

基督教在华传播史研究的新趋势

[比]钟鸣旦 著 马琳 译

N. Standaert Catholic University of Leuven, Belgium

[英文提要]

This article attempts to discern new trends in the historiography of Christianity in China, with a special focus on the seventeenth and eighteenth centuries. The author first analyses the major paradigm shift in the study of Christianity in China: from a mainly missiological and Eurocentric to a Sinological and Sinocentric approach. Next, the article discusses some major methodological questions: positivist and textual history (China, Europe) versus interpretative and narrative history (U. S.). In a third programmatic section, new topics of research are indicated (e. g. general histories; social prosopography, historical anthropology, history of sciences, intellectual history, etc.). They are inspired by developments in the study of history in general. Finally, different interpretative schemes are discussed: Was Christianity a type of cultural contact, a factor in the modernization, a marginal religion, a civilizing project, or an encounter with The Other?

本文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,以及可能有的局限之处。在第二个部分,我将分

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,我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,本文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?

本文不欲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作一次总结,希望与本领域的学者对此进行商榷。本文所举事例将主要限制在18世纪之前,不过文中所作的分析对18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25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的背景的变化中都有所体现。在20世纪60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。本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(accomodation)”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. Daelia)、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70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《中西文化关系杂志》,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,在此我就不作更多的说明^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

^① 玉尔:《中国中心的传教历史》,见韩德力(Heyndrickx)编:《中国天主教的历史研究》(英文版),52—59页,鲁汶,1994年;许理和:《从耶稣会士研究到西学》,《欧洲对中国的研究:欧洲汉学历史国际会议论文集》(英文版),264~279页,伦敦,寒山堂,1995年;钟鸣旦:《本色化与明末清初中国与基督教相遇》,见《景见》,1991年第4卷第34期,209~227页。

交流史研究领域中也有类似的变化^①,柯文(Paul Cohen)提出的“中国中心的中国历史观”^②这个观点表明了这一点。不过,在我看来,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(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(我们最后到底要研究什么?)我将在以下讨论这两个问题。

1.1 阐释的问题

阐释的问题可结合有关东方主义的讨论来看。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一种“西方人征服东方,重新建构东方,控制东方的一种方式”^③,但我们也可以把他的理论运用到汉学研究上来。早期的传教士写作有关中国的文章书信,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”^④。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,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。”^⑤

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。在中国宣教工作被视为从

① 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),伦敦,1970年;瓦克特(N. Wachtel),《西班牙征服前的秘鲁印第安人(1530—1570)》(法文版),巴黎,加利玛尔出版社,1971年(英文版由 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),巴黎,拉代斯出版社,1983年;格鲁津斯基(S. Gruzinski),《想象中的殖民化:16至18世纪西班牙征服时期的墨西哥土著社会与西化进程》(法文版),巴黎,加利玛尔出版社,1988年。

② 保罗·柯文,《在中国发现历史:美国对近代中国历史的研究》(英文版),纽约,哥伦比亚大学出版社,1984年。

③ 爱德华·赛义德,《东方主义:西方对东方的认识》(英文版),伦敦,企鹅出版社,1995年(重印本,后记为重写),第3页。

④ 爱德华·赛义德,《东方主义:西方对东方的认识》,342页。

⑤ 同上书,7页。

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。

我对以上的分析大多表示赞同,但我也要指出对赛义德可能有的偏颇所作的批评。^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16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。”^③

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。”^④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17世纪基督教在华传播史,我们可以看到,《利玛窦日记》并非纯属从利玛窦本人的传教立场

① 于克(M. Huc),《中国的基督教,从鞑靼到西藏》(法文版),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睦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,找出当时机到来适合它采取的立场。我们相信不能再失去时间了。应当说,另的国家(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),载于《欧洲对中国的研究:欧洲汉学史国际会议论文集》17~18页,伦敦,寒山堂出版社,1995年。

③ 西蒙·莱斯:《东方主义与汉学》,见《燃烧的森林》(英文版),98页,伦敦,帕拉丁出版社,1988年本文(转引自《澳大利亚亚洲研究协会评论》,1994(4))。

④ 陈小眉:《西方主义:毛泽东之后的中国》(英文版),100页,纽约,牛津大学出版社,1995年;关于对“西方主义”的讨论,参见《边缘中心:东方西方》,见《读书》,1994年第1期,146~152页。

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30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方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。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^③。例如,林恩·斯特鲁弗(Lynn Struve)在她关于明朝灭亡,清朝建立过程的著作中,运用了中文和西文两方面的资料。有关西文资料她写道:“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

^① 陈小眉:同引书,4~5页。

^② 南怀仁:《欧洲天文学》(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)(《华裔学志》专著丛书,第28辑),1993年。

^③ 唐纳德·拉赫(Donald F. Lach)与艾德文·凡·克莱(Edwin J. Van Kley):《欧洲发展过程中的亚洲:第三卷:发展的世纪:第四部分:东亚》(英文版),芝加哥/伦敦,芝加哥大学出版社,1993年。

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的形式的地方主义,它过低估计 19 和 20 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教在华传播的历史,也有可能仍然是东方主义的^④。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。^⑤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。^⑥

1.2 研究对象

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

① 1625 年的《年信》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。

② 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》(英文版),49 页,新海汶/伦敦,耶鲁大学出版社,1993 年,关于把卫匡国的《鞑靼战记》(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。

③ 保罗·柯文(《在中国发现历史》),195 页。

④ 陈小眉:《西方主义:毛泽东之后的中国》,11 页。

⑤ 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。(第 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 s. j.)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 20 世纪 30 年代中国的学界状况。如《中国思想与基督教哲学》(法文版),天津,1935 年;《利玛窦评传》(法文版),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)。

⑥ 关于这一点,参见《21 世纪》1995 年 12 月第 32 期;刘东:《警惕人为的洋泾滨学风》,4~13 页;甘阳:《谁是中国研究中的我们?》21~25 页,及《知识分子:自我与他们》,《中国新闻分析》1996-3-15。

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像许多学者那样,在于考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”(Acton et reaction)。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

① 许理和:《从耶稣会士研究到西学》,275页。

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

如柯文指出的,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:“首次的对抗”。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的不足之处。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”这一提法将基督教的传播视为西方对中国所起的最初的推动作用^②。

照此推论,我们研究的目的决不是在于基督教的传教史,而是中国的历史,在其中基督教起了某种作用;研究的出发点也不在于外来的因素,而是本土的文化背景。历史学家们描述的中国人和历史事件并不仅仅与西方基督教有关联,对其作出反应,而且与具有其内在的多样性和各种不同思潮交织的整个广阔、复杂的文化体系有联系^③。泰·哈尔(B. J. ter Haar)的《中国宗教史上的白莲教》(莱顿:布来尔出版社,1992年)就是一个很好的例子。在这本书中,泰·哈尔认为必须区分“白莲教”这一名称所具有的肯定、否定及特别的含义。1525年以后,贵族和官吏等用它来称呼有嫌疑的宗教团体。泰·哈尔的书中有某些部分研究对基督教的迫害。他

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。

② 柯文:《在中国发现历史》,9页、53页。为了矫正这些错误,柯文建议把19世纪的中国看作是由几个不同的地区组成(53~55页)。在17世纪也可发现相似的地区。

③ 柯文:《在中国发现历史》,156页。

勾勒了晚明宗教迫害的社会、宗教背景,认为从中国官吏和文人们的角度来看,把基督教与诸如东林党人和白莲教联系起来是很自然的,他的观点是令人信服的^①。同时,他们显然把“白莲教”作为一个具有某种特别含义的称呼,因为基督教与中国这个宗教运动实际上毫无联系。泰·哈尔的著作表明,对这一领域的研究,不仅仅能够对中国社会,还能对它传入时及与中国人接触时的宗教背景更为了解。并且,由于当时的中国人把基督教与白莲教这样的运动联系起来,泰·哈尔认为中国人对基督教的反应并非首先是对西方文化的反应,而是对当地的异端的反应的结果。

不过,我们还可以既不采纳传教学,也不采纳汉学的范式来研究基督教在华传播史。由于基督教在华传播史是一部文化之间的冲击与反应的历史,我们有必要找出冲击与反应的不同情形——中国和西方两方面都要研究^②。从更为开阔的眼光来看,运用这些研究方法所得出的成果会反过来影响到对欧洲的研究或世界史的研究。例如,在欧洲大学里,像教会史,汉学和欧洲历史等研究课题都是相对独立的,在学术界里很少有相互之间的联系。我认为,基督教在华传播史的研究中的方法上、认知上和其他方面的学术成果应该在这些学科中反映出来。按照许理和所作的与邻居吵架的比喻,我们可以说,在与中国人的接触中,欧洲人(及其他外国人)表现出了他们平时觉察不到的特点。他们在17世纪所遇到的中国是一个拥有高度发达的并具自身特色的思想文化传统的国家。这使得欧洲人面临着在他们与美国人和非洲人接触时没有的问题。中国文化对他们造成了某种推动作用,使他们以不同的方式来对此作出反应。因此,研究欧洲人对中国文化的反应的对了解欧洲同样也是重要的。

① 泰·哈尔,同上书,第241页。

② 参看柯文,同上书,第55页。

我们可用语言的交流来比喻这种情形。西方科学和哲学被引进中国的过程伴随着对汉语的适应,由此在汉语中产生了不少新的词汇,其中有一些沿用至今^①。但人们常常忽略了与之相反的情形,即基督教与中国的接触也产生了一批新的拉丁词汇,或是使原有的词汇有了新的意义。后来这些意义为其它语言所承袭。“character”一词用来表示汉语中的“字”的含义就是一个例子^②。以此类推,我们可以说,研究基督教在华传播史可以使我们对中西文化及其相互作用有更加深入的了解。

