

我者與他者

利瑪竇涉及文明的修正

王明星*

一

“當下中國，遭遇着文化焦慮和社會治理危機的雙重困擾。全球化雖然給中國帶來一個開放的，不可逆轉的經濟體制，但單純的經濟訴求無法為一個幾十億人口的民族共同體提供意義，提供一種持續奮鬥的精神價值。”⁽¹⁾這是一個名叫楊曉民的學者撰寫的一篇〈全球化時代的地域文化〉一文的開場白。實際上，從維繫整體國家、族群的歸屬和社會發展的終極意義的角度來看，當前的中國社會認同的空心化傾向已日益突顯。市場經濟將幾乎全部的社會成員都拋到一個單純的利益鏈條中。我們身處與全球化的資訊時代，整個社會的公共治理依然迫切需要共同的文化認同、價值規範等道德存量來幫助社會維繫運轉、資源動員、政策實施，而現實中的傳統文化，這個曾經非常重要的社會認同功能卻隨着經濟大潮的捲起而急劇衰減。當國家越來越依靠膚淺狂熱的民族主義口號來維繫表面的一致性時，民族文化的象徵內涵則越來越空洞化，那些在現有社會秩序和遊戲規則中找不到精神歸屬的社會成員，正逐步走入“自我利益的陷阱”，從而增大了社會潰敗的風險。一方面是生產過剩，另一方面是更多需求（包括物質的甚至更多是精神的）沒有得到滿足，我們冒昧地把兩種現象的並存稱作現代社會民眾生活特有的問題。我們的時代經常被指責為淺薄和膚淺的。

而隔岸的臺灣“中研院院士”、美籍華裔歷史學家許倬雲先生卻對中華文明、中國文化有着另外不同的洞見。最近，三聯書店出版了他的新著《我者與他者：中國歷史上的內外分際》。數千年以降，中國文化體系隨着領土分割、朝代更迭，始終未以單一模式和觀念出現。許先生把研究視角，從新石器時代，一直延伸到國共較量的現代歷史，充分運用“自-他”、“中-外”、“中心-邊陲”等辯證理論，審視“中國歷史上的內外分際”，反思歷史存在。

他認為：歷史上的中國是可稱為一個不斷嬗變，向前發展的系統，不論是作為政治性的共同體，還是文化性的綜合體，都有着其自身特有的現實與秩序。他的視點漸次轉移，從史前時代開始，輾轉殷商、姬周、劉漢、李唐、趙宋、蒙元、朱明和滿清，着重闡釋王朝史上的歷史、中外關係。從嚴格意義上講，其所叙說的“中國”，當理解為“中原”。外來的游牧文化，不斷侵蝕中原的農耕文化。漢人和異鄉人你來我往，互相滲透，彼此影響，甚至通婚聯姻、商戰爭鬥，明裡依助、暗裡較勁。三千多年的歲月裡，八次顛覆與重建，致使傳統的中國，早已不復存在。我者與他者，在一次次嚴酷的較量中，或消融互補，或替代重組。數個古老的文化體系，沒有遏制住堅守自我。天朝至上的舊中國，呈多元化的曲線發展。⁽²⁾

縱觀中國史上多次變遷，不外乎表現在六個系統內部的互動：中原國家同其他國族、中原本

*王明星，廣州市仲愷農業工程學院經貿學院教授、博士，研究方向：文化經濟與文化思想史。

部同邊陲族群、中央政權同地方政權、國家上層同社會底層、文化學術方面“正統”同“異端”，與市場經濟網路的運作。競爭貌似苦澀慘痛，但所有的調節與適應，讓不同時期的中國，在全域上都處在掙扎與蛻化的歷程中。此前，不論先秦的列國體制，還是封建政權的轉移，都屬於中國內族群的“主”“客”轉化，“我”“他”混合，為中國世界形成、帝國系統衰變的具體表現。然而，自明開始迄清日隆的閉關鎖國、顛頂尊大，使中國在歐美勢力、東洋威脅等“他者”面前，外強中乾，苟延殘喘，無所適從，直至最後喪生於一片“驅逐韃虜”的排他呼聲和炮聲中。雖其間曾有幾位漢臣試圖中興，力挽狂瀾，但不能辯證地認清“我”“他”體用關係的正確運作，也祇能歎惋時運不濟。⁽³⁾

四千年來，雖不斷有對外貿易、交流、饋贈發生，但無論是張騫出使西域，還是唐代接收遣唐使，或清帝乾隆接見英使之跪拜，都不難發現中國中心論，始終轉動在大多數國人心中。他們不情願同其他的國家與人民平等相處。這個很難擺脫的“心障”，將原來胸臆開放的普世主義，慢慢演化成自設的局限。如今的中國，已不再是史前文化中的原始部落聯盟，也非動不動訴諸武力解決族群矛盾的封建王朝，而是經歷了三十多年改革開放的現代化主權國家，自然進入了國際社會、世界文化的範疇。如何消解“我者”同“他者”歷史缺失，同生同榮，生發出新的巨力，將是一個化“他”為“我”、棄“我”為“他”的涅槃過程。我們可以循着許氏思想與社會現實，找尋到尊重歷史與冷靜思考的新的重心和起點。明代中期利瑪竇的來華，偶然之間體現出對中華文明修正的功用。

