

# L'inculturation des Jésuites en Chine. Pascal, Leibniz, Voltaire et la querelle des rites chinois

## 耶稣会教士在中国的文化浸礼/帕斯卡，莱布尼茨，伏尔泰关于中国礼仪之争

原文作者François-Xavier de Peretti（法国马赛艾克斯大学哲学教授）

原文发表时间和地点

2016年6月法国普罗旺斯的艾克斯市马赛艾克斯大学文学研究跨学科中心出版的MALICE杂志

译者 何卫东（河南师范大学法语系教师）

关键词/acculturation（文化适应），inculturation（文化浸礼），Jésuites（耶稣会）

我们在此要谈到一个著名的文化交流历史事件：

十六十七世纪耶稣会教士在中国的文化换位思考和由此导致的中国礼仪之争。为了更好地讨论这个问题和这段牵涉到政治经济思想和教理几方面的历史，

我们将使用文化适应(acculturation)这个词来表达个体同化于周围文化环境的传统含义，文化在此处的含义不仅限于学术文化或精神生活，

而是包含习俗/服饰/语言/表达方式/社交礼仪的更广范畴的生活方式的各个方面。两个社会群体或民族之间的文化适应如果是相互的，

就会改变两个族群各自的文化模式。而天主教会传教使命在经历耶稣会士初期成功尝试后最终功亏一篑，

因为此间发生的礼仪之争导致所有在华传教士在1724年被驱逐并无奈开启了一个长时间的中西文化相互隔绝的孤立发展进程

除了重提这些历史事件，

我们认为更有意义的是回顾关于耶稣会教士本土化战略和中国礼仪之争的三种不同立场。这三种立场分别来自近代欧洲三位思想大家帕斯卡，莱布尼茨和伏尔泰，简述如下：

- 帕斯卡对采用中国礼仪的坚决反对，
- 莱布尼茨为耶稣会教士本土化策略的辩护，
- 

最后伏尔泰借批评天主教有发展新教徒的狂热而无宽容心态一事高屋建瓴地捎带点评了此争议

我们从以下六点来讨论：

- 在华耶稣会教士及文化互动
- 文化趋同及文化浸礼
- 礼仪之争的前奏曲
- 帕斯卡所属冉森教派的严守戒规
- 莱布尼茨对耶稣会教士的支持
- 伏尔泰的不是结论的小结

## 在华耶稣会教士及文化互动

在讨论中国礼仪之争这个问题之前，

有必要先简要地回顾一下传教士来华的历史背景。耶稣会教士们在伊格纳斯德罗约拉于1539年创立耶稣会之后不久就沿着葡萄牙海外贸易据点果阿和澳门东进，继1542年进驻果阿，1549年进驻日本后，很快就派员前往中国。尽管我们不像耶稣会教士企图使人忘却那样否认十四世纪在北京曾经有过一个大主教区，天主教那时并没有真正在华得以传播，那个大主教府系当时教皇和法王圣路易委托方济各会作为使节驻蹕后而建，并未起到传播福音的作用，而且在明朝成立后不久的1369年就关闭了。所以我们应当承认是耶稣会教士们真正开创性地完成了这项耐心的考虑周到的将天主教持久地传入中国的使命。

担负此项使命的中流砥柱是1552年10月6日生于意大利马切拉塔，1610年5月11日去世于北京的利玛窦，他属于最早一批来华学习中国语言和文化的传教士，也是他缔造了中国教会并以令人钦佩的耐心和坚韧不拔的毅力将其发展壮大。他用了十八年的时间才找到机会被引荐入宫并获取皇帝的赏识和善待，由于没有前车之鉴，

要完成这项广种薄收，充满挫折和摸索，时喜时悲的拓荒者的事业，用这么长时间来进行文化适应是必不可少的。举个例子，利玛窦和他的战友罗明坚认为在当地传教就应该穿着当地人的服饰，于是就毫不犹豫地穿上僧人的袈裟。但事与愿违，因为他们不知道当时的和尚多是些缺乏修养的粗鲁之辈，

所以他们当时在中国也被如此看待。看到事与愿违，为了从装束上给自己从新定位，他们这次就决定改着文人装束，这肯定比不伦不类的袈裟好，也自然成为他们走向成功的第一步。

随着时间的推移，再加上他的坚持不懈的努力，利玛窦渐渐作为一个大学问家被认可。说到坚持不懈，我们不能忽视各种阻力，保守势力的恶意诬陷和致命的告密行为，这些敌意有时是出自对天主教教义的反対，有时是在一个传统势力根深蒂固的国度里出于对新生事物本能的排斥，抑或是对他们是否有凭借着宗教外衣散布离经叛道思想这类政治目的的怀疑。利玛窦学会了利用一些士大夫对科学特别是数学、天文学以及地理知识的高度兴趣来消弭阻力。

他巧妙利用了把中国放在中心位置的地球仪来使中国人了解世界别的角落，

他用中文编写了数学、天文学和伦理学书籍以及钟表和乐器的制造手册。当时中国人特别是皇帝们对来自欧洲的新工艺表现出浓厚兴趣，以至于从十八世纪起耶稣会教士来华前都要学一门手艺，比如玻璃匠，钟表匠，铜艺刻花匠等等。

