

目 录

- 汉 学 一 家 言 俄罗斯汉学史之我见 明非(1)
- 汉 学 家 专 页 白晋的索隐派思想体系
 [德]柯兰尼 著 李 岩 译(5)
 普实克的学术活动:1943—1980年
 [捷克]奥古斯丁·白利德 著 李 梅 译(28)
- 纪念齐赫文斯基九十 齐赫文,中国人民的朋友
 华诞专栏 ——恭贺齐赫文院士九十华诞 李明滨(33)
 齐赫文斯基与曹靖华
 ——祝贺齐赫文斯基诞辰九十周年 曹苏玲(39)
- 汉学家访谈与对话 日本汉学家田仲一成访谈录 罗小东(43)
 如何思考中欧之间的对话 ... [法]于连著 张颖 译(52)
 汉学何去何从
 ——试论汉学状况 [德]顾彬 张穗子 译(65)
 为什么、如何与他者对话?
 ——由于连思想引起的几点思考 杜小真(73)
- 汉学及汉语史研究 以“文”代“国”
 ——以中国文学和语文学为例的说明
 ...[德]施寒微 著 钟原 张喆 译 李雪涛校(82)
 瑞典汉学发展述略 李 明(98)
 知识的贫困和贫困的知识:西方汉语观的生成和发展
 童庆生(114)
- 文 史 研 究 约翰·韦伯汉语观初论
 ——走近一部17世纪的汉语论著《论中华帝
 国的语言是原始语言的可能性》 陈 怡(130)
 法国汉学家德理文的中国古典诗观 蒋向艳(143)

	美国的中国教会教育史研究	孙邦华(154)	
中西文化交流史	《大公报》英敛之时代与法国天主教	杜新艳(167)	
	刘凝与《觉斯录》	李真(184)	
	马可·波罗与“泉州—威尼斯轴心时代” ——宋元海外贸易与地中海商业革命之关系研究	张 铎(196)	
	陆若汉解读中西方哲学家对“天”的认识	刘小珊(218)	
	论基督教在甘肃河西走廊的传播	石建国(231)	
文献与书评	1949年前中国对“俄苏中国学”译介篇目初编	马 军(241)	
	我与“汉学”书目之缘 ——《中国书目》第一版序	[英]亨利·考狄 韩一字 译(256)	
	德国汉学新书简介	秦 穆 编译(269)	
	昨夜星辰 ——顾立雅的《孔子其人及其神话》	方旭东(272)	
	没有过去的历史:学术史上的日本东洋学 ——读《日本的东方:将过去转化为历史》	陈怀宇(280)	
	动 态	在后现代语境中重新商讨儒学的前景 ——“儒学与后现代”国际学术研讨会综述	孟斌斌(287)
		俄罗斯档案总局主办的“清代俄罗斯与中国”展览	[俄]米亚斯尼科夫 著 春 枝 译(293)
		2007年汉学新书	肖芮文(300)
		追忆许理和(1928—2008)教授	[德]巴佩兰 著 雨 山 译(302)
		后记	张西平(306)

International Sinology

CONTENTS

Various Views on Sinology

My View on the History of Russian Sinology **Ming Hui**

Sinologists' Special Areas

Bouvet's System of Figurist Theories **Claudia von Collani**

Prusek's Scholarly Activities, 1943—1980 **August Palat**

Commemoration of the Ninetieth Birthday of ТИХВИНСКИЙ

ТИХВИНСКИЙ, a Friend of Chinese People; Congratulations on the Ninetieth Birthday of
Academician ТИХВИНСКИЙ **Li Mingbing**

ТИХВИНСКИЙ and Cao Jinghua; Congratulations on the Ninetieth Birthday of ТИХВИНСКИЙ
Cao Suling

Interviews and Dialogs with Sinologists

An Interview with Japanese Sinologists Dr. TANAKA Issei **Lou Xiaodong**

How to Consider the Dialog between China and Europe? **Francois Jullien**

Sinology, Where to Go? —A Tentative Discussion of the Condition of Sinology
Wolfgang Kubin

Why and How to Conduct Dialog with the Other? Reflections on Julien's Thought
Du Xiaozhen

Studies in the History of Sinology and the Chinese Language

Replace Nation with Literature; As Illustrated in Chinese Literature and Philology
Helwig Schmidt - Glinzter

Zhong Yuan, Zhang Zhe

A Survey of Swedish Sinology **Li Ming**

Poverty of Knowledge and Poor Knowledge: Formation and Development of Western
Views on the Chinese Language **Tong Qingsheng**

Studies in the History of Literature

A Preliminary Discussion of John Webb's View on the Chinese Language as Seen in <
An Historical Essay Endeavouring a Probability that the Language of the Empire of
China is the Primitive Language > **Chen Yi**

French Sinologist de Saint-Denys' View on Chinese Classical Poetry **Jiang Xiangyan**

A Survey of American Scholarship on Christian Education in China **Sun Banghua**

Studies in the History of Sino-Western Cultural Exchanges

Da Gong Bao under Ying Lianzhi's Editorship and French Catholicism **Du Xinyan**

Liu Ning and Jue Si Lu **Li Zhen**

Marco Polo and the Axis Epoch of Quanzhou - Venice: Relationship between Song and
Yuan Overseas Trade and Commercial Revolution in Mediterranean Area

Zhang Kai

Jean Rodriguez's Interpretation of Chinese and Western Philosophical Discourse on
"Heaven" **Liu Xiaoshan**

The Spread of Christianity in Gansu's Western Riverside Corridor **Shi Jianguo**

Documents and Book Reviews

First Draft of Pre - 1949 Chinese Bibliography of Russian Sinology **Ma Jun**

Preface to the 1st Edition of Bibliotheca Sinica **Henri Cordier**

Introduction to New German Books in Sinology **Qin Mu**

Stars of Last Night: Review of H. G. Creel's Confucius: The Man and the Myth

Fang Xudong

Oriental Studies in the History of Learning: Review of Japan's Orient: Transforming the
Past into History **Chen Huaiyu**

Recent Developments

Reconsideration of the Future of Confucianism in Postmodern Context: Report of the
International Symposium on Confucianism and Postmodernism **Meng Binbin**

"Qing China and Russia" Exhibition Sponsored by the Russian Archives Bureau

В. С. Мясников Liu Ruomei

2007 New Books in Sinology

In Memory of Prof. Erik Zürcher

Postscript

Xiao Ruiwen

Barbara Hoster

Zhang Xiping

俄罗斯汉学史之我见

□明 非

我从事中俄比较文学和俄国汉学等课程的教学已有多年，积累了一些资料，早有辑稿成书、撰写一本俄罗斯汉学史的想法。但反观当今俄国文坛，叙写俄国汉学发展历史的书，已有一本斯卡奇科夫所著《俄国汉学史纲要》（1977），并有配套资料索引《中国书目》（1960）。斯氏专攻俄中关系和东方学史，所著史料翔实，选材得当，论析和结论中肯，颇具权威性。把它翻译过来即可，何须徒劳再另写一本？因而犹豫再三。即便在1999年草撰成初稿之后，也仍是迟疑于出版。2006年我国举办“俄罗斯年”的文化交流活动，为了共襄盛举，我才不揣浅陋，修订付梓。

经过这样的再三考虑，我逐渐有了一点体会：中国人来写俄罗斯汉学史，宜具有中国人的眼光，而且也应是為了中国人的需要。

同样的史实，由于撰者眼光的不同，会有不同的史料选择、梳理和分析。这种情况在我们以往的教学实践中并不少见。

以俄国文学史的教学为例，20世纪50年代我们就是搬用了俄国人布罗茨基主编的教材《俄国文学史》（上、中、下），往往是讲了一个上学期，才把上卷的内容讲完，中、下卷只好在下学期压缩完成。而实际上，18世纪以前的俄国文学，不甚发达，真正的辉煌时期是在19、20世纪，就连俄罗斯本国的批评家别林斯基也说过：“从普希金起，才开始有俄罗斯文学。”而我们因安排不当把19世纪这样挤压，既讲不清该世纪文学的精华，更遑

论展示 20 世纪现代苏联文学之全貌了。

俄国人写的本国文学史,为了追根溯源,显现历史的悠久,逐步揭示学科的进展过程,考古钩沉,寻索得越古越好,即使写得再详尽也无可厚非,何况还可以激发民族感情,进行爱国主义教育。反之,对于当代的文学作品,他们的读者亲眼见证过历史大背景,所以很容易理解。但我们作为外国人,照样搬用,势必造成前松后紧,就显得厚古薄今,详古而略今。而从我国学生出发,倒是现代的文学更需要作全面的介绍。

有鉴于此,我在教学和写作俄罗斯汉学史时,就为自己立了一条规则:脉络清楚,重点突出,略有新意,适于教学。脉络清楚,系按历史时期就汉学进程、流派及发展线索叙写概貌,力求条理清楚,内容充实,引文简约,不罗列史料,不求面面俱到。重点突出则着重那些开拓型、有创见、贡献大的学者,历史分期也以最重要的学者来标示。因为汉学史的历史时期毕竟是以大学者为标志的。有了他们为重点,就可以让人在读史时既见林(全貌),又见木(个体),避免混沌一片,印象不深。历史时期也可有不同的重点。据俄国汉学家通行的看法,该国的汉学史迄今总共为 250 年,而斯卡奇科夫本的著作只写到 1917 年,缺失近 100 年。当然,他要为本国当代人写史立传确有难处,因为人和事还有待于时间的筛选。但我们却更加关心他们当代汉学学术的进展:出过什么成果、有什么内容;用什么样的学术方法,其价值如何。目的在于从中获益和借鉴。这样,就不能厚古薄今,而应古今兼备,前后平衡,才能完满揭示汉学史的进程。新意是指评介汉学成果时直接接触及核心内容,评析中肯,但求材料新或有新意。适于教学虽然是指学校,但它和适于读者需要也是一致的,就是要控制篇幅、精简内容,不因堆砌材料而淹没中心,宜用有限的篇幅容纳精要的资讯。

俄国地处欧亚大陆,具有欧亚双重国情,文化传统也具有欧亚双重性。它历来关注东西两方的文化,甚至乐于接受来自两个方面的影响。突出的事例如 18 世纪初叶彼得大帝的改革,先是全盘西欧化,后又向东方学习,掀起“中国热”,其后的几位继任者也是如此。而俄罗斯帝国确实从此走向强盛。中俄之间也开始有了官方接触。尤其是俄国彼得大帝和我国清朝康熙皇帝当政年间,两国交往频繁,从而催生了俄国汉学并促进它的发展。

俄国汉学从 18 世纪中叶诞生以后进展缓慢,大体经过百年才成熟。从 19 世纪上半叶起先后出现过俄国汉学史上三个划时代的人物:比丘林(1777—1853)、瓦西里耶夫(1818—1900)和阿列克谢耶夫(1881—1951),分别代表 19 世纪上半叶、19 世纪下半叶和 20 世纪上半叶这三个时期的最高成就。阿列克谢耶夫之后,在 20 世纪下半叶名士如林,成果丰硕,进入了第四时期,即以齐赫文、米亚斯尼科夫、基达连克三位院士为代表的群星璀璨时期。

