

前 言

以宗教和文化为题，海内外学者已经做了不少文章。我们晚出的产儿《宗教文化》还有什么可写的呢？还能说出点什么新名堂吗？

任何一门学科，其对象的外延是有限的，而内涵是无限的。以哲学史为例，对象的外延就是迄今为止的哲学家、哲学派别和哲学学说。能加以挖掘的只是尚未被人们注意到的哲学家，或是体现在其他意识形态和生活领域中的哲学思想。可是，随着社会的发展，认识的提高，体验的加深，总有新的成果。人们只要转换视角，从不同侧面去研究，新的领域、新的硕果就呈现在你的面前。一门学科史，就是研究者不断揭示对象的内容的历史。同一主题不断得到深化，未被注意的方面、领域不断被触及，在此基础上又不断形成新的交叉学科，这就是学科发展的基本形式。自在的研究者（或者说自蔽的探索者）对此熟视无睹，自为的研究者（或者说解蔽的探索者）自觉置身于认识中固有的根本矛盾之中，即研究对象的无限性与研究者本人身心的有限性，所处历史条件的局限性之间的矛盾之中，因而各自的视野和心态全然两样。费希特就是一个自觉的探索者。他说：“学者要忘记他刚刚做了什么，要经常想到他还应当做什么。谁要是不能随着他所走过的每一步而开阔他的活动的视野，谁就止步不前了。”（《论学者的使

命》)

宗教文化本身不是一门专门学科，然而它却是宗教、文化交叉研究的产物。它比任何一门专门学科，例如宗教社会学、宗教伦理学、宗教比较学、宗教心理学等范围更广阔，内容更丰富。面向过去，它要研究历史上任何宗教对民族文化、地区文化乃至世界文化的作用，同时研究某种形态的文化对某种宗教的影响，以及宗教传播中所包含的文化相撞问题。面向现实和未来，它要研究正在发展着的当今世界文化、各国各民族文化对宗教的影响，首先是当今哲学思潮对宗教的影响，宗教在今天与未来的社会与文化发展中的作用，等等。综观历史、现实与未来，它还要善于从中引发出若干发人深省的理论问题、神学问题和宗教传播问题等。

范围如此广泛，内容如此丰富，可是研究者（尤其是大陆的研究者）又如此之少，这就免不了留下些空白或初垦之地可供拾拣。例如希腊文化与基督教文化，欧洲文明与基督教，西学东渐，当代文化与宗教等，至少国内学者尚未完全耕耘。本论集的编者和大部分作者主要从事中外哲学史的研究，特别是希腊哲学和现代哲学的研究，这就诱使我们主要从哲学的角度去研究上述领域中的宗教与文化问题。

我们坚信我们所涉及的对象不会像坦塔罗斯(Tantalus)眼前的湖水和水果。*我们是些凡夫俗子，只想以学者的姿态客观地研究体现在宗教中的文化现象。我们遵守政府关于宗教的政策和法律，尊重不同个人的宗教信仰，尊重迄今任何一种宗教或教派，对各种宗教组织和各级教职人员，我们予以同等的敬重。

写在前面的话，无非就这么几句：我们寻找自己的立足点，发

* 坦塔罗斯因得罪众神而被罚入冥界，囚禁于湖中，当他口渴难熬低头喝水时，水就自动退去；他头上硕果累累，可是刚一伸手，树枝就自动高举，永远喝不到水，摘不着果子。

现就在自己的脚底下；我们探索新的研究领域，得到的启示是靠自己去开拓。

但愿不会是西西佛斯（Sisyphos）* 式的劳动！

杭州大学基督教研究中心 陈村富

* 西西佛斯每天推巨石上山，巨石临到山顶就滚下来，天天如此，永无成果。

PREFACE

Much has been said on the topic of religion and culture by scholars of different countries. What, after so many books and essays on this topic, merits and body's attention in this additional volume? Can we present anything significantly new to readers?

While the extension of a discipline is limited, its intention is not. For instance, history of philosophy covers the study of philosophers and their thoughts, and the number of truly great philosophers can be counted in a few minutes. However, its intention is unlimited. New discoveries emerge from time to time as society progresses; people know more when they deepen their experience and one gains new fruit when one changes his viewpoint or adopts a different perspective. A basic pattern of development for a discipline is: when returning to the same issue, people constantly touch unnoticed aspects, and form new interdisciplinary projects. The enquirer who is in himself (a closed self enquirer) refuses to see this truth, whereas the enquirer who is for himself (a self-revealing enquirer) willingly steps into the fundamental contradiction of cognition which is that between the infinity of the cognition and the finitude of the enquirers and

their times. He thus has a totally different, and promising vision.

Religious culture, is not a special discipline. Nonetheless, as a result of a comparative study of religion and culture, it has a broader scope and richer content than any specialized discipline, such as sociology of religion, religious ethics, comparative study of religions, psychology of religion, etc. Looking back to the past, it includes the study of the impact of religion on local or world culture and *vice versa*, and the study of cultural conflict inherent in religious expansion. Facing today or tomorrow, it concerns itself with the influence of contemporary culture, both national and worldwide, on religion; especially that of modern philosophy on the development of religion. Finally, it attempts to draw general and illuminating conclusions about theological and religious development from a philosophical reflection upon all periods of history.

Since the field is so broad, and the content so rich, and so little study has been conducted in mainland China, we believe that there is much work to be done. Besides, since most contributors and the editors are interested mainly in the study of the history of philosophy, both of China and of other countries', they find it fascinating to deal with religion and culture from a philosophical point of view.

To conclude, I will add; we look for a foothold, only to find it underneath our feet; we ask for a new field of study, and the answer turns out to be: Seek and you will find.

Our object will not be like the lake and fruit in front of Tan-

talus. Our reward will be more than that of Sisyphos.

Chen Cunfu
The Center for Christian Studies
at Hangzhou University

目 录

DF85/8

前言	(1)
1 陈村富、林顺道：市场经济条件下当代中国各宗教的走向	(10)
2 Gianni Criveller: Christology in Late Ming China (1582 —1644) from Matteo Ricci S. J. (1552 —1610) to Giulio Aleni S. J. (1582— 1649)	(34)
附中译文：晚明基督论 (1582—1644 年) ——从利玛窦到艾儒略	(60)
3 林金水：《闽中诸公赠诗》初探	(77)
4 张先清：回顾与前瞻 ——20 世纪中国之明末清初天主教传华史研究	(109)
5 林治平：基督教在中国本色化之必要性与可行性 ——从中国教会历史发展观点检讨之	(142)
6 A. Hunter, R. K. Chan: 心理分析与中国宗教	(177)
7 戚印平：明末西学东渐日本考 ——兼论日本江户时代的“禁书制度”	(196)

8	B. Forte; The Meaning of Christian Faith in the Western Culture	(232)
	附中译文: 西方文化中基督教信仰的含义	(245)
9	John Hick; The Cosmic Optimism of the World Faiths	(255)
	附中译文: 世界诸信仰中的宇宙乐观主义	(287)
10	王志成: 宗教间关系的神学范式	(311)
11	D. P. 麦卡恩: 西方商业道德之哲学基础	(326)
	海内外基督教与中国文化研究机构和图书馆藏简介 (一)	
	(339)
	(1) Leiden Sinological Institute Library	(340)
	Centres for Chinese Studies in Belgium	(342)
	莱登汉学院图书馆	(345)
	比利时汉学研究中心	(346)
	(2) Archives and Libraries in Italy with Material of Historical Interest on East-West Cultural Relations	(349)
	存有中西文化关系史料的几个意大利档案馆和图书馆	(355)
	(3) 天主教辅仁大学宗教学系	(359)
	(4) 建道神学院“基督教与中国文化研究中心”简介	(366)
	(5) 纽约神学教育中心简介	(369)
	(6) 中国社会科学院基督教研究中心简介	(372)
	附英文: Centre for the Study of Christianity Chinese Academy of Social Sciences	(376)
	(7) 复旦大学基督教研究中心概况	(379)

(8) 福建师范大学历史系中外关系史研究室	(382)
(9) 北京大学宗教学系发展规划(1996—2001年) ...	(385)
附英文: The Development Project of the Department of Religion at Peking University (1996 — 2001)	(391)
(10) 杭州大学基督教研究中心简介	(400)
附英文: The Centre for Christian Studies at Hangzhou University	(406)
后记	(415)

CONTENTS

Preface	(1)
1. Chen Cunfu, Ling Shundao, Current Trends of Major Religions in China under the Conditions of Market Economy	(10)
2. Gianni Criveller, Christology in Late Ming China (1582—1644) from Matteo Ricci S. J. (1552—1610) to Giulio Aleni S. J. (1582—1649)	(34)
3. Ling Jingshui, A Preliminary Survey of Poems to Giulio Aleni by Scholars in Central Fujian	(77)
4. Zhang Xianqing, Retrospect and Prospect: 20th Century Study of the Catholic Missionary Work in China in the Late Ming and Beginning Qing Dynasties	(109)
5. Ling Zhiping, The Necessity and Possibility of Indigenization of Christianity in China	(142)
6. A. Hunter, R. K. Chan, Psychoanalysis and Religion	(177)
7. Qi Yinping, The Introduction of Western Scholarship in Japan at the End of the Chinese Ming Dynasty	(196)
8. B. Forte, The Meaning of Christian Faith in the Western Culture	(232)
9. John Hick, The Cosmic Optimism of the World Faiths	(255)

10. Wang Zhicheng, *Theological Paradigms of Relations among Religions* (311)
11. Dennis P. McCann, *The Philosophical Basis for Business: A Western Perspective* (326)
- Introduction to the Institutes and Libraries for Christian and Chinese Cultural Studies* (339)
- (1) *Leiden Sinological Institute Library and Centres for Chinese Studies in Belgium* (340)
- (2) *Archives and Libraries in Italy with Material of Historical Interest on East-West Cultural Relations* (349)
- (3) *Department of Religious Studies Fu-Jen Catholic University* (359)
- (4) *“Centre of Christianity and Chinese Studies” of the Alliance Bible Seminary* (366)
- (5) *Education Center of New York Theological College* (369)
- (6) *Center for the Study of Christianity Chinese Academy of Social Sciences* (372)
- (7) *Christianity Research Center of Fudan University* (379)
- (8) *Research Section of the History of Relations between China and Other Countries of Fujian Normal University* (382)
- (9) *The Development Project of the Department of Religion at Peking University (1996—2001)* ... (385)
- (10) *The Centre for Christian Studies at Hangzhou*

University	(400)
Postscript	(415)

ABSTRACT

Zhejiang Province is an economically developed coastal area. In this typical province, variety of religions are fully developed. Tiantai County is the original place of Taintaizhong, a sect of Buddhism. Mount Putuo in Zhousan Islands is one of the four famous mountains of Buddhism. Ningbo and Linan is the main bases of the Southern Chan. Quzhou is the place of Southern Confucianism. Li Zhizao and Yang Tinyun, whom among the 'Three Pillars of Chinese Catholic' in 16—17 centuries were Hangzhou landers. Hangzhou was an important stronghold of Jesuits in that time. After the economic reformation since 80's, the economic development and the increase of Christians of Wenzhou attracted the attention from all of the world. From 1995 to 1997, sponsored by the United Board for Christian Higher Education in Asia, the Christian Research Center carried out a project, titled 'the Tendencies of the Contemporary Buddhism, Taoism, Christianity and Folk Religions in the Condition of Modern Market Economy'. The field survey reached 11 counties and cities, covered three kinds of areas, cities, countryside and newly established harbours and cities. This report is summarised on the over

20 survey reports.

The first part of the report titled 'The Contemporary Buddhism and Taoism under the Impact of the Wave of Market Economy'. It points out that, in the beginning of 80's, the recover of the Buddhism and Taoism was slower than Chinese Christianity. The reason is the faiths of the two religions are mixed with folks religions, which were destroyed as federal superstition in the Movement of Land Reformation in 1950-52, organized by the government. The monks of the two religions after resume secular life had got a piece of land. Many temples were used as schools or barns. Only a few clergies remained there as door watchers. Dislike Christianity, Buddhism and Taoism had no stable organizations, while Christianity had a group of clergy and laymen. It recovered in the beginning of 80's. They are also dislike the folk religions, which have a strong and popular faiths over thousand years and developed by spontaneous energy like flaming in suitable conditions. The recover of Buddhism and Taoism is deepened on the folk religions. The economy of the two religions was improved by the tourism and commercial work. The Chinese believers abroad and in the mainland has offered great donation. The temples are reestablished, decorated or enlarged. Thus, the study on Buddhism and Taoism could maintain and continue, and the clergy were well supported. Compared Buddhism and Taoism, the former seems under better condition. Therefore, the negative influence by the market economy is also obvious. All secreted places of Buddhism and Taoism become almost of all the famous tourist places. The places for

spiritual exercises become very crowded and noisy. The clergy in charge of the temple are put more attention day by day on the income. The prices for visiting the temples increased ten times than 10 years ago, even 31 times (from 50 cents to 16.5 Yuan). There are certain pious believers among monks, but there are a lot of monks just for money making. (the statistic data and materials are supplied in the note 3—5) In a village, there are 40 professional monks, who are doing Buddha service outside and have families at home. In the economically developed province Zhejiang, the native habitants look down upon being a monk for low income. So, a lot of professional monks come from Sichuan, Jiangxi and Hunan. They will return home after being rich. Somebodies extort people's wealth under all sorts of pretexts at the tourist places. Several points need attention: first, the religious content and spiritual exercises of Buddhism and Taoism are cripple, and it is hard to see dharmacarya and Taoist clergyman in a period, while the way to keep in good health and body exercises (Gongfu) in the two religions are secularised, which made people believe that is the essence of the religions. Second, a lot of people come to the temples burning incense, but a few are sincere believers. The number of the monks increased slowly. Under the influence of market economy, they moved from the low income places to high places and temples. The religions also divided into sects, the Chuanchen Taoism, whose monks would like stay in the temple, decreased fast; while Zhenyi Taoism, whose monks would like act outside temples, increased greatly. (the statistic data of Pinyang county is supplied in note 5) From

1949 to 1996, Zhenyi Taoism increased from 200 to 373; while Chuanchen Taoism decreased from 45 to 34 in the same period. It is quite common phenomenon that there are some rich temples and monks in every county. Third, Buddhism and Taoism inclined to folk faiths, the believers of the religions also worship the folk cults; while the research on Buddhism and Taoism are made by the secular scholars.

The second part 'the stretch of folk faith and new religious sects'. The folk faiths include the natural worship, the personified gods cults and ancestor worships without stable creed and organization. The folk religions mean those religions with certain cults, creed and organization which depend on the faiths, for example, Taipin religion, White lotus religion, Taoism of Five Bushels of Rice, Yiguan Dao, Yuantong Jiao. Because those folk religions are secret social organizations, they are banned by the ruling classes in different ages. Yuantong Jiao is still alive in Pingyang county and Changnan county in the form of practice of body exercises. Under the impact of market economy, one sect of it keeps the tradition to do grand service, while the other goes outside the temple to make money by its home services. It is worth to notice that the Indian religion and Yoga spread from abroad in recent years, and some new heretical religions of native born appear. The statistics show that the religion with fastest development in 80's is the folk religion. From 1992 to 1996, the number of new temples are 20—100 times of the churches. The local government launched the projects of demolishing illegal temples and churches, moving the tombs in tourist places and

beside the high ways and railways. The data appeared in the five newspapers show that 257000 tombs were moved, 17900 temples were demolished in the three months of the first half of 1996. The number of illegal temples and the burning incense places is over 130000. The number of tombs is uncountable. Over 50000 tombs at Beigan Mountain of Xiaosan were moved. A grand tomb in Ningpo occupies 532 square meters. A grand tomb with pagoda, mourning hall, wing-room and pictured walls occupied 300 square meters, which is called the 'first tomb in Taizhou'. Another grand tomb in Qingtian county also occupied 300 square meters, with which a janitor's room with international phone is attached. Majority of private and collective shops, enterprises and mining places establishes their own temples and worship their gods. In recent years, there emerged a wave nation-wide that the people in city and countryside visit famous temple in the eve of the spring festival, waiting for the sound of the first drums and bells, burning a first incense and worshipping the gods. In Hangzhou, all roads and paths to temple Lingying are crowded in the eve of the festival, the row of people lasts 2 kilometres in Road No. 7. After 1994, the local government had to band it by a special order. The development of the folk faiths has several characters. It is spontaneous, spread and very common. It has a deep social base lasted over thousand years. When the situation is loosen, every village will build temples, tombs and clan halls, continuing genealogy except a few Catholic villages. With the development of economy and culture, this kind of folk faiths like primitive religion will be crippled with the change of

the conception of gods and people's characters, but it will last in quite long period in full energy. It had taken roots deeply in the mind of common people, converted to cults whenever suitable conditions appears. Because the fusion between folks faiths and superstitions, the government hold a negative attitude to them. For a legal position, the folk faiths attempted to unite with Buddhism and Taoism. For example, the temple of Chenghuang in Pingyang county. Another tendency which is worthy to be attended is to convert the Christian faith.

The third part 'the Christianity under the condition of market economy'. There are some traditional Catholic villages and Protestant ones. The Christians were peasants with poor education background. They lived in a closed community and on the agricultural works. Now the situation changed. Many Christians are working in the enterprises running by the towns. Young men go out to do commercial works. The children are educated in all level schools and institutes. The traditional faith and preach met new challenge. A typical case of this kind of village, Mapong village in Quezhou county, is introduced in the text and note 10. Many similar cases may be seen in Shanxi, Shaanxi, Sichuang and Henan inner provinces. In the coastal provinces, a lot of peasant Christians change to be townspeople Christians. Many new towns, cities and harbours are established in those provinces since 80's. The believers comes from all sides, which break the lines of administrative areas. Many Christians are working in the third industrial, being workers, managers, factory directors, trustees and chairmen of board. They have broad knowledge and

open minds. They have independent consciousness and abilities of activity. They actively participate all social activities, even the governmental activity. The phenomenon that most Christians were the illiterate, women and the old is obviously changed. The case of Minggang, a town in Wenzhou area, is introduced in the report.

Wenzhou landers are good at commercial works, who are called 'the Jews in China'. In this area, Ruian, Leqing, Pingyang, Changnan, Yongjia, Ouhai, Taishuen are listed in the counties in which Christianity develops in the greatest speed. The most important case is the old Pingyang county. In 1981, the old county was divided into Pingyang and Changnan with the line of Aujiang River. Fangyanxia is a piece of land in Changnan county, which is located at the end of Aujiang River. At the beginning of 80s, two harbours in that place developed gradually into a collective and commercial place of sea products. Longgang town was established there in April of 1984. There were only 5 small fishermen villages, 5.2 square kilometres, 6500 people then. In 1986, it enlarged to 7.2 square kilometres. In 1992, to 58 square kilometres, 135000 people. In the downtown, there are over 70000 people, 90% come from countryside. They were peasants. In June of 1986, a piece of news was released by Xinhua Press that 'Longgang, a peasants' city rise in Wenzhou'. Since then, it is called 'the first peasants' city in China'. These new peasants in fact are enterprise owners and commercials. They executed in productions of textile industry and small goods. Their goods are sold nationwide. Longgang takes the ad-

vantage of sea transportation to develop the commercial relationship with Hong Kong. Over 5000 salesmen are spread in whole China. Many Longganglanders are Christians. In 1995, there were 3 Catholic churches, 1600 believers in the town, 1500 believers in the suburb; 12 Protestant churches, 4 in the town, 8 in the suburb, 6800 believers in the town, the number of the believers in the suburb is unknown. Zhuentang is a typical church in the town.

Zhuentang is a united church of all sects of the Protestant. Before 1984, only a few fishermen attended it, who belonged to Juhuichu. In May of 1985, 13 families who belonged to Zhilihui and nearly 20 families who belonged to Neidihui moved to Longgang. They started to meet at home. They united in 1986 and increased to 30 families. They bought a piece of land which was a factory in origin with 5000 yuan (Chinese dollars), and established a large church, 4 stories, there are 1800 chairs in the hall in the second level. In 1995, total number of the believers is 4000. Many among them are well educated, relatively young, working in the third industrial. They have open minds and thought of democratic administration. In 1994, the third congress of Zhuentang was convened. The 129 representatives were selected from blocks, 30 believers vote for 1 representative. That means at least there were 3870 believers baptized. Then, 37 people were selected from all representatives as the third committee. Twelve administrative group were organized. The Chairman's surname is Yang, a factory director in Longgang. The statistic data show that the traditional Christian villages and

the churches in countryside have met challenges in the wave of market economy. The general tendency is that Christianity develops fast in developed region based on the old ground of preach. The characters of believers are higher than the old ones. The organization of church is modern. In a quite long period, Christian church will develop spontaneously with the modernization and market economy in Mainland of China. For adapting into the social and cultural changes, the church will explore the problem of inculturation of Christian theology. It is not allowed to overlook, therefore, the negative influence of market economy to Christianity. Certain phenomena, the secularisation of church and the decline of morality, are existing. In this sense, the survey and research organized by our center is only a beginning. We will continue this project for more correct prediction.

1

市场经济条件下 当代中国各宗教的走向

陈村富 林顺道 著

1995—1996年，杭州大学基督教研究中心组织“中心”成员及部分大学生、研究生，在当地政府和教会的支持和合作之下，进行了“在现代化和市场经济条件下，当代中国佛教、道教、基督教和民间宗教、民间信仰^[1]的走向”的实地调查。考察的地区以浙江省为主，附带涉及广东、福建等省的若干地方。考察的时间域是80年代后期，主要是1992年正式提出“社会主义市场经济”以后，1997年以前。覆盖三种类型地区：城市、农村及市场经济发展过程中新兴港口和城镇。所有这些调查都有统一的计划和提纲。调查成果大都有可靠的数据和定量分析。遵照所在地区教会或政府主管人员的要求，调查报告不予发表，所涉人员的姓名和数据一般不予公开。但是，一份研究报告或论文为了论证某一观点，难免要引用一些资料。我们遵照通行原则，参照地方志及主管部门、宗教界人士公开发表的谈话和文章，在论文中引用可以公开的资料。报告所得结论代表我们的见解，与被调查人无关。这些结论是依据资料分析而来的，结论本身无任何倾向性、政治性。调查材料所反映的情况是否全面？我们从资料分析中所得结论是否准确？有待今后进一步的检验。

一、市场经济浪潮冲击下的当代佛教与道教

浙江省是中国沿海经济发达地区。1949年前国民党统治时期江浙财团在经济上拥有举足轻重的地位。浙江省奉化县是蒋介石故乡。中华人民共和国成立之后，浙江省一直是上缴国家财税最高省市之一，在上海、辽宁、江苏之下，北京、天津、广东、山东等之上。80年代改革开放以来，浙江的温州地区跃居全国乡镇企业之首，全省形成了一批新兴城市和港口，例如椒江、镇海、龙港及义乌全国小商品集市，濮院全国羊毛衫集市等。在历史上，浙江天台县是佛教天台宗发源地，舟山普陀山是佛教四大名山之一（另三处是四川峨眉山，山西五台山，安徽九华山），南宋以来，宁波、临安是佛教南禅主要基地之一，衢州还是“南孔”（“北孔”为孔夫子故乡山东曲阜）所在地，杭州的葛岭是道教主要基地之一。所以在中国佛教、道教史上，浙江都有相当地位。

80年代以来的改革开放及宗教政策（主要体现是众所周知的1982年的“十九号”文件）为各种宗教的发展创造了建国以来所没有的宽松气候。但是，佛道的复苏比基督教慢，原因是第一，佛道与民间信仰纠葛不清，而民间信仰自1950年土地改革运动以来，就被当作“封建迷信”，作为反封建主义的内容之一，所以在1950—1952年教堂基本维持的时期，寺庙与道观已有不少被改作它用，作为镇村公所、小学，或是县镇机关所在地，有的被拆毁，这在全国是相当普遍的。我们从调查报告及《地方志》中综合了一组资料：对比考察1950—1956年佛、道、耶的堂点，教徒和神职人员的沉浮与升降，说明这一时期佛道递减最多。第二，基督教有一批神职人员和教徒骨干在1958—1959年、1966—1976年两大运动打击的情况下坚持了下来。^[2]佛道的崇拜者甚多，不过

仅是“求神拜佛”而已，没有宗教组织和统一教义，1950—1952年“土改”和反封建之后急骤下降，道士和和尚大都来自农村，回家还俗者才能分到土地（甚至还有住房和“浮财”），所以许多寺庙和道观没有或甚少神职人员，有的仅一二个看守人员，即使是世界闻名的杭州灵隐寺，1972年2月美国总统尼克松来访时，也得想方设法临时拉一些人应付场面。

80年代初宗教复苏初期，地方政府资助佛道恢复宗教场所的经费，按平均数远大于资助教堂的数目，但是佛道恢复的速度却稍逊于基督教。佛道的复兴主要得益于改革开放和旅游业的兴起。“天下名山佛道占。”这些名山和寺庙道观顿时成了熙熙攘攘的“旅游胜地”，门票、香火、奉献骤增，海外华侨及日本、韩国、东南亚来华人员对佛道景点的捐赠超过基督教。尤其是闽、粤、浙等地华侨众多地方，回乡探亲的华侨对教育和慈善事业多有奉献。地方修庙建寺有相当部分来自华侨和当地的发迹“个体户”、“专业户”。80年代初农村陆续取消“人民公社”，分离土地所有权与使用权，实行“联产承包责任制”，将土地使用权长期固定到个体农户，同时允许农民发展畜牧，烧砖瓦，兴办个体家庭工业、手工业，允许个体经销。这样由农村首先实现了成功的改革。经济上翻身的农民和专业户，支持了本文第二部分说到的“民间崇拜”，以及这里论及的佛教寺庙与道观。1993年，继邓小平“南巡讲话”之后，中国明确制定了“发展社会主义市场经济”的战略目标，正式承认市场经济非资本主义独家所有。这样，全国兴起了“全民经商”热潮。市场经济热潮对佛道的负面影响下面会谈到，这里先说正面的作用。首先是佛道的经济收入大为改观，至于具体数目他们一概保密，外人不得而知。有人说历史上任何时期的佛道也不如90年代那么富有。这是否全真，我们未加考证，但是至少有相当部分的可靠性。雄厚的财力支持了寺庙道观的修

复、重建、改建或扩建，支持了佛道的研究及古迹的保持与维护，也为佛道神职人员的来源与培养创造了物质条件。比较而言，应该说佛教比道教的景况更好些，细节方面不在此赘述。其次是同海外的交流超过基督教。佛道名寺、名山及门派发源地（例如天台宗）来往频繁，接受捐赠也比基督教方面多。1995年12月本人参观了广州—汕头之间的惠州道教胜地，香港道教方面人士资助他们重新翻建，气势雄伟，蔚然壮观。

现代化与世俗化相伴而行。市场经济同时带来急功近利和一个时期的“道德沉沦”。这样，社会现代化和市场经济又给刚刚复兴了的佛道带来令纯正的神职人员头痛的下列负面影响：

1. 佛道圣地一概成了旅游胜地。人们大都不为朝圣而来，虽有不少虔诚的香客，然而他们是花钱买香火来同神做交易的：求菩萨助我发财升官，功名成就，录取名牌大学，生个儿子，娶个好老婆，嫁个好丈夫，等等。某某寺某某菩萨专司生育，不少年轻夫妇虔诚跪拜的目标是保佑他俩生个男的，千万别生个女的。果真生个男的，来年格外酬谢；倘若是个女的，那就对不起了。

2. 本来是灵修场所，如今是闹市，餐饮业、服装、香火、工艺品的销售点，充塞庙门外空地。兜售香火和伪劣产品的男男女女，一见外地游客就蜂拥而上。这些景点越有名气就越失去灵气，在泛滥弥漫的铜臭味的间隙中领略佛性实在要有相当的涵养。

3. ××寺一张门票 8.5 元人民币，进庙又是 8 元，为 1991 年的 3 倍，1981 年的 31 倍（当时是 5 角钱），香袋上盖个章 3 元，香火蜡烛 10 元几十元不等。更有些寺庙道观为华侨或有钱人念一场经，做一次道场由对方提供高额资助（顺便提一句基督教是不会专门为富人做一场弥撒的）。有的寺庙发生经济纠葛，因收益不均，甚至发生和尚贪污打架的事。

4. 提倡一对夫妻只生一胎之后，经济发达地区都不愿自己子

女出家，子女自身也极少有出家的念头。相当一批神庙靠外来和尚、尼姑、道士和道姑。这些外来户，仅少部分是虔诚信徒，相当一批人以此作谋生职业，赚了钱就回家娶嫁，生儿育女了。^[3]闽浙交界有个神庙，古代以圣水称奇，58年及文革中有被逼婚嫁者，如今却有自觉自为者。

以上决非个别现象，有相当的典型性。当然不是一概如此，有的寺庙、道观经济上还相当困难；有的和尚、居士、道士、道姑潜心向佛、向道，不仅是老一代，还有年轻一代的一些神职人员，立志终身奉献。调查中有两份报告，其一是宁波市一寺庙和尚论述，世俗化和市场经济不影响他们的灵性的提高。其二是温岭市一个区的报告，论述佛道占主要影响地区，佛道对文化有显著影响，呈现某种“亚文化”现象。^[4]所提供的论据，都有一定道理，值得进一步观察。

从已有调查资料看，佛道二教的走向有几点值得注意：

第一，佛道的水准在市场经济和世俗化生活影响下会有所降低，相当一个时期内难有数十年如一日，潜心修炼的高超法师和道士。

第二，佛道的研究在佛门道观外的研究机构会有长足的发展。从1980—1996年大陆关于宗教类的文章目录可以看出，这类研究论文和著作成倍增长。典籍的整理和研究这几年也有显著发展。北京图书馆馆长、中国哲学史和佛教史知名学者任继愈教授主持的《大藏经》标点，几个人耗费十多年已全部完工并全部出版；全国的道教研究中心，聊希泰教授（已退休）主持的四川大学道教研究所做了大量的资料整理工作；任继愈主编的《中国道教史》及《中国佛教史》前三卷已出版。这些是前所未有的。

第三，种种迹象表明，佛门道观会更进一步向世俗生活靠拢，并同具有广泛群众基础的民间信仰融合。杭州灵隐寺最后一个殿

叫药师殿，专司医药健康，还未竣工就有不少香客。浙江平阳县的城隍庙据说同京城相通，故称“京城隍”，1994至1996年耗资100多万重建。城隍庙本为民间信仰系统，非佛道所属，如今，民间信仰为了取得主管部门审批认可，需要佛道名称；佛道为了获得更大影响和支持，也需要同民间信仰汇合，因而，那里同时成为道教圣地，有早晚功课，节日礼法诵经。特别是道教，在市场经济条件下，更向民间信仰发展。居守道观者远不如深人民间做道场的道士收入高，平阳县调查材料表明，全真道士从1949年的90名，下降到1996年的34名，其中乾道19名，坤道15名，而活动于世俗居家的正一道士，同一时期却从200多发展到373名。^[5]

第四，佛道二教同气功、养生术有密切关系。由于原有医疗保障体系过时，医药费昂贵骤涨，退休人员队伍大增，佛道之中的养生、保健和气功内涵得到了扭曲性的发展，似乎佛道二教的精华就是养生之术。

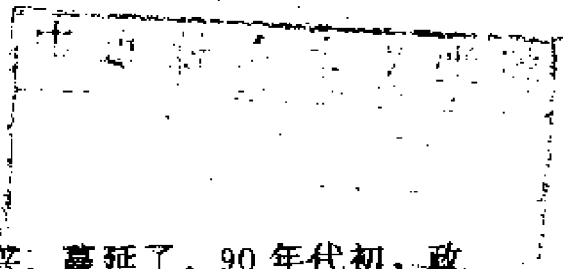
这是一个很有趣的现象：佛道二教的宗教内涵和灵修削弱；对二教的研究转到学者手中；二教所含修身养性的功能被世俗化，用于治疗 and 保健；佛道二教都需要向民间信仰靠拢。

二、民间信仰蔓延，新兴宗教暗流层出不穷

80年代以来基督教获得显著发展。世人不知，发展最快的其实是有几千年传统根基的民间信仰，原有的民间宗教历来受阻，难以复兴。但是，值得注意的是，近几年各色新兴小教、小派出现发展势头。基督教在未来的发展中不可避免地要同民间信仰、新兴宗教碰面，同它们争夺信徒和发展空间。

远古时期，主要是有文字可循的殷周时代，广泛流行的原始

宗教，其表现形式是自然崇拜。日月星辰江河湖海都有相应的神灵，诸如雷公电母、海龙王、河神、海妖等。多年老树，怪异植物，动物精灵也在崇拜之列。当时有“上帝”、“天帝”、“帝”的观念，很可惜后来没有像希腊人一样，经由哲学家色诺芬尼、柏拉图等提炼出理性化的，排斥自然崇拜的一神观念，恰恰相反，在自然崇拜的同时形成了偶像崇拜。一方面将自然现象人格化，想象为**人格神**，另一方面，又将凡人神圣化，以至帝王将相，才子佳人，高超技艺者（如木匠鲁班）等都被奉若神明。同原始部落向家庭、村社、国家过渡同步，从图腾崇拜发展到家神（灶公、床神）、村社之神（土地庙、城隍庙）及社稷之神。远古时代的“天”、“天帝”，演变为王朝私有的保护神，皇帝成了“天子”，这同基督教的“天父”及道成肉身的“圣子”截然相反。反偶像崇拜的“惟一神”之路被皇室的“政治神”（象征王朝的“天”与世俗之王的“天子”）堵塞了。东汉时，黄老之术向道教发展，同时佛教传入中国，经由魏晋南北朝至隋唐成为中国化的佛教。佛道二教同中国传统的多神崇拜有更多的共融点，佛道为了自身的存在与发展也有意识地向民间信仰靠拢，将偶像神如关公纳入佛教的罗汉之列（即伽兰罗汉），或将沾上边缘的人纳入道教神位系列。这样，流传至今的民间信仰就成了以远古的神灵崇拜为主，渗杂佛道成份的信仰体系。^[6]这种神灵崇拜的外化形式就是神祠，到处修庙建寺。其次是不设神庙、不雕神像的异物崇拜，面前的江河、古树、山洞、乃至家室、床柜等物品都可成为崇拜对象。由于民间信仰同封建迷信纠缠不清，同巫婆、神汉、算命、看相等方术并行，因此在1950—1952年土地改革和反封建运动中遭到重大打击，往后同基督教一样，在1958—1959年及“文革”中又成为被消灭对象，不过毕竟有几千年根基。在80年代宗教宽松的条件下，民间信仰和祖先崇拜用不着像基督教、佛教、道教那样有



组织的自上而下的努力，就自发地复兴、蔓延了。90年代初，政府确定建设市场经济体制之后，令人惊异的是民间信仰和祖先崇拜发展速度最快，即使是基督教发展较快的浙江、河南、广东、福建，其规模和速度也是大大超过基督教。在调查中，我们按不同类型地区做了统计，1992—1996年修建寺庙的数量超过同一县市建教堂的数目，少则二十多倍，多则一百多倍。换言之，这个县建100个寺庙，同一时期才建几个教堂或堂点。至于修坟，差距更大，少则几百倍，几乎是“一个萝卜一个坑”，死一个就修一个坟。市区火葬地方，也有相当部分修坟。鉴于数字无法公布，这里仅就公开透露的数据，略表一二。

1996年上半年浙江省发起“拆除非法修建寺庙和教堂”，“搬迁三沿两侧^[7]坟基”的“专项治理”工作。《人民日报》发了表扬性的五篇评论，^[8]《浙江日报》、《光明日报》、《钱江晚报》、《经济日报》等有所报导，现把这些报导集中起来，介绍如下：

1996年上半年3个月左右时间，全省共清理坟基25.7万多座，清理非法建造的寺庙1.79万多处。仅萧山北干山就迁走5万座坟。宁波市有一处最大的坟占地532平方米。中国人还有人未死先建坟的风俗，即所谓“寿穴”、“寿坟”。台州小五金个体户王、林夫妇的“寿坟”，占地300平方米，18名工匠花了4个月建成，内有凉亭、灵堂、厢房、彩画围墙，号称“台州第一坟”。还有青田一座坟，耗资几十万，占地300平方米，还建有传达室，装有国际长途电话。^[9]近十多年新建坟墓到底有多少？1996年6月21日《浙江日报》头版头条报导了温州市情况，沿铁路、公路、风景区、开发区两侧（即所谓“三沿两侧”）已拆除坟墓共5万余，至6月底“全市将累计拆除20万座椅子坟的坟圈，并深埋覆盖绿化”。非“三沿两侧”地方的坟圈还有多少？谁也说不清。至于近几年新建寺庙，《光明日报》6月2日头版报导说：“非法建造的小

庙小庵和香火点等 13 万多处。”《经济日报》4 月 10 日第二版报导，黄岩区有 600 多座，路桥区有 220 多座，最大的耗资 100 多万元。余杭市一个多月就清理了 260 座，参与修庙拜神活动的不仅是老百姓，还有相当多的生意人和干部（参看 1996 年 5 月 5 日《钱江晚报》：《是餐馆还是佛堂》，1996 年 4 月 15 日《报刊文摘》第四版；《福州大量公车上山烧香拜佛》）。由此观之，基督教的发展是无可比拟的。经济富裕的温州，1995 年 9 月本人前往参观时，天主教堂地区下沉严重尚无钱解危，新教教堂号称大修投入也不过 70、80 万。而平阳县钱仓镇的城隍庙，耗资 100 多万，一根柱子就认捐 3 万。两相比较可以看出，中国传统的宗教观念还牢牢地占据了主要地位。

民间信仰的蔓延和发展与佛、道、耶不同，有下列几个特点：

1. 分散性、自发性。如同潘多拉葫芦，一打开瓶盖，上界神仙，下界鬼妖精灵，外加巫婆、神汉、算命、看相、测字等，一涌而出。它不像佛、道、耶。1979 年中央有关部门发了三个文件，同时召开了全国统战工作会议，上面开始松动，下面还反应不过来，有的抱观望、怀疑态度，有的教堂、寺庙找不到下放劳动、转行从业的神职人员。当然还有另方面原因，即政府有计划地逐个审批开放寺庙和教堂，即所谓“成熟一个，开放一个”。

2. 普遍性。民间信仰及祖先崇拜，遍布全国城乡各地，无处不有。佛、道、耶则不同。尤其是基督教，这个村镇有众多教徒，邻近村镇甚至一个也没有，有的真是“针插不进，水泼不入”，就是传不开。

3. 强烈的功利心，甚至是令人厌恶的市侩味。且看如今各地的私家商店、饭馆，相当多的人供奉“财神”，有的供“观世音”。结婚日子要选在“8”、“18”、“28”与“发”财之“发”谐音，房号、车牌、电话号码都追求“8”字，拥有吉利数“888”的号码

可以几万元的高价出售。

祖先崇拜方面，也有上述三个特点。经济发达地区，还寻求豪华壮观的坟墓造型。温州一带有几样东西全国闻名，其中之一就是坟墓。沿江沿路的山坡，可看到一片片“白点”。细看之，原来是椅子形混凝土墓，有的精雕细刻，上有色彩花纹；有的修成楼房大厦状；有的宛如古色宅院。坟内“厅房”、“大院”备有各种雕型的家具、电器和交通工具。生前有所嗜好者，还别出心裁为之雕塑诸如麻将、烟管、茶壶等器具和各色菜肴。

求神拜佛，敬奉祖宗都有烧香跪拜祈祷的仪式，从祈祷内容可以窥见参拜者人生追求、神灵观念及关于神一人关系的理解。一场祈祷就像是一场神人交易，是否还愿答谢，答谢是否丰厚，就看是否满足了祈求人的要求。祈祷人以宗法关系作指导，只求个人、家族的利益，甚至还有求神、求祖宗保佑他赌博赢，走私顺利，或替他报仇，加害他人。

关于民间宗教和新兴宗教，我们仅简略作评介。从秦汉至当代，民间宗教，如太平道、五斗米道、弥勒教、明教、白莲教，总是同秘密结社，图谋造反缠联在一起，所以历来遭受禁止和取缔。如今留有个别教派以气功院、修炼场等形式活动，例如浙江的罗教，从明朝时的无为教，演化为清朝时的斋教——殷祖教——姚祖教——檀香教、圆通教。圆通教曾参与反洋务运动，现在仅个别地方尚有影响，如浙江苍南县。80年代中期龙港南郊××村共1100户，信圆通教有200多户，×××村260多户，信圆通教50多户。这几年商品经济侵入这些地方，年轻人卷进经商浪潮。圆通教内也分化为两派。一派固守传统，“清清静静做道场”，另一派敲锣打鼓，招徕法事生意。

目前值得注意的是新兴宗教，这是个世界性浪潮。据统计，日本的新兴宗教大大小小不下160个，有的已传入俄罗斯。是否秘

密传入中国，尚无资料。但是印度教、瑜珈功（不仅是气功，而且也是一教派）这几年已经在中国传播了。我们“中心”出于研究的需要，先后有两人去调查过，品尝过他们用印度香料做的食品。从目前的活动看，仅限于宗教上的目的，参与人大都是为了健身需要，以后的发展难以料定。需要加以防范的是同民间巫术相关的异门邪教。这些人为了愚弄百姓，骗取钱财，甚至触犯法律。对这些邪教的取缔，老百姓拍手称快。有的人误将对这些宗教败类的取缔看作限制宗教信仰，破坏人权的证据，实在不聪明，反误了自身声誉。

三、机遇与挑战同在——市场经济处境下的基督教

由于历史上的原因，说到处境化，人们自然想到马克思主义意识形态，共产党政权和社会主义制度对基督教的影响。对于现代化和市场经济给基督教的传播带来的机遇和挑战却缺乏研究，情况若明若暗，不甚了了。因此我们想提供些典型资料，然后做些分析。

中国有一批传统的天主教教徒集中地，例如福建东部的长乐、福鼎，浙江衢县的麻蓬村，陕西关中地区，河北献县，山西的洪桐县及太原附近的六合村。像麻蓬村、直坪村、六合村，全村大都是天主教徒。浙江省麻蓬村，杭州大学基督教研究中心两次派人去调查过，现以此为样本介绍之。

麻蓬村地处浙西衢县的一个偏远山村，200年前邻省江西一批天主教徒到此避难，住蓬种麻，周围百姓称之“麻蓬”。历来以农业为谋生手段，然而却有一批世代相传的，颇具神学造诣的信徒，那里有自己的灵修场所，19世纪末，成了浙江天主教人才基地，为当地教区、杭州教区、宁波教区等输送了十多位神父。^[10]

法国籍的几位遣使会传教士曾经到那里帮助他们开办学校，杭州教区办的《我存》杂志发表了介绍文章，称之为“产生圣召之地”^[11]。应该说，它是配得上这个称号的。1958—1959年和1966—1976年两次“消灭宗教运动”都未能将它摧毁。80年代初恢复公开的宗教生活后，加入了浙江省天主教爱国会。全村仅11个共产党员是非教徒，据说，因为党章规定党员不得入教，各村要有一个党支部和村公所，所以他们只好不参加教会的某些公开活动。麻蓬边上有个直坪村，在麻蓬教徒和神父的影响下，90%村民入天主教。有相当正规的神学课程，这在一个偏远山村是非常了不起的。但是老一代的神父和教徒对市场经济条件下发生的新情况忧心忡忡，原因有三：

1. 这个村过去仅种粮食和少许甘蔗和芋麻，过着封闭式的自然经济生活。80年代中期，政府号召农民走富裕发家之路，本村改种大量柑桔和其他山区出口产品，全村卷进了市场经济，一批能干的年轻人从事经销，有的还做起别的生意。干净的、清一色的天主教之村受到了“玛门”（金钱）的挑战。

2. 过去这个村只有小学，村民仅外出接受神学教育，如今，农家孩子小学毕业后外出读初中，有的继续升学，接受现代教育。外面呆久了，见识多了，回乡一看，就看不惯。

3. 现代化和市场经济开阔了山村教徒的眼界，沟通了山村和市镇、邻村的联系。邻近龙游县的“呼喊派”地下传教人，开化县的“山野派”（野外聚集做礼拜的自由传教人及信徒）也串到衢县石渠镇（麻蓬所在乡镇），一些年轻人不同程度地受到影响，基督新教在该镇得到了发展。

读一下马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》，似乎当今中国某些地方的天主教徒碰到了18世纪法国、德国一样的问题，缺乏韦伯说的新教伦理的“天职”观念。但是并非一概如此，

在浙江的新兴城市和港口却是另一番景象。且看温州苍南县龙港镇的一派欣欣向荣的景象吧！^[12]

浙江温州人被称为“中国的犹太人”。温州人遍布全国，还有本事在北京建了一个“浙江村”。西欧各国的中餐馆几乎都是温州及青田一带人开设的。温州市的小商品生产和经销在80年代初就誉满中华。许多改革是他们自己首创的。温州地区包括市区鹿城三个区，所辖瑞安市、乐清市及六个县，即平阳、苍南、永嘉、瓯海、泰顺、洞头，这是全国天主教、基督新教发展最快、最多的地区之一。那里的农民修建了不少教堂或家庭堂点。至1996年，整个温州地区约有1200个教堂，600多个集会点。鹿城市中心就有教堂12座，永嘉县有400座，其中花泥馨堂造价400万人民币，且不计教徒义务献工、献物。温州地区人口680万，在册教徒60多万，其中还有一些“教徒村”，教徒占2/3人口以上，例如苍南县钱库镇后谢村，市龙湾区蒲州镇下埠村等。经济发展快的温州，不论天主教徒，新教教徒，他们的观念远非落后山区教徒所能比拟的。下面就以全国第一个农业城——龙港为例说明之。

中国的基督教（包括天主教和新教）以河南、浙江二省最为突出，而浙江又以温州为典范。温州市区即过去的鹿城，原先并不是基督教中心地，中心地应该说在平阳县。平阳县是1958年“消灭宗教”全国试点县。1981年原平阳县以鳌江为界划分为平阳、苍南两个县，江南三个区（宜山、钱库、金乡）划入苍南县。鳌江入海口有一片平地叫方岩下，居民以打鱼为生，过去很穷，当地民谣说：“方岩下，方岩下，只见人走过，不见人留下。”80年代初改革开放初期，方岩下和下埠两个码头逐步发展成为海产品集散地。1984年4月正式设置龙港镇。当时只有5个小渔村，共5.2平方公里，6500人，1986年扩大至7.2平方公里，1992年扩大为58平方公里，人口达13.5万，其中城区7万多，90%都是

来自农村，原来是农民。1986年6月新华社电讯首次用了“农民城龙港在温州崛起”的标题，从此，龙港获得“全国第一个农民城”的称号。温州一带自本世纪初以来有善于经商的传统。80年代初农村取消了原来的人民公社，实行了“土地联产承包责任制”，农村中老人和部分妇女承担农业劳动，男人和一些妇女转向家庭工业、手工业和商业。聚集在龙港的主要是原来农村的个体户、专业户，这些人成了新型的企业主和商人，主要从事纺织和小商品生产，产品销往全国28个省市。龙港利用鳌江海上交通便利，还发展了同香港及上海、宁波、福州、厦门、广州的贸易。1994年开始，开通了温州至香港、温州至全国各大城市的航班。这样，龙港又跃进一步，成了全国的商业经销点，有5000多名专业经销人员活跃于全国各地。1994年这个镇的工农业总产值就达17.1亿元人民币，其中国有企业和县属集体经济仅占5—6%，其余都是私人经济，其中有相当一部分商人和企业主是教徒。我们于1995年9月前往调查，走访了龙港天主教堂和新教教堂。这里的教徒来自周围各个县市，通行5种语言：普通话（国语）、闽南话、温州话、蛮话、金乡话（明代中州语言，明初守将信国公汤和及士兵后裔）。位于市镇中心的河底高天主堂，建于1932年，1956年后被移作村公所和生产队仓库，1980年收回，1995年9月我们去访问时已面目一新。这个堂的信徒就有1300户，75%是原来的农民，如今不少是商人和小业主。因为教徒日增，过去的食堂改建为礼拜堂，同时靠教徒们奉献又买了3亩地准备再建教堂和其他设施。龙港南郊的黄头涂天主堂，清末约1905年始建，1958年成了白沙公社所在地，1992年收回，现有500户教徒。还有一个天主堂我们未去参观，听他们介绍也有400户左右教徒。这样，龙港共有3个天主堂，教徒2200户左右，每户至少有一个正式受洗登记在册的教徒。其他成员有的受洗，有的未受洗。市区正式教

徒是1600多人，郊区他们仅有一个估计数，大约1500人左右。大陆天主教的教徒，1949年前比新教徒多，如今远远低于新教徒数量。其原因，他们自己认为是因为要求严格，不滥发展，我们觉得这是一个原因，但至少还有两个原因，其一是天主教是政教合一，隶属于梵蒂冈，而梵蒂冈至今未和中华人民共和国建交。1949年以来，双方磨擦较多。其二是他们自己比较正统，在自身的改革方面有待研究。然而龙港的天主教（还有几个地方）却很有魄力和活力，他们有教长一名（82岁），神父3名，4人都很注重培养新生力量。1995年派往上海佘山神学院修生2名，修女3名。1996年又派了一名修生，另4名在选拔之中。为了扩大影响，他们根据中国在家庭内办丧事的特点，尊重教徒愿望，到教徒家去开追思会。在讲道方面，他们根据龙港从事工商活动的教徒比例高的特点，也做了改革，而不像有的山村讲道人鄙视做生意的教徒。为了吸收青年人教，1995年还搞了一个“青年福传会”，因不合政府关于社团登记的条件，后改为“福传学习会”，参加者为青年教友，非教徒青年也欢迎参加，形式灵活多样，青年教友自行组织，自行安排，既有类似查经班的活动，又练唱体现基督教内容的歌曲。

龙港的基督新教比天主教发展更快，也更有特色。如今龙港有12个教堂，其中市区4个，郊区8个。市区在册教徒人数6800人，郊区不详，其中最主要的一个堂是我们去访问过的主恩堂。

主恩堂是新教各派的合一教会。1984年前只有一些渔民教徒，属于聚会处。1985年5月份的第二个主日，从乡下迁到龙港的13户自立会教徒及附近20户内地会教徒，在信徒家中开始了第一个联合礼拜。1986年合一教会信徒增至300多户，同年他们用5万元人民币买了一个简易厂房。1990年全靠教徒奉献动手建堂，同年12月8日全国三自会主席、政协副主席丁光训主教访问

龙港，题名主恩堂，意为“龙港教会见证了主恩典的丰富”。教堂有四层，第二层教堂有 1800 个座位，一楼还有餐厅、会议室。1995 年我们去调查时，已有近 4000 教徒。

这些教徒 8 年、10 年前是农民，如今是老板、职员、企业股东、经理、销售员。令人敬仰的是他们不分教派，而且思路开阔，很有本事。香港刚上市的新式服装，两天后龙港也就有了；在主恩堂能买到海内外出版的讲道集、神学论著及音像制品。经销人姓孙，是苍南县家用电器批发公司老板，兼教堂书刊组负责人。10 盒录音带才 45 元，比空白带还便宜 15 元，他说：“我卖的多，亏的就越多，但是对主的奉献就更大，我很乐意。”这些昔日的农民教徒，如今具备了新式的民主观念。他们主持教堂，实行民主管理，坚持民主办教。且看 1994 年主恩堂建堂后第三届大会情况。

第三届大会实行信徒代表制和无记名差额选举。先以街巷为选区，每 30 名教徒选一名代表，共选出 129 名（ $129 \times 30 = 3870$ ，就是说至少有 3870 名受洗教徒）。然后又推选出 69 名候选人，用无记名方式举行差额选举，选出 37 名，组成第三届堂务委员会。37 名委员中选出执事 13 人，堂务常委 15 名（可兼职）。最后从常委中选出主任一名，副主任 3 名，会计、出纳各一名。37 名堂务委员平均年龄才 40 多岁。而许多教堂的堂务会是任命的，平均年龄 60 多岁，用他们的话说“我们使教会避免了‘教霸’现象和专横独断的‘法老’制度”。所以，这样的教会，教徒们都很喜爱，凝聚力很强，大家乐于奉献，积极参与。

在教徒的积极参与下，主恩堂还建立了信徒代表会，在教徒代表会协同下堂务委员会成立了 12 个堂务建设小组，这就是：堂务组、教务组、财务组、饮食组、宣传组、圣乐组、音像组、电工组、探访组、书刊组、接待组、门卫组、环卫组。这 12 组都是信徒代表、堂务委员和一些热心信徒义务参与的。在这些信徒中，

有不少是办企业的能人，他们的厂家、公司被评为县、市先进企业。本届党务委员会主席姓杨，就是龙港塑胶工艺制品厂厂长，作为企业家代表当选为县政协委员。

需要补述一句的是，在这个新型农民城中，农村原有的民间信仰大为淡化了。龙港的佛、道、民间信仰势力远不如基督教。相反，鳌江北面平阳县有一个钱仓镇，是古老的闽浙交通要道，历史上有战略地位，这里有座钱仓山，不到两公里长，竟然有10多个寺庙。那里还有一个“私庙”就是家庭建的庙，供外人敬拜收钱。

上面我们介绍了在同样的市场经济条件下，两种不同回应，两种不同结果。这里没有政府干预，没有任何外力介入，完全是教会自己自作自为的。类似两种典型，浙江省别的地方，全国其他省份也可看到，只是程度不同而已。

龙港是很值得研究的。从龙港我们可以看到，同其他宗教不同，基督教有很强的适应性，基督教适应了西方近代工业社会的发展。在中国走向现代化，走向世界过程中，基督教很可能同步发展。

中国决心走商品生产和市场经济的道路，这不仅是中华人民共和国历史发展的一个转折，而且是至今中国历史发展的一个大转折、大飞跃、大进步。近代欧洲及古希腊的雅典的飞速发展，究其根源是古今两次商品经济的发展。^[13]中国自殷周以来，虽然有简单商品生产，明清时代的松江、宁波和泉州，还有相当于欧洲同一时期的商品经济，但是始终处于受封建王朝支配的地位，占绝对优势的是封闭的自然经济。本世纪50—70年代的农业合作社和人民公社，虽然挂上社会主义的招牌，然而它是排斥商品生产和市场经济的。80年代以来的改革开放和商品经济打破了地域的界限，开阔了人们的眼界，改变了人们的观念。人们对“外来文

化”、“外来宗教”的偏执、排斥、歧视或冷漠、迷惑逐步为宽容、容纳、理解或支持所代替。这是 80 年代以来基督教传播和发展的一个重要条件。中国共产党发布 19 号文件，为宗教的发展提供一个宽松的环境，固然这是一个重要原因，但是商品经济带来的上述变化也是一个原因，这点人们往往不易觉察到。我们在调查中发现，过去来自亲属、朋友、邻居对自己入教的压力、歧视、冷漠、反对、限制，现在大为削弱，甚至没有了。即使是地方官员也不像 80 年代之前，更不像过去的族长、豪绅那样排斥和打击入教者。可以预料，随着时间的推移，中国几千年遗留下来的传统文化和观念将发生巨大的变化。对基督教而言，明清时代乃至民国初年的传教障碍有的自行消失（如祭祖尊孔），有的将不成为主要障碍（如各种宗教之间的互相排斥，互不相容）。商品生产和市场经济为基督教的传播创造了空前有利的条件，不仅是信息传播、人员来往、眼界开阔、文化素质提高，更重要的是商品生产和市场经济带来的经济、政治和文化的革新及人们的精神面貌、价值准则和思想观念的变化。同时，在调查中我们已看到新的苗头：现代化和市场经济必然带来社会的世俗化，世俗化必然像西方已经出现的那样淡化宗派。这是今后基督教传播中必将碰到的新障碍。研究基督教如何适应中国情况，实现本土化、处境化，必须研究商品生产和市场经济带来的中国社会、中国历史的这一转折性的变化。

注释：

- [1] 本文区别“民间宗教”（Folk Religion）与“民间信仰”（Secular Belief）两个概念。前者指的有固定教义、教理、教规，有一定组织机构的宗教团体，如白莲教、一贯道、圆通教等；后者指的是民间广泛流传的，以自然崇拜、英雄崇拜、祖先崇拜为基础的，但

又没有系统教义、教理、教规，没有组织机构的神灵信仰。

- [2] 由于历次运动，特别是“文化大革命”运动的破坏，中国大陆各地仅极个别地方尚有各个时期教徒的数字。浙江省平阳县难得地保存有各个时期堂点与教徒数字，现列表如下：

新教

年 份	1949	1957	1982	1990	1991	1992	1995
当年人口	31.3万	38.6万	68万	75.3万	76万	76.7万	78.5万
堂 点	90	96		122		124	127
信 徒							
受洗				11391	12706	13000	18000
慕道				14224	16091		
合计	13500	14107	21000	25615	28797	30810	43000
占总人口	4.3%	3.7%	3.1%	3.4%	3.8%	4.0%	5.4%

平阳天主教发展情况

年 份	1949	1957	1982	1990	1995
人 口	31.3万	38.6万	68.0万	75.3万	78.5万
堂 点	13	13	14	17	21
神 甫	4				
修 士	13				1
修 女	2				3
受洗教徒	6140	3799	7200	8200	13500
慕 道 友	1500	742			4500
受洗教徒 占总人口	1.96%	0.98%	1.06%	1.08%	1.72%

需要说明的是 1958 年“大跃进”时期，宗教活动基本取消。1961 年天主教有宗教活动的教堂仅 1 处，神父 2 人已另谋职业，经常进教堂人数 130 人左右。基督新教无 1961 年的统计数字。

- [3] 例如，浙江××县 1996 年统计，现有佛教僧人 249 人，居士 103

人，开放寺院 8 处，保留寺庵 158 处，暂缓登记 16 处。249 个僧人中，将近一半是四川、江西、湖南等外省人民，以出家为职业，骗取财钱。黄坛镇慈云寺做佛事期间，登记在册比丘 50 人，佛事后寺内僧人只有三、四人，40 多人赚了钱一走了之。该县有一个荣院乡，全乡以出家为职业者 40 多人，这些人出门为和尚，在家有妻儿。有一个村，最富的四、五户是出家做和尚发财的。浙江温岭市崇国寺（市佛教协会所在地）住持说，寺里 6 个和尚轮流做佛事，收入的 1/2 归寺庙，1/2 归做佛事的和尚，即使如此，当地人也不愿做和尚，该庙仅一个年轻和尚。中岚寺位于长屿镇风景区，那里的和尚说，存钱有一个客观原因，就是取消了和尚的养老金，失去了“铁饭碗”，自然要赚钱养老。

- [4] 宁波天童寺素有“东南佛国”之称，历史上出过不少禅宗大师。天童寺监院修释师父认为旅游景点对僧人的宗教生活影响不大，他说：“僧人从根本来说是不在乎寺院到底是不是一个旅游景点。寺院并不是他们世俗意义上的家，因为出家无家，寺院只是一个道场而已，他们最大的愿望是要在那儿获得解脱，了脱生死。”“旅客来庙的高峰期在早上 9 点到下午 2 点，而且他们都是匆匆而来，匆匆而去，走的地方是最热闹的山门、佛殿、藏经阁、十八罗汉堂，一般不会介入寺院的生活。旅客进香的目的是乱七八糟：有来还愿的，有来求子的，有保佑升官发财的，有的甚至是求佛院保佑他赌博得赢的。”“寺院本身并不想发旅游财。现在天童寺的门票只要一元，门票每天的收入二、三千，一年亦有五、六十万元，可维持生活。此外还有香烛钱，捐助做佛事收入。一场佛事收费 2000—3000 元，现在大型佛事不做，收费更高。寺院赚钱太多，有关部门和人员眼红，用各种名义要我们资助他们。”对信仰纯正的和尚来说，我们认为监院说的是真的，对的。问题是现在有不少寺院和所谓“出家人”为的是“世俗意义上的家”和个人收益。

关于“村落文化”温岭市的调查是有启发的。在佛道及参有佛道成份的民间信仰占统治地位的村镇，寺庙是文化中心。各种迎神

庆典节日及民俗都受佛道或民间信仰制约，有的村落还流行两种出家方式，其一是剃度或束发修行，其二是取法号在家修行。

[5] 平阳道教有较完整资料，列表如下：

佛教发展情况

年 份	1949	1982	1990	1992	1993	1995
人口(万)	31.3	68.0	75.3	76.7	77.3	78.5
寺 庵	130	173	245		270	281
僧(人)			295			257
尼(人)			162			151
合 计	400	271	457	557	446	408
万人人口 中僧尼数	12.8	4	6.1	7.3	5.8	5.2

从上表可以看出，自改革开放以后至今，佛教寺庙逐渐增多，僧尼在前10年（1982—1992年）呈增长之势，但近年却逐渐减少。

道教发展情况

年 份		1949	1982	1986	1990	1991	1993	1996
道 教	宫 观	12	2	6	6	6	9	15
	全 乾道	30		21	21	21	21	19
	真 坤道	15		13	13	17	18	15
	道 小计	45	21	34	34	38	39	34
	正一道士	200多			256			373

全真道士不论乾道（俗称道人），还是坤道（俗称道姑），均需出家清修，深居宫观，蓄发挽髻，不嫁不娶，方袍大袖，持斋诵经，重于清修和戒律。在市场经济和世俗文化冲击下呈下降趋势。34名道士构成如表：

平阳全真道士构成情况 总数：34人

性别	乾 道				坤 道			
	30岁 及其 以下	45岁 60岁	67岁 及其 以上	小计	31岁 及其 以下	39岁 60岁	76岁	小计
初中	1			1		1		1
小学	5	8	5	18	7	5	1	13
文盲						1		1
合计	6	8	5	19	7	7	1	15

目前参与法事并交费的固定信众共 3000 多，其中 90% 以上是妇女。

正一派道士均为居家，散居各地，不忌荤食，生活与常人一样，故俗称“火居道士”或“俗家道士”。正一道士以画符念咒、驱鬼降妖、祈福禳灾、超度亡魂、保安赐福等获取报酬，活动地点主要在神庙和居民家中，大都为男性，亦有个别女性。正一道士在平阳县有“温州道士”（用温州方言）和来自福建省的“闽派道士”，后者称“师公”，诵唱用闽语，重符篆驱邪。1996 年调查统计如下：

平阳正一道士构成情况 总数：373人

师派	温州道士						师 公					
	25岁 及其 以下	26岁 35岁	36岁 45岁	46岁 62岁	63岁 及其 以上	小计	25岁 及其 以下	26岁 35岁	35岁 45岁	46岁 62岁	63岁 及其 以上	小计
大学					1	1						
高中		2				2		7	2	1	3	13
初中	30	58	7	13	13	121	66	98	5	5	9	183
小学	5	4	3	3	6	21	2	7	5	4	5	23
私塾				1	4	5					4	4
合计	35	64	10	17	24	150	68	112	12	10	21	223

统计资料显示：80 年代做道士的人最多，26—35 岁一档占总人数的 47%，25 岁以下占 27%，这些年轻人大多都是以此为职业，谋求经济收益，一场法事，每个人有 110 元左右收入，比全真道士高得多。平阳中部水头一的道士，为了迎合群众，挣得更多收入，做法事时还

唱京戏、越剧。温州还有的地方勾结巫婆、神汉，捉妖赶鬼，诈骗钱财。有的为了争取地段做法事，拉宗派，划分势力范围。

[6] 道教各门派尤其是全真龙门派和正一道都有这种现象。朱仙姑本来是名叫婵媛的采药治病的女人，因乐于救人，所采之药灵验，后被纳入道教全真龙门派，成为朱仙姑。

[7] “三沿两侧”指主干公路、铁路、风景点和开发区两边。

[8] 见1996年6月18、19、21、24、27日的《人民日报》。

[9] 见《浙江日报》1996年6月28日头版，5月8日第6版，3月30日头版；《钱江晚报》1996年4月23日第3版；《光明日报》1996年6月2日头版。

[10] 关于麻蓬天主教史主要见衢县县志及1934年《我存杂志》第3卷第4期倪儒范大司铎著：《浙江衢属麻蓬教务史略》（第16—19页），还有《衢县文史资料》第3辑（1991年）。麻蓬原名后洋，清代乾隆十二年即1747年，江西南丰天主教徒傅氏兄弟逃亡到此避难，1821年傅氏兄弟在衢县偶遇城东马路里王姓教徒，后共同赴闽邀请福建神父来此讲道。1830年麻蓬建堂，1843年又建经堂。清同治年间（1862—1875年），王姓后代迁居麻蓬，随后又有天主教徒411名。是时，法国遣使会冯伯德（1825—1877年）、田嘉璧（1820—1884年）、苏风文（1825—1883年）、陆切达（1840—1931年）、卢奎恩（1855—1892年，他曾用拉丁文撰写《江山开教简况》介绍麻蓬）等陆续来衢县麻蓬讲道、视察并开办“衢州中法学校”。倪儒范大司铎写道：“麻蓬素著为产生圣召之地，男妇修道前继后起，源源不绝，迄今仍之。”仅麻蓬傅姓，就先后出过几位神父，除了有名的傅道安（1824—1885年）、傅毛禄（生卒不详）、傅璞（1867—1943年）外，还有傅公锡（傅道安本房孙）、傅公瑜、傅位成（晋铎于杭州）、傅清和（傅道安玄孙，晋铎于嘉兴）、傅宝堂（晋铎于宁波），其中最杰出者谓傅青山。麻蓬王氏晋铎者有王光耀会长三子王士明，六子王道生。后继者有王嵩堂、王克谦、王言纶。麻蓬村的吴、曾、张氏亦出人才。可见小小山

村之地位。

- [11] “天主教三柱石”之一李之藻，号我存，杭州人。《我存》于1933年创刊，全国发行，1934年1月从双月刊改为月刊，每年10期，1937年终刊。
- [12] 事过两年，据我们发稿前所得到的信息，麻蓬村这两年有显著的进步，巩固了村民的信仰，提高了灵修的水准，又发展了经济，改善了村民的生活。《宗教文化》下一辑前发专稿介绍这个村的演进。
- [13] 商品生产使得雅典和斯巴达在经济、政治、文化及人的观念、生活方式、思维方式等各个方面拉开了距离，关于这方面的资料参看修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》第一卷第六章科林斯使者在斯巴达同盟会议上的讲话及第二卷第四章伯里克利在阵亡将士国葬典礼上的演说。

2

Christology in Late Ming China (1582—1644) from Matteo Ricci S. J. (1552—1610) to Giulio Aleni S. J. (1582—1649)^[1]

Gianni Criveller

First Part

Lines of development of Christology in Late Ming China

a. The first approach of Michele Ruggeri (1543—1607) and Matteo Ricci (1552—1610).

When the first two Jesuits entered China, they did not have a specific plan on how to present Christology. They knew that they had to learn not only to speak, read and write Chinese, but also to be familiar with the Chinese culture and way of life. They dressed as Buddhist monks, a clear sign that their mission to be a religious one, but they did not adopt the street preaching method. Based on the lessons from the previous failed attempts to enter China and the Jesuit experience in Japan, the far-sighted policy of Alessandro Valignano (1538—1606) was to find a way of ‘adaptation’ to the local customs.

While dressing in Buddhist vestments was quite innovative,

the missionaries' preaching, in its contents, was traditional. They first translated the Christian prayers (1583—1585). Still busy in learning the language and culture of China, they did not develop a specific strategy. The first catechism that they produced, with Ruggeri as author, did not have any character of novelty. [2]

There is no evidence that, for the first decade, the two Jesuits were aware of any specific problem in the preaching of Christ, or that they felt they had to handle the subject of Christ with caution. On the contrary, their writings suggest that the Christian doctrine was integrally presented, including the Christology. I would say that the first years of the Jesuit mission had a *kerigmatic* character.

b. Ricci's turning point: a new missionary strategy.

Ruggeri seemed to be satisfied with the progress of the mission, but Ricci was not. He noted that the mission was still at the mercy of the unstable attitude of local officials. As long as Christianity would remain an outsider in Chinese society, there would not be any secure future for the mission. Ricci intuited that the right to stay in China should not be pursued merely through political tolerance, but through winning the respect of those who were leaders of the country, the Confucian-scholar class.

Moreover, the identification with the Buddhists proved to be, in Ricci's eyes, a source of confusion and ambiguity. The many external similarities (vestments, shaven head, celibacy,

fasting, residence outside the cities, origin from the West, etc.) confused the people; to them, the missionaries were a new form of Buddhism. Buddhism was seen by the missionaries as the main rival of Christianity, since some of the Buddhist doctrines were similar to the Christian ones, such as Paradise and hell, and Buddhism's religious character seemed to be able to satisfy those searching for spiritual fulfillment.

From the beginning of the 1590s, Ricci, always sincerely committed to the cause of the Gospel, used care in the presentation of Christ, especially Christ crucified. He adopted a two-faced approach: the apologetic method, with the indirect apostolate and the publishing of the catechisms; and the religious formation of catechumens and new Christians with the booklets of the *doctrina christiana*.

c. The theological justifications of the catechisms.

The apologetic method was meant for the great number of literati Ricci met, or for those who read his books. In the discussions with the literati, questions concerning natural revelation arose: the existence of God, His uniqueness, the Creation, the natural law, the final judgment. At the same time he resolutely opposed Taoism and especially Buddhism, according to the strategy of 'the refutation of Buddhism and the supplementing of Confucianism (绝佛补儒).'

Under a theological point of view, such a method was not only correct but even genial. Ricci and confreres tried to deal with the Chinese philosophy in the same way that the Fathers of

the Church, the Apologists, and the great theologians, such as Augustine and Thomas, did with the Greek philosophy. The Jesuits saw in the original Confucianism nothing more and nothing less than the elements of 'natural revelation.' In this 'natural revelation' they pledged to insert, as a natural and yet necessary complement, the positive Christian Revelation.

In other words, the Jesuits tried nothing less than to 'inculturate' the Christian message, in order to have a genuine Chinese Christianity, without rejecting anything essential in Christian doctrine, and without rejecting anything good in the Chinese culture. Vatican Council I would only confirm the goodness of their intuitions. [3]

That this operation was honest, and not a mere *captatio benevolentie*, is proved by the fact that they rejected, in the strongest term, the contemporary materialistic Neo-Confucianism, the official ideology of the Chinese state.

Moreover, one would note that the Jesuits did not reduce the Christian message to a simple moral teaching. In morality, they found a common ground, a starting point from which to put forward their message. There is plenty of evidence that they never compromised in crucial moral questions.

d. Christology in the catechisms.

Ricci and the first Jesuits applied in their preaching of Christ the trial-and-error method. They put, with some good reasons and reassured by experience, some limitations in displaying the crucifix and in talking about the Passion to the pagans. Their ex-

perience showed that a premature explanation of the doctrine about Christ's passion and death would prevent, instead of favoring, conversions.

It is in such a context that some practices, started by Ricci himself as Superior of the mission, find their explanations. The Jesuits did not leave the crucifix on the altar after the Mass, so as not to expose it to the eyes of non-Christians who could enter the Church. To the non-Christians the missionaries did not talk about Christ's death on the Cross, and to the catechumens they talked about this only when they had decided to enter the Church. It must be added that these limitations were intended as temporary and did not always apply. In the early years of the mission the same Ruggeri and Ricci practiced a quite kerigmatic preaching. Missionaries such as Nicolò Longobardo (1565 — 1655), Joao Soerio (1572 — 1607) and Alfonso Vagnoni (1566 — 1640) practiced the open apostolate. Diego De Pantoja (1571 — 1618) wrote as early as the 1610s the story of the Passion of Jesus Christ^[4] which was meant not only for catechumens; it was, however, published only after Ricci's death. Starting from the 1620s, images and accounts of the Passion were printed and put in circulation by the Jesuits. It is obvious that they could have reached the hands of non-believers.

Preaching openly about sensitive subjects like the crucifixion would only increase unnecessary opposition, put the Christian faith in the contempt of the pagans, disturb instead of drawing the minds of those interested in or simply curious about the missionaries' message. Therefore some limitations were a sort of

self-imposed invitation to prudence and to caution.

Ricci presented Christ only in the eighth and last chapter of his catechism, omitting His Passion and death. His purpose was to gradually lead his listeners to the discovery of Christ. The knowledge of Christ was intended to be the natural conclusion of an intellectual and personal itinerary in the search of truth. The person in search of such truth should have first shown a genuine spiritual motivation; only under such conditions could one have been ready to accept such a novelty as the mystery of Christ.

Christ would be accepted by the Chinese only when He would appear to them not as a foreigner, but as somebody already mysteriously present in the noble Chinese civilization. In order to reach this goal, the missionaries had to first unveil the elements of *preparatio evangelica* (preparation to the Gospel).

Christ was, in Ricci's method, the point of arrival and not the start. There is certainly something similar to the *arcana* (introduction to the Mysteries of Christian faith) procedure of the primitive Church in this attitude. The Church that Ricci himself founded was somehow, as we have already had the occasion to point out, a 'primitive Church'!

Ricci lived in a time where the theological model had the Church at the center of God's Plan of salvation for humanity. But in practice, Ricci moved according to another model that implied the salvation of God working in the world through natural revelation, the dictates of the conscience, the *semina Verbi*, etc ... Ricci constantly operated on the basis of both models, showing a great deal of adaptability. Nicolas Standaert affirms that

Ricci, while achieving a remarkable accommodation to the scholarly Confucians, had not, on the whole, 'yet attained the inculturation stage; and this is not a reproach. Besides, how could one reproach him for it, since he was already so far ahead of his time?'^[5] But the accommodation of Ricci opened the way to the inculturation process. The late Ming China Mission was not simply the work of propagation of Christianity, it was also one 'of the most important encounters that ever took place between two cultures. Hence that encounter reveals elements proper to all good communication between two cultures'. For this reason, the experience of Ricci is important also today.^[6]

e. The *doctrina christiana*.

The second aspect of Ricci's missionary method was religious teaching through the *doctrina Christiana*. Ricci published in the same year (1604) both the *catechism*^[7] and the *doctrina Christiana*.^[8] This fact should be stressed since in the literature on the China Mission there is little mention of this work by Ricci. Other missionaries, namely Soerio, Longobardo, Vagnoni, De Pantoja and Joao Da Rocha (1563—1623), were more dedicated to the direct teaching of the *doctrina christiana*. Each one of these Jesuits published one or more booklets.^[9] In these booklets the Catholic doctrine is presented in a traditional way, following several European models (the catechisms of Roberto Bellarmino, Peter Canisio, Jorge and the *Roman Catechism*). Nothing essential in the Christian doctrine was omitted. In the early stages, the Jesuits preferred not to mention the positive

law of the Church, since they thought it was too early to promulgate it. The few Chinese Christians obviously were not yet in the position to observe its prescriptions.

f. Christology of the *doctrina Christiana*.

The Christology of the booklets of *doctrina Christiana* followed a general rule: the imitation of the European models.

De Pantoja's *Passion of Christ* deserves special attention, since it was the first long and complete account of the events of the Passion and of the doctrine of Redemption. This fact is much more noteworthy in the context of Ricci's prudence in which the booklet was written. First of all, it is difficult to decide whether this writing should be classified as *catechism* or *doctrina*. Since this rule is not meant to be automatically applied to every Jesuit's writing, I suggest that it is *catechism* in regards to its destinaries; and it is *doctrina* in regards to its contents. The objections concerning the doctrine of the Passion that appear in the booklet belong to the European controversial literature. De Pantoja's booklet is simply a Chinese translation of a European treatise on the Passion.

We can conclude that, up to 1620, the booklets of *doctrina Christiana* did not acknowledge the typical Chinese objections to the Christological doctrine. Aleni would be the first to include such objections in his books.

Before the appearance of Aleni, we had an important publication. In 1620 Da Rocha published the *Method on Reciting the Rosary* (诵念珠规程) with the illustrations of the 15 mysteries.

Once again the sufferings and the Crucifixion of Jesus were the main subject of a Jesuit publication. The least we can say is that the doctrine of crucifixion was never suppressed, and that the Jesuits were looking for the appropriate forms and means of displaying the image of the suffering Christ (Da Rocha) and presenting the events and the meaning of His Passion (De Pantoja).

The first attempt to produce a piece of Christian Chinese art had a beautiful result. Da Rocha's publication is a sign that among the Jesuits, the problem of inculturating the Christian message in Chinese style was seen as important. Christ, in Da Rocha's pictures, has Chinese features and is inserted into a characteristically Chinese environment. Unfortunately, regarding Christian Chinese art, the follow-up was very poor. This is also, I believe, a consequence of the forthcoming Rites Controversy.

Second Part

LINES OF CHRISTOLOGY: ALENI'S CONTRIBUTION.

a. A second turning point: the pastoral choice of Giulio Aleni.

Until 1625, Aleni followed closely in the footsteps of his master, Ricci. Although the two men had never met, Aleni dedicated a biography to him, the first biography of Ricci ever written in Chinese. The Chinese people could then know and appreciate the founder of the China Mission.

In 1625, when he moved to Fujian, Aleni made what I

would call the *pastoral choice*. After writing scientific treatises and traveling from one province to another, Aleni finally moved to Fujian and worked there for 25 years, until his death. He rarely wrote about science again, instead publishing about fifteen books or booklets of catechetical, doctrinal and pastoral nature.

When discussing with the literati, Aleni still kept Ricci's apologetic method, having in natural revelation a common starting point. In this way Aleni brought forward Ricci's strategy. In fact, the theological and Christological reflections that I proposed above about the work of Ricci should be applied also to Aleni's *Catechisms (Learned Conversation of Fuzhou*^[10] and *The True Origin of All Things*.^[11]).

But Aleni went beyond that. The mission's basis was solid enough to work more resolutely in the field of direct evangelization. Aleni was much more in contact with the common people, less, educated in Neo-Confucian principles and more inclined to popular religiosity. In front of such a new environment and considering the progress and the experience already accumulated by the missionaries, Aleni decided to focus on the presentation of Christ's mysteries. In such a choice, an important influence was exerted by Aleni's personal inclination to a Christocentric spirituality, which he had acquired during the years of his formation. The Jesuit spiritual formation was based on the veneration of the cross and adoration in front of the Eucharist. It was not by chance that the young Giulio, fervent in Jesuit spirituality, received the notion of his missionary vocation during the meditation of the Passion of Jesus.

One should also note that the Aleni of the *Catechisms* appears as a sophisticated and brilliant author who is able to move from science to philosophy, and from religion to morality. Following the example of Ricci, he shows great knowledge and admiration of the Chinese culture; he also appears ready to accommodate the presentation of his message with sensibility and prudence.

On the other hand, the Aleni of the *doctrina Christiana* shows a quite different image. He is the strict preacher who threatens eternal punishment. He is also the good shepherd of his Christian communities, the father concerned with the material and spiritual well-being of his children.

b. On the novissimi.

A good example of Aleni as a strict preacher would be in his writings about the *novissimi*. His works are not only full of references and descriptions of the Heavenly joys, but also, and especially, full of descriptions of the eternal and horrendous torments in hell. This aspect is particularly interesting in the *Song of a Holy Dream*,^[12] but many such references are also found in the *Sacrament of Penance*,^[13] the *Biography of Michael Zhang*^[14] and other texts. Aleni owed this to his European background and to the Fujian's people's love of strange stories. This literature proves that in no way had Aleni attenuated the seriousness of the Christian message, and the exacting consequences of embracing the Christian religion.

Such an attitude was not too different from the method of

the Dominican and Franciscan friars. The proclamation of the Christological kerigma and of the judgment of God who will reward the believers with Paradise and punish the non-believers in hell, was practiced by both. The difference was that the friars, with their street preaching, acted without any mediation. In this way they were persuaded to make their point clear and draw more conversions, probably out of fear of eternal damnation. The *novissimi* were, with different strategies, the object of predication by both friars and Aleni.

c. Aleni's accommodation. The problem of inculturation.

Aleni made a valid contribution for a Christianity with Chinese characteristics. He recommended a few accommodated practices, usually fruit of the converts' own initiative. In his booklet on the Mass, he explained the meaning of the Chinese headgear, used by the celebrant as a sign of respect, giving to it a Christian meaning.

In the *Illustrated Life of Our Lord Jesus Christ*,^[15] although he reduced the adaptations inaugurated by Da Rocha, he still used some Chinese elements in the images. He also put Chinese and Europeans together in the last picture of the collection as a symbol of Chinese Christians being already part of the people of God, who can stand side by side within the universal Church. In *The Life of the Lord of Heaven Incarnate*,^[16] Aleni made many, although minor, adaptations to the Chinese culture, in order to make the Gospels more understandable to his readers. He also wrote a large amount of interesting notes, which certain-

ly provided a great deal of valuable insights for the Chinese readers' comprehension of the Gospels.

In the treatise *Introduction to the Lord of Heaven Incarnate*,^[17] and in the *Diary of Oral Instructions*,^[18] Aleni engaged himself in a close confrontation with his interlocutors about the reason for the long estrangement of Christ from China. Aleni tried his best to answer in a way that would make sense to the listeners; examples and images were taken from Chinese life, history and culture. He was careful not to unnecessarily hurt the feelings of the Chinese.

The inculturation process would require much more than this, but still Aleni was on the right track. He was aware of the problems of the necessity of creating a Chinese Christianity, but had few theological instruments to give them a satisfactory response. In modern theological language we would call such response *inculturation*.

Aleni and the other Jesuits could not start an inculturation process since they lacked the basic theological instruments. Yet, what they started was a process that, thanks to the original contribution of the converts, could have led to a Chinese Christianity. The converts had the intellectual and moral preparation to do that. The use of the term Great Father-Mother (大父母), is only an example that the converts had started something close to the inculturation process. Inculturation was a goal that could only be reached generations after the arrival of the Gospel. The main authors of such a process could not be but local Christians. Only

they could unite in harmonious synthesis the 'genius' of their people, with the Good News of Salvation through Christ.

d. Aleni's dialogue with Chinese sages, saints and religions.

In his numerous discussions, Aleni was confronted with several questions about Christ. Why was the Incarnation so late in history? The question must be understood in consideration of the Chinese sense of history. According to their traditional mentality the truth must have its origin in antiquity; the older the better. Why was Jesus not born in China? The Chinese civilization was flourishing for a long time. It was certainly a place very much worthy and prepared to receive God-incarnate. This problem is connected with the following one; why did the Christian doctrine arrive in China so late? How come God left China out of His plan of salvation for such a long time? When God was incarnate, Heaven must have been left void, or are there two gods? If Christ is the Master of the Western countries, why should He also become the Master of China? China already has Confucius, Laozi and Sakyamuni. Why should they be considered inferior to Jesus? Are their teachings not as noble and virtuous as the one of Jesus Christ? No one will fail to note that similar questions are discussed in the modern theological debate on religious pluralism.

Aleni was the first missionary to answer these questions in a systematic way. His teaching about Christ appeared in the vast production of catechetical books, and especially in the *Diary of the Oral Exhortations* that his disciples compiled, recording the

missionary's conversations, homilies and arguments. In one word, the *Diary* records a missionary in dialogue. This text, which was only recently appreciated in all its importance, gives Aleni a prominent role among the Jesuits of the first generation (late Ming dynasty).

To those who sought to equalize Christ with the Chinese masters and religious figures such as Confucius, Laozi or Sakyamuni, Aleni answered that the essential difference is that Christ is God, the others are not. It is noteworthy that it was one of the first times that a discussion with a missionary was held on the subject of the relationship between Christ and other religious or morally holy figures. Aleni, as one would expect, did not undermine the role of Christ, who is unquestionably regarded as the only Savior of the world. On the other hand, the Chinese sages and saints (including the Buddha) are not dismissed as negative or demoniac figures. Aleni did not say that they were in hell, or that what they taught was all false, as the Mendicants would have said. Particularly interesting is the way in which Sakyamuni is presented. One may expect a frontal attack in order to destroy the main enemy of the Christian religion; Sakyamuni is instead presented as a man with a mission from God, a mission that he did not carry out because of his pride.

