

論晚明 中西文化交流的偉人

評鄧恩（George H. Dunne）專著 *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty* ⁽¹⁾

余三樂*

本文以導讀鄧恩（George H. Dunne）神父的 *Generation of Giants* 開篇，論述 17 世紀來華耶穌會士的“適應政策”以及晚明知識界開明學者勇於睜眼看世界向西方尋求真理的可貴精神，分析天主教與佛教在當時社會背景下的不同作用，並且結合鄧恩先生的生平思想，充分肯定該書的學術價值和現實意義，同時也對該書的一些觀點提出自己的看法。

一

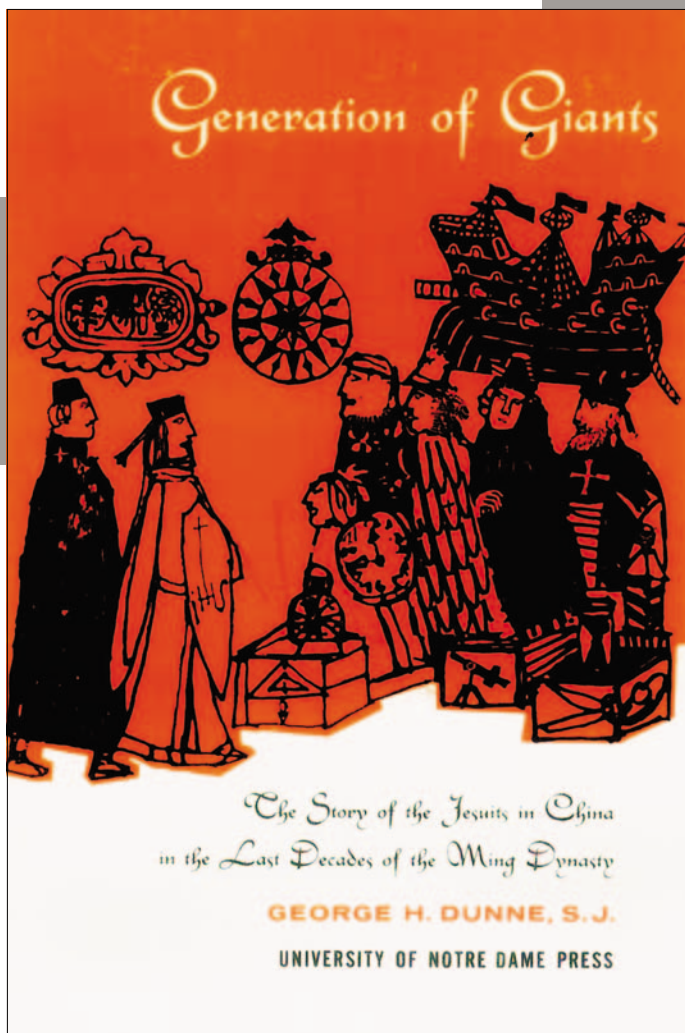
縱觀幾千年的文明史，人類活動的半徑不可避免地要受到地理條件的局限；但同時，它又隨着科學進步和駕馭自然能力的增長，特別是交通手段的進化而逐步擴大。因此可以說，文明半徑的擴展同時就是人的力量對自然的限制和超越。

中華文明最早是發源於黃河、長江流域的，它經歷了小國寡民的發展階段，經過春秋戰國時期鐵與血的殘酷洗禮，而在公元前221年達到了第一次統一。在這之後的近兩千年裡又經歷了“合久必分”“分久必合”的多次整合，經歷了農業民族與遊牧民族之間的仇殺與融合，當17世紀即將來臨的時候，終於形成了一個比較穩定的文明區域。它的中心是以儒家思想為核心的漢族農業文明區，它的周圍是眾星捧月般向它朝貢的所謂的“蠻夷”。這幾乎就是當時中國人心目中的整個世界。

中華文明之所以幾千年代代相因經久不衰，而不像古埃及、古巴比倫那樣出現斷層，從根本上說，不能解釋為中國人“天生優越”，而是由於獨特的地理環境保護了它。北部是西伯利亞的永久凍土帶，西部是帕米爾高原和青藏高原的天然屏障，東部是浩瀚的大海。這一圈難以逾越的藩籬，雖說不能完全阻隔與外部的交往，但畢竟使外部文明的大規模進入顯得異常艱難。中華文明就這樣在造物主特別的呵護下，沒有經受過外部文明毀滅性的打擊，而達到了高度的繁榮，並且從未間斷地延續了數千年之久。但任何事物都有着兩面，這種保護同時又是一種局限，天長日久就漸漸消磨了它的活力。

中華文明經歷過生氣勃勃、銳意進取和胸襟開放的時代。到了16世紀，中國開始衰老了，這個大明王朝也失去了開拓和進取的精神。中國在封建社會後期之所以發展緩慢甚至停滯，主要原因就在於“閉關自守”。我認為，不同文明區域之間的競爭與交流，是人類社會的發展與進步的根本動力。

* 余三樂（1948-），現任北京行政學院副研究員、中國明史學會利瑪竇分會秘書長，著有《早期西方傳教士與北京》等論著。



鄧恩原著封面繪畫

春秋戰國時期曾是中國歷史上最富有活力的時期，其動力就在於當時諸侯國之間的競爭。勵精圖治、延攬人才、富國強兵，以及“取人之長，克己之短”的不斷的革故鼎新，乃是國家生存的基本條件，否則就可能亡國滅種。競爭可以使能者、強者脫穎而出，競爭可以為國家遴選出高明的統治者。而競爭的結果，不可避免的是強者的一統天下。天下太平無疑有利於各個區域之間的交流，因而對生產力發展起到巨大的推動作用，但是一統天下的弊端恰恰是扼殺了競爭。因此當大一統的中華文明達到一定高度的時候，內部的競爭雖然可以改朝換代，卻不能給中華文明的整體帶來新的營養。中國社會的發展需要有一個強大的外部競爭對手，中華文明的進步需要新文明的營養來源。由於前面所提到的

地理環境的因素，17世紀（也就是明代中期）以前的中國恰恰缺少這樣的競爭對手和營養來源。

然而就在這一時期，就在中國人以自己的物質與精神的成就得意地孤芳自賞的時候，在歐洲，一種以開放進取的姿態企圖佔有全世界的新文明，一種以“急切地從征服到征服，以及無止境的慾望，無休止地探險和掠奪”⁽²⁾為其顯著特徵的文明，正在迅速崛起。它催生了近代科學，而科學又賦予它擴張的翅膀。歐洲的版圖已經容納不下它瘋狂的腳步了。近代西方文明與古老的中華文明兩者之間的碰撞，已經成為不可避免的了。

這時兩大文明的第一次全面地碰撞、交流和相互汲取營養，是由被本書譽為“一代偉人”的、以利瑪竇為代表的耶穌會傳教士們以及他們的中國朋友們所成就的。一方是借助“文化適應”、“科學傳教”策略而試圖把他們的宗教傳播到中國的虔誠的西方神父；一方是被新鮮的科學知識所吸引而期望以此來富國強兵、因而對天主教給予呵護的“開明開放”、“銳意改革”的進步的中國智識分子。他們曾經真誠地合作，但他們的合作是那樣地艱難。阻擋他們的不同文明之間的隔閡，站在他們中間的是來自兩方面的反對勢力：一方是將歐洲文明視為文明終結，將一切非天主教民族都視為魔鬼的“歐洲人主義”者和狹隘的亞利安“民族主義”者；一方是將宋明理學當作唯一真理，主張“寧使中國無好曆法，不可使中國有西洋人”的頑固的衛道士。

使東西兩大文明得以越過“萬丈深淵”而相遇和交流的，是耶穌會士的“文化適應”策略和中國進步智識分子的“開明開放”精神，是它們構築了跨越“深淵”的“橋”。我們之所以這樣評價“文化適應”策略是因為：眾所周知，當時充當文化交流載體的，不是科學家，不是外交官，也不是近代傳媒的記者，而是天主教的傳教士。而離開“文化適應”的策略，他們就不能進入中國，不能在中國立足，不能與中國先進的文人建立友誼，東西方文明的交流也就不可能發生。

在利瑪竇等耶穌會士在中國的傳教事業中，與“文化適應”同等重要的是科學。曾經激烈地反對過

湯若望任職欽天監的安文思，不知是出於肯定，還是出於無奈，曾說過這樣的話：“除了上帝，傳教事業賴以生存的祇有數學。”⁽³⁾科學在他們的傳教事業中起了如下幾方面的作用：第一，通過顯示傳教士們在科學特別是在天文學領域的知識與才能，使中國的智識階層直到皇帝本人，都覺得離不開他們，然後再慢慢地最後公開地容忍他們在中國的傳教活動，有些文人學者甚至因此而成為了天主教徒；第二，借助科學，耶穌會士可以減少中國人對他們的偏見，使中國人認識到外國人也可以對中國的知識與學問做出補充和貢獻，從而提高耶穌會士的威望；第三，“還有一個更深遠的作用，利瑪竇在世時就看到了：利用自然科學，特別是地理和天文學方面的知識，可以打開中國人的眼界，破除他們的‘中國中心論’，進而可以為傳播基督福音做些準備工作。”⁽⁴⁾從這一意義上講，科學知識不僅僅通過連接中西方“橋樑”傳送的“貨物”，而且其本身就是這“橋樑”的一個重要組成部分。

