

分类号：
UDC

密级：
编号：

暨南大学

硕士学位论文

关于明末对天主教批判与

反批判的几点认识

学位申请人：林俊敏

导师姓名及职称：汤开建 教授

专业名称：中国古代史

2008年 5月 5日

暨南大学硕士学位论文

题名（中英对照）：关于明末对天主教批判与反批判的几点认识

**As regards, to Ming Dynasty, powder Catholic criticizes and
opposes several cognitions criticizing**

作者姓名：林俊敏

指导教师姓名 汤开建

及学位、职称：教授

学科、专业名称：中国古代史

论文提交日期：二〇〇八年五月

论文答辩日期：二〇〇八年五月


答辩委员会主席：

论文评阅人：

学位授予单位和日期：

独创性声明


本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得暨南大学或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名： 签字日期：2008年5月15日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解暨南大学有关保留、使用学位论文的规定，有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权暨南大学可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。

(保密的学位论文在解密后适用本授权书)

学位论文作者签名：

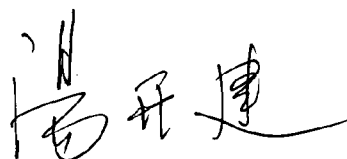
签字日期：2008年5月15日

学位论文作者毕业后去向：

工作单位：

通讯地址：

导师签名：



签字日期：2008年5月15日

电话：

邮编：

中文摘要

明朝晚期，天主教进入中国，并作为中西文化交流的核心内容之一对中国的政治、社会、文化产生了多方位的影响。由于在利益上存在冲突，在观念上存在差异，中国本土的保守势力对天主教的传入产生了强烈的抵触，他们在行动上

本文的第一部分讨论的是士大夫们的认识，但在探讨士大夫可以认识之问题。这一类问题主要集中在政治、社会、风俗等领域，是开明派士大夫和保守派士大夫从不同角度对国家所面临的内忧外患所进行的思考。

本文的第三部分试图触及当时士大夫们所讨论的义理层面的问题，包括在辩论中所展现的宗教设定问题以及中国传统思想对宗教的看法。

关键词： 明末 耶稣会士 天主教

Abstract

In the Ming Dynasty later period, Catholicism enters China and had affected China's politics, society and the culture. Because both sides had the conflict in the benefit and had difference in the idea, Chinese native place old guard had had the intense contradiction to Catholicism. They was trying to banish missionaries from the country and criticized the doctrine of Catholic. In view of these critiques, missionaries and Chinese catholics had made a response. This debate is very important in Chinese philosophy history. Both sides has brought forward a lot of problem In this debate, and among them a lot of problem is resolved so far not yet.

Part I part of this Master's thesis is mainly about the problem having final conclusion, Include: One, debate on both sides discussion to problem of already being classified into science category today such as astronomy , calendar , geographical feature; Two, wrong both sides cognition on Buddhism and Catholic religion origin; Three, both sides misinterprets and even in misapprehension, especially criticizing the Catholic person misapprehension to Catholic etiquette of religious observances.

Part II part of the main body of a book is discussed is problem of solving so far not yet, but solving in expecting to be hit by or being able to. This kind of problem is concentrated on fields such as politics , society , custom mainly. They are the thinkings that enlightened faction literati and officialdom and literati and officialdom of conservatives carry out on internal and external troubles institute been confronted with by the country never with the angle.

Part III part of the main body of a book tries to touch the problem that argumentation discussed by literati and officialdom face tier at that time, including view in debating on religion displayed by middle setting up problem and Chinese tradition thought to religion.

Keywords: Late Ming Jesuits Christianity

目录

中文摘要.....	I
Abstract.....	II
目录.....	III
第一章 绪论.....	1
一.....	1
二.....	2
第二章 今日已有定论之问题.....	5
第一节 天文历法地理等今日已归入科学范畴之问题.....	5
第二节 宗教渊源上之谬议.....	8
第三节 宗教礼仪之误会.....	11
第三章 至今难下定论之问题.....	15
第一节 传教士带来的理想国.....	15
第二节 国家内部秩序.....	17
第三节 国防忧虑问题.....	20
第四章 存而难论之问题.....	24
第一节 宗教设定问题.....	24
第二节 “祭神如神在”问题.....	28
第五章 结语.....	33
参考文献:.....	35
后记.....	39

第一章 绪论

—

明朝晚期，以利玛窦艾儒略等为代表的天主教耶稣会传教士入华，中国知识阶层与之接触后产生了各种不同的反应，各方面最初共同反应是好奇，而在好奇过后，有无知愚辈马上为其教所笼罩者并全盘接受者，为第一类；入天主教而仍能有所思考、有所坚持者，为第二类；姑怜其教，而未加入者，为第三类；斥天主教而不斥其器物天文之学，宽怀其人者，为第四类；并斥其教其学其人者，为第五类。因斥其教其学其人，遂有辟天主教之行动。

明朝晚期士大夫与佛教徒的辟天主教行动不但在行政层面进行驱逐、在社会层面进行抵制，同时还在义理上进行批驳。既有攻击则必有反驳。在这场辩论中，辟教者希望通过辩论“揭穿”传教士的“真面目”，达到瓦解天主教传教活动的目的；而护教者则希望通过反击使天主教在中国站稳脚跟，有利于传教活动更顺利地进行。以徐光启杨廷筠等为代表的开明派在接受天主教之后成为天主教在中国的护法，以叶向高等为代表者持谨慎偏亲善态度，以李贽等为代表者持谨慎偏警惕态度，以祿宏、黄贞、许大受等为代表者则由原来的友好观望走向辟教。

投入这场辩论的各方都为此投入了相当的精力，辟教与护教的极端者甚至有些无所不用其极：辟教者常常指摘入华天主教动机不良，暗示甚至明示传教士意图造反，以此配合政府方面的行政驱逐；而传教士与他们在中国的代理人为了需要也不惮于进行贿赂与欺骗，乃至于篡改亲善派士大夫所作之文章，制造对天主教有利之谎言等等。不过，所有的这些问题在澄清以后，反而让我们更加清晰地看到当时参加辩论各方的心态，让我们看到一个个面目生动的史上人物，看到一串串在碰撞中产生的思想火花。

在这场针对天主教的辩论中，辟教者、护教者、中立偏亲善派、中立偏警惕派都依据各自的立场提出了许多问题，这些问题涉及到的广度与达到的深度几乎可以媲美汉末以后的辟佛辩论，有些问题当时即已得出结果，有些问题到现在仍然没有得出结果，有些问题甚至可能是没有结果的“永恒问题”。

时至今日我们回过头去看待明末的这场辩论，由于科技的发展以及后人据有

“事后诸葛亮”的优势，不难发现这场辩论中的有些问题显得简单好笑，有些问题明显是错误，有些问题明显是造谣，但也有一些问题让我们看到辩论者的睿智与深思，尤其是辟教队伍中的智者，他们的一些忧虑在几十年后（清初）甚至二百年后（清末）竟都成为了事实，有一些问题甚至持续到今日。

本文的目的，即在于以今日之视角反观当年的种种问题，看看当年的这些问题当中，哪些是已经解决了的问题（此一类问题今后可以不再讨论），哪些是至今尚未解决的问题（此一类问题的讨论有助于今日之决策），哪些是在预计中难以解决的问题（这一类问题或将永久地讨论下去）。

二

关于本文的时间断代问题：本文所讨论的对象为明末参加辟教辩论的各方，选取各方言论时在时间断代上为明末，主要集中在万历、泰昌、天启、崇祯四朝，即使有所延伸，上不越嘉靖，下不抵康熙。目前学界讨论明末天主教问题，大多以明末连及清初，本文之所以断代于明末而不入清，主要有三个原因：第一，甲申之变以后，传教士的政治态度与传教策略因应中国的现实状况而发生了巨大的改变，乱世政局与宗教传播互相交叉渗透，大大增加了事件的复杂性，非一篇硕士论文所能厘清；第二，天主教经过了数十年的发展，已经由原来的初入中国，变成了有一定根基的宗教，入教者的第二代在清初多已成人，甚至在政坛、文坛产生影响，而他们所讨论的问题也明显有别于明末；第三，入清以后，尤其是康熙礼仪之争前后，欧洲方面的态度也发生了巨大的改变，天主教中的激进者对中国固有文化的态度也由原来的易佛补儒一变而为易佛超儒，由明末之攻击中国传统中的旁支（佛教、道教与民间宗教），变为企图全面颠覆中国传统的根本（儒家），可以说，入清之后辟教的言论与天主教方面的反击已与明末完全不同。

资料选择问题：本文所关注的是发生在中国本土上的辩论，所关注的问题也主要是要集中在汉语范畴之内进行讨论，因此本文所选择的参考资料主要是中文材料，就算涉及到传教士也多用其中文著作。西方的著作、外文材料主要是作背景参考。

前人研究成果：关于明末清初天主教入华的研究，早期的注意力集中在中西文化的交流与碰撞，如西学东渐与东学西传，东方对西方的反应等等，晚清以来

学者对明末天主教问题的研究，一开始是着眼于科技史，关注徐光启等引入科学的成果，以配合当时讲究民主科学之风潮。但当时类似的研究大多是大而化之，没有深入到具体、微观的层面。有些文章甚至不是为了研究，而是为了配合某种政治目的、社会目的而进行的宣传。在对人物的研究上，学界关注的主要是传教人物，如利玛窦、艾儒略、汤若望、南怀仁等传教士，以及徐光启、李之藻、杨廷筠等有影响力的中国士大夫。

其后，渐渐有学者将注意力放在政治层面与社会层面的问题上，其中，康熙皇帝与罗马教廷、传教士之间的关系成为问题的焦点，而相关的教案，如南京教案、杨光先教案也逐渐引起学界的关注。

近年来，学界关于明清之际天主教入华问题的研究又有了新的发展，其中最大的特点，是研究者的视野由宽泛转为深入、具体，如李天纲的《中国礼仪之争：历史、文献和意义》、韩琦的《中国科学技术的西传及其影响》、张西平的《西方早期汉学的先驱罗明坚》、崔维孝的《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579-1732）》、张先清的《福建宗族与天主教传播》、康志杰的《湖北磨盘山天主教团体研究》以及汤开建师的《明清之际中国天主教会传教经费之来源》等。

然而，类似的研究却不是笔者对这一段历史所关注的焦点。笔者所关注的，是明清天主教入华在中国思想史上的地位与作用。在两千多年间，明末清初天主教入华是继佛教传入以后第二次有外来文化对中国本土文化造成强大冲击。对于佛教的吸收与消化，中国从汉末到宋朝几乎花了将近一千年的时间才宣告完成，而不计算唐元时期没有形成后续影响力的聂斯脱利派，那么即使从嘉靖年间算起，基督宗教对中国文化的冲击也不过五百余年，无论是从融合佛教的历史经验看，还是从当下基督宗教在中国的处境看，都不难推知基督宗教融入中国文化、中国社会的还远未完成。

大成于战国时期的中国传统文化是多元的文化，其深邃自不待言，其宽广亦几乎可以覆盖至今为止的一切文化范畴，不过，在各种历史条件的制约下，并非每一个文化源都能得到充分的发展。外来文化的传入，除了为中国文化带来新的因素以外，同时也激活了中国固有的——尤其是那些被遗忘、被抑制住的文化源。如佛教的传入，便是在一定程度上激活了老庄，而基督宗教的传入则有可能让中国人重拾被遗忘了将近二千年的墨子精神。

清末民初王治心作《墨子研究》、《基督徒之佛学研究》等，对于基督宗教与中国沉寂千年的墨子学说和融合已深的佛学有论述，不过，这些论述仍嫌过泛，而且所引起的关注也还不够。到西元二十世纪七八十年代，当人们的视野转向文化领域与思想领域，学界又开始在中西文化的矛盾中发现问题。谢和耐作《中国与基督教》提出了世界观、价值观、道德观等种种问题，指出明末清初天主教在中国的信徒接受的是经过语言扭曲的杂烩，认为徐光启等表面归化了的基督徒骨子里仍然是以儒者为根本。不过，以钟鸣旦、孙尚扬为代表的学者意见则刚刚相反，他们认为这些中国士大夫已经清楚地认识到天儒之间的分别，其对天主教所作的道德化认识正是在努力地要将之纳入儒学的范畴之内。其后，随着耶稣会罗马档案馆的解封，一些中下层儒家知识分子信徒也开始被纳入学者们关注的视野当中，如林金水作《艾儒略与福建士大夫的交游》与《明清之际士大夫与中国礼仪之争》整理了一批普通信徒对礼仪之争的看法，表现了他们对天、儒斗争的心态。香港学者李焯昌的《跨文本阅读策略：明末中国基督徒著作研究》指出：儒家信徒是在创建“新的神学”。

笔者服膺谢和耐先生对这次东、西文化交流所作的研究与思考，在他的启发下，本文将目光主要投向于辟天主教的上大夫与佛教徒当中。自近代以来，中国主流思想界无不讲求进步，讲求开放，而较少对保守者予以褒词。在现代语境中，保守一词甚至有了贬义。然而今天我们再回过头去对读他们与开明士大夫的著作与言论之后，往往会发现这些被后人视为保守的知识阶层，其视野或许不及传教士们广阔，但他们反观诸己的思维深度却绝不在传教士与开明派之下，在一些问题甚至触及到传教士不敢或不愿面对的领域，并指出了一些开明派所未想到的长远问题。

对基督宗教对中国文化的影响，笔者愿意穷一生以寻答案，不过在这篇论文中，笔者并不想对基督宗教传入所引发的种种问题作一总结，这不是在短短一年时间里、一篇硕士论文的篇幅所能承担的。笔者这篇论文的主要目的是作一个思索的提纲，思考当下笔者学力所能及的诸多问题。在这篇论文中，笔者提出了许多问题，但大多没有给出答案，因为在本文完稿之前，笔者也还没有在自己的思想中以及已见的前人著作中找到这些问题的满意答案。