Somehow Aleni tried to indicate that a dialogue with Buddhism was possible. A dialogue, for example, about the nature of the mission Sakyamuni received from God and failed to fulfill. Of course, this is only a little hook, a little occasion, that the same Aleni did not develop. The dialogical attitude toward the

other religions was still a long way to come. But Aleni seems to be one that would have been ready to move forward in that direction.

e. Aleni's proposal of a Christ-centered spirituality.

Aleni responded to several objections that arose from the Chinese mentality and which were directed at the figure of Christ. The content of these answers is of great interest for the history of the Christian mission in China and for the history of the cultural relationship between China and the West alike.

Nevertheless, Aleni did not formulate a true Chinese Christology. Although he spent almost 40 years in China, Aleni could not produce a Christology with Chinese characteristics. He certainly became Chinese with the Chinese, but Aleni was still European. It could not be different. As already stated, a Chinese Christology must be produced by Chinese Christians.

However, Aleni did offer a precious contribution. He provided, for the first time in an exhaustive way, the instruments that the Chinese Christians needed to develop a personal experience of Christ and a spiritual life centered on the person of Jesus. In fact, it is only from a truly personal immersion in the mystery of Christ that one can develop theological reflections on the same Christ. Much more than an intellectual experience, a Christological reflection is an experience of life in Christ. In such existential experience the theologian conjugates the Christian faith with the *genius* of his own people. Accepting Christ, the local theologian can discover his own roots in a deeper way.

The instruments which Aleni offered were, first of all, his own personal example of a life dedicated to Christ and his unfailing commitment to the propagation of the Gospel. Aleni also offered a large literary production. His books constitute a sort of itinerary toward a Christological spirituality.

One can object that rather than a 'Christological', Aleni offered a 'Jesuit' spirituality. In fact, he emphasized the typical elements of the Jesuit formation. Everyone gives what he has and considers to be most precious and beautiful. 'For Jesuits, spirituality is necessarily based on the Spiritual Exercises of St. Ignatius, basic to which is a notion of the Creator as a personal God, not just a "Source of Morality", and deep faith in the Incarnation which carries with it a decision to follow Jesus as a person, not as an abstract concept. This foundation must have been passed to the early converts, who also would have been drawn to a personal God and the person of Jesus His Son.' [19]

Let us now look closely at the stages of this spiritual itinerary toward a better knowledge of Christ. The following scheme is a personal interpretation of Aleni's work. We do not know if he explicitly planned such an itinerary. Still I will try to formulate a reliable hypothesis, closely based on his production.

f. Eucharist-centered spirituality and daily Mass.

For his Christian communities, shortly after the booklet on Penance, Aleni wrote the *Litany of the Holy Eucharist* and the *Treatise on the Holy Mass*. Years later, in 1642, Aleni published a *Treatise on the Holy the Eucharist*. [20] Among the instructions

imparted by Aleni, there is the suggestion of daily participation at Holy Mass.

In those time, the opportunity of daily Mass was certainly available only for a few Christians. However, the invitation of Aleni clearly shows his pastoral mentality. With daily participation in the Mass, the Christians were able to meet Jesus every day, see Him present in the Eucharist, to receive Him in their daily life. The practice of daily Mass and the exaltation of the sacrament of the Eucharist, including the practice of adoration, is certainly fruit of the Catholic reform promoted by the Council of Trent (1545—1563) in polemics with the Protestant doctrine on the Eucharist. The Jesuits, who were the principal protagonists of the counter-reformation, had in the Eucharistic spirituality one of the central points of their formation.

The explanation of the doctrine of the Eucharist in Aleni's treatise is focused on the mystery of Redemption. Aleni interpreted the Eucharistic mystery under a Christological light. Aleni did not develop any other form of spirituality but the Eucharistic one, as the actualization of the mystery of Christ's Redemption.

Aleni did not write about the Virgin Mary, as did Da Rocha in 1620, neither did he write about the lives of the saints, as Vagnoni and Longobardo did. In other words, he did not develop a Marian spirituality, or a spirituality based on a particular saint's charism. He mentioned several saints in his writings, like Augustine, Thomas, Ignatius, Louis Gonzaga, etc... But they are remembered only for their teaching and, a few times, for

their example. Aleni wrote about the lives of three people: Matteo Ricci^[21] and two Chinese Christians, Yang Tingyun^[22] and Michael Zhang, the two renowned Chinese Christians who were friends and collaborators of Aleni. He wanted to write about people whose examples his converts could really imitate. Aleni was diligent in founding the Christian community in nobody else but Jesus himself.

g. Meditation of the Life of our Lord Jesus Christ; his words and images.

Aleni published in 1635–1637 what I consider his most important publication; the *Life of Jesus in Words and Images*. This would constitute the third ideal stage in his itinerary toward a Christological formation and spirituality within his community. The purpose of the two books was to offer the instruments for the reading of Jesus' works and words, and with the precious help of the images, to meditate upon them. With such an instrument the knowledge of Jesus would be complete, deep and affective. The Christians would be moved by the poor and humble birth of Jesus, instructed by his teachings, surprised and amazed by his miracles, brought to tears by his bitter passion and terrible death, filled with joy by his resurrection, engaged in the work of evangelization after his ascension into Heaven and filled with apostolic courage after the descent of the Holy Spirit.

Such an advanced level of consciousness could not be reached but through the practice of personal meditation on the mystery of Christ. The practice of meditation already had a long

tradition in China. It was practiced by Confucians (the Quiet Sitting Meditation 靜坐),^[23] by the Taoist and by the Chan Buddhist (禪). Aleni introduced in this long and noble tradition the Christian meditation, in the form proposed by Ignatius of Loyola. With Aleni, the exchange between the West and China started on the level of the spiritual experience.

An epilogue in the form of three short thoughts.

Considering what I have illustrated so far, it clearly appears that the person of Jesus Christ was the center of the formation that the Jesuit missionaries offered to the Chinese. If in the *catechism* Christ was presented as the arrival point of man's search for the religious truth, in the *doctrina Christiana* Jesus is at the center of the catechumens' itinerary. While in the *catechism* Christ is presented as God incarnate, performer of miracles and a great teacher, in the books for the Christian formation Jesus is presented as the Savior of the world and as the redeemer of man's sins through the sufferings of His Passion. As a matter of fact, the Passion of Jesus is presented as the central event of His life and as the purpose of the Incarnation itself. The event of Salvation is almost exclusively centered on the Passion and death of Jesus, while little emphasis is given to the Resurrection and to the glorious Christ. The conclusion is that Christ, and Christ Crucified, not only was not marginalized in the China mission of late Ming, but was at the very core of the spiritual formation of catechumens and Christians.

The writings of the Jesuits offer plenty of evidence of philosophical, cultural and religious elements that posed a tremendous challenge to the missionaries in announcing Christ. Among the most important, I recall the Christian personal concept of God and man, the incompatibility between Neo-Confucianism and the Scholastic theology, and the contrariety of the missionaries to produce a syncretist synthesis of Christianity with the Chinese religions.

The Jesuits, although holders of the most advanced European Christian thought, were not able to overcome all the challenges. Nevertheless, thanks to them, the two worlds encountered. It was certainly one of the most fascinating cultural encounters that occurred in history: the Chinese Ming dynasty and the European Renaissance, i. e. two of the most celebrated civilizations of all time.

The encounter between these two entities continues, and as history has shown, there is not incompatibility between China and Christianity. China is more than the Neo-Confucianism of the late Ming, and Christianity is more than the Scholastic and counter-reformist theology.

The Jesuits of late Ming, especially Ricci and Aleni, together with the first Chinese Christians, knew by intuition that inculturation and dialogue was the only way to make this encounter possible. The alternative was the disappearance of one of the two entities. As a matter of fact, the anti-Christian movement sought the elimination of Christianity from China, while the con-

servative missionaries advocated a complete refusal of the Chinese culture.

The Jesuits, like Ricci and Aleni, started an encounter that will develop well beyond the limits in which it was experienced in late Ming. China and Christianity continue to meet and to clash, nevertheless they have never completely separated. History has shown to be stronger than any provisory cultural and linguistic incompatibility. An encounter that was historically inevitable, started under the sign of friendship.

We have delineated the general development of the presentation of Christ in China, from the beginning of the modern mission to the end of Ming. We concluded that Ricci adopted a strategy where Christ was presented as the final conquest of a personal journey in search of the religious truth. For this reason the most important Christological mysteries were presented only to those who decided to adhere to the new faith.

Aleni was the first who tried to give an answer to the several questions that the figure of Christ aroused among the friends and adversaries of the Christian religion. He was one of the main targets of the anti-Christian literature. He also was the first to produce several treatises about the doctrine on Christ and an exhaustive account of His life according to the four Gospels. Aleni's teaching also offered instruments and elements for a Christological spirituality.

This notable work was performed in the midst of many difficulties, both cultural and pastoral. The success of his mission is

proved by the witness of his contemporaries and by the legacy of his Chinese Christian communities. His books were still published in the 1930s.

In the 1630s, when Aleni was in the golden period of his mission, the missionaries had been in China only 50 years. In such a short period of time, the Jesuits, thanks principally to Ricci and Aleni, were able to establish Christian communities in China.

Notes:

- [1] This article is an adapted version of the two final chapters of the Ph. D. dissertation *Chritology in Late Ming China (1582–1644). Jesuit's Presentation of Christ from the Beginning of the Modern Mission to Giulio Aleni (1582–1649), and Chinese Reaction*. Hong Kong-Napoli, 1996. The dissertation is about to be published by Fondazione Civiltà Bresciana (Brescia, Italy) and the Ricci Institute of Taipei.
- [2] *The True Record of the Holy Catholic Religion* (天主教实录引), published in 1584. Included in edited by X. X. Wu 吴湘湘 and Fang Hao 方豪, *天主教东传文献续编, Tianzhujiao Dongchuan Wenxian Xubian (TZJDCWXXB)*, 3 vols, Taipei, 1966, 2. pp. 755–838, from BAV, *Borgia Chinese*, 324 (1).
- [3] Y. RAGUIN, *Matteo Ricci Today*, in (Edited by) Lo Kuang, *Collected Essays of the International Symposium on Chinese-Western Cultural Exchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci S. J. in China*, Taipei, 1983, p. 2: 'What is striking for us is that the theology underlying Matteo Ricci's approach is in the line of the modern theology of salvation

as we understand it after Vatican I. The theological principle sustaining Ricci's action is that God has been revealing himself at the depth of every culture before speaking openly through what we call 'objective revelation,' Ricci tried to convince the Confucianists that God has already 'spoken' through their great sages and saints, before speaking openly in Christ...He tried to convince them of the superiority of the Christianity. A superiority which they could recognize without renouncing their own traditional philosophy.'

- [4] *Postume Collection of Dr. Pantoja's Writings* (庞子遗论), Biblioteca Apostolica Vaticana (from now on; BAV), *R. G. Or.*, II, 219, (1), published around 1620.
- [5] N. STANDAERT, *The Reception of Matteo Ricci Ideas in China*, in *Lumen Vitae*, 40, 1985, p. 57.
- [6] *Ibid*, the article continues by describing the different and progressive stages of the process of the encounter of two cultures.
- [7] *True Meaning of the Lord of Heaven* (天主实义), published in (Edited by) E. J. MALATESTA, *MATTEO RICCI S. J. The True Meaning of the Lord of Heaven, (T'ien-chu Shih-i)*; Translated, with Introduction and Notes by D. Lancashire and P. K. C. Hu, Taipei-Paris-Hong Kong, 1985, (Chinese text and English translation).
- [8] *The Doctrine of the Lord of Heaven*(天主教要), BAV, *Barb. Or.*, 132 (1).
- [9] Soerio; *Brief Explanation of the Religion of the Lord of Heaven* (天主圣教约言), published in 1601; BAV, *R. G. Or.*, II, 286 (8).

Longobardo wrote few booklets of *doctrina Christiana*, including the *Daily Exercise of the Holy Religion* (圣教日课), published in

1602; BAV, *Borgia Chinese*, 347 (13).

Vagnoni wrote more than ten booklets of *doctrina Christiana*, including the *Explanation of the Christian Doctrine* (天主教要解略), published in 1615; BAV, *R. G. Or.*, I, 221 (3).

Da Rocha: *Short explanation of the Holy Images of the Lord of Heaven* (天主圣像略说), published in 1619; BAV, *Borgia Chinese*, 350 (18).

First Instructions on the Holy Religion of the Lord of Heaven (天主圣教启蒙), published in 1619; BAV, *Borgia Chinese*, 336 (5).

- [10] *The Learned Conversation of the Three Mountains [Fuzhou]* (三山论学纪), published in 1625; BAV, *Borgia Chinese* 324 (20).
- [11] *The True Origin of All Things* (万物真原), published in 1628; BAV, *Borgia Chinese* 349 (4).
- [12] *Song of a Holy Dream* (圣梦歌), published in 1637; BAV, *Borgia Chinese*, 336 (4).
- [13] *The Sacrament of Penance* (涤罪正规略), published after 1627; BAV, *Borgia Chinese*, 381 (3).
- [14] *The Life of Michael Zhang* (张弥克儿遗迹), published after 1630; Bibliotheque Nationale, Paris, *Chinois* 7188.
- [15] *Explanations of the Scripture with images of the Lord of Heaven Incarnate* (天主降生出像经解), published in 1637; BAV, *Borgia Chinese*, 410; BAV, *Barb. Or.*, 134 (1); Franciscan Archives in Madrid, 26/2.
- [16] *The Life of the Lord of Heaven Incarnate* (天主降生言行纪略), published in 1635; BAV, *R. G. Or.* III, 219 (5), (*juan* 1-4); BAV, *R. G. Or.* III, 219 (6), (*juan* 5-8);
- [17] *Introduction to the Lord of Heaven Incarnate* (天主降生引义), published in 1635; BAV, *Borgia Chinese*, 324 (5) b.

- [18] *Diary of Oral Exortations* (日铎日抄), published in 1640, BAV, R. G. Or., №. 222 (1-4).
- [19] M. L. MARTIN, *East Meets West; The he Jesuits in China (1582 - 1773) A Report of a Symposium*, in *Tripod*, 12, 19 pp. 155-156.
- [20] *Litany of the Holy Eucarey* (耶稣圣体祷文), BAV. Barb. Or. 132 (2), (translated in 1667 and published as an appendix of *the Treatise on the Holy Eucaristy*). *The Treatise on the Holy Mass* (弥撒祭义略), published in 1629; BAV. Borgia Cinese, 345 (9). *Treatise on the Holy Eucaristy* (圣体要理), published in 1641; BAV, Barb. Or., 132 (2).
- [21] *The Life of Master Li [Ricci] of the GreatWest* (大西利先生行迹), published in 1630; BAV, Borgia Cinese, 350 (3).
- [22] *The Achievements of the Surpassing nature Yang Qiyuan* [The Life of Yang Tingyun] (杨淇园先生事迹), compiled by Ding Zhilin, after Yang's death, 1627.
- [23] See K. K. CHAN. *A Model for Indigenized Meditation: Quiet Sitting of Neo-Confucianism*, in *Ching Feng*, 2-3, 1993, pp. 109-134; see also J. CHING, *Confucianism and Christianity. A Comparative study*, Toki pp. 151-171.

附中译文：

晚明基督论（1582—1644 年）

——从利玛窦到艾儒略^[1]

柯毅霖 著

汪建达 译

一、晚明基督论的发展线索

1. 罗明坚（1543—1607 年）和利玛窦 （1552—1610 年）的最初方法

罗明坚和利玛窦这两位耶稣会士最初进入中国时，没有考虑到如何具体表达基督论。他们认识到不仅要学习中文的听说读写，而且要熟悉中国文化及其生活方式。他们打扮得像和尚，用这明显的标志表明他们属于宗教布道团，不过他们没有采纳街头布道这种方法。基于以前不能进入中国的教训以及耶稣会士在日本的经验，范礼安有远见的策略就是要找到适合当地习俗的方式。

尽管传教士穿法衣确实非常标新立异，但其布道的内容是传统的。他们最初翻译了基督徒的祈祷文（1583—1585 年），然后忙于学习中国的语言和文化，没有去发展特殊的策略。第一部教义问答手册是罗明坚执笔的，没有什么新颖之处。^[2]

起初 10 年，没有任何证据表明，这两位耶稣会士在宣讲基督时觉察到任何特殊的难题，或者说他们觉得在处理基督这一主题

时必须小心谨慎；相反，他们的著作表明，他们把包括基督论在内的基督教教义完整地表述了出来。我认为，早期的耶稣会士布道团具有福音宣示的特征。

2. 利玛窦的转折点：一种新的传教策略

罗明坚看来对布道团的进展是满意的，而利玛窦则并非如此。他注意到，布道团仍受制于当地官僚朝三暮四的态度。只要基督教在中国社会仍是外来者，对布道团来说就没有任何安全的未来可言。利玛窦直觉到，不应该仅仅通过政治上的忍让，而应该通过赢得统治中国的士大夫们的尊重，来争取留在中国的权利。

再者，利玛窦看到，与佛教徒相同的身份招致混乱和歧义。许多外在的相似性让人们困惑不解，如法衣、光头、独身、禁食、栖居城外、来自西方等，人们以为，传教士代表一种新型的佛教。在传教士看来，基督教的主要对手是佛教，因为有些佛教的教义与基督教教义相似，如天堂和地狱。佛教的宗教特性似乎能满足那些追求灵性圆满的人们。

自 16 世纪 90 年代初以降，利玛窦忠心耿耿地献身于福音事业，小心谨慎地描述基督，特别是十字架上的基督。他采取两层次的方法：一是护教学的方法，藉着间接的使徒身份和出版《天主教教理》；另一是以新人教者和新基督徒为对象的宗教培育，用的是《天主教教义》* 这类小册子。

3. 《天主教教理》中的神学论证

护教学的方法是为利玛窦所遇到的众多士大夫或那些有能力

* 在著者看来，当时著作大致可分为两类：catechisms 和 doctrina christiana。文中《天主教教理》等同于 catechisms，指的是针对未入教者的这类著作，《天主教教义》等同于 doctrina christiana，指的是针对新人教者的这类著作。

阅读他的书的人而准备的。在与士大夫的讨论中，产生了诸如天主的存在、天主的惟一性、创世、自然律法、最后审判等自然启示的问题；同时，他遵照“绝佛补儒”的策略，坚决排斥道教，尤其是佛教。

从神学的观点看，这种方法不仅是正确的，而且是卓越的。利玛窦及其同仁打算用这样的方式来对待中国哲学，该方式与早期教父、众护教学者、杰出神学家（如奥古斯丁和托马斯）对待希腊哲学的方式相同。耶稣会士认为最初的儒教只不过是部分“自然启示”，作为自然和必要的补充，他们决心在自然启示中加入明确的基督教启示。

换言之，在不拒斥任何基督教教义的核心内容和中国文化的优秀成份的条件下，为了拥有真正的中国基督教，耶稣会士也尽力使基督教信息本土化。梵二会议仅仅是进一步肯定其洞见。^[3]

这样的尝试出自诚心，而不仅仅是一份善意的表现，这是有事实为证的，即他们用最激烈的言词拒斥当时的新儒学，也即明皇朝的官方意识形态。

此外，耶稣会士并没有把基督教信息还原为纯粹的道德教导。他们在道德中发现共同的根基，以此为出发点来推广基督教的信息。我们有充分证据表明，他们从未在关键道德问题上妥协。

4. 《天主教教理》中的基督论

在宣讲基督中，利玛窦及最初的耶稣会士应用试错法。由于一些充分的理由并为经验所确认，他们在展示耶稣受难像以及在对外邦人谈论耶稣的受难时，做了一些限制。他们的经验表明，他们有关耶稣受难和死亡的不成熟的解释，会阻止而非促进人们的改宗。

在这样的语境中，由布道团首领利玛窦本人发起的某些实践，

就显得合情合理。在弥撒之后，耶稣会士不把耶稣受难像留在祭台上，以免暴露给能进入教会的非基督徒。对非基督徒，他们对基督在十字架上的死亡避而不谈，对新人教者，仅仅当他们决心加入教会时才谈及。必须进一步说明的是，这些限制被认为是暂时的，而且也不经常使用。传教初期，罗明坚和利玛窦都实践相当富有福音宣示的布道。像龙华民（1565—1655年）、苏如汉（1572—1607年）、高一志（1566—1640年）这样的传教士，实践公开的使徒职责。早在17世纪10年代，庞迪我（1571—1618年）就撰写了不只是为了新人教者的耶稣基督受难的故事；^[4]然而，这是在利玛窦死后出版的。自17世纪20年代起，耶稣会士就印刷耶稣受难像及其解说，并使之流传。显然，它们能流到非信仰者手中。

对耶稣被钉十字架这样敏感的主题做公开布道，只会增加不必要的麻烦，使基督教信仰遭到异教徒的轻蔑，扰乱而非吸引那些对传教士的信息感兴趣或仅仅好奇的人们的思想。因此，小心翼翼的限制是他们自己强加的。

利玛窦仅仅在其《天主教教理》的第八章和最后一章中描述基督，而且省略其受难和死亡。他的目的是逐步引导听众去发现基督。基督的知识，被认为是追求真理的理智性个人旅程的自然结论，追求这种真理的人应首先有真正灵性的动机；只有在这种条件下，人们才准备接纳作为基督之奥秘的新事物。

只有当基督不是作为外国人，而是作为早已神秘地出现在高贵的中国文明中的某个人向中国人展现时，基督才会为他们所接纳。为此，传教士不得不首先揭示福音的预备性内容。

在利玛窦的方法中，基督是终点而非起点。这与早期教会的基督教信仰之奥秘的介绍过程有相类似之处。就如我们早已指出的，由利玛窦亲自建立的教会在某种程度上就如“早期教会”！

利玛窦生活在这样的时代中，那时的神学模式把教会放在上帝拯救人类计划的中心。但事实上，利玛窦却走向另一种模式，这种模式暗示，上帝的拯救通过自然启示、良心的律令、道的种子等在这世上起作用。利玛窦经常在两种模式的基础上运作，显示出很强的适应性。钟鸣旦断言，尽管利玛窦广受士大夫的赞赏，但总体而言，“他没有达到本土化阶段；这并不是指责。此外，由于他远远地走在那个时代的前列，人们又如何能为此而指责他呢？”^[5]但对利玛窦的赞赏开辟了本土化进程的道路。晚明中国教会并非仅仅是基督教传播的产物，它也是“曾经发生过的两种文化间最重要的碰撞之一。因此，这种碰撞揭示了两种文化间所有友好交流所特有的内容”。由于这个原因，利玛窦的经验在如今也是重要的。^[6]

5. 《天主教教义》

利玛窦第二种传教方法是通过《天主教教义》的宗教指导。他在1604年出版了《天主教教理》^[7]和《天主教教义》^[8]这两类书。由于中国教团的文献中极少提及利氏的后一类著作，这一事实应该强调一下。其他传教士，即苏如汉、龙华民、高一志、庞迪我和罗如望，更是献身于《天主教教义》的直接教导。这些耶稣会士都曾出版一种或数种小册子，^[9]在这些小册子中，人们遵循几种欧洲模式（贝拉明、坎奈斯、乔杰的《天主教教理》和《罗马教理书》），以传统的方式描述天主教教义。基督教的核心教义丝毫未漏。在早期，耶稣会士倾向于不提教会的正面律法，因为他们认为宣传它还为时过早，少数基督徒显然还不能遵循教会的戒条。

6. 《天主教教义》的基督论

《天主教教义》这类小册子中的基督论遵循一般规则，即模仿欧洲的模式。庞迪我的《基督苦难描述》特别值得关注，因为它第一次详尽地叙述了耶稣受难事件和救赎论。利玛窦的小册子是小心谨慎地写成的，在这样谨慎的语境中，该事实更是值得关注。首先，把它归于《天主教教理》还是《天主教教义》难以确定，因为这规则对耶稣会士的著作并非自动适用，我认为，对于著作的命运来说，它是《天主教教理》，就其内容而言，则是《天主教教义》。对小册子中有关耶稣受难教义的异议，属于欧洲的争鸣文献，庞迪我的小册子仅仅是有关耶稣受难的欧洲文章的中文翻译。

我们可以得出结论，直到1620年，《天主教教义》这类小册子并没有承认针对基督论教义的中国型的反对理由。第一个在其著作中包含这种反对理由的是艾儒略。

在艾儒略到来前，有一非常重要的出版物。1620年，罗如望出版了附有说明15种奥秘的《诵念珠规程》。耶稣的苦难和被钉十字架一再是耶稣会士出版物的主题。我们至少可以断言，耶稣十字架上受难的教义从未受到压制，耶稣会士在寻找适当的形式和手段来展示受难基督的形象（罗如望），并描述耶稣受难事件及意义（庞迪我）。

首次尝试创作基督教的中国艺术作品具有极好的结局。罗如望的出版物是一个标志，表明在耶稣会士中，以中国风格将基督教信息本土化是至关重要的。在罗如望的图片中，基督具有中国人的特征，并处在典型的中国环境中。不幸的是，基督教的中国艺术后继乏人。我认为，这也是即将来临的礼仪之争的一个结果。

二、基督论线索：艾儒略的贡献

1. 第二个转折点：艾儒略的教牧选择

直到 1625 年，艾儒略紧步他的导师利玛窦的后尘，尽管他们从未碰过面，艾儒略写了第一部关于利玛窦的中文传记献给他，中国人因而能了解并赞赏中国教团的奠基者。

艾儒略于 1625 年抵达福建，并做出了我认为是“教牧选择”。在他写了科学论文，做了省际旅行之后，他最终到达福建，在那儿工作了 25 年，直到逝世。有关科学的内容他很少再写，而是出版了大约 15 部有关教义问答、教义和教牧本质的著作或小册子。

当与士大夫讨论时，艾儒略还是保持利玛窦的护教学的方法，把自然启示作为共同出发点。艾儒略以这种方式推进利玛窦的策略。实际上，我在上文中有关利玛窦著作的神学和基督论的反思，同样适用于艾儒略的《天主教教理》（如《三山论学记》^[10]和《万物真原》^[11]）。

不过艾儒略也有超越之处。布道函的基础已经相当稳固，因此在直接宣讲福音方面能做得更为彻底。艾儒略与普通百姓接触更多，他们较少受新儒学的影响，更倾向于大众的宗教。面临这样的新环境，并考虑到教士们已积累的进步和经验，艾儒略决心集中表述基督的奥秘。艾儒略在成长岁月中形成的朝向基督中心的灵性的个人倾向，对这一选择产生了重要影响。耶稣会士的灵性构成基于对十字架的崇敬和圣餐前的崇拜。青年艾儒略热衷于耶稣会士的灵性，在对耶稣受难的冥想中明白其传教的天职，这决非偶然。

人们也注意到，在《天主教教理》中，艾儒略是一位老练而

出色的作者，他能从科学转向哲学，从宗教转向道德。以利玛窦为榜样，艾儒略显示了中国文化的渊博知识以及对它的敬仰；他也准备敏感而谨慎地提供对其信息的描述。

另一方面，《天主教教义》中的艾儒略显示出完全不同的形象：他是严厉的以永恒惩罚相威胁的宣教士，也是基督教团契的好牧人，关心其孩子的物质和灵性幸福的父亲。

2. 论万民四末*

作为严厉宣道者的艾儒略的典型，出现在他的有关万民四末的著作中。他的著作不仅充满对天堂福乐的描写，而且也特别充满着对地狱中永恒可怕折磨的描写。这一方面在《圣梦歌》^[12]中特别有趣，不过在《涤罪正规略》^[13]、《张弥克儿遗迹》^[14]等文献中亦可找到不少。这应归因于艾儒略的欧洲背景和福建人民对奇异故事的喜爱。这些文献证明，艾儒略决不轻描淡写基督教信息的严肃性，以及信奉基督教所带来的艰难结果。

这种态度与道明会派和方济会派的男修士的方法并没有太大的区别。两方都相信基督论的福音宣示和上帝审判的宣告，上帝让信仰者进天堂，在地狱中惩罚不信者。不同的是，男修士们行动起来采用街头宣道，不采用冥想。他们心甘情愿地以这种方式使他们的旨意明晰，吸引更多可能出于害怕永恒定罪的改宗者。男修士们和艾儒略双方带有不同的策略，都把万民四末作为自己论断的对象。

3. 艾儒略的适应·本土化问题

艾儒略为具有中国特色的基督教做出了巨大的贡献。他推荐

* 指最终的死亡、审判、天堂、地狱。

少数已适应的实践，这通常是改宗者自己积极努力的结果。在他有关弥撒的小册子中，他解释了作为尊敬标志应用在庆典中的中国帽子的意义，给它一个基督教的意义。

在《天主降生出像经解》^[15]中，尽管艾儒略削弱了为罗如望所开创的适应性，他还是在图像中采纳了一些中国的要素。在最后一幅插图中，他把中国人和欧洲人放在一起，作为中国基督徒早已成为上帝子民的一部分的象征，他们在普世教会中肩并肩地站在一起。在《天主降生言行纪略》^[16]中，为了使福音更易于为读者所理解，他为适应中国文化做了许多工作，尽管相比较而言还是少的。他还写了大量有趣的注释，为中国读者理解福音提供了许多有价值的洞见。

在《天主降生引义》^[17]和《口铎日抄》^[18]中，有关基督与中国长时间疏远的理由，艾儒略与其对话者展开了面对面的交锋。他尽其所能，以使听众明白的方式来回答，例子和图像来自中国人的生活、历史和文化。他小心翼翼，免得不必要地伤害中国人的感情。

本土化过程所需要的远远不止这些，不过艾儒略所走的道路仍然是正确的。他意识到开创中国基督教的必要性的问题，不过他所拥有的能给人们以满意回应的神学工具寥寥无几。在现代神学语言中，我们称这样的回应为“本土化”（inculturation）。

由于缺乏基本的神学工具，艾儒略和其他耶稣会士不能开始本土化的过程。由于改宗者原初的贡献，他们所开创的过程才能导向中国基督教。改宗者在智力上和道德上已有了这样做的准备。“大父母”一词的运用，仅仅是改宗者开始与本土化过程相连接的一个事例。本土化这样的目标只有在传到福音的几代人之后才能达到，这个过程的主角非本地基督徒莫属，只有他们才能综合其民族的“天赋”和通过基督得拯救的福音。

4. 艾儒略与中国圣人和宗教的对话

在他无数次的讨论中，艾儒略面临几个有关基督的问题。为什么道成肉身历史上这么迟？该问题必须在中国人的历史感中得到理解。根据传统精神，真理必定源于古老的事物：越老越好。中国文明繁荣已久，为什么基督不出生在中国？这地方完全有资格接受上帝道成肉身。这个问题与下述问题相关：为什么基督教教义这么迟来到中国？上帝道成肉身后，天堂必定空了，或者那儿有两位神？假如基督是西方国家的主人，为什么他也要成为中国的主人呢？中国早已有了孔子、老子和释伽牟尼，为什么认为他们要低于耶稣呢？难道他们的教导不像耶稣基督一样崇高善良吗？人们一定注意到，相似的问题也在现代关于宗教多元论的神学争辩中得到讨论。

艾儒略是第一位系统回答这些问题的传教士。他关于基督的教导体现在教义问答的大批著作中，特别是他弟子汇编的《口铎日抄》中。这日记是记录传教士的交谈、布道和论证的。总之，日记记录的是对话中的传教士，这文本的重要性到了近期才为人们所赏识，它使艾儒略在晚明第一代耶稣会士中处于杰出地位。

面对那些试图让基督与中国圣人和宗教人物（如孔子、老子或释伽牟尼）等同的人，艾儒略的答复是存在基本区别：基督是上帝，而其他人则不是。值得注意的是，与传教士讨论有关基督与其他宗教或道德的神圣人物之间关系的主题，这也属最早之一。艾儒略没有贬低基督的地位，他毫无疑问被认为是世界的惟一救主。另一方面，没有把中国圣贤（包括佛陀）作为反面人物式恶魔而加以排斥。艾儒略没有像托钵僧那样说，他们处在地狱中，或他们所教导的全是虚假的。特别有趣的是描述释伽牟尼的方式。为

了摧毁这个基督教的主要敌手，人们可能期盼正面攻击；而事实上，释伽牟尼被描述为带着从上帝而来的传教使命的人，但由于他的骄傲，这个传教使命没有完成。

不管怎么说，艾儒略试图表明，与佛教展开对话是可能的。比如，对关于传教使命的本质展开对话，释伽牟尼是从上帝那儿接受该使命，然而没能实现它。当然，艾儒略在这方面语焉不详，对其他宗教采取对话的态度还是来日方长。不过艾儒略看来是准备朝那个方面迈进的人。

5. 艾儒略倡导以基督为中心的灵性

对几种起源于中国精神又指向基督的反对意见，艾儒略做出了回应。对基督教在中国的传教史和中西文化关系史来说，这些回应的内容极富趣味。

不过艾儒略没有形成真正的中国基督论，尽管他在中国生活了将近40年，但没有提出具有中国特色的基督论。他与中国人在一起逐渐中国化了，但他毕竟还是欧洲人。事情还能怎样呢？如前所述，中国基督论必定由中国基督徒来完成。

不过艾儒略确实做出了宝贵的贡献。为了中国基督徒需要发展的有关基督的人格体验和以耶稣人格为中心的灵性生活，他第一次详尽地提供了手段。事实上，只有真正人格融入到基督的奥秘之中，人们才能发展关于同一个基督的神学反思。基督论的反思不仅仅是理智上的体验，而且是生活在基督中的体验。在这样的生存体验中，神学家们把基督教信仰和自己民族的“天赋”结合起来，本土神学家只有接受基督才能更深地发现自己的根。

艾儒略所提供的手段首先是他自己生活的人格榜样，他献身于基督，孜孜不倦地从事福音宣传。他也提供了大量文字作品，其著作构成走向基督论灵性的旅程。

有人可能抗议，艾儒略所提供的与其说是基督论的灵性，还不如说是“耶稣会士”的灵性。事实上，他强调耶稣会形式的典型要素。每一个人把自己所有的和认为最珍贵及最美丽的东西奉献出来。“对耶稣会士而言，灵性必定基于圣伊纳爵的神操、作为人格的上帝而非仅仅是‘道德根源’的创造主的观念，深深信仰道成肉身以及决心跟从作为人格而非抽象概念的耶稣。这些基础必须传给早期的改宗者，他们也将被引向人格的上帝和他的独生子基督。”^[19]

让我们仔细考察这些朝向更好地认识基督的灵性旅程的诸阶段。下面的内容是对艾儒略著作的个人解释。我们不知道他是否清楚地谋划过这样的旅程，我将完全根据他的作品，尽力系统阐述一幅可靠的假设图景。

6. 以圣餐为中心的灵性和日常弥撒

在写了有关赎罪苦修的小册子之后，艾儒略为了他的基督教团体，马上又写了《耶稣圣体祷文》和《弥撒祭义略》。几年后，也即1642年，他出版了《圣体要理》。^[20]在他所给予的手段中，有参加日常弥撒的建议。

那时，仅有少数基督徒才有机会参加日常弥撒。不过，艾儒略的发明清楚地表明他的教牧气质。基督徒每天参与弥撒，就能天天与基督相遇，看到他在圣餐中临在，在日常生活中接纳他。日常弥撒的实践和对圣餐礼事的强调是天主教改革的结果，与新教有关圣餐的教义针锋相对，这改革是受到托伦多会议（1545—1563年）推动的，耶稣会士作为反对改革的主角，把圣餐的灵性作为其形式的一个中心点。

艾儒略论文中有关圣餐教义的解释集中在救赎的奥秘上。他根据基督论来解释圣餐的奥秘，除了发展作为基督救赎奥秘之实

现的圣餐形式的灵性外，没有发展其他形式的灵性。

艾儒略没有像罗如望在 1620 年所做的那样，撰写圣母玛利亚，也没有像高一志和龙华民那样，撰写圣人的生平。换言之，他没有发展圣母玛利亚式的灵性，或建立在特殊圣人的个人超凡魅力基础上的灵性。他在著作中提到了几个圣人，如奥古斯丁、托马斯、伊纳爵、路易斯·冈萨加（Louis Gonzaga）等，不过他们仅仅是由于他们的教导（偶尔是他们的榜样）而受到纪念的。艾儒略写了三个人的传记：利玛窦^[21]和两位著名的中国基督徒：杨淇园和张弥克，^[22]他们是艾儒略的朋友与合作者。他要写其改宗能被真正模仿的榜样人物。艾儒略努力将基督教团体建立在耶稣本人而非任何其他人的基础之上。

7. 冥想我们主耶稣基督的生活：他的言语和形象

在 1635—1637 年，艾儒略出版了我认为是最重要的著作《天主降生言行纪略》。在走向其团体的基督论的形式和灵性的旅程中，这将构成第三个理想阶段。这两部著作的目的是为理解耶稣的事功和言语提供手段，并在耶稣形象的可贵帮助下冥想它们。有了这样的手段，耶稣的知识将是完整深刻、富有感染力的，基督徒将为耶稣的贫穷和卑微的出生所感动，听从他的教导，惊异于他的奇迹，为他的苦难和可怕的死亡而泪流满面，为他的复活而欢欣，在他升到天国后从事宣扬福音的工作，圣神降临后又充满宗徒式的勇气。

除了实践个人冥想基督的奥秘外，没有什么能达到这样高级的意识层面。中国实践冥想的传统源远流长，儒士（静坐）^[23]、道教徒和禅宗佛教徒都实践它。艾儒略以伊纳爵所提倡的形式介绍了悠久而高贵的基督教冥想传统。由于艾儒略，中西之间开始了灵性体验层面的交流。

跋：三个简短思想

1. 从我所说明的情况看，在耶稣会传教士提供给中国人的形式中，耶稣基督的人性方面显然处于中心地位。假如在《天主教教理》中，基督是作为人们追求宗教真理的终点来描述的，那么在《天主教教义》中，耶稣就处在新人教者灵性旅程的中心。然而在《天主教教理》中，基督被描述为是上帝道成肉身，奇迹的施行者和伟大的导师；在为基督徒团体所写的书中，耶稣被描述成世界的救主，通过他的受难救赎人类的罪恶。事实上，耶稣受难被描述成他的生活的中心事件，道成肉身本身的目的；救赎事件差不多完全以耶稣的受难和死亡为中心，而很少强调复活和荣耀的基督。结论是：在晚明的基督教传教中，那个被钉在十字架的基督没有被边缘化，而正是处于新人教者和基督徒的灵性形式的核心。

2. 耶稣会士的著作提供了大量哲学的、文化的和宗教的例证，这些例证对传教士宣扬基督构成了巨大的挑战。其中最重要的是：基督教关于上帝和人格概念，新儒学和士林神学之间的不相容性，在产生基督教和中国宗教两种不同信仰调和的综合过程中，传教士之间的对立性。

尽管耶稣会士拥有差不多是先进的欧洲基督教思想，他们还是不能克服所有的挑战。不过由于他们，两个世界相遇了。这必然是历史上最迷人的文化相遇之一：中国的明朝和欧洲的文艺复兴，两者均属历史上最杰出的文明之列。就像历史所显示的，这两种文明的相遇持续着，在中国和基督教之间并不存在不相容性。中国不仅仅是晚明的新儒学，基督教也不仅仅是士林神学和反对改革的神学。

首批中国基督徒和晚明的耶稣会士，特别是利玛窦和艾儒略，直觉到本土化和对话是使相遇可能的唯一道路，两者择一的道路则使某种文明销声匿迹。事实上，反基督教运动要把基督教清除出中国，而保守的传教士则倡导完全拒斥中国文化。

像利玛窦和艾儒略这样的耶稣会士开启了文化相遇，它能超越限制而很好地发展。在晚明，人们就在这限制中体验相遇，中国和基督教继续相会和碰撞，但它们从未完全分离过。历史已表明，它要比任何附带条件的文化和语言的不相容性来得更为强大。在友谊旗帜下发端的相遇具有历史的必要性。

3. 我们已经描绘出在中国基督的一般发展轮廓，时间是从近代传教的开始到晚明末期。我们认为，利玛窦的策略是，把基督描述成个人追求宗教真理的旅程的最后结局。由于这个原因，大部分重要的基督论奥秘就仅仅描述给那些决心坚持新信仰的人们。

基督教的朋友和支持者中有人提出有关基督其人的诸问题，艾儒略是第一个努力回答这些问题的人。他是反基督教文献主攻目标之一，也是第一个撰写关于基督教义的论文和根据四福音书详尽叙述基督生平的人。艾儒略的教导也为基督论的灵性提供了手段和要素。

这些著名的著作是在诸多文化和教牧的困难中完成的。艾儒略同时代的见证人和中国基督教团契的传说故事，证明了他传教的成功。他的著作在 20 世纪 30 年代还在出版。

在 17 世纪 30 年代，艾儒略已处于他传教的黄金时期，而那时传教士到达中国才半个世纪。在这样短短的时期内，耶稣会士（特别是由于利玛窦和艾儒略）在中国建立了基督教团契。^{*}

* 原文的注释未译，请按注的号码查阅原文的附注。

ABSTRACT

Poems to Giulio Aleni by Scholars in Central Fujian is a hand-written manual, the only copy of which can be found in the Chinese Catalog No. 7066 in the National Library of Paris (BNP). There are 84 poems in the book composed by 71 Chinese scholars. This survey presents a study of the creation and editing of these poems and their historical background. Special efforts are made on the seven aspects of the contents of the poems: the relation and friendship between Giulio Aleni and the scholars of central Fujian Province; their understanding and explanation of Christianity; their respect for and comments on Giulio Aleni; the influence of Christianity and the missionaries on the Chinese literati and believers, including their reflection on their believing experience; a praise of the contributions of the missionaries to the social development in Fujian and its historical significance; a praise of the contributions of the missionaries to the spread of science in China.

The study of the Poems proves extremely difficult. It requires not only a good knowledge of Christianity and the missionary histories as well as a profound understanding of the classical

Chinese language and poetics , but also the knowledge of the cultural and literary background of the contemporary life in Fujian. This study has thus proved valuable against the insufficient knowledge of the Western researchers for that reason.

3

《闽中诸公赠诗》初探

林金水 著

一、《闽中诸公赠诗》版本考

《闽中诸公赠诗》又称《熙朝崇正集》(下简称《赠诗》),系手抄稿,海内外保留下的惟一传本,藏巴黎国家图书馆(BNP),中文部编号7066。该手稿主要是明末福建士大夫赠艾儒略等耶稣会士的诗篇,共有71位诗人,84首诗,其中闽人68名,外省人3名。最早发现该诗篇是20世纪30年代《上智编译馆馆刊》(第2卷第4、5期合刊)刊登的向达先生移录的温陵张瑞图、何乔远、郑之玄,莆田曾楚卿和漳浦刘履丁等5人赠西士的诗。后来方豪教授根据向达先生传示的抄本,对徐霞客与西洋传教士关系做探讨。这是对《赠诗》价值首次做的研究。明末历史文献资料提到该诗集,目前可稽查的见于崇祯十四年(1641年)建宁知县左光先的告示中:“自是西儒接踵来华,修历法,守都城,历著忠勤,蒙今上赐以田房,旌以扁额,内而公卿台省,外而院司守令,莫不敬爱景仰,所题赠诗文刻于《崇正集》者甚众。”^[1]《崇正集》也称《熙朝崇正集》,现能查到和看到的是崇祯十一年“皇明景教堂

辑”刻本。该刻本分二卷，^[2]全书未见《赠诗》中任何一首诗。该《崇正集》也仅藏BNP，中文部编号为1722。可见，《赠诗》在明末是否刻印问世仍是一个谜，左光先所说：“所题赠诗文，刻于《崇正集》。”有可能是他把手抄本《熙朝崇正集》与刻本《熙朝崇正集》混为一谈。因此，根据现有资料可以初步推断，明末《赠诗》尚未付梓刻印。今学者能得以窥见《赠诗》全貌，应感谢顾保鹤教授将该《赠诗》由巴黎摄影带回台湾，并于1966年由台湾学生书局影印出版，发表于吴钰钰主编的《中国史学丛书》《天主教东传文献》中。笔者同吴相湘先生合作，已将《赠诗》注释和今译，准备出版。

二、《闽中诸公赠诗》产生的历史背景

《闽中诸公赠诗》是基督教与中国传统文化冲撞的产物，是东西方文化交流的历史诗篇。在中国类似以诗歌形式来阐述基督教教义，或对基督教做出反应的，最早见诸于西安发现的唐代《大秦景教流行中国碑》和以后在敦煌石窟发现的唐代《序听迷诗所经》、《一神论》、《景教三威蒙度赞及尊经》、《志玄安乐经》、《宣元思本经》、《大秦景教大圣通真归法赞》、《大秦景教宣元主本经》。明代，福建诗歌十分兴盛，在中国诗坛上占有很重要的地位，闽中诗派是全国五大诗派之一。明初有十才子，明季有七才子。执明末闽中诗坛牛耳的是曹学佺，《明史·曹学佺》说：“适万历中年，曹学佺、徐爌辈继起，谢肇淛、邓原岳和之，风雅复振焉。”又说：“闽中文风颇盛，自学佺倡之。”曹学佺作为诗社的盟主，麋集当时几乎所有有才华的诗人，并采取奖掖后进的措施，使闽中诗歌得到很大发展。明末福建士大夫最早赠诗传教士始于曹学佺，1598至1600年他在南京任户部郎中时，就与利玛窦相会，并写诗

《赠利玛窦大西洋人》。^[3]后来曹学佺的好友和弟子，如叶向高、徐爌、陈宏已、陈鸿也相继赠诗传教士。可见闽中诸公赠诗传教士之风气，是在曹学佺影响下而发扬起来的。因此，《赠诗》手稿的问世，绝不是偶然的，它是与明末诗歌兴盛，诗社大兴以及文人交游以诗歌为酬和手段分不开的。艾儒略等耶稣会士正是在这种社会背景下来到福建，他们的传教活动与明末的社会活动紧紧交织在一起。因此可以说，《赠诗》是他们在闽传教活动的真实写照。

三、《闽中诸公赠诗》整理与研究之缘由

《赠诗》影印出版，对研究在华天主教的学者来说，无疑是件大好事。但是，适如顾教授本人所说，“钞本抄写甚为疏忽，字迹既不秀丽，目录与内容不符者又屡见不鲜。”因此，有必要对该诗稿做一番整理。而为了方便读者和教会人士，顾教授还提出：“第以诗中不少典故及教会术语，教外人士或许不易了然，初拟注释后，再一并问世。”如对于教外人士，诗篇中的“亚尼玛”(Anima, 灵魂)，“三仇”(魔鬼、世俗、肉身)，“哀矜十四端”^[4]等大量典故，即使是史学工作者，也是一时难以明了的，这些都影响了对全诗内容和意义的理解与把握。此外，除一部分明末福建名人外，大部分诗人的身份和某些地名未详，都有待考订的必要。^[5]因此，对《赠诗》的整理和研究显得十分必要。其目的是：1. 通过注释，排除诗篇中的典故、专门术语给读者带来的文字障碍；2. 通过人名、地名的考订，确定诗人身份、地位和籍贯，看出诗人与传教士接触的社会背景；3. 通过今译，实际上这是对诗篇意思的诠释，去发现《赠诗》的实际内容及其蕴涵的价值。

四、《闽中诸公赠诗》的主要内容

根据我们对《赠诗》所做的初步整理,《赠诗》反映的主要内容大致有以下7个方面:

1. 传教士与福建士大夫的交游

《赠诗》84首中,反映诗人与传教士之间交往与友谊,传教与受教的诗歌占了很大的部分。如张瑞图赠诗表达了他先后结交利玛窦与艾儒略的经过:“昔我游京师,曾逢西泰氏。贻我十篇书,名编畸人以。”(从前我入京游学,曾会过利玛窦先生,他送我一部巨著,书名就是《畸人十篇》。)[6]“九原不可作,胜友万嗣起。”(辞世的圣人不能再生了,高明的士人还会崛起。)张瑞图,万历三十五年(1607年)进士,殿试第三,授编修,积官少詹事兼礼部侍郎,后以礼部尚书入阁。他与利氏相会当在1607年中进士后,与艾儒略相交当在1628年庄烈帝即位之后。张瑞图因替魏中贤书匾额“擎天一柱”,受到各方的非议,只好告归故里,装疯卖傻,隐居林泉,静心修养,只有到这时才感觉到《畸人十篇》篇篇皆妙理。张瑞图与利玛窦交游,未见诸其他史料。明末福建著名学者何乔远赠诗:“吾喜得斯人,可明人世目。顾谁兼行持,蓬庐但一宿。善哉艾公譬,各自返茅屋。临歧申赠辞,证明在会续。”(我为会见艾先生而庆幸,他的布道能让世人看到光明。艾先生兼有基督教和儒教的学问,可惜相会时间只有旅舍中的一个夜晚。艾先生作了一极妙的晓谕,就是别后各自要加强修身养性,以求返朴归真。临别前我写这首诗作为赠言,证明我们的友谊将是天长地久,连绵不绝。)何乔远,字稚孝,号匪莪,万历十四年(1586年)进士,曾任刑部主事,户部、工部右侍郎等职。故《泰西思及艾先生行述》(下简称《行述》)称他为“何司空匪莪”。《赠

诗》所说艾何一宿之交，可与《泰西思及艾先生行述》相互印证，但《赠诗》更为具体指出时间地点。泉州另一官员周廷饒，字元立，号芮公，天启甲子乙丑进士，任镇江府推官，唐王入闽，任太常寺少卿，提督四译馆。他赠艾儒略诗说：“知君犹未晚，使我寸心遐。”（我拜识艾先生幸而为时未晚，他的说教开拓了我的视野和胸怀。）教徒谢懋明赠诗更把他与艾儒略别恨绵长的怀念之情表达出来。“方慰趋承近，俄惊别恨长。三山需后会，教在不言中。”（我刚为能跟这位传教士亲近而欣喜，不久他又传教异地而使我别恨绵长。我留在福州城里等着他，希望后会有期，他给我最大的启迪是身体力行的不言之教。）谢懋明为庠生，《励修一鉴》提到他。艾儒略曾三进三出漳州，诗人柯而铉也同样表达了自己与艾儒略接触后恨别的心情。“殷勤席未暖，恨别此江滨。”^[7]（我们情投意合却聚会短促，很快就在九龙江边惆怅地分手告别了。）莆田黄鸣乔则说，因为艾儒略在闽传教，使他才有机会与万里之外的朋友相会，“为阐一天开后学，才能万里见先生。”还说，能得到艾儒略传播的基督教义是他的终生的幸福，而且把艾儒略在华看成是归顺大明，做一个客卿，“何幸得频承绪论，知君愿作圣人氓。”黄鸣乔就是《行述》所说的“黄宪副友寰”，黄鸣乔，字启融，号友寰，万历甲辰（1604年）进士，知番禺县，迁安庆府推官，进南京户部主事，擢袁州知府。晋河南察副使致仕。故被《行述》称为“黄宪副”。1639年他还撰写《天学传概》。艾儒略曾四进莆田。^[8]莆田另一官员柯昶，字季和，与鸣乔同年中进士，授鄞县知县，官河间知府，晋山西巡抚。其赠诗说：“人从西海至，乍晤识高情。见道能超世，乘风又出城。”（有位泛海而至的西方来客，一会面就认定他是情趣高雅的人。他领悟基督的真谛后便以超度世人为己任，来莆田不久又赴奔异地传教。）莆田陈玄藻则希望艾儒略永远都能向他们传道，不要离开，“高山勤仰止，愿莫计归期。”玄

藻，字尔鉴，号季琳，万历庚戌（1610年）进士，授行人，迁礼部主事，历江西、广东参政。柯宪世虽然自称是儒家弟子，但他却很愿意与西方传教士交朋友，“念余宗孔圣，友德愿为邻。”柯宪世，字尔珍，万历中诸生，官翰林待诏。莆田朱之元赠诗说：“偶遇艾高士，云居西极边。行程九万里，渡海两三年。授我真原册，读之竹窗前。细缊不敢秘，太极失其玄。起步闲游月，云开处处圆。”^[9]（我有幸逢到艾儒略先生，他自称是极远的西方人。他远历九万里的行程才来到中国，在海上就飘泊了两三年。他送给我《万物真原》一书，我在竹影婆娑的绿窗前仔细玩味。他宣传上帝创造世界的真理而毫不诡秘，太极就不再是深奥难解的学说了。我豁然开朗而信步赏月，浮云消散，处处尽是满弦的月光。）另一莆田诗人林世芳还提到他与传教士分别后，通过信件来往继续保持联系，“未缘荆识已交神，倾盖投欢即故人。杨柳堤头才系马，芙蓉花外又寻津。别来尺素凭鱼雁，到处丰标想凤麟。多少英才门下士，深惭老大不堪轮。”^[10]（无缘拜识尊颜就仰慕他们大名而神往，一见如故，我们情投意合。春天他系马柳堤才到我地，荷花凋谢后他就离开我们去他方传道。别后我们是凭借邮书来互通情感。我脑海里时时涌现出他那麒麟与凤鸟般的风姿。他门下有许多才学出众的信徒，惭愧呵，我这个老头子却比不上他们。）

从上述引用的赠诗，不难看出闽中诗人与艾儒略等西方传教士的交游，主要是通过传教士布道后而结识的。

2. 对基督教教义的诠释与宣传

通过《赠诗》人们还可以看出福建士大夫以他们个人的思维方式来理解和宣传基督教的教义，他们用佛家、道家和儒家的专门术语来诠释基督教教义，使外来宗教信仰中国本土化。

《赠诗》体现的基督教义，包括上帝、耶稣、教诫、天堂、地狱等等。莆阳翁际丰赠诗说：“万物乃天生，何物生天表。叩礼天

主前，意象转幽旨。灵风似飒然，屋角红云烧。真诠揭昊冥，会心苦不早。若能认何主，应空普弘愿。”（万物是上帝创造的，任何事物都不能例外。我每跪在教堂里礼拜天主，内心便领悟到玄妙的旨趣，像有神风飒飒而至，像有祥云在教堂的四周绕拥。他揭示出上帝创造宇宙的真理，可惜我觉悟太迟了，如能认清宇宙是谁在主宰，早该对天发下普度众生的大誓愿。）他还用“丹台”与“圯城”来比喻基督教的天堂与地狱，“丹台与圯城，此理尚为幻。嗟哉天下人，宗旨曷由见。茫茫浮世中，得君乃无患。”^[11]（是信仰基督而登天堂，或自我毁灭而下地狱，其中的道理不少俗人还辨认不清。天下的俗人呀，要从哪里去认识基督的真谛呢？在这茫茫无际的又变幻不定的尘世里，只有人先生的教门才能得救。）福清教徒林一僂的赠诗犹如《圣经》上一篇训导篇，号召教徒要齐心协力去传播基督福音，“普天同大父，斯人皆吾與。真原久不明，魔役纷如许。宣尼悲悯秋，禹稷宁安处。泰西有至人，梯航几寒暑。奉彼正教来，救兹陷溺侶。苦劳既不辞，宁复知艰阻。无量超性光，朗如幽室炬。哀矜十四端，到处勤施予。愿拯众灵魂，同人天堂所。想彼一片心，是何惓惓绪。嗟我此方人，何为分尔汝。屡以锥刀争，户庭生越楚。幸闻仁者言，反欲加诽语。总被异端迷，多因三仇沮。拨云一见日，痛悔应难御。旷观斯世内，兄弟若相序。倘存远迩情，便同小邾莒。矧吾教中俦，切勿微生齟。善功相劝勉，过失互箴矩。期酬大主恩，立表为人仁。沥血与披肝，和声同律吕。”^[12]（上帝是天下人共同的天父，世人全是我们的亲友。人们长期不明白主宰世界的真神是上帝，而在魔鬼的作祟下才会如此地争乱。孔子在世时常悲天悯人，夏禹、后稷的时代也不能安然无事。西方有位道德极高尚的传教士，翻山泛海不知经过几度寒暑。他以崇奉罗马天主教为己任来中国，是为拯救中土迷路的朋友。他不怕辛苦劳累，更无论艰难险阻。他那

超脱尘俗而无穷尽的生命之光，像暗室里点燃的火炬那样明亮。他怜悯世人有十四端，到处不怕辛劳地把福音传送给迷路者。他希望民众的灵魂能得救，跟他一起升天堂。想他一片救济世人的善心，属何等忠恳的意念呵。可悲呵！我们这些世俗的凡人，何必要分什么亲疏关系呢？常为蝇头微利而互相争夺，同一家人而视若敌囚。有些人虽有幸能听到这位有仁德的传教师布道，不觉悟却反加诽谤。他们长期沉迷于邪教，多为魔鬼世俗的肉身所缠而不能得救，一旦拨开迷雾而认识天主，悔恨将会痛心疾首，拓开眼界看这世界，大家都是天父之子，属长幼有别的兄弟。如果大家观念不一致，就会人人自成一个小王国。况且我们同是基督的信徒，更不应该产生任何矛盾。修善下苦功大家应该互相勉励，有过错就要互相规劝、纠正。希望能报答天主的施恩，而成为大众所尊敬的表率。我们应敞开胸怀，竭诚相见，如同音调协律，才能齐心去传播基督的福音。）林一佛字用呀，庠生，曾任福安训导、教谕，他为《口铎日抄》作序，是最早入教的教徒之一。与林一佛赠诗相类似的邵武董邦廉在艾儒略影响下，提出世人不要追逐养生之道而把上帝忘了。“世儒竞谈生，先生独谈天。谈生生趣有穷期，谈天天乐无尽纪。虽然天也生，虽然生也天；天不生今天不天，生不天今生不生。生天生地生山川，日月星辰去埴埴。天于生人心更怜，更生天神照护焉。世人逐生忘本原，谁知天主有常先。”（世俗的儒生们纷纷讲究养生之道，只有先生在探讨宇宙的奥秘。养生能享受生活乐趣而毕竟有时限，顺应宇宙的主宰者则其乐无穷。虽说宇宙的主宰者在主宰人间的养生，虽说人间的养生要依赖于宇宙的主宰者，但宇宙的主宰者若不能养生就不是宇宙的主宰，养生若不依赖于宇宙的主宰者生命之火就熄灭。是宇宙的主宰者——上帝创造了天地山河，铸出日月星辰。上帝对人类尤为怜惜，派出天使来照料保护我们。世人追逐养生而忘了

创造世界的上帝，有谁知道永恒的上帝在开天辟地之前就是主宰者呢?)董邦廩，贡生，曾任崇安教谕。邓材诗说：“万汇天为主，太初独主天。清宁资奠丽，物我籍生全。德贯无形外，功施未有先。现身途至道，渡海阐重玄。”^[13](上帝是万物的主宰者，在混沌时期他就在主宰宇宙了。上帝定法施教使世间得以清静安宁，人类和外物的生长全是依仗于上帝。上帝是在太虚中施恩泽于万物，开天辟地之功是任何神祇都比不上的，他显身为耶稣来向世人阐明基督教义，而基督的信徒飘洋过海来中国传播天主的福音。)此处“现身途至道”，以诗歌形式表达了基督教“道成肉身”的思想。

莆田朱之元从父为子本，来说明上帝为万物之本，“天所以为天，孔贤曾此传。乃知大主宰，万物托以先。如子父为本，似家翁有权。本来若未认，瞎者临深渊。”(天所以是万物最高的主宰，孔孟曾把他们的天命观传播给后人。我才知道天是最高主宰者，万物要依托它来生长、繁荣。就像父亲是儿子的本源，就像家庭要由父翁来主宰。如果本源认不清，会像盲人骑马，在黑暗中走向深渊。)福州林登瀛的诗认为天主早于中国古代先王而存在，“维彼泰西，另辟学梯。大原不迷，天主为题。是训是稽，可端可倪。鸿并海洋，纤同醴鸡。如震鼓鞞，如捧玻璃。如生云霓，如达川溪。羲文未筭，孔孟未啼。”^[14](在那遥远的西方，创立了另一种宗教学说。人们找到了创造万物的根源，就把这位造物者命名为天主。天主的教训和启示的法则，引导人们去认识事物的本来。就像凭自然之气在海上翱翔的鸿雁，可去窥探太空的奥秘，对纤细的事物也能观察入微；就像军中的鞞鼓，能使众人警觉；就像一颗玲珑剔透的水晶，沁人身心；就像划过天空的一道彩虹，像是一条把头伸向溪涧吸水的长龙。在伏羲文王的易学还未成熟，孔孟的儒家学说还未诞生时，天主就存在了。)德化林峻字仲谟，太学生，容仪修伟，气节豪迈，广交游。他的赠诗说到耶稣的诞生

和基督教在华传播的历史，认为天主教之传入中国远胜于古代各族进贡的宝物，“独有天主像，流览今伊始。主像亦非支，降生原有纪。异星三君朝，神天宣庆祉。掘地得唐碑，贞观天教起。沉埋乱世非，昭明清朝喜。嗟哉齷齪人，西镐共讪诋。华裔无定名，修身可一拟。氐羌有异鸾，肃慎有奇矢。卜人丹砂贵，权扶玉自美。中土众咸珍，玩好未配齿。性命亦至宝，曷云而独鄙。在唐庄事钦，在明授室侈。景净既开先，秦西从利氏。分教托诸邦，一派宗门是。瞻星献异书，何如越裳雉。”（惟独天主耶稣，国人到如今才得以瞻仰他的神像，耶稣尊神是有来历的。他的诞生早就记载在《圣经》里，在明星的指引下，三个博士就曾从东方赶来朝拜，天使们还宣布，诞生的耶稣就是万民的救世主。从地下掘出唐代就被埋下的景教碑，才知道天主教早在贞观年间就传入中国，在晚唐的乱世里景教遭毁，碑文埋入地下，到如今的太平盛世碑文才重见天日，这真可喜。可叹的是唐朝就有一批胸怀狭隘的士人，他们麇集在长安嘲讽、毁谤景教。名分不是由出生于哪个民族国家来决定，修行高深任何人都能入道。周武王时有羌人、氐人来献鸾凤，周公摄政时又有肃慎来进贡楛矢。进贡朱砂的有西南的卜人，进贡美玉的有南方的权扶。中国人都珍爱这些外来的宝物。就是国内那些被士大夫所雅好的玩赏物也比不上。天主教所倡导的天理、人性是极宝贵的精神财富，为何偏会遭到某些人的鄙视？唐朝景教教士曾经敬祀皇帝，为他们祈福。本朝的天主教士更获皇上赐予大片土地建教堂、住屋。贞观年间阿罗本来中国开了传播景教的先河，本朝天主教的传播应归功于利先生。传教士分散到各国去布道，但同属基督教的正宗。利先生为我朝观察天象、修订历法，并献上西学诸书，这难道会比不上周公摄政时越裳人来献的白雉？）福州林珣认为基督教信仰犹如太阳在福建天空光芒四射，使人不再被迷途所困惑，“婆心到处喜开堂，九万

沧溟渡莽苍。天主应身来下土，圣人立极出西方。躯登十字怜黔首，学博三坟接素王。从此闽天开慧日，门人无复叹迷乡。”^[15]（他广发善心而通过译经、布道来救济世人，在茫无边际的大海里航行九万里才到中国。上帝化身为耶稣降临于人世，耶稣在西方建立宗教信仰的最高准则。为拯救苦难的民众，耶稣被钉死在十字架上，他是孔子身后最为博古通今的圣人。基督教的传播就像在福建的天空升起光芒四射的太阳，信仰基督的教徒就不再为尘世的困扰而迷惘叹息了。）诗中以佛教“应身”，佛祖因机缘而化现佛身来对应耶稣“道成肉身”教义，这是中国教徒以传统文化接受外来文化的一种具体表现。莆田林传裘的诗要人们以遵守基督教“十诫”和去掉“三仇”来洗涤自己，“西洋有教主，夷夏仰鸿功。十诫尘心浮，三仇灰劫空。”（西方的救世主是基督耶稣，中外人都是在他那无边无际的功力庇护下。他用十条诫命来洗去俗人的名利之心，抵御魔鬼世俗、肉身的诱惑，人们就能免受劫火的魔难。）柯宪世的诗，借用《大秦景教流行中国碑》的语词来宣传基督教的三位一体。“无元该大道，有主是真因。日旦临惟汝，居高听每亲。大千宁净土，三一信分身。景宿祥长普，波斯曜转新。七时勤礼赞，十字俨持循。”（宇宙的无始无终是天道的完备，上帝的主宰是万物生长的真正原因。上帝时时刻刻地在监临芸芸众生，在碧霄之上倾听小民的诉告。是上帝使大千世界变成一片净土，耶稣确是上帝三位一体的分身。东方明星的祥瑞永远普射在大地上，这颗指引波斯博士朝圣的明星特别光辉灿烂。他一天七次殷勤地在礼拜和赞美上帝，手持十字架庄重严肃地按照上帝的教导来修行。）

景教是天主教的一个异端，但是福建诗人和教徒都把景教与天主教看成是一信仰的外来宗教。1619年在泉州武荣山发现了十字碑，开始当地群众不知为何物，直到1629年艾儒略访问泉州才

得以确认。这一史实教徒苏负英的诗作了最具体、最明确的描述：“荒碑关陕涌，古石武荣妍。石侵圣架迹，碑纪贞观年。”（景教碑在关陕重见天日，泉州还雕凿精美的景教徒墓碑。石碑上镌刻着神圣的十字架，《景教碑》记载了景教在唐代的流传。）苏负英曾校阅艾儒略《圣梦歌》。泉州谢懋明作为第一次看到十字架的教徒，他的诗也说到：“何处异香过，繇来天主祥。碑留十字篆，架隐百年章。”（馥郁的芳香是从哪里飘来？原来是天主身上发射的瑞光送来的，教碑上刻的十字架就像篆文的十字，这威严庄重的十字架就是信仰基督的标志。）《励修一鉴》记载该十字架发现的经过：“崇禎己巳（1629年）冬季朔三日，于其室中候闻异香，殊非人间有恍然醒曰是心有异人，当亟访之。诘旦，道武荣先访其妹倩不遇，便往其中表郑文学东里家，东里乃孩如先生长公，与张夏詹先生为儿女姻。是日正邀艾西师共赏其家所得十字架古碑，此碑有画无文，孩如先生因构读易窝，掘地得之，时为万历己未（1619年）岁，先生未知天主教，莫详何代神物，但竖置廊庑间，艾西师比日方与夏詹先生观赏、摹榻，而谢君适至，恍悟异香之缘，启翼到此，乃细叩宗旨，豁信曩岁空中闻声三一，正为三位一体之义也。感激主恩，佥议建堂郡城，先就艾西师讲解，亟领洗焉。”^[16]谢懋明是泉州郑东里中表，而郑东里又是张麋的亲家。^[17]可见，《赠诗》与《励修一鉴》是相互印证的。

3. 对传教士个人的赞誉和崇敬

《赠诗》对艾儒略等传教士历尽千辛万苦来华、个人的优良品质、生动感人的布道形象、异国他乡的生活方式作了栩栩如生的描写。

对传教士的不辞艰辛来华，几乎大部分《赠诗》都提到，除大家熟识的叶向高赠诗外，还有其他诗人，如晋江张维枢：“浮槎碧汉水云乡，直到东南建法场。望国遥看沧海涨，尊天代演物原

章。”^[18]（他像是驾着木筏从艮河飘到水天交接处的东南海边，直到滨海的泉州城里建造教堂。思念故国只能看着茫茫大海的潮起潮落，尊奉上帝他写《万物真原》来替天布道。）张维枢，字子环，号贤中、澹斋居士，万历戊戌（1596年）进士，授孝乌令，升刑部郎中，起陝陇右参议，转河东，擢陝西巡抚。他先与利玛窦相交，后与艾儒略晋接。黄鸣乔诗：“沧溟西渡片帆轻，涉尽风涛不算程。”（他驾着轻舟从西方渡过茫无边际的大海，远航来中国，历尽惊涛骇浪，不知走了多少路程。）福州周之夔诗：“捧出河图告帝朝，经行万里有谁知。”^[19]（手捧圣经他诉告上帝将远赴东方传教，那万里行程中的备历艰辛有谁知道？）周之夔为复社成员，字章甫，崇祯辛未（1631年）进士，授苏州推官。同样是一个人，周之夔后来又反对天主教，把从教者视为禽兽。福州王标赠艾儒略诗说：“载道南来一客身，艰关廿岁不知贫。”（他为传播基督教精神而单身南来中国寄居，经历20年艰苦的生活却不怕穷困。）莆田郑凤来和晋江苏负英则以诗人的丰富想象，把艾儒略在海上漂游的经过再现出来。如郑凤来诗：“火浪颠翻只苇寄，巨鱼卷鬣乍辞踪。”（他驾着一只小船任凭烈日的煎晒，海上巨浪颠簸，卷鳍的巨鲸冲向小舟又突然离去。）郑凤来，字舜仪，号叶颖，万历乙丑（1625年）进士，官通政司通政使。苏负英对此描绘得更细微：“吾师海外至，海道与云连。亿万风波阻，孤舟岁月悬。瞻星随所指，测景看何缠。棹里流沙界，帆飞弱水前。鲟旗时靡靡，蜃气更翩翩。”（我们的神父是海外来客，他从水天交接之处泛舟而来。他亲历过无数次的风波险阻，驾着一叶扁舟在海上飘泊过多长的岁月呵！他由奇星来指引航向，用观测日影来判断船只所处的方位。船桨截断在舟楫难渡的流沙河里，到鸿毛不浮的弱水前便帆飞路断了。戏水的鲟鱼摆动扁尾就像在海上飘浮着的旗帜，还有在云边晃动的海市蜃楼。）莆田林世芳赠诗说：“海上南来一至人，

胸中淳朴抱天真。快闻高论甘如醴，喜接清风煦若春。”（海外有个品德高尚的传教士南来中国，他心地淳朴保住天然的本性。我欢快地倾听他的高论犹如醍醐灌顶，又像是和煦的春风在吹暖我心。）福州林叔学认为艾儒略东来海上历险远远超过汉朝张骞通西域，“五州形胜披图狭，八万舟车计路劳。笑杀汉廷张博望，乘槎徒自说波涛。”（打开地图，五大洲的地理形势就缩影在这张小纸上，舟车劳顿，他的行程计有八万里。沟通西域的张骞比起他来是太可笑了，人们还在夸耀张骞乘坐木筏闯过天河的惊涛骇浪。）

赠诗对传教士个人形象、品质、魅力、传教的姿态所作的描绘，是诗人对传教士无限敬仰和崇拜的感情的一种流露，它与《破邪集》对传教士个人抨击形成了鲜明的对比。如莆田曾楚卿对艾儒略的赞誉：“入门粲玉齿，名理姿所写。生民溯厥初，粉黛一切假。十分婆子心，千古开聋哑。”（他深得基督的真传，说教时仪态优雅，口齿生香，而辨名析理则出口成章。他追溯人类的起源，是上帝创造了人，其他教派的说教尽是涂脂抹粉，违背真理的。他有一颗仁慈的心，总是在指引那些迷途的人们，让沉睡了几千年的人们醒悟了。）曾楚卿，字元赞，万历四十一年（1613年）进士，任庶吉士、检讨、赞善等职。天启初任詹事兼翰林学士，侍经士，迁南京礼部侍郎，崇祯初从礼部侍郎晋礼部尚书。周之夔也说：“金声玉齿悬河舌，沧海茫茫不可疑。”（他口若悬河、铿锵有力地在传播基督教义，在这迷茫如海的人世间，我们要跟着他信仰上帝。）莆田林绍祖则说传教士半生砥柱，远远胜过凡人的六千年：“吾师论道乌山前，开卷不空也不玄。一苇波涛八万里，半生砥柱六千年。中州天地重开辟，西国衣冠自圣贤。别后应知各努力，那堪分袂意潜然。”^[20]（我们的传教士在乌石山前布道，他展叙的教旨既不是佛法也不是玄学。驾着一叶扁舟远航八万里来中国，他半生肩负着传教的重任，等于凡人活过六千年。他来

中国开辟传播基督教的新天地，在西方的士人中，自然也会出圣贤。我们都知道别后要各自努力，最难堪的是分手时刻的黯然伤神。）黄鸣乔说艾儒略传教的姿态是：“觴传月下姿如鹤，塵拂花边屑是琼。”^[21]（我们在月下开怀畅饮，他姿态如鹤，卓立不群。说教更是舌生莲花，句句精妙。）末句诗人以佛祖讲经说到“真妙处天雨花”来形容艾氏布道的效果。泉州李文宠的诗也说到“塵拂衡今古，兰芳佩鲁邹”，（他纵谈古今人世间的得失，用基督精神点醒众人，芳香的美德使邹鲁之士为之折佩。）周廷铨对艾儒略个人面貌、传教魅力描绘如下：“有天常作主，无地不为象。白眼藏奇服，玄珠托指车。”^[22]（宇宙有上帝永远在主宰一切，大地就应该无人不崇拜基督精神，他披戴西方的服饰，碧眼闪着像玉一般的光亮，就像装在指南车上的磁珠一样在吸引教徒。）晋江李世英认为艾儒略是百代宗师，与孔子同日而语，为人慈祥可亲，把他赞美到无以复加的地步：“道德文章洽，如公复几人。行将师百代，岂第表泉闽。宣圣堪齐语，昌黎的此身。尊前握手别，绛帐何时亲。”又：“不识西方教，安知观海深。逢人非所愿，觉世固其心。字字钧天响，编编掷地音。公真师百代，仪羽老尤醒。”^[23]（德高望重，学识广博，比得上他的能有几人？道德文章的崇高，他将成为百代宗师，是鲤城里间的表率，称得上可与孔子同日而语，又确是韩愈的化身。酒席前握手话别后，何时能再聆听尊师的教诲呵！）（不认识西方的基督教义，哪知其宗教哲理有大海般的深邃。他劝人从善决不是想讨好别人，启发人民觉悟才是他的真心实意。他的文章字字玄妙，就像响彻云霄的天乐，编编掷地有声。先生才真是百代的宗师，虽年华迟暮，威仪却照样令人抖擞有神。）福清王标说艾儒略“胸吞汗索参今古，思入风云注鬼神”，^[24]（他熟读许多古代的著作而学贯今古，他们的思维像乘风腾云的神龙，能惊天地而泣鬼神。）郑凤来赠诗也提到艾儒略传教

姿态端庄，使佛祖和老子也无言以对：“颊演天公最上义，绿瞳绀鬣肃有神。麈挥霏玉纷相示，释迦咋舌李耳暗。”^[25]（他讲演上帝至高无上的真神的义理，碧眼红发，神态端庄而有精神。义理入神，玉屑纷飞，神像一一再现，驳得佛子无言，老道缄口。）福州陈鸿赠诗认为艾儒略讲道胜过中国战国时期的邹衍：“艾君早慕道，每每著声价。若置竭石宫。谈锋倍惊讶。”^[26]（艾先生从小爱慕基督教，他德高望重，到处获得人们的敬重。就像被尊养在竭石宫的邹衍一样，“谈天”的锋芒锐利，无比惊人。）陈鸿，字叔度，号轩伯，起于寒微，自幼能诗，以贫病死。福州林宗彝赠诗从中西方历史比较的角度，用深奥的历史典故，把传教士来华传教看成是炼石补天：“我闻西方白帝主，谓君炼石随天补。割除业火鹑光寒，鼎猴蕉鹿都麈土。辙遍溟南与蓟北，为挽风华还古色。谈天一炷醒群蒙，羲驭长驱照中国。”^[27]（听他说西方人相信宇宙是由上帝来主宰，他来东方传教就是要炼石补天。他消除欲念，割断世俗的烦恼和冤孽，把虚有其表的荣华富贵、变幻无常的个人得失看得一文不值。他传教足迹遍及南方与北土，是为挽救浮华的世风而让人们返朴归真；他宣传基督教义使蒙昧的俗人看到光明，就像是驾着日车在太空驰骋而照亮了中国的羲和。）

对艾儒略个人品格和生活方式作描绘的是邵武的邓材，诗中还驳斥传教士生活费用来自中国的说法：“灵牙非养豕，贝叶不谭禅。文字通唐制，衣冠古贤。语言休待译，经史岂随笈。貌浑藏璞，微辞沸涌泉。守真超色界，度世混尘缘。自结欧逻饌，宁烦亚细钱。”^[28]（他饮茶是讲究养生之道，不像道士们炼丹饮服而妄想成仙，布道传经，也不是讲研佛法。他通晓中国的文字，穿戴周公、孔子制定的儒服。他跟中国人交谈不必通过翻译，研究经史，也非死抱前人的训诂。他古貌道心，浑像一块玉璞，妙语联珠，就像地下涌沸的清泉，他摆脱了人间的嗜欲而守住天性，为

超度凡人而在尘世里奔忙。他吃自家的欧式饭，哪要亚洲人花钱来供养。)福州陈耀说，艾儒略穿的是欧罗巴的衣服，吃的则是中国的粮食，遵行教规，是传教士的楷模，“西域产畸人，汗漫游中国。五洲小于点，万里轻如翼。装束欧罗云，食供大田稷。标旨主维天，笃行士所则。不慕爵禄荣，求与圣贤特。”(西方出现一位超凡脱俗的传教士，在中国广阔的土地上四处传教。在他眼里，五洲不过是一墨点，行走万里，他犹如肋下生翼。他穿颜色鲜艳的西服，吃的是中国农民种出来的粮食。他倡导上帝是创造世界的惟一真神的教旨，忠实地履行教规，成为教士的楷模。他不爱慕虚荣的禄位，只求能与圣贤同样的杰出。)

4. 传教士和基督教对福建士大夫和教徒的影响

《赠诗》几乎都表达出诗人在艾儒略个人和他所传播的基督教的影响下，自身受到的教诲和省悟，其中不少人因此而走上皈依基督教的道路。诗人的这些描述，不能看作是对基督教和传教士的吹捧，也不单纯是诗歌的夸张和修辞，而是为我们认识基督教如何征服福建、征服中国提供了极为难得的、具体的、生动的一幅幅历史画面。此外，从他们内心的忏悔还可以看出奉教士大夫皈依基督教过程中的心态变化。

福清林伯春诗说出自己在艾儒略传教之下而成为基督教信徒的经过：“睽违主教几冬春，有病未能识病因。念昔曾知私淑艾，于今想见旧畸人。薰风南至莺声巧，时雨西来草色新。好似帝临为作宰，忻然礼请愿称臣。”(阔别艾主教已有好几年，我身心有病却找不到病因。回想以前我曾自认是艾主教的私淑弟子，病中我更怀念这位超凡脱俗的奇人。和风吹暖东南大地，莺儿叫得欢，西风飘来及时雨，草色更嫩绿。他像是代表上帝降临东方来为万民作主，我欢欣鼓舞地去拜见主教表示愿做基督的信徒。)永春方尚来说：“真主谩相识，疑信任所趋。晨夕叨引治，我亦破其愚。

分手三山外，肯把寸心渝。”（天主肉眼凡胎的人是看不见的，信仰与否是任人们自己去选择。在他早晚的教导下我才走上正道，使我从愚昧无知的状态中解脱出来，自从我们在福州城里分手后，我敬仰基督的真诚一直没有改变。）从诗中看出方尚来应是教徒。尚来，字以逊，贡生，建宁训导。另一永春诗人郑璟，太学生，曾任泉州卫指挥。他虽不是教徒，但他日夜拜读艾儒略赠送给他的汉文著作《七克》，使他对基督教教义有了新的认识：“深隐桃源见美人，西方怀我好音春。兢兢七克同邹吻，翼翼千篇敷教神。一事主天分苦乐，偏惊处世易缁磷。得君载授珠玑日，寤寐欢吟文日新。”（我在桃源溪边隐居时遇见一位道德高尚的传教士，他从西方给我送来生机勃勃的好音讯。他那劝人兢兢从善的《七克》之篇犹如孟子的口吻，还有成千上万阐发基督教旨的文章。他专心敬奉天主而与教徒们同甘共苦，最担心的是教徒们能不能保持贞洁的节操。自从神父开始将他神妙的著作传授给我，我日夜欢读，天天对基督有新的认识。）莆田彭宪范说，基督教著作使他洗去身世俗尘：“读罢玄言论，潇然洒世尘。”（读过他传播基督教义的述作，便豁然开朗，滤去我身上的俗尘。）晋江郑之玄，字太白，号通圭，天启壬戌进士，授检讨。崇祯初典试江西，擢左春坊，右赞善。他自称是个放荡不羁的人，在艾儒略指引下而入教：“铎音敷至教，户屦满公卿。每与俗尘接，总关慈悯情。我固漫浪者，君毋靳共盟。频将承指点，宗尚不为名。”（他使最合乎天理的基督教得以在东方传播，满朝的达官贵人都去登门求教。他所以在俗尘里忙碌奔走，全是为超度世人而出于仁慈之心。我本是个放浪不羁的俗人，是他不吝赐教而把我引入基督教。今后要频频向他请教才能得到他的指点，我真心信仰基督而不为名利。）福州林珣共有四首赠诗，其中两首都提到艾儒略像良师一样使他受到熏陶：“尚友云从环越海，传经雨化满中原。苟与得御今亲炙，绛帐扞衣

待讨论。”^[29]（东南沿海追随他的信徒犹如云涌雾会，传道被感化的人遍及中原地区。如今我为能成为亲近行生的执行弟子而庆幸，恭敬地呆在教堂里聆听他的布道。）“海滨倡教开师席，濂洛传宗得服膺。小子春风中借坐，顿忘门外雪层层。”（先生来到东海之滨传播基督教，就像程朱理学的义理能得到人们的信服。我寄托在他门下受春风化雨般的熏陶，顿时忘记教堂门外冰雪重重的尘世。）从他为艾的弟子，可以推断他也是一个教徒。古宁黄六龙诗则要求教徒要感谢艾儒略的功德：“辟开天上生成境，剖破人间造化功。谨告同盟揣是德，感荷先生不易逢。”（他阐明宇宙形成的状况，剖析上帝创造世界、化育万物的功绩。我郑重地劝告教友要永怀他的恩德，应该感谢这位千载难逢的传教士。）由此可见，黄六龙也是教徒。中国士大夫皈依天主教最大的难关就是不能娶妾，林登瀛的诗则以传教士终身不娶为榜样，要求人们向艾儒略学习：“愿我孩髡，羞乃子妻。铎声在闱，胡不闻嘶。”（对着神甫的鹤发童颜我深感惭愧，迷恋妻儿的人们更该感到羞耻。警钟就在闱房里敲响了，人们为何不聆听而觉醒。）

5. 对基督教与儒学的认同

《赠诗》的一些诗篇还从不同方面和角度表达了基督教与儒学相融的观点，这是福建士大夫对基督教传入中国所做的一种反应。但是同样都是福建士大夫，另一派以漳州黄贞为首的地方士人，却做出截然对立的反应，对基督教做猛烈的抨击。这两种相左的态度和观点正是明末福建社会不同思想的反映。而究竟哪一种思潮对明末社会影响更大，虽然代表相融派观点的仅仅是《赠诗》中有限的简短的诗篇，而且尚未刊行，而代表辟邪派的观点却是8卷册的长篇檄文，但若从《赠诗》作者的地位、职官、名声与社会影响这几方面来看，相融派的观点在士人阶层中影响更大。

