

利瑪竇行略及其身後的漢學研究

王超傑*

耶穌會士利瑪竇是來華成功進行傳教活動的第一位耶穌會傳教士。其居華二十八年，來華目的雖為傳教，然攜來西洋演算法，對中國數學科學的發展產生一定的影響力。此外，始於明末清初的以利瑪竇為代表的耶穌會士在華傳教活動，及由此引發的“中國禮儀之爭”，在一定程度上開啟了東學西漸之門。

利瑪竇 1551 年（嘉靖三十一年）10 月 6 日出生於意大利的馬切拉塔（Macerata），十六歲時其父送他到羅馬學習法律，三年後（1572）入顯修會神學校（Collegio Romano）就讀，曾經在丁先生（Christophorus Clavius, 1537-1612）門下學習數學。1577 年（萬曆五年）利瑪竇請願來華傳教，於 1582 年（萬曆十年）抵廣東香山縣，先學習中文。次年（1583）入廣東肇慶（明朝時兩廣總督駐在肇慶），與羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）會見兩廣總督郭應聘，獲准定居“櫻花寺”，陳列西洋器物、書籍、地圖，介紹西方科學文明，博取官紳士民好感，以利傳教。嗣後利瑪竇首先在肇慶建立了一座天主教堂，萬曆十七年由肇慶往韶州，二十二年由韶州而南雄而南京；二十三年北行到南京，折回南昌，建立第二座教堂，改穿儒服，自稱“西士”。利瑪竇於南京結識徐光啟，二十六年隨新補禮部尚書王忠銘等至北京；二十七年被遣回南京，在南京建立第三座教堂；萬曆二十八年再入北京，入貢方物，神宗欽賜官職，並賜第於順承門（後改名宣武門）外居住。利瑪竇在北京與徐光啟合譯《幾何原本》六卷，與李之藻合譯《同文算指》等書，是為西洋曆算輸入中國之始。利瑪竇於萬曆三十八年閏三月十八日（1610 年 5 月 11 日）病逝於北京，此時耶穌會在中國的信徒已達二千五百人。

利瑪竇在中國的時代背景

利瑪竇來華期間，正是明王朝史上的關鍵時期。神宗（萬曆）即位之初，首輔張居正輔佐，使明朝的統治一度出現中興景象。但萬曆十年張居正病死，在富豪強貴的攻訐之下，張居正死後兩年被清算，其改革亦被罷除。從此以後，萬曆已經實際掌握了大權，但廢長立幼事件與皇帝本身的性格使其採取長期不理政事，竟不見朝臣達二十餘年。萬曆中後期中國一直處於嚴重的內憂外患之中。外患方面，倭寇在東南沿海地區侵擾失敗後，便轉向北侵朝鮮。萬曆二十年六月，日本豐臣秀吉率水陸軍凡二十萬人侵入朝鮮；明派兵入援，後於二十二年九月與侵朝日軍簽訂停戰合約。萬曆二十五年二月，日軍再次侵入朝鮮，恰豐臣秀吉於二十六年七月九日病死，明朝得以擊潰日軍。明朝雖得勝，卻暴露其政治腐敗及政府機制的低劣。經過此次戰役後，邊防更加虛弱，政治更趨危機。而此時更大的外患來自北方，女真族部落首領努爾哈赤在白山黑水間發難，相繼控制了東北女真的全部勢力，對明朝在遼東的統治勢力，形成了嚴重的威脅。與此同時，為了防禦北方邊患，明朝也非常需要關於火砲方面的知識。

內政方面，宮廷的奢侈浪費給國家財政增加了莫大負擔，臨時性的田賦加派不時出現，水旱災頻

*王超傑，肇慶學院政法系教師。

仍卻不管理和倡修，因而導致長期的災荒以及人民接連不斷的騷動。但值得注意的是，嘉靖、萬曆時期農業生產力的提高，推動了商業和手工業的發展，使得這一時期商品經濟的繁榮，形成了一個高潮。而東南沿海地區民間的私人海上貿易因突破官方禁令亦在此時迅速發展。嘉靖、萬曆時期代表社會經濟變化的特徵之一，便是思想的開創和變革，其代表人物當推李贄（1527-1602）。李贄本身為儒家信徒，由於對官僚政治不滿，絕意仕途，進而著述抨擊政治。他的著作，着眼把讀書人的私利與公眾的道德相融合，詮釋經典則全憑個人的直覺和見解，加上本身的經歷，使他對問題的瞭解甚為深刻，因此，其著作廣受讀者欣賞，但卻與當時的正統儒家觀念格格不入，招來殺身之禍。黃仁宇有段話寫得很深刻：“如果智識分子放棄了正統的儒家觀念，則王朝的安全會立即受到威脅。智識分子在政治上是政府中的各級官員，在經濟上是中等以上的地主，正統的儒家觀念是維繫他們的紐帶，除此而外，再無別的因素足以使他們相聚一堂，和衷共濟。”（《萬曆十五年》）1602年，李贄在獄中自刎而死，但其對正統儒教的挑戰直接或間接影響明末的某些思想家和文學家，“士大夫多喜其書，往往收藏”。（顧炎武）在這種背景之下，不難想象因西方天主教的傳入，有人主張儒耶結合的思想了，也正因為如此，天主教的傳入才有可能邁出其第一步。

