

十字架遭遇龙图腾

——明清基督教与中国的宗教性文化对话

摘要:

明清时期基督教入华,不仅具有宗教传播的意义,而且,也是中西文化双向交通的肇始,同时开始了与中国进行宗教文化对话的实践,并提供了一种新型的对话模式:宗教性文化对话。这种对话模式既保持了宗教性质和信仰内容,同时又在平等、认同的基础上努力去寻求文化的尊重与理解,对中西双方“去中心主义”起了非常重要的作用,是中西宗教、文化间为达成彼此的理解与会通而探索、实践的较为有效的途径,为中西异质文化交流提供了较好的对话范型。探讨这一对话模式的形成、发展、遭际,以及对话双方各自在宗教策略、文化含义上产生的不同变化,可以让我们更好地把握宗教文化对话的基本规律,遵循互相尊重、互为主体、互补互益、共同发展的对话原则,促进人类文明在当代全球化语境中的对话和发展。尤其是在今天,地区间的文化、宗教冲突不断升级,世界和平主义和反恐怖主义政策在全球化境遇下显得更为迫切并逼近每一个人的现实生活,我们有必要对宗教间对话探索保持高度的警醒和充足的兴趣,这也是对全人类共同的未来负责。

我们将从宗教性文化对话的角度切入,分上下两编来探讨这一对话的有益探索与实践、冲突与破裂的过程及其内在缘由,揭示宗教性文化对话的艰难及其现代性启示。

上编内容阐述明清传教士入华后,摒弃带有鲜明欧洲中心主义色彩的武力征服和精神殖民的策略,创造性地探索文化对话之路,通过文化披戴(acculturation)与身份认同(cultural identity)、经典诠释与文化会通、科技融入与文化支配(cultural domination)等方面来探讨基督教与儒学的有效对话。文化披戴是指外来宗教对本土文化的表层面貌如语言、风俗、服饰等方面的适应和尊重,这是达成文化对话的有效铺垫和必要前提。以利玛窦为代表的入华耶稣会士进入中国后积极学习中国语言,坚持用汉语与中国人交往并著书立说,赢得了明末社会的信任和接纳。同时,在与士林阶层交往的过程中,他们脱掉僧人服饰,而改穿儒士服装,积极寻求与中国士林阶层的认同,成功地实现了传教士身份的儒士化,这使

得入华传教士的身份具有双重性，变得复杂而有意味：一方面，有利于他们适应中国社会文化传统，积极开展文化对话，但另一方面，儒士化也规约并限制了他们的传教使命，他们更多地以中国儒士、朝臣的身份出现，而非具有独立地位并肩负信仰皈依的传教士，为后来的宗教文化冲突留下了隐患。

入华传教士具备较好的汉语基础和知识素养，因此，他们可以通过著书立说来宣讲基督教义，会通耶儒经典。在经典诠释中，罗明坚在《天主圣教实录》中提出“易佛”主张，而利玛窦《天主实义》则创造性地用中国先儒经典中的“天”、“上帝”契合基督教中的“天主”，指出二者都是对唯一真神的称谓，既承接了中国先儒的思想，又创造性地寻找到了基督教与中国文化的榫接，“以中证西”，他的诠释目的在于“合儒”，也就是将基督教“儒学化”，借重儒学的传统为基督教取得合理的权威性和认同感，使基督教容易为中国文化所接受。而利安当的《天儒印》，尽管也同样是耶儒的互证互释，但却将利玛窦的诠释策略更加推进和发展，是以基督教为主体，以积极主动的姿态去诠释和注解儒学，“以西印中”，他所要达到的目的是要将儒学“基督教化”，标志着基督教与儒学对话的深入，是基督教获得认同和接受并进入儒学文化传统内部之后，试图改造和建构新的信仰体系，是“合儒”之后“超儒”的理论化成果。从罗明坚《天主圣教实录》中的“易佛”、到利玛窦《天主实义》中的“合儒”，再到利安当《天儒印》中的“超儒”，这一带有连续性和发展性的经典诠释策略，恰恰也表明并见证了基督教入华由最初的艰难尝试，到后来的寻求认同，再到扎根并兴盛后试图超越儒学的发展历程。

科技传教是利玛窦适应政策的一个方面，经过后来的传教士的沿袭和发展，却形成了一股新的力量，尤其是在天文历法和舆地制图方面，更是显示了支配作用，大大地促进了中国文化的革新，也使传教事业与中国文化真正融入，入华传教士通过科学技术的传播不但逐渐确立基督宗教的权威性，而且，通过科学技术的传播逐渐进入到中国的文化内部，在科学技术层面上，在某些重要领域如天文、历法、舆地制图、火炮制造、数学几何等形成了强大的影响力量，对中国文化、科学产生了深刻的影响。明末社会将传教士带来的西方文化，包括神学、伦理、哲学、科学、技术等等，都看作一个整体，统称为“天学”或“西学”，这也就是学界通常所说的“科技传教”所带来的文化对话。值得注意的是，科技传教带

来的“文化支配”所产生的消极影响同样不容忽视，尤其在清初社会文化中，西洋传教士传播的天文历算和舆地制图，以及其他诸多领域的科学技术传入，逐渐形成了一股强大的欧洲科技力量，在中国社会中起着越来越重要的作用，甚至在某些领域发挥“文化支配”影响，进而遮蔽了中国固有科技力量的光辉。

下篇则通过“夷夏之争”、“正邪之争”、“权力之争”等探讨中西宗教、文化间的碰撞和冲突。由于明清社会发展的复杂以及基督教教会内部的纷争，宗教性文化对话同样也纠结着极其错综复杂的矛盾关系，一旦这些矛盾在适当的社会背景诱发下，就会产生激烈碰撞与冲突，进而引爆中西宗教与文化间的论争。从今天文化对话的角度来看，冲突、碰撞、甚至论争，是异质文化相遇、交汇所必然发生的正常现象，同样是文化对话的一部分。并且，正是由于对话双方不同文化观念的论争，才促进了对话在不同层面上深入展开，使得对话的话题变得更加丰富而深邃，连带着引发对话双方的思考和策略调适，有着积极的意义。我们将关注的目光投向代表着中国正统保守力量的一方，与入华传教士以及护教士林一方的论争，因为他们之间的论争更能代表基督教与儒学、欧洲与中国之间文化对话的深刻内涵。

“南京教案”的发生不是偶然的，而是有着广泛而复杂的原因，其直接的诱因则是利玛窦所开创的宗教性文化对话遭到人为破坏，信仰归化与文化对话实践之间的平衡被打破，宗教性目的彰显使得传教士的宣教活动逐步走向公开，而中西宗教与文化之间的差异性日益暴露，明末社会对传教士的真实目的产生警觉，这诸多因素错综交织而酿成了第一次教案。破邪派士大夫从中国传统的“夷夏之辨”观出发，对天学进行全面的反思和驳难，体现了晚明部分士大夫对基督教入华后文化对话背后隐含着的宗教性的敏锐警觉和深刻洞察，但也表现出了盲目排外和文化中心主义的倾向，从中我们可以看到历经明清两朝中西对话过程中诸多话题的延续和预警。

清初“历狱案”背后隐含着的正邪之分以及杨光先关于基督教的驳难，实际上也是中国儒士面对外来基督教所必然产生的自觉反应。而他提出并发现的问题，绝非纯粹的历法技术之分，而是暗含着维护儒学正统、强调天学与儒学差异性以及警惕基督教入华所带来的潜在危险性，尽管他的言论和驳难有过激的成份，甚至有无限政治化的嫌疑，但却有着历史预警作用。他在《不得已》中所涉

及的有关基督教神学论、基督教分离和颠覆论、天学与儒学的差异性等话题，实际上是基督教入华对话的重要内容，而这些内容同时也是入华基督教所不能回避和含混的。基督教要真正展开与中国文化的对话，就必然涉及到如上话题的深入辩论和探讨。可惜的是，这次对话同样是一场错位的对话。传教士没有能够回应杨光先的问题，却依然通过政治手段，将对话局限在单纯的技术层面上，借助宫廷纷争的力量获得胜利，而没有真正在文化层面上展开双方的对话。

中国礼仪问题，表面看是围绕着如何认识中国礼仪行为，也就是说论争的焦点表面是围绕着中国礼仪是否宗教行为、儒学是否宗教而展开，但根本的原因却在于罗马教皇和中国皇帝之间由于教权与王权之间的差异，由此才导致了中国礼仪问题的尖锐对立和冲突，这也使得本来属于文化层面的论争升级扩大化为政治权力的争斗，文化间的对话由于彼此的权力争夺而偏离轨道，宗教和文化问题最终成为了政治问题，这当是中国礼仪背后最大的影响因素。

尽管存在着错位对话的不足，但文化对话依然是今天宗教对话中的主潮。明清基督教入华所带给我们当下的历史启发意义就在于宗教文化对话之道的探索和实践，它进一步引导和启示我们，把探索中西宗教与文化交流的目光超越历史错位，投向更为辽远的跨文化对话。在跨文化对话中，我们既要保持自身文化优势，又要创造性地吸纳人类文化精华，既要反对以文化本土化为借口的民族排外情绪，又要反对借口全球化而放弃对自身优秀传统文化的坚守，中国传统文化在全球化语境中的正确选择，应该是坚持“和而不同”的原则，开展不同文明间的跨文化对话，实现文化多元整合。

关键词：基督教 文化对话 错位 宗教性

Cross Encounters Dragon Totem:

Cultural Dialogue of Religion Between Christianity and China in Ming-Qing Dynasty

Abstract:

In Ming and Qing Dynasties, the introduction of Christianity into China promoted the transmission of religions, and moreover, declared the inchoation of cross-cultural communication between China and Western countries. Thereafter, based on such exchanges between Christianity and Chinese religions, a new style dialogue came into being: religious cultural dialogue. It maintained the nature and belief of the religion, and meanwhile, endeavored to seek for the mutual respect and understanding in cultures on the basis of equality and identity. It played a very important role in realizing “de-centralism” between China and the west and, as an preferable dialogue pattern facilitating cultural communication between different countries, it won an effective way to realize the mutual understanding and amalgamation in religions and cultures between China and the west. Therefore, exploring the forming, developing, as well as the various changing in religious strategies and cultural meaning of both parties of the dialogue, we can better catch the basic laws of religious dialogue and, following its principles of mutual respect, mutual benefit and coordinate development, promote the discourse and development of human civilization in the current globalization context. Particularly, in such a global context, the cultural and religious conflicts between different regions are becoming worse, world pacifism and anti-terrorism policies seem more eager and impending over everyone’s real life. Therefore, it is necessary for us to be highly alert and interested in exploring the inter-religion and cross-cultural dialogue, which is also our responsibility for the future of the humankind.

Focusing on religious cultural dialogue, this paper will use two chapters discussing the exploration and practice of the dialogue; exploring the process of its conflicting and breaking as well as the reasons; and revealing the hardships of religious cultural dialogue as well as its enlightenments to the modern society.

Chapter I focuses on the influence of the western religions on Chinese culture. When western missionaries came to China in Ming and Qing dynasties, they rejected the strategies of force conquer and spirit colonialism characterized by Europe Centralism (欧洲中心主义), and explored the effective cultural dialogue between Christianity and Confucianism in an creative way from the perspectives of acculturation, cultural identity, classic interpretation and cultural assimilation, technological merging and cultural domination, etc. Acculturation refers to the adaptation and respect of the foreign religions to the surface part of the native culture such as language, customs and traditions and raiment etc. This is an effective background and essential precondition for cultural dialogue. The missionaries (with Ricci Matteo as the representative) coming into China in late Ming dynasty learned Chinese actively and tried to communicate and write in Chinese, which helped them win the trust and acceptance of Chinese. Meanwhile, in the communication with Chinese scholars and officials, they put off the robes of the churchmen and put on Chinese clothes so as to gain the identity of Chinese scholars and officials. This gave the missionaries a complicated mutual identity. On one hand, it helped them adapt to Chinese culture and can carry out cultural dialogue smoothly; on the other hand, it also regulated and limited their mission to spread Christianity. Their identity as a Chinese scholar or official rather than an independent missionary planted hidden troubles of the future religious and cultural conflicts.

With the help of a sound accomplishment in Chinese language and knowledge, the missionaries could write books combining both the Confucius and Christianity to preach principles of Christianity. In interpreting some Christian classics, for example, Tuggieri claimed the idea of “Replacing the Buddha” (“易佛”) in his book of “Memoir of Holy Christianity” (《天主圣教实录》); while Ricci Matteo, in his book of “The Real Interpretation of Christianity” (《天主实义》), replaced creatively the “all souls” in Christianity with the “Heaven” in Confucian classics in the belief that both terms are the appellation to the only “true god”. In this way, he carried forward the thought of Chinese Confucians and, proving the west with the Chinese, found out creatively the rabbit between Christianity and Chinese cultures. His purpose was to “integrate the Confucianism”, that is, Confucianize the Christianity and make use of Confucianism to realize an appropriate authority and identity of Christianity and a better acceptance of Christianity by Chinese. While Maria Caballera, following and perfecting Ricci Matteo’s strategy in his book “Tian Ru Yin” (《天儒印》), made reference to the principles of Christianity to interpret and comment on Confucius classics with the purpose of Christianize the Confucianism. This indicated the further development between the dialogue of Christianity and Confucianism. It showed that once accepted and penetrating into Confucius culture, Christianity tried to reform and build a new belief system, a theoretical accomplishment of “super-Confucianism” after “integrating Confucianism”. From Ruggieri’s “Replace the Buddha” in “Memoir of Holy Christianity” (《天主圣教实录》) to Ricci Matteo’s “integrate the Confucianism” in “The Real Interpretation of Christianity” (《天主实义》), and then to Ricci Matteo’s “super-Confucianism” in “Tian Ru Yin” (《天儒印》), thus a continuous and progressive interpretation of religious classics showed did witness the development of Christianity in China: from the initial pains-taking try, to the later endeavor to get acceptance and identity, and then to the popularity and even surpassing of Confucianism.

Technology transmission, a way for Ricci Matteo to adapt to the policy of China, became not only a new force to promote the revolution of Chinese culture, particularly in the fields of uranology, calendar and mapping. Through technology transmission, Christianity gradually won the authority in China and penetrated into the inner part of Chinese culture. In technology, it had a profound impact on Chinese culture and science and technology, especially in the fields of uranology, calendar, mapping, artillery making, mathematics, and geometry etc. In late Ming dynasty, the western culture brought by missionaries included theology, ethics, philosophy, science and technology. They were regarded as a whole and called “sky science” (天学) or “western science” (西学), which was then a cultural dialogue brought out by the so-called “technology transmission” in academic world. Another point for attention was that the negative impact of “cultural domination” caused by technology transmission should not be neglected. In the early Qing dynasty, the transmission of western technology in astronomy, calendar, mapping and other fields formed an powerful wave and played a more and more important role in China, and even acted as a dominate culture in some fields, covering the splendid light of Chinese science and technology.

Chapter focuses on the shocks and conflicts between the Chinese and western religions and cultures. Because of the complicated development of Ming and Qing dynasties and conflicts in Christian churches, the religious cultural dialogue also involved extremely complicated contraventions, which, on certain social conditions, would conflict fiercely and then cause hot debate between Chinese and western religions and cultures. From the perspective of current

cultural dialogue, conflicts, shocks and even debates are normal phenomena arising in the process of cultural encounter and integration and belong to one part of cultural dialogue. Moreover, it is the debates between different cultures that promote the thorough dialogue on different levels and deepen and enrich the subjects for discussions and will play an positive role in triggering the thinking and strategic adjustment in both cultures. This paper is mainly centered on the argumentation between two parties, one is the Chinese legitimate and conservative power, the other is the missionaries and Chinese scholars and officials favoring Christianity, because their argumentation can better indicate the deep connotation of the cultural dialogue between Christianity and Confucianism. Europe and China.

The occurrence of "Nanking Christianity Conflict"("南京教案") was not accidental but had various complicated reasons, among which, the religious cultural dialogue launched by Ricci Matteo was deliberately broken was the direct trigger. At the time, the balance between the assimilation in belief and the practice of religious cultural dialogue was broken; the increasing conspicuousness of religion made the propagandas of the missionaries more open; while the differences between the Chinese and western religions and culture became more obvious, and in late Ming dynasty, Chinese people were on the alert for the real purposes of the missionaries, all these combined together and led to the first religious conflict. Those Chinese scholars and officials against Christianity rethought and refuted the western "sky science" (天学) from the perspective of "Xia Yi Zhi Bian" ("夷夏之辩"), which indicated the thorough understanding and alert of some Chinese scholars and officials on the religious nature hidden behind the cultural dialogue. From the above, we can see the continuity and admonition of some topics in the process of cultural dialogue in Ming and Qing dynasties.

The fight between the justice and the evil hidden behind the "Li Yu Case"(历狱案) and the refutation of Yang Guangxian against Christianity were in fact also a conscious reaction of Chinese Confucians against the invasion of western religions. However, the questions he found and put forward, far from being the pure classification of calendar, implied his intention to maintain the legitimate Confucianism and emphasize the difference between the "sky science" and Confucianism as well as warn the natives the potential dangers of Christianity coming into China. In his book "Bu De Yi" (《不得已》), he discussed such topics as Christian theology, the breakaway and overthrow of Christianity, the difference between "sky science" and Confucianism and so on, which constituted the major contents of cultural dialogue and were the essential part Christianity couldn't avoid or confuse. For a real dialogue with Chinese culture, Christianity had to involve the thorough debates and discussions mentioned above. Unfortunately, the missionaries failed to answer the questions of Yang Guangxian, instead, they restricted the dialogue to a technological one through political means. Thanks to the conflicts in the royal powers, they won the debate, but failed to carry out a real dialogue on a cultural level.

Seen from the appearance, the argument about Chinese etiquette focused on whether Chinese belonged to a kind of religious behavior; and whether Confucianism was a kind of religion. However, the root reason was that there existed a difference in magisterium and kingship between the Pope and Chinese emperor. Such a difference led to the fierce opposition and conflicts in Chinese etiquette, upgraded an argument on the cultural level to a fight for political power; made the cultural dialogue away from its original orbit; and thus changed the religious and cultural problem into a political one---the biggest factor influencing the argument on Chinese etiquette.

Despite of some deficiencies, cultural dialogue is still the mainstream in religious dialogue.

The inflow of Christianity into China in Ming and Qing dynasties shows us some useful exploration and practice of religious cultural dialogue. Furthermore, it induces and inspires us to focus on the dialogue between the Chinese and western religions and cultures on a wider cross-culture level rather than from a perspective of historical differences. To sum up, in the cross-cultural dialogue, we should not only preserve our own advantages, but absorb creatively the crystals of human civilization; not only oppose the emotion of being hostile to other nations, but oppose the rejection of the persistence of our splendid culture. The right choice for traditional Chinese culture in the globalization context is to adhere to the principle of “coexistence in differences”(“和而不同”), carry out cross-cultural dialogues between different civilizations, and realize the multi-integration (多元整合) of different cultures.

Keywords: Christianity, Ming-Qing Dynasty, Cultural Dialogue, Misplacement, Religion

北京语言大学学位论文原创性声明

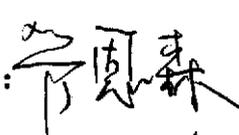
本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究工作所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的作品成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到本声明的法律结果由本人承担。

学位论文作者签名：

日期：2005年5月26日

北京语言大学学位论文授权使用授权书

学位论文作者本人完全了解北京语言大学有关保留、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。本人授权北京语言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： 导师签名：

签字日期：2005年5月26日 签字日期：2005年5月28日

导 论

第一节 明清基督教入华的意义创新

明清时期基督教入华，既开启了中西文化的双向交通，又展开了基督教与中国深入而久远的宗教、文化间的对话实践，包含着丰富多元而混杂纠结的文化、宗教等诸多因素，因此一直是国内外学界关注的热点课题。

国外学界对这一课题的关注，大多以基督教学者与汉学家为主，他们通过钩沉 16—18 世纪基督教入华并将中国文化传播回欧洲的史料，研究基督教入华史、国际汉学发展史以及中西文化对话。代表性的著作有：费赖之《在华耶稣会士列传及书目》（上下）、荣振华《在华耶稣会士列传及书目续编》（上下）、杜赫德《耶稣会士中国书简》、H·Bernard《天主教十六世纪在华传教志》、伯希和《蒙古与教廷》、谢和耐《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》、柯毅霖《晚明基督论》、邓恩《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》、John D. Young *Confucianism and Christianity : the first encounter*、Julia Ching *Confucianism and Christianity : a comparative study*、Charles Ronan and Bonnie East *Meets West ,The Jesuits in China,1582—1773* 等。

国内学界关于这一课题的研究，可以比较宽泛地分为两大阶段、四条进路：80 年代以前为早期研究阶段，主要是围绕两条进路切入：其一是基督教入华传教史研究，沿纵向历史的脉络，深入爬梳和整理基督教入华传教的缘起、发展和进程，代表性著作如陈垣《基督教入华史略》、方豪《天主教史人物传》（上下）、罗光《教廷与中国使节史》等。其二是对基督教入华所开启的中西文化交通史进行清理，探究中西文化交通的路径和双向影响，代表性著作如张星烺《中西交通史料汇编》（1—4）等，但正如有关专家所指出的那样：“前贤们对此一段历史虽有若干论著，但多数是从天主教传教的角度所做的回顾，亦有从中国知识界吸取西方科学思想的方面所作之探讨，虽皆有重要意义，总觉尚窄，且大多叙述故事多而分析不足，深入到中西宗教与哲学对比深处之作似更缺乏。”^①这一时期的研究进路基本受到历史研究方法的限定和规约，但却发掘、整理了大量宝贵的文献

^① 杨适：《基督教与明末儒学·序二》，东方出版社，1994 年，第 3 页。

史料，考证出了许多有较高学术价值的历史遗迹，为今后的进一步深入研究奠定了基础。

第二阶段是 80 年代以后，随着社会政治解放思想的进程，学术研究的思路也得到拓展和解放，宗教学、文化学研究等诸多学科领域日渐升温，对明清基督教入华研究，在坚持继续深化前两条进路的基础上，开始出现了新的进路：其一为大量翻译出版国际学界的研究成果和资料，为国内学界提供了新颖的借鉴，大量国外汉学著作的翻译出版，以及罗马教廷部分历史档案的开放，使得中国学界更多地接触到明清基督教入华时欧洲社会、罗马教廷的相关珍贵史料，如苏尔、诺尔《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645—1941）》就是研究中国礼仪之争弥足珍贵的档案资料。其二即为转向注重中西文化、宗教的比较研究，从中西宗教、文化交流和碰撞入手不断刷新着这一学术领域的研究成果。比较有代表性的著作如：孙尚扬《基督教与明末儒学》、张国刚《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》、沈定平《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》、何兆武《中西文化交流史论》、孟华《伏尔泰与孔子》、高旭东《孔子精神与基督精神》、张西平《中国与欧洲早期宗教与哲学交流史》、张海松《清初士人与西学》、李亚宁《明清之际的科学文化与社会：17、18 世纪中西文化关系引论》、陈卫平《第一页与胚胎：明清之际的中西文化比较》、何浚《西学与晚明思想的裂变》、李天纲《中国礼仪之争：历史·文献和意义》、张承友《明末清初中外科技交流研究》、姚新中《儒教与基督教：仁与爱的比较研究》、王晓朝《基督教与帝国文化》、董丛林《龙与上帝：基督教与中国传统文化》等等。这些研究，或从中西文化比较、或从基督教与中国文化的相互影响入手，对明清基督教入华进行了多层面的开拓和探索，促进了国内学界对该课题的研究。但是，明清基督教入华如何展开与中国宗教文化的对话尚未得到很好的关注和研究，也就是说，从宗教文化对话的角度，全面深入研究明清基督教与中国对话的课题仍然存在很大空白。

近年来，全球化浪潮席卷世界各国，世界越来越成为“地球村”，各国在政治、经济、文化、宗教、甚至军事方面积极开展交流和对话，但同时，以美国为首的霸权国家也开始了对各国的控制，美国哈佛大学教授、哈佛国际和地区问题研究所所长塞缪尔·亨廷顿关于“文明冲突论”的提出，更使不同文明间的宗教、文化对话成为各国关注的焦点。而在基督教神学界，也在努力构建基督教文化神

学体系，寻求和推动不同宗教共同体间的对话和交流。可以说，随着全球化程度日益加强，地区和族群间文化交流、互融、共存的趋势成为有目共睹的事实，跨越国界、区域、宗教、文化诸多界限而呈现出的占主导性的对话潮流，成为我们继续探讨明清基督教入华所促进的中西宗教、文化对话这一课题的必然理论背景，同时，也由于此理论背景的必然关联而使该课题生发出全新的意义：

第一、基督教入华传教行为肇始于全球化浪潮的发轫并成为其中的一个重要内容。近年来，伴随着全球化浪潮席卷全球许多国家和地区以及涉入经济、政治、文化、甚至军事等诸多领域，全球化问题研究也成为了一个涉及诸多国家和地区的经济、政治、文化等诸多领域的国际性课题。然而，伴随研究的展开和深入，大家却发现对全球化这样一个国际性的普遍话题却缺乏一个普遍认可的概念界定，而是充满了模糊和歧义。综观现有的理论，对全球化的界定大体包括以下几个方面：一是从通讯技术层面，认为全球化是地球上的人类利用先进通讯技术手段克服地理因素限制而进行的信息自由传递；二是从经济角度，认为全球化是世界性市场形成后，资本的全球性自由流动和资源的全球范围的配置；三是从体制层面，认为全球化就是资本主义的全球化或全球资本主义的扩张；四是从文化和文明层面，认为全球化是人类各种文化、文明的持续交流和互动，它不仅表明世界是统一的，而且表明这种统一不是简单的单质，而是复数化的异质或多样性文化的共存。

尽管对全球化的现状以及它将对未来国际社会产生的影响至今存在许多论争，而且“反全球化”运动也蔚然成为另一种国际新潮流，但全球化已经深入影响到不同国家、地区的发展，却是不争的事实。同时，学界内外也达成了另外一个相对统一的看法，即全球化是一个客观的历史过程，一种历史事实和发展趋势，有其特定的过去、现在和未来。全球化的进程早在十五、十六世纪就伴随着地理大发现和资本主义殖民扩张而出现了。

沃尔特·D·米尼奥罗在《全球化进程、文明进程及语言文化之再定位》中指出：“若从社会历史学的角度来看，全球化则和自1500年以来的西方扩张密切相关。”^①白乐冲在《全球化时代的民族与文学》一文中也肯定地说“从一定意义上说全球化肇始于资本主义现代性的发端，对它的追溯可早及16世纪。那时资

^①（美）弗雷德里克·杰姆逊、三好将夫编，马丁译：《全球化的文化》，南京大学出版社，2002.1，第33页。

本主义经济在西北欧已确立起来，并开始向世界其他地区无情扩张。”^①而马克思也早就对这一全球化现象进行过深刻剖析，在1848年发表的《共产党宣言》中，他睿智而深刻地指出：“资产阶级，由于开拓了世界市场，使一切国家的生产和消费都成为世界性的了。……过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态，被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。物质的生产是如此，精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能，于是由许多种民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。”^②这是马克思关于全球化问题所做的最为集中的论述，也是全球化的研究者经常引用的著名论断。这里需要特别说明，马克思所指的“文学”不是今天纯粹的文学作品和文学现象，而是指包括哲学、政治、宗教等诸多内容的文化概念。这一论断不仅厘清了全球化的肇始，而且进一步深刻指明了全球化所必然带来的经济、文化的世界性，即不同国家、地区、民族间的经济、文化将逐渐打破地域界限和民族局限，而必然在相互往来和相互依赖中交流、对话，并发生一种全新的改变，达成互融共存的新文化。而在今天，随着跨国资本的运营、计算机技术的发展和国际互联网络的应用，全球化已经波及到全球各个国家和地区，并将对未来的世界历史进程继续发生深远的影响。全球化是一场变革，不仅具有技术和经济的意义，而且对人类文化和文明都产生了深刻的影响和改变，改变着人类跨国、跨民族、跨文化交流的诸多层面。同时，全球化也是统一和多元发展的过程，全球化既创造着经济和技术的一体化，也带来文化上的多样杂糅状态，在冲突中整合并发展着。如何应对全球化带来的一系列经济、政治、文化等诸多领域的变革，是学界争论的热点，也是全球化带来的核心问题。而这些问题的解决和思考，既需要认真考量今天的现实处境，也同样需要我们把目光投向历史的远方。

如果说西方15、16世纪的海外殖民扩张，拉开了全球化的序幕，那么，伴随这一序幕揭开的同时还有宗教扩张及其带来的中西文化交流。正是在地理大发现和航海技术为殖民扩张提供了有力保证的前提下，基督教作为一种具有强烈普世主义倾向的宗教，同时伴随着殖民扩张的步伐加强了海外宣教事业，世俗王权的领土扩张欲望得到了神圣教权的庇护和支持，两种力量交织而刺激了西方强大

^① (美) 弗雷德里克·杰姆逊、三好将夫编，马丁译：《全球化的文化》，南京大学出版社，2002.1，第164页。

^② 马克思：《马克思恩格斯全集·46卷》(上)，北京：人民出版社，1979，第242—243页。

的征服世界的野心和欲望。所以，最初的海外殖民扩张，往往是西方殖民者“一手拿着宝剑，一手捧着《圣经》”完成的，在对被占领殖民地进行“精神再殖民”的过程中，相应地促使不同族群间的文化产生碰撞和交流。领土扩张和精神征服，是早期资本主义全球化的鲜明特征。而这一过程中蕴涵的历史意义，依然能够为仍处在全球化进程中、充满焦虑和碰撞的 21 世纪“全球与中国”之现实境况，提供丰富而有启发性的思考和借鉴。明史而资鉴，这是我们对明清基督教入华课题保持浓厚研究兴趣的第一个原因。

