

## 导言：基督教在华传播史研究的新趋势

本导言旨在以近年来重要的范式变换为出发点，分梳剖析基督教在华传播史研究领域内的新近出现的一些趋势。这个范式变换是从传教学和欧洲中心论的范式转到汉学和中国中心论的范式。我们将把这一变换与有关东方主义的讨论联系起来，指明新的范式所带来的优势，以及可能会有的局限之处。在第二个部分，笔者将分析一些重要的方法论问题，即实证和文本的方法（为中国和欧洲采用）与阐释和叙事的方法（为美国采用）。另外，在第三部分，笔者将介绍由于历史研究总体上的发展而引发出来的新的研究课题。最后，我们将讨论不同的阐释模式，即用什么样的模式来阐释基督教在中国传播的历史：文化交流的模式，中国现代化进程因素模式，抑或是边缘宗教模式，开化方案模式，还是自我与他者模式？

我们不想对目前的研究状况加以综合讨论，也不想提出什么总体的结论，而只是对基督教在华传播史的研究方法做一次总结，希望与本领域的学者对此进行商榷。我们所举事例将主要限制在十八世纪之前，不过文中所作的分析对十八世纪之后的有关历史也是适用的。

## 重要的范式变换

在过去二十五年中，基督教在华传播史的研究发生了重要的范式变换。一般说来，这一变换是从传教学和欧洲中心论的范式转到汉学和中国中心论的范式。

这一变换在方法论、研究课题的性质以及研究者个人背景的变化中都有所体现。在二十世纪六十年代之前，历史学家们所关注的是引入方面的问题：“传教士们在中国为介绍和宣传基督教都做了些什么？他们取得的成就如何？运用了哪些方式？”学者们关心的是传教士的总体成就，他们吸引中国人入教所采用的方式，西方科学和艺术的影响程度。自二十世纪二、三十年代以来，随着传教学成为神学的一门学科，研究者们开始探讨基督教在中国的传播是否构成传教方式的一种类型（尤其是二战以后，学者们围绕着“适应[*accommodation*]”与“调和[*adaptation*]”两种模式展开了讨论）。这一阶段的研究以传教士的活动为中心，出现了诸如利玛窦 (*Matteo Ricci*)、汤若望 (*Adam Schall von Bell*)、南怀仁 (*Ferdinand Verbiest*) 等传教士的大量研究著述。研究这些传教士的又分别是其本国的学者（即分别为德礼贤 [*P. M. d'Elia*]、瓦特 [*A. Vauth*] 和博斯曼 [*H. Bosmans*]）。其研究的主要依据为西文资料（书信、游记）。中文资料虽然未被忽略，但却很少是一项专门研究的主要材料来源，除非是传教士用中文写的著作。至于对中国对基督教的反应的研究则局限于他们对传教士的支持这一方面。中国的历史学家，

如方豪,对有关的中国历史人物的关注多一些,因而也更多地注意到中文资料,但其研究在总体上采用的还是传教学的范式。

这一研究领域逐渐发生了新的变化,产生了新的视角。历史学家们对接受方面的问题开始关注起来:“中国人如何接受基督教或是西方科学?他们对传教士的态度如何?”学者们不仅研究对基督教的积极接受,还研究反基督教的运动。因而,中文资料成了主要的材料来源。某些研究从本质来看尚属于传教学的范式,但其视角发生了变化,研究中心转移到当地的教会。另外一个变化是研究者的个人背景。在七十年代之前,他们中的大部分是宗教团体的成员,而今,更多的具备良好的汉学研究素质的教外人士加入了这个行列。向汉学范式转变的明确标志是谢和耐(Jacques Gernet)的《中国与基督教》(1982)。《中国传教史研究杂志(1550-1800)》(1979年创办)于1990年改名为《中西文化交流史杂志》,说明了这个范式变换的最终完成。

有些学者,如保罗·卡尔(Paul Rule)和许理和(Erik Zürcher),都曾详细论述过这一范式变换的特点,在此就不作更

多的说明了<sup>①</sup>。不过，这个范式变换并非基督教在华传播史这一领域所特有，它是汉学研究中的一个总体性的变化，而在这之前，文化交流史研究领域中有类似的变化<sup>②</sup>，柯文（Paul Co-

<sup>①</sup> 玉尔（Paul Rule）：“中国中心的传教历史”（“Chinese - Centered Mission History”），载于韩德尔（J. Heyndrickx）编辑：《中国天主教的历史研究》（*Historiography of the Chinese Catholic Church*）（英文版），鲁淑，1994年，52 - 59 页；许理和（Erik Zürcher）：“从耶稣会上研究到西学”（“From Jesuit Studies to Western Learning”），载《欧洲对中国的研究：欧洲汉学历史国际会议论文集》（（英文版）*Europe Studies China: Papers from an International Conference on the History of European Sinology*），伦敦，寒山堂1995年，264 - 279 页；钟鸣旦（Nicolas Standaert）：“本色化与明末清初中国与基督教相遇”（“Inculturation and Chinese - Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing”），《景风》（*Ching Feng*），1991年，第4卷第34期，209 - 227 页。亦参 Daniel Bays “Preface” to D. H. Bays (ed.), *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford: Stanford University Press, 1996.

<sup>②</sup> 从本地人的角度出发来研究殖民地史的有名著作包括：布朗（D. Brown）：《把我的心理葬在“受伤的膝盖”：印第安人眼中的美国西部史》（（英文版）*Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West*），伦敦，1970年；瓦克特尔（N. Wachtel）：《西班牙征服前的秘鲁印第安人（1530 - 1570）》（（法文版）*La vision des vaincus: Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530 - 1570)*），巴黎，加利玛尔出版社，1971年（英文版 *The Vision of the Vanquished* 由 Hassocks 于 1977 年出版）；马卢夫（A. Maalouf），《阿拉伯眼中的十字军东征》（（法文版）*Les croisades vues par les arabes*），巴黎，拉代斯出版社，1983年；格鲁津斯基（S. Gruzinski）：《想象中的殖民化：十六至十八世纪西班牙征服时期的墨西哥土著社会与西化进程》（*La colonisation de l'imaginaire: Sociétés indigènes et occidentalisation dans la Mexique espagnol XVIe - XVIIIe siècle*），巴黎，加利玛尔出版社，1988年。



hen)提出的“中国中心的中国历史观”<sup>①</sup>这个观点表明了这一点。不过,在笔者看来,这个范式变换同时也提出了两个新的问题:第一个问题是阐释方面的问题,即我们从什么角度来研究基督教在华传播史?第二个问题与研究的对象有关,即我们最后到底要研究什么?下文将主要讨论这两个问题。

### (一) 阐释的问题

阐释的问题可以与有关东方主义的讨论结合起来予以考察。尽管爱德华·赛义德(Edward Said)是以中东为重点来说明东方主义是“西方人征服东方,重新建构东方,控制东方的一种方式”,但我们也可以把他的理论运用到汉学研究上来。早期的传教士撰写有关中国的文章和书信,后来的研究者对这些资料进行传教学的分析,他们和汉学家们都“与帝国主义有着某种牵连”<sup>②</sup>。因为“科学家、学者、传教士、商人、军人之所以在东方,是因为他有条件来到东方,之所以在想象中描绘东方,是因为他有条件在想象中描绘东方,这里面丝毫没有来自东方的抗拒”<sup>③</sup>。

<sup>①</sup>保罗·柯文(Paul A. Cohen):《在中国发现历史:美国对近代中国历史的研究》(英文版) *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, 纽约:哥伦比亚大学出版社,1984年。

<sup>②</sup>爱德华·赛义德(Edward W. Said):《东方主义:西方对东方的认识》(英文版) *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, 伦敦,企鹅出版社,1995年(重印本,后记为重写),342页。

<sup>③</sup>爱德华·赛义德:同上引书,7页。

在研究基督教在华传播史的时候，我们可以找到东方主义的具体事例。例如，于克(M. Huc)的《中国的基督教，从鞑靼到西藏》，就是一部典型的东方主义的著作。在中国的宣教工作被视为从法国政治利益的考虑出发的法国天主教会所关注的活动<sup>①</sup>。从欧洲中心论的范式向中国中心论的范式变换（或者对这一变换的反对）也说明这个领域的学者们意识到他们的东方主义倾向，它正好发生在殖民化瓦解之际，这并不令人惊奇。

对于以上的分析，我们大多表示赞同，但我们也要指出对赛义德可能有的偏颇所作的批评<sup>②</sup>。例如，西蒙·莱斯(Simon Leys)并不同意由于“另一种文化”这个概念不可避免地会引

<sup>①</sup>于克(M. Huc):《中国的基督教，从鞑靼到西藏》(法文版) *Le christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet*, 4 卷本, 巴黎, 高莫兄弟出版社, 1857-1858 年。在前言中，作者把基督教的传播与随着蒸汽机和电力的发明而引起的西方对外扩张联系起来。他还鼓励法国积极参加争取对这些国家的控制权的竞争：“唤起法国对逐渐兴起的亚洲的注意不可能是不合时宜的。对已经预料要发生的重大事件作准备并不为早。如果法国想要保住它在世界上所占的地位，它就应当留意研究亚洲危机的征兆，研究这些远处的人民，找出当时机到来时适合它采取的立场。我们相信不能再失去时间了。应当说，别的国家(如英国)很长时间以来已经对远东的事务施加了重要的影响。”

<sup>②</sup>在汉学的发展过程中，除了政治和社会的因素，还应考虑到作者本人经历的影响。学者们对中国文化的某一方面感兴趣，有时是出于个人的原因。参见赫伯特·弗兰克(Herbert Franke):“寻找中国:关于欧洲汉学的一点总结”(英文版)“*In Search of China: Some General Remarks on the History of European Sinology*”, 载于《欧洲对中国的研究:欧洲汉学史国际会议论文集》(*Europe Studies China: Papers from an International Conference on the History of European Sinology*), 伦敦, 寒山堂出版社, 1995 年, 17-18 页。

起自我欣赏、敌意和侵略的涵义,因而其使用有问题的说法。莱斯说:“从十六世纪伟大的耶稣会士到今天优秀的汉学家,再也没有比研究中国文化更好的防止西方中心倾向的办法了。”<sup>①</sup>

陈小眉在其《东方主义》中,采用的也是同一条思路。她写道:“把庞德(Pound)、金斯顿(Kingston)、波罗(Polo)、利玛窦、瓦里(Waley)和斯奈德(Snyder)的作品视为东方主义而简单地加以否定,将会抹杀文化交流的历史”<sup>②</sup>。在她看来,更为重要的是研究这些著作,以及中国人的同类著作中所具有的西方主义或东方主义的倾向。

如果从陈小眉的观点出发来考察十七世纪基督教在华传播史,我们可以看到,《利玛窦札记》并非纯属从利玛窦本人的传教立场出发,与中国文化保持一定距离来重新塑造中国形象,它也是利玛窦与中国人相互接触近三十年的产物。而他所接触的中国人是按照他们自己的意愿来介绍中国社会和思想的。同样,徐光启对西方的了解也是他自己的思维构造与从传教士们那里得到的信息两相结合的产物。因此,徐光启的著作可以归于陈小眉所说的“西方主义”,即“中国人对西方的重构”。陈小

<sup>①</sup>西蒙·莱斯(Simon Leys):“东方主义与汉学”(“Orientalism and Sino-logy”),载《燃烧的森林》(英文版)(*The Burning Forest*),伦敦,帕拉丁出版社,1988年,98页,转引自《澳大利亚亚洲研究协会评论》(*Asia Studies Association of Australia Review*),1994年4月期。

<sup>②</sup>陈小眉(Chen Xiaomei):《西方主义:毛泽东之后的中国》(英文版)(*Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*),牛津,纽约,牛津大学出版社,1995年,100页;关于对“西方主义”的讨论,参见“边缘中心:东方西方”,载于《读书》,1994年第1期,146-152页。

眉指出这与东方主义有许多相同的意识形态的因素<sup>①</sup>。因此，对基督教在华传播史的研究从以西文资料为主变为以中文资料为主，应当以同样的批判的态度来看待。因为这两种情况都与权力的消长有关。陈小眉认为，东方与西方，自我与他者的二元对立是一个长期的不断的对话，这个观点我们可予赞同。

对中国资料所持的批判的态度可以使重新发现有关基督教在华传播史的西文资料的重要性，这样才能使其相互补充。西文资料是研究理解自我与他者的理想材料<sup>②</sup>。它们关于中国的思想文化的记载对现代西方社会起到了重要的推动作用，这一点在《亚洲在欧洲发展过程中所起的作用》一书中有令人信服的论述<sup>③</sup>。另外，它们也提供了中文资料中所缺乏的有关中国当时的政治社会情况的文献<sup>④</sup>。例如，林恩·斯特鲁弗(Lynn Struve)在她的那本论述明朝灭亡、清朝建立过程的著作中，运用了中文和西文两方面的资料。在论及西文资料时，她写道：

<sup>①</sup>陈小眉：同上引书，第4-5页。

<sup>②</sup>南怀仁(Ferdinand Verbiest)的《欧洲天文学》(*Astronomia Europaea*) (1687年)是一个极好的例子，诺埃尔·戈尔维斯(Noël Golvers)：《南怀仁的〈欧洲天文学〉：原著，翻译，注释与评论》(英文版)*The Astronomia Europaea of Ferdinand Verbiest, S. J. (Dillingen, 1687). Text, Translation, Notes and Commentaries*(华裔学志专著丛书，第28辑)，1993年。

<sup>③</sup>Donald F. Lach & Edwin J. Van Kley, *Asia in the Making of Europe* . . . Volume III ,A Century of Advance; Book Four; East Asia, Chicago/ London: Univ. of Chicago Press, 1993.

<sup>④</sup>1625年的《年信》(*Litterae Annuae*)记载了宫廷中的政治斗争，以及魏忠贤的阴谋活动。由于中国的史书都有专人市察，西文资料可弥补这方面的不足。

“他(卫匡国 M. Martini, 1614 - 1661)的记载,以及其他明末清初来到中国的欧洲人的著述,为我们提供了不同于中国史家角度的详细的的第一手材料,描述了许多在当时的中文著作里很少论及的方面,比如,普通的清兵是什么样子”<sup>①</sup>。

看待当代的历史学家们研究角度的转变,同样也应持这种批判的态度。保罗·柯文已经指出,“美国历史学家们越来越多地采纳以中国为中心的方法,这有可能堕落为一种新形式的地方主义,它过低估计十九、二十世纪西方在中国的作用,而只不过是以前过高估计其作用的简单替代,并不会使我们对中国的历史真正了解多少”<sup>②</sup>。陈小眉对这种中国中心的方法也持同样明确的批判态度。她告诫我们,中国中心可能会是“欧洲中心的简单翻版”,它只是对欧洲中心的一种反应,而不是对其真正的矫正<sup>③</sup>。最后,西方学者以中国为中心来重新构建基督

<sup>①</sup>林恩·斯特鲁弗(Lynn Struve)(编辑并翻译)《明清之变的余音:老虎爪中的中国》(Voices from the Ming - Qing Cataclysm. China in Tigers' Jaws),纽黑文、伦敦:耶鲁大学出版社,1993年,49页(关于把卫匡国(M. Martini)的《鞑靼战记》<De bello Tartarico, 1654年英文版>作为史料使用的评论)她的书是中西文资料相结合的良好范例。

<sup>②</sup>保罗·柯文:同上引书,第195页。

<sup>③</sup>陈小眉:同上引书,第11页。

教在华传播的历史，也会有可能仍然是东方主义的<sup>①</sup>。有人认为中国历史只能由本土中国人来研究(甚至连华侨都除外)，这也有同样的问题，因为这种方法也很有可能是西方主义的<sup>②</sup>。总而言之，我们必须避免这种看待东方和西方的二元对立或称之为本质主义的观点<sup>③</sup>。

①陈小肩是这样写的：我们应当坦白承认，尽管在西方学术界很少有人承认这一点，但运用西方发明的“反殖民化”的术语从理论上把第三世界再殖民化的可能却始终存在……西方的理论家们，尤其是那些出生在第三世界，居住在西方的学者们，声称要将第三世界从西方的经济和政治势力下解放出来。他们必须格外小心，以防因不自觉地利用这些观点来作为对“西方的银行”的新的投资，剥削第三世界的文化资本，从而成为新的殖民者。如今，对学术界中的投机者来说，第三世界具有最高的利润额(17页)。这一看法对学者的研究背景也很关注。过去，有些这方面的学者居住在中国。裴化行(Henri Bernard)就是一个极好的例子。尽管他的作品有传教学的影响，但却反映出了二十世纪三十年代中国的学界状况。如《中国思想与基督教哲学》(*Sagesse chinoise et philosophie chrétienne: Essai sur leurs relations historiques*) (法文版)，天津，1935年；《利玛窦评传》(法文版) *Le Père Mathieu Ricci et la société chinoise de son temps*，天津，1937年。后面一部作品于1942年译为中文，1993年再版(北京，商务印书馆，2卷)。

②关于这一点，参见《二十一世纪》，1995年12月，第32期，刘东：“警惕人为的洋泾滨学风”，4-13页；甘阳：“谁是中国研究中的我们？”21-25页；及“知识分子：自我与他者”(“*Intellectuals: The Self and the Others*”)，载《中国新闻分析》(*China News Analysis*)，1996年3月15日。

③陈小肩：同上引书，12页。

## (二)研究的对象

范式变换引出的第二个问题与研究对象有关：我们希望研究什么？对于这个问题，学者们的看法不一。有的人认为，这个范式变换意味着转向基督教被中国人接受的一方面，而这些研究者的主要兴趣还是在于教会史和传教史，只是他们的关注焦点从传教方法转移到当地教会的创建史上来。另外一些人，如许理和，认为这个范式变换意味着向汉学的范式转换：“汉学研究的是（现代以前的）中国。不论我们研究什么，中国文化（包括中国传统文化对待外来各种文化的态度）应当总是我们研究的核心”<sup>①</sup>。如此看来，研究基督教在华传播史是进一步了解中国的一个角度：“我相信中国文化在面对某种外来文化冲击时更为明显地表现出其特质。这如同人与人之间起争执的情形，当你与邻居吵架时，你的语言和行为都可以显示出你在平时不会表露出来的性格。同样，中国人在对佛教和基督教的反应中也表现出他们的民族特性。”<sup>②</sup>

向汉学范式的转向并没有解决所有的问题。谢和耐的《中国与基督教》（*Chine et christianisme*）是第一部真正采用这个新范式的著作，它的不同文种的版本有不同的书名，从中我们可以看出一些问题。这本著作的宗旨并不象许多学者那样，在于考

<sup>①</sup>许理和：同上引书，275页。

<sup>②</sup>王家凤、李光贞：《当西方遇见东方：国际汉学与汉学家》，台北：光风出版社，1991年，135-137页。

察基督教引入中国的历史，而是研究中国人对基督教的反应。因此，谢和耐选择的副标题是“行动与反应”（*Action et réaction*）。意大利版的题目是《中国与基督教：行动与反应》（*Cina e cristianesimo: Azione e reazione*）（1984），与法文原文一样。西班牙版的题目突出了反应这一面：《中国对基督教最初的反应》（*Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 1989），英文版题目则强调了冲击这一面：《中国与基督教的冲击：文化的冲突》（*China and the Christian Impact, A Conflict of Cultures*），从而使得其宗旨看起来与原著大异其趣。正如柯文所指出的那样，冲击——反应模式在美国汉学界五、六十年代颇为盛行。德文版的题目则是 *Christus kam bis nach China: Eine erste Begegnung und ihr Scheitern*，也是强调冲击这一面。而中文的两个版本的标题则一个是《中国文化与基督教的冲撞》（沈阳：辽宁人民出版社，1989年），选用“冲撞”一词，突出这次文化交流中冲突的一面；而另一个是《中国与基督教：中国和欧洲文化之比较》（上海：古籍出版社，1991年），强调文化比较的意味。在法文本重印时，谢和耐用了一个新的副标题：“首次对抗”。这个标题包含了东方与西方两个实体，但还是强调冲击的一面：<sup>①</sup>

这个标题的变化具有重要的意义，因为它可以使我们发现从汉学的范式来进行研究可能会有的不足之处。行动与反应模式意味着西方的基督教在其中起着主导的地位，而相比之下中国则处于被动和反应的地位。“中国的反应”这一提法将基督

<sup>①</sup>遗憾的是，谢和耐在他新撰的序言中对这一变动未加解释。



教的传播视为西方对中国所起的最初的推动作用<sup>①</sup>

照此推论，我们研究的目的决不是只在于基督教的传教史，而是中国的历史，在其中基督教起了某种作用；研究的出发点也不在于外来的因素，而是本土的文化背景。历史学家们描述的中国人和历史事件并不仅仅与西方基督教有关联，对其作出反应，而且与具有其内在的多样性和各种不同思潮交织的整个广阔、复杂的文化体系有联系<sup>②</sup>。泰·哈尔(B. J. ter Haar)的《中国宗教史上的白莲教》(莱顿:布米尔出版社,1992年)就是一个很好的例子。在这本书中,泰·哈尔认为必须区分“白莲教”这一名称所具有的肯定、否定及特别的含义。1525年以后,贵族和官吏等用它来称呼有嫌疑的宗教团体。泰·哈尔的书中某些部分研究对基督教的迫害。他勾勒了晚明宗教迫害的社会、宗教背景,认为从中国官吏和文人们的角度来看,把基督教与诸如东林党人和白莲教联系起来是很自然的,他的观点是令人信服的<sup>③</sup>。同时,他们显然把“白莲教”作为一个具有某种特别含义的称呼,因为基督教与中国这个宗教运动实际上毫无联系。泰·哈尔的著作表明,对这一领域的研究,不仅仅有助于对中国社会的了解,而且有助于对基督教传入时及其与中国人接触时的

<sup>①</sup>柯文:同上引书,9页,53页。为了矫正这些错误,柯文建议把十九世纪的中国看作是由几个不同的地区组成(53-55页)。在十七世纪也可发现相似的地区。

<sup>②</sup>柯文,同上引书,156。

<sup>③</sup>泰哈尔(B. J. ter Haar), *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Leiden: E. J. Brill, 1992, 241页。

宗教背景的深入了解。并且，由于当时的中国人把基督教与白莲教这样的运动联系起来，泰·哈尔认为中国人对基督教的反应并非首先是对西方文化的反应，而是对当地的异端的反应的结果。

不过，我们还可以既不采纳传教学，也不采纳汉学的范式来研究基督教在华传播史。由于基督教在华传播史是一部文化之间的冲击与反应的历史，我们有必要找出冲击与反应的不同情形——中国和西方两方面都要研究<sup>①</sup>。从更为开阔的眼光来看，运用这些研究方法所得出的成果会反过来影响到对欧洲的研究或世界史的研究。例如，在欧洲大学里，象教会史、汉学和欧洲历史等研究课题都是相对独立的，在学术界里很少有相互之间的联系。我认为，基督教在华传播史的研究中的方法上、认知上和其它方面的学术成果应该在这些学科中反映出来。按照许理和所作的与邻居吵架的比喻，我们可以说，在与中国人的接触中，欧洲人（及其他外国人）表现出了他们平时觉察不到的特点。他们在十七世纪所遇到的中国是一个拥有高度发达的并具自身特色的思想文化传统的国家。这使得欧洲人面临着在他们与美国人和非洲人接触时没有遇到过的问题。中国文化对他们造成了某种推动作用，使他们以不同的方式来对此作出反应。因此，研究欧洲人对中国文化的反应，对了解欧洲同样也是重要的。

我们可用语言的交流来比喻这种情形。西方科学和哲学被

<sup>①</sup>参看柯文，同上引书，第 55 页。

引进中国的过程伴随着对汉语的适应，由此在汉语中产生了不少新的词汇，其中有一些沿用至今<sup>①</sup>。但人们常常忽略了与之相反的情形，即基督教与中国的接触也产生了一批新的拉丁词汇，或是使原有的词汇有了新的意义。后来这些意义为其它语言所承袭。“character”一词用来表示汉语中的“字”的含义就是一个例子<sup>②</sup>。以此类推，我们可以说，研究基督教在华传播史可以使我们对于中西文化及其相互作用有更加深入的了解。

## 二 方法论

这个部分将讨论方法论的问题。在阅读那些评论基督教在华传播史的研究著作的书评时，我们会注意到书评作者所表达的见解不仅与个人的倾向有关，与他受教育所在地的学术传统也有联系。在我看来，目前存在四种主要的研究方法：实证的方

<sup>①</sup>参见弗雷德里戈·玛契尼(Frederico Masini)：“艾儒略对汉语的贡献”(*Aleni's Contribution to the Chinese Language*)，此文为1994年在布雷西亚召开的国际会议上提交的论文，即将发表于《华裔学志》；另外参见玛契尼：《现代汉语词汇及其国语化的过程，1840-1898》(英文版 *The Formation of Modern Chinese Lexicon and its Evolution toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*)，《汉语语言学杂志》专著之六(伯克莱：加利福尼亚大学出版社，1993年)。

<sup>②</sup>参见劳埃尔·戈尔维斯(Noël Golvers)：“南怀仁关于中国的欧洲天文学的拉丁论文：某些语言上的问题”(英文版)“*The Latin Treatises of F. Verbiest S. J. on European Astronomy in China; Some Linguistic Considerations*”，载于《新拉丁语研究杂志》(*Humanistica Lovaniensia Journal of Neo-Latin Studies*)，1995年，44期，第305-369页。

法,文本(评注)的方法,叙述的方法,阐释的方法。前两种方法多为中国和欧洲的学者所采用,后两者多为北美和澳大利亚的学者所采纳。显然,人们不能过多地摆脱这些传统方法,但也不能把它们看成是纯粹相互独立的。

### (一)中国和欧洲的实证方法

二十世纪中国和欧洲的历史学家们在实证方法上相互沟通之处极多。这种方法包括详细描述历史事件,考证时间,介绍资料。对于中国学者来说,它与按照严格的时间顺序记载历史事件的编年式的中国古代史学相呼应,这种编年式的方法在中国断代史和年谱式的传记中尤其典型。另外一种书日式的资料索引也产生过重要的影响,如断代史中的“艺文志”和“地方志”。陈垣、王重民、冯承钧、扬振鹗和方豪都是这种方法的代表人物。

欧洲学者采用实证的方法编纂了一系列重要的历史工具书(汇编、书目、传记、历史地理资料等),严格地说,这些书籍不属于历史专著,但至今仍足相关研究所不可缺少的参考:索默弗戈(C. Sommervogel)<sup>①</sup>、费赖之(L. Pfister)、费尔哈伦(H. Verhaer-

<sup>①</sup>索默弗戈(C. Sommervogel):《耶稣会士著作书目》((法文版) *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*),巴黎,1900-1932年;这是奥古斯丁和阿洛瓦·德·柏克(Augustin and Aloys de Backer)兄弟的一部七卷本著作(列于:1853-1871年)的续编;第二修订版于1869-1876年出版,第三版于1890-1900年出版。

en)、荣振华(J. Dehergne)<sup>①</sup>及《传教书目汇编》都明显地采用了实证的方法。

严格地说,这种方法只限于百科全书式的史料性著作。这些著作凸显了试图将人物或者某一资料与当时的历史环境联系起来的历史批评方法的重要性。它是一种“实证的历史”,注重对历史事件进行精确的描述,阐释的成分极少。

## (二)欧洲的文本(评注)的方法

中国和欧洲学术界的另一传统无疑是文本的方法。这种方法主要是对原始资料进行整理和注解。它与实证的方法相似,但其重点在于资料本身。在二十世纪伊始出版的研究基督教在华传播史的著作主要采用的就是这种方法。耶稣会士在1894年之后出版的史料(《耶稣会史丛书》)就是一个典型例子<sup>②</sup>。宛杜里(Pietro Tacchi Venturi S. J.)的《利玛窦传》(马柴拉塔,1911-13年)也承袭了这个传统。有关十六和十七世纪的《中国方济各会士》于1933年在夸拉奇(Quaracchi)出版。德礼贤的《利玛窦全集》达到了运用这个方法的高峰。中国方面有徐宗泽的著作,以及对古代资料进行重新编辑和重印的丛书。

<sup>①</sup>荣振华(J. Dehergne)《在华耶稣会士列传及书目补编》(法文版) *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800* 于1973年在罗马、巴黎出版,中文版最近问世(耿升译,北京:中华书局,1992年,2卷本,1011页)。

<sup>②</sup>耶稣会现代的历史研究活动在当时的总会长路易斯·马丁(Louis Martin)的推动下始创于马德里,后来迁至罗马,并于1931年建立起延续至今的历史研究所。

这些丛书的出版与以后学者们对相关领域的研究显然很有关系。

这种文本的方法并不仅限于研究基督教在华传播史中的运用，在二战前后的欧洲汉学界中也可见到其踪影。汉学家们用评注的方法来翻译中国的传统文献，从而形成了“评注的传统”。在这个层次上，汉学家与基督教史学家之间完全可以展开学术交流。戴闻达(J. J. L. Duyvendak)和伯希和(P. Pelliot)在《通报》之类学术期刊上发表的书评极好地说明了这一点。

从二十世纪六十年代直到今天，这种评注式的方法受到了非难。它尽管有自身的优越性，但也导致了“集邮式的思维方式”，使学者们偏狭于中国文化的皮毛和新奇之处。它的另外一个缺陷是，“它使得对中国的研究局限于仅运用社会科学的方法或是文化比较方法的圈子之中。”<sup>①</sup>

### （三）针对问题的阐释的方法

研究历史的另外一种方法是针对某一问题进行分析。这种方法与其它学科有密切的关系：地理学、社会学、心理学、经济学、人类学，等等。并且，它并不仅仅局限于分析，它还试图对相关问题进行阐释。这种方法的宗旨不在于对历史事实进行实证

<sup>①</sup>参见哈里特·朱恩多尔夫(Harriet Zurndorfer)：《中国书目：关于中国历史及现状的研究参考书目》（英文版）*China Bibliography: A Research Guide to Reference Works about China Past & Present*，莱顿，布来尔出版社，1995年，第15,40页，第110期。

的描述,也不在于简单地说明各种事件之间的因果联系,而是对这些事件进行阐释,以使我们能够从更为宽广的背景下来理解某个特定的人物、时间,或是某一种史料。阐释的方法在于赋予历史事件以意义和价值。

针对问题的阐释的方法在很大程度上受到法国的“年鉴学派”(Ecole des Annales)<sup>①</sup>的影响,目前已被其他国家和大洲的历史学家们普遍采纳。不过,在汉学界,阐释的方法多为北美的学者采纳,而欧洲的学者则多采纳评注的方法。

这种差异的原因在于北美和欧洲在学术研究体系上的构成方式不同。在欧洲,汉学通常是一门独立的学科,一般纳入“东方学系”。而在美国则相反,研究中国的院系很小,而汉学家们则通常分散在历史、宗教、哲学或人类学系。欧洲的汉学家与其他研究中国的学者一直保持着密切联系,他们研究的领域不同,但都采用同样的文本的方法。反之,美国学者则与其他社会科学的学者一直保持着密切联系,他们研究的对象不同,但却能相互比较,在阐释方法的问题上相互交流。

这种方法论的不同在如今的欧洲、中国和美国的大学中都有所反映<sup>②</sup>,在已经发表的著述中也能看到这种区别。以实证——评注方法写出的文章首先会列出大量(也许是枯燥的)的史实以及(翻译的)材料,最后从中得出些许结论。而采用阐

<sup>①</sup>参见彼得·柏克(Peter Burke):《法国的史学革命:年鉴学派,1929-1989》(英文版)The French Historical Revolution: The Annales School 1929-1989),剑桥,Polity出版社,1990年。

<sup>②</sup>参见朱恩多尔夫:同上引书,第43页。

释的方法写出的文章则首先会提出其论点,表明其阐释的方式,然后再列举事实 and 材料,并对其进行阐释。

这些差异在总体上的中国研究领域很明显,但在基督教在华传播史的这一专门研究领域中却不易觉察。因为研究十八世纪以前这段历史的学者大部分都是欧洲人和中国人。一些美国学者在运用叙事的方法上颇有创新,但却有不加分析阐释之虞。下面两部分将对新的阐释方法提出一些建议,希望在这两种不同的历史研究方法之间能达到某种平衡。我们认为,实证——文本和阐释——叙事的方法应当互为补充。

评注或文本式的方法在有些人看来已经过时了,但它仍然值得重新估价。因为,“如果中国的古典文献容易理解,那为什么中国人自己还作了那么多的注解和训诂?”<sup>①</sup>

杜鼎克(Ad Dudink)最近的博士论文就是运用这种方法的一个例子。他采纳了历史——批评的方法来考察南京教难(1616-1617)<sup>②</sup>。文中综合运用了中西文资料,详细比较了《南宮署牒》(1620)和《破邪集》(1639),说明后者的编者忽略了前者中的一些资料,驳斥了至今人们还保留着的一种看法,即认为佛教与基督教之间的矛盾是南京教难主要原因。杜鼎克认为,这次教难的缘山不在于政府企图把基督教从中国驱逐出去,而是想把它纳入官方的控制之下,就象历史上官方对待佛教与道教一样。杜鼎克的观点是令人信服的。如果没有对原始材料的

<sup>①</sup>弗兰克:同上引书,第19页。

<sup>②</sup>杜鼎克(Ad Dudink):“基督教在中国:五个方面的研究”(“Christianity in China: Five Studies”),博士论文,莱顿,1995年,1-176页。



仔细比较,这些结论不会轻易得出。

#### (四) 叙事的方法

历史研究的另外一种演进,是在七十年代,学者们对叙事的方法发生兴趣。这主要是受到第三代和第四代“年鉴学派”(Ecole des Annales)及其他运用同样方法的学者的影响。伴随着这一演进的是对传统习俗的研究和历史人类学的发展。叙事方法的另外一个特点是历史从一种学术界的专门学科走向大众。乔治·杜比(Georges Duby)、伊曼努尔·拉迪雷(Emmanuel Le Roy Ladurie)、巴巴拉·图赫曼(Barbara Tuchmann)也开始采纳这种方法<sup>①</sup>。

在汉学界,史景迁(Jonathan Spence)在不同的著作中都成功地运用了这种方法。在《中国的皇帝:康熙自画像》(纽约:温提治图书出版公司,1975年)中,他收集了各式各样的材料,以康熙自己的口吻来进行叙述;而在《利玛窦的记忆之宫》(纽约,1984年)里,这种叙事的方法可以说达到了前所未有的顶点。实际上,与以前利玛窦的传记相比,史景迁并未提供新的资料,但他对这些材料的安排却别具风格。他没有按照传统的时间顺

<sup>①</sup>保罗·利科尔(Paul Ricoeur):《时间与记叙:情节与历史性的叙事》(法文版)Temps et récit: I. L'intrigue et le récit historique,巴黎,塞耶出版社,1983年,尤其请参见195-197页;雷吉纳尔德·斯赫弗(Reginald De Schryver):《历史编纂学》(Historiografie)(法文版),鲁汶,鲁汶大学出版社,1994年,373-374页。

序,而是围绕着从利玛窦介绍记忆术的《西国记法》中选出来的四个记忆图和从中国的书法绘画著作《墨苑》中选出的四幅宗教图来安排篇章结构的。他为利玛窦建构了一座记忆之宫,根据他曾居住过的地点建造了一个“地方的结构”(“compositio loci”一语出自依纳爵[Ignatius]《神操》)。这样,他将记忆术的技巧应用到他自己的著作上来。这种方法也有其局限性,比如,时间的顺序比较模糊<sup>①</sup>,并且,如《胡的问题》中所体现出来的那样,它有可能流于历史性的记载,而导致分析不足<sup>②</sup>。但这种方法还是富于创新的。

孟德卫(D. E. Mungello)的《被遗忘的杭州基督徒》(火奴鲁鲁:夏威夷大学出版社,1994年)是分析与叙事的完美结合。每一章的中心部分都是标准的实证的叙述,资料来源以脚注标出,没有把握的材料则以谨慎的措辞加以说明。而每一章的开始和结尾则是对这部著作所涉及三个主要人物的思想活动的想象式的描绘。其中一些也有史料可据,但多数则不同程度地脱离了史料的束缚。<sup>③</sup>

<sup>①</sup>参见斯赫弗:同上引书,373页。

<sup>②</sup>参见玉尔的有关评论,同上引书,54-55页;西蒙·莱伊斯:“智者的疯狂:利玛窦在中国”(“Madness of the Wise: Ricci in China”),载于《燃烧的森林》(The Burning Forest)(英文版),伦敦,帕拉丁出版社,1988年,42-52页。

<sup>③</sup>“序言”,9页。

### 三 研究课题

在这个部分，我们想对本领域所研究的课题作一个纲领性的总结。这些课题大多受到法国学术界所谓的“新派历史学家”的历史研究的启发<sup>①</sup>，这一部分与前面部分比起来描述性较弱，所举的例子仅为说明之用，所列的标题也可作另一种排列。这是因为，把涉及到的研究对象归入如下的课题之中，并不一定就能把它们很清楚地区别开来。

#### (一) 通史：长期(总体)型

历史研究方法的一个新的发展是拟定总体的或整体的历史，而不是仅仅限于对某一历史事件的专门研究。基督教在华传播史领域中的通史很少。赖德烈(Kenneth Scott Latourette)的《基督教在中国的传教史》(*A History of Christian Missions in China*)(伦敦,1929年)大概是迄今为止最好的一部深入和完整的通史著作。作者试图从政治、经济、思想和宗教等角度出发来写作这部历史著作。他对这样做的局限性也很清楚。“对历史研究者来说，要彻底摆脱他自身的兴趣、观念和影响是不可能的。”这些局限形成了他在研究时的偏向。“因此本书特意拟定

<sup>①</sup>关于近三十年来历史编纂学的发展情况，参见保罗·利科尔：同上引书，171页起以下页数；斯赫弗：同上引书，363页起以下页数；本章以下所作有关介绍以这些著述为依据。

‘基督教在中国的传教史’为书名,这样,突出了外国的因素,而不是‘中国基督教会史’(A History of the Christian Church in China)。我希望今后会有中国人从后面这个角度出发写一部通史。”<sup>①</sup>这本书的一个特点是它注意到基督教的不同流派:景教,天主教,东正教和新教。其小结比较了天主教与新教的传教方法的不同之处,这些不同的传教方法沿用至今<sup>②</sup>。

二十世纪八十年代有若干部新的通史面世。其中最富于创新的是拉尔夫·R·卡维尔(Ralph R. Covell)《孔子、佛陀和基督:中国基督教史》(*Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in Chinese*, 玛丽诺尔,欧比斯出版社,1986年)严格地说,它不是关于基督教传播史或中国教会史的著作。“它关注的是福音是以什么样的形式向中国人传达的,它的真正性质是什么,即中国人心目中的福音是怎样的”。这部著作的目的在于分析中国历史上把基督福音和中国文化相结合的一些重要的尝试。因此,“它是一部思想史,一部中国文化氛围中的基督教思想史。”<sup>③</sup>鲍勃·怀特(Bob Whyte)的《未结束的相遇:中国与基督教》(*Unfinished Encounter: China and Christianity*, 格拉斯哥,柯林斯出版社,1988年)与卡维尔的一样,并不是一部基督教在华的传教史,“而是研究基督教与世界上最古老的文明相

<sup>①</sup>“前言”,第 vii - viii 页;“绪论”,3 - 4 页。

<sup>②</sup>在一些地方,作者强调,新教传教士比天主教传教士更倾向于适应中国的社会结构(新教传教士多与社会群体,而不是个人接触,他们的布道意味较少,而多与文人阶层协调一致)参见 827 - 828 页。

<sup>③</sup>参见“前言”,xiv - xv 页。

遇的情形。”它对照着当代中国教会的现状来考察当初的历史，其主要目的是总结其他学者的见解和论述，重点在 1949 年以后的中国基督教状况<sup>①</sup>。沙百里(Jean Charbonnier)的《中国基督徒史》(*Histoire des chrétiens de Chine*, 巴黎, 德斯克里出版社, 1992 年)所关注的不是基督教, 而是基督徒, 不是传教士, 而是中国的基督徒, 他们通常只被给予次要的地位, 而作者把他们置于历史的核心。另外一部值得注意的著作是塞缪尔·胡·墨菲特(Samuel Hugh Moffett)的《亚洲基督教史: 卷一: 从开始到 1550 年》(*A History of Christianity in Asia, Volume 1: Beginnings to 1500*, 旧金山, 哈帕出版社, 1992 年)。作者的宗旨在于“使基督教会史的研究恢复平衡”, 也即“对基督教在亚洲的传播作一个记录”。由此, 对基督教在华传播史的研究被放置在对波斯、印度(或者说泛蒙古)有关历史的研究的广阔背景之中<sup>②</sup>。

从历史编纂学的角度来看, 以上著作都属于对基督教在华传播史所作的长期型的研究。表面看来, 它们似乎并不符合菲南德·布劳德尔(Fernand Braudel)所说的总体(长期)型这个术语的本来意思, 总体(长期)型中的时间指的是一种“社会意义上的时间”, 而不是纯粹意义上的时间。其主要的术语, 如契机(短期循环)结构、趋势、循环增长等, 是从经济学、人口学和社会学那里借来的。布劳德尔指出, “我所在意的不是欧洲对外

<sup>①</sup>参见“绪论”, 21-24 页。

<sup>②</sup>参见“导论”, xii~xv 页。

扩张的历史或历史的描述,而是一个总体的模式,它有可能囊括除了欧洲以外所有的扩张模式。”<sup>①</sup>同样,我们也可以说,问题的关键不在于描述、记录基督教在华传播的史实,而是建构一个囊括了基督教的扩张,以及中国对这种扩张作出的反应的总体的模式。然而,“建构这样一种模式,这样一种记载基督教的传播(或反应)的类似笼子的模式,这可能吗?”在基督教向中国的传播史中,有没有这样的契机,它使不同的因素在某一时刻连接在一起,并对基督教的传播过程引起了根本性的变化?更为重要的是,有没有这样的结构,它象建筑中的基本框架那样具有持久的稳定性,可以用来解释基督教在中国是如何传播的?<sup>②</sup>

在一篇著名的文章中,许理和阐述了佛教和基督教之间在制度与组织上的差异是如何导致其传播模式全然不同的(自发式的和引导式的),这是尝试运用建构总体性模式的一个例子<sup>③</sup>。另外一些问题也值得探讨:如何解释在中国政治和经济紊乱和贫弱期间,基督教的传播则似乎取得相对的成功?中国

<sup>①</sup> 费尔南德·布劳德尔(Fernand Braudel):“欧洲的扩张与长期型研究”(“The Expansion of Europe and the ”Longue durée),载于威塞灵(H·L·Wesseling)编:《扩张与反应》(Expansion and Reaction)(英文版),莱顿,莱顿大学出版社,1978年,20页。

<sup>②</sup> 参见利科尔:同上引书,184,191页。

<sup>③</sup> 许理和(E. Zürcher):“佛教与基督教”(“Bouddhisme et christianisme”),载于《佛教、基督教与中国社会》(Bouddhisme, christianisme et société chinoise)(法文版),巴黎,于里阿出版社,1990年,第11-42页。

的超稳定的特征与其对基督教的反应之间有何联系？<sup>①</sup>

这些总体性的问题与相关的欧洲历史进程是不可分的。最近的研究表明，考察传教士所属国的宗教、文化、社会经济与政治状况同样也是很重要的<sup>②</sup>。这些历史背景因素确实影响到传教士们在中国采取的措施。

## （二）地方史：地域型

通史并不都是总体型，另外还有地域型和群体型两种类型。而后一种类型我将放在社会网络型这一部分来考察。

地域型的方法在汉学中运用的时间不长。并且，从某种程度上来说，它运用于汉学不太符合规则，因为中国不象欧洲那样有许多“天然”划分出来的小国。这种方法的运用从斯金纳（G. W. Skinner）始，他把中国划分为八个经济统一体和地方城乡区，每个地域包括若干个省分，并都有一个中心，这种中心的特点是重要的城市经济活动繁荣，人口密集，运输粮食和商品的交通干线相对健全。每个中心都有一个人口相对稀少，相对落后

<sup>①</sup>“超稳定系统”的概念主要是金观涛和刘青峰的文章“历史的沉思”提出来的，载于《问题与方法集》，上海，上海人民出版社，1986年，2-46页。

<sup>②</sup>参见卡琳·迪雅尔丹（Carine Dujardin）：“历史学与中国基督教传教史”（“Historiography and Christian Missions in China”），载于《中国天主教会历史研究》（*Historiography of the Chinese Catholic Church*）（英文版），韩德力编，鲁汶，1994年，92-93页。

的“周边地区”，这样，不同的中心之间形成相对独立的局面。<sup>①</sup>

实际上，从本世纪开始就已经出现了采用这种方法的一批研究某个省或地区（尚不是地域）的“开教史”的著作，如：江南（柯龙贝尔，Colombel）<sup>②</sup>、湖广（古柏尔，Gubbels）<sup>③</sup>、广西、广东、贵州、四川（劳内，Launay）<sup>④</sup>、北京（托玛斯，A. Thomas，即普兰契，J. M. Planchet）<sup>⑤</sup>、山西（玛乔蒂，Margiotti）<sup>⑥</sup>。同时，荣振华（J. Dehergne）也写了许多传教地理学方面的文章。全面清理

①斯金纳（G·W·Skinner）：“十九世纪中国的地方城市化”（“Regional Urbanisation in Nineteenth Century China”），载于《帝国晚期的中国城市》（英文版）*The City in Late Imperial China*，斯金纳编，斯坦福，斯坦福大学出版社，1977年；G·W·斯金纳：“中国历史的结构”（英文版）“Presidential Address: The Structure of Chinese History”，载于《亚洲研究杂志》（*Journal of Asian Studies*），1985年第44卷第2期，288页。

②柯龙贝尔（A. M. Colombel）：《江南基督教会史》（*Histoire de la Mission du Kiang - nan*）（法文版），2卷，上海，1895 - 1905年。

③古柏尔（Noël Gubbels）：《自1587年至1870年湖广三百年天主教史》（*Trois Siècles d'Apostolat: Histoire du Catholicisme du Hu - kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870*）（法文版），武昌、巴黎，1934年。

④劳内（Adrien Launay）：《中国传教史：广西》（法文版）*Histoire des Missions de Chine: Mission du Kouang - si*，巴黎，查尔斯·东尼出版社，1903年；《贵州》（*Kouy - Tcheou*），3卷；《广东》（*Kouang - tong*），1917年；1907 - 1908年；《四川》（*Se - tchuan*），2卷，1920年。

⑤托玛斯（A. Thomas，即普兰契 J. M. Planchet）：《燕京开教史，从开教至遣使会的到来》（*Histoire de la Mission de Pékin: Depuis les origines jusqu'à l'arrivée des Lazaristes*）（法文版），巴黎：路易斯·米肖出版社，1923年。

⑥玛乔蒂（F. Margiotti）：《1738年以来的山西天主教史》（*Il cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738*），罗马，1958年。



这些著述的历史尚待我们来完成。纳奎(S. Naquin)和罗斯基(E. Rawski)的《十八世纪中国社会》(耶鲁:耶鲁大学出版社,1987年)正是这种从地域入手来研究基督教传教史的一个范例。这部著作从几个主题(国家政策、社会关系、文化生活)出发来考察十八世纪的中国历史,其中有很长的一章以十个地域为出发点来介绍中国多样的社会风俗人情。

### (三) 社会网络型

新派历史学家提出的又一观点是历史研究的对象不是孤立的历史事件,而是整体的社会事实,涉及到经济、政治、社会、文化、思想等各方面的问題。试看十八世纪以前的基督教在华传播史,人们难免会得出这种印象,似乎它只是由相关历史人物的传记构成的历史。许多研究都是针对某位传教士的,近年来,也有相当多的学者研究中国的教内人物。但是,以群体为着眼点的研究却付之阙如。这个问题可从同时和历时两个方面来进行考察。

从同时的角度来看,古德曼(Goodman)和拉夫顿(Grafton)曾指出:“耶稣会士所接触的中国人,以及所交往的从事相关工作的欧洲人的背景情况值得研究。”<sup>①</sup>同样,对与基督教有关联

<sup>①</sup>霍华德·古德曼(Howard L. Goodman)和安东尼·格拉夫顿(Anthony Grafton):“利玛窦,中国人,及文本主义的工具箱”(“Ricci, the Chinese, and the Toolkits of Textualists”) (英文版),载于《亚洲》(Asia Major),第三辑,第3卷,第2期(1991年),143页。

的中国人的社会人际关系也可以进行分析。这些关系有不同的层面(同乡,同时考中进士,共同参加某个书院,共同反对基督教,诸如此类)。考察这些关系有两个理由:第一,从人类学的角度来看,群体和关系在中国社会中是很重要的,因而对这方面的考察可以是以中国为中心的历史研究方法的进一步运用。第二,这种研究可能得出这样的结论:思想的传播不是由孤立的某个人物来完成的,这些人物生活其间的社会关系网络对它起着极大的作用<sup>①</sup>。

从历时的角度来看,这个问题主要关涉到某个教会群体或社团的历史。十九、二十世纪来到中国的传教差会在近年来都整理了各自的历史,然而,有关十七世纪来到中国的传教士的深入的研究却告阙如。唯一一部有价值的著作是冈萨雷斯(Jose Maria Gonzalez)的五卷《多明我会在中国传教史(1600-1954)》(1955,1967年出版)<sup>②</sup>。而对方济各会、巴黎外方传教会、遣使会和耶稣会的研究大多局限于某一时期,也不象冈萨雷斯的著

<sup>①</sup>例如,林金水:《利玛窦交游人物表》,载《中外关系史论丛》,北京,世界知识出版社,1985年,117-143页;林金水:《艾如略与明末福州社会》,载《海交史研究》,1992年,第2期,55-66页;黄一农:《康熙朝时汉人士大夫对“历狱”的态度及其所衍生的传说》,载《汉学研究》,1993年,第11卷,第2期,137-161页。

<sup>②</sup>由于多明我会主要在福建活动,这部著作也是一部福建的地方教会史;参见 Fidel Villarreal:“多明我会在中国的历史研究”(“Historiography of the Dominican Missions in China”),载于《中国天主教会历史研究》(Historiography of the Chinese Catholic Church),韩德力编,鲁汶,1994年,431-449页。

作那样周密全面<sup>①</sup>。在对方济各会、巴黎外方传教团、耶稣会等的研究中,总体型历史著作的缺乏,给我们造成这样的误解,以为他们在十七、十八世纪的传教方针与在十九、二十世纪大体一致。因此,这种历时研究必能起到桥梁的作用,它将揭示这些团体所采纳的传教方针的不同之处,以及他们之间不同的关系。

历时的方法也考察中国基督徒在人数上的变化。显而易见,借鉴人口学中的统计法对这些研究是很必要的<sup>②</sup>。计量的方法是超越史学中实证或叙事方法的另一途径。

<sup>①</sup>德·莫恒(George Soulié de Murant)的《法国耶稣会士在中国(1534-1928)》(法文版)*L'épopée des Jésuites français en Chine (1534-1928)*,巴黎,作纳德·格拉塞出版社,1928年,它就象一部耶稣会士的辩护书。再如安德鲁·罗斯(Andrew Ross)的《日本和中国的耶稣会士(1552-1774)》(*A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China (1542-1742)*) (英文版),爱丁堡,爱丁堡大学出版社;保罗·皮埃尔·杜德伊(Jean-Pierre Duteil)《天命:耶稣会士在中国:从方济各·沙勿略的遗言到耶稣会的解散(1552-1774)》(*Le Mandat du Ciel: Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)*) (法文版),巴黎,阿古门特出版社,1994年;杜德伊采用了法国现代历史研究的几种方法(他的著作中有一篇由德鲁曼 De-lumeaux 所作的序言)统计学的,地域型,女性意识等。遗憾的是这部著作所依据的完全是拉丁文资料,也不是十分准确。

<sup>②</sup>钟鸣旦:《1580-1773年在中国的耶稣会士:统计的方法》(“*The Jesuit Presence in China (1580-1773): A Statistical Approach*”) (英文版),载《中西文化关系杂志》(*Sino-Western Cultural Relations Journal*),1991年第13期,4-17页。

#### (四)历史人类学或平民研究

(性别研究,传统及风俗的研究,超验意识的研究)

新派历史学家的另一个创新是所谓的“历史人类学”。其考察的焦点在于民俗文化,或称平民研究。

历史,尤其是中国历史,长期以来都以上层人物为中心。史学界特别关注士绅阶层的原因在于许多史书的作者都是上层文人。对十七、十八世纪的基督教在华传播史研究也未能避免这种偏向。耶稣会士的总体传教方针是从上层开始,这使得他们在其著作中都难免夸耀他们取得的成就,另一方面,历史学家们又必须考证他们是否取得这些成就。至今,学者们注意的多是在北京的宫庭里的传教士,而几乎忽略了在地方上的传教士。同样的道理,我们对徐光启,杨廷筠和李之藻等著名的基督徒了解多,而对女性基督徒、贫穷的、普通的教徒却知之甚少。只要对传教士们及其归化的教徒作一个简要的分析,不难发现,许多传教士是在中下层人士中活动的,而多数教徒也是来自这些阶层的。

因此,对基督教在华传播史的研究可借鉴历史人类学的方法,从平民和民俗文化的角度出发。最近,学者们借助于《口铎口抄》、《历修一鉴》等资料,考察了福建的基督教历史,使我们

对中下层民众有了更多的了解<sup>①</sup>。《耶稣会士的年信》可能是从这个角度进行研究的最好的资料。这样的研究应当继续下去，它们将使基督教呈现新的光彩。一方面，针对权贵和平民不同的宣教方法不再被认为像以前一般人想象的那样相互矛盾；另一方面，以前认为处在文化上层的权贵和文化下层的平民对基督教的反应存在明显的差异，这种偏见目前已经被消除。因此，对基督教在中国社会的传播的整体研究将会更加复杂。

历史人类学里面有不同的分支，不以时间而是以其主题区分开来。我们将对那些我们认为对基督教在华传播史的研究起到很大作用的一些分支加以说明。这里将只对其作简要的介绍，以为进一步的研究起提示作用。

#### 性别研究

性别研究的基础在于这样一个看法，即认为性别是建立在两性差异基础之上的社会关系的一个组成部分。它包括四个因素：喻意符号，规范的概念，社会组织，主观意识。性别也是权力关系的一个基本象征方式。性别和其他等级秩序的体系之间具

<sup>①</sup>例如，许理和：“晚明福建的耶稣会传教：不同的反应”（“The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response”），载于弗尔米（E. B. Vermeer）编辑的《十七、十八世纪中国福建的兴衰》（*Development and Decline in Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*），莱顿汉学专著系列第 22 辑，莱顿，布米尔出版社，1990 年，417-457 页。

有不可分割的联系,这一点值得我们注意<sup>①</sup>。

由于西方基督教文化和中国儒家文化对性别持有不同的看法,分析性别这个不同文化所关注的焦点可以更清楚地说明两种文化的特征。这类研究可以考察如下问题:基督教把什么样的男女关系的观念带到了中国?中国人对这个观念的反应如何?传教士对中国人的行为作何解释?基督教在中国的性征史(人体的历史)上有何地位<sup>②</sup>?对十七、十八世纪传教士书信中的中国妇女肖像的研究是对这种方法的一种尝试<sup>③</sup>。

#### 传统及风俗的研究

与传统相关的学科是知识社会学、精神分析、结构语义学和修辞学。其关注的是文化习传、社会风俗、当地传统和生活方式。此外,历史学家还试图从宗教和意识形态所留下的资料中

<sup>①</sup>这一介绍参照了多罗西·柯(Dorothy Ko):《内室里的教师:妇女与十七世纪中国的文化》(*Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*)(英文版),斯坦福,斯坦福大学出版社,1994年,5页。这部著作是可看作关于这一课题的跨文化研究的一个好例子。

<sup>②</sup>参见弗兰克·迪科特(Frank Dikötter):《性,文化与现代性在中国:民国早期的医学及性征的建立》(*Sex, Culture and Modernity in China: Medical Science and the Construction of Sexual Identities in the Early Republican Period*)(英文版),火奴鲁鲁:夏威夷大学出版社,1995年。

<sup>③</sup>Inge De Baerdemaeker的“十八世纪西方眼中的中国妇女”(“De Chinese vrouw vanuit westers oogpunt in de 18e eeuw”,鲁汶,1992年,荷兰文版)首先运用了这一方法;另参见盖伊·金(Gail King):“白晋的‘徐夫人传(1607-1680)’”(“Couplet's Biography of Madame Candida Xu (1607-1680)”),(英文版),载于《中西文化关系杂志》(*Sino-Western Cultural Relations Journal*),1996年,第18期,41-56页。

抽出特定民族对待生死、子嗣和情爱的态度。例如,研究传教士和教徒对纳妾的不同态度就属于这种类型。

#### 超验意识的研究

超验意识的研究与上面一个分支有密切的联系。它关注于超越经验(科学)界限的人类意识。德鲁莫(Delumeau)的《西方的恐惧》就是一个经典的例子。而对基督教在华传播史也可以提出同样的问题:恐惧的原因何在?基督教在何等程度上对这些恐惧产生了释放的作用?天堂、地狱、入地狱、善恶精灵、驱邪等等的含义是什么?基督教的仪式是如何带来秩序或是混乱的?

### (五) 科学史

基督教在华传播史的研究长期以来就与科学史联系在一起。李约瑟(J. Needham)的《中国的科学与技术史》对中国科学的研究有很大的影响,其宗旨在于给予中国在科学技术发展史上应有的地位。不过,直至1600年,中国对于欧洲一直占有相当大的优越性,而为什么现代科学却出现在十七世纪的欧洲呢?李约瑟希望对这个问题作出回答<sup>①</sup>。他对研究耶稣会士把西方科学引入中国就是以这个问题为其核心的。结果,受李约瑟的有关分析的影响,一些(中国)科学史学家得出这样的结

<sup>①</sup>李约瑟(Joseph Needham):“天文学:耶稣会士时期”(“Astronomy: The Time of the Jesuits”),《中国科学与技术史》(Science and Civilisation in China)(英文版),第3卷,剑桥,剑桥大学出版社,1988年。

论，认为耶稣会士没有把以哥白尼学说为核心的科学体系介绍给中国，他们引入的是“陈旧过时”的科学<sup>①</sup>。

近几年，这种观点有所转变。学者们不再提及这种严格的比较式(优劣相)的框架，而注重于传播过程本身。彼得·恩格弗里(Peter Engelfriet)最近写的论文《欧几里德在中国》就运用了这种方法。它着眼于一种文化中的知识和思想向另一种文化的传播，以及其被接受的情况。恩格弗里考察了欧几里德的“Elements”(《几何原本》，北京，1607年)的第一种汉语译本，指出中国人对欧几里德学说的反应比李约瑟所认为的复杂得多<sup>②</sup>。他把这部著作放在一个更为宽广的历史背景中，从而得出了这个结论。例如，他研究了数学在耶稣会士训练课程中所占有的地位，并参考了一些李约瑟当时未能得到的一些资料(例如1599年的“Ratio Studiorum”)。并且，对中国人对欧几里

<sup>①</sup>Hashimoto Keizo 的《徐光启与天文学改革：1629-1635年中国对西方天文学接受的过程》(Hsu Kuang-chi and Astronomical Reform - The Process of the Chinese Acceptance of Western Astronomy 1629-1635)(英文版)，Kansai 大学出版社，1988年。

<sup>②</sup>彼得·恩格弗里(Peter M. Engelfriet)：“欧几里德在中国：对第一次翻译〈几何原本〉(北京：1607年)时的历史背景的考察，对译文及其在1723年前的影响的分析”(“Euclid in China: A Survey of the Historical Background of the First Chinese Translation of Euclid's Elements (Jihe yuanben; Beijing, 1607). an Analysis of the Translation, and a Study of its Influence up to 1723”)(英文版)博士论文，莱顿，1996年；对恩格里的文章的评论见史景迁(J. Spence)：《中国与西方的关系，1595-1995》(Chinese - Western Culturele Betrekkingen 1595 - 1995)，NWO/Huygens Lezing 出版，1995年，15页及以下各页。



德学说的复杂反应的研究也使恩格弗里发现了几处由于翻译而引起的语言上的歧误。

这样的细节研究也导致了关于西方科学对中国的影响的整体估价和总结。例如，玛兹洛夫(J. C. Martzloff)对史料进行了仔细的比较研究，认为中国人把他们所接受的纯科学和实用的学说(如算术、三角学、对数等)与他们所拒斥的神学、逻辑或论证(几何学)的学说之间严格地划分开来<sup>①</sup>

对玛兹洛夫的研究的一个很好的补充是张永堂对明末清初新儒家与科学之关系的分析。他从思想史，尤其是考察文本的角度，而不是从科学史的角度，来分析中国当时的状况。张永堂作了若干个案研究，认为明末清初的中国科学基本上是从程朱理学格物致知的学说发展而来，这一学说本以对王阳明的矫正为其目的<sup>②</sup>。

以上各种研究涉及到一个重要的问题，即勾勒宗教与科学在十七世纪的中国彼此之间的关系，当时两者的关系与在后启

<sup>①</sup>让-克劳德·玛兹洛夫(Jean-Claude Martzloff)：“十七、十八世纪中国天文学资料中的空间与时间及天文数学的技术”（“Espace et temps dans les textes chinois d'astronomie et de technique mathématique astronomique aux XVIIe et XVIIIe siècles”）（法文版），载于詹嘉玲和德拉耶：同上引书，217页-230页；恩格弗里文章中也引用了这一研究，19页。另见谢和耐(J. Gernet)的评论：“空间—时间：中国与欧洲相遇中的科学与宗教”（（英文版）“Espace-temps, science et religion dans la rencontre de la Chine avec l'Europe”），载詹嘉玲和德拉耶：231-240页。

<sup>②</sup>张永堂：《明末清初理学与科学关系再论》，台北，学生书局，1994年。

蒙时代的二十世纪的时候人为迥异。宗教与科学的关系需要进一步的研究,以便理解作为一种宗教的基督教的特色,以及中国人对宗教的反应。研究这个问题最好的途径是跨学科研究的方法。1995年3月由詹嘉玲(Catherine Jami)主持,在巴黎召开的徐光启会议运用的就是这种方法。它召集了各种学科中的学者(数学史、天文学、军事防御、宗教、哲学、农业等等),以便对徐光启这个历史人物进行综合研究。这次会议也说明我们有必要把对有关的中国科学史的研究放在一个更为宽广的社会历史背景之中。

#### (六)经济史及物质生活研究

新派历史学家的又一个创新是把历史学研究与经济学联系起来。有关基督教在华传播的经济背景目前还是一个完全没有被研究过的领域。这个领域应当探究下述问题:传教士从何得到经济资助<sup>①</sup>?他们从事什么样的经济活动?基督教最主要的保护人是谁?它从上绅阶层得到多少支持?中国的基督教徒对慈善机构作了哪些贡献?财产问题如何解决<sup>②</sup>?

诺埃尔·戈尔维斯(Noël Golvers)最近所作的一项研究值

<sup>①</sup>请参看康志杰:“论明清在华耶稣会财务经济”,载于《史学月刊》,1994年第3期,35-42页。

<sup>②</sup>提摩太·布鲁克(Timothy Brook)研究了与佛教有关的同样问题:《祈求权力:佛教与晚明士绅阶层的形成》(Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late Ming) (英文版),剑桥,哈佛大学出版社1993年。

得注意。他发现了鲁日满(F. de Rougement, S. J. 常州, 1674 - 1676)的帐簿。它详细记录了鲁日满从 1674 年到 1676 年在常州时的财政开销及收入。这份资料使我们不仅了解到正处于传教活动之中的传教士的日常生活, 还对清初的经济状况有了更好的认识<sup>①</sup>。

与经济史密切相关的另一个研究领域是物质生活。《物质生活文化》(该术语为布劳德尔提出)一书注重文化的物质层面(生活方式, 食物, 交通工具等)。在研究传教士和信教者时这一方面很少被注意到。明代中国的物质生活状况大体上是一个新的领域。杜鼎克最近的一项研究分析了 1616 - 1617 年南京教难期间耶稣会在南京的居住点的财务清单, 这些清单曾收入沈灌的《南宮署牒》(1620)。其中包括一份政府退给传教士的物品目录, 以及一份被收缴的物品清单, 如宗教书籍和图像。这些资料有特殊的地位, 因为这样的有关耶稣会士的居住点情况的详细材料在当时的西文资料中是没有的。并且, 有关晚明的物质生活状况的类似的资料也几乎是没有的。这些文件很好地说明了传教士的生活水平, 他们的待客之道, 以及他们的藏书情况<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> 戈尔维斯:“鲁日满神父的帐簿(常州, 1674 - 1676): 首次的发现”(“The Account Book of F. de Rougement, S. J. (Ch'ang - chou, 1674 - 1676): A First Presentation”) (英文版), 这篇文章是 1995 年 9 月在鲁汶召开的基督教在华传播史的会议上发表的。

<sup>②</sup> 杜鼎克:“基督教在中国: 五个方面的研究”(“Christianity in China: Five Studies”), 博士论文, 英顿, 1995 年, 177 - 226 页。

### （七）其它方面的思想意识研究： 文献解释史和分类方法史

目前尚有不同侧面的思想意识的历史未被研究。对文献（原文）的不同解释的研究也尚处于萌芽阶段。近年来，关于明末清初的经学的研究有所发展。霍华德·古德曼和安东尼·拉夫顿以其富于启发性的文章“利玛窦，中国人，以及文献研究者的工具”<sup>①</sup>使我们注意到文献与基督教的关系。文中探讨了利玛窦及招待他的中国人分别对中国及西方的文献的研究的不同特点及细节。作者认为，这种双向的研究能够使我们理解耶稣会士和中国人在采取持守传统或是向对方妥协的立场上所表现出来的复杂态度，因为双方基于不同文化传统而采取对待原文的不同原则和方法在不同时刻相交，时而出现摩擦，时而出现一致<sup>②</sup>。这种情况令人信服地说明，对对方文献的处理、修改、会通也构成了一种相当普遍的文化传递的模式<sup>③</sup>。

对基督教与中国的接触中阐释文献的方法进行深层次的研究很重要。但除此之外，还应当研究传教中所利用的其它东西，如图像等<sup>④</sup>。

①古德曼和拉夫顿：同上引书，95-148 页。

②古德曼和拉夫顿：同上引书，96 页。

③古德曼和拉夫顿：同上引书，115 页。

④古德曼和拉夫顿：同上引书，143 页。

另外一个未加以研究的领域是分类方法的历史。这项研究受到米歇尔·福柯(Michel Foucault)的《事物的秩序:知识考古学》这部著作的影响,它以福柯在博格斯(Jorge Luis Borges)的一本书中看到的据说是从一部中国百科全书中摘录下来的一段话为开始:

动物分为:a)属于皇帝;b)熏香的;c)驯服的;d)猪;e)女妖;f)传说的;g)迷失的狗;h)目前分类中所包含的;i)晕眩的;j)无数的;k)用很细的骆驼毛笔画成的;l)其他;m)刚打破水罐的;n)远看象苍蝇的。<sup>①</sup>

这部(神话式的)百科全书中对动物的分类对这两个作者来说显得十分奇怪,因为这种分类似乎是没有意义的。这种迷惑不在于分类本身,它们是很精确的,而在于我们没能理解作此分类的目的何在。一般而论,分类把相同的东西放在一起,但相同的东西之间总是以不同来加以区别的,这个不同就是分类的界限。“与什么相同”和“与什么不同”并不是对称的,其区别甚为复杂。对分类史的研究使我们理解这个问题,并进一步探讨文化对分类等外在的结构的影响。<sup>②</sup>

研究分类史的一个途径是考察中国人对西方著作的分类。我们可参考中国的丛书或艺文志目录中对基督教书籍所作的目

<sup>①</sup>福柯(Michel Foucault):《事物的秩序:知识考古学》(The Order of Things: An Archeology of Knowledge)英文版,伦敦,1970年,第XIX页;转引自约翰·哈伊(John Hay):《中国的分类》(Boundaries in China)(英文版),伦敦:里克逊出版公司,1984年,序言,1页。

<sup>②</sup>哈伊,序言,2-7页。

录排列来进行此项研究。李之藻在《天学初函》中把收入其中的书籍分为理和器,这是一个常见的例子。在《四库全书总目》中,这些书又被归入不同类别<sup>①</sup>(如经部,小学类,子部,杂家类)。而在私人藏书中,它们又被划入另外一些类别中<sup>②</sup>(如子部,小说,史部,外夷)。系统研究这些不同划分可说明中国人是如何对西方著作进行分类的。

分析不同文化类型中的双重结构也很有意义。最近有的学者对时间和空间进行了研究<sup>③</sup>。同样,我们也应该研究西方的世俗/神圣的分类对中国是否适用<sup>④</sup>。而建立交流双方看待自己与描述他者的模式也同样重要,或者更加准确地说,他们对自己

<sup>①</sup>钟鸣曰:“四库全书总目提要对于西学的评价”,载《中外关系史学会通讯》,1983年,第4期,4-11页。

<sup>②</sup>钟鸣曰:“对耶稣会上著作在明末清初中国的流传情况的一点探讨”(“Note on the Spread of Jesuit Writings in Late Ming and Early Qing China”)(英文版),载《中国传教史研究通报(1500-1800)》(China Mission Studies (1500-1800) Bulletin),1985年,第7卷,22-32页。关于中国对书的分类参见李瑞良:《中国目录学史》,台北,文津书店,1993年。

<sup>③</sup>见凯瑟琳·詹嘉玲和于伯特·德拉耶(Hubert Delahaye)编辑:《欧洲在中国:十七、十八世纪的文化》,(L'Europe en Chine: Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIe et XVIII siècles)(法文版),巴黎,法兰西学院,1993年;又见许理和:“初始:十七世纪中国对基督教创世说的反应”(“‘In the Beginning’: 17th-Century Chinese Reactions to Christian Creationism”)(英文版),载于Chun-chieh Huang & Erik Zürcher《中国文化中的时间与空间》(Time and Space in Chinese Culture),莱顿:布来尔出版社,1995年,132-166页。

<sup>④</sup>玉尔对此作了研究:《孔子还是孔夫子:耶稣会上对儒家学说的阐释》(K'ung-tzu or Confucius: The Jesuit Interpretation of Confucianism)(英文版),悉尼,艾伦和昂温出版社,1986年,196页。

己的看法是如何影响到对他者的看法的。例如，为什么中国的基督教徒用“吾儒”、“同志”、“教”、“学”等来描绘基督徒或基督教？为什么传教士用虔诚、宗派、公民教条、孔教、佛教等字眼来描述中国的宗教气氛？这类研究对双方相互了解的历史尤其重要，因为正如托拉瓦尔（J. Thoraval）指出，西方对中国的宗教情况的看法大致上是由采用的概念所决定（反之亦然）<sup>①</sup>。例如，传教士如何解释中国所谓的“三教合一”及有关说法？从何时开始把它等同于整合（syncretism）<sup>②</sup>？这些有关的资料除了其在术语之争中所具有的历史意义和策略性的意义之外，对上述领域的研究也是重要的材料来源。

这些研究使得我们有必要重新审视现行的阐释方法。保罗·卡尔指出：“从历史的角度来看，耶稣会士显然未能充分正确地阐释儒家学说。但他们的偏向是显而易见的，他们的结点是明显的。而最近的学者的论点则隐蔽得多，但他们并非不持有

<sup>①</sup>乔埃尔·托拉瓦尔（Joël Thoraval）：“‘中国的宗教’为什么未能出现？”（“Pourquoi les religions chinoises ne peuvent-elles apparaître dans les statistiques？”）（法文版），载于《中国视野》（*Perspectives chinoises*），1992年3月，第1期，37-44页。

<sup>②</sup>提摩太·布鲁克指出，利玛窦并没有使用“调和”这一术语，但认为中国的宗教具备调和的能力的思想可以追溯到利玛窦：“重思调和：封建社会晚期中国的三教合一与它们的共同信仰”（“Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late-Imperial China”）（英文版），载于《中国宗教杂志》（*Journal of Chinese Religions*），1993年（秋季），第21卷，13-44页。

偏向。”<sup>①</sup>

#### 四 阐释的模式

最后，我想集中说明基督教在华传播史研究中所用的几种阐释模式。正如前面所提到的，这些模式并不依据因果关系来叙述史实，而是试图赋予这些事实以意义和价值。它们是学者看待历史事件的框架，决定着其对史实的不同阐释。不过，这些框架通过与历史事实之间的相互影响，还会得到重新建构。当然，这些阐释模式也受到总体上所采用的方法论的影响（包括实证——文本或阐释——叙述方法）。

##### （一）文化交流模式

十七、十八世纪的基督教在华传播通常被视为一种独特的文化交流。其独特性在于以下几点。首先，十七世纪耶稣会士在中国的传教经历被视为“世界历史上尝试文化会通的一次值得纪念的成功范例；它是可以代替欧洲在全球以本民族为中心的野蛮扩张的另外一种可以选择的方式之一。”<sup>②</sup>尽管传教士始

<sup>①</sup>保罗·玉尔：《孔子还是孔夫子：耶稣会士对儒家学说的阐释》，196页。

<sup>②</sup>查尔斯·罗南( Charles E. Ronan )和波尼·欧( Bonnie B. C. Oh )编辑的《东西方相遇：中国的耶稣会士，1582 - 1773 年》( *East Meets West: The Jesuits in China, 1582 - 1773* ) ( 英文版 )，芝加哥，罗耀拉大学出版社，1988 年，33 页。



终是欧洲文化的宣扬者，并且也依赖于传教机构及殖民政府的物质资助，由于明清政府所采取的防范措施，他们大多从商人和殖民者中被分开，因此，传教士与中国不同层次的民众建立了特殊的关系。其次，当时的基督教在华传播在很大程度上是一次相互平等的交流。中国和欧洲在文化、经济、体制、思想及物质水平上都同样高度发达。至少从欧洲人的角度来看，他们能够与中国在一个同其它国家之间的交流不一样的层次上进行交流。最后，这次交流对双方都有持久的影响。

学者们已从不同角度出发来研究这次文化交流。有关其中所采取的策略的术语包括：适应(*accommodation*)、调和(*adaptation*)、涵化(*acculturation*)、本色化(*inculturation*)、同化(*assimilation*)、整合(*syncretism*)、相遇(*encounter*)，等等<sup>①</sup>。这些术语涉及文化人类学、传教学和宗教研究等领域。除了从传教学的角度来研究利玛窦之外，欧洲扩张史或文化交流史的学者还从更为宽广的范围来对他进行研究<sup>②</sup>。例如，德国历史学家沃尔夫冈·赖因哈德(*Wolfgang Reinhard*)研究欧洲扩张史的著作中，有整整一章是讲述基督教在中国、日本和印度的传播史所涉

<sup>①</sup>参见玉尔：《孔子还是孔夫子：耶稣会士对儒家学说的阐释》，56-57页。

<sup>②</sup>斯伯勒亨(*C. Spaldin*)的《利玛窦对埃皮克泰德思想的运用》(*Matteo Ricci's Use of Epictetus*) (英文版)中有几种不同的阐释，*Waegwan*, 1975年，85页。

及到的文化涵化现象的(Akkulturationsprozesse)<sup>①</sup>。作者认为这是可以取代盲目的欧洲中心主义的另外一种文化交流方式,因此仍然值得我们注意。另一位德国学者乌尔斯·比特利(Urs Bitterli)也考察了欧洲与西方以外国家之间进行交流的不同类型<sup>②</sup>。他区分了“文化接触(cultural contact)”(一组欧洲人与非西方文化成员之间初步、短暂或断断续续的交流)“文化冲撞(collision)”(其中在军事和政治方面较弱的一方面临着失去文化传统的威胁,其外在的存在形式也受到威胁,有时甚至被完全消灭)“文化关联(cultural relationship)”(在政治平等或维持现状的基础上双方长期的相互交流)三种交流类型。十七世纪欧洲和中国的文化交流被归入最后一个类型。

中国的学者对这一文化交流的研究也独具特色。儒家学说与基督教的关系是其中的一个研究重点。对两者的关系的解释有合儒、补儒、超儒等提法<sup>③</sup>。从更为宽广的角度来看,关于中

<sup>①</sup>沃尔夫冈·赖因哈德(Wolfgang Reinhard),《“Akkulturationsprozesse und Missionsstrategien in Asien”(德文版),载 *Geschichte der europäischen Expansion; Band 1. Die Alte Welt bis 1818*, Stuttgart: Kohlhammer, 1983, 第 184-195 页。

<sup>②</sup>乌尔斯·比特利(Urs Bitterli):《文化冲突:欧洲与非欧洲文化之间的相遇,1492-1800》(*Cultures in Conflict: Encounters between European and Non-European Cultures*)(英文版),牛津,Polity 出版社,1989 年,第 20-51 页。

<sup>③</sup>参见何兆武:“明末天主教输入什么‘西学’? 具有什么历史意义?”,载侯外庐编《中国思想通史》,第四卷第二册,北京,人民出版社,1980 年(重印),1189-1290 页;另见陈卫平:《第一页与胚胎:明清之际的中西文化比较》,上海人民出版社,1992 年。

国对佛教与基督教的接受的比较研究相对较少。而更多的是比较十七、八世纪和十九、二十世纪中国知识分子对待基督教的不同主张，包括保守的中学为体，西学为用和完全同化等主张。二十世纪八十年代之后，有关十七世纪的传教士是否“殖民主义的先锋”的问题较少为人提及<sup>①</sup>。

在此应该指出，上述观点并不局限于冲击——反应的模式。基督教在华传播的历史更多地被视为文化交流理论中的一个案例。

## （二）中国现代化进程因素模式

把基督教看作中国现代化进程中的一个可能因素的说法始于 20 世纪五、六十年代。学者们认为中国不会从自身内部发生根本性的变化，因而只有通过外来因素的介入才能出现改观。传统的中国受到生机勃勃的现代化西方的挑战。由于西方科学

<sup>①</sup>林金水是首先提出不能把利玛窦与鸦片战争之后来华的传教士一视同仁，并非所有来华的传教士都是“文化侵略分子”或“殖民主义的先锋”的学者之一。林金水：“利玛窦在中国的活动与影响”，载《历史研究》，1983 年第 1 期，25-36 页。这篇文章的英译文载《中国社会科学》（*Social Sciences in China*），1983 年第 3 期，169-185 页）删去了第二个否定句（并非所有来华），而南怀仁基金会编辑的《中国和欧洲年鉴 1986 年》（*China & Europe Yearbook 86*，鲁汶，鲁汶大学出版社，1986 年，140-156 页）中，这一处改动又被恢复了原样。另见何桂春：“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 年第 11 期，75-81 页；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 年第 10 期，34-37 页。

是十七世纪由传教士传入的，基督教在华传播史也被卷入对中国现代化进程的研究之中。

约瑟夫·利文森(Joseph Levenson)在他研究受到儒家学说久远影响的中国的现代命运的著作中，运用的就是这种模式。在“儒家学说，基督教及中国的抉择”这一部分，利文森提出了两个问题：为什么基督教未能渗入明清时尚有生命力的儒学之中？而一旦中国知识分子开始抛弃其传统，提倡西化时，为什么基督教又战胜了垂垂将死的儒学？利文森不象其他学者一样从传教方式的缺陷来寻求答案，他认为异国宗教的引入存在着其内在的悖论，中国学者接受基督教也有其心理上的需求。对于利文森来说，“近现代中国对传统观念的排斥意识的发展过程，即中国人如何摆脱其传统价值观念，而反过来攻击其文化体系，都在近现代中国基督教会史中得以揭示。”

然而，在中国的现代化进程中，在不同的时代，对基督教的看法却很不一样：“在十七世纪，中国人反对基督教，因为它不属于本土传统文化的范围。在二十世纪，尤其在一战之后，中国人也反对基督教，但反对的理由则是它落后于现代思想体系。在第一种情况中，人们认为基督教不符合儒家传统，这是从中国文化的角度出发必然得出的结论。在第二种情况中，人们认为基督教不符合科学，这是从西方文化的角度出发得出的结论。”

在利文森眼里，中国反对基督教的不同原因反映了中国传统文化逐渐解体的过程。“但这并不仅仅表明传统文化逐渐解体这一事实，它自身也是这一过程的生动写照。基督教对中国的影响在近代早期悄然开始，对中国历史起到了伟大而重要的

作用。中国人与基督教接触的时候，不是把它作为一个信仰体系，而是作为一种需要排斥的思想。近现代中国的传教士对中国的西化作出了杰出的贡献，但在世俗层面，他们的宣教事业却遭到失败，至少在中国人仍留恋于传统文化的时期，因为人改变观念并不是件毫无感情的事。当中国人从保守主义转向对传统观念的抨击时，他们负出了极大的代价，因而在可能的情况下，他们宁愿把攻击的矛头指向外国。”

出于同样的角度，利文森接着写道：“中国人对待其儒家传统逐渐增长的冷漠（而排除了痛苦的情感），使得他们对待基督教也采取同样的冷漠。”利文森最后总结说，科学与工业化作为“现代”文明，而不是“西方”文明，代替了儒家在中国的地位，这应当归功于基督教。<sup>①</sup>

尽管李约瑟采用的阐释方法不同，他同样注意到西方科学的“现代性”一面：“如今，我们必须承认十七世纪欧洲出现的科学在其本质上并不是纯粹的‘欧洲’或‘西方’的科学，而是在全

<sup>①</sup>约瑟夫·利文森(Joseph R. Levenson):《儒教中国及其现代命运: 文化传统的继承问题》(Confucian China and its Modern Fate: The Problem of Intellectual Continuity)(英文版),伯克莱:加州大学出版社,1958年,117-125页。也发表在洁西·鲁兹(Jessie G. Lutz):《传教士在中国:传播什么福音?》(Christian Missions in China: Evangelists of What)(英文版),波士顿:希斯出版公司,1965年,90-95页。这部著作的主要内容在出版前以“西方宗教与传统中国的衰败:历史对价值判断的干扰”(“Western Religion and the Decay of Traditional China; The Intrusion of History on Judgments of Value”)为题发表在《汉学》(Sinologica),1956年,第4卷,第1期,14-20页。

世界都普遍适用的世界科学。换句话说，是相对于古代和中世纪科学的‘现代’科学。”由于各种假设的数学逻辑化，科学成为全球通用的语言和普遍的交流媒介。李约瑟进一步阐明了启蒙运动之后对宗教与科学的区分。耶稣会士把文艺复兴时期的科学引入中国以利于其宣教事业，这是一个开明的举动，但科学对于他们来说只是达到目的的手段。这里需要注意的是（现代）科学起源于基督教世界，这意味着只有在基督教世界才能产生科学。李约瑟总结说：“中国人很聪明，从一开始就看出这一点。在耶稣会士看来，文艺复兴时期的自然科学首先是‘西方’的，但在中国人看来，它首先是‘新’的。”<sup>①</sup>显然，李约瑟最终把科学与文明分离开来，以突出科学的现代性。

上文曾提到，中国学者也加入了基督教对中国现代化进程是否具有促进作用的讨论之中。这里关键的一点是，他们是从历史唯物主义出发来认识天主教，特别是耶稣会士的。学者们普遍采纳天主教、旧教、中世纪封建时代及抗罗宗、新教、文艺复兴时期的分类方式<sup>②</sup>。自从二十世纪八十年代马克斯·韦伯（Max Weber）的著作传入中国，学术界进一步强调把天主教等同于封建主义及来世主义，把新教等同于此世主义的观点<sup>③</sup>。这些观点贬低了基督教在华传播所具有的现代性的一面，并通

<sup>①</sup>李约瑟：同上引书，448-449页。

<sup>②</sup>陈卫平：同上引书，47页。

<sup>③</sup>参见孙尚扬：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，台北：文津书店，1992年，第128-129页（大陆版：《基督教与明末儒学》，北京，东方出版社，1994年）。

常把某个人或某一运动的活动明确地划分为“科学”和“宗教”两个方面。

这种阐释模式的一个主要问题是，它是从反省的角度来看待历史的。如今我们可以把这些传教士看作“现代性的先驱”，但十七世纪的人们肯定不会把他们看作某种更为重大的计划的先锋。

并且，这个阐释模式有一个基本前提，那就是把中国视为一个极其稳定，循环发展的社会，它只在其传统内部发生某些变化，要等到西方（包括基督教）的介入才会得到变革。另外一种不同研究方法则回避了传统与现代的区分方式，而试图找出中国社会的内在动力。它建立在这样的文化交流理论基础：一种外来因素只有加入该文化的内部运作之中才能被接受。因此，研究者不能一开始只注意外来因素传播自己的方式，而要注意使它可能被接受的特定文化的内部活力。余蓓荷（Monika Überhör）的著述运用的就是这种方法，可惜未得到应有的重视<sup>①</sup>。她把一个人在科学和宗教两个方面的活动联系起来。学者们最近有关皈依过程的研究表明，我们应该更多地考察促使信念变化的文化内部活力，前后情况，个人或文化危机，

<sup>①</sup>余蓓荷：“徐光启及其对基督教的介绍”（“Hsü Kuang - ch'í und seine Einstellung zum Christentum”）德文版），载 *Oriens Extremus*, 1968 年，第 15 卷，第 191 - 257 页及 1969 年第 16 卷，41 - 74 页。“Geistesströmungen der späten Ming - Zeit die das Werken der Jesuiten in China begünstigten”. *Saeculum* 23 (1972) pp. 172 - 185.