二

多元論是比較史學的出發點。多元論並非新論，尤其在人類學和文化史方面。英國歷史學家 A. J. 湯因比的《歷史研究》一度在中國頗受青

睽，也許是有某些偏見。但中國文明決非源於《出埃及記》，則是無可置疑的。湯因比1975年去世，生前他曾說：“如果說，21世紀是東亞人的世紀，並非驚人之語。”湯因比先生的巨著《歷史研究》集中地研究了一個問題，就是在文明社會第一次出現後，人類的歷史經驗的性質和式樣如何的問題。這個研究使用了多種多樣的材料，他從今日歷史學家們對於人類歷史所掌握的全部知識裡，就材料的性質所許可的來說明論據，並分階段地加以“證明”文明社會的存在和發展。⁽⁴⁾ 根源於文化和歷史傳統的中西之間在國家理論和實踐上的差異，遠較雙方在物質生活上的差異為大。

廈門大學的傅衣凌教授在晚年提出“中國傳統社會多元論”和“明清社會變遷論”。他認為，在16世紀，中國的經濟和社會、文化已發生走向近代的變化，但由於中國社會的多元結構，這種變化起伏跌宕，以致中斷、後退，但到最後，並未能擺脫世界經濟發展的共同規律。⁽⁵⁾ 在自然世界或人類世界，所有複雜的歷史過程都充滿了各種偶發事件或意外事件，這些事件使得以後的活動格局會以新的方式形成。當然，有些事情總是比其他事情看來更有可能發生。不論我們回顧已經發生之事，還是展望可能發生之事，情況皆然。換言之，已經容易將真正發生了的事，同“應當發生”的事聯繫在一起。這種必然性的意識，掩蓋了在特定歷史的時刻存在着的多種可能性。時間跨度越長，在某些時候尚有其他道路可走的可能性就越大。歷史變化的長期序列，並非必然的，也非天生如此的。許多學者已將長期的因果關係作為目的論加以擯棄，但他們還須對歷史的變化做出許多修正性解釋。⁽⁶⁾

如果我們在普通問題的研究上培養起多元化的觀點，那麼就能對歷史上的諸多可能性的問題，提出新的見解。如何解釋歷史與文化，對於許多學者來說，是一個長期的挑戰。這一挑戰將還一直延續至21世紀的今天。

中華歷史上是有亡國的時代與亡天下的。五胡亂華是破壞文明、亡天下的時代，志士祇有存



天下，然後才可再講復國；也不是復國，而是重新來開國。文明也不是可以被救護保存，而是祇可以來打開新的文化，使文明更生，有漢文明在，漢民族亦自然在了。實際上，危機時已很難拯救文明，祇有穩定繁華之時，以平和的心態去修正文明、更新文明，或許是一種途徑。明代中期利瑪竇的來華，偶然之間體現出對中華文明修正的功用。

利瑪竇以畢生的精力在中西文化交流中做出巨大貢獻，他全方位地將歐洲的科學文化介紹到中國，這包括：地理學、天文學、數學、機械學、生物學、西醫藥學、哲學、邏輯學、倫理學、心理學、語言學、西方文學、西方美術、音樂、造紙、印刷術等等。

地理學：他繪製了包括五大洲四大洋的世界地圖；他告訴中國人地球是一個球體；他對中國一些重要的大城市進行了經緯度的測定，修正了歐洲出版的世界地圖中中國部分裡的錯誤。

天文學：他製作若干件日晷、天球儀等天文儀器作為禮物送給中國學者和官員；他多次準確地預報了日食和月食；他最早提出修改中國曆法的動議，開啟了明末曆法改革的濫觴；他撰寫了介紹歐洲天文學的多部著作：《渾蓋通憲圖說》、《理法器撮要》、《乾坤體義》、《寰容較義》等。

數學：他與徐光啟、李之藻等人合作翻譯了《幾何原本》、《同文算指》、《測量法義》等。

機械學：他將體現西方機械學原理的自鳴鐘帶到中國，成為中國鐘錶業的行業神。

生物學：利瑪竇在肇慶撰寫並於1593年刻印的第一本中文著作《無極天主正教真傳實錄》的第五章至第八章，分別以“論世界萬物之事實”、“論下地草本等植物類”、“論下地禽獸之事情”和“論世間禽獸之志所飲食章”為題，介紹了他所瞭解的歐洲生物知識，並有附圖。

