

張序

張隆溪

香港城市大學中文、翻譯及語言學系講座教授

在中西文化互動交往的歷史上，明末萬歷一朝有非常重要的意義。耶穌會傳教士利瑪竇（Matteo Ricci）來華之後，用耶穌會在東亞傳教的「適應策略」，以基督教普世主義觀念為基礎，儘量尋求中國文化與基督教之間溝通的可能，在明末中國士大夫中間，竟然取得不小的成功。利瑪竇在中國的「適應策略」與十六世紀基督教在美洲新大陸實行的傳教方式，全然不同。這所謂「適應」，即儘量以中國人容易接受的方式來宣傳教義，和當時傳教士在中國所見到而且認識到的實際情形有密切關係。有學者已經指出，耶穌會傳教士之所以採取「適應策略」，是因為他們「考慮到亞洲國家文明發展水準較高，意識到不可能把亞洲人都變成西方人，於是表示願意適應當地的文化」。¹換言之，耶穌會的「適應策略」是東西文化傳統相遇之後，在互相大致平等的情形下產生出來的結果。不同文化要相互了解和溝通，就必不可免對與自己不同的異質成分採取寬容的態度，尋求共同點而避免誇大二者的差異。不同文化相遇，後果並

1. Bonnie Oh, 〈導言〉 (introduction), 載 Charles E. Ronan & Bonnie B. C. Oh 編, 《東方遇上西方》 (*East Meets West: The Jesuits in China*; Chicago: Loyola University Press, 1988), 頁 xix-xx。

非必然是所謂「文明衝突」，明末基督教與中國文化相遇時互相理解和溝通的努力，就可以為我們提供例證。在我們今日所面臨的世界中，這是仍然有啟示意義的例證。

在利瑪竇之前，很多傳教士曾想進入中國而不能，利瑪竇卻獨能成功從肇慶北上到南昌，最後在北京建立教堂，並使一些供職朝廷的大臣皈依基督教。這當中原因除了耶穌會「適應」策略的靈活應變，利瑪竇聲稱基督教教義和儒家傳統有相通之處，以較能符合中國文人思想習慣的方法傳教之外，當然還有當時中國本身的思想文化環境提供的條件。朱維錚教授曾撰文強調，晚明王學「藐視宋以來的禮教傳統，在客觀上創造了一種文化氣氛，使近代意義的西學在中國得以立足。」²又指出一個值得注意的現象，即「利瑪竇的傳教路線，恰與王學由萌生到盛行的空間軌跡重合。」³在儒家傳統中，本來有把人心和宇宙相連一種頗為宏大的眼光。孟子曾有「萬物皆備於我」的話，要「養吾浩然之氣」。⁴他所理解的聖人，完全是文化而非種族的觀念，所以他特別指出舜原本是「東夷之人」，文王原本是「西夷之人」，可是他們「得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。」⁵宋儒陸九淵則說：「四方上下曰宇，往古來今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千萬世之前，有聖人出焉。同此心，同此理也。千萬世之後，有聖人出焉。同此心，同此理也。東南西北海，有聖人出焉，同

此心，同此理也。」⁶王陽明重新肯定此說，使「東海西海，心同理同」，成為當時士人普遍接受的思想，也促成對外來思想觀念一種比較開放的心態。如果我們追溯這一思想的淵源，就可以發現在儒家思想傳統裏，在強調「夷夏」之辨的同時，又還有一種天下一家的普世主義觀念。正如葛兆光所說，體現在「心同理同」這句話裏的，正是「儒家本身的天下普遍的知識觀和真理觀」，而且這種觀念從晚明以來，一直「支持着中國知識分子對新知的接受，也減輕着知識分子受到異域文明衝擊的心理緊張和文化震撼，使他們能夠平靜地面對知識史和思想史上的大變局。」⁷對於明末的中國文人士大夫說來，西學雖然是前所未見的新知，但他們所考慮的是如何將這種新知與自己的傳統相融合的問題，而不是取代中國本身的傳統，當時中國社會成熟發展的程度與西方相比，也各有短長而毫不遜色，所以無論在政治或在文化等各方面，和清末民初以來的情形都有很重要的區別。這就是說，明末基督教在中國能取得一定成功，是當時中國本身的社會思潮與利瑪竇所代表的耶穌會「適應策略」相得益彰，相輔相成產生的結果。而在基督教或者西學與中國文化相遇時，如何相互理解，是一個十分重要的問題，也是在闡釋學上極有意義的問題。

