

<https://helda.helsinki.fi>

---

## Only with Chinese and Western Compatibility can a Scholar become a Real Master

Huang, Paulos

2020-06-01

---

Huang , P & Li , T 2020 , ' Only with Chinese and Western Compatibility can a Scholar  
become a Real Master ' , International journal of sino-Western studies , vol. 18 , pp. 1-21 .

---

<http://hdl.handle.net/10138/318753>

---

unspecified  
publishedVersion

---

*Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.*

*This is an electronic reprint of the original article.*

*This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.*

*Please cite the original version.*

## 卷首语 From the Editors' Desk

### 只有中西兼容,方能成为大家<sup>[1]</sup>

黄保罗,李天纲

**摘要:**本对话首先从李教授个人如何走上学术研究的道路谈起,分析了阅读经验和1972年尼克松的访华事件所引起的社会性思考之后,追溯和探讨了从1976到1979年的高考与上海留城经历而走向逍遥派的思想发展历程,而复旦大学历史系的四年学习,导致了向古今中外四个方向推进的学术路径。而通过对中国近代历史、宗教和上海史的研究,特别是旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所与《礼仪之争》和马相伯研究和《徐光启全集》编撰,发现了中学与西学不但不冲突,而且是相互发挥,相得益彰的“互补”概念。而“儒家的傲慢”与“儒家过分的人性乐观主义”都与简单和单一的理解彼此有关,特别是孟子升格运动混淆了原儒/古儒与今儒的区别,而利玛窦则为中国带来了双重文艺复兴,今天国学的讨论中有必要区分“绝对的神人关系”和“相对的人在这个世界的关系”,对于问题不要简单地本质化。关于国人对西学的理解,特别要批判性地分析章太炎的东方主义与梁漱溟的简单本质化,而欧洲《圣经》研究的历史和形式批判法与中国民初的疑古运动之间的关系及康有为孔教运动的问题也值得关注。

**关键词:**儒家过分的人性乐观主义、中西兼容、章太炎的东方主义与梁漱溟的简单本质化、欧洲《圣经》研究的历史和形式批判法与中国民初的疑古运动之间的关系、康有为孔教运动

**作者:**黄保罗,哲学与神学双博士,上海大学特聘教授,《国学与西学国际学刊》和《Brill Yearbook of Chinese Theology》主编。电子信箱: paulos. z. huang@gmail. com;李天纲,1957年生于上海,现任复旦大学哲学学院宗教学系教授、系主任,利徐学社主任,中华文明国际研究中心副主任。博士生导师,中国宗教学会理事,上海宗教学会副会长。电子信箱: tgl@fudan. edu. cn

黄保罗(简称“黄”):今天是2018年5月30号,在上海师范大学,非常高兴和复旦大学宗教学系主任李天纲教授一起来做一个对话,天纲兄,非常感谢您抽时间来做一个对话。

李天纲(简称“李”):谢谢保罗兄,认识那么多年,还要那么正式地来讲一个话题。

黄:是。今天主要想围绕三个话题,我来讲一讲,一个,请您回顾一下自己的人生经历和求学经历,中间有哪一些比较有意思的或者重要的事件?导致您或影响了您走向今天来做这个学术研究,这条路。这是第一件事情。

第二件事情,您主要的研究有哪些问题,或者您的成就成果,主要关注的东西。

第三点,就是在中国所谓的大发展的今天和全球化的世界语境,这两个相碰撞的这样一个特殊语境中,中国现在特别强调国学、传统的复兴,然后我们来看看在这种语境中,所谓的国学和西学的发展,应该走向什么前途。我们从第一个问题谈起。

李:三个问题,我们慢慢地讲。第一个问题,关于个人的经历,少讲一点,讲讲我们后面的学术性问题。

[1] 对话于2018年5月30号在上海师范大学进行,黄保罗负责成文,李天纲校对。

## 一、您个人如何走上学术研究的道路?

黄:您可以讲,比如您哪一年在哪里出生的,您的基本经历。

李:我是 1957 年 10 月出生在上海。小时候的生活还算安定,我们那一代人的父母都会参加社会运动。父亲下乡参加的“血防”“四清”等运动我还是记得的,但 1964 年读小学时上海还是平和稳定的。出幼稚园,进小学都是按部就班,开开心心。1966 年,“文革”开始的时候我八岁,小学二年级,然后就是一个“乱”字。一直到中学毕业,学校就不是以学习为目的那种上学,早期常常上街游行,后来天天开会。我的中学在上海是 75 届,但毕业不是 1975 年,宕了一年,1976 年进工厂工作,没有下乡。大学停考,有“七二一”大学,还有复旦这样的大学都只招工农兵学员,所以必须先去做工。有一年忽然说“大学还是要办的”,于是,大家都在等,苦巴巴地等。

黄:您说的那个中学是高中,还是初中?

李:那时候不分高中、初中的,“文革”中上海带头搞“九年一贯制”改革,小学五年,中学四年,结果“大跃进”那年的生育潮爆发,中学没有校舍,小学生都待到“七年级”。然后 1972 年初,进了中学,其实就是三年多吧。中学不分初、高中,就是因为要打破“文革”前的学制,为“文革”而文革,搞“教育革命”。

### 阅读经验

黄:十几年没有正常教学,那你们是怎样阅读、学习的呢?我晚几年参加高考,真的很好奇你们这一代学者是怎样从“文革”中走出来的,后来还能接续学术,从事研究。这里面有些什么重要事件记得比较深呢?对您的思想发展影响较大。

李:我的阅读开始较早,父母有自己的报纸、刊物,也为我们订《小朋友》杂志。幼儿园时已经能读小学二、三年级的课本了。没有正常的课堂教学,不等于没有书读。环境当然是“读书无用论”,社会上确实不鼓励读书,但家长还是抱着希望,希望孩子念书。念书待在家里,至少可以不到外面去闯祸了嘛。“文革”动乱,确实很不安全。记得那几年的孩子都在弄堂里玩,从黑龙江插队和农场回来的孩子,尤其学会了摔跤、练武,因此打架的都有。但我的少年生活和其他同学稍有不同,我把大部分时间花在学校里,干什么?就是玩呀!学校所有的器具,单杠、双杠、气枪、篮球、乒乓球,都可以玩。老师叫我们几个“小干部”看护学校,我们就在空空的学校里尽情玩。我从三年级起打篮球,小、中学校队,工厂时参加厂队,大学时做系体育委员,我们系的篮球、足球、排球都不错的。“文革”中我们家并没有受到冲击,父母填表是“城市平民”、“职员”,他们这个年龄档都是要求“进步”的。“文革”初是保皇派,但很快就解脱了。父亲 1974 年在奉贤科技五七干校劳动时心情很不好,发病去世。但我们孩子感受到的气氛,并不像是受迫害。在父母的呵护下,身心都没有受到大的伤害,今天看来还算是健康、阳光吧。

黄:考大学之前,您读书,您有没有什么特殊的情况?读些什么书?中国的古典或者小说还是什么?

李:我们这些“新三届”考上大学的人,读书确实有些特殊的经历。大概来讲,一般家里都保留了一些书。运动高潮过后,上海稍稍稳定,喜欢读书的孩子就交换家里的书读。一本好书,如《红与黑》、《牛虻》、《约翰·克里斯朵夫》等被列为“进步”的作品,是可以暗中拿出来读的。后来新印了像《第三帝国兴亡史》、《基度山伯爵》等作品,更是开放的。“文革”后期,上海编辑、翻译、出版了一大批“白皮书”,有苏联文学《车间主任》、《多雪的冬天》、《回忆与思考:朱可夫元帅回忆录》等,这些书一个礼拜可以周转三次。说起来都是抓到什么读什么,不成系统,没什么选择,但确实是如饥似渴地读。上海有好几位同年龄段的学者、作家朋友,如陈丹燕、张献、吴亮、孙甘露都写过自己的“文革”阅读经历,都差

不多。印象深刻的几本工具书如《读报手册》、《各国概况》,提供了一些百科知识。还有1972年以后提倡“学理论”,重印了范文澜的《中国通史》,中央编译局的《马克思恩格斯选集》(四卷)。父亲是上海纺织科学研究院工程师,楼上的阿姨调到了复旦大学党委工作。大的文教单位分派着买书,我们家买了就是我在啃。那时倒还真不是翻阅,是啃的。只是方法不一定对,老师、家长辅导不足,最终也就了解个大概。年轻人好奇心强,什么都想知道,不知道的就遐想。后来进大学了,我们那几届没有下乡,留在上海考上大学的学生,对照了一下,读的书都差不多。没有学校的系统教学,学文科也没有“家学”传承,是个缺陷。但是,读书不用考试,凭兴趣读书,读得津津有味,也是真的。要说我个人还有什么特殊的读书经历,就是我上面讲的,我在学校找到了堆满一房间的图书仓库,把小学、中学图书馆下架的书,能读的都读了。我出生到三岁以后,家里从虹口搬到了母亲工作的吴淞,我就读的淞兴西路小学原来是中纺公司的子弟学校,是1930年代的老学校。说起来,上海大公司的子弟小学,比不过老牌的名校,但常常是好过一般的公、私立学校的,校舍、操场、器械、图书、实验室都很全。以前说资本家剥削工人,其实职员、工人的福利是不错的,子弟学校从幼稚园,到小学、中学、职业学校都是配齐的。我们那个小学设施很好的,老师把钥匙交给我们,让我们看管学校。“文革”来了,图书馆里面的书全都下架,堆满一间大仓库。这些书都需要清除“封资修”,经过审查才能加以“利用”。打开仓库,“老鼠掉在米缸里”,这么多书可以读,有时干脆不回家了。很多个夏日,都是晚上在仓库里的竹塌上,就着电灯泡,边读边睡,直到天明。《安徒生童话》、《伊索寓言》的插图本,深一点的《十万个为什么》,都是在这个仓库里读的。进了中学以后,图书馆准备开放,陆续上架新书。放学后就去图书馆帮着老师补书、包书、理书。记得新书如李约瑟《中国科学技术史》,鲁迅的杂文集单行本《华盖集》、《呐喊》等,郭沫若的《十批判书》、《甲申三百年祭》,他考证的《胡笳十八拍》,还有张春秋、姚文元在“文革”前的文集《访苏见闻杂记》、《照相馆里出美学》等,都是在中学图书馆读的。那时候,对郭沫若的文史学问还是蛮佩服的,和老师一起讨论鲁迅、郭沫若谁第一。到大学里才知道,很多人读书都讨论这个话题。吴淞三中是一所1960年代新建的学校,一幢苏式的四层楼。设施和师资都是新的,图书馆几乎没有线装书,旧平装也很少。我拿来背诵的《古文辞类纂》、《古文观止》是家里自有的,上海世界书局的平装本。还记得《鲁仲连义不帝秦》、《五柳先生传》、《伯夷颂》等文章的片段,就觉得古人怎么都很有气节。还有,在中学图书馆仔细阅读了《上海的故事》、《上海外滩南京路史话》,日后研究上海历史就很容易。

