尊崇佛教，而且佛教又是來自印度，於是他們就先以和尚的面目進行傳教，將基督教義披着佛教的外衣行世。羅明堅與利瑪竇在華的第一個正式的落腳點是廣東肇慶，他們在那裏設立了一個仙花寺，自稱是天竺國僧人。羅明堅並且在那裏寫出了耶穌會士的第一部中文傳教著作《天主聖教實錄》，序言沒有署具體的作者名，只署天竺國僧而已。然則時間一長，羅、利二人慢慢發現佛教在中國知識分子中的地位並不崇高，於是待到利瑪竇將傳教地點從肇慶轉移到韶州的時候，他就直接改成儒士的打扮了，這就是我們最常見的那幅利瑪竇頭戴儒巾的形象。那時，羅明堅已經被派回歐洲去爭取資助了，而且因故再也未能回到中國來。於是在華的天主教傳教士從此就以利瑪竇為表徵，開啓了基督教第三次進入中國的歷程。

應該說此次天主教來華的運氣是比較好的，客觀環境正處於晚明的『天崩地解』時代，有利於基督教義的傳播。明代後期，王陽明心學興起，『不以孔子之是非爲是非』的離經之言大大解放了讀書人的思想。略去其他方面不說，即地理學方面已造就了徐霞客與王士性這樣的地理學家，在沒有外來影響的情況下，促成了自然地理學與人文地理學的發展，從而使中國的地理學從歷史學的附庸地位獨立出來。萬曆以後，思想解放愈演愈烈，甚至出現了李贄這樣偏好異端離經叛道的儒生。思想愈解放，就愈需要新的資源，天主教傳教士的傳教活動除了其他吸引力外，新鮮感本身就是一種號召。晚明的中國大環境似有點讓傳教士們感覺到如魚得水，雖然教徒的數量並不理想，但皈依者的質量却很高。徐光啓、李之藻與楊廷筠這樣的士人成爲入教受洗的中國教徒中官位最高者，也是學術成就最著者，號稱天主教在華三柱石。除『三柱石』以外，還有許多心性與知識皆是一流的知識分子接受了天主教義。

對於典型的儒家人物爲何能輕易接受天主教義，不少人總是心存疑問。其實儒學者接受西洋宗教觀念並沒有實質性的困難。從中國文化的本原說來，中國人本來就具有宗教觀念不強的特點，我們對現世人倫的關切勝過對彼岸靈魂的安頓。

進而言之，就儒家而言，不過只是學派，並非一種宗教——盡管目前許多人想要證明儒教的存在——因此在信奉天主教時並不存在改宗的根本性難題，因此除了不重婚、不墮胎這樣的基本要求之外，儒生們信仰天主教可以說沒有任何的困難。這是中國士人成爲天主教徒的基本前提。當然中國人不是沒有信仰觀念，也不是沒有各種崇拜，例如祖先崇拜與聖人崇拜就是中國信仰範疇內的兩項最重要內容。以至於天主教傳教士認爲這兩樣信仰屬於異教範疇，禁止教徒有祭祖與拜孔的行爲。其實嚴格說來中國人真是缺乏印度與西方那樣的宗教觀念。中國人的信仰雖然極其豐富，在祖先與聖人崇拜之外，各種類型的民間信仰豐富多彩、五光十色——魯迅曾說中國文化的根柢全在於道教，其實這裏的道教也不是純粹的完形的宗教，而是攙雜無數民間信仰的混雜物——但是彼岸與靈魂的概念是沒有的。雖然中國人的宗教觀念比較淡薄，但這並非是中國文化的一種缺陷，這只是一種與西方文化不同性質的文化的特徵而已。

傳教當然以敷演故事、闡釋教義爲主，爲了傳教的便利，傳教士一方面要以口頭演說來當面佈教，另一方面還要形諸文字讓受衆能時時復習深入領會，於是使用中文撰寫傳教與闡明教義的著作是傳教士們一項重要而又艱巨的任務。這樣的任

務很明顯地，很難由成年以後才接觸中文的傳教士們獨力完成，流傳至今的傳教著作必定是中外人士合作的產物，盡管署名有時只是傳教士而已。這些著作能讓我們看出傳教士們如何想方設法將基督宗教的基本教義以中國人能理解的概念敷演出來。術語的制定與使用，言詞的表述，由於漢語與西方語言的巨大差異，不能不花費大量的心思。起初也許想援佛入耶，借用佛典的語言以闡述耶教的道理，就如同佛教初入中土時，借用道家的觀念，以無說空一樣。但後來發現此道受阻，既因佛典在知識階層地位不高，復因佛耶兩道相去甚遠，只能發明，難以因襲，於是許多基督教概念的中文用語被發明創造出來。但初創難免不妥，必須逐步修訂。所以羅明堅草創的《天主實錄》數十年後被重新改寫了一番，成為另一個新版本。只不過頗有意味的是原引言的署名由天竺國僧改為遠西羅明堅，然年月日依然是萬曆甲申歲（一五八四）秋八月望後三日，而且修訂的年月並不寫明，讀者顯然容易誤會成數十年前的原本就是如此，這似有出家人也打誑語之嫌，不過恐怕是爲了上帝的緣故，不必擔心受罰。

