

利瑪竇對中國的貢獻

——反省兩位現代中國學者的評論

湯漢

在天主教圈子裏，流行着幾本介紹利瑪竇生平及著作的中文書籍，比如：羅光著的「利瑪竇傳」、思果譯的「西泰子來華記」、方豪著的「方豪六十自定稿」、「中國天主教史人物傳」及「中西交通史」內的一些文章，以及一些涉及天主教在華傳教史的書籍。（註一）這些書籍或文章大抵一致讚揚利氏的傳教心火和成就，以及把西學輸入中國的偉大貢獻。至於天主教圈子外，尤其當代非基督徒華人學者對利瑪竇傳入的西學有何評價？這是一個十分有趣的問題。探討這個問題不但能擴闊我們的視野，而且可以加深我們的反省。筆者由於能力及時間所限，只選取了兩位當代中國學者來介紹：一位是目前寓居台灣的歷史學家錢穆先生，另一位則是住在大陸的哲學家侯外廬先生。

(甲) 錢穆論利瑪竇傳入的西學

錢穆在其所著「中國文化史導論」一書，談到東西接觸與文化更新時，對利瑪竇傳入的西學評論如下：

「……當利瑪竇等初來中國時，他們的一腔熱忱，只在傳教。但在中國傳統文化機構上，宗教早不佔重要地位。耶穌教偏重對外信仰，不能像佛教般偏重自心修悟，較近中國人的脾胃。因此明代的中國人，不免要對西方傳教士抱幾分輕蔑心理，這亦是很自然的。利瑪竇等想把他們天文輿地曆法算數等知識炫耀於中國人之前，因此來推行他們的教義。但在中國人看來，他們的天文輿地曆法算數等知識是值得欣羨的，他們的教義，則是值不得信從的。利瑪竇等想把中國人從天算輿地方面引上宗教去，但中國人則因懷疑他們的宗教信仰而牽連把他們天算輿地之學也一併冷淡了，這是一件很可惜的事。起初利瑪竇等因感到在中國傳教不易，因之對於中國固有的禮俗，一切採取容忍態度，在中國的基督徒也許禮孔祭祖，這是當時耶穌會一種不得已的策略，但在西方的教會，則始終反對是項策略，而在中國也同樣激起了康熙時代，除却利瑪竇派之外，一概不得在中國傳教的詔令。我們大體上可以說，近三百年來的東西接觸，前半時期，是西方教士的時期，他們在中國是沒有播下許多好成績的。」（註二）

對錢穆所提出的三點批評，筆者有以下反省：

(一) 雖然基督教信仰一位超越的造物主，但這位超越的主宰亦同時存在於受造物之內。祂透過每個人的良心指導人的道德行為。每位基督徒深信，人必須依照自己良心的判斷做人；亦只有依據源自上主而又發自良心的道德律去生活，人才算是真正主宰自己、提昇自己。

「天主實義」乃利瑪竇之漢文著述，用中土西士問答體裁，闡明天主教之重要教義。該書第七篇介紹天主教的內修時，有這樣一段對話：

「中士曰：如是則其成己爲天主也，非爲己也。則毋奈外學也？」

西士曰：烏有成己而非爲己者乎？其爲天主也正其所以成也！仲尼說仁，惟曰愛人，而儒者不以爲外學也。余曰仁者乃愛天主與夫愛人者，崇其宗原而不遺其枝派，何以謂外乎？人之中，雖親若父母，比于天主者猶爲外焉。況天主常在物內，自不當外。意益高者學益尊。如學者之意止於一己，何高之有？至于爲天主，其尊乃不可加矣。孰以爲賤乎？經學在吾性內，天主銘之人心，原不能壞。貴邦儒經所謂明德明命是也。」（註三）

這幾句說話充份表現出利瑪竇對「自心修悟」的重視。所以錢氏誤把利氏所傳的基督教視爲「偏重對外信仰」的宗教，也忽略了基督教對道德主体性的重視。

另一方面，基督宗教的「信仰」與基督宗教的「神學」相連而有別。神學的目的是要更深地探討和闡釋信仰的內涵，指出信仰對此時此地的信徒的意義。因此，信仰超越時空，而神學却受地域和時代思潮的影響。無可否認，西方基督宗教的神學深受希臘哲學思想影響，着重條理分明，以致使人類產生神與人之間劃下一條鴻溝的錯覺，以爲神既與人分離，神便在人之外，人便要向外尋找上主。中國人的宗教經驗剛好相反，着重圓融貫通，陰中有陽，陽中有陰，認爲「天理自在人心」，上主並非高高在上，而在人心，只須返身而誠便得。所以錢穆的批評亦有其積極性的一面，指出西方基督宗教的神學有何偏蔽？如何濾淨？而中國的宗教經驗對闡揚基督信仰有何貢獻？如何吸收？