二、方法论

这个部分将讨论方法论的问题。在阅读有关基督教在华传播史研究的著作书评时,我们会注意到书评作者所表达的见解不仅与个人的倾向有关,与他受教育所在地的学术传统也有联系。在我看来,目前存在四种主要的研究方法:实证的方法,文本(评注)的方法,叙述的方法,阐释的方法。前两种方法多为中国和欧洲的学者所采用,后两者多为北美和澳大利亚的学者所采纳。显然,人们不能过多地摆脱这些传统方法,但也不能把它们看成是纯粹相互独立的。

2.1 中国和欧洲的实证方法

本世纪,中国和欧洲的历史学家们在实证方法上相互沟通之

^① 参见弗雷德里戈·玛契尼(Frederico Masini):“艾儒略对汉语的贡献”(英文版),此文为1994年在布雷西亚召开的艾国际会议上提交的论文,即将发表于《华裔学志》;另外参见玛契尼:《现代汉语词汇及其国语化的过程,1840—1898》(英文版)(《汉语语言学杂志》专著之六),伯克莱:加利福尼亚大学出版社,1993年。

^② 参见劳埃尔·戈尔维斯(Noel Golvers):“南怀仁关于中国的欧洲天文学的拉丁论文:某些语言上的问题”(英文版),载于《新拉丁语研究杂志》,1995年第44期,第305—369页。

处极多。这种方法包括详细描述历史事件,考证时间,介绍资料。对于中国学者来说,它与按照严格的时间顺序记载历史事件的编年式的中国古代史学相呼应,这种编年式的方法在中国断代史和年谱式的传记中尤其典型。另外一种书目式的资料索引也产生过重要的影响,如断代史中的“艺文志”和“地方志”。陈垣、王重民、冯承钧、扬振鹗和方豪都是这种方法的代表人物。

欧洲学者运用实证的方法,编纂了一系列重要的历史工具书(汇编、书目、传记、历史地理资料等),这些书严格地说不属于历史专著,但至今仍是相关研究所不可缺少:索默弗戈(C. Sommervogel)^①、费赖之(L. Pfister)、费尔哈伦(H. Verhaeren)、荣振华(J. Dehergne)^②及《传教书目汇编》都明显地运用了实证的方法。

严格地说,这种方法只限于百科全书式的史料性著作。这些著作凸显了试图将人物或者某一资料与当时的历史环境联系起来的历史批评方法的重要性。它是一种“实证的历史”,注重对历史事件进行精确的描述,阐释的成分极少。

2.2 欧洲的文本(评注)的方法

中国和欧洲学术界的另一传统无疑是文本的方法。这种方法主要是对原始资料进行整理和注解。它与实证的方法相似,但其重点在于资料本身。在20世纪伊始出版的研究基督教在华传播史的著作主要采用的就是这种方法。耶稣会士在1894年之后出版的史料(《耶稣会史丛书》)就是一个典型例子^③。宛杜里(Pietro Tacchi

^① 索默弗戈:《耶稣会士著作书目》(法文版),巴黎,1900—1932年;这是奥古斯丁和阿洛瓦·德·柏克(Augustin and Aloys de Backer)兄弟的一部七卷本著作(列于:1853—1871年)的续编;第二修订版于1869—1876年出版,第三版于1890—1900年出版。

^② 荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》(法文版)于1973年在罗马/巴黎出版,中文版最近问世(耿升译,北京:中华书局,1992年,2卷本,1011页)。

^③ 耶稣会现代的历史研究活动在当时的总会长路易斯·马丁(Louis Martin)的推动下始创于马德里,后迁至罗马,并于1931年建立起延续至今的历史研究所。

Venturi S. J.)的《利玛窦传》(玛塞拉塔,1911—1913年)也承袭了这个传统。有关16世纪和17世纪的《中国方济各会士》于1933年在卡拉奇(Quaracchi)出版。德礼贤的《利玛窦全集》达到了运用这个方法的高峰。中国方面有徐宗泽的著作,以及对古代资料进行重新编辑和重印的丛书。这些丛书的出版与以后学者们对相关领域的研究显然很有关系。

这种文本的方法并不仅限于研究基督教在华传播史中的运用,在二战前后的欧洲汉学界中也可见到其踪影。汉学家们用评注的方法来翻译中国的传统文献,从而形成了“评注的传统”。在这个层次上,汉学家与基督教史学家之间完全可以展开学术交流。戴闻达(J. J. L. Duyvendak)和裴化行(P. Pelliot)在《通报》之类学术期刊上发表的书评极好地说明了这一点。

从60年代直到今天,这种评注式的方法受到非难。它尽管有自身的优越性,但也导致了“集邮式的思维方式”,使学者们偏狭于中国文化的皮毛和新奇之处。它的另外一个缺陷是“它使得对中国的研究局限于仅运用社会科学的方法或是文化比较方法的圈子之中。^①”

2.3 针对问题的阐释的方法

研究历史的另外一种方法是针对某一问题进行分析。这种方法与其它学科有密切的关系:地理学、社会学、心理学、经济学、人类学,等等。并且,它并不仅仅局限于分析,它还试图对相关问题进行阐释。这种方法的宗旨不在于对历史事实进行实证的描述,也不在于简单地说明各种事件之间的因果联系,而是对这些事件进行阐释,以使我们能够从更为宽广的背景下来理解某个特定的人物、

^① 参见哈里特·朱恩多尔夫(Harriet Zurndorfer):《中国书目:关于中国历史及现状的研究参考书目》(英文版),莱顿:布来尔出版社,1995年,第15,40页,第110期。

时间,或是某一种史料。阐释的方法在于赋予历史事件以意义和价值。

针对问题的阐释的方法在很大程度上受到法国的“年鉴学派”(Ecole des Annales)^①的影响,目前已被其他国家和大洲的历史学家们普遍采纳。不过,在汉学界,阐释的方法多为北美的学者采纳,而欧洲的学者则多采纳评注的方法。

这种区别是由于北美和欧洲在学术研究体系上的构成方式不同。在欧洲,汉学通常是一门独立的学科,一般纳入“东方学系”。而在美国则相反,研究中国的院系很小,而汉学家们则通常分散在历史、宗教、哲学或人类学系。欧洲的汉学家与其他研究中国的学者一直保持着密切联系,他们研究的领域不同,但都采用同样的文本的方法。反之,美国学者则与其他社会科学的学者一直保持着密切联系,他们研究的对象不同,但却能相互比较,在阐释方法的问题上相互交流。

这种方法论的不同在如今的欧洲、中国和美国的大学中都有所反映^②。在其发表的著述中也能看到这种区别。以实证——评注方法写出的文章首先会列出大量(也许是枯燥的)的史实以及(翻译的)材料,最后从中得出些许结论。而用阐释的方法写出的文章则首先会提出其论点,表明其阐释的方式,然后再列举事实和材料,并对其进行阐释。

这些差异在总体上的中国研究领域中很明显,但在基督教在华传播史的专门研究领域却不易觉察。因为对18世纪以前这段历史的研究者大部分都是欧洲和中国的学者。一些美国学者在运用叙事的方法上颇有创新,但却有不加分析阐释之虞。我将在下面

^① 参见彼得·柏克(Peter Burke):《法国的史学革命:年鉴学派,1929—1989》(英文版),剑桥:帕拉丁出版社,1990年。

^② 参见朱恩多尔夫:同上引书,第43页。

两个部分对新的阐释方法提出一些建议,我希望在这两种不同的历史研究方法之间能达到某种平衡。实证——文本和阐释——叙事的方法应当互为补充。

评注或文本式的方法在有些人看来已经过时了,但它仍然值得重新估价。因为,“如果中国的古典文献容易理解,那为什么中国人自己还作了那么多的注解和训诂?”^①

杜鼎克(Ad Dudink)最近的博士论文就是运用这种方法的一个例子。他采纳了历史——批评的方法来考察南京教难(1616—1617)^②。文中综合运用了中西文资料,详细比较了《南宮署牒》(1620)和《破邪集》(1639),说明后者的编者忽略了前者中的一些资料,驳斥了至今人们还保留着的一种看法,即认为佛教与基督教之间的矛盾是南京教难主要原因。杜鼎克认为,这次教难的缘由不在于政府企图把基督教从中国驱逐出去,而是想把它笼入官方的控制之下,就像历史上官方对待佛教与道教一样。杜鼎克的观点是令人信服的。如果没有对原手材料的仔细比较,这些结论不会轻易得出。

2.4 叙事的方法

历史研究的另外一种演进,是在70年代,学者们对叙事的方法发生兴趣。这主要是受到第三代和第四代“年鉴学派”(Ecole des Annales)及其他运用同样方法的学者的影响。伴随着这一演进的是对传统习俗的研究和历史人类学的发展。叙事方法的另外一个特点是历史从一种学术界的专门学科走向大众。乔治·杜比(Georges Duby)、伊曼努尔·拉迪雷(Emmanuel Le Roy Ladurie)、

