

万里东来，来相印证——《天儒印》研究
Wanli Donglai, Laixiang Yinzheng--*Tian Ru Yin Yanjiu*
(The Correlation between the West and the East
——A Study of *Tian Ru Yin*)

陈义海

Chen Yihai

盐城师范学院

Yancheng Teachers College

摘要: 明清之际，以耶稣会士为代表的西方传教士，做了大量的基督教思想与儒家思想的适应、沟通工作，虽然这主要是出于传教的目的，但实际上对于异质文化间的交往是有启迪意义的。作为此类著作的代表，利玛窦的《天主实义》、《畸人十篇》等，都引起了足够的重视。但方济各会传教士利安当的《天儒印》还没有引起我们的注意；这是一部典型的适应儒家的著作，它从基督教教理的角度出发，对《四书》中有关“天”、“诚”等范畴作了全面的阐释。其结论未必正确，但对今天的跨文化交流，颇具借鉴意义。

【关键词】: 明清 传教士 基督教 儒家 利安当 《天儒印》

Abstract

During the Ming and Qing Dynasties, first the Jesuits and then other missionaries came to China and did a great deal in linking Catholicism and Confucianism. What they did was significant for the communication between different cultures today, though they did it just for the sake of religion. Of the representative works of the time, Antonius Cabarella vel de Sacta Maria's *Tian Ru Yin*, though not as popular as Mathieu Ricci's *Les 10 paradoxes* and *The True Meaning of the Lord of Heaven*, was a novel attempt to accommodate Catholicism with Confucianism by elucidating concepts such as "heaven" and "honesty" from *The Four Books*. Although its conclusions are hardly flawless, *Tian Ru Yin* itself provides quite

referential information about cross-cultural communication.

Key words: Ming and Qing Dynasties; missionaries; Catholicism
Confucianism; Antonius Cabarella vel de Sacta Maria; *Tian Ru Yin*

文化的传播，其途径是多样的。战争传播文化：因回教人侵入西班牙，也因十字军东征，使得亚里士多德的部分著作回到欧洲学者手中，即是一例。商业传播文化：像地中海既是商业的大媒介，又是文化的大媒介。宗教传播文化：这是不争的事实。宗教作为文化的载体，在人类文明史上，起着不可替代的作用。“世界上几个古老民族之间的文化、思想的交流、融合，开始几乎都是通过宗教的传播和吸收而进行的。”（朱维之，1988：2）由于历史的原因，由于地理因素，中国文化“与人类其他伟大文明相隔绝的程度”是“举世无双”的；（斯塔夫里阿诺斯，1999：67）当然，这也使得它比别的许多民族的文化更具连续性和整体性。打破这种“隔绝”的不是商人，不是政治家，而是宗教界的人士，是宗教这样一个媒介。中国两次受外来文化的大规模的冲击，都是宗教作的前导。佛教的传入，丰富了中国文化的内蕴；基督教的东来，使中国文化中具备了更多的异质成分，并导致了东西方两大异质文化的直接碰撞与对话，而且这种对话至今还在继续。基督教入华，通常认为，前后主要有四次：唐代的景教、元代的也里可温、明清之际的耶稣会和其他修会，以及鸦片战争前后的在坚船利炮掩护下的西方传教士的大规模涌入。

虽说宗教是文化的载体，但还要看宗教跟异质文化相遇时的具体情况。一种宗教往往是与其孕育地的文化互为表里的；初期基督教虽属犹太教的一个分支，但它演化发展成一个世界性的宗教是在欧洲，于希腊罗马的哲学进行了广泛的融合，因此，基督教一方面代表着欧洲文化。于是，当基督教与中华文明相遇时，其实也是东西方两大文化的相遇。文化交流的原则应是平等对话。审察基督教几次来华的特点，我们认为，明清之际基督教与儒家文化的对话更符合文化交流的原则。要进行交流，相互的阐释和体认是不可缺少的。明清之际，西士和中国士大夫对双方文化作适应、印证的工作成了一时的风尚。《天儒印》就是许多这类著作的代表之一。

