

利玛窦研究三十年

林金水 代国庆

世纪之交，美国《生活》杂志评选出千年来对中国历史进程及中外关系产生过重大影响的外国人有4人，其中利玛窦名列其中^①。现今利玛窦对中国人来说，再也不是一位陌生的和有争议的反面人物。这种现象的出现，正是30多年来中国改革开放给学术界带来宽松气氛的结果。

1910年，意大利马哆拉达城就举办了一场利玛窦纪念大会。当时意国公使就此照会清朝外务部，邀请中国派遣有关人员与会，此可谓中国人接触利玛窦研究这一学术问题的肇始。这份文件收藏于中国第一历史档案馆，全文如下：“本国名士利玛窦曾在中华传教，所编汉文数卷，概为中国文人所深佩。该员于万历三十八年物故，现已届三百年之期，其所生处马哆拉达城之绅民提倡借此年期，大开盛会，以追念本地名哲。特请亚东之国熟习言语文学诸位于西历本年九月二十五、二十六、二十七等日在义国马哆拉达城开纪念会，用表扬利玛窦之盛绩。请行知驻义使馆，派员前往入会，以表同情等由前来。除由本部电达驻扎贵国吴大臣，届时派员与会外，相应照复贵大臣查照可也，须至照会者。”时在宣统二年七月，即公历1910年，正值利玛窦逝世三百周年纪念之际。清政府对此亦相当重视，派人与会：“照复义巴使，义国名士利玛窦三百年纪念会已电驻义吴大臣届时派员与会由。”^②

自20世纪初以来，中国学界便涉足利玛窦等来华耶稣会士的研究，^③研究成果主要发表在《圣教杂志》、《上智编译馆馆刊》、《禹贡》等刊物上。中国学界所见到的首篇利玛窦传记，则是周一良先生翻译的日本学者中村元次郎撰写的《利玛窦传》^④。此后，西文有关利玛窦的传记和相关著作相继问世。^⑤1949年之后，大陆学者对明清耶稣会士的研究，除个别批判性的文章和著

① 这4位人物分别是马克思、列宁、马可波罗和利玛窦。

② “义公使巴厘釐纳理为意马哆拉达城举行利玛窦三百年纪念会请派员入会事与外务部来往照会”，本照会档案由张先清博士提供。可参见张先清《被遗忘的历史—1910年的晚清朝廷与利玛窦逝世三百周年纪念会》，《学术月刊》，2010年7月。

③ 有关国内研究明清耶稣会士的学术动态，可参阅黄一农《明末清初天主教传华史研究的回顾与展望》，《国际汉学》第4辑，大象出版社，1999年；张西平《关于明末清初中国天主教史研究的几点意见》，《基督宗教研究》，第1辑，社会科学文献出版社，1999年；张先清《20世纪中国之明末清初天主教传华史研究》，《宗教文化》（3），东方出版社，1998年；张先清《1990—1996年间明清天主教在华传播史研究概述》，《中国史研究动态》，1998年6期。张西平《百年利玛窦研究》，《世界宗教研究》，2010年3期。本文侧重于大陆学者的研究，港澳台及国外学界的研究从略。

④ 《禹贡》第5卷3、4合期，1936年。20世纪60年代以前大陆和港、台学者研究利玛窦的论著目录，可参阅《中国近八十年明史论著目录》，第102—105页，江苏人民出版社，1981年。

⑤ 如裴化行（R. P. Henri Bernard）著、王昌祉译《利玛窦司铎和当代中国社会》，上海土山湾印书馆，1943年。此书与作者另一部著作《天主教十六世纪在华传教志》商务印书馆，1936年，成为当时中国研究利玛窦主要的参考书。意大利汉学家德礼贤（Pasqual M. D' Elia）《利玛窦全集》（Fonti Ricciane）3卷分别于1942年和1949年出版。它与1911—1913年出版的汾屠立（Pietro Tacchi—Venturi）编的《Opere Storiche del P. Matteo Ricci》，在20世纪上半叶，还没有为中国学者广为引用。

作外^①，基本上沉寂了下来。

随着中国的改革开放，大陆学界打破禁区，重启对以利玛窦为首的耶稣会士的研究。1979年11月4日《人民日报》发表了吕同六《沟通中西文化的先驱者——利玛窦》一文。该文认为利玛窦“为我国和西方的文化交流作出了宝贵的贡献。因此，在意大利有人称他为‘沟通中西文化的第一人’。”这是中国官方报纸首次对耶稣会士作出的肯定，为今后学人研究利玛窦作了定性。其次是1980年6月24日《光明日报》对利玛窦墓的修复作了报导。在此后的30年里，中国学界掀起了“耶稣会士研究热”，而利玛窦研究首当其冲。

值得一提的是，正当改革开放为中国学界研究利玛窦吹拂一股思想解放清风之时，西方学界也正酝酿着一场新的范式变换，即由以传教学和欧洲为中心论的范式，转变为以汉学，中文资料为中心的范式。美国学者孟德卫于1979年创办的《中西文化交流史杂志》便是此种范式转变的标志。1982年出版的法国汉学家谢和耐的《中国与基督教》“是第一部真正采用这个新范式的著作。”^②此种学术背景，从某种程度上说，为我国学者提供了有利条件。中国学者前十年的研究，在西方学者看来，可以说是基础性的。但他们任何的研究成果，都引起了西方学者的关注。因为他们需要看到的是，以中文资料为中心、以中国为中心研究得出的成果。

一、历史的钩沉——前十年时期（20世纪70年代末至80年代）

前十年对以利玛窦为首的耶稣会士的研究主要呈现两个显著特点：一是初期围绕着对以利玛窦为首的耶稣会士的评价而展开；二是对有关利玛窦个人传记资料的翻译、整理、爬梳、考证与甄别。

1、对利玛窦的评价问题

文革后第一篇研究利玛窦的学术论文当推冯天瑜先生的《利玛窦等耶稣会士的在华活动》（《江汉论坛》，1979年4期）。该文首次把利玛窦与鸦片战争后来华的传教士加以区别，“纵观利玛窦在中国二十多年的活动，我们并未发现他与西方殖民主义海盗直接勾结的证据，并未发现他有侵犯中国主权的劣迹。利玛窦基本坚持了对中国政府和人民友好的态度，这是明末耶稣会士能够与中国人师友相处，并为中西文化交流作出贡献的关键所在。”这篇文章与1980年所发表的中国社科院历史学家马雍的文章^③一起从思想观念上为后来学人扫清了障碍，为初期利玛窦研究定下了基调。之后发表的对利玛窦等耶稣会士肯定的文章，论证的基本观点和依据均脱不出这两篇文章的窠臼。如笔者在《利玛窦在中国的活动与影响》一文中所提出的观点，“我们不要把利玛窦等耶稣会士与鸦片战争后来华的传教士相提并论”，“宗教来往和传播是古代中西文化交流的重要手段，我国古代文明遗产中，有许多就是随着世界三大宗教传入中国而介绍进来的。”^④不同

① 如侯外庐主编《中国思想通史》第4卷，人民出版社，1960年；在大陆能查到的仅3篇文章：朱谦之《关于十六、十七世纪来华耶稣会士的评价问题——答萧蓬父同志》；乌思溥《关于十六、十七世纪外国传教士在中国的活动问题——批判朱谦之先生的观点》；向乃旦《如何评价明清之间天主教翻译的书籍》，见《中国近八十年明史论着目录》，第102页。

② 参阅钟鸣旦《基督教在华传播史研究的新趋势》，《国际汉学》第4辑，第485页。

③ 马雍《近代欧洲汉学家的先驱马尔蒂尼》，《历史研究》，1980年6期。该文指出：“当时耶稣会士来华传教的宗旨，与所有其它宗教企图不断扩大其信仰范围的愿望相同，那是一种正当的传教活动。”