德國哲學家、科學家、數學家萊布尼茨曾說過：“我認為（在中國的）傳教活動是我們這個時代最偉大的壯舉。它不僅有利於上帝的榮耀，基督教的傳播，亦將大大促進人類的普遍進步，以及科學與藝術在歐洲與中國的同時發展。這是光明的開始，一下子就可完成數千年的工作。將他們（中國）的知識帶到這兒，將我們的介紹給他們，兩方的知識就會成倍地增長。這是人們所能想象的最偉大的事情。”⁽⁵⁾

就促進科學文化交流，從而使人類共同發展這一點來講，萊布尼茨的評價是恰當的。正如李瑞環在訪問意大利時所說的：“利瑪竇等人把歐洲的天文、數學、地理等知識傳播到中國，給中華文化注入了新鮮血液。”⁽⁶⁾當然，傳播科學文化不是鄧恩先生這部著作的主題。

是以利瑪竇為代表的耶穌會士們不辭千辛萬苦，甚至冒着生命危險不遠萬里來到中國，將在當時歐洲的科學技術傳播到對此一無所知的中國來；是他們克服了民族的文化的偏見與隔閡，將歐洲的文化介紹到中國，同時又把中國的文化介紹到歐

洲，使東西兩大文明第一次建立了空前廣泛的聯繫；是他們促使開明的中國人睜開眼睛看世界。如李之藻所說的“東海西海，心同理同，所不同者，特言語文字之際”。大量的涉及近代科學文化大多數領域的西方書籍，在這一時期先後被介紹到中國，被稱作一門新興的“天學”（其中也包括天主教教義），使中國人耳目一新；是他們摒棄了在殖民主義早期流行的“歐洲人主義”的偏見，平等地、友好地對待中國和中國人，客觀地評價中國文化，開創了鄧恩稱之為“四海之內皆兄弟”的世界大同歷史潮流之濫觴。他們被稱之為“一代偉人”是當之無愧的。

二

我曾對“文化適應”策略做了一個形象的比喻：“如果用動物胚胎的受精過程來作比喻的話，閉關自守的中國就好像有一層堅固保護膜的卵子。而包圍在四周的眾多精子之中，僅有少數（如果不止一個的話）佼佼者，才能進入其中，與卵子結合，從而孕育出一個嶄新的生命來。而耶穌會就是當時的佼佼者。它藉以進入中國社會的優勢條件有兩點：一是它成功的教育制度所培育出的一大批博學多才的傳教士；二是它靈活而富有彈性的傳教方針，即‘文化適應’政策。”⁽⁷⁾以往將耶穌會的創立解釋為對宗教改革的反動的說法，是很不公正的。

筲路藍縷披荊斬棘的“架橋修路”工作，註定是異常艱難的。當時的耶穌會士們面臨着來自上述兩方面的攻擊。雖然本書作者也以一定的篇幅論及了以沈淮為首發動的“南京教案”和以楊光先為首製造的“湯若望冤獄”，但更主要的是敘述和批判了天主教會內部的“歐洲人主義者”給奉行“適應政策”的耶穌會士們提出的種種詰難。一切爭論和分歧的本質是：要使中國的天主教信徒“西方化”，還是要使在中國的歐洲傳教士“中國化”？

在利瑪竇進入中國之前，中國的信徒必須“西方化”、“葡萄牙化”，這在教會內部似乎是不存在爭論的。然而正是為此，在沙勿略死後的三十一年



利瑪竇與徐光啟（出自《利瑪竇全集》，臺北光啟書社1986年版）

間，儘管眾多傳教士使盡渾身解數，仍然被擋在中國的高牆之外。他們徒勞地哀鳴：“沒有士兵的介入，而希望進入中國，就等於嘗試着去接近月球。”然而正如鄧恩先生所指出的：“現在每個人都知道，即使是月球也是可以到達的，重要的是一個方法問題。”首先着手探索一種全新方法的是耶穌會印度巡察使范禮安。

1574年范禮安來到了澳門。經過九個月的仔細觀察和潛心研究，為天主教進入中國提出了新的戰

略構想。他在給耶穌會總會長的信中寫道：“滲入中國唯一可行的方法，就是調整我們的策略，而採取一種與迄今為止我們在其他國家完全不同的方法。”他認為，必須放棄對中國教徒的“葡萄牙化”政策，而代之以外國傳教士的“中國化”。

鄧恩先生評論道，這可以稱為是“劃時代的觀察”。它明確地預告了“歐洲人主義”的時代被打破了。儘管我們從耶穌會創始人依納爵身上，從他的同伴、最早到東方傳教並對神秘的中國心馳神往的沙勿略身上，就已經可以看到“文化適應”的萌芽了。但是，作為這一策略的具體實施的前方領導人，開拓“通往月球”之路的艱難工程的設計師，不能不說是范禮安，對此創立了劃時代的功績。而從利瑪竇到湯若望這批來華耶穌會士則是完成該浩大工程的整體工程師。

甚麼叫做“文化適應”？鄧恩先生作了簡明扼要而又切中肯綮的說明：“文化適應是以尊重當地文化為基礎的，它植根於謙虛的精神和對無論何方的人民都有同等價值的理解之中。范禮安的這種新的也可以說是相當古老的用以解決傳教難題的方法，是具有革命性的。”同

樣，對與適應精神相對立的，是在大多數傳教士觀念中迅速膨脹的“歐洲人主義”，鄧恩先生也作了高度概括的說明：“‘歐洲人主義’是一個精神的王國。它存在於以歐洲文化形式為終結的狹隘、高傲自大的假設當中。這些文化形式被附加了絕對的價值，因此它不可能認識其他文化的固有價值。”

作者還批判了主導一些歐洲傳教士的民族優越感。他說，“民族主義對於造成‘歐洲人主義’的特殊狹隘性是有責任的。這一民族自豪感總是將本

民族的文化形式與天主教混為一談。這樣的事實在16世紀的西班牙和葡萄牙隨處可見。在那裡，西方天主教的自以為是、一意孤行的精神與最激烈的民族主義結合在一起。對葡萄牙人來說，除了穿上葡萄牙的外衣，任何包裝的天主教都是不可思議的。對於西班牙人，這也是同樣的事實。”

在談到一名意大利籍的道明會士高奇（Angelo Cocchi），他在經過失敗之後接受了耶穌會士的“文化適應”政策時，鄧恩指出：“強調一下在中國的耶穌會、道明會和方濟會的爭論起因，是由於民族氣質的不同，而不是由於教派的不同，決不會太過份。16世紀和17世紀初葉，在歐洲，伊比利亞半島的民族主義最為強烈。大多數在中國的傳教中起着領導作用的耶穌會士，是來自那些民族主義尚未發展的國家。要是在首批來到中國的道明會和方濟會的成員中意大利人佔大多數，也許他們就不會與耶穌會發生衝突了。”另一位澳大利亞學者瑞爾（Ian Rae）更是一針見血說：“頗具諷刺意味的是，儘管都把早期耶穌會傳教士稱為‘葡萄牙人’，但是其奠基者和具有最傑出才能的成員卻都是意大利人。”⁽⁸⁾

鄧恩先生以大量翔實的史料，敘述了來自菲律賓的方濟會士與道明會士，以及遠在日本的敵視“文化適應”策略的耶穌會士，對在中國的耶穌會“兄弟”所進行的喋喋不休的批評，以及給他們帶來的無窮災難。作者以自第十四章之後的大量篇幅，以來敘夾議的筆法，向讀者陳述了這些爭論的詳情，批判了其中的謬誤。

談到“適應策略”，談到“禮儀之爭”，人們比較熟悉的是關於“祭祖”、“祭孔”等禮儀儀式和一些名詞的翻譯等等。其實東西方文明的差異是無所不在的。可以說，在利瑪竇一行人的腳下，處處都有地雷。鄧恩神父在書中翔實地闡述了來華耶穌會士們在對待中西文化在每一個細節上的差異時所進行的探索：是否應該穿着中國人的服飾？是否應學習中文？能否用中文做彌撒？能不能吸收當地人加入耶穌會，甚至做神父？神父在做彌撒時是否應像中國人那樣戴上帽子？教徒在禮拜天是否必須停止工作？在“男女大防”的中國如何為女信徒施洗？

如何傾聽女信徒的懺悔？壁畫中的聖徒是否允許被畫得穿上鞋子？在與中國友人交往時或到官府辦事時，是否也可以像中國人習慣的那樣互贈禮物？能不能接受皇帝的任命，在朝廷的曆局或欽天監中做事？熏香、叩頭等中國人待人接物的習俗是否可以被允許？等等，等等。