以及接触外来因素之前的需求等<sup>①</sup>。

### (三)边缘宗教模式

另外一种不同的阐释模式是把基督教看作中国社会中的一种宗教类型。在这方面,杨庆堃作出了重要的贡献。他提出了泛化式的宗教和体制式的宗教两个概念。尽管他对基督教的专门研究不多,但他指出,基督教作为一种体制式的宗教,要纳入中国传统社会的结构框架之中,具有许多局限之处(例如,教士阶层在社会功能上的局限性,参与公共慈善事业和世俗社会教育事业的局限性,作为一个有组织的权威机构管理道德问题的局限性)。除此之外,杨庆堃还把政府迫害异端邪说的传统与国家的统治机构和伦理化的政治秩序联系在一起进行研究。历史上中国管理宗教的整个行政体系都是统治阶层和政府机关出于防备异端邪说对其政权和利益可能会有有的不利影响而建立的<sup>②</sup>。基督教在十七世纪的中国所面对的就是这样一个社会政治系统。

最近,许理和在杨庆堃的观点影响下,在有关艾儒略与中国儒士关系的一篇文章中,把基督教规定为一种“边缘宗教”。许理和注意到,从当时中国的角度来看,基督教具有两个不相容的

<sup>①</sup>刘易斯·兰博(Lewis R. Rambo):《理解宗教皈依》(Understanding Religious Conversion)(英文版),纽黑文、伦敦:耶鲁大学出版社,1993年。

<sup>②</sup>杨庆堃:《中国社会中的宗教》(Religion in Chinese Society)(英文版),伯克莱,加州大学出版社,1967年,167以下各页;329以下各页。



向度。一方面，基督教试图与儒学相认同，而摒除人格神的观念，对来世和最后审判的严格表述，以及对神职人员的中介地位和神迹的介绍，这是一条明智的道路；另一方面，基督教作为一种启示宗教，它不得不宣传一种从根本上来说是非理性的，充满神秘信仰的学说。这种学说的核心是具有人格的上帝，他是最高的审判者，惩恶扬善，并直接干预历史进程。此外还有对灵魂和来世等概念详细的解释，充满了神迹和超自然的因素。而这个学说的宣传者尽管努力与儒士阶层相认同，却永远不可能摆脱其传播福音的宗教事业。总之，许理和认为，正是这一内部矛盾，而不是外在的环境，如某些官僚对基督教的敌视或礼仪之争，使得在近现代中国，基督教只能是一种“边缘”宗教<sup>①</sup>。

在后来发表的一篇文章中，许理和从另外一个角度来讨论这个问题。他仍然把基督教当作封建社会晚期中国文化特殊现象的组成部分，考察了中国化了的外来宗教对儒家意识形态的调适方式。许理和提出的两个中心概念是“边缘宗教”和“文化要求”<sup>②</sup>。边缘宗教，如犹太教、基督教、伊斯兰教和更早一个时

<sup>①</sup>许理和：“艾儒略与十七世纪中国儒士的关系”（法文版）“*Giulio Aleni et ses relations dans le milieu des lettrés chinois au XVIIe siècle*”，载于兰乔蒂（L. Lanciotti）编：《东方》（*Venezia e l'Oriente*）1987年，135页；中译文“文化传播中的形象”，载于《二十一世纪》，1992年第9期，114页。

<sup>②</sup>这些观点在许理和的“耶稣会士的适应与中国的文化要求”（“*Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative*”）中提出，载于孟德卫（David E. Mungello）编：《中国礼仪之争：历史与意义》（*The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*（英文版），华裔学志专著丛书第33期）。

期传入的佛教,对“中国本土文化深层结构”的调适都具有类似的模式:调和,互补,利用历史先例,约简。耶稣会上同其他宗教传播者一样,面临着同样的“文化要求”,这意味着,从外部渗透进来的边缘宗教,除非它与中国文化结构调和,是不可能在中国扎下根来的(至少在社会层面),这一点在封建社会晚期表现得更为明显。儒家代表着宗教、礼仪、社会和政治上的“正统”;边缘宗教为了不使自己被视为“邪说”,被看作谋反的派别,必须证明它与“正统”是一致的<sup>①</sup>。许理和依据中国信徒的著述,阐明了他们是如何用自己的方式解释福音,并在某些时候比他们的耶稣会上引导者走得更远。

中国的学者从不同的角度出发,运用不同的措辞,也强调应当把基督教作为中国文化一种组成因素。中国社会科学院世界宗教研究所的唐逸先生在简要回顾了中国基督教神学的发展之后,总结说:“把在西方作为主流形式的基督教和文化特色与之相反的中国传统进行比较,可以更好地说明为什么自利玛窦以后,经过了这么多代人的努力,居然没有出现达到中国的佛教理论同等水平的中国基督教神学。”此外,他还审视了基督教在中国发展的三条不同的道路。他联系历史经验,认为基督教完全征服中国,使中国文化基督教化(第一个可能性),或者基督教最后被动中国文化完全吸收,象佛教那样(第二个可能性)似乎是不可能的。“第三条道路是,基督教保持其西方的特点,成为

<sup>①</sup>许理和:同二引书“*Jesuit Accommodation ...*”,40-41页;这一观点与杨庆堃一致。

中国的一种亚文化,组成因素。从而,民众逐渐对它熟悉,把它所有的宗教信念,包括其先知式的福音,作为中国文明的一个补充,而不再担心它威胁到主流文化。从实际的角度来看,这是最有可能达到的结果。”<sup>①</sup>

#### (四)开化计划模式<sup>②</sup>

阐释中国与基督教相遇的另一个模式是把它视为至少是两个开化方案之间的相遇。王刚武在他的著作《中国的汉化倾向》中,指出“中国人具有一种开化冲动”<sup>③</sup>。开化这个词可在涉及中国与其相邻国家关系的许多文章中找到。

史蒂文·哈瑞尔(Stevan Harrell)是这样界定“开化”一词的含义的:“开化是民族之间相互作用的一种形式,其中开化中心一方与另一方(边缘民族)处于某种不平等的关系之中。这种不平等的意识形态的基础在于:开化中心宣称自己的文明程

<sup>①</sup>唐逸:“中国基督教的发展”(“Chinese Christianity in Development”),载于《中国研究杂志》(China Study Journal)1,1991年第2卷,7-8页。

<sup>②</sup>史蒂文·哈瑞尔(Stevan Harrell):“序言:开化方案及其反应”(“Introduction: Civilizing Projects and the Reaction to Them”),见哈瑞尔编辑:《中国与周边民族之间的文化交流》(Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers)(英文版),西雅图、伦敦:华盛顿大学出版社,1995年,3-36页。塔弗林教授告诉我这篇文章,在此谨致谢忱。

<sup>③</sup>王刚武:“中国的开化冲动”(“The Chinese Urge to Civilize: Reflections on Change”),载王刚武:《中国的汉化文集》(The Chineseness of China: Selected Essays),香港,牛津大学出版社,1991年,145-164页。

度高于对方，并有责任使边缘民族的文明达到或接近开化中心的水平。开化中心认为对于对方的征服是使其获得或接近其文化、宗教和道德水准的一种方式，其意识形态的基本原理就是从这个观念中得出的。”

哈瑞尔认为现代中国有三种开化方案：儒家开化方案，基督教开化方案和共产主义开化方案。每个方案在开化中心（中国；西方；中国和莫斯科），核心观念（人文主义 / 道德；神圣价值 / 道德；人文主义 / 科学）及社会群体划分的标准（文化；种族；政治化的经济）等方面均各具特色。

尽管哈瑞尔提出的这个框架是用来分析现代边缘民族的，但它也可用来研究明清之际基督教与中国的相遇。基督教显然是以某种开化方案出现的，旨在皈化汉民族。同时，我们也可在当时的儒家文化内部发现另一种开化方案。除了较大的思潮，如晚明的东林党人和清初的考证学派，中国在总体上具有一种同化对方，尤其是外来民族的倾向。结果，儒家文化和基督教这两种开化方案出现了对峙。一方面，两方遇到的异族都不同于以往他们所遇到的夷人，两方都拥有高度发达的文化（包括文学，科学或社会制度各个层次）。另一方面，他们都持有相对于对方的优越感。双方都既是开化者，同时又是被开化者。

我们可以看到，儒家文化和基督教两者的相遇，出现了与边缘民族与开化中心相遇时出现的同样的反应。确实，当人们碰到一个企图开导教育他们的文化时，他们总是不得不接受给予他们的地位，认清自己与这种以开化中心出现的文化的区别，因此，他们很自然地要重新考虑他们的立场、本质，并且在多数情

况下，他们会由此发展出一种界定自我的民族意识。如果民族意识的形成是成为一个开化方案的对象不可避免的结果，那么这一过程具有两个方面：对某一群体的归属感的产生及对其他群体的距离感的产生。

### （五）结论：自我与他者模式

以上四种阐释模式试图从不同角度阐明基督教与中国文化的相遇历史。尽管这个领域的研究很有价值，但这一历程及其影响在整个中国历史长河中只是一朵不起眼的浪花。在结束本章之际，我谨向大家提示，“他者”自然相应地包括“自我”模式也可作为阐释基督教在华传播史的一个框架。

在过去二十年，法国哲学开始研究“他者”的问题。这对历史研究起了推动作用。托多罗夫（T. Todorov）研究美洲征服史采用的就是他者的模式，这是研究文化交流的一个很好的范例。

托多罗夫建立了一个“与他者关系的模式”。在他看来，关于他者的问题，有三个层面<sup>①</sup>。首先是价值判断（价值论层面）：他是好是坏，我喜不喜欢他，他与我处于同等地位或是次于我；其次是相互之间亲善或疏离的关系（人类行为学层面）：我采纳他的价值观，我与他认同，或者我同化他，我把自己的观念加于他之上；在向他屈服与他向我屈服之间还有中立或漠然的选择；

<sup>①</sup>茨维坦·托多罗夫（Tzvetan Todorov）：《美洲的征服：他者的问题》（*La conquête de l'Amérique; La question de l'autre*）（法文版），巴黎：塞耶出版社，1982年，请注意第191页。

第三，我知道或不知道他者的特征（认识论层面）：对认识等级的划分不是绝对的，但却是无限的。这三个层面相互联系，但是又相互区别；我们不能把一个层面归于另一个层面，也不能从一个层面推出另一个层面。例如，我们可能对某一文化不甚了解但却喜欢它。托多罗夫的著作也以三个层次为中心：征服，喜欢，了解。

托多罗夫提出的这三个层面可以当作分析基督教与中国文化相遇中有关他者问题的阐释模式。例如，对他者的价值判断是什么？双方是否存在重要的差异？这些差异如何体现出来？对他者的价值判断与个人对他者的喜欢与否，以及对他者的了解与否之间的关系如何？

由此，基督教在华传播史也可以看作是一部界定“他者”与“自我”的历史，这一模式并不排斥其他的阐释模式。这个模式涉及到两个实体：基督教与中国；它们与诸如西方、科学、现代、传统、稳定、不变等概念有密切的联系。自我与他者模式的缺点在于可能把两者的身份认同固定下来，不承认任何发展、变化和变革。这将给研究造成困难。避免这一缺点的办法是把两个实体看作是开放的、富于发展潜力的和可变的。自我与他者的概念是发展变化的，研究者的身份认同也是不一样的。例如，十七世纪基督教在华传播史可能由西方（他者）基督徒（自我）或非基督徒（他者）的学者，也可能由中国（自我）基督徒（自我）或非基督徒（他者）的学者来研究。当他们研究反基督教的运动时，对自我与他者的身份认同是不一样的。并且，如果参考中文及西文资料，采用各种各样的研究方法（实证——文本和阐

释——叙述),对两个可变实体进行深入的研究,如果从不同的角度来解释基督教在华传播史所容纳的课题,我们便可以发现基督教与中国这两个可变实体之间对对方认识的开始、嬗变及最终成形的过程。实际上,对双方来说,对“他者”的认识与对“自我”的认识是相依相随的。自我与他者模式向基督教在华传播史的研究提出了新的挑战。

## 第一章 唐元之景教

目前在学术界广为人们接受的观点是，基督宗教正式输入中国始于景教之传入唐朝。在对唐元两代之景教作历史探究之前，我们有必要先考察一下有关基督宗教最早传入中国的种种传说以及一些相关的史实与说法。

### 一 基督教最早传入中国的种种传说

基督宗教最早何时传入中国？长久以来，流行着种种传说，后人对这些传说多有考证，但很难确定，得不出定论。对这些传说或许只能抱持存疑的态度，兹将这些传说列述如下：

#### （一）使徒多马（默）入华传教说：

多马为耶稣的 12 门徒之一，是加利利人，以捕鱼为生。据《约翰福音》记载，耶稣复活以后，多马表示：除非亲手摸到耶稣被钉十字架时留下的伤痕，否则决不相信。一天，耶稣果真在屋中出现，令其抚摸伤痕，多马于是坚定了其信仰。在早期印度的天主教会中，流行一种传说：多马曾经从圣城耶路撒冷出发，来到美索不达米亚的巴比伦城，然后梯波航浪，到达印度南部滨海最富庶的城市马拉巴，宣讲福音，使国王和臣民皈依了基督教。



最后,他搭乘商船到达中国,在京城建堂布道。后从中国返回印度,被两名婆罗门杀死。200年以后,他的灵柩被迁回小亚细亚爱迪沙,骨灰则仍留在印度供教徒崇拜。印度马拉巴主教所著《迦勒底史》称:“天国福音,散遍各处,竟至中国……中国人……得信真理,皆出于圣多马之力。”<sup>①</sup>

明末来华的耶稣会士沙勿略(1506—1552)和利玛窦(1552—1610)都相信此说。根据何在?原来,在一本叙利亚文的《圣务日课》(每日祈祷文)中有两段话:

由于圣多默,印度人摒弃了崇拜偶像的错误;由于圣多默,中国人同埃塞俄比亚人已转向真理。由于圣多默,人生真谛之光照亮了整个印度;由于圣多默,天国在中国飘然升起。

印度人、中国人、波斯人、叙利亚人、亚美尼亚人,爱奥尼亚人和罗马尼亚人,在此纪念多默之际敬拜我们的救主耶稣基督。<sup>②</sup>

据此,利玛窦在《基督教进入中国史》(或《基督教远被中国记》)中写道:“鉴于我们从马拉巴地区迦勒底文圣经抄本中收集的资料……是圣多默本人把基督教传入中国的,他确实在这

<sup>①</sup>转引自顾卫民:《基督教与近代中国社会》,上海,上海人民出版社,1996年,25页。

<sup>②</sup>穆尔:《一五五〇年前的中国基督教史》,北京,中华书局,1984年,14页。

个国家修建了教堂。”<sup>①</sup>

而早在 1282 年(利玛窦之前),由叙利亚教堂派出的使者到了北京,也听到了一个关于基督教传入中国的有趣故事:“汉明帝派人到西方寻求所梦见圣人。据中国历史的记载,求得来的是两个佛教的僧徒,其实并不是什么梦,乃是听说中亚细亚有一个新兴的宗教。所以带到中国来的并不是佛教徒,而是圣多玛的两个门徒。”<sup>②</sup>这实际上是据佛教史上汉明帝遣使求佛故事衍生出来的,没有可信的根据。事实上,叙利亚文的《圣务日课》中两段话并未直言“圣多默到过中国,也没有说明他在中国建立教堂”<sup>③</sup>。据穆尔考证,这两段话中有关中国的记载,很可能是基督教传入中国时,或者稍后时期,白好事者增加的<sup>④</sup>。一些天主教传教士的记载表明,元代传教士对此文并无所闻。如元代来华的蒙高维诺曾从中国致信欧洲,信中说:“这些地区(中国)从来没有任何使徒或使徒的弟子前来传教”<sup>⑤</sup>。

这个传说产生的自有原因:它产生于“在中国发现了说叙利亚语的基督徒这一事实,也产生于这一设想,圣多默既然是主讲叙利亚语教会的传教士,那么他也是驻中国的传教士。”这当然是一种臆测。

不过,有一点是可以肯定的。虽然没有任何根据说明使徒

①利玛窦:《利玛窦中国札记》,北京,中华书局,1990年,123页。

②转引自上引顾卫民书,26页。

③同上引穆尔书,14页。

④同上,16页,注3。

⑤同上,31页。

多默曾来中国传教，但古代东方教会的聂斯脱里派传教士确实曾在很早的时代就已把印度、中国列为其传教区域，基督教会在使徒时代就可能有向中国传教的尝试。这也许正是多默来华传教这一传说产生的背景和原因<sup>①</sup>。

## （二）三国已有基督教说：

明朝《刘子高诗集》与李九功《慎思录》均记载一史实：明洪武年间，在江西庐陵掘得大铁十字架一座，上铸赤乌年月。赤乌系三国孙吴年号。刘氏因此而作“铁十字歌”，以志其奇。铁十字上铸有一幅对联，曰：“四海庆安澜，铁柱宝光留十字；万民怀大泽，金炉香篆霭千秋”。有学者认为，下联中的“万民怀大泽”指的正是耶稣受难救世<sup>②</sup>。

明朝时还曾发掘三个古十字碑：其一掘于福建省南安县，其形甚古，据考证，是 4—5 世纪时的东西（晋南北朝），其二掘于泉州府东山寺，其三掘于泉州水陆寺旁。后二寺均建于唐初，寺旁之石碑亦必是同时之物，表明唐以前已有基督教，至少有信奉基督教的人来华经商、居住。这是因为，泉州自古为贸易经商重镇之一。

对第一种传说，不可否定，但也没有直接证据，只能存疑。对第二说中的实物，则当加以重视。惜乎地上史料太少，故其意

<sup>①</sup>参上引顾卫民书，6 页。

<sup>②</sup>王治心：《中国基督教史纲》，香港，基督教文艺出版社，1993 年，27 页。

义之阐释尚待更多之佐证。

## 二 唐景教碑的发现与景教的兴衰史

### （一）景教碑的发现及其性质

景教碑全称为“大秦景教流行中国碑”，碑立于公元 781 年（唐德宗建中二年），1622 年或 1625 年（明天启三年或五年）出土于西安城外五里崇仁寺，一说出土于整至。以上关于出土年代及地点之说，均有史籍为据，对此似乎难作定论<sup>①</sup>。

关于景教碑的性质，有一种说法认为它是颂伊斯（景教传教士）之功德的墓碑，伯希和否认了这种说法，断定该碑为纪念碑，伯说是，因为碑名就是“大秦景教流行中国碑”<sup>②</sup>，而其内容则更清楚地证明了这一点。

### （二）景教的兴衰史

7 世纪，聂斯脱里派的传教活动已遍及中亚，并进一步向东推展。635 年（唐贞观九年）该派传教士终于到达中国京城长安，其教被称作“景教”。据景教碑碑文记载：贞观九年，有大秦国（波斯）大德（主教）阿罗本来到京都长安，受到唐太宗的礼

<sup>①</sup>详参朱谦之：《中国景教》，北京，东方出版社，1993 年，76—81 页。

<sup>②</sup>同上：74—75 页。

遇，太宗遣宰相房玄龄到西郊迎接，一直迎入宫内。贞观十二年，皇帝下诏曰：“道无常名，圣无常体，随方设教，密济群生。波斯僧阿罗本远将经教，来献上京。详其教旨，玄妙无为，生成立要，济物利人，宜行天下。”<sup>①</sup>乃以国费在义宁坊建大秦寺，置僧 21 人。此为文献所载景教流行中国之始。由此可以推测：在 635 年之前，阿罗本就可能已在长安以西的中国边陲地区传教，且很有影响，乃有人报告朝廷，故太宗隆重接待之。景教由此得到唐朝之承认和容纳，可以奉旨公开推展教务。至景教碑建立之时（781 年），景教已经历了 140 多的流播和发展，进入黄金时期。一时有所谓“法流十道、寺满百城”之盛。高宗咏（650—683）诸州各置景寺。据碑文载，698—712 年，长安洛阳皆有景寺。圣历年（698—699）与先天末（712），景教曾与佛道二教展开斗争，景教显然处于守势，因有僧首罗含与大德及烈“共振玄纲，俱维绝纽。”玄宗尝命其五个兄弟到教堂行礼。彼时且有僧佶和来朝：“诏僧罗含、僧普论等一行七人与大德佶和于兴庆宫修功德（做礼拜）。天宝初年，命大将军高力士将太宗、高宗、睿宗、中宗、玄宗的写真画像，送到教堂内安置。一些景教士且获得封号，赐紫袈裟；还有“赐天香、颁御馔”的荣宠；一些教堂的匾额，也出自御题，即“天题寺榜、额载龙书”。建碑以后，景教又经历了顺宗、宪宗、穆宗、敬宗、文宗几朝皇帝，教务顺利，但亦平淡，无人发展。

<sup>①</sup>转引自顾卫民：《中国天主教编年史》，上海，上海书店出版社，2003 年，3 页。

845 年(会昌五年八月),景教遭到灭顶之灾。是年,武宗下令灭佛,景教也受到牵连。“会昌五年秋七月庚子,并毁天下佛寺……其大秦、穆护等祠,释教既已厘革,邪法不可独存。其人并勒还俗,递归木贯,充税户,如外国人,送还本处收管。”又“八月制,……其天下所拆寺四千六百余所,还俗僧尼二十六万五千人,收充两税户。……显明外国之教,勒大秦、穆护、袄三千余人还俗,不杂中华之风”<sup>①</sup>。武宗毁佛之原因在于经济:“恶僧尼耗蠹天下”。自此,景教遭禁断,在中原绝迹达两百多年。此后,景教仅在中国边陲地区的少数民族中流行传播。

十世纪,景教在中亚又臻于繁盛。至 1124 年,西辽王耶律大石带兵越过葱岭,攻克回回,建都于沙未耳城,其所向披靡的战功使欧洲既惊且骇。当时,伊斯兰教与聂斯脱里派(即景教徒)之间正发生剧烈冲突,伊斯兰教在遭到这一意外打击后一度衰败。两种宗教之间的这种由争斗导致的此消彼长,使得景教因此而在中亚盛极一时。以至于当时新疆的维吾尔族人从摩尼教转而皈依了景教。而在蒙古族的部落中,景教也相当流行。外蒙古境内的三大部落即克烈、乃蛮、蔑里乞部以及内蒙古境内的汪古部,都崇奉景教。在与内蒙古毗邻的山西,则发现了相当多的景教遗迹(如碑刻和十字架),表明在元代的山西北部景教教会一度拥有很大的势力。当然,元代景教教会在大都(即汗八里)的势力更为强大,拥用三万名信徒,这些信徒大多很富

<sup>①</sup>转引自汤用彤:《隋唐佛教史稿》,北京,中华书局,1982 年,40-52 页。

有。他们在仪式和风俗方面都追随希腊教会，与罗马教廷保持着赖以维系其信仰认同的距离。而在江南地区，景教徒人数最多的则是镇江及其周围地区，这一地区留下的关于景教徒的记载也相当可观。据《至顺镇江志》记载：当时镇江有景教徒 23 户，106 口（能独立营一家之生计者），109 躯（寄居者），共有景教徒 215 人，约占总人口的 1.6%，所占比率虽然不高，却可能是当时江南最大的基督徒群体。据近人之统计，元代的景教徒分布的地区很广，大江南北，塞外漠北，皆有景教徒的活动之迹。<sup>①</sup>

元代对基督宗教各派的称呼也是一个饶有兴味的问题。当时人们实际上是不加区分地以十字教统称天主教、景教等教派，而以十字寺称呼教会的活动中心教堂。当然，最流行的称呼是“也里可温”，亦作耶里可温、也里阿温，等等，此为元朝蒙古人对基督徒之称呼。著名史学家陈垣先生在考证的基础上认定：

“阿剌比语称上帝为阿罗，唐景教碑称无元真主阿罗诃……故吾确信也里可温者为蒙古人之音译阿剌比语，实际景教之阿罗诃也。”<sup>②</sup>而西方学者则推测景教所说的“阿罗诃”即叙利亚文 Eloh 或希伯来文 Elohim 的音译，其意为“上帝教”或“信奉上帝的人”。惟蒙古人对基督徒诸如此类的称呼是否源自当时基督徒最初对自己的称呼，则不得而知。景教与天主教分别是唐朝和明末来华的传教士对其宗奉之教的自称，一直沿用至今。十

<sup>①</sup>以上参前揭顾卫民书，9-12 页。

<sup>②</sup>陈垣：《陈垣学术论文集》第 1 集，北京，中华书局，1980 年，1-6 页。

字教、耶里可温等称呼或许在源头上与景教、天主教等称呼有所不同。

### 三 景教之本质

#### (一) 景教释名

自从天启年间发现景教碑后，世人对景教之名多有解释。明末的中国天主教徒李之藻尝撰《读景教碑书后》，其言曰：“景者大也，炤也，光明也。”明末来华的耶稣会士阳玛诺则说：“景者，光明广大之义”，教者，教会也，言信仰景道之人缔结之团体<sup>①</sup>。

在释名时，不可避免地要谈到景教与基督宗教之关系。钱念劬撰《归潜记》（丁编之一）云：“景教者，基督旧教之聂斯托尔派也……入中国后，不能定一名称，而西方原音弗谐于口，乃取《新约》光照之义，命名曰景。景又训大，与喀朵利克（Catholique）原义亦合，可谓善于定名”<sup>②</sup>。这种说法是将景教视为公教之一派。

景教碑文中有言曰：“真常之道，妙而难名，功用昭彰，强称景教。”可见景教是该教入华的传教士最初对其宗教信仰的勉强之译名（如老子所谓强字之曰道），如果再转译为西文，则为

<sup>①</sup>徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海，上海书店，1990年，85页。

<sup>②</sup>朱谦之：《中国景教》，15页。



“**Luminous Religion**”。潘纯撰《景教碑文注释》引《约翰福音》第 1 章 1-9 节、第 8 章 12 节和第 9 章 5 节中之言“我在世即世之光”为证,立论以为“由此观之,名为景教者,犹言耶稣教也”,这是明确肯定景教属于基督教。

景教又称波斯教或波斯经教,教外人亦称之为弥施诃教或弥诗诃教,朱谦之以为此即《旧约》中救世主 **Meshiha** 或 **Messiah** 之音译。唐朝从波斯传入的西来宗教除景教外,尚有祆教、摩尼教及伊斯兰教,这些宗教常被混为一谈,此不多论,但今人不可不加区分。

## (二)景教的教义及其所谓“异端性”

尽管人们都视景教为基督宗教之一派,但历史上的情况却并非如此简单。景教产生于公元五世纪,当时确实是基督宗教的一个分支,其创始人聂斯脱里(**Nestorian**)为叙利亚人,生卒年不详。由于博学多闻、励行禁欲主义生活,且有辩才,427 年,东罗马皇帝狄奥多西二世(**Theodosius II**)拔擢他为君士坦丁堡教父,428 年 4 月 10 日,聂氏即君士坦丁堡大宗主教(**Patriarcha de Constautinople**)位。

聂斯脱里派在教义上究竟有何特点呢?关键在于,该派的创始人聂斯脱里对于天主圣子降生为人有他自己的神学见解。当时与聂氏思想对立的亚历山大派代表人物西理禄(**Cyrl**)坚持在耶稣基督里神人两性合为一体,基督是神而人,人而神,其人性融化于神性,神人二性是一个 **organic union**(有机同一体)。

换言之：“耶稣只有一位，即天主圣子之位；耶稣之人性，系天主位之人性，不得说天主位之外另有一人之位，耶稣是天主，玛利亚既是耶稣之母，即可称为天主之母（圣母）。耶稣之人性，既是天主位之人性，耶稣降生可说天主降生，耶稣受难，即可说是天主受难复活。”西理禄的主张后来成为基督教正统派的教理，其学说既迎合也推助了当时流行的圣母崇拜。聂氏则不然，他虽然也主张基督是神而人、人而神，但坚持在基督里神人两性说，在基督的人格里强调人性，即强调其人间的要素，主张在救主耶稣基督里，人间的性质完全无缺。这样，聂斯托里便因为强调基督的人性，而在不知不觉中将基督之神人两性一分为二。其结果是：一方面主张基督神人合一说，另一方面又把基督之神人两性分割为二，从而变成主张基督之神人两性说或基督之两人格说了。西方学者 Badger 教授在其专著《聂斯托里派及其礼仪》（*The Nestorians and Their Rituals, 1852*）一书中曾引用这样一段史料：“我们崇拜主之神性与人性不可分离”<sup>①</sup>，但是，另一方面，聂斯托里派信徒又相信有其人性和神性之两性与两个位格。这样，由于聂斯托里派强调耶稣基督的人间性，其结果之一是认为玛利亚只可称为人之母，不可称为天主母，即不是圣母。这直接触怒了当时崇拜圣母的信徒。该派的另两个特点是：不承认有炼狱，只承认有天堂地狱；不设立圣像，只设十字架于教堂上。

针对聂斯托里派的以上特点，以正统自诩的西理禄屡次呈

<sup>①</sup>朱谦之：《中国景教》，34页。

文书于西罗马教会教皇则米斯定一世 ( Pope Celestine I ) , 对其进行批判和攻击。431 年, 在圣母崇拜最盛的小亚细亚以弗所 ( Ephesus ) 召开了宗教大会, 会上定聂斯托里之主张为异端, 开除其教籍。西理禄还在 435 年将聂斯托里流放到埃及, 聂派信徒便流窜到阿拉伯及埃及。后来其学说受到波斯学者的欢迎, 并经由波斯逐渐传播到印度与中国。

关于景教的“异端性”, 后世多有争论, 兹撮要绍述几种主要观点:

1. 马丁·路德的景教观: 1539 年, 路德著《宗教会议及教会论》( Von den Konzilli und Kirchen ) , 其中论及第三次以弗所会议( 431 年 ), 并谈到了聂斯托里派的问题。路德认为, 教皇的宣告书, 还有罗马教廷学者驳难聂斯托里的言论, 都不过是说聂氏否认基督的神性, 视基督为普通人, 因而把一人格的基督, 分解成神与人之二人格。路德认为, 与攻击者相反, 聂氏决不相信有两个基督, 而只有独一无二的基督, 也就是说, 聂氏确信基督是神而且是人, 在一格上具有神人两性。这一点与大公会最初的信仰全然相同。路德断定, 在信仰上, 聂斯托里完全没有被定为异端的理由。聂氏之被破门, 完全是西理禄一派在政治上的野心及一些感情问题所导致的。路德坚决否定聂斯托里为异端, 盖亦有神学原因, 抗罗宗 ( 新教 ) 不承认介乎神人之间的中介人, 认为圣母玛利亚的介在实在没有必要。这同样也是反对崇拜圣母, 或许与聂斯托里派在教理上一脉相承<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 朱谦之:《中国景教》, 24~27 页。

2. 现代西方学者的看法:剑桥大学的 **Bethune - Baker** 教授认为:在第三次以弗所大会上形成的对聂斯托里的宣告,无论是从形式还是从实质上看,都决不是公平而有效的判决。他主张对聂氏的主张作公平无私的评析,认为这是承认信教自由原则的学者的义务。他断言,依据聂斯脱里的遗书及其他证据作公正的评判,聂氏的教理决不是异端<sup>①</sup>。

3. 华人学者的看法:朱谦之认为聂斯托里的主张并非异端,他实际上是当时基督教中开明主义的代表,其被破门(斥为异端),完全是政治斗争的结果<sup>②</sup>。李兆强则指出,聂斯脱里派始终服膺尼西亚信经,“近代学者已证明他的神学思想颇与正统信仰的体系一致。他的著作《大马色人纒拉克斯的记述》(*The Treatise of Heraclides of Damascus*)被发现后,学人更认定他与大公教会不同的地方,不在信仰的分歧,而在神学术语上的差别”(引自龚天民《唐朝基督教之研究》导言<sup>③</sup>。

## 四 汉语景教文献与景教碑中之思想

### (一) 汉语景教文献

关于景教的文献,现存最丰富的还是汉语景教文献。除

<sup>①</sup>翁绍军:《汉语景教文典论释》,北京,三联书店,1996年,7页。

<sup>②</sup>朱谦之:《中国景教》,35页。

<sup>③</sup>翁绍军:《汉语景教文典论释》,7页。

《大秦景教流行中国碑》以外,20世纪又发现了七篇景教文献。其译述年代大致已确定,即:《序听迷诗所(诃)经》、《一神论》、《宣元至本经》、《大圣通真归法赞》、《志玄安乐经》、《三威蒙度赞》、《尊经》。其中《大圣通真归法赞》、《三威蒙度赞》和《尊经》为颂文,其余四种为经文。兹依序略述四种经文之思想如下:

A. 《序听迷诗所(诃)经》:

据朱谦之考证,序听当为“序数”,即“移鼠”(Jesus)。“所”当为“诃”,经名当可读为《移鼠迷诗诃经》(Book of Jesus Messiah)。本经分两部分,前部分叙述景教教理,后部分为耶稣行传。所述耶稣生平与新约中的《马太福音》和《路加福音》无异,可视为最古老的汉语圣经节译。

B. 《一神论》(“喻”第二,“一天论”第一,“世尊布施论”第三)

是与《序听迷诗所(诃)经》同时发现于敦煌石室的写本。全经分三部分。按顺序当以一天论置首,“喻”第二,前部分以多种比喻说明唯一神的性质,论证万物皆为唯一神所创造。后部分论述景教灵魂说,说明人由身体、灵魂、精神(神识)构成。

一天论第一前部论述景教有关万物构成的宇宙论,认为物皆由地水火风和神力所造,一天论后部更详尽地论述了景教的灵魂说,包括灵魂不灭,灵魂和肉体的关系等。

“世尊布施论”第三宣讲福音,主要宣讲马太福音中的登山宝训关于施舍、祷告、宽恕、真正的财富、勿虑衣食、勿论断人、祈求、两条门路等部分。还叙述了耶稣受难复活、升天的福音。

### C. 《宣元至本经》

本经分《宣元本经》和《宣元至本经》，朱谦之断其均为伪作，但也有人提出不同的看法。龚天民认为：“《宣元本经》充满了道家气味，文章显得十分玄妙。但《宣元至本经》中不单没有这些气氛，且在规规矩矩的讲《约翰福音》中的道的能力以及圣灵之功，并说明了信道者和不信道者的品性以及信道者的益处。”刘伟民则断定，宣经关于道的说法：“很显然的是说创造万物的主宰上帝就是道”<sup>①</sup>

### D. 《志玄安乐经》

本经仿佛经体裁，为问答体。弟子问、基督答。先答西门所问，授达于安乐之法。西门问何为安乐道，耶稣论述无欲、无为（离染入净，故等于虚空，发惠光明、能照一切）、无德、无证为安乐道。又答“无中有什么快乐”，讲解无中能生安乐的道理（不求安乐，安乐自至）。耶稣还提出了一些渐修之法，等等。

经中多次谈到虚空、安乐，据学者研究，非出自道家，实出自《旧约·传道书》。《传道书》中满纸虚空，亦满纸快乐。<sup>②</sup>

## （二）景教碑中的思想

汉语景教文献中最重要的还是景教碑，日本学者佐伯好郎称：“中国景教的研究，即谓实从景教碑文之研究开始，又以碑

<sup>①</sup>翁绍军：《汉语景教文典论释》，17页。

<sup>②</sup>同上，20页。

文之研究告终,亦非过言”<sup>①</sup>。

景教碑虽非景教经典,但景教的教理、思想在碑文中有充分之表述。兹据近人之研究,将其中的主要思想、教理和教仪列述如下<sup>②</sup>。

论天主三位一体:

“粤若常然真寂”,真言天主之本体,寂言天主之本性;“先先而无元”,言天主无始;“杳然灵虚……”纯虚无杂也,言天主之灵靡所弗知,自彻厥体;“后后而妙有,总玄枢而造化,妙众圣以无尊者,其唯我三一妙身阿罗诃欤?”是说天主三位一体,其中阿罗诃即希伯来文 **Elohim**,古经上称天主之名,叙利亚文则曰 **Alana** 或 **Aloho**,不可与佛教之阿罗汉相混。

论天主造物及人类始祖性体之完美:

匠成万物,然立初人,别赐良和,令镇化海。浑天之性,虚而不盈;素荡之心,本无希嗜。

其中的匠成指创造,初人指人类始祖亚当和夏娃,良和指灵性,令镇化海指天主令人类始祖镇守造化的众生之海,浑天之性指人类始祖的原始之性,虚而不盈说的是人类的原始之性虚心而不自满。素荡之心指人类始祖的纯朴洁净之心,本无希嗜,即本无过分的欲望和嗜好。

<sup>①</sup>转引自朱谦之:《中国景教》,112页。

<sup>②</sup>以下景教碑文均见翁绍平:《汉语景教文典诠释》,44-75页,此处的注解亦参考了翁著。

### 论原罪及其害处:

泊乎娑殫施妄,钿饰纯精,闲平大于此是之中,隙冥同于彼非之内。是以三百六十五种,肩随结辙。竞织法罗,或指物以托宗,或空有以论二,或祷祀以邀福,或伐善以矫人,智虑营营,恩情役役,茫然无得,煎迫转烧,积昧亡途,久迷休复。

本节中的娑殫即 **Satan**(魔鬼),钿饰纯精指的是人类始祖亚当受魔鬼之诱惑掩饰或遮蔽了天主创造人类时赋予的本性之美,闲同间,平大即人类始祖从天主那里获得的真性,此是亦指真性,隙同隙,意指仇隙,冥同指真爱,彼非指原罪之恶。明末来华的传教士阳玛诺对“泊乎娑殫施妄,钿饰纯精,闲平大于此是之中,隙冥同于彼非之内”的解释是:始祖亚当“缘听魔妄,掩饰本美,与平大之真性间隔,与冥同之真爱仇隙也”<sup>①</sup>。这一解释可备一说。在说明原罪之危害后,下文接着讲述了人类所陷入的各种迷信、异教,其中显然包含着对拜物教(指物以托宗)和佛教(空有以论二)等宗教信仰的批判。

### 论天主降生:

于是我三一分身、景尊弥施诃戢隐真威,同人出代。神

<sup>①</sup>阳玛诺:《景教流行中国碑颂正论》(以下简称《景教碑论》),见吴相湘主编《天主教东传文献续编》(二),台北,学生书局,1986年,671页。



天宣庆,室女诞生于大秦,景宿告祥,波斯睹耀以来贡。

这里的三一分身指的是从三位一体中分身出来,阳玳诺直截了当地指出,分身指的是天主第二位<sup>①</sup>。景尊是景教徒对耶稣基督的尊称,戢隐真威指的是天主隐藏其真正的威严;同人出代(代即世,讳唐太宗李世民之名,故用代)即同凡人一样出世;神天宣庆指的是天使宣告耶稣降生这一福音,为此庆贺;室女诞生于大秦,即童贞女玛利亚生耶稣于犹太国;“景宿告祥,波斯睹耀以来贡”指的是东方三博士见到“那生下来要作犹太人之王的”(耶稣基督)的星,特去朝拜献礼。

论救赎:

圆廿四圣有说之旧法,理家国于人猷。设三一净风无言之新教,陶良用于正信。制八境之度,炼尘成真。启三常之门,开生灭死。悬景日以破暗府,魔妄于是乎悉挫。棹慈航以登明宫,含灵于是乎既济。能事斯毕,亭午升真。

这段说的是耶稣的降生应验了旧约中廿四位先知圣人的预言,使犹太国归于大道;由此建立新的宗教,使人性中明爱之良能得到本真信仰的陶冶。宣讲八福和信望爱三德,使人获得新生。耶稣基督在完成使命之后,于正午升天。这里,显然回避了宣讲耶稣在十字架上受难使人获得救赎的福音。明末天主教初传中

<sup>①</sup>同上,696页。

土时,在教理的传授方面,也有类似的情况发生。

论圣洗、瞻礼、祈祷等事项:

法浴水风,涤浮华而沽虚白。印持十字,融四照以合无拘。击木震仁惠之音,东礼趣生荣之路。存须所以有外行,削顶所以无内情。不蓄臧获,均贵贱于人。不聚财货,示罄遗于我。斋以伏识而成,戒以静慎为固。七时礼赞,大庇存亡。七日一荐,洗心反素。

这里介绍了景教徒以水或圣灵(净风)施洗,以十字架为其宗教象征,击木板(而不是铃)召集信众夜祷,留胡须、剃头发,不蓄奴,待人不分贵贱,不聚敛财货,乐于施舍,厉行斋戒,每日礼赞天主七次,每礼拜领一次圣餐,等等。

由以上包含在景教碑中之教理、教仪和教规可以看出,景教与大公教(Catholic)有很多相通的地方:同拜天主,同尊耶稣,同信天主创造天地和人,同宗三位一体,同信道成肉身、耶稣降生救世。当然,所用术语名词与明清以来传入中国的天主教有所不同。在教仪教规方面,亦多所相同,如七日一荐即七日礼拜,行洗礼、敬十字,颂经亦同。但是,景教也有其不同于天主教之特点:

- A. 不拜玛丽亚,不承认玛利亚为圣母。
- B. 不用偶像,保留十字架。明末耶稣会士常言挂经像。
- C. 不承认罗马天主教的死后涤罪说(doctrine of purgatory),但似乎容许奉祀祖先(大庇存亡)。

D. 反对化体说 (Theory of transubstantiation), 但承认圣礼时 (Eucharist), 耶稣基督实来光临。

E. 行监督制(教阶制), 教士共分八级

F. 祭司以下五级皆可娶妻, 最初连大总管、总主教、主教等亦皆可娶妻, 此或受波斯祆教僧制之影响。在中国之主教及僧人皆娶妻。

G. 斋戒多而严谨。

H. 茹素, 教务大总管不食肉, 其下不禁<sup>①</sup>

景教在中国的传播发展过程中, 还产生了另一大特点, 即与佛老之术语、思想相牵合, 更在教理中融入儒家的忠孝观念及祖先崇拜。

如:“真常之道, 妙而难名。功用昭彰, 强称景教”, 完全是模仿《道德经》中“道常无名”与“有物混成, 先天地生……吾不知其名, 字之曰道, 强为名之曰大”的表述方式。碑文中还引用了贞观十二年秋七月诏文(略), 从中可见有唐历代君主所以欢迎景教, 正是因为他们认为景教教义与老子五千言相合。碑文又曰:“宗周德丧, 青驾西升。巨唐道光, 景风东扇”, 这分明是影射周末老子乘青牛西人流沙的传说, 喻景教东来, 是再兴老子之教。说明景教为了扩张其势力, 求得生存与发展, 附会了为李唐所攀附的道家道教思想和教义<sup>②</sup>。在修养方法方面也有类似的例子。

<sup>①</sup>以上参朱谦之:《中国景教》, 134-136页。

<sup>②</sup>同上, 141页。

景教也附会佛教,景教碑、《三威蒙度赞》屡屡援用佛家术语:妙有、慈航、世尊、僧、大德、法王、慈恩、功德、大施主、救度无边、普救度,乃至以佛称天主,景教徒(叙利亚来的传教士、神职人员)悉以僧自称,以贝叶梵音称景教经典。景净(碑文作者)还曾参加过佛典的翻译工作。

在政教关系及与儒家思想的关系中,景教完全自觉地将自己置于普遍王权之下。碑文人赞唐朝历代皇帝,更言“道非圣不弘,圣非道不大,道圣符契,天下文明。”明末耶稣会士阳玛诺《碑颂正论》解释说:这是“言国主助圣教之广,圣教助国主之光,盖圣教流行之益,缘帝王从奉;居高作侣,大道广敷,教法相资,而皇猷熙奏也”<sup>①</sup>。可见,景教传教士认识到在中华帝国,宗教绝无在圣王之外谋求独立发展之可能,乃自觉附丽于专制统治机器,以求自身之发展。他们还大倡忠君、孝道思想,以尊君事父相号召<sup>②</sup>。

以上可见,景教可以说全面地与中国传统文化及正统意识形态相妥协,也自觉地与中国的本土宗教相牵合。

<sup>①</sup>阳玛诺:《景教碑论》,736页。

<sup>②</sup>朱谦之:《中国景教》,143-145页。

## 第二章 元代天主教

### 一 天主教首次入华的背景：蒙古人的西征

13世纪初,蒙古人在一代天骄成吉思汗的率领下,开始了以强大的“野蛮”征服脆弱的文明的事业。蒙古人的铁骑所到之处,几乎没有遇到令其胆怯的强大抵抗。在数次西征中,他们曾使突厥人的帝国覆灭(1214-1222),使整个俄罗斯成为屠宰场(1236-1237)。他们的铁骑甚至闯入波兰、匈牙利、奥地利,使波兰与日耳曼联军望风而逃(1241)。他们建立了一个横跨亚欧的庞大帝国。最后,根据后来的史学家的分析,“不是由于欧洲的强大,而是由于蒙古内部的分裂”,西欧才幸免于难。由于蒙军主要首领之间的不和,他们才不得不于1214年撤退。

蒙古人西征的客观效果是双重的:一方面,铁骑所到之处,哀鸿遍野,无数城市、村落沦为废墟。这种野蛮残酷的杀戮使欧洲人惊叹其文明世界的末日已经来临(《元史》诸将传中大抵皆有“杀戮殆尽”“骸骨遍野”的记载)。另一方面,这种残暴的战争又带来一些积极的效用:“蒙古人……从亚洲的一端开辟了一条宽阔的道路,在他们的军队过去以后,他们把这条大道开放给商人和传教士,使东方和西方在经济上和精神上进行交流成

为可能。”<sup>①</sup>他们所建立的完备而高效的邮驿制度无疑推动了欧亚文明之间的交流，元朝也因此而成为历史上中国与西方交通最为频繁的朝代之一。天主教首次来华即发生于元代的此种背景之下。

## 二 柏朗嘉宾来华及元帝国与罗马教皇的沟通

### (一) 柏朗嘉宾出使元帝国

蒙古铁骑西征的消息最初传到西方时，罗马教廷与各国君主对此反应较为迟钝。1243年，英诺森四世（Innocent IV）出任教皇。那时，蒙兵部将拔都已侵入俄罗斯，平定波兰，闯入匈牙利。英诺森四世方意识到危胁已迫在眉睫，乃于1245年在里昂全欧主教会议上决定派遣方济各会士柏朗嘉宾（Jean du Plan - Carpin, 1182 - 1252）出使蒙古。

柏氏为意大利佩鲁齐亚（Perugia）人，出身贵族家庭，博学多才，长于应对。他是小兄弟会的创始人，也是圣·方济各的挚友。他奉命出使蒙古时，已经是65岁的老人。一行人于1246年到达基辅后，被蒙古人送往位于伏尔加河上游东岸的萨莱城，晋见成吉思汗之孙拔都。拔都因为大汗贵由即将要举行即位典礼，于是决定将柏氏作为献礼之一奉呈大汗贵由。柏氏一行人被迫以最快的速度骑马东奔，一天要换五六次马，历尽艰辛，终

<sup>①</sup>以上参阅卫民：《基督教与近代中国社会》，13-15页。

于在 7 月 22 日及时赶到和林贵由的营地,参加了贵由即位大汗的典礼。

## （二）教皇与贵山汗的书信往来

1246 年 11 月 13 日,柏朗嘉宾觐见贵由汗,呈上了教皇致蒙古皇帝的两道敕令。教皇的第一道敕令详细阐述了基督教(Catholic)的教史,第二道敕令(国书)则劝告、请求蒙古皇帝停止进攻西方。“……兹特劝告、请求并真诚地请求你们全体人民:从今以后,完全停止这种袭击,特别是停止迫害基督徒……全能的上帝在现世会暂时不惩罚骄傲的人。因此,如果这些人不自行贬抑,在上帝面前低首下心表示卑下,那么,上帝不仅不可能再延缓在今生对他们的惩罚,而且可能在来世格外加重其恶报”<sup>①</sup>。这无疑是想以宗教恐惧感慑服蒙古大汗。

贵山汗想礼尚往来,欲请柏朗嘉宾携带蒙古使节返回欧洲,却遭到了柏朗嘉宾的拒绝。柏氏后来在其《蒙古行记》中交待了他拒绝蒙古使节的原因:“第一,我们害怕他们见到我们(内部)之间的内讧和战争,(这)将会鼓励他们向我们发起进攻。第二,我们唯恐他们刺探我们国家的活动。第三项原因是我们担心他们会被处死……”有趣的是,柏朗嘉宾本人却对蒙古人的军事情况作了一番详细的“刺探”,他携带着贵山汗答复教皇的书信及刺探所得的多方情报,于 11 月 17 日首途回欧,于

<sup>①</sup>道森:《出使蒙古记》,中国社会科学出版社,1983 年,90-93 页。

1247 年 11 月 24 日返抵里昂。

贵由汗答复罗马教皇的书信完成于 1246 年 11 月 11 日—13 日。这封信大意有以下几点：1. 教皇遣使来蒙古，意在修好，其意甚佳，但仅凭一使者难达目的，须由教皇本人及诸侯王公亲来讲和，方算郑重。2. 教皇劝蒙古君民入教领洗，贵山汗表示不解，觉得无聊（“甚无谓也”）。3. 解释为何杀戮基督教教友波兰人、匈牙利人，原因是“彼等不守天主及成吉思汗之教训，相聚为不善。杀戮我国使，故天主震怒，命火彼国，而交入朕手也。”4. 对西方人表示蔑视：“尔等居住西方之人，自信以为独奉基督教而轻视他人。然……朕等亦敬事天主，赖天主之力，将自东徂西征服全世界也”（按：定宗母后崇奉景教，故信中亦有奉天主之语）<sup>①</sup>。这封信使西方人深感蒙古君王过于“傲慢”。而柏氏在《蒙古行记》中对蒙古军事情况的详尽描述，更使欧洲各国君主感到蒙古人的威胁挥之不去。

### 三 鲁布鲁克和马可·波罗

#### （一）鲁布鲁克（Guillaume de Rubrouck）

柏朗嘉宾的蒙古之行未能达到目的，而欧洲各国君主对蒙古人的担忧也未消除。在十字军第七次东征之际，法国国王路易九世（即圣路易）试图联合蒙古，合击伊斯兰教徒。乃于 1253

<sup>①</sup>以上参徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，140—141 页。



年 5 月 7 日，派遣方济各会修士鲁布鲁克和另一位意大利人 **Barthélemy de Crémone** 作随同出使蒙古。

鲁布鲁克于 5 月 7 日从君士坦丁堡出发，几经周折，于 12 月 27 日到达和林。1254 年 1 月 4 日，宪宗蒙哥接见了他们 5 月 24 日，又召见了他们。鲁布鲁克请求留居蒙古，履行其传教使命。但宪宗婉拒了他们的请求，鲁布鲁克不得不返回，于 1255 年 8 月 15 日到达的黎波里。由于当地主教不允许他回法国觐见圣路易，乃将出使蒙古见闻及宪宗之复函一并转呈圣路易。鲁布鲁克称自己立志传教，但志与命( **Mission**) 皆未如愿以偿。不过，《鲁布鲁克东行记》史料价值极大，其中关于景教在蒙古诸部中流行情况的记载，对于研究中国基督教史尤具价值。

## (二) 马可·波罗

有元一代，从西方来华的最著名亦最有争议的人物当属马可·波罗。这是因为，近来有西人撰书，否认马可·波罗曾到过中国，认为他不过是一位试图靠夸夸其谈来博取声誉的牛皮大王。不过，这种说法很难成为学术界的主流观点。这里要说明的是，马可·波罗来华之动机固然不在传教，但波罗一家对天主教的东传也有一定的推动作用。

波罗本为意大利威尼斯商人。元世祖御极之初，尼可罗·波罗( **Nicolo Polo**) 偕其弟玛赛·波罗( **Matteo Polo**) 于 1260 年乘一艘满载货物的商船到达君士坦丁堡经商，最后于 1265 或 1266 年抵达上都和林，晋见元世祖忽必烈，颇蒙优待。元世祖

垂问甚祥，二人对答如流，世祖大悦。乃决定以二人充作使臣，面觐教皇。其使命则是请教皇“派一百名熟悉基督教信仰的贤人，通晓七艺，长于辩论……据理阐明基督教信仰比偶像崇拜之类的信仰更好。……必须给他带来一些耶路撒冷救世主圣墓上的灯油……”<sup>①</sup>1269年，兄弟俩回到欧洲。但这时他们却得知教皇克莱门特四世已经去世，必须静候新的教皇选出后，才能履行他们的使命。于是他们便决定先回老家威尼斯一趟。到家后，尼可罗·波罗得知自己临行前怀孕的妻子早已去世，但儿子马可·波罗已经15岁了。<sup>②</sup>1271年末，兄弟俩带上马可·波罗再次东行，于1275年夏再抵上都和林。三人在中国居住了17年之久，最后，经过漫长的海路，于1295年返回威尼斯。著名的《马可·波罗游记》是根据作为战俘的马可·波罗1298年在热那亚狱中的口述而写成的（由小说家比萨的鲁斯梯谦记录）。

马可·波罗在游记中对中国社会的风貌作了详尽描述，语

<sup>①</sup>穆尔：《一五五〇年前的中国基督教史》，148页。引者案：这里的七艺指修辞学、逻辑、文法、算术、天文学、音乐和地理。波罗兄弟的使命在《马可·波罗游记》中有更详细的记载：“大汗告诉波罗兄弟，他派他们出访教皇的目的是请求教皇派遣一百名精通基督教教义和七艺的传教士来，用公开清楚的讨论，向他境内的学者证明，基督教所宣扬的信仰是建立在更坚实的真理上的，比其它宗教更加优秀；同时还要说明鞑靼人的神灵和其家中所供奉的木偶是一种恶魔。他们以及东方的普通百姓敬奉这些恶魔为神，实在是一种错误。还有一点，大汗十分希望波罗兄弟回来时，能从耶稣基督圣墓的长明灯中，取来一些圣油，因为他自称敬重耶稣，把他看成真神”。见马可·波罗：《马可·波罗游记》，梁生智译，北京，中国文史出版社，1998年，6-7页。

<sup>②</sup>《马可·波罗游记》，8页。

带赞赏。这些描绘,起初“引起整个欧洲的怀疑,接着是激起了整个欧洲想象力”。其中与中国基督教史相关之描述弥足珍贵。他记载了蒙古大汗参加基督教主要节日(如复活节、圣诞节)的宗教礼拜仪式的情形,同时,也记述了大汗对各种宗教一视同仁,兼容并蓄的处理方式。“在逢回教徒、犹太人和偶像崇拜者的主要节日时,大汗执礼也同。有人问他何以如此,他说:‘这四位先知是全世界皆崇拜者。基督教徒说他们的上帝是耶稣基督,回教徒说他们的是穆罕默德,犹太人说他们的是摩西,偶像崇拜者说他们的是释迦牟尼,这是偶像中的第一神;而我这四位先知皆敬奉,由是其中在天居长位而更真实者,受我敬拜可保佑我’”<sup>①</sup>。

游记中还记述了据称对基督教有好感的忽必烈汗对他自己为何没有接受基督教洗礼的原因之解释:“我为什么要做基督徒呢?你们自己一定看出来,这个国家的基督徒都是些没有知识、没有能力的人,他们没有表现出任何神奇的能力。同时你们看到那些偶像崇拜者却可以随心所欲地施展各种法术……我如果改信基督教,成为一个基督徒,则朝廷中的贵族和其他不信奉基督教的人将会问我有什么充分的理由要接受洗礼,改奉基督教。他们将会问,基督教的传教士表现了什么非常的力量,显示了什么奇迹呢?同时偶像崇拜者也会声称,他们所表现的奇迹,是出自他们自己的圣洁和他们偶像的神力。我对这种说法

<sup>①</sup>穆尔:《一五五〇年前的中国基督教史》,155页。亦参《马可·波罗游记》,105-106页。

不知道该如何回答……你们回到教皇那里,以我的名义,要求他派一百名擅长你们的法术的人前来。遇到偶像崇拜者时,这些人应有力量制服他们……我如果看到这种情况,就会禁止他们的宗教活动,并接受洗礼。我的所有贵族都将按我的榜样接受洗礼,一般人民也会起而效仿。如果这样,这里的基督徒的数量将会超过你们自己国中的数量”。从忽必烈汗的解释中,我们可以看出,他对法术非常着迷,也可见他出于政治的原因,不得不在多种宗教之间寻求平衡。而马可·波罗却从中得出了一种可能意在使欧洲人充满希望的结论:“教皇如果选派适当的人去传播福音的话,大汗一定会改奉基督教。因为大家都知道,他对基督教本来就有强烈的好感”。<sup>①</sup>

《马可·波罗游记》中的记载还可补元史正史之缺,如乃颜部利用景教谋反、其他几大宗教借此讥讽基督教、大汗斥讥讽者;<sup>②</sup>又如对永昌之战、常州之屠城、南宋之灭亡、镇江等地之基督教堂的描述等等,皆极具史料价值。

#### 四 蒙高维诺(1247—1328)首度在华建立天主教教区

##### (一) 蒙高维诺来华

第一个获准在中国传教的天主教传教士是元时来华的蒙高

<sup>①</sup>见前引《马可·波罗游记》,106~107页

<sup>②</sup>《马可·波罗游记》,105页。

维诺(Jean De Monte - Corvino)。蒙高维诺是意大利人,1247年生,方济各会修士,曾负责组织方济各会在波斯的传教工作。1289年,他以波斯王使臣的身份回到罗马,教皇尼古拉四世(Nicolas IV)乃命其为教廷使节出使蒙古。蒙高维诺取道南路,经亚美利亚、波斯、印度来到中国,很可能在泉州登陆。1294年,蒙高维诺抵达大都,即今北京。据说他在北京颇蒙元帝之优待,且获准在北京传教。

不过,蒙高维诺获得传教的准许其实是来之不易的。他曾从中国给罗马教廷写过两封信。第一封信写于1305年1月8日,发自汗八里,第二封信写于1306年2月复活节前的第五句主日。据第一封信所说,他初到北京时,即遭聂斯脱里派之妒嫉,蒙冤入狱,险遭不测。他们散布谣言说,蒙高维诺并不是教皇的使者,而是一个间谍、魔术师和骗子,并说教皇派遣的是另外一个使者,携带着赠给皇帝的很多财宝,是蒙高维诺在印度谋杀了他,窃取了携带的礼物。后因仇党中有一人天良发现,承认是故意诽谤他杀人越货,蒙高维诺才获得元帝之昭雪,并获得传教之许可。<sup>①</sup>

据其信函,还可知蒙高维诺到达中国的第一年,就已经皈依了原本是聂斯脱里派教徒的蒙古汪古部唐王阔里吉思。但他在北京的传教工作多年没有神父相助,直到1303年才有一名来自日耳曼科隆的教士阿诺德帮助他,可见其传教工作异常艰难、孤独。到1318年以前,他已先后建造3座天主教堂,为6000人教

<sup>①</sup>参顾卫民:《中国天主教编年史》,25页。

者付洗,还曾收养 150 名幼童,教他们拉丁文、希腊文。并译录圣歌,组成了唱诗班,按时唱诵,连皇帝也常进教堂听唱诗班的唱诵。他还曾将新约和诗篇集全部译为蒙文。

教皇克莱蒙特五世(Clement V)得知蒙高维诺在北京传教工作的“成就”后,大为惊异、欣喜,乃于 1307 年设汗八里即北京总主教区,委任蒙高维诺为总主教,并授以统理远东教务,有简授主教和划分教区之权。教皇还授与蒙高维诺总主教授带,又规定授带的传授,须得到教皇的许可。

教皇对蒙高维诺的任命是如何到达中国的?原来教皇派遣了七名方济各会修士来华完成此项使命,并命此七人协助蒙高维诺开展教务。这七人只有三人(Andile de Pérouse, Gérard, Peregrin)抵达中国。他们都有主教品(衔),到北京后即代表教皇祝圣蒙高维诺为总主教。1313 年,天主教在泉州也设立了教区,此三人曾先后在泉州担任过主教。

## (二) 蒙高维诺死后的中国天主教

蒙高维诺卒于 1328 年,享年 81 岁。他在中国传教三十多年,授洗三万多人,成绩可谓不小。他死后,中国教会得不到一位能力相当的继任人。据说,1333 年 9 月 18 日,教皇若望(John)二十二世曾派遣方济各会士、巴黎大学神学教授尼古拉(Nicolas)接任蒙高维诺为北京总主教,但尼古拉可能死于赴任之中途。1336 年,元帝派遣大使和 15 名教会代表赴阿维农(Avignon)觐见教皇,请求教皇派来继任人和传教士。1338 年,教

皇派遣若望( John of Marignoli )为门蒙高维诺之继任人。若望于 1342 年到达北京,把教皇所赠送的战马及其他礼物、书信献给元顺帝,据说颇得顺帝欢喜。但若望颇有先见之明,预料元朝气数已尽,乃于 1345 年决计返回欧洲,并于 1352 年抵达阿维农。顺帝托其捎书教皇,请求再派传教士来华。彼时,教廷内部发生分裂,罗马与阿维农出现两个教皇,加上 1348 年爆发的黑死病瘟疫沉重打击了欧洲文明,教皇虽于 1362 年、1370 年和 1462 年先后派遣三位总主教去北京,但居然没有一位到任。

质言之,蒙高维诺去世后,天主教在中国的教会失去了精神领袖。此后公教会自顾不暇,蒙元帝国也日薄西山。1362 年,汉军攻入泉州,元代最后一位天主教主教、佛罗伦萨人詹姆斯被杀<sup>①</sup>。1369 年,元顺帝出逃漠北,天主教也随着元朝的灭之而在中原销声匿迹。

在元代天主教史上,尚有一事值得一提,此即中国基督徒拉班·扫玛出使西方。这名中国基督徒据说是一名定居在北京的畏吾儿或汪古部的虔诚基督徒的儿子,可能生于 1225 年,是在一种非常虔诚的基督徒环境中长大成人的。在接受大总管(天主教)摩诃·阔里吉思为他举行的剃度礼之后,变成了隐修士,苦修 7 年。随后决定与另一青年基督徒马可西行,希望能去圣城耶路撒冷朝拜。他们一路历尽艰辛,游历了巴格达、君士坦丁堡、巴黎等历史文化名城,拜见了各地的基督教领袖人物,并于

<sup>①</sup>参萧若瑟:《天主教传行中国考》,上海,上海书店,1989 年,92-93 页。

1288 年蒙教皇尼古拉四世召见。其后，此人成功地返回中国。据说拉班·扫玛此行虽未获得任何政治成果，但在东西方的普世宗教统一的交流方面，却获得了丰硕的成果。<sup>①</sup>

<sup>①</sup>沙百里：《中国基督徒史》，耿升、郑德弟译，北京，中国社会科学出版社，1998 年，33-41 页。



## 第三章 略论唐元两代基督教衰亡之原因

### 一 唐元两代基督宗教的输入是失败的

关于唐元两代基督宗教在中国的传播究竟是成功还是失败的,人们可能会有不同的看法。有人会坚持认为,只要一种外来宗教传入了某地,发展了教徒(不论多少),并产生了一些影响(不论大小),留下了一些遗迹(不论多少),就可以认为其传播是成功的。新近出版的《晚明基督论》一书的作者柯毅霖博士就认为:“景教在唐代取得了巨大的成功:印行了几部重要著作和一些文献,其中包括《序听迷诗诃经》,建造了不少寺院”<sup>①</sup>。那么,我们为什么会作出与此看法相反的论断呢?这是因为,唐元两代基督宗教在中国的传播有以下特点:

#### (一)真实面目之淹埋(景教)

虽然汉语景教文献几乎较全面地介绍了基督教教义,但由于景教在唐朝采取了附会佛道的传教策略,而且走得过远,又没

<sup>①</sup>柯毅霖:《晚明基督论》,王志成、思竹、江建达译,成都,四川人民出版社,1999年,1页。

有发展出自己独特的汉语神学语言，以至它在唐朝传播 200 多年后，各种唐代史书都以之为佛教的一支，五代和宋朝则很少有关于景教的记载。因此，就连大唱成功赞歌的柯毅霖博士也不得不承认：“尽管景教持续了好几个世纪，但自从它消失后，也在人们的记忆中淡忘了。只有到了 1625 年，在西安发现了景教碑，人们才开始研究景教的历史”<sup>①</sup> 这说明，就传播而言，唐朝的景教实际上没有彰显基督宗教作为世界性大宗教的真实面目。

## （二）没有对中西文化、社会产生实质性的影响

虽然从中国回到欧洲的传教士（尤其是元代）写了不少游记类书籍，但这些东西除了激起欧洲人的好奇及对中国的想象、还有传教士们欲赴远东传教的热情外，似乎对欧洲文明并未产生实质性的深远影响。至于其对中国社会文化的影响则更是微乎其微。它除了成为王公贵族和皇帝装点其宗教、文化的宽容政策的装饰品以外，并未与中国社会、文化产生实质性的深入的对话、冲撞，没有对中国文化、社会构成较深刻的正面或负面的刺激。

## （三）没能持续传播、发展

如上所述，景教虽然在唐朝传播了 200 多年，但随着会昌法

<sup>①</sup>同上书，1-2 页。

难的发生,它也销声匿迹。在五代和宋朝的中原地区,没有发现关于景教持续传播、发展的任何记载,那时的景教只能在中国边远地区苟延残喘。直到 13 世纪,景教方重新出现于中国,但蒙古人却将景教与天主教不加区分地称为“也里可温”。与此同时,由于罗马教廷与元帝互派传教士、使节,天主教开始在中国传播,以至史家如徐宗泽称此时的“天主教在历史上,有其一时之盛兴,领洗入教者有三万多人,北京有总主教区,泉州亦有主教区”<sup>①</sup>,但是,天主教在元帝国之传播发展,持续还不到一百年。取元而代之的明帝国重又完全恢复了儒学在中华帝国的主流正统地位,而且奉行海禁政策,使中欧之间的交通禁断两百年之久。原来在蒙古人中流行“盛兴一时”的基督宗教于是在明帝国相当长的历史时期内寂然无所闻见。

综上所述,如果以景教在唐朝,天主教在元朝的入华作为基督宗教在中国的第一、二期传播,那么,它无疑是失败的。正如美国的中国基督教史专家赖德烈 (Kenneth Scott Latourette) 在其《基督教在华传教史》 (*A History of Christian Missions in China*) 中所说的那样:“据我们所知,中国如果过去未曾传入过景教,或蒙高维诺等方济各会传教士也从未被罗马教会派遣,从欧洲经历那么漫长而艰难的旅程来中国,那么,中国人与中国文化也不会和今天有什么不同”<sup>②</sup>。这是西方学者对元代基督宗教在华传播之失败性的高度概括。

<sup>①</sup>徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,160页。

<sup>②</sup>Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Mission in China*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1929, p. 73.

## 二、失败、衰亡之原因

中西人士对中国古代基督宗教失败、衰亡的原因都作过思议和总结。例如，近代耶稣会士夏鸣雷把唐朝景教衰灭的原因归咎于“中国人思想中的无神论倾向和中国人的铁石心肠。”<sup>①</sup>19世纪来华的英国伦敦会传教士、汉学家理雅各（Legge, 1815 - 1897）则断言，景教是名不副实的基督教，它的教义中浸淫了儒教、道教和佛教的观念，从而剥夺了福音的主导地位<sup>②</sup>。而徐宗泽更明言：“因景教为异端，故其灭亡乃天主上智之安排”<sup>③</sup>。据理雅各和徐宗泽的看法，似乎传播纯正的基督教就能获得成功。但中国天主教教会人士、教会史学家方豪却持相反的看法：“……就如唐元时代的景教，在西方当时是目为异端的，可是在他们所遗留下来的汉文文献中，却没有一丝不合我们的教义的”。<sup>④</sup>可见，教义纯正与否，并不能决定一种外来宗教在中国的命运。在中国佛教史上，曾有高度中国化的流派，反而较其他在佛理方面更加原汁原味的流派更加兴盛。可见，应在其他方面寻求唐元两代基督宗教在华传播失败和衰灭的原因。兹据国内外学者的研究以及笔者本人的认识将影响当时基督宗教在华之命运的因素列述如下：

①顾卫民：《基督教与近代中国社会》，23页。

②徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，109页。

③转引自顾卫民：《基督教与近代中国社会》，23页。

## （一）政教关系对古代中国基督教的影响

在中国基督教史这个研究领域里，绝大多数学者都认为：“景教在中国衰灭的根本原因，首先在于它与政治的关系过于密切，因此，其本身的命运也随着国家政策的改变和新旧政权的更迭而改变”<sup>①</sup>。考之史籍，景教在唐朝颇受宠幸：宰臣效迎，入宫召见；赐地、建寺、封号。元朝时亦复如是。景教对政治的过分依赖带来了双重的效应，首先，因其主要注意力集中在朝廷即上层，故在下层社会或民众（尤其是汉人）中没有基础，影响甚微；其次，对政治、政权的过分依赖意味着把自己的命运完全委托给它，政兴则教兴，政亡则教亡。与此同时，宗教的那种超凡脱俗的庄严形象亦因此受到损害。故方豪曰：

宗教虽不能与政治无关，然关系过密，必将随国家政策而转移。……胥当时景教以为荣宠者，而不知宗教之庄严已因是失坠。……景教之随唐宋易代而销声匿迹，其主要原因，即由于其依附政治也。<sup>②</sup>

但对于以上结论，我们却颇有理由感到疑惑：在古代中国，基督宗教与政权处于什么样的政教关系之中才是合宜的，即处于既不过密亦不过疏之中道？为什么基督教在欧洲历史上曾有

<sup>①</sup>顾卫民：《基督教与近代中国社会》，24页。

<sup>②</sup>方豪：《中西交通史》（上），长沙，岳麓书社，1983年，424页。

过依附政治的时期，却仍能持续发展？为什么佛教在中国历史上有过谋求独立发展的时期，但却又因此走向衰落？<sup>①</sup> 这些设问意在说明：不能停留在笼统的政教关系结论上，还必须说明政教关系中“政”的性质与结构。中国政治文化的传统虽然在各朝略有因革损益，因而有所差别，但就其结构而言，则有一普遍特征，即：一方面它缺乏从人格神那里追求其统治正当性、合法性的超验来源这样一个超验的维度，另一方面它又追求臣民思想高度统一。前者使得崇奉人格神的宗教在本质上成为政治统治不太需要的东西（虽然有时也有君权神授的说法和做法），后者则使得一切文化形态（包括宗教）都必须屈服于主流的正统意识形态，不可能在政教之间形成一种二元结构性的张力。这使得外来宗教在中国面临着一种两难困境：如果过分依附于主流政治文化传统以及代表着这种政治文化传统的政权，那么，它也就将自己的命运交付给了在时间长河中变动不居的俗物，随之升降沉浮。如果谋求独立之发展，它不仅会丧失掉最强大、有生杀予夺之权的保护伞，而且会因走向民间而被主流文化的代言人（士大夫）目为妖术，民间宗教的命运大抵如此。

如果以上结论成立，那么可以说，当景教明言“道非圣不弘”时，它是在一种两难中作了一种自觉的抉择，或许在神学上自觉选择了保罗的路线。但它没有认识到，东方的圣王（政）在性质与结构上迥异于西方的圣王。因此，景教毁于一纸诏书也就属于万般无奈了，也是势所必然之事。

<sup>①</sup>对这一问题，可以参考汤用彤在《隋唐佛教史稿》中的有关论述。

## （二）传播对象的局限性

唐元两代的基督宗教有一引人注目的特点,即:它们传播的对象和皈依的信徒,要么是皇室成员和名公巨卿,要么是汉人之外的少数民族和外国人。唐朝时,景教传播对象主要限于皇室、名公巨卿以及从西域来到大唐的商人和使臣,关于汉人信奉景教的记载似乎很少。《大秦景教流行中国碑》虽然罗列、颂扬了很多皇帝,但实际上诸位皇帝只是容忍、赞同传播景教,没有一位皇帝真正受洗入教。大唐以其特有的博大的文化心胸和自信,向一切外来文化敞开大门。摩尼教、景教等外来宗教(包括佛教)由此得以各行其道,流播发展。元朝以武力入主中原,上广民众,加上其宗教传统本来就是多神的,故对各种宗教兼收并蓄,来者不拒,景教、天主教、佛教、回教都可以传播。这方面也颇与唐朝相似。但是,元代景教的传播对象非常有限:只在蒙古人和色目人中流行,似乎没有向汉人和南人渗透的尝试。这样,当汉人的政权明帝国取代入主中原的蒙元帝国时,附丽于蒙古人政权的景教(包括天主教)竟被当作蒙古人政权中的一种建置(*institution*)被废置。敌人的朋友就是敌人,这是很易理解的一种文化逻辑。

至论元朝之天主教,其传播对象也限于蒙古人、色目人和边缘地区的其他少数民族,很少有关于汉人信奉天主教的记载。因此,穆尔在《一五五〇年前的中国基督教》一书中写道:

古代和中古时代中国信徒的故事，并不是天主教的教会在中国开始成立的故事，却多少在名义上是，或在实际上是信奉耶稣的外国人在中国久居，或是暂居的记载。<sup>①</sup>

此论可证诸当时西方天主教传教士出使蒙古后留下的各种关于中国各地基督徒及其宗教生活的记载，材料甚多，兹不赘述。

元代的基督教不仅没有向汉人渗透，甚至还因攀附蒙古人的政权而陷入了与汉民族的深刻矛盾之中。蒙古人当时将汉族置于贱类，乃至使儒生“十儒九丐”。而在汉人心目中，蒙古人是以“夷狄”入主中原的。蒙古人对汉人推行苛政，而对外来的传教士则给予多方优待。传教士除获得皇帝颁赐的俸金（很优厚）外，还拥有以下特权：“也里可温（景教、天主教）军籍之停止”（不服兵役）“徭役之蠲除”；“租税之微免”。近人陈垣对当时也里可温租税之微免还作过以下叙述：“元代对于诸教租税之微免，至不一定。大抵太祖、太宗时，无论何人，均须纳税；至定宗、宪宗之间，则诸教士之田税、商税均行豁免。……也里可温之教徒……身虽奉教，而其人为农、为工、为商、为仕如故，未尝因奉教而必须脱离其职业，故其教徒比他教为盛。豁免租税，于国家收入，影响至大”<sup>②</sup>。如此损失的税收大概只能转移到汉人头上，从而可能激化了汉蒙之间的对立及汉人对外来宗教的憎恶。

<sup>①</sup>转引自王治心：《中国基督教史纲》，58页。

<sup>②</sup>陈垣：《也里可温教议》，见《陈垣学术论文集》第1集，1980年，22页。



萧若瑟在《天主教传行中国》一书中,对元代基督教衰灭的原因作了以下分析总结:

其故有二:一,元时北平各处,外籍客民最多,西域各部落人,与元之皇家同种,更不知凡几。凡此诸人,弥漫于官商兵各界。以理度之,当时奉基督教者,此类客籍人居多。而土著之华人,实居最少数,是以元祚既覆,若辈亦各回本籍,或随元主北迁,此一故也。二、蒙古以鞑鞑入主中国,恒为国人所切齿。一旦失势,洪武君臣,即乘机力行其排外主义。凡蒙古所建设,如上都宫阙之类,悉数削平;而于其保护之教徒、教士、教堂,则更无所顾惜,北平之三教堂,早已毁灭无踪矣。此又一故也<sup>①</sup>。

此说允为确论。

### (三) 教派纷争与内部腐化

教派纷争一指古代基督宗教与流行中国的其他几大宗教如佛教、道教、伊斯兰教之间的纷争,二指基督宗教内部的景教与天主教之间的纷争。兹先述前者。景教碑碑文的作者景净是叙利亚人,据佛教文献《贞元新定释教目录》所载,他与当时的佛教僧侣关系很密切。但据他的碑文所载,最初对景教发起攻击的正是佛僧。碑文曰:“圣历年(武则天年号 699 - 700)释子用壮(得势而处于极盛)腾口(谩骂)于东周(洛阳)。”稍后,道教也对景教发难,“先天(玄宗年号 712 - 713)末下士(老子《道德

<sup>①</sup>萧若瑟:《天主教传行中国考》,99-100页。

经》第四章曰“下士闻道，大笑之”，故下士指道士或道家道教）大笑讪谤于西镐（西安），由于僧首罗含和大德及烈的极力维持，才使景教度过难关。这说明景教在唐朝时便曾遭到本土各大宗教的排斥。景净之向佛教示好，也许是吸取历史教训，不得已而然。

据朱谦之的分析，景教还因伊斯兰教的勃兴和压迫而在铁木耳耳施政之前就已在经济上呈现衰颓之象。铁木耳耳施政时，因其皈依伊斯兰教，对基督教施以强大的政治压迫，乃至残酷杀戮（1403）。M. L' Abbe Huc 在《基督教在中国》一书中写道：“铁木耳耳是冷酷残忍，好象严峻的天谴之鞭一样扫过去了。他是不知怜悯之情的冷酷男子，他荒废了几千都邑，杀戮了无数人民，把亚洲大好部分的住民化为尸山血河，以致遍地为废墟所蔽而成为荒野”，这些地方也就成了基督徒们的埋葬所<sup>①</sup>。

以上是就东亚、中亚之景教总体而言，若论元代中国景教之具体情况，有资料证明，在元代景教兴盛时，景教与释道两种本土宗教亦多有相争之事。实际是佛教压制景教。如元仁宗尚佛，乃将镇江金山景教寺寺顶上的十字架以及寺内塑像拆毁，重塑佛像，且令也里可温子子孙孙勿争，争者坐罪以重论<sup>②</sup>。

景教在扩展教务之时，必然会与其他同时流行之宗教产生矛盾。据《元典章》一道谕文所载：大德间江南诸路道教所讼，谓江南自前至今，止有僧道二教，别无也里可温教门，近年以来

<sup>①</sup>朱谦之：《中国景教》，219页。

<sup>②</sup>陈垣：《陈垣学术论文集》第1集，34页。

乃有也里可温招收民户,将法箴先生诱化,引起强烈反应,乃至讼案<sup>①</sup>。可见元代时道教亦参与了排斥外来宗教景教之活动。

再看古代中国基督宗教的内部纷争。在鲁布鲁克时代,景教徒对罗马教廷派来的传教士尚能保持一定的尊敬。当鲁氏进入和林城时,彼时当地的景教徒甚至都列队于教堂前欢迎他,天主教徒和景教徒同在教堂做弥撒。在蒙哥汗的宫廷里,两派的教士也能和睦共处。基督宗教一时俨然为一普世合一之宗教。但是,当蒙高维诺来到汉八里传教时,景教徒却以诬告将他送进了监狱。蒙高维诺在写给欧洲的第二封信中对此有详细记述。<sup>②</sup>

这种纷争无疑是一柄双刃剑,不管获胜者为哪一方,双方都会受到损害。获胜者受到损害的是其宗教之庄严,失败者则会人吃眼前亏。

内部腐化也是唐元两代的中国基督宗教衰败的重要原因之一。宗教往往为道德之象征,一旦因教规松弛而产生内部腐化,则其本身将丧失发展之内部活力。关于唐朝景教徒的生活情形,我们不得而知。元朝景教徒的生活,则多有记载。鲁布鲁克曰:

他们(指景教徒)完全堕落了。首先,他们是高利贷者和酒鬼,有些人住在鞑靼人当中,甚至象鞑靼人一样娶好些

<sup>①</sup>朱谦之:《中国景教》,210页。

<sup>②</sup>参顾卫民:《基督教与近代中国社会》,31页。

老婆……他们是重婚者……他们是售卖僧职者，因为他们不免费行圣餐礼。他们为老婆孩子操劳，因而一心发财，不顾信仰。<sup>①</sup>

至于诬告，更非教徒所当为。

以上皆为天主教传教士之记载，天主教视聂斯托里派为异端，故以上记载或出于攻讦，但因众口一词，也不能完全不信。

综上所述，唐元两代的基督教之衰灭，原因是多方面，最重要的是与政治的关系。中国政治的性质与结构说明，任何与之发生密切关系的宗教都会随此种政权之兴衰而升沉浮降，或随着统治者个人之好恶而决定自己的命运，决难产生一种圣俗政教良性互动的二元结构。本土宗教的排斥会使外来宗教难以获得播种之上壤，教会内部的腐化堕落更会使自身丧失生存发展之内部活力。这些既是古代中国基督宗教衰灭之原因，亦是其所昭示之教训。

<sup>①</sup> 《柏朗嘉宾蒙古行记·鲁布鲁克东行记》，北京，中华书局，1985年，255页。

## 第四章 耶稣会的传教策略

明末清初，由耶稣会输入中国的天主教第一次与中国文化、社会、制度发生实质性的、和平的、平等的交流、融合与冲突。这一时期的经验和教训在天主教以及整个基督宗教的在华传播史上，在中西文化交流史上都具有典范意义，故梁启超称这段历史值得大书特书。<sup>①</sup> 它不象唐元时期的基督宗教那样仅与中国社会、文化发生肤浅短暂之关系，也不象十九世纪的基督教传教史那样光满着刀光血火，伴随着中国人的屈辱、血泪和仇恨。在这一时期，既出现了建构汉语基督教神学的尝试，天主教在华的组织宗教礼仪也有较完备的建置和确立。而且中国教徒们在理解、接受天主教方面，为排除各方面的障碍，作了很多理论和实践方面的尝试，阐发了一些颇有意义的乃至光辉的思想。

这一时期在中国传教的主体主要是耶稣会士，后来又有道明会（亦译多明我会）、方济各会、巴黎外方传教会等修会的传教士陆续入华。我们的考察不得不始于并且终于耶稣会。

<sup>①</sup>梁启超：《中国近三百年学术史》，北京，中国书店，1985年，8页。

## 一 耶稣会简史

### (一) 耶稣会的创办及特点

新教改革运动对欧洲天主教（罗马教廷）是一次严重的打击，西方基督教世界有半壁江山背离了旧教，或行将分离出去，<sup>①</sup>这使得天主教产生了进一步向海外传播、培植势力、占领地盘的愿望和需要。16世纪的地理大发现及随之而来的拓殖浪潮，近代贸易的崛起则为此提供了必要条件。正是在此背景下，西班牙贵族依纳爵·洛耀拉（1491-1556）经过一段时间的酝酿于1537年创办了耶稣会（Jesuit Society），1540年9月27日，教皇保罗三世下达谕旨批准耶稣会正式成立。<sup>②</sup>此后不久，耶稣会很快便在意大利、西班牙、葡萄牙、比利时和波兰等国建立了分支机构。耶稣会士的选拔非常严格，会员要宣誓绝财、绝色、绝意，并且绝对效忠于教皇。耶稣会的特点亦非常鲜明：（一）强调对教会和会长的绝对服从精神以及对天主坚定“纯正的信仰”。依纳爵为入会者制定的誓言曰：“我不属于我自己，我乃属于那创造我的天主和代表他的教皇。我要像柔软的蜡一

<sup>①</sup>彼得·克劳斯·哈特曼：《耶稣会简史》，谷裕译，北京，宗教文化出版社，2003年，23页。

<sup>②</sup>有关耶稣会的创办时间与得到批准而正式成立的时间，分别参见柯毅霖：《晚明基督论》，12页，以及彼得·克劳斯·哈特曼：《耶稣会简史》，5页。

样,听其搓揉。首先,我要象死尸一样,没有自己的意志和知觉;其次,象一个小的十字架,可以随人左右旋转;再其次,就是象老人的拐杖,可以随人摆布,为他服务”<sup>①</sup>。作为一种独特的宗教组织,其管理结构具有军事化的特点,<sup>②</sup>强调服从,纪律严明。

(二)注重传教经验的总结和反思:“以护教为中心、崇教为念”,进行“地不分遐迩、人不论文蛮”的“万里长征”或“精神狩猎”<sup>③</sup>。由于海外传教的发展,会士们目睹身受了世界各地各种民族的风俗和文化,并对其采取一种基督教人文主义的态度:即努力理解、深入调查,然后进行分析总结,制定适当的传教策略,适应传教的需要。传教的复杂经验,从世界各地以报告和书信的形式从四面八方飞向耶稣会总会,总会则据此判断什么途径合于目标,什么途径不合于目标。所以,耶稣会的目标虽然具有绝对性,其传教手段、策略却相当灵活,具有宽容性。詹明信对耶稣会士曾做过这样的评价:他们善于在各种话语之间游刃有余地进行转换:“如果你打算对一系列由不同学科专业造就的人发言,那么你就得在某种程度上在不同的语言间翻译,在某种程度上说他们的语言,即使你随后就要批评并颠覆这种语言……天主教思想曾经是,或许目前仍然是这样一种体系(在不同语言内翻译斡旋的体系),某些天主教神学家,像耶稣会士,

<sup>①</sup>参顾卫民:《基督教与近代中国社会》,37页。

<sup>②</sup>彼得·克劳斯·哈特曼:《耶稣会简史》,12页。

<sup>③</sup>转引自朱谦之:《中国哲学对于欧洲的影响》,福州,福建人民出版社,1985年,78页。

曾经在各种哲学话语之间游刃有余,其方式极具威力”<sup>①</sup>。(三)大力兴办教育事业。据统计,整个耶稣会在 1580 年共有学校 144 所,1599 年 245 所,1608 年,世界各地的耶稣会学校共有 293 所,1626 年更增加到 444 所。<sup>②</sup>与此同时,耶稣会还高度重视会士本身的教育和学术能力的培养,故会士多才多艺,博学专精。著名哲学家罗素说:耶稣会当时“所施教育在不夹缠着神学的时候,总是无可他求的良好教育”<sup>③</sup>。这种良好的教育内容包括:无伤信仰的人文主义学术研究和对新发展的科学的关注和吸收。据西方学者的详尽考察,耶稣会学校在培养会士的过程中,其课程设置的主要新颖性在于系统学习自希腊、罗马文明以降的非基督教哲学家和作家的著作。耶稣会的教育有三年的时间是学习人文主义的,一年时间学习人性哲学(Humanitas),两年时间学习辩证学(Rhetorica,现译修辞学)。经过两年充满灵性的见习期,开始学习哲学,第一年专攻逻辑学,然后学习物理学。在学习物理学时,每天必须花一小时的时间学习欧几里德的《几何原本》,然后开始学习地理学、制图学、天文学和机械学。课程设置中还包括实践活动,如制造日晷仪、星盘、时钟和天体图等。最后学习形而上学,主要学习亚里士多德和阿奎那的著作。这种教育既尽可能地开拓了会士的知识结构,也培养、训练了他们理解其他文化的能力,更主要的是培养了一种对异

<sup>①</sup>詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,北京,三联书店,1997年,21页。

<sup>②</sup>见前揭《耶稣会简史》,29页。

<sup>③</sup>罗素:《西方哲学史》(下卷),北京,商务印书馆,1989年,43页。



族文化、宗教的较为理智的态度,从而在极大的程度上达到了耶稣会创始人依纳爵·洛耀拉设定的目标:提高耶稣会士在文艺复兴高级知识分子中的竞争力以及通过人文科学的文化中介传达信仰的能力。<sup>①</sup>(四)在神学方面持较温和宽容的立场,这主要表现在耶稣会的救赎观与或然论上。在救赎观方面,耶稣会中具有代表性的观点认为,神恩或圣宠的作用和神的天意,与有理性天赋的人的自由的自决是可以统一的。这种观点与路德甚至奥古斯丁的学说不同,它强调了意志在获得灵魂的救赎时的重要作用,根据这种学说,天主充分的恩宠帮助是通过自由意志的配合起作用的。或然论是耶稣会另一具代表性的学说。这种学说属于道德神学的范畴,它特别注重个人良心中的主观行为动机。比如,一个告解人的行为虽然在客观上看起来有错误,但只要他坚信自己的行为是正确的,那么,依据或然论,他的行为便可以被认为在天主面前是正确的。遇到模棱两可的情况时,如果告解人可以对其行为的主观意识做出积极的解释,那么,人们就应该判定他的行为可以成立——即便客观看起来,这种行为背后可能还会有更或然(更可能)的原因。在这里起决定作用的是人在天主面前的良好意愿,而不是那些客观上看起来的错误。综上所述,耶稣会认为,人在原则上具有选择善的能力,因而十分尊重个人的良心选择;对于人,耶稣会所采取的态度是乐观的,这与宣扬人类学悲观主义的冉森派(同时还有新教)是判

<sup>①</sup>参柯毅霖:《晚明基督论》,13页。

然有别的。<sup>①</sup>从根本上来讲,耶稣会的实证神学是一种“人文主义的神学”,其神学的反省中心是人,其显著特点是强调人的努力和行为在人的得救中的重要性。<sup>②</sup>我们将会看到,耶稣会的这些神学思想在来华的耶稣会士的传教实践与理论性的宣教工作中都有所体现。

## (二) 首位尝试入华的耶稣会士

第一位尝试进入中国进行传教的耶稣会士是沙勿略(Xavier),此人于明嘉靖年间在日本传教。深受儒学影响,汉唐遗风犹存的日本人却质问他:“如果你们的宗教是真理,为什么作为一切智慧之源的中国人没听到它呢?”这个难以回答的问题使其萌发了一个念头:先以基督教归化中国人,进而影响整个儒家文化圈。为此,他决心进入中国传教。嘉靖31年(1552),这位享有宗教钦使特权的传教士登上广东海外的上川岛(距广州30里),但明帝国的海禁使他只能望洋兴叹,根本无法进入内地。在紧张的谋划和焦灼的等待中,身心交瘁的沙勿略因热病猝死于同年年底。弥留之际,这位绝望的传教士曾对着中国大陆喊道:“岩石岩石,你何时才能裂开?”