④ 笔者《利玛窦在中国的活动与影响》，《历史研究》，1983年1期。该文被1983年第3期《中国社会科学》（英文版）译成英文时，作者对利玛窦的评价观点被颠倒了。在1986年比利时出版的由鲁汶大学南怀仁协会主编的英文版China and Europe, Yearbook 1986上笔者作了更正。对此，钟鸣旦编的Handbook of Christianity in China, vol I 635—1800, BRILL, LEIDEN—BOSTON—KOLN, 2001.作了说明。

意这种观点的学者,对此展开了辩论。^①

2、有关利玛窦西文原始资料中译的问题

众所周知, Gallagher 的英译文并非理想的利玛窦原著译本。然而中华书局 1983 年据此翻译出版的《利玛窦中国札记》,^② 却成了前十年中国学者研究利玛窦唯一参考的第一手中文资料。由于两岸的隔阂状态, 1986 年台湾学者翻译出版的《利玛窦〈中国传教史〉》^③ 直到 90 年代才被大陆学者广泛引用。除此之外, 90 年代初翻译出版的根据利玛窦西文原始资料撰写的有关利玛窦传记的专著, 也是中国学者主要参考的中文资料。^④

谭世宝博士在《利玛窦〈中国传教史〉》译本的几个问题》(《世界宗教研究》, 1999 年 4 期)一文中对利玛窦著述中译本的可靠性与准确性提出质疑, 认为北京与台北译本都存在与史实不符的问题, 其原因在于译者或没有核对意大利原文, 或缺乏明朝基本的历史知识。这提醒我们: 中国学者在对利玛窦等明清耶稣会士进行研究时, 绝不能仅依靠中译资料, 只要有条件都要核对原文。这要求中国学者要根据自己的实际和所从事的研究课题, 学习和掌握拉丁文、法文、葡萄牙文、西班牙文、意大利文、德文中的一、二门。

3、对利玛窦中文资料的爬梳

改革开放以来, 致力于利玛窦研究的中国学者大多摆脱了教会背景, 不再囿于信仰, 故关注的焦点不再是传教的得与失, 而是从多学科的角度出发, 去考察利玛窦在华活动, 探讨其对中国社会各方面影响的客观效果及其作用。因此, 中国学者并不满足于西文文献所勾画的利玛窦形象, 而是从汗牛充栋的中国历史文献中去寻找、发现利玛窦对中国社会影响的历史依据。这主要表现在两个方面:

一是有关利玛窦的汉文资料有了新发现^⑤。如徐朔方对汤显祖与利玛窦交游的发微, 其依据便是汤显祖写的诗作;^⑥ 王庆余的《利玛窦携物考》(《中外关系史论丛》第 1 辑, 世界知识出版社, 1985 年) 则对西洋器物在华的扩展作了详细考证; 美术工作者还发现了利玛窦留下的一幅

① 如张维华先生的《十六世纪耶稣会士在中华传教政策的演变》(《文史哲》, 1985 年 1 期) 便认为以利玛窦为首的来华耶稣会士的活动与西方殖民主义侵略连在一起。其它文章详见前注张先清文。

② 此书由何高济等译、何兆武校, 英文底本是 Gallagher, Louis J., *China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci 1583—1610*。此书翻译的过程, 正值拙文《利玛窦与中国》撰写的过程。因此, 拙文无法以该书作参考。不过笔者感到欣慰的是, 拙文研究的成果, 能成为该书校译时的参考(见《利玛窦中国札记》序言)。

③ 刘俊余、王玉川译《利玛窦〈中国传教史〉》, 光启出版社、辅仁大学出版社联合出版, 1986 年。此书依据意大利文的《利玛窦全集》翻译而成。

④ 如 1991 年陕西人民出版社出版的乔纳斯·斯彭斯著、王改华译《利玛窦传》(J. D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, 1984;) 和台湾辅仁大学出版社的同一部书的另一译本: 史景迁著、孙尚扬、王丽丽译《利玛窦的记忆之宫》; 1993 年北京商务印书馆出版的裴化行著、管震湖译《利玛窦评传》上、下册(此书根据 R. P. Henri Bernard, *Le Pere Mathieu Ricci et la societe chinoise de son temps, 1522—1610* 翻译。1943 年王昌祉司铎按原意翻译作《利玛窦司铎和当代中国社会》, 由上海土山湾印书馆出版)。《利玛窦评传》1998 年再版, 书名改作《利玛窦神父传》)。

⑤ 1934 年陈垣先生撰写的《从教外典籍见明末清初之天主教》(见《陈垣学术论文集》, 中华书局, 1980 年) 至今仍是研究利玛窦所要参考的研究论文, 并为后学从事利玛窦研究树立了榜样。笔者正是受此影响而写就《曹学佺赠利玛窦诗》(《文史》33 辑, 中华书局, 1990 年)一文。

⑥ 徐朔方《汤显祖和利玛窦》,《文史》12 辑, 中华书局, 1980 年。诗作名为《瑞州逢西域两僧破佛立义, 偶成二首》, 可参见徐朔方笺校:《汤显祖诗文集》(上), 上海古籍出版社, 1982 年, 第 440 页。

绘书真迹《野墅平林图》。^①

二是以西文资料为基础，参照明代史籍，相互比较，相为发明，考其异同，订其疑伪，辨其正误。如笔者的《利玛窦在广东》、《利玛窦看到的明末社会经济》以及王卫平《〈利玛窦中国札记〉有关苏州经济材料疏正》。^② 这些文章既为人们研究明季地方社会提供了难得的参考，同时也印证了《利玛窦中国札记》的可信度。

中国学者还关注利玛窦交游人物的社会人际关系，理由是“第一，从人类学的角度来看，群体关系在中国社会中是很重要的，因而对这方面的考察可以是以中国为中心的历史研究方法的进一步运用。第二，从这种研究可能得出这样的结论：思想的传播不是由孤立的某个人物来完成的，这些人物生活在其间的社会关系网络对它起着极大的作用。”^③ 另外，对利玛窦在华各地活动情况的考察也是这一时期研究的一个特点，多有相关文章发表。^④

总之，前十年利玛窦研究的成果主要集中在对利玛窦在华活动史迹的确认上。多数论著停留于普及性的介绍和宣传上，无论是研究的广度和深度，还是观点的新颖程度，都显得相当不够。

二、理性的探索——中十年时期（20 世纪 90 年代）

20 世纪 90 年代中国学界对利玛窦的研究，已摆脱昔日评价上的仁智之争，开始进入学术上多层次、多方面的深入探讨阶段，一批有深度和广度的论文不断问世，一些年轻学者也开始崭露头角。在大学里，出现了以明末清初耶稣会士为选题的博士论文。这一时期，对利玛窦的研究，侧重于中西宗教、哲学、思想的比较，呈现出中国学界对利玛窦的研究由历史的钩沉向理性的探索的变化。

1、利玛窦与明末儒学的比较研究

这方面的代表作是北京大学孙尚扬的《基督教与明末儒学》。此书对天主教与儒学的交流和冲突之要害处，进行重点讨论阐发，揭示了利玛窦和徐光启、李之藻、杨廷筠等人各自思想核心中的优长及差异，从而阐明他们彼此尊重、吸取、互释与融通的原因和机制，同时指出了各自出发点上的重大分别。^⑤ 作者认为，为了在中国立稳阵脚，传教士们不得不与儒学进行和平对话，在理论上进行以耶释儒的附和、会通工作。但利玛窦对儒学的肯定和赞扬，只是作为对他执行附儒路线的敲门砖，对儒学中基督教观念和思想不兼容的地方，则采取批判的态度。作者提出“在这种批判中表现出利玛窦神父对儒学的深刻隔膜，即，他没有意识到也无法理解到他所批判并试图取代的乃是士大夫们孜孜以求的一种具有超越意义的人生境界”。^⑥ 朱幼文《析利玛窦对