西醫藥學：他在上述著作的第九章介紹了“佛朗機”醫治眼病和便秘的兩種藥物，也有附圖。

哲學：利瑪竇在他的《天主實義》一書中，通過對天主的論證介紹了湯瑪斯·阿奎那的西方

經院哲學，研究者稱，這“實際上已經把亞里斯多德、柏拉圖、奧古斯丁、安瑟倫的思想間接地介紹到中國，從哲學交流史的角度看，利瑪竇的這個功勞是很大的”。

邏輯學：他翻譯的《幾何原本》一書不僅介紹了西方數學，同時也介紹了西方的邏輯學。徐光啟稱：“能精此書者，無一事不可精；好學此書者，無一事不可學。”《四庫全書總目提要》評價《幾何原本》：“有界說，有公論，有設題。界說者，先取所用名解說之；公論者，舉起不可疑之理；設題則據所欲言之理，次第設之，先其易者，其次難者，由淺而深，由簡而繁，推之至於無以復加而後已。”

倫理學：利瑪竇用中文撰寫介紹西方交友之道的《交友論》。他還第一次向中國人介紹並推行“一夫一妻”的婚姻制度。

心理學：他撰寫了介紹記憶方法的《西國記法》。

語言學：他首次制訂出用拉丁字母為漢字注音的方案，並以此撰寫了《西字奇跡》一書；編纂出第一本中外文的詞典——《中葡字典》。

西方文學：利瑪竇在他的《畸人十篇》中第一個向中國介紹了《伊索寓言》的故事。

除此之外，他首次將西方的油畫和使用透視法的繪畫技法帶入中國；首次將鋼琴(西琴、天琴、鐵琴)帶入中國；他帶來的體現西方造紙和印刷術的書籍，也使中國人耳目一新；他帶來的鼻煙壺後來一度成為中國人的流行飾物和工藝品，等等。同時，利瑪竇也把中國的情況全面、準確地介紹到歐洲，這就是：他發往歐洲的大量的書信和《天主教進入中國史》，這本書的中譯本名為“利瑪竇中國劄記”。⁽⁷⁾

以上內容是對利瑪竇來華及其貢獻素有研究的余三樂先生的總結和概括。祇是，明代沒有發展到亡國與亡天下的地步，故此，無論是朝廷還是士子，都沒有意識到問題的嚴重性。事情發展到明末及清中期，雖然傳教士來華的規模、人數已遠超過利氏來華無數倍，但是由於清初中期中

外關係的“禮儀之爭”事件的發生，以及清朝顛覆尊大和閉關鎖國，除了天文曆法、算學輿圖和圓明園的西洋大水法等西洋的格致技藝外，待到鴉片戰爭發生之時，利氏來華修正中華文明的功用都煙消雲散了，那段東西方之間的“蜜月交流”彷彿沒有發生一樣。讓我們再回溯一下歷史：

中國是世界文明古國之一。世界知道中國，不自今日始。已經過逝的前國家圖書館館長，著名思想史、文化史專家任繼愈先生認為：“回溯歷史，中外文化交流共有五次高潮。第一次在漢朝，西元前後1世紀，開通了絲綢之路；第二次在唐朝，西元7-8世紀；第三次在明朝，西元14-15世紀；第四次在清末鴉片戰爭前後，19世紀；第五次在‘五四’前後，20世紀初到現在。文明交流的深度、廣度也是近代超過古代。”⁽⁸⁾

中外文化交流，也是循着文化交流的規律。一般情況下，文化水準高的一方會影響文化水準低的一方。文化低的一方則比較容易成為接受者。中國古代與周邊國家的交流，往往是施與者，這種情況一直持續到明代中期。其間也有雙方文化水準相當、接觸後發生衝突、然後各自吸收有用的、並使它為我所用的情況。這種水準相當的交流，往往要經過相當長的時期，才能收到互相融會、雙方受益的效果。進入近代，中國科技領域在國際不再領先，往往借助外來文化補充自己的不足。明中期，如天文、曆算，往往學習西法，這就是中國接受外來文化的又一個實例。文化交流、交融、吸收、互補，文明修正本也是不可避免的現象。祇有國力充實、文化發達、科技先進的情況下，才可以從交流中採取主動，吸取其可用者為我所用。當國勢衰弱，文化停滯，科學落後時，往往在交流中處於被動地位，甚至失去對外來文化選擇的主動權，成為完全被動的接收者。鴉片戰爭以後，在長達百年的這一段時間裡，輸入中國的外來文化，有些是我們主動吸收的，也有些是中國所不願接受的，也有些是被迫引進的。

“我們不能像中國人一樣，這真是大不幸。”這是法國啟蒙思想代表人物伏爾泰的名言。在17世紀前後的歐洲，不僅在日常生活中流行着“中國趣味”，而且許多啟蒙思想家憑着耶穌會士所翻譯的零星的中國經典作品和一些遊記，將孔子的學說，或是作為唯物論和無神論，或是作為觀念論和辯證法加以接受和推崇，從而對歐洲啟蒙運動起到了重要影響。啟蒙運動時期，歐洲思想界對於中國思想的解讀，是一個值得反復思考的學術事件，如果我們參考賽義德的“理論旅行”的思考向度，則會有許多新的意味。