另外，在算學曆法方面，當利瑪竇到達中國時，明朝所採用的曆法為大統曆與回回曆：前者直接依據元代郭守敬等人的授時曆，極少改動；後者為西元13世紀由阿拉伯國家傳入，為回民應用的曆法。經過長期沿用且甚少修改，到明末這些曆法已有差時，特別明顯的是日月蝕的預告，欽天監官員卻無法修正。《明史記事本末》中記載：“明神宗萬曆二十四年（1596）按察司簽事邢雲路奏：大統曆刻差宜改。欽天監正張應候等疏詆其誣。禮部上言應從雲路所請，及令督欽天監事，仍傳訪通曉立法之士酌定，未果行。”耶穌會傳教士利瑪竇在此時看到這一點，適時介入，企圖利用改曆結交智識分子，獲得皇帝的信任，來實現其傳教目的。

知識傳教與西學翻譯

16世紀為耶穌會傳教士來華活動最顯著的時期，但在利瑪竇之前並未取得有效成果。利氏來華後，耶穌會士採取“尊孔聯儒”的策略，把交往的範圍從一般民眾轉向士大夫階層。他們的傳教策略是通過科技知識來傳播天主教義，許多高官名流與之往來酬答，著名的有徐光啟（1562-1633）、李之藻（1565-1632）等人。向中國學者講說傳授之餘，利瑪竇亦兼事著作及譯書。除了宣揚天主教義之《天主實義》、《二十五言》、《畸人十篇》等作品外，更有講求天文曆算之書，如《幾何原本》、《同文算指》、《萬國輿圖》、《乾坤體義》、《測量法義》等書，其中以《幾何原本》與《同文算指》為最。

《幾何原本》六卷為利瑪竇根據丁先生的十五卷拉丁文評注本《幾何原本》（第十四、十五卷為後人所補）與徐光啟共譯，由利氏口授，光啟筆錄，歷時三年，於萬曆三十五年（1607）成書付梓。值得注意的是，徐光啟本欲將全書一次譯完，但利瑪竇主稍待，此事記載於《幾何原本》利瑪竇撰寫的序文：“太使（徐光啟）意方銳，欲竟之。余曰止，請先傳此，使同志者習之，果以為用也，而後徐計其餘。太使曰然。是書也，苟為用，竟之何必在我。遂輟譯而梓，是謀以公佈之，不忍一日私藏焉。”這使得徐光啟感慨道：“續成大業，未知何日？未知何人？書以俟焉。”（《幾何原本》徐光啟跋）。此感慨亦果真應驗，直到清末（二百五十年後）李善蘭（1811-1882）與偉烈亞力（Alexander Wylie, 1815-1887）合作才完成此一工作。以傳教士的眼光而言，《幾何原本》六卷為第一部譯為中文之西方科學書籍，利氏若能讓中國學者重視此書，即可將西學的地位確定之，對於傳教事業影響甚大，故利瑪竇的謹慎確有其道理。

《同文算指》為利瑪竇授，李之藻譯。全書根據丁先生的《實用算術概論》（*Epitome Arithmeticae Praticae*, 1583）與程大位的《算法統宗》（1592）而編譯，成書於萬曆四十一年（1613）。全書分為〈前編〉、〈通編〉、〈別編〉共三編，內容主要記載西

法筆算，並採用中西算術之精華，自加減乘除以至開方無所不備，且附有習題。此書為介紹歐洲筆算的第一部著作，是歐洲近代數學傳入中國的起始，對往後的算術有深遠影響。

綜觀來看，利瑪竇之所以能成功傳教，原因在於其融合儒家思想，介紹西方科學，博取士大夫階層之好感，進而獲取朝廷之傳教許可；再加上利用改曆此一大好機會，作為傳教以及其他活動的重要關節。在此種情勢下，利氏認為西方天算之學終有被中國採用的一日；而認同西學的士大夫與後來的傳教士所走的路的確應驗了利氏的想法，利瑪竇的影響可見一般。但我們必須清楚地認識之，這些都祇是利瑪竇旨在傳教的手段，實非他最想要的。雖然西方天算終為中國接受，但相對而言，耶穌會的最終目的傳教卻未嘗如願以償。