在宗教领域，利玛窦运用孔夫子的智慧和学说来向中国人谈论天主教的上帝。他首先宣讲儒家学说中和基督教义相通的内容。

这种通过借用和诠释外国典籍传教的方式使人联想到公元纪元最初几个世纪里基督教教义传播者首先使福音书与阐释柏拉图和亚里士多德的古希腊思想衔接，前后贯通后再谈及圣宠显灵救世的做法。1601年利玛窦成为首位受邀进宫的欧洲人，来到万历帝身边成为他最宠爱的儿子的科技老师。

同时他也向西方传播孔子学说，一个世纪后就有了著名的法国耶稣会教士们的【奇异书信集】，这是耶稣会教士们在1702至1776年间写的关于中国，中东，印度，美洲的34卷年度总结报告书信集，部分卷册译成了德语、英语、意大利语和西班牙语，这些文件原来是为评估已完成的任务和估测使团今后需要而作为内部材料使用的，但实际上起到大众传播媒介的作用。除了这些出版物，在华传教士和身处欧洲的科学家和文人们也有频繁的书信来往，传教士们的见闻成为欧洲名副其实的东方之窗。

正是因为利玛窦的前期努力，在华耶稣会教士们有了数学家和天文学家的好名声，南京留守朝廷司礼监才于1613年向皇帝上书要求委任他们来改革中国历法，维吉尔皮诺则在1906年出版的另一本书里阐述了耶稣会教士在科学方面收到的极高评价，我们从中发现不少历史信息，特摘录如下：

汤若望神父和大臣们保持着良好的关系，皇帝也对他十分欣赏；  
1636年他在皇宫附近设立火炮铸造厂以帮助明军更有效地对付已经交战多年的满洲军队。这些火炮并未挽救明朝灭亡的命运，  
但清军获胜后继续像明朝皇帝一样善待他；  
并让他于1645年出掌钦天监，1653年获通政使头衔，如同伏尔泰所言，满清征服者遵循了被征服者明朝的惯例。[\[1\]](#) 第二年，清帝决定不再使用回历而改用西洋历。

我们看到，因为作为数学和物理知识，且不谈其形成过程，至少其内容是普世性的，所以科学素养给了耶稣会士在华生根发芽起到了不受朝代更迭影响的重大作用。据柏应理神父写的【耶稣会神父索引】一书，从1551年到1681年间，耶稣会一共派遣来华教士105人，这个由很少人主导的文化与思想远征不应使我们忘记，对主导此项事业的人来讲，双向的文化适应只是传播天主教的一个手段。耶稣会士这种文化适应也伴随着另一个效应，即由耶稣会教士范礼安(1539-1606)所定义的导致中国礼仪之争的天主教中国化文化浸礼进程：

当时被称为本土调整的文化浸礼乃耶稣会士的核心策略，主要表现在哪些方面呢？

我们将其中一些原则和策略归纳如下[\[2\]](#)：

a) 排在第一位的是学习当地语言和文化。

b)

事业成功的关键不仅在于学习一种对欧洲人来讲非常难的语言和文化，而是在于展示一种对当地文化真诚的兴趣和尊敬，甚至是崇拜。

c)

除了这种文化沉浸策略，还使用了对耶稣会这个从事教育的兄弟会来讲是老本行的在其所属

学院内宣讲东西方经典著作的直接教学方式。

比如在澳门于1593年就开办了圣保罗学院，成为远东教会培训中心，而即便是在法国，该会首所类似院校也是1603年才在拉佛莱矢创立的。

d) 文化浸礼以培养当地人做教士为本，第一次圣职受任典礼是1601年在日本长崎举行的。

e) 将圣经故事翻译成汉语、日语和印度次大陆各语种。

f) 在不违背基督教信念的前提下尽可能容纳当地习俗。

## Acculturation et inculturation 文化适应与文化浸礼

从人类学含义理解，文化适应是包含在神学性质的文化浸礼措施里的。客观地讲，如果说耶稣会士文化浸礼的实践和理论形成可追溯到十六世纪，

文化浸礼一词当时并不存在，而是近期才有的感念。这个理念是由耶稣会教士提出的，为了最终反驳多明我修会提议而由1645年教皇英诺森十世、1669年教皇克莱芒九世和1704年克莱芒十一世下达的三次谴责而出现的。

其实文化浸礼一词首次出现于1953年比利时鲁万的耶稣会士皮埃尔夏尔发表在新神学杂志第75期的一篇题为【传教史和文化适应】文章中，然后被另一位比利时耶稣会士约瑟夫马松在1962年同一杂志第84期里被重新引用，在1974至1975年召开的耶稣会第33届全体代表大会认可并界定了此概念，并由耶稣会总干事在形成的【上帝对民众的箴言】文件第五条中谈及，并提交给1977年召开的罗马主教会议并获得采纳，总干事的定义是这样的：

