

Globethics Repository

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

早期漢學家關於中國倫理及“上帝臨在”的爭論 ——可供進一步研究的因素 [Early Sinologists and the Debate on Chinese Ethics and the Presence of God: New Elements for Further Research]

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	FERRERO, Michele
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-30 14:51:21
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165207

早期漢學家關於中國倫理及 “上帝臨在”的爭論

——可供進一步研究的因素

Early Sinologists and the Debate
on Chinese Ethics and the Presence of God:
New Elements for Further Research

麥克雷著 柳博贊譯

Michele FERRERO

作者簡介

麥克雷，北京外國語大學海外漢學研究中心外國專家

Introduction to the author

Michele FERRERO, Expert at National Research Center of Overseas Sinology,
Beijing Foreign Studies University.

Email: micheleferrero@hotmail.com

Abstract

Early Western sinology was very interested in issues such as morality, ethics, customs and behavior. In their descriptions of China, most of the early sinologists (between 1580 and 1780) insist on “ethics” as one of the “sciences” in which the Chinese excel. This article focuses on three problems. The first concerns the reasons why these early sinologists were attracted by Chinese ethics. Since all the early sinologists were religious people and missionaries, they were keen to find common ground with the Chinese people for their work of evangelization; the Jesuit tradition of self-cultivation also found in Confucian ethics many similarities. The second problem is whether Ricci’s *Tian zhu shi yi* (天主實義) can be considered a clear example of a dialogue between Thomism and Confucianism on moral issues and ethics. The third problem is whether, in the historical debates in early sinology, Chinese ethics was or was not directly connected with the notion of “God”. Through a historical-critical analysis of original Latin texts, supported by the research of specialized historians, this paper presents the two main positions of early sinologists: those who claimed that the Chinese have a strong sense of God and those who claim that the Chinese are basically culturally atheist.

Keywords: ethics, Early Sinology, Matteo Ricci, God, Atheism

早期漢學和中國倫理

在 16 世紀到 18 世紀之間，只有宗教人士能夠從歐洲遠行至東亞，並且記錄下自己的見聞。這些人之中包括教士和宣教士。水手和士兵當然也能夠遠行至亞洲，但是他們中少有人能自如地運用文字記錄和寫作。在生意人、艦船船長和軍事指揮官之中，有些人頗有文字功底，但是他們對地圖和貿易更感興趣，不願花精力細緻描述當地的文化和傳統。有勇氣和動力冒著風險遠赴海外，又有足夠的文化功底來描述那些遙遠之地的，唯有宗教人士了。

1569 年道明會修士克魯茲（Gaspar de Cruz, Dominican）在葡萄牙寫成了最早論述中國的專著《中國大觀論集》^①。擁有士兵和宣教士的雙重身分的埃斯卡蘭特（Bernardino de Escalante）出版了歐洲第二部有關中國的專著人。^②第三部在早期文獻中恐怕是影響力最大的，即奧斯定會修士門多薩（Juan Gonzalez Mendoza）所著的《中華大帝國史》。^③

這些早期的西班牙和葡萄牙漢學家與他們的後繼者一樣，均是修士和傳教士。但與那些後繼者不一樣的地方是，他們有一個非常具體而獨特的宣教理念。在他們的心中，“征服並歸化”這兩個概念是統一的。在他們所寫的報告和描述中，他們所呈現的中國是一

^① Gaspar de Cruz, *Tractado em que se cōotam muito por estēso as cousas da China, cō suas particularidades, y assi do reyno dormuz* (Evora: André de Burgos, 1570).

^② Rafael Bell o n Barrios, *Acerca del Discurso de la navegaci o n (1577) de Bernardino de Escalante: evangelizaci o n, conquista, percepci o n del otro* (Biblioteca Saavedra Fajardo, 2008).

^③ Juan Gonzalez Mendoza, *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*, Roma: Grassi, 1585. 中譯本參閱：門多薩：《中華大帝國史》，何高濟譯，北京：中華書局，2004 年。[Juan Gonzalez Mendoza, *Zhonghua da di guo shi*, trans. HE Gaoji (Beijing: Zhonghua Book Company, 2004).]

個寬泛化圖景，他們重點關注的同樣是貿易、地理、民政管理、軍事特色和經濟優勢。中國被視為宣教的土壤，但同時也是可征服的對象之一，而西班牙和葡萄牙在那個時代時常進行的就是征服他國一事。這兩個國家很快就意識到，中國是無法征服的，甚至是無法佔領的。但是，耶穌會修士羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）在最初的報告中仍然在集中描述中國的地理和經濟特徵，包括銀礦和金礦的情況。^①

漢學在耶穌會修士來華之後有了很大改觀，尤其是利瑪竇以降。在關於中國情況的報告之中，關注的焦點首先落到了道德層面，包括道德、倫理、風俗和行為上。大多數早期漢學家（1580-1780年間）^②在對中國做出描述的時候，都將“道德”明確定義為中國人出類拔萃的“科學”之一。他們越來越為中國的倫理所吸引，而不是其他內容，比如各種原材料的生產和銷售、生意和商業情況，或是軍事和社會組織。他們在中國寫了一些報告，其中也簡短地提到了這些事情，^③但是其重要性遠不及倫理、語言和歷史。

因為這些耶穌會修士，16世紀遠行至中國的歐洲旅行者和他們的先驅馬可·波羅不一樣了。他們給歐洲帶回的並給美洲帶去的不僅僅是各種產品（茶葉、食品、香料、瓷器，等等），而是關於一個前所未有的偉大文明和文化的信息。也因為這些發回歐洲和美國的報告，到了17世紀，很多歐洲人開始由衷地癡迷於中國的倫

^① Michele Ruggieri, *Atlante della Cina* (Rome: Istituto poligrafico e zecca dello Stato, 1993).