(二) 錢穆說：「利瑪竇等想把中國人從天算輿地方面引上宗教去，但中國人則因懷疑他們的宗教信仰而牽連把他們天算輿地之學也一併冷淡了。」這幾句話也給人一個以偏蓋全的印象。其實，當日中國人對利瑪竇等傳入的西學，至少出現了三種不同反應：第一類接受了這些傳教士所介紹的科學知識，同時也承受了傳教士的宗教信仰，成了天主教的虔誠信徒及熱烈擁護者，如徐光啓、李之藻等就是。第二類是既堅決反對傳教士傳佈的宗教信仰，同時也堅決反對他們所介紹的科學知識，甚至指利瑪竇等介紹西學爲「誇詐迂怪，爲異端之尤」，如王船山及「四庫全書」的一些評語就是。第三類承認傳教士介紹來的科學知識是有裨益的，但排斥了傳教士在介紹科學知識時所並提的宗教信仰，如李贊、方以智等就是。

郭廷以其近著「近代中國史綱」分析當日這種排斥西學的態度，說：「西方世界日新月異，……中國固步自封，孤陋寡聞，依然故我。彼此觀念距離極遠，利害更相逕庭，根本關鍵由於雙方欠缺瞭解。」（註四）可見，某些中國人反對利瑪竇等傳入的西學，主要並非是因爲懷疑或排斥傳教士的宗教信仰，却是因爲個人的固執守舊及民族的自尊心理作祟。

(三) 最後，錢穆認爲利瑪竇對於中國固有的禮俗，只採取一種不得已的容忍態度。這種說法

等於說利氏在這方面無過亦無功，即是：從消極方面看，利氏沒有犯了把西方教會的標準及禮俗強加於中國教會身上的錯誤；但從積極方面看，利氏無意亦無力使基督信仰在中國成為本地化的宗教。錢氏的評語實在值得商榷，因為他把傳教士與本地基督徒的任務混淆。傳教士的任務，除了傳揚福音、為福音作見証外，還該培養當地基督徒，使他們當家作主。所以傳教士不可能、也不必與本地人有同樣的想法，只須尊重、了解本地人的人生哲學、宇宙觀和禮俗。傳教士與本地人之間的關係不是劃一，而是交談，在交談中互相學習，彼此充實。所以，傳教士的任務是幫助地方教會本地化，只有本地人才能使自己的教會本地化。縱觀利氏一生的傳教工作，我們不難發現他清楚表明自己的立場，亦同時開放自己去了解中國文化的立場，設法對中國禮俗作最寬闊的適應。這在當日說來，已是一項很難得的突破。錢氏把這位傳教士對中國文化的尊重態度說成是不得已的策略，無疑是用了要求本地人的尺度去衡量這位外籍傳教士的努力。

(乙) 侯外盧論利瑪竇傳入的西學

侯外盧在「中國思想通史」第四卷下冊第二十七章，用了整整一百頁的篇幅評論利瑪竇傳入的西學。（註五）全章分四節論述，依次是：一神學和經院哲學的輸入及其歷史意義，二天主教教義和中國傳統思想的論爭，三天主教輸入中國的自然哲學和思想方法，四從技術科學看耶穌會所輸入的「西學」。

在該章第四節中，侯氏的批評路綫鮮明而有步驟。在介紹了傳教士傳入的技藝科學後，他首先根據恩格斯的「自然辯証法」評論中世紀天主教、尤其是多瑪斯（阿桂那斯）經院哲學的思想方法：

「近代科學產生的前提之一，是要有一種實驗的（不同於古代希臘人天才的直覺）而又系統的（不同於中世紀阿拉伯人片斷支離的經驗）科學思想方法。經院哲學的思想方法是和這種科學思想方法對立的，經院哲學一方面依靠其『例外權』假設了不少的例外的前提，一方面又依靠其『壟斷權』，僵化地使用亞里士多德的邏輯。阿桂那斯就說過人類的知識有兩個來源，一為信仰，一為（柏拉圖和亞里士多德的）教條。」（註六）