賽義德的“理論旅行”建立在這樣一個設問基礎上：“假設一種理論或一個觀念作為特定歷史環境的產物而出現了，當它在不同的環境裡和新的理由之下被重新使用時，以至在更為不同的環境中被再次使用時，會發生什麼情況呢？”由此他提出一種思想觀念、學說在流傳和遷移過程中所必然會出現的強調、意義轉化或改造。

中國哲學和文化之所以讓歐洲人感到興趣完全是基於當時歐洲的社會歷史背景，因為中國思想中的理性主義和無神論思想恰好與歐洲當時的理性主義和反神學思想極為合拍，正如朱謙之先生所說：“在某些人眼裡，‘中國’變成18世紀歐洲的理想國家，中國的孔子變成18世紀歐洲思想界的目標之一（……）而要之以異端的孔子作為他們對宗教主張哲學的護身牌，卻是一致的。”法國大革命時期的流行歌曲所唱的便是“中國是一塊可愛的地方，他一定會使你喜歡”⁽⁹⁾。

朱謙之先生草創於1936年的《中國哲學對於歐洲的影響》，完全觀照到理論旅行過程中所必然會發生的變異，因此他特別比較了中國思想在當時的英、德、法三國所產生的不同影響。譬如法國的百科全書派顯然是以理想化的方式來描述中國和孔教的，所強調的是唯物論和無神論，也就是“子不語怪力亂神”方面，而德國以萊布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz）為代表的思想家則將孔子看成是辯證法論者、觀念論者。在法國的馬勒伯郎士看來中國哲學中的“理”是與基督



教的“神”完全不同的，而在萊布尼茨眼裡卻是完全一樣的。而英國人所見的更多的是中國遊記作品，中國思想的影響更多體現在重農學派的觀念中，而中國皇帝做樣子的耕作儀式也被他們美化成皇帝親自參加耕作。而重農學派的代表人物魁奈反對孟德斯鳩以中國政治為專制的說法，認為中國本於道德和政治一致的制度架構是世界上最仁愛，最與自然法相合的理想政治。⁽¹⁰⁾

因此，觀念體系在遷移過程中會出現因接受者的不同需要而被過度詮釋的現象，而對於這些問題的呈現，可能是無意中凸現着跨文化交流中所必然會出現的“意義強化”或“意義流失”問題。

當下的中國，許多西方思想之傳入都是有意無意與國內的政治和社會氣候相關的，但這些著作被翻譯成中文的時候，必然會出現根據中國的情況加以分析和改造的狀況，比如這些年流行的對於“市民社會”、“公共領域”的討論，哲學界內部對於“中國哲學”和“哲學在中國”問題的爭議，所涉及的一個最根本的問題就是忠實於原意和概念轉移問題。對於中國這樣一個完全移植外來學術體制的知識資源的國家來說，漫長的歷史文化傳統必然會持續不斷地對外來思想進行“格義”，這種現象本身是應該分析的文化現象，而不能簡單加以批評了之。

近十幾、二十年來中國文化界的許多知名人士比如季羨林、湯一介等有感於西化的單向文化輸入，主張“東化”或“送去主義”。祇是“送去”的文化內容並非我們自我感覺那般而良好的文化內容，就必然會被別的文化主體所接受，進言之，他們所想接受的必然是能借中國之酒來澆他們之塊壘的內容，而這些並非是我們所能預知的。因此“送去”和“東化”未免會成為一相情願之舉。

這也表明，對於文化“原汁原味”的追求是一種理性的狂妄，文化在遷移過程中的誤讀本身是文化之魅力所在，文化或觀念體系的力量有時候恰恰是在“無心插柳”的過程中發揮出來的。

明清之際的中西文化交流是兩大文化體系第一次較大規模的實質接觸。它是在歐洲早期殖民國家極力向海外擴張的背景下發生的，與世界的近代化進程緊密相連，對歐洲與中國的歷史發展產生了深遠的影響。德國著名思想家萊布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz)曾熱情謳歌這場文化交流。1694年(康熙三十三年)，他在致來華傳教士閔明我(Philippus-Marie Grimaldi)的信中指出：“相隔遙遠的民族，相互之間建立一種交流認識的新型關係。其他的民族無權把自己的東西強加給中國人。(……)您為他們帶去了我們的技藝，在我眼中，您和那些與您同行的眾多仁人志士彷彿凝聚着全部的歐洲知識。反過來說，從中國這個有幾千年文明歷史的帝國那裡首先帶回由他們的傳統保持並且發揚光大的物理學奧秘，也是你們義不容辭的責任。唯有如此相互交流才是合情合理的。他們善於觀察，而我們長於思考。交流我們各自的才能，共同點燃我們的智慧之燈！”⁽¹¹⁾幾年之後，萊布尼茨主編出版了《中國近況》一書。在〈序言〉中他興奮寫道：“全人類最偉大的文化和最發達的文明彷彿今天匯集在我們大陸的兩端。(……)大概是無意要使得這兩個文明程度最高的(同時也又是地域相隔最為遙遠的)民族攜起手來，逐漸地使位於它們兩者之間的各個民族都過上一種更為合乎理性的生活。”⁽¹²⁾