走向東方學化的漢學研究

始於明末清初的耶穌會士在華傳教活動，及由此引發的“中國禮儀之爭”，開啟了東學西漸之門。這種最初的純粹觀念性的爭論，從宗教界擴大到思想文化界，成為18世紀以來西方熱衷於中國文化研究的緣起。其後的二百餘年裡，中西文化的交流與碰撞日益頻繁，西方的漢學研究也在歷史語境的轉換中演化，包括萊布尼茲、孟德斯鳩、伏爾泰、康德、黑格爾等在內的西方智哲均就中國文化進行過討論。20世紀初，德國社會學家馬克思·韋伯的《儒教與道教》是西方漢學界影響深遠的名著。該書“在中國發展不出資本主義”的結論引發了長達一個世紀的爭論。作為韋伯比較社會學或宗教社會學的系列著作之一，《儒教與道教》所具有的啟發意義無可爭議，但韋伯的西方中心主義立場使其對中國宗教的論述蒙上了濃厚的東方學色彩，這也是西方文明上升為強勢文明之後對於異質文化的傳統心態。

“中國禮儀之爭”在歐洲爭論的焦點是中國“敬天”、“祭祖”、“祀孔”的禮儀是否是一種宗教，以及天主教應不應寬容地允許中國禮儀在中國天主教徒中存在。其結果是，不但在華的傳教士譯介了

大量中國經典著作，歐洲學者也對中國文化進行了深入細緻的研究和探討。值得指出的是，當時的歐洲正處於文化鼎盛時代，西方資本主義正處於上升時期，工商業與科學技術取得了迅速的發展，尤以伏爾泰、盧梭、孟德斯鳩等為代表的啟蒙運動如火如荼，民主、科學、理性的口號深入人心，崇尚獨立精神與自由學術，對異域文明中的異文化因素持開明的態度。當時的中國則處於康熙年間，中華帝國疆域遼闊、安定繁榮，還沒有受到外來勢力的猛烈侵擾。康熙作為一代開明君主，文治武功，喜好西學。總體上看，康熙與羅馬教皇、儒家學者與西方傳教士之間的論爭在身份上是對等的，是對各自信仰的公平辯論，對於異質文化也基本上抱着開明、謙虛、溝通而非對抗的心態。儘管西方傳教士對於中國禮儀有着不同的認識，有所謂的“利瑪竇派”和“龍華民派”，但爭論的雙方都到過中國，皆精通漢語，並對中華文化作過細緻深入的研究，其意見的分歧並沒有存在太多預設的偏見。當時的西方啟蒙思想家利用傳教士的資料，從反對教會專制立場出發，對於中國文化給予了不同的闡釋。孟德斯鳩等對中國的“專制主義”進行了抨擊；萊布尼茲、伏爾泰等人則將儒家的思想理想化，把中國描述為依靠法律、倫理、風俗和禮儀來維持文明、而不是用宗教的精神來束縛民眾的理想國度。儘管如此，學者們還是在中國文化的一些基本特徵方面達成了若干共識，如“人文主義”和“道德主義”。“把中國文化特徵定為與宗教信仰相對應的‘人文主義’和‘道德主義’，相當程度上是對中國文化的贊美，對歐洲思想的批判。”包括康德和赫爾德在內的西方思想大師都認為，“中國人從人本身、從倫理出發達到信仰與西方人靠上帝的天啟而達到宗教不同，是一條‘道德’、‘倫理’、‘政治’、或曰‘理性’的思想路線。”

黑格爾和馬克思的時代是西方資本主義文明成熟和發展的時期。東方國家的衰落（包括中國）和西方的殖民擴張，打破了原有的對等心態。西方文化作為強勢文化面對東方的弱勢文化所產生的自負和救世主姿態強化了西方中心主義的立場。黑格爾對