《赠诗》表达的基督教与儒学相融的思想体现在四个方面：①

天儒一家；②天儒互补；③天学超儒；④天儒尊卑不分。泉州庄际昌说：“万国车书会，千灵谛义开。”（万国的不同文化都汇集于中华大地，不同教派的真谛都能传播开来。）这里庄际昌认为世界各国的各种宗教可以互相沟通，当然也指天学和儒学相互传播。庄际昌，字景说，号羹若，万历己未（1619年）进士，状元。崇祯元年，晋左春坊左庶子，翰林侍读。同安黄文照的诗，则表达了他和几个朋友对基督教和儒学的一致性所做的探讨：“八行译出全倾囊，六籍参同总盍簪。”（他为译出许多宣传天主教义的作品而倾囊付梓，为研究基督教与儒学精神的契合我们几个朋友常会谈。）莆田郑玉京的诗说：“圣学从知原无异，芳声诚缦恬相操。”（圣人的学说无论东西方总是一致的，儒学和基督的美名远扬都归功于他们的纯真恬淡而能相互为用。）泉州李文宠诗也说：“天原腔子里，人自儒家流。”（他精通术数，满腹经纶，自然是儒教中的人物。）“委通洙泗脉，漫作鸞峰猜。”^[30]（天主教和儒学确是一脉相通，不能把他胡猜为佛道者之流。）这是从艾儒略传播的教义出发，把传教士个人与儒家、基督教与儒学等同起来。教徒苏负英也同样提到这一点：“直探周孔奥，高揭昊旻巅。同证此心理，修精即圣贤。”（他深入钻研儒家的宗旨，揭示出天帝就是至高无上的上帝。他融会了儒家的宗旨与基督教的学说，证明修道精就会成为圣贤。）邵武邓材诗说：“正教同周孔，妖邪却鬼袄。”（基督教与儒教同属合乎天理的正宗教派，贬斥那妖邪的袄教。）莆田林光元则说：“作者有西贤，异地同心理。”（有个作者是西方贤人，他生于异国他乡却能沟通我们儒家思想。）“圣学无二门，心传只顾媿。”（圣人创立的学说本不会出现不同的派别，道统是以心传心，师徒相授受的。）“隔世相鼓吹，出门合辙轨。”（他从西方来中国探究儒家，虽是超越教门，却能合乎圣学的义理。）作者在这里把基督教和儒学看成是不二门的圣人学说。莆田林珣深知传教

士对佛道是持批判态度的，所以他的诗认为这是符合儒家宗旨的：“道阐天人堕众义，教翻佛老契吾儒。”（他阐明上帝创造了人的基督教义而贬斥其他宗教学说，反对佛道却是契合我们儒家的宗旨。）莆田郑凤来诗也不约而同提到这一点：“释迦咋舌李耳喑，仿佛尼宗无二致。”（驳得佛子无言老道缄口，基督精神类似儒宗而义理无差异。）对天儒相印做了最明确的说明是永春教徒潘师孔：“昔闻西来学，谓可相翼羽，……凡我执经者，恍已亲侍怙，况以证儒书，标旨符中土。”（以前听说有过西方人传来基督教的学说，认为可以与孔孟的天命观相辅相成。……凡是捧着圣经的教徒，都会体会到他像是我们的亲父，正用基督教义来印证儒家的经典，表明基督教的宗旨与中国的传统思想相吻合。）莆田林传裘诗含有更深刻的思想含义，他本人不但提出天教可以印证儒宗，而且借鉴历史经验希望明王朝也像汉章帝在白虎观召开一次全国性经学讨论会，来确认天儒之间的异同：“辞家敷帝训，渡海印儒宗。安得汉天子，论经白虎通。”（他离家四处宣扬上帝的训示，渡海来中国传教，论证基督和儒家的宗旨是一致的，何时才出现像汉章帝那样的君主，能召开一次儒教与基督教异同的讨论会。）

福建士大夫认为天主教可以超过儒学，是礼部尚书曾楚卿的诗：“吾儒徒蠡测，著辩夸非马。所见域所闻，学问亦聊且。宝筏良在兹，洪炉同一冶。”（中国的儒生见识短浅，不能认识宇宙的全貌，老是在夸耀“白马非马”一类的诡辩。他们的见识有局限性，学问也就很平凡了。惟一能超度生死而引导人们上天堂的宝船就是基督教了，不同教派的人们都应该投入这个大炉中去锻炼。）曾楚卿还认为只有基督教才是惟一的正教，而其他宗教都是假的：“生民溯厥初，粉黛一切假。”（他追溯人类的起源，是上帝创造了人，其他教派的说教尽是涂脂抹粉，违背真理的。）福州林叔学诗也说：“敬天立教本吾曹，仍识唐碑景教高。”（尊奉天命来

教化百姓本是我们儒生的职责，看过唐埋的景教碑才认识基督教义很高妙。)

《赠诗》中最有新意的是何乔远诗的观点，他不赞成对佛教的批判，提出儒、佛、天主教不要相互贬低和排斥，也不要分主次尊卑，应让三家并存宇宙内，即便儒教也不能主宰全世界：“其道在尊天，岂异诛洒躅。天地在矣哉，不是无胫足。安得一人教，普之极缅甸。惟此一性同，不在相贬驳。且吾孔圣尊，其西则葱竺。^[31]并存宇宙内，谁复加臣仆。”(敬奉天主是他们宗教学说的核心，这与孔孟敬奉天命的学说又有什么不同？天地广阔无边，又是不停地在运转。哪能认为孔子一人的教化，就能普及到极其遥远的海外地区。挽回人们善良的天性是儒教和基督教共同的宗旨，两教的信徒又何必互相贬驳。中国人信奉儒教，西欧人则信奉天主教，而印度信奉佛教，三教并存于宇宙内，哪个教派也不相隶属。)何乔远这种观点与后来礼仪之争中福建奉教士大夫的观点相同。^[32]

6. 基督教和传教士对明王朝所起的社会作用

基督教对中国社会影响如何？它对明王朝到底起着一种什么样的社会作用呢？以往我们看到最多的是从《破邪集》和《辟邪集》材料中得出的反面结论。如谢和耐教授《中国和基督教》所说“煽动平民篡夺皇帝”，“基督教感到了反对就是由于前朝从未承认过它”。“基督教由于置身于中国社会之外而又属于另一种性质的宗教，因而它趋向破坏一个社会和一个国家的基础本身”^[33]等等。而对于基督教对中国社会所起的正面作用，从奉教士大夫的著作和文章，可以得到反应，如徐光启、杨廷筠、李之藻等的著作。但从一个省份和一般士人的言论中看到对基督教的社会作用做正面肯定还是不多见的，《赠诗》在这方面也为人们提供了很有价值的资料。其中有的是首次发现的史实，如艾儒略与隆武帝

的会见，艾儒略在福建活动近 25 年，南明隆武皇帝在福建曾赐建天主堂，并会见毕方济。而隆武皇帝是否接见艾儒略，《泰西思及艾先生行述》未提及，但从莆田林世芳诗中，可以发现艾儒略曾作为上宾受到隆武帝的礼待，“至尊初御调乾日，^[34]珍重皇家作上宾。^[35]”（在隆武皇帝即位的大好时光里，他被皇家视为上宾而隆重款待。）这体现南明王朝对基督教的赞许和对传教士的宠眷。福清王一铸诗中，也可看到正是明王朝对基督教的宽容，使得基督教在华得以传播：“几译重来迥作师，可能唤醒尽蒙痴。此心此理何分地，同轨同文自一时。”（他经过许多不同民族国家辗转来中国传教，却能唤醒蒙昧的芸芸众生，基督的思想和教义能在中国占有一席之地，恰是大明天子在融合不同民族国家文明制度的盛世之时。）薛瑞光也持同样的观点，并希望对传教士不要怀疑，这与某些福建士人抨击基督教成鲜明对比：“中朝天子同文日，真主耶稣广化时。景教却依儒教近，至人莫作异人疑。”（大明天子在广纳不同民族国家文化的时刻，正是他广泛传教的好时光，基督教义实与儒家的宗旨很接近，他的德行已达到最高境界，不能因为他是外国人而有所怀疑。）既是儒学教官，又是教徒的林一佛的诗，明确指出基督教可以辅助封建王朝，建立太平盛世：“自此中天明宝鉴，上扶治化到黄农。”（从此像天空升起一轮辉煌的太阳，基督教精神将辅助朝廷教育百姓，出现一个黄农之治的太平盛世。）泉州黄鸣乔的诗也说：“译出方言皆至味，黄农醇化见于斯。”（他演绎基督教的著作具有完美的旨趣，能让人们看到返朴归真的黄农时期。）王慕的诗，赞誉传教士的忠义之心和为巩固封建皇位做出的贡献以及明王朝对他的恩泽，“学就天人理数工，过从中土慕华风。赞岂宝历钦褒渥。尽瘁封疆忠义隆。始信耶稣真有士，方知道教悉皆功。圣朝雨露宽如海，柔远恩波自不同。”（上帝创造人的理论他学得很精通，访问中国，交游士大夫而爱慕

中华的风尚。他尽力帮助巩固皇位而得到皇帝隆重的褒美，为保卫大明的国土他竭尽忠义之心。我才相信耶稣确有修真得道的信徒，了解基督教能感化百姓确很精妙，大明王朝滋润万邦恩深如海，怀柔远方来客的恩泽更是深广无边。）教徒苏负英诗也说传教士对明王朝风气的美化：“圣朝赞美化，正学契真途。”（协助大明天子美化社会风气，正道的教派与真理自会契合。）林珣诗也提到基督教受到封建王朝的褒赏：“中朝天子频褒玺，南国公卿概及门。”（大明天子频频下诏予以表扬、赞美，南方地区的显官全去登门拜访他。）

7. 传教士对西方科学技术的传播

《赠诗》对传教士传授的西方科学技术，如天文与地理也作了描绘，这还反映了福建士大夫对西方科学技术的浓厚兴趣。晋江许日升诗：“西来使者储奇谗，地脉乘风摄八埏。万国山河归一掌，四方朝贡拱三天。漫将印度悬尖指，遂尔乾坤纳只拳。何多问植张骞昨，只今海宇擎鸿篇。”（西方教皇派来的使者才智出众，他绘制的世界地图像是驾着长风在空中测绘出来的。他把世界万国的版图压缩在巴掌大的纸上，四面八方的附属国都围绕在中国的周边。他把印度的版图置于指尖大小的位置上，就这样将世界浓缩在一张拳头大小的图纸上。何必去问张骞是怎样驾着木筏从天河通往西域的，如今国人都在奉读艾先生的大作。）郑凤来诗：“碧翁划成一方治，寸铜晷纬走呈晖。”（他划分星空，通过日晷、星晷的铜表来观察星辰运行，把舜朝的玑玉衡再现于当代。）徐燧诗：“五大部州占广狭，两轮日月验亏盈。”（他能测出五大洲面积的大小，还验证了日月的满盈和蚀亏。）郑玉京诗：“万国舆图收掌上，一元星历灿玑穿。”（他测绘的地图使人们拿在手上就能流览万国的地势，通过仪器观察星象，他纠正了历法的错误。）邓材的诗：“著书镌琬琰，制作俾玑璇。笔准量天尺，图开测海篇。金

钟鸣刻漏，宝鉴映全偏。”（他的著作堪用玉石来镌刻，制造的仪器跟浑天仪同样的精妙。他绘制的地图与量天尺观测天体的高角度同样精确，绘出被大海环绕的五大洲的世界地图。他进贡能报时辰的自鸣钟很准确，还能用仪器像神奇的古镜那样预测日月的亏盈。）林叔学诗：“地界沧溟争昼夜，学窥衡管折丝毫。五洲形胜披图狭，八万舟车计路劳。笑杀汉廷张博望，乘槎徒自说波涛。”（传教士能分辨远隔大洋的南北半球昼夜之不同，用仪器观察天象，还能测出天体运动的位置而不差毫厘。打开地图，五大洲的地理形势就缩影在这张小纸上，舟车劳顿，他的行程计有八万里。沟通西域的张骞比起他来是太可笑了，人们还在夸耀张骞乘坐木筏闯过天河的惊涛骇浪。）寓闽诗人金嘉会说艾儒略：“天秩遥临星斗错，剖图快睹海山沦。”（打开他绘制的星图就能观察到天空繁星错置的方位，翻阅地图还能称心如意地看到世界海陆的分布。）

五、结论——《闽中诸公赠诗》的意义与学术价值

从以上《赠诗》所反映的七点主要内容，可以看出《赠诗》是福建士大夫对明末天主教传入福建后，对基督教做出的一种正面的反应，这种反应与其他对基督教持肯定态度的教徒和奉教士大夫，如徐光启、李之藻、杨廷筠、冯应京等所写的著作和序言相比，其突出的特点是生动、形象地表达出福建士大夫对基督教的种种看法，具体而又全面，言简而又意深，在天学和儒学之间、东方文化与西方文化之间架起相互沟通的桥梁，为人们了解基督教，认识基督教，传播基督教，皈依基督教铺平了道路，起到了西方传教士所起不到的作用。这就是《赠诗》手稿问世的重要意义。如果没有《赠诗》的问世和发现，人们看到的17世纪初基督教传入

福建，福建士大夫对它的反应仅仅是单一的负面反应，如上述提到黄贞等人的《破邪集》，从而掩盖了基督教在华传播历史的另一真实面，人们也无法探窥出基督教在华活动与影响的全貌。同样，如果不对它加以整理和注释，它仍是一块璞，影响了人们对它的理解与接收，只有经过雕琢加工，才能发现其价值所在，主要表现在以下几点：

1. 《赠诗》是传教士在闽活动历史的真实写照，为研究明末天主教在华传播历史提供了新的历史资料，弥补了中外资料的不足。如隆武帝接见艾儒略，艾儒略与诗人的通信来往，传教士在闽生活方式与布道的情景。

2. 从《赠诗》可以推断出某些诗人的基督教信仰，其中不乏七卿显贵。如上述提到的潘师孔、林一僂、董邦稟、谢懋明、林伯春、林焯、郑之玄、曾楚卿等等，由此也可反映出艾儒略在闽传教的社会影响与后果。

3. 为研究基督教与中国传统文化的接触，提供了中国士大夫的思辨方式。他们用佛家、道家术语以及传统的历史典故来比拟和诠释基督教教义，这是中国奉教士大夫对基督教信仰适应的一种特殊方式。他们使用这些术语、典故，只是诗歌修辞方法的一种使用，目的是为了更方便中国人对外来信仰的理解和接受。而正是这种比拟与诠释，很自然地给基督教涂上了一层中国本土文化的色彩。而没有基督教的本土化，也就失去了基督教在华传播的前提条件。

4. 《赠诗》还明确表达出中国部分士大夫对基督教的基本立场和观点。他们基本上都一致认为基督教可以与中国儒家思想相吻合，对中国社会起到积极的作用，可以匡正人心，辅助王朝，但是他们当中除个别外，对中外不同宗教派别持一种客观、公正的态度，并没有贬此褒彼，也不分尊卑，既不同意佛、道、儒对基

督教的攻击，也不赞成基督教对其他教派的批判，而是要各家并存，颇有“百家争鸣、百花齐放”的味道。这一点何乔远诗“不在相贬驳”，“谁复加臣仆”是典型代表。

5. 《赠诗》为我们生动地描绘和勾勒出基督教在福建的一幅幅历史画卷及中国奉教士大夫皈依基督教心态变化的心理轨迹，是研究中国士大夫对基督教反应的不可多得的资料。

6. 《赠诗》为当时士人了解西方、认识西方打开了一个窗口，是研究中西交通史又一个值得重视的典籍。同时它还是明末福建与西方文化交流的有力证明。

总而言之，《赠诗》以其生动的资料，丰富的想象，可使人们对福建基督教史乃至中国基督教史有重新的认识，进一步开拓这一领域研究的新视野，从新的角度把该领域的研究推向深入，达到更高水平。

注释：

[1] 《正教奉传》第3至4页。

[2] 卷一目录：1. 唐景净述《唐景教碑颂并序》，2. 武林李之藻《读景教碑书后》，3. 吴淞徐光启《景教堂碑记》，4. 温陵张庚《温陵出地十字架碑序》；卷二目录：1. 西洋陪臣利玛窦《贡献文物疏》、《贡献物单附》，2. 侍郎吴道南等《礼部题准利玛窦陪御葬疏》，3. 顺天府尹王应麟《钦赐西儒葬地居室记》，4. 《礼部荐西儒修历疏》，5. 给事中姚永济等《礼科又荐疏》，6. 监正周子愚《钦天监又荐疏》，7. 西洋陪臣庞迪我、熊三拔等《奉旨再进新译图说疏》，8. 西洋陪臣陆若汉《遵旨贡统交忠疏》，9. 侍郎徐光启等《礼部题准召西儒修历疏》，10. 督修历法季天经《题准再译制造度数十事疏》，11. 礼部尚书姜逢元等《题准查给西儒田房疏》，12. 左侍郎顾锡畴等《礼部题准给扁钦褒天学疏》，13. 光禄寺卿王等《题

准遵旨补给西儒银米疏》。

- [3] 详见林金水：《曹学佺赠利玛窦诗》，《文史》第33辑。
- [4] 哀矜十四端：罗雅谷《哀矜行途》：一食讥者，二饮渴者，三衣裸者，四顾病者，五舍旅者，六賸虏者，七葬死者，八启海愚蒙者，九以善劝人，十责有过失者，十一慰忧者，十二救悔我者，十三恕人之弱行，十四生死者祈天主。
- [5] 如“三山”、“晋安”、“闽中”、“闽海”为今福州，“古莆”、“莆阳”为今莆田，“桃源”为今永春，“龙浔”为今德化，“樵阳”为今邵武，“温陵”、“清源”为今泉州。个别诗人以祖先籍贯自称，如“颍川陈衍”，他是闽县人，传见《福州府志》，而根据《颍川陈氏族谱》，他祖先是南颍川人，五代时“由光州固始随王入闽”，这就排除了陈衍不是闽县人的说法。
- [6] 九原：春秋晋国卿大夫的墓地，在今山西绛县西北。
- [7] 江滨：指漳州九龙江畔。
- [8] 时间分别为1631年、1637年、1638年、1646年。
- [9] 真原：指《万物真原》，艾儒略撰。絪縕：亦作氤氲，古代哲学名词，指生长天地万物的元气，处于运动状态中的宇宙本体。
- [10] 荆识：即识韩荆州。韩荆州即韩朝宗，时为荆州长史。常用于初次拜识平素仰慕的人的敬词。
- [11] 丹台：传说中仙人的居住处。圯城：毁坏、崩塌的城市。
- [12] 越楚：越鳧楚乙的省称。邾莒：古代的诸虞国名。
- [13] 莫丽：定法施教。物我：外物与自身。
- [14] 是训是稽：指基督教的教训和法则。海淖：海上自然之气。醯鸡：即蠓蝶，一种比蚊子还小的飞虫。鼓鞀：大鼓、小鼓。羲文：指伏羲与周文王。
- [15] 应身：犹言化身，佛教称佛祖应机缘而化现佛身为应身。三坟：传说中我国最古的书籍。
- [16] 《励修一鉴》（下），第24至25页。
- [17] 郑孩如是郑东里之父。

- [18] 物原章：指艾儒略《万物真原》。
- [19] 帝期：向上帝诉告赴东方传教的愿望。
- [20] 乌山：乌石山，在福州城内。
- [21] 麈：麈尾，又称拂子，即古代僧人说法及魏晋士大夫清谈时持以指授听众的拂子。
- [22] 象：道。《老子》：“执大象，天下往。”白眼：本指眼睛上视或旁视露出眼白，按《六书》碧白不相假借，白眼应为碧眼之误。
- [23] 钧天：指天上的音乐。即钧天广乐。
- [24] 汗索：指许多古代的著作。汗：汗牛充栋的简语，比喻书多。索：指八索，相传上古的著作。
- [25] 相示：一切佛身诸像的现示。按佛教有所谓“相好”的说法，认为佛的投身相有八万四千，好则无量，化身相有三十二，好有八十。
- [26] 碣石宫：又名碣石馆，在旧北平宛县。
- [27] 业火：佛教称恶业（即身业行动）、语业（言语）、意业（思想观念的不良活动）会引火烧身，遭到恶报，因称业火。鹩光寒：把毛发刮除干净。鼎猴：猴子列鼎而食，指虚有其表。蕉鹿：焦鹿梦，指郑国农夫因鹿的得失而陷入梦幻境地的故事。后遂用来比喻人生的得失如梦。羲驭：指羲和驾日车。
- [28] 灵芽：即云芽，制精茶的嫩叶。柳宗元《巽上自采新茶诗》：“复此雪山人，晨朝缀灵芽。”养汞：指炼汞。道教称用汞合药炼丹，服之可延年益寿，以至长生不老。
- [29] 旬舆：指东汉末年陈寔由子陈纪驾车造访荀淑的故事，诗中用陈寔隐喻传教士，而为自己得以肥弟子之后而庆幸。
- [30] 鹭峰：即鹭山，亦称灵鹭山，佛教称为释迦牟尼说法之地，因其山顶似鹭鸟，故称。
- [31] 葱竺：葱岭和天竺。按葱岭是古代通往西方的交通要道，诗中用指信仰基督教的西方国家。天竺：古印度诸国的别称，诗中用指信仰佛教的印度、尼泊尔等国。

-
- [32] 拙文：《明清士大夫与中西礼仪之争》，《历史研究》1993年2期。
- [33] 谢和耐著，耿升译：《中国和基督教》，上海古籍出版社，1991年，第158页。
- [34] 指隆武帝于1645年在福州即位。
- [35] 从前诗作者提到他曾经聆听传教士布道（快闻高论甘如醴），判断“上宾”应指艾儒略。

ABSTRACT

This paper presents a systematic survey of the study of the Catholic missionary work in China in the late Ming and beginning Qing Dynasties by the Chinese scholars in the 20th Century. The first part of the paper is a general survey of the research results of the Chinese scholars before 1949. The second part is a criticism of the deliberate negligence and arbitrary simplification of research in mainland China between 1949 and 1978. A case study is attempted on the 1957 criticism of the Beijing University professor Zhu Qianzi's book, *The Influence of Chinese Thought on the European Culture*. Professor Zhu's point was to evaluate objectively the significance of the Jesuits in China and their contributions to the cultural exchanges between China and the Western World, while Zhu's opponents held that the Jesuits were carrying out a well planned and organized invasion under the orders of the rulers of the colonial countries.

The third part presents the research results since 1978, which include over 60 books, 300 monographs and 18 translated books. A number of Christian Research Centers have been established in the universities, which play an active role in international academic research, especially in the field of regional histories of Catholicism including such cases as Guilio Aleni in Fujian, Martino Martini in Hangzhou, and the role Meccao played in the

cultural exchanges at the end of the Ming Dynasty, etc.

The last part of the paper offers several suggestions concerning the research work of the Jesuits coming to China, with a focus on the collection, translation, editing and publication of historical records; also on the establishment of new research institutions with special research programs in, for instance, the relation of Catholicism with the lower social strata in the Ming and Qing Dynasties, the situation of the lower social stratum believers, and the activities of other Christian organizations in China.

4

回顾与前瞻

——20世纪中国之明末清初天主教传华史研究^[1]

张先清 著

明末清初天主教在中国的传播对16—18世纪东西方社会产生了深远的影响。作为早期宗教史与中西交通史的一个重要课题，很早以来中外史学界就从多个角度对此课题进行了长期的探索，取得了很大成绩。本文拟就本世纪以来中国学者在此领域的研究状况，作一综合性归纳与评述，以期对进一步深入考察此项专题有所裨益。不当之处，尚祈方家指正。

一、建国前研究状况的回顾

本世纪初，我国史学界在天主教传华史研究方面贡献最大的要算陈垣先生（1880—1971年，字援庵）。陈先生早年即与天主教人士过从甚密，曾“发愿著中国基督教史”。1917年，陈先生发表成名作《元也里可温考》，^[2]此后，陆续撰写了一系列有关明清天主教传华史的学术论著，尤其是在北平辅仁大学校长任内（1926—1952年），成果颇丰。其中，《休宁全声传》、《泾阳王徽传》、《雍乾间奉天主教之宗室》、《从教外典籍见明末清初之天主教》、《汤若望与木陈忞》、《吴渔山晋铎二百五十年纪念》等文“胥考证

翔核，信而有征，足为宗教史料开一纪元”。^[3]陈先生亦曾以馆职之便，整理《康熙与罗马使节关系文书》等宫内史料，裒辑发表，以益后人。

民国时期，我国学者在研究中西交通时，也多涉及此领域的研究。当时治中西交通史的专家如张星烺、向达、冯承钧诸先生，均曾研习明清天主教传华史。如张星烺先生著《中西交通史料汇编》，裒然六巨册，其第一册《古代中国与欧洲交通》收集了明末耶稣会士来华的基本史料。他还著有《欧化东渐史》，对于天主教入华与中西文化交流情况，均有概述。向达先生在赴欧考察时，搜集了许多教会史料，所著的《中西交通史》、《中外交通小史》两书，虽然篇幅较小，但“对公教传入中国历史，叙述简明”。^[4]向先生又撰有《汤若望进呈图像残存考》、《明清之际中国美术所受西洋之影响》等论文，进行专门考察。^[5]

冯承钧先生“毕生致力于西洋汉学著作之翻译，尤以法文者为多”。^[6]他于1938年将所译费赖之（Louis Pfister，1833—1889年）著《1552—1773年中国传教区耶稣会大列传及著述》部分定名为《入华耶稣会士列传》，交由商务印书馆出版，^[7]此书与萧清华译裴化行（Henri Bernard）《天主教十六世纪在华传教志》及王昌社译《利玛窦司铎和当代中国社会》成为相关领域的重要参考书，屡为研究者征引。

当时教外人士兼攻明清天主教传华史的尚有陈受颐、陈观胜、张维华、朱谦之、严敦杰、欧阳琛等人，^[8]如陈受颐撰有《明末清初耶稣会士的儒教观及其反应》，^[9]陈观胜著《利玛窦对中国地理学之贡献及其影响》、《论利玛窦之万国全图》，^[10]张维华自1930年发表《南京教案始末》一文后，相继又有《明史佛郎机吕宋和兰意大利四传注释》、《明清之际西洋天文历算诸学传入中国之经过》等文问世，^[11]朱谦之先生所著的《中国思想对于欧洲文化

之影响》一书，独辟蹊径，对 17、18 世纪中国文化在西方社会所产生的深远影响进行了深入探讨。而李伊、严敦杰、欧阳琛、范适等人，或钻研明清之际西洋算术在中国的传播情况，或从事明季西方军事技术以及医学知识输入中国的研究，皆有创见。^[12]

此时期，任教哈佛燕京大学的洪业先生（字煨莲），亦曾于 1936 年发表《考利玛窦的世界地图》长文，为学者推为圭臬之作。^[13]

众多教会史家从弘教宗旨出发，也对明清天主教史进行过深入研究。如出身杭州天主教修道院的方豪先生（1911—1980 年，字杰人）就是其中突出的代表。方先生曾向陈垣先生问学。从 30、40 年代起，方先生发表了一系列有关明末清初天主教传华史的文章，1943 年，他将以前所发表的 12 篇论著加以修订，辑为《中外文化交通史论丛》（第一辑），由重庆独立出版社于 1944 年出版；同年，他的《中国天主教史论丛》（甲集）亦由商务印书馆（重庆）印行。1948 年，方先生又将前述二书加以删订，增以二书中所未收旧作以及新近发表的论文，纂成《方豪文录》，由北平上智编译馆印行。方先生以教中人撰写天主教史，虽不脱洋教心态，但因为能充分运用许多罕见的中文史籍，又兼谙习拉丁文和法文等多种外国语种，故能旁征博引，成为继陈垣先生之后在此领域研究上的佼佼者。^[14]

司职上海徐家汇天主堂的徐宗泽神父（1886—1947 年，字润农）也是著名的教会史家，徐氏早年曾负笈欧美，学贯中西。1923 年，他继潘谷声神父任《圣教杂志》主编，同时兼任徐家汇藏书楼主任，得以遍阅徐家汇藏书，著有《中国天主教传教史概论》、《明清间耶稣会士译著提要》等书籍。前书对于明清传教士史事论述尤详，后书则因其中涵盖了徐家汇藏书楼所藏许多明清耶稣会士及奉教士大夫的珍、善本著作摘要而引起研究者的高度重视。徐

神父还在《圣教杂志》上发表了许多相关领域的研究文章，并曾编撰其先祖徐光启的纪念文集与年谱。这些工作无疑有利于后人研究。^[15]此外，曾任教于福建协和大学的王治心也撰有《中国基督教史纲》、《中国宗教思想史大纲》等专著，对在华基督教史进行了比较系统的研究。

民国年间，我国学者在此领域的研究成果可以说取得了初步的成绩。根据笔者粗估，这时期发表的相关论文约有 120 多篇，学术专著至少有 15 部。^[16]它们可说是代表了先一辈学者在明清天主教史领域研究的成果，其中，相当部分论文至今还为研究者征引，而一些著作也成为后来研究者必看的参考书。尤为重要的是，前辈史学家那种既重考据，挖掘中文材料，又注意运用相关外文资料，互相参证的研究方法，影响至今，成为研究者在这个领域展开研究的主要方法。

这一时期还开辟了几个重要的研究专题，例如，关于耶稣会士在中国传播西方先进科技的活动以及广义上的耶稣会士与中西文化交流等等，特别是前者，可以说是当时学者们研究的重要内容。

[表一] 1930—1949 年间中国学者所出版的有关
明末清初天主教史的主要专著与论文集

编撰译者	出版年	书 名	出 版 者
向 达撰	1930	中外交通小史	商务印书馆
张星烺撰	1930	中西交通史料汇编（一）	中华书局
向 达撰	1933	中西交通史	商务印书馆
王治心撰	1933	中国宗教思想史大纲	中华书局

编撰译者	出版年	书 名	出 版 者
徐宗泽编	1934	徐文定公逝世三百年纪念文汇编	上海土山湾印书馆
张星烺撰	1934	欧化东渐史	商务印书馆
萧清华译	1936	天主教十六世纪在华传教志	商务印书馆
冯承钧译	1938	人华耶稣会士列传	商务印书馆
徐宗泽撰	1938	中国天主教传教史概论	上海土山湾印书馆
朱谦之撰	1940	中国思想对于欧洲文化之影响	商务印书馆
范 适撰	1942	明季西洋传人之医学	中华医史学会
王治心撰	1940	中国基督教史纲	上海青年协会书局
叶德祿编	1943	民元以来天主教史论丛	北平辅大图书馆
王昌社译	1943	利玛窦司铎和当代中国社会	东方学艺社
方 豪撰	1944	中国天主教史论丛（甲集）	上海商务印书馆
方 豪撰	1944	徐光启	重庆胜利出版社
杨振鐸著 方 豪校	1944	杨淇园先生年谱	商务印书馆
方 豪撰	1946	方豪文录	北平上智编译馆
徐宗泽撰	1949	明清间耶稣会士译著提要	上海中华书局
杨丙辰译	1949	汤若望传	上海中华书局

二、建国后至 70 年代末的研究

建国后的前 30 年时间，整个中国基督教史的研究进展缓慢。50 年代初，国内学者在新的形势下，力图对明清来华外国传教士在中国的活动重新进行评价，由此也引发了一场较激烈的学术争论。1957 年夏，任教北京大学的朱谦之先生开始着手修改旧作《中国思想对于欧洲文化之影响》，改题为《中国哲学对于欧洲的影响》。在修改过程中，朱先生曾将此书的“前论”部分以讲义形式印发北大哲学系等讨论，文中关于 16、17 世纪来华耶稣会士的评价问题，引起了学术界的关注。随后，一些学者撰文发表在《新建设》、《哲学研究》等刊物上，针对朱先生所提出的要客观评价来华耶稣会士对中国科学所做的贡献及其在中西文化交流上的重要作用等观点，进行了批判。来华耶稣会士被定性为“西方殖民者配合其军事、政治、经济侵略的一支先遣队”，传教士所进行的活动并不是散漫的个人宗教活动，而是“依殖民国家统治者的命令进行的有组织、有计划的侵略活动”。对于来华传教士向当时中国输入西方科学的活动，许多学者认为应着重突出其主观目的，认为它只是耶稣会士侵入中国的“副产品”。^[17]此时期，除了朱谦之先生在 1959 年发表的两篇答辩文章外，在近 30 年时间里，大多数涉及此专题的论著都沿袭了这种观点，从多个角度，对明清来华传教士进行激烈的抨击。至于解放前我国学者所频频探究的各个专题，基本无人问津。

这一时期，我国学术界曾对徐光启的科学成就进行了较深入细致的研究。如 1962 年，全国各地举行了有关徐光启诞生四百周年的纪念活动，1963 年，相继出版了《徐光启纪念论文集》和王重民辑校的《徐光启集》。但大多数文章回避了徐光启身兼教徒与

科学家的这一特殊双重身份，对其与耶稣会士关系以及宗教信仰没有更多展开研究。

此外，我国学界除了在 60 年代因为关注中苏边境问题从而就尼布楚条约的订立与张诚、徐日升等耶稣会士关系展开过讨论外，鲜有相关论著。^[18]在逻辑性地触及此领域的著作中，侯外庐先生主编的《中国思想通史》第 4 卷第 27 章《明末天主教输入什么“西学”？具有什么历史意义？》可说是此时期中国学者运用马列主义观点批判耶稣会士的较有代表性的著作，全文分四节，即《神学和经院哲学的输入及其历史意义》、《天主教义和中国传统思想的论争》、《天主教输入中国的自然哲学和思想方法》、《从技术科学看耶稣会所输入的“西学”》。执笔者从明末天主教传入时的东西方时代背景入手，着重于从哲学和自然科学方面评估以耶稣会士为主体的天主教士在明清之际中国的传教与自然科学活动。作者阐发的主要观点是认为传教士传来的是中世纪封建主义的经院哲学与自然科学，而不是近代的自然科学以及进步的自然哲学。来华耶稣会士在传播科学文化上所做的贡献是极为有限的。^[19]

由于众所周知的原因，在这段时期内，基督教被看成是殖民主义、帝国主义对中华民族进行文化侵略的工具，教会往往成为封建主义、资本主义、帝国主义种种罪恶的象征，传教士被简单地视为殖民活动的先遣队、代理人，客观的学术研究已经很难进行下去。这一时期，我国大陆地区对明清天主教传华史的研究进展是微乎其微，与此相对比，台湾地区以及欧美国家学者却在这 30 年时间里，取得了丰硕的研究成果。^[20]

三、1978 年以来研究工作的新进展

1978 年 12 月，随着党的十一届三中全会召开，史学研究迈入

了新时代，历史工作者们认真贯彻党的“百花齐放，百家争鸣”方针，在历史学各领域开展丰富多彩的研究工作。特别是进入 80 年代，受党的改革开放政策影响，中外关系史研究重为国内史学界所注重，明清天主教传华史的研究相应得到发展。党和政府为学术研究提供了良好的环境，国际学术界开始与中国学者就一些共同感兴趣的课题进行了合作研究，在各方面因素推动下，国内越来越多的学者投入到此领域的研究，掀起了一场研究中西文化交流的高潮，并取得了很大的收获，主要表现在以下几个方面：

其一，学术队伍不断壮大，研究机构增多。近年来，随着学术建设的发展，相关研究机构逐渐增多。中国社科院世界宗教研究所自 1964 年创立以来，一直注重此领域的研究。近年来，社科院世界历史、历史、哲学等所也纷纷参与这一领域的研究。全国各地高校及省市科研机构亦陆续设立了一些研究基督教和中外关系的科研单位，如北大成立了宗教学系，以基督教研究为其学术重点；中国人民大学也设立了基督教文化研究所；福建师大历史系很早就组建了中外关系史研究室，其后又成立了宗教文化研究所；杭州大学设了基督教研究中心；上海教育学院也成立了宗教文化研究中心；复旦大学成立了基督教研究所。此外，南京神学院、四川大学历史系也建立了相应的学术研究机构。这些机构的建置如雨后春笋，并且以其为中心，集结了一大批孜孜不倦地耕耘于此专题的学者。

自 80 年代以来，自然科学史研究者也积极地参加到这一领域的研究中，他们从科技史角度对明清来华耶稣会士在天文、历算、机械制造等领域的活动进行了广泛的探讨，增加了研究力度。

其二，国际间、地区间对外学术交流不断进行。近年来，大陆学术界正努力打破以往闭塞的研究环境，注意同国际同行及港、澳、台地区学者开展各种学术交流活动，以吸收境外研究成果，互

补短长。例如，已故中国社科院历史所的马雍先生于1981年10月参加了在意大利特兰托市举办的卫匡国（Martino Martini，1614—1661年）国际学术讨论会，在会上宣读了《近代欧洲汉学家先驱马尔蒂尼》一文。此后，在比利时鲁汶大学、荷兰莱登汉学研究中心以及法国、意大利、德国、美国等国家研究机构举办的相关研究主题的国际学术讨论会上，我国学者纷纷与会宣读或提交了学术论文，积极参与国际学术交流。^[21]在各方面的推动下，国内学术界在1993年8月还由复旦大学、上海研究中心联合美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所共同在上海复旦大学举办了近代中西文化交流国际学术讨论会。^[22]1994年4月，中国社科院又与意大利意中经济文化交流协会联合在北京举办了“卫匡国与中西文化交流国际学术讨论会”。^[23]中外研究机构还频繁互派研究人员，进行学习或访问，进一步增进交流。

国内地区间的学术交往也相应增多，特别是内地学者与港、澳、台地区学者之间，在近年来开展了多种学术交流活动，对这一领域的研究进行友好的讨论。

以上学术互访与合作，既增进了中国学者在此领域的研究水平，同时也是大陆学者步入国际学术舞台的反映。

其三，研究成果大量涌现。据笔者不完全统计，从1978—1996年，在这短短不足20年时间里，国内学者共有相关领域的60多部编撰或翻译的书籍得以出版，^[24]在各级刊物上发表的有关明末清初天主教传华史的学术论文达300多篇，^[25]研究成果可说相当丰硕。

[表二] 大陆学者 1978—1996 年间所出版的有关明末清初
天主教传华史的主要专著与论文集

编撰者	出版年	书 名	出 版 者
陈 垣撰	1980	陈垣学术论文集（一）	中华书局
王重民著 何兆武校	1981	徐光启	上海人民出版社
梁家勉编	1981	徐光启年谱	上海古籍出版社
张维华撰	1982	明史欧洲四国传注释	上海古籍出版社
施宜圆撰	1984	徐光启	江苏古籍出版社
王重民辑	1984	徐光启集	上海古籍出版社
戴裔煊著	1984	明史佛郎机传笺正	中国社会科学出版社
冯天瑜撰	1984	明清文化史散论	华中工学院出版社
聂崇正撰	1985	郎世宁	人民美术出版社
王欣之撰	1985	明代大科学家徐光启	上海人民出版社
沈福伟撰	1985	中西文化交流史	上海人民出版社
朱谦之撰	1985	中国哲学对于欧洲的影响	福建人民出版社
席泽宗、 吴德铎编	1986	徐光启研究论文集	上海学林出版社

编撰者	出版年	书 名	出 版 者
江文汉著	1987	明清间在华的天主教耶稣会士	知识出版社
李之勤编	1987	王徵遗著	陕西人民出版社
张维华撰	1987	明清之际中西关系简史	齐鲁书社
李 迪、 郭世荣编著	1988	清代著名天文数学家梅文鼎	上海科技文艺出版社
白莉民撰	1989	西学东渐与明清之际教育思潮	北京教育科学出版社
刘明声、 孟宪章编	1989	十七世纪沙俄侵略黑龙江流域 编年史	中华书局
陈鼓应、 辛冠杰、 葛荣晋主编	1989	明清实学思潮史（上、中、下）	齐鲁书社
宋伯胤编	1990	明泾阳王徵先生年谱	陕西师大出版社
孙 江撰	1990	十字架与龙	浙江人民出版社
黄鸿钊撰	1990	澳门史纲	福建人民出版社
范存忠著	1991	中国文化在启蒙时期的英国	上海外语教育出版社
南炳文、 李小林、 李晟文著	1991	清代文化——传统的总结和中西大交流的发展	天津古籍出版社
李亚宁撰	1992	明清之际的科学、文化与社会——十七、十八世纪中西文化关系引论	四川大学出版社

编 撰 者	出版年	书 名	出 版 者
孙尚杨撰	1992	明末天主教与儒学的交流与冲突	台北文津出版社
陈祖武撰	1992	清初学术思辨录	中国社会科学出版社
陈卫平撰	1992	第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较	上海人民出版社
樊洪业撰	1992	耶稣会士与中国科学	中国人民大学出版社
伍昆明撰	1992	早期传教士进藏活动史	中国藏学出版社
孙尚杨撰	1993	利玛窦与徐光启	新华出版社
许明龙编	1993	中西文化交流先驱	东方出版社
孙尚杨撰	1994	基督教与明末儒学	东方出版社
林华等编	1994	历史遗痕——利玛窦及明清西方传教士墓地	中国人民大学出版社
沈 毅著	1994	中国清代科技史	人民出版社
朱维铮主编	1994	基督教与近代文化	上海人民出版社
陈村富主编	1995	宗教与文化论丛(1994)	东方出版社
李兰琴著	1995	汤若望传	东方出版社
谢力点校	1996	职方外纪	中华书局
林金水撰	1996	利玛窦与中国	中国社会科学出版社

[表三] 大陆学者 1978—1996 年间所出版的有关
明末清初天主教传华史的译著

译者	出版年	书名	出版者
北京师 院俄语 翻译组 译	1980	俄国使节团使华笔记 (1692— 1695 年)	商务印书馆
赵晨译	1981	康熙皇帝	黑龙江人民出版 社
吴持哲、 吴有刚 译	1981	俄国·蒙古·中国 (1—4)	商务印书馆
何高济、 何兆武 等译校	1983	利玛窦中国札记	中华书局
杜文凯编	1983	清代西人见闻录	中国人民大学出 版社
中国社 科院清 史研究 室	1984	清史资料·张诚日记 (第 5 辑)	中华书局
姚楠、钱 江译	1988	中葡早期通商史	香港中华书局
于硕等译	1989	中国文化与基督教的冲撞	辽宁人民出版社
郝建恒 等译	1989	历史文献补编——十七世纪中 俄文件选译)	商务印书馆
达素彬、 张晓虎 译	1989	“通玄教师”汤若望	中国人民大学出 版社
孙尚杨、 王丽丽 译	1991	利玛窦的记忆之宫	台北辅仁大学出 版社

译者	出版年	书名	出版者
耿升译	1991	中国和基督教	上海古籍出版社
许钧、钱林森译	1992	中国之欧洲	河南人民出版社
管震湖译	1993	利玛窦评传	商务印书馆
耿升译	1993	明清间入华耶稣会士和中西文化交流	巴蜀书社
耿升译	1995	在华耶稣会士列传及书目补编(上、下)	中华书局
王遵统等译	1995	欧洲与中国	中华书局
朱静编译	1995	洋教士看中国朝廷	上海人民出版社

笔者根据个人所见，将这一阶段我国学者在此领域的研究大致划分为以下几个主要方向加以评述，希望从中能够较好地反映出此一领域的主要学术动态：

一、来华耶稣会士的活动评价问题。“文革”前，我国史学界对来华耶稣会士的活动评价基本上是持否定态度的。“文革”结束后，学者们对这一问题进行了重新认识，并由此形成了两种不同的主要观点：

其一是强调明末清初来华耶稣会士的活动是一种正当的传教活动，利玛窦等耶稣会士向当时中国传来了西方较先进的天文、历算、地理、医学、哲学以及军事等方面科技知识，一定程度上影响了明清之际中国的社会进步。同时，作为较早深入中国、认识中国文化的西方人，来华耶稣会士还把中国及其传统文化带到欧洲，促进了西方汉学的兴起。持这种观点的学者还认为，不能把

来华耶稣会士与早期殖民主义侵略简单地联系在一起，他们同鸦片战争后来华的西方传教士有本质区别，我们不能因为他们是天主教传教士，就把凡是来华的传教士一概视为文化侵略分子，殖民主义先遣队，应对利玛窦等耶稣会士给予客观、公允的评价。^[26]

与此相反，持另一种看法的学者则坚持认为，16世纪来华的传教士是当时欧洲资本主义殖民活动的一个组成部分，来华耶稣会士的活动，是与葡萄牙、西班牙等国家的海外殖民侵略密切结合的，尽管利玛窦等耶稣会士被迫改变了传教策略，但并未改变事物的性质，耶稣会士传教活动的实质显而易见有其无法超越的政治背景和目的，因此，传教士来华传教，已不是单纯的宗教活动，而是一种精神上的殖民活动。耶稣会士尽管向当时中国输入了一些科学知识，但其目的是扩张天主教势力，为西方商业资本主义势力入侵开路。耶稣会士为了替本国殖民利益服务，曾经不断干涉中国内政。^[27]

关于耶稣会士传入西学的评价方面，我国学界也存在一定分歧。一部分学者从利玛窦等回避哥白尼等近代科学知识，而仅向当时中国介绍托勒密地心说与古老的欧氏几何这一点出发，认为传教士传入的是“旧学”。如史静寰认为，耶稣会士在学术上的保守，是他们政治上保守性的表现，我们不能因为他们在中国翻译了《几何原理》介绍了望远镜，就认为他们将欧洲科学的最新成果传入中国；因为他们中有相信哥白尼学说的人，有伽利略、凯卜勒的朋友就肯定他们本人也和这些先进科学家站在同一高度上。事实上，耶稣会士从传教需要出发介绍西洋学术理论，有不少并未超出中国原有理论水平，甚至在某些方面离真理更远。程伟礼也认为利玛窦等人所代表的已经不是蔚为主流的近代科学和近代思想，对耶稣会士在华传播的西学不能估计过高。^[28]

与此相反，一部分学者对耶稣会士输入西学给予了充分的肯定。如臧荣认为，当时来华的耶稣会士们总是尝试着站在欧洲学识的高峰上，向中国介绍先进的科学文化知识，耶稣会士所带来的科学知识，不仅为中国所无，而且在西方也还是新颖的。徐明德也认为，明清之际来华耶稣会士不仅是传教士，而且大多数是知识渊博的学者，耶稣会士来华造成了中国科学文化中一个极为特殊而重要的时期，为鸦片战争以后的近代科学和建立西学体系打下了基础。王炯华也指出，利玛窦所传入的科学知识，都使当时的中国人感到惊讶和耳目一新，在天学、地学和数学等当时可能的科学领域开阔了中国学者的眼界，对于中国科学向近代发展做出了全面的开拓性贡献。^[29]

尽管进入 90 年代，国内学者对来华耶稣会士活动持肯定观点的逐渐增多，但还不能断言国内学者已在以上问题上达成了共识。实际上，随着本领域的研究深入，这方面的争议还会继续存在。^[30]

二、来华耶稣会士、奉教士大夫的个案研究。通过历史人物在特定历史时代的活动来揭示他们在历史上的影响和作用，无疑是传统的治史方法。近年来，我国学者对明清之际天主教在华传播史的研究论著，很大一部分就属于此类。^[31]在来华耶稣会士的个案研究方面，自 80 年代初以来，我国学者先后对利玛窦、汤若望、卫匡国、南怀仁等著名来华耶稣会士进行了较深入的研究。^[32]特别是利玛窦，更是学者关注的焦点，仅在 1978 年以来，发表的学术专论就多达 40 多篇。1996 年，林金水先生所著的《利玛窦与中国》一书出版，该书对利玛窦在明末中国的活动进行了详细的考订，凝聚了作者 10 余年的功力，可视为近年来我国在利玛窦研究上所取得成果的代表。此外，近年来我国学者还注意到了对艾儒略 (Giulio Aleni, 1582—1649 年)、金尼阁 (Nichdas Trigault, 1577

-1628年)等耶稣会士的研究,并取得初步的成果。[33]

在奉教士大夫方面,近年来,关于徐光启、王徵的研究占多数。以徐光启为例,1983年徐光启逝世三百五十周年纪念学术讨论会的召开,标志着徐光启的研究出现了又一个高潮。[34]此后,学者们对徐光启的科学成就,徐光启与西学以及徐光启的宗教观做了深入研究。如吴德铎《试论徐光启的宗教信仰与西学输入者的理想》(《社科战线》1983年4期)一文对徐光启的宗教信仰进行考察,认为其信仰根基是政教合一,要以天主教的教化,在中国实现甚至超过儒家所揭橥的唐虞三代的郅治。李天纲《补儒易佛:徐光启的比较宗教观》(《学术季刊》1990年3期)也对徐光启的宗教思想做了细致的探讨。这些都是研究徐光启宗教思想较有代表性的著作。

同时,国内学者近年来还注意研究中国统治阶层与耶稣会士的关系,试图通过此一途径来反映明清中国最高统治者对天主教传播的影响。在此类文章中,康熙帝与天主教传教士的关系无疑是学者投入较多的地方。1981年,刘澍《康熙帝与西方传教士》(《故宫博物院院刊》1981年3期)一文较早在这方面做了探索,张绥《康熙时期对基督教的政策》(《宗教》1987年2期)、高振田《康熙帝与西洋传教士》(《历史档案》1986年1期)继续在这方面的研究。林金水《试论南怀仁对康熙天主教政策的影响》(《世界宗教研究》1991年1期)一文对南怀仁在康熙朝的活动做了考察,指出康熙帝对天主教的态度很大程度上受到南怀仁的影响。冯佐哲《试论顺康雍三朝对西方传教士政策的演变》(《世界宗教研究》1991年3期)一文则对清初三帝对待西方传教士的态度做了比较系统的分析,认为他们与西方传教士之间存在着一定程度上的相互依赖、相互利用的关系;同时,该文还分析了顺治、康熙、雍正对待西方传教士产生不同之处的背景原因。[35]

明清之际来华传教士“学术传教”策略的推行是和传教士与清士大夫的交游活动密不可分的。来华传教士以学征教的举措对晚明士人中讲求西学风气群体的兴起也起了很大影响，因此，一些学者试图通过考察来华传教士与明清士大夫的交游活动，来揭示明清士人对西士、西学的吸收与排拒，并且从更深层面上分析这种吸收与排拒现象产生的原因。例如，邓建华《天主教的输入与晚明士人的价值认同》（《湖北大学学报》1990年5期），该文对出身儒林的徐光启、李之藻、杨廷筠、王徵等人对天主教输入的认同原因做了深入探究，并从天主教传入的学术价值、政治价值、文化价值三方面论证了徐、李、杨诸人认同天主教的历史轨迹。林金水《艾儒略与明末福州社会》（《海交史研究》1992年2期）也就艾儒略在明末福建的活动及其与福建士大夫的关系做深入探讨，从社会史角度揭示明末福州士人对西士、西教的态度观点。^{〔36〕}

一些学者还考察了耶稣会士与明末农民军领袖的关系问题。如江文汉《明清间在华的天主教耶稣会士》第五章《农民起义军控制地区的耶稣会士》叙述了李自成入京后对留居北京的汤若望给予保护的情况；此外，书中对张献忠与利类思、安文思关系兼有叙及。同样的文章还有王春瑜《大顺军与耶稣会士关系史实初探》（《学术研究》1981年2期）、王薇《张献忠与耶稣会士》（《文史知识》1984年5期），这些文章填补了以往在此方面的不足。

三、中西思想文化的交流与冲撞。伴随明清之际天主教的传入，中西两种异质思想文化通过来华传教士媒体作用发生接触，从而形成既有融合又有排拒的历史现象，此一专题无疑也是近年来我国学者较主要的研究方向。下面分几个方面对此略做评述。

关于明清士人的排教事件，如“南京教案”、“康熙历狱”等，

近年来，我国学者在这方面投入的不多。如“南京教案”，仅有宝成关《中西文化的第一次激烈冲突：明季“南京教案”文化背景剖析》（《史学集刊》1993年4期）等数篇文章，至于康熙三年杨光先掀起的“历狱”，也是国内学者近年来较少涉足之处，只有邓建华《杨光先与康熙朝“历案”：兼谈明清士人对待外来文化的传统心态》（《社科辑刊》1993年4期），阎丽娟《杨光先排教思想概况》（《兰州大学学报》1995年1期）等少数论文，相比之下，台湾地区学者及欧美学者在这方面研究更为深入。^[37]

而对于明清之际天主教传华史中著名的“中国礼仪之争”的研究，我国学者不仅投入者颇多，而且研究成果亦足圈点。如陈钦庄、黄兰英《中西文化的一次剧烈冲突：论明清时期的中国礼仪之争》（《浙江学刊》1992年2期），林金水《明清之际士大夫与中西礼仪之争》（《历史研究》1993年2期），阮炜《明末的“名词、礼仪之争”和士大夫基督教徒》（《世界宗教研究》1993年3期），张垣《敬祖与敬主：儒教与基督教一种文化功能的比较》（《贵州社会科学》1993年1期）等，尤其是林文，可说是代表了我国学者近年来在此专题的研究深度。^[38]

此外，论述明清之际中西文化冲突的论著还有蒋国保《撞击·颌颌·拒斥——明末清初中西文化之争论纲》（《浙江学刊》1991年5期），赵世瑜《寺庙宫观与中西文化冲突》（《中国史研究》1992年4期）等，这些文章的共同特点是都力图从社会层面考察两种异质文化在明清特定历史时期产生接触与发生冲撞的原因，从而为世人更好地理解明清之际中西文化的冲撞提供一个新角度。

基督教神学与儒学这两种东西方截然不同的思想文化在明清间通过利玛窦、艾儒略及徐光启等人的特殊诠释变成了既有共性又有异性，从哲学领域来看待这种相容与排斥也是近年来我国学者频频探究的专题。如陈卫平《明清之际西方传教士的天主教儒

学化》(《文史哲》1992年2期)指出,明清之际西方传教士为了在中国传播天主教而又避免与儒学冲突,进行了大胆的天主教儒学化尝试,认为传教士的这种尝试是以坚持天主教的出世理想和信仰主义为基础的,这与理性主义的儒学在学理上存在着根本的冲突,因此,这种尝试只能是浅层面的。同样,林金水《艾儒略与福建士大夫的交游——东西方文化的接触与对话,兼论天学与儒学的相融与排斥》(朱维铮主编《基督教与近代文化》)一文,也就艾儒略在明清之际福建的活动及其与福建士大夫的关系考察了东西两种异质文化之间的接触与对话,认为两种文化之间存在着互相适应的问题,即天学与儒学既有相融性又有排斥性。^[39]

近年来,一些学者探讨了天主教与明清实学思潮的发展关系,如郭喜微《天主教与明清实学思潮》(《世界宗教研究》1993年3期)一文考察了明清之际士大夫中振救时弊、济世致用的学术风气所受天主教传播的影响,孙尚杨《明末天主教与儒学的交流与冲突》、《利玛窦与徐光启》、《基督教与明末儒学》等专著也探讨了明末儒学与基督教义之间的思想文化冲突与融合。

广义上的来华耶稣会士与明清中西文化交流研究是伴随着对耶稣会士在华活动的评价展开的课题。许多学者在对来华耶稣会士进行个案考察时也往往兼及了他们在明清时期中西文化交流中的作用与贡献。^[40]80年代中国学术界盛行的“文化热”无疑对这方面的研究起到了一定的推动作用,因此,这一时期关于传教士与文化交流的文章屡见诸报刊。然而,长期以来,国内学者对明清之际中西文化交流方面的研究大多侧重于传教士传入西学对中国社会的作用与影响,讨论中国传统文化在西方传播的论作并不多见。事实上,16—18世纪来华耶稣会士对中国传统文化的研究不仅促进了西方汉学的兴盛,而且对整个近代西方思想文化的发展起了很大影响。因此,如果忽略了对当时东学西渐的研究,就

不能衡量耶稣会士与明清之际中西文化交流的质与量。一些学者在近年来开始着手这方面的研究，如林金水《易经传人西方考略》、《明清之际朱熹理学在西方的传播与影响》两文可视为此方面的代表性著作。^[41]此外，许敏《明清之际耶稣会传教士与中国社会生活的西传——西方人眼里中国人的衣食住行》（《史学集刊》1992年1期）、《西方传教士对明清之际中国婚姻的论述》（《中国史研究》1993年3期）两文，也从社会生活方面论述了来华耶稣会士所传播的中国社会状况在西方的影响。而90年代国内对海外汉学研究兴趣的日益高涨，无疑也将在很大程度上推动传教士与东学西渐这一专题的研究。

四、自然科学史角度上的耶稣会士在华科技活动研究。如果仅仅把明清之际天主教在华传播史局限于宗教史、中外文化交流史等角度加以考察，无疑是不够全面的。来华耶稣会士学术传教策略的执行以及耶稣会士团体的知识型化，使他们在华科技活动与传播天主教义紧密结合，事实上，他们在科技活动上投入的精力某些时候甚至已经超过了传教。因此，从科学社会史角度来考察明清之际来华耶稣会士的活动，其重要性必是不容忽视的。在这方面，众多的自然科学史研究者做出了重要的贡献。据笔者粗略估计，从78年以来，在《中日科技史料》、《自然科学史研究》、《自然辩证法通讯》以及《中华医史杂志》等相关学术研究刊物发表的有关论文达50多篇，涉及领域则包括天文历算、地理物理、军事机械、生物医药等各个方面。较有代表性的如薄树人《清钦天监年表》（《科技史元集》（一），1978年）、曹婉如等《中国与欧洲地图交流的开始》（《自然科学史研究》1984年2期）、王冰《南怀仁〈新制灵公仪象志〉所述之折射》（《自然科学史研究》1985年2期）、王庆余《论徐光启引进西方科技中的几个问题》（《苏州大学学报》1985年5期）、席泽宗《十七、十八世纪西方天文学

对中国的影响》（《自然科学史研究》1988年3期）、江晓原《十七、十八世纪中国天文学的三个新特点》（《自然辩证法通讯》1988年3期）等论文都是对明清之际西方传教士输入科学技术研究的佳作。〔42〕

1992年，樊洪业所撰《耶稣会士与中国科学》一书出版，该书将明清入华耶稣会士的科学活动划分为几个历史时期进行了较为细致的介绍，是迄今为止大陆学者近年来惟一一部较完整地总结耶稣会士在华科技活动的专著，体现了大陆学者在此领域研究的进步。而1993年江晓原所作《通天捷径——明清之际耶稣会士在华传播的欧洲天文学说及其作用意义》一文，重点考察了17世纪前70年里新旧历法的争议过程，论证了耶稣会士所传播欧洲天文学说对中国天文学发展的贡献，这也是国内研究耶稣会士传入天文学影响方面的一篇力作。〔43〕

五、澳门与早期来华传教士关系。澳门在明清之际中西文化交流史上具有其特殊地位，它不仅是早期耶稣会士入华的跳板，而且是16世纪以后中西文化交汇的桥梁。以往学者在此方面研究不多，近年来，随着国内学者研究视角的扩大，在这方面出现了一些佳作。如1991年，黄启臣发表了《十六至十八世纪中西文化交汇：兼论澳门是文化交汇的桥梁》（《社会科学战线》1991年1期）一文，就澳门在16世纪中叶至18世纪中叶在中西方的经济、政治和文化方面发生大规模和频繁的联系所起的桥梁作用展开论述，文中还考察了早期来华耶稣会士在澳门的宗教文化活动。随后，黄鸿钊撰写的《澳门开埠与基督教的传入》（《南京大学学报》1992年3期）也就1553年葡人租居澳门后，澳门与早期来华传教士之间的关系进行了探讨。韦庆远在《澳门在清代康熙时期的特殊地位与作用》（《中国史研究》1992年1期）一文中，则集中讨论了澳门在康熙朝“礼仪之争”中的特殊地位与作用，认为

在礼仪之争期间，澳门成为双方信使往来的交换点和取得情报信息的来源地。1993年，黄鸿钊为上海复旦大学举行的近代中西文化交流国际学术研讨会提交的《澳门和天主教在远东的开端》长文，可视为近年来关注澳门与明清中西关系较详实的著述。^[44]此外，黄鸿钊《澳门史》与费成康《澳门四百年》等专著也对澳门与明清天主教传播关系做了较详细的介绍。

以上五个主要研究方向或可大致反映出我国学者近年来在此领域的研究倾向与进展状况，从中我们可以看出，国内学者在对某些具体问题的研究上有了新进展，研究视野也在不断开拓，特别是90年代以来，一些学者正尝试从多角度、多方位来探讨明清之际天主教在华传播史。

区域性天主教史的研究也逐渐为学者所重视，如林金水先生近年来致力于艾儒略在福建地区活动的研究，取得了初步成果。^[45]对于以往忽略的天主教传播地区的研究，近年来也开始加以注意，如1992年，伍昆明先生出版了《早期传教士进藏活动史》，该书描述了16世纪以来西方天主教（主要是耶稣会）传教士在西藏活动的历史，取材多为西方原始资料，是中国学者关于天主教在藏传播史的第一部较系统的专著，弥补了以往的不足。这些都是应给予肯定之处。

四、结语——未来研究之展望

如上所言，近年来国内学者对明清天主教在华传播史的研究，相对于80年代以前是个巨大的进步，然而，为了在未来的研究工作中能够进一步深入，还是有必要对一些问题加以重视。

1. 文献资料的搜集、翻译、整理与出版

史学研究往往是离不开史料的，无论是史料搜集的多寡，考

证辨伪的精粗或是分析论证的详略,均会影响研究成果的优劣。涉及明末清初天主教在华传播史的相关中文原始文献,据学者估计,现存尚有七、八百种,[46]这些藏书分散在世界各地,留在大陆的当以上海原徐家汇藏书楼收藏最多(现归上海图书馆)。1949年,徐宗泽神父在其所著《明清间耶稣会士译著提要》一书中,曾附有400余种徐家汇中文藏书书目。[47]解放前夕,部分藏书被运至台湾,现存台北辅仁大学(Fu-Jen University)神学院图书馆。[48]至于徐家汇的西文藏书,则收录在1992年上海图书馆编成的《上海图书馆西文珍本书目》一书中。此外,北京北堂图书馆也收有较多有关此领域的中西文书籍,1949年,该堂藏书也曾出版一书目: *Catalogue de la bibliotheque du Pe - Tang: Pelcin, Imprimerie des Lazaristes* (《北堂书目》)。

可以说,大量的有关明清天主教传华史的书籍现藏欧洲各大图书馆,如法国巴黎国家图书馆(Bibliothèque Nationale Paris),意大利国立中央图书馆(Biblioteca Nazionale centrale - vittorio Emanuele I),梵蒂冈教廷图书馆(Biblioteca Apostolica Vaticana)以及耶稣会档案馆(Archivum Romanam Societatis Jesus)等。[49]

由于藏书地点极为分散,国内藏书又多不易得阅,这样必然给大陆学者在此领域研究带来很多困难,许多学者甚至未能掌握基本的原始文献资料,这必定影响研究成果。而由于多方面的因素,大陆学者在影印出版原始文献的工作上又做得很不够(相比之下,台湾地区学者在这方面投入颇多),今后,似应对此加以重视。

大陆学者除应尽可能地掌握与天主教传华史相关的原始文献外,也应充分发挥国内优势,努力从浩繁的明清教外典籍如宫中满汉文档案、教外士人诗文别集、笔记小说、地方志书等文献中

筛选相关资料，虽然这些工作是非常艰巨的，但若要进一步探讨明清天主教在华传播情况，则这项工作是有必要进行的。

在翻译工作方面，我国学者近年来曾在译介外国学者研究成果上取得了很大进展；^[50]但也应看到，目前所译仍不到国外学者相关著述的1/3。^[51]此外，在西文原始文献的翻译上，尽管清史所等机构曾组织翻译了卫匡国《鞑靼战纪》、白晋《康熙帝传》等，但这类工作仍须深入开展。例如目前国内尚无李明《中国现状新志》、杜赫德《中华帝国全志》、钱德明《北京传教士关于中国历史、科学、艺术风俗习惯录》等耶稣会士的早期汉学著作中文译本，因此，国内学者除了加强相关语种的学习外，似也应组织专家对这部分著作适当给予汉译出版，这样，对学术界研究明清时期传教士与中学西渐将有很大帮助。^[52]

2. 进一步扩大研究视角、拓展研究深度

近年来，国内学者在研究课题上比以往有所突破，但仍应努力拓宽视角。例如，对来华耶稣会士的个案研究，往往集中在利玛窦、汤若望、南怀仁、卫匡国等少数几个人物，而对奉教士大夫研究也多集中在徐光启、李之藻、王徵等，至于其他来华耶稣会士与奉教士大夫则少有触及。因此，似应把研究面放宽。同时，以个案研究作为宏观概括的前提，尝试对来华传教士对中西社会产生的影响做全面的评估也是必要的。

此外，近年来，我国学者在研究来华耶稣会士与明清之际中西文化交流关系方面大多偏重于探讨耶稣会士传入西方科技文化知识对中国的影响，而对传教士在向西方译介中国传统文明方面的研究则明显不足。因此，我国学者今后似也应在传教士与西方汉学的缘起与发展方面增加研究。

至于19世纪前来华耶稣会士在中国政权与葡萄牙、荷兰、法国、英国、俄国等交往中所起的外交作用，我国学者也鲜有论文

探讨，这也是一个完全有待进一步开拓的课题。

明清之际来华传教士除了耶稣会士外，尚有多明我会、方济各会、奥斯定会等其他修会会士，而我国学者除了在论及中西礼仪之争等方面略有涉及外，对这些修会在华活动目前尚乏专文讨论。^[53]因此，我国学者今后似也应加强在这方面的研究，这样，才能更好地把握来华传教士活动的全貌。

近年来，国内学者还忽略了对构成奉教者主体的下层教民的研究。这部分人职业芜杂，奉教原因各异，但他们中相当一部分人在信仰天主教上的虔诚程度令人吃惊，甚至在被拘禁时，公开表示“愿受刑而死，不背天主而生”。对于这种现象，似也应给予研究。认真考察天主教与明清下层社会之间的关系，将有助于比较完整地理解天主教在明清发生的社会效应。此外，教民与家族关系、教民与中国秘密社会、传教中的性别区分等等，都是值得进一步探讨的课题。

诚如一些学者所言，我国学界在此领域的研究论文，仍有相当部分“停留在低浅层次和通俗介绍的范围内”，因此，我国学者今后似应在拓展研究深度方面多下功夫。

3. 加强国内各学科的学术协作，积极参与国际学术交流与对话。

明末清初天主教在华活动的研究，涉及到许多专门的知识领域。例如，来华传教士的传教活动往往与传播科技文化交织在一起，如果研究者不具有一定程度上的宗教学与自然科学等方面的知识，就很难对特定的某些传教士在华活动做出综合评价，也就妨碍了将研究工作引向深入。因此，研究此领域的历史工作者除了必须了解宗教与科学文化发展史外，也应加强与国内宗教学和科学史领域乃至文化史领域研究者之间的相互协作。

同时，国内学者也应努力吸收国外学者的研究成果，积极参

与国际间在此领域的学术交流活动,以掌握最新研究动态信息。这也是十分必要的。

总之,明清之际天主教在华传播史的研究,尽管起步较早,但对国内学者来说,还有许多问题尚待进一步开垦研究;而从事这一领域的研究,无疑对促进当代中外文化交流具有一定意义。因此,相信此领域的研究在今后会随着国内外学术界的努力更加深入化。

[作者附记:本文撰写过程中,美国加州大学柏克莱分校的博士研究生梅欧金(Eugenio Menegon)提出了不少宝贵意见并惠寄资料,在此一并致谢!]

注释:

- [1] 本文仅限于讨论大陆学者的研究成果,港、澳、台等地区学者的研究情况,请参阅黄一农《明末清初天主教传华史研究的回顾和展望》一文,载《新史学》(台)七卷一期,1996年3月。笔者撰写本文时,从中多有参考。此外,本文对明末清初天主教传华史的起讫时间,暂定于1552—1773年,亦即起自沙勿略(Francois Xavier, 1506—1552年)于嘉靖三十一年登陆广东上川岛,终于1773年(乾隆三十七年)耶稣会解散。
- [2] 此文陈氏1917年5月完成,出单行本,题为《元也里可温考》。同年8月,增订再版,并登载于《东方杂志》卷3、4、5号(1918年3、4、5月)。1934年将题目改为《元也里可温教考》,见《陈垣学术论文集》(一),中华书局,1980年6月。
- [3] 朱师辙:《民元以来天主教史论丛序》,载叶德录辑《民元以来天主教史论丛》,北平辅大图书馆出版。
- [4] [6] [8] [12] 均见上智编译馆《研究中国天主教史迹之教外学人》,载《上智编译馆馆刊》1946年1卷。
- [5] 前文见《史学杂志》(1—3),1929年,后文见《东方杂志》27—

- 1, 1930年。
- [7] 费氏《Notices bilgraphiques et bibilgraphiques sur les Jesuites de l' ancienne Mission de chine, 1552—1773》, Shanghai, 1932, 1934。
- [9] 是文载于《国学季刊》第五卷2期, 1936年; 陈氏另撰有《十八世纪欧洲之中国园林》, 载《岭南学报》1931年2卷1期, 《明末天主教徒和他们的信仰》, 载《新北辰》1935年1卷2期, 《西洋汉学与中国文明》, 载《独立评论》198号, 1936年4月26日等。
- [10] 均见《禹贡》5卷3、4合期, 1936年; 1卷7期, 1934年。
- [11] 前文见于《燕京学报专刊》七号, 1934年, 后文载《成都: 经世季刊》(1—4), 1941年; 此外, 张氏解放前著述尚有《明清西洋之物理与制作》, 载《成都: 经世季刊》(2—1), 1941年, 《明清间中西思想之冲突与影响》, 载《学思》(1—1), 1942年, 《明清间佛耶之争辩》, 载《学思》(1—2), 1942年等。
- [13] 《禹贡》5卷3、4合期, 1936年4月11日; 又见《洪业论学集》, 中华书局, 1981年3月。
- [14] 方氏后移居台湾, 主要著作有《中西交通史》(五册), 1955年, 《李之藻研究》, 1966年, 《中国天主教史人物传》(三册), 1967—1973年, 编成《方豪六十自定稿》、《方豪六十至六十四自选特定稿》等。
- [15] 如徐氏另撰有《明末清初灌输西学之伟人》, 上海土山湾印书馆, 1938年, 《雍乾嘉道之天主教》, 载《圣教杂志》1937年7月26卷7期, 《中国传教史——自鸦片战争至今日》, 载《圣教杂志》1937年9月26卷9期, 《吴渔山之皈依天主教》, 载《圣教杂志》1937年8月26卷8期等论文。
- [16] 主要专著请参见表一。
- [17] 如见《新建设》, 1958年9月号, 1960年3月号。
- [18] 如1973年王立人译约瑟夫·塞比斯(Joseph Sebes)著《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》(The Jesuits and the Sino—Russional treaty of Norchinsk (1689)——the Diary of Thomas Pereira, S. J.)。

- [19] 见侯外庐《中国思想通史》(四), 人民出版社, 1960年。
- [20] 见黄一农《明末清初天主教传华史研究的回顾和展望》。
- [21] 例如, 1986年与1988年, 比利时鲁汶大学先后举办柏应理(Philippe Couplet, 1623—1692年)、南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688年)国际学术讨论会, 1992年德国举办了汤若望(J. A. Schall von Bell, 1592—1666年)国际学术讨论会, 1994年意大利举办了艾儒略(Giulio Aleni S. J, 1582—1649年)国际学术研讨会, 1992年在美国举办了“中国礼仪之争”国际学术讨论会, 我国学者多有与会。此外, 法国从1974年起, 以每三年一次的间隔在尚蒂伊市(Chantilly)召开国际汉学讨论会, 我国学者也有参加。
- [22] 该研讨会部分论文后收入朱维铮主编《基督教与近代文化》一书, 上海人民出版社, 1994年12月。
- [23] 见《Sino—Western Cultural Relations Journal》XVI—1994。
- [24] 请参见表二、表三。
- [25] 我国学界未曾编过专门目录, 较完整的可阅王维江、廖梅《基督教文化研究中文论著索引》(1949—1993年), 惟该索引不区分旧教。此外, 相关部分还可见《八十年来史学书目》(1900—1980年), 《中国近八十年明史论著目录》等, 笔者以以上书目索引为基础, 参以《全国报刊资料索引》等加以整理成一份目录。
- [26] 持这种观点的文章主要有: 陈申如、朱正谊《试论明末清初耶稣会士的历史作用》, 载《中国史研究》1980年2期, 冯雍《近代欧洲汉学家的先驱马尔蒂尼》, 载《历史研究》1980年6期, 林金水《利玛窦在中国的活动与影响》, 载《历史研究》1983年1期等。
- [27] 持这种观点的文章主要有: 张维华、孙西《十六世纪耶稣会士在华传教政策的演变》, 载《文史哲》1985年1期, 许淑明《关于顺康雍乾时期的耶稣会士的评价问题》, 载《中国研究动态》1985年10期, 于贵信《关于基督教在中国传播的几个问题》, 载《史学集刊》1988年12期, 刘建《十六世纪天主教对华传教政策的

- 演变》，载《世界宗教研究》1986年1期等。
- [28] 见史静寰《谈明清之际入华耶稣会士的学术传教》，载《内蒙古师大学报》1983年3期，钟伟礼《基督教与中西文化交流》，载《复旦学报》1987年1期。
- [29] 见臧荣《明清之际来华耶稣会士的评价》，载《北方论丛》1981年4期，郑克晟《关于明清之际耶稣会士来华的几个问题》，载《南开史学》1981年2期，徐明德《明清之际来华耶稣会士对中西文化交流的贡献》，载《杭州大学学报》1986年4期；持此类观点的文章还有王炯华《利玛窦与西学东渐》，载《江汉论坛》1988年6期，饶良伦《明末清初的西学东渐》，载《求是学刊》1988年1期，曹增友《法国在华传教士科技活动事略及其影响》，载《北京社会科学》1991年1期，宝成关《略论西学对晚明自然科学的影响》，载《社会科学探索》1994年2期等。
- [30] 见何桂春《关于明清耶稣会士在华活动评价的几个问题》，载《学术月刊》1992年11期，康志杰《也谈〈关于明清耶稣会士在华活动评价的几个问题〉》，载《学术月刊》1993年10期，许明龙《试评18世纪末以前来华的欧洲耶稣会士》，载《世界历史》1993年4期等文。
- [31] 笔者初步估计，在1978年以来我国学者发表的300多篇相关论文中，以人物为研究主题的达190多篇，占1/3强。
- [32] 汤若望、卫匡国的研究概况可参见顾卫民《中国的汤若望介绍与研究的回顾》（1799—1992年），载朱维铮《基督教与近代文化》，《本世纪中国学者对马尔蒂尼（卫匡国）的介绍与研究》，载《社会科学》1994年9期等。
- [33] 关于艾儒略研究主要论文有：林金水《艾儒略与明末福州社会》，载《海交史研究》1992年2期，《艾儒略与福建士大夫的交游——东西方文化的接触与对话，兼论天学与儒学的相容与排斥》，载朱维铮《基督教与近代文化》，《艾儒略与福建士大夫交游表》，载《中外关系史论丛》（1993年），陈村富《评艾儒略的传教活动》，载陈村富主编《宗教文化》（一），林金水、吴怀民《艾儒略在华传

- 教活动的结束——记艾民在闽北》，载陈村富《宗教文化》（一），林金水《试论艾儒略传播基督教的策略与方法》，载《世界宗教研究》1995年1期等；关于金尼阁的研究论文主要有：计翔翔《金尼阁与中西文化交流》，载《杭州大学学报》1994年3期，《明末来华天主教士金尼阁事迹考》，载《世界历史》1995年1期等。
- [34] 见南炳文等《明史研究备览》，天津教育出版社，1988年。
- [35] 此类文章还有：陈东林《雍正驱逐传教士与清前期中西交往的中落》，载《北京师范大学学报》1985年1期，林铁钩《汤若望与顺治帝》，载《清史研究通讯》1985年1期，杨启樵《雍正帝与郎世宁》，载《清史国际学术讨论会论文集》，辽宁人民出版社，1990年，胡志远《晚明政权与传教士》，载《历史大观园》1991年1期，朱静《康熙与其身边的法国耶稣会士》，载《复旦学报》1994年3期等。
- [36] 此类文章还有吴孟雪《利玛窦在南昌的文化活动及影响》，载《江西社会科学》1992年10期，林金水《利玛窦与福建士大夫》，载《文史知识》等等。
- [37] 台湾清华大学历史所黄一农教授在此方面研究颇多，如见其著《择日之争与康熙历狱》，载《清华学报》新21：2（1991年），《清初天主教与回教天文学家之间的争斗》，载《九州学刊》5：3（1993年），《吴明炫与吴明烜——清初与西法相抗争的一对回回天文家兄弟》，载《大陆杂志》84：4（1992年），《杨先生家世与生平考》，载《国立编译馆馆刊》19：2（1990年），《从〈始信录序〉析究杨先生的性格》，载《Sino-western Cultural Relations Journal》XVI—1994年等。
- [38] 该文英文篇名为《Chinese Scholars in the 17th—18th Centuries and the controversy over Chinese and western Rituals》，载《Social Science in China》96' summer, pp. 94—108。
- [39] 此类文章尚有李天纲《徐光启与明代天主教》，载《史林》1988年2期，陈雪花《浅谈利玛窦“合儒”》，载《浙江学刊》1991年4期，阮炜《明末清初儒耶之争的历史脉络》，载《深圳大学学报》（人文），1994年1期等。

- [40] 见马雍、林金水、徐明德等对利玛窦、卫匡国研究前揭文。
- [41] 前文见《文史》29辑（1988年），后文见《朱子学刊》1994年1辑、1995年1辑，黄山书社，1994年12月版、1995年12月版。
- [42] 此类文章有：陈祖维《欧洲机械钟的传入和中国近代钟表业的发展》，载《中国科技史料》1984年1期，江晓原《开普勒天体引力思想在中国》，载《自然科学史研究》1987年2期，李兆华《简论西学源于中法说》，载《自然辩证法通讯》1985年6期，李迪《关于徐光启制造望远镜问题》，载《自然科学史研究》1987年4期，郭承芳《明末一部重要的火器专著——西法神机》，载《自然科学史研究》1987年3期，杜石然《历史上的中药在国外》，载《自然科学史研究》1990年1期等。
- [43] [44] 均见朱维铮前揭书。
- [45] 参见注 [33]。
- [46] 见黄一农前揭文。
- [47] 见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》。
- [48] 关于此批藏书现状，杜鼎革博士（Adrian Dudink）曾于1995年至台北新庄辅仁大学做过调查，其结果可参见：Adrian Dudink《The Zikawei collection in the Jesuit theologate library at Fujen university (Taiwan): Background and draft catalogue》，载《Sino-western Cultural Relations Journal》XV ■ 1996, pp. 1-40。
- [49] 其中梵蒂冈教廷图书馆文献，曾由伯希和Paul Pelliot在1922年整理出一目录，1995年由日本方面修订，重编出版，可参见《Inventaire Sommaire des Manuscrits et Imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticane》，A posthumous work by P. Pelliot, Revised and edited by TAKATA Tokio。
- [50] 参见表三。
- [51] 见黄一农前揭文，第155—158页，黄先生从徐理和（Erik Zürcher）等编的《Bibliography of the Jesuit Mission in China》（ca. 1580--ca. 1680）中摘出重要的西文专著与论文集有52篇。
- [52] 笔者很高兴得知《耶稣会士书简集》将由郑德弟教授等人翻译出

版。

- [53] 国外学者研究多明我会在华传播史的有：Gonzalez, Jose Maria, O. P. *Historia de las misiones dominicanas de china*, Madrid: Imprenta Juan Bravo, 1964, 5 Volumes; 此外，美国柏克莱大学的 Eugenio Menegon 也正以多明我会在明清福建活动为博士论文研究选题。

5

基督教在中国本色化之必要性与可行性

——从中国教会历史发展观点检讨之^[1]

林治平* 著

基督教传入中国已有为期不算短的时日,^[1]但似乎未真正地普遍深入中国文化或国人心中,原因何在?众说纷纭。笔者认为若从“本色化”的观点加以探讨,或许可寻到一些解释的理由。本文特从中国教会历史发展的过程,分别就下列几部分加以探讨,藉以说明基督教本色化在中国之必要性与可行性。

一、本色化或关连化、情境化之意义

本色化(indigenization)原意为“土生土长”。当两种不同的文化有所接触时,外来文化与本土文化相互激荡,直至此一外来文化逐渐演变,终于落地生根成为本土文化,此过程可称为“本土化过程”。^[2]若以基督教来论,便引发了一些争论:基督教究竟是不是文化?基督教等同于文化吗?^[3]当然,从宗教的观点言,基督教是超越文化的。^[4]然而从人类文化现象来看,基督教若想在

* 林治平,台湾中原大学教授,文学、教育和社会学院负责人之一,1998年4月中旬第三次来杭大访问和讲学,4月14日上午,16日晚与本“中心”座谈。征得他本人同意,在此转载他在本土神学国际研讨会上的报告。

抽象的理念信仰之外落实成为我们的生活，它势必是一种文化，必然在文化的范围之内。我们甚至可说，连宗教中的抽象信仰理念部分都无法超越文化之外，这些抽象信仰理念必然会注入实际生活方式、文化架构之内。^[5]同样的，基督教是由西方传教士传至中国之宗教，因此必然带着西方文化之本色，当其与中国本土习俗文化接触之际，会产生一些文化上的困难，乃属当然。^[6]

“本色化”乃外来文化与本土文化接触后所产生的文化变迁的过程。说得更明白一点，本色化乃是两种不同的文化，当甲文化传至乙文化中时，甲文化在乙文化中找到落脚点与生根点的过程或现象。甲文化如何在乙文化中找到落脚点与生根点，且甲文化之某些符号意义如何为乙文化所接受，同时在乙文化中生根发展，甚至于开花结果，其整体之过程及其中所遭遇之问题，我们皆可称之为“本色化过程”。

基于上述本色化之讨论，我们可说，基督教在中国本色化之意义乃指基督教思想在中国文化社会系统中寻找落脚生根开花结果之过程。披上西方文化外衣的基督教思想，如想顺利在中国文化社会系统中传播，就必须进入中国文化系统中与中国文化社会结合或在中国文化中找到相关的脉络系统，生根发展。换言之，基督教必须用中国人所了解的符号系统传播，否则中国人就不可能知道基督教在传播些什么。但是西方传教士在此却有些顾忌，很怕用中国的符号来传播的结果，可能最后连基督教本身也不见了。如果本色化的结果是使得基督教失去它应有的特色，那么他们还有什么可传的呢？这似乎是一个两难的困惑：一方面是若不本色化，中国人势难了解基督教，基督教也不可能在中国生根发展；一方面是担心本色化的结果使基督教完全化为中国文化的一部分，而失去其真义。所以，基督教在中国本色化，就是基督教进入中国或为中国人所接受的过程。一个是从基督教的进入（西方将基

基督教传入中国),一个是中国人接受基督教相对应;换句话说,从西方人的角度来观察,西方人必须了解中国人之文化社会符号系统,找到彼此交会的立足点,把基督教传入中国;同理,从中国人的角度观察之,若中国人对基督教所传进来的文化社会符号系统完全不了解,他也必然无法接受基督教的信仰理论、符号仪式。其实中国人、西方人,甚至各民族、各地区皆有其自己的本色化问题,基督教传入西方后,亦是经过本色化的过程,这是我们谈基督教本色化问题时不能不注意的一件事。

但“本色化”一辞,容易引发一些情绪上的作用,好像一谈本色化便是要将基督教的本质放弃,变成中国文化的一部分。从基督教神学或护教学来看,会有点紧张。本色化的结果是否会失去基督教一些原来的东西,失掉基督教的本色,一想到这些问题,很容易引发一连串情绪作用。本色化问题实际上是文化学上一个很大的问题。文化学者林顿(R. Linton)曾对文化上的本土运动深入剖析,^[7]复经华莱士(A. Wallace)的扩大补足,李亦园的分类整合,为我们提供了清晰的本土运动的类型,使我们更易了解外来文化与本土文化接触时所产生的许多反应模型。^[8]