明清之際的中西文化交流具有重要的歷史意義，引起了學術界的廣泛注意。早在20世紀20年代，著名學者梁啟超在《中國近三百年學術史》中，就探討了西學東漸的問題。他認為歐洲曆算學的輸入，是明末的“一場公案，為中國學術史上應該大筆特書者”。康熙對西學的親自研習和推廣，“是在我們文化史上值得特筆大書的事實。”⁽¹³⁾

中國是一個歷史悠久的文明古國，文化背景、道德觀念、語言禮俗都與歐洲不同。耶穌會傳教士要對這樣一個東方大國傳教，傳的又是與中國傳統信仰截然不同的宗教，困難是很多的。有人主張“一手拿聖經，一手拿上帝賜予的寶劍”，進行武力傳教。利瑪竇則不然，他在實踐

中摸索出一套行之有效的辦法，那就是：用學術叩門而入，用西洋的科學技術、工藝美術引起士大夫直至皇帝等統治階層人物的支持；在天主教教義和儒家學說之間尋找共同點，合儒、補儒，以適合中國習俗的方式傳教。

這種傳教方法就是“適應策略”，它是由中國的社會發展程度和國力強盛的現實所決定的。它的核心就是尊重中國文化、適應中國文化，在中國文化和西方文化這兩種異質文化中尋找具有同一性的地方並由此及彼的契合點。

為了傳教的需要，傳教士將西方的科學技術帶到了中國。這些科學技術雖然不是西方當時最先進的，但還是給中國知識界帶來了一場前所未有的刺激，對清代學術界產生了深遠的影響，人稱“西學東漸”。與此同時，傳教士也以各種方式向歐洲介紹中國的歷史地理、政治制度、哲學思想、社會生活、文學藝術等等，形成了“中學西傳”。豐富的中國思想文化寶庫，引起了歐洲思想界的震動，為啟蒙運動提供了新的養料。有些傳教士由此而成為了早期的漢學家。

傳教士充當了“西學東漸”與“中學西傳”的媒介。但是，這祇是他們的手段，而絕非目的。他們的使命是傳教，儘管他們曾花費很大的精力從事傳播西學、研究漢學的活動，但畢竟不能把他們與從事學術研究和文化傳播作為唯一職業化的學者相類比。宗教價值觀和強烈的傳教目標使他們難以做到無保留地傳播西學、客觀地研究漢學，他們的歷史局限性在於：“用傳教的功利主義代替科學發展和文化傳播自身的規律，以神學自然觀和宗教社會歷史觀解釋自然科學規律性和深厚的歷史現象，介紹西學過程中總夾帶着宗教說教。”⁽¹⁴⁾他們的目的是利用西方科學的威力來支援並抬高西方宗教的地位。“這種新科學可能是正確的，但對於傳教士來說，重要的是它發源於基督教國家。這裡有個暗含的邏輯，就是祇有基督教徒才能夠發展出這樣的科學。因此，每一次正確的交食預報都被用來間接證明基督教神學是唯一的真理。”⁽¹⁵⁾

他們在華的科技活動功過並存。李約瑟歸納為六大貢獻，五大謬誤。這六大貢獻是：傳入了比中國傳統經驗方法好得多的歐洲預報交食的方法；帶來了用幾何分析法解釋行星運動的明確說明和歐幾里得幾何學；在日計時和星盤的體視投影，以及測量等方面，應用了幾何學；介紹了地圓說，以及用經緯線把地球劃分為若干長方格；使16世紀近代數學，連同許多新的計算方法和計算尺之類的器械，能為中國人所利用；傳入了望遠鏡、儀器製造、刻度、測微螺旋等歐洲新技術。五大謬誤則為：帶來的世界圖式是托勒密—亞里斯多德的封閉的地心說；多數人阻撓哥白尼日心說在中國的傳播，因為他們對教會加於伽利略的懲戒存有戒心；在歲差問題上用一種錯誤的理論來代替中國人不提出任何理論的謹慎態度；不瞭解中國傳統天文學的赤道和天極特點，把二十八宿和黃道帶混淆起來，毫無必要地又引進了赤道十二宮；不顧第谷剛剛向赤道坐標前進了一步，又把不太令人滿意的希臘黃道坐標加於基本上完全使用坐標的中國天文學，造了一具黃道渾儀。⁽¹⁶⁾

