

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

耶穌會與明清之際中西文化交流

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Zhu, Yan Bing
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-06-21 09:17:05
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167258

耶穌會與明清之際中西文化交流

朱雁冰(四川國際文化大學德語系教授)

關於耶穌會這個會對中西文化交流產生過廣泛而深遠影響的天主教團，德國浪漫派詩人諾瓦利斯(Novalis, 1772-1801)在他於1799年寫成的「基督教或歐洲」一文中，作過如下描述：

對舊秩序堪稱福音的是，現在出現了一個新成立的教團，瀕死的宗法精神彷彿將它的餘暉全都投射給了它，使它以新的力量接過舊的衣鉢，以令人驚嘆的睿智和毅力，以比以往任何時候都更加巧妙的手段維護着教皇王國並使之重新獲得活力。在世界上從未有過這樣的團體。即便古羅馬的參議院也未曾懷着如此必勝的信念擬定它征服世界的計劃。從沒有人以如此高度的理智考慮過實現一個如此偉大的理想。這個團體將永遠是那些像有機體那樣嚮往着無限擴張和永世長存的團體的一個範例——然而，它也永遠證明，不受監管的時代本身將使那怕是計劃最周詳的行動歸於失敗，而整個機體的自然生長將不可阻擋地遏制其某一部分的人為生長。所有個別部分本身，其力量都是有限的，只有整個機體的力量才是無

限的，所有跟整個機體結構不完全適合的計劃必將落空。尤其令人注目的是，這個團體可謂秘密社團之母，儘管現在還不成熟，但已顯示出重要的兆頭。新路德派(而不是抗議派教會)面對的可能是一個最危險的對手。天主教信仰的全部魔法在他們的手中變得更加有力，科學珍寶流回他們的禪房。凡是在歐洲所失去的一切，他們便千方百計地在世界的其他部分，在最遙遠的西方和東方得到幾倍的補償，他們努力並有效使用教皇所授給的尊位和職業這兩種身分。在接近人民的努力中，他們也不甘落後，他們清楚地知道，路德的成功在極大的程度上是由於他煽動性的宣傳手法，是由於他熟悉人民。他們到處建立學校，佔據懺悔師職務，登上講台；左右輿論，以作家和哲人、大臣和殉道者的身分出現。他們在從美洲經歐洲到中國這樣無比廣闊的地區，以令人無比驚異的默契，協調着他們的學說和行動。¹

應強調的一點是，諾瓦利斯寫這篇文章時，歐洲因受法國革命的衝擊正處於動盪之中，他認為動盪的原因是宗教的衰微，宗教改革是破壞性因素，法國革命則直接濫觴於宗教改革。諾瓦利斯的理想是恢復統一的、不分教派的基督教，通過精神力量和信仰革新世界。因此，他頌揚耶穌會，認為它是以新的手段重建統一教會的嘗試。在他寫這篇文章的前廿六年，即1773年7月21日，教皇克勒門斯

1. 《諾瓦利斯文集》(Novalis Schriften, hrsg. von R. Samuel, Stuttgart, 1968), 卷三, 第513-514頁。

十四已簽署文告宣佈解散耶穌會。不過，諾瓦利斯卻以詩人的筆觸就耶穌會成立的時代背景、它的性質、工作方式和策略以及所要達到的目的，作了準確的概括。這也是本文展開論題的基本框架。

一

耶穌會創始人原名伊尼果·德·羅耀拉(Inigo de Loyola)，從1537年開始他只稱自己為伊格納修(Ignatius)，1491年出生在西班牙居普斯科省(Guipuzcoa)阿茲佩齊亞村(Azpeitia)一個巴斯克貴族家庭中。他在基督教歷史上的重要地位和傳奇性可以從下面的數字看出來：據耶穌會史學者卡拉翁(August Carayon, 1817-1874)在他的《耶穌會史書目》(*Bibliographie Historique de la Compagnie de Jesus*, Paris 1864)中統計，他的傳記有一二一種之多，據說其中七十三種為耶穌會士的著作²。自那時以來到現在，又有一批關於或涉及他的生平的著作問世。他第一部傳記的作者是他最得意的門生利巴頓納拉(Pedre Ribadeneira, 1526-1611)，在後者的筆下，青年時代的羅耀拉是「一個高雅的騎士，衣飾講究，樂於尋花問柳；一個深陷世俗浮泛生活的闊少；一個好鬥的、跋扈的大兵」。他雖曾按照當時貴族的習慣接受剃度，但奉神意識卻甚淡。這一點完全符合他本人的自述：「在廿六歲以前，他沉緬於世俗的浮泛生活，出於不可遏制的愛虛榮、出風頭的慾望，最愛動武。」³

2. 參見K. Sommervogel, 《耶穌會書目》(*Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Brüssel, Paris, 1890-1900)。

3. Ignatius von Loyola, 《朝聖者的自述》(*Der Bericht des Pilgers*, 德譯者為B. Schneider, Freiburg, 1956)[1], 第41頁。這部回憶錄是用第三人稱寫成的。

他在獻給上帝的讚美詩中也說：

千真萬確，
他曾是個好鬥的人。
他曾明目張膽，
幹出無數蠢事。⁴

具有這樣一種氣質的人本應成為一個冒險家和征服者到新大陸一顯其身手，但命運給他安排了另一條生活道路。他的轉變發生在1521年5月間，當時他在與法國接壤的納瓦拉省(Navara)總督的軍隊中服役。在保衛受到法國攻擊的帕普洛那(Pamplona)城堡的戰鬥中，他受傷了。在鄉居養傷期間，當地文化的落後，使他不可能得到他一直愛讀的騎士小說，尤其他最喜愛的關於騎士阿馬狄斯(Amadis von Guala)的小說。人們能夠提供給他閱讀的只有一部維拉喬(Jak von Viraggio, 1228-1298)的《聖徒傳說》(*Flos Sanctorum*)和薩克森(Ludolf von Sachsen, 1300-1377)寫的、譯成西班牙文的四卷本《耶穌基督生平》(*Vita Jesu Christi*)。在孤寂的病榻生活中，他時斷時續地翻閱着這些他以往不屑一顧的書籍。他為之感動了，「在他閱讀我們主和聖徒的生平事蹟時，他陷入沉思並暗自考慮：要是我也能幹一番聖徒方濟各或者聖徒多明我所曾幹過的事業，不是很好麼？」⁵ 這位大難不死、身體致殘的人在絕望之中從這些書裏得到了安慰。後來，他在他寫的題為《靈性訓練》的著名的小冊子裏記下了他當時的感受：「所謂『安慰』，我指的