也就是在沙勿略发出绝唱之前的两个月,在意大利的中部偏东的小城马柴拉塔(Macerata)的望族利奇家中,一名新生婴儿诞生了,取名Matteo,此即利玛窦。似乎是命运之神将沙勿略

<sup>①</sup>见前揭《耶稣会简史》,70页,76-77页。

<sup>②</sup>参柯毅霖:《晚明基督论》,25-28页。

的死与利玛窦的生连在一起，并在微笑中赐与他以一种沙勿略未能得到幸运：钻入裂开的岩石，从事一番艰苦的“精神狩猎”。

## 二 利玛窦的传教方针

在考察利玛窦(1552 - 1610)确立的传教方针之前，有必要先介绍一下利氏来华前在欧洲的情况及其在中国生活传教的经历。

沙勿略虽未能进入中国内地，但他死前写的一些报告、信函却极大地影响了欧洲的天主教会，激起了传教士们试图到中国传教的狂热与梦想，耶稣会自此开始将精神狩猎的目标转向据说是“文明鼎盛”而又神秘莫测的中华帝国。利玛窦来华即与此有密切关系。

利玛窦天资聪颖，在早年教育中练就了过目不忘的学习本领，9岁时进入耶稣会在马柴拉塔创办的学校，成为颇受器重的优等生。16岁，其父送他到罗马进大学攻读法律，希望他能踏上仕宦之途，而年轻的利玛窦却颇受罗马神秘的宗教生活气息之感染，传闻中的沙勿略的圣徒事迹更唤起了他对传教士探险传教生活的向往，于是背弃其父之初衷，进入耶稣会的罗马学院，开始了其耶稣会上的生活。在罗马学院，利玛窦一方面接受严格的神学教育，同时又吸收古典科学知识，曾师从著名的数学家克拉维奥(Clavio，他到中国后称之为丁先生)听受几何学；还曾广泛涉猎过当时的人文主义思想书籍，其间曾读过人文主义大师爱拉斯摩斯(Erasmus)的著作。

1577年,受“保教者”葡萄牙国王之请,罗马耶稣会总长决定选拔一批传教士送往远东。25岁的利玛窦于次年随同罗明坚(P. Michael Ruggieri)等人从里斯本出发,航波梯浪,半年后到达印度的果阿,利玛窦仍在果阿修道院进修神学。1582年,利氏抵达澳门,其使命是学习中文,抓住一切机会,完成沙勿略未竟的事业。

岩石终于被凿开,先期到达澳门的罗明坚以西洋奇货贿赂广东地方官员,从而得到了进入内地的机会。1583年,罗氏引利玛窦入广东,得以在肇庆定居。1589年赴韶州,1595年短时进入南京,随即折返南昌;1599年尝试进北京失败后,退至南京;1600年再次尝试进入北京,终于在1601年1月24日到达北京。他进京所用的名义是:给皇帝进贡。据说万历皇帝对他进贡的西洋奇物惊喜交加。在其贡品清单中列有大小白鸣钟各一座,<sup>①</sup>这种白鸣钟帮了利玛窦的大忙,利玛窦几经周折仍未得到礼部让他留居北京的文书,而那座常需修理的白鸣钟正好说明利玛窦等人不能离开北京。万历皇帝虽未明文准许利玛窦留居北京,但利玛窦等人却从他的沉默中得到了非正式的准许。从此利玛窦在北京利用各种手段进行传教活动:拜访七大夫、讲授科学、以中文著书、宣讲教义,1610年,利玛窦因忙累而死,葬于北京车公庄。

<sup>①</sup>见利玛窦:《上大明皇帝贡献上物奏》,收入朱维铮主编的《利玛窦中文著译集》,上海,复旦大学出版社,2001年,232-235页。

利玛窦在华传教的策略基本上可以归结为两个字：适应。<sup>①</sup>其具体表现则包括以下几点：

### 1. 上层路线(争取士大夫的同情)

我们可以想象一下，在明末，一个公开宣讲基督教的普世性，并坚执其纯洁性、排他性的传教士在中国是难以立足的。同样，一个选择不恰当的路径以适应中国民情的传教士，则会使基督教本身的特性丧失殆尽。利玛窦来华后不久，就发现他自己正处于这样一个两难困境。经过一段时间的观察、比较、思考，他最终确立了一条较有成效的传教路线。其中之一便是首先争取士大夫的同情。

当罗明坚于 1583 年年初进入广东时，地方官员视之为“番僧”，赐予他和尚服装。急欲保住居留权的罗氏毫不犹豫地穿上袈裟，并自称“西僧”。利玛窦于当年秋季到达肇庆时，也沿袭此例。因为他们初来乍到的印象是：中国社会的本土教士是佛僧，传教士们以为身着僧服，自称为僧便可以适合民情，不致引起士大夫反感。不久之后，利玛窦却发现中国官方对佛僧没有一点敬意，而通过科举考试进入国家统治机构的士大夫，才是最受社会尊敬的阶层。<sup>②</sup>那些饱读四书五经的乡绅，在社会上

<sup>①</sup>据研究，利玛窦曾在他那部著名的《基督教远征中国史》中使用了“适应”一词，他谈到各个宗教团体必须“依基督教的方式修正和适应”，见柯毅霖：《晚明基督论》，44 页。这一发现表明，利玛窦在确立其传教策略或方针时，有非常自觉的方法论意识。

<sup>②</sup>《利玛窦全集》第一册，台北，光启、辅仁联合发行，1986 年，232 页，90 页。

也备受尊重。这促使利玛窦着手改变从罗明坚那里沿袭下来的旧例。1594年,利玛窦在得到上司批准后,改换儒服,并自称儒生,行秀才礼。当他于次年离开韶州时,他满心欢喜地发现自己终于摆脱了在广东所得的令他讨厌的和尚称号,而进入了被认作是有学识的阶层了,那些原先害怕跟身着袈裟的传教士交往会有失礼仪和儒雅风度的士大夫,也开始把耶稣会士们当作同侪对待了。据他说,当他熟读四书五经后,士大夫们更是钦佩他的学识和品德了,在他看来,这正是佛僧无法与之相比的。

穿僧服还是穿儒服的问题,实际上是接近佛僧还是接近士大夫的问题。整部中国基督教史都说明,如何选择对这一问题的解决方案可谓“兹事体大”,会直接影响基督宗教在中国的命运。而在这一原则性的重大问题上,利玛窦与罗明坚是有分歧的。他们两人都认为必须使天主教适应中国文化,但罗明坚认为正是佛教才是天主教与中国文化最有前途的结合点(就连当代法国学者谢和耐也认为天主教与佛教有太多的相似之处,以至于不能有力地批判佛教)。因此,罗明坚对中国官员赐与的僧服从未产生过改换念头。而利玛窦则敏锐地意识到这一问题的重要性:要想使中国皈依基督,必须最大限度地接近在这个国家的社会文化生活中居主导地位的士大夫,而不是被官员们轻视的和尚。要想得到中国社会文化精英的承认,就不允许传教士以不太受人尊重的佛僧面貌出现。因此,利玛窦向他的上司范礼安请求换上儒服,并说服其上司召回与他有分歧、而且行动

“莽撞”(利玛窦语)的罗明坚。<sup>①</sup>由此可见,在宗教传播策略方面利玛窦的选择是以敏悟的观察为基础的,这一选择又具有充分适应中国社会文化境遇的灵活性。

在着儒服、行秀才礼的同时,利玛窦尽力多与有影响的士大夫结交,这便是他在传教工作中选择的上层路线。他还努力钻研儒家典籍,并能在日常辩论以及中文著述中熟练地引经据典,以此向人们表明他既是神学家,也是儒者,从而增加士大夫对他宣讲教义的认同感。据他自己讲,他这样努力的结果是:“显贵和官吏多喜欢和我们往来而不太容易和僧人交往,中国其他各地地方莫不如此。自我开始自称儒家以后,现在很少人再以僧人看待我们了。”<sup>②</sup>

利玛窦结交的第一个较稳定而且有一定身份的友人是瞿太素。瞿氏是礼部尚书瞿景淳的儿子,他资质聪明,幼读群书,但不求功名。其父死后,他更沦为败家子(利玛窦语),将继承的大量遗产投入了以水银炼真银的熔炉。随后,便携妻带子周游各省,靠其父之友人的施舍生活。<sup>③</sup>曾访刘节斋遭冷遇,至韶州

①关于利玛窦与罗明坚在传教策略上的分歧以及罗明坚被召回欧洲的真实原因,Paul A. Rule在 *K'ung - tzu or Confucius ? The Jesuit interpretation of Confucianism*(Sydney, Boston: Allen & Unwin, 1986)一书中做了详细的考证和分析,见该书 7-9 页。

②《利玛窦全集》第四册,365 页。

③据台湾清华大学教授黄一农博士在《瞿汝夔(太素)家世与生平考》一文中的考证,瞿太素之所以落得如此境况,是因为他年轻时与长嫂通奸而引发家变,遭宗族驱逐,黄文载《大陆杂志》第 89 卷第 5 期(1994 年 11 月)。

以师徒大礼拜访利玛窦。他初来的动机仍是求炼金术，但据利玛窦称，他并不泄露这一秘密，却潜心师从利氏学习数学、天算，并花了大量功夫了解基督教义。在《利玛窦中国札记》中，利玛窦称这位破落公子在学习方面是位天才。利玛窦在《札记》中经常提到瞿太素，是因为这位放荡不羁的公子以他的学识和其父亲的地位及影响，四处输扬利玛窦的人品和学识，并且经常将利玛窦引入不同的士大夫圈子，使利氏在上流社会中名闻遐迩。他甚至将利氏在韶州的传教所置于自己名下，以便使之得到安全庇护，还经常为利玛窦献计献策，包括帮他打官司。就连利玛窦改换儒服也是他出的主意。这位居无定所的浪荡公子，最终以皈依基督作为他的归宿。瞿氏并不是严格意义上的士大夫，但在利玛窦看来，像他这样有地位、有影响的知识分子的作用，甚是重大。第一，他可为传教士在中国的活动寻求到官方的支持（利氏称之为后台），因而可以减少其活动的阻碍。第二，中国知识分子在乡土中国的道德、宗教生活中，示范作用极大。争取其中一名人教，便可影响其周围的平民：“一名知识分子的皈依较许多一般教友更有价值。”<sup>①</sup>由此可见，利玛窦在争取天主教徒的策略上选择的是“宁缺勿滥”的上层路线。

利玛窦选择的策略是收效颇大。《明史·意大利亚传》言：利玛窦等进京后，因万历皇帝“嘉其远来，给赐优厚。公卿以下……咸与普接。”这些士大夫与利玛窦等传教士交游的原因及其态度各各不同，但他们给予利玛窦的友情都或多或少地促进

<sup>①</sup>《利玛窦全集》册四，365页。



了利玛窦的传教活动。如，士大夫中很多人乐于为传教士的著作撰写序跋。近人陈垣曾指出：仅见于《天学初函》（李之藻编）这套丛书中的名家序跋就不下数十篇，“皆当时名人推许天主教之作，若并其他各书序跋，汇而辑之，可以作天主教之《弘明集》。”<sup>①</sup>

一些士大夫在书信或游记中对利玛窦的介绍和描述颇有趣味。沈德符言：“利玛窦，字西泰，以入贡主，因留不去。……往时予游京师，曾与卜邻，果异人也。……若以为窥伺中华，以待风尘之警，失之远矣。”<sup>②</sup>沈氏之述，不仅传扬了利玛窦的异人之名，而且以他曾为利氏邻居的经历，试图消除人们对传教士的怀疑。这也许正是利玛窦求之不得的。不过，沈氏似乎对西来宗教并无兴趣，很少提及。与李贽这位敢倡乱道的著名晚明思想家，对利玛窦来华的动机大惑不解：“但不知到此何为，我已经三度相会，毕竟不知到此何干也。意其欲以所学易开周孔之学，则又太愚，恐非足尔。”<sup>③</sup>李贽的猜测表明，利玛窦隐瞒来华传教的真实意图及其合儒斥佛以争取士大夫同情的策略，收到了一定的成效。同时也说明，即便象李贽这样非圣非贤的士大夫，也并不相信天主教有取代周孔之学的可能性。也许正是出于这种自信，他们才慷慨赐与利玛窦以友情。李贽还曾在山东帮助利氏实施进京的计划并大肆传扬利玛窦的人品和学识，誉之为“中极玲珑，外极朴实”的“极标致人”。

<sup>①</sup>《陈垣学术论文集》第一集，210页。

<sup>②</sup>沈德符：《万历野获编》，北京，中华书局，1997，782页。

<sup>③</sup>李贽：《续焚书》，北京，中华书局，1975年，35页。

利氏与士大夫的友情甚至还深入到内阁，延续到他死后。他曾在南京赢得叶向高的友情，叶氏后来入京官至内阁首辅，利玛窦仍保持与他的友谊。在他死后，正是叶氏力主赐墓利玛窦。在北京的车公庄，今天还可以见到叶氏为利玛窦争来的那块葬身之地和墓碑。虽然叶氏曾以“天主降生其国，近于语怪”而拒绝受洗入教，但他赐给利玛窦的友情之价却是难以估量的。他甚至 在 1624 年谢官归田时，还将另一传教士艾儒略引入福建传教。利玛窦乐与交游者皆有一定地位，其中有王公贵族，如建安王朱多煨、朱谋莖，乐安王朱多煥；有朝廷命臣和地方名宦如两广总督郭应聘、肇庆知府王泮、江西巡抚陆万垓，应天巡抚赵可怀、大学士沈一贯，以及肇庆、韶州、潮州、曲江、英德、南雄的知县、同知；学术界、思想界有李贽、章潢、祝世禄，文学界有袁宏道、袁中道、李日华、冯时可等，史学家有焦竑、沈德符，画家有张瑞图、程大约，天文历算家有徐光启、周子愚、李之藻、孙元化，医学家有王肯堂，政界有浙党领袖沈一贯、东林党人叶向高、邹元标，吏部尚书李戴、礼部尚书冯琦，楚变事件中的冯应京、赵可怀，援朝明军参军李应轼，等等。<sup>①</sup> 仅从这一并不完全的利氏交游人物表中，就可以见到其交游之广与其交游层次之高。

利玛窦还从其他一些名公巨卿如李戴、邹元标、冯应京等人那里，得到了持久而且诚笃的友情。这些人出于各种原因而难以将友谊引向完全志同道合的境地，一旦达到这一境地，士子们

<sup>①</sup>以上参林金水：《利玛窦交游人物表》，载《中外关系史论集》第一辑，北京，中国社会科学出版社，1983 年。

的友情之价就更高一筹了。如徐光启、李之藻，他们既信教，又传扬西方科学和文化思想。他们发挥了上述各种作用。不仅如此，他们在利玛窦死后天主教受到排斥的困难时期，还曾起而护教，在各方面帮助那些落难的传教士。这些都是利玛窦“友于士子”的上层路线的直接后果，在某种程度上证明了利氏传教路线的有效性。

## 2. 礼仪制度方面的调和与变革

各有特色的礼仪制度与民俗文化，往往会成为民族或社会之间区别开来的重要标志之一，其中有些因素往往又会演变成禁忌。对于禁忌，除非以武力或革命改变之，或与严守禁忌的人群老死不相往来，剩下的途径便只能是“入乡随俗”。

利玛窦虽已改换儒服，但那还只能换来儒者的外貌，即只能在外观上使士大夫对传教士减少那种对佛僧的优越感或轻视，并增加一些认同感或至少是不排斥的同情。要在消极意义上尽量缩短或消除心理上的距离，并因此减少中国天主教徒在宗教生活中的困难，还要合宜地对待中国社会生活中的礼仪和风俗。

利玛窦可谓入国问禁。通过观察，他发现祭祖、敬孔在中国社会生活中是非常重要的而且沿袭已久的传统礼仪。对这些礼仪的态度，便成为上至皇帝下至平民百姓都非常关注的焦点之一。利玛窦对此问题的态度是鲜明的。他认为这些礼仪不是宗教仪式。关于祭祖，利氏向西方人作了如下介绍和评述：“从皇帝到平民，儒教最隆重的事，是在每年的某些季节，给逝去的祖先献供……他们认为这是尽孝道。所谓‘事死如事生、事亡如事存，孝之致也。’他们并非认为死人会吃上述东西，或者需要那些东

西。他们说是因为不知道有什么别的方法，来表达对祖先的爱情及感恩之情。有些人曾对我们说，订立这些礼法主要是为着活人，而非为死人；即是说，那是为了教导子孙和无知的人，孝敬仍然在世的父母。看到有地位的人，事奉过世的仍像在世的，自然是一种教训。无论如何，他们并不想逝去的人是神，不向他们祈求什么，祝望什么，与偶像崇拜无关，或许也能说那不是迷信。”<sup>①</sup>

从利玛窦的上述评价来看，这位传教士是不那么坚决反对中国教徒祭祖的。因为他认为，祭祖是中国人用来维系孝道这一伦理原则的习俗，而且，从基督教的立场来看，它不是所谓偶像崇拜，即不是非排斥不可的异教的宗教仪式。不过，他仍希望中国人在皈依基督教后，“把这份孝心，改为对穷人的施舍，以助亡者之灵。”<sup>②</sup>

关于敬孔，利玛窦也采取了类似的评价。他认为中国官员或士子到孔庙行礼，“是为了感谢他（孔子）在书中传下来的崇高学说，使这些人能得到功名和官职。他们并不念什么祈祷文，也不向孔子求什么，就像祭祖一样。”<sup>③</sup>

利氏对祭祖礼仪的评论并不十分准确。在中国历史上，祭祖是一种经历过演变的礼仪。考古学的发现表明：殷代祖先崇拜隆重，祖先崇拜与此前的天神崇拜逐渐接近、混合，为殷以后

① 《利玛窦全集》第一册，85页。

② 同上。

③ 同上。

的中国宗教树立了规范，即祖先崇拜压倒天神崇拜。<sup>①</sup>这时的祭祖，尚是具有一定宗教意味的仪式。因为殷人深信他们的部族是代表着上帝的旨意统治人世的，下界的王朝即为上帝之代表。他们认为上帝并不直接与下界人间小民相接触，所以一般人不能直接向上帝吁请。因此，如果人们有所祈求，须以王室为下界代表，通过王室祖先的神灵，才能将下界的祈求传达于上帝之前。<sup>②</sup>周初人们还认为祖先的灵魂有降祸赐福的能力，因而要敬祖。周末由于对世俗道德教化的强调，或说由于“人文主义精神的冲击”，祭祖的思想和心理基础开始转化为世俗化的伦理观念。最能说明这一点的是荀子的《礼论》。荀子基本上是一个无神论者，他否定了天的神学意义，同时在探讨礼的起源和意义时，他也否定了礼是“天秩”。他以“礼以养情”、“礼以成文”说明礼的功能，以“祭者，志意思慕之情”解释祭礼的起源和作用。他对礼仪的解释基本上是从伦理功能的角度着手的。祖先崇拜的宗教意义被世俗伦理观念取代了。十分有趣的是，利玛窦这个天主教神学家对中国礼仪的解释，竟与荀子这个无神论者有许多相似之处，这显然得益于他从荀子那里所获得的思想资料。这里需要指出的是，荀子还承认祭礼“其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也”，<sup>③</sup>这便是祭礼中礼和俗（即上层社会与平民）两大脉络。在荀子看来，祭祖活动在民间具有

<sup>①</sup>参陈梦家：《殷墟卜辞综述》，北京，中华书局，1988年，561页。

<sup>②</sup>洪德先：《俎豆馨香——历代的祭祀》，收入《敬天与亲人》，台北，联经出版四也公司，1983年。

<sup>③</sup>《荀子》，北京，中华书局1979年，330页。

宗教迷信色彩。而利玛窦则不可能，也无必要注意到祭祖在中国历史上的演变及细微的礼俗之别，而只是一概而论，即只在他的解释中赋予这种中国礼仪以一种世俗的道德意义。这是一种带有技巧性的文化策略，也是他常用的一种体现了上文曾经提到的耶稣会“或然论”色彩的理论伎俩，即对儒学中 与基督教核心教义貌似神离的因素（即一种模棱两可的情况），他尽力地采用拟同的调和之法对其进行解释。对儒学中异于基督教，但又确实带有宗教、迷信色彩的思想、观念、习俗、礼仪，利玛窦则或诉诸批判，或尽力消解其中的宗教（“异教”）意义，以便向西方人表明：中国的礼仪是可以容忍的。他必须这样做才能争得传教活动的大本营——欧洲天主教会对他的策略的理解和支持；也只有这样做才能迎合中国人的习惯，虽然他曾声称这并不是向儒学献媚。这一做法埋下了后来“礼仪之争”的种子。

利玛窦适应中国国情，分别将“敬孔”和祭祖解释为“敬其（孔子）为人师范”和“尽孝恩之诚”的非宗教礼仪。在此基础上，他尊重士大夫和平民的祭祀习俗。这使得当时的中国教徒，特别是那些具有一定的政治、社会地位的天主教徒，在需要参加“敬礼”和“祭祖”仪式时，不致于产生宗教上的阻滞和困难。同时，利氏还以儒家经典中的天、上帝称呼天主教的“唯一真神”天主。后来在清初中国基督教史上扮演过重要角色的康熙皇帝将利玛窦的做法称作“利玛窦规矩”。

利玛窦之所以特别注重祭祖、敬孔等中国礼仪，而且留心不去伤害中国人的这些礼仪，大概与这些礼仪在中国社会中的功能有关。中国社会在本质上是一种宗法性社会，整个社会、国家

乃是家庭结构的放大，祭祖仪式乃是维系这样一个超稳定结构的象征性行为符号，而且具有至关重要的意义。损害这样的礼仪意味着从根本上动摇中国的社会结构和制度，那是万万使不得的。中国又是一个追求高度统一的价值目标（伦理）的社会，而孔子则正是这一整套国家、社会性的价值目标系统的核心象征，损害敬孔仪式同样意味着从根本上撼动乃至颠覆中国的社会意识结构，那也是万万使不得的。利玛窦虽未如此明确表述他对中国礼仪的社会学功能的理解和认识，但他的那种基于传教热情和目标而产生的对异族文化的直觉却是敏锐的，富有洞察力的，由此而制定的传教策略也是相当灵活而有效的。

不仅如此，利玛窦对天主教本身的一些宗教仪式也作了适应性的变革，以求获得天主教在中国的适存、发展。比如，他发现：“中国人不用脱帽表示尊敬，也不用脚的动作或拥抱、或吻手或任何其他动作来表示”。<sup>①</sup>因此，在举行天主教的弥撒时，他不要求信徒脱帽；由于中国礼教讲究男女授受不亲，利玛窦免掉了洗礼中的涂油；天主教规定，信徒去世前须施临终涂油，利玛窦亦指示传教士加以变通；他还注重培养中国本地的神职人员，将弥撒书、礼仪和每日祷告翻译成中文，并请求罗马教廷准许，使中国神父可以使用方言—汉语举行弥撒和施行圣礼（一般都用拉丁语举行这类仪式，拉丁语之外皆称方言），等等。利玛窦确立的这些传教策略在中国得到了较好的贯彻，许多传教

<sup>①</sup>菲次帕里克：《中国礼仪之争—中国社会和天主教制度比较研究》，载《世界宗教研究》1989年第4期。

士都对此给予了积极的响应，麦安东、孟三德、王丰肃（高一志）、熊三拔、阳玛诺、金尼阁、艾儒略、毕方济等传教士基本上都采用了利玛窦的策略，以此积极向中国社会渗透。利玛窦 1610 年死后，龙华民接任利玛窦会长之职，并遣金尼阁于 1613 年 2 月离华赴罗马，经他请求，教皇保罗五世批准，由教廷礼仪部颁令，准许在华传教士将《圣经》（包括司铎日课经、司铎典礼、弥撒经）译为中文，并准许任用当地中国人出任神职，举行弥撒时不必脱帽。<sup>①</sup> 凡此，皆可谓天主教在华传教史上最初之本土化尝试。

### 3. 学术传教（哑式传教法或间接传教法）

一提到欧洲中世纪，人们就会联想到这样一幅画面：在大街小巷、在广场上，上帝的黑衣使者们手持圣经，向渴望得到救赎的人们宣讲福音。这些教士为了征服他们的听众，不仅要熟背各种教义手册，还要经过若干年的雄辩术训练，以练就滔滔不绝的口才。在来华的传教士中，仍有人如龙华民不忍割舍他们的无碍辩才，主张直接到广场、到乡间向中国人宣讲“福音”，认为“从高官大员开始而乡下的愚夫愚妇，都应劝他们信教”。<sup>②</sup> 这种急于求成的直接后果便是不断的风波——中国百姓经常以各种理由向官府告状，抵制、排斥他们的传教活动，这是 1598 年利玛窦转赴南昌后在韶州的情形，当时龙华民主持韶州传教事务。

利玛窦既有过目不忘的惊人记忆力，也有口若悬河的辩才，

<sup>①</sup> 参徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，207, 208 页。

<sup>②</sup> 《利玛窦全集》第四册，521 页。



而且思维清晰。这种能力就连李贽也非常佩服，他说利氏“数十人群聚喧杂，仇对各得，傍不得以其间斗之使乱。”<sup>①</sup>但利玛窦却清醒地意识到，中国不是他表现口才的地方。与龙华民不同，他选择了一种以著作传教的方法，即所谓“哑式传教法”，也称“间接传教法”。

与龙华民一样，利玛窦也希望以“福音的光芒”照耀神州大地，但他却有意使“福音”沉默下来，他相信，在中国，著作的力量大于他的三寸不烂之舌。此外，既然在中国传教首先只能采取争取士大夫同情的上层路线，那就应该实施相应的传教方法。利氏还曾在其他方面为其“哑式传教法”进行辩护。他认为，这种方法适合中国人的习惯，“因为中国的所有教派多以书籍，而不是以口讲作宣传，获取高官厚禄也是利用撰写佳作，而不是利用口才获得者。”<sup>②</sup>而且，“中国人对于有新内容的书籍十分好奇，又因为象形的中国文字，在中国人心目中有一种特殊的力量及庄重的表达能力”<sup>③</sup>，中国人还有以文会友的习惯，这种心理和习惯产生的后果便是：“在中国印在书上的东西都被认为是真理”；“关于基督教义，中国人比较相信书本，只是口头讨论是不够的。”<sup>④</sup>总之，在他看来，中国人似乎是一个重视视觉而轻听觉的民族，相信三不朽的传统又使书籍被神圣化，从而产生尽信书的心理习惯。

①李贽：《续焚书》，35页。

②《利玛窦全集》第四册，325页。

③《利玛窦全集》第一册，139页。

④分别见《全集》第一册，220页，第二册，531页。

在利玛窦看来，以著作传教的效用极大。“在中国有许多传教士不能去的地方，书籍却能进去，并且仗赖简捷有力的笔墨，信德的真理可以明明白白地由字里行间，渗入读者的心内，较比用语言传达更为有效。”<sup>①</sup>在十六、十七世纪的中国，大众传播媒体似乎主要限于文字，书籍的渗透力在当时确实是无可比拟的。利玛窦相信，“哑式传教法”甚至会影晌儒家文化圈中的朝鲜、交趾及日本。

正是基于以上考虑，利玛窦在其生活于中国的近三十年中，一直勤于撰述，其间他的中文著作竟达二十多种。除了一些科学译著外，还有关于宗教、神学、哲学、伦理等类的著作。

1) 《交友论》。这是一部西人论友谊的格言汇集，收入了古罗马西塞罗及文艺复兴时期人文主义大师爱拉斯谟等人论友谊的格言。由此可见利玛窦确曾吸收过人文主义的思想资料，当然这些资料是于其宗教无损的。其中，也有若干条格言是利玛窦据他对中国人的思想之了解而编写的。该书是应南昌建安王之请撰写的，初刻于 1595 年，1599 年再刻于南京，1601 年冯应京刻于北京，曾先后被收入近十种丛书。在明末士大夫中风行一时，不少名人都曾在著作中引用该书中的格言。利玛窦自述他也因此得名。

2) 《天主实义》，亦名《天学实义》，1584 年，罗明坚曾与利玛窦编写《天主实录》一书，当时二人汉语不精，故此书是在翻

<sup>①</sup>裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，萧浚华译，上海，商务印书馆，1936 年，261 页。

译的帮助下完成的。经过研读四书五经以及翻译四书（译为拉丁文），利氏开始懂得如何附会并适应中国传统哲学并与之调和，乃于 1595 年着手撰写《天主实义》一书，一年完成，进京后曾作修改。是书初刻于万历三十一年（1603 年），1605 年第二版刻于广东，1607 年第三版刻于杭州，1629 年收入李之藻编印的《天学初函》（大型丛书）。该书是研究利玛窦思想最重要的史料之一。对于今天的神学家来说，其意义在于该书第一次系统地向中国人论证上帝存在、灵魂不朽、死后必有天堂地狱之赏罚，并向中国人指出个体救赎之路；对一般研究者来说，此书之意义在于它是中西文化史上第一部根据所谓自然理性以儒释耶，同时又以天主教批判儒释道的著作。

3) 《二十五言》。由二十五节修身格言组成，1604 年初刻于北京，同年再版，亦收入《天学初函》。

4) 《畸人十篇》。篇名取意于《庄子·大宗师》语：“畸人者，畸于人而侔于天。”与《天主实义》一样，是对话体著作。内容为利玛窦同十人谈基督教伦理，主要讨论生死问题。此书 1603 年初刻于北京，1609 年重刻于南京、南昌，收入《天学初函》。

5) 《辩学遗牍》。此书一六二九年收入《天学初函》。由三封信组成，即《虞德园铨部与利西泰先生书》，《利先生复虞铨部书》，《利先生复莲池人和尚〈竹窗天说四端〉》。明末反基督教的士人曾对后两封信的作者提出疑问，认为均非利玛窦所作，系中士托利氏之名杜撰而成。经综核史料，并加以考辨，笔者认为《复虞铨部书》确系利玛窦所作；至于《复莲池人和尚书》，则

可能是徐光启所作。

6) 《西国记法》。1596 年撰于南昌,介绍忆术。

7) 《西琴曲意》八章,系音乐作品。

8) 《斋旨》。短文,仅八百字左右,是《畸人十篇》第六篇的部分纲要。

9) 《四元行论》。以气、火、水、土为构成宇宙万物的基本元素(质料),思想资料显然来自古希腊哲学。

10) 《西字奇迹》,一卷,系利玛窦用拉丁文拼写汉字的著作,万历三十三年末(1606 年初)付刊于北京。该书最大的意义在于,它是中国语言学史上最早的汉语拉丁拼音方案。

还必须指出的是,利玛窦晚年撰写的《基督教进入中国史》(即《利玛窦中国札记》)虽非中文著作,但也是很有价值的研究资料,对研究明代社会的各方面都有重要参考价值。书中也包含了利玛窦本人对中国各方面的真实看法。<sup>①</sup>

在上面介绍的利玛窦中文著作中,有一倾向非常明显,即或者隐瞒来华的真实意图,或者在宣讲、传播基督教时尽量不谈那些为中国人难以接受的“启示神学”,<sup>②</sup>而是采用托马斯·阿奎那的神学理论和方法,对他所宣讲的教义进行说理性论证。这

<sup>①</sup>中华书局版《利玛窦中国札记》译自加莱格尔的英译本,这个英译本又译自金尼阁在利玛窦意大利文原稿上加工过的拉丁文译本,故多有出入,台湾版《利玛窦全集》中的译文译自意大利原文,更真实可靠。

<sup>②</sup>这一点已经成为学术界的共识。如柯毅霖就承认,利玛窦和首批来华传教士隐瞒了他们传教活动的宗教特征与基督的圣死。见《晚明基督论》,122 页。

种策略对与他接触的士大夫影响也很大，因为世俗理性精神较浓厚的士大夫是难以接受“启示神学”中的“语怪之论”的，而更易理解基于推理的结论。

利玛窦的“哑式传教法”引起的反响是较大的。与利玛窦同时或稍后来的传教士都积极著书，而很多士大夫也都是在阅读他们的著作后投入了“天主”的怀抱，而另一些士子僧徒在研读利氏及其他传教士的中文著作后，感到“圣学道脉”有被“邪教”取而代之的危险，于是奋起批驳天主教。看来，在当时的中国这块较平静的湖面上，要想激起波澜，还非得投进几部著作不可。

#### 4. 科学传教

对于那些深切关注个体救赎的中国教徒来说，传教士输入的天主教义也许确乎向他们展示了生命与生活的真正意义。在超凡脱俗的宗教生活中，他们也许真的感受到了存在意义的天光。总之，天主教义成了他们的福音。不过，对当时的整个中国来说，对今天的历史沉思者来说，传教士们来华值得肯定的还有另一种价值，这就是他们携来了科学——中国文化的福音。

但必须指出的是，科学不过是传教士们的敲门砖。

初来中国时，利玛窦发现最能引起中国人兴趣的并非基督教的“福音书”，而是西方科学技术。1595年11月4日，在写给罗马耶稣会总长的信中，利玛窦列举了中国人访问其住所的五个原因：其一，他是从欧洲来的外国人；其二，他有惊人的记忆力；其三，瞿太素到处传扬他是位大数学家；其四，他带来了一些东西，如棱镜、地球仪、浑天仪、世界地图；其五，最后的原因才是

想听教会的道理,并与之交换意见,但因这个原因拜访他的人最少。可见其中实质性的原因乃是利氏向中国人展示的西方科学技术。<sup>①</sup>

早在他居于肇庆时,利氏就发现他挂在墙上的有外文标注的世界地图,使中国人产生了极大的兴趣,也强烈冲击了中国人“中国即天下”的世界观。知府王泮见后提出亲自督印这幅地图的第一个中文版,即《山海舆地全图》。王泮最初的建议,正中利氏下怀,他“立刻着手从事这项工作,其目的亦是开辟传教的另一途径”。<sup>②</sup>他一方面迎合中国人“华夏中心”的世界观,将中国画在地图正中,同时又念念不忘其传教口的,在图中注明各民族的宗教时,特别插入“普世性”天主教的道理,而不标注阿拉伯人信仰伊斯兰教,以表明天主教是世界上的唯一“真教”。这项工作还使他发现了中国人的一些心理弱点,即中国人夜郎自大,认为中国就是天下,但越自大,当真相被揭穿时,就越自卑。因此,当他们一旦发现外国的东西比中国更好时,就喜欢外国的东西更甚于自己的东西。应该说,利氏对当时生活在封闭帝国中的中国人的心理描述和把握,是较为生动和准确的。因此,当他利用这些心理弱点时,也就显得颇有效用。

这幅地图影响颇巨,流传很广,且一刻再刻,引起广泛的兴趣。曾自制过地图的李之藻,在北京见到该图的新版后,立即接受了其中的地理观,李氏并因此而成为传教士的亲密朋友。该

<sup>①</sup>《利玛窦全集》第三册,208-211页。

<sup>②</sup>《利玛窦全集》第一册,458页。

图中所展现的世界观,可以说既包含了地理大发现的产物,也包含有中世纪的神学呓语(如十重天),过分强调后者的保守性,而忽略前者的意义,是不客观的态度。我们可以接受如下的假设:如果让当时西方先进的思想家、科学家来传播西方文化,那也许能促进中国尽早近代化。但历史却不容这类假设成立,它不容选择地让中国人以上述方式分享了近代西方文化的一些成就,历史已经带有必然性地如此发生了。

除了新的地理科学外,西方数学也是利玛窦重点介绍用来吸引士大夫的一门科学。中外学者常常交相赞赏的莫过于徐光启与利玛窦合译的《几何原本》。据利玛窦自述,1605年他开始从事一项“乍看起来与传教并没有直接关系,但实际上对传教非常有利的工作”,<sup>①</sup>这就是翻译欧氏几何原本。经过一年的辛勤工作,译完前六卷。“太史(徐光启)意方锐,余(利玛窦)曰:‘止,请先传此,请同志者习之,果以为用也,而后计其余。’”<sup>②</sup>利氏向中国人交待的几何翻译未竟而止的原因似乎有说服力,而其真实原因决非如此:“徐光启还想把剩下的几何翻完,利神父认为翻的已经不少,已经达到了目的!”<sup>③</sup>此口的大约是以数学真理向中国人表明天主教是“理性的宗教”,即是在逻辑推理的基础上建立的宗教。既然认为已经达到了目的,自然可以不竟而止了。由此更可见科学在利玛窦传教活动中的策略性作用了。

①同上。

②《徐光启著译集》,第五册,上海,上海古籍出版社,1983年,6页。

③《利玛窦全集》,第二册,458页。

《几何原本》在当时士大夫心目中地位极高,也为利玛窦赢得了应得尊敬。他死后,内阁首辅叶向高之所以为他力争墓地,也是出于利氏对中国文化的贡献。《大西西泰利先生行迹》对此有一段生动的记述:利玛窦卒后,“有内宦言于相国叶文忠(向高)曰:‘诸远方来宾者,从古皆无赐葬,何独厚于利子?’文忠公曰:‘子见从古来宾,其道德学问,有一如利子者乎?姑无论其他,即其所译《几何原本》一书,即宜钦赐葬地矣。’”<sup>①</sup>

利氏还有以下科学著作或译著:《测量法义》一卷,与徐光启合译;《浑盖通宪图说》三卷,利玛窦口授,李之藻笔述;《圜容较义》一卷,与李之藻合译;《同文算指》十卷,署万历四十一年西海利玛窦授,浙西李之藻演;《乾坤体义》二卷,利氏自著;《经天该》一卷,系利氏与李之藻合译。

西洋历法也是利氏等传教士赖以在中国立定脚跟的重要工具。明末修历之事虽主要是在利玛窦死后,由徐光启在崇祯年间主持的,但利玛窦生前即以此为申请在北京留居的一个借口。万历皇帝也正是因为地图、传教士的历算知识,还有常需修理的西洋乐器及自鸣钟等,而默许他们留居北京的。利氏在写给欧洲上司的信中,经常要求罗马派精通天文历算等科学技术的传教士,来中国以科学传教。

客观地说,当以利氏为代表的传教士以科学作为传教工具

<sup>①</sup>见陈垣校刊《辩学遗稿》、《大西利先生行迹》、《明浙西李之藻传》合订本(铅印本),1919年,《行迹》,7页。



时,他们不仅满足了部分士大夫对西方科学的兴趣,<sup>①</sup>而且在某种程度上满足了一些士大夫甚至皇帝的需要。正是这种需要和被需要的关系,才使得以传教士和士大夫为中介的中西文明之间的和平对话成为可能,也才使得当时天主教在中国的白山传教成为可能。否认这一点是令人难以接受的。当然,必须指出的是,传教士主要是西方宗教的传播者。其次,在他们将科技做为“敲门砖”时,才在某种程度上扮演了西方世俗文化包括科学技术的传播者的角色。因此,在传播科学的态度和做法上,传教士之间是有差别的。如果说利氏在具体实施科学传教的策略时,曾与其上司发生分歧,因而在以科学为传教手段时,走得太远,被认为有“以手段为目的的”<sup>②</sup>之嫌,那么,在利氏死后,耶稣会的传教策略则开始强硬化,传播科学的热情有所减退。例如,著名思想家方以智在《膝寓信笔》中谈到崇祯十二年他与传教士毕方济的交往时,就颇有微词:“诘之,问历算奇器,不肯详言,问天事则答。”利氏在传播科学时终日乾乾,“随问随答”(李

<sup>①</sup>有的西方学者如余蓓荷教授甚至反对说是耶稣会士引发了中国人对科学的兴趣,以徐光启为例,不如说是他原有的科学兴趣鼓动了传教士们来翻译西方的几何学与水利学。这是中国基督教史研究中典型的中国中心观的事例之一。但是,我们的研究已经表明,是利玛窦等传教士首先发现了科学在传教活动中的效用或科学对中国士大夫的吸引力,然后才有科学传教法的运用(当然,我们不否认,徐光启等士大夫的鼓动对传教士更充分地采用科学传教法发挥了激励作用)。这说明,中国中心观的运用不可走向极端。关于余蓓荷的观点,参钟鸣旦:《晚明基督徒的经学研究》,载《中华文史论丛》,第64辑,上海:上海古籍出版社,2000年,24页。

<sup>②</sup>参见刘建:《十六世纪天主教对华传教策略的演变》,载《世界宗教研究》,1986年第1期。

之藻语)与毕方济的“不肯详言”,是有区别的,甚至可以说比照鲜明。这种区别和变化是有原因的。这是因为利玛窦更能适应中国情况,因而能更有效地利用科学这一传教工具。但耶稣会的本质决定了它在利玛窦这种个人因素不复存在以后,必然会较充分地暴露其以传教工作(目的)排斥科学传播的本来面目。利氏死后不久,当阳玛诺代理视察中国诸传教所时,就曾受命在各所宣布禁用数学及其他与“福音”无关的科学,也不许参加中国的修历之事。当然,这项命令不可能得到严格执行。

此外,还有一个问题需要我们予以关注:传教士们携来的究竟是什么样的科学呢?

这里,首先必须指出的是,利玛窦在中国生活期间(1583——1610),正是近代之初,此时科学与哲学尚未完全分离,科学本身也尚未分化成众多的门类<sup>①</sup>。近代科学初兴之时,中世纪信奉的一套希腊思想(亚里斯多德)与近代科学先驱在一种复古倾向中信奉的另一套希腊思想(毕达哥拉斯精神)矛盾地共存于欧洲思想界<sup>②</sup>。因此,受过严格的神学教育,同时又吸收过一些人文主义学术成果的传教士传授给中国士大夫的既有中世纪托勒密体系中的天文学、宇宙观,如地球中心说,天有十重等;也有体现毕达哥拉斯精神的科学,如《几何原本》、《同文算指》等;还有文艺复兴后期地理学,如《坤輿万国全图》,也有从根本上改变了中国传统的近代天文学成果,如徐光启绘制

<sup>①</sup>见亚·沃夫:《十六、十七世纪科学技术和哲学史》,北京,商务印书馆,1985年,519页。

<sup>②</sup>同上。

的《见界总星图》<sup>①</sup>,等等。

其次,至少就利氏来说,尚无阻挠近代科学技术输入中国的明显意向。例如,可能发明于十六世纪末十七世纪初的望远镜,已由利玛窦输入中国。至于哥白尼于 1543 年在纽伦堡出版的《天体运行论》,利氏确未加以传播,因为哥白尼的体系经过了大半个世纪才在科学思想界中牢固地树立起来。直到 1632 年伽利略发表拥护哥白尼学说的名著《哥白尼和托勒密两人世界体系的对话录》后,哥白尼学说才引起强烈反响。历史条件的限制使得卒于 1610 年的利玛窦生前只能“接触到那最新科学的边缘”,因而也就无从加以传播了。

第三,利玛窦等人输入中国并产生较大影响的主要还是希腊科学,可以说与近代科学理论和方法差距甚远,但对于缺乏公理化、系统化、符号化的科学体系的中国士大夫来说,它确实具有解放的意义,因而颇有吸引力。因此,我们应将耶稣会士在主观上的意图(传教)和做法(对近代科学传播不甚充分、全面),与其客观影响或对中国文化的意义区别开来。这样,我们便可客观而大胆地断言,利玛窦理应比他的那位探险家同胞马可·波罗在中西文明史上享有更崇高的地位。我们可以认为,利玛窦将作为比较能够正确对待中国文化并为之作出过贡献的优秀西方思想家而长存于历史。

1610 年 5 月 11 日,利玛窦结束了他的天路历程。他在中

<sup>①</sup>参见潘涌:《梵蒂冈藏徐光启〈见界总星图〉考》,载《文物》,1991 年第 1 期。

国近三十年的活动表明,他的传教策略更具灵活性,他对中国文化的宽容可以说已达到罗马教廷能容忍的极限。以功利性说明利玛窦传教策略的灵活性及其宽容性,诚然是最重要的原因,但我们还应注意,利玛窦曾像人文主义者那样以崇信的态度引用西塞罗、塞涅卡甚至著名人文主义者爱拉斯谟的思想。如果不以绝对对立的观点来理解耶稣会,尤其是具体的耶稣会士与文艺复兴之间的关系,那么,我们也许会承认,人文主义者那种对人性,对异族异教文化的同情了解的态度对他的影响,成为利玛窦传教策略的宗教底色上较为鲜亮的色彩。同时,也成为其灵活性、变通性的思想原因。当然,作为一名基督教人文主义者,他首先是位神学家、传教士。他的这种身份决定他将以自己的立场对中国文化尤其是对儒学作出评估、解释和批判。

## 第五章 耶稣会的合儒工作

在耶稣会确立的在华传教策略中，合儒斥佛是其中的一项重要内容。由于利玛窦在明末清初的来华耶稣会士中最具代表性，耶稣会在华传教策略的主流基本上就是利玛窦确立的，职是之故，我们对耶稣会士所做的理论上的合儒与超儒工作的考察，将主要以利玛窦的相关著述为讨论对象。

### 一 儒学观

利玛窦既有其传教策略和实践，更有其独到的理论见解。为了迎合中国士大夫喜欢拟同的认知结构，他尽力寻求儒学和基督教之间的共同点，并在理论上作了一番以儒释耶、以基督教附会儒学的工作。同时，对儒学中有些为基督教不能容忍的思想观念给予了批判。从而在他切身体验的基础上，为今天的中西宗教、哲学的比较研究，提供了一份颇有参考价值的思想资料。鉴于这些理论上的会通工作也是基督宗教在中国寻求本土化的重要尝试，并已经成为中国基督宗教思想史上的宝贵遗产，因此，有必要在此给予较为详尽和深入的分析与总结。

利氏在合儒方面的理论工作，是建立在他对中国文化（主要是儒学）的评价基础之上的。他对儒学的整体评价，虽主要见于晚年以意大利文撰写的《基督教进入中国史》一书，但这种

评价中的基本态度和精神，贯穿在他在中国的全部工作中。必须说明的是，由于利氏是一位传教士，这便决定了他考察和评价中国的参照系首先必然是基督教，其次才是当时以基督教为骨架的西方文化、哲学。

传教士的立场决定了利玛窦首先必须向西方人交待他所面对的儒学的特性，儒学是宗教性的？还是一种无神论的、世俗的思想体系？对此问题，利氏的回答有二：儒学是一种宗教；儒学不是正式的宗教。正是利玛窦对这一问题的提出和讨论，为三个世纪后在中国知识分子中流行的有关中国文化精神是否具有宗教性以及儒学是否是宗教等问题的争论开了先河，可以说，利玛窦是在中西比照的景观中第一个正式提出并试图解决这一问题的西方人。

在利玛窦看来，儒学之所以是宗教，有三个原因：其一是因为“在欧洲所知的所有异教徒教派中，我不知道有什么民族在其古代的早期比中国人更少犯错误的了。从他们历史一开始，他们的书面上就记载着他们所承认和崇拜的一位最高的天神，他们称之为天帝，或者加以其他尊号表明他既管天也管地。看来似乎古代中国人把天地看成有生灵的东西，并把它们共同的灵魂当作一位最高的神来崇拜。”<sup>①</sup>其二，儒学也讲上天给坏人的惩罚和给好人的赏报。其三，关于灵魂不朽，中国人似乎没有什么怀疑。也就是说，在利玛窦看来，原始儒学或古儒具有宗教的核心观念：唯一至上神、灵魂不朽，以及神的赏善罚恶。因此，早

<sup>①</sup>利玛窦：《利玛窦中国札记》，99页。

期儒学是宗教。利玛窦对儒学的肯定性评价主要基于他对古儒的宗教性诠释、理解。他曾对当时的一名佞佛的士大夫虞淳熙明言：“门下所据，汉以来之圣贤，而竑所是者，三代以上之圣贤。”<sup>①</sup>至于他对对三代以上古儒的理解和诠释是否准确，对他来说也许并不重要，他寻求的乃是与其传教工作有关的古儒之意义。

但利玛窦又认为，儒学不是正式的宗教。因为(1)中国人后来逐渐失去了原始的宗教之光，信奉古儒的文人，或者陷入了偶像崇拜(即佞佛)，或者走向了无神论；(2)有些文人认为在人死后，灵魂完全消失，不相信来世有天堂地狱；(3)没有祭祀阶层；(4)真正的哲学家不提创世说。

很明显，当利玛窦说儒学不是宗教时，他指的是儒学的现实性品格和特征。也就是说，他认为后儒尤其是宋明理学不是宗教。而他判别的标准则包括两方面的内容：内在的观念和外在的组织、行为、制度。这种判别方法在今天的宗教学中仍可见到。

在利玛窦看来，虽然儒学就其现实性而言不是正式的宗教，但基督教与后儒的关系，不能因此而像它和佛教一样是对立排

<sup>①</sup>引文见前引《辩学遗牍》，4页。最近的研究表明，利玛窦的此种诉诸古儒的做法(即所谓的利玛窦路线)若放在中国经学史的整体框架之内予以考察，其实质是抛弃后儒对经文的注疏，此种做法得到了明末儒者基督徒有保留的响应，这些中国基督徒(如徐光启、李之藻、杨廷筠)并未亦步亦趋地追随利玛窦，而是倡导经学研究中要汉宋兼顾或汉宋调和。参钟鸣日：《晚明基督徒的经学研究》，载《中华文史论丛》，第64辑，38-39页。

斥性的关系。因为儒学以孔子为师，后世儒学皆采用孔子的哲学，而孔子的哲学是以自然律为基础的，很少与天主教义相违背，或者说，“儒家的道理，没有任何与天主教道理相冲突的地方”<sup>①</sup>。

利氏立即将这一结论与他的传教工作联系起来：“儒教不是一个正式的宗教，只是一种学派，是为了齐家治国而设立的。因此，他们可以属于这种学派，又成为基督徒。”这一结论为利氏在不伤害士大夫或一般百姓的生活方式及其思想观念的情况下归化他们，大开了方便之门。同时，也是他在儒学与基督教之间进行调和会通的理论前提。

利玛窦在分析、评价儒学的基本特性时，也透露出他对中国文化的价值判断主要是积极的肯定和赞扬。初来中国时，中国的科学、政治、思想、文化都给他留下了深刻的印象。他给友人的书信中，曾由衷地赞扬中国文化：“中国人的智慧，由他们的发明可以得知。”接着，他历数了中国在文字、医药、一般物理学、数学、天文学、艺术和机械各方面的成就，指出中国人从没有与欧洲交往过，“却全由自己的经验得出如此的成就，一如我们与全世界交往所有的成绩不相上下。”他甚至认为，中国政府治国的能力超出其他所有的国家，“我看希腊的哲学家柏拉图，在政治理论方面也不如中国人”<sup>②</sup>。他还认为，“中国政治的良好，我发现较所传说的还要好，任何宗教的组织都比不上中国政治

<sup>①</sup>《利玛窦全集》，第三册，428、430 页。

<sup>②</sup>《利玛窦全集》，第三册，52 - 53 页。



的阶级分明,各有所司”<sup>①</sup>。利玛窦赞扬的中国政治,正是明末大政治家张居正着手改革并略有成效的政治。张居正死后,万历荒怠,朝政日趋腐败,但这并不影响利玛窦在晚年将中国政体描述为理想的共和。只要知道利玛窦来自一个政治生活中充满阴谋、暗杀,社会动荡不安的国度,我们便不难理解他如此赞赏权力高度集中而且较为稳定的中国政治了。

利玛窦也常赞扬中国的文化思想。他认为儒学是以自然律为基础的,许多西方哲学家都无法与孔子相提并论<sup>②</sup>。四书所述的伦理犹如第二位塞尼加的作品,不次于古代任何著名作家的作品<sup>③</sup>。

当徐光启请求与其共译天主教经书时(1604),利氏还表达过他初来中国时的感受:“向自西来,涉海八万里,修途所经,无虑数百国,若行荆棘中。比至中华,获瞻仁义礼乐声明文物之盛,如复拨云雾见青天焉。”<sup>④</sup>应该说,利氏的这种感叹是真诚的。他所经过的非洲等地当时可能难以与中国的文明程度相比。但如果中国文明中的一切皆如上述那样美好,欧洲公众就会认为利玛窦等人的传教工作是不必要的了。因此,在利玛窦对中国的评价中就不乏针砭,甚至产生前后不一致的看法。

对中国人的迷信(如神仙方术)及道德生活中的腐败现象,

①同上,81~82页。

②《利玛窦全集》第一册,24页。

③《利玛窦全集》第三册,135页。

④徐光启:《跋二十五言》,见徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,北京,中华书局,1989年,329页。

利玛窦不遗余力地给予了批判。他深恶痛绝地描述了明末的淫逸之风。此种描述正好可以向西方人表明天主教能在中国完成淳化“异教徒”道德生活的“使命”，而又不致引起对他适应儒学以使中国人归化基督教的传教策略的反感。

利氏对不同的人介绍和评价中国文化时，态度是有一定差别的。对欧洲公众，他尽量介绍儒学与天主教相合的地方，并在此基础上肯定、赞扬儒学，以争取欧洲人对耶稣会在华传教策略的理解和支持；在写给个人的书信中，利玛窦则有保留地介绍二者不一致的地方，以说明在中国传教的困难，进而争取友人或上司的同情与理解。也就是说，在后人编辑的利玛窦书信集中，我们更能见到真实的利玛窦。这种差别可简称为“公私之别”。另外，还有一种“中西之别”，即利玛窦对西方公众较多地肯定和赞扬儒学（批评的则主要是信奉儒学的中国人的道德生活），而当他在北京获得士大夫较为普遍的同情后，在与士大夫的交谈中，他对儒学中的一些妨碍天主教传播的观念、思维方式则多有贬斥。而对西方公众，除了多次谈到中国人缺乏逻辑推理以外，则较少揭示中西文化间的一些深层差别。如他对士大夫说中国人的认知缺陷在于只限于感官之知，缺乏对无形的精神实体的想象与认识，对西方公众他则很少提及这一点。利氏对儒学评价中的这种“中西之别”，一方面造成了西方人在“归化”中国人一事上的盲目乐观情绪，另一方面则成为反天主教的士大夫进行反批判的理论根据。

以上两种差别的产生，主要出于策略性的考虑。当他向士大夫布道时所谈论的儒耶之间在思维方式上的深刻差异，也许

是他更真切的想法,但他却较少向西方人交待这种差异,想得到欧洲公众的支持的企图使他避免这样做。但不能因此说他是一个无定见的传教士。我们将会看到,那些构成利玛窦认为儒学是宗教的因素,以及他认为与天主教相一致的儒学中的观念、思想,正是他在中文著作中极力予以肯定、调和的地方。而他向中国士大夫所彰显的儒学与天主教不一致的地方则成为他一贯比较、分析和批判的对象,或者成为他意欲以天主教取代和超越的对象。

利玛窦的《基督教进入中国史》对欧洲的文学和科学,对哲学和宗教等生活方面的影响,可能超过任何其他十七世纪的历史著述。启蒙运动的大师们从利玛窦的儒学观中,并从其他耶稣会士对中国文化的介绍性著作中吸收了很多思想资料,并借他们想象中理想化了的中国,讴歌人性,赞美理性和人的权力。这一现象耐人寻味。它表明:两种异质文化传统之间的沟通、了解,不论其媒体的主观意图如何,它必然会在超出媒体本身的更大范围内引起建设性的传播、解释和运用。耶稣会的本质无疑是反对宗教改革的,但以利玛窦等人为代表的耶稣会士对中国文化的宽容性的解释和赞许性的介绍,在客观上无疑成为西方启蒙思想家们借用中国哲学的前提。他们向西方人塑造了一个政治昌明、文化发达、国力强盛的中国形象。这对当时那些企图通过搜集关于中国的情报,最后以武力征服中国的殖民主义者无疑是一帖清醒剂。例如,1584年,耶稣会士桑彻斯(Alonso Sanchez)从菲律宾到达澳门,提出利用罗明坚和利玛窦在广东肇庆的耶稣会所为前哨,凭借西班牙、葡萄牙的军队以武力推进

传教，但罗明坚和利玛窦“为中国的传教事业所用的基本原则，正和上面的主张相反，在这里，传教士建立的伟业，不单不借用武力，而且极力与佛郎机脱离关系”<sup>①</sup>。另外，既然启蒙时代的思想家，可以运用作为封建文化的中国哲学创造性地论证、发展他们的思想体系，那么，当我们发现一些中国先进的士大夫，竟能利用传教士输入的中世纪西方宗教思想以及并非完全近代化的科学，做出有利于中国文明的贡献时，我们也就不应该觉得难以解释了。

## 二. 历史观

利玛窦认为早期儒学更具有与天主教不相冲突的宗教性，因此，为了与士大夫达到求同的共识，他便鼓吹阐扬古儒之宗教精神。而其目的显然是试图通过诉诸古儒，使士大夫们在崇古复古的氛围中，投向古代典籍中的上帝的怀抱。为此，他首先在历史观上寻求士大夫们能接受的共同点或理论根据。

虽然利玛窦曾实际上向西方人肯定中国社会、科学、文化有其自身发展进步的过程，而且认为这种进步是在与欧洲尚无交通的情况下取得的，但这种发展的观念并不妨碍他在理论上调和基督教与儒学中的退化史观，以适应中国的国情和士大夫们的思维方式。

利玛窦在华活动期间，正是万历中后期，这时的欧洲已经历

<sup>①</sup>樊洪业：《耶稣会士与科学》，北京，中国人民大学出版社，1992年206页。

并且还持续着宗教上的大分裂，拉丁基督教世界的统一已经破裂。在利玛窦的祖国意大利，政治“长期成为错综复杂的蜘蛛网，成为一座充斥各种阴谋诡计的迷宫。”<sup>①</sup>16世纪20年代末（1527年），罗马曾遭受史无前例的屈辱的劫掠。与欧洲的纷乱和动荡相比，一体化的明帝国，在利玛窦看来尚像个美丽宁静的大花园。但明帝国实已呈衰象，当时的万历皇帝因财政困难，遣宦官为矿监税使，四处搜刮民财，客观上阻碍了新兴生产因素的发展，并不断激起民变，民心与国势实已委顿而难以挽回，社会生活其他领域中也危机四伏。士大夫们认为最重要的道德生活中也是腐风弥漫——实际上可能是市民生活方式的影响在渗透扩大，学风也在浮泛空虚中走向极端。稍后的宦官专权，更使帝国在昏乱中耗尽了活力，终于在农民起义和外族入侵中灭亡了。“天崩地陷”“天倾地裂”成为士大夫们普遍接受的陈述明末之势的痛切之论。

国势的衰颓，使士大夫更憧憬神话般的三代之治，就连徐光启也以唐虞三代为其政治、军事和科学实践所欲达到的社会政治理想。在这种看似积极的理想和憧憬背后，却隐含着一种表现为崇古的退化史观。这种历史观可以溯源于先秦诸子百家，包括儒家的尊古理论。那时的思想家们大都驰骛于三皇五帝不用甲兵的至治之极的幻想，借以批判现实生活中的暴力和纷乱，<sup>②</sup>并以古代权威作为自己学说的根据。至宋代，邵雍的《皇

<sup>①</sup>帕尔默·科尔顿：《近现代世界史》（上卷），北京，商务印书馆，1988

<sup>②</sup>丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海：上海文艺出版社，1988年，205—207页。

极经世》,更为基于尊古论的退化史观建立了自己的哲学根据。儒家退化史观的核心观念是认为“人类黄金时代在过去,不在将来;自从黄金时代过去后,历史的运动一直是逐步退化的运动。因此,拯救人类,不在创新,而在于复古。”<sup>①</sup>

退化史观并不是中国人的独创。基督教创世说中的历史观与儒学中的退化史观,具有本质上的相似性。上帝从无中创造了世界,并按自己的形象创造了人。人类之祖亚当和夏娃最初居于乐园中,但因为他们偷吃了智慧之果,被愤怒的上帝逐出了乐园,人类历史便因此而成为堕落者寻求救赎的历史。在利玛窦时代的神学中,流行的神学史观认为历史在本质上是一个不断启示的过程,也就是上帝以“性教”、“书教”、“恩教”启示人类的历史,也就是人类不断堕落退化的历史。

基督教的神学史观为利玛窦在不违背教义的情况下调和儒学史观提供了便利。利玛窦的自觉调和首先是以他对士大夫的崇古思想的了解为前提的。在写给虞淳熙的信中,利玛窦就曾利用这种崇古思想批判、排斥佛教,并宣扬基督教的社会功能。他说:

且佛入中国既二千年矣,琳宫相望,僧尼载道,而上国人心世道,未见其胜于唐虞三代也,每见学士称述,反云今不如古。敝乡自奉教以来千六百年,中间习俗,恐涉夸诩,

<sup>①</sup>冯友兰:《中国哲学简史》,北京,北京大学出版社,1985年,318页。

未敢备者……<sup>①</sup>

利玛窦在与士大夫交谈时，也宣扬今不如昔的退化史观。在与徐光启的交谈中，利玛窦就曾非常自觉地传扬基督教神学史观：“子不见世愈降，俗愈下乎？父之世不如祖，生我世不如祖父，而我以后转之于益下者，孙也。人增咎，天增罚，不善之殃矣。”<sup>②</sup>这里谈的退化尚限于道德领域，但这正是士大夫最关心的领域，因为泛道德化的思维方式，使人们认为道德与政治和整个社会生活是关系最为密切的。

在儒学中，退化史观与复古崇古本是相互关联的。利玛窦强调历史的退化，正可以唤起部分士大夫对上古政治和文化思想的兴趣、乃至渴慕和崇奉。而在利玛窦看来，在当时的文化中包含着他们力图向士大夫们宣讲的关于上帝的“真理”。这样，附会古儒便成为利玛窦适应中国本土思想的重要途径之一。当然，利氏也注意到，古儒的权威性在明末并非对所有士大夫都具有吸引力和可信性。这时的思想界已呈异常活跃的气象。在人们所说的明末批判思潮中，圣人之道或多或少地失去它的庄严和伟力。与利氏有过多交往的李贽，便是一位敢于非圣非贤的“敢倡乱道”者。对古代权威的怀疑，是李贽的精神特质之一。明末各种思想的活跃，使古儒对一部分士大夫，不象它对徐光启等人那样具有权威性和吸引力。单方面诉诸古儒，便因此

<sup>①</sup>前引陈垣校勘本《辨学遗牍》，3页。

<sup>②</sup>利玛窦：《畸人十篇》，见影印本《天学初函》（李之藻辑 第一册，台北，学生书局，1964年，140页）。

而成为一种并非普遍有效的方法。所以，当利氏与儒学调和时，他一方面诉诸古代儒家经典，另一方面又通过他深信中国人具有的“自然理性”，向士大夫们宣讲关于上帝的“真理”。在此过程中，他首次向中国人介绍了古希腊和中世纪的一些哲学思想和思维方法，并在客观上为中西哲学、宗教的相互沟通和了解，做出了一些贡献。

### 三 天主观

一谈到基督教，人们便立刻想到“上帝”(God)，因为上帝是基督教各派崇拜的唯一至上神。然而，“上帝”一词，并非西方人的发明，它是地道的中国产品，熟悉《诗经》等古籍的人都知道这一点。明末基督教传入中国时，传教士们都称他们崇拜的唯一至上神为“天主”，并称他们的宗教为天主教。为了附会、适应中国文化，利氏花了大量的精力试图让中国人相信他们的“天主”就是中国人所说的“上帝”。为此，他必须证明：1)天主存在，2)天主即 God。

当利玛窦在南京与僧论道时(万历二十七年)，他就确立了一条原则：在与中国人讨论所谓上帝的真理，并以此使其由疑转信时，不引用《圣经》。因为他清醒地认识到：对持不同信仰的人来说，基督教的权威是没有意义的。于是，向中国人显示上帝的“真理”，就只剩下前述的两条途径：即诉诸自然理性和古儒之经典。因此，在利玛窦的中文著作中，所谓启示真理的奥迹也就很少见到了。在《天主实义》一书首篇中，利玛窦就曾申明其



布道之方是“先举其(天主教)所据之理”。其实,利氏所据之理不过是中世纪的经院哲学,尤其是托马斯·阿奎那的神学理论。其中值得注意的,是利玛窦所做的儒耶调和工作中那些引起明末士大夫兴趣(研究、吸收或批判)的做法。

在中世纪基督教神学思想中,有一点与明末正统儒学颇为相似,这就是对道和器的看法。在基督教神学体系中,自然科学是神学的奴婢,阿奎那将古希腊哲学家尤其是亚里斯多德关于自然知识的理论与神学理论调和起来,使之成为神学大厦中的组成部分。当利玛窦向明末士大夫绍述科学时,其目的无非是想以明晰的数学真理,将那些对西学感兴趣的人引向上帝的“真理”。一旦士大夫对后者产生兴趣时,利氏便强调获得上帝的真理的绝对重要性,并贬低科学的意义。在与利氏论道的士大夫看来,技或器同样是在价值层次上处于低层。这里的中西差异及其共同点一样都是明显的,所谓同者,在于对技或器持轻视态度;所谓异者,在于中士强调修己以成圣,传教士则强调知天主。利氏显然调和了当时中西轻视器这一深刻的共同点,而着力消弭成圣与知天主之间的差异,试图将中士引向“知天主”的宗教道路。

在利玛窦那里,“知天主”,实应是首先信奉天主存在,他并不要求中国人先信仰再理解,而是试图使士大夫先理解以便信仰。这种传教方法首先就与宗教要求无条件、无怀疑的献身和信仰的特性产生了紧张的张力乃至冲突。但对于实用理性较为发达的士大夫来说,神学家那种“因为我信仰,所以我理解”的盲从和狂热,不可能在士大夫与基督教接触伊始,便令人产生同

情和兴趣。相反,托马斯·阿奎那那种从经验事实或自然事物出发证明上帝存在的方法,则有可能达到吸引并归化部分士大夫的目的。当利玛窦一再向西方人强调中国人自然理性发达时,他无疑已在与士大夫的接触与对儒家经典的研究中意识到了这一点。因此,利氏选择了阿奎那的方法向中士证明天主的存在及其唯一性,并阐述基督教的创世说。在证明天主存在时,他采用了阿奎那的五种证明方法中的目的论证明:即自然界无生命之物能符合规律地运动,必有一个外在的“灵才”以助之,而那些有知觉的生命之物,能为着特定的目标活动并达到其目标,必“有尊主者默教之”。<sup>①</sup>在阐述基督教的创世说时,利玛窦则将天主解释为万物生成的终极原因,他吸收亚里斯多德的四因论,认为天下无物不具有四因:作者(动力因)、模者(形式因)、质者(质料因)、为者(目的因)。利氏从神学立场出发,利用“四因说”,向中士说明:只有模者和质者才是事物之本分,而作者、为者则在事物之外之先。讲天主是创造万物之所以然,即是说天主是作者、为者。这套繁琐的神学理论,虽然在外观上是从对自然和经验事实的观察与思考出发的,但仍有其先验的假设作为前提,即不能从自然和人事内部寻找说明它们生成变化和运动的原因,而必须从超自然的神那里才能寻求到终极原因。所有这些,对明末士大夫来说都是陌生的。人们熟悉的是以理气这些没有超自然神秘色彩的范畴,来说明宇宙之大化流行。

<sup>①</sup>利玛窦:《天主实义》(*The True Meaning of the Lord of Heaven*,英汉对照本),Taipei-Paris-Hongkong,Ricci Institute,1985,74页。

因此，在论证天主存在时，利玛窦更注意到士大夫喜以宇宙论、本体论为道德理论提供哲学根据的做法，并与此种做法相调适。他所做的第一个论证天主存在的证明，便是在当时士大夫们熟悉并非常关注的道德领域里进行的。这种伦理道德的论证仍采用了从自然理性出发的方法，具体地说，即从士大夫们熟知的良知良能出发。

利玛窦说，人们遇难望救，为恶心惧，都是因为良能使人敬·上尊而然。“凡为善者必信有上尊者理夫世界”，如果认为不存在天主，或承认天主存在但认为他不干预人事，则会“塞行善之门，而大开行恶之路”，利玛窦明确指出，天主是“道德之源”。<sup>①</sup>这种对天主存在所做的道德论证，实际上是从客观的道德现象出发，推论出一个神圣的道德律颁布者，使之成为道德价值的依据和来源。它的目的虽然在于论证至上神的存在，但由于它强调道德律之来源的神圣性，这对那些不满于现实道德生活状况而又热切寻求具有普遍有效性的道德规范的士大夫来说，则提供了不同于理学的思考道德问题的新角度（徐光启是典型的一例）；但有些士大夫认为可以在人性或社会内部找到道德价值之依据及其来源，对他们来说，他们在理论上完全不需要这样一位超自然的神圣的道德律赐与者或颁布者，道德问题对他们来说基本上可以在儒家道统的理论框架中予以解决。无论如何，利玛窦的道德论证是士大夫们接受或拒斥的观念中较为重要的部分。

<sup>①</sup>同上书，72页。

在证明天主的唯一至上性时，利玛窦还适应士大夫的思维方式，采用了中国人惯常运用的直观比附的论证方法，并引进经院哲学中常用的三段论逻辑证明法，其中包含的所谓推理之“精细”，对明末的士大夫来说是比较陌生的。利玛窦曾在私人信件中称中国人对其推理的精细赞叹不已。确实，当时与传教士有过接触或阅读过利氏中文著作的士大夫，对这种新异的推理留下了深刻的印象，李之藻后来翻译《名理探》实是有意引进这种新异的思维、论理方法。

但对一部分士大夫来说，不论基于“自然理性”的结论多么合情合理，也不论逻辑证明多么新异而精细，它们给人的确实感到远小于先圣之权威。为此，利玛窦自觉适应了部分士大夫依恋于过去的事实或历史的习惯。为了建立其神学结论的权威，他大量引用了《诗经》、《周易》等五经中述及“上帝”“天”的材料，对它们给予基督化的解释。他得出的结论是：“历观古书，而知上帝与天主特异以名也”，“吾天主，乃古经中所称上帝也。”他还认为以天解上帝亦可，因为照字面意义来说，“天者一大耳”，有唯一至尊至大主宰之意。<sup>①</sup>

利玛窦引古经以树天主教之权威，诚然有适应士大夫崇古习惯的策略性成分，但也同样基于一种较为正确的理智判断：天神崇拜是中国最古老的宗教，“这个至高无上的天神，夏后氏曰天，殷商曰上帝，周人尚文，初乃混合天与上帝为一名曰‘皇天

<sup>①</sup>同上引《天主实义》，122-126页。

上帝’’,<sup>①</sup> 卜辞中,殷人以上帝或帝称天神,它既掌管自然天象,又主司人间祸福。这种天神崇拜的宗教性质是鲜明的。利氏并不对这种古老的宗教与基督教之间的差异加以辨别,而只是借用士大夫们熟悉的名号,试图唤醒士大夫们对古老的宗教传统的新兴趣,并进而使之在与古儒认同的基础上,了解并信仰与之貌似的天主教。

#### 四 灵魂观

众所周知,二元对立是自希腊以来西方主流哲学与宗教中的重要思维方式与鲜明特点。中世纪的西方更是充满了这种对立:有僧人与俗人的二元对立,天国与地上国的对立,灵魂与肉体的二元对立,等等。<sup>②</sup> 较早论证灵魂不朽以及灵魂与感觉世界(包括肉体)的对立的希腊人是哲学家柏拉图,以差别和对立为特征的世界观很容易使作为异教徒的希腊人成为基督徒,同时也很容易使它的哲学成为中世纪哲学的理论基础。而作为“异教徒”的中国人,则对这种对立较为陌生。但灵魂与肉体,天堂与地狱的对立,在天主教中又是至关重要的教义,甚至可以说是核心观念之一(“天主”当然最为重要),它们是灵魂得救这种终极关切以及赏善罚恶这种神学道德的基础。《天主实义》第三篇云:“人魂为神,不容泯灭,此为修道之基。”利玛窦对这

<sup>①</sup> 丁山:《中国古代宗教与神话考·帝与上帝》。

<sup>②</sup> 罗素:《西方哲学史》(上卷),何兆武、李约瑟译,北京,商务印书馆,1988年,377页。

些教义的重要性,在他自己的中文著作中有清楚的阐述,对不了解这种重要性的中国人,利玛窦只好勉为其难,努力在附会儒学的基础上向上大夫们进行灌输。这种灌输仍具有鲜明的利玛窦(调和)色彩,导致中世纪僧侣苦修和禁欲主义的那种灵与肉的紧张对立在利玛窦的中文著作中虽然也不少见,但他更多地将注意力集中在向中士证明灵魂的存在及其不朽上,而这种证明同样是“因人事而证”<sup>①</sup>即不诉诸天启神学,而且尽量在儒家经典中寻求附会性证据。

在阿奎那的正统神学理论中,人乃是具有物质性身体和精神性灵魂的实体,而灵魂则是人的本质形式。要想在汉语中找到一个与理性灵魂的相对应的概念并非易事。利玛窦或以精灵、或以人魂、或以灵才称理性灵魂。确实,以魂称理性灵魂这种不朽的精神实体是有冒险性的。在儒学中,魂与气是不可分的。《礼记·郊特牲》言人死后,“魂气归于天,形魄归于地。”但魂终有一散,因而不是不死的永恒之体。利玛窦为了不致使中士突兀感太强烈,仍采用了魂魄这个概念:“人有魂魄,两者全而生焉。”这里的魄仍指形魄,魂则是理性灵魂,它兼含植物之生魂,动物之觉魂,且“能扶人长养及使人知觉物情,而又使人能推论事物,明辨理义。”<sup>②</sup>

在《天主实义》一书中,利玛窦花了大量篇幅向中国人证明这种理性灵魂的存在及其不朽。

<sup>①</sup>见前揭《天主实义》,182页。

<sup>②</sup>同上书,144页。

利玛窦一再强调，正是因为具有灵魂才使人与禽兽区别开来。人之所以能顺公理之令，能以无形之事物为好恶——以超自然、超感官的事物为好恶之对象，能脱离事物之形象而形成抽象的观念，能明达鬼神及诸无形之性（如真与善），能认识自己，具有自我意识，都说明了这种使人与禽兽区别开来的理性灵魂的存在。<sup>①</sup>

无疑，在这些证明中，存在着众多为士大夫不熟悉的异质哲学思想、观念，其内容之基础正是古希腊哲学中感官世界与抽象的理念世界的区别和对立；同时，它也向中国人提出了一种较新异的哲学任务：认识自己——不只是作道德反省，而是认识自己理性灵魂的本质。

如果说利玛窦对理性灵魂之存在所作的证明带有较多的哲学意味，那么，他对灵魂不朽所作的证明则带有更多的神学道德色彩。

利玛窦认为天下之物皆由火气水土四行相结以成，由于这四种元素的矛盾运动，物皆有坏亡，而灵魂则属神性实体，与四元行无关，它是单一实体，因而不死。这一论证无疑取自柏拉图《斐多篇》中的哲学论证，这当然是一种形而上学的哲学论证，但这种论证并不是利玛窦全部论证的核心，占大量篇幅的仍然是或从经验事实出发或从道德出发的论证：人心之难从现世事物得到满足；人性之惧死；善恶之报应与现报之不公平以及人们对末世终极性正义的追求，均被利氏用作证明灵魂不朽的经验

<sup>①</sup>同上书，150—156页。

事实。值得注意的是,在第一个证明中(人心皆欲传善名),利玛窦以中国人的祭祖习俗来证明灵魂不朽。他认为中国人祭祖之礼的前提是承认灵魂不死,正因为灵魂不死,先祖才可“听吾告哀”,<sup>①</sup>这种以贴近的生活现象证明玄远的神学结论(灵魂不死)的方法,也许会使部分士大夫较容易理解、接受天主教教义,但对那些浸润于程朱理学中的士大夫来说,则不一定能收到这种效果。

确实,对一个既没有绝对罪恶感,又没有对死亡的恐惧(存顺没宁),甚至不愿意了解、思考死亡(未知生、焉知死)的人或民族来说,灵魂不朽是新异而难以理解的教义。按朱熹的论述,它甚至相当于志怪之说。但这个结论不可绝对化,儒学中有较为彻底的现实的理性主义传统,也有基于这种理性主义而产生的怀疑批判先贤前哲的精神,明末思想界这种怀疑批判是较为活跃的。从所谓人文主义、启蒙思想对儒学传统所作的批判是时人常常论及的课题,但从宗教角度对传统所作的批判则较少有人注意,而这种批判的确客观地存在过,利玛窦本人也曾多次谈到越来越多的士大夫对儒家不甚关心生死大事产生了不满。确实,有不少士大夫正是因为关心生死大事,而又在儒学中找不到令其满意的答案才逃禅入佛的。明末逃禅出世之风颇盛,那些既关心生死大事(个体关切),又寻求实心实学以兼济天下的士大夫则不愿与逃禅者为伍,正是他们,才可能是利玛窦的听众。这些为数不多的士大夫对来世的关切,正好成为利玛窦证

<sup>①</sup>《天主实义》,160页。



明灵魂不朽并使之信仰天主教的基础。

在证明灵魂不朽时，利玛窦从一开始便将它与天堂地狱之赏善罚恶联系起来。正是在这种联系中，利玛窦表现出他的以自然理性为基础的神学证明之不自足，并表现出这种不自足的神学证明之混乱。为了证明灵魂不朽，利玛窦努力使中土相信，现世的善恶在现世中不可能得到充分完全的赏罚，这样就必须等候来世之报，而来世的赏罚对象不是佛教所说的形身，而是不死的精神性灵魂。这里，天堂地狱的存在便成为“不证自明”的神学前提了；而当他与中土讨论死后天堂地狱之报时，利玛窦又以不能朽者(灵魂)为前提，实即以灵魂不朽为前提，这显然是一种循环论证。

当西方人指责利玛窦适应、迁就儒家思想时，其原因乃是因为他们认为利玛窦没有直接以圣经向中国人宣讲“福音”，因而使中国人了解的是一种不伦不类的宗教。确实，当利玛窦以大量篇幅谈论死后天堂地狱之赏罚时，可能确实有只讲来世之利，不谋行为之“义”的嫌疑，而且有偏离正统的天主教教义之危险。但问题的意义不在于从某个角度指明这种指责是否公平，而在于指出利玛窦是如何自觉地选择这种有可能遭到两面（士大夫与纯洁派的教徒）批评的方法。确实，这是一种非常自觉的选择，而不是偶然的“失误”或疏忽。他曾明确指出，行善之最高动机是对上帝的服从(自然包括信仰)，仅仅像宋儒那样相信“有天堂君子必登之，有地狱小人必入之”，因而自觉为君子仍然不够，还必须要有对上帝的信仰。“不信上帝，其君子人与？

否与?”<sup>①</sup>

以道德规范与宇宙秩序和规律的一致性来论证前者的客观普遍性及至上性,从而引申出主体的“戒慎恐惧”之伦理意识和情感是朱熹理学的一个特点,这种伦理意识具有一种准宗教的特性。利玛窦将天主教道德规范之践履建立在对地狱之苦的恐惧这种宗教心理情感上,客观上迎合了部分士大夫的道德意识。事实上,有的士大夫正是由于对利玛窦的“惧”(地狱之苦)与“诱”(天堂之乐)的思考而滋长对传统道德的怀疑与批判,并理解、接受天主教义的。除了迎合士大夫的道德意识之外,利玛窦也同样附会古代经典论证灵魂不朽和天堂地狱的存在:“盘庚曰:‘失于政,陈于兹,高后否乃崇降罪疾,’曰:‘何虐朕民’?”利玛窦的解释是:“盘庚者,成汤九世孙,相违四百祀而犹祭之,而犹惧之,而犹以其能降罪、励民劝民,则以汤为仍在而未散矣。”<sup>②</sup>我们之所以说这种引儒经以证灵魂不朽是附会性的,原因在于利玛窦对祭祖的解释与他对西方人的介绍不尽相符,在《基督教进入中国史》中,他认为中国人祭祖只是“志意思慕”的礼仪,这里,为了论证灵魂不朽,利玛窦却不失原意地认为祭祀对象(祖)能“降罪、励民劝民”。按照这种解释,已死的祖先之灵至少扮演了神的角色,也就是说,祭祖是“异教”的宗教仪式。礼仪之争中站在利玛窦等耶稣会士对立面的传教士较为客观地注意到了这种仪式原初的宗教意味,但未注意到这一仪式的流

<sup>①</sup>《天主实义》,334页。

<sup>②</sup>同上书,174-176页。

变，因而不给予容忍。利玛窦对西方人的介绍与中文著作中的解释不能保持一致，也为礼仪之争埋下了伏笔。这也说明他为了达到论证、宣讲天主教义的目的，常常使用这种附会性的因而容易引起混乱的调和之法。

当代神学家对利玛窦的传教工作常有一种缺憾感：他向中国人展示的上帝(天主)只是哲学的天主，灵魂、天堂也只是哲学意义上的灵魂、天堂。也就是说，在利玛窦的附会性证明、宣讲中，“自然理性”色彩太浓，诉诸圣经和启示的地方太少。在他的中文著作中，关于“三位一体”“耶稣受难复活”等启示真理很少见到。客观的研究者自然没有理由和义务总结利玛窦传教工作之得失并进而拟就更有效的布道和归化之方，重要的乃是透过这些现象考察其背后的原因。客观地说，利玛窦的做法既顺应了当时部分士大夫的宗教、道德意识和情感，同时也在某种程度上满足了部分士大夫在这方面的需求。在主观上，利玛窦也贯彻和体现了中世纪占统治地位的阿奎那神学理论。与阿奎那同时的一些经院哲学家如邓斯·斯科特坚持认为理性不是万能的，在他看来，不仅三位一体、道成肉身等教义，而且上帝的理智、预定、人的灵魂不朽都是理性无法加以把握和论证的，它们都是超理性的，属启示真理的范围。而托玛斯·阿奎那则强调上述教义虽是超理性的，但并不违反理性，有些教义如灵魂不朽、上帝存在是可以通过理性认识并加以证明的。阿奎那尤其强调伦理的思辨价值，这些特点显然与对亚里斯多德哲学的运用有关，宗教史家认为正是这种所谓唯理智论构成了阿奎那神

学经久不衰的原因。<sup>①</sup> 在认识到圣经的权威对中国人毫无意义后,利玛窦自觉地采用了“自然理性”(阿奎那)的证明法和附儒合儒之法。

明末思潮、士大夫的精神关切及中世纪正统神学等因素,还有利玛窦主观上所作的一些判断,都是构成其传教方法的背景。

## 五 原罪观

1963——1965 年,罗马天主教会召开了第二届梵蒂冈大公会议,强调天主教与各种宗教之间的对话,成为这次大公会议的主要精神之一。此后,一些神学家和宗教学家更积极地试图在天主教与儒教(学)之间寻求结合点。有些论者认为道德领域中的善恶问题是耶儒之间的最佳结合点,并认为基督教中有足够的人文主义与儒学人文主义展开深入的对话。对这些提法我们也许会有异议,但从中可以看出:随着形势的变化,天主教已不可能再保持它较严格的排他性了。

客观地说,天主教中最早具有这种所谓宗教宽容精神并与儒学就人性和道德问题展开对话的,当推利玛窦。利氏初来中国时即发现伦理学是孔子所代表的儒学之核心,士大夫们经常探讨人性问题更使他认识到这一问题的重要性。万历中期,士大夫中间曾发生过一场关于人性问题的论战,以管志道、周汝登、陶望龄为代表的王学末流力倡阳明“无善无恶是心之体”,

<sup>①</sup>穆尔:《基督教简史》,郭舜平等译,北京,商务印书馆,1981年,86-87页。

顾宪成、高攀龙等人则崇尚“实学”，以性善为宗，于“无善无恶”四字驳之甚力。利玛窦在南京时，在一次聚会上遇上这一争论在士子僧徒中之绪余，并从天主教神学立场表述了他的观点：“我们必须把天地之神看做是无限地善，这是不容置疑的，如果人性竟是如此之脆弱，乃至我们对它本身是善是恶都怀疑起来的话，……那么，我们就必须承认，神究竟是善是恶，也要值得怀疑了。”<sup>①</sup>换言之，在利玛窦看来，人性善是不容怀疑的。利玛窦在西文著作中的这一陈述，充分展现了当时在耶稣会神学中流行的对人性的乐观主义看法。

一般地，鉴于基督教强调人的堕落（原罪），尤其是因为具有重要影响的神学家奥古斯丁强调人类始祖由于滥用自由意志而堕落，人性自此腐坏了，人类丧失了以自由意志选择善的能力，此后的自由意志只是选择恶的自由意志，人不能通过自由意志择善行获救，只有靠上帝的神恩——随意、神秘而又不可解的拣选才能使人获救，这种神学理论便极易使我们认为基督教主张人性恶。其实，罪与恶是值得辨析的两个概念，原罪说指的是人类始祖偷吃智慧禁果，从而一方面获得者了识别善恶的能力（智慧），同时又背离了上帝的意志，造成了人与上帝的分离，这便是人性中的原罪之最初的意义。也就是说，原罪说最初主要的还不是道德意义上的人性善恶论，而是生存论意义上的人神关系的破裂。当然，后来人们认为原罪使人性腐坏了，原罪说便演变成人性恶的道德命题，但这个命题指的是人的现实之性是

<sup>①</sup>利玛窦：《利玛窦中国札记》，367-368页。

恶的。据研究，利玛窦生活的时代流行的人性论认为人性包括三个阶段：原初之性，它是上帝按照自己的形象创造人类始祖时赋予的人性，善；堕落之性，恶；得到救赎之性，是人因上帝之圣宠而得到新生的人性，善。<sup>①</sup> 从上段利玛窦对西方人的说明来看，他基本上接受了这种人性论，但这种论述主要见于他的西文著作中。

还必须说明的是：利玛窦时代在天主教内部占统治地位的阿奎那神学理论中的人论，对利氏在中文著作中的论述影响颇大。阿奎那强调人是理性的动物，认为“人类行动的准则和尺度是理性，因为理性是人类行动的第一原理”；“力求按理性行事乃是人所特有的……理性是从一般原理出发以达到琐细的事项的。”<sup>②</sup>利玛窦的性善论，正是从以上人性三阶段说与强调理性的托马斯·阿奎那的神学理论出发的。

利玛窦将他的性善论建立在严格的定义基础上，他将性界定为“各物类之本体”，像阿奎那一样，利玛窦认为只有形式与质料才能共同构成事物本质。人与自然物的本质虽然都是由形式与质料构成其本质的，却仍然是有差别的。人与物的差别在于形式之别，即实体形式与非实体形式之别，实体形式具有精神性，只有神、天使、人才具有实体形式。人的实体形式即是人的理性灵魂，它既具有精神性，也具有实体性，因而不朽不灭。而

<sup>①</sup>Julia Ching, *Confucianism and Christianity*, Tokyo: Kodansha International, 1977. p. 75.

<sup>②</sup>分别见托马斯·阿奎那：《阿奎那政治著作选》，马清槐译，北京，商务印书馆，1963年，104页，112页。

自然物皆属非理性存在,它们的形式是非实体形式,这种形式不具有实体性,只是与物相联系而存在,一旦构成物毁坏了,这种形式也就不再存在了。利玛窦基本上吸收了阿奎那的上述思想,将具有非实体形式者译为依赖者,将具有实体形式者译为自立者,“物有自立者,而性亦为自立;有依赖者,而性亦为依赖”。<sup>①</sup> 具有非实体形式者,其性则不能独立存在。

利玛窦复将善界定为可爱可欲,这与《孟子·尽心下》所谓“可欲谓之善”颇为相似。在以上定义基础上,利玛窦阐述了他的性善论,他将人界定为:“生觉者,能推论理者”。人因为有生而区别于金石,因有觉而区别于草木,因能推理而区别于鸟兽。利氏断言:“能推论理者立人于本类,而别其体于他物,乃所谓人性也,仁义礼智,在推理之后。”其结论是:“若论厥(人)性之体与情,均为天主所化生,而以理为主,则俱可爱可欲,而本善无恶矣。”<sup>②</sup>利玛窦这里所阐述的人性论其实是就人与自然万物的区别而言的。所谓能推理实质上是人的实体形式——灵魂的功能,除却其中的宗教因素不论,在一般意义上,能推理是人的类本质之一,利玛窦把它(能推理)界定为人性。利玛窦还谈到人性在原罪(堕落)中腐坏了,这表明他接受了当时认为人性就其现实性而言是堕落之性,即人性恶。但在中文著作《天主实义》中,利玛窦则以人的类本质为人性,并且在“原初之性”的意义上断定,这种能推理之性是“天主所化生”的,因而是善的。在

① 《天主实义》,348 页。

② 《天主实义》,350 页。

《天主实义》的整个第七篇中,利玛窦没有提及原罪问题,性善论是他论证的主题。

在儒学的历史上,荀子曾以为人之所以为人,在乎人能辨能知,从而在知识论而不只是在道德理论的基础上,将人与自然万物区别开来,但荀子并未因此而主张性善论,相反,他的人性论是众所周知的性恶论。因此,我们或许可以说,儒学史上很早就有人将人的本质与人性作过区分。曾经援引荀子思想资料的利玛窦对此不会一无所知。但利玛窦意识到人性问题对士大夫们来说是个敏感的问题。因此,他对原罪的解释是模棱两可、含混不清的,并只强调性善。这种做法的意图显然是想与主张人性善的正统儒学调和。但这种调和仍只是形式上的,其内容却与正统儒学大异其趣。朱熹试图从人性与宇宙的客观秩序、规律(天)的合一性出发,论证道德规范的客观普遍性及至上绝对性,其论以为性即理,而“这个理在天地间只是善,无不不善者。生物得来,方始名曰性,只是这理,在天则曰命,在人则曰性”<sup>①</sup>。此性即仁义礼智理。

利玛窦拒斥了这种性善论。在他看来,理是依赖之品,即不能独立存在,人的实体形式是灵魂,灵魂中有司明悟之能,正是灵魂这种实体形式的司明悟(能推理)之能,使人成为人,并因此而成为人性。而理作为不能独立存在的依赖之品(非实体形式)不能成为人性,“理也,乃依赖之品,不得为人性也”。关于理是什么,利玛窦并未作过明确解释,但从他对程朱理学的批判

<sup>①</sup> 《朱子语类》卷五。



来看,他所理解的理也许是作为事物之本质、形式的理,其言曰:“无物之先,不得有理”;“有物则有物之理,无此物之实,即无此理之实”。从哲学意义上讲,利玛窦所论述的理物之关系也许更为正确,在中世纪经院哲学中,利玛窦选择了一种温和唯名论的思想。

与“性”“理”一样,“心”“情”也是宋明理学中最常见最重要的范畴,利玛窦为了适应士大夫们的认知结构和语言及思维方式,对这些范畴实行全盘拿来主义。在讨论道德行为之善恶时,他将恶定义为善的缺乏,“恶非实物,乃无善之谓”。这无疑是奥古斯丁的宗教道德观念,后者认为“恶并非实体,而是败坏的意志叛离了最高的本体(天主)……而自趋下流。”<sup>①</sup>利玛窦承袭了这一思想,但也作了根本修改。奥古斯丁只探讨恶的来源问题,因为在他那里,人由于原罪已丧失了以自由意志选择善的能力。利玛窦则以自由意志作为道德行为善恶(不只是恶)的原因:“至论其(性)用机,又出于我,我或有可爱,或有可恶,所行异则用之善恶定焉”;“天下无无意于善而可以为善也,吾能无强我为善而自往为之,方可谓善之君子。”这里并没有自由意志这个概念,但关于行为之善恶源于自由意志的思想却是很明显的。不过,利玛窦并不满足于这种对奥古斯丁思想的承袭和修改,而是积极地、顺应性地选择和运用儒学的思想观念和语言。他本可以通过宣讲基督教关于自由意志的教义而详尽地探讨关于善恶之问题,但他却自觉地转向论“情”,以情为性之所

<sup>①</sup>奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译,北京,商务印书馆,1982年,130页。

发,为性之足。在他看来,本性自善,因为它是常存之良能,但情作为性之所发、性之足,时著偏疾,“性情之已病,而接物之际误感而拂于理,其所爱恶,其所是非者,鲜得其正,鲜合其真者”<sup>①</sup>。这里,正因为人性是作为人的类本质的能推论理之良能,人性之为善也就既具有知识论意义,也具有道德意义,因而性所发之情若著偏疾,就既会是非不真(认识),也会爱恶不正(道德),于是便产生误与恶。

如上所述,可以看出,利玛窦在具体内容上拒斥了朱熹以仁义礼智(理)为人性的性善论,而阐发了一种以理性这一类本质为人性的性善论,但这并未排除他利用朱熹(理学)讨论问题的语言乃至一些观念。上述对误与恶的产生之探析中,利玛窦自觉或不自觉地吸收了朱熹理学中的思想内涵,或至少表现出与朱熹理学在某种程度上的相似性。在朱熹主敬穷理的心性论中,性为未发,情为已发,利玛窦则认为性情均会著偏疾;二者又均认为这种“昏”“病”无碍于称性为善,朱熹之天性是理,理只是善,利玛窦则认为性情已病,接物之际虽拂理,爱恶是非虽不正不真,但“亦无碍于称之(性)为善”;朱熹的主敬穷理之心性论既可以提高人的精神境界,也为穷理致知准备了充分的主观条件,<sup>②</sup>利玛窦的人性论和道德理论也包含这两方面的意义。另外,朱熹的道德哲学中存在着理与欲的对立(当然朱的目的是达到二者的和谐与统一),利玛窦则以人心与兽心凸显这种

<sup>①</sup>以上两段引语均见《天主实义》,352页。

<sup>②</sup>陈来:《朱熹哲学研究》,北京,中国社会科学出版社,1988年,129页。

对立，他甚至摈拾理欲这对范畴：“从欲者口众，循理者口稀，（天主）于是大发慈悲，亲来救世……”<sup>①</sup>在论述理欲对立时，二者强调的都是作为道德规范的禁欲主义，但很显然，当利玛窦几乎像一个理学家那样讨论理欲问题时，他却背离了基督教关于灵魂与肉体对立的重要教义，因为既然理在利玛窦看来不是人性之内容，不是自立的实体形式，那么理欲这对范畴就不具有灵与肉所包含的宗教意义，“理欲”不能取代“灵肉”。

我们已经指出，当利玛窦向士大夫证明上帝存在、灵魂不朽等基督教的核心教义时，他一方面诉诸自然理性，同时也诉诸古儒；而一当他讨论人性及道德问题时，他虽然试图坚持正统的基督教神学理论，但为了适应士大夫的认识结构和道德意识，利玛窦又不得不在语言、观念上附会宋明理学（当然也有拒斥），这乃是由于人性与道德问题的或多或少的世俗哲学的本性及理学在某种程度上的理论力量所决定的。认为利玛窦与中国文化调和的成功之处在于他自觉区分古儒与近儒，与古儒附会，全面批判拒斥近儒（宋明理学），至少是有失偏颇的结论。利玛窦不仅附会古儒，也自觉适应近儒；不但批判近儒，也批判古儒，也就是说，利玛窦对中国哲学（儒学）的批判和与儒学的调和带有全面性。

<sup>①</sup>利玛窦：《天主实义》，446页。需要指出的是，这是利玛窦著作中少数几处提到基督论的地方之一，不过，这种基督论只是止于天主降生成人（道成肉身），不涉及基督受难复活。据柯毅森在《晚明基督论》一书中的研究，到17世纪20年代后，耶稣会的传教士们才开始展示和宣讲更整全的基督论。

这种调和的复杂性及其所产生的混乱，其原因乃是因为利玛窦常动摇于妥协与不妥协之间。儒家道德哲学的核心内容之一是性善论，如果利玛窦附会荀子的性恶论，而又坚持人的类本质是能推理，那在理论上将是很方便的，但他却基于对性善论在儒学中的重要性之认识，在形式上选择了正统儒学中流行的性善论（妥协），而在内容上则坚持了托玛斯·阿奎那的人性论（不妥协），同时却又不得不忽略了基督教的原罪说（妥协），他本应坚持灵魂与肉体对立的教义，在强调这种对立中阐明基督教的禁欲主义，他也确实在某种程度上坚持了这一教义，《畸人十篇》中对现世感官生活之乐的鄙弃，对来世得救灵魂之永福的铺陈均是例证。但当他借用宋明理学中的理欲这对为士大夫们所熟悉的范畴时，他又在与理学的附会中偏离了基督教有关此问题的教义。由此可见，明末第一带来华的传教士在从事基督教的本土化工作时，至少在理论上就已经遇到了颇多的难题，其会通工作的开创性与艰巨性均非常明显。

## 第六章 对儒学的批判

合儒斥佛是利玛窦确立的传教策略之重要内容，他所宣讲的儒化天主教正是这一策略的产物。在对利玛窦等耶稣会士的传教活动的研究中，学者们对此最为关注，研究也最为深入。但是，事实还有另外一面，这一面较少得到应有的关注和研究，此即以利玛窦为首的合儒派对儒学或儒教的批判。如前所述，利玛窦固然对儒学多有肯定和赞扬，并自觉附会儒学进行传教，但在《天主实义》等对话体中文著作中，他也常常诉诸批判的武器对付儒学中与基督教不相容的观念和思想，目的在于为其以耶超儒并最终“归化”中国人扫清理论上的障碍。这种理论工作可以界定为所谓“超儒”。

### 一 造物主对太极

如前所述，在说明现实中的儒学为什么已经不是正式的宗教时，利玛窦总结的一个原因是“真正的哲学家不提创世说”。而关于创世的教义在基督教中又具有不可或缺的重要地位，《旧约·创世纪》开篇即向人们描述了全能的上帝创造宇宙、万物及人类的过程，中世纪正统的基督教神学家除了按照托勒密理论构造一个封闭的宇宙体系以外，似乎较少从发生论或本体论的哲学角度探讨宇宙的生成、变化及其规律。如果只是简单

地向士大夫宣讲这种创世说，利玛窦亦会拒绝进行这类哲学探讨，但他深知他所面对的是一个接受过高度理性化的理学洗礼的知识阶层，基督教的那种由人格神创生一切的神秘的创世说是极难为他们所接受的（虽然中国也有广为黎民百姓接受的开天辟地的创世神话），除了笼统地向士大夫谈及上帝最初开天辟地，生亚当夏娃为世人之祖外，他并不醉心于精细地描述那幅创世的画面。但即使再多地与中国文化妥协，他也不能放弃万能的造物主——上帝（即天主）这一信仰对象。于是，除了批判理学的宇宙论，试图消除其影响并阐述造物主这一观念以外，利玛窦的确别无他法。

这种批判实即是有神论对无神论的批判，但它的意义却在于开启了中世纪经院哲学与宋明理学的对话与会通。

利玛窦曾采用类似于老子的负的方法对不可思议、不可说的上帝（天主）作过描述：天主无始无终，无形无声，其能无毁无衰，其知无味无谬，其善纯备无杂，其思无所不及。总之，人的一切世俗力量的集中外化，构成了天主的全知全能全善。利玛窦基于误解，简单地拒斥了佛道的本体论或宇宙生成论，但当中士提出太极（理）为万物之本原时，利玛窦则不得不小心翼翼地予以应付。一方面他不能接受宋明理学中以太极之理为本的宇宙生成论或本体论，这是创世说的绝对排他性所决定的；另一方面，他又不能断然地全而否认“太极之说”的理论意义，这是其附会儒学、不伤害士大夫之策略所决定的。这便意味着他的批判将带来有温调和的色彩。

这种批判仍是以亚里斯多德的形而上学为基础的。利玛窦

引进了抽象的存在论,他将“物”界定为存在:“物字为万实总名,凡物皆可称之为物”<sup>①</sup>,理是无形之物。这里自然尚未出现存在这个概念,但因为利玛窦所说的物既包括金石草木等有形之物,又包括声色气味乃至“理”等无形之物,这个作为万实总名的“物”,显然是亚里斯多德哲学中的存在概念。以此为出发点,利玛窦更进一步将存在区分为自立者(实体)与依赖者(偶性)。前者包括天地人神、金石草木等;后者则指五色、五常、五味等。他将“理”理解为事物之原理、形式,并归之于后者(偶性)。严格地说,利玛窦这里抛弃了亚里斯多德以形式为第一实体的唯心主义观点,而承袭了阿奎那的两种偶性观:即以色味等为实体的具体可感之偶性,以“五常”(关系)、“理”(形式)为实体的抽象一般之偶性。

为了全面说明程朱理学和陆王心学中的理均属依赖者(偶性),利玛窦作了不甚详尽的具体分析。

中国文人学士讲论理者,只谓有二端:或在人心,或在事物,事物之情合乎人心之理,则事物方谓真实焉;人心能穷彼在物之理而尽其知,则谓之格物。据此两端,则理同依赖,……二者皆在物后……。<sup>②</sup>

所谓“理在人心”、“事物之情合乎人心之理,方谓之真实”,

<sup>①</sup>利玛窦《天主实义》,114页。

<sup>②</sup>《天主实义》,110页。

显然是指阳明心学而言,王阳明曾在《答顾东桥书》中认为“夫物理不外乎心,外乎心而求物理,无物理矣”,并且以此心为良知,良知是事物真实存在之根据,草木瓦石天地若无人之良知则不可为草木瓦石天地。阳明的理显然并不是依赖于物而存在的作为物这个实体的偶性,利玛窦未指明是就心理还是就理物的关系立论时,就断言理属依赖者,这显然是仓促轻率之论,但对他来说,最重要的是结论。

