

早期汉学家关于中国伦理及 “上帝临在”的争论

——可供进一步研究的因素

Early Sinologists and the Debate
on Chinese Ethics and the Presence of God:
New Elements for Further Research

麦克雷著 柳博赞译

Michele FERRERO

作者简介

麦克雷，北京外国语大学海外汉学研究中心外国专家

Introduction to the author

Michele FERRERO, Expert at National Research Center of Overseas Sinology,
Beijing Foreign Studies University.

Email: micheleferrero@hotmail.com

Abstract

Early Western sinology was very interested in issues such as morality, ethics, customs and behavior. In their descriptions of China, most of the early sinologists (between 1580 and 1780) insist on “ethics” as one of the “sciences” in which the Chinese excel. This article focuses on three problems. The first concerns the reasons why these early sinologists were attracted by Chinese ethics. Since all the early sinologists were religious people and missionaries, they were keen to find common ground with the Chinese people for their work of evangelization; the Jesuit tradition of self-cultivation also found in Confucian ethics many similarities. The second problem is whether Ricci’s *Tian zhu shi yi* (天主实义) can be considered a clear example of a dialogue between Thomism and Confucianism on moral issues and ethics. The third problem is whether, in the historical debates in early sinology, Chinese ethics was or was not directly connected with the notion of “God”. Through a historical-critical analysis of original Latin texts, supported by the research of specialized historians, this paper presents the two main positions of early sinologists: those who claimed that the Chinese have a strong sense of God and those who claim that the Chinese are basically culturally atheist.

Keywords: ethics, Early Sinology, Matteo Ricci, God, Atheism

早期汉学和中国伦理

在 16 世纪到 18 世纪之间,只有宗教人士能够从欧洲远行至东亚,并且记录下自己的见闻。这些人之中包括教士和宣教士。水手和士兵当然也能够远行至亚洲,但是他们中少有人能自如地运用文字记录和写作。在生意人、舰船船长和军事指挥官之中,有些人颇有文字功底,但是他们对地图和贸易更感兴趣,不愿花精力细致描述当地的文化和传统。有勇气和动力冒着风险远赴海外,又有足够的文化功底来描述那些遥远之地的,唯有宗教人士了。

1569 年道明会修士克鲁兹 (Gaspar de Cruz, Dominican) 在葡萄牙写成了最早论述中国的专著《中国大观论集》^①。拥有士兵和宣教士的双重身份的埃斯卡兰特 (Bernardino de Escalante) 出版了欧洲第二部有关中国的专著人。^②第三部在早期文献中恐怕是影响最大的,即奥斯定会修士门多萨 (Juan Gonzalez Mendoza) 所著的《中华大帝国史》。^③

这些早期的西班牙和葡萄牙汉学家与他们的后继者一样,均是修士和传教士。但与那些后继者不一样的地方是,他们有一个非常具体而独特的宣教理念。在他们的心中,“征服并归化”这两个概念是统一的。在他们所写的报告和描述中,他们所呈现的中国是一

^① Gaspar de Cruz, *Tractado em que se cōotam muito por estêso as cousas da China, cō suas particularidades, y assi do reyno dormuz* (Evora: Andr é de Burgos, 1570).

^② Rafael Bellón Barrios, *Acerca del Discurso de la navegación (1577) de Bernardino de Escalante: evangelización, conquista, percepción del otro* (Biblioteca Saavedra Fajardo, 2008).

^③ Juan Gonzalez Mendoza, *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*, Roma: Grassi, 1585. 中译本参阅: 门多萨:《中华大帝国史》,何高济译,北京:中华书局,2004 年。[Juan Gonzalez Mendoza, *Zhonghua da di guo shi*, trans. HE Gaoji (Beijing: Zhonghua Book Company, 2004).]

个宽泛化图景，他们重点关注的同样是贸易、地理、民政管理、军事特色和经济优势。中国被视为宣教的土壤，但同时也是可征服的对象之一，而西班牙和葡萄牙在那个时代时常进行的就是征服他国一事。这两个国家很快就意识到，中国是无法征服的，甚至是无法占领的。但是，耶稣会修士罗明坚（Michele Ruggieri, 1543-1607）在最初的报告中仍然在集中描述中国的地理和经济特征，包括银矿和金矿的情况。^①

汉学在耶稣会修士来华之后有了很大改观，尤其是利玛窦以降。在关于中国情况的报告之中，关注的焦点首先落到了道德层面，包括道德、伦理、风俗和行为上。大多数早期汉学家（1580-1780年间）^②在对中国做出描述的时候，都将“道德”明确定义为中国人出类拔萃的“科学”之一。他们越来越为中国的伦理所吸引，而不是其他内容，比如各种原材料的生产和销售、生意和商业情况，或是军事和社会组织。他们在中国写了一些报告，其中也简短地提到了这些事情，^③但是其重要性远不及伦理、语言和历史。

因为这些耶稣会修士，16世纪远行至中国的欧洲旅行者 and 他们的先驱马可·波罗不一样了。他们给欧洲带回的并给美洲带去的不仅仅是各种产品（茶叶、食品、香料、瓷器，等等），而是关于一个前所未有的伟大文明和文化的信息。也因为这些发回欧洲和美国的报告，到了17世纪，很多欧洲人开始由衷地痴迷于中国的伦

^① Michele Ruggieri, *Atlante della Cina* (Rome: Istituto poligrafico e zecca dello Stato, 1993).

