

## 西班牙来华传教士闵明我的中国宗教观

魏京翔

(对外经济贸易大学外语学院)

**摘要:** 作为十七世纪西班牙著名的来华传教士和人文学家, 闵明我特别关注中华帝国的宗教思想问题。在其所著《中华帝国历史、政治、伦理与宗教论集》(*Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*, 以下简称《论集》)第二卷、三卷、四卷皆有对中国各类宗教形式的专门研究和评述, 尤其是他不仅注译了儒家的经典文献, 还将来华耶稣会士龙华民神父的未刊手稿《论中国宗教的若干议题》一文由拉丁语译入西班牙语并收录进《论集》, 成为是书第五卷。本文试图以这四卷的内容为基础, 尽量展现闵明我对中国宗教思想的认知, 以求进一步探究闵明我的汉学思想。

**关键词:** 闵明我、中国宗教观、《中华帝国历史、政治、伦理与宗教论集》

**作者:** 魏京翔, 博士, 对外经济贸易大学外语学院讲师; Email: [weijingxiang@uibe.edu.cn](mailto:weijingxiang@uibe.edu.cn), 电话: 18810954416

闵明我<sup>(1)</sup>在向西方阐释中国宗教信仰时提供了丰富的信息, 他对中华帝国详尽描摹的手法符合十七世纪下半叶欧洲来华传教士的总体叙事风格, 与耶稣会士曾德昭(Álvaro de Semedo)或卫匡国(Martino Martini)的中国宗教论述模式相近。<sup>(2)</sup>闵氏之所以能向西方提供如此丰裕的中国思想和宗教信息, 除了他本身的传教职业需要外<sup>(3)</sup>, 也与一个条件和一个目的有关。首先, 学识渊博、颇通中文的闵明我能够大量运用中外文献中蕴藏的真知灼见, 这是他得以展开论述的先决条件。在《论集》中, 闵明我不仅直接引用了许多西方拉丁文作家(以基督教学者为主)的著述, 而且译注、征引了大量儒家学说的格言警句(以《四书》为主)及某些流行于明末的道家、佛家观点。其次, 在当时大的宗教背景下(欧洲和中国), 闵明我及其所属的托钵修会始终与耶稣会处于竞争甚至对抗的状态, 而来华耶稣会又基本垄断了“出口”欧洲的中国知识, 因此, 闵明我很有可能借由《论集》内的中国宗教叙述来表明他个人(或者来华多明我会), 在中国“礼仪之争”问题上的立场, 以达到使欧洲读者不“偏听”耶稣会的目的。<sup>(4)</sup>

---

(1) 闵明我(Domingo Fernández de Navarrete, 1618-1686)是弗朗西斯科·德·卡斯特罗和玛利亚·纳瓦雷特的女子, 出生于西班牙佩涅阿费埃镇, 属现今巴利阿里多利德大省管辖。1635年12月8日, 闵明我发愿加入多明我会; 1648年7月抵达西班牙菲律宾圣玫瑰经传教省; 1659年9月25日抵达澳门后进入中国大陆并进行传教活动近十年; 1686年2月16日, 闵明我病逝于圣多明戈岛。闵明我学养深厚, 著述颇丰, 代表作有《中华帝国历史、政治、伦理与宗教论集》Domingo Fernández de Navarrete, *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarchia de China*, (Madrid: Imprenta Real, 1676) 和《中华大帝国传教士古今争辩》Domingo Fernández de Navarrete, *Controversias antiguas y modernas entre los misionarios de la gran China* (Madrid: 1679)。作为西班牙来华多明我会士, 闵明我不仅是十七世纪西班牙汉学的集大成者, 亦是西班牙汉学的一代宗师。

(2) 唐纳德·F·拉赫 Donald F.Lach, 《欧洲形成中的亚洲》Ouzhou Xingchengzhong De Yazhou [Asia in the Making of Europe], 朱新屋Zhu Xinwu译, (北京Beijing: 人民出版社Renmin Chubanshe [People's Publishing House]) 2013, 第181页。

(3) 十七世纪欧洲来华传教士(无论耶稣会或其它托钵修会)都必须在研习中国学术思想(尤其是儒家学说)上做出努力, 这是他们在华正式传教前的必要准备工作。

(4) 闵明我在《论集》内对中国宗教的论述似乎不能完全阐明他在“礼仪之争”中的立场, 所以他回到罗马后著述了《争辩》, 以专门讨论中国的宗教和仪式问题。这也得到了他本人的证实, 试举一例: “这里说明的是一个较为重要的问题, 即中国的异教徒是否可以获得救赎, 或这本身值得怀疑吗? 在《争辩》中, 我将对此展开长论, 并解释中国的异教问题”。参见: Domingo Fernández de Navarrete: *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarchia de China*, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.90.

## 民间宗教

与前辈或同时代的来华传教士相比, 闵明我在叙述中国本土宗教的类型时, 采用了二分法予以表征。除了详述以下将要分析的三大主流教派(儒、释、道)外, 他还谈及了中国社会中存在的某些传统宗教信仰, 认为它们不仅保留了本土的宗教实践, 还为三大“主流宗教”(主要是儒教和道教)提供了“养分”。闵明我曾坦言, 论述这些民间宗教的难度比儒、释、道大的多, 因为它们不仅具有地域性(南北方的民间信仰不同)和阶层性(城市与乡村的民间信仰不同)差异, 还时常与三大教派相融合, 处于中国宗教的“灰色地带”。在闵氏这里, 中国的民间信仰被定义为“模糊的宗教”(religión difuminada), 它们与主流的教派紧密地结合在一起, 以至于无法“自成一格”(sui generis), 也正是这种宗教上的“调和主义”使得闵明我很难认清中国民间宗教的本质, 从而只能笼统地说:“火神庙、马神庙、还有中国人叫做龙王庙(Lung Vuang)的水神庙, 看起来都一样”。<sup>(5)</sup>

闵明我以西方观察者的视角描述了中国南部乡村地区盛行的占卜习俗<sup>(6)</sup>并精确地描述了“风水”(Fung Xui)<sup>(7)</sup>对中国人的重要性。此外, 作为中国“礼仪之争”的积极参与者, 闵明我在评价了中国自古以来对祖先的崇拜<sup>(8)</sup>、对自然事物的遵奉<sup>(9)</sup>、拜神赐福的礼仪和数不胜数的迷信行为后, 得出了这样的结论:“毫无疑问, 普通百姓很容易堕入迷信, 所有人做事前都会卜问吉凶, 以便确定是否还要继续行事”。<sup>(10)</sup> 为了证明中国社会中广泛存在的迷信行为, 闵明我提供了丰富的事例, 尤其是对“灶君”信仰的描述, 堪为代表:

这位名叫李少<sup>(11)</sup>(Li Xiao)的王爷<sup>(12)</sup>(Regulo)给炉灶献祭;也就是说·他向那位虚假的厨房之神祈求幸福和长命百岁·甚至说服了皇帝信奉这个偶像。他对皇帝说·如果您侍奉这位神灵·他就会为您带来延年益寿的良药·并把点石成金的秘方告诉您。自此以后·这种迷信在中国愈演愈烈。因此·直到今天·中国人对于炉灶和厨房都怀有很高的敬意。首先·他们非常注重做饭之处的干净整洁·绝不会在厨房或靠近的地方做不雅之事;其次·如果有人在那里小便·会被认为是极大的不恭和亵渎·因为这种行为糟蹋了灶神司命的地方”。<sup>(13)</sup>

依上述引用, 我们可知闵明我对中国民间宗教的洞察细致入微, 不仅录其传说, 而且对其社会意义也有一定评价。事实上, 闵氏对中国民间的“泛神信仰”描述远不止此:为了有利于农业收成, 中国人会焚香

(5) Ibid., p.81.