由此,为了概括俄国汉学近三百年的历史,我在书中设六章,分期连续叙述它的起源、形成、发展和成为世界汉学的一支劲旅的全过程。先以一章溯源,接着用四章分述汉学的四个时期,冠以比丘林时期、瓦西里耶夫时期、阿列克谢耶夫时期和群星璀璨时期。最后这个时期由于人才众多,成果量大,为尽量包容,特辟为两章,先用一章按时序作面上的综述,次用另一章按成就凸显的几个重点作了专题叙写,有新儒学、古典诗词、古代文论、中国民间年画和鲁迅研究。

俄国汉学史四个时期历经两个半世纪,加上前史,即从18世纪算起,则已超过300年,在历史发展过程中业已形成传统和特点:

第一,历时久而且持续不断。俄国从18世纪下半叶由汉、满文直接翻译中国哲学、历史、文化典籍算起,也有200多年的历史。加上此前由法文和其他欧洲文字转译,则时间更长,并长期坚持不断,其间曾出现过四次引进中国文化的热潮。头两次是18世纪的“中国热”和19世纪下半叶的译介古代文化典籍。后两次是20世纪50年代和80年代,均为大规模翻译文学作品和多途径全面的文化交流活动。

第二,研究的范围广、成果多。从经典书籍到民间文化,从考古文物到历代工艺品,从儒、释、道学说和宗教信仰,从宏观的国家政治体制、历史沿革、皇朝更替、典章制度到微观上细小工艺技巧的考察,直至服饰特色、陶瓷器和古代钱币年代的鉴定等等,都有人研究,并且写成专著。还有人写出华南、西南地区少数民族的语言及文化研究成果。

第三,学术研究蔚然成风,形成传统。汉学人才虽然也有不少是从实际工作的,但学术界已养成一种风气,似乎不向学者型发展,就不足以显名。因而凡是想要多少作出点贡献的人,都重视广泛搜集积累资料,作深入精细钻研,撰成书著。大家争着师承瓦西里耶夫、阿列克谢耶夫遗风,形成学派。专职汉学研究者自不必说,就连像在我国广为知晓的费德林,他的本职是外交工作,长年驻外工作,地点包括中国、日本、联合国和安理会,官至副部长,十分繁忙,仍念念不忘中国古典文学。业余时间广泛结交我国文化人,随时关注现代文学,其译著成书的至少有35种,被善意地戏称“兼职”或“业余”的汉学家,并以汉学成绩光荣当选科学院通讯院士。

回顾俄罗斯汉学300年历史,如若同西欧汉学大国相比,可以说它起步晚,而且是受西欧汉学的启发和影响,但它进展迅速,很快跃居世界汉学大国之列,某些领域甚至后来居上。

其所以能达到如此地步,主要因为俄罗斯汉学研究历来是一种“国家行为”,一向由国家政府出资、分派人力和制定任务,即使早期的传教士团之活动,也系一切听从政府机构决定,是故也就有雄厚财力和人才作保障。

由此衍生出的特点,便是有规划、有组织地部署。无论先前对中国国家、社会、

思想、文化的调研,还是后来深入政治、经济、哲学、史学、文学、艺术以及所有汉学研究的分支学科,都是在计划统筹兼顾之列,因而汉学研究力量也系被适当分配到各领域,并按工作需要培养。即使在单一学科之内各分支,如文学研究之下的古典与当代,小说、诗歌与戏剧,大作品与名作家等,都能按部就班分配适当人力去接触、涉猎。

这样一来就决定它的科研成果必然为全面而多样,几乎遍及汉学的一切领域,显出其种类的多而全。同时,还不断有大型的和综合性的成果、百科全书式的著作出现。因为它能动员和组织人力,形成研究集体,众人通力合作,使得大型著作更有分量、更具权威性。

也许这正是俄罗斯汉学在世界汉学界具有竞争力并占据重要地位的主要因素。当然,其成果也是对世界汉学的巨大贡献,它的经验很值得总结和汲取。

(作者单位:北京大学俄语系)

白晋的索隐派思想体系^①

□ [德] 柯兰尼 Claudia von Collani 著

□ 李 岩译

摘要:耶稣会士白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730)的一生颇具传奇色彩。1685年他作为“国王的数学家”之一来到中国,此后供职于康熙王朝。他曾是康熙皇帝的老师,还参与了清代浩大的地图绘制工程,和欧洲著名学者莱布尼茨(Leibniz)等人频繁通信,他还是在华索隐派的创始人,撰写了《康熙皇帝传》、《古今敬天鉴》、《易经释义》等著作。迄今为止,对白晋及其索隐派思想的研究并不多。本文对白晋的索隐派思想作了整体介绍,包括该理论出发点、白晋眼中的四书五经、中国人对独一神和三一神的认识,等等。

关键词:索隐派 基督教 中国古代经典

Abstract: Joachim Bouvet (1656—1730), a French Jesuit and Figurist, during his whole life was kind of legendary. He came to China in 1687, as one of six “King’s mathematicians”, the first group of French missionaries to China, sent by the Sun King. He taught Emperor Kangxi mathematics and astronomy. From 1708 to 1715, Bouvet was engaged in a survey of the country and the preparation of maps of its various provinces. He also had frequent correspondences with Leibniz and wrote many books including a life story of Emperor Kangxi, a survey of the worship of Heaven in the past

^① 此文为德国汉学家柯兰尼著作《白晋生平与著作》的节译,《白晋生平与著作》为清史译丛项目,即将在大象出版社出版。

and present, an explanation of the Yijing, etc. As a sinologist and the first Figurist in China, Bouvet focused his research on Yijing, trying to find a connection between the Chinese classics and the Bible. Up till now, the research on Bouvet and his Figurism has not found many students. This thesis aims to introduce Bouvet's Figurist texts, including his basic theories and his ideas about Chinese classics and their points of view of the True God and the Trinity.

Key words: Figurism Christianity Chinese classics

中国人强烈的文化自豪感

第一个来华的也是最著名的耶稣会传教士利玛窦(Matteo Ricci),在他刚刚到达中国的时候,就已经发现了中国人对待一切外来事物都持一种高傲和怀疑的态度。他在日记中写道:“中国人不想从外来的书中学习什么,因为他们认为,自己已经掌握了整个世界的全部知识,而其他民族都是无知和荒蛮的。”^②一个异族人在某一领域内所掌握的知识比他们要多,这对于生活在16世纪的中国人来说简直是不可想象的。在宗教问题上如果一个异族人想当他们的老师,那中国人肯定也是无法容忍的。^③

利玛窦之后的100多年,中国处于清朝的统治之下,伟大的康熙帝在对待异族,尤其是他们的科学知识的态度上虽然较前开明了一些,但是耶稣会士沙守信(P. Emeric de Chavagnac)在他1703年2月10日致在巴黎的郭弼恩(P. Le Gobien)的信中仍然描述了和利玛窦所说的一样的中国人的这种偏见。^④他抱怨中国人对其他民族的蔑视,并且认为这是宗教传播之最大障碍。他有过同样的经历,那就是中国人根本就不屑于相信,在中华帝国之外还有什么值得他们关注之事,正如中国人在经过了长时间的、看起来让人信服的关于基督宗教的讨论后,冷冷地下了一个结论:“尔等宗教未见载于吾国之书,为外夷之教。四夷之事及天下至理,焉有吾

^② Matthieu Ricci:《基督教远征中国史,1582—1610》(Ricci, Matthieu/Trigault, Nicolas: *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine, 1582—1610*), Bellarmin 1978, 页156—157。

^③ Johannes Bettray:《利玛窦在中国采取的适应方式》(*Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China*), Rom 1955, 页74。

^④ Robert Streit:《传教书目》(*Bibliotheca Missionum*)5,7, Freiburg 1929—1931, VII, 页75。

国博学鸿儒不知之理？”^⑤

中国人对自己 4000 年文化传统——他们当时认为是 4000 年——的自豪，是他们对异族的这种蔑视和傲慢的根源。^⑥ 就连儒学的社会哲学中也包含了这种排外的思想，儒家的宇宙观中将天、地、人看作是相互依赖、相互作用的三体。世间的皇帝是由上天派来将这三者联系起来的人。^⑦ 宇宙与人世的和谐与稳定源于人得体的行为和正确的规矩。凭借高度发达的文明和道德水平，中国把自己看成是世界大家庭中的家长，对其他的家庭成员担负着教化和规范义务。中国俗世的制度被视为是天上制度在人间的反映。正是出于这种想法，中国的君主认为自己担当着统治世界的责任，当然这种统治更多的是从文化方面而不是从政治和军事方面。中国人认为，所有其他民族的人，即蛮族的人，可以通过吸收中国的文化和文明，通过学习儒家道德成为“中国人”。^⑧ 中国人的这种观点成为耶稣会传教士传教计划中举足轻重的关键因素，只有通过自身的改变和适应才能在中国得到承认，而承认的程度和成功的大小是与自身改变的幅度成正比的。

利玛窦早就注意到了中国人这种自大的世界观。他尝试着接近儒家学者并且用汉语撰写书籍。^⑨ 尽管如此，生活在 17 世纪末和 18 世纪初的传教士们却发现，单单改变自身并不能满足在华进行广泛和深入传教的需要。

中国道家 and 儒家的思想都认为世间没有什么“本质上恶的”，而“原罪”和“替别人解脱”（*stellvertretende Erlösung*）这两个概念对中国人来说是完全陌生的。同样陌生的还有诸如“灵魂的完全败坏和地狱”，人和神之间也没有多少人格性的关系。所以当传教士们试图让中国人了解天主教的基本教义时，中国人根本就无法听懂他们的话。个人的一些改变和适应，正如利玛窦所尝试的那样，虽然是必要的，但离在华取得传教成功还相去甚远。除去个人的改变和适应外，还必须想方设法让中国人从整体上了解福音书的全部内容，因为中国人虽然对个别传教士极为尊重，但对天主教的态度则是冷若冰霜。正如马若瑟（Prémare）在 1707 年 10 月 25 日写到的那样：“当我们去告诉他们（中国人）什么是降生成人的时候，他们就会向犹太人一样惊呼‘这太不可思议了’！他们会说‘不信’，也就是我们不相信的意

⑤ John Witek:《傅圣泽——17 世纪康熙朝廷里的法国人：傅圣泽早年生活研究》（*An Eighteenth-Century Frenchman at the Court of the K'ang-Hsi Emperor: A Study of the Early Life of Jean-François Fouquet*），页 144。

⑥ Ferdinand Heigl:《中国的宗教与文化》（*Die Religion und Kultur Chinas*），Berlin 1900，页 117—118。

⑦ R. Machetzki: *Tributssystem*《中国手册》，页 1416—1417。

⑧ Bettray，页 335—336。

⑨ J. C. Cooper:《道之路》（*Der Weg des Tao*），München 1977，页 27。

思,并且对我们敬而远之。”^⑩有趣的是,康熙帝曾这样对多罗(de Tournon)特使说过:“尔等所奉之教虽很神圣,也值得传播于天下,但是尔等未曾虑及异国异族之风俗与观点……”康熙帝的指责主要是:“你们欧洲人并没有深入地钻研中国古代典籍。”^⑪在此事上嘉庆皇帝(1796—1820)在1805年还是持同样的观点,他曾冷嘲那些入了教的中国人“背本从邪”,也就是说他们违背了中国的传统而信仰邪恶的学说。^⑫

因为天主教是从欧洲这样一个遥远的地方而来,所以对中国人来说是一种陌生的、与他们自己的法则和学说相矛盾的宗教。传教士们不得不和中国人这种根深蒂固的排外态度作斗争,如果他们想取得在华传教的成功,就必须首先反驳所谓天主教是异教的指责,必须削弱天主教的“陌生性”。教会中的那些了解中国国情的神父们很清楚地认识到了这一点,除非如此,天主教只能被少数的在政治和精神生活中无足轻重的一批中国人所接受。

17 世纪欧洲人眼中的中国

世界历史中的中国

直至17世纪,遥远的华夏之邦才进入了欧洲人的视野。也是从这时起,欧洲人不得不开始研究这个精神和文化大国——中国,对中国的研究却带来了迥异于发现美洲大陆的一系列问题。

在欧洲人的眼中,中国和欧洲一样是高度文明的国度,并且二者(欧洲和中国)都自认是世界的中心。中国的历史,从其编年史中可以看出,至少可以追溯到洪水发生之时,甚至更久远,中国肯定是一个十分古老和高贵的国度,^⑬如何才能将这样一个国家融入到西方的历史当中呢?