黄:据说“文革”中还有一种“地下阅读”。

李:对的,上海的73届到76届中学生,就没有“老三届”那样“一片红”上山下乡,一部分55到58年出生的中学生留城了。高层陷入内斗,运动也在僵持。社论、号召早已无人关心,现在看起来那种无政府状态下,也呈现了一些社会空间。大城市里堆积了无数年轻人,无所事事的居多,但也有积极阅读,听听靡靡之音,聊聊文艺的,甚至还有在苦闷中想问题的,当时叫做“逍遥派”。我们这一批“红小兵”,基本上就属于那种没有“豪情壮志”的人,又是少数。后来所谓的“地下阅读”,在这一群体中间流行较广。相比较而言,“红卫兵”下乡知青在农场、集体户的阅读条件就不及留在城市的。越往后,越多的“知青”回到上海,情况变得有点崩溃。彷徨、焦虑、无助感非常普遍。我这个年龄段的还好,大龄青年就绝望得多。就业、健康、婚姻、住房问题很大。“无聊才读书”,沉闷的气氛,反而助推了城市阅读生活。说“地下阅读”有点不确,“文革”后期的上海,其实什么书都是可以读的。侠义、言情、侦探、鸳鸯蝴蝶派,都在流通中看过,顶多用书皮包起来。问题是您手上还有什么书?找得到什么书?苏联作品《青年近卫军》、《卓娅与舒拉》、《钢铁是怎样炼成的》很容易得到,但巴金的《家》、《春》、《秋》三部曲,矛盾的《子夜》就更抢手。要是能找到巴尔扎克、罗曼罗兰的小说,那就是极品。再怎么样的苏联文学比法国文学“进步”,因而更有价值的话,在上海是很少有人相信的。

黄:另外还有手抄本。

李:对,手抄本也是地下流传的,什么《一只绣花鞋》、《梅花党》等,晚上乘凉的时候,讲讲恐怖故事,吓吓小孩子可以,文字水平都很差的。好一点的《第二次握手》,“文革”后还出版了,就是这水平。

### 尼克松访华后的社会变化

黄:这个阅读经验是很重要的一件事情,那有没有什么其他的事件?包括在您的家庭生活、个人生活或者是作为老师、朋友的生活,或者是国家大事的一些事件,在您的心中产生一个比较重要的影响的?

李:我这个年龄,印象最深的是中学一年级时的 1972 年春天尼克松访华。事先在上海市民中传达、培训、教育了差不多一个月,弄得人人都知道美国人回来了。那天美国代表团访问东海舰队,“帝国主义”的车队从市区下来,从校门口经过去吴淞军港,前呼后拥,兴师动众。上海的老一辈人知美、亲美,再怎么批判也没有用,民间气氛一下子松动了。正式的气氛虽不是友好,但已经不是敌对。家里是订了《参考消息》的,读报道就知道另一个时代要来了。上海人都说,美国人把卫星地面站都建在七宝了,中美关系肯定是要转好了。不久,“最大的走资派”邓小平又回到中央,开始了“治理、整顿”。1973 年,新任教育部长周荣鑫说要恢复考试录取大学生,老师们抓功课学习积极得不得了,一下子就重视分数了。那一阵子,看上去“文化大革命”就是快要结束的样子。父亲本来已经把两个皮箱子修好了,准备让我中学毕业后“上山下乡”用。这时却说,还有希望,说不定“文革”这几年真的要结束了。我父亲没有等到“文革”结束,他那时是上海纺织科学院无纺布研究室主任,本来已经是“抓革命,促生产”,发明了多种无纺布,在全国各地的纺织厂推广。结果要带头去“五七”干校,三个月轮期到了没有人替换,结果肝癌发病,1974 年 4 月回来住院诊疗,不久就去世了。父亲是边学徒,边补习,永安公司的资方和“公司合营”后的党团组织都培养他,脱产学习到纺织工业学校中专,毕业后进了纺织研究院。我们家亲戚朋友,多是从常州、无锡出来做纺织业的,祖父、外祖父那一辈,有做公司账房,有开店做小业主,也有做职员。上海待久了,学书画、唱票房的有,但少有靠卖文营生的。上一辈人开始上大学,读的也多是工科,直到 1950 年代才有两个年长的表哥、表姐夫读了复旦大学中文系,工作分配和后来的遭遇都不好。所以家里是不赞成学文科,信奉的是“学好数理化”,靠技术吃饭的生活准则。

黄:那你们的觉悟是比较早,因为上海是大城市,而消息又比较灵通的缘故吧。

李:是的,上海在大城市中是最突出的,一般的教育基础、社会上的文化水平是领先的。我一直以为,上海、汉口、天津等大城市在 1930 年代已经完成了“早期工业化”、“第一次的城市化”,形成了比较完整的城市化生活,有了一个蛮像样的中产阶级生活方式。上海曾经是一个国际化的大都市,在 1990 年代以前一直为中国的城市生活输出活力。后来研究上海文化,为了说服那些总想着要批判老上海的人,就常常说这个看法,说的有点多了。

1972 年以后,形势变化在上海是感受到了。1973 年,上海市革会到中学 73、74 届学生中选人参加外语培训班,将来从事外交工作。这次选拔是革委会造反王王秀珍管的,读书和成分都要好的。班主任纽老师把我报上去了,初选通过。结果选的不是我,说是出身还不够好,同班另一位山东转业军人家庭出身的女同学去了。当时上海各行各业的中下层干部很多“南下”的山东人,子女也比较沾光。

1972 年以后,上海开始编辑、写作和出版新的出版物,有书,有杂志,还有丛书。这些也是我们的“文革”读物。文学有《朝霞》,社会科学有《学习与批判》,介绍西方文艺的有《摘译》。1973 年,上海还出版一套《自然辩证法杂志》,这套杂志令人兴奋。作者都用笔名,如“李柯”什么的,一看就是复旦大学教授们写的。至今还记得几篇篇名,如《宇宙的来龙去脉》、《生命的生生不息》,讲天体物理和相对论,讲生物学进化论。从里面第一次知道了“大爆炸”理论,中学“工基”(数理)、“农基”(生物)教材上是没有的。当时上海的新华书店里开始出售“青年之学丛书”,我们几个“理论学习小组”的同学见一本买一本,《数学》、《物理》、《天文》,后来还有《社会发展史》、《中国近代简史》等,各学科的基础知识都是在校外读物中补上的。那个时候,因为“学理论”的提倡,有一种畸形的钻研兴趣。比如说,《自然辩

证法杂志》上登了一篇《物质的无限可分》，是用“一分为二”说法来讨论物理学的基本粒子问题，所谓“一尺之棰，日取其半，万世不竭”，说就是“物质的无限可分”。因为日本物理学家坂田昌一用“毛粒子”命名某质子，加上杨振宁、李政道回国访问也参加讨论，理论家们就很兴奋。我中学是作物理课代表，借着“学理论”，跟着数学老师啃恩格斯的《自然辩证法》，实在看不懂。但原子、质子、中子、电子概念，还有“波粒二重性”、“测不准”理论倒是好像读通了。原来真是想学理科，因为“化学”啃不下来，只能考文科。进了复旦大学历史系，选择了“中国思想文化史”专业，遇到了朱维铮、纪树立老师以后，才知道“自然辩证法杂志”上的文章正是他们在上海市委写作班子时组稿、修改和定稿的。我凑趣地说，你们既启蒙了我们，也是误导了，他们都会意地笑了，原谅了善意的冒犯。

黄：你的“文革”阅读经验非常有意思，或者是一个“非典”的案例。这令我想起，其实在任何时代，我们每个人都首先是自己的个人。时代和社会一定会影响我们，但我每个人还是会以不同的方式在既定的条件下选择生活，选择思想。可能是因为你的年龄和生活环境，几方面放在一起，促成了成长过程中的独特性。

### 社会性思考

李：拗不过时代，高考时还是选择了文科，进了复旦大学历史系，继续的是“文革”中的社会思考。和学术有关的社会性思考，出发点也肯定来自于“文革”中的一套说辞，比如“法家—儒家”、“进步—反动”、“生产力—生产关系”。但是我还是很快地意识到，这些话题的意义非常有限，真正的学术不应该在这些问题上纠缠，“文革”后“拨乱反正”要恢复和建树的学术体系要全面得多。大家不是要抛弃“阶级斗争为纲”的思维方式吗？我们这一代学人，当初是想有一个整体性的社会的思考。这种思考有的是回到传统，有的是融入世界，总之是不能低水平地争来争去了。大概是受1972年事件的影响，我们觉得世界展开了，中国和世界的关系需要重新考虑，更加长久的“中西文化”关系需要重新讨论。

黄：当时对传统的认识是怎样的？

李：关于传统文化，当时我们接触到的观点都是批判的。“五四”新文化对传统批判，对“现代性”启蒙，我觉得是很有意义的。但是“文革”中的大批判，扫四旧，表彰法家，歌颂农民起义，主张以暴力清除旧文化，以联共（布）观点来批判中国传统是没有道理的。进大学以前，我们很多人都读过了范文澜的《中国通史简编》。范著是唯物史观，国学根基是很好的，但其中对传统文化如佛教的批判，一看就是教条主义的。

黄：中学就读了范文澜《中国通史简编》？阅读经验已经进入到历史学，真的算比较丰富，看起来上海的文化积累确实比较深。

李：应该是一些原因，近代以来，上海的文化氛围是全国最好的，新文化中心嘛。无论是现代的、西洋的，还是传统的、本土的，上海都有深厚的土壤。还有，家庭、学校和社会的教育，都比较均衡，一般只要资质可以，足够努力，都能完成学业，做点事情。这方面我和批评上海社会和文化的人看法不一样，不是一般的感受，是经过思考的，虽然我也批评上海的很多现象。

黄：您毕业还到工厂待过？上了班？

李：是的，在上海国棉八厂做了三年学徒工，做机修车间的钳工。那一年，已经有不少应届毕业生分配到上海的企事业单位，只有一半的同学去市郊农场工作。我是三兄弟中的长子，因为父亲去世，照顾一点就不分配去农村了。

黄：这是哪一年的事情？

李：1976年春天报到，到9月9日，毛泽东去世时已经在工作单位了。所以说，我至今在国内没有离开过上海居住。出生在江湾医院，家住在吴淞，进工厂也不离吴淞。1979年上大学，是五角场的复旦，再分配工作是在徐家汇的上海社会科学院历史研究所，2003年回到复旦大学。如此说来，除了在美国、法国、香港做访问学者，加起来有4年左右，真的是都没有离开过上海。

黄:您考大学是哪一年? 高考以前,留在上海的经历是否对你的社会思考有什么不同的影响?

李:考大学是 1979 年。1977 年也参加考试的,初试是录取的。母亲当时在同一家工厂的教育科做总支书记,通报的情况是考区第一,政审、外调也做了。最后没有录取,是填报的唯一志愿复旦大学新闻系满了。那一年的想法还是不愿意放弃国营大企业工作,而且年龄比较小,毕业后多半要分配到外地工作。你看,还是不愿意离开上海。看起来是很“小儿科”的心态,但当时上海人十之八、九都是这样想的,“支内”、“回乡”、“上山下乡”搞怕了。本不想啰嗦这些,您要问,只能坦白了给大家,做个时代的标本,被观察一下也好。

黄:最后为什么又考了,考取的是哪个学校?