第二章 今日已有定论之问题

一个时代有一个时代的知识背景与历史局限，明末围绕天主教辟教与护教的辩论，辩论双方的思维模式，均与今人颇不相同。就今人之思维模式、知识结构观之，则或者会以为当时之辩论在内容上颇杂糅：其辟教者，凡与西人有关者皆辩，而不局限于今人所界定之“宗教”、“信仰”范畴；不特辟教者如此，华人护教者亦大多未明确区分传教士所传科学与宗教知识间之区别，如徐光启亦将制器、天文等归入“天学”。

故本章所论及之问题，多为历史、地理、天文上之问题，大致有三类：一，今日之常识，而四百年前所未普及于世界者；二，双方因各自局限而产生的明显谬误、误会；三，双方为论战需要而故意扭曲的事实。

这一大类问题，在今日看来似与宗教无大关系，但凡一宗教传教之初，都必须在其所涉及到的各方各面都能取信于人，否则不能自立，故当时的中土人士常就此而攻之。又因这一大类问题均可以独立于信仰之外，属于形而下问题，故其是非在今日已可不论而断。

第一节 天文历法地理等今日已归入科学范畴之问题

今日之天文学，已明确归入科学范畴，与宗教干系渐远，而四百年前则不然，天文学与皇权、宗教在世俗之统治都有十分密切之关系。

在中国，至迟在汉代以天人感应、灾异谴告为重要内容的天命论便已成熟，自汉至清，认为孔子在《春秋》书日食、星变目的是借天象以儆人主的看法，普遍存在于经文学者的观念当中¹。正因天文与皇权相关，所以历代都有禁止“私习天文”之令，具体到本文所讨论的明朝，以秘密宗教起家的朱元璋亦畏惧有人重施故技，利用天象鼓动民变，故明朝初年“学天文有厉禁——习历者遣戍，造历者殊死”²，这种情况，到弘治年间才有所改变。

在欧洲，天文学的进步亦多受宗教教条所阻碍，如哥白尼的日心说在问世以

¹ 此问题古今论述汗牛充栋，可参见（清）皮锡瑞《经学历史》，北京中华书局，1981年。

² （明）沈德符《万历野获编》卷二十，北京文化艺术出版社，1998年。

后，不但基督宗教中较保守的天主教对之猛烈抨击，就是当时处于宗教革新阵营的新教改革家们也坚决抵制，路德责骂哥白尼道：“这蠢材想要把天文这门科学全部弄颠倒，但《圣经》里告诉我们，约书亚命令太阳静止下来，没有命令大地。”新教改革的另一个领袖加尔文也以《圣经》诗篇中“世界就坚定，不得动摇”为根据，质问道：“有谁胆敢将哥白尼的威信高驾在圣灵的威信之上？”³

皇权的维护者担心与旧天文学不同的观点会动摇皇权统治的根基，正如保守的教徒们担心对天文学新论的承认会动摇人们对《圣经》的信仰一样。所以在明末天主教传入中国之际，传教士既以称天测象、窥星窥日之器动士大夫之听，以其更为精确之天文学助明廷修订历法，则辟教人士在天文的问题便不得不辩。兹举二例。

其一，是以经学为依据斥其非，这一点与欧洲保守教徒以神学压新兴科学相类，类似的手法几乎可以看作旧说统治面对新说挑战的自然反应。如南京教案中的著名反天主教人物沈灌所撰的《参远夷书》便引汉书中所载人物言论排斥传教士的天文学⁴。传统经学，自有其博大精深之处，然推衍经学以笼罩所有学问，用二千年前古人所观察与想象的天文体系来套用、笼罩人文社会，则显然是经学末流之弊病。

其二，乃列举史事，以证中国天文历法之学本已完满，不需待“西夷言之”而后明，如明末闽籍士人谢宫花作《历法论》⁵，从汉武帝太初元年邓平所造《太初历》、刘歆所推衍出来的《三统历》一直历数到元朝郭守敬的《授时历》、明朝初年的《大统历》，最后总结认为中国传统历法——尤其是明朝《大统历》——“莫不参证斟酌无移，再考授时，测定闰应，颁大统历行于天下，万世遵法。”其极力想依靠中国传统的方法来测出正确的天象，以至于认为中国的文化比任何“外夷”都要高明，则是一种无谓而有害的过度自尊。

其一沦于保守，其二沦于固步自封，其桎梏科学发展非本文所讨论范围，但其企图于天文历法中寻求辟天主教之手段，在今人看来则不过是旧派士人面对西

³ [英]约翰·洛克著 王爱菊译《基督教的合理性》代序，武汉大学出版社，2006年。

⁴ 《南宮署牍·参远夷疏》：“传曰：日者众阳之宗，人君之表，是故天无二日，惟月配日，则象于后，垣宿经纬以象百官，九野众星以象八方民众。今特为之说曰：日月五星各居一天，是举尧舜以来中国相传纲维统纪之最大者，而欲变乱之。此为奉若天道乎？抑亦妄干天道乎？以此名曰慕义而来，此为归顺王化乎，抑亦暗伤王化乎？”（参见明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷一）

⁵ 参见明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷六。

来新说时捉襟见肘之反应。⁶

天文历法问题之外，辟教者对天主教所带来的地理常识亦有存疑。

人类对自己所处世界之认识常随时代之进步而进步，又因时代之局限而受到限制，大航海以前世界各国对地球的印象各不相同，佛教的传入为中国人带来四大部洲的世界观，而天主教的传入则带来了五大洲的新概念。

西方有世界五大洲的观念是地理大发现的结果，这主要要归功于大航海时期航海家们和地理学家们的成绩。但对中国人来说，这种观念的到来却和传教士有关。

“万历时，其国人利玛窦至京师，为《万国全图》，言天下有五大洲。第一曰亚细亚洲，中凡百余国，而中国居其一。第二曰欧罗巴洲，中凡七十余国，而意大利居其一。第三曰利未亚洲，亦百余国。第四曰亚墨利加洲，地更大，以境土相连，分为南北二洲。最后得墨瓦腊泥加洲为第五。而域中大地尽矣。”⁷

传教士带着这些新的地理知识进入中国，不但不会与天主教的经院哲学相冲突，而且可以借之立信，用以冲击中国人旧的地理观念并打击佛教的可信度。

晚明知识阶层中的保守者，勇于思而拙于行，对于传教士的描述，既无力自行证之，则只能或信之，或疑之，至清初尤且如此。《明史》的编撰者也还认为“其说荒渺莫考，然其国人充斥中土，则其地固有之，不可诬也。”⁸

传教者借此立信引人，而辟教者则必攻击之企图破其信，而其所赖以攻击者，或靠猜测⁹，或靠道听途说¹⁰。

在这一方面，中国知识分子已经远远落后，其猜疑多为坐井疑天。

⁶ 徐光启、李之藻等论天文历法之言论甚多且甚精彩，论明清科学者多有引用，可作为沈、谢等人之对立面，入清以后，钱大昕、戴震、江永、赵翼等大家亦有讨论，惟此问题之讨论已可独立为科学范畴，与天主教信仰层面的问题关系不大，本文非以讨论天文学为主，此问题之是非既可一目了然，则不烦多加引证。

⁷ 见《明史》列传第二百十四·外国七，中华书局1974。

⁸ 见《明史》列传第二百十四·外国七，中华书局，1974。

⁹ 《南宮署牒序》：“彼夷妄称大西洋，且不奉其主笈表，潜迹阑入两都，与重译来王不同。”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷一）

¹⁰ 认为西土所来非远之说，在明末很有市场。如沈潜《南宮署牒·参远夷疏》：“臣近又询闽海上民，识彼原籍者云之系佛狼机人，其王丰肃，原名巴里狼当，先年同其党类，诈称行天主教，欺吕宋国主而夺其地，改号大西洋，然则闽粤相近一狡夷尔，何有八万里之遥。”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷一）又如钟始声怀疑传教士的故乡离澳门不远：“吾亦闻汝之根底矣，生于近香山乔之小国……”（钟始声：《天学再征》，《辟邪集》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五十八册，第310页）

第二节 宗教渊源上之谬议

在华天主教于明末尚不敢明目张胆攻击儒家，天主教教徒攻击之主要对象为佛教，这必然激起信佛者起而反击，故明末之辟天主教者，多为佛教徒或亲近佛教之儒生。双方均力求压倒对方，遂引发了一场宗教渊源之辩论。

一方面，辟教者怀疑传教士所言天主教之由来为虚妄，且疑其教义乃窃佛教，另一方面，护教者在力证基督之实有的同时，又怀疑佛教乃由窃天主教之教义而成。这种辟教思路，在中国宗教史上其实由来已久，如道士辟佛，好持“老子化胡”之论。然而今日回顾，便不难以宗教常识而断定双方均恪于当时之见识局限，在这个问题上实际上全错了。

辟天主教者疑天主教，最为极端的是疑世间本无此教，全是当时活动在中国的传教士所杜撰，如谢宫花便疑天主教之有无，以为：“上遣使往西域，经天竺至天方国，其国人止知崇奉一天，凡有灾福，望天祈祷，依然如中国之敬天也。亦未闻有天主钉死十字架上。”此是以自己之听闻、识见而疑之。

至释寂基则以义理而疑天主教是剽窃佛儒，认为是利玛窦窃佛以创天主教之义：“彼辈开口便斥佛为魔鬼，所创天主教之义反全然窃佛。盖《佛典》谓无始无终、不增不减，充满法界而不可测量者，皆发明古人理性之实旨，彼尽窃之以归天主。又以佛从兜率天降生于西域，遂诡言天主亦从天降生于西洋。¹¹”

释寂基因读利玛窦用汉语所著之《天主实义》，乃以为利玛窦是窃佛义成书：“其《实义》首篇数千言，窃三教‘义理无始无终’，‘六合不能为边际’等语，诞为天主。”

又疑利玛窦所言三位一体乃剽窃佛教一性三身之说：“彼夷自知情伪败露，难以自欺，遂著《遗诠》一册，窃佛典一性三身之义，谓天主有三位，一位名‘罢德勒’，二位名‘费略’，三位名‘须彼利多三多’。第二位费略降生为耶稣，而罢德勒犹在天，将以遁逃上帝为胡人，胡人返为上帝，天主降生以后，天遂无主之诘。”

释寂基疑天主教乃剽窃佛教，可能由于两教在某些点上确有义理相似之处，以及基督教义理翻译为汉语时不得不借用汉语体系中已有之儒、佛术语所致。当时基督教书籍在中国尚未普及，旧约新约也未正式地、全部地翻译成汉语，以释

¹¹ 释寂基：《昭奸》，《辟邪集》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五十八册，第353页。

寂基为代表的佛教徒，对于天主教所知不深，故在宗教渊源这个问题上的攻击面亦较少。而天主教阵营中之反击者，则有颇熟佛典之华人，如杨廷筠。

杨廷筠作《天释明辩》¹²，亦疑佛教实窃天主教，其思路与释寂基相类，而方向反之。又因杨廷筠早年好佛，于佛典较释寂基之于基督教典籍为熟，所以在这个问题上的攻击面也远比释寂基大。

杨廷筠之疑佛教渊源，直疑其本为基督教“以讹传讹”之产物：“天主耶稣（耶稣译言救世者，即天主降生后之名号也）¹³降生西国，计时在中国西汉末造。至东汉永平年间，耶稣之教已垂世数十年。流传渐远，及於东国。毘罗巴之所谓东，正中国之所谓西。印度葱岭五天竺，皆其地也。诸国素慕大西毘罗巴风教之美，若天外另一世界，愿生其地而不可得。故传闻耶稣降生事迹与其教诫语言，一一模拟而效之。然自西竺而遥传毘罗巴之事，真义已失却一半。用华语而译番文，真义又失却一半。以江左名流托言於佛，番非真番，译非真译，并其一半之真义，渐灭不存。就中名相依傍西书者，向实未知。年来西书既出，一一可验。”

14

又以为佛教之诸义理，皆模拟基督教而创设：“曰天堂地狱，曰世尊，曰杀戒，曰盗戒，曰淫戒，曰巧言绮语戒，曰观世音，曰轮回，曰奉斋，曰念诵，曰无量寿，曰大神通，曰三世佛，曰三十三天，曰千大千世界，曰佛化身，曰四大假合，曰大事因缘，曰阎罗断狱，曰度世誓愿，曰苦空，曰禅观，曰四恩，曰出家，曰祈祷，曰忏悔，曰梵音梵字，曰梦幻泡影，曰律教宗。此数种俱似天学之说，而实非也。”

又以佛教之天堂地狱之说为模拟基督教：“夫作善降祥瑞，作恶降殃，儒有恒言，皆生前报应之理。死后一节，未经指点。死而灵性不灭，必有安顿，以为报应之所。释氏揣其意而为之说，因天教有天国地牢之言，遂以华音演之，亦曰天堂、地狱。”

又以佛之净土观念为窃基督教：“释氏谬谓天主所居，止於天堂，可得轮回。佛则另有世界，在西方净土，再无轮回，此则掇拾西教之绪言，又欲驾而出於其

¹² 《中國宗教历史文獻集成》東傳福音，第三册，黄山书社，2005。

¹³ 括号内为杨廷筠原文。

¹⁴ 疑佛教之出于基督教，非止杨廷筠一家，如清初朱宗元《答客问》：“天竺地近大秦，国有天主古教，释氏素闻，乃取古教中天堂地狱之说，又取闭他卧刺轮回六道之说，杂糅成教，而国中遂服焉。”（见《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三十一册，第286页。）此言论与杨廷筠相去数十年，而如出一辙，则或为朱宗元得之于杨氏，但更大的可能性是当时天主教传教士就是这样宣传。