^① 弗兰克:同上引书,第19页。

^② 杜鼎克:“基督教在中国:五个方面的研究”(英文版),博士论文,莱顿,1995年,第1—176页。

巴巴拉·图赫曼(Barbara Tuchmann)也开始采纳这种方法^①。

在汉学界,史景迁(Jonathan Spence)在不同的著作中都成功地运用了这种方法。在《中国的皇帝:康熙自画像》(纽约:温提治图书出版公司,1975年)中,他收集了各式各样的材料,以康熙自己的口吻来进行叙述;而在《利玛窦的记忆之宫》(纽约,1984年)里,这种叙事的方法可以说达到了前所未有的顶点。实际上,与以前利玛窦的传记相比,史景迁并未提供新的资料,但他对这些材料的安排却别具风格。他没有按照传统的时间顺序,而是围绕着从利玛窦介绍记忆术的《西国记法》中选出来的四个记忆图和从中国的书法绘画著作《墨苑》中选出的四幅宗教图来安排篇章结构的。他为利玛窦建构了一座记忆之宫,根据他曾居住过的地点建造了一个“地方的结构”(“compositio loci”一语出自依纳爵(Ignatius)《神操》)。这样,他将记忆术的技巧应用到他本人的著作上来。这种方法也有其局限性,比如,时间的顺序比较模糊^②,并且,如《胡的问题》中所体现出来的那样,它有可能流于历史性的记载,而导致分析不足^③。但这种方法还是富于创新的。

孟德卫(D. E. Mungello)的《被遗忘的杭州基督徒》(火奴鲁鲁:夏威夷大学出版社,1994年)是分析与叙事的完美结合。每一章的中心部分都是标准的实证的叙述,资料来源以脚注标出,没有把握的材料则以谨慎的措辞加以说明。而每一章的开始和结尾则是对这部著作所涉及的三个主要人物的思想活动的想象式的描绘。其中一些也有史料可据,但多数则不同程度地脱离了史料的束

^① 保罗·利科尔(Paul Ricoeur):《时间与记叙:情节与历史性的叙事》(法文版),巴黎:塞耶出版社,1983年,尤其请参见第195—197页;雷吉纳尔德·斯赫弗(Reginald De Schryver):《历史编纂学》(法文版),鲁汶:鲁汶大学出版社,1994年,第373—374页。

^② 参见斯赫弗,同上书,第373页。

^③ 参见玉尔的有关评论,同上引书,第54—55页;西蒙·莱伊斯(Simon Leys)“智者的疯狂:利玛窦在中国”,载于《燃烧的森林》(英文版),伦敦:帕拉丁出版社,1988年,第42—52页。

缚^①。

三、研究课题

在这个部分,我想对本领域所研究的课题作一个纲领性的总结。这些课题大多受到法国学术界所谓的“新派历史学家”的历史研究的启发^②,这一部分与前面部分比起来描述性较弱。所举的例子仅为说明之用。所列的标题也可作另一种排列,因为把涉及到的研究对象归入如下的课题之中,并不一定就能把它们很清楚地区别开来。

3.1 通史:长期(总体)型

历史研究方法的一个新的发展是拟定总体的或整体的历史,而不是仅仅限于对某一历史事件的专门研究。基督教在华传播史领域中的通史很少。赖德烈(Kenneth Scott Latourette)的《基督教在中国的传教史》(伦敦,1929年)大概是迄今为止最好的一部深入和完整的通史著作。作者试图从政治、经济、思想和宗教等角度出发来写作这部历史著作。他对这样做的局限性也很清楚。“对历史研究者来说,要彻底摆脱他自身的兴趣、观念和影响是不可能的。”这些局限形成了他在研究时的偏向。“因此本书特意拟定‘基督教在中国的传教史’(A History of Christian Missions in China)为书名,这样,突出了外国的因素,而不是‘中国基督教会史’(A History of the Christian Church in China)。我希望今后会有中国人

^① “序言”,第9页。

^② 关于近30年来历史编纂学的发展情况,参见保罗·利科尔:同上引书,第171页起以下页数;斯赫弗:同上引书,363页起以下页数;本文以下所作有关介绍以这些著述为依据。

从后面这个角度出发写一部通史。”^①这本书的一个特点是它注意到基督教的不同流派:景教,天主教,东正教和新教。其小结比较了天主教与新教的传教方法的不同之处,这些不同的传教方法沿用至今^②。

80年代有若干部新通史面世。其中最富于创新的是拉尔夫·R·卡维尔(Ralph R. Covell)《孔子,佛陀和基督:中国基督教史》(玛丽诺尔:欧比斯出版社,1986年)严格地说,它不是关于基督教传播史或中国教会史的著作。“它关注的是福音是以什么样的形式向中国人传达的,它的真正性质是什么,即中国人心目中的福音是怎样的”。这部著作的目的在于分析中国历史上把基督福音和中国文化相结合的一些重要的尝试。因此,“它是一部思想史,一部中国文化氛围中的基督教思想史^③。”鲍勃·怀特(Bob Whyte)的《未结束的相遇:中国与基督教》(格拉斯哥:柯林斯出版社,1988年)与卡维尔的一样,并不是一部基督教在华的传教史,“而是研究基督教与世界上最古老的文明相遇的情形。”它对照着当代中国教会的现状来考察当初的历史,其主要目的是总结其他学者的见解和论述,重点在1949年以后的中国基督教状况^④。约翰·沙博尼耶(Charbonnier)的《中国基督教会史》(巴黎:德斯克里出版社,1992年)所关注的不是基督教,而是基督教徒,不是传教士,而是中国的基督教徒,他们通常只被给予次要的地位。而作者把他们置于历史的核心。另外一部值得注意的著作是塞缪尔·胡·墨菲特(Samuel Hugh Moffett)的《亚洲基督教史:卷一:从开始到1550年》(旧金山:哈帕出版社,1992年)。作者的宗旨在于“使基督教会史的研究

① “前言”,第7-8页;“绪论”,第3-4页。

② 在一些地方,作者强调,新教传教士比天主教传教士更倾向于适应中国的社会结构(新教传教士多与社会群体,而不是个人接触,他们的布道意味较少,而多与文人阶层协调一致);参见第827-828页。

③ 参见“前言”,第14-15页。

④ 参见“绪论”,第21-24页。

恢复平衡”，也即“对基督教在亚洲的传播作一个记录”。由此，对基督教在华传播史的研究被放置在对波斯、印度（或者说泛蒙古）有关历史的研究的广阔背景之中^①。

从历史编纂学的角度来看，以上著作都属于对基督教在华传播史所作的长期型的研究。表面看来，它们似乎并不符合菲南德·布劳德尔(Fernand Braudel)所说的总体(长期)型这个术语的本来意思，总体(长期)型中的时间指的是一种“社会意义上的时间”，而不是纯粹意义上的时间。其主要的术语，如契机(短期循环)，结构，趋势，循环增长等，是从经济学、人口学和社会学那里借来的。布劳德尔指出，“我所在意的不是欧洲对外扩张的历史或历史的描述，而是一个总体的模式，它能够有可能囊括除了欧洲以外所有的扩张模式。”^②同样，我们也可以说，问题的关键不在于描述、记录基督教在华传播的史实，而是建构一个囊括了基督教的扩张，以及中国对这种扩张作出的反应的总体的模式。然而，“建构这样一种模式，这样一种记载基督教的传播(或反应)的类似笼子的模式，这可能吗？”在基督教向中国的传播史中，有没有这样的契机，它使不同的因素在某一时刻连接在一起，并对基督教的传播过程引起了根本性的变化？更为重要的是，有没有这样的结构，它像建筑中的基本框架那样具有持久的稳定性，可以用来解释基督教在中国是如何传播的？^③

在一篇有名的文章中，许理和阐述了佛教和基督教之间在制度与组织上的差异是如何导致其传播模式全然不同的(自发式的

① 参见“导论”，第13—15页。

② 菲南德·布劳德尔(Fernand Braudel)：“欧洲的扩张与长期型研究”，载于威塞灵(H. L. Wesseling)(编辑)：《扩张与反应》(英文版)，莱顿，莱顿大学出版社，1978年，第20页。

③ 参见利科尔：同上引书，第184, 191页。

和引导式的),这是尝试运用建构总体性模式的一个例子^①。另外一些问题也值得探讨:如何解释在中国政治和经济紊乱和贫弱期间,基督教的传播则似乎取得相对的成功?中国的超稳定的特征与其对基督教的反应之间有何联系?^②

这些总体性的问题与相关的欧洲历史进程是不可分的。最近的研究表明,考察传教士所属国的宗教、文化、社会经济与政治状况同样也是很重要的^③。这些历史背景因素确实影响到传教士们在中国采取的措施。

3.2 地方史:地域型

通史并不都是总体型,另外还有地域型和群体型两种类型。后面一种类型我将放在社会网络型这一部分来考察。

地域型的方法在汉学中运用的时间不长。并且,从某种程度上来说,它运用于汉学不太符合规则,因为中国不像欧洲那样有许多“天然”划分出来的小国。这种方法的运用从斯金纳(G. W. Skinner)始,他把中国划分为八个经济统一体和地方城乡区,每个地域包括若干个省分,并都有一个中心,这种中心的特点是重要的城市经济活动繁荣,人口密集,运输粮食和商品的交通干线相对健全。每个中心都有一个人口相对稀少,相对落后的“周边地区”,这样,不同的中心之间形成相对独立的局面。^④

实际上,从本世纪开始就已经出现了采用这种方法的一批研

^① 许理和:“佛教与基督教”载于《佛教、基督教与中国社会》(法文版),巴黎:于里阿出版社,1990年,第11-42页。

^② “超稳定系统”的概念主要是金观涛和刘青峰的文章“历史的沉思”提出来的,载于《问题与方法集》,上海人民出版社,1986年,第2-46页。

^③ 参见卡琳·迪雅尔丹(Carine Dujardin):“历史学与中国基督教传教史”,载于《中国天主教会历史研究》(英文版),海因德里克斯(编辑),鲁汶,1994年,第92-93页。