合儒补儒：《天儒印》的时代背景

基督教之所以能成为世界性的宗教，跟它的普泛性是分不开的。它“对整个人类发言”，进而“国家间种族间的界限因此打破”。（贺麟，1996：135）从基督教自身的角度说，基督教的一神，不仅是基督徒的一神，也是全世界的一神；基督教的上帝，不仅是基督教的上帝，也是全世界的上帝。因此，从古代起，使徒和传教士们，就怀着对上帝的虔敬，企图将上帝的福音传遍全世界。基督教诞生的时代，已经是一个民族交往极为频繁的时代。《约翰福音》第19章记载耶稣被钉十字架时，说彼拉多用牌子写了“一个名号，安在十字架上”；这名号是用希伯来、罗马（即拉丁）和希利尼（即希腊）三样文字写成。这一

并不引人注意的细节从一个侧面说明了基督教一开始就具备世界性的禀性。自教会时代起,基督教便开始了一系列的外方传教活动,把全世界看成主的疆域,把信众的增加,福音辐射的广阔,看成是主的荣耀。于是,福音传向了亚洲、美洲、非洲和大洋洲;或以说教,或以武力,或以别的方式。于是,中华大地上留下了阿罗本、孟高维诺、利玛窦等人足迹。1542年由西班牙人依那爵创立的耶稣会翻开了传教史的新的一页。

方济各沙勿略是耶稣会东方传教的先驱之一。他传教初期的基地是日本,但他辄惊于日本人对其比邻大国之文学哲理深致敬佩,并知日本文化原本于中国,便开始向往在中国开辟传教事业。况日人反问他:“汝教如独为真教,缘何中国不知有之?”于是他于1552年写道:“中国乃一可以广事耶稣基督教理之国。若将基督教理输入其地,将为破坏日本诸教派之一大根据地。”他想当然地觉得,若使中国君主皈依基督之教,则其广大领土将必定从之。(费赖之,1995: 2)他的梦想激发了许多西方传教士的热情,他们并没有因沙勿略在上川岛上的悲剧而却步。在这位并没有到达中国大陆本土的先驱的感召之下,罗明坚、利玛窦、郭居静、龙华民等耶稣会士先后来到中国,开始了他们的传教事业,同时也掀开了中西文化交流史上最令人难忘的一章。

毫无疑问,传教士来华的第一目的是传教,但宗教与文化有着剪不断理还乱的关系;因此,要使传教顺利,就得从文化着手。无论在宗教传播中还是在文化交往上,文化认同感往往起着及其重要的作用。不论是严格意义上的基督文化,还是广义上的欧洲文化,它们与东方文化之间差别是巨大的。但“四海内外,同此天,则同此心,亦同此教也”,人类作为同一太阳下面的生灵,他们之间相契相容的方面还是主要的。明清间的西方传教士们就是努力找到这些相契相容的方面,并从此切入,为天主教在中国立足寻求文化上的依托。在基督教入华之前,除了儒家是中国文化的正宗之外,佛教和道教在一定程度上与儒家文化相融合后,也已契入整个中国文化的机理;西士走过一段“弯路”之后,终于发现儒家文化才是中国文化的主流。出于归化中华,铲除异教的目的,他们采取了“合儒”、“补儒”、“易佛”的传教策略。

所谓“合儒”是指从中国古代典籍中找出跟天主教相一致,至少在表面上相一致的成分。首先,从儒家经典中找出“天”、“上帝”等词汇来与天主教的“天”相匹配;其次,将先秦儒家经典中的某些语汇解释为天堂地狱之说和灵魂不灭之说;再次,将一些范畴加以混淆,将儒家的“仁”等同于天主教的“爱”。所谓“补儒”,一方面是指西士们认为,因为种种原因,孔子的学说未得真传,所传不过是异说;又因秦火,孔氏学说便更不周全;再者,宋明理学扭曲了先儒的本义,他们要还先儒之本来面目。故欲补儒之“缺”。所谓“易佛”,实是基督教的绝对排他的本质所决定的。《马太福音》第6章第24节说:“你们不能又事奉上帝,又事奉玛门”,同样,不能又事奉上帝,又事奉佛主。总之,他们对儒、佛是“爱憎分明”的:“尧、舜、周、孔,皆以修身事上帝为教,