上，创为卑天尊佛之说。”

又以佛教窃基督教世尊说：“释氏世尊，似窃天主首条，云：‘钦奉一天主万物之上也。’而实不同。”

又以释氏杀戒窃基督教：“释氏戒杀生，似窃天教第五诫，‘戒杀’言也，而实不同。”

此下类推，以为佛教之盗戒窃基督教第七、第十诫，以为佛教之淫戒窃基督教第六、第九诫，以为佛教之巧言绮语戒窃基督教第二诫、第八诫，以为佛教之观世音仿基督教之圣母，以为佛教之轮回说窃古希腊哲学家闭他卧刺¹⁵，以为佛教之奉斋仿基督教大小斋戒，以为佛教之念佛诵经仿天主教之圣号与圣教日课，以为佛言无量寿源于圣经中“无始无终”之言，以为佛教所称佛陀之“大神通”窃基督教“天主有全能”之言，以为佛教之“三世佛”仿天主教之“三位一体”说，以为佛教之“三十三天”本于基督教“天主耶稣住世三十三年”之言，以为佛教“三千大千世界各有天王主持”之说本于基督教“天神无数”之言，以佛教“佛化身”之说本于基督教“耶稣降生”之说，以为佛教“四大假合”之说本于基督教“四元行生万物”之说，以为佛教“大事因缘”说本于基督教“为我等死候”之言，以为佛教“阎罗断狱”本于天主教天主审判，以为佛教之“佛陀度世誓”本于基督教“耶稣救世者”之言，以为佛教之苦空论本于基督教“窘难益德”之言，以为佛教之禅观本于基督教之默省退修，以为佛教之出家仿天主教会士，以为佛教之“四恩”说仿基督教第一诫、第四诫，以为佛教之梵音、梵字本于基督教以音起字及十字号圣言¹⁶，以为佛教之祈祷本于基督教之祈求天主，以为佛教之忏悔仿天主教白尼登济亚洗涤人罪之言，以为佛教之“梦幻泡影”说仿基督教之“在世须臾”言，以为佛教之律教宗仿基督教之天学性教、书教、恩教之言。

基督教和佛教之间在早期是否存在互相影响的关系，乃是一个超出本文讨论能力之外的大题目。不过就当下之宗教学常识则可推知，佛教之形成主要源于古印度文化，而基督教之形成主要源于西亚巴比伦、犹太教一系文化，两者各有渊源脉络，释寂基与杨廷筠当年之疑都是坐思想象，并不符合事实。

不过，双方的这种思考，在当时来说颇具想象力，然大多论说在今日看来都

¹⁵ 即今译之毕达哥拉斯 (Pythagoras)

¹⁶ 此一条或为杨廷筠之想象，或出于传教士的点拨，如果和汉语相比较，梵语与拉丁语可列为同一语系系统，当时语言学虽未进展到如此地步，入华传教士亦未必由此造语，杨廷筠作为汉语语系中成长的局外人，或更有感触，若真是其本身之想象，则其天分之高亦可慨叹。

是无根之谈，至少是为尊天贬佛（或尊佛贬天）而作过分之疑。许多言论在今日不值一驳，如言“诸国素慕大西毳逻巴风教之美，若天外另一世界，愿生其地而不可得”¹⁷等，均属无稽，耶稣诞生后的两三百年来，基督教在泰西传播虽广处境却是风雨飘摇，绝无传教士所吹嘘的那么风光。而说佛教之影响了《新约》时代的基督教，至少在当前则尚未有能令人信服之证据。

第三节 宗教礼仪之误会

晚明辟教者对天主教宗教仪式的攻击，在今天看来似乎有妖魔化的嫌疑，不过就当时的实际情况而论，则更多的是源于双方存在严重的隔阂，今试论之。

一宗教进入一陌生社会，若其社会组织结构较为原始简单，则传教易，反之则难。中国社会——尤其是明末传教士接触较多的中国东南沿海社会，社会组织极严密，民俗传统极深厚，从日常生活的守则，到年节崇奉的祭祀都有既定的成规习俗在，且每种成规习俗背后都有完整自圆的学说加以支持。民众平时或散居各户，但到了年节祭祀之时，在公开的宗社祭祀活动中整个社会的大小成员均会出现，依照各自的位置接受此一集体的其他成员之认同。这种传统，虽经明清之易代、五四之摧残与建国后“破四旧”等诸多运动之后，仍然在东南沿海的乡村中顽强存在。而信奉基督之徒众，纵然同处一村，在诸般生活细节处也与本土民众之生活习俗格格不入¹⁸。宗教改奉之后，改变的首先不是精神层面，而是日常生活习惯。

在未尝普遍基督化的中国社会当中，基督徒的生活方式是独特的。他们不参加上述年节祭祀这种公开的活动，不参加由这种活动组织起来的社交——和年节祭祀相比，反而是不参加佛道活动的阻力较小。基督化了的家庭依照基督的教诲去生活，并认为自己的生活方式是对非基督教生活方式的无声谴责，是对非基督教生活的无声批判。这种观念并不是只存在于脑海之中，而是会在基督徒的种种生活细节经意或不经意地体现出来，尤其是在年节祭祀中，非基督徒对此将会更加敏感——打内心里认为别人的生活方式是错误的人，他自己也必被他所否定的

¹⁷ 此等美化欧洲、美化天主教早期历史的言论当出自于传教士，徐光启亦有类似说法，当非杨廷筠所想象杜撰。

¹⁸ 即以笔者所走访之潮汕农村而论，今日之天主教徒与民间宗教信仰者之间在许多细节上仍然泾渭分明，从门前之存联等诸细节处都可一目了然。

人所否定。因此，除非是整个社会都发生了改变（基督化），否则只要基督徒这种傲慢的宗教自我感觉不改变，就注定了被传教士改变了的基督徒不合群。

基督化了的家庭和人群有自己聚会的地点和方式，那就是进入了教堂。他们在教堂中的崇拜活动、圣餐活动都和中国固有的年节祭祀活动分开，并且通常是没有非基督徒参加的，这就因彼此的隔绝而成了保密的聚会，秘密的聚会必然遭到公众的不信任，并引发诸多正常的和无谓的猜测¹⁹，天主教的种种宗教仪式因此而遭到了怀疑。非基督徒不知道这些古怪的人在封闭的聚会上究竟发生了什么事，可以想象，五百年前在一个风格异化的建筑中进行着不为人知的活动会遭到什么样的猜忌。

首当其冲的，是引发了性的想象。晚明是物欲横流的社会现实与理学规范最为严格的官方舆论这对矛盾严重对立互存的年代，在官方的舆论中男女大防极为严格，而民间风化又十分开放。由于天主教教徒聚会时“男女混杂”共居一室，已足以诱发大众强烈的想象力，而男性牧师对女性教徒的身体接触更是引人猜疑²⁰。

其次，是排除“异教”的举措令民间宗教信仰者不安乃至恐惧。在汉文化圈以外的世界，不同宗教之间自觉的宽容——尤其是基督教与伊斯兰教之间的宽容、基督教体系内部天主教与新教之间的宽容——是近代以后的事情。但到大明时，中国却已经有了宗教宽容，有了诸教并存之举²¹，然而以罗马教会为主导的天主教当时却依然停留在宗教专制、宗教斗争的思维中²²，当明末之际，泰西虐待残杀异端、镇压新教的宗教裁判所遍地都是，而传教士一路东来的途中又不断地与伊斯兰教产生剧烈冲突²³，传教士进入中国以后没有权力开设宗教裁判所杀

¹⁹ 翻开基督教的传教史，就会发现天主教入华后在宗教仪式上所遭遇到的问题，几乎全部曾在未基督化的古罗马时代遭遇过。

²⁰ 如淋圣水、涂抹圣油，都是引人想象、怀疑的仪式。《会审钟鸣仁等犯一案》：“公然淋妇女之水，而瓜嫌不避。”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷二）同书卷三，黄贞《请颜壮其先生辟天主教书·道贯天地人物非夷所知说》：“妖夷淋圣水擦圣油，运十字刑枷以桎梏其身心，暗招密诱，男女混杂……”同书卷三，苏及寓《邪毒据实》：“教中默置淫药，以妇女入教为取信，以点乳按秘为皈依，以互相换淫为了姻缘。”同书卷四，许大受《圣朝佐辟白叙·五辟反伦》：“至若从夷者之妻女，悉令其群居而受夷之密教，为之灌圣水、滴圣油、授圣栳、撒圣盐、燃圣烛、分圣面、挥圣扇，蔽绛帐披异服，而昏夜混杂又何与！”同书卷四，许大受《圣朝佐辟白叙·八辟夷所谓善之实非善》：“又延无智女流，夜入猩红帐中，阖户而点以圣油、授以圣水，及手按五处之秘，蝶状男女之乱。”

²¹ 明人有时候会说三教合一是一自“开辟”以来就有的事情，这其实也是不对的。中国也有过非常残酷的宗教斗争，中国的宗教宽容由激烈走向平缓再走向融合有一个很长的过程，朱元璋所奠定的宗教政策也有其深远的历史渊源，并非一人一时之兴。

²² 耶稣会创建者罗耀拉也是宗教裁判所的积极支持者。

²³ 基督世界与伊斯兰世界的冲突源远流长，两个率先开启大航海时代、对传教士东来传教起到重要作用的国家西班牙和葡萄牙便是在将阿拉伯势力逼出伊比利亚半岛后所建立的国家，西方势力东进的过程既是争

人，但一神论依然在发生作用，按一神教教义，除其所奉之神外，别无真神，异教之神皆可以魔鬼视之。传教士将中国固有的宗教信仰归结为迷信或异教，于是就有了亵渎其他宗教信仰的种种行为²⁴。这些行为在其教义中为表示皈依之举，在基督教内部无甚不妥，唯全不考虑其他教徒之感受，在拥有以“三教合一”为理论基础、宗教宽容深入人心的中国，人们看到这种情况不免觉得传教士甚欠宽容，并进而反感。

精神异物的进入本已容易激起本土敏感者的反应，何况是这样强烈的挑衅行为？传教士无法真正地、自觉地尊重中国本土信仰，一时又无法让大部分中国人成为其徒众，则在欧洲以正宗自居的他们，到了中国反成异端，故兴盛于南北朝时期而平息于宋明时代的宗教压迫再次发生，官方开始介入，辟教士大夫、佛教徒与朱元璋严禁秘密宗教的国策结合，在利玛窦规矩诞生之前，在教案中官方常将天主教视为秘密宗教、邪教，其仪式亦或有意或无意地被误会为邪术，如每星期一次的礼拜，便被怀疑是有巫蛊邪术成分在内²⁵，圣餐被疑为吃人²⁶，十字架被疑为符咒之类²⁷，和平传教遂为之一窒。

综上，在明末，天主教传教者常因其“辟而坚”的宗教仪式而招辟教者非议，辟教者斥其淫，斥其僻，斥其邪，虽然在欧洲本土，牧师、主教不遵基督教诲而行淫秽之事者比比皆是，但入华传教士在当时的中国尚无欧洲同行那样好的条件。就书面规定而言，天主教之礼仪实际上没有辟教者所说的那么不堪，淫、邪之说更多的是出于误解，这种误解并非中国对基督教独特的反应，其中大部分内

夺航路的过程也是宗教角逐的过程，葡萄牙曾因伊斯兰商人的抵制而无法在马来半岛建立商站，后来满刺加的沦陷则是基督教进伊斯兰退的过程。

²⁴ 传教士令入教者亵渎其他信仰以坚其信，主要表现形式有三：一，毁神主牌亵渎祖先崇拜；二，断佛像首观音像首亵渎佛教；三，断关公等神像首亵渎民间宗教。黄贞《请颜壮其先生辟天主教书》：“观音菩萨、关圣帝君及梓潼帝君、魁星君、吕祖帝君等像，皆令彼奉教之徒送至彼所，悉斩其首，或置厕中，或投火内，语及此令人毛发上指，心痛神伤。此贞亲见者，其教人叛圣，残忍莫甚，大罪大逆者三也。”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷三）同书卷一，颜茂猷《明破邪集序》：“斥佛菩萨神仙为魔鬼，其错谬幻惑，固已輶然足笑，世人不察，入其教者比比……”同书卷八，释普润《诛左集缘起》：“故凡入其教者，斩祖宗之祀，唯谄祭一天主，火神圣之像。但供十字刑架，废父母三年之丧，行渠魁七日之礼。”故士大夫认为天主教“行僻而坚”（此形容词出自《明朝破邪集序》）。

²⁵ 沈潜《南宮署牒·再参远夷疏》：“尽写其家人口生年月日，云有咒术，后有呼召，不约而至。”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷一）同书卷八，释普润《诛左集缘起》：“暗洗圣水、圣油，弹指点额而跪，骂言却崇以行怪，假托授秘而诲姪，伤俗败伦，无所不至。”同书卷四，苏及寓《邪毒据实》：“示之以邪术以信其心，使死而不悔；要之发誓以缄其口，使审而不露；至于擦孩童之口药，皆能制其必从，令其见怪。”

²⁶ 谢富花《历法论》：“食酒为食天主之血，食面为食天主之肉。有一石置于案头，谓是天主之骨。”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷六）

²⁷ 黄贞《请颜壮其先生辟天主教书》：“妖夷淋圣水擦圣油运十字架以白桎梏其身心……”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷三）

容（如疑其秘密行淫、疑圣餐为吃人等）在未基督化的古罗马时代都曾有过。今日基督宗教已渐为中国人所了解，其宗教仪式非为淫、邪而设亦可不论而断。至于宗教礼仪背后所涉及到的利益问题与宗教义理问题，下文尚有论述。