文化浸礼是指基督教的人生和箴言在某个具体文化区域的化身，使得不仅这种体验得以用相关文化自身因素表达，做到这点仅仅是表面适应，而且此经验得以转化为既是标准又是统一力量的启迪原则，可以改变和重造这种文化，成为新创造的源泉[3]。

所以对基督教箴言来讲，它不仅仅是穿着另一种文化的外衣隐蔽前进，而是着墨深远的步骤和意图，可以说是立意消化一种同产生基督教理念的犹太和古希腊语义范畴迥异的文化，将其改造后产生一种如同基督教文化当地微调版的新文化。

文化浸礼定义里有文化互动的暧昧性，是建立在尊重当地文化但要改变及超越它的基础之上，是一种在某些方面加以保留同时加以改变的手段。教皇让保罗二世在1979年10月16日即位周年文告里以及随后的给各地主教的多次通谕里重新提及此教理，

确认这是一种带有优先权的双向文化互动，力图适应对方文化的目的是最终影响及支配其适应对象的文化。一开始看起来是这种双向的文化的接触与交流似乎更对土著文化一方有利，但实际上形势逆转最终变为对基督教文化更有利。这种文化互动经验看起来似乎是一种简单而灵活的丰富双方文化的策略，并不强调一种文化对另一种文化的支配地位，但在本质上则是非均衡的。这种主导了文化浸礼的非均衡性在今天天主教会的教义里比当时早期耶稣会士阐述的更频繁也更明确。

当文化浸礼起源于传教士们的一种策略时，难道它还会有别的指望吗？

从公元381年君士坦丁堡主教会议起，教会就采用了来自古希腊语带有普世含义的*Katholikos*这个词来称呼自己，当这个自称有普世价值和文化的团体的意图同倾向性同多元文化定义和跨文化互动最终难以匹配时，你还需要感到吃惊吗？

当然不会。从这个角度看，如果即便有多元文化的考量也只是在初始阶段，因为最终是要把上帝的子民统一在信奉一个共同信念的大教会之下。所有的民族都将被号召像一个人一样共同建设普世教会，因此天主教会首脑让保罗二世合乎逻辑地写道：

«将福音书具体体现在土著文化中同时将这些文化引入教会生活» (*Slavorum apostoli 斯拉夫圣徒*, 21),

或者文化浸礼«意味着活生生的文化价值观被基督教所囊括的个人转型，以及基督教在不同人类文化类型里的生根发芽» (*Redemptoris missio 传教救世*, 52).

## Préalables à la querelle des rites 礼仪之争的前奏

十七世纪时路易十四决定向中国派遣一个颇具数学造诣的耶稣会教士使团时，政治和商业利益考量同文化科学交流产生了交集。尽管葡萄牙因不愿意看到法国越俎代庖经过印度来远东传教而使尽伎俩，教皇还是在1659年任命了帕吕和朗贝尔德拉莫特两位法国主教担任中国及邻国宗座代牧主教，路易十四对此表示支持并通过其驻教廷大使表达了他对教皇克莱芒九世的愉悦和感激。法王和国务大臣柯尔贝尔实际上希望为法属印度公司在远东同葡萄牙、荷兰和英国的商业竞争中助一臂之力，法国不愿意任由新崛起的英荷两家借葡萄牙国力衰落在远东趁机造势，而传教团和商人们的进军同贸易定居点的建立是并行不悖的。1679年以帕吕神父为首的传教使团遵教皇之命抵华标志着法国和罗马联手接替葡萄牙因军事和财政力量不足而难以继续印度和远东传教使命的开始。但是后来事情变得错综复杂，既然这些法国神甫不接受果阿葡萄牙主教和各地现有的教会的管辖而直接听命于教皇，这也意味着他们本人和下属也同时摆脱了法王的世俗管辖权，这并非路易十四所希望看到的。

这个问题可以非常具体的方式从无论属于哪个国籍和修会的从普通传教士到宗座代牧主教的如下宣誓效忠词里看出：

教皇对全球子民灵魂的精神指导有着绝对独立和至高无上的权威，他不必获取包括各国国王在内的任何身份的信徒或非信徒组织机构的批准和同意，来排遣工作人员到尚未教化的中国、越南、暹罗及其相邻省份宣传基督教 [4].

- 如果说所有教士都抗议这种绕开各修会而绝对听命于教皇的敕令，只有耶稣会教士因对二十多年前开始时曾经合作过的法国籍宗座代牧主教们完全失去信任而更进一步寻求法国国王的支持，这样就在柯尔贝尔的支持下诞生了不经教廷批准而由路易十四派遣在世俗方面只听命于他而在精神方面只听命于耶稣会的有数学专长传教士的计划。这样法兰西王国就和耶稣会联手公开同在向远东派遣传教士问题上排除国王和各修会权威的宣誓效忠敕令作对。科学特别是数学交流需要成为路易十四向中国派遣传教士，涉足本来教廷认为是自己专控的精神领域禁脔的借口。这是1681