侯氏繼而指出，利瑪竇等傳入的西學只是中世紀的經院哲學、當時西方落後的自然科學和個別新的不太重要的科技，其目的在為神學服務，而所提供的思想方法，不是有助於、而是不利於科學發展：

「在近代，與自然科學結為同盟的唯物主義哲學的思想方法和把科學作為婢女的天主教的經院哲學的思想方法，形成了兩條路綫的鬥爭。正當利瑪竇、湯若望、南懷仁等人在中國以正統經院哲學的方法論証自然科學的時候，在西方也正是培根、笛卡爾、伽里略、牛頓等人以新的科學方法對經院哲學進行革命的時候。」（註七）

最後，侯氏認為應該把利瑪竇等傳教士和徐光啓等最初一批與之相接近的中國開明知識份子區別開來；他們之間具有不同的歷史背景，各懷着不同的想法：

「近代自然哲學與中世紀經院哲學的這種根本傾向上的分野，在一定的程度上也正是向西方學習的中國科學家與西方傳教士之間的分野。學習『西方』的中國人物或多或少地都是通過新觀念的刺激，而在追求一種新科學，乃至憧憬着一種新文明，其情形有似於文藝復興的先進人物們之稱道希臘、羅馬。文藝復興的大師們並不是復古主義者，同樣中國此期的大師們也不是崇拜主義者。傳教士們是以經院哲學反對科學，而中國科學家們則是以科學反對中國的經院哲學。如果能通過當時具體的歷史背景考查他們和傳教士的分歧之點，我們就可以知道，兩方面各為自己的目的而爭奪陣地。」（註八）

侯氏上述的批評本來含有很多值得商榷的地方，這裏筆者只欲集中在多瑪斯、利瑪竇和徐光啓三人的問題上去探討：

(→)如果我們明白多瑪斯當日所面對的時代背景及其經院哲學所指向的目標，我們便很難說經院哲學的思想方法是和科學思想方法對立的。須知，由初世紀至十三世紀，以信仰為基楚的基督教義一直是促成西方文化成長及發展的一個主流。但是到了十三世紀初葉，先後因着兩位阿拉伯哲學家阿味齊納（Avicenna）與阿未洛厄斯（Averroes），及兩位猶太哲學家亞味齊佈朗（Avicébron）與馬意末尼第斯（Maimonides）的介紹，西方受到亞里士多德以理性為主的科學思想衝擊，頓時感到信仰與理性無法取得協調。面對這個傷腦筋的重大問題，當時很多思想保守的學者認為寧可使人的理性受損，也不願放棄信仰，因而把亞里士多德及那些介紹和接受他的思想的人都視為罪犯，加以口誅筆伐，甚至欲將他們繩之於法。為了使這些保守人士接納自然科學，承認它是神所賜給人的美物，多瑪斯遂把當日聖經新傳統、亞里士多德哲學新探討以及回教與猶太教哲學，綜合成一個有系統的整体，使人相信理性與信仰有相通的地方。所以多瑪斯及其經院哲學並不如侯氏所以為的那樣簡單，因為它的目標不但不與科學思想方法對立，而且正好要引領人接納自然科學。（註九）

(←)在比較培根、笛卡爾、伽里略及牛頓等人的新科學、新發明之後，侯氏評定利瑪竇傳入的西學，是當時西方落後的自然科學和個別新的不太重要的科技。對於侯氏的批評，筆者認為應從兩方面看。一方面，我們可以同意侯氏的批評，認為利瑪竇不是一位科學家，不可能與培根等相齊；其實，假如利氏確是一位科學家的話，他早已留在自己本國或西方做科學研究，不會東來了。另一方面，我們却不同意侯氏的推斷，認為利瑪竇介紹的西學不利於中國科學的發展，因為利瑪竇雖然不是一位科學家，所介紹的也許不是嚴格的新科學，但却能幫助日後國人建立「科學態度」，使日後中國的思想學問趨於精密科學化。故此梁啟超在「中國近三百年學術史」曾說：