李:1979 年是第三次高考,仅仅是一年半以后,高考迅速升温。一年多里,舆论转过来大批“读书无用论”,反复宣讲“四个现代化”,看起来社会真的面临变革。记得那年本市积累的报名考生就有 23 万多,复旦在上海只录取 500 人。这次第一志愿是历史系,即使考不上复旦大学,财经学院的文科也要去。那一年复旦大学经济系,上海财经学院各系的取分还是低于文、史、哲专业的。1979 年复旦新建世界经济系招生,这个专业的考分是很高的,考生是识货的。其他如政治经济学、工业经济、经济管理专业,都不高。现在回想起来,当时选择文科还是受到了“文革”话题惯性的影响,没有真正的意识到“改革、开放”开展以后给各行各业带来的变化。

黄:从你的经历来看,在 1972 年,1979 年这些关键节点上比较早的意识到了社会的变化,还是很突出的吧?

李:不是,不是,并不是突出地先知先觉啊,大家都看到了实际情况。“文革”那个样子是搞不下去的,社会一定会变。很多人都在积极应变,不愿做牺牲品。最后几年我在工厂里边干活,边思考,厂里的青工、老师傅都是疏离运动的,有一位参加“一月风暴”,结果进“革委会”的,辞了公司和局里的位置,下来车间学做技术工人。社会面临崩溃是大家看到的,上海市民各种运动经历得多了,就比较有经验。

### 逍遥派

黄:1979 年,进入复旦大学的历史系,是否有一种“思想解放”的感觉? 原来抱着学好数理化,走遍天下也不怕的想法,是怎么决定考历史系,从事思想文化史研究的?

李:对的,进复旦确实有一种解放感。我对文科还是很有兴趣的,读过复旦中文系的表哥、表姐夫都说历史系学问扎实,周谷城、周予同、谭其骧先生是著名教授,校外都知道。有机会把社会上的散乱阅读,在大学里系统地整理一下,将来无论做什么都有专门知识。很幸运是在“拨乱反正”时期进入复旦,老师都愿意谈专业了,资料室的图书也是外面不常见的,加上非常活跃的“新三届”学生聚在一起,交锋很激烈,学问和思想观念上的进步很大。那时复旦师生之间的关系要比今天密切,一个原因是规模不这么大,像 college 不像 university,系科、大楼、学生和老师都不多,文、史、哲、经、新闻系学生宿舍、教室都挤在一起,交流就比较充分。比如说历史系、新闻系男生都住在 6 号宿舍楼,还合上一节体育课,交往就比较多。新闻系学生入学分数文科最高,更加活跃。但几年学习之后,文、史、哲专业的学生都赶上来了,谈到深入的学术问题反而更活跃、更自信。大约是二年级学完中国通史以后,我就对历史学有感觉了,忽然觉得历史学是文科中的理科,比较严谨,有科学性,决定一直研究下去。

黄:你在“文革”中有三年社会经历,有一定的社会思考,这毕竟和理工科不一样,那是怎样处理的?

李:对的,我们 77、78、79 年入学的,现在被称为“新三届”了,一个特点就是返回校园的大龄学生较多。77、78 级只有很少几个应届毕业生,我们 7914 班已经是近一半应届生,但还有大半是有社会阅历的。年龄从 32 岁到 16 岁,我的年龄中间偏下。读书这事情,也需要童子功,要不断积累和连续思考。大家对“文革”期间的“蹉跎岁月”痛心疾首,也就是这个原因。但是,社会科学不同于自然科学,

它最终是要跳出书本,以社会现象(无论是历史的,还是现实的)为对象。如果历届生的社会阅历,能够帮助打通书本和社会,用社会经历理解书本知识,又从书本知识中理解社会,那校外的经历就不是蹉跎岁月,而是做研究的优势了。也可以这样说,历届生们带着问题回到校园,书本和社会结合好了,就会有好的研究。当然,借用社会阅历搞其他事情,说的是另一回事情。

年轻人都一样,喜欢阅读,常常是想去优游另一个浪漫、虚幻的世界。但是生活很现实,有它自己的逻辑。我们这个年龄的人阅读、思考的时期,全都是在“文革”十年,遇到的一个最大的问题,就是书本和现实很不吻合。大家都说,回到校园发现理想与现实,理论与实践,口号与人心,主义和问题,都是极端的三不一致,根本就是两回事情。我们较早地发现书本与现实严重冲突的现象,很多书本理论在生活现实中说不通啊!要想明白的话,你必须独立思考啊!我确实是在工厂的三年里,开始想这些问题。独立思考,首先要有自己的思想基点,不在运动中照着标语、口号,人云亦云。对这些标语、口号背后的主张、概念、问题,以及思想方式都要警惕和怀疑。那我要说,“文革”中有很多人还是清醒的,反而是在社会上,在基层人群中,对历来的运动有免疫力,有超然态度,独立看法和不介入的做法。我觉得“文革”中的“逍遥派”,可以拿来形容这样的态度。“文革”初期有造反派、保皇派,后来出现了逍遥派,而且是多数派。你们的运动,我们不参加,在一边旁观玩自己的。“文革”逍遥派在上海很普遍,有越来越多的人,不愿意参加政治活动。比如上班前都要读报,但心里都烦,就是应付,说怪话,说反话。我后来想明白,近代以来,左的右的,洋的土的,上海的外地的,那么多的运动都在发生,上海人什么没有见过?没有一点逍遥自在的精神怎么能应付?主流人士可能对逍遥派不以为然,以为是老于世故,我却认为这种态度有助于独立思考。到今天我也不愿跟着一个口号,在公开场合相互辩论,对着人呼喊。我愿意在边上听你喊,观察了解,弄明白你背后的想法和逻辑是什么?

黄:这个逍遥派对您产生了影响。那您学历史,在大学的四年里,主要有些什么收获,或者印象比较深的。

**复旦大学历史系的四年学习,从您这个环境发现了问题,追它的根源,就走到了历史的这条路线**

李:中学生的文科兴趣,一般都是从文学开始,很少人一开始就喜欢历史,更少的人在中学是开始哲学思考。这个和我们中学教育的课程顺序一致,语文、史地,没有哲学,但法国、德国的中学有大量哲学课。因为中学作文每每被老师读,然后搞诗社,油印诗歌集,就想到读新闻、中文专业。但是79年报考时已经知道做学问不是写文章,是要研究问题。这时候在工厂思考的问题确实起了作用,系统地背诵了中国近代史,就在想了,书本上总是说旧中国“一穷二白”,但我们修理的机器是1917年英国制造的,改造改造还在用。事实上,上海的大工业生产很早就发达了,比世界上大多数城市都早,是后来才落后的。

黄:那么老?

李:真的,后来我才查到,上海的发电厂是1882年开办的,就在南京路的华东电业局大楼的地方。我们知道,世界上第一家实验性发电站在巴黎,是1875年。第一座商业性电站在旧金山,还是1879年。那上海电气化的起源和规模,在世界上是名列前茅的。后来还发现,上海远郊朱家角镇的电厂是1902年,金泽镇是1912年。不但如此,老师傅都知道,1928年江南造船厂已经建造过四艘万吨轮,比“文革”前后宣传“国产第一艘”的“跃进号”、“风庆轮”早得多。你再看外滩、南京路,那么集中的大楼,集中了这么多的金融、商业机构,可想当年的规模有多大?所以,历史系师生争论中国社会的“封建”、“小农”落后性质的时候,我就提出不同意见。你不能把上海和全国1930年代的现代化估计得太低,给它安上了“帝国主义”、“洋奴”、“买办”的帽子就不承认了。我后来提出中国有“第一次现代化”,意思是现代化早就开始,并不始于1980年代。但是你去看,至今的经济学、政治学、社会学,甚至历史学家,很多人的研究前提和结论,都没有考虑这个“早期现代化”。历史教科书之所以这样叙述,强调如何地“伟光正”,其实还是一个预定的历史观、意识形态在起作用,是为了完成一个自我设定的逻辑关



系,在作循环论证。

黄:上海确实早就带着中国开始了现代化。你反思了这个问题,把中国的现代性问题推进到更远的历史中去看。你的反思和朱维铮先生很相似,是不是影响到你?他本科就教你了吗?

李:朱老师本科就给我们上课了。他出来上课比别的老师晚,正好是 79 年,上中国经学史、中国史学史。所有老师中间,朱维铮先生对“文革”是最痛心疾首的。他反思“文革”有切肤之痛的,所有同学都感觉到的。朱老师上课,有办法把学术的内容讲学术了,对现实的问题不著一字,但听着就是活生生地与之有关。朱老师对马列经典确实很熟,对整个共产主义运动的反省很深刻,这和历史系其他老师都一样,但更突出。但是,更突出的是他的史学史、经学史讲授,把我们的一些思想困惑真正引到了古籍中间,在学术里面尝到了滋味。《走出中世纪》是朱老师后来结集出版的,但不少段落都在课堂上讲了。登堂入室做学问的时候,好的老师作指引非常重要,他导你深入堂奥。对我来说,朱老师的经学史、史学史、思想文化史,还有我自己从事的中西文化交流史,都是通过朱老师才把一些零星的思考导入完整的学术领域。至今的学术成果,除了上海文化、中国宗教学方面和朱老师的领域稍远之外,很多都是和他讨论,得到他的指导形成的。

怎么又开始“西学”,对西方文化的了解,向古今中外四个方向推进是怎样形成的?

李:四年本科把小学、中学里读过的那些零零散散,断断续续的书,按照自己摸索的问题,做了一个系统的思考和整理。记得本科二年级的时候决定报考研究生,住在留学生楼里,和同班的王立诚、苏勇等人经常讨论,怎样走一条学术新路。这样的独立探讨风气很普遍,北大、华师大等各高校学生也都是这样。学校鼓励本科生就撰写学术论文,我们系 77 级的程洪、马小鹤、刘申宁都是在本科时就在学报上发表文章了。77 级牵头,“新三届”加上 76 级,创办了史翼社,我代表 79 级。好像是因为在“西方史学史”课上的小论文《金字塔下话王权》,被张广智老师挑出来朗读了,推荐登在《史翼》上。“思想解放”运动当然影响很大,但是我仍然对论证像“真理标准”、“历史逻辑”、“农民战争”等一线题目兴趣不大,总觉得还是标语、口号。我还是喜欢找书读,确实是把系资料室,校文科图书馆的西方哲学书尽可能借来读。洛克《人类理解论》、休谟《人性论》、伏尔泰《风俗论》、孟德斯鸠《论法的精神》,除了汤因比《历史哲学》,这些哲学著作历史系学生并不是必读的。因为过去读恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》搞不懂,我就趁机找这些书来系统地补读。我课程考试分数不是最高,50 名同学中不掉出前 10 名,但很少前三名,但读书数量肯定是多的。还是像小学、中学时读图书馆的样子读了一些书。