第三章 至今难下定论之问题

本章所列举的问题，主要集中在政治、社会、风俗等领域，即当日已经讨论，而今日尚未解决，但在预期中或可以解决之问题。各国各族的礼俗均有各自的渊源，然一与宗教结合，则在礼俗之上增添一等神圣之意义，此东西皆然。而宗教一与社会现实一挂钩，则许多问题纵然道理上甚明白，实际处理中未必能够如意。

明末中国士大夫对于接受天主教与否的讨论，有很大一部分内容集中在天主教的政治功用与社会功用上，即支持天主教者认为引入天主教有利于安民、化俗、强国，而辟天主教者则反之，认为引入天主教不但败俗，反而可能会伤及国家根本，甚至会危害到中国的国防。

第一节 传教士带来的理想国

明天主教进入中国时，中国本身正面临着经济问题严重、社会危机加深、国家边防衰弱的局面，忧心匡救世事的士大夫，大多将这种危机产生的原因归罪于学术的流弊与世风的败坏，并希望找到一条出路来，而宗教问题恰是其中重要的一环。

明末为一世俗化社会，民间号称三教合一，而三教均全不复本来面目。

道教虽托言于《老子》，实际上其历次兴盛所依赖的都不是由《老子》引发的玄义，而是依靠各种未必有的巫术迷信与炼丹长生来蛊惑人，究其根底，道教实以上古一路传下之神仙思想与民间信仰灵异之俗，加上模拟佛教而创立之宗教组织，最后再套上老庄虚无恬淡之外衣²⁸而形成。至明时，道教中虚无恬淡一脉逐渐失去了生命力²⁹，而祈禳求福、符咒治病等下层社会之迷信却成为道教之显徵。

而明末社会上流行之佛教，不但迥异于印度本土佛教，且和宋以前佛教亦大

²⁸ 参见蒋维乔《中国佛教史》，上海古籍出版社，2004年。

²⁹ 元末明初道教主要分南北两支，北为全真，南为正一，明太祖朱元璋颁布宗教政策，置道教教权于皇权之下，一切制度、礼仪，需按朝廷（儒家）规矩行事，设立道官衙门道录司，详定道官之制，以道录司掌天下道门，清理道教经义，限制出家人数，承宋之度牒制度，分道教为正一、全真，推崇世俗化的正一而贬抑出世色彩较浓厚的全真。这些政策对出世色彩较浓的全真打击很大，而有利于正一道继续维持它在下层民众中的影响力，但道教也因此而形成“杂流”，很难再为第一流知识阶层所信仰，而对政治生活也再没能产生正面影响力。

相径庭³⁰。到明初朱元璋清理佛门³¹，崇教而抑禅，佛教之世俗化色彩便更加浓厚了。至晚明时，佛教在思想上承续宋代以来禅净合流的历史趋势，把禅宗参究工夫与净土持名念佛法门相结合的参究念佛禅，表现出从参究念佛论到摄禅归净论的思想转向³²。而僧侣生活则高度社会化，佛家之超俗精神渐隐渐远，积久成弊。

然中国文化中出世、超俗一派在明末并非绝迹，至少在另一个载体——心学——上存在着。但到了明末，在知识阶层，心学在传遍天下的同时开始走向衰微，醉心心学者崇拜顿悟，不顾事功，荡轶礼法，蔑视伦常，此种种流弊，均与禅学有关。

针对王学流弊，当时有影响力之大家都各自提出纠正的良方。高攀龙以朱熹理学立场对王学流弊进行的批判与刘宗周发明“慎独”、讲究落实功夫³³是儒家内部的自省，莲池大师株宏批评王学、企图在一定程度上恢复华严思想模式，运用净土信仰来增强其宗教性紧张则是佛教方面的努力。

除了本土思想流派的自我挽救之外，刚好在这个时候进入中国的天主教，似乎也可以解决这些问题。

传教士入华，至少带来了三种士大夫们感兴趣的事物。其一是有别于佛教、道教的彼世观，可以抚慰信奉者之心灵；其二为建立在天主信仰基础上、可能具有对风俗习惯产生有利影响的教化体系；其三，是伴随基督教而来的科学、技术（这三种事物在传教士身上和在亲天主教士大夫眼中是一个统一的整体）。

传教士们以欧洲科学为饵，令有识之士大夫耳目一新。以徐光启为代表的开明士大夫们倡导实学实行，一方面翻译、介绍来自西方的科学理论、技术书籍，一方面激活中国已有之数学、物理、农学、天文学，以此为根基，进而兴水利、革农政以利民，购买制造大炮、训练新军以强军，达到利民强国的目的。不过，对传教士来说，他们非常清楚作为工具层面的科技只是一个附带品³⁴，他们深层的目的仍是推行天主教的教化体系，并进而在精神层面俘虏中国。而亲天主教之

30 南北朝佛道互相斗争又互相吸收，最初入佛教之知识阶层多为研究老庄之学者，故在超俗脱尘上佛、老相通，而在民间则为满足下层百姓而造神（如关公），佛典中渐杂有道教术仪甚至符录。

31 洪武十五年，明太祖分寺院为禅、讲、教三类禅，指禅宗；讲，指华严、天台、法相诸宗；教，取代以前的律寺，从事瑜伽显密法事仪式，举办为死者追善供养、为生者祈祷求福等活动。教寺的建立，反映了社会各阶层对佛教法事的强烈兴趣，也是佛教深入民间，正在变成民俗的一种表现。

32 参见陈永革《禅教归净与晚明佛教的普世性》，宗教学研究，1999年02期。

33 刘宗周《中庸首章说》，戴璉璋、吴光主编，《刘宗周全集》，第2册，页353。

34

儒生也有相应的需求。

当时传教士与亲天主教儒生在宗教问题上有一种共识，即佛教传入中国以后并未对中国产生正面的影响，相反，他异化了中国本土讲究道德教化的儒教，败坏了中国淳朴的风俗传统³⁵。且以为当时（明末）风气之败坏，全在于盲目学佛³⁶，唯有引入天主教方能化俗救国。

徐光启在利玛窦的影响下似乎相信，只要崇奉天主教，就能够使国家上层与下层相安相恤，可以使全国人民变得诚实，可以消灭淫乱和偷盗，可以改善社会治安，可以让国家之间无须边防就实现和平，可以使国家内部没有叛乱。徐光启相信，基督化后的欧洲就是这样一个理想国³⁷。

不过，并不是人人都相信这样一个理想国的存在。站在天主教对立面的知识分子认为，引入天主教适足以误国误民，对国家造成莫大的伤害，这种伤害一方面是会破坏国家内部的秩序，颠覆国家的统治，另一方面是会招致外患，酿成国防危机。

第二节 国家内部秩序

一个国家内部的统治秩序以及配套伦理，必须放入一具体的历史范畴中进行考察，而不能抽离现实就伦理概念谈伦理概念，就秩序概念谈秩序概念。

基督教欧洲在中世纪处于教会的宗教统治之下，欧洲国家的世俗行政统治体系远不如中国成熟，耶稣会传教士去欧入华之时正当欧洲中世纪末期，他们在政治生活、宗教生活上的倾向是守旧而非革新，其所宣传的伦理秩序，亦与尚未崩溃的中世纪欧洲的社会生态相匹配，即民众以天主为唯一的崇奉之对象，而教会则对如何崇奉天主、如何进入天堂等现实行径拥有唯一的解释权，故在这种理念

³⁵徐光启，《辨学初稿》第四节：“奈何佛教东来，千八百年，而世道人心，未能改易，则其言似是而非也。说禅宗者，衍老庄之旨，幽逸而无当。行瑜伽者，杂符策之法，乖谬而无理。”（《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三卷第二十四册）杨廷筠，《代疑续篇》第八节：“世风之坏，习俗移人误之也。童而习之，长即安焉；祖父习之，子孙安焉；贤知习之，愚不肖安焉；丈夫习之，妇人女子安焉；达官习之，厮役下走安焉。天下靡然从风，不问是非，不询虚实，其流如江河之不可返，则汉明已后之风俗也。”（同书，第四卷第三十册）

³⁶杨廷筠，《代疑续篇》第八节：“汉明已后，佛法西来，道术分歧。然佛岂能乱中国哉？答在学佛者，随声附和，人趋亦趋，人拜亦拜，不思穷理，以求至当；依人耳目，而不自持其耳目；傍人心志，而不自信其心志，至于积习沉迷，牢不可破，亦大可哀矣。”（《明末清初耶稣会思想文献汇编》第四卷第三十册）

³⁷见徐光启，《辨学初稿》第四节：“盖西洋临近三十余国，奉行此教，千数百年，以至于今。大小相恤，上下相安，封疆无守，邦君无姓。通国无欺诳之人，终古无淫盗之事。路不拾遗，夜不闭户。至于悖逆叛乱，非独无其事、无其人，亦并其语言文字而无之，其久安长治如此……此等教化风俗，虽诸臣所自言，然臣审其议论，察其图书，参互考稽，悉皆不妄。”（《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三卷第二十四册）

下，世俗世界之所有人和事均置于天主之下，教会为天主在人间之唯一代理，人民之崇奉对象指向天主，而实际权力则归教会³⁸。

中国之统治秩序则不然，自秦以下，国家之行政权力由理性政府直接控制，人民之忠诚直接输向作为政府首脑与国家灵魂之君主，而一切官方伦理学说亦与这一社会现实互相匹配。

传教士入华以后，忽于皇权之上再加一天主（或称上帝、大父），若承认这一设定并接受天主教模式之阐释体系，则至高存在者（在中国为天在欧洲为上帝）的代理人将由以皇帝（天子）为首脑之政府，变为以教宗为首脑之教会，传统知识分子之权力将为传教士所代替。若听传教士之议而尽改中国固有之伦理，则国家秩序势必完全颠覆³⁹。

传教士入华之初，尚不敢直犯中国人之伦理观念，其阐释自家伦理犹借中国固有之忠孝说，而于微妙处加以窜改。

利玛窦《天主实义》：“吾今为子定孝之说，必定父子之说。凡人在宇内有三父，一谓天主，二谓国君，三谓家君也。逆三父之旨者为不孝矣。”是先定“父”之大小，而以天主为上，这实际上已违反儒家“亲亲”之原则⁴⁰。又云：“天下有道，三父之旨无相悖；盖下父者，命己子奉事上父也，而为子者顺乎，一即兼孝之三焉。天下无道，三父之令相反，则下父不顺其上父，而私子以奉己弗顾其上。其为之子者，听其上命，虽犯其下者，不害其为孝也；若从下者逆其上者，固大为不孝者也。”是以国君为可逆，违反“尊尊”原则。又云：“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。”⁴¹。

利玛窦作天父之比喻，不过利用翻译之便偷换忠孝之概念而已，其所谓父非

³⁸ 在这一点上，基督新教与天主教不同，不过耶稣会本身就是反对新教的急先锋。

³⁹ 明末传教士所带来的伦理颠覆不能直接等同于近代化以后的西方所带来的伦理颠覆，因其伦理观念与中国当时之伦理观念同属传统范畴，和近代化以后西方所形成的伦理观念有明显之差别，不能因为它与西方传统伦理观念某些方面有相似性、传承性（比如在一夫一妻制上，天主教之伦理观念与现代主流伦理观念相对来说更接近），就认为传教士所带来的是现代伦理观念，因为在另外一些领域上，明朝的伦理观念也比天主教之伦理观念更近于现代化伦理观念（比如明朝之世俗政治与宗教宽容就做得比同时代的欧洲好）。假若当时真由天主教之伦理全面代替中国传统伦理，那也绝不是一种进步（假如进化论在社会发展中也成立而且现代伦理观念比之中国传统伦理观念真的是一种进步的话），而仅仅是一种同层次的（甚至退步的）代替。或许也正是这个原因，明末清初天主教的这个颠覆企图没有成功。

⁴⁰ 许大受《圣朝佐辟》引《孝经》“孝弟之至，通于神明”，又引孟子“尧舜之道，孝弟而已矣”，批传教士：“父母不必各父母，子孙不必各子孙”“对地之天亦不足父，而同父天主”之论，认为天主教“其于父子大亲，但日为彼男彼女，生此男、生此女而已。”是为无亲。（《破邪集》卷四，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五卷，第五十七册，第137页）

⁴¹ 见《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001，第91页

人父，乃是天父，但他用心虽苦，中国知识分子中亦不乏目光敏锐之士，察觉到利玛窦不过是在文字上绕弯子。

邹维琏《辟邪管见录》：“至于孔子太极之训、春秋之作，孟氏仁义之对、无后不孝之言，皆见指摘。但云我以天主为父，万民为子，而仁孝转大；世间君父为兄弟，何足事哉？噫！逆亦甚矣！”⁴²已指出利玛窦在偷换忠孝之概念。

虞淳熙亦认为传教士所宣传之伦理，貌似与儒相似，实则欲抽中国固有伦理之基石。⁴³那样的结果不但是国家政权统治的合法基础会被动摇，以宗族伦理为核心的社会秩序也将崩溃。

其一，作为人群维系的祭祀之礼将被毁弃，祭祀之礼一被毁弃，则传统之社会秩序势必大乱⁴⁴。

其二，生殖文化依将失去学说依托⁴⁵，国人素有之“无后为不孝之大”概念丢失，则父系宗姓之繁衍将面临巨大危机。⁴⁶

传教士越过孝道而求仁⁴⁷，乃至完全忽略了孝⁴⁸，会令中国固有的学统出现混乱，最后绝不会是儒家伦理与基督教伦理的共存，而是“举忠孝纲常而紊之，而废之，以从于夷”⁴⁹，即中国伦理被天主教伦理全面代替⁵⁰。至此，中国的知