「中國知識綫和外國知識綫相接觸，晉唐間的佛學為第一次，明末的歷算便是第二次。在這種新環境之下，學界空氣當然變換，後此清朝一代學者，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、徐諸人影響不少。」（註十）而胡適論到「考證學方法的來歷」時，亦說：

「一、中國大考據家祖師顧亭林之考證古音著作，有音學五書；閻若璩之考証古文尚書，有古文尚書疏証。此種學問方法（考據方法）完全係受到利瑪竇來華影響。二、考據學方法，

係當時學者受西洋算學天文學影響。」（註十一）

（註一）侯氏認為利瑪竇等傳教士與徐光啓等知識份子具有不同的歷史背景，各懷不同的想法。筆者相信這只是侯氏個人的猜測，而不是他們之間的實情。最明顯的証據莫如徐光啓自己在「幾何原本」的序文所說的話：

「顧惟先生（利子）之學，略有三種：大者修身事天，小者格物窮理，物理之一端，別爲象數。一一皆精實典要，洞無可疑，其分解擘析，亦能使人無疑。而余乃亟傳其小者，趨欲先而易信，使人繹其文，想見其意理，而知先生之學，可信不疑，大概如是。」（註十二）

從徐光啓自己所寫的這段說話可知：利瑪竇從未忘記自己是傳教士，有責傳「修身事天」的大學；而徐光啓這位明末傑出的科學家不但承認自己是利瑪竇的學生，而且還自稱只傳了利氏的「格物窮理」小學，以及想藉自己的小學去幫助利氏傳的大學。徐光啓在「跋二十五言」所說的話顯得更清楚：

「……自是四方人士，無不知有利先生者。諸博雅名流，亦無不延頸願望見焉，稍聞其緒言餘論，即又無不心悅志滿，以爲得所未有。……蓋其學無所不闢，而其大者，以歸誠真宰，乾乾昭事爲宗。」（註十三）

可見徐光啓對利瑪竇非常敬重，尤其佩服利氏對宗教信仰的虔誠。他們之間不但沒有分歧，而且成爲畢生莫逆之交。

至於爲什麼富有科學精神的徐光啓會接受利氏所傳的宗教信仰呢？這倒是一個值得探索的問題，但它必不是恩格斯的「自然辯証法」可以解答的問題，因爲恩格斯的解釋只停留在科技層次上，忽略了人生知、情、意的複雜活動以及其領導宇宙提昇的價值。

附註：

（註一）羅光著，「利瑪竇傳」，台北先知出版社，一九七二年十月再版。

雲先·克魯寧著，思果譯，「西泰子來華記」，香港公教真理學會出版，一九六四年。

方豪著，「方豪六十自定稿」下冊，台北燕京印書館，一九六九年，頁一五六五至一五八六，一五九三至一六〇三，一八四九至一八七〇，一八九八至一九〇一，二三七九至二三九〇。

方豪著，「中國天主教史人物傳」，第一冊，香港公教真理學會出版，一九六七年，頁七二至八二。

羅光主編，「天主教在華傳教史集」，台灣光啓、徵祥、香港真理學會聯合出版，一九六七年，頁一一至一七。

（註二）錢穆著，「中國文化史導論」，台北正中書局，一九七七年，第十二版，頁一六六。

（註三）利瑪竇著，劉順德譯註，「天主實義」，台中光啓出版社，一九六六年。附頁五七。

- (註四) 郭廷以著，「近代中國史綱」，香港中文大學出版社，一九七九年，頁三五。
- (註五) 侯外廬主編，「中國思想通史」第四卷下冊，北京人民出版社，一九六〇年，頁一八九至一二九〇。
- (註六) 同上，頁一二八〇。
- (註七) 同上，頁一二八一。
- (註八) 同上，頁一二八三至一二八四。
- (註九) 湯漢著，評介「人怎樣認識神」一書中有關多瑪斯與康德論証的觀點，見「神學年刊」第二冊，香港聖神修院神學部出版，一九七八年，頁六〇至六一。
- (註十) 梁啟超著，「中國近三百年學術史」，上海中華書局，一九三七年六月再版，頁九。
- (註十一) 徐宗澤編著，「明清間耶穌會士譯著提要」，台灣中華書局印行，一九五八年三月台一版，頁七至八。
- (註十二) 「增訂徐文定公集」，台灣中華書局，一九六二年，卷一，頁十七。
- (註十三) 同上，卷一，頁十四。