除了將天主教義用中國人能理解的形式與內容進行佈道以外，對中國文化的自洽性有深度瞭解的傳教士還更進一步想從中國傳統經典的新闡釋中去發掘基督

教義的內在性。傳教士們來中國以後最先與最認真攻讀的儒家經典自然是四書五經。但五經繁重，如《書經》還詰屈聱牙，故四書尤為他們所喜，篇幅短小，且如《大學》篇幅既短兼之琅琅上口，一向作為學習漢語的最佳課本。至於《中庸》，則是四書中神性最強的一篇。利瑪竇鑽之彌深，加上五經中的《易經》，本是卜筮之書，原非儒家專經，連秦始皇焚書亦未殃及，其中的神秘因素也是可以利用的資源，如「帝出乎震」一句中的「帝」分明就是基督教中的「陡斯」——後來《聖經》將陡斯譯為上帝，乃是將西方的神歸化為中國的神。故利瑪竇因而著《天主實義》，力圖證明在中國古典書籍裏本就存在着基督教義，特今日之中國人自己不識而已。基督教義是澤被溥天之下的神學，並非是歐洲的特產。這種在中國發現基督教義的做法到底效果如何，恐怕還需重估。

盡管教義的宣傳花去傳教士的許多心思，但其效果未必會比輔助的傳教方式更佳。更加吸引中國朝野的新知識顯然不是基督教義而是西方的科學知識。從晚明起西方傳教士所引進的科學技術知識有很寬的譜帶。記其要者，即有如下數端：天文學方面介紹了托勒密體系，地理學方面則展示了如《山海輿地全圖》以及《坤輿外紀》等全球知識，數學方面突出的是《幾何原本》的翻譯，光學方面以三棱鏡

展示了日光的構成，機械學方面則有時鐘的陳列，測量學、水工學、解剖學也各有專著翻譯。至於人文學科方面也很廣泛，不但有交友論，甚至還有切合科舉士人需要的記憶法。用一句粗俗或不恰當的比喻來說，這些或許只是西式烹飪裏的開胃菜而不是主菜。但恰恰是這些開胃菜幾乎無一例外地吸引了中國士人的注目，甚至於移情。

我們上面已經提到中國士人具備有信仰外來宗教的前提。有前提並不意味着必然性，促使或者說吸引中士信仰這一宗教的動力則恐怕是持有這一信仰的傳教士所引進的、為中士聞所未聞的上述科學技術內容。很顯著的一個例子就是利瑪竇竟然以《兩儀玄覽圖》為餌，在『三柱石』還未入教之前就吸引了長於星占的錦衣衛官員李應試受洗，而且利氏還認為這一做法會有利於吸引與李應試有同樣天文興趣的徐光啓父親入教^{〔1〕}。事實上正是如此。利瑪竇先後繪製過六幅世界地圖，在中國的確起到了顛倒眾生的作用。利氏很巧妙地將《山海輿地全圖》懸掛於其起居室中，使得本來以為天下僅有十五省的中國讀書人感到震撼。李之藻本來就喜

〔1〕 徐光臺：《利瑪竇、李應試與〈兩儀玄覽圖〉》，《漢學研究》第三十卷第四期，二〇一二年十二月，第一三三—一六七頁。

歡畫天下圖，看到世界地圖後纔知道十五省的天下並非世界。馮應京則更深刻，他在地圖上細數了受中國文化影響的周邊各國，不過僅得五十五個之數，而此數僅及世界諸國總數的五分之一，於是他感嘆地說，所謂『聲教廣被，是耶非耶』？地理學知識帶來的是思想方面的震撼而不僅是科學知識的增長而已。於是由此而服膺天主教者雖然不是滿坑滿谷，但却都是一些重要的文人與重要人物。上述李應試的受洗就還在『三柱石』之前。李原來是一位精通占星術數的錦衣衛官員，但看到利瑪竇的《坤輿萬國全圖》以後，就放棄了本來的長技，而轉習西方天文地理學，製作《兩儀玄覽圖》，將地球的第十二重天定爲天主上帝所居之所。

當然，能够引起中國士人與高官興趣的並不只是世界地圖而已。數學尤其是幾何學所起的作用不亞於地理學知識。幾何學不過是數學的一門分支學科，缺乏形式邏輯體系的中國人走過了數千年的歷程，建設了一個歐洲人曾經十分羨慕的輝煌文明。既然如此，爲何徐光啓却說以形式邏輯體系爲基礎的幾何學是人人必須要學的學問？因爲徐在翻譯《幾何原本》後，深知用公理化方法建立起來的理論演繹體系正是中國傳統思維之所缺。因此國人必須學的不是一門幾何學而已，而是思維方式的革命，是民族素質的提昇。我甚至懷疑，徐之所以受洗入教，與他對