⁴² 《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五卷第五十七册，第197页。

⁴³ 见虞淳熙《第一篇明天体以破利夷僭天罔世》：“故命人莫亲于父母，而亲天主之大父；莫尊国君，而尊天主之大君，人宜爱而户俱祀也。”（《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五卷第五十四册，第197页）

⁴⁴ 张广濂，《辟邪摘要略议》：“乱祭祀之礼：据彼云：‘国中人父母死，不设祭祀，不立宗庙，惟认天主为我等之公父。薄所生之父母，而弟兄辈视之，不然则犯天主之教诫。’将斩先王之血食，废九庙之大飨，以诏民从之耶。嗟夫！何物妖夷，敢以彼国忘亲之夷风，乱我国如生之孝源？”（《破邪集》卷五，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五卷，第五十四册，第188页）

⁴⁵ “不孝有三，无后为大”思想是鼓励中国人繁衍子孙的强大思想力量。在这种理念下，断己宗姓者为大不孝，断人宗姓者为大罪，这对于在残酷生存斗争中种群的繁衍十分重要。故传教士先以纳妾名为有后实为淫而禁纳妾，后遂光明正大称“无后不为不孝”矣。现代中国之浅薄学者亦不知其所以然地批判“无后为大”，而又不能建立另外一套可以代替之的、确实可行的思想，遂使中国在生殖伦理问题上陷入短视之境地。

⁴⁶ 佛教初来之时，亦因这一点而受到中国知识阶层的强烈抵制，其后不得不妥协，而佛教之中鼓励“孝”的神话才渐渐多了起来。但从明末至今，由于在文化势力上处于优势地位，传教士尚希望能改变中国人的观念，而不是接受中国人的改变。

⁴⁷ 陈候光，《西学辨》：“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。”（《破邪集》卷五，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五卷，第五十七册，第164页）

⁴⁸ 基督教倡言博爱，孝的概念，在基督宗教神学中远不如在儒家体系中重要。传教士但用到“孝”字，十之八九都是在偷换概念，因为传教士们所孝顺的并非父母而是天主，故许大受批判天主教说：“今夷之轻父母也，不但如前篇彼男彼女之说，遍览其书，如所谓《七克》、《实义》、《畸人》、《十二信》、《西学凡》，若经、若戒及《交友论》、《几何源本》等数十万言中，曾不错写一孝字，而乃袭三教诸子之皮毛，曰克傲、克骄，以文其陋。夫不爱吾亲而爱他人，不敬吾亲而敬他人者，未之前闻矣。”（《圣朝佐辟》《破邪集》卷四，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五卷，第五十七册，第152-153页）

⁴⁹ 陈候光，《西学辨》，《破邪集》卷五，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五卷，第五十七册，第164页

⁵⁰ 利玛窦很早就知道，“儒教是中国古代原有的宗教，故过去和现在，一直握有政权，也是最盛行、最受重视、经典最多的宗教。”（《利玛窦全集》第83页）儒家的地位在明朝和已经沦为下层民间信仰的佛教不可同日而语。所以传教士在明末辟佛而不辟儒，在进入初期算是十分高明的策略。虽然传教士最终用心是全面代替儒学的正统地位，但在早期均深藏此心，以防中土学上奋起驱逐，其传教多用其所谓之调适手段。

识分子终于发现，传教士虽然标榜西“儒”，但至少在伦理问题上近与先秦之墨家⁵¹，其学统全然违反儒家亲亲、尊尊之原则，而同于墨家那早在两千年前就被孟子批判为无亲无父的博爱观。

如果真让传教士得逞，后果将是破坏社会风俗，导致不忠不孝⁵²。忠孝伦理一旦崩溃，现有之政权统治将不再有合法基础，国家要么就是沦为有政权统治机器而无配套信仰⁵³，要么就是连同统治机器也一并崩溃⁵⁴。

今日中国人重孝的理念仍在，君没有了，但忠的概念却以爱国的形式保存了下来。虞淳熙的话放在今日语境之下就是：爱国与爱教孰先？爱天主与爱父母孰先？东方之伦理问题与西方之伦理问题到今天依然只能回避而无法调和，明末知识分子所面对的问题，今天依然存在。

第三节 国防忧虑问题

明末知识阶层中那些反对天主教的人，除了担心天主教的传入会动摇中国内部的秩序以外，还担心这些传教士的活动会对国防造成负面影响⁵⁵。

自唐以下，中国人提起边疆这个概念，一般会马上联想到西北、东北和西南，而很少会想到东南，两浙、福建在国防概念中一般属于大后方。这倒也是一个很容易理解的问题，因为外族对中国的威胁，主要来自西北。在大航海时代以前，来自海上的威胁几乎可以忽略。不过到了明中期以后，这种情况产生了很大的变化。

新航路的开辟、新大陆的发现在今天是一个众所周知的历史事实，随着海上交通技术的发达，中国的东南沿海已经由过去的大后方变成一个最容易受到攻击

中士知识阶层中之敏锐者终究还是窥破其中一二。黄贞《尊儒亟镜叙》：“欲灭之（儒道）者何物乎？西之夷天主教之徒，与华之夷从天主耶稣之徒者是已。然夷故不能即灭儒也，而其计先且媚与窃，媚能显授人以喜，窃能阴授人以不惊。喜焉从而卑之，不惊焉遂即混之，爪牙备，血力强，一旦相与踣素王之堂，咆哮灭之矣。……予窃以为此盖似道非道而害道，媚儒窃儒而害儒者，乃孔门之王莽也。”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷三）后果应验。

⁵¹ 《觉斯录·原本论》：“最难辨者，莫如麻城刘同人侗。其言曰，西宾之学也，远二氏，近儒，中国称之为西儒，尝得见其徒而审说之，大要近墨尔。”（第三卷，第三十三册，第420页）

⁵² 陈候光《西学辨》：“今玛竇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！”（《破邪集》卷五，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五卷，第五十七册，第163页）

⁵³ 如今日。

⁵⁴ 如清末。

⁵⁵ 钟始声《天学再征》：“西土意在觊觎中原！”（《辟邪集》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五十八册，第310页）

的边疆。当航海技术已经能够威胁到中国的东南海岸，而明朝政府却还没有能够反应这个事实——这两者的矛盾，便酝酿出了明中后期最严重的海防危机，即后世所谓的嘉靖倭寇之乱。倭寇之乱留给后世的印象似乎是以日本人为主角，但实际上西方势力的影响却几乎贯穿整个事件的始终，在大部分与倭寇相关的事件中都有佛郎机的身影。倭寇之乱给当时东南沿海烙下了相当深刻的痛苦记忆，同时也让有识之士对来自海外的侵扰感到忧虑。保守的士大夫对外来势力引起的灾难和本国通夷之叛徒尤其深恶痛绝，而天主教的再次入华，又恰恰是与基督教西方东侵完全同步。

平心而论，天主教传教士本身并不是侵略者，但是传教一直是欧洲殖民主义扩张总过程中的一个重要组成部分。传教士到中国来，毕竟是为了按照自己的面貌改变中国人，进而使中国成为西方世界的延伸部分。

西元 1510 年，印度卧亚（果阿）陷落，西元 1511 年，满刺加（马六甲）陷落，西元 1564 年，西班牙人占领吕宋群岛南部，西元 1571 年进入马尼拉。尽管明廷在很长一段时间内号称禁海，但实际上中国人（特别是生活于东南沿海的民众）和海外的关系并未断绝，对于西人之作为感受殊深，其有志捍国者尤其担忧，以为吕宋、三宝颜诸国前车不远⁵⁶，澳门、台湾之陷更是肘腋之祸⁵⁷！

敏感的士大夫很难分辨西来传教士与西来殖民者那微妙的区别⁵⁸，徐光启等看到火器的好处，希望能引进欧洲的军事技术强国强兵，而保守的士大夫则从另外一个角度看到这群来自欧洲的人是一个潜伏着的巨大威胁⁵⁹。如果这种外来的

⁵⁶ 黄廷师《驱夷直言》：“于是诸国崇奉十字刑架，轻生敢死，虽赴汤蹈火亦所甘心，更杀诸国主而袭其国……嘉靖初年，此番潜入吕宋，与酋长阿牛胜诡借一地，托名贸易，渐诱吕宋土番各从其教，遂吞吕宋，皆以天主之说摇惑而并之也。”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷三）又苏及嵩《邪毒据实》：“此夷诈称九万里，大诈远者，令人信其无异志，而不虞彼之我吞耳。不知此番机深谋巧，到一国必坏一国，借即其国以吞其国，历吞已有三十余，远者难稽其踪，最近而吕宋而米索果而三宝颜而鸡笼而淡水，俱皆杀其主，夺其民，只需数人便压服一国，此其实实可据者欤。”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷三）

⁵⁷ 《上翰林院左春坊蒋公德璟攘夷报国公揭》：“天主之夷，群入内地，上欺圣主，中结朝士，下惑愚民，万历四十四年奉神宗皇帝驱除出境，天启初貌旨复入，布满天下，煽惑交结，甚于万历之时。似不普中国而变夷狄不已也。且吞我属国吕宋及咬留八、三宝颜、窟头朗等处，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，将何以御之？”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷六）

⁵⁸ 实际上这两种人确实也是二而为一，难分彼此，殖民者的利益目的与传教士的宗教日在当时几乎是并行不悖。

⁵⁹ 许大受《佐辟》：“嘉靖间，澳门诸夷不过渐运木石头驾屋，若聚落尔。久之独为船藪，今日高筑城垣以为三窟。且分遣间谍，峨冠博带，闯入各省直地方，互相交结，即中国之缙绅章缝，折节相从，千里外，问候不绝。得其馈遗者甚伙，频年结连吕宋、日本以为应援，凡我山川扼塞去处，靡不图之于室，居恒指画其地兵民强弱，帑藏多寡，洞若观火，实附有覬覦之心。时时炼兵器、积火药，适日鼓铸大铳无虚日，意欲何为？此岂非窥伺中国、睥睨神器之显状耶？”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷四）

军事威胁与活动在内地的传教活动相互勾结、精神层面的颠覆与军事技术的压迫里外呼应，那么明朝国策精神中最忌惮的宗教造反将会带来难以想象的祸患⁶⁰。

虽然传教士们极力要撇清和东南沿海那些臭名昭著的海盗的关系，且别说两者之间的关系是否撇得清，就算可以撇清，天主教也仍然存在着一个传教士自己也没法绕开的根本症结，那就是天主教的组织问题。

如果将佛教与天主教相比，这两大宗教在传入初期都据有组织上的优势。不过和佛教相比，天主教的组织力量显然更加强大，尤其值得注意的是天主教具有佛教所没有的、集一切权力于教皇的教阶制。

天主教认为教会为基督所创，乃基督之身，人只有通过教会才能获得拯救。天主教会的组织形式严格集中⁶¹。教皇（今或翻译为教宗，明末清初或翻译为教化王）具有最高权威，神圣不可侵犯⁶²。天主教在中世纪曾深入西欧社会的政治、经济、伦理、法律、学术、文化、教育和艺术等各个领域，成为无所不在的精神力量⁶³。

天主教教会与天主教不可分离，传教士入华以后，自然也将集权于教皇的教阶制移植到中国，这将不可避免地导致教会集权与政府集权两者之矛盾。

佛教的组织因没有集权形式，在中国落地以后不受境外宗教首脑的指挥，只是从内部分散了政府的权力，没有听受外国指挥的组织，所以中国的知识阶层（也是掌权阶层）可以比较放心。即便如此，一旦佛教组织所掌控的世俗权力大到政府所能忍受的范围之外，政府便会采取措施限制佛教乃至灭佛。到明朝时，中国政府的宗教政策已经相当成熟，朱元璋的宗教政策，已将佛教组织的世俗势力控制在一个相当局限的范围之内⁶⁴。如今更有一组织力更为强大、对世俗干涉更深

⁶⁰ 《南宮署牒序》：“藉使锄治少缓，撰述同贝叶以盛行，部署如黄巾而难治，犖之下，陵寝之旁，其祸可胜道哉。”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷一）

⁶¹ 天主教重视教阶制，教阶制分为神职教阶和治权教阶。神职教阶有：主教、神父和助祭。治权教阶有教皇、宗主教、牧首主教、省区大主教、都主教、大主教、教区主教等。

⁶² 教皇由枢机主教构成的枢机团选举产生，枢机团也是教皇的主要咨询机构。

⁶³ 在欧洲历史上的中世纪时期，欧洲统一于天主教教会之下。教会自诩是人类灵魂的守护者，欧洲教育事业的组织者和学问的大本营，同时，它也掌握着庞大的地产和财富。而到了欧洲中世纪晚期，在路易十一世和法兰西斯一世时代，法国与罗马教皇达成协议，将教会的财富和权威都置于国家主权之下。西班牙王室自称为天主教国王，强迫教皇给予他们任命重要教士职位的权力，自封为所有大修道院的大头领（Grand Masters），还把兄弟会（Hermandad）转变为某种精神性的民兵组织，要求他们宣誓效忠。见《近代欧洲的生活与劳作（从15-18世纪）》（Life and Work in Modern Europe）【法】G·勒纳尔 G·乌勒西著，杨军译，上海三联书店，2008年1月。

⁶⁴ 洪武元年朱元璋在金陵天界寺设善世院，管理全国佛教，其下又置统领、副统领、赞教、纪化等员，以实现对其佛教教团全面有效地控制。洪武十五年，分寺院为禅、讲、教三类，要求寺院僧众分别专业。为了便于管理，各类僧侣的服色也有规定，不准混淆。同年，又诏令禁止寺田买卖，在经济上加强对寺院的管制。洪武二十四年，发布“申明佛教榜册”，谓：“今天下之僧，多与俗混淆，尤不如俗者甚多，是等其教