舉例說，書中談到：“從一開始起，服務於中國婦女的精神需求，就是神父們遇到的棘手和麻煩的問題。在中國，除了家庭最親密的成員之外，禁止異性之間的任何接觸。這使得如果為了不引起懷疑起見，甚至連與她們談話都很困難。利瑪竇和龍華民就曾被誣告過有通姦行為。”“因此，耶穌會士們在與婦女打交道的時候採取了非常謹慎的態度。……在聽女性教徒懺悔的時候，他們如何克服那些既深刻又頑固的偏見，同時又在面對五花八門的誹謗中保護自己呢？在住宅裡最大一間屋子的一頭，懸掛着一張大蓆子，聽懺悔的神父站在蓆子的一側，而懺悔者在另一側；而房子的主人，品德高尚的天主教徒孫元化，則站在屋子的另一頭，他甚麼都可以看到，但是什麼都聽不着。”

“有人可能會認為，既然是品德高尚的天主教徒，孫元化應該對他所瞭解的神父品德的正直抱有信心，而實際上他的在場不是表明他本人對神父有所猜忌，而是一種保護神父不受其他人不負責任的惡意中傷的方法。祇要家中的僕人對鄰居說，這些女教徒單獨地與外國男人關在一間屋子裡，就足以使有傷風化的流言蜚語像草原上的烈火那樣熊熊燃燒，並四處蔓延開來。而嚴肅沉穩的房東主人的在場，就在源頭上防止了這種流言蜚語的產生和傳播。”

又譬如，書中述及道明會士黎玉範來華後，驚奇地發現“事實上天主教徒在禮拜天和宗教節日時並沒有被要求停止他們的工作”。作者坦誠地承認“這一指責是屬實的。耶穌會士們確實沒有要求他們的教徒們違背自己的習慣，而在教會‘不可饒恕的大罪’的律法重壓下實行這種禮拜天停止工作的規定”。

對此，傅汎濟在寫給耶穌會總會長維特萊斯基的信中和寫給教宗烏爾邦八世的報告中，請求得到最起碼的寬容和諒解，不要“將‘不可饒恕的大罪’



美國舊金山大學利瑪竇中西歷史文化研究所閱覽室製作的四幅晚明中西文化交流偉人畫像
(左)利瑪竇 (右)徐光啟

強加給教徒們，使他們在極度的痛苦中被迫遵守教會的規則，而違反多年形成的習俗，這在當時的環境裡，會加重絕大多數天主教徒無法忍受的良心負擔，也是絕大多數教徒所不可能遵從的。”

“迄今為止，行齋戒是人們關心的焦點問題之一。”他寫道，‘中國人生活幾乎接近赤貧的生存條件中，在歐洲的天主教徒如果長期生活在類似的

條件下，也是可以免除齋戒的。絕大多數中國人僅僅簡單地依靠稻米和草本植物生活，祇是有時再吃一些蔬菜。’”“在宗教節日裡履行參加彌撒的義務，是與放棄工作相關聯的。絕大多數天主教徒為了參加彌撒，他們不得不在工作日裡提前完成他們的活計。傅汎濟清楚地描述了這一情況。一般地說，中國人‘是如此地貧窮，每天的收入又是如此



美國舊金山大學利瑪竇中西歷史文化研究所閱覽室製作的四幅晚明中西文化交流偉人畫像

(左) 湯若望 (右) 南懷仁

之少，不讓他們工作就等於不讓他們吃飯。」

這些來自第一次披露的真實的檔案、手稿的豐富而生動的內容，為不知內情的中國讀者展示了當時教會內部的鬥爭，使我們對處於兩面作戰的耶穌會士們的艱難境況有了更為真切的認識，使我們更加瞭解他們奉行「適應政策」的不易，也更加深了對他們的由衷敬意。

當然，如鄧恩先生所說，“認為在一開始時耶穌會傳教士的成功就是建立在這些規則（指‘文化適應’）之上，或者認為他們在接受這一方法時是意見一致和毫無異議的，則是一個錯誤。正是在中國，他們在這一方向上做出了最初始的和最為顯著的努力。然而即使在這裡，這些經驗的取得也經歷了好幾十年的時間和經受了無數次令人沮喪的失敗。”

同時，書中還提到，天主教在印度和日本所遭遇的失敗，也從反面教育了中國的耶穌會士。

鄧恩先生將利瑪竇等將“文化適應”政策具體地運用在中國所形成的一整套成功的傳教方法，作了如下集中的概括：

第一位的任務不是擴大受洗教徒及人數，而是為天主教在中國人的生活中贏得可接受的一席之地。在這一任務實現之前，天主教始終處於隨時可能被抱有敵意的官員們將其驅逐出中華大地的危險之中。僅僅是短暫的成功，少數幾年輝煌的勝利而緊接着是全部希望的毀滅，這不是利瑪竇的奮鬥目標，也不在他的計劃考慮之中。而這恰恰是在日本發生過的故事。他也不想為了創造出每年有幾千人受洗的紀錄，而在幾代人之後使整個天主教事業遭受磨難以致被迫中斷。而這一情況已經在印度發生了。他的目標不是簡簡單單地在抱有敵意的社會的邊緣建立一定數目的天主教社團，他更注重新於建設一個中國天主教文明。這需要使天主教盡可能深入地進入中國人生活的主流。這樣，經過一個漸進的傳播天主教理想和觀念的過程，使人們的頭腦適應於接受天主教的資訊；經過一個對天主教持同情、讚成之心的人們的聯繫的圈子的拓寬和發展，使中國人的心靈做好接受天主教的充份準備。經過這樣一個和平的灌輸與傳播的過程，讓天主教潛移默化的影響靜靜地發生作用，這才是轉化工作的真正完成了。”

“從今以後的策略，更應注重智力傳教。”“建立一個遍佈全國的、高層的友好人士的網絡。”“靜靜地滲透和在文化上逐步適應；要摒除‘歐洲人主義’；與歐洲人，特別是與在澳門的葡萄牙人的接觸，要保持在一個低水平；傳教工作需要的資金可以從中國獲得。祇要在資金上還須求助澳門，就要‘小心從事，儘量少用’；當在天主教教義上不存在妥協問題時，避免同中國人的偏見和猜疑發生不必要的衝突；傳教的工作要‘慎重、不聲張，用好的書籍和有理性的辯論向學者證實我們教義的真實性，讓他們知道我們的宗教是沒有害處的，祇會給帝國帶來好的朝政和平安的局面’；在發展天主教徒時強調質量而不是數量。”

作者用大量的事實說明，無論就促進中西文化的交流而言，還是就傳播天主教而言，利瑪竇的方法都是唯一正確的方法。遵循了這一方法，傳教士就一帆風順，或化險為夷；違背了這一方法，就一事無成，甚至被碰得頭破血流。

關於“文化適應”策略，筆者想在這裡補充一點本書以外的材料。早在漢代就有第一批猶太人來到中國，隨後一直到元代，陸續都有猶太人到中國定居。他們也是篤信耶穌基督的。他們是怎樣處理中西文化與宗教的差異呢？怎樣對待“祭祖”和“祭孔”等中國傳統禮儀的呢？利瑪竇進入北京之後，就知道有一支信奉“十字教”的猶太族人在開封居住，但是沒有機會親自去考察。在他之後，陸續有歐洲傳教士親赴開封實地考察。我在這裡引述的是一位叫做駱保祿⁽⁹⁾的意大利傳教士寫於1704年11月5日的記述了他考察開封猶太人所見所聞的書信。

信中寫道：“由於無論過去和現在他們中均有獲得過功名的讀書人，我就冒昧問他們是否敬奉孔夫子。包括他們首領在內的所有人都告訴我，他們和中國不信基督教的文人一樣敬孔，而且與他們一起參加在重要場合舉行的正式儀式。這些猶太人還告訴我，每年春秋兩季，他們像中國人習慣的那樣，要到教堂旁一個廳堂裡祭祖。祭品中沒有豬肉，但有其他動物的肉；舉行普通儀式時，他們祇獻上幾碗菜和果醬，不過也要點香、鞠躬或磕頭。我還問在他們住宅或祠堂裡是否有供奉祖先的牌位。回答是他們既不用牌位，也不用畫像。不過當官者另當別論，這些人去世後，人們要在祖堂設立牌位，上述其姓名和官職。‘他們把遵奉的 Dieu 稱為‘天’、‘上天’、‘上帝’、‘造物者’以及‘萬物主宰’。他們告訴我這些稱呼取自中國書籍，用以表示上帝。’⁽¹⁰⁾

作為收錄這封書信的《耶穌會士中國書簡集》一書的編者，杜赫德在駱保祿的信件之後，特別作了幾點說明。其中之一這樣寫道：“至於中國人敬孔祭祖，那些與歐洲猶太人一樣遠離偶像崇拜的中國猶太人肯定認為這祇是世俗和政治禮儀。如果他們從中發現具有迷信性質的宗教信仰，他們就不會與這位哲人的其他信徒一起前往孔廟，也不會為紀念