则是之；佛氏抗诬上帝，而欲加诸其上，则非之。”（方豪，1969：208）

在这样的策略指引下，明清间的传教士们开展了广泛的适应儒家、释经阐教的活动。传教士们把掌握汉语，研习中国经籍，作为他们传教的必不可少的条件。这期间来华的西士，一方面通晓科学技术，另一方面又多精通儒理。艾儒略被称为“西来孔子”。叶向高说利玛窦是“言慕中华风，深契吾儒理”。谢肇淞则称道他说：“其人通文理，儒雅与中国无别”，且“劝世较为亲切”。（同上：200）利玛窦的《天主实义》开交融中西思想著述之先河。利氏于《中庸》、《诗经》、《易经》、《礼记》等中国经籍中找出“天”与“上帝”词汇，说明中国古代就有上帝，不只是西人独创之。利氏在另一部以中国经典与天主教经典作比较研究的著作《畸人十篇》中则认为，“相应相证，信真圣人者，自西自东，自南自北，其一致耳。”（同上：188）此外，艾儒略的《口铎日抄》，孙璋的《性理真诠》等，都是以经籍证教理的著作。与此同时，他们还大量地向西方译介中国经籍。1593年，利玛窦就将《四书》译为拉丁文，寄回本国（意大利）。此后，金尼阁、殷铎泽、柏理应、白乃心、白晋、马诺瑟、雷孝思、赫苍璧、孙璋、钱德明等西方传教士，都先后翻译过中国经籍，且主要以《四书》、《五经》为主。不论是用天主教理附会儒理，还是向西方译介中国经籍，这都是文化上的沟通，或有益于文化的沟通的。如果说，用天主教理附会儒理，其对象是中国人，其目的是要蛊惑中国人信教的话，那么，译介中国经籍，其读者对象则是西方人，其目的则是要向西方介绍中国的灿烂文化，这是一种对中国文化崇敬心理的表现，传播文化的倾向就更加明显了。我们都说西方传教士具有多重身份：传教身份、文化使者的身份，也有人说是西方列强企图侵略中国的间谍，等等。但他们当中的确也有真正热爱中国文化的；他们当中有些人，在中国生活了几十年，卒于斯，葬于斯；赫苍璧、白晋等人在中国生活了四十多年。方豪在总结西士研究、译介中国经籍的十个原因。除了“传教之心热”之外，还有的传教士则“以中国为第二故乡”；这些人很值得我们去研究。

说“近代中西文化沟通之正式开始，实在于十七八世纪”，（同上：185）还在于这种研究绝不是单方面的；中国士大夫也与西士们相呼应为天主教辩护，在沟通中西方面作出了贡献。站在今天的角度看，他们的价值倒不在护教上，而是体现在他们受西方影响之后所表现出的那种开放的胸襟，那种突破夷夏之见的卓识，其开放意识，是中国历史上空前的。他们与西方传教士们一样，一方面致力于“天”、“儒”适应，一方面排斥中国的其他宗教。

总而言之，明清之际中西双方寻求彼此适应、追求文化沟通成为一时之风气。这种努力，以宗教为起点，但最终收益的是文化交融；形象地说，种的是宗教的种子，开的文化交融的花朵。《天儒印》正是这一过程中极具代表性而又没有引起我们重视的一部著作。

西儒阐经：利安当与《天儒印》

徐光启在 1616 年 7 月，即南京教案期间，向万历皇帝呈《辩学章疏》为耶稣会士辩护时说：“其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心甚真，其见甚定，在彼国中亦千人之英，万人之杰。所以数万里来者，盖彼国教人，皆务修身以事上主，闻中国圣贤之教，亦皆修身事天，理相符合，是以辛苦艰难，履危蹈险，来相印证……”（王重民，1984：431—432）“正”、“严”、“博”、“精”、“真”、“定”、“英”、“杰”是徐光启对西方传教士学识、品德等的肯定；“理相符合”是徐光启对天儒在学理上的认同；而“来相印证”正是对明清间西士传道方式的准确概括。利安当的《天儒印》是这种方式的典型体现。