4. Ignatius von Loyola, 《朝聖者的自述》，第41頁。

5. 同上，第44-45頁。

是，在靈魂中產生的某種內在衝動，隨之，靈魂便燃起它對其創造者和主的愛的烈焰；這時，它面對着大地，不再是為了自己，而僅僅是為了萬物的創造者愛着他的創造物。」⁶於是，他幡然悔悟，一洗過去輕浮的及時行樂之心，立志效法聖徒敬奉上帝，為他的新主人耶穌基督服務。這種願望因一次不平凡的經歷而變得更加強烈。在他的回憶錄中寫道：「在一個夜晚，當他清醒地靜臥在床上的時候，他清楚地看到我們所熱愛的女人懷抱聖嬰耶穌的形象；他注視着那形象，在很長一段時間裏，他感到無比欣慰。他內心充滿着對於自己以往生活，尤其對於他犯下的肉體罪孽的厭惡，他覺得他以往印入自己靈魂中的所有觀念全都消失。因此，從那個時刻起一直到1553年寫這段回憶的時候，他再也沒有容許過，可以說，絲毫沒有容許過情慾的誘惑。就這些事件的影響而言，可以說，那幻覺是神所使然，儘管他本人不敢十分肯定，而只是一再證實上面提到的事件。不過，他的弟兄以及家中所有其他的人從他的行為舉止已看出他靈魂深處所發生的變化。」⁷有的耶穌會作者認為，「這一在潛心默禱中所發生的現象對他而言是一個開始。後來，他在做聖事時和在教堂生活中一再發現瑪麗亞的存在。他覺得瑪麗亞是教堂的象徵……她是這樣一個所在，在這兒不僅人自身得以繁衍，而且初始，即為上帝所創造的『創造者』（指耶穌——援引者），也是從這完全有限者的母體，即神之母的體內降臨到世界上來的。只有藉助他，在他身上和通過他，她才得以解脫，她的無時不在的形象才在教堂中出現——儘管

6. Ignatius von Loyola, 《靈性訓練》(Geistliche Übungen, 德譯者A. Feder, Freiburg, 1939[II], 第152頁。

7. 同上, 第46-47頁。

經常由於她的信徒的罪孽而顯得暗淡。對於依格納修而言，她就是得救的所在」。⁸據說，這一事件決定了他一生對瑪麗亞的崇拜和對於教會的看法。⁹然而，這一事件也為某些非耶穌會作家從性愛的角度分析這位經常耽於幻想的貴族闊少的思想轉變提供了材料。¹⁰故然，有的分析不太明確，如說，自從他眼前出現聖母的幻像以後，「所有一直苦惱着他的對於青年時代的狂亂的感官享受的回憶盡皆消失，他在他的心中只給一個女人的形象留有空間，這就是聖潔的貞女。」¹¹有的則明確地強調在闊少伊尼果發展成為耶穌和瑪麗亞的騎士和聖徒伊格納修的過程中「聖潔的」性愛所起的作用。¹²這個問題並非本文討論的主旨，我們姑且不作評論。總之，他轉變了。如果說以往他的夢想是當一個游俠(chevalier errant)漫遊四方，那麼現在則是準備在到耶路撒冷朝聖之後作一個雲游僧人巡行各地，因此，伏爾泰在他編的《哲學辭典》(*Dictionnaire philosophique*, 1764)中稱他為唐吉訶德。

這位腦袋留在中世紀的新人覺得第一件要做的事就是懺悔，跟舊我訣別。於是，他離開家鄉，換上乞丐衣服，開始他向聖地的苦行旅程。這期間他思想上曾有過幾次反覆，據他自述，他行至曼勒薩(Munresa)附近的卡爾多納河邊靜坐默禱時，他的「理性的眼睛」頓然「睜開」，使他

8. P. Imhof, 「伊格納修·封·羅羅拉」, 載M. Greicht編, 《教會史人物傳》(*Gestalten der Kirchengeschichte*, Stuttgart, 1981), 卷六, 第33頁。

9. 同上, 第32頁。

10. 參閱G. Lohmer, 《伊格納修·封·羅羅拉——從尋花問柳者到聖者》(*Ignatius von Loyola, Vom Eratiker zum Heiligen*, München, 1930)。另外, Paul von Hoensbroech在他的《耶穌會辭典》中, 也強調伊格納修在他發展成為耶穌和聖母瑪麗亞的騎士的過程中「聖潔」性愛的作用。

11. Heinrich Boehmer, 《耶穌會士》(*Die Jesuiten*, Stuttgart, 1957), 第9頁。

12. P.V. Hoensbraech, 《耶穌會辭典》(*Die Jesuitenorden, Eine Enzyklopädie*, Bern / Leipzig, 1926 / 27), 卷二, 第144頁以下。

看清了信仰的真諦：耶穌就是上帝肉體化的存在，他包容一切，而又「存在於最卑微者的心中」，「他頓然領悟，覺得一切都以新的光輝出現於他的眼前」¹³。這次「頓然領悟」使羅耀拉形成了自己的祈禱和體認上帝的方式，即「在所有事物之中去尋找和發現上帝」。¹⁴而且，「從此他視耶穌為仁慈的統治者和國王，他願毫無保留地為拓展他所開創的王國工作。」¹⁵後來，他從德國神秘主義者托馬斯·肯培(Thomas a Kempis, 1379-1471)的《效法基督》(*De Imitatione Christi*)一書中得到啟示：聖徒式的生活不是滅絕肉體慾念，而是首先改革靈魂、洗滌內心使之達到聖潔，以便完全聽命於上帝的意志，這是使自己內心的靈性部分跟唯一的上帝合而為一的前提。¹⁶於是，他便將個人體驗和肯培的啟發結合起來，提出了所謂「靈性訓練」(*Exercitia spirituala*)一說，並以此為題寫了一本小冊子。其實，他的這套方法對中國讀者也許並不陌生，這很有點像禪宗南宗開山祖師慧能提出的「頓悟成佛」說，只是後者主張個人自覺坐禪養性而達到「離妄念」，「本性淨」，以至「頓悟」；羅耀拉則強調在神甫指導下，對人進行「靈性訓練」，這說明他這種「頓悟」帶有很大的強制性並有神秘意味。因為「正如人的外部生活一樣，人的內心生活也需要某種秩序和守紀訓練」¹⁷。所以，當他參拜聖地經意大利回到西班牙，用他這種強制性方法集中訓練他

13. Ignatius, [I], 第65頁。

14. Imhof, 第36頁。

15. 同上。

16. Boehmer, 第14頁。

17. 同上, 第15頁。

的信女們，「拯救」她們的靈魂的時候，宗教裁判所曾經兩次以「施秘術者」的罪名將他逮捕、審判並驅逐出所在城市，¹⁸這也就毫不奇怪了。1528年，羅耀拉游蕩到巴黎，一面繼續給人們、尤其是大學生施以「靈性訓練」，一方面在大學聽課。在巴黎他得到了後來成為耶穌會「元勛」的六個崇拜者，他們全部是大學生，其中便有後來試圖進中國傳教而沒有成功、死在珠江口外上川島上的沙勿略(Francisco de Jassu Xavier)。1534年8月15日，即在瑪麗亞升天節這一天，這七位志同道合者來到巴黎的蒙泰馬特區的瑪麗亞禮拜堂，他們依次大聲宣誓，結束學業以後保證終生安貧獨身、作為教士效命上帝，首先是到耶路撒冷朝聖並在那兒傳教；如果朝聖不成便直接效命於最了解基督教事業之當務之急的教皇。1537年1月，他們到達威尼斯，準備由此動身前往「聖地」。後來由於第四次土耳其戰爭(1537-1540)爆發，他們的計劃落空。1537年10月，羅耀拉離威尼斯去羅馬。在離羅馬不遠的一個小村的禮拜堂裏「奇蹟」發生了：伊格納修自稱他在祈禱時看見了背着十字架的耶穌和他的天父。他聽到天父對他說：「我將在羅馬降恩於你們。」("ego ero vobis Romae pribitius")又聽耶穌對他說：「我願意你當我的奴僕！」¹⁹在羅馬，他最初仍然按照他「靈性訓練」那一套方法「拯救」人的靈魂。1539年4月，他和他的崇拜者經過商討決定：建立新的教團，對教團首領宣誓絕對服從，教團定名為耶穌會(Societas Jesu)，這樣，耶穌會的三個基本特點逐漸形成