第二，文明冲突与文化问题的凸显，促成了对文化范型、文化与宗教、中西文化等诸多问题的关注，也使得明清时期伴随基督教入华而导致的中西文化第一次遭遇具有了追本溯源的意义。亨廷顿 (Samuel Huntington) 于 1993 年美国《外交》杂志上发表《文明的冲突?》(The Clash of Civilizations?)，随后在回答来自各方面的疑问时又在当年的《外交》杂志年底合刊上发表《不是文明又是什么?》的文章，最后他重新梳理自己的理论并于 1996 年出版《文明的冲突与世界秩序的重建》(The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order) 一书，系统提出了在后冷战时期分析国际和地区间问题的一个思路：他将冷战后国际政治图景进行了更明确的划分，将世界划分为“西方和非西方”，指出西方和非西方在信仰、价值观上明显的差异以及各文明对自己的理解和对对方的误解是冲突的根源，这些分析都为我们提供了一幅新“国际地缘政治地图”。他关于基督教与伊斯兰文明以及东正教文明“冲突线”的分析，也相当深刻，并为冷战以来的部分国际政治现实所证实。但是，亨廷顿的“文明冲突论”也由于其显在的西方中心主义优越感而导致了许多的批评，甚至出现了很多误解和曲解，正如他自己所说的那样：“1993 年夏，美国（外交）季刊发表了我的一篇文章《文明的冲突?》。据该杂志的编辑讲，这篇文章在三年内所引起的争论，超过他们自 40 年代以来所发表的任何一篇文章。而它在三年内所引起的争论肯定也超过我所撰写的其他任何文章。对这篇文章的反应和评论来自各个大陆和许多国家。我在这篇文章中提出的论点：正在出现的全球政治的主要的和最危险的方面将是不同文明集团之间的冲突，引起了人们的各种反应：新奇、义愤、恐惧和困惑。无论这篇文章还产生了其他什么效果，它已触动了各个文明中的人们的神

经。”^①亨廷顿关于“文明冲突论”的阐述，尽管有着西方中心论的影子，但他的洞见和创新在于他用假设性的问题提出了思考和分析国际问题的全新思路，“我所期望的是，我唤起人们对文明冲突的危险性的注意，将有助于促进整个世界上‘文明的对话’”^②。同时也给人们提出了一个警示：即要关注宗教、文化因素在国际问题间的作用，尽量避免不同文明间的冲突和对抗，努力达成各文明的和解与对话，其实质依然是在提倡多元文明的共存发展，“随着冷战的结束，意识形态不再重要，各国开始发展新的对抗和协调模式。为此，人们需要一个新的框架来理解世界政治，而‘文明的冲突’模式似乎满足了这一需要。这一模式强调文化在塑造全球政治中的主要作用，它唤起了人们对文化因素的注意，而它长期以来曾一直为西方的国际关系学者所忽视；同时在全世界，人们正在根据文化来重新界定自己的认同。文明的分析框架因此提供了一个对正在呈现的现实的洞见。它也提出了一个全世界许多人们认为似乎可能和合意的论点，即：在未来的岁月里，世界上将不会出现一个单一的普世文化，而是将有许多不同的文化和文明相互并存。那些最大的文明也拥有世界上的主要权力。它们的领导国家或是核心国家——美国、欧洲联盟、中国、俄罗斯、日本和印度，将来可能还有巴西和南非，或许再加上某个伊斯兰国家，将是世界舞台的主要活动者。在人类历史上，全球政治首次成了多极的和多文化的。”^③亨廷顿再次启示人们将目光由政治和意识形态转向对文化的关注，认识到文化在民族认同和全球交往中的重大作用，使得“社会科学界越来越多的学者把目光转向文化因素，用它解释各国的现代化、政治民主化、军事战略、种族和民族群体的行为以及国与国之间的联合和对抗。”^④而明清间基督教入华的基本传教策略就是将宗教内容隐匿于科技、文化传播之中，而积极寻求文化层面的对话和沟通，这也是中西文化第一次在平等基础上真正的遭遇和交会，其中蕴涵着无限的历史和文化资源，恰如柯毅霖所言：“16——17世纪传教活动所要面对的文化难题在某种意义上类似于基督教在与当代中国的文化碰撞中所面对的种种难题。”^⑤因此，通过追寻中西文明的第一次碰撞，追本溯

^①（美）萨缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建·前言》，新华出版社，1998年。

^② 同上书。

^③（美）萨缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建·前言》，新华出版社，1998年。

^④（美）塞缪尔·亨廷顿、劳伦斯·哈里森主编：《文化的重要作用——价值观如何影响人类进步》，北京：新华出版社，2002.2，第2页。

^⑤（意）柯毅霖著，王志成等译：《晚明基督论》，成都：四川人民出版社，1999.7，第3页。

源，可以在中西文化对话研究中给我们提供、引发许多有意义的话题和思考。

第三、跨文化对话是当今的主潮，而明清基督教入华则给我们提供了宗教性文化对话的全新启示，值得我们深入清理和探究这一对话模式的由来、发展，深刻总结和剖析其中的成败得失。当前，全球化语境下国际间的合作和对话已成为国际政治、经济、军事、文化等诸多领域所倡导的主潮，自诞生之日起就以开放性、跨国性为特征的比较文学界，顺应这一时代潮流，积极开展不同文化间的对话，试图在尊重各民族文化差异性的基础上，沟通不同文化间的相似性，尊重各种文化的内在价值，对中西文化的研究也以更为开阔、更为博大的胸襟，寻求中西文化间的跨文化对话。跨文化研究和对话成为国际比较文学界共同关注的课题。同时，不同宗教间也在积极寻求对话和沟通，这种对话既包括不同宗教共同体间的对话，也包括宗教内部、宗教与不同文化之间的对话等等诸多涵义。以基督教为例，基督教与世界其他宗教共同体的对话和交流是伴随着基督教的传布而发展的。基督教与中国的对话则以明清传教士入华为真正肇始，基督教入华不仅是基督教与中国儒家文化的对话，也是基督教与中国固有宗教道教、外来宗教佛教对话的正式展开，同时也包含着基督教传教团体之间、教会与传教团之间的内部对话。每一层面的对话都是在艰难探索、不断磨合、彼此沟通和论争中达成的，因此明清基督教入华的经历及其成败得失，无论是在基督教传教史，还是在中西文化交流层面上，都是最为值得留意和研究的领域，其中的许多话题至今仍然有值得我们思考的意义。正如钟鸣旦所指出的那样：“明末传教士在中国的传教活动与中国人接纳基督宗教的关系，不是纯粹的布道和接受基督信仰，它是两种文化之间一次最重要的接触。通过这次接触，人们可以发现一些因素是在任何文化沟通和接触中都可见到的特色。”^①因此，“今天要理解东西方之间的诸多问题，那么，全面理解中国和西方相互作用和影响的历史进程则是极其重要的。”^②

今天，地区间的文化、宗教冲突不断剧烈升级，世界和平主义和反恐怖主义政策在全球化境遇下显得更为迫切并逼近每一个人的现实生活，我们有必要对宗教间对话探索保持高度的警醒和充足的兴趣，这也是对全人类共同的未来负责。从这个意义上讲，明清间基督教入华的传布就不仅仅是基督教福音的疆域远播，

^①（比利时）钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002，第275页。

^② John .D .Young . *Confucianism And Christianity : The First Encounter* , Hong Kong University Press, 1983, 第4页。

而更在于它为我们提供了一种新型的基督教对话模式：宗教性文化对话。这一对话模式对今天具有无比重要的启示意义，探讨这一对话模式的形成、发展、遭际，可以让我们看到宗教与文化对话的艰难之路，而深入开掘这一对话模式的成败得失，以及对话双方各自在宗教策略、文化涵义上产生的不同变化，可以让我们更好地把握宗教和文化对话的基本规律，遵循互相尊重、互为主体、互补互益、共同发展的对话原则，促进人类文明在当代全球化语境中的对话和发展。

第二节 关涉概念的厘清和说明

一、基督教与基督教文化

本课题上溯至公元 12 世纪中西交流的最初时期，下探至 18 世纪清早期，但主要集中在 16—18 世纪明末清初耶稣会士在中国语境下的文化选择和交流。明清间入华的其实主要是基督教三大教派之一的天主教。天主教亦称“公教”，公教一词源自希腊文 *katholikos*，原意为“普世的”和“大公的”。天主教自称是唯一的公教，因以罗马为中心，故又称为罗马公教，有时也被称为“旧教”，以区别基督教“新教”。16 世纪传入中国时，由于利玛窦和他的同道在翻译基督教经典时将基督教中的“神”译为中国传统宗教观念已有的“上帝”、“天”、“天主”，最后经罗马教廷定名为“天主”，因此在中国的基督教称为天主教。为了保持概念使用上的统一性，我们在本课题中沿用比较宽泛的“基督教”这一带有普遍意义的名称。

著名神学家蒂利希指出：“作为终极眷注的宗教是蕴含于文化中的实体，文化是基本的宗教眷注得以表现自身的形式的总和。简略地说，宗教是文化的实体，文化是宗教的形式。”^①基督教作为世界三大宗教派别之一，自创立至今已有两千年的历史，随着基督宗教的传布，现在它成为了世界上信徒最多、对人类文化影响最大的宗教，不仅成为西方文化的塑造者，为西方文化提供思想资源和信仰支持，并伴随着基督教海外宣教扩展到东方各国而对东方文化产生了极其深远的影响。可以说，基督教不仅仅具有宗教神学的意义，而且成为人类文化的重要组成部分之一。

^① 保罗·蒂利希著、陈新权、王平译：《文化神学》，工人出版社，1988，第 52—53 页。

基督教的传播史，实际上就是人类文化的交流和对话史，伴随着基督教在明清间的入华传布，中西文化的交流和对话也同时拉开了序幕。在中国学界，对基督教的兴趣更多地源自于对它所代表的西方文化的兴趣和关注。因此，“基督教文化”目前成为学界较为通行的称谓，综观近年来关于基督教的研究，除纯粹基督教神学的研究领域外，更多地沿用“基督教文化”这一概念，尤其是对基督教与中国文化、文学的研究课题，往往都以“基督教文化”与“中国文化”相对应比照，如中国人民大学主办的《基督教文化学刊》、杨剑龙《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》（上海教育出版社，1998.12）、王本朝《20世纪中国文学与基督教文化》（安徽教育出版社，2000.12）、王列耀《基督教文化与中国现代戏剧的悲剧意识》（上海三联书店，2002.6）、喻天舒《五四文学思想主流与基督教文化》（昆仑出版社，2003.9）等等，而在相关学术论文中沿用“基督教文化”一词的则更是洋洋大观，不可计数。但学界袭用“基督教文化”这一概念时，正如喻天舒所指出的那样：“学者们对于什么是‘基督教文化’、‘基督教文化’究竟包含哪些方面的内容，却至今缺乏明确的界定。”^①按照他的理解：

“‘宗教’与‘宗教文化’的用法分别至大，在任何与宗教相关联的概念表述中，那种将某一‘宗教’与文化概念组合起来使用的企图，其所欲表达的意义都要比单纯运用‘宗教’概念宽泛得多，也通俗得多。也就是说，‘基督教文化’比之‘基督教’，既拓宽了范围，又稀释了强度。……如果说‘基督教’这一术语更多地指涉基督教教会组织制度的沿革与分化；基督教信仰的正统教义经典的完善与确定；教会团体的崇拜礼仪、节期的形成与推广；基督教三大派系（公教、正教、新教）的传播与流布，以及基督教神学的各学科分类（历史神学、实践神学、基督教伦理学等）的建设与衍化的话，‘基督教文化’则更多地意指由蛮族入侵之后西方社会一时间硕果仅存的文明的使者——基督教所发展出来的围绕其思想方式、行为模式、社会组织形式等文化形态构筑而成的文化建制，以及这种文化建制对产生与其前的两希文明成果的继承、发展，和对此后一千多年西方社会政治、经济、法律、军事、学术、艺术生活的方方面面的影响和决定作用（这在中世

^① 喻天舒：《五四文学思想主流与基督教文化》，昆仑出版社，2003.9，第62页。

纪表现得尤为明显)。简言之,基督教文化就是以基督教的基本思想观念为背景资源的西方文化主体。”^①

应该说,这一论述是颇有见地和较为中肯的。基督教是西方文化的精神资源,是其文化的重要组成部分,并渗透入各个层面中。而中西文化的深入交流和接触,也恰恰以明清基督教入华为触媒,并在宗教与文化的对话中对中西文化产生了极其深刻而深远的影响,因此,本课题沿用学界目前习用的“基督教文化”来代表以基督教为精神资源的西方文化,使之与以儒家思想为主导的中国文化传统相对应。在中西文化对话中既把握基督宗教入华的原初目的,注重揭示基督教作为宗教在传教过程中与中国文化的对话,同时也努力坚持从整体上观照这一蕴涵无限意义的历史事件,以更广阔的视野透视其丰富性。

二、宗教对话与宗教性文化对话

宗教对话,尤其是基督教这一具有普世主义传统的宗教,能够意识并不断调整自己的传教策略,做到身份平等地和其他宗教共同体进行对话,无疑是具有重大意义的自我调整和政策转向。著名神学理论家保罗·尼特(Paul Knitter)继他的《一个地球 多种宗教》中提倡“信仰对话”与“全球责任”之后,又再次出版了他的新作《宗教对话模式》,归纳了基督教与其他宗教共同体对话的四种模式:即置换模式、成全模式、互益模式和接受模式,这四种模式总结了基督教与其他宗教共同体之间对话的策略演进。置换模式认为基督教是“惟一的真宗教”,其他宗教没有价值,而处在迷途之中。需要用基督教这惟一的宗教来置换和拯救,耶稣基督是惟一的拯救者,基督教将取代所有的宗教共同体。^②很明显,这是基督教一元价值观的体现;成全模式则主张“惟一宗教成全多种宗教”,认为其他宗教同样存在拯救之道,但又把其他宗教信徒视为匿名的基督徒,上帝临在于其他宗教之中,是全人类惟一的救主,最后的拯救原因,各种宗教最终会归于基督教和耶稣基督的名下。成全模式尽管倡导扩大的对话,但最终的目的仍然是用基督教来统一和归结,本质上和置换模式一样,是属于基督教一元论的,具有排他和绝对的性质,并不能真正实现宗教间的平等对话。互益模式则要求“诸多真宗教来对话”,肯定其他宗教具有真正的价值,存在有效的拯救之道,彼此之间不是谁能取代谁的问题,而是在平等对话的基础上,互相学习,彼此推动,

^① 同上书,第63—64页。

^② (美)保罗·尼特著、王志成译:《宗教对话模式》,北京:中国人民大学出版社,2004.1。

共同发展。接受模式则是指各个宗教都有不同的语言，彼此之间是不可比较的，不应彼此干预，只能认真实行友好睦邻政策，彼此接受，才能够彼此和睦友好相处。

从这一意义上说，明清间基督教入华，无疑也是一次宗教与文化的对话，但又不完全适用于保罗·尼特总结的四种模式，而具有更新、更丰富的涵义，因而也就具备更多的宗教性启示和文化对话意义。因为这场对话不仅是宗教间的对话，还包含着基督宗教与中国文化、基督教与中国固有宗教、基督教内部各传教团体的对话，同时它还引发了中西文化间的交流与对话，并对中西方文化的发展起了重要的促进作用，在西方通过传教士的介绍引发了“中国学”热潮，中国孔子儒家思想成为欧洲启蒙运动的精神借镜，在明清，传教士介绍的科学和西方文化，也同样使中国士人产生了“会通超胜”的思想，极大地促进了明清的思想变革和科技进步，这是一场层次繁复、内容混杂的多元对话，因此也就显得越发雄浑和壮阔，具有迷人的价值和意义。我们之所以用“宗教性文化对话”这一概念来从整体上把握这一对话的风貌特征，是从以下几个方面考量的：

第一、对话的原初目的是宗教性的。开创中国宣教事业的沙勿略“是第一个耶稣会士发觉了这个庞大帝国的无数百姓具有接受福音真理的资质的，他也是第一个抱有希望在他们当中传播信仰的人。”^①但由于明政府严厉的海禁政策，使他根本无缘登上中国陆地而最终病故于广州上川岛，而他开创和引导的中国传教事业却由此揭开帷幕，其后大批传教士继续奔赴中国，为进入中国而作出了艰苦的努力和尝试，意大利耶稣会士范礼安被委派为整个印度传教团视察员，他在澳门滞留期间，经过对中国的深入考察和透彻研究，他认为：“这个民族有一天会乐于接受基督教的，假使他们看到对于他们的政治体系，基督教可以作为一种帮助而非一种损害的话。也可以教育中国人以精神的人生观和对永恒幸福的愿望来代替他们的浮华。”^②为了实现进入中国传教的愿望，范礼安调整了策略，并选拔了优秀的耶稣会士如罗明坚、利玛窦等人学习中文，研习中国文化，最终由利玛窦实现了进入中国并站稳脚跟，进而向整个帝国传教的目的。由此，我们可以看出，明清基督教入华的最终目的是传播福音，皈依国人，使基督教能够征服中国，这

^① 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983.3，第127页。

^② 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983.3，第142页。

是他们进入中国的原初目的和终极目标,无论以后传教士们在具体传教策略上有何种改变和努力,如利玛窦所开创并奉行的“科技传教”和“学术传教”等,从根本上说,都是为了实现这一终极目标。因此,对话的开始和最终都是秉承着宗教性目的进行的。我们不能忽略这一根本性的原则而片面强调传教士们对科学、学术的推介,否则就很容易模糊传教士的宗教身份和宗教目标。

第二、对话的深入展开是中西文化间的。尽管其原初目的是基督教海外扩张和福音传播,但当传教士真正面对相对成熟的中国文化传统的时候,却不得不改变他们在欧洲大陆和美洲、非洲等地武力占领和精神再殖民相结合的传教策略,更多地采取适应政策,通过适应中国传统文化,“合儒补儒”,积极推动西学译介和传播西方近代学术、科技等来达成沟通和对话。因此,明清间基督教入华的深入展开是涉及到中西文化间的对话和交流。梁启超最早指出明清之际伴随基督教入华的西学东渐是中西文化的首次相遇,他在《中国近三百年学术史》中指出:“明末有一场大公案,为中国学术史上应该大笔特书者,曰:欧洲历算学之输入”,“中国知识线和外国知识线相接触,晋唐间的佛学为第一次,明末的历算学便是第二次”^①。他所说的第二次是指中外文化交汇而言的,从中西文化交流史上说,这场对话则是第一次。当然,正如有学者指出的那样:“我们把明清之际由西方传教士为媒介的西学东渐,称作为中西文化相遇的滥觞。其含义并非是说在这之前西方文化从未来到过中国,而是说自此开始西方文化才在中国传统文化的氛围里真正地激起了初步的反响。”^②在唐代、元代都曾经有基督教的教派传入中国,唐代的景教即基督教的聂斯托利教派于公元635年由阿罗本传入,受到唐太宗的礼遇,得到相当发展,据1625年在西安出土的“大秦景教流行中国碑”记载,“而于诸洲,各置景寺,仍崇阿罗本为镇国大法主,法流十道,国富无休;寺满百城,家殷景福。”^③但是,“景教对于当时的文化,无何等影响”,^④至唐武宗灭佛时也一样被卷入风潮而遭致毁灭。元代的也里可温教其实包括景教和天主教,在蒙古军队和元代也曾经流布一时,但当时却未有汉人信奉,因此,与以汉族为

^① 梁启超:《中国近三百年学术史》,天津:天津古籍出版社,2003.5,第8、9页。

^② 陈卫平:《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》,上海:上海人民出版社,1992.4,第53页。

^③ 《大秦景教流行中国碑》,载朱维之:《中国景教》,北京:人民出版社,1993.5,第224页。

^④ 陈垣:《基督教入华史略》,《陈垣史学论著选》,上海:上海人民出版社,1981。

主体的中国传统文化隔了一层，并很快随元朝的灭亡而消亡。所以，明清之际的基督教入华在对话展开的过程中才真正与中国传统文化遭遇并引发碰撞和交流。正如有学者所指出的：

“明清之际的中西文化交流是两种文化间的第一次较大规模的实质性接触。表现之一，它肇始于16世纪中叶，而影响所及直至法国大革命，持续达两个多世纪。表现之二，交流的媒介即来华耶稣会士，具有较高的教育水平和文化素质。他们是作为西方‘一种完整文化的不自觉的载体’，而同中国文人学士进行广泛的交往。表现之三，从欧洲所动员的传教士的数量（有两三千人之众）、国籍（来自东欧十余个国家）及其在中国的活动地域（不仅包括京城内地，也涵盖边疆地区）来看，具有相当的规模和一定的代表性。表现之四，交流的深入程度，已经从最初的欧洲人对中国物质文明的倾慕，进入到思想和精神领域如何调适与融合这两种不同的文化，最后提升到政治文化制度的层面相互吸收与仿效。整个交流过程循序渐进，具有典型的意义。”^①

第三、对话混杂着宗教和文化的多元层面。明清之际基督教入华所引发的这场对话，是一次全方位的中西对话，混杂了宗教和文化的多个层面。首先，传教士不仅担负着宣教和传播福音的任务，宣扬基督教信仰和神学教义，而且扮演着文化媒介的角色，大量翻译西学著作，介绍西方科技、哲学思想，同时撰写大量传教书简和回忆录、书信等，将中国文化及时传布到欧洲，并翻译了大量儒家经典，使西方学者和哲人开始认识一个全新的中国精神和文化形象。宗教使命和文化媒介在传教士身上二而一，使对话一开始就混杂着宗教信仰和文化交流的多元融会。其次，基督教传入中国，不仅要与中国固有宗教信仰对话，而且要跟中国传统文化思想、政治制度等诸多领域展开对话和交流，如有的学者所描述的那样：

“这一次中西文化相遇几乎在文化的全部领域里展开。以观念形态的文化而言，除了涉及到宗教、哲学、伦理学、逻辑学、语言学、自然科学等之外，西方的音乐、绘画等也对中国发生了影响。从天主教的教堂里，直到皇宫的御座前，西琴的清越之声悠扬飘旋；五线谱之类的西洋乐理被编进了御定的《律吕正义》。同样，栩栩如生的圣母像也引起人

^① 沈定平：《明清之际中西文化交流史》，北京，商务印书馆，2001.6，第1—2页。

们的兴趣。注意比例、光线从而使人物形态逼真的西洋画法，与中国强调神似写意的绘画传统是有很多差异的，但它对当时的中国画家也产生了影响。……西洋建筑作为物质形态的文化，几乎遍及全国的教堂到皇家游乐的圆明园，都一一耸立在中国大地上，非常实在地向人们展示西方文化。特别值得提出的是作为文化外化为个体行为的中西礼仪、习俗，也在明清之际发生了冲突。中国卫道士的‘辟邪’之论和与禁传天主教有关的‘礼仪之争’都涉及到这方面的问题。中西文化如此全面地互相碰撞，是以往两次基督教入华所没有的。”^①

明清之际基督教入华对话的基础是平等和尊重，这是彼此隔绝、独立发展而又相对成熟的两大文明间的平等对话，对话的基础和指明的路径最终导向宗教与文化平等对话原则。从传教士的策略上讲，他们摈弃了“一手拿《圣经》，一手拿利剑”的武力方式，而且，认真学习中文，研习中国经典，实现了基督教由“化中国”到“中国化”的转变，采取学术传教和科技传教的适应政策，与中国文士平等交往，在彼此对话中寻求沟通和理解。可以说，文化和宗教的平等对话、多元融会，成为明清之际基督教入华所启示的原则和路径。

正是从这几个方面考量，我们认为单纯袭用目前学界普遍采用的“学术传教”、“科技传教”等套语难以全面把握和描述这一重大的历史事件，也体现不出历史的发展意义。我们将从明清基督教入华这一重大历史事件中，借镜历史，追寻和探究中西宗教、文化对话的艰难历程以及此一事件所蕴藏着的丰富的历史文化意义，在今天全球化时代的多元文化对话中获得新的启示。

^① 陈卫平：《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》，上海：上海人民出版社，1992.4，第58页。

上编：宗教性文化对话的探索与实践

第一章 欧罗巴的契丹梦：东西方文化对话的“前理解”

第一节 神奇的丝绸之国：5世纪前欧洲对中国的想象和知识

人类文明的起源和发展，在最初的形态上都是相对独立发展而成的。西方文明最早策源于爱琴海滨的希腊诸岛，按照古希腊神话传说，宙斯爱上了腓尼基公主欧罗巴，把自己变成一条牛，驮着好奇的公主破浪渡海，来到一块新的大陆，那块大陆从此就以“欧罗巴”命名，欧洲文明即由此孕育。中国文明则发端于黄河流域的中原大地，东西并立，两相隔绝，共同创造了人类文明史的奇迹。

“人类历史进程深受人类知识增长的影响”^①，不同文明间的相对隔绝必然造成误解，独立发展容易产生自我中心主义。即使是追求真实、客观的历史学家如希罗多德，也曾经提出他那带有明显欧洲中心主义，或者更确切地说是希腊中心主义的著名“文明标准理论”：以希腊城邦为中心，人类的文明程度依距离希腊城邦的远近而递减，这就是“希罗多德定律”。同样地，中原地区的华夏民族，也一直认为“天圆地方”，只有中原地区是文明发达之地，其他边远夷族，都是蒙昧蛮荒未开化的“野人”。

但人类想象的翅膀却往往可以超脱地理的局限，观看单向魔镜，人们看到惟有自己的最美最好，借助想象力，人们又可以构想出一个“他者”。西方对中国最早的印象就夹杂着想象和事实，近乎传说。

中西早期接触最主要的渠道是借助丝绸贸易获取的知识，当然这些知识是不完整的、甚至是充满谬误的。西汉时张骞出使西域，促进了丝绸之路的兴起，中国大量华丽的丝绸通过吐火罗、大夏、安息等地区的商人为中转，最终到达罗马。因此，中西早期的彼此认知大体上相当于中国的两汉时代。

据考证，中国的丝绸有可能在希腊早期就进入到欧洲，并在古罗马时代成为贵族追求的时尚衣料，由于知识的匮乏和认知他人的能力所限，他们并不能对遥远的东方古国有深刻而接近真实的了解，因此他们就模糊地将那个遥远的东方国度及其出产的神秘“丝儿”称为“赛里斯”。公元前四世纪（相当于周安王时代）希腊人克泰夏斯最早记载了关于中国人的传说：“据传闻，赛里斯（seres）人和

^① Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1960, Preface, P.v.

北印度人身材高大，甚至可以发现一些身高达十三肘尺（法国古代长度单位，指从肘部到中指长，约等于半米）的人，他们可以寿逾二百岁。在格忒罗斯河畔某处，有形似野兽的人，皮与河马相近，故弓箭不能入。在印度的海岛深处，俗传居民们都拖有一条大尾巴。”^①这段描绘今天看来类似天方夜谭，但却透露出希腊人把中国称为“赛里斯（seres）”的渊源。同时，关于赛里斯人长寿的记载在其他文献中也多次出现，如斯特拉波（Strabon）（公元前58—公元21年之间）在《地理书》中记载：“人称赛里斯人可长寿，甚至超过二百岁。”^②卢西安（Lucien）（公元二世纪）也沿袭了这一看法：“有些民族全族人都享有特别高的寿数，有人引为例证而宣称，赛里斯人甚至可达三百岁的高龄。也有人把这种高寿归于气候原因，还有人认为是土质原因，甚至更有些人归之于养生之道。确实有人说整个赛里斯民族以喝水为生。”^③

早期西方关于中国的传说，更多和丝绸联系在一起。在他们看来，神秘的东方古国和丝、丝绸是紧密联系在一起的，是神秘的“丝绸之国”，以致他们在使用“赛里斯”这一称谓时，就有两个方面的含义，一方面指传入的神奇的中国丝绸制品，另一方面也指出产这种丝织品的国家。在早期的文献中，我们可以发现许许多多关于“赛里斯”的描绘，只不过他们按照自己的想象和西方神话中关于“金羊毛”的传说，把蚕丝和羊毛联系在一起。维吉尔（公元前70—公元19年）在《田园诗》诗中写道：“叫我怎么说呢？赛里斯人从他们那里的树叶上采集下了非常纤细的羊毛。”^④老普林尼（公元23—79年）在《自然史》中也多次提到“（赛里斯）这一民族以他们森林里所产的羊毛而名震遐迩。他们向树木喷水而冲刷下树叶上的白色绒毛，然后再由他们的妻室来完成纺线和织布这两道工序。”^⑤这些关于把东方蚕丝想象为西方羊毛的传说，一直到公元二世纪才得到正确的知识记载，希腊著名历史学家包撒尼雅斯在《希腊志》中指出：

“赛里斯人用织绸缎之丝，则非来自植物，另有他法以制之也。其

^①（法）戈岱司编，耿昇译：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，北京：中华书局，1987.6，第1页。

^②同上书，第6页。

^③（法）戈岱司编，耿昇译：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，北京：中华书局，1987.6，第55页。

^④（法）戈岱司编，耿昇译：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，北京：中华书局，1987.6，第2页。

^⑤同上书，第10页。

法如下：其国有虫，希腊人称之为塞儿（Ser），赛里斯人不称之为塞儿，而别有他名以名之也。虫之大，约两倍于甲虫。他种性质，皆与树下结网蜘蛛相似。蜘蛛八足，该虫亦有八足。赛里斯人冬夏两季，各建专舍，以畜养之。虫所吐之物，类于细丝，缠绕其足。先用稷养之四年，至第五年，则用青芦饲之，盖为此虫最好之食物也。虫之寿仅有五年。虫食青芦过量，血多身裂，乃死。其内即丝也。”^①

丝绸之国的传说，还包括更为丰富的内容，如涉及到中国的物产、地理位置等。公元一世纪的罗马著作家梅拉在《地方志》中描述道：“亚细亚极东有印度人、赛里斯人、西梯亚人。印度人处极南，西梯亚人处极北，而赛里斯人则居中部。”^②他还记叙了赛里斯人的文明程度、贸易方式和矿产，第一次出现了关于“金银洲”的描述：“赛里斯人是一个充满正义的民族，由于其贸易方式奇特而十分出名，这种方式就是将商品放在一个偏僻的地方，买客于他们不在场时才来采取。”“在塔穆斯一侧，有一岛屿叫做金洲，在恒河一侧便是银城。按照一种古老的传统，前者的土地是由金子组成的，后者是由银土组成的。从一切迹象来看，或者地名来自实物，或者此名出自传闻。”^③梅拉的描述是西方关于东方财富的具象化呈现，在西方人眼中，遥远的东方民族不仅有神秘、神奇的丝绸，而且处处布满财富、羊毛、金银。老普林尼则相对客观些：“在印度河口外有金洲和银城。愚意以为，那里的矿藏很丰富，因为我很难相信某些人所介绍的那样，说该地分别是由金银土组成的。……在各种铁中，赛里斯铁名列前茅。赛里斯人在出口服装和皮货的同时也出口铁。”^④这就将东方财富与丰富的矿产资源联系起来，使“金银洲”的传说得以坐实，不再是虚幻的传说，而转为一种认知、一种有关东方的知识。公元二世纪的托勒密在《地理志》对金银洲也有记载：“据传闻，在银城地区出产银矿，在其以北便是金洲地区，与贝散加人地区毗邻，后一个地区也蕴藏有丰富的金矿”，他还记载了中国的地理位置并作出了较为详细的地理描述：