基督教在中国本色化最高潮的时期,差不多在本世纪20年代左右,正值第一次世界大战后,也是民族主义最高涨的时期。^[9]所以基督教在中国本色化的问题,无论从赞成或反对者两方面考察,难免包含了许多情绪上的色彩。反对者力斥本色化将使基督教失却信仰立场,向世俗偶像低头屈服;^[10]赞成者亦不免在民族主义精神高涨之际,攘臂附和,失却信仰立场^[11]。这种情形使得基督教在中国本色化的过程充满艰辛而前途坎坷。

为解决上述疑虑,近代宣教学上出现了“关连化”、“情境化”(contextualization)这一名词。^[12]contextual乃从context演变出来的,据韦氏大辞典解释,其本意为内容、目录或上下文意

相接，或有助于了解某一事物全貌之周围环境或事实，^[13]可译为“关连化”、“情境化”或“脉络系统”、“脉络化”。^[14]基督教要在中国本位文化中生根发展，必须在中国文化中找到其脉络系统，要知道某一基督教所习用之符号传达到中国后，同一符号在中国的符号系统中是什么意思？若将意思搞错成另一意义，必然产生严重后果。^[15]须注意者，有时虽用同一符号传达出去，但在对方的符号系统中，该符号的上下文或其脉络系统中却是另一种截然不同的意义，如此亦可能造成困扰误传。^[16]因此，除非在对方的系统中找到其关连性、脉络性，才可真正地把某一思想意念、信仰内涵传达正确。故基督教于接触中国本位文化时，须在中国文化中找到其脉络系统，以便达到其传播目的。此一过程可称“关连化”、“情境化”或“脉络化”过程。

至于神学、护教学，其目的乃在保护宗教绝对纯正与其原味不变。但从宣教学的立场言之，传道者为了考虑如何把自己的信仰传达给对方，必须运用关连化的原则，考虑对方能懂得的部分、最有兴趣的部分以及最有关系的部分，于是便有可能为切合所需而只取摘福音信仰的部分。从神学、护教学角度言，就会担心此行动是否简化了福音的整体性，导致信仰不纯正、不全备？此又可产生一些争议。所以今日的福音传播者虽逐渐采取关连化、情境化、脉络化以代替本色化、本土化，但其疑虑争执，仍然不可避免。^[17]

二、基督教在西方本色化、关连化、情境化的例证

基督教于西方事实上亦经过一本色化、关连化、情境化的过程。基督教起源于中东巴勒斯坦，与犹太教关系密切。公元1世纪开始向外传布，特别是君士坦丁以后，开始为罗马帝国接受，逐

渐传至西方，成为西方文化的根源之一。^[18]所谓西方文化三大根源即：希伯来文化、希腊文化与罗马文化的结合整统，三者互为影响。从纯粹历史或文化观点看，我们必须承认希伯来文化受到相当程度希腊文化与罗马文化的影响。像神学方面，可从圣经中明显看出，如约翰福音、路加福音、保罗书信等，就很清楚地受到希腊文化的影响，或者说这些部分中的圣经是作者受了希腊文化的影响，或为了向希腊人传扬福音而有意无意希腊本色化的结果。^[19]当然，罗马文化对基督教的影响亦不容忽视，特别是在宗教组织、圣品系统方面。^[20]我们知道，任何一种宗教，至少包括两方面：一方面为教义部分，另一方面则为组织部分。显然的，罗马文化就宗教组织方面对基督教特别是天主教方面影响非常大。这些教义组织由公元1世纪起逐渐发展，至3、4世纪而成形，使原属东方犹太教传统的基督宗教，终于在原有的传统中蜕变演化，形成了今日的西方模式的基督教。^[21]

基督教本出于东方巴勒斯坦，传至西方后，经过约1000多年的时间，使得许多基督教抽象的神学观念与信仰理念终于落实为一套西方的生活方式与符号系统，成为可供实践的具体宗教，顺利地完成了它本土化的任务。^[22]这一套完备整合的符号系统，也就是西方的文化架构，是可以传达可以学习的，是西方人生活中不可或缺的一部分，也是他们人人都承认的一部分，再也不会觉得那一部分是外来的文化。2000年来西方基督教的发展从教义组织、仪式符号到重大节期都受到当地文化的影响，^[23]逐渐的希伯来式的犹太基督教的理念与希腊、罗马以及以后西方的历史文化，变成完整之整合，且进一步的，几乎完全分不清究竟哪部分为基督教？哪部分为希腊文化？哪部分为罗马文化？哪部分为西方文化？如此的发展，最后会发现基督教理念很自然地完全融和并穿上西方文化社会的符号系统，经过紧密的整合，而与西方文化分

不清了。

如前所述,我们可由西方教会史的发展过程中找到许多例证:如关于神学思想的发展、教会组织的演变、各种节期习俗的发展等,皆一再表现出西方基督教世界理念,与西方文化习惯、符号系统合一不分。结果于此文化系统中长大的人,便产生整个的混同,当其在坚持某些文化符号时,会觉得同时是在坚持某些信仰理念,而觉得此理念等于此符号,若没有实行此符号就等于未实行此理念。于此情况下,久而久之,原具有东方浓厚色彩的基督教理念(圣经中的旧约即具有相当浓厚的东方色彩,整个基督教的感情是很具东方色彩的),^[24]却变成必须依赖西方文化社会符号系统方能表达实践。基督教因很早便传至西方,未在东方发展,直至180多年前才由西方传至中国。^[25]基本上言,这个时候的基督教,它已完全在西方本土化,成为西方文化的根源。如此经过西方本色化或关连化后的基督教,由西方传教士传入中国,自然的会将整套的理念传过来而不会刻意区分何者为基督教的原型,何者为西方文化的渗入,事实上它也不容易觉察区分。活在一种文化中,很难将文化的内涵划分得很清楚,除非经过非常专业的过程,故这些传教士或教会机构传给中国的基督教自然的是西方本色化后的基督教。但对中国人而言,便发生了问题:究竟西方传入中国的是基督教信仰还是西方文化?而中国人要接受的是基督教的信仰还是连西方文化亦一并要接受?难道中国人必须接受的是已西化的基督教?这便是中国人一直认为基督教是洋教而加以拒绝的主因。^[26]历代反教运动中,很清楚可以感觉到,甚至到今日,仍有许多人认为基督教乃是一外来宗教,并非中国所固有的。^[27]此牵涉到“根”的问题,人类似乎有一种寻求根源的本能,尤其是70年代后期以来,这一现象特别明显。在一些人学或人类文化学者的心目中,这种现象是很神秘的。从基督教的立场我们

也忍不住要问：上帝为何造这些各不相同的种族、文化？如果上帝爱世人的话，也为何会允许发展一种拒绝神真理的文化呢？所以如何消除种族文化的偏见，从每一种不同的文化中找到神普遍的启示与预备，并进而发展关连化、本色化的福音工作，的确是今日宣教者应尽之努力。从西方教会史的发展过程观之，教会在西方已完成了其本色化的过程，如今西方本色化后的基督教，再由西方传教士传入我国，是否也应援历史的先例，让中国基督教也有一次本色化的机会，因而像基督教在西方一样，使“基督教”在中国可生根发展，成为真正的中国基督教。

三、基督教在中国本色化的努力及其所遭遇的问题

基督教在中国本色化的历史可从唐朝景教时期算起，约从公元 6 世纪时期至现在，已有 1300 余年。唐朝景教传入中国以后，努力本色化，因其面对的是中国文化鼎盛的唐朝时期，在中国强势文化的压力下，景教不得不拼命努力全心本色化，但是结果却是失败。^[28]论者认为其失败的原因为过分注重本色化，甚至完全佛教化，而失去其原来应该具有的景教色彩。^[29]故唐朝景教虽曾于中国盛行一时，所谓“法流十道，寺满百城”，^[30]但随着唐武宗禁佛教便一并地遭到禁教的命运，卒至烟消云散，忽焉消失，只能退守中亚一带。^[31]其后至元朝随蒙古人再度传入中国，但也仅在蒙古人的范围内。此时天主教教士孟德高维诺等亦将天主教传入，但景教与天主教于当时影响皆不长远，完全不能在汉人或汉文化中生根发展，因此待蒙古人退出亦暂告中断。^[32]至明朝约 17 世纪时期，耶稣会士利玛窦等人进入中国以后，天主教终于能成功地传入中国，尤其利玛窦，可算是开创传教新局面的非常伟大的传教士。从本色化的角度来看利玛窦，可发现他是利用本色化

传教成功的范例。^[33]简言之，早期耶稣会士如利玛窦等，一方面尽力了解中国传统习俗，另一方面也熟悉中国一些经书，很会向中国社会的精英分子——官绅阶级传福音，如徐光启、李之藻等均是。^[34]及至以后的有关教难问题发生争论之时，徐光启等挺身为教会辩护，因彼等均为中国高级知识分子，社会地位崇高，雄辩滔滔，切入问题深处要害，直至今日读之仍可感受其影响力。^[35]当时出版的“天主实义”等书，皆为本色化过程中非常重要的文献，可看出利玛窦是确立本色化或通过本色化向中国传福音极成功的例证。然而利玛窦等人的努力，一旦碰到了中国文化社会中的根本价值——最明显的是祭祖祀天尊孔等礼仪之争时，仍不免惨遭挫败，在本色化的道路上，留下数百年争论不休、无法解决的困难。^[36]

19世纪初，由新教第一位传教士马礼逊将基督教传入中国。就整个人类历史言之，19世纪时期为西方文化到达高潮时期，此时期正值西方文艺复兴之后，理性主义、工业革命及最新的政治改革全部完成之时，故西方传教士于当时是挟其文化、政治、军事的优势力量来到中国，有意无意之间便以高姿态进入，而对中国本色文化的体认自然远不及从前进入中国的西方传教士。大体言之，19世纪以前，西方人是挺佩服中国文化的，如元时马可·波罗，明时的天主教士等。但19世纪却因西方文化正值高潮，符号系统完整周严，西方人的文化自信心十分坚强，于是以西方的社会文化符号来看中国的文化社会符号，仓促之间西方人很难了解中国，甚至误会鄙视在所难免，认为中国落后、愚顽、贫穷、丑陋者均不在少数。^[37]在这种情形下，基督教在中国传播自然不会太关心中国文化脉络的问题，大多数的传教士只是主观地、强烈地表达他们的信仰理念，用他们自身的符号系统来表达，把他们自认为好的对的，以一种救世者的姿态，强加在中国人的身上，务

求拯救可怜的中国人；他们当中也有部分人士认为中国文化社会的符号系统是邪恶的异教，魔鬼的网罗，^[38]如此双方差距日远，饱受屈辱的中国人，在连遭挫败之后，便倾尽全力抗拒基督教的传人，认为基督教只是洋教，将大不利于中国。^[39]再加上当时的政治环境，西方人用武力强迫中国人于不平等条约中订下传教条款，^[40]于是，1860年后，当西方人正喜于传教运动得以蓬勃发展于中国时，反教思潮及反教活动亦普遍展开；一连串的教案，更加凸现了中西冲突的复杂性。^[41]而这一连串的教案，以义和团所造成的庚子教案为最高潮。^[42]从文化学的角度检讨之，义和团教案也可以说是中国文化社会面对外来强大压力所引发的一种巫术式的排外的本土化运动。^[43]庚子教乱时，义和团高举扶清灭洋的口号，许多传道士、教民皆被杀，自此以后教会才痛定思痛，深切反省教士与教民为何被排斥于中国之外，开始痛切感受到中国本色化的重要而朝此方面努力。^[44]至20世纪20、30年代，民族主义风起云涌，五四运动后至1922年，爆发了由知识分子推动的反基督教运动，更加促使中国教会人士反省反思基督教在中国本色化的意义及其重要性，基督教于中国本色化的呼声此起彼落，各种尝试的努力也纷纷出现，^[45]至1925年左右达最高潮。可惜当时主张本色化的人多半从另一极端——中国文化，甚至主张佛化基督教着眼，未能取得主流福音派的认同，而被斥之为异端新派。^[46]其后本色化派所主张的自立、自养、自传又被利用而成立三自爱国运动委员会。^[47]基督教在中国本色化之路，迄今仍然困难重重，兹就下述六项略加说明：

1. 译经问题

如何将圣经翻译成中文，可说是基督教在中国本色化所遭遇到的第一大问题。而此问题之努力，于唐朝景教时期便已开始。景教所采取的方法是从中国的文化中大量借取现存字眼翻译，包括

借用许多佛教用语。^[48]这些佛教化的景教经典，无法传达景教所要传达的真意，因中国人读到的是景教所借用的佛教的符号所表达出的意念，而非景教真正的理念，于是空有一大堆佛教化的景教符号，却未能了解景教真正的涵义。景教在表面上虽“法流十道，寺满百城”，却完全无法扎根生长，所以景教译经的本色化只可说是外表符号的本色化，因此不能产生长远的功效。

及至天主教传入中国之后，天主教教士虽亦会尝试译经，但皆未将全本圣经译出。^[49]至1807年基督教第一位传教士马礼逊(Robert Morrison)到中国后，便开始着手翻译圣经。而马礼逊在中国翻译圣经的同时，另一传教士马舒曼(Joshua Marshman)在印度亦同时展开译经工作。两人在翻译时均会考虑使用何种文体？是用通俗的白话文？抑或使用典雅的古体文？此亦造成困扰。^[50]加上许多名词，如God、Holly、Sprit、Gost等该如何处理？更令翻译工作愈加困难。^[51]由于考虑到本色化问题，清朝时期就有许多不同版本的圣经翻译，最后“合和本”圣经被公认为最好、最適切、且流传最广远的版本。^[52]“合和本”圣经较偏向于用北方或北平话，且配合整个国语化、白话文过程。事实上“合和本”圣经比中国之白话文运动流行还早。^[53]于是在这个大环境下，“合和本”圣经遂为中国各教会所普遍接受。

在整个翻译圣经的过程中，是有很多争议的。正确的翻译工作牵涉符号的转换，如要将甲文字系统中的意义传达给对方，就必须用乙方所懂的符号来传达。可是如何避免乙文字系统中的人员用乙文字系统中的符号意义去解释甲文字系统所传达的符号意义，也是个重要的问题，因此在中文圣经的翻译过程中，会有意避免邀请精通中文儒道佛的学者参加。^[54]直至今日，圣经中的一些辞汇仍然各有坚持，如“受浸”或“受洗”、“上帝”或“神”等，^[55]皆成为辩论的主题。对传教士而言，如何正确地将“GOD”的观

念传达给中国人，必须找到最好、最清楚且最合乎此一理念的中国文化脉络。如“上帝”于中国思想脉络中的意义为何？“神”于中国思想脉络中的涵义为何？又“天”于中国思想脉络中的意义为何？这些辞汇在中文中的脉络意义是否与基督教所讲“GOD”的思想完全吻合？同时文字语言是一直在进行变迁，因此不同的新译本圣经便不断出现。^[56]如何将圣经活生生地用更浅显明白的方式让中国人更容易明白，一直是译经工作中的主题，怎样的译本才算是忠于原意？逐字对译？或只要“意义相符、效果相等”就算对了？^[57]如果我们所重视的是意义的翻译而不是字义的翻译，那么译经时首应考虑的是关连本色化的问题了，否则字义虽已传达，意义却仍模糊、甚至误传，必会产生许多困惑。故现今许多新译本的努力方向，是如何使用今日的语言，来表达圣经的意义，这也是一种本色化、关连化的努力。

译经问题的本色化关顾乃是希望在现今的文化脉络中找到一些圣经思想的接触点；译经工作的本色化并非是将基督教改变来满足现在的需要，而是在现代文化社会结构符号脉络中，努力将基督教成功地宣扬出去，并进而将圣经中所坚持的观念、信息影响文化社会层面的变动。因此，今后的圣经的版本必然会走向多元化的发展，针对不同的社会阶层、不同的文化需要而有不同的译本。

事实上历代译经的努力，可说就是一种关连化、本色化的努力，如何让圣经在中国文化思想中发生作用，是基督教在中国本色化的第一步；换言之，我们期望有一天圣经的中文译本不仅是基督教的圣经，也是中国思想家的思想宝库，使圣经的影响力一方面因为它浅显易了解可以深入到广大的群众内即小传统中，另一方面则能吸引中国文化社会中深思的少数人也就是中国大传统所喜爱。当圣经能在这两种传统中发生影响的时候，中国基督教

本色化的前景才能显露曙光。

2. 文字出版问题

文字出版是影响本色化的重要因素，因此谈到基督教在中国本色化的问题，不能不提基督教在中国的文字出版工作。从中国教会的角度检讨之，在中国从事基督教文字工作的前辈先锋，几乎全是西方传教士，而与西方传教士配合的中国人，水准皆不太高，多半是西人的仆役跟班出身。^[58]故过去中国教会的出版品多为西方作品的中译，甚至直至今日，教会的出版品仍以翻译为主。^[59]他们固然热心从事文字工作，但西方人的感觉与文化心理与中国人不同，故不管他们如何努力，也只不过把他们认为最好的介绍给中国，可惜却忽略了中国人所最需要的，无法碰到中国人真正的问题，徒有隔靴搔痒之叹，不能击中中国文化社会的痛处，产生真正的生命影响力。等到 20 世纪初年，受过良好训练的中国留学生大批回国，他们提起笔来，写作不辍，立刻夺走了 19 世纪末基督教在中国文字工作昙花一现的光彩。^[60]可惜基督教在中国文字工作上本色化的反应实在太慢，经过五四运动、非基运动等狂风巨浪侵扰之后，中国基督教文字工作者，除了张亦镜的《真光》杂志之外，几乎完全交了白卷，^[61]以至于今日谈论民国以后的现代文化，基督教可说一点影响也没有，这是值得基督教界深自反省的。这种现象直到 60 年代以后，广学会（今之基督教文艺出版社）才将其工作移交到中国人手中（首任中国社长为黄永熙博士，总编辑为许牧世教授）。^[62]直至 70 年代以后，中国教会从事文字工作的人才渐由中国人主持。^[63]文字工作亦就是文化工作，若要文字进入到中国的文化脉络中，只有中国人才更能感受到中国文化的痛处，否则永远无法于中国文化生根。这一条本色化之路，仍有待更多教会的觉醒、更多人才的投入。

3. 传教方法问题

传教方法也是基督教在中国本色化问题中极为重要的一环。中古世纪因为整个欧洲业已天主教化，天主教的符号系统已完全本色化为欧洲人士所接受，所以传教者只需举起权杖或高举十字架，就可使对方俯服，达到传教的目的。但 16 世纪宗教改革运动以后新起的耶稣会，因受改教运动的冲击，思想远较其他天主教派为开放；又因其特重远方宣教，对异文化的关心亦远甚其他专在西方的天主教各会派^[64]。因这些老的天主教各会派长年接触者均系同质的本地文化，而未有机会接触异文化，故亦从未感受到对异文化认同的重要性。对这些老会派而言，认为只要一举起十字架，就会邀得对方的崇敬，因为这些符号在西方社会早已建立其权威感。而耶稣会士多从事远方宣教的异文化工作，他们远渡重洋跑到中国，会发现他们虽举起十字架却毫无效果，因中国人根本不知十字架代表什么。若必须说服中国人对十字架佩服，就必须用中国人的符号来讲。因此，耶稣会这批最早开辟东方传教历史的人，他们非得重视本地文化不可。大致言之，耶稣会传教士都相当重视本色化问题，从事天主教在中国本色化的工作。^[65]

但是跟着耶稣会来到中国的天主教其他会派的传教士就不同了，如方济会、道明会等，根据他们在欧洲多年的传教经验，十分排斥耶稣会在中国本色化的宣教方法。如前所述，耶稣会是一个新的会派，并无一些必须遵循的传统，于是他们在东方便可一切从头开始去摸索。简言之，耶稣会主张进入中国文化，较重视本色化，尊重中国祭祖、祀天、尊孔等各种社会文化；而其他会派却无法接受，终于爆发了礼仪之争，导致皇帝下令禁教，^[66]甚至在中国传教立有汗马功劳的耶稣会也被教皇下令解散。^[67]本色化之争，达至历史高潮。

及至 19 世纪初，基督教再度进入中国，正值西方文化达于最

高潮，西方传教士不由自主便带着些许优越感进入中国。大体言之，他们对中国的社会情境或文化状况都不会怀抱太高的敬意，甚至更有不少传教士对中国文化社会鄙夷不屑。清中叶以后在中国的传教者，其传教方法略有两派：一派以李提摩太（Timothy Richard）等人为主，主张与中国文化结合，认同中国社会习俗；一派以戴德生（Hudson Taylor）为主，主张直接宣讲，决不稍加变通。^[68]前者主张“孔夫子加基督”，采取的是融和会通的态度；后者主张“孔夫子或基督”，采取的是势不两立的态度。前者认为若要中国人接受信仰，必须先从改变中国人“世俗头脑”的思想方法着手，若中国人头脑所思考的与基督教的前提冲突违背，那么信仰一定无法传入，故得先预备他们的头脑，然后才有可能传福音，这种传教方法即今日的“福音预工”，是一种比较注重本色化、关连性较高的传教方法；后者主张将福音与社会两者完全分隔，认为我们传福音就可以，不必管中国人的文化社会，直接宣讲福音的讯息与内容，而不管什么本色化或关连化与否的问题，只要我们主观地认为已宣讲了所有福音的内容就好了，至于对方是否能接受领悟，化为他们生命内层深处的一部分，这一派的传教士似乎并不在意。

很不幸的是这两种原应彼此互补的传教方法却在历史的发展上被划分为二：一属新派；一属福音基要真理派，彼此对立，互不相融。^[69]事实上此两派主张皆各有其论证，但在中国传教史中，遗憾的是主张与中国文化有更多关连脉络化，比较倾向本色化论点的传教方法，不为中国正统或福音派所接受，两者各走极端，彼此攻击。结果李提摩太派就愈来愈走社会福音，发展到最后有些人根本离开福音本质，只讲社会文化关切；另一派就纯走所谓福音化的道路，结果是完全与社会脱节，把自己锁在教会的尖塔之内，失去了在世界中作光作盐的功用。基督教于中国整个

传播过程中，此两派传教士在理念与实际做法上无法协调，就传福音方法看，无论如何是一个相当大的损失。不过70年代以后，上述现象已有所改善，教会亦开始有更多社会与文化的关切，且有一些与教会平行的福音机构(Para-Church Organization)开始在做一些本色化、关连化的工作，如香港的突破，台湾的宇宙光、校园、工业福音、基层福音与客家布道工作等机构。1974年福音派各教会于瑞士洛桑召开的第一届世界福音会议中，也在其宣言中强调社会关切的必需。^[70]其实耶稣在传福音时就很重视传福音的环境、背景；使徒保罗更是如此，他主张“像什么样的人，就做什么样的人，无论如何，总要救些人”，^[71]又说“要用百般智慧、各样方法来传福音”，^[72]基本上了解对方、用对方的方法来讲我们的话，用对方的符号系统来讲我们的理念，从对方的脉络介绍我们的信仰，此皆可作为传教方法再思的方向。

4. 符号系统与宗教仪式问题

符号系统与宗教仪式虽属文化宗教的表层现象，但任何文化理念或宗教信条的落实施行都必须依赖符号系统及宗教仪式。由于符号系统的不同，基督教视之为圣洁崇高的各宗各派的宗教仪式、庆典节令，往往在中国文化的脉络系统中被视为大逆不道、不能接受。^[73]这是因为文化脉络符号系统不同，中国人会用自己的脉络符号去解释西方很多的符号仪式。如受洗(浸)，是基督教认为最神圣的礼仪，但在中国人眼中特别是眼见妇女进行受浸也由男性牧师施行浸礼，中国人只有用无耻邪淫来咒骂了；^[74]又如基督教领圣餐，是一种非常神圣、纪念耶稣流血舍身的礼仪，但中国人眼见牧师念念有辞，分饼分杯，于是一口咬定那是符咒而无法接受。^[75]如此许多问题皆是因为西方传教士在将基督教传入中国的过程中，并未考虑中国人的一些文化习俗的禁忌而引发许多不必要的误会争议。这些争议对西方传教士而言，或许有时会

觉得中国人的反应很可笑，甚至很愚蠢，但对中国文化 5000 年传统而言，对这些外来的文化——特别是从符号方面去观察解释时，当然会发生猜疑顾忌，觉得不可思议而无法接受。反之，许多中国文化社会中的文化习俗、符号系统在西方人士的眼中，也变成异端邪淫、偶像崇拜的异教。例如中国的跪拜，是一种很普遍的社会礼仪，尤其是向皇帝下跪，更是天经地义的；而在西方外交使节看来，却认为是一种极大的侮辱，坚决不肯接受。^[76]在中国教会史中，因符号解释的差异而引发的争执又多又大，由符号系统解释歧异所产生的问题，却不能从本色化、情境化或关连化的角度去了解对方的符号系统、文化习俗，是中国教会史上许多中外争端产生的原因。

综上所述，可知符号的意义既非固定、一成不变，从符号到意义，中间还须经一解释过程。^[77]所以从本色化的角度，我们可以先借用一文化中的符号，假以时日，或可产生符号的取代，而演变成一新的意义，使其完全丧失原本的意义。罗马帝国的时期，最成功的例子是将太阳神的纪念日转变为纪念耶稣诞生的日子，此乃最明显符号取代的例子。^[78]符号取代是本色化的结果，可惜在中国教会史中，宣教者很少采用符号取代的方法，从本色化的符号入手，而逐渐取代其意义，完成传播福音，生根发展的使命。

5. 祭祖祀天尊孔问题

祭祖祀天尊孔是中国文化最深层或最重要的文化素质：从文化学上分析，它是整个中国社会结构文化安定整合的基本要素，^[79]所谓牵一发而动全身，外来文化习俗、宗教礼仪，如果碰到这些问题，一有冲突就很麻烦。依据汤恩比的文化放射定律，一外来文化光线的穿透力与此光线的重要性成反比，换言之，越重要的文化光线在穿越异文化体时，所受到的拒绝排斥就越厉害。反过来我们也可以这么说，越是重要的文化质素愈不容易被外来的

文化光线所穿透，马上会反弹出去。^[80]西方文化传至中国，若非牵涉到中国最深层的一面，或许还可以接受，但一旦碰到最重要的部分，如祭祖祀天尊孔等就必然遭到强烈反弹，形成严重争执。利玛窦来中国之时，谈到天文、地理、科技，甚至大部分的教义皆可为中国人接受，但一碰到中国人的祭祖祀天尊孔的仪式时，便立刻遭到中国人的强烈反弹，起而拒斥。刹那之间，中国人忽然从对天主教非常友善的态度，一变而立刻绝断，严禁传教。^[81]故谈到基督教在中国本色化问题，祭祖祀天尊孔无疑是引起争论困扰最多的问题。中国的祭祖祀天尊孔究竟是一社会礼仪、善良风俗或者是一宗教迷信、偶像崇拜？一直是争执的焦点。^[82]又因为它牵涉到传教士及中国文化两方面最深层的内涵，所以在本色化的过程中，问题也特别严重。尽管 20 世纪以后，中国官方一再宣布祭祖祀天尊孔是一社会礼仪，并不表示宗教意义，但教会却一口咬定它是一种宗教的偶像崇拜，以致引起执政者的不满。^[83]这种问题直至 50 年代的台湾，仍为是否应向国旗及国父遗像敬礼而引发激烈冲突。^[84]凡此种种，迄今仍为本色化宣教问题上的难题，其中是非曲折，仍有待努力做进一步的改善。

6. 神学信仰问题

西方思想较偏重于抽象的理念及哲学的思考，但中国人却很实际而具体，重直觉现世，不尚玄想。^[85]用抽象的、偏向哲理思考的神学与较重实际现世的中国人交谈，中国人是不太能理解的。例如罪的观念中国人马上想到的是一件件具体可见的罪，如杀人、放火、奸淫、抢劫、偷盗等道德上的犯行；圣经所谈的却是比较抽象的“罪性”、“射不中的”、“亏缺上帝的荣耀”等^[86]。又如神学中非常重要的“三位一体”，虽然圣经中从未出现这四个字，但却已发展为神学系统中最重要信仰。^[87]可是我相信，甚至包括信了很久的基督徒在内，真正懂得何谓“三位一体”的人必定很

少。此外，今日的神学、护教学也是由西方教会史历代演变逐渐形成的。^[88]从西方教会的记载我们可以发现，当基督教传入西方之后，马上面临各种政治、社会、文化思想的冲击，教会为了维护信仰立场，不得不召开大会讨论研商。^[89]在面对各种实际困扰、信仰疑难、思想冲击的围攻下，为了解决这些争议而发展了神学与护教学。所以从这个角度讨论，神学或护教学是基督教传至西方以后与西方文化进行本色化的结果。在教会历史中，历次的护教会议多是针对基督教与当地文化发生冲突无法解决而召开的。由教会人士反复讨论激烈争辩，会后发表信仰宣言以求解决各项信仰上的争议问题，逐渐构成西方基督教的传统。但是西方人士在接受基督教的信仰历程中所遭遇的各项问题，并不一定是中国人的问题，所以直接将西方之神学信仰原封不动地搬至中国，当然会有你痛我不痛，我痒你不痒的问题产生。因此，中国的神学应该从中国的文化社会历史中去找寻资料；中国的护教学应该从中国教会史中，特别从中国人的反教思想及反教行动中去寻求面对解决之道。换言之，中国的神学或护教学应该像西方的神学护教学一样，必须经过一个本色化的过程，才能在中国生根，解决中国人的问题，把基督教在中国的文化社会中普遍传开。可惜直到今日，中国的教会仍然没有自己的神学与护教学，30年代前后本色化神学讨论期间，我们仍然无法找到一位既“中国”又“神学”的人才，更不幸的是当时许多所谓本色化神学的讨论，既不能为中国人所接受，更不能为中国教会所接受，而斥之为新派异端邪说，全力加以批判。^[90]今年（1988年）6月16日中国基督教协进会副主席沈以藩牧师（6月26日在上海沐恩堂被祝圣为主教）在香港发表公开演讲，讲题为“中国教会在神学思考中”，^[91]首先就提出处境化（按即 contextualization）的神学思考问题，他说：“神学思考不能离开我们所处的现实环境。用我们神学上的一

个‘术语’来说，也就是任何的神学思考，它都是一个处境化（contextualization）的思考。我们有时也讲到神学的思想，需要本色化。我们在一个社会、一个民族当中，怎样使得神学思想更加本色化（indigenization）。

无论是处境化或本色化，我觉得这两种有相同的地方，但是也有一些区别之处。如果说，神学本色化是更注重神学思想与我们传统的文化相结合的话，那么觉得处境化的意义比本色化更宽广一些。

处境化，它包括本色化，但除了怎样和我们传统的文化相结合外，处境化更着重我们的神学思考与我们所处的现实环境，以及现实的社会变革的关系。中国的神学思想要吸取民主传统文化的精华，这是很重要的，但是，我们还更应当看到，中国人神学思想还必须要能够回应我们现代中国所处的政治、社会、经济、文化的巨大变革。这也许是我们神学思想要处境化的一个全部的意义。”^[92]

我想沈牧师的这个前提大致上我们都能、也应该接受。但是沈牧师接着以大陆过去三、四十年的发展，提出了九项中国教会神学思想上的问题加以讨论，指出了许多值得今日中国教会工作者在神学上反省思考的问题。可惜这些问题太尖锐了，一些习惯西方神学思考的人，实在不能接受，而指控沈牧师的论证是统战神学。^[93]我个人觉得沈牧师的意见虽有值得讨论的余地，他的神学见解也许与你、我不同，但他提出来的问题却实在重要，值得关心基督教在中国本色化的各界人士思考面对。

神学的本色化是基督教在中国本色化的根本问题，可惜中国教会在这方面几乎交了白卷。今日大多数的中国神学院所教授的神学仍然是西方的系统神学；护教学仍然是柏拉图、亚里士多德、教父时代以及文艺复兴、理性主义冲击下西方教会的应对的记录。

什么时候我们才能有儒道墨法、宋明理学、佛道冲击之下起而应对的中国护教学呢？

四、基督教在中国本色化所引起的论争

本色化运动在中国发展，第一阶段在景教时期，此期思想可说完全佛化，在自体认同的过程中，几乎已消失掉自己。有很多的思想、符号皆从佛教借用，故至唐武宗时期，便跟着禁佛教而连带被禁。此结果带来了两样影响：一是景教本色化失败的经验，留下一有力例证，足资提倡本色化人士参考避免；一是替反对本色化者留下藉口，雄辩滔滔，举证反对基督教在中国本色化之施行。一些认为本色化行不通，反本色化者常引唐朝景教之本色化为例，以支持其论点，影响颇钜。

本色化运动第二阶段从明朝天主教传播开始，耶稣会教士如利玛窦对本色化非常努力，从思想层面至符号层面，中国最基本的文化价值、祭祖祀天尊孔等皆一并接受，同时利玛窦亦尽力争取中国上层知识分子，即所谓大传统中深思的少数人的支持，故此一阶段的本色化可说是非常成功的。^[94]可惜以后的礼仪之争，牵涉到双方文化的根源，反弹特强，互不相让，终于导致隔绝分裂。这些基本的问题，数百年来中国教会一直未曾好好面对，寻求解决，所以基督教一直无法深入中国，生根发展。基督教信徒在人口比例中始终只有 3% 左右，有人提出所谓中国福音化上限说，认为基督教若不能在某些基本文化价值上寻求本色化关连化，而始终停留在洋教的地位上，则中国人接受一个洋教式的基督教人口，不会超过 5%，衡诸各华聚居地点的基督教徒比例，此说似乎颇有道理。^[95]

揆诸历史，所谓本土化的论争有两种型态：一为排他的本土

化运动，乃针对外来文化，为对抗而对抗，一味地坚守自己的文化，此现象于19世纪非常普遍。当时，西方文化挟其强势进入亚、非各洲，亚非文化面临解组崩溃的危机，于是在一些地区遭遇到一些巫术式的当地本土化运动的完全反弹。^[96]一为所谓融合式的本土化运动，乃撷取外来的文化融合本土化重整接受。^[97]可惜就中国而论，情况应属于前者。因19世纪福音传入中国是用一种高压、强制的手段，透过政治、外交、军事及不平等条约的签订迫使国人接受西方人士认为好的东西，自然遭到中国人的反感。^[98]而传教士所接触的多不是上层社会或高级知识分子，影响力有限^[99]。虽然最早的留学生中，其中有不少人为传教士送到国外受教育者，只因为他们不是名门大户的子弟，平日较少受到中国大传统思想理念的束缚，出国后接触到西方文化，变而从洋，往往被中国社会视为异物；更不幸的是，这些透过各种不同教会关系出国的人，其居留西方学习西方文化阶段正值19世纪西方反基督教思想当道时期，于是一些非基督徒留学生回国后竟成为反基督教者，而另一些基督徒留学生则有不少人属于激烈的新派，不为福音正统教会人士所接受。^[100]

“庚子事变”也是一排斥外来文化——特别是基督教文化所产生巫术式排外的运动，对当时的中国是一非常大的刺激。^[101]之后一些中国基督徒或宣教士更进一步思考基督教在中国本色化运动的问题。事实上于1860年英、法联军之后至1900年八国联军之间，一些传教士已关心到中国社会文化与中国人接受基督信仰的问题，并为此展开了激烈的辩论。^[102]等到八国联军之后，传教者更加关心中国文化社会与宣教的关系，本色化运动开始复生。至20世纪初期，从世界潮流言，正值民族主义兴盛时期，各地、各民族之民族主义运动风起云涌，于中国更是如此。^[103]因此主张切合中国几十年民族的忧愤与沈痛，于此大环境下，爆发了二种皆

属本土化运动的现象：一为完全反对基督教，力主回归中国，关心中国政治现状，从民族主义立场反对基督教；^[104]另一为看见基督教被反对得如此强烈，教会乃开始产生自觉，深切反省中国教会是否应更加关心基督教本色化的问题，并进而采取一连串中国教会本色化的尝试。

由中国教会史之角度可知，19世纪末、20世纪初在中国主张本色化的人多半是信仰上的新派人士，但也有一些保守信仰的中国基督徒努力从事中国基督教的本色化，这些由保守信仰人士所推动的中国基督教本色化运动，带着相当程度的教会内的排他色彩，如倪柝声的聚会所，真耶稣会运动，耶稣家庭，王明道的北平基督徒会堂等均有若干排他现象在内。^[105]这些本色化运动，影响力非常大，尤其是对中国地方教会的建立贡献不小。他们主张直接读圣经而不管原来的传统神学、教会观念是什么。^[106]王明道在“作全群的监督”一文中，把他心目中的本色教会应如何根据圣经描绘得十分生动。^[107]这些神学上自立、自传、自养的教会，迄今仍为海外大多数兴盛教会，也就是所谓的“地方教会”（local church）的雏型。今天很多的中国教会皆受到倪柝声、王明道于此方面的影响，^[108]而真耶稣会属灵恩运动，耶稣家庭则完全是一种生活实践，等于回到使徒行传时期，完全建立一耶稣大家庭。^[109]诸如此类运动，对当时教会以迄于今都发生相当程度的影响力，故此部分的本色化努力是值得重视的。

谈到中国大陆的本色化问题，我们也不能不提到大陆的家中教会，也有人称他们为地下教会。1949年之后，逐渐收紧其对教会的控制，许多传道人因而下监，外国传教士被迫离开中国大陆，教堂被没收，神学院关门，尤其是在“文化大革命”期间，教会遭遇到迫害，以致海外人士以为已将教会完全消减。没有想到1978年中国大陆重新开放以后，这些家中教会逐渐从地下显露出

来，据估计，其人数竟达到 5000 万左右，实在是谁也想不到的事。^[110]为什么这些家中的教会在历经迫害之后，竟能如此地快速发展？原因固然很多，但这些家中的教会竟然误打误撞合上了中国社会结构及文化内涵也应是主要原因之一。这些教会点当然是自立、自养、自传的，又以家庭为据点，他们使用的符号如诗歌或聚会模式都是非常本色化、关连化的，他们的经验应是我们学习本色化的最好教材。^[111]

70 年代末期，寻“根”运动发展得非常快速，又因历来对本土化或本色化运动一词争论颇多，所以近代宣教神学家开始放弃此一名词。特别于 1974 年福音派人士于洛桑召开第一次世界福音会议时，曾专题讨论关连化的理论及神学立场，并分小组讨论非洲、亚洲、拉丁美洲、欧洲及英语世界中各不同角度的关连化与圣经原则之关系，^[112]故 70 年代后想要用关连化或脉络化观念，来取代以前的本色化；同时可发现 70 年代后宣教学者开始从人类学、文化学、社会学、心理学、行为科学的角度来研究如何去宣教。其中位于加州的富勒神学院(Fuller Seminary)是一重要中心，该院的老师许多是文化学家、人类学家，^[113]设有宣教学系，研究并推展教会增长的理论与实际。该院也大量邀请第三世界的许多牧师、宣教士至该院研究，接受教会增长的理念，同时该院又召集各地很有经验的传教士，汇聚一处，将各人的经验汇成一超文化、跨越文化经验的交换，经过学术整理，希望变成一套新的宣教原则传递出去。故此现今论教会增长或宣教学方向，倾向于与当地文化有所配合、本色化观念已为大多数人所接受。

虽然基督教在中国本色化过程中会引起许多论争，但此乃必然过程，盼望藉这些论争，能将基督教带入更本色化深入人心的信仰中。

五、基督教在中国本色化之必要性

经过上述的分析探讨，我们可以看出，基督教于中国本色化的确有其必要性。如果我们想要福音于中国长远恒久生根发展，非得考虑基督教在中国“本色化”问题不可。从宣教传播学角度着眼，福音之内涵及性质，必须通过符号系统本色化后，才有可能于本地生根。同样的，若欲福音传遍地极，亦须考虑“本色化”问题。现今我们中国各地教会皆注重差传工作，富勒神学院讲差传学，认为教会第一优先的差传使命就是“异文化布道工作（cross-culture evangelization）”。^[114]一个从事异文化布道工作的宣教士必须具备文化敏感性，了解异文化的各项文化基线（cultural base line）^[115]，以免依据自己的本土文化符号排斥拒绝异文化的文化符号，并进而将基督教的信仰理念透过本土化过程使之在异文化中生根发展。接受福音使之在自己文化社会中生根，到进入异文化，在异文化中传扬福音，使之在异文化中生根发展，本色化问题都是一相当重要的观念。

六、基督教在中国本色化之可行性

从过去中国教会历史发展事实检讨，可以找到基督教在中国本色化之可能性，计有下述几点：

1. 问题的澄清

要把基督教在中国过去的发展，包括天主教约 400 多年，基督教 180 多年的宣教历史，运用行为科学的方法将问题找出，确定过去基督教在中国传播上一些本土化的争论，明白其真相为何？切不可因情绪作用，而把因果倒置，无法真正知道问题之核心。

2. 释经学的运用

如前所述，谈基督教在中国本色化问题，基督教与中国文化均须经还原过程。今日中国教会所接受西方形态的基督教应还原，将其所披西方文化的外衣脱掉，然后找到真正的基督教或本色的基督教。同时对中国文化亦应有一还原过程。所谓还原过程乃是一方面探讨中国（儒家）文化真正的涵义与内容，另一方面了解依据西方文化发展出的基督教特质与精神，经“释经学”（Hermeneutics）分析后，找出其相冲突之交会点，然后加以处理。从此一角度言还须经长期研究分析、对话协商，再经整合过程才能找到真正方向。亦有学者主张，应从其较明显的互通之处谈起，如基督教的爱与中国儒家的仁，可一起谈，因此两者在诠释上是比较容易结合的。

3. 专家的汇集

讨论本色化问题须经神学家、文化学家、社会学家、历史学家、宣教学者从不同的层面，经由超科际行为科学方法去讨论。这些专家同时也必须是有扎实的神学基础、丰富的生命信仰经验及对圣经解释具有相当的素养的人，实际结合在一起进行研究，才能找出目前我们可行的方向。

4. 吸收异文化经验

就基督教方面而言我们也应尽量与教外学者、各界人士接触对话，并须接触异文化，才能真正知道非基督徒最敏感之处为何。经过一些对话沟通，庶几可了解一般中国知识分子或民间百姓对基督教所最关切的问题为何？当这些问题确定出来后，才可针对此而努力达成宣教目的。对非基督徒而言，亦需秉开放的心灵，研读圣经，了解基督教信仰内涵，如此才可以相互沟通，完全本色化。

5. 拓宽神学视野，改进神学教育

面对本色化的需要，今日神学教育或宣教学教育必须重新出发，大胆改革。从过去中国教会史的发展看，中国教会或神学教育很少注意中国的思想、中国的文化或中国的历史、教会史，至目前为止，一般神学教育仍倾向于西方，从自传的角度看，其所受的神学教育背景就已不是纯粹由中国角度来反映问题，故我们看今日神学教育，便应朝此方面努力改善，使神学教育所训练出来的人，真正了解中国文化结构，明确指出中国问题出在哪里，然后神学生于宣教学上才能有所面对，否则所训练出来的人才，也只是从解决西方护教学上的问题着手，接受的是亚里士多德、柏拉图等一些思辨的、哲学的架构，对中国人基本思考方法根本无法结合。且一些对民间社会、尤其是所谓民间信仰的社会无法了解，于传福音时因符号之不通，而无法达到本色化与宣教的目的。今后我们应朝此方向努力，对争议很久的问题，如祭祖、礼仪等，今日的教会应用更勇敢的心态去面对，立刻寻求解决之道，若一直逃避问题，则永远无法解决。除非正视问题，且一些表面似乎是符号仪式的问题，但可能却是第一层阻碍，若不解决，就一直无法再深入传进。因此由以上几个层面看，神学教育视野必须拓宽，神学内涵必须更加本色化，传道人才的本色化素养与训练必须大大加强，惟有如此才可使中国基督教本色化问题得以逐一解决。

6. 大传统小传统齐头并进

中国本色化必须于社会不同层次中进行。由深思的少数人所组成的大传统能指导由不思的多数人所组成的小传统，而小传统亦能提供资料给大传统，因此若只偏重其中之一，必会造成失衡作用。今日对中国基督教本色化的一大挑战是极需要一流的思想家、神学家、学者去面对各种问题，且站在基督教纯正信仰立场，使其与中国文化有脉络会通之处；同样的，也须一些基督徒实践

力行者进到中国基层文化中去，于中国基层文化中透过日常生活的淬砺磨练，及生命热情的流露倾倒，作光作监，发挥其影响力，进而增强基督教于中国之本色化过程。

七、结 论

基督教的基本理论、基要真理与原则是永不改变的，但若要求发光于各民族，便须考虑在各民族之间的生根、融合、建造等问题，将基要真理落实于各民族文化、社会生活中，如此透过本色化、关连化、情境化之过程，基督教才会变成每一个民族的基督教，上帝的救恩才会真正落实生根于各人心中以及文化生活之中。

注释：

[1] 若以唐朝时期阿罗本传入景教为基督教入华之始，迄今已逾 1350 余年；若以天主教传入中国时期计算，元朝时期方济各会教士孟德高维诺（Giovanni da Montecorvino）于 1249 年在北京推展教务，卓有成效，迄今也有 690 余年；若以明朝时利玛窦等人奠立传教不基，从此绵延至今算起，亦有 430 余年；即使以新教（基督教）第一位传教士马理逊于 1807 年入华传教算起，也已有 180 余年，则知基督教入华时日，实不为短。

[2] 本土化过程只问外来文化如何与本土原有文化结合整统终在本土落地生根之过程，而非研究外来文化如何“变”为本土文化。因为不同的文化互相接触、相互激荡之后，往往会形成一种崭新的文化，一方面拥有原来的文化的特质，一方面发展出全新的文化特质；这些不同的文化特质，完美地、自然地、充分整合地结合在一起，成为一个文化丛结（cultural complex），使生活在其间的人完全不自觉地遵之而行，这个过程，我们称之为本土化过程。

[3] 有关基督教与文化的关系，尼布雨在《基督与文化》一书中的讨论

- 最具权威性，他所列举的基督与文化的五种基本模式，几乎为所有讨论这个问题的学者所采用。参 Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, 1986 年 10 月订正四版，第 35—39 页。
- [4] 参尼布雨前引书，基督与文化模式三。
- [5] 参尼布雨前引书，基督与文化模式二。
- [6] 参林治平《理念与符号——一个思考基督教与中国文化社会的模式初探》，载林治平主编《理念与符号——基督教与现代中国论文集》，宇宙光出版社，1988 年，第 117~168 页。
- [7] 参 Ralph Linton, *Nativistic Movements*, *American Anthropologist*, 45: 230—240, 1943 年。中央研究院院士李亦园教授曾对文化的本土化现象加以分析研究，参李亦园《文化与行为》，台湾商务印书馆，1986 年 4 月 9 版，第 119~121 页。
- [8] 参李亦园 Anthony Wallace, *Revitalization Movements — Some Theoretical Considerations for their Comparative Study*, *American Anthropologist*, 58: 264—281, 1956 年。
- [9] 参查时杰《民国基督教史》(二): 讨论宗教时期 (1917~1922)，载台大历史学系学报第 9 期，1982 年 12 月，第 260—262 页；叶仁昌《近代中国的宗教批判——非基运动的再思》，雅歌出版社，1987 年 9 月初版，第 46~52 页；叶嘉识著，李云汉译《宗教与中国民族主义——民初知识分子反教思想的学理基础》，载林治平编《近代中国与基督教论文集》，宇宙光出版社，1985 年 9 月 3 版，第 105—144 页。
- [10] 参章力生《本土神学批判》，香港基道书楼，1984 年。
- [11] 当时力主本色化的学者如吴雷川、赵紫宸、谢扶雅等，其信仰立场均不为福音基要派所接受。
- [12] 据笔者了解，contextualization 一词首先在 1974 年于瑞士洛桑举行之世界福音会议中提出专题讨论后始渐受宣教学者注意，参洛桑会议报告书，Editde by J. D. Douglas, *Let the Earth Hear His Voice*, World Wide Publications, 1975 pp. 1216—1228 Byang H.

Kata, *The Gospel, Cultural Context and Religious Syncretism* 一文。

- [13] 参 Webster Dictionary, p. 220。
- [14] 一般多译为关连化或情境化, 大陆学者译为处境化。
- [15] 参林治平《理念与符号》, 第 122—125 页。
- [16] 参林治平《理念与符号》, 第 120 页。
- [17] 参章力生前引书可知。
- [18] 罗马帝国诸帝, 原系激烈反教者, 依法并为罗马人所信奉“异教”之最高祭师。至君士坦丁时期, 群雄并起, 争夺帝位统治权, 经往返争战, 于公元 324 年君士坦丁终于统一天下, 独揽大权, 基督教从此于罗马帝国内取得合法地位, 甚且得到特别保护支持。至公元 390 年阿多修一世 (Theodosius I) 宣布基督教为罗马国教, 基督教终于成为“罗马人的宗教”, 教会与国家结下了不解之缘。详参沈介山《今日教会的渊源——上古教会史》, 橄欖文教事业基金会, 1986 年, 台北, 第 140—144 页。杜兰《世界文明史》之十, 《基督时代》, 幼狮翻译中心, 1973 年, 台北, 第 311—336 页。
- [19] 约翰福音第一章第一节, 即以“太初有道”开始, 与希腊人的“道”相通。路加福音亦是从放眼天下, 脱离犹太人的圈子着笔。保罗本人除了曾接受犹太教法利赛派严格的训练外, 亦承受了希伯来丰富的文化传统及希腊文化的熏陶, 他的故乡就是一个当时希腊学术文化的重心, 保罗书信即是为了巩固建立生活在希腊罗马文化影响之下的初期教会及信徒。参许牧世《经与译经》, 基督教文艺出版社, 香港, 第 91—107 页; 《保罗书信》, 第 163—168 页“从文化角度看译经”; 杜兰前引书, 第 235 页。
- [20] 参沈介山前引书, 第 351—403 页“教会组织的演变”。
- [21] 同前注。
- [22] 有关基督教在西方文化系统中本色化的过程, 请参方豪番订《基督教文明》, 地球出版社, 1978 初版, 台北, 其中“中世纪的教会与城堡”、“信仰与幻想的世界”、“封建社会的人们”、“文化与学

问”、“罗马式与哥德式”诸章，均有详细论列。

[23] 同前注。

[24] 从“创世记”及“出埃及记”中均可看出。

[25] 自保罗将基督教信仰传入西方后，基督教在东方的发展即告式微。聂斯托里派虽首在中亚一带发展，甚至曾在唐朝、元朝二度进入中国，但均昙花一现，未能生根发展。天主教虽在明时大盛于中国，但亦因乾隆禁教而中断，直至1807年基督教新教传教士马理逊（Robert Morrison）入华宣教始能建立根基，未曾中断，迄今恰好181年。

[26] 参林治平《理念与符号》，第117—149页。

[27] 同前注。

[28] 参罗香林《唐元二代之景教》，中国学社出版，1966年，香港，第21—24页。杨森富《唐元两代基督教兴衰原因之研究》，载林治平编《基督教入华170周年纪念集》，宇宙光出版社，1977年，台北，第31—79页。

[29] 杨森富前引文，第45—48，51—52页。

[30] 见《大秦景教流行中国碑》，宇宙光出版社，1987年，第24—25页。

[31] 参罗香林前引书，第3页。

[32] 参杨森富前引文，第55—68页。

[33] 参陈受颐《明末耶稣会士的儒教观及其反应》，载《明史论丛》之十。包遵彭编《明代宗教》，学生书局，1968年，台北，第67页。

[34] 参陈受颐前引文。

[35] 有关这部分资料可参方豪主编《天主教东传史料》，学生书局。

[36] 参罗光《教廷与中国使节史》，光启出版社。朱谦之《耶稣会对于宋儒理学之反响》，载《明代宗教》，第125页。

[37] 参林治平《理念与符号》，第117—125页。

[38] 同前注。梁家麟《福临中华》，天道书楼，1988年，第92页。

[39] 如蒋梦麟先生在《西潮》一书中即指控基督教是手上拿着圣经，跨

下坐着炮弹前来中国的。

- [40] 有关此问题详参顾长声《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1981年，第47—68页，梁家麟前引书，第48—65页，均有专章论述。
- [41] 参梁家麟前引书，第100—117页；吕宝强《中国官绅反教的原因》，中央研究院近代史研究所，民国74年；张力、刘鉴唐《中国教案史》，四川社会科学院出版社，1987年，均有详细论述。
- [42] 参张力、刘鉴唐前引书，第465—596页，对庚子教案论述甚详。
- [43] 参金耀基《从传统到现代》，时报文化出版企业有限公司，1986年，第159页。
- [44] 参查时杰《170年来的基督教》，载林治平编《基督教入华170年论文集》，第23—24页。
- [45] 参林荣洪《中国本色神学的商榷》；余达心《本色神学初探》载陈济民、冯荫坤合编《初熟之果——圣经与本色神学》，中国研究院，1979年，香港，第156—190页。
- [46] 同注10。
- [47] 有关三自运动详参赵天恩编《中共对基督教的政策》，中国教会研究中心出版，1983年，香港。
- [48] 景教经典大量采用道释用语，参杨森富《唐元两代基督教兴衰原因之研究》，载林治平编《基督教入华170年论文集》，第45—48页。
- [49] 参注29。
- [50] 在马礼逊之际，天主教虽曾从事圣经翻译工作，但只是零星部分而已，虽然如此，马礼逊与米怜等人共同从事全本圣经翻译之时，确会仔细参考天主教士之部分译本。
- [51] 马礼逊在1819年11月25日新旧约圣经全部翻译完成之后，曾向伦敦传教会提出报告，论述圣经译本当以何种文字出现之困扰。参林治平《基督教与中国近代化论集》，商务印书馆，1977年，第71页。

- [52] 参许牧世《经与译经》，书中对译经名词之困难，叙述详尽。
- [53] 详参许牧世前引书，第130—136页“从马礼逊到施约瑟的译经简史”及第137—143页“白话译经的开始，兼论和合译本”二文。
- [54] 圣经和合译本于1906年10月正式宣布完成，比五四新文学运动早了12年多。
- [55] 参许牧世前引书，第160页。
- [56] 时至今日，圣经仍有“浸”字版、“洗”字版、“上帝”版及“神”版之别。
- [57] 近10余年来，各种不同的中文圣经新译本如“现代中文译本”、“中文圣经意译本”等纷纷出现，可见一斑。
- [58] 参许牧世前引书第144—155页“意义相符，效果相等的译经原则”一文。
- [59] 参林治平《基督教与中国近代化论集》，早期宣教士如马礼逊、米怜等人均热衷于文字布道工作，出版书报单张。彼时中外隔绝，传教士所能接触者，类皆贫苦下层人士，早期中国基督徒多为印刷工人或传教士跟班仆役，水准多不甚高，这些人包括蔡高、梁发等人均是。
- [60] 中国早期基督教文字工作一直掌握在西国教士或差会手中，其内容多属翻译或西人口述、国人笔录，难脱西方影响。
- [61] 19世纪末基督教在中国急需现代化的当儿，曾以广学会所出版的书报（如万国公报），扮演极为重要的媒介角色。
- [62] 参林治平《理念与符号》，第134—147页。
- [63] 广学会迁港后历经改组成基督教文艺出版社，一直在西国教士管理之下。至1967年始聘旅美华人黄永熙博士担任社长，并由旅美圣经学者许牧世教授担任总编辑。参基督教文艺出版社庆祝广学会创立一百周年特刊，第26页。
- [64] 1973年分别在香港及台湾出刊的《突破》杂志及《宇宙光》杂志，16年来，完全由中国基督徒经营管理，迄今已发展成突破机构及宇宙光传播中心，积极深入进行各项社会文化事业，影响甚大。

- [65] 耶稣会系罗耀拉所创，旋即差派其副会长沙勿略至中国，试图打开传教之门。其后经范礼安、罗明坚、利玛窦而终于将天主教信仰传入中国。参陈受颐《明末耶稣会士的儒教观及其他》，载包遵彭编《明代宗教》，学生书局，民国57年初版，台北，第75页。
- [66] 参陈受颐前引文；另参朱谦之《耶稣会对于宋儒理学的反响》，载包遵彭前引文，第125—180页。
- [67] 参朱谦之前引文，对于礼仪之争有详细论述；另详参罗光《教廷与中国使节史》一书。
- [68] 参陈健夫《基督教在华早期传播史》，浸信会出版部，1972年，第119页。
- [69] 这两派传教士因为神学观念——尤其是末世观的歧异，平日早已互不相融，至1890年第二届“在华传教士大会”在上海召开时，终于宣告破裂。参林治平《中国教会对于祭祖问题的反应》，载教会更新研究发展中心编《基督徒与敬祖》，1985年，台湾，第68页。
- [70] 见洛桑信约第五条“基督徒的社会责任”及第六条“教会与布道”，其中对“忽略布道和社会关怀”“表示忏悔”，并强调“我们需要突破教会狭窄的藩篱，进入非基督徒的社会”。
- [71] 林前九：20。
- [72] 参提后四：二。
- [73] 参林治平《理念与符号》，第125页。
- [74] 参林治平《理念与符号》，第132—133页。
- [75] 同前注。
- [76] 磕头问题一直是中国外交史上一个重大的问题，在1793年英使马戛雨尼来华案及1816年英使亚美士德来华案中，都曾引发严重交涉，甚至导致使团使命完全失败。
- [77] 参林治平《理念与符号》，第119—125页。
- [78] 有关日神大节期演变为圣经节之经过请参沈介山前引书，页367。
- [79] 参李亦园《民间信仰中的宇宙诠释与心灵慰藉型模》，载林治平主编《现代人心灵的真空及其补偿》，宇宙光出版社，1988年，第16

-17 页。

- [80] 参金耀基《从传统到现代》，时报出版公司，1986年，第142页。
- [81] 此可由康熙、乾隆二帝禁教史实中找到明显佐证。
- [82] 各派论争观点参朱谦之前引文，第127—141页。
- [83] 参罗光前引书。
- [84] 当时台湾省立师范学院（今之师大）发生学生郭××等人因拒绝向国旗及国父遗像鞠躬而被开除之激烈事件。
- [85] 参韦政通《中国文化要义》，水牛出版社。
- [86] 参罗马书五、六、七、八四章及罗马书三章23节。
- [87] 详参沈介山前引书，第259—330页。
- [88] 因此今日中国教会的神学、护教学仍然是从希腊、罗马、中古欧洲神学系统、文艺复兴以后的个人理性论争着手，而鲜少着眼于中国孔孟诸子百家及宋明理学系统对中国传教所产生的困阻。
- [89] 这些为解决传教困阻而召开的会议，如尼西亚会议等，成为形成神学思想及护教系统的重要里程。参谷勒本《教会历史》，道声出版社，1965年，第120—179页。
- [90] 参章力生前引书。
- [91] 参沈以藩《中国教会在神学思考中》，演讲稿全文刊香港“中国与教会”双月刊66期，1988年7、8月号，第17—24页。
- [92] 参沈以藩前引文，第18页。
- [93] “中国与教会”双月刊，67期，第7—8页。
- [94] 利玛窦时期华人高级知识分子皈信天主、极力护教传教者甚众，如徐光启、李之藻等人均是。
- [95] 参林治平《实底与确据》，宇宙光出版社，1987年，第9—10页。
- [96] 参金耀基前引书，第156—161页。
- [97] 同前注。
- [98] 中国大陆的学者对于这方面反应最为强烈，参顾长声《传教士与近代中国》，书中充满了此种论调。
- [99] 参注58。

- [100] 中国近代第一位留学生容闳即由设于澳门的马公学校(纪念马礼逊而设立者)老师带领至美留学,其后容闳亦曾带领大批学童出国留学。及庚款留学办法设立,出国留学日多,亦多贫家子弟。
- [101] 同注 96。
- [102] 例如 1890 年召开的在华宣教士大会即为上述问题展开激辩,甚至两派完全分裂。
- [103] 1925 年五卅惨案以后,民族主义浪潮达至顶点,中国教会本色化的呼声亦因而高唱入云。
- [104] 参叶嘉炽前引文。
- [105] 这些教会至今仍在各地独树一帜,少与外界联系。
- [106] 详参林荣洪《近代华人教会模式的探讨》,载中国神学研究院期刊第 1 期,1986 年,第 14 页。
- [107] 参王明道《五十年来》,香港晨星书屋,1971 年,第 125—142、155—161 页。
- [108] 除了聚会所外,一般的地方教会多数亦皆受到倪、王思想的重大影响。
- [109] 参林荣洪《近代华人教会模式的探讨》,第 19—23 页。
- [110] 大陆地下教会的人数甚难精确估计,说法亦有不同,此据香港中国教会研究中心资料。(编者注:香港此机构的数字不准。)
- [111] 有关大陆地下教会本色化的情形可参中国教会研究中心出版的《中国与教会》双月刊相关报导。
- [112] 参注 12,第 1216—1278 页。
- [113] 富勒宣教学院的教会增长及宣教学系对华人教会的影响甚大,该院的老师如 Ralph Winter,即为人类文化学家出身。
- [114] 异文化布道工作已成为今日差传宣教学说中的显学,参 Let the Earth Hear His Voice pp. 483—525。
- [115] 有关文化基线的理论及中国文化的基线问题,参殷海光《中国文化的展望》,台湾文星书店,第 107—170 页。

6

心理分析与中国宗教

A. Hunter, R. K. Chan 著*

石敏敏 译 章雪富 校

在关于中国宗教的讨论中，有一种社会学观点认为帝国与天国的等级制度之间存在着相似之处。比如，在 1955 年，人类学家 Francis Hsu 就曾写道：“不单单是中国人的精灵世界与人的世界有着相同的结构。假想中的神对人的态度与真实的人对神的态度同样反映了中国历代统治者与被统治者之间的关系。”^[1]

C. K. Yang, Eberhard, Feuchtwang, Dean 以及其他学者都提出并讨论过此类问题。我们现在这篇论文则提供了有关这个问题的一些不同观点，即中国人的社会化及其性格形成的进程是如何反映在他们的宗教中的，在上面提到的这些作者中，似乎只有 Francis Hsu 触及过这个问题。有关中国人个性的心理学理论的发展还停留在初级阶段。林语堂、柏杨以及其他一些作家都提供了一些见解，但他们的工作只是直观的、印象式的，而非科学的，似乎直至 20 世纪 80 年代，系统的研究才首次公之于众。^[2]

我们认为，在中国社会的三方面结构即宗教、社会秩序和个性之间存在着一种反映关系。我们并不是说其中一个方面决定其

* A. Hunter, 现英国列兹大学东亚系主任；陈剑光，英国列兹大学特约研究员。

他的两个方面，而是说，它们（以及其他因素比如遗传学和经济生活）是相互作用的。尽管如此，在中国宗教中，可能存在着某些因素可以根据中国社会化进程的特点得以最好阐释。我们可以对上面引用的 Hsu 的话加以补充：假想的神对人（包括女人）的态度与真实的人对神的态度的关系也就是父母与子女之间的关系的反映。

心理分析与宗教

在进一步讨论之前，我们先简单地回顾一下有关宗教的心理分析评论。^[3]弗洛伊德指出，宗教不过是借助神话和虚幻信仰的方式来缓和严峻的现实世界而已，这从其主要著作《幻觉的未来》的题目就可以看出来。这是人性的普遍弱点，是非理性的，但却主宰着人们的观念和行爲。由于恐惧，人们创造了神，然后又努力去迎合它们。宗教不过是向幼稚的幻想的退缩，对内心安慰的渴望而已，然而它永远不可能成为真正解决人类困境的方式；故而，人们应该更科学、更真实和现实些。宗教信仰和宗教行为的起源大致如下：

在社会化过程中，孩子必须恪守父母强加的禁条，从而避免惩罚，赢得父母喜爱。^[4]而更多的禁条则是社会接纳他的基础。他不能放纵自身的性冲动，不能猛烈地挑衅社会结构，也不能用暴力来解决个人间的争执。相反，他应该严格避免一切与社会规范相悖的思想和行为。然而，这种禁条总是与人的本性相冲突，极易导致过度性欲和敌对行为。当这个（完全社会化了的）人被引诱参与了不正当的性行为或不容许的挑衅行为时，他就会有一种犯罪感，就会产生一种极其不适的不安的心理状况。而犯罪则通常怀有自虐感：一个人在违反内在化了的行爲规范后，如果受到

了惩罚，那么他就会感到“高兴些”。情况严重的时候，本能冲动与心理控制机能之间的冲突会导致病理学症状的出现，比如沮丧、自虐、摆脱不掉的强迫感、歇斯底里，以及神经官能症。

宗教构成了释放心理倾向的领域。上帝，以及他在人间的宗教代理人就是放大的父母和社会。良心作为一个超验的准则影响着奖励与惩罚、犯罪与再接受、欲望与压制的机制。神圣的存在者一般都被冠以父或母之名，只要顺从他（她）或被她（她）接纳就能担保获得快乐。但他或她，也有发怒、惩罚的一面，这一面有时结合在同一存在者之中，有时却属于另一个邪恶的存在者，例如魔鬼或撒旦。

根据这一分析，我们可以看出，宗教能提供一种深刻意义上的治疗和康复，因为它明确承认人有趋“罪”性，比如不正当的性行为。宗教还启示，有时给予惩罚，通常是仪式上的；但又不只如此，它还恰到好处地提供了“罪人”所最渴望的，即一种被长辈原谅和接纳的机制，从而获得从罪恶中解脱出来的深深的释然感。宗教提供的一套精致的规则，比起单个个体的父母所提供的不甚分明的规则来说更加系统化，而且当这套规则被无数的人分享而不只是作为个性或特性时，它还灌输一种深深的社团感，这样看来，宗教能使我们变得乐观，获得释罪感，并且乐意接受对社会的责任。它能提供心理冲突的解决方法，从中获得的释然感甚至使得新皈依者有一种经历“新生”的感受，“新生者”又会满腔热情地将自己新发现的信念惠及他人。在生活周期的关键时刻，在新的责任和问题困惑心灵之际，宗教就显得非常重要。最后，它甚至能够容纳如歇斯底里这样的病理学行为的爆发，而不至于引起严重的社会混乱，它的方法就是把这些行为仪式化；对之进行监督，并把它们控制在特定的时间和空间中。

也许各种心理学学派之间的主要争论仍在于这些好处是否是

“真的”。以弗洛伊德来说，它们不是真的：尽管宗教能暂时释放心理痛苦，但它提供的只是一种虚幻的安抚，并不是对人的问题的真正解决。甚至许多宗教信徒报告的绝对肯定的快乐体验或对神秘的同一性的体验，也不过是重温婴儿的快乐状态而已，是一种退化的想象。但后来的一些作家对这些观点提出了异议，比如，Erich Fromm 就不容辩驳地指出宗教信徒的快乐不只是婴儿期的快乐的重现，而是在经历了独立和个性之后获得的：它是一种成熟的体验。同样，Jung 也认为虽然特定的宗教信仰字面上可能是模糊的，但它们包含着深层的象征性的真理：神话、仪式以及观念，这些都是心理健康的不可或缺的部分。事实上，人类的宗教遗产还是一个防止文化和个性断裂的因素。

关于中国人人格的心理学理论

这一部分内容是有关中国人人格这一问题的近期研究概况，其中，广为人们接受的是 Michael Bond 的《在中国人的面子背后》。^[6]尽管这些研究范围都有局限性，但在中国人的某些典型的心理特点是与西方人相反的这一点上存在共识，而且，它们与早期的研究相一致，比如前面引用过的 Hsu 的研究。

中国婴孩的环境是封闭、温暖、充满爱意而又高度控制的。在五岁以前，中国婴孩都被待以最好的食物、庇护、衣着，享有个人的舒适感，但心智上的激发却不见长，孩子与母亲及家庭其他成员一起吃，一起行，必要时被系在母亲背上出入社交场合。所谓的社交场合就是相当少数的几个近亲的聚会，他们尤其对食物有相当的嗜好。孩子们被包裹得紧紧的，行动不便，也不能好奇地探究身边的事物；孩子们不时被告诫说这个很脏那个危险，对孩子们的控制最主要的还是在身体上加以禁止而不仅仅用语言。

研究认为，与白人孩子相比，中国孩子更寡言少语，更不活泼，也更容易满足。事实上，这可能也反映了遗传上的差别。一个研究表明，甚至在还没有被社会化的新生婴儿中，类似的特点依然存在：白人孩子比中国孩子更易激怒，更具挑战性，更易苦恼，更活泼好动，也更难以安慰。

随着孩子长大，他/她被告诫要注意许多表明身份的标志，诸如年龄、性别、家庭地位，以及头衔。等级制中的家庭成员的特权有着明确的规定，并为全体成员接受，任何对这些既定的秩序的挑战都会即时遭到压制，从而孩子立即明白他/她应默认维护身份的秩序。挑衅是不能容忍的，尤其是对长辈的挑衅；如果长辈有怨言，那么孩子们就会受到极其严厉的约束。还有，与当代西方的规范相比，多数中国家庭对性管束更严，更反对年青人中的性行为。

中国社会是集体主义的，很注意维护等级制度，任何反对社会秩序的观点都是危险的，公开挑衅更是非同寻常。如果某人想进行挑战，那他/她会采取更微妙的方式，采取消极挑衅的策略，比如“忘记”做事，装作很无助，生了大病。同样，性的问题也必须小心开导：在伴侣的选择上，总须征得父母的同意，而父母又总是比伴侣更加重要，即使不是事实上如此，也要表现得如此。

在家庭的庇护下，孩子在感情上感到安全，受到保护，幸福地成长。对许多中国成人来说，最快乐的社会生活也就是宴会、出游，或者与家人团圆。另一方面，外面的世界则被认为是乱糟糟的、冷冰冰的，以及充满威胁的。当然两者之间有一个缓冲地带，即他周围形成的个人的关系网，校友、战友、同事以及同乡关系，这些关系在就业的竞技场上，在获得援助、获得感情支持和友谊方面经常是至关重要的。

这套体系根据一系列严格而被所有成员理解的准则得以施

行，社会成员对这套准则的理解如此之深甚至不必将它们加以形式化，因此，传统乃至现代的中国社会很大程度上是个自我调节的社会，没有很多明文的法律法规却仍能运转自如。另外，众所周知，体系中的权威形象只是相对于低级别的人（父对子，长者对幼者）而言的，所以交往是温情而非正式的，大家都注意身份和权力的差别，但这种差别并不像比如日本那样极端仪式化或形式化。

若要概括一下中国社会和中国人的行为，那么，我们可以说中国人重视交往，重视维护社会秩序而不是个人主义，他们对向权威挑战的人感到紧张，而当他们自己坐上权力位置时，也不能容忍来自下层的反对。他们对家庭成员及其他关系亲密的人很热心很支持，但对陌生人则很冷淡。为避免公开冲突，他们通常会做些妥协，即使有必要反对另一个人，他们也会很迂回地提出，比如通过中间人向他暗示，或通过背后的闲言碎语等，他们希望对手能由此得知，而不必通过公开的不满或挑衅。自始至终他们都必须确保他们在等级制度中的地位是坚固不摧的，权力的炫示对证实和威慑潜在的挑战是必要的。他们讲究勤劳、节俭，成绩归功于他的整个家族而不是个人，失败的耻辱也一样。最后，性必须以社会认可的方式来表示，包括找对象要征得长辈同意等。

宗教与社会秩序

中国的宗教以象征方式表达了对社会秩序的密切关注，因而也包括强化了男性长者的统治地位的机制。只有马克思，以及其他少数几个19世纪思想家认为宗教只是以消极的方式（包括顺从和默认）来表示对权力的关注，而当代人类学家都认为民间宗教可以看作是一种象征，尽管有时显得很神秘，但也促进主导社会

结构的团体之间的相互交往。个体的情况也同样。对生活事件的宗教解释可能显得神秘而消极，但却可能令人满意，让人释然。我们可以把中国宗教传统中的一些具体例子作为进一步研究的范例。

对家族一致性和家族结构的强化这一点在葬礼中可以得到很好说明。^[7]在葬礼中，家族的长幼之序比感情之疏密更重要。如果是儿子死在父母之前，那么长辈们就不参加葬礼，而小辈们则必须参加。葬礼的大部分活动都是严格按照社会规范安排的：甚至哭泣都是经某位参葬者精心安排的，必须在葬礼的特定时间和特定地点才能哭。同样，家中的每个孩子也都各有自己不同的角色，必须在葬礼的特定时间和特定地点才能哭。同样，家中的每个孩子也都各有自己不同的角色，甚至规定了他们可以摸触死者的哪一部分。不同的辈分也用衣服的不同种类和不同颜色来标示。值得注意的是，社会等级对男人的要求比对女人苛刻得多，这一点可以从男性对长幼之序的敏感和热切看出来。整个葬礼与其说是悲哀的私下表露（当然，人们也能真诚而深深地感受到悲哀），不如说是一次社会责任的公开展示，甚至在死亡之事中，中国社会也要平衡社会需要和个人需要，并且通常是偏向于前者。

婚礼也同样充满了象征意义，反映出对一个强大、安全、富裕家庭的渴望。仪式首先祭奉天地菩萨，祭奉祖先以及龙王。前两者显然与家族有关，龙王代表保护，可能因为洪水是浙江大部分地区发生灾情的最大原因（也可能因为龙是居于浙江部分地区的吴越人的早期图腾）。与婚者的喧哗声和人数有着一种不可言传但十分重要的宗教意义，因为幽灵和魔鬼都不能忍受噪音，它们只在寂静空旷的地方活动，正如谚语“人不闹，鬼闹”所说的，仪式上的许多行为事实上都是针对幽灵的，尽管与婚者可能并没注意。毫不奇怪，婚礼总是要大量使用含有多产意义的象征物：橘

子代表子宫和卵子，蛋（同音双关语，即英文 egg，也译为精子）表示孩子，而某种瘦长的东西（如甘蔗，或某种水果）则代表阴茎。如果追溯到更早期的社会，我们还可以看到婚礼中的许多行为也象征诱拐：用一张椅子抢走新娘，妇女们总是很安静，而男人们则善意取笑。所以，婚礼和葬礼都在于强调中国家族的显著特点：与夫妻之间的情爱相比，对男性长辈的尊敬更为重要，男孩的养育极其重要，辈分和性别处于中心地位，社会角色非常明确。类似的结论也可以从其他生活仪式中推导出来。

民间宗教通常被看作是对现存的道德规范和社会结构的认可，使之合法化，甚至神圣化。中国社会的稳定性是建立在家族等级制度之上的，然而，反过来说，等级制度又将成千上万个家族整合成一个广大社会。权力掌握在小部分长者手中，他们又服从于当地的土豪劣绅。同样，历法是对农业生产的连续性的认可，对事物惯常之法的肯定。因此在庙宇中举行的敬拜，以及种种程序和仪式，尽管只是根据日常生活需要而实施的暂时解除痛苦的形式，但也是对社会制度的一种认可。正如人人都须铭记家庭规则一样，团体的成员们也都“知道他们自己的位置”，并显然在庙宇敬拜和公共节日中遵循着这些社会规范。

幽灵与鬼魂附体

这样，至少在某种程度上，民间宗教行使着使现存社会秩序神圣化的功能。传统的中国社会秩序的基础——尊重男性长辈——可见于其他许多方面：对古老圣祠（龛）的敬畏，对祖传饰物、家族仪式的敬畏。就个人来说，中国人的“超我”，或者父母和社会灌输的、融入个人心灵深处的那些价值，比任何一种现代西方的价值观都要强有力得多。根据心理分析理论，性体验和挑

衅行为总是伴随着强烈的犯罪感，这可能表明一种自虐状态或心理病态。但如果压抑过甚，他也会产生同等有力的反击，比如起义。当然，如果这种起义过于铤而走险，那么起义者就会产生强烈的犯罪感。在这种情形下，心理分析说就会指出，中国宗教能提供一系列消解犯罪感的象征物，比如自虐和重新认可的偶像，或者提供可以发泄歇斯底里、沮丧情绪的活动场所。

人们发现很多类似于 20 世纪初温州的下面这个事例的故事：一个已婚女人，在返回家乡的途中，遇到一个学过巫术的流氓。他以前给这女人的家做过苦力，因此他尽管装出很高兴地向她问候，暗地里却对她念了一个咒。回到家才几个小时，她就说感到人像被砍成了两半，上半身很沉重，下半身却很飘浮，两腿软弱无力，她虚脱、昏晕、病恹恹的，胃口也没了，没几天竟然已病人膏肓。被她折腾得精疲力尽的家人最后为她请了另一个巫师，巫师说，女人是受了诅咒了。他们不相信，于是巫师解释说，一个“带状咒 (belf—curse)”被嵌在她的“肾脏里”，使她消化不良。家人仍然不相信，直到女人的婆婆发现她手腕上被一个小肿块匝了一圈，像是皮肤下有一条带子似的，甚至一边臀部有一个更大的肿块，似乎是带子在那儿打了结，他们才不得不信巫师的话。

巫师同意有偿驱妖。他叫家人献祭一只鸡，一头猪，并准备香烛，然后他就举行了仪式：先用松树枝（以其医疗性能闻名）敲打女人，然后用最通常的程序驱魔，即写一个符咒烧了，将灰烬融进水里，让患者喝下。最后他宣称女人必须彻底隔离，休息七天，然后就会痊愈。接下来的一周她成了被遗弃者，因为人们害怕咒的魔力而躲避她，甚至在谈论中也不提及她的名字，也不看她一眼。她在后屋的木堆里紧张地度过一星期，最后她出来了，显然已经痊愈。^[8]

毫无疑问，这种活动中总存在着令人不快的特性，像上面提

到的第一个巫师就是出于报复才施以毒咒的。其他的关于幽灵的情形还有比如袭击一个孤独守夜的受害者，或者附在某一方面特别脆弱的人身上。不管出于什么原因，幽灵为大量从事宗教活动的人提供了重要的收入来源，许多疾病都被归因于妖魔作怪，因此驱妖就成了治病的重要方面。在典型仪式中，一般是这样的：一个和尚或一个巫师登上某家在庭院里搭起的平台，他身着红装，先是一手摇铃，一手挥剑，口里吹着风笛，呼里呼里旋转一阵，发出大量噪音，然后向天、向地、向四方神灵大声祷告，再后就叫嚷恶魔恶魔离开受害者的灵魂。他会一直重复这一过程直到他认为可以宣布那被俘的灵魂已经被释放了，然后他就招呼家属照顾好患者，最后，家人拿出食品以供奉那可能恼怒失去患者的精灵。仪式就此结束。^[9]

这些药方有时连当地人都感到可笑，他们表示相当的怀疑；然而他们一般都服从巫师们的指导。“如果你向某人证明这种迷信的荒唐，他会表示同意；但到时候他仍会如是行事。”^[10]在浙江，这种信神信鬼的风俗依然很盛行。当代研究者陈华文（Chen Huawen）指出：“事实上，生活在温州和黄岩一带的老百姓仍然强烈而普遍地信神信鬼。你随处都可看到向神祈求帮助、要求显灵的人们。他们请来和尚巫师们驱妖，举行遵场仪式，祭奉祖先之灵或儒教圣位等等。”研究者们看到过大量的资料，证实对超自然物的否定之力的惧怕的信仰是浙江的民间文化中一个根深蒂固且普遍存在的因素。^[11]

然而，就我们所知，在中国文化中，关于社会功能与幽灵的起源之间的分析研究微乎其微，各种解释通常也只局限于据说看到的那种幽灵，以及患者的反映。我们说幽灵这一词概括的是中国宗教传统通常所谓的鬼魂。

我们先概述中国民间传统中出现最频繁的幽灵。首先是遇暴

或含怨而死的人的幽灵，典型的例子是自杀或错判后遭受冤屈的人的幽灵。它们是恶毒的，尤其希望他人也遭受与他们同样的命运。比如，若某人淹死在河中，一种解释可能就是他是被某个同样淹死的人的鬼魂拖下去的（由此人们也为不愿参与营救的行为找到了理由：鬼魂也会将试图救人的人一并拖下水），这样的鬼魂会不断加害那些对他们有过不公正待遇的作恶者。还有，对子孙恼怒或不满意的祖先们也具有危险性，这也许因为子孙们在其有生之年没有好好照顾他们，或在他们死后没有提供一定的舒适环境。此外也有这种情形，比如，女人未婚死去，就需要家人为她们安排鬼丈夫；直到家里安排了，她们才停止骚扰。同样，其他家庭的死者会因为感到没受到外人尊重而在遇到他们时伤害他们。能附身于人的恶鬼几乎能从周围的角角落落发射出来，结果，冒犯山神、树神、河神或庙神的人就会发病。更糟糕的是某些恶鬼被犯人或造反者召来，作为反对政府的力量。

鬼附也可能由诅咒引起，翻看浙江 20 世纪 30 年代记载，你会震惊人们的、尤其是农村的生活竟如此笼罩在这些鬼魂的普遍骚扰之中。骚扰导致的后果可以从琐碎的烦恼到家畜的死亡，疾病，家庭争吵，发疯乃至死亡。这无疑导致了不可估量的重大的资源的浪费，引起人们巨大的恐惧和普遍的焦虑。

在中国南方的文化中，如许多世界其他地方的文化一样，鬼魂都被广泛地信以为有，看得见、体验得到，并对人的生活产生巨大影响。在心理分析理论中，鬼魂很可能被当作中国传统中表示罪感的主要方式。根据这种分析理论，“附了鬼”的人是通过困扰情状和捣蛋行为来表述他们所困扰的严重却又模糊不清的问题。

有时乡村生活似乎相对安全些，但也常常充满困难和不确定，难熬枯燥的体力劳动，天灾，疾病或盗匪活动，生活总是处在贫

困的边缘，几乎没有什么保护措施可以防止意外事故。乡下贫困的真正原因是科学投入的缺乏，土地分配的不平等，苛捐杂税的繁多，土豪劣绅的盘剥，政府控制盗匪的无能以及团伙的抢劫掠夺等等。

社会被严酷地控制，大部分农民及城镇穷人没有申诉的政治途径、新闻渠道或论坛座谈（无休止的家族纷争似乎就成了少得可怜的发泄愤怒与烦恼的方式之一；地方历史充满了关于土地、房屋、水路的纷争）。绝大多数农民没有受过教育，无法分析表达这种社会问题；即使能表达，也肯定是带有极大危险性的。鬼魂就会从对社会不满的消极情绪的传递中，从愤怒、痛苦和挫折的发泄中冒出来：它们是为挫折和贫困受过的政治性的安全靶子。也许中国农民有时所采取的过火行为可以在这种压力中找到原因。

我们再来讨论一下另一个话题。西方国家孩子的性泛滥程度之甚才刚刚被人们意识到，所以我们自然无法估量它对心理的长期影响和潜在危害有多大；但是我们知道，确实存在着许多这样的例子，并由此导致了损伤性的且很深的消极后果，导致以后生活中的行为失调，以及严重的心理危害。人们也普遍认为，在极端压制的家庭中——比如在性被严禁的家庭中，家庭成员间几乎没有身体上的接触，青少年的社会生活也被严格控制——会不断发生各种各样的精神病。

传统的中国社会从来没有繁衍出这种与性有关的肉体与精神疾病的基础。理想的，并且在许多情况下现实的家庭生活就是把情感能量与物质资源都直接服务于夫家的父母，然后服务于孩子们，尤其是男孩们的幸福，丈夫与妻子之间的关系应该升华在这些承担之中，这有大量的例子证明。一个例子就是避免在公众场合表示夫妻情爱。中国传统文化中很少公开讨论性的问题，性被看作是一种下流的行为，是男人们逛妓院才做的事情。由于狭窄

的生活空间，孩子们都睡在一个房间，并且由于缺乏对异性的尊重，所以可由此合理地推断他们的性虐待行为肯定具有普遍性，暴行——殴打及更糟的事——也都有资料能够充分证明。

如果社会生活是苛刻而不公的，那么有些家庭生活也可能是苛刻的，有时甚至是残忍的。以上讨论的社会病态的移情也许就是产生于家庭生活的心理伤害的移情的复制。正如表达社会不满在政治上是不可能的那样，表达家庭生活中的私人伤害也是不可能的：压制机构太强大了。

这样，幽灵和魔鬼就成了失落者的一种发泄方式，通过各种各样神秘的形式发泄他们的憎恨和恐惧。它们绝大部分都被体验为消极的因素和禁忌之物。地方的宗教力量，比如道士，有时似乎能发出一种特殊的道力，提供一定的帮助，但并不能使情况完全好转。学者们经常得知基督教在某些中国农村的吸引力之一就在于，只要信了基督，人们就不会再被鬼魂骚扰。这是又一次对宗教力量的成功利用。从心理学上看，人会从一强烈的内心冲突阶段进入到一个对自己的信念结构做深刻调整的阶段，调整之后就很可能变得更加乐观练达，信心满怀及精力充沛。也许这也是导致近来宗教皈依者对皈依如此狂热的原因之一吧。

与此相关，中国宗教的另一特点就是利用良知的分裂状态。比如，灵魂写字就是一例。在这种情形中，某个人，有时是一组人，进入一种日常意识被悬置起来的轻松状态，然后一个精灵或向导出现了。在灵魂写字团中，写字的那人能拼出字母组成口信，这些都被理解为是来自灵界的。再比如，台湾的真耶稣教堂鼓励人们口若悬河（这是圣灵赐予耶稣门徒的），并伴随无法控制的身体的摆动；而且，参与者都感到整个过程是由一个灵魂代理人引导着的。

社会学家认为，在其他文化中，类似的宗教活动是给失落者

传音的一种方式，这种声音往往是当他们几乎没有通向社会交往媒介的途径时惟一可以支配的声音。在这种组织中，参与者远不像被鬼附身时那样体验沮丧和自虐，这时的附身只是暂时的，是受监督的，被认可的，并且多多少少是自愿的，所以总是被认为是恢复健康乃至获得解脱的经历。

结 论

这篇文章的资料都是暂时性的，意在抛砖引玉。我们认为，在某种程度上，社会化过程以及个性向社会角色转变的过程，可以解释中国人的宗教虔诚的某些特点（反过来说，宗教传统，比如生活仪式，在中国人的人性形成中也起了一定作用）。我们举了一些例子来说明鬼魂的盛行的内在原因根源于家庭，我们相信在分析以下这些现象（它们都已被概括为典型的中国宗教行为）时，把社会化过程和家庭原动力都考虑在内，必然会卓有成效。

尊敬祖先：中国宗教传统的这一核心因素把威望包藏在社会制度中，把对父辈及其他男性长辈的敬重包藏在家庭制度中。

降低法律、规则的重要性：与许多宗教传统相比，中国宗教中的敬神因素虽然可以强烈感受到，但它并没有将敬神编织成高度形式化的规则，不管是明文的还是行为的。家庭关系同样如此。

人与神像的联系：人们倾向于把他们与神祇的关系人格化，这些神祇通常都用家里长辈的名称来指称，比如“祖父”，“伯父”。

社会等级制度：反映在婚礼和葬礼仪式中，即根据社会地位而不是根据情感程度来分配角色。中国小孩从很小时起就被教导要注意社会等级制度。

消极抵抗行为：公开表示挑衅，这无论在家中还是在社会上都是不能容忍的，但宗教典礼和表演则可以包含抗议传统规范的

因素。

歇斯底里症的来龙去脉：宗教氛围能提供一个安全控制的场所，人们可以表演诸多歇斯底里的行为，比如身体摇摆，口若悬河等等，这些都是个人不满（性方面的或社会方面的）的发泄途径。

释罪：宗教提供了有关惩罚幻想的象征性材料，也为恢复和谐提供了象征性材料。特别是，许多中国人，主要是妇女，易于被鬼魂依附，这被认为是具有复仇性和危险性的，通过宗教方式可以驱魔，使得他们重新回复到社会常规中来。

宗教实践的形式：敬拜一般限于个体或家庭。典型的是家庭主妇独自去庙里与神商量。她的同样去敬拜的伙伴们可能也在那里，但她们并不组成一个整体。当然在宗族活动和朝圣时会出现整体。中国家庭总是相对独立的。

弗洛伊德对宗教的取消和评判太简单化了，由民间宗教支配的社团的整个心理空间或精神视域都充满了矛盾：一方面，民间宗教中存在着比较乐观、富有色彩的一面，表示丰收、稳定、庆贺和社团创造力及象征性表达，并沿袭了几个世纪。另一方面，也存在着黑暗、沉闷和压制的一面，带有广泛的恐惧和伤害。民间宗教如个人一样反映着所有这些特点：宗教为个人心灵提供场所、象征主义及文化联系。

在现代化的压力下，以及在与西方世界的接触中，根据一些论者的观点，中国人的性格正在向更加个性化、更加自信、更加独立的方向发展，妇女的地位正在提高，对男性长者的尊敬在下降，性问题变得更加公开化，宗族统治的绝对支配感在削弱，被更个体化的教育和社会生活所代替。这可能就是民间宗教退化的一个心理学因素，也是近来中国人转向新教的因素。在一个强调个人自主，强调私人关系而不是组织凝聚力的社会中，一神论可

能更加适合。但中国宗教中包含有大量的象征符号和支配力量，所以它在现代社会中仍然能为宗教信仰提供源泉。事实上，认为失落者不再需要宗教来为他们提供慰藉、声音、缓解以及希望的人也太过乐观了些。

注释：

- [1] Francis L. K. Hsu, *Americans and Chinese*, London: The Cresset Press, 1955, p. 222.
- [2] For example in Michael Bond, editor, *The Psychology of the Chinese People*, Hong Kong: Oxford University Press, 1986.
- [3] Authors differ on points of interpretation; we briefly summarize the mainstream view.
- [4] We use the male gender for ease of style. However it should be noted that gender bias is an accusation sometimes leveled against psycho-analytical writers.
- [5] A review of some of these theories may be found in the excellent study by Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge University Press, 1987, Chapter Four, *Religion and Psychology*.
- [6] Michael Bond, *Beyond the Chinese Face*, Hong Kong: Oxford University Press, 1991, which includes a useful bibliography.
- [7] These illustrations are taken from reports of fieldwork in a village in Zhejiang province in the 1980s. Of course, rituals would be different in different areas of China. See Lingmu Mannan, editor, *Zhejiang minsu yanjiu (Studies on Folklore in Zhejiang)*, Hangzhou: Zhejiang renmin chubanshe, 1991.
- [8] Fr Cyprian Aroud, *La vie en mission: souvenirs, recits (Memories and stories from mission life)*, Vichy: Maison du Missionnaire, 1936, pp. 187-93.