所谓“理在事物”;“人心能穷彼在物之理而尽其知,则谓之格物”,则可能是针对朱熹理学而言。朱熹曾在个别地方主张“才有物使有理”,“理在气中”“理在事中”,<sup>①</sup>利氏所谓之格物在文字上与朱熹《大学章句·格物补传》颇为相似。朱熹的理本有本源论和构成论两种意义,就构成意义而言,理随气具,这也许正是利玛窦所理解的理在物中;但就本源意义而言,理先气后,气(物)有生灭,理作为形而上的本质,规律(一般)则无生灭,能独立存在,甚至在物尚未产生之前即已存在。<sup>②</sup>利玛窦则将朱熹的理界定为依赖者,从而否认其独立存在的能力,这至少表现为一种温和的唯名论。

在否认了太极(理)独立存在的能力之后,利玛窦进一步推论出他努力证明的结论:“若太极者,止解之以所谓理,则不能为天地万物之原矣;盖理亦依赖之类,不能自立,曷能立他物

<sup>①</sup>参冯友兰:《中国哲学史新编》第四册,北京,人民出版社,1988年,160-161页。

<sup>②</sup>参陈来:《朱熹哲学研究》,22页,26页。



哉？”<sup>①</sup>这里显然存在着一种过渡，即从本体论向宇宙生成论的过渡，其逻辑是，理作为依赖者，自身不能独立存在，也就不能作为他物存在的依据，因而也就不能为万物之原。应该说，这种对理学的批判继承了亚里斯多德形而上学中唯物主义成分，因而具有一定的合理成分，但其目的则是为了论证创世说这一种神学结论。

利玛窦同样批判了理在物先的说法，因为理既为依赖者，不能自立，无物之先，理只能赖空虚而立，则不免假堕。理的依赖性表现在它与物的关系上：“有物，则有物之理；无此物之实，即无此理之实。”<sup>②</sup>这种批判可以说是中西哲学中的唯物主义结合的产物，所谓理为依赖者源自亚里斯多哲学，所谓理若先于物则不免假堕则是纯粹中国化的哲学语言和观念，其源或可见于王廷相、罗钦顺的哲学思想中。如上章所述，在利玛窦与儒学所作的会通中有附带性的批判，这里则相反，在对儒学的批判中又有附带性的调和，批判与调和是相互结合的。

利玛窦还否认理有动静、有意、有灵觉，因而它不能根据自己的意志控制动静而生物，更不能生出有灵觉之物。这种批判同样遭到中国士大夫之驳诘：太极（理）并非动即须臾生物，而是先生阴阳二气，然后化生天地万物；而且理动而生阴阳，其间自然有灵觉。利玛窦的反驳则诉诸经验和终极因理论：既然理生阴阳后再生万物，今有车理在此，为什么阴阳二气不生一车于

<sup>①</sup>《天主实义》，110—112页。

<sup>②</sup>《天主实义》，112页。

此?理既无意志,此时之不生自然不是自己控制着自己不生;即使理有灵觉,它又从何而来?这种驳难、批判的坦论前提,仍然是先验的形而上学的命题:事物生成、变化及其性质之根本原因不在事物内部,只能从一个全能的作为终极因的第一推动者那里去寻找。这种超自然主义的世界观与中国士大夫们熟悉的有机的自然观始终是格格不入的,士大夫们熟悉的解释宇宙生成变化的理论是理一元论或气一元论。气一元论姑且不论,即使是理一元论中的太极(理),它虽为形而上之道,具有一定的超越性,是生物之本,但它与形而下之器(气)仍不即不离。朱熹之理学已属较玄远的形上学了,尚且强调超越之道与形而下之器不即不离,我们可以想象,对固有传统的执着将会使士大夫们认为并不需要一个绝对超越的外在的神,以作为他们的宇宙观的最后依据。

“太极”(理)作为正统理学中的核心范畴,可以说类似于上帝(天主)在基督教教义中的作用,它是士大夫们用来解释宇宙、人性和道德的支柱,全面否定、拒斥这个范畴将意味着造成“天学”与儒学的全面、尖锐的对立,利玛窦对此有清醒的意识。因此,他又不得不作抽象的、语焉不详的肯定:“夫太极之理,本有精论,吾虽曾阅之,不敢杂陈其辩,或容以他书传其要也。”<sup>①</sup>但我们并未发现利玛窦以他书(中文著作)传太极之理之精要。颇有趣味的是,在《天主实义》刻印后一年(1604年),利玛窦写信给耶稣会总长,对“太极之理”作了较为全面的解释:

<sup>①</sup>《天主实义》,120页。

此种太极论是一种新的论说，它产生于五十年前（年代显然有误——引者）。如果你仔细考察，它在某些方面同中国古圣人的说教是矛盾的，后者对上帝有更为正确的概念。倘按时下所说，我认为太极不过是我们的哲学家所说的原动问题，因为它绝不是一种实体，他们甚至说它不是一种事物，它贯穿于万物。他们说它不是一种精灵，它没有悟性。尽管有人说它是万物之理，但他们所说的理不是某种真实的或智力的东西，而且与其说是一种理性的理，不如说是推想的理。事实上，问题不仅仅是他们各有各的解释，而且还有很多荒唐的说法。因此，我们认为在这本书（《天主实义》）中，最好不要抨击他们所说的东西，而是把它说成同上帝的概念相一致，这样我们在解释原作时就不必完全按中国人的概念，而是使原作顺从我们的概念。同时，为了不冒犯统治中国的士大夫，我们宁可对各种解释提出不同看法而不针对原理（太极）本身。而如果最后，他们终于理解太极是基本的、智力的和无限的物质原理，那么我们将同意说这正是上帝。<sup>①</sup>

这封信几乎道出了利玛窦对待儒学的实用主义态度中的全部策略性秘密。确实，在与中士讨论太极之理时，他努力向中士

<sup>①</sup>谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，辽宁人民出版社，1989年，17-18页。

证明太极(理)之说虽是探讨原动问题的,但太极(理)不是实体,没有理性灵魂、意志,即不能象上帝一样创造世界,化生万物。但中国士大夫坚持太极(理)能动、有灵觉并化生万物时,利玛窦又妥协地作出让步:“如尔曰理含万物之灵,化生万物,此乃天主也,何独谓之理,谓之太极哉?”<sup>①</sup>也就是说,利玛窦并非不同意将太极说成是上帝,如果赋予它类似于上帝的性质或功能的话,这样便使二者在貌似的一致中,达到了利玛窦“使原作顺从我们的概念”的目的,对理学的批判所达到的结果竟是一种奇特的妥协和调和。

对儒学的理解及批判成为利玛窦在中国存在、活动的方式,而作为这种理解的先决条件的“先见”,则是利氏本人在欧洲殊异的中世纪基督教中获得的特殊的历史存在状态。在利氏的“先见”中最重要的是存在于拉丁语(语言)中的一系列传统观念:作为信仰对象的全知全能全能的上帝(天主)不朽的因而成为人们赖以得到救赎之基础的理性灵魂……等等。这种表现为传统的西方历史文化的“先见”预先占有了利玛窦神父的心智,成为他理解、批判儒学的“视界”,当他带着这种作为其特殊的历史存在状态的“视界”面对另一个民族的哲学、文化典籍时,他既摆脱不了他自身的“先见”,同时又不能随心所欲地将自身的特殊存在形式,强加给具有另一种不同“先见”的士大夫,剩下的唯一途径,只能是在对儒学的历史文化的理解中达到与士大夫“视界”的融合,从而形成真正的彼此相互理解。这就

<sup>①</sup>《天主实义》,118页。

是为什么上述利玛窦对儒学的批判竟以调和为结局的诠释学原因。这种结局也表明了儒学基督教化的可能性。

可能性变成现实并非易事。利玛窦对儒学的理解与批判固然可以持有“合法的先见”，也可以不追求把握儒学的原意，但当士大夫们也以同样的态度来对待基督教时，其结果便可能是：或是创造一种视界融合后的产物即儒学化的基督教，或者全面拒斥基督教。

## 二. 差异论对一体论

利玛窦等耶稣会士输入中国的基督教神哲学在发生学的意义上讲，乃是古希腊哲学中重对立和差别的思维方式发展的产物。天国与尘世、邪恶的肉体与不朽的理性灵魂的对立构成基督徒内心张力的基础。被这种“先见”占有的利玛窦不可能把他的“视界”完全融入宋明理学的视界中。后者的“先见”中最根本的一个观念——泯除一切差别的“万物一体”论，于是成为不可融合的批判对象。

利氏以分析的态度意识到“万物一体”论中包括以下几种关系：物与魂、天与人、天与物、人与物、人与人、物与物，他一一辨析了这几种关系不能以“一体”论之的理由。

在讨论天人、天物关系时，利氏借与之对话的中士之口提出一种基督化了的儒学天人、天物合一论：“吾古之儒者，明察天地万物本性皆善，俱有宏理，不可更易。以为物有巨微，其性一体，则曰天主上帝即在物内而与物为一，故劝人勿为恶以玷己之

本善焉，勿违义以犯己之本理焉，勿害物以侮其内心之上帝焉。”<sup>①</sup>此论实即“物物各具一太极”的改装，即以万物之性体是“宏理”（太极），故皆善，而且此理即是万物之内的天主。此论实非古儒之论，而是朱熹思想的基督化形式。即使这种天人、天物合一论采取了基督化形式，在利玛窦看来亦是异端之论：所谓天（主）人一体是人心傲慢之邪见，天（主）能生万物，人则不能。至于天（主）物合一论只能有以下三种形式：（1）天主即物，（2）天主在物之内而为其内分，（3）物为天主所使。若以天主即物，则会否认事物之间的差别，也就否认宇宙有万物，物物之间相互戕害之情亦难以解释。若以天主为物之内分，则会导致万物之原小于其所生之物的分大于全的逻辑错误。物为天主所使则如物为工匠所使，亦不可一之。严格地说，这种对天人、天物合一论的批判并无多少理论意义，其前提是天（主）生物生人的创世说。

在考察人物、物物关系时，利氏便利地采用了荀子的分类方法以证各类事物之差异：“分物之类，贵邦士者曰：或得其形，如金石是也；或另得生气长大，如草木是也；或更得知觉，如禽兽是也；或益精而得灵才，如人类是也。”<sup>②</sup>利氏引《荀子·王制》中的思想之目的是想在与古儒的附会调和中，将精神与物质的对立观引进人物关系之中，同时强调自然万物之间的差异。确实，在孟荀等古儒的思想中，均曾凸显人之异于禽兽的道德或类本质，

<sup>①</sup> 《天主实义》，202页。

<sup>②</sup> 《天主实义》，190页。

荀子强调物物、人物之差异的思想更是明显。但“天人合一”、“万物一体”的观念在各种形态的宋明理学都很流行,这种观念不论具有何种意义(本体论或境界观),都是以牺牲事物的特殊性和差异性为代价的,因而与古儒“天地之性人为贵”迥异其趣。朱熹曾意识到,所谓人物各具一太极,天人和人物一于理将与孟子以来儒家强调人物本性差异的传统发生尖锐的矛盾,为了克服这种矛盾,朱熹从理同气异、理异气异等方面阐述过人物有差别的思想(陈来的《朱熹哲学研究》第一部分第四章对此有详细分析,可供参考)。在与士大夫的讨论中,利氏遇到了这种思想在明末的影响。利氏引中士言曰:“虽吾国有谓鸟兽之性同乎人,但鸟兽性偏而人得其正。虽谓鸟兽有灵,然其灵微渺,人则得灵之广大也,是以其类异。”<sup>①</sup>与利氏对话的中士之论述显然袭自朱熹人物之性理各有偏全的思想,其旨在于说明人物之性虽同于理,但仍可据其禀理之偏全而加以区分。但在利玛窦看来,所谓正偏、大小不足以区别物类,仅可以用来区别同类事物之等级。所谓大山、小山仍属山类;得性之大者智,得其小者愚,得其正者贤,得其偏者不肖,但智愚贤与不肖者仍属人类。客观地说,虽然利玛窦以能论理为人赖以区别于物的类本质仍属抽象的人性论,但他强调人物各自的特殊性及其差别则不无合理之处。这种来自西方哲学的观念无疑对朱熹以理为世界之本原、本体,并以之为世界的统一性之基础的正统儒学构成一种挑战。

<sup>①</sup> 《天主实义》,194页。

以气一元论为基础的“天人合一”“万物一体”论也受到了利玛窦的批判。在与基督教的对话中，中土着重阐述了以下思想：儒学虽云天地万物共一气，然物之貌像各不相同，故观像可以验类。其旨在于说明“吾儒”仍能将一体之万物区分开来，这无疑是对万物一体（共一气）论的儒者对坚持差别、对立原则的“西儒”的哲学批判之回应。利氏则着力指出观象不足以验类，只有据性才能分物，这样做的意味是：既然气一元论中的观象验类不能成立，则万物共一气的万物一体论也不能成立。他还引进古希腊哲学家恩培多克勒的四根说，指出气只是构成万物的四种质料因之一，因而万物不能一体于气。这种批判无疑是建立在中西哲学中的两种气论的差异之上。阳明心学中“万物一体论”也受利玛窦的批判。中土据阳明《大学问》中的思想，试图从本体论上解决在何种意义上人、物皆一这个问题：“中土曰：谓同体之同也。曰：君子，以天下万物为一体者也；问形骸而分尔我，则小人矣。君子一体万物非由作意，缘吾心仁体如是”<sup>①</sup>。这显然是对阳明所谓“其心之仁本若是”的具体阐发，其旨在于说明与天地万物为一体是人心之本来状态。利氏对这种“万物一体”论采取了温和态度，肯定其动机是前世之儒“翼愚民悦从于仁”，但此种“一体”应释为一原（天主），如果真以为万物一体，反而灭仁义之道，利氏仍坚持西方哲学中主客体对立分离的思维方式，认为道德实践是以主客体的分离存在为前提的，必须有行为主体及受施之客体，仁爱等道德行为才是可能的。

<sup>①</sup> 《天主实义》，226页。



而且若以“万物为一体”，则道德责任亦难以究清。

综上所述，利玛窦对宋明理学中三种形态的“万物一体”论给予了较为全面的批判。当利氏论及天人、天物关系时，创世说的阴影几乎遮盖了所谓理性分析的明晰。当他考察人与物、物与物的关系时，他力图使士大夫接受如下西方哲学观念：实然世界充满了差别对立，这种差别和对立使得事物非此即彼，也正是人与物、人与人的分离、差别和对立才使得道德行为成为可能，才使得世界成为审美对象。这种坚持差异和对立的知性思维方式成为利玛窦批判儒学的根本原则。在这种批判中表现出利玛窦神父对儒学的深刻隔膜，即，他没有意识到也无法理解到他所批判并试图取代的乃是士大夫们孜孜以求的一种具有超越意义的人生境界。理学家们并非不关心实然世界中万物之差异等哲学问题，但他们更关心的乃是作为宇宙之一员的人应该具有什么样的精神生活才能达到理想人格的完成。对他们来说，对应然世界的探寻比对实然世界的分析、考察具有更高的价值。张载的气一元论并非不讨论实然世界的状态，但他追求的民胞物与（泯物我之别，合内外之异）之理想成为士大夫生活极则。程伊川所谓“仁者浑然与物同体”，阳明通过去有我之私和克物欲之蔽所达到的与天地万物为一体，均是一种与物无对的神秘人生境界。造成利氏与这种境界观的隔膜的原因，既有中西思维方式的根本差异，也由于利氏对中世纪后期那种强调宗教是一种内心生活、注重个人体验的神秘主义“异端”持批判态度，这使他难以理解与神凡合一具有外观上相似性的“万物一体”、“天人合一”等观念。但客观地说，虽然利氏以分析的态度提出

的“物以性分”、“施仁行义必待有二”等命题是以中世纪哲学的外观呈现给士大夫的,却有助于认清儒学的一个特征:将事实与价值混为一谈,最终以对价值的笼统描述和追求代替对事实的考察和分析。从这个角度审视利氏对“万物一体论”的批判,也许有益于与利玛窦同时的中国士大夫以及今人对儒学的反思和用藏取舍。也就是说,利玛窦所作的理论工作虽然是以传扬基督教为其终极目的的,但其深层的文化意义则需要我们从不同的角度审视才能得到彰显。

### 三 唯一真教对三教合一

世界三大宗教都有自己是唯一真教的宣称,在这种宣称中,包含着一种宗教上的排他性。而绝对排斥、对立的观念在中国哲学、文化思想中却是不多见的。在处理各种宗教之间的关系时,绝对排他的观念在实质上也很少支配某派教徒的精神生活。所谓绝对真理、唯一真教是明末士大夫们不熟悉甚至难以接受的观念。诚然,历史上有过儒释道的激烈冲突,利氏着力批判的宋明理学就是以批判佛老异端、继承儒家道统为旗帜的,但这并不妨碍理学家以一种温和的兼容论在实质上吸收二氏思想,矛盾和冲突常常是以貌离神合或公开标举的融合为结局的。明末致力于三教融合的思想家更是大有人在。晚明心学殿军焦竑自认为“学佛而后知儒”,他对佛教的偏爱立足于一种颇为宽容的理性精神,即认为天下之道只有一个,不论哪一学派或教派,只要它有识于此道,便应予以承认,并吸取其思想资源。三一教主

林兆恩则融合三家建立了三教。与利玛窦有多次交往的李贽亦主张三教归一：“儒释道之学，一也，以其初皆期于闻道也。”<sup>①</sup>李氏之论具有反封建正统的性质，曾大有助于明末之思想解放。这一点可见于高攀龙对三教合一的批判。后者批判的虽是王学末流管志道等人的思想，但其目的则在于恢复受到王学冲击的程朱理学的正统地位。他相信正统儒学的完满性，认为“孔子道无亏欠，本不须二氏帮补”<sup>②</sup>。高氏之论倒表现出儒学一派在某种程度上的排他性。

利玛窦对部分儒者提倡的三教合一的批判适逢其时。姑不论其出发点如何，他至少是试图激发正统士大夫在这个问题上的共鸣，而且在某种程度上还达到了这一目的。礼部侍郎冯琦在与利氏论道时，极力铺陈人世之苦，然后慨而叹之：“然则人之道人犹未晓，况于他道？而既从孔子，复山老氏，而折断天下心于三道乎？”<sup>③</sup>据利玛窦称，冯琦“大有志于天主正道……又数上疏，排空幻之说，期复事天主之学于中国诸庠”<sup>④</sup>。这也许是利氏合儒排佛策略的一个小小的胜利。

所谓三教合一“折断天下心于三道”，也正是利玛窦所欲表达的观点。不过，他的目的是论证天主教是至公至真的唯一真教，在对三教合一的批判中，利氏非常熟练地运用了西方哲学中非此即彼的形而上学思维方式。他论证道：“三教者，或各真

①李贽《续焚书》卷二《说汇》。

②高攀龙《高子遗书》卷四。

③利玛窦：《畸人十篇》第二篇。

④《畸人十篇》第二篇。

全,或各伪缺,或一真全,而其二伪缺也。苟各真全,则专从其一而足,何以其二为乎?苟各伪缺,则当竟为却屏,奚以三海蓄之哉?使一人习一伪教,其误已已甚也,况兼三教之伪乎?”<sup>①</sup>基于这种非此即彼的逻辑,利氏称三教合一为“妖怪”,此妖在利氏看来不仅在逻辑形式上,而且在内容上都是不可调和的:“三教者,一尚无,一尚空,一尚诚、有焉。天下相离之事,莫远乎虚实有无也。借彼能合有与无、虚与实,则吾能合水与火、方与圆、东与西、天与地,而天下无事不可也。”<sup>②</sup>将儒学与佛道二氏的矛盾描述为崇实(诚与有)与贵虚本无的冲突,这至少在形式上与顾宪成、高攀龙、徐光启等人为倡导实学而展开的对佛道的批判取得了一致,它或许正是部分士大夫以“天学”为实学并为之辩护的原因之一。

在陈述三教的矛盾冲突不可调和的理由之后,利玛窦自然不会向上大夫表明只有儒学才是唯一正道。在向西方人介绍儒学时,他曾指出儒学与天主教“真理”没有任何冲突,但与士大夫言,利氏对儒学的真理性并不如此肯定:“二氏之谓,曰无曰空,于天主理大相刺谬,其不可崇尚明矣。夫儒之谓,曰有曰诚,虽未尽闻其释,固庶几乎?”<sup>③</sup>儒学崇有贵诚,真否正否?只是差不多之说罢了?这显然是对儒学的一种不得已的温和宽容态度。作为一名传教士,他不甘让士大夫取儒学之道。故其言曰:“予以从三教,宁无一教可从。无教可从,必别寻正路……不学上帝

①《天主实义》,402页。

②《天主实义》,404页。

③《天主实义》,98页。

正德,而殉人梦中说道乎?”<sup>①</sup>这里隐含的命题是:只有上帝正德才是唯一正道。在批判三教合一时,将士大夫引向上帝的怀抱,这自然成为利氏的真正目的。但利氏在理论上达到这个目的手段却是自觉地、适时地选择的结果。

“三教合一”的思想融合作为中国文化史上特有的现象,表现了一些思想家的理性宽容精神。由于这种现象的公开性,它有时在客观上有利于突破封建正统文化之樊篱,这种积极意义在李贽那里表现得尤为突出。但以东林党人为首的思想家则从强烈的现实感出发,以其颇具战斗性的檄文声讨部分士大夫贵虚本无、逃禅出世所导致的虚症,以此为他们所倡导的实学廓清理论上的障碍,其现实意义在于挽救国危民艰之颓局。思想界这种矛盾交错的现象使其具有实质上的一定开放性,利氏对三教合一的批判因这种客观情势而成为可能。也正是在这种意义上,我们可以说利玛窦至少在形式上参加了明末文化思想的重新分解和整合,这种参与使得部分士大夫积极与利氏等人结交,并以“天学”为实学而接受之,从而为天主教得到部分士大夫的接受铺平了道路。

#### 四 出世对入世

在对宗教进行类型学的比较研究时,马克斯·韦伯曾认为儒学(教)完全代表一种俗人的入世道德,其旨在于适应世界,

<sup>①</sup>《天主实义》,404页。

适应世界的秩序与规范”。这种入世倾向同时是理性主义的，所谓治国平天下最能表明儒学的入世倾向，而“子不语怪力乱神”则表明儒学漠视神秘魔术的理性主义倾向，当然，这种理性主义和入世倾向都是非常不彻底的。经过宗教改革后的新教则属于一种入世的禁欲主义，其特征是以介入世界的态度，借助日常生活中的实际劳作作为一种禁欲方式而达到救赎。“对世俗活动的道德辩护是宗教改革最重要的后果之一”。<sup>①</sup>这一点在清教徒那里表现为在实践中认为“唯有劳作而非悠闲享乐方可增益上帝的荣耀”，并且“更进一步将劳动本身作为人生的目的”，这样，“虚掷时光便成了万恶之首，而且在原则上乃是不可饶恕的罪孽……时光无价，因此虚掷一寸光阴即是丧失一寸为上帝之荣耀效劳的宝贵时辰。如此，则无为的玄思默想当是毫无价值，而如果它是以牺牲人的日常劳作为代价换来的，那么它必须遭到更严厉的谴责。”<sup>②</sup>在韦伯看来，这种以劳作为天职的观念构成资本主义精神之兴起在宗教伦理上的前提。

在利玛窦的中文著作中，我们同样发现他对时间持珍视的态度，以虚掷时光为罪孽。在与吏部尚书李戴的交谈中，利氏曾阐发这种对时间的宗教热忱：“君子为日有正用而恒自惜日”，“凡有日，不聊用寡汝过，不聊用增汝德，即此日也，可谓日之不祥”<sup>③</sup>。这些论述并未暴露出天主教与新教和儒家伦理的根本冲突，甚至可以说包含一些关于人生的真理之光，但只此而已。

<sup>①</sup>韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，北京，三联书店，1987年，60页。

<sup>②</sup>同上书，123—124页。

<sup>③</sup>《畸人十篇》第一篇。

一旦当利氏阐述关于珍惜时光的方式和目的时，天主教与新教和儒家入世伦理的根本冲突便显露无遗。其言曰：“昔吾乡有一士，常默思对越天主，矜以行事仰合其旨，不得为俗所脱。一日，值事急，茫然一辰，忘而勿思，既而猛醒，即悔叹曰：‘嗟嗟，尽一辰弗念天主，如禽兽焉’。”<sup>①</sup>默思天主，一时不可忘，一时忘思便为草木禽兽，这种珍惜时光的方式无疑会导致对俗事的否定：“世人昏愚，欲于是为大业，辟田地，图名声，祷长寿，谋子孙，……岂不殆哉？”<sup>②</sup>新教认为无为的玄思默想毫无价值，而利氏所宣讲的天主教义则不惜以牺牲一切俗事为代价去存念默想天主之恩德。当俗事妨碍默念时，则必笑且惜之：“吾尝笑且惜彼经世之士，谋安而溺于阨，努力攻苦以立功增职……以苦市苦……今了（指与利玛窦对谈的龚大参）谋归田耶，归而能竟却人缘，专务一己生死大事，则得矣。”<sup>③</sup>这是对明末士大夫经世思想最根本性的否定和批判。为了存念天主并得到个体救赎（即务一己生死大事），天主教传教士鼓励士大夫归田逃世，竟却人缘。中世纪修道院中的僧侣主义正是以这种方式出世禁欲的，它的本质是对世俗活动之价值的根本否定。

利玛窦在私人信函中称他曾驳斥儒释道三教，同时对“本世纪（指 17 世纪）有不遵循传统提倡的新奇思想，也不客气地加以驳斥”<sup>④</sup>。这里的“新奇”思想可能既包括李贽等人融会三

①同上。

②同上。

③《畸人十篇》第八篇。

④《利玛窦全集》，第 4 册，416 页。

家而倡发的叛常之论，也包括当时的经世实学。但何以一些士大夫以“天学”为实学？这里涉及到对实学的不同理解。徐光启所谓实学既指道德领域中的实心、实行，也指“天学”中可以用来经世致用的科学技术；而当李戴将利玛窦珍惜时光、寡过增德理解为“人获裨于行”的“西庠实学”<sup>①</sup>时，其含义则仅限于与宗教关系不大的道德领域。

## 五 大伦对五伦

在中国宗教与传统社会的互动中，形成了这样一种政教关系传统：宗教不能凌驾于王权和封建纲常之上；也很难在政教之间形成一种并驾齐驱、二元互动的结构性关系。任何宗教的命运最终都维系在如何对待王权和儒教的封建纲常这一问题上，由于对这一问题的态度最能表现天主教与儒教的根本差异，也有可能对基督宗教在中国的传播及其命运产生重大影响，我们不妨详细探讨一下利玛窦在这个问题上表现出来的对儒学的批判态度。

天主教有一条根本诫命，即爱上帝并且象爱上帝一样地爱人如己。但爱的本质意义在于爱上帝，如果不爱上帝，爱人如己便毫无意义。十诫中有一条是孝敬父母，但当这种血亲之爱与对上帝、耶稣基督的爱发生矛盾时，须毫无条件地将爱和生命献给上帝和耶稣基督。耶稣说：“爱父母过于爱我的，不配作我的

<sup>①</sup> 《畸人十篇》首篇。



门徒,爱儿女过于爱我的,不配作我的门徒……为我丧失生命的,将要得着生命。”<sup>①</sup>基督徒全部生活的意义便是信仰并且爱上帝和耶稣基督,孝敬父母,爱人如己等宗教道德规范的遵守和践行如果不是以对上帝的信仰和爱为绝对前提,便失去了价值和意义。现代学者对这一诫命仍坚信不移,詹姆士·里德写道:“企图把基督的伦理思想同他的宗教分开是令人费解的……割断了耶稣的伦理教导同他的信仰的联系,就割断了耶稣的伦理教导并赋予他的伦理教导以意义的生命线,耶稣的口的,耶稣的服从,耶稣的力量全部都来自他对上帝的信仰。”<sup>②</sup>

作为一名正统的天主教徒,利玛窦未尝敢些许偏离这一诫命。他曾明确申明:“仁之大端在恭爱上帝”,为了强调信仰的绝对至上性,利氏借用儒学中的大伦这一概念,在作为封建纲常的五伦之上加之以“大伦”,这便是人对上帝的认识和信仰。<sup>③</sup>天主教的宗教信仰和道德与儒教的宗法性伦理纲常之间的冲突在此达到极致。利氏对此并非没有充分认识,《天主实义》开篇即谓:“平庸治理,惟竟于一,故贤圣劝臣以忠。忠也者,无二主谓也。五伦甲乎君臣,君臣为三纲之首,夫正义之士明此行此”。<sup>④</sup>这是对三纲的明确肯定,徐光启所谓传教士“无一言不合忠孝大旨”,盖即由此而得。但这只是表面现象,当深刻的冲

①《马太福音》,10:37-39。

②詹姆士·里德:《基督的人生观》,蒋庆译,北京,三联书店,1989年,20页。

③《天主实义》,62页。

④同上书,56页。

突凸显时,利玛窦并未表现出些许的妥协。其言曰:“国主于我相为君臣,家君于我相为父子,若使比乎天主之公父乎,世人虽君臣父子,平为兄弟耳焉,此伦不可不明矣。”<sup>①</sup>“人主”之“大伦”于是便凌驾于五伦之上(此谓超儒)。这里显然包含着对王权和父权的根本性否定,上帝面前人人平等的原则也呼之欲出了。

至于孝道,在利玛窦看来也并不是不能讨论的。当他阐述了耶稣会士出家绝色不娶的原因之后,他面临的任务是:否定和批判由孟子首倡并支配中国人近二千年的孝道:“不孝有三,无后为大”。利氏的批判首先是一种含有诡辩色彩的辩论术。他曾在中文著作中多次引用《孟子》之语以附会古儒圣贤之旨,但为了批判孝道,利氏则断言“不孝有三,无后为大”不是“圣人之传语,乃孟氏也”<sup>②</sup>,因而其言不可信。孔子是中国之圣人,但并未传此语,因此,孟子之言“断非中国先进之旨”<sup>③</sup>。对孟子的扬与抑充分表现出利玛窦附会古儒的策略性成分之浓厚。

稍有理论意义的是,利玛窦认为如果以有后无后为孝道之标准,则会造成道德评价的不公正,他说:“譬若有匹夫焉,自审无后为不孝,有后乃孝,则娶数妾,老于其乡,生子甚多,初无他善可称,可为孝乎?学道之士,平生远游他乡,辅君匡国,教化兆民,为忠信而不顾产子,此随前论乃大不孝也。”<sup>④</sup>因此,衡量孝

①同上书,434页。

②同上书,428页。

③同上书,430页。

④同上。

与不孝的标准只能是内在的,不孝的标准有三:陷亲于罪恶,狱亲之身,脱亲财物。但是,最大的不孝乃是逆天主大父之旨。天下有道,三父(天主、国君、家父)之旨不相悖,顺乎其一即兼孝三父;天下无道,三父之旨相悖,这时的选择应是翕顺天主之旨,这样也许会违犯国君之令,但仍“不害其为孝也”<sup>①</sup>。这里便又从天主教对儒家孝道的否定上升到对王权的否定。

在对明末思想家的分析研究中,如果我们认为何心隐的“交尽于友”的观念包含着以平等的朋友关系为人的社会关系之首这样的原则,李贽的叛常逆伦的“异端”之论的底蕴是对封建纲常网罗的挣脱和批判,顾宪成的“是非者天下之是非,白当听之天下”意味着某种程度上对封建专制的否定,那么,我们或许可以说,这些新进的观念所造成的精神氛围构成了利玛窦从神权、上帝之爱出发,批判王权与孝道的客观条件。换言之,如果明末的思想界不呈现出活跃的开放性,一位域外传教士对本土文化中最核心的王权与孝道等规范、观念的批判将成为不可能之事。客观条件的许可使利玛窦得以参加明末批判思潮的合唱,当然,他唱得也许并不那么和谐,他的基调是神权与上帝之爱。事实上,利氏对君臣父子等宗法性人伦规范的否定与批判,成为稍后反教士大夫“破邪”活动中最重要的攻击靶子。

当代神学家们常对以下问题困惑不解:为什么作为外来宗教的佛教能够成功地在中国文化中扎根,而基督教却难以在中国立足?这自然是一个非常复杂的问题,很难从某个角度给予

<sup>①</sup>同上书,434页。

完满的解答。但我们至少可以指出一点，即佛教之所以能成功地在中国完成其本土化过程，并成为影响中国各阶层人士的精神生活的经久不衰的因素，其原因不仅在于佛教进入中国后不断有高僧翻译阐述佛教经典，附会儒道传扬佛教教义，而且还在于这样一个社会学意义上的事实：佛教在与中国文化、政治传统中最重要的纲常发生冲突时，往往是以佛教的妥协而消弭其间的矛盾的。例如，在孝道问题上，佛教以修道立身，永光其亲为根据来论证僧徒出家并不违背儒教在家事父母的孝道；至于佛教对王权态度，慧远曾著《沙门不敬王者论》，其旨在以实质上对王权的服从，免去形式上的“形屈之礼”。<sup>①</sup>对宗法性人伦规范的实质上的妥协成为佛教在中国扎根并得以发展的最重要条件之一。

利玛窦试图附会儒家文化传扬基督教义，但在对孝道和王权等最重要的问题上，利氏虽然在实践中容忍中国宗法性礼仪，但在理论上却在某些地方表现出一种不妥协的态度。利玛窦死后，那些在“礼仪之争”中对利玛窦的传教策略持否定态度的传教士更将基督教的宗教排他性发展到极端，连利玛窦所作的些许妥协（如允许中国教徒敬孔祭祖）也不能容忍，这样，基督教传入中国后，便在它对其教义“纯洁性”的坚执中，在不考虑本土文化中核心传统的坚固性的情况下，丧失了它在中国得以扎根、发展的最重要条件。近代史上传教士们挥舞着利剑和福音

<sup>①</sup>这里的观点和材料主要引自楼宇烈的《漫谈儒释道“三教”的融合》，载《文史知识》，1986年，第8期。

书时表现出的狰狞更使中国人对基督教产生心理上的反感和憎恶。即使是中国人自己借用基督教义创建的“拜上帝会”及由此举行的大规模农民起义也未能真正使“上帝的天国”降临于中华大地。这些历史事实的内涵是丰富而深刻的，而且具有一定的必然性。虽然为基督宗教在中国的成功的传播和发展探索更有效的传教策略不是本书的任务，但在总结基督宗教在中国的成败之原因时，我们却不得不对上述问题表现出浓厚的兴趣。

## 第七章 皈依者的类型及其对天学的理解

明末首批来华的耶稣会上之代表人物利玛窦于 1610 年去世,当时,中国天主教徒约有 2500 人,其中包括士大夫和普通民众。应该说,他们在当时全国人口中所占的比例是非常小的。关于士大夫信教一事,曾任内阁首辅的叶向高作过这样的描述和评论:“深慕笃信以为真得性命之学,足了生死大事者,不过数人”<sup>①</sup>。当时士大夫教徒中最著名的是徐光启、李之藻和杨廷筠,后来的天主教教友称此三人为明末“教内三大柱石”。在中国基督宗教史这个研究领域里,中西学者对这三人的记述和研究最多,也最深入:或传扬他们在中国基督教史上的声名与功绩,或表彰他们在中国科学技术史上的贡献,或对他们所接受、理解的“天学”(明末士大夫往往不区分传教士输入的宗教与科学,而一体称之为“天学”)作定性分析与批评,等等,不一而足。我们所欲做的工作首先是对他们的皈依做点类型学的分析,然后在前人研究的基础上,将此三人置于明代社会、思想的历史背景中,探析他们是如何接受和理解“天学”的。其中最重要的问题是:他们赋予天学以什么样的意义?不论对他们的宗教归宿持何种看法,我们都将看到,这三人都或多或少表现出一种求索东西天地间,进行选择、综合和转换的探索精神。由于受传教士

<sup>①</sup>叶向高:《苍霞余草》卷五《西学十诫初解序》。

以及他们自身的传统文化之影响,他们都是融合论者。此外,我们还将对明末另一位重要的天主教徒王徵的独特的儒化基督教思想与相应的宗教活动之社会学意义略作探究。

### 一 皈依者的类型学分析

关于皈依的类型,路易斯·兰博根据他自己的广泛观察和深入思考,概括出以下几种类型:背教(*apostasy & defection*)、强化(*intensification*)、强征(*affiliation*)、体制型转换(*institutional transition*)、传统转换(*tradition transition*)。兰博将上述最后这种类型界定为“个人或集体从一种大宗教传统转向另一种大宗教传统的运动,从一种世界观、礼仪体系、象征世界和生活方式转向另一种,这是一个复杂的过程,它通常发生在两种文化接触和产生冲撞的背景中”。并认为“这样的运动在整个历史上,尤其在十八、十九、二十世纪都曾出现过。那时由于欧洲的殖民扩张,无数人都被卷入了这种皈依之中”。<sup>①</sup>准此,徐光启、李之藻、杨廷筠三人虽然程度不同地都是融合论者,但他们在皈依天主教时,都对自己曾浸润于其中的传统(儒教或佛教)展开过自觉的批判和反思,因此,他们在总体上属于传统转换这种皈依类型。不过,若就皈依类动因而言,这三人又都有所不同。因此,以下将对此三人作皈依动因(或动机)方面的类型学分析。

<sup>①</sup>Lewis Rambo , *Understanding Religious Conversion* , New Haven and London : Yale University Press , 1993 , pp. 13 - 14 .

## 徐光启:理智型皈依

所谓理智型皈依,乃是“通过书籍…文章、讲座…寻求关于宗教或属灵问题的知识…其信仰总是产生于参加宗教礼仪或组织之前<sup>①</sup>。徐光启(1562—1633)明显地属于这种类型的皈依者。徐氏1562年出生於于上海一小商人家庭,后家境贫窘,童年饱受倭患之苦。1581年,20岁的徐光启考中秀才。此后,一直在科举“烂路”上爬行,曾四次参加每隔三年举行一次的多试,皆不中。1595年,他教书设馆於其家的赵姓地主家中有一位叫赵凤宁的出任广西潯州府知府,赵氏请徐光启一同赴广西在家馆负责其子赵公益的教育。赴广西途中,他曾参访韶州的天主堂,那时利玛竇已不在韶州,主持韶州教务的是郭居静神父。两人有过交谈,据说“颇惬意”,徐还瞻仰了“天主像设”。1597年,徐光启获得赵家资助,随赵公益赴顺天府应乡试,命运之神戏剧性地向他露出了微笑。据说,最初,徐光启仍卷落孙山之外,但主考官焦竑在公榜前两口,仍以不得第一人为恨。分考官张五典从落卷中找到徐的试卷,送给焦氏审阅。焦氏得卷后,“击节称赏,阅至三场,复拍案叹曰:此名世大儒无疑也,拔置第一”,<sup>②</sup>徐光起由此一跃而为“名噪南北”的名人。1598年,徐参加会试,落第后回到家乡上海。1600年,徐氏曾在南京与利玛

<sup>①</sup>Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London, Yale University Press, 1993, pp.14-15.

<sup>②</sup>《徐光启集》,上海:上海古籍出版社,1984年,552页。



寞邂逅,与利玛窦交谈后,据说徐氏久久低头沉思,认为利玛窦是“海内博物君子”。可见,利玛窦给徐留下的印象是深刻的。据传教士柏应理在《徐光启行略》中的记载,徐光启初次见到利玛窦之后,归来做了一个异梦:“见一圆堂中,设有三台,一有像,二无像,既醒,不识何解,大以为异”。

1603 年秋,徐光启怀着对利玛窦的旧情再次来到金陵古城,欲见利玛窦,但此时利玛窦已在北京传教。这时在南京主持教务的是郭居静、罗如望两位传教士,迎接徐的是罗氏。据柏应理记述说:罗氏引徐光启瞻拜天主像,向他讲述天主三位一体的教理,并指着画像说,这就是三位一体中的第二位降生为人的像,徐光启忽然回忆起三年前的那个异梦,惊异不止。罗氏还送给徐光启《天主实义》、《天主教要》等书,让他阅读。据说,徐拿着这些书,回到住处,“于邸中读之,达旦不寐,立志受教”,并连日到教堂观察教礼,学习教义,聆听罗氏讲解摩西十诫之理,然后于 1603 年 1 月 15 日从罗氏受洗,成为有举人功名的天主教徒,领洗后立即回上海。柏氏还绘声绘色的描述徐受洗后立即添孙,逢凶化吉。这些“奇迹”的描述当然是为了收到宣传的效用。

从徐光启的皈依历程来看,他所经历的科举道路上的磨难也许是动因之一,但他接受天主教主要是通过阅读书籍及聆听利玛窦、罗如望等人的宣讲。因此,他可以归入理智皈依一类。至於柏应理对异梦的描述,主要是为了渲染。如属真实,则徐亦可归入“神秘皈依”一类:“神秘皈依被认为是最典范的皈依,神秘的皈依通常是一种顿悟,是洞见的突然爆发,诱导这种爆发的

是异象、异音和其他超自然的体验。<sup>①</sup>徐光启的异梦并未使他获得当下的顿悟，而是又隔三年后方有所悟。对于象徐光启这样一位好学深思的士大夫，恐怕还是将其归入“理智型的皈依”这种类型为宜。

徐光启自受洗后，与传教士有密切接触，并因此成为一名在中国科技史上卓有建树的科学家。这种时间上的先后使后人对其皈依天主教的动机多有猜测。如著名学史学家黄节于 1906 年在《国粹学报》上发表《徐光启传》，立论以为徐光启“盖阳尊其教而阴取其象数之学，以为己用……则其对于宗教所以信服而图益者可见。”这种认为徐光启入教只是为了更方便地获得西洋科学技术的论断是有一定原因的。因为传教士采用了科学传教的手段，并且希望用科学真理证明基督教的真理，将士大夫从科学真理引向启示真理。这种策略也容易使人们相信黄氏结论的正确性，故黄说在 20 世纪 80 年代之前在大陆都有强有力的回响。

然而，事实证明，徐光启确实是一名虔诚的天主教信徒，写于万历四十四年的两封家书可以为证。其一教其子曰：“教中事切要用心，不可冷落，一放便易堕落矣”；其二云：“外公一病遂不起，闻之伤悼痛切……所幸已得进教！又不幸先生不在，临终不得与解罪，不知汝曾令吴龙与一讲悔罪否？此事至急，凡临终时，即无先生在，不可不自尽也。只要真悔，无不蒙赦矣”。<sup>②</sup>

<sup>①</sup>Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London, Yale University Press, 1993, p. 15.

<sup>②</sup>见《徐光启集》，492 页。

这说明,徐光启很了解天主教教理,并很认真地尊奉之。另,也说明他坚定地相信人的罪性,并追求灵魂的救赎。徐氏在信仰方面的虔诚表明:他人教决不只是为了得到西洋科技。对他人教的动因、动机不可作简单的概括,对生死大事这类终极问题的关切也是促成其皈依天主教的重要动因之一。

### 李之藻:感情型皈依

在感情型皈依中,人际关系是皈依过程中的重要因素。被一个团体及其领袖人物所关爱、抚慰、养育这些直接的亲身的经历是这种人际关系的核心。<sup>①</sup>李之藻可以说是这类激情、感念式的皈依的典型代表。

李之藻是杭州仁和县人,字振之、我存。历历二十二年(1594)中举人,二十六年(1598)中进士第五名。他在仕途上不如徐光启显赫,官至工部水司郎中。他与利玛窦的接触始於1601年,“万历辛丑,利氏来宾,余从寮友数辈访之”。<sup>②</sup>这次访问曾给他留下深刻印象的不是天主圣母像,而是利玛窦绘制的《坤輿万国全图》,还有利玛窦向他讲述的天文学理论和知识。从与传教士接触开始,李最感兴趣就是西洋科学。他生性明敏,吸收很快。利玛窦对其才华赞赏备至。据杨廷筠记载,利玛窦

<sup>①</sup>Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London, Yale University Press, 1993, p. 15.

<sup>②</sup>李之藻:《刻职方外纪序》,见《增订徐文定公集》卷六附《李之藻文稿》,以下只注明《文稿》所收李之藻序跋篇名。

曾说过：“自吾抵上国，所见聪明了达之士，唯李振之、徐子先二先生耳”。<sup>①</sup>在写给友人的信函中，利玛窦介绍了李在科学方面的成就，然后感叹道：“中国人能力之强，学到我的介绍的科学之后，可以获得多大成果啊！”<sup>②</sup>徐光启对李氏聪敏亦表佩服：“吾友李水部振之卓犖通人”。<sup>③</sup>

1610 年以前，李之藻的聪明才智主要用于吸收西洋科技，成果并不太多。1608 年，他与利玛窦翻译了《圆容较义》。在宗教方面，只是为利玛窦的《天主实义》、《畸人十篇》写过序文。据方豪说，这些序文表明李之藻对天主教义非常了解。但李之藻却迟迟未接受洗礼。原因何在？因为他有妾。直到 1610 年，事情才发生巨大变化。据艾儒略《大西西泰利先生行迹》记载：

“李公我存，久习利子，服其器识。凡有所行，多与相商，觉从利子之言则顺，间有不从者，后必有悔也。厥后李公忽患病京师，邸无家眷。利子朝夕于床第间，躬为调护。时甚病笃，已立遗书，请利子主之。利子力劝其立志奉教，得幡然于生死之际受洗，且奉白金为圣堂用，而李公之疾亦痊。”<sup>④</sup>

可见，病危之际，利玛窦对他的调护、关爱与劝导是他受洗入教的主要诱因，至於其动机，也许一部分是出於对利玛窦的感激。当然，一个已立遗书的垂危病人，也可能希望其信仰的确立

<sup>①</sup>杨廷筠：《同文算指通编序》，载《天学初函》。

<sup>②</sup>《利玛窦全集》，第 4 册，357 页。

<sup>③</sup>徐光启：《刻同文算指序》，见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，265-266 页。

<sup>④</sup>见陈垣校勘本《大西西泰利先生行迹》，6 页。

能给他带来病愈的希望。把李之藻归入“感情型皈依”是可以成立的。

### 杨廷筠：试验型皈依

试验型皈依的发生有一前提：宗教自由和可以获得的宗教体验的多样性。潜在的皈依者往往具有一种“让我试试”的心态，他倾向于这样思考宗教归宿：我会追求这种可能性，并要试试它会给我提供什么样的精神上的益处。可能的皈依者起初并不对新的宗教信仰作出任何承诺，而只是有人劝他自己试试这种信仰的神学、礼仪及其组织，试试这种信仰体系是否是真教（也就是说，是否对他们有益）。<sup>①</sup> 杨廷筠大概可以归入此种皈依类型。

杨廷筠，字仲坚，号洪园，杭州仁和人，生於嘉靖 36 年。23 岁成举人，26 岁中进士。1602 年，杨廷筠被召至北京，除湖广道御史。大概是在这一年，杨氏与利玛窦有过交往。据他自述，他对利玛窦所介绍的西洋科技一窍不通：“往予晤西泰利公京邸，与谭名理累日，颇称金兰，独至几何圆弦诸论使不能解”。<sup>②</sup> 这也许是古代教育制度所导致的知识结构上的缺欠。虽然他与利玛窦论道颇相投契，但他对西学中的“名理”之论并未产生强烈的进一步探讨的兴趣。相反，自离京后他有几年都沉溺於传统

<sup>①</sup>Lewis Rambo , *Understanding Religious Conversion* , New Haven and London , Yale University Press , 1993 , p. 15.

<sup>②</sup>杨廷筠：《同文算指通编序》。

儒家的章句之学中，治易颇勤，有多种著作。历历三十九年任江苏督学，同年称病告归。据丁志麟《杨淇园超性事迹》载：

其自督学解组归也，左右图书，手未尝辍帙。越抚朱公深相敬慕，将使都人士矜式，爰选西湖佳胜，籍举比而推公讲席。公倡道学，结真实社，讨论勤修，遐迩知名。其优婆比丘，袈竺乾依钵之传者，恒以禅乘中之，于是公之门有礼僧之室。

这段记载很重要。它说明，在明末，虽然没有现代的宗教超级市场供杨氏任意选购，但宗教信仰方面的相对自由使杨廷筠可以随心所欲地在儒教与佛教之间遨游。他对佛教的信仰在当时是相当真诚的。杨氏有《读无尽老师维摩无我疏有感》：

身世浮沤里，年华驹隙过。  
了知神不灭，离却幻如何。  
遂妄迷尘劫，耽空亦爱河。  
西来秘密义，无复问维摩。<sup>①</sup>

杨氏对佛教的信仰，还可见诸反天主教的文献，如释行元在《破邪集》中著有《非杨篇》，破口大骂杨氏“徒自作阐提之逆种”，另有《为翼邪者言》骂杨氏“叛乎正教”。

<sup>①</sup>载《大台山方外志》卷 28。

杨廷筠受洗入教的经历颇有戏剧性,万历 39 年,李之藻丁外艰回籍,并邀郭居静、金尼阁至杭州开教。杨廷筠前往致吊,看见李氏毁泥木佛像,又不请僧道超度亡灵,信佛的杨氏颇感诧异。同时,杨氏见到了郭金两位传教士,由于以前曾与利玛窦“谈名理累日”,于是又向两位传教士“欣然叩其宗旨,既而悬靛主像,竦息瞻拜,恍若大主临而命之也。因延先生至家,厚礼之。”

《杨淇园超性事迹》更曰:“公因乏嗣,故置侧室,公子二,山庶出。比公固请领洗,而先生未许。公踌躇且久,私语我存公曰:‘泰西先生乃奇胜,仆以御史而事先生,夫岂不可,而不能容吾一妾耶?若僧家者流,必不如是!’我公喟然叹曰:‘於此知泰西先生非僧徒比也。圣教诫规,天主颁之,古圣奉之;奉之德也,悖之刑也,德刑昭矣。阿其所好,若规诫何?’公忽猛醒,痛改前非,屏妾异处,躬行教诫。于是先生鉴其诚,俾领洗焉”。圣名弥额尔,号弥格子。

以上记载说明,郭金两位传教士坚执天主教教义和戒律,重视教徒的质量。而杨廷筠的怨言则说明士大夫的传统的生活方式经常成为他们入教的重要障碍。因此,他克服障碍入教的过程被教内人士渲染得很有戏剧性和“感染力”。

杨氏后被称为“教内三大柱后”之一是有原因的:他曾在物质方面为传教士提供过帮助,捐赠过教堂、教士住屋和公墓;在 1616 年教难中,公开抗争过反教事件的发起人沈淮,且与李之藻等入合作使郭居静、金尼阁、毕方济、龙华民、艾儒略,史惟真等传教士安全隐藏於杭州传教。另外,他还撰写印行了大量的

传教、护教著作,如《代疑篇》、《代疑续篇》、《天释明辨》、《鸱鸢不并鸣说》、《圣水纪言》、《西学十诫诠释》,还有一些序跋:《七克序》、《涤罪正规小引》、《张弥格尔遗迹序》、《西学凡序》、《同文算指通编序》等。其中前四种著作后来被艾儒略携入福建传教,流传甚广,推动了传教。

我们之所以判定杨氏属试验性皈依,乃在于他由儒入禅入耶的历程之根本宗旨,在于试图探求人生的真正价值和意义,寻求至广至真之教,信儒信禅的两次试验均未使他获得圆满之答案,最终的归宿方使他满意。另外,当他厚礼郭居静和金尼阁两位传教士时,大概也只是以友道相处,两位传教士并未让他作出任何信仰方面的承诺。李之藻对他弃妾的劝告也有劝他试验新宗教信仰的意思,不是强迫。他最后的“醒悟”可以说完全是自觉自愿的,既无人勉强,也不是出于获得科学技术的实用目的。

## 二 拟同与接受:“天学”的圣学化与实学化

从一种传统转向另一种传统,接受一种异质的宗教信仰,本质上往往意味着接受一种新的世界观、认知架构和价值系统乃至生存方式。对传教士们来说,理想的皈依本质上应该是理智上的全面转换和灵性的彻底交付。但对耶稣会上来说,他们并不寻求这种理想和纯净的皈依类型,因为他们清醒地意识到:他们在中国所面对的乃是一种超稳定又有一定弹性而且相当有效用的文化传统。传教士的传教策略自然影响到中国教徒们对“天学”的理解,因此,“教中三大柱石”在接受“天学”时,最初



无一不以一种拟同的态度将“天学”纳入他们自己原有的认知结构之内,然后各自赋了“天学”以自己的理解,或阐发对天主教的信仰对他们各自的意义。

### 天学的圣学化

詹明信很赞赏耶稣会士善于在各种话语之间进行翻译和转换。<sup>①</sup> 耶稣会士的做法说明他们并不要求中国教徒整全地接受异质的基督教神学语言,因为他们可能意识到语言在人的理解、存在中具有巨大的惰性,构成理解的先见。语言、概念的这种惰性也反映在中国教徒对天主教义的理解和阐释中。

在明末,在中国的文化传统中,很难找到一个与西方语言中的“宗教”相对应的概念。士大夫习惯于以“学”、“教”称谓古圣先哲创造传承下来的文化遗产,这是两个包容性非常大的概念。士大夫们大都继承和使用这一概念,以“天学”称传教士输入中国的一切。1629年,李之藻编辑印行了一套大型丛书《天学初函》。该书“胪作理器二编,编各十种”。理编包括以下书目:《西学凡》(艾儒略)、《畸人十篇》(利玛窦)、《交友论》(利玛窦)、《二十五言》(利玛窦)、《天主实义》(利玛窦)、《辩学遗牍》(利玛窦)、《七克》(庞迪我)、《灵言蠡勺》(毕方济、徐光启译)、《职方外纪》(艾儒略、杨廷筠译)等。器编所收全为介绍西洋科技类书籍。虽然这种编辑体例表明李之藻承认西学有理有器,

<sup>①</sup>詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,21页。

有体有用,较之后来的中体西用之说更为开放、准确,但它却说明,皈依天主教的上大夫从来就未曾把接受或信仰单纯的天主教作为唯一目的,他们所接受的乃是一个整体——西洋文明、文化:这是一个综合体。因此,当谢和耐指责中国教徒接受的是一个大杂烩时<sup>①</sup>他实际上不了解中国传统的文化结构、认知语言迥异于近代西方那种将宗教与世俗截然两分的文化结构,诚如贺麟所说:“中国儒家数千年来的传统,是将宗教与政治及家庭生活打成一片,故仅有礼法之名,而非离政治而独立的宗教”。<sup>②</sup>这种社会、文化结构使得士大夫们所崇拜的孔圣之学或儒教成为无所不包的一个有机的文化体系。士大夫们正是从这种前理解出发,将传教士输入的宗教、科学和学术一古脑儿全部纳入自己的概念格局——“学”之内的。

徐光启和李之藻都属于既接受西方宗教,又接受西方科技的皈依者。为了说明这种接受的正当性、合法性,徐光启非常自觉地使“天学”圣学化。首先,他努力将西方科学纳入圣学的体系,使之圣学化。在《刻同文算指序》(1614)中,徐氏说:“我中夏自黄帝命隶首作算,以佐容成,至周大备。周公用之,列入学官以取士。宾兴贤能,而官使之。孔门弟子身通六艺者,谓之升堂入室。使数学可废,则周孔之教舛矣”。<sup>③</sup> 这里的意思很明显,即周孔之教包括六艺,数学不能排除在周孔之教之外。因此,接受、学习先进的西洋科学是正当的,因为它是圣学的一个

<sup>①</sup>参见谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》,64-76页。

<sup>②</sup>贺麟:《文化与人生》,北京,商务印书馆,1988年,141页。

<sup>③</sup>徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,265页。

组成部分。徐氏之所以这样使西洋科学圣学化，其原因在于，当时的士大夫因受王学末流之影响，蹈空谈虚，“土苴”科技，以之为无益于身心。徐光启在对“天学”分类时，同样采用了类似圣学中分类的做法。他说：“先生（利玛窦）之学，略有三种，大者修身事天，小者格物穷理，物理之一端别为象数”，<sup>①</sup>也就是说，在徐光启看来，天学包括修身事天的道德、宗教，格物穷理的哲学、科学，以及作为其绪余的象数（科学之一端）。这种分类分明是以中国固有的概念“学”、“教”对“天学”所作的同化性理解和接纳，无需创造新的概念以适应新环境。对“天学”中修身事天之大者，徐光启也作出过这种拟同性的解释：“间尝反覆送难，以至燕语杂谭，百千万言中，求一语不合忠孝大旨，求一语无益于人心世道者，竟不可得。”<sup>②</sup>以合忠孝大旨概述天主教之根本实质，完全是将“天学”圣学化，是理查德·尼布尔所说的以文化解释基督。<sup>③</sup>

众所周知，中国传统的政教关系模式是，宗教不能独立于政治，必须成为世俗政治建构的一个部分，置于普遍主权之下，才有获得生存与发展的可能性。皈依的士大夫也以同样的方法努力证明“天学”是符合这种传统模式的。徐光启非常真诚地证明：“天学”可以补儒驱佛，即补益王化，左右儒术，救正佛法；杨廷筠则力图证明，天学不同于白莲、无为教，不是反叛性宗教或

<sup>①</sup>《增订徐文定公集》卷·《几何原本序》。

<sup>②</sup>徐光启：《跋二十五言》，见《明清间耶稣会士译著提要》，328页。

<sup>③</sup>参见理查德·尼布尔：《基督与文化》，东南亚神学院协会，1979年，82页。

邪教,无害于大一统的社会政治秩序。

皈依的儒生们还以利玛窦等人采用过的拟同、附会的口吻说明天主教的崇拜天主实即儒教的事天敬天。徐光启说:“盖其所学无所不窥,而其大者以归诚上帝、乾乾朝事为宗。”<sup>①</sup>李之藻说:“昔吾夫子语修身也,先事亲而推及乎知天,至孟氏存养事天之论,而义乃綦备。盖即知即事,事天事亲同一事,而天其事之大原也……”天主教中“小心昭事大旨,乃与经传所记,如券斯合”。<sup>②</sup> 这些言述表明,儒耶相合是普遍流行于上述士大夫之中的一种信念,或者更准确地说,是流传于他们之中的一种策略性的说素。我们的这一判断之基础是对下述问题的回答。

将天学圣学化,论证儒耶相合,是否意味着皈依者没有认识到二者的差别呢?否!事实上,圣学化天学乃是一种文化策略。下列事实表明,他们对儒耶之别是有充分认识的。传教士龙华民反对利玛窦附儒的传教策略,他认为“应该坚持圣经的原意……不能曲解圣经,以迎合与之相反的哲学家,或迎合自然之光或良心的判断。”为了证明天主教的天主与儒家经典中的上帝根本不同,他曾处心积虑地设计过一种调查方法,即在询问士大夫对上帝的理解时,特意不让他们知道自己是在进行旨在反驳利玛窦的调查。据龙华民说:

“我也以同样的问题问及徐保禄博士。他的回答很直率,他认为,皇天上帝(the king of the upper region),不是我们的天

<sup>①</sup>徐光启:《跋二十五言》,见《明清间耶稣会士译著提要》,328页。

<sup>②</sup>李之藻:《天主实义重刻序》,见徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,146-147页。

主。他深信，古今中国人都不知道天主是什么。但既然神父们出于善意称天主为上帝，那么，中士就不得反对，而且由于这个称号保留下来了，他断定我们将归给天主的特性归于‘上帝’将是有益的。至于灵魂，他认为中国人略有所知，但所知不甚完美”。<sup>①</sup>

龙华民为了坚持天主教的纯正性和严苛的传教策略，将徐、李等人描述成他本人观点的见证人和传教士的谋士。但龙华民之言表明徐光启等人认识到天主教的崇奉天主与中国人的敬天事天、崇拜天神是有本质差别的。也就是说，士大夫的将“天学”圣学化既是由于传统认知结构、语言对他们的限制，也是在清醒认识到二者差别的基础上的一种自觉行为。他们这样做原因和目的的可以列述如下：将天学圣学化可以使皈依产生一种理智上的完全感，因为中国人有一习惯：将一切权威诉诸圣学；将天学圣学化旨在避免儒生们视之为邪教、异端。

## 天学的实学化

明中叶以后，阳明心学在思想界影响颇大。由于阳明学以心即理的形式将道德规范的普遍性及其来源诉诸内心，因而对于人们从正统的程朱理学的桎梏中解脱出来，对解放思想有一定的积极意义。但衍至王学末流，则有诸多弊端。其中最严重的后果就是，蹈空谈虚，束书不观，空谈心性，这种玄虚之谈还吸

<sup>①</sup>Longobardo, *An Account of the Empire of China, in Collection of Voyages and Travels*, London, 1774, I, p. 168.

收了佛教中的相关思想成分。有鉴于此，有一部分士大夫起而大倡实学，希冀以此振拔士风，挽救明末之颓局。

考之儒学历史，实学乃是一个含义相当宽泛、随意的概念。如宋代大儒朱熹就曾在《四书集注·中庸章句》中引程子之语，立论以为《中庸》为“孔门传授心法”；“放之则弥六合，卷之则退藏于密，其味无穷，皆实学也。”明末东林党人顾宪成、高攀龙倡导的实学大抵都与朱子之说具有相似的意义，即主要是指道德领域里具有普遍性，又切实可行、真实不伪的学说和践履，偶尔也包括那些切于实用的末技之学。

明末皈依天主教的一些士人受时代精神之影响，亦孜孜矻矻地探寻实学，而且常常将探寻的目光投向西人西学。在对天学的理解中，他们另一种常用的做法是将“天学”实学化。

“教中三大柱石”每人都展开过对明末玄虚学风的批判。在《天释明辨》中，杨廷筠将亦佛亦儒“直指心性之宗门”的工学末流视为“逃虚涉伪”的“性宗之贼”<sup>①</sup>认为其对儒学的毒害极大。李之藻深恶痛绝的是，一些儒生逃禅出世，“诬惑世愚，而质之以眼前日用之事，太抵尽茫如也”。<sup>②</sup>他对这种士大夫的精神风貌作过一种漫画式的描述和讽刺：“今士占一经，耻握从衡之算。才高七步，不娴律度之宗，无论河渠历象，显忒其方；寻思

<sup>①</sup>杨廷筠：《天释明辨》，见《天主教东传文献续编》（一），台北，学生书局，1986年，414-415页。

<sup>②</sup>李之藻：《译寰有途序》，见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，199页。

吏治民生,阴受其蔽。吁,可慨已。”<sup>①</sup>在这种对时风时学的批评背后,表现出他对国计民生的极度关切。徐光启更是“博究天人而皆主实用”,在总结“算术之学特废于近世数百年间”的原因时,徐光启认为重要的一点就是“名理之儒土苴天下实事,”<sup>②</sup>其学玄虚不切实用,无效无实。他为学的口的就是要弃绝一切玄虚幻妄之说。

这些人都希望借助天学来补偏救弊,但他们在使天学实学化时,又都各有特色。徐光启、李之藻二人精通西洋科学,因此,这两人主要是从科学的角度赋予天学以实学的功用。在翻译介绍西洋数学、几何等基础科学时,有人认为这些东西不切实用,徐光启辩护道:“盖不用为用,众用所基”,这些理论性的基础科学乃是一切应用科学的基础:“况弟辈所为历算之学,渐次推广,更有百千万有用之学出焉。”“度数之用,无所不通”。<sup>③</sup>他很注重将西学中实证、定量的分析方法引入对科学和社会问题如宗祿问题的分析,他对西方几何学中那种“以前提为据,层层印证,重重开发”的方法异常着迷,读后“往往释然而后失笑”<sup>④</sup>他所欣赏的是其中“丝分缕解”、“分擘解析”的分析方法和精神,并热情洋溢地倡导运用这种新的治学方法和精神:“能精此书者(按指《几何原本》),无一事不可精;好学此书者,无一事不

<sup>①</sup>李之藻:《同文算指序》,见《明清间耶稣会士译著提要》,267页。

<sup>②</sup>见《徐光启集》,80页。

<sup>③</sup>同上书,497页。

<sup>④</sup>徐光启:《译几何原本引》,见《徐光启著译集》,5册,上海古籍出版社,1983年。

可学。”即：几何精神的运用和功能是没有界限的，被几何精神武装起来的科学头脑“无一事不可精，无一事不可学。”<sup>①</sup>而这一切都有助于士大夫们从玄虚学风中超拔出来，“返本踏实”。在论述启蒙哲学的特征时，卡西勒曾指出：“十八世纪…认定，只要把‘几何精神’理解为纯分析精神，它的用途就是绝对不受限制的，就可以把它运用于任何特殊的知识领域。”<sup>②</sup>徐光启倡导的科学实学——或者说，当他将天学实学化时——他实际上引入了一种启蒙精神。当他坚持几何精神和方法在功用上的无限性，并将这种精神应用于对传统文化思想、学术的批判或“分擘解析”，应用于一切实用科学时，他的理论工作确实具有文化思想和科学方法上的启蒙意义，此即高扬人类的分析理性（一种不同于中国实践理性的科学理性）。

李之藻在使天学实学化时，也具有类似于徐光启的特点。首先，他对“数”非常着迷，在前引《同文算指序》（1613年）中，李氏说：“数于艺犹土于五行，无处不寓。耳目所接，已然之迹，非数莫纪。闻见所不及，六合而外，千万世而前而后，必然之验，非数莫推。已然必然，乘除损益，诘诡莫掩，颠业莫可诳也。”也就是说，数具有普遍性，其作用是奇妙的。它无所不在，已经存在的事物或发生过的事件，没有数则不能予以记录；必然性的真知，没有数则无由验证，而数的确定性更是诡辩掩盖不了的。传教士的目的本来只是欲借数学真理将士大夫引向基督教的启示

①《徐光启集》，76页。

②卡西勒：《启蒙哲学》，山东人民出版社，1988年，14页。



真理，而其客观效果却是使一部分士大夫将知识的确定性引入中国文化思想和士大夫的精神生活中，并从这个角度对语绝于无验的玄虚学风度展开批判。比较一下李之藻的做法与稍晚的笛卡尔和斯宾诺莎将数理的方法引入对真理的探求，我们便难以否认李氏工作的启蒙意义。

徐光启、李之藻二人在使天学实学化时，引入了一种尚未得到明确界定和系统阐发的科学——理性启蒙精神，这表明，我们不能以截然对立的观点看待宗教与科学的关系，更不能贸然断定传教士会阻碍近代科学在中国的传播和发展。事实上，诚如贺麟所说：“基督教或在中国的传教工作……鼓励了科学的研究和对技术的追求。”<sup>①</sup>

杨廷筠在实学化天学时，因其知识结构上的缺陷，便只能偏于一隅，但也有其特色。虽然他也试图使科学实学化，但他无力讲出个所以然来。于是，他只能转向天学中的另一面。他认为“西贤之行皆实行，其学皆实学也。”这种实行实学的内涵包括：

“以敬天地之主为宗，即小心昭事之旨也；以爱人如己为事，即成己成物之功也；以十诫为约束，即敬主爱人之条件也；以省愆悔罪为善生善死，即改过迁善降祥降殃之明训也。近之，愚不肖可以与能；极之，贤智圣人有所不能尽。时有课，日有稽，月有省，岁有简察，循序渐积，皆有实功。一步蹉跌，即为玷缺，如是乃为实学耳”。<sup>②</sup>

<sup>①</sup>贺麟《文化与人生》，161页。

<sup>②</sup>杨廷筠：《代疑续篇》，我存杂志社，1936年，43页。

上述所谓实学的内涵实际上只是天主教的一部分教义和神操方式。在杨廷筠看来,天主教有所本,有律有诚,且循序渐进,步步踏实,故为实学。可见,杨廷筠所理解的实学虽然也是对空谈心性的玄虚之风的反拔,但其内涵基本上是限于宣传和倡导引入西方的宗教生活方式。

士大夫们之所以将天学实学化,乃是从现实功用的层面说明皈依“天学”和传播天学的正当性。如此既可迎合时代思潮的要求,也可以将天学纳入传统的实用理性的认知构之内,消解由天学的异质性所带来的心理张力。需要指出的是,实学化较之圣学化而言,其文化策略的成分也许要少一些,理智上的认可和情感上的认同也许要更多一些。

### 三 差异的彰显与意义的阐释

法国汉学家谢和耐为了论证中国人根本不可能接受纯正的基督教义,而只是综合后的产物——“大杂烩”,他的研究重点便主要集中于中国教徒如何同化“天学”;他也强调儒耶的根本差异,但那是为了反衬中国教徒所接受的宗教的不纯正性,他忽略了中国教徒在拟同时,实际上也清醒地意识到了儒耶之异。实际上,当中国教徒赋予其信仰以新的意义时,其出发点或基础往往是对此种差异的认识。若从自我与他者的模式加以分析,则可以说,在价值层面上,他们判定自己所接受的信仰为善,在行为层面上乐于接近传教士,而且在认知层面上力求深入了解自己的信仰的真实意涵。

## (一)神法与人法

中国传统文化中不仅实用理性发达,而且实践理性发达。宗法社会的特性及孔子传承下来的人文教化使得我们这个民族极度关注人与人、人与社会之间的道德关系。这种心理定势也使得士大夫在接受“天学”时,往往以道德化的认知结构去理解、阐释天学的意义。但在这种阐释中,一部分士大夫却以比较的眼光,发展出一种对传统人伦道德的反思和批判精神。

1616年,南京发生以沈灌为首的士大夫排教反教的“教难”。徐光启挺身而出,以《辨学疏稿》为传教士与“天学”进行辩护。这是中国基督教史上出自中国基督徒的一篇非常重要的护教文献。其中为传教士辩护的部分这里暂不详论,仅讨论一些与本节主题相关的部分。这篇文献中在思想方面最突出的特点,是徐光启把天主教理解为一种道德和政治教化理论,并从这个角度来赋予天学以意义。他较为概括地将天主教教义申述如下:“其说以昭事上帝为宗本,以保救身灵为切要,以忠孝慈爱为工夫,以迁善改过为入门,以忏悔涤除为进修,以升天真福为作善之荣赏,以地狱永殃为作恶之苦报”。<sup>①</sup>这里概述了天主教教义中几个重要的观念:作为崇拜对象的上帝,灵魂的救赎、天堂地狱之赏罚,神修等。当然,没有出现三位一体,耶稣受难复活等“奥秘”。他真诚地相信:天主教具有一种道德功能,“其法

<sup>①</sup>徐光启:《辨学疏稿》,见《天主教东传文献续编》(一),22页。

能令人为善必真，去恶必尽”。天主教为什么具有这种道德功能呢？盖所言上主生育救拯之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使人爱信畏惧，发于由衷故也。”<sup>①</sup>

上述分析的宗旨很显然是探讨天主教伦理规范在道德生活中的所谓普遍有效性问题。徐光启深信：由于西人心口中存念着一个具有生育救拯之恩的上帝，而且上帝的赏善罚恶之理，明白真切，因此，其威慑力量强烈到“足以耸动人心”，使人们的爱信畏惧的宗教和道德情感，不是虚伪地而是真实地发自内心，使人们“兢兢业业，惟恐失坠，获罪于上主”。天主教的伦理规范由此获得其普遍有效性，使人们“为善必真，去恶必尽。”在徐光启看来，这样的宗教道德规范直接导致了一种令人欣羡的社会效果：“盖彼西洋邻近三十余国奉行此教，千数百年以至于今，大小相恤，上下相安，其久安长治如此”。徐光启这种对“西方乐土”的描述和不疑的态度显然是由于传教士们的夸张性宣传所致。但不论如何，我们可以看到：徐光启强烈地渴望寻求或建构一种在道德实践中具有普遍有效性，使人“为善必真、去恶必尽”的伦理规范体系。令人惊异的是，徐光启在比较研究的基础上竟得出了如下结论：他的目标在中国传统道德哲学中不能达到，他的渴望得不到满足。他写道：

臣尝论古来帝王之赏罚，圣贤之是非，皆范人于善，禁人于恶，至详极备。然赏罚是非，能及人之外行，不能及人

<sup>①</sup>徐光启：《辨学疏稿》，见《天主教东传文献续编》（一），23-26页。

之中情。又如司马迁所云：颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无报。是以防范愈严，欺诈愈甚。一法立，百弊生。空有愿治之心，而无必治之术。必使人尽为善，则诸陪臣所传事之天学，救正佛法者也。<sup>①</sup>

这是一位在科举道路上耗费了近二十年时间的士大夫，在皇帝面前批判包括他本人在内的古来帝王之赏罚，批判被沿袭传承了几千年的圣贤之是非。徐光启曾自称“启生平善疑”，这种批判无疑是其怀疑精神的再度公开表现，实类似于晚明大哲李贽的非圣非贤。故吾人可以说徐光启的思想汇入了明末的批判思潮。当然，徐的批判角度不同，他的出发点是比较和反思中国传统思想中的儒释道与西方的宗教伦理及其功用、效果。换言之，他是以一位天主教徒的身分，从宗教的角度展开对儒学的批判的。而作为他检验儒学和天主教道德之社会功能与效果的标准是一种虚假的现实——传教士们描述的虚幻的西方乐土。这种立论之法又使其批判具有非批判性，即轻信和盲从。但他在疏稿中如此直露地对传统与现实进行批判，是需要一定的理论和政治勇气的。

在徐氏对传统的批判中，充溢着了来自西方科学的分析精神。第一，他认为，传统儒家的伦理、政治规范虽然“至详极备”，其目的也许在于“破心中贼”，但其客观效果是，“只能及人之外行，不能及人之中情”，即只能约束人的外在行为，不能使

<sup>①</sup>同上。

人在内心产生真实无伪的道德情感和善良意志。相比之下，天主教的道德规范则能使人“爱信畏惧，发于由衷”，从而产生高尚的道德情操和善良意志。第二，现实生活中的善恶无报，如颜回之夭，盗跖之寿，<sup>①</sup>更使人怀疑帝王圣贤的赏罚是非的有效性，由此导致道德和政治社会生活中普遍存在的虚伪现象，“是以防范愈严，欺诈愈甚。一法立，百弊生”。而信奉天主教的西方千百年来已成为无“悖逆叛乱”的乐土。理想与现实之间的这种强烈反差，至少惊醒了徐光启对古来帝王圣贤之赏罚与是非的普遍有效性的迷梦。

从徐光启对儒耶伦理、政治规范的比较和思考中，我们还可以看到，在他那里，道德理性已不再是圆满自足的了。那种对人类道德理性的向善能力的传统乐观信念，已经让位于对具有绝对赏善罚恶之能力的上帝的虔敬恭奉了。或者说，在徐光启看来，前者至少需要后者的补充。以道德理性所辨别、认识的是非来约束人们的行为，使人趋善避恶，已不再被认为是绝对有效的了。在徐光启看来，必须有外在的道德至上神以及由对这个至上神的信仰所产生的宗教畏惧感作为保证，方能产生“实心、实行”，即真实无伪的道德之心和践履，这是从理性的世俗伦理向宗教伦理、从内在超越向外在超越的自觉转换。在徐光启看来，

<sup>①</sup>徐光启对现实社会生活中的不义现象的描述实际上涉及到一个问题，此即神义论或神正论问题，拙著《宗教社会学》（北京大学出版社，2001年）第三章对此问题作了较详细的探讨。这里要说明的是，尽管徐光启没有更深入地探讨如何在理论上解决这一问题，但他触及到了这一问题就已经说明其思考具有一定的深度。

这种转换具有一种切实可行的政治功能：“补益王化，救正佛法”。徐氏思想中的批判性成分和批判性因素都包含在这种转换中。客观地说，这两种因素均是为补偏救弊所作的急切的探索之产物。这种探索中也许具有功利或实用主义倾向，因为它是直接针对现实问题来提出解决之道的。

质言之，在上述对天主教的道德化理解中，徐光启将天主教中对上帝的信仰理解为具有绝对有效性和普遍性的道德规范体系的终极性来源和保障。李之藻在接受“天学”中的信仰时，最初也有类似的做法，即将“天主”理解为事亲等世俗伦理原则的根源和基础：“事天事亲同一事，而天其事之大原也”。另外，在李之藻看来，天堂地狱之说则只是理所必有的“训善坊恶”“遏欲全仁”且有关“忠孝大旨”的道德说教之理论基础。这也同样是希望为世俗伦理原则奠定一个坚实而神圣的基础。

杨廷筠也同样热衷于寻求道德规范的至上、神圣来源和终极性基础，有意味的是，他将自己寻求的答案表述为“神法”。他说：“世教皆人所立，不能无缺，唯主为真主，所立之教与人不同”。<sup>①</sup>这种不同在于天主教是“耶稣所设，命是天主所定，自非思议所及，即不能通其理，天主有不可疑也。”<sup>②</sup>换言之，天主之命如十诫等，即使超出理性理解的范围，亦不得怀疑。其言下之意是，世教（人法）不具备这种不容怀疑的绝对律令的性质，而天主所立之命则是不容怀疑的，其原因则在于“天主立法至善

<sup>①</sup>分别见杨廷筠：《代疑篇》，613, 510 页。

<sup>②</sup>同上书，612 页。

至严,与世间教法由人所立,自不同也”。这种不同主要表现在“世间教法多不合情,必天主予夺,方无参漏。”<sup>①</sup>当杨廷筠如此这般地将教法的至上性、有效性诉诸绝对超越的人格至上神——天主时,他确实很自觉地实现了自律道德向他律道德的转换,在他看来,只有实现这种转换才能确保道德行为及其动机的真实无伪。

虽然徐、李、杨三位在这种转换中具有共性,但杨氏却似乎在接受“天学”方面更具有全面性。其中一点就是他接受并阐述了天主教的自由意志理论(徐光启和李之藻较少谈到这一点)。<sup>②</sup>他虽然强调道德律令或广义上的教法受之于天主,耶稣之命具有“悚人心之敬信”的功用,但为了解决谁应对行为负责这个问题以及在何种情况下人才应对行为负责这个问题,杨氏引入了自由意志说。他认为,人与动物的根本区别就在于是否具有自由意志:“天主生人独异于万物,欲令其能自专也。自专者,所作善恶由己,可以功罪课之。不能自专者,所作善恶不由己,不得以功罪加之”。虽然,善的根源在于天主,但天主并不强迫人为善,如果强迫人为善,那将使人与物同贱。“天主生

<sup>①</sup>同上书,56页9。

<sup>②</sup>笔者最近的一项研究表明,明末另一位著名的天主教徒韩霖对自由意志论在天主教伦理观中的重要性有充分的认识,他曾做过这样一番论述:“天生万民,即将敬天爱人两念铭刻人心,是性中有善,所以近于天神而别于禽兽者也。与以自主之权,可以为善,亦可以为恶。然后善有功,恶有罪,而祸福随焉。”见韩霖:《铎书》,《徐家汇藏书楼明清天主教文献》(二),钟鸣旦、杜鼎克、黄一农、祝平一等编,辅仁大学神学院,1996年,799页。



人,强令之善,乃与万物不自专等,是待之反薄,非造物主以人为贵之初旨也。”因此,人之作恶不行善“皆是自作,必须自受。”<sup>①</sup>对道德行为负责的基础是自由意志,而方式则是最终受天堂之永福或地狱之永苦。由此可见,杨氏在基督教神学方面思考问题要广一些、深一些,或者说他接受“天学”要全面一些。

## (二) 救赎与人生的终极意义

以上的介绍或探讨也许会给人这样一种印象:中国天主教徒由于传统的认知结构或思维定向,总是试图使外来宗教道德化。也就是说,他们主要是从道德角度接受天学,对于其他问题根本不关注。谢和耐就持这种观点,他引用利玛窦早年的书信,断定:“在中国,拯救灵魂的事业极受轻视”。<sup>②</sup>

事实真相如何呢?虽然有一部分中国教徒所接受、信仰的往往是他们所能接受和信仰的,而不是他们必须接受和信仰的,但也有一些知识分子信徒在信仰方面达到了相当深入整全的程度。这主要表现在以下几方面:

### 1) 以个体的灵魂救赎为终极目标:

利玛窦的中文著作《畸人十篇》初刻于 1608 年,即在徐光启、利玛窦二去世之前,故其中的言论是真实可信的。书中第三、四篇是徐、利二人探讨生死问题的对话记录。利玛窦的目的

<sup>①</sup>杨廷筠:《天释明辨》,见《天主教东传文献续编》(一),365 页。

<sup>②</sup>谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》,75 页。

是向上大夫灌输灵魂不死、死后审判等天主教教义。据利氏记载,徐在听道后颇受刺激。利玛窦记述道:

“徐太史明日再就余寓,曰:‘子昨所举,实人生最急事,吾闻而惊怖其言焉。不识可得免乎?今请约举是事,疏为条目,将录以为自警之首箴。’”<sup>①</sup>

利玛窦在传道时对人死后永福的许诺以及对地狱永苦的渲染确实影响了徐光启,使他将“常念死候”视为人生最急事。这种对个体救赎的关切,曾在他的家书中真实地流露出来。他诚恳地告诫家人:“只要真悔,无不蒙赦矣”。<sup>②</sup>

徐光启对个体救赎的关注热情,还表现在他对“天学”的翻译、介绍上。1624年,他以63岁的高龄与传教士毕方济合译了一部宗教著作《灵言蠡勺》,在译著中论证亚尼玛(灵魂)是至妙的自主之体,是不死的“本自在者”,并倡导“以保救身灵为切要”。在该书的翻译过程中,徐光启费力颇巨。陈垣认为“其言博辩奥衍,玄妙新奇,而不近于人事”。<sup>③</sup>可见,徐光启翻译此书时热情非常之高,一如其对西洋科技之翻译介绍。这是一件颇有意味的事,说明徐光启在繁忙的科学研究中,对个体的救赎是非常关注、孜孜以求的。

杨廷筠在“三大柱石”中宗教气质最鲜明,他对灵魂救赎也非常关注。虽然,他的表述方式有时也和徐光启一样,采用中国

<sup>①</sup>利玛窦:《畸人十篇》,见《天学初函》第一册,台北,学生书局,1964年,153页。

<sup>②</sup>《徐光启集》,492页。

<sup>③</sup>陈垣校勘本《灵言蠡勺·序》,1919年。

化的术语,即以“生死大事”、“生前、死后”等术语来说明他的宗教关切,但他的切身体验更多。在比较儒、佛、耶三大文化、宗教传统的基础上,他认为天主教的救赎理论最有说服力、最为真切。他说:

“夫儒言持世,佛言出世。持世者言生前,而出世者言死后,持寻死后,其意未尝不善也。倘今学佛者明知生死事大,汲汲然就而问焉,则较之不信死后,而泛泛悠悠以至于尽者,定当胜之。惜哉,其不审于所向而究竟无着落也!①

很明显,曾经由儒入佛的杨廷筠对儒教与佛教在生存取向方面的差别有清醒的认识。在他看来,儒学只是一味入世,在俗世中寻求一切生活问题的答案和意义,而佛教则关心生死大事,其动机是可取的。与儒学只言持世、言生前相比,佛教至少还关心一下人的最终归宿,不象儒生那样庸庸碌碌、泛泛悠悠以至于尽。因此,就对宗教问题的关注而言,杨氏认为佛教较儒教更有可取之处。

但杨氏却将关注生死大事的佛教列入不真之言。为什么呢?“不审于所向而究竟无着落也”。他认为佛教的轮回、天堂地狱之说只是就人形而言的,因此,佛教不能满足他对生死大事、个体救赎的终极关切。对此,他作了明确、深入的阐述:

“吾所谓天堂,非佛之天堂;所谓地狱,非佛之地狱。盖佛氏所指二处,似乎肉身享受。不知人死不带肉身,止是一灵。一灵所向,境界与人世不同,受享绝与肉身各别。”

①杨廷筠:《代疑续篇》,我存杂志社,1936年,23页。

可见,杨廷筠关切的不是人死后形体上的苦乐,而是不死之灵魂的苦乐。在他看来,人死后,精神性的灵魂所得到的永乐或永苦是无尽的,比佛教所说的肉身之苦乐要深刻得多。天主教关于灵魂救赎、天堂永福的许诺,对他具有更为强烈的吸引力。因此,他满心欢喜地将天主教的禁欲主义,天主教对肉体欲望的遏制视作获取“超性之荣乐”的异方良药:“真心为生死者,得之如获异方”。<sup>①</sup>

杨氏对灵魂得救的追求是他从天主教义中接受和自觉培养的一种异于儒释道的宗教渴望和热情。但对这种宗教热情的内涵的异质性不可过夸大。因为当他将这种最终归宿的意义上升到哲学层面时,他的理解又表现为传统中国哲学中的一种境界观,即“存顺殁宁,来去翛然,既不徒生,亦何畏死?”的人生境界。<sup>②</sup>这实际上是宋代大儒张载的人生理想境界。当杨廷筠对其孜孜以求的宗教归宿给出如此这般的一番解释时,他所接受和倡导的天主教禁欲主义中那种灵与肉的紧张对立便消融在一种宁和的哲学境界和人生理想中了。也就是说,他的信仰中仍有儒家思想的成分在内,这是一种耶儒融合的产物。

## 2 以信仰为人生意义的终极来源:

儒学的现世性品格使得正统的儒生们大多以入世为实现人生价值、寻求人生意义的不二法门,但明末一部分由儒入耶的士

<sup>①</sup>以上引语见前引杨廷筠:《代疑篇》,514、574页。

<sup>②</sup>引语见《七克序》,收入徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,53页。

大夫却将对天主教信仰表述为其人生意义的终极来源。杨廷筠是其中的典型代表。

确实,在接受天学的士大夫中,或许唯有杨廷筠可以被描述成“天生的天主教徒”。<sup>①</sup> 他首先是宗教信仰的接受者,他将信仰视为人生的支柱。在《代疑续篇·定基》一章中,杨氏引孔子之言曰:“人而无信不知其可也”。无疑,他将这个信字解释为信仰,而信仰的对象则是天主。在他看来,信仰是获得天主恩宠的前提,人世间的善与恶、苦与乐只有在对天主的信仰的基础上方能各自获得其应有的意义。质言之,对天主的信仰才是人生意义的终极源头:“人不信天地之主,则已自绝于天主,即有他美,无可抵赎”。<sup>②</sup> 士大夫和佛教徒虽习苦克己,但由于没有“敬畏天主之心,虽苦亦徒苦”。<sup>③</sup> 正在这种虔信的基础上,杨廷筠接受了天主创世说、天主道成肉身、三位一体等天主教教义。当他对一些神秘的启示真理难以一一以语言道尽其奥秘时,他总是一言以蔽之曰:“不可得而思议”,“止可神会,难用舌传”<sup>④</sup> 也就是说,对启示真理只能取“得意忘言”的态度。他对信仰的这种态度自然极受古今天主教徒的欢迎:“杨廷筠对三位一体的接受比他对三位一体的解释本身更为重要。”<sup>⑤</sup>

<sup>①</sup>Nicolas Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China, His Life and Thought*, Leiden , New York . E. J. Brill, 1988, p. 56.

<sup>②</sup>《代疑续篇》,25-26页。

<sup>③</sup>杨廷筠:《天释明辨》,《天主教东传文献续编》,368页。

<sup>④</sup>见前引杨廷筠:《代疑篇》,506页。

<sup>⑤</sup>Nicolas Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China, His Life and Thought*, Leiden . New York . E. J. Brill, 1988 . p. 124.