^② 关于对这些早期汉学家的介绍，请参见：张西平：《欧洲早期汉学史：中西文化交流与西方汉学的兴起》，北京，中华书局，2009年。[ZHANG Xiping, *Ouzhou zao qi Han Xue shi: zhong xi wen hua jiao liu yu xi fang han xue de xing qi* (Beijing: China Book Company, 2009).] 另参阅：David Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1985).

^③ 参见利玛窦日记的开头几章等例子：Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*, trans. Louis Gallagher (New York: Random House, 1953), 亦可参见这些宣教士汉学家的信札。

理传统。^①中国文化和西方文化不同，中国并不像古罗马人、后来的西班牙人和英国人那样依靠征服其他国家来传播文化。中国文化的传播是因为人们认为这种文化非常有意义，值得去研究。

耶稣会汉学家会将有关中国语言、历史和伦理的信息带回欧洲是出于以下三个原因。首先，他们想要描述自己的宣教场所，并进而寻求财政支持。第二，他们真心相信中国传统在语言、历史和伦理这三个领域是出类拔萃的，并且认为中国传统可以丰富欧洲人的视野，启发欧洲人的思考。第三，这些早期汉学家是宗教人士，是罗马天主教會的宣教士和活跃成员，他们非常热切地要在中国传统中寻找共同的根基，以便开展宣教事工。基督教传统的基本信条之一就是：在接受基督的福音之前首先要净化人的道德。^②这就是为什么这些早期汉学家会讨论中国道德是否是帮助中国人接受基督教信仰的前期预备？如果是，哪些道德原则是这种预备？又或，如何让中国道德成为这种预备？

早期汉学家大多是耶稣会修士，因为教宗格列高利十三世（Pope Gregory XIII）于1585年发布了通谕《出于牧灵的责任》（*Ex pastorali officio*），从此将对中国宣教的任务首先交给了他们。耶稣会传统强调自我的修养和道德的净化：这些因素在儒家伦理中找到了共同的肥沃土壤。

这就是为什么利玛窦在《天主实义》中写道：“学者先去恶而

^① 关于所谓的“中国热”，亦可参见张西平：《欧洲早期汉学史》，第406页以下。

^② 所有福音书都记载了施洗约翰大声呼吁民众悔改归信，福音书将之视为接纳耶稣的预备。参见《马可福音》第一章，《马太福音》第三章，《路加福音》第三章和《约翰福音》第一章。自从教会创始之初，道德的净化就被视为对想要受洗的慕道友的一种预备。

后能致善”。他是第一个将中国道德视为基督教的可靠根基的人：“除了很少的几处，儒家书院教导的内容与基督教原则并不相悖。这样的一个机构可以为基督教提供很多便利，而且可以进一步发展和完善之。”^②

在这里，我们不得不问一个问题，但是问题的答案是这篇文章的篇幅容不下的：讨论“中国伦理”是否恰当？早期汉学家自己也经常使用“中国道德传统”、“中国道德”、“中国风俗”之类的表达。那么，我们是否能够在宽泛的意义上讨论某个“民族伦理”？有关伦理学含义的争论非常激烈（规范性伦理、元伦理、美德伦理、应用伦理，等等）。对于亚里士多德来说，“伦理”是人们用来获得美德的科学，藉着美德，人们可以获得幸福，并且在幸福之中找到人生的终极意义。正如麦金泰尔（Alasdair MacIntyre）在其里程碑式的研究中所表述的那样，^③伦理同样也依赖于一个认同并培养美德的群体。在这个意义上，“中国伦理”就是作为一个整体的中国人在认同并培养美德的过程中所应用的科学，其目的是寻找人生的终极意义。但是，作为一个整体的中国人是否对这些伦理价值有共识？这是否意味着有不同的伦理学价值体系的人就“不太像中国人”？或者，信仰不同宗教的人就“不太像中国人”？

在现代西方世界，我们并没有绝对的共识来界定何为美德和良善行为。因此，在欧洲，我们很难谈论一种“民族伦理”并将之作

^① Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven* 《天主实义》(462)。本文引用利玛窦《天主实义》为双语版，详情参见：Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, translated with introduction and notes by D. Lancashire and P. Hu Kuo-chen; a Chinese-English edition edited by E. J. Malatesta (Taipei; Paris; Hong Kong: Ricci Institute, 1985).

^② Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matteo Ricci 1583-1610*, trans. & ed. Louis Gallagher, S.J. (New York: Random House, 1953), 98. 此处转自 Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origin of Sinology*, 63

^③ Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981).