17世纪欧洲人将历史分为宗教史和世俗史。其中建立在圣经的《旧约》和《新约》基础之上的宗教史比世俗史还要重要,并且在教会史中得以延续。根据宗教信仰的发展程度,宗教史被划分为三个阶段:

1. 自然法则阶段:从创世到摩西(Moses)的出现

^⑩ Paul A. Rule:《儒者对耶稣会士的解释》(“The Confucian Interpretation of the Jesuits”
Papers on Far Eastern History 6),页464。

^⑪ Adrien Launay:《巴黎外方传教会史 I》(*Histoire de la Société des Missions-Étrangères I*),
Paris 1894,页470。

^⑫ 《大清仁宗皇帝实录》,Hsingking 1937, ch. 144, f. 10.

^⑬ Virgile Pinot:《中国对法国哲学思想形成的影响》(*La Chine et la formation de l'esprit phi-
losophique en France 1640 - 1740*),页189—190。

2. 成文法典时代:从摩西到耶稣的出现

3. 福音的法律:从基督到现世

因为那时在欧洲人们普遍认为,唯一的、真实的、关于人类历史的最早记录只有在《旧约》中可以被找到,所以宗教史和世俗史中有关人类最早的记录应该是一致的。根据《旧约》,又将人类历史分为两个阶段,第一阶段是从世界创立之时,即从第一个人诞生之时到大洪水到来;第二阶段则是大洪水之后,由诺亚(Noach)和他的三个儿子闪(Sem)、含(Cham)、雅弗(Japhet)开创的。据此所有的人都是来自诺亚和亚当(Adam),并且在巴比伦语言混乱之后到世界的各个角落里落户生根(《创世纪 11·1-9》)。^④

直到此时,欧洲学术界一直保持着此种统一的意见。但是当人们尝试着去寻找《创世记》中记录的诸事件[如创世、圣经中语言的混乱,亚伯拉罕(Abraham)的召叫,尤其是大洪水]所出现的准确历史年代的时候,问题就随之产生了,因为在《旧约》的几个译本中出现了不同的日期。根据希伯来文版本(Masoretentext),大洪水发生在创世后的第1656年;而撒马利亚人的《摩西五经》(Samaritanischer Pentateuch)则认为这两件事之间间隔的时间是1307年;《圣经七十士译本》(Septuaginta)却认为二者之间的间隔约为2242年、2262年或2256年。其中被学术界普遍接受的是以《Vulgata 圣经》为基础的推测:即世界是在公元前4000年被创造的,大洪水发生在公元前2348年。^⑤

当16世纪和17世纪初一些关于中国历史的不甚准确的信息首次被传到欧洲时,人们并没有立刻就认识到其中所存在的问题,^⑥尽管这些只言片语的信息实际上已经预示了将来可能出现的难题。

西班牙籍奥古斯丁会士门多萨(Juan Gonçales)^⑦在1585年是这样描述古老中国的历史年代的:“这个国度是如此之古老,不得不相信,这片土地上最早的居民应该是诺亚的子孙。”他认为中国起源于公元前2550年或2600年,这个时间很明显是在大洪水之前。^⑧

^④ Van Kley, Edwin J.: "Europe's 'Discovery' of China and the Writing of the World History" *The American Historical Review* 76 (New York 1971), P. 359.

^⑤ Van Kley, pp. 360—361.

^⑥ Van Kley, p. 362.

^⑦ 门多萨(Juan Gonçales de Mendoza), 1543年生于西班牙的Torrecilla de Cameros, 1563年加入奥古斯丁会。1580年他受命将菲利普二世(Philipps II.)的一封信函递交给中国的皇帝,但是没有成功。1582年返回罗马,在那里完成了他的作品《中华大帝国史》(*Historia de las cosas...de gran reyno de la China*), 卒于1618年2月14日。参见Streit IV, 页533。

^⑧ Pinot, 页194, 他写的是:“诺亚的侄子和孙子”, 这里很可能是一个翻译上的错误。

耶稣会士金尼格(P. Nicolas Trigault)(1577—1628)在他的《基督教远征中国史》(*De Christiana Expeditione apud Sinas...*)(Augsburg 1615)一书中虽然没有详细地论述中国的历史年代问题,但也顺带提到了:“在中国的史册中发现了公元前2600年的造丝技术”,这个时间也显然是在大洪水之前!^①

耶稣会士谢务禄(Alvaro de Semedo)^②在1642年也指出,中国人宣称他们的国家拥有非常古老的历史,但他们的历史年代和《圣经》并不吻合,所以中国的历史年代肯定是不准确的。^③

当在华的传教士们将了解和熟悉中国文化和历史看作是传教的必要前提而努力去学习的时候,很快就发现了中国历史年代和欧洲普遍被认同的历史年代之间存在的矛盾。他们认为走出这一困境的出路是背弃以Vulgata版本为基础的历史年代。因此,在华耶稣会士在1637年就曾恳请罗马方面,允许他们在传教时利用《圣经七十士译本》,以便和中国官方的历史年代相一致。^④

耶稣会士汤若望(Johann Adam Schall von Bell)(1592—1666)依据《罗马殉教史》和《圣经七十士译本》的历史年代将创世的时间确定在公元前5199年,而大洪水发生的时间则在公元前2950年。^⑤但是直到17世纪末,在华传教士们遇到的困难对欧洲的学者来说并不那么重要,^⑥所以直到那时Vulgata版本在欧洲一直是官方和民间普遍认同的世界史。

1658年耶稣会士卫匡国(Martino Martini)(1614—1661)在欧洲出版了第一本关于中国历史的书,名为《中国上古史》(*Sinicae Historiae Decas Prima*)(慕尼黑1658)。他在书中列举了除传说中的伏羲以外的中国古代的统治者一直到汉代所有的帝王,并且以公元前2697年^⑦黄帝统治中国的第一年为中国的历史年代的开

^① Ricci/Trigault, 页72, Louis Pfister:《在华耶稣会士列传及书目1552—1773》(*Notices biographiques et bibliographies sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552 - 1773*), 页194。

^② 谢务禄(Alvaro de Semedo), 1586年生于葡萄牙, 1602年入耶稣会, 后于1613年来华, 1658年7月18日卒于广东, 以其著作《中国及邻近地区的传教报告》(*Relação de Propagação de fe no reyno da China e outros adjacentes*)而闻名, Streit V, 页737。

^③ Pinot, p. 194.

^④ Antoine Gaubil:《中国年代记》(*Traité de la chronologie chinoise*), Paris 1814, 页283—285。

^⑤ Rule, p. 392—393.

^⑥ Van Kley, p. 362; Pinot, p. 194.

^⑦ Pinot, 页200; Martino Martini:《中国上古史》(*Sinicae Historiae Decas Prima*), München 1658.

端。由此可以推断,伏羲的统治年代应在公元前 2952 年,^①即大洪水发生之前。这一日期和中国历史中关于一次洪水泛滥的记录使 Martini(卫匡国)更加相信自己的观点是正确的:“我敢断定,远东地区在大洪水之前就有人居住了。”^②他并不认为中国历史记录中的洪水和《圣经》中所说的大洪水是一致的,但他指出两次洪水泛滥是同时发生的。^③ 因为中国是在尧统治的时候发生洪水泛滥的,于是卫匡国提出了一个在今天看来相当冒失而在那时看来则极富说服力的假设,那就是中国的统治者尧就是亚努斯(Janus),而当时很多学者都将尧和诺亚等同,^④所以当时卫匡国也曾暗示,尧也可能和诺亚是同一个人。

伴随着卫匡国这本书的问世,中国和中国历史年代问题进入了欧洲历史学家的视野。现在摆在他们面前的问题是,如何将中国的历史年代和欧洲的历史年代统一起来。^⑤

首位从事这方面研究的史学家是荷兰学者 Isaac Voss(1618—1689),他在《论世界的正确年龄》(*Dissertatio de vera aetate mundi*)(1659)一文中曾对世界起源的各种假设进行过研究。Vulgata 版本的历史年代法中有下列事实:在大洪水结束到人类的迁移分散大约只有 101 年的时间。在如此短的时间内人类怎么可能大范围地分散到世界的各个角落呢?对此耶稣会的神学家 Dionysius Petau(1583—1652)是这样解释的:人类可能就是在这 100 多年的时间里迅速地繁衍起来,最后世界上就有数以百万计的人口了。人口会在 100 年里从 8 个人繁衍到 1 000 000 吗? Voss 认为这种解释并不可信,所以他更倾向于使用《圣经七十士译本》的历史年代,因为它与古巴比伦、古埃及人以及古中国的历史年代更容易相统一。^⑥

Voss 的观点在欧洲学术界受到了众多的批评。谁如果笃信传统的希伯来人的历史年代,他就有两种选择:要么他可以把中国的先古历史看作是神话而加以拒绝;要么就要想办法克服二者之间的重重分歧,将中国的历史年代和欧洲传统的历史年代统一起来。当时大部分学者都尝试用第二种方法,因为中国的历史记录是

^① Pinot, 页 201; Martini, 页 12, 卫匡国(Martini)之后,公元前 2952 年这一数字也被其他学者接受,比如伯里耶(Beurrier)、Neuhof 和 Johan Haupt, 参见 Johan Haupt:《对中华帝国的开创者,即中国的第一个皇帝伏羲所留下的名为〈易经〉的书全新而又完整的注释》(*Neue und vollständige Auslegung des von dem Stifter und ersten Kaiser des Chinesischen Reichs Fo hi hinterlassenen Buches Ye-kim genannt*), Rostock 和 Wismar 1753, 页 8。

^② Martini, p. 12.

^③ Martini, p. 3.

^④ Martini, p. 12.

^⑤ Pinot, p. 209; Georg Horn: *Arca Noae*, Frankfurt/Leipzig 1674, p. 17.

^⑥ Pinot, pp. 204—241; Van Kley, p. 363.