① 利玛窦《野墅平林图》是周怀民、于省吾捐赠辽宁省博物馆的。曾在辽宁省博物馆举办的“利玛窦来华四百周年文物特展”中展出（《团结报》1983 年 3 月 12 日）。黄苗子《利玛窦带来的西洋美术》也作了介绍（《团结报》1983 年 8 月 6 日）。

② 林金水《利玛窦在广东》，《文史》第 20 辑，中华书局，1983 年；《利玛窦看到的明末社会经济》，《中国社会经济史研究》，1984 年 4 期；王卫平《〈利玛窦中国札记〉有关苏州经济材料疏正》，《中学历史》，1986 年 4 期。

③ 钟鸣旦《基督教在华传播史研究的新趋势》，《国际汉学》第四辑，大象出版社，1999 年，第 498—499 页。笔者《利玛窦交游表》（《中外关系史论丛》，第 1 辑，世界知识出版社，1985 年）是这一类型的论文之一。

④ 如曹增友：《利玛窦墓地及葬仪》，《中国地方史志》，1982 年 4 期；罗方光：《利玛窦在肇庆》，《岭南文史》，1986 年 1 期；朱世昌：《利玛窦与南京天主教》，《南京史志》，1986 年 4 期；宋伯胤：《利玛窦在南京》，《南京史志》，1986 年 6 期等。

⑤ 杨适《〈基督教与明末儒学〉序》，见孙尚扬《基督教与明末儒学》，东方出版社，1994 年。

⑥ 孙尚扬《从利玛窦对儒学的批判看儒耶之别》，《哲学研究》，1991 年 9 期。

理学的批判及其影响》^①也持类似的观点。韩国汉城大学宋荣培教授在华发表的《利玛窦〈天主实义〉与儒学的融合和困境》则分析了利玛窦对宋明理学的批判所引发的难题。^②

2、《天主实义》与东西方哲学思想的比较研究

较多的学者对《天主实义》作专题研究，是此一阶段利玛窦研究一大特点。而在这些研究中颇有新意的则是上文提到的宋荣培文。宋文把《天主实义》看成是东西方思想相互适应而成的杰作。作者认为要解读《天主实义》必须首先了解阿奎那哲学。利玛窦向中国文人讲述“司明”“司爱”之理，其目的在于表明，基督教所追求的道理不过是中国士人所追求的伦理理想“仁义”而已。如此，利玛窦使耶儒思想有机地统一起来。利玛窦也成了东西方哲学思想对话的中介者。

从跨文化传播的角度来解读《天主实义》是此一时期出现的另一研究视野，何俊在这方面作出了有益的尝试。他认为，要实现一种文化传统中的经典价值在另一种文化传统中获得认可，在方法上势必要做到两点：不能将自己的文化引以作为基础的经典，用于向其它民族论证自己的文化具有合理性；最好通过对其他文化引以作为基础的经典进行再解释，使之趋同于自己的文化。利玛窦向中国人论证天主存在的方法，并没有照搬阿奎那、亚里士多德的哲学论证，而是“使天主教的天主通过引证于儒家典籍，而在晚明社会中获得了中国自身的传统权威性，而这种权威性足以使那些皈依天主教、或者利用天主教的人消除心理的与现实的障碍。”^③

3、利玛窦与天主教人性、道德之说

耶儒之间结合的最佳点莫过于道德领域中的善恶问题，基督教中有足够的人文主义可与儒学人文主义展开深入的对话。而这种对话的始作俑者又当推利玛窦。孙尚扬在这方面作了颇有意义的探讨。^④作者基于利玛窦的著述、演讲，分析了利玛窦在人性与道德问题上，与儒学所进行的种种调和阐述。孙文认为，利玛窦把善界定为可爱可欲，这与孟子所谓的“可欲谓之善”颇为相似。利玛窦倡导性善论，并以阿奎那所说的人的类本质为人性，而儒学很早就曾将人的本质与人性作出区分。熟悉儒学的利玛窦不会对此一无所知，他提出性善论是出于策略上附儒，以与儒学调和的需要。

在讨论道德问题时，利玛窦试图坚持正统的神学理论，但为了适应士大夫的认识结构和道德意识，利玛窦又不得不附会宋明理学，或至少在形式上表现出与理学某种程度上的相似，如以兽心与人心来对应朱熹道德哲学中存在着的理欲对立。此种附会必然带来诸多问题，孙文认为，这种对基督教的背离和对理学的曲解，使利玛窦对中国文化的调和不但带有全面性、复杂性，同时也带来了混乱。究其原因在于利玛窦的调和常动摇于妥协与不妥协之间。

4、利玛窦对佛教的批判

“合儒斥佛”是利玛窦在华传教策略的基调。相比耶儒关系的研究，学界对佛耶关系的研究还不多见。孙尚扬《利玛窦对佛教的批判及其对耶稣会在华传教活动的影响》^⑤一文对此作了较深入的探讨。作者认为，利玛窦从天主教的立场出发，对佛教的一些核心教义，如空观、轮回说以及佛教的宗教行为等作了批判，但此种批判曲解和独断性的成分居多。利玛窦辟佛给其传教活动带来的影响是多方面的。它既为一些士大夫反思和批判传统中国文化和宗教提供了新的视角，使他们能较易地克服改宗的心理障碍，最终弃佛归耶；又不可避免地激起一些佞佛士大夫和名僧

① 朱幼文《析利玛窦对理学的批判及其影响》，《华东师范大学学报》，1997年5期。

② 宋荣培《利玛窦〈天主实义〉与儒学的融合和困境》，《世界宗教研究》，1999年1期。作者认为，利玛窦的解释在哲学观上陷入的困境表现在：①强调极端的二元论，而轻视在现世的人生价值；②把物之宗品分为“自立者”与“依赖者”，否定太极为万物之原；③儒教的义理论与利玛窦的功利之辩。

③ 何俊《跨文化传播中的思想对话——利玛窦的天主论证与中西哲学比较》，《哲学研究》，1998年2期。

④ 孙尚扬《求索东西天地间——利玛窦论人性与道德》，《北京大学学报》，1992年1期。

⑤ 孙尚扬《利玛窦对佛教的批判及其对耶稣会在华传教活动的影响》，《世界宗教研究》，1998年4期。

们的反击，人为地增加了天主教在华传播的障碍。作者认为如果耶稣会士能与佛教展开建设性的对话，甚至在对话中自我反思，那么，他们不仅会在中国“并行不悖”，还会从对方的传教史中吸取扎根于异域他乡的经验。

另外，值得关注的是郑安德的博士论文《明末清初天主教和佛教的护教辩论》，该文系统考察了明清之际天佛关系，就天佛辩论的主题、策略以及目的作了深入探讨。

5、利玛窦与中国民间信仰

利玛窦在华传教过程中如何看待和处理中国社会中的民间信仰，这是以往研究中被人疏忽、或述之不详、或言之偏颇的问题。到了90年代，随着利玛窦研究的深入，这个问题又重新提了出来，赵世瑜先生《从利玛窦到马戛尔尼——写在英使首次访华200年周年之际》^①一文对此作了富有挑战性的回答。作者指出，在这个问题上“利玛窦们的失误”。他认为，明末入华传教士猛烈攻击“偶像崇拜”，似乎得到了许多主张经世和儒学复古的士大夫的支持。这使利玛窦感到，在对付佛道二教之时，儒学是同一战壕的战友。但利玛窦很难接受这样的事实：即使是痛诋佛道的学者，也免不了敬神拜鬼。民间信仰及以此为主体的民间文化，已融入到中国人生活的方方面面，左右着日常习俗，影响到他们的思维与行为方式。而利玛窦却乐观地认为中国人的“偶像崇拜”无关紧要，下层民众更易接纳天主教，这显然是对中国民间信仰文化的误解，以致他们向普通老百姓传教时，对民间信仰采取了漠视、甚至是傲慢的态度。由此也引发了人们对耶稣会士归依中国教徒成功与否的思考。究竟是基督教改造了中国百姓和中国民间文化，还是中国百姓的实用主义精神使基督教完全变了样？传教士在根除偶像崇拜的同时，自己也不自觉地、啼笑皆非地扮演和塑成了他们自己所一再反对的“送子娘娘”、“驱蝗神”等偶像角色。