徐光啟、李之藻和楊廷筠等明末朝廷重臣，都先後皈依基督教，成為那時代中國基督教的「三柱石」。我

2. 朱維錚，〈十八世紀的漢學與西學〉，載《走出中世紀》（上海：上海人民出版社，1987），頁162。
3. 朱維錚編，〈導言〉，載《利瑪竇中文著譯集》（香港：香港城市大學出版社，2001），頁xxvii。
4. 焦循，〈盡心章句上〉，載《孟子正義》（北京：中華書局，1978），下冊，頁882；〈公孫丑章句上〉，載《孟子正義》，上冊，頁199。
5. 焦循，〈離婁章句下〉，載《孟子正義》，下冊，頁537，540。

6. 陸九淵，〈雜說〉，載《陸象山全集》（北京：中國書店，1992），頁173。
7. 葛兆光，〈心同理同：從明代接受西學的心情看儒學中的普遍主義傳統〉，載蘇慶華編，《一體多元的文明價值》（吉隆坡：馬來西亞創價學會、馬來西亞大學中文系，2002），頁118；葛兆光，《七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰：中國思想史第二卷》（上海：復旦大學出版社，2000），頁469-475。

們要了解他們的思想，尤其是他們對基督教教義的理解，就應當注意當時王學思潮的影響，還有利瑪竇來華之後引進介紹的西學，以及兩者互動的背景。可是在過去很長時間裏，由於政治意識形態的偏頗和對學術的干擾，我們對明末這三位信教的文人士大夫卻缺乏了解，尤其是他們涉及天主教的著作，更少為人所知。然而迴避利瑪竇以來西方思想和學問如何在明清時代的中國發生影響，及在文人士大夫當中引起回應，就不僅是忽略對幾個歷史人物的研究，而且會對明清以來西學與中學的關係缺乏理解，甚至對整個近代中國歷史無法作較全面的評估。復旦大學李天綱教授編注了明末這三位著名學者和天主教徒的論文集，就為我們研究這一階段中西文化互動的歷史，提供了重要的第一手資料，填補了明顯的空闕。李天綱教授曾在復旦師從朱維錚教授研究近代歷史，又多次到國外訪問講學，收集資料，對明末清初西方傳教士到中國之後中西文化的相互理解和衝突，尤其對所謂中國「禮儀之爭」的各種問題，能發掘中文新材料，提出自己的見解，成績斐然，受到國內外學界同行的重視。這部《明末天主教三柱石文箋注》不僅收集了散見各處的重要文字，而且有詳細周到的注釋，在疏通文字本意之外，對三位信教文士如何利用中國傳統固有的觀念，解釋天主教神學的教義和思想，都有十分精到的注釋和評論，對今天的讀者極有幫助。這部書對明清以來中西文化史的研究，也必定能作出重要貢獻，產生相當影響。