的教会出现，则传教士初期纵托助王化之名，到后期也必发展到伤王化之实。

具有集权传统之中国政府与具有集权模式之天主教会，两者势难共存，此之谓天无二日、民无二主⁶⁵，要想解决这个问题，妥协的办法是其中一方退让（即中国政府放弃对部分民权的控制，或者天主教会放弃对世俗的干涉），激烈的办法是其中一方的消失（中国政府权威之崩溃，或是中国境内全面禁教。）

有明一代，天主教在华之势力尚不够强大，双方之矛盾还没有累积到你死我亡的地步。而欧洲军事力量与明朝军事力量的对比，也还没有发展到晚清那样的一面倒的危局，但到了晚清再回顾明末保守知识分子的种种忧虑，却能发现其中有相当一部分不幸都成了预言。

而败其行，理当清其事而成其宗。令一出，禅者禅，讲者讲，瑜伽者瑜伽，各承宗派，集众为寺。有妻室愿还俗者听，愿弃离者听。”二十七年又发布新的“榜册”，进一步规定：不许僧人以化缘为由，强索捐助，奔走市村；不许僧人交结官府，也禁止俗人无故进入寺院。朱元璋要求僧侣依据条例，“或居山泽，或守常住，或游诸方，不干于居，不妄入市村。”换言之，僧侣只能从事与佛教信仰有关的活动，其它俗务，特别是聚敛财富，干预政事，是绝对不允许的。朱元璋所奠定的宗教政策，不但终明一代未有人改，其限制宗教、提倡以宗教为世俗服务的精神直到今天仍然存在。欧洲方面直到英国伊丽莎白一世(1533—1603年)，才出现稳妥宽容的宗教政策。

⁶⁵《南宮署牒·参远夷疏》：“传曰：日者众阳之宗，人君之表，是故天无二日，惟月配日，则象于后，垣宿经纬以象百官，九野众星以象八方民众。今特为之说曰：日月五星各居一天，是举尧舜以来中国相传纲维统纪之最大者，而欲变乱之。此为奉若天道乎？抑亦妄干天道乎？以此名曰慕义而来，此为归顺王化乎，抑亦暗伤王化乎？”（参见明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷一）

第四章 存而难论之问题

宗教之礼仪可谈，宗教之组织可论，但深入到信仰层面则难言是非。本章所讨论的主要是明末辟天主教辩论中所涉及到的宗教设定问题与义理问题。如果说第一章所涉及的天文、地理、宗教历史等内容能够以实证的方法加以辨析，那么对待本章所涉及到的宗教设定、神话阐释等问题便只有两种态度，即信仰者的信仰态度以及观察者的存而不论态度。

第一节 宗教设定问题

明末中国知识阶层辟天主教乃以儒、佛两家为主力。相对于对超验世界抱持谨慎态度的儒家，佛教与天主教在对超验世界的认识上有比较相近的立场，即双方有共同承认的一些概念，如灵魂问题，天堂问题，地狱问题，但具体到对灵魂、天堂、地狱的描述，以及各自的神话与对神话的阐释，双方便成水火之势。

天佛灵魂设定歧异：

据利玛窦《天主实义》，天主教所设定的“彼世界之魂”分为三种，植物之魂为生魂，动物之魂为觉魂，人类之魂为灵魂，魂分三等，各有差别⁶⁶。

基督宗教和佛教都承认灵魂死后可以存在⁶⁷，不过天主教强调人之魂与草木（植物）鸟兽（动物）之魂不同⁶⁸，因此传教士反对佛教关于禽兽魂魄与人类魂魄同灵之说。

佛教徒反对这种说法，认为强分灵、觉、生三魂不合理⁶⁹，强调天主教如此

⁶⁶ “下品名曰生魂，即草木之魂是也。此魂扶草木以生长，草木枯萎，魂亦消灭。中品名曰觉魂，则禽兽之魂也，此能附禽兽长育，而又使之以耳目视听，以口鼻嗅嗅，以肢体觉物情，但不能推论道理，至死而魂亦灭焉。上品曰灵魂，即人魂也。此兼生魂、觉魂，能扶人长养，及使人知觉物情，而又使之能推论事物，明辨理义，人身虽死，而魂非死，盖永存不灭者焉。”（利玛窦《天主实义》，复旦大学出版社，2001，第26页）

⁶⁷ 但佛教认为灵魂可以消灭，基督宗教认为灵魂不会被消灭

⁶⁸ 传教士认为“鸟兽之貌既异乎人，则类、性、魂岂不皆异乎？人之格物穷理，无他路焉，以其表面而微其内，观其现而达其隐，故吾欲知草木之何魂，视其徒长大而无知觉，则验其内特有生魂矣。欲知鸟兽之何魂，视其徒知觉而不克论理，则验其特有觉魂矣。欲知人类之有何魂，视其独能论万物之理，明其独有灵魂矣。”（利玛窦《天主实义》，复旦大学出版社，2001，第50页）

⁶⁹ 钟始声：《天学再征》：“灵与觉异，则有始而无终，觉与生异，何皆有始而有终也？”（《辟邪集》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五十八册，第310页）同书第311页：“且草木与鸟兽其不同甚矣，犹皆有始有终，人之所以异于禽兽者几希耳，独有始而无终，何耶？”

设定乃是为了贪图口腹之欲而作的杀生借口⁷⁰，认为传教士之所以产生这样的谬误，关键在于不懂万物一体的道理，所以才产生这样的谬误⁷¹。

按佛教的设定，人死之后灵魂会进入六道轮回，转生不息，这是来自印度的神话观念，传入中国后又与中国之神仙观念相结合而形成。而按照天主教的灵魂设定，人死之后无轮回，惟皈依天主教戒者上天堂，不皈依天主教戒者下地狱，至天地将坏时，天主现身空中，无数天神围绕，乃自上古以来一切死者，皆悉还魂再生，一一审判，善者现成肉身，归天堂，恶者现成肉身，归地狱，永永无转变⁷²，此为西亚、北非一带神话设定中的灵魂观，由犹太教-基督宗教一脉所传承。

传教士与接受了天主教的士大夫认为，佛教所谓的灵魂轮回有种种悖谬。其一，佛教的轮回设定与人类越来越多的现实不符合⁷³；其二，因果循环之论为虚妄，只是用来迷惑愚夫愚妇的手段⁷⁴；其三，认为六道轮回不符慈悲之道，会乱了人间的伦理秩序，有乖孝道⁷⁵。与以上观点类似的辟佛观点，为汉以来中国反对佛教之知识分子所固有，即认为佛教的轮回设定为一种迷信。

但到了明末，传教士与接受了天主教的士大夫与坚持无神论的士大夫不同，他们认为佛教的灵魂轮回设定为一种迷信，却相信天主教的灵魂设定为真理，故其辟佛教轮回说，又于常理之外，多了一层天主教设定作为批判的依据。

双方在灵魂设定上大相径庭，则在人死后灵魂的归宿问题上也不可避免地水火不容。

⁷⁰ 释通容，《原道辟邪说》：“裂禽兽不具灵魂，应供口腹，致人恣杀，全无不忍之德，将吾圣贤尽人尽物之性，一时迷没。且人分上计有三魂已是迷妄，更况裂禽兽不具灵魂，致人恣杀，宁非迷中又生迷，妄中复增妄乎？”（《辟邪集》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五卷，第五十八册，第340页）许大受，《圣朝佐辟》：“总之，彼欲令人杀生以塞口，则硬口无轮回。”黄贞《请颜壮其先生辟天主教书》：“谓杀生不妨，以禽兽生而无灵，死后无魂故也。”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷三）

⁷¹ 释寂基，《昭奸》：“彼夷无悟万物一体，故揣摩有天主以生万物，遂以天主之性不同人性，人性不同禽兽性。”（《辟邪集》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五十八册，第353页）

⁷² 明末由于传教士的宣传，部分儒生与佛门子弟即便不信教，对天主教的天堂地狱设定亦已甚为明了。黄贞《请颜壮其先生辟天主教书》：“谓人死无轮回，惟皈依天主教戒者，其灵魂永在天堂，不皈依者，余虽善，灵魂亦必永在地狱，盖不知天主大恩故也，忘本故也。至天地将坏时，天主现身空中，无数天神围绕，乃自上古以来一切死者，皆悉还魂再生，一一审判，善者现成肉身，归天堂，恶者现成肉身，归地狱，永永无转变。此际虽有天不能运转而日月无光，虽有地不能生发而草木俱灭。”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷三）

⁷³ 徐光启《辟释氏之妄》：“魂即有轮回矣，无论人者，即食一鱼，而永世之业报不尽，如虾蟹蚊蛤种种多命，咸来索取赏报，不百年而人类尽矣，胥化为四生六道矣。何三代以后之人，日新月盛，不可穷诘，亿万多于上古之人耶？”（《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三卷，第二十四册，第17页）

⁷⁴ 徐光启《辟释氏之妄》：“宋子谓轮回之说，止可以愚庸夫愚婢，不意今上君子反信之，妄指因果谓某人曾说前世事，以讹传讹，茫无实据。设亿万中偶然有一，亦诞魔暂时附会，久则如梦，不足为信。”（《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三卷，第二十四册，第17页）

⁷⁵ 徐光启《辟释氏之妄》：“即人之轮回复转生为人，将父或为了，母或为妻，皆天心所不忍。倘谓转为异类，则人子将食亲肉，而寝亲皮，乃桀纣所不为，而全慈上主令人为之乎？”（《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三卷，第二十四册，第17-18页）

天堂地狱设定歧异：

传教士认为，天堂和地狱是人类死后的归宿，天堂是“全福”之所在是人类所希望之处，人间之福不能全，只有到了天堂才能众福齐备。上帝报应无私，善者必赏，恶者必罚，如今世之人，亦有为恶而富贵安乐，为善而贫贱苦难者，上帝固待其人之既死，然后取其善者之魂而天堂福之，审其恶者之魂而地狱刑之。天堂之设，正是为了报德罚恶⁷⁶。

大抵死后以善恶定惩罚，乃是大多数宗教天堂地狱观念的共通点，但一神教通常会附加一条标准，即必须是信仰本教之神者方能进入天堂。就天主教而言，区分上天堂下地狱的标准不仅是行善行恶，还要看否能信仰天主遵守十诫，不信天主，不入教会的人都要下地狱⁷⁷。

这一条在明末不但深为佛教徒所诟病，而且儒生亦群起攻之，因为按照这条标准中国的先王先圣都得下地狱⁷⁸，而且由于天主教没有佛教的轮回设定，子女无法替已故亲人赎罪，所以又触犯了中国人在孝道上面的情感寄托⁷⁹。

赎罪观念歧异：

天主教神话中最为明末中国人所不能接受者，在耶稣之受难赎罪神话⁸⁰。欲人接受耶稣受难赎罪之观念，需先接受天主教中人类始祖有原罪（亚当、夏娃偷吃禁果）的神话，必须在承认这个设定的前提下，耶稣的赎罪才有意义。耶稣受难为《新约》神话之根基，然在《旧约》神话中，又有一天主全知全能之设定。中国之知识阶层对此乃生多层疑问。

⁷⁶ 见利玛窦，《天主实义》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第一卷，第二册，第145页

⁷⁷ “人的灵魂一离肉身，肉身的外面就是天主台前，就审判他一生的善。若这个人在世上认天主，进教，守天主的十戒……天主就赏他的灵魂上天堂，享永远的福。若是人在世上不进认天主，不进教……天主罚他的灵魂下地狱，受那永远的苦。”

⁷⁸ 这一点到今天仍让许多中国人难以接受，黄贞曾就此事直接逼问艾儒略。传教士为了让中国人更容易接受，也曾希望找到一个既不伤害中国人感情又不违反天主教教义の設定来，但始终未能如意。艾儒略在面对黄贞的逼问时，“沉吟甚久，不答。第二日贞又问，又沉吟不答。第三日贞又问曰，此义要讲明白，立千古之大案，方能令人了然皈依而无疑。”艾儒略才不得不承认说按照天主教教义，“文王怕亦入地狱去了。”随即又补充说：“论理，不论人，恐文王后来痛悔，则论不得矣。”（这个场景见黄贞《请颜壮其先生辟天主教书》，明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷三）由艾儒略之言语可知当时中国人自信心未失，尚知自尊自重，文王孔子之不能轻易公开菲薄，如今日在西方世界耶稣之不可轻易公开菲薄。然今日孔子在中国民间已被打倒于地，则此一层可无所顾忌矣。四百年前中国人不可谓无信仰，而今日之中国人可谓无信仰矣。

⁷⁹ 天主教为外来宗教，则中国人新奉教者之父母一般不是天主教徒，按照天主教教义，这些教徒的父母都得下地狱，这让身为了女的人情何以堪？所以许大受认为：“夷属毛，乃捐其本，且于父母之已歿，而生前未闻邪教者，即甚贤，必寃以炼清地狱，稍稍常流，即诬入炼罪永苦。其言以为纵有孝子，媚我天主得生天堂，然天怒最吓，万难解免，虽存孝志，无益于亲灵云云。”是此一宗教设定会令奉教之子女显得无情，不能满足中国人对孝道的重视。（《圣朝佐辟》，《破邪集》卷四，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五卷，第五十七册，第137页）

⁸⁰ 对于这一点，明末的耶稣会传教士常常自觉地避免过多宣扬，也因此而成为欧洲方面攻击耶稣会的把柄之一。参见谢和耐《中国与基督教（增补本）》第207页，上海古籍出版社2003年。

首先是怀疑耶稣是天主不合理。这种不合理，一是作为造物主与万物主宰不当具体化为某一具体的人⁸¹；二是认为“在天主宰一天主，降生复一天主，是二天主”，与传教士自己所宣传的主宰为一不为多的设定相左。