祖先而焚香了。”⁽¹¹⁾

這段史料說明，從明代末年起由利瑪竇等人所開創的、並遭到無數非難和譴責的很多屬於“文化適應”的做法，更準確地說，即雙方爭論不休的幾個主要問題的處理方法，早在若干年，甚至成百上千年以前，在中國定居的猶太人就是這樣做的。然而這些猶太人並沒有放棄他們的宗教。這表明，這些做法是任何希望在中國生活的耶穌基督的信徒唯一的選擇。並沒有證據顯示范禮安、羅明堅、利瑪竇等人參考或汲取過這些在華猶太人的意見，但是他們殊途同歸，採取的方法驚人地相似。

關於實行“文化適應”策略的耶穌會士是不是犧牲了其宗教的原則性，這一點在教會內部是至關重要的。作者用了大量筆墨為他們辯護。教會以外的人們似乎對此並不過份在意，然而我們也可以看到，耶穌會士們儘管在一些問題上表現出靈活性，但也確實在涉及他們教義的重大問題上堅持原則性，如他們對教徒必須恪守一夫一妻制毫不妥協的態度，就是一個顯著的證明。說他們是開創中國現代婚姻家庭制度的先驅，我看並非過譽。

起始於1582年沙勿略在上川島上抱恨而死，終結於1669年康熙皇帝為湯若望平反昭雪的這部鉅著，作為一部涵蓋了近一個世紀的論述中國早期天主教傳播史的《一代偉人》，實質上也可以說，就是一部“文化適應”策略在備受非難的困境下艱難地萌生、探索和發展的歷史；或者按照作者的觀點，是對公元一世紀天主教“文化適應”傳統回歸的歷史。

鄧恩先生用飽蘸對自己先驅無限自豪之情的筆觸謳歌了利瑪竇一代人在天主教發展史和國際文化交流史上所建樹的卓越功績：“以天主教在公元一世紀的觀點來衡量，晚明時期耶穌會士在中國的成就，應該被列為天主教傳教史上最偉大的成就之一。成就這一事業的這幾十個人，喚醒了天主教世界使命的真諦，將世紀初期的天主教傳統恢復到了正確的位置。他們反對將具有普世意義的天主教歪曲為僅僅適合於個別國家、個別地方的狹隘的宗教。他們的所作所為，不僅僅在天主教的歷史上有着重要的意義，在國際間文化交流的歷史上，也同

樣具有重要的意義。”

他說：“這為數不多的一夥人，以他們所創建的中國與歐洲的思想聯繫，幾乎改變了中國歷史的進程，也改變了自那以後的世界。如果不是後來的曲折（指後來教宗關於禁止中國禮儀和解散耶穌會等事件——譯者注），把他們燦爛輝煌的貢獻貶低了，耶穌會士所做出的傑出貢獻還會更加光彩照人。”

即使是以無神論的、歷史唯物主義眼光來看，鄧恩先生的上述評價也是正確的。

三

本文開頭講到，晚明的中西文化交流盛事，是利瑪竇等傳教士與他們的中國朋友們共同成就的。鄧恩先生以相當的篇幅敘述了他們的故事，對徐光啟、李之藻、楊廷筠等人，他是這樣評價的：他們“是有遠見的、思想開放的智識份子，他們不想被狹隘的、正統的宋明理學所束縛。這些有洞察力的、沒有國家或地方偏見的人”，他們“感觸到了東西方文化的融合將給中國未來的發展帶來的潛能”。但是鄧恩先生沒有將他們包括在他所說的“偉人”之中。

而我認為，將以徐光啟為傑出代表的晚明“開明學者”與利瑪竇等傳教士並稱為“一代偉人”，絲毫不過譽。作為鄧恩先生巨著的姐妹篇，完全應該有一部題為“Generation of Giants：晚明中國開明學者的故事”問世。

縱觀歷史，文明步伐的停頓不可避免地反映在學術的僵化與枯竭上。明代中後期由王陽明創立的“心學”逐漸成為學術界的主流思想。王陽明的主要社會實踐就是平息叛亂，平息來自底層人們的叛亂，平息來自少數民族的叛亂，平息來自諸侯王的叛亂。他從中認識到“欲破山中賊，須先破心中賊”、“破山中賊易，破心中賊難”的道理，因而繼承了宋代陸九淵所主張的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”的“心學”，並發揚光大。他以“心外無理，心外無物”，一切從“心”出發，“不須外面添一分”

為信條，引導人們通過“靜坐”、“克己”、“省察”，而“致良知”，然後“知行合一”。認為以此就能達到天下大治。“心學”的出現對於糾正宋代“理學”繁瑣注釋、言行不一的弊端有一定的積極作用。但是它所倡導的脫離實際的空虛學風，則窒息了人們向豐富多彩的客觀世界尋求真理，向大自然獲取財富的創新精神。

與此同時，佛教的禪宗在明代中後期頗為流行。禪宗將成佛的功夫簡易化，提出“心佛”的概念，主張“心即是佛”、“道由心悟”，修道功夫不在心外，祇要明心見性即可成佛；強調“一心而萬法皆備，萬法盡通，自性是佛，不假外求”。可見，這一時期的佛教禪宗思想與王陽明的“心學”的基本點是相同的。或者更準確地說，王陽明的“心學”是吸收和借鑒了佛教禪宗的營養。

在王陽明“心學”和佛教禪宗的影響下，明代中後期的大多數文人學者、社會精英普遍祇講心性之學，不求經世致用之道，不注重國計民生。“治田賦則目為聚斂，開闢地邊者則目為粗才，讀書作文者則目為玩物喪志，留心政事者則目為俗吏，徒以生民立極天地立心萬世開太平之闊論，鈐束天下。一旦有大夫之憂，當報國之日，則蒙然張口，如坐雲霧……”⁽¹²⁾將一切致力於強國富民的實用學問都視為“末業”，將科學技術貶為“奇技淫巧”。以致“無事袖手談心性，臨危一死報君王”成為晚明的所謂清流士子的通病。

就在空虛之風日盛的同時，社會上也湧現出少數抱有強烈社會責任感，敏銳地察覺到王朝潛在的各種危機，因而熱衷於經世致用之學，期望以此經國、濟世、救民、平天下的有識之士。他們是“開明學者”，他們對談心論性而不務實的風氣強烈不滿，對佛教也喪失了信心。這些人因這樣或那樣偶然的機會與以介紹西方文明為主要傳教方式的利瑪竇等傳教士結識，瞭解到方方面面的西方新知識。他們一下子就被這種“實修實證”、“實心實行”的實學所吸引。⁽¹³⁾如徐光啟所言，泰西諸君子“其實心實行實學，誠信於士大夫也”。“余常謂，其教必可以補儒易佛；而其緒餘，更有一種格物窮理之

學，凡世間世外，萬事萬物之理，叩之無不河懸響答，絲分理解。退而思之，窮年累月，愈見其說之必然而不可易也。格物窮理之中，又復旁出一種象數之學。大者為曆法，為律呂；至其他有形有質之物、有度有數之事，無不賴以為用，用之無不盡巧極妙者。”⁽¹⁴⁾畢拱辰更以形象的描繪表現出包羅萬象的西學對他產生的巨大震撼：“余幸獲茲編，無異赤手貧兒，驟入寶山，乍睹零璣碎璧，以不勝目眩心悸，骨騰肉飛，遑待連城馱采，照乘夜光哉！”⁽¹⁵⁾

他們認為西學是“能令學者去其浮氣練其精心”的真理，是“率天下之人而歸於實用”的必由之路。於是他們以強烈的願望尋求真理，以開明的態度接受真理，以刻苦的精神學習真理，以頑強的意志傳播和實踐真理，以無畏的英勇氣概捍衛真理，成為中國歷史上第一批向西方尋求真理的先驅。

第一，他們都是憂國憂民的志士，為了利國救民、強國富民，因此以強烈求知慾去尋求真理。

如徐光啟，他早就對關係國計民生但為一般儒士所不屑關注的工作，比如說曆法、數學、水利、農業、國防等項所謂“形而下”的學問，情有獨鍾。利瑪竇曾與徐光啟談及西方水利之學，說“如能在中國實行，就可以富國足民”，並將熊三拔介紹給他，說，水法之事“他日以叩之此公可也”。後來徐光啟向熊三拔請教，他說，古代的聖人曾經說過：“備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人；器雖形下，而切世用，茲事體不細已。”⁽¹⁶⁾在徐光啟積極促成之下，熊三拔製造了很多水利機械。徐光啟與他合作，費時六載終於完成了《泰西水法》一書。

介紹西方科學，翻譯科學著作，因為“東西文理”差距太大，“字義相求，仍多缺略，了然於口，尚可勉圖，肆筆為文，便成艱澀”，難度極大。《幾何原本》一書的翻譯，就曾經“三進三止”。當徐光啟有意與利公合作翻譯此書時，利公“述此書之精，且陳翻譯之難”，並談及幾次嘗試翻譯都不成功的往事。徐光啟則不因此而止步，說：“吾先正有言，一物不知，儒者之恥。僅此一家已失傳，為其學者皆暗中摸索耳。即遇此書，又遇子不驕不吝，欲相指授，其可畏勞玩日，當吾世而失之？”⁽¹⁷⁾