18. Boehmer, 第15頁。

19. Imhof, 第45頁; Ignatius, [I], 第185頁。

了：以傳教為目的；直接效命於羅馬教皇；絕對服從首領。

1539年6月，羅耀拉向教皇保羅三世(Paul III, 1468-1549)提出「耶穌會章程草案」("Prima Instituti Seimma")，1540年9月27日保羅三世下達「聖諭」(名稱為"Regimini militantis ecclesiae"，即「戰鬥的教會領導」)，正式批准耶穌會的成立。同時，羅耀拉當選為會長。從此他便一直寓居羅馬，領導各地耶穌會士的活動，直到1556年7月31日死時為止，1609年得到教皇保羅五世(Paul V, 1552-1621)的祝福，1622年3月12日被教皇格里高利十五世(Gregor XV, 1621-1623年在位)追認為聖徒。總結一下，可以說，耶穌會從西班牙得到靈魂，即那種野心勃勃的歷險和進取精神，從法國得到作為它活動的主要手段的科學，從羅馬得到教皇的支持，這使它比其他任何教團顯得更富有活力。

現在，讓我們回過頭來看一看羅耀拉和他所创建的耶穌會處所的那個時代。羅耀拉的故鄉西班牙是個天主教大國，西班牙國王卡爾五世(1550-1558)於1519年被選為神聖羅馬帝國皇帝，他是最後一個由教皇加冕的皇帝，同時又是羅馬教會的強而有力的保護者。就是他在1521年4月17日和18日駕臨沃爾姆斯帝國議會，聽取馬丁·路德揭露羅馬教廷的謬說和濫用聖職的慷慨陳詞，聽取路德為自己的主張和行為辯護的演說，隨之便採取敵視宗教改革的立場。然而，宗教改革這一衝擊中世紀，開啟新時代的烈火越燒越旺，路德教派以維騰堡為中心向外擴展佔領了德國北部、芬蘭和斯堪的那維亞。卡爾文教派的日內瓦不僅是瑞士新教運動而且也是西歐新教運動的中心。整個中歐和北歐脫離了羅馬教廷，只有亞平寧和比利牛斯兩個半島還在羅馬教廷的控制下，但也不乏新教「異端」的萌動。

在東方，神聖羅馬帝國和羅馬教會的傳統敵人土耳其人憑藉着他們強大的艦隊虎視眈眈。歐洲世俗的和宗教的舊勢力正處在內憂外患之中。但在另一方面，隨着十五世紀末從歐洲通往美洲和亞洲的新航路的發現和開通，葡萄牙和西班牙在進行着瘋狂的殖民擴張並取得很大進展。從天主教內部來看，十六世紀也有些變化。在西班牙由於政治上取得了統一，它的教會有所發展。在威尼斯共和國，由於開明的主教吉伯提·維諾拉的倡導在傳教和聖事中嚴肅的宗教精神佔了上風。在意大利則出現了幾個強調嚴格守貧和隱居的灰衣僧教團，如特阿廷、索馬斯克等。他們和信奉天主教的君主在要求消滅新教、恢復天主教會的正常宗教生活的同時，也希望改革教皇職司、限制教皇權力和教皇收入。很明顯，這三項改革要求都是針對教皇的。耶穌會還在它醞釀階段的時候就明確表示毫無保留地支持教皇，這在當時可謂獨一無二，儘管它也是以改革者的形象出現的。因此，他受到歷屆教皇的寵信也是自然的了。在1545年3月15日開始的、在天主教歷史上至關重要的的里雅斯特主教會議(Tridentinum)上，與會者本來就不多，屬於新成立的耶穌會的人卻有三名，其中的兩名，即後來接替羅耀拉擔任會長的萊尼茲(J. Lainez, 1502-1565)和薩美倫(A. Salmeron, 1515-1585)，是教皇保羅三世親自委派作為教皇神學顧問參加會議的。他們竭盡全力維護教皇的尊嚴並對以路德和卡爾文為代表的新教派採取毫不妥協的立場。這次會議斷斷續續地開了十八年，直到1563年方才結束。會議的最後結果使陷於危機的教皇權力得到鞏固。這其中便有耶穌會的一份功勞。教皇在鞏固了自己的地位以後便全力來對付宗教改革派，而他最可信的依靠力量便是耶穌會士。

二

新成立的耶穌會一方面鞏固羅馬教會的陣營，一方面開拓海外佈道，向東西方發展。

首先談它如何鞏固陣營。這有兩層含義：一、內修會務；二、鞏固天主教國家的陣地，遏止新教勢力的進一步發展。而在這兩方面，它都是卓有成效的。羅耀拉把在耶穌會醞釀階段所形成的觀念，如重傳教的意識、毫無保留地效忠教皇、強調服從首領的意識、重視用神學和科學知識培養後備力量等都寫進了耶穌會章程(*Constitutiones Societutis Jesu*)。章程共十章，各章標題如下：序；一、預備會士的吸收；二、不合格者的開除；三、被吸收入會者奉神思想的培養、維護和發展；四、科學和神職教育；五、受培訓會士的組織隸屬關係；六、會士義務；七、會士的使用和工作分配；八、會士之間和同會長的統一和一致；九、會長；十、維護整體團結。我們看到，這個章程有點像準軍士組織的條例，只是它重視會士的奉神思想和科學知識的教育罷了。除了這個在會內具有法律約束力的章程以外，還有對預備會士進行教育和考察的《考察綱要》(*Examen generale*)及其解釋(*Declarationes*)和對於章程本文的解釋，這些對會士都具有約束力。另外，前文提到的羅耀拉的《靈性訓練》，實際上是耶穌會士的聖經。就其內容而言，與其說這是一本神學著作，不如把它看成是「靈性」教練的工作手冊。它把整個訓練過程分為四個星期，每星期有若干訓練項目和附加要求，每天都規定有具體的項目，日程排得滿滿的。訓練的目的就是強化人的奉神意識，比如第一星期一開始就要求人們樹立「基本真理和基礎」觀念：「人之被創造，就是為了讚美我們的主上

帝，為了對他表示敬畏和為了做他的奴僕，從而使自己的靈魂得救。塵世間的其餘萬物都是為了人而創造的，使人在追求他為之而創造的目的時得到幫助。因此，人只有在萬物有助於他達到目的時，才得使用它們，而當他們達到目的時，則必須擺脫它們」。²⁰後面這幾句話實際上是說，世上萬事萬物皆是人藉以奉神的工具。訓練的方法就是在訓練教師指導下按照日程安排進行內心反省、總懺悔和聖餐、思考和祈禱。