- [9] Ibid. pp. 196—200.
- [10] Ibid. p. 202.
- [11] E. g. Chen Huawen, *Tongfangjing* (Bridal Chamber Scripture), in *Zhejiang minsu yanjiu*, p. 212. In addition, accounts from Taiwan share many of the same features.

ABSTRACT

This paper presents a detailed survey of the initial introduction of Western culture into Japan through the activities of the Jesuits and the Christian and scientific works of such Late Ming Dynasty Chinese literati as Xu Guangqi, Li Zizhao, etc. Special efforts are made to explore the original Japanese historical records in order to reconstruct the role of the Chinese scholarship in the spread of Western culture in Japan.

The arrival of the Jesuit Francisco Xavier in Japan in 1543 marked the beginning of the introduction of Christianity in Japan. The late 16th. century was for Japan a period of civil war between the powers of the dukes and princes. The warring period provided a favorable situation for the coming Christianity in that quite a number of military generals were Christianized. In 1580, the missionary Alexander Valignao headed a famous conference in Kyushu, at which a practical guideline for missionary work in the local situation was established that provoked a dramatic development of Christianity in Japan. Missionaries claimed to have set up over 200 schools and converted a million Japanese. As was the same situation with the Chinese Late Ming Dynasty, an extensive prohibition was then ordered by the Japanese government on the spread of Christianity. The earliest prohibition was made by Toyotomi Hideyoshi on May 8, 1587. The pro-

hibition was twice reaffirmed in 1612 and 1613. In the following year, deportations of the missionaries were ordered. In 1622, over a hundred Christians were killed by the military government (Shogunate). While the first Chinese anti-Christian event happened in Nanjing in 1616 and the second in Shandong in 1622, the Japanese events were a little earlier. Furthermore, the Japanese events were caused by the government whereas the Chinese events were only started by the conservative official Shen Cui.

The Japanese of over three centuries ago had a good knowledge of the Chinese language but nothing of the Western languages. Large quantities of printed Chinese books and other documents were shipped to Japan and distributed widely. Tian Xu Chu Han, edited and printed by Li Zizhao in 1628, appeared the next year in Japan. The first recorded "book ban" took place in 1630 when "32 books by the European Matteo Ricci were banned." This paper presents an exploration of the "book ban" at four different times and a list of the banned books which includes books of those by Matteo Ricci, Guilio Aleni, de Pantoja, Dias Manuel and the Chinese Christian scholars Xu Guangqi, Lizizhao, Yang Tingyun and others. All these historical records point to the significant role of Chinese works in the introduction of Western culture in Japan.

7

明末西学东渐日本考

——兼论日本江户时代的“禁书制度”

戚印平 著*

元禄八年（1695年）3月16日夜里，长崎会所的大通事（翻译，并兼沟通联络，协调当局与外国人有关事务的使命）林道荣、小通事彭城藤治右卫门打着灯笼急冲冲地赶往来日中国商人居住的会馆“唐人屋敷”，他们刚刚接到长崎奉行^[1]的命令，调查本年度亥十六番南京船携来的《帝京景物略》一书。他们瞒着会馆当日的值班人员和馆内的通事，悄悄地将船头何元亮、管帐陈献可及所有船员从睡梦中唤醒，进行背靠背的秘密调查……。

长崎当局如此大动干戈，仅仅是由于中国船员携来的一本汉文书籍《帝京景物略》中有关于北京天主教堂和利玛窦坟墓的二段简单记述。如此神秘、如临大敌的应对之策，可谓江户时代厉行“禁书制度”的真实写照和幕府严酷思想统治的一个缩影。所以，“禁书制度”已成为日本学者研究日本思想史和西学传播史的一个重要课题，^[2]但是，对于西方文化假道中国、以汉文典籍的形式传往日本的重要事实，中国学者却知之甚少。为此，本文将对日本学者的研究成果做一归纳，并在此基础上，就“禁书制度”的

* 戚印平，杭州大学日本文化研究所成员，杭大外国哲学在职博士生。

性质及某些相关问题提出自己的看法。

一、“禁书制度”的历史背景

关于“禁书制度”的确立的确切时间，目前尚无定论。据日本学者研究，“禁书制度”的确立不会晚于宽永七年（1630年）。曾担任幕府书物奉行一职的近藤正斋在他的《好书故事》卷七十四明确写道：“宽永七（午）年以来，查禁欧罗巴人利玛窦所作三十二种书并邪宗门教化之书。其余书中凡有涉邪宗门传说者并其国风仪者，亦皆不得商卖。”由此可见，“禁书制度”的形成与发展，与江户幕府锁国禁教的基本国策息息相关，是日本封建统治者强化思想统治的重要一环。

我们知道，基督教传入日本始于天文十二年（1543年），这一年的8月25日，著名的耶稣会传教士沙勿略（Xavier, Francisco de, 1506—1552年）抵达日本九州的鹿儿岛，从而拉开了耶稣会东方传教事业的序幕。当时，日本正处在诸侯纷争的战国时代，为了获得对外贸易的机会，交通外人，以增强争霸实力，位于九州、四国的许多大名都对基督教表示欢迎。他们有的允许传教士在其领地中自由传教，有的干脆受洗入教，甚至还有人致信果阿的印度总督和葡萄牙国王，寻求支持和帮助，或是直接派出使节前往罗马，向教皇表示效忠，^[3]就连丰臣秀吉、织田信长等一代枭雄，也曾因为自身利益的需要而对耶稣会表示友好或尊重。日本室町时代末期和江户时代初期，可以说是耶稣会在日传教事业的黄金时期。耶稣会传教士们在日本建造教堂，开办医院，设立了专门培养日籍传教士的神学院和教会学校，印制并散发宣扬基督教教义的宗教书籍。自天正八年（1580年）耶稣会巡察使范礼安（Valignano, Alessandro）在著名的口之津会议上确定了因地制宜的传教

方针之后，耶稣教会在日本传教事业达到了顶峰。在传教士写给教廷的信中，他们声称已在日本建立了 200 多所教会学校，受洗入教的信徒达到 100 万人。^[4]为了邀功教廷，争取更多的财政支持，传教士的这些数字统计或许有些夸张和渲染，但耶稣会确已成为当时日本政坛上的重要力量。

进入江户时代之后，耶稣会传教士们的处境逐步趋于恶化。他们不仅面对佛教徒和儒士们的激烈反对，而且受到丰臣秀吉和德川家康等统治者越来越大的压力。耶稣会传教士失宠的原因很多，但其中一个重要原因，就是他们大力宣传的某些教义，尤其是其中那些带有民主主义色彩的西方文化，与幕府统治者推行的封建意识形态和伦理道德有许多相悖之处，^[5]例如传教士宣扬的一切人都是惟一神上帝的平等子民等宗教概念，就很容易成为深受压迫的贫苦人民推翻封建统治的理论武器和精神力量。宽永十四年（1637 年），日本发生了以基督教信徒为骨干力量的岛原起义。揭竿而起的渔民、农民们公开打出在上帝面前人人平等的旗号，与幕府的军队相对抗，直到第二年才被平定。出于巩固封建统治的需要，江户幕府开始逐步实行锁国和禁教的国策。天正十五年（1587 年）5 月 8 日，丰臣秀吉下令捣毁教堂，驱逐教士，并颁布第一次“禁教令”。其曰：“日本乃神国，传播来自基督教国的邪法断不可行；传教士使各国人民归顺于彼，捣毁神社、寺庙，实乃前代闻所未闻之事。领主们将其土地和权力寄进于教会，天下法律破败不行……”此后，当局对基督教徒的迫害愈演愈烈。庆长十七年（1612 年）和庆长十八年，幕府二次重申禁教令。庆长十九年元月 17 日，开始放逐传教士。同年 9 月 24 日，又将 48 名基督教徒流放海外。元和二年（1616 年）8 月 8 日，幕府在重申禁教令的同时，还规定所有外国来船只能在长崎、平户两港停泊贸易。元和七年（1621 年）7 月 27 日，幕府禁止一切日本人搭船

出国。元和八年（1622年），幕府在长崎杀害教徒百余人，史称“元和大殉教”。宽永七年2月，幕府为了根除基督教对日本的渗透和威胁，甚至制定了远征吕宋基督教教会基地的计划。宽永十年（1633年）2月，幕府禁止滞留外国的日本人回国。同年，又规定荷兰商船的滞日期限为50天，贸易地点也限制在长崎一地。翌年，幕府又在长崎出岛建造了所谓的荷兰商馆，严令所有来日的外国商人居住其中，未经许可不得外出。至此，日本与外部世界的联系近乎于断绝。

江户时代是日本封建社会最为发达的时代，其封建统治亦最为严厉。为了杜绝镰仓和室町时代“下克上”谋逆现象，幕府制定了士农工商的身份等级制度，并颁行“武家诸法度”和“公家诸法度”等一系列武士和贵族的行为规范，其衣食住行的一举一动都有明确规定。作为思想统治的另外一环，江户幕府确定朱子学为官方的正统思想，并在昌平坂设立了幕府的最高学府，任命林家父子为大学头，讲授中国的儒学典籍。在整个江户时代，因触犯禁忌，蒙难文字狱的事件不胜枚举。庆安二年（1649年），《古状摘》一书因将德川家康的书信与其他书信一起出版而遭绝版处分。宽文六年（1666年），著名儒者山鹿素行《圣教要录》一书因其中有批判朱子学的内容而受幽闭的处分。宽文十二年（1672年），宇都宫由的因其《日本人物史》一书触犯幕府禁忌，被逐出京都，书亦被禁。明历三年（1657年），颁布第一次出版统制令，规定凡出版军事书籍或涉及飞神、魔法、奇异、妖怪等妖言惑众者，均属被禁。此后，幕府又在天和二年（1682年）、贞享元年（1684年）、享保五年（1720年）和享保七年，分别颁布有关出版的禁令，幕府又颁布出版条目，作为出版统制的基本法规，规定凡有有伤风化，影射幕藩统治，涉及将军隐私，泄露机密甚至作者、板主不署实名者，均属违禁之书。据明和八年（1771年）由

京都书店行会出版的《禁书目录》记载，除“国禁耶稣书”之外，因违反禁令而遭禁止售卖的书籍有《先代旧事本纪》、《本朝通鉴》等122种，受绝版处分的有《日本人物史》、《礼纲本纪》等51种。^[6]在这种背景下，严格查禁有关基督教的书籍是不难理解的。

除了上述政治原因，制定针对汉文书籍的禁书制度还源于另一个不可忽视的客观原因。众所周知，江户时代不仅是封建统治最为严酷的时代，也是教育事业迅速发展，人们文化水平普遍提高的文治盛世。随着以汉学为主要内容的文化普及，日本对汉文书籍的需要量也随之大为增加，收藏和阅读汉籍成为时尚和需要，不仅将军、大名和许多有权势的人纷纷通过长崎当局向中国商人订购他们所需要的典籍，就连许多好文的市民也千方百计地搜寻来自中国的汉文典籍，京都、江户等地的书肆中，汉文典籍常常供不应求，故中国商人亦尽可能地将中国书籍输往日本，以牟取暴利。据学者们调查，当时输入日本的汉文书籍已成为中日贸易中的重要内容。与严厉的锁国政策恰成鲜明对照的是，江户时代汉文典籍输入种类和数量，是以往任何时代都无法比拟的。另一方面，当时虽有少量的西文著作进入日本，但除了长崎奉行属下的少数“阿兰佗通词”（荷兰文翻译），能够阅读、理解外文的人是很少的。杉田玄白和前野良泽翻译的《解体新书》被称为日本兰学史的里程碑，但耐人寻味的是，这部医书不是被译成日文，而是被译成了大多数文人所惯用的汉文。事实上，汉字已成为江户文人通用的标准文字。在这种情况下，幕府严格检查输入日本的汉籍，以防异端思想渗入日本是极为自然的。

总而言之，幕府实行严厉的禁书制度，是为了防止西方思想以汉文书籍为媒体，假道中国渗入日本，禁书制度与日本江户时代特定的思想和文化背景有着具体而深刻的关系，是研究日本宗

教史和思想史不容忽视的重要问题。

二、“禁书制度”的内容

关于禁书的目录，江户时代的文献中时有散见。据日本学者的研究，较为可信而且相对完整的资料至少有以下几种：

资料一，“禁书目录三十二种”。

这份目录见载于近藤正斋《好书故事》卷七十四，是他在担任幕府书物奉行一职之时，向长崎方面询问有关禁书的情况后，根据向井家的记录整理而成的。其曰：

自宽永七年始，有欧罗巴人利玛窦等人所作三十二种书籍并邪宗门教化之书被禁。此外，凡记有邪宗门之事及其国俗风仪者，亦不得发诸商卖。

《天学初函》，一部。

《崎人》、《十篇》、《西学凡》、《弁学遗牍》、《七克》、《弥撒祭义》、《代疑篇》、《三山论学记》、《教要解略》、《唐景教碑》、《圣记百言》、《天主实义》、《天主续篇》、《二十五言》、《灵言蠹勺》、《况义》、《万物真源》、《涤罪正记》、《涤平仪记》、《表度说》、《测量法义》、《测量法义异同》、《筒平仪说》、《职方外记》、《天问略》、《勾股义》、《几何原本》、《交友论》、《泰西水法》、《浑盖通宪图说》、《圆容较义》、《同文算指》（前编、通编）。

目录抬头处中提到的《天学初函》，为明崇祯元年（1628年）李之藻、徐光启等人所编，共收书19种，52卷，分为“理编”、“器编”二部分，其中理编9种，器编11种，是介绍西方科学和

基督教教义的著名汉籍丛书，上述目录中提到的书籍，多为《天学初函》所收。但是，近藤可能未曾亲见上述禁书，目录中的书名与《天学初函》中的书名多有差谬。例如《畸人》、《十篇》二书，或是将《畸人十篇》一分为二，或后者为《天学初函》中《十慰》一书的误记。又《唐景教碑》，原为《西学凡》一书的附录，而目录将其独立记为一书。再有《涤平仪记》一书，实际上根本就不存在，有人猜测，它可能是《涤罪正规》和《简平仪记》二书合二为一后虚构的书名。所谓“禁书目录三十二种”，可能是将《同文算指》中的“前编”、“通编”算为二书。此说的证据是，《天学初函》一书在明和八年输入日本时，“大意书”仍将《同文算指》的“前编”、“通编”算为二书。〔7〕

从目录前言中“自宽永七年始，有欧罗巴人利玛窦等人所作三十二种书籍并邪宗门教化之书被禁”一句推测，该目录极有可能制作于宽永七年；《天学初函》首次输入日本距该书的初版也只有两年，西学假道中国输往日本的速度之快，令人惊叹。

资料二，《国禁耶稣书》。

这份目录是明和八年由京都书商行会所编写的《禁书目录》中的一部分。关于制作《禁书目录》的目的，其前言有曰：“……凡每年正、五、九月书物屋仲间总会（书店行业总会）之时，无不以始终坚守出版法令为念。然被禁之书甚多，难以一一确记，故作此禁书目录，印刻成一小册。书物屋各自预备，以免犯禁出错……”《禁书目录》中列举的禁书共五部分，其中第一部分即《国禁耶稣书》，记写在目录中的被禁书目如下：

《天学初函》、《几何原本》、《职方外记》、《万物真原》、《弥撒祭义》、《圣记百言》、《唐景教碑附》、《简平仪说》、《西学凡》、《代疑编》、《同文算指》、《十慰》、

《表度说》、《灵言蠹勺》、《浑盖通宪图说》、《涤罪正规》、《畸人十篇》、《天问略》、《天主实义》、《天主实义续编》、《计开》、《泰西水法》、《二十五言》、《测量法义》、《七克》、《辨学遗牍》、《三山论学记》、《圆容较义》、《勾股义》、《交友论》、《教要解略》、《况义》、《涤平仪记》、《奇器图说》、《福建通志》、《寰有诠》、《地纬》、《辟邪集》。

其注还曰：“据另一说，除《表度说》、《福建通志》、《地纬》、《辟邪集》四品，另增《门记图说》和《帝京景物略》，合为三十六部。”

与宽永七年的目录相比，多了《奇器图说》、《福建通志》、《寰有诠》、《地纬》、《辟邪集》、《十慰》六种，如果加上注中所记的《门记图说》和《帝京景物略》，实际增加禁书应为八种。这些新增加的禁书可能是宽永七年至明和八年之间新发现的输入日本的违禁书籍。

该目录所记的某些书目要比宽永七年准确，如《唐景教碑》注了一个“附”字，接近其作为《西学凡》附件的本来面目，《畸人十篇》被记为一书，《天主续篇》被记为全称《天主实义续编》，《涤罪正记》被改成《涤罪正规》，《万物真源》改为《万物真原》；此外，还记下了宽永七年目录中不见的《十慰》一书。但也有一些错误，如《天学初函》原为丛书名称，而这里将其与丛书中二级书目相提并列；最荒谬的是所谓《计开》的书名，据日本学者研究，江户时代的禁书目录多有《计开》或《计闲》之类莫名其妙的书名，但实际上，“计闲”乃“计开”之误，而“计开”意为“合计”，通常列于某些统计数字之前。^[8]它说明这一目录的作者，在制作目录时的主要依据可能还是流传于世间的禁书目录，而非

亲见禁书实物。

在《国禁耶稣书》之后，《禁书目录》还列有被幕府禁止出售的其他书籍，因为与西学东渐主旨不符，这里不再一一列举了。〔9〕

资料三，《御禁书目录》。

该文献现藏长崎图书馆，一册，封面左侧有“三在勤、户川播磨守”的识语。主要内容如下：

《寰用途》，贞享二年十五番船携来，烧毁，船主训斥，船上货物原样载回。

《福建通志》，贞享三年十二番、十五番船携来，烧毁，船上货物原样载回。

《地纬》，贞享三年三十二番船携来，烧毁，船上货物原样载回，禁止船主石长仪再来日本。

《天经或问后集》，贞享四年卯二十一番船携来，部分用墨涂消，退回。

《帝京景物略》，元禄八年亥十六番船携来，烧毁。

《西堂全集》，元禄九年子六十二番船携来，部分撕毁后退返。另元禄十一、十二年携来者，用墨涂消后退回。

《三才发秘》，元禄十二年卯四番船携来，部分用墨涂消后退回。

《愿学集》，元禄十二年卯二十一番船携来，部分用墨涂消后退回。

《西湖志》，元禄十二年卯五十六番船携来，部分用墨涂消后退回。

《禅真逸志》，元禄十三年辰六番船携来，部分用墨

涂消后退回。

《谭友夏合集》，元禄十四年巳八番船携来，部分用墨涂消后退回。

《方程论》，元禄十四年巳十二番船携来，部分用墨涂消后退回。

《名家诗观》，元禄十五年午三十一番船携来，部分用墨涂消后退回。

《檀雪斋集》，元禄十六年未九番船携来，原书退回，禁止交易。

《增定广舆记》，宝永七年寅十六番船携来，部分用墨涂消后退回。

《坚瓠集》，正德二年辰一番船携来，部分用墨涂消后退回。

这份目录是天保十二年（1814年）4月，由长崎书籍检查官向第三次出任长崎奉行一职的户川（播磨守）安清提交的报告，由向井雅次郎、田边启卫门、村冈东吉三郎三人连名签署。值得注意的是，该目录不仅记写了贞享二年之后新增加的禁书种类，而且还注明了定性该书为禁书的理由。其曰：

《天经或问后集》，书中多有与阴阳五行之邪说相关之处；

《西堂全集》，书中外国竹枝词之内，载有欧罗巴之诗纪；

《三才发秘》，书中有引用西洋算法并《浑盖通宪》一书者；

《愿学集》，书中有西洋人赠答诗；

《西湖集》，书中“万寿亭”一节中有涉及邪宗门之事者；

《禅真逸史》，书中有耶稣文字者；

《谭友夏合集》，书中有邪宗门之事。

《方程论》，书中有西洋人之名目并禁书之铭。

《名家诗观》，书有清人吴持统与西洋人赠答诗。

《檀雪斋集》，书中“自鸣钟颂序”中载有西人之事。

《增定广舆集》，书中记有天主堂之事。

《坚瓠集》，书中载有西洋三主并天主、利玛窦等事。

在这些书中，有的并非正面宣扬基督教教义，只是收载中国文士与西方耶稣会传教士之间的诗歌唱和，或是提到某个西洋人名和某本禁书的书名而已。连这类书都被查禁，书籍检查的无微不至和严厉程度可见一斑。

资料四，“禁书目录”。

……

《圆容教义》，《浑盖通宪问记》（原文作“问经”）、《勾股义》、《明量法义》（原文作“明”）、《万物真原》、《筒平仪记》、《涤平仪纪》、《涤罪正记》、《寰有诠》（贞享二乙丑年十五番船，烧毁，明李之藻盥子翻译）、《天经或问后集》（贞享四丁卯年廿一番船，游艺子六著，涂抹）、《福建通志》（贞享三寅年十二番、十五番船，烧毁）、《地纬》（贞享三，烧毁）、《帝京累（原文作“景”）物略》（元禄八乙亥年十六番船）、《谭友夏全集》（同年，共六本二十三卷，第四卷七言律有过“利西泰墓吊之诗”一首，撕）、《西堂全集》（元禄九丙子年六十二番，

涂抹；元禄八年一集二集渡来三集四集)、《西堂全集》(元禄十一年二十八番船，涂抹)、《三才发秘》(元禄十二年，涂抹)、《愿学集》(一部十本八卷，邹元标著，涂抹；元禄十二己卯年廿三番船，涂抹)、《西湖志》(一部志八卷，田汝成辑，元禄十二己卯八本志余十八卷，姚靖增补，涂抹)、《禅真逸史》(俗话小说也，虽有天主事，非耶稣之谓天主，恶其名却之而已。元禄十三庚辰年六番船，六月廿五日返之，以墨涂消)、《方程论》(一部四本四卷，勿庵梅文鼎著，元禄十四辛巳年四十二番船，此算学书也，序及余论存前序中载西学算法之题名及蛮徒之名号，并禁书题号，十一月廿五日以墨涂消)、《西堂全集》(十一月廿四日宝永三丙戌年五十五番船持来，已上三度)、《西湖志全集》(九月廿八日，以墨涂消，宝永四丁亥年四十一番船携来，以上二度)、《增定广舆记》(一部十二本廿四卷，蔡九霞增定，宝永七年十六番船持来九月四日，以墨涂消)、《名家诗观》(清人之诗，十二本十四卷，康熙戊午邓仪选，第六卷有赠大西洋汤若望诗七言律一首，吴统持诗也，元禄十五)、《增补山海经广注》(元禄十五，六本十八本，仁和吴使臣注)、《檀雪斋集》(同年，十二本四十卷)、《坚瓠集》(元禄十六，袖珍，六十八本六十八卷，正德二年共十五集)、《天方至圣实录年谱》(一部二套十本，右天保十二辛丑年子一番船持渡，同四月九日于圣堂烧毁)。

该“禁书目录”夹杂在《唐通事会所目录》之中，后单独收录于《大日本近代史料》一书，与资料二、三相同，书目中亦附有对携来禁书者的处罚方案。

资料五，“西洋人著述禁书”。

《天学初函》，一部二套十六本（有按语一）。

种目：

《西学凡》、《唐景教碑》、《畸人》、《交友论》、《二十五言》、《弁学遗牍》、《七克》、《灵言蠹句》、《圆容较义》、《测量法义》、《测量法异同》（原文如此）、《勾股义》、《泰西水法》、《浑益通宪图说》、《几何原本》、《简平仪记》、《同文算指前编》、《同文算指通编》。

据享保五年之规定（江戸幕府第八代将军吉宗的缓禁政策，详见下文），其中《圆容较义》、《浑益通宪图说》、《测量法义》、《测量法义异同》、《简平仪记》、《勾股义》、《几何原本》、《同文算指前编》、《同文算指通编》、《交友论》、《泰西水法》等西洋人著述之书，如不记邪法教化之言，不予禁止。其后，上述十一种书相继传来，因未发现有关邪教教化之事，故允其市售。

另《西学凡》、《唐景教碑》、《畸人》、《二十五言》、《弁学遗牍》、《七克》、《灵言蠹言》等《天学初函》所辑之书、以及《三山论学记》、《教要解略》、《圣记百言》、《万物真原》、《十慰》（原文作“尉”）、《涤罪正记》、《弥撒祭义》、《代疑篇》、《天主实义》、《同续编》、《况义》等十八种严禁入境：

《寰有诠》，此书贞享二乙丑年十五番唐船携来，烧毁；

《天经或问后集》，此书贞享四丁卯年廿一番船携来，涂抹；

《福建通志》，此书贞享三丙寅年十二番船携来，烧

毁；

《地纬》，此书贞享三丙寅年携来，烧毁；

《帝京景物略》，此书元禄八乙亥年十六番船携来，涂抹（有按语二）；

《谭友夏合集》，此书元禄八乙亥年携来，一部六本，其中二十三卷有“过利西泰墓吊诗七律”诗一首，破毁；

《愿学集》，此书元禄十二己卯年廿三番船携来，涂抹；

《禅真逸史》，此书元禄十三庚辰年六番唐船携来，同六月廿五日退还，此俗话小说也，虽有言天主之事非谓耶稣，因恶其有天主之名而禁之也；

《方程论》，此书元禄十四辛巳年四十二番唐船携来，同十一月廿五日以墨涂消。此算学书（原文“书”误作“者”）也，序及余论存古序，内载西学算法之题名及蛮徒之名号并禁书题号；

《增定广舆记》，此书宝永七庚寅年十六番唐船携来，同九月四日，以墨涂消；

《名家诗观》，此书元禄十五壬午年携来，一部十二本十四卷，第六卷有赠西洋汤若望诗七言律一首，以墨涂消；

《增补山海经广注》，此书元禄十五壬午年携来，以墨涂消；

《檀雪斋集》，此书元禄十六癸未年携来，以墨涂消；

以上四十九种书籍中，十一种允许携来，三十八种严禁。此目录乃于圣堂检查记之，文字可参见旧记。

.....

这一目录见载于江户幕府编纂的《通航一览》卷一百九十三“南蛮总括部三，切支丹禁制”条同各项中。

锁国时代，禁书目录当然属于机密，我们现在所看到的这些目录，大都是一些与书籍检查并无直接干系的官方人员凭借长崎方面的记录综合而成的。由于原始资料的写作时间不好确定，某一书籍被定为禁书的时间也只能划在一个大致的时段里。另外，以上目录中的书名多有重复，这一方面可能是该书始终未能解禁，但更有可能是书目的作者始终未能接触到这一机密文件，多为辗转相抄流传世间的所谓密件。据日本学者调查，散见于其他文献中的其他禁书还有《天学原本》、《合掌集》、《西湖志后集》等书。综合各种目录和有关文献中的记录，江户时代实际被查禁的书籍不会少于以下 53 种：《畸人十篇》、《十慰》、《西学凡》、《辨学遗牍》、《圣记百言》、《弥撒祭义》、《代疑篇》、《三山论学记》、《教要解略》、《唐景教碑》、《七克》、《天主实义》、《天主续篇》、《二十五言》、《灵言蠡勺》、《况义》、《万物真源》、《涤罪正记》、《表度说》、《测量法义》、《测量法义异同》、《简平仪说》、《职外方记》、《天问略》、《勾股义》、《几何原本》、《交友论》、《泰西水法》、《浑盖通宪图说》、《圆容较义》、《同文算指》（前编、通编）、《寰用途》、《福建通志》、《地纬》、《天经或问后集》、《帝京景物略》、《西堂全集》、《三才发秘》、《愿学集》、《西湖志》、《禅真逸志》、《谭友夏合集》、《方程论》、《名家诗观》、《檀雪斋集》、《增定广舆记》、《坚瓠集》、《增补山海经广注》、《天学原本》、《合掌集》、《辟邪集》、《西湖志后集》和《天方至圣实录年谱》。

就数量而言，由于各目录的书名记载不尽相同，而目录又缺乏详细资料以资校正，以上 53 种禁书中或许有些异名同实的重叠。另一方面，以上禁书目录只是少数幸存的原始记录而已，是否有漏抄或是还有某些不见记载的其他禁书，一时不好断定，故

曰至少 53 种。就内容而言，以上 53 种书可分为二大部分：一类为译自西文原著或出自西人之手；另一类为出自中国人之口的西学论述和介绍。从文化传播的角度来说，前一类出自西文或西人之手，其内容传达、文字和概念表述，要比后一类转述更为真实可靠，但由于后一类著作经过了中国文人的思维方式和语言表述习惯的过滤，虽难免有隔靴抓痒、道听途说和艺术夸张等种种弊端，但其中内容无疑更容易被同属于儒家文化圈的日本人所接受，两者的性质稍有不同，其作用也略有差异。

三、“书籍检查”的手续及其演变

关于“禁书制度”的制定和最初实施的时间，目前还无定论，但从前一节对资料一“禁书三十二种”这一禁书清单的分析推断，禁书制度的施行不会晚于此时，也许就是这次《天学初函》的输入，导致了检查机构和检查人员的设定。据文献记载，幕府于此年确定长崎春德寺为书籍检查机构，任命以主持为首的五人负责书籍检查，由天草代官发给俸禄。另有伊东多三郎认为，对输入书籍的检查应始于宽永四年（1627 年）。他根据《通航一览》卷一四七同年条中长崎奉行属下“目利”对唐船贸易货物征收税金的分配比例中推测，在这一年里，长崎奉行属下已经有三位专门负责输入书籍事务的“书物目利”，其中一人是春德寺的住持，另二人是协助他检查书籍并精通书籍卖买事务的商人。

作为春德寺书物目利，其主要职责当然是检查与切支丹（基督教的日文音译）有关的禁书，除此之外，他们还要参与一些商业性的工作，例如搜寻幕府感兴趣的珍稀版本，撰写输入书籍主要内容的“大意书”，参与输入书籍的定价、竞价、出售，有关业务账册的制作等等工作。对此，《通航一览》卷一四三中书物目利

任职时签名画押的保证书说得十分清楚，其曰：

保证书

我等被任命为书物目利，甚感荣幸，幕府各种法令，
自当严格遵守。

兵书之类及载有切支丹宗门内容之书籍，自不待言。
凡珍稀书籍之所见所闻，亦当速速上报。

无论江户、京都、大阪、或其他任何之处，一经发现
或风闻珍稀书籍，当立即向该地奉行所或地方官通报。

以上诸条，誓当严守。

宽文十一年亥九月廿九日

书物屋次右卫门

山形屋吉兵卫谨呈奉行所

宽永十六年（1639年），长崎奉行又增补向井元升为书物目利。此人原为肥前国神崎郡酒村人，后移住长崎，以行医为生。向井元升博学多才，除精通医术之外，又兼通天文、本草诸学，曾著有《庖厨备用倭名本》一书。正保四年（1647年），他开设了名为“圣堂”的学塾，教授儒学。因此，后人将保存到今天的向井家的各种文献称为“圣堂文书”。如今，现存于长崎县立图书馆中的“圣堂文书”已成为查证江户时代禁书制度和对外贸易的重要文献。

贞享二年（1685年），向井元升第三子向井元成在检查输入书籍时发现《寰有诠》一书，这本书的发现及其处理被视为江户禁书制度日趋严密的一个重要转折点。《寰有诠》乃明天启年间来到中国的耶稣会传教士傅汛际（P. Franciscus Furtado）所著，卷首附有李之藻写于崇祯元年的序。该书不仅对儒、道、佛进行了猛

烈的批判，而且还大力宣扬基督教的教义。关于查获此书的来龙去脉，目前尚缺乏详细的资料佐证，据同年8月14日长崎奉行川口源左卫门关于执行前日幕府下达指令报告书上的记录（详见《长崎略史》、《天主教沿革史》），此书由当年第十五番船的客商吴湛竹携来，共六册。根据幕府的指令，吴湛竹及另二位与此有牵连的客商被禁止来日经商，原书烧毁，船上货物不得交易，原样载回。由于发现《寰有诠》一书的功劳，向井元成被任命为书物改役，享受二人的俸禄。书物改役一职由向井家世袭，归长崎奉行直接领导。

综合日本学者的研究成果，长崎当局关于书籍的报关、检查过程大致如下：

商船进港后，长崎奉行所立即派人登船，检查船头（即船长，江户时代的习惯称呼）是否持有信牌（日本方面发给船头、允许来日贸易的许可证），向船头及船员们宣布当局的严禁基督教以及禁止夹带与此有关物品的规定，询问是否携有违禁物品，然后由船头递交船上货物的清单。船员们上岸时，还有进行所谓的“踏绘”仪式，即迫使船员们践踏圣母玛利亚画像或耶稣受难像，以验证其中并无基督教信徒。船员们上岸后，必须圈居在名为“唐人屋敷”的特定馆驿中，生活用品也由日方工作人员代为采购，除了馆内工作人员和一些供船员们作乐的游女（妓女）以外，其他任何日本人亦不得入内。在长达一年或一年半的滞日期间，中国商人和船员形同囚徒。大约在船商和水手进驻馆驿的同时，由“精荷役”（长崎当局专门负责装卸货物的工作人员）将船上货物卸下，送到设在新地的临时仓库，经船头现场核对无误后，封存起来，准备进行日方商人的竞价拍卖活动。如果货物中有书籍之类的商品，必须立即送往春德寺和向井家的圣堂进行检查，由他们逐页核查书中是否有违禁的内容和文字。如果一切正常，书物

改役通常要根据书的序言写出书籍内容的“大意书”，供长崎奉行从中挑选幕府官员或将军本人所需要的书籍，然后再将剩下的书籍送返新地仓库，由当局召集特定的商人进行估价、竞价、交易。如果发现有违禁文字或内容，书物改役立即向长崎奉行报告，请示处理意见。在大多数时候，被禁书籍会用墨涂抹，或当着船商的面用火烧毁。作为惩罚，带来禁书之船的货物往往被勒令载返，不准交易，并禁止船长和携来禁书的船员或商人再度来日进行贸易。^[10]

关于以上书籍的检查程序和处理方式，我们可以从引言中提到的元禄八年（1695年）亥十六番船携来《帝京景物略》一例中获得更清晰的印象。

我们知道，《帝京景物略》并非宗教读物，乃刘洞等人撰写的关于北京风景名胜的地理书，仅部分内容与北京的基督教有些关系，例如卷四中关于北京天主教堂形制的概述，卷五中利玛窦坟墓及其附属传记。

据《唐通事会所日录四》记载，元禄八年亥八番船于同年正月25日正午入港，但长崎奉行到3月16日才命令通事对此书携来情况进行调查，那么，入港后近三个月的间隔当为书物改役检查书籍所耗费的时间。此外，长崎奉行在3月16日下达调查命令，那么肯定在此之前就接到此书的大意书和书物改役关于此书的请示报告。据《增补长崎略史》、《天主教沿革史》的记载，关于该书的“大意书”和书物改役报告书的内容如下：

《帝京景物略》大意书

《帝京景物略》一部八本共八卷，麻城刘洞、宛平于奕正修撰。

此书乃遂安方逢年、门生刘生洞及其友于奕正共游

燕地，详记北京城北、城东、城南及西山名胜山水园林之概况。凡未闻见者均游而求之，其述分为百二十九门，其中半为著名寺院庙祠。刘生洞及其友周慎，于各门之末又采附古人吟咏景物之诗。卷首载方逢年序，次载刘生洞自序，又载奕正各例。崇禎八年乙亥刊行。崇禎八年当本朝宽永十二年，至今已六十二年。

卷之四、天主堂。

其大意为：明神宗时欧罗巴国利玛窦初入中国，为神宗所用，新建天主堂。书中详述该堂制作之法及其所供耶稣像之形状。堂右有圣母堂。又记其圣母形状，言圣母所抱一婴即耶稣，汉哀帝二年生于如德亚国，居世三十三年，殷萑比刺多者以国法杀之，后三日复生，又三日升天。其被杀者曰明人，复生升天者曰明天，法王者曰俾斯玻，传法者名撒责而铎德、即利玛窦等。奉教者名契利刺当，以七日祭耶稣，称为米撒，耶稣降生升天等日曰大米撒。另有《天学实义》等书刊行于世。言其国工奇器，并注解筒平仪、龙尾车、沙漏、远望镜、候钟、天琴等此六种奇器形状及功用。此篇末有诗四首，乃明代诗人赠利玛窦，叹美其德功之诗也。

卷之五、利玛窦坟。

此卷大意为：万历辛巳年，利玛窦自欧罗巴国入中国，至肇庆之所，刘司宪者以宾客礼待之，阙其贡达于朝廷。其贡为耶稣像、万国图、自鸣钟及铁丝琴等。帝嘉叹之，令臣冯宗伯学其国法器算等事。其次，又书利玛窦容貌颜色、威仪、翻译等事。万历庚戌年，利玛窦卒，以陪臣礼葬之。又载其坎封与中国有异模样。又记附其墓左而葬之者，乃其友邓玉函，初入中国便善其国

之医，其论治之言、其药物之用，及人之精微之所，又欲著其验方之书，未成。崇祯三年四月二日卒。又言二氏远西宾之学而近于儒，中国称为西儒。其大要近于墨，谓莫天为无鬼神，非命为无机禅，称天主为父。传教者悉精于器械，令其徒以晷辨识，以目识务，若分不足，则于夜分取之。引用古人惜寸分之意。其墓前有堂二重，祀其国圣贤，堂前晷石，铭刻有珍惜寸分光阴勿使空过等言。卷末另附明代诗人过其墓诗一首。其大要如此而已。

元禄八乙亥年三月

报告书

《帝京景物略》一部八本共八卷。

此书籍之内第四卷、第五卷中，记天主堂利玛窦、记天主堂内耶稣像、堂之建制及耶稣生卒之事。

其记利玛窦坟之处，说其初由蛮国来中国，为其时之天子所用及其死去葬礼诸事。《景物略》一书之主旨，乃记写北京风景土地之缘由，故此两卷之外，并无耶稣之事，右两则之文体之内亦无施教于人、劝人入其道之辞，所附诗人之诗，乃叹美其学术功德之事。此段文字大意书中附之，文辞亦一并书上，以上。

元禄八年乙亥三月

春德寺

岩永元当

片山元止

前面的大意书，是对书籍内容的大致介绍，后面的〈报告

书)是书物改役向奉行提交的书面报告。17日凌晨,三名通事在连夜调查后将调查记录及其译文提交给西、立山两奉行所,并于早饭前于立山奉行所再次对唐人进行审讯。其时,还令商人蹂躏耶稣像,以检验其是否是基督教徒。随后,又令船头、账房以及同船商人交待此次带来禁书的详细报告。同时,禁止船上人员外出,禁止他们与其他船上人员联系,禁止外出采购,甚至将船员作为贡品奉献纳于长崎的唐人寺庙的贡品都强令“尽数遣返”。18日,除患病及在唐人屋敷值班的通事外,全体出动,录取船头何元亮、财副陈献可、书籍主人费计庵及七名船客的供词,将费计庵、船头、财副、客人誓词各两份及翻译两份,抄清报告奉行所。3月20日,唐大通事彭城仁知卫门和林道荣这两位老资格通事仔细研究了从奉行处拿来的《帝京景物略》一书后,提出了下列处理意见:

报告书

此次十六番南京船携来《帝京景物略》一书,卷本数八册,其书之大要,乃记帝京境内风土及城外寺宇堂阙及景物等名胜古迹,明末刘洞、于奕正者撰述。此书第四卷写天主堂形状,第五卷记邪教利玛窦死后之坟墓,卷末附当时官员所作诗数首。关于此二卷之书旨,我等共详加研究并细考,二篇此节仅描述其结构,而不宣扬邪教魁首之名及其事迹等。又天主堂之言,乃附书于此地之建筑而已,文中并无劝教之文句。又记唐国诸省各地风土、方志类刊布情形,并记各省境内新旧陈迹,又书其人物并山林草木之类。此二卷之外,不见邪宗之名目。此书以前曾有携来,名目亦有详报。我等相商之后,谓此《景物略》一书乃风土记之类。旨趣书附呈。

元禄八年亥三月廿日

唐通事 彭城仁左卫门
同 林道荣

不难看出，彭城仁左卫门和林道荣关于此书类似于地志的结论，可能是对书物改役神经过敏的态度有所不满的流露，同时，也含有庇护唐人、大事化小的意图。立山奉行所于翌日又对唐人进行了审讯，以便确认与以前的调查有无出入。这一次，被调查的船商及船员共有 36 人。22 日，长崎奉行下令将这次调查的记录抄成二份，连同前次的一份文件上交，并令 9 名通事在该记录的最后一页上联名签字。23 日，事件的发生经过、调查结果、处理意见、唐人口供、誓词、译文以及大意书等直接报送江户幕府。4 月 10 日，上述文件送达江户。关于长崎方面的意见，我们现在已无法得知，但在同时其他人关于此事的信件中，我们可以从中窥知长崎方面 23 日报告书的内容。另一滞留江户的长崎奉行信曰：

前月廿三日之来信已于十日收讫并阅。

今春入港之十六番南京船持渡书物之内，有《帝京景物略》一部八本。此书乃明末編集之书，全书主旨乃记写北京土地、风景、寺宇、堂阁、旧迹。其中第四卷有天主堂，第五卷有利玛窦坟之记载，此二处悉皆邪宗门之事。又书中刊有其宗门祖像及利玛窦葬礼之事，耶稣事迹亦略有所书。又附有诗文并宗门之功业，往年严禁之《天学实仪》等书籍名亦见载其中。然文中尚无劝入宗门之事。除以上二卷之外，诚无邪宗门之说。该书之大意书并书物改役、其余官吏及通事等意见书二件，均已收到。

上述书籍主人，乃名为费计庵之唐人船客。此人及船头、财副及其余诸人已被一一传唤，曰年年宣告禁书之例，为何又携来如此禁书。其曰，于本国出发之际，所载书目仅览其书名而已，未及细阅内容，以为未杂有天主之事，故而携来。今见其中杂有天主之事，莫名惊诧，对此深表歉意。所唤唐人均持此说，并写有誓词。再次传唤核实，亦不见有前后矛盾之处。

入港之初所呈书籍总目之中，已载有此书名，非密携入境。数次传唤事主，并行踏绘，与前言亦无出入之处也。由此观之，此书确属无意携入，并无他意。又船头及船员明知上述二卷中杂有宗门祖像及宗门功业者，诚属犯禁，其疏忽如此，不可轻恕。为戒以后渡海之唐人，建议将此书于奉行衙门当众销毁，禁书主费计庵并船头二人再次来日，船上货物亦不得交易，令其原船载返。上述十六番船禁止交易之建议、唐人供词及此书日译，凡六件一并收到。

以上之事，已在老中面前细加陈述。众意以为，虽此书携入并非有意，然事关重大，不宜轻恕，又可警戒后人，如此处置，甚妥。

四月十五日

(略)

同月幕府老中信曰：

今春入港之十六番南京船持渡书籍之内，有名《帝京景物略》一书，记写北京土地、风景、寺宇、堂阁、旧迹等。然其中杂有邪宗门之事。此书主费计庵并船头等

唐客均被查询，知其来航之际，仅粗览书名，未检内容，以为并无犯禁之处，故而携来。唐人供词、誓书、此书日译并大意书一并送达此处，其事原委已经明了。

上述唐人经数次传唤，并行踏绘，然其言并无二致。此书实属误带，并无他意。然书中载有其宗门祖像、系谱及宗门事迹，故于奉行衙门当其面销毁，事主费计庵不许再度入境，船货不得交易，令其速归。汝等之议，业已悉知。

上述禁书携入，乃属无意，已当唐人之面销毁，并禁止事主及船头再度入境，船上货物亦不许交易，令其速归。如此处置甚妥。禁教之事，将军再三严申。汝等今后应克尽职守，不可稍有懈怠。

四月十六日

(略)

在《长崎会所日录》中，还有一些有关此事的其他记载。其中4月晦日条记有奉行的内部指示：“拾六番船可于近期出船，应准备之。”5月朔日又下令：“拾六番船迅速出船。”同日该船竖起船桅后，又派馆舍负责人结算该船滞留期间的各种费用。5月2日令唐人25名先行上船装货，安置停船期间寄放在唐寺中的菩萨（妈祖像），并强令寺庙住持将该船船员入港时作为贡物捐献的蔗糖全数退还。5月3日，再次将46名唐人召集到立山奉行所所在地白洲，向他们宣布最后的处理决定。

耶稣宗门累年严禁，禁教之旨早已遍喻唐船，携来杂有邪说之书籍，实属不该。经查核，得知此书携渡之日，未得细检其中内容，是为误带，故从轻发落，船货

不得交易之外，邪书烧毁，船只驱返。然《天学实义》等早已明令严禁之书名，亦见载于书中，其情尤不可恕。事主费计庵及船头何元亮，禁止日后再度渡海来日贸易。

五月三日^[11]

上面引用各种原始记录中，许多信件的内容多为复述下级禀告的内容，连文字也大都重复。这一方面可能是由于官场文章格式冗繁，但如此叠床架屋的絮絮的文风，或许也从另一方面说明了官员们对禁书如逢蛇蝎，害怕承担责任的微妙心态。本文第二节中不断增加的禁书目录也正是在这种背景下形成。有人认为，禁书目录的不断增加与禁书制度的森严与向井元成及其后代过于神经质的个性有关。关于这种说法，上述多种抄自向井家文献中的禁书目录或许就是佐证。但我认为，草木皆兵的神经质固然与向井元成等人的个性有关，然而如此严格的检查程序和严厉的处罚方式决非向井个人所能擅断，禁书制度本身就源于幕府严格控制意识形态，防止不利于其封建统治的明确意图，昌平坂林家学统的确立以及“宽政异学之禁”和“蛮社之狱”就清楚地表明了这一点。

第八代将军德川吉宗入主幕府的享保年间，是日本西学史上的一个重要转折点。吉宗原为纪伊藩主，正德六年（1716年）5月1日就任将军之职，同年6月22日，改元享保。在江户幕府的历史代将军中，吉宗算得上是一位颇有学识的统治者，对某些领域还颇有研究。在入主幕府之前，吉宗就与藩内儒臣一起研究过明清法律书籍；就任将军后，还指派学者翻译了《六谕衍义》和《大清会典》等中国的法律条文。也许是着意思想意识形态上的统治，吉宗对书籍的收藏和整理极为关心。据专门负责图书的书物奉行的《御书物方日记》记载，在他入主幕府的后一个月的6月3日，

吉宗便下令皇家图书馆的枫山文库向他提供藏书目录，并开始有计划地收集和阅读各种书籍，《有德院实纪附录》卷十记曰：

昔者本邦之古书，下令搜求，又唐商携来之类，首先遍览书目，就中挑选有用之书。其中诗赋、文集之类，无意强求，而辅助政道，可备治是之书，广寻博搜，唐土广州县志之类不可计数，御库度藏骤然倍增。

我们不能否定，吉宗此举有从中借鉴明清皇帝治国安邦的统治策略，但作为幕府最高统治者的将军，他个人的兴趣当然也会对幕府的有关政策发生影响。

吉宗不仅重视汉文典籍，对包括西方文化在内的外来文化也颇感兴趣，他自己就收藏着许多外文书籍，并派遣手下人去长崎向负责通商事务的通词和外国商人学习荷兰语。享保二年（1717年）2月28日，当荷兰商馆馆长阿维尔（Joan Aouwer）拜访幕府时，吉宗不仅首次撤去帘子接见荷兰人，还取出收藏已久的《勇斯通斯动物图说》，^[12]就其中的问题不耻下问。享保五年正月，吉宗终于下令缓和长期实行的禁书制度，允许“凡仅有言语涉及（外国事宜），而（内容）无妨大局”之书，可以入市出售。根据此令，长崎当局从宽永七年的禁书目录中删去了《圜容教义》、《浑盖通宪问记》、《测量法义》、《测量法义异同》、《简平仪记》、《勾股义》、《几何原本》、《交友论》、《同文算指》、《泰西水法》、《天文略》和《职方外纪》等12种，从贞享二年以后的目录中删去《福建通志》、《西堂全集》、《三才发秘》、《西湖志》、《谭友夏合集》、《增定广舆记》和《坚瓠集》等7种。

实行缓禁政策之后，长崎奉行对禁书的检查和处罚也大为缓和。在长崎县立图书馆的文献收藏中，有一份编号为270-40的

“圣堂文书”，其中详细记录了宽政十一年（1799年）“王氏番外船”携来《帝京景物略》一书的审查经过和处理意见。

……

王氏番外船主，沈敬瞻。

其人于今夏渡来之时，所携之书中有《帝京景物略》一部一套。此书先年携来之时，因列属禁书而予于销毁。今为何再度携来？经查实情况如下：此书属本船工杜（水手）之物，今夏渡来之时，将唐国书肆所有之书连同目录一并装船，因忙于准备，以为皆寻常之书，故而携来。至今后悔不已，恳请宽恕疏略之罪。所携之书或尽数销毁，或另行处置，愿听凭发落。此前已多次重申，船上货物事关船主身份，须谨慎检查，并应告诫船员注意，违禁之物切不可掉以轻心。然船主行事草率，以至犯禁，本当依法严惩，念其出于无心，且有悔意，特予宽免，仅以口头训斥为戒。携来此书之水手，交船主自行管束。凡书中违禁之处，皆需涂抹，归国之时，原船载返。今后装载货物之时，须按此规定严加检查，尤其上述违禁物品，切不可再有差错。

这是对王氏番外船主沈敬瞻的处理通知书。船主沈敬瞻声称《帝京景物略》是船上水手之物，推诿之意是一目了然的。但值得注意的是，尽管王氏番外船和元禄八年亥十六番船带来的是同一本书，但长崎当局对前者的处罚却远比后者要轻，借口船主已深悔察事不明而“斥叱”了事，《帝京景物略》一书也只是令向井元仲将违禁文字“涂抹”，由该船返航时带回。

需要补充一点的是，日本学者对吉宗的缓禁政策评价极高，认

为是江户洋学得以形成的关键因素。但我认为，这种观点尚不够全面。我们不否认吉宗在这一历史转变中的个人作用，但还应当看到，江户幕府禁书制度的缓和是有限度的，在以后的年代中，查禁尺度的宽严也常常因需要而改变。例如《职方外纪》一书，在宽政七年12月再度被禁；《坚瓠集》也在文化二年再度被禁，直到天保八年才重新开禁；前述《天方至圣实录年谱》也在天保十二年4月被新增为禁书。另据长崎图书馆藏《书籍元帐》记载，弘化三年有《澳门纪略》和《海录》二书遭禁，嘉永三年有《海国图志》也因疑有违禁文字而遭禁锢。直到日本在外国武力压迫下被迫开国后，禁书制度才真正寿终正寝。

四、禁书制度的性质及禁书在日本洋学史上的地位

如前所述，江户时代被查禁或禁止出售的书籍还有许多，但就西学东渐的角度而言，“禁书”主要是指从中国输入的、由西人撰写或由中国人翻译的、介绍西方宗教、文化和科学的汉文著作，所谓“禁书制度”，实际上就是对上述汉文书籍的检查和禁毁制度。禁书制度是日本江户时代锁国、禁教国策的重要组成部分，是幕府强化其在思想意识形态控制的重要措施，其目的不仅仅在于防止基督教的渗入，而且是为了消灭一切不利于幕府统治的外来思想的渗入。禁书制度最为酷烈之时，凡稍涉猎西人西事、甚至词语相同者，亦不免禁焚之祸，文字狱之盛，较之同时代的满清王朝亦有过之而无不及；即便是第八代将军实行的缓禁政策，也未能使禁书制度的性质得以改变，禁书还是要禁，只是应殖产兴业的实际需要，对某些书解禁或缓禁而已。

从本文所列举的资料不难看出，禁书目录有一个显著的特点，以《天学初函》为核心的禁书目录基本上没有变化，而涉及西人

西事的外围书目则在不断增加。从这一份份内容重复、冰冷无情的禁书目录中,我们不难感受到江户幕府思想禁锢的严酷程度。在既不准日本人出国,又严格限制外国人入境的锁国时代,西方文化不得不主要依赖于有限的书籍输入这一曲折迂回的方式来蛀蚀保守思想厚重的高墙,因此,禁书制度确实成了保护封建统治的有效武器,它使得西方科学文化在日本的传播遭到了沉重的打击。

然而,禁书制度并未能完全杜绝外来思想的渗入,从心理学的角度来说,严厉的查禁往往会激发人们的好奇心,使不满社会现实的有志之士因此意识到禁书的重要性,从而诱使他们千方百计地去寻找和获得西学书籍,从中汲取新思想的养分。正因为如此,《解体新书》的翻译出版才被誉为日本洋学史上的里程碑,而日本洋学史上数以百计的译书,也证明禁书制度未能使西学之书在日本销声匿迹。

具体说来,西学之书进入日本大致有三条途径:

其一是幕府允许输入的部分图书。这部分有据可查,毋须多说,至少被缓禁的那些书籍就是其中的一部分;

其二是一些漏网之鱼。例如宝永七年(1710年)输入的《说郛》丛书中,就杂有明令禁止的《交友论》一书。另外据大庭修先生调查,某古书目录中不见经传的《一六十兄》一书,实际上就是宽永七年禁书目录中的《七克》一书。

其三是某些通过秘密途径输入的书籍。由于是秘密入境,查考起来难免有些猜度的成分在内,但也不是全无根据。例如本文第二节资料二中提到的《天经或问后集》,乃明人游子六所著《天经或问》的续篇,书中多有引用崇祯历书之处和西方天文学的知识。“后集”尚且被禁,前书当然不必说了,但《天经或问》一书在江户洋学史上却多次出现,并且具有重要的地位。享保十五年(1730年),西川正休训点的《天经或问》一书公然刊行于世;享

保二十年（1735年），松永良弼又著有《天经或问发挥》，翌年刊行；元文二年（1737年），安倍泰邦写成《天经或问正义》；宽保三年（1743年），又有人江修敬的《天经或问注解》刊行于世。

正如事实所表明的那样，一种新思想的产生和发展，并不取决于统治者的官方意志，而是取决于他所处的社会情境，取决于这一社会所面临的问题和为解决这些问题所做的种种努力。江户时代天文方的成立和发展就说明了这一点。江户初期，幕府使用的乃是中国元代天文学家郭守敬所编的授时历，因年代久远，多有误差。贞享元年（1684年）3月，被迫使用修订后的《大统历》。同年10月29日，又改用《贞享历》。出于改历的实际需要，幕府于这一年的12月1日设立了专门机构“天文方”，任命涩谷春海为天文方，其署亦称为“颁历所”，参照西方理论修改历书。其后，天文方的职权逐步扩大，渐渐成为幕府处理各种外文书籍和来往信件的秘书机构，后改称为“蕃书调所”，专门从事外国图书的翻译。明治前期，改称“开成所”，向各蕃土开放，进行西式教育。此后，规模和业务范围不断扩大，兼带医学院等许多现代学校的管理工作。明治二年（1869年），又改称东京帝国大学南校，最终成为现东京大学的重要部分。仅此一例，所谓“禁书”的深远影响已不难看出。

目前，关于西学东渐的历史，已成为中日两国学者极为关注、并不断取得成就的领域，但客观地说，两国学者似乎更多地将目光局限于本国之境，而较少将这段历史放在东亚或是更为广阔的范围内加以考察。但实际上，西方思想的东传并非自囿于某一国家之境。沙勿略在日本传教时，发现中国圣哲的思想对日本有着巨大的影响，从而萌发了来中国传教的想法。另外，中国和日本曾同属耶稣会一个教区管辖之下，天正六年（1578年），耶稣会巡察使瓦林纳尼（Valignao, Alessandro, 汉名范礼安）在日本口之

津会议上确定的因地制宜的传教方针，与他两年前在中国澳门缔结的《邦达契约》，有着内在的密切关系和相通之处。然而，西方文化的东传并非泾渭分明地渗入日本或中国等个别的国家，其中亦有交叉、流动、融通的客观事实，日本江户时代厉行的“禁书制度”就是一个明证。

再者，由于地理和历史原因，中国文化在日本的影响极大，懂得汉文的人远比懂得荷兰和其他西文的人多得多。在这种文化背景下，用汉文典籍作为传播西方思想和科学的媒体，其作用往往要比西文著作大得多。江户末年，魏源的《海国图志》对日本的维新志士有很大的促动作用。^[13]江户末年著名诗人梁川星岩在读到魏源的《海国图志》后，兴奋地赋诗道：“百事抛来只懒眠，衰躬迨及褊糜年；忽然摩眼起快读，落手邵阳筹海篇。”南洋悌谦亦曰：（《海国图志》乃）“天下武夫必读之书也，当博施以为国家之用。”（《海国图志筹海篇译序》）著名维新思想家佐久间象山在读了魏源的《海国图志》后，大为钦佩，竟将魏源引为同志，其曰：“呜呼，予与魏各生异域，不相识姓名，同在是岁，而其所见亦有暗合者，一何奇也，真可谓海外同志矣。”关于这方面的情况，已有学者做过介绍，这里就不多说了。值得注意的是，以往论述西方文化在中国近代之影响时，多有论证明治之后，中国如何通过假道日本吸收西方科学文化，但却不注意更早些时候西方文化亦曾假道中国传往日本之事实。以上所论，只是皮毛，今后应当对更为具体的个例做深入研究。

注释：

- [1] 官职名，江户幕府任命的专门负责某一特定地区或特定事务的官员。如负责地区事务的长崎奉行，负责图书管理工作的书物奉行等等。

- [2] 日本学者有关禁书的研究，可参见伊东多三郎《禁书的研究·上下》，载《历史地理》68-4、5，1936年10、11月；海老泽有道《关于禁书的诸问题·上下》，载《历史教育》4-11、12，1956年10、12月；大庭修《江户时代唐船持渡书的研究》，1967年，关西大学东西学术研究所刊；《江户时代的日中秘话》，1980年，东方书店；《江户时代中国文化受容的研究》，1984年，同朋舍；今田洋三《江户的禁书》，1987年，吉川弘文馆。
- [3] 据日本学者岩生成一统计，四国大名的海外遣使和通信联系如下：1551年，大友义镇派遣使节前往果阿，向印度总督及葡萄牙国王递交信件；1553年，大友义镇派遣使节至果阿，向印度总督递交信函；同年，大内义长和松浦隆信亦派遣使节前往果阿，向印度总督递交信函；1555年，松浦隆信向印度果阿的耶稣会管区长写信；1560年，大友义镇向印度总督和葡萄牙国王呈献礼物；1562年，岛津贵久致函印度总督和耶稣会果阿管区长；1567年和1568年，大友义镇再次致函尼赛阿主教，以寻求教会方面的支持；1585年，松浦隆信向菲律宾岛西班牙当局长官写信并呈献礼物。至于1582年天正少年使节团和1613年伊达宗政派遣支仓常长等40余人去欧洲进见教皇的壮举，更是为史学界所津津乐道。
- [4] 关于耶稣会在日本的教育事业及其早期发展情况，可参见《东印度耶稣会史》(Historiadel Principioy Progreso de la Compania de Jesus en las Indias Orientales, 1542-1546)、《日本管区事情摘要》(Sumario de las cosas que pertenecen a laProvinciade Japon)、《日本教会史·上下》(大航海时代丛书·Ⅷ·X)、《日本耶稣会的学校制度》(冈本知良译“天主教传来及其教育活动”，海老泽有道《近世东亚教育史研究》收入)、《江户初期基督教史研究》(五野井隆史，吉川弘文馆)、《日本的基督教史》(海老泽有道、大内三郎，日本基督教团出版局，1970年)、《南蛮学统的研究》增补版(海老泽有道，创文社，1958年)等书。
- [5] 在耶稣会传教士传教活动中，有关一夫一妻制一直是传教士与幕府

当局极具争议的一个问题。据说，传教士甚至因此与将军本人发生激烈的争论。还有学者认为：丰臣秀吉 1587 年的传教士放逐令就与此有关。据说，丰臣秀吉路过有马藩的属地，要求有美貌少女侍夜，但当地深受基督教贞洁观念影响的女教徒们誓死不从，丰臣秀吉大怒，于是在第二天颁布了第一次传教士放逐令。

[6][9] 参见今田洋三《江户的禁书》，江户选书六，吉川弘文馆，1987 年。

[7][8] 参见大庭修《江户时代中国文化受容的研究》，吉川弘文馆，1984 年，第 57、48 页。

[10] 关于江户时代输入汉籍的检查程序，可参见伊东多三郎《禁书的研究·上下》，载《历史地理》第 68 卷第 4 期，1936 年 10 月；海老泽有道《关于禁书的诸问题·上下》，载《历史教育》第 4 卷第 11 期，1956 年 10 月以及大庭修的《江户时代中国文化受容的研究》、《江户时代的日本秘话》中的有关部分。

[11] 关于此事的经过，亦可参见大庭修《江户时代中国文化受容的研究》，第 73—80 页。

[12] 《勇斯通斯动物图说》(I. Jonstins Naeu. Keurige Beschryuing uande Natuider Vieruotige Dieren, Vissen en Bloedloze Water. Dieren. Vogelen, Kronkel. Dieren, Slangenew Draken) 1600 首刊于阿姆斯特丹，一卷六册。1649—1653 年，由勇斯通斯 (Jan Jonston) 译为拉丁语，分为四册。这里所说刊本应为弗兰西斯科翻译的荷兰语版。《勇斯通斯动物图说》分为四足动物，鱼，海兽、无血水栖动物，鸟类，环节动物，蛇龙和蛇穴六大类，是一部百科全书型的动物图谱。此书在日本洋学史上占有重要地位。宽文三年 (1663 年)，由拜访江户的荷兰商馆长 Hendrick Indijk 赠送给江户幕府第四代将军德川家纲。宽保元年 (1741 年)，吉宗下令幕府医官野吕元丈将此书译出，更名为《阿兰陀禽兽虫鱼图和解》。

[13] 《海国图志》写于道光二十二年 (1842 年)，同年刊行。此书由嘉永四年 (1851 年) 的亥二番船首次携来日本，共携来《海国图

志》三部各六套。同船的《书籍元帐》“新渡项目”下有这样的注记：“此桁似有被禁制之文句，向井元记就此事前往官厅询问。下令全部交出，存放于江户。十一月十八日，向井元记又去信协商。此信附于有关记录簿中。”文中的“此桁”意为这一项目，向井元记即当时的书物改役向井兼哲。他按旧例检查书籍并作大意书，由于书中写有属于查禁之列的西洋事情，故写信给奉行所请求指示，并将全部书籍收纳于奉行所。有意思的是，这三套书后来分别为幕府将军的御文库和作为正统思想大本营的林氏学问所以及老中牧野备前守购去。不久，又有子二番船（嘉永五年入港）带来一部四套，《嘉永六年丑四月子二、三、四、五番船书籍元帐》注有“此桁会所围”，可见此书留于长崎会所。后《嘉永七年寅九月寅一番船书籍元帐》又记货主陶梅带来此书拾二部各四套，并注曰“内七部除，残五部”。又有货主姚洪条下记有三部各四套，两批书要价为百八十目。陶梅的五部和姚洪的三部书都交由购书人投标竞买，所以这七部书肯定没有幕府官员事先订购。另据九州大学文化史研究所藏原元山文库旧藏的《书籍类落札帐》（第二章第一节第三项第四部分）安政六年未七月朔日入札记录，稍后由未三番船携来的《海国图志》一部四套，被本屋（书店）启太郎以实价 436 的高价中标购得。嘉永七年，《海国图志》卷首“筹海篇”二册及“墨利加洲”二册由山县教授江户盐谷世弘训点、津山箕作摩西作洋音注出版。其中“筹海篇”刻于嘉永七年甲寅七月，并有须原屋伊八等人的刊记，“墨利加洲”亦有嘉永七年甲寅四月出云寺文太郎等人的刊记。但从盐谷世弘六月之叙判断，后者亦刊于七月。其叙曰：“此书客岁清商始所舶载，左卫门尉川路君获之，谓之有用之书也。命亟翻刻，原刻不甚精，颇多伪字，使予校之，其土地品物名称则津山箕作摩西注洋音於行间云云。”由此可见，此书是奉川路圣谟之命翻刻的。世弘在所叙之初还谈到他阅读《圣武记》的激动心情。另外原书“筹海篇”第 1 页中有“道光己酉夏古微堂重订”字样，魏源叙后亦称“原刻仅五十卷，

今增补为六十卷，道光二十七载刻于扬州”，可见这次输入的《海国图志》为 60 卷本。在盐谷、笈作两氏之后，又有“俄罗斯国部”二册刊于安政二乙卯 8 月，“英吉利国部”三册刊于安政三丙辰 8 月，“普鲁庄国部”一册刊年不详。此外，还有赖三树三郎于安政四丁巳年刊行了其中的“印度国部”。1847 年刊本在 1851 年携来日本，1852 年应当传到江户，1854 年就出现了和刻本。这就是说，和刻本的刊行是在中国原书刊行的 7 年后、传入日本的 3 年之后。

8

The Meaning of Christian Faith in the Western Culture

Bruno Forte

If theology is not an aristocratic 'love of wisdom', like philosophy could be, but much more a 'wisdom of love', and effort to bring to word the experience of love received and given, as it is narrated in the history of revelation, the object of theology is the eternal love of the triune God, which has told itself to us in Jesus Christ. And since this eternal Love is always greater than each word that tries to express it, the theological word is always provisional and wandering; a word that evokes and doesn't capture, that provokes and doesn't arrest, a knowledge that remains 'cognitio vespertina' —knowledge in the twilight of evening—and is not yet 'cognitio matutina' —knowledge in the bright light of the day. By adoring the silence of the Mystery and listening to the eternal Word as it comes from the depth of God in Jesus Christ, theology brings to idea the experience, expressed by the prayer of Soren Kierkegaard: «O Lord, give us short sighted eyes for everything that passes, but eyes of full brightness for all Your truth».

I could say that my book on the Trinity is a witness of this ‘cognitio vespertina’, like a pilgrimage of thought and life into the mystery, revealed and concealed. I would sketch this walk, by dividing it in five fundamental steps, which I could call:

a) The exile of the Trinity and the pilgrimage to the Trinitarian homeland;

b) The icon of the West or the Cross as Trinitarian history of God;

c) The icon of the East or the Resurrection as Trinitarian history of God;

d) The eternal history of Love or the Trinity as history;

e) Our history in the Trinity; the Holy Trinity as origin, womb and homeland of history.

I will try to show briefly each one of these stages, and so to give reason of my theological proposal starting from the combination of argumentation and narration of its contents.

a. The exile of the Trinity and the pilgrimage to the Trinitarian homeland

By the expression ‘exile of the Trinity’ I would express the simple fact that for many Christians the Holy Trinity remains an abstract, heavenly theorem not concerning their life and their death. Karl Rahner has once affirmed that, if the Trinity could be eliminated, the majority of theological books would not be too much modified and, what is worse, the life of Christians wouldn’t change. And yet, we confess the Trinity as the central mystery of our faith; all we do as Christians is done in the name

of the Father, of the Son and of the Holy Spirit, to their glory. We could say that being a Christian means nothing else than saying 'Amen' by our life to the two Trinitarian confessions: "In the name of ..." and "Glory be to the Father, to the Son and to the Holy Spirit". The exile of the Trinity from Christian life and thought is therefore in deep contradiction with the confession of faith. We must rediscover the Trinity as the heart of our heart, the source and the goal of our earthly wandering. But how can we cover this pilgrimage to the Trinitarian homeland? According to what we said about revelation, there is only one way to follow; to go there, where the Trinitarian face of God appeared to us in the darkness of the Cross and in the light of the Resurrection. «If we want to know who God is, we have to kneel at the foot of the Cross» (J. Moltmann). Only the silence of the Cross and the light of Easter tell us which God is our God. Then, we must come back to the original account of the faith...

b. The icon of the West or the Cross as Trinitarian history

The Cross is the place where God speaks in silence. Western iconography has understood this fundamental truth; that is why the Trinity was represented in western tradition through the scene of the Cross, where the abandoned Son dies, while the arms of the Father support the wood of the Cross and the dove of the Spirit unites and separates at the same time the Abandoning and the Abandoned of Good Friday. The most beautiful example of this iconography could be found in the 'Trinità' of Masaccio at S. Maria Novella in Florence! The theological idea supporting

this icon of the West could be expressed by telling the Cross as the Trinitarian history of God. We can follow this history in the New Testament through the constant return of the term *παραδιδωμι*, 'to hand over', 'to deliver'. It is possible to distinguish two groups of deliveries; the human deliveries of the Son of Man; and the Trinitarian delivery of the Son of god.

The first of human deliveries is the betrayal of Judas; 'Then Judas Iscariot, who was one of the twelve, went to the chief priests in order to hand Jesus over (*παραδοι*) to them.' (Mk 14: 10) It is the delivery of the "unfaithful love": 'Judas, is it with a kiss that you are betraying the Son of Man?.' (Lk 22: 48). It is the sad delivery of the not beloved love... The second of the human deliveries is the judgment of the Sanhedrin: 'As soon as it was morning, the chief priests held a consultation with the elders and the scribes and the whole council. They bound Jesus, led him away, and handed him over (*παρεδωκαν*) to Pilate.' (Mk 15: 1) It is the delivery of the representatives of the Law, who hand Jesus over to the power of this world as a blasphemer. The third of the human deliveries is the condemnation of Pilate: 'After flogging Jesus, he handed him over (*παρεδωκεν*) to be crucified.' (Mk 15: 15) It is the delivery of the representative of Caesar, who condemns Jesus to death as a political subversive.

If the history of the passion ended here, we should not continue talking about it. The death of Jesus would be the umpteenth end of an innocent who dies under the weight of the world's injustice. If we do continue to speak and to think about this history of suffering, it is because besides these human deliv-

eries, there are the divine deliveries of the Cross. The first one is the self-delivery of the Son: freely, without being forced, Jesus hands himself over for us. It is the message of Paul: 'It is no longer I who live, but it is Christ who lives in me. And the life I now live in the flesh I live by faith in the Son of God, who loved me and gave himself (παραδόντος) for me.' (Gal 2: 20), 'Live in love, as Christ loved us and gave himself up (παρεδωκεν) for us, a fragrant offering and sacrifice to God.' (Eph 5: 2) The Cross is the history of the Son who suffers and dies for us: 'Christ redeemed us from the curse of the law by becoming a curse for us — for it is written, "Cursed is everyong who hangs on a tree." ' (Gal 3: 13)

But the Cross is also the history of the pain of God, the Father; he has delivered his Son for us — he, who 'did not withhold his own Son, but handed him over (παρεδωκεν) for the all of us' (Rom 8: 32). 'For God so loved the world that he gave his only Son, so that whoever believes in him may not perish but may have eternal life.' (Jn 3:16) The Cross, history of the Son, is history too of God the Father: God suffers for us! Of course, he doesn't suffer a passive pain, sign of limit or imperfection; he suffers the active pain of love, the pain of he who gives his life for his friends: 'No one has greater love than this, to lay down one's life for one's friends.' (Jn 15: 13) The mystery of the pain of God, the divine suffering of which Pope John Paul I has taught in his encyclical on the Holy Spirit^[1] — precisely by speaking of the theology of the deliveries of the Son — is the pain of love, sign of the supreme capacity of God to love and to

give us his life. 'The Father is not impassible... He suffers by love.'^[2] The death on the Cross is in this sense not the death of God, but the death "in" God^[3], the event of love without end, where the Trinitarian heart of God is revealed to us.

And the Spirit? Which is his place in the Trinitarian delivery of the Cross? Jesus 'bowed his head and gave up (*παρέδωκεν*) his spirit' (Jn 19: 30), the Gospel tells us. The Spirit is not absent in the hour of the death "in" God. According to the biblical tradition, the presence of the Spirit is sign of the time of reconciliation; his absence is sign of the time of exile. One could establish an equation; presence of the Spirit equals reconciliation, homeland (cf. the prophecies of the Spirit; Ez 36: 27; Joel 3: 18; etc.), absence of the Spirit equals exile. Delivering over his spirit, Jesus enters the exile of sinners, he becomes companion of the godless, accursed with the accursed by God. He descends to the dead, he breaks down the barrier of hostility that kept us apart (cf. Eph 2: 16), making the strangers familiar to God. 'For our sake God made him who knew no sin to be sin, so that in him we might become the righteousness of God.' (2 Cor 5: 21) The Cross is the event through which the homeland comes into exile; starting from the Cross we can say that there is no situation of sin or abandon that is not kept and redeemed by the company of the Abandoned of Good Friday.

History of the Father, who hands his Son over for us, of the Son, who freely delivers himself to death for us, and of the Spirit of divine pain and love, the Cross is Trinitarian history of God; he who narrates the Cross, confesses the Trinity; he who

adores the external Love of the Three for us, narrates the event of the Cross...

c. The Icon of the East or the resurrection as Trinitarian history of God

But the Cross is not the last word of the good news; without resurrection the Cross would be blind; without the Cross the resurrection would be void. The Trinitarian history of Easter is the other side of the Trinitarian history of the Cross. This is the idea that supports the eastern iconography of the Holy Trinity; three angels, like those in the icon of Andrej Rublev, are sitting around the table, where there is the paschal cup. Their circle is open to welcome those who contemplate the icon; the Trinity offers itself in the paschal experience of the Lord's supper. The resurrection too is Trinitarian event, where the Trinity reveals his heart.

According to the New Testament the resurrection is a Trinitarian event; Christ 'was declared to be Son of God with power according to the spirit of holiness by resurrection from the dead' (Rom 1: 4). God the Father gives his Spirit to the Abandoned of the Cross and reconciles him with himself. However, something is new in this reconciliation of God with God. Giving the Spirit to the Crucified, the Father gives it to all crucified in history, to all godless, to all sinners and accursed; that's why resurrection is the good news, the hope of the world, the sure promise that the last word of history will not be death, pain and sin, but life, joy and grace. The Resurrection overturns the victory of the

Cross; if on the Cross the infidelity of love, the Law and the power have overcome in the delivery of Judas, of the Sanhedrin and of Pontius Pilate, through the Resurrection a new love is made possible. 'God's love has been poured in our hearts through the Holy Spirit that has been given to us.' (Rom 5: 5) People are made free from the slavery of Law and power through the gift of the grace and the liberty of the sons of God (cf. the theology of the Law and of the Grace in Rom and Gal). The Resurrection as a Trinitarian event is really the new beginning of the world and of the life of those who believe. That's why 'if Christ has not been raised, then our proclamation has been in vain and your faith has been in vain' (1 Cor 15: 14).

d. The eternal history of Love: Trinity as history

What does this Trinitarian history of Easter reveal to us of God? Which is the face of the Three, revealed and concealed on the Cross and through the Resurrection? Who is God the Father? Who is the Son? And who is the Holy Spirit? According to the paschal account (from which I always start to develop the reflections of my book) the Father is he who always takes the initiative in the paschal event; he has sent his Son for our sake, he has handed him over and given to him the Spirit of Resurrection. So the Father reveals himself as the beginning without beginning of love, the source of the divine life of eternal love, the pure gratuitousness in love. From ever he begun to love and for ever he will love. The Father is not forced to love; he loves from the fullness of love that he is ... He is the eternal Lover ('Amans')

... The Son is who accepts in faithful obedience to be delivered for us; if the Father is the eternal beginning in love, the Son is the eternal acceptance of love, the pure gratitude that shows that divine is not only to give, but also to receive. Gratitude also is divine; to let oneself be loved is not less divine than to love. The Son teaches us that where there is no gratitude, the gift is lost. He is the eternal Beloved (‘Amatue’) of the eternal Lover... Finally, according to Western tradition the Holy Spirit in the History of Easter is revealed as the unity and the peace of the Lover and the Beloved; he unites in love the Father and the Son, and is therefore the source of unity, peace and reconciliation. According to the contemplation of the East the Spirit is seen more as he who opens the love of the Two; he is the ‘ecstasy’ of God, the divine coming out, the eternal newness of the eternal love. That’s why each new beginning of God’s action in history happens through the Spirit; creation, prophecy, incarnation, Pentecost... Unity and liberty of eternal Love, the Spirit opens the Church and the hearts to the surprises of God...

Eternal Lover, eternal Beloved, eternal Unity and Liberty in love; that’s the account of the Holy Trinity as the eternal history of love, the event of the love without beginning and without end. ‘Very truly you see Trinity, if you see love’ — ‘Immo vero vides Trinitatem, si caritatem vides.’^[4] We could say that the Father is the eternal provenience of love; the Son is the eternal coming of love; the Spirit is the future of the eternal love (‘Herkunft’ — ‘Ankunft’ — ‘Zukunft’ Gottes): ‘They are three; the Lover, the Beloved One and the Love’ — ‘Ecce tria

sunt; amans, et quod amatur, et amor.’^[5] God, the Holy Trinity, is therefore Love, in the marvelous, mutual relations of the Three; ‘In this is love, not that we loved God but that he loved us and sent his Son to be the atoning sacrifice for our sins... God is love, and those who abide in love abide in God, and God abides in them.’ (1 Jn 4: 10, 16)

e. Our history in the Trinity: the Holy Trinity as origin, womb and homeland of history

What does this Trinitarian history mean for us, for our life, for our history? I try to say it in my book — and to develop it in other volumes of my *Simbolica Ecclesiale* — by following three directions: the Holy Trinity is the ‘origin’, the adorable, transcendent ‘womb’, and the ‘homeland’ or the ultimate goal of history.