何況“此書未譯，則他書俱不可得論。”⁽¹⁸⁾他更進一步說，“吾避難，難自長大；吾避難，難自消微。必成之！”利瑪竇受徐光啟強烈的求知慾所感染，同意合作翻譯。於是一人口傳，一人筆受，“先生勤，余不敢承以怠”，“反覆輾轉”，“重複訂正”，“凡三易稿”，披瀝四載（1603年冬 - 1607年春），終於完成了前六卷。徐光啟還不願停筆，打算一鼓作氣將十五卷譯完。是利公建議“請先傳此，使同志者習之，果以為用，而後徐計其餘”⁽¹⁹⁾，徐光啟才作罷，可見其求知慾望之強烈。

另如王徵，他自幼喜愛製器，“間嘗不揣固陋，妄製虹吸、鶴飲、輪壺、代耕及自轉磨、自行車諸器，見之者亦頗稱奇。”他偶然讀到艾儒略《職方外紀》一書載有西方奇器，便感歎道：“嗟乎！此等奇器何緣得當吾世而一睹之哉？”1626年（天啟六年）王徵入京為官，專門拜訪鄧玉函、湯若望等傳教士，請教西洋奇器。鄧玉函等笑着拿出有關這方面的西洋書籍，說：“專屬奇器之圖之說者，不下千百餘種。”王徵看到“諸奇妙器無不備具”，“種種妙用，令人心花開爽”，便迫切地提出願與他們合作將書譯成中文。當時有人非難王徵說：“今茲所錄，特工匠技藝流耳，君子不器，子何敝敝焉於斯？”王徵回答說：“學原不問精粗，總期有濟於世；人亦不問中西，總期不違於天。茲所錄者，雖居技藝末務，而實有益於民生日用、國家興作甚急也！”他說，有機會遇到外國人的“絕學希聞”，是多麼的難得！“歲月不待，明睹其奇而不錄以傳之，余心不能已也！”其他的種種議論，我是顧不上考慮的！他還說，“古之好學者，裹糧負笈，不遠數千里往訪”，求學；而“今諸賢從絕徼數萬里外齎此圖書以傳我輩，我輩反忍拒而不納歟？”⁽²⁰⁾其為國為民而渴望向西方尋求真理的一片癡心躍然紙上。

鄧恩先生在書中曾提到楊廷筠的宏願：西方書籍“約七千餘部，業已航海而來，且在可譯”，“假我十年，集同志數十手，眾共成之。”⁽²¹⁾

第二，他們不存夷夏之偏見，以平和的心態觀察世界，以開明的態度接受真理。

他們一方面都認為中華學術有優良的傳統的和

輝煌的歷史，但另一方面也坦誠地承認在有些領域技不如人，承認以往中國的文化有局限性。李之藻在《請譯西洋曆法等書疏》中列舉了西學中“言天文曆數有我中國昔賢談所未及者，凡十四事”。其中包括有“地圓之說”、推算七大行星直徑的方法、日月交食的成因及計算方法、緯度一度的距離等等。他說，“凡此十四事者，臣觀前此天文曆誌諸書，皆未論及，或有依稀揣度，頗與相近，然亦初無一定之見”；不僅如此，西學“不徒論其度數而已，又能論其所以然之理。”

西學有此種種優越之處，並非西人天生睿智，乃中西制度不同使然。李之藻分析說，“該彼國不以天文曆學為禁，五千年來通國之後，曹聚而講究之，窺測既核，研究亦審，與我國數百年來始得一人，無師無友，自悟自是，豈可以疏密較者哉？”李之藻進一步說，除了天文曆志書籍之外，西學還有“水法之書”、“演算法之書”、“測望之書”、“儀象之書”、“日軌之書”、“萬國圖志之書”、“醫理之書”、“樂器之書”、“格物窮理之書”等等。“以上諸書，多非中國書傳所有”，“皆有資實學，有裨世用”。⁽²²⁾

另一個突出的事例，就是對利瑪竇所繪製的世界地圖的態度。當看到在世界地圖上中國僅處於東方一隅時，一班墨守陳規的人便大加指責，聲討其“小中國而大四夷”之罪，稱此為“無稽之言”，如此“小吾中國，是大可痛也”⁽²³⁾。許大受稱：“彼詭言有大西洋國，彼從彼來，涉九萬里而後達此。按漢張騫使西域，或傳窮河源，抵月宮，況是人間有不到者。《山海經》、《搜神記》、《咸賓錄》、《西域志》、《太平廣記》等書，何無一字記及彼國者？”禮部尚書朱國祚在奏疏中稱：“《會典》止有西洋瑣里國，而無大西洋，其真偽不可知。”⁽²⁴⁾他們以古代有限的地理知識為標準，以《會典》條文為標準，來否認利氏帶來的全新的世界地理知識。

而晚明的開明學者，則睜開眼睛，接受這從未見過的新天地，並敏銳地覺察到它的價值，立即給以積極的回應。馮應京則勇敢地承認自己“足不出閭閻，識不越井天”，對世界的瞭解僅僅是井蛙之



曾德昭像（出自《大中國誌》）

見。米嘉穗在《西方問答序》中對國人“夜郎自大”的世界觀作了如下的評論：“凡紀載所不經，輒以詭異目之。抑思宇宙大矣，睹記幾何？於瀛海中有中國，與中國中有我一身，以吾一身所偶及之見聞，概千百世無窮之見聞，不啻井蛙之一窺，螢光之一照也。”他說，讀了西學之書，感覺到“則真有前聖所未知而若可知，前聖所未能而若可能者”。因此他認為，“吾儒之學得西學而益明”。

既然中國人都沒有周遊過五大洲，那麼相信利瑪竇之世界地圖者是否為盲從呢？不是。第一，利瑪竇對日月交食的多次準確的預測和其過人的數理知識，使任何一個不帶偏見的中國人都承認他所傳授的世界地圖是可信的。第二，利瑪竇以西方的理論與方法對中國地理的若干測量，被實踐證明是正確的。李之藻就做過這樣的驗證：“凡地南北二百五十里，即日星晷必差一度。其東西則交食可驗。

每相距三十度，則交食差一時也。與依法測驗，良然。”⁽²⁵⁾ 第三，從其他渠道得來的西洋地理書籍也可以做驗證。⁽²⁶⁾

“東海西海，心同理同”雖然出自宋代大儒陸九淵之口，然而顯然陸九淵所論的不是遠在九萬里之外的歐羅巴洲。開明學者們借用了這句話，破除了自古以來的華夷之限，打開了人們的眼界。這在中國古代思想史上不能不說是一件劃時代的大事件。

第三，為了使西方科學盡快地強國富民，他們都以極大的熱情和百折不回的意志來實踐真理。

僅舉修訂曆法一事為例。明代的曆法基本上沿用了元代郭守敬制定的“大統曆”。明初朱元璋命翻譯回回曆，以作為補充。但是到了晚明時期，“大統曆”的誤差越來越大，預測日月交食常常發生失誤。修曆之說屢屢提起，但當局總是以“古法未可輕變”為由加以拒絕。1601年利瑪竇進京時，就在呈給皇上的奏摺裡表達了他有意參與修訂曆書的願望。1610年（萬曆三十八年）十一月日食，欽天監預測有誤。禮部“因請博求知曆學者，令與監官晝夜推測”，發現錯誤並非是人為的計算所致，而在方法的本身。於是五官正周子愚奏曰：“大西洋歸化遠臣龐迪我、熊三拔等，攜有彼國曆法，多中國典籍所未備者。乞視洪武中譯西域曆法例，取知曆儒臣率同監官，將諸書盡譯，以補典籍之缺。”⁽²⁷⁾ 結果是疏入，留中。1613年（萬曆四十一年）李之藻任南京太僕少卿，上奏〈請譯西洋曆法等書疏〉提出：“今迪我等年齡向衰，乞敕禮部開局，取其曆法，譯出成書。”但是，“時庶務因循，未暇開局。”⁽²⁸⁾ 1629年（崇禎二年），徐光啟任禮部侍郎，以西洋演算法對五月初一的日食作出與大統曆、回回曆都不相同的預測，結果祇有他的測報得到驗證。崇禎皇帝嚴責欽天監官員。監官戈豐年奏曰：錯不在今人之計算，而在曆法體系，“今若循舊，向後不能無差。”崇禎皇帝這才任命徐光啟領銜時憲局，率傳教士以西法修曆。

徐光啟首先組織李之藻、鄧玉函、龍華民等集中力量翻譯西洋天文曆法書籍。中西人士精誠合作，“臣等借諸臣（指傳教士）之理與數，諸臣又借

臣等之言與筆，功力相依，不可相無。”最後還是由徐光啟親自定稿，他白天“入閣辦事，會因閣務殷繁，不能復尋舊業，止於歸寓，夜中篝燈詳繹，理其大綱，定其繁節”，“每卷必須七、八易稿”⁽²⁹⁾，辛苦非常。第二年鄧玉函不幸病逝，徐光啟又舉薦湯若望、羅雅谷入局譯書。