利安当（1602—1696），亦名栗安当，原名 Antonio a Sancta Maria Caballera，西班牙人，方济各会会士。1618 年入方济各会，1633 年来华。其主要传教地区是山东济南。据说他所授洗的华人达五千人；第一位中国籍主教罗文藻就是他授洗的。（方豪，1988：108—113）致力于沟通天儒的著作，以利玛竇的最为著名，《天儒印》很少有人注意。《天儒印》（又作《天儒印证》、《天儒印正》），现藏于教廷图书馆，其拉丁译名为 *Concordantia legrum divinae cum quatuor libris Sinicis*，若把它再译回汉语则是“天主教义与中国四书对照”。《天儒印》刻于康熙 34 年（1664 年），其时天主教在中国的传教事业正如日中天。天儒交融也达到了高峰。《天儒印》书前有魏学渠序言《天儒印序》及尚祜卿序言《天儒印说》。

魏学渠序云：诸西先生“谈理测数，殚精极微，盖其学与孔孟之指相表里，非高域外之论，以惊世骇俗云尔也”。又云：“顷见利先生天儒印说，义幽而至显，道博而极正，与四子之书相得益彰，则孔孟复生，断必以正学崇之。”这是很夸张的。接着说：“使诸先生生中国，犹夫濂、洛、关、闽诸大儒之能翼圣教也；使濂、洛、关、闽诸大儒出西土，犹夫诸西先生之能阐天教也。盖四海内外，同此天，则同此心，亦同此教也。”这几句极言中西文化之间本无隔膜，纯粹是因为地理的缘故。换言之，孔子生西土，则可为耶稣；耶稣生中土，则可为孔氏。

《天儒印》是一部“纯粹‘适应儒家’之作”，（方豪，1969：210）其写作形式也颇为别致：每段都引《四书》中的章句开头，接着便是用天主教的教理教义规仪来相印证，或肯定之，或附会之，或补充之，或引申之，正如尚祜卿之子王弼所云：“盖略四子数语，而姑以天学解之，是以为吾儒达天之符印也。”（徐宗泽，1989：131）《天儒印》所引章句皆出自《四书》，引《大学》5 处，《中庸》14 处，《论语》14 处，《孟子》4 处，计 37 处。由此可见，《天儒印》之附会儒家是从具体章句出发的，从对具体文句的阐释来挖掘天儒两家的相通之处。

貌合神离：《天儒印》的基本内容

《天儒印》篇幅不长，全篇不足万言。整个著作采用笔记体形式，每段皆以所引儒家语录开头，继而发表著者之感想议论。全篇凡引《四书》37处，又全篇又因此分37段，所以为了论述的方便，本文作者在论及某段时分别给其加上相应的序号。总体上看，《天儒印》主要表现了以下一些内容。