(6) “所有的庙宇都有两根硕大的占卜卦签(casteñetas), 上面写着几个对他们来说很神秘的字。他们首先向偶像多次跪拜, 然后把那些挂签一次次地抛在地上, 直到出现他们想要的结果。之后, 他们会查阅钉在墙上的黄历(Kalendarios), 调整自己的计划, 以便所求之事能有善终。”(Ibid., p.56);“在收获大米的时节, 有许多人赶到稻田里, 为收割者演奏祈福的音乐;北方在收获小麦时也一样, 他们用手中的粮食支付演奏者的表演”(Ibid., p.59)。

(7) “有不少人善于发现安放墓葬的幸运地点;他们观察朝南向的地势, 以便找到能够与(虚假的)地下龙脉相接的方位。这种地方可以为子女、孙辈及所有的后世子孙带来财富和荣耀, 这就是所谓的风水。”(Ibid., p.59)。

(8) “大舜(Xun)是第八位皇帝, 也是第一位修建庙宇祭祀祖先的帝王”(Ibid., p.94);“可以感受到中国人对祖先的祭祀是非常隆重的, 没有一个活着的人能够配享这样的荣耀, 皇帝不行、任何其他高贵的人也不行”(Ibid., p.108)。

(9) “中国人对于天空、大地、鸟鸣、狗吠、梦境及其它许多事物都有极为虚幻的信仰”(Ibid., p.56);“在太宗(Tai Zung, 即朱棣)即位的第三年, 发生了严重的旱灾:皇帝身穿粗布衣服, 脚踩麻鞋, 前往一座庙宇。他在那里向山峦、河流的神灵的献祭:白天暴晒在烈日之下, 晚上则睡在地上”(Ibid., p.114)。

(10) Ibid., p.56.

(11) 《史记·孝武本纪》:“是时而李少君亦以祠灶、谷道、却老方见上, 上尊之”。故此可知, 此处“李少”实为汉武帝崇信的方士李少君。参见司马迁Sima Qian:《史记》Shiji [The Historical Records], (北京Beijing, 中华书局Zhonghua Shuju [China Publishing House], 2014, 第1084页。

(12) 按西班牙语Régulo, 译为“王爷”。但李少君虽贵为武帝宠臣, 却从未封王, 这里是闵明我误记。

(13) Domingo Fernández de Navarrete: Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.94.

祭拜雨神<sup>(14)</sup>；太阳、月亮或星星都对应着不同的神位<sup>(15)</sup>；每座城市都有自己的守护神，百姓也时时向他们献祭<sup>(16)</sup>；祭拜火神、马神或其它类似神灵的庙宇<sup>(17)</sup>... ..至于他不厌其烦地记述这些民间宗教实践的目的，笔者认为还是出于巩固他在“礼仪之争”中的立场，因为“关于这些神灵，耶稣会神父早已有过很多争论，方济各会和本会的神父们也为此辩论过”，但它们究竟属于一般性的社会约俗，还是带有明显的迷信色彩，各方始终莫衷一是，闵明我应该是希望通过《论集》来传达自己的一家之言。

闵明我对中国民间信仰的叙述除了事例丰厚外，还常常将在华了解到的民间宗教元素与其它主题混合在一起，其记录方式也多呈现出分散、不关联的特点。因此，《论集》的读者必须对它们进行重新归纳，才能应对这种非系统性的叙述模式。这种没有任何专门章节框架的处理方式，应该与闵明我常年在华的漂泊生活有关，从福建到浙江、从北京到广东，旅行的颠沛流离只能使他零散地记录下沿途的百姓信仰，无法也无从更深入地研究它们。<sup>(18)</sup>闵明我试图在《论集》中囊括彼时中国宗教的全景，以表明在此广大的疆域中，民间宗教与主流宗教互相影响、同化，彼此的界限亦不明确。

## 二、主流宗教

与民间宗教相比，闵明我对中国主流宗教 (religión popular) 的阐述则系统的多，他向西方世界展示了一系列“有组织的” (religiosidad organizada) 宗教传统、宗教礼仪和宗教偶像。所谓“有组织的”宗教信仰，即闵明我在《论集》中明确指出的中国三大“教派” (sectas)：(1) 由孔子创立的儒家学派；(2) 道教，尊老子为鼻祖；(3) 佛教，信徒为佛陀 (Foe) 的追随者。<sup>(19)</sup>博闻强识的闵明我对每个教派奉行的主要仪式、主要的献祭偶像、庙宇的组成元素，甚至其主要的道场所在<sup>(20)</sup>都进行了记录。当然，他在描述时并非平均用力，儒家学说和佛教是他关注的重点。《论集》的第三卷、第四卷和第五卷集中体现了闵氏的儒学观。他不仅翻译、评注了儒家的经书典籍，还特别强调了皇帝在“有组织的”宗教中所起的作用，认为皇帝已将自身与国家性的宗教联系在一起。虽然闵明我没有言明国家性的宗教是什么，但显然与儒家学说有密切关系，因为中国的天子注定要成为儒家教义的表率。与佛教相关的内容主要出现在第二卷，其篇幅虽没有介绍儒家学说的多，但传递的信息更加系统有效。关于道教，闵明我似乎兴趣不高，对其介绍仅停留在初级阶段。

虽然上述三大教派的起源、教义和仪式各不相同，但在闵明我的眼中，它们依然具有诸多共同性：(1) 都有高度的组织性和巨大的信徒基础；(2) 被大明政府和百姓广泛认可；(3) 各自的创立者威望极高；(4) 都有大量记载本派教义的经书典籍；(5) 这三大教派都具有偶像崇拜的性质，它们与基督教传统没有任何关联。也正是基于此，我们得以较为清晰地总结出闵明我对中国宗教的叙事脉络：创立者的生平、基本教义、教派主要偶像和对庙宇的描述等。接下来，笔者将依次回顾闵明我对中国主流宗教的记述和剖释，以求初步廓清闵氏的中国三大宗教观。

(14) “如果五月不下雨，就会开始斋戒、祷告和祈福，这是令我十分惊异。”(Ibid.)

(15) “伏羲 (Fo Hi) 是第一个用动物之血祭天的人。此后，中国就总是祭祀天、太阳和月亮。”(Ibid., p.93)。

(16) “在同一时期，(汉)武帝 (Vü Ti) 的一位使臣 (Embaxador) 名叫威武 (V Vü) 的，极为庄严地修建了一座偶像庙宇，取名城隍 (Ching Hoang)；意思是城墙、壕沟的守护者，或者城市的守护天使 (Angel tutelar de la Ciudad)”。(Ibid., p.94)

(17) Ibid.

(18) Ibid.

(19) 值得注意的是，闵明我虽然广泛地注释、分析了中国的儒、释、道三教，但他从未使用西方通行的术语来指称它们，即Confucianismo, Budismo和Taoísmo。

(20) “... ..达摩 (Ta Mo)，中国著名的偶像，他主要的道场在湖广省 (Provincia de Hu Kuang) 的武当山 (monte llamado Vu Tang Xan)。在这里，他面朝石壁，整整九年陷入冥想... ..” (Ibid., p.86)

## 1. 儒教

与同时代的欧洲来华传教士一样, 闵明我 将中国的儒家学说称之为“文人的教派”(Secta de los Letrados), 并真切地指出它是中国三教(儒、释、道)中历史最悠久的派别, 其信奉者亦是该国的文人学子。<sup>(21)</sup>尽管没有在《论集》中 断言, 但闵明我深知儒家学派的“教义”支配着整个中华帝国的运作, 在国家治理上, 更是明王朝的根本基石, 因此他将儒家的文人称为“那个帝国最有威严、最崇高的人”。<sup>(22)</sup>依据《论集》的内容, 闵明我对儒家学派的 分析大略可分为三条主线。其一, 闵明我对儒家至圣先师孔夫子(Kung Fu Zu)的记述;其二, 对孔子及儒家学说的评价;其三, 借助自己(或他人)翻译的儒家学说, 评述中国的儒家学说和其创始人 都与西方的基督教没有任何联系, 更遑论儒教是天主教在华传播的助力因素。在这一点上, 凸显了闵明我对待中国“礼仪之 争”的立场。