“赛里斯国的四至如下：西部是伊麻奥斯山外侧的斯基泰，沿上文

^① 张星烺编注：《中西交通史料汇编》（第一册），北京：中华书局，2003.6。第138页。

^② 张星烺编注：《中西交通史料汇编》（第一册），北京：中华书局，2003.6。第121页。

^③ （法）戈岱司编，耿昇译：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，北京：中华书局，1987.6，第9页。

^④ （法）戈岱司编，耿昇译：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，北京：中华书局，1987.6，第11—13页。

所指出的路线延伸；北部是一片未知之地，与图勒位于同一条纬度线上；东部也是一片未知之地，沿一条子午线的方向延伸，该子午线两端的方位是：180°和63°，180°和35°。其余是外恒河以南的印度的另一部分，按照同一条纬度线一直延伸到173°和35°的地点，最后是秦奈，按照这同一条纬度线的延长，直至上文已指出的未知之地的边缘。……赛里斯国四周围绕着一座叫作阿尼巴（Anniba）的山脉……赛里斯国绝大部分地区由两条河流所流经。”^①

可以说，从地理矿产等角度看，西方关于东方古国的认识由模糊逐渐趋向清晰、由传说趋向真实。

在早期的传说中也记载了关于中国人文明程度、精神信仰层面的认识。公元二世纪末巴尔德萨纳（Bardesane）在《阿布德·厄赛波，布讲福音的准备》中说：“在赛里斯人中，法律严禁杀生、卖淫、盗窃和崇拜偶像。在这一幅员辽阔的国度内，人们既看不到寺庙，也看不到妓女和通奸的妇女，看不到逍遥法外的盗贼，更看不到杀人犯和凶杀受害者。”^②公元三世纪的索林在《多国史》中也记载“赛里斯人高度文明开化，互相之间非常亲睦和气，但却躲避与其他人相接触，甚至拒绝同其他民族保持贸易关系。然而，这一国家中的商人渡过他们那条大江，双方在某江岸上没有任何语言交流，而仅根据简单的目测估价的方法进行贸易，他们出售自己的商品，但从不采购我们的商品。”^③关于中国文明的记载，表明西方对东方文明的认知和肯定，中国的贸易倾向于小农经济的以物易物，没有成熟的商品交换和对外贸易意识，这无疑是正确的。甚至在早期的传说中还有关于中国人信仰的记载，《马塔厄姆的一系列旧诠释》中指明“据传闻，至今尚未在所有埃塞俄比亚人中布讲《福音书》，尤其是未向居住大江彼岸者布讲过；无论是在赛里斯人中还是在东方诸民族中，至今尚未传播基督教。”^④

总而言之，早期西方关于中国这一东方古国的传说和形象，更多地和华丽而富贵的丝绸相联系，对中国的矿产、地理位置有模糊的知识，而对中国文明程度

^①（法）戈岱司编，耿昇译：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，北京：中华书局，1987.6，第40、31页。

^②（法）戈岱司编，耿昇译：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，北京：中华书局，1987.6，第57页。

^③（法）戈岱司编，耿昇译：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，北京：中华书局，1987.6，第64页。

^④同上书，第62页。

和宗教信仰则有相对固定的看法，即认为中国文明程度相对发达，但却是一个不信仰基督教的异教国度。这些传说和想象就是西方人把握中国文明的前理解。这一前理解一直深深地影响着西方的中国观，十四、十五世纪大航海发现东方的内在驱动力，其实也就是这种把东方看做黄金之国的想象，幻想到神秘的东方寻找黄金、香料和代表幸福的“金羊毛”，而直到16世纪基督教传入中国，中国依然被看作是一个基督教异教国家。

中国关于西方的认识最早则见于汉代司马迁的《史记·大宛列传》：“安息在大月氏西可数千里。……其西则条枝，北有奄蔡、黎轩。”^①安息即波斯，今伊朗，黎轩又称大秦，学界一般认为即是罗马帝国。从以下的记载中我们可以见出，汉代已经派遣使者到达欧洲：“而汉始筑令居以西，初置酒泉郡以通西北国。因益发使抵安息、奄蔡、黎轩、条枝、身毒国。而天子好宛马，使者相望于道。诸使外国一辈大者数百，少者百余人。人所赍操大放博望侯时。其后益习而衰少焉。汉率一岁中使多者十余，少者五六辈，远者八九岁，近者数岁而反。……初，汉使至安息，安息王令将二万骑迎于东界。东界去王都数千里。行比至，过数十城，人民相属甚多。汉使还，而后发使随汉使来观汉广大，以大鸟卵及黎轩善眩人献于汉。”^②这里记载的就不仅是关于欧洲国家的简单知识，而且表明汉代就已经出现了双方使者往来，善眩者，即是善于魔术的人，这些安息的魔术师们以及他们的特产大鸟蛋随汉使一起来到中国并由安息使者献贡，张星烺先生曾经指出“《史记》此节，又记安息人以黎轩善眩人献于汉。此善眩人诚可谓欧洲第一人足践中华之土者。”^③其实，这一评价并不十分准确，我们细读这段记载就可以发现，随汉使来到汉朝的是安息使者，他们到汉朝来参观中国疆域之大，领略大汉民风，大鸟蛋和善眩人不过是他们随身带来的献礼和贡品。可惜的是，关于安息使者到汉代的情形除此之外再无其他详细记载，但可以确信，安息使者才能够称得上是“欧洲第一人足践中华之土者”。

值得注意的是，班固在《汉书》也有这样一段极其类似的记载：“安息国，王治番兜城，去长安万一千六百里，不属都护。北与康居、东与乌弋山离、西与条枝接。……武帝始遣使至安息，王令将二万骑迎于东界。东界去王都数千里。

^① 《史记》卷一二三《大宛列传》。

^② 《史记》卷一二三《大宛列传》。

^③ 张星烺编注：《中西交通史料汇编》（第一册），北京：中华书局，2003.6。第116页。

行比至，过数十城，人民相属。因发使随汉使者来观汉地。以大鸟卵及犁轩眩人献于汉，天子大说。”^①相对于司马迁的简单记叙，班固的记载增加了更为详细的内容，对安息国的地理位置以及它与汉朝的距离远近都做了较为细致的描述，但关于双方的使者往来，他和司马迁如出一辙，对肩负国与国之间沟通交流使命的“使者”一笔带过，而对其带来的贡品如大鸟蛋、眩人更感兴趣，甚至连汉武帝也是如此。历史记载中看似简单的取舍，却反映了深刻的文化内容，中国人向以中原地区为世界中心，其他边远夷狄之人，都要向其称臣进贡，贡品的厚薄轻重代表着诚意的深浅，而使者不过是进呈贡品的仆从而已。因此，对贡品的关注兴趣远远大于对具有国家交往意义的使者。有学者指出：“在中国传统观念中，奇珍异宝多产自荒远绝域殊方，有物之奇珍，无人文之教化。中国世界观念，素来以夏夷之分为基础。华夏人文教化，浩浩荡荡，四夷拥有奇珍异宝，远来奉献。在夏夷之间，人文与物宝之间的界限，也是文明与野蛮的界限。夷狄、珍宝、野蛮这一类表语可以移置互换。”^②而这种认识的偏差也就导致了观察西域之人的自我优越感：“前汉武帝时，遣使至安息。安息献犁轩幻人二，皆蹙眉峭鼻，乱发拳须，长四尺五寸。”^③这种描述显然是以汉人的文质彬彬、衣冠楚楚为参照。但就是这种以汉人的优越感为基础的认识，却长久以来成为观照欧人的一个共同认知，头发的样式、鼻子的高度，成为欧人最显著的指代特征，以致直到近代，对欧人的认识仍然流行着“洋毛子”、“大鼻子”等带有明显讥刺和蔑视的称谓。

而对西域贡品的过分关注依然成为一种关照异域的独特视角，东汉光禄大夫郭宪曾经记载公元前108年大秦国进贡的花蹄牛：“元封三年，大秦国贡花蹄牛。其色骹，高六尺，尾环绕其身，角端有肉。”^④大秦，即是《史记》中的黎轩，指今天的罗马。范晔的《后汉书》中有关类似的记载就更常见：“永宁元年，掸国王雍由调复遣使者诣阙朝贺，献乐及幻人，能变化吐火，自支解，易牛马头，又善跳丸，数乃至千。自言我海西人，海西即大秦也。”^⑤永宁元年即公元120年，范晔在卷首题目上依然使用的是“西南夷”这样带有华夷之别的名称。这段记载值得我们注意的不仅是关于大秦幻人的描述更为详细生动，而是出现了关于大秦

^① 《汉书》卷九六上《西域上》。

^② 周宁：《2000年中国看西方》（上），北京：团结出版社，1999.2，第20页

^③ （唐）杜佑：《通典·边防九》。张星烺特意注曰：宋马端临《文献通考》亦引此条。“蹙眉峭鼻，乱发拳须”，其为欧人已无可疑。

^④ （东汉）郭宪：《别国洞冥记》。

^⑤ （南朝宋）范晔：《后汉书》卷八六《西南夷传》。

的另一称谓：“海西”，说明开始用海洋的位置来标识欧人，明清之际中国人称西来的传教士和欧洲商人为“大西洋人”，似乎当由此而溯源。

范晔的贡献更在于他看到了一个全新的大秦，在他的《西域传》中详尽地记载了大秦的情况：

“大秦国，一名犁鞬，以在海西，亦云海西国。地方数千里，有四百余城。小国役属者数十。以石为城郭。列置邮亭，皆垂墜之。有松柏诸木百草。人俗力田作，多种树蚕桑。皆髡头而衣文绣，乘辘辘白盖小车，出入击鼓，建旌旗幡帜。所居城邑，周围百余里。城中有五宫，相去各十里。宫室皆以水精为柱，食器亦然。其王日游一宫听事，五日而后遍。常使一人持囊随王车，人有言事者，即以书投囊中，王室宫发省，理其枉直。各有官曹文书。置三十六将，皆会议国事。其王无有常人。皆简立贤者。国中灾异及风雨不时，辄废而更立，受放者甘黜不怨。其人民皆长大平正，有类中国，故谓之大秦。土多金银奇宝，有夜光璧、明月珠、骇鸡犀、珊瑚、虎魄、琉璃、琅玕、珠丹、青碧。刺金缕绣，织成金缕鬩、杂色綾。作黄金涂、火浣布。又有细布，或言水羊毳，野蚕茧所作也。合会诸香，煎其汁以为苏合。凡外国诸珍异皆出焉。以金银为钱，银钱十当金钱一。与安息、天竺交市于海中，利有十倍。其人质直，市无二价。谷食常贱，国用富饶。邻国使到其界首者，乘驿诣王都，至则给以金钱。其王常欲通使于汉，而安息欲以汉缯彩与之交市，故遮阂不得自达。至桓帝延熹九年，大秦王安敦遣使自日南徼外献象牙、犀角、玳瑁，始乃一通焉。其所表贡，并无珍异，疑传者过焉。或云其国西有弱水、流沙，近西王母所居处，几于日所入也。《汉书》云‘从条支西行二百余日，近日所入’，则与今书异矣。前世汉使皆自乌弋以还，莫有至条支者也。又云‘从安息陆道绕海北行出海西至大秦，人庶连属，十里一亭，三十里一置，终无盗贼寇警。而道多猛虎、师子，遮害行旅，不百余人赍兵器，辄为所食’。又言‘有飞桥数百里可度海北诸国’。所生奇异玉石诸物，谲怪多不经，故不记云。”^①

^①（南朝宋）范晔：《后汉书》卷八八《西域传》。

范晔的记载不仅沿袭了对大秦奇珍异宝的描述，带有传说性质，而且，最为重要的是他描述了大秦的政治制度，如国家政务的处理：“其王日游一宫听事，五日而后遍。常使一人持囊随王车，人有言事者，即以书投囊中，王室宫发省，理其枉直。各有官曹文书。置三十六将，皆会议国事。”^①从中隐约可以看出当时罗马城邦民主政治的影子，而不是中国的君主专制；如君王选举形式：“其王无有常人。皆简立贤者。国中灾异及风雨不时，辄废而更立，受放者甘黜不怨。”这也有别于中国古代君王世袭制；民风世情如：“其人民皆长大平正，有类中国，故谓之大秦。”表明当时的大秦即罗马帝国文明程度和中国相似，民风淳朴，不是野蛮的蛮荒之地，而是和中国一样有着文明教化。这最后的评价最为重要，体现了当时中国人对欧人的最高认识水平，“有类中国”的大秦在文化上进入了中国人的视野。“至桓帝延熹九年，大秦王安敦遣使自日南徼外献象牙、犀角、玳瑁，始乃一通焉。”桓帝延熹九年，即公元166年，大秦国王安敦派遣的使者带着珍宝来到中国，中西交通才第一次真正打通。但这一次具有历史意义的中西相遇，却依然被看做平常的外夷朝拜进贡，没有留下更为详细的记载。中西第一次交流就这样淹没在历史的夹缝中，尘封模糊了它应有的鲜活意义。

而后世的史书中，记载大秦的事物开始沿袭范晔有关大秦“有类中国”的说法，到魏时竟然出现“本中国一别也”，把大秦看作是穿着胡服的中国人：“大秦国一号黎轩，在安息、条枝西，大海之西。……其国无常主，国中有灾异，辄更立贤人以为王。而生放其故王，王亦不敢怨。其俗，人长大平正，似中国人而胡服，自云本中国一别也。”^②

早期的中西对话，充满着想象和传说，因此彼此的观照就存有相当程度的模糊，甚至出现变形和幻象。产生这一现象的原因在于：中西交往中尽管打通了丝绸之路，但却是依靠居于中间的波斯等商人的中介，中国可以见到来自欧洲的奇珍异宝，欧洲能够穿上中国的华丽丝绸，但真正彼此面对面的交流和对话，却由于流沙大漠的天然阻隔、获利商人的居心叵测，而阻碍着双方跨越时空的真正接触。“和帝永元九年，都护班超遣甘英使大秦，抵条枝。临大海欲度，而安息西界船人谓英曰：‘海水广大，往来者善风，三月乃得度。若遇迟风，亦有二岁者，

^①（南朝宋）范晔：《后汉书》卷八八《西域传》。

^②（西晋）陈寿：《三国志》卷三〇《魏书》。

故入海人皆资三岁粮。海中善使人思土恋慕。数有死亡者。’英闻之乃止。”^①汉和帝永元九年，即公元 97 年，中国首次官方的西出寻访欧人的行动出师遇挫，折返身影离开了海洋，也失去了一次海上冒险寻访的经历。中西早期的交往就这样彼此相望而不得见，依旧在想象和传说中勾画着彼此的形象。双方共同的关注点，都在对方的物产富饶，西方艳羨中国华丽的丝绸和丰富的矿产，中国喜欢西方的奇珍异宝。对各自的文明形象则是模糊的，各自从自己的形象出发勾画对方，中国人把西方的大秦看作是文明教化的胡服中国人，欧人则把中国看做基督教的异教国家。这就是中西最早的理解，而这成为了双方文化对话的前理解，由此所奠定的成见和变形，也一直若隐若现地呈现在中西交流和对话的进程中。

第二节 首次宗教对话尝试：七至九世纪大秦景教之流行中国

早期的中西交往，由于双方使者只是朝拜进贡的使臣，没有进行更为深入的文化接触和交流，因此，中西的认知基本是想象与知识相杂，传说与真实共存，模糊而游移，并且谬误和偏见在不断重复，得不到应有的校正和刷新。直到公元 635 年，聂斯托利教派的阿罗本来到长安，唐代“景教先后共约有二百三、四十年的历史”^②。中西交往才开始步入实际接触阶段。这也是基督教正式传入中国的肇始，是中西首次宗教对话的尝试。

唐代传入我国的基督教称为景教，又被译为聂斯托利教，是基督教的一个异端教派，其创始人聂斯托利（叙利亚人）428 年担任君士坦丁堡宗主教，他宣称耶稣的神性（天主性）和人性并未合为一体，不过是神性附着于人性而已。他更反对圣母说，认为玛利亚是人不是神，耶稣之母只能是人之母而不是神之母，这就直接威胁到基督教的教义和教会基础，431 年，其思想被视为异端而遭禁绝，书籍被焚毁，他自己也遭到宗教大会的弃绝，被逐出教门流放到埃及的沙漠中，几年后即在残酷的宗教迫害中病亡。他的信徒则辗转逃亡波斯等国，受到国王的保护，但不久，波斯王国被伊斯兰军队占领，阿拉伯人对基督徒进行迫害，景教徒不得不继续东迁，大部分逃亡印度，少部分人则在 7 世纪初进入中国。

“景教从叙利亚传入波斯、阿拉伯、印度，更由波斯东传中国，这期间有种

^①（南朝宋）范晔：《后汉书》卷八八《西域传》。

^②方豪：《中国天主教史人物传》（上），北京：中华书局，1988.3，第 6 页。

种原因：经济的、政治的和文化的，而最主要的还是经济的原因。”^①从经济上看，唐代和波斯间的交通道路畅通无阻，为外交使节和商人、传道僧徒由西向东往来提供了便利，伴随着商贸的往来，大量异域的奇珍异宝运送唐都，也激发了唐朝向往和接受异域文化的渴求。政治上，唐代和波斯等西方国家保持了友好而稳定的睦邻关系，民族政策宽大怀柔，宗教政策也执行“四海一家，王者无外”，对佛教和景教采取远迎策略：“大秦国有上德曰阿罗本，……贞观九祀，至于长安。帝使宰相房公玄龄，总仗西郊，宾迎入内。”^②文化上，景教徒具有当时先进的文化知识和技术才能，甚至有人认为：“东方诸民族所以归依景教，毋宁说是因为当时景教徒继承了那经由阿拉伯或叙利亚地方传来所谓希腊文化，所以景教徒可称世界第一之文明人，即作为世界的文化人之景教徒不就是能在那些异邦人之上，予以多大的感化力么？当时景教宣教师或景教商人等确有丰富的知识和经验，而以这种优越性，使异邦人感服，对于景教的文化而至归依景教者决不在少数。景教传入波斯、中国及其他地方之希腊的医学，医术，并实际的治疗方法，给景教徒以非常方便的传道方法。”^③唐太宗下诏准予景教传教时也提到：“详其教旨，玄妙无为，观其元宗，生成立要。词无繁说，理有忘筌，济物利人，宜行天下。”^④后来发现和出土的《大秦景教流行中国碑》（1623—1625年）详细记载了景教在中国流布的繁盛景象，称之为：“法流十道，寺满百城”。

唐太宗扶植景教有其政治目的，正如陈垣指出的那样：“唐代之尊荣火袄教，颇有类于清人之尊荣黄教，建祠设宫，岁时奉祀，实欲招来西域，并非出自本心。”^⑤因此，景教在唐代攀附于皇权，并获得许多殊荣，如唐太宗敕命在京城兴建大秦寺，准许景教“宜行天下”，自由传布，唐玄宗甚至将太宗、高宗等五帝的画像送往教堂内安置，传教士也曾经获得封号和紫袈裟，若干教堂的匾额也出于御题，教士们还曾经在兴庆宫给皇族修功德等等。但是，唐代的景教传布依然有其局限性：首先，正如前文提到的那样，唐代提倡景教“并非出自本心”，乃含有

^① 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993.5，第58页。

^② 《大秦景教流行中国碑》，载朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993.5，第224页。

^③ 转自朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993.5，第69页。

^④ 《大秦景教流行中国碑》，载朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993.5，第224页。

^⑤ 陈垣：《陈垣史学论著选·火袄教入中国考》，上海：上海人民出版社，1981年，第120页。

政治利用的目的，景教也因此而攀附皇权，完全依附于皇权。其次，唐代把景教和佛教混同，把传教士视为西来的“僧人”，敕命建造的传教场所被称为寺庙而非教堂，教士的封号也多是佛教的名号，如封阿罗本为“镇国大法主”，景教教士竟然也象和尚那样被召入宫中做法事、修功德：“诏僧罗含、僧普论等一七人，与大德佶和于兴庆宫修功德。”^①第三，流布范围狭窄，没有在内地和汉人中形成很大影响，“唐代宽让固有宗教以外的宗教，然信奉景教的多属波斯人或叙利亚人。从景教碑上看，从阿罗本、僧首罗含、大德及烈、僧佶和、僧伊斯、僧景净等无一中国人”^②。第四，景教依然是单向的传布，是西来文化与中国文化的接触和对话尝试，但这场对话是单向的，并且没有得到深入的发展。到会昌五年（公元845年），唐武宗下诏灭佛，连带景教也被称为“邪教”而遭厘格，“勒大秦、穆护、袄三千并令还俗，不杂中华之风。”^③自此以后，“基督教在中国必已完全扫灭，盖是时中国史籍，无有道及大秦寺及大秦僧者也。”^④国外的记载也印证了这一事实，公元987年（即宋太宗雍熙四年），阿拉伯人摩哈美德（Mahomet）谈到他在八吉打城（Bagdad）基督教徒居住的某教堂曾经遇见基督教僧那及兰（Najran），那及兰告诉说他们曾经在宋太宗太平兴国五年（即公元980年）前往中国整顿基督教，但他们发现“中国之基督教已全亡。教徒皆横死，教堂毁坏。全国之中，彼一人外，无第二基督教徒矣。遍寻全境，竟无一人可以授教者。”^⑤

但是，作为基督教的第一次入华传布，我们从唐代景教的发展中依然看出某些与明清基督教入华相关联的脉络。其一、景教主动攀附皇权，并得到皇权的扶持。后来的明清基督教入华，利玛窦等人积极努力的方向也是希望得到皇权的支持，多次试图进入北京，为了能够进入宫廷采取种种适应策略，最终获得在北京的居留和传教自由，为明清基督教在华传播奠定了较好的政治基础。其二、受到儒士、佛教徒的攻击。据景教碑记载：“圣历年，释子用壮，腾口于东周；先天末，下士大笑，讪谤于西镐”^⑥，这里的“用壮”、“腾口”二义见《周易》，“下

^① 《大秦景教流行中国碑》，载朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993.5，第224页。

^② 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993.5，第190页。

^③ 《唐大诏令》卷一〇三《唐武宗拆寺制》，载张星烺编注：《中西交通史料汇编》（第一册），北京：中华书局，2003.6。第230页。

^④ 张星烺编注：《中西交通史料汇编》（第一册），北京：中华书局，2003.6。第232页。

^⑤ 张星烺编注：《中西交通史料汇编》（第一册），北京：中华书局，2003.6。第232页。

^⑥ 《大秦景教流行中国碑》，载朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993.5，第224页。

士大笑”见《老子》，是说在圣历年间，佛教徒依仗自己人多势众，在东周（指唐代东都洛阳）肆意谩骂景教，又在先天末年，无知的儒士在西都（指长安）随声讪谤攻击景教。这段记载，虽然很简约含混，但我们依然可以见出，景教在唐代虽然得到皇权的庇护和扶持，但由于其教义的排他性，依然引起了佛教徒和儒士们的攻击。这和明末基督教入华后，利玛窦遭到佛教、儒士的诋毁和谩骂的场景如出一辙；其三、采取了广造奇器异巧的策略获取支持。景教受到佛教徒和儒士攻击后如何解脱困境，景教碑文的记载语焉不详，只是说：“有若僧首罗含、大德及烈，并金方贵绪，物外高僧，共振玄纲，俱维绝纽。”^①罗含、及烈等人以西方（金方）贵胄（贵绪）脱俗高僧的身份来到唐朝，一起振兴了景教，使其摆脱困境而重新获得发展。但他们是如何摆脱困境的呢？碑文没有记载，根据《册府元龟》记载：“柳泽开元二年（714年）为殿中侍御史、岭南监造使，会市舶使有卫威中郎将周庆立、波斯僧及烈等，广造奇器异巧以进。”因为周庆立和景教及烈进献奇器异巧，引起柳泽的反对，因此他上书劝谏：“窃见庆立等雕镂诡物，制造奇器，用浮巧为珍玩，以谲怪为异宝，乃理国之所巨蠹。”从他谏书语气的严肃性和严重性上。我们可以推断出当时及烈所制造的奇器异巧一定非常精美，其精巧程度一定达到当时机械科学的高峰，恰如明末利玛窦进献的自鸣钟、日晷、地图一样，才能够让皇帝都着迷珍爱。首先提出及烈历史材料的桑原鹭藏也指出：“要之玄宗先天二年传教长安之大德及烈，次年（开元二年）即进奇器异巧以谋宫庭之宠，景教传教之方，颇因以窥见一斑。此与明代利玛窦进报时自鸣钟于宫庭，以固天主教传道之基础，可对比也。”（《蒲寿庚考》汉译本中华版，第9页）^②其四，采取适应性的变通策略，融会道家、儒家、佛教思想，来阐释基督教教义，景教碑较鲜明地反映了这种兼容混杂的特征。唐代是儒道释三教鼎立并重，景教碑文开篇阐述基督教教义，就大量使用了道家的语言，如：“粤若常然真寂，先先而无元，杳然灵虚，后后而妙有。总玄枢而造化，妙众圣以元尊者，其唯我三一妙身，无元真主阿罗诃欤！”在文中还有“鼓玄风而剩二气”、“浑元之性，虚而不盈”、“真常之道，妙而难名”等等，让人很容易联想到《老子》里的语句和思想。景教碑中更多次借助佛教思想来弘扬教义，屡屡援引佛典

^① 《大秦景教流行中国碑》，载朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993.5，第224页。

^② 参考朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993.5，第72页。

名词，如“妙有”、“慈航”、“法王”、“功德”等，所有的教士都自称为“僧”，并且据有关专家考证，有些教士直接参与了佛教经典的翻译工作。景教不但采取道家、佛教的语汇和思想，而且将儒家的忠孝思想与自己的传教相结合，景教碑极力宣扬皇权的伟大和功德，对唐代扶持景教的帝王极尽讴歌颂德之能事：“赫赫文皇，道冠前王”、“皇图璀璨，率土高敬”^①等等。对封建君主的赞美乃至曲意美化，这些策略到明清传教士则得到更进一步的继承和发展，明清传教士甚至把康熙赞美为基督教的“开明君主”，并使这一形象远播欧洲大陆。

总之，唐代景教在中国的传播尽管有其薄弱之处，但作为基督教与中国的第一次实际接触和对话尝试，其中依然包含着对后世具有启发意义的内容，我们从中依然可以见出明清基督教入华策略和对话方式的最先雏形。正如朱谦之先生所言：“景教在东方传教，其本身也是跟着不同的环境，而有许多改革，即对于当时当地的固有思想习惯，力求与之妥协，至少避免了面对面的冲突。……在中国则把原来用叙利亚文的礼拜式改用中国文，如敦煌发现的《景教三威蒙度赞》即为好例。还有中国景教徒之祖先崇拜及为死者求冥福，此皆投合中国封建统治阶级的心理、习惯，在这一点景教徒和明末来华的耶稣会士，毕竟相同，而且实为他们机会主义的传教方法的先驱者了。”^②

第三节、传奇般的契丹王国：13、14 世纪使臣之游记中国

景教虽然在唐代遭到灭绝，但其余绪却依然活跃在中国北部边陲。到十三世纪，随着蒙古大军横扫亚欧大陆，将中西交通要道暂时恢复，基督教世界开始又一次面对中国寻找对话机会。这一时期的基督教入华，从蒙古军队征战亚欧大陆开始，直到元代灭亡，几乎伴随着蒙古入主中原的全过程。蒙元时期的基督教被称为“也里可温教”，“也里可温”意思是指“信奉福音的有缘人”，包括了聂斯托利教派和圣方济各派（即明代天主教之先河）。

值得我们注意的，不仅仅是元代基督教入华兴盛的发展景况，而且是蒙元与基督教世界的双向往来和对话，这也是基督教世界尝试与中国沟通对话并首次得

^① 《大秦景教流行中国碑》，载朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993.5，第 223—224 页。

^② 朱谦之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993.5，第 72 页。

到了来自最高统治者的正面回应，双方在沟通对话中关于宗教信仰与政治、军事的论争，也成为后世就同一话题论争的先声，因此具有深远的意义。同时，在双方的往来中，尤其是基督教世界第一次主动遣派使者到中国，既开中西宗教外交之先河，又开创了基督教使者亲访中国并通过游记向西方介绍和传达中国知识之先例。通过这些游记，中国形象进一步丰富和趋向真实，为双方开展真正实质性的对话奠定了良好的基础。

西方基督教世界是在面临蒙古军队强大军事进攻下，才开始有意识地从外交斡旋的角度接触蒙古军队的，并希望进一步和蒙古军队联盟共同对付伊斯兰国家，由此可见，基督教使者出访蒙古更多地带有外交斡旋和军事联盟的目的。

1206年蒙古政权建立后，成吉思汗及其后继者开始向西扩张。1235年，成吉思汗的孙子拔都统兵六十万，饮马多瑙河，横扫波兰、匈牙利境内的欧洲联军。西方世界面对势不可挡的蒙古军队的强劲攻势，恐慌不已，都将获救的希望寄托在当时的教皇英诺森四世身上。因为在欧洲，基督教教会此时已经成为一个集宗教教权、世俗君权于一体的强大精神力量，神权远远高于王权，并在多次组织十字军东征伊斯兰教徒的过程中建立了军事和外交权威，所以，当蒙古军队攻伐欧洲时，欧洲国家把解困除危的重任寄予教皇身上。英诺森四世敦劝欧洲各国联合作战，但他们却由于多年参与十字军征战而感匮乏和穷耗，没有谁愿意或者敢于应敌。正是在这样的情况下，“教皇不得已，乃别生一计。谓既不能联合各国，同仇敌忾，若遣传教士充作使臣，与蒙古修好，或亦可止其凶残。况闻和林朝廷，不乏奉教敬主之人，万一劝得大可汗幡然悔改，则可收效无形。烽火之警，从此永熄。”^①公元1245年，教皇英诺森四世在法国里昂召集宗教大会，因得悉蒙古国内部还有不少基督教徒在活动，于是会议决定遣使节出使蒙古国。圣方济各会士柏朗嘉宾就在这样的情形下奉命出使蒙古。