用天主教之“天”附会儒家学说中的“天”。中国哲学中的“天”，在不同的时期不同的思想家那里有不同的内含。殷周时指上帝，是主宰一切的最高的天神：“丕显文王，受天有大命”（《大盂鼎》）；“天命玄鸟，降而生商”（《诗经·玄鸟》）。在孔子那里，“天”有时指主宰之天，即无形天，有时指自然之天，即“形天”：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》），此乃“形天”；“颜渊死，子曰：‘噫！天丧予。’”（《论语·先进》），“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《论语·季氏》），此乃主宰之天。此后，中国哲学中的“天”大体上是沿着这两个方向发展。从“天”这里又生发出许多范畴或概念：天论、天下、天德、天养、天放、天志、天行，等等；总之，“天”在中国哲学中内含最为丰富的范畴之一。明清间来华的西方传教士们，见到中国古代典籍中有如此多的“天”以及“上帝”，眼睛无不为之亮，并在这上面大做文章，竭力要中国人相信，中西本是一家，中西之“天”本是同源。《天儒印》的作者利安当也是这样。他对《四书》中的“天”字特别敏感。但中国之“天”与西方之“天”还是有很大的差别的。从字面上看，中国哲学中的“形天”和主宰之“天”跟英文中 sky 和 heaven 差不多是对应的，但 heaven 同时也有形天之意。而中国哲学中的无形天除有主宰之意外，还有其他许多抽象内含，但利安当往往把这些抽象之“天”一律阐释为天主之“天”。比如在《天儒印》第6段中，他在阐释《中庸》第一章“天命之谓性”时，虽然意识到这里的“天”字与“天地位焉”的“天”字不同，意识到“彼指苍苍者言，此指无形之天”；但是，随即他竟大胆地下了结论，说这个无形之天“即天主是也”；且进而将“性”说成是“天主生成万物，各赋以所当有之性，如草木则赋之以生性，禽兽则赋之以觉且生之性，人类则赋之以灵而且觉生之性焉”。这样一来，“天命之谓性”中的“天命”就成了上帝，“性”就成了造物主的杰作。《天儒印》第14段中述及中庸所引《诗经·周颂·维天之命》中的诗句“维天之命，於穆不已”时，也是采用了同样的方式；他说此天“盖曰天之所以为天也。今人误以为形天……不知形天，特覆盖之一大器具也。故有所以为天者存，所以为天者非，即天主乎？否则，‘维天之命，於穆不已’，岂形天之所有哉？”在他看来，形天之外的“天”，都是天主之“天”，非此即彼。由此业让人觉得，中国的经典似乎是在一代又一代人误解中传递，只是到了传教士来华之时，只是到了他利安当这里，才有了正解。在第24段中，述及《论语·八佾》中“获罪于天，无所祷也”时，利安当认为这里的“天”，既非“形

天”，因为“形天”不过为一“形器”；亦非朱熹注云“天，即理也”，因为“理又为天主所赋之规”；所以，他的结论是“获罪于天”就是“得罪于天主”。李泽厚虽不同意朱熹的注，但另有解释，认为这当中“潜藏着原始巫术中为人所敬畏崇拜的神的遗迹，它直接与人的情感相联系”。（李泽厚，1998：89）较此三家，一执于伦理学，一执于宗教学，一执于社会学。此外，利安当对《四书》中出现的“大哉圣人之道，洋洋乎发育万物，峻极于天”，“豚豚其仁，渊渊其渊，浩浩其天”，“上天之载，无声无臭”等都有阐发，且都与“天主”、“天堂”相联，以证明中西同理，以达到宣教的目的。

《天儒印》的另一个主要内容是从基督教哲学的角度来阐释《中庸》当中的“诚”。“诚”一方面是儒家的道德修养方法；如《大学》所云：“欲正其心，先诚其意。”从另一方面看，“诚”是中国古代哲学的一个重要范畴。子思将儒家道德观念的“诚”，发展为世界的根本性质，认为“诚者，物之终始，不诚无物”。总之，在《中庸》当中，“诚”不仅属于道德范畴，同时也具有认识论和本体论的意义。“诚”是世界的本源，“诚者，自成也”，诚则生物，不诚则无物。具备了“至诚”，就能尽其性，“尽人之性”，“尽物之性”，进而“可以赞天地之化育”，而最终“与天地参”，即朱熹所说，“与天地并立为三”（《四书章句集注》）。“诚”这一世界的根本是永不停止的，“至诚无息”，从而达至“悠远”、“厚博”、“高明”，可以“成物”、“配地”、“配天”；所以，从本体论的角度看，《中庸》当中的“诚”为我们提供了一个世界生成的图式。从认识论的角度看，要真正做到格物致知，就得从“诚”着手：“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。”“诚”与“明”相辅相成；“性”与“教”相得益彰。由此可见，《中庸》当中的“诚”形成了一个逻辑性严密的、形而上的自在世界，但带有浓郁的唯心主义和神秘主义的色彩，甚至认为“至诚之道，可以前知”。《中庸》中的“诚”深深地吸引了《天儒印》的作者利安当，但利安当几乎无一例外地将《中庸》中的“诚”阐释为“天主”。对于“唯天下至诚，为能尽其性”，利安当直截了当地说：“所谓‘至诚’，即天主也。”接着他摆出理由：“盖金石无生，草木无觉，禽兽无灵，人类无全神体，天神无最纯之神体。故就其本性，虽各圆满，然终属有限，不可谓之‘尽’。唯天主则全能全知，全善本性。”《中庸》说唯有“至诚”可以“赞天地之化育”，“诚”是世界的根本；而利安当却认为唯有天主才能“生人……生物……生天地”并赋予这一切以当有之“性”。（《天儒印》第10段）在阐释《中庸》当中“诚者，自成也；而道，自道也”时，利安当也采用了同样的方式；他说：“万物不能自成，俱受成于天主，惟天主则灵明自立，而不受成于万物，故曰‘自成’。天主凡所行为，皆由本性之欲而行其所欲行，绝无有引于先而能导之者，亦无有从于后而能贱之者，故曰‘自道’。”这样一来，处于《中庸》之中心的“诚”就被来自西洋的天主取代了，用天主这个“替身”来重演《中庸》中以“诚”为“主角”的这出“戏”——“凡物有有始有终者，有有始无终者；惟天主无始无终。无