### 孔子生平

在论述孔子起伏的一生时, 闵明我将许多带有神话色彩的轶事与中国史籍载录的孔子事迹结合起来, 颇具亦真亦幻的色彩。关于传奇, 闵氏在《论集》中曾记述“一头独角兽嘴衔一册玉书先立于颜氏<sup>(23)</sup>(Ien Xi)身前, 后吐书而出。书上写着: 纯洁之子, 迥异常人, 当来定当成王(Principe)”<sup>(24)</sup>, 这明显与中国民间“麒麟献书”<sup>(25)</sup>的故事相一致;此外, 他还提及了孔子著成儒家典籍后“跪受赤虹”的传说——“七十一岁, 孔子著述完儒家教理后回到家乡。他仰望北方天空, 斋戒祈祷, 忽见一道彩虹化为透明的金玉落在他手上”<sup>(26)</sup>——只是没有说到黄玉上刻有“孔提命作, 应法为赤制”的字样而已。至于他以中文史料为依据所作的论述, 则可信的多。闵明我正确地指出“(孔子)曾经勤谨正直地治理过某些省份, 但在六十岁<sup>(27)</sup>时, 他因(鲁国)政府的堕落、贫贱和卑劣而卸下所有官职, 开始周游这个帝国(Imperio)。他向所有人宣扬道德与自然正义(rectitud natural);孔子曾受到凌辱, 甚至虐待, 但他都以平和之心视之: 甚至有人说, 他越在逆境之中, 越是甘之如饴;当他被赶出某个村庄时, 索性盘坐在一棵树下, 欢快地弹起随身携带的琴具”。<sup>(28)</sup>通过这段叙述, 我们可知闵明我对孔子后半生的遭遇了如指掌, 并且间接地向欧洲读者表明孔子的政治生涯成就不高, 不仅在衰败的鲁国受到排挤, 在其它国家中亦无法施展抱负, 但他个人对孔子的乐观精神应当是满心钦佩的。

当然, 作为十七世纪欧洲人的著作, 《论集》关于孔子描述的偏差亦在所难免。闵明我曾写:“金尼阁神父在第一卷第五章<sup>(29)</sup>将此人<sup>(30)</sup>的生辰记作上帝之子出世前551年。我则遵循该会<sup>(31)</sup>其他神父们的意见,

(21) “我认为, 儒教(la Literaria)是中国本土最古老的教派, 其追随者是学子(Estudiantes), 这一点处处皆知”。(Ibid., p.53)

(22) Ibid., p.51.

(23) 即孔子生母颜徵在。

(24) Ibid., p.130.

(25) 麒麟玉书: 孔子未出生时, 家门口有只麒麟口吐天降之书, 上书:“水精之子, 继衰周而为素王”。孔子的母亲感到很奇怪, 就用绣绂系在麒麟的角上, 隔了两夜才离去。孔子的母亲怀孕十一个月才生了孔子。

(26) Domingo Fernández de Navarrete: Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.131.

(27) 按照鲁定公十四年(公元前496年)孔子开始与弟子周游列国计算, 他应当是五十六岁。

(28) Domingo Fernández de Navarrete: Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.131.

(29) 这里提到的金尼阁著作应作为1615年出版的拉丁文版《基督教远征中国史》Jidujiao YuanZheng Zhongguoshi [De Christiana expeditione apud Sinas, suscepta ab Societate Iesv], “他生于公元前551年, 享年七十岁”。参见利玛窦Limadou:《耶稣会与天主教进入中国史》Yesuhui Yu Tainzhujiao Jinru Zhongguoshi [De Christiana expeditione apud Sinas, suscepta ab Societate Iesv], 文铮We Zheng译, (北京Beijing, 商务印书馆Shangwu Yinshuguan [the Commercial Press]), 2014, 第22页。

(30) 即孔子。

(31) 即耶稣会。

确认孔子在救世主 (Redeptom) 降临前645年诞生”。<sup>(32)</sup> 依据《春秋公羊传》所载, 孔子生于鲁襄公二十一年十一月庚子日<sup>(33)</sup> (公元前551年9月28日), 因而此处确为闵明我的误记。颇为有趣的是, 美国史学家唐纳德·拉赫 (Donald F. Lach) 在其所著《欧洲形成中的亚洲》(Asia in the Making of Europe) 中曾声称“与金尼阁、曾德昭相比, 17世纪晚期的作家—卫匡国、纽霍夫、达帕、闵明我、柏应理、李明等—给出了更多有关孔子的描述。他们提到, 孔子出身于公元前551年”<sup>(34)</sup>, 则属于对闵明我错误的“误读”了。

### 对儒学的整体评价

闵明我深知孔子是儒学的至圣先师, 是中国文化的核心人物, 他的思想统治着整个中国社会的历史和现实。因此, 在大明帝国之中, 祭祀孔子的庙宇比比皆是, 以至于“旷古及今, 在传授智慧的学者之中, 无人能望其项背”。<sup>(35)</sup> 至于儒学的教育目的, 闵明我曾说: “孔子及其全部的教义均旨在培养好的管理者 (Governador)。他的原则和基础在于个人要懂得自我约束, 并能安排好他的家庭; 善于持家的人, 将知道如何治理一个王国; 而善于治理王国的人, 将知道如何平衡一个帝国, 并使其长治不衰”。<sup>(36)</sup> 这段话充分表明闵氏对儒家学说在治理中国社会、构建古代中国政治思想的主导性上有深刻的认识, 也正是基于此, 他将大部分与儒家学派有关的描述都纳入了《论集》第二卷《中国政府的运作模式, 结构体系, 社会阶层划分及其值得铭记的历史特征》(Del modo y disposición del gobierno, del Chino, de sus sectas, y de las cosas mas memorables de su historia) 之中。闵明我对儒家“三纲五常”<sup>(37)</sup>、劝进学业<sup>(38)</sup>、君主修德<sup>(39)</sup>等论述的分析将在第五章第三节进行阐释, 这里不再赘述。

纵观《论集》, 闵明我一再赞扬儒家的行为方式, 因为他坚信这些做法与基督教义的要求十分相似。<sup>(40)</sup> 他毫不怀疑“儒家学说在中国具有的权威性完全可以媲美《福音书》(Evangelios) 对我们的教化”<sup>(41)</sup>, 这样的比较, 笔者认为闵氏应当不全是从宗教影响的角度出发, 更重要的是强调了它们(儒学和天主教)所具有的、规范各自社会思想、行为及人际关系的统治性。

(32) Domingo Fernández de Navarrete: Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.130.

(33) 《春秋公羊传注疏》: “九月庚戌朔, 日有食之。冬十月庚辰朔, 日有食之。曹伯来朝。公会晋侯、齐侯、宋公、卫侯、郑伯、曹伯、莒子、邾娄子于商任。十有一月庚子, 孔子生”。参见公羊高Gongyang Gao: 《春秋公羊传注疏》Chunqiu Gongyangzhuan Zhushu [Biography of Gongyang and its Significance], (北京Beijing, 北京大学出版社Beijing Daxue Chubanshe [Peking University Press]), 1999, 第29页。

(34) 唐纳德·拉赫 Donald F.Lach, 《欧洲形成中的亚洲》Ouzhou Xingchengzhong De Yazhou [Asia in the Making of Europe], 朱新屋Zhu Xinwu译, (北京Beijing: 人民出版社Renmin Chubanshe [People's Publishing House]) 2013, 第175页-第176页。

(35) Domingo Fernández de Navarrete: Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.81.

(36) Ibid., p.139.

(37) 闵明我认为中国社会关系的连接从根本上是靠五种“秩序”来维持的, 即“君臣有义、父子有亲、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”, 而作为道德规范的“五伦”, 实际上浓缩了儒家学派的全部社会伦理精义。客观地说, 闵氏的判断是较为准确的, 只是他混淆了“五伦”观念的提出者并非孔子而是孟子的事实。

(38) “学习后不反复地思考, 很快就会遗忘, 就像以前那样无知。只思考不学习, 甚至妄想结果与精妙的义理一致, 是不可能的, 它只会让人迷惑并不断犯错”。参见Domingo Fernández de Navarrete: Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.132.

(39) “孔子说, 如果皇帝得到臣民的爱戴, 那他将拥有帝国; 如果他失去这份爱戴, 他讲丢掉皇冠。因此, 君主必须关切第一点, 努力获得美德”。(Ibid., p.133)

(40) 例如, “孔子说: ‘上至帝王将相, 下至黎民百姓, 都必须以美德立身, 以良习度日’。多么令人钦佩的教化。上帝也说过: ‘要圣洁 (Estote Sancti)。良善是所有人之责任, 尤其是那些因其地位和职务而成为臣属和底层人 (inferiores) 榜样的人更要严苛地遵守’。”(Ibid., p.133)

(41) Ibid., p.131.