^④ 斯金纳(G. W. Skinner):“19世纪中国的地方城市化”,载于《帝国晚期的中国城市》(英文版),斯金纳编辑,斯坦福:斯坦福大学出版社,1977年;G. W. 斯金纳:“中国历史的结构”(英文版),载于《亚洲研究杂志》,1985年第44卷第2期,第288页。

究某个省或地区(尚不是地域)的“开教史”的著作,如:江南(柯龙贝尔 Colombel)^①、湖广(古柏尔 Gubbels)^②、广西、广东、贵州、四川(劳内 Launay)^③、北京(托玛斯 A. Thomas,即普兰契 J. M. Planchet)^④、山西(玛乔蒂 Margiotti)^⑤。同时,荣振华(J. Dehergne)也写了许多传教地理学方面的文章。全面清理这些著述的历史尚待我们来完成。纳奎(S. Naquin)和罗斯基(E. Rawski)的《18世纪中国社会》(耶鲁:耶鲁大学出版社,1987年)正是这种从地域入手来研究基督教传教史的一个范例。这部著作从几个主题(国家政策、社会关系、文化生活)出发来考察18世纪的中国历史,其中有很长的一章以十个地域为出发点来介绍中国多样的社会风俗人情。

3.3 社会网络型

新派历史学家提出的又一观点是历史研究的对象不是孤立的历史事件,而是整体的社会事实,涉及到经济、政治、社会、文化、思想等各方面的问题。试看18世纪以前的基督教在华传播史,人们难免会得出这种印象,似乎它只是由相关历史人物的传记构成的历史。许多研究都是针对某位传教士的,近年来,也有相当多的学者研究中国的教内人物。但是,以群体为着眼点的研究却付之阙如。这个问题可从同时和历时两个方面来进行考察。

从同时的角度来看,古德曼(Goodman)和拉夫顿(Crafton)曾指出,“耶稣会士所接触的中国人,以及所交往的从事相关工作的

① 柯龙贝尔:《江南基督教会史》(法文版),2卷,上海,1895—1905年。

② 古柏尔《自1587年至1870年湖广三百年天主教史》(法文版),武昌/巴黎,1934年。

③ 劳内:《中国传教史,广西》(法文版),巴黎:查尔斯·东尼出版社,1903年,《贵州》,3卷;《广东》,1917年,1907—1908年;《四川》,2卷,1920年。

④ 托玛斯(即普兰契):《燕京开教史,从开教至遣使会的到来》(法文版),巴黎:路易·米肖出版社,1923年。

⑤ 玛乔蒂:《1738年以来的山西天主教史》(意大利文版),罗马,1958年。

欧洲人的背景情况值得研究。^①”同样,对与基督教有关联的中国人的社会人际关系也可以进行分析。这些关系有不同的层面(同乡,同时考中进士,共同参加某个书院,共同反对基督教,诸如此类)。考察这些关系有两个理由:第一,从人类学的角度来看,群体和关系在中国社会中是很重要的,因而对这方面的考察可以是以中国为中心的历史研究方法的进一步运用。第二,这种研究可能得出这样的结论:思想的传播不是由孤立的某个人物来完成的,这些人物生活其间的社会关系网络对它起着极大的作用^②。

从历史的角度来看,这个问题主要关涉到某个教会群体或社团的历史。19和20世纪来到中国的传教差会在近年来都整理了各自的历史,然而,有关17世纪来到中国的传教士的深入的研究却告阙如。惟一一部有价值的著作是冈萨雷斯(Jose Maria Gonzalez)的五卷《大明我会在中国传教史(1660—1954)》(1955,1967年出版)^③。而对方济各会,巴黎外方传教团,遣使会和耶稣会的研究大多局囿于某一时期,也不像冈萨雷斯的著作那样周密全面^④。在对方济各会、巴黎外方传教团、耶稣会等的研究中,总体型历史著作的缺乏,给我们造成这样的误解,以为他们在17和18世纪的传教方针与在19和20世纪大体一致。因此,这种历时的研究必能起

① 霍华德·古德曼和安东尼·格拉夫顿:“利玛窦,中国人,及文本主义的工具箱”(英文版),载于《亚洲》,第三辑,第3卷,第2期(1991年),第143页。

② 例如,林金水:“利玛窦交游人物表”,载于《中外关系史论丛》,北京:世界知识出版社,1985年,第117—143页;林金水:“艾儒略与明末福州社会”,载于《海交史研究》,1992年第2期,第56—66页;黄一农:“康熙朝时汉人士大夫对‘历狱’的态度及其所衍生的传说”,载于《汉学研究》,1993年第11卷第2期,第137—161页。

③ 由于大明我会主要在福建活动,这部著作也是一部福建的地方教会史;参见:“大明我会在中国的历史研究”,载于《中国天主教会历史研究》,海因德里克斯编辑,鲁汶,1994年,第431—449页。

④ 德·莫恒(George Soulie de Morant)的《法国耶稣会士在中国(1534—1928)》(法文版)巴黎:伯纳德·格拉塞出版社,1928年,它就像一部耶稣会士的辩护书。再如安德鲁·罗斯(Andrew Ross)的《日本和中国的耶稣会士(1552—1774)》(英文版),爱丁堡:爱丁堡大学出版社;保罗·皮埃尔·杜德伊(Jean-Pierre Duteil)《天命:耶稣会士在中国:从方济各·沙勿略的遗言到耶稣会的解散(1552—1774)》(法文版),巴黎:阿古门特出版社,1994年;杜德伊采用了法国现代历史研究的几种方法(他的著作中有一篇德鲁曼 Delumeau 作的序言);统计学的,地域型的,女性意识等。遗憾的是这部著作所依据的完全是拉丁文资料,也不是十分准确。

到桥梁的作用,它将揭示这些团体所采纳的传教方针的不同之处,以及他们之间不同的关系。

历时的方法也考察中国基督徒在人数上的变化。显而易见,借鉴人口学中的统计法对这些研究是很必要的^①。计量的方法是超越史学中实证或叙事方法的另一途径。

3.4 历史人类学或平民研究(性别研究,传统及风俗的研究,超验意识的研究)

新派历史学家的另一个创新是所谓的“历史人类学”。其考察的焦点在于民俗文化,或称平民研究。

历史,尤其是中国历史,长期以来都以上层人物为中心。史学界特别关注士绅阶层的原因在于许多史书的作者都是上层文人。对17、18世纪的基督教在华传播史研究也未能避免这种偏向。耶稣会士的总体传教方针是从上层开始,这使得他们在其著作中都难免夸耀他们取得的成就,另一方面,历史学家们又必须考证他们是否取得这些成就。至今,学者们注意的多是在北京的宫廷里的传教士,而几乎忽略了在地方上的传教士。同样的道理,我们对徐光启,杨廷筠和李之藻等著名的基督徒了解多,而对女性基督徒,贫穷的、普通的教徒却知之甚少。只要对传教士们及其皈依的教徒作一个简要的分析,不难发现,许多传教士是在中下层人士中活动,而多数教徒也是来自这些阶层的。

因此,对基督教在华传播史的研究可借鉴历史人类学的方法,从平民和民俗文化的角度出发。最近,学者们借助《口铎日抄》、《历修一监》等资料,考察了福建的基督教历史,使我们对中下层民众

^① 钟鸣旦:“1580—1773年在中国的耶稣会士:统计的方法”(英文版),载于《中西文化关系杂志》,1991年第13期,第4—17页。

有了更多的了解^①。《耶稣会士的年信》可能是从这个角度进行研究的最好的资料。这样的研究应当继续下去,它们将使基督教呈现新的光彩。一方面,针对权贵和平民不同的宣教方法不再被认为像以前一般人想象的那样相互矛盾;另一方面,以前认为处在文化上层的权贵和文化下层的平民对基督教的反应存在明显的差异,这种偏见目前已经被消除,因此,对基督教在中国社会的传播的整体研究将会更加复杂。

历史人类学里面有不同的分支,不以时间而是以其主题区分开来。我将对那些我认为对基督教在华传播史的研究起到很大作用的一些分支加以说明。我只对其作简要的介绍,以为进一步的研究起提示作用。

性别研究

性别研究的基础在于这样一个看法,即认为性别是建立在两性差异基础之上的社会关系的一个组成部分。它包括四个因素:喻意符号,规范的概念,社会组织,主观意识。性别也是权力关系的一个基本象征方式。性别和其他等级秩序的体系之间具有不可分割的联系,这一点值得我们注意^②。

由于西方基督教文化和中国儒家文化对性别持有不同的看法,分析性别这个不同文化所关注的焦点可以更清楚地说明两种文化的特征。这类研究可以考察如下问题:基督教把什么样的男女关系的观念带到了中国?中国人对这个观念的反应如何?传教士对中国人的行为作何解释?基督教在中国的性征史(人体的历史)

^① 例如,许理和(Erik Zürcher):“晚明福建的耶稣会传教:不同的反应”,载于弗尔米(E. B. Vermeer)编辑的《17、18世纪中国福建的兴衰》(莱顿汉学专著系列第22辑),莱顿:布来尔出版社,1990年,第417—457页。

^② 这一介绍参照了多罗西·柯(Dorothy Ko):《内室里的教师:妇女与17世纪中国的文化》(英文版),斯坦福:斯坦福大学出版社,1994年,第5页。这部著作是可看作关于这一课题的跨文化研究的一个好例子。

上有何地位^①? 对 17~18 世纪传教士书信中的中国妇女肖像的研究是对这种方法的一种尝试^②。

传统及风俗的研究

与传统相关的学科是知识社会学,精神分析,结构语义学和修辞学。其关注的是文化习俗,社会风俗,当地传统和生活方式。此外,历史学家还试图从宗教和意识形态所留下的资料中归纳出特定民族对待生死,子嗣和情爱的态度。例如,研究传教士和教徒对纳妾的不同态度就属于这种类型。

超验意识的研究

超验意识的研究与上面一个分支有密切的联系。它关注于超越经验(科学)界限的人类意识。德鲁莫(Delumeau)的《西方的恐惧》就是一个经典的例子。而对基督教在华传播史也可以提出同样的问题:恐惧的原因何在?基督教在何等程度上对这些恐惧产生了释放的作用?天堂、地狱、入地狱、善恶精灵、驱邪等等的含义是什么?基督教的仪式是如何带来秩序或是混乱的?