由此可見，由傳教士充當17、18世紀中西文化交流融匯的媒介雖然並不理想，但卻是歷史的必然選擇。傳教士的在華活動，客觀上也確為中西文化交流做出了歷史性的有價值的貢獻。即使說他們把歐洲的科學和數學帶到中國祇是為了達到傳教的目的，但由於當時東西兩大文明互相隔絕，這種交流作為兩大文明之間文化聯繫的最高範例，仍然是永垂不朽的。那些耶穌會傳教士連同他們的一切榮譽在內，實在是一種奇怪的“混合物”而“錯綜複雜”。⁽¹⁷⁾因此，對於明清之際的來華傳教士，我們應該實事求是，做出公允的評價。既不能簡單地否定，也不能任意拔高。

從乾隆三十七年(1772)年開始，清廷用十餘年的時間，集中大批人力物力，編纂了一部《四庫全書》。其間，又對《四庫全書》收錄和存目的書籍編寫內容提要 and 簡評，名為《四庫全書總目》或《四庫全書總目提要》。《四庫全書總

目》一共評論了三十多部明末清初西方傳教士及其中國協作者的著作。這是乾隆年間中國學者對明末以來中西文化交流成果的一種回應，反映了當時清朝官方和知識界對西學的態度。這些評論的著作，有的收入了《四庫全書》，有的僅為存目。收入四庫的是科學著作，大多受到好評。存目的主要與宗教有關，受到嚴厲批駁。這說明乾隆年間，清朝官方對西教和西學有着明確的區分，總的看法是：“西學所長在測算，其短則在崇奉天主以眩惑人心。”⁽¹⁸⁾“國朝節取其技能，而禁傳其學術，具存深意。”⁽¹⁹⁾

收入四庫的西方科學著作，大致可以分為：天文曆算類、機械類、農業水利類、地理類。總的來說，除了地理類的“廣異聞”的書外，《四庫全書總目》對西方科學世界評價較高。認為：“歐羅巴人天文推算之密，工匠製作之巧，實逾前古。”⁽²⁰⁾“西洋之學，以測量步算為第一，而奇器次之。奇器之中，水法尤切於民用。”⁽²¹⁾與此同時，《四庫全書總目》的作者們深切地感受到，傳教士來華的目的是傳播天主教，介紹西學不過是傳教的手段。因此，在讚揚西學的同時，他們一針見血地指出：“蓋欲借推測之有驗，以證天主堂之不誣，用意極為詭譎。”⁽²²⁾他們反復論證“西學中源”說。認為：“西法出於《周髀》，此皆顯證，特後來測驗增修，愈推愈密耳。《明史·曆志》謂堯時宅西居味谷，疇人子弟散入遐方，因而傳為西學者，固有由矣。”⁽²³⁾他們還對介紹世界地理和歐洲各國社會概況的著作，橫加指斥，百般懷疑。認為“所述多奇異不可究詰，似不免多所誇飾”。“疑其東來之後，得見中國古書，因依倣而變幻其說，不必皆有實跡”。⁽²⁴⁾

這些評論反映了當時清朝統治者的天朝心態。以自我為中心，對中國以外的世界缺乏興趣，沒有主動認識其他國家的熱情。夜郎自大，固步自封。歷史是無情的，正當清代君臣深信“西學中源”說，陶醉在“天朝上國”的迷夢之中時，西方的科學技術突飛猛進，最終以堅船利炮打開

了中國的大門。19世紀中國的落後挨打，與18世紀清廷的對外政策是有一定的因果關係的。

“歷史學家在社會裡生活和工作，他們的職責一般祇能說明這些社會的思想，而不是糾正這些思想。”⁽²⁵⁾這是湯因比在《歷史研究》開篇所講的話。在論述個體歷史與整體歷史的關係時，他講道：“發生作用的種種力量，並不是來自一個國家，而是來自更寬廣的所在。這些力量對於每一個部分都發生影響，但是除非從它們對於整個社會的作用做全面的瞭解，否則便無法瞭解它們的局部作用。一個同樣的總的過程，對不同的部分發生不同的影響，因為不同的局部又以不同的方式反應和促進這個總的過程發生運動的動力。我們可以說一個社會在它生存的過程中不斷地遇到各種問題，每一個成員都必須採取最好的辦法自己加以解決。每一個問題的出現都是一次需要經受考驗的挑戰，在這樣一系列的考驗中，社會裡的各個成員就不斷地在前進中彼此有了差異。在這全部過程當中，如果要掌握在一個特定的考驗之下的任何一個特定成員的行為的重要意義，而或多或少地考慮到其餘成員的相同的或不相同的行為，並且不把後來的考驗當作整個社會生命裡的連續不斷的事件的話，那是不可能的。”⁽²⁶⁾