约翰·柏朗嘉宾于1182年出生在意大利佩贾鲁地区，从1221年起，便受圣·方济各派遣前往日耳曼，一直到1239年之前，他基本上在那里担任萨克森修道院长及省教长的职务。1245年他奉教皇之令出使蒙古，携带着教皇致蒙古大汗书，从法国里昂出发，1246年2月首先达到伏尔加河畔拔都的幕帐，拔都将他护送到了哈喇和林，8月24日他参加了贵由大汗的登基典礼。在哈喇和林大汗的幕

^① 萧若瑟：《天主教传行中国考》，转自沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2001.6。第22页。

帐里，他向贵由大汗献呈教皇的书信，并得到了贵由大汗的回信，于11月13日离开哈喇和林，并于1247年11月返回里昂。

值得我们注意的第一点，是柏朗嘉宾出使蒙古，并不具有基督教传播意义，不是为了基督教的推广和传播，而肩负着军事和政治的使命，更多地体现了军事斡旋和探听虚实的外交目的：“他这次出使的正式目的就在于劝说蒙古人的君主接受洗礼和与基督教国家建立盟邦关系，但这一打算未能如愿以偿。教皇的使者还要打探蒙古人令人生畏的军事实力以及他们向基督教西方进犯的计划，这一部分使命完成得最为理想。”“令人感到惊讶的是这位方济各会士竟丝毫没有以一位传教士的精神面貌来介绍蒙古人，因为传教士一般最热心的是拯救人们的灵魂。但他却更为倾向于以一位特使的感情来叙说。”^①也正是由于这样独特的身份，使柏朗嘉宾在后来写作他的《蒙古行纪》时更多地从军事着眼，描绘了蒙古军队的规模、武器、部队组织形式，并提出如何应对的韬略等等。

值得我们注意的第二点，是教皇和大汗的第一次正式交往各自体现出鲜明的外交实力，显示了东西方迥异的宗教信仰和文化背景。教皇英诺森四世致蒙古皇帝书，没有详细的文献资料，但我们依然可以从某些片段和贵由回信的指涉中看出，教皇言语简约但措辞生硬，指责蒙古军队大肆残杀生灵，违背了上帝的和平旨意。相对而言，作为使者的柏朗嘉宾面对蒙古人有关他们出使目的的询问时，则把他们的使命阐释得较为婉转和全面：

“我们回答说是教皇陛下的使节，教皇陛下是基督教徒的主和父亲，他派我们来晋见他们的国王、王公和见所有的鞑靼人，因为他想使所有的基督教徒都成为鞑靼人的朋友，与他们和睦相处；而且，他还祝愿鞑靼人在天堂的上帝面前成为伟人。所以教皇陛下通过我们及他的信函而规劝鞑靼人成为基督教徒，并接受信仰我们的上帝耶稣基督。否则，他们就不能得到拯救。同时，教皇陛下也告知他对鞑靼人杀害了那么多人而感到震惊，尤其是杀害了基督教徒，特别是已经归附了他们的匈牙利人、摩拉维亚人、波兰人。因为这些人从来没有损害过他们，也不想损害他们。鉴于此事严重地触犯了上帝，所以教皇陛下劝说他们从今以后要禁戒类似行动，并且为他们过去的恶迹进行

^① 耿昇、何高济译：《柏朗嘉宾蒙古行纪·鲁布鲁克东行纪》，北京：中华书局，1985.1，第12、13页。

忏悔。我们补充说，教皇陛下要求他们答复今后想要做的事情及其意图的性质，通过书函的形式而向教皇陛下对这一切作出答复。”^①

从以上的陈述中，我们可以看到教皇的书信和遣派使臣的良苦用心，既严厉指责蒙古军队的滥杀无辜，又表达希望建立联盟的愿望，可谓恩威并重，义正词严，同时又表现出一手打、一手拉的外交策略。当然，隐含其中的基督教排他倾向也是显而易见的。

贵由大汗经过慎重考虑，对教皇书信中所涉及的问题一一做出答复，并精心翻译成多种文字（包括蒙古文、拉丁文和回回语），加盖上他的印玺交柏朗嘉宾带回，表现了处理外交事务的审慎和周密。这封重要的书信由法国著名汉学家伯希和在罗马教廷档案中查找并刊行，是研究蒙古朝廷和罗马教廷关系史最为珍贵的资料之一。贵由大汗的回信全文如下：

“天主之气力，全人类之皇帝，极其明确真诚地致书大教皇。你等会议，你教皇及全体基督徒愿与吾人讲和，并遣来使臣。此点业经来使奏闻，信札中亦有申述。你等如若希望与我们讲和，为缔造和平事，你教皇及诸王公显贵应毫不迟疑地前来朝见我。届时将会听到我们之答复和要求。你在来信中称，我等应该领洗，成为基督教徒，我们对此仅给以简单之回答：我们不解，为何我们必须如此。再者，你在来信中称：许多人，特别是基督徒，其中尤其是波兰人、摩拉维亚人和匈牙利人，惨遭杀戮，你们对此深感惊骇。我们对此亦给予同样之回答：我们对你等的话亦不解。然而，对下述问题，我们认为无论如何不能缄默不言，必须予以答复。你们说，由于成吉思汗与汗不服从天主之命，不听从天主之教训，召开大会，杀害使臣，故天主决定殄灭他们，把他们交到你们手里。其实，倘若不是天主所使，凡人如何可以这样处置他人呢？你们认为，只有你们西方人是基督教徒，并且蔑视他人。但是你们怎样知道天主究将加恩于谁人乎？我们崇拜天主，仰承天主之气力，从东到西，摧毁了整个大陆。若不是由于天主之气力，人们又能有何作为？倘若你们渴望和平，希望把你们之幸福托付给我们，你教皇应该立即亲率诸基督教显贵前来朝见，缔结和平，仅

^① 耿昇、何高济译：《柏朗嘉宾蒙古行纪·鲁布鲁克东行纪》，北京：中华书局，1985.1，第91页。

在此时我们才能知道，你们确实渴望与吾人讲和。倘若你不遵从天主及我等之命令，不接受来此朝见之谕旨，届时我将认为你们决意与我们为敌。彼时将如何？我们不知，天主知之也。首任皇帝成吉思汗，第二任皇帝窝阔台，第三任皇帝贵由。”^①

从贵由大汗的回函中，我们可以看出，贵由大汗对教皇的指责给予驳斥和辩解，并要求教皇亲自来朝见，表现了蒙古由于强大的军事优势而在外交上显示的优越感。同时他还批判了教皇蔑视他国、排斥他者的狭隘性。很显然，这样的回函使得双方，尤其是教皇没有达到外交斡旋与和解的目的。但是，这毕竟是中西双方高层统治者第一次具备外交意义的接触，其中蕴涵着丰富的内容，具有深远的意义，“这是东西方历史中第一次在政治思想层面上所进行的正面的尖锐交锋。由此，东西方文化一些带有根本性的特征，通过双方统治者狂妄的态度和粗俗的言辞浮现了出来。诸如西方文化中一神教的狭隘性和排他性，西方文化所具有的传教特点；以及东方皇权的绝对权威性和兼容并蓄的泛神论的信仰，这些在明清之际中西文化交流史中暴露得十分充分的问题，在此已有最初的显现。因此，可视为中西文化冲突的滥觞。”^②

同时，最为重要的一点，教会直接代表西方国家和一个东方国家进行具有政治和军事意义的外交斡旋，这也是东西方宗教地位和文化背景错位的一次交锋，在西方，教会是集教权、王权于一体的精神领袖，具有至上的全能，凌驾于各封建国家的王权之上，而在东方，教会永远是为皇权服务、为统治权力服务的，因此，直到明清之际，西方教廷和中国皇权的争斗也一直在错位中展开，

值得我们注意的第三点，是柏朗嘉宾撰写的游记中第一次记载了关于“契丹”的情况：“鞑靼地区位于东方一隅，我们认为那里正是东方偏北的地方。契丹（Kitai）以及肃良合人地区均位于其东部，南部是萨拉森人栖身地……”^③在古代无论是中国还是西方，鞑靼（Tartares）都是对蒙古人的称呼，而契丹则一般出现在游记故事和地图著作中，用以指中国的北部，后来慢慢成为中国的指称。柏朗嘉宾在他的《蒙古行纪》第五章记载了成吉思汗与契丹的战役，然后指出：

^①（法）伯希和撰，冯承钧译：《蒙古与教廷》，北京：中华书局，1994.3，第13—14页。

^②沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2001.6，第24页。

^③耿昇、何高济译：《柏朗嘉宾蒙古行纪·鲁布鲁克东行纪》，北京：中华书局，1985.1，第25页。

“契丹人都是异教徒，他们拥有自己特殊的字母，似乎也有《新约》和《旧约》，同时也有神徒传、隐修士和修建得如同教堂一般的房舍，他们经常在其中进行祈祷。他们也声称拥有自己的圣人，崇拜唯一的一尊神，敬重我主耶稣——基督，信仰永恒的生命，但却从不举行任何洗礼。他们敬重和崇拜我们的《圣经》，爱戴基督徒，经常大量施舍。他们表现为通融之士和近乎人情。他们不长胡须，面庞形状非常容易使人联想到蒙古人的形貌，但却没有后者那样宽阔。他们所操的语言也甚为独特。世界上人们所习惯从事的各行业中再也找不到比他们更为娴熟的精工良匠了。他们的国土盛产小麦、果酒、黄金、丝绸和人类的本性所需要的一切。”^①

柏朗嘉宾关于契丹的记载，是他亲身考察和游历后的追忆，想象的成分减少了许多，尽管仍然不乏道听途说式的夸张，但毕竟是西方关于中国的第一次趋向真实的描写。从此，关于契丹的想象一直成为 13 至 16 世纪西方的一个传统，而这传统即由此溯源，经鲁布鲁克、马克·波罗等，直到 17 世纪利玛窦入华才将中国现实和契丹幻象合二为一。

鲁布鲁克的威廉是法国佛兰德斯鲁布鲁克村人，圣·方济各会士，他受法兰西国王圣路易士九世的密令，携带信函出使蒙古，1253 年 5 月 7 日出发，去寻访传说中信奉基督教的拔都之子撒里答。但撒里答并没有接洽他，而是把他们一行人送去见他的父亲拔都，拔都又送他们去见蒙哥汗，鲁布鲁克曾请求留在蒙古地区传教，但遭到蒙哥汗的婉拒，不得不于 1255 年 8 月 15 日返回，他后来撰写了《东行纪》来记录他的行程。在《东行纪》中，他沿袭了对契丹的称谓，但和柏朗嘉宾不同，他确认契丹就是古代的赛里斯王国：“大契丹，我认为其民族就是古代的丝人。他们生产最好的丝绸（该民族把它称为丝），而他们是从他们的一座城市得到丝人之名。有人告诉我说，该地区有一个城市，城墙是银子筑成，城楼是金子。”在他的描写中，中国是个富庶的金银之国，这一点直接影响到后来马克·波罗的叙述。

同时他还更详细记载了中国人的相貌和技艺：“这些契丹人身材矮小，他们说话中发强鼻音，而且和所有东方人一样，长着小眼睛。他们是各种工艺的能工

^① 耿昇、何高济译：《柏朗嘉宾蒙古行纪·鲁布鲁克东行纪》，北京：中华书局，1985.1，第 49—50 页。

巧匠，他们的医师很熟悉草药的性能，熟练地按脉诊断；但他们不用利尿剂，也不知道检查小便。”同时，鲁布鲁克还更多地从宗教信仰角度提到了当时中国的佛教徒和尚的衣着，并给予很中肯的评价：“在契丹有十五个城镇中居住着聂斯托利教徒。他们在称作西安的城市里有一个主教区，但其余的却完全是偶像教徒。上述诸族的拜偶像的和尚，都身穿红色宽僧袍。据我所知，他们那里还有一些隐士，住在森林和山里。他们生活清苦，使人赞叹。”相反地，他严厉批评了当时聂斯托利教徒的堕落行径：

“那里的聂斯托利教徒什么都不懂。他们做祷告，有叙利亚文的圣书，但他们不懂语言，因此他们唱圣诗就跟我们的僧侣不懂语法一样。他们完全堕落了。首先，他们是高利贷者和酒鬼，有些人住在鞑靼人当中，甚至象鞑靼人那样娶好些老婆。他们进入教堂时和撒刺逊人一样洗下身，在礼拜五吃肉，按撒刺逊人的方式在那天过节。主教难得访问这些地方，差不多五十年仅有一次。当他访问时，他们就把所有的男孩，哪怕摇篮中的婴儿，都指定为教士，因此他们的男人几乎全是教士。然后他们结婚，那显然是违背祖宗的法规的，而且他们是重婚者，因为当头一个老婆死时，这些教士就又娶另一个。他们都是售卖僧职者，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。这样，那些教导蒙古贵人子弟的，尽管教的是福音书和教义，因他们的生活肮脏和贪婪，反而使子弟们背离了基督的信仰。蒙古人本身，还有道士或偶像教徒，所过的生活比他们还要清白呢。”^①

鲁布鲁克的贡献在于他第一次将“契丹”与西方关于“赛里斯”的传说联系在一起并加以坐实，从此，赛里斯——契丹——中国，西方关于神秘而古老的东方的认识进入到了真实接触阶段。而真正实现这一转变的是马克·波罗。

马克·波罗（Marco Polo, 1254—1324）尽管不是最早向西方传达中国信息的人，但他却是真正在中国生活过并对中国风土人情有切身体验的人，因此他的游记虽然存有不可避免的夸张成分，但却是最为真实和可信的，也正是由于这一独特性，马克·波罗的游记才受到西方世界超乎寻常的关注，他眼中物产富庶

^① 耿昇、何高济译：《柏朗嘉宾蒙古行纪·鲁布鲁克东行纪》，北京：中华书局，1985.1，第254、255页。

的契丹王国，几乎得到了整个西方世界的普遍认同，同时也刺激了他们探访这个黄金之国的野心。

马克·波罗 1271 年随其叔父动身前往中国，几经周折于 1275 年达到元代上都，至 1291 年离开，前后在中国居住长达 17 年，并在元朝入仕经商，还曾经被派为使臣出使，这些得天独厚的条件使得他在中国的游历极为便利，因此他的行纪内容极其丰富，他所口述的《马克波罗行纪》也成为 13 世纪西方有关中国最翔实的记载。马克·波罗依然沿袭了“契丹”的称谓，全书中关于契丹和蛮子省（指南宋地区）的记述占大约 23% 的篇幅，还有 27% 左右的篇幅是有关上都和唐古特地区的描述。并且他从一个商人的角度，更多地将描述的重点集中在经济、商业和道路、地形上。他曾奉使到西部诸州，从汗八里城（元代北京城）出发，西行四个月，经过涿州、大同、太原而至西安，记载了涿州城市的精美：“居民以工商为业，织造金锦丝绢及最美之罗”，太原府的工商兴盛：“君主军队必要之武装多在此城制造也，契丹全境只有此地出产葡萄酒、亦种桑养蚕，产丝甚多”，西安城市的壮丽：“城延至西，居民是偶像教徒。城外有王宫，即上述大汗子国王忙哥刺之居也。宫甚壮丽，在一大平原中，周围有川湖泉水不少，高大墙垣环之，周围约五哩。墙内即此王宫所在，其壮丽之甚，布置之佳，罕有与比。宫内有美丽殿室不少，皆以金绘饰。”^①他还在契丹境内游历，记载了北京、成都、扬州、杭州、福州、泉州等大城市的物产和商务经营，对中国博大的地域和富饶的物产赞美不绝。

同时，他还记述了日本、越南、东印度、南印度以及印度洋沿岸诸岛屿富饶的物产：

“(日本)其所属诸岛有金，而地距陆甚远，商人鲜至，所以其金多无量，而不知其何用。……君主有一大宫，其顶皆用精金为之，与我辈礼拜堂用铅者相同，由是其价颇难估计。复次宫廷房室地铺金砖，以代石板，一切窗棂亦用精金。……饶有宝石、珍珠，珠色如蔷薇，甚美而价甚巨，珠大而圆，与白珠之价等重。”“此岛（爪哇岛）甚富，出产黑胡椒、肉豆蔻、高良姜、荖澄茄、丁香及其他种种香料，在此岛中见有船舶商贾甚众，运输货物往来，获取大利”^②

^① 冯承钧译：《马克波罗行纪》，上海：世纪出版集团，2001.8，第 262、264、269 页。

^② 冯承钧译：《马克波罗行纪》，上海：世纪出版集团，2001.8，第 385、402 页。

需要指出的是，马克·波罗对中国的兴趣也主要集中在经济、物产上，而对中国的政治思想，尤其是传统的儒家、道家思想无所涉及，这一方面反映了他作为商人的价值取舍，也在一定程度上说明了他由于依傍于蒙古人而对以汉族为主体的中国文化的隔膜。这也是元代基督教在中国发展的一个致命的弱点，即，元代基督教过分依傍于蒙元等少数民族，而没有深入到汉族社会中，因而当元代灭亡时基督教也随之消亡。

当然，马克·波罗也记载了“契丹人之宗教关于灵魂之信仰及其若干风习”：

“其人是偶像教徒，前已言之。各人置牌位一方于房壁高处，牌上写一名，代表最高天帝。每日焚香礼拜，合手向天，扣齿三次，求天保佑安宁。所祷之事只此。此牌位之下，地上供一偶像，名称纳的该(Natigai)，奉之如同地上一切财产及一切收获之神，配以妻子，亦焚香侍奉，举首扣齿祷之。凡时和年丰、家人繁庶等事，皆向此神求之。彼等信灵魂不死。以为某人死后，其魂即转入别一体中。视死者生前之善恶，其转生有优劣。质言之，穷人行善者，死后转入妇人腹中，来生成为贵人。三生入一贵妇腹中，生为贵人。嗣后愈升愈高，终成为神。反之，贵人之子行恶，转生为贱人之子，终降为狗。其人语言和善，互相礼敬。见面时貌现欢容。食时特别洁净。礼敬父母，若有不孝敬父母者，有一特设之公共法庭惩之。”^①

《马克波罗行纪》一出版，就较以前关于中国的其他作品引起更大的反响，而且这种影响随着时间的推移不断扩大，直至15世纪，并直接诱发和刺激了15、16世纪的地理大发现。其原因在于它第一次以作者的亲身见闻，向西方介绍了一个相对完整的有关东方之国富庶、发达的物质形象，进一步印证并再次强化了西方关于契丹王国神秘富庶的想象和知识，把一个高度发达的东方文明非常清晰地呈现在了西方基督教国家面前，东方文明第一次以相对独立发展的成熟态势逼近自以为是的西方文明。契丹梦想不仅仅拓展了西方人的想象空间，而且从知识上打开了西方探究新大陆的窗口。可以说，马克·波罗所塑造的物质层面的契丹形象成为西方世界13世纪关于中国的普遍共识，其后的鄂多立克东游录依然沿袭了这一认识，不过从政治角度进一步加以阐释。

^① 冯承钧译：《马克波罗行纪》，上海：世纪出版集团，2001.8，第259、260页。

鄂多立克是意大利人，很早就宣誓效忠于方济各教会，他 1318 年开始东游，1321 年到达西印度，然后转海道进入中国，自 1322 年到 1328 年在中国各地游历长达六年之久。他首先到达的是广州城，他称之为“辛迦兰”(Censcalan)。此后他经刺桐(Zayton, 即今泉州)、福州(Fuzo)、杭州(Cansay)、金陵府(Chilenufu)、扬州(Ianmzai)、明州(Menzu, 即今宁波)，最终达到汗八里(Cambalech, 即元都城北京)。鄂多立克对他所经过的城市、民俗等进行了翔实的记述。“它(广州)是一个比威尼斯大三倍的城市。……此城的全体居民，连同蛮子和上印度的百姓，均信仰偶像。”他描述了广州市民的风俗：“这里也有比世上任何其他地方更大的蛇，很多蛇被捉来当做美味食用。这些蛇(很有香味并且)作为如此时髦的盘肴，以致如请人赴宴而桌上无蛇，那客人会认为一无所得。总之，此城有大量尽可能多的种种食物。”^①这恐怕是西方人关于广州人嗜食蛇宴的最早记载。

鄂多立克最突出的贡献在于他比较细致地记载了元代的政治制度。他到达汗八里后，对大可汗进行了细致的描绘，从他的衣饰、出巡、狩猎等方面入手，刻画了一位富庶之国至高统治者的威仪、奢华，透露出对这位统治者的敬畏和赞美，他还记载了大可汗管理广大帝国的方法和获取信息的渠道，详细介绍了驿站传递信息的方式：“当帝国发生新事时，使者立刻乘马飞奔宫廷；但若事态严重紧迫，他们便乘单峰骆驼出发。他们接近那些驿站——客栈或车站时，吹响号角，因此客栈的主人就让另一名使者作好准备；前来投递情报的骑士把信函交给他，他本人则留下来休息。接过信的另一名使者，赶快到下一驿站，照头一人那样做。这样，皇帝在普通的一天时间中得知三十天旅程外的新闻。”^②

柏朗嘉宾从军事、马可波罗从物产、鄂多立克从政治角度记载中国，尽管各自的角度不一，但在涉及中国的宗教信仰时，他们共同的一点是都把中国看做偶像崇拜的异教国家，这是他们从自身的基督教信仰去评价其他国家宗教信仰所必然产生的结论，但他们并没有深入思考如何在这异教国家成功传布基督教，真正从宗教角度寻求对话的则是孟德高维诺。

约翰·孟德高维诺是我国第一个天主教教区的创始人，也是以教廷正式使者

^① 何高济译：《海屯行纪·鄂多立克东游录·沙哈鲁遣使中国记》，北京：中华书局，2002.12，第70、71页。

^② 何高济译：《海屯行纪·鄂多立克东游录·沙哈鲁遣使中国记》，北京：中华书局，2002.12，第85页。

名义来华传教并设立教区的第一人。他是意大利人，方济各会会士，他于 1292 年到达汗八里（今北京），觐见元世祖，1307 年春教皇特设汗八里传教区，孟德高维诺任总主教，这是基督教在中国经由教廷批准设立的第一个传教区。并且由于孟德高维诺的卓越成绩，教皇给予他及汗八里教区很大的权力，甚至可以说是特权：“教皇给予约翰权力甚隆，比于教务大总管，统辖各处主教及高僧。琐事不须问教皇。仅圣职传授，须得教皇允许，承认教皇为宗师而已。”^①也就是说，只要承认教皇的权威地位，除圣职的任命外，汗八里教区一切传教事务都可自己决断，具有非常大的自主权，这在中世纪教皇严密控制各教区事务的背景下，教皇给予汗八里教区如此自由的特权，是极其难得的。这从另一个方面也可见出汗八里教区的业绩得到了教皇的认可和肯定。孟德高维诺在北京建筑教堂，收养 150 名儿童入洗，教习希腊和拉丁文，组织歌队为传教服务。他还采取了较为变通的传教方式，将《圣经》等翻译为当地语言，在给教皇的书信中他说：“鞞鞞人最通用之语言文字，余已通晓。《新约》及《一百五十章之祈祷文》，皆译成其文。使人以最佳书法，缮写完毕矣。基督圣法，余用书写、颂读、口演三种方法同时并举，广事宣传。……余尝在其教堂内，用拉丁仪节，举行奠祭；用地方语文颂读《圣经》及《创世记》。”^②他在给教皇的信中提到了聂斯托利教派对他的污蔑和攻击，说明元代的方济各教派和聂斯托利教派的内部纷争依然存在。他提到希望教皇给他增派人手，但他对来华的教士提出了自己的要求：“余若有二三同伴在此助理，则至今日大汗必受洗矣！诸君欲来此传教，余则无任欢迎。来此者须具有牺牲个人利益，而以作人仪表为职志者，方可也。”^③说明了他对来华传教士的选择标准：牺牲个人利益的奉献精神 and 为人师表的道德品行，这两点恰恰是日后明清基督教入华时利玛窦对来华传教士的要求。

总之，无论是早期的蒙古时代还是后来定都北京的元代，西方使臣和基督教使节不断来往于中国，他们的游记也呈现了蒙古、契丹（中国北方）、蛮子省（南方诸省）的相对接近真实的记载，13 世纪西方对中国的文化关注打破了欧洲中心的局限，通过亲身游历而将地理上的蒙古、契丹、蛮子省合和为一，从军事、物产、政治、宗教等诸多方面，开始试图去发现相对完整的中国，为明清之际基

^① 张星烺编注：《中西交通史料汇编》（第一册），北京：中华书局，2003.6。第 319 页。

^② 张星烺编注：《中西交通史料汇编》（第一册），北京：中华书局，2003.6。第 324 页。

^③ 张星烺编注：《中西交通史料汇编》（第一册），北京：中华书局，2003.6。第 323 页。

基督教入华的宗教对话开启了第一道帷幕。

同时，我们也应该看到，蒙元统治者对基督教的态度也在不断变化和调整，从贵由大汗时期的排斥敌视到后来逐渐发展成为宽容怀柔政策，这些变化极大地刺激了基督教入华的兴趣和欲望，才使得元代伴随基督教的入华开始出现了中西以传教士为使臣的外交联系，这无疑更是中西试图直接对话的可贵尝试。

早期的贵由大汗在军事强势下回绝了教皇派柏朗嘉宾所作出的外交斡旋努力，但后来的蒙古大汗则对基督教采取了怀柔政策，并继续努力尝试通过基督教教士的往来达成中西的外交沟通。马克波罗的叔父最先达到蒙古的时候，受到了忽必烈大汗的热情款待，忽必烈请求波罗兄弟二人随同一名鞑靼男爵作为使臣，带着贡呈教皇的书信返回欧洲，“命教皇遣送熟知我辈基督教律，通晓七种艺术者百人来。此等人须知辩论，并用推论，对于偶像教徒及其他共语之人，明白证明基督教为最优之教，并为教会臣仆。此外并命他们（指波罗兄弟及使臣）将耶路撒冷救世主墓上之灯油携还。”^①忽必烈本人对基督教的节日如复活节、诞生节等等也很遵守，但他的宗教观则体现出兼容性的泛神论：“全世界所崇奉之预言人有四，基督教徒谓天主是耶稣基督，回教徒谓是摩诃末，犹太教徒谓是摩西，偶像教徒谓其第一神是释迦牟尼。我对于兹四人，皆致敬礼，由是其中在天居高位而最真实者受我崇奉，求其默佑。”^②孟德高维诺在写给教皇的书信中也提到自己在元世祖那里得到的礼遇：“余在大汗廷中有一职位。依规定时间，可入宫内。宫内有余座位，大汗以教皇专使视余，其待余礼貌之崇，在所有诸教官长之上。大汗陛下虽已深知罗马教廷及拉丁诸国情形，然仍渴望诸国有使者来至。”^③后来孟德高维诺去世后，接任的新总主教尼古拉斯迟迟不到京城，元顺帝就派遣使臣带着谕旨抵达意大利：“朕遣法兰克人安德鲁及从者十五人于尔教皇之廷，设法修好，俾以后时得通聘。仰尔教皇赐福于朕，每日祈祷时，不忘朕之名也。”^④希望通过教士来达成修好、通聘的外交目的。应该说，从断然回绝到主动修好，这是元代统治者的一个非常大的转变。

不仅如此，元代对基督教教士的宽容和怀柔还表现在从政治上给予他们相当

^① 冯承钧译：《马克波罗行纪》，上海：世纪出版集团，2001.8，第013页。

^② 冯承钧译：《马克波罗行纪》，上海：世纪出版集团，2001.8，第192页。

^③ 张星烺编注：《中西交通史料汇编》（第一册），北京：中华书局，2003.6，第328页。

^④ 张星烺编注：《中西交通史料汇编》（第一册），北京：中华书局，2003.6，第342页。

优渥的待遇，甚至任用他们入仕、出使。蒙元时代来中国的传教士都得到蒙元统治者特别的优待和庇护，发赠他们特别的印书，提供他们在蒙元境内一切通行的关照和礼遇，沿途供应所需费用，体现了对教士的外交接洽礼仪。而马克·波罗到大都后得到特别的信任，曾经作为使臣出使：“大汗见他（马克·波罗）学问精进、仪态端方之时，命他奉使至一路途距离有六个月之地。”而马克波罗也善于揣度大汗喜欢知道各地风俗人情新鲜事物的心理，在出使的时候认真观察和记录沿途的奇风异俗，归来后向大汗详细描述，因此特别受到大汗的器重，“马克波罗仕于大汗所垂十七年，常奉使往来于各地。他人既聪明，又能揣知大汗之一切嗜好，于是他颇习知大汗乐闻之事。每次奉使归来，报告详明。所以大汗颇宠爱之。凡有大命，常派之前往远地，他每次皆能尽职。”^①无独有偶，元世祖时有一位来自西域叙利亚人爱薛“通西域诸部语，工星历医药。初事定宗，直言敢谏。时世祖在藩邸，器之。中统四年，命掌西域星历医药二司事。后改广惠司，仍命领之”^②，他的职位所掌管的星历之事务，则恰恰与清代汤若望等人执掌的钦天监主修历法等相类似，可以说开这一职位由欧人执掌之先河。他也是众多在元朝入仕者中唯一留下姓名的，说明在元代任用了很多欧洲人入仕，是一种普遍现象。

正是由于蒙元统治者对基督教采取的宽容和怀柔政策，使得元代的基督教传布得到发展，设立了汗八里总主教区，并在泉州、杭州等地设立许多分教区，教徒的数量也不断增加。但是，元代基督教发展的一个最大弱点是仍然局限在蒙古人、色目人等等少数族群中间，而没有向更为广大的汉族发展，因此，元代灭亡后，随着蒙元统治的结束，基督教再次在中国消亡。

但是，蒙元时期基督教与中国的对话有了很大进展，并为明清之际基督教第三次入华奠定了基础，在许多方面开启了基督教与中国对话的先声。通过传教士和使节的游记描述，西方世界对中国形成了物质富庶、文明发达的东方异教国家形象，尤其是马克·波罗所描绘的“契丹梦想”更是直接诱发和刺激了15世纪地理大发现和传教士奔赴中国传教的决心，从而拉开了明清基督教入华的序幕。

^① 冯承钧译：《马克波罗行纪》，上海：世纪出版集团，2001.8，第021、023页。

^② 《元史》卷一三四《爱薛传》。

第二章：从“化中国”到“中国化”：明清基督教入华文化对话的艰难探索

第一节 全球化的大航海：地理大发现与发现“他者”的肇始

十五、十六世纪的大航海时代，从哥伦布发现美洲，达·伽马开辟绕非洲到东方的新航路，一直到麦哲伦等人完成环球海上航行，使东西两半球真正沟通和联系，开始跨入了全球化时代。西方开始真正实际接触到了神秘的东方，并伴随着向东方的殖民化扩张和基督教征服的进程，发现作为“他者”的东方形象。