始，是以能始物，而为物之始；无终，是以能终物，而为物之终。故曰，‘诚者，物之终始’。若非天主授物以有，则物岂能自有哉？故曰，‘不诚无物’。”

（《天儒印》第12段）但对于《中庸》“至诚之道，可以前知”和“至诚如神”，利安当采取的不仅仅是“替换”的办法，而是大有补儒的气派；原因是，“天下一切未来之事，虽神人不能预测，惟无所不知之天主能知之耳”；至于《中庸》同章内“见乎蓍草，动乎四体”之说，利氏更是不以为然：“何以推算占卜之伪术而求驾于上主之智能乎？”（《天儒印》第11段）欲补儒之意，呼之欲出矣。另外，《中庸》三十二章说：“唯天下至诚，为能经纶天下之大经。”利氏同样用天主来取代“至诚”，并把它解释为“言惟天主有此力量也”。总之，利安当就是这样阐释《中庸》当中的“诚”的。

《天儒印》除了对儒家的“天”和“诚”作符合天学的阐释外，再一个方面的内容就是《四书》中涉及的其他内容作主观的阐发，以服务于“合儒”乃至“补儒”的目的。比如，《天儒印》第5段在阐释《大学》“汤之盘铭曰，苟日新，日日新，又日新”时，作者将之与基督教的仪式相联系，说：“天学定初入门者，有领圣洗之礼，以圣水洗额，用盘承之。外涤其形，内涤其神。盖令人洁己求进，去旧以归新也。”（《天儒印》第5段）利安当这是用基督教的受洗仪式来附会儒家的洗心革面；质言之，儒家这里是借沐浴之清洗形体来喻指道德品质上的弃旧图新，属世俗界的思想，而基督教之领洗，有去原罪和重生之意义，更针对人的灵魂世界。《论语》的“慎终追远”体现了儒家的孝道思想。按照朱熹的解释，“慎终者，丧尽其礼。追远者，祭尽其诚。”而利安当对此的阐释真可谓异想天开。在他看来，所谓“终”就是“一生死，二审判，三天堂，四地狱”；而“远”则指“一生之所思、所言、所行，虽久远而必有善恶之报也”。（《天儒印》第21段）此外，《天儒印》也表现出明显的“排佛”倾向。利安当引用《论语》“巧言令色，鲜矣仁”来指责佛教。他说：“凡异端邪教，惑人听闻，令人持斋念佛，外面装饰善貌，诳人皈依，都是巧言令色之类，诱人获罪，陷人永苦。”甚至说他教之人乃外着羊皮，心怀豺狼者。

总之，《天儒印》从多方面对天儒两家作了对比或比较，对儒家经典作了独特的阐释，颇具代表性地反映了一个时代的文化对话的特点。

若即若离：《天儒印》的交流范式

王国维尝言：“周、秦之语言，至翻译佛典之时代而苦其不足；近时之语言至翻译西典时，而又苦其不足。”（刘小枫，1995：1）王国维的这句话，表面上看是对的，但深究起来，未必全面。古时译佛典，近时译西典，最大障碍恐不在语言；语言障碍是表面现象，真正的障碍是文化之间的差异。没有一种语言是为翻译异族文化而专门“造就”的，所以我们不应把翻译的难度归咎到语言的头上。如上所言，翻译的难度其症结是在文化的差异性，同样，民族间的交往的“瓶颈”也集中体现在文化上。但文化间的差异性与一致性是相对的；