三

西方著名的人類學家列維·斯特勞斯在他的文化人類學代表作《憂鬱的熱帶》中指出：“16世紀天主教聖羅姆修會組織的修士調查團來到美洲，看印第安人是否也像歐洲農民一樣靠勞動生活，得出的結論是：把這些印第安人變成奴隸，比任它們像野獸一樣自由自在好得多。同一時期，土著印第安人悄悄地把白人抓來，浸在河水中看會不會淹死，答案當然是顯而易見的。然後又派人長時間看守這些屍體，看這些屍體會不會腐爛。他們的目的祇有一個：看這些白人是不是神。”⁽²⁷⁾時間雖已流逝了四、五百年，但文化

的瞭解和包容依然任重道遠，否則，就不會進入21世紀還不斷發生“9.11”等一類的事件。16到18世紀中西文化交流過程中先哲們的賢行，直到今天依然值得重新研究和審視。近些年來，原本十分沉寂的明清之際中西文化交流史研究，日漸成為中外學術界關注的一大熱點。究其緣由，自然跟改革開放以來國內的社會環境和全球化背景下國際社會文化多元共存相容有着密切的關係。但就學術領域而言，不可不論的是，東西方學者有關著述和論文的出版，發揮了不可替代的積極作用。據筆者的粗略統計，最近十餘年間，用中文出版的有關著作、譯著近百部，專題論文更在數百篇以上，其內容已涵蓋16-18世紀中西文化交流的全過程。

平實而言，國內外的學者研究利瑪竇與中西文化的交流，都可以從中得到思想的啟迪和現世的影響。例如，認為利瑪竇取得成功的重大因素在於其策略的深謀遠慮，在於使基督教義附會儒家思想，以及在對道德的嚴格要求、科學技術傳播和對佛學的攻擊方面，尋找到同明末知識階層契合之處的論述。在諸多的如何梳理紛繁複雜的中西文化交流歷史研究成果方面，法國學者謝和耐所著的《中國文化與基督教的衝撞》提供了一種研究的思路和方法，這就是以基督教的傳播及其反應為切入點和線索，運用比較方法全面展現中西文化在性質上的差異及其衝撞與鬥爭，並在史論結合的基礎上，將該領域的研究推進到一個新的水準。不少學者對書中觀點褒貶不一，開展了熱烈討論，意大利學者柯毅霖撰寫的《晚明基督論》一書，通過對爭議最多、亦最不易中國人理解的基督論(即三位一體、道成肉身、耶穌受難等教義)在明末社會流傳的考察，說明耶穌會士即曾大力宣揚這種基督奧秘，皈依的文人學士亦心悅誠服接受這些教義，藉以回應謝和耐所謂的基督教無法同中國文化調和並在中國發展的詰難。特別是在“反基督教文獻和現代關於它的意義的爭論”一節中，從三個方面綜述了該書作者及其他西方學者對謝和耐觀點的批評。第一，從史實

上論證1620年後知識階層已經敵視基督教的基本觀點難以成立。第二，從方法論上檢討謝和耐依據史料的片面性和觀點的非辯證性。第三，從整體上認定，謝和耐強調語言和思想方式的差異，中西之間無法理解和溝通的看法是違反常理的，它不僅使任何基督教本土的願望和行為成為不可能，而且阻礙中西文化交流的開展。綜合上述，雖然謝和耐的闡釋與諸西方學者的駁議之間，在史實的考證、方法論的講究和整體的評價方面均存在分歧，但其爭論的實質則在於，不同的文明社會和歷史階段，是否存在某種共同的宗教情感和文化追求；或者換一句話說，文化的差異，能否導致彼此間無法理解、溝通和交流。

眾所周知，明清之際中西文化交流是兩種文化間第一次較大規模的實質性的接觸，它肇始於16世紀中葉，影響所及直至法國大革命，持續達兩個多世紀。這期間，作為交流的媒介，歐洲所動員的傳教士，其數量有二、三千人之眾，來自東西歐十餘個國家。他們在中國活動的地域，不僅包括京城和內地，也涵蓋各邊疆地區，具有相當的規模與一定的代表性。特別是這種交流已經從最初歐洲人對中國物質文明的傾慕，進入到思想和精神領域如何調適與融合這兩種不同的文化，從而促進了社會變革，在歐洲和中國近代化過程中均產生了積極而深遠的影響。

美國動物學家 D. 莫瑞斯在他的名著《裸猿》中說：“在現存的一百九十三種猴子和無尾猿中，一百九十二種身上都覆蓋着毛髮。唯一的例外是一種自稱為人類的裸猿。這一不同尋常、高度發達的特種把大量時間花在考察自己崇高的動機上，並把同樣大量的時間煞費苦心地用在抹殺自己的基本需求上。他是一種無尾猿，但卻具有非凡的語言表達能力和敏學深思的探索精神。他擁擠不堪地充斥着整個世界，對於他的基本行為方式，我們早該進行一番考察。”⁽²⁸⁾著名美國女人類學家露絲·本尼迪克特的名著《文化模式》一書中曾引用一句印第安人的諺語：“創世之初，上帝賜給每人一杯土，人們從杯裡吸取生