## 闵明我的儒学观及其与“礼仪之争”

闵明我在《论集》第五卷对意大利来华耶稣会士龙华民的遗稿《对上帝, 天使, 灵魂(这些是中国人对“上苍之主”、“鬼神”和“理性的灵魂”的称呼)及其它中文名讳、术语争论的简要回答, 以便使居留中国的神父们在研读之后, 能将其意见呈送给驻澳门耶稣会远东视察员, 以此廓清在传教时能采信 of 中文词汇》(*Respuesta Breve, Sobre las Controversias de el Xang Ti, Tien Xin, y Ling Hoen, (esto es de el Rey de lo alto, espíritus, y alma racional, que pone el China) y otros nombres, y términos Chinos, para determinarse, quales de ellos se pueden usar esta Christianidad, dirigida a los Padres de las residencias de China, para que le vean, y imbién despues su parecer al P. Visitador de Macao,* 以下简称《简要回答》)进行了全部的翻译(拉丁文—西班牙文), 通过引用、评注龙神父的著述, 闵明我集中表达了自己对儒家学说的理解以及关于中国“礼仪之争”的立场。有鉴于闵明我对儒家义理的深入钻研, 仅凭本节内容是无法将其全面涵盖的, 故而笔者只从闵明我对宋明理学—尤其是“理”、“气”、“太极”等哲学范畴—的理解出发, 初步探讨他的儒学观, 以期管中窥豹。

### “理”

与耶稣会来华传教士龙华民神父一样, 闵明我也认为中国人“无法想象纯粹虚无(*puro nihil*)的存在, 更不知晓无穷伟力<sup>(42)</sup> (*poder infinito*) 能从无中创造万物”<sup>(43)</sup>, 但儒教的思想家相信“一定有一种先于万物而永恒存在的第一动因(*causa*), 它是万物的根由和本原”<sup>(44)</sup>, 即儒士们崇信的“理”(Li)。正是有了“理”这个第一本原, 中国人坚信“无中只能生无(*ex nihilo, nihil fit*)”, 故有始者必有其终, 而终又复始。由此产生了所有中国人都信纳的观点: 这个世界终将结束, 然后再生出新的”。关于龙华民记载的这段儒家“循环创世说”, 闵明我在其评注中说他也曾多次读到过, 并援引德国天主教神哲学家大阿尔伯特的观点, 称古希腊哲学家恩培多克勒的“天动说”是“中国人教授的”, “中国人与曾经的欧洲人有着共同的错误”。<sup>(45)</sup>此外, “中国人同样笃信, 这种第一动因是无尽的实体(*entidad infinita*), 永不朽坏, 无始无终”, 在闵明我的笔下, 中国人将“理”视为包罗万象的主(客)观原理或实体, 它“没有生命、不含知识、毫无权威(*autoridad*), 是纯粹的、寂静的、精妙的, 透明的, 无形无体的”。<sup>(46)</sup>虽然“只能依靠理智才能感受它, 就像我们口中的精神实体一样”<sup>(47)</sup>, 但实际上, 无论龙华民还是闵明我, 都认为儒家的“理”“不具备精神性, 也没有要素”<sup>(48)</sup> (*elementos*) 的那些主动或被动的品质”。<sup>(49)</sup>

由上述可知, 闵明我虽然没有完全继承利玛窦关于儒家理学温和唯名论本质的判断<sup>(50)</sup>, 但他们在否定“理”作为外化的抽象性本体所具有的宗教可能性上完全一致。“我认为, 是否可以用‘理’来表达我们上帝的想法, 可能会进入某些人的思想, 因为它被赋予了太多尊贵的属性, 以至于只能与我主上帝相应。但龙华民神父却指出, 在这些徒有其表的尊称背后, 藏匿着‘毒蛇’和‘邪恶的利维坦’, 因为归根结底, 所谓‘理’不过就是我们所说的原初质料”。<sup>(51)</sup>在此, 闵明我认为儒学中的“理”与基督教神学中更为抽象的“本体”或“

(42) 类似于基督教中“大能”的概念。

(43) Domingo Fernández de Navarrete: *Tratados historicos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.260.

(44) *Ibid.*

(45) *Ibid.*, p.262.

(46) *Ibid.*

(47) *Ibid.*

(48) 此处似指古希腊关于世界物质组成的“四元素说”。

(49) Domingo Fernández de Navarrete: *Tratados historicos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.260.

(50) 孙尚扬 Sun Shangyang: 《基督教与明末儒学》*Jidujiao Yu Mingmo Ruxue* [Christianity and Confucianism in the Late Ming Dynasty], (北京Beijing, 东方出版社 Dongfang Chubanshe [Oriental Press]), 1994, 第84页。

(51) Domingo Fernández de Navarrete: *Tratados historicos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.279.

本原”决不能混为一谈。原初质料是混乱无章、排列无序的，它既不能形式化也不能具象化，只能如闵明我所言，周而复始地无意义循环。

### “太极”

关于“太极”，龙华民引用《性理大全》卷26第9页所说，认为它“始终如一，不增不减”是“宇宙创生和消亡的根源与起因，是天、地、人及世界万物生生和销尽的本因”。<sup>(52)</sup> 龙氏还说，既然中国人认为“太极”与“理”一样没有生命、智慧和威权，并且也会在循环中不停地创生和消亡，那它就绝不是永恒不灭的精神实体，更不可能是基督教的上帝。闵明我也把“太极”看作是与“理”相同的范畴，认为它的实体也是第一原理，它与“理”唯一的区别只是形式不同而已。他还赞同利玛窦神父和艾儒略神父将“太极”认定为“原初质料”的观点<sup>(53)</sup>，认为它是“理”在其所创的万物身上有所为时的另一种称呼。“理”偏于寂静的一面，而“太极”则重于创造的一面，它是造化宇宙和天地人的完成者。<sup>(54)</sup>总而言之，在闵明我眼里，“太极”与“理”就是同一个事物，只是针对不同的对象具有不同的称谓，或者说是以不同视角观察到的同一物罢了。

### “理”和“气”的关系

闵明我在《论集》第五卷引用龙华民的叙述时说，“依据这个教派，‘太极’蕴藏于‘理’中，宇宙万物皆出于‘太极’，它是原初质料；‘原气’(ayre primogenio)，即万物的直接物质(materia proxima)，也出自‘理’。‘理’生‘五德’，仁义礼智信。‘理’与‘原气’相合，化生出‘五行’及其它全部有形之物(figuræ corporales)”。<sup>(55)</sup>由此可见，在闵明我这里，“气”出乎“理”，“理”虽本身并无所为，但在产生“气”或“原气”之后，开始有化生天地万物的大作为。

#### 关于“理”、“气”、“太极”三者的关系

关于这三者的关系，龙华民神父有一段扼要的论述：

中国人设想·从无限的原初质料‘理’中·自然生发出‘气’·‘气’经过五种变化·最后凝聚成万物·但是在无穷的‘理’内部·存在一个完满有限的圆球·即‘太极’·它也被称为“混沌”(Hoen Tun)·意指万物化生前的状态。<sup>(56)</sup>

依照闵明我对龙华民神父这段文字的评注，“太极”应是无穷的“理”所孕育的完美无瑕的凝练形式，它虽然“混沌”，但却包含了流出万物的一切质料。而“气”作为“运动”的“理”，从第一原理中产生，是创生万物的直接质料，比“理”更具物质性和可变性，有浓淡、动静和冷热的变化。<sup>(57)</sup>

至此，闵明我借龙华民之笔，较为清晰地论述了“理”、“气”、“太极”这三个儒家学说(理学)关键词语之间的相互关系：“理”是本原，“太极”出自理，“气”乃是“理”化生万物的手段。闵明我不仅对这三个概念的差异和联系加以界定，还试图在三者之间建立一种结构模式，这充分体现了他具有的经院哲学思维模式。总之，在对待宋儒理学的问题上，闵明我与龙华民的立场保持一致，统一持有批判的态度。

(52) Ibid., p.280.

(53) Ibid.

(54) “孔子在解读《易经》时，以如下文字开始对太极展开确切说明：太极生两仪(包括五行元素)，两仪生四象，四象生八卦。八卦即象征着天、地、人，而这(天地人)三才创造世界万物”。参见Domingo Fernández de Navarrete: *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.262.

(55) Ibid., p.267.

(56) Ibid., p.260.

(57) Ibid.