绝对的相异，只能导致各民族间的沟通的不可能，一切的对话终将徒劳。在如何对待民族间文化的差异性与一致性上，利安当的《天儒印》为我们提供了一种范式。

魏学渠在《天儒印》的序当中所说的那句话很发人深省：“使诸先生生中国，犹夫濂、洛、关、闽诸大儒之能翼圣教也；使濂、洛、关、闽诸大儒出西土，犹夫诸西先生之能阐天教也。”这句话充分肯定了人类在心智理性上的相通性，也是对《天儒印》的比较准确的概括。首先，利安当自认为天儒两家在本质上是趋同的，是可以相互阐发、印证的。他在《天儒印》第 16 段中所引《中庸》“万物并育而不相害，道并行而不相悖”就是他的这种心理的体现，尽管他认为使一切“不相害”、“不相悖”的宰制者是天主。这种对文化上的相容性的认同是《天儒印》的出发点和最终目标。其次，利安当懂得，要实现文化或宗教上的沟通，就必须把握住对方文化的精髓，从儒家经籍入手，并在天、儒之间寻求共同点，就一些重要的范畴或关键词加以阐释，比如对“天”、“诚”等儒家关键词的阐发。再次，利安当对文本的误解、误释可以给文化沟通带来启示。误读、误解、误识是人类文化交往上的正常现象；没有绝对的准确，所谓准确不过是很精致的误读；误解一经人们接受，即成为公理。要指出的是，利安当的误读是以“我”（天主教）为中心的。下面就《天儒印》中出现的一些关键词作些剖析。

正如其标题所示，《天儒印》是围绕着“天”这一关键词来展开的。在不足一万字的文本中，“天”字出现了近 130 次，“天主”出现了近 80 次。在利安当看来，儒家经籍中几乎所有的“天”都指向天主这一个意思。问题出在“无形天”上。“无形天”在中国古代的确具有至高无上的力量，但其内含毕竟很含糊；它大致上具有这样一些特性：非物质的、非人形的、永生不灭的、监视四方的、有无穷威力的、慈悲的，等等。与西方的“天”或天主相比，中国的“天”所缺少的是人格特点，更没有天主或上帝所行的种种神迹，或种种作为，也没有被人们作为一种人格神加以崇拜，不像天主那样向人说话，给人许诺言，并在与人的交往中发生许多故事。就中国方面言，“天”与人的关系是，“天生人、物”，“天”监督人、物，施行赏罚，但究竟如何生，究竟以何种方式监督，有制定了什么规条来施行赏罚，却不知道。而基督教的上帝，跟人类之间有契约，他还明确指示人们如何行动，等等。孔子虽被奉为所谓的儒教的教主，但没有留下像耶稣那样的神迹；相反，“子不语怪、力、乱、神。”（《论语·述而》）总之，中国的“天”还不具备明确的宗教色彩。再就是“诚”。它也十分含混，既有道德成分，又有本体论和认识论的意义。“天”和“诚”广泛的抽象性，在中国哲学中至高无上的地位，使得它们实际上具备某种神圣的色彩。于是，利安当便将基督教之“天”与中国哲学之“天”的“神”连接了起来，并确定为同一个“貌”。学界论及基督教之所以能在欧洲扎根时认为，是欧洲哲学中内含不明的天神给上帝留下了一个“空缺”，虚席以待，待上帝来居住。