命的滋養。”⁽²⁹⁾ 把一種文化的意義作為一個整體來加以把握的渴望，迫使我們把對標準化行為的描述看成僅是通向其他問題的鋪路石。我們必須懂得，個體生活在他的文化中，其文化又依靠個體而存在。這種對社會－心理問題的興趣與歷史方法並行不悖，沒有絲毫的對立。相反，它顯示了文化變遷中那種具有生機的動力進程，並使我們能夠評估我們從對相關文化的詳盡比較中所取得的證據。這就要求對文化特質有深入的瞭解，要求知道控制個人與團體行為的種種觀念。本尼迪克特博士稱這種文化特質為文化的結構。除了在一般結構範圍以外，它都不是歷史的方法，但祇要這種結構沿續下去，它就會對仍從屬於它的變化方向予以限制。與文化內容的變化相比較，結構常常有很顯著的持久性。2001年是利瑪竇等耶穌會傳教士來到北京四百週年紀念，為此在該年的10月14-17日，在北京召開了由中國社會科學院世界宗教研究所和美國三藩市大學利瑪竇中西文化研究所聯合主辦的“相遇與對話——明末清初中西文化交流國際學術研討會”。其中來華傳教的經驗教訓、其促使中西交流的嘗試和努力，迄今仍有獨特的意義和廣泛影響。實際上，中西對話一直在延續，中西交流也一直沒停止。經過數百年的歷史風雨之後，在“全球化”氛圍中“與時俱進”的今日中國，這種對話正走向深入，並有望獲得富有建設性、具有實質性的進展或突破。它是超越時空的回顧與展望，並應成為我們在新的時代氛圍中重新相遇、深入對話、溝通且超越東西方的一個學術乃至精神的象徵。

利瑪竇的全球文化視野，或理解為來華後對東西方文化的新的認識和感悟，是在他來華旅行二十八年的基礎上，逐步感受、體悟和昇華的，從宗教傳道到文化適應、傳播科學，再到“合儒”、“適儒”和“超儒”，乃至“東學西傳”的起步，其歷史貢獻和深遠影響的筭路藍縷之功，是後人應該永遠銘記和借鑒的。我們應該在閱讀基本史料、梳理基本史實的基礎上，借鑒閱讀中外學者的相關學術成果，再利用文化人

類學、文化心理學和比較文化學等相關學科的學術成果和方法，與歷史學的研究方法相結合，闡釋和詮釋利瑪竇的中國觀和利瑪竇的全球文化視野，從而提出對當今社會文化的多樣性、衝突與多元共存的經驗借鑒和啟示。

【註】

- (1) 楊曉民：〈全球化時代的地域文化〉，《讀書》，2010年第11期，頁59。
- (2) 許倬雲：《我者與他者：中國歷史上的內外分際》，三聯書店，2010年版。
- (3) 向敬之：〈內與外，我和他〉，《南方都市報》，2010年11月21日A1106版。
- (4) (25) (26) [美] 湯因此著，曹未風等譯：《歷史研究·上》，上海人民出版社1986年版，頁1；頁1；頁4。
- (5) 傅衣凌：〈中國傳統社會：多元結構〉，《中國社會經濟史研究》，1988年第3期；《明清社會變遷論》，人民出版社1989年版。
- (6) [美] 王國斌著，李伯重等譯：《轉變的中國——歷史變遷與歐洲經驗的局限》，江蘇人民出版社1998年版，頁2。
- (7) 余三樂：〈論利瑪竇對中西文化交流所作的貢獻及其歷史地位〉，肇慶學院旅遊學院2009年第二次科研報告周論文集，頁1-3。
- (8) 任繼愈：〈大象國際漢學研究書系總序〉，轉引自《馬禮遜——在華傳教士的先驅》，大象出版社2002年版，頁1。
- (9) (10) 朱謙之：《中國哲學對於歐洲的影響》，上海人民出版社2006年出版，頁10；頁100。
- (11) (12) [德] 夏瑞春編，陳愛政等譯：《德國思想家論中國》，江蘇人民出版社1995年版，頁21；頁3。
- (13) 梁啟超：《中國近三百年學術史》，東方出版社1996年版，頁20。
- (14) 王立新：《美國傳教士與晚清中國現代化》，天津人民出版社1997年版，頁472。
- (15) (16) (17) 李約瑟著《中國科學技術史》翻譯小組譯：《中國科學技術史》第4卷，第2分冊，科學出版社1975年版，頁673；頁641-644；頁693-694。
- (18) (19) (20) (21) (22) (23) (24) 《四庫全書總目》，中華書局1965年版，頁1136；頁1081；頁854；頁895；頁892；頁634。
- (27) 列維·斯特勞斯：《憂鬱的熱帶》，光明日報出版社1988年版，頁200。
- (28) [美] D·莫瑞斯：《裸猿》，光明日報出版社1988年版，頁100。
- (29) [美] 露絲·本尼迪克：《文化模式》，光明日報出版社1988年版，頁100。