年的事，因为派遣精通数学的耶稣教士的时机很难找，再加上柯尔贝尔1683年去世了，此项计划的实施后延了。

此间发生了法国驻暹罗使馆耶稣会教士和其他修会传教士之间的争论事件。对外传教会的传教士成功地在越南和老挝取代了耶稣会士，获取了暹罗传教的专控权，并开始进入以前只有耶稣会士成功闯入的中国。耶稣会和对外传教会对远东传教的专控权的争斗几年前就已开始，两个修会在暹罗使馆内的争执是中国礼仪事件的先奏曲。应暹罗宗座代牧主教的要求，路易十四同意派遣一个由绍蒙骑士负责的使团以便达到两个目的：

宗教的拓展和法国驻暹罗主要从事香料贸易的贸易代表处的设立。路易十四实际上也想顺势找到多年来寻觅的向中国派遣数学家耶稣会士的机会。这是1685年的事，耶稣会士和对外传教会士尽管是竞争对手，却坐同一条船来到暹罗。

然而驻暹罗使团的派遣是国家高层对形势严重误判的结果：

路易十四受到蒙蔽认为暹罗国王准备皈依天主教，

这完全不符合实际情况。这个误判正是对外传教会的错误情报导致的。耶稣会教士就利用这个棘手的处境向法王写了一份奏折阐述了当地实际情况。于是在一种互相憎恨的气氛下两个修会开始了唇枪舌战口诛笔伐，通过互相揭短来争夺对教廷、法王以及绍蒙和拉鲁拜尔先后两位法国驻暹罗大使的影响力，这一切首先是为了各自教义精神上的利益，但也不排除甚至更是为了政治外交和商业利益。1688年在暹罗的耶稣会士塔沙尔在此争执中更前进了一步，要求法王和教廷干脆从暹罗驱逐对外传教会，

理由是该会应对在当地造成的传教混乱以及大批当地人因此而疏远教会的情况负责。如果对外传教会受到了应得的儆戒性处分，耶稣会就会收回对外传教会创立的教区。但是这些争执都局限在上述地区，两修会总部高层不但不是始作俑者，还打算息事宁人，并于1689年签署了16条的和约。

## **La querelle des rites chinois 中国礼仪之争**

Le seul avantage que le P. Tachard obtint au terme de son ambassade en Europe fut la suppression du serment pour les Jésuites, mais le pape refusa d'accorder, comme le lui demandaient le P.

Tachard et le Général des Chrétiens de l'Orient, la suppression des Missionnaires et des vicaires apostoliques

塔沙尔神甫在回欧洲述职期间获得的唯一成果是取消了耶稣会士的宣誓誓言，但教皇不仅拒绝了塔沙尔神甫和东方基督教会总干事取消宗座代牧主教和对外传教会的要求，还于两年后将驻扎在暹罗的宗座代牧主教管辖权延伸到中国[5]。中国礼仪事件就不可避免地发生了，因为暹罗1688年发生了革命，所有外国人都被驱逐，两个修会在暹罗的争执随即转移到了中国。这次，无论是法国国王还是教廷的指令都无法平息已经扩展到耶稣会分别同嘉布遣兄弟会、多明我会、方济各会以及海外传教会的所有层次的怒火，新教各抗议宗和冉森派则幸灾乐祸地隔岸观火。在法国和欧洲五十年来无人质疑的礼仪之争老话题，突然引起欧洲舆论界的热议，引入所有神学问题辩论中，并就赞成与反对耶稣会的立场众说纷纭，各持己见。

中国礼仪之争其实在印度已有马拉巴尔礼仪之争的先例，五十年前对外传教会发现一个耶稣会士诺比利神父为了适应印度民众的心理脱下教士的黑袍换上当地土邦王公的白袍而大呼离经叛道。诺比利神父受到果阿主教的谴责后在其自辩信中解释了他为何穿当地王公服装，这同当年利玛窦在中国放弃袈裟改着士大夫装束其实是一个道理。同当地精英着装一致是为了避免被他们歧视，当受到当地学者和有权势者尊重时，当地普通民众也会尊重你，你说的话有人听，自己也会因别人愿意同你交流而感到颇有成就。这种根据当地情况作的调整是成功传播福音的必要条件。除了看似简单的服饰问题，耶稣会教士尤其明白了在东方谦卑和清苦并非个人品德的保证，道德地位和社会地位是密不可分的。因此，根据地位等级而获取的头衔和荣耀被看作是道德高尚、人品出众和能力杰出的外在表征。

其它修会则没有这种体会细腻的处事方式，他们无论是在美洲和中国还是在中东和印度，都坚持穿着僵化的普世制服，处事也事事谦卑。尽管这样做导致愿意皈依的人数不多，但他们认为这比耶稣会士那些不真诚的轻而易举的皈依更真诚。对耶稣会士的主要批评还不是这个，而在于指责耶稣会士对异教徒礼仪过度让步而失去信念，忘记良知检测，自我反省和静修这些基本义务，而让诸如科学和艺术的世俗考量取代了他们的使命的精神感召。耶稣会士则反驳说传教并非局限于使人皈依，还要了解中国读书人的理念，以便与其展开辩论来驳倒那些不利于基督教义传播的学说和信条。对耶稣会士来说，一个好的传教士不了解自古以来从未间断的顶礼膜拜已经熏陶了中国所有社会和行政结构的孔夫子学说是难以想象的。从正面攻击儒学不仅是无知的表现，也是会失去传播福音机遇的无端的疯狂和不谨慎行为。谁会为了赢得一个民族的灵魂而去攻击该民族崇尚无比的精神和信条呢？