6、利玛窦与东方传教运动中的民族问题

东方传教运动中的民族问题，这个在利玛窦研究进程中鲜为人知的史实，是在一部庞迪我研究的专著中提出来的，即张铠的《庞迪我与中国》^②。引发张铠关注此一问题的是，利玛窦于1606年致耶稣会总会长阿桂委瓦的一封信，在其中，利氏直言不讳地批评庞迪我“表现不佳”“无德”“又欠明智”。这确实令人感到意外，但它毕竟白纸黑字写在利玛窦的书信集中。正是这个疑惑，又把人们带回到学界早已平静下来的耶稣会士是否为殖民主义先锋队的问题上来。张书从东方急剧变化的国际大背景中寻找问题的答案。作者最后的结论是，利庞之间的矛盾并不单纯是他们个人之间的恩怨纠葛，而主要是东方国际形势和民族矛盾的反映。

张书研究成果提醒我们，对利玛窦等耶稣会士的研究不能脱离当时的世界大舞台。而作者以详实的资料说明耶稣会与西方殖民主义的关系，是以往同类仁智之争中最令人信服的论述。

7、利玛窦传教策略与方式的研究

对利玛窦传教策略与方式的探讨似乎是利玛窦研究中的一个永恒主题，多引发学者的关注，^③其中郭熹微的《试论利玛窦的传教方式》观点新颖，给人以启迪。^④作者提出，利玛窦的传教方式是比较合乎实际又不违背基督教仁爱精神，它并非其别出心裁的独创，而是与其所处的文化氛围及耶稣会创建的历史背景相关，是文艺复兴和宗教改革时代精神影响的产物。利玛窦之所以会在中华文明中探寻所蕴藏着的基督教火花，力图去发现它们之间的“重叠处”，并依此作

① 赵世瑜《从利玛窦到马戛尔尼——写在英使首次访华2000年周年之际》，《北京师范大学学报》，1994年5期。

② 张铠《庞迪我与中国》，北京图书馆出版社，1997年。

③ 如陈雪花《浅议利玛窦‘合儒’》，《浙江学刊》，1991年4期；陈典松《浅论利玛窦‘补儒’》，《孔子研究》，1993年2期；康志杰《利玛窦论》，《湖北大学学报》，1994年2期。

④ 郭熹微《试论利玛窦的传教方式》，《世界宗教研究》，1995年1期。

为传教的出发点,不过是因为“人类基本的、普遍的精神上的需要。”而利玛窦能做到这一点,是因为他是一位真正的人文主义者,“足以使一切真正的人的文化和谐地鸣响”。康志杰《利玛窦论》认为,利玛窦的传教策略实行的是“调和宗教信仰”与“学术辅传教”的双轨方略,所谓的“灵活”,只是在一定范围内的变通;所谓的“调和”,只是在一定程度上的宽容。

21世纪甫来,一部研究利玛窦适应策略的力作,即沈定平的《明清之际中西文化交流史》也随之问世。正如专家评说,“研究明代西方传教士活动的著作很多,或就事论事,或简单地加以“进步”、“反动”的断语,像本书这样在广阔的社会历史背景下对此进行探讨的著作,实不多见。”^①该书认为耶稣会士中国传教路线,经过沙勿略的初步酝酿,范礼安的具体谋划,罗明坚的最早实践,直到利玛窦集其大成,一环紧扣一环,一层深似一层的传承下来并基本形成。作者认为,1609年2月15日利玛窦致耶稣会远东副省会长巴范济的一封长信,是对其毕生追求和完善的传教策略的总结,也是自沙勿略以来适应性传教路线形成的标志,更“为耶稣会传教区确定了一直保持了两个多世纪的基本方向、一种传教政策、一种很高的科学水平、一种灵活的适应中国习俗的作法”^②奠定了理论基础。此书的出版既为上一世纪学界研究利玛窦作了一次较全面的总结,同时也为本世纪进一步深入研究开了个好头。

三、纵深横拓——新世纪头十年(2001—2010年)

粗略统计,从2001年至2010年7月,大陆地区出版的有关利玛窦的专著(含编、译著)有30余种;发表的论文达350余篇,其中硕博论文占有一定比例,且区域分布相对平衡,这不仅表明利玛窦研究受到普遍重视,而且还预示着相关研究后继有人。

概括地讲,近十年来利玛窦研究呈现两个特点:一是对利玛窦在华活动的方方面面均作了细致入微的研究。在考证辨析利玛窦在华活动的同时,利玛窦也不可避免地被纳入社会史、区域史、专门史的研究范畴。这也就形成了另一研究特点,即跨学科、多角度地审视利玛窦,并多有借用社会学、诠释学等理论。值得一提的是,先期研究成果也获官方认可与接纳,并成为社会共识。中央电视台、故宫博物院联合录制的纪录片《故宫》(2005年发行)对利玛窦等传教士的宗教使命直言不讳,对其所输入的西洋器物、科技也持肯定态度。纪录片还揭示了一个严肃的话题:西方科技和器物更多的是被当成宫廷玩物,西洋钟表的表针并没有使清王朝与西方前进的节奏对接。这反映出国人试图通过中西交往的历史,冷静地反思中国现代化的历程;与之相伴随的是全球化,在全球化的今天如何应对多元文明的共存共荣成为紧迫的时代课题,利玛窦所开启的近世中西交往模式无疑提供了有益的借鉴。正是在此种时代背景下,利玛窦研究持续升温,成为中西学者共同致力的课题,并取得了多方面的成绩,择其要者述于其下:

1、利玛窦中文文献的整理与汇编

经过20余年的努力和沉淀,编撰一部利玛窦中文文献集显得必要而且可行。郑安德汇编的《明末清初耶稣会思想文献汇编》、周骥方校注的《明末清初天主教史文献丛编》、王美秀、任延

① 沈定平《明清之际中西文化交流史——明代:调适与会通》“著作出版推荐意见书”,商务印书馆,2001年。

② 席微叶等《入华耶稣会士和中西文化交流》,载耿昇译《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,巴蜀书社,1993年,第3页。

黎主编的《中国宗教历史文献集成·东传福音》均收录有数量不等的利玛窦中文文献。^①“辑集较完整，版本较可信，校勘较审慎，标点较准确”^②当属朱维铮先生主编的《利玛窦中文著译集》。此书共收录利玛窦中文文献17种，15种全文收录，2种存目。^③除此之外，编者还收集了相关的序跋题词，并对文献逐一作简介。总的来看，此书收集之广、点校之精，表明了中国学者对利玛窦中文文献的掌握已达到一较高水准。