^② 關於對這些早期漢學家的介紹，請參見：張西平：《歐洲早期漢學史：中西文化交流與西方漢學的興起》，北京，中華書局，2009年。[ZHANG Xiping, *Ouzhou zao qi Han Xue shi: zhong xi wen hua jiao liu yu xi fang han xue de xing qi* (Beijing: China Book Company, 2009).] 另參閱：David Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1985).

^③ 參見利瑪竇日記的開頭幾章等例子：Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*, trans. Louis Gallagher (New York: Random House, 1953), 亦可參見這些宣教士漢學家的信札。

理傳統。^①中國文化和西方文化不同，中國並不像古羅馬人、後來的西班牙人和英國人那樣依靠征服其他國家來傳播文化。中國文化的傳播是因為人們認為這種文化非常有意義，值得去研究。

耶穌會漢學家會將有關中國語言、歷史和倫理的信息帶回歐洲是出於以下三個原因。首先，他們想要描述自己的宣教場所，並進而尋求財政支持。第二，他們真心相信中國傳統在語言、歷史和倫理這三個領域是出類拔萃的，並且認為中國傳統可以豐富歐洲人的視野，啟發歐洲人的思考。第三，這些早期漢學家是宗教人士，是羅馬天主教會的宣教士和活躍成員，他們非常熱切地要在中國傳統中尋找到共同的根基，以便開展宣教事工。基督教傳統的基本信條之一就是：在接受基督的福音之前首先要淨化人的道德。^②這就是為什麼這些早期漢學家會討論中國道德是否是幫助中國人接受基督教信仰的前期預備？如果是，哪些道德原則是這種預備？又或，如何讓中國道德成為這種預備？

早期漢學家大多是耶穌會修士，因為教宗格列高利十三世（Pope Gregory XIII）於1585年發佈了通諭《出於牧靈的責任》（*Ex pastorali officio*），從此將對中國宣教的任務首先交給了他們。耶穌會傳統強調自我的修養和道德的淨化：這些因素在儒家倫理中找到了共同的肥沃土壤。

這就是為什麼利瑪竇在《天主實義》中寫道：“學者先去惡而

^① 關於所謂的“中國熱”，亦可參見張西平：《歐洲早期漢學史》，第406頁以下。

^② 所有福音書都記載了施洗約翰大聲呼籲民眾悔改歸信，福音書將之視為接納耶穌的預備。參見《馬可福音》第一章，《馬太福音》第三章，《路加福音》第三章和《約翰福音》第一章。自從教會創始之初，道德的淨化就被視為對想要受洗的慕道友的一種預備。

後能致善”。他是第一個將中國道德視為基督教的可靠根基的人：“除了很少的幾處，儒家書院教導的內容與基督教原則並不相悖。這樣的一個機構可以為基督教提供很多便利，而且可以進一步發展和完善之。”^①

在這裡，我們不得不問一個問題，但是問題的答案是這篇文章的篇幅容不下的：討論“中國倫理”是否恰當？早期漢學家自己也經常使用“中國道德傳統”、“中國道德”、“中國風俗”之類的表達。那麼，我們是否能夠在寬泛的意義上討論某個“民族倫理”？有關倫理學含義的爭論非常激烈（規範性倫理、元倫理、美德倫理、應用倫理，等等）。對於亞里士多德來說，“倫理”是人們用來獲得美德的科學，藉著美德，人們可以獲得幸福，並且在幸福之中找到人生的終極意義。正如麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）在其里程碑式的研究中所表述的那樣，^②倫理同樣也依賴於一個認同並培養美德的群體。在這個意義上，“中國倫理”就是作為一個整體的中國人在認同並培養美德的過程中所應用的科學，其目的是尋找人生的終極意義。但是，作為一個整體的中國人是否對這些倫理價值有共識？這是否意味著有不同的倫理學價值體系的人就“不太像中國人”？或者，信仰不同宗教的人就“不太像中國人”？

在現代西方世界，我們並沒有絕對的共識來界定何為美德和良善行為。因此，在歐洲，我們很難談論一種“民族倫理”並將之作

^① Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven* 《天主實義》(462)。本文引用利瑪竇《天主實義》為雙語版，詳情參見：Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, translated with introduction and notes by D. Lancashire and P. Hu Kuo-chen; a Chinese-English edition edited by E. J. Malatesta (Taipei; Paris; Hong Kong: Ricci Institute, 1985).

^② Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matteo Ricci 1583-1610*, trans. & ed. Louis Gallagher, S.J. (New York: Random House, 1953), 98. 此處轉自 Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origin of Sinology*, 63

^③ Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981).

為區分善惡的共同理念。17 世紀的宗教戰爭之後，現代政府和同一時期的西方世界不再討論“倫理”，而只是討論“合法性”。為了避免衝突，政府頒佈了一系列民法，將之置於普遍接受的憲法的限制之下，為外在行為設立規範。在國家的層面上，不再有宗教意義上的“罪孽”（sins），只有法律意義上的“罪行”（crimes）。政府不再去判斷何為“善”，何為“惡”，而是僅僅判斷何為“合法”，何為“不合法”。只要一種行為是合法的，社會就可以接受它，即便這種行為有損於道德，是宗教意義上的“罪孽”，難以被某些社會成員接受。比如，對於某些人來說，離婚和再婚是“罪孽”，但是對於政府來說，這並不是“罪行”；又如，對於某些人來說，宗教節日不去教堂是“罪孽”，但是政府並不會介入，因為這並不是“罪行”；再如，對於某些人來說，有的行為也許是具有美德、值得頌讚的（在一群足球流氓中間使用武力和暴力），但是對於政府來說，這是“罪行”。對於某些宗教團體來說，服兵役是“罪孽”，但是對於某些政府來說，不服兵役是“罪行”。這樣的例子還有很多。現代的國會聲稱，法律所反映的是大多數人的道德標準。

在早期漢學家談論“中國倫理”之時，他們指的並不是民法，而是他們眼中作為一個整體的中國社會所特有的“美德行為”：尊老愛幼、服從權威、勤勞苦幹、謙虛忍耐，以及尊重人類關係之間的複雜性。在某些實例中，這些早期漢學家區分了儒家、佛家、道家和其他道德傳統的倫理價值，但一直將其統稱為“中國傳統”。

他們越來越清楚地認識到，界定“中國倫理”並不是一件容易的事。一個典型的例子就是利瑪竇易服的故事。為了變得“中國化”，利瑪竇在來華之後的最初幾年身著當地佛教僧人的服裝，模仿僧人的言行舉止，他以為這樣一來，人們就可以很容易地辨認出他的“宗教人士”身分，即教士身分。一位當地官員令耶穌會修士打扮成僧

人的樣子，於是他也採納了這樣的建議。^①不過，他自己也認為這是表達自己教士身分和宣教意圖的最好方式。他甚至同意去佛教寺廟中掛單。但是，在更好地瞭解了中國之後，利瑪竇決定改變言行舉止和衣著打扮，甚至連朋友圈也換了：以前的朋友是佛教弟子，後來的朋友是儒家門生。

利瑪竇易服的契機是郭居靜神甫（Father Lazzero Cattaneo）提供的。郭居靜神甫是耶穌會修士，1594年5月來華。在易僧服為儒服的這件事上，郭神甫起到了關鍵性的作用。雖然郭神甫自己來華不久，但是他意識到，在相似的著裝背後隱藏著巨大的差別。因此，利瑪竇起初認為，想要變得“中國化”就必須仿效佛教僧人的樣子。後來他又意識到應當仿效儒士的樣子。今天，中國基督徒已經完全被視為中國人：所以，如果一位新的利瑪竇要想變得“中國化”，他也可以仿效中國基督徒的樣子。

從基督教教導的眼光看中國倫理

早期漢學家完成了從佛教到儒家的轉變。接下來，他們選擇了倫理作為與中國朋友^②或論敵對話和辯論的共同基礎。對於耶穌會修士來說，情況尤為如此。利瑪竇的《天主實義》就是一個廣為人知的阿奎那主義與儒家對話的例子，對話的內容是道德和倫理問題。^③所有耶穌會修士在其漫長的研修過程中都必須學習阿奎那的著作，而這些著作也為他們提供了有效的平台，使他們能夠以開放

^① 這位官員做出這樣的建議，其動機很可能僅僅是為了避免立下“接納外國人到本地轄區”的先例。參閱：J. Shih and C. Laurenti, “Introduction,” in *Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*, eds. Matteo Ricci & Nicolas Trigault (Roma: Edizioni Paoline, 1983), 12-13.

^② 亦可參見：Christopher Shelke & Demichele Mariella, eds., *Matteo Ricci in China. Inculturation through Friendship and Faith* (Rome: Gregorian and Biblical Press, 2010).

^③ M. Ferrero, *The Cultivation of Virtue in Matteo Ricci's "The True Meaning of the Lord of Heaven"* (Taipei: Fu Jen Catholic University Press, 2004).