复旦历史系“新三届”有一个特点,好像没有人说过。77 级同学多喜欢中国史,而且是古代史;78 级同学多喜欢外国史,所以拼命啃外语。我们 79 级说不出特点,比较平衡吧,就说是“中西兼通”。我决定做中国,但发现中西隔绝是学者的一大缺陷,中字头学者很少读西书,西字头学者也不太懂国学。历史系一级教授周谷城先生兼写了《中国通史》和《世界通史》是个特例,仅限于教学性的通史。周先生给我们做讲座,说“博大精深”当然对,但做起来非常难。我的想法是先从简单做起,带着一个课题,去了解西方,一边开掘中国,以便融入西方。近 400 年来的欧洲文化已经和中国近代融为一体,影响到上海这样的大城市,不全面和深入地接触西方文化是没有办法解释近代中国的。我的硕士专业是中国思想史,博士是中国文化史,虽然都是中字头,但一直在思考 400 年来中国与西方的关系。本科的时候从中西文化交流史上关注到了徐光启,发现背后的耶稣会士利玛窦。朱老师很厉害,1983 年他就帮助顾廷龙、胡道静先生编辑了《徐光启著译集》。

黄:从中国问题为起点,一面朝外推,另一面又朝上推,从点上突破,慢慢把古今中外四个方向打通,确实是每个人都可以做的。

李:是的,1983 年我考入本系中国思想文化史研究室做研究生,方向是“中国近代思想史”,导师是李华兴老师。硕士论文就做了《基督教传教与晚清“西学东渐”:〈万国公报〉思想研究》,是我排除争

议,坚持要选的题目。这份传教士报纸和清末中国变法思想密切相关,很少人知道,知道了也不承认,不能承认变法和西方宗教活动有关。1994年,我从工作单位上海社会科学院历史研究所回到同一个研究室,跟朱老师读博士,方向是“中国文化史”,论文就做了《中国礼仪之争:历史、文献和意义》,这就是追溯到400年前的耶稣会与中国文化关系了。所以,研究层面就是这样展开,从当下的困境思考开始,然后朝上推,从清末民初,到明末清初,“追求上进”,探寻中国“近代性”起源。同时,也不断回溯同时代的西方文化,作为历史的背景,更作为思想的因子。这样看的话,400年来的所有重要学者和改革思想家,都受了西方文化的影响,仔细查的话,一个都逃不掉。

黄:对,这样就明白了为什么你们要并列着做徐光启、利玛窦的研究,还搞了“利徐学社”。你是学思想文化史的,一直在宗教的课题上打转,对宗教本身有什么思考吗?

李:这正是问题,1986年硕士毕业以后,我实际上已经进入宗教学研究了。宗教问题虽然敏感,但做起来很有突破。《万国公报》研究得到了答辩组唐振常、罗竹风、陈旭麓等先生的肯定。朱老师后来告诉我,谭其骧先生任主任,复查本系本届的论文质量,该论文是优秀的。论文把梁启超说的“西学东渐”上推到伦敦会等传教士,但这个突破太容易了。只要把《万国公报》仔细读一遍,就会有此看法,“突破”只针对了过去意识形态的限制,于思想本身意义不大。我自觉我们这一辈学者,不应该再陷在观念、立场和主张的争议中,仍然去和那么简单的意识形态作战,虽然是一种很有刺激的诱惑。做学术得不到更多的知识收获和心智提升,那是很没有劲的事情。我发现宗教问题值得研究,要说刺激的话,宗教学更有刺激。但是,我的这种看法既对也错。学术肯定应该独立,但意识形态的纠缠其实很难摆脱,做宗教研究更是如此。

## 二、中国近代历史、宗教和上海史的研究

黄:这样,您的学术框架基本上形成了,我看这三块东西比较明确。一个是近代思想史,然后是宗教,最后怎么还搞了上海史?

李:我们那届研究生毕业分配,可以自寻单位了。我就联系了上海社会科学院的宗教研究所,就是晏可佳兄在任的那个所,介绍信都开好了。答辩的时候,唐振常先生非常喜欢这篇论文,他说“你研究‘西学东渐’,我们这边很需要,应该到我这里来。”唐先生在历史研究所主持工作,图书资料、课题设置、研究时间都更加充分,所以我就去了。唐振常先生是成都人,出身“南唐北李”的士宦人家,抗战时毕业于燕京大学新闻系,是内战时期《大公报》的名记者。“文革”前是《文汇报》文艺部主任,后来反省历史,决计要做上海史研究。他来历史所,是要编多卷本上海通史,为此就先集体写一本《上海史》。唐先生问我愿不愿意兼做一点,不愿意的话只做思想文化史也可以。我回答得不好,居然说“上海历史离得太近,不怎么算学问。但是既然来了,就兼着做吧,反正不难。”唐先生是有名的开明和宽容,不以为忤,还鼓励写出自己的想法。《上海史》原来是按照年代,从鸦片战争到五四运动竖着写,我那一章是横着写,分析了上海的市民社会、知识分子、海派文化和西学东渐等,算是为后来热闹起来的“上海学研究”提出了一些课题和想法。后来结集了《文化上海》、《人文上海》,给《外滩》等大型纪录片做学术总顾问等等,是对唐先生情谊的一点交代。唐先生对年轻人是那种带着大家一起下馆子的好。朱老师,还有元化先生都有这种秉性,让我们在课堂之外的言谈中学到很多。

黄:那怎么办又回到复旦大学,做起了宗教学?这是怎么决定的?

李:1986年硕士毕业以后,朱老师一直让我在他身边,协助编辑《中国文化史丛书》、《中国近代学术名著》,1992年我从旧金山大学回来后,还帮着主持了“基督教与中国文化”、《马相伯集》等项目,好像一直在复旦做事。在历史研究所工作期间,在旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所、哈佛燕京学

社做访问学者,在香港城市大学跨文化研究中心做研究院,每次都是一个整年。1994年,朱老师初次公开招考博士生,我就回到原来的教研室在职读博。以副研究员资格读博是反潮流的,当时很多人都在离开学校,出国、下海、调机关,所谓“商品经济大潮”冲击,本专业只有我一人报考,一人录取。

正式跟朱老师做学生之后,要求更高了。原想把为“中国文化史丛书”写的《基督教与中国文化》作为博士论文,但到交卷时觉得手头这种通史型的写作有负先生的期望,在最后三个月内做了彻底改写,成了《中国礼仪之争:历史、文献和意义》样子。素材都是长期积累的,说“十年功夫”也是可以的。朱维铮先生确实是“严师”,他用对自己近乎苛刻要求,以身作则地要求我们。他拿着任何人的稿子,几分钟之内就给出意见,针针见血,让你不得不服。他给新手们改稿子,通篇都是红笔,再读一遍文章一下子就立起来了。朱老师的治学风格,不但影响自己的学生,历史系,乃至文、史、哲系科的学生,读他的书,听他的课,追他的学术报告,都受他风格的影响。朱维铮先生1955年从无锡考入复旦大学历史系,在土地制度史、中国经学史专业师从陈守实、周予同等先生,打下了扎实的学术根基。“文革”后“拨乱反正”,在思想史和文化史领域开拓,朱老师和校内外的一批优秀学者推动了“文化史研究”热潮。我们那几年的学生受到他们的影响,加入到“文化史”研究队伍。

### 旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所与《中国礼仪之争》和马相伯研究

李:1989年的事件以后,学界失望。继80年代初出国潮之后,90年代初又出现了一波留学高潮。我的出国,不是留学,尽管可以转为留学项目,但目的很明确是做研究,肯定要回来的。朱老师联系,和加拿大多伦多大学高等教育研究所合作研究马相伯,项目由美国亚联董基金会资助,委托利玛窦中西文化历史研究所马爱德先生执行,因此去了旧金山大学。和马爱德先生相处一年,交往十年,对我的学术影响也非常大,他让我看到了西方文化一些非常深入的地方,很多中国学者未必能够触摸的。比如他安排我选修USF两门课程的同时,还带我去他义务讲授的社区查经小组活动,令我对天主教社群和圣经内容有了全新的理解。如果说朱老师带我们到中国文化的深处,那马爱德神父在十多年里引导我了解基督教的精髓,了解到宗教生活在欧美文化中仍然具有重要地位。马爱德(Edward Malatesta, 1930—1997)是耶稣会士,他的专业是《圣经》学,曾在罗马传信部大学教授《约翰福音》。因为酷爱中国文化和中国人民,年近五十学中文,创建利玛窦研究所,接续了徐家汇耶稣会士汉学家的的工作,集中了很多从上海、巴黎、罗马收集到的档案、图籍、回忆录和各类文献,很快聚集了一批专家学者,成为世界各地的利玛窦研究机构中最有活力的一家。到所之后,马爱德神父向我展示了一批从罗马耶稣会档案馆收集来的有关中国礼仪之争的中文文献,要我做中文译名的回译和订正工作,给一些文献上的建议,就此开始接触到这批珍贵文献。在旧金山,后来在巴黎的访问,我对耶稣会与中西文化交流中的重要地位有了触摸式的理解。上一代学者治学的封闭状态,是随着“开放”政策改变的。朱老师总会语重心长地说,有这样的机会来之不易,我们做中国研究的人,也要多出去,多闻才能多疑、多思,学术才会进步。

黄:您1998年的博士论文出来之后,我记得很快就获得了2001年度香港道风山汉语基督教文化研究所颁发的“徐光启奖”,我们这些基督教神学学者正是在这个时候注意到你的。那你2003年回复旦之前还做了些什么?

李:前面说了,98—99年度,在哈佛燕京学社当了一年访问学者;01—02年度,在香港城市大学,跟张隆溪教授做研究员。张教授从北大到哈佛,博士毕业在UC河滨分校当系主任,学问和研究方法都是一流,他的邀请当然立即就去了。张隆溪教授对“中国礼仪之争”的题目很感兴趣,用他的研究经费聘请了一年。香港回来以后,我决心研究宗教了,就去了哲学系。去哲学系是帮助王雷泉教授负责的宗教教研室,2005年建立了宗教学系。

黄:我们已经在谈第二个问题了,那你的研究成果除了“中国礼仪之争”,随后就是马相伯研究,还有《徐光启全集》的编订,这里面的关系是怎样连接的?

## 《徐光启全集》

李:2002年香港汉语基督教文化研究所授予“徐光启奖”著作奖之后,刘小枫学术总监和杨熙楠总监要我吧徐光启、李之藻、杨廷筠“三柱石”有关天主教的著述编辑成集,并作出适当的注释。于是,我就正式开始了编订工作,至2007年由该所出版《明末天主教三柱石文笺注》。徐光启不算是一个冷门人物,民国以来一直在纪念这位“科学家”,有时候也谈论他练兵抗清的功绩,是“爱国者”,但作为“儒家天主教徒”的身份,从明末到现在,一直是能隐则隐,可以不讲就不讲。这本合集是把明末三位最重要的天主教徒的思想状况做了披露。很多西哲、中哲的学者都说是第一次读到这些文字,颇感惊讶。就汉语基督教文化研究所来说,是想通过推出这一类作品,引导学术界对400年以来的“汉语神学”做出研究。不过这项工作进展不是很顺,刘小枫的兴趣转移并离开后就停了下来,另外的一本是《汉语景教文典诠释》。2008年,上海古籍出版社后立项了《徐光启全集》,请朱老师和我共同主编。不久,朱老师罹患恶疾,主编工作靠着朱老师的指导,由同门师兄弟一起协力完成。杨熙楠总监信守承诺,仍然从所里有限的经费中挤出一笔资助了编辑费。徐光启陵寝所在的徐汇区和徐家汇街道也资助了部分资料费。历时二年,2012年底《徐光启全集》以十大册的规模出版,我自己编了《徐光启文集》和《增订徐光启年谱》二册。深陷病榻的朱老师,最后看到了我们用超短的时间做出的成果,大家很是欣慰。

黄:你们完成了《徐光启全集》,那杨廷筠和李之藻有全集吗,有人做这个工作吗?