3.5 科学史

基督教在华传播史的研究长期以来就与科学史联系在一起。李约瑟(J. Needham)的《中国的科学与技术史》对中国科学的研究有很大的影响,其宗旨在于给予中国在科学技术发展史上应有的地位。不过,直至 1600 年,中国对于欧洲一直占有相当大的优越性,而为什么现代科学却出现在 17 世纪的欧洲呢?李约瑟希望对

^① 参见弗兰克·迪科特(Frank Dikotter):《性,文化与现代性在中国:民国早期的医学及性征的建立》(英文版),火奴鲁鲁:夏威夷大学出版社,1995年。

^② Inge De Baerdemaeker 的“18 世纪西方眼中的中国妇女”(鲁汶,1992年,荷兰文版)首先运用了这一方法;另参见盖伊·金(Gail King):“白晋的‘许夫人传(1607—1680)’”(英文版),载于《中西文化关系杂志》,1996年,第18期,第41—56页。

这个问题作出回答^①。他对研究耶稣会士把西方科学引入中国就是以这个问题为其核心的。结果,受李约瑟的有关分析的影响,一些(中国)科学史学家得出这样的结论,认为耶稣会士没有把以哥白尼学说为核心的科学体系介绍给中国,他们引入的是“陈旧过时”的科学^②。

近几年,这种观点有所转变。学者们不再提及这种严格的比较式(优劣相)的框架,而注重于传播过程本身。彼得·恩格弗里(Peter Engelfriet)最近写的论文《欧几里德在中国》就运用了这种方法。它着眼于一种文化中的知识和思想向另一种文化的传播,以及其被接受的情况。恩格弗里考察了欧几里德的“Elements”(《几何原本》,北京,1607年)的第一种汉语译本,指出中国人对欧几里德学说的反应比李约瑟所认为的复杂得多^③。他把这部著作放在一个更为宽广的历史背景中,从而得出了这个结论。例如,他研究了数学在耶稣会士训练课程中所占有的地位,并参考了一些李约瑟当时未能得到的一些资料(例如1599年的“Ratio Studiorum”)。并且,对中国人对欧几里德学说的复杂反应的研究也使恩格弗里发现了几处由于翻译而引起的语言上的歧误。

这样的细节研究也导致了关于西方科学对中国的影响的整体估价和总结。例如,玛兹洛夫(J. C. Martzloff)对史料进行了仔细的比较研究,认为中国人把他们所接受的纯科学和实用的学说(如算术、三角学、对数等)与他们所拒斥的神学、逻辑或论证(几何学)

① 李约瑟:“天文学,耶稣会士时期”,《中国的科学与技术史》(英文版),第3卷,剑桥:剑桥大学出版社,1959年,第437—461页。

② Hashimoto Keizo的《徐光启与天文学改革:1629—1635年中国对西方天文学接受的过程》(英文版),Kansai大学出版社,1988年。

③ 彼得·恩格弗里:“欧几里德在中国:对第一次翻译〈几何原本〉(北京:1607年)时的历史背景的考察,对译文及其在1723前的影响的分析”(英文版)博士论文,莱顿,1996年;对恩格里的文章的文章的评论见史景迁:《中国与西方的关系 1595—1995》NWO/Huygens Lezing 出版,1995年,第15页及以下各页。

的学说之间严格地划分开来^①。

对玛兹洛夫的研究的一个很好的补充是张永堂对明末清初新儒家与科学之关系的分析。他从思想史,尤其是考察文本的角度,而不是从科学史的角度,来分析中国当时的状况。张永堂作了若干个案研究,认为明末清初的中国科学基本上是从程朱理学格物致知的学说发展而来,这一学说本以对王阳明的矫正为其目的^②。

以上各种研究涉及到一个重要的问题,即勾勒宗教与科学在17世纪的中国彼此之间的关系,当时两者的关系与在后启蒙时代的20世纪的时候大为迥异。宗教与科学的关系需要进一步的研究,以便理解作为一种宗教的基督教的特色,以及中国人对宗教的反应。研究这个问题最好的途径是跨学科研究的方法。1995年3月由詹嘉玲(Catherine Jami)主持,在巴黎召开的徐光启会议运用的就是这种方法。它召集了各种学科中的学者(数学史、天文学、军事防御、宗教、哲学、农业等等),以便对徐光启这个历史人物进行综合研究。这次会议也说明我们有必要把对有关的中国科学史的研究放在一个更为宽广的社会历史背景之中。

3.6 经济史及物质生活研究

新派历史学家的又一个创新是把历史学研究与经济学联系起来。有关基督教在华传播的经济背景目前还是一个完全没有被研究过的领域。这个领域应当探究下述问题:传教士从何得到经济资助^③?他们从事什么样的经济活动?基督教最主要的保护人是谁?

^① 让-克劳德·玛兹洛夫:“17、18世纪中国天文学资料中的空间与时间及天文数学的技术”(法文版),载于詹嘉玲和德拉耶:同上引书,第217页~230页;恩格里弗的文章中也引用了这一研究:第19页。另见谢和耐的评论:“空间——时间:中国与欧洲相遇中的科学与宗教”(英文版),载詹嘉玲和德拉耶:第231~240页。

^② 张永堂:《明末清初理学与科学关系再论》,台北:学生书局,1994年。

^③ 请参看康志杰:“论明清在华耶稣会财务经济”,载于《史学月刊》,1994年第3期,第35—42页。

它从士坤阶层得到多少支持?中国的基督教徒对慈善机构作了哪些贡献?财产问题如何解决^①?

诺埃尔·戈尔维斯(Noel Golvers)最近所作的一项研究值得注意。他发现了鲁日满(F. de Rougement S. J. 常州,1674—1676)的帐簿。它详细记录了鲁日满从1674年到1676年在常州时的财政开销及收入。这份资料使我们不仅了解到正处于传教活动之中的传教士的日常生活,还对清初的经济状况有了更好的认识^②。

与经济史密切相关的另一个研究领域是物质生活。《物质生活文化》(该术语为布劳德爾提出)一书注重文化的物质层面(生活方式,食物,交通工具等)。在研究传教士和信教者时这一方面很少被注意到。明代中国的物质生活状况大体上是一个新的领域。杜鼎克最近的一项研究分析了1616—1617年南京教难期间耶稣会在南京的居住点的财务清单,这些清单曾收入沈淮的《南宮署牍》(1620)。其中包括一份政府退给传教士的物品目录,以及一份被收缴的物品清单,如宗教书籍和图像。这些资料有特殊的地位,因为这样的有关耶稣会士的居住点情况的详细材料在当代西文资料中是没有的。并且,有关晚明的物质生活状况的类似的资料也几乎是没有什么。这些文件很好地说明了传教士的生活水平,他们的待客之道,以及他们的藏书情况^③。

3.7 其它方面的思想意识研究:文献解释史和分类方法史

目前尚有不同侧面的思想意识的历史未被研究。对文献(原

① 提摩太·布鲁克(Timothy Brook)研究了与佛教有关的同样问题:《祈祷权力:佛教与晚明士绅阶层的形成》(英文版),剑桥,哈佛大学出版社,1993年。

② 戈尔维斯:“鲁日满神父的帐簿(常州,1674—1676):首次的发现”(英文版),这篇文章是1995年9月在鲁汶召开的基督教在华传播史的会议上提出的。

③ 杜鼎克:“基督教在中国:五个方面的研究”,博士论文,鲁汶,1995年,第177~226页。

文)的不同解释的研究也尚处于萌芽阶段。近年来,关于明末清初的经学的研究有所发展。霍华德·古德曼和安东尼·拉夫顿以其富于启发性的文章“利玛窦,中国人,以及文献研究者的工具”^①使我们注意到文献与基督教的关系。文中探讨了利玛窦及招待他的中国人分别对中国及西方的文献的研究的不同特点及细节。作者认为,这种双向的研究能够使我们理解耶稣会士和中国人在采取持守传统或是向对方妥协的立场上所表现出来的复杂态度,因为双方基于不同文化传统而采取对待原文的不同原则和方法在不同时刻相交,时而出现摩擦,时而出现一致^②。这种情况令人信服地说明,对对方文献的处理,修改,会通也构成了一种相当普遍的文化传递的模式^③。

对基督教与中国的接触中阐释文献的方法进行深层次的研究很重要。但除此之外,还应当研究传教中所利用的其它东西,如图像等^④。

另外一个未加以研究的领域是分类方法的历史。这项研究受到米歇尔·福柯(Michel Foucault)的《事物的秩序:知识考古学》这部著作的影响,它以福柯在博格斯(Jorge Luis Borges)的一本书中看到的据说是从一部中国百科全书中摘录下来的一段话为开始:

动物分为:a)属于皇帝;b)熏香的;c)驯服的;d)猪;e)女妖;f)传说的;g)迷失的狗;h)目前分类中所包含的;l)晕眩的;j)无数的;k)用很细的骆驼毛笔画成的;l)其他;m)刚打破水罐的;n)远

① 古德曼和拉夫顿:同上引书,第95—148页。

② 古德曼和拉夫顿:同上引书,第96页。

③ 古德曼和拉夫顿:同上引书,第115页。

④ 古德曼和拉夫顿:同上引书,第143页。

看像苍蝇的。^①

这部(神话式的)百科全书中对动物的分类对这两个作者来说显得十分奇怪,因为这种分类似乎是没有意义的。这种迷惑不在于分类本身,它们是很精确的,而在于我们没能理解作此分类的目的何在。一般而论,分类把相同的东西放在一起,但相同的东西之间总是以不同来加以区别的,这个不同就是分类的界限。“与什么相同”和“与什么不同”并不是对称的,其区别甚为复杂。对分类史的研究使我们理解这个问题,并一步从探讨文化对分类等外在的结构的影响^②。

研究分类史的一个途径是考察中国人对西方著作的分类。我们可参考中国的丛书或艺文志目录中对基督教书籍所作的目录排列来进行此项研究。李之藻在《天学初函》中把收入其中的书籍分为理和器,这是一个常见的例子。在《四库全书总目》中,这些书又被归入不同类别^③(如经部,小学类,子部,杂家类)。而在私人藏书中,它们又被划入另外一些类别中^④(如子部,小说,史部,外夷)。系统研究这些不同划分可说明中国人是如何对西方著作进行分类的。

分析不同文化类型中的双重结构也很有意义。最近有的学者对时间和空间进行了研究^⑤。同样,我们也应该研究西方的世俗/

① 福柯:《事物的秩序,知识考古学》(英文版),伦敦,1970年,第14页;转引自约翰·哈伊(John Hay):《中国的分类》(英文版),伦敦:里克逊出版公司,1984年,序言,第1页。

② 哈伊,序言,第2—7页。

③ 钟鸣旦:“四库全书总目提要对于西学的评价”,载《中外关系史学会通讯》,1983年,第4期,第4—11页。

④ 钟鸣旦:“对耶稣会士著作在明末清初中国的流传情况的一点探讨”(英文版),载《中国传教史研究通报(1500—1800)》,1985年,第7卷,第22—32页。关于中国对书的分类参见李瑞良:《中国目录学史》,台北:文津书店,1993年。

⑤ 见凯瑟琳·詹嘉玲(Catherine Jami)和于伯特·德拉耶(Hubert Delahaye)编辑:《欧洲在中国:17、18世纪的文化》(法文版),巴黎:法兰西学院,1993年;又见许理和:“初始:17世纪中国对基督教创世说的反应”(英文版),载于《中国文化中的时间与空间》,莱顿:布来尔出版社,1995年,第132—166页。

神圣的分类对中国是否适用^①。而建立交流双方看待自己与描述他者的模式也同样重要,或者更加准确地说,他们对自己的看法是如何影响到对他者的看法的。例如,为什么中国的基督教徒用“吾儒”,“同志”,“教”,“学”等来描绘基督徒或基督教?为什么传教士用虔诚、宗派、公民教条、孔教、佛教等字眼来描述中国的宗教气氛?这类研究对双方相互了解的历史尤其重要,因为正如托拉瓦尔(J. Thoraval)指出,西方对中国的宗教情况的看法大致上是由采用的概念所决定(反之亦然)^②。例如,传教士如何解释中国所谓的“三教合一”(及有关说法)?从何时开始把它等同于整合(syncretism)^③?这些有关的资料除了其在术语之争中所具有的历史意义和策略性的意义之外,对上述领域的研究也是重要的材料来源。

这些研究使得我们有必要重新审视现行的阐释方法。保罗·玉尔指出:“从历史的角度来看,耶稣会士显然未能充分正确地阐释儒家学说。但他们的偏向是显而易见的,他们的结点是明显的。而最近的学者的论点则隐蔽得多,但他们并非不持有偏向。”^④

四、阐释的模式

最后,我想集中说明基督教在华传播史研究中所用的几种阐释模式。正如前面所提到的,这些模式并不依据因果关系来叙述史实,而是试图赋予这些事实以意义和价值。它们是学者看待历史事

^① 玉尔对此作了研究:《孔子还是儒者:耶稣会士对儒家学说的阐释》(英文版),悉尼,艾伦和昂温出版社,1986年,第196页。

^② 乔埃尔·托拉瓦尔,“‘中国的宗教’为什么未能出现?”(法文版),载于《中国视野》,1992年3月,第1期,第37-44页。

^③ 提摩太·布鲁克指出,利玛窦并没有使用“整合”这一术语,但认为中国的宗教具备整合的能力的思想可以追溯到利玛窦:“重思整合:封建社会晚期中国的三教合一与它们的共同信仰”(英文版),载于《中国宗教》杂志,1993年(秋季),第21卷,第13~44页。

^④ 保罗·玉尔:《孔子还是儒者:耶稣会士对儒家学说的阐释》,第196页。

件的框架,决定着其对史实的不同阐释。不过,这些框架通过与历史事实之间的相互影响,还会得到重新建构。当然,这些阐释模式也受到总体上所采用的方法论的影响(包括实证——本文或阐释——叙述方法)。

4.1 文化交流模式

17~18世纪的基督教在华传播通常被视为一种独特的文化交流。其独特性在于以下几点。首先,17世纪耶稣会士在中国的传教经历被视为“世界历史上尝试文化会通的一次值得纪念的成功范例;它是可以代替欧洲在全球以本民族为中心的野蛮扩张的另外几种可以选择的方式之一。”^①尽管传教士始终是欧洲文化的宣扬者,并且也依赖于传教机构及殖民政府的物质资助,由于明清政府所采取的防范措施,他们大多从商人和殖民者中被分开,因此,传教士与中国不同层次的民众建立了特殊的关系。其次,当时的基督教在华传播在很大程度上是一次相互平等的交流。中国和欧洲在文化、经济、体制、思想及物质水平上都同样高度发达。至少从欧洲人的角度来看,他们能够与中国在一个同其它国家之间的交流不一样的层次上进行交流。最后,这次交流对双方都有持久的影响。

学者们已从不同角度出发来研究这次文化交流。有关其中所采取的策略的术语包括:适应(accommodation)、调和(adaptation)、涵化(acculturation)、本色化(inculturation)、同化(assimilation)、整合(syncretism)、相遇(encounter),等等^②。这些术语涉及文化人类学、传教学和宗教研究等领域。除了从传教学的角度来研究利玛窦

^① 查尔斯·罗南(Charles E. Ronan)和波尼·欧(Bonnie B. C. Oh)编辑的《东西方相遇:中国的耶稣会士,1582—1773年》(英文版),芝加哥:罗耀拉大学出版社,1988年,第33页。

^② 参见玉尔:《孔子还是儒者:耶稣会士对儒家学说的阐释》,第56—57页。

之外,欧洲扩张史或文化交流史的学者还从更为宽广的范围来对他进行研究^①。例如,德国历史学家沃尔夫冈·赖因哈德(Wolfgang Reinhard)研究欧洲扩张史的著作中,有整整一章是讲述基督教在中国、日本和印度的传播史所涉及到的文化涵化现象的(Akkulturationsprozesse)^②。作者认为这是可以取代盲目的欧洲中心主义的另外一种立化交流方式,因此仍然值得我们注意。另一位德国学者乌尔斯·比特利(Urs Bitterli)也考察了欧洲与西方以外国家之间进行交流的不同类型^③。他区分了“文化接触(cultural contact)”(一组欧洲人与非西方文化成员之间初步、短暂或断断续续的交流)、“文化冲撞(collision)”(其中在军事和政治方面较弱的一方面面临着失去文化传统的威胁,其外在的存在形式也受到威胁,有时甚至被完全消灭)、“文化关联(cultural relationship)”(在政治平等或维持现状的基础上双方长期的相互交流)三种交流类型。17世纪欧洲和中国的文化交流被归入最后一个类型。

中国的学者对这一文化交流的研究也独具特色。儒家学说与基督教的关系是其中的一个研究重点。对两者的关系的解释有合儒、补儒、超儒等提法^④。从更为宽广的角度来看,关于中国对佛教与基督教的接受的比较研究相对较少。而更多的是比较17~18世纪和19~20世纪中国知识分子对待基督教的不同主张,包括保守的中学为体,西学为用和完全同化等主张。20世纪80年代之

① 斯伯勒亨(C. Spalatin)的《利玛窦对埃比克泰德思想的运用》(英文版)中有九种不同的阐释, Waegwan, 1975年,第85页。

② 沃尔夫冈·赖因哈德(Wolfgang Reinhard),“Akkulturationsprozesse und Missionsstrategien in Asien”(德文版),载 *Geschichte der europäischen Expansion: Band 1: Die Alte Welt bis 1818*, Stuttgart: Kohlhamer, 1983, 第184~195页。

③ 乌尔斯·比特利,《文化冲突:欧洲与非欧洲文化之间的相遇,1492-1800》(英文版),牛津:帕拉丁出版社,1989年,第20-51页。

④ 参见何兆武:“明末天主教输入什么‘西学’? 具有什么历史意义?”,载侯外庐编《中国思想通史》,第四卷第二册,北京:人民出版社,1980年(重印),第1189-1290页;另见陈卫平:《第一页与胚胎:明清之际的中西文化比较》,上海人民出版社,1992年。