为区分善恶的共同理念。17 世纪的宗教战争之后，现代政府和同一时期的西方世界不再讨论“伦理”，而只是讨论“合法性”。为了避免冲突，政府颁布了一系列民法，将之置于普遍接受的宪法的限制之下，为外在行为设立规范。在国家的层面上，不再有宗教意义上的“罪孽”（sins），只有法律意义上的“罪行”（crimes）。政府不再去判断何为“善”，何为“恶”，而是仅仅判断何为“合法”，何为“不合法”。只要一种行为是合法的，社会就可以接受它，即便这种行为有损于道德，是宗教意义上的“罪孽”，难以被某些社会成员接受。比如，对于某些人来说，离婚和再婚是“罪孽”，但是对于政府来说，这并不是“罪行”；又如，对于某些人来说，宗教节日不去教堂是“罪孽”，但是政府并不会介入，因为这并不是“罪行”；再如，对于某些人来说，有的行为也许是具有美德、值得颂赞的（在一群足球流氓中间使用武力和暴力），但是对于政府来说，这是“罪行”。对于某些宗教团体来说，服兵役是“罪孽”，但是对于某些政府来说，不服兵役是“罪行”。这样的例子还有很多。现代的国会声称，法律所反映的是大多数人的道德标准。

在早期汉学家谈论“中国伦理”之时，他们指的并不是民法，而是他们眼中作为一个整体的中国社会所特有的“美德行为”：尊老爱幼、服从权威、勤劳苦干、谦虚忍耐，以及尊重人类关系之间的复杂性。在某些实例中，这些早期汉学家区分了儒家、佛家、道家和其他道德传统的伦理价值，但一直将其统称为“中国传统”。

他们越来越清楚地认识到，界定“中国伦理”并不是一件容易的事。一个典型的例子就是利玛窦易服的故事。为了变得“中国化”，利玛窦在来华之后的最初几年身着当地佛教僧人的服装，模仿僧人的言行举止，他以为这样一来，人们就可以很容易地辨认出他的“宗教人士”身份，即教士身份。一位当地官员令耶稣会修士打扮成僧

人的样子，于是他也采纳了这样的建议。^①不过，他自己也认为这是表达自己教士身份和宣教意图的最好方式。他甚至同意去佛教寺庙中挂单。但是，在更好地了解了中国之后，利玛窦决定改变言行举止和衣着打扮，甚至连朋友圈也换了：以前的朋友是佛教弟子，后来的朋友是儒家门生。

利玛窦易服的契机是郭居静神甫（Father Lazzero Cattaneo）提供的。郭居静神甫是耶稣会修士，1594年5月来华。在易僧服为儒服的这件事上，郭神甫起到了关键性的作用。虽然郭神甫自己来华不久，但是他意识到，在相似的着装背后隐藏着巨大的差别。因此，利玛窦起初认为，想要变得“中国化”就必须仿效佛教僧人的样子。后来他又意识到应当仿效儒士的样子。今天，中国基督徒已经完全被视为中国人：所以，如果一位新的利玛窦要想变得“中国化”，他也可以仿效中国基督徒的样子。

从基督教教导的眼光看中国伦理

早期汉学家完成了从佛教到儒家的转变。接下来，他们选择了伦理作为与中国朋友^②或论敌对话和辩论的共同基础。对于耶稣会修士来说，情况尤为如此。利玛窦的《天主实义》就是一个广为人知的阿奎那主义与儒家对话的例子，对话的内容是道德和伦理问题。^③所有耶稣会修士在其漫长的研修过程中都必须学习阿奎那的著作，而这些著作也为他们提供了有效的平台，使他们能够以开放

^① 这位官员做出这样的建议，其动机很可能仅仅是为了避免立下“接纳外国人到本地辖区”的先例。参阅：J. Shih and C. Laurenti, “Introduction,” in *Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*, eds. Matteo Ricci & Nicolas Trigault (Roma: Edizioni Paoline, 1983), 12-13.

^② 亦可参见：Christopher Shelke & Demichele Mariella, eds., *Matteo Ricci in China. Inculturation through Friendship and Faith* (Rome: Gregorian and Biblical Press, 2010).

^③ M. Ferrero, *The Cultivation of Virtue in Matteo Ricci's "The True Meaning of the Lord of Heaven"* (Taipei: Fu Jen Catholic University Press, 2004).