### 3) 以天主教为普世真理

鉴于中国人在接受各种宗教信仰时，总是乐于且善于搞调和主义，将不同的宗教思想成分融为一炉，很多西方学者便认为中国的天主教徒不会“从一种绝对的观点出发来评判一种宗教的正确与否”。<sup>①</sup> 这种说法是有一定的事实根据的，明末的天主教徒确实都在不同程度上是不同传统的融和论者。但这个事实并不意味着当时的天主教徒不会从一种绝对的观点来判定天主教是普世性真理或最高级的真理。

以利玛窦为代表的传教士曾希望以西方科学真理将士大夫引向基督教真理的怀抱，他们传播西洋科学首先意欲表明：唯有基督教的文明世界方能产生这样的科学，其次则欲说明基督教的真理是以科学理性为基础的，因而可信可靠。在明末天主教教内“三大柱石”中，李之藻的皈依最符合传教士的这种愿望。他对“天学”的认知取向或皈依路径正是通过科学真理而达到启示真理，用他自己的话来说，即“由因性达超性”，也就是通过对自然之理的体察、认识和探寻达到对超自然之理的体认。他对“天学”中这种探寻真理的途径、方法颇为服膺。其言曰：“缘彼中先圣后圣，推原穷委，步步推明，由有形入无形，由因性达超性，大抵有感必开，无微不破。有因性之学，乃可以推上古开辟之元；有超性之知，乃可以推降生救赎之理，要于以吾自有灵，以

<sup>①</sup> 谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，69页。

认造物主。”<sup>①</sup>这里的意思是说：天学据自然理性使人可以推知宇宙必有始，必有造物主；而超自然的灵性则可以使我们推知天主降生以救赎世人的道理。这种对西方逻辑中步步推明的方法着迷，使李之藻不同于在徐光启梦中通过启示达到对三位一体、天主降生救赎之理的体认和接受。

那么，李之藻对其所接受的此类因性、超性真理究竟持何种看法呢？虽然他认定天学“要于知天事天，不诡六经之旨”，但他认为与儒释道相比，天主教乃是“最初最真最广之教”，即最原初、最真切、最普遍的宗教，而且是中国传统中“得未曾有”的。<sup>②</sup>这里明显地包含着一种绝对的宗教真理观。

杨廷筠也有类似的想法。他认定天学不仅是实学，而且是真理。但他的特点在于认为，判定一种宗教学说是否为真理的标准是看它是否具有永恒不变的特性：“尝观道理真者，岁久必不可变”。他将某一学说或宗教的纷呈变异视作其无实据、不真的表征，他说：

三氏悠谬共说，原无确理。其法之弊，途径分歧。甲以为可，乙以为否。前之所是，后之所非。昔日神奇，异日朽腐。此方浅渎，彼方嘉羞。即一人之身，一家之说，而且始终异态，不能坚执焉……所以其说屡易。夫说之屡易，非道

<sup>①</sup>徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，199页。

<sup>②</sup>李之藻：《刻天学初函题辞》，见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，286页。

之至当者也。<sup>①</sup>

在杨廷筠看来,学说变化不居,不是多元竞争和发展变迁的标志,而是不真的表现,持释道二说者尤其如此。在他看来,“西贤之学”才是恒久不变的真理,其“经典如是,敷教亦如是。初来如是,岁久亦如是。一人如是,俦众亦如是。原无希异,既不必迁就以从。原非欠却,亦无待更端以补”。<sup>②</sup>传教士们宣讲教义时的众口如一,岁久不变,确实说明他们宣讲的宗教具有系统性和神学上一致性。而在杨氏看来,这正是其真理性完满无缺、不需变更或补充的外在表现。可见杨氏寻求的是一种一劳永逸,不需变更补足,不容迁就以从的最初最真最广之教,他认为天主教就是这样的“真理”。

接受天主教信仰的士大夫为了证明自己皈依的正当性与合法性,往往以拟同或同化的态度将天学纳入圣学的范围,证明二者相合。在古代中国所形成的政教关系传统中,这种做法既有策略性因素,也可能与传统的泛道德化认知结构有关。研究者往往过多地关注这种宗教同化现象,但不可否认的是,士大夫中也有一部分皈依者相当清醒地认识到、辨别和表述了耶儒之间的差异,并将天主教认定为最原初、真确、普世的宗教,而且在他们对这种宗教的理解和接受中,达到了相当深入和整全的程度。否认这一点,同样是不客观公正的。至于这些教徒在信仰方面

<sup>①</sup>杨廷筠《代疑续篇》,43页。

<sup>②</sup>杨廷筠《代疑续篇》,43-44页。



的虔诚，更是不容否认或褻渎的。任何信奉宗教信仰自由原则的现代学者，都不会因一个古代信徒在信仰方面的虔诚而否认其在文化上的贡献，或认为彰显其信仰的虔诚会贬损其形象。

有些教徒还阐发了一些光辉的思想，如徐光启、李之藻等人在虚心接受、介绍、传播西学时，将竞争观念引入思想界。他们基于对中西文化、科学的比较和反思，认为中国要想在各方面超胜想象中文明、先进、强大的西方，必先学习西方，会通中西，此即“会通以求超胜”。这种思想观念之所以闪耀着夺目的光辉，乃在于其文化心态上的开放性和文化意识上的敏锐性。勒文森曾经说过：“名副其实的旧式中国文化主义者是没有竞争观念的”，因为“竞争的观念是国家主义的本质。”<sup>①</sup>而徐光启等人却突破了旧式文化主义那种华夏文明无不覆载的优越感，在对中西文化差别的深刻洞察和反省的基础上，将竞争的观念引入科学和思想文化的实践活动中，具有前瞻性，并且可以说将对天学的接受和信仰很奇特地与一种原始的国家主义结合起来了，因为它突破了文化取向的帝国政治观念体系，以军事强盛、科技发展、经济的增长为重要取向。<sup>②</sup>这种观念为 19 世纪和 20 世纪中国人学习西学提供了一种较为健康和积极的原型。

<sup>①</sup>勒文森：《梁启超与近代中国》，成都，四川人民出版社，1986 年，148 页。

<sup>②</sup>参见爱森斯塔得：《帝国的政治体系》，刁步克译，贵阳，贵州人民出版社，1992 年，233 页。

#### 四 圣爱主题的凸显

在明末著名的中国基督徒中,王微在对“天学”的接受和理解方面非常独特。具体而言,这种独特性表现在他以较多的文献和相应的社会实践凸显了天主教中的“圣爱”主题。事实上,当时的传教士和中国基督徒都或多或少地涉及到了这一论题,但似乎惟有王微最集中地对此论题进行了阐发、传扬和践履,因而值得关注中国基督宗教思想史的学者进行深入的探析。

我们都知道,爱是人类思考的一个永恒的主题,也是世界各大文明都比较关注的一个具有普遍性的论题。但是,由于各大文明各有其特性,尤其是由于各大文明中的宗教传统各有特色,各种文明的代言人在这一论题上所表现出来的运思路向也就因此而相当不同,乃至迥异其趣。例如,在神人景观中反思爱这一论题乃是基督宗教的一大特色,但在古代中国儒家思想中却似乎是付之阙如的,或至少是不那么突出的。儒耶之间的这一重大差异必然会使得那些亦儒亦耶的古代中国士大夫在反思和表述他们对这一论题的思考时,面临着诸多理论上的难题。本节以明末的儒者基督徒王微的跨文本的相关论述为例,试图回答以下问题:他是如何理解和阐述天主教关于“全心、全灵、全意,爱上主你的天主”和爱人如己这一最大的诫命的?又是如何试图将这一诫命付诸实践的?根据笔者对相关材料的研读,这两个人问题又可分解为以下几个具体问题:王微是如何将儒教的“畏天命”纳入他的圣爱观之中,从而别具匠心地阐述“畏天爱

人”这一命题的？凸显圣爱中的畏的成分在天主教中是否有其正当性或理论渊源，抑或只是一种儒教化的说法？当王徵在《仁会约》中系统地表述他对天主教的爱的功行的理解时，其中是否可以见到明末流行的功过格和乡约的影响？而这种对功行的重视是以个体性的终极救赎为唯一归趋，还是也体现了一种融会儒耶的社会思想或理想？最后，我们还要回答这样一个问题：基督宗教的圣爱观在传统中国的思想境遇中是否有本土化的可能？

### （一）王徵的皈依历程及其崇教文献

王徵(1571—1644)，字良甫，号葵心，1571 年生于陕西泾阳鲁桥镇，曾十上公车，年 52(天启二年)始成进士。王徵困于公车三十年的窘迫与执着较之于徐光启在科举烂路上爬行多年的经历，有过之无不及；而王徵在各方面所作的探求之深度同样不让徐光启，谓王徵一生是探索追寻的一生，并不夸张。而综合相关史料，我们或许可以将王徵探究的领域列述为以下数端。

1 探求实现儒教宗法价值的路径。据王徵在《畏天爱人极论》中借辩客之口的叙述，他曾耽溺于道教二十余年，期间于黄老之书，“靡不寻览”。还曾依古本手订《周易参同契注》等书，更曾自著《辨道篇》、《元真人传》和《下学了心丹》等书，一时被目为类于古之得道者。<sup>①</sup> 一般认为，这是王徵在最终皈依天主

<sup>①</sup>宋伯胤：《明泾阳王徵先生年谱》，陕西师范大学出版社，1990 年，238 页。

教、获得真正的宗教归属之前的一段宗教性的插曲。但考之史实,王徵之沈溺于道教二十余年(此前,他还信过佛教),实际上并非完全出于个体性的宗教动机,而主要是为了获得践履孝道这一儒教价值的手段。据王徵在《两理略》一书的自序中的自述,他在 24 岁时,“叨登乡书,甫数月,先慈即见背。哀毁痛楚,辄忽忽无意人世间。偶见道书内有‘一子成仙,九祖升天’语,思欲以此报亲恩,辄微诵诗书,专一参阅养生家言,妄求必得,于一切声色世味淡如也。”<sup>①</sup>换言之,王徵是为了报亲恩、使亡母升天才耽溺于道教二十余年的。从这一点也可以看出,古代儒生们为了践履在其内心已然根深蒂固的儒教价值,并不介意采取儒教之外的路径。而儒教对死后世界的漠视(未知生,焉知死),也使得儒生们不得不到儒教之外去寻求实现儒教价值的手段。也就是说,儒教的缺欠为儒生们寻求异于儒教的宗教归属,留下了相当可观的心理或精神空间。

2, 寻求经世济民之实学。据王徵的自述,他在 17 岁时,“入庠读史,见范文正公做秀才时便以天下为己任,辄慨然有意其为人”。<sup>②</sup>在其并不显赫的仕途生涯中(曾为广平府推官、扬州府推官),他为官廉正,讲礼正乐,为民请命,开河治水,利济运输,拯救苍生,在在皆体现儒教仁民济世、利用厚生之精神。而其种种践履又都以对实学之探求和实践为学理基础,在成为天主教徒之后的崇祯元年(1628),他曾在《士约》中明确地以实

<sup>①</sup>李之勤辑:《王徵遗著》,陕西人民出版社,1985年,12页。

<sup>②</sup>同上引李之勤书,12页。

学相号召,其言曰:“所望诸士以天下国家为念……为学便是实学,休为言语文字之工。”<sup>①</sup>正是对实学的渴求,成为王徵乐于积极与当时在华的耶稣会上交游的原因之一。他协助金尼阁完成《西儒耳目资》、与邓玉函合作译绘《远西奇器图说》,都贯穿着为学务实、仁民爱物的原则。

3,探寻对“天之所以命我者”等终极问题的答案。这种问题意识的涵养之源并非在儒教之外,也就是说,儒教的天命论完全有可能培养古代儒生的此种问题意识。但儒教在培养了古代儒生的这种问题意识之后,却似乎不能提供完全令他们满意的答案。用王徵自己的话来说:“余小子不敏,自束发以来,解读圣贤书,便欲觅天之所以命我者,以求不负乎人之名而不可即得”。<sup>②</sup>王徵早年的出佛入道既是为了报亲恩,也是为了获得对上述终极性问题的答案。王徵本人曾坦承:“余惟求天之所以命我者而不得,故屡学之而屡更端,总期得其至当不易之实理云尔。乃释典尽费参究,而迄不见其要归……故不得已寻养生家言……亦是茫无巴鼻。”后来,在读到孟子的三乐之说后,王徵对“仰不愧天,俯不作人”之旨产生深刻的思想共鸣,儒教圣贤的教诲似乎为他的终极性问题提供了令其满意一时的答案,但他并未获得具体的条目和践履之法。大约在庞迪我的《七克》于1614年出版后不久(同年年底或次年春),王徵获读该书。他读后的感受是:“读之见其种种会心,且语语刺骨。私喜跃

<sup>①</sup>同上,174页。

<sup>②</sup>宋伯胤:《明泽阳王徵先生年谱》,237页。

曰：是所由不愧不作之准绳乎哉？”在获读被庞迪我称作天学之“下学”的《七克》之后，王徵不仅获得了一种得其准绳的思想快感，而且还产生了一种在古代儒生中非常罕见的“只有可愧可作之罪愆”的罪恶感，并且体悟到其前“半生功力，竟不能寻得天命所在。”<sup>①</sup>换言之，只有庞迪我的《七克》一书才为其念兹在兹的终极性问题提供了令其完全满意的答案。此时，仍困于公车的王徵于大比之年（1616）在北京见到了《七克》的作者庞迪我，并从此开始了与传教士的交游、切磋，从而开启了通向天主教的大门。

王徵受洗入教的具体时间已不可考，一般认为，王徵是在1616年至1622年之间受洗入教的。<sup>②</sup>从王徵的皈依历程可以得出如下的结论：传统儒生对一些终极性问题的追问和儒教在宗教方面的某些缺欠，是部分儒生最终皈依天主教的重要动力和原因之一，而明末印刷术的改进带来的传播之快捷、山利玛窦开创的哑式传教法（以书籍传教）之显著功效则为部分儒生接触天主教、并最终产生理智—伦坦型的皈依提供了可能。

王徵皈依天主教之后，在崇教弘教方面颇有作为。他不仅撰写了《畏天爱人极论》、《仁会约》、《杜奥定先生东来渡海苦迹》、《崇一堂日记随笔》，还试图以《仁会约》为蓝本，建立一个基督化的社区。以下，我们将转向分析王徵的圣爱观以及他对

<sup>①</sup>同上，239—240页。

<sup>②</sup>Nicolas Standaert, *Wang Zhen's Ultimate Discussion of the Awe of Heaven and Care of Human Beings*, in *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 29, 1998, p. 187.

爱的践履。

## (二) 圣爱观：畏天爱人

众所周知,天主教的第一诫命是“全心、全灵、全意,爱上主你的天主”并且爱人如己。因此,爱乃是基督宗教的核心教义。历史上,基督宗教的许多思想家都坚信,天主(God)就是爱,爱是天主的本质特征,而天主的爱主要体现在他的创造和救赎行动之中。天主从无中创造世界和一切,完全是出于爱;天主在创造时,把自身和一切的善赏赐给被造之物,这也是一种出于爱的白白给予的恩典。尽管人类始祖的堕落使人与天主的爱隔绝了,但是,天主的爱却是永远不变的。天主为了使人重新回到他的爱中,乃为人预备了他的救赎计划。天主首先拣选以色列民族为他的子民,然后又差遣他的独生子耶稣基督来拯救世人。“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”(若望福音 3:16)。十字架上的爱乃是一种出于充满、屈尊俯就、为人舍己的爱。这种自上而下、自我给予的爱就是圣爱。圣爱是天主为人舍己的爱。当然,圣爱的内涵并不止于此,一般而言,圣爱指的基督宗教传统中天主通过其创造与救赎计划向人显明的爱和人对此种爱的响应,其中包括天主对人的爱、人对天主的爱以及人对邻人的爱。<sup>①</sup>后两者包含在基督宗教的第一诫命之中。从上述的叙述还可以看

<sup>①</sup>以上参北京大学哲学系游冠辉的博士论文(2001年):《欲爱与圣爱——基督教思想史上两种爱的关系类型研究》,8页,1页。

出，人们尽可以从创造论的角度理解和接受天主教关于爱的教义，但是，倘若完全不顾及基督论，是很难全面地理解基督宗教的爱的。这是因为，在基督降生成人之前，人类是不能真正明白天主的那种为罪人舍己的圣爱的全部含义的。

在明末接受天主教的上人中，只有王徵一人的几种崇教著述主要是围绕着基督宗教的圣爱观进行阐发的，这一点显得非常独特，因而值得我们作深入的分析。我们将会看到，王徵对圣爱的理解和表述主要不是从基督论出发的，而主要是从创造论出发的（只有极个别的地方谈到一种并不整全的基督论）。但是，我们却不可因此完全否认其价值，实际上，他的圣爱观有其独特的运思路向和意义。

王徵的圣爱观似乎并未集中阐述圣爱的第一个方面，即天主对人的爱，他更重视的乃是人对天主之爱的响应，亦即人对天主的爱慕或信爱以及人对人的爱。而在阐发人对天主的信爱时，王徵的言述之最大特点是，将天主教的“爱上主你的天主”改造为畏天。这种改造采用了拟同的方法，所谓拟同，就是在接受异质的宗教思想、教义时，不改变接受主体已有的概念格局，以已有的概念拟配外来思想（这种方法颇类似于佛学传播过程中，由一些僧人创发的格义之法）。具体就王徵的圣爱观而言，就是以儒教圣人孔子的三畏（即《论语·季氏》中的畏天命、畏大人、畏圣人之言）中的畏天命来拟配天主教的爱并且钦崇天主。而在王徵看来，这种畏的宗教情感的涵养必须以知为前提。王徵曾反复分析知与畏的关系。他认为，如果不畏天命，就不可能仰慕天（主），而不知天命就不可能畏天命。用他自己的话来



说,就是“焉有不畏天而可希天?又焉有不知天命而能畏天?”“夫不知,而胡以曰畏也。”<sup>①</sup>王徵还以孔子五十而知天命为例,说明知非易事。知的难度与知的内容有密切关系。真正畏天者,须知道(并且认信)天乃是起初生天、生地、生人、生物之大主。此大主即是全能之陡斯、罢德肋,而不是宋明理学中的天理、道、苍苍之天,更不是中国气论派所说的积气;真正知天者,还须知天主教在冥冥中操纵着赏善罚恶的权柄。<sup>②</sup>关于前面一点,王徵实际上是接受和复述了利玛窦和庞迪我等传教士关于上帝(天主)存在的证明,没有阐发多少新意。而关于后面一点,王徵将对天主教的全能的权柄的认信与其对天堂地狱的赏罚之说的极力铺陈联系在一起,尽管这种铺陈亦多袭自传教士的著作。<sup>③</sup>王徵之所以如此铺陈天堂之福乐与地狱之暗苦,一方面是为了以天主教解决在古代中国被表述为德福关系的神义论问题,以来世的归属作为对今生的善恶的终极性的赏罚,从而针对现实生活中的一些德福不相应的现象提供一种意义系统;另一方面则是为了唤起人们的那种宗教畏惧感,并以此鼓励人们趋善避恶。在笔者看来,王徵所说的畏天命,似乎更多地是畏地狱之苦。他曾引孔子之言曰:“获罪于天,无所祷也”,又明言:“倘诚真知其(天堂地狱)必有者,即不望天堂乎,宁能不畏地狱

<sup>①</sup>宋伯胤:《泾阳王徵先生年谱》,244页。

<sup>②</sup>同上,244-247页。

<sup>③</sup>据钟鸣旦的考证分析,王徵对天堂地狱的讨论有大于56%的部分袭自利玛窦的《天主实义》、《畸人十篇》和庞迪我的《七克》,见前揭 Nicolas Standaert(钟鸣旦)文,168页。

也耶？”“而地狱之苦，视人世之刑戮极严极备极永，尤可畏耳”<sup>①</sup>。因此，王徵所倡导的知天命实际上主要是要求人们相信地狱的永罚之苦。关于知与畏的关系，王徵还曾作过一更有概括性的论述：“故明乎天之有命，明乎天命之出于天主，明乎天主之命无不善，无可违，无所祷，则虽欲不畏乌乎敢？”<sup>②</sup>

将对天主的信爱转换为一种宗教畏惧感，在明末接受天主教的士大夫中并不罕见。徐光启在从伦理功用的角度比较耶儒之差异时，曾认定天主教之法“能令人为善必真，去恶必尽。盖所言上主生育救拯之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使人爱信畏惧，发于由衷故也。”<sup>③</sup>徐光启深信，正是由于西方人心目中存念着这样一个对人有生育救拯之恩的天主观念，他们才在道德践履中“兢兢业业，惟恐失坠，获罪于上主”，因而能做到为善必真，去恶必尽。

论者谓，明末来华的传教士所宣讲的、士大夫所接受的天主教道理中，天主论占据绝对优势，基督论较少得到重视。<sup>④</sup>而当时士大夫乐于接受的乃是一位操纵着赏罚大权、威严的、令人敬畏的位格神——天主，<sup>⑤</sup>因为在他们看来，这样的位格神对于拯拔明末颓唐的士风和道德是绝对必要的。尽管他们并不否认天

<sup>①</sup>宋伯胤：《泾阳王徵先生年谱》，248, 264, 258 页。

<sup>②</sup>同上，246 页。

<sup>③</sup>徐光启：《辨学疏稿》，见《天主教东传文献续编》（第一册），23 页。

<sup>④</sup>见前揭钟鸣旦文，174 页。柯毅霖最近的研究表明，此说仅适合 17 世纪 20 年代之前。见柯毅霖：《明末基督论》，四川人民出版社，1999 年。

<sup>⑤</sup>王徵曾明言：“真正大赏罚，则惟天主主得而操之。”见宋伯胤：《泾阳王徵先生年谱》，256 页。

主是至仁者,但至仁的主要意含并不是指上主无条件地、屈尊俯就地爱世人,而主要是出于公义施赏罚于世人或世人之灵魂。天主的仁爱被转换成了公义,而转换的主体似乎并不觉得这种转换有何滞涩不通之处。在王徵看来,天主的这种至仁,与儒教经典中记载的“惟上帝不常:作善降之百祥,作不善降之百殃”如券斯合。士大夫们对圣爱的这种理解自然要引发我们如下的究问:当王徵将对天主的信爱转换为一种宗教畏惧感时,这种转换是否使得天主教的传教士们所宣讲的教义完全丧失了原意?或者,王徵极力铺陈的畏天论是否与天主教的圣爱观完全无关?关于前一问题,我们只要考察一下利玛窦在《天主实义》和《畸人十篇》中对地狱永罚之苦的详尽描述,再注意一下王徵的相关论述大多袭自当时可以读到的耶稣会士的著述,似乎可以得出这样的结论:王徵的转换并不是完全按照儒教经典所做的削足适履的改造。至于后一问题,我们可以先看看圣经中的相关训导。在旧约中,天主所行“可怕的事”(出三十四 10)在犹太人中激起了一种敬畏感,这种敬畏并不是一种消极的、盲目的恐惧感,因为天主的自我显现也是对其救赎目标的一种揭示。因此,在《申命纪》中,对天主的畏惧便相当于敬畏与敬虔,而这种极敬畏和敬虔包括对天主的爱和对罪的恨(申六 1-5)。正是在这种意义上,对上主的畏惧被说成智能或智能之始(约二十八 28等)。在新约中,宗徒们经常因为耶稣所行之神迹而对其充满敬畏之情。尽管畏惧在新约中不如在旧约中那样得到强调,但它仍然是基督徒生活态度中必不可少的品质。新约更强调爱,爱之内没有恐惧,爱把恐惧驱逐于外(若一四 18),尽管如

此，基督徒必须恒常生活在对天主的畏惧之中（罗十一 20）。<sup>①</sup>其次，我们还可以看看耶稣会的创始人圣依纳爵在《神操》一书中的相关论述。在谈到冥想地狱之苦以进行神操时，圣依纳爵指出：“如果因为我的过错而忘却了永恒的上主之爱，对这些惩罚的畏惧至少会阻止我堕于罪恶”。<sup>②</sup>换言之，尽管出于对地狱永罚之苦的畏惧而产生的对上主的畏惧（畏天）可能并不是天主教圣爱观中所要求的信爱上主的最高精神境界，但至少可以保证人们不会堕于罪恶。也就是说，根据圣经和天主教的传统，尤其是根据被誉为灵修大师的耶稣会创始人圣依纳爵的说法，王微的圣爱观中将信爱转换为畏惧，并不是完全没有正当性的做法。况且，王微在进行如此这般的转换时，还抱持着这样的信念：“真爱天主者，必由畏起敬，由敬起爱”。<sup>③</sup>因此，或许可以说，畏天可以被纳入天主教的圣爱观之中，成为其独特的组成部分。

至于上述圣爱中的最后一项内容（人对邻人的爱），王微在《畏天爱人极论》中并未作深入的阐述，他只是花了较少的篇幅，论述爱天主者必爱人，爱人必须实实在在地爱，并将十诫的后七诫概述为“皆推广爱天主之心以爱人”而不是以天主爱人心爱人，后又在《畏天爱人极论记言》中再次断言“天之不可

<sup>①</sup>Cf. *New Catholic Encyclopedia*, New York: McGraw – Hill, 1967, Vol. 5, p. 864.

<sup>②</sup>*The Spiritual Exercises of St. Ignatius*, A new translation by J. Paul, S. J., Westminster, MD: The Newman Press, 1960, p. 32.

<sup>③</sup>宋伯胤：《泾阳王微先生年谱》，276 页。

不畏,人之不可不爱”。<sup>①</sup> 与他对为何应畏天的详细阐述相比,他对为何应爱人以及如何爱人等问题的阐述显得语焉不详,换言之,《畏天爱人极论》中关于爱人的道理显得少而且浅。只是在《仁会约》中,我们才看到王徵对相关的道理作了较深入的阐发。这两种著述的差异如此之大,究其原因,或许在于前者是针对教外人士而写的(相当于相关的要理问答),后者的对象则是教友。《仁会约》大量征引圣经,就是最佳之说明。

在《仁会约》中,王徵首先凸显了爱的教义在天主教中的核心重要性,他认为,西儒所传之天主教,理超义实,但其根本大旨总是一仁,而“仁之用爱有二:一爱一天主在万物之上,一爱人如己”。他还以圣若盎晚年恒以相爱二字劝其门人,说明凸显爱的核心性是天主教的重要传统。<sup>②</sup> 王徵对天主教的根本大旨的概述,与明末教内三大柱石之一的徐光启相当不同。徐氏在《跋二十五言》中指出,天主教的根本大旨是“以归诚上帝,乾乾昭事为宗”。<sup>③</sup> 可见,徐光启强调的是信,而王徵凸显的是爱。据《新要理综合问答》:“借着信德我们信天主,信天主启示给我们的一切,并信教会提示我们当信的一切”;而“借着爱德我们爱天主在万有之上,并为爱天主而爱人如己。爱是‘全德的连系’(歌三 14)和一切美德的存有形式”。<sup>④</sup> 尽管王徐二氏对天

<sup>①</sup>同上,274-278页。

<sup>②</sup>《仁会约引》,见宋伯胤:《明涇阳王徵先生年谱》,280-281页。

<sup>③</sup>徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局,1989年,328页。

<sup>④</sup>道明研究出版社编著:《新要理综合问答》,房志荣、杨成斌译,台北,上智出版社,1995年,85-86页。

主教要理的理解并无不确之处，但二者各有侧重则是不争之事实。

其次，当王徵在《仁会约》中将爱的对象转向人时，他对其中的原因或道理作了较深入的分析。例如，他辨析了爱人如己的终极根源，将对人的爱溯源于天主的诫命。其言曰：“真能爱天主者，自然能爱人……盖天主原吾人人父母，爱人之仁，乃其吃紧第一义也。”<sup>①</sup>而且，王徵还将一种独特的基督论引入对爱的道理的阐述。他认为，天主为了显证其至善慈悲，降生成人。初生时，即以救世为名，后又告诫信众，“吾不欲人祭祀，而欲其相哀恤也”。<sup>②</sup>一般地，人们都以十字架上的爱为主耶稣基督爱他自己的人“爱到底”的集中体现，<sup>③</sup>换言之，基督的受难才是圣爱的最高表现形式。而王徵则仅以耶稣的降生成人为圣爱至善慈悲之显证，他的基督观止于降生成人，没有再作推进。这或许与明末来华的传教士最初不甚宣讲相关的教义有关。<sup>④</sup>

在《仁会约》中，王徵还倡导爱人应当效法天主之无条件地

<sup>①</sup>宋伯胤：《明泾阳王徵先生年谱》，280 页。

<sup>②</sup>同上，310 页。这段话出自《马太福音》9:13。

<sup>③</sup>参见《新要理综合问答》，22 页。

<sup>④</sup>利玛窦在进京时，曾落入宦官马堂之手，后者曾对基督受难的苦像大惊小怪；而官至内阁首辅而且与耶稣会士相当友善的叶向高则甚至连天主降生成人都觉得不可思议，视其为“语怪之论”。这些都是耶稣会士们在最初传教阶段不甚宣讲整全的基督论之原因。不过，考虑到艾儒略等人已经在 17 世纪 20 年代之后在多种中文著述中宣讲了耶稣受难复活的福音，而王徵的《仁会约》却序于崇祯七年（1634），我们似乎可以说，王徵的圣爱观大概也只是接受和宣讲了他所能接受的东西，而不是教会提示给他当信的一切。

爱人,其言曰:“主初不论人认主与否,感恩与否,而惟以爱心普给之。人益是则是效,以广其惠爱”。总之,人应当“体其(主、大父母)仁爱之心,而效其哀矜之行”。<sup>①</sup>而此种爱应当是不望他人之报(世报)，“若施而望报,非恩主,乃债主。”<sup>②</sup>不过,需要说明的是,虽然王微倡导的爱似乎是无条件的,他却为爱规定了一定的秩序,此即“由亲及友,由友及众”。<sup>③</sup>这种对爱的秩序的规定,也许是旨在与儒教的那种建立在宗法人伦基础之上的爱有差等和的传统相调和。而其中隐含的问题则是,爱是否可以无条件而同时有差等,王微似乎并不觉得这是一个问题。

此外,王微还在《仁会约》中接受了庞迪我在《七克》中对爱所作的类型学的分析,将爱区分为习爱、理爱和仁爱三种。所谓习爱是由于同居、同业、同情和同议,相习所生之爱,鸟兽亦有之。虽然不一定是恶,却不是天主诫命中所要求的爱人之德。所谓理爱是出于理知计算所生之爱,人们因知晓“不友爱任恤,不能成世道,不能立世事,不能备世变,是故恒求己所爱人,及爱己之人。”这种爱“为爱也私,为德也微,恶人亦有之,亦非天主所责我也”。只有仁爱才可纳入圣爱之内,这种爱是“仁者视人为天主之子,与己同性”而产生的爱,也就是“仁者先自真爱天主,转以天主之爱爱人”而产生的爱,是天主诫命中所要求的爱。<sup>④</sup>王微的这种类型学的分析之意义在于,在人神关系的景

①宋伯胤:《明涇阳王微先生年谱》,292页。

②同上,294页。

③同上,285页。

④同上,314-315页。

观中划清了世俗之爱与圣爱的界限。按照这种区分，儒教的那种建立在宗法人伦基础之上、以维系世道为目的的有差等之爱也许应该归于理爱的范畴。若然，则儒教的“仁爱”便与天主教的圣爱处于一种对立关系之中。但是，我们已经看到，王徵通过对爱的秩序的规定，已然将儒教的有差等之爱纳入了圣爱的范围。确实，如果将儒教的仁爱转化为“先自真爱天主，转以天主之爱爱人”，再考虑到天主教的十诫中也确实包含着孝敬父母的诫命，那么，将忠君、孝亲、敬长纳入圣爱的范围，也并不是完全不可能的。王徵就是这样在耶儒之间进行会通的，他在介绍信奉天主教的欧罗巴各国在践履爱的“功行”方面的情况时，就曾将爱天主、忠君、孝亲、敬长打成一片，全都纳入圣爱的范围。<sup>①</sup>

### （三）爱的践履

王徵的圣爱观之最大的特色也许在于他非常强调爱的“功行”，着重对爱的践履。王徵的这种倾向与明末士大夫中流行一时的实学思潮对“实心”“实行”的追求之间，至少具有精神上的亲和性。不过，我们更关心的是，王徵的立场之建立，是否有宗教或神学方面的考虑作为其前提。这里，我们有必要先考察一下王徵对天主之爱的看法，再看看他对行与报之间的关系的理解和表述。

<sup>①</sup>宋伯胤：《明涇阳王徵先生年谱》，318页。



如前所述,在王徵的圣爱观中,天主对人的爱似乎是无条件的,不论人是否认信天主、是否感恩,天主都以爱心普给之。然而,在《仁会约》和《崇一堂日记随笔》(序于崇祯十年,即 1637 年)中,王徵至少有两次作出了相反的论述。在谈到西国人在爱人形躯方面的功行时,他指出,西国人皆“知我不爱人,天主亦不爱我,故人人俱喜施舍贫乏。”<sup>①</sup>而在《崇一堂日记随笔》中,王徵更明确地指出:“夫既不能信爱天主,天主又焉肯信而爱之哉?”<sup>②</sup>换言之,得到天主之爱的条件是,必须信爱天主并且爱人。而信爱天主并且爱人的最佳表征便是投身于爱人灵神、爱人形躯的爱的功行之中。因此,或许可以说,相信天主之圣爱是有条件的,是王徵非常注重对爱的践履的宗教原因之一。

尽管王徵深信信爱天主和爱人是人得到天主之爱的最重要的条件,但是,他有时又非常强调行对于得到圣爱(报)的至关重要性。他承认,“不奉主教,不能行真善事,必不得天主宠爱,及天堂永福。”但是,他又转而引用并且曲解圣经中的相关经文而凸显行对于获得圣宠的极端重要性。他先引用了《宗徒大事录》中对科尔乃略事迹的记述:“古将谷耳搦略(即科尔乃略——引者案)者,其心仁善,每以济穷为务。忽见一天神入其室,呼其名。搦略闻而怖曰:主催乎?天神曰:尔行仁功,已彻主台前。今令我命尔,遣人往药白府请伯多录,从彼所训行之。”王徵引用这段记述的目的是想说明,人“或有哀矜之行,亦能动

①同上,319页。

②同上,342页。

主,默启其衷,俾认主而钦崇之”,和“主为行仁所感,故遣天神诏之,是亦哀矜获报之征乎?”<sup>①</sup>王微的转述包含着这样的意思:人即使不信爱天主,若持之以恒地保有哀矜(慈悲)之行,也能感动天主,获圣爱之报。王微的这种对行在获得圣爱方面的作用的深信,包含着一种对一般启示和人的自然理性的乐观信念。而我们之所以说王微的转述包含着对圣经的曲解,是因为据《宗徒大事录》第十章的记载,意大利营的百夫长科尔乃略同他的全家本来都是虔诚而敬畏天主的人,对百姓慷慨好施,又常向天主祈祷。而伯多禄宣讲的道理则是“敬畏他(天主)而又履行正义的人,都是他所中悦的”(宗十 35)。这里,根本没有科尔乃略不认信天主,却凭借善行而感动天主,最终哀矜获报的意思。不过,考虑到明末并没有中文圣经全译本,而节译本亦少,我们只能猜测可能是传教士向他宣讲了这段并不准确的经文,或者是王微故意对较准确的经文作了误读,藉圣经权威来阐发自己对善功的理解。王微甚至将他对爱的功行的重视予以极端化,从而得出这样的结论:“人身后福报,视在世功行”。王微还认为,他的这种结论有其圣经依据,因为“圣经曰:少种少收”<sup>②</sup>在此,我们不再关注是否可以对圣经中关于种与收的关系作如此这般的解释,我们关注的是,王微的结论可能贯彻了儒教以福善祸淫对德福关系给予解释的原则。

在儒教的福善祸淫这一训导中,尤其是在宋明一度流行于

<sup>①</sup>以上引语均见宋伯胤:《明泾阳王徵先生年谱》,292-293页,笔者对引文中的断句略有修改。

<sup>②</sup>宋伯胤:《明泾阳王徵先生年谱》,293页。

士大夫道德实践之中,并且贯彻了福善祸淫这一训导、具有宗教意味的功过格里,实际上包含着这样的意蕴:人可以通过积累德行为自己“立命”,能对自身的终极命运产生决定性的影响。因此,有学者断言:“功过格……确立了一个为人类操纵报应过程而精心设计的、富于理性的、包罗万象的方法(功德积累的方法”。<sup>①</sup>王徵似乎是想将在他看来是有条件的天主圣爱(天主对人的爱)与儒教的立命原则统一在他对圣爱的理解之中,前者要求信爱天主并且爱人如己,后者则要求切实地积累爱的功行。他似乎并未觉得他所追求的这种统一有任何内在的张力,他很可能在那种儒教式的对人的道德主体性的凸显中,淡忘了甚或根本就没有被告知:“人的行为是不能为他赢得这种恩典的”,人之能够做额外的善功,能够为基督和圣徒极其巨大的善功库增添自己微薄的一份功德,都只有通过天主的恩典才能完成。<sup>②</sup>质言之,由于王徵对爱的功行的凸显,在动因与精神上与功过格中的儒教原则有过多的相通之处<sup>③</sup>,他的那种以在世功行确立身后福报的儒教式的立命原则,与天主教对恩典的优先性的认定,并不那么容易会通融合。在这一问题上,也许应贯彻利玛窦

<sup>①</sup>包筠雅:《功过格:明清社会的道德秩序》,杭州,浙江人民出版社,1999年,31页。

<sup>②</sup>这里转述的是在天主教传统中极具影响力的阿奎那的观点,参威利斯顿·沃克尔:《基督教会史》,孙善玲等译,北京,中国社会科学出版社,1991年,312-313页。

<sup>③</sup>有证据表明,王徵很可能练习过功过格。他曾在《士约》中以进德纠过相号召,并劝导士人有免过者,“即纪之进德簿,另加好处。”此法与功过格如出一辙。见李之勤辑:《王徵遗著》,170页。

的“超儒”精神。具体而言,这里应以强调恩典的绝对优先性,取代儒教的立命原则;在此前提下,才有可能凸显爱的功行在天主教徒的宗教生活中的真正意义。当然,我们并不否认,王徵在某些时候似乎以对天主圣爱(包括恩典?)的有条件性的认可与重申,接近于承认恩典的优先性,但他对爱(爱人如己)的功行对人的终极命运之确立的重要性的过度夸大,似乎遮蔽了他所认识到的天主教的真义之光。

不过,若从功能的角度来看,王徵的《仁会约》在社会学上的真正意义乃在于:以中国传统的乡约形式,建立一个天主教社区,虽然在当时这或许只能是一种不甚切实的理想。

对于乡约,王徵和明末来华的传教士似乎都不陌生,在由汤若望译述、王徵笔录的《崇一堂日记随笔》中,可以见到对乡约的明确界定:“乡约者,约一乡而为善者也。一乡有事,咸质成焉”。<sup>①</sup>可见,在王徵那里,乡约乃是针对生活中的各种大小危机(有事)而建立的一种行善的乡治形式。实际上,至有明一朝,乡治制度的内容,已经发展到包含保甲、乡约、里社、社学、社仓五大部:“保甲严密农村组织,乡约倡导农村道德,成为乡治的基础;里社代表宗教,社学代表教育,社仓代表经济。”而其中以乡约应该算作第一:“乡约的意义是约一乡之人,而相与共趋于社学,共趋于保甲,共趋于里社也。”<sup>②</sup>由宋人吕大钧(和叔)创发、朱熹作过损益的乡约大体包含着以下四大纲目:德业相劝、

<sup>①</sup>宋伯胤:《明涇阳王徵先生年谱》,335页。

<sup>②</sup>杨开道:《乡约制度的研究》,北京,燕京大学社会学系,1931年,11页。

过失相规、礼俗相交、患难相恤。其中德业相劝一条主要是以乡治的形式,履行儒教的道德教化功能,内容当然来自儒教;患难相恤针对的主要是社区生活中发生的以下危机:水火、盗贼、疾病、死丧、孤弱、诬枉、贫乏。乡约涉及的对象一般没有什么限制,组织上通常是设约正一人(一般由德高望重者充任)、副约正二人,等等,而其发起的动机则完全合于现代地方共同社会(community)原理,用吕氏乡约跋语中的话来说,“人之所以赖于邻里乡党者,犹身有手足,家有兄弟,善恶利害,皆与之同,不可一日无之”。乡约本是自发性的民间组织,至明代,由于王阳明以提督身份在南赣大力倡导,而成了官督民办的组织。<sup>①</sup>

王徵的仁会约在形式上与乡约同多异少,在他为仁会约设立的章程中,乡约中的约正变成了会督(一至三人,稍多于乡约中的约正),副约正变成了会辅,虽然组织上略有变通,但形式相通;不过,乡约的约众和服务的对象似无限制,而王徵的仁会约虽然在服务对象方面没有区分,但在会众资格上却是有限制的:“凡为爱天主,爱人起念,愿如约与斯会者,无论簪绅、文武、宗侯、富室及农商技艺之人俱可。惟僧道不可。”可见,仁会约是一个以践履信爱天主并且爱人如己这一诫命的教友或崇教者为约众的基督化的团契,它将僧道等异教徒排除在外,同时亦将妇女排除在约众之外(王徵并未申明其中的原因,只是规定:“若有妇女人,闻风起念,愿为爱天主爱人而施之者,收其所施

<sup>①</sup>同上,19-25页。

之物,另簿款开姓氏,以彰其德可也。第勿与会。”<sup>①</sup>当然,仁会约还设立了“会之资”“会之核”,前者旨在充实财源,后者旨在对会务进行民主监督。而这些都与仁会约的功能有密切之关系。

仁会约的功能有两大纲目,用王徵自己的话来说:“仁会者,哀矜行之总名也。哀矜之德有二:一形哀矜,一神哀矜。”其中的行哀矜有七端:食饥者、饮渴者、衣裸者、顾病者、舍旅者、贖虏者、葬死者。这七端与乡约中的患难相恤所针对的社区生活危机(水火、盗贼、疾病、死丧、孤弱、诬枉、贫乏)数目相当,内容则有同有异。而神哀矜之行七端(启诲愚蒙、以善劝人、慰忧者、责有过失者、赦侮我者、恕人之弱行、为生死者祈天主)则更多地体现了天主教的伦理精神。不过,王徵深刻地认识到,在明末这样天崩地解的时代,神哀矜是缓不济急的,因此,他主张以形哀矜为急务。具体而言,由于“兵荒之余,饥多,病多,死者多,故哀矜此三者尤最急”。<sup>②</sup>

当然,仁会约与乡约最大之不同乃在于,后者是一种以推行儒教的道德教化为目的的乡治形式,而前者则是一种以践履信爱天主并且爱人如己这一宗教诫命为动机的基督化的团契,其

<sup>①</sup>宋伯胤:《明涇阳王徵先生年谱》,287-288页。

<sup>②</sup>同上,283-284页。

现实目的也许在于以团契的扩大建立一个基督化的社区，<sup>①</sup>而其宗教目的则是为约众提供得到天报（即天堂永福）的阶梯——这种对爱的践履是建立在“人身后福报，视在世功行”这一宗教信仰的基础之上的。

由于史料之有限，我们无从考察王徵所做的努力之客观功效极其对传统中国社会的乡治形式所产生的影响，但我们可以肯定的是，尽管在王徵对圣爱的理解及其相关的实践中，在理论上存在着一些令人困惑的地方，但它在中国天主教史上无疑是一份独特的遗产。王徵对爱所做的身体力行的实践表明，在乡土中国，完全有可能以本土化的乡治形式，遵奉天主教关于爱的诫命，并建立基督化的团契与社区。

<sup>①</sup>王徵在建立这种基督化的社区方面可谓雄心勃勃：“会之推：此会果行，一方穷乏，不无少赖。推而行之，小一乡，大一邑，再大郡、一省，人人同此心，处处立此会，在在行此仁，其所利赖于民生者，或亦匪小。”同上，289页。

## 第八章 明末的反教事件与天主教教务

### 一 利玛窦世去时的教务状况

虽然如上所述,利玛窦对儒学有所批判,但他在传教过程中的主要策略取向仍是以儒释耶,即合儒补儒。加上他努力而且善于与士大夫交游,因此,他在世时,耶稣会上得到的主要是士大夫的好感与同情,教务发展虽然尚未出现大规模的皈依情况,却也相当顺利。兹将 1611 年前的教务情况列述如下:

#### (一) 天主教传入之地

用圣经的话来说,利玛窦播种之地有:

(1) 肇庆府,利玛窦和罗明坚于 1583 年 9 月 14 日在此开始建造一处住院,1589 年 8 月 15 日,利玛窦转往他地,地方官刘节斋将此住院占为己有,用作生祠。在此居住过的传教士有利玛窦、罗明坚, Cabral、孟三德 (Ed. de Sande)、黎安东 (Ant. d' Almeida) 等。

(2) 韶州府,利玛窦 1589 年转到此地,建教堂及住院。1594 年郭居静神父来此工作,1595 年,利玛窦离韶州后,郭氏主持此处教务。至 1606 年,已有教徒 800 人。



(3)南昌府,利玛窦于 1595 年 5 月 31 日到南昌,以 60 金购得一屋,建一小堂;1607 年 8 月,李玛诺又以百金购得一大屋,立堂一座。1598 年 6 月 25 日,利玛窦离南昌,至 1609 年,此处有教徒 300—400 人。

(4)南京,利玛窦 1599 年 4 月底在此建堂。

(5)北京,利玛窦 1601 年正月 24 日到达北京,1605 年 8 月 27 日以 500 金购一屋建立教堂,此即南堂。

(6)上海,1607 年,徐光启丁父艰回籍,途经南京,延请郭居静到上海开教,郭氏于 1608 年到徐家,不久建堂,两年内入教者 200 人。

(7)杭州,经利玛窦之手受洗的李之藻(1610 年)由于丁父艰回籍,延郭居静到杭州开教。

## (二) 著名教徒

明末经利玛窦等传教士较有成效的宣教工作而受洗入教的著名基督徒有以下人士:

(1)瞿太素,江苏常熟人,大宗伯父懿公长子。

(2)徐光启,上海人,累官至礼部尚书、东阁大学士。1603 年经罗如望(Joannes de Rocha 1566 - 1623)受洗,教名保禄(Paul)。

(3)李之藻,杭州人,1610 年病重时受到利玛窦精心照料,乃从利玛窦受洗。

(4)杨廷筠,杭州仁和人,1611 年在家领洗于郭居静。

(5)李天经,河北吴桥人,以进士仕京师,由徐光启劝导入教。

(6)孙元化,嘉定人,在北京受徐光启感化,1621年领洗,圣名依纳爵。

(7)王徵,陕西泾阳人,官至布政司,圣名斐伯理。

(8)韩霖,山西绛州人,在北京与徐光启过从甚密,圣名多默。

(9)段袞,山西绛州人,在北京做官时奉教。

(10)金声,安徽休宁人,崇祯进士,与徐光启友而奉教。

(11)瞿式耜,瞿太素之侄,后为南明殉国。

(12)张庚,福建晋邑人。

### (三)利玛窦的著名同工(在华的耶稣会士)

与利玛窦同时来华传教的教士有以下若干位:

罗明坚:前已述及。

麦安东:葡萄牙人,1585年偕孟三德到澳门,后协助利玛窦到内地传教,到过绍兴,曾与利玛窦共事于肇庆、韶州,1589年病歿。

孟三德:葡萄牙人,1572年至印度,后辅助罗明坚和利玛窦工作于澳门,先后传教于肇庆、韶州,1600年病歿。

郭居静:意大利人,字仰凤。曾先后传教于韶州、南京、上海、杭州,与徐、李、杨三人皆善,1640年逝世,年80。

龙华民:号精华,1597年至中国,先在韶州传教,因心火过

高，惹起很多教民冲突。1603 年在韶州首建教堂，1609 年被召至北京，任中国全国会督，1610 年接任利玛窦教务负责人之位置。意见与利玛窦多所不合，1616 年教难被驱逐，1622 年与阳玛诺同至北京。尝至山东泰安传教，年 95 跌伤去世。

罗如望：1598 年被派至韶州，复至南京，曾为瞿太素及徐光启施洗。1616 年避至建昌，后至福建漳州传教，又曾传教于嘉定(江苏)，建堂一所，1616 年还曾与徐光启起草奏疏，1622 年被熹宗召回北京(抗清兵)，任会督，1623 年去世，葬杭州大方井。

庞迪我：西班牙人，号顺阳，1599 年至澳门。受范礼安之遣，至南京助利玛窦传教，后随利玛窦至北京，在近郊传教，领洗者数十人，利玛窦死，为其奏请葬地，尝奉朝命修正历书，1616 年被驱，1617 年死于澳门。

熊三拔，意大利人，号有纲，1606 年至北京，与庞迪我奉旨修历，颇得万历欢心。1616 被驱，1620 去世。尝与徐光启译《泰西水法》。

利玛窦死后不久，又有艾儒略、金尼阁、毕方济、傅汛济、汤若望等人来华传教。

值得注意的是利玛窦去世时，曾有若干中国人入耶稣会，成为会士。其中有钟巴相(铭仁)、钟鸣礼、黄明沙、游文辉等，这也许是耶稣会最早在组织上谋求本色化的努力之一。

## 二 官方反教：南京教难

如前所述，利玛窦于 1610 年去世，由龙华民接任耶稣会会

长之职,此人主持教务有 12 年之久,在传教方面,他比利玛窦要激进。在译名和礼仪问题上,他站在利玛窦的对立面。利玛窦为何指定这样的继任人,原因不得而知。他在任期间,天主教在华传教工作遭遇了重大变故,此即 1616 年的“教难”。

### (一) 沈灌兴难

利玛窦曾在 1599 年两度短暂逗留于南京,1600 年他离南京北上后,南京已有传教士郭居静、罗如望、王丰肃等人在此传教。教难时,王丰肃主持金陵天主教本堂,一改利玛窦之稳健,向下层民众发展教徒,教徒骤然增至 200 多人。于是又建教堂、花园。当时的南京为陪都,属江南文化、政治中心,士大夫对天主教的反应要比北京以外的其他地方敏感得多。南京教难的主要发起人是南京礼部侍郎沈灌。此人系浙江乌程人,万历二十年(1592)与杨廷筠同年成进士,此人“素乏时誉”,附陶党。泰昌元年(1620)召为礼部尚书兼东阁大学士,未至。天启元年(1621年)晋升为太子太保文渊阁大学士,天启三年(1623)卒。

关于沈灌兴难之原因,有多种说法。兹列述如下:

1)为佛教复仇说:罗光《徐光启传》持此说。他指出:“南京那时有一和尚莲池禅师,俗名沈祿宏,禅名很高,他听说利玛窦在京宣传天主教,曾作了一本四元说,说明佛法最高。光启写了一本《辩学遗牍》,答辩莲池和尚:莲池和尚后来死了,他的弟子沈灌便出而仇教。”此说中至少有二错误,即《辩学遗牍》并非全为徐光启所作,只有《利玛窦复祿宏和尚书》可能是徐光启所

作;另外,祿宏非说法于南京,乃在浙江杭州。

2)沈澁受了和尚贿赂,王治心《中国基督教史纲》持此说。

3)沈澁为修明礼部职掌出而排教:张维华《南京教难始末》持此说:“沈澁为南京教案之主力人物,前后凡三上疏,力陈西士之非。澁浙江吴兴人,与李之藻、杨廷筠为同里。之藻、廷筠奉教甚笃,而澁则反教甚力。时杭州为佛教最盛之地,声气遍东南,佛教大师祿宏和尚,即说法于此。其《竹窗三笔》之《天说三则》及《天说余一则》,亦作于南京教案发生之前一年。澁既为浙人,则于当时佛家排斥天主教之言论,必素知之甚详,及澁为南京礼部侍郎,掌一时之教化,欲修明职掌,结好人心,故言天主教为左道惑众,称西教士图谋不轨,屡疏劾之,必使其尽出国境而后已。”

4 徐如珂恨恶天主教而与沈澁等人出而排教说:《明史》称:“有王丰肃者居南京,专以天主教惑众,士大夫暨里巷小民,间为所诱,礼部郎中徐如珂恶之……四十四年,与傅侍郎沈澁,给事中景文辉等合疏斥其邪说惑众”。<sup>①</sup>

近有西方学者杜鼎克(Dudink)博士认为,兴教难之根本目的乃是为了将天主教纳入传统的政教关系框架之内,并不完全出于佛教之嫉妒。<sup>②</sup>此说有一基本预设,即天主教已经逾越传统的政教关系。

<sup>①</sup>以上见杨森富:《中国基督教史》,台北,商务印书馆,1978年,65-66页。

<sup>②</sup>见Dudink的未刊博士论文(荷兰莱顿大学),*Christianity in Late Ming China: Five Studies*, vii.

在笔者看来，兴教难之原因主要是因为卫道士们对异质宗教文化有一种基于正邪二分法的排斥和仇视，佛教僧徒在天主教的挑战面前所产生的危机感，在教难中的作用亦不可低估。

以下略述教难之经过。1616年5月，沈灌上《参远夷疏》，谓“远夷阑入都门，暗伤正化”。列传教士（北京有庞迪我、熊三拔等，南京有王丰肃、阳玛诺等）三大罪状：一、庞迪我、王丰肃等自称其国为大西洋，慕义归化。而我国号曰大明，岂可为两大之辞以相抗。二、传教士治历，实欲举尧舜以来帝王之大经大法（传统历法）变乱之，三、彼教劝人不祭祀祖先，是教之不孝，此为儒之大贼。故乞敕令立限驱逐。<sup>①</sup>

疏上，留中未发。8月，沈氏上《再参远夷疏》，谓王丰肃“公然潜住正阳门里，洪武冈之西，起盖无樑殿，悬设胡像，诳诱愚民。从其教者，每人与银三两，尽写其家人口生年日月，云有咒术，后有呼召，不约而至。”又称：“尤可恨者，城内住房既据洪武冈王地，而城外又有花园壹所，正在孝陵卫之前。夫孝陵卫以卫陵寝，则高庙所从游衣冠也。龙蟠虎踞之乡，岂狐鼠纵横之地？而狡夷伏藏于此，意欲何为乎？”又虑彼等信息传递神速，尤可骇者也。<sup>②</sup>

上第二疏后，万历皇帝仍未示以明谕。沈灌乃于12月上第三疏。重申王丰肃已有13人之多，殊为可骇。南京为根本重地，不可一日不防。乞敕令去奸邪而清重地。

<sup>①</sup>夏瑰琦编：《破邪集》，香港，建道神学院，1996年，59-62页。

<sup>②</sup>同上书，63-64页。

三疏上,仍未得明谕。乃有晏文辉,何宗彦等人先后南北交参,上疏奏请处断传教士。直至 1616 年 12 月 18 日,“奉圣旨:‘这奏内远夷王丰肃等,立教惑众,蓄谋叵测,尔部移咨南京礼部,行文各该衙门,速差员役递送广东抚按,督令西归,以静地方。其庞迪我等,去岁尔等公言晓知历法,请与各官推演七政,且系向化来京,亦令归还本国’”<sup>①</sup>

## (二)南京教案中的传教士与教徒

沈灌在第一次上疏后,尚未得到万历明谕时,就已先斩后奏,对传教士与南京的教徒施以重刑。沈灌为何敢如此大胆而为?原来是沈氏之同乡、礼部尚书兼东阁大学士方从哲暗助沈灌,太监魏忠贤等人亦予助力。1616 年 8 月 20 日,方从哲致书沈灌曰:“所称西洋人在内地传教,不妨先获监禁,再请旨治罪。”沈氏得书后,于 8 月 31 日发兵包围南京教堂,逮捕传教士王丰肃(Alphonus Vagnoni,后改名高一志、王一元,1624 年重入中国)及教徒张霖、姚若望。9 月 1 日,又逮捕传教士谢务祿(鲁德照, Samedo)及钟鸣礼等人。据沈氏在第二疏中称,只捕获十三人,实际上有 2 名传教士,中国教徒 30 人(这些教徒大多为下层百姓,他们的职业状况是:推水、种园、卖糕、印刷、结帽、挑脚、木匠、补网、描金)<sup>②</sup>。王、谢两位神父被禁押监中,1617 年 3 月 16 日提出鞠审。沈灌亲自审问,毒打王丰肃,王氏几乎致残。

<sup>①</sup> 同上书, 81 页。

<sup>②</sup> 参王治心:《中国基督教史纲》,101-103 页。

谢务禄因病免刑，堂讯数次后判决将二人置于木笼，押解澳门。至南雄后，改由水道递解广州，此时从北京来的熊三拔、庞迪我已至广东，于是四人同赴澳门，此时已是 1618 年初。在这次教难中，南京的教会遭毁灭性打击，被捕的中国教徒皆分别治罪，教堂被拆毁，材料充为他用，教士住院亦被拆毁，圣象经书被焚毁，其他物什充公。

但当时在中国的传教士仍有不少，未遭驱逐，而隐匿各处。此则为教徒之功，其中“教内三大柱石”居功最大。

### （三）中国教徒的护教

1617 年，沈灌致仕，归至杭州，这是沈氏在政治生涯中的一次低谷时期。这时，在杭州杨廷筠家避难的教士有七位，说明杨氏护教士甚力。据《杨洪园先生超性事迹》记载，杨廷筠还登门拜访沈灌，见而后，沈“告公曰：‘西士之事，今置之矣’。公莞然曰：‘某却要公不置，犹且辇于公代某亲之也’。”教难初兴时，李之藻在高邮州任道台，他和杨氏都曾致书南京相善各官，拜托他们保护传教士，勿为浮言所动。

当然，护教最力者当推徐光启，他获读沈灌的奏疏后，即撰《辨学疏稿》，如前所述，这是中国天主教史上最为重要为护教文献。首先，他阐述了自己对传教士及其所传之天学的认识和价值判断：

（1）传教士“实皆圣贤之徒，其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心其真，其见甚定，彼国中亦千人之英，万人之



杰”。

(2)天主教之道德能“令人为善必真,去恶必尽”。

(3)天学非释老可比,正可以救正佛法者也”。

(4)当容纳西士,崇奉天学。

徐光启为消除皇上和士大夫对天学的疑虑,又提出三种试验之法:

(1)试翻译西来经传,命廷臣共定其是非邪正。

(2)试令西士与有名僧道,互相辩驳,以明正理。

(3)若以上二法难于实行,试将已译西书三十余卷一一审核之。

在此基础上,徐光启更提出三种处置之法:

(1)诸陪臣所以动见猜疑,止为盘费一节,或疑烧炼金银,或疑洋商接济,皆非也。西士费用来源皆西国捐施而来,西来金银可由关津严查。

(2)西士之行动,可由本地士民以身家具结保证。

(3)令各地官府监察报告,徐本人且愿以自己的身家性命担保。<sup>①</sup>

徐光启的疏稿虽未能阻止沈氏等人驱逐传教士四人,但万历皇帝并未下旨全面禁教,只依沈氏一干人之请驱逐了四人,此或与徐氏之奏疏有关?此外,徐光启还有其他护教之具体行动,即在上海家中设法藏匿传教士。这一点可见于其多封家书之

<sup>①</sup>徐光启:《辨学疏稿》,《天主教东传文献续编》(一),21-36页。

中。1616年一封家书曰：“郭先生何时来，何时去，仍在西园否？”<sup>①</sup>另一家书云：“南京诸处移文驱迫，一似不肯相容，杭州不妨；如南京先生有到海上者，可收拾西堂与住居也”。<sup>②</sup>1619年家书云：“旧年先生到，住在西园，今年若旧先生来，可仍在西园住，若他新先生来，可请于蟠龙住；如无房屋，可收拾几间，得住东园内者住；如少，再造一二间，不妨也。”<sup>③</sup>我们从这些家书的字里行间，可以看出徐光启对落难的传教士的关心与照顾之情溢于言表。

在北京，龙华民、毕方济亦得教徒之力而转移隐居乡下。凡此种种，均说明中国教徒之护教，是明末天主教未受灭顶之灾之重要原因。万历皇帝的圣旨未明确全面禁教，亦是要因之一。

### 三 民间反教

南京教难由官员发动，代表一部分官方人士对天主教的态度，而《破邪集》和《辟邪集》的结集成书则是明末民间反教的集中反映。

南京教难后，天主教因明末修历、战守之需要，曾一度中兴（下文详述）。传教士在东南沿海的福建、浙江尤为活跃。此时官方对西人西学的需要使来自官方的反教不复出现，但天主教的发展却刺激了民间的儒生和僧僧，闽浙的僧俗文人联合起来，

①这里的郭先生指的是郭居静，见《徐光启集》，489页。

②《徐光启集》，492页。

③《徐光启集》，496页。这里的先生均指传教士。

于崇祯七年(1634)至崇祯十一年(1638)间掀起了一次反对天主教的浪潮。

这次反教浪潮与耶稣会在福建、浙江的传教工作进展较顺利有关。在福建,耶稣会士艾儒略(Julius Aleni,意大利人,1610年抵澳门,1582-1649)的传教工作非常成功。艾儒略是由东林党人叶向高引入福建的。天启四年(1624),相国叶向高致仕归福建,途经杭州,在李之藻(或杨廷筠)处晤艾儒略,邀其入闽,于同年12月29日抵福州。叶氏向福建的高官学者引荐艾氏,并揄扬艾氏名声,艾氏得以顺利地在家中展开传教活动。1625年春,艾氏应邀出席福州书院的一次集会。在会上,他非常熟练地从儒家经籍中引经据典,在对儒教经典给予基督化解释的基础上,介绍和解释天主教教义。从此以后,三山的文人雅士开始对他刮目相看,闽人多有誉艾氏为“西来孔子”者。故方豪曰:“在中国天主教外来传教士中,再也没有比艾儒略更受学者欢迎的。《圣教信徵》说他被口为‘西来孔子’,这样崇高的尊称,连利玛窦也没有获得”<sup>①</sup>。艾氏在闽传教二十五年,足迹遍布八州中的七州:福州、兴化、建宁、延宁、邵武、泉州,结交名士200余人,其中有100多人受洗皈依天主教。其中与艾氏过从甚密的知交有叶向高、状元翁正春、巡抚张肯堂、督学周之训、诗人曹学铨、云南布政司陈仪<sup>②</sup>。仪向他赠诗的福建省内外文人学士就多达六、七十人。他利用自己的美誉,仰仗在福建的名士

<sup>①</sup>方豪:《中国天主教史人物传》,中华书局,1988年,155页。

<sup>②</sup>见前引夏璪琦编:《破邪集》,15页。

推展教务,成绩卓著,受洗教徒达万余人,建大堂 22 座,小堂不计其数。明末清初的传教士没有哪位取得过这样骄人的传教“成果”。

这样大的目标当然会引人注目,时势的变化也是当地一些士子僧徒将怀疑、仇视的眼光投向艾氏的重要原因。当时,福建巡抚正率兵与盘踞于台澎的荷兰殖民者作战,对西方人自然多加注意。又加上有多明我会的传教士从菲律宾来到中国,他们初来乍到,“不谙中国风俗,异服异言,贸然到内地传教,华人皂白不分,谣言大起,谓教士与外洋海盗,声气相通,将大不利于中国”<sup>①</sup>。在这样的背景下,便有一些福建的士子僧徒于崇祯七年(1634)起而反教。这次破邪反教活动最卖力的组织者是漳州自称“白衣弟子”的黄贞,《破邪集》就是由他组稿、汇集而成的。

黄贞,字天香,本为一介书生,信佛。1633年(崇祯6年),艾氏入漳州传教,教务进展顺利,“钝汉逐队皈依”,更有“素称人杰”者,“深感其说,坚为护卫”。黄贞对此现象很关注。据他自己说,他对天主教的教义和学说“一见即知其邪,但未知其详耳”。为了探知其详情和奥秘,他“往听讲数日,未能辨析破除之,几至大病。至四五日以后,方能灼见其邪说所在,历历能道之,心神始为轻快”。对一些在他看来是最为关键的问题,黄贞迫使艾略儒彻底交底,以下是一段记载黄贞与艾儒略交锋的文字,非常著名:

<sup>①</sup>同上书,16页。

彼教中有十戒，谓无子娶妾，乃犯大戒，必入地狱，是举中国历来皇帝明王有妃嫔者，皆脱不得天主地狱矣。贞诘之曰：“文王后妃众多，此事如何？”艾沉吟甚久，不答。第二日，贞又问，又沉吟不答。第三日，贞又问曰：“此义要讲议明白，立千古之大案，方能令人了然皈依而无疑。”艾氏又沉吟甚久，徐曰：“本不欲说，如今我亦说。”又沉吟甚久，徐曰：“对老兄说，别人面前我亦不说，文王亦怕入地狱去了。”又徐转其语曰：“论理不论人。恐文王后来痛悔，则亦论不得矣”。<sup>①</sup>

艾氏的回答对黄贞刺激极大，黄氏以为这是“谤诬圣人，其罪莫容”。另外，艾氏传教时要求教徒破除偶像崇拜，毁菩萨、关圣帝君等象，且天主教在全中国已分布很广，只有四川、云南和贵州没有传教士。这些都使黄氏有一种圣学道脉行将被毁灭的危机感。于是，他四处活动，请他的老师颜壮其（在北京）破邪，又撰写了《尊儒亟镜》、《不忍不言》，请人作序，且于 1635 年，持其著述远赴浙江，“鸠合同志”，共同破邪。浙江的士子僧徒起而响应者众多，纷纷著文破邪，在浙江掀起一次反教浪潮。1637 年，黄贞将闽浙士子僧徒的破邪文字及早期祿宏（1615）的辟邪之作，沈灌 1616 年的疏稿等（包括福建地方官的有关告示）汇为《破邪集》，1639 年，黄贞将《破邪集》交浙江“佛门同志”费隐通容，费隐将《破邪集》交浙江盐官乡贤徐昌治付梓印

<sup>①</sup>见前引《破邪集》，150 - 151 页。

行。《破邪集》就是这样问世的。

那么，这次反教是不是仅诉诸笔舌？有无实际行动？史料提供的答案是，这次反教得到了地方官的响应，采取了实际行动。例如，1637年（崇祯10年）宁德发生缉拿通夷事件，此事波及福建全省。11月1日，福建巡海道施邦曜出告示，称“查是吕宋夷利玛竇一派，专讲天主者”，“以夷乱华，以邪乱正”。<sup>①</sup> 11月5日，提刑按察司徐世阴、福州府知府吴起龙分别出告示，令“除将教首阳玛诺、艾儒略驱逐出境外”，“地方若有教堂、妖书，尽行拆毁、焚除，不得隐藏”，“如互相容隐，事发一体连坐”。<sup>②</sup> 这些地方官熟悉西班牙侵占菲律宾，使其沦为殖民地的事实，故将传教士与殖民者等而观之，至采取驱教的实际行动。官府所惧者，乱也；而民间儒士所惧者，儒教之将毁灭也。

明末反教文字中还有一值得注意者，此即《辟邪集》，作者为钟始者。<sup>③</sup>

<sup>①</sup>前引《破邪集》，128页。

<sup>②</sup>同上书，133页。

<sup>③</sup>《辟邪集》的主要内容当成书于天启七年之后，参方豪：《影印〈辟邪集〉序》，见《天主教东传文献续编》（一），29页。据笔者考证，钟始声与其《辟邪集》中提到的际名禅师以及明末的四大名僧之一藕益智旭实为同一人，钟始声这样以居士和禅师等不同的身份出现，可以很便利地从亦佛亦儒的立场来批驳天主教。参拙文《利玛竇对佛教的批判及其对耶稣会在华传教活动的影响》，载《世界宗教研究》，1998年第4期，92页。

#### 四 《破邪集》、《辟邪集》中的反教思想

本节所关注的是反教者的立场、方法、观念及其赖以立论的历史现实基础。虽然反教者的思想观念多显浅陋、狭隘、不成系统，但经耐心整理分疏，我们却可从中看到：反教者实际上彰显了“天学”与中国传统思想、制度文明之间的深刻差异。就方法而言，反教者一反传教士与接受“天学”的士大夫那种拟同的认知取向，竭力彰显差异，深挖二者之间的鸿沟，然后将“异者”（与传统有差异的“他者”）置于“邪”“恶”“坏”的价值判断下，全盘拒斥之。

需要说明的是，明末一部分士大夫对“天学”的否定性反应——拒斥和批判，比前述那部分士大夫对“天学”的肯定性反应——同情、交游、积极接受、研究和传播至少在时间上要晚得多。利玛窦在北京十年期间，一般士大夫和一些名公巨卿出于各种目的，以不同的方式创造了一种与传教士们友善普接的气氛。即使偶尔有人（如黄辉）试图起而拒之，最终也受旁人的影响而撤销或至少保留了他们的不同意见或批判，虞淳熙与利玛窦的来往书信内容也只限于劝诫性的商讨。<sup>①</sup>直到利玛窦死后六年（万历四十四年），才有留都南京礼部侍郎沈淮接连三次上疏万历皇帝，要求毁教堂、驱教士。是年年底，万历皇帝颁谕禁教，但并未产生实质性结果。如上文所述，当时只有宠迪我、熊

<sup>①</sup>参见《利玛窦全集》，第四册，369页。

三拔、曾德昭、王丰肃四人被驱，而且其中曾王两位传教士后又潜回内陆传教；其他传教士大多受所谓教中三大柱石之保护，隐匿上海、杭州等地。此后陆续有一些士大夫、佛僧著文排斥、批判“天学”（祿宏《竹窗天说四端》则撰于万历四十三年），其中有积极者遍邀士子僧徒著文破邪，其成果便是前述崇祯十二年（1639）由徐吕治订正印行的《圣朝破邪集》（亦题《破邪集》），以及崇祯癸未（1643）序刻本《辟邪集》（收入《天主教东传文献续编》二）。

严格地说，上述士大夫的反应并不是一场反对天主教的“运动”。因为，其一，士大夫们讨论批判的不只限于天主教，而是整个“西学”；其二，其规模并不盛大，从传教士未招致毁灭性打击即可见其一斑。反“天学”最激进的“去惑居士”黄贞的自述亦可使我们了解当时的一些情况。黄氏以破邪为己任，声称“粉身碎骨，我必无畏，”为此，他以“微寒”之身分广泛结集士子僧徒，“不论儒徒佛徒，是我非我，惟极力激劝，乞同扶大义，乃奔吴越之间”。但他的遭遇却令其沮丧：“然始也保守身家者多，敢辟者少，求之既如逆浪行舟，且高明特达者微，阴障者众，辩之又若纷丝寻绪，每一回想，不觉泪下。”<sup>①</sup>黄氏自述表明，激进排斥者不多，而且他们不若与传教士结交的士大夫那样积极而又层次高。《破邪集》、《辟邪集》所收檄文之作者大多为一般士大夫、好佛的居士以及僧徒（其中也包括名僧）。士子中如沈灌、邹维璉、虞淳熙等人之行实易考，其他则大多难考。而且就

<sup>①</sup>黄贞：《破邪集自序》，见前引《破邪集》，168页。



是在这些士子中也有与一片破邪声不甚和谐的宽容之音，如蒋璟，他是《破邪集》众位作者中地位最高的。《明史》载，蒋璟天启二年进士，崇祯时，由侍读历迁少詹事，擢礼部右侍郎，崇祯十五年六月，“廷推阁臣，首德璟”。这就是为什么他的序言被置于卷三之首的原因（卷一卷二为沈淮等人的疏稿及会审南京传教士、教徒的记录）。《复社纪略》将黄道周、黄景昉、蒋璟并列福建复社名宿，而复社与东林党的关系（举复社附东林）则是众所周知的事实，正是这种关系决定了蒋璟与东林党人对传教士态度的一致——温和。据他自述，最初与西士游，只知其历法，不知其有天主教（这可能是通词），“未几当道檄所司逐之，毁其像，拆其居，而株擒其党，予适晤观察曾公曰：‘其教可斥，远人则可矜也！’曾公以为然，稍宽其禁。”蒋氏并将自己的态度告知破邪活动的组织者黄贞，在蒋氏看来，“以中国之尊，圣贤之众，圣人了一统之盛，何所不容？四夷八馆，现有译字之官，西僧七王亦赐阐教之号。即近议修历，亦令西士与钦天分曹测室，聊以之备重译一种，示无外而已。原不足驱也，驱则何难之有？”<sup>①</sup>蒋氏之论是传统士大夫以中国为中央大国而表现出的一种自信，同时，他对天学中的科学（主要是历法）也表现出一种较为客观的态度，不盲目排外。福建、浙江等地由士大夫们自发倡导组织的破邪禁教活动因蒋璟的影响而“稍宽其禁”。

在排外的士大夫中，有人对释老二氏持反对态度，但却伙同居士僧徒共同排斥传教士，邹维琏便是一例。他认为“今之士

<sup>①</sup>蒋璟：《破邪集序》，同上书，139—140页。

大夫舍吾儒日用常行之道不讲,而侈谈二氏”,这是一大时弊,因而倡导去弊。<sup>①</sup>与僧徒共排西洋传教士,大概是因为他认为传教士的活动危害更大。确实,邹氏的排外有其实践基础,《明史·邹维璉传》载,邹氏在代熊文灿巡抚福建的两年期间,曾亲自发兵击败“袭陷厦门城”而且大肆劫掠的“红毛夷”(荷兰人),这成为他的劳绩之一。

朱彝尊在谈到东林党人时,曾有一较客观的评价:“东林多君子,然不必皆君子,异于东林者,亦不必尽小人。”<sup>②</sup>朱氏对东林党人的评论主要局限于道德上的价值判断,内涵虽不甚丰富,但其方法却是可用的,它适合于评价明末士大夫对西洋传教士、西学的态度。将反西学、倡导禁教的士大夫一概斥之为封闭颞预之士或誉之为爱国主义者,都是失之简单的结论。重要而且艰苦的工作是分析探讨他们排斥西学的立场、方法及其历史和现实基础。我们将会看到,反西学的活动之所以来较晚,其原因是较为复杂的。主要的有以下几点:利玛窦死后,传教士们的传教策略日趋严厉,伤害中国风俗的行为取代了“利玛窦规矩”;中国教徒人数增加,在有的地方已威胁到乡土中国的原有社会结构;内乱外患频仍(如白莲教起义、清兵的大举进犯、华南的海患等等)使一部分士大夫对外人的疑忌之心更甚;最重要的则是传教士以科学传教的真实意图及其教义的本来面目日益为人认识,天主教与儒学实质上的差异和冲突日益彰显,严重。传教

<sup>①</sup>邹维璉:《达观堂遗著二种·读史杂记》卷下《释老》。

<sup>②</sup>朱彝尊:《曝书亭集》卷三二《上明史馆总裁书》。

士们对其教义纯洁性的坚执以及士大夫们对国家化的意识形态——儒学道统的捍卫使早期的附会融合淹没于一片攻乎异端的破邪声浪中，同情于是让位于仇视。

当然，传教士们对佛教的无情攻击也引起佛僧们的愤怒，这并不是一个可以忽略的因素。利玛窦《天主实义》中曾以大量篇幅批判佛教，引起佛僧的不满。万历三十六年（1608），利玛窦与虞淳熙（浙江著名文人、好佛）的来往书信虽彼此较少“胜气”（利玛窦语），<sup>①</sup>但明末四大名僧之一株宏在阅读他们的书信后，仍怒火甚炽，在复虞淳熙书信中咒骂利玛窦为“蠢尔么魔”，以利玛窦的长篇大论为“渔歌牧唱，蚊喧蛙叫”。<sup>②</sup>天主教与佛教的尖锐矛盾，尤其是传教士们的坚决的排他性，不仅使一些佛僧起而拒之，也使一些佞佛的士大夫，如自称“德清后学”的许大受等，参加到了批评、排斥天主教的行列。但佛徒们从佛教教义对天学展开的批判不是本章论题所涵括的内容，只有当佛徒们在儒释相合的基础上，以儒学的思想批判天学时，我们才予以研究和考察。

兹从反教者的思想中撮其要者，列述如下：

### （一）“夷技不足尚”

明末士大夫们排斥传教士及其天学本质上是以攻乎异端、捍卫圣学道统的形式出现的。虽然他们着力点主要是从儒教的

<sup>①</sup>陈垣校刊本《辨学遗牍》，2页。

<sup>②</sup>同上书，第4页。

立场出发,从各个侧面批判、排斥天主教,但由于有些士大夫认为圣学无所不包,传统的天文历算也就成为他们捍卫的目标,而西洋科学也理所当然地成为他们全面排斥的对象之一。

虞淳熙较早提及传教士输入的科学,在《与利西泰先生书》中,虞氏言:“越人君子,数为不佞言乎西泰生,非中国人,然贤者也,又精天文方技握算之术……”<sup>①</sup>不过,虞氏后来又认为利玛窦等所携之西洋科学,虽然“礼厚于猷琛”,却“非华夏之乏也。”<sup>②</sup>较为了解中国士大夫的利玛窦十分敏感地意识到,当他以“精天文方技握算之术”见称于士大夫时,实际上意味着他将以拙于通圣学义理而见鄙于士大夫。因此,利氏很有针对性地在复信中写道:“其以技巧见奖借者,果非知竇之深者也。若止尔尔,则此等事,于敝国痒序中,见为微末,器物复是诸工人所造。八万里外,安知上国之无此,何用泛海三年,出万里而致之阙下哉?”<sup>③</sup>利氏之言道出了一些真情,中世纪的科学确实只是经院哲学的奴婢,是“微末”之学。不过,当他权宜性地与中国“形而下者谓之器”的科学观相附会,并以深知事天之道自诩时,他却为士大夫们全面拒斥西学创造了一个极佳的凭藉。许大受贬斥西洋科学的理由与利玛窦借贬抑科学以标榜其高深的理由如出一辙,在许氏看来:“夷技不足尚,夷货不足贪,夷占不足信”,其理由是此类末技无益于至道:“纵巧何益于心身?”<sup>④</sup>

①陈垣校刊本《辨学遗牍》,1页。

②虞淳熙《崎人十篇序》,见《虞德园先生集》卷六。

③见前引《辨学遗牍》,2页。

④许大受《圣朝佐辟》,见前引《破邪集》,223-224页。

微末西技虽然精巧,却无益于修身养性,而后者才是国家万年之计。按照《大学》之旨,齐家治国平天下均是修身止于至善的结果,儒学的这一传统成为一部分士大夫拒斥西学的前提和理由。因此,当传教士和中国天主教徒们以西人铸贡銃,大有功于圣朝为辩护理由时,林启陆断然拒之曰:“区区一銃,能为国家万年计乎?”<sup>①</sup>而此前的徐光启等人则在清兵大举进犯的威胁前,以亲身的实践经验证明了西方火器的优势,徐氏与李之藻、杨廷筠曾筹措款项,派门人赴澳门购西洋火銃。<sup>②</sup>天启元年,徐光启上《谨申一得以保万全疏》,谓“多造火銃,如法建台”为“国家万世金汤之险,不止一时御寇之利,即奴贼闻之,决不敢肆行深入。”<sup>③</sup>兵部尚书崔景荣亦于同年上疏备陈西器之利。<sup>④</sup>崇祯三年,徐光启更以宁远残敌、京都固守、涿州阻敌三个成功事例为基础,立论以为“东事以来,可以克敌制胜者,独有神威大炮一器而已”。徐氏总结了西洋军事技术所以先进精巧的原因,其言曰:“至彼国人之所以能然者,为在海内外所当敌人如红毛夷之类,技术相等,彼此求胜,故渐进工也。”竞争使西洋兵器精巧无敌,因此,他主张:“西洋神器,既见其益,宜尽其用。”<sup>⑤</sup>

同样是为了国家万年大计,徐光启等人对西洋兵器的偏爱

<sup>①</sup>林启陆:《诛夷论略》,见《破邪集》,285页。

<sup>②</sup>事在万历四十八年,参见《皇明经世文编》卷四八三《李我存集·制胜务须西銃乞救速取疏》。

<sup>③</sup>见《徐光启集》,175-176页。

<sup>④</sup>《神庠留中奏疏汇要》兵部类《制胜务须西銃,敬陈购募始末疏》。

<sup>⑤</sup>以上皆引自《西洋神器既见其益宜尽其用疏》,见《徐光启集》,288-289页。

甚至迷信建立在历史实践的基础上（他曾亲自负责练兵，参加北京城防），而许大受、林启陆等人之论则是圣学道统之演绎，它缺乏现实感。保心身（道统），失江山，不过是“纵巧何益心身”这种观念在实践中的结果，近代中国人民的屈辱历史更证明了林启陆高论的苍白无力。所谓国家万年大计恰恰与“区区一统”生死攸关。相比之下，徐光启的结论却具有预见性，军事技术的发展确实“不止一时御寇之利”。

将某些西洋科学技术视为无益于心身的区区末技，以此将其排除在圣学之外，是一部分士大夫拒斥西学的理由之一。对那些无法排除在圣学道统之外的西洋科学，士大夫们同样以在他们看来很有说服力的藉口予以排斥。李之藻曾以“敬授人时”为“尧典之所首载”，是“国家第一大事”，因而积极吸收研究西洋天文历算之学，并参加明末修历工作。林启陆未始不以历法为国家第一大事，但在他看来，传教士们输入西洋历法，用心险恶。其言曰：“此辈擅入我大明，即欲改移历法，此其变乱治统，觑图神器”。<sup>①</sup>对清兵的武力进犯可以少忧，对治历改历之事则如此敏感，以致认为历法一改，神器将失。这同样也是以历法为国家第一大事的另一种演绎。其前提与李之藻等人完全相同，结论则完全相反。前者（李之藻）以历法为国家第一大事，故求精求准，后者则认为国家第一大事不得稍有变异，改即意味着失神器。

客观地说，士大夫们在天文历法上对传教士们的批判是

<sup>①</sup>林启陆《诛夷论略》，《破邪集》285页。

场争正统,捍卫“古帝王大经大法”的斗争,<sup>①</sup>而这种斗争并非象唐吉诃德搏击风车那样是以虚构对象为基础的。传教士们输入的西方天文历法尚不具近代性(世界性),而是古代和中世纪的科学,这种科学与士大夫们捍卫的大经大法一样“总是不可磨灭地带有种族的形式或印记”。<sup>②</sup>虽然传教士们帮助中国科学家们所作的天文观测、改历在结论上大多是精确的,优于自元郭守敬以来通行的《大统历》,但“对于传教士们来说,重要的是它发源于基督教国家,这里有个暗含的逻辑,就是只有基督教徒才能够发展出这样的科学。因此,每一次正确的交食预报都被用来间接证明基督教神学是唯一的真理”。同时,它也就意味着一种对中国人在文化、思想上的基于优越感的统治。<sup>③</sup>在这种意义上,当时的士大夫理所当然地要起而捍卫自己民族的道统。因此,沈澹在传统的天文历法基础上对传教士的改历工作进行了抨击,虽然他的分析略繁于林启陆的简单的逻辑推论,带有辩长短优劣的讨论性质,但最终的结论却与林氏相似。在他看来,将士大夫中“平素究心历理之人,与同彼类(传教士)开局翻译,”是令人深恶痛绝之事。因为借重传教士改历即意味着“举尧舜以来中国相传纲维统纪之最大者而欲变乱之”和“纷更祖宗钦定,圣贤世守之大统历法”。他质问道:“此为奉若天道乎?抑亦妄干天道乎?以此名目曰慕义而来,此为归顺王化乎?抑

<sup>①</sup>沈澹:《参远夷疏》,《破邪集》,60页。

<sup>②</sup>李约瑟:《中国科学技术史》第四卷第二分册,672页。

<sup>③</sup>同上书,673页。

亦暗伤工化乎？”<sup>①</sup>

士大夫们赖以拒斥西方天文历法的理由在当时与传教士争正统的斗争中是值得分析和理解的，但存在于这种拒斥中些许的合理性并不是普遍和永恒的。当他们将这种理由泛化，用以拒斥那些具有世界性的其他科学技术（新代数、军事技术——主要是热兵器），<sup>②</sup>一概斥之为无益于心身的微末之技时，他们就失去上述些许的合理性。因为正是这些科学技术在当时（17世纪）日益使得民族间的隔绝成为不可能之事，它们已不再象以地心说为基础的西洋天文历法那样带有鲜明的民族或宗教烙印。当然，输入这些科学技术的媒体仍是传教士，但当一部分具有敏锐的竞争意识的士大夫如徐光启、李之藻、王徵等人积极投身入对这些科学技术的吸收、研究运用、传播，以此达到补益工化、富国强兵（而不是全盘西化）的目标时，沈澹等人却以此类“士君子信向之”天学——包括天主教和科学技术）为不祥之兆，那至少是一种不适当的危机意识的扩大化，其后果的消极性当然也是相当严重的。

## （二）“用夷变夏”

如前所述，在传统的儒教中国，由于政教关系传统的根深蒂

<sup>①</sup>沈澹《参远夷疏》，见《破邪集》，60-61页。

<sup>②</sup>据李约瑟研究，传教士们输入的代数学是新代数学，见李约瑟《中国科学技术史》第四卷第二分册，643页。关于热兵器——主要是火铳、大炮，在当时的西方成为新兴资产阶级用来摧毁封建堡垒的最有力的武器，其近代性已是不争的事实。



固,不太可能出现能够与国家政治生活相分离的道德教化,至于宗教,只有当它被认为有助于工化或至少无伤于工化时,它才有获得宽容以求生存发展的可能性。换言之,宗教很难成为与国家政治相分离的独立力量,象西欧中世纪那种以宗教君临于政治之上的情况更是很少可能出现的。相反,在中国,宗教常常成为政治压迫的对象,这其中有一个重要原因便是平民常以宗教名义组织起义。天启二年,山东白莲教首领徐鸿儒就曾以宗教名义组织起义,这就使得一些敏感人士将天主教与白莲无为等教视作同类。杨廷筠曾为此撰《鸱鸢不并鸣说》,从十四个方面将天主教与白莲教区别开来,其中重要的一点便是“邪教(白莲教)始于煽惑聚众,究竟图为不轨”,而天主教则以尊奉儒家人伦道德规范为人事之第一要务,不但不会对中国社会生活构成威胁,反而可以“补儒教之阙,可以正释老之误”。<sup>①</sup>这是信教者的护教之论,这种辩护方法仍是以耶儒相合为理论基础,然后自觉地将其接受的天主教置于普遍王权之下。

传教士们初入中国时,以利玛窦为代表的附儒补儒方法确实取得了一定的成功,这一点不仅可见于第二章所述信教者的文献,亦可见于反教者的文献。施邦耀在《福建巡海道告示》中,愤激地记录下了他对平民(“田野匹夫”)教徒黄尚爱的一段审讯对话:“本道庭问尚爱以从教之故,则云中国自仲尼后,人不能学仲尼。天主入中国劝人为善,使人学仲尼耳”。<sup>②</sup>在施邦

<sup>①</sup>杨廷筠:《鸱鸢不并鸣说》,收入杨振鏗:《杨洪园先生年谱》,引语见《年谱》,第77-78页。

<sup>②</sup>见前引《破邪集》,128页。

耀看来,平民黄尚爱之语表明借儒教之名“以乱圣道”的危险性已是客观的事实。士大夫们对这种危险性痛切的体认和重复雷同的强调则建立在他们对传教士传教策略(附儒补儒超儒)的敏锐洞察之上,林启陆之论具有代表性:

适逢崇祯八年,利妖之遗毒艾儒略辈入丹霞,送余有《天主实义》、《圣水纪言》、《辨学遗牍》、《鸱鸢不并鸣说》、《代疑续编》诸妖书等,其言极肤浅极虚诞。阴斥二氏之邪妄,阴排儒教之歧途,然其辟儒处,未敢十分启口者,窃欲籍儒冠儒服者,达其教于朝庭,使得以肆其奸毒也。<sup>①</sup>

林氏之论对传教士的策略可以说达到了极富洞察力的认识。这种认识产生于传教士来华近半个世纪之后,时间以及对传教护教著作的广泛研究是达到这种认识的基础。如果撇开其中对天主教的贬抑之词不论,我们可以说,利玛窦开创的传教策略的本质可以在林氏之论中洞见无遗:表面上贬斥佛道二氏之邪妄,骨子里对儒教亦具有排他性。但因为儒教是中国官方意识形态,对儒教的批判贬斥也就不能肆无忌惮,于是只能假借儒冠儒服,广交士子,以合儒补儒之论,“达其教于朝庭”。

林启陆的洞察尚未明确指出传教士们辟儒之内容,与林氏之论撰于同年(崇祯乙亥)的曾时《不忍不言序》则作了较全面而又明确的概述:

<sup>①</sup>林启陆:《诛夷论略》,见《破邪集》,283页。

抑谓其教与儒合乎?则《天学实义》一书,已议孔圣太极之说为非,子思率性之言未妥,孟氏不孝有三之语为迂,朱子郊社之注不通,程子形体之宰性情之解为妄,凡此数则,可谓其合儒乎?①

按《天主实义》亦名《天学实义》,曾时概述的内容大部分可见于本书耶稣会上对儒学的批判一章。利玛窦在与儒学妥协附会时,对天主教的根本教义却不能不坚决不放,故对儒学与天主教根本教义相悖离的观念、思想展开了批判。这种批判若发生在儒学内部——以后学批判先贤先圣之论的方式出现——那将是学术涂炭的外在表现,何心隐、李贽等人的遭遇表明乱道叛常的士子是难以见容于正统道学的,更何况展开批判的是“蠢尔妖魔”“胡妖”,那简直是狂僭,是用“夷”变夏,其方式和目的在士大夫看来是阴险可恨的:象挖墙脚或釜底抽薪一样毁坏儒教中国的道脉。钟始声(字振之)言:“此胡妖耳,阳排佛而阴窃其糠秕,伪尊儒而实乱其道脉。”②

一见天主教“即知其邪”的黄贞,以一种富有文学夸张色彩的笔调表达了他对传教士们传教策略的认识,并以一种恐惧的心理描述了天主教在中国潜在的危害:

①曾时:《不忍不言序》,见《破邪集》,327页。

②钟始声:《辟邪集·天学初微》,见《天主教东传文献续编》(二),第914页。

然夷固不即灭儒也,而其计先日媚与窃,媚能显授人以喜,窃能阴授人以不惊,喜焉从而卑之,不惊遂而混之。爪牙备,血力强,一旦相与蹲素王之堂,咆哮灭之,予小子诚为此惧。<sup>①</sup>

在黄贞看来,这种媚儒窃儒的最终目的是灭儒,而且灭儒的主体不限于“西夷”,还包括“华夷”：“欲灭之者何物乎?西之夷,天主耶稣之徒与华之夷,从天主耶稣之徒者是也。”<sup>②</sup>因为“华夷”——中国天主教徒不过是西夷培养的“爪牙”,一旦当他们羽毛丰满,就将咆哮而灭中国。因此,他认为天主教在中国之害将大于白莲无为等教：“白莲、无为等教,乃疥癣之疾,不足忧也;天主邪教人中华,天下无有辟者,此真可为痛哭流涕长叹息者也”。<sup>③</sup>

士大夫们还善于将他们痛切的危机感建立在他们通过观察所得的事实基础上,以便向人们表明这种用夷变夏的危险性是迫在眉睫之事。

从前述黄贞曾就文王死后之归宿问题与艾儒略所进行讨论,可以看出,艾儒略的犹豫,表明他认识到这个问题在士大夫心目中的严峻性,最后的结论却表明利玛窦“媚儒”(认为文王已上天堂)的宽容策略已被严苛的教义所取代。黄贞断言:这是对儒家圣人的谤诬。谤与贬意味着取而代之:“利玛窦辈,相

①黄贞:《尊儒亟镜》,《破邪集》,155页。

②同上。

③黄贞:《请颜壮其先生辞天主教书》,《破邪集》,152页。

继源源而来中华也。乃举国合谋，欲用夷变夏而括吾中国君师两大权耳。”<sup>①</sup>苏及寓之论与此类似：“最惨而毁圣斩像，破主灭祀，皆以藐我君师，绝我祖父，举我纲常学脉而扫尽者也”。<sup>②</sup>

在君师所授之礼中，有几条沿袭了几千年的重要礼制，其中最敏感的便是祭礼。利玛窦曾认为它们只具有慎终追远的伦理功能和意义，因而予以宽容。但后来的传教士们日益不能容忍这些在上大夫们看来在圣学道统中具有重要意义的礼仪。《破邪集》中的很多作者都对这个问题表示关切和义愤，沈灌写道：

臣又闻其诳惑小民，辄曰祖宗不必祭祀，但尊奉天主……是教之不孝也。由前言之，是率天下而无君臣，由后言之，是率天下而无父子。何物丑类，造此矫诬，盖儒术之大贼，而杀世所必诛。<sup>③</sup>

黄问道言：

至以崇奉天主之故，指天地为灵，日月星辰为顽物，山川社稷为邪魔，祖宗孝妣为不必祭，有是理乎？礼曰：天子祀天地，诸侯祀封内山川，大夫祀宗庙，士庶人祀祖祢，以明天至尊不容越也。今欲人人奉一天主，塑一天像，日日祷其

①黄贞：《尊儒亟镜》，《破邪集》，156页。

②苏及寓：《邪毒实据》，《破邪集》，180页。

③沈灌：《参远夷疏》，《破邪集》，61页。

側而乞怜焉，不知邀天褻天僭天渎天者乎！<sup>①</sup>

对这类问题的关切常常重复出现在《破邪集》所收各种文字之中，这一现象正好说明了这类问题的意义——上述礼仪构成儒学道统中核心内容之一，它们是儒家伦常规范的外在表现。天主教对这些礼仪的破坏、伤害，在士大夫们看来，无疑是试图使忠孝大义泯灭于人之内心；传教士们将祭礼视作偶像崇拜并且益不能容忍，这理所当然地引起一些以卫道为己任的士大夫对这类“诬惑小民”伤害儒家礼仪的行为的极大愤慨。

士大夫们既捍卫们们所接受的圣学道统中的礼仪，同时也不能容忍传教士们改易中国人的生活习俗。上文曾述及黄贞从“谤圣”的角度拒斥传教士(艾儒略)在为文王安排归宿(地狱)时对中国习俗的贬斥，张广藩则直接捍卫一夫多妻制，其言曰：

(彼)国中男女配偶，上自国君，下及黎元，止惟一夫一妇，无嫔妃妾之称，不重无后为大之说。所以我国之圣人，如尧舜禹汤文武等，亦皆云不免于炼清地狱也。无论民庶不得畜姬娶妾，以犯彼二色之诫。即如《周礼》所载，国君之三宫九嫔，御妻夫人之属，宁亦悉令遣而出之，若四民之单妇隻妻耶？嗟夫，何物妖夷，敢以彼国一色之夷风，乱我至尊之大典？<sup>②</sup>

<sup>①</sup>黄问道：《辟邪解》，《破邪集》，267-268页。

<sup>②</sup>张广藩：《辟邪摘要略议》，见《破邪集》，276-277页。

天主教所要求的一夫一妻制曾成为李之藻、杨廷筠等士大夫入教的障碍，这些士大夫及平民摒妾入教实即意味着生活习俗的移易。这在那些将其一夫多妻的生活习俗建立在孝道（不孝有三，无后为大）基础上的士大夫们看来，同样意味着以“夷”变夏。

如果说反对“天学”的士大夫们对传教士合儒补儒超儒的传教策略的认识、批判还具有一定的洞察力的话，他们对本土文化中的礼仪、习俗的捍卫则较少具有认知色彩，更多的是一种对道统的本能的捍卫。其方法则与入教的士大夫类似，这就是将他们所欲保护的一切纳入“我国至尊之大典”，这种权威性由于建立在古儒圣学的基础上，它也就具有不言而喻的确定性。至于它是否合理这类问题，在士大夫们看来是不必进行分析的。在他们看来，传统的就是合理的。同时，值得注意的是，当士大夫们将天主教的礼仪、习俗界定为“夷风”时，这里本身就包含着价值判断，这种判断的基础则是文野之别。当士大夫们将一夫多妻制这类风俗纳入《周礼》、《孟子》等古儒圣学之中时，他们便将它判定为文明的标志之一，所谓一色之夷风则显然是未受礼仪熏沐的野蛮人的习俗。周之夔甚至认为传教士与天主教徒不能被称为“夷狄”，而只能被视作禽兽：“夔愚每视天主教，与从其教者，只宜视如禽兽，不当待以夷狄之礼”，<sup>①</sup>这种价值判断很难说具有理性分析的特性。所谓“一色之夷风”本来是私有财产获得相对发展的产物，“它的最后胜利乃是文明时代的