奉神意識要達到甚麼程度，才算合格呢？在該書所附的「教會思想守則」第一條說得很清楚：「我們無須自己下判斷，必須時刻心甘情願地使我們的思想在一切方面順從我主基督的真正新娘²¹、我們的聖母、即正宗教會」。²²這兒所說的「新娘」、「聖母」、「正宗教會」指的是羅馬教廷。「守則」的第十三條說得更明白：「為了在一切方面行事穩妥，我們必須始終堅持：哪怕出現在我眼前者是白的東西，一當正宗教會判定是黑的，我也說是黑的；我確信在新郎，即在我主基督身上，和他的新娘，即教會身上，都存在着同一個精神，這種精神引導和駕馭着我們達到靈魂得救的目的；因為我們的聖母，即教會，也是為同一種精神，即規定十誡的我主，所引導和駕馭的。」²³《靈性訓練》這個小冊子產生於羅耀拉的曼薩時代(1522年以後)，而「教會思想守則」則是在他的巴黎時代(1528-1535)寫成的，當時宗教改革運動已風起雲湧，因此，它的針對性是很強的。鐵的紀律加「靈魂訓練」使

20. Ignatius, [II], 第32頁。

21. 「基督的新娘」(Braut Christi)原指修女，這裏指羅馬教廷；下文的新郎(Bräutigam或Himmlicher Bräutigam)則指基督。這種稱謂只在天主教內通用。

22. Ignatius, [II], 第168頁。

23. 同上，第172頁。

耶穌會士真正成為羅馬教皇的馴服工具。另一方面，羅馬教皇也給予耶穌會許多特權，如不着僧衣、不齊誦彌撒、自由支配時間、自由活動等，這使他們擺脫開了一般僧侶所受的限制。後來，當耶穌會積極擴大它在教育領域的影響的時候，教皇尤利烏斯三世(Julius III, 1550-1555在任)便給予會長以學位授予權，後者可以按照一定條件授予會士學士、碩士和博士學位。對於耶穌會士所享受的所有這種特權，尤利烏斯三世都在1552年10月22日頒佈的「聖教文告」("Sactae Religionis")中加以確認。

羅耀拉為了鞏固意大利、西班牙、葡萄牙這些天主教國家的陣地，一方面派出會士在普通群眾中用通俗的語言宣講教義，促使聽講者經常向神甫懺悔，堅定他們的信仰，同時定期以教義問答的形式對青少年進行宗教教育，從下層基礎上鞏固羅馬教會的地位。另一方面在各國宮廷擔任所謂宮廷懺悔神甫的會士則從上層影響各國王室。他在1553年2月1日就是否接受葡萄牙國王約翰三世(Johann III)的宮廷宣教士和懺悔神甫職務問題寫信給會士雅可布·米倫說：「……您的職業和終生使命是給所有等級和年齡的人施行懺悔和祭奠聖事；您對低賤者和高貴者都擔負着給予安慰和幫助的義務。所以，整個教團將由於此一開端特別感激陛下，這是以往任何基督教君主侯不配領受的……此外，如果注意到整體福利和在更大的範圍服務於上帝，那麼，這個職務便更富有成效。我可以相信主會作出判斷。四肢應關心頭腦的健康，所有奴僕應關心君王的福祉；因此，給予這樣一個人以心靈幫助比給予其他人其價值更高……」後來，耶穌會士在各個國家有意識地積極接近、進而影響上層，其根據便在這裏。在這封信中羅耀拉重複地經常引用的使徒保羅的名言：「設法成為一切人之

一切，以便為基督爭得一切人」(新約《哥林多前書》，第九章)。這便是耶穌會在各國傳教時實行因地制宜的「切合政策」(Accomodatio)的根據。他在信中最後說：「為了在這一點上最終滿足我內心的使命感，我命令您和康查維斯以神聖的服從精神答應陛下就此事所表達的願望……您要相信上帝的善良旨意，服從精神所帶來的一切都將是最完美的！」²⁴羅耀拉所確定的這一從上層和下層一齊動手的方針後來得到了發展並且被證明是非常有效的，最成功的例子是奧地利和巴伐利亞。在維也納宮廷擔任懺悔神甫的喬治·謝爾(G. Scherer, 1540-1605)藉助王室力量重建了奧地利的天主教會。慕尼黑公爵阿爾布萊希特五世(Albercht V, 1528-1579)，在他的幾個耶穌會懺悔神甫的影響下使巴伐利亞成為德國第一個羅馬天主教反對宗教改革的公爵領地。有的宮廷懺悔神甫不僅從信仰上影響王室而且還直接擔任世俗職務，如尼哈德(J.E. Nidhard, 奧地利人，1607-1682)於1666年成為西班牙內閣成員和宗教裁判法庭大法官，費南德茨(M. Fernandez, 1614-1693)，1667年成為葡萄牙內閣成員。另外，這些宮廷懺悔神甫在華沙、布魯塞爾和一些小邦宮廷裏的活動也很得手，但在法國卻受到里奇柳(A.d. Plessis Richelieu, 1585-1642)的抵制，他不僅從法國而且也從都靈宮廷趕走了那些試圖破壞他的計劃的耶穌會士並把法王路易十三的懺悔神甫科辛(N. Caussin, 1583-1651)放逐到外地。但在他死後，耶穌會仍再次得勢，在1675-1709年期間擔任宮廷懺悔神甫的拉歇斯(P. Lachaise)實際上是法王的宗教事務顧問，他可以就各教區大主教、主

24. Ignatius von Loyola, 「屬靈信札」("Geistliche Briefe"), 載H.U. Balthasar編, 《教會人物文獻匯編》(*Menschen der Kirchen in Zeugnis und Urkunde*, Einsiedeln / Zürich / Köln, 1956), 卷二, 第237-240頁。

教的任免向國王提出建議。

在一些非天主教國家，耶穌會士要麼以教皇使節的身分出現，要麼派遣教士去秘密傳教。耶穌會士波澤維諾(A. Posservino, 1533-1611)曾以教皇公使(Legat)的身分先後到過瑞典、俄國和波蘭，試圖重建羅馬教廷同這些國家的關係。耶穌會曾派會士到英國和瑞典秘密傳教。這當然是很危險的，特別在英國，當時它對耶穌會採取最嚴厲的措施，1581年12月1日受教皇和會長派遣在英國建立傳教團的卡皮翁(E. Campion)被以謀叛罪處死。

海外傳教，即向非基督教地區的傳教是耶穌會很重視，也是它最成功的一個活動領域。當1539年葡萄牙國王約翰三世向羅馬教皇保羅三世和羅耀拉請求派耶穌會士去印度傳教時，羅耀拉立即派他最信任的人、堪稱耶穌會第二號人物的沙勿略前往。從此羅耀拉和約翰三世為了共同的利益建立了親密的友誼，在這位國王的支持下，他在西班牙庫姆不拉(Coimbra)城建立了一個專門培養傳教士的學校並控制了這個城市的大學。可以說「世俗的和教會的佔領(conquista)，即征服和傳教在中世紀從葡萄牙和西班牙建立其殖民帝國之初就是攜手合作的，儘管征服者自己經常把十字架攔在一旁不用，以便肆無忌憚地把黃金撈進自己的口袋，然而，教會卻竭盡全力使傳教活動得到殖民帝國政權的認可，讓他承認這是官方活動，給予指導和支持，甚至有時由官方直接插手進行」。²⁵沙勿略的東行便是一個例證：教皇保羅三世任命他為羅馬教廷在印度洋沿岸各國的代表，葡萄牙國王約翰三世頒發命令宣佈他擔負的是官方使命，並指示各級官員全力支持他的活動。1541