延续的,在他们看来这些记载远比美索不达米亚、古埃及、古希腊以及古罗马历史记录中那些富有想象力的叙述要可信得多。

德国神学家和历史学家乔治·豪尔(George Horn)就是持此种观点学者中的一个代表人物。1666年他在自己的《诺亚方舟或诸王朝从创世到我们时代的历史》(Arca Noae)中驳斥了Voss的观点,并表示赞同Vulgata版本的历史年代,即创世是在公元前4004年,而大洪水则发生在公元前1656年。^② 尽管如此,为了能够利用中国的历史年代而不必非给它烙上神话的印记,他阐述了下列理论:只有在一种情况下可以承认,中国古代的统治者肯定是在大洪水之前就已经生活在世上了,那就是他们并不是中国人,而是《旧约》中所记录的那些先祖们(Patriarchen);据此伏羲应该就是亚当,黄帝是赫诺克(Henoch),而尧则是诺亚。依据卫匡国的提示,他也认为发生在尧统治时期的洪水和《圣经》中的大洪水是一回事。他还考虑到了中国如此悠久的历史是如何流传下来的问题,并且认为要么中国的历史根本就是一部神话;要么就是由诺亚方舟上的人将其保留下来,他本人更倾向于后者。他同时还指出,中国历史和希伯来历史是建立在同一种传说之上的,因为二者都认为,只有诺亚和他的家族在大洪水中幸存了下来。最后豪尔得出结论,《创世纪》和中国历史记录的是同样的事,中国保留的记录比其他国度所保留的更为可信。^③

将中国早期的几位统治者与《旧约》的先祖们等同,这种观点在整个17世纪多次被提出过,虽然各家的观点多多少少有一些不同之处。英国的学者约翰·韦伯(John Webb)在1669年就表示,汉语是人类最古老的语言,这种语言是诺亚在古巴比伦发生语言混乱之前所使用的。他认为诺亚及其子孙在大洪水不久后就来到了中国。他甚至还认为,诺亚肯定是在中国建造了他的方舟。^④ 并由此得出结论:中国人的祖先肯定就是诺亚及其子闪的后裔,而并非是其逃走的儿子含的后裔,因为根据在华耶稣会士发回来的报告,中国人从未像含的后代那样崇拜过偶像。^⑤

作为对此观点的回应,多明我会士Domingo Navarrete(1618-1689)在1676年阐述了自己对中国历史年代问题的看法。他首先对耶稣会士关于该问题的一些观点提出了反驳,并且认为,中国人的祖先根本就没有任何对上主的认知。但是他却接受伏羲是中国第一位真实存在过的统治者和卫匡国的将公元前2952年看作是

② Horn, p. 6.

③ Horn, pp. 12-17.

④ John Webb:《中国太古史》(The Antiquity of China), London 1669, 页60—62, 页70—72, 页162—212。另参见陈授宜:《约翰·韦伯——欧洲早期汉学历史中被遗忘的一页》(“John Webb, a Forgotten Page in the History of early Sinology in Europe”), Chinese Social and Political Science Review, 北京1935, 页295-330。

⑤ Van Kley, pp. 364—366.

伏羲统治开端的观点。不过他认为伏羲和诺亚之子含是同一人,含同时也是琐罗亚斯德(Zoroaster)的创始人。这样中国人就和真正的宗教传统彻底没有了任何的渊源。

可以确定的是,下面的两种观点在当时是普遍被接受的:

1. 中国的历史年代不但不是神话,恰恰相反它比已知的其他古代历史年代法要准确得多。

2. 中国古代的统治者要么就是《圣经》中的先祖们,要么就是他们的后代。^⑧

1686年,即白晋等人作为“国王的数学家”被派到中国一年之后,柏应理(P. Philippe Couplet)出版了其著作《中华帝国历史年表》(*Tabula chronologica Monarchiae Sinicae*),翌年又出版了《中国人的哲学家孔子》(*Confucius Sinarum Philosophus*),这本书实际上是对儒家经典作品的翻译。在该书的前言中他将中国的历史分为两个阶段:一是只在传说中存在的伏羲之前的时代,二是由伏羲开创的时代,而这一时期是被当作真正的历史来看待的。他认为中国人从诺亚的后代那里得到了对宗教本质真理的认识,但是随着时间的推移而逐渐将其淡忘了。^⑨曾经翻译过《四书》的学者,尤其鲁日满(Rougemont)、殷铎泽(Intorcetta)和恩理格(Herdich)神父都将伏羲看作是闪的后代,而闪是在语言发生混乱后才迁移到中国的。^⑩柏应理和上述等人持同一种观点,认为借助《圣经》的帮助可以在中国的历史中找到关于创世和世上第一个人诞生的记录,中国历史中也出现了关于某些洪水泛滥的记录,但这些大概不是《圣经》中的大洪水。^⑪

由于他的历史年代和Vulgata版本不相吻合,所以柏应理(Couplet)更倾向于接受《圣经七十士译本》的历史年代。他得出的结论中有一部分和卫匡国以及Pezron的观点是一致的,另一部分则和他们有区别。他认为中国真正历史的开始是在大洪水之前300年。同时他还提出中国那些古老的传统观念与“永恒的世界”(译者注:此为希腊哲学中的概念)的观点是相悖的,从而支持了《创世记》。^⑫

经过此番周折,1686年耶稣会对中国历史年代问题的态度大体上被确定了下来。那就是,他们在今后的传教中不是向中国人强调只有《圣经》才是唯一的真理,而是将《圣经》当作普通的历史介绍给中国的知识阶层,并向他们说明,《圣经》

^⑧ Van Kley, 页 367; 柏应理:《中华帝国历史年表》(Couplet, Philippe; *Tabula Chronologica*), Paris 1697, IV。

^⑨ Pinot, p. 212; Rule, p. 394.

^⑩ Van Kley, p. 367.

^⑪ 柏应理:《中华帝国历史年表 V》。

^⑫ Pinot, pp. 213—214.

的历史可以揭示中国的历史。^①

虽然耶稣会士们得到了罗马方面的许可,在华传教时可以使用《圣经七十士译本》,但是后来正是在这一点上使他们与欧洲的 Vulgata 版本的支持者们发生了一系列争端。在华的传教士中也有一些是 Vulgata 版本的支持者。尽管在巴黎的耶稣会神父 Tournemine 曾尝试促成他们的和解,但争吵直到 1703 年仍未结束。^②

17 世纪传教士眼中的中国——中国在救恩史中的地位

本书的第一部分已经大体地谈到了那场不幸的各修会在中国礼仪问题上的争执。实际上各修会之间的界限有时候并不是那么清楚明白,有时甚至在同一修会内部也没有形成统一的看法。就连在华的耶稣会传教士们在很长时间里也在为取得对中国礼仪的一致态度而斗争着。因为这一问题有着决定性的意义,所以下面将简单地勾勒一下,耶稣会传教士在此问题上的态度是如何发展变化的。

利玛窦在华最初几年里曾尝试着去接近信仰佛教的中国官员,并且像佛教徒一样地过清苦的生活。虽然人们非常地敬重他,但他并没有使任何人皈依。一位明朝的大臣对他解释说:“因为你们是学识渊博的人,并且像有学问的人那样处事,所以你们才能和我们当中的一些人交谈。官员们历来尊重有学问的人,自然也就尊敬你们并接受你们的拜见。老百姓要是看到你们受到我们的敬重也自然就会接受你们并且乐意听你们的教诲。”利玛窦听从了这一建议而且从此改着儒装。^③不久利玛窦的适应策略(Akkommodation)就不仅仅局限在“改头换面”上了,因为他发现儒家的经典书籍是古老华夏文化和传统的重要组成部分,每个中国人都对此笃信不疑。^④出于这种认识,他提出了下列观点,并试图以此来反驳对天主教是异教的指责,那就是天主教从世界产生以来就已存在,并且在人类最原始的时代,天主论和中国人关于神的教导有些共同之处。^⑤

利玛窦更加深入地钻研中国古代的典籍,开始的时候,他读完了《四书五经》中的一部,但他认为这远远不够,有必要阅读更多的经书。虽然他是在 Goa(译者注:印度果阿,当时属于葡萄牙)接受的神学教育,但是曾在罗马学院(Collegium Romanum,耶稣会的著名学校)学过哲学,所以才掌握了非常丰富的哲学知识[如

① Pinot, p. 216.

② Pinot, p. 226; Rule, p. 396.

③ Pinot, p. 73.

④ Leibniz, *Discourse*, p. 10—11.

⑤ Bettray, p. 244.

毕达哥拉斯(Pythagoras)、柏拉图(Plato)、亚里士多德(Aristoteles)和爱比克泰德(Epiktetos)等的哲学],这为他理解中国书籍提供了不少的帮助。他把自己读书的体会以一种教案的形式写下来,在中国人的眼中这种形式是很新颖并很有启发性的。^④但是利玛窦的研究对象只集中在四书五经等古代典籍上,因为他认为新儒学的解释是唯物的和无神论的,所以对其采取了拒绝的态度。也就是说,他认为,新儒学是对古代典籍的错误注解。^⑤他坚信,在最初的儒家经典中可以找到相当纯洁的一神论的观点,所以才毫不犹豫地用其中的“上帝”和“天”等概念来表示基督教信仰中的“上主”。他和中国的学者就中国人的这种“自然神学”展开了广泛的讨论并且撰写了很多文章^⑥,其中最为著名的就是《天主实义》,这本书摘录了《易经》和《中庸》及其他儒家经典著作中的段落,来说明上主以及万物的创造者和维护者的存在、灵魂不死和善恶报应等观点。这本书为开辟通往基督教信仰的道路做了准备,但它不是一本全面阐述基督教信仰的书。^⑦

由于利玛窦的著作不仅仅涉及宗教问题,还囊括了诸如几何学、数学、物理学和地理学的内容,加之他具备良好的汉语文学修养,所以中国的学者们对他很是敬佩,因为他们还从未遇到过像利玛窦这样的一位有能力为人师表的西方人。^⑧他的几部作品甚至被收入了乾隆时期编撰的中国历代典籍的大百科全书——《四库全书》中。^⑨

基于利玛窦的实践,耶稣会自此就把是否精通儒家学说看成是判断一个传教士优劣的前提条件。因为儒家学说看来更像是一部道德之说而非宗教之说,所以对基督教徒来说,儒家学说与圣教的教义是相当一致的。当然每个耶稣会传教士都十分清楚地知道,如果他们反对中国人敬孔祭祖的话,也就意味着传教的终结。在这一过程中,利玛窦及其他所有的传教士遇到的困难就是如何在汉语中找到一个对上主的合适称谓。可供选择的有三个汉语词,分别是“天”、“上帝”和“天

^④ Henri Bernard - Maitre:《华人的智慧和基督宗教的哲学》(*Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*),页102—104。

^⑤ Gellért Béky:《“道”的世界》(*Die Welt des Tao*),Freiburg/München 1972,页151。

^⑥ Wolfgang Reinhard:《17世纪受到操纵的文化转向》(“Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert: Akkulturation in der Jesuitenmission als universalhistorisches Problem”),*Historische Zeitschrift* 223,1976,页550—551。

^⑦ Witek,页147;另参见 Pfister,页34。

^⑧ Matteo Ricci:《十六世纪的中国:利玛窦日记》(*China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci*),Louis H. Gallagher 主编,New York 1953,页447。