其次是耶稣之受难，与基督宗教天主全知全能的设定相左。这种设定上的矛盾，即耶稣全知全能而无法自救⁸²。

最后，是认为基督宗教中设定之天主既然全知全能，何不直接赦人之罪，而定要作一无谓之受难⁸³。若须赎罪，则前者所谓天主全知全能便不成立。中国知识分子进而逼问，天主究竟是理还是人，在这个世界还未存在时，天主是无还是有⁸⁴。

这些问题，传教士们并非到了中国之后才第一次面对。对于第一个问题，传教士们认为耶稣为天主是有证据的，而这证据就是《圣经》。至于耶稣和天主之间的关系⁸⁵，天主教内部自有一套自圆其说之繁琐的阐释来进行调和⁸⁶。对第二个问题，传教士们回答说耶稣受难不是无法自解，而是耶稣早已知道自己会被钉上刑枷，但为了人类他故意受难⁸⁷。到了第三个问题，传教士即以天主不可思议拒绝回答，认为思考这个问题是触犯到天主的权威会受到惩罚⁸⁸。

⁸¹ 《南京都察院咨》：“曰天帝一也，以其形体谓之天，以其主宰为之帝。吾儒论之甚精，而彼刻天主教要略云天主生于汉哀帝时，其名曰耶稣，其母曰亚利玛，又云被恶官将十字架钉死，是以西洋罪死之鬼为天主也，可乎？不可乎？将中国一天，而西洋又一天，可西洋又一天耶？将汉以前无天主而汉以后始有天主耶？”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷一）又同书卷二，徐吕治《破邪集序》：“（天主）即有之，恐不是深日高鼻一浓胡子耳。”

⁸² 《拆利偶言》：“耶稣有主宰天地人物之权，并全仁全智之德，而不能主宰一形躯，则全能之术又安在哉？”（《辟邪集》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五卷，第五十八册，第351页）

⁸³ 钟始声《天学再征》：“又谓天主以白身赎天下万世罪过，尤为不通。夫天主既其至尊无比，慈威无量，何不直赦人罪，而须以身赎罪？未审向谁赎罪？”（《辟邪集》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五十八册，第298页）

⁸⁴ 见许人受《圣朝佐辟》（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，日本安政二年刻本，卷四）

⁸⁵ 创世神的概念最先由苏美尔人发现，到了犹太人手里又发展为独一无二创世神。若放在历史的范畴之内，则可以知道基督宗教中的天主有着从一个充满人性的部落神（犹太人之祖神耶和華）到一个渐渐抽象的普世神的发展过程，再到救世主弥赛亚（耶稣）这一神话的出现，基督教内部开始出现设定上的矛盾，即若以耶稣为新的神，则基督教则会陷入多神论，故天主教需要以三位一体论进行阐释，以化解基督宗教既有天主又有耶稣却仍标榜一神论这一逻辑上的矛盾。

⁸⁶ 这就是把圣父、圣子、圣灵称为三位一体的阐释。三位一体也就是三个位格、一个本体；本体又称为本原、本质等。基督宗教相信：只有唯一的上帝；圣天父完全是上帝，圣子完全是上帝，圣灵完全是上帝；圣天父不是圣子，圣子不是圣灵，圣灵不是圣天父。换句话说：圣天父的神性、圣子的神性和圣灵的神性，本质上是同一个神性。三一论不是组合论，也不是形态论，又不是动态论，更不是多神论或泛神论。有关三位一体在《旧约》中没有明确的定义，对这个信条的看法在基督教的早期曾有过长期而极端激烈的争论。直到西元325年，君士坦丁堡召开“尼西亚会议”，才确定“三位一体”为基督教的正统教义。

⁸⁷ 戴起凤《天学剖疑》：“曰：‘此理大不可解也。天主欲救世，岂不能生圣人行天道以救之？何必白受难钉死也？’客曰：‘天主言在事前，故意为之。’（《破邪集》卷五，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五卷，第五十七册，第169-170页）”

⁸⁸ 许人受《圣朝佐辟》：“余尝问天主何人生，彼曰其母。余曰：‘有母则又有久焉者矣？’彼曰：‘此降生之天主耳，又有所生者，实最久。’又进而问其是理是人，不答。又问天主于世界未生时为有或无。又不答。‘则何据而独言久耶？’但曰：‘天主不可思议，或思议之，则获大罪。’”（明·徐吕治辑《明朝破邪集》，

总之，中国神话、印度神话与天主教神话以及各自对神话的阐释与传统，都有相当深远的历史渊源。印度神话进入中国以后经过了儒家、到家长达千余年的浸润，中国知识分子已对其宗教设定较能接受，甚至从佛教中衍生出高度华化的一派。

而明末入华传教士所遵守的却依然是中世纪僵化的经院哲学体系⁸⁹。在这一体系之下，许多问题都需要在已有的设定中才能够回答，某些领域不能思考，“或思议之，则获大罚”。所以身处基督教文化圈之外的中国知识分子对传教士们的回答并不满意。许大受、杨光先等人所提出的问题在历史上并非孤立，到西元17世纪欧洲怀疑主义与经验主义勃兴，以圣经作为准则来判断真理的做法受到挑战，而在泰西的这场辩论中，经验主义者的问题有许多与数十年前东方知识分子所提出的问题相通甚至相通，而企图以理性来解释基督的自然神论者对经验主义者的回应，倒有些像是超越了时空来回答耶稣会传教士们所未回答的题目。

不过，基督宗教的本质毕竟不是理性的，对于已经进入天主教彀中的信仰者来说，相信圣经以及教会所规定的宗教设定才是唯一的真理。到了信仰层面，究竟东方的宗教设定和西方的宗教设定哪个更加合理似乎没有可比性，唯一可比的只有看看谁能争取到更多的信仰者，并在历史上留存得更加长远。至少，明末入华的传教士一直都在就圣经说圣经，虽然经常借用儒、佛的词汇，却拒绝作出任何努力以真正理解东方的义理⁹⁰。

世界各大文明都有自己的渊源传承，在其形成之时都有自己所要解决的问题，他们立足于各自的环境，应对各自的问题，从而产生了各自的学派传统和宗教设定。如果将两种宗教对立起来比较，若不考虑对立双方的渊源和它们面对（或曾经面对）的问题，而仅仅以各自业已形成的宗教设定互相非是，则无论最后谁占据了上风，这个结果本身都未必是一件有意义的事情。

第二节 “祭神如神在”问题

对彼岸世界存在与否，佛家与基督教在都持肯定态度，儒家则认为对待“知”

日本安政二年刻本，卷四）

⁸⁹ 天主教的经院哲学体系，是托马斯·阿奎那斯（西元1225-1274）以支离繁多的古代知识片断和大量的宗教神话与宗教设定，通过极繁琐的论证形式杂揉而成。

⁹⁰ 关于这个问题，参见谢和耐《中国与基督教（增补本）》第195页，上海古籍出版社2003年。

的正确态度，应该是知之为之，不知为不知，对无法证明的鬼神之事不应妄断，而应该存而不论。

自墨家沉寂以后，中国的天志鬼神之学便转入隐性，虽然其影响在民间或仍存在，但在庙堂之上已没有了合法的地位。

在义理上，道家破鬼神尤其彻底，所谓“人法地，地法天，天法道，道法自然”，道法自然者，道法其自身也。既以道为最终极者，则道之上更无一个有意志之造物主。儒家态度较为持重，也较为模糊，因为鬼神乃不可知之事，故不言，但因其或有助于美化风俗，故孔子不肯定其有，却仍然赞成祭祀，所谓“祭神如神在”，非因肯定鬼神的存在，而只是“如在”。祭祀的原因亦不为冥冥之功德福报，仅为现世之心安理得⁹¹。

中国知识分子的这种态度，自汉以后而愈明显，故有刘向借孔子之口说彼岸世界之事道：“吾欲言死者有知也，恐孝子顺孙妨生以送死也；欲言无知，恐不孝子孙弃而不葬也。”是汉以后之儒者直欲否认鬼神之存在，而因其有美俗之作用而姑存之。

简言之，鬼神之事，在汉以后便不能居一种光明正大之地位，知识分子比较认可的态度是“祭神如神在、祭鬼如鬼在”，凡真认为鬼神存在而敬畏之者，大抵会被视为愚。

佛教的传入，或是对当时日益边缘化的道家学说的一次激活。佛教义理与道家义理结合而有玄学，有禅宗，而当时流散于民间的神仙信仰则借鉴佛教的组织形式而转成道教。

最初道教的信仰乃是一种较为低层次的信仰，故在南北朝乱世中容易吸引大量的下层民众，甚至影响及当时的政治生活⁹²。宗教信仰一物，常不以义理空谈论其道之高低，而以信众之多寡论其势之强弱。所以早期道教之义理尽管远不如佛教之高，但其神仙思想仍能反渗入佛教之中，使佛教之一支成为与道教相类的宗教。故佛教之中国化不特在于禅宗之呵佛骂祖，烧香祈禳等亦是中国本土民间信仰在佛庙中之体现。

然佛道二宗终不免涉鬼神，故政治一旦昌明，其成为旁门左道便在所难免。

⁹¹ 对于这种态度，利玛窦以基督宗教的一元真理观进行了批判，认为事物要么是对的（真理），要么是错的（谬误），不可能存在中间状态、调和状态，他认为不肯定鬼神存在而进行祭祀是一种欺骗的行为。

⁹² 参见陈寅恪，《魏晋南北朝史讲演录》，贵州人民出版社，2007年。

帝王之求长生也，权贵之祈富贵也，均是于阴暗中进行，而不能为士论史笔所承认。

至宋儒整合佛家、道家玄理融成一炉，佛教、道教便不再承担义理探究之任务，而主要负起整理民风、导人向善之责任。人群中之上智者，从此大多不归佛道而归儒，故佛教道教之义理亦在宋以后逐渐式微⁹³。

宋儒的整理，也并不是将义理探究与神灵信仰分为两种不同之人群继承延续，而是在同一个人群中甚至同一个人中同时具备探究义理之智与信仰神灵之愚，上智者智多而愚少，下愚者愚多而智少，完全视鬼神为荒诞或完全信鬼神为真者，却均为人群中之少数。上智者并不以为神灵信仰为真理，却仍容忍之，因为其能导人向善之故。

明末天主教东传之时，并不很知道中国的这种情况。中国民间为数众多的神灵信仰，在明末传教士眼中自然是基督所要破弃的偶像崇拜，是一种认知上的绝大谬误。艾如略在福建辟吕祖、辟城隍、辟关帝，立论甚高且附会儒家之意，但收效甚微，且不为当地大多数儒者所认同。

如漳州祭祀吕祖的修真会成员便对艾如略说：“敝会教规，分有功过格，每朔望向吕祖焚之，亦教人为善之意也。”

而艾如略则以披着孔子外衣的一神教义加以反对道：“省察功过固属善事，但思人之有过，果获罪于谁，则有过而求赦，亦将求赦于谁也。孔子曰：‘获罪于天，无所祷也，其意云何？’必以吾人苟得罪于天地之大主，则于天地大主之外，更无处可求赦耳。今者省己之过，而告于纯阳，何从得赦？反增不识主之罪矣。”

其欲借孔子之名而传一神之教，昭然可见，却不知拜吕祖之民众，心中对吕祖未必信仰极坚，只是以一种姑且信之的态度来膜拜，谋求的是一种洗罪得福之功利结果。艾如略欲以义理较深之信仰代替福建山民的神灵信仰，实无异于缘木求鱼，便真让他洗了一批信徒，恐怕在这批信徒心中也不过是将耶稣当作一尊新的神灵罢了。

而那些在义理上能与艾如略进行交流的上智之辈，走的又是另外一个极端。大学士叶向高听说艾如略辟关帝之事后便道：“设像立祠，不过尊其忠孝，而表

⁹³ 这一观点，参见钱穆《国史大纲》第786页，第四十一章“社会自由讲学之再兴”，商务印书馆1996年。

彰之耳。”明显表达其并不真以关羽为神。

天主教义理或也甚深，而传教士对神迹之信仰也习以为常。故以利玛窦、艾如略之智，当时亦不能明晰中国人表里上下两套信仰共存而又分离的思想体系，艾如略在叶向高表明态度后犹反驳道：“初意如此，今则不止如此矣，竟以为能主持祸福而佑天下。”

殊不知中国知识分子里面，自有一批清醒之辈如叶向高者知道关帝信仰实为虚妄，“以为能主持祸福而佑天下”者，却是那些玄深正理所不能移的下愚之辈。而朝廷也需要这样一套信仰来维系民间的思想秩序，正如那个吕祖修真会的会士所说：“教人向善”罢了。

其实在叶向高眼中，天主教恐亦只是“导人向善”之辈。

一种较高的文明，如无对等的其它文明进行比较，则难以发现自身的问题。西来传教士不特不知中国国民信仰状态之所以然，对其自身的问题也习以为常而蒙昧不觉。

传教士以其一神义理辟吕祖、城隍、关帝，殊不知在儒生中之上智者眼中，他们的一些行为也是一种非理性的迷信。

暂以《罗明坚致总会长阿桂委瓦神父书》中一段记载为例：“此外我还给一个秀才的幼子付了洗，因为这个儿童身患重病，医药无效，求神祷告皆无起色，其父在绝望之余，来求神父帮助，并深信其子领了洗礼便会痊愈；我看其父的虔诚与病童的危机，便给他付了洗，他的病也就从此好转，开始听道听理，颇有进步，如今仍健在。”⁹⁴