25. Boehmer, 第132頁。

年4月7日，沙勿略乘由五艘戰船組成的皇家艦隊的旗艦由台若港(Tejo)啟程，1542年6月5日到達葡萄牙向東方進行殖民擴張的根據地果阿。從此，揭開了耶穌會士亞洲傳教活動的序幕。接着耶穌會士在非洲的埃塞俄比亞、剛果河流域，美洲的巴西、墨西哥、秘魯、巴拉圭等地開展了傳教活動。耶穌會成立後的第一個世紀，即從1540年到1640年是它的黃金時代。正如它的發展是靠教皇和殖民主義國家的君主，即教會權威和世俗政權的支持那樣，隨着殖民主義國家之間矛盾的加劇，支持它的葡萄牙殖民帝國的衰微，他也逐漸走下坡路，最後成為殖民主義國家之間和羅馬教會內部各教團之間鬥爭的犧牲品。1773年7月21日教皇克利門斯十四(Clemens XIV, 1705-1774)簽署文告，宣佈將它解散。

三

耶穌會士是隨着葡萄牙殖民主義的擴張努力到達中國的。葡萄牙人在1517年首次出現在中國沿海一帶，1552年作為教皇在東方的代表和得到葡王全力支持的耶穌會士沙勿略到達西江口外的上川島。他想方設法，甚至試圖偷渡進入中國內地，但沒有成功，最後病死在島上。1557年，葡萄牙正式佔領澳門。「航海追求財富的願望，把這些海上商人帶到這個已知世界的邊緣；但葡萄牙帝國不能比基督教擴張得更遠。各個教團的成員或世俗傳教士一直伴隨航海家以保持後者的信仰並把基督教帶給他們可能遇到的異端」²⁶。現在我們看看中國這個「異端」在當時的情

26. 利馬竇，《中國札記》，中譯者何高濟等，1983北京，第141頁。

形。從耶穌會士準備打進中國到利馬竇獲准進入北京(1601年)這段時期，正當明朝嘉靖(1522-1566)、隆慶(1567-1572)和萬曆(1573-1619)年間。整個明代是偏重國內治理和恢復漢民族本位文化的時期，國防工程、水利設施、道路、橋樑得到整修和擴建，大運河暢通無阻，寺廟、園林、樓閣、陵墓大量湧現，五百多座重要城垣整修一新，當時的北京和南京已具有今天的規模。利馬竇筆下的南京「真正到處都是殿、廟、塔、橋，歐洲簡直沒有超過它們的類似建築。在某些方面，它超過我們歐洲的城市」。²⁷這一切當然是以高度發展的經濟為基礎的。萬曆年間糧食總產和畝產比元代成倍增長，棉花種植已很普遍，蠶桑也有很大發展。開礦、冶鐵、造船、製糖、製茶、陶瓷、造紙、印刷等生產技術有很大進步。所以，利馬竇說：「他們的大部分機械工藝都很發展。他們有各種各樣的原料，他們又生來賦有經商的才能，這兩者都是形成機械工藝高度發展的有力因素。」²⁸對於明代內河交通的發達情況，利馬竇曾感嘆地說：「如果不必擔心誇張而又更近實情的話，那麼可以說，這個國家的船隻之多可能等於世界上其餘部分的總和。」同時，明代在中國歷史上是「開發海洋的最偉大的時代」²⁹。從1405年開始的三十年內，鄭和(1371-1435)連續七次率艦隊遠航南中國海和印度洋，最遠的一次曾到達索馬里和伊斯蘭教聖地麥加。艦隊有船六十二艘，官兵二萬七千八百人。但鄭和死後便停了下來，後

27. 利馬竇，《中國札記》，第286-287頁。

28. 同上。

29. Joseph Needham,《中國科學技術史》(*Science and Civilization in China*, Cambridge / New York / Melbourne, 1979), 卷一, 第143頁。

果是把南中國海和印度洋的控制權讓給了葡萄牙人。

關於明末清初的科學，胡適以當時歐洲的科學發展為背景作了一個比照：

顧亭林研究古韻，他的確是用新的方法，不過他所使用的材料也還是書本。閻若璩研究古文尚書，也講一點道理，有時也出去看看，但是大部分的材料都是書本……可是西方同他們同時代的人，像刻伯勒、伽利略、牛頓、哈維、波耳，他們研究學問所用的材料就不僅是書本，他們用作研究材料的是自然界的東西……結果，他們奠定了三百年來新的科學的基礎，給人類開開了一個新的科學的世界。³⁰

從這一對比中，胡適得出的結論是，中國學者是從書本到書本的研究，寫出更多的書本，而西方學者研究的對象是星辰、球體、杠杆、化學物質，從而創造了一個新世界。胡適是在分析阻礙中國自然科學發展的社會文化因素時講這番話的，難免有過激之處，實際上這一時期除了語言學以外，在醫學、植物學、地理學、軍工、礦物學、冶金等方面都有新的進展。而且，正如李約瑟說的，「不論我們以後在中國社會中會發現多少阻礙性因素，但在中國人的頭腦中的確沒有任何東西阻礙發展那些符合最嚴格的考據原則、精確性和邏輯體系的知識」。³¹恆慕義更具體地指出，「應用歸納法所使用的術語也跟我們西方是一致

30. 胡適，「治學方法」，載《胡適哲學思想資料選》，1982上海，第471-472頁。

31. Needham，卷一，第147頁。

的」。³²李約瑟認為，阻礙中國科學的發展者是在明代哲學中佔統治地位的王陽明心學，他說，王學「滑離宋儒之科學人文主義而陷入反科學的唯心主義」。³³

還有一個事實，明代中葉以後，中國在意識形態方面比較開放、氣氛比較自由。當時中國先進的思想家集中批判禁錮人們思想的、維護封建統治秩序的宋明理學，與利馬竇同時並與之有過交往的李贄(1527-1602)提出「不執一說，便可通行；不定死法，便是活世。」³⁴因此，被正統派攻擊為「異端之尤」。其後的黃宗羲(1610-1695)的《明夷待訪錄》「對於三千年專制政治思想為極大的反抗」。³⁵顧炎武(1613-1682)則稱十七世紀為「已居不得不變之勢」的時代。王夫之(1619-1692)用「伸斧鉞子定論」³⁶，方以智(1611-1671)用「坐集千古之智，析中其間」³⁷來說明哲學家的歷史責任。1604年，即利馬竇通過各種關係獲准定居北京以後三年，顧憲成(1550-1612)、高攀尤(1562-1626)在無錫重建東林書院，這就是歷史上有名的東林黨，他們講學論政，抨擊當朝權貴。文學家陳子龍(1603-1647)等成立文學組織「幾社」，其作品以針貶時弊為主要內容。所有這一切都表明，中國社會正在以自己的方式緩慢地邁向近代。

然而，經濟的發展，科學的進步並不絕對意味着政治上的開明，東林黨很快就被鎮壓了下去。由於日本海盜和

32. 轉引自Needham，卷一，第146頁。

33. 同上，第145頁。

34. 李贄，《藏書·孟柯傳》。

35. 梁啟超，《中國近三百年學術思想史》，轉引自徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，1989，中華書局，第7頁。