西方科學的接受有更直接的關聯——能够產生幾何學這樣美妙學問的西方人，大約他們所崇奉的宗教也是值得尊崇的——而並不一定是他對天主教義有比他人更深刻的領會。科學傳教的成功是顯而易見的。順便說說，即在介紹西方學術的情況下，利瑪竇也盡可能采取類似傳教方面的適應政策，如原來利氏所帶來的世界地圖是將本初子午綫置於地圖的中央位置的，但這樣一來，中國的方位就偏在地圖的東邊角落了，這使作為天下之中的中國士人很覺不快。於是利瑪竇改變了畫法，將原來通過福島的本初子午綫移到地圖邊緣，這樣中國就位於地圖中央了。這以後這個做法也成了一種利瑪竇規矩，成為我們今天世界全圖的習慣畫法。

天主教在華傳教的最大障礙是禮儀問題。利瑪竇與執行其方針的同伴及後繼者視中國人的祭祖與拜孔為風俗禮儀，使雙方，即宣教的一方與信教的一方相安相得。但堅持原教旨主義的傳教士如龍華民等則不以為然，認為祖先崇拜與先師崇拜都是宗教異端，與天主教信仰二者之間只能信一而不能執二。一般人多不以龍華民違背利瑪竇「適應策略」的規矩為然。但平心而論，從維護宗教的純潔性而言，龍華民的想法並非全無道理。中國的聖人崇拜無論其實質與形式從西方人看來皆有宗教的意味。禁止中國人祭祀與拜孔固然是維護了天主教的純潔性，但在中國

這樣一個有數千年文化傳統的大國，這樣的傳教政策不但給中國天主教徒帶來莫大的困惑——許多中國天主教徒不得不以變通的辦法來維持祭祖與拜孔的儀式，而且更爲朝廷所強烈不滿，尤其是信奉朱子理學的清代朝廷。於是天主教傳教士的公開傳教不斷遇到困難，教義宣傳左支右絀，僅只是因爲康熙皇帝個人對傳教士常識技能的賞識，才使得傳教活動得以遷延數十年，但到雍正以後，天主教公開的傳教活動終於徹底中斷，基督教入華的第三次活動即告中止，盡管在朝廷供奉的傳教士依然不輟其業——當然僅限於美術音樂測繪觀測天象諸事。

雖然利瑪竇見到萬曆皇帝與否始終是個謎，但在清前期天主教傳教士登堂入室進入宮廷，直接與皇帝打交道却是從順治與湯若望的交往就開始了的。傳教士以自己的一技之長服務於朝廷，皇帝利用自己的威權容許傳教士在不違背中國禮儀的情況下傳教，很維持了一段長時間。傳教士們當然有自己的如意算盤，他們知道在中國皇帝是『作之君作之師』的角色，如果皇帝信教，必定引導臣民一道從風，所以不吝爲皇家效力。而皇帝却另有打算，既要利用傳教士的能力來改進如中國傳統曆法的缺陷等，還要引進其他中國必需的新的科學知識，甚至連西洋音樂的和聲與繪畫的透視原理等等，也足以吸引皇帝的注意。不過無論如何，在指導思想方

面，明清皇帝只唯理學是尊，不可能改宗天主教，因此清代中西磨合近百年的結果是不歡而散。

其實在另一方面，天主教傳教士沒有意識到一個問題，那就是除了中國禮儀之外，還要擺正政與教的關係。在中國，傳統上一直是政在教之上，儒佛道從來都在皇帝的掌控下，從未有過像歐洲那樣教在政之上，即教皇在皇帝之上的現象。而傳教士似乎忽略了這一點，自然引起中國帝王的極大不滿。所謂『後其君長而以傳天主之教者執國命，悖亂綱常，莫斯為甚。豈可行於中國者哉！』中國皇權專制的中央集權制度完全是與歐洲的傳統相悖的，天主教傳教士無論如何也不可能使中國皇帝信教，這一點或許始終未被他們認識到。皇權專制的中央集權制制度的特點是政令易行，萬里同風。利瑪竇等人以為只要皇帝信教，百姓自然景從，天主教的傳播於中華大地是指日可待的事，這個設想原是不錯，但硬幣的另一面是，如果皇帝不信教，則傳教將會陷入困難境地。康熙皇帝因為個人喜好科學技術，所以在某種程度上能容忍傳教士在一定條件下的傳教。但傳教士的另一不幸是康熙不能長生不老，而更不幸的是他的繼位人不是皇三子，同樣對科技有興趣的人，而是皇四子，他極其厭惡傳教士，同時又不喜天算測量一類，於是傳教士的命運自然是被掃