在中西互为他者的发现中，中西两种完全不同的文化观念从一开始就表现了迥异的特征：明代郑和自1405年（明永乐三年）到1433年（明宣德八年）的二十八年间，七下西洋，到达东南亚、印度洋、红海、东非等区域的三十多个国家 and 地区。他出使的宗旨是“宣德化而柔远人”，目的有三：一是诏告和招抚海外诸国；二是“贸采琛异”发展朝贡；三是“疑惠帝之海外，欲踪迹之”^①，完全是出于政治目的，没有相应的经济贸易政策，因而耗资甚巨，受到朝臣和国人的攻击，再加上明英宗以后，国事渐衰，而倭寇等不断侵扰海疆，西欧各国海盗亦开始进犯，明政府慢慢就萎缩了本来强大的航海事业，重新回归到“重本抑末”、“重农抑商”的路子，与大航海时代失之交臂，转身错过。

西方欧洲世界则积极拓展殖民领地与基督教传播域地，在郑和航海结束的半个世纪后，开始了海上探险活动，终于在地理发现的基础上，发现了中国和东方，寻找到了传说中的“黄金国”，圆了他们的“契丹梦想”。推动西欧大航海运动的，则是海外殖民地拓展和扩张的巨大经济利益以及推动基督教传播的精神动力，这和中国古代的治国方略是大相径庭的。明朝开国皇帝朱元璋说：“海外蛮夷之国，有为患于中国者，不可不诛；不为中国患者，不可辄自兴兵。古人有言：‘地广非久安之计，民劳乃易乱之源’。如隋炀帝妄兴师旅，征讨琉球，杀害夷人，焚其宫室，俘其男女数千人。得其地不足以供给，得其民不足以使令，徒慕虚名，自弊（疲）中土，载诸史册，为后人讥。朕以诸蛮夷小国，阻山越海，僻在一隅，彼不为中国患者，朕决不伐之。”^②而西班牙国王和麦哲伦订立发现香料群岛协定时则说：“特责成你们在属于朕（朕是统治者，在朕的分界线境内）的海洋里发

^① 《明史·卷340·郑和传》。

^② 《明太祖实录》，卷六十八。

现丰富的香料以及朕最需要而且使我国获利的其他东西，……考虑到由于你们的效力，使朕获得很多福利以及扩大我们卡斯提王室的版图，为补偿你们的劳绩和面临的危险，朕愿下令赐给，从你们发现的岛屿和大陆获得的一切利润和收入，以及捐税和替朕征收的其他进款中，除去你们负担的开支后，给你们留下二十分之一。朕也把朕在上述地方和岛屿的钦差和总督官衔赐给你们、你们的子孙与合法继承人。”^①中国人早早进入海洋，然而最终回归本土，巨人转身，让出了面向海洋的制动权；西方人则在十字架的鼓舞下，在黄金、香料的诱惑下一步一步地征服和占领了海洋。

“谁控制了海洋，谁就控制了一切。”这是古希腊一位哲人的伟大预言，它说明了海洋在一个很重要的层面上担承了很多政治和经济发展的因素，1415年葡萄牙人越海占领了北非战略要地休达，成为整个西方世界向外殖民扩张运动的开端。此后的数十年间，葡萄牙、西班牙人一个向东、一个向西，竞相进行海外探险，但最终目标都是通向遥远而神秘的东方，寻找通往富饶东方的新航路。他们之所以将东方视为地理发现和航海探险的目标，除西方向外殖民扩张的野心和推广基督教新域地的原因外，还因为西方对东方由来已久的想象和向往：早在公元十三世纪《马可波罗行纪》就以“东方传奇”的笔调，描绘了一个物产富饶的中国，所有这些传奇式的描绘，共同构成了西方对东方财富的想象，极大地激发了西方殖民者探索通往东方路途的雄心和欲望。15世纪中叶，素有“航海家”之称的亨利王子就有《马可波罗行纪》的手抄本并经常翻阅，而哥伦布有一本1458年印行的拉丁文《行纪》，他经常翻阅并做了264处共475行的边记，其中他最为关注的是东方各地的地理位置和物产，特别是香料、药材和珠宝，其他航海人物如达·伽马、麦哲伦等都对《行纪》非常熟悉。正如英国学者赫德逊(G. F. Hudson)所说：“确实可以说，马克·波罗一家在哥伦布之前就已经为中世纪的欧洲发现了一个新大陆。”^②正是由于建立在《行纪》基础上的关于东方财富的想象，促使了西方对东方的发现与探索，恰如《马可波罗行纪》葡文版1502年付梓印行时的出版者描述葡萄牙人对东方的认识那样：“向往东方的全部愿望都是来自想要

^① 《世界通史资料选辑》中古部分，第312、313页。转自张维华主编：《郑和下西洋》，人民交通出版社，1985.6，第134页。

^② (英)赫德逊(G.F.Hudson)：《欧洲与中国》，北京：中华书局，1995，第137页。

去中国，航向遥远的印度洋拨旺了对那片叫做中国的未知世界的向往。”^①因此，“当亨利在位时期，关于祭司王约翰的古老神话和马可·波罗的奇妙见闻都被视为未来的远景，两者的结合产生了寻找通往东方海路的想法，后来这就成为葡萄牙国家政策的目标。”^②

经过数十年的努力，1487年巴托洛缪·迪亚士在沿非洲西海岸航行时的返航途中发现了非洲最南端的好望角，为绕过非洲进入东方水域开辟了航路。1492年意大利航海家克利斯托弗·哥伦布横渡大西洋，朝着与葡萄牙人相反的方向去寻找通往东方的新航路，结果发现了“新大陆”，开辟了通往美洲大陆的新航路。1497年，瓦斯科·达·伽马率领四艘海船从葡萄牙出发，绕过好望角，横渡印度洋，到达印度西海岸的卡利卡特。这是人类历史上第一次完成从西欧绕行非洲来到东方，从而开辟了东西方之间最短的海上航路。1522年探险家斐尔南多·麦哲伦又胜利完成绕地球一周的海上航行，把地理大发现推向高潮。从哥伦布发现美洲，达·伽马开辟绕非洲到东方的新航路，一直到麦哲伦等人完成环球海上航行，这就是影响世界历史发展过程的地理大发现的主要内容。

哥伦布等人作为航海家，为新兴的资产阶级开辟了新的活动场所，同时也开启了近代殖民掠夺的先河，“继他们之后，一批批殖民队伍，由拿着刀枪的士兵、捧着十字架的传教士和拎着钱袋的商业资本家组成，如狼似虎地奔向亚洲、非洲和美洲。”^③伴随着地理大发现，不仅葡萄牙、西班牙人热衷于海外探险和殖民扩张，而且整个西方世界更多的冒险家和传教士不畏风险，远涉重洋，纷纷侵入非洲、亚洲和美洲，抢占殖民地，掠夺一切能捞到手的财富。

也正是在这大航海的背景下，西方殖民者“发现”了东方，“发现”了中国。1505年，葡萄牙国王任命亚尔米达(Almeida)为第一任“东方总督”，准备把整个东方置于它的殖民统治之下。1508年，葡萄牙国王孟纽尔就训令前往东方的葡萄牙舰队司令塞格拉：“你必须探明有关秦人（笔者注：秦人，指中国人）的情况，他们来自何方？路途多远？他们何时到马六甲……”训令内容包括探明中国的方位路途、国土大小、民族状况、宗教信仰、风俗习惯、商业贸易、船舶式

^① 万明：《西方汉学的萌芽时期》，《世界汉学》，1998年，第一期。

^② G. R. 波特：《新编剑桥世界近代史：第一卷》，北京：中国社会科学出版社，1988年，第593-594页。

^③ 艾周昌、程纯：《早期殖民主义侵略史》，北京：人民出版社，1982，第44页。

样、武器装备等等^①。1510年，葡萄牙占领了印度西海岸的果阿(Goa)；次年又侵占了当时东西方海上贸易的枢纽满刺加(即马六甲)，从而确立了在印度洋上的霸权地位，进而把殖民航海活动指向中国。1517年，葡萄牙正式派皮来资(Thomas Pirez)为使节，率船八艘，以进贡为名，直入广州。此后，以西蒙·安拉德为首的葡萄牙殖民者又擅自占据广东屯门。1553年(明嘉靖三十二年)葡萄牙人以避风晒货为名，贿通中国地方官，在澳门搭蓬筑室，强赖占据澳门。1557年葡萄牙最终“租借”澳门成功，一条从里斯本到达中国南部的海上航线由此开辟成功。中国终于为西方所“发现”。

发现东方的历史就是欧洲中心主义和基督教普世文化对东方征服的历史。中世纪的海外扩张，除了政治、经济等方面的因素外，宗教也是其中一个重要的因素。众所周知，从公元8世纪起，在伊比利亚半岛上进行着长期的收复失地运动，在与穆斯林进行的圣战中，基督教文明的优越感越来越为西方所认同。由于收复失地运动的成功，强烈的民族意识和宗教热情融会在一起，成为欧洲中心主义的精神渊藪，并进而形成了征服的传统和扩张的欲望。为基督教文明开辟新域地，将新的异教徒从偶像崇拜中解救出来并使他们皈依基督教文明，是和对黄金的掠夺等物欲融会在一起的精神征服。正是由于这样的原因，亨利王子的所有船只在航海时都佩带有一个红色十字架。而教皇也曾经颁布圣谕，给予葡萄牙以保教权，允许葡萄牙占领一切异教徒的土地，可以任意对异教国家宣战。冒险家和传教士结伴而行，掠夺黄金和传播福音并行不悖，西方早期的海外扩张和基督教普世主义的推展是互为因果的。

冒险家和传教士来到东方，看到的是他们眼中的东方，是带有集体无意识想象的东方，不自觉地將东方构建为他们视野下的东方，东方形象在他们的观照下，已经被“东方学化”和“他者化”了：“在‘被发现’的地域，传教士、探险家不断地出没于这些‘他者’的世界，同时也把军队和控制权延伸到这些所谓‘蛮荒’的世界，大批猎奇式的‘异文化’的记录和描述，开始在欧洲流行起来。在和‘他者’的接触中，欧洲人确立了欧洲中心主义的文化立场，他们把新大陆和非洲等为代表的‘他者’的世界，视为野蛮和未开化的世界。与这一‘他者’相对应的欧洲被认定为理性和文明的世界。其实，即使在18世纪前，在诸多的

^① 吴孟雪、曾丽雅：《明代欧洲汉学史》，东方出版社，2000.10. 第2页。

旅行记中，对于‘他者’的认识已经被贴上了野蛮的标签。”^①东方是作为和西方相对应的二元对立观念的他者形象出场的：西方/东方、文明/野蛮、进步/落后、基督徒/异教徒，是东西方彼此映衬的形象。1515年葡萄牙人托梅·皮雷斯编写的《东方诸国记》是16世纪欧洲第一部介绍中国的书籍，被誉为“继《马克·波罗游记》后，为描写远东与中国及他处早期之书也。”但皮雷斯本人并没有到过中国，他中国观的形成，多半依赖海外华人的信息和他在东南亚一带搜集的资料，在他的著作中，欧洲中心主义的优越感必然影响到他的中国观：“按照此地东方民族的说法，中国不仅地大物博，人口众多，而且富丽堂皇，美仑美奂。此外，还有其他种种传闻，倘若这是些关于我们葡萄牙的传闻，倒还易于让人相信，可这些有关中国的传闻简直令人难以置信。中国人较懦弱……因此完全可以断言，我们只消以一艘400吨级的海舶就可以将广州杀得鸡犬不留……由于中国人非常懦弱，易于被征服，所以，马六甲总督无需动用人们所说的那么多军队便可将中国置于我们的统治之下。”^②

对早期欧洲人将东方“他者化”的欧洲中心主义观，萨义德在《东方学》一书中曾经一针见血地予以揭示：“太平洋地区的法国商人，中国和美洲的耶稣会传教士，威廉·丹皮尔的探险及其报告，对传说生活在远东，欧洲西部、南部和北部的巨人，南美洲巴塔哥尼亚人，野蛮人，土著人和人妖所做的无以计数的猜测。但所有这些扩大人们视野的东西都将欧洲牢牢置于特权之中心，将其作为主要的观察者。因为即使当欧洲将目光转向外面的世界时，它对自身文化力量的感觉同时也得到了加强。不仅在欧洲五花八门的印度公司这些庞大的机构中，就是在旅行家的故事中，殖民地也得到创造，民族中心的视角也得到保护。”^③按照萨义德的东方学理论，欧洲认知和解释东方的所谓东方学是在殖民主义思想的支配下形成的，西方关于东方的知识充满殖民主义认识论和种族主义解释学，其核心是以文明和野蛮的二元对立审视东方社会，把东方视为非我族类的“他者”。这种东方观所反映的根本不是东方的现实，而是西方的文化心理和需要。“被殖民”的东方是在与西方的“比较”中存在的。东方作为他者，是沉默的存在，任由西方书写和构建。因此，早期西方关于中国和东方的游记、书简中充满着大量

^① 麻国庆：《走进他者的世界》，北京：学苑出版社，2001，第8页。

^② 托梅·皮雷斯：《1515年葡萄牙人笔下的中国》，载《中外关系史译丛》，第4辑，上海译文出版社，1988年版。

^③ 爱德华·W·萨义德著、王宇根译：《东方学》，三联书店，1995.5，第152页。

的想象和主观书写，各自从“我”的视角来审视和描绘中国这个“他者”形象，甚至许多关于中国和东方的著作者本人根本没有到达过中国和东方，就可以凭借集体无意识的想象，来撰文著述描绘中国和东方形象。如前文提到的皮雷斯在没有达到中国的条件下，却可以通过广泛采访亲历中国的人，再加上他自己的天才想象而撰写关于中国的著作。

十六世纪欧洲关于中国的游记和手札中，比较值得一提的有如下几部作品：一是 1548 年《一位先生向沙勿略神父提供的有关中国的信息》，被收入《印度及日本记事》中，该文以问答的形式回答了关于中国是否有基督教徒、是否有学校、文人和学者是否受到尊重、中国人是否有很多老婆、是否有不是中国人的人、是否有被魔鬼缠身的人等诸多问题，单纯从这些问题上，我们也不难看出其中他们最关心的还是中国是否基督教的异教国家^①。二是 1554 年《一位在中国被囚禁 6 年之久的正人君子向在马六甲神学院贝尔西奥神父讲述中国的风俗和法律》一文，谈到了中国的司法情况，在当时的欧洲引起了极大的兴趣，曾以西班牙文（1555 年和 1556 年）、意大利文（1556 年）、法文（1556 年）等多次出版，在十六世纪的欧洲影响甚大。该文详尽地叙述了中国的司法制度和审判罪犯的过程，认为中国司法严明公正，官僚体制秩序井然有序，但同样把中国人视为崇奉佛教的异教徒，“中国人不象其他异教徒那样去祈祷，只是去庙里膜拜。所有的人都很相信妖术、预言和占卜”^②。三是 1553—1563 年葡萄牙人佩雷拉（Pereira，何高济将其译为伯来拉）的《中国报道》，他曾经在中国经商，后来被俘囚禁多年而幸脱逃，他关于中国的报道叙说了中国十三个省的名称以及泉州等城市，同样描写了中国人是偶像崇拜者，信奉佛教礼拜天神^③。他最突出的贡献是详尽描绘了中国的司法制度、监狱管理，正如其报告再版时有关专家所指出的那样：“你可以从后来的作者得到有关中国的更详细的描写，但在谈他们的诉讼、严法、监狱、死刑等等，仍是这部书更好。”^④四是 1569 年多明我会士加斯帕·达·克路

^① 平托等著，王锁英译，艾思娅评介：《葡萄牙人在华见闻录：十六世纪手稿》，澳门文化司署、东方葡萄牙学会、海南出版社、三环出版社，1998，第 1—7 页。

^② 平托等著，王锁英译，艾思娅评介：《葡萄牙人在华见闻录：十六世纪手稿》，澳门文化司署、东方葡萄牙学会、海南出版社、三环出版社，1998，第 8、21 页。

^③ （英）C·R 博克舍编注，何高济译：《十六世纪中国南部行纪》，北京：中华书局，1990.7，第 1 页。

^④ （英）C·R 博克舍编注，何高济译：《十六世纪中国南部行纪》，北京：中华书局，1990.7，第 33 页。

士的《中国志》，他是16世纪出现在中国的第一位传教士，《中国志》也是欧洲第一部专门介绍中国的著作，全书共29章，另加一个附记。内容丰富而翔实，记录了中国的名称、人种、物产、疆域等概况以及中国人的生活方式、宗教信仰、法律制度等等诸多方面，但他在序中表现出的意图却带有很鲜明的基督教征服和施恩拯救色彩，他宣称“为了各民族可以被召唤去聆听福音，这是世界末日前他们所应当作的（根据圣保罗和根据基督通过圣马太所说），上帝注定西班牙人发现新世界，葡萄牙人航海发现印度。”“（我的意图）是通过这儿的叙述，既可以让人们知道那些至今未闻的事，又可让那些读到本书的人赞美上帝的伟大，并同样对那大群昧于真理的迷途灵魂产生怜悯，——祈祷上帝把他的神圣天主教在这支民族和其他民族中传播，把他们从偶像崇拜的愚昧和无知中拯救出来，并且为他的奴仆打开一条把这些人（及我们提到的其他人）用施洗的方式通往教会的道路”^①。五是西班牙奥古斯丁修士马丁·德·拉达1575年写成的出使福建的报告，报告分两个部分，第一部《出使福建记》记载他到中国的旅行，在福建的行程，直到返回马尼拉；第二部《记大明的中国事情》则是对中国的简述，分为12章，记叙了中国的版图位置、省市城镇、人口和税收、礼仪习俗、司法行政、宗教祭祀等等情况。拉达对中国进行了相对客观的描述，这一态度和立场影响到了后来门多萨写作的《中华大帝国史》的思路和立场。上述佩雷拉、克路士、拉达三人对中国的描写在总体上保持客观的基础上，仍然带有鲜明的殖民色彩和他者化倾向，在肯定中国物产丰富、司法严明的基础上，仍把中国视为需要基督教征服的异教国家，他们的描写影响至为深远，后来西班牙人门多萨正是在借鉴这些材料的基础上，撰写了集大成的《中华大帝国史》。

门多萨同样没有到达中国，但他根据欧人的使华报告、带回欧洲并翻译的中国书籍以及早期的汉学著作，尤其是大量引用和借鉴了佩雷拉、克路士、拉达等人著作中的材料，历时两年创作出了《中华大帝国史》，并于1585年于罗马首次出版。该书第一部分是总论，记中国的事情及中国的历史，第二部分包括三个传教士的中国行纪及环球行纪。门多萨的创造性表现为他在引用大量游记和手札作为原始资料的时候，能够有选择性地将这些游记融合在一种总体的构想中，并剔除了对中国的历史偏见和他者眼光，基本保持中立和赞美的立场，对中国的领域、

^①（英）C·R·博克舍编注，何高济译：《十六世纪中国南部行纪》，北京：中华书局，1990.7，第35--36、39页。

气候、物产、省市城镇、万里长城、宗教信仰、行政管理、礼仪规范等做了详尽的叙述，描绘了一个经济富庶繁荣、司法公正严明的中国形象^①，而这恰恰是 16 世纪以来欧洲关于中国形象的总体印象。尽管门多萨采纳了大量的游记资料，但他毕竟没有亲身到过中国，内容仍然停留在表面的资料罗列上，甚至有些资料引用上还出现了偏差，而对影响中国人的思想和文化却没有丝毫涉及，所以他对中国的赞美依然停留在表面层次上，依然延续了早期西方人眼中的中国形象，而没有进行更深刻的阐述和理解。这也是 16 世纪西方对中国由于没有真实接触、深入会通从而塑成带有片面性的中国形象的原因所在。

如果说皮雷斯的《东方诸国记》对中国充满蔑视、征服等心态，把中国看成落后野蛮的被征服者形象，那么门多萨的《大中华帝国史》则满是赞美之词，对中国充满热情和想象。这两部著作恰恰代表了西方早期对中国“他者化”的两种极端体认：野蛮落后的异教国家/文明理性的东方民族。面对同一个国家却产生了这样两种极端矛盾的认识，看似荒谬而实则合乎情理，因为他们都是西方集体无意识下的想象，是东方学化的中国形象，恰如萨义德指出的那样：“这些知识隐藏在‘东方的’故事、关于神秘东方的神话、亚洲是不可理喻的这类观念之中，被基尔南（V. G. Kiernan）恰当地称为‘欧洲对东方的集体白日梦’。”^②

西方对中国或轻蔑、或赞美的态度，以及这不同态度影响下的中国形象，基本代表着 16 世纪以后西方发现东方后的中国形象。即使后来的耶稣会士罗明坚、利玛窦等为了在中国传播基督教而调整策略，通过学术传教的途径来改变对中国的认识，把中国看成一个伦理的、道德的、缺乏宗教意识的国家，但西方骨子里的欧洲中心主义支配下对东方的拯救和施恩心态却一直没有改变，以致最终酿成明清“中国礼仪之争”长达三百年之久的文化和宗教冲突，看似偶然，也实则必然。甚至直到 20 世纪，西方依然延续着这一他者想象的视角和传统，对中国一会赞美为天堂，一会污蔑为地狱。对此，周宁在其论著《永远的乌托邦》中精辟地分析说：

“西方的中国形象，并不完全是中国的真实。它的根源在于日渐强大的西方需要一个‘他者’，一个否定的对象。历史上的中国形象一

^①（西班牙）门多萨撰，何高济译：《中华大帝国史》，北京：中华书局，1998.7。

^②爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》[M]，三联书店，1999.5. 第 152 页、第 65 页。

直处在西方文化的对立面，西方自我批判自我改造时，中国形象就展示为肯定面（天堂），而西方自我认同自我扩张时，中国形象就表现为其否定面（地狱）。一个肯定的前提就是要假设一个否定，西方的中国形象于是就不断地扮演着天堂与地狱的角色，一会是天使，一会是恶魔。……中国并不是一个实在的国家，而是一个神话，一个隐藏了西方人欲望与恐怖的梦乡。”^①

由此可见，从16世纪以来，西方的中国形象永远是一个东方学化了的“他者”，不断沉默地为西方所书写，充满着欧洲中心主义的想象，同时也满足和丰富着西方的东方梦想。

总之，15世纪人类对自身征服世界能力的自信和对未知世界的探险欲望、科学知识所达到和提供的技术条件、世俗王权扩张领土的狂热和基督教会开拓海外疆域的野心，这四种力量在基督教教会和世俗王权达成默契的共谋中，扭结成绳，形成了强大合力，正是凭借这强大的合力，欧洲国家开启了大航海、大发现之门。而恰好借力得势的耶稣会就成为最大的赢家，能够乘坐葡萄牙大航海的轮船，在世俗王权的庇护下，率先在中国抢滩登陆，开始了艰难的“登月之旅”。

第二节 “上帝的连队”：耶稣会士灵活与服从特质之融会

蒙元时代进入中国的传教士多是方济各会士，而明清之际入华的传教士则以耶稣会士为主，与其他修会教士相比，耶稣会士来华人员最多、国籍最广泛，而且他们的整体素质也较高。同时，耶稣会士也是明清之际率先到达中国并取得实质性进展的传教士，他们在传教过程中艰难探索的宗教性文化对话策略，成为这一时期的主要策略。因此，可以说，明清之际基督教与中国的对话，主要是以耶稣会士为媒介而展开的。

耶稣会是1534年由西班牙人依纳爵·罗耀拉在巴黎创立的，1540年获得教宗保罗三世正式批准。值得注意的是，在中世纪，西方教会中修会和修会革新运动层出不穷，而耶稣会则是当时历史上最有影响的修会之一，被称为“耶稣连队”。这不仅由于它的成立是在宗教改革中产生并极力维护教宗权威地位、反对以马

^① 周宁：《永远的乌托邦：西方的中国形象》，湖北教育出版社，2000.12. 第22—23页。

丁·路德为代表的宗教改革派，而且还在于该修会的成立提供了完全新型的修会模式，而这一模式所决定的耶稣会士的特点，又直接而鲜明地体现在明清入华的耶稣会士身上。

首先，耶稣会代表了一种新型的修会模式，具备较强的革新变通性质。中世纪的其他修会均采取共同生活的方式，要求修士们身穿统一的服装集体生活，共同参加日课，远离城市而居住在某个固定的隐修院里。而耶稣会则放弃了诸如此类的形式，对共同参加日课和统一服装并不做严格的规定，他们的目标“并不是在固定的修院过集体生活，而是要将会士派往四面八方。修会因此可以灵活有效地派遣会士担任各种工作，比如作传教士、中学教师、大学教授和科学家完成教会或政治使命，或作为宫廷的告解神父。修会在分配工作时还充分重视人的个性，做到人尽其才。灵活机动性的特点给修会注入了异乎寻常的活力，会士们随时整装待发，接受各种艰难的使命。”^①正是耶稣会所特有的这样一种灵活机动性，才使得后来入华的范礼安、利玛窦等人在处理“化中国”还是“中国化”的传教路线上表现出了极大的灵活和变通，采取了积极与中国文化主动对话的策略，通过文化披戴改变自身的着装，变僧服为儒服，实现传教士向中国本土的儒士转化，使基督教入华从处处碰壁到先在沿海慢慢扎根、再到京城寻求合法地位，取得了比较稳健而又不断发展的业绩。

其次，耶稣会是一个全球性的修会，始终把积极开展海外传教作为目标，修士必须绝对服从并服务于这一目标。耶稣会会宪中写道：“我们的使命是奔赴世界每一个角落；哪里更希望有人为天主效劳，哪里灵魂更期望得到帮助，我们就生活在那里。”耶稣会士发愿以后，就有义务服从修会的旨意，特别要服从教宗的旨意，奔赴世界各地。他们必须时刻准备前往教会利益所在的任何角落。罗耀拉出身贵族，年轻时做过骑士，并亲身经历过战争，戎马生涯使他特别强调团队纪律和服从原则，创办耶稣会后，他依然把这一传统带进了耶稣会，通过严格的等级制度将纪律和服从推崇为绝对性的原则，并确立为修会的章程，在耶稣会的会宪中规定：会士应该“首先服从教宗，其次服从修会上司”。他对服从的要求甚至达到无以复加的境地，他说：“我们应当坚信，一切都合理；对于修会上司安排的一切事物，假如未见其中有任何罪恶的迹象，那么我们当在盲目的服从

^①（德）彼得·克劳斯·哈特曼著、谷裕译：《耶稣会简史》，北京：宗教出版社，2003.3，第12、13页。

中否认自己所持的一切反对意见和判断。我们应当意识到，每一个生活在服从之中的人，都必须甘愿接受修会上司的指引和领导，——因为神意通过上司在指引和领导，——仿佛他是一副死掉的身躯，任人带向各方，任人随意处置，或像一位老者手中的拐杖，无论在何处，也无论为何目的，均听从主人的意愿，侍奉主人。”^①这种极端的服从被他的反对派攻击为“僵尸般的服从。”但是，正是这种对教宗权威的绝对服从，顺应了当时正处在宗教改革大潮中教宗的内心需求，因为当时以马丁·路德为代表的新兴教派提出宗教改革，就是要改革教会中不合理的腐败现象，限制和削弱教皇的个人集权，而罗耀拉则和宗教改革派的要求相对抗，提出要进一步强化和维护教皇的权威性，强调教皇的旨意神圣不可违抗，自然得到教皇的偏爱和倚重。所以，在明清之际的海外传教活动中，耶稣会得到了罗马教廷的大力扶持和偏爱，也是题中应有之意了。同时，耶稣会的全球性还表现在会士的组成上，可以说“传教区的耶稣会士则是真正的国际性神职队伍。比如在中国，一同工作的就有来自意大利、法兰西、尼德兰、德意志、奥地利和葡萄牙的耶稣会士；在日本，到对基督徒开始进行血腥迫害之前，一同工作的除欧洲耶稣会士外，还有日本本土的会士；在西属巴拉圭传教省，即所谓的‘耶稣会国’中，除了西籍和西籍后裔的美洲人之外，还有意大利籍、尼德兰籍、英格兰籍、德意志籍、奥地利籍、波西米亚籍和匈牙利籍的会士。直到18世纪，那里仍有20%—25%的神父来自德语国家。这种国际性在今天看来十分具有前瞻性。”

②

第三、耶稣会重视人文修养，传教士都具有近代先进的科学知识和较为高深的学问。耶稣会十分重视提高会士的人文修养，不仅在文艺复兴的背景下将对个人的体认和灵修生活结合起来，创造了颇具特色的神操——一种基督教灵性生活的系统操练，而且更为重视培育会士的知识和科学素质，创办学校，积极介入社会，“16世纪的天主教会在许多领域遇到了困难和挫折，耶稣会则主动将其工作重点移置到城市和贵族阶层的牧灵工作。换言之，它把工作的重点放到了上层社会以及那些对信仰的选择起决定作用的阶层。因此，耶稣会的人文中学，即所谓

^①（德）彼得·克劳斯·哈特曼著、谷裕译：《耶稣会简史》，北京：宗教出版社，2003.3，第14页。

^②（德）彼得·克劳斯·哈特曼著、谷裕译：《耶稣会简史》，北京：宗教出版社，2003.3，第15页。

耶稣会学校，几乎全部开设在欧洲的大中城市。”^①参与到政治生活中，积极靠拢能够对信仰起决定作用的阶层，这些特点都在明清之际入华的耶稣会传教士那里得到了进一步的继承和发展，利玛窦别有用意地和中国儒士、士大夫等阶层接近，并处心虑去往京城希望直接觐见皇帝，试图通过说服皇帝皈依基督教来达到使整个中国“基督教化”的目标，利玛窦入华后的种种做法，我们由此可以看出其理论渊源。耶稣会甚至同意和支持会士们接受当君主的告解神父这样的职位，总会长罗耀拉认为：“正如身体上各个肢体都分享头的愉悦，所有臣子都分享君主的利益，因此，臣子应当为君主提供灵性的帮助，并视之比帮助他人更有意义。”正因为如此，“耶稣会士对欧洲所有天主教君主和国王的政治生活产生过重大影响，尤其是在7世纪上半叶。”^②