所以耶稣会从1673年起就为其传教士开设了儒家思想简介和译作评论。

在耶稣会看来，儒家学说是一个道德学说，可以很容易地与之妥协互动，因为它没有偶像、庙宇、精神领袖和教士，也没有集体或个人的祈祷，而只有一个连皇帝也要做的对老天爷的尊崇和敬意。多明我修会和方济各修会则不这么看，认为这是对基督徒来讲难以容忍的迷信，在他们看来，祭祖典礼也是如此。我们看到他们的这种不宽容导致他们在1637年就被第一次驱逐出境。

祭祖仪式问题比祭孔更棘手，佛教徒、儒教徒和道教徒都遵循此礼。在这里也是一样，正面抨击祭祖在一个建立在从最弱势到最强势的社会各阶层都遵循家族崇拜的秩序上的社会里如同自我毁灭；耶稣会竭力将祭祖礼阐释为一种平民礼仪而非偶像崇拜。

除了祭孔和祭祖，第三块绊脚石描绘了中国礼仪之争的语义范畴，那就是如何把DIEU翻译成汉语：天？天主？上天？这个问题要从语义学还是教理观点上把握好都非常复杂。

在这三个问题上，耶稣会独自面对那些不愿作任何变通，不愿作任何灵活解释，也不愿作任何让步的其它各修会进行了论争。

## **Le rigorisme janséniste de Pascal 帕斯卡的冉森派的严守戒规**

将这场神学性质的争论引入公众领域的是帕斯卡在【致外省人信札】一书第五封里，受阿尔诺德【耶稣会的宗教道德】一书的启迪对耶稣会道德放任松懈和信仰操行理论的抨击。帕斯

卡(1623-

1662)火上浇油地在1656到1657年写的共计十八封信的【致外省人信札】的第五封里，就中国礼仪之争写了些什么呢？引文如下：

就这样在被询问他们在道德方面进步的证据时，耶稣会士回应道在这个钉在十字架上的上帝被看作是疯子的国度里，他们取消了十字架，只宣传得到荣耀的耶稣而不宣传受难的耶稣：

就像他们在印度和中国允许基督徒偶像崇拜时做的那样，通过作弊掩盖耶稣受难的真相，只把耶稣当作玉皇大帝和孔夫子一样顶礼膜拜，多明我派格拉维纳神父已经批驳过此举，托马斯乌尔塔多在他以菲律宾方济各会的名义献给西班牙国王菲利普四世的【信仰的烈士们】这本西语回忆录第427页也为此作证，以至于教廷福音传播枢机主教会议不得不禁止耶稣会士在任何借口下搞偶像崇拜，同时禁止向受教民众掩盖耶稣十字架上受难真相，违者将被革除教籍，并要求在此决定被传达前暂停任何受洗仪式，命令他们在他们的教堂内树立钉在十字架上的耶稣像，就像卡泊尼枢机主教于1646年7月6日颁布的会议敕令上写明的那样。

对这段文字可作如下评语：

a)

它对信仰操行理论的批评发展到对屈从中国礼仪的批评，而中国礼仪正遭受两个方面的抱怨，一是耶稣会士们根据质问者不同而给与不同答案的礼仪通融，二是因为钉十字架被认为是疯狂之举而导致忽视耶稣受难而只展示耶稣的荣耀的退让行为。

b)

这场争执在帕斯卡笔下远非如此单纯，它的指责从对道德松弛方面不动声色地转移到对包含着把普世人罪过放在自己身上以解脱大众上帝之子带迦受难的神秘性基督教核心赎罪理论的严重扭曲方面。这就从道德领域进入神学领域，从外部范畴进入到基督教传播的核心理念。依据是这样的：

耶稣会教士已经准备好做出一切妥协，一切让步，直到核心问题，而不再仅是在基督教道德方面。

c)

我们至少可以说帕斯卡不够谨慎，至少是不够客观，好像准备向四面八方开枪。当他说耶稣会士在印度和中国允许偶像崇拜，他阐述的不是事实而是一些敌视耶稣会的理解和判断。不知道是不是出自帕斯卡本人的信息，把的确属于偶像崇拜的玉皇大帝和思想大师孔夫子相提并论好像有些故意胡闹，因为他知道孔夫子在欧洲鲜为人知，绝大多数读者会毫无保留地接受尊孔礼仪同偶像崇拜的混淆。

d)

最后，因为文章的目的是为支持冉森派领袖阿尔诺德反对教廷，帕斯卡就打着教廷的旗号反教廷，多次提及教廷负责福音传播的枢机主教们为反对耶稣会士而发出的命令和革除教籍的威胁。他在此处触及了痛点，亦即教廷内部的分歧和罗马是否还有权威性这样的重大问题。