在翻譯書籍的同時，徐光啟不放過任何一次實際預測和驗證的機會，以向皇帝、向朝臣證明西法之精確，大統曆、回回曆及其它曆法之謬誤。他推算1631年（崇禎四年）四月四川的月食，事後四川報告說，“新法密合”。直到1633年（崇禎六年）徐光啟分五次向皇帝進呈了翻譯的西洋曆書共一三七卷。其中有一半書稿“略經臣目手”，另一半書稿“經臣目者十之三四，經臣手者十之一二。”⁽³⁰⁾這年冬十月徐光啟病重辭職，不到一個月後就逝世了。

曆局由李天經接手。李天經秉承徐光啟遺志，一面譯書，一面觀測。1635年（崇禎八年）“新法書器俱完，屢測交食凌犯俱密合”。但由於守舊官員和太監的多方阻撓，崇禎皇帝仍不能下決心頒佈新法，祇是“諭天經同監局虛心詳究，務祈劃一”。1637年（崇禎十年）正月初一，京師日食。又一次“食時推驗，唯天經為密”，皇帝準備廢“大統曆”用新法。但又有人奏：“中曆必不可盡廢，西曆必不可專行。四曆（指西洋曆、大統曆、回回曆及魏文魁的曆書）各有短長，當參合諸家，兼收西法。”⁽³¹⁾於是，1637年（崇禎十一年）“仍行大統曆”。直到1643年（崇禎十六年）又一次日食發生時，再一次驗證了西洋曆法的正確性，崇禎皇帝才於八月詔曰：“西法果密，即改為大統曆法，通行天下。”可惜已經太晚了！明王朝的喪鐘已經敲響了。

由此可見，將真理付諸實踐，是多麼的艱難！所幸的是，以西洋方法修訂的曆書終於在順治年間頒行天下，他們的辛勞沒有白費。

第四，開明學者的宗教信仰及他們捍衛真理的無畏勇氣。

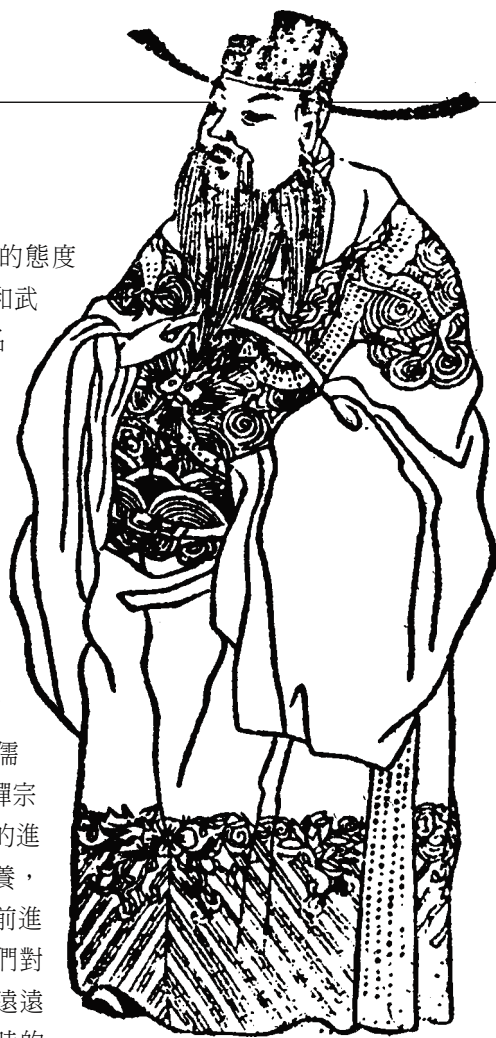
談到開明學者與天主教的關係，顯而易見的，入教者自不必說，即使是未入教者，他們對天主教的態度也多是肯定的和友善的。把對天主教的態度

等同於對真理的態度似乎過於簡單和武斷。作為一名持無神論的史學工作者，我不能一般地說某一種宗教是真理，而另一種就不是真理。但具體到晚明時期的中國，我們不能不看到，儒家心學和佛教禪宗都不能為社會的進步提供新鮮營養，不能為社會的前進注入動力，它們對世界的解釋也遠遠落後了。而當時的天主教則是與相對先進的西學相聯繫

的。開明學者們對天主教的好感和熟悉，幾乎都是從接受西方的科學開始的。皈依天主可以說是在他們向西方尋求真理的道路上的中間驛站，或者說是最終歸宿。

站在宗教平等和信仰自由的立場上看，佛教與天主教本無孰優孰劣之差別。然而在當時，信仰一種全新的、來自從來聞所未聞的遙遠外國的、又與屬於“奇技淫巧”的“形而下”的學問聯繫在一起的宗教，無疑需要與眾不同的膽識和勇氣。這膽識和勇氣首先來自他們對傳教士們所帶來的西方科學的真理性的確信。另一方面，他們的膽識和勇氣也來自對利瑪竇等傳教士人格的仰慕。

早期來華的西方傳教士不僅是學貫中西的大師，同時也是道德高尚的楷模。利瑪竇等來華傳教士們對信仰的無私無畏的追求，孜孜以求地濟弱救貧的善舉，正直坦誠以德報怨的處世準則，不婚不宦粗茶



▲ 李之藻像（出自李儼、杜石然著《中國古代數學簡史》，中華書局1963年）版）

淡飯的清貧生活，學而不倦誨人不厭的治學態度，以及他們倡導的“相比相益，相矯相成”⁽³²⁾的交友之道和“一夫一妻”的婚姻模式……這一切，與晚明社會物慾橫流、追逐名利、勾心鬥角、爾虞我詐的官場陋習和社會風氣形成了強烈的對比，因此而成為具有極大感召力之榜樣的力量。而痛感世風日下人心不古的為人正直為官清廉的開明學者，其傾心天主教，不獨對自己來說是道德回歸的精神寄託，同時也是他們希企藉以重整社會道德風尚的一種探索與嘗試。因此可以說，在當時開明學者信奉天主教，協助傳教士們傳播天主教，不僅有助於推廣西方科學知識，而且具有改良社會的進步意義。

1616年至1617年間（萬曆四十四年至四十五年），發生了由沈淮為首信奉佛教的保守官員發動的“南京教案”。面對他們的發難，徐光啟等人挺身申辯，表現出敢於擔當的坦蕩襟懷和捍衛真理的非凡勇氣。他說：“廷臣之中，臣常與諸臣講究道理，書多刊刻，則信向之者臣也。又常與之考求曆法，前後疏章具在御前，則與言星官者亦臣也。諸臣果應得罪，臣豈敢倖部臣之不言以苟免乎？然臣累年以來，因與講究考求，知此諸臣最真最確，不止蹤跡心事一無可疑，實皆聖賢之徒也。且其道甚正，其守甚嚴，其學甚博，其識甚精，其心甚真，其見甚定，在彼國中亦千人之英萬人之傑。”⁽³³⁾徐光啟接着說：這些實情，我既然知道，如果默默不語，則有隱瞞之罪，因此冒昧陳請允許天主教與僧徒道士一體留容，數年之後就能看到其效果，即人心世道，漸次改觀，法立而必行，令出而不犯，國家將萬世太平。

至於西學西教是否危害國家，徐光啟提出了三種驗證的方法：

第一，將禮部尚書在奏疏中所指責的傳教士都召到北京，讓他們翻譯從西方帶來的經典著作。這些著作涉及宗教、自然、道德哲學、平民政體、天文學、數學、物理、醫學、農業、政治學、經濟學和其它門類的學科。讓傳教士們就每一科目寫一篇相關的論文。由皇上指定一個團體進行審查，如果他們所寫文章包含有任何謀反的企圖，就將傳教士

逐出中國。“為臣情願為這些犯有欺君之罪和煽動之罪的人受罰！”

第二，讓那些被指責的耶穌會士與最有學問的佛家與道家人士展開辯論。倘在辯論中耶穌會士敗下陣來，則將他們逐出。“為臣願和他們一起受罰！”

第三，讓耶穌會士簡要地寫出他們宗教的教義。如果皇帝在親自過目他們的教義以及三十餘種關於天主教的中文書籍之後，斷定他們所傳授的宗教有不能容忍的內容，則將傳教士逐出，同樣，“為臣願和他們一起受罰！”

鄧恩先生在書中引用了徐光啟的這份奏疏。他評價說：“這篇奏疏在徐光啟的天主教信仰上，可謂是一篇值得紀念的文章。這位中華帝國未來的東閣大學士，其在穩健中呈現出的勇氣，令人想起另一個國家的一位學士——聖·湯瑪斯·莫爾⁽³⁴⁾，他們差不多是同一時代的人。”