的心態去面對中國的道德教導。他們選擇與儒家傳統對話，而不是與佛教或道教對話，這是受到了阿奎那、亞里士多德和伊納爵·羅耀拉（Ignatius of Loyola）的影響：良好的道德生活是必要的前期預備，然後人才能夠接受福音。對於這些宣教士來說，儒家傳統已經為中國人提供了這種良好的道德生活。

利瑪竇辭世之前不久寫就了《中國宣教史》（*History of the Introduction of Christianity in China*）一書，在書中，他證實了自己的這種判斷：“[孔子]的言辭和良善的生活表明，他絕不次於我們的古代哲學家，甚至比他們之中的一些人還要卓越。”^①

但是，他堅持一點，而且這個觀點並沒有受到儒家學者的普遍歡迎：與上帝的關係是得體的道德生活的必要條件。“聖學在吾性內，天主銘之人心原不能壞，貴邦儒經所稱明德、明命是也。”

利瑪竇能夠在中國傳統中看到上帝的臨在，因為這種傳統強調美德的重要意義。對於他來說，中國傳統強調和重視培養“明德”（illustrious virtue）標誌著上帝將“務要追求完美”的呼召寫在了中國人的心中。“趨善避惡”是適用於所有人的普遍基本道德生活準則，這是所有人的共同命運。這是因為，對於利瑪竇和其他耶穌會漢學家來說，人性的本源和歸宿在於上帝。上主親自在我們的心智中銘刻下了這種高等學問。人是按照上帝的形象所造，應當努力活出這種內在的呼召，順服深奧的天命。“你造我們是為了你，我

^① “[Confucius] in quello che disse e nel suo buon modo di vivere conforme alla natura, non è inferiore ai nostri antichi filosofi, excedendo a molti. (In his sayings and his good life he is not any less than our ancient philosophers, and even better than some of them).” P. D’Elia, ed., *Fonti Ricciane: Storia dell’Introduzione del Cristianesimo in Cina*, vol. I (Rome: La Libreria dello Stato, 1942-1949), 55.

^② Matteo Ricci, *The True Meaning* (458).

們的心若不安息在你懷中，便不會安息。”^①問題在於，“明德”已經被原罪所遮蔽，並且使人產生了自私的慾望。利瑪竇明確地指出，原罪的現實性使人沒有可能通過自己的力量獲得完美的德行。

夫德之為業，人類本業也。聞其說無不悅而願急事焉。但彼私慾所發者，先已篡人心而擅主之，反相壓難，憤激攻伐，大抵平生所行悉供其役耳。是以凡有所事，弗因義之所令惟因欲之所樂。^②

在利瑪竇看來，這就是為什麼人類需要上帝的恩典才能夠獲得完美的德行：“但是明為私慾蔽掩以致昏暝，私慾誤認明德。”^③只有悔改歸信，最終擁抱信仰，人才能獲得全然的道德完美。這就是利瑪竇的核心教導。“然此學之貴，全在力行。而近人忘當之以講論，豈知善學之驗在行德不在言德也。”^④

中國倫理和上帝概念：“本已有之”

人類是否需要“上帝”，才能獲得道德的良善？這是柏拉圖以降的西方思想史一直關注的一個重要問題。

在這裡，我們面對的是早期漢學家與中國倫理相遇時的第三個主要問題，也是歷史上長期爭論的問題：中國的道德傳統是否與上帝概念直接相關？早期漢學家是按照西方邏輯來處理這一問題的：

^① “Fecisti nos ad Te, Domine, et cor nostrum inquietum donec requiescat in te.” Augustine, *Confessions*, book 1. 中譯出自奧古斯丁：《懺悔錄》，周士良譯，北京：商務印書館，1962年，第1頁。[Augustine, *Chan hui lu*, trans. ZHOU Shiliang (Beijing: Commercial Press, 1962), 1.]

^② Matteo Ricci, *The True Meaning* (305).

^③ Matteo Ricci, *The True Meaning* (458).

^④ Matteo Ricci, *The True Meaning* (459).

第一，上帝是良善的道德生活的必要條件；第二，中國倫理，尤其是儒家倫理，是對良善的道德生活的合理教導；第三，因此，中國倫理中必然有上帝某種方式的臨在。

早期漢學家對這個問題非常感興趣。對於他們來說，上帝的臨在是良善的道德生活的必要條件，這可以從兩個方面去理解。首先，所有的人都是上帝所造，上帝在他們的心中寫下了道德生活的基本要求，並且會在末世審判各人的行為。其次，“原罪”是過於沉重的負擔，人類憑藉自己的力量無法擔負。所有的在華耶穌會修士在這個問題上都達成了一致。但是，有的時候他們在“上帝是否以西方基督教傳統之外的方式臨在於中國人之間”這個問題上無法達成統一意見。在歐洲的天主教會內部，天特會議（Council of Trent）^①之後也出現了激烈的辯論，在天主教會和改革宗教會之間，這種辯論尤為激烈。在面對中國倫理傳統的時候，耶穌會修士很快就分裂為兩個陣營：一方認為他們可以在古代中國的傳統中尋找到對上帝的宗教性崇拜，因此人與上帝之間的關係仍然存在。另一方認為中國人在傳統上是“無神論者”，或是偶像崇拜者。

歷史和文獻表明，這兩種立場都被視為適於基督教宣教工作的開展。二者都認為自己的主張最能夠推動宣傳基督教教導的工作。這是因為，有些耶穌會漢學家認為，如果古代的中國人已經有了“上帝”概念，雖然是有限、不完整的，但卻是很好的預備，使他們能夠接受上帝完整的啟示。對於其他人來說，如果中國人基本上是無神論者，那麼這對於福音來說也是好事，因為這意味著所謂的“中國禮儀”——很多次談論的焦點問題——就不是偶像崇拜的行為，只是對社會傳統的民間性表達。因此，即使是在歸信基督教之後，這些儀式也可以保留，中國的歸信者即使仍然遵循著古代以來的中