这段评论文章虽然短却十分重要，因为他把原来严格限于神学领域的中国礼仪之争问题向外扩散，把它当作冉森派信徒同耶稣会信徒进行无情地斗争的一种手段，中国礼仪成为成为冉



森派对耶稣会展开大批判的有罪因素和凭据。耶稣会方面则通过干练而勇敢的勒泰礼埃神父的声音来反驳，他质疑对方就探讨中国礼仪事件获取的信息来源，辩护说如果问题出现在中国，是因为对手们利用了耶稣会士是在那里的唯一的欧洲人群体，因此很难找到客观的证人来使人相信他们的立场的合理性。

## **Le soutien de Leibniz aux Jésuites** 莱布尼茨对耶稣会的声援

在帕斯卡就中国礼仪问题进行批判的同时，我们再来看看十七世纪另一位科学和哲学界大人物的态度，他就是莱布尼茨(1646-

1716)。他是同时代所有哲学家当中很早就有对理解中国有持之以恒的兴趣，并努力反对问题简单化的人。尽管他是德国新教徒，却支持法国国王和耶稣会士的立场。他认为无论从理性思考还是基督教在亚洲生根的角度，欧洲和中国的关系会改变人类历史进程中的很多东西。他很快就认识到对中国礼仪的谴责会导致基督教传教士被从中国驱逐，从而使传教这个伟大事业中途流产的危险，对这点他的确没看走眼。在他看来，祭孔和祭祖既非宗教仪式也非偶像崇拜，因为既无个人祈祷亦无神职人员代为祈祷，它们只是世俗性质的尊重和感恩的表达方式。

这就是他在1697至1699年也许是写给阿尔诺德神父的拉丁文陈情书【民间祭孔礼仪】里辩护的主要观点。

1697年莱布尼茨发表了【来自中国的新消息】。这是一个文集，收录了1692年中国皇帝的宗教宽容诏书，就耶稣会士暨天文学家南怀仁神父的一本著作写的书评，三位在华耶稣会士写给莱布尼茨的新建，沙俄出使人员1693至1695年的中国见闻，还有耶稣会士白晋为呈献给法王而写的【中国皇帝康熙传】，里面将康熙比作东方的路易十四。此书有个前言，也许以前言为借口，莱布尼茨在里面阐述了他对中国的情感，中国与欧洲千丝万缕的联系和福音传播现状。

在这本书里，莱布尼茨很公开地支持耶稣会士，他想让欧洲了解他们的传教进展和他们用于驾驭中华文明的才智。除了为他们辩护，另一个意图则是在中欧之间和东西方之间搭建桥梁，以便让欧洲人开始了解这个他推崇的包含着古老智慧、诸多学艺、精神价值和精美习俗的文明[6]。莱布尼茨希望有一天知识和文化时尚的交流成为双向，中国学者来欧洲教授阅读和阐释中文古籍的方法。两种文化的知识综合有助于推动全人类的社会进步，这就是他寄予希望的我们今天说的文化互动。这是我们各方道德、精神和文化财富的双倍增值，每种文化也会通过了解对方进步过程扬长避短而赢得时间。

在教义上莱布尼茨认为让一个民族皈依并不需要改变其文化，亦即在道德上要反对不宽容行为，在人类学上就是为传教士们的文化浸礼原则辩护。奥拉托利会教士马勒博朗氏曾在1708年写的【一个基督教哲学家和一个中国科学家的对话】里把存在着一个万物之源的太极的中国传统思想误会成是和斯宾诺莎一样的无神论思想，而莱布尼茨却认为中国传统理念和基督教思想是兼容的，前提是运用辩证法思维从一个新的角度来看待两种思想体系。换句话说，在莱布尼茨眼里恰恰相反，中国古代玄学或自然宗教学说和启示宗教并无矛盾。为了证明此点，莱布尼茨展示和重构了隐含在中国将近三千年传统信仰中的形而上学，他为此获取有关

信息的来源是公开出版的【学者日记】[7]

(利玛窦的继任人龙果巴尔迪、萨尔佩特里和方济各会教士安托万德圣玛丽写的论文)

。莱布尼茨就此主题的研究和思索可在1716年1月回复法国摄政王顾问雷蒙的信中找到，雷蒙曾于1714年10月12日写信向他咨询对中国哲学思想的想法。这封【关于中国自然神学的演说】的信是一篇实实在在的关于上帝，精神和灵魂以及两种思想体系结构对比的哲学小论文[8]。

同当时主流意见相左，莱布尼茨认为中国人既非唯物主义者，亦非无神论者。他认为中国人信仰一种唯灵论，他们的自然神学承认存在着和欧洲人构思的上帝相对应的一个存在。莱布尼茨在他认为无法回避有产生物质并对物质发生作用的超验本原存在的中国创世纪概念里寻找证据。他在下述事实中隐约地感觉到对这种本原存在的肯定，即中国人观察到这个世界有一种作用于物质上的和谐，正因为这种和谐在编排物质，它就无法被简单归纳为物质，也无法在物质中找到起源。换句话说，物质本身是无法找到用和谐的方式组织它并给它以生命活力的本原的，而中国人承认存在着一个是有形和无形的事物的产生根源的永恒的非缔造的无穷的初始本原：理。这个概念可以有两种对立的诠释，对把中国人看作无神论者的人，它指的是没有积极原则的被动的世间万物。在莱布尼茨这样的想驳斥这种无神论指责的人看来，它说的是跟第一种诠释正相反的上帝本身。