<sup>①</sup>周之夔《破邪集序》，《破邪集》，147页。

标志之一”。<sup>①</sup>而建立在孝道基础上的中国一夫多妻制则显然是专制社会中私有财产不具独立性、或非常脆弱的产物,这种习俗客观上具有一种非文明色彩。要求明末士大夫们具备这种认识是苛刻的,他们所能做到的只是将他们所欲捍卫的社会制度、礼仪、风俗诉诸君师两大权威。在谈到权威的本质时,解释学认为权威不是依靠理智的放弃和主观性,而是以承认和接受为基础的,这就是承认他人的判断和洞察力优于自己,也就是说他人的判断具有优先权,而这种承认则是以领悟到自身的局限性为基础的。在这种意义上,权威不是盲从,其基础就是承认。而最具有权威性的事物则是传统和习俗,留传下来的传统——不仅仅是那些有明显根据的权威——总是对人们的态度和行为具有某种支配性权力。这一事实恰好表明人的存在的历史性。<sup>②</sup>士大夫们捍卫道统时常常采用的诉诸君师两大权威的方法也正好说明对外来文化和传统文化的理解总是以先见为前提的,他们认为古来圣贤帝王的判断及传下的传统具有优于自己及外来文化的优先权。即使是那些接受天学的士大夫,也常常采用这种方法,所不同的是他们不认为权威的传统是至备无缺的,因而常常具有一种在外来文化与传统文化之间进行对话、选择、创造、融合的精神。而反天学、卫道统的士大夫们则较少检视权威的传统之缺憾,而更多地将他们的目光投注在两种文化的差别和

<sup>①</sup>恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,见《马克思恩格斯选集》第四卷,北京,人民出版社,1972年,57页。

<sup>②</sup>参见保罗·利科:《解释学与人文科学》,石家庄,河北人民出版社,1987年,70-71页。



冲突以及由此可能带来的对社会稳定性的危害上，对话与融合对他们来说是不必要的，也是不可能的。我们将在下文看到，即便反天学的士大夫们在进行中西哲学、宗教的比较和理论分析时，这种情况也常常发生，只是其中理性分析的色彩更浓厚些。

在反天学的士大夫们看来，天主教对中国社会结构稳定性的威胁或用“夷”变夏的危险性还存在于以下的事实中：教徒人数增加。尤其令人担忧的是，教徒中有相当一部分是具有一定影响的士大夫。黄贞言：

艾氏言：会友二十人来中国开教，皆大德一体也。今南北两直隶、浙江、湖广武昌、山东、山西、陕西、广东、河南、福建福州、兴、泉等处，皆有天主教会堂，独贵州、云南、四川未有耳。呜呼，堂堂中国，鼓惑乎夷邪！处处流毒行，且令万世受殃。而今日缙绅大老士君入其邪说，为刊刻天主教书义，为撰演天主教序文，贞目睹所及甚多，此其可患可愤者。<sup>①</sup>

居士颜茂猷亦表达了类似的忧惧：

不审此秋季，艾妖辈踵至吾漳，即已归人如市。又欲买地构堂，几令人目击心怖。嗟嗟，夷变至是，不惟乱世统，兼

<sup>①</sup>黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，《破邪集》，151-152页。

乱道脉；不特戕人类，并戕人性。<sup>①</sup>

反天学的士大夫的逻辑是：多一个天主教徒，少一个中国人。至于“青衿儒士，投诚礼拜，坚信其是而不可移易……甘作化外之徒”，<sup>②</sup>甚至入其教者，“俱是名公巨卿，或进表章存于圣上，或作文章为之序跋，或遍地吹嘘，或随方扞护，为人维持靡所不周”，<sup>③</sup>则更令人担忧。这是因为在乡土中国，士大夫们在社会生活中具有道德教化的示范性，他们是维系儒家道德规范和社会等级制度的中坚。一旦他们弃儒从耶，其后果将良可堪忧。在介绍“青衿儒士”信奉天主教之虔诚坚贞后，施邦耀写道：

是何异教之令人信从，牢不可破如此。夫一人能鼓数十人之信从，数十人能鼓百人，即能鼓惑百十人，即能鼓惑千万人。从其教者，人人皆坚信若斯，使之赴汤蹈火，亦所不辞，又何事不可为哉！<sup>④</sup>

对这种潜在的危险性的预估一旦与一些事实联系起来，那就似乎更能使人在有说服力的证据面前感到这威威胁已是山雨欲来风满楼了。福州以李维垣为首的地方绅士在写给大学士蒋德璟的《攘夷报国公揭》中称：

① 颜茂猷：《破邪集序》，《破邪集》，143—144 页。

② 施邦耀：《福建巡海道告示》，《破邪集》，128 页。

③ 林启陆：《诛夷论略》，《破邪集》，284 页。

④ 施邦耀：《福建巡海道告示》，《破邪集》，129 页。

日吞我属国吕宋及咬留巴、三室颜、窳头朗等处，复据我香山澳、台湾鸡笼、淡水，以破闽粤之门户，一旦外犯内应，将何以御？<sup>①</sup>

对反大学的士大夫来说，传教士与其他西洋人是没有差别的，其目的均在于待血力强后咆哮而灭中国。因此，他们认为对传教士应该“或毙之杖下，或押出口外，疏之朝庭，永不许再入，复悉毁其书，使民间咸知邪说之谬。”<sup>②</sup>

### （三）“反伦”与“裂性”

利玛窦设计的附儒方法曾作为一块神秘的面纱掩饰、遮盖过中西宗教、哲学、文化思想之间的显著差异，但随着时间的流逝，这块面纱最终还是被反对“天学”的士大夫揭开了。他们日益清醒地认识到传教士们输入的以宗教为核心的西方思想与以儒学为核心的本土思想之间的本质差异。强调差异及由差异可能导致的冲突或危害成为士大夫们排斥西方宗教、哲学思想的重要方法。

欧洲中世纪的思想文化可以说是以神为本位的，世俗的一切事物和人类活动只有当它们是以绝对超越的人格神为本位时，才能获得其意义与价值。传教士们输入的这种宗教神学思

<sup>①</sup>《破邪集》，291-292页。

<sup>②</sup>释行元引许大受语，《辟邪集》卷下《缘问陈心》。

想，不可能不与以宗法人伦为本位的儒家思想发生冲突。林启陆曾对他了解的天主教义作过如下概述：人死后，“所作善恶俱听天主审判，而善恶无他分判，只是从天主教者为善。虽侮天地、慢鬼神，悖君亲，亦受天主庇而登天堂；不从天主教者为恶，虽敬天地，钦鬼神，爱君亲，竟为天主怒而入地狱”。<sup>①</sup>严格地说，林启陆的概述有失简单化。天主教徒之从天主教，最根本的意义是得到个体救赎，即免除原罪，享受神所赐予的永福。但传教士们尤其是利玛窦了解中国人对善恶等道德问题的关注，因此，他们着重强调善恶与神（天主）的关系。利玛窦曾以天主为道德之源，并以奉天主为最大之善。这就使一部分反天主教的士大夫得出上述以善恶等问题为核心的天主教道德观。对这种以神为本位的伦理体系，反教的士大夫们只能以他们接受的儒家伦理体系予以检视、批判和拒斥。黄贞斥之为“卑德性而尊耶稣，贱明诚而贵天主，轻仁义而重天堂。”<sup>②</sup>反教的士大夫从来不曾试图弭合宗教道德与世俗道德之间的深刻差异，相反，如前所述，深挖这种鸿沟成为他们排教的有力工具。其间的原因在于对不能纳入圣学之内的域外奇谈的排斥，极容易激起同情与附和。

以人伦为本位的儒家道德体系强调在日常生活中修身养性，止于道德之至善。所谓“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，正是儒家经典《大学》之旨。而天主教的宗教道德则强

<sup>①</sup>林启陆：《诛夷论略》，《破邪集》，282页。

<sup>②</sup>黄贞：《尊儒承镜》，《破邪集》，164页。

调信仰上帝,经常默念死后天堂地狱之赏罚,以此克除一切背离上帝意志的不善之念。利玛窦以及接受天主教的士大夫如徐光启、杨廷筠都曾论证后者可以提供一种客观的、普遍有效的、至上的伦理规范体系。而在一部分反教士大夫看来,这种宗教道德本身鼓励的是舍弃对德性的修养,而追求后世之福,它的前提则是谄媚天主,以求后世之福这种不道德的行为动机。许大受言:

宁其舍修德之外,别有修福之法哉?况夷所指善与不善,与圣贤相反……如虞公飨祀修洁,无救危亡,何尝为其不谄。而夷籍乃谓:若尔毕世为善,而不媚天主,为善无益;若终身为恶,而一息媚天,恶即全消。若是,则为天主者之着我着情、自私利也,且百千倍于常人矣。<sup>①</sup>

更有意味的是,当利玛窦等传教士和一部分士大夫从道德功能的角度理解、接受和传扬天主教教义时,他们却为另一部分士大夫拒斥天主教提供了理论上的前提。因为后者深信,无须诉诸一个超越的人格至上神,即可满足人们对客观、普遍有效的伦理体系的渴求。陈候光写道:

知我其天,孔子言之矣。而下学上达者何事?所以事天,孟子言之矣;而存心养性者何功?昭受上帝,书言之矣。……昭事上帝,诗言之矣,而必曰小心翼翼,学问精微,孰过

<sup>①</sup>许大受《佐辟》,《破邪集》,198页。

于此?至下手捭机,更不求诸天而求诸己。故易云:“天行健,君子以自强不息”,书云:“天作孽犹可违,自作孽,不可道”,又云:“惟克天德,自作无命”,……确然大学归本之消息也。舍此不务,而就玛窦所言钉死之耶稣,指为上帝,勤拜祷以祈佑,则惑矣。<sup>①</sup>

许大受则从另一角度阐述了类似的思想。他认为儒学道统虽于生前死后,略而不言,但它并不需要通过死后永福或永祸的渲染引人为善去恶。相反,作为一种非宗教的道德体系,它仍可保证人们在现世的道德践履中绝除一切私虑。换言之,许氏对儒家伦理体系的完满性充满自信。其言曰:

吾儒手眼,只使人体认目前,绝不许人想前想后。所以前世后世总不拈起,以绝人缴福免祸之私萌,而专精伦物。若精研儒理,自信得及,不言佛道亦可也。<sup>②</sup>

士大夫们在理论上既拒绝为世俗生活的意义设置一个超越的外在来源,也反对为道德规范的客观有效性设置一个外在来源。对他们来说,传承下来的儒学道统之所以少言生前死后,少言性与天道,其旨正在于教人于现世人伦中修德止于至善。他们既没有对死后的希望,也没有对死后的恐惧。施邦耀之言最

<sup>①</sup>陈俊光:《辨学刍言·西学辨五》,《破邪集》,251-252页。

<sup>②</sup>许大受《佐辟》,《破邪集》,199页。

能体现士大夫那种完全入世的生活态度：

粤稽古圣人治世，教人唯有人伦，自尧舜以来，未之有改。何忽有所谓天主教者，自利玛窦一人航海而来，阐扬其说，中国之人转相慕效，莫觉其非。本道细阅其书，大概以遵从天主为见道，以天堂地狱为旨归，人世皆其唾弃，独有天主为至尊……①

圣人之道，只关人伦。唾弃人世，求死后至福永乐，那是对人生的鄙薄，对士大夫们来说，生活的意义正在于此世“活泼泼之乐趣。”若抱着虚幻不实的幻想，则生是枉生，死是虚死。寻求宗教归宿正是对人生的背叛，因为圣人、君子正是在此世中致仁道之广大，尽精微，尊德性，而受用人生之乐的。黄贞写道：

中国之儒无天学，惟有仁义而已，故生死皆不失其正……狡夷不知真体所在，心性天主是逐，不嫌尽此生而媚之，则生为抱幻想，生是虚生；志惟天堂是惑，不难舍此生而求之，则死为抱妄想，死是虚死……圣贤生之受用，诚乐哉，如是则与狡夷之所谓灵魂者，生时如拘縲絏中，即死则如出暗狱，教人苦生乐死也……盖狡夷不知真体所在，外执天主，内执灵魂，情著天堂，而谋所以登，无事而被刑枷，非罪而捶胸乞救，活泼泼之乐趣何在？坦荡荡之胸臆存？狡夷

① 鹿邦耀：《福建巡海道告示》，《破邪集》，128 页。

与圣贤苦乐相背如此,矧其他乎?①

对反教的士大夫们来说,天主教徒那种通过惩罚自己的肉体(无事而被刑枷,非罪而捶胸乞救)以求得灵魂的升华,并期望得到最终救赎的宗教活动,并不具备所谓灵魂与肉体紧张搏斗的宗教体验意义。这对反教的士大夫们来说完全是陌生的经验,因而毫无意义。相反,他们只能从外观上的这狂和怪异断定这种仪式已使活泼泼的生之乐趣荡然无存,离圣学相去甚远。

我们之所以作上述长篇摘引和述评,在于说明:第一,士大夫们已相当富有洞察力地体认到追求个体救赎的基督宗教与求此生之乐的儒家思想文化的深刻差异。黄贞之责备天主教徒非罪而捶胸乞救,表明原罪——绝对罪恶的观念在儒学中是付之阙如的。从这一差异导致诸多其他的不同,如天主教苦生乐死,圣贤君子求此生之乐;天主教重死后之永福(救赎),而圣贤君子则重此世之德修,等等。士大夫们对这些差异的观察和概述是较为准确的,即便今人所作拯救与逍遥之别的概括,虽融进一些现代哲学思想,其内容实亦不能太多地超出明末士大夫们的体认。第二,在士大夫们对如上差异的概述和反思中,也可以见出他们对外来思想、观念的认知取向。当他们认识到西方宗教在根本上与儒家圣学道统相背离,因而不能纳入圣学之内时,他们便从纯洁、捍卫道统的立场出发,抛弃那些吸收外来思想、

①黄贞:《尊儒感镜》,《破邪集》,这里的引文来自日本安政乙卯(1855年)版的《破邪集》(卷三),与夏瑰琦校点本(以崇祿十二年刻本之手抄本为底本)有出入,参夏本 159-160 页。



文化,以便为我所用的士大夫们惯常采用的求同存异的方法,断然拒绝之,或斥之为异端而加以批判。

反教的士大夫之所以基于对这些差异的体认而拒斥天主教,在于他们敏于在各相方面深化危机感:正因为天主教唾弃尘世,鄙薄人生,心唯天主是逐,情唯天堂是系,接受、传扬这种宗教必然会导致对此岸世界的社会等级结构以及建立在这些结构之上的道德规范(不只是礼仪、风俗)的背离,即导致反伦。利玛窦曾套用一些儒学的核心道德观念如仁、孝等,但又通过基督教的解释赋予它们以完全不同的意义,其实质是以宗教神学意义消蚀儒家道德规范的以人伦为本的意义。陈侯光在《辨学刍言》中对此一一作了辩驳:

今玛窦独尊天主为世人大父,宇宙公君,必朝夕慕恋之、钦崇之,是以亲为小而不足爱也,以君为私而不足敬也。率天下而为不忠不孝者,必此之言夫……玛窦之言曰:近爱所亲,禽兽亦能之,近爱本国,庸人亦能之,独至仁君子能施远爱,是谓忠臣孝子与禽兽庸人无殊也,谬一。又曰:仁者乃爱天主,则与孔子‘仁者人也,亲亲为大’之旨异,谬二。又曰:人之中虽亲若父母,比于天主犹为外焉。是外孝而别求仁,未达一本之真性也,谬三。又曰:宇宙有三父,一谓天主,二谓国君,三谓家君,下父不顺上父,而私子以奉己,若为了者,听其上命,虽犯其下者,不害其为孝也。嗟乎,斯言亦忍矣。亲虽虐,必谕之于道,君虽暴,犹勉之至仁。如拂亲抗君,皆藉口于孝天主,可乎?谬四。又曰:国主于我相

为君臣，家君于我相为父子，若比天主之公父乎？以余观之，至尊者莫若亲，今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君，则悖伦莫大焉，复云此伦之不可不明者，何伦也？谬五。<sup>①</sup>

儒家道德体系和中国封建社会结构是家族内部的人伦关系和结构的放大，这决定了它既等级森严，同时又具有一种基于血亲关系的亲合力与感染力，所谓“仁者爱人，亲亲为大”最集中地体现了以上特征。这种特征决定了儒家所设定的道德行为的对象只能紧紧地附着于尘世——地上的国，而代表尘世的则是君亲，因此，忠君孝父便是五伦中最重要道德规范。而天主教的第一诫便是要求人们专一地崇奉唯一至上神天主，它要求人们以子民身份委身于对一个外在的大公之父的崇奉，这种宗教教义体现为宗教行为时，天国之诫律本质上最终必然与尘世的义务道德发生冲突。陈候光认为天主教“藉口孝天主”而悖伦逆常，可以说对这种冲突的根源作了较准确的概述，只是天主教的“孝天主”不是藉口，而是神法。

许大受《佐辟·辟反伦》条则着重论述了天主教关于上帝面前人人平等的教义对儒家三纲五常的直接危害。其言曰：

君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友，虽是总属人伦，而主敬、主思、主别、主序、主任，其间各有取义……夷辈乃曰：彼国

<sup>①</sup>夏瑰琦校点本《破邪集》，245-247页。

之君臣，皆以友道处之……市从其说，幸则为楚人之并耕，不幸则为了啥子覆辙……记曰：“孝弟之德，通于神明”；孟子曰：“尧舜之道，孝弟而已矣”，夷辈乃曰：“父母不必各父母，子孙不必各子孙，且对地之人亦不足父，而同父天主”，其于父子大亲，但且为彼男彼女，生此男此女而也……<sup>①</sup>

天主教要求教徒们以天主的平等的子民身份彼此相爱，既爱人如己，或以友道处之，更要以这种身份爱天主。对一个虔诚的教徒来说，血亲之爱远远不象对上帝的爱那样重要。《马太福音》第十章中，耶稣基督言：“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒，”这种平等观和神爱重于人伦之爱的教义无疑对秩然有序、等级严格（爱有差等）的儒家三纲五常具有极大的破坏作用。许大受将其概括为“反伦”，正是从以血亲关系为其亲合力之基础的儒家伦理规范体系对以神为本位的宗教平等观的拒斥。

士大夫们之拒斥天主教具有一种坚强的世俗性，其立足点是现实生活中的人伦关系，但这些关系尚未被表述为 17、18 世纪西方启蒙思想中那种抽象的基于人的自然性的关系，也没有被表述为人们在现实生产活动中所结成的全部社会关系的总和，而是作为引导社会生活走向有序状态的封建宗教法制度中道德关系和规范——主要是三纲五常，而且这些关系基本上是家族血亲关系之放大。如果说人类文明“成文历史的内容”可

<sup>①</sup>同上引《驳邪集》，206—207 页。

以部分地表述为“以血族团体为基础的旧社会，由于新形成的社会各阶级的冲突而被炸毁”的历史，<sup>①</sup>而近代人的解放之历史可以表述为人首先从神的宰制中挣脱出来，获得其独立自主的地位的历史，那么，我们就很难以同一种标准在明末士大夫所坚执的人伦规范以及他们所反对的以神为本位的天主教的平等观之间作一价值判断。将这种排教活动限定为两种相互陌生而且具有本质差别的文化接触后势所必然的冲突，也许更为恰当。对这个问题必须审慎的原因是，士大夫们排教反教的理论和实践活动，确实在一定程度上阻止了中国的中世纪化，但他们立论的基础，他们批判天主教的出发点仍不能避免遭受更高层次上的批评。

坚执三纲五常在圣学中的至尊地位，拒斥以神为本位的宗教思想和生活方式是士大夫们排教卫道的根本旨趣，而为他们的工作提供基础的则不仅包括表现为国家意识形态的儒学这种外在权威，也包括儒学中一系列深层的观念、思想。前者为反教的士大夫提供政治权威，后者则为他们提供理论权威，儒学中各种形态的心性论就曾在反教士大夫的著作中发挥过这种作用。士大夫们之所以花大量篇幅讨论心性问题，原因在于他们意识到对这个问题的态度直接关涉到对人伦的态度。

利玛窦曾将人性(主要指推理能力)解释成天主化生之物，宋熹在注解《中庸》“天命之谓性”时，断言性是由天所赋之理。就二者从外于人的实体寻求人性的根源而言，利玛窦的人性论

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第四卷，2页。

与朱熹理学取得了形式上的相似性。反天主教的钟始声从方法论上拒斥了这种向外求人性之源的宗教、哲学思想。他明确断言：“天命之谓性，紫阳之解甚谬。”天主教所谓“人心性命，原天主赋也”，亦是错误的。在他看来，可赋者，只能是有形之物，心性无形象，故不可赋。<sup>①</sup>人性是人“本有灵明之性，无始无终，不生不灭，名之为天，此乃天地万物之本原，名之为命。故《中庸》云：‘天命之谓性’，天非上帝之天也，命非淳淳之命，亦非赋畀之解也。孔子曰：‘五十而知天命’，正深证此本性耳……。”<sup>②</sup>

坚持人性是人自己具有的本性，而不是由外在实体或力量所赋畀的，即可直接导向对天主、上帝这样的至上人格神的否定。释费隐通容正是遵循了这样一条思路。利玛窦曾论证向外探求无始无终之天主是人的本性，立论以为“人谁有安本分而不外求者”，这是中世纪神学思想中寻求外在超越的最典型表述。费隐通容则从亦佛亦儒的立场针锋相对地驳斥道：所谓无始无终者，不是天主，而是人的真如本心。“此无始无终的大道之元，人人具足，个个不无，在圣无增，处凡不灭”。利玛窦外执天主，那是本心迷失的结果：“玛窦妄自推穷计度，以心意识向天地万物上推穷计度到虚玄深邃处，自家体贴不出来，便妄执有个天主具无始无终之量。”<sup>③</sup>在费隐通容看来，利玛窦之论不仅在理论上是错误的，而且在实践中将会因迷失本性而导致“悖

<sup>①</sup>钟始声：《天学再微》，见《天主教东传文献续编》（二），942页。

<sup>②</sup>钟始声：《天学再微》，见《天主教东传文献续编》（二），931页。

<sup>③</sup>释费隐通容：《原道辟邪说》，《破邪集》（日本安政乙卯本）卷八，参夏瑰琦校点本《破邪集》，373页，二者有出入。

常逆伦”，其言曰：

玛窦不循自己本分，而向外驰求，反说他人谁有安本分而不外求者，见倒惑生，理固然也。始不知人人所固有者，曰本心，曰本性，曰大道，并形所由来者，今古圣贤莫不尽于心性焉。故以斯道觉斯民，百姓安而君王治……如是则君安君位，臣安臣位，而百姓庶民悉皆安分。既皆安分，则道流德化于其间，固不外乎当人白心与白性也，则玛窦迷于本心，失于本性，理必悖常逆伦。致君为愚，使臣不忠，而上下不和，凡天下事悉皆倒置，必自利玛窦辈向外多事，不循本分之故也。<sup>①</sup>

这种亦佛亦儒，甚至容纳了郭象玄学思想因素的心性论，拒绝假求于外，强调发明本心，尽心尽性，便可成圣成佛。它相信人性中一切具足，无须借助外在的人格神的道德律令或感化力，便可在尽心尽性的过程中完成止于至善、或明心见性的人格理想，还可以达到修齐治平的外在事功。失本心本性，向外求索，则会导致人心世道的混乱，这是不安本分的后果。费隐对利玛窦人性论的批驳仍表现为向内与向外，人道与神道的尖锐对立，其实质是以儒佛人道自足至备拒斥天主教的神道。

利玛窦曾以人有(生、觉、灵)三魂和(道心、人心)二心及

<sup>①</sup>释费隐通容：《原道辟邪说》，《破邪集》（日本安政乙卯本）卷八，参夏瑰琦校点本，383页。

(形性、神性)二性之论,解决道德行为的善恶在人性(灵)中的内在根据问题,其意谓人若从形性、人心、从生觉二魂,则会产生恶。德清后学许大受则持人性整体观,立论以为人性相近(善),恶是习染的结果。因此,他拒斥利玛窦人有三魂、二性的观念,斥之为割裂人性。《佐辟》中有《辟裂性》条云:

孔子曰:“性相近,习相远也”……允为定论。利玛窦、艾、龙诸夷之称性独不然。言诸性不同禽兽之性,无前世亦无后世,何也?天主创生,杀则顿灭也,吾人之性亦无前世,永有后世。何也?人魂亦系天主创造,一造以后,苦乐之极皆无尽也,惟天主之性,生于极前,贯于极后,而无始无终。何也?能造一切,更无一物能造彼也。又言上能包下,所以禽兽魂混有草木魂,人魂混有禽兽魂,天主魂又混有人禽木石诸魂等,其种种割裂,万万不可通之论一至此。审如彼云,异类之魂顿空,而人魂独苦者,则夷未入以前,吾人之魂升者绝无,坠者无量,反不如禽兽之一杀永绝。是天主之爱禽兽,甚于爱吾人矣。<sup>①</sup>

灵魂不灭论是天主教救赎理论(教义)的基础,而利玛窦对灵魂所作的划分(三魂),以及对心性的划分(二心、二性)则是附会儒学,为天主教禁欲主义道德观念提供的心性论理论基础。这种理论一方面被许大受从儒佛心性论的角度视作不能容忍的

<sup>①</sup>许大受:《佐辟·辟裂性》,见夏瑰琦校点本《破邪集》,199-200页。

“裂性”之论,另一方面,从这种心性论出发建立的禁欲主义又被黄紫宸理解为不能容忍的“克性”。因为利玛窦附会儒学建立的禁欲主义理论表现为以道心、神性克服、控制乃至泯灭人心、形性,或以天主所赋之原性( *original nature* )战胜、消除堕落后人的现实本性( *fallen nature* )。黄紫宸以他理解、接受的儒家人性论驳斥了这种克性论,其言曰:

夷教云:子思子曰:率性之谓道,吾将曰:克性之谓道,夫性之体未坏也,率之即已是道。乃今人之性也,亦尽非其故也,不克之,又何以成道哉?

这里概述的实际上更多的是天主教的原罪理论,人在堕落前性体未坏,率顺此性,自是修道,但人既已堕落,则当克除堕落之性才算是修道。黄紫宸针锋相对地写道:

辟曰:吾中国圣贤道脉,志之经传,凡一句一字,皆从心性流溢,岂犬羊所可妄议者? 虽不屑与较,第恐无见识者,为彼所愚,不得不以笔舌明焉。夫率性之谓道,子思子举未雕未琢、与生俱来之性,顺而行之,莫非天则。少容拟议,便落情识,遂非真性。故曰天命谓性,率性谓道。若克性之谓道,何以谓之性? 孔子曰:“性相近也,习相远也”,则性乃先天,习为后染。若云克习则可,而曰克性,性非外来之物,



### 又焉可克<sup>①</sup>

可以看到，天主教原罪说中的性恶论与儒学的性善论的对立在这里再次彰显无遗。通过对《中庸》“天命之谓性”的解释，黄紫宸将人性理解为人与生俱来之性，其内容则是天则——实即社会道德规范，这是性善论的一种表述形式。当然，黄氏并不拒绝探讨恶的来源问题，他认为恶是后天习染所成；因此，性善不可克，当克者只能是后天所染之习。天主教原罪说则强调通过对肉欲（形性）的克制在灵与肉的搏斗中达到灵魂的升华，以最终获得救赎。儒学要求存心养性，发展人固有之善端；天主教要求战胜、克除人固有之罪性，二者大相径庭。一些士大夫敏锐地意识到了这种差别，在对这些差别的认识基础上，激进的反教者认为若任天主教邪说流布，不仅会败坏儒家之礼仪、习俗、道德规范，而且会使儒学心性论等系统理论——圣学道脉败坏无遗。因此，他们主张坚拒严排之。略微温和者则认为传教士们在心性之学等理论问题是“门外汉”，不配在此班门弄斧。<sup>②</sup>

如果说释费隐通容亦佛亦儒的心性论以及钟始声对朱熹的批判与陆王心学更为接近，那么，当黄紫宸将人性的内容解释为天则时，他或许更多地接受了朱熹的心性论。但这些差别并不妨碍他们一起出现在破邪卫道的阵营里，以最终消除从域外输入的与以各种形式出现的儒学存在着更深刻差异的“邪

<sup>①</sup>黄紫宸：《辟邪解》，见夏瑰琦校点本《破邪集》，263-264页。

<sup>②</sup>陈候光：《辨学刍言》，见夏瑰琦校点本《破邪集》，251页。

说”——一种在他们看来完全异质并因此而危及圣学道统的宗教文化思想。

#### （四）“诬天”

儒学经过宋明理学的改造和发展,进入了更精致、系统的烂熟阶段,其中的非宗教色彩亦较古儒天论更为鲜明。受过理学洗礼的反教士大夫在反教檄文中花了相当多的篇幅,以他们所理解、接受的儒学,对天主教最核心的教义——存在着一个超理性的人格至上神,即天主或上帝——进行了激烈的批驳。

如前所述,反对利玛窦附会儒学进行传教工作的龙华民曾通过调查证明:中国人不了解任何与物质不同的精神实体,中国典籍中的上帝、天与天主教的天主在本质上是不同的概念,<sup>①</sup>龙华民的结论是相当有说服力的。反教的上大夫否认天主的存在正如龙华民反对利玛窦传教策略时一样,是从澄清天、上帝与天主的本质差别着手的。

在反教著作中,收入《辟邪集》的钟始声的著作《天学初微》和《天学再微》是从各个角度否定天主存在的最周全的批判性著作。针对利玛窦“吾天主,即所谓上帝也”的附儒之论,钟始声辨析了儒学中天的三种意义,旨在证明天、上帝并不是天主,从而证明并不存在一个超理性的天主。钟始声的辨析可以概述如下:一,天是苍苍之天,实即与地相对的物质之天,它昭昭无

<sup>①</sup>Longobardo, *An Account of the Empire of China, in A Collection of Voyages and Travels*, I, pp. 180 - 184.

穷；二，天是“统御世间、主善罚恶之天，即《诗》、《易》、《中庸》所称上帝是也”，但这个主宰之天只是“治世，而非生世，譬如帝王，但治民而非生民也”。利玛窦将此主宰之天解释成天主教中生人生物之天主，那是“大谬”不然之论；三，天是义理之天，它是人的灵明之性，是中、是诚、是良知、是心、是大道，是天地万物之本原，其特性是“无喜怒、无造作、无赏罚、无声臭，”但理气体用具足。钟氏认为利玛窦的附儒之论是对儒学天论的曲解：“彼乌知吾儒继天立极之真学脉哉？”<sup>①</sup>

仅就耶儒比较而言，钟氏之论是建立在对儒学传统和天主教了解之上的一种洞见，而且较为系统。林启陆《诛夷论略》中所阐述的天命观则是上述第二点(主宰之天)与第三点(义理之天)的综合，其言曰：

即历代师儒亦各以“畏天命”之语，谆谆相告诫也。且曰：“天者，理也；帝者，以主宰而言也”。夫天之生民，有物必有则，人能顺天理协帝则，自可以主宰万物，统制乾坤，补宇宙之缺陷，正世代之学，此吾儒所谓天主也，而天下民物各具一天主也。堂堂正人，典籍昭彰。何我辈尽弃弗顾，而反听于魑魅魍魉之教？<sup>②</sup>

反教的士大夫并不否认天地万物有其主宰，但这个主宰不

<sup>①</sup>钟始声：《天学再微》，见《天主教东传文献续编》(二)，930 - 934 页。

<sup>②</sup>林启陆：《诛夷论略》，《破邪集》卷六。

是人格神。当他们坚持天即理,物物各具一太极时,他们自然引申出民物各具一天主(实即理)这种内在论的结论。通过这种解释,儒学中的天、上帝便不具备超理性、超越世界且有人格的特性。钟始声曾用较多的篇幅论证天主教之天主决不可能是纯精神性的人格神。其推论过程是:既然天主教说天主“无始无终,无处可以容载,而又无所不盈充”,那么,他就应该不仅遍在天堂,亦遍在地狱,不但遍在天地,亦遍在鬼神人兽草木杂秽等处,而且,他一定是有形有象的。<sup>①</sup>总之,一个超自然、超时空、纯精神的实体在儒学中是个难以思议的观念,也是士大夫们竭力拒斥的观念。至于天主创生世界、人类与万物的教义则更是士大夫们难以接受观念。因为他们可以在儒学中获得一种宇宙生成论和哲学本体论,不超越这个世界,而是在这个世界内部解决宇宙万物的生成、变化、发展及其规律等问题。

在对话体著作《辨学刍言》中,当辩者以传教士的思想方式问道:“凡物有作者,有模者,有质者,有为者,理甚明著,使无天主掌握其间,则天地万物元初从何而成?”陈候光答道:

阴阳絪縕,万物化生,问孰主宰而降施是?虽神圣而不得名也,故强名太极。<sup>②</sup>

以阴阳二气之变化解释万物之生成的质料因,以太极为阴

<sup>①</sup>钟始声:《天学再微》,见《天主教东传文献续编》(二),929-930页。

<sup>②</sup>陈候光:《辨学刍言》,《破邪集》,249页。

阳二气变化之不可名言的主宰，理学家对宇宙万物生成变化的这种解释对反教的士大夫们来说完全可以提供一种圆满的宇宙生成论。对陈侯光来说，“认得太极为生天生地生人生物之主宰”，便可以了解儒学“返本还源”的全部“秘密”，利玛窦不了解儒学的秘密，其传扬之创世说不过是诬妄支离之论<sup>①</sup>

关于天主降生成人，因而有形象这类所谓启示真理，更是士大夫们难以理解、接受的“语怪”之论。蒋德璟以揶揄和调侃的口吻写道：

比吾筑家庙奉先，而西士见过，谓予：“此君家主，当更有大主，公知之乎？”予笑谓：“大主则上帝也，余无敢干者。若吾儒性命之学，则畏天敬天，无之非天，安有画像？即有之，恐不是深目高鼻一浓胡子耳。”西士亦语塞。

对传教士来说，天主降生本是超理性的“超性之理”，是不可思议的，而士大夫们总试图对这类不该思议的神奇之事加以理性的思考：儒学的事天敬天之说是为“性命之学”提供的一种理论根据，既然传教士们“以为天主即吾中国所奉之上帝”，那么，它也应该是在无声无臭、无形无象的。即便有形象，它也不应该象传教士一样，同属一个人种：“深目高鼻一浓胡子”，因为它应该具有普世性，不该只具有区域性特征。蒋德璟上述之论的意义是：所谓天主不过是西人按照自己的形象自造的神，这种诘

<sup>①</sup>陈侯光《辨学刍言》，《破邪集》，250页。

问自然使“西土语塞”。<sup>①</sup>

许大受更直接地批判了传教士们宣扬的天主不可思议之类的神秘观念。其言曰：

又问天主于世界未生时，为有有无？但曰天主不可思议，若思议之，即获大罚……凡有理碍词穷处，便谓我天主不曾说此道理，最恶人思……此又譬之向黄口小儿说暗室有鬼，不可窥矚，矚则祸人，稍有智者，炤之立破耳。<sup>②</sup>

士大夫们对传教士所宣扬的“启示真理”的诘问和辩难表明虽然他们容易接受宇宙间有主宰这类观念，但只有当这些观念具有本体论或宇宙生成论的哲学意义时，他们才能理解并接受之。利玛窦深信的中国人所具备的理性并不那么容易将士大夫引向启示真理的王国。恰好相反，“志尽于有生，语绝于无验”作为这种自然理性的特性正好妨碍了很多士大夫去接受超理性、超自然的神学教义。

综上所述，我们认为：明末一部分士大夫对天主教的排斥不能简单地以仇外心理予以解释。对人生的不同体验和哲学思辨，对宇宙、世界和人事进行哲学思考时采用的不同思维路向，都是士大夫们反对天主教的重要原因。当然，完全以理性主义来概括明末反西学的士大夫的态度之本质，并不全然符合历史

<sup>①</sup>蒋德璟《破邪集序》，《破邪集》，139-140页。

<sup>②</sup>许大受《佐辟》，见夏瑰琦校点本《破邪集》，212-213页。

事实，因为造成他们全面反西学的更重要的原因是他们担心儒学道统有可能被心存补儒超儒之志的传教士以天学取代之。全面排外的士大夫们认为消除这种隐患的唯一方式便是闭关排外。这种非此即彼的形而上学思维方式与李之藻“以夷制夷”及徐光启试图通过开放性的和平交流、最终达到“会通以求超胜”的远见卓识相比，其间高下灼然可见。经过鸦片战争后，今人对此定有更清醒的认识。

明末一部分士大夫基于一种夸大的危机感而产生的禁教排外思想——思维方式和具体措施——经过清初以杨光先为代表的士大夫的极端化发展，更由于传教士实施严苛的传教路线，至雍正乾隆年间终于导致事实上的全面禁教排外。这段历史中较为可行的以传教士为媒体的和平的中西文化交流嘎然而止。这使中国失去了实现由徐光启等人设计的会通以求超胜，在与西方的竞争中超胜西方这一理想的机会。和平的交流既然不可能，和平而稳定的闭塞也随着资本主义经济和帝国主义的拓殖浪潮对世界民族樊篱的蛮性冲决成为不可能之事，中国近代史也就不能成为假设中的偶然之事。从明末部分士大夫的排外思想中，我们或许可以见到这种历史必然性之端倪。以上事实同时又说明，就基督宗教在中国传播和发展的命运而言，积极寻求知识精英和平民百姓的认同和信仰固然重要，消极地减少反教者的数量及其所造成的各种障碍，也许是更为迫切吃紧的任务。

## 五 明末第一次“教难”后的教务

1616年的南京教难使几名传教士被逐出大陆，接踵而至的

闽浙反教浪潮使当地的传教活动受到排斥和限制，但与此同时，传教士在晚明朝廷中的影响却与日俱增，这是一个颇为奇特、看似矛盾的现象。分析其原因，可以发现，此时天主教教务的展开与西洋科技有至为密切的关系，另外，也与“天崩地解”的晚明政局有关。

### （一）修历及西洋火器的输入

有一论点需要在这里重述：明末朝廷和一部分士大夫对传教士及其输入的“天学”的需要是传教士们能克服各种困难、继续在中国活动的重要原因之一。

在明末，朝廷最需要的西洋科技首先是西洋历法，这种需要成为传教士和护教的士大夫传播天学时常常使用的最佳突破口之一。

历法在历代封建王朝中都具有至关重要的意义，典礼的举行（择定吉日）农时的确定等等都离不开天文历算，因此，明末李之藻称“敬授人时”乃“尧典之首载”，是“国家第一大事”。明代历法定于洪武十七年（1384），乃取元代郭守敬之授时术删定而成，也采用了回回历，后者自隋唐以来即已流行于中国。但这两种历法久已差错迭出，推算不准或不应的记录不下十余次，于是，有些士大夫如邢云路等先后请敕修历。万历三十九年（1611）礼部疏请博求精通历学者，乃有“五官周子愚言大西洋归化人庞迪我、熊三拔等深明历法，其所携历书，有中国载籍所



未及者,当令译上,以资采择……”<sup>①</sup>不久,邢云路、李之藻皆召至京师,参与修历。崇祯二年(1629)5月1日,监管以大统历、回回历为据,推算日食,不验,而礼部则题覆徐光启推算不误,故请敕改历。得旨后,礼部于7月21日开列选用人员名单,拟于宣武门内之首善书院(当时闲置无用)开设历局<sup>14</sup>日奉旨依议,着徐光启督领一切,李之藻即与起补,蚤来供事。

这对传教士及徐光启和李之藻等人来说,不啻一天赐良机。但此良机之获得,也许是徐、李等人深谋远虑,苦苦相求之结果。据徐宗泽分析说:“自南京教难平息后,徐文定公益知西士在中国传教,非筹划一永久坚固之基础,不能平安无事……于是深谋远虑,欲为圣教筹一久安之计;此计维何,即令明廷正式承认传教士之永久居留问题也”。<sup>②</sup>这是一种动机分析,应该说是持之有据的。

徐光启乃不失时机地荐举了中国教徒李之藻、传教士邓玉函、龙华民等参与修历。此中邓玉函在当时来华的传教士中可以说是一位最博学的著名科学家,此人原名 Schreck,以拉丁化名 Terrentius(后又被改成 Terrenz)行,圣名 Joannes,未来中国之前,他就已名满日耳曼。他是伽利略的至友,又是灵采研究院(Accademia dei Lincei,创立于1603年,是教廷科学研究院的前身)的早期院士(汤若望、罗雅谷[*Jacobus Rho*]亦然)。1621年到达澳门,曾在那里行医,并作病理解剖(他本以精通医学而知

<sup>①</sup>方豪:《中西交通史》,696页。

<sup>②</sup>徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,199页。

名,但非常博学)。同年抵杭州,次年至嘉定攻汉语。曾多次致书伽利略,希望在推算日月蚀方面得到他的帮助,但未能得到回音,后转而求助于开普勒,后者很热心。1630年,开普勒曾在一短筒中说:“邓玉函告诉我们中国的纬度……及一次日蚀,……我们必要协助他”<sup>①</sup>。但可惜的是邓玉函过早离世,1630年5月1日(即参与修历不到一年后),邓氏卒于北京。徐光启又徵用汤若望、罗雅谷参与修历,译书演算。1632年(崇祯五年),徐又荐举李天经、金声、朱大典、王应遴协助修历(前二者皆为教徒)。这样,传教士又得以以合法的宫廷科学家身份活动于中国,很少障碍。北京也由此再度成为天主教和西方科学传播的中心。他们的工作亦卓有成效,徐光启等人进呈的历书(崇祯历书)共百余卷,对我国历法水平的提高大有助益。而其对天主教之助益甚且延续到改朝换代之后的清朝,其中介则是供职于明末历局的汤若望(后文详述)。这是一件互惠互利的人事因缘。

至于西洋兵器之输入,亦是“教内三大柱石”努力之结果。万历46年(1618),女真(清兵)攻陷抚顺,朝野张惶。乃有援辽阳之师十万于次年正月云集辽阳,三月又败。1619年10月,素喜谈论兵事边防的徐光启奉命练兵,乃有购西砲募砲手之意向,并致书李之藻、杨廷筠商议。万历48年(1620)10月,李之藻门人张焘与孙学诗赴澳门筹募砲手、购西砲,购得大铁铳四门,募善艺头目四人与兼伴通事六人。张焘且自筹资费,将铳运至江

<sup>①</sup>方豪:《中国天主教人物传》,223页。

西广信。这里的通事(翻译)即耶稣会士陆若汉。天启元年,他们抵达北京。但由于砲手试砲炸裂,被迫返澳。受伤而死的砲手哥里亚(Correa)葬于西便门外青龙桥。但天启六年(1626)的宁远守城之役时,仍曾使用西砲,且告捷而归。不过天启五年后,徐光启及弟子孙元化等人因魏党势焰,政治上不得志,致仕而归,西洋火器便也随之沉寂无闻。

崇祯二年二月,徐光启上疏,重申练兵制器,帝纳之。四月,徐光启复礼部左侍郎兼翰林院侍读学士太子宾客之职。很快,两广官吏奉命转托葡商购募大銃。葡人献砲十门,以葡将公沙的西芬(Conales Texeira)为统领,并再次以耶稣会士陆若汉为通事,于二月自广州出发,十一月 22 日抵涿州。三年(1630)正月初三,陆位大銃运至北京。次日,思宗“命京营总督李守筠同提协诸臣设大砲于都城冲要之所,精选将士习西洋点放法,赐砲名神威大将军”。此时,徐光启且负责监督制造西洋火器,曾于四月奏遣中书姜云龙,同掌教陆若汉、通官徐西满前往广东香山澳置办火器,及取善砲西洋人赴京应用<sup>①</sup>。并征汤若望、罗雅谷赴京参与修历。此事对传教亦有正面影响,因为它至少有助于消除官府对西人的疑虑。

## (二)一六四〇年的教务概况

在这种亟需西人参与修历和防务的情况下,天主教的传教

<sup>①</sup>参方豪:《中西交通史》,769-776页。

活动便较少遭到排斥,教务推展因此亦较顺利。

当时,在全中国有两位耶稣会会长分管全国教会。华北地区由傅汛际任会长,汤若望、龙华民驻北京,后者以 80 高龄不时去山东传教,汤氏则因徐光启之荐,将主要精力用于参加修历工作。费乐德驻河南开封府,金尼阁、万密克在山西传教,方德望及郭纳爵在陕西传教。故北方有 8 位传教士在推展教务。华南地区以艾儒略为会长,驻福建。毕方济驻南京、贾宜睦驻常熟、潘国光驻上海、孟儒望驻杭州,杜奥定从陕西调至福州,聂伯多驻泉州,阳玛诺和瞿西满分别驻延平、建宁,谢贵禄驻江西南昌,何大化驻武昌府、利类思驻四川成都。华南有教士约 13 人。另有林木笃及 Marquez 两位教士在海南传教。

就天主教所到之地而言,则可以说相当广泛,仅云贵无传教士活动。广东是天主教传入最早之地,但教务无进展。盖因广东接近澳门,外商出入较多,而商人表现不佳,加之荷兰、西班牙、葡萄牙为争夺市场多有纷争,且荷兰人曾以武力据台,故广东地方官防之甚严,传教士在粤之活动自然障碍较多,较少在那里传教。<sup>①</sup>

## 六 传教士与南明朝廷及起义政权

明清鼎革之后,清政府的大一统的确定并非一蹴而就。当时的传教士在地理分布上曾分别与清政权、农民起义政权、南明

<sup>①</sup>参徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,323-324页。

小朝廷发生关联。为了保存天主教在中国播下的“种子”，各地传教士采取了“各效其主”的方针。关于耶稣会士与清廷的关系，下章详述，这里仅述传教士与后两者的关系。

### （一）传教士与南明朝廷之关系：为小朝廷奔走

从西洋输入的神威将军（火器）也未能保住气数已尽的明帝国，崇祯自缢于煤山后，万历帝之孙、福王常洵之子朱由崧称帝于南京（顺治二年），不到一年光景，南京失守，朱由崧遇害。唐王朱聿键于是称帝于福建，改元隆武，以福建为福京，以福州为天兴府，试图以此为基础，北征江南、最终中兴明帝国。出于谋略，他十分注意安抚百姓，对天主教也非常宽容，这主要也是想将传教士用于其中兴计划。他曾在崇祯九年得罪（起兵勤王），被废为庶人，一时亲族多不愿归附，独耶稣会士毕方济待他甚厚。毕氏吁请为其雪冤，因此而被囚禁九年，隆武帝即位后，很快便召其来朝，委以重任。召毕圣谕曰：

臣民强我监国，汝识我已二十年，我誓恢复祖业而竭力为吾民谋幸福，盼我老友速来以备谘询。我作书召汝已三次，今欲任汝为武职大员，然后任汝为使臣，愿汝有以慰我。隆武元年正月初四日（1645年1月31日）。<sup>①</sup>

由于隆武帝如此倚重毕方济，故艾儒略（耶稣会华南省会长）等传教士的传教活动亦得到其支持，进展顺利。隆武帝甚

<sup>①</sup>方豪：《中国天主教史人物传》，200页。

至曾在福州下谕敕建天主堂,表彰“圣教”,劝臣民皈基督教,这是天主教在明末(南明)所得之最高善待。但隆武朝短祚,二年(1646)因清兵追及,乃效法崇祯而自缢。消息传至广东,寓居于粤省兵部尚书丁魁楚、侍郎瞿式耜等立即拥戴桂王朱由榔称帝于肇庆,改元永历。据萧若瑟《天主教传行中国考》卷五称:“永历帝在位十五年,奉教人员瞿式耜、庞天寿、焦璉之功居多。瞿式耜圣名多默(Thomas),常熟人,受洗于艾儒略之手……庞天寿圣名亚基娄(Achilleus),系崇祯帝旧仆,受洗于汤若望神父之手。崇祯殉难,逃至南京,南京失守,又逃至福建,曾奉隆武之命,偕毕方济出使澳门;隆武死,又投归永历,为明尽忠,誓死不贰,永历因为司礼太监,多所匡救。焦璉圣名路加(Lucas),南京人……求瞿式耜麾下,三人同心协力,为国尽忠,《纲鉴》亦多褒语。或谓丁魁楚亦进教受洗,圣名路加”。<sup>①</sup>

此中庞天寿为内宦,由于他的劝告,永历帝的皇太后、皇后均受洗于耶稣会士瞿纱微(安德,Fr. André Xavier Kaffer),同时,宫中有五十人集体受洗。皇太后圣名赫肋纳,皇后圣名亚纳,新生太子慈烜因永历帝不准而未能即刻受洗(不能满足将来不娶妾之要求),后因重病,永历帝乃准许其入教,圣名公斯当定(Constantine)。取此圣名,盖因传教士希望太子将来效法康斯坦丁大帝,率全体中国人入教。据说,这也是天主教传教士在中国唯一一次可能从上至下使全中国皈依的机会,但因南明的短命而转瞬即逝。当然,宫中此类集体性皈依也是有求于天

<sup>①</sup>同上书,284-285页。

主教，即希望天主教能助其灭清复明。这是一种典型的“危机”皈依。

内宦与皇太后、太后的信教还促成了南明小朝廷与罗马教廷之间的一次遣使往还。太后除遣使澳门求神父为其江山祝福外，还想遣使至罗马教皇。庞天寿自告奋勇，欲往罗马，太后因其年迈而未允。于是改派卜弥格(Michael Boym)。卜氏持二通国书，于永历四年(1650)起程赴罗马。二通国书中一致教皇，一致耶稣会总长。现录其文如下：

明王太后致罗马教皇诏书：

大明宁圣慈肃皇太后烈纳至谕于因诺曾爵代天主耶稣在世总师，公教皇主，圣父座前，窃念烈纳本中国女子，忝处皇宫，惟知阉中之礼，未谙域外之教。赖有耶稣会士瞿纱微，在我皇朝，敷扬圣教，传闻自外，予始知之。遂尔信心，敬领圣洗，使皇太后玛利亚中宫皇后亚纳及皇太子当定并清入教，领圣洗，三年于兹矣。虽知沥血披诚，未获涓埃答报，每思恭诣圣父座前，亲领圣诲。虑兹远国难臻，仰风徒切。伏乞圣父向天主前，怜我等罪人去世之时，赐罪恶罚全赦，更望圣父特与圣而公一教之会，代求天主，保佑我国中兴太平，俾我大明第十八代帝太祖第十二世孙，主臣等悉知敬真主耶稣，更冀圣父多遣耶稣会士来，广传圣教。如斯诸事，俱惟怜念，种种眷慕，非口所宣。今有耶稣会士卜弥格，知我中国事情，即令回国，致言我之差圣父前，彼能详述鄙意也。俟太平之时，即遣使官来，到圣伯多禄，圣保禄台前

致仪行礼。伏望圣慈，鉴兹愚悃，特谕，永历四年，十月十一日。

明王太后致耶稣会总会长书：

大明宁圣慈肃皇太后烈纳敕谕耶稣会大尊总师神父，予处宫中，远闻天主之教，倾心既久；幸遇尊会之士瞿纱微，领圣洗，使皇太后玛利亚，中官皇后亚纳，及皇太子当定并入圣教，领圣水，阅三年矣。今祈尊师神父并尊会之友，在天主前，祈保我国中兴，天下太平。俾我大明第十八代帝太祖十二世孙主臣等，悉知敬真主耶稣，更求尊会相通功劳之分，再多送老师，来我中国行教，待太平之后，即着钦差官来，到圣祖总师意纳爵座前，致仪行礼。今有尊会士卜弥格尽知我国事情，即使回国，代传其意，谅能备悉，可谕予怀，钦哉，特赦。永历四年。

明庞天寿上罗马教皇书：

大明钦命总督粤闽，恢剿联络水陆军务，提调汉土官兵，兼理财推餉，便宜行事，任总督勇卫营，兼掌御马监掌印司礼监掌印太监，庞亚基楼契利斯当膝伏，因诺爵代天主耶稣在世总师公教真主，圣父座前，切念亚基姿，职列禁近，谬司兵戎，寡昧失学，罪过多端，昔在北都，幸遇耶稣会士开导愚懵，劝勉入教，恭领圣水，始知圣教之学，蕴妙洪深，夙夜



潜修,信心崇奉,二十餘年,罔敢少怠。获蒙天主庇佑,报答无繇,每思躬诣圣座瞻礼圣容,讫意邦家多故,干事靡暨,弗克遂所愿怀,深用悚仄。但罪人一念之诚,为困难未靖,特烦耶稣会士卜弥格归航泰西,来代告教皇圣父在于圣伯多禄圣保禄座前,兼于普天下圣教公公,仰求天主慈炤我大明、保佑国家,立际升平,俾我圣天子乃大明第十八代帝太祖第十二世孙,主臣钦崇天主耶稣,即我中华全福也。当今宁圣慈肃皇太后,圣名烈纳,昭圣皇太后圣名玛利亚,中宫皇后圣名亚纳,皇太子,圣名当定,虔心信奉圣教,并有谕言致圣座前,不以宣之矣;及愚罪人,恳祈圣父,念我去世之时,赐罪罚全赦,多令耶稣会士,来我中华教化一切世人悔悟,敬奉圣教,不致虚度尘劫。仰微大造实无穷矣。肃此,少布愚悃,伏维慈鉴,不宣。永历四年岁次庚寅阳月弦日书。<sup>①</sup>

卜氏于 1653 年一月抵达罗马,即呈上书信。但当时因诺增七世已预先从其他传教士那里得到报告,得知中国正处于易代鼎革之际,且知明朝已难挽狂澜,唯恐新朝继立后,于传教事业不利,故未立即复函。1655 年,该教皇逝世,新教皇亚历山大七世继任,乃于同年十二月复书王太后及庞天寿。书信之内容亦照录为如下:

<sup>①</sup>以上信函皆转引自徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,204 - 206 页。

达我爱子中国皇帝内官兼水陆军务统监庞亚基楼：我爱子乎！此予之覆函，且为在世代天主者与汝以福祉。前接汝书信，予实欢喜无涯。不分东西南北，天主必发大慈悲，垂怜吾人。此大慈悲之天主，曾依圣水之洗礼，与汝统御宫廷内官以清洁之身。今又呼我爱子，汝因耶稣圣教，为此世界邦国，排斥轻侮，不胜忧虑，将授汝以天国常乐矣。汝为此大善，予实满腔欢喜。故示汝说此圣教吾人当行之轨范。倘言念天主耶稣，自易觉汝当为如何之行为矣。务刻苦龟勉，以着手于汝之大帝国内大事业（按指传教事业），以扬汝之大名誉。夫信仰如山之不动，爱情不若浮云之散灭无踪，必可以袭载万物，左右万事。有此信仰与爱情，虽占世界大部之大帝国（广大如中国），亦何有哉。予今亲以双手抱持汝，虽有横于吾人前之大海，如何困难，如何危险，然不能冷却对汝与汝国民之热情。予更以满腔热心，给汝所愿得之福祉。发于罗马圣伯多禄殿侧。一六五五年十二月十六日，登基第一年。

另教皇覆明王太后书，其译文如下：

教皇亚力山大七世，函覆耶稣基督之信女，大明皇后烈纳：可爱信女，谨候安好，赐予宗座遐福。展读来函，词美情切，具悉天主之慈善，无量无限，出太后于暗昧之幽谷，登之于真理光明之坦途，教之以圣道之真谛，俾识至理之真原。此至理之真原，乃造物之天主。虽因人罪恶而震义怒，然慈

心常存,施恩不匮,以成真理之美果。太后昔在天主前,本属卑微罪女,然天主施恩眷顾之。盖天主宁欲人敬其为仁慈之主,而不乐人惧之为军旅之师,判罪之王也。夫一偌大之邦,昔不为人所知,邪魔曾据而有之,今则臣服耶稣基督,则天主灵力广大深远,谁又有测之乎?昔每逢人谈此偌之邦,余自信如闻稗史小说之语;盖人邦距此既远,又因信从邪神之教,乃使人少知是邦之事矣。然谁能相信真理之道,终能进入此绝域之邦矣。此绝域之邦,与吾人远隔重洋,波涛汹涌,高山重重,沙漠无垠;旅途既遥,危险何堪胜计?天光晨辰,恍若别一天地。此天地于重洋广漠之尽头,复高树禁门,严禁外人走入国境。使看重灵魂之救赎,贵于印度玉宝金银之人,亦不能进城布道。然今日天主已庇佑若干自动献身之人,离乡弃家,无名利之思,无艰难之惧,远来此邦,宣传真理,使汝等识真理之途,是诚天主大恩,允宜衷德钦谢,永志不忘。且宜诏诫子孙,使常忆主恩,常守主诚,以增彼等信靠天主之情。太子当定,暨宫中多人,追随太后芳范信仰真主,闻悉不胜欣喜。又念来日信主之人必日增月盛,皇帝可使全国弃邪神之教,余心之乐,更增万倍。兹以慈父之情,祝福太后及皇太子。且如太后所请,代祷天主,赐太后之国土,重归一统,永享和平,归依信仰,能与余一心一德焉。发自罗马圣伯多禄殿侧。一六五五年十二月十八日,登基第一年。<sup>①</sup>

<sup>①</sup>以上信函皆转引自顾卫民,《中国天主教编年史》,162-163页。

以上二件教皇覆书,仍由卜弥格携送来华。卜氏于 1656 年启程返回中国,1658 年到达中国。当时两广已被清军掌握,桂王播迁云南,而王太后和庞天寿已死。清军由于桂王与传教士的关系非常密切,转而与教士为难,卜氏不得已转入安南,于 1659 年(顺治十六年)8 月 21 日,病死于途中。二年后,桂王也被执于缅甸,南明小朝廷由此彻底灭亡。

### (二) 张献忠的强留客

如果说传教士之依附南明朝廷尚出于自觉自愿,那么,他们与起义领袖张献忠之关系则出于被迫无奈。

张献忠攻入四川后,于 1644 年称帝。当时有两名耶稣会士即利类思和安文思在四川传教,他们被迫与张的政权发生关系。据徐宗泽《张献忠入川与耶稣会士》记载<sup>①</sup>,

利类思,意人,生于万历三十四年(1606 年),年十六,入耶稣会。崇祯十年(1637)东渡来华,在江南传教二年。奉长命,赴北京助修历法。去京师,获识首辅绵竹刘宇亮,寻入川开教,在川即住刘邸,并获交省中诸硕彦,大为开教之助。……时葡国人安文思司铎,来华未久,暂驻杭州,愿往川助公传教,乃于崇祯十五年(1642 年)八月抵成都。

<sup>①</sup>徐文载《东方杂志》,1947 年 7 月第 43 卷 13 号。

献忠之进占成都时,利安二氏于城陷前,偕教友避难绵竹山中,又虑川中遍地萑苻,危机四伏,拟遁迹金陵。无如贼兵密布,扼守水陆关隘,不得通。有继善者,前自京师来蜀,持有汤若望致利类思函,并于利氏为僧徒控告时,为之平反。继善是时从贼,授伪礼部尚书,于献忠前盛称利、安二氏才学。献忠欲得二人为己辅,四处搜索,卒为所获,押送成都,时已在献忠称帝之后(1644)。献忠初得二公,尚能以礼相待,继迫二公受伪职,命制天文仪器,翻译历法。时成都圣堂已毁于火,献忠亦许重建。阅时八月,成浑天地球二仪,献忠见之大喜,赏赉颇丰。

利、安二人被送至成都后,仍坚持传教,授洗 150 多人。张献忠死后,二人被清兵所获。清兵元帅肃亲王豪格,得知二人与汤若望为友——时汤若望已为清廷所用,且得大名——乃派人将两位传教士送至北京。

以上可见,传教士与当权者之关系,不论出于自愿还是被迫,均因其输入之科学技术而受重用。南明朝廷除了希望得福于天主教外,主要是想从澳门购买火器以助战事,张献忠则看上了传教士的天文历算之学。传教士与清初朝廷的关系亦复如是。

## 第九章 顺治康熙两朝的天主教

如果说明末从万历至崇祯朝的中国基督宗教史可以主要描述为耶稣会士(传教士)与士大夫(接受与反对天主教)的互动关系史,那么,清初的中国基督宗教史不得不以传教士、皇帝和反教者为历史之中心了,信奉天主教的士大夫不得不淡出。此其原因在于,清初已没有类似于“三大柱石”的信教之士大夫了。清初信教的士大夫中,既无在地位上可与徐、李、杨比肩者,也没有在接受“天学”的深度与广度上可望其项背者。倒是雄才大略的康熙皇帝接受西洋科技的热情可与徐、李二人相若,但他只是从至高统治者的立场出发来处理传教士及其学艺,对“天主教”本身没有多大的热情和兴趣;而且,他决不允许有任何向其王权提出挑战的企图。也就是说,谈论本期的中国基督宗教史,不得不再次关注中国的政教关系,也不得不更加关注传教士的赖以在清廷扎根的西方科学。

### 一 汤若望的短暂“辉煌”

试图使西方几千年来的文化、科技成果悉数为中国人吸收、享用的徐光启(其有言曰:“必若博求道艺之士,虚心扬榷,令彼

三千年增修渐进之事业,我岁间拱受其成。”<sup>①</sup>)为确保国门之永久开放,一说为使朝廷正式承认传教士之在华永久居留权,以便使其传教工作获得一永久坚同之基础,<sup>②</sup>尝努力使一部分精通西洋科技的传教士被纳入帝国的体制之内,并以荐举西士入历局参与修历而实现这一宏愿。如前所述,徐光启于崇祯三年荐举了汤若望。徐氏大概未曾料到,正是此人使天主教居然安然渡过了明清鼎革之际的“天崩地解”式的动荡,而且使天主教一度达到了来华后的事业顶峰。

汤若望,德国人,原名为 *Joannes Adam Schall Von Bell*,字道末,生于 1591 年,来华前已是灵采研究院 (*Accademia dei Lincei*) 院士。天启二年(1622)与金尼图等同时来华,曾在陕西传教,1630 年应召入北京,参与修历,使修历工作得以在他手中最终完成,且于崇祯九年(1636)为明廷铸大炮二十门。

清兵进入北京后,以八旗兵无兵营为山,强令城内居民在三日内搬出禁城。当时,汤若望与龙华民等传教士留在耶稣会在北京的住院,而住院恰在应当搬迁之列。为了保住其城内的居留权,汤若望乃于顺治元年(1644)五月十一日上疏清廷。兹摘其要者如下:

臣自大西洋八万里航海东来,不婚不宦,以昭事上主,阐扬天主圣教为本,劝人忠君孝亲,贞廉守法为务。臣自构

<sup>①</sup>徐光启:《简平仪说序》,见徐宗泽:《明清间耶稣会上译著提要》,272 页。

<sup>②</sup>徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,199 页。

天主堂一所，朝夕虔修，祈求普佑，作宾于京，已有年所；曾奉命前朝故帝令修历法，著有历书多帙，付工镌板，尚未完竣，而板片已堆积垒垒，并堂中供像礼器，所教所用经典，修历应用书籍，并测量天象各种仪器，件数甚多，若欲一并迁于外城，不但三日限内不能悉数搬尽，且必难免损坏，其测量仪器，由西洋带来者居多，倘一损坏，修整既非容易，购办又非可随时寄来，特为沥情具摺，恳请皇上恩赐臣与同伴诸远臣龙华民等仍居原寓，照旧虔修云云。<sup>①</sup>

摺中所言“历书多帙”，系指最终成于汤若望之手的《崇祯历书》。其中所言书籍，据说有 3000 部之多，大多为西文书籍，可能是金尼阁使欧返华时携来的七千部书籍中的一部分。

清兵入京时，顺治帝尚值冲龄，多尔袞摄政。而摄政王又忙于军机要务，在京事务多由大学士范文程总理。范氏批准了汤若望的请求，允许汤、龙等传教士安居天主堂内，并张谕天主堂门前，不许清兵闯入教堂滋扰。元明鼎革之际，明帝国将天主教视作元帝国的建制予以铲除；而明清鼎革之际，天主教却避免了类似的灾难。汤若望固然“居功甚伟”，清初较宽容的文化政策不能说对天主教的命运没有影响。

汤若望临危上疏，使传教士暂时获得了在京城居留权。而此后传教士在清廷中的地位之上升，则主要靠汤若望等人驾轻熟地使用西洋科学仪器和理论知识与技术，为解决中华帝国

<sup>①</sup>徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，216 页。



的“第一大事”——制历授时竭尽其能。按照惯例，清廷在取明而代之后，要颁布新历书。当时钦天监的监官们仍因袭大统历推算制历——虽然明末徐光启等人已作了多年的修历工作，但此项工作似乎没有继承性——汤若望已参与修历工作多年，深知个中机妙，乃一一指出监官们所献历书之谬误。摄政王多尔袞于是谕令新朝本应依西洋新法推算，着汤若望、龙华民等测验天象，随时奏闻。并决定顺治二年（1645年）的历书由汤氏制定。<sup>①</sup> 汤氏因有多年修历工作的经验积累，故很快便呈上了历书手稿，并进献了一些科学仪器。由此而开始了与清廷之间交织着希望、宠幸与危险的“生死之交”。

宠幸的降临要归功于汤若望对一次日食的准确推测。1644年7月29日，汤若望预报了9月1日的日食（农历8月朔日食）。钦天监监官则依大统历和回回历做了预报。为示重视，摄政王多尔袞特派大学士冯铨等一同到观象台做实际观测。观测结果证明，汤若望依新法所作推测密合天行，一毫不爽，依回回历和大统历所作之推测则均有误差。不久，各地观测日食的结果也陆续传达北京，也都证实汤若望预报准确。对次年（1645年）正月望月食的预报也是同样的结局。这大大提高了西洋科技与汤若望的声誉，皇上甚至传批于历册封面“依西洋新法”五字。元年11月，奉上谕，汤若望为钦天监掌印官司，“所属该监官员，嗣后一切进历、占候、选择等项，悉听掌印官举

• ① 参徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，217页；樊洪业：《耶稣会士与中国科学》，中国人民大学出版社，1992年，144页。

行”<sup>①</sup>。虽未获钦天监监正之官衔，但钦天监实已由汤若望掌理，汤氏还获得了不在衙门内而是在教堂里办理公务的特权，此项特权之授予是清廷为了使汤氏兼顾公务与教务。

顺治三年六月(1646)，清廷以汤若望创立新法，勤劳懋著，乃加太常寺少卿衔；八年诰封为通议大夫，且追封其父母与祖父母二品官爵，赏敕给诰命绢轴，寄往汤若望在德国的故乡。十年(1653)又赐号“通玄教师”，敕谕曰：“朕惟国家肇造鸿业，以授时历为急务。……尔汤若望，来自西洋，涉海十万里，明末居京师，精于象纬，贯通历法，其时大学士徐光启特荐于朝，令修历局中。一时专家治历如魏文奎等，推算之法，实不及尔。但以远人之故，多忌成功，历十余年，终不见用。朕承天眷，定鼎之初，爰谥尔姓名，为朕修大清时宪历，迄于有成，可谓勤矣。尔又能洁身持行，尽心乃事，董率群官，可谓忠矣。……今特锡尔嘉名，为‘通玄教师’，余守制如故。俾知天生圣贤，佐佑定历，补数年之阙略，成一代之鸿书，非偶然也。尔其益懋厥修，以服厥官，传之史册，岂不美哉，故谕。顺治十年三月初四日。”<sup>②</sup>此种种荣誉在顺治一朝累加无减，顺治十四年十月授通政使衔，加二级，又加一级；十五年正月诰授光禄大夫，并恩宠其祖先三代，一品封典。顺治帝还称汤若望为“玛法”（意为“爷爷”），准许他随时入宫觐见，不拘礼节。十八年四月初一日，是汤若望 70 岁生日，名公巨卿，咸往赠言祝贺。这年九月，顺治帝还赐汤若望义孙入国子

<sup>①</sup> 《清世祖实录》11卷，19页。

<sup>②</sup> 转引自顾卫民：《中国天主教编年史》，上海，上海书店出版社，2003年，160页。

监读书。原来顺治帝见汤若望绝色清修,没有子嗣,乃令其抚养一子,以为受荫之所。汤氏顺水推舟,不多虑是否合乎耶稣会会规,以潘尽孝之子士宏为义孙。此时乃入国子监,可谓鸡犬升天。此事当时颇为轰动,被京师人士叹为异数。

西洋科技(历算)既使汤若望本人一度如日中天,也使其传教工作获得极大便利。山西绛州耶稣会教堂被毁,由于汤若望出面干预,清廷于 1646 年下令地方赔偿。耶稣会长傅汎际致书汤若望曰:“我们各处的耶稣会士,在您的庇荫之下,安然地过着传教生活”<sup>①</sup>。顺治七年,顺治帝赐宣武门内天主堂侧空地一方,供其重建圣堂。孝庄文皇太后则颁赐银两;一些达官贵人亦争相捐资。汤若望乃记此事于奠基石,文曰:“自昔西汉时,有宗徒圣多默者,初入中国传天主教;次则唐贞观以后,有大秦国西士数人,入中国传教。又次明嘉靖时,圣方济各人中国传教,至万历时西士利玛窦等,先后接踵入中国传教,译有经典,著有书籍,传衍至今。荷蒙清朝特用西法,定造时宪新历,颁行历务。告竣,谨于都城宣武门内,虔建天主新堂,昭明正教。时天主降生一千六百五十年,为大清顺治七年岁次庚寅,修政历法汤若望记。”<sup>②</sup>两年后,即 1652 年,新堂竣工,顺治帝钦赐“钦崇天道”匾额。十一年,又赐阜成门外车公庄利玛窦坟墓两旁地亩,为日后汤氏葬身之地。汤氏又在此新建圣母堂一座。十四年,顺治帝还曾赐御书堂额“通微佳境”,令悬挂于宣武门天主堂。

<sup>①</sup>春林广建编:《康熙帝传》,珠海:珠海出版社,1995 年,243 页。

<sup>②</sup>转引自徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,218-219 页。

凡此种种，使天主教在华的传教事业跃至巅峰。北京以外，各省的传教活动亦因汤若望之名而大获发展，至 1664 年，全国天主教徒达 15 万人，耶稣会住院有 20 余所，耶稣会士有 25 - 30 人。多明我会(1631 年来华)、方济各会(1633 年来华)在华的传教事业也有发展。据统计，从 1581 年罗明坚来华始，至 1664 年杨光先为难天主教止，来华传教之耶稣会士共 82 位，另有 16 位助理修士；前后共有住院 38 所，造教堂 156 座。又，这 83 年间，耶稣会上共刻印天主教的宗教书籍 131 种，历算类书籍 100 种，学术、伦理、物理类 55 种，卓有成效地推进了中西文化、宗教、哲学之间的沟通和相互了解。这 83 年内，受洗者共约 245000 人，天主教的教务也确实有长足之发展。当然，教徒人数在全国人口中所占比例尚不足一个百分点；但其从无到有，从少到多的速度是相当快的。

## 二 从巅峰跌入深渊：历狱

当西洋历算把汤若望推向耶稣会在华传教事业的巅峰时，他万万没想到，等待他的却是近在咫尺的万丈深渊。

把汤若望等传教士从希望的凌顶推向差点覆灭之低谷的是有回教背景的安徽歙县人杨光先。此人乃新安卫的荫袭副千户，后以袭职让其弟光炯，于崇祯年间只身入京经商。杨氏善诉讼，有人称其为讼棍。由于杨氏系回人，而回回累年以来皆充当钦天监职缺，但自汤若望被任命为钦天监掌印官后，回人在钦天监受到排挤。如原在钦天监任秋官正的吴明炫（祖上为西域

人)就被革职,其所推测之天象交食不为所用。在杨氏之前,吴氏就曾试图与汤若望一搏,他于 1657 年 5 月 20 日奏报汤若望所制历书不准,又于 8 月 26 日再劾汤若望推算天象舛谬有三。顺治皇帝于次年 1 月派大臣查验,证明炫所告乃诬陷,吴氏险些遭杀头之刑。杨光先对此自然所有知闻,但他仍于两年后(1659)孤注一掷,冒险一搏,以示鸣不平。顺治十六年五月杨光先将其所著《摘谬论》递呈礼部,指斥汤若望所制历书有十谬,违背中华古法。其中最严重的一项是指控“汤若望进二百年之历”,意在咒清朝短祚,“其罪曷可胜诛?”<sup>①</sup>次年(1660),杨氏又出《辟邪论》及《邪教三图说评》,针对汤若望等人的传教著作力斥之,其中对“天主降生”,受难复活等教义辟斥最多。同年底(顺治十七年,1660),杨光先再出奇招,在《正国体呈》中奏称汤若望所献时宪历书封面题明“依西洋之正朔,毁灭我国圣教”<sup>②</sup>礼部议决时,以改封面题字为“礼部奏准”了事。此盖因顺治帝尚能亲政,且善待汤若望之故。

但时事移易,情况朝着于汤若望不利的方向转变。1661 年初,顺治帝驾崩。继位者康熙皇帝年仅 8 岁,不能亲政,大权旁落于辅政大臣鳌拜之手。鳌拜一改前朝之开明政策,转向保守因循,他对传教士也远不如多尔衮那样亲善。另外,汤若望也受到来自白耶稣会内部的压力。虽然后人曾替汤若望辩护道:“传教会无论何时,都是他所视为最关心最重要的事务,一切其他事

<sup>①</sup>《天主教东传文献续编》(三),1179 页。

<sup>②</sup>同上书,1078 页。

情,都为这一件事情起见方去作的。”但他却“曾被当时传教的同人们所指责,以为他向皇帝一方面的传教努力不足”,对教务亦重视不够<sup>①</sup>。更有传教士安文思和利类思与汤氏作梗,不讲策略,后者以《天学传概》力驳杨光先。此举可谓火上浇油:“杨光先见之如疯似狂,积恨愈深”<sup>②</sup>。乃于康熙三年(1664年)七月再次上疏,控告汤若望等西教士潜谋造反,邪说惑众,历法荒谬三大罪状。鳌拜等接状后,伪托慎重(因汤氏为先帝勋臣),拖延十余日后,着礼部于八月(阳历9月26日)会审此案。汤若望受审时已是73岁高龄之老翁,提审至礼部时猝患萎痹,口舌结塞,不能言语。只能由比利时籍的年轻传教士南怀仁代其答辩。但传教士们的答辩并无实质意义。经过长达近一年的马拉松式审判,1665年阴历三月清廷对汤杨间的历法之争作出模棱两可之断定:“各言己是,曆法深微,难以分别。”同时对汤若望作出定罪结论:“天佑皇上,曆祚无疆,而汤若望止进二百年曆,皆不合。其选择荣亲王莽期(顺治第四子,因天花幼龄夭折),汤若望等不用正五行,反用洪范五行,山向年月,俱犯忌杀,事犯重大”<sup>③</sup>。判决结论是:“汤若望传天主教,邪说惑人,为首,应革职,监候绞”。李祖白等五名钦天监官员被判凌迟处死,另有五人斩立决。利类思、安文思和南怀仁判充军,各省传教士悉数押往广州,递解出境。

那位曾被顺治帝称作“玛法”的汤若望,礼刑两部本拟依议

①魏特:《汤若望在清宫》,见春林、广建编《康熙帝传》,268页。

②徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,220页。

③转引自方豪:《中西交通史》,713页。

处死(四月初一),适逢北京连日地震五次,群官请以清狱为戒,辅政大臣不得不请旨开释南怀仁、利类思、安文思,但仍拟处死汤、李二位。这时,太皇太后(顺治母后)以天谴可畏,谕令开释,汤若望因此蒙赦,但李祖白(监副)、宋可成、宋发、朱光显、刘有泰等五人(皆为教徒)仍被处斩。还有一些人员如许之渐、许缙曾、佟国器则因奉教而遭罢黜。

历狱的结果是:宣布禁教,废除新历,恢复大统历,后又改用回回历。杨光先出任钦天监监正,汤若望因受大狱之苦,蒙赦后于次年(1666)8月15日郁郁弃世,这是汤若望时代的正式结束。

## 三 南怀仁与天主教在华的“黄金时期”

### (一)“星星的科学”

汤若望的时代虽然结束了,但这并不意味着西洋科学在中国的生命亦随之而去。包括南怀仁在内的传教士深信,“很久以前,一颗星星能使东方三贤崇拜神,那么星星的科学”也一定会在东方再展威力<sup>①</sup>。

事实上,正是“星星的科学”把传教士们从绝望的深渊中救起,并为天主教在华的传教事业带来一个“黄金时代”。而在这

<sup>①</sup>H. Bosmans:《北京钦天监监正南怀仁》,386页,转引自林金水:《试论南怀仁对康熙天主教政策的影响》,载《世界宗教研究》1991/1,57页。

曲历史活剧中扮演主角的，则是中国的皇帝康熙和比利时籍耶稣会上南怀仁。

原来，杨光先在历狱之后，既将南堂占为己宅，又攫取了钦天监监正的职位。但杨氏对天文历算实为外行，故其所进之历，差错甚多。康熙六年（1667），已亲政的康熙皇帝对此已有觉察。次年（1668年）圣诞瞻礼夜，康熙密差四人访问拘禁于东堂的南怀仁、利类思、安文思，出示杨光先推算之历法，令通晓天文历算的南怀仁查核有无错谬之处，南怀仁当下即指出其中错误若干条。12月26日，上谕杨光先、南怀仁等人：“天文最为精微，历法关系国家要务，尔等勿怀夙仇，各执己见，以己为是，以彼为非，互相竞争。孰者为是，即当送行，非者更改，务须实心，将天文历法详定，以成至善之法。钦此。”<sup>①</sup>次日，大会朝臣，南怀仁亦奉命前往。会上传上谕：“历法以合天象为主，其不合天象者，必不可用。尔等悉心考察，谁人合天象，谁人不合天象，据实奏闻。钦此”。<sup>②</sup>于是命杨光先与南怀仁比试测验日影（即竖一直木于平地，预测正午日影所至），结果，接连三天南怀仁所测正午日影正合所划之处，而且能预定其他任何时间之日影，屡试不爽，而杨光先起初大言此事易如反掌，临试又托故推辞，如小儿耍无赖，朝臣由此而鄙其为人。康熙皇帝知道这一结果后，为慎重公正起见，又多次命大臣监督钦天监官员如吴明煊与南怀仁双方测验天象。结果都是“南怀仁所言逐款皆符，吴明煊

<sup>①</sup>转引自顾卫民：《中国天主教编年史》，181-182页。

<sup>②</sup>萧若瑟：《天主教传行中国考》，35页。



所言逐款皆错”<sup>①</sup>。杨光先面对事实,只好狡辩:“臣监之历法,乃尧舜相传之法也……皇上颁行之历,应用尧舜之历;皇上事事皆法尧舜,岂独于历有不然哉?今南怀仁天主教之人,焉有法尧舜之圣君,而法天主教之法也?”<sup>②</sup>尊重科学的康熙皇帝对此番狡辩自然不屑一顾。1669年2月,议政王会议判定“杨光先职司监正,历日差错,不能修理,左袒吴明烜,妄以九十六刻推算乃西洋之法,必不可用。应革职交刑部从重议罪”<sup>③</sup>。精通“星星科学”的南怀仁由此在历法之争中初战告捷,并于1669年3月被任命为钦天监监副。而那位坚持“宁可使中夏无好历法,不可使中夏有西洋人”的杨光先则因依附鳌拜、诬陷之罪被拟议处斩,皇帝念其年老,令遣回原籍。羞愤交集的杨光先在归途中突发背疽,死于山东。

康熙九年,清廷决定推行南怀仁所用九十六刻历日之法,实际上恢复使用西洋新法。南怀仁从此得到康熙的信任和重用。对于以前反教反西法的官员,康熙谕命:“以后着更改前非,实心实意与南怀仁商议,务求合于正理,以造历日。若复颠倒是非,明知其能而忌嫉之,从重治罪,钦此”<sup>④</sup>。

这是科学的凯旋,也是开明君主的意志之胜利。

①《天主教东传文献续编》(三),1316页。

②方豪:《中西交通史》,714页。

③《清圣祖实录》,28卷,19页。

④转引自前引林金水文,55页。

## （二）“南老爷”的荣宠

以科学获得信任和重用后的南怀仁,乘胜追击,他试图对康熙施加影响,籍平反汤若望冤狱,恢复传教士在华传教的自由。为此,他向康熙上一奏疏,力证天主教不是邪教,传教士与谋反无涉,汤若望等人理当昭雪。其言曰:“惟是天主教,即《诗经》所说‘皇矣上帝,临下有赫’,而为万物之宗主也。在故明万历年间,其著书言,大要以敬天主、爱峙人为宗旨,总不外克己尽性,忠孝廉节诸大端,往往为名公巨卿所敬慕。世祖章皇帝数幸堂宇,赐银修造,御制碑文,锡若望嘉名。若系邪教,先帝圣明,岂能如此表章?……又光先诬若望谋反,臣等远籍西洋,跋涉三年,历程九万里,在中国者不过二十余人,俱生于西,而卒于东,有何羽翼,足以谋国?……况若望为先帝数十年勋劳荃丕,罗织拟死,使忠魂含冤……臣等与若望,俱天涯孤踪,孤死兔悲,情难容己。今权奸败露之日,正奇冤暴口之时。冒昧天恩,俯鉴覆盆,恩赐昭雪,以表忠魂。”<sup>①</sup>据说,此一奏疏乃康熙皇帝授意传教士所作。疏上,经议事大臣一议再议,最后决定为汤若望平反,并首次正式认定天主教不是邪教。“恶人杨光先捏词天主教系邪教,已经议复禁止。今看得供奉天主教,并无为恶乱行之处,相应将天主教仍令伊等照旧供奉。”这是康熙八年9月5日之事。但这一决定并不表明先前的禁教令已然废除,相反,康熙

<sup>①</sup>转引自萧若瑟:《天主教传行中国考》,41页。

仍出于各方面考虑而禁教。其御批曰：“其天主教除南怀仁照常自行外，恐直隶各省复立堂入教，仍着严行晓谕禁止。余依议。”<sup>①</sup>此即康熙十一年禁教令，一直沿用到 1692 年之前。其旨在禁止南怀仁等以外的传教士传教和中国人信教，但在具体实施时，康熙表现出很大的灵活性。如，南怀仁对二十五名传教士被羁押于广东一事颇为愤愤然，以至提出辞呈。康熙派国舅佟国纲予以慰留，并告知传教士，皇帝本欲弛禁，无奈朝臣反对者多，故示意南怀仁忍以待之。康熙九年十二月，又降谕旨，开释广州二十五名西洋传教士，有通晓历法者，着钦取来京。于是有通晓历法的恩理格(Christian Herdtricht)、闵明我(Philippe - Marie Grimaldi) 赴北京，其余各归本堂。康熙此举，有调停之意。既照顾了禁教朝臣之意愿，又抚慰了传教士。而且，其禁教令有名无实，因为传教士既已各归本堂，自然无法阻止其传教。

康熙皇帝对传教士们虽然一时“禁传其学”，却热衷于“节取其技能”。正是他对西洋科学的热情，既带来了西学东渐的热潮，也为南怀仁带来了无上的荣宠。在 1671 年前后，康熙着南怀仁进讲天文学和欧氏几何学，据南怀仁记载：“每日破晓我就进宫，立即引入康熙的内殿，并经常到午后三四点钟方告退。我单独与皇帝在一起，为他读书和讲解各种问题。”<sup>②</sup>进讲科学和经常谒见皇帝的荣宠带来了几种可能性：增进与皇帝的个人友谊；影响康熙皇帝对传教士和天主教的政策。以下分述之：

<sup>①</sup>转引自前引林金水文，55 页。

<sup>②</sup>约弗·巴德利：《俄国、蒙古、中国》，商务印书馆，1981 年，614 - 616 页。

“南怀仁与康熙的关系，超出了一般的圣主与远臣的外来关系，也非一般君臣伦理关系。他所得到的殊遇，是许多朝臣贵戚所不可企及的”<sup>①</sup>。在平定三藩判乱（广东、福建、云南）的过程中，南怀仁为清军监造了西洋大炮。在卢沟桥演炮时，康熙见到演习很成功，便高兴地脱下自己的貂裘赏给南怀仁。1682年，南怀仁曾随驾东巡，康熙此次巡幸旨在为驱逐沙俄侵略者作准备。南怀仁在东巡后写下了《鞑靼旅行记》，据他说：“为此次旅行，其他官员均需自备巨额款项，而我却什么费用也没管，完全是用皇帝的费用办理的”<sup>②</sup>。“皇帝对我表示异乎寻常的好意，确如他自己所说的那样：如同他信赖的密友一般，盼我不离开他的身边”<sup>③</sup>。两位皇叔曾向南怀仁转述道：“要说到皇帝对南老爷——这是他们对我的尊称——的眷顾，当皇帝情绪不好时，只要一看见南老爷，情绪立刻转过来”<sup>④</sup>。

这种在封建帝国里异乎寻常的个人关系使南怀仁备受宠养，超过了来华的所有传教士。康熙八年（1669），南怀仁领钦天监副衔，治理历法；十三年（1674）加太常寺卿，十七年（1678），加通政使司通政使；二十一年（1682）加工部右侍郎职衔，居二品。1688年，南怀仁卒后，康熙又赐谥“勤敏”，在所有来华的传教士中，这是仅有的一例。为此，康熙曾有上谕曰：“朕念南怀仁来自遐方，效力年久，治理历法，允合天度；监造炮

①见前引林金水文，60页。

②春林、广建编：《康熙帝传》，93页。

③同上书，97页。

④同上书，101页。

器,有益戎行。奉职勤劳,格恭匪懈,秉心质朴,始终不渝。朕素嘉之,前闻卧疾,尚期医治痊可,今遽尔溘逝,用矜朕怀,特赐银贰佰两,大缎十端,以示优恤远臣之意。”<sup>①</sup>另外还御制碑文,从中可见,康熙只是将南怀仁视作一有功之臣优恤之,根本未提及天主教。

但南怀仁生前却有机会和能力利用他与康熙皇帝的特殊关系和个人所得到的宠眷来影响天主教在中国的命运,主要是影响康熙皇帝对其他传教士的态度和对天主教的政策。

如前所述,通过南怀仁的周旋,康熙于九年(1670)开释了拘押于广州的二十多名传教士。南怀仁不失时机,推荐闵明我(1636—1712,意大利人)和徐日升(Thome Pereira,1645—1708,葡萄牙人)到钦天监供职。稍后他又于1685年推荐他的比利时同胞安多(Antoine Thomas,1614—1709)到京接替南怀仁本人为康熙进讲几何学、算术。南怀仁死后,康熙皇帝因信任南怀仁而对传教士都有好感,并且器重他们。

至于康熙对天主教本身的态度则包含着一种宽容的和奇特的价值判断:不信天主,但尊敬天主。如康熙十年(1671),圣驾耶稣会住所慰问神父,“御赐匾额,宸翰所书‘敬天’二字,悬供堂中。谕云:朕书‘敬天’即敬‘天主’也”。后来,“各地传教士都把它挂在教堂门前,作为皇帝对真教心照不宣的认可”<sup>②</sup>。二十六年(1687),“奉旨依议,令地方官间有禁止条约内将天主教

<sup>①</sup> 《天主教东传文献续编》(二),1733页。

<sup>②</sup> 参前引林金水文,59页。

同于白莲教,谋叛字样着删去”<sup>①</sup>。这是将天主教与民间具有反叛性的“邪教”区别开来,这些都是南怀仁努力的结果。表明康熙虽未明文弛禁,但其对天主教政策已大不同于八年时禁教令。

二十六年(1687)8月3日,康熙在召集南怀仁、徐日升及礼部全体官员召开御前会议时,下诏明示西人在中国可享有的特权:“第一,南怀仁即便本人不能出席御前会议,仍然将保持他的官职和相应的荣誉与利益,直到他死去,第二,天主教可以随神父们的高兴去全帝国内实行,不得阻挠。为此,神父只要持有南怀仁的印鉴,允许自由通行。”据分析,这是康熙在南怀仁生前对天主教政策所作出的最大调整与改变<sup>②</sup>。这一切当然都与南怀仁个人的学识、能力和人格有至为密切的关系。

### (三) 南怀仁、法国人与康熙“宽教令”

在教会内部,南怀仁于1677年被推举为中华传教区的副省长。为使耶稣会在华传教事业经久不衰,南怀仁于1677、1678两年分别致书耶稣会总长、耶稣会各省长、日本与中国监会长,请求协助派遣更多的同会会士来华传教。其中一封写于1678年8月15日,有言曰:

中国人所重视的科学中有天文学、光学、力学、最感兴趣的是数学……当我把这种数学带进宫廷内室时,我常常

<sup>①</sup>《天主教东传文献续编》(三),1723页。

<sup>②</sup>参前引林金水文,63页。

是居于御座之旁，而最高贵的大臣们则远远就须下跪。看来，在这个国家，用天文学装饰起来的基督教易于接近高官们。<sup>①</sup>

这封信在欧洲颇有影响，并通过法国太阳王路易十四的忏悔牧师夏拉兹传到宫廷里，太阳王下令派遣法籍耶稣会士赴远东传教，以便增加法国在世界的影响。中选者有洪若翰（*Jean de Fonteny, 1643 - 1710*）、李明（*Louis de Comte, 1655 - 1728*）、刘应（*Claude de Veederou, 1656 - 1737*）、白晋（*Joachim Bouver, 1656 - 1730*）、张诚（*Joan - Francois Gerbillon, 1654 - 1708*）。这五人于 1685 年起程，1688 年 2 月到达北京时，南怀仁刚刚去世，但上述事实说明，南怀仁与法籍耶稣会士的来华有直接关联。

1688 年 3 月，康熙皇帝召见了这五位法国籍耶稣会士，最后决定张诚和白晋留京伴驾，其余 3 人则赴外省传教。稍后，又有耶稣会士马若瑟、雷孝思、巴多明、蒋友仁、宋君荣、冯秉正来华传教。由于南怀仁的推荐，或由于传教士自身的能力、学识，这些传教士都得到了康熙皇帝的信任和重用。康熙或命他们随驾巡幸，或命他们赴中国各省进行科学测量工作，最终经白晋之手绘成较精确的中国地图（《皇御全览图》）。

另外，由于南怀仁生前的推荐，徐日升及稍后来华的张诚参与了中俄边境问题的谈判（充任译员），起了重要的居间斡旋的

<sup>①</sup>转引自樊洪业：《耶稣会士与科学》，155 页。

作用,促成《尼布楚条约》最终于 1689 年 9 月签订。这是中欧关系史上第一个平等条约。这件事后被朝廷及皇帝本人称为“随征阿罗素”,事后,康熙更加器重、信任传教士。此外,南怀仁等人所制西洋火炮在收复台湾(1679)和雅克萨战役中都发挥了重要作用。

这些都促使康熙皇帝最终从根本上改变了他对天主教的政策,并于 1692 年决定弛禁。3 月 17 日,康熙发布弛禁谕命:“西洋人治理历法,用兵之际修造兵器,效力勤劳,且天主教并无为恶乱行之处,其进香之人,应仍照常行走,前部议奏疏,着摺回销毁,尔等礼部满堂官满学士会议具奏。”3 月 19 日,又下谕命,强调“将伊等之教目为邪教禁止殊属无辜”,要求内阁会同礼部议奏。礼部于是于 3 月 20 日议奏,对康熙的弛禁政策作了阐发:“礼部等衙门尚书降一级臣顾八代谨题为钦奉上谕事:该臣等会议得,查得西洋人仰慕圣化,由万里航海而来,现今治理历法,用兵之际造兵器火炮,差往阿罗素诚心效力,克成其事,劳绩甚多。各省居住西洋人并无为恶乱行之处,又并非左道惑众,异端生事。喇嘛僧道等寺庙尚容人烧香行走,西洋人并无违法之事,仍许照常行走,不必禁止。俟命下之日,通行直隶各省可也”3 月 22 日,“奉旨依议”。<sup>①</sup>这样康熙八年(1669)的禁教谕令便被废止,传教士得到的官方给予的传教自由。上述四个文件,被称为“宽教敕令”,南怀仁生前为此敕令的最终出台铺平了道路。

从宽教敕令中可以看到,清廷使天主教得到传教自由主要

<sup>①</sup> 《熙朝定案》,《天主教东传文献续编》(二),1789-1790 页。



有以下理由:1,治理历法,2,用兵之际,制器火器,3,随征阿罗素,促成条约之签订,4,无为恶乱行之处。最重要的是前三项,故学者多以宽教令为康熙对耶稣会士贡献之回报,因而乐于象容纳僧道一样正式认可天主教。也就是说,只要天主教自觉地将自身定位为一种受传统政教关系准则约束的边缘宗教,不凌驾于王法之上,且不为恶作乱,清廷乐于使其自山传播。

由于宽教敕令的颁布,天主教在 17 世纪末得到长足发展。据统计当时全中国分为十二个教区,至 1701 年,全国教务状况如下:

	直隶	江南	山东	山西	陕西	河南	湖广	江西	浙江	福建	广东	广西
耶稣会士	住院 6 圣堂 21 教士 11	16 130 15	4 12 1	3 10 2	4 4 1	2 2 1	8 8 3	8 8 6	4 4 2	7 7 6	1 1 1	7 7 10
方济各会士	住院 2 圣堂 2 教士 2	6 6 10						4 4 5	1	3 2 3	3 3 5	5 7
多明我会士	住院 8 教堂 6 教士 8							1	2 2 3	5 4 5		
奥斯定会士	住院 7 教堂 4 会士 6					1	1			1		4 4 6
无籍会士	住院 11 教堂 7 会士 15	1 1 2							4 1 1	3 2 3		3 3 9

从中可见,传教士已深入到除云、贵、川外的全国各地,尤以直隶、江南及东南沿海发展最快。

可见,康熙一朝确曾出现过天主教在华的黄金时代。但随之而来的礼仪之争却又使天主教在华的传教事业面临新的播弄。

## 第十章 礼仪之争始末

康熙皇帝在 1692 年颁布的宽教令，以朝廷公文的形式确立了耶稣会士在中国自由传教的合法性。在华耶稣会士一时对基督教归化中国的前途充满信心和希望，以欢喜雀跃形容当时耶稣会士的心情也许并不过分。然而整整一年后，即 1693 年 3 月 26 日，时任福建宗座代牧的巴黎外方传教会的教士颜当 (Charles Maigrot) 却以一项特殊的命令来“纪念”康熙宽教令发布一周年：他命令在自己所管辖的教区（福建）内严禁中国礼仪。此令一出，礼仪之争被推向高潮，基督教在中国的命运于是被播弄于各方人士之手，完全脱离了“上帝之手”的控制。其对近代中欧关系影响之深，可谓难以估量。

礼仪之争自不始于颜当之令，而始于十七世纪 30 年代。狭义的礼仪之争指从 17 世纪 30 年代到 18 世纪 40 年代 100 余年间发生的关于中国礼仪和译名问题的争论，广义的礼仪之争则在时间上跨越了从 17 世纪 30 年代至 1939 年 300 余年的历史。礼仪之争的核心内容包括以下几个方面：是否应允许中国天主教徒尤其是指士大夫教徒参加敬孔仪式？是否应允许中国教徒参加祭祖仪式？是否可以用中国典籍中的“天”“上帝”及西文 *Deus* 之音译“陡斯”称呼天主教的天主？后者实际为译名问题，故礼仪之争的全称当是“中国礼仪与译名之争”。争论涉及到以下四方：对中国礼仪持宽容态度的耶稣会士和由天主教各传

教修会皈依的中国信徒;反对耶稣会传教策略的其它修会,如多明我会、方济各会、奥斯定会、巴黎外方传教会;只能依据各修会的报告了解中国文化礼仪因而难以决断孰是孰非,但在各方压力下又不得不作出裁决的罗马教廷;捍卫自己文化传统和利益的中国皇帝。不论是就狭义还是就广义而言,礼仪之争都可以说旷日持久,其间多有反复,可谓翻云覆雨;就狭义的礼仪之争而言,其结局对以上四方都可以说没有什么收益可言。

## 一 问题的渊源与背景

众所周知,利玛窦是耶稣会早期在华传教方针的制定人。他对中国文化和礼仪采取了一种基督教人文主义的态度。他象早期教父对待异教哲学家亚里斯多德一样对待中国人文始祖孔子的思想,并因此而容许中国士大夫天主教徒敬孔;他深知祭祖是中国人习久不变、牢不可破的礼仪习俗之后,尽量消解其中的宗教成分,视之为维系道德伦理的世俗礼仪,而不认为它是宗教礼仪。同时,他认为中国典籍中的天、上帝就是基督教的唯一至上神,允许以天、上帝称呼天主。利玛窦的这些做法被康熙称为“利玛窦规矩”。

“利玛窦规矩”实际上是以理性灵活的态度来处理在传教活动中如何对待非基督教文化及礼仪这一跨宗教文化的实际问题,一旦将这样一个非常实际问题提升到神学思辨的论域,理论与实际之间的反差和距离就会彰显无遗。实际上,在耶稣会内部,在利玛窦生前就有传教士如龙华民、庞迪我等人对此持有异

议。利玛窦在 1610 年去世后，生前服从利玛窦规矩的龙华民因身为耶稣会在华传教活动的负责人，此时已有能力表达他的立场了。由于他的坚持，有 11 位耶稣会士在 1628 年 1 月召开了“嘉定会议”。这 11 人是龙华民、金尼阁、郭居静、艾儒略、阳玛诺、高一志、鲁德昭、毕方济、费奇规、李玛诺、黎宁石。这次会议主要集中讨论译名问题，会议作出的决定具有妥协性：中国教徒仍可以敬孔祭祖，但废除利玛窦使用的天和上帝之名，只保留“天主”译名。这说明，会上坚决捍卫利玛窦规矩的会士如金尼阁等人发挥了作用。决定的妥协性还表现在：龙华民会后于 1631 年在北京撰写了《论反对使用上帝一名》一文，未敢发表，另一篇指斥中国士大夫全是无神论者的论文《论中国宗教的几个问题》也在他生前秘而未发。后来的方济名会士李安堂却在济南设法寻到了该书原稿，并将其译成西班牙文，带加欧洲出版，震动了欧洲思想界。龙华民因此成了仇视耶稣会者射向耶稣会的一把利箭。故后来有人认为龙华民是挑起礼仪之争的始作俑者，并非毫无理由。不过，在 17 世纪 30 年代之前，这种争论还只是局限于耶稣会内部，中国教徒对此所知甚少，更不用说参与争论了。

嘉定会议后不久，情况出现变化。原来，“在 1585 年，教皇格利高里十三世 (Gregory XIII) 应葡萄牙国王敦请，同时为了保证传教方针的一致性，授予耶稣会在日本和中国传教的特权。但是，在随后若干年，教皇保罗五世 (Paul V) 和乌尔班八世 (Ur-

ban VIII) 逐渐撤消该项限制。”<sup>①</sup>17 世纪 30 年代,方济各会和多明我会的会上从菲律宾抵达中国福建,并在那里设立传教总部。这两个修会到达中国之后,礼仪之争便很快由耶稣会内部扩展成修会之间的争执,而 17 世纪 80 年代抵达中国的奥斯定会 and 巴黎外方传教会(尤其是后者)更使礼仪之争白热化,使康熙皇帝不得不宣布禁教。

## 二 从修会间的争执到罗马教会的模棱两可

一般认为,当修会间的争执爆发时才是礼仪之争真正开始之日。但究竟是多明我会还是方济各会率先挑起争端的?对这个问题目前尚有争议。徐宗泽及 Ray R. Noll 倾向于认为是多明我会首先挑起了修会间的争端,Noll 断定是黎玉范(Juan Bautista de Morales)首开第一炮。<sup>②</sup>罗光的《教廷与中国使节史》及李天纲的博士论文《“中国礼仪之争:历史、文献和意义”》(1997)则以方济各会为始作俑者。两说实际上各有所见,笔者认为应区别在何种意义如是说,不可笼统而言。

继耶稣会之后,最先到达中国的其他修会是多明我会,1631

<sup>①</sup>100 *Roman Documents concerning the Chinese Rites Controversy (1645 – 1941)*, edited and introduction by Ray R. Noll, University of San Francisco, The Ricci Institute for Chinese – Western Cultural History, 1992, vii, 以下简称为 100 Documents。

<sup>②</sup>同上。

年,该会会士 Angelo Cocchi “偶然”抵达福建后人福安<sup>①</sup>。1633年,该会另一名会士黎玉范和李安堂 (Antonio de Santa Maria Caballero 方济各会会士) 亦进入福建传教。这两个人在早期的礼仪之争中作用甚大。

当时的福建是天主教最活跃的地区之一,因为耶稣会上艾儒略已遵循利玛窦规矩在此经营多年,教务开展顺利,艾氏本人甚至被当地人称为“西来孔子”。这表明,由于耶稣会士附儒传教,允许教徒敬孔祭祖,当地一些士大夫已完全将他们传播的天学纳入了圣学的体系而予以认可(当然,也有反教者),而初入中国大陆正在学习中文的方济各会会士李安堂对此自然不会熟视无睹。虽然据说他来福建之前已通过在马尼拉与当地华侨商人的接触对中国文化有所了解<sup>②</sup>,但他对中国人的祭祀活动到底是何意尚不清楚,故以此问题求教于其中文老师王达赛,而后者在其思苦想亦不知如何解释后,信口答道:祭祖如“天主教弥撒”。<sup>③</sup>李安堂在震惊之余,带着疑问考察了当地中国人的祭祖活动,最后断言此为异教仪式,耶稣会容忍中国教徒行此异端,是错误的。于是,李安堂专程北上南昌、南京,欲辩个明白。并于1635年九月与黎玉范联名致书艾儒略,要求这位耶稣会华南

<sup>①</sup>*Chinese Rites Controversy, Its History and Meaning*, ed. by D. E. Mungello, Institut Monumenta Serica, The Ricci Institute for Chinese - Western Cultural History, 1994, p. 121.