^① 這次會議在 1545 至 1563 年舉行，其中的議題之一就是“上帝的恩典如何運行在我們中間”。

國傳統，也不失為一名好基督徒。

第一種觀點的支持者是那些與儒家學者交往甚密的人，他們與儒家學者辯論中國經典的內容。而第二種觀點漸漸獲得越來越多宣教士的支持，他們交往的群體是大眾，也對羅馬教廷提出了一些相關的訴求。讓我們來看幾個例子。

比如，有些耶穌會漢學家試圖去證明，古代中國人就已經有了“上帝”概念，他們的根據是利瑪竇所引用的中國經典，其中出現了“上帝”一詞。^①但是，在德禮賢（D’Elia）看來，這並不意味著利瑪竇認為他那個時代的中國人是有宗教情懷的。事實上，對於利瑪竇來說，“他那個時代的大多數人都是無神論者。”^②但是，他仍然非常確定地認為“古代中國人認識真正的上帝。”^③換句話說，中國人在過去的時候知道關於真正的上帝的一些事情，而這種知識被中國經典記載了下來，因此也就進到了實踐倫理和道德之中，儘管他那個時代的中國人已經忘記了最初的本源。

一個世紀之後，所謂的“索引派”（Figurists），尤其是馬若瑟（J. de Premare）和白晉（J. Bouvet）聲稱《聖經》啟示的信息誠然在史前時代就可能已經傳到了中國。^④這些“索引派”人士相信，“在異教的書寫之中也有真正宗教的遺跡。”^⑤在《中國賢哲孔子》的前言中，幾位作者將古代中國人描述為通過儀式和獻祭來敬拜上帝的民族。^⑥

李明（Louis Daniel Le Comte，1655-1728）的觀點也與此相仿。

^① P. Tacchi Venturi, *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S.J.* (Macerata: Premiata stab. tip. F. Giorgetti, 1911-13).

^② P. D’Elia, ed., *Fonti Ricciane*, vol. I, 132, note 2.

^③ Ibid.

^④ 參見張西平：《歐洲早期漢學史》，514-593。

^⑤ Mungello, *Curious Land*, 307.

^⑥ D Horthemels Parisiis, et al., eds., “Introduction,” in *Confucius Sinarum philosophus, sive scientia sinensis latine exposita* (Parisiis: Apud Danielelem Horthemels, 1687), xvi, xxxv.

在《中國近事報導》一書中，^①他強烈反對“中國人是無神論者”的說法：“中國有關於真正上帝的知識，並且遵行道德最純粹的箴言，反觀歐洲和世界其他地方，無不陷入謬誤與敗壞。”^②我們在這裡再一次看到將“對上帝的信仰”和“良善的道德生活”等同起來的做法。因此，李明補充說：“中國人是在宇宙間最古老的聖殿中，向創造者獻祭。”^③

也許，這種模糊的“上帝概念失落於歷史之中，但與道德有益”的觀點不僅吸引了中國思想家，也吸引了“啟蒙運動”中的法國哲學家。在 18 世紀中期，這些哲學家——代表人物是伏爾泰——將中國看做是有著“模糊、遙遠、含混的上帝概念”的良好的道德社會：這正是“啟蒙運動”的理想宗教，後來也被共濟會所接受。這樣一來，法國哲學家就找到了一種可供選擇的新模式來否認教會在歐洲的社會功能，也拒絕接受教會的斷言——“歷史上的耶穌就是我們所認識的唯一上帝。”

中國倫理和上帝概念：“實不曾有”

另一方面，有些耶穌會修士無法在中國傳統中看到上帝的臨在，無論是過去的傳統還是當下的傳統。比如，利瑪竇之前的羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）在其未發表的《教理問答》中假想了與一位中國學者的對話。中國學者說：“我閱讀了很多書籍，以及很多賢哲和詩人的書卷，但是卻找不到哪裡記載了您談論的這

^① Louis Daniel Le Comte, *Nouveaux memoires sur l'etat present de la Chine* (Paris: Chez Jean Anisson, 1696).

^② Le Comte, *Nouveaux memoires sur l'etat present de la Chine*, II, 146-147. 轉引自 Mungello, *Curious Land*, 338.

^③ Ibid.