编者明言“实非利玛窦本人所撰或直接口译的论著均不予入辑”，这体现了编者谨慎的治学态度。如《辩学遗牍》一文，长期以来虽归在利玛窦名下，但早在明末清初便有人指出是篇并非全为利玛窦所撰。对此，周駟方先生已做了令人信服的考证。^④另外，在中国国家图书馆发现一用拉丁文、中文抄写的文本，后被标记为利玛窦所写的天主教义。张西平先生考证后认为此实为佛经，乃是耶稣会士初入中国大陆探究佛理，学习汉文的读本。另外，通过勘比拉丁文笔迹，张西平认为作者是麦安东。^⑤海外图书馆也藏有署名利玛窦的中文文献，如罗马耶稣会档案馆所藏的《圣经约录》、梵蒂冈图书馆的《天主教要》等。这些文本是否为利玛窦所写还有待考证。值得注意的是，台湾所收藏的《斋旨》一文确为利氏所作，并录入《徐家汇藏书楼明清天主教文献》（1996年影印出版，辅仁大学）。不知朱先生何故没有辑入此文。此种现象或许提醒我们，明清天主教汉文文献的挖掘仅立足于国内是远远不够的，中国台湾、罗马、巴黎等地也收藏有丰富的资料。当然，绝大部分利玛窦中文存世文献基本上均已被发现，史料文献上的突破已变得极其可微。这就要求我们把更多的精力放在对现有文献的深挖上。令人欣慰的是，近几年来，有不少学者致力于此，其中不乏一些以利玛窦某一部文献作为学位论文和专研的课题。^⑥近十年来信息技术日新月异，古老的历史学科也已进入网络时代，网络上的电子资源也值得注意。^⑦

2、利玛窦与耶儒比较研究

新世纪以来，有关利玛窦耶儒关系的探讨引人注目的有两种研究路向。一是对王学与利玛窦在华活动内在关联的揭示。朱维铮先生力图从明末学术流变来破解“利玛窦成功之谜”，他敏锐地观察到利玛窦北上的历程“恰好踩着前一百年王学由前驱到教主自南至北拓殖的路线”，并在

① 郑安德《明末清初耶稣会思想汇编》中的史料源出于法国国家图书馆，其中利玛窦的著述有：《天主实义》、《辩学遗牍》、《畸人十篇》、《交友论》、《二十五言》；周駟方在《明末清初天主教史文献丛编》中共收录明清天主教文献7种：《辩学遗牍》、《代疑篇》、《三山论学记》、《天学传概》、《破邪集》、《辟邪集》、《不得已》。可见这些文献多为有关天学的辩驳之文；《东传福音》共25册，影印了上迄唐代景教文献，下至民国期间的基督教文献，涉及明清天主教史的文献主要集中在第2~11册，其中所收录的利玛窦文献有：《天主实义》、《辩学遗牍》、《重刻二十五言》、《重刻畸人十篇附西琴曲意》、《畸人十篇》、《交友论》、《西国记法》等。

② 朱维铮主编《利玛窦中文著译集》导言，复旦大学出版社，2001年，第2页。

③ 朱先生认为现存的归在利玛窦名下的中文文献有19种，17种可以确定，其中全文收录的15种分别是：《天主实义》、《交友论》、《二十五言》、《西国记法》、《坤舆万国全图》、《上大明皇帝贡献土物奏》、《西琴曲意》、《西字奇蹟》、《浑盖通宪图说》、《畸人十篇》、《乾坤体义》、《圆容较义》、《测量法义》、《复虞淳熙》、《理法器撮要》，2种存目：《几何原本》、《同文算指》。

④ 参见周駟方《辩学遗牍·前言》，《明末清初天主教史文献丛编》第1册。

⑤ 张西平《利玛窦的“天主教教义”初探》，《中国文化研究》，2005年夏之卷。

⑥ 邹振环《利玛窦，〈交友论〉的译刊与传播》，《复旦学报》，2001年3期；李庆安《〈西国记法〉及其历史命运》，《云南民族大学学报》，2004年3期；硕士论文有：严晓翥《利玛窦〈交友论〉与明末士林》，上海师范大学，2007年；王婕：《论〈西国记法〉在明清之际中国的遭遇及其启示》，上海师范大学，2007年。

⑦ 台湾学者黄一农曾倡导所谓的“e—考据”，一些明清天主教文献也登堂上网，一些学者也开设了自己的网页、博客。网络上的资源可谓是林林总总，鱼龙混杂，对其作一汇总、辨别、整理、分类就显得尤为必要。福建师大的蔡明晶同学便对此作了初步探讨，其硕士学位论文便是“网络环境下明清耶稣会士研究之探索”（福建师范大学，2007年）。

关键时刻“得到王门有关人士的同情和奥援。”^①在《晚明王学与利玛窦入华》一文中,朱先生阐释了利玛窦赢得王门士人好感的原因。^②此种观点可谓真知灼见,摆脱了对利玛窦耶儒关系的泛泛而谈。朱先生意识到晚明经学与西学“二者发生遭遇以后激起的一连串学术畸变”实为促使中国“走出中世纪”不可忽视之因素。在《经学与神学的相遇》(新星出版社,2007年)一书中,李天纲对此做了进一步研究,他探讨了天主教对明清汉学发生、发展的促进作用,认为“经学和神学作为经典诠释学,本来就会发展出相似的经解方法;更不用说神学家和经学家们坐在一起,切磋交流,借用术语,吐露心得,相互之间会激发出何等的共同见解,感受到‘心同理同’的共鸣。”^③以上两位学者虽提出了问题,却很难单从史学实证的角度梳理清晰经学与神学之互动。李天纲的分析已经沾染上浓厚的诠释学方法,这或许意味着对历史文本作哲学思想史的探讨,或许更有所获。这也就出现了另一种非历史学的研究路向——诠释学的文本分析。

张晓林的著作《天主实义与中国学统》便把利玛窦的《天主实义》作为诠释学的经典范本,并应用伽达默尔的诠释学理论对其进行探究。他认为天主教对中国传统思想的冲击,即形成了“一种新的、异于儒家道统的思想体系”,“一种完全不同于儒家道统的精神”,并认为此种精神与后来的乾嘉考据学、太平天国运动乃至戊戌变法均有内在关联。^④与此同时,另一部以诠释学的视角探讨明清耶儒互动的著作刘耕华的《诠释的圆环》也出版问世。除了书写范围更为广泛外,刘著还具有自己特色,诚如孙景尧所言是书“最见功底也最具启迪的就是,作者选择了‘太极’、‘理’、‘性’、‘心’、‘仁/爱’、‘孝/敬’、‘天命’、‘君子’、‘圣人’等儒学范畴,‘万物一体’、‘精气为魂’、‘气化流行’等儒学命题,以及当时不同派别的三个传教士及其代表作为个案,作了条分缕析的层层论述。”^⑤可见,学者们已把天主教纳入中国思想学术的流变脉络,以考察耶儒的内在互动。当然这个工作远未结束,学理上的梳理如何得到实证上的支持或许是问题解决的关键所在。

3、中西神哲思想交流与比较研究

此一阶段学者们多关注由利玛窦等耶稣会士所传入的天主教灵魂说及其影响。张西平的《明清间西方灵魂论的输入及其意义》认为入华耶稣会士之所以宣扬灵魂说,乃是为了投陆王心学之所好,并认为西方灵魂说的引入其意义在于“一是在本体论上引入了西方的世界二重化理论;一是在认识论上较为系统地介绍了西方的认识论思想”。^⑥虽然利玛窦作了一些会通工作,但当“用中世纪哲学的理论说明世界二重性”揭示灵魂的本质属性时,“则会使儒生们感到十分困难”。由此,作者认同谢和耐所言的“中国人对于在基督教中那种存在着一种有理智的并能自由决定从事善恶行为的灵魂之基本概念是陌生的”的观点,但又强调中西哲学的差异“并不能证明中国文化不需要这种哲学,而只是说明在传播和接受西方哲学时应注意中国文化的特质,需要进行创造性转化。”