徐光啟對沈淮的三篇〈參遠夷疏〉逐條辯駁，寫了洋洋數千言的〈辨學章疏〉。楊廷筠撰寫了〈鴉鷺不並鳴說〉，列舉理由以證明天主教與白蓮教之不同。當朝廷終於批覆了沈淮的奏章，強行驅逐傳教士後，徐光啟、楊廷筠、李之藻、王徵、孫元化等人則是甘冒風險，盡其所能，為他們提供庇護。當時真正被驅逐到澳門的僅有龐迪我、熊三拔、曾德昭、王豐肅四人，而龍華民、陽瑪諾、艾儒略等都在中國教徒家中藏身。之後不久，曾德昭、王豐肅以及新來的傳教士又再次進入內地。五年之後，在華傳教士的人數就超過了“南京教案”之前的人數。

本文在此肯定開明學者捍衛真理的勇氣，並非指他們在捍衛天主教教義，而是指他們敢於捍衛事實真相。事實真相是：從利瑪竇以來直至“南京教案”發生時，來華傳教士並未做過任何危害中國的事情，他們介紹的西學有利於國計民生，他們的宗教也是引導人們去惡向善，他們的人品是好的。

這就是晚明智識界的“一代偉人”。毛澤東曾將1840年以後“經過千辛萬苦向西方尋找真理”的洪秀全、康有為、嚴復和孫中山等人，譽為那個時代的“先進的中國人”。同理，以徐光啟為首的開明學者無疑應該稱為是晚明時期“先進的中國人”。

四

鄧恩 (George H. Dunne) 是一位美國現代耶穌會士。他生於1905年，於1998年6月30日在加州的 Los Gatos 去世，享年92歲。

鄧恩神父與中國的友誼可以追述到五十多年以前。在第二次世界大戰期間，他曾是在中國的耶穌會傳教士。新中國成立後，他結束了在中國傳教的事業，返回美國，在芝加哥大學攻讀歷史學博士。其論文就是以來華傳教士研究為題的。然而，他對他的論文基本上祇是利用二手資料感到很不滿足，於是產生了須到羅馬去繼續他的研究的動機。1959年10月，他的計劃實現了。在羅馬梵蒂岡檔案館汗牛充棟的檔案、手稿的海洋裡，他考稽鉤沉、潛心爬梳，以大量的鮮為人知的第一手資料充實和擴展了他的研究。《一代偉人》一書，就是他這多年辛勤耕耘的結晶。該書經印第安那州 Notre Dame 大學出版社出版後，就引起學術界的廣泛注意。

喬治敦大學歷史系教授魏若望 (J. Witek) 博士這樣評價說：“在整個19世紀，祇有一位研究者——錢德明 (Jean-Joseph Marie Amiot, 曾在清王朝宮廷服務過的法國耶穌會士) 利用過手稿資料。在20世紀初，即1911-1913年間，在利瑪竇的家鄉馬切拉塔，汾屠立 (Piero Tacchi-Venturi) 神父為紀念利瑪竇逝世三百週年而編輯出版了兩卷本的《利瑪竇神父歷史著作集》(Opere Storiche de P. Matteo Ricci)。其中第一卷是他的《中國報導》(即後來翻譯成中文的《利瑪竇中國割記》)；第二卷收錄了他的書信集。在1942-1949年間，德禮賢 (Pasquale d'Elia) 神父對上述兩卷本的利瑪竇著作予以重新出版，添加了極其豐富的注釋，命名為《利瑪竇全集》(Fonti Ricciane)。與此同時，魏特 (Alfons Vöth) 用德語撰寫了湯若望的傳記。”⁽³⁵⁾

“但是這些著作都不是英文的。1942年美國加州的伯克力出版了洛博薩姆 (Arnold Rowbotham) 撰寫的《傳教士與清廷官員：在中國宮廷的耶穌會士們》(Missionary and Mandarin: The Jesuits in

the Court of China.)。這本書基本上都是採用已經發表的第二手資料。1953年紐約 Random 出版社出版了根據1615年拉丁文版翻譯的利瑪竇中國割記，題為《16世紀最後十年的中國：利瑪竇日記(1583-1610)》(China in the 16th Century. The Journals of Matteo Ricci 1583-1610)。於是，英語國家對在明末清初的中國的耶穌會士們的故事，開始產生了興趣。”

“當鄧恩出版了他基於以往從未利用過的檔案、手稿資料的著作《一代偉人：明末最後幾十年耶穌會士在中國的故事》之後，就立即引起了整個英語世界相當廣泛的注意。朗文出版社和格林出版社在英國重版了該書，題為《一代偉人：在中國的第一批耶穌會士》(Generation of Giants: First Jesuits in China)。該書的法文版和德文版也分別於1964年和1965年出版問世，書名分別為《利瑪竇神父和他的17世紀的中國的夥伴》(Chinois avec les chinois. Le Père Ricci et ses compagnons Jésuites dans la Chine du XVIIe siècle) 和《傑出的範例：耶穌會士在中國的使命》(Das grosse Exempel. Die Chinamission der Jesuiten. Stuttgart: Schwabenverlag)。”

魏若望博士評價說：“《一代偉人》一書涵蓋了從1583年羅明堅和利瑪竇開始，以湯若望之死為結束的在華耶穌會士的故事（其中也涉及南懷仁的一些事蹟），由於它縱觀了這近百年的歷史，並利用了大量檔案、手稿材料，因此它成為有興趣學習和研究那一時期耶穌會士在中國之世紀的基本教材。”

Notre Dame 大學出版社在介紹《一代偉人》這部後來在美國獲得大獎的學術鉅著時，則是這樣評價它的：這是“一批無畏的耶穌會士在明末清初的中國所發生的故事。它可以在很多層面上令讀者感興趣。首先，這是一本在學術上有着不朽價值的著作。它所搜集的資料之豐富是以往的著作所無可比擬的；它對在17世紀文化高度發達的和等級非常森嚴的正在走下坡路時期的中國的研究，如此之深刻，是幾乎沒有甚麼西方人能夠望其項背的。它針對直接對立的兩種傳佈福音的方法，提出了閃爍着智慧之光的見解。而這種對立在差不多三個世紀中

都沒能解決。它戲劇性地、生動地、帶有真實生活色彩地表現了一個古老而又嶄新的話題，即東西方文明的對立和衝突。除了這些因素之外，《一代偉人》這本書還講述了一連串起伏跌宕的、有趣真實的探險故事。”“這是意大利耶穌會士利瑪竇的故事。他與他同時代的很多人不同，他以長遠的眼光來審視自己的傳教方法。他認為必須極端謹慎小心地培植信仰這株幼苗，使它順利地成長，最終根深葉茂。這是中國學者官員徐光啟的故事。他溫文爾雅，對天主教的熱情持久，信仰堅定。這註定會博得他同時代偉大的歐洲人——白拉明（St. Robert Bellarmine）對他的敬意。這同樣又是湯若望的故事。他是一位脾氣暴躁，但襟懷坦蕩、直言不諱的科學家神父。他在清代第一位皇帝統治期間，使一個外國人的地位上昇到了空前的高度。”“從根本上說，他們和其他被本書稱為‘偉人’的那些人的故事，構成了有爭議的‘適應策略’的歷史。而耶穌會士們則是這一‘適應策略’的開拓者和先驅者。”

正是因為《一代偉人》一書所囊括的豐富、翔實的歷史資料和書中對“文化適應”深刻而中肯的分析，這部著作雖然一直未被譯成中文出版發行，但已經被眾多中國學者參考和引用，成為研究明末清初中西文化交流的基本教材。

鄧恩神父生前曾在聖路易斯大學執教，於1961年被任命為喬治敦大學校長助理。他不僅是一名研究歷史或宗教史的學者，而且是一名不知疲倦的政治活動家。在為他所寫的悼辭中，他被譽為“一名熱情洋溢的反種族隔離的戰士”，是一位在“全世界反對貧窮和倡導和平的運動中做出卓越貢獻的人”；他同時又是“一位傑出的教育家和演說家，記者和評論家，是成功的劇作家，人權運動的先驅，是電影業民主公團的鬥士，是赴埃塞俄比亞和巴西的美國和平隊訓練項目的負責人，是日內瓦的一名關心着國際經濟發展和世界和平的教區神父，是住在瑞士的美國大學生的海外導師。”

早在1945年，鄧恩神父就出版了《種族隔離的罪惡》一書，倡導所有的美國人（包括白人和黑人）放棄種族和血統的偏見，投身到種族融合的運動

中。他譴責各種形式的種族隔離，支持白人與黑人之間的通婚，號召所有的天主教學校對不同種族的孩子公平地敞開大門，主張美國的黑人應該全面地融入白人社會。

這位天主教神父宣佈，天主教的教義要求廢除所有的種族隔離，認可不同種族的社會平等。他認為，那些鼓吹種族隔離的人是有罪的，而且這種罪過是要在地獄裡被懲罰的。他曾經說：“以天主教的神意來看，種族隔離當然是違背慈善的罪行，是邪惡的和不能被接受的。這種違背慈善的罪行，將使我們可以像違背公正一樣容易地進地獄，也許還要更容易些。”^{（36）}