<sup>②</sup>同上书, 112, 118 页。

<sup>③</sup>参见李天纲:《中国礼仪之争》,上海:上海古籍出版社,1998年,36页。

会长给出明确解释。在未得到艾氏答复的情况下，两人又一起亲赴福州，欲与艾氏辩论，又未遇。后适逢耶稣会副会长傅泛际在闽，乃约艾儒略共四人长谈，仍未得其要领，更未达成共识。

至此可见，是方济各会会上李安堂率先在中国挑起了与耶稣会之间的礼仪之争。他也曾试图将问题上交罗马教廷，但被马尼拉总主教菲尔南德阻止。后由于耶稣会总会长拒绝就礼仪问题进行合作，这位总主教乃决定将问题诉诸罗马教廷。但去罗马的却只有黎玉范神父，1643年，黎氏在罗马教廷传信部向耶稣会“开了第一炮，实际上，正是这一炮开启了礼仪之争”<sup>①</sup>。因此，是黎玉范真正把礼仪之争扩大到欧洲。在这种意义上，也可以说是多明我会率先挑起了范围更广泛的礼仪之争，使在中国大陆内的修会之争扩大到欧洲。

黎玉范向罗马教廷提出了全面攻击耶稣会“利玛窦规矩”的十七项上诉。1645年9月12日，由罗马教廷的宗教裁判所组织的神学专家们据黎玉范的一而之辞，就中国礼仪问题作出了反对耶稣会的裁决，并得到了教皇英诺增十世的首肯。这一裁决是罗马教廷对“中国礼仪问题”首号文件。该文件对黎玉范的十七项上诉一一予以回答，全盘否定了耶稣会对中国礼仪采取的做法，禁止中国教徒参加祭祖敬孔等仪式。由于是首号文件，兹摘录如下：

<sup>①</sup>100 Documents, vii – viii.



### 传信部 1645 年 9 月 12 日部令

中国传教士的若干问题。下述意见是传信部发给圣职部的，由圣职部的专家作出如下评估：

.....

6. 在中国城镇和老百姓中间，有一种挨门挨户摊派的习俗，每一街坊的居民都要捐钱。这些钱用于庆祝新年、供祭、拜他们的异教鬼神、邻里请客、在他们的庙宇里节日设宴或举行其他无所谓好坏的事。它不好也不坏，只是一种表达公众欢乐的活动。问题在于基督徒们和他们的传教士们，现在是否可以捐钱为此类活动出一份力？人们要求传教士捐钱一如要求街坊的居民出钱那样，如果基督徒不捐款，教外人士将会给基督徒制造麻烦。

他们决定只要此种摊派不是旨在搞偶像崇拜和迷信活动，中国基督徒们可以接受摊派。假设情况正如上所述，但讲得含糊不清；特别是如果他们有言在先宣布（假定这是可行的话）他们捐钱只是为了让大家过得快乐，只是为了赞助进行道德上属于中性范围的活动，或者至少不违背基督教实践，他们可以捐钱。

7. 在中国所有的大小城市，你都可以看到城隍庙。中国人相信城隍是他们的保护神、他们的统治者、他们城市的守护神。根据中国已经规定的法律，所有城镇的总督（他们称为官员），在他们的任上，一年中每月要两次去庙里，在祭坛前磕头跪拜城隍，否则将受革职的处分。他们烧香、点烛、献花、备酒、备饭，供

奉城隍。地方官们上任时,在他们的偶像前要宣誓秉公执法,如果徇私枉法,他们甘愿受到城隍的处罚。同时,他们祈求城隍告诉他们怎样做好这个地方官,以及诸如此类的事情。

问题:鉴于中国人这样的软弱,信奉基督教的官员们出席时能否带一个十字架去,把十字架藏在供坛上的供奉偶像的鲜花丛中,或者拿在手中?他们的意愿并不是要供奉偶像,而是要崇拜基督的苦像。)当他们表面上在祭坛前做所有这些表示崇敬的跪拜行礼时,他们可以在心中默默地把这些举动作为对基督十字架的崇拜。如果不允许这些官员这样做的话,他们将宁愿背叛我们的信仰,也不愿意放弃他们的官职。

他们决定绝对不允许基督徒表面上公开假装崇拜偶像,心理却崇拜他们拿在手上的,或者放在供坛上鲜花丛中的基督苦像。

8. 中国人有一个道德哲学的至圣先师,他已经死了很长时间,他的名字叫孔子。他的教诲、他的律规、他的著作在中国家喻户晓。中国的皇帝和臣民,无论他们的社会地位如何,都把他视作应该效仿的典范,至少把他奉为圣人。在中国,每一个大小城市都建有孔庙。

地方官员每年两次要到孔庙去举行庄严的祭孔仪式,他们自己担负着类似司祭的职务。一年中,每个月两次他们要去祭孔,但不举行隆重仪式,一些读书人竟和以孔子的旗号来管理他们地方的政务。他们祭供的东西有:整猪、整羊、蜡烛、醇酒、鲜花、乳香等。所有的读书人考中以后都要到孔庙去跪拜孔子,在其祭台前献上香烛。

所有这些礼仪——祭供、磕头行礼……——按其用意都是中国人感谢孔子在他的著作中留给他们的好的教导，祈求他以他的功绩赐福他们，赐予他们聪明才智。

问题是已经入教、或者将要入教的官员和读书人，受到召唤时，在被迫的情况下是否可以进入孔庙祭孔，或者参加祭孔仪式，在祭坛前跪拜，分享那些祭供偶像的供品？因为异教徒们相信无论谁吃了那些供品后都可以学业上进，青云直上。

基督徒官员们和读书人，一如对前一问题加以说明的那样，是否可以手里拿着十字架这么做？如果禁止他们这么做，人们就会骚动起来，传教士就会被驱逐，今后很难再劝人人教，所有皈依入教就会终止。

结论：不能允许这么做。由于如上描写的情况，基督徒们不能假装参加这种供祭活动。

9. 中国人有一种宗教式的遵循孔子的教导的习俗。在中国各地都建有祭奠他们祖宗的庙宇。家族中的每一个成员每年两次去祭祖。在盛大的祭祖仪式上，他们庄严地祭供他们的祖宗。他们把他们的先人和祖宗的画像供奉在漂亮至极的祭坛上，祭坛前点着蜡烛，烧着乳香，摆着鲜花。有一个人像司铎一样主持仪式，还陪有辅祭。他们供祭的东西有酒、饭、香、烛、祭牲的头等。

中国举行这种祭奠仪式是表示对祖先的感恩。感谢祖宗给与他们的，及他们希望得到的好处。他们在祖宗的祭坛前念念有词，跪拜祷告，祈求身体健康、长寿、丰衣足食、子孙满堂、兴旺发达、消灾消难。他们也在家里或墓地作这样的供祭，不过没有

如此隆重。

问题：基督徒是否可以如上所说的那样在表面上参加这样的祭祖仪式呢？他们是否能和异教徒一样在寺庙里，在家里，在墓地，公开地或私下地积极参加这样的祭祖仪式呢？可以允许基督徒参加这种活动到何种程度？如果绝对禁止他们参加这种活动，他们将会放弃信仰。或者，更确切地说，他们外表的行为将不再像基督徒那样了。

结论：无论如何中国基督徒绝对不可以假装参加这种祭祖仪式。即使表面上也不可以。他们不可以参加祈祷，或者任何异教的迷信礼仪，他们更不能积极参与这样的礼仪活动。

10. 中国基督徒坚持认为他们的祭祖只是表示对祖先的敬意，一如祖先生前还活着那样。这只是一种纪念性的活动，对祖先表示子孙后代继承着他们的生命，对他们生前身后吃的、用的都是一样地供奉的。他们知道祖先已经死了，其灵魂进入来世了，他们供奉这些东西没有其他目的，并不想得到回报。

问题：如果只是基督徒们在庙宇中，在家庭里，在坟地上举行这些仪式并非与教外人士同流合污，在进行这些仪式时，他们在先人祭坛上放一个十字架，只怀着这样一个意愿：他们向祖先像前供奉任何东西，只是表达他们的孝心，就像他们的先人活着时一样，他们供东西给他们吃，给他们烧香，以此来迎合他们的同胞乡邻——现在这种为了免遭麻烦的做法是否被允许？

答案是：按照以上所说，建议中的办法，不论是安放一个十字架，或者没有教外人在场，或者自己意愿把违禁的迷信活动转变成对真天主的崇拜，都不足以替自己辩解，证明自己无罪。

11. 中国人为了纪念祖先,就给先人立牌位,把先人的名字写在牌位上,他们把这种牌位称为先人的灵位,他们相信牌位上有先人的灵魂,先人的灵魂会来享用供品的。先人的牌位都放在各自的祭坛上,祭坛上都放了玫瑰、蜡烛、油灯和乳香,他们在先人的灵位前跪拜、祈祷、请求先人在他们的工作中和需要的时候帮助保佑他们。

问题:如果基督徒把那些异教的迷信和错误撇在一边,是否可以暂时用一下这些牌位?他们是否可以把这些牌位和圣像放在一起,放在同一祭坛上,或者放在另外一个按上述装饰的祭坛上,以此来迎合教外人士?他们是否可以用上述意愿作上述祈求?

结论:他们不能以任何方式正式为先人设祭坛、立牌位,更不可以祈祷、供祭先人,即使其意图是装样子也是不允许的。

……①

对此项禁令,罗马的耶稣会总会及中国的耶稣会士都感到震惊。他们唯恐半个多世纪以来苦心经营的“精神狩猎”成果会因此丧失殆尽,于是于 1651 年派遣在华耶稣会会上卫匡国专程赴罗马申辩。卫氏于 1654 年到达罗马,向传信部递呈了申诉报告。1656 年 3 月 23 日,裁判所公布了由教皇亚历山大七世签署的一项谕令:允许中国教徒参加敬孔祭祖仪式。因为根据

①苏尔、诺尔编:《中国礼仪之争西文文献一百篇(1645-1941)》,沈保义、顾卫民、朱静译,上海,上海古籍出版社,2001年,1-6页。由于本书的写作和修改前后相隔甚久,故引用了该书的中英文两个版本。

卫匡国的报告，“这些仪式似乎只是世俗性的或政治性的”<sup>①</sup>。尤有意味的是，三年后，即 1659 年，在远东地区的三位新的宗座代牧就职时，传信部还加了一项命令：其中有言曰：“不要试图说服中国人改变他们的礼仪，风俗和生活方式，只要它们不公然抵触大公教和良善的道德。有什么比把法国、西班牙、意大利或任何其它国家输入到中国更愚蠢的吗？不要输入这些，只要输入信仰。这信仰并不拒斥或毁坏任何种族的礼仪和风俗，只要它们不是邪恶的。相反，这信仰意欲成全它们。”<sup>②</sup>这是罗马教廷就礼仪问题发布的最宽容的一项谕令。如果争执到此结束，天主教在中国的命运以及中欧关系史也许会呈现为另一种完全不同的态势。

但历史容不得假设，事情还得以其自身具有的奇特逻辑开辟自己的轨道。还是在 1659 年，已回到杭州传教的卫匡国将上述两份文件的内容告知了途经杭州的李安堂，使后者尤为震怒。这位身为济南主教的方济各会会上开始“上穷碧落下黄泉，动手动脚找材料。”他在济南从一名与他见解相似耶稣会士汪儒望(Jean Valat)那里了解到 30 年代前耶稣会内部的分歧，并得到了龙华民留下的反对利玛窦规矩的遗稿。李氏如获至宝，亦信心大增，乃派遣在中国大陆仅有的另一名方济各会上文都辣神父赴欧洲再度申诉，挑起争端。文氏后来招募了 6 名会士于 1672 年返华。

<sup>①</sup>100 Documents, p. 5

<sup>②</sup>100 Documents, p. 6

稍后,在华耶稣会、方济各会、多明我会因扬光掀起的历狱而被集中在广州。三教会士 23 人利用这次难得的机会于 1667 年 12 月 18 日至 1668 年 1 月 26 日召开了著名的“广州会议”(三名多明我会上、一名方济各会上、余皆耶稣会上),会议旨在达成一致的传教方针。会上公布了 42 款决议,除了一名方济会会士以外,余者皆在这份文件上签名表示同意。这份文件是民主、妥协的结果,其中第 41 条专门论述了礼仪问题。兹录述如下:

关于中国人崇敬其大师孔子及逝去的先人的礼仪,应该遵守由教皇亚历山大七世在 1656 年签署的宗教裁判所的决定,因为它们是在建立在一非常可能确实的意见的基础之上的,没有什么相反的证据能反驳这种意见。<sup>①</sup>

但曾在广州会议文件上签过字的方济会会士 **Domingo Fernandez Navarette** 后设法逃离广州,回到西班牙,并于 1676 年出版了一部全面攻击耶稣会传教方针和中国礼仪的著作。这样,中国礼仪之争在被引入罗教廷后,再度扩大到欧洲公众中间。

在广州会议决议公布后一年,有一名名叫鲍良高(**Juan Polanco**)的多明我会会士于 1669 年到达罗马,询问罗马教廷:1656 年亚历山大七世的谕令是否意味着宣告 1645 年因诺增十世的谕令无效?罗马教廷的反应是,于 1669 年 9 月 20 日颁布

<sup>①</sup>100 Documents, viii.

了一项旨在调停的谕旨：“1645年9月12日依照那时呈报的疑问所作的规定，仍旧有效；也不因若在1656年3月23日所作的规定而受限制。但该根据疑问和环境以及一切对呈报所陈述的答案遵守”。<sup>①</sup>

从这份文件可以看出，由于面对着多方压力，罗马教廷当时很难作出明确的决断，只得以模棱两可的说法来维持自己的精神权威。此令当然让在华的各会会士无所适从，各方教士对此也很难表示满意。不过，需要说明的是，这份文件的本质是，将事情留给传教士的良心去自行判断。

### 三 阎当铎罗与康熙的出场

在正统与异端二分对立的思维传统极盛的天主教内部，教廷模棱两可的决定是难以维持太久的。前述巴黎外方传教会的传教士阎当（文献中亦作颜当、颜瑯等）率先宣告1669年的谕令无效。此人是法国巴黎大学神学博士，索邦神学院院士，理论素养不可谓不深厚。1681年，阎当来华，1684年任教皇驻福建代表，1687年任宗座代牧，管理福建教务。1693年，他颁布一纸牧函，令其所管辖的福建教区内所有信徒均应遵守以下禁令：只能以“天主”称唯一的神，欧洲人用的“陡斯”及中文里的“天”和“上帝”一律不得使用；一律取消“敬天”匾额；教皇亚历山大七世在位时，由卫匡国呈报给教廷的报告、问题是不诚实的，传

<sup>①</sup>100 Documents, p. 7, 亦参杨森富：《中国基督教史》，台湾商务印书馆，1978年，133-134页。



教士不得信赖当时据而作出的容忍敬孔祭祖仪式的决定；传教士不得允许中国基督教徒参加每年若干次的敬孔祭祖仪式；如废除为亡灵的设立的牌位有困难，至少应除去牌位上的“神”、“灵”、“神主”等字样；有些说法，如：“若适当地理解中国哲学，则其中并无与基督教相异的内容”，“儒家敬鬼神之礼是世俗的，而不是宗教的”等等，这些说法使不慎者误入歧途，并开启通向迷信之路，应禁止这些及相似的草率、错误的说法流传。

阎当的禁令直接导致了罗马教廷与康熙皇帝之间的冲突正式大爆发。1704年11月20日，教皇克莱孟十一世（Clement XI）由于反耶稣会势力的巨大压力，在阎当禁令的基础上，秘密签署了一项支持阎当、谴责中国礼仪的谕令。<sup>①</sup>并派谴铎罗（Carlo Tommaso Maillard de Tournon）主教为特使赴中国颁布此项谕令。铎罗于1705年4月抵澳门，12月抵达北京。

这时的康熙皇帝实际早已知道礼仪之争的存在，并已表达过他坚决维护中国礼仪的立场，因为耶稣会士为了获得中国最高世俗权威对中国礼仪的解释（即证明中国礼仪不是异教的宗教性崇拜），曾于1700年向康熙递交请愿书，以求得到他的权威结论。该请愿书实际具有很强的“导向性”，内容如下：

治理历法远臣闵明我、徐日升、安多、张诚等奏为恭请睿鉴，以求训诲事，远臣看得西洋学者闻中国有拜孔子及祭天祀祖先之礼必有其故，愿闻其详等语。臣等管见，以为拜

<sup>①</sup>参前引《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645-1941）》，14页以下。

孔子敬其为人师范者，并非求福、祈聪明爵禄而拜也。祭祖先出于爱亲之义，依儒礼亦无求佑之说，惟尽孝思之念而已。虽设立祖先之牌位，非谓祖先之魂在木牌位之上，不过抒子孙“报本追远”“如在”之义耳。至于郊天之礼典，非祭苍苍有形之天，乃祭天地万物根原主宰，即孔子所云：“郊社之礼，所以事上帝也”。有时不称“上帝”而称天者，犹如主上不称“主上”，而曰“陛下”，曰“朝廷”之类。虽名称不同，其实一也。前蒙皇上所赐匾额，亲书“敬天”之字，正是此义。远臣等鄙见，以此答之。但缘关系中国风俗，不敢私寄，恭请睿鉴训诲，远臣等不胜惶悚待命之至。

康熙三十九年十月二十日奏

对此奏书，康熙批示曰：“这所写甚好，有合大道。敬天及事君敬师长者，系天下通义。这就是无可改处”。<sup>①</sup>康熙的御批很明确，中国礼仪不可变。

铎罗抵京后，虽然怀里揣着罗马教廷尚未公布的谕令，但他对康熙的上述态度已很了解，康熙也知道铎罗使华的意图是想解决中国礼仪问题。但当他于 1705 年 12 月 31 日第一次召见铎罗时，铎罗对礼仪问题只字未提，仅说来华意在代表教皇向中国皇帝致敬问安，并感谢他对传教士多年来的礼遇和爱护。这显然是一种拖延战术。铎罗首次觐见康熙时，只提出一个带有实质性的问题，应由哪个传教会主持中国教区的教务？康熙的

<sup>①</sup>转引自李天纲：《中国礼仪之争》，50 页。

反应很迅捷:应由一位久住中国,了解中国朝廷之事物和风俗民情的耶稣会士来担任此项工作。很显然,康熙不看重不了解中国的教士,甚至轻蔑、厌恶之。

1706年6月29日,康熙第二次正式召见铎罗。他向铎罗解释了中国礼仪的意义,请他转告教化王(教皇),中国礼仪不得改变,因为它与天主教道理并不相悖,若有西教士主张反对中国礼仪,则不得留住中国。铎罗不想与康熙发生正面冲突,未作正面回答,只说将引见通晓中国的主教阎当来继续讨论礼仪问题。一个多月后,康熙召见阎当。这位来华已经25年的所谓中国通在康熙面前却一点也没有耶稣会士那样显得通晓中国,他只会几句福建方言,不会官话,与康熙的谈话只能由康熙重用的耶稣会会士巴多明充任翻译。康熙让他认四个汉字,他却只识得其中一个。于是龙颜大怒。康熙8月2日的御批曰:“愚不识字,擅敢妄论中国之道”,8月3日又谕示铎罗:“阎当既不识字,又不善中国语言,对话须用翻译。这等人敢谈中国经书之道,象站在门外,从未进屋的人,讨论屋中之事,说话没有一点根据。”可见康熙虽然是一开放之明君,但他在处理此一问题时,决不可能采取非华夏中心主义的立场。

铎罗于8月离开北京,12月抵南京。1707年1月25日,铎罗不顾耶稣会士的劝告,向全体在华传教士发表公函,此即“南京教令”。该函于2月7日正式公布,其内容是宣布罗马教廷已于1704年禁止中国教徒敬孔祭祖,即“不允许听从神律的人祭孔和祭祖”;并“要求每一位主教、宗座代牧,各地的正权主教、传教士和司铎,不管是教区司铎,还是修会司铎——甚至耶稣会

的——现在中国的传教士，以及将要来此地的传教士都有服从的义务。否则就遭自动绝罚的处分……”<sup>①</sup>

康熙闻讯后大怒，下令驱逐阎当主教及另外几十名传教士，同时还利用多次南巡的机会，一方面安抚部分传教士，另一方面则传令传教士，只有遵守利玛窦规矩，领取“印票”<sup>②</sup>，并发誓永不回复西洋的传教士，方可在华传教。至于铎罗本人，则被人从广东递解澳门拘禁，并于 1710 年在澳门病逝。

#### 四 嘉乐使华与“八项允许”及康熙禁教

罗马教廷对 1704 年禁令及铎罗在华所招致的严重后果似乎还嫌不够，1715 年 3 月 19 日，教皇克莱门特十一世再次签署谕令《自登基之日》（*Ex illa die*），重申前禁，并要求彻底结束礼仪之争。但教廷不得不考虑基督教在中国的前途，为此，教皇又于 1719 年任命亚历山大城主城区主教嘉乐（*Carlo Ambrosius Mezzabarba*）为特使，出使中国，以改善与中国朝廷的关系。

1720 年 12 月 25 日，已在北京的嘉乐呈奏康熙，要求允许在华传教士及中国教徒遵守教皇有关礼仪的禁谕，并同意由罗马教廷直接管理在华传教士和教务。次日，康熙传旨，拒绝了嘉乐的两项要求。旨曰：“尔教王所求二事，朕俱俯赐允准。但尔

<sup>①</sup>《中国礼仪之争西文文献一百篇》，50-51 页。

<sup>②</sup>票上写：西洋某国人，年若干，在某会，来中国若干年，永不回复西洋，已经来京朝觐陛见，为此给票”。见前引李天纲：《中国礼仪之争》，71 页。

教王条约与中国道理，大相悖戾。尔天主教在中国行不得，务必禁止。教既不行，在中国传教之西洋人，亦属无用。除会技艺之人留用，再年老有病不能回去之人，仍准存留。其余在中国传教之人，尔具带回西洋去。且尔教王条约，只可禁止西洋人，中国人非尔教王所可禁止。其准留之西洋人，着依尔教王条约，自行修道，不许传教，此即准尔教王所求之二事。此旨既传，尔亦不可再行乞恩渎奏。尔若无此事，明日即着尔降见。因有此更端，故着尔在拱极城且住。再颜当原系起事端之人，尔怎不带他回来？钦此”。<sup>①</sup>

嘉乐见康熙立场如此鲜明、坚定，知道教皇的前几个禁谕决无在中国通行之可能，于是决定妥协。通过与耶稣会士的暗中谈判，拟定了八项准许：

- 1、准许教友在家中供奉祖宗牌位，但牌位上只许写姓名，两边需加注天主教的有关道理。
- 2、准许行纪念亡人的中国礼节，但需使其具有非宗教的性质。
- 3、准许敬孔，孔子牌位若不书灵位等字，亦可供奉，且准上香致敬。
- 4、准许在改正后的牌位前和死人棺材前磕头。
- 5、准许在丧礼中焚香燃烛，但不得有迷信活动。

<sup>①</sup>见北平故宫博物院编：《康熙与罗马使节关系文书影印本》，1932年，17页。

6. 准许在改正后的牌位及亡人棺材前供陈果蔬,但不得有流俗迷信之举。

7. 准许在春节和其它节日里,在改正的牌位前叩头行礼。

8. 准许在墓前焚香点烛,供陈果蔬,但应申明不从世俗迷信。

康熙见此“八项准许”,态度略有缓和,但仍坚持:不了解中国文化者,对中国道理不得妄论。在这两条原则基础上,康熙先后 13 次接见了嘉乐,但在得知嘉乐怀揣着教皇克莱门特十一世于 1715 年 3 月 19 日颁布的通谕《自登基之日》后,康熙着人索取该禁约之底稿,令人译出。在禁约之中文译稿上,康熙愤然加以珠批谕旨:“览此告示,只说得西洋人等小人,如何言得中国之大理。况西洋人等,无一通汉书者,说言议论,令人可笑者多。今见来臣告示,竟是和尚道士异端小教相同。彼此乱言者,莫可若何。以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事。”<sup>①</sup>此后,康熙虽然还多次接见嘉乐,但已不再涉及实质性问题。1721 年 2 月 22 日,康熙最后一次接见嘉乐,同日交给嘉乐一部《嘉乐来朝日记》,以非正式文件的方式向罗马教廷表明自己的立场,康熙还遣耶稣会士由陆路向欧洲送回该日记的副本,当嘉乐于 1723 年抵达欧洲时,这个副本已在欧洲流传。<sup>②</sup>

<sup>①</sup>同上书,41-42 页。

<sup>②</sup>100 Documents, p. 9-10.

单就“八项准许”而言,嘉乐作为特使,固然有权批准、颁布,但其是否有效,最终还得由教廷裁决。1742年,教皇本笃十四世(Benedict XIV)再次颁布通谕《白土主圣意》(Ex quo singulari),全面回顾了礼仪之争的历史和历届教皇的决定,肯定了1715的通谕,宣布嘉乐的“八项准许”因未获教廷允许而无效。该通谕还以严厉的措辞禁止中国教徒行中国礼仪,禁止再讨论礼仪问题。这一通谕最系统全面地阐述了罗马教廷对中国礼仪的立场,但它在实质上不过是对以前相关文件的概述总结,因而并不是最重要的一份文件。

## 五 迟到 200 年的“解决”

尽管本笃十四世的通谕希望最终一劳永逸地解决中国礼仪问题,但在此后近两百年的时间里,中国礼仪问题仍然不断困扰着来华的传教士和罗马教廷,因为问题并未消失,困扰自然会不断缠绕着当事者,在《关于中国礼仪的 100 个文件》中,我们可以看到很多事例。

历史的发展给问题的最终解决提供了契机,20世纪初,在外力和内部变迁的交互作用下,中国的社会制度、文化都在蕴育着激剧变化。1905年科举制度的废止,使敬孔礼仪作为制度已经不再像前那样具有活力;1911年,封建王朝的覆灭使祭天不复可行(虽然后来还有反复),启蒙话语的输入和勃兴使一些迷信活动成为科学的对立面,祭祖虽然远未消失,但已不象以前那样成为个体身分认同的绝对条件;信教自由亦载于民国宪法。

同时,罗马教廷虽然仍持守其传统,但由于近现代神学思潮的冲击以及现代社会本身对天主教的影响,也不得不改变以前那种宗教裁判所的独断,而显得较为宽容,尤其是对异族文化的态度,已不象以前视一切异教为魔鬼。双方的变化,使得“礼仪之争”的最后解决成为势所必然。

反讽的是,中国礼仪之争的最终解决并不是由中国问题引发的,而是由于日本问题导致的。在 30 年代初,日本政府通令全国各级学校的学生,都必须参拜神社,以强化学生的民族自豪感。此令实质上是为其军国主义政策动员全社会。

1932 年 5 月 5 日,发生了著名的“上智大学事件”。这一天,日本教会(耶稣会)学校上智大学的一些学生拒绝在供奉战争死难者亡灵的靖国神社,向亡灵鞠躬行礼。此事引起日本文部省和军部的一致谴责,导致教会与政府之间的紧张。

上智大学事件后不久,广岛主教 **Ross** 在故纸堆中找到了一份有利于解决礼仪问题罗马教廷文件,此即 1258 年的 **Cannon Law, no. 2**, 该令允许基督徒在一定情况下参加非基督教仪式。这份文件当然早于任何有关“中国礼仪之争”的谕令,它的再现在礼仪问题史上乃一大事因缘,当时东京的红衣大主教 **Jean Alix Chambon** 因此而被 **Ross** 说服,对日本政府的要求作出让步,日本教徒因此而暂时避免了因冲突升级而招致更多的困扰。不过,问题仍未正式解决。这年 9 月 22 日,**Chambon** 致书日本政府,询问参拜神社是否有任何宗教意味?一周后,文部省作出正式回答:“要求高中、初中、小学学生鞠躬,除了表达爱国主义和效忠外,别无其他目的”。



次年,罗马派往日本的巡视员 **Edward Mooney** 向日本天主教签署了一项声明:“根据日本当局签署的声明,鞠躬只是表达对国家的热爱及对天皇的效忠。天主教郑重同意日本信徒向神社之灵鞠躬行礼”<sup>①</sup>

神社问题的解决耗时甚短,相当顺利,并且很快便触类旁通地影响到中国礼仪问题的解决。

九一八事变后,东北三省为日军占领。日本在伪满州国推行尊孔的宗教文化政策,当地的天主教徒被要求在各地的孔庙行敬孔礼仪。1935年2月25日,吉林主教高德惠(**Augustine Ernest Gaspais**)仿效 **Chambon** 的做法,正式致书“满州国”政府,询问敬孔礼仪有无宗教意义。3月5日,“政府”作出回答:“敬孔礼仪只有唯一的一个目的,即把对孔子的尊敬外显于形,完全没有任何宗教性质”<sup>②</sup>

高德惠后来召集“满州国”主教会议,统一了意见,然后将这些意见归纳为若干条,致书罗马传信部,建议容忍中国礼仪。1935年5月28日,在教皇庇护十一世(**Pius XI**)接见高德惠后,传信部发布一项谕令:

1 为了避免任何可能招致非议的事由,满州国的所有主教务必据环境审慎行事,使众人皆明白,满州国首脑最近写给高德惠主教的信函已向他保证:敬孔礼仪“绝对没有宗教的性质”。

①以上引自 *100 Documents*, xiii.

②*100 Documents*, xiv.

2、“满州国”的所有主教在向信徒颁布规章时,必须受这一正式声明之指导。

3 已发过反对中国礼仪口誓的教士们务必等待主教们的指示,以避免一切怀疑和争端。<sup>①</sup>

这一谕令虽未最终解决问题,但表明罗马教廷对中国礼仪的立场已发生松动和重大转变。问题的最终解决则要延宕到 1939 年,这年 12 月 8 日传信部公布了前一日由教皇庇护十二世签署的通谕《众所周知》(Plan compertum est),该通谕被当代教会人士称作“中国的解放谕令”,其主要观点实际已由前述的主教向教廷陈述过。该通谕的颁布意味着罗马教廷又回到了的原初立场,并结束了长达 300 多年的中国礼仪之争。故此,该通谕在中国基督教史上极其重要,兹据英译本全译如下:

#### 传信部有关中国礼仪的某些仪式和誓言的通谕

众所周知,东方各国的一些仪式虽然先前与异教礼仪密功相关,但在若干世纪过去后,现在其习俗与人们的愿望均已发生变化,只是保留为一种对祖先的热爱之情,对爱国主义或对同胞的尊敬之情的世俗性表达。

职是之故,传信部在获得教皇庇护十一世之俯允后,于 1935 和 1936 年就此发布了新准则。依据《法典》22 条之规定,新准则是对满州国和日本的主教们发布的,这些准则和谐一致。

最近,领导传信部的枢机主教们于本年 12 月 4 日召开了全体大会,会上考虑了这样一个问题:在其他一些因时间的流逝而

<sup>①</sup>100 Documents, p. 86

显然产生了类似的环境变迁的地方，类似的活动方式是否也应给予支持。

因此，在细心听取正反两方面的见解并咨询一些谨慎而又有丰富经历的人士的想法之后，与会的枢机主教们决定应公布以下声明：

1 中国政府反复公开地声称：全体国民皆可自由信奉其喜爱的宗教，政府无意就宗教事务颁布法律或命令。因此，中国当局举行或规定的敬孔仪式都不会以表示宗教崇拜的意图来执行，而只有一个目的：培养和表达对一位杰出人物的适当的尊敬和对祖先传统的应有的敬意。故此，天主教徒可以参加敬孔仪式，这此仪式或在孔子画像或牌位前，或在献给他的建筑物里，或在学校里举行。

2 所以，不禁止天主教学校竖立孔子像或刻有孔子名字的牌位，或对孔子像鞠躬以示敬意。尤其当当局要求时，不应禁止。若担心会招致非议，则应表明天主教的本意。

3 如果天主教的师生受命参加有迷信色彩的公众仪式，依据 1258 年的《法典》的指导性教令，只要他们保持消极状态，并且只是做出表示敬意、会被别人恰当地理解为世俗性的举动，亦可参加这样的仪式。若显然需要避免人们对其活动的误解，则应如上所述，表明其本来意图。

4 在亡人或亡人像前哪怕是在只是刻有亡人名字的牌位前，鞠躬和行其他表示世俗意义的敬礼也是允许的，适当的。

此外，枢机主教们注意到，1742 年 7 月 11 日谕令《白上主圣意》要求所有在华和在与中国接壤或邻近中国的其他帝国和

省份内的教士,都应就中国礼仪宣誓,此一谕令已不完全与此次圣会作出的决议相符,枢机主教们认为此种宣誓目前不必用作一种训练方法。众人皆知,以前的中国礼仪之争已经解决。此外,传教士和其他教士,不必被迫以宣誓的方式来表达对教皇坚定而又忠实的服从。因此,枢机主教的决定,无论是在中国还是在任何其他仍在强制执行宣誓的地方,取消这项宣誓。教皇本笃十四世的通谕,特别是禁止讨论中国礼仪的谕令,只要没有新指示改变之,仍然有效。

在 12 月 7 日的觐见中,在本文件上签名的传信部部长枢机将枢机主教们的决定呈交教皇庇护十二世陛下,蒙教皇俯准,完全批准了该决定。

发自罗马,传信部枢机会议,1939 年 12 月 8 日,值圣母无罪始胎节 部长 毕翁第 枢机

罗马教廷的这一谕令标志着其对中国礼仪问题最终以妥协的方式彻底解决,它是对 300 多年来天主教在华传教经验和教训的总结之产物。遗憾的是,该谕令颁布之后大概只对中国民众及海外华人还有一点实质性意义,可以减少其宗教生活中的障碍。此后中国的社会、文化都有巨大变化,知识分子若想成为天主教徒,大多已经不需要这样的“宽容”了。清初及稍后 200 年留意于“天学”的士大夫和平民信徒,才是这种“恩赐”和“宽容”的真正需要者。

以上仅综述了礼仪之争的来龙去脉,至于这一漫长的争执

背后的原因,则至为复杂。既有神学背景(修会内部)之争、现实利益之争、也有神权与王权(教廷与康熙)之争、文化的圣俗之争。诚如有的西方学者所指出那样,描述“礼仪之争”的历史过程并非难事,困难的是如何对其作出解释。本书目前只能很遗憾地付之阙如。

## 第十一章 圣经在十七世纪的中国

自十六世纪末以降，天主教一直持续不断地在中国出现。然而，第一部天主教的圣经全译本却只是在 1953 年才得以印行，而新教的多种译本早在十九世纪就已经可以见到。马歇尔·布鲁姆霍 (Marshall Broomhall) 在其所著的《圣经在中国》一书中，对天主教圣经译本之阙如深表诧异：“当我们回想起耶稣会士曾翻译过诸如托马斯·阿奎那的《神学大全》这类著作，而且教宗曾收到过一份献给他的中文弥撒书时，我们便有强烈的理由质问：为什么我们没有听到更多的关于圣经翻译的消息？”<sup>①</sup>任何一位当代的天主教徒也肯定会深有同感。在本章中，我们将力图深究传教士在何种程度上利用了他们所得到的翻译圣经的机会，我们还将探寻天主教的圣经译本最终未能出现的原因。我们还会努力将那些圣经的替代性出版物置于更为广阔的中国文化的境遇之中，并努力揭示出这些作品在适应中国思想的偏向方面走得有多远。

<sup>①</sup>Marshall Broomhall, *The Bible in China*, London: The China Inland Mission, 1934, 40 页。

## 一 真正的翻译

在开始探究之前,必须指明一点:有过一些“真正的翻译”尝试(这个词意指那些旨在翻译圣经全文的努力)。在整个十九世纪以前的时段里,天主教中似乎有过为数极少的系统翻译圣经的努力。

白日昇(Jean Basset, 1662—1707)翻译了拉丁文本新约的绝大部分(四福音书,宗徒大事录,保禄书信),<sup>①</sup>他卒于 1707 年,死前他还在翻译《希伯来书》的第一章,而他的译著从未得到印行。不过,英国人霍格逊(Hodgson)得到了一份白氏译本的抄本,该抄本成为汉斯·所罗那爵士(Sir Hans Solane)的图书馆藏品,后又为大英博物馆收藏。当马礼逊(1728—1834 年)于 1807 年首途中国时,他得到了这个文本的一份抄本,这个抄本成为他自己的圣经译本的重要参考<sup>②</sup>。

两位方济各会上也曾作过翻译圣经的尝试。梅述圣(Antonio Laghi, 卒于 1727 年)将《创世纪》和《出谷纪》的一部分翻

<sup>①</sup>这里的篇名均以思高本为准——译者注。

<sup>②</sup>Bernward Willeke, “The Chinese Bible Manuscript in the British Museum,” *Catholic Biblical Quarterly* VII (1945), 150—153 页; B. Willeke, “Das Werden des Chinesischen katholischen Bible,” *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* XVI (1960), 284—285 页; *Quartor Evangelica Sinica, Sloane Manuscript #3599 (1737/8, 1805)*, 香港大学抄本, 参看 Jost Zetzsche, “Bible in China (I) Transcriptionen in den chinesischen Bibeltübersetzungen,” *China Heute* XIII (1994), 184 页。

译成白话汉语，他把自己的译文转给了麦传世 (Francesco Jovino, 1677—1737)，而后者觉得该译文不能接收，因为它“几乎是直译”。他本人修订了这些部分，并赓续译事。当他译至《民长纪》（而且显然已译至《多俾亚传》和《达尼尔》）时，其译本被送到方济各会上 Carlo Horatii (1673—1759) 那里，而 Horatii 却坚决劝诫麦传世不要使译本流传。他的看法是：在中国尚未经历“可观的皈依”之前，不应该译出中文版。而且，圣经的中文翻译不仅要由欧洲人来做，还应由中国人来做，如此才能使译本臻于“准确、优雅和庄严”<sup>①</sup>。麦传世的手稿似乎未被保存下来。

耶稣会上贺清泰 (Louis de Poirot, 1735—1813) 完成了整个新约的翻译，并翻译了部分旧约<sup>②</sup>。该译本完成于 1803 年，但从未出版，其标题为《古新圣经》，卷数多于 34 卷，亦以拉丁文本为依据，每章后都附有简释。仅《雅歌》和《先知书》大部未译

<sup>①</sup>此一信息由 Jost Zetzsche 慷慨赠与，并将收入其学位论文之中。该信息的根据是由 Willeke 发现的 Jovino 于 1726 年 2 月 13 日写给 Horatii 的一封信；亦可参看 Willeke, “Das Werden...” 285 页。

<sup>②</sup>在耶稣会被解散之后，他获准留在北京。1806 年，他重入耶稣会。关于他的生平，见 Joseph Dehergne, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Roma: Institutum Historicum S. I. 1973, 207 页。



(《依撒意亚》,《达尼尔》和《约纳》均已译出)<sup>①</sup>,北堂图书馆存有一份抄本<sup>②</sup>。

小结:所有这些翻译都是由个人独立所为,并非合作或教会决定之结果。此外,这些译著从未被印行,因而从未被大量读者所用。职是之故,虽然它们都有不可取代之价值,但很难说它们代表了天主教在圣经翻译方面所作的早期努力。

## 二. 欧洲的背景

为了理解圣经在天主教于十七世纪在华传教活动中的地位,我们必须考察一下其传教方针的更广阔之背景。最近的研究已经开始强调传教士在其祖国所属的宗教、文化、社会——经

<sup>①</sup>Willeke, "Das Werden... ", 286 页;贺清泰还将圣经译为满文,关于各章之目录,见 Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552 - 1773)*. Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932, 968 - 969 页;费赖之所提到的各章均有抄本保存在徐家汇图书馆;徐宗泽的《明清间耶稣会士译著提要》亦提供了各章之目录(见该书台北中华书局版,1957 年,18 - 22 页);亦可参看 Joseph Dehergne, "Travaux des jésuites sur la Bible en Chine", 收入 Yvon Belaval 和 Dominique Bourel 所编的 *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris: Beauchesne, 1986, 226 页。

<sup>②</sup>冯瓚璋编纂的《北平北堂图书馆暂编中文善本书目(四)乙编公教善本书目》(收入《上智编译馆馆刊》II, 4 - 5, 1947 年, 363 页)提到了三种被认为是贺清泰所译的书目:《言新圣经》,《圣保禄谕罗马教友的书札》以及《圣经》,这些译著的两种序言被收入徐宗泽的《明清间耶稣会士译著提要》, 20 - 22 页。

济和政治的现实<sup>①</sup>，这种背景确实影响了传教士们所制定的在华传教活动的方法。因此，我们应该首先考察一下十六至十七世纪欧洲天主教在圣经出版方面的情况，以便更好地理解其与在华之圣经有关的方针。

十六世纪下半叶和十七世纪初的圣经出版主要是发端于特兰托公会议(1545—1563)的一些提议的继续<sup>②</sup>，该会并不限于对圣经与传统之间的关系作教条式的讨论。新教注重圣经，受此刺激，该会以其特有的方式重新发现了圣经的重要性。这一点不仅可以见之于对圣经是否是正经及拉丁文译本的可靠性的讨论中，而且还可以见之于该会就圣经在教义、组成及宣讲方面的整合所颁布的教令之中。关于圣经的方言翻译，该会仍保持中立，未作规定或加以禁止。

这些选择的自由导致十六世纪末出现大量的圣经方面的出版物：

1. 克莱门特六世拉丁文译本（*Sixto - Clementine Vulgate*, 1592）这个版本成为天主教中钦定的拉丁文译本。它是由众多的圣经专家组成的几个委员会工作的成果，是根据不同的宗教修会所拥有的大量手稿进行校勘而成书的。

<sup>①</sup>其中的一例是 *Cazine Dujardin* 的“*Historiography and Christian Missions in China*”，收入 *Historiography of the Chinese Catholic Church*, J. Heyndrickx 编, Leuven, Ferdinand Verbiest Foundation, 1994, 92 - 93 页。

<sup>②</sup>以下描述的依据是: *Guy Bedouelle*, “*La Réforme catholique*”, 收入 *G. Bedouelle* 和 *B. Roussel* 所编的 *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris: Beauchesne, 1989 327 - 368 页。

2. 罗马每日祈祷书 (1568): 这种每日祈祷书是修士和信徒们所用的一种日常祷告书, 也包括一些圣徒的有教诲意义的儆戒。根据十六世纪的评论, 在那些新约被无趣的文本所取代, 并被一些“粗制滥造”的圣徒“传说”所取代的地方, 每日祈祷书成了必备之书(见该书 355 页)。新的罗马每日祈祷书的主要目的在于教育, 它试图通过与选自新旧约的一些文本的日常接触, 增进人们对圣经的了解。

3. 罗马弥撒书 (1570 年) 弥撒书是用于弥撒典礼的一种课本。在特兰托公会议上, 关于圣餐的神学成了另一个重要的议题。会议决定: 要使各种不同的圣餐仪式具有更大的统一性, 而《罗马弥撒书》则是这一决定的结果。弥撒书包含了圣经中的一些段落, 这些段落要按照礼拜仪式中的年代顺序在弥撒中诵读。这次大会和委员会均未准备弥撒书, 这似乎是因为它们早就想使圣经在弥撒典礼中占据新的位置。如果这次大会选择运用各种方言的典礼, 情况就会迥然不同了, 但大会并未这么做。不过, 大会还是推荐了对须在弥撒中诵读的经文的常用解释。

4. 教义问答手册: 特兰托公会议之后, 为初入教者撰写的各种教义问答手册非常流行。它们大都模仿中世纪基础教育的四支柱结构: 使徒的象征, 我们的圣父, 十诫以及圣礼。对圣经的新兴趣反映在《由特兰托公会议向各地教会颁布的教义手册》( *Catechismus ex decretis concilii Tridentini ad parochos*, 1566 ) 中, 一些非常流行的教义问答手册, 诸如耶稣会士奥格尔 ( *Auger* ) 和卡尼秀 ( *Canisius* ) 所撰写的手册就是仿此而成的。

5. 安特卫普多语种对照本圣经: 一项最重要的科学事业是

配有多种语言翻译 (Septuagint, 拉丁文, 叙利亚文等) 的原始圣经的出版。安特卫普多语种对照本圣经是由西班牙国王菲力普二世斥资, 由著名的普兰丁出版社印行的, 共八卷, 印于 1569 - 1572 年。

6. 注释: 在更为学术化的层面上, 还有一些主要关注方法论的长篇大论的注释, 它们大都受到了那些常被微引的教父们的影响。印刷业的成功使这种著作获准出版, 并得到相当广泛的流传。

小结: 十六世纪末和十七世纪初远赴中国的天主教传教士们来自深受特兰托公会议影响的欧洲, 这是他们曾生活于其中的背景。在他们的成长过程中, 他们亲眼见到了由天主教教会产生的对圣经的新兴趣所带来的第一批成果, 而这种新兴趣又肇端于山新教的批判所导致的特兰托公会议。

### 三 中国之镜

传教士们在中国的活动主要是其出发国的背景的反映, 在这样的背景中, 强调以下一点是很重要的, 即十七世纪时, 圣经在福音宣讲中的地位与今日的情况并不相同。比如说, 在华的普通传教士并未携来一本袖珍版的圣经, 因为(欧洲的)普通天主教教士当时也没有一本圣经。教士和信徒们通常都是通过弥撒书这类关于圣礼的书籍才得以接近圣经的。而且, 非常令人惊异的是, 尽管当时通讯困难, 传教士们却受到欧洲之发展的重大影响。在圣经研究这一领域里, 情况也正是如此。

普兰丁多语种对照本圣经 普兰丁多语种对照本圣经的到达中国不过是一个例子。利玛窦（1552—1610）曾要求得到一本这样的圣经，圣塞维里诺的红衣主教圣安东（Giulio Antonio Santoni, +1602）赠给利氏一本。这本圣经装订精美，饰有大量黄金。1604年，在运往北京途中经历了一次翻船事故，这本圣经大难不毁，终于到达北京。1604年8月15日，这本圣经首次在教堂里向公众展示，据说赢得了很多人的钦慕<sup>①</sup>。1605年，在遇到艾姓犹太人时，利玛窦也曾向他展示过这本圣经。当艾氏看到其中的希伯来语的文字时，他能认出来，却读不出来<sup>②</sup>。

关于圣礼的翻译问题 圣经不仅被凝视，其中的一些章节也被用于弥撒。正象在世界上的其他一些地区一样，圣礼都是用拉丁文举办的。要想用方言做弥撒，必需得到罗马教廷的准许。在培养中国本地的神职人员这样更广阔的背景中，有人提出了希望获准把圣经翻译成中文的请求<sup>③</sup>。试图允许中国人成为教士的方针最初遭到了范礼安（A. Valignano, 1539—

<sup>①</sup>见 Willeke, “Das Werden. . .,” 281 页; Pasquale M. D’Elia, *Fonti Ricciane*, Roma, 1949, II, 281-282 页; Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, London: Faber and Faber, 1985, 87-87 页。

<sup>②</sup>*Fonti Ricciane*（《利玛窦全集》）中未提到这件事，只见于金尼阁的版本: M. Ricci & N. Trigault, *Histoire de l’expédition chrétienne au royaume de la Chine*, Paris: Desclée de Brouwer, 1978, 176 页。

<sup>③</sup>见 J. Jennes, “A propos de la liturgie chinoise”, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* II(1946), 241-245 页; 亦见 F. Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise au XVIIe et XVIIIe siècles*, Louvain/Paris, 1962, Nauwelaerts, 31, 40 页。

1606)的否决,范礼安决定着主要的传教策略。但是,利玛窦去世后,中国教区的负责人龙华民却推翻了这一决定。此外,他还有另一种看法,即认为可能的中国神职人员候选人应该免除拉丁语的学习,因为拉丁语的语法和发音对中国人来说有很多问题。

因此,龙华民派遣金尼阁(N. Trigault, 1577—1628)赴罗马请求获准用中文学习神学,举办弥撒,背诵每日祈祷书,并用中文安排圣礼。教皇保罗五世的一封信(Letter Romanæ Sedis Antistes, 1615)准许将中文文言用于圣礼,同时,亦准许把圣经译成中文,但不是译成方言土语,而是要译成“适合于士大夫的学者语言”<sup>①</sup>。

尽管获得了准许,耶稣会上却从未着手翻译。根据早期的耶稣会史学家巴托利(D. Bartoli)的看法,其原因在于当地的耶稣会教务负责人不准许做这项工作。他写道:“那里的神父们精于用中文文言写作和谈话,因为他们致力于中文的学习已长达二三十年乃至更久。但由于翻译是一项艰难、危险、非常漫长而又很难说是必要的工程,教务负责人便不允许做这项工作”<sup>②</sup>。这些理由与利玛窦反对翻译圣经所持的理由是相符合的。尽管很多中国人请求他着手这项翻译工作,他总是谢绝。其借口是工作负荷太大,这项任务太难,着手翻译之前要得到教

<sup>①</sup>Jennes, “A propos...”, 248 页,注 42。

<sup>②</sup>Jennes, “A propos...”, 248 页; D. Bartoli, Dell'Historia Della Compagnia di Giesu: La China, Terza Parte Dell'Asia, Roma, 1663, 123 页。

皇的批准<sup>①</sup>。

翻译工作当然是一个有优先性的问题。其它一些大型的翻译项目如《崇禎历书》<sup>②</sup>或《柯因布拉哲学》(Coimbra Philosophy)<sup>③</sup>就曾被耶稣会士们视为更加紧迫的事,而它们所需要的精力和时间与翻译圣经所需要的是一样的,而翻译其它有关圣礼的著作也费时颇多。在翻译圣礼著作方面,最为积极的传教士是利类思(Ludovico Buglio, 1606—1682),他翻译的《弥撒经典》初版于1607年,在卷首插画中刻有拉丁文句:MISSALE ROMANUM……<sup>④</sup>该书包括一部分抄自其它选译本的圣经译文<sup>⑤</sup>。此书及《罗马每日祈祷书》(1674),《圣礼手册》意在得到新的许

①在1605年5月12日写给阿桂委瓦(Aquaviva)的助手阿瓦尔(Alvarez)的信函中,利玛窦谈到过圣经的翻译以及他对别人的请求的谢绝。参看 P. Tacchi Venturi, *Opere Storiche: Il Le Lettre dalla China*, Macerata, 1913, 283 页; Spence, *The Memory Palace*... 60 页。

②参看 H. Bernard, "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: bibliographie chronologique," *Monumenta Serica* 10 (1945), 1-5 页, 309-388 页, 注 262。

③该书包括由柯因布拉耶稣会大学编写的亚理士多德著作注释(*Commentarii Collegii Conimbricensis*)的中文翻译。其编纂历时多年,最终(约在1683年)以60卷成书,题为《穷理学》(参 Bernard, "Les adaptations chinoises..." 注 533)。

④参看 Pfister, *Notices biographiques*... 240 页; Bernard, "Les adaptations chinoises..." 注 432; Willeke, "Das Werden..." 284 页; R. Streit & Didinger, *Bibliotheca Missionum*, Aachen/Freiburg, 1928 - V, 768 页。

⑤解释福音的文本抄自《圣经直解》(1636-1642; 详细情况本章还会中述)其余译文似乎都是初稿。

可，以使圣事能够采用中文<sup>①</sup>。该书由柏应理（Ph. Couplet, 1622 - 1693）于 1680 年携往罗马，但其使命未获成功。因此，这本弥撒书在十七、十八世纪未被普遍使用<sup>②</sup>。

十七世纪末，欧洲的背景发生了变化。实际上，把圣经翻译成中文已经不只是由传教士们决定在翻译次序上孰先孰后的问题了，它还取决于由传道总会制定的更为广泛的政策。传道总会成立于 1622 年，是负责管理所有教区教务的机构。十七世纪时，这方面的政策变得更加严厉。例如，关于 Illyric 圣经的翻译，罗马宗教法庭于 1643 年决定：“各地主教务必监督信徒们学习教义手册和贝拉明（Bellarmin）的《基督教义》，务必保证人人都得到关于救赎的必要性方面的教导，尤其是在主日弥撒中，更应如此。职是之故，新的圣经翻译是不必要的”。这一决定表明，较之于圣经阅读而言，教义问答教育与参与圣事得到了与日俱增的重视<sup>③</sup>。

传道总会还于 1655 年 12 月 6 日颁布教令：如果未得到该会的书面许可，禁止印行由传教士撰写的著作。这一教令使得各种圣经译本的出版实际上成为不可能之事，而且它对中国教

①参看 Pfister, *Notices biographiques...* 420 页；Bernard, “*Les adaptations chinoises...*,” 注 462；司铎课典（罗马每日祈祷书）注 470：七圣事礼典；徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，30 - 33 页。

②Jennes, “*A propos...*,” 253 页。

③N. Kowasky, “*Die Sacra Congregatio ‘de Propaganda Fide’ und die ‘Übersetzung der Hl. Schrift,’*” 收入 J. Beckmann 编纂的 *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*, Schöneck - Beckenried, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1966 . 30 页。



区也同样有效。比如说,当巴黎外方传教会于 1670 年请求获准将圣经、弥撒书和每日祈祷书译成中文时,这一请求便(于 1673 年)遭到了拒绝。贺清泰的翻译也遭到了同样的命运。当他于 1803 年告知传道总会: 他已将整个旧约和新约的大部分译成满文和中文时,传道总会对他的热情表示赞赏,但禁止他出版其译本<sup>①</sup>。

结论:圣经译本在十七世纪之所以未能出现于中国,看来是因为错失了良机。早在 1615 年,耶稣会就已经获准翻译圣经,但由于他们优先考虑翻译其他著作,他们未能利用这一良机。十七世纪末和十八世纪末,当一些个人率先翻译圣经时,由于传道总会的严厉政策,他们从未获准印行圣经译本。

#### 四 其他种类的福音书译本

圣经全译本的阙如并不意味着根本就没有任何译本。在十七世纪三十年代,有人译出了两种重要的福音书概论性著作,其一是基督的生平,其二是主日读物的注释。

##### 耶稣基督的生平

这方面最重要的著作是艾儒略(1582-1649)的《天主降生

<sup>①</sup>同上引 Kowalsky 书,31-32 页; *Acta Congr. Partic. super rebus Sinarum et Indiarum ab anno 1802 ad annum 1808*, Tom. XIX. f. 98-99v. 122; 只是到了十九世纪下半叶,那些提出过请求的中国教区的主教才获准出版圣经。

言行纪略》，该书初版于 1635 年。这是一种以福音书为依据的耶稣生平编年纪。有一注释是这样解释该书之标题的：“此为圣经福音之总义”。书中所采用的“万日经略”这一表述方式是 *Evangelium* 的音译。

该书开篇即以四页的篇幅解释圣经福音的意义（《万日经略说》）。在这一部分里，作者解释了圣经有古经和新经。他简要介绍了福音书的内容，说明福音书有四种及每种福音书作者的特点，并说明了从希腊文翻译成拉丁文的情况。最后，作者指出：他的著述只包含了一些选自福音书的材料，“虽不至陨越经旨，然未敢云译经也”。

人们常把该书与《天主降生出象解》（1637 年）放在一起合而观之<sup>①</sup>。后者包括大约 50 幅耶稣的生平画像，依据的是那达尔（G. Nadal, 1507—1580）的《图画本福音历史》（安特卫普，1593 年），该书亦常被收入那达尔的《对诵读于圣礼年的福音书的注解和沉思》（安特卫普，1595 年）中。这个安特卫普文本是一种对主日读物的沉思性的注解，非常有名，是由依纳爵（Ignatius）的一位著名的同事撰写的<sup>②</sup>。早在 1599 年，在华的耶稣会

<sup>①</sup>关于对该书不同版本的分析，参见 J. Dehergne, “Une vie illustrée de Notre-Seigneur au temps des Ming,” 载 *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 14(1958), 103-115 页；杜鼎克以此与另外一些版本作了进一步的校勘。

<sup>②</sup>近年来，那达尔的著述得到了广泛的研究，参看 Maj-Britt Wadell, *Evangelicae Historiae Imagines: Entstehungsgeschichte und Vorlagen*, Göteborg: Lindgrens, 1985; P. A. Fabre, *Ignace de Loyola; Le lieu de l'Image*, Paris: Vrin, 1992, 特别请看 163-296 页。

士就曾要求得到该书,而且可以肯定的是,1605年,在他们的南方居所已经有了一本<sup>①</sup>。但是,《天主降生言行纪略》并不是对那达尔的注解的翻译。此外,在十七世纪,《天主降生言行纪略》与《天主降生出象解》是独立的两种著作,只是在十九世纪它们才被合成一书<sup>②</sup>。

不过,我们还是能够指出这两种著作之间的互补性。耶稣会的传教士们深知生动的画面能产生帮助记忆的效果,因此,他们认为“画像”是对“言词”的一个重要补充。职是之故,他们多以画像和图画来帮助传播福音。艾儒略的两种著作也继续采用了利玛窦的方法,在程大约的《程氏墨苑》中,收有四幅宗教绘画,并配有利玛窦本人的注解,从中即可见出利氏方法之一

<sup>①</sup>参看 Dehergne(1958), 104 页; 利玛窦在中国很多年都携带一册在身边。他曾把那达尔的著作借给 M. Diaz, 后者将该书带到南昌,用于在那里的传教工作。因此,利玛窦曾要求多得到几本。在一封信函中,利玛窦写道:那达尔的著作“在某种意义上比圣经的用处还大,即在交谈的过程中,我们可以把书放在他们(中国人)面前,将一切讲得清楚明白,而仅靠言词是不可能做到这一点的。”参看 Spence, *The Memory Palace...* 62 - 63 页;也可参看 J. Betray, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China*, Rome: University Gregoriana, 1955 . 62 - 63 页; Tacchi Venturi, 284 页。

<sup>②</sup>《天主降生言行纪略》被收入《道原精萃》(上海,1887年)中,但是,这个重印本中的画像不同于1635年的版本,而且文字亦有变化。

斑<sup>①</sup>。既然耶稣会上都希望这些宗教绘画能使圣经中一些有戏剧性的章节铭记于中国人的心中，它们便可以看作对福音书的另外一种类型的翻译。

《天主降生言行纪略》也可以被视为路多尔福斯 Ludolphus de Saxonia 的《基督的生平》(Vita Christi)的中文改编版。路多尔福斯的《基督的生平》初版于 1474 年，是十六世纪和十七世纪非常流行的文献<sup>②</sup>。当时，在欧洲的各主要城市都翻译出版过这本书。该书对耶稣会亦有特殊的影响，因为其创办人洛耀拉的依纳爵就是通过阅读该书而转向一种新的生活方式的，而且他所撰写的《神操》亦深受该书影响，尤其是在积极发挥想象方面，所受影响甚钜<sup>③</sup>。

比较一下《天主降生言行纪略》和《基督的生平》就会发现，

①这些绘画有些是受那达尔的启发而作(和翻译的圣经中的一些段落构成史景迁 Jonathan Spence 的《利玛窦的记忆之宫》的核心：波涛之间的使徒(玛窦福音，14, 23-33，见史景迁书，59-62 页)以马忤斯的路上(路加福音，14, 23-33，见史著，128-132 页)所多玛和蛾摩拉(创世纪，24-25)。

②有关描述可见于 Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris: Letouzey et Ane, 1926, 第九卷; Theologische Realenzyklopädie, Berlin/New York, 1991, 第二十一卷。

③《神操》(注 261-312)中有一些关于对福音书进行沉思的说明，引文依据的是圣经的拉丁文通行译本，通常都直接取自《基督的生平》。一些不见于福音书的文字则引自《基督的生平》和 Flos sanctorum(或者 Jacobus de Voragine(+1298)的 Legenda aurea, 参见 M. Rotsaert 翻译的 Geestelijke Oefeningen, Averbode, 1994, 17, 149 页)，这进一步说明，十六世纪时，天主教往往不直接引用圣经；关于积极发挥想象，亦可参见史景迁的《利玛窦的记忆之宫》，14-15 页。

艾儒略所采用的一定是《基督的生平》的简写本<sup>①</sup>。两者除了章节的顺序一致以外<sup>②</sup>,其内容也相同。

我们也可以在对福音书的一些章节的罕见的解释中发现这种一致性,例如,在有关耶稣在孩提时进入殿中(路加福音,2, 41-52)这一章节里,就可以发现这种一致性。耶稣十二岁时,同父母去耶路撒冷朝圣,完后约瑟和玛丽亚都不知道他们的儿子还留在殿中。《天主降生言行纪略》对这个故事的解释是:“瞻礼毕,男女分班而出,惟童稚从父母皆可。乃耶稣独留,若瑟意其随圣母以去,圣母则以为从若瑟也。及程相遇,始知失耶

<sup>①</sup>我们比较过该书与《耶稣基督的生平》的全本 L. M. Rigollot 编, *Vita Jesu Christi*, Paris, Victor Palme, 1878, 4 卷; 法文译本: *La Grande Vie de Jésus - Christ; Traduction nouvelle et complète*, M. P. Augustin 翻译 > Paris, C. Dillet, 1964); 也与法文缩略本作过比较: *Vie de N. S. Jésus - Christ*, Paris, E. Thorin, 1892, 2 卷。除了极个别的例外以外,中文版的章节顺序与法文缩略本是一致的。目前,我们还无法确定作者所用的版本是拉丁文本还是其他语种的译本。拉丁文缩略本早在 1500 年以前就已问世:例如, *Vita Christi in compendium redacta* 和 *Vita Ihesu a venerabili viro fratre Ludolph Carthusiensi edita incipit seliciter* (参见 L. Hhain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, G. Cotta, 1826-1838, 第二卷, 296 页)。

<sup>②</sup>这一顺序包含了《基督的生平》的一些典型方面,诸如彼得和安德鲁的三次奉召(《天主降生言行纪略》2 卷, 15b 页之后,及 *Vie de N. S. Jésus - Christ*, 1 卷, 111 页之后)或两次参观寺庙(《天主降生言行纪略》2 卷, 17a-b 页; 6 卷, 28a 页及 *Vie de N. S. Jésus - Christ*, 1 卷, 111 页之后和 2 卷 107 页之后)。

稣”<sup>①</sup>在《基督的生平》中,我们可以看到完全一样的解释<sup>②</sup>。

更为明显的是,在《基督的生平》和艾儒略的著作中都采用了伪经中的资料。路多尔福斯曾从早先的一些史料如克麦斯特(Petrus Comestor, 1110 - 1179) 的《正史》(Historia scholastica)中吸取了一些资料<sup>③</sup>,艾儒略亦以此种史料为“西史”。在凡例中,艾儒略在论述这一史料时写道:“凡篇中按西史等语,指是端万日略经未载,乃借国史续补之。”这里提到的一些来自西史的章节,诸如在神圣家族滞留于埃及期间所发生的不同的神迹(偶像的崩塌,树的生长以及用给耶稣施洗的水治愈病人)明显地都可以在《基督的生平》中找到其来源<sup>④</sup>。

小结:从这类著作中可以引出一些结论。我们首先会注意到:其出版的时间较晚(在利玛窦到达中国五十多年之后)。在耶稣会上的传教方针之中,他们首先专心于撰写教义问答手册之类的书籍,以阿奎那的推理方法为基础的基督教信仰概论(诸如《天主实义》之类的著作),继则撰写解释教义和基督教的

① 《天主降生言行纪略》,1卷,12a - b 页。

② Vita Jesus Christi, 卷 1, 130 页和 Vie de N. S. ; Jésus - Christ, 1 卷, 79 页; 这里提到的两行文字也见于 Nadal, “Adnotationes et meditationes...”, 43 页 adnotatio B, 但没有给予解释。

③ 另一种史料是 Jacobus de Voragine 的 Legenda Aurea。

④ 可比较一下《天主降生言行纪略》1 卷 11b - 12a 页与《耶稣基督的生平》1 卷 114 页之后以及 Vie de N. S. Jesus - Christ, 1 卷, 71 页之后; 德巴依省厄宋坡里府是梯比斯省里的 Heliopolis: 所提到的杰里米亚的预言显然取自 Scholastica historia。另外一个明显的例子是阿巴嘎茹 (Abagarus) 王写给耶稣的信函, 该信保存在教会史 (ecclesiastica historia) 中(《耶稣基督的生平》, 1 卷, 249 页和《天主降生言行纪略》5 卷, 9b 页)。

价值观等等的著作。只是在较晚的时候，他们才撰写一些著作，介绍对耶稣生平的记述。在此过程中，他们优先考虑的是那种对耶稣的生平作概要式和编年式的介绍，而不是翻译四福音书。这种以教育为目的的介绍完全是当时欧洲类似的著作的反映。此外，正如聂仲达 (A. Greslon, 1618 - 1696) 的《古圣行实》(约 1680 年)<sup>①</sup>和殷弘绪 (Francois - Xavier Dentrecolles, 1664 - 1741) 所翻译的《多俾亚传·训慰神编》<sup>②</sup>所显示的那样，旧约中的传记性描述是他们喜爱翻译的素材。这种选择投合了中国人对传记性描述的喜好。《天主降生言行纪略》则进一步表明，对耶稣生平的介绍，包括那些选自伪经的材料，符合当时天主教欧洲的常见，而且更是基于这样一种努力，即试图解释整个圣经，而不是以那种精确的释经学方法为基础的。

### 对主日读物的注解

然而，另外一种重要的著作，即由阳玛诺 (Manuel Dias, jr., 1574 - 1659) 撰写的《圣经直解》(1636 - 1642) 却表明：释经学

<sup>①</sup>参看 Willeke, "Das Werden...", 283 页；这部从未印行的著作包括 Adam, Noahe, Isaack, Jacob, Joseph, Moses, Aaron, Joshua, Soalomon, Elijahsha, Elisha, Issiah, Tobias, Jonah, Judith, Esther 的传记；Bernard, "Les adaptations chinoises...", 注 505；Pfister, Notices biographiques..., 297 页；徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，45 页。

<sup>②</sup>Willeke, "Das Werden...", 285 - 286 页；Pfister, Notices biographiques..., 545 - 546 页；R. Streit & Didinger, Bibliotheca Missionum, VII, 87 页。

并未受到排斥。该书是一部大部头的著作(14卷),它翻译和注解了每个主日的福音书读物。该书始于基督降临的第一个主日,一直持续到第二十四主日,还包括一些重要的宗教节日,完全与天主教的圣事年(liturgical year)相符合。后来,利类思在他的《弥撒经典》中抄录了这些翻译<sup>①</sup>

第一册包括一篇序言,目次和索引(杂事目录)。据说这是索引首次出现于中文书籍之中。<sup>②</sup>在第一卷卷首,作者以七对折页的篇幅对圣经作了解释。首先,被译成“厄万日略”这个词意为福音,然后,作者详细地解释了古教与新教之间的差别。“在其论述中,该书提到了对常见于十七世纪神学中的进化性启示的解释,即:性教——上帝通过对每个人的本性的启示来启子民之蒙;书教——上帝通过摩西传谕的教义;恩教——上帝以肉身耶稣基督亲传的启示。这也解释了为什么福音书多于

<sup>①</sup>Bernard, “Les adaptations chinoises...”, 注 264; 该书的出版日期不甚确定,看来它曾印行和重印于不同的时期;下述事实使这一点显得非常明显,即为该书提供出版许可的耶稣会士的名字在各卷与各版中都有变化。此一信息由朴鼎克博士提供,他以几个较早的版本,包括重印于《天主教东传文献三编》(台北,中华书局,1972年,卷4-6中的那个版本与 RGO III, 215, Borgiano Cinese 338, 339, 363 以及 Vitt. EmManuele 72 B. 300 等几个版本作过比较)。还有一些重印版,如 1793 年的杭州版,1790 年版,1800 年版,1842 年版,1866 年版,1904 年版,1915 年版,1930 年版。似乎还有一个由中国学者缩略而成的版本,即《圣经浅解》。该书还曾被译成韩文、日文、满文(一部分)和拉丁文(Debergne, “Travaux...”, 219 页),我们采用的是 1642 年版的重印本(印于 1790 年),共 14 卷,8 册。

<sup>②</sup>徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,23 页,序言载于该书 23-25 页。



一种或只是整个圣经的一部分，它们只包含了圣经的一种意义（“虽圣史各有所载，同归一理，则圣经犹一也”）。末了，作者也解释了福音书有四种。

该书各个不同部分的结构可列述如下：

- 各主日在圣事中的名称：如圣诞之前的第四个主日（——简介）
- 经：介绍主日读物（福音书和各章的名称〈未说明各节〉）
- 主日读物的译文，中间插有简注<sup>①</sup>
- 箴：对主日读物的注解；一些文句首次被重复，接着是注解；经常采用早期教会领袖的著作中的引文。

这些注解据说依据的是耶稣会士巴拉达（S. Barradas, 1543-1615）的四卷本的《福音历史章句注解》（*Commentaria in con-*

<sup>①</sup>Pfister, *Notices biographiques...* 109 页提到：福音书读物是以“经”的文体翻译而成的，这是一种最为文学化的文体，但也最难理解；A. Wylie 的 *Notes on Chinese Literature*（上海，1867 年，重印于 1964 年，纽约，Paragon）140 页说：该书“文体简洁朴实，明白晓畅”。

*cordiam et historiam evangelicam* ,第一卷初版于 1599 年)①。该书是一种流行非常广泛,闻名遐迩的注解(到 1742 年已经重印过 34 次),其作者是柯因布拉和俄渥拉(Evora)大学的一位教授,也是一位受人欢迎的宣道士。阳玛诺似乎未曾翻译过巴拉

①RCO III,215. 1-8(梵蒂冈图书馆)这一抄本的封面提到了 *Evangelia Domínica, et festiva cum comment; P. P; Baradii* ;这正好与中文图书目录(梵蒂冈,拉丁文部,13201 号,281-293 页注 69)提到的那种书目相符,该目录是耶稣会士柏应理于 1685 年进呈给梵蒂冈图书馆的书目是由 E. Schelstrate 于 1686 年编纂而成的)。柏应理在其 *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine* a(Paris, E. Michallet, 1688, 35 页)中也提到有“*les Commentaires de Baradius sur les Evangiles*”的译本(这一参考资料由 J. B. Du Halde 抄录,参看 *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, Den Haag, Henri Scheurleer, 1736, 3 卷,94 页)。巴拉达的著作也出现在北堂图书馆的目录中,它可能是金尼阁于 1619 年带到中国的(参看 H. Verhaeren, *Catalogue de la Bibliothèque du Pée-tàng*, 北平, Imprimerie des Lazaristes, 1949; 1969 年重印, Paris, 265 页,注 939;它是由鲁敦尼 < Lugduni > 编订的, S. H. Cardon, 1610)。

达的注解，但他可能以此为他人的注解的来源之一<sup>①</sup>。

关于这本书的使用情况，目前完全不得而知。比如说，我们不能肯定它是否被用于圣礼。其难懂的文体使得它不适合于对公众朗读<sup>②</sup>。然而，张星耀（1633-1715）的著述以及《天主言行

<sup>①</sup>我们以阳玛诺的著作与巴拉达的 *Commentaria in concordiam et historiam evangelicam (Moguniae, Arn. Mylii, 1601-1612, 4 卷)* 作过比较，发现有几处与中文文言翻译正好相反：1) 最为明显得一例是：巴拉达是按照耶稣的生平，以编年纪的方式来编排圣经中的段落的，而阳玛诺则以主日读物的顺序为依据；2) 巴拉达的著作更为广泛，而且更为详细；3) 巴著中所注解的各节不一定与阳著中所注解的相同；4) 巴拉达在引用福音书读物时，并未收入那些简注，而阳玛诺则收入了简注；5) 阳玛诺和巴拉达两人都广泛地徵引了教父著作，但引文不一定相同；巴拉达引用的很多资料不见于阳著，而阳玛诺引用的资料在巴著的相关细目中也不一定能找到。目前尚不清楚阳玛诺是否采用过别的注解作为其范本。关于这一点，我们的研究得到了贝赛勒教授（Prof. G. Bedouelle）的友好帮助，尚未得出明确的结论。

<sup>②</sup>殷铎泽（P. Intorcetta, 1625-1696）的一种著作（*Informazione che da Prospero Intorcetta... Alli Eminentissimi Signori Cardinali Della Sacra Congreg. ne de Propaganda Fide*，讨论了中国的教士，圣经，以及中文弥撒书和每日祈祷书，1672 年，Biblioteca naz. Centrale Vittorio Emanuele II, Rome, Fondo Gesuitico 1275 号 14）提到了“la versione degli Evangelij con l'Esposizione de Sti. Padri, stimatissima nella Cina”（是配有教父注解的福音书之译本，在中国颇受青睐）。殷铎泽没有进一步探究这部看来是由阳玛诺撰写的著作，他的全部论点似乎都在暗示：这部著作未曾被用于圣事。殷铎泽曾请求获准翻译罗马弥撒书，福音书，教规（正经？）和弥撒祷告书。

纪略》却表明：在十八世纪，该书往往被与福音书等量齐观<sup>①</sup>。此外，较晚的一部著作更说明了其翻译是如何被用于祷告生活之中的。

《圣经广益》<sup>②</sup>确实利用了《圣经直解》中翻译的一些圣经章节，该书是由冯秉正(1669-1748)于1740年编辑而成的，其目的是用作《神操》的指南，它从洛耀拉的依纳爵的《神操》中吸取了一些启示，即把圣经读物用于沉思。按年头而安排的神操之通常的形式是为期八天的避静(*retreat*)。《圣经广益》就是用于这种避静的一种手册，它包括对避静的目的与方式的介绍，也包括对不同的沉思形式的介绍。避静之后的内容则是依据主日读物而撰构的，这些读物完全就是抄自《圣经直解》；对“宜行之德”与“当务之求”则另加说明。

小结：当耶稣会士于十七世纪到达中国时，他们所面对的是一个拥有强盛的文本与经典传统的社会，他们被迫使自己与这种环境相调适。他们以“经”来与基督教的圣典相对应，这一选择最好不过地昭示了他们的调适性的传教策略。借助于经这个字，他们一方面表明了西方也有经典之作的传统，他们力图以此

<sup>①</sup>参看张星耀为《天儒同异考》所写的跋，见该书 64a-64b 页(1715年，藏巴黎国家图书馆，中文部，7171号)关于张星耀对圣经的看法，参看 D. Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994, 89-90 页。

<sup>②</sup>参看 Pfister, *Notices biographiques...* 600 页；两卷：Willeke, "Das Werden..." 286 页；还有一种韩文译本；R. Streit & J. Didinger, *Bibliotheca Missionum*, VII 199 页，XIV 660-661 页；我们使用的是 1740 年版以及 1866 和 1875 年的重印版。

使基督教的著述与中国儒家和佛教两教的“经”处于同等水平。

事实上,耶稣会士们把经这个词用于整个著述:不仅指严格意义上的圣经,而且也指祈祷文(例如“天主经”)和信经。有一点应该引起注意:对耶稣会士们来说,入教不仅意味着要受洗,它还意味着要“承经”<sup>①</sup>,并且以此进入一种新的经典传统。

这一文化调适的具体事例对于经典在中国和西方社会中的地位等诸多方面都已经有所揭示。在这两种文化中,圣经和经典都属于精英文化的核心,为了与另一种文化进行对话,耶稣会士们不得不进入中国的经典传统,而中国的皈依者也必须接受西方的经典传统。

如果说在过去,经典属于精英文化的核心,那么,它与未受教育者的文化并不是完全隔离的。实际上,书籍的功能在于它被阅读。我们可以对个人(静默)的阅读和公共场合的阅读作一些区分。个人的阅读意味着可以得到文献,而且经常会产生一些书面的评注。但是,由于可以得到的书籍数量有限,在过往的多个世纪中,公众性的阅读就成了宣讲经典的重要手段,而且,它经常会产生一些口头的评注和说教。书籍的印刷导致了

<sup>①</sup>在利玛窦的《天主实义》之末(456页),我们可以看到“承经”这一表述方式。正是在该书的末尾,基督教经典的翻译这一事实以及一些翻译工作才得到解释(参看《天主实义》452-457页)其它著述(如《口铎日钞》)则提到“受经”,这可能是教义指导的开始仪式,在这种仪式中,初学者要接受一本信经,并接受圣父;在道教和佛教中,我们也可以看到类似的传承经典的仪式(参看杜鼎克的博士论文 *Christianity in China, Five Studies*, Leiden, 1995, 263页,注111)。

从公众性的阅读到个人阅读的重大转变<sup>①</sup>，它也使注解传统在西方和中国都得到了可观的发展。

如果心中有这样的考虑，那么，注意到下面一点就很有意义：通常被认为专注于精英阶层的耶稣会传教士们写了很多书，但在翻译和出版经书方面却显得很迟缓。即使是那些描述基督生平的著作也未冠之以经的标题。

唯一的例外是《圣经直解》。这些章节之所以被收入《弥撒经典》，都是由于天主教当局过分强调翻译圣经要使用“学者的语言，”并使之用于圣事之中（在欧洲，用于圣事的圣经章节也不是用方言诵读的，而是用拉丁文诵读的）。《圣经直解》最终只能用于个人的阅读。就此而言，书中从早期教父的著作徵引而来的许多引文也就相当重要了，它们显示了西方是如何也同样拥有注解经典的悠久传统的。虽然程度有限，但该书还是强调了耶稣会士要与中国的精英经典传统相调适。

## 五 福音的宣讲

以上讨论的两种著作也许会给人以一种错误的印象：在耶稣会上在华的头五十年里，圣经很少得到使用。除了被收入象

<sup>①</sup>参看 Paul Saenger, "Prier de bouche et prier de coeur. Les livres d'heures du manuscrit à l'imprimée," 收入 Roger Chartier 编, *Les usages du livre imprimé (XVe - XIXe siècle)*, Paris: Fayard, 1987, 191 - 227 页; 在中国, 也发生了从个人的默读到在公共场合诵读的转变, 见 Steven Van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading, Exegesis and Hermeneutics in Traditional China*, Stanford University Press, 1991, 236 页。

《天主教要》这类著作中的一些圣经章节(如圣父,登山宝训,十诫)以外,还有一些祈祷文和诸如《圣教日课》之类的祷告书包括《玫瑰经》)①。圣经中的诸如耶稣受难之类的章节,也曾出现在其它各类著作中②。然而,不论以书籍传教的方法多么重要,口头宣讲也是传播福音的同样重要的手段。

关于在华耶稣会上在十七世纪初宣讲福音的情况,我们所知甚详。有一种独一无二的史料来源,这便是《口铎日钞》。该书收录了 1630 年至 1640 年期间对福建的基督教社区宗教生活的记述,可以视之为对接受圣餐的社区的一个写照。实际上,有二十五位以上的皈依者为该书做出了贡献,他们记录了大量的传教士与皈依者之间的谈话。在与该社区的接触中,最重要的传教士是艾儒略和卢安德(A. Rudomina, 1596 - 1631 或 1632)③。

该书为圣经在福音宣讲中的地位提供了很好的观念。福音

①关于一些基本的祈祷文的翻译历史,参看 P. Brunner, *L'Euchologe de la mission de Chine; editio princeps 1628 et d' eveloppements jusqu'au nos jours*, Munster/Westfalen: Aschendorff, 1964, 尤其是 18 页之后。

②比如说,庞迪我(1571 - 1618)的《庞子遗论》(卷 2, 1a - 8b 页)就是一例,德礼贤(P. De'Elia)翻译并研究过该书,参看“*La passione di Gesu Cristo in un'opera cinese del 1609 - 1610*,”载 *Archivum Historicum Societatis Iesu* 22(1953), 276 - 307 页;这一文本也曾以“天主耶稣受难始末”的形式出现过(见 Bernard, “*Les adaptations chinoises...*,”注 110)并被收入 *euchologe* 之中(见上引 Brunner 书,页 36 - 38)。

③关于对该书的描述,参看 E. Zürcher, “*Guilio Aleni et ses relations avec le milieu des lettrés chinois au XVIIe siècle*,”收入 L. Lanciotti 编, *Venezia e l'Oriente*, Firenze, 1987, 107 - 135 页。

宣讲似乎都是在弥撒之后举行的，而包括圣经诵读在内的弥撒仪式则一定是用拉丁文举办的，而且似乎从未被布道所打断过。该书有几处提到：“某日，圣事毕，神父召众人曰：‘今日之万口略经讲道…’”然后，通常要接着布讲一段圣经，并提供解释<sup>①</sup>。然而这里的圣经文本与《天主降生言行纪略》（至少被提到过两次<sup>②</sup>）和《圣经直解》两书中的译文均不相同，这似乎说明：圣经中的故事并未被诵读，而是被讲述，而且编辑《口铎日钞》的那些人并未参考现有的圣经译文。显而易见的是，基督教讲述故事的做法符合当地佛教讲述故事的传统。

这类宣讲中所用的经文至少可以见于以下章节：

《口铎日钞》卷 1,23a 页：荡子的比喻（路加福音 15,11 - 32）：崇祯四年 4 月 20 日，即公元 1631 年 3 月 22 日，礼拜六（四旬斋的第二个主日之后的礼拜六）。

卷 2,3a 页：圣若望论爱（若望一书 4），崇祯四年 4 月 6 日，即 1631 年 5 月 6 日（宗徒和福音作者若望）。

卷 4,25b 页：不可宽恕的仆人的比喻（玛窦福音 18,21 - 35）：崇祯六年 9 月 7 日，即 1633 年 10 月 9 日，礼拜日（圣灵降临节之后的第二十个礼拜日）。

<sup>①</sup>目前尚不清楚的是，在一些重要的宗教节日里，当时的布道是否仍然在做弥撒时举办。在《口铎日钞》的“凡例”中，李九标说，他没有记录在大型节日期间在教堂里举行的布道活动，因为其意义深奥，难于记载。由于该书强调的是，在平常的弥撒仪式中，要召集众人，因此，福音宣讲似乎是在教堂外面举行的。

<sup>②</sup>是以《降生言行略》的方式提到的，卷 5 14a 页；卷 8, 11a 页；头一次提到的时间是崇祯 7 年 5 月 22 日，即 1634 年 6 月 17 日，礼拜六。



卷 4,28a 页:无花果树的比喻(路加福音 13,6-9):崇祯六年 9 月 14 日,即 1633 年 10 月 16 日,礼拜日。

卷 5,14b 页:大筵席的比喻(路加福音,14,15-24):崇祯七年 5 月 23 日,即 1634 年 6 月 18 日,礼拜日。

卷 5,19a 页:厄里亚退往曷勒布山(列王记 19):崇祯七年 5 月 25 日,即 1634 年 6 月 20 日,礼拜二。

卷 6,12b 页:耶稣喜爱火(可能参考了路加福音 12,49):崇祯八年 10 月 26 日,即 1635 年 12 月 5 日,礼拜三(或者是 1635 年 11 月 25 日,礼拜日:圣灵降临节后的最后一个礼拜日的误写?)。