许苏民的《灵光烛照下的中西哲学比较研究》认为《天主实义》一书中基本上持“先秦儒家的思维方式与西方哲学相同,而宋明理学则不同”的立场,并从五个方面予以具体分析。作者认为“利玛窦对宋明理学的批评确实道出了理学在理论思维上的某些缺陷和失误”,但他的某些否定性结

① 朱维铮《利玛窦中文著译集·导言》,第18页。

② 作者分析道:“东西南北四海皆可出圣人”的观点为天主教东传提供了理论契机;天学的修身之道为王门人士提供了借鉴;利玛窦迎合王学对“师友之道”的重视而撰写《交友论》,参见《晚明王学与利玛窦入华》,《中国文化》,2004年1期。

③ 李天纲《跨文化诠释:经学与神学的相遇》,《中华文史论丛》,72期,上海古籍出版社,2003年。

④ 张晓林《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》,学林出版社,2005年,348页。

⑤ 孙景尧《诠释的圆环·序一》,北京大学出版社,2005年,4页。

⑥ 张西平《明清间西方灵魂论的输入及其意义》,《哲学研究》,2003年12期。

论“实在只是他的推论，虽然合乎逻辑，却不合乎理学家本意”，此种认识上的偏差也影响了龙华民，为其武断地认为中国哲学“屈人伦于物类”埋下了伏笔。而马勒伯朗士对中西哲学差异的看法则较为公允。作者认为传教士“一切有限的物质的存在都是不完满”的观点乃是天主教与清廷冲突的根本原因所在；而中国哲学的西渐，对于西方哲学摆脱附庸地位起了积极作用。^①

以上两文表明，学者们力图从动态的视角探讨中西哲学交流给各自社会带来的影响，并从当时中西哲学对话的历史境况中抽离出一般的规律，以作今日之借鉴。

4、中西伦理研究

对利玛窦所肇端的中西伦理尤其是性伦理际遇之研究属一新开辟的学术领域，其中不乏力作，成为近十年来利玛窦研究一大亮点。陈登的博士论文《利玛窦伦理思想研究》整体考察了利玛窦伦理思想形成的西方背景，并对其神学伦理、交往伦理、家庭伦理等作了分门别类的研究。^②

林中泽先生则另辟蹊径，对晚明中西性伦理的研究，令人耳目一新。^③ 作者认为，利玛窦等耶稣会士在华的性伦理实践，对他们的传教产生重大的制约作用。利玛窦对独身生活的颂扬，不可避免地与中国孝道观发生冲突。为减缓冲突，利玛窦采取了“是孔非孟”做法，企图以此切断生殖与孝的关系。但不管利玛窦如何挖掘中国古代圣贤间的分歧点，都无法从根本上影响或改变孝的传统内涵。与此同时，利玛窦在其它场合下并不避讳利用孟子的权威。这说明，利玛窦对儒学权威的利用是相当功利的，也是权宜的。要真正说明独身主义的合理性，利玛窦仍须回到天主教神学立场上来，因此他用西方的标准重“定孝之说”和“定父子之说”（三父说），而儒家自有其忠孝理论。为协调两者，利玛窦虽在“忠”“孝”之中塞进了一条“信”，但又把俗世顺逆一概按中国传统的说法归之“道”的变化上，而这又与基督教的恩典说大相径庭，由此得出结论：利氏协调孝、信关系不过是实施其传教策略的手段，其功利性和倾向性决定了这种协调必然破绽百出。另外，林中泽先生还就入华耶稣会士的经济伦理对儒家的调适作了阐发，认为耶稣会神父所作出的努力，取得了一定的成效。^④

5、利玛窦易服及其与中国宗教比较研究

近十年来，有关利玛窦与佛教关系的论文数量可观，但多着眼于“以天辟佛”或“以佛辨天”，未摆脱佛耶冲突论的窠臼。^⑤ 利玛窦“易服”则为深入探讨佛耶关系提供了最佳切入点。

赵伟《耶稣释道：利玛窦对中国佛教早期传播经验的借鉴》一文基于利玛窦僧服这一史实，认为“利玛窦真心地承认穿僧服是传播基督教一条比较有效的便捷途径”，这与其在印度的生活和学习经历有关，利子易服标志着“传播天主教方式与归化中国人理论的转变”，而此种转变与“早期佛教在中国的传播策略暗合”，由此作者推测利玛窦借鉴了佛教在中国的传播经验，并总结利玛窦“传教策略的实质是求同求异，即对与天主教相似性较少的儒学求同，而对与其相似性较

① 许苏民《灵光烛照下的中西哲学比较研究》，《中山大学学报》，2007年2期。

② 陈登《利玛窦伦理思想研究》，湖南师范大学，2002年。

③ 林中泽《晚明中西性伦理的相遇——以利玛窦〈天主实义〉和庞迪我〈七克〉为中心》，广东教育出版社，2003年。

④ 林中泽《晚明来华耶稣会士的经济伦理及其对儒学的调适》，《世界宗教研究》，2008年1期。

⑤ 如李圣华《利玛窦与京师攻禅事件》，《中国文化研究》，2009年春之卷；凌长臣《明清之际佛耶两教交涉考》，《上海大学学报》，2002年3期；马晓英《晚明天主教与佛教的冲突及其影响》，《世界宗教研究》，2002年4期。以上论文多基于利玛窦中西文献，故多是通过利玛窦的立场来看待耶佛之异；有些学者则从中国佛教文献出发，考察此一阶段的耶佛冲突，如陈永革《以儒辨天与以佛辨天：晚明佛教丛林对天主教义的论难》，《宗教学研究》，2001年4期；戴继城《对朱国祯〈达观始末〉一文的辨正——兼驳利玛窦对紫柏的有关评述》，《宗教学研究》，2007年1期。

多的佛教求异”。^①此文结论令人耳目一新，足为一说。

计翔翔的《关于利玛窦衣儒服的研究》则爬梳中西史料，考证利玛窦易服时间为“1595年5月17—18日前后，地点为江西樟树”。作者认为耶稣会士易装除了需要向耶稣会上级报告外，更重要的还要获得“明朝社会各界，尤其是儒生阶层的认可，这才是真正的症结所在”。^②可见，作者主要从明末社会内部来看待易服问题，并对易服的某些史实作了考证辨伪。

林中泽的《从利玛窦的书信和日记看晚明的天、释关系》认为入华之初耶稣会士的排佛策略便已成熟，利氏之所以仍旧僧服，乃为了“急于与声名狼藉的葡萄牙商人保持距离，以便获得定居内陆的机会”。当然，这仅是权宜之计，“‘僧人’及‘天竺’之说，纯属借用，前者是为了表达西士的非世俗性，而不是真的把自己等同于佛教僧侣；后者则是为了表明其故里的遥远，而不是真的说他们来自印度。”而天释的相似性则使中国官吏混淆天主教的真正属性，故也要求西士僧衣。因此，西士们僧衣“具有更加被动的性质”。^③

“易服”乃是天主教东传历程中普遍存在的文化现象，戚印平的《远东耶稣会士关于易服问题的争议及其文化意义》便考察了日本“易服”事件，并认为它与利玛窦的易服“本质并无二致”，“从某种意义上说，它意味着欧洲文化本位主义的调正与修正。”^④

除了深究天释关系之外，学者们还就天主教与中国其它宗教的关系作了有益的探讨，从而拓宽了研究领域。如陈可培的《利玛窦的〈畸人十篇〉与道家思想》对《畸人十篇》某些思想与道家关联的讨论；^⑤ 金刚博士在其学位论文中对“回儒”和“西儒”的比较研究；^⑥ 天主教与民间信仰的关系继续受到学者的关注，^⑦ 代国庆的博士论文《明清之际圣母玛利亚的中国形象研究》（华南师大，2010年），认为正是在玛利亚这一神学形象上，实现了天主教对中国民间信仰的通融，并造就出本土的圣母形象以及朝拜圣地。

