

史料、史实与史证 ——重估“传教士所撰中国文献”的价值

张志刚^①

内容提要: 明末清初欧洲天主教传入中国,是中西方文化传统相碰撞的开端,是“西学东渐”与“中学西渐”的起点。这一时期,来华传教士、特别是耶稣会士所撰的大量关于中国的文献资料,颇具重要的史料价值。以往的海内外研究者大多重视其中的“非宗教性史料”,如科学技术的、文学艺术的、社会制度的、思想文化的等,却相对忽视这部分史料所内含的“西方宗教观”的复杂影响。有鉴于此,本文着眼于跨文化的比较研究,从“史料、史实与史证”三个关键词入手,重估“传教士所撰中国文献”的性质与价值。

关键词: 耶稣会士 中国文献 史料 史实 史证

作者简介: 张志刚,北京大学博雅特聘教授,哲学系、宗教学系博士生导师,北京大学宗教文化研究院院长,中国宗教学会副会长。

明末清初欧洲天主教传入中国,不但是中西方文化传统相碰撞的开端,而且可谓“西学东渐”与“中学西渐”的起点。关于探讨这一段中西方文化交流史的理论意义,法国著名汉学家谢和耐(Jacques Gernet)深有体会:

中国社会与希腊—拉丁和基督教的西方,在一切领域中的传统之间的差异,形成了一个特别有意义的研究课题。触及这一问题的最好办法,可能就是研究中国于明末最早与西方交流时在中国引起的反应。事实上,第一批耶稣会传教士正是在这一时期进入中国,并与中国最有文化修养的阶层建立了联系。这样一来,欧亚大陆那基本上是独立发展起来的两种社会,在历史上首次开始了真正的交流。这些远来的番夷人士以及传入的一切新鲜事物受到欢迎的方式,他们亲口叙述的有关中国人和中国的情况,所有这一切都具有特殊的意义。^①

由此可见,明末清初来华传教士、尤其是耶稣会传教士所留下的大量关于中国的文献资料,的确具有重要的研究价值。虽然以往的中西方文化交流史研究者并未忽视这部分史料对“西学东渐”与“中学西渐”的重要影响,但就整个研究状况而言,笔者以为尚存一处明显的不足,这就是海内外研究者不但大多重视其中的“非宗教性史料”,像科学技术的、文学艺术的、社会制度的、思想文化的等,而且因对“出于传教士之手的中国宗教资料”的相对轻视,以致在很大程度上忽视了这部分史料所内含的“西方宗教观”之于大量“非宗教性史料”的复杂影响。譬如,为什么早期来华传教士要大量介绍西方科学技术,他们当时所传入的科技知识究竟是“先进的”还是“落后的”,或二者兼而有之呢?而要推进此类问题的研讨,显然不能不深究这里所强调的出于传教士之手的中国宗教资料及其潜含的西方宗教观。

一、作为西方汉学基础的史料

早在20世纪30年代出版的《欧人之汉学研究》里,日本汉学家石田干之助就依据细致

^① [法国]谢和耐:《中国与基督教——中西文化的首次撞击》,耿昇译,北京:商务印书馆,2013年版,“中译本序”。

的史料梳理指出：在耶稣会传教士来华之前，欧洲人关于中国的记述，大多不过旅行见闻、以及商贸等业绩报告，至于中国研究，还是很外行的。1580年有罗明坚，1583年有利玛窦，从澳门进入中国，这才为欧洲人具体地认识中国迈出了第一步。西方人的中国研究，其实始于这一时期的来华传教士。因而，耶稣会传教士来到中国，不仅如所周知，在中国宗教史、科技史上具有非常重要的意义，而且从欧洲乃至整个西方的中国知识增进过程来看，也不能不视为具有“空前意义的重大事件”。^①