的心态去面对中国的道德教导。他们选择与儒家传统对话，而不是与佛教或道教对话，这是受到了阿奎那、亚里士多德和伊纳爵·罗耀拉（Ignatius of Loyola）的影响：良好的道德生活是必要的前期预备，然后人才能够接受福音。对于这些宣教士来说，儒家传统已经为中国人提供了这种良好的道德生活。

利玛窦辞世之前不久写就了《中国宣教史》（*History of the Introduction of Christianity in China*）一书，在书中，他证实了自己的这种判断：“[孔子]的言辞和良善的生活表明，他绝不次于我们的古代哲学家，甚至比他们之中的一些人还要卓越。”^①

但是，他坚持一点，而且这个观点并没有受到儒家学者的普遍欢迎：与上帝的关系是得体的道德生活的必要条件。“圣学在吾性内，天主铭之人心原不能坏，贵邦儒经所称明德、明命是也。”

利玛窦能够在中国传统中看到上帝的临在，因为这种传统强调美德的重要意义。对于他来说，中国传统强调和重视培养“明德”（illustrious virtue）标志着上帝将“务要追求完美”的呼召写在了中国人的心中。“趋善避恶”是适用于所有人的普遍基本道德生活准则，这是所有人的共同命运。这是因为，对于利玛窦和其他耶稣会汉学家来说，人性的本源和归宿在于上帝。上主亲自在我们的心智中铭刻下了这种高等学问。人是按照上帝的形象所造，应当努力活出这种内在的呼召，顺服深奥的天命。“你造我们是为了你，我

^① “[Confucius] in quello che disse e nel suo buon modo di vivere conforme alla natura, non è inferiore ai nostri antichi filosofi, excedendo a molti. (In his sayings and his good life he is not any less than our ancient philosophers, and even better than some of them).” P. D’Elia, ed., *Fonti Ricciane: Storia dell’Introduzione del Cristianesimo in Cina*, vol. I (Rome: La Libreria dello Stato, 1942-1949), 55.

^② Matteo Ricci, *The True Meaning* (458).

们的心若不安息在你怀中，便不会安息。”^①问题在于，“明德”已经被原罪所遮蔽，并且使人产生了自私的欲望。利玛窦明确地指出，原罪的现实性使人没有可能通过自己的力量获得完美的德行。

夫德之为业，人类本业也。闻其说无不悦而愿急事焉。但彼私欲所发者，先已篡人心而擅主之，反相压难，愤激攻伐，大抵平生所行悉供其役耳。是以凡有所事，弗因义之所令惟因欲之所乐。^②

在利玛窦看来，这就是为什么人类需要上帝的恩典才能够获得完美的德行：“但是明为私欲蔽掩以致昏瞶，私欲误认明德。”^③只有悔改归信，最终拥抱信仰，人才能获得全然的道德完美。这就是利玛窦的核心教导。“然此学之贵，全在力行。而近人忘当之以讲论，岂知善学之验在行德不在言德也。”^④

中国伦理和上帝概念：“本已有之”

人类是否需要“上帝”，才能获得道德的良善？这是柏拉图以降的西方思想史一直关注的一个重要问题。

在这里，我们面对的是早期汉学家与中国伦理相遇时的第三个主要问题，也是历史上长期争论的问题：中国的道德传统是否与上帝概念直接相关？早期汉学家是按照西方逻辑来处理这一问题的：

^① “Fecisti nos ad Te, Domine, et cor nostrum inquietum donec requiescat in te.” Augustine, *Confessions*, book 1. 中译出自奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，1962年，第1页。[Augustine, *Chan hui lu*, trans. ZHOU Shiliang (Beijing: Commercial Press, 1962), 1.]

^② Matteo Ricci, *The True Meaning* (305).

^③ Matteo Ricci, *The True Meaning* (458).

^④ Matteo Ricci, *The True Meaning* (459).

第一，上帝是良善的道德生活的必要条件；第二，中国伦理，尤其是儒家伦理，是对良善的道德生活的合理教导；第三，因此，中国伦理中必然有上帝某种方式的临在。

早期汉学家对这个问题非常感兴趣。对于他们来说，上帝的临在是良善的道德生活的必要条件，这可以从两个方面去理解。首先，所有的人都是上帝所造，上帝在他们的心中写下了道德生活的基本要求，并且会在末世审判各人的行为。其次，“原罪”是过于沉重的负担，人类凭借自己的力量无法担负。所有的在华耶稣会修士在这个问题上都达成了一致。但是，有的时候他们在“上帝是否以西方基督教传统之外的方式临在于中国人之间”这个问题上无法达成统一意见。在欧洲的天主教会内部，天特会议（Council of Trent）^①之后也出现了激烈的辩论，在天主教会和改革宗教会之间，这种辩论尤为激烈。在面对中国伦理传统的时候，耶稣会修士很快就分裂为两个阵营：一方认为他们可以在古代中国的传统中找到对上帝的宗教性崇拜，因此人与上帝之间的关系仍然存在。另一方认为中国人在传统上是“无神论者”，或是偶像崇拜者。

历史和文献表明，这两种立场都被视为适于基督教宣教工作的开展。二者都认为自己的主张最能够推动宣传基督教教导的工作。这是因为，有些耶稣会汉学家认为，如果古代的中国人已经有了“上帝”概念，虽然是有限、不完整的，但却是很好的预备，使他们能够接受上帝完整的启示。对于其他人来说，如果中国人基本上是无神论者，那么这对于福音来说也是好事，因为这意味着所谓的“中国礼仪”——很多次谈论的焦点问题——就不是偶像崇拜的行为，只是对社会传统的民间性表达。因此，即使是在归信基督教之后，这些仪式也可以保留，中国的归信者即使仍然遵循着古代以来的中