关于闵明我与中国“礼仪之争”的关系，这又是一个极大的论题。如前文一样，笔者仅以闵明我对待天主教“Deus”一词的中译态度，来扼要说明他在对待这一中西文化交流史上著名公案的思索。关于这一方面的深入研究，笔者将留待未来。

为了维护基督信仰的纯一性，闵明我明确反对以中文的“天”或“上帝”作为拉丁文“Deus”一词的对译。他认为“天”或“上帝”这两个词的中文含义无法囊括“Deus”所蕴含意义的丰富性和抽象性，不但反映不出“Deus”所包含的道成肉身的那种人格神的特征，更要害的在于根本无法表达出“Deus”所包含的那种“三位一体”的超验性。他引用了龙华民神父在《简要回答》一文中的开篇词以表明自己的态度：

首先·大略是二十五年前·中文里的“上帝”(即“上苍之主”)一词开始进入我的视野·并刺痛了我的心·在研习了孔子的《四书》之后——就像所有传教士进入中国伊始所习惯的那样——·我渐渐地发现儒教的注经学家们赋予“上帝”的各种阐释与天主教的“神圣本性”(Naturaleza Divina)不仅无法相容·甚至是矛盾对立的·但因必须从本会前辈神父那里接受“上帝”即是“我主”(nuestro Dios)的观念·我将上述疑虑搁置一旁·思忖或许是某些儒士犯了错误·就像那些不认同古代儒家教义的离经叛道者一样·怀着这样的观点·我在韶州度过了来华后的头十三个春秋·没能与寓居其他教区的神父们商讨我对“上帝”的看法·而我本该这样行事的。(58)

从这一段话，我们可以看出，早在闵明我之前，耶稣会士龙华民神父就已经不赞成把“Deus”译成“上帝”，只是鉴于利玛窦的权威(59)，一直没有把这个疑虑果断地提出来。此外，闵明我还认为并不是中国的后儒们犯了错误，与之相反，先儒和后儒是一脉相承的，中国人自古以来就没有对基督教的认识，中国人所说的“上帝”充其量也就是理学家所说的“气”，也就是万物的一种形式，绝不可能代表创造万物的“Deus”，就此，他援引龙华民的文章说：

同一作者在《性理大全》卷29第11页论及“上帝”时说：“以形体谓之天·以主宰谓之宰·以至妙谓之神·以功用谓之鬼神·以性情谓之乾·其实一而已·所自而名之者异也。”这里尤需注意·他说的“上帝”其实是同“气”一样的实体·山川湖泊之神也是如此。(60)

利玛窦去世后，龙华民主张将拉丁文的“Deus”直接音译为汉语的“陡斯”。由此开始导致耶稣会内部的中国“礼仪之争”。客观来说，闵明我和龙华民的看法有一定道理，他们认识到，中国人对于“上帝”的阐释，是在后代学者对儒家原始经典的注疏基础上把“天”或“上帝”看作一种没有附带任何个性特征的自然力量，而不把“天”或“上帝”看作宇宙创造者的唯一绝对存在，且具有人格、智慧和思想的特征。西班牙来华耶稣会士庞迪我也在《燕京开教略》中说过：“至若天字与上帝二字，并无造化天地主宰之意。中国人所敬之天，不过苍苍之天，与造天主之主宰毫不干涉，故严禁奉教人，不准行其礼仪，恐有害于圣道之淳也”。闵明我正是出于这种担忧才认真思考“天”在儒家文化中的确切涵义。

## 2. 道教

相比于儒教，闵明我对道家的关注则少得多，在《论集》第二卷中，闵氏对道教的描述只有寥寥几个段落。显而易见，明末清初的来华传教士几乎将其全部注意力都集中在儒学及其与天主教的关系阐释上，闵明我亦不例外。

(58) Ibid., p. 246.

(59) “本会前辈神父”指的就是利玛窦。

(60) Domingo Fernández de Navarrete: *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarchia de China*, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p. 273.



关于道家, 闵明我称之为“修道之教”(secta del Tao), 说它是中国的本土宗教, 历史与儒家学派一样古老。闵氏特别提到了老子(Lao Zu), 并按照中国的传统记载, 对他的身世作了叙述:“他在母亲的肋骨里分娩, 出生时已有七十三岁, 须发皆白。中国人尊称他为‘老子’, 即‘年老的儿子’(hijo viejo)”。(61)关于老子与孔子的关系, 闵明我称“他为孔子的同世之人”, 并引用《孔子家语》(*Kia Iu*)里的说法, 认为孔氏对老子推崇有加。(62)此外, 闵明我还认为道教教义晦涩难懂

且与“巫术”(Magia)有关, 但它从不缺乏信徒, 庙宇(Templos, 即道观)也遍布整个国家; 道教徒既不甘于贫穷也不信奉独身法则; 他们广蓄胡须, 且只在做法事(procesiones)的时候才穿着道袍。(63)

曾德昭神父也曾在《大中国志》(*Imperio de la China i la cultura evangelica en él*)中记载过教徒的生活:“他们生活在一起, 不结婚, 把头发和胡须留得很长, 服装与俗人无异, 只在做法事时略有不同。他们戴一顶小冠替代帽子, 仅容纳头发的髻”。(64)由此可见, 闵明我对道教的阐述虽与同时代的来华耶稣会士略有不同, 但基本信息一致, 而且他还第一次向欧洲文化界提供了中国道教顶层结构的知识:“安赫莱斯神父曾说, 这个教派的省府道首(Provinciales)出门乘坐镶有象牙和黄金的轿椅, 这是妄谈; 他们确实有高阶的大道首, 类似于我们的总会长神父(General); 他过去出门时, 总是伴着盛大的排场, 颇似显贵高官, 现在他也享有这个特权, 但仅此而已”。(65)

### 3·佛教

在闵明我所述的中国三大宗教中, 佛教(la secta del Foe)的评价最低。这固然是由于佛教的偶像崇拜性质, 但更重要的是, 自利玛窦的时代起, 传教士们就已意识到佛教对基督教在华传播的巨大危害。(66)闵明我对佛教教义和其创始人尤其持批评态度, 在《论集》中直言贬斥其为“极坏的教派”(pestifera secta)、“邪恶的教派”(maldita secta)、“卑劣的教派”(infernal secta), 佛陀(Buda)亦被称为“邪恶之人”(maldito hombre)。闵明我知晓中国佛教的来历, 遂将其命名为“印度的偶像教派”(secta de los Idolos de la India), 并按中国文人的习惯, 称呼佛陀为释迦(Xe Kia)。此外, 闵氏还意识到佛教不仅在中国, 甚至在整个东亚地区都有很高的传播性(“在日本, 佛陀的名字是Xaca”(67)), 这无疑加剧了他对该教派的批判力度。(68)

(61) Ibid., p.81.

(62) Ibid.

(63) “这个教派在全中国拥有众多庙宇, 道士们不信奉贫穷; 有些道士也结婚, 另一些则有自己的副手(coadjutores), 可以继承他们的俸禄; 道士们留胡子, 在做法事的时候身穿法袍(capas de Coro), 其质地外观与我们天主教使用的很像”。参见Domingo Fernández de Navarrete: *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*, (Madrid: Imprenta Real, 1676), pp.81-82.

(64) Álvaro Semmedo, *Imperio de la China i la cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañía de JESUS, compuesto por el Padre Alvaro Semmedo, Procurador General de la propia Compañía de la China, embiado desde allá a Roma el Año de 1640*, (Madrid: 1642), 118.

(65) Domingo Fernández de Navarrete: *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*, (Madrid: Imprenta Real, 1676), pp.81-82.

(66) 谢和耐曾说:“一篇书目提要的作者针对利玛窦的《天主实义》一书写到:‘知儒教之不可攻, 则附会六经中上帝之说, 以合于天主; 而特攻释氏以求胜。然天堂地狱说与轮回之说相去无几, 特小变释氏之说, 而本原则一耳’”。参见谢和耐Xie Henai:《中国与基督教—中西文化的首次碰撞》*Zhongguo Yu Jidujiao—Zhongxi Wenhua De Shouci Pengzhuang* [Chine et christianisme: la première confrontation], 耿昇Geng Sheng译, (北京Beijing, 商务印书馆Shangwu Yinshuguan [the Commercial Press]), 2013, 第88页。

(67) “大洪水灭世后3109年、耶稣降世后60年, 这个极坏的教派, 如我上述所言, 进入了中国。它的始作俑者在日本被称为Xaca; 在中国叫释迦: 当他被偶像化后, 人们尊称其为佛(Foe)”。参见Domingo Fernández de Navarrete: *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.85.