国际汉学专家张西平更确切地指出，虽然《马可·波罗游记》曾在西方社会产生广泛影响，但该书只限于一个威尼斯商人的眼光，并未注意中国文化的内核——哲学与宗教。鄂多立克、达拉等人有关中国的报道和研究大多是浮光掠影。门多萨的《大中华帝国史》也不过是泛泛一般的情况介绍，更何况他本人并没有什么研究，只是系统梳理了前人搜集的相关材料。中国哲学与宗教的西传，实际上始于耶稣会士来华传教以后，而其奠基性人物就是利玛窦。因为利玛窦不仅是将西方宗教、哲学、科技等传入中国的第一人，也是将中国宗教、哲学等传回西方的先行者。然而，以往中国学界的利玛窦研究却大多侧重前者、弱于后者，而从历史角度来看，利玛窦在“西学东渐”与“中学西传”两方面的作为几乎是旗鼓相当的。利玛窦的著作包括中文与西文两类，不应把他的中文著作排除在外。^②

历史学家张国刚着眼中西文化关系史，通过档案、人物、事件等多方面的考证，对早期西方汉学文献及其研究状况做出了如下扼要评论：16至18世纪，虽然欧洲有不少来华者，但仅有一个群体能够承担中西文化交流的使命，这就是耶稣会传教士。这一时期来华的耶稣会传教士，既深刻地影响了中国人对基督教的观念，也深刻地影响了欧洲人对中国文化的看法。因而，作为一个整体的耶稣会传教士所塑造的“中国形象”，便成为这一时期欧洲人认识中国文化的“起点或基础”。

从16到18世纪，以利玛窦、卫匡国为代表的耶稣会传教士不断地把中国文化翻译介绍到欧洲，以基尔谢、杜哈尔德为代表的欧洲知识分子则依据这些知识来编织他们的中国图像，而这样的中国图像又影响到莱布尼兹、伏尔泰等一批伟大的启蒙思想家。生吞活剥的硬译、一知半解的介绍、郢书燕说式的发挥，是这个时期西方关于中国知识的特征。它是西方汉学的童年时代。^③

关于早期来华的传教士、特别是耶稣会传教士所留下的文献资料对欧洲著名思想家的重要影响，我们由下列国内外专家所汇集的部分考证线索可见一斑：

法国神学家、哲学家、天主教神父尼古拉·马勒伯朗士（Nicolas de Malebranche, 1638—1715）所了解的中国哲学与宗教材料，主要来自耶稣会传教士龙华民（Niccolo Longobardi）、傅圣泽（Jean Francoise Foucquet）、法国外方传教会会士梁弘仁（Artus de Lionne）。

法国启蒙运动的思想先驱比埃尔·培尔（Pierre Bayle, 1647—1706）对中国哲学、宗教和政治的了解，主要来自塔查尔（Guy Tachard）等耶稣会传教士的论著和译著。

① [日本]石田干之助：《欧人之汉学研究》，朱滋萃译，太原：山西人民出版社，2015年版，第147—148页。

② 此段概述综合参见张西平的两部论著：（1）《16至18世纪中国宗教在欧洲的传播和影响》，载于楼宇烈、张志刚主编：《中外宗教交流史》，长沙：湖南教育出版社，1998年版，第247—248页；（2）《中国与欧洲早期宗教与哲学交流史》，北京：东方出版社，2001年版，下编的第三章“利玛窦与中国宗教和哲学的西传”。

③ 张国刚：《国学、汉学与中西关系（代自序）》，《文明的对话——中西关系史论》，北京：北京师范大学出版社，2013年版，第6页、第2页。

法国启蒙时期思想家、百科全书式学者查理·路易·孟德斯鸠（Baron de Montesquieu Charles de Secondat, 1689—1755）对中国历史与现状的了解，主要来自耶稣会传教士、商人、游客的著述或材料。

德国哲学家、数学家戈特弗里德·莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716）对中国文化的浓厚兴趣与深入研究，主要来自与来华耶稣会传教士的密切交往，他为获得中国研究资料，与当时来华的耶稣会传教士保持通信联系长达25年之久，《莱布尼兹中国书简》里收入他与传教士的71封书信。