^① 这次会议在 1545 至 1563 年举行，其中的议题之一就是“上帝的恩典如何运行在我们中间”。

国传统，也不失为一名好基督徒。

第一种观点的支持者是那些与儒家学者交往甚密的人，他们与儒家学者辩论中国经典的内容。而第二种观点渐渐获得越来越多宣教士的支持，他们交往的群体是大众，也对罗马教廷提出了一些相关的诉求。让我们来看几个例子。

比如，有些耶稣会汉学家试图去证明，古代中国人就已经有了“上帝”概念，他们的根据是利玛窦所引用的中国经典，其中出现了“上帝”一词。^①但是，在德礼贤（D’Elia）看来，这并不意味着利玛窦认为他那个时代的中国人是有宗教情怀的。事实上，对于利玛窦来说，“他那个时代的大多数人都是无神论者。”^②但是，他仍然非常确定地认为“古代中国人认识真正的上帝。”^③换句话说，中国人在过去的时候知道关于真正的上帝的一些事情，而这种知识被中国经典记载了下来，因此也就进到了实践伦理和道德之中，尽管他那个时代的中国人已经忘记了最初的本源。

一个世纪之后，所谓的“索引派”（Figurists），尤其是马若瑟（J. de Premare）和白晋（J. Bouvet）声称《圣经》启示的信息诚然在史前时代就可能已经传到了中国。^④这些“索引派”人士相信，“在异教的书写之中也有真正宗教的遗迹。”^⑤在《中国贤哲孔子》的前言中，几位作者将古代中国人描述为通过仪式和献祭来敬拜上帝的民族。^⑥

李明（Louis Daniel Le Comte，1655-1728）的观点也与此相仿。

^① P. Tacchi Venturi, *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S.J.* (Macerata: Premiato stab. tip. F. Giorgetti, 1911-13).

^② P. D’Elia, ed., *Fonti Ricciane*, vol. I, 132, note 2.

^③ Ibid.

^④ 参见张西平：《欧洲早期汉学史》，514-593.

^⑤ Mungello, *Curious Land*, 307.

^⑥ D Horthemels Parisiis, et al., eds., “Introduction,” in *Confucius Sinarum philosophus, sive scientia sinensis latine exposita* (Parisiis: Apud Danielelem Horthemels, 1687), xvi, xxxv.

在《中国近事报道》一书中，^①他强烈反对“中国人是无神论者”的说法：“中国有关于真正上帝的知识，并且遵行道德最纯粹的箴言，反观欧洲和世界其他地方，无不陷入谬误与败坏。”^②我们在这里再一次看到将“对上帝的信仰”和“良善的道德生活”等同起来的做法。因此，李明补充说：“中国人是在宇宙间最古老的圣殿中，向创造者献祭。”^③

也许，这种模糊的“上帝概念失落于历史之中，但与道德有益”的观点不仅吸引了中国思想家，也吸引了“启蒙运动”中的法国哲学家。在18世纪中期，这些哲学家——代表人物是伏尔泰——将中国看做是有着“模糊、遥远、含混的上帝概念”的良好的道德社会：这正是“启蒙运动”的理想宗教，后来也被共济会所接受。这样一来，法国哲学家就找到了一种可供选择的新模式来否认教会在欧洲的社会功能，也拒绝接受教会的断言——“历史上的耶稣就是我们所认识的唯一上帝。”

中国伦理和上帝概念：“实不曾有”

另一方面，有些耶稣会修士无法在中国传统中看到上帝的临在，无论是过去的传统还是当下的传统。比如，利玛窦之前的罗明坚（Michele Ruggieri, 1543-1607）在其未发表的《教理问答》中假想了与一位中国学者的对话。中国学者说：“我阅读了很多书籍，以及很多贤哲和诗人的书卷，但是却找不到哪里记载了您谈论的这

^① Louis Daniel Le Comte, *Nouveaux memoires sur l'etat present de la Chine* (Paris: Chez Jean Anisson, 1696).

^② Le Comte, *Nouveaux memoires sur l'etat present de la Chine*, II, 146-147. 转引自 Mungello, *Curious Land*, 338.

^③ Ibid.

位上帝。所以，请您为我讲解，我会用心去听。”^①

龙华民（Niccolò Longobardo）的例子与罗明坚也很相似：他也不完全同意利玛窦“中国人已经有了上帝概念，与基督教启示中的创造者上帝相似”的看法。龙华民所代表的是在处理这一事件的进路上不妥协的耶稣会修士。他也没有对古代的中国儒家经典和当代的儒家文本做出区分。德礼贤引用了龙华民的一段颇有意思的三段论：“早期儒家也是无神论者，因为当代的儒家是无神论者。他们是不会改变自己的传统教导的。”^②