第四、耶稣会采取了较为灵活的适应传教政策，为在异教国家传布福音开辟了新的道路，提供了全新的宗教对话模式。耶稣会所具有的灵活性、应变能力和教皇对它的倚重和偏爱，给他们的海外传教带来极其便利的条件，使得耶稣会传教士有可能在适应不同异教国家的国情而探索出不同的传教策略，从而提供全新的宗教对话模式，因此，耶稣会在不同国度传教、皈依当地居民等方面，取得了斐然佳绩。彼得·克劳斯·哈特曼对此有过相当深入精当的阐述：

“正式传教以前，神父们通常要学习所在地区或他们将要照顾的人群的语言。除了全心全意学习语言，他们还需要深入了解传教地区的文化和宗教，考虑怎么把福音的传讲与当地已有的文化和宗教完美地结合起来。比如，印第安人敬拜大地之母，传教士们便利用圣母玛利亚来代替大地之母，这样就便于印第安人接受天主教信仰。在文化发达的地区，比如在中国、日本、印度，耶稣会士们则着当地服装，因为这样才能更好地适应当地情况，更容易融入当地的社会、阶层、等级或种姓制度。”“耶稣会取消修会统一服装的做法对‘适应方法’十分有利。传教士可以因势利导，在印度装扮成婆罗门或贱民，在中国装扮成佛教僧侣或满人（戴中式帽子，留长辫）。毫无疑问，这样一来他们便很容易被当地居民接受。除语言外，在非宗教领域和科学领域

^①（德）彼得·克劳斯·哈特曼著、谷裕译：《耶稣会简史》，北京：宗教出版社，2003.3，第24页。

^②（德）彼得·克劳斯·哈特曼著、谷裕译：《耶稣会简史》，北京：宗教出版社，2003.3，第33页。

里，传教士们还需要掌握极其丰富的知识和本领，只有这样他们才能与传教地区保持长期的联系。”^①

正是在“上帝的连队”这样严密的组织和纪律要求下，耶稣会士不远万里，涉险重洋，来到了中国，开启了明清之际的开教事业。据费赖之《在华耶稣会士列传及书目》统计，从1552年（即明朝嘉靖三十一年）至1773年（即清朝乾隆三十八年）的221年中，来华欧洲耶稣会士超过了400名。又根据拉丁文《1552年至1779年中国耶稣会士名录》统计，此227年间的456名会士中，有葡萄牙人153名，法国人96名，意大利人2名，比利时人13名，德国人12名，西班牙人6名。而高龙盘《江南传教史》统计，1581年至1712年，来华耶稣会士共249人（另有127人）。因此，从某种程度上说，尽管明清间入华的传教士也杂有方济各、多明我等会士，但占主导地位的仍然是耶稣会士。可以说，耶稣会士在明清间的传教活动基本代表了当时基督教在中国传播的整体面貌。也正是在这一意义上，我们考察明清间基督教入华时将目光更多地锁定在耶稣会士身上，把耶稣会士作为一种特殊的“编码”，在不断深入解码的过程中，探讨基督教入华所产生的一系列深远意义及该意义之复杂构成。

第三节 “化中国”还是“中国化”：文化对话政策的艰难选择

“化中国”代表了基督教企图征服中国的一元化愿望和鲜明的欧洲中心主义倾向，而“中国化”则是探索基督教“本土化”与“语境化”的努力和实践。明清间基督教入华首先面临的一个紧迫问题就是如何正确处理“化中国”还是“中国化”的难题，与此难题相纠结的则是“武力征服”、“精神殖民”还是“尊重适应”、寻求“文化对话”的传教政策之取舍。对这一难题的解答过程也恰恰是宗教性文化对话之路的艰难探索和形成过程。

几乎所有的关于明清间基督教在华的传教史都把在中国的开教之功归于圣·方济各·沙勿略，利玛窦称他“是第一个耶稣会士发觉了这个庞大帝国的无数百姓是具有接受福音真理的资质的，他也是第一个抱有希望在他们当中传播信

^①（德）彼得·克劳斯·哈特曼著、谷裕译：《耶稣会简史》，北京：宗教出版社，2003.3，第38、39页。

仰的人。”^①也就是说，明清间基督教与中国的文化对话是始自沙勿略的忠诚坚持和有益探索。他是开启基督教与中国文化对话之门的第一人。这一认识不仅是对沙勿略这位圣徒人格的褒奖，更是对“文化对话”之路的肯定。

沙勿略是耶稣会会长罗耀拉最亲密的朋友之一，也是耶稣会最早的缔造者之一，他身体力行地践约了耶稣会海外传教这一伟大而光荣的神圣职责，他一生都在异国他乡传布福音，足迹遍及印度、锡兰、马六甲、新加坡、摩鹿加群岛、日本，最后终老在中国的一个远离陆地的孤岛——上川岛上。沙勿略到日本传教时，就经常感受到中国文化对日本强大同化和示范作用，尤其是当他和人辩论时，对方往往质疑说：“汝教如独为真教，缘何中国不知有之？”从而使沙勿略“辄惊日本人对其比邻大国之文学哲理深致敬佩，盖此为日本全部文化之所本也”，因此他认为“使日本归依之善法，莫若传播福音于中国。彼在一五五二年曾记述云：‘中国乃一可以广事传播耶稣基督教理之国。若将基督教理输入其地，将为破坏日本诸教派之一大根据点。’”^②

沙勿略充分认识到中国文化巨大的同化力和影响力，他开始积极搜集信息，强化对中国的认识，在他写给欧洲同会教士的手稿中说：

“日本密迹中国，宗教学派，都自中国输入。中国幅员广大，境内安居乐业，决无大小战乱。据曾往中国的葡人报告，中国为正义之邦，一切均讲正义，故以正义卓越著称，为信仰基督的任何地区所不及。就我在日本所目睹，中国人智慧极高，远胜日本人；且擅于思考，重视学术。中国物产丰富，且极名贵；人口繁盛，大城林立；楼台亭阁，建筑精美，部分采用石料。人人皆说中国盛产绸缎。有些中国人对我说：中国境内亦有若干不同宗教，察其所言，似为回教或犹太教。至于是否有人信奉基督，则语焉不详。”“中国面积至为广阔，奉公守法，政治清明，全国统于一尊，人民无不服从，国家富强。凡国计民生所需者，无不具备，且极充裕。中国人聪明好学，尚仁义，重伦常，长于政治，孜孜求知，不怠不倦。”^③

沙勿略对中国文化的深刻认识，不是流于表面的道听途说，而有他自己的深

^① 利玛窦、金尼阁著。何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第127页。

^② （法）费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》（上），北京：中华书局，1995，第2页。

^③ 方豪著：《中国天主教史人物传》（上），北京：中华书局，1988，第60、61页。

刻思考和分析，因此他的中国认识显得全面而客观，这从他的一份手稿中，可以见出他当时对中国的情况有比较深入的了解。这份手稿是他根据一个商人提供的情况写成的，目的是为了回答当时葡萄牙驻印度总督加尔西亚·德·萨的咨询，报告中大多用第三人称，间接引用商人的话，但有时沙勿略为了强调事实的真实性，增强说服力和感染力，而采用第一人称。这份手稿内容涉及到中国人的生活习惯、宗教信仰、学校书籍、文人地位、风俗人情以及异教信仰：

“关于阁下吩咐了解有关中国的事，如在中国是否有人按照基督徒的方式生活，或有着某些基督教徒的习惯，如是否拥有十字架以及类似我们这样的教堂，他说对此毫不知情，从来没有看到或听说过基督或类似之事，也没有行使我们礼仪的人。

“关于阁下询问在中国的土地上，在国王所在地或其他地方，对穿着法衣周游世界传播和教授我们主的信仰的外国学者是否敌视，他说，如果会讲中文，可以毫无顾忌、安安全全地走遍各地，他们的神父将乐意比普通人学习更多的东西。他还说必须行善以便赢得人们的相信和信任。

“关于阁下询问在中国的土地上是否有学校传授比一般的读书和写字更高的知识，是否象我们的国家那样有法学院、医学院或其他艺术学校，他说在中国的很多城市都有学校，各地的统治官员在那里学习王国的所有法律。有学校供神父学习，是通过书本学习，我看到那里有很多书，他们还把书带到日本。那里还有学习治疗各种疾病的学校，拥有关于这一切知识的巨著，都用汉语撰写。除了汉语之外，他不知道还有用其他文字写作阅读的，……

“关于阁下询问文人和学者是否深受尊敬，是否享有荣耀，是否受到器重，是否因为他们的学问而成为贵族和大老爷，他说在中国除了学者，没有其他贵族，而且学问越深，在王国声誉也越高，也就越受到国王敬重。鉴于这个原因，不论是成人还是孩童，大家都致力于学习。……

“关于阁下询问中国的男人是否有很多老婆，如果有一个以上的老婆是否受罚，神父们是否禁止他们这样做，他说在中国男人们可以娶

几个老婆，只要养得起，不会有人从他们手中把她们夺走。……

“关于阁下所问在中国的土地上，在内地，是否有些人不是中国人，但处在中国的统治之下，他说曾经多次在北京看到很多人，他们很象中国人，但是不吃猪肉……

“关于阁下所问在中国是否有被魔鬼缠身的人，他们的魔鬼是否用其他语言发话，他说有很多被魔鬼以各种方式缠身的人，但从来没有听到有人说的不是汉语。他还说，在那里如果有人逐走了魔鬼，会给他很多的荣耀，人们非常敬重他，因为中国人对于中邪者没有任何药物。”^①

从以上这些陈述中我们可以看出，沙勿略对中国的国情已经非常熟稔，甚至有相当深入的研究和分析，这说明他对中国文化的认识是非常深刻而精细的。

沙勿略对中国的认识和研究，完全是从有利于传播基督教福音的角度出发的，他对中国的认识以及他将此认识传回到欧洲，在一定程度上影响了其后基督教在华传教的策略和方式，成为宗教性文化对话思想的最早萌芽。他在谈及福音传播的远景时，充满信心地认为：“日本现行教派，无一不来自中国；中国一旦接受真道，日本必起而追随，放弃现有各教。”^②他对传教策略也进行了相应的调整和探索：“我们现正以日文编撰一书，讲述天主造物及基督小传；然后，计划将此书改写为中文，以便带往中国，使中国人知我亦通中国文字。”他在写给葡萄牙国王若望三世的信函中，希望“多派神父东来，勿派助理修士，亦勿派专门从事讲道的神父。”沙勿略一再说明“中日两国需要饱经风霜、意志坚强的神父；又因中日两国人民，博学好问，审思明辨，需要学术修养高深，笔谈流利而长于撰述的神父，不徒善辩而已。”^③在这里，沙勿略其实触及到了基督教传教策略的实质性转变，即弱化基督教的强势心态，尊崇和适应本土固有文化传统，学习和使用当地语言文字，从文化对话中寻求福音传布的有效性。因此，为达此目的，他对传教士的素质才提出相对苛刻的要求，不仅仅能够讲道善辩，更重要的是要具有高深的学术修养，能够使用本土语言著书立说，传教士的身份由此开始具有了两重性：既是肩负福音传布使命的神父，更是文化对话的使者。从这里我们不

^① 费尔南·门德斯·平托等著，王锁英译：《葡萄牙人在华见闻录：十六世纪手稿》，澳门、海南：澳门文化司署、东方葡萄牙学会、海南出版社、三环出版社，1998. 第3—7页。

^② 方豪著：《中国天主教史人物传》（上），北京：中华书局，1988，第61页。

^③ 方豪著：《中国天主教史人物传》（上），北京：中华书局，1988，第61、62页。

难看到其后为范礼安、利玛窦等奉行的学术传教策略的影子，因此可以说，沙勿略对中国文化的深刻认识以及早期对入华传教策略的探索和转变、确立的传教原则和对教士个人文化修养的要求等等，尽管仍然处于萌芽状态的设想和展望，但却基本奠定了后来明清基督教在华宗教性文化对话的范型，“这是一种‘有机的’传教政策，要求一位传教士为了赢得归化者必须使自己成为某一特定文明的‘组成部分’(an integral part)，预示着允许基督教信仰在不妥协自身的情况下逐渐进入这种文化内部并生根。”^①

然而，明政府严格的海禁政策使沙勿略到中国传教成为一种幻想，尽管他费尽心思，吃够苦头，却依然不得其门而入，只能滞留在离广州很近的一个海上孤岛——上川岛，遥望这个神秘的国度，最终于1552年12月病逝在上川岛。尽管他并未将自己对华传教的设想带入中国实施，甚至没有真正踏上中国的领土，但他开启的宗教性文化对话传教策略，却使他成为了对华传教的先驱者，因此，他被教廷奉为“圣徒”。

在对华福音传布策略的选择上，与沙勿略宗教性文化对话的设想相对立的是武力征服论调。事实上，伴随着地理大发现和航海事业的发展，许许多多的冒险家、殖民者、商人、传教士已经先期达到中国，与在非洲不同的是，他们发现的是一个具有相对成熟的文明国家，甚至超过了当时的欧洲，因此，对中国的发现并不伴随着必然的征服，而是对固有文明的尊重，但这并不意味着欧洲殖民者没有征服的欲望和野心，当时对中国的态度，依然有两条道路的争论：一是坚持武力占领和征服，使其成为欧洲的殖民地，一是希望通过基督教进行精神皈依，使中国成为基督教世界的臣属。由于明朝严厉的海禁政策，使踏上中国领土传布基督教福音成为传教士眼中艰难的“踏月之旅”。因此，许多传教士都希望借助武力征服来实现精神殖民的目标，曾经到过中国但其传教愿望却遭到拒绝的耶稣会士瑞贝拉在1568年写给耶稣会总会长的信中就极力鼓吹武力征服，他说：“让中国人改变信仰是没有希望的。除非是依靠武力，在军人的面前给他们指出这条道路。”1569年另一名耶稣会士巴瑞托在信中也表达了同样的主张：“用武力迫使中国的皇帝给予传教士进入中国传教的权利，同时给予当地人接受真理（即福音）的权利。”在广州因为传教被捕入狱的奥古斯丁会士阿法罗则更对在中国传教充

^① 张国刚：《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》，北京：人民出版社，2003，第349页。

满哀叹：“没有士兵的介入而希望进入中国，就等于尝试着去接近月球。”^①很显然，这种武力征服的论调在当时的传教士中有着相当的普遍性，这也从相反的侧面映衬出沙勿略探索文化对话的积极意义。

真正继承沙勿略传教思想并予以创造性发展的是范礼安。从某种意义上说，沙勿略开启了文化对话之门，但并没有得其门而入，是范礼安的创造和决断保证了这场对话的承续，并使得宗教性文化对话逐渐成为在华传教的主导思想和颇具成效的策略。首先，范礼安正面肯定了沙勿略对华传教的有益探索。当许多人质疑沙勿略文化传教行为，试图鼓噪武力征服论的时候，范礼安没有随俗从众，而是以他公允而务实的慧眼，看到了沙勿略行为背后隐含的宝贵价值，并撰写了“一篇最能表现圣人（指沙勿略，引者注）性格的颂词。他（指范礼安，引者注）在里面提出两种特长，一是沙勿略的大量；一是沙勿略与天主契合的热情。”^②范礼安还应耶稣会总长的要求，大量搜集资料，撰写了《圣方济各·沙勿略传》，对沙勿略的一生经历和成败进行了总结。当然他所注重的也同样是和沙勿略一样，对中国文化充满兴趣，对到中国传教充满热情。

其次，范礼安奉行了“文化尊重与适应”的思路。当他被委任为整个印度传教团的视察员来到澳门并在此地滞留十个月后，随着他“详尽透彻地研究中国的形势，结果再度点燃了沉睡之中的远征中国的热情”，对中国传教的远景，他充满乐观信心，坚信“这个民族有一天会乐于接受基督教的，假使他们看到对于他们的政治体系，基督教可以作为一种帮助而非损害的话。”^③但他同样也经历了初期的失败，他曾经在澳门学校的窗内，遥望中国大陆而大声呼喊：“岩石！岩石！汝何时得开？”^④表明他当时心情是何等急切，但从他的呼号中我们同样也感觉到他的毅力又何等坚韧。即便遭遇过挫折，范礼安也不同意武力征服中国，因为他所面对的是“文化中国”，“一个文明昌盛之邦，有着与西方文化完全不同的文化，是西方文化前所不知的，而欧洲长期认为自己就是‘全世界’。这样看来，诞生于地中海周围、曾经那样灿烂兴旺的文明并不是独一无二的文明！在亚洲之

^①（美）邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》，上海：上海古籍出版社，2003. 第2—3页。

^②（法）H. Bernard 著，萧华译：《天主教十六世纪在华传教志》，北京：商务印书馆。中华民国25年2月初版，第177页。

^③利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第142页。

^④（法）费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》（上），北京：中华书局，1995，第20页。

极还有另一种文明，并不次于地中海文明，有时甚至还超过希腊拉丁文明，这不仅是在说他完美无缺，而且更为严重的是他极其古老！”^①在他撰写的《圣方济各·沙勿略传》中，他甚至用了三章的篇幅来论述中国的情况。这三章内容有时单独刊行为小册子，称为《论中国的奇迹》。范礼安这一思想的转变是一次非常大的转型，因为当时欧洲中心主义正恰逢其盛，这种欧洲中心主义和基督教普世性结合在一起，形成了对其他文化的漠视和贬低，而范礼安能够摆脱这一思想的限制，表现了极大的创新勇气，也表明了他灵活、务实、开放的精神特质。

第三，他提出并制定了一系列对华传教的政策。早在 1574 年，范礼安曾就海外传教事业向里斯本宫廷建议，“采用破除国籍之大同主义”，^②基督教在欧洲其他地区、尤其是在非洲等地的传教活动，奉行的是“使世界归依天主”的“精神殖民”政策，要求当地的人必须完全按照基督教世界的信仰和准则，转变自己的生活方式，实行“基督教化”。范礼安看到了当时海外传教片面追求基督教化而给其他民族文化带来的负面影响。因此，当他对中国情况进行深入研习之后，他充分认识到对华传教的艰难，但同时也看到了充满希望的可能性，而这种可能性则需要政策上的相应调整，他在给耶稣会会长的信中说：“我因着你的慈心而认识了中国民族的性情。我自从来到澳门以后，被那帮助这亿万民众皈向真主的热情催迫得黑夜白日没有得着一刻钟的安宁，……假使这事是完全在我，我将要把这事作为传教士的职务中，一件最迫切而且又最珍贵的工作，虽然我有发令的权柄为使我那同会的弟兄们帮助我，但是我还有我的上峰的命令要遵从，这件工作不单是艰苦的，而且还有失去性命的危险……我若是把种种的困难的情形，例如为进中国是怎样不容易；到国里怎样被人歧视，怎样被人怀疑，讲给欧洲的人们听，即使他们不说我是撒谎，也要说我是张大其词……对于入中国传教，唯一的方法是要绝对避免以前往别国去的传教士所遵照的路程。”^③表明他要放弃欧洲中心主义的思想，从对“他者”文化的“征服”中转向对他者文化的“尊重”和“适应”，尤其是面对中国这一古老而成熟的文明时，必须从“化中国”转向“中国化”，即遵从中国固有文化传统，从文化理解的角度去寻找进入中国的可能性。

^①（法）裴化行著、管震湖译：《利玛窦神父传》（上），北京：商务印书馆，1998，第 63 页。

^②（法）H.Bernard 著，萧华译：《天主教十六世纪在华传教志》，北京：商务印书馆，中华民国 25 年 2 月初版，第 176 页。

^③（法）H.Bernard 著，萧睿华译：《天主教十六世纪在华传教志》，北京：商务印书馆，中华民国 25 年 2 月初版，第 178 页。

事实上，他已经在逐渐思考和探索这样一条全新的路向，如他在澳门圣保禄学院创办修院，吸收中国青年参与学习，他不但不要求这些中国青年遵从西洋的习俗，反而要求西洋传教士要学习和尊重中国风俗。他认为“在中国的传教士应该避免过去那套方法，使传道适应新的民族，让西洋传教士‘中国化’，乃是不可或缺的前提。”^①他命令对归化者应该做到“中国化”，范礼安期望“在中国建立一个既是基督徒也是中国人的教会”，他“所具有的变革性特征并不是具体计划与具体计划之间的对抗，而是代表着基本传教态度的转变，‘与试图将自己作为一个外来实体移植到充满抗拒性和不友好的中国文化主体上不同，这回基督教要恢复它那种潜移默化的原始特点。要平静地进入中国文化主体，就必须从内部将它变形’。这一方法与此前 500 年西方基督教史上的传教政策完全对立，它‘与伊比利亚人传教区的征服者传统相决裂，而在更深的神学与哲学层面上则与正宗的基督教精神的概念和欧洲中心主义的宗教、文化及历史观发生分歧’。”^②范礼安这种摒弃“化中国”而转向“中国化”的思想，无疑是颇具前瞻性的，即使到清初“中国礼仪之争”发生后，罗马圣职部于 1659 年也曾经发布指示告诫说：“不要尝试说服中国人改变他们的礼仪、风俗方式，有什么事情比把法兰西、西班牙、意大利，或者任何其他欧洲国家的东西输入中国更傻的呢？不要把这些东西，而是要把信仰输入中国。……没有比改变一个国家的习俗更能引起对方的敌视和疏离的了，尤其是那些历史悠久的民族。当你取消对方的习俗而用你自己国家的习俗取而代之时，这点尤其千真万确。不要因为中国人和欧洲人的方式不同而藐视中国人的方式，反而要尽力做它们习惯的事情。”^③由此可以见出，从“化中国”到“中国化”这一政策转向的深远影响。

第四，范礼安选拔培养了适应对华传教工作的人才。无论多么科学合理的政策，都需要由合适而优秀的人才来具体实施，只有选拔这样优秀的人才，才能保证政策实施过程中不变形、不歪曲，并在丰富而扎实的实践中能够不断检验、修正和总结新的策略。范礼安同样认识到合格的传教人才对实施他这一富有战略转

^① 沈定平著：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2001，第 196 页。

^② 张国刚：《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》，北京：人民出版社，2003，第 356 页。

^③ （美）苏尔、诺尔编，沈保义等译：《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645—1941）》，上海：上海古籍出版社，2001，第 11—12 页。

变色彩传教政策的重要性。因此，他多次写信要求总会给他派遣教士入华，帮助他完成入华传教这一伟大的事业。当然，他对即将担当入华传教的教士的素质提出了相当高的选拔标准和要求，因为他始终坚信“一个聪明的、有成就的、献身于艺术研究的民族，是可以被说服同意让一些同样以学识和品德而出名的外国人来到他们中间居住的，特别是假如他们的客人精通中国语言和文字的话。”^①因此，他对教士的要求既秉承了沙勿略曾经提出的“博学好问、审思明辩、学术修养高深、笔谈流利而长于撰述”等自身素质，而且明确要求教士要学习和熟练使用中国语言、研习中国经典、以便首先使传教士自身实现“中国化”、“本土化”。而意大利人罗明坚和后来者利玛窦则成为这方面的杰出人才，尤其是利玛窦，不仅忠实地执行、贯彻了他的传教策略，而且将宗教性文化对话发展到了一个新的阶段。在范礼安的要求下，罗明坚来到澳门，首先做的就是认真学习中国语言文字，熟悉并阅读中国典籍。在范礼安的支持协助下，罗明坚进入广州，面见当地官员，进行尝试性的传教活动，可以说，罗明坚是第一个将范礼安对华传教策略付诸实践的传教士，但真正将经沙勿略、范礼安而形成的宗教性文化对话策略推展并不断完善成熟的则是利玛窦。

总之，由于中国文明的古老而成熟，对周边的日本等国家具有强大的辐射和同化力，因此使得西来的传教士切实认识到中国文明的伟大之处，促使他们改变了欧洲中心主义的传教策略，而在不断调整和寻求积极的路向过程中，经沙勿略的萌发、至范礼安的转型，逐渐确立了宗教性文化对话的策略，这在今天看似不经意的政策调整，其实却是历史发展的陡转，标志着基督教对华传教由“化中国”的欧洲中心一元主义的遇挫，而转向“中国化”、本土化、语境化的积极路向。这对今天基督教在汉语语境中的本土化依然有着积极的启示意义。

^① 利玛窦、金尼阁著、何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第142页。

第三章：文化披戴与身份认同：宗教性文化对话的切入

不同的民族文化由于其审美取向和价值内涵的不同，因而在文化的外在形式上也表现为不同的风格和时尚。文化披戴（acculturation）是指不同文化接触时通过改变、选择、适应异质文化的风格、面貌求得相似性，以便能够适应不同文化，其社会学意义是指“不同文化相遇时彼此相互接近、接触的方式方法，以沟通其本不相同的社会实存、文化体验和传统解释。因此，‘文化披戴’已表现出不同文化间的相互尊重、宽容，甚至各自必要的妥协和让步。”表现在宗教触及和传播上，其宗教意义乃是指“宗教进入异质文化或其本色化过程的初级阶段，即对这一文化的‘表层’理解或认可。……宗教的‘文化披戴’大体表现为对相关本土文化的表层适应，如在其宣道和崇拜礼仪中使用当地的语言、风俗、习惯、服饰、音乐、艺术，在宗教场所的建造和宗教机构的组建上采用当地的建筑样式和社群形式等。”^①实施“文化披戴”的过程，实质上表现为对异质文化的尊重和适应，是达成文化对话的必要前提和有效铺垫。明清间入华传教士首先面临的的就是对中国文化面貌的模仿和适应，他们以此为寻求对话的切入，成功地赢得了信任和尊崇。这一有意为之的“文化披戴”的转化，暗含了明清传教士内在的身份认同，潜隐了许多无尽的意味。我们深入探究他们由“文化披戴”而“身份认同”的历程，可以很好地理解明清基督教入华后展开宗教性文化对话的实践意义。

第一节 语言学习：攀登巴别塔的天梯

语言是一种文化形态中最具有代表性的文化形式，不同的语言是经历了长期文化积淀而形成的。海德格尔说过：“语言是存在的家园”，语言是文化的根本，语言是人们生存的依托。在某种意义上，语言是人类交往最有力的工具之一，也是促成人类彼此理解的工具。一种语言方式，就是一种思维定势，一种价值的、行为的，甚至是一种生活的方式。接受一种语言教育，往往很容易地就接受了其特定的文化传统、思想信仰和价值尺度。

颇有趣味的话题是，《圣经》中的上帝面对世界说的第一句话是：“要有光”，

^① 卓新平：《宗教学术研究对宗教理解的贡献》，载卓新平主编：《宗教比较与对话》（第五辑），宗教文化出版社，2004，第24页。

于是就有了光。在这里，上帝用语言创造了光和世界，语言与上帝同在。但后来上帝又为了阻止人们建造通天的巴别塔，而打乱了原本统一的语言，让不同的人说着不同语言，甚至产生了许多种方言，于是人们不再能够自由交流和彼此理解。语言成为无形的阻隔之墙。基督教福音传布所遇到的一个障碍就是语言的阻隔，范礼安在澳门时就清醒地认识到，要实现入华传教，“最要之条件，首重熟悉华语”，为了将语言学习这一重要决策贯彻到底，他在“离澳门前笔录其旨，以备未来教士开始肄习者参考之用”^①。中国一直把语言看作西方人是否真心尊重中国文化的一个标准，清初“中国礼仪之争”发生后，教廷特使阎当就因为不通汉语而遭到轻视，康熙皇帝召见他时询问他是否懂得中国经书、是否认识汉字，阎当都做了否定的回答，惹得康熙大怒，在谕旨中指斥他“愚不识字，胆敢妄论中国之道”，“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，像站在门外，从未进屋的人，讨论屋中之事，说话没有一点根据。”由此可见，传教士要顺利入华布道，首先必须解决语言学习问题，这是艰难“登月之旅”的第一步，也是攀登巴别塔的通天之梯。

范礼安之所以能够选择语言学习为切入点，有两个方面的原因：一是来自教会的支持和首肯，1556年奉耶稣会总长圣依纳爵之命写给各耶稣会会长的信中明确指示：“我们的神父已授权，任何一个耶稣会士都说他们所在国家的语言：若在西班牙就说西班牙语；若在法国就说法语；若在德国就说德语。若在意大利就说意大利语，等等……同一会规必须记下，并在耶稣会所在地遵守，耶稣会应尽其所能地考虑所在地的人民的性情。”^②由这一信函内容我们可以看到，耶稣会总长要求各地传教会士学习和使用当地语言，同时要尊重当地人民的性情和文化。这应该是沙勿略、范礼安等能够探索宗教性文化对话道路的理论支持。二是先期传教者所遭遇的挫折使他认识到语言学习的重要性。沙勿略在日本传教的时候由于他糟糕的日语水平，在日本很少有人来听他讲道，他也意识到语言阻隔是传教的极大障碍。另外，曾经有个教士柏来斯企图以使节的名义进入中国，当地的官员温和地接待了他，但同时也直言不讳地告诉他说：“请你先学习这地方的语言，然后请你把你的教理讲给我们”，正如裴化行所指出的那样：“这几句话，

^① (法) 费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，北京：中华书局，1995，第21页。

^② (意) 柯毅霖著，王志成、思竹、汪建达译：《晚明基督论》，成都：1999，第55页。

仿佛是预先为范礼安放出一线光明，为使他明瞭语言学识的重要。”^①

语言学习包括两个层面，首先是学习官话，适应于交流和传道，这是语言学习的第一步。当1579年罗明坚到澳门后，按照范礼安的指示，他要做的第一件事就是“学习中国语言，象人们所称呼的那样，学习这种语言的官话，即在全国通行的特殊语。除了这种朝廷的或官方的语言外，也象在其他国家一样，各省还有自己的方言或土语，为了学会语言，他首先必须学会读写中国的象形文字”^②。然而，中国语言的学习并不是轻而易举的，而是一项极其艰难的工作，正如利玛窦所感受的那样：“和世界上别的国家不同，中国人不是用拼音字母来表达他们的思想的。他们用字来表示事物的形象，有多少图象就有多少字。如果仅靠勤勉练习就能求得知识，那么人们或许可以在一个较短的时间内对研习中文取得显著的进展，然而，在目前的情况下却并不如此，因为听起来和读起来都是最困难最复杂的中国语言，由于缺乏教它的教师而格外加深了它的困难。”^③因此，罗明坚在看到范礼安的训示时，曾经“大惊悚，脱非忆及服从之义，将为之气沮。”^④