德国哲学家、数学家克里斯蒂安·沃尔夫（Christian Wolff, 1679—1754）对中国哲学与宗教的了解，主要来自早期来华传教士的译著和论著。

黑格尔的中国观在欧洲思想界影响至深。他在《宗教哲学讲演录》和《世界史哲学讲演录》里表达了如此“想象”：中国“尚且置身于世界史之外”，因为在中国人的思维里，“实体性”与“主观自由”依旧浑然一体，内外无别，精神的和自然的未曾分离。究其资料来源，黑格尔未经批判地接受了耶稣会传教士冯庸正的译著，因为这些译文十分合乎他的思路。

黑格尔对中国文化的看法，一言以蔽之，就是“中国没有真正的知识”。关于中国的思想，他主要评价了孔子、《易经》、道家、士大夫阶层的“国家宗教信仰”等，他的参考资料几乎全是前一个世纪耶稣会传教士的作品。例如，关于孔子的思想，他参考柏应理撰《中国哲学家孔子》（1687）；关于《易经》里的所谓“初级哲学思想”，他参考钱明德撰《由载籍证中国之远古》（1775，载《中国丛刊》第二卷）；关于道家的思想，他参考钱德明的“道教书信”（1787年10月16日，载《中国丛刊》第十五卷）、法国汉学家雷慕沙撰《关于老子生平意见的追述》等。^①

尽管以上考察线索远远不够全面，但它们已能证实，早期来华的传教士、特别是耶稣会传教士所留下的文献资料，确实对“欧洲思想界的中国文化观”具有不可忽视的深重影响。

二、作为中国宗教真相的史实

前述史料考证线索已使我们意识到，在早期来华的耶稣会传教士所撰述或翻译的大量文献里，关于中国哲学与宗教的资料尤为值得重视，因为这部分史料深刻地影响了启蒙运动以降的欧洲诸多思想家的中西方宗教观。例如，通览艾田蒲撰《中国之欧洲——西方对中国的仰慕到排斥》，这样一些描述与解释可给读者留下深刻的印象：伏尔泰描述了“一幅田园式的中国宗教图景”，以此来反对天主教与基督教（指欧洲宗教改革后形成的新教）在政治上的错误与恐怖；18世纪上半叶，欧洲哲学家主要是参照中国的资料来反省“上帝与灵魂”“物质与精神”等观念；18世纪中叶，孟德斯鸠、伏尔泰、德·阿尔让斯等人，纷纷援引中国的材料来批判西方的宗教狂热与政治体制；18世纪的欧洲历史学家、哲学家和经济学家，无论是培尔、孟德斯鸠、伏尔泰或杜尔戈，对中国的了解与思考都是很不正确的，因为在几乎没人懂中文的情况下，他们完全依靠多名我会、方济各会、特别是耶稣会传教士的书信、译作和回

① 以上考证线索，综合参见下列几种论著：（1）张西平：《中国与欧洲早期宗教与哲学交流史》，北京：东方出版社，2001年版，第六章、第七章；（2）耿昇：《法国汉学界对于中西文化首次碰撞的研究（代重版序）》，载于《中国与基督教——中西文化的首次碰撞》；（3）[德]裴吉安：《德语地区中国学历史取向的起源》，载《德国汉学：历史、发展、人物与视角》；（4）张国刚：《西方的“中国观”》，载《文明的对话——中西关系史论》等。

忆录等。^①

艾田蒲 (Rene Etiemble) 是法国著名作家, 比较文学家、社会学家、东方学家、政治评论家。因而, 他富有理性批判精神, 是以强烈的怀疑态度, 反省早期传教士所传回欧洲的大量中国资料的史实可靠性的。他的《中国之欧洲——西方对中国的仰慕到排斥》上卷的“第二部”题为“欧洲对由传教会从中国传来的消息之最初反应”, 而这一部分的第一章就叫“传教士不懂汉语的某些后果或公然传播的谬误”。艾田蒲在上卷里提出了“可谓软肋的质疑根据”: 假如当时的欧洲人要学习中文, 有任何条件吗, 有什么字典、何种语法书呢? 他经过几乎繁琐的史料考证与思想剖析, 在下卷的最后一章做出了如下判断:

在18世纪启蒙时代 (Aufklärung, Enlightenment) 的欧洲, 在占整个世纪四分之一的时间内, 哲学家们宣传的是一种田园式的景象, 难道还有比这更错误的吗? 而相反, 排斥中国的人们像插稻草人一样, 竖起了一幅可怖的形象, 这难道不是一个极端错误的形象吗? 17世纪与18世纪的中国, 与西方人所臆测的中国大不相同。但是, 一个真实的中国是否能像这样刺激他们的思想呢? 能否促使他们将国家非宗教化呢? 能否使他们认识到在选拔优秀的行政人员时任人唯贤 (即匿名考试) 比以出身论英雄也许好得多呢? 谬误往往是通向真理的道路。^②

前述评论里一再提及的“田园式的中国宗教景象”, 是随着当时席卷欧洲的“中国文化风”而浮现的。关于这方面的复杂背景, 张西平综合两位英法学者的说法, 做出了下述令人回味的概述:

“中国风”是18世纪欧洲文化史上的一段重要历史, 对于这股热潮, 当时的法国著名作家格里姆 (Grimm) 有一段描述, 十分生动, 他说: “在我们的时代, 中华帝国已被译成特殊注意和特殊研究的对象。传教士的报告, 以一味推美的文笔, 描写远方的中国, 首先使公众为之神往; 远道迢迢, 人们也无从反证这些报告的谬误。接着, (欧洲) 哲学家们从中国利用所有对他们有用的材料, 用来论证和改造他们看到的本国的各种弊害。因此, 在短期内, 这个国家就成为智慧、道德及纯正宗教的产生地, 它的政体是最悠久而最可能完善的; 它的道德是世界上最高尚而完美的; 它的法律、政治, 它的艺术、实业都同样可以作为世界各国的模范。”

[英国学者赫德森 (G. F. Hudson) 指出] 虽然当时中国没有派一名“传教士”到欧洲去宣传中国宗教和哲学, 但实际上通过入华耶稣会士的著作和通信, 却使中国在欧洲产生了巨大的影响。 “因为18世纪欧洲在思想上受到的压力和传统信念的崩溃, 使得天主教传教士带回的某些中国思想在欧洲具有的影响, 超过了天主教士在中国宣传的宗教。”^③

然而, 上述“田园式的中国形象”随后便在欧洲发生了逆转, 这就是艾田蒲所描述的“从仰慕到排斥”。张国刚通过考察“西方的中国观”, 将这一态度转变过程概括为“从求同到对立”。他指出, 直到18世纪初, 欧洲人仍深受“圣经神学观念”的制约, 他们对异域文化的态度也是如此。因而, 欧洲人自16世纪就把中国视为“异教徒之邦”, 但又坚持基督教的普适性理想, 试图寻求“中国与欧洲的相似性”, 且以为二者的共同基础在于宗教信仰, 即对“上帝”的共同需要和接受能力。这种“求同”的认识倾向, 显然被耶稣会传教士的不断宣传

① 以上几段描述与解释, 依次参见 [法国] 艾田蒲:《中国之欧洲——西方对中国的仰慕到排斥》(修订全译本), 许钧、钱林森译, 桂林: 广西师范大学出版社, 2008年版, 下卷, 第219页、第240页; 上卷, 第132页。