^⑨ Gallagher X XI;参见 Pfister,页34—42;乾隆年间编撰的《四库全书》收录了几乎所有的重要古籍。

主”。其中中国人更熟悉的是“天”和“上帝”，这两个名词也是他们最常用的。对那些把中国人看成是异教徒的传教士来说，他们自然认为这两个称呼是异教的，应该加以拒绝的。另一部分传教士则几乎完全摒弃了华人是异教徒的看法，相反地，他们极力试图接受和利用华人的传统思维方式，并且认为，如果赋予上述概念天主教的含义，在没有文化断层的情况下反而更容易使中国人皈依。有一个例子可以说明当时出现的问题：那些反对使用“天”这个词的传教士认为，中国人的“天”指的只是“物质的天”。该观点正确与否，一般的传教士是很难作出自己的判断的，除非他非常了解汉语的比喻手法，^②因此耶稣会的神学家们在后来的几十年里都在钻研这个问题，当然包括儒家的学说。^③

除了这些浅层的问题外，关于一些汉语术语的争执还有其更加深层和根本的一面。广义上来说也就是，所有没有得到耶稣基督启示的民族，当然也不可能认识到耶稣的存在，但这些民族到底是没有得到救恩呢，还是也曾参与了救恩？在耶稣会士看来，中国在道德和文化上是如此之发达，它似乎充满圣教的气息。这让他们不得不联想到一个问题，即崇高的道德是否可以在没有受到宗教的影响下而产生。如果回答是肯定的，那么根本就没有必要去笃信基督和他的救赎行动了，从而任何一种传教都变成了多此一举的行为，持该种观点的主要是法国的自由主义者 La Mothe le Vayer。如果回答是否定的，那么整个中国高度发达的文化岂不只能是一种对基督教的歪曲的不真实的反映，中国人所拥有的崇高的道德岂不也只是表面现象，而在实际上却应受到彻底的批判吗？^④ 像中国这样一个古老而伟大的民族却根本就不曾有过机会去认识基督教，这对耶稣会士们来说简直太不可思议了。虽然教父们曾说过，自耶稣使徒时代开始圣教就在“全世界”传播，但他们所说的全世界只能是那时欧洲人已经认识的地方，而其中并不包括当时还不为人知的美洲大陆、中国和澳大利亚。^⑤ 当然耶稣会士们也可以以另外一种自圣保罗时代就被教会接受的学说为依据，即“异教徒对上主曾经有过认知而且还保留着这种认知”。Pseudo-Justin 也认为：“希腊神话中的俄斐斯（Orpheus）、Sibyllen、荷马

^② Pinot, pp. 73—77.

^③ Pinot, p. 89.

^④ Elisseeff - Poisle: 《Nicolas Fréret (1688—1749): 一位 18 世纪人文主义者的中国观》[*Nicolas Fréret (1688—1749). Réflexions d'un humaniste du XVIII^e siècle sur la Chine*], 载于 *Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises* XI 页 22; François de la Mothe le Vayer, 1588—1672 年, 在其 1640 年的论文 *De la vertu des païens* 中坚持认为, 基督教的存在纯属多余, 因为异教徒也可以和基督教徒一样拥有崇高的道德。参见 Hubert Jedin 主编的《教堂历史手册》(*Handbuch der Kirchengeschichte* 5), Freiburg 1970, 页 115。

^⑤ Pinot, p. 287 - 288.

(Homer)、Sophokles 以及柏拉图等对上主和上主的话都有所认知。”托马斯·阿奎纳(Thomas von Aquin)也曾说过：“那些异教徒也曾得到过与耶稣基督有关的启示。”^④当白晋还在接受神学教育的时候,认为异教徒能够通过他们充满智慧的圣贤们,即他们的先知们感知到上主和未来弥塞亚到来的观点,即所谓的“原始神学”(Prisca Theologia)的观点,在当时的耶稣会士中就流传甚广。因此耶稣会教士们在《中国人的哲学家孔子》(*Confucius Sinarum Philosophus*) (巴黎 1687)一书中写道：“在古埃及人和古希腊人当中有不少都曾拥有对上主的认识,像苏格拉底、毕达哥拉斯、柏拉图、Epiktet 等,还有古罗马的 Varro、Tullius、Seneca 和另外一些哲学家都曾提出过一些对上主的正确的看法,但是这些人只是他们所在民族的一小部分,而这些民族中的大部分人都还笼罩在对偶像崇拜的黑暗当中。”^⑤但是柏应理却十分明确地指出,中国的情况却完全不同,整个民族都曾拥有对上主在一定程度上的认知。^⑥另外他还表示相信,借助《圣经》的帮助,可以在中国古代记载历史的书籍中找到关于创世以及人类始祖和大洪水的记录。^⑦

柏应理的这一观点在耶稣会士中甚为流传,当然也有一些耶稣会士与之意见相左,但他们主要集中在欧洲。当时的情况是这样的:一部分人认为中国人早就得到了上主某种形式的启示,而另一部分人则坚持所谓的“剽窃说”(Plagiatstheorie),即犹太人得到的唯一的上主的启示被一些异教徒们按照他们错误的认识而接受了,甚至连异教徒所信奉的神灵在一定程度上都是对犹太先知的模仿。但是即便是持该种观点的传教士也都认为,中国人自古以来就只信奉一个神灵,只不过是随着时间的推移这种一神论的良好传统逐渐被侵蚀殆尽了。这一观点的代表人物有:位于巴黎的 *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux - Arts*, 简称 *Mémoires de Trévoux* 的负责人于埃(P. Tournemine, Pierre - Daniel Huet), 他是 Avranches 的大主教,在他的作品《福音证道》(*Demonstratio Evangelica*) (阿姆斯特丹 1679)和托马西安(Louis Thomassin)的作品《世俗史学家对基督教及〈圣经〉的基督徒式的、扎实的研究与教学方法》(*La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement solidement ... la philosophie par rapport à la religion chrétienne aux écritures*) (巴黎 1693), 以及 Etienne Fourmont 的 *Réflexions critiques sur les histoires des anciens peuples Chaldéens, Hébreux, Phéniciens, Egyptiens, Grecs etc...* (巴黎 1735)

④ Pinot, p. 95 - 104.

⑤ Philippe Couplet;《中国人的哲学家孔子》(*Confucius Sinarum Philosophus*), Paris 1696, LX X X VII.

⑥ Walker;《原始神学在法国》(*The Prisca Theologia in France*), 页 201.

⑦ Pinot, p. 213; Couplet; *Tabula* IV, VI, VII.

中都曾提出过同样的观点。^⑥

当在华的耶稣会士们为中国高度发达的道德文明所折服,并且深信中国的古代经典也包含一些犹太教的启示的时候,当他们在欧洲的教会兄弟们把中华民族看成是非基督化民族里面一个特例的时候,在华其他修会的神父们却又提出了另外一种与上面两种观点截然不同的新看法。对于在耶稣会之后来华的其他修会,诸如方济各会、多明我会以及巴黎外方传教会来说,他们认为,他们当前所在的中国远比被人们理想化了的古代中国要重要得多,^⑦而且他们也不准备将中国看成是一个多么特殊的有别于其他国家的传教地。巴黎外方会士们在传教的时候拒绝使用一切辅助手段,比如通过美术、商贸、也包括数学,这一事实说明他们的想法与利玛窦的适应策略(Akkommodation)还是相去甚远的。^⑧

巴黎外方传教会在华最重要的神学家就是 Conon 的主教严当(Charles Maigrot)。他在索邦(Sorbonne)大学获得了神学博士的头衔。^⑨本书的前半部分已经提到,正是由于他颁布了禁止中国礼仪的命令才使得中国礼仪之争进入了一个新的阶段,^⑩由于他的禁令对整个传教来说意义重大,所以有必要在此处给予详细的介绍。严当的禁令完全否定了耶稣会到那时为止所提出和发展的所有理论,因为他禁止传教士们宣扬下列观点,即:

1. 如果对中国的哲学加以正确的理解,那么其中并不包含任何违背天主教教义的内容。

2. 《易经》是一部非常神圣的和具有道德水平的思想的论著。^⑪

其中头一条尤其遭到耶稣会士们的反对,因为大部分的耶稣会士都在进步的神学院接受过教育,并且是带着从神学和精神方面对传教完全不同于严当的理解

⑥ Alfred R. Desautels:《〈特雷武报〉与18世纪思想运动》(*Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII^e siècle 1701-1734*), Rom 1956, 页 206—207; Jean Pépin: *Mythe et Allegorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958, 页 37。魏若望(Witek)认为 Fourmont 受到了索隐派思想的影响,参见, Witek 页 300, 第 128 号;另见 Pinot: *Documents* 中傅圣泽(Foucquet)1735年5月25日写给 Abbé de Rothelin 的信。

⑦ J. Beckmann:《礼仪之争》(“Ritenstreit”),《神学与教会百科全书8》,页 1323。

⑧ Launay I, pp. 98—100; Pinot, p. 73—74.

⑨ Pinot, 页 87。索邦(Sorbonne)大学和其他一些大的神学院共同构成了17世纪思辨神学(spekulative Theologie)的中心堡垒。但是索邦大学和耶稣会素来相互敌视,因为按照索邦大学的规定,耶稣会士被排除在可授予学士学位的人之外。参见 Jedin V, 页 105, 108。

⑩ J. Glazik:《严当》(“Maigrot”),《神学与教会百科全书6》,页 1292。

⑪ A. Thomas:《北京传教史:从开端至遣使会士入华》(*Histoire de la mission de Pékin, depuis les origines jusqu'à l'arrivée des Lazaristes I*), Paris 1923, 页 169。

来华的。对他们来说,在中国的第一要务是传播圣教的信仰而不是西方的风俗习惯。^⑥ 他们当中的很多人在法国耶稣会学校里不仅学习了神学和哲学,而且还接受了包括数学、天文学、物理等学科的教育。^⑦ 出于此种原因,耶稣会士与其他修会的神父相比,在思想上和精神上更加开放一些,这一点可以从他们与当时的政治及思想名流的通信中得到证明。所以严当的观点,即认为中国人是无神主义者,是拜偶像的人,所有中国的书籍都是无神论的,中国人祭祖敬孔的习俗是迷信行为,这些观点必然会遭到耶稣会士的反对。因为他们认为,此种观点无疑使在华传教受到了质疑。严当的禁令甚至在福建也遭到了耶稣会士们的反对,虽然他当时是福建的宗座代牧,但耶稣会士们拒绝遵从他的命令,也无视他的禁令。该禁令在1696年才被呈递给教皇依诺森十二世(Innozenz XII.),也就是在其发布三年之后。

在此期间耶稣会士们针对严当的指责扩充了他们的传教理论^⑧,并且提出,中国人如此发达的文化和道德是不可能不依赖于上主而产生的。

郭弼恩(P. Le Gobien)在他的《中国皇帝颁诏恩准基督教传播史》(*Histoire de l'édit de l'Empereur de la Chine*) (巴黎 1698),李明(P. Louis Le Comte) (1655—1728)在他的《中国现世新志》(*Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*) (巴黎 1696—1698)一书中,都对耶稣会士们有关古老中国的宗教思想的观点进行了系统化的阐述。他们提出了下列观点:中国的宗教从总体上来说与天主教是同一种宗教,因为中国人和天主教徒一样信奉同一个上主。中国最早的统治者就曾为上主建过一座祭祀堂,正如李明所写的那样^⑨:“在世界上最古老的庙宇中祭祀造物主,这对中国来说绝对是不小的荣誉。”当欧洲和世界的其他地方都还处在错误和腐化中的时候,中国人已经在信奉一种纯洁的道德。^⑩ 在中国,统治者将这种虔诚保护得如此完好,以至于任何其他的偶像崇拜都无法侵入,直至佛教传播到中国。这个民族对上主的认知已经有2000余年的历史,并且以一种连天主教徒都值得学习的方式来信奉上主。中国人肯定能在天主教教义中重新找回他们的原始宗教,虽然经历了偶像崇拜和无神主义的阶段,但中国人并没有将他们真正的宗教完全遗忘,促成中国人皈依的正确方法就是,让他们明白,他们的古老宗教和天主教是一致的,然后中国人就会承认,天主教和他们的传统与历史并不冲突,相反的,天

⑥ Werner Eichhorn:《中国诸宗教》(*Die Religionen Chinas*),Stuttgart 1973,页364—365。

⑦ Rule,页424,第131号。

⑧ Pinot,p. 87,90.