36. 王夫之，《讀通鑑論》，卷五。

37. 方以智，《通雅》，卷首。

葡萄牙人在東南沿海活動的加強，明朝當局實行了嚴厲的海禁政策。從歷史上看，明代是比較弱的一個王朝，統治者滿足於維持國內的穩定局勢，缺乏積極向外開拓的氣魄。既沒有漢帝國向西「鑿空」的勇氣，更沒有唐代對外來文化廣泛吸收的博大胸懷。明朝軍隊在追擊蒙古殘部時，曾北抵雅布拉諾夫山脈，最初疆域在東北直抵日本海、鄂霍次克海、烏地河流域，後來，逐漸退縮到遼河流域，尤其晚期幾個皇帝的對內鎮壓對外封閉的政策說明他們是缺乏自信的君主。但是在漢、唐帝國盛世因達到的高度文明而養成的以中央王國自居，四方異族皆蠻夷的中國沙文主義思想卻是根深蒂固的。

耶穌會士，這些經過十字軍和修道院式的嚴格宗教生活與十字騎士獻身公職的傳統，結合對於每個人的精神和靈魂的嚴格科目計劃訓練出來的人，既具有航海家的冒險精神又富宗教熱情。他們認為歐洲即世界，基督教徒之外的人皆異端（「異端」一詞在拉丁文為paganus，原義為鄉下人，這與「蠻夷」的含義相去不是太遠）。他們到達一個未曾聽說過的地方，便是他們的「發現」，而不是證明他們以往的無知。這種歐洲沙文主義思想至少跟中國人的中國沙文主義同樣嚴重。歷時一百年的所謂「中國禮儀之爭」，除了政治的和天主教內部宗派的原因以外，基督教文化不應迎合非歐洲文化這樣一種看法，不能不說是一個重要原因。繼利馬竇之後任在華耶穌會會長的龍華民說，中國人的所有宗教，不過是一幕喜劇而已。³⁸他這兒說的所有宗教是包括，而且主要是指作為中國主體文化的佛家學說。以范禮安、利馬竇為代表的主張對中國文化採取迎

38. 轉引自朱謙之，《中國哲學對於歐洲的影響》，1985福州，第205頁。

合政策的耶穌會士，倒不完全是因為他們認識到中國文化本身的價值，他們主要是為了傳教的需要，這從他們對於他們自以為不利於他們傳教的宋明理學和作為競爭對手的中國佛教和道教的敵視態度可以得到證明。現在，這些「世界的發現者」，這些「異端的改造者」站在緊閉着的中國國門之前，這兒不是巴拉圭，在那兒，他們可以自由出入，採用近乎集中營的方式迫使印地安人集中居住、作息、接受福音。這便是著名的「耶穌會國家」(Jesuitenstaat)。³⁹這兒也不是印度果阿，在那兒葡萄牙佔領者阿爾布凱格(Alfonso de Albuquerque, 1462-1516)，可以命令殺死八千穆斯林，⁴⁰葡王約翰三世可以從遙遠的歐洲命令他的總督摧毀全部印度教寺廟。隨之天主教傳教士從容不迫地建立教堂、傳佈福音，並且根據天主教果阿教區主教阿萊克修斯·孟內澤斯(Alexius Menezes, 1594-1612)的訓示焚毀景教的全部敘利亞文經典，強制推行景教的拉丁化。⁴¹現在，他們面對的是一個儘管並不強大，然而還不是弱得可以任人佔領的明王國。它的人民有着久遠的歷史和古老的文明。我想，這是耶穌會制定迎合中國文化的傳教方針的背景。

迎合中國文化的傳教方針的提出者是耶穌會印度傳教團視察員范禮安(Alexander Valignano)，而真正的奠基人和執行者是利馬竇。它包括下述內容：1. 衣著和禮儀隨俗；

39. 參見Ludwig Koch,《耶穌會辭典》(Jesuitenlexikon, Waversebaan, 1962), "Accommodation"條下。

40. John Horace Parry,《如此高雅的船長》(So noble a captain, London, 1955), 此處轉引自Kawerau,《東方教會史, 卷一: 葡萄牙人出現在印度洋沿岸以前的亞洲和非洲的基督教》(Ostkirchengeschichte, Band 1: Das Christentum in Asien und Afrikan bis zum Auftreten der Portugiesen iur indischen Ozean, Lovanii in Aedibus, E. Peters, 1982), 第195-197頁。

41. 同上。

2.舉止溫文爾雅；3.引起對方好奇心；4.獻殷勤和送禮物；5.介紹歐洲科學知識；6.研究中國文化，包括學習語言；7.跟文人和官員建立友好關係。⁴² 1, 2要求傳教士個人有良好的儀表舉止並尊重中國禮俗；3, 4是打通跟官員的關係的主要手段。羅明堅(Michele Ruggieri)和利馬竇主要通過送禮，而且是根據對方身分的高低以決定禮物的輕重，取悅於各級官吏，先後於1682、1683年進入中國內地的。利馬竇1601年之獲准進入北京並定居下來，他向皇帝進貢的自鳴鐘、地輿圖和西洋琴也並非毫無作用。5, 6是結交士大夫的手段，與士大夫交往是提高他們的社會地位和樹立良好的形象的必由之路。7.是傳教的基礎。利馬竇正是依靠官方的支持和士大夫的同情才使耶穌會在中國的傳教事業取得成功，並為個人留下了良好聲譽的。繼利馬竇之後來華的耶穌會士基本上都是按照他所奠定的這一方針進行工作的。他們的區別在具體做法上，如利馬竇側重同文人交往，而白晉則局限於宮廷的活動。當然會內也存在着反對派，如繼利馬竇之後擔任在華耶穌會會長的龍華民(Nicolo Longobardi, 1565-1655)，就是反對利馬竇方針最力者。後來圍繞着這一方針，特別就基督徒可否尊孔祭祖問題在天主教內部展開了一場所謂「禮儀之爭」，這場爭論持續了百年之久(1634-1742)，最後發展成為中國政府和羅馬教廷之間的外交事件。應當指出，這場爭議除了政治、宗教和天主教各教團內部矛盾諸方面的原因之外，其中還有一個不容忽視的因素，即基督教文化不願迎合非歐洲文化，儘管它在歷史上吸收了古希臘和羅馬以及日爾曼文化而使自己日臻完善。這樣一種歐洲中心論的思想，正是羅