② [法国] 艾田蒲:《中国之欧洲——西方对中国的仰慕到排斥》, 下卷, 第274、275页。

③ 张西平:《中国与欧洲早期宗教与哲学交流史》, 第220—221页、第222—223页。第三段引文方括号中的文字为笔者加注。

所强化了，因为他们的最初意图就是，在基督教与中国文化之间寻找“可嫁接的相似处”，在不撼动中国原有文化的情况下移植基督教。为了获得支持，耶稣会传教士还要把自己的一整套理念传递给欧洲的赞助者和普通民众。其结果便是，欧洲人在相当长的时期里“完全是通过耶稣会传教士来认识与评价中国的”；无论耶稣会传教士还是欧洲本土知识分子，他们的“脑子全被中欧文明的相似性所占据”，一度沉醉于“从中国古代宗教中寻找原始基督教的痕迹”“在中国上古史中寻找圣经创世纪的踪影”“从古汉语中寻找上帝和初民的声音”。但是，这种“求同”的认识倾向，自18世纪初便逐渐褪色，而到18世纪中叶已经黯淡无光，取而代之的是，日渐强烈地认识到中西文化的差异性与对立性，这种“对立”的认识倾向，不仅成为19世纪欧洲人“认识与评价中国的起点”，而且一直延续至今。^①

三、作为文化比较研究的史证

关于前述“中国形象”逆转的复杂原因，以往的海内外研究者着眼宏观的历史背景，做过较为全面且深入的考察分析。例如，有学者指出：

中国形象发生颠覆性的转变，归根结底是欧洲人看待中国时的坐标已经斗转星移，从尊敬古代变为肯定当今，从崇尚权威变为拥戴理性，从谨慎地借古喻今变为大胆地高扬时代精神。因此中国曾经被作为圣经知识体系的从属物而被尊敬，被作为古老文明典范而被尊敬，但瞬间又为同样的原因被轻视。借耶稣会士之手所传递的中国知识在17—18世纪的欧洲人眼里堆积起的中国形象其实没有太大的变化，只是这个形象的价值随着欧洲人的价值观的变化而改变了。^②

就上述历史背景而言，尚有不少问题值得细究。譬如，若把“中国形象的颠覆性转变”归因于“欧洲人价值观的根本变化”，这虽能揭露其“思想成因”，但假如其赖以做出理论判断的“中国资料”并无多大变化，即如前所述，欧洲启蒙运动前后的思想家用以评价中国的文献资料，主要出自“明清时期的传教士之手”且内含“西方一神论的宗教概念暨宗教观”的直接或间接影响，那么，此种“中国形象的颠覆性转变”、尤其是对中国哲学与宗教的颠覆性态度——“从仰慕到排斥”或“从求同到对立”——又当何论呢？黑格尔和韦伯（Max Weber, 1864—1920）关于中国哲学与宗教的否定性评价，可谓中国学界熟知的两个典型。黑格尔的有关论点及其史料依据，前文已做过考察，这里再来分析一下韦伯《儒教与道教》（1915）的主要文献资料依据。

从《儒教与道教》所附“文献说明”来看，该书所参考的中国哲学与宗教研究资料虽然数量不大，但因韦伯的说明里存在诸多不详之处，如作者姓名不完整、文献标题没交代、文献出处不详尽等，笔者只好勉为其难——“尽可能合理地归类详列”^③如下：

（1）中国哲学与宗教经典译著，共5部，理雅各英译注《中国经典》（James Legge, *Chinese Classics*）；缪勒主编的英译注《东方圣书》（*Sacred Books of the East*）里的《孟子》；施特劳斯（V. Strauss）德译注《道德经》；卡勒斯（Carus）英译注《道德经》；卫礼

① 张国刚：《西方的“中国观”》，载《文明的对话——中西关系史论》，第200—202页。

② 张国刚、吴莉苇：《启蒙时代欧洲的中国观——一个历史的巡礼与反思》，上海：上海古籍出版社，2006年版，第324页。

③ 为做到这一点，笔者综合考察了两个比较流行的中译本里的“文献说明”部分，即王荣芬译《儒教与道教》（北京：商务印书馆，1997年版），康乐、简惠美译《中国的宗教：儒教与道教》（桂林：广西师范大学出版社，2010年版），同时请北大研究生巩天成同学核对了德文原著里的“文献说明”。