为了支持他的第二种诠释的论断，莱布尼茨建议先从气这个概念以及气与理的关系考量来理解[9]。

气是一种由理产生的难以捉摸的以太状的可塑性的物质（我们可以往古希腊阿纳柯西梅尼的空气上想），理可以从气中创造出各种各样的东西。气就是一种可以接受诸如一个起源、一个原因（亦即理）的结果的规定性的物质容器

。自此，就像批评中国人都是无神论者的那些人那样，不承认在中国思想中理作为先验性、精神性和创造性的原则的存在，就等于混淆了原则和其规定性，混淆了原因和结果，混淆了最高始发精神和物质。理就成了使万物有生命力的普世原则，也就是我们常说的世界的灵魂。当然，中国人想象的理无不与物质有着一定关系，但它可以被理解成物质的隐德莱希即圆满完成，当作来自物质之外的根本潜能。同样，在个体存在里，各个单独的理联合起来形成主体并作为其运动的原则来行事。至于其它诸如太极，上帝和天主等和西方的DIEU一词有关的汉语用词，莱布尼茨认为是被从角度不同或从不同宾词考量的同一个存在的感念：

即必然原因，潜能和意志。这时候，使中国人皈依基督教应从使他们皈依到他们自己的祖先和自己的传统思想开始，使其放弃来自印度佛教，放弃在近代中国和近代欧洲肆虐的唯物主义和无神论。鉴于只有使他们自我回归才能使他们进入基督教，那么采纳中国礼仪不仅没有偶像崇拜或异端的意味，而且成了必须做的事。通过寻找中国自然神学已经丢失但曾有过的意义，莱布尼茨使哲学皈依成为可能，并使哲学皈依成为宗教皈依的预备课程。通过显示中国传统自然神学与上帝显灵教义相吻合，莱布尼茨认为尽管他们目前还不是基督徒，将来是完全有可能成为的，而即使成为基督徒也无需放弃自己的信仰和文化传统。这里最有意思的是莱布尼茨为宽容构筑了一个哲学基础。

## Voltaire en guise de conclusion 伏尔泰的权宜小结

我们以伏尔泰1751年出版的【路易十四的世纪】这部历史著作中关于中国礼仪之争的第三十九即最后一章【中国礼仪之争，这些争论如何导致基督教在中国被禁】来作为结论。伏尔泰选择用一整章作为历史学家重提中国礼仪之争来为太阳王世纪的伟大杰作结尾并非中立无辜或无足轻重

，古斯塔夫朗松有一定的理由在此章中看到作者通过其收尾章节的特殊地位来展示或者说揭露根据伏尔泰本人看来这个比伯里克利，凯撒和奥古斯都的世纪或十五世纪意大利文艺复兴初期更【伟大的从未有过的开明世纪】发生的【美好统治的小厄运】[\[10\]](#)。在历史学家的伏尔泰笔下，郎松说他看到了理智驱逐狂热的象征性实例，滑稽的是理智在这里成了中国人的特权而狂热则是那些顽固僵化拒绝适应中国文化的天主教徒们的专利。如果说抨击针对的是教会以不宽容，充满狂热和政治考量玷污了这个人类理智思考和健康的哲学的完善化的伟大世纪，那么他就本应进行一下道德说教（见伏尔泰引言末），他说：

因为对我们的精神才智的担忧，我们用了十七年来就我们宗教上的某些问题进行讨论还不够，又需要把中国人的信仰问题引入我们的纠纷。

他补充说：

教皇克莱芒十一世派遣了一个特使去了中国，他选择了安条释大主教托马斯马亚尔图尔农。大主教1705年才到达中国，此前北京朝廷并不知道罗马和巴黎正在对它进行审判，事情是如此荒谬就好比圣马力诺共和国自报奋勇担当奥斯曼土耳其帝国和波斯王国的仲裁者。

下面这段叙述用一种粗犷的笔调描述了一个面对那些缺乏机智和随机应变，愚蠢自负，最关键还特别无知的法国教士们显得善良宽容、大度、有耐心、条理清晰的中国皇帝：

康熙皇帝一开始充满善意地接待了图尔农大主教，当教皇特使的翻译们和皇帝说正在他的帝国里传教的基督徒们互相之间意见不一致而该特使就是来结束这场清廷闻所未闻的争论时，可以想象皇帝的惊奇了。教皇特使使他知道除了耶稣会士之外的其他所有传教士都谴责清帝国的旧习俗，

他甚至怀疑中国皇帝和文官们都是只相信实体上苍的无神论者。他补充道如果圣上愿意听的话现在有一个非常有学问的科农主教可以来做解释，这时皇帝听到在他的帝国里有主教就更吃惊了。而读者们看到宽宏大量的中国皇帝呈现出如此的善意，允许科农大主教来皇宫里说他统治的国家的宗教习俗甚至他本人的不是时也一定会感到吃惊。科农主教被引入宫内，他只会很少一点中文。皇帝问他认不认识御座上方写的那四个大字，他只认得两个；