位上帝。所以，請您為我講解，我會用心去聽。”^①

龍華民（Niccolò Longobardo）的例子與羅明堅也很相似：他也不完全同意利瑪竇“中國人已經有了上帝概念，與基督教啟示中的創造者上帝相似”的看法。龍華民所代表的是在處理這一事件的進路上不妥協的耶穌會修士。他也沒有對古代的中國儒家經典和當代的儒家文本做出區分。德禮賢引用了龍華民的一段頗有意思的三段論：“早期儒家也是無神論者，因為當代的儒家是無神論者。他們是不會改變自己的傳統教導的。”^②

南懷仁（Ferdinand Verbiest）也是如此。1661年，他用拉丁文寫了一封信來闡述“中國的上帝概念”一事，而這封信直到1664年才被帶到羅馬。事實上，這封信是一封悼念信，收信者是羅馬天主教的高層，信的標題是“為湯若望（Johannes Adam Schall）神甫的曆法辯護”。當時有人指責湯若望，說他制訂中國曆法是在傳播迷信，而南懷仁寫這封信的目的是駁斥這種指責。信中說，曆法中毫無迷信的成分，因為中國人“大多是無神論者”。^③南懷仁的這一聲稱是基於很多其他耶穌會修士的著作。這封信的語氣並不是嚴謹而客觀的，其內容也不僅僅關於中國宗教，而是為湯若望的曆法辯護，駁斥羅馬的那些指責湯若望為“迷信的工具”的人。

南懷仁說：“我們的神甫所持的意見是廣為接受的，是有充分根據的，他們描述的不僅僅是現在的中國人，而且也包括上古之時的中國人。很多世紀以來，一直到現在，他們都是無神論者。他們不僅拒絕承認神祇的存在，也不相信靈魂的永恆，不相信賞善罰惡。

^① 此處譯文是筆者基於梵蒂岡圖書館所藏羅明堅書稿自譯。參閱 Michele Ruggieri, *Atlante della Cina, con testo latino, care of Eugenio Lo Sardo* (Roma: Archivio di Stato di Roma-Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato - Libreria dello Stato, 1993).

^② D'Elia, *Fonti Ricciane*, vol. I, 132, note 2. 另參閱 Mungello, *Curious Land*, 298.

^③ F. Verbiest, *Correspondence de Ferdinand Verbiest de la compagnie de Jesus (1623-1688)*, eds. L. Willaert & H. Josson (Bruxelles: palais de Academies, 1938), 50.

這就是金尼閣神甫（Father Nicholas Trigault）的看法。”^①接下去，他引用了更多在他之前來華漢學家的意見：

龐迪我神甫（Father Didacus de Pantoja）是最早來華的神甫之一，是利瑪竇神甫的同伴。在第 47 頁和第 48 頁上，^②他給出了自己的解釋，其中有這樣的話‘幾乎所有的中國人都是無神論者，不知道如何敬拜上帝，無論是真神還是假神。’當時傅汎際神甫（Father Francisco Furtado）已年逾七十高齡，來華四十餘年，他的話也足可以為湯若望神甫作見證。最後，衛匡國神甫（Father Martino Martini）在第 7 頁和第 8 頁‘中國地圖’的前言上也非常清楚地描述了知識分子群體：在中國，他們是最有影響力的人，只有這些人能夠組織與宗教行為類似的行為、政治性儀式和獻祭。因此，我們早期來華的神甫出版了一些著作，不斷與他們辯論，試圖去證明和表述萬事皆有最初因，靈存在，魂不朽，善者有賞，惡者有罰。您可以在利瑪竇神甫和飽受攻訐的湯若望神甫的著作中看到這些內容，尤其是湯若望神甫論上帝護佑的著作，這部著作有很強的學術性。在講了這些話之後，我要說的是：根據萊修斯神甫（Father Lessius）^③和其他人的定義，迷信的主體是信仰真正上帝的邪惡教團，或是信仰假神的邪惡教團，因此這種關係明顯或隱晦地指向被崇拜或是被籲求的神祇。曆法書中的事務和湯若望神甫監理下寫進曆法書的內容並不涉及到迷信，這既是出於作者本身的意圖，也是

^① F. Verbiest, *Correspondence de Ferdinand Verbiest de la compagnie de Jesus*, 50.

^② 指的是南懷仁神甫發送至羅馬教廷的悼念信。

^③ 萊修斯（Leonard Lessius, 1554-1623）是當時著名神學家。

由於無神論民族在使用曆法的過程中為其賦予了無神論的意涵，並且這種意涵保留至今。”^①

但是，我們在《中國圖說》(*China Illustrata*)^②中看到了另外一種意見。《中國圖說》在當時被視為中國百科全書，編成於 1667 年，編者是德國耶穌會修士基歇爾 (Athanasius Kircher)。對於基歇爾來說，中國人既不是無神論者，也不是不知緣何信仰“上古之上帝”的民族；他們不過是偶像崇拜者而已。這部百科全書的名稱是《中國圖說：神聖與世俗之碑，各種自然與藝術景象，以及其他記錄，奉利奧潑德一世而寫》。^③

儘管基歇爾從未到過中國，但是他對“中央之國”非常感興趣，其研究涉獵廣泛，對幾乎所有的研究和探索都感興趣。基歇爾被視為那個時代的“達芬奇”，因為他的學術和科學研究涵蓋面廣。借助於自己與多位耶穌會宣教士的通信往來和個人關係，他廣泛探索了諸多學科，包括植物學、音樂、希伯來語、埃及象形文字，也包括中國及其語言和文化。基歇爾想要使中國宗教看上去像希臘和羅馬宗教，甚至像埃及宗教，即成為一種複雜的多神論。但是，這並不是利瑪竇和其他在華耶穌會修士的看法。

這類辯論主要發生在西方漢學家中間。事實上，“上帝在儒家傳統之中的臨在”對儒家學者來說並不是非常重要的話題。大多數儒家學者對“在自己的傳統中尋找上帝的臨在”並不感興趣，亦不

^① F. Verbiest, *Correspondence de Ferdinand Verbiest de la compagnie de Jesus*, 50-51.