贤 (Richaed Wilhelm) 德译注的“一本中国玄学家与哲学家选集”^①。

(2) 中国哲学与宗教研究论著 (含经典或资料汇编), 共5种, 理雅各编著《孔子的生平与教诲》(James Legge, *The Life and Teachings of Confucius*); 费伯著《孟子的思想》(Faber, *The Mind of Mencius*); 高延编著《中国宗教体系》(J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*); 埃德金斯著《中国宗教》(Jos. Edlkins, *Religion in China*); 陈焕章英文博士论文《孔子及其学派的经济原理》(*The Economic Principles of Confucius and His School*)。

(3) 专题论文和著作章节等, 可细分为5方面内容, 约计10篇(章): (a) 关于中国古代宗教, 参见沙旺(E. Chavannes)的一篇论文(刊于*Revue del' Histoire des Religions*, vol.34, 标题不详)、格鲁伯(Wilhelm Grube)为《宗教史读本》撰写的《中国古代宗教》一章(Die Religion der alten Chinesen, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, A. Bertholet ed.); (b) 关于儒教与道教及其伦理, 参见德沃夏克(Dvorak)的两篇论文(收入*Darstellungen aus dem Gebiet der nichtchristlichen Religionsgeschichte*, 篇目不详)、贝克莱(E. Buckley)为《历史教科书》撰写的“论中国”一章(*Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Chantepie de La Saussaye ed., 标题不详)、高延评述“儒教的怨道”的一篇论文(*Sectarianism and Religious Persecution in China*); (c) 关于中国现存的宗教体系, 参见高延的一篇论文(收入*Kultur der Gegenwart*, 篇目不详); (d) 关于中国宗教关系史, 参见高延的一篇论文(刊于*Archiv für Religionswissenschaft*, vol.VII, 篇目不详)、佩里奥(Pelliot)的一篇评论(刊于*Bulletin de l'Ecole Francaise de l'Extrême Orient*, 篇目不详)(e) 关于中国宗教体系对生活方式的影响, 参见格鲁伯的《话说北京民俗》一文(*Zur Pekinger Volkskunde, Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde*, vol.VII, 1901)。

在为英译本(1964)撰写的《导论》里, 华裔社会学家杨庆堃更简要地把《儒教与道教》一书“必须援引的中国资料”归为两大类: 一是“中国的基本经典、基本史书”, 一是“关于当时的中国的材料”。他指出, 前一类资料在韦伯那个时代大多有西文译本了, 如李格(James Legge, 即理雅格)已英译大部分中国经典, 狄拉玛瑞(Delamarre)法译本《资治通鉴纲目》也出版了。然而, 韦伯当时所能得到的后一类材料却少之又少, 无论一手的还是二手的资料, 都是如此。

大致上, 他必须仰赖传教士、旅行者, 以及西方的外交官的描述, 而这些人大多没有受过社会科学的训练, 也缺乏可资信赖的观察与分析所必须具备的客观性。往往, 韦伯关于中国人真正的个人与社会生活的惟一资料来源是像史密斯(A. H. Smith)之流的传教士观察(例如他的《中国的乡村生活》, *Village Life in China*)。这方面资料的欠缺, 必然严重地影响到他的著作, 尤其是在中国社会结构的分析上, 而使得他的这本书里有着许多事实细节上不够精确之处。^②

《儒教与道教》成书于1915年, 后与《新教伦理与资本主义精神》(1904—1905)、《新教教派与资本主义精神》(1906)、《印度教与佛教》(1916—1917)、《古代犹太教》(1917—

① 此为韦伯本人在“文献说明”里的提法, 据原文简略标明的出版信息“Diederichs, Jena”和《儒教与道教》的写作时间, 该书可能是指, 卫礼贤德译注《列子的太虚真经》或《庄子的南华真经》, 这两本译著均由迪德里希斯出版社1912年出版。