⑨ Pinot,p. 91.

⑩ Prudencio Damboriena:《在非基督宗教中的救恩》(*La Salvación en las Religiones no Christianas*),Madrid 1973,页144。

主教正是对其历史的反映。^①

作为对策,严当让人把郭弼恩和李明的书交给了索邦大学,后来该大学在1700年5月8日对李明书中的五条观点作出批判,认为是“错误的、混乱的、骇人听闻的、不虔诚的、违背圣言的、异端的”,是反天主教的。他们认为根据李明的这些观点,耶稣的受难和死去都变得没有任何必要了。引起争论的五条观点是:

1. 在耶稣诞生两千多年前中国人就拥有了对上主的认知。
2. 中国人信奉上主的方式甚至可以为基督教徒做出榜样。
3. 中国人的道德学说可以和天主教的教义相媲美。
4. 中国拥有信仰、谦虚精神、外在的和内心的敬拜、司祭、牺牲、圣性、奇迹、上主的圣神(圣灵)和纯洁的博爱,而这些都是天主教教义的本质组成部分。
5. 中华民族是世界上最受上主眷顾的民族。

索邦大学的批判给了耶稣会沉重的一击^②,这一表态同时也扩大了传教士们关于“拯救异教徒”的讨论的范畴。现在的问题不再是“原始神学”(Prisca Theologie)是否包含了一些真实的启示因素,而是能不能把中国人看成是上主拯救的对象,尽管他们并没有得到摩西的任何启示。其实无论认为中国人是“被审判的”或是“被拯救了的”,这两种看法都是十分危险的:因为如果认为中国人是“被拯救了的”,那么再向他们宣扬上主的启示很显然就有画蛇添足之嫌了,而且还会伤害犹太人的特殊地位,因为他们一直认为自己是上主挑选出来的民族;如果认为中国人是“被审判的”,那岂不支持了自由主义者的观点,即道德和宗教是可以分而存之的,中国为此论断提供了最好的例证:因为无神主义和高尚的道德在中华大地共存。^③

正是基于上述的思想和政治背景,白晋才开始面对传教任务中的种种难题。

白晋解决在华传教问题的出发点

白晋自然和其他在华传教士一样遇到了同样的难题,那就是:

1. 到底是什么人,在何时最先来到中国定居? 中国人由何而来? 如何能协调《圣经》中的历史和中国的历史?
2. 如何能让骄傲的排斥一切陌生事物的中国人了解天主教艰深的信仰奥秘和教义,并且克服天主教所带来的那种“受排斥的陌生性”呢?

^① Pinot, pp. 91—92.

^② Pinot, p. 98.

^③ Pinot, p. 104—105.

3. 中国人有没有接受过原始的启示,他们是否因为受到了上主的谴责而被排除在救恩范围之外了?

借助本身渊博的学识和对中国文献的深入研究,白晋提出了下列观点:

在中国人的迁移历史问题上,白晋更倾向于他的前辈卫匡国和伯里耶(Paul Beurrier)的观点,这两个人都是诺亚论(Noachidentheorie)的支持者。^③ 与此二人在表达自己观点时小心翼翼的态度不同,白晋认为借助中国古代典籍的帮助,他可以令人信服地证明自己的理论是完全正确的。白晋认为,中国历史典籍中记载的洪水就是《圣经》中的大洪水^④, (而卫匡国在作出这一论断时还很小心地加了“可能”二字)^⑤, 并且中国人就是诺亚长子闪的后裔。中国历史年代中所有大洪水之前的记录,白晋认为,要么是虚构的,要么就是对《圣经》中先祖时代发生事件的记录,这些事情并非真正发生在中国。白晋将中国古代统治者和英雄们看作是《圣经》中的先祖们。^⑥ 比如,白晋认为尧和诺亚应该是同一个人,因为这两个人在先祖列表上都排在第十位。^⑦ 为了证明其论断,他不仅引用中国古代典籍中的段落,而且还从汉字中找证据。为了证明诺亚的后代曾在中国居住,他对汉字“船”作了如下分析:“船”由三部分组成,“几”即八个的意思,“口”指的是人口,“舟”是船的意思,一艘船带着八个人,白晋认为这八个人其实就是诺亚和他的妻子、儿子及儿媳^⑧(参见《创世纪 6·17》、《伯多禄前书 3·20》、《伯多禄后书 2·5》)。以此白晋使中国的历史记录和《圣经》中的历史记录在一定程度上吻合起来。和另外一些耶稣会士一样,白晋也比较赞同使用《圣经七十士译本》,因为该版本和中国的历史年代较为一致,没有太大的出入。他通过追溯到中国和西方共有的发源地,将二者紧密地联系起来,并以此构建了一个大的框架,目的就是向中国人宣扬天主教。

③ Beurrier, 页 233。有关诺亚论(Noachidentheorie)参见 Arnold H. Rowbotham:《传教士与满大人》(Missionary and Mandarin), Berkeley, 1942, 页 122; Martini, 页 12; Beurrier, 页 257—259; Pinot, 页 201; Rule, 页 401。

④ 法国国家图书馆新收藏之法文手稿 17240, ff. 21, 322。

⑤ Martini, p. 3, 10。

⑥ 将中国古代的君主和《圣经》中的先祖相等同的做法在 18 世纪还被采用。参见 Ch. de Paravey:《原祖诺亚……》(“Des Patriarches antérieurs à Ty - ko ou Noé, et à Chun son contemporain...”), *Annales de Philosophie chrétienne* t. XVI, sér. II., Paris 1838, 页 115—141。

⑦ 法国国家图书馆新收藏之法文手稿 1173, f. 20; 另参见 Martini, 页 26—27。

⑧ 法国国家图书馆新收藏之法文手稿 1173, f. 163; 见《1 Petr 3, 20》; 参见 *Mémoires concernant les Chinois* I, Paris 1776, 页 303。对该字的分析,经常被索隐派的反对者提出来作为证明索隐派可笑的证据,另见 Pinot 的 *Documents* 91 页以及其中 Fréret 1735 年写给 Gaubil 的信。另见 René Etiemble:《耶稣会士与中国:礼仪之争(1552—1773)》(*Les Jésuites en Chine; La Querelle des Rites 1552—1773*), Paris 1966, 页 195。

1. 假设白晋对中国历史的阐述是正确的,那么所谓天主教是异教,是一种对中国人来说完全陌生的宗教,以及在中国古代典籍中找不到任何天主教的线索,因而不是好宗教的说法也就不攻自破了。白晋认为中国古代典籍就其实质来说,至少和世界上最古老的由赫诺克撰写的、并由诺亚在方舟中保存下来的那些书籍是同一类书籍。^①因为这些书中包含了天主教的原始启示,所以天主教在中国并不是一种全新的宗教,恰恰相反,是一种相当古老的宗教。其他的一些问题,诸如耶稣基督拯救世人的必要性等,白晋依据中国历史传说都作出了解释。他认为中国古代的统治者和英雄们并非真实的历史人物,而只是为后面要出现的救世主所作的铺垫而已,这一点本书还会在其后作详尽的阐释。

2. 为了证明自己的观点是正确的,白晋列举了大量神学上的证据,这些证据都建立在对“基督教会”这一概念特定的和广义的理解之上。上主之子将他的教会建成是“基督教会”,这就意味着,教会曾出现在世界的各个角落,当然也曾在自然法则时期的先哲和预言家们那里出现过。^②白晋根据基督教信仰无所不在的特点得出了下列结论:除了亚伯拉罕(Abraham)及其后人以外,肯定还有其他的异教徒们曾经认识和信奉过上主,^③这其中就包括中国人。他们的典籍中蕴涵着对上主的认知,只是后来像犹太人一样,中国人也渐渐地丢失了这种对上主的认知。中国人早期的历史符合古希伯来人在法典时代之前的历史。在白晋看来,中国古老文字其实就是那个时代的残留物。^④

除此以外,白晋还试图证明,他的理论和自耶稣使徒圣保罗(Paulus)到奥古斯丁(Augustinus)的教会理论是相吻合的。根据他们的观点,人类只有通过耶稣基督才能获救,耶稣是为整个人类而死的,因为他是拯救人类的唯一源泉,所以神用

^① 在基督教的传说中,赫诺克(Henoch)将他升天时所看到的一切都记录下来,上主让他观察自己的秘密是想让他在警告犯有原罪的人类时能够有足够的证据。参见 Jean Daniélou:《〈旧约〉中的神圣外邦人》(Die Heiligen Heiden des Alten Testaments), Stuttgart 1955, 页 52—53。

^② 法国国家图书馆新收藏之法文手稿 17240, ff. 17, 322。

^③ 法国国家图书馆新收藏之法文手稿 17240, ff. 322 - 324, 18。Jean Daniélou 在他的《〈旧约〉中的神圣外邦人》(Die Heiligen Heiden...)一书中也持同样的观点,只是白晋将他们称为“神圣的博士们”,而 Daniélou 则将其称为“神圣的异教徒”。他在这里指的是《圣经·旧约》中的形象,他们属于既没有和亚伯拉罕也没有和上帝之子(Christus)结成联盟的偶像崇拜者,是一种纯净宗教的信徒,他们当中的很多只是代表一种类型而并不代表具体的人。其中包括亚伯(Abel)、赫诺克、麦基洗德(Melchisedek)等,这些人虽然生活在公元前,但并不知道耶稣基督的信息(Botschaft),尽管如此他们已经是教会的一部分,没有他们就没有救恩。参见 Daniélou, 页 8、11、13。

^④ Daniélou 把自然法则时期的宗教称为“宇宙的宗教”(kosmische Religion)。参见 Daniélou, 页 9。

了所有可能的手段,让世人能了解耶稣,也包括他在降生成人之前的事情。

教父们早就在神秘的预言和“原始神学”(Prisca Theologia)中获得了关于弥塞亚的到来、降生成人、人类的得救以及其他圣教真知和秘密的认识。中国人也和这些原始神学家们一样,在他们的典籍和传统中以一种象征和寓意的形式将圣教的真知和秘密保留了下来,所以中国人和犹太人在对上主的认知问题上处于同一高度。不仅如此,正如犹太人那样,后来中国人也逐渐淡忘了上主给予的恩惠并误入了歧途,因此受到了上主的惩罚,所以中华民族才成为世界上最晚沐浴到福音光芒的民族之一。^④