(68) “这个邪恶的教派已经大肆扩张, 它的规模超出了默罕默德宗教(即伊斯兰教—笔者注)的五分之一到三分之一, 其传教范围也从印度直至日本。在这片广大的地域内, 没有什么大陆或岛屿不被它渗透: 老挝(Laos)、琉球群岛(Lequios)、西藏(Tivete)、东鞑靼和西鞑靼(las dos Tartarias)、暹罗(Sina)、柬埔寨(Camboxa)、交趾支那(Cochinchina)、东京(Tunquin, 今越南河内—笔者注)以及整个圣拉萨路群岛(Archipielago de San Lorenzo, 今菲律宾群岛—笔者注), 都已信奉了这个可怕的教派”。(Ibid., p.82)

## 佛陀的生平

正如对孔子与老子的介绍那样, 闵明我对佛陀的人世修行作了基本的叙述, 其内容依然是以中国佛教的传统认知为参照。如同曾德昭神父, 闵明我也相信佛陀的母亲在睡梦中看见一头白象后感应而孕, 并且在左侧肋骨处诞下了他。(69)关于佛陀降世后的神迹, 闵氏写道:“一出生, 他就周行七步, 一手指天, 一手指地, 并且说道, 天上地下, 唯我独尊”。(70) 对此, 作为虔信天主教的闵明我当然无法接受, 他援引汤若望神父的话, 认为“(佛陀)一降世, 魔鬼便进入了他的身体, 诱使他说出了那番路西法式的渎神言论”。(71)关于佛陀的世俗生活, 闵明我指出他在十七岁时娶了三个女人并有一个儿子, 名叫罗睺罗(Lo Heu Lo); 十九岁时, 他离开尘世, 当了独修的隐者; 三十岁时, 他眼望启明星(Estrella de el Alva)而开悟; 四十九岁开始布道, 直至七十九岁涅槃。在他离世前, 曾向最亲密的弟子开示了新的教诲, 宣称“在四十多年里, 我没有传授我所理解的真理, 因为我只传布了外在的(exterior)、表象的(aparente)教义, 现在我把它们当做假的(falso)”<sup>(72)</sup>, 真正的佛教徒应当领悟“空”(Kung)和“虚”(Hiu), “舍此之外, 别无他求”。<sup>(73)</sup>

## “外在教义”与“内在道路”

闵明我关于佛教教义的论述, 集中体现在他对所谓的“外在教义”(doctrina exterior)和“内在道路”(el camino interior)的阐述上。他说上述佛陀否定的“外在教义”不仅过于强调“偶像”(Idolos)对世人的外在渡化作用, 也夸大了只有“偶像”才以慈悲心向世人指出通往彼岸的道路<sup>(74)</sup>, 但他并没有解释“外在教义”是什么。按照闵氏对于“偶像”渡化世人的观点来看, 所谓“外在教义”有可能就是流行于明末的大乘佛教。不论佛陀灭度前是否留有此教诲, 笔者认为闵明我的真实目的其实在于借佛陀之口“否定”中国佛教, 而这也与他一贯的排佛立场相呼应。至于渡化, 曾德昭神父在《大中国志》中理解为“和尚的教派都指望在今世做忏悔, 以求得来世的好报”<sup>(75)</sup>, 而这与闵氏所说的“他们相信毕达哥拉斯的转世说”<sup>(76)</sup>一致。

关于“内在道路”, 闵明我解释说, 对于佛教徒而言, 世界是一个不断变化的幻象, 救赎之道仅在于跳出无穷的变化和永无止境的轮回, 摆脱虚无、空寂和混沌, 以臻于觉行圆满。他以佛家常用的镜花水月为喻, 来阐释大千世界的万千色相与所谓“终极实质”(realidad última)之间的关系并得出结论:“因此, 佛陀说大千万物不过是第一本原(primer principio)所造, 它是万物的本质(ser), 其实体(sustancia)不具有理性(entendimiento)、意志(voluntad)、能量(virtud)、效力(poder)等。但它纯粹(puro)、精微(sutil)、不育(ingenerable)、无穷无尽(infinito)、不朽不坏(incorruptible)、至臻完美

(69) “(佛陀)是印度中部人, 他的王国被中国人称为‘天竺国’(Tien Cho Kue)。他的父亲自称净饭王(Cing Fan Vuang), 母亲叫摩耶(Mo le)。据说, 她在睡梦中看见一头白象从其口而入, 遂怀孕。佛陀在她的左侧肋骨出世后, 她便离世了”。(Ibid., p.85)

(70) Ibid.

(71) Ibid.

(72) Ibid.

(73) 闵明我撰写的这一段佛陀入灭前的最后教诫出处无法考证, 但似乎与《巴利三藏·长部》第十六经《大般涅槃经》中的记载不符:“世尊告诉众比丘:‘比丘, 我现在告诉你们, 诸行乃是衰灭法。你们要毫不松懈, 以达圆满。如来不久将入般涅槃’。从此刻起三个月后, 如来将入般涅槃”。参见《汉译巴利三藏·经藏·长部》HanYi Balisanzang Jingzang Changbu [Chinese translation of the Pali Tripitaka], 段晴Duan Qing等译, (北京Beijing, 中西书局[Chinese and Western Bookstore]), 2012, 第246页。

(74) “释迦认为虚假的外在教义, 其本质在于承认偶像。这些偶像由世人供奉(satisfacen), 并以慈悲之心拯救世人, 向他们的灵魂宣照通往西天(Cielo)的道路, 他们将在彼岸重生”。参见Domingo Fernández de Navarrete: *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.86.

(75) 曾德昭Zeng Dezhao: 《大中国志》Da Zhongguozhi [The History of That Great and Renowned Monarchy of China], 何高济He Gaoji译, (北京Beijing, 商务印书馆Shangwu Yinshuguan [the Commercial Press]), 2017, 第120页。

(76) Domingo Fernández de Navarrete: *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.87.

(perfectissimo)”。<sup>(77)</sup> 在这里, 闵明我与同时期的来华传教士一样<sup>(78)</sup>, 以欧洲中世纪流行的亚里士多德哲学及托马斯·阿奎那的经院哲学来比附东方的佛学理论, 其分析框架不可能脱离他所受的天主教神学训练。

在世界各大宗教体系中, 佛教是极少谈创世论的, 但它的本觉思想、真如论等涉及的就是宇宙的起源问题, 《华严经》也说:“譬如三千大千世界初始成时, 先成色界诸天宫殿, 次成欲界诸天宫殿, 次成于人及余众生诸所住处”。中国佛教中的实在论元素起源于7世纪的玄奘西行求法活动, “他归国后就译了陈那的《正理门论》和商羯罗主的《入正理门论》”。<sup>(79)</sup>这两部印度佛教正理派的实在论著作在中国产生了巨大影响, 它不仅奠定了中国因明学的基础, 还促进了佛教法相宗唯识论的发展。闵明我所说的“第一本原”或“终极实质”与法相宗对“真如自性”的理解颇为相近。以玄奘及其弟子窥基为代表的法相宗主张一切现象皆从阿赖耶识(ālayavijñāna)所生, 故“真如”本身为一超越现象之绝对寂然之体, 其自体不会成为现象之法, 故说“真如凝然, 不作诸法”, 而这就与闵氏上述“第一本原”的“实体”的某些性质(如不具有理性、能量、不催生万物等)相吻合。至于闵氏所述的“第一本原”究竟是否就是佛教中的“真如自性”或“一真法界”, 笔者目前不敢妄言, 但至少有一点可以断定, 即闵明我对中国佛教的理解应与唐代以来的法相宗唯识论有关。

## 六道轮回

作为受过西方基督教神学系统训练的神父, 闵明我不可能对东方宗教的“生命观”发生兴趣, 他在《论集》中这样描述了佛教的轮回之说:“我们的理智、意愿、欲望被称作‘识’(Sin), 它不停地在六种客体(objeto)或道路上运行”。<sup>(80)</sup>按照闵氏的升序排列, 这六道(Lo Tao)依次是: 第一, 地狱道(infierno)。堕入此道的人是因为身染“三毒”(San To), 即贪(codicia)、嗔(ira)、痴(ignorancia); 第二, 饿鬼道(Ngo Kuci), 堕入此道的人常饥虚并饱受贫苦而生的折磨; 第三, 畜生道(Cho Seng), 堕入此道的是粗蠢之人, 他们行为像野兽, 没有理智; 第四, 修罗道(Sieu Lo), 进入此道者力大无比, 他们常常发怒, 喜欢挑衅; 第五, 人道(Iin Tao), 人在这里要忍受四苦; 第六, 天道(Tien Tao), 即闵明我所说的“天路”(camino celestial), 这里属于“王”(Rey)和“王子”(Príncipes), 他们尽享欢愉和音乐。<sup>(81)</sup>

闵明我不仅了解佛教徒对于跳出六道轮回的渴望, 而且还在《论集》中指出了佛家的四品级。<sup>(82)</sup> 首先, “幸闻”(Xing Vuen), 即初学佛家“万物皆非”教义的人; 其次, “闻教”(Vuen Kio)<sup>(83)</sup>, 指学有所成者, 他们常以沉思冥想的形象出现在佛陀的脚下, 他们也被称作“罗汉”(Lo Hoan); 第三, 菩萨(Pu Sa), 他们是觉行圆满者(consumado), 已无需精进, 但要负责渡化世人; 第四, 佛(Foe), 臻于化境的完满“偶像”(Idolo consumadissimo), 他们心无外物, 在天道之上与“第一本原”相连, 佛与“第一本原”具有同一本质。

通过上述分析, 我们可知闵明我对佛教“轮回”之说认识已较为深刻, 不但正确地描绘了六道的特点, 而且对于佛教果位的分类也基本正确。相比闵明我, 曾德昭神父在《大中国志》中对相应内容的叙述就模

(77) Ibid.