② 杨庆堃:《导论》, 韦伯:《中国的宗教: 儒教与道教》, 康乐、简惠美译, 桂林: 广西师范大学出版社, 2016年版, 第360—361页。

1918)等,一并收入《宗教社会学论文集》(三卷,1920),韦伯将此系列论著称为“世界宗教的经济伦理”。在为此系列论著所写的《导论》(1915)里,韦伯开宗明义:这里所说的“世界宗教”,完全运用“价值无涉”的理解方式,就是指“最能吸引信众的五种宗教的或受宗教制约的生活准则系统”,即“儒教的、印度教的、佛教的、伊斯兰教的伦理”;此外还要加上“犹太教的伦理”,因为这既是理解基督教与伊斯兰教的历史前提,又对拓展近年来一再讨论的“西方现代经济伦理”具有特殊的历史意义;收入本论文集的前两篇论文,即《新教伦理与资本主义精神》和《新教教派与资本主义精神》,首先探讨的是基督教伦理的意义,此后诸种关于其他宗教伦理的研究论著,均是以这两篇论文的知识为前提的。^①

假若细究上述理论旨趣,不难留下这样的强烈印象:尽管韦伯关于“世界宗教伦理”的概念界定可以言称“完全价值无涉”,但他对“世界宗教的经济伦理”所展开的系列比较研究,却有其先入为主的“知识前提”或“逻辑预设”。

韦伯之所以要续写《儒教与道教》《印度教与佛教》《古代犹太教》等论著,主要不是出自对这些“非新教的宗教伦理”的研究兴趣,而是为了佐证《新教伦理与资本主义精神》的结论。当然,从事文化比较研究的学者,大多立足本土文化传统、且心系现实的人文关怀。就此而论,韦伯的上述理论旨趣与论证目的看似无可非议;但其潜含的问题在于,这种理论旨趣与论证目的是否过于自信且自负了,是否从根本上触犯了“文化比较研究的两条学术底线”?

这里所讲的“两条底线”,一是“对比较对象的客观把握”,一是“对比较材料的理性取舍”。前一点质疑主要是指,韦伯显然是以“西方一神论的宗教概念暨宗教观”来定性“儒教与道教”的,这里且不论“儒教或儒家伦理”在本性上是否“宗教伦理”,仅提他把“中国化的佛教伦理”排除于研讨范围,此处的质疑便不难成立;关于“比较材料的理性取舍”问题,前文已分析过韦伯本人的“文献说明”,这里只需强调一点,恐怕连“价值无涉的提倡者”韦伯也尚未在历史哲学上充分意识到,他所据以论证的大量“中国文献、特别是关于中国哲学与宗教的史料”,不仅出自来华传教士之手,而且经过他们所抱有的“西方一神论的宗教概念暨宗教观”的筛选、整理与解释等。关于本文所探究的“史料、史实与史证”的复杂关联,或许谢和耐的下述分析显得更为中肯、更有参考价值:

在中国和欧洲的最早交流和最早反应的问题上,无论是在中国一方还是在西方,我们都掌握有大量不同来源的资料。这些资料有的来自耶稣会士自己用西文撰写的书简、回忆录和论著,也有他们在中国文人的帮助下用汉文撰写的大量著作。……他们的资料往往受到了护教和宗教感化之成见的启发,尽管其中有些不可避免的歪曲,他们的著作还是提供了一些经常是宝贵的资料,它们证明或补充了中国史料所告诉我们的情况。此外,他们专长的布教内容说明了其主要困难和经过实验而表现得最有效的论据。^②

谢和耐的这段话见于《中国与基督教——中西文化的首次碰撞》一书的“史料来源”。这种严谨的治学态度值得效仿。笔者同样认为,只有客观且全面地重估明末清初传教士、特别是耶稣会士所撰大量中国文献的性质与价值,我们方能真正利用这部分重要史料,深化中西方宗教、哲学与文化比较研究。

(责任编辑 周广荣)

① [德国]韦伯:《导论:世界宗教的经济伦理》,《儒教与道教》,王荣芬译,北京:商务印书馆,1997年版,第5页。

② [法国]谢和耐:《中国与基督教——中西文化的首次碰撞》,耿昇译,北京:商务印书馆,2013年版,第7页。