中國文化的批評達到了前所未有的激烈程度。歷史上，當英法等國用鴉片、用砲艦打開中國大門凌辱中國的同時，西方傳教士又一次湧入中國。早期，耶穌會士“補儒易佛”的主張被代之以“移風易俗”的基督化改造，對於中國文化的儒、道、佛三家，按基督教的標準衡量其長短並加以改造為其所用。“當一位學識淵博的東方學家到他所研究的國家去旅行時，他對他所研究的文明總是抱着一種抽象的自以為是普遍真理的固定看法；東方學家幾乎對所有別的東西都不感興趣，惟獨鍾情於證明這些陳腐的真理能夠有效地應用於愚鈍而墮落的當地人，儘管做得並不很成功。”薩義德的話正可用以形容當時傳教士力圖用西方宗教精神“教化”中國民眾的心理。

韋伯寫《儒教與道教》是在1915年。他的社會學思想雖然與卡爾·馬克思大相逕庭，但其西方中心主義的立場卻與卡爾·馬克思相似。薩義德對此犀利地指出：“人們沒有注意到，韋伯對新教、猶太教和佛教的研究（也許是無意之間）闖入了一個首先由東方學家所開闢和研究的領域。他的看法在這一領域19世紀的思想家們那裡得到了支持，這些人相信東方和西方在經濟（與宗教）‘心態’方面存在着本體論的差異。”韋伯在《儒教與道教》一書中的論點的確沒有超出“中國禮儀之爭”時的結論。有關儒教“入世的本質”、“自然科學思維之欠缺”、“官僚統治”、重視禮儀倫常、“形式的法邏輯”的缺乏等等（參見《儒教與道教》一書第二章），都是中國禮儀之爭及其引發的有關中國文化的研究與討論中經常出現的論題。不同的是，韋伯以其在《新教倫理與資本主義》一書中所提供的資本主義的“理想型”為參照系，論證了這樣一個主題：“在中國發展不出資本主義”。他認為，東方古老民族（包括中國、印度、伊斯蘭國家）沒有經過宗教改革的宗教精神，對這些民族的資本主義起了嚴重的阻礙作用，而新教倫理的禁慾主義本質卻導致了資本主義精神的發生和發展。

事實上，由於韋伯獨特的理解性的或曰“理想型”的社會學方法論，使其一開始就以純粹的典型西方資本主義社會作為基準，並對異文化進行了同樣的“理想型”概括。“在《新教倫理與資本主義

精神》一書中，韋伯根據他所提出的‘理想型’，強調那些可以說是與資本主義精神有着廣泛一致性的教義，而忽略了那些顯得與資本主義精神不和諧的因素。在《儒教與道教》一書中，韋伯則採用了相反的程式，強調了那些阻礙理性的經濟活動的精神因素，而貶低那些似乎是十分符合經濟理性的因素。”“在韋伯所描繪的中國歷史圖像裡，一些我們所熟悉的人物、制度、事件退居幕後，取代他們居於主要地位的是一些超出我們常識範圍的現象與概念。”忽視宗教、經濟、制度因素在中國歷史發展中的系統性與主次地位，而以自身的論述為中心進行材料的取捨，這樣的論證難免有失偏頗。而其對中國文化的一些論斷，也難為熟悉中國文化傳統的學者所接受。我們看不到韋伯對中國文化系統而細緻的體會和研究，代之的祇是西方傳統的、在基督教文明優越論前提下對中國文化的固有框架；中國獨立而完整的倫理體系在新教倫理的比照下也失去了統一性，成了支離破碎的俗世哲學。

德國學者雅斯貝爾斯提出了“軸心時代”的理論之後，歷史上各古典文明均蘊涵現代性因素的思想已為許多學者所接受。這種理論同時認為，任何民族文化的傳統價值都要經過現代性的轉換才能成為現代倫理。因此，真正的問題在於，韋伯是否將歐洲式的資本主義作為現代生活的惟一的或標準的範式？馬克思主義的唯物史觀從物質生產力的角度出發，斷定人類歷史將共同經歷從原始社會到共產主義社會的發展軌跡，據此認為“英國在印度必須完成雙重使命：一個是毀滅性的，另一個是再生性的——亞洲社會的毀滅與西方物質基礎在亞洲的再生”。韋伯則從主觀精神的角度出發，認為東方國家的倫理形式無法發展出資本主義，而祇有“在現代文化領域裡學會在技術與經濟上均已獲得充份發展的資本主義”。資本主義憑藉其創造的巨大經濟技術實力，在全球範圍內不斷擴張，已經在現代社會獲得了獨立的前提，這就是韋伯立論的依據。如果我們考慮到韋伯社會學理論的總體架構及其在論述東西文明時所作的有失偏頗的比較，就會發現在東方的現代化方向這一點上，他與卡爾·馬克思何其相似。