簡略地瞭解本書作者的生平，對理解本書是不無幫助的。鄧恩先生回顧四百年前發生在中國的那段歷史，不僅僅是在追述歷史，顯然也是在啟迪當今。本書在美國出版問世的年代，正是在美國以反對種族隔離、種族歧視為主要標誌的人權運動如火如荼的年代。當時本書的出版者就指出：“鄧恩神父看來非常熱衷於這場論戰（即反對種族歧視的論戰）。這可能就是為什麼選擇了撰寫《一代偉人》這一如此適合他的、並且具有挑戰性的任務的原因之一。”

正如魯迅先生所說過的，水管裡流出來的都是水，而血管裡流出來的則都是血；作為一名對種族歧視嫉惡如仇的人權鬥士，當他以“種族平等”的出發點，來審視發生在四百年前的關於“文化適應”的種種分歧與爭論的歷史時，就不可避免地要寄託他對現實的態度，他的筆觸也就傾注了入木三分的力量。讓我們讀一讀他在本書前言的結尾部分以如椽之筆寫下的那段話吧：

這是為數不多的一小夥人的故事，他們打破了那個時代佔統治地位的觀念，回歸到遙遠的過去，恢復了文化適應的觀念，將它置於天主教世界傳教事業的中心位置。他們在東西方文化關係史上寫下了光輝奪目的篇章。他們是現代成功地開創東、西方兩個世界接觸的先驅。他們的歷史之所以值得講述，不是簡單地僅僅把它當作世界

歷史一個重要章節，而是因為它不僅對於今天的天主教傳教事業，對於任何一種宗教信仰，而且對於一個還沒有學會如何打破文化的、種族的和國家的傲慢與偏見的藩籬的世界，都有很多啟示作用。

可敬佩的是，被稱為“預言家”的鄧恩神父在20世紀60年代所講的話今天讀起來並不覺得過時；同樣，讓我感到可悲的是，時隔四十年了，當時遭到鄧恩神父痛恨、鞭撻和聲討的國家的、種族的和文化的“傲慢與偏見的藩籬”，至今仍然存在着，甚至有過之而無不及。人們不無憂慮地看到，一種所謂“新帝國主義”的理論與實踐正在抬頭。在這一時刻，重讀鄧恩神父的著作，重溫近四百年前的那段歷史，都是很有益處的。

五

鄧恩神父作為一位反對種族歧視的戰士，是足以讓我們尊敬的前輩。他的關於平等地對待一切民族、一切文化的論點，我們也是完全認同的。

他同時又是一名虔誠的天主教耶穌會士，他對他所信仰的宗教頂禮膜拜，充滿自豪感和自信心。這是完全可以理解的，也是應該得到尊重的。但如他所說的，天主教所揭示的是獨一無二的真理的觀點，認為晚明中國社會存在的弊端，其根源就是缺少天主教信仰和天主教可以救中國的觀點，以及其對中國古代思想史若干範疇的評論，卻是我們所不能認同的。

作為一名歷史工作者，筆者力求以本來的面目



北京的中華世紀壇特設一圓型世紀廳，世紀廳牆上有環形浮雕群像，表彰中華文明五千年歷史上所有的傑出人物。徐光啟與利瑪竇一起出現在明代時期的一組人物群像之中。

客觀地認識歷史和闡述歷史。毋庸諱言，歷史唯物主義是我們藉以揭開歷史之謎的鑰匙。對利瑪竇等被本書作者稱為是“一代偉人”的明清之際來華耶穌會士之歷史功績的肯定，是建立在他們的“文化適應”策略和科技文化交流成果的基點之上的。

雖然我們並不信仰他們的宗教，但是也不否認在他們成就上述的歷史功績的過程中，宗教所起到的重要作用。不妨打個比方，那就像是“原本為了覓食的蜜蜂，在客觀上傳播了花粉”一樣，我們尊重蜜蜂覓食的動機，但更看重它們在傳播花粉上所發揮的積極作用。

但遺憾的是，僅僅科學文化方面的交流，還不足以動搖中國封建社會的基礎。特別是由於禮儀之爭，使這種交流在持續了一段時間後就明顯地減弱，甚至近乎中斷。因此，意識形態上的“西學東漸”對古老的中華文明沒有構成一個現實的競爭對手，也無法使中國跳出幾乎是原地踏步的王朝輪替的怪圈。然而，其進步意義是不容置疑的。

這同時也恰恰驗證了一位哲人的著名命題：“批判的武器不能代替武器的批判。”僅僅依靠作為社會意識形態的文化（包括宗教在內）的力量，是不足以從根本上改造一個社會的。其實作者在書中也談到，受天主教影響最多的南明永歷小朝廷，最終也沒能逃脫失敗的命運。鄧恩神父良好的願望並沒有實現，天主教不能救中國。這就是說，宗教是影響歷史進程的一個因素，但一般的情況下不是決定性的因素，尤其是在沒有深厚宗教傳統的中國。

總而言之，無論從中西文化交流史，中西科技交流史，還是天主教史上看，明末清初來華耶穌會士的活動都是值得着力研究和大筆書寫的歷史。而“文化適應”策略則是這一段歷史的靈魂。中國的學者在用原始文字閱讀檔案方面存在着一定的困難，因此就更加凸現了鄧恩神父這部著作的重要意義。鄙人不揣冒昧，在諸位同仁的鼎力協助下，與同事一起將其翻譯成中文，或許能為一些研究者提供方便。也希望能有更多的此類名著的中文版問世。正如徐光啟早在四百多年前所說過的那樣：“欲求超勝，必須會通，會通之前，先須翻譯。”

【註】

- (1) 該書中譯本由本人與石蓉合譯，上海古籍出版社出版，書名改為《從利瑪竇到湯若望——晚明耶穌會士在中國》。
- (2) Dunne, 所著 *Generation of Giants*，美國印第安那州 Notre Dame 大學出版社 1962 年出版，第 9 頁。以下引文凡出自本書者不再注明。
- (3) (德) 魏特：《湯若望傳》，1991 年補充版，頁 269。
- (4) 克勞斯·沙茨 (Klaus Schatz)《耶穌會士在中國的文化選擇》，載於李文潮、H. 波塞爾編《萊布尼茨與中國》，科學出版社 2002 年版，頁 62。
- (5)《萊布尼茨中國書信集》，頁 55。轉引自李文潮、H. 波塞爾編《萊布尼茨與中國》，頁 75。
- (6)《人民日報》1998 年 5 月 20 日。
- (7) 見拙作〈長眠於北京的中奧文化使者——費隱〉，澳門文化局出版的《文化雜誌》中文版第 45 期。
- (8) (澳) Ian Rae, “The ‘Cross-Cultural Communication’ Approach of the Early Jesuit Missionaries in China”, 載 *Review of Culture* 第 21 期，澳門文化司署 1994 年出版，頁 125。
- (9) 賈保祿 (Jean-Paul Gozani, 1647-1732)，意大利籍耶穌會士，1694 年來華。
- (10)(11) 引自《耶穌會士中國書簡集》第二卷，(法)杜赫德編、鄭德第譯，大象出版社 2001 年出版，頁 15、13；頁 20。
- (12) 黃宗義《南雷文定》後集卷三。
- (13) 晚明時期也有一些追求經世致用的文人官員，未得機會與傳教士相識相知，沒有機會研習西學，但也在他們力所能及的範圍內，做了於國計民生有益之事。
- (14)(16) 徐光啟《泰西水法序》。
- (15) 畢拱辰《泰西人身說概序》。
- (17)(19) 利瑪竇《幾何原本引》。
- (18) 徐光啟《刻幾何原本序》。
- (20) 王徵《遠西奇器圖說錄最》。
- (21) 楊廷筠《刻西學凡序》。
- (22) 李之藻《請譯西洋曆法等書疏》，載徐宗澤《明清間耶穌會士遺著提要》，中華書局 1989 年頁 253-256。
- (23) 林東陽《利瑪竇的世界地圖及其對明末士人社會的影響》，見《紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議》，1983 年臺北出版，頁 361。
- (24)《明史》卷三二六《義大利傳》。
- (25)(26) 李之藻《刻職方外紀序》。有曰：“會閩稅瑞又馳獻地圖二幅，皆歐羅巴文字，得之海舶者。”
- (27)(28)《明史》卷三十一《天文志曆一》。
- (29)(30)(31)《增訂徐文定公文集》卷四。
- (32) 馮應京《交友論序》。
- (33)《徐光啟集》卷七《治曆疏稿一》。
- (34) 聖·托馬斯·莫爾 (St. Thomas More, 1477-1535)，英格蘭人文主義者、政治家和大法官，因拒絕接受英王為國教首領而被斬首。羅馬天主教會封他為聖徒。
- (35) 魏特撰寫的湯若望傳記出版於 1934 年。
- (36) George G. Higgins 為鄧恩所寫的悼辭，摘自英特網。