李:非常可惜,他们的文集散落在各处,都还没有编好。徐光启官场地位显赫,教会也是一直利徐并称,后来还有上海显赫的宋家来攀后裔,所以是有人做。其实,李之藻的“西学”翻译之功不在徐光启之下,杨廷筠在天主教义的理解上花了大功夫。但是由于清末民初的学者不了解这些内容,就没有进入到现代学术体系中。近年来学者们慢慢知道了,亚里士多德的《论灵魂》已经被徐光启翻译为《灵言蠡勺》,《论天》被李之藻翻译为《寰有论》,《形而上学》被李之藻翻译为《名理探》,《尼可马可伦理学》被高一志翻译为《修身西学》。这些中文本虽然是摘译、选编和教材,但亚氏的哲学著作已经介绍得相当完整。由于梁启超在《清代学术概论》中的误导,说利徐的翻译,只有天文、历算、地理,不及哲学、神学。学术界信以为真,就不去发掘清理,导致“西学东渐”研究方向偏离。梁启超有错就改,错了就会告诉大家的,但他确实没有发现这个错。

黄:我记得还有一本叫做《超性学要》,是什么样的哲学书?

李:《超性学要》就是阿奎纳的《神学大全》,利类思翻译的。“超性学”是“神学”,“要”就是概要,也就是“大全”的意思。还有一本,叫做《性学初述》,是艾儒略翻译的。“性学”是哲学,“初述”就是导论吧,那就是最早翻译过来的《哲学导论》了。欧洲中世纪哲学,亚里士多德、阿奎那哲学,在明末清初就已经大量翻译成中文,但不为人知晓。这段历史既然已经淹没,那我们从事“汉语神学”研究就要从基本文献入手,这是急不得的事情。

黄:按你的计划,《徐光启全集》完成了,还有什么文献整理计划吗?

李:还想做《马相伯全集》,这也是要完成朱老师留下来的工作。不说是朱老师的遗愿吧,他并没有明确交代。但是,1996年编完《马相伯集》的时候,朱老师和我说过将来编一部马氏兄弟全集。朱老师有这个想法是在他执行主编《中国近代学术名著》丛书的时候产生的。钱钟书先生担任本丛书的名誉主编,他提出要编《马氏兄弟文集》,而我们也觉得马相伯、马建忠二人的学术地位确实很高,而文献却是不足。朱老师曾说,编完了文集,还要继续收集,将来做个全集。

黄:从您现在所看到的,马相伯主要的成就在什么地方?我是指著述,除了活动家、教育家这些方面之外,学问主要在什么方面?

李:马相伯的学问很大,很可惜的是他晚年编订自己文集的文稿,1917年从北京回上海时散失了一次,1937年到南京去以后,不久内迁西南,又丢失了一次。方豪先生重新收集,编辑为《马相伯先生文集》,很不完整。保留较多的是他晚年的演讲、采访记录,和两部有关《圣经》的翻译作品《新史合编

直讲》、《救世福音》。他的早年作品大部分没有留下来,做幕僚时的那些文牍、书信,都没有了。

黄:知道马相伯是耶稣会士神父,这样的书生还做过幕僚?

李:马相伯、马建忠都是李鸿章的大幕僚,他们有书生意气是真的,但可不是只会读书的书呆子。他们在上海洋场长大,办事麻利,当外交官,出使朝鲜、日本,处理棘手的难题。也出访美国、欧洲,处理大合同。还主持招商局、矿务局,都是大手笔的买卖。兄弟两人平时住在上海,一到谈判,李鸿章就把他们召到天津去,只有马氏兄弟能应付各国使节。马相伯通法、英、德、意、日、拉丁、希腊等七国文字,马建忠则是巴黎高等政治学院的博士。

黄:他们弟兄两个都是虔诚的天主教徒,是吧?我知道马建忠是《马氏文通》的作者,研究语法。我是语言学出身的。

李:马相伯虔诚,后来回到徐家汇。马建忠和他们的大哥马建勋就不大虔诚了,都不在教会了。马相伯晚年说《马氏文通》是他和弟弟一起做的,记在马建忠的名下。现在语言学界大概也只能存着这个说法,并不能把马相伯的名字也署上《马氏文通》了。但是马相伯确实整理了《马氏文通》的原稿,早年写作的时候,兄弟两人一定也是一起讨论的。相伯和建忠,被王韬称为一对“难兄难弟”,被侮蔑为“汉奸”,事实上却是近代少见的爱国者。马相伯晚年抱着对社会失望,对教会补赎的心情回到徐家汇,他的补赎工作就是翻译《圣经》。好在这些著作都找到了,可以编辑出版。另外,我们还找到了马相伯自编的《拉丁文通》,加上以前找到的《致知浅说》,我认为这就是 1903 年震旦学院,1905 年复旦公学马相伯用来教课的两部教材。也可以说,我们发现了复旦最早由老校长亲自开设的两门课程,即哲学、拉丁文教学的原样。据此判断,复旦的西方哲学教学比北大“哲学门”早了十多年。

黄:马相伯的学术成就确实被忽视了,经过你们的发掘、整理和推介,他在政治教育和宗教方面的贡献得到了全面的评价。以前真是不知道,马相伯在西学方面有这么深的造诣。

李:欧洲 15 世纪末开始的“大航海”,清末学者称之为“海通”。中国与欧洲“海通”以后的 400 年中,从明末清初到清末民初发生了一股强大的思想文化潮流——“西学东渐”。中国的知识也有回流欧洲的,我们称之为“中学西传”。但是作为中国学者,我们更关心在本土发生的文化变革,也就更加专注于本土人物的思想变化。徐光启到马相伯,加上后来中辍研究的王韬,我把他们算作“西学东渐”中的“三个上海人”。他们的“西学”造诣都是一流的,他们的想法超越时代,历史对他们思想成就却低估了,或者说都是低开高走。徐光启《几何原本》的翻译成就,到清代“乾嘉学派”中才肯定下来,而他的神学翻译成就《灵言蠹勺》,要到我们的《徐光启全集》中才作披露。马相伯是鸦片战争以后最早学习“西学”的人,1870 年代,没有离开过徐家汇,就已经是七国外语在身。马相伯在学界崭露头角已经年届六十,“戊戌变法”前后才被梁启超、汪康年、麦孟华、张元济、蔡元培人发现,奉为导师,跟他学拉丁文。由此,他创办了震旦、复旦,又培养出于右任、邵力子、项骧、黄炎培、胡敦复、胡仁源、谢无量、李叔同等,这些“大师”级的人物都称他为老师,这时他已经是七、八十岁的老人了。近代中国学者中间的民族主义情绪非常强,对于“西学”总是那么扭扭捏捏,那些卷入西方知识体系的人物就不太容易被承认。康有为、梁启超、章太炎、钱穆对“西学”阅读后的体会作品,很容易就被人谈论,而徐光启、马相伯这样的人翻译介绍之功,以及他们的深入思考,就常常会被抹杀。其实,读书深入的章太炎,知道“西学家”的甘苦,他曾明言自己推崇“严马辜伍”,重视严复、马相伯、辜鸿铭、伍廷芳的学问。章太炎晚年很多次和马相伯一起出场演讲、签名、开会,都是列名在后。率真学者之间总是谦虚、谦让,专注于学问本身。

### 中学与西学不冲突,而且是相互发挥,相得益彰的

在跨文化研究中西学术人物的过程中,我形成了一个看法:中学与西学不冲突,两者相互可以兼容,不但不冲突,还可以相互发挥,相得益彰。所以,我甚至冒大不韪,还想对“中体西用”做一个新的解释。我做硕士论文时发现一个问题,原来“中体西用”是主持上海中西书院的著名传教士林乐知和

他的华人同事一起提出来的,比张之洞《劝学篇》借用这个口号早了十多年。我发现传教士版本的“中体西用”不错的,林乐知、沈毓桂说我们要让学生半天学中文,半天学西文,所以是“中西书院”。只有把中文学好了,西文才能学得好。在中文里面把数学、物理、哲学、神学、伦理、法律的概念知识体系建立起来,西文里的知识只是语言、文字不同,学生就容易掌握。如果中文只会讲“洋泾浜英语”,科学、人文都不同,那学的英文也只能做生意的。把现代知识体系,西方思维方式,用中文有效地解释出来,林乐知在《万国公报》公布的《中西书院课规》里说:“中西并重,毋稍偏颇”。用林乐知助手沈毓桂的说法,就是“西学必以中学为本”;用李提摩太的说法,就是“借中国旧有的语言,发扬基督教义;以耶稣真理为骨子,妆饰为中国化。”中西书院创办于1882年,张之洞《劝学篇》刊行于1898年,两者对于“中体西用”的解释有延续性,但志趣却有根本的不同。前者为文化进步主义,后者为文化保守主义。

### “互补”的概念

黄:最近一段时间,我写了三篇文章,都是谈“天人合一”问题的。我想从西学的视野来看这个天人合一的问题,这里,我也是主要提出这样一种看法。您看利玛窦时代,在讲到基督教和儒家的时候,有这种补儒和超儒之说,当然中国的儒家可能是因为民族主义的缘故,一听说补儒超儒,特别是超儒,可能会觉得有点被冒犯或不高兴。但现在的话,我将之称为“互通有无”,也就是基督教和儒家,我指的基督教是指新教和广义的天主教,甚至包括东正教,它和儒家来比,这是两个系统,各有所管辖的领域。比如儒家是比较关注此世的生活,基督教也关注此世,但还关注所谓永恒。所以,我就提出“互补”这个概念,这样的话,是不是更温和一些?