在中國歷史上，基督教並不是唯一外來的宗教。中國文化傳統有一個重要特性，就是沒有排他性一神論信仰獨佔主導地位，所以在對待外來宗教方面，尤其和世

界上其他一些以宗教信仰主導社會的民族比較起來，能夠取較寬容的態度。⁸因此，外來宗教進入中國時，往往比較能夠與中國本身的傳統相融合。印度傳來的佛教就是一個顯著的例子。佛教作為外來宗教，在漢代已經傳入中土，而受佛教影響的中國士人往往以中國傳統中的儒和道，來理解和解釋外來的新觀念。釋僧祐編輯的《弘明集》卷三，收晉人孫綽所著〈喻道論〉，其中有幾句話頗值得注意：「夫佛也者，體道者也。道也者，導物者也，應感順通，無為而無不為者也。無為故虛寂自然，無不為故神化萬物。」⁹這顯然是用道家無為的思想來理解佛教；然而孫綽稍後又說：「周、孔即佛；佛即周、孔。蓋外內名之耳。故在皇為皇，在王為王。佛者，梵語，晉訓覺也。覺之為義，悟物之謂，猶孟軻以聖人為先覺，其旨一也。」¹⁰這又顯然是以儒解佛，甚至把佛等同於周公、孔子。經過長期的接觸和融合，當然也包括衝突和排斥，佛教逐漸成為中國文化的一部分，同時也在一定程度上保留着外來宗教的本質。在佛教傳入中國的早期，像孫綽這樣以中國文人熟悉的道家和儒家思想來理解生疏的外來宗教，正是不同思想和文化傳統接觸時必然產生的現象。這與一千多年之後徐光啟、李之藻、楊廷筠等調和儒家和基督教教義，在儒家經典中去尋求與基督教相通的觀念，難道不同樣是以熟悉來理解生疏，是為

8. 我曾以在中國的猶太人為例，討論相關問題，參見拙文，〈寬容，適應與東西方對話〉（Toleration, Accommodation, and the East-West Dialogue），載 John Christian Laursen 編，《宗教的寬容》（*Religious Toleration: "The Variety of Rites" from Cyrus to Defoe*; New York: St. Martin's Press, 1999），頁 37-57。

9. 釋僧祐編，《弘明集》（上海：上海古籍，1987，影印文淵閣本《四庫全書》），第 1048 冊，頁 1048-1046。

10. 同上，頁 1048-1047。

把外來宗教納入自己固有傳統而作的努力嗎？

徐、李、楊三位以儒家觀念來理解——有時甚至是附會——在性質上很不相同的基督教思想，除了策略上的必要考慮之外，也必然還有真心誠意的理解和信念。其實從闡釋學的觀點看來，中西這兩種不同文化和思想傳統並非完全沒有契合之可能。儒家經典是中國士人安身立命之本，歷代儒者都熟讀經典，作出各種注疏和解釋。在西方，基督教也以《聖經》為信仰的根本，各時代有對《聖經》經文的各種評注和解釋。經典和評注正是形成闡釋學傳統的基本條件，所以無論中國的經學或西方的神學，都在闡釋學上有重要意義，也都可以從闡釋學的角度來相互參照，相互溝通。在這個意義上說來，明末三士調和儒耶的努力，不僅可以理解，而且對我們今天的跨文化研究說來，仍然具有參考的價值。

本書各篇和李天綱教授的評論注釋，已經把明末這三位信教文士對天主教的理理解講得很清楚，我只想就其在闡釋學上的意義，略為再說幾句。現代闡釋學最突出的一個特點，就在於充分承認任何理解都不是從完全無知到知，從事先沒有任何概念到充分的理解。其實我們在理解任何事物之前，必定先有一定準備，有一定預期，用闡釋學術語說來，就是有理解的「先結構」，有伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）所謂「先見」。¹¹伽達默爾在談到理解和應用時，認為過去把闡釋過程分為理解、解釋和應用三要素，並不恰當，因為這三者實在

11. 「先見」德文原文是 *Vorurteil*，英譯 *prejudice*，一般是「偏見」的意思。伽達默爾故意用這個詞，論證我們理解事物之前，必定已先有自己的預見，即海德格爾所謂理解的「先結構」。參見 Hans-Georg Gadamer, 《真理與方法》（*Truth and Method*; translation revised by J. Weinsheimer & Donald G. Marshall; 2nd revised ed.; New York: Crossroad, 1989），頁 265-285。