42. 同注39。

馬教廷所要堅持的東西，「當時日益強烈的西方民族主義和殖民主義，以及與此相聯繫的對於非歐洲人民的優越感諸因素交織在一起，其結果是越來越歧視中國人和中國文化」。⁴³ 爭論一開始就反映了這樣一種傾向，如龍華民說，中國人的全部宗教不過是一幕喜劇而已。他「全面批判中國文化」⁴⁴，這種態度當然是中國文人所無法容忍的，因為在中國的歷史上，沒有任何外來思想文化不是以自己的中國化為代價而為中國人所承認才得以存在下來的。這一爭論的結局是羅馬教廷堅持負責在中國境內的宗教事務，中國政府下令禁止天主教在中國的傳教活動。我們看到在羅馬教皇和康熙皇帝的諭旨中都各有所恃。克勒門斯十一世1719年頒發的聖諭說：「今有可行與不可行之禮，俱由教皇之使臣定奪。若教皇之使臣不在中國，有主事之人同主教之人即可定奪。有與天主教不相反者，許行；相反者俱決斷不行。」⁴⁵ 看完教皇的聖諭，康熙皇帝於康熙五十九年十二月廿一日用朱筆在文件上批示：「覽此告示，只可說西洋人等小人，如何言得中國之大理。況西洋人等，無一通漢語者，說言立論令人可笑者多……以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事。」⁴⁶ 一副中央王國皇帝的盛氣，沒有把對方放在眼裏。在康熙時代以及後來的乾隆時代，歐洲和中國基本上還處在平等的地位，而在後來，特別是十九世紀中葉以後，隨着歐洲的日漸強盛和中國的停滯不前與國力的衰微，雙方不可能再

43. Wolfgang Franke, 《中國與西方》(*China und das Abendland*, Göttingen, 1962), 第50頁。

44. David E. Mungello, 《萊布尼茨與儒家思想——探索和諧之路》(*Leibniz and confucianism. The search for accord*, Honolulu, 1977), 第135頁。

45. 故宮博物院編，「文獻叢編」第六輯，《康熙與羅馬使節關係文書》，第13-15頁。

46. 同上，第14頁。

有平等的(哪怕是傲慢的)對話。那時不僅昏庸無能而又夜郎自大的皇帝處於被動的劣勢地位，連整個中華民族都被認為是「日益腐敗的，半開化的」並「帶有傲慢的偏見，愚蠢、飽學的無知和迂腐的野蠻」⁴⁷了。

四

自漢唐以來，中國與外界思想文化上的交往，往往與宗教聯繫在一起。公元初年佛教的傳入和隨後佛經的翻譯在中國思想史上所造成的影響不可估量。至少可以說，程朱理學和陸王心性之說便直接得益於佛教的思辨哲學。當然，中國的本位文化徹底改造了佛教，使之成為中國文化的一部分，並發展出了中國獨有的佛教宗派——禪宗。但是，中國文化在當時在多大程度上影響了佛教所由出的那些國家，尚有待考察。也許可以說，伴隨着佛教的入華而與外界進行的交往，毋寧說是中國將外來文化吸收、消化豐富自己文化的過程，而對佛教所由出的國家的影響是很小的。從這一方面講，中國的影響毋寧說是將佛教改變之後繼續傳播開去。

中國與外界(或者姑且將此一外界限制在歐洲)思想文化層面上的雙向交往，可以說是經明清之際的耶穌會傳教士的中介而發起端的。從1582年羅明堅踏上中國土地傳教到1814年最後一個在華耶穌會士賀清泰(P.L. de Poirot)獲准留寓並老死北京，兩個多世紀期間來華耶穌會士四百多人。他們中的絕大多數既是傳教士而又是學有專長的學

47. F. Engels, 「波斯—中國」(“Persien - China”), 載Adrian Hsia編, 《德國思想家論中國》(*Deutsche Denker über China*, Frankfurt / Main, 1985), 第261頁。

者。徐宗澤的《明清間耶穌會士譯著提要》一書中收錄的譯著共有一八七種，涉及神學、哲學、天主教教義、天主教史、語言學、數學、天文學、機械、地理學、生物學、醫學等諸方面。這僅僅是在中國以漢語出版的譯著。在這同一時期，他們用西方語言完成的譯著的數量則大大超過他們在華的出版物。法國學者高弟(Henri Gordier)編有《中國學書目》(*Bibliotheca Sinica, dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire chinois*, Paris, 1904-1924)，全書共五卷，近四千頁，收錄了明清之際耶穌會士關於中國以及在中國禮儀之爭中的一些論戰性文章的著譯的目錄。

從學科門類分析，在華出版物中，天主教教理闡釋和教史方面的著作最多，其次則是數學和天文學。純哲學書籍甚少，最重要的為傅汎際(F. Furtado)與李之藻合譯的《名理探》。此書原為葡萄牙高因盤利大學的講義，講述亞里士多德關於概念、範疇的學說，這是介紹到中國的第一部闡釋西方邏輯學的著作，有些譯名至今仍在襲用。另外，他兩人還合譯了亞里士多德的《論天》(*De caelo et Mundo*)譯名為《寰有詮》，於1626年在杭州刊佈。他們以西方語言撰寫在歐洲出版的書籍多為關於中國國情的評述，在當時影響較大者有曾德昭(S. Semedo)的《大中華帝國概況》(*Relatione della grande monarchia della Sina*, 1643)、安文思(G. de Magalhães)的《中國現況》(*Nouvelle relation de la Chine*, 1688)和李明(L. Le Comte)的《中國現狀追憶錄》(*Nouveaux memoires sur l'etat present de la Chine*, 1698)等。尤其曾德昭的《大中華帝國概況》由於全面介紹了中國的風俗、歷史、語言文字而引起廣泛注意，成為後來風靡一時的耶穌會士基爾歇(A. Kircher)的《中華圖志》(*China Illustrata*, 1667)之主要材料來源，後者因載有1625年在西安

出土的《大秦景教流行碑》碑文之拓片和拉丁文譯文以及李之藻寫的《讀景教碑書後》之拉丁譯文而在歐洲引起轟動。

耶穌會士的最大貢獻是將中國思想文化介紹到了歐洲。這一介紹工作是通過兩種方式完成的：其一是自覺、直接地將中國典籍譯成拉丁文，1687年柏應理將《大學》、《中庸》和《論語》的前十章，即習慣上稱的《上論》的拉丁譯文結集以《中國哲人孔子》為題在巴黎出版；1711年衛方濟(F. Noel)的《中華帝國六部經典》(*Sinensis imperii libri classici sex*)在布拉格出版，其中包括四書以及《孝經》和《小學》的拉丁文譯文。隨之，在整個十八世紀，耶穌會又陸續將《易經》、《書經》、《詩經》、《禮記》譯成拉丁文或法文出版。馮秉正(J.A.M. de Mailla)於1692-1698年間將朱熹的《通鑑綱目》摘要譯成法文，1777-1785年間於巴黎出版，全書十三卷。朱熹以綱(提要)和目(敘事)的方式簡化和解釋《資治通鑑》，以闡發他的「辨名分、正綱常」的政治倫理思想，馮秉正的摘要譯文在歐洲是作為第一部中國通史出版的，影響很大。黑格爾說，「中國原本就沒有歷史」這種錯誤印象便來自此書。⁴⁸其二是耶穌會士從中國發往歐洲的關於中國的研究文章和信件。前者集中收錄於《在華耶穌會士關於中國歷史、科學、藝術以及風尚與習俗的論文集》(*Memoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les maers, les usages & c. des chinois: Par les missionnaires de Pekin*)，全書共十五卷，於1776-1791年間在巴黎出版。這部文集包括耶穌會士的許