依据保罗、亚历山大的克雷芒斯(Clemens)和希罗尼姆斯(Hieronymus)以及另外一些教父的思想,白晋又得出了一个结论:异教徒们虽然是“无神论者”,但是他们却可能拥有一种几乎与基督教信仰同样神圣的道德文明,这一点尤其体现在中国人那里。因此白晋认为,传教士应该利用教父们在点化犹太人和异教徒时所使用的方法,即充分利用其原有的优良传统和信仰为工具来解释天主教艰深的教义。由此,白晋认为,传教士在传教过程中最不可或缺的手段就是:将异教徒的风俗和传统也视为是神圣的,而不是加以抵触和诽谤。因此每一个立志于传教事业的教徒在传教之初,首先应该充分了解所在国的风俗、传统和信仰,以便能区分其优劣,排除其与圣教教义不相符之处。以此种方法就可以赢得更多的信徒,而他们也必然将相信,自己的传统与圣教的教义并无矛盾之处。^⑤

从白晋的上述观点中可以看出,他并不是一个颠覆者或创新者,因为他的理论源于基督教父们的思想。白晋本人更愿意将自己看成是利玛窦思想的继承人,他认为,索隐派思想其实就是利玛窦适应策略^⑥的扩充和发展,而并非新创。

作为传教士和科学家的白晋

正如本书第一部分曾介绍过的那样,白晋自身具备了以他所处时代来说相当全面的科学知识素养,尤其在数学方面。当他还在弱冠之年,不但学习和掌握了尽可能多的外国语言——当然语言方面的训练也是传教士的必修科目之一^⑦——而且还致力于研究比较神话学,如希伯来的喀巴拉。^⑧除此以外,他对一些与传教有

④ 法国国家图书馆新收藏之法文手稿 17240, ff. 322—324, 18。

⑤ 法国国家图书馆新收藏之法文手稿 17240, f. 325。

⑥ Witek, p. 180。

⑦ Witek, p. 35。

⑧ 罗马耶稣会档案馆, JS 177, f. 219; 法国国家图书馆新收藏之法文手稿 17240, f. 34。

关的包含传教理论的书籍也有所研究,并且来华后仍然继续在此方面的研究。在他接受神学教育过程中对他产生较大影响的书籍包括:伯里耶的《基督教之镜,从自然规律、摩西和福音之法律三方面讲》(*Speculum christianae religionis in triplici lege naturali, mosaica et evangelica*) (巴黎 1663) 和于埃的《福音证道》(*Demonstratio Evangelica*) (阿姆斯特丹 1679), 以及基歇尔(Athanasius Kircher)的一系列涉及各个领域的著作,如《Pamphilius 方尖塔》(*Obeliscus Pamphilius*) (罗马 1650)、《埃及的 Obeliscus》(*Oedipus Aegyptiacus*) (罗马 1652—1654)、《诺亚方舟三卷》(*Arca Noe ...*) (阿姆斯特丹 1675) 和《附中国图志》(*China monumentis qua sacris qua profanis ... illustrata*) (阿姆斯特丹 1667) 等等,还有另外一些不太知名的作家所写的书,在此就不一一列举了。尽管白晋学识渊博,具备良好的科学素养,甚至能够和当时伟大的科学家(如莱布尼茨)就一些颇为专业的问题通信展开讨论,但是他本人并不认为自己首先是一个科学家,而是全身心地将自己看作是一个传教士。

从白晋的专业选择上就能看出其强烈的想成为传教士的使命感。就连他的宿敌纪理安也谈到过白晋的这种“神授使命”的想法,即认为传教是自己肩负着的神所赐予的使命。白晋声称,自己“天生具备了超凡的语言天赋和理解能力”。白晋坚信他的理论能为结束礼仪之争的所有分歧,为中国人皈依作出巨大贡献。^⑧ 他认为是上主亲自把传教的使命,即借助中国古代典籍使华人皈依的使命交给了他。^⑨ 这种强烈的使命感和对上主绝对的虔诚赐予了白晋克服重重阻力,几十年来坚持不懈完成“神的使命”的力量。同时白晋还十分坚定地相信,没有科学知识作为媒介就不可能取得传教的成功。所以,如果说他首先是一个传教士的话,那么然后他就是一位科学家了。

白晋这种神圣的使命感和他所具备的杰出的科学素养淋漓尽致地体现在其一生中,也使得他十分有别于其他在华的传教士。良好的数学和缜密的逻辑思维能力使他有能力为自己的理论作出一整套前后一致符合逻辑的阐述,这一点我们可以从本书前一部分的论述中得到证明。比如,白晋认为:因为异教徒也拥有对造物主和救世主的某种认识^⑩,所以在使这些人皈依圣教的时候,应该采用教父们在亚历山大的做法。伯里耶和基歇尔的著作也与“原始神学”(Prisca Theologia)有相当的联系。按照伯里耶的观点,不仅异教徒的哲学家们,如索罗亚斯德(Zoroaster)、Trismegistos、俄斐斯(Orpheus)、毕达哥拉斯和柏拉图等人拥有对上主和三位一体

^⑧ 罗马耶稣会档案馆,JS 177, f. 115; 罗马耶稣会档案馆,JS 176, f. 340。

^⑨ 法国国家图书馆新收藏之法文手稿 17240, ff. 20 和 26。

^⑩ Pinot, 页 290, 第 28 号。

的认识,古老的中国人也是获得了上主真知的人。^④ 他们和基督教徒一样也信奉诸如创世说、上帝造人、人类的堕落、大洪水、三位一体以及赎罪、炼狱、天使和恶魔、惩恶扬善等说法。^⑤ 基歇尔的观点与伯里耶的十分相似,传教士不应使用愚蠢的强制手法强迫中国人去信仰天主教,而应该详尽地研究中国的典籍,以便能够重新发现中国人所认同的真正的哲学——伏羲学说的奥秘。^⑥ 对“原始神学家”Hermes Trismegistos(赫梅斯)进行过深入研究的基歇尔^⑦就曾经试图将喀巴拉和赫梅斯学说联系起来。喀巴拉当然并不属于“原始神学”(Prisca Theologia)的范畴,因为其中包含着受到上主眷顾的民族的智慧,所以它是更高层次的,而“原始神学”则被认为是异教徒的神学。^⑧ 从这两者的联系中,基歇尔得出结论,赫梅斯是《圣经·旧约》中的一位先祖,即他其实就是赫诺克。而赫梅斯又具备对喀巴拉的认知,所以说“原始神学”其实是源于喀巴拉并且有所超出的神学。^⑨ 白晋是如何充分利用基歇尔这种观点建立自己的传教策略的,本书后面还会作详细的阐述。

利用所掌握的广博知识,白晋在发展传教策略时也运用了一系列非神学的学科,比如比较语言学、神话学、数学和天文学。作为“国王的数学家”之一的白晋尤其重视数学和天文学。因为并非所有在华传教士都具备数学和天文学知识,所以白晋认为要为它们辩护。严当主教曾指责耶稣会士利用这两门学问在朝廷中谋求职位并借此施加影响,并且他认为,耶稣的使徒在传教时从未利用俗世的手段,因为神的话语根本就不需要得到这些“偶像崇拜者”常用的手段,即数学和天文学的帮助,因为这样做的后果,只能满足一些人的好奇心而不能促使他们形成对上主的信仰和虔诚。除了严当以外,多明我会神父 Alexandre 也曾提出过这样的指责。白晋指出,多明我会士也曾训练过如语法学、雄辩术和哲学等俗世的学问,难道这些就比数学和天文学少了世俗之气了吗?除此以外白晋认为,数学和天文学拥有神

④ Paul Beurrier:《信仰和基督宗教在三个状态——自然法、成文法、恩宠之法——中的永久性》(La Perpétuité de la foy et de la religion chrétienne dans les trois états de la loi de nature, de la loi écrite et de la loi de grâce), Paris 1680, I, 页 477。

⑤ Beurrier Speculum, 页 260; 参见 Walker, 页 203—214; Pinot, 页 290—292; Witek, 页 179, 第 77 号。

⑥ Alphonse Dupront:《17 世纪比较语言学家于埃(Pierre Daniel Huet)注释》(Pierre Daniel Huet et l'exégèse comparatiste au XVIIIe siècle), Paris 1930, 页 265。

⑦ Athanasius Kircher:《Pamphilius 方尖塔》(Obeliscus Pamphilius), 页 22—32。

⑧ 喀巴拉和原始神学有很多共同之处,它们同起源于诺斯替教派(Gnosticismus)。参见 Yates 85, 页 108。

⑨ Athanasius Kircher:《巴贝尔塔》(Turris Babel...), Amsterdam 1679, 页 71, 82 和《Pamphilius 方尖塔》(Obeliscus Pamphilius), 页 23, 27。

的而非世俗的起源。上主就是借助天文学把关于自己和其子诞生的奥秘告知了贤士们。^⑧ 所以数学和天文学的历史和世界一样久远。创世主就像在一面神秘的镜子^⑨上一样把包含未来弥塞亚秘密的数字写在了天上,并以此将这些秘密呈现在世人眼前。后来伏羲以及先祖赫诺克看到了这些天文数字,并用《易经》中的体系描绘出来,就像约翰在《默示录》中所做的那样,^⑩引导人心远离堕落之路。数学也不是多余的无用的学问,在计算星体的运动时,数学是不可或缺的。^⑪ 整个世界的创立都是在数学的基础之上完成的,因为造物主正是根据万物的体积、数量、重量而将他们创造出来的。所以数学和天文学本来就是神的学说。根据奥古斯都(Augustinus)的观点,宗教的秘密正是隐藏在数字当中的,同时借助数字表现出来。^⑫ 就连较近的时候(1681),教皇依诺森十一世(Innozenz XI.)在他的教皇简函中也对耶稣会士在华利用数学传教表示欢迎,并且对已经故去的南怀仁(P. Verbiest)表示尊敬。^⑬ 南怀仁就是利用数学和天文学为所有的传教士,也包括巴黎外方传教会开辟了来华的道路。从另一方面来说,这些传教士(也包括巴黎外方传教会 MEP)也并没有拒绝利用医学甚至贸易的手段,来打开通往异教徒心

⑧ 法国国家图书馆新收藏之法文手稿 17240, f. 321.