(78) “但他们的智者, 或者实在说那些倾向于无神论者, 摒弃这种他们称之为外表的道路, 遵循另一条更内在即秘密的道路。在他们当中非常谨慎的保持这种知识, 专注于理解所谓的本体(这原是释迦的教义)。他们相信万物同源, 而一切事物与本体等同, 没有本质区别, 根据本体衍生出的性质而运作。”参见曾德昭Zeng Dezhaoh:《大中国志》Da Zhongguozhi [The History of That Great and Renowned Monarchy of China], 何高济He Gaoji译, (北京Beijing, 商务印书馆Shangwu Yinshuguan [the Commercial Press]), 2017, 第120页。

(79) 舍尔巴茨基Sheer Baciji:《佛教逻辑》Fojiao Luoji [Buddhist Logic], 宋立道 Song Lidao译, (北京Beijing, 商务印书馆Shangwu Yinshuguan [the Commercial Press]), 1997, 第62页。

(80) Domingo Fernández de Navarrete: Tratados historicos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.88.

(81) 闵明我对佛教六道轮回的详述, 参见Ibid.

(82) 闵明我称其为“这个教派的四类哲学家(Filosofos)”。(Ibid., p.89)

(83) 这里所说的“幸闻”和“闻教”为笔者按照原文的音译, 实际上不存在于中国的佛教术语中。“幸闻”大略相当于比丘, 而“闻教”就是罗汉, 至于闵明我从何处引用这两种说法, 尚未可知。

糊得多。尽管他也提到了佛教将人类分为十等(前四类是好的,后六类则住在地狱之中),但却错误地将六道与果位混淆在一起,前后逻辑也有诸多不通。<sup>(84)</sup>利玛窦神父虽然提到了所谓的佛教“灵魂转世”说<sup>(85)</sup>,但对于佛教教义的认识则似乎没有他的儒家学养深厚了。

佛教的“偶像”、“五戒”及“六功业”

闵明我在《论集》中指出,中国佛教的两大“偶像”(Idolos)是阿弥陀佛(O-Mi-To-fo)和观音菩萨(Koun In Pu Sa)。阿弥陀佛统治西方极乐世界(paraíso del Oeste),中国人通过对他的信仰和祈求,可以获得罪孽的宽恕,从而重生于西方净土。他还指出,中国人对这个“偶像”的祭拜比许多基督徒对耶稣和玛利亚的祈祷更多,“以至于某些人在‘受洗’之后,依然难改此恶习”。<sup>(86)</sup>关于后者,闵明我称观音菩萨是中国人心目中救苦救难的“女神”(Diosa)<sup>(87)</sup>,中国佛教雕像大多是菩萨像,她在觉行圆满后,富有同情心地留在人世上普渡慈航。至于菩萨与天主教可能存在的“关系”,闵明我指出:“徐光启学士(Doctor Paulo)说她是我们的圣母,早在教父们<sup>(88)</sup>布道叙利亚的时期就已存在”。<sup>(89)</sup>闵氏对此口诛笔伐,认为“她是伪装的”。<sup>(90)</sup>

除了阐述佛教外在的“偶像”,闵明我还非常准确地描述了出家僧人必须遵循的五项道德准则,即佛教的“五戒”:一戒杀生(no matar viviente),二戒偷盗(no hurtar),三戒淫邪(no fornicar)、四戒妄言(no mentir)、五戒酒(no beber vino)。<sup>(91)</sup>此外,他还提到了佛教信徒应该恪守的“六功业(obras de misericordia)”,但事实上他记录了四项:“首先,要善待和尚,这是最主要的;其次,给他们修建庙宇;第三,崇拜和尚的‘偶像’并祈求保佑,这样才能免于所有的罪孽;第四,给逝去的先人烧纸钱”。<sup>(92)</sup>

因此,他非常清楚中国人在解决某一问题时可能同时诉诸于多种宗教实践。他曾略带自嘲地写道:“巫师们<sup>(93)</sup>(hechizeros)施展魔鬼的伎俩(diabluras),偶像崇拜者(idoltras)求助于他们的神明,儒生们到上山祭拜天地,所有人都焦躁不安。总之,他们像魔鬼(demonios)祈求的殷勤之心远远超过了我们对上帝的侍奉”。

## 四、并立的信仰:中国宗教与基督教、犹太教和伊斯兰教

### 1. 中国古代宗教与基督教的关系

为了让西方知识界获得不同于耶稣会的观点,闵明我在中国宗教问题的阐释上,特别强调了他个人对古代中国信仰的认识。他完全摒弃了中国古人具有“一神教”信仰的看法,“尤其是那些属于儒教的人都是无神论者<sup>(94)</sup>”

(84) 曾德昭Zeng Dezhao:《大中国志》Da Zhongguozhi [The History of That Great and Renowned Monarchy of China],何高济He Gaoji译,(北京Beijing,商务印书馆Shangwu Yinshuguan [the Commercial Press]),2017,第121页-第121页。

(85) 利玛窦Limadou:《耶稣会与天主教进入中国史》Yesuhui Yu Tainzhujiao Jinru Zhongguoshi [De Christiana expeditione apud Sinas, suscepta ab Societate Iesv],文铮We Zheng译,(北京Beijing,商务印书馆Shangwu Yinshuguan [the Commercial Press]),2014,第72页。

(86) Domingo Fernández de Navarrete: Tratados historicos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.86.

(87) Ibid., p.87.

(88) 即基督教早期那些既宣讲又著作的护教者,他们对制订和论证基督教教义作出了贡献,因而被尊称为“教会的父老”,简称“教父”。

(89) Domingo Fernández de Navarrete: Tratados historicos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.82.

(90) Ibid.

(91) Ibid., p.87.

(92) Ibid.

(93) 即中国的道教徒。

(94) “儒家教派信奉纯粹的无神论,这一点在中国的历史中已被证实”。参见Domingo Fernández de Navarrete: Tratados historicos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.80.

; 闵明我不相信古代中国对基督教的上帝有任何了解, 更不用说崇拜他了。<sup>(95)</sup>为了证明自己的定见, 他从两方面展开论述:

其一, 中国人所谓“天命”(Mandato del Cielo)或“天子”(Hijo del Cielo)之类的表达实际上指的是一个“物质的”(material)、“有形的”(tangible)且“无关紧要”(intrascendente)的“天堂”, 它仅仅“对邪恶降下惩罚, 对善良予以回报; 授予皇权, 也剥夺皇权”<sup>(96)</sup>, 但无论如何都不可能是耶稣会士口中的基督教意义上的“无形的”(incorpóreo)精神性天堂。闵明我认为中国人过于重视此世的生活, 而忽略了最重要的事, 即人类在彼世的奖赏或惩罚<sup>(97)</sup>;

其二、闵明我直斥所谓的“《圣经》历史与中国古代史之间的联系”, 认为这纯属人为的错误。对于部分耶稣会士而言(如曾德昭, 卫匡国或基歇尔), 古代中国人只尊崇唯一的神, 他是宇宙的造物主, 被称为“上帝”或者“天主”<sup>(98)</sup>, 因为古人对其他庇护性的神明所做的祭祀可以忽略不计。耶稣会士们赞颂并努力捍卫古代中国“一神论”的立场, 甚至在某些情况下, 他们还确信孔子预言了基督的降临和基督教来华的未来。<sup>(99)</sup>关于最后这一点, 闵明我写道:“不乏传教士, 使这个人<sup>(100)</sup>成为先知; 这已用拉丁语记录下来并印刷出版: 但是这一修会<sup>(101)</sup>的其他人, 尤其是更年长的人却嘲笑此事并感到难过”。<sup>(102)</sup>