48. 參《歐洲與中國皇帝》(*Europa und die Kaiser von China*, Frankfurt / Main, 1985)，第394頁。

多專著，如宋君榮(Antoine Gaubil)的《大唐史綱》(*Abrégé de Histoire Chinoise de la grande dynastie Tang*)、錢德明(J.J.M. Amiot)的《中國古今音樂考》(*Memoire sur la musique des Chinoise, tant anciens que modernes*)和《孔子傳》(*Vie de Kong-tse*)等；後者收錄於郭弼思(Charles de Gobien)和杜赫德(J.B. du Halde)編輯出版的《耶穌會士書信集》(*Lettres edifiantes et curieuses de Chine par des missiannaires jesuites*)，從1702年開始在巴黎印行到1776年共編輯出版廿六卷，前十五卷收錄來自近東印度和美洲的教士的書信，第十六到廿六卷則是在華教士發回的函件。其中也收有個別著作，如1773年出版的第廿五卷載有利馬竇的《天主實義》的法譯文。主編此一書信集的杜赫德根據多年積累的資料編成《中華帝國及其所屬韃靼之地理、歷史、紀年、政治與自然全志》(*Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l' Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*)，於1735年在巴黎出版。全書大開本四卷，有大量銅版畫插頁。第一卷為中國地理描述和從伏羲到雍正皇帝的編年大事記；第二卷介紹中國皇室、政府機構和社會生活各方面的狀況以及中國的語言、文字、文學，綜述四書、五經的內容，尤其對《孟子》一書的介紹至為詳細；第三卷記述關於中國宗教、醫藥、博物等情況並載有元曲《趙氏孤兒》法譯文，伏爾泰據以改編為《中國孤兒》一劇，這成為中國戲劇傳佈歐洲的先聲；第四卷為關於滿州、蒙古、朝鮮和西藏的記述，其中包括張誠(F. Gerbillon)的《韃靼紀行》(*Voyage dans la Tartarie*)。此一百科全書式的著作一出版立即引起廣泛注意，第二年，即1736年，再版並於同年開始出英文版，1741年出齊；1747-1756年德文本陸續發行，1774年俄文譯本出版。當時歐洲學者關於中國問題的

討論大都仰賴此書所提供的材料。而且，正是耶穌會士這一系列的著作才為歐洲真正意義上的漢學的發展奠定了科學基礎。

在明末清初中西文化交流這段歷史中，究竟哪一方獲益多一些，國人與西方學者評價大相徑庭。梁啟超在談到中西思想文化上的交往時說：「中國知識線和外國知識線相接觸，晉唐間的佛學為第一次，明末的歷算學便為第二次。在這種新環境之下，學界空氣當然變換。後此清一代學者對於歷算學都有興味，而且最喜歡談經世致用之學，大概受利(馬竇)徐(光啟)諸人影響不少」。⁴⁹繼梁氏之後，胡適在他題為《考證學方法的來歷》的演講中認定，中國近三百年來思想學問皆趨於精密細緻科學化，一般學者認為係受西洋天主教耶穌會教士來華之影響，他說：「其立論有二：一、中國大考據家祖師顧亭林之考證古音著作，有音學五書，閻若璩之考證古文尚書有古文尚書疏證，此種學問方法(考據方法)完全係受利馬竇來華影響。二、考據學方法，係當時學者受西洋算學、天文學影響」。⁵⁰

李約瑟的看法則與此完全相反，他認為關於耶穌會士將歐洲數學、科學和技術傳給中國人之史詩般的描述令人感到眼花繚亂，以致人們幾乎要相信，歐洲人的思想很少或者幾乎沒有從耶穌會神甫們力圖正確理解的宏偉的中國哲學大廈中得到甚麼啟發。他說：「我相信，集中體現於宋儒的中國思想(thought)對歐洲思想方法(thinking)的貢獻比人們所已經認識到的還要大，最終這可以抵償中國人對那些將歐洲十七和十八世紀的科學和技術帶給他們的人所欠

49. 同注35。

50. 胡適，《考證方法的來歷》，轉引自徐宗澤，第7-8頁。

下的債務。一些歐洲最傑出的人物藉助於耶穌會士的書信及時研究中國哲學」。⁵¹他指出，關於中國文化對於歐洲文化之多方面的影響，人們已進行過充分討論，但他認為關於哲學上的全部影響則尚未給予正確評價。⁵²

李約瑟特別分析了萊布尼茨在創立他的新學說的過程中經耶穌會士而與中國哲學相遇這種情況。他認為萊布尼茨在對宋儒學說的評論中暗示，「現代科學的種種發現更加符合宋儒之有機自然論，而不是歐洲的唯靈論 (spiritualismus)」。⁵³他引用萊布尼茨的《論中國哲學》中一段話以資證明：「……人們甚至可以在某幾點上支持現代中國詮釋家們的看法，例如他們把對天和其他事物的主宰歸結於自然原因，而不是像無知的民衆那樣，從中尋找超自然的、超形體的奇蹟，如那種神力干預 (Deus ex machina)⁵⁴式的精靈。但是，人們必須就這些問題進一步啟發他們，傳授以歐洲的新知識，藉助於這些知識，人們可以用數學方法對一些巨大的自然奇蹟進行精確解釋並揭示宏觀宇宙和微觀宇宙之真正體系」。⁵⁵為了進一步研究耶穌會以直接或間接方式傳入歐洲的宋儒學說對萊布尼茨的影響，李約瑟提出下述觀點：如果說歐洲不再以整合的努力來克服歐洲人在神學活力論 (theological vitalism) 與機械唯物主義 (mechanical materialism) 之間的矛盾的話，這應歸功於從中國的有機自然論 (organic naturalism) 所受到的深

51. Needham, 卷二, 第496頁。

52. 同上。

53. 同上書, 第502頁。

54. 在古希臘戲劇中, 當出現難解的衝突時, 便以神力來解決難題, 使戲劇情節得以順利展開。

55. Leibniz, 《關於中國哲學與二進制的兩封信》(Zwei Briefe über der binäre Zahlensystem und die chineische Philosophie, Stuttgart, 1968), 第100-101頁。

刻而重大的啟發，中國的這一理論在公元前三世紀道家哲人的學說中已經得到精采表述，在十二世紀的宋儒思想家們的著作中成為體系。他說：「近代自然科學的巨大成功之所以可能是由於提出一個機械性宇宙的假說(assumption of a mechanical universe)——這當然是必要的，但是只有當因知識的增長而需要接受一種更具有有機性的哲學——既是自然論的、也是原子論的唯物主義——的時候，這個時代才有可能到來。這便是達爾文、弗雪澤、巴斯德、弗洛依德、斯佩曼、普朗克和愛因斯坦的時代。如果要理出一條為之開闢道路的哲學家構成的承傳之線——從懷特海德追溯到恩格斯和黑格爾、從黑格爾到萊布尼茨——那麼這靈感之所由也許根本不是歐洲人。大多數現代『歐洲人的』自然科學之理論基礎也許更應歸功於像莊周、周敦頤和朱熹這樣一些人，對這一點世人迄今還沒有充分認識到。」⁵⁶

關於明清之際中西思想文化交流的雙方哪一方獲益，即受到對方的影響更大的問題，一時大概還很難下定論，也許在很長的一段時間內不會有定論，因為有諸多因素在起作用。但有一點是可以下定論的：這一次東西之間的交往之所以可能，完全是由於當年的耶穌會士的中介。所以，我們這些迄今仍在領受着他們的業績之浸潤的人，不論東方人還是西方人都不應忘記他們。

56. Needham, 卷二, 第505頁。