⑨ 这里的“镜子”显然指向《格林多一书 13·12》:我们现在通过镜子看事物,也就是说,镜子呈现给我们的只是事实的一个间接的影子而已。镜子的概念早在 Orphik 和 Plotin 时期就出现过:所有我们感觉到的并不是真实存在的,而只是真实存在着的事物的影子。最智慧最虔诚的学者们认为,受造物只能看到造物主的镜像和影像,正如通常所说的有形的和无形的影子,造物主可以在暗中,就像在一面镜子中一样被看到,并且被认出。白晋经常使用镜子的概念,主要依据的是伯里耶(Beurrier)的 *Speculum religionis christianae*..., 因为镜子这一概念非常适用于索隐派的思想。在白晋多部作品的题目当中曾出现过镜子这一概念。参见 J. Schmid:《镜子》(“Spiegel”),《神学与教会百科全书 9》,页 9,964。Josef Kroll:《Hermes Trismegistos 的种种教导》(*Die Lehren des Hermes Trismegistos*),Münster 1914,页 116。Rudolf Haubst:《Nikolaus von Kues 所论的唯一的和三一的上主在世界中的形象》(*Das Bild des Einen und Dreieinigen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*),Trier 1952,页 27—29,206—207。J. Politella:《莱布尼茨哲学中的 Plato 主义、Aristoteles 主义和 Cabala》(*Platonism, Aristotelism and Cabalism in the Philosophy of Leibniz*),Philadelphia 1938,页 65。关于“镜子”在圣经学的意义,参见 Gerhard Dautzenberger:《原始基督教的先知》(*Urchristliche Prophetie*),Stuttgart 1975,页 159—198。

⑩ 巴黎耶稣会档案馆, Brotier 145, ff. 1—5; 法国国家图书馆新收藏之拉丁文手稿 1173, f. 41.

⑪ 法国国家图书馆新收藏之法文手稿 17240, f. 33。

⑫ 罗马耶稣会档案馆, JS 177, f. 241。

⑬ 1681 年 12 月 3 日的教皇通谕, 见 J. A. Otto:《南怀仁》(“Verbiest”),《神学与教会百科全书 10》,页 10,671。

灵的人口。^⑧

对白晋来说,数学对于传教的意义随着时间的推移变得愈发重大。在和严当争论后 20 年里,在他的眼中,数学包含了所有的宗教秘密,所以没有数学根本就不可能理解神的智慧。但是此处必须从神的和崇高的意义上来理解数学和算数学,古老希伯来喀巴拉的智慧就隐藏在这些数字之中。白晋曾详述道,古阿拉伯人、埃及人、印度人、希腊人和中国人为了在俗世人的眼前隐藏这些神圣事物,早以将宗教的秘密在数字之中表达出来了。只是随着时间的推移,对这些数字真正意义的认识都消失了,只有在希伯来人和中国人那里,这种认识保留的时间还比较长。^⑨

但是白晋认为,如果那些先祖们利用数学来隐藏神的秘密,那么反过来说自然可以借助数学的帮助来解密,正如希伯来喀巴拉那样。^⑩ 白晋和莱布尼茨的通信也表明,白晋不久就试图通过二进制来解读《易经》的奥秘。莱布尼茨对这一想法所表示的热情在本书的第一部分已谈到。

(作者单位:德国威茨堡大学)

(译者单位:首都师范大学德语系)

^⑧ 法国国家图书馆新收藏之法文手稿 17240, f. 321。

^⑨ 法国国家图书馆新收藏之法文手稿 17240, ff. 43 f。

^⑩ 罗马耶稣会档案馆, JS 177, f. 241。

普实克的学术活动:1943—1980年

□[捷克]奥古斯丁·白利德 Augustia Palát 著

□李梅译



编者按:2006年10月24日,中国海外汉学研究中心海外汉学研究所与北京外国语大学欧洲语言系联合举办“纪念捷克著名汉学家普实克诞辰100周年学术报告会”。2006年9月14日是捷克乃至世界著名汉学家,中国人民最忠实的老朋友雅罗斯拉夫·普实克(Jaroslav Průšek, 1906—1980)诞辰100周年纪念日。普实克是捷克汉学的创始人,在西方汉学界有着重要的地位,他同中国著名的文化人鲁迅、冰心、郑振铎、郭沫若、齐白石、老舍、沈从文、胡适、金雅妹等有着深入的交往,其一生著述丰厚。参加会议的有中国人民对外友好协会陈昊苏会长、捷克共和国驻华大使维杰斯拉夫·格雷普尔先生、中国驻捷大使馆前参赞杨学新先生、鲁迅之子周海婴、老舍之子舒乙、冰心之女吴青、丁玲之女蒋祖慧、北京大学中文系陈平原教授、清华大学中文系解志熙教授。

本刊现发表普实克的学生白利德的文章,以纪念这位在中国文学研究方面取得过巨大成就的捷克学者。

雅罗斯拉夫·普实克的名字与捷克汉学的存在和发展是密不可分的,他是这门学科的一个象征,甚至可以说是自20世纪60年代起捷克东方学发展的一个新坐标。虽然,在19世纪最后的10年里,布拉格查理大学一经恢复便对东方学产生了浓厚的兴趣,但当时学者的注意力主要集中于古东方学,不是致力于语言学领域,就是宗教学领域。被誉为捷克第一位东方学家的德沃夏克教授(Rudolf Dvořák, 1860—1920,曾学过阿拉伯语、土耳其语和汉语等,1915—1916年担任过查理大学校长——译注)就可算得上是这个领域的行家。

捷克第一位从事汉学研究的人当属普实克教授。在20世

纪二三十年代里,他首先在瑞典和德国开展对这一学科的学习。他也是第一位在20世纪30年代中,通过自己在中国和日本的数年进修,深入地领略和完成了对这一门学科的探讨的研究者。尽管在第二次世界大战时期捷克的条件极端恶劣,高校都被关闭了,但是他1945年刚回国就开始着手在布拉格查理大学文学院有目标地、系统地组建这一学科。他招集了一批风华正茂的青年人,与他们共同对这门专业进行系统的、高质量的实验性研究学习。在当时的捷克斯洛伐克科学院东方研究所所长去世后,他便成为接班人,担任了这一职务,在这一岗位上一直工作到20世纪70年代初,后来他不得不退休。他在汉学领域任职期间的作为,以及他对新产生的东方学科发展的支持是有目共睹的,但是很少有人知道,他一再地被选为国际汉学及东方学领域的领导人,担任了这些专业工作者所组成的最高级组织的各类领导职位,成为许多外国科研团体的荣誉博士和会员,他的科研成果已成为中国学科研究不可分割的一部分。

我有幸见证他任职期间的历史,在与他长期的、无间距的接触中,尤其是从战后一直到1980年他去世时,我一直在见证着他创建捷克的汉学专业的历史。我很难从盛满记忆的脑海中,去追寻我从作为他身边的一个求知欲极强的学生开始,直至最终成为他的亲密同事的那整整一个时代。我专心致志,充满对自己的楷模、导师的崇敬,试图去撰写那些有特殊意义的、引人注目的情节,或许,此刻我只需提及的是在那段时期里偶然潜入本人记忆的往事和普实克在汉学问题上的态度,以及属于他的典型的处事哲学。

我至今记忆犹新的往事,是在二战期间的1943年,我与普实克的第一次见面。在捷克大学全部被关闭的日子里,取代课程的一般是些有着醒目标题的各类活动,其中包括东方研究所举办的语言训练班,这在当时还没有被列入高校的课程目录,而这些活动是可以一直存在下去的。于是我报名参加了中文班。中国文化以及中国早已吸引了我的注意力,我带着好奇和极度的渴望于1943年9月走进了布拉格小城区一座过去属于日本大使馆的楼房,最高一层便是汉语班所在地。那时的感兴趣者少得可怜——连10个人都不到。我们望眼欲穿地盼望着普实克老师的到来。他大名鼎鼎,首先是因为他那本引人入胜的《中国——我的姐妹》一书,并且还是捷克第一本汉语教材,我们对他仰慕已久。我至今记得他走进教室的那一刻——身材高大,肩膀宽阔,步伐凝重,嗓音洪亮。更主要的是他对初学者——对渴望得知距离我们如此遥远的国度的最细致的情况的学生们所致的欢迎辞令人难忘。也许当时我们对他的警告感到有些意外(那些警告后来我们经常系里迎新学生的仪式上听到),他说,中文和中国文化的学习和课题研究绝不是轻而易举的事,绝不能掉以轻心,这一学习要求注意力集中,坚持不懈和虚心踏实,才能够真正理解中国。如果达到了我们奋斗的目标,会极大地丰富我们的见解,使我们对自

己所属的欧洲文化有更深刻的理解和便于进行比较。

接着,普实克以极大的耐心为我们讲解了练习句的结构,他细心地把每个汉字写在黑板上(教材里也都是这样地写着,这对中国人来说是轻而易举,可对我们初学者来说又谈何容易)。他在讲解中还加入了许多有关中国国情的知识细节——总之,他从第一次上课,就成功地抓住了每个学生的心,还是在战时他就让我们体验到了久违的大学课堂气氛。可以看出,他是带着一种少有的激情在讲课。对他来说,讲学不仅仅只是完成他应承担的工作,而是在发表他将要致力于一生的事业宣言。后来,到了1944年9月,所有这些培训班都在所谓的行政命令借口下宣告停办了,而他却在自己的私人住所继续忘我地坚持办班,直到战争结束。

战后,他与他的几个忠诚追随者是多么兴高采烈地迎接哲学院恢复正常的学习秩序啊!而且在其他几个相关的东方学专业中又出现了汉语专业!在战时曾经关闭了所有的大学,普实克恰恰利用这一时期进行了专业论证实践,经过有关部门的批准,直到1947年汉学才成为一门正规的专业,捷克第一批汉学专业毕业生出现在20世纪四五十年代交界时。在迈出第一步的同时,从组织机构上,这一专业的汉学课程教学,由奥罗穆茨市的帕拉茨基大学进行,这些课程一直持续到1951年哲学系开展教育改革之前。普实克除了上课和搞科研外,还利用这一时期深入了解当时汉学的发展状况,尤其是在西欧的状况。在那里,他带着怀旧的心情,访问了一些他在学生时代曾就读并获得了有关中国的知识和意识的大学。

20世纪50年代,普实克意气风发地全面构筑着汉学专业,首先是在查理大学哲学院,然后主要在东方研究所。我前面已经提到了,他以非凡的洞察力,以他对这门新鲜的、熟知其发展方向的学科的广阔视角,来推动这一有前途的学科的发展。他成功地、有时是在极端困难的条件下,为这一专业而奋斗,争取到了他所需要的人才和物质上的条件保障。作为他的助手,我亲眼见证了他是怎样执著地、经常是不顾个人安危地去证实开展这些新专业的必要性,他曾是怎样为了达到既定目标,步履沉重地周旋于高等学校和科学院的各类行政机关啊!

对于那些日子,我记忆深刻的首先是捷克和中国科学院之间有关科学合作会谈的议定书的签署。那两次会谈我都是见证人,我参加了代表团的所有座谈会,从讨论具体合作项目到最终的签字仪式。这两次普实克的谈判对象都是中国科学院的院长郭沫若。那真是一种奇特的感觉,会谈中普实克是在以怎样的博学与视野来考虑双方提出的问题,又是以怎样的策略和侧重点来维护贯彻我们代表团各位成员的那些特殊兴趣啊!更主要的是牵涉到交换工作人员和出版物,以及中国对开展和深化捷克的汉学研究所给予的帮助等方面的座谈,这都是对我们最有益处的方面。会谈结束后产生了新的合作备忘录,于是,1960年我陪同普实克开始了异常有趣的、对我们二人来说都是具有无限吸引力和教益的对中国大地的朝圣。