6、利玛窦与“西器东传”研究

李之藻曾对天学作了“理”、“器”之二分，以上诸种研究大体上可归为天学之“理”的范畴。其实“天学”之“器”更受讲求实用主义国人的青睐，对中国历史的影响也更为显著。新世纪以来，“西器东传”研究依然热络，^⑧ 其中对利玛窦历算、舆地之学的研究颇具心得。

① 赵伟《耶合释道：利玛窦对中国佛教早期传播经验的借鉴》，《天津社会科学》，2006年第6期。

② 计翔翔《关于利玛窦衣儒服的研究》，《世界宗教研究》，2001年3期。

③ 林中泽《从利玛窦的书信和日记看晚明的天、释关系》，《学术研究》，2009年4期。

④ 戚印平《远东耶稣会士关于易服问题的争议及其文化意义》，《浙江学刊》，2003年3期。

⑤ 陈可培《利玛窦的〈畸人十篇〉与道家思想》，《东方论坛》，2007年6期。

⑥ 金刚《“回儒”和“西儒”比较研究——明末清初之儒家型穆斯林和儒家型基督徒》，山东大学，2009年。

⑦ 李琼《明清之际民间宗教信仰对基督教在华传播的影响》，《甘肃理论学刊》，2003年9月；张振国《天主教对中国民间信仰的应对——以明末至鸦片战争为限》，山东大学博士论文，2008年。

⑧ 音乐：陶亚兵《明清间的中西音乐交流》，东方出版社，2001年；汤开建《明清之际西洋音乐在中国内地传播考略》，《故宫博物院院刊》，2003年2期；史琳《对利玛窦与中西音乐交流几个问题的探讨》，《郑州大学学报》，2005年4期；张娟《明清时期西方键盘乐器在中国》，陕西师范大学硕士论文，2006年。美术：莫小也《17—18世纪传教士与西画东渐》，中国美术学院出版社，2002年；汤开建，陈青松《明清之际天主教的传播与西洋宗教画的关系》，《安徽师范大学学报》，2005年6期；文铮《偏见与宽容——利玛窦与中西美术的相遇》，《美术观察》，2008年8期；史正浩《〈程氏墨苑〉中西洋图画的相关问题研究》，《艺术百家》，2008年6期。文学：赵山林《利玛窦与明代戏曲》，《上海戏剧》，2004年10期；余迎《伊索寓言传入中国的时间应提前》，史学月刊，2008年10期；江涛《晚明耶稣会士与西方寓言入华》，华南师范大学硕士论文，2010年。文教：徐文堪《谈早期西方传教士与辞书编纂》，《辞书研究》，2004年5期；汪荣祖《利玛窦传统与辅仁学风》，《世界汉学》，2006年1期；冯晶《明清之际耶稣会士对中国教育影响的研究》，东北师范大学硕士论文，2008年。自鸣钟：汤开建，黄春艳《明清之际自鸣钟在江南地区的传播与生产》，《史林》，2006年3期。

杨泽忠的博士论文《明末清初西方画法几何在中国的传播》(上海交通大学, 2005年)致力研究利玛窦所输入的历算之学。作者重点考察了《几何原本》入华历程, 认为利玛窦中断翻译“完全是意外事件造成的。若不是徐父(徐光启之父病故), 也许他们还能继续下去”。^① 除此之外, 作者还考察了利玛窦所输入的非欧氏几何。^② 总的来看, 杨文既有史学方面的素养又有数学功底, 其结论自然令人信服, 这提醒着我们在探讨“西器东传”问题时, 只有把史学与相关专业相结合才能有所斩获。

中国人对利玛窦所传入的舆地新知一向兴趣盎然, 学界也多有猎涉。^③ 令人欣喜的, 黄时鉴、龚缨宴两先生领衔编著, 完成了一力作《利玛窦世界地图研究》(上海古籍出版社, 2004年), 此书“资料之详实, 论述之精到, 堪称国内外一流水准”。^④ 此书收寻广泛、视野广阔, 以世界整体史观考察利氏地图的来源、传播以及影响, 把科技传播史纳入思想史领域, 研究文本与文献文本并存、图文并茂, 大大增加了学术性、可读性、收藏性。

庞乃明则考察了明清之人的欧洲观,^⑤ 他认为明人对欧洲的认识受利氏影响颇大, 利氏所传播的宇地新知, 成为动摇晚明华夷观念的外来文化力量, 部分开明之士消除了华夷之防, 而主张向西方学习。当然, 这还不足以扭转当时的主流思潮。清人虽对欧洲的认识更进一步, 但却主张西学中源说, 这表明清人欧洲观仍存在严重缺陷。

相比而言, 由于语言文字的隔膜及史料的匮乏, 中国学界对中学西渐的研究则显得单薄许多。进入新世纪以来, 此种状态有些许改观。利玛窦被视为欧洲汉学的开创者, 故中国学者研究欧洲汉学史时, 均会突出利玛窦的地位和贡献, 如张国刚、吴荪苇的《明清传教士与欧洲汉学》、张西平的《传教士汉学研究》等。在这其中, 学者又多关注儒学的西渐及其对欧洲影响。^⑥

7、利玛窦交友与区域史研究

中国学者较早便注意到传教士与中国人士交友的问题, 新世纪以来, 中国学界继承此一传统,^⑦ 并与方兴未艾的区域史研究相结合。

利玛窦曾在岭南、江右、两京等地驻足留居, 在不同区域文化背景下, 利玛窦交际行为和传教方式有何不同确实值得探讨。康志杰的《16至18世纪来华耶稣会士对长江文化的解读》指出“利玛窦是欧洲传教士中对中国社会进行深度研究的优秀代表, 他注意了解中国的地域文化, 注意实地调查的工作作风”, 并认为“长江中下游城市独特的人文气氛, 为利玛窦在此期间开展一

① 杨泽忠《利玛窦中止翻译〈几何原本〉的原因》,《历史教学》,2004年2期。

② 杨泽忠《利玛窦与非欧氏几何在中国的传播》,《史学月刊》,2004年7期;《利玛窦与西方投影几何之东来》,《科学技术与辩证法》,2004年10月。

③ 黄时鉴《利玛窦世界地图研究百年回顾》,《暨南学报》,2006年2期。

④ 卞继之《〈利玛窦世界地图研究〉出版》,《世界汉学》,2005年1期。

⑤ 诸如《明代中国人的欧洲称谓述略》,《历史教学》,2004年6期;《利玛窦与明人欧洲观的初步形成》,《求是学刊》,2005年第3期;《从清修〈明史〉看明清欧洲观的嬗变》,《西南大学学报》,2009年第1期;《来华耶稣会士与晚明华夷观的演变》,《贵州社会科学》,2009年6期。

⑥ 如张西平《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》,东方出版社,2001年;朱仁夫《儒学传播意大利》,《东方论坛》,2005年3期;疏仁华《利玛窦与儒学西渐刍议》,《贵州师范大学学报》,2005年3期;陈超《明末清初的“东学西渐”和中国文化对法国启蒙运动的影响》,《学术研究》,2006年5期等。

⑦ 朱炳旭《冯琦与利玛窦的一段友好交往》,《中国天主教》,2000年第04期;苏新红《晚明士大夫党派分野与其对耶稣会士交往态度无关论》,《东北师大学报》,2005年1期;邓爱红《利玛窦、章潢、熊明遇与南昌地区的西学东渐》,《江西教育学院学报》,2004年4期;吴青,陈文源《明代士宦祝世禄与利玛窦交游述略》,《广西民族学院学报》,2005年4期;李明君,杨权《王弘诲与利玛窦首次进京》,《图书馆论坛》,2007年4期。最新的研究成果是肖清和的博士论文《“天会”与“吾党”:明末清初天主教徒群体之形成与交往研究(1580—1722)》,北大博士论文,2009年。