^② 最早版本：Amsterdam, apud Jacobum a Meurs, 1667.

^③ 參閱：Athanasius Kircher, *China Illustrata With Sacred and Secular Monuments, Various Spectacles of Nature and Art and Other Memorabilia*, trans. Charles D. Van Tuyl (Bloomington, IN: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, 1987). 中譯本：阿塔納修斯·基歇爾：《中國圖說》，張西平、楊慧玲、孟憲謨譯，北京：大象出版社，2010年。[A. Kircher, *Zhongguo tu shuo*, trans. ZHANG Xiping, YANG Huilin, MENG Xianmo (Beijing: Da Xiang Publishing House, 2010).]

很熱心。約翰·楊（John Young）聲稱，明代理學家與外國宣教士之間發生衝突的主要原因並不是理學家們的排外情緒，而是針對“基督宗教本身”的敵意。^①對“天”的本質的不同理解，以及對“人格神存在”的爭議揭示了基督教和儒家的核心區別。^②對於儒家學者來說，基督教倫理的其他層面也是無法接受的，比如強調在“我們的父”面前，人人平等，大家都是兄弟，在家庭和社會等級的聯繫之外還有一種共同的紐帶將所有的人連接在一起。^③

因此，在倫理和道德層面上，理學家與耶穌會修士的主張並沒有多少共同之處。對於理學家來說，人類並不需要上帝來達到完美。只須遵循古代賢哲的教導，人就能夠理解自己並獲得道德的完美：“唯四書五經為善之本，三綱五常為善之道”。^④

利瑪竇在《天主實義》中描述了一個西方人和一個中國人的對話。中國學者反覆強調，一個儒家門生並不需要任何外來的益處、害處或者賞罰，就可以使自己具備得體的行為。沒有“上帝”的幫助人也可以成為良善的人。在儒家體系中，良善是“道”的彰顯（孔子），是一個人“本性”的彰顯（孟子），而良善行為的唯一正確的動機就是“誠意”，這也就意味著人要“全心全意去實現自己的本性”。^⑤《論語》以一種獨特的方式來論及道德，並不將道德行為當

^① John D. Young, *Confucianism and Christianity. The First Encounter* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983), 94.

^② John D. Young, *Confucianism and Christianity*, 94.

^③ 另參閱徐昌治、夏瑰琦：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年。[XU Changzhi and XIA Guiqi, *Sheng chao po xie ji* (Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1996).] 英文請閱 Douglas Lancashire, *Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China* (Berne, IN: American Society of Church History, 1969); Paul Cohen, *China and Christianity: the Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870* (Cambridge: Harvard University Press, 1963); George H.C. Wong, “The Anti Christian Movement in China: Late Ming and Early Ch’ing,” *Ts’ing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series III, no.1(1962): 187-222.

^④ 《破邪集》，4, 35。轉引自 Young, *Confucianism and Christianity*, 73.

^⑤ Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven* (49).

作任何今生或來世的獎賞。^①如果孔子認為有一種動機能讓人做出良善的行為，那麼這種動機就是聖賢傳下來的傳統，因此他“述而不作。”^②

從中國人的視角來看，宣教士帶來的道德教導信息並不是革命性的，甚至不被認為是“有用的”。很多中國儒家學者願意使用西方人的進步科技，但並不覺得西方宗教或哲學對道德生活有用。三個世紀之後，一位中國學者提出“中學為體，西學為用”，^③說明中國人文傳統屬於更高道德層次，同時指出中國對西方科技的依賴。事實上，宣教士自己也會同意這種說法：一個人不是因為基督教是提升道德的良好“工具”才會成為基督徒；一個人是因為相信耶穌基督才會成為基督徒。《聖經》教導人們：“你們要聖潔，因為我是聖潔的”（《利未記》19:2，《彼得前書》1:15），而不是因為聖潔對社會和諧有用（雖然事實上也確實有用）。

結論：根據我對一些拉丁文文獻的解讀，我進一步發現了很多證據，證明早期的漢學家並沒有在“中國倫理是否與上帝概念有關”的問題上達成一致。這主要是出於三個原因：第一，我們很難去明確定義何為“中國倫理”。第二，在這一問題上，中國人自己有不同意見。第三，不同漢學家出於不同的目的和目標，會堅持這樣或那樣的意見，所以他們並不一定是在尋求客觀的描述，而是在尋求支持他們論點的論據。

^① See also H. Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age. A Reconstruction under the Aspect of Breakthrough toward Postconventional Thinking* (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), 193-194.