The Trinity is the origin of history; everything was created by the Holy Trinity — by the Father, through the Son, in the Holy Spirit. That is why the deepest structure of being is a Trinitarian one: to be is to love, and the fulfilment of each being is realized through love. We must develop the possibilities of a ‘Trinitarian ontology’^[6]. Love is the vocation of the world; the image of God Trinity in us is not the solitude of a spirit without love, but the fellowship of charity, the solidarity of life. Aren’t the saints the marvellous examples of this vocation, realized according to the mystery of the Trinitarian love? At the school of the Holy Trinity we learn that we are made to love, and that without love nothing has meaning or value...

The Trinity is the adorable, transcendent womb of history: 'In him we live and move and have our being.' (Acts 17: 28) As well as the Son is in the bosom of the Father (cf. Jn 1: 18), so all what exists — created through the Son and for him — is in the womb of the Trinitarian God; in the darkness of the womb, we live of diving life, and with the eyes of faith we experience the faithful presence of the eternal love. Through Baptism the Trinity comes to live in us; the presence of the Father is signified by charity, divine capacity to take the initiative in love, to begin to love. The faith in our life is the sign of the Son; in his obedience we learn to let ourselves be loved; with him and through him we become children of the eternal Father. The sign of the Spirit in us is hope; as the Holy Spirit unites and opens the love of the eternal Lover and of the eternal beloved One, so he opens our hearts to the future of God and unites our present to the Word of the promise. Being a Christian means therefore nothing else than being alive in charity, faith and hope. The Church — people of charity, believing and hoping — is the living icon of the Holy Trinity, whose fraternal dialogue must be the image in time of the eternal dialogue of the Three^[7].

The Trinity is the ultimate goal of history, the true homeland of our pilgrimage; whoever believes in the Trinitarian God knows that the last word of history is not death and pain, but life and joy. All the waves of the sea of time do not go into nothing, but they go to rest on the shore of the eternal Love of God. That is why for Christians death is not the day of the end, but the day of the birth ('dies natalis'); we are born in God, to con-

template for ever the divine Face, in the dialogue without end of the Three. At the school of the Trinity we rediscover our vocation, the depth of our present, the promise of our future. To enter the silent mystery of the Holy Trinity makes us new and free and give us the joy of the good news; to contemplate the Trinitarian God in the history of Easter helps us to give sense to our humble present, anticipating in hope the glory of the coming world. Even if the Trinity is not the answer to all our questions, especially to the questions of the pain of the world, the God revealed and hidden is the silent shrine of meaning, attained through faith and hope and therefore always concealed for every indiscrete or presumptuous investigation. In this Trinitarian horizon we discover the truth of ourselves and the identity of the people of God, wandering from the Trinity to the Trinity in the divine womb through the pilgrimage of the present time...

We want to adore the mystery, to be led in it by the Word of God and the listening to the divine Silence. We must overcome the separation between theology and spiritual experience; theology without spirituality is empty; spirituality without theology is blind. We need to join thought and life, theological investigation and experience of the Spirit. That's why, at the conclusion of this reflection, we can introduce ourselves into a deeper contemplation of the divine mystery with the words of a witness of the presence of the Trinity in our hearts and in our history, Elizabeth of the Trinity: 'O my God, Trinity whom I adore, help me to forget myself entirely that I may be established in You as still and as peaceful as if my soul were already in eternity. May noth-

ing trouble my peace or make me leave You, O my Unchanging One, but may each minute carry me further into the depths of Your Mystery. Give peace to my soul; make it Your heaven, Your beloved dwelling and Your resting place. May I never leave You there alone but be wholly present, my faith wholly vigilant, wholly adoring, and wholly surrendered to Your creative Action ... O my Three, my All, my Beatitude, infinite Solitude, Im-
 mensity in which I lose myself, I surrender myself to You as Your prey. Bury Yourself in me that I may bury myself in You until I depart to contemplate in Your light the abyss of Your greatness. ' [8]

Notes :

- [1] Cf. *Dominum et vivificantem*, nn. 39 and 41.
- [2] Origen, *Homilia in Ezechielem*, 6, 6.
- [3] The distinction between the pain "in" God in a trinitarian meaning and the pain "of" God is not always clear in modern theologies of the divine pain; cf. K. Kitamori, *Theology of the Pain of God* (1946), Richmond, 1965.
- [4] Sant' Agostino, *De Trinitate*, 8, 8, 12.
- [5] *Ib.* , 8, 10, 14.
- [6] Cf. K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln, 1976.
- [7] Cf. B. Forte, *The Church icon of the Trinity*, Boston, 1991, and *Id.* , *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, Milano, 1995.
- [8] Elizabeth of the Trinity, *O my God, Trinity whom I adore*, November 21, 1924.

附中译文：

西方文化中基督教信仰的含义

布鲁诺·福特 著

张新樟 译

神学与哲学不同，它不是贵族气派的“对智慧的爱”，而是“爱的智慧”，正如启示的历史所描述的那样，它致力于把所接受的，及所给予的爱的体验用文字表现出来。因此，神学的对象是三位一体的天主的永恒的爱，而这种爱已经通过耶稣基督向我们显明了。由于这种永恒的爱比用以表达它的文字远为博大，神学的文字总显得是暂时的和词不达意的，它有召唤力和驱使力，却不能直接把握真谛，它不过是黑夜之微明中的知识 (*cognitio vespertina*)，远非白日光明中的知识 (*cognitio matutina*)。神学正是力图通过对神的奥秘的沉默的崇拜，以及对来自于天主永恒的道的谛听，把爱的体验转化成理性的观念，正如基尔凯郭尔在祈祷文中所表达的那样：“哦，主，请给予我短暂的目光去看易逝的万物，但请给予我一双明亮的眼睛来注视你的一切真理。”

我这篇关于三位一体的文章可以说是这种“*cognitio vespertina*”的一个见证，正如思想和生命对于已知和未知的神秘领域的一个朝圣历程。这一个历程可以简略地划分为五个基本的步骤，我称之为：

a. 三位一体的流射 (*the exile of the Trinity*) 及对于三位一体的故乡的朝圣；

b. 西方的圣像 (the icon of the West) 或十字架作为天主的三位一体的经历；

c. 东方的圣像 (the icon of the East) 或复活作为天主的三位一体的经历；

d. 爱的永恒的经历或作为历史的三位一体。

e. 我们在三位一体中的历史：三位一体作为历史的起源、孕育地和归宿。

我将尽可能简要地表明以上的每个步骤，并把对它们的内容的论证和描述结合起来，从而为我们的神学建议提供理由。

a. 三位一体的流射及向三位一体故乡的朝圣

“三位一体的流射”一词表达了一个简单的事实，即，对于许多基督徒来说，三位一体是抽象的、天上的定理，与他们的生死无关。卡尔·拉纳曾经断言，如果三位一体能够被取消，那么大多数的神学著作就不必做如此大量的修改了；更糟的是基督徒的生命也不会发生变化。但我们不得不承认三位一体是我们信仰中的核心奥秘：我们作为基督徒所做的一切，都是奉圣父、圣子和圣灵的名，是为了荣耀三一神。可以说，作为一个基督徒无非是以我们的生命，直面“奉圣父、圣子、圣灵的名”，“光荣归于圣父、圣子、圣灵”这两个三一神的告解道一声“阿门”，此外别无他意。因此，三位一体在基督徒生命和思想中的流射是与他们的信仰宣告尖锐矛盾的。我们必须重新发现，三位一体乃是我们心灵的核心，是我们在世上行走的原因和归宿。但我们如何才能完成向三位一体家园的朝圣历程呢？按照我们对于启示的说法，只有一条路可走：到那里去，在那里，天主的三位一体的形象在十字架的黑暗中、在复活的光明中向我们呈现。“如果我们想知道

天主是谁，我们就必须跪在十字架下。”（莫尔特曼）只有十字架的沉默和复活的光明才能告诉我们谁是我们的天主。现在我们要回到对于信仰的最初描述。

b. 西方的圣像或十字架作为三位一体的经历

十字架是天主在沉默中说话的地方。西方圣像学已经理解了这一最基本的真理：何以在西方传统中三位一体是以十字架的情景来代表的，在这一情景中，被遗弃的圣子死了，同时圣父的双臂支撑了十字架，圣灵在耶稣受难日这天联合了、同时又分离了遗弃者和被遗弃者。这一圣像学的最好例子可以在佛罗伦萨的马萨修的《三位一体》一书中找到。支持西方的这一圣像的神学观念可以表述为：十字架乃是天主三位一体的经历，我们从新约中不断出现的词语“paradidom”即“交出”、“舍弃”中追溯这一经历，可以区分两种类型的舍弃：人类舍弃人子，以及三一神舍弃神主之子。

人类舍弃中的第一次是犹大的背叛：“于是那十二人之一，犹大去见祭祀长，要把耶稣交与 (paradoi) 他们。”（谷 14：10）这是“不忠诚的爱”的舍弃：“犹大，你用亲嘴的暗号来出卖人子吗？”（路 22：48）这是可鄙的不忠诚的爱的舍弃。第二次人类的舍弃是 Sanhedrin 的审判：“一到清晨，司祭长、长老及经师和全体公议会商讨完毕，就把耶稣捆绑了，解送给 (paredoken) 比拉多。”（谷 15：1）这是律法的代表们的舍弃，他们把耶稣当作渎神者交给了这个世界的当权者。第三次人类的舍弃是比拉多的定罪：“比拉多愿意满足群众，就给他们释放巴辣巴，把耶稣鞭打了，交给 (paredoken) 他们钉在十字架上。”（谷 15：15）这是凯撒的代表舍弃，他把耶稣当成政治的颠覆者而判处他死刑。

如果受难的经历到此为止，那我们就不必继续讨论它了，耶稣之死将只不过是无辜者死于不正义的无数例子中的又一例而已。我们之所以继续讨论和思考这一受难的经历，是因为除了这些人类的舍弃之外，尚有十字架的神圣的舍弃。首先是圣子的自我舍弃：自愿地、不是被迫地为了我们的缘故把他自己交出去。这是保罗的信息：“所以，我生活已不是我生活，而是基督在我内生活，我现今在肉身内生活，是生活在对神之子的信仰内，他爱了我们，且为我们舍弃（paradontos）了自己。”（迦 2：20）“又应该在爱德中生活，就如基督爱了我们，且为了我们，把自己交出（paredoken），献于天主作为馨香的供物和祭品。”（弗 5：2）十字架正是圣子受难和为我们而死的经历：“但基督由法律的咒骂中赎出了我们，为我们成了可咒骂的，因为经上记载说：‘凡被悬在木架上的，是可咒骂的。’”（迦 3：13）

十字架还是圣父受苦的经历：他为了我们的缘故舍弃了他的亲儿子——他“没有怜惜自己的儿子，反而为我们众人把他交出（paredoken）了”（罗 8：32），“天主竟这样爱了世界，甚至赐下了自己的独生子，使凡信他的人不至丧亡，反而获得永生。”（若 3：16）因此，十字架作为圣子的历史，同时也是圣父的历史：天主为我们受难！当然，他们受的不是有局限的和不完美的消极的痛苦；而是来源于爱的积极的痛苦，即为朋友献身的那种痛苦：“人若为自己的朋友舍掉性命，再没有比这更大的爱情了。”（若 15：13）关于天主受难的奥秘，教皇保罗二世在他的关于圣灵的通谕中曾经有过教导，认为是爱的痛苦，是上帝爱人和为人类献身的无上的能力的象征。“圣父不是无情的，……他因爱而痛苦。”在这个意义上说，十字架上的死并非天主之死，而是死在天主“里面”，它是永无止境的爱的事件，在这里，三位一体的天主之心已经向我们昭示。

那么圣灵呢？他在十字架上的舍弃中位置何在呢？福音书告诉我们，“耶稣就低下了头，交付了（paredoken）灵魂。”（若 19：30）在死于天主里面的那一刻，圣灵并不是不在的。根据圣经的传统，圣灵的在场是和解时刻的标志，而圣灵的不在场是被流放时刻的象征。我们可以建立这样一个等式：圣灵在场等于和解、归宿，圣灵的不在场等于亡命。耶稣交出了灵魂后，就与有罪者一起亡命，他成了不信神的人们的同伴，与他们一起被上帝诅咒。他降临到死人们之中，拆除了那使我们相互分离的敌对情绪的藩篱，并使外邦人也认识上帝。“因为他曾使那不认识罪的，替我们减了罪，好叫他们在他内成为天主的正义。”（格后 5：21）正是通过十字架事件，在家园者进入了流亡的旅程：从十字架出发，我们可以说，没有什么罪的状态以及与神分离的状态是不能依靠受难的圣子的陪伴而得到保护的救赎的。

总之，十字架是天主三位一体的经历：圣父把他的儿子献给我们，圣子则自愿地为我们而死，圣灵是神圣的痛苦和爱。凡是描述十字架者，就必然会承认三位一体，凡崇拜三位一体者，就必然会描述十字架这一伟大事件。

c. 东方的圣像，或复活作为天主的三位一体的经历

但是十字架事件并非福音的结尾。没有复活，十字架就是盲目的；没有十字架，复活也是空的。复活的经历是十字架经历的另一面，这正是支持东方三位一体的圣像的观念：三个天使围坐在一张桌子上，上面放着一个圣餐杯，正如鲁宾雷夫（Rubin）的圣像所画的那样。他们的圈子是对那些沉思这一圣像的人敞开的：三位一体呈现在最后的晚餐中的复活的经历之中。复活也是三位一体的事件，它揭示了三位一体的核心。

根据新约，复活是一个三位一体事件：基督“按至圣的神性，由于他从死中复活，被立为大能的天主之子”（罗 1：4）。圣父把圣灵赐给那在十字架上的被舍弃者，使他与自己和解。然而在这神与神的和解之中，有些东西是新的。通过赐给十字架上的圣子以圣灵，圣父也把圣灵给予了历史上所有被钉在十字架上的人，不信神的人、罪人和受诅咒的人，这就是何以复活是福音、是世界的希望的原因，也是我们世界的前景将不是死亡、痛苦和罪恶，而是生命、快乐和荣耀的原因。复活推翻了十字架的胜利：如果说在十字架上，不忠诚的爱、法律和权势取得了胜利，那么，通过复活，使得一种新的爱成为可能。“因为天主的爱借着所赐予我们的圣神，已经倾注在我们心中了。”（罗 5：5）人们凭借神子所赐的自由和恩典的礼物而从法律和权势的奴役中解放出来。复活作为一个三位一体的事件，实在是这个世界的一个新的开端，是这个世界上那些有信心的人们的生命的新起点。正因为如此，所以说“若基督没有复活，那么，我们的宣讲便是空的，你们的信仰也是空的”（格前 15：14）。

d. 爱的永恒的经历：三位一体作为历史

复活的经历向我们昭示了什么？隐藏和昭示于十字架的复活之中的三位是谁？谁是圣父？谁是圣子？谁是圣灵？根据对复活的描写（我经常以此作为在文章中展开我的思考的出发点），圣父总是这一复活事件的主动者：他为我们的缘故派来他的儿子，把他交出来，并给他以复活的圣灵。因此，圣父把自己揭示为爱的无源的开端，是永恒的爱源泉，是纯粹无偿的爱。他的爱无始无终。圣父不是被迫去爱，他爱是因为他本身是圆满的爱……他是永恒的爱者。圣子心甘情愿地为了我们而被舍弃。如果说圣父

是爱的永恒的开端，那么圣子就是爱的永恒的接受者，这种纯粹的感激之情表明了神圣不仅在于付出，而且也在于接受。感激之情也是神圣的：一个人被爱并不比爱不神圣。圣子告诉我们，若没有感激之情，那么礼物也就失去了。他被永恒的爱者所爱，是永恒的被爱者。……最后，根据西方传统，圣灵在复活的经历中被揭示为爱者和被爱者之间的联合、和平，他在爱当中联合了圣父和圣子，因而是联合、和平、和解的源泉。按照东方人的思考，是圣灵开启了圣父和圣子两者的爱，他是天主的“出神”，是神圣的流淌，是永恒之爱的永新者。正是因为这样，天主在历史上的每一次行动的开端都是通过圣灵来完成的：创世、预言、道成肉身、圣灵降临……永恒的爱联合和自由。圣灵还开启了令上帝惊奇的教堂和人的心灵。

永恒的爱者、永恒的被爱者、永恒的在爱里面的联合和自由，这就是对三位一体的描述。它是爱的永恒的经历，是无始无终的爱的事件。“如果你懂得了爱，那么你也就真的看到了三位一体。”我们可以说，圣父是爱的永恒的起源，圣子是爱的永恒的展现，圣灵是永恒的爱未来：“他们是三位：爱者、被爱者和爱本身。”所以天主，即神圣的三位一体就是爱，是三者之间不可思议的相互关系：“爱就在于此，不是我们爱了天主，而是天主爱了我们，且打发自己的儿子，为我们做赎罪祭……天主是爱，那存留在爱内的，就存留在天主内，天主也存留在他内。”（若 4：10，16）

e. 我们在三位一体中的历史：神圣的三位一体作为历史的开端、孕育地和归宿

三位一体的经历对于我们、对于我们的生命和我们的历史究竟意味着什么呢？本文力图依照下列三个维度加以说明。我在

Simbolic Ecclesiale 一书中发展了这一观点。这三个维度是：神圣的三位一体是历史的开端，是历史令人崇敬的超越性的“孕育地”，是历史的归宿或最终目的。

三位一体是历史的开端。历史都是由神圣的三位一体所创造的——被圣父、通过圣子、在圣灵中创造的，这就是何以存在的最深层结构是三位一体的原因：存在是为了爱，而任何一个事物的完成都是通过爱而得以成就的。我们必须拓展“三一本体论”的可能性。爱是这个世界的职责。天主作为三位一体在我们心目中的形象决不是没有爱的孤独的心灵，而是与仁爱同在、与生命休戚相关的。圣徒们不就是这种职责的极好例子吗？他们根据三位一体的爱的奥秘来实现他们的职责。在神圣的三位一体的学校中，我们懂得了我们被创造出来是为了爱，如果没有爱，任何事物都是无意义和无价值的。

三位一体是历史的值得崇拜的、超越性的孕育地：“我们生活、行动、存在都在他内。”（宗 17：28）正如圣子在圣父怀中一样，所有存在的事物——为了圣父、通过圣子创造的事物，都在三位一体的天主的体内，在黑暗的母腹中，我们过着神圣的生活，并以信仰的目光体验到了永恒的爱存在。通过洗礼，三位一体生活在我们之中；圣父的存在表现为仁慈、在爱中采取主动的神圣的能力。我们生命中的信心则是圣子的标志：由于他的顺从，我们学会了让自己被爱；与他一起，并通过他，我们成为永恒的圣父的孩子。而圣灵在我们身上的标志则是希望，正如联合和开启了永恒的爱者与被爱者之间的爱一样，圣灵使我们的的心灵向天主的未来开通，把我们的现在与充满希望的道相联。成为一个基督徒无非意味着充满仁爱、信心和希望而已。教会——即仁慈、充满信心和希望的人们——就是神灵的三位一体的活的圣像，他们之间的兄弟般的对话，正是三者之间永恒的对话关系的写照。

三位一体是历史的最终目标，是我们朝圣历程的真正归宿：无论是谁，只要信三位一体的天主，他就知道，历史的结局不是死亡痛苦，而是生命的快乐。时间海洋的波浪不会归于消亡，它将在上帝永恒的爱之海岸上安息。正因为此，基督徒的死亡之日并不意味着终结之日的到来，而是意味着新生：我们在天主内，永远思考着他神圣的容颜，永无止境地与圣父、圣子、圣灵对话。在三位一体的学校中，我们重新发现了我们的责职、现在的深度和我们将来的希望。进入沉默的三位一体的奥秘，使得我们成为新人，享受自由和福音的喜悦。在复活的经历中思考三位一体的神，就会使我们认识到现在的可鄙，并充满希望地企盼来世。即便三位一体不能解决我们所有的问题，尤其是此世的苦难的问题，这若隐若现的天主仍然是一切意义的无声的源泉，它只能通过信心和希望获得，而对那些不谨慎的和狂妄的研究者，则始终是隐而不宣的。在这个三位一体的层面上，我们发现了关于我们自己的真理，以及作为上帝的人民的真实身份，在这神圣的孕育地之中，在当下的朝圣的历程中，从三位一体走向三位一体。

我们要崇拜这奥秘，并由圣言引领，走在其中，谛听神圣的沉默。我们必须克服神学和精神体验之间的分离：神学没有精神是空洞的，精神没有神学则是盲目的。我们需要联接思想和生活，联接神学研究和灵性体验。正是因为如此，在本文的结尾部分，我们要介绍伊丽莎白关于三位一体的祷文，它是三位一体在我们心中和历史之中的一个见证，以期使我们进入对于神圣的奥秘的更深层次的思考：“哦！我的上帝，我所崇拜的三位一体，请助我完全地把我自己忘记，以便我尽可能稳固、平安地建立在你之中，就像我的灵魂已经进入永生一样。哦，亘古不变的天主，不要让任何东西来扰乱我的平安，使我离开你，每时每刻把我带入到你奥秘中的更深处。给我的灵魂以平安，使它成为你的天空，你的喜

受停留的居所和你休息的地方。让我永远不放你走，让你完全在我心灵中，我的信心完全警醒、完全地崇拜、完全地臣服于你的创造……哦！我的三位一体、我的一切、我的至福、无限的寂静、伟大、我在你中间迷失我自己，我完全地投靠你。把你自己埋藏于我之中，以便让我也埋藏在你之中，直至我处于你的光明之中，去沉思你渊深的博大。”

9

The Cosmic Optimism of the World Faiths

John Hick

Hindu cosmic optimism

The term Hindu was invented by foreigners-probably initially in the time of the Persian emperor Darius, who invaded India in the mid-first millennium BCE, -to refer to the people of the Indus valley in north west India, so that in effect the term simply meant Indian. However the concept of *Hinduism*, as a religious entity, is a modern western creation which has been exported to and has become generally accepted within India. Some use the term to cover all forms of religion originating in the sub-continent, including Buddhism, Jainism, and Sikhism, but most restrict it to those that revere the scriptures known as the Vedas; and I shall use the word here in this latter sense.

However even in this more focused sense Hinduism is bewilderingly varied. It includes an immense collection of Sanscrit scriptures; a wealth of sacred rituals and sacrifices and ceremonies dealing with every aspect and stage of life; a vast, rich

and colourful mythology; a wide variety of sometimes competing philosophies; the worship of innumerable deities; the caste structure of traditional Indian society; multitudes of holy men, ancient and modern — rishis, acharyas, gurus, mahatmas, yogis. One recent writer has aptly likened Hinduism to an ancient banyan tree; 'from widespread branches [a banyan] sends down aerial roots, many of which in time grow thick and strong to resemble individual tree-trunks, so that an ancient banyan looks like an interconnected collection of trees and branches in which the same life-sap flows.....Like the tree, Hinduism is an ancient collection of roots and branches, many indistinguishable one from the other, macrocosmically polycentric, macrocosmically one, sharing the same regenerative life-sap, with a temporal foliage which covers most of recorded human history.' [1]

In early Vedic times the gods were very numerous, and over the centuries sometimes coalesced or divided or changed their character in ways that only mythological thinking permits. But when the conception developed of the one ultimate, ineffable or formless, reality referred to as Brahman, the gods were not banished. Even within the early Vedas it is said that 'The Real (*sat*) is one-sages name it variously' (Rig-Veda I, 164, 46). Later they were seen as manifestations of Brahman, and in the non-or trans-personal understanding of Brahman in advaita Vedanta a distinction is drawn between *nirguna* Brahman, Brahman without attributes, beyond the range of all human concepts, and *saguna* Brahman, that same ultimate reality as humanly experienced as Iswara, deity, the realm of the gods. The Hindu

bhakti tradition of fervent personal devotion to a personal deity eventually became dominated by the two great figures of Shiva, whose comic dance constitutes the ongoing life of the universe, and Vishnu, with Rama and Krishna as *avatars* or incarnations of Vishnu. And most practicing Hindus today are either Shaivites or Vaishnavites, depending usually on which part of India they live in. But these two great deities are not seen by educated Hindus as rival claimants to ultimacy. Nor, again, is the goddess who is so often joined with them and who is known under various names and forms-Kali, Durga, Lakshmi, etc. These, together with the innumerable lesser gods, are all seen as different forms of access to the ultimate reality of Brahman.

It is an almost universal theme of Hinduism that we are immersed in *samsara*, the beginningless and endless round of rebirths through which we live out our karma, which is the causal effect of our own mental and physical actions. The given circumstances of life, our genetic makeup, including our sex, our basic dispositions, our family, our caste (in India), and some of the major events in our lives, are thought to result from our own previous lives. And the great aim of religion is to enable us to escape from this round of *samsara*, and this from return to another life of suffering-'fleeting and miserable', according to the Bhagavad Gita (VI, 15). Indeed, in spite of its many joys and pleasures, ordinary human life, considered as a totality, is seen as a realm of *dukkha*-it is unsatisfactory, defective, lacking the great good that we sometimes glimpse. This is a virtually pan-Indian outlook, expressed in Buddhism as well as Hinduism. Our deep-

est longing must be to transcend this process of *dukkha*. And this is in fact possible. Within the samsaric process, although our present position has resulted from our past karma, we nevertheless have a vital freedom to move spiritually either upwards or downwards. Life ought, then, to be treated as an opportunity for progress, particularly in view of the fact that, whilst there are many other spheres—heavens and hells, —it is only in human embodiment that progress can occur. As Julius Lipner says of the Hindu idea of spiritual evolution, ‘the teaching at least enables people to hope that they have a chance of improving their lot, if not in this life then in some future existence, especially if they feel weighed down by circumstances beyond their control’ [2]. Further, there are ways of overcoming bad karma. In the *bhakti* traditions of devotion to a personal deity it is often believed that divine grace may release us from the grip of bad karma. Again, there is sometimes the idea of a transfer of merit to lessen another’s accumulated karmic debt. Yet again, the commemorative rites for the dead are so important partly because it is believed that they may free the departed from their bad karma.

Within Hinduism, then, our existence is seen, both in this life and beyond it, as a journey. The sacred texts describe this journey only for males; for like the other ancient texts (including the Hebrew and Christian scriptures) they reflect the patriarchal society of their time. But for men the four ideal stages are those of the student, householder, ascetic, and finally mendicant renouncer. On a larger time scale our existence is also a journey, a

journey through many lives in which souls (*jīvas*) are gradually moving towards their final liberation. As we read in the Gita, 'the man of discipline (*yogi*) makes a serious effort. He becomes pure. After a number of births, perfected, he reaches the highest goal' (VI, 45). For although the cosmic process within which *jīvas* arise, live through many lives, and eventually attain liberation, may itself be beginningless and endless, the existence of a given *jīva*, whether or not (as different Hindu scholars have thought) it has a beginning, its samsaric existence has an end. This end, the highest goal, is differently conceived within the non-theistic and theistic strands of Hinduism. According to the great Hindu philosopher Shankara (about 700 CE) our surface personality, or conscious ego, is only a fleeting material individuation of the universal atman, which is ultimately identical with the eternal Brahman. And so liberation from *samsara*, both in this life and beyond it, consists in realizing our identity with Brahman. On the other hand, according to the great theistic philosopher Ramanuja (11th century CE), the material universe, including human selves, constitutes the 'body' of God, and the ultimate state lies within the eternal divine life—though such a single sentence summary cannot do justice to his complex and fascinating philosophy. In the minds of many Hindus the rich mythology of the great religious stories of the *Mahabharata*, which have moulded the imagination of the masses, overlaps and intermingles with the philosophical speculations of the Upanishads and their great interpreters. But the point at the moment is that the ultimate state, whether identity with the infinite be-

ing-consciousness-bliss of Brahman, or loving communion with the infinite Person, is limitlessly good and desirable. Further the ultimate state can begin to be experienced now. One who has thus attained liberation (*moksha*) in this life, and is thus a *jivan-mukta*, has transcended the ego point of view and lives in a universal benevolence; examples of such figures who are well known in India include Sri Ramakrishna (who died in 1886), Acharya Pranavananda (who died in 1941), Ramana Maharshi (who died in 1950), Paramahansa Yogananda (who died in 1952), and Sai Baba (now living near Bangalore).

However we need to remember that there are many different degrees of appropriation of any religious tradition, and that a great deal of religious belief is, most of the time, more 'notional' than 'real'. As Julius Lipner says, whilst many 'look on *moksha* in one form or another as a desirable goal', nevertheless 'a great many Hindus do not actively expect or even seek some post-mortem "salvation" or liberation. If at all, this is a distant ideal. Religiously, they are more concerned just to stay afloat as they continue life's journey over the hazardous waters of *samsara*. Health, recovery from illness, contentment, economic security, consolation in distress, offspring, success in various ventures, protection from various dangers, possibly a happy rebirth—these are the things that occupy their religious attention' [3]. And indeed is not this, with appropriate variations, the outlook of ordinary religious believers within each of the great traditions?

Nevertheless, to the degree that a Hindu really believes that

the universe is as pictured in Hindu thought, she/he experiences it in this way and is, perhaps falteringly, in a dispositional state appropriate to it. This is an acceptance and living out of one's place in the whole vast scheme of things with its many levels of existence and its many gods and goddesses. For Hinduism our calling is to be faithful to our varying station and its duties as we proceed through life after life. Concretely this has involved, for millions of people through many centuries, a great variety of moral obligations, ritual observances, and family duties and prohibitions determined by their caste and stage of life.

How universal is Hinduism's offer of *moksha*, liberation from the ills of samsaric existence? There have been those who held that the traditional Hindu wisdom applies only to Indians, because only an Indian has a place within the caste system. But the more philosophical forms of Hinduism have spread far and wide in the west, particularly since the impact of Swami Vivekananda at the World Parliament of Religions at Chicago in 1893. And so today, as well as the temple and family religious observances of Indians who have migrated to Europe and North America, many Europeans and North Americans have been influenced by Hindu ideas and methods of meditation. For them the message of the Upanishads has a universal scope.

It is also the case that within the Hindu picture of the structure of the universe there are many hells as well as many heavens. But these are not in the same category as the heaven and hell of the western monotheisms. They are levels of existence on which *jivas* (=souls) spend limited periods of time. But the ultimate

state is eternal and is finally for all, whether as a union with Brahman in which individual egoity has been entirely transcended, or as life within the life of God.

As a comprehensive conception of reality, then, expressed in the scriptures and in the vast tradition of philosophical commentary on the sacred texts, Hinduism is clearly a form of cosmic optimism.

The cosmic optimism of Judaism

Judaism is the religion of the Jewish people. Its cosmic optimism—which is not of course a term within traditional Jewish discourse—consists in a special covenantal relationship between the people and their God, and in a faith in the people's future welfare and ultimate fulfillment within the divine kingdom.

The Jewish religious focus has always been on this present life as lived in the presence of God. On the one hand, the God of Israel has been active on earth, delivering his chosen people from slavery in Egypt, leading them to a promised land, and sustaining and disciplining them throughout their long history. On the other hand, this God is also the lord of whole universe, beyond our comprehension. For 'my thoughts are not your thoughts, neither are your ways my ways, says the Lord' (Isaiah 55: 8), and 'a thousand years in the sight are but as yesterday when it is past' (Psalm 90: 4). And yet again, this transcendent God is close to his people in loving compassion: 'For as the heavens are high above the earth, so great is his steadfast love toward those who fear him; as far as the east is from the west, so far does he

remove our transgressions from us. As a father pities his children, so the Lord pities those who fear him. For he knows our frame, he remembers that we are dust.' (Psalm 103:11-13) Until towards the end of the biblical period this divine presence was thought of as assuring the continuity and fulfillment of the people rather than of the individual. Individuals descended at death into the darkness of a bloodless wraith-like existence of Sheol. But during the last two centuries BCE the realization began to emerge that the fulfillment of God's good purpose for his people must include the restoration of the righteous dead; and the notion of the world to come ('*olam ha-ba*') became part of Jewish thinking.

At first, in intertestamental and New Testament times, this meant the resurrection of the dead. So in *Daniel*, around the mid-second century BCE, it was prophesied that on the great day 'many of those who sleep in the dust of the earth shall awake, some to everlasting life, and some to shame and everlasting contempt' (Daniel 12: 1-2). By New Testament times belief in the future resurrection of the dead had become orthodox among the Pharisees although not among the more conservative Sadducees. Later, in the post-biblical period, as the Jewish Diaspora became part of the Graeco-Roman world, the very different idea of the immortality of the soul entered Jewish discourse alongside the older belief in resurrection. We perhaps see a mingling of the two ideas in St Paul's concept of the spiritual body (*soma pneumaticon*) in I Corinthians 15: 44.

Since biblical times Judaism has been the Judaism of the rab-

bis. Many of them held the two strands of thought together in the picture of the soul's disembodied existence until its reunion with the body at the final judgement. During the medieval centuries there were debates about the nature of the rewards and punishments to be expected, and the rabbinical imagination created torments in hell as lurid as those of medieval Christendom. But among the more philosophical rabbis there was a trend away from bodily conceptions of heaven towards the idea of the immortality of the soul. Maimonides, for example, said that 'in the world to come [distinguished from an earthly messianic age] the body and the flesh do not exist but only the souls of the righteous alone'^[4]. There was also debate about the fate of non-Jews, eventually settled in the Talmudic conclusion that 'the righteous of all nations have their place in the world to come'. But since the medieval period such eschatological questions have ceased to be central either in the exegetical work or the spiritual teachings of the rabbis. On the whole they have been content to leave the world to come as something about which it is idle to speculate.

The Jewish Kabbalistic mysticism which flourished in the medieval period included elaborate theories about the life, or indeed lives, to come. Themes familiar in other mystical traditions appeared in Jewish versions; the pre-existence of souls, their descent into matter, and eventual return to the divine source through a long process involving several reincarnations (*gilgulim*). Kabbalism has however faded out in the modern period. Since the Enlightenment of the 17th and 18th centuries the

conception of a larger existence of which his life is only a part has been greatly weakened in western consciousness generally, including western Jewish consciousness. Further, in more recent times Jewish faith has found in the state of Israel a compelling earthly focus which has drawn attention away from ideas of the world to come. Orthodox Judaism retains the traditional resurrection belief in its liturgical life and faith, and Reform Judaism retains a belief in the immortality of the soul; but these ideas probably have about the same rather slight hold on the minds of most educated Jews today as do equivalent ideas on the minds of most non-fundamentalist Christians. Nevertheless, as a contemporary Reform rabbi writes, 'Without the promise of Messianic redemption, resurrection, and the eventual vindication of the righteous in Paradise, Jews will face great difficulties reconciling the belief in a providential God who watches over his chosen people with the terrible events of modern Jewish history. If there is no eschatological unfolding of a Divine drama in which Jewish people will ultimately triumph, what hope can there be for the Righteous of Israel?'^[5] For whilst Jewish thinkers rightly revolt against any playing down of the appalling horror and evil of the Holocaust by the thought of the survival of the victims in the world to come, it remains true for Judaism as for other traditions that there can in the end be no theodicy without eschatology. Putting it as a general proposition, rather than from a specifically Jewish point of view, we can only affirm the goodness of the universe, having in mind not only the fortunate few but the entire human race, if life continues in some way beyond its present

earthly phase to an ultimate fulfillment. That there will be such a fulfillment is traditional Jewish teaching; and his fulfillment will include 'the righteous of all nations'. And so, whilst Jewish thinking is very naturally focused on the problems of the Jewish community and its survival, Judaism is clearly in its basic structure a form of cosmic optimism.

Buddhist cosmic optimism

Like Hinduism, Buddhism is not a single uniform entity, as our modern western reifying name would suggest. It is history of experience and thought launched in northern India some twenty-five centuries ago by Gautama, the (or rather a) Buddha, and developing since within different cultures to form a distinctive family of traditions. In its early centuries the Buddhist movement was influenced by the pervasive 'Hindu' outlook of India, although also reacting against some central aspects of it; for the Buddha's *anatta* teaching rejected the idea of an eternal unchanging *atman*, and the Buddhist movement rejected the hierarchical caste system of India. When Buddhism moved north, early in the common era, the Mahayana Buddhism of China, Tibet, Korea, Japan took forms which are in some ways different from the southern Theravada Buddhism of Sri Lanka and south-east Asia. Very roughly, the more world-denying ethos of India gave way in China to a more world-affirming outlook—the two eventually coalescing, it can be argued, in the startling discovery that nirvana and samsara are identical; that is to say, earthly life in its full concrete particularity becomes nirvana in the experience of

those who have transcended the ego point of view.

The terms enlightenment, liberation, awakening, nirvana, *sunyata* ('emptiness'), dharmakaya, and so on, have both psychological and metaphysical connotations. Some westerners, usually in reaction against the anthropomorphic conception of God as a greatly magnified person, have responded eagerly to Buddhism, seeing it as essentially a psychological technique for attaining inner peace and serenity without involving any notion of a transcendent reality. This particular western appropriation of Buddhism parallels the contemporary non-or anti-realist versions of Christianity mentioned earlier, according to which God is not a transcendent (as well as immanent) reality but an imaginary personification of our human ideals. But, as will become evident, it is impossible to sustain such a picture of Buddhism from the Pali scriptures or from the understanding of most of those who are deeply embedded in the Buddhist tradition.

The Buddha taught the evanescent character of the world as a universal interdependent process of ceaseless change (*pratitya samutpada*) in which each event in some degree conditions and is conditioned by every other in a vast mutual network. Everything is compounded of elements with a fleeting momentary existence; and the appearance of solid enduring entities, including the human self, is in the end illusory. Indeed it is the deep realization of this that can free us from the self-centered outlook that makes our experience of life so often one of anxious craving, sorrow, and joylessness-in Buddhist terms *dukkha*.

The Pali *nibbana* (or in Sanscrit *nirvana*) means literally

blowing out, as in the blowing out of a flame. This is not a simple ceasing to exist but the blowing out, or destruction, of illusion and its fruits: 'The destruction of lust, the destruction of hatred, the destruction of illusion, friend, is called Nibbana' (*Samyutta Nikaya* IV, 250). This is not only an individual psychological state, but a reflection in a particular momentary occasion of the ultimate universal reality that is variously referred to as Nirvana, the Dharmakaya, Sunyata, the Buddha nature of the universe. Thus nirvana is described in the Pali scriptures as an eternal reality, 'the unborn...unageing...undecaying...undying...stainless' (*Majjhima Nikaya* I, 163). In a famous passage the Buddha teaches, 'Monks, there is a not-born, a not-become, a not-made, a not-compounded. Monks, if that unborn, not-become, not-made, not-compounded were not, there would be apparent no escape from this here that is born, become, made, compounded.' (*Udana* 80, 3). The contemporary Theravadin scholar Narada Mahathera accordingly speaks of nirvana as 'the permanent, immortal, supramundane state which cannot be expressed by mundane terms'^[6]. And Takeuchi Yoshinori, of the Kyoto school of Zen philosophy, quotes with approval Friedrich Heiler's words, 'Nirvana is the equivalent of what Western mysticism understands as the "Being of beings", the supreme and one reality, the absolute, the divine.....Nirvana is the infinite, the eternal, the uncreated, the quality-free, the ineffable, the one and only, the highest, the supreme good, the best, the good pure and simple'^[7]. Again, Edward Conze, a leading western authority, says that 'It is assumed first of all [in Bud-

dhism] that there is an ultimate reality, and secondly that there is a point in ourselves at which we touch that ultimate reality. The ultimate reality, also called Dharma, or Nirvana, is defined as that which stands completely outside the sensory world of illusion and ignorance, a world inextricably interwoven with craving and greed. To get somehow to that ultimate reality is the supremely worthwhile goal of the Buddhist life. The Buddhist idea of ultimate reality is very much akin to the philosophical notion of the "Absolute", and not easily distinguished from the notion of God among the more mystical theologians, like Dionysius Areopagita and Eckart'^[8]. However, as in Judaism, the focus of Buddhist attention is upon the present life and indeed upon the present moment. The Dharma is wholly practical, a way to liberation. Gautama said, 'As the great ocean is saturated by only one taste, the taste of salt, so this teaching and system is saturated by only one taste, the taste of salvation. [i. e. liberation]' (*Vinaya Pitaka, Cullavagga 9*) Metaphysical speculations about the ultimate structure of the universe are accordingly discouraged as a distraction from the demanding and all-absorbing search for enlightenment. Thus when asked whether the world is eternal or not eternal, infinite or finite in space, whether mind and brain are or are not identical, and whether a fully enlightened one, a Buddha, exists after bodily death, Gautama refused to answer, saying that it is not necessary for liberation to know these things. Such knowledge, he said, 'is not connected with the goal, is not fundamental to Brahma-faring, and does not conduce to turning away from, nor to dispassion, stopping, calming, su-

per-knowledge, awakening nor to nibbana.' (*Majjhima Nikaya* I, 431)

But it is important to realize that this exclusion of a philosophising, because it can so easily become a substitute for the spiritual quest, occurs within the context of the belief, continuously either affirmed or assumed, that the deepest aspect of us progresses through many lives until enlightenment/liberation/awakening is at last attained. Thus it is taken for granted that the structure of the universe is such that human existence is moving, on a vast time-scale, towards a limitlessly good fulfillment. This is not thought of (as generally in western religion) as the perfection of the individual self or community of selves, but as a state lying beyond the range of our present conceptualities. And so when a monk, Vaccha, asked Gautama where, in what sphere, a Buddha arises after completing the long process of rebirths, the Buddha says ' "Arises", Vaccha, does not apply', and the dialogue continues:

Well then, good Gotama, does he not arise?

'Does not arise', Vaccha, does not apply.

Well then, good Gotama, does he both arise and not arise?

'Both arises and does not arise', Vaccha, does not apply.

Well then, good Gotama, does he both arise and not arise?

'Neither arises nor does not arise', Vaccha, does not apply.

Vaccha now expresses his bewilderment, and Gautama replies,

‘You ought to be at a loss, Vaccha, you ought to be bewildered. For Vaccha, this dharma [in this case the nature of parinirvana, final nirvana beyond the series of earthly lives] is deep, difficult to see, difficult to understand, peaceful, excellent, beyond dialectics, subtle, intelligible to the wise.’ (*Majjhima Nikaya* II, 487). It is state to which our present intellectual categories do not apply. But it is not therefore nothing. Indeed the Buddha explicitly repudiated the idea of annihilation; ‘There are some recluses and brahmans who misrepresent me untruly, vainly, falsely, not in accordance with fact, saying: “The recluse Gotama is a nihilist, he lays down the cutting off, the destruction, the disappearance of the existent entity.” But as this monks, is just what I am not, as this is just what I do not say, therefore these worthy recluses and brahmans misrepresent me untruly, vainly, falsely.’ (Ibid., I, 140) It is equally clear, however, that whilst the Buddha did not teach a final non-existence, neither did he teach the immortality of the present self. The nirvanic fulfillment of the human project lies beyond our earth-bound conceptualities: ‘Freed from denotation by consciousness is the Tathagata [Buddha], Vaccha, he is deep, immeasurable, unfathomable as is the great ocean.’ (Ibid., II, 487).

Normative Buddhism, then, offers a picture of the universe as structured towards the ultimate ‘nirvanization’ of all life. Different schools of thought hold either that enlightenment (*satori*) is possible in this life for all who seek it with all their heart and mind, or in this life only for those who have already approached it through many previous lives; that it occurs sud-

denly and that it occurs in stages; that when it occurs it liberates us *from* the material world and that when it occurs it liberates us *for* the material world. There is thus immense variety within the Buddhist tradition.

Given this Buddhist world view, what is its correlative dispositional response? How are Buddhists taught to pursue enlightenment/liberation/awakening/nirvana? The Buddha teaches a practical way to release from *dukkha*, the pervasive anxiety and insecurity of ordinary human life as we encounter pain, sorrow, grief, despair, frustration, sickness, aging, and death. Life has for us this *dukkha* quality, he taught, because we experience the world as centering upon ourselves. I experience everything in its relation to me, as welcome or unwelcome, propitious or threatening, and as satisfying or frustrating my desires; and this way of experiencing life creates a basic angst which is sometimes conscious and sometimes unconscious. And liberation is achieved by transcending the ego point of view to participate in a more universal perspective.

There is, incidentally, an interesting analogy between the role of the idea of the universal point of view in Buddhism and in the Kantian ethic. According to Kant, morally right action is action which is best, not in the private interests of the agent, but from a universal and impartial point of view in which every individual is valued equally as an end in himself or herself. This point of view is achieved, according to Kant, by applying a 'universalization' criterion. We can say that Buddhism teaches the inner spiritual attitude of which the Kantian ethic teaches the

practical application.

The way to this inner spiritual attitude is the 'Noble Eightfold Path', which is both ethical and spiritual. Ethically it consists in developing a universal compassion (*karuna*) and loving-kindness (*metta*). There are concrete steps to this. We are enjoined to practice right speech-not lying or slandering or maliciously gossiping; right action-not stealing or acting dishonestly, not taking life, not indulging in illegitimate sex; and right livelihood-not earning one's living in ways that harm others, such as by dealing in armaments or in harmful drugs. Spiritually the way to Enlightenment is that of prolonged meditation producing a realization of the insubstantial and fleeting nature of the self and leading to an eventual detachment from the ego point of view. This is a transcendence both *from* egoity and *to*-and here there is a variety of terms-enlightenment, liberation, awakening, nirvana, *sunyata* ('emptiness'), conscious participation in the Dharmakaya or in the universal Buddha nature. (*Sunyata* is a central Mahayana concept whose significance has been much discussed. I understand it to mean that the ultimate indescribable Dharmakaya is empty of everything that the human mind projects in its activity of thinking.)

All who glimpse this state will seek it in this present life. For 'Above, beyond Nibbana's bliss, is naught' (*Therigatha* 476); and again 'He that doth crush the great "I am" conceit this, even this, is happiness supreme' (*Udana* I, 1). And in the *Dhammapada*, a collection of the Buddha's saying which constitutes a Theravada Buddhist Bible, there is a continual stress up-

on the blessedness of approaching the nirvanic state now: 'happily do we live without hate among the hateful...happily do we live without yearning among those who yearn ... happily the peaceful live, giving up victory and defeat ... there is no bliss higher than Nibbana...Nibbana, bliss supreme...Nibbana is the highest bliss...the taste of the joy of the Dhamma.' (chap. 15)

And so, because the nirvanic state is limitlessly good, and is open without restriction to everyone, the message of Buddhism is clearly a form of cosmic optimism.

Christian cosmic optimism

The phrase 'good news', in a religious context, comes from Christianity. After his forty days of solitude in the wilderness 'Jesus came into Galilee, preaching the gospel [*euangelion* = good news] of God, and saying, "The time is fulfilled, and the kingdom of God is at hand"' (Mark 1: 14-5). And the Christian message has been proclaimed, first throughout the Roman empire, and later throughout the world, as good news for all humanity. It must however be added that during much of the medieval period, and in the theology of the Protestant Reformation, and also within much of the contemporary fundamentalist movement, the news has had a dark and threatening side to it. But I shall nevertheless declare my own Christian standpoint by treating the good news aspect as central and normative.

In Jesus' teaching, so far as this can be discerned from the four gospels-which were probably written between forty and seventy years after his death-there is a very clear affirmation, ex-

pressed in parable after parable, of the goodness and love of God. Jesus spoke of God in two ways; he is our heavenly Father, whose attitude to us is like that of the father in the parable of the prodigal son in Luke 15, but at the same time he is also like a stern judge separating the innocent from the guilty, as depicted in the parables of the worthy and unworthy servants, and of sheep and the goats, in Matthew 25. Jesus' teaching is in fact strongly ethical and practical, and addressed as it was to ordinary sinful men and women, and included the fact that there are consequences in the world to come of what we do in this present life. In St Paul's words, 'God is not mocked, for whatever a man sows, that he will also reap.' (Galations 6: 7) But in Matthew 25 the criterion of judgment turns upon the doing of God's will, not upon religious professions: 'Not everyone who says to me "Lord, Lord", shall enter the kingdom of heaven, but he who does the will of my father who is in heaven.' (Matt. 7: 21) It therefore seems reasonable to think that if Jesus had lived longer, and the question had arisen whether the good news of God's kingdom was for the Gentiles as well as for his fellow Jews, he would have given the affirmative answer that was later taken by St Paul. Indeed there are several points within the gospels at which Jesus already thinks in this way-the parable of the good Samaritan, and the incidents with the woman of Samaria and of the healing of the Roman centurian's servant, ending with the saying that many will come from east and west and sit at table with Abraham, Isaac, and Jacob in the kingdom of heaven (Matthew 8: 11).

The first generation of Christians expected the early return of Jesus in messianic glory to judge the world on God's behalf and to establish the divine rule on earth. Whether this expectation goes back to Jesus himself is disputed among New Testament scholars. A number of sayings attributed to him clearly teach the expectation of an imminent *parousia* for example, 'there are some standing here who will not taste death before they see that the kingdom of God has come with power' (Mark 9: 1). But questions have been raised about the authenticity of these sayings (as indeed about that of very many others), and we are left in a degree of uncertainty. But there is no uncertainty about the expectations of the dominant wing of the early church, led by St Paul. Writing around 50 CE Paul was emphatic that although some of the Christian community had already died, 'we who are alive, who are left until the coming of the Lord, shall not precede those who have fallen asleep [i. e. died]' (I Thess. 4: 15); and later he says, 'brethren, the appointed time has grown very short.' (I Cor. 7: 29. See also Romans 13: 11-2; II Cor. 4: 14 and 5: 1-10; Phil. 1: 19-26) But as the century continued, and the end was continually delayed, the second coming was gradually displaced into the indefinite future, and the church settled down within the realities of earthly history. It survived sporadic but sometimes very severe bouts of persecution, and in the religious vacuum of the time became progressively established from 313 CE as the religion of the Roman Empire. Within this transition from a Jewish eschatological sect to a world religion Jesus, already recognized retrospectively within the church

as the expected messiah, was exalted to a divine status and eventually, in the fourth century, was declared to be the incarnation of the second Person of a Divine Trinity. [9]

It seems clear that Jesus himself believed in the reality of the divine kingdom, whether as a future transformed earthly reality, or as lying beyond this life and this world, or as both successively. It is also clear that he declared a future retribution for presents acts of cruelty, injustice, and inhumanity. But it is a matter of dispute whether he believed that this retribution consisted in an eternal and therefore infinite punishment. Nearly all the sayings which are cited in favour of that interpretation refer to a harsh but not to endless retribution beyond this life; and where the word *aeonios* (translated as 'eternal') it can equally well mean for the period of this *aeon* or age. I believe that a strong case can in fact be made for the view that Jesus did not specify the eternity of hell, and have stated this case elsewhere^[10]. Further, there are a strong moral and religious argument against the idea of eternal punishment. First, no finite human sin could justly deserve an infinite retribution. And second, such retribution could never serve a good purpose-compatible with the limitless love of God, -because being endless it could never lead to the rescue of the sinner. But nevertheless the church has through most of its history affirmed an eternal hell, and many have followed St Augustine in his belief that the majority of human beings are consigned to hell^[11]. And so it has to be acknowledged that this teaching has clouded Christianity's character as good news for all humanity.

In the early centuries, and through the medieval era and the Reformation period down to the European Enlightenment of the 17th and 18th centuries, the ideas of heaven and hell stirred hopes and fears which affected the living of peoples' lives. Positively, the idea of heaven linked the dead with the living, alleviated grief by the thought of the departed in heaven and the prospect of a future reunion, and inspired the religious imagination with the picture of a vast mysterious but glorious reality above us in which we may one day participate. Negatively, the idea of hell has buttressed the arbitrary authority of the church, justified the torture and execution of heretics, validated Christianity's dark history of anti-Semitism, motivated violent and destructive crusades, and enabled Christians to see those outside the church—the majority of the human race—as rejected and condemned by God.

But in the understanding of all the great Christian theologians, despite the fact that until comparatively recently their picture of the universe included the black hole of eternal damnation, the dominant theme has always been the gracious love of God; and the same has been true to an even greater extent of the Christian mystics and of the preaching of many of the clergy. And since the European Enlightenment, within the major Catholic and Protestant forms of Christianity, the doctrine of hell has been progressively abandoned, or reduced to the idea of annihilation rather than endless torment. In practice, even when it has not been rescinded it has been allowed to fade into the background, ceasing to play any real role in the minds of very

many Christians.

Given this Christian world view, what is the appropriate dispositional response? How should the Christian seek the kingdom of God/heaven/the Beatific Vision/union with God/loving fellowship with the Blessed Trinity?

Here again, there are many different levels of spiritual aspiration, which I shall however compress into two. These can be called the ecclesiastical and the mystical, the latter normally including but going far beyond the former. In the Catholic and Orthodox traditions the ecclesiastical response to the Christian message is basically sacramental. In the central sacrament of the eucharist one feeds on the body and blood of Christ, thus receiving divine grace and renewing incorporation into the life of the Second Person of the Holy Trinity. Within the Reformed branch of Christianity grace is received as much, or more, through the Bible received as the Word of God and preached in the churches. In our own time Catholic and Reformed (more than Orthodox and Pentecostal) Christians have come, at least in a significant minority of their memberships, to see an authentic response to God as requiring a dedication, individually, nationally and globally, to social justice and the preservation of mother earth.

And so we can affirm that Christianity, despite the internal inconsistencies embedded in its history, is a form of cosmic optimism offering good news to a needy human race.

The cosmic optimism of Islam

As a form of cosmic optimism Islam-although once again

'cosmic optimism' is not an Islamic term, -exhibits essentially the same structure as the other 'religions of the Book', Judaism and Christianity. That is to say, there is an affirmation that the Ultimate is gracious and kindly towards humanity, and that God's good purpose for all who seek him will finally be fulfilled in the life of Paradise. And, as in the case of the other two closely related monotheisms, there is also the negative factor of the threat of hell for evil-doers. Indeed the reality of a life beyond death and of encounter with a gracious but just God is probably more powerful today within Islam than within the other Abrahamic faiths, which have been much more influenced by the European Enlightenment.

Each surah or chapter of the Qur'an begins 'In the name of God, *rahman hakim*=most benevolent, ever merciful'[12], and the ninety nine Qur'anic names of God include also The Protector, The Forgiver, The Bestower, The Provider, The Forbearing One, The All-Forgiving, The generous one, The Loving, The Protecting Friend, The Giver of Life, The Source of All Goodness, The Pardoner, The Compassionate, The Guide to the Right Path. That when we go astray God is merciful is a constant refrain of the Qur'an-for example, 'Surely God forgives all sins. He is all-forgiving and all-merciful' (39: 53); 'Beg your Lord to forgive you, and turn to Him. Indeed my Lord is compassionate and loving.' (11: 90)

It is not particular sins, but the complete rejection of God, that leads to hell. And such rejection is not necessarily a rejection of the Qur'anic revelation-since many peoples have not re-

ceived this, -but of God's revelations through any of the long succession of prophets; for 'We have sent you with the truth, to give glad tidings and to warn. Never has there been a community to which an admonisher was not sent' (35; 24). Because of the unity of God and the unity of mankind, divine revelation is also unitary, though manifested at different times and places and in different scriptures: 'So has God, all-mighty and all-wise, been revealing to you and to others before you...He has laid down for you the same way of life and belief which he had commended to Noah, and which We have enjoined to you, and which We have bequeathed to Abraham, Moses and Jesus.....say [to the Jews and Christians]: "I believe in whatever Scripture God has revealed, and I am commanded to act with equivalence among you. God is our Lord and your Lord. To us our actions, to you your deeds. There is no dispute between you and us. God will gather us all together, and to Him is our returning..."God is gracious to His creatures, and bestows favours on whosoever He will. He is all-powerful and all-mighty.' (42; 3, 13, 15, 19) Again, 'Surely the believers and the Jews, Nazareans [=Christians], and the Sabians, whoever believes in God and the Last Day, and whosoever does right, shall have his reward with his Lord, and will neither have fear nor regret' (2; 16). And when Islamic expansion invaded India, Zoroastrians, Hindus, Buddhists, and Jains were recognized by many Muslims as 'people of the Book' and were allowed to retain their religion and culture, on payment of a *jizyah* = poll tax. For behind the Arabic Qur'an, revealed through the prophet Muhammad, there lies the 'cosmic Quran'

the heavenly Book, *al-Qur'an al-takwini*.

Islam, as a framework of life, has been a rock of stability and a source of trust for hundreds of millions of people, mostly living in what is now called the Third World, and often in conditions of poverty and hardship. The stability comes from obedience to divine law, by trying to live out the revealed way of life, and expecting God's compassion when one fails. And trust brings men and women through life's calamities, accepted as God's mysterious will. Thus at the death of a loved one a Muslim will recite the Qur'anic verse 'Everything is from God and returns to God'.

This in some ways Stoic outlook is paralleled in the Calvinistic strand of Christianity. But it opens out into a joyful love of God and celebration of God's love in many of the Sufis, the mystics of Islam. God is seen as our loving Friend. The 13th century Ibn 'Ata' Illah says,

If you were to be united with Him
only after the extinction of your vices
and the effacement of your pretensions,
you would never be united with Him!
Instead, when He wants to unite you to Himself,
He covers your attribute with His Attribute
and hides your quality with His Quality.
And thus He unites you to Himself
By virtue of that which comes from Him to you,
Not by virtue of what goes from you to Him. [13]

One of the greatest of the Sufis, the 13th century Jalaluddin Rumi, says that 'Love makes the millwheel of the heavens spin, not water; Love makes the moon go forward, not feet'. [14] Again:

Love (*mahabbat*), and ardent love (*'ishq*) also, is an Attribute of God; Fear is an attribute of the slave to lust and appetite.

Love hath five hundred wings, and every wing reaches from above the empyrean to beneath the earth.

The timorous ascetic runs on foot; the lovers of God fly more quickly than lightning.

May Divine Favour free them from this wayfaring! None but the royal falcon hath found the way to the King. [15]

As in the New Testament, the Day of Judgment and the reality of heaven and hell are prominent. That to believe in God includes believing in the Last Day is a theme runs throughout the Qur' an. Surah 56, for example, begins with this eschatological vision:

When what is to happen comes to pass...
Degrading some and exalting others;
When the earth is shaken up convulsively,
The mountains bruised and crushed,
Turned to dust, floating in the air...
Those of the right hand-how happy will be those of the right hand!
Then the foremost, how pre-excellent,

Who will be honoured
 In gardens of tranquility...
 On couches wrought of gold,
 Reclining face to face.
 Youths of never ending bloom will pass round to them
 Cups and decanters beakers of sparkling wine,
 Unheady, uninebriating;
 And such fruits as they fancy,
 Birds meats that they relish.
 And companions [houris] with big beautiful eyes
 Like pearls within their shells,
 As recompense for all they have done...
 But those of the left hand-how unhappy those of the left
 hand-
 Will be in the scorching wind and boiling water,
 Under the shadow of thick black smoke. (56: 1-6,
 8-24, 41-3)

However, as with the materialistic pictures of heaven and hell in the New Testament-the evil being thrown into the lake of fire that burns with sulphur, and the good entering the heavenly city whose walls are jasper, the city of pure gold, its twelve gates made of pearls, and so on (Rev: 21) -later believers have by no means always taken the pictures literally. Thus the 11th century Abdullah Ansari says, 'O God, If I devote but a moment to you, how then could I fancy houris and mansions in Paradise?' [16]

Nor is the idea entirely absent that hell might in the end be

empty. Thus Rumi tells a story-much of his teaching is in story form-about an evildoer who is 'sent to the fiery prison. For thorn can in no wise escape the flame', his guardian angels hurrying him off, 'pricking him with their spears, and saying "O dog, begone to thy kennel". Then the prisoner will cry, "O Lord, I am a hundred, yea, a hundred times as wicked as Thou sayest. But in mercy Thou veilest my sins...I fix my hopes on Thy mercy alone...I sue for free pardon from Thy unbought justice. O lord, who art gracious without thought of consequence, I set my face towards that free grace of Thine... Seeing Thou gavest me my being first of all; Thou gavest me the garment of existence unasked, wherefore I firmly trust in Thy free grace." And the story ends, 'When he thus enumerates his sins and faults, God at last will grant him pardon as a free gift, saying, "O angels, bring him back to me, since the eyes of his heart were set on hope. Without care for consequences I set him free, and draw the pen through the record of his sins!."'[17]

To summarise, then, the message of Islam is good news for all in the sense that all-and not only Muslims-can freely so live as to enter Paradise. And whilst in the main stream of the tradition it is assumed that in fact many forfeit this, there is an abiding sense of the unfathomable mercy of God.

Notes:

[1] Julius Lipner, *The Hindus*, London & New York; Routledge, 1994, p. 5.

[2] Lipner, *op. cit.*, p. 235.

- [3] Lipner, *op. cit.*, p. 324.
- [4] Maimonides, *Code of Repentance*, 3: 6.
- [5] Dan Cohn Sherbok in Paul & Linda Badham, eds, *Death and Immortality in the Religions of the World*. New York: Paragon Press, 1987, p. 34.
- [6] Narada Mahathera, *The Dhammapada*, 2nd. ed., Introduction, Colombo: Vajiranama, 1972, pp. 24-5.
- [7] Takeuchi Yoshinori, *The Heart of Buddhism*, New York: Crossroads, 1983, pp. 8-9.
- [8] Edward Conze, *Buddhism, Its Essence and Development*, New York & London: Harper & Row, 1975, pp. 110-11.
- [9] On this historic transition, see my *The Metaphor of God Incarnate*, London: SCM Press, and Louisville: Westminster/John Knox, 1993, chaps. 3-4.
- [10] John Hick, *Evil and the God of Love*, 2nd. ed., London: Macmillan & New York: Harper & Row, 1985, chap. 13.
- [11] St Augustine, Albert Outler, trans., *Augustine: Confessions and Enchiridion*, Philadelphia: Westminster Press, 1955, p. 395.
- [12] All my quotations from the Qur' an are from Ahmed Ali, *Al-Qur' an: A Contemporary Translation*, Princeton: Princeton University Press, revised edition, 1988.
- [13] Ibn 'Ata' Illah, *The Book of Wisdom*, chap. 13.
- [14] *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, trans. William Chttick, Albany SUNY Press, 1983, p. 160.
- [15] *Rumi: Poet and Mystic*, trans. R. A. Nicholson, London & Boston: Unwin Mandala Books, 1978, p. 102.
- [16] Khwaja Abdulla Ansari, *Intimate Conversations*, 1.
- [17] *Rumi: Poet and Mystic*, *op. cit.*, pp. 244-5.

附中译文：

世界诸信仰中的宇宙乐观主义

约翰·希克* 著

汪建达译 王志成校

印度教的宇宙乐观主义

最初可能是在波斯皇帝大留士时代(他曾于公元前1000年中叶入侵印度),外国人发明了Hindu这一词,指的是印度西北印度河流域的人们,因此该词实际上仅仅是指印度人。作为宗教实体的印度教这一概念,则是现代西方人的创造,它返回印度并逐渐为人们所接受。有些人用印度教指所有起源于印度次大陆的宗教,包括佛教、耆那教和锡克教,不过大部分人对它做了限制,指崇拜《吠陀》经典的宗教;我在本文中也是在后一种意义上使用该词。

然而,即使在这一较明确的意义上,印度教还是具有令人迷惑的多样性。它包括卷帙浩瀚的梵文经书,与生活的每一方面和阶段有关的众多神圣的宗教仪式、献祭和典礼,丰富多彩的神话,时而相互竞争的不同哲学,对无数神灵的崇拜,传统印度社会的

* 约翰·希克(John H. Hick 1922—),当代著名宗教哲学家、基督教神学家、宗教多元论最有力的倡导者,主要著作有《恶与仁爱的上帝》、《死亡与永生》、《宗教之解释》、《上帝道成肉身的隐喻》等。本文是作者为《宗教文化》撰写的专稿,无论对宗教学研究,还是对希克思想演化的研究,本文都有特殊的价值。

种姓制度，古代和现代的不同圣人——瑞希、阿查端、古鲁、大圣、瑜伽师。近期一位作家贴切地将印度教比作古老的榕树：“（榕树）从四处蔓延的枝条中向下生出气生根，其中许多能及时长得粗壮，聚集成单独的树丛，因此一棵古老的榕树，看起来像许多树和枝条相互交错的集合，在其中流淌着同样的生命液汁……像这榕树一样，印度教是古老的彼此不可区分的支派集合，从微观看，具有多重中心；从宏观看，是一个中心，它分享同样再生的生命液汁，众多支派涵盖大部分有记载的人类历史。”

在吠陀时代的早期，具有无数的神灵，在若干世纪中，神灵的特征有时仅仅以神话思维的方式发生融合、分离与改变。当概念从最终的、不可言说或无形的事物和作为梵被指向的实在中发展出来后，众神灵并没有被摒弃。在早期《吠陀》中，有这样的话：“实体（sat）是一，圣人异名。”（《梨俱吠陀》I，164，46）后来，这些神灵被视为梵的展示，在对梵做非人格或超人格理解的不二吠檀多中，区分了无德之梵和有德之梵。前者没有任何属性，超越所有人的思想；后者是人们将之作为大自在天、神、神灵的国度来体验的同一个终极实在。在对人格神做个人奉献的印度奉爱传统中，最终有两位大神起了支配作用：一位是湿婆（Shiva），其宇宙之舞构成宇宙的持续生命；另一位是毗湿奴（Vishnu），罗摩和克里希那是他的化身（avatars）。如今印度人所奉行的不是湿婆派，就是毗湿奴派，这通常取决于人们在印度的哪个地区生活。不过受过教育的印度人并不把这两位大神看作是对终极者的相互竞争者。同样，他们对女神的看法也是如此，女神常与上述两位男性神结合在一起，以不同的名字和形式为人们所熟知，如伽利、杜尔迦、拉卡斯米等等。这些神灵，包括无数更低级的众神，均被视为通向梵的终极实在的不同形式。

印度教的一个普遍论题是，我们陷入轮回（samsara）之中。轮

回是无始无终的再生的圆圈，通过它我们经受业报，这业报是我们自己精神和物质活动的结果。既定的生活环境、我们的基因构成（包括性别）、基本性情、家庭、种姓（在印度）和生活中的一些大事，都被认为根源于我们自己的前世。宗教的重大目标是使我们摆脱轮回，并从苦难的生活，或根据《薄伽梵歌》（Ⅷ，15）所言的，从“短暂而悲惨的”生活转向另一种生活。尽管有众多愉快之事，但作为整体来考察的日常人类生活确实可视之为苦海——它是不如人意的、残缺的，缺少有时可以为我们所瞥见的伟大的善。这确实是一种泛印度的观点，不论佛教还是印度教都是如此表述。我们最深沉的渴望必定要超越这苦难的历程。事实上这完全可能。尽管我们的现状由以前的业报造成，然而在这轮回过程中，我们有灵性向上或向下运动的巨大自由。特别是由于这样的现实，即虽然存在许多层面（如众多天堂、地狱），但在人身中才能进步，所以应该把生命看作获取进步的机会。就像林普纳谈及印度人有关灵性进化的观念时说的，“这种教导至少给人们以这样的盼望，即他们拥有提升自己命运的机会，即便不是在今世，也可在某个将来的生存中，特别是当他们感到为他们所不能控制的环境所压垮的时候。”更进一步说，存在着克服恶报的方法。在对人格神做奉献的奉爱传统中，人们相信神的恩典能使我们摆脱恶报的折磨。同样，有时也有这样的观念，转让功德可以减轻他人积累的业报。同样，为死人举行的追悼仪式十分重要，部分理由是人们相信他们能够免除死人的恶报。

在印度教中，不管此生还是来世，我们的生存均被视为一趟旅程，其经典像其他古老的经典一样（包括希伯来和基督教的经典），只为男性描述了这趟旅程，它们只是反映当时父权制的社会。对男人来说，四个理想的阶段是：贞守生、居士、行脚僧和托钵僧。从一种大时间尺度看，我们的生存也是一趟旅程，经历多次

生命，灵魂 (jivas) 逐步走向最后的解脱。如《薄伽梵歌》中所言：“瑜伽师竭诚修行，勇猛精进，除尽污垢。在累世修行之后，达到终极目标，进入完美境界。” (W, 45) 因为尽管宇宙过程本身可能无始无终，灵魂在其中生成，经历多次生命后最终获得解脱，但对一个有限的灵魂来说，不管它是否有开端（这得看不同的印度学者的思想），轮回性的生存具有目的。在印度教有神论和非有神论的教派内，对这作为最高目标的目的有不同的理解。伟大的印度哲学家商羯罗（约公元 700 年）认为，我们表面的人格或意识自我，仅仅是宇宙阿特曼 (atman) 短暂的物质的个体化，而这个宇宙阿特曼则最终与永恒的梵同一。因此要今生或来世从轮回中获得解脱，就得实现与梵合一。另一方面，伟大的有神论哲学家罗摩努阇（公元 11 世纪）认为，上帝之“躯”由这物质的宇宙（包括人的自我）组成，终极状态在神的永恒的生命中——当然，如此简单概括，对其复杂而引人入胜的哲学难免有偏颇。在众多印度人的思想中，混杂着大众想象的《摩诃婆罗多》宗教故事中的神话，与《奥义书》及它们非凡的评注者的哲学思辨交错在一起。现在的关键是，不管是与无限的“真·智·乐”的梵合一，还是与无限人格的爱的交流，这种终极状态是无限好的，是令人神往的。进一步说，这种终极状态当下就可以体验到。因此这一生已获解脱 (moksha) 的人，称之为 jivanmukta (解脱的灵魂)，他已经超越了自我，生活在普遍的福乐之中。在印度，这样的典型人物包括室利·罗摩克里希那 (1886 年逝世)、阿尔查亚·普然那代阿南达 (1941 年逝世)、罗摩那·摩贺斯 (1950 年逝世)、帕拉玛汉沙·瑜伽阿难达 (1952 年逝世) 和赛·巴巴 (现在生活在班加罗尔)。

我们要注意，任何宗教传统都有不同程度挪用（教义）现象，在大部分时代，众多宗教信条是“纯理论的”而非“现实的”。就

像林普纳所言，尽管很多人“以这样或那样的方式把解脱看作是吸引人的目标，然而大部分印度人并没有真正盼望或是寻求死后的‘拯救’或解脱。假如解脱确实存在，那是一个遥远的理想。在继续他们生命的旅程中，人们在宗教上仅仅更关心漂浮在轮回的旋涡之上。他们在宗教上更关心健康、（从疾病中）康复、满足、经济保障、消除沮丧、后裔、在各种投机中成功、免除种种危险、可能有一个幸福的来生。”确实，每一伟大传统尽管有相应的差异，但一般信徒的观点还不是这样的吗？

不过，从印度人真正相信的程度来看，这个宇宙就像印度思想所设想的那样，他/她以这样的方式体验它，就（可能有所动摇地）处于与此相适应的倾向性状态之中。在带有多层次存在和众多男女神灵的整个巨大的事物图式中，这个宇宙是接纳和体现生命地位的地方。对印度教而言，在我们一生又一生中，我们的天命是忠于我们不同的地位和职责。对诸世纪以来的无数人们而言，这就是具体涉及到他们的种姓和生命阶段所决定的非常不同的道德义务、礼仪惯例、家庭责任和宗教戒律。

印度教提供的解脱（从轮回性的生存之疾中解脱出来）具有多大的普遍性呢？有人认为传统印度智慧仅仅适用于印度人，因为只在印度有种姓制度。不过更具有哲学形式的印度教在西方得到广泛传播，特别是辨喜于1893年参加芝加哥世界宗教会议之后。因此在今天，除受移民欧洲和北美的印度人的寺院和家庭的宗教礼仪影响外，许多欧洲人和北美人也受到印度观念和冥思方法的影响，对他们来说，《奥义书》的信息具有普遍性。

确实，在印度的宇宙图景中，具有多重地狱和天堂。不过它们与西方一神论的天堂地狱不属同一范畴，它们属于众灵魂经历有限时光的不同的生存层次。然而，终极状态是永恒的，而且最终对一切都是一致的，不管它与梵合一（个体自我在其中完全被

超越) 还是生活在上帝之中。

印度教作为关于实在的综合性思想，显然是一种宇宙乐观主义，其思想体现在众多的经典中，也体现在由对经典的哲学评论所构成的巨大传统中。

犹太教的宇宙乐观主义

犹太教是犹太人的宗教，其宇宙乐观主义在于与他们的上帝之间特殊的契约关系，还在于在神圣国度中人们信仰未来的福乐和最终的实现。当然，宇宙乐观主义这词并不在传统犹太人的话语之中。

犹太人在宗教上关注今世生活在上帝的临在之中。一方面，以色列人的上帝已在世上活动，他使他的选民摆脱埃及人的奴役，带领他们去应许之地，在他们漫长的历史中支持和惩戒他们。另一方面，这位上帝也是全宇宙的主，超越我们的理解力。因为“上主说：我的意念不是你们的意念；我的道路不是你们的道路”（《以赛亚书》55：8）。因为“在你眼中千年如一日，就像过去了的昨天”（《诗篇》90：4）。当然，这位超越的上帝在慈爱中与他的子民血肉相连：“天离地多高，对敬畏他的人，他的慈爱也同样宏大，东离西多远，他使我们的罪离开我们也那么远！父亲怎样疼爱自己的儿女，上主也怎样爱惜敬畏他的人。他知道我们的形体，他也记得我们不过是尘土。”（《诗篇》103：11—13）直至圣经时代末期，这位神的临在被视为民族而非个体的延续和实现的保证。个体在死后沦落到苍白阴森的地狱中。然而在公元前最后两个世纪，出现了这样的思想：认为上帝在实现其子民的善良目标时，必定让正义的死者复活，并且未来世界（olom ha-ha）概念成了犹太思想的一部分。

在新旧约之间和新约时代，这起初意味着死者的躯体复活。在《但以理书》（大约写于公元前2世纪中叶）对这伟大的日子有了预言：“已故的人有许多会复活。有的要享受永恒的生命，有的要受永远的羞辱。”（《但以理书》12：1-2）在新约时代，相信死者未来复活在法利赛人中已成为正统思想，然而在较保守的赛都该人那里却并非如此。在后圣经时代，随着散居在外的犹太人成了希腊罗马世界的一个组成部分，伴随古老的对复活的信仰，一种有关灵魂不朽的非常不同的观念出现在犹太人的话语中。在圣保罗有关灵体（soma pneumaticon）的概念中（《哥林多前书》15：44），我们可见到这两种观念的混合。

自圣经时代以来，犹太教已成了拉比们的犹太教。脱体的灵魂在最后审判中与躯体重新合一，许多拉比在这样一幅图景中把两种思想结合在一块。在中世纪，关于未来的嘉奖和惩罚的本质是受到争议的，拉比想象的关于地狱的折磨同中世纪基督教帝国所设想的一样耸人听闻。不过在更具有哲学思维的拉比那里，有摆脱躯体性的天堂思想而朝向灵魂不朽的观念发展之倾向。譬如迈蒙尼德说：“（与世俗的弥赛亚时代不同）在未来的世界中，躯体和血肉将不再存在，仅仅有正义的灵魂。”有关非犹太人的命运也有争议，这最终在《塔木德》中得到解决：“万邦中的正义者在未来的世界中均有其位置。”然而自从中世纪以来，不论是在评注性著作中还是在拉比的灵性教导中，这种末世论问题已不再居于中心地位。就整体而言，他们满足于把未来的世界当作没有演绎根据的事物撇在一边。

希伯来喀巴拉神秘主义盛行于中世纪，它包括有关未来生命甚或诸生命的详尽理论。与其他神秘传统相似的主题在犹太人的看法中也存在：灵魂的先在性，灵魂堕落到物质中，通过包括数次再生（gilgulim）的漫长历程，最终回归到神圣的源头。喀巴拉

主义在现代已经式微。自从 17、18 世纪启蒙运动以来，我们此生仅仅是其一部分的更大存在的观念，在西方人及犹太人的意识中已日趋淡漠。更进一步说，当今的犹太信仰在以色列国中，由于引人注目的世俗关注使人们不再关心未来世界的观念。正统犹太教在其礼拜仪式的生活和信仰中保持复活信念，革新的犹太教继续相信灵魂不朽。在受过教育的犹太人，像在非基要主义的基督教中一样，持有这种观念的人已经式微。不过，一位革新派的拉比写道：“如果没有弥赛亚救赎的许诺和复活，以及义人在天国的最终正确性，那么在协调照看其选民的上帝和现代犹太历史的恐怖事件的问题上，犹太人将面临巨大困难。假如在一出神圣的戏剧中，没有犹太人最终获胜的末世论展示，那么对以色列的义人而言，还有什么可以盼望呢？”尽管犹太思想家完全正确地反对这样的做法，即通过构想牺牲者在未来世界的幸存来贬低大屠杀中震惊人心的恐怖和邪恶，但是像其他传统一样，犹太教也认为没有末世论也就没有神正论，这是正确的。假如生命以某种方式超越现在的世俗阶段，继续走向最终的实现，用一般命题来说，而不仅仅出自特殊的犹太人的角度，我们能断言，宇宙的善并不仅仅是在少数幸运者的头脑中，它也在全人类的思想中。犹太人的传统教导是：未来的实现是存在的；而且这种实现将包括“万邦中的义人”。因此尽管犹太思想非常自然地关注犹太团体及其生存问题，但在其基本结构上，犹太教显然是宇宙乐观主义的一种形式。

佛教的宇宙乐观主义

佛教同印度教一样，它不是一个现代西方 entity 所表示的单纯统一的实体。大约在 2500 年前的西印度，它作为一种体验和思

想的历史，为乔答摩（即佛陀，或是一位佛）所传播，尔后在不同文化中发展为一个独特的诸传统的家族。在早期，佛教运动受“印度”思想的影响，尽管也有对某些核心方面的反动，因为佛教无我（anatta）的教义排斥永恒不变的阿特曼（atman）的观念，佛教运动也拒斥印度种姓制度。起先处于同一阶段的佛教向北传播，中国、中国西藏、朝鲜、日本的大乘佛教与南部斯里兰卡和东南亚的小乘佛教所采用的形式并不相同。简言之，在中国，印度更具否定世界的气质让位于肯定世界的思想——两种思想最终融合了，这能够在生死即涅槃这样令人震惊的发现中得到证明。也就是说，在那些超越自我观点的人的体验中，特定意义的世俗生活就是涅槃。

像觉悟、解脱、彻悟、空（sunyata）、法身（dharmakaya）等词，具有心理学和形而上学两方面的含义。人类学的上帝观念是把上帝作为极端夸大的人，某些西方人通常在反对这种观念的回应中，渴望对佛教做出回应，并在根本上把它看作是获得内心平和宁静的心理学技巧而不涉及任何超越实在的见解。西方人对佛教的这种特殊理解同上面提到过的当今非实在论或反实在论对基督教的想法相一致。根据后者，上帝不是超越的实在，也非普遍的实在，而是我们人类关于理念的想象的人格化。不过，根据巴利文经典和深深植根于佛教传统中的人们之理解，继续这样看待佛教决不可能，这一点将日趋明显。

佛陀教导说，缘起（pratitya samutpada）界是短暂的，任何事物都在相互作用的巨大网络中彼此牵制。由诸因合成的任何事物都是过眼烟云，表面看来坚固持久的事物，包括人类自我，最终也属虚幻。确实，对此的深刻认识能使我们消除自我中心的思想，而这思想促使我们对生活的体验常常是焦虑、悲伤和缺乏快乐，用佛教的话说，乃是一种苦（dukkha）。

在巴利文中，涅槃（nibbana，在梵文中是 nirvana）字面上意味着熄灭，就像火焰的熄灭。这不是简单地停止生存，而是幻想及其结果的熄灭或者清除。“朋友，消除欲望，清除仇恨，清除幻想即是涅槃。”（《相应部》IV，250）这不仅仅是个体的心理状态，而且是在特殊的瞬间对终极普遍实在的反思。涅槃、法身、空和宇宙佛性都是对终极的普遍实在的不同指称。巴利文经典中把涅槃描述为永恒实在：“不生……不老……不坏……不死……无疾。”（《中部》I，163）在一段很有名的话中，佛陀教导说：“众比丘，存在着不生、不作、不变、及非蕴集者。”（《无问自说经》80，3）因此，当代小乘学者 N. 摩诃泰拉把涅槃看作是：“无法用世俗词汇表达的永恒的、不朽的、超凡脱俗的状态。”禅宗思想家东京学派的竹内·嘉德引用 F. 海涅的话说：“涅槃与西方神秘主义所理解的‘存在者的存在’相同，它是至上惟一的绝对，是绝对神圣的……涅槃是无限的、永恒的、非创造的、无性质的、不可言说的、惟一的、至上的、至善的、最好的、纯粹善良的。”同样，西方主要权威学者爱德华·康泽（E. Conze）说：“（在佛教中）首要的看法是存在着最终的实在，其次是在我们身上存在与那最终实在接触的契入点。涅槃也可叫做法。涅槃的最终实在是这样定义的：它完全在虚幻无明的感性世界之外，在攫取和贪欲根深蒂固交结在一起的世界之外。以某种方式通达这最终实在，是佛教徒生活中无比珍贵的目标。佛教徒关于最终实在的观念，同‘绝对者’（Absolute）这一哲学概念极为相似，与较神秘的神学家有关上帝的概念也不易区分，如狄奥尼修斯和艾克哈特。”

像犹太教一样，佛教关注现世的生活，特别是此时此刻。法完全是实践性的，是走向解脱的道路。乔答摩说：“就如大海只充满盐味，（我的）教义也只充满一种解脱的味。”（《律藏》，“卡拉瓦迦”，9）因此，对宇宙终极结构的形而上学的思辨是不受鼓励

的，因为它使人们偏离对觉悟的追求和全身心的探索。因此当有人问佛陀，世界是否永恒？空间是否有限？身心是否同一？完全觉悟真如，即佛死后是否存在？乔答摩拒绝回答这些问题，说知道这些对解脱来说并非必要。他说这种知识“跟目标无关，不是根本的梵行，无助于厌弃，无助于离欲，无助于灭寂，无助于平静，无助于通慧，无助于正觉，无助于涅槃”（《中部》Ⅱ，431）。

这种对哲学化倾向的排斥很重要，因为它极易替代发生在信仰语境中的灵性追求，这追求预设了我们灵性发展的最深层面在于通过多次生命，最终达到觉悟、解脱。因此，从大时间尺度看，宇宙结构是这样的：人类生存理所当然可以走向无限美好的实现。它不像西方一般宗教所主张的那样，不是把它看作个体自我或自我团体的完善，而是超越我们现存概念范围的状态。因此当瓦卡和尚问乔答摩，在佛经历其漫长的再生过程后，他将在哪里（即哪个层面）再生，佛陀说：“瓦卡，‘再生’并不适用。”接下去的对话是：

“那么，尊敬的乔答摩，他不再生吗？”

“不再生”，不适用。

那么，尊敬的乔答摩，他既再生又不再生吗？”

“既再生又不再生”，并不适用。

那么，尊敬的乔答摩，他既不再生也不不再生吗？”

“既不再生也不不再生”，也不适用。”