不可分，理解就已經是解釋，也總有應用的因素。他以法律和宗教為例說：「法律條文的存在並不是為了從歷史上去理解它，而是通過解釋具體化而產生法律的效力。同樣，福音書的存在也並不是為了僅僅作為歷史文獻來理解，而是經過解釋而產生拯救人的效力。這就意味着無論法律條文還是福音書的文本，要正確理解，即按照其本來的目的來理解，就必須在每一時刻，在每一具體情形下，都有新的、不同方式的理解。」¹²法律條文的訂立顯然不是為當時，而是為處理未來將會出現的案例，所以法律的闡釋都必然把有關法律條文應用於當前的案情。對信教的基督徒說來，閱讀和理解《聖經》也是為解決當前的各種問題。在近代基督教神學傳統中，德國神學家布爾特曼（Rudolf Bultmann）就特別強調信徒的理解。他在《甚麼是神學》（*What Is Theology?*）一書裏說：「正因為信仰是一種歷史的存在，信仰除了在人的考察中實現之外，就沒有別的方式實現。」他又說，「神學正是被人們作為當時的需求來理解和把握，才獲得存在的正當理由。」¹³在回答闡釋《聖經》是否可能完全不帶任何先見這一問題時，布爾特曼首先說，如果不帶「先見」指不預設闡釋的結果，那麼闡釋不僅可能不帶偏見，而且必須消除先入為主的偏見。但在另一種意義上，「沒有任何闡釋可以不帶先見，因為闡釋者不可能是白板（*tabula rasa*）一塊，恰恰相反，闡釋者總是帶着特別的問題去扣問經文，或者說以一種特別的提問方式去讀經文，因而對經文的內容已

12. 同上，頁 309。

13. Rudolf Bultmann, 《甚麼是神學?》（*What Is Theology?*; trans. Roy A. Harrisville; Minneapolis: Fortress Press, 1997），頁 160。

經有某種概念。」¹⁴這就是說，《聖經》的闡釋或對基督教教義的理解，都和信教者所處時代和所面對的問題密切相關，因此不同時代，不同的人，對《聖經》經文和基督教教義都會有不同的理解。那麼在明末的中國，在一個與歐洲很不相同的社會、政治和文化環境裏，當時皈依天主教的三位文士對基督教教義的理解，不正是他們以一種特別的提問方式去探討得出的結果嗎？這種提問方式，其實就是他們當時溝通中西文化的努力，希望在儒家思想和天主教神學中找到相通之處，同時也為他們新接受的信仰找到依據，建立合理性。這種希望和努力在明末清初尚有展開的空間，但在利瑪竇死後不久，教廷內部掀起所謂有關中國的「禮儀之爭」，最後否定了利瑪竇所代表的耶穌會「適應策略」的傳教方式，使調和天主教和儒家的企圖全然落空了。無論出於歷史的必然，還是由於眾多偶然因素的積累而造成歷史的軌跡轉向，總而言之，後來的歷史不再為基督教和中國傳統文化的對話與調和提供利瑪竇、徐光啟、李之藻和楊廷筠等人曾經有過的條件和機會。我們現在閱讀明末這三位信教文士的著作，不僅有助於理解當時的歷史，而且有助於了解後來歷史走過的路程。我們今天仍然面臨中西文化如何平等對話，如何互動平衡的問題，所以我相信，這部文集一定能引發我們的思考，甚至給我們啟迪和智慧。

二〇〇四年三月七日

完稿於多倫多

14. Rudolf Bultmann, 〈沒有前設的解釋可能嗎?〉 (Is Exegesis Without Presuppositions Possible?), 載 Kurt Mueller-Vollmer 編, 《詮釋學讀本》 (*The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*; New York: Continuum, 1990), 頁 242。