^② 《論語·述而》。

^③ “中學”指以三綱五常為核心的儒家學說，“西學”指近代傳入中國的自然科學和商務、教育、外貿、萬國公法等社會科學。

譯者簡介

柳博贊，北京語言大學講師

Introduction to the translator

LIU Boyun, Lecturer, Beijing Language and Culture University

Email: boyunliu.pku@gmail.com

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Augustine. *Confessions*. Edited by Michael P. Foley. Translated by F. J. Sheed. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, Inc., 2006.
- Barrios, Rafael Bellón. *Acerca del Discurso de la navegación (1577) de Bernardino de Escalante: evangelización, conquista, percepción del otro*. Biblioteca Saavedra Fajardo, 2008.
- Bartoli, Daniello. *Dell'istoria della compagnia di Gesù. La Cina, terza parte dell'Asia*. 4 vols. Ancona: Aurelj, 1843.
- Cohen, Paul. *China and Christianity: the Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-Foreignism, 1860-1870*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- Comte, Louis Daniel Le. *Nouveaux memoires sur l'etat present de la Chine*. Paris: Chez Jean Anisson, 1696.
- Cruz, Gaspar de. *Tractado em que se cōotam muito por estēso as cousas da China, cō suas particularidades, y assi do reyno dormuz*. Evora: André de Burgos, 1570.
- D'Elia, P., ed. *Fonti Ricciane: Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. 4 vols. Rome: La Libreria dello Stato, 1942-1949.
- Ferrero, M. *The Cultivation of Virtue in Matteo Ricci's "The True Meaning of the Lord of Heaven"*. Taipei: Fu Jen Catholic University Press, 2004.
- Intorcetta, Prospero & Filippo Couplet, et al. *Confucius Sinarum philosophus, sive scientia sinensis latine exposita*. Parisiis: Apud Danielelem Horthemels, 1687.
- Kircher, A. *China Illustrata With Sacred and Secular Monuments, Various Spectacles of Nature and Art and Other Memorabilia*. Translated by Charles D. Van Tuyl. Bloomington, IN: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, 1987.
- Lancashire, Douglass. *Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China*. Berne, IN: American Society of Church History, 1969.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.
- Masini, F., "Notes on the First Chinese Dictionary Published in Europe (1670)." *Monumenta Serica* 51 (2003): 283-308.

- Mendoza, Juan Gonzalez. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*. Roma: Grassi, 1585.
- Mungello, David E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1985.
- Parisiis, D. Horthemels, et al., eds. *Confucius Sinarum philosophus, sive scientia sinensis latine exposita*. Parisiis: Apud Danielelem Horthemels, 1687.
- Shelke, Christopher & Demichele Mariella, eds. *Matteo Ricci in China. Inculturation through Friendship and Faith*. Rome: Gregorian and Biblical Press, 2010.
- Ricci, Matteo. *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*. Translated by Louis Gallagher. New York: Random House, 1953.
- _____. *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Translated with introduction and notes by D. Lancashire and P. Hu Kuo-chen. A Chinese-English edition edited by E. J. Malatesta. Taipei/Paris/Hong Kong: Ricci Institute, 1985.
- _____ & Nicolas Trigault. *Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*. Roma: Edizioni Paoline, 1983.
- Roetz, H. *Confucian Ethics of the Axial Age. A Reconstruction under the Aspect of Breakthrough toward Postconventional Thinking*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Ruggieri, Michele. *Atlante della Cina, con testo latino*. Care of Eugenio Lo Sardo. Roma: Istituto poligrafico e zecca dello Stato, 1993.
- Venturi, P. Tacchi. *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S.J.* Macerata: Premiata stab. tip. F. Giorgetti, 1911-1913.
- Verbiest, F. *Correspondence de Ferdinand Verbiest de la compagnie de Jesus (1623-1688)*. Edited by Leopold Willaert & H. Josson. Bruxelles: Palais de Academies, 1938.
- Wong, George H. C. "The Anti Christian Movement in China: Late Ming and Early Ch'ing." *Ts'ing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series III, no.1(1962): 187-222.
- Young, John D. *Confucianism and Christianity. The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 奧古斯丁：《懺悔錄》，周士良譯，北京：商務印書館，1962年，第1頁。
[Augustine. *Chan hui lu*. Translated by ZHOU Shiliang. Beijing: Commercial Press, 1962.]
- 阿塔納修斯·基歇爾：《中國圖說》，張西平、楊慧玲、孟憲謨譯，北京：大象出版社，北京，2010年。[Kircher, A. *Zhongguo tu shuo*, trans. ZHANG Xiping, YANG Huilin, MENG Xianmo (Beijing: Da Xiang Publishing House, 2010).]
- 門多薩：《中華大帝國史》，何高濟譯，北京：中華書局，2004年。[Mendoza, Juan Gonzalez. *Zhong hua da di guo shi*. Translated by HE Gaoji. Beijing: Zhonghua Book Company, 2004.]
- 徐昌治、夏瑰琦：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年。[XU Changzhi and XIA Guiqi. *Sheng chao po xie ji*. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1996.]
- 張西平：《歐洲早期漢學史：中西文化交流與西方漢學的興起》，北京：中華書局，2009年。[ZHANG Xiping. *Ouzhou zao qi han xue shi: zhong xi wen hua jiao liu yu xi fang han xue de xing qi*. Beijing: China Book Company, 2009.]