由此我们也可以说，中国哲学中身份不够明确的“天”对于天主来说也是虚席以待，抑或是让明清间来华的传教士们钻了空子。

《天儒印》中另一关键词是“圣”字，一共出现了近40次。“圣”在中国古代指具有最高道德的人。《孟子·万章下》说：“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也……”而基督教中的“圣”字往往特指与上帝有关的一切。比如，《出埃及纪》中“以色列中凡头生的，不论人、畜，都成为圣洁”，意思是都为上帝专有；“当纪念安息日，守为圣日”，意思是这一天为上帝专用，等等。利安当在《天儒印》中却模糊了中西之“圣”的内涵界限，从而给中国读者造成中西之“圣”本为一家的错觉。“于是又有书，教以十诫规条，列刊于石，令中古（即古代）圣人，以宣示之。”（《天儒印》第6段）如果从中国文化语境看，那么，尧、舜、禹、孔子等也在其列，与摩西等人为伍；果真这样，不明真相的中国读者当然觉得应该去信利氏所宣传的宗教了。这种所指与能者之间的参差，不仅仅是个语义学上问题，更蕴含了许多文化交往上的启示。

《天儒印》对天儒两家所作的会通所作的工作对于今天东西方文化沟通是极具借鉴意义的。它为我们提供了异质文化之榫的一种对接方式。这种方法，可能是误解性的，可能是策略性的，但它至少提供了一种可能。不但中西之“天”之间存在着“通道”，物理事理人之常情之间更存在着众多的“通道”；我们缺少的是发现。“虽有恶人，斋戒沐浴，则可以事上帝”（《孟子·离娄》），这句中国《四书》上话，跟《圣经》上的表述是何等的一致，利安当发现了，将其“沟通”起来，让东西方的文化气息在这“通道”中往来。再者，利安当所阐释过的“获罪于天，无所祷也”（《论语·八佾》），跟《圣经》中的思想的确有相通之处。《旧约·撒母耳记上》第2章第25节说：“人若得罪人，有士师审判他；人若得罪耶和華，谁能为他祈求呢？”总之，利安当对两种文化文本的阐释方式特点是：既貌合神离，又形神兼备，同时又若即若离。但从今天的研究成果来看，利安当走得并不太远。意大利学者安东尼奥·阿马萨里认为，中国古代的“上帝”，跟犹太圣经中出现了51次的SHADDAI非常相似；（安东尼奥·阿马萨里，1997：5）房志荣先生则说：“儒家论天的终点恰是《圣经》讲上帝的起点。”又说：“以中国文化来看《圣经》，好像久别了的亲人见面，感到十分亲切。”（房志荣，1997：195、209）他们都倾向于认为中西之“天”本相一致。

“没有一位历史学家否认过基督教在罗马帝国的胜利，也没有一位历史学家否认过天主教在大明帝国的失败。”（王晓朝，1997：267）还有一点也不可否认，那就是，这场失败当中所采用的对话方式，却可以让我们在当今世界取得文化交往上的胜利。形象地说，明清间的西方传教士们撒的是宗教的网，捕到的却是文化的鱼。基于此，《天儒印》以及明清间与之相似的著作值得我们认真研究。

参考文献 References

- 朱维之 (1988).《禅与诗人宗教》，见《比较文学论文集》（南开大学出版社）。
- 斯塔夫里阿诺斯 (1999).《全球通史》，吴象婴 梁赤民译（上海社会科学院出版社）。
- 贺麟 (1996).《文化与人生·基督教与政治》（商务印书馆）。
- 费赖之 (1995).《在华耶稣会士列传及书目》，冯承钧译（中华书局）。
- 方豪 (1969).《方豪六十自定稿》（台湾学生书局）。
- 方豪 (1988).《中国天主教史人物传》（中华书局）。
- 王重民 (1984).《徐光启集》（上海古籍出版社）。
- 徐宗泽 (1988).《明清间耶稣会士译著提要》（中华书局）。
- 李泽厚 (1996).《论语今读》（安徽文艺出版社）。
- 房志荣 (1996).《儒家思想中的天与〈圣经〉中的上帝之比较》，见刘小枫、何光沪主编《基督教文化评论》第 5 辑（贵州人民出版社）。
- 刘小枫 (1995).《历代基督教学术文库·总序》，见汉斯·昆著、杨德友译《论基督徒》（北京三联书店）。
- 安东尼奥·阿马萨里 (1995).《中国古代文明——从商朝甲骨刻辞看中国上古史》（社会科学文献出版社）。
- 王晓朝 (1997).《基督教与帝国文化》（东方出版社）。