尽管语言学习被范礼安视为要紧的大事，但这一训示并未能获得普遍的理解和支持。罗明坚当时坚持学习汉语遭遇到许多考验，除了汉语表意文字迥异于欧洲字母所具有的难度外，他还面临着另外一个困难，即其他教士对语言学习的误解和干扰，认为罗明坚是“虚耗有用之光阴，从事永难成功之研究”^⑤，对他劝阻、揶揄、讥刺，甚至故意用一些琐碎的事务来分散和干扰他学习的精力和热情。这样的事情直到范礼安亲自协调和批评之后才得到好转，但也反映了学习汉语在当时极其艰难，不仅是语言学习难易的能力问题，更是对语言学习是否必要的认识问题。值得欣慰的是，由于罗明坚近乎忠诚的服从，才使得汉语学习没有间断，经过两年多的学习，他已经能够“认识15000中国字，逐渐可以看中国书籍”^⑥。罗明坚学习汉语的成果不仅是他个人成功的业绩，也成为后来入华传教士自觉效

^① H. Bernard 著，萧睿华译：《天主教十六世纪在华传教志》，北京：商务印书馆，民国二十五年，第183页。

^② 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第143页。

^③ 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第143页。

^④ （法）费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》（上），北京：中华书局，1995，第23页。

^⑤ （法）费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》（上），北京：中华书局，1995，第23页。

^⑥ 罗渔译：《利玛窦书信集》（下），台北：台湾光启出版社、辅江大学出版社，1986，第431页。

仿的榜样，有着积极的示范意义，因而，当1582年8月利玛窦应召到达澳门时，他就已经把汉语学习化为了自觉行为。

应该说，利玛窦在汉语学习方面比罗明坚取得了更为长足的进步，但无可质疑的是，利玛窦的汉语学习直接受益于罗明坚先期艰苦的努力，“他那位长辈（指罗明坚，引者注）吃尽辛苦才很不完善地掌握的东西直接为他所用，其中包括一本翻译的儿童识字课本。寓所里的几名通事已经被罗明坚初步训练好了，对利玛窦也很有帮助。”^①利玛窦自己也曾经描述说：“我用心学习汉语”，并发现了汉语的特殊发音与表意功能：“这跟希腊和德文根本不一样。口语总是模棱两可，许多音有无数的含义，有时候，发某个音只把嗓门提高点或降低点，发出四种声来，于是意思就还有其他区别；因此他们自己交谈，有时也得写出来才能懂得是个什么意思，因为写出来的意思又有很多不同。”他还总结了汉字书写的优势，“写法更象是画画，所以，他们写字用毛笔，类似我们的画家使用画笔。由此产生一种功效：凡是使用这种书写文字的民族，虽然语言根本不同，通过文字彼此都能懂得，这在我们的文字是办不到的。”^②利玛窦学习汉语更可贵的地方在于他始终在不断学习和总结，直到他到肇庆获得巨大赞誉后，他依然坚持“苦心学习”，1585年10月他在寄往欧洲的信中说：“托天主圣宠之助，我身体健康，目前已可不用翻译，直接和任何中国人交谈，用中文书写和诵读也差强人意。”同年1月他在信中又说：“我仍尽力学习中国的一切，每天都有进步，目前我已能说流利的中国话，开始在圣堂里给教友们讲道……我已能读中国书和写中国字了，虽然他们有好几万字，我要一人读好多书，假如有人帮助，还要读所有的书。”^③因此他的汉语水平远远超出了罗明坚，而娴熟流利的汉语为利玛窦赢得了更多的声誉，也为他的传教布道拓展了更大的自由空间。

其次是学习中国经书，并能够用汉语写作，这是语言学习的第二步。范礼安对语言学习的要求不仅是能听、能说中国话，而且在罗明坚、利玛窦的汉语水平达到一定程度后，要求他们进一步学习中国经书，熟悉中国文化，并能够用汉语写作，将拉丁文的基督教教义用恰当的汉语表述出来，同时也能够将中文典籍翻译成西文，实际承担起中西经典翻译的重任。范礼安这一要求得到了罗明坚和利

^① 裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》（上），北京：商务印书馆，1998，第59页。

^② 裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》（上），北京：商务印书馆，1998，第59—60页。

^③ 罗渔译：《利玛窦书信集》（上），台北：台湾光启出版社、辅江大学出版社，1986，第69、77页。

玛窦以及后来者的积极响应，罗明坚认为“对中国话能够运用自如，而后用中文撰写要理等书，这是归化他们必须有的步骤”^①，利玛窦则进一步认识到书籍在中国巨大的潜移默化功用：“基督教的原则传播到各地，轻易地进入了作者们在多年努力后尚未渗入的各个地方。用这个方法，基督教信仰的要义通过文字比通过口头更容易得到传播，因为中国人好读有任何新内容的书，也因为用象形文字所表达的中国著作具有特殊的力量而且表现力巨大。”^②因此，他们从一开始就不遗余力地用中文撰写书籍。当然，他们撰写的中文书籍也根据他们学习中文的程度不同而不断有所发展，刚开始他们撰写中文学习指南类的工具书，如罗明坚和利玛窦曾经编写过葡文和汉语对照的词典，为后来学习汉语的传教士提供了很多帮助。随后等他们掌握汉语相对娴熟后，他们就开始撰写宣扬基督教教义的书籍，这是传教士学习汉语最主要的目标，罗明坚写成《天主圣教实录》，这是欧洲人最初用华语写成的教义纲领，于1584年11月在广州刻板印行。后来利玛窦在其基础上经过修订撰写成《天主实义》。

从整个入华传教过程来看，学习汉语并用汉语写作成为入华传教士的必修功课，并且他们撰写和翻译的中文著述，也伴随着不同的历史阶段而呈现不同的特色，正如费赖之所总结的那样可以分为三个阶段：

“第一时代始一五八〇年，终一六七二年，约一个世纪，为不少汉文著述撰刻之时代。在此开始时代，必须驳斥偶像崇拜，说明真正教旨，培养信心，满足信念，训练信徒。顾君主贵人之保护，寓有大益，则应用学术方法而获取之。由是最初传教师撰有数学、天文、物理之书甚多，与所撰关于宗教及辩论之书相等，或且过之。此时期盖为李玛诺，阳玛诺，罗雅各，艾儒略，金尼阁，高一志，利类思，安文思，柏应理，尤其是利玛窦，汤若望，南怀仁诸贤圣与博学教士生存之时期。第二时代始一六七二年，终雍正（一七二二至一七三六）初年，是为北京及诸行省法国传教会产生发展之时代。中国礼仪问题在是时辩争甚烈，时常超过限度，后在本篇十四世时始完全解决（一七四二年七月十一日）。就此一刺激问题曾发表不少文章。《传教信札》即在

^① 罗渔译：《利玛窦书信集》（上），台北：台湾光启出版社、辅江大学出版社，1986，第427页。

^② 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第172页。

此时代开始刊布，……科学在是时仍在培植。雷孝思神甫等测绘中国地图，冯秉正神甫翻译中国编年史书，安多，卫方济，张诚，巴多明，马若瑟，殷弘绪，戴进贤诸神甫等，从事于满文汉文数理、天文之有用工作。虽有凌虐之事，公教仍传布于全国，是以康熙皇帝曾言：就基督教之格言及其在中国之进步测之，将来必有一日成为占优势之宗教。第三时代则见最后之传教师为保持人数逐渐加增的诸教区之信仰，宁愿做勇敢的牺牲，奋斗至于末日。虐待之事，陆续发生，遍延全国。此非撰述之时，必须先其所急也。然在此蒙难时代，如宋君荣，刘松龄，蒋友仁，韩国英，钱德明辈之功绩，诂不伟欤。”^①

在华传教士之所以热衷于撰写中文著述，一方面是由于他们通过汉语学习掌握了较为流利的汉语，具备较高的汉语写作水平，另一方面也是由中国文化比较发达、人们勤于读书所决定的。利玛窦曾经对中国文化崇尚书籍、文人热爱读书的现象对传教活动之影响做过深入的探讨：“在该帝国中，文化如此昌盛，以至于在他们之中只有很少的人不会读某种书。他们的所有教派都更应该是以书籍的手段而不是以在民间的布教和讲演来传播和发展的。这种作法曾对我们的人向基督徒传授必要的日课经而具有很多的帮助，因为他们或自己阅读或让亲属朋友为其阅读刊本基督教书时立即就能牢记心田，因为那里从来不缺乏能阅读书籍的人”，因此，在华传教士无论是要宣扬教理，还是跟反对者辩论，都通过大量撰写汉语著作来作为有效的途径，这成为基督教入华传教的一个独特景观，而这一景观的得以呈现，是与自范礼安训示学习汉语到罗明坚、利玛窦等身体力行实践的努力以及他们取得的成效是分不开的。谢和耐曾经指出：“耶稣会传教士们通过书籍而在整个中国传播了他们的教理，他们也主要是通过书籍而受到了攻击。中国与印度的差异甚大，印度缺乏任何方便实用的印刷手段，那里的任何布道活动均系口传。”^②

因此，我们可以说，由范礼安所大胆倡导，经罗明坚、利玛窦及其后来者刻苦践行的学习汉语并用汉语写作的做法，实际上成为耶稣会实现“中国化”转变，进而展开与中国的宗教性文化对话的最初切入点。也正是基于此一点，他们才逐

^①（法）费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目·序》（上），北京：中华书局，1995，第9—10页。

^②（法）谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，上海：上海古籍出版社，1991，第10页。

渐赢得了中国士人的信任和接纳，当罗明坚于 1581 年达到广州的时候，由于他“能念一点中国书，中国人都称我（指罗明坚自己，引者注）为‘师傅’。”^①而当地的地方官也“喜见一欧罗巴人善华语，许其居于每年款待暹罗贡使之驿馆中。由官吏之优待，遂引起华人之注意，尤引起澳门华人之注意，因有数人意欲入教。”^②而利玛窦入华后由于他流利的汉语和儒雅高深的学识而折服了明末士人，被尊称为泰西“儒士”，这都与他们的语言学习是分不开的。

语言学习成为明清基督教入华的最初的切入点。而这一有效的切入，为明清基督教与中国文化对话奠定了良好基础。

第二节 服饰改扮：由僧而儒的文化选择

服饰作为一种文化形态，不仅仅具有御寒遮蔽的功能，而且蕴涵着丰富的文化涵义。《圣经》中的亚当、夏娃最初生活在伊甸园里，裸身而居，但当夏娃偷吃智慧果而具备了人类的智慧和羞耻感后，却对裸露的身体感到了羞耻，因此采摘树叶遮蔽身体。可以说，伴随着人类文化心理的萌芽而产生了服饰文化。在等级社会中，服饰是一个人身份地位的外在标志。西汉贾谊《新书·服疑》中说“贵贱有级，服位有等……天下见其服而知贵贱”。服装是一种身份地位的象征，一种符号，代表着个人的政治地位和社会地位，并使人人各守本份，不得僭越。因此，自古国君为政之道，服装是很重要的一项，在中国古代，服装制度一直都是君王施政的重要制度之一。所以，在中国文化传统中，服装是政治的一部分，其重要性，远远超出服装在现代社会的地位。

儒家以“德”、“礼”来规范服饰，服装就如同一种符号，不同的服饰代表着一个人属于不同的社会阶层，这就是“礼”的表现。受这种等级制度“礼”的影响，古代服饰文化作为社会物质和精神的外化就成为“礼”的重要内容。为巩固自身地位，统治阶级把服饰的功能提高到突出地位，服装除能蔽体御寒之外，还被当作分贵贱、别等级的工具，《礼记》中对衣着等级作了明文规定：“天子龙衮，诸侯如黼，大夫黼，士玄衣裳，天子之冕，朱绿藻，十有二旒，诸侯九，上大夫

^① H. Bernard 著，萧睿华译：《天主教十六世纪在华传教志》，北京：商务印书馆，民国二十五年，第 191 页。

^② （法）费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》（上），北京：中华书局，1995，第 24—25 页。

七、下大夫五，士三，以此人为贵也。”《周礼》中记载：“享先王则衮冕，表明祭礼，大礼时，帝王百官皆穿礼服。”另外，促使服装发挥它的功能，达到它“天下治”的目的，最重要的因素在服色。服色有两大功能：一是区别身份地位；二是表示所处的场合。古代政府对全天下的人，都有规定的服色，尤其是天子、诸侯、百官，从祭服、朝服、公服至常服，都有详细规定，他们几乎都穿着制服，因而穿制服的人多属上层阶级，是人们企羡的对象，制服服色强烈地影响一般的流行服色。《中国历代服饰》记载：秦汉巾帻色“庶民为黑、车夫为红，丧服为白，轿夫为黄，厨人为绿，官奴、农人为青”。在清朝，官服除以蟒数区分官位以外，对于黄色亦有禁例。如皇太子用杏黄色，皇子用金黄色，而下属各王等官职不经赏赐是绝不能着黄的。

朱元璋扫平元代蒙古统治统一天下之后，立即“诏复衣冠如唐制”，通过服饰来“辩贵贱，明等威”，并把服饰制度作为治理天下的重要法规，载入官修的《大明集礼》和《诸司职掌》。其中特别对儒生的服饰尤为重视，据《明史·舆服志》规定：“儒士、生员、监生巾服。洪武三年令增戴四方平定巾。”《暖妹由笔》载：“国朝（明朝）创制，前代所无者，儒巾、折扇、四方头巾、网巾。”《三才图》指出：“儒巾，古者士衣缝掖之衣，冠章甫之冠，此今之士冠也；凡举人未第者皆服之。”《明会要》二十四引《昭代典则》：“（洪武）二十四年十月丁巳，定生员巾服制。”朱元璋为提高读书人地位，要求儒生与吏胥的着装有所区别，不能相混（“帝以学校为国储材，而士子巾服无异吏胥，宜更易之”），“命奏逵制式以进。凡三易，其制始定。命用玉色绢为之，宽袖，皂缘，帛缘，软巾垂带，命曰襕衫。上又亲服试之，始颁行天下。”一般说来，明代士人服饰的款式特点为斜大襟、大袖、袖长一律过手、衣长至脚面，穿时腰系丝绦，这种服装与道袍相似。这就是明代士人通常的服饰。利玛窦后来改穿儒服就是此类士人服饰样式，我们从利玛窦的画像中能够很清楚地看到这一特点。

明末入华的传教士在服饰选择上走了一段由“僧”而“儒”的曲折道路。罗明坚最初到达广州、肇庆的时候，他并没有很明确的服饰观念，也没有意识到服饰文化在中国社会中占据的重要地位，因此，在最开始与中国人和当地官员的接触中，没有出现有关他服饰的记载，但当他不断往来广州和肇庆，并凭借他虽不流利但尚能差强人意地使用的汉语而获得信任和接纳后，同时伴随着他对中国文

化的切身感受，他才开始意识到服饰的重要性。他和另一名传教士巴范济 1582 年在会见肇庆官员的时候，他们谈到了服装问题，肇庆知府当即画了个帽子，说总督和所有的官员都希望他们能穿北京“神父”（指和尚，引者注）的服装，并说明这种“神父”很受敬重，罗明坚和巴范济虽然认为“这是要我们同化为中国僧侣（或称和尚）”，但他们还是欣然接受了这一建议，因为他们认为：“要在中国获得社会地位，还有什么更好的办法；于是，他们就让人把头和脸都剃得净光，穿上非常得体的袈裟——是大襟式样的，‘一切都和大家一样，愿中国的基督保佑！’”^①这里需要指出的是，罗明坚选择僧服，是由两个方面的因素促成的：一方面，来自耶稣会自身灵活变通的传教政策和早期传教士的本土化选择。正如裴化行指出的那样：“对于这样重大的决定，从神学上说，我们觉得只有一种解释，就是，诺比利神父前在印度已明确给予了先例。”^②诺比利神父在印度的时候曾经从神学角度对“本土化”做过精彩的阐述，他认为：论证任一行为或外在行动（或称标志）本身并无所谓善恶，除非是外来意志予以定名。况且，并不是异教的一切行动，在未经证明前，都是罪孽。因此，一般而言，基督教徒穿戴异教服装和标志，只能为了正当的理由，同时也避免掀起轩然大波。而这正当理由是存在的，那就是拯救灵魂。英诺森三世于 1201 年准许在梨沃尼亚的传教士像当地居民一样穿戴，以免引起不信上帝者的敌对情绪，人人必须入乡随俗。所以，在“日本和中国的”耶稣会士穿和尚服，是一个先例^③。另一方面，来自中国百姓和官员早期对传教士的误解，中国人把传教士等同于佛教的和尚僧侣，只看到了二者表面上的某些相似性，如“神父是独身者，有一个教堂在规定的时做祈祷。……再者，神父和中国寺庙里的和尚所行的某些职能有类似之处，使得百姓们用同一名字来称呼这两种根本不同的东西。”^④因此，中国人早期把西来的传教士看作是僧侣，1583 年肇庆知府王洋准许传教团建造房屋居住，当利玛窦监工建造的钟楼和小圣堂竣工后，王洋赠送的匾额依然题写“仙花寺”和“西来净土”，很显然，这一称谓带有鲜明的佛教色彩。传教士自身在早期也默认了这一充满误读和误解的称呼，罗明坚写作《天主圣教实录》时署名为“天竺国僧”，并自言“西僧虽生身异国……尚知报德”。正如有学者所指出的那样：

^① 裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》（上），北京：商务印书馆，1998，第 82 页。

^② 裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》（上），北京：商务印书馆，1998，第 82 页。

^③ 裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》（上），北京：商务印书馆，1998，第 82 页。

^④ 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第 276 页。

“早期来中国内地的天主教传教士着僧袍，有两方面的意义。首先，表明他们努力适应在中国传教的文化和背景。穿‘中国’僧侣服装本身即是在传播异质文化时，着意减少‘异体排斥’的有效举措。其次，表明初次进入中国内地的耶稣会士（包括利玛窦在内），尚未深入了解中国。无论广大的欧洲，还是东方的印度，僧侣既是宗教职业者，又属统治阶级成员，两者结合于一身。惟独在中国，这两种身份是割裂的。佛教僧侣的处境颇为尴尬。”^①

由此我们可以见出，传教士在入华初期，由于双方都存在误读和疏离，因此才出现与佛教混同、自比僧侣的现象。这一现象直到利玛窦深入结交中国士人并对中国文化和习俗有了较为深入了解和认识之后，才得到改变。

利玛窦之所以变僧服为儒服，一是自身对中国社会习俗有了较为深入的认识，感到了和尚在中国社会地位的低下和不受尊重，他要摆脱与佛教混同的局面，张扬基督教理的一元普世和排他性所使然。利玛窦 1583 年随罗明坚来到肇庆，刚开始他也同样身穿僧服。但很快他就发现和尚在中国社会中的地位非常低下，不能赢得人们的尊敬。他在 1595 年 11 月 4 日写给耶稣会总长的信中说：

“在此间的王国里，过去我们一直被称为和尚。从今以后，我们改变了方针，不能再让人叫我们和尚。和尚一词虽然相当于意大利语的 frate (修道士)，但实际上其在社会上的地位要低得多。在中国有三大宗教流派，像这些和尚们所属的宗教流派，规定不能娶妻，只能呆在庙里拜佛，是最下等的流派。因为这些和尚大都是些穷人，他们没有人文学方面的知识。这些和尚虽然是满口的仁义道德，而在实际生活中他们是最不讲道德的。因此，政府的官员们，最看不起这些和尚们。当然，也由于大多数官员都站在反对这一宗教的立场上。这些和尚都剃光了头发、胡须，没有妻室，住在庙里供奉着佛坛，从这些特点上，人们把我们看作属于他们同一宗派的人了，并以为我们在西方所处的地位，和这些和尚们在中国所处的地位一样呢。所以，有许多中国人就看不起我们，以至于到了令人不能容忍的地步。那些文官们也不给我们相应的礼遇。”^②

^① 计翔翔：《关于利玛窦衣儒服的研究》，载《世界宗教研究》，2001 年第 3 期。

^② (日) 平川祐弘著，刘岸伟、徐一平译：《利玛窦传》，北京：光明出版社，1999，第 212—213 页。

因此，利玛窦反对继续遵从罗明坚身穿僧服的做法。而罗明坚则坚持认为“僧侣们的地位尽管低下，但他们的情况却使传教士获得了实际的好处。他们使传教士们更能接触到大多数的中国民众，并把他们置于可以直接就宗教题目进行对话的地位。根据这样一种经验，罗明坚就对归化中国的问题形成了一种确切的观念，……采用僧侣们的生活方式乃是支持中国传教团事业的一种恰当的措施。”^①利玛窦和罗明坚的传教思想由此开始发生冲突。同时，罗明坚由于传教行为的盲动，最终被范礼安调离中国传教团，利玛窦成为中国传教团的实际领导。因此，利玛窦开始考虑如何使传教士与和尚、佛教相区别开来。他主张首先废止象和尚那样剃度，而蓄起长发和胡须，他这样做的目的就是从外貌上与和尚区分开来，“他认为如果他们留胡子并蓄着长发，那是会对基督教有好处的，那样他们就不会被误认作偶像崇拜者，或者更糟糕的是，被误认为是向偶像奉献祭品的和尚。他解释说，那些人按规定是要剃得光光的，头发要剪干净。”^②然后他就开始考虑改换僧服，而直接推动他实施变僧服为儒服的还是中国士人阶层的劝告。

二是他接受士人的劝告，积极向中国儒士阶层靠拢。利玛窦进入中国后，由于他流利的汉语表达水平和小心处事的原则，使他能和中国儒士阶层增加了接触机会，并在和他们的交往中获益多多，而接受瞿太素的劝告下决心改换儒服，则是其中较有代表性的。瞿汝夔，字太素，他是明代颇有才华曾官至翰林院编修、礼部左侍郎瞿景淳的儿子，但他虽出身宦宦世家，却不喜仕途功名，只热衷于游山玩水，结交士林，在当时也颇有名气。当他在广州韶州见到利玛窦及其带来的自鸣钟等，立刻就为利玛窦所传播的西学折服，并虚心向利玛窦学习了一年的数学、几何等知识，亲自动手制作日晷等各种各样的测量工具。他还积极利用他的影响，将利玛窦介绍给更多的官员和士人，帮助利玛窦慢慢在中国的知识阶层打开了广泛的社交圈子。也就在这个时候，为了和中国士林交游的方便，他积极建议利玛窦改换儒服。根据考证，这件事可能发生在1592年春节后利玛窦前往南雄访问瞿太素时。后来的传教士艾儒略在其所撰写的《大西利先生行迹》中记载：“（瞿太素和利玛窦）谈论间，深相契合，遂愿从游，劝利子儒服。”^③可以说，是瞿太素促使利玛窦深刻认识到在明代社会中服饰对身份识别的重要性，因此他

^① 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第677—678页。

^② 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第276页。

^③ 参见计翔翔：《关于利玛窦衣儒服的研究》，载《世界宗教研究》，2001年第3期。

下决心脱掉僧服，改穿儒服。“经验告诉他，神父们应该象有高度教养的中国人那样装束打扮，他们都应该有一件在拜访官员时穿的绸袍，在中国人看来，没有它，一个人就不配和官员、甚至和一个有教养的阶层的人平起平坐。”^①

利玛窦改换服饰要经过范礼安以及耶稣会总会的批准方能实现，因此 1592 年底，他向刚从日本考察回到澳门的范礼安汇报了自己改穿儒服的想法。范礼安表示支持并答应向总会报告，陈明改换服装的理由。此后利玛窦积极为改换儒服做准备。据考证，直到 1595 年 5 月，利玛窦在樟树拜见以前的韶州知府时，利玛窦第一次改穿儒服，并受到了相应的礼遇，没有象以前那样身穿僧服时要跪拜知府，而是被邀为上宾^②，利玛窦自己记载说：“在这地方，我是第一次留须出门，穿儒服去拜访官吏。”“（知府）很高兴地接待了我，而不要我向他行跪拜礼。”^③

改穿儒服的确给利玛窦带来许多在中国生活和传教的便利，并逐渐形成了定例，以后来华的明清传教士都身着儒服，甚至某些兼任廷臣（如钦天监）的传教士坦然地穿着朝廷官服。服饰的改变同时带来了传教士在华地位和身份的改变。利玛窦 1595 年 11 月 4 日写给耶稣会总长的信中描述说，“根据我在这里的生活经验，我懂得了要想在中国取得某些成功，你就必须穿上富有尊严的服装给自己树立权威。因此，我在离开韶州时，请人给我做了一套外出用的绸缎服装，另外还做了一套平时穿的服装。那套外出的服装样式和中国高级文官穿的服装样式一样，是一套蓝紫色的绸缎服装，带有宽松的敞口袖子。下摆处还镶有一圈两寸左右的缎带，带子的颜色是明亮的天蓝色。而且，袖口和领口也都镶有同样的缎带。腰带也一样，是缝在衣服上的，带的两端几乎拖到地面，很象意大利的寡妇穿的服装。脚上穿的鞋也是绸缎面，上面绣了点花纹。帽子有点象基督教的神甫戴的帽子。一般初次见面，或者是在庄重的节日，再有就是拜访政府官员的时候，中国人都要穿上这样的服装外出。同样，被拜访的人也要穿上相应的与自己身份相符的服装。多亏穿了这样的服装才使我增加了许多尊严。”^④

从此，传教士的身份悄然发生变化，而这变化，给他们同时带来了诸多层面的改变，使得基督教福音传布事业在中国开始走向宗教性文化对话、而非纯粹宗

^① 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第 276 页。

^② 参见计翔翔：《关于利玛窦衣儒服的研究》，载《世界宗教研究》，2001 年第 3 期。

^③ 利玛窦：《利玛窦全集》（第 3 册），台北：台湾辅仁、光启联合出版，1986，第 158 页。

^④ （日）平川祐弘著，刘岸伟、徐一平译：《利玛窦传》，北京：光明出版社，1999，第 211—212 页。

教归化的道路。因为“随着传教士服饰和习俗的儒士化，所必然带来的便是对儒家学说，尤其是对它有关祀孔祭祖礼仪的宽容和接纳。”^①正是基于此点，利玛窦学说汉语、身着儒服，正式迈出了文化对话的第一步。

第三节 身份认同：传教士的儒士化定位

明末传教士进入中国，首先面临的一个困境是确立自己什么样的身份，究竟是完全基督教式的传教者，还是隆鼻琼目的欧洲人？抑或是入京朝见的贡臣使者，或者沟通中西文化对话的学者？这一看似简单的问题却是一个关系明清基督教入华存亡的重大问题。这是由当时明末特殊的境况所决定的。因为在中国，传教士首先是被视为“远来夷人”，与佛郎机、红毛番一样，是异己的“外国人”，会对天朝帝国的安全造成某种不可预知的潜在危险，明代对他们的入华充满警惕和怀疑，甚至拒绝和排斥，通过严厉的海禁政策封锁和堵塞他们进入中国的一切努力。另一方面，由于中世纪的基督教宗教成为整个欧洲占据统治地位的宗教，政教合一，教高于政，连国王、皇帝的加冕也需要经过教皇的授予，所以，欧洲教士的身份兼备神权与政权的意义，而在中国，皇权高于一切，僧道之人，皆是统治的附庸，其文化身份和社会地位居于下等。而在中国儒家文化的入世济世思想影响下，主流群体和上层等级往往是治国、平天下的官宦和传承文化道统的士林，而历来将僧道称为“出家之人”，僧道被放逐到社会正常生活圈子之外，被严重边缘化，他们的文化身份远远被疏离于主流群体。由此我们可以见出，明末传教士选择和确立自己什么样的文化身份，直接关系到他们采取何种方式、以何种姿态进入中国的问题，也是他们实现“中国化”、进行文化对话的直接体现，并且，此后的一系列政策调整和传教实践，都深受传教士入华后文化身份的规约和限定。因此，传教士的文化身份问题，是一个重大的问题，值得我们深入探究和剖析。

“文化身份”是后殖民理论平台研究的重要课题，但这一理论对我们今天审视和剖析明清入华传教士的身份有着较强的启发性和适应性。斯图亚特·霍尔在《文化身份与族裔散居》中指出：

^① 沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2001，第204页。

“关于‘文化身份’，至少可以有两种不同的思维方式。第一种立场把‘文化身份’定义为一种共有的文化，集体的‘一个真正的自我’，藏身于许多其他的、更加肤浅或人为地强加的‘自我’之中，共享一种历史和祖先的人们也共享这种‘自我’。按照这个定义，我们的文化身份反映共同的历史经验和共有的文化符码，这种经验和符码给作为‘一个民族’的我们提供在实际历史变幻莫测的分化和沉浮之下的一个稳定、不变和连续的指涉和意义的框架。”“文化身份还有另一种相关但却不同的观点。这第二种立场认为，除了许多共同点之外，还有一些深刻和重要的差异点，它们构成了‘真正的现在的我们’。我们不可能精确地、长久地谈论‘一种经验，一种身份’，而不承认它的另一面——即恰恰构成了加勒比人之‘独特性’的那些断裂和非连续性。在这第二种意义上，文化身份既是‘存在’又是‘变化’的问题。它属于过去也同样属于未来。它不是已经存在的、超越时间、地点、历史和文化的东西。文化身份是有源头、有历史的。但是，与一切有历史的事物一样，它们也经历了不断的变化。它们决不是永恒地固定在某一本质化的过去，而是屈从于历史、文化和权力的不断‘嬉戏’。身份绝非根植于对过去的纯粹‘恢复’，过去仍等待着发现，而当发现时，就将永久地固定了我们的自我感；过去的叙事以不同方式规定了我们的位置，我们也以不同方式在过去的叙事中给自身规定了位置，身份就是我们给这些不同方式起的名字。”^①

也即是说，文化身份既是某一民族固有的文化特质，同时也在不断发展建构着，正如王宁在《全球后殖民语境下的身份问题》中论述的那样：“文化身份（Cultural identity）又可译为文化认同，主要诉诸文学和文化研究中的民族本质特征和带有民族印记的文化本质特征。文化身份在某种程度上，同时具有固有的‘特征’和理论上的‘建构’之双重含义，也就是说，人们通常把文化身份看作是某一特定的文化所特有的、同时也是某一具体的民族与生俱来的一系列特征。但另一方面，文化身份又具有一种结构主义的特征，因为在那里，某一特定的文化被看作一系列彼此相互关联的特征，因此将‘身份’的概念当作一系列独

^① 罗钢、刘象愚主编：《文化研究读本》，北京：中国社会科学出版社，2000.9，第209、211页。

特的或有着结构特征的一种变通的看法实际上是将身份的观念当做一种‘建构’。也就是说，cultural identity 既隐含着一种带有固定特征的‘身份’之含义，同时也体现了具有主观能动性的个人所寻求的‘认同’之深层涵义。”