但他说皇帝本人写在匾额上的敬天两个字的意思不是尊敬上天的主宰，皇帝通过翻译耐心的向他解释该词意思恰恰正是如此，并放下架子进行了长长的分析解释，以说明向死者致意的礼仪的合理性。大主教不为所动，人们可以相信耶稣会士在宫里比他更有可信度。按大不敬罪皇上是可以判他死刑的，却仅满足于将其驱逐出境。

这一切带来什么结果呢？

通过来向皇帝宣告他还不知道的内部分歧，教会自己给自己降低了可信度，自我贬低了想传播的福音。这也引起了朝廷对在华欧洲人各修会内斗和批评中国传统一事的越来越多的关注，并发现广州商人内部有很多互相憎恨的教派。换句话说，朝廷发现了基督教会内部天主教和抗议宗新教之间的互不宽容。150年来耶稣会士艰苦努力赢来的信誉和基督教在华公开传教许可被毁于一旦。康熙死后雍正帝1724年即位时，一切都改变了。

处于对公共秩序和民众利益的综合考量，这位皇帝下令禁止基督教在华传播：

我们知道正是在这个时候各修会因意见相左产生的争执导致基督教被从越南剔除；同样甚至更激烈的争执也在中国发生了，使各地衙门对这些来传播基督教却内部又对教义理解不一致的欧洲人感到不安。人们又了解到在广东有荷兰人瑞典人丹麦人英国人，尽管都是基督徒，却看起来与澳门的葡萄牙人信的不是一个教。所有这些考量的汇总使朝廷决定禁止基督教传播，该禁令是1724年1月24日下达的，里面没有玷污贬损宣传，没有严厉惩处措施，也没有丝毫对传教士冒犯之词：禁令甚至希望皇上保留那些有用的数学家传教士。皇帝批准了禁令，并以诏书名义决定由专门官员悉心陪伴将传教士们送到澳门，不许有任何侮辱之词。

这就是伏尔泰有关中国礼仪之争的章节的尾声：

我们看到玩分裂的游戏从来就没有赢家；宗教对别人的不宽容最终导致了宗教本身遭受打击。这两个结论值得我们今人深思。

[1] Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Québec, Les classiques des sciences sociales, site web : <http://classiques.uqac.ca/>, p. 22.

[2] Pour approfondir cette question voir notamment Jack B. Hoey, « Alessandro Valignano and the Restructuring of the Jesuit Mission in Japan, 1579-1582 », *Euletheria : A Graduate Student Journal*, vol. 1, 2010 ; Frédéric Tinguely, « Le monde multipolaire des Jésuites », in *La Renaissance décentrée*, actes du colloque de Genève des 26-29 septembre 2006, Genève, Droz, 2008, pp. 61-73.

[3] Pedro Arrupe, « Lettre aux Jésuites » (14 mai 1978) in *Écrits pour évangéliser*, présentés par J.-Y. Calvez, Paris, Desclée de Brouwer et Bellarmin [« Christus »], 1985, pp. 169-170.

[4] Cité par Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Québec, Les classiques des sciences sociales, site web : <http://classiques.uqac.ca/>, p. 47.

[5] Pour plus de détails voir *id.*, p. 96.

[6] Selon Leibniz, L'Europe ne dépasserait la Chine que dans le domaine de la méditation, des matières spéculatives, des abstractions intellectuelles séparées de la matière, mathématiques et métaphysiques, d'une part, et dans l'art militaire, d'autre part, qui répugne aux Chinois comme toute forme de sauvagerie. Mais globalement, la Providence a placé aux deux extrémités du même continent les deux formes les plus abouties de la culture et de l'ornement du genre humain. Car les Chinois égalent les Européens sur le plan technique et les surpasse sur le plan politique et éthique ; voir *Novissima Sinica*, « Préface », dans Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*,

*plus plusieurs écrits sur la question religieuse de Chine*, présentés, traduits et annotés par Christiane Frémont, Paris, L'Herne [« Bibliothèque des mythes et des religions »], pp. 58-59.

[7] Le *Journal des sçavans*, devenu plus tard *Journal des savants*, est le plus ancien périodique littéraire et scientifique d'Europe. Le premier numéro parut à Paris le 5 janvier 1665, sous la forme d'un bulletin de douze pages annonçant son objectif de faire connaître « ce qui se passe de nouveau dans la République des lettres ». Supprimée en 1792, sa publication reprend en 1816, sous son nouveau nom, et perdure depuis.

[8] Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois, plus plusieurs écrits sur la question religieuse de Chine*, présentés, traduits et annotés par Christiane Frémont, Paris, L'Herne [« Bibliothèque des mythes et des religions »], pp. 77-143.

[9] Nous suivons volontiers ici la présentation faite par Christiane, *Id.* pp. 21-31

[10] *Voltaire*, Paris, Hachette [« Les grands écrivains français »], 1906, p. 116.