天主教毕竟是相信神迹的，像这种因为信了耶稣而病愈的例子在其在华传教记载中时常出现，此外中年人因为信教而得子添丁、儒生因为信教而中举登科的记载也不止出现一次，其中一些还被传教士用来大力宣扬。这种神迹的宣传对于蛊惑下愚很有用处，却可能会招来上智者的侧目，而将天主教视为与佛教道教相等的旁门。而一些传教者犹自拿孔子没有神迹来证明孔子之不如耶稣，此论实足以为中土儒士所笑。

故叶向高在他的那篇未被传教士修改过的《西学十诫初解序》中说：“惟谓天主降生其国近于语怪。然圣贤之生皆有所自，其小而功德于人者，犹必以

⁹⁴ 《罗明坚致总会长阿桂委瓦神父书》，1586年11月8日，撰于肇庆，《利玛窦全集》卷四，第492页。

山岳以列星，则其大而主宰造化，开万世之太平，如尧、舜、孔子，非上帝所降生，安得有许大力量？夫既生于东，又安知其不生于西乎？”⁹⁵

序文写得客气，但“语怪”一词却咬得极狠，故传教者得了序文后不得不窜改之。

利玛窦在山东时曾遇李贽，两人曾数度会面，李贽对利玛窦的“中极玲珑，外极朴实”十分赞叹，利玛窦亦微露其来华之意，之后李贽在一封书信中有以下评论：“我已经三度相会，毕竟不知（利玛窦）到此何干也。意其欲以所学易吾周孔之学，则又太愚，恐非是尔。”⁹⁶

李贽猜对了，利玛窦的目的正是要来“以其学易周孔之学”，但当时天主教在中国不成气候，传教士还不敢公开向儒家挑战，所以想必利玛窦当时的意思表达得颇为隐讳，却仍被李贽捕捉到了一点蛛丝马迹。只是李贽之不敢相信利玛窦真敢如此者，在于天主教太“愚”。其实，从社会功用的角度来讲，“愚”未必是一件坏事。利玛窦之“朴直”，或正来于他对天主信仰的“愚”。

如果和当时已经出现了的基督新教相比，明末来华之耶稣会士在教义上是比较保守的。天主教比较虔诚的信仰者，其信仰基督之形式，乃需信圣经中记载之一切——即叶向高所以为“语怪者”如“上帝创世”、“童贞受孕”、“死而复活”等神话——为事实。基督教文化圈中的信众因从小灌输而相信这些神话是可以理解的，但在李贽这样的中国知识分子眼中，一个知识智力在水平线上的人还无条件地相信这些神话，那不是“愚”是什么呢⁹⁷？

⁹⁵ 见《苍霞余草》卷五，四库禁毁从刊，集部第125册。

⁹⁶ 李贽《与友人书》，见《续焚书》北京 中华书局 1974年。

⁹⁷ 即使到了今天，这样的情况依然存在。耶元二十世纪末，已经皈依基督的刘小枫在与一个基要主义者对话时说：“除了相信圣经中包含上帝的话（而非其中每一句都是上帝的话）与你不同，表面上，我的相信与你没有不同。但是，我们对上帝创世、童贞受孕、死而复活的理理解显然不同。”我们从这段话里隐隐可以看出，已经皈依基督的刘小枫相信的或许也只是这些神话的寓意，而并非就相信这些神话本身。像刘小枫这样的“文化基督徒”，内里是否完全没有一点“祭如在”的基因呢？

第五章 结语

传教士读中国之书，立心一开始就不正。

书籍有工具之属，有心性之属。儒家、佛家书籍均非工具类书籍，但利玛窦、艾儒略等都当工具来用，其目的既是为传教，则其手段便是断章取义。明末之传教士，无一知礼，无一知仁，无一知性——既不知其起源，复不知其变化，只是用基督宗教的思想进行解释与扭曲。儒家、道家与佛教的术语，到了传教士手中也都变成了纯粹的传教工具。

至于皈依天主教之士人夫如徐光启、杨廷筠等，其内心世界、私人信仰如何今日难论，但就他们推广天主教的行动看，则分明有一番严肃伦理与正统精神在，他们注重实用、为国效力、为民造福的言行，都与儒家之外王思想相融而不悖。若是忽略其天主教色彩，则分明是一真儒。

在政治、社会秩序的问题上，传教士所带来的以超世教权突破世俗皇权桎梏的思想，从某个角度来讲也颇为可贵，可以媲美南北朝时期佛教徒那种“沙门不礼王者”的宗教自立、宗教自尊。不过若是这种不服从中国法度的背后，除了遵守教戒之外还遵从另外一种组织——教会——的领导，并有可能进而遵守境外的法律，则这宗教自立将蜕变为治外法权，宗教问题将变成政治问题。

而在思想层面上，晚明东西方的这一次碰触中，双方所探讨的问题都未展开，辟教者多为谩骂驱逐之语，护教者多为污蔑灌输之言，在天、佛之间的辩论中，佛教徒曾数次有意展开话题深入讨论，但传教士们却都避开了，利玛窦认为，中国人不能理解基督精深的教义，但是传教士们也不知道或不肯承认：他们不懂佛经。而到了晚清，由于掺杂了太多的民族因素与政治因素，天佛之间、天儒之间义理上的和平交流便显得困难重重。

而在今天，由于西方伦理占据绝对话语权，中国传统伦理价值观正出现前所未有的萎缩，在一些普世伦理价值观上，我们为迎接新的、更合理的观念抛弃部分陋习不足为惜，但在一些非普世价值观上一味盲从，则有可能导致本体文明的迷失。东西伦理观的实质性碰撞从明末开始，要厘清华夏文明与西方文明在伦理、信仰问题上的异同，正当从明末天主教入华后引发的这场批判天主教的辩论起步。

明末辟教者对天主教的批判所达到的高度，至今没有被超越。晚清、民国以及建国以后也存在对基督宗教的攻击，但大多数都停留在本文第一部分所概括的范畴之内，涉及到伦理问题、世界观问题与信仰问题的相对较少，深入程度亦不够，即如章太炎先生之学识，所提出来的问题也不见得已明显超越了晚明诸公。至于以西方舶来品之唯物主义等拒绝基督宗教，恐怕更不足以代表未来文化调适、文化融合之主方向。

儒、道、释曾是中国人鼎足而三的精神渊薮，然而，真如明末辟天主教士大夫所说的那样，中国文化在“三教合一”体系下便再容不得第四教了么？未必！作为中国文化最重要的源头之一，墨学有着太多太多与基督宗教的类似性，则中国文明的基因中或许仍隐藏足够基督教生存的空间。只不过基督教将如何融入、将在未来的文化体系中处于什么样的地位，则需要进一步地讨论。

这将是一个漫长的过程，不过若能完成这项伟业，则由此而诞生的新文明将不但比历史上的“三教合一”更加完满，而且也将比此前所有文明更具世界性与普世性。

参考文献：

古籍类

- 【清】阮元校刻：《十三经注疏》，中华书局，1980年
- 【清】纪昀等：《四库全书》，台湾商务印书馆景印文渊阁本
- 【清】张廷玉等撰：《明史》，中华书局1974年
- 【明】胡广等：《明实录》，中国台湾中央研究院历史语言研究所校印本
- 【民国】赵尔巽等：《清史稿》，中华书局标点本
- 【明】王徵：《王徵遗著》，陕西人民出版社，1987年
- 【明】万表编：《皇明经世文录》，全国图书馆文献缩微复印中心，1993年
- 【明】黄宗羲：《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社，1992年
- 【明】何乔远：《名山藏》，北京大学出版社，1993年
- 【明】袁中道：《珂雪斋集》，上海古籍出版社，1989年
- 【明】焦竑：《澹园集》，中华书局，1999年
- 【明】李贽：《藏书》，中华书局，1959年
- 【明】李贽：《初谭集》，中华书局，1974年
- 【明】张岱：《夜航船》，浙江古籍出版社，1987年
- 【明】徐光启：《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年
- 【明】朱宗元：《拯世略说》，法国国家图书馆藏
- 【明】朱宗元：《答客问》，法国国家图书馆藏
- 【明】朱纨：《鹭余杂集》，天津图书馆藏明朱质刻本
- 【明】杨廷筠：《天释明辨》，梵蒂冈教廷图书馆藏
- 【明】杨廷筠：《鸚鸾不并鸣说》，梵蒂冈教廷图书馆藏
- 【明】杨廷筠：《代疑续编》，法国国家图书馆藏
- 【明】韩霖 段袞：《辨教论》，法国国家图书馆藏
- 【明】徐昌治：《圣朝破邪集》，日本安政二年刻本
- 【明】钟始声：《辟邪集》，日本文久元年翻刻本
- 【清】钱谦益：《牧斋初学集》，上海古籍出版社，1985年
- 【清】查慎行：《敬业堂诗集》，上海古籍出版社，1986年

- 【清】计六奇：《明季北略》，中华书局，1984年
- 【清】计六奇：《明季南略》，中华书局，1984年
- 【清】徐鼐：《小腆纪年附考》，中华书局，1957年
- 【清】杨光先：《不得已》，民国十八年南京中社影印本
- 【清】张星曜：《天儒同异考》，法国国家图书馆藏
- 【清】刘凝等：《觉斯录》，法国国家图书馆藏

近人著作

- 方豪：《中西交通史》，岳麓书社，1987年
- 方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局，1988年
- 朱谦之：《中国景教》，东方出版社，1993年
- 顾宝鹄：《中国天主教史大事年表》，辅仁大学图书馆藏
- 顾诚：《南明史》，中国青年出版社，1997
- 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，东方出版社，1994年
- 李亚宁：《明清之际的科学、文化与社会——十七、十八世纪中西文化关系引论》，四川大学出版社，1992年
- 李兰琴：《汤若望传》，东方出版社，1995年
- 余三乐：《早期西方传教士与北京》，北京出版社，2001年
- 王渝生编：《西学东传人物丛书》，科学出版社，2000年
- 李宗耀：《东西方思想文化：撞击与融合》，延边大学朝鲜问题研究所
- 何川芳 万明：《古代中西文化交流》，山东教育出版社，1991年
- 陈方中 江国雄：《中梵外交关系史》，台湾商务印书馆，2003年
- 沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，商务印书馆，2001年
- 潘凤娟：《西来孔子艾儒略》，基督教橄榄文化事业基金会/圣经资源中心，2002年
- 张国刚 吴莉苇：《启蒙时代欧洲的中国观》，上海古籍出版社，2006年
- 黄一农：《两头蛇》，上海古籍出版社，2006年
- 崔维孝：《明清之际西班牙方济会在华传教研究》，中华书局，2006年

张西平：《传教士汉学研究》，大象出版社，2005年
李志刚：《基督教早期在华传教史》，台湾商务印书馆，1998年
张铠：《庞迪我与中国》，1997年
罗宗强：《明代后期士人心态研究》，南开大学出版社，2006年
梁家勉：《徐光启年谱》，上海古籍出版社，1981年
徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，上海书店出版社，2006年

外文译作

【意】艾儒略：《职方外纪校释》，中华书局，1996年
【意】利马窦 【法】金尼阁：《利马窦中国札记》，中华书局，1990年
【美】卫三畏：《中国总论》，上海古籍出版社，2005年
【法】谢和耐：《中国人的智慧》，上海古籍出版社，2004年
【法】谢和耐：《中国与基督教》，上海古籍出版社，2003年
【法】费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局，1995年
【日】小野和子：《明季党社考》，上海古籍出版社，2006年
【英】汤因比：《历史研究》，上海人民出版社，1986年
【美】邓恩：《从利马窦到汤若望》，上海古籍出版社，2003年
【比利时】钟鸣旦：《杨廷筠：明末天主教儒者》，鲁汶大学中国欧洲研究中心/
圣神研究中心，1987年
【比利时】魏若望：《传教士·科学家·工程师·外交家南怀仁》，社会科学文献
出版社，2001年
【法】弗朗索瓦·于连 狄艾里·马尔塞斯：《（经由中国）从外部反思欧洲——
远西对话》，大象出版社 2005年
【美】斯潘塞：《世界宗教概览》，中央民族大学出版社，1995年

中文论文

陈垣：《基督教入华史》，载《陈垣学术论文集》，中华书局，1980年
陈垣：《从教外典籍看明末清初之天主教》，载《陈垣学术论文集》，中华书局，
1980年

卞道崇著：《中日哲学间的对话》，载《中日关系史论考》页 17，浙江大学日本文化研究所编辑，中华书局，2001 年 7 月

冯天瑜著：《中、日、西语汇互动与近代新术语形成》，载《浙江省社会科学联合会会刊》，2001 年

朱江：《基督教文化东传扬州始末》，载《海交史研究》1985 年第 2 期

黄鸿钊：《十六世纪初中国人民反抗葡萄牙殖民者的斗争》，载《安徽师大学报》第一期，安徽师范大学印刷出版，1982 年

黄鸿钊：《明清时期澳门海外贸易的盛衰》，载《江海学刊》，1999 年第 2 期

钱志坤：《试论中国耶稣会传教重心的转移》，载《杭州师院学报》1990 年第 5 期

张绥：《康熙时期对基督教的政策》，载《宗教》，1987 年第 2 期

冯佐哲：《试论顺康雍三朝对西方传教士政策的演变》，载《世界宗教史研究》，1991 年第 3 期

阮炜：《十七世纪的士大夫基督徒》，载《广东社会科学》，1993 年第 2 期

徐明德：《明清之际来华耶稣会士的学术传教》，载《杭州大学学报》1981 年第 3 期

汤开建：《顺治朝全国各地天主教教堂教友靠略》，载《清史研究》2002 年，第 3 期

汤开建：《明清之际中国天主教会传教经费之来源》，载《世界宗教研究》2001 年第 4 期

档案

《康熙朝满文朱批奏折全译》，中国社会科学出版社，1996 年

《明清时期澳门问题档案文献汇编》，人民出版社，1999 年