瓦卡困惑不解，乔答摩说：“你应困惑不解的，你应被搞糊涂了。对你而言，这法（dharma，在这里是指超越世上诸生命阶段的涅槃的本质）是深沉的，难以理解、难以掌握的；法也是和平、超

然的，超乎思辨的，微妙无比；惟有智者方能理解……”（《中部》Ⅱ，487）对于这个状态，我们现在的理智范畴不适用。不过这决非虚无。确实，佛陀明确谴责虚无的观念：“有一些隐士和婆罗门不根据事实，误解我说：‘隐士乔答摩是一位虚无主义者，他主张生存的中断、解除和消失。’不过众比丘，这恰恰是我所反对的，这恰恰不是我所说的，因此这些值得尊敬的隐士和婆罗门误解了我。”（同上，Ⅰ，140）然而，同样显然的是，佛陀没有教导最终的非存在，也没有教导现存自我的不朽。人类所要达到的涅槃性实现超越我们受世俗束缚的概念：“瓦卡，真如不能用意识指称，他像大海，深不可测，不可思议。”（同上，Ⅰ，487）

通常的佛教提供这样的宇宙图景，即这宇宙的结构将所有生命引向最终的“涅槃化”。有的思想流派认为，对全心全意寻求觉悟（satori）的人来说，这一生可能获得觉悟；有的则认为，对那些前世已趋近觉悟的人来说，此生获得觉悟才是可能的。有的认为是顿悟成佛，也有认为是渐悟成佛。觉悟后，有的认为它帮助我们从这个物质世界解放出来，也有的认为是为了这个物质世界而解放我们。佛教传统中存在着巨大的差异性。

有了这种佛教的世界观，那么相关的倾向性回应又是什么呢？如何教育佛教徒去追求觉悟、解脱、涅槃呢？佛陀教导一种从众苦中摆脱出来的实践方法。这些苦难是无处不在的焦虑和人们日常生活的不安，我们经常碰到痛苦、忧伤、悲痛、绝望、迷惑、疾病、年迈和死亡。他教导说，生活有众苦是由于我们以自我为中心来体验世界。我从与我有关的角度来体验万物，把它们体验为受欢迎的或不受欢迎的，有利的或有害的，满足或阻碍我们欲望的。这种体验生活的方式创造了一种基本的瞋（angst），它有时是有意识的，有时是无意识的。要获得解脱，那就要超越自我的观点，进入更为普遍的视域之中。

在佛教和康德伦理学之间，这一普遍性理念的地位有时存在着有趣的类比。在康德看来，伦理学上正确的行为是最好的行为，它不依据行为者个人私利，而是出自普遍无私的观点，认为每个个体本身都具有作为目的的价值。根据康德，这一观点要应用“普遍化”的标准才能实现。我们可以说，康德伦理学教导的实践应用正是佛教教导内在灵性的态度。

通向这一内在灵性态度的道路是“八正道”，这“八正道”既是伦理的，又是灵性的。从伦理学角度看，它在于发展普遍的慈悲 (karuna) 和仁爱 (metta)。通向这个内在灵性态度有具体的步骤。我们愉快地实践正言——不说谎、不诽谤、不恶语；正行——不偷、行为诚实、不杀、不淫；正命——不以危害他人的方式谋生，如从事武器或毒品交易。从灵性的角度看，走向觉悟的道路需长期的冥思，它能产生对自我的非实体性和变易之本性的认识，能最终摆脱自我观。这种超越既摆脱自我，又指向觉悟、解脱、开悟、涅槃、空，有意识地融入法身或普遍佛性之中。空是大乘佛教的中心概念，它的意义已有很多讨论，我是这样理解的，即它指最终不可描述的法身，没有在人类的思想活动中所投射的一切事物。

任何觉知这一状态的人将在此生追寻它，因为“没有事物能超越涅槃之乐”（《长老尼颂》476），而且，“能破‘我慢’这一巨大幻相的人（仅仅这一点也）是无限幸福的”（《无问自说经》I, 1）。在《法句》中（它是由佛陀教导所组成的小乘佛教经典），一直强调在当今获取的涅槃之喜乐：“我等实乐生，憎怨中无憎……我等实乐生，贪欲中无欲……胜败两俱舍，和静住安乐……涅槃乐最上……涅槃最上乐……喜饮于法味……”（第 15 品）*

* 参见叶均译文，《法句》，中国佛教协会印行，1953年。

由于涅槃境界无限美好，对众生开放，故佛教的信息显然是一种宇宙乐观主义。

基督教的宇宙乐观主义

在宗教中，“福音”（evangelion）一词源于基督教。在旷野度过 40 天之后，“耶稣到加利利去，宣讲上帝的福音。他说：‘时机成熟了，上帝的国快实现了。’”（《马可福音》1：14—15）基督教的信息作为全人类的福音起初在罗马帝国传播，后来扩展到全世界。需要附带说明的是，在中世纪的大部分时期，在宗教改革的神学中，也在当今一些基要主义运动中，这信息也有其黑暗的、威胁性的一面。不过，我个人的基督教观是，福音属于基督教主要和规范的内容。

在四福音书中能找到根据的耶稣教导中，他显然肯定上帝的良善和爱，这表达在一个比喻中，而这些福音书可能写于耶稣死后 40—70 年间。耶稣以两种方式谈论上帝：他是我们的天父，他对我们的态度就如浪子比喻中父亲对孩子的态度一样（《路加福音》15）；不过同时，他也像严厉的法官，把无辜者和罪人分开就像在有价值和无价值的奴仆及绵羊和山羊的比喻中所描述的那样（《马太福音》25）。实际上，耶稣的教导面向一般罪人，它包括这样的事实，即未来世界中的结局来源于我们今世所作所为，其教导具有很强的伦理性和实践性。用圣保罗的话说：“（你们不要自欺），也不要欺骗上帝。一个人种什么，就收什么。”（《加拉太书》6：7）不过在《马太福音》25 章，审判的标准转向是否实行上帝的意志，而非宗教上的宣称：“那些称呼我‘主啊，主啊’的人并不能进天国，只有实行我天父旨意的才能进去。”（《马太福音》7：21）因此如果耶稣活得更长一些，那么以下设想合情合理，

即耶稣面临这样的问题：上帝之国的福音对外邦人和对其同伴犹太人是否一样？他将像圣保罗一样做出肯定的回答。在四福音书中，耶稣在好几处确实有这样的思想：善良的撒玛利亚人的比喻、与撒玛利亚妇女的谈话、治愈罗马百夫长，他还说：“将有许许多多的人从东来从西来，跟亚伯拉罕、以撒、雅各一起在天国坐席。”（《马太福音》8：11）

第一代基督徒期盼耶稣在弥赛亚的荣光中再度降临，代表上帝审判这个世界，在世上建立神圣的律法。在新约学者中，是否把这期盼归于耶稣本人是有争议的。许多说法显然教导对那将来来临的基督复临（Parousia）的期盼，比如“（我郑重地告诉你们），站在这里的人，有的会在他死以前看见上帝的主权，带着能力实现”（《马可福音》9：1）。不过问题是，关于这些说法的可靠性（许多其他内容之可靠性也如此），我们确实处在某种不确定之中。然而由圣保罗带领的早期教会的核心确实有此期盼。他大约于公元50年强调说，虽然基督团体中有些人已经死了，“我们这些在主再临那天还活着的人，不会比那些已经死了的人先跟主相会”（《帖撒罗尼迦前书》4：15）；后来他说：“弟兄们，我想告诉你们的是：时候不多了。”（《哥林多前书》7：29，参见《罗马书》13：11-12；《哥林多后书》4：14和5：1-10；《腓立比书》1：19--76）随着时间的推移，终点一拖再拖，基督再临逐渐退却到无限的未来之中，教会在世俗的历史过程中安顿下来。在遭受偶尔甚至严厉迫害之后，基督教幸存下来了，自公元313年以来，在当时宗教真空之时，它作为罗马帝国的国教获得了极大的发展。作为犹太教末世论信仰的一部分的基督教派在转向世界宗教的过程中，教会内部已把耶稣追溯为弥赛亚，把他提升到一个神的地位，最终在公元4世纪被宣称为神圣的三位一体的第二位格的道成肉身。

显然，耶稣本人信仰神圣国度的实在性，不管它是将来已改变的世俗实在，还是在于超越此生此世，或是这两者的连续。同样明显的是，它宣称将来有对当今残忍的、不正义的、非人道的行为之报应。他是否相信这报应在于永恒因而是无限的惩罚，这是有争议的，几乎所有能被引用的说法都倾向于这种解释，即超越此生的报应是严厉的，但不是无穷无尽的。永恒（aeonios）一词也同样意味着是在这个年代（aeon）或时期。我相信，事实上存在一个有说服力的案例，能支持这样的看法：耶稣并没有详细说明地狱的永恒性，我在其他地方讲过这个案例。更进一步说，在道德和宗教上也存在着反对永恒惩罚观念的强有力的论证。首先，没有有限的人类之罪能公正地遭受无限的报应。其次，与上帝无限的爱相比，如此报应并不能为善良的目的服务，因为它是无穷无尽的，它永远不能导致罪人得救。不过教会在大部分历史中都肯定永恒地狱，许多追随奥古斯丁的人相信，人类的大部分都将进入地狱。因此，这种教义遮蔽了作为全人类福音的基督教的性质。

在公元后的几个世纪中，经过中世纪和宗教改革时期直至17、18世纪启蒙运动，天堂地狱观念激起人们生活的希望和担忧。正面看，天堂观念把死者和活人联系起来，通过勾画在天堂的死者 and 未来相会的前景来减轻悲伤，它还能激发宗教想象，勾画在我们之上极为神秘而荣耀的实在，我们总有一天能分享它。反面看，地狱观念支持教会专横的权威性，为迫害异端做辩护，使基督教反对闪米特人、发动暴力的破坏性的十字军东征这黑暗的历史合法化，促使基督教把占人类大多数的在教会之外的人看作上帝所拒斥和谴责的人。

尽管直到很晚，神学家的宇宙图景中还包括永恒诅咒的黑洞，在所有伟大的基督教神学家的理解中，占主流的论题经常是上帝

的仁慈之爱。自欧洲启蒙运动以来，在所有天主教和新教的主流中，地狱说被逐渐放弃，或把它还原为毁灭性而非无穷折磨的观念。实际上，即使它没有被废除，它也已经隐退到背景之中，在许多基督徒的头脑中已不起任何真正的作用。

假如基督教的世界观是这样的，那么相应的倾向性回应又是什么呢？基督徒该如何寻求上帝/天堂/至福直观/与上帝合一/与神圣的三位一体建立爱的伙伴关系呢？

还有，灵性的向往具有不同的层次，我把它们压缩成二种，它们可称为是教会的和神秘的，后者通常包括并远远超越前者。在天主教正统传统中，对基督教信息做教会的回应基本上是圣礼性的。在圣餐的中心圣礼中，人们吃基督的身体和血，因此接受神圣的恩典，重新加入到神圣的三位一体的第二位格的生命之中。在新教中，恩典更多地是通过承认圣经为上帝之道并在教会宣扬来接受。在我们自己的时代，天主教和新教（不仅仅是在正教和五旬节派）基督徒，至少他们成员中出色的一小部分，已经把对上帝的真实回应看作是需献身的，为社会公正和保护大地母亲做出个体的、社会的、全球的献身。

因此，我们可以肯定，尽管有众多内在的不一致性根植于基督教历史之中，但它是宇宙乐观主义的一种形式，它为贫困的人类提供福音。

伊斯兰教的宇宙乐观主义

尽管宇宙乐观主义也不是伊斯兰教的词汇，伊斯兰教作为宇宙乐观主义的一种形式，像其他“圣经的宗教”——犹太教、基督教一样，本质上具有相同的结构。这就是说，它肯定终极者对人类是仁慈、友善的，真主为所有追寻他的人的善良目的，在天

堂的生活中将最终实现。与其两个密切相关的一神论一样，它也有着否定性的因素，如针对作恶者的地狱之威胁。确实，超越死亡的生命和公正仁慈的上帝相遇的现实性，如今在伊斯兰教内比在其他亚伯拉罕信仰内得到更强有力的认同，后者则更多地受到欧洲启蒙运动的影响。

《古兰经》每一章都是这样开头的：“奉普慈、特慈的安拉之名，”《古兰经》中安拉有 99 尊名，其中包括监护者、恕罪者、赏赐者、护佑者、可托者、普慈者、广恕者、慈爱者、宽恕者、仁慈者、指引者、保护我们的朋友、赐生者、至尊者等。当我们误入歧途时，真主是仁慈的，这样的思想经常出现在《古兰经》中，譬如：“安拉会饶恕全部罪过，他确实宽宏多恕，特慈怜恤。”（39：53）“你们应该求主恕饶怜恤，然后向他悔悟皈依；我们主确实特慈怜爱，宽厚之极。”（11：90）

导致地狱的不是特殊的罪，而是完全拒斥真主。这样的拒斥并非一定是对《古兰经》启示的拒斥（因为很多人还没有接受它），而是对通过众多先知的真主启示的拒斥；因为：“我确实派你按真理去报喜、警谕，任何一个民族，都有劝谕者到过那里。”（35：24）尽管启示显现在不同时空、不同经典之中，由于真主的惟一性、人类的惟一性、神圣启示的惟一性，“尊严高贵、明哲精细的安拉，就这样对你和你以前的 [先知们] 启迪……他已为你们制定教义，即他以此命令努哈的；我也在向你默示启迪，我还以它对易布拉欣、穆萨和尔萨授意；……你说：‘我相信安拉降示的经籍，我奉命对你们公平待遇。安拉是我的也是你们的主，你们有你们的事务，我们有我们的事宜，我们和你们之间不必争议，安拉将把我们召集，归宿只在他那里。’……安拉对他的仆人慈祥和煦，他对他所愿意者供给，他强而有力、尊严无比。”（42：3，13，15，19）同样，“的确，诚信者以及犹太人、基督徒、异教徒，

谁诚信安拉和末日，并有善举，便能获得养主的厚遇，他们都无所畏惧，也没有忧虑。”（2：61）当伊斯兰教扩展并传入印度后，只要印度人交纳人头税（而无需皈依伊斯兰教），许多穆斯林把拜火教徒、印度教徒、佛教徒和耆那教徒视为“《圣经》的人民”，容许他们保留自己的宗教与文化。因为在通过先知穆罕默德启示的《古兰经》后，还存在“宇宙的《古兰经》”，即天经（al-Qur'an al-takwini）。

作为生活框架的伊斯兰教，对大多生活在第三世界贫困艰辛的亿万人民来说，它是和平的根基和信任的源泉。和平来自对神圣律法的服从，尽力以启示的生活方式生活，当人堕落时盼望真主的慈悲；信任让人们穿越生活中的不幸，以真主神秘的意志接受它，因为当所爱者死亡时，一位穆斯林将吟诵《古兰经》的诗句：“万物源自安拉，并归于安拉。”

某种程度上，这像斯多亚式的看法，与基督教内加尔文教派相似。不过伊斯兰神秘主义苏非派许多人上，就直言进入到真主的愉快之爱中，进入到真主之爱的庆节中，真主被视为我们爱的朋友。13世纪的伊本·阿达伊拉说：

假如仅仅消灭你的罪恶，
取消你的虚伪，
你才与安拉合一，
那么你将永远不能与他合一！
相反，当安拉欲把你与他自己合一时，
他用他的属性覆盖你的属性，
用他的性质遮蔽你的性质，
因此是由于他来到你这里，
而不是你来到他那儿，

他才使你与他本身合一。

最伟大的苏非派人士之一，13世纪的札鲁·J.鲁米说：“爱推动天堂的磨盘，而不是水；爱使月亮向前行，而不是脚。”他还说到：

爱（mahabbat），炽热的爱（ʿishq）也一样，
是真主的属性；
害怕则是情欲和欲望之奴隶的属性。
爱拥有五百双翅膀，
上至九天，下通冥府，
爱的翅膀均能通达。
畏怯的苦行者用脚跑步；
真主的热爱者飞得比闪电还快。
愿神圣的恩慈免除你这个旅程。
除了忠诚的猎鹰，
没人能发现通达神的道路。

就像在《新约》中最终审判日和天堂地狱的实在性耸人听闻，信仰神包括信仰末日这样的论题在《古兰经》中比比皆是。譬如56章是以这样一幅末世论的图景开头的：

当那件大事一旦实现，
（不再有人会否认它的实现），
有的降级，有的提升。
当大地在震撼，
峦塌山陷，
化为尘土四处飘散。……

右边的人，右边的人何等 [喜欢]！
左边的人，左边的人何等 [可怜]！
先进的人，先进者捷足向前！……
床榻，有珠宝镶嵌，
彼此相对卧榻，
青春永葆的童仆在伺候周旋，
传盃递壶，满杯醴泉，
他们不会因它而头痛，
也不会烂醉晕眩。
有鲜果可供挑选，
有禽肉可以尝鲜，
有白净明眸的女伴，
像深藏的珍珠一样鲜艳，
以报偿他们当初的行善。……
左边的人，左边的人何等 [可怜]，
在毒风和滚汤沸水间，
在烟雾弥漫笼罩下。（56：1—6,8—24,41—43）

天堂地狱具有物质性的图景，就如在新约中作恶者被扔进燃烧着硫磺的火湖，善人进入天上的城市，其城墙由碧玉砌成，整座城市是纯金的，其十二道门由珍珠做的，等等（《启示录》21）。后来的信仰者决不会总从字面的意思来看待这幅图景。因此11世纪的安萨里说：“安拉，假如我仅有一刻献身于你，那么我如何能想象在天堂中的女神和大厦呢？”

有关地狱最终是空的观念也不是完全没有。鲁米讲了一个作恶者的故事，他的许多教义都是以故事的形式出现的：“一位作恶者被打入可怕的监狱。因为荆棘总难免被火焚烧的命运，他的守

护天使促使他快走，并用他们的矛扎刺作恶者，说：‘狗杂种，滚到你的狗窝里去吧！’然后狱中的作恶者叫道：‘救主啊，我确实有百倍像你所说的那么邪恶，不过你会在怜悯中撇开我的罪恶……我仅仅把希望寄托在你的怜悯上……我企求你那不能收买的公正而来的无缘的恩典。救主啊，你拥有不计较后果的仁慈，我让我的脸朝向你无缘的恩典……既然你首先给了我存在，没问我给了我存在的外衣，因此我就坚信你无缘的恩典。’”故事的结尾是这样的：“这样当他历数自己的罪恶和失误后，安拉最终给他以恩典宽恕了他，并说：‘天使们，既然他心中的眼睛盯着希望，把他带回到我这里。我不计较任何后果就给他以自由，抹去他罪恶的记录。’”

总之，伊斯兰教的信息对所有人而言都是福音，也就是说，所有人（不仅仅是穆斯林）都能自由地进入乐园生活。尽管在传统的主流中，事实上肯定有许多人失去这样的机会，但真主深不可测的怜悯具有永久的意义。

ABSTRACT

One of the most important question in the philosophy of religion, theology and cross-cultural studies is how to deal with the relations among religions. From globally religious perspective, the article tries to set up five theological paradigms of religious relations.

The first is exclusivism. This kind paradism focuses on self-centredness, with sociological, psychological and epistemological reasons. From the sociological point of view, all religions are interest-communities. It takes it for granted that one's own religion is unique, the others are demonic. From the psychological point of view, believers have deep feelings with his/her sect, demination and tradition. From epistemological point of view, different religions constitute various cultural linguistic system.

The second is inclusivism. This kind of paradigm insists that only one religion (one's own) is the best and complete while the rest may have elements of Truth. Dialogues among all religions will help purify them.

The third is rational pluralism. The representative of this paradigm is John Hick. According to him, the great world faiths embody different perceptions and conceptions of, and correspondingly different responses to the Real or the ultimate Reality from within the major variant cultural ways of being human, and

within each of them, the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness is manifestly taking place. Thus the great religious traditions are to be regarded as alternative soteriological 'spaces' within which, or 'ways' along which, people can find salvation/liberation.

The fourth is mixturism. This paradigm is concerned with the co-existence of religions based on humanity, but doesn't care about the further relationship among them.

The last is spiritual pluralism. Mixturism obeys humanity principle, and spiritual pluralism adheres to spirituality principle. It is believed that the promotion of one's consciousness is basic to the religions, its aim is to help people elevate their consciousness.

10

宗教间关系的神学范式

王志成 著*

本文就宗教间关系的神学范式 (theological paradigms) 做一简单考察。作者认为, 从全球范围看, 宗教间关系的神学范式主要有五类: (一) 惟我独尊型; (二) 兼容并包型; (三) 理性多元型; (四) 混合竞争型; (五) 灵性多元型。

—

至今, 我们只能从现象学上描述各大宗教传统的产生和发展, 无法真正阐明它们何以可能产生。^[1]一种宗教刚产生时, 是脆弱的, 但一旦发展成为一个独立的社会实体, 它就具有了所谓的两种能量: 物质能量和精神能量, 其中, 物质能量受制于精神能量。在我看来能量要素主要有神话故事、教义、神学理论、信念、情感、理智、仪式、宗教体制、经典、圣人和圣地等等。在这些能量要素中, 每一种要素的变动都会影响能量的大小、作用的方向

* 王志成, 哲学博士, 副教授, 杭州大学基督教研究中心成员。研究方向为宗教哲学、宗教对话和跨文化生态智慧论, 主要著作有《解释与拯救》(上海, 1996年)、《宗教、解释与和平》(成都, 1999年)等。

和客观的效果。本文对神学范式的分类则只是依据教义和神学理论的功能性考察以及与宗教终极关系关切 (ultimate concern)^[2] 的联系。

惟我独尊型的神学范式认为，世上只存在一种真宗教，即他自己所信奉的宗教，其他的宗教都是荒谬、虚假的。其真理性就在于：（一）宗教创建的真理性。它可能认为自己的宗教是神亲自创建的或惟一启示的。传统基督教就认为基督教是由上帝道成肉身——耶稣，在这个世界创建基督教因契，最后慢慢成为一个巨大的能量实体。佛教也认为佛陀真正印证了佛法，见到了真理（法）本身，他的说教是惟一可信的。（二）经典的真理性。各宗各派似乎都倾向于神化自己的经典，认为是神启示出来的，绝无谬误或对真理本身的直接觉悟。在基督教中，就有圣经无谬误说。（三）教条、教义的真理性。每一个宗教依赖一套独特的教条、教义以区别于其他宗教，并坚信这些教条、教义的绝对真理性。如传统基督教认为上帝六天创世，《圣经》乃神的全部默示，耶稣乃童贞女玛利亚所生等等。在各种意识形态中也有一些所谓不变的真理，与此相似。

惟我独尊型的神学范式之所以存在，有社会的、心理的和认知的理由。

从社会学的角度看，不同宗教都是潜在的利益共同体。既然存在利益的矛盾，肯定自身的宗教、否定其他宗教也就理所当然了。历史上，基督教与伊斯兰教之间发生的宗教战争除了教义的理由，利益也是一个极为重要的理由。从心理上看，各宗教中的信徒对自己宗教传统、教宗和宗派有深厚的感情，而对其他宗教却没有，甚至当他/她看到其他宗教的行为方式不同于自己时就视为怪诞的，看到教条不同于自己时就视为荒谬可笑的，看到其他宗教的经典也被认为是启示经典时就感到不可思议，因为他/她只

相信自己的宗教经典才是真正启示出来的或直接见证绝对真理。从认知上看，由于一个宗教中的信徒已被自己宗教的文化所“束缚”，其他宗教的话语很难进入他/她的话语，即使字面上理解，并加以肯定，但实质上，并没有抓住对方宗教的话语之本质。不同宗教被林贝克（George Lindbeck）视为不同的文化—语言学系统。^[3]在某种意义上，不同宗教作为不同的文化—语言学系统是不可沟通的，不可通约的，因此肯定自己的独尊地位是一种自然结果。^[4]林贝克作为一名著名的后自由主义神学家，正是为诸宗教（尤其基督教）各自的独尊地位做辩护。

惟我独尊型神学范式在当今多元化世界自然行不通。希克认为，一个宗教或一名宗教徒由于信息不通、不了解对方而持井底之蛙之见还情有可原，但在今天高度发达的信息化时代还持此见就大有问题了。希克把惟我独尊型宗教称为排外主义的宗教。^[5]

惟我独尊型的神学范式在当今世界主要表现在原教旨主义者或基要主义者那里。这样的宗教实体对社会具有危害性，因为它最终和仇恨、敌视、冲突、暴力、战争、分裂结合在一起，与和平、自由、民主、协同、爱无缘。在当今不断发展的新兴宗教中，其中有的教派会发展成为邪教。一般而言，邪教都是惟我独尊型的，因此，基要主义宗教和邪教是对当今世界的威胁。

从宗教哲学的角度看，惟我独尊型宗教容易在一神教中产生，相对来说，多神教和非有神论宗教不易导致惟我独尊型宗教。这一结论可以从宗教现象学中得到证实。譬如印度教传统，它是一个诸宗教混合体，似乎包容了人类一切宗教成份，具体的宗教实践和理论表述具有很强烈的工具主义色彩。它讲究宗教目标和手段的协调性，宗教目标是解脱，手段主要表现为教义、教理及修持术。不同的人也许需要不同的教义、教理，对不同根器的人也应讲究不同的修持术。在印度教传统中，大体上提供了三条通向

解脱的道路——智慧之道、业报之道和奉爱之道。这三条道路并非对立，尽管不同时期有人会视某条道路更好、更有效，但作为整体的印度教传统却保持了它们各自的独立性与地位。

二

兼容并包型的神学范式认为，世上存在一种真正的宗教，即它所主张的宗教深信自己的宗教是拯救或解脱的源头，但它也不否定其他宗教所具有的真理性成份。

这种神学范式立足于自己的宗教，对其他宗教采取友好的态度，甚至认为可以相互学习。希克在他的宗教哲学中称之为包容主义，这是很适当的。这种理论的代表有早期的汉斯·昆（Hans Küng）、潘尼卡（R. Panikkar）和卡尔·拉纳（Karl Rahner）。他们三人都是罗马天主教神学家，汉斯·昆和潘尼卡在理论上已有了新的发展，^[6]可以说避免了拉纳包容主义的尴尬境地。

希克对兼容并包型的神学范式做过深刻的理论分析与批判。他曾引教皇的话谈到这种理论的表现：“人——无论谁都已毫无例外地被基督拯救，因为基督以某种方式与人——毫无例外地与每一个人——结合在一起。甚至在人未觉察到这一点的时候。”^[7]而对这一类型宗教的理论表述以拉纳的“匿名基督徒”理论最为著名。他曾说，那些虽没有明确的基督信仰但仍然有意或无意地寻找按上帝的意愿行事的人，都可以被看作荣誉基督徒——即使他们本人并不这样看待自己，即使他们可能坚持他们不是基督徒，而是穆斯林、犹太教徒、印度教徒，或任何别的教徒。^[8]

希克曾讲到的有几个比喻可以有趣地说明兼容并包型的神学范式之实质。一是天文学中周转圆理论。根据托勒密的理论，地球是世界的中心，是不动的，其他星体都围绕着地球在转动。但

当新的观察数据不符合这一理论时，就在原先的理论中增加一些解释性内容——周转圆，使新观察到的材料符合原先理论，这就好像其他星球上的阳光先要经过地球折射一样。另一个是基督这种药的比喻。人们相信，只有一种药能治疗某种病，它的药名叫基督。医生开的药总是叫“基督”，但有时，药铺里并没有“基督”这种药，有经验的医生出于治病救人的动机，说虽没有“基督”这种药，但另一种药也可以充当次最好的，此药之所以也能治好病，他告诉病人，即是“基督”这种药性已在其中，只是没有“基督”这种药纯粹，而这药可称为“匿名的基督”。

换言之，兼容并包型的神学范式断言自己的宗教是最好的，最纯粹的，但也不否定其他宗教之合理性，含真理性成份。它们之所以是合理的，具有真理性成份，原因是自己宗教中的真理已在那里，只是以较不纯粹，或以受歪曲的方式表达出来。

这种神学范式的思路是一厢情愿的，把自己的真理模式强加于其他宗教之上，而不考虑其他宗教愿不愿意接受。它过于看重自身的真理性，过于抬高自己的身价了，而没有考虑其他宗教的反应。这种神学范式是一种独白范式。这种独白可以出现在每一种宗教之中，正是这种对抗性独白促使人们的理性反思：兼容并包型的神学范式有其严峻的难以克服的困难。就拉纳匿名基督徒理论来说，其他宗教也可以提出对抗性的匿名佛教徒、匿名穆斯林、匿名犹太教徒、匿名道教徒、匿名印度教徒理论等等。就这一点，暴露了兼容并包型神学范式之独断性和难以有真诚的沟通。

当然，在具体宗教实践过程中，兼容并包型神学范式比惟我独尊型神学范式要合理。事实上，像潘尼卡、汉斯·昆、施雷贝克等人都能站在这一立场，又比较好地处理了宗教间关系。

兼容并包型神学范式若能容忍自己宗教为其他宗教所包容，也就是说彼此包容，那么这也是一种处理宗教关系的方式。但从

全球人类宗教认识的角度看，它缺乏内在的一贯性，没有理论上的真正合理性，尽管这种包容尊重各自宗教内的理论一贯性，具有理论上的合理性，又迎合多元宗教时代的宗教间综合。若要站在全球视域看，就需要有新的理论综合。

三

理性多元型的神学范式的代表人物是约翰·希克（John Hick），^[9]所以，我以介绍希克的理性多元思想为主。希克认为，世界各大宗教作为社会实体都是彼此独立的，并不存在谁对谁错、谁高谁低的问题。从哲理神学角度看，他的这种理性多元范式具有以下几个特征：

1. 世界各大宗教都是对终极神性实在（实体）的回应；
2. 各种宗教对这个实体的回应具有主体参与的性质，带有文化的色彩，事实上实体被变形了；
3. 各大宗教对实体的回应主要表现为人格性回应和非人格性回应；
4. 形形色色的宗教之所以具有一贯性，在于它们具有共同的救赎论空间或结构；
5. 处在不同时空域中的宗教传统之所以表现出不同色彩，最终在于人类对宇宙的认识具有宗教上的含混性。

希克认为对宗教经验可以做宗教的解释，也可以做纯粹自然主义的解释，把它们仅仅视为人的心理投射。但就宗教而言，不可能把它们视为人心想象与愿望的投射，而应该视为终极神性实在对人心灵的作用。这个神性实在在希克的哲学与神学中是一个假设，它来自对东西方宗教和哲学传统的考察。这个实在事实上什么都不是，它既非一也非多，既非善也非恶，既非有限也非无

限，既非有意也非无意等等，它是超越语言的概念与范畴，用印度传统的话说是“非此也，非彼也”(*neti, neti*)。而这个“非此又非彼”者却是“独一无二者”，希克称之为实体(the Real)、终极实在或超越者。

问题是，同是对这个终极实在回应，为何表现得如此不同呢？犹太教—基督教—伊斯兰教传统与印度教—佛教传统之间有着天壤之别，而在各大传统内部也有着巨大差别，如印度教传统中，既有不二论的有神论(如罗摩努阁)，又有不二论的非有神论(如商羯罗)，在基督教中，有天主教、东正教和新教之别，在新教中则有许多教派之别，如摩门教、基督教科学派与路德宗之间的巨大差别等等。在希克看来，它们之所以有如此众多的差异，主要原因是人在回应实体中渗透了主体性内容。在这一意义上希克反对宗教素朴实在论，也反对宗教反实在论(anti-realism)，而主张宗教批判实在论。正因为持宗教批判实在论立场，他可以在一定程度上接纳宗教反实在论的思想，认为宗教建构中人的因素不可避免，实体在被建构中变形了。

从全球范围看，人类对实体的宗教之回应分两大类：一是有神论的，如犹太教、基督教、伊斯兰教和有神论的印度教，它们的至上神是上主、天父上帝、真主安拉、毗湿努等；另一种是非有神论的，如佛教、道教和非有神论的印度教，其最高的形而上的绝对者是法、空、涅槃、道和梵等。在希克看来，这两类回应是并列的，并无高低之分，^[10]这大概和他在宗教哲学中的理性探索有关。因为从理性出发，我们没有任何理由断言哪一种回应更真实，更接近实体本身。^[11]80年代之后，希克的这一立场可以说超越了终极实在的人格性与非人格性之分，也即达到非二元境界。事实上，各大宗教所宣扬的终极者都成了现象而非本质(本体)。

这些传统虽说很不一样，但希克认为它们的回应却围绕着终

极实在展开，它们具有共同的救赎论空间或结构，这个共同的救赎论空间或结构表现为人类生存从自我中心转向实在中心。这种思想在他的吉福德讲座《宗教之解释》一书中做了非常充分而精辟的论述，在此不展开论述。

不同宗教以它自己的方式回应实体，以它自己的方式将人从自我中心转向实在中心，同时不同宗教中的个体又有完全的自由做出自己的回应，因此全球宗教、宗教传统内部以及宗教与世俗世界展现为丰富多彩的局面：既有人相信神又有人不相信神，不信神的人当中，有的相信宗教经验，有的把它们视为人的想象和欲望的投射，在这些相信宗教经验的人当中对终极实在的非人格性理解又可以很不相同。

希克认为，之所以会呈现这种多元局面，与人的经验之丰富性，以及宗教经验体验本身所具有的解释性成份有关。他进而认为，人类对宇宙的认识在宗教上具有含混性。这一理论发端于他早期著作《中庸基督教》(Christianity at Centre, 1968)，而在《宗教之解释》中做了系统论述。

各大宗教传统尽管纷繁复杂，但在希克看来，它们是可以统一起来的，他所倡导的宗教多元论就为这种统一提供了一揽子计划方案。

四

混合竞争型神学范式目的不在于否定理性多元型的神学范式，而是想换一个视角直面宗教关系。

全球宗教史为我们考察宗教关系打开了全新的视角。归纳起来，历史上宗教竞争会出现一系列可能的结果：(一)一方取代另一方；(二)双方在竞争中彼此削弱；(三)双方在竞争中相互融

合，各自都有进一步的发展；（四）一方服从另一方，改变形式或身份后成为另一方的一部分；（五）双方在竞争中，出现新的一派；（六）双方或一方发生蜕变。

部落宗教之间的竞争，其实是生存空间的竞争，宗教的命运依赖于部落的军事和经济的命运。当宗教成为一个具有相当实力的物质或精神共同体时，一般是不太可能被另一方取代的，双方的竞争有可能致使一方或双方实力下降，有可能导致内部分化、瓦解。在许多实例中，宗教一方的神成为另一方次级神，如在西藏，原由苯教控制，佛教传入西藏后，在双方角逐中，佛教战胜苯教，原先宗教中的许多神成为新宗教的护法神。据宗教史料记载，莲华生大师应赤松德赞之邀，于747年经尼泊尔到达西藏，从事降魔、建寺、传法的事业，先后降伏念青唐古拉山神（西藏四大山神之一，在各神中极有影响）、雅拉香保山神、长寿五姊妹神，成为佛教护法神。^[12]又如，印度佛教兴盛时，原先婆罗门教的许多神，包括创造神大梵天，都成为佛教的护法神。然而，当原先宗教再度兴起时，又可能发生戏剧性变化。公元9世纪后，印度教（新婆罗门教）兴起，佛教在印度逐渐退却，这时佛教创始人释迦牟尼则成了印度教毗湿努的一个化身而已。

当各种宗教发展到一定阶段，各自具备相当的实力时，即已具备了完整的教理、教义、教条、宗教制度、经典、圣地、信徒数量和经济实力时，它们之间就很难彼此削弱，更不可能一方取缔另一方。伊斯兰教和天主教之间的宗教战争便是一个例子。在人类文化史中，大体上已形成了如下几大宗教传统：印度教传统、犹太教传统、佛教传统、基督教传统（天主教—东正教—新教）、伊斯兰教传统、儒教传统和道教传统等。

历史和现实告诉我们，宗教间的混合竞争存在不公平性，有的借助于政治军事力量，有的借助于邪术等等。我们现在关心的

是当代社会中的宗教关系。

在当代社会，尽管也存在许多不公平竞争，但大体上还是公正的。在一个法制的社会中，社会不允许宗教采取非法方式扩展自己的力量和领域，相反，它们都必须遵循现代生活的基本法则。宗教犹如企业一样，为了争取市场，不得不在不断成熟起来的宗教市场争取自己的地界，不得不对自己进行符合商品化的包装，当然也不得不不断改进自己这种宗教商品的质量。

现代社会的宗教受制于现代生活机制，而现代生活的最基本准则就是人性原则，因此，宗教也必须遵循人性原则。诸宗教在遵循总体的人性原则这一前提下才有可能进行真实可行的竞争，也只有在这一原则基础上，宗教思想家、神学家和哲学家才有可能考虑宗教共通的问题。严格说来，希克的理性多元的神学范式在现实生活中可行的基本前提是各宗教遵循人性原则，一旦诸宗教违背这一原则，便不可谈论宗教之共通。

人性原则的基本内涵是非暴力 (*ahimsa*)。每一种宗教都没有凌驾于其他宗教或社会之上的特权，不允许对其他宗教和他人施行暴力，如此也就避免了宗教作为社会实体可能带来的邪恶性。但让宗教恪守这一原则的不是宗教本身，而是现代人的良知和现代法制。作为社会实体的宗教从来也不是一种纯粹的东西，以后也不能由它自身保证是纯粹之物。当今国内国际的邪教教派就是一种提醒。由此也可以推出，在任何一个现代法制的国家里，政府当局都有相应的权力对宗教进行依法管理。

就中国来说，文革和文革前一个时期没有正确处理好国家与宗教的关系，从而犯了不少的错误，但自十一届三中全会以来，国家与宗教的关系逐渐理顺，到 90 年代，我们已逐渐形成一套依法治教的方式。而要进一步管理好宗教，必须尽快进行宗教立法。在宗教立法中，尤其要正确处理好社会主义和宗教的关系。^[13]在我

看来，建立一套符合中国特色的处理混合宗教关系的理论之时机已基本成熟。

五

如果说混合竞争型的神学范式遵循的原则是人性，那么理性多元型的神学范式遵循的原则是理性。一般而言，一个宗教以及宗教之间保持着人性与理性，那也就符合现代生活要求，可以与现代生活达成共识，为人类和平做出它们自身的贡献了。但是，宗教以及宗教间的关系仅仅如此的话，那就使得各大宗教丢失了最重要的一项内容，即灵性。

每一个宗教传统都有各自的灵性追求，如儒家的天人合一，道家的道法自然，印度教的梵我合一，佛教的人法二空、涅槃之境，犹太教的“行公义、好怜悯、存谦卑的心，与你的神同行”（弥 6：8），基督教的“现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着”（加 2：20），伊斯兰教对真主的绝对顺从等等。这些宗教目标本质上是相同的，即抛弃自我中心，转向实在中心（希克术语）。宗教灵性的实质是信仰者生命的不断蜕变。一个真正的宗教徒，他/她必然通过自己的传统所提供的资源，达到其理想的目标。在我们看来，诸宗教的灵性具体体现为信徒生命境界的提升上。

任何一个传统中的信仰者都不是齐一的，尽管大家念同样的经典，听类似的讲道，履行相似的仪式，有的信仰者达到很高的境界，可以说完全摆脱了自我（ego-hood）的束缚，彻底地顺从上主，归于法，融入道，寂于空了，有的则不是。

从灵性修持的角度看，各种宗教都作为灵性成长的法门而存在，执著于各自宗教传统的教理教义是没有意义的，相反，会阻碍灵性的成长。

在这个多元宗教的时代，各种宗教间的信息沟通出现了哥白尼式的革命，人们的灵性修持似乎也受到一定层面的冲击：我们完全顺从自己的宗教传统，对一切其他传统采取排斥、忽视、不予理睬的态度吗？

全球视域的宗教经验向我们提出了挑战，我们除了继承自己的宗教传统之外，还要处理好与其他宗教传统的关系。宗教经验表明，任何一个宗教传统中的灵性修持者都可以向其他宗教传统开放，这种开放不仅不会给自己的灵性成长带来不利，相反，扩大了我们的宗教经验之维度，也促进了我们对灵性生命和终极灵性的认识，更增强了我们对灵性成长的信心。

灵性修持者也许不会执意去追求人性与理性原则，但真正的灵性修持者本人的存在和意向就已包含了人性和理性的基质，如果他（她）的具体表现缺乏基本的人性与理性，那么他（她）一定是偏离灵性成长的方向。这样的人多出现在邪教以及极端的宗教组织之中。

一个真正的灵性修持者形式上可以归于某一传统，也受到该传统的滋养，但他（她）不断超越物质性的束缚，生命在不断蜕变，灵魂在不断提升，不断纯化。

从修持的效应看，他（她）给人带来的是喜乐、宽容、非暴力、知识、自由、洁净、丰盛、节制、正义等等。在灵性修持者之间，一切的文化形式，其中包括教义、教理、仪式等等都不会影响彼此灵性的成长。

在我看来，灵修到相当境界之后，普遍出现的品质是慈悲（佛教）、仁爱（儒教）、爱（基督教）。从哲学上讲，他（她）必达到不二境界。从个体修持境界看，神性的爱或慈悲是进入不二境界的标志、见证。显然地，达到不二境界的人是众生的朋友，万物的朋友。从个体间关系看，不再有纷争、痛苦、愚昧而只有

“真·智·乐”、“常·乐·我·净”、“见道”、“天人合一”、“与主同行”，呈现出“基督之心”。

无疑，灵性修持的进路是多元的，这些多元的灵性成长的进路可以彼此共存，共同构筑“造就灵魂”的大厦。

由于灵性成长带有明显的个体性（当然也不排除社会性），所以灵性多元论的神学范式之立足点是社会中的个体。它通过不断地改变个体生命，使其灵性在不同程度上得到提升，以此促进人与人之间的和谐，社会的和平，最终是个体生命的完善。这种神学范式把这个世界，以及作为个体的躯体视为灵性成长和灵魂净化的场所。

可以预料，现代社会一方面使社会个体越来越社会化，但另一方面也以种种方式促使众生关注生命的质量，宗教越来越离弃旧的神学观念和宗教间关系的神学范式，注重为社会个体的灵性成长做出实质性的贡献。在一个全球化、高度信息化的世界里，个体灵性成长呈现为丰富性、多元性，每一传统中的个体不但承认其他传统个体的灵性成长之途和实际效应，而且也彼此吸取，以促进各自的灵性成长。

毫无疑问，目前灵性多元论范式只在少数人那里发挥着作用，其理论还有待进一步澄清，并且需要在多元宗教的对话中逐渐完善，从而真正促进个体的灵性成长和社会的和平。

注释：

- [1] 我们所见到的回答有两大类型：宗教型和自然主义型。宗教型的解释可能把产生的根源归于启示，依据宗教哲学家约翰·希克的观点，源于人对终极实在的回应。自然主义型的解释可能把产生的根源归于社会压力、心理需要等等。这两类解释看起来都很有道理，但这本身就让人陷入最终不可知的境地。

- [2] “宗教关切”一词源于保罗·蒂利希 (Paul Tillich)。从宗教现象学角度看轴心后宗教传统都具有终极关切。但我们发现这一理解并不正确，许多所谓的宗教并没有“终极关切”，在农村、城镇不时出现的巫术型宗教活动就谈不上终极关切，即使对各大宗教传统的信仰，具体到个体的人，就不一定有终极关切了。印度吠陀文献谈到人(类)的宗教发展的几个阶段可供参考：宗教崇拜阶段，原因是人的脆弱，故依赖强大的对象提供帮助；经济发展阶段，感官享乐阶段和寻求解脱阶段。在我看来，只有到了第四阶段，才有所谓的真正而纯粹的“终极关切”。
- [3] 参见 G. Lindbeck 《教义的本质：后自由主义时代中的宗教及神学》，王志成译，安希孟校，香港卓越书楼，1997年。
- [4] 笔者在拙著《解释与拯救》中已多少谈到不同宗教作为不同的话语系统也存在沟通的可能。参见《解释与拯救：多元宗教哲学论》，上海学林出版社，1996年。
- [5] John Hick, 《宗教多元论问题》，London, 1985。但希克在《宗教之解释》、《上帝道成肉身的隐喻》、《信仰的彩虹》等著作中已注意到基督教排外主义的事实，基督教基要主义在当今也有不小的势力。
- [6] 关于汉斯·昆的理论新发展可参见：Hans Kung 等, *Christianity and World Religions*, New York, 1986; Hans Kung and J. Ching, *Christianity and Chinese Religions*, New York, 1989; Hans Kung and David Tracy (eds), *The New Paradigm in Theology*, Edinburgh, 1989; Hans Kung, *Global Responsibility*, London, 1991; Hans Kung, *Christianity: its essence and history*, London, 1995 等。关于潘尼卡的理论新发展可参见 *The Unknown Christ of Hinduism*, London rev. edn, 1981; “The Jordan, the Tiber, and the Ganges”, 载 John Hick and Paul Knitter (eds), *The Myth of Christian Uniqueness*, New York, 1986.
- [7] *Redemptor Hominis*, Vatican Polyglot Press 英译, 第 14 节, 转引

John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London, 1985, 第 33 页。

- [8] 参见 J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London, 1985, 第 33 页。
- [9] 笔者对希克思想的研究,可参阅拙著《解释与拯救》。想全面了解希克思想可参阅王志成译《宗教之解释》(成都,四川人民出版社,1998 年)。
- [10] 在 80 年代以前,希克思想大体上肯定有神论传统的上帝要高于非有神论传统的形而上学的实在(法、道、空等)。这一点可从他的《死亡与永生》(*Death and Eternal Life*, 1976) 中看出。
- [11] 佛教大致上认为终极实在的人格性之理解是不合适的,不二吠檀多哲学家商羯罗也认为终极实在不是人格的。佛教认为宇宙最终层面是空、法、涅槃;商羯罗则认为这个物质世界是虚幻的,世界的终极是纯意识的梵(Brahman)。
- [12] 参见周炜著《自我的金刚:藏密咒术的神秘力量》,海南出版社,1997 年。
- [13] 关于如何处理好宗教与社会主义的关系至今已发表不少学术论文,但作者认为这些论文的观点大体上都忽视了宗教与社会主义之间应保持必要的张力的思考。在以后的论述中,笔者将专章讨论。

11

西方商业道德之哲学基础

D. P. 麦卡恩 著*

吴建华 译

这篇评论将考察西方文化的发展线索，因为这些线索与西方商业道德观的演变有着密切的联系。所述内容，将分为相互联系、不可分割的五个部分：(1) 圣经道德，(2) 古希腊哲学，(3) 中世纪神学，(4) 宗教改革，(5) 问世不久源于前现代传统的现代世俗观点。如果不研究这五个方面的论题，我们就不能理解西方道德哲学中商业道德的基础。对它们进行考察，能促使我们反省宗教在建构人类文明中的作用。所有文明，包括西方文明，都有其依赖的精神支柱。不同的宗教观点和活动构成了不同文化的价值体系之核心，反过来它又产生了对商业道德的不同理解和实践方式。

在展现强调前现代宗教根源的西方商业道德发展史的同时，我试图在哲学领域内描绘出一幅更准确易懂的画卷，事实上，西方商业道德也正是在这一哲学领域内发展起来的。我相信这样一幅画卷，不仅仅只有基督徒感兴趣，由于它昭示了西方商业道德发展的过程中相似根源之间一系列的相关性，所以也一定能促使

* 作者 Dennis P. McCann 博士，美国芝加哥 De Paul 大学，从事宗教伦理学研究。

人们对东方商业道德中前现代宗教和哲学根源产生兴趣。我们只有承认各自文化的精神底蕴，才有希望作为商业伙伴，在真正的人类交往中，就我们彼此遇到的问题，进一步达成共识。

一、《圣经》道德

人类的祖先亚伯拉罕（公元前 2100 年）与他的神耶和华之间的立约，开创了被西方哲学家称为“道德—神教”的宗教传统。今天，亚伯拉罕和他的子民之神被犹太教徒、基督教徒和穆斯林公认为惟一的上帝、造物主和宇宙的主宰，人类是按他的形象创造的。上帝是神圣的，这不仅意味着他与我们迥然不同，而且意味着他创造人类包含着一种道德旨意。通过众多的先知，上帝向我们揭示了生活的意义以及人们根据他的道德旨意而生活的途径。

亚伯拉罕对上帝之信仰对商业道德有着重大意义，以至于在人类生活领域——无论是在个人领域，还是在社会领域，都突显出上帝的道德意图。商业与其他所有的人类活动一样，在遵循神的旨意和抗拒上帝的旨意方面都发挥重大作用。

当然，亚伯拉罕与上帝立约的完满意义，贯穿于数世纪犹太民族漫长的历史进程中。耶和华开始被认为是民族之神，他保证使亚伯拉罕后裔繁荣昌盛。亚伯拉罕与上帝之间的许诺奠定了西方契约论的基础，即通过一种协约，双方正式承诺对彼此的忠诚。耶和华保证亚伯拉罕的子民繁荣昌盛，而亚伯拉罕保证他的后裔对耶和华无比信奉。根据《圣经》，出埃及（公元前 1250 年）、随后占领巴勒斯坦、大卫建立犹太王国（公元前 1020 年）以及后来犹太王国饱经沧桑的历史变迁都被认为是他们立约的见证。

立约道德应是示范道德，忠贞的犹太民族应成为照亮其他民族的希望之光，他们应该通过自己的行为展示上帝救赎全人类的

意愿。如果犹太民族和他们的领导者不能充分依据立约而生活，那么耶和華所保证的賜福也将收回，他们的国家也将遭受灭顶之灾。有趣的是，这与中国人对“天命”的传统理解有许多相似之处，这两个概念都把国家领导人的示范道德特征与政府的合法性联系在一起。

作为盟约民族的经历，最终使古代的犹太人日益感受到社会和经济公正的重要性，摩西领导的出埃及被认为是一次反抗奴隶制的神圣解放运动，也正是上帝对被压迫埃及犹太人的呼告所做的回应，所以今天在犹太人的国土中，人们应该对民族社会内部的弱者，比如说“你们之中的异客、寡妇和孤儿”表现出特别的体谅，以仿效上帝的公正与仁慈。以色列的众先知——最为激进的提哥亚的阿摩司（公元前 750 年）——十分明确地把犹太人和神之间的盟约、社会的公正这两者与商业道德联系在一起。阿摩司特别地叙述了商业行为中的欺诈方式，如使用诡诈的天平和作弊的度量工具，认为这种欺诈方式是一种违背上帝的罪孽，并且用上帝神圣的惩罚来威胁坚持行此不义之人。（《阿摩司书》8：4—8）

从以上论述和《圣经》的教导中，我们可以推断出以下两点：第一，市场贸易与盟约或上帝的意愿并不矛盾；第二，市场贸易像其他所有的人类活动一样应反映上帝的公正和仁慈的大体模式。尽管在圣经传统中详细地列举了道德律法，但对每个人而言这种适当的贸易道德标准是十分明确的，这种情形正如我们每个人都赋有良知和道德推理能力一样。道德律法铭刻在所有人的心中，这正是圣经的断言所要表达的内容。

基督教徒认为耶稣是基督、是上帝之子，所以他们把耶稣的道德教导当作立约的再次见证。尽管耶稣被当作一名政权的颠覆者而被逮捕、审讯和处死，但人们仍把实现上帝的诺言当作他的

使命。耶稣的道德教导虽多次强调盟约对压迫者的关心，但并不是要废除希伯来《圣经》中关于市场的道德标准。从耶稣所讲的许多寓言中可料想他通晓当时的商业行为，他认为一种商业行为如果不是欺骗性或剥削性的话，应该予以肯定。（马太福音 25：14—30）

同时，耶稣的教导也深化了先知们对财产，特别是继承财产的批评。这些批评也似乎反映了农业社会的苦难经历：贵族们享有的财富，都是以某种手段从实际财富本身的创造者那里偷抢而来。耶稣告诫人们通过财富来获得救赎和取悦上帝是徒劳无益的，他敦促富人抛弃他们的非法所得，并把它们施舍给穷人。正如他所说：“骆驼穿过针眼（耶路撒冷城中十分狭窄的入口）比富人进入天堂还要容易。”（马太福音 19：24）

如果我们从地中海地区农民的立场出发，再回顾一下贸易在创造财富中无足轻重的作用，那我们就会揭示耶稣的告诫中对财富的敌视态度与后来人们对商贸自满情绪之间的矛盾。耶稣的道德教导的创新之处，不在于他对道德和商贸的基本态度，而在于他对盟约范围的扩大。正如耶稣所说，如果关于上帝之国的承诺是针对全人类而言，那他的道德标准将不仅是犹太人彼此交往的准则，而应该有更广泛的适应性。

二、古希腊哲学

耶稣对市场相对温和的态度，既不同于古希腊哲学，也有别于为回应希腊哲学而诞生的传统的基督教神学。例如，亚里士多德（公元前 384—322 年）在他的《政治学》中曾指责经商赚钱的职业将为一个正派人所不齿。因为他认为从商创造财富，即依靠市场买卖而维持生计将不合自然本性，合乎本性的财富增长方式

只能是从事畜牧业。在他看来，这种钱能变钱的思想不仅是荒谬的，而且由于这种经商行为不知道内在的满足，所以它不同于合乎自然的——因而也符合道德之善的——行为。尽管亚里士多德不赞成经商，但并不一概否定所有商贸活动。家庭主要成员为获得他们家庭不能生产的物品，可以偶尔从事贸易活动，这种偶然性的市场贸易是没有罪的，但若以商贸为职业则是不道德的。

亚里士多德对从商的贵族偏见并没有妨碍他对西方人理解市场的公正所做出的重大贡献，在关于道德理论的主要论著《尼科马可伦理学》（第五卷）中，他系统地论述了正义道德的观点：公正，或普遍本质所赋予单个人的权益，可以分为分配的公正和交换的公正。

分配的公正是君主或法定者的特权，它力图根据个人社会地位建立和维护一种平等性。平等本应是平等地享受待遇，但在一个视不平等为合理的社会里，社会地位仍是享有分配权的君主公平分配公众财物的依据。

与分配的公正相比，交换公正则是支配私人交换和市场贸易的。如果两个地位大致相同的个人，在充分了解所交换商品的价值的前提下，自由地进行交换，这种交换则被认为是公平的。交换的公正力图确保交换的任何一方将不被对方所欺骗。亚里士多德关于交换公正的思想似乎是对某些有关道德力量作用的基本观点的扩展，只有在贸易双方能根据自己的利益完全自由活动的条件下，我们才能说这桩市场交易是公平的或公正的；亦即，交换应是非强制性的，是在充分了解、双方完全参与的基础上进行的。总之，所有这些条件都应保证贸易中公平市场价值的实现。因此，交换的公正体现了在市场中一种高尚的道德标准，它的规则排除了任何在强制（如抢夺、勒索、偷窃）和欺骗（如诈取）的基础之上占有别人财产的行径，也排除趁邻人无能之机，如当邻人由

于醉酒、神志不清或幼稚无知而不能根据自己的利益做出理智的行动之时，去获取他的财物。交换公正要求，市场交换要在双方处于理性的状态下进行，或者说在追求各自物质和合法利益的过程中，双方也是在理性的状态下中止交换，只有这样的交换才符合道德正义。

亚里士多德关于交换公正的崇高思想与他反对把贸易作为谋生之道的态度相一致。在亚里士多德看来，市场贸易是家庭劳动中一种少见的偶然性活动，并以此作为交换的公正存在的前提。我们可以料想他的这个理论是建立在古希腊地中海地区城邦社会基础之上的。在当时的社会里，世袭的政治贵族为了自身的利益，虽没有完全但可以说基本上掌握着剩余农产品。分配的公正巩固了等级地位世袭制；交换的公正则把财富的创造严格地规定为一种形式（本来创造财富还可以认为是存在多种形式的）。

亚里士多德所设想的市场贸易与现代化的商品经济几乎没有相似之处。在他看来，贸易是在两个地位大约相当、理性行为能力基本相等的个人之间进行。由于没有贸易公司和其他商业机构的参与，这种交换情形没有被复杂化。当然，这样的交换实体只能在古代地中海地区的经济范围内发挥作用。在此，除了进一步证实亚里士多德反对以商业作为谋生之道的贵族偏见外，我们很难了解他关于这种交换实体的本来观点。

三、中世纪神学

从耶稣之死到现代西方世界降临的 1500 多年的时间里，各时期的知识分子迟疑地、慢慢地将《圣经》的信仰与古希腊哲学糅合在一起。如果我们从希腊哲学的角度出发，来重新考察圣经的教导，通常会发现《圣经》进一步强化了亚里士多德对交换公正

的解释，即与亚里士多德相同，它也谴责抢夺、敲诈、偷窃和各种欺骗行为，但它把这些行为看作是对公正的盟约规则之侵犯，而不同于亚里士多德把它们归结为对自然道德秩序的违背。

随着基督教在罗马帝国奇迹般的胜利，中世纪基督教教义也随之产生了。但最早的耶稣使徒团体常常是罗马帝国迫害的对象。很显然，该团体是实行一种共享财产的社会公有道德。在这个团体内，富有的成员应该接济贫困者，耶稣曾深刻洞察到财富对精神的危害，他的这种洞见被后辈们认为是一种所谓的禁欲主义的生活方式，并以贫穷、贞洁、顺从这三种誓约精神作为其核心。然而，基督教政权的建立（公元 380 年）意味着基督教将响应神的召唤去担负世界性的责任，至少在复活的基督带着神荣耀再次降临这个世界建立神的王国之前的日子里它应该担负这种责任。面对社会责任和政治责任的复杂挑战，基督教神学家便把古希腊哲学视为道德智慧的源泉并力图将这一理论与《圣经》教导融合在一起。

多米尼克修会的著名神学家、巴黎大学教授托马斯·阿奎那（公元 1225? -1274 年）是中世纪神学的杰出代表。他承袭了亚里士多德对交换的公正的定义，但却把亚里士多德的理论应用到基督教都市机构这一新领域中。从基督教的宇宙观看，道德品质所赋予每个人的责任，正如哥特教堂彩色玻璃里的格子一样清晰明确。例如，真正的宗教行为应归属于公正道德的范围之内。因为人类欠我们的造物主上帝太多，所以崇拜是人类对上帝的感激。至于作为上帝造物的人类彼此之间欠债，阿奎那接受亚里士多德关于分配的公正和交换的公正的区分，无论人们的地位如何，平等就应该平等地对待。

在此，阿奎那引用亚里士多德交换的公正，目的是为了建立一套判别市场道德的标准。因为买卖是为了使双方都能获取共同

的利益，而欺骗，正如亚里士多德所言，是企图通过舞弊手段来获得不正当的利益。不过，阿奎那还进一步考察了欺骗的不道德性，例如，他指出卖方应有义务说明所售商品中隐含的缺陷，否则这些缺陷一旦被发现，买方有权获得补偿。同时他又小心翼翼，并没有指责卖者高价获利的行径。与亚里士多德相比较，阿奎那更赞同由市场竞争和相应复杂的风险机构来决定买卖商品的价格。不过与亚里士多德不同的是，他的交换公正的思想预设了，有时甚至是断言了商贸公司存在的道德合法性。

阿奎那对高利贷以及有关金融问题的评论，是他主动、反复研究亚里士多德商贸思想的又一例证。虽然他重弹了亚里士多德反对高利贷或索取借款利息之老调，但他认为高利贷本质上是对盟约道德的侵犯。因为基督教的慈爱精神禁止把别人所需之物占为己有，盟约中反对高利贷的禁令现仍应大力推行。然而在阿奎那看来，有些贸易表面上看来属于高利贷性质，但事实并非如此。尤其是他把商贸投资排除在高利贷之外，因为商贸投资者有权分享利润。尽管他认为基督徒自己不应对邻人的私人借款索取利息，但他也承认，如果一位基督徒急需资金，除了借贷而别无他途，此时他为借贷而付出利息的行为并不是犯罪。

总之，阿奎那关于欺骗和高利贷的论述揭示了市场贸易的本质，对于贸易双方而言，这一本质即是在追求各自利益中的自由行动。欺诈的贸易侵犯了这一自由，因为它在欺骗的行为中获取了不正当的利润。在阿奎那看来，放高利贷也是侵犯自由，因为它属于敲诈的行径。当然，这里蕴藏着人类道德作用的深层结构，这种结构要求人们在行动自由之时，即在充分了解和审慎考虑的基础上，应对他们自己的所作所为负有道德责任。阿奎那认为市场贸易不但能够而且应该反映道德力量存在的基本条件。在西方文明史上，他的这种认识，首次使得真正的关于商业道德之哲学

观的产生成其为可能。

四、宗教改革

阿奎那的观点是相当有远见的，但这一观点与我们今天所理解的商业道德还是有很大的差距。他以谨慎的态度认可了商人为了维护自身商业的发展而获取足够资本的合法需求，这是商业道德向前发展的过程中，迈出的重要的第一步。然而，在西方对现代商业道德发展做出突破性贡献的人则是新教改革的缔造人之一——约翰·加尔文(1507—1564年)。由于加尔文的改革同伴马丁·路德(1483—1546年)不遗余力地保卫传统基督教对高利贷的禁令，并把这一禁令看作是盟约道德的基础，为此加尔文不得不与他分道扬镳。与路德相反，加尔文认为《圣经》的传统思想仅仅意味着禁止对无力自卫的穷苦人实行强征暴敛。正是由于加尔文，高利贷一词才开始产生了在当前现代化商品经济条件下所包含的意义，即为一种过高盘剥性的利率。这样，一条通往现代金融机制之路被开通了，这条通道曾出现于道德怀疑的思想之中，甚至早在托马斯·阿奎那的理论中就多次探讨过这一问题。加尔文及其追随者正是通过发展基督教有关世俗职业的神学思想，从而取得了重大突破。马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》(1904年)一书中曾指出：正是这种思想成为现代资本主义得以形成的关键所在。其实，路德早就对中世纪的传统原则提出了挑战，中世纪传统原则运用神学精神优越于世俗事务的观点来解说劳动在精神上的区分，这一区分应用于社会则表现为教士高于俗人。在中世纪人们的心目中，只有这些在实行禁欲主义的基督教机构里过着所谓完善精神生活的人，才被认为拥有一种职业。路德既反对禁欲主义，也不赞成劳动的精神区分，他认为两者都违背了

《圣经》对基督教职业的理解，因为《圣经》认为上帝将积极参与所有人的生活。加尔文和他的信徒们将路德的神学思想进一步发挥，得出一种全新理解：即基督徒将如何引导自己去承担他们世俗性的责任。

在加尔文看来，《圣经》促使基督徒把他们的世俗职业看作是响应上帝的召唤，并在这一过程中，履行自己的盟约职责。每个人都应像圣经中的先知那样响应上帝的召唤，尽力发现他或她日常工作中的宗教意蕴。一个人在世俗工作中的成功既是神愉悦的表现，也是他今后命运的表征。拥有并经营一家公司在神学观看来将是一种服务形式。从这一意义上讲，基督教商人经商是积极配合上帝去完善上帝赋予的才能。可见，新教徒的工作道德观是从加尔文主义神学中有关基督教工作的理论发展而来，这种道德观不仅阐明了人类工作的意义，而且形成了一套特殊的美德标准：诚实、俭朴、准时、创新、尊重法律和秩序以及谨慎的冒险，事实上所有这些品德都是商业成功的必备素质。

正如韦伯早先所指出：在欧洲，现代资本主义制度首先兴起之地，正是加尔文主义首先进行基督教改革之地。虽然加尔文和他的信徒并不热衷于经济改革，但实际上他们所从事的宗教和道德改革却带来了经济结果，从某种意义上讲，工作具有宗教意义，这是前所未有的事情。而且加尔文所倡导的一套美德标准有利于形成一种新的“世俗禁欲主义”文化，这一文化又促使人们节俭勤勉地工作。这样一来，在西方，新教徒的工作道德就变成了资本主义和现代化的代名词。然而，韦伯所未意识到的是，这种道德促使现代资本主义制度产生之后，它就马上被各种宗教和文化传统领域里的企业者所学会和运用了。

五、世俗观的起源

当我们回顾了商业道德在前工业时期的发展过程后，再来看看西方商业道德在当今社会里的认识和教育的情形，两相比较，我们就会立即发现这种作为西方商业道德观念之基础的宗教传统往往被人们所忽视，当然在宗教创立的较为高级的理论机构中的教学中还是存在的。与西方商业道德的宗教基础相比较，有关西方商业道德的哲学基础的正统论述，则没有经历上述复杂的历史演变，它开始于一种道德的分析模式，这种模式起源于一些主要的启蒙哲学家如康德（1724—1804年）和约翰·穆勒（1806—1873年）的著作。他们的道德哲学为解决道德疑难提供了可供选择的范式。根据康德的观点，伦理学的范式强调义务的道德性和人类的权利，而按照穆勒和其他功利主义者的思想，功利主义的范式则提出一种“多多益善”的道德计算原则，这种原则类似于成本——利益的分析。

当今，在美国的学术界盛行着一种在兼容这两种范式的基础上产生的混合型范式。当然，这种范式有其优点，也有其不足。研究商业道德的哲学家们，针对在劳动场所出现的安全生产和性骚扰等诸如此类的问题，已运用伦理学的范式去表明双方的义务，如雇主与雇员各自的义务。他们也应用功利主义的范式对各种规章制度（例如安全生产管理的规章制度）中的经济和道德手段的交替运用的现象提出了道德质疑。

这些研究已经表明了分析哲学之间实际的相关性，但它也常常留下了某些无人问津也令人无法回答的基本问题。这些问题都存在于西方人对于商业企业的道德责任和社会责任的典型态度中，都是作为其心照不宣之前提而存在的价值基础方面的问题。从

这里也暴露了它的不足之处：只有当人们把一种深思熟虑、理所当然的文化共性作为道德观念建构的共同基础时，应用道德哲学才能运作完好；但每当从现代西方启蒙思想中承袭而来的文化共性被严重侵蚀时，应用道德哲学则日益被视为是抽象的、教条主义的产物，甚至连它自己存在的前提条件都不能予以合理的说明。这种软弱性在跨文化交流中是由非西方哲学家和知识分子揭示出来的，也许他们认为西方人的社交方式不能严格地反映西方人内心道德的深层结构，并把这一现象称之为文化健忘症的一种可悲症状。

通过对上述材料的总结分析，我相信或许能揭示西方商业道德历史演变的相关性。正如法兰西斯·富科亚玛的新作《信任：社会美德和繁荣的产生》(1995年)中指出：跨文化领域的研究表明，西方尤其是美国的商业企业是以与东方亚洲的企业完全不同的方式建立起来的。很典型，在西方，商业企业是由不熟悉的人所组成，它很少建立在亲属关系的基础之上，即使包含了亲属关系，它也是朝着差异性、广泛性和职业化管理的方向发展，而职业化管理是根据经济效益而不是私人关系来决定劳动报酬的，使公司成员凝聚在一起的是利益问题而不是契约责任。那么，在这样的组织中信任或合作精神是如何产生的呢？陌生人之间各种不同的道德纽带是怎样可能使之联结在一起，从而对同一企业产生某种程度的忠诚呢？要回答这些和与此相似的问题，我们只能在西方宗教历史发展的不同线索中，尤其在盟约道德传统的深广影响中去寻找答案，因为这一传统认为每个人都是上帝之子，所以能使人们之间形成一种信任或开放的习性，尽管这种信任或开放是有限的，但却是实在的，也正是这种习性允许不同文化背景的人在追求共同利益的过程中自由协作。

换句话说，西方的商业企业在不知不觉中，经受着契约道德

之影响的冲击,至少在能否给西方道德带来曙光这方面经受考验,随着 21 世纪全球经济一体化形势的出现,这种与西方商业企业相异的社团企业将是否更具有竞争优势,这是只有 21 世纪本身才能回答的问题。上述论点已经揭示了西方道德的某些根源,这些根源不仅根植于过去的社会之中,而且也将是我们把握未来的关键所在。总之,西方商业道德建构在由两根支柱所支撑的基础之上:其一为契约道德的《圣经》传统,它给人类劳动以及组织、评估和酬报人类劳动的企业提供了意义;另一支柱是古希腊哲学中有关交换公正的思想,它清楚地表明了人类对市场公正的某些共同期望。西方商业道德,像人类的其他道德一样,必根植于一定的文化历史背景之中,如果离开这一历史背景,我们也就无法理解它。

海内外基督教与中国文化研究机构和 图书馆藏简介（一）

编者按：从本辑开始，我们开辟专栏介绍海内外研究基督教与中国文化的学术机构和图书馆藏概况。往后还将开辟专栏介绍本领域的海内外知名学者、知名人士、著作刊物，以及有关的学术活动，欢迎海内外机构和个人供稿，最好是同时提供中外文两个文本，我们力求都用两种文字发表。本辑未有英译文者可在下辑补上。本论丛发表时按“先宾后主”次序排列：先海外，后海内；先大陆各兄弟单位，后自己。各个序列内部则按英文字的次序排列，个别为使中英文排版方便做些调整。整个排列次序不表示地位和重要的差异，而仅仅表示我们对海内外各友好机构和个人的尊重。

(1)

Leiden Sinological Institute Library

The Leiden Sinological Institute Library, at the Leiden State University in the Netherlands, offers a wealth of documentary material on the history of East-West cultural exchanges.

The Sinological Institute is centrally located in Leiden, with the entrance on Arsenaalstraat 1 (Postbus 9515, 2300 RA; opening time: 9 a. m. -5 p. m.). The new building where the library is housed, the large facilities (various catalogues alphabetized by author and title, coin-operated photocopy machines, etc.) and the competence of the reference staff (J. C. Mr. Bleijerveld for Western books and J. Wu for Chinese ones) make work pleasant.

Today, the library has a considerable collection of the most relevant Western and Chinese materials pertaining to the seventeenth- and eighteenth-century Mission in China. A general report on the materials kept in the library before 1982 was firstly made by N. Standaert, S. J. and published in *China Mission studies (1550—1800) Bulletin*^① At the beginning of the academic year

① N. STANDAERT, S. J., 'Source Materials for China Mission Studies (1550—1800), Report 4, the Leiden Sinological Institute Library', *China Mission Studies (1550—1800) Bulletin*, 4, 1982, pp. 40—44.

1982 — 1983 the department of Chinese studies initiated a research project on the Jesuit Mission in China and the Chinese reactions to it in the period 1583-ca. 1700. Financial support of the Leiden University Foundation and the collaboration with the Institute of History of the Academy of Social Sciences in Beijing, mainly for the acquisition of archival documents, have enabled the Sinological Institute to collect in recent years a large amount of Chinese and Western materials in Xerox or microfilm copies. The available Chinese and Western materials were collected according to the following categories^①

(1) Chinese texts written by the Jesuit Missionaries on different subjects: theology, apologetic, descriptions of European culture, science and technology.

(2) Chinese texts written by converts and literati really interested in Western science and technology. Many contain devotional texts, records of conversation with Jesuits themselves, statutes of a Chinese Christian association, etc.

(3) Anti-Christian publications, mainly written by officials and Buddhist monks.

(4) Information on Christianity, the Jesuits, European studies etc, found in Chinese sources (e. g. local gazetteers, dynastic chronicles and annuals, private writings of *literati*, etc.).

(5) Archival primary materials kept in collections and archives in China (Ming-Qing Archives, Beijing; local

① E. ZURCHER, 'Research on the 17th Century Mission in China and the Chinese Reaction', *Itinerario*, 1983, pp. 109—114.

archives), Taiwan (National Archives, Taipei) and Japan.

(6) Latin, Italian, Portuguese and Spanish documents kept in the principal European Archives and Libraries.

(7) Secondary literature.

Centres for Chinese Studies in Belgium

(1) Katholieke Universiteit Leuven

The library is connected with the Department of Sinology of the Catholic University of Leuven. It has a total about 18.000 titles and 200 current periodicals. The books include books on philosophy and history. It contains the former Chinese-Japanese Library, the library of the China-Europa Institute. Also the library on language of Fr. Jos. Mullie cism, sinologist.

Address: East Asian Library

c/o Mrs. Benedicte Vaerman

Mgr. lazerzeplein. 21,

3000 Leuven -Tel: 32-16-32. 46. 98

(2) CICM Chinese Memorial Library

The library includes the books of several CICM former China missionaries; Fr. J. Spae, A. Mostaert, H. Serruys, Schramm and others. (Total about 14.000 titles with 40 current periodicals.) Among the books are about 9.000 western books mainly on Chinese history, Mongolian studies, philosophy, Chinese religions and history of Christianity in China, Buddhism. There are about 5.000 Chinese books on history, philosophy, language

study among which an important collection on oracle bones; also a collection of novels formerly belonging to the Foyer Chinois, and a collection of Mongolian books. The Kessel-Lo Library (at 6km from Leuven) belongs to the CICM fathers and its administration is taken care of by the Ferdinand Verbiest Foundation KUL. The library also includes the archive on Fr. Vincent Lebbe.

Address: c/o Mrs Els Bossier

Zavelstraat, 60

3010 Kessel-Lo-Belgium-Tel; 32-16-25. 27. 78

(3) Institute Belge des Hautes Etudes Chinoises

The library contains about 40.000 books. Mainly concerning Chinese art, ancient Chinese history, literature, philosophy, religions. Among the Chinese books is also the Siku Quanshu collection, the only one in Belgium.

Address: c/o Mrs Nathalie Vandepierre

Jubelpark, 10,

1040 Brussel-Belgium-Tel 32-2-741. 73. 42

(4) Sinological Library of Gent University

The library is connected with the Department of Sinology of the university of Gent. Part of the books on China are in the Sinological Library. Other books are spread over other libraries of the university of Gent, according to the topic of the books.

Address: Faculteit Letteren en Wijsbegeerte,

c/o Dr. Desein

Blandijnberg, 2,

9000 Gent-Belgium-Tel; 32-9-264. 41. 56

Jeroom Heyndrickx

莱登汉学院图书馆

莱登汉学院图书馆，坐落于荷兰的莱登州立大学内，拥有丰富的中西文化交流史方面的文献资料。

汉学院位于莱登区中心，由 Arsenaalstraat 1 号门进入（开放时间：上午 9 点——下午 5 点）。图书馆所在的这一新建筑楼，设施完备（有各类以作者和标题字母为序的目录表，先进的照片复印机等），并有极富经验和学识的工作人员（J. C. Mr. Bleijerveld 管理西文文献，J. Wu 管理中文文献），这些都使您在那里工作愉快。

如今，该图书馆已存有相当可观的、与 17、18 世纪在中国的传教活动密切相关的中西方资料。最早对这些资料做总体研究的是钟鸣旦神父，这一研究成果 1982 年前收藏于该图书馆，并发表在《中国传教研究（1550—1880）简报》上。1982—1983 学年初，汉学研究系开始了一项宏伟的计划，旨在研究 1583—大约 1700 年间在中国的基督徒的传教活动以及中国各方面对此的反应。由于莱登大学基金会经济上的支持，以及与北京的社科院历史所的合作，从而获得了一些相关的文献资料，使汉学系在近几年中收集到了大量以静电复印件和缩微胶卷形式保存的中西方复件资料。目前已得的所有中西文献按以下的类别收集：

（1）由耶稣会传教士写的各类主题的汉文文献：神学，护教学，有关欧洲文化、科学和技术方面的介绍。

（2）由皈依者和一些对西方科技十分感兴趣的文人写的汉文

材料。其中许多内容包括虔诚的祷文，他们与耶稣会人士的对话记录，以及中国基督教团体的法令。

(3) 一些反基督教的出版物，主要出自当时政府官员和佛教僧人。

(4) 被发掘出来的中国本土材料中有关基督教、耶稣会、对欧洲的研究等信息（比如地方上的官方文章，朝代编年史和年鉴，文人的私人文章等）。

(5) 一些收藏品和档案中的原始文献，分别保存在中国大陆（明清档案馆，北京；地方档案馆）、台湾（国家档案馆，台北）和日本。

(6) 保存在欧洲一些主要档案室和图书馆中的拉丁文、意大利文、葡萄牙文和西班牙文的文献。

(7) 二类文献。

比利时汉学研究中心

(1) 鲁汶天主教大学

该图书馆与该校汉学系关系密切，共存有约 18000 个编目和 200 份现刊。这些资料包括哲学、历史方面的书籍。这一图书馆包括前中日图书馆，中欧研究院的图书馆，以及汉学家 Jes. Mullie 神父语言学方面的收藏室。

地址：East Asian Library

c/o Mrs. Benedicte Vaermar

Mgr. Lazeuzeplein, 21,

3000 Leuven — Tel: 32—16—32. 46. 98

(2) 中国文献图书馆

该图书馆收藏了几位 CICM 以前在中国传教的传教士写的

著作。这些传教士即 Fr. J. Spae, A. Mostaert, H. Serruys, Schramm 和其他几位。该图书馆拥有 14000 部著作和 40 种期刊。这些藏书约 9000 册西文，主要涉及到中国历史、蒙古研究、哲学、中国宗教、中国的基督教历史、佛教；约 5000 册中文书，是关于历史、哲学和语言研究的，其中语言研究中很重要的一部分是神谕文；还有以前属于 Foyer Chinois 的小说和蒙古文著作。Kessel—Lo 图书馆（距离鲁汶 6 公里）属于 CICM 神父们，并由 Ferdinand Verbiest Foundation KUL 负责管理，行使相关权利和义务。

地址：c/o Mrs Els Bossier

Zavelstraat, 60

3010 Kessel—Lo—Belgium —Tel: 32—16—25. 27. 78

(3) 比利时汉语文献图书馆

该图书馆藏有约 40000 册书籍，主要涉及到中国艺术、中国古代史、文学、哲学、宗教。在这些汉文书籍中也有关于 Siku Quanshu 的资料，这是比利时唯一的一部。

地址：c/o Mrs Nathalie Vandeperre

Jubelpark, 10,

1040 Brussel—Belgium —Tel: 32—2—741. 73. 42

(4) 根特大学汉学系图书馆

该图书馆与根特大学汉学系有关。部分中国方面的文献保存于汉学图书馆，其他文献按照主题散布于该大学的其他系图书馆里。

地址：Faculteit Letteren en Wijsbegeerte

c/o Dr. Desein

Blandijnberg, 2,

9000 Gent—Belgium —Tel: 32—9—264. 41. 56

Jeroom Heyndrickx 撰

唐妙琴 译

(2)

Archives and Libraries in Italy with Material of Historical Interest on East-West Cultural Relations

(by Angelo S. Lazzarotto)

Scholars interested in East-West cultural relations during recent centuries can find a wealth of documentary material in archives and libraries of Italy. Of particular value are the collections of documents related to the activities of Catholic missionaries who, starting from the middle of 16th century, have braved the seas on the eastern route.

While the basic motive of their adventurous travels was the desire to communicate their Christian faith, they were in general men of culture interested to know about other peoples' ideas and ways of life. To perform their religious mission, in fact, it was imperative for them to know as much as possible about the peoples they reached, and, while making themselves known to them, to share with these peoples many aspects of the specific cultural values of their own countries. Obviously, they often felt the need to send home to their confreres and relatives some detailed accounts of their observations and works. Thus missionar-

ies in the past centuries became privileged agents of cultural interchange and their writings remain precious sources of knowledge and information of a world that has gone.

To speak but of the relations between Italy and China, besides the lasting interest for the options taken by the pioneer of modern Christian missions in China Fr. Matteo Ricci (1552—1610), two other sons of Italy are emerging in this kind of research; Giulio Aleni (1582—1649) and Martino Martini (1614—1661). The three of them belonged to the Society of Jesus. Projects are underway to have all the works of both Aleni and Martini translated and published in Italian, so that aspects of their activity so far unexplored may attract the attention of scholars even beyond the limited circle of professional sinologists. For the translation of Martini's works, who wrote his books mostly in Latin, the University of Trento will be responsible, while the Fondazione Civiltà Bresciana is undertaking the publication and translation of Aleni's "Opera Omnia", a worthy initiative, since his works exist so far only in Chinese.

In recent years several meetings and symposiums have rekindled the interest in the studies relating to the X VI and X VII centuries. The Acts of such events have generally been published, giving an idea of the extent of the research accomplished so far. An account of recent initiatives commemorating in Italy some of the less known agents of cultural exchange with China is given in the introduction to the volume collecting the Acts of Aleni's In-

ternational Symposium held in Brescia in 1994. ^① In fact, several men from that period can help understand the flow of information and mutual knowledge between East and West. The present paper aims at making some basic information available about existing archives and libraries, thus providing an overview of the main places where these treasures may be consulted by interested scholars.

(1) To make the wealth of precious documents related to China and scattered in several archives and libraries in Italy more easily traceable, a collective catalogue of all the Chinese books printed before 1911 is being prepared. This ambitious project has been made possible through a joint programme sponsored by the National Central Library in Rome, the Istituto Universitario Orientale of Naples and the Kyoto University.

(2) In Rome, besides the already mentioned National Central Library, some valuable documentation can be found in the Casanatense Library. National Libraries in some other important cities also hold printed materials on the ancient China mission, like the Central Library and the Laurentian Library in Florence, the University Library in Bologna, the Braidense Library in Milan.

(3) In Rome, the Vatican Library holds copy of many ancient publications. A catalogue of old Chinese missionary materi-

① T. LIPPIELLO & R. MALEK Eds., *'Scholar From The West' Giulio Aleni (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*, Steyler Verlag, 1997.

als has just been published. The catalogue includes 487 titles of books and documents, both manuscript and printed, in their different editions and/or duplicates, relating to the 16th-18th century Christian mission to China^①. A general catalogue of all old Chinese books and nonbook materials of the Vatican Library has been in preparation since 1994^②.

(4) Another important source of first hand documentation can be found in the Roman Archives of the Society of Jesus, particularly the Japonica-Sinica collection, of which a catalogue is about to be published in San Francisco by Fr. Albert Chan, S. J. The archives of the Dominican Fathers and of the Franciscans (at the Pont. Antoniano) are specially equipped with material relating to the activities of the missionaries belonging to these ancient Orders.

(5) The Archives of the Congregation '*de Propaganda Fide*' (established in 1622) contain a great number of original documents relating to the development of modern Catholic Missions in China as well as in other Far Eastern countries. The rich library of the same Congregation has been recently incorporated into the library of the Pontifical Urbaniana University, where

① YU DONG, *Catalogo delle opere cinesi missionarie della Biblioteca Apostolica Vaticana* (XVI - XVIII sec.), Città del Vaticano, 1996.

② In the mean time, an old inventory of missionary collections held by the Vatican Library has been reedited: PAUL PELLIOU, *Inventaire sommaire des manuscrits et imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticane*, Revised and edited by Takata Tokyo, Italiano di Cultura, Kyoto, 1995.

they are easily accessible^①.

(6) In Naples, the Istituto Universitario Orientale has inherited the valuable archives and library of the '*Collegio dei Cinesi*' (the College of the Chinese), established by Fr. Matteo Ripa (1682—1746). Here also, a project is underway to publish all the College historical archives.

(7) In Milan, the rich Ambrosian Library has also a Chinese section containing copies of numerous books and ancient maps; it is presently under restoration.

(8) In Brescia, a recently established '*Carlo Viganò Library*' concentrates in worldwide science history, including a number of ancient publications documenting also the contribution of missionaries to the spread and exchange of related information in China.

Modern technology is opening new opportunities also in the field of international studies, exchanges and research. In fact the fast spreading use of the Internet services will soon make it easy for scholars worldwide to communicate, sharing information and documentary material, discussing topics without the need to travel long distances. This will obviously benefit also all scholars interested in the topic of Chinese religion and culture.

A Centre pioneering in this field is the Ricci Institute for

① A valuable source of information is the series: R. STREIT-J. DINDINGER, *Bibliotheca Missionum*, MuensterAschen, 1916—1973 (31 vls.), specially vols. VII, X I, X II, X III, X IV.