后,有关 17 世纪的传教士是否“殖民主义的先锋”的问题较少为人提及^①。

在此应该指出,上述观点并不局限于冲击——反应的模式。基督教在华传播的历史更多地被视为文化交流理论中的一个案例。

4.2 中国现代化进程因素模式

把基督教看作中国现代化进程中的一个可能因素的说法始于本世纪 50、60 年代。学者们认为中国不会从自身内部发生根本性的变化,因而只有通过外来因素的介入才能出现改观。传统的中国受到生机勃勃的现代化西方的挑战。由于西方科学是 17 世纪由传教士传入的,基督教在华传播史也被卷入对中国现代化进程的研究之中。

约瑟夫·利文森(Joseph Levenson)在他研究受到儒家学说久远影响的中国的现代命运的著作中,运用的就是这种模式。在“儒家学说,基督教及中国的抉择”这一部分,利文森提出了两个问题:为什么基督教未能渗入明清时尚有生命力的儒学之中?而一旦中国知识分子开始抛弃其传统,提倡西化时,为什么基督教又战胜了垂垂将死的儒学?利文森不像其他学者一样从传教方式的缺陷来寻求答案,他认为异国宗教的引入存在着其内在的悖论,中国学者接受基督教也有其心理上的需求。对于利文森来说,“近现代中国对传统观念的排斥意识的发展过程,即中国人如何摆脱其传统价

^① 林金水是首先提出不能把利玛窦与鸦片战争之后来华的传教士一视同仁,并非所有来华的传教士都是“文化侵略分子”或“殖民主义的先锋”的学者之一。林金水:“利玛窦在中国的活动与影响”,载《历史研究》,1983 年第 1 期,第 25—36 页。这篇文章的英译文(载《中国社会科学》,1983 年第 3 期,第 169—185 页)删去了第二个否定句(并非所有来华)。而南怀仁基金会编辑的《中国和欧洲年鉴 1986 年》(鲁汶:鲁汶大学出版社,1986 年,第 140—156 页)中,这一处改动又被恢复了原样。另见何桂春:“关于明清耶稣会士在华活动评价的几个问题”,载《学术月刊》,1992 年第 11 期,第 75—81 页;康志杰:“也谈‘关于明清耶稣会士在华活动评价的几个问题’”,载《学术月刊》,1993 年第 10 期,第 34—37 页。

值观念,而反过来攻击其文化体系,都在近现代中国基督教会史中得以揭示。”

然而,在中国的现代化进程中,在不同的时代,对基督教的看法却很不一样:“在 17 世纪,中国人反对基督教,因为它不属于本土传统文化的范围。在 20 世纪,尤其在一战之后,中国人也反对基督教,但反对的理由则是它落后于现代思想体系。在第一种情况中,人们认为基督教不符合儒家传统,这是从中国文化的角度出发必然得出的结论。在第二种情况中,人们认为基督教不符合科学,这是从西方文化的角度出发得出的结论。”

在利文森眼里,中国反对基督教的不同原因反映了中国传统文化逐渐解体的过程。“但这并不仅仅表明传统文化逐渐解体这一事实,它自身也是这一过程的生动写照。基督教对中国的影响在近代早期悄然开始,对中国历史起到了伟大而重要的作用。中国人与基督教接触的时候,不是把它作为一个信仰体系,而是作为一种需要排斥的思想。近现代中国的传教士对中国的西化作出了杰出的贡献,但在世俗层面,他们的宣教事业却遭到失败,至少在中国人仍留恋于传统文化的时期,因为人改变观念并不是件毫无感情的事。当中国人从保守主义转向对传统观念的抨击时,他们付出了极大的代价,因而在可能的情况下,他们宁愿把攻击的矛头指向外国。”

出于同样的角度,利文森接着写道:“中国人对待其儒家传统逐渐增长的冷漠(而排除了痛苦的情感),使得他们对待基督教也采取同样的冷漠。”利文森最后总结说,科学与工业化作为“现代”文明,而不是“西方”文明,代替了儒家在中国的地位,这应当归功

于基督教^①。

尽管李约瑟采用的阐释方法不同,他同样注意到西方科学的“现代性”一面:“如今,我们必须承认17世纪欧洲出现的科学在其本质上并不是纯粹的‘欧洲’或‘西方’的科学,而是在全世界都普遍适用的世界科学。换句话说,是相对于古代和中世纪科学的‘现代’科学。”由于各种假设的数学逻辑化,科学成为全球通用的语言和普遍的交流媒介。李约瑟进一步阐明了启蒙运动之后对宗教与科学的区分。耶稣会士把文艺复兴时期的科学引入中国以利于其宣教事业,这是一个开明的举动,但科学对于他们来说只是达到目的的手段。这里需要注意的是(现代)科学起源于基督教世界,这意味着只有在基督教世界才能产生科学。李约瑟总结说:“中国人很聪明,从一开始就看出这一点。在耶稣会士看来,文艺复兴时期的自然科学首先是‘西方’的,但在中国人看来,它首先是‘新’的。”^②显然,李约瑟最终把科学与文明分离开来,以突出科学的现代性。

上文曾提到,中国学者也加入了基督教对中国现代化进程是否具有促进作用的讨论之中。这里的一个关键问题是他们是从历史唯物主义出发来认识天主教,特别是耶稣会士的。学者们普遍采纳天主教、旧教、中世纪封建时代及抗罗宗、新教、文艺复兴时期的分类方式^③。自从20世纪80年代马克斯·韦伯(Max Weber)的著作传入中国,学术界进一步强调把天主教等同于封建主义及来世主义,把新教等同于此世主义的观点^④。这些观点贬低了基督教在

① 约瑟夫·利文森:《儒家中国和它的现代命运:文化传统的继承问题》(英文版),伯克莱:加州大学出版社,1958年,第117—125页。也发表在洁西·鲁兹(Jessie Lutz):《传教士在中国:传播什么福音?》(英文版),波士顿:希斯出版公司,1965年,第90—95页。这部著作的主要内容在出版前以“西方宗教与传统中国的衰败:历史对价值判断的干扰”为题发表在《汉学》,1956年,第4卷,第1期,第14—20页。

② 李约瑟:同上引书,第448—449页。

③ 陈卫平:同上引书,第47页。

④ 参见孙尚阳:《明末天主教与儒学的交流和冲突》,台北:文津书店,1992年,第128—129页(大陆版:《基督教与明末儒学》,北京:东方出版社,1994年)。

华传播所具有的现代性的一面,并通常把某个人或某一运动的活动明确地划分为“科学”和“宗教”两个方面。

这种阐释模式的一个主要问题是,它是从反省的角度来看待历史的。如今我们可以把这些传教士看作“现代性的先驱”,但17世纪的人们肯定不会把他们看作某种更为重大的计划的先锋。

并且,这个阐释模式有一个基本前提,那就是把中国视为一个极其稳定,循环发展的社会,它只在其传统内部发生某些变化,要等到西方(包括基督教)的介入才会得到变革。另外一种不同研究方法则回避了传统与现代的区分方式,而试图找出中国社会的内在动力。它建立在这样的文化交流理论上:一种外来因素只有加入该文化的内部运作之中才能被接受。因此,研究者不能一开始只注意外来因素传播自己的方式,而要注意使它可能被接受的特定文化的内部活力。莫尼卡·于贝勒(Monika Ubelhor)的著述运用的就是这种方法,可惜未得到应得的重视^①。她把一个人在科学和宗教两个方面的活动联系起来。学者们最近有关皈依过程的研究表明,我们应该更多地考察促使信念变化的文化内部活力,前后情况,个人或文化危机,以及接触外来因素之前的需求等^②。

4.3 边缘宗教模式

另外一种不同的阐释模式是把基督教看作中国社会中的一种宗教类型。在这方面,C·K·扬作出了重要的贡献。他提出了泛化式的宗教和体制式的宗教两个概念。尽管他对基督教的专门研究不多,但他指出,基督教作为一种体制式的宗教,要纳入中国传统社会的结构框架之中,具有许多局限之处(例如,教士阶层在社

^① 于贝尔:“徐光启及其对基督教的介绍”(德文版),载 *Oriens Extremus*, 1968年,第15卷,第191—257页及1969年第16卷,第41—74页。

^② 刘易斯·兰博:《理解宗教皈依》(英文版),新海文/伦敦:耶鲁大学出版社,1993年。

会功能上的局限性,参与公共慈善事业和世俗社会教育事业的局限性,作为一个有组织的权威机构管理道德问题的局限性)。除此之外,扬还把政府迫害异端邪说的传统与国家的统治机构和伦理化的政治秩序联系在一起进行研究。历史上中国管理宗教的整个行政体系都是统治阶层和政府机关出于防备异端邪说对其政权和利益可能有的不利影响而建立的^①。基督教在17世纪的中国所面对的就是这样一个社会政治系统。