李:你讲“互补”,就是说基督教可以“补儒”,反过来儒教也可以“补耶”。先不讲“补耶”,“补儒”的观点是利玛窦和徐光启一起商量出来的,就是他们两个人的文集中都讲了一个“补儒易佛”。400年前的学者提出不同信仰可以互补,这是非常了不起的,那时代可没有“宗教融合”、“宗教对话”的理论。

黄:在“宗教对话”的前提下,我们可以来讲一讲“补耶”,特别是新教,可以用儒家来补充。我研究马丁·路德,儒家里有一些东西是可以来补充新教的。路德有一个“二分法”,他从奥古斯丁和贝拉基关于人的主动性、人的自由意志问题进行讨论。路德和伊拉斯谟有关于意志自由的争论,他的核心点就是讲:在人得救这件事上,在人达到上帝的要求这件事情上,人能不能发挥决定性的作用。新教因为有原罪这一关,强调“因信称义”,所以,基督徒常常就会说,人得救是全靠上帝、全靠信基督,人的行为是没有意义的。

李:新教强调上帝恩典的唯一性,认为人的得救完全是靠和上帝建立了一种直接的关系,因信称义, Bible Only。过分强调了上帝的恩典,有的教派就会把有一些人性、社会性的东西忽视了。人的自由意志完全靠上帝的赋予,并不能通过修行、学习、认知、实践等等环节去加强的话,是会有很大的障碍。我知道,西方有些学者也想引进儒教的修身养性,道德伦理,加强人性,用人性去接近上帝。但是,我本人也对这种“补耶”的做法保持警惕,因为在中国“仁义道德”常常被士大夫、官绅和皇帝操控为“德政”,成为一种社会控制手段,反而束缚了个人的自由意志。

黄:这个“补耶”的做法完全错了,儒教需要发展自由意志学说,增强西方人的信心,用此人性去会合上帝。

李:所以,利玛窦、徐光启等天主教徒,他们接受的阿奎纳理论就很有意义。他们强调人的拯救可以是双向的,天主的恩典自上而下地拯救人类,给人以信仰之心;人的理性,人的自由意志(新教强调)、人的自然智慧(天主教强调)也能不断地完善自我,顺着人性,达成天主性。我在杨廷筠的《代疑编》里读到过这种思想的表述,有些段落从中文一下子看不懂,但回去多看看阿奎那的《神学大全》就理解了。

黄:对的,上边靠上帝的恩典超拔,下边用自己的人性去提升,人和上帝,终将会合。

### “儒家的骄傲”、“过分的人性乐观主义”与对人性的简单理解

李:我理解的天主教神学,指明末至今在中国天主教思想中比较流行的托马斯·阿奎那神学,他们主张:天主的显现有两种,一种是他自身存在的显现,这是永恒的,亘古不变,无时不刻,无所不至的存在,你们新教比较强调这样一种超然的上帝存在。另一种,则是天主在造物的同时,赋予了大自然、生物自然和人类以不同的天主性,并以“人是万物之灵”的设计,赋予人性以智慧,并通过这种智慧,发展人的善心,扩展人的知识,提升人的能力,最终达成对天主的完美。从这两种天主性来看,新教比较强调上帝的“临在”,面临他时的认真虔诚的“惕惕然”;天主教教义则放松一些,他们当然也是认定上帝的“临在”,但更主张在生活中发现天主,在人性中培植超越性。这种天主性,我能不能说是一种“性在”?即基于人类本性的上帝性存在。我们可以看到,天主教神学和儒家思想在“临在”与“性在”的结合上很接近。利玛窦发现,儒家“五经”,即如《易经》、《诗经》、《尚书》中的“上帝”,威仪万状,奖善惩恶,是一种“临在”;至于宋明理学中的“上帝”,通过大自然的“理”、“气”,化为人类的“性”、“心”,如此则成为一种“性在”。当然,利玛窦本人,以及他以后的耶稣会士一派,对于宋明理学的“性在”能不能作为天主性是有争议的。但是这个争议在“中国礼仪之争”把儒家学说摊到罗马的宗教裁判所之后,那些主张自然神学的哲学家们如莱布尼兹、伏尔泰等人认为儒家思想在“上帝”观念上的纯洁性是没有问题的,甚至是优于欧洲信仰的。从“临在”和“性在”的两种天主性来看,新教与宋明理学思想比较隔膜,而天主教就比较能够理解。明末徐光启、李之藻、杨廷筠之所以能够喜欢上利玛窦,我觉得和天主教义有这个特征有关系。双方后来都意识到,拉丁民族和我们江南地区的社会思想中,都有一种类似的“人文主义”,在气质上接近。

我是从历史学进入基督宗教研究的,不会单单从教义上来理解天主教、新教,而是联系每一次的社会变动来理解不同时期的神学发展。历史地看基督宗教,他有教义上的延续性,更有对于各种思想的包容性,不能本质化地认为基督宗教内的天主教是一种思想,新教又是另一种思想。然后,学者们又想当然地认为:儒家是一种“天不变,道亦不变”的东方思想,与基督宗教完全不一样。所以,我非常不赞成把儒家定义为“内在超越”、“人文精神”,别人就不是!中国的佛教不是,西方的天主教、新教不是,他们都是“外在超越”,都没有“人文精神”。我觉得这是一种本质主义,原教旨主义。事实上,基督宗教教义既讲“临在”,也讲“性在”,既有虔敬精神,也有人文精神。中国原教旨主义者强调的儒家“内在超越”的优越性,其实并不是一种绝对的存在。先秦儒教经典中早有“上帝”的“临在”,中国佛教思想中也有“性觉”的“内在”。要我说的话,当代新儒家发明那种本质化了的“内在超越”说法,只是宋明理学中的阳明心学强调的一些特点,并不是中国思想的全部。而且,这种儒家思想优越性的说法,本身就是来华天主教耶稣会士和欧洲启蒙思想家讨论中国信仰合理性的时候发明出来的。它本来是顺着西方近代“人文主义”思想而来的,中国学者把它接过来又去抵御西方、颠覆基督宗教,好像在逻辑上就说不通。

顺着这种本质主义化的理解,认为儒家思想最高明,别的都不行,佛教不行,道教不行,基督宗教更不行,我把这种想法称为“儒家的骄傲”。儒家的骄傲不是后来才有的,它是在汉代儒家定于一尊之后,心存魏阙的士大夫们看待别家思想时常有的态度。当然,儒家也发展出一种精神上的骄傲。按照王阳明心性论理解的人性,一个人完全就是完善自我,立功、立德、立言,尽善尽美,全德成性之后,就“天人合一”,然后就成为圣人了。完成了这样的过程,从人群中脱颖而出,当然就很骄傲,可以随心所欲,可以“内圣外王”,这就是一种儒家式的骄傲,弄不好就是一种傲慢。

黄:我很认同这一点。你用“儒家式的骄傲”这个词,我讲的是“儒家过分的人性乐观主义”,我想对人性,有些儒家人士是过分乐观了。这一点是一种学术判断,也是一个批评。我认可儒家拥有积极入世进取优点的同时,它就存在一种产生偶像的危险。

李:我觉得,儒家不能单单按照阳明心学来理解,尽管我也认为阳明学说有它的“自由主义”、“人

文主义”面向,是有意义的。但是按照“当代新儒家”牟宗三、熊十力、冯友兰以来的解释,都没有做出历史的区分,基督宗教二千年的发展,从希伯来到希腊地区,到拉丁民族,再到德意志,盎格鲁·萨克逊,最后在大航海以后到达美洲、非洲、亚洲,时间、空间那么广阔,文化类型如此众多,怎么能以一种本质主义的说法来概括。我有历史研究的惯性思维,但也肯定是受了天主教“大公主义”的影响,文化是“多”不是“一”。从不同的文化出发,我们在信仰上寻求的是“一”——上帝,但出发点只能是“多”,因为我们原来都有自己的文化。我还是比较熟悉中国近代思想史,知道许多近代人物对西方文化的误解是怎样发生的。由于清末新教传教运动中李提摩太、林乐知等人对于“儒教”的维护,加上明末耶稣会士已经对于中国文化“人文主义”的推崇,抬高了儒家的地位。另外一方面,由于新教传教士和神学家在中文著述方面具有影响力,民国学者大致是按路德式的、圣公会式、长老会式的教义来理解整个的基督宗教。这种理解是片面的,世界上没有抽象的基督宗教,也没有单一形式的天主教。

黄:应该说,基督教也被理解得过分单一,儒家也被理解得过分单一了。我最近就在梳理这个东西,在儒家里面,我们讲,除了思孟(子思、孟子)到阳明心学这一块之外,其实还有荀子这一派,其实,儒分八门,儒家里面还有很多流派。

李:孔子之后,儒分为八,韩非子这一句话很有意思。儒家学说历来是多元思想,“儒分为八”就是儒家学说的多样性。孔子本人是道存三代的,夏礼、商礼、周礼,文献足徵就可以讨论。还有,孟子学说不过是孔门八说中的一说。孔子、孟子在儒家中的地位,并非是一种“至圣”、“亚圣”的“道统”关系。儒家思想作为一种文化传统,原本还是比较雍容大度的。

黄:最近我也很注重讲儒家的多样性问题,我和台湾的林安梧与杜保瑞对谈,我写了两篇文章来对谈、来谈这个问题。我们现在讲儒学,确实多数是以心性之学为根基的。牟宗三他们讲康德,但其实最后归结点,考虑的问题却还是前现代的。用心性论来归纳儒家学说,就造成了很多的问题,其实是把中国丰富的传统文化资源简化了。

李:基督宗教有两千年历史,有不同的文化特征,对《圣经》的解释有很不同的神学。中国的儒学如从汉代经学算起,那也是两千多年,也有很丰富的不同。况且,我同意清代经学家的观点,儒学不是从孔子开始的,“制礼作乐”是从周公开始的。说儒家的历史是三千年,不就是因为推崇周公吗?基督宗教比较容易处理,天主教、新教、东正教,都信奉二千年的《新约》,但三千年的《旧约》仍然有地位,《创世纪》以下的摩西五经不能不讲啊!不讲的话,历史就没有了,教义也就单一了。所以,最近我提出儒家不是“孔孟之道”,而是“周孔之教”。

黄:这个问题我们在很多地方都谈了,我也在谈这个问题。我在上海三联刚出《曼多马著作集—芬兰学派路德新诠释》,专门诠释路德的,这个诠释是怎么诠释的呢?就是它从路德宗和俄罗斯的东正教对话,这里边也是谈恩典和人性的问题,最后再回到罗马天主教,最后谈到因信称义,这里面有很多找共同点的问题。其核心就涉及到人的主观能动性的本质问题。

### 原儒/古儒与今儒,以及孟子升格运动

李:我还是在我熟悉的领域讲这个事情。利玛窦到了中国以后,发现了儒家的不同传统,他发现、肯定,加以诠释儒家是“古儒”、“原儒”,即“六经”中含有“上帝”的那种古代儒家。原因无他,就是周孔时代那种讲创造,行惩罚,具威仪的“上帝”可以帮助天主教在中国建立自己的教会和神学。同时,为了和当时流行的阳明心学区别开来,他不能接受宋明理学的“心性论”,认为这是违背“古儒”的“世儒”、“俗儒”。利玛窦这一招是很厉害的,他把三千年的儒学拆解了,分成了原/俗、前/后、古/今,拉一派,打一派,在儒学不同门派的隙缝中,见缝插针,建立天主教会。利玛窦采用的这个方法有两个思想来源,一是在和徐光启等儒生的交谈中受到的启发,明末学者开始讨论“汉学”和“宋学”的不同。另一就是他在耶稣会罗马学院,就是今天的额我略大学,天主教经院哲学的课程里学到的知识。利玛窦的学习课程里有阿奎那哲学,我们看《神学大全》就是区分古希腊“哲学家”(philosopher)亚里士多德和



中世纪亚氏著作的发掘、整理人阿威罗伊, 后者被称为“注释者”(commentator)。欧洲神学家在阿奎那以后就严格区分古代思想奠基人与后来经典注释者, 利玛窦就是用这种方法, 从儒家传统中区别出“古儒”和“今儒”。