南怀仁（Ferdinand Verbiest）也是如此。1661年，他用拉丁文写了一封信来阐述“中国的上帝概念”一事，而这封信直到1664年才被带到罗马。事实上，这封信是一封悼念信，收信者是罗马天主教的高层，信的标题是“为汤若望（Johannes Adam Schall）神甫的历法辩护”。当时有人指责汤若望，说他制订中国历法是在传播迷信，而南怀仁写这封信的目的是驳斥这种指责。信中说，历法中毫无迷信的成分，因为中国人“大多是无神论者”。^③南怀仁的这一声称是基于很多其他耶稣会修士的著作。这封信的语气并不是严谨而客观的，其内容也不仅仅关于中国宗教，而是为汤若望的历法辩护，驳斥罗马的那些指责汤若望为“迷信的工具”的人。

南怀仁说：“我们的神甫所持的意见是广为接受的，是有充分根据的，他们描述的不仅仅是现在的中国人，而且也包括上古之时的中国人。很多世纪以来，一直到现在，他们都是无神论者。他们不仅拒绝承认神祇的存在，也不相信灵魂的永恒，不相信赏善罚恶。

^① 此处译文是笔者基于梵蒂冈图书馆所藏罗明坚书稿自译。参阅 Michele Ruggieri, *Atlante della Cina, con testo latino, care of Eugenio Lo Sardo* (Roma: Archivio di Stato di Roma-Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato - Libreria dello Stato, 1993).

^② D'Elia, *Fonti Ricciane*, vol. I, 132, note 2. 另参阅 Mungello, *Curious Land*, 298.

^③ F. Verbiest, *Correspondence de Ferdinand Verbiest de la compagnie de Jesus (1623-1688)*, eds. L. Willaert & H. Josson (Bruxelles: palais de Academies, 1938), 50.

这就是金尼阁神甫（Father Nicholas Trigault）的看法。”^①接下去，他引用了更多在他之前来华汉学家的意见：

庞迪我神甫（Father Didacus de Pantoja）是最早来华的神甫之一，是利玛窦神甫的同伴。在第 47 页和第 48 页上，^②他给出了自己的解释，其中有这样的话‘几乎所有的中国人都是无神论者，不知道如何敬拜上帝，无论是真神还是假神。’当时傅汎际神甫（Father Francisco Furtado）已年逾七十高龄，来华四十余年，他的话也足可以为汤若望神甫作见证。最后，卫匡国神甫（Father Martino Martini）在第 7 页和第 8 页‘中国地图’的前言上也非常清楚地描述了知识分子群体：在中国，他们是最有影响力的人，只有这些人能够组织与宗教行为类似的行为、政治性仪式和献祭。因此，我们早期来华的神甫出版了一些著作，不断与他们辩论，试图去证明和表述万事皆有最初因，灵存在，魂不朽，善者有赏，恶者有罚。您可以在利玛窦神甫和饱受攻讦的汤若望神甫的著作中看到这些内容，尤其是汤若望神甫论上帝护佑的著作，这部著作有很强的学术性。在讲了这些话之后，我要说的是：根据莱修斯神甫（Father Lessius）^③和其他人的定义，迷信的主体是信仰真正上帝的邪恶教团，或是信仰假神的邪恶教团，因此这种关系明显或隐晦地指向被崇拜或是被吁求的神祇。历法书中的事务和汤若望神甫监理下写进历法书的内容并不涉及到迷信，这既是出于作者本身的意图，也是

^① F. Verbiest, *Correspondence de Ferdinand Verbiest de la compagnie de Jesus*, 50.

^② 指的是南怀仁神甫发送至罗马教廷的悼念信。

^③ 莱修斯（Leonard Lessius, 1554-1623）是当时著名神学家。

由于无神论民族在使用历法的过程中为其赋予了无神论的意涵，并且这种意涵保留至今。”^①

但是，我们在《中国图说》(*China Illustrata*)^②中看到了另外一种意见。《中国图说》在当时被视为中国百科全书，编成于1667年，编者是德国耶稣会修士基歇尔(Athanasius Kircher)。对于基歇尔来说，中国人既不是无神论者，也不是不知缘何信仰“上古之上帝”的民族；他们不过是偶像崇拜者而已。这部百科全书的名称是《中国图说：神圣与世俗之碑，各种自然与艺术景象，以及其他记录，奉利奥拔德一世而写》。^③

尽管基歇尔从未到过中国，但是他对“中央之国”非常感兴趣，其研究涉猎广泛，对几乎所有的研究和探索都感兴趣。基歇尔被视为那个时代的“达芬奇”，因为他的学术和科学研究涵盖面广。借助于自己与多位耶稣会宣教士的通信往来和个人关系，他广泛探索了诸多学科，包括植物学、音乐、希伯来语、埃及象形文字，也包括中国及其语言和文化。基歇尔想要使中国宗教看上去像希腊和罗马宗教，甚至像埃及宗教，即成为一种复杂的多神论。但是，这并不是利玛窦和其他在华耶稣会修士的看法。

这类辩论主要发生在西方汉学家中间。事实上，“上帝在儒家传统之中的临在”对儒家学者来说并不是非常重要的话题。大多数儒家学者对“在自己的传统中寻找上帝的临在”并不感兴趣，亦不

^① F. Verbiest, *Correspondence de Ferdinand Verbiest de la compagnie de Jesus*, 50-51.