最近,许理和在扬的观点影响下,在有关艾儒略与中国儒士关系的一篇文章中,把基督教规定为一种“边缘宗教”。许理和注意到,从当时中国的角度来看,基督教具有两个不相容的向度。一方面,基督教试图与儒学相认同,而摒除人格神的观念,对来世和最后审判的严格表述,以及对神职人员的中介地位和神迹的介绍,这是一条明智的道路;另一方面,基督教作为一种启示宗教,它不得宣传一种从根本上来说是非理性的,充满神秘信仰的学说。这种学说的核心是具有人格的上帝,他是最高的审判者,惩恶扬善,并直接干预历史进程。此外还有对心灵和来世等概念详细的解释,充满了神迹和超自然的因素。而这个学说的宣传者尽管努力与儒士阶层相认同,却永远不可能摆脱其传播福音的宗教事业。总之,许理和认为,正是这一内部矛盾,而不是外在的环境,如某些官僚对基督教的敌视或礼仪之争,使得在近现代中国,基督教只能是一种“边缘”宗教^②。

在后来发表的一篇文章中,许理和从另外一个角度来讨论这个问题。他仍然把基督教当作封建社会晚期中国文化特殊现象的

^① C·K·扬:《中国社会中的宗教》(英文版),伯克莱:加州大学出版社。1967年,第167以下各页;第329以下各页。

^② 许理和:“艾儒略与17世纪中国儒士的关系”(法文版),载于兰乔蒂(L. Lanciotti)编辑:《东方》,1987年,第135页;中译文“文化传播中的形象”,载于《21世纪》,1992年第9期,第114页。

组成部分,考察了中国化了的外来宗教对儒家意识形态的调适方式。许理和提出的两个中心概念是“边缘宗教”和“文化要求”^①。边缘宗教,如犹太教、基督教、伊斯兰教和更早一个时期传入的佛教,对“中国本土文化深层结构”的调适都具有类似的模式:调和,互补,利用历史先例,约简。耶稣会士同其他宗教传播者一样,面临着同样的“文化要求”,这意味着,从外部渗透进来的边缘宗教,除非它与中国文化结构调和,是不可能在中国扎下根来的(至少在社会层面),这一点在封建社会晚期表现得更为明显。儒家代表着宗教、礼仪、社会和政治上的“正统”;边缘宗教为了不使自己被视为“邪说”,被看作谋反的派别,必须证明它与“正统”是一致的^②。许理和依据中国信徒的著述,阐明了他们是如何用自己的方式解释福音,并在某些时候比他们的耶稣会士引导者走得更远。

中国的学者从不同的角度出发,运用不同的措辞,也强调应当把基督教作为中国文化一种组成因素。中国社会科学院世界宗教研究所的唐逸先生在简要回顾了中国基督教神学的发展之后,总结说:“把在西方作为主流形式的基督教和文化特色与之相反的中国传统进行比较,可以更好地说明为什么自利玛窦以后,经过了这么多代人的努力,居然没有出现达到中国的佛教理论同等水平的中国基督教神学。”此外,他还审视了基督教在中国发展的三条不同的道路。他联系历史经验,认为基督教完全征服中国,使中国文化基督教化(第一个可能性),或者基督教最后被中国文化完全吸收,像佛教那样(第二个可能性),似乎都是不可能的。“第三条道路是,基督教保持其西方的特点,成为中国的一种亚文化,组成因素。从而,民众逐渐对它熟悉,把它所有的宗教信念,包括其先知式的

^① 这些观点在许理和“耶稣会士的适应与中国的文化要求”中提出,载于孟德卫编辑:《中国礼仪之争:历史与意义》(英文版)(华裔学志专著丛书第33期)。

^② 许理和:同上引书,第40-41页;这一观点与C·K·扬一致。

福音,作为中国文明的一个补充,而不再担心它威胁到主流文化。从实际的角度来看,这是最有可能达到的结果。^①

4.4 开化计划模式^②

阐释中国与基督教相遇的另一个模式是把它视为至少是两个开化方案之间的相遇。王刚武在他的著作《中国的汉化倾向》中,指出“中国人具有一种开化冲动”^③。开化这个词可在涉及中国与其相邻国家关系的许多文章中找到。

史蒂文·哈瑞尔(Stevan Harrell)是这样界定“开化”一词的含义的:“开化是民族之间相互作用的一种形式,其中开化中心一方与另一方(边缘民族)处于某种不平等的关系之中。这种不平等的意识形态的基础在于:开化中心宣称自己的文明程度高于对方,并有责任使边缘民族的文明达到或接近开化中心的水平。开化中心认为对于对方的征服是使其获得或接近其文化、宗教和道德水准的一种方式,其意识形态的基本原理就是从这个观念中得出的。”

哈瑞尔认为现代中国有三种开化方案:儒家开化方案,基督教开化方案和共产主义开化方案。每个方案在开化中心(中国;西方;中国和莫斯科),核心观念(人文主义/道德;神圣价值/道德;人文主义/科学)及社会群体划分的标准(文化;种族;政治化的经济)等方面均各具特色。

尽管哈瑞尔提出的这个框架是用来分析现代边缘民族的,但它也可用来研究明清之际基督教与中国的相遇。基督教显然是以

① 唐逸:“中国基督教的发展”,载于《中国研究》杂志,1991年第2卷,第7-8页。

② 史蒂文·哈维尔:“序言:开化方案及其反应”,见哈维尔编辑,《中国与周边民族之间的文化交流》(英文版),西雅图/伦敦:华盛顿大学出版社,1995年,第3-36页,塔弗林教授告诉我这篇文章,在此谨致谢忱。

③ 王刚武:“中国的开化冲动”,载王刚武:《中国的汉化文集》,香港:牛津大学出版社,1991年,第145-164页。

某种开化方案出现,旨在皈化汉民族。同时,我们也可在当时的儒家文化内部发现另一种开化方案。除了较大的思潮,如晚明的东林党人和早清的考证学派,中国在总体上具有一种同化对方,尤其是外来民族的倾向。结果,儒家文化和基督教这两种开化方案出现了对峙。一方面,两方遇到的异族都不同于以往他们所遇到的夷人,两方都拥有高度发达的文化(包括文学,科学或社会制度各个层次)。另一方面,他们都持有相对于对方的优越感。双方都既是开化者,同时又是被开化者。

我们可以看到,儒家文化和基督教两者的相遇,出现了与边缘民族与开化中心相遇时出现的同样的反应。确实,当人们碰到一个企图开导教育他们的文化时,他们总是不得不接受给予他们的地位,认清自己与这种以开化中心出现的文化的区别,因此,他们很自然地要重新考虑他们的立场、本质,并且在多数情况下,他们会由此发展出一种界定自我的民族意识。如果民族意识的形成是成为一个开化方案的对象不可避免的结果,那么这一过程具有两个方面:对某一群体的归属感的产生及对其他群体的距离感的产生。

4.5 结论:自我与他者模式

以上四种阐释模式试图从不同角度阐明基督教与中国文化的相遇历史。尽管这个领域的研究很有价值,但这一历程及其影响在整个中国历史长河中只是一朵不起眼的浪花。在结束本文之际,我谨向大家提示,“他者”(自然相应地包括“自我”)模式也可作为阐释基督教在华传播史的一个框架。

在过去 20 年里,法国哲学开始研究“他者”的问题。这对历史研究起了推动作用。托多罗夫(T. Todorov)研究美洲征服史采用的就是他者的模式,这是研究文化交流的一个很好的范例。

托多罗夫建立了一个“与他者关系的模式”。在他看来,关于他

者的问题,有三个层面^①。首先是价值判断(价值论层面):他是好是坏,我喜不喜欢他,他与我处于同等地位或是次于我;其次是相互之间亲善或疏离的关系(人类行为学层面):我采纳他的价值观,我与他认同,或者我同化他,我把自己的观念加于他之上;在向他屈服与他向我屈服之间还有中立或漠然的选择;第三,我知道或不知道他者的特征(认识论层面):对认识等级的划分不是绝对的,但却是无限的。这三个层面相互联系,但是又相互区别:我们不能把一个层面归于另一个层面,也不能从一个层面推出另一个层面。例如,我们可能对某一文化不甚了解但却喜欢它。托多罗夫的著作也以三个层次为中心:征服,喜欢,了解。

托多罗夫提出的这三个层面可以当作分析基督教与中国文化相遇中有关他者问题的阐释模式。例如,对他者的价值判断是什么?双方是否存在重要的差异?这些差异如何体现出来?对他者的价值判断与个人对他者的喜欢与否,以及对他者的了解与否之间的关系如何?

由此,基督教在华传播史也可以看作是一部界定“他者”与“自我”的历史,这一模式并不排斥其他的阐释模式。这个模式涉及到两个实体:基督教与中国,它们与诸如西方、科学、现代、传统、稳定、不变等概念有密切的联系。自我与他者模式的缺点在于可能把两者的身分认同固定下来,不承认任何发展、变化和变革。这将给研究造成困难。避免这一缺点的办法是把两个实体看作是开放的、富于发展潜力的和可变的。自我与他者的概念是发展变化的,研究者的身分认同也是不一样的。例如,17世纪基督教在华传播史可能由西方(他者)基督徒(自我)或非基督徒(他者)的学者,也可能由中国(自我)基督徒(自我)或非基督徒(他者)的学者来研究。当

^① 茨维坦·托多罗夫:《美洲的征服:他者的问题》(法文版),巴黎:塞耶出版社,1982年,请注意第191页。

他们研究反基督教的运动时,对自我与他者的身分认同是不一样的。并且,如果参考中文及西文资料,采用各种各样的研究方法(实证——文本和阐释——叙述),对两个可变实体进行深入的研究,如果从不同的角度来解释基督教在华传播史所容纳的课题,我们便可以发现基督教与中国这两个可变实体之间对对方认识的开始、嬗变及最终成形的过程。实际上,对双方来说,对“他者”的认识与对“自我”的认识是相依相随的。自我与他者模式向基督教在华传播史的研究提出了新的挑战。