Chinese-Western Cultural History at the University of San Francisco (USA), which is sponsoring a significant project to connect 25 stations in North America, Europe and China, through an Internet site called '21st Century Roundtable'. It aims to gather and make available by the year 2000 historical information on Christian institutions in China, a complete bibliography on Christianity in China, archival lists, computerized reproductions of important manuscripts and rare works, plus 60, 000 biographies of Chinese Christians, missionaries to China, and other persons related to the history of Christianity in China. It will also provide and make available from any personal computer connected to the World Wide Web a directory of scholars in the field, a discussion forum and a newsletter. The site is accessible via Netscape 2. The address is: *ricci. rt. usfca. edu*

存有中西文化关系史料的几个 意大利档案馆和图书馆

对东西方在近几个世纪的文化关系感兴趣的学者，可在意大利的档案馆和图书馆中发现一批丰富的文献资料。在这些资料中，具有特殊价值的是那些关于 16 世纪中叶以来天主教传教士的活动的资料。这些传教士曾经沿着远征东方的航海路线经历海上冒险。

虽然促成他们踏上冒险征途的最主要动机是传播天主教信仰的愿望，但一般来说他们都是有文化修养的人，对了解其他民族的生活方式和思想抱有兴趣。事实上，为了履行他们的宗教使命，尽可能多地了解他们所到之处的民族，对他们来说是绝对必要的；而同时，当传教士让当地人民了解他们时，与当地人民同享他们自己国家特有的文化价值观的方方面面也是绝对必要的。显然，传教士们常常感到有必要对他们的观察和工作做详尽的描述并寄给国内他们的同事和亲友们分享。由此，过去几个世纪以来的传教士就成为被赋予特权的文化交流的中介人，他们留下的书面材料则成为人们了解以往世界的知识和信息的宝库。

仅就意大利和中国之间的关系而言，除了利玛窦神父（1552—1610 年）这位近代天主教的传教先锋所截取的片断给予人们以持久的兴趣之外，在这类研究中还涌现出另两位意大利之子：艾儒略（1582—1649 年）和卫匡国（1614—1661 年）。这三位都隶属于耶稣会。在意大利，艾儒略和卫匡国的所有作品正在翻译和

出版之中，以期使这两位到目前为止尚未被发掘出来的活动家引起不囿于专业汉学家这一有限圈子的众多学者的关注。卫匡国的作品（多以拉丁文写成）的翻译由托伦多大学负责，而布列西亚基金会将负责艾儒略全集的翻译和出版，——由于艾儒略的作品到目前为止尚仅存于中国，这将是很有价值的创举。

在最近数年里，几次集会和学术报告会已屡屡激起人们对17、18世纪的研究兴趣。这些集会和学术报告会的要目都已被广泛地出版了，向人表明这类研究目前所臻达的程度。近几年，在意大利，为纪念一些声名较不显著但同样作为意大利与中国的文化交流的中介者而发起过几次富有发端意义的活动，对这些活动的介绍被收在1994年在布列西亚举行的艾儒略国际研讨会论文集的引言中。实际上，有些人从那时就可获得对整个信息之流程及东西方之间相互关系的认识。本文旨在提供关于现有档案馆和图书馆中所保存的相关史料的一些基本信息，以对感兴趣的学者可能会查询的一些宝贵资料的主要保存地点做一概观。

(1) 为了让这批丰富的宝贵资料即与中国有关联的、分散在意大利几个档案馆、图书馆中的文献资料更便于查找，一部汇集所有在1911年前出版的中文书籍的目录的编制正在酝酿之中。这一雄心勃勃的工程的实施在罗马国家中心图书馆、那不勒斯东方大学研究所和京都大学倡导的一项合作计划之下已成为可能。

(2) 在罗马，除了上面提及的国家中心图书馆外，在Casanatense图书馆也可找到一些有价值的文献资料。在其他一些重要城市的国家图书馆中也藏有有关古代中国的传教情况的印刷品材料，如佛罗伦萨的中心图书馆和Laurentian图书馆，博洛尼亚的大学图书馆，米兰的Braidense图书馆。

(3) 在罗马，梵蒂冈图书馆藏有许多古代出版物的副本。一部关于古代中国传教情况的资料的目录刚刚出版，这部目录囊括

了 487 个主题的书籍和文件，有手稿也有印刷品，有不同的版本或副本，都是关于 16—18 世纪天主教在中国的传教的资料。一部总括梵蒂冈图书馆所藏的全部古代中文书籍和非书籍资料的目录已从 1994 年开始编制。

(4) 第一手资料的另一个重要源头是在耶稣会的罗马档案馆里，尤其是在日—中—栏中。这些资料的目录将由 Fr. Albert Chan, S. J. 在圣法兰西斯科出版。多明我会的档案馆和圣芳济修道会的档案馆（位于 Pont. Antoniano）则专门藏有关于这些古老修会属下的传教士的活动情况的资料。

(5) 传信部会（1622 年创立）的档案馆藏有大量关于近代天主教的传教团在中国及其他远东国家的发展情况的原始资料。该修会的图书馆新近已并入 Pontifical Urbaniana 大学的图书馆，该修会成员出入该图书馆十分方便。

(6) 在那不勒斯，东方大学研究所继承了“Collegio dei Cinesi”（华人学院）的由马国贤神父（1682—1745 年）一手创建的颇有价值的图书馆和几个档案馆。在该研究所，一项出版学院所有史料档案的工程也即将启动。

(7) 在米兰，藏书丰富的 Ambrosian 图书馆也有一部分中文资料，包括数量庞大的书籍和古代地图的副本；这部分资料眼下正在修复之中。

(8) 在布列西亚，最近建立的 Garlo Viganio 图书馆专注于世界科学史，该图书馆有许多古代出版物，也记述了传教士在中国传播和交换相关科学信息所做的贡献。

现代技术在国际研究和交流领域中也打开了新的局面。实际上，随着迅速普及的因特网络的使用，世界各地的学者之间的交流会变得非常便捷，他们可以共享信息资料和文件资料，不需长途旅行就可在一起讨论各种话题。很显然，这也会给所有对中国

宗教和文化感兴趣的学者带来便利。

在这个研究领域处于先锋地位的是圣弗兰西斯科大学研究中西文化史的利玛窦学院。该学院正在发起一项具有重大意义的计划，通过一个名叫“21 世纪圆桌会议”的互联网地址，将北美的 25 个州及欧洲和中国联结起来。这个计划的目的在于在 2000 年前将如下资料汇集在一起，并使之易于查找：中国基督教徒协会的历史资料，关于中国基督教的完整的目录学，档案目录，重要手稿及稀罕作品的计算机复印件，再加上 60,000 中国基督徒，到过中国的传教士，以及与中国的基督教历史相关的其他一些人的传记。这个计划也将向任何与世界网络相联的个人计算机提供这个研究领域的学者的姓名地址录，各种讨论的论坛和新闻信件。地址是：Netscape 路 2 号。电子邮件通讯处是：ricci. rt. usfca. edu。

梁作禄 撰

王桂彩 译

(3)

天主教辅仁大学宗教学系
Department of Religious Studies
Fu-Jen Catholic University

一、简介

简史

宗教学系于民国 81 年秋季正式成立,由陆达诚神父担任系主任。

本系设立于法学院,着眼于宗教乃一社会现象,从社会科学的角对宗教做学术性的探讨研究。法学院于民国 77 年已成立宗教学研究所以,由于宗教学系的设立,系所可以整合成一完整体系。

本系特色

1. 依据天主教辅仁大学“真、善、美、圣”的精神,注重“全人发展”教育。
2. 强调师生在教学活动中,各尽其责,互动共融。
3. 在天主教大学的基础上,对基督宗教、佛教、道教做学术性介绍,以期促成真实的宗教交谈。

教学目标

兼顾宗教学理论、宗教经验与宗教交谈,以培养宗教教育师资、宗教实务以及宗教理论研究等人才。

未来发展

中程发展:成立基督宗教研究所硕士班、宗教学研究所以博士

班。

远程发展：成立宗教学院。

二、专任教师专长暨研究领域

姓名	学 历	研究领域
陆达诚	法国巴黎大学哲学博士	西洋哲学、宗教哲学、宗教交谈
陈德光	比利时鲁汶大学宗教学博士、神学博士	圣经学古经研究、天主教神秘主义研究、比较宗教学
武金正	辅仁大学神学博士、奥地利茵斯柏路克大学哲学博士、神学博士	德国观念论、康德、胡塞尔研究宗教现象学、宗教研究方法论、宗教现象诸人文向度
庄庆信	辅仁大学哲学博士	中国哲学、环境哲学、宗教哲学、人生哲学
庄宏道	法国社会高等科学研究史与文化学博士	道教概论、道教史、道教养生学、道教丹道学研究
黄怀秋	比利时鲁汶大学神学博士	圣经学新经研究、新约书信研究
王天麟	辅仁大学宗教学硕士、文学硕士	道教神学、道教经典与文化研究、道教学研究的方法
陈敏龄	日本筑波大学文学硕士、博士课程修了	中日净土学比较研究、大乘佛教思想、中国佛教史
简鸿模	辅仁大学宗教学硕士	原住民宗教文化研究、宗教交谈、比较宗教学
胡国桢	辅仁大学神学院神学硕士	信理神学、宗教现象学、圣经学

三、兼任教师暨授课科目

姓名	学 历	授课科目
郑志明	师范大学中国文学博士	台湾民间宗教概论、台湾新兴宗教研究、中国神秘学与民俗疗法研究
李 丰	政治大学中文研究所博士	六朝道经研究、六朝上清经派研究、六朝灵宝经派研究、道教文化
李安德	美国芝加哥罗耀拉大学实验心理学博士	宗教心理学
詹德隆	美国太平洋宗教学院牧职博士、意大利罗马额我略大学心理学及伦理学硕士	宗教伦理学、职业伦理、伦理神学
狄明德	法国巴黎大学政治学博士	宗教社会学
穆宏志	意大利罗马宗座圣经学院圣经学硕士、辅仁大学神学院神学博士	神学人学、新约圣经诠释
吴彰裕	政治大学政治学博士	中国术数与民间文化
释昭慧	师范大学国文系、佛学院进修	佛教概论、佛教伦理学
许丽玲	法国 Ecole Pratique des Hautes Etudes 宗教学硕士、博士班研究	田野调查、宗教人类学
孙大川	比利时鲁汶大学汉学硕士、博士班研究	台湾原住民宗教问题
赵秋蒂	政治大学民族研究所硕士	伊斯兰教概论

姓名	学 历	授课科目
许明银	政治大学边政研究所硕士、日本东京大学研究	印度佛教史、西藏佛教
陈宗元	日本九州大学文学硕士、博士课程修了	印度宗教与文化、初级梵文简介

四、设备资源

硬件设备

综合教室二间、系研究室一间、电脑四部、印表机二台。

软件设备

图书：中、西文书籍共约 1000 册。

期刊：中、西文共约 16 种。

资讯软体：电脑光碟片、最新之电脑应用软件、Internet。

视听教材

世界各大宗教介绍之录影带、电脑光碟磁片；田野调查所需之各种录影、录音器材；幻灯片放映设备、投影片设备。

五、专业课程

以基本宗教学术理论为主，以“中华人文思想”、“西洋人文思想”为背景，针对“中国传统宗教”及“西方宗教”（以基督宗教为代表）之发展现况做研究探讨。因此，本系专业课程以此五个学群为主要教学方向：

（一）宗教学术理论：

这是教学主轴，包括“宗教学概论”、“哲学概论”、“宗教哲学”、“比较宗教概论”、“宗教合观”、“宗教的社会关怀”、“生死

学”、“人生哲学”、“宗教伦理学”、“宗教心理学”、“宗教社会学”。

(二) 中华人文思想：

“国文”（重宗教文献选读）、“宪法与立国精神”（重其有关宗教部分）、“中国哲学史”、“本国历史导论”（重文化史，尤其是历代影响宗教发展的经济、社会、政治、文化等因素）、“本国历史专论”——台湾史专题（特重台湾地区宗教文化、历史、政治、经济变迁的发展面貌）。

(三) 西洋人文思想：

“大一英文”（重宗教文献选读）、“西洋哲学史”、“西洋当代哲学”。

(四) 中国宗教发展及现况：

“中国宗教发展史”、“道教概论”、“佛教概论”、“佛教与宗教学”、“台湾原住民宗教问题”、“台湾民间宗教概论”。

(五) 基督宗教发展现况：

“基督宗教概论”、“基督宗教史”、“圣经旧约概论”、“圣经新约概论”。

以上五个学群以“宗教交谈”课程为教学的汇集点，希望藉此能培养学生宗教交谈的态度和能力。至此学生已具备研究宗教学的基础能力，可于研究所继续研究特定的宗教课题。

六、合作计划

本系与辅大神学院、现代佛教学会、法光佛教文化研究所等机构具学术交流活动，师资亦由上述各单位支援。此外，本系与辅大神学院为相关院系，彼此承认相关学分。同学若同时在神学院注册取得学籍，修毕神学院规定学分并通过学位考试，也可获得天主教宗座教育圣部承认的学位。

辅仁大学宗教学系必修科目表

简称	科目全称	学分	备注
A 共同必修科目:共 28 必修学分			
国文	国文	(2,2)	宗一
英读	大一英文读本	(2,2)	宗一
英实	大一英语实习	(1,1)	宗一
英会	大一英语会话	(1,1)	宗一
宪法	宪法与立国精神	(2,2)	宗一
国史导	本国历史导论	(2,0)	宗一
国史专	本国历史专论	(0,2)	宗一
入门	大学入门	(2,0)	宗一
人哲	人生哲学	(2,2)	宗三
职伦理	职业伦理	(2,0)	宗四
B 宗教学学群科目:共 16 必修学分			
宗概	宗教学概论	(2,2)	宗一
宗伦	宗教伦理学	(0,2)	宗二
宗心	宗教心理学	(2,0)	宗三
宗社	宗教社会学	(0,2)	宗三
比宗概	比较宗教学概论	(2,0)	宗三
宗合观	宗教合观	(0,2)	宗三
宗社关	宗教的社会关怀	(2,0)	宗三
生死学	生死学	(0,2)	宗三
宗交谈	宗教交谈	(0,2)	宗四
※“宗心、宗社”二科必选一科;“宗社关、生死学”二科必选一科			
C 哲学学群科目:共 14 学分			
哲概	哲学概论	(2,0)	宗一
中哲	中国哲学史	(2,2)	宗一
西哲	西洋哲学史	(2,2)	宗二

简称	科目全称	学分	备注
西当哲	西洋当代哲学	(2,0)	宗三
宗哲	宗教哲学	(0,2)	宗三
D 各宗教类学群:共 20 学分			
中宗史	中国宗教发展史	(2,0)	宗一
基概	基督宗教概论	(2,0)	宗一
佛概	佛教概论	(0,2)	宗一
道概	道教概论	(0,2)	宗一
NT 概	圣经新约概论	(0,2)	宗一
OT 概	圣经旧约概论	(2,0)	宗二
佛与宗教学	佛教与宗教学	(0,2)	宗二
民间宗	台湾民间宗教概论	(2,0)	宗二
基宗史	基督宗教史	(2,0)	宗二
原住宗	台湾原住民宗教问题	(0,2)	宗二

(4)

建道神学院“基督教与中国文化 研究中心”简介

建道神学院“基督教与中国文化研究中心”创办于1993年2月。中心成立的目的，除了为提高学院乃至华人基督教界的学术研究风气，推动华文神学研究及著述外，亦是为了协助香港基督教会及神学院认识中国的过去与现在，在现有的神学训练课程中注入中国的因素，使香港教会更能适应1997年政权的转易。所以，从其成立开始，中心便已有强烈的时代性与教会性的关怀。我们依据严肃的学术研究规格来从事研究工作，但我们的旨趣却不纯粹是学院式的。

由于资源所限，研究中心暂时仍没有专职的研究员，无论是中心主任还是研究员，均由神学院的教师兼任，人数至今仍只得两人：梁家麟博士与邢福增博士。不过，神学院尚有好几位对基督教与中国文化研究感兴趣的学者，如杨庆球博士、谢品然博士等，而我们在校外也有好几位研究相关题目的学友，如梁元生博士等，故研究中心便扮演着协调这些校外校内的人力资源的角色，希望集中各方面的力量，促成更多研究项目的发展与成果的产生。

因着我们没有专职的研究员，甚难建立长期且具战略性的研究项目，我们只能就个别同工的兴趣，拟定短期的研究计划。这样，研究的覆盖面及规模都存在着先天的限制，有待日后的完善。

到1997年8月底为止，我们合共出版了书籍八种，分别编入

四个书系。第一个书系是“基督教与中国文化研究丛书”，收入一些较大部头的学术著作，如今已出两种：梁家麟的《广东基督教教育(1807—1953年)》及邢福增的《文化适应与中国基督徒(1860—1911年)》，另有邢福增的《这是我的立场：赵紫宸与陈崇桂的政治与信仰抉择》在制作中。第二个书系是“文化集刊”，这是中心最着力发展的类别，主要的研究成果均收在此书系中，如今已出四种：邢福增、梁家麟的《五十年代三自运动的研究》，杨庆球的《成圣与自由：王阳明与西方基督教思想的比较》，梁家麟的《吴耀宗三论》，及邢福增、梁家麟的《中国祭祖问题》；有两书在制作中，分别是蔡锦图的《中国内地会研究》及莫法有的《温州基督教会史》；另有三本则已接近完成的阶段。第三个书系是关乎香港及中国教会的评论性文章的编集，如今只出一种：梁家麟及邢福增的《困乏多情——中港教会评论集》。第四个书系是“史料汇编”，迄今只出版了杭州大学哲学系夏瑰琦所编的《圣朝破邪集》。

此外，梁家麟与邢福增每年均得完成学术论文五至七篇。由于中心暂不拟自行编集学术期刊，故多在《建道学刊》、《教牧期刊》及其他海内外期刊发表。

研究中心也承接一些有关神学院与基督教宗派的历史研究项目，已完成梁家麟编著《华人宣道会百年史》(制作中)，即将开展的有《建道神学院百周年院史》及建道会的一些研究。

如今我们正开展五、六个项目：其一是有关中国本色化神学的方法论研究，希望进一步阐发梁家麟所提出的“双重还原论”的模式。其二是200年的华人释经研究，由谢品然博士与梁家麟联合主持，已出论文两篇。其三是近代基督教神学的探研，包括陈崇桂、赵紫宸、王治心等，由邢福增博士主持，已出论文多篇，不日将可把对赵紫宸的研究汇集成书。其四是香港基督教史的研究，

这是一个新开辟的课题，由邢福增博士主持。其五是文革时期的中国基督教研究。其六是中国基督教历史的综合研究，已有一种关于19—20世纪来华传教士的综合评述在撰述中。

我们曾与海内外好些研究机构及个别学者展开合作研究计划，也曾多次邀请不同学者到访，为我们主持讲座及座谈讨论。我们非常珍惜一切加强学术交流、促进学术研究的机会，我们也渴望与各研究机构交换馆藏资料，以利研究的推展。

自1997年9月1日起，邢福增博士接任研究中心主任，研究员方面，除梁家麟外，尚有一位新聘教师兼任研究员蔡少琪博士于1998年履新。

中心出版“基督教与中国文化研究中心通讯”，每年三期。

梁家麟 撰

(5)

纽约神学教育中心简介

纽约被称为世界之都，不但联合国总部设在那里，它也是国际政治、外交、经济、金融交汇和冷暖指标的所在。在这约近 2000 万人口的大都会中，不但人种复杂，语言与服饰迥异也是随街可见的特征。华埠是纽约的一大特色。纽约出版的 10 多种大小不同的华文报刊，竟远销美国和加拿大东部的各地。

世界各地的华侨和华裔，一向都受所在地的人所歧视和迫害。近半世纪来，不但日有改善，而且蔚成了一股莫可欺侮的势力！从 1997 年 7 月 15 日英国《观察报》的一篇文章可略知：人口方面，华人在美洲超过 350 万（加拿大 60 多万，美国 180 多万，拉丁美洲 100 多万），欧洲至少有 60 多万，非洲 10 多万，新加坡 200 多万，印尼 720 多万，泰国 580 多万，马来西亚 520 多万，缅甸 150 多万，越南 80 多万，菲律宾 80 多万。全球海外的华人，总数至少有 7000 万，是加拿大全国人口的 3 倍！

在金融、贸易和投资方面，《观察报》的该篇文章表示：在亚洲方面，华人除了日本和朝鲜之外，控制了整个亚洲的贸易和投资；在经济活动方面，如果把海外华人当作一个整体来看待，则仅次于美国和日本，若把香港、台湾和新加坡的资金和外地投资加在一起的话，甚至超过了日本，海外华人在中国大陆的投资，占了全部外来资金的八成。海外华人势力的强大，于此可见一斑。

不但在形而下的事上是如此，在精神文化的宗教方面亦然。单以基督教的神学教育为例：整个中国大陆仅有神学院 14 间，弹丸之地的香港就有 17 间，台湾也有 15 间，美国亦竟有大小不同等级的华人神学院校 10 多间，纽约独占 4 间，其一就是纽约神学教育中心。

纽约神学教育中心（以下简称“纽神”）成立于 1992 年，9 月获纽约州教育部通知批准，10 月 13 日得注册署注册为不牟利机构，其后，又获联邦税务署批准为免税法团。“纽神”负责人是丘恩处博士父子。丘恩处博士曾习新闻、法律和教育，在香港接受神学训练后，到美国密苏里州圣路易市的协同神学院深造，先后获得神学硕士和神学博士的学位。除牧师外，他也曾担任主编、出版主任、大学教授和神学院院长等职，被推选为首部全由华人编写的《中文圣经注释》的旧约编辑。为使这部注释能具分量，他于 1988 年后，断断续续地长住以色列地数年，以研究犹太习俗、史地背景和著述。并且在这部注释中，他还撰写了《旧约概论》和以下六部书的注释：《创世记》、《出埃及记》、《申命记》、《约书亚记》、《西番雅书》和《哈该书》。这些书均由香港基督教文艺出版社出版与发行。

“纽神”以中文为传播媒介。学员为华人，还有函授学员来自 12 个国家和地区。“纽神”办有自己的刊物，已出版 21 期《纽神中心季刊》。

为增强华人教会的神学教育事工，纽约神学教育中心也在台湾、香港、美国各州和中心办事处，举办了 50 多次的专题演讲和研讨会。最大型的要算是 1995 年 6 月 23—27 日，借纽约市孙逸仙中学礼堂举办的“华夏恩情文化对话会”。参与对话的，有加拿大文化更新研究中心的院长梁燕城博士，耶鲁大学东亚语文系主任孙康宜博士和康正果教授，图兰大学的访问教授方汉文博士，纽

约赖神浸信会的主任赖敬心牧师，以及纽约神学教育中心的总监丘恩处博士。对话的主题“空与情”和“道与神”，涉及中国的儒、道、佛和基督教的关系。前后入场的听众，有来自美国东部各州的华人数千人次。近两年，“纽神”强化了基督教与华夏文化的研究，参加了梁燕城博士主持的“文化中国”的研讨活动，发展了同中国内地基督教研究学者的交流与合作。

(6)

中国社会科学院基督教研究中心简介

中国社会科学院基督教研究中心（亦称“中国社会科学院基督宗教研究中心”）于1996年9月筹备，1998年正式成立。本中心以中国社会科学院世界宗教研究所研究人员为主，吸收院内外有关专家学者参加，对基督教思想文化展开全面、系统的研究。

本中心同许多国家或地区的学术研究机构建立了合作关系，其中包括：与欧洲科学艺术研究院世界宗教学部及德国慕尼黑大学合作，出版“当代基督宗教研究译丛”；与美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所和北京外国语大学海外汉学研究中心合作，出版《利玛窦全集》；与德国华裔学者研究所合作，从事“宗教理解和对话”研究；此外，还与加拿大温哥华维真学院、德国波恩大学、图宾根大学、汉堡大学、美国对华学术交流联合会、哈佛大学、贝勒大学、英国牛津大学、塞利奥克学院、芬兰赫尔辛基大学、香港汉语基督教文化研究所、浸会大学、中文大学和建道神学院等开展学术交流活动。

本中心承担有多项研究课题，包括“当代基督教现状与发展趋势”（中华社科基金“九五”重大项目）、《20世纪中国学术大典·宗教学卷》（中华人民共和国新闻出版署“九五”重点图书出版规划项目）、“当代西方宗教思潮研究”（中华人民共和国人事部专项资助课题）等，并组织有相关课题的学术研讨会。

本中心真诚希望与海内外学界展开友好交往及合作。

组织机构

名誉主任：刘吉

主任：卓新平

副主任：何光沪 任延黎 张西平

秘书长：曹中建

副秘书长：段琦

学术委员会委员

王美秀 任延黎 孙波 李平晔

李富华 何光沪 卓新平 张西平

张新鹰 周燮藩 段琦 高师宁

高智瑜 郭熹微 耿升 桑世志

倪为国 曹中建 黄夏年 韩琦

顾问委员会委员

文庸 叶秀山 乐峰 许明龙

吴云贵 吴深 武维琴 郑天星

唐逸 谢方 傅乐安 薛华

戴康生

国家资助项目

一、当代基督教现状与发展趋势

项目来源：中华社科基金

主持人：卓新平

成果形式：当代基督宗教研究丛书

当代西方新教神学

当代西方天主教神学

当代东正教神学思想

当代亚非拉美神学

当代基督宗教教会发展

当代基督宗教社会关切

二、20世纪中国学术大典·宗教学卷

项目来源：中华人民共和国新闻出版署

“九五”重点图书出版规划

主持人：卓新平

三、当代西方宗教思潮研究

项目来源：中华人民共和国人事部资助

主持人：卓新平

国际合作项目

一、《利玛窦全集》(11卷)

二、基督宗教思想文化丛书

三、当代中国宗教研究

四、当代基督宗教研究译丛(初选书目):

1. 毕塞尔：《“上帝死了”，论尼采对基督宗教意识的破坏》
2. 瓦尔登菲尔斯：《启示，以新神学为背景的梵二会议》
3. 拉辛格：《基督宗教导论》
4. 瓜尔蒂尼：《对比学说，一种生动具体哲学之探》
5. 毕塞尔：《神学语言理论和解释学》
6. 瓦尔登菲尔斯：《处境化基本神学》
7. 卡斯培：《神学与教会》
8. 毕塞尔：《信仰理解，解释学基本神学概要》
9. 拉纳尔：《信仰的基础教程》
10. 瓦尔登菲尔斯：《宗教相遇》
11. 古屋安雄：《日本神学史》
12. 毕塞尔：《基督宗教指南》

13. 布尔特曼：《新约与神话，新约宣道的非神话化问题》
14. 毕克勒：《人对上帝的找寻——各种宗教的提问》
15. 瓦尔登菲尔斯：《基督宗教现象：在宗教世界中的一种世界宗教》

学术研究刊物

- 一、《基督宗教研究论丛》
- 二、《宗教比较与对话》

**Centre for the Study of
Christianity Chinese Academy of
Social Sciences**

Centre for the Study of Christianity in the Chinese Academy of Social Sciences was in preparations since the September of 1996 and was founded formally in 1998 with Prof. Dr. Zhuo Xinp ing as the Director. The Centre has its members mainly from the Institute of World Religions, and also from other academic institutions inside and outside the Chinese Academy of Social Sciences. The Centre welcomes academic exchanges and co-operations with scholars and friends throughout the world.

Personnel

Director Honorary: Prof. Liu Ji (Vice-president of the Chinese Academy of Social Sciences)

Director: Prof. Dr. Zhuo xinp ing (Institute of World Religions)

Deputy-directors:

Prof. Dr. He Guanghu (Institute of World Religions)

Prof. Ren Yanli (Institute of World Religions)

Prof. Zhang xiping (Beijing Foreign Languages Uinversity)

Secretary-general: Mr. Cao Zhongjian (Institute of World Religions)

Deputy Secretary-general; Ms. Duan Qi (Institute of World Religions)

Members of Academic Committee

Cao Zhongjian	Duan Qi	Gao Shining
Gao Zhiyu	Geng Sheng	Guo Xiwei
Han Qi	He Guanghu	Huang Xianian
Li Fuhua	Li Pingye	Ni Weiguo
Ren Yanli	Sang Shizhi	Sun Bo
Wang Meixiu	Zhang Xinying	Zhang Xiping
Zhou Xiefan	Zhuo Xinping	

Members of Advisory Committee

Dai Kangsheng	Fu Lean	Tang Yi
Wen Yong	Wu shen	Wu Weiqin
Wu Yungui	Xie Fang	Xu Minglong
Xue Hua	Ye Xiushan	Yue Feng
Zheng Tianxing		

Research Projects with Subsidy from the Government

1. Current Situation and Developing Tendency of Christianity

Series of Research on Contemporary Christianity

Contemporary Theology of the Western Protestantism

Contemporary Theology of the Western Catholicism

Contemporary Theology of the Orthodox Churches

Contemporary Theology of Christianity in Asia, Africa and Latin America

Contemporary Development of Christian Churches

Contemporary Social Concern of Christian Churches

2. **Dictionary of Chinese Academic Development in the 20th Century**; The Study of Religions
3. **Trends of Thought in the Contemporary Western Religions**

Research Projects in Progress to be Sponsored by Foundations or Institute from Abroad

1. *Complete Works of Matteo Ricci (11 Volumes) (In Co-operation with the Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History at University of San Francisco, USA)*
2. *Christian Culture and Thought Series*
3. *Series of Translations for Research on Contemporary Christianity*

Academic Journals

1. *Study of Christianity*
2. *Dialogue and Comparison of Religions*

(7)

复旦大学基督教研究中心概况

1996年春，复旦大学哲学系成立了“基督教研究中心”，使复旦大学哲学系长期以来的基督教研究进入了一个新的时期。“中心”是在张庆熊教授的倡议和努力下成立的。张庆熊教授毕业于瑞士弗莱堡大学，获哲学博士学位；1993年回国后，在哲学系从事现象学和基督教的研究工作，现任“中心”主任。

复旦大学基督教研究中心成立的时间虽然不长，但复旦大学在宗教研究方面有着良好的传统，无论是基督教研究还是佛教研究，都有很好的成果。严北溟先生，1949年以后来复旦哲学系工作，开创了哲学系佛教哲学的研究传统。哲学系尹大贻教授在60年代即开设了有关基督教的课程，出版了1949年以来大陆第一本《基督教哲学》，可谓开风气之先，并带动了哲学系的基督教研究。胡景钟教授在哲学系开创了教会史的研究。此后，基督教的研究在哲学系有了很大的进展，先后有黄勇先生对托马斯·阿奎那的研究，邵一诞先生对现代基督教状况的研究，王新生先生对圣经的研究，哲学系的青年教师还曾合作翻译了100多万字的《哈珀圣经词典》，而在每年的西方哲学专业的硕士生和博士生中，更有许多关于基督教方面的学位论文。

在学校课程方面，复旦大学哲学系先后为全校及本系学生开设了许多有关基督教方面的课程，如“基督教教会史”、“圣经导

读”、“基督教伦理学”、“基督教思想史讲座”、“基督教近现代思想史讲座”等，受到学生们的欢迎。

自1986年起，复旦大学哲学系曾受国务院宗教局委托，举办了多届宗教干部进修班，在全国宗教界很有影响。

此次成立“基督教研究中心”，旨在加强复旦大学的基督教研究，使“中心”成为跨学科、跨系别的研究机构。“中心”将努力联合复旦大学及上海地区其他基督教研究力量——包括上海社会科学院、华东师范大学、上海大学、上海师范大学、上海教育学院等机构的研究人员和图书资料人员，广泛建立与全国各地宗教研究机构、研究人员的合作，进一步拓展与海外学术机构和学者的联系，深化基督教的研究工作。在这些方面，“中心”已取得了初步的成果。复旦大学美国研究中心徐以骅博士，应邀担任了“中心”副主任；他毕业于美国普林斯顿大学，获哲学博士学位，专长基督教教会史、传教史。在美国哈佛大学的原复旦大学哲学系教师黄勇积极支持“中心”工作，为“中心”筹集1000多本英文的宗教典籍。“中心”已与上海许多宗教研究机构取得了广泛的联系，并同上海地区宗教界保持着良好的关系。华东神学院选派青年教师来我系攻读学位，天主教上海地区金鲁贤主教、中国基督教协会总干事长苏德慈牧师也热情支持“中心”的工作。另外，“中心”与香港中文大学宗教系，香港道风山汉语基督教文化研究所有着经常性的联系和合作。海外学者也经常来“中心”访问，先后有美国 Muhlenberg College 的 William H. Jennings 教授，University of California, Berkeley 的 Osborne 教授，加拿大维真学院的许志伟教授，美国 Reformed Theological Seminary 的温以诺博士等多人来访讲学，加深了相互间的交流与合作。

此外，1997年7月，复旦大学基督教研究中心在各方面的支持下，联合海内外基督教研究人士，举办了为期12天的“基督教

与西方哲学暑期讲习班”，在学术界和宗教界赢得了广泛的好评。

现“中心”从事的基督教方面的研究项目有：

尹大贻教授	编纂有关基督教词典，翻译基督教著作
黄颂杰教授	新经院哲学研究
张庆熊博士	基督教神学的基本概念和方法
孙向晨讲师	马丁·布伯研究
陆 炜讲师	现代上帝观研究
徐卫翔讲师	新托马斯主义与现代天主教哲学
张双利助教	希望神学研究
杨朝辉	《死海古卷》研究
朱晓红	现代天主教哲学研究
李 巍	现代新教神学研究

此外，“中心”集体参与由丁光训与金鲁贤主教联合主编的《基督教大词典》，该词典为国内第一部基督教方面的大型词典，将由上海辞书出版社出版。“中心”还参与了“道风山基督教思想文库”的翻译工作。

今后，复旦大学基督教研究中心将进一步扩大与海内外宗教研究机构的交往，加强合作的力度，提高学术质量，繁荣学术文化。希望能得到各方面的大力支持。

复旦大学基督教研究中心

(8)

福建师范大学历史系中外关系史研究室

福建师范大学历史系中外关系史研究室是在已故著名中国基督教史专家陈增辉教授的倡导下，于1984年初创建的。陈增辉教授早年就读于私立福建协和大学，后入燕京大学师从著名历史学家洪业先生攻读中国基督教史和中西交通史，40年代就已在中外关系史研究领域崭露头角，撰写了《犹太人入华年代考》等论文，并参与编著了第一部《教案史料编目》（1941年）。

改革开放政策实施不久，陈增辉教授为了适应更好地研究中外关系史的需要，不顾已是古稀之年，带领本系同事创建了中外关系史研究室，并担任该室顾问直至去世。在陈先生的指导下，经过10多年的努力，该研究室目前已经形成一支初具规模，学术梯队结构合理，科研能力强的中外关系史研究队伍，并在学科领域内取得了突出的研究成果。10余年来，研究室先后承担了多项国家社科基金项目 and 省级科研项目，在国内外权威学术刊物上发表70余篇有影响的专业论文，出版了10余部学术专著和资料汇编。

研究室在中国基督教史研究方面拥有较强的科研力量。林金水教授自1981年从中国社会科学院研究生院毕业后，长期致力于明清天主教在华传播史的研究，先后出版《利玛窦与中国》、《福建基督教史》、《福建对外文化交流史》（主编）等著作，并在《中国社会科学》（英文版）、《历史研究》、《世界宗教研究》、《世界历

史》、《文史》、《华裔学志》等国内外权威学术刊物发表论文 20 多篇。目前，林金水教授正着力于明清福建基督教史与福建对外关系史的研究，承担《海外学者研究福建》、《〈闽中诸公赠诗〉诗本事和校注》、《基督教在华传播》、《艾儒略在福建》等多项课题。

徐恭生教授、谢必震副教授在教案史和教会大学史的研究方面也颇有建树。谢必震副教授曾在国内学术刊物上发表《斋教与古田教案》、《从中国教会大学的人才培养看其客观历史作用》等多篇论文，他所撰写的《基督教与近代中国妇女》也即将问世。

明清中琉关系史也是该研究室主要研究方向之一。徐恭生教授、谢必震副教授早年就对福建琉球史迹展开细致调查，撰写了大量有关明清中琉关系史的论文，出版了《中国·琉球交流史》（日文）、《中国与琉球》等专著，并与中国第一历史档案馆合作编辑出版了《清代中琉关系档案选编》、《续编》、《三编》三册共 500 余万字的档案史料。

注重基本资料建设是该研究室的一个特色。福建师范大学的前身是著名的教会大学“私立福建协和大学”，原协大图书馆保存了一批非常珍贵的西文珍本，该室以此为依托建立了资料库。目前，该室收藏了上万名近代来华外人的资料，几百种国内外少见的教会期刊以及大量的教会契约、图片等。

该室自成立以来，就十分注重开展对外学术交流，先后接待过国内外许多著名专家学者的来访，美国旧金山大学的马爱德教授，比利时鲁汶大学的韩德力教授，法国巴黎大学的贝桂菊教授，国内著名史学家戴逸教授，中华书局李侃主编等都莅临参观过该研究室。林金水教授、徐恭生教授、谢必震副教授曾联合指导美国耶鲁大学、伯克莱大学、意大利那不勒斯大学 3 名博士生来系进修、访问，撰写有关福建基督教史的博士论文。该室成员也多次应邀出国从事访问研究或讲学，林金水教授 1986—1988 年应邀

到比利时鲁汶大学做访问研究，1990年又被美国哈佛大学费正清东亚研究中心聘为访问学者，进行“基督教与福州社会”课题的研究，他还多次应邀参加国际间举办的相关领域的重要学术会议，发表重要论文。徐恭生教授、谢必震副教授也先后赴日本访问进修。该研究室并曾与美国、意大利、比利时、法国及台湾、香港地区学术机构建立了若干合作项目和一定学术联系。通过上述活动，开拓了眼界，扩大了信息，促进了交流，增进了友谊。研究室还计划在本世纪内与世界各国有关学术机构和资料中心实行计算机联网，获得更多科研信息与资料。

张先清 撰

(9)

北京大学宗教学系发展规划

(1996—2001年)

1995年9月北京大学决定成立宗教学系，这标志着宗教学研究在北大揭开了新的历史篇章。

北京大学具有宗教学研究的历史传统，北大哲学系的一些著名教授，如梁漱溟、胡适、汤用彤、熊十力等，在中印宗教研究领域成果彰著。原燕京大学设有神学院，赵紫宸等神学家在其中进行过卓越工作。50年代初期，燕京大学与北京大学合并，全国各大学哲学系均并入北大哲学系。作为全国哲学教学研究中心的北大哲学系同时承担起宗教学研究的工作，1964年，以北大哲学系教师为骨干，组建了中国科学院哲学社会科学部（现中国社会科学院）世界宗教研究所。在改革开放的环境里，宗教学研究在北大有长足的发展。1982年在北大哲学系设立全国第一个宗教学本科专业，已培养出了6届毕业生。佛教、道教、基督教专业方向也培养或招收了数届硕士和博士研究生。现在以哲学系宗教学专业为基础，组建了宗教学系，这是中国国立大学的第一个宗教学系，她的建立对全国宗教学研究的提高，对中、高级教学人才的培养，宗教学知识的普及以及中外宗教学术思想的交流，具有历史性的意义。为迅速提高北大宗教学系的学术水准、教学质量和国际地位，兹制定以下发展规划。

一、目标

北大宗教学系致力于以实事求是的科学精神和严谨求实的学术态度，从事跨宗教、跨学科、跨文化的学术研究，公正客观地评价世界各主要宗教的历史和现状，培养具有较全面的哲学、宗教学基础知识，适应 21 世纪所需要的知识结构和基本技能的中高级人才，并为高等学校和研究机构输送师资和专业研究人才，积极发展对外交流与合作，广泛介绍中国宗教研究和现状，吸收国外先进成果，以国际水准与中国特色为目标，力争建成世界水平的宗教学系。

二、专业、学制和办学规模

本科专业：宗教学。学制 4 年。

硕士研究生专业：宗教学（包括宗教学原理、佛教、道教、基督教、伊斯兰教等专业方向）。学制 3 年。

博士研究生专业方向：佛教、道教、基督教。学制 3 年。

本科及研究生各专业和专业方向均接受外国留学生和台港澳地区的学生，以及来自海外各国、各地区的进修生。

适度扩大办学规模，使主修宗教学系专业的在校学生达到 100 人左右，辅修人数不限。

本科生每年通过国家招生，招收 10 人。

硕士和博士研究生每年通过国家统考或学校组织的考试，招收 15 人。

来自外国和台港澳地区的大学生、研究生和进修生的考试和录取，按照国家和学校规定办理。

根据需求和经费来源，可根据考试成绩，酌情招收自筹资金的研究生若干名。

为了提供良好的学习条件，争取给本国公费学生普遍发放全

额奖学金。

多层次办学。可根据社会需要，开办大专班，各种类型培训班、函授班、暑期班等，使成人教育和继续教育规模有较大发展，并接收来自国内各高校和研究单位的进修教师和访问学者。

三、专业课程

宗教学本科专业除设置全校公共课和与哲学系相同的基础课之外，开设的专业课程有：宗教学导论、佛教史、佛教原典、圣经导读、道教经典、基督教思想史、中国基督教、古兰经、伊斯兰教史、道教史、当代宗教学原著选读，宗教学专业英语、古汉语、宗教仪规与管理、新兴宗教、民间宗教、宗教问题调查等。

研究生专业课程以各专业方向的宗教典籍和国内外宗教学名著为材料，课程类型分讲授课和讨论课两种。

宗教学系将坚持教学与研究的高起点、高质量，开拓新的研究领域和课程门类，完善教学和学科体系，在深入研究世界各主要宗教历史与现状同时，加强跨宗教、跨学科的研究，开设神话学、宗教心理学、宗教社会学、宗教伦理学、宗教艺术、原始宗教和民间宗教等领域课程，注重宗教典籍研究，开设希伯来文、古希腊文、拉丁文、梵文、巴利文、波斯文、阿拉伯文等语言课程。

根据教学需要和本系师资状况，将聘请海外学者担任客座教授，开设若干课程或讲座，重点加强语言类课程、跨学科课程和新开设的课程。

四、师资和建制

宗教学系下设宗教学原理、佛教、道教、基督教等四个教研室（研究中心），以及宗教学综合研究中心，争取尽快成立伊斯兰教教研室（研究中心）。

宗教学系教师由专职与兼职两部分组成，专职教师主要由哲学系教师兼任，并从本校其他系和校外其他单位聘请少数兼职教师。每年邀请少数海内外知名学者任客座教授。条件成熟时，可用专项基金设立座席教授若干名。

宗教学系将聘请热心于本系建设和发展的著名学者、宗教界领袖和政府管理部门负责人担任顾问。

五、合作交流

北大宗教学系的一项主要工作是与国内（包括港台地区）和国外学者开展学术合作与交流。合作与交流的项目包括：

为各级政府宗教事务部门举办培训班、进修班；

接受国内访问学者和进修教师；

为国内高校或研究管理机构培养在职硕士生、博士生；

接受国外留学生、访问学者和进修学者；

邀请国外与港台地区学者来我系参观、讲学；

我系教师应邀去国外或境外的大学和学术机构参加学术会议、讲学、访问、进修、考察、研究；

由我系主办或与海外大学与学术机构联合举办国际学术会议和海峡两岸学术会议；

与国外大学合作培养博士研究生；

与国外大学或学术机构合作开办暑期学校或其他形式讲学班；

与海外大学或学术机构就共同感兴趣的课题进行合作研究；

与海外大学或学术机构合作出版教材、学术刊物和专著；

接受海内外基金会和各界人士捐赠的资金；

接受海内外捐赠的图书资料。

六、建设宗教学系图书资料室

北京大学拥有丰富图书资料，现有的宗教学类图书资料大都贮存在国内第二大图书馆——北京大学图书馆。北大哲学系图书资料室收藏本系购置的图书资料。为了广泛募集国内外宗教学图书资料，宗教学系将建设一座较大规模的图书资料室，收藏本系购买的和海内外人士捐赠的宗教学方面的中外文工具书、大型丛书以及各种图书期刊。

宗教学系图书资料室将采用先进管理、借阅系统，最大限度使用图书资源。凡外界捐赠的亦都设立必要标记，以示对捐赠人的感谢。

七、改善办学条件

建设世界先进水平的宗教学系，需要具备必要的物质条件。本系力争在近期内改善办学条件，为教师和职员提供足够的工作空间和办公自动化设备。为此，计划近期在北大校园内建设宗教学系大楼，总面积4000平方米，投资150万美元，地皮由学校提供。宗教学系大楼包括大型图书资料室、大型学术报告厅、教室、教授研究室、会议室，以及系的和各宗教研究中心的各种办公室。

八、资金筹集

实施以上规划所需要资金，主要依靠海内外友好人士和基金会的资助。根据宗教学系发展规划，本系学术发展基金包括以下经常性项目：

1. 学者交流基金（支付出访和来访学者所需经费）
2. 学术会议基金（支付每年举办国际会议、海峡两岸会议和国内会议经费）
3. 出版基金（支付教材和学术著作、杂志出版补贴）

4. 奖教金（支付教师的生活和工作的补贴以及科研、教学成果的奖金）
5. 奖学金（支付学生的生活和学习补贴）
6. 研究基金（本系教师及其与外校合作的研究项目所需资金）
7. 办公设备基金（购置办公自动化设备和通讯设备）
8. 兼职教师薪金（支付兼职的教师、秘书的薪金）
9. 行政管理费（宗教学系及其各宗教研究中心办公费、通讯费、聘用的全职或兼职管理人员薪金）
10. 图书资料费（购置宗教学系资料室保存的图书资料）
11. 宗教学系大楼建设资金

欢迎海内外关心中国教育事业和宗教学事业的人士，慷慨捐资助学。

北京大学有严格的财务制度，宗教学系有专职财务人员和集体监督体制，所捐赠资金，一定会专款专用，决不会挪作他用。资金使用情况有定期报告制度。如有必要，可成立共同的管理机构，捐资人（或捐资人代表）可亲自参与监督管理资金的使用。

捐资者可以独资或合资方式，对上述某项或某几项具体项目，或对某一宗教研究中心进行资助。

本系尊重捐资者意愿，以合适方式表彰鸣谢，授予荣誉名号。

**The Development Project of the Department
of Religion at Peking University
(1996—2001)**

The Department of Religion was presently established at Peking University. This historic event marks a new era for the academic development of religions in China.

There has been a tradition of religious studies within the academic of Peking University, which can be traced back to some remarkable achievements made by those distinguished scholars, such as Professors Liang Shuming, Hu Shi, Tang Yongtong, Xiong Shili, who made great contribution to Buddhist studies. The former Yanking University which was united with Peking University in 1950s set up a theological school, in which Professor Zhao Zichen and other theologians had done some excellent work. At the Beginning of 1950s, philosophy departments all over the country were combined into the Department of Philosophy at Peking University of which religious studies have been an important division. When the Institute of World Religions was officially established in 1964 (belonging now to the Chinese Academy of Social Sciences), some faculties moved there as its core members. Under the circumstances of reform and opening

since 1980s, religious studies at Peking University have grown rapidly. The first major in religious studies in the main land of China appeared in the Department of Philosophy in the year of 1982. Since then six rounds of students have been graduated. Specialities in Buddhism, Taoism and Christianity at the graduate level were also founded in early 80s. Quite a few students have obtained Ph. D and M. A in those specialities. The newly established Department of Religion is based upon the undergraduate major in religious studies and graduate specialities in different religions. As the first Department of Religion in the state universities of China, it will certainly promote the rise of academic development of religions all over the country, the spread of religious knowledge among Chinese intellectuals, and the inter-religious dialogue and cross-cultural exchanges. In order to raise the academic level, teaching quality, and the status among universities in the world, the Department of Religion at Peking University has projected the following programs and orientations.

I . Aim

The Department dedicates itself to the academic course of cross studies and interdisciplinary research of religions, and culture in general, with a scientific approach and rigorous attitude. It will put emphasis on an objective and just evaluation of the history and reality of the major religions in the world. Its task is to educate students with broad and basic knowledge of religion, philosophy and other relevant disciplines, training specialists and intellectuals to meet the need in domains of religious studies, ad-

ministration and social activity. It functions as a 'window' of displaying the scholarly achievement of religions in China, as well as introducing the fruitful results from abroad. This is a department with the international standard and meanwhile, with the Chinese characteristic.

I. Educational Programs; Duration and Scale

Undergraduate: Religious Studies for 4 years.

M. A Program: Specialities of (1) Theory of Religion, (2) Buddhism, (3) Taoism, (4) Christianity, (5) Islamism, each for 3 years.

Ph. D Program: Specialities of (1) Buddhism, (2) Taoism, (3) Christianity, each for 3 years.

All of those above programs are open to foreign students, and students from Taiwan, Hongkong and Macao.

Not less than 100 students are expected to be enrolled in the Department as their first major. No limitation for students who are enrolled as the second major.

The Department each year admits 10 undergraduates by means of the national examination, 15 candidates for M. A and Ph. D degree through examination organized by both the state and university.

Students from foreign countries and Taiwan, Hongkong and Macao are to be admitted according to regulations prescribed by the state and university.

In case of urgent need and self-sufficiency of financial support, the Department can admit extra members of candidates for

M. A and Ph. D selecting them among those who have obtained a satisfactory result in exams.

The Department tries to provide scholarship for all students (not including extra members) in order to improve their studying and living condition.

The Department is committed to the education at multilevels to meet different demands of social institutions, opening up special undergraduate program, refresher courses for teachers, training workshop and summer school, and accepting advanced students from other universities and institutes, both domestic and abroad.

II. Curriculum

Apart from the common courses of the University and the basic courses of the Department of Philosophy, the Department of Religion provides the following required courses: Introduction to Religious Studies, History of Buddhism (India, China, Eastern and South Eastern Asia), Buddhist Sutra, Themes of Buddhist Philosophy, History of Taoism, Taoist Text, History of Christianity, Selection of Bible, Christian Philosophy (History and Text), Christianity in China, History of Islam, Selection of Koran, Islamic Thoughts, New World Religions, Modern Text of Religious Studies, Religious Rites and Administration, Sociological Investigation of Religions, Ancient Chinese, Special English for Religious Studies.

The graduate courses use different religious scriptures and theoretical works as texts, and sometimes take the form of semi-

nars. The Department starts a relatively high level and quality in its teaching and research, encourages initiatives, and systemizes courses. While specifying in different religions, it will strengthen the inter-religious and interdisciplinary research, on the basis of which, the following courses will be given in the near future: Mythology, Psychology of Religion, Religious Ethics, Religious Art, Sociology of Religion, Primitive Religion, Local Religion. The Department makes a great effort to promote the study of religious scripture in its original form. For this purpose, the following linguistic courses will be provided in future: Ancient Hebrew, Sanskrit, Pali, Ancient Greek, Latin, Persian, Arabic.

The Department invites visiting professors from abroad in case of the urgent need in opening up new courses or lectures, especially for the courses of ancient foreign languages and of interdisciplines.

IV. Faculties and Organization

The faculties of the Department are composed of 4 divisions, namely, the teaching and research division (the Center) of Religious Theory, of Buddhism, of Taoism, of Christianity. The Institute of Integrative studies of Religion is affiliated to the Department. The division (center) of Islamism will be founded as soon as the condition is fulfilled.

The Department has both full-time and part-time teachers as its faculties. It shares with the Department of Philosophy some

members of full-time teachers, and invites qualified scholars from other departments of the same university, and other universities or institutes, both domestic and abroad, as its part-time faculties or visiting professors. When the financial condition is allowed, the Department will set up Chair Professors for distinguished scholars.

The Department invites those distinguished scholars, religious leaders and governmental administrators who make certain contribution to its development as the advisors.

V. Collaboration and Exchange

It is one of the major tasks of the Department to collaborate and exchange with domestic and overseas colleagues in the following projects:

Acceptance of domestic scholars and teachers in service training;

Conducting seminars, training classes, refresher courses at the request of certain institutions;

Joint programs for M. A and Ph. D with other universities and institutes;

Accepting foreign visiting scholars, advanced students and students for degrees;

Inviting scholars from abroad to visit and/or to lecture;

Sending faculties abroad for participating conference, on-job training, and researching;

Organizing international or cross-strait academic confer-

ence;

Joint program with abroad universities or colleges to educate graduates;

Joint summer school or symposium with overseas institutions;

Joint project of publication and translation;

Collaboration of academic research on commonly interesting subjects;

Acceptance of gifted books and facilities;

Collection of funds for the above and other projects.

VI. The Departmental Library

Peking University boasts the possession of 5 million volumes of books being contained in the secondary largest library in China, which also contains large quantity of religious books. The library of the Department of Philosophy contains books and journals purchased by itself, including religious books. The library of the Department of Religion is established to collect and preserve gifted books and books purchased by means of special funds.

The library of Department of Religion will adopt an advanced computer system for managing and loaning to make full use of literary resources. The gifted books are to be notified with certain marks to express the gratitude to the contributor.

VII. Improvement of Material Conditions

The Department has to fulfill necessary conditions in order

to achieve the world standard. It is urgent to improve the material condition at first, to provide staffs with working space and facilities. For this purpose, it is planned to construct a building for Department of Religion at the University campus. The University provides the allocation for the building. 1. 5 million USD is needed to construct the 4,000 square-meter building, which is to be allocated with library, conference hall, class rooms, offices and meeting rooms.

VIII. Funds Collection

All development projects are to be supported financially by funds collected in domestic and from abroad. To meet the regular needs of the above project, the funds are to be used for the following purposes:

- a. Scholarly exchanges
- b. Academic conference
- c. Publication
- d. Fellowship for faculties
- e. Scholarship for students
- f. Scientific research
- g. office facilities
- h. Salary for part-time teachers
- i. Administration
- j. Library
- k. Construction of the building for the Department

We expect that both individuals and organizations that take

care of the education and religious studies in China will contribute generously to the funds.

The financial managing and check system at Peking University is strict enough to guarantee that each fund is to be used efficiently in accordance with the contributor's intention, and that the items of use are reported to the contributor periodically. If necessary, the contributor and their representative are welcome to participate the process of managing, use and check of the fund.

The contributor may invest alone or jointly with others a fund into those projects they are interested in, or one center they choose for.

The Department respect the contributor's will, and express gratitude in an appropriate way, or honour them with certain means.

(10)

杭州大学基督教研究中心简介

“杭州大学基督教研究中心”(以下简称“中心”)筹建于1988年,正式成立于1991年3月,主任陈村富教授,主任助理王晓朝教授,包利民教授。王晓朝于1987年在美国学习,1993—1996年在英国利兹大学宗教神学系攻博,获哲学博士学位;包利民于1985—1988年在美国印第安那大学攻博,获哲学博士学位。现有固定成员9人,主要是哲学系从事中西文化交流及中国文化研究的夏瑰琦、何俊副教授,从事宗教哲学与当代神学研究的王志成博士及博士生、硕士生,此外有杭大其他系的黄天海副教授(研究希伯来文化),王来法副教授(从事晚期希腊和早期基督教研究),以及温州师范学院的莫法有教授,平阳县方志办主任林顺道。

一、“中心”成立的背景

“中心”负责人和核心成员原先主要从事西方哲学史,主要是希腊哲学的研究和教学工作,所在的学科——西方哲学有博士学位授予权,系全国西方哲学六个博士点之一。考虑到下列几个因素,自80年代就准备筹建“中心”。

1. 在研究西方文化尤其是西方哲学的过程中,切身体验到希腊文化和基督教文化是西方文化的两大来源。公元4世纪以来,基督教是西方文化的主要成份,影响到西方社会、西方文化的各个领域。西方哲学史及当代哲学同基督教密不可分,近代、当代的

任何一个哲学家，可能反对也可能赞成基督教，但都无法绕开基督教。同时，哲学上的任何新成就、新思潮，也很快被运用到宗教和神学上来，或者是影响到宗教和神学。可以说，不了解基督教，就无法真正了解西方社会和西方文化，不可能从深层上把握西方哲学。

2. 80年代改革开放以来，中国逐步走向世界，世界也日益接近中国，中西方文化的交流与融会势在必行。从深层上说，难度最大、冲突最多的是基督教与中国文化。基督教在中国的传播有过四次甚至五次大的挫折，主要是异质文化的问题。中国走向市场经济和现代化的过程中，基督教和其他宗教都面临新的机遇和挑战，这个问题必将成为举世瞩目的热点问题。

3. 杭州大学的前身是美国长老会办的之江大学，拥有教会大学留下的一批档案和资料，老一代之江大学学者如胡玉堂、曾钜生教授一直在研究基督教。

4. 杭大是个综合性大学，人文学科在全国拥有一定力量，恢复大学中的宗教系，研究基督教、佛教、道教等各种宗教，是大学人文学科、人文精神发展的需要。

原杭大校长沈善洪教授是中国哲学的专家，1986—1996年5月任职期间积极支持“中心”的工作。1989—1991年国内学术研究尤其是宗教研究遇到暂时困难，但是杭大却在1991年3月正式成立了“中心”，表现了杭大的远见和勇气，当时除了北京大学宗教专业和中国社科院宗教研究所外，全国尚无专门的基督教研究中心。

二、宗旨、基本思路和研究范围

1. “中心”的宗旨是：严肃、认真、公允、客观地研究基督教及基督教与中国文化，发展同国内外学者和相关领域人员的交流与合作，促进中外同仁的友好往来，共同繁荣本领域研究事业的

发展。

2. “中心”的一切学术活动遵循下列准则：

① 遵守我国的宪法、法律和政策；

② 尊重天主教和新教各个教派，不分教派，不分派系，同一切愿意交往的友好人士和机构发展交流与合作；

③ 晚期希腊与早期基督教是“中心”的传统优势，充分发挥之江大学及西方哲学学科的作用；

④ 有地方特色，以“中心”所在地浙江省为取样标本，浙江省是经济发达地区，又是基督教在中国传播史上的典型地区；

⑤ 全方位推进，注重人才培养、基地建设、资料积累、课题合作、学术往来等等的协调发展；

⑥ 基督教的研究是个敏感的问题，其难度远在其他领域研究之上，应取积极、慎重、稳扎稳打、逐步推进的方针，坚持创建“中心”时提出的“小打小闹，先做后说，多做少说”的原则，切忌广告效应；

⑦ “中心”作为一个机构，独立自主，灵活机动，讲究实效和效率，拒斥国内通行的机构组织原则的弊病。

3. 研究范围：根据“中心”的现有力量和条件，现阶段主要是：

① 晚期希腊与早期基督教；

② 当代基督教神学和宗教哲学、宗教伦理学；

③ 基督教在中国传播的历史、现况和趋势。

“中心”人员各有侧重，有的人重在西学东渐，有的人侧重取样调查。“中心”既有统一的计划，又充分尊重个人自由。

三、对外交流与合作

“中心”极为重视发展同国内外机构和个人的交流与合作。“中心”主任陈村富教授在意大利一年期间，建立了同中意经济文

文化交流协会 (Istituto Italo Cinese per gli Scambi Economici e Culturali)、意大利哲学研究所、那不勒斯大学哲学系等的关系。王晓朝、包利民在英美期间进一步发展了同海外学者的交流和合作。

1992年同英国利兹大学东亚系 Dr. Hunter 及台湾清华大学社会学研究所陈祥水博士合作研究浙江基督教和民间信仰及宗教社会学若干问题；

1992—1993年连续两年同香港中文大学、建道神学院等四单位合作，每年两次，每次三名学者来“中心”系统介绍基督教经典，基督教史，基督教神学及宗教心理学、宗教伦理学等。

1993—1994年同意大利 Trento 大学合作共同研究卫匡国，同时与 Demarchi 教授一起共同完成了意大利、德国、中国、巴西四国大学生对社会现代化态度对比的问卷调查。

1994—1996年同美国堪萨斯大学历史系裴士丹 (Daniel Bays) 教授、山东大学历史系、福建师范大学历史系合作共同申请课题，系统收集和整理 1949 年以前浙江、福建、山东三省基督教史资料。

1994年冬香港道风汉语基督教文化研究所刘小枫博士及杨熙楠先生来杭，开始了延续至今的合作研究历代基督教文献的任务。“中心”主任陈村富应邀兼任《历代基督教思想学术文库》第一、二届的学术委员及《道风汉语神学学刊》第一届编委。1998年2月王晓朝教授应道风基督教文化研究所邀请赴港做合作研究，参与制定“历代思想学术文库”古代系列的组译规划工作。

1995—1996年“中心”同维真学院 (Regent College) 合作完成了关于“文化基督徒”问题的研究，成果发表在《维真学刊》1998年第1期上。目前正在进行基督教研究史论的新课题。

1996年“中心”完成了“亚联董”资助的课题《在中国现代化过程中佛教、道教、基督教和民间宗教的走向》。1997年，“中

心”的另一课题《农民型基督徒向市民型基督徒转换》已经通过，将于1998年完成，提供报告。

1995年以来，“中心”同西雅图太平洋大学建立了密切的合作关系，国际课程研究中心主任 A. Ellis 教授四次来访，十位学者在“中心”做了学术报告。1998年开始，双方合作开展“当代中美教育伦理比较研究”的大型课题。

几年来，“中心”还接待了美国 Bethel College 的 M. Y. Stewart 教授，加拿大圣保多大学 Coyle 教授，瑞士巴塞尔大学 H. Ott 教授，意大利那不勒斯神学院 B. Forte 教授，米兰大学 A. Sacchi 教授，美国国际合作研究院执行主任 Mc Carthy，旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所主任 E. J. Malatesta 的助理 Dr. Xiaoxin Wu 以及港台学者林治平、陈剑光、刘小枫、梁家麟、卢龙光等多人来访或举办学术讲座。

1997年5—7月，“中心”主任走访美国和加拿大。1997年9月至1998年7月，“中心”助理包利民在普林斯顿神学院研究考察，期间建立了同对华学术交流联合会、福勒神学院、普林斯顿神学院、纽约神学教育中心及加拿大“文化中国”总部等等的合作交流关系。

四、主要的学术成果

“中心”除完成上述与海外的合作课题，收集整理浙江基督教史料外，还提供了下列学术成果：

1. 出版《宗教文化》论丛，从第二辑起改由北京东方出版社出版。在目前条件下，一般是一年半至两年出一辑，以后争取一年一辑；

2. “中心”每年假期组织同地方教会神职人员、教徒及政府主管人员的交流或座谈，结合所承担的项目进行取样调查；

3. 出版专著。已经出版的同基督教相关的著作有：陈村富

《希腊哲学史》第一、二卷（合作，1988年，1993年，人民出版社）；夏瑰琦《破邪集点校述评》（1996年，香港宣道出版社）；包利民《生命与逻各斯》（1996年，东方出版社）；王志成《解释与拯救：宗教多元哲学论》（1996年，上海学林出版社）；王晓朝《希腊宗教概论》（1997年，上海人民出版社），《基督教与帝国文化》（中文版，1997年，东方出版社；英文版，1998，荷兰 Brill 出版社），《神秘与理性的交融》（1998年，杭大出版社）。

4. 发表有关基督教的论文 20 多篇，其中香港《中国神学院研究集刊》、《道风汉语神学》、《中国教会》，台湾辅仁大学《神学论集》，加拿大《维真学刊》等上面发表 9 篇。

5. 译著已出版 8 部，其中主要有香港 Cupstone 出版社出版的《新约希腊文精华》（王晓朝译，75 万字），道风出版的 Clement 著，王来法译，《劝勉希腊人》，托名 Dionysos 著，包利民译《神秘宗教》，Hans Kung 著，包利民译《基督教伟大思想家》，G. Lindbeck 著，王志成译《教义的本质》，四川人民出版社出版的 John Hick 著，王志成译《宗教之解释》等。

6. 组织宗教哲学和基督教神学的学术讲座和研讨会，迄今已进行过 15 次。

7. 参加国内外学术会议，为本校大学生开设宗教学课程。

“中心”乐意接受海内外各界朋友的各种形式的资助，乐于发展同海内外学术机构、友好团体和个人的合作与交流。

“中心”通讯处：

浙江省杭州市天目山路 34 号浙江大学西溪校区杭州大学基督教研究中心（现浙江大学基督教研究中心）。主任：陈村富教授

电话：0571-8801667

Fax：0571-5154647

The Centre for Christian Studies at Hangzhou University

The center has been in planning since 1988 and was founded in March 1991. Director of the center is professor Chen Cunfu. Vice directors are professor Wang Xiaochao who received his Ph. D. degree in Theology in 1996 from Leeds University, England, and professor Bao Limin who received his Ph. D. degree in philosophy in 1994 from Indiana University, USA. The center has nine standing members. The members in Philosophy Department are Xia Guiqi and He Jun (associate professors) whose specialties are in Sino-Western cultural exchange and Chinese classical culture. Dr. Wang Zhicheng whose interest is in philosophy of religion and contemporary theology. Research Associates of other Departments are Huang Tianhai (associate professor of English Department) whose research interest is Hebrew culture, Wang Laifa (associate professor of Department of Political Science) whose interest is in later Greek philosophy and early Christianity, Mo Fayou (associate professor of Wenzhou Teacher's College), and Mr. Lin Sundao (Director of Pinyang County Annual).

(I) The Background of the Establishment of the Center

The director and the main members of the center trained in western philosophy, especially in Greek philosophy. They are also director and members of University's Ph. D. program of western philosophy-one of the six such Ph. D. programs in China. Their preparation of establishing the center in the 1980s are decided by the following considerations:

1. In their studies of western culture, especially western philosophy, they felt that Greek philosophy and Christian culture are the two major resources of western culture. Since the fourth century Christianity has become the main factor of western culture and influenced all aspects of western society. Western philosophy has been intertwined with Christian thinking. Philosophers have to make clear their views of Christianity. Meanwhile, new trends in philosophy are often seen in religious philosophy or theology. Therefore, without understanding Christianity, one cannot understand western society and western culture, not to say a real understanding of western philosophy.

2. Since the opening policy of the 1980s, China and the world are coming together. The exchange and intermerging of Sino-western culture has been a trend. At the deep level, the difficulty and the conflict in this trend is the relation between Christianity and Chinese culture. The Christian missions in China has suffered four or even five failures, mainly because of the problem of heterogeneous culture. In China's marching toward the market economy and modernization, Christianity and other

religions are facing new challenges and new opportunities. This will be a topic concerned by international scholars.

3. Hangzhou University came from Zhijiang University founded by American Presbyterian Church. So it has kept documentation about its Christian history. Historians like professor Hu Yutang and Zheng Jusheng have conducted interesting research in this field.

4. As a university of distinguished research tradition in Humanities, Hangzhou University should have its institute of religious study which studies Christianity, Buddhism, Taoism, and other religions.

Professor Shen Shanhong, the president of Hangzhou University, is an expert in Chinese philosophy. During his presidency of 1986—1996, he has been always supportive of the center. During 1989—1991, the academic research, especially the research of religion, faced difficulties. However, Hangzhou University founded its study center of Christianity in March 1991. It was an unusual act of courage and wisdom. At that time, there was no research center of Christianity except for two institutes, one at Beijing University and the other at the Chinese Academy of Social Sciences.

(I) Principles, Goals and Emphasis

1. The principle of the center is: seriously and objectively studying Christianity and its relation to Chinese culture, developing exchange and cooperation with scholars in this field, promoting the development of research.

2. The research of the center meets the following rules :

a. Obeying the constitution , law and policy of China.

b. Respecting both Catholic church and Protestant church , willing to develop relations with all denominations or institutions which are interested in scholarly study of Christianity.

c. Hellenistic philosophy and early Christianity are the foci of the center. We particularly welcome cooperation of research in this field.

d. Taking Zhejiang province as the case to study Christianity in China.

e. Paying attention to all aspects of the development of the center , such as the training of scholars , the building of the library , the working on projects , and the cooperation with international scholars.

f. In China , the study of Christianity is a sensitive topic , and it faces more difficulty and danger than other disciplines. We will put more emphasis on doing than talking. Our work is by no means a show business.

g. As an institute , the center is quite independent and flexible. Its major concern is efficiency. It does not follow the popular administration of other institutes.

3. Emphasis of research : the current research foci of the center are :

a. Hellenistic philosophy and early Christianity ;

b. contemporary Christian theology and religious philosophy and ethics ;

c. Christian mission in China , its history , and future.

(III) International Exchange and Cooperation

The center pays much attention to exchange and cooperation with international scholars. During his visit to Italy, Professor Chen Cunfu, director of the center, has established relations with Istituto Italo Cinese per gli Scambi Economici e Culturali, Italian institute of Philosophy and Philosophy Department of Naples University. In March 1991, the center was founded. Istituto Italo Cinese per gli Scambi Economici e Culturali sponsored the publication of *Religion and Culture*. From the fifth volume, the anthology will also welcome other sponsors.

In 1992, the center cooperated with Dr. Hunter of Leeds University of England and Dr. Chen Xiangshui of Institute of Sociology, Qinhua University, Taiwan, studying Christianity and folk religion and sociology of religion.

In 1992 and 1993, cooperating with Chinese University of Hong Kong and other institutes, hosting lectures twice one year, each time three scholars, lecturing on Christian classics, history of Christianity, theology, religious psychology, and Christian ethics.

1993—1994, cooperating with Trento University of Italy to study Martino Martini. Conducting questionnaire study of comparative study of various nations' reponses of college students to modernization.

1994—1996, cooperating with Prof. Daniel Bays of Kansas State University, Shandong University and Fujian Normal University to apply for funds from Pew Foundation to collect materi-

als of Christian development before 1949 in Zhejiang, Fujian and Shandong Provinces.

In 1994, Dr. Liu Xiaofeng and Mr. Yang Xinan of Institute of Sino-Christian studies in Hong Kong visited the center and started the cooperation in translating Christian classics. Professor Chen Cunfu, director of the center, has been in charge of the project of the translation of the ancient Christian classics. He was also invited as an editor of *Logos and Pneuma: Chinese Journal of Chinese Theology*.

1995 — 1996, cooperating with Regent College in studying “cultural Christians”. The result was published in the first volume of Regent Journal, 1998. Currently, the project about “mainland China’s Christianity Study” is going on.

In 1996, the center has finished the project sponsored by United Board for Christian Higher Education in Asia. It was about the Trend of Buddhism, Taoism, Christianity and folk religions in Chinese Modernization. In 1997, the project “the transformation of peasant Christian to citizen Christian” was approved. It will be carried out next year.

Since 1995, the center has established close relation with Seattle Pacific University. Prof. A. Ellis, director of the Center of International Curriculum Study, has visited our center four times. Ten scholars has given lectures at the center. Since 1998, both sides participate a large scale joint-venture, “The Comparative Study on the educational Ethics in China and U. S. A”.

In these years, the center has hosted scholars from different countries. They are Prof. M • Y • Stewart of Bethel College,

Prof. Coyle of Saint Paul University, Prof. H. Ott of Basel University Prof. B. Forte of Naples Seminary, Prof. A. Sacchi of Milan University, Dr. Mccarthy, executive director of International Institute for Cooperative Studies, and Dr. Xiaoxin Wu, assistant to The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History.

(IV) Past Achievements

In addition to the above overseas cooperative projects and collection of materials about Zhejiang Christian history, the center also finished the following works:

1. Publication of *Religion and Culture*. From the second volume, it has been published by the Oriental Press in Beijing. It is published one and a half years or two years. We will try to make it an yearly publication in the future.

2. As the members of the center are familiar with local situation and have alumni all over Zhejiang province, each year we organize discussion with churches and officials in charge of religious affairs.

3. Books published; Chen Cunfu, *A History of Greek Philosophy* (1998, 1993, People Press); Xia Guiqi, *A Commentary of Poxieji* (1996, Hong Kong); Bao Limin, *Life and Logos* (1996, the Oriental Press); and Wang Zhicheng, *Interpretation and Salvation* (1996, Shanghai). Wang Xiaochao, *A General Survey of Greek Religion* (1997, Shanghai People Press); Wang Xiaochao, *Christianity and Imperial Culture* (English version, 1998; Brill, Chinese version, 1997, Oriental Press); Wang Xi-

aochao, *A Study of Christian Mysticism* (1998, Hangda Press).

4. About 20 papers on Christianity have been published, including Hong Kong Journals like *Journal of Chinese Theological Graduate School*, *Logos and Pneuma*, *China and Church*, *Collectanea Theologicae Universitatis FuJen* and *Regent Journal*.

5. Book Translation: *A Linguistic Key to The Greek New Testament* (trans. Wang Xiaochao, Capstone Publishers Limited), Clement's *Exhortation to Greeks* (trans. Wang Laifa, Hong Kong), Pseudo-Dionysus' *Mysterious Theology* (trans. Bao Limin, Hong Kong), Hans Küng's *Great Christian Thinkers* (trans. Bao Limin, Hong Kong), G. Lindbeck's *The Nature of Doctrine* (trans. Wang Zhicheng, Hong Kong), and John Hick's *An Interpretation of Religion* (trans. Wang Zhicheng, Chengdu).

6. Organization of meetings and symposiums on Christianity.

7. Participating conferences on Christianity. Providing programs on Christianity to college students.

The Center will continue exchange and Co-operation with academic institutes, associations, and scholars in China and overseas. All kinds of help and donations are appreciated.

Curret mailing address:

The Center for Christian Studies

Hangzhou University

34 Tianmushan Road

Hangzhou, 310028

PRC

Chen Cunfu

Director of the Center

Tel: 0571—8801667

Fax: 0571— 5154647

后 记

《宗教文化》论丛经过试刊（1993年吉林人民出版社出版）后转到东方出版社正式运作。感谢出版社领导和编辑，1995年出版第一辑后，于1997年出版第二辑时将第一辑加印4000册，改换统一的封面，定名《宗教文化》，同时印行了第一、二辑，从此《宗教文化》进入正常轨道运转。

本辑主要是两组论文和调查报告。一组是基督教与现代世界、现代文化。本“中心”成员王志成博士提出当代各宗教间关系的五种神学范式，认为无论哪种宗教都要遵循和包容人性、理性和灵性三个原则。Forte, Hick 教授等三篇文章论述了西方文化中基督信仰的含义以及世界诸信仰中的宇宙乐观主义等。编者认为，从当代哲学和当代宗教神学的发展趋势看，可以预言，下个世纪伦理学问题将成为当代哲学思考的热点，因而宗教伦理，包括神学的生命伦理学、神学的环境伦理学等，将是任何宗教必须直面的重大问题。当然，宗教不可能归结为伦理学，宗教不应该也不可能在伦理、艺术、哲学之中找到自己的家园，它的家园永远在宗教之为宗教自身之中。

本辑另一组四篇文章和一份调研报告，从不同角度探讨了基督教与中国传统文化和中国的现代化问题。意大利学者柯毅霖博士研究了明末利玛窦—艾儒略的中国语境的基督论。福建师范大

学宗教文化研究所所长林金水教授专门研究了福建士大夫贺艾儒略的 78 首诗，从这 60 多位士大夫的贺诗中可以看出艾儒略在这些士大夫中的地位，也可看出基督教与中国文化的可融性。张先清的文章系统介绍了本世纪尤其是 80 年代以来中国学者对明末清初入华耶稣会士的研究，有重要的史料价值。本系在职博士生戚印平专攻中日交流史，他的文章介绍了西学假道中国，以汉文为媒介东传日本的情况。历史的研究是一个方面，更重要的是调查研究当下发生的事实。“中心”以浙江为取样标本，专门调查了市场经济条件下当前各宗教的走向。本论丛今后将不断发表些研究报告。我们认为，在研读古今宗教哲学和神学的理论基础上，将历史的探讨与现实的研究结合起来，是思考当今基督教与中国的理论问题的必由之路。

从本辑开始，我们开辟专栏连续介绍海内外研究基督教文化的学术机构和图书资料。下辑开始将介绍本领域海内外著名学者、著作及重要的学术活动。这里刊载的是发稿前收到的部分，欢迎海内外同行朋友提供这两个专栏的信息，使本论丛同时起到交流信息的作用。

本人已编过四辑《宗教文化》，从确定每辑的主题、组稿、审稿、定稿、组织翻译直到电脑制作，很费精力。幸亏有一批热心宗教研究的本科生、研究生，他们在中心成员王志成、章雪富带领下做了许多具体工作。同社科院系统的研究所相比，可以说这是我们大学的研究机构的优越性。除了感谢意中经济文化交流协会 (Italian-Sino Association of Economic and Culture Exchange) 梁作禄顾问 (A. S. Lazzarotto) 和出版社领导及责任编辑孙涵女士外，我还要向这批“无名英雄”致意，他们是宗教研究事业的希望所在，是明天的撰稿人、研究员和主编。

编者 陈村富

POSTSCRIPT

After its trial editions at Jilin People's Press beginning in 1993, *Religion and Culture* is now smoothly functioning with the Oriental Press of Beijing. We are grateful to the Oriental Press, which, at the time of the publication of the 1997 edition, reprinted 4,000 copies of the 1995 edition under a new cover and its present formal name.

This edition includes two series of essays and one investigation report. The first series of the essays discuss the topic of Christianity and modern China. Dr. Wang Zhicheng of our research center brings out five theological models of relations between different modern religions, maintaining that any religion will have to follow and embrace humanity, rationality and spirituality. The other three essays by Professor Forte, Hick etc. discuss the meaning of Christian faith in the western culture and the cosmic optimism of the world faiths etc. It is the editor's view that, judging by the development trends of modern philosophy and theology, the issue of ethics will become the focus of attention for the philosophical speculation and exploration in the next century, while religious ethics, including theological life ethics and environmental ethics, will become the major problems facing

all religions. Religions, of course, cannot be reduced to ethics. It cannot and should not find its own destination in ethics, arts and philosophy. The true understanding of religion begins with religion itself.

The second series of essays, together with the investigation report, present a discussion of the relation between Christianity and traditional Chinese culture as well as China's modernization problems. The Italian scholar Dr. Gianni Criveller presents a study of the Ricci-Aleni model of Christology in the Chinese context. The essay by Professor Lin Jingshui, Director of the Religion and Culture Research Center of Fujian Normal University, offers a survey of 78 poems to Giulio Aleni by his contemporary Chinese literati. The essay aims at reconstructing Aleni's experience with the Chinese scholars in the conviction that a possible fusion between Christianity and Chinese culture does exist. His essay offers a systemic and valuable historical account of the 20th Century study of the Catholic missionary work in China in the late Ming and beginning Qing Dynasties by the Chinese scholars. The essay by Qi Jinping, a Ph. D. student at the Philosophy Department of Hangzhou University who specializes in the Sino-Japanese cultural communication history, presents a survey of the introduction of Western scholarship in Japan via Chinese literati and literary works in the Chinese language. Apart from historical studies which make up an important aspect of our research, there is in this edition an investigation report of the contemporary cultural and social environment for religions in China's Zhejiang Province. This report shows the present Chinese reli-

gious situation in the context of its developing market economy. More investigation reports and case studies of this sort will hopefully follow in our next editions, as we hold it to be a necessary or perhaps the only way to a successful academic research of the contemporary issues concerning Christianity and modern China, i. e. a research that combines historical discoveries and realistic explorations on the basis of a profound knowledge of philosophy and theology both ancient and modern, Chinese and Western.

Beginning in this edition, we open up a column for the introduction of contemporary Christian research institutions and important research results and books both in China and overseas. Interviews, book-reviews, newsletters, special features and other types of contributions are welcome in order for our forum to be more extensive and informative.

The four editions of *Religion and Culture* I edited have consumed much of my time and energy soliciting contributions, editing, translating and even proof-reading. Fortunately, however, I have a group of graduate and undergraduate students interested in religious studies helping me a lot under the organization of Wang Zhicheng and Zhang Xuefu. This has also proved advantageous against the system of a professional research academy. Apart from my thanks to A. S. Lazzarotto at the Italian-Sino Association of Economic and Culture Exchange, and our editor Sun Han and other editors at the Oriental Press, my special thanks go to those unnamed helpers, who are matter-of-factly the hope of our research work and contributors and editors of tomorrow's *Religion and Culture*.

杭州大学基督教研究中心 启 事

杭州大学的前身是 1950 年前的浙江大学文理学院和教会大学——之江大学的文理学院。浙江农业大学和浙江医科大学的前身是原浙江大学的农学院和医学院。在各种因素的共同促进下，1998 年 4 月决定四校合并，恢复过去的老浙大，校名仍为浙江大学，以显示四校本是同根生。有鉴于此，杭州大学基督教研究中心将更名为浙江大学基督教研究中心，近期内对外联络的落款是“浙江大学基督教研究中心（原杭州大学基督教研究中心）”，陈村富仍任“中心”主任，王晓朝、包利民仍任“中心”副主任，《宗教文化》仍为“中心”的出版物，“中心”的宗旨和指导思想仍如本辑机构介绍栏中“杭大基督教研究中心简介”所述，“中心”同海内外有关机构和同仁的合作与交流不受四校合并的影响。四校合并后的浙江大学各种学科门类齐全，共有 106 个博士点，近 300 个硕士点，是我国重点扶植和发展的教育部所属重点学校之一，同时又是浙江省共建的重点大学。四校合并也为基督教研究的发展创造了前所未有的有利条件，开辟了更加广阔的前景。“中心”将适应新的形势，为合并后的浙江大学效力，推进宗教研究事业的发展，促进海内外学人的交流与合作。“中心”乐于接受海内外朋友的各种形式的资助，同时也欢迎各界朋友积极参与《宗教文化》的出版与发行。

“中心”的新的通讯处点：

浙江省杭州市天目山路 34 号

浙江大学西溪校区原杭大基督教研究中心

办公室电话：0571—8273350

陈村富家电话：0571—8801667，5154647

王晓朝家电话：0571—7999708

包利民家电话：0571—7972535

Fax：0571—5154647

A Newsletter from the Center for Christian Studies at Hangzhou University

The predecessor of Hangzhou University was the Liberal Arts and Science Schools of the former Zhejiang University and Zhejiang Christian University before 1949. The predecessors of Zhejiang Agriculture University and Zhejiang Medical University were the Agriculture School and Medical School of the former Zhejiang University. For many reasons, the Chinese Central Government decided and announced in April 1998 the merger of the four universities under the name of a new Zhejiang University. It is actually a merger of the four from the same root. As a result of the merger, the Center for Christian Studies at Hangzhou University has now changed its name to the Center for Christian Studies at Zhejiang University. Professor Chen is still Director of the Center, whose deputies are Wang Xiaochao and Bao Liming. The Center keeps its publication of Religion and Culture. The basic guidelines for the Center are the same as stated in the present edition of its publication. All the activities of the Center and its relations with all other institutions and individuals both at home and abroad will only be strengthened rather than negatively influenced. The new Zhejiang University is a

truly comprehensive institution of higher education and academic research with 106 Ph. D. programs and 300 Master's programs. It is one of the key universities selected by the National Education Ministry for prior development. It is administratively and financially supported by both the national government and the provincial government of Zhejiang. The merger thus provides an unprecedented chance and extensive prospect for Christian studies at the university. The Center is now prepared for an active role in the new university and a promised vigorous involvement in the international academic exchanges in the field of religious studies. All kinds of cooperation and donation from both home and abroad, including an active subscription and distribution of Religion and Culture, are encouraged and appreciated.

The New address of Hangzhou University Christian Studies Center:

The Center for Christian Studies at Zhejiang University
Zhejiang University Xixi Campus

34 Tian Mu Shan Road

Hangzhou, Zhejiang 310028, China

Tel: Office: 0086—571—8273350

Professor Chen Cunfu: 0086—571—8801667, 5154647

Wang Xiaochao: 0086—571—7999708

Bao Limin: 0086—571—7972535

Fax: 0086—571—5154647