注重“古儒”和“今儒”的区分, 对儒家思想来讲是一条非常重要的原理。这条原理明代以前的学者并不是不知道, 儒家学者都知道读朱熹《四书集注》里的注释, 和孔子“六经”的原文有很大不同。尤其是再去看《性理大全》、《朱子语类》把朱熹和理学家平时讲授的内容, 和“六经”本文对照看, “理学”和“礼学”看上去就是两种学说。当然, 受“道统论”影响的儒生强调“天不变, 道亦不变”, 注重的是他们之间的一致性, 不顾及周公、孔子奠定的儒家学说, 与二程、朱熹讲的儒学是两码事情, 经是一本经, 说已经是两种学说。但是, 像徐光启这样的求学者, 是区分周代以“六经”为特征的儒学体系, 和宋代以后变异为“理学”、“性学”的诠释理论。我猜想 1600 年利玛窦和徐光启在南京一拍即合, 他们会见的谈道内容, 除了“三位一体”的教义之外, 应该还谈了“古儒”和“今儒”的分别, 后来他们两人共同商量出来一个“补儒易佛”的天主教中国文化改造方案, 就是这场“利徐谈道”的结果。

利玛窦、徐光启的“补儒易佛”主张, 是贬低宋明时期流行的“性理”学说, 主张回归汉代以前的“六经”学说。为什么? 因为他们觉得“六经”里面有“上帝”, 而朱熹的“性理”学说已经把“上帝”化为“理”和“气”了, 上帝不见了, 主宰者没有了, 终极的创造者被隐去了, 这个不行。而且, “理”和“气”到底是什么? 是物质? 还是精神? 它和“上帝”是什么关系? 如果像“理学”讲的“万物皆理”, 那是物质主义; 如果像“心学”讲的“吾心即是宇宙”, 那是藐视上帝。利玛窦这一派耶稣会士就是这么理解“宋学”的, 不无道理。为了在中国建立天主教教义, 他们不能接受这个教义。

北宋、南宋时期兴起的“心性论”, 它的来源是《孟子·告子》。告子讲性“无善无不善”、“食色性也”, 讲“人禽之辨”, 讲“恻隐之心”, 这些都是孟子学说的特点。孔子之后, 儒分为八, 孟子只是一家, 而且并不是当时的“显学”。汉代初年恢复儒学的时候, 无论是古文经学, 还是今文经学, 经学家们传下来的版本和解释, 大多是“子张之儒”, 即孔子大弟子子夏那一派的学问。直到唐代, “孟氏之儒”的地位还是很低, 以至于有文学家韩愈出来打抱不平, 说“五百年必有王者兴”, 主张以“孔孟”代替“孔颜”。用孟子取代颜回的地位, 接续孔子, 意思是孟子的“心性论”更能抗御佛学, 这样就能从佛教入华以后风靡全中国的“衰世”中扳回胜局, 恢复“道统”。这是讲中国哲学史的人都知道的一段经历, 不需要多讲。但从周予同、朱维铮先生在复旦大学历史系传承的经学史的角度来讲, 讲这一段故事的学术侧重点有所不同。周先生、朱老师定义这一段儒家经学历史上的重大转折, 称之为“孟子升格运动”。孟子取代了颜回, 在孔庙祭祀时成为“亚圣”, 在儒生的著述和讲学中, 甚至取代了孔子, 成为主导学说。孟子“心性论”主导宋明思想以后, 儒生士大夫的思想精度是提高了, 讲学问比较注重概念的准确性。但是知识范围却缩小了, “六经”里本来有很多学问, 礼、乐、射、御、数, “六艺”齐全, 连天文、历法都有, “宋学”就只有章句了。好了, 回顾了一阵之, 把话说回来。利玛窦在徐光启、李之藻的帮助下, 看到了儒家学说在这个方面还有一个重大缺陷, 除了忘记了“六经”中的“上帝”, 还忘记了“六经”中的自然和社会领域的一般知识, 这个不正是欧洲耶稣会士最擅长传授的吗?

黄: 我很认可您这个观点。其实这里, 您觉得是否就是利玛窦所说的今儒、原儒、古儒? 也应该说是利玛窦的一个重要贡献。

李: 就是。把儒家从先秦与宋明做区分, 这是哲学史上的一个关键问题, 也是思想史上的一个大的创见。我一直以为, 这是利玛窦和徐光启、李之藻、杨廷筠一起贡献的。那个时候, 明末的学风已经转了嘛, 大家都对万历年间流行的心性论开始有反省。当时的狂禅, 已经讲得不可收拾了, 大家都在想办法改进嘛。

黄: 遍地都是圣人, 是不是我们前面讲的“过分的人性乐观主义”?

李: 确实有点相像, “人皆为尧舜”, 说起来是一种思想解放, 自由主义, 人人平等。徐光启的时代

已经有问题,人心找不到归向。万历年间,生活富裕没有问题,文化生活也很发达,连明代的皇帝特有的专制也有放松,万历、天启都不怎么管事嘛。像徐光启这样的内阁成员并不感受到皇帝的直接压力,但是官僚体系的腐败和宦官与朝臣勾结起来专权,成为大问题,实际上也是很绝望的。人心在这个时候想要有所依靠,想要依靠一个有信仰的群体,也是自然的。徐光启、李之藻、杨廷筠等“三柱石”皈依了天主教会,得到了很多新的知识,成为“西学”家,但也是接受天主教义约束的,需要放弃不少儒家士大夫的习惯。因此,他们就不是“过分的人性乐观主义”者了。

## 双重文艺复兴

黄:我记得你曾经有一篇文章,平反利玛窦带来的思想学说,说他们不是“殖民主义”,而是“文艺复兴”?这个评价对过去看待天主教、基督新教的传教结果,也是根本性的改变。

李:是的,我在2004年9月鲁汶大学“南怀仁文化协会国际讨论会”提交的论文《人文主义还是殖民主义》中提出,17、18世纪耶稣会士带来的欧洲知识是“人文主义”不是殖民主义。这一点很容易理解,时至17世纪,“文艺复兴”已经完成,欧洲人的知识体系已经更新。耶稣会士都是知识人士,他们传播“西学”的时候,直接关联的是“人文主义”的思想学说。“殖民主义”并不是一种学问,当时也没有形成一种理论,天主教会的在华利益和欧洲商人并不一致。这个很容易被证明,是一个说得清楚的问题。现在我们这一代从事明末清初“西学东渐”研究的学者,已经很少有人用“殖民主义”来分析问题了。海外有很少的人用“后殖民主义”批判耶稣会士,如詹启华的《捏造儒家》。尽管也获得了一个什么奖项,但这种左翼意识形态下的表达,并没有什么影响力,因为不能说明明末清初“西学东渐”中的普遍问题。

李:没有,利玛窦否定了中世纪。伊拉斯谟,包括路德他们,就是文艺复兴的时候,他们有一个理想,就是古代有一个好的学说,搞的好的学问,中世纪都不行,利玛窦没那么完整、那么深刻,但是这个一般的概念他有,所以对文艺复兴的一个复古,中国学者也在做复古。

黄:你好像还提出过一个“双重的文艺复兴”说法,是说利玛窦到中国也发动了一次“中国的文艺复兴”,真有这么回事情?

李:有此说法,1999年10月在旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所开会纪念马爱德神父的学术研讨会“Burdened Past, Hopeful Future”上,我发表了一篇“Chinese Renaissance, The Role of Early Jesuits in China”,提出了一个“双重文艺复兴”(Double Renaissance)的说法。这篇文章,收录在2000年吴小新博士编辑的论文集中,是用英文发表的,中文没有发表过。其实,这个概念在上面已经讨论过了,就是说利玛窦把欧洲“文艺复兴”提倡的“古学”——古希腊之学,带到中国,和江南地区的儒家士大夫中正在兴起的“复古”风气结合起来,发动了明末的“古学”——“汉学”、“经学”复兴运动。欧洲和江南的两股“古学”思潮,提倡“古儒”、“原儒”,他们是以梁启超讲的“以‘复古’为解放”,打破当前的文化局限,建立新的学说。

用“宋学”这个概念来定义周敦颐、张载、二程、朱熹等人的“理学”,最后成型是要到清代“乾嘉学派”,但是这个思想在明代中叶以后就渐渐萌发了。清代学者用“汉学”这个词来对应“宋学”,那么就把汉代儒生恢复“六经”,建立“经说”的特征表达出来了。因此原因,“汉学”也被说成是“经学”,即以经典本身为对象作研究的学问。经典研究和教义诠释在方法上有很大不同,经学家用文字学、版本学、音韵学的方法处理经典本文的疑难问题,清代学者又被称为“考据学家”。好了,我们可以看到,在明末清初,也就是利玛窦等耶稣会士来到中国的时候,中国思想正好发生了一个变化,儒家学说至少在思想方法上发生了一次变革,出现了一种全新的气象。

黄:好,我们总结一下,您研究利玛窦和徐光启这一段,我觉得和我自己的想法比较呼应的一点,就是利玛窦的“补儒”。我把它理解为,不仅仅基督教可以来补儒,而且儒家也可以补基督教。具体地说,儒家学说在伦理道德层面,可以补充基督教的不足。另外,你讲的“双重文艺的复兴”,我也很认

可,我的理解就是,传教士把西方的神学、古希腊的哲学和近代科学带到中国,而且中国人对古儒和原儒也产生了兴趣。

### “绝对的神人关系”和“相对的人在这个世界的关系”

李:“补儒”是有效的,合法的,思想肯定是要交流的,也是相互激荡的。当然,“补耶”、“补基”原则上也没问题,中国思想对欧洲也会有补益作用。但具体怎样补,补什么?要由欧洲、西方学者去研究,至少是像你这样在欧洲生活很多年,了解西方文化需求的学者去做。不能对西方文化没什么体会和了解,就指手画脚,还要人家磕头作揖,这个不行。利玛窦等耶稣会士提出宽容中国经典、中国礼仪和中国文化,那一方面是客气和策略,另一方面也确实了解欧洲文化的缺陷和需求。

黄:对的,我在欧洲生活三十年了,和利玛窦居华时间也差不多了。以我对基督宗教的理解,我觉得儒家确实可以补基。我引用一点路德,路德和您刚才讲的他们这几个人,特别天主教的思想家还是有点差异的。从路德的角度来看,儒家和佛教里面所说的修养工夫的这种努力,也是有价值的,但是,路德把它分为一个“绝对的神人关系”和“相对的人在这个世界的关系”,这两个不一样。他认为,在神人关系的绝对性上,儒家和佛教搞的这套东西,都是达不到至善的;但是,在伦理道德和社会学的层面上,儒家和佛教做的这些东西都是有意义的。这里的核心问题在于,儒家里所说的超越,除去内在超越、外在超越的话,还有另一个术语的表述,叫做从下往上,而基督教讲的超越,是从上往下。

### 国人对西学的理解:章太炎的东方主义与梁漱溟的简单本质化

黄:你的研究,从清末民初新教传教士的“西学东渐”开始,又上溯到明末清初的耶稣会士的早期翻译。这其中,你们编订了《徐光启全集》、《马相伯集》,还有王韬的《弢园文新编》、林乐知等人的《〈万国公报〉文选》。我发现你的研究都是自己做资料整理,然后再开始做仔细的研究。这样是很累的吧,以后还会做些什么进一步的研究?