^② 最早版本：Amsterdam, apud Jacobum a Meurs, 1667.

^③ 参阅：Athanasius Kircher, *China Illustrata With Sacred and Secular Monuments, Various Spectacles of Nature and Art and Other Memorabilia*, trans. Charles D. Van Tuyl (Bloomington, IN: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, 1987). 中译本：阿塔纳修斯·基歇尔：《中国图说》，张西平、杨慧玲、孟宪谟译，北京：大象出版社，2010年。[A. Kircher, *Zhongguo tu shuo*, trans. ZHANG Xiping, YANG Huilin, MENG Xianmo (Beijing: Da Xiang Publishing House, 2010).]

很热心。约翰·杨（John Young）声称，明代理学家与外国宣教士之间发生冲突的主要原因并不是理学家们的排外情绪，而是针对“基督宗教本身”的敌意。^①对“天”的本质的不同理解，以及对“人格神存在”的争议揭示了基督教和儒家的核心区别。^②对于儒家学者来说，基督教伦理的其他层面也是无法接受的，比如强调在“我们的父”面前，人人平等，大家都是兄弟，在家庭和社会等级的联系之外还有一种共同的纽带将所有的人连接在一起。^③

因此，在伦理和道德层面上，理学家与耶稣会修士的主张并没有多少共同之处。对于理学家来说，人类并不需要上帝来达到完美。只须遵循古代贤哲的教导，人就能够理解自己并获得道德的完美：“唯四书五经为善之本，三纲五常为善之道”。^④

利玛窦在《天主实义》中描述了一个西方人和一个中国人的对话。中国学者反复强调，一个儒家门生并不需要任何外来的益处、害处或者赏罚，就可以使自己具备得体的行为。没有“上帝”的帮助人也可以成为良善的人。在儒家体系中，良善是“道”的彰显（孔子），是一个人“本性”的彰显（孟子），而良善行为的唯一正确的动机就是“诚意”，这也就意味着人要“全心全意去实现自己的本性”。^⑤《论语》以一种独特的方式来论及道德，并不将道德行为当

^① John D. Young, *Confucianism and Christianity. The First Encounter* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983), 94.

^② John D. Young, *Confucianism and Christianity*, 94.

^③ 另参阅徐昌治、夏瑰琦：《圣朝破邪集》，香港：建道神学院，1996年。[XU Changzhi and XIA Guiqi, *Sheng chao po xie ji* (Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1996).] 英文请阅 Douglas Lancashire, *Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China* (Berne, IN: American Society of Church History, 1969); Paul Cohen, *China and Christianity: the Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870* (Cambridge: Harvard University Press, 1963); George H.C. Wong, "The Anti Christian Movement in China: Late Ming and Early Ch'ing," *Ts'ing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series III, no.1(1962): 187-222.

^④ 《破邪集》，4, 35。转引自 Young, *Confucianism and Christianity*, 73.

^⑤ Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven* (49).

作任何今生或来世的奖赏。^①如果孔子认为有一种动机能让人做出良善的行为，那么这种动机就是圣贤传下来的传统，因此他“述而不作。”^②

从中国人的视角来看，宣教士带来的道德教导信息并不是革命性的，甚至不被认为是“有用的”。很多中国儒家学者愿意使用西方人的进步科技，但并不觉得西方宗教或哲学对道德生活有用。三个世纪之后，一位中国学者提出“中学为体，西学为用”，^③说明中国人文传统属于更高道德层次，同时指出中国对西方科技的依赖。事实上，宣教士自己也会同意这种说法：一个人不是因为基督教是提升道德的良好“工具”才会成为基督徒；一个人是因为相信耶稣基督才会成为基督徒。《圣经》教导人们：“你们要圣洁，因为我是圣洁的”（《利未记》19:2，《彼得前书》1:15），而不是因为圣洁对社会和谐有用（虽然事实上也确实有用）。

结论：根据我对一些拉丁文文献的解读，我进一步发现了很多证据，证明早期的汉学家并没有在“中国伦理是否与上帝概念有关”的问题上达成一致。这主要是出于三个原因：第一，我们很难去明确定义何为“中国伦理”。第二，在这一问题上，中国人自己有不同意见。第三，不同汉学家出于不同的目的和目标，会坚持这样或那样的意见，所以他们并不一定是在寻求客观的描述，而是在寻求支持他们论点的论据。

^① See also H. Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age. A Reconstruction under the Aspect of Breakthrough toward Postconventional Thinking* (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), 193-194.