卷 7,5a 页:耶稣向玛利亚玛达勒纳显现(若望福音 20,1-18)(复活节弥撒):崇祯十年 3 月 18 日,即 1637 年 4 月 12 日,礼拜日(复活节礼拜日)。

卷 8,17a 页:不忠信的管家(路加福音 16,1-13):崇祯十二年 7 月 9 日,即 1639 年 8 月 7 日,礼拜日。

卷 8,30a 页:跟随耶稣者得到的比一百倍还多(马尔谷福音,10,28-30):崇祯十三年 5 月 11 日,即 1640 年 6 月 29 日,礼拜五(圣彼得日)。

卷 8,31a 页:圣母往见表姐依撒伯尔(路加福音 1,39-45),崇祯十三年 5 月 14 日,即 1640 年 7 月 2 日,礼拜一(圣母访问节)。

《口铎口钞》中还包含一些有关圣经之历史的资料。在回答有关圣经之翻译的问题时,艾儒略讲述了七十贤本的翻译故事。他说:七十人(不是艾儒略所说的七十二人)都译出同样的

经文是不可能由人力完成的，而是神功默启所致<sup>①</sup>。

颇有意思的是，《口铎日钞》还包含了一些有关如何读书的信息。传教士们解释道：由于圣教之书意义深奥，因此不能象对其他的书籍一样，以猎奇的态度阅读圣教之书。最好是选择一段话，甚至是一句话，然后反复沉思玩味，直到在心里弄懂弄通。值得注意的是，这里选用的沉思一词可以归于玩味之列（熟玩而详味之）<sup>②</sup>。这一描述又符合依纳爵在其《神操》中所描述的那种教育方法：“由于能够充满并且满足心灵的并不是很多的知识，而是对真理深切理解和玩味，”书籍便由此而成为灵性之粮或性命之神药<sup>③</sup>。

同样的方法也被用于圣经的阅读。例如，传教士解释说，诵经看书作为一种神操可以使人获得一些益处，但它并不提供最大的益处。更为重要的是要“存想”，存想的方法被解释为三个步骤：1) 记其事；2) 译其理；3) 发其情。这位传教士把这种方法用于对玛利亚见依撒伯尔这段经文的阅读，他考问了七位皈依者，而他们都成功地提出了自己对经文的解释<sup>④</sup>。这里，我们都可以看到依纳爵的《神操》中描述的那种沉思的方法在当时中国的影响。

①见《口铎日钞》,2卷,5a-b页。

②同上,5b-6a页。

③《口铎日钞》,4卷,9a-b页;7卷,28a页;8卷,22b页;也可参看6卷,12b页,这里说“斯指耶稣的话)语可味也”;关于翻译和出版更多的圣教之书的请求,参看1卷,10a页。

④《口铎日钞》,8卷,31a-34b页。

传教士们对中国经典的态度往往模棱两可，而且一般来说，他们对那些继续为准备参加科举考试而学习的皈依者的态度更是模棱两可。《口铎日钞》可以让我们于此略见一斑。艾儒略曾与一位参加过乡试的皈依者交谈过，在他们两人的谈话中，我们看到下面这样一段话，艾儒略说：“场中之试，命题必以五经。然天主之要经亦有五，子知之乎？陈石丈请教。先生曰：天主要经者，信经，其一也；十诫，其二也；哀矜十四端，其三也；七克，其四也；然必终之以撒格勒孟多之七，始备受主恩之五者，乃上主所定以试人者，人其可缺一哉？”<sup>①</sup>这段话清楚地说明，传教士们力图以基督教的传统置换中国的经典传统，但是，由艾儒略提出的实现这种置换的具体方法却表明：这两种传统之间还存在着巨大的距离。

最后，我们还可以看到，圣经故事不只是由传教士们来宣讲，一些当地的基督徒也积极地进行宣讲。其中的一例是山也曾参加过《口铎日钞》的编辑工作的李儿功所编辑的《励修一鉴》，该书收集了一些圣经故事和录自其他书籍的异闻奇事，堪与中国的善书相比拟。书中的故事是按照代表德行或宗教生活的不同方面的各种主题而安排的，目的是鼓励人们努力修身励己。书中至少收录了十三个圣经故事，这些故事录自大量不同的中文版的圣教之书<sup>②</sup>。该书显示了地方性的基督教社区是如何以典型的中国编纂体收集圣经故事，以规劝人们在生活中行

<sup>①</sup>《口铎日钞》，卷 8，页 27a-27b。

<sup>②</sup>除了《口铎日钞》以外，还有庞迪我的《七克》，王一元《童幼教育》，罗雅谷的《哀矜行论》和《斋戒》。

善积德的。

小结:耶稣会士们很好地适应了圣经的另一个功能:宣讲。在这一点上,他们也同样坚持了一种既存在于欧洲,又适合于中国社会的传统。在中国,除了很流行的佛教的说法这一传统以外,还有儒家的说教形式,其中之一便是乡约。尽管我们对明末乡约实施的情况所知甚少,对清初乡约实施的情况却了解甚多,当时的乡约成了普及和灌输官方的儒家意识形态的重要手段<sup>①</sup>。乡约每月召集两次,由于乡约都是以祭祀社神和祖先为先导,因而具有一种宗教的维度。祭祀之后则是正式的训导,其方式多种多样,或按照一定的仪式乃至巫术性的方式向公众宣读皇帝的政令,或只是讲讲故事,这种活动通常都伴之以敲钟,击板或敲打木铎,以帮助宣令者定其调子<sup>②</sup>。

耶稣会士们所使用的宣讲形式与中国当地的这种形式颇为相符。正如我们在《口铎日钞》中所看到的那样,圣礼之后的福音宣讲乃是推广基督教思想的重要手段。宣讲都是口头的,但布道者会提到他此前已经私下读到过的文献。但是,圣经本身并未在公共场合诵读过。圣经故事都是被口头翻译成当地语言

<sup>①</sup>见上引 Mair 书, 331, 349, 353 ~ 355 页; Hsiao Kung - chuan, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle, University of Washington Press, 1960, 184 - 256 页(第六章,意识形态控制:乡约和其他建制); Huang Liu - hung, Djang Chu (译), *A Complete Book Concerning Happiness and Benevolence*, Tucson, University of Arizona Press, 1984, 532 - 535 页。

<sup>②</sup>见上引 Mair 书, 331, 349, 353 - 355 页。

的,然后以书面形式面世,《口铎日钞》就是其中的一例。

值得注意的最后一点是把经文用于沉思。耶稣会士们早就拥有这种做法的传统,他们还向中国的听众解释了这种训练的技巧。这是一种使文献牢记于心的重要方式,在中国也可以发现这种方法。例如,朱熹就曾提出过读书的三步法:“少看熟读,反复玩味,不必想象计获。”<sup>①</sup>其中头两句话中的词汇与我们在《口铎日钞》中所看到的依纳爵的描述是一致的。

## 结 论

本章探讨了为什么我们听到的关于十七世纪和十八世纪圣经翻译的消息如此之少的一些原因。我们已经指出,在华的耶稣会传教士对圣经的一般态度是对那些在欧洲发生的事件的密切的反映。十七世纪初的传教士们对当时欧洲有关圣经的出版物(诸如普兰丁多语种对照本圣经)非常了解,此外,他们也意识到圣经的翻译对于中国当地的神职人员的形成也是必要的。

令人惊异的是,耶稣会士于 1615 年获得了翻译圣经的许可,但是,此后他们却未能抓住此一良机。从传道总会严苛的政策中,我们可以找到一些个人的圣经译本未能获准出版的原因;与此同时,耶稣会上本身所确立的翻译先后顺序则导致了十七世纪上半叶圣经译本的阙如。

确实,耶稣会士们花了不少精力翻译其他一些大型著作。

<sup>①</sup>Van Zoeren, 230 页《朱子语类》10.35)。

关于圣经译本的阙如，还有一些其他的原因。天主教的传教士们看重理性化的神学，轻视叙述性的神学；看重通俗性的布道，轻视圣经的解释工作；看重自然科学，轻视圣经科学。这种政策也是其欧洲背景的反映。

然而，真正的圣经译本的阙如并不意味着根本就没有圣经的节译本。事实上，我们发现各种各样的译本。几乎所有这类的著作都可以置于教牧实用的背景中：教义教学，祈祷，沉思，布道和圣礼等等。可以明确的一点是：翻译的形式通常都与使用经文的方法相适应。福音书一方面被译成基督的编年体和概要性的生平传记，另一方面又被译成主日读物，这便是最好的说明。在这样的背景中，仍然令人惊异的是，对中西两种经典传统的相遇有清醒意识的耶稣会士们只是在有限的范围内从事经的传统这一层面上的对话。圣经的接受史表明：圣经主要是被用于布道。在这一点上，它与中国乡约的相似性是可以确定的。

这些比较揭示了儒家和基督教传统之间的相似性，此种相似性表现在耶稣会对十七世纪的中国的调适中。然而，这些相似性不应消弭两者之间的差异：基督教是一种以神为本的传统，在这种传统中，圣经显然是“上帝对人说话的地方”。有一种经久不衰的倾向是非常强烈的：即认为应该把上帝的话视作一个不可分割的整体，一种独一无二的“书籍”。传教士们选用了“圣”这个汉字，把它加在另一个汉字“经”之前，因为他们相信他们的经具有神的启示。圣经翻译的所有问题都与这种神圣性有关。然而，通过采用“圣”这个汉字，他们也使其意义发生了变化。在汉语的语境里，圣字并不首先意指与神的关系，而毋宁

是首先意指一种与历史上的圣人和帝王（或被相信为历史上实有其人的帝王）之间的关系。在像儒家这样的无神论的传统中，人们很容易倾向于认为经典是圣人的教导的积累性记载，不论人们感受到这些教导的真理是如何不可分割的<sup>①</sup>。其神圣性与圣人的神圣性密切相关。即便是在今天，对“圣”与“经”的不同解释仍然是争论的焦点。

<sup>①</sup>引自 W. A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 68 页, 转引自 John B. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton, Princeton University Press, 1991, 21 页, 注 1。

## 第十二章 雍正至道光中期的 (1723 - 1840) 基督宗教

### 一 在禁令之下挣扎的天主教

如第十章所述,在礼仪之争中,康熙皇帝最初允许那些遵守利玛窦规矩,具结领票而且许诺永不回欧洲的传教士在中国居留传教。但 1721 年康熙在罗马教皇谕令的汉译本上的御批则明言“以后不必西洋人在中国传教,禁止可也,免得多事”。不过,康熙自 1707 年驱逐阎当等传教士后,一直与各地传教士保持着密切的私人联系,因为他曾于 1709 年在一上谕中向朝臣、地方官和传教士暗示,可以通过“妥当家人”向他进呈他钟爱的西洋葡萄酒,传教士和各级官员自然乐于投其所好。这样,在康熙和传教士之间一直保持着一条葡萄酒沟通热线,此外,仍有一些西教士作为技巧之人在宫廷里服务。<sup>①</sup>

康熙于 1722 年驾崩,继位的是雍正。雍正既没有康熙的那种对西学西艺的长久不衰的兴趣和热情,更没有康熙皇帝对西人西教的宽容。在清初的几位皇帝中,如果说康熙之禁教是不得已而然,那么,第一个主动为难天主教的可以说正是雍正皇

<sup>①</sup>参李天纲:《中国礼仪之争》,101 - 104 页。



帝。当然,雍正之厌恶和为难天主教,传教士并非毫无责任。原来,在康熙晚年,几位皇子都曾经为获得皇位的继承权而明争暗斗。其中第九皇子允禵对天主教最为友善,乃有葡萄牙籍耶稣会士穆敬远( Joannes Morao, 1681 ~ 1728, 1700 年来华)出于为天主教在中国的传播发展谋得长久之靠山的日的,上疏奏请册立第九皇子为皇储。换言之,作为传教士的穆敬远直接参与了清廷的皇位之争。穆氏此举被圣祖斥为僭越,而他似乎未意识到其行为的危险性,更在遭到斥责后,到塞外造访近卫将军年羹尧,希望年氏为拥立九皇子效力,<sup>①</sup>及至康熙驾崩,继位的却是四皇子(世宗)。世宗在镇压几位心怀不满的皇子的谋反后,也没有忘记惩罚曾经觊觎皇位的第九皇子,乃将九皇子和穆敬远一千人发配到西宁,旋即派人投毒于饭,将穆敬远毒死。据载,穆敬远死于雍正六年(1728年8月18日)。此前,雍正曾认定:“西洋人穆敬远,摇尾乞怜外,别无他技也”<sup>②</sup>。喜好佛道、乐与喇嘛交游的雍正皇帝对穆敬远的恶劣印象使他对卷入了皇位之争的耶稣会士深怀戒心,也影响了他对整个天主教的态度。雍正即位后不久,还另外发生了几起仇教排教事件。

第一便是苏努案,关于这一事件,耶稣会士巴多明在写给欧洲的几封书信中,作了详细描述<sup>③</sup>,近人陈垣和方豪对此一事件

<sup>①</sup>据穆敬远口供说:“我因向年羹尧说:‘允禵相貌好像大有福气,将来必定要做皇太子的,皇上看他也很重。’我原是赞扬他的好处,要年羹尧为他的意思”。转引自方豪:《中国天主教史人物传》下57页。

<sup>②</sup>转引自方豪:《中国天主教史人物传》下,56页。

<sup>③</sup>杜赫德编:《耶稣会士中国书简集》(Ⅲ),大象出版社,2001年。

多有考究。兹将该事件过程综述如下。

苏努是清太祖努尔哈赤的四世孙，与雍正是从昆弟关系。其祖父是清太祖的第一子贝勒褚英，因未能继承皇位而对清初几代皇帝均有不满。圣祖康熙对苏努采取怀柔重用的政策，因此，苏努得以先后担任过奉天将军、辽东巡抚、八旗统帅等要职。据巴多明的信函，苏努有 13 子，苏努获罪时（雍正二年）存 11 子。此 11 子中先后有 9 人受洗，成为非常虔诚的天主教徒。其中最早受洗者之慕教进教也发生在礼仪之争导致清廷与罗马教廷关系紧张之后，苏努当然知道其子进教可能会引起的严重后果，故多次劝其诸子放弃信仰，但未能动摇他们的信仰，反而是他的几个儿子抓住一切机会向族人以及苏努本人宣教，在一些族人皈依后，苏努诸子一直希望苏努本人也能受洗入教。甚至在大祸临头时，苏努诸子希望雍正不会赦罪于苏努，以免苏努为政治前途计而堵塞通往圣教真理的窄门，可见其信仰之坚定。下表是苏努诸子受洗入教的情况（表中空白处为不可考者）<sup>①</sup>。从中可以看到，最早受洗的是苏努的第十子（书尔陈）。而据巴多明的记述，苏努诸子中最早对天主教产生较深入持久之兴趣的是第三子苏尔金——他是因为读了徐光启和毕方济合译的《灵言蠡勺》而产生思想上的共鸣的<sup>②</sup>。在苏努第十子因为要出征而先行受洗之后，自责反而落后于弟弟的苏尔金也在不久后受洗入教。其后，苏努的几个儿子陆续入教。

<sup>①</sup>参方豪：《中国天主教史人物传》下，47—48 页。

<sup>②</sup>杜赫德编：《耶稣会士中国书简集》（Ⅲ），朱静译，郑州，大象出版社，2001 年，3—4 页。

	本名	圣名	受洗年	先后拘禁地	卒年
一		沙忽略	雍正二年	右卫	雍正二年,59岁
二			雍正四年	右卫	
三	苏尔金	若望	康熙六十年	右卫、北京	雍正五年,60岁
四	赫世亨			甘州、开封	
六	勒什亨	类思	雍正元年	西宁、北京	雍正五年,49岁
七	鲁尔金	伯多禄	雍正四年	右卫、济南	
九	福尔陈			右卫、太原	
十	书尔陈	保禄	康熙五十八年	右卫、南京	雍正五年,35岁
十一	库尔陈	方济各	康熙六十年	右卫、北京	
十二	乌尔陈	若瑟	雍正元年	西宁、北京	雍正五年,33岁
十三	木尔陈	若翰达尼老	雍正三年	右卫、苏州	雍正五年,20岁

关于苏努获罪是否与其家人认信天主教有关,是一个有争议的话题。著名史学家陈垣认为,苏努获罪是因为曾拥立康熙第八子允禩为皇太子,康熙诸子争皇位之事在先,而苏努诸子信教在后,教会与政治斗争实无关系。而考诸史实,穆敬远之参与皇位是不争之事实,所谓教会与之无关是不能成立的。况且,就苏努家族获罪之真实原因而言,雍正并未将政治斗争与信教两事截然分开。关于雍正之厌恶苏努家族信教,可见于雍正之言。雍正五年四月初八上谕:“今日为佛诞之期,恰遇西洋国使臣上表称贺(按指葡萄牙使臣来朝)……向来僧道家极口诋毁西洋教;而西洋人又诋毁佛老之非……中国有中国之教,西洋有西洋之教;西洋之教不必行于中国,亦如中国之教,岂能行于西洋?如苏努之子乌尔陈等,愚昧不法,背祖宗,违朝廷,甘蹈刑戮而不恤,岂不怪乎?”四月十九日,王大臣等奉上谕:“乌尔陈、苏尔

金、库尔陈等,不遵满洲正道,崇奉西洋之教,朕令伊等悛改,屡次遣王大臣等降旨,分析开导,乃伊等固执己见,坚称不愿悛改。如此昏庸无知,其心固已先死……朕从前已将伊等之罪暂行宽宥,今复将伊等正法,西洋人不知其故,必以为伊等因入西洋之教被戮,转使伊等名闻于西洋”。从中既可以看到苏努诸子信仰之坚定,亦可以看到“雍正因恶苏努父子而并恶天主教,因恶天主教而并恶苏努父子”<sup>①</sup>。关于苏努获罪与家人信教有关,还可证诸宗人府言:“尔六子十二子均信天主教,并捐银建堂,尚有他子奉教者,尔何不阻之?阻之不听,何不早以上闻?尔不知约束,自有人代尔治之”。而苏努亦深知奉教之危险,“苏努闻三子已奉教,怒不可遏,逐之出,不准来见,其他入教者皆如之,并云:倘不速改,将奏请治”。苏努临终之言尤可证明其家人信教是苏努获罪的原因之一,其言曰:“皇上不公,罚吾辈流徙在此,皇上数吾辈有四罪,皆无实据;其第四罪谓吾任诸子入天主教,不加惩治”<sup>②</sup>。在苏努看来,其诸子奉教是实,但谓苏努任其信教则无实据。以此为苏努之罪,苏努自然觉得皇上不公。凡此,均说明苏努得罪与其家人信教有关。

苏努案的结果是,苏努的官职被悉数褫夺,并以 77 岁高龄充军塞外(右卫),雍正四年正月初五日被削宗籍,五月二十八日复遭戮尸。苏努诸子被囚禁各省首府或京城,备受酷刑,大多在三四年内相继离世。

<sup>①</sup>以上俱见方豪:《中国天主教史人物传》,52-53页。

<sup>②</sup>以上均转引自徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,251-252页。

雍正为难天主教的另一事例是福安案，此案更导致雍正年间对天主教的全面禁教。耶稣会士冯秉正 1724 年 10 月 16 日写于北京的一封信函对此事作了详尽记载。他说，“点燃全面迫害之火的最初的火花是去年（1723 年）7 月在福建省福宁州福安县出现的。该地基督徒由布拉兹·德拉西埃拉（Blaz de la Sierra）神父和厄泽皮奥·奥斯多（Eusebio Ostot）神父管理，他们是西班牙多明我会士，不久前刚从菲律宾到达那里。一名基督教的秀才对某个传教士不满，随之串联另外几名秀才……联名向地方官递了诉状”<sup>①</sup>，控告多明我会士构筑圣堂。于是，福安县令呈报闽浙总督满宝，满宝深知雍正一向对天主教深恶痛绝。为赢得皇上欢心，他一面下令严禁在其管辖的境内建堂传教，一面奏请雍正皇帝禁绝天主教。奏曰：“西洋人杂处内地，在各省起天主堂，邪教遍行，闻见渐淆，人心渐被煽惑，请将各省西洋人除送京效力外，余俱安插澳门，其天主堂改为公所，误入其教者，严行禁飭”。1724 年 1 月 11 日，奉谕：“远夷住居各省，已历年所，今令其迁移，可给限半年，委官照看，毋使地方扰累，沿途劳苦”<sup>②</sup>。帝国的官场作风是，上有所好，下必甚焉。雍正谕旨甫下，各省地方官纷纷争先恐后地采取仇教反教措施，根本不顾及雍正谕旨中“可给限半年”的条款，或提前驱逐传教士，或将教堂充公。当时，各省约有传教士 50 多名，其中有主教 5 名，悉数被明令驱逐出境。由于当时奉教者中不复有明末“三大柱石”

<sup>①</sup>杜赫德编：《耶稣会士中国书简集》（Ⅱ），郑德弟译，郑州，大象出版社，2001 年，314 页。

<sup>②</sup>以上引语见徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，254 页。

那样的护教者,而且雍正皇帝禁教坚决,因此,尽管在北京宫廷服务的传教士做了多方努力,最后,雍正的谕旨还是实际上导致了清帝国的首次全面禁教,尽管经京城的传教士努力,雍正同意部分传教士滞留在广州<sup>①</sup>。

不过,雍正皇帝虽然全面禁教,却允许几位传教士留在京城作为技艺之士为朝廷服务,但不允许他们传教。雍正皇帝还召见了巴多明、戴进贤和冯秉正三位神父,从以下训斥中,可以看到,雍正皇帝似乎还想获得在京传教士的谅解。雍正对这些传教士说:

朕的先父教导了朕四十年,在朕的众兄弟中选定朕继承皇位。朕认为首要之点是效法于他,一点也不偏离他的治国方略。福建省某些洋人试图坏吾法度,扰乱百姓,该省主官官员向朕告了他们的状。朕必须制止混乱,此乃国家大事,朕对此负有责任。如今朕不能够也不应该像朕只是一个普通亲王时那样行事了。

你们说你们的宗教不是伪教,朕相信这一点;朕若认为它是伪教,谁能阻止朕摧毁你们的教堂、把你们赶走呢?那些以教人积善积德为名煽动人造反的宗教才是伪教,白莲

<sup>①</sup>1724年7月1日,戴进贤通过一位熟识的亲王向雍正递呈一封陈情书,恳请不要将传教士悉数驱往澳门(因为那里不是来华船只通常靠岸之地,不利于传教士遵命返回欧洲——这显然是戴进贤等人在使用缓兵之计),雍正准许了这一请求,批准从各省被集中起来的传教士在广州居住。见杜赫德编:《耶稣会士中国书简集》(Ⅱ),336-337页。

教就是这样做的。但是，如果朕派一队和尚喇嘛到你们国家传播他们的教义，你们该怎么说呢？你们如何接待他们呢？

利玛窦于万历初来华。朕不想评论当时中国人的做法，朕对此不负责任。但当时你们人数极少，简直微不足道，你们的人和教堂也不是各省都有，只是在朕先父皇当政时期各地才建起了教堂，你们的宗教才迅速传开。我们当初看着这一切，却什么也不敢说。但你们纵然骗得了朕的父皇，别指望也来骗朕。

你们想让所有中国人都成为基督徒，这是你们宗教的要求，朕很清楚这一点。但这种情况下我们将变成什么呢？变成你们国王的臣民。你们培养的基督徒只承认你们，若遇风吹草动，他们可能惟你们之命是从。朕知道目前还没有什么可以担心的，但当成千上万的船只到来时就可能出乱了。

……朕允许你们留在这里和广州，只要你们不贻人以任何抱怨的口实，就可以一直住下去；但日后你们若引起抱怨，那么无论这里还是广州，朕都不让你们住了。朕绝不愿意你们在地方各省居留。朕的先父皇屈尊俯就，让你们居留外省，他在文人们心目中的威望就大受损害。先贤之法不容任何更改，朕绝不允许朕当朝期间在这方面给人留下什么把柄。朕的子孙们即位后，他们将按他们认为合适的方式行事。朕对此无需操心，正如朕对万历的做法不会操心一样。

此外，你们不要以为朕对你们有什么敌意或是朕想压迫你们，你们知道朕在只是皇子的时候是如何对待你们的。辽东有位官员是你们的一个基督徒，因不祭祖而受到全家反对，你们当时很为难，求朕帮助，朕调解了这件事。朕如今是以皇帝身份办事，惟一关心的是治理好这个国家。朕朝夕为此操劳，甚至不见朕的孩子和皇后而只见负责国家事务的大臣，这种状况在三年守孝期间将继续下去。孝期满后朕可能会照常召见你们<sup>①</sup>

从雍正对几位传教士的谈话可以看出，他希望自己对天主教的严禁政策能得到谅解。天主教在中国的规模（各省皆建有天主堂）和人数的剧增，天主教徒在关键时刻究竟会效忠于谁，等等，是雍正最关心的问题，也是他禁教的理由。接下来，雍正毫无顾忌地对满人中信教的家族苏努一家给予了严酷打击，将其对天主教的担心和厌恶彰显无遗。

雍正在位期间，罗马教皇和葡萄牙国王曾先后于 1725 年和 1726 年遣使来华，目的分别是为了请弛教禁和保护天主教并开释葡萄牙耶稣会士穆敬远，但均未达到目的。

雍正十三年（1735 年）八月，世宗驾崩，继位的是高宗，即乾隆皇帝。纵观乾隆一朝，其先帝雍正对天主教的禁令从未撤销。不过，由于乾隆对西人西艺的兴趣较雍正浓厚，而且没有雍正因传教士卷入皇位之争而对耶稣会士产生的憎恶之情，因此，他对

<sup>①</sup> 杜赫德编：《耶稣会士中国书简集》（Ⅱ），338～339 页。



天主教的态度与雍正略有不同,即器重西艺、容纳传教士,一时间,宫廷画家郎世宁(*Giuseppe Castiglione*)、天文学家戴进贤(*Ignaz Kogler*)和天文兼地理学家蒋友仁等获得极高之礼遇,较之康熙年间的南怀仁有过之而无不及。但是,乾隆对天主教本身并无兴趣,有时甚至也对天主教采取压制和打击的措施。

乾隆年间对天主教的第一次逼迫发生在乾隆元年(1736)。高宗继位后,大赦天下,将雍正年间因叛逆罪而被捕服刑的亲王、大臣悉数开释,苏努家族中在世者亦获释放,并被恢复宗室名籍。获释者自然免不了要设宴庆贺一番,其中有位满族官员,其妹为天主教徒,以宴会活动有迷信色彩而拒绝赴宴。这位官员遂迁怒于天主教,认为其妹如此绝情完全是天主教误导之结果。于是奏请皇帝,要求对天主教重申禁令。其言曰:“传教士之诱惑首由汉人开端,或有汉人为胡言谰语所迷惑,或有汉人为金钱财物所诱迫。然最堪忧者,厥为满人将效汉人之实例与动机而逐渐陷入迷惑。倘不以适当之刑罚以阻止此种混乱局面,则我国之宗教风俗行将倾覆败坏,乃可预见之事,譬如汉人、满人虽不属同源,但陛下并无满汉之别,而系以同样之恩德施与两族。故同一禁令不论满人汉人皆不可不适用,而对信奉此异教之人亦不可不处以相等之刑罚。如以此严格态度令其遵守我国法,庶几不至发生素所为国忧心之恶果。”<sup>①</sup>

礼部受理这一诉状并议决后,于乾隆元年4月24日奏请皇

<sup>①</sup>转引自杨森富:《中国基督教史》,台北,台湾商务印书馆,1978年,160页。

上批准,26 日交付执行。获准的决议之主旨包括以下几点: 1) 警告信奉天主教者放弃信仰,否则从严处罚。2) 严禁居留北京的传教士借传习天算历学之机劝人信奉天主教。3) 不论旗人汉人,信奉天主教者一律处以重刑。由此可见,尽管乾隆对西教士和西艺显得比雍正要宽容得多,但从他刚继位之时起,天主教就被置于严格的禁令之下。

雍正朝曾有耶稣会士穆敬远因卷入皇位之争而致命,乾隆朝更有几位在地方传教的天主教传教士因传教而致命。如福建巡抚周学健于 1747 年将先前被驱逐出境、后又潜入福建传教的多明我会士桑主教(Mgr. Sanz O. P.) 斩首,次年又将桑主教的四名同事——多明我会的神父处死。此事曾奏请朝廷,获得批准。在苏州,有耶稣会士黄安教(P. Henriquez)和谈方济(P. de Athemis)两位司铎于 1748 年被以违禁传教之罪名绞死,一些中国教徒亦遭到牵连,有的死于狱中。其它各省也有类似打击天主教的事例,有时,一省之教难还会产生全国性的连锁效应。例如,乾隆五十年,有 4 位方济各会士由广东潜入内地,准备赴陕西传教,但在湖广被发现,遭到逮捕。于是,各省官府亦进行搜捕。在这种情形下,四川、山西、陕西、山东、江西、广西、湖广及其他一些省份的天主教主教、神父和部分信徒不得不投官自首,或束手就擒。因此,有史家称,乾隆朝对天主教的逼迫较雍正朝更为严重<sup>①</sup>。乾隆朝对各地天主教的严厉禁止,使得传教士和中国信徒的宗教生活不得不采取秘密的形式,天主教的发展虽

<sup>①</sup>参徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,261 页。

然因此而转入低潮，但作为一种宗教传统却也不绝如缕。例如，乾隆朝湖广有 10 余位教士潜入，1746 年有教徒 8000 人。

不过，乾隆朝的天主教有一奇特现象，此即北京的传教士安居无事，且能宏宣天主教，毫无见阻<sup>①</sup>。当时，在北京有 4 座教堂，各堂都住有耶稣会士。这 4 座教堂即南堂、东堂、北堂和西堂。南堂坐落于宣武门内，由利玛窦建于明末，原称西堂，在新的西堂建成后，改称南堂。乾隆初年，南堂由葡萄牙籍会士管理。东堂建于清朝顺治年间，在管理上附属于南堂，这两座教堂传统上都归属于葡萄牙籍耶稣会士。乾隆年间这两座教堂有以下会士居留于此：

郎世宁(Joseph Castiglione, 1688 - 1766)，1715 - 1766 年在华，意大利米兰人，宫廷画家，极受乾隆器重。乾隆二年冬，有信徒刘二为垂危婴儿授洗，引致乾隆禁教。郎世宁在乾隆驾临如意馆(郎世宁住处)时，跪地哭奏，并以西洋人若无宗教信仰自由则不能在宫廷供职相告，乾隆应曰：“朕不禁天主教，尔等可自由信奉，朕惟不准本国人民学习耳。”而郎世宁不满足于这一有限自由，仍哀求不已，乾隆于是取朱笔写道：“天主教非邪教可比，不必禁止。钦此！”<sup>②</sup>于是，有 40 余位原被驱逐至澳门的传教士又潜入内地传教。因此，可以说郎世宁是以绘画艺术谋取天主教传教环境之相对宽松，与南怀仁以科学达到同样的目的具有类似的性质。

<sup>①</sup>同上，265 页。

<sup>②</sup>方豪：《中国天主教史人物传》(下)，90 页。

罗怀忠(*Giovanni da Costa*), 1715 - 1747 年在华, 意大利人, 药学家。

戴进贤(*Ignatius Koezler*, 1680 - 1746), 1716 - 1746 年在华, 日尔曼人, 雍正三年起任钦天监监正达 29 年之久, 对当时中国天文历算贡献颇多。

徐懋德(*Andreas Pereira*), 1716 - 1743 年在华, 葡萄牙人, 钦天监员。

陈善策(*Domingo Pinheiro*), 1726 - 1748 年在华, 葡萄牙人, 数学家, 钦天监员。

鲍友管(*Anton Gogel*), 1738 - 1771 年在华, 日尔曼人, 数学家, 钦天监员。

魏继晋(*Florida Bahr*), 1738 - 1771 年在华, 语言学家, 精通满汉两种东方语言。

刘松龄(*Augustin von Hallerstein*), 1738 - 1774 年在华, 奥地利人, 戴进贤去世后接任钦天监监正。

傅作霖(*Felix da Rocha*), 1738 - 1788 年在华, 葡萄牙人, 天文学家。

艾启蒙(*Ignatius Sichebarth*), 1745 - 1780 年在华, 奥地利人, 宫廷画家, 刘松龄称其绘画造诣在郎世宁之上。

高慎思(*Jose d' Espinha*) . 1751 - 1788 年在华, 葡萄牙人, 天文学家, 钦天监监正。

安国宁(*Andre Rodrigues*), 1759 - 1796 年在华, 葡萄牙人。

索德超(*Jose - Bernardo d' Alceida*) . 1759 - 1805 年在华, 葡萄牙人, 钦天监监正。

北堂在西安门内(姚元之《竹叶亭杂记》卷三更具体地称北堂在东堂子胡同),1693年,康熙皇帝赐法国耶稣会士张诚、白晋等人以房产,不久,北堂建成。乾隆时,北堂中属法国耶稣会管理的传教士有以下几位:

巴多明(Dominicus Parrenin),1698-1741年在华,法国人,宫廷翻译,还曾在清宫教授拉丁文。

殷弘绪(Francois d'Entrecoles),1699-1741年在华,法国人。

冯秉正(J. - M. - A. de Moyriac de Mailla, 1669-1748),1703-1748年在华,法国人,法国汉学之奠基者,曾参与测绘地图。

费隐(Xavier Fridelli),1705-1743年在华,奥地利人,天文学家 and 地理学家。

德玛诺(Romain Hinderer),1707-1744年在华,法国人,地理学家。

宋君荣(Antoine Goubil),1722-1759年在华,法国人,著有多种关于中国文化、历史的著作,被誉为“最博学的耶稣会士”。

沙如玉(Valentin Chaliier),1728-1747年在华,法国人,钟表师。

孙璋(Alexandre de la Charne),1728-1767年在华,法国人,精通中国文化历史。

赵圣修(Louis des Roberts),1737-1760年在华,法国人。

杨白新(Gilles Thebault),1738-1766年在华,法国人,钟表师、机械师。

王致诚( Jean - Denis Attiret ), 1738 - 1768 年在华, 法国人, 画家。

汤执中( Pierre d'Incarvill ), 1740 - 1757 年在华, 法国人, 植物学家、艺术家。

蒋友仁( Michel Benoist ), 1744 - 1774 年在华, 法国人, 天文学家、地理学家。

钱德明( Jean - Joseph - Marie Amiot ), 1750 - 1793 年在华, 有多种关于中国两历史文化的著作在欧洲出版。

方守义( J. - F. - M. - D. d'Ollieres ), 1750 - 1793 年在华, 法国人。

韩国英( Pierre - Martial Gibot ), 1759 - 1780 年在华, 法国人。

汪达洪( Jean - Mathieu Ventavon ), 1766 - 1778 年在华, 法国人。

晁俊秀( Francois Bourgeois ), 1767 - 1792 年在华, 法国人。

金济时( Jean - Paul - Louis Collas ), 1767 - 1781 年在华, 法国人, 天文学家。

顾拉茂( Jean - Joseph de Grammont ), 1768 - 1812 年在华, 法国人。

贺清泰( Louis de Poitot ), 1770 - 1814 年在华, 法国人。

潘廷璋( Giuseppe Panzi ), 1771 - 1812 年在华, 法国人, 画家。

李俊贤( Hubert de Mericourt ), 1771 - 1774 年在华, 法国人。

西堂, 系德理格( Theodorico Pedrini ) 于雍正三年购置。德

理格属于意大利遣使会,是康熙皇帝时罗马教皇的使节,曾因欺瞒康熙而数度入狱,雍正继位后获释。西堂是当时唯一不属于耶稣会系统的教堂。乾隆时,西堂的主要主持人是德理格(1711-1747 年在华,音乐家)与安得义(Jean Damascene,画家)<sup>①</sup>

由于清廷当时尚不轻鄙西艺西技,而为了将西人留在宫廷服务,有时不得不迁就西教士的要求,故北京的传教未尝停顿,教务虽然无人发展,却也有些“成就”。据统计,至 1743 年,北京有教徒 40000 人。

乾隆年间,中国天主教还曾面临一前所未有的大变局,此即耶稣会之被解散。1773 年(乾隆三十八年)7 月 21 日,教皇克莱孟十四世发布通谕,正式解散耶稣会。次年,这一通谕到达中国,中国耶稣会也因此而宣布解散。耶稣会的解散可能比中国天主教史上的其它任何事件对天主教在中国的传教事业的打击都要大得多,相传刘松龄、蒋友仁等西教士正是在得知这一谕令后忧愤而死的——如上所述,此二人均死于 1774 年。耶稣会解散后,天主教在华的传教工作自然需要其它修会会士接管,但当法国国王征询各修会之意见时,竟然没有一个修会愿意承担此项工作。最后,罗马教廷不得不在耶稣会被解散 10 年后的 1783 年指派法国遣使会来华接替耶稣会的传道工作<sup>②</sup>,法国国王路易十六还将耶稣会在华的所有财产转交给遣使会。 1785

<sup>①</sup>以上参李大纲:《中国礼仪之争》,96-100 页。

<sup>②</sup>遣使会(Lazarist 或 Lazarite)是由圣味增爵(St. Vincent de Paul)于 1624 年创办的,英文全名是:The Congregation of the Priest of the Mission。

年，三位遣使会的会士罗旋陔 (Raux)、冀若望 (Chislain) 和巴保禄 (Paris) 到达北京，接管原先由耶稣会主管的中国教务，同时还接替原先由耶稣会会士担任的钦天监监正、国子监算学馆等世俗职位。至此，从 17 世纪的头一年利玛窦在北京开教以来，由耶稣会在北京开创和主持的长达 184 年之久的天主教传道事业被划上的休止符。当时在北京之外尚有几位耶稣会会士可以继续工作，其中最著名的当属南怀仁 (Laimbeekhoven) 主教<sup>①</sup>。而初来中国的遣使会会士或精通满汉语言、或精于机械制造，颇得高宗器重，故尚能维持在北京的教务。遣使会当时管辖的教徒约 40000 人，这些教徒主要分布在直隶、蒙古、浙江、江苏、湖北和河南等省。

乾隆朝还有一件对中西关系影响甚大的事件，此即英国使臣马戛尔尼于 1793 年 (乾隆五十八年) 率团出使北京，要求与清朝政府建立平等的外交关系，在北京设立大使馆，与中国通商。清廷最初是为英使觐见的礼仪问题而与之发生争执，最后以英使的各项请求不合天朝体制而拒绝之。马戛尔尼的要求中虽然没有涉及传教问题，乾隆在写给英王的复函中却明确指出：

至于尔国所奉之天主教，原系西洋各国向奉之教，天朝之开辟以来，圣帝明王垂教创法，四万亿兆率由有素，不敢惑于异说。即在京当差之西洋人等，居住在堂，亦不准与中

<sup>①</sup>南怀仁 1725 年晋升为南京主教，1760 年到江南传教达 27 年之久，1787 年在上海浦东去世。必须注意的是，此南怀仁非康熙朝的比利时籍耶稣会士南怀仁。



国人民交结;妄行传教,尤属不可。<sup>①</sup>

乾隆的这一申明不仅表明了他对试图与中国建立近代外交关系的英国教会的态度,也说明了他对已经在中国的西洋天主教的政策,即视在京的西洋传教士为当差的技巧之人,允许他们在堂居住,但不许向中国人传教。

乾隆六十年,高宗以在位满甲而禅位于太子永琰,以明年为嘉庆元年。历史上有康乾盛世之说,而嘉庆朝开始,清朝已经呈现出衰退之势。天主教在嘉庆、道光两朝陷入更为低迷的时期。嘉庆不爱西学,也不像康乾那样熟识西教士。因此,他对天主教的抑制或打击较乾隆朝的禁令便会带来更为严重的后果(因为乾隆为顾及西艺西技而不得不对西教士的要求有所考虑)。嘉庆十年,御史蔡维钰上奏,要求严禁西洋人刻书传教,仁宗乃颁布上谕,严禁在北京的传教士私自刻印书籍,禁止向汉人、满人传教,总管内务省大臣兼管理西洋堂务大臣更抄没传教士所刻印的书籍,加以焚毁。乾隆四十九年(1784年)山两广总督孙士毅保举入京的传教士德天赐此时被控借广东平民陈若望的名义私自刻印 31 种汉语宣教书籍,并递送西字书信与地图,也于嘉庆十年被捕监禁,陈若望则被流放伊犁。嘉庆、道光年间,中国天主教还曾面临一大变故,这便是传教士在清廷赖以立足的钦天监职位的永久丧失。耶稣会解散后,钦天监监正由遣使会会

<sup>①</sup>萧致治、杨卫东:《鸦片战争前中西关系纪事》,武汉,湖北人民出版社,1986年,256页。

士福文高(Ferreira)、李供辰(Reberio)、毕学源(Pires)、高守谦(Serra)先后接任。道光十七年,高守谦辞职回西洋,钦天监从此不再起用西洋人。徐光启当年出于远见卓识,为谋得西教西学和西人在中国之长远大计而将西教士引入钦天监服务,至此彻底终结。与此同时,北京的天主教堂也横遭飞来之祸。利类思创建的东堂于嘉庆十二年(1807)毁于火灾,该堂历史为159年。建于雍正初年的西堂则毁于嘉庆十六年(1811)。位于禁城之内的北堂是康熙时奉旨敕建的,乾隆五十年(1785)年由遣使会接管,不久之后,竟只剩下高守谦一人,于是,高氏乃不得不移居南堂,北堂则被一位反教的大臣拆毁变卖。嘉庆道光年间居住在南堂的是毕学源,该主教在1838年逝世前将南堂的地契委托给俄国人 Archimandrite Russe 代管<sup>①</sup>,毕氏去世后,北京不复有西教士,教务由中国神父主持<sup>②</sup>。此后天主教之再度入华,并在得以中国自由传教,与新教一样是借助于近代不平等的条约达成的。

综上所述,从雍正至道光中期,天主教在华的传教工作陷入低迷时期。究其原因,有以下几点。首先是由于礼仪之争导致的清廷禁教,其中的主要责任恐怕应该由罗马教廷承担。其次则是由于雍正后的几位皇帝对西学不像康熙皇帝那样有浓厚的兴趣,而士大夫中再也没有像明末徐光启等人那样对西学怀着

<sup>①</sup>道光十八年,清廷曾有意封禁南堂,使之充公,但毕学源的举措却使得清廷因为顾及中俄关系而未能如愿。

<sup>②</sup>以上参《中国天主教传教史概论》(徐宗泽译)《中国基督教史》(杨森富)的相关章节。

“会通以求超胜”的文化竞争意识而热情接受传扬之,加之清廷的禁令甚是严苛,官绅上行下效,西学西教的传播因此失去了热情的接受者。此外,耶稣会的解散也是其中的原因之一。明末清初来华的耶稣会上大多博学专精,多才多艺,因而能在北京以其所提供的多方面的服务而立足于朝廷,及至耶稣会解散,虽然有遣使会的接替,但其能力、热情以及传道“艺术”恐难与昔日之耶稣会会士相提并论。

## 二 没有传教热情的东正教

中国境内最早出现东正教教堂的时间是康熙十年(1671),当时,俄国的一个流放犯人纠合一位修道院长等一千人窜入那时尚属于中国领上的“阿尔巴津”(即雅克萨)后兴建了一座名为“主复活”的教堂。随后,康熙皇帝以“罗刹复肆扰”而命令黑龙江将军萨布素围攻雅克萨城,此即本书第九章中曾提到的雅克萨之战。此战的结果是,俄国与清政府于1690年签订了划定黑龙江边界的“尼布楚条约”。

雅克萨之战的另一结果是清兵先后抓获了一些俄国战俘,这也正是中国出现的首批东正教教徒群体。对这些战俘,清政府给予了优待,如赐予官衔、房屋、土地和定期的津贴。其中,有些战俘被送往北京。尊重天主教的康熙皇帝对这些东正教徒的宗教信仰亦相当尊重,将胡家园胡同内的一座关帝庙拨给他们做临时的祈祷场所,此即后来北京人所说的“罗刹庙”或“北馆”,而被俘的“阿尔巴津人”则称之为“圣索非亚教堂”或“圣

尼古拉教堂”。康熙皇帝还封给其中一名名叫马克西姆·列昂节夫的司祭以七品官衔。

这些俘虏受到善待、其宗教信仰得到尊重的消息反馈到俄罗斯后,引起了俄国东正教教会的高度关注和浓厚的兴趣;而不甘心在雅克萨之战中失败的俄皇彼得一世在得知这些讯息后则另有图谋,他试图以北京的“圣索非亚教堂”为“特洛伊木马”,帮助他实施在远东的扩张战略。为此,他通过与康熙皇帝之间的外交交换,于 1714 年派遣了第一届“俄罗斯正教驻北京传道团”,团长是修士大司祭伊拉里昂·列扎伊斯基,该团于 1715 年 4 月 30 日(康熙五十四年三月二十七日)到达北京,同样也受到了清政府的善待。但是,第一届传道团的团长很快便因酗酒过渡而在北京死去。彼得大帝得知这一消息后,很快传谕“俄罗斯正教最高宗务会议”物色一名品德高尚的人,授予主教头衔后派往北京<sup>①</sup>。

与此同时,俄国枢密院则致力于谋求获得俄罗斯正教向中国定期派遣传教士的权益,并最终如愿以偿。雍正五年(1727 年)由策凌、图里琛等官员同俄罗斯使臣签订了《中俄恰克图条约》,其中有一款规定:“在京城之俄馆,嗣后仅准前来之俄罗斯人居住。至俄使萨瓦请求修庙一节,由中国办理俄罗斯事务大臣协助于该馆内盖庙。现在京喇嘛一人住该庙,又按请求再准补派三名喇嘛,俟其到达后,照先来喇嘛之例,供以膳食,安置于

<sup>①</sup>维谢洛夫斯基编:《俄国驻北京传道团史料》(第一册),北京:商务印书馆,1978 年,39 页。

该庙。凡俄罗斯人等，可按其规矩前往礼拜念经。再将萨瓦留于京城念书之四名学生以及通晓俄罗斯文、拉丁文之两名成年人，亦准住此庙，并以官费养之。”这样，俄国政府孜孜以求的权益便以条约的形式确定下来，并且还获得了在北京的东江米巷（后来的东交民巷）建立新教堂的权利。

从 1715 年至 1840 年，俄罗斯共向中国派遣了 12 届传道团。传道团的主要职责一直都是彼得大帝时期确立的那一套：搜集情报，为沙俄的远东战略服务。关于这一点，可以从 1780 年俄罗斯正教最高宗务会议对率领第七届传道团前往北京的修士大司祭阿基姆·希什科夫斯基所作的详细的工作指示中略见一斑。该指示第九条规定：“尔修士大司祭于驻北京期间，一有机会就应尽量把当地动态认真详细地写成材料上报全俄东正教最高宗务会议。”第十一条则规定：“在你前往北京途中和驻北京期间，为执行委托给你的任务，切勿做出任何与你的职位不相称的和与你的职位无关的泄密事情，否则，一定要受到命令上规定的惩罚，决不宽恕。如果国家事务中有什么必须保守秘密的事情，那么绝对不能在私人信件中提及。要按照彼得大帝于 1724 年 1 月 13 日颁发的谕旨所规定的那样做。兹将此项谕旨的抄件附后。”<sup>①</sup>遗憾的是，该谕旨的抄件至今尚不可得；否则，我们可以更清楚地了解自彼得大帝以来东正教在北京的传道团所承担的使命之全部秘密，而史料的限制使我们目前仅能知其大略。

<sup>①</sup>同上书：95 页。

俄罗斯正教驻北京传道团理应是一个以传教为最高使命的宗教组织，它为什么会沦为一个执行世俗使命的宗教组织呢？原来，彼得大帝自 1720 年始对教会实行改革，取消了俄罗斯正教会的牧首制，设立了“俄罗斯正教最高宗务会议”，以之为俄罗斯正教会的权力机构，其首脑为“总监”，直接对沙皇负责，并且能参加内阁会议。这样，由“俄罗斯正教最高宗务会议”派往北京的传道团实际上就成了沙俄政府派驻北京的一个官方代理机构。传道团的这种本质更可证诸这样一个事实：它每年从沙俄政府那里获得 16000 多卢布的经费资助。换言之，是当时俄罗斯特有的政教关系规定了东正教在中国的使命，这一使命的具体内容就是“对中国的经济、文化、进行全面研究，并应及时向俄国外交部报告中国政治生活中的重大事件”<sup>①</sup>。

由于作为宗教组织的俄罗斯正教驻北京传道团不务正业，另有图谋，因此，尽管清政府对东正教不如对天主教那样严苛，但由于它并不重视东正教在中国的传教事业，东正教在相当长一段时期内在中国的传播发展很缓慢。一直到 1860，俄罗斯正教在华的教徒也不过 200 来人，有人猜测，这些教徒可能全部都是在华的俄裔<sup>②</sup>。即使有华人教徒，也不过数人而已。

<sup>①</sup>以上见张绥：《东正教和东正教在中国》，学林出版社，1986 年，189 页。

<sup>②</sup>杨森富：《中国基督教史》，191 页。

### 三 从边缘向中心突进的新教

基督教新教入华要比天主教晚得多,当新教在 19 世纪初尝试着向中华腹地突进时,它不仅要小心面对帝国的禁令,还要忍受以澳门为基地的欧洲天主教的敌意和排挤。客观情势使得初来乍到的新教不得不采取从边缘向中心突进的策略。

新教首位入华的传教士是英国伦敦会的马礼逊 (Robert Morrison, 1782 - 1834)。马氏出生于英国北部的一个贫寒之家,早年受其一位担任小学校长的舅父影响而对治学产生了较浓厚的兴趣,学习过拉丁语、希腊语和希伯来语,1802 年进入霍克斯顿学院 (Hoxton Academy),1804 年转入勾斯坡 (Gosport) 学院,在那里接受传教训练。1805 年,马氏赴伦敦学习医学、天文学,并从华人杨善达学习中文。在伦敦,马礼逊得到了白口昇的圣经中译本的抄本,这成为他日后在华传教工作的重要资源之一。1807 年 1 月 8 日,马氏在伦敦被按立为牧师,旋即受伦敦会派遣首途赴华。由于当时垄断对华贸易的东印度公司出于自身的利益考虑而百般阻挠,马礼逊不得不绕道美国纽约。在美国,马礼逊与费城的一些传教团体建立了友谊,并成功地获得了国务卿麦迪逊写给美国驻广东的领事卡林顿的介绍信。5 月 12 日,马礼逊搭乘美国商船“三义戟号”,穿越大西洋,绕过好望角,经马来亚到达澳门,并于 9 月 8 日抵达广州。

在广州,马礼逊得到了美国领事卡林顿的接待,隐居在美国商馆里,进一步学习汉语。1808 年,马礼逊转往澳门,隐居在东

印度公司,1809年与该公司的一位高级职员莫顿博士的长女结婚。几乎与此同时,他在东印度公司获得了一个年薪 500 英镑的职位:秘书兼中文翻译。这一职位使得他可以以东印度公司的职员这一合法身份进行公开活动,当然也就为他的传教工作提供了便利。

从 1807 年入华到 1834 年去世,马礼逊在中国从事了近 25 年之久的传教工作(中间曾返回英国休假 3 年)。如果从其皈依的教徒人数来看,可以说他的传教“成果”小得可怜,因为经他私下受洗的信徒不过 5 人。但是,各种传教史、中国基督教史和中西文化交流史的著述对他却总是给予相当的重视,这是因为他的文字事工以及在教育方面所做的工作为基督教新教在华的传播和发展奠定了良好的基础,并且对以后基督教新教的传播具有示范意义。

马礼逊的第一项值得称述的文字事工是翻译和出版圣经。马氏之孜孜矻矻致力于此项工作,与伦敦会的计划和对马氏的指示有关。伦敦会最初派遣传教士的目的并不是要求他们到中国直接宣讲福音(因为按照当时中国对基督教的禁令,那是不可能的),而是掌握汉语,翻译圣经。<sup>①</sup> 马礼逊从到达中国后的第二年(1808)开始,即利用一切可能的机会从事这一艰巨的工作。1814年,马礼逊将已经译完的圣经新约全书(名《新遗诏书》)付梓,在广州秘密印行了 2000 部。从 1814 年开始,马礼逊

<sup>①</sup>Lindsay Ride, Robert Morrison, *The Scholar and the Man*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1957, p. 3.



与另一传教士米怜(William Milne, 1785 - 1822)合作,花了 5 年时间译完圣经旧约全书(题《旧遗诏书》),并于 1823 年连同新约全书在马六甲正式出版。基督教从唐朝开始输入中国,断断续续经历了一千多年的时间,期间中国人最多只能见到一些圣经的节译本。完成圣经的翻译和出版,使中国人有可能因此完整地了解基督教的原典教义,马礼逊可以说是第一人。仅此一点,马礼逊在中国基督教史上的地位就不容忽视。

马礼逊的第二项文字事工是,在翻译圣经的同时,着手编纂《英华字典》。从 1808 年到 1815 年编完并由东印度公司出版第一卷,题为《字典》,系按嘉庆十二年刻印的《艺文备览》译为英文,以汉字笔划分成 214 个字根排列;第二卷则于 1819 年和 1820 年分两次出版,书名为《五车韵府》;第三卷刻印于 1822 年,书名为《英汉字典》,合计三卷六大册 4595 页。该字典出自马礼逊一人之手,全部由东印度公司印行。马礼逊曾希望这部字典为以后来华的传教士提供极为重要的帮助,而事实上,该字典的意义决不限于此,它为其后的中西文化交流提供的一道便利的津梁。

马礼逊的第三项文字事工是,积极倡导、参与或影响了几种重要的中文期刊的创办、编写和发行。这几种刊物包括:(1)《察世俗每月统计传》,为宗教性刊物,也发表时事新闻和西洋史地新知。1815 年 5 月由马礼逊和米怜创办于马六甲,该刊是近代意义上的第一份中文期刊,并因为首次使用中文标点符号而在新闻史和文字学史上著称。(2)《特选撮要每月统计传》,也主要是一份宗教性刊物,由伦敦会的麦都思(Walter Med-

hurst, 1796 - 1857) 担任主编, 1823 年 7 月创刊于巴达维亚。

(3) 《天下新闻》, 由麦都思、吉德 (Samuel Kidd, 1799 - 1843) 主编, 该刊突破了宗教性质, 以刊登新闻为主, 但它不是月刊, 而是散张<sup>①</sup>; 1828 年—1829 年在马六甲出版。(4) 《东西洋考每月统计传》, 这是中国境内出现的第一份近代新闻学意义上的中文月刊, 1833 年 8 月 1 日创刊于广州, 创办者为郭实腊 (Charles Gutzlaff, 1803 - 1851), 头 12 期由郭实腊编纂, 1834 年迁往新加坡后由中国益智会编纂, 1836 年一度停刊, 次年复刊, 一直维持到 1838 年 9 月之后才停刊。据黄时鉴的研究, 郭实腊创办的《东西洋考每月统计传》受到了马礼逊创办的《察世俗每月统计传》深刻影响。不过, 该刊的内容更加广泛, 包括宗教、新闻、历史、地理、哲学、时论、科学、文学和杂闻, 等等。该刊首次向中国介绍了拿破仑等西方历史上的一些重要人物以及一些重要的哲学家和思想家, 甚至连“新闻”一词也可能是该刊首次使用。据郭实腊自述, 他创办该刊的宗旨是: 使中国人认识到西方人不是蛮夷, 并且知有不足, 愿向西方人学习, 俾以维护在华洋人的利益, 发展他们与中国人的交往<sup>②</sup>。该刊影响很大, 曾以各种方式在北京和南京被散发和传播。当时的一些重要思想家、学者如魏源等曾从该刊中吸收大量的信息和思想资源。这些近代意义上的新闻事业, 当然需要相应的出版印刷保障。为此, 马礼逊、米怜和麦都思等传教士于 1817 年在马六甲创建了印刷所, 麦都

<sup>①</sup>黄时鉴整理:《东西洋考每月统计传》,北京:中华书局,1997年,15页。

<sup>②</sup>同上,12页。

思则于 1821 年在巴达维亚创建了印刷所，从而为传教士的文字事工提供了牢靠的后勤保障。

马礼逊在中国近代教育史上也占有一席之地。1817 年，马礼逊和米怜决定成立“恒河以东临时宣教委员会”，在有华人聚居而且临近中国的南洋建立传教基地。为此，他们决定在马来亚建立一所传教学校。该计划的近期目标是“增进英国与使用中文书写的国家之间的友善的文字交往”，而其最终目标则是实现“这样的愿望，即托神之祝福，科学和启示的光芒将普照在亚洲和托起太阳的诸岛的东线上”，或“在地上建立基督的国度。文字是手段，不是目的”<sup>①</sup>。1818 年，伦敦会在马六甲创建了“英华书院”，这是近代史上的由传教士开办的第一所中文学校，其课程包括中文、英文、数学、天文、地理、历史（教会史和中国历史）、神学、伦理、哲学，等等，聘请华人和西人担任教习。1823 年前的学制为 6 年，1830 年减为 5 年，1837 年减为 4 年。<sup>②</sup>该校于 1843 年迁往香港，当时主长该校的是著名的传教士和汉学家理雅各。

如果说明末清初在华的天主教传教士主要是凭借自身的品德、毅力与才能发展其传教事业，那么，马礼逊开创的新教在华

<sup>①</sup>Brian Harrison, *Waiting for China, The Anglo - Chinese College at Malacca, 1818 - 1843, and Early Nineteenth - Century Missions*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1979, pp. 34 - 36.

<sup>②</sup>Ibid, p. 126.

的初期传教工作一开始就更多地具有商、政、教合作的特点<sup>①</sup>。从马礼逊所涉及的活动领域就可以看到这一点。甫来中国时，马氏正是凭借他在东印度公司的职位而得以合法留居中国的，由于他对公司的服务异常卖力，年薪很快便由 500 英镑升为 1000 英镑。1816 年，英国再次派遣使团（由阿美士德率领）出使北京，马礼逊被任命为使团的翻译，先赴天津会晤清廷官吏，为使团的正式出使做准备工作。后来，由于嘉庆皇帝比乾隆更重视觐见礼仪，而英使拒绝行三跪九叩之礼，使团被迫于当年 7 月离京。马礼逊最初可能怀疑加入外交使团是否明智，觉得这一差使偏离了他的本来目标，并为此感到可悲可叹。但是，从他写给伦敦会的秘书的信函可以看出，伦敦会事实上希望他能藉此外交机会留在北京，<sup>②</sup>伺机从事传教工作，他也忠实地执行了差会的指示，只是未能如愿以偿。事实上，他后来可能更加自觉地认识到，他所参与的政治和外交活动是有助于他的传教工作的。因此，当 1834 年英国政府派遣律劳卑为驻广州的商务监督时，马礼逊毫不犹豫地接受了律劳卑的任命：担任副监督（相当于副领事）。这是他接受的最后一个政府职务，担任此职仅一个月后，马礼逊就因为奔走忙碌过度而患急症去世。<sup>③</sup>

马礼逊在中国活动期间，曾按手封立过一位华人宣教士，此

<sup>①</sup>参王立新：《美国传教士与晚清中国现代化》，天津，天津人民出版社，1997 年，16 页。

<sup>②</sup>Brian Harrison, *Waiting for China*, pp. 32.

<sup>③</sup>马礼逊奔走的原因是调停律劳卑和两广总督卢坤之间的冲突。参顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社，1996 年，102 页。

人即梁发。梁发本为一名印刷工人，1815年，当传教士米怜奉马礼逊之命由广东转往马六甲开创新的传教基地时，梁发作为雇工随同前往。在马六甲，梁发协助米怜刻印华文圣经译本，并从米怜学习圣经要理。他于1816年受洗入教，1822年，米怜病逝于马六甲，梁发独自回国。同年，梁发携其幼子进德到达澳门，马礼逊为进德施洗，进德成为新教入华后第一个接受洗礼的幼童。1822年12月，马礼逊回英国休假，行前，马礼逊按立梁发为宣教士。可见，马礼逊开创了试图使基督教在中国本土化的创举。而梁发之屡屡被人提及，则是因为他的名著《劝世良言》曾对太平天国运动的领袖洪秀全产生了较深刻的影响。

马礼逊还开创了跨大西洋差会之间的合作先例，在将美国传教士引入中国的活动中，他充当了重要的角色。<sup>①</sup>从1820年至1827年，马礼逊担任多年来一直在积极谋求进入中国传教的美部会(American Board of Commissioners for Foreign Missions)的通讯秘书<sup>②</sup>，为该会提供信息，出谋划策。经过10多年的谋划和筹备，美部会最终在1830年派遣了第一位来华的美国传教士裨治文(Elijah Coleman Bridgman, 1801-1861)。

由于美部会视其在华的使命为马礼逊在华事业的扩展，裨治文人华时受美部会之命进一步发展与马礼逊的合作关系，同时要注意锻炼独立工作的能力。裨治文还受命协助与他同时人

<sup>①</sup>Cf. Murray A. Rubinstein, *The Origins of the Anglo - American Missionary Enterprise in China, 1807 - 1840*, Lanham, Md., & London, The Scarecrow Press, Inc., 1996, p. 7.

<sup>②</sup>Ibid., p. 213.

华的雅裨理(海员联谊会牧师)为在华的西方人(主要是商人、海员)提供宗教服务<sup>①</sup>。经过一段时间的汉语学习之后,裨治文曾在相当长的一段时间内致力于圣经的翻译。裨氏译经,力主直译,与马礼逊的译法迥然异趣。与伦敦会在圣经译法上的分歧,使得他主持的圣经翻译基本上是另起炉灶。裨治文与其合作者(克陛存、文惠廉)分别 1857 年和 1862 年译完了《新约全书》和《旧约全书》。

不过,裨治文作为首位来华的美国传教士在传教方面的最大作为更多地表现在组织活动上。他创建或参与创建了四个传教组织。其一是“在华基督徒联合会”,该会是裨治文在入华后不久(1830 年 11 月)与马礼逊和雅裨理联合创建的<sup>②</sup>。该会以传教士为首领,以在华西方商人为会员。其宗旨则是联合西方各国的基督徒,设立资料库与图书馆,印行中文圣经,筹措并承担拟议中的《中国丛报》(*The Chinese Repository*)之经费。裨治文是《中国丛报》的创刊者,他长期担任该刊的编辑,而马礼逊和德国传教士郭实腊在一段时间内则是该刊的主要作者。这份英文刊物 1832 年至 1839 年在广州出版,随后因中英战争而迁往澳门,1844 年迁往香港,1845 年返迁广州,在持续了近 20 年之后于 1851 年停刊。该刊以考察和分析中国之国情为宗旨,是当时西方人了解中国的情报库。其二是益智会(即实用知识传播会, *Society for the Diffusion of Useful Knowledge*)。1834 年,广

<sup>①</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 289.

州外侨发起成立该会，以英国商人马地臣为会长，美国商人奥立芬为司库，裨治文则充任该会秘书。该会的宗旨是在中国印行中文书籍，推广实用知识，开启中国人的心智。1835年，裨治文提出过一个出版计划，意欲刊印世界通史、世界地理和世界地图，他本人更身体力行，于1841年印行了英文的《广东方言撮要》（*A Chinese Chrestomathy in the Canton Dialect*），又于1844年印行了中文书籍《亚墨理格洲合省国志略》（即美国史）。其三是马礼逊教育协会，1836年，广州外侨为纪念去世不久的马礼逊而发起成立了该会，以英国商人颠地为会长，查顿为司库，此时已经成为在华新教传教士领袖的裨治文则充任该会秘书。马礼逊教育协会的宗旨是：在中国兴办和资助学校，传播西方的知识。裨治文之所以热心于此事，是因为他深信，较之于任何其他的手段，教育在改变中国的过程中潜力最大。为此，他呼吁英美派遣教师来华。受此影响，美国耶鲁大学的毕业生布朗携其夫人于1839年抵达澳门，在那里开办了马礼逊学堂。耶鲁大学也因此而成为最早与中国发生关联的美国大学。其四是中华医药传教会，马礼逊早年倡导并实施过的以提供医疗服务进行传教的方法，受此影响，裨治文呼吁美部会派遣医师传教士来华，美部会深知裨治文的倡导之效用，乃于1834年派遣美国著名的医药传教士伯驾来到中国传教。1835年11月，伯驾在其租赁的广州新斗栏街丰泰行3号开设眼科医局，亦称新斗栏医局。这是中国大地上出现的第一所西医医院，而其创始人则是新教传教士。清代来华的天主教传教士虽然曾为康熙皇帝等人提供过医疗服务，但从未设想过创立体制化的西医医院。新教传教士

在初尝医药传教的果实之后，更着手建立以医药传教的宗教组织。1838年2月，在东印度公司的一名医生与裨治文和伯驾的共同努力下，成立了在华医药传教会。当时在华的英美商人纷纷捐款，伯驾写信告诉美部会，他当时获得了4000美元的捐款，用于购买医疗设备<sup>①</sup>。在还只有广州一个贸易口岸、整个中华帝国处于相对封闭的情况下，传教士们希望借助于该会为中国百姓提供的医疗服务，消除普遍存在于中国人之中的对外人的偏见和山民族情绪导致的隔阂。

1840年之前来华的美国传教士除上述的裨治文、伯驾、雅裨理外，较著名的还有1833年来华的卫三畏和1838年抵达澳门的美国南浸礼会的传教士罗孝全等人。

鸦片战争前来华的新教传教士面临着清朝更为严厉的禁教政策，他们在中国内地的宗教活动仅限于澳门、广州和香港，至少在广州和香港，其活动必须隐蔽地进行。一旦政府官员发现有人刻印传教小册子或书籍，肇事者便会受到严惩。马礼逊和米怜培养的中国本土宣教士梁发就曾因冒险传教而被迫逃往南洋。因此，当时的新教传教士大多采取从边缘向中心突进的策略，即在南洋那些处于西方控制范围的地区建立传教基地，培养传教人才，伺机向中国内地进发。此外，早期传教士中还有德国人郭实腊于1831-1832年在中国沿海做过游历布道活动，郭氏此举的另一重要目的是刺探中国沿海的航道、防务情况，搜集气

<sup>①</sup>Murray A. Rubinstein, *The Origins of the Anglo - American Missionary Enterprise in China, 1807 - 1840*, p. 331.



象资料。这位传教士在游历布道时居然还充当了鸦片走私犯的翻译,以至于欧美的新教传教士也对他报以怀疑的眼光,称他为了获得散发传教小册子,竟愿意为魔鬼服务<sup>①</sup>。

尽管早期来华的新教传教士皈依的华人有限,但他们的工作为此后不平等条约下传教活动奠定了基础,至少提供了一些具有示范作用的传教方法,虽然这些方法在鸦片战争之后未必得到了彻底的继承与贯彻。

<sup>①</sup>Ibid. , p. 298.

## 参考文献

### 一、中文原始文献

道森:《出使蒙古记》,吕浦译,北京,中国社会科学出版社,1983年。

马可·波罗:《马可·波罗游记》,梁生智译,北京,中国文史出版社,1998年。

柏朗嘉宾蒙、鲁布鲁克:《柏朗嘉宾蒙古行记·鲁布鲁克东行记》,耿升、何高济译,北京,中华书局,1985年。

翁绍军:《汉语景教文典诠释》,北京,三联书店,1996年。

利玛窦:《利玛窦中国札记》,北京,中华书局,1990年。

朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,上海,复旦大学出版社,2001年。

利玛窦:《利玛窦全集》(全四册),罗渔译,台北,光启、辅仁联合发行,1986年。

利玛窦:《天主实义》(*The True Meaning of the Lord of Heaven*,英汉对照本),Taipei - Paris - Hongkong: Ricci Institute, 1985年。

沈德符:《万历野获编》,北京,中华书局,1997。

荀子:《荀子》,北京,中华书局,1979年。

李贽:《续焚书》,北京,中华书局,1975年。

徐光启:《徐光启著译集》,上海,上海古籍出版社1983年。

徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,北京,中华书局,1989年。

托马斯·阿奎那:《阿奎那政治著作选》,北京,商务印书馆,1963年。

奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译,北京,商务印书馆,1982年。

叶向高:《苍霞余草》卷五《西学十诫初解序》。

杨廷筠:《代疑续篇》,杭州,我存杂志社,1936年。

宋伯胤:《明涇阳王徵先生年谱》,西安,陕西师范大学出版社,1990年。

李之勤辑:《王徵遗著》,西安,陕西人民出版社,1985年。

道明研究出版社编著:《新要理综合问答》,房志荣、杨成斌译,台北,上智出版社,1995年。

夏瑰琦编:《破邪集》,香港,建道神学院,1996年。

陈子龙等:《皇明经世文编》,北京,北京出版社,2000年。

苏尔、诺尔编:《中国礼仪之争西文文献一百篇(1645-1941)》,沈保义、顾卫民、朱静译,上海,上海古籍出版社,2001年。

北平故宫博物院编:《康熙与罗马使节关系文书影印本》,1932年。

杜赫德编:《耶稣会士中国书简集》(全三册),郑州,大象出版社,2001年。

蒋良骐:《东华录》,北京,中华书局,1980年。

维谢洛夫斯基编:《俄国驻北京传道团史料》(第一册),北京第二外国语学院俄语编译组译,北京:商务印书馆,1978年。

以下原始文献未必全部被本书引用,为方便读者检索,特录其细目如下:

《天主教东传文献》,台北,学生书局,1982年。

利玛窦:《西国记法》

南怀仁:《熙朝定案》

利类思:《不得已辩》

南怀仁:《不得已辨》

杨廷筠:《代疑篇》

《熙朝崇正集闽中诸公赠泰西诸先生诗初集》

《天主教东传文献续编》(全三册),台北,学生书局,1986年。

#### 第一册

邵辅忠:《天学说》

徐光启:《辨学疏稿》

杨廷筠:《鸱鸾不并鸣说》

严谟:《天帝考》

庞迪我:《天主实义续篇》。

杨廷筠:《天释明辨》。

艾儒略:《三山论学记》。

#### 第二册

汤若望:《主制群微》

徐光启:《辟妄》

阳玛诺:《景教流行中国碑颂正途》

罗明坚:《天主圣教实录》

孟儒望:《天学略义》

钟始声:《辟邪集》

佟国器:《建福州天主堂碑记》

利安当:《天儒印》

李祖白:《天学传概》

### 第三册

杨光先:《不得已》,

温占子(马若瑟):《儒教实义》

冯秉正:《盛世刍尧》

《熙朝定案》(奏疏、上谕、御赐碑文、纪事 27 件,多于《天主教东传文献》所收者)

《天主教东传文献三编》(全六册),台北,学生书局,1984 年。

### 第一册

卫匡国:《述友篇》

利安当:《正学镠石》

韩霖、张赓:《圣教信证》

艾儒略:《五十余言》

李九功:《勤修一鉴》

### 第二册

朱宗元:《天主圣教豁疑论》

徐光启:《造物主垂象略说》

高一志:《譬学》

高一志手授,韩云纂述:《达道纪言》

汤若望译述,王微笔记:《崇一堂日记随笔》

高一志:《空际格致》

### 第三册

伏若望:《痛苦经迹》

高一志:《圣母行实》

### 第四册

阳玛诺:《圣经直解》卷一—卷五

### 第五册

阳玛诺:《圣经直解》卷六—卷十

### 第六册

阳玛诺:《圣经直解》卷十一—附录

《徐家汇藏书楼明清天主教文献》(全五册),钟鸣旦、杜鼎克、黄一农、祝平一等编,台北,辅仁大学神学院,1996年。

### 第一册

利玛窦:《斋旨》(附《司铎化人九要》)

徐光启:《辟释氏诸妄》,

庞迪我、熊三拔:《奏疏》

熊士旂:《策怠警喻》

艾儒略:《万物真原》

丁志麟:《杨淇园先生超性事迹》

高一志:《童幼教育》

毕方济:《睡画二答》

王一元(高一志):《推验正道论、谿周偶编》

第二册

高一志:《齐家两学》

韩霖、段袞:《铎书》

孟儒望:《天学四镜》

《毕方济奏折》

李嗣玄:《思及艾先生行迹》

Joao Soeiro :《天主圣教约言等》

《汤若望贺文》(赠言)

《利类思安文思南怀仁奏疏》

第二册

佚名:《道学家传》

陆不诚:《(奉天学)徐启元行实小记》

佚名:《钦命传教约述》

佚名:《安南副教先生》

佚名:《性理参证》

第四册

方堦:《息妄类言》

佚名:《圣教书籍记篇》

罗明尧:《格致奥略》

第五册

Mgr. Ludovico Conte de Besi :《本主教类思罗》

佚名:《昭然公论》

南格禄:《诬谤论》

黄恩彤:《黄恩彤护教奏疏》

**Mgr. Joseph - Martial Mouly:** 《天主教奏折》

佚名:《醒心编》

佚名:《圣教谕稿》

黄伯禄:《驻扎上海主教中法职官表》

佚名:《教堂买地公件》

佚名:《天主堂基石记》

李秋:《李公问渔书札》

佚名:《江南育婴堂记》

《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》(全十二册),钟鸣旦、杜鼎克编,台北,台北利氏学社,2002年。

#### 第一册

罗明坚:《天主实录》

利玛窦等:《圣经约录》

王丰肃(高一志):《教要解略》

佚名:《天主教要》

罗儒望:《天主圣教启蒙》

罗儒望:《诵念珠规程》

#### 第二册

庞迪我:《庞子遗论》

苏如汉:《天主圣教约言》;苏若望:《天主圣教约言》

艾儒略:《天主圣教四字经文》

施若翰:《天主圣教入盟问答》

#### 第三册

朱毓朴:《圣教源流》



费奇规:《振心总牍》

佚名:《默想规矩》

艾儒略:《天主降生出象经解》

#### 第四册

艾儒略:《天主降生言行记略》

艾儒略:《涤罪正规》

#### 第五册

罗雅谷:《哀矜行论》

潘国光:《圣教四规》

柏应理:《推定历年瞻礼口法》

伏若望:《善终诸功规例》

李安当:《临丧出殡仪式》(两个版本)

李安当:《丧葬仪式》

南怀仁:《天主教丧礼问答》

南怀仁:《善恶报略说》

#### 第六册

熊三拔:《象数论》

艾儒略:《性学粗述》

毕方济:《画答》

毕方济:《睡答》

艾儒略:《圣梦歌》

汤若望:《民历铺注解惑》

南怀仁:《颁推纪验》

#### 第七册

艾儒略：《口铎日抄》

#### 第八册

孙学诗：《圣水纪言》

徐光启：《圣教规诫箴赞》

张赧：《天学证符》

李祖白：《同善说》

姜佑：《辟邪论》

佚名：《天主教原由》

郭多默：《萝渡山房悬钟集》

李九功：《问答会抄》

#### 第九册

佚名：《易书》

李九功：《礼俗明辨》

李九功：《摘出问答会抄》

李九功：《证礼议》

李九功：《慎思录》

佚名：《醒迷篇》

徐光启、张星曜、洪济：《辟妄条驳合刻》

刘凝：《觉斯录》

#### 第十册

夏玛第亚：《性说》

夏玛第亚：《泡制辟妄辟》

夏玛第亚：《赣州堂夏相公圣名玛第亚回方老爷书》

夏玛第亚：《生祠缘由册》

夏玛第亚:《生祠故事》

夏玛第亚:《祭礼泡制》

夏玛第亚:《礼记祭制撮言》

夏玛第亚:《礼仪问答》

佚名:《中国各省寺庙录》

丘晟:《闽中将乐县丘先生致诸位神父书》

丘晟:《述闻篇》

李西满:《辨祭参讲》

张星曜:《祀典说》

佚名:《礼仪答问》

王伯多禄等:《京都总会长王伯多禄等十八人致外省个堂会长书》

#### 第十一册

严谔:《祭祖考》

严谔:《木祖考》

严谔:《辨祭》

严谔:《草稿(抄白)》

严谔:《李师条问》

严谔:《考疑》

洪依纳爵等:《祭祀问答》

何某:《台言》

佚名:《丧礼哀论》

张象妣:《家礼合教录》

利类思:《圣事礼典》

## 第十二册

高一志:《斐禄会答》

石铎录:《本草补》

高一志:《圣意纳爵传》

高一志:《圣方济各沙勿略传》

张维枢:《大西利西泰子传》

艾儒略:《大西西泰利先生行迹》

李九功、沈从先、李嗣玄:《西海艾先生行略》

李嗣玄、李九功:《西海艾先生语录》

利类思、南怀仁:《远西景明安先生行迹》

南怀仁、闵明我、徐日昇:《利先生行述》

利类思、安文思:《奏疏》

《礼部题稿》

南怀仁:《辞銜问答》

*Edicts and memorials concerning Ferdinand Verbiest 's death*

佚名:《广东至北京路程表》

佚名:《湖广圣迹》

洪度贞:《圣母会规》

洪度贞:《天主耶稣苦难会规》、《会规总要》

佚名:《仁会会规》

佚名:《圣方济各会规》

佚名:《圣母会规》

《天学初函》(全六册),李之藻辑,台北,学生书局,1964年。

第一册:

《理编总目》

艾儒略：《西学凡》

《唐景教碑附》（《景教流行中国碑颂》大秦寺僧景净述；《读景教碑书后》凉庵居士盥识）

利玛窦述：《畸人十篇》（附《西琴曲意八章》）

利玛窦：《交友篇》

利玛窦：《二十五言》

利玛窦：《天主实义》

第二册：

《辩学遗牍》（习是斋续梓，包括《虞德同铨部与利西泰先生书》，《利先生复虞铨部书》，《利先生复莲池大和尚竹窗天说四端》）

庞迪我：《七克》

泰西毕方济口授，吴淞徐光启笔录：《灵言蠡勺》

第三册：

艾儒略：《职外方纪》

《器编总目》

泰西熊三拔口授，吴淞徐光启笔记：《泰西水法》

李之藻：《浑盖通宪图说》

第四册：

泰西利玛窦口译，吴淞徐光启笔受：《几何原本》

第五册：

泰西熊三拔口授，慈水周子愚、武林卓尔康笔记：《表度说》

阳玛诺：《天问略》

泰西熊三拔撰说,吴淞徐光启答记:《简平仪》

西海利玛窦授,浙西李之藻演:《同文算指》

第六册:

西海利玛窦授,浙西李之藻演:《圆容较义》

泰西利玛窦口译,吴淞徐光启笔受:《测量法义》

徐光启:《测量异同》

徐光启:《勾股义》

## 二 中文研究著述

王治心:《中国基督教史纲》,香港,基督教文艺出版社,1993年。

顾卫民:《基督教与近代中国社会》,上海,上海人民出版社,1996年。

穆尔:《一五五0年前的中国基督教史》,北京,中华书局,1984年。

朱谦之:《中国景教》,北京,东方出版社,1993年。

汤用彤:《隋唐佛教史稿》,北京,中华书局,1982年。

陈垣:《陈垣学术论文集》第1集,北京,中华书局,1980年。

徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,上海,上海书店,1990年。

萧若瑟:《天主教传行中国考》,上海,上海书店,1989年。

沙百里:《中国基督徒史》,耿升、郑德弟译,北京,中国社会科学出版社,1998年。

柯毅霖:《晚明基督论》,王志成、思竹、江建达译,成都,四川人民出版社,1999年。

方豪:《中西交通史》,长沙,岳麓书社,1983年。

梁启超:《中国近三百年学术史》,北京,中国书店,1985年。

彼得·克劳斯·哈特曼:《耶稣会简史》,谷裕译,北京,宗教文化出版社,2003年。

詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,陈清侨等译,北京,三联书店,1997年。

罗素:《西方哲学史》(上卷),何兆武、李约瑟译,北京,商务印书馆,1988年。

罗素:《西方哲学史》(下卷),马元德译,北京,商务印书馆,1989年。

陈梦家:《殷墟卜辞综述》,北京,中华书局,1988年。

裴化行:《天主教十六世纪在华传教志》,萧浚华译,上海,商务印书馆,1936年,261页。

亚·沃夫:《十六、十七世纪科学技术和哲学史》,周昌忠译,北京,商务印书馆1985年。

樊洪业:《耶稣会上与科学》,北京,中国人民大学出版社,1992年。

帕尔默·科尔顿:《近现代世界史》(上卷),孙福生等译,北京,商务印书馆,1988

丁山:《中国古代宗教与神话考》,上海,上海文艺出版社,1988年。

冯友兰:《中国哲学简史》,北京,北京大学出版社,1985年。

冯友兰:《中国哲学史新编》第四册,北京,人民出版社,1988年。

穆尔:《基督教简史》,郭舜平等译,北京,商务印书馆,1981年。

陈来:《朱熹哲学研究》,北京,中国社会科学出版社,1988年。

谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》,沈阳,辽宁人民出版社,1989年。

韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,北京,三联书店,1987年。

詹姆士·里德:《基督的人生观》,蒋庆译,北京,三联书店,1989年。

贺麟:《文化与人生》,北京,商务印书馆,1988年。

理查德·尼布尔:《基督与文化》,台南,东南亚神学院协会,1979年。

卡西勒:《启蒙哲学》,济南,山东人民出版社,1988年。

勒文森:《梁启超与近代中国》,成都,四川人民出版社,1986年。

爱森斯塔得:《帝国的政治体系》,阎步克译,贵阳,贵州人民出版社,1992年。

包筠雅:《功过格:明清社会的道德秩序》,杭州,浙江人民出版社,1999年。

威利斯顿·沃克尔:《基督教会史》,孙善玲等译,北京,中国社会科学出版社,1991年。



杨开道：《乡约制度的研究》，北京，燕京大学社会学系，1931年。

杨森富：《中国基督教史》，台北，商务印书馆，1978年。

方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局，1988年。

李约瑟：《中国科学技术史》，本书翻译组译，北京，科学出版社，1975—。

保罗·利科：《解释学与人文科学》，陶远华等译，石家庄，河北人民出版社，1987年。

顾卫民：《中国天主教编年史》，上海，上海书店出版社，2003年。

春林、广建编：《康熙帝传》，珠海，珠海出版社1995年。

孙尚扬：《利玛窦与徐光启》，北京，新华出版社，1993年。

孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京，东方出版社，1994/1996年。

孙尚扬：《宗教社会学》，北京，北京大学出版社，2001年。

李天纲：《中国礼仪之争》，上海，上海古籍出版社，1998年。

萧致治、杨卫东：《鸦片战争前中西关系纪事》，武汉，湖北人民出版社，1986年。

张绥：《东正教和东正教在中国》，学林出版社1986年。

王立新：《美国传教士与晚清中国现代化》，天津，天津人民出版社，1997年。

黄一农：《瞿汝夔(太素)家世与生平考》，载《大陆杂志》第89卷第5期(1994年11月)。

林金水：《利玛窦交游人物表》，载《中外关系史论集》第一

辑,北京,中国社会科学出版社,1983年。

洪德先:《俎豆馨香——历代的祭祀》,收入《敬天与亲人》,台北,联经出版四也公司,1983年。

非次帕里克:《中国礼仪之争——中国社会和天主教制度比较研究》,载《世界宗教研究》1989年第4期。

钟鸣旦:《晚明基督徒的经学研究》,载《中华文史论丛》,第64辑,上海古籍出版社,2000年。

刘建:《十六世纪天主教对华传教策略的演变》,载《世界宗教研究》,1986年第1期。

潘鼎:《梵蒂冈藏徐光启〈见界总星图〉考》,载《文物》,1991年第1期。

楼宇烈:《漫谈儒释道“三教”的融合》,载《文史知识》,1986年,第8期。

游冠辉:《欲爱与圣爱——基督教思想史上两种爱的关系类型研究》,北京大学博士论文,2001年。

林金水:《试论南怀仁对康熙天主教政策的影响》,载《世界宗教研究》1991/1。

冯瓚璋编:《北平北堂图书馆暂编中文善本书目(四)乙编公教善本书目》,再《上智编译馆馆刊》II,1947年。

### 三 西文文献

Longobardo, *An Account of the Empire of China, in Collection of Voyages and Travels*, London, 1774, I.

Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Mission in China*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929.

Paul A. Rule, *K'ung - tzu or Confucius ? The Jesuit interpretation of Confucianism*, Sydney, Boston : Allen & Unwin, 1986.

Julia Ching, *Confucianism and Christianity*, Tokyo: Kodansha International, 1977.

Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London: Yale University Press, 1993.

Nicolas Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China, His Life and Thought*, Leiden ; New York : E. J. Brill, 1988.

*New Catholic Encyclopedia*, New York: McGraw - Hill, 1967.

*The Spiritual Exercises of St. Ignatius*, A new translation by J. Paul, S. J., Westminster, MD : The Newman Press, 1960.

Nicolas Standaert, *Wang Zhen's Ultimate Discussion of the Awe of Heaven and Care of Human Beings*, in *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 29, 1998.

Dudink, *Christianity in Late Ming China: Five Studies*, dissertation, Leiden, 1995.

Ray R. Noll (ed.), *100 Roman Documents concerning the Chinese Rites Controversy (1645 - 1941)*, University of San Francisco, The Ricci Institute for Chinese - Western Cultural History, 1992.

D. E. Mungello, *Chinese Rites Controversy, Its History and*

*Meaning*, Institut Monumenta Serica, The Ricci Institute for Chinese – Western Cultural History, 1994.

Marshall Broomhall, *The Bible in China*, London: The China Inland Mission, 1934.

Bernward Willeke, “The Chinese Bible Manuscript in the British Museum,” *Catholic Biblical Quarterly* VII (1945).

B. Willeke, “Das Werden des Chinesischen katholischen Bible,” *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* XVI (1960).

Joseph Dehergne, *Re pertoire des je suites de Chine de 1552 a1800*, Roma: Institutum Historicum S. I. ,1973.

Louis Pfister, *Notices biographiq gues et bibliographiqgues sur les je suites de l’ancienne mission de C chine (1552 – 1773)*, Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932.

“Historiography and Christian Missions in China”, in *Historiography of the Chinese Catholic Church*, J. Heyndrickx (ed), Leuven: Ferdinand Verbiest Foundation, 1994.

Guy Bedouelle, “La réforme catholique”, in G. Bedouelle & B. Roussel( eds. ) *Le temps des Ré formes et la Bible*, Paris: Beauchesne, 1989.

Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, London: Faber and Faber, 1985.

Pasquale M. D’Elia, *Fonti Ricciae*, Roma, 1949.

J. Jennes, “A propos de la liturgie chinoise”, in *Neue Zeitschrit für Missionswissenschaft* II (1946).

M. Ricci & N. Trigault, *Histoire de l'expedition chrétienne au royaume de la Chine*, Paris: Desclée de Brouwer, 1978.

F. Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise au XVIIe et XVIIIe siècles*, Louvain/Paris, 1962, Nauwelaerts.

P. Tacchi Venturi, *Opere Storiche: II Le Lettre dalla China*, Macerata, 1913.

H. Bernard, "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: bibliographie chronologique," *Monumenta Serica* 10(1945).

N. Kowasky, "Die Sacra Congregatio 'de Propaganda Fide' und die Übersetzung der Hl. Schrift," in J. Beckmann (ed.), *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*, Schöneck – Beckenried, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1966.

J. Dehergne, "Une vie illustrée de Notre – Seigneur au temps des Ming," in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 14 (1958).

Maj – Brit Wadell, *Evangelicae Historiae Imagines: Entstehungsgeschichte und Vorlagen*, Göteborg: Lindgrens, 1985.

P. A. Fabre, *Ignace de Loyola: Le lieu de l'image*, Paris: Virm, 1992.

J. Bettray, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China*, Rome: University Gregoriana, 1955.

*Vita Jesu Christi*, Paris: Victor Palme, 1878.

M. P. Augustin (tran.), *La Grande Vie de Jésus – Christ; Traduction nouvelle et compléte*, Paris: C. Dillet, 1964.

H. Verhaeren, *Catalogue de la Bibliothèque du Pei – t'ang*, Beijing: Imprimerie des Lazaristes, 1949.

D. Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.

Paul Saenger, "Prier de bouche et prier de coeur. Les livres d'heures du manuscrit à l'imprimée," in Roger Chartier (ed.), *Les usages de l'imprimée (XVe – XIXe siècle)*, Paris: Fayard, 1987.

Steven Van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading, Exegesis and Hermeneutics in Traditional China*, Stanford University Press, 1991.

P. Brunner, *L'Euchologe de la mission de Chine: editio princeps 1628 et d'evéloppelements jusqu' a nos jours*, Munster/Westfalen: Aschendorff, 1964.

P. D'Elia, "La passione di Gesu Cristo in un'opera cinese del 1609 – 1610,"

*Archivum Historicum Societatis Iesu* 22(1953).

E. Züurcher, "Giulio Aleni et ses relations avec le milieu des lettrés chinois au XVIIe siècle," in L. Lanciotti (ed.), *Venezia e l'Oriente*, Firenze, 1987.

Hsiao Kung – chuan, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle: University of Washington Press, 1960.

Huang Liu – hung, Djang Chu (trans.), *A Complete Book Concerning Happiness and Benevolence*, Tucson: University of Arizona Press, 1984.

W. A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

John B. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton: Princeton University Press, 1991.

Lindsay Ride, *Robert Morrison, The Scholar and the Man*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1957.

Brian Harrison, *Waiting for China, The Anglo – Chinese College at Malacca, 1818 – 1843, and Early Nineteenth – Century Missions*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1979.

Murray A. Rubinstein, *The Origins of the Anglo – American Missionary Enterprise in China, 1807 – 1840*, Lanham, Md. , & London: The Scarecrow Press, Inc. , 1996.

## 后 记

本书是孙尚扬(北京大学宗教学系教授)和钟鸣旦(Nicolas Standaert, 比利时鲁汶大学中文系教授、主任)合作研究的成果,两位作者在本书出版前达成“君子协议”:各自对自己撰写的部分负全部责任。因此,这里有必要向读者详细说明各章的写作情况。本书的导言和第十一章的作者为钟鸣旦,其他各章的作者为孙尚扬。另需说明的是,本书有些章节已经发表,兹将具体情况列述如下:导言部分的英文标题为“New Trends in the Historiography of Christianity in China”,发表于 *Catholic Historical Review* 83,4 (1997), pp. 573 - 613, 中文译者为马琳;第十一章的英文标题为“*The Bible in Early Seventeenth - Century China*”,发表于 I. Eber & S. K. Wan & K. Walf (eds.), *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, Nettetal: Steyler Verlag, 1999, pp. 31 - 54, 中文译者为孙尚扬;第五章、第六章和第八章第四节的主要材料和观点取自孙尚扬的《利玛窦与徐光启》或《基督教与明末儒学》,第七章第四节发表于《道风基督教文化评论》第十九期(2003 年秋)。在统稿过程中,孙尚扬对全书的文字作了必要的修改或润色。因此,书中文字如有任何问题,孙尚扬应该承担更大的责任。

自北京大学设置全校通选课以来,本书的作者之一孙尚扬即在北京大学开设了题为“基督教与中国文化”的通选课,本书



的初稿即为此课程而撰写，其后更以网络电子版的形式成为该课程的主要参考书之一。因此，可以说本书是一部为大学课程撰写的专著，或者也可以说是一部研究性较强、比较注重思想分析的教学参考书。

在本书的写作过程中，作为作者之一的孙尚扬在资料收集方面得到了李焯昌教授(香港中文大学)、李天纲教授(复旦大学)、梅谦立博士(北京大学宗教学系)等人的帮助，特此申谢。

本书的出版得到了作为作者之一的孙尚扬的老同学王洪先生的大力资助，责任编辑郭强先生为本书的出版付出了艰苦的劳动，作者对此无任铭感。

本书忝列教育部人文社会科学研究“九五”规划第二批研究项目(项目批准号为 98JBY730001)，本书的写作还获得“北京大学创建世界一流大学计划”经费资助。特此说明。

作 者

2003 年 10 月 6 日