系列文化学术活动提供了契机”。^① 肖郎的《利玛窦与白鹿洞书院及其他》基于利氏与章潢为首的白鹿洞书院师生交往的史实,认为“利玛窦在南昌事实上成为明末清初西学东渐的转折点之一”。^② 可见,文教昌盛、物质富庶的江南地区对于利玛窦学术传教路线的形成起了潜移默化的作用。余三乐则多关注北京地区所遗留下来的教堂、墓地等遗址,其力图表达的观点即为“17—18世纪的北京——中西文化交流的中心”。^③

从区域文化的视角探讨明清天主教史是未来研究的一个重要方面,学者们已做出了有益的尝试,其中也不乏优秀的作品,如张先清博士对福安地区天主教的研究。

8、术语汉译问题研究

长期以来,学界对汉译天学文献虽多有关关注,但鲜有对术语汉译问题作深入探讨。其实文字本身便承载着中西文化的内容,反映出中西不同的思维方式。^④ 在一定程度上讲,中外文化的交流是从文字对译开始的。

Deus 汉译问题。中国学界对此问题的关注乃源于“译名之争”。冯天瑜的《利玛窦创译西洋术语及其引发的文化争论》总结耶稣会士翻译方法为“意译、音译并举,意译为主”,并认为天主、上帝等术语便是意译的例证。但此种意译却引发了龙华民等传教士的反对,导致嘉定会议上译名问题的争论。^⑤ 戚印平的《Deus 的汉语译词以及相关问题的考察》侧重分析日本因素在中国译名之争问题上所扮演的角色。^⑥ 雍正江的《天崇拜传统与天主教名称的由来》则主要从中国社会的天崇拜传统考察“天主”名称之由来。^⑦ 玛利亚汉译称谓问题乃由 Deus 汉译所衍生,代国歌对玛利亚诸种汉译称谓,逐一作探讨,考其渊流,述其内涵。

科技汉译词汇。利玛窦与徐光启等人合作创译的科技词汇并没有引发太多的争论。今天我们耳熟能详的“几何”、“地球”等词汇均由利玛窦等人所译。对于这些科技词汇的翻译过程及其文化意义,冯天瑜先生多有撰文阐释。^⑧

总的来说,天主教汉译词汇还有很大的研究空间,其意义不在佛教“格义”之下。在个案研究基础之上,再来探讨天主教圣经汉译问题,这对深入了解明清汉语神学大有裨益。

9、利玛窦与其他耶稣会士传教方式差异的研究

利玛窦确立的“适应”传教策略虽基本上被在华耶稣会所继承,但由于神学观点、民族立场的差异,加之在华区域环境、人际交往的不同,其具体的传教方式也有所变更。

林中泽的《利玛窦与庞迪我关系辨析》一文认为影响利庞关系更潜在的原因是二人思想观念上的本质差异,利氏具有浓烈人文主义背景的工作方式与庞氏的传统中世纪传教模式格格不入。^⑨ 在《晚明中西性伦理的相遇》一书中,林先生进一步指出,利氏的性伦理思想比较宽容,

① 康志杰《16至18世纪来华耶稣会士对长江文化的解读》,《江汉论坛》,2003年1期。

② 肖郎《利玛窦与白鹿洞书院及其他》,《江西社会科学》,2007年1期。

③ 余三乐《早期西方传教士与北京》,北京出版社,2001年;《中西文化交流的历史见证——明末清初北京天主教堂》,广东人民出版社,2006年。

④ 谢和耐先生把中西语言文字问题上升到形而上学的高度,认为“语言的结构和辞法似乎把中国和西方的思想导向了不同的方向,作为形成一个独立的、具有广阔背景的文化和宗教传统发展之基础”,可参见氏著《中国与基督教:中西文化的首次撞击》,上海古籍出版社,2003年,223—225页。

⑤ 冯天瑜《利玛窦创译西洋术语及其引发的文化争论》,《深圳大学学报》,2003年3期。

⑥ 戚印平《Deus 的汉语译词以及相关问题的考察》,《世界宗教研究》,2003年1期。

⑦ 雍正江《天崇拜传统与天主教名称的由来》,《世界宗教文化》,2005年3期。

⑧ 冯天瑜《利玛窦创译西洋术语及其引发的文化争论》,《深圳大学学报》,2003年第3期;《晚明西学译词的文化转型意义——以“脑囊”、“几何”、“地球”、“契丹即中国”为例》,《武汉大学学报》,2003年6期。

⑨ 林中泽《利玛窦与庞迪我关系辨析》,《史学月刊》,2003年1期。

其适应策略富有灵活性；庞氏则显得保守、呆板。利庞分歧的延伸和扩大，也就是后来中西礼仪之争的一方面内容。

吴莉苇在《从利玛窦和艾儒略的传教策略看晚明基督宗教与儒学对话机制的缺失》一文中，认为艾儒略对利玛窦传教方式做了某些调整，诸如从“上层路线”转为“基层路线”、注重教理讲授，在一些重大问题的论述方式上，两者也有明显的差异，包括天主的性质、敬事天主、性善性恶说、灵魂的性质、是否传扬神迹等。作者认为艾儒略的天主教本位主义较利玛窦更为突出。^①

10、有关利玛窦日常生活的相关研究

利玛窦个人的生活，诸如在华期间生活来源、费用支出、饮食衣着、语言学习、访亲待友、信息传递、书籍刊刻、宗教崇拜等问题也成为学者热衷的话题，对此进行严肃的学术探讨不仅可以深入了解利玛窦其人，而且对于认识明季社会以及当时的中西交流也有裨益。

利玛窦宣扬的天主教虽属精神领域，但也要有足够的物质支持，而学界对此鲜有深入研究。其实明季之人已对传教士的生活来源充满好奇，以致多有认为他们精通黄白之术。对此进行考察的是汤开建先生，在《明清之际中国天主教会传教经费之来源》一文中，作者详列了传教士经费来源的四条渠道：教会宗主国及教廷的资助；澳门各界及国内教友的支持；中国政府的赏赐与传教士的俸禄；借贷收租，参与经贸活动。^② 对于传教经费支出、分配问题，章文钦先生以吴渔山嘉定传教期间的账簿为依据，具体考察了当时教会经济活动，并对江南地区的经济状况多有阐发。^③

对于利玛窦等传教士研习汉语的问题，张西平的《传教士汉学研究》（大象出版社，2005年）、李向玉的《汉学家的摇篮：澳门圣保禄学院研究》（中华书局，2006年）以及肖应云的博士论文《明清西方传教士的汉语学习与文化交流（1582—1795）》（暨南大学，2010年）等均作了不同程度的研究。

综上所述，30多年来中国学界对利玛窦的研究走过了一条并不平凡的道路，从无到有，乃至今日蔚为大观。利玛窦辞世距今整整四百周年，而今日中国学人对利玛窦的关注热情比之明人士大夫有过之而无不及。受中国人如此长久关注的域外之人恐怕并不多见，这其实揭示了一个再简单不过的道理：凡是真正尊重中华文明、真诚对待中国人、真心地沟通中西文化的人，中国人均会师友相待，心怀感激。

（作者林金水，福建师范大学社会历史学院教授；代国庆，福建师范大学社会历史学院博士后。）

（责任编辑 袁朝晖）

① 吴莉苇《从利玛窦和艾儒略的传教策略看晚明基督宗教与儒学对话机制的缺失》，《复旦学报》，2009年4期。

② 汤开建《明清之际中国天主教会传教经费之来源》，《世界宗教研究》，2001年4期。

③ 具体可参见章文钦《吴渔山嘉定账簿初探》，《中华文史论丛》，2009年2期。