李:对啊,我们跟着朱老师做研究的学生们,都是自己做资料的。朱老师自己是这样的,他也要求学生这么做。板凳要坐十年冷,文章不做一句空。这样的研究从产出效率来说是不高的,但持久的效果确实不错的。即使是你的研究被修正了,甚至失败了,留下来经过整理的资料文献,别人是可以利用的。以后还有不少活要赶,还要完成《马相伯全集》、《马相伯年谱长编》,把从徐光启到马相伯中国人对于西学的理解搞清楚。还有余力的话,我想把马相伯研究做完了以后,回到我的老本行,就是近代思想文化史。我还没有做过中国近代文化的深入研究。编辑了传教士《万国公报》和王韬《弢园文录》之后,我对近代史也有很多困惑。最近发现,章太炎的晚年可以和马相伯放在一起研究,他们对民国有一致的看法。

黄:他们俩有私交?

李:对的,晚年章太炎和马相伯私交很好。1908年的时候,他们为“立宪”的政体问题,还是政见不同。但是到了后来,到了1914年反对康有为“孔教会”和抵制袁世凯帝制自为的时候,两人是紧密合作的。1931年抗战爆发后,他们更是经常在一起演讲、宣言,号召抗日,恢复民主,抨击国民党政治,主张地方自治。所有政见并不保守啊!

黄:从表面来看,一个是“西学”,一个是“国学”,他们俩的差异很大的。但因为章太炎尊重“西学”,马相伯懂得“国学”,两人肯定是有话可说的吧,而且看起来章太炎也不是一个晚年封闭的人。

李:不封闭的,章太炎去世时鲁迅给他的评价,说是“太炎先生虽先前也以革命家现身,后来却退居于宁静的学者,用自己所手造的和别人所帮造的墙,和时代隔绝了。”这是不公正的!章太炎和马相伯一起发表《二老宣言》很有影响,抗战言论“七君子”景从。在反对政党专制,抵制军政、训政路线上,马相伯、章太炎的言论更加明确和彻底。

黄:但是,章太炎的“国学”确实有保守主义的色彩吧?

李:可以这样说,辛亥革命建立以后章太炎在上海的活动,确实有保守主义的色彩,他在日本东京

讲学,就受日本的“国学”启发,回到上海就一直讲“国学”,行“国粹”。我觉得与其说“国学”运动是保守主义,不如往前推一步,说他是民族主义。二十世纪初年,温和的民族主义要求是可以接受的主张,他们想保留自己的文化传统、生活方式。1917年,章太炎得到江苏教育会的支持,在上海和旅沪的日本、印度学者们建立了一个“亚洲古学会”。他们提出“亚洲之文艺复兴”,并不反西方,可以算是“多元文化主义”的先驱,不是那种极端的民族主义,马相伯也是参与活动的。总的来说,我认为“国学”如作为一种“多元文化”,当然是可以存在于世界各民族文化之林的。但是,如果作为一种民族主义的精神支柱,用本质主义的方式去理解,好像独一无二,舍我其谁,那就是不被兼容的,很难在今天的世界上生存。

黄:你讲这些,我也发现梁漱溟的《东西文化及其哲学》就可以联系起来。梁先生比较中国、印度和西方,是不是和章太炎同样的旨趣?

李:你提到了梁漱溟,我们就岔开去稍微比较一下。章太炎被誉为“民国元勋”、“革命文豪”的时候,梁漱溟还是一个在佛、儒之间寻求人生答案的彷徨青年。非常可能是章太炎在上海提倡比较中、日、印的“亚洲古学”,蔡元培才在北大破格录用梁漱溟讲印度哲学。章太炎虽然没有夸夸其谈地讲印度,但他唤起了“新青年”们对印度文化的兴趣。直到1924年,江苏教育会资助接待印度文豪泰戈尔访华,把中国知识分子对于印度文化的浪漫想象推到了顶点。章太炎没有参与接待泰戈尔,可能是他看到梁启超在出面张罗,而对蔡元培、胡适之所行之事又不太感冒的缘故。

黄:您这个讲得真不错,我发现国内很少有学者敢提到这一点,好像大家对梁漱溟比较推崇,忘记了章太炎在前面的提倡。今天和你谈了这么多,觉得非常有意思。我们的主要话题似乎是集中在“中学”和“西学”的关系上。最近几十年,我们面临着“国学”复兴热潮,一些人夸大了中国文化的特殊性,要求西方文化到中国后,就要屈尊服从。我觉得和你谈这个话题,这个所谓的中西文化冲突明显是不存在的。如果我们能够像徐光启、马相伯那样处理好与“西学”之间的关系,吸取明清以来国人对西学的理解之经验和教训,我们就可以避免走弯路。只有中西兼容,方能成为大家。

**English Title:**

**Only with Chinese and Western Compatibility can a Scholar become a Real Master**

**Paulos Huang**

Distinguished Professor at Shanghai University and Chief editor for International Journal of Sino-Western Studies and Brill Yearbook of Chinese Theology. Email: Paulos. z. huanhg@gmail. com

**Tiangang Li**

Professor, Ph. D. supervisor and Director at Department of Religious Study in Fudan University, Director for Institute of Matteo Ricci and Xu Guangqi, and vice director for International Research Center of Chinese Civilizations. Board member for China Society of Religious Study, and vice President for Shanghai Society of Religious Study. Email: tgl@fudan. edu. cn

**Abstract:** Starting from the social events of reading in middle school and President Nixon's visiting Shanghai, the two scholars analyzed the stimulations of social events on the development of a youth's way of thinking. The basic approach to explore the ancient and contemporary, Chinese and Western has left a deep mark for academic research in history. Many topics such as Modern Chinese history, religions and the history of Shanghai City, especially the academic visiting in the Institute of Matteo Ricci in St. Francisco has resulted in a monograph on the Controversy of Rites and the Whole Collection of Xu Guangqi's Works. It is important to find that Chinese and Western Studies are not in conflict but are complementary. However, the pride of Confucians and Confucian excessive optimistic opinion on human nature have much to do with the simple understandings of each other. Especially the promotion of Mencius in China has confused the distinctions among ancient Confucianism, Neo-Confucianism and contemporary Confucianism. However, Matteo Ricci has brought the Double-Renaissance to China. Thus, it is necessary to distinguish the different roles of human beings playing in front of God (coram Deo) and in front of the world/other people (coram mundo/hominibus). Regarding Chinese understandings on the Western Studies, it is necessary to critically analyze Zhang Taiyan's Orientalism and Liang Shuming's simple essentialism. It is also important to study the potential relationship between European especially German historical and form critical studies of the Bible and the Doubtful Movement to Chinese Ancient History since the 1920s among Chinese scholars. Finally, it is also crucial to hold a critical attitude to Kang Youwei's Movement to treat Confucianism as a religion.

**Key Words:** Confucian excessive optimistic human nature; Chinese and Western compatibility; Zhang Taiyan's Orientalism and Liang Shuming's simple essentialism; relationship between European especially German historical and form critical studies of the Bible and the Doubtful Movement to Chinese Ancient History; Kang Youwei's Movement to treat Confucianism as a religion

本期是特别纪念大卫·杰更斯教授的学术成就专刊,共刊发如下论文。

在“人学、神学与国学”栏目收录了大卫·杰更斯教授(美国?? 大学和瑞典乌普萨拉大学双博士)的“教育的有限性和技术对于伦理思考的意义”与赫尔辛基大学教义学荣休教授、金陵协和神学院博导教授罗明嘉(赫尔辛基大学和剑桥大学双博士)关于路德研究芬兰学派的最新成果“曼多马关于路德《加拉太书讲义》评析”。

在“实践神学与中西教会和社会”发表了三亚学院冯建章教授的“公民宗教之道场建构研究”和香港路德会协同神学院岳诚轩教授的“如非利普·墨兰顿在其对所有德语和拉丁语版本的 LOCI 前言中所阐明的那样,新兴新教神学关于神学研究的改革概念是什么?”

在“中西经典与圣经”栏目,我们发表了美国芝加哥三一国际大学旧约博士候选人王东的“《阿特拉哈西斯》中的灵观”与武汉大学赵盼的“‘不变’与‘万变’:陈崇桂的圣经诠释与中国社会”。

在“教会历史与中西社会”栏目,我们发表了北京大学孙尚扬和郭建斌的“全球化与现代性:略论澳门在早期中欧文化交流中的桥头堡地位”和大理大学刘诗伯的“教育人类学视角下的民族教育史一例”。

在“比较宗教文化研究”栏目,我们发表了新加坡神学院戴永富教授的“窥视诸神的诞生:对偶像崇拜的形成的一个哲学诠释”和清华大学刘君君的“中希传统的两种诠释”。

在“书评与通讯”,我们发表了“两条学术新闻”、黑龙江大学刘伟冬教授的“论耶可比小说《沃尔德玛》中的爱的哲学”,以及黄保罗与李焜昌(香港中文大学、山东大学)教授关于希伯来《圣经》研究的对话“文学作品、人文经典、神的话”。

语、还是神人交碰的记录?”

This number is a special volume to celebrate Dr. David Jenkins's academic achievement.

In the column of Humanities, Theology, and Chinese National Studies we have published Dr. Adjunct Professor David JENKINS' "The Limits of Education and Technology for Ethical Thinking" and Miiikka Ruokanen's newest research on the Finnish School of Martin Lutheran studies "Remarks on Tuomo Mannermaa's Interpretation of Martin Luther's Lectures on Galatians".

In the column of Practical Theology and Sino-Western Views on Church and Society, we have published Professor FENG Jianzhang's (University of Sanya) "A Study on the Construction of Civil Religion" and Matthew OSEKA's (Concordia Theological Seminary, Hong Kong) "What the Emerging Protestant Theology Was about the Reformation Concept of Theological Studies as Enunciated by Philip Melanchthon in His Prolegomena to All Latin and German Versions of Loci".

In the column of Chinese and Western Classics and the Bible, we have published Donald WANG's (Trinity International University, Chicago, USA) "Spirit in Atrahasis" and Pan ZHAO's (Wuhan University) "Unchangeable and Changeable; Chen Chonggui's Biblical Interpretation and Chinese Society".

In the column of Church History in the West and in China, we have published Shangyang SUN's and Jianbin GUO's (Peking University) "Globalization and Modernity: On the bridgehead Status of Macau in the early Cultural Exchange" and Shibo LIU's (Dali University, Yunan) "An Example of Ethnic Education History from the Perspective of Educational Anthropology".

In the column of Comparative Religious and Cultural Studies, we have published Leonard Sidharta's (Singapore Bible College) " 'Looking Into the Birth of Gods': A Philosophical Interpretation of the Origin of Idolatry" and Junjun LIU's (Tsinghua University) "Two interpretations of Chinese and Hebrew traditions".

In the column of Reviews and Academic Reports, we have published an academic news of Jing LIU (Macau University of Science and Technology) "A Review on the Joint International Conference of Nordic Forum of Sino-Western Studies and 20<sup>th</sup> International Symposium on Bicosmology". Part two is from Miao JIANG's (China Academy of Social Sciences) "A Report on the International Research Project Regarding the Topic of the Impact of Religious Values on Chinese Social Life". Weidong LIU's (Heilongjiang Univeristy) "The View On the Philosophy of Love in Jacobi's Novel Woldmar". In the last, we have published a dialogue between Paulos HUANG and Archie Lee on the Hebrew Biblical studies with the title "Is it a literature, humanistic document, the Word of God, or a record of God-man interaction?"