对于上述两点, 闵明我不仅一概予以否定, 而且以清晰的笔触论断了中国古代信仰的神学本质: 这些都是偶像崇拜式的宗教, 与信奉“一神教”的基督教传统毫无关系。在整部《论集》中, 他对那些源于耶稣会士的错误宗教观点进行了反思和批判, 甚至在一些与宗教主题无关的章节中, 都以略带讽刺的口吻, 断然地“揭露”了耶稣会士在古代中国宗教问题上的理解偏差。<sup>(103)</sup>闵明我认为耶稣会士们太笃信于那些“道听途说的断言, 并且任性地将它们翻译出来”, 而真正应该做的是, “在中国的事务上, 我们应当遵循它的大学士们所持有的意见和判断”。<sup>(104)</sup>

(95) “另一个需要遵循的观点来自一些著名的耶稣会士: 陆若汉神父、熊三拔神父、龙华民神父、阳玛诺神父、何大化神父及其他耶稣会的神父们都一致认同中国人从一开始就缺乏对天主的真正了解。他们(中国人)所写的、所传布的(思想)与我们相反, 他们更多受意志而不是理智的支配”。(Ibid., p.4.)

(96) Ibid., p.21.

(97) “中国的儒生们目光短浅, 其教义亦不完善, 因为他们从未像其他宗教信仰徒那样创造有关死后的奖惩法则, 而这对于有效地管理人民十分重要”。(Ibid., p.81, 3.)

(98) “天主”一词系来华耶稣会士罗明坚所创, 首次出现是在《新編西竺國天主實錄》上, 出版日期为“万历甲申岁秋八月望后三日”, 即万历十二年(1584年)旧历八月十八日。参见钟鸣旦、杜鼎克 Zhong Mingdan、Du Dingke主编:《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》Yesuhui Luoma Danganguan Mingqing Tianzhujiao Wenxian [The Roman Archives of the Society of Jesus, Ming and Qing Catholic Documents], (台北 Taipei: 利氏學社 Lishi Xueshe [Ricci Institute]), 2002, 第1—86页。

(99) 拉赫曾在著作中以金尼阁、曾德昭、基歇尔等神父为例, 阐释来华耶稣会士所极力回护的古代中国“一神教”的立场, “古代中国有关上帝的原始知识的出现, 要比任何其他地方都要早”。参见唐纳德·F·拉赫 Donald F.Lach,《欧洲形成中的亚洲》Ouzhou Xingchengzhong De Yazhou [Asia in the Making of Europe], 朱新屋 Zhu Xinwu译, (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin Chubanshe [People's Publishing House]) 2013, 第182页。

(100) 即孔子。

(101) 即来华耶稣会。

(102) Domingo Fernández de Navarrete: Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.81.

(103) “有些神父心胸过于宽大, 随意找到一个表面上似乎影射了我们神圣信仰奥秘(misterios de nuestra Santa Fè)的词, 在没有更多调查的情况下, 便心满意足地运用它, 还以为发现了大宝藏(gran tesoro)。我在本章中谈到的那个(他们想)用来指称“三位一体”(Santissima Trinidad)的词就是显例。幸运地是, 整部《旧约全书》都找不到他们想要迎合中国人的明确奥秘”。(Ibid., p.262); “如果中国的儒士们如此地推崇自己的教派, 甚至将其至于我们的天堂之上, 那么他们就无理由轻易地信任并赞同这些昨天才进入中国的(宗教), 更何况它所解释的事情还与本教派的古代权威及经典学者们的观点背道而驰。这当然是极大的不谨慎。因此, 在囚禁(广州)时, 我们每天都会说, 在阐释中国文字(文献)方面, 一个中国人就比三十个欧洲传教士强”。(Ibid., p.81)。

(104) Ibid.

## 2. 外来宗教: 犹太教与伊斯兰教

除了在古代中国宗教的性质上耶稣会士存在差异外, 闵明我在解释中国外来宗教的方式上也与他们不同。闵氏不相信中国人是《圣经》中记载的以色列消失的两个部落的后裔, 更不相信他们会举行犹太教的传统仪式, 但却断言古代犹太人曾到过中国<sup>(105)</sup>, 不管是否有耶稣会士反对这一点。此外, 他对中国穆斯林宗教的关注大大超过了犹太教。这一方面是由于作为西班牙人, 他对穆斯林世界的认知远远在其他欧洲人之上<sup>(106)</sup>, 另一方面则是出于传教策略的考虑, 尽管“摩尔人的教派超过五十万人, 甚至还有奢华的庙宇, 我在杭州时就见过一座”<sup>(107)</sup>, 但它的“一神教”信仰始终无法与儒家学派的主流思想兼容。这不仅是天主教在华传播时所必须面对的困境, 也是闵明我与来华耶稣会士的最大分歧。

## 余论

纵观早期中西文化交流史研究, 国内学界长期以来华耶稣会为主, 本文则另辟蹊径, 从入华多明我会入手, 揭示了早期西方认知中国的另一个重要维度。在《论集》中, 闵明我详尽分析了明末中国的民间宗教和主流宗教, 并就儒家思想中对于中国传统礼仪的论述提出了与来华耶稣会不同的观点, 开启了欧洲学界对中华帝国的新认识。法国启蒙思想家卢梭、魁奈、英国哲学家约翰·洛克、德国思想家莱布尼兹等都曾将《论集》作为描摹中国文明的一手史料。法国文豪伏尔泰更是在《风俗论》中称:“在有关中国的事上没有人(比他)写得更好”。总之, 中国宗教思想的西传经历了漫长复杂的过程, 除了来华耶稣会外, 以闵明我为代表的天主教托钵修会亦做出了极为重要的贡献。对该领域的学术考察将会使中国早期汉学史研究进入新的阶段, 笔者亦希冀本文能略尽绵薄之力。

## English Title:

# Domingo Fernández de Navarrete's Views on Chinese Religion, a Spanish Dominican to China

## Jingxiang Wei

Lecturer, Department of Spanish, School of Foreign Languages, University of International Business and Economics, Chaoyang, Beijing, China, 100029. Tel: +86 18810954416, Email: weijingxiang@uibe.edu.cn

**Abstract:** As a famous Spanish missionary and humanist in China in the seventeenth century, Domingo Fernández de Navarrete paid special attention to the religious and ideological issues of the Chinese Empire. In his book *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*, Volumes II, III and IV specialized research and commentary on various forms of religion in China. In particular, he not only annotated and translated Confucian classics, but also translated from Latin the unpublished manuscript *Respuesta Breve*, written by the

(105) “已经有传教士说, 中国人对犹太人的事情知之颇深, 甚至还有一种新奇的观点指出中国拥有超过四十种的犹太教仪式。在很久很久以前, 犹太人就已经来到这个国家, 这是非常确定的, 即使不乏有人否认这一点; 但同样要说明地是, 中国的历史远早于犹太人的十二个部落开始散居的年代, 因此, 任何人都不要再说中国人的祖先是犹太人土地上消失的两个部族了”。(Ibid., pp.80-81.)

(106) 公元711年, 阿拉伯帝国倭马亚王朝的埃及总督穆萨·伊本·努塞尔及其麾下的将领塔里克·伊本·齐亚德率军攻入伊比利亚半岛, 征服了日耳曼人的西哥特王国, 从此开启了西班牙的穆斯林统治时代。在近八个世纪中, 阿拉伯人将自己的文明深刻烙印在西班牙的中世纪史上, 使得西班牙成为唯一受过东方文明统治的西欧国家。

(107) Domingo Fernández de Navarrete: *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarchia de China*, (Madrid: Imprenta Real, 1676), p.83.

Jesuit priest Niccolo Longobardi., into spanish, and was also included in the *Tratados*, becoming the fifth volume of the book. Based on the contents of these four volumes, this article attempts to show Domingo Fernández de Navarrete 's cognition of Chinese religious thought as much as possible, in order to further explore Domingo Fernández de Navarrete's Sinology thought.

**Keywords:** Domingo Fernández de Navarrete, Chinese view of religion, *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*