^② 《论语·述而》。

^③ “中学”指以三纲五常为核心的儒家学说，“西学”指近代传入中国的自然科学和商务、教育、外贸、万国公法等社会科学。

译者简介

柳博赞，北京语言大学讲师

Introduction to the translator

LIU Boyun, Lecturer, Beijing Language and Culture University

Email: boyunliu.pku@gmail.com

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [Works in Western Languages]

- Augustine. *Confessions*. Edited by Michael P. Foley. Translated by F. J. Sheed. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, Inc., 2006.
- Barrios, Rafael Bellón. *Acerca del Discurso de la navegación (1577) de Bernardino de Escalante: evangelización, conquista, percepción del otro*. Biblioteca Saavedra Fajardo, 2008.
- Bartoli, Daniello. *Dell'istoria della compagnia di Gesù. La Cina, terza parte dell'Asia*. 4 vols. Ancona: Aurelj, 1843.
- Cohen, Paul. *China and Christianity: the Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-Foreignism, 1860-1870*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- Comte, Louis Daniel Le. *Nouveaux memoires sur l'etat present de la Chine*. Paris: Chez Jean Anisson, 1696.
- Cruz, Gaspar de. *Tractado em que se cōotam muito por estēso as cousas da China, cō suas particularidades, y assi do reyno dormuz*. Evora: André de Burgos, 1570.
- D'Elia, P., ed. *Fonti Ricciane: Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. 4 vols. Rome: La Libreria dello Stato, 1942-1949.
- Ferrero, M. *The Cultivation of Virtue in Matteo Ricci's "The True Meaning of the Lord of Heaven"*. Taipei: Fu Jen Catholic University Press, 2004.
- Intorcetta, Prospero & Fillipo Couplet, et al. *Confucius Sinarum philosophus, sive scientia sinensis latine exposita*. Parisiis: Apud Danielelem Horthemels, 1687.
- Kircher, A. *China Illustrata With Sacred and Secular Monuments, Various Spectacles of Nature and Art and Other Memorabilia*. Translated by Charles D. Van Tuyl. Bloomington, IN: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, 1987.
- Lancashire, Douglass. *Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China*. Berne, IN: American Society of Church History, 1969.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.
- Masini, F., "Notes on the First Chinese Dictionary Published in Europe (1670)." *Monumenta Serica* 51 (2003): 283-308.

- Mendoza, Juan Gonzalez. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*. Roma: Grassi, 1585.
- Mungello, David E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1985.
- Parisiis, D. Horthemels, et al., eds. *Confucius Sinarum philosophus, sive scientia sinensis latine exposita*. Parisiis: Apud Danielelem Horthemels, 1687.
- Shelke, Christopher & Demichele Mariella, eds. *Matteo Ricci in China. Inculturation through Friendship and Faith*. Rome: Gregorian and Biblical Press, 2010.
- Ricci, Matteo. *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*. Translated by Louis Gallagher. New York: Random House, 1953.
- . *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Translated with introduction and notes by D. Lancashire and P. Hu Kuo-chen. A Chinese-English edition edited by E. J. Malatesta. Taipei/Paris/Hong Kong: Ricci Institute, 1985.
- & Nicolas Trigault. *Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*. Roma: Edizioni Paoline, 1983.
- Roetz, H. *Confucian Ethics of the Axial Age. A Reconstruction under the Aspect of Breakthrough toward Postconventional Thinking*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Ruggieri, Michele. *Atlante della Cina, con testo latino*. Care of Eugenio Lo Sardo. Roma: Istituto poligrafico e zecca dello Stato, 1993.
- Venturi, P. Tacchi. *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S.J.* Macerata: Premiato stab. tip. F. Giorgetti, 1911-1913.
- Verbiest, F. *Correspondence de Ferdinand Verbiest de la compagnie de Jesus (1623-1688)*. Edited by Leopold Willaert & H. Josson. Bruxelles: Palais de Academies, 1938.
- Wong, George H. C. "The Anti Christian Movement in China: Late Ming and Early Ch'ing." *Ts'ing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series III, no.1(1962): 187-222.
- Young, John D. *Confucianism and Christianity. The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983.

中文文献 [Works in Chinese]

- 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，1962年，第1页。
[Augustine. *Chan hui lu*. Translated by ZHOU Shiliang. Beijing: Commercial Press, 1962.]
- 阿塔纳修斯·基歇尔：《中国图说》，张西平、杨慧玲、孟宪谟译，北京：大象出版社，北京，2010年。[Kircher, A. *Zhongguo tu shuo*, trans. ZHANG Xiping, YANG Huilin, MENG Xianmo (Beijing: Da Xiang Publishing House, 2010).]
- 门多萨：《中华大帝国史》，何高济译，北京：中华书局，2004年。[Mendoza, Juan Gonzalez. *Zhong hua da di guo shi*. Translated by HE Gaoji. Beijing: Zhonghua Book Company, 2004.]
- 徐昌治、夏瑰琦：《圣朝破邪集》，香港：建道神学院，1996年。[XU Changzhi and XIA Guiqi. *Sheng chao po xie ji*. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1996.]
- 张西平：《欧洲早期汉学史：中西文化交流与西方汉学的兴起》，北京：中华书局，2009年。[ZHANG Xiping. *Ouzhou zao qi han xue shi: zhong xi wen hua jiao liu yu xi fang han xue de xing qi*. Beijing: China Book Company, 2009.]