中世纪的基督教传教士，“以上帝名义而征服”，是以主人的姿态和身份进入到非洲等传教地的，当地居民成为他们殖民的“他者”，他们成为“主体”。但当他们到达中国后，却发现了一个更加成熟、更加自足发展的文明形式，而且，这一文明形式同样具有强烈的自我中心主义，从根本上警惕并排斥着外来的任何潜在危险，他们被视为“他者”。为了和平、平等地将基督宗教的福音顺利地传入中国，他们首先必须获得中国人的信任，暂时潜隐起传教归化中国的想法，通过“中国化”的做法来表达自己的诚意，他们主动放弃武力征服的手段，而认真学习中国语言，并在进入中国后实现了由僧服而儒服的服饰转换，努力将自己与士林阶层趋同，并以得到士林阶层的认可为目标，努力把自己的身份标识为欧洲来的有学识的“儒士”。可以说，传教士在中国身份认同的特点不在“保持固有的身份特征”——传教士，而更多地体现出“具有主观能动性的个人所寻求的认同之深层涵义”——儒士化。简而言之，就是他们要努力隐藏起自身固有的宗教身份，而努力认同于中国文化固有的儒士特征。

首先，淡化传教士身份的宗教性，突出自己对中国文化的仰慕。罗明坚到广东，首先声明自己是仰慕中国文化而来，“开始在群众中出现时，并不公开谈论宗教的事。在表示敬意和问候并殷勤地接待访问者之余，他们就把时间用于研习中国语言、书法和人们的风俗习惯。”^①利玛窦也始终坚持“慢慢来”的原则，尽量淡化自己传教士的身份，而以一个博学多识的学者身份，尊重中国固有文化，并积极靠拢这种固有传统。利玛窦于明万历二十八年十二月二十四日（1601年1月27日）以“大西洋陪臣”名义献给明神宗礼品的《上大明皇帝贡献土物奏》云：

“大西洋陪臣利玛窦谨奏，为贡献土物事：臣本国极远，从来贡献所不通，狄闻天朝声教文物，窃语霑被其余，终身为氓，庶不虚生；用是辞离本国，航海而来，时历三年，路经八万余里，始达广东。盖缘音译未通，有如喑哑，因僻居学习语言文字，淹留肇庆、韶州二府十五年；

^① 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第168页。

颇知中国古先圣人之学，于凡经籍，亦略诵记，粗得其旨。乃复越岭，由江西至南京，又淹留五年。伏念堂堂天朝，方且招徕四夷，遂奋志径趋阙廷。谨以原携本国土物，所以天帝图象一幅，天帝母图象二幅，天帝经一本，珍珠镶嵌十字架一座，报时自鸣钟二架，《万国舆图》一册，西琴一张等物，陈献御前。此虽不足为珍，然自极西贡至，差觉异耳，且稍寓野人芹曝之私。臣从幼慕道，年齿逾艾，初未婚娶，都无擎累，非有望幸。所献宝像，以祝万寿，以祈纯嘏，佑国安民，实区区之忠悃也。伏乞皇上怜臣诚恳来归，将所献土物，俯赐收纳，臣益感皇恩浩荡，靡所不容，而于远臣慕义之忱，亦少伸于万一耳。又，臣先于本国，忝与科名，已叨禄位，天地图及度数，深测其秘，制器观象，考验日晷，并与中国古法吻合。倘蒙皇上不弃疏微，令臣得尽其愚，披露于至尊之前，斯又区区之大愿。然而不敢必也。臣不胜感激待命之至！”^①

这是利玛窦在中国南方盘桓近二十年，对中国文化有深刻而精当的了解后，为了寻求皇帝对传教事业的支持和允准，在进京朝见时写的奏折，但是通篇奏折，却没有任何明确的宗教意图，传教愿望更是潜隐得极其巧妙，只在所献的礼品中如天帝像、天帝母像、天帝经、十字架、自鸣钟、西琴等，才能隐约见到基督宗教的影子。而他反复表白的是自己对中国文化的仰慕，是刻苦学习汉语的自觉行为，是他祈望佑国安民的祝福，短短的奏章行文中，他先后八次称“臣”，伏惟乞望，忠心可嘉，活脱脱一个大明臣民的心态。而他请求居留北京的理由竟然也不是公开提出传教，而是要运用自己的特长，“天地图及度数，深测其秘，制器观象，考验日晷，并与中国古法吻合”，愿意作为朝臣来效力朝廷。从这一奏折我们可以清楚地看出，利玛窦将自己的宗教职业和身份潜藏起来，却在努力追求做一个大明的朝臣，试图将自己的传教士身份掩盖在明代官胥的官服之下。这一愿望最终在汤若望及其后来的传教士如南怀仁、郎士宁等人身上得到了实现，他们或为朝廷的钦天监，执掌历法修订，或为宫廷画师、音乐家、数学家等，为皇帝服务，真正成为生活在紫禁城中的朝臣了。而传教士身份却被皇帝和他们自己有意无意间淡化甚至遗忘了，他们不再是宗教信仰的布道者，而是服务朝廷的臣民。

^① 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001，第232—233页。

其次，生活方式上的儒士化，努力趋同中国士林。明末传教士认同中国文化，努力进入这种文化的内部，他们不仅学说汉语，用汉语写作，而且在习俗和生活方式上都表现出强烈的趋同心理，如他们给自己都取了一个中国名字，仿照中国人那样不但取了名，还取了字和号。罗明坚取字号为“复初”，孟三德字“宁寰”，利玛窦字“西泰”，连范礼安也取字号为“立山”，此后入华传教士都取了中国的名字。这细节上的变化尽管很细微，但却反映了很深刻的意义。罗明坚一句著名的话充分表达了积极适应的精神：“为把中国基督化，我们已变得像中国人（Siano fatti ut Christo Sinas Lucrifaciamus）”。利玛窦蓄发留须，改换儒服之后，他自称是“神学家与儒生”，不仅与士大夫交往，而且也学习他们的做派，出入不再徒步行走，而是乘上官轿，带上仆从，并让学生和佣人称自己为“先生”。利玛窦结交士林，和他们对坐谈儒论道，处处显示出较好的学识和儒雅谦逊的风度，努力趋同中国士林阶层。

第三，充分利用特长积极开展文化对话，努力赢得儒士的认同。利玛窦 1583 年进入广州，盘桓于肇庆、韶州等地，他比罗明坚更为清醒地认识到中国文化成熟形态的不易改变性，为了深入开展对话，他认为“第一位的任务不是扩大受洗教徒的人数，而是为天主教在中国人的生活中赢得可接受的一席之地。……他的目标不是简简单单地在抱有敌意的社会的边缘建立一定数目的天主教团体，他更侧重于建设一个中国天主教文明。”^①因此，他“更注重待人处世的态度：即尊重中国的人民和文化，并以真挚的、谦逊的精神处世，使自己能够适应于所处的环境。”^②为此，他积极开展文化对话，经常向来参观的官员和儒士展览他们从欧洲带来的各种书籍以及代表西方科技水平的自鸣钟、天球仪、太阳象限仪等，引发他们对欧洲文明的新奇感，并且他还绘制了一幅在当时的中国社会引起巨大轰动效应的地图《坤舆万国全图》，这幅地图被印制了一次又一次，成为官胥和士林争抢的高贵礼品，甚至成为献给皇帝的贡品，它第一次让明末士林立体地看到了世界的整体图象，对当时盛行的“天圆地方”自我中心主义进行了瓦解，不独于此，利玛窦为了照顾中国人的接受心理，还遵从知府王洋的建议，将本来在边缘地角的中国画在了整幅地图的中心位置，如此匠心和苦心，正可以看出利玛窦为

^①（美）邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，上海：上海古籍出版社，2003，第 14 页。

^②（美）邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，上海：上海古籍出版社，2003，第 14 页。

寻求文化对话所作出的努力。同时，利玛窦积极利用自己熟练的汉语会话能力和熟悉中国儒家经典的这一特长，积极开展文化对话的实践，他著书立说，撰写了《天主实义》、《畸人十篇》等中文著作，值得注意的是，他在写作这些著作的时候，大多采用了语录对话体，即通过中士和西士一问一答的对话体例，来阐明一系列教义，如《天主实义》全书采用晚明讲学盛行的语录体，假设问答，由“中士”即华人儒士来提问和质疑，然后由“西士”即耶稣会士作答或释疑，一来一往，往返问答，共 114 次。《交友论》则采用格言体，将西方有关交友之道的格言名句集录而成，对话体、格言体还是语录体的采用，不仅仅是模仿了中国儒家经典《论语》的体例，表明利玛窦有意识靠拢和接近儒家经典的意图，而且更为重要的是，通过中西问答，表现了利玛窦强烈的对话愿望和积极的对话实践。另外，利玛窦以谦逊儒雅、博学多识的姿态积极与士林儒士交往，经常出席各种公开场合，和众多官员、儒士接洽对谈，赢得了士林的认同和好评，汪廷讷有诗《酬利玛窦赠言》夸赞说：“西极有道者，文玄谈更雄。非佛亦非老，飘然自儒风。”

①

值得指出的是，传教士的“儒士化”是伴随着他们的语言学习和改换儒服逐渐完成的，这是一个相辅相成的过程，这一过程同时也伴随着他们探索和实践宗教性文化对话的努力。为此，我们尤需注意利玛窦的“变脸”和“换心”，一般的论述者都会注意到利玛窦学汉话、着儒服的细节，但大家都没有对这一饶有意味的细节进行深入分析，只是作为利玛窦适应中国文化的一种策略，没有深入分析他由僧衣改着儒服所产生的影响和制约。事实上，利玛窦“变脸”后，“文化身份”也随之改变并直接影响到未来的传教策略：即当他着僧衣时，他与佛教的和尚一样是宗教教义的宣道者，是宗教事业的职业者，而当他穿上儒服后，就成了中国传统中的士林知识阶层——儒士，传教士文化身份的“儒士化”，必然要接受中国文化语境对这一身份的要求和规约，这极大限制了它宗教教义的宣道功能，而使得入华传教士不得不更多地扮演了文化传播者的角色。利玛窦著书立说，私下布道等“慢慢来”的文化对话策略，亦当由此而溯源。他“变脸”的目的是想通过适应政策来达到“换心”，使中国人接受基督教教义，但“变脸”的文化身份却在一定程度上制约了福音的传播，相反却阴差阳错地使他成为了中西文化

① 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001，第 286 页。

交流的先驱。也正是在利玛窦“儒士化”的影响下，后来入华的传教士积极向当时的中国介绍了近代自然科学和人文哲学，开始了中西真正意义上的文化会通与交流。

可以说，经过语言学习、服饰改换，明末传教士逐渐实现了他们儒士化的身份认同，在这一过程中，他们一方面主动靠拢中国固有文化传统，寻求“集体中的自我”，努力使自己符合中国文化特征；另一方面，他们积极建构自身身份，努力淡化自己的传教士身份，而确立了新的儒士身份。这样，明末入华传教士的身份问题就变得复杂而有意味：他们同时兼具双重身份，但在中国语境下，传教士身份被潜隐了，儒士、臣民的身份成为主导性的。这种身份的双重性，一方面有利于他们适应中国社会文化传统，积极开展文化对话，但另一方面也制约了他们的传教使命，甚至与他们的宗教使命发生冲突，并带来严重的隐患。这一隐患的集中凸显，则是明清间长达三百年的“中国礼仪之争”。

礼仪之争的缘起恰恰就溯源于利玛窦的学术传教策略和他对中国儒家正统文化的有意误读。利玛窦对中西文化进行有意误读，消弭差异，寻求大同，伺机传播福音。如他撰写的《天主实义》，就采用中国儒家经典来翻译、解释天主教神学。对天主教最高的信仰惟一真神的名称（deus），先前的来华传教士曾意译为“陡斯”，但没有得到普遍流播，利玛窦则借用中国经典中的“天主”、“上帝”来翻译，并且特别强调说：“吾国天主，即华言上帝。……吾天主，乃古经书所称上帝也。”他尽力将基督教唯一真神与儒家经典中的上帝相附会，将基督教教义和中国古代经典搭上渊源，其文化误读的意向是十分明确的。这充分说明了利玛窦在积极靠拢和接近中国固有文化传统，寻求彼此文化身份沟通和认同的努力，所以，他才能默许中国教徒参与敬天、祀孔、祭祖等活动，并积极用中国儒家经典来阐释基督教神学。应该说利玛窦的文化适应策略在一定程度上限制了基督教福音的传播，但却在更大程度上获得了中国文化传统的认同和接纳。

但是当1610年利玛窦去世后，继任的龙华民却提出了较为激进的传教政策，他对利玛窦既定的学术传教思路进行全面的审视，认为利玛窦的做法是在迎合儒家思想，对利玛窦借用儒家经典词语“天”、“上帝”等译名表示反对，认为汉语中的“天”、“上帝”不能和基督教中的“Deus”对译，同时反对中国教徒参与敬天、祀孔、祭祖的活动。在他的坚持下，1628年召开了“嘉定会议”，专门讨论

译名问题。关于这场教会内部的译名之争，正如冯天瑜所指出的那样：“龙华民所持的是东西方文化二元对立观点，否定异文化间的通约性和异语文之间术语意译的可能；而利玛窦则试图消解东西方文化的二元对立，试图搭建沟通东西方意义世界的语文桥梁。而嘉定会议未能就利氏和龙氏的两种意见取得共识，其分歧不仅是理论上的，也直接反映到传教实践上，并由此引发以后长达百余年的‘中国礼仪之争’，构成中西关系史上的一大论题，不仅入华耶稣会士、中国信徒参加论战，辩难不休，罗马教廷、清朝朝廷也都卷入论战，以致动用教权、政权，双方都在自己的权限范围大张挞伐，终于演成在 18 世纪中叶清廷与罗马教廷绝交、儒耶对抗的结局。在某种意义上可以说，这是一场由术语厘定而引起的政治、文化大波澜。”^①

然而，1681 年随着法国神学博士阎当来到中国担任教廷代牧主教后，他于 1693 年 3 月 20 日发出命令，严厉禁止在他的教区内实行中国礼仪，并要求将康熙皇帝奖赐的“敬天”匾额从各地的基督教堂上撤除。同时他又动员各种力量在教廷积极活动，迫使教皇克莱芒第十一世派遣特使多罗于 1705 年 4 月抵达澳门，将礼仪之争越出神学论争的规约，扩大为教皇和中国皇帝为代表的中西文化、政治、权力大冲突。

随着论争不断升级，双方互不相让，罗马教廷为了维护基督教自身的纯洁和统一，坚决禁止中国礼仪。而康熙皇帝也出于维护自身皇权的权威性和中国文化的主体性，对罗马教廷的禁令给予针锋相对的回应。1707 年 1 月 25 日多罗在南京发布命令，公布了教皇禁令，裁定中国礼仪是一种异端宗教活动，应予以严令禁止。康熙皇帝则针锋相对宣布在华传教士必须领取内务府拟定颁发的千字印票，并表明遵守中国礼仪。1715 年 3 月 19 日，教皇克莱芒十一世再次发布禁令（该禁令首句为“自那一天”，因而此禁令又被称为《自那一天》），要求在世界各地所有关于中国礼仪之争都要彻底结束，所有在华传教士和即将访华的人都要签署誓言，遵守教皇的禁令禁止中国礼仪。康熙看到由耶稣会士们翻译的《自那一天》后朱批道：“览此告示，只可说得西洋人等小人，如何言得中国之大理。况西洋人等，无一人通汉书者。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。似此乱言者，莫过于此。以后不必西洋人在中国传教，

^① 冯天瑜：《利玛窦创译西洋术语及其引发的文化论争》，载《深圳大学学报》社科版 2003 年第 3 期。

禁止可也，免得多事。”^①由此拉开了清廷百年禁教的序幕。

法国汉学家艾田蒲曾经指出：“中国礼仪之争有着另一个好处：迫使欧洲对中国与孔子思想的关注。”^②旨在阐明礼仪之争的文化学意义，也正是经由中国礼仪之争才催生了欧洲“汉学”的成熟和发展。此话题不是本文所要论述的重点，我们所关注的是围绕中国礼仪之争，罗马教廷和中国皇帝代表的宗教、文化冲突背后隐含的身份认同的需求差异和内心焦虑同样饶有意味：罗马教廷在西欧诸国开始纷起宗教改革浪潮之际，坚决维护基督教的纯洁性和权威性，表现了基督教神学的权威性和欧洲文化中心主义的姿态；康熙皇帝代表中国正统文化，与罗马教廷以及反对中国礼仪的传教会士正面交锋，这其中既有他对中国文化的自信和皇权大一统的政治掌控，也有他起而维护中国儒家文化正统地位、对抗西方基督教代表的欧洲中心主义的文化策略。这其中暗含的文化中心主义冲突是显而易见的，正如李天纲在《中国礼仪之争》中指出的：“中国皇帝和罗马教皇之所以大动肝火，他们主要不是简单地考虑世俗利益得失，而是尽可能地维持自己的文化传统。康熙虽然是新入主中国的满人，但面对被统治的广大中华国土，他必须维护华夏文明，以求名正言顺的正统。罗马教廷虽然急需在中国扩大其势力范围，但它必须保持天主教教义的纯洁，以及它对教义的解释权威。”^③

在中国礼仪之争中，中西双方都表现出了不同程度的文化认同焦虑。这种认同焦虑表现在四个层次：首先，康熙皇帝是满族入主中原的，他原来的民族文化身份是信奉萨满教的少数族裔，尽管在统治全国的时候，他坚持满族的政治谋略，运用“以满驭汉”、“满主汉辅”的治国方略，但为了更好地驾驭以汉族为主体的中原，他仍然要尽力靠近和推行儒家文化，维护儒家文化的正统地位。所以，从康熙皇帝来说，他自身也面对着文化身份的认同，既是满族与汉族的认同，也是少数族裔统治者向儒家正统文化的认同。而这种认同，体现了康熙皇帝出于国家利益上的文化选择，他要以儒家文化的代言人自居，因此他为了维护儒家文化的正统而不惜损害跟欧洲、西方文化的会通和交流，断然割断了基督教教会与中国的宗教关联。其次，罗马教廷面临着欧洲大陆各国保教权纷争，以及教会内部不断出现的挑战和矛盾斗争，也在寻找机会加强自身教义的权威性和纯洁性，因此

^① 顾卫民：《中国天主教编年史》，上海世纪出版集团、上海书店出版社，2003.4，第260页。

^② （法）艾田蒲著，许钧、钱林森译：《中国之欧洲》，河南人民出版社，1992.11，第301页。

^③ 李天纲：《中国礼仪之争：历史、文献和意义》，上海古籍出版社，1998.12，第107页。

在文化认同上也表现得专制，不顾及传教国家的实际，甚至不惜牺牲已经取得的传教业绩，也要坚决维护基督教教义的纯正，表面看是欧洲中心主义和基督教征服意识在作祟，实质上也包含着文化身份的认同焦虑。其三，在中国传教的外国传教士们更面临着两难的选择：一方面多罗在南京发布命令，规定“中国的传教士，都应该按（教皇谕令）上面的指示去答复（康熙皇帝和地方官员关于中国礼仪的问题）。敢有自作主张、不按指示去答复的，马上受弃绝的重罚。”“弃绝”重罚就是驱逐出教会，是基督教教会最高的处罚。一旦遭受弃绝，传教士们就失去了与教会的任何关联，成了没有教士身份的人；另一方面，康熙皇帝又下令在华传教士必须领取内务府颁发的传教印票，并办理具结手续表示“永不回复西洋”，否则将被驱逐到澳门，丧失在中国的传教资格。在这样的两难窘境中，他们一些人（多以耶稣会士为主）领取了清廷颁发的印票，办理具结手续，暂时皈依到清廷的文化要求中，但依然不断地向罗马教廷申诉自己是为了保持在华传教事业不致中断才这样做，希望寻求教会的认同。而另一些教士则宁愿被驱逐，也不领取印票，除了宗教的虔诚和忠诚外，保持自身的身份认同当是来自他们内部的一个动力和原因。第四，中国受洗的基督教徒，由于被严令禁止参与中国礼仪活动，而面临着被熟悉的本土文化隔离的困境，有很多教徒由于不能参加敬天、祭孔、祀祖活动，而不能参加科举考试和家族祭祀，在中国这样一个以儒家道德伦理建立秩序的国家，他们却被本土文化放逐到了异端的境地，远离了文化身份的认同感和归属感。而这种被疏离、被放逐的境地和缺乏本土文化的身份认同，成为中国国民皈依基督教的最大障碍。因此，教廷发布禁令和清廷禁教以后，中国教徒的发展基本趋向停滞，原因也即在此。

“中国礼仪之争”直到 1939 年罗马教廷废除了禁令，允许中国和华人天主教徒可以举行中国礼仪，这一延续时间跨度长达 300 年之久的宗教、文化论争才得以解决。透过这一论争，我们可以看到，任何形式的文化中心主义都将妨害异质的文化交流和会通，而其中暗含的身份认同焦虑则是后殖民理论语境下的新课题。我们重新审视这一论争，目的不在于评判孰是孰非，而在于揭示文化交流和发展的正确路径，通过对这一文化事件的阐释，有助于我们正确理解异质文化交流所应采取姿态和策略。

第四章 经典诠释与耶儒会通：宗教性文化对话的展开

无论是欧洲还是古代中国，都有着悠久的经典诠释传统，通过经典诠释，使上古经典重新生成新的意义，这是中西经典诠释的共同目的。“经典解释学”主要来自于基督教世界的知识谱系，解释学（Hermeneutics）的词源即被认为与希腊神话中专司传达神的旨意的信使赫尔墨斯（Hermes）相关，而赫尔墨斯并非在两个同等的主体间传递信息，而是为主神派遣，将主神的旨意传达给其他次等的神和人，由此可见，赫尔墨斯承担的是从上而下的旨意传达，“这似乎已经暗示了解释学与‘圣言’之间存在着一种特别的关联。导源于犹太教和早期基督教释经活动的神学解释学也同样如此：圣经被视为神圣的文本，释经者的任务就是使圣经中的上帝意志向人类彰显。因此，‘解释学’之为谓，本来就隐含着一种神学的维度。”^①神学诠释是对“圣言”的“再言说”，体现为“代言”的性质，而中国古代的经典诠释则更多地通过注疏、训诂等手段，努力追寻经典的本义，含有“追思”的性质。但二者都存有一个两难的悖论蕴涵其中：即一方面是“圣言”的奥秘必须重新解读和诠释，另一方面在解读和诠释的过程中必然包含着“误读”和“含混性”。因此，经典诠释实质上就是一个“沿着‘语言的极端多元性’揭示出‘历史极端含混性’”^②的过程。这种“语言的极端多元性”为跨文化经典的诠释提供了可能和支持，而“历史极端含混性”则为经典的意义生成提供了空间和合理解释。

无论是导源于圣经诠释的西方，还是发轫于“注经”传统的中国，在经典诠释的过程中，必然包含着两个层面的进路：一方面以揭示和解释经典本义以及圣人之为原则，对文本及其作者的历史的探索、追寻，文字的、语法的、文本的解读；另一方面以建立、表达、论述自己的哲学观点为目标，诠释者对当下的、现实的、甚至是未来的课题的思考和回答，是玄想的、理论的、哲学的建构。前者是对他者——文本及其作者——的对谈、推敲、扣问，后者则是诠释者个人的精神创造和思想抒发。简言之，一方面是历史的、文本的解说，另一方面是当下的、理论的创造。这两个方面显然包含着方向不同的意味，代表了两种不同的思想活动的方向。所谓诠释的两个方向是简单的说法，严格说来，这是同一诠释过

^① 杨慧林：《移动的边界》，北京：中国大百科全书出版社，2002，第149页。

^② 杨慧林：《移动的边界》，北京：中国大百科全书出版社，2002，第160页。

程中同时存在的两种定向(orientation)或进路(approach),一种是文本解说的,一种是理论建构的;一是回到文本和历史的,一是立足当下、面向未来的。从形式上看,两种方向是不同的,相反的,甚至是相冲突的,但是二者却常常是统一在同一部诠释著作和诠释过程中的,这就是一个过程,两种定向。明清入华传教士对基督教圣经和中国儒家经典的双向诠释与解读具有鲜明的特色,“耶稣会士在西方受教育,满脑子西方观念和神学思想,他们想把这些传给中国人,便采用‘适应’的政策,以中国文化来结实他们的思想。为了达到这个目的,他们遂以自己的西方基督宗教传统为本,阐释中国的文字、思想和传统。在阐释的时候,他们就选择并接受某些中国观念、思想或潮流,而拒绝另一些。结果就是以一种诠释过的中国语句来表达基督信仰。”^①体现了中西经典诠释学的解说与建构、代言与追思的追求,呈现出文化会通的特色,并在经典诠释和文化会通中全面展开耶儒对话。我们将通过具体的三个个案及其相关诠释活动予以剖析。

第一节 易佛:《天主圣教实录》的诠释启示

罗明坚和利玛窦成功地通过文化披戴而对中国文化有了较为深入的认识后,发现了在中国著书立说的重要性,“有些使人不易相信,在中国有时用书籍比用口讲似乎还有效”^②因此,他们在刻苦学习汉语的基础上,很早就着手进行汉语写作,而入华传教士最早的汉语著作当属罗明坚的《天主圣教实录》(于1584年11月在广州刊刻发行),这是明末传教士第一部用中文写作、宣讲基督教教理的著作。它是在对欧洲来代斯马神父编辑的《要理问答》进行翻译的基础上,并结合中国的实际情况编撰而成的,既利用了已有的现成内容,同时也加入了新的针对中国现实的内容,体例采用一位中国教外学人询问提出问题,然后由欧洲神父一一对答的形式。全书分为十六章,全面阐述了基督教的基本教理。为了和后来利玛窦所著的《天主实义》作一比较,我们在这里将其章节总目录略列如下:真有一天主章之一、天主事情章之二、解释世人冒认天主章之三、天主制作天地人物章之四、天神亚当章之五、论人魂不灭大异禽兽章之六、天主圣性章之七、解

^① (比利时)钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》,北京:社会科学文献出版社,2002,第275页。

^② 罗渔译:《利玛窦书信集》(下),第367页。

释魂归五所章之八、自古及今天主止有降其规诫三端章之九、解释第三次与人规诫事情章之十、解释人当诚信天主事实章之十一、天主十诫章之十二、解释第一面碑文章之十三、解释第二面碑文章之十四、解释天主劝谕三规章之十五、解释圣水除罪之十六。综观全书，我们可以看到，这是对中国人进行的基督教教理的普及介绍，全面而浅显，没有涉及基督教神学中复杂而深奥的教义。

从经典诠释的角度看，《天主圣教实录》值得我们注意的有如下三方面的内容：

第一，罗明坚在这部著作中已经表现出排斥佛教的倾向性。基督教入华后，如何将基督教教义翻译、诠释、传布给中国，是首要也是最重要的事情。唐代景教诠释教义时大量借用了儒家、道教、佛教的用语和思想，大秦景教流行中国碑文中包含了大量的佛教语词，甚至碑座上都刻有佛教的“莲花”，表明唐代景教对佛教在某种程度上的借重和融会。但是，明末基督教入华则呈现出另外景象，尽管入华不久的罗明坚身穿僧袍并以“天竺西僧”自称，但他依然在不自觉中表现出对僧道之说的排斥和批驳，这一方面是源自基督教一元排他性质所使然，另一方面也是他轻视居于中国边缘地位的僧道。他强调“天主独尊，其余天神，亦不得配乎天主。”^①要求人们“要诚心奉敬一天主，不可祭拜别等神像”、“不得敬天地日月及诸鬼神。”他批驳佛教虚诞不经，认为“释迦经文虚谬，皆非正理，故不可诵”。罗明坚把佛教视为偶像崇拜的异教，反对佛教的偶像崇拜和宗庙祭祀活动，指出“人既背主向魔，故邪魔恶鬼，得以迷之。上古之人甚愚，见世人略有威权，及其死后则立之貌像，置之祠宇，以为思慕之迹。及其年久，人或进香献纸，以为祈福之基。魔鬼因欲迷人为恶，故居于神庙，以应世人之祈求。”他警示世人要尽快从佛教迷雾中挣脱出来，不要执迷不悟，否则将永远不得升入天堂，“夫人之奉敬邪神，及其既死，则灵魂坠于地狱，为魔鬼所役使。”同时，罗明坚还批驳了中国固有传统中的“多神信仰”，他指出“一人只有一首，一家只有一长，一国只有一君，假如有二，则国家乱”，因此“天主最灵，独有一尊，掌握宇内事物”，宣传基督教天主独尊的思想；他对中国人“敬拜天地”的习俗也予以批判，指出：“天非尊神，乃天主之家庭也。世之奉事乎天，亦何异于远方鄙细之人，辄至京都，见其皇宫殿宇，则施礼而拜之。傍人有笑之，则曰：吾

^①（意）罗明坚：《天主圣教实录》，载《天主教东传文献续编》（二），台北：台湾学生书局，民国五十五年版。本节以下引文若出于此，不再详细标注。

拜吾君，夫何笑！今人奉敬乎天，是即拜皇宫之徒耳，其可笑当何如？”罗明坚排斥佛教的做法，后来被利玛窦进一步变成了自觉行为，但利玛窦摒弃了罗明坚将中国人敬拜天地的习俗也予以排斥、批驳的做法，因为如果这样做，就会失去刚刚赢得的信任，相反，利玛窦则在深入研习中国文化之后，将中国人的礼仪、习俗与宗教信仰剥离开来，尊重中国的礼仪和习俗，这是利玛窦的高明之处。

第二，罗明坚着力突出适合中国伦理道德的内容。罗明坚在《天主圣教实录》中无意识地表现出了对儒家思想的靠拢和接近，他将基督教道德与中国伦理结合了起来，这是他的一个大贡献。费尔巴哈曾经指出：“在宗教、尤其是基督教之中，道德完善性胜于上帝之其他一切显要的立志规定或理性规定。”^①因此，基督教的道德性也是人类道德规范的标准，罗明坚的贡献在于他创造性地将基督教道德性和中国儒家伦理结合起来。在《天主圣教实录》中，他用大量的篇幅论述了道德规戒，告诫人们要爱亲敬长、毋行邪淫、毋贪财物等等。他甚至直接套用了儒家伦理秩序来阐释他的基督教道德：“五常之序，仁义最先。故五伦之内，君亲至重。人之身体发肤，受于父母，为人子之报父母者，皆出于良知良能，不待学而自然亲爱。故虽禽兽性偏，亦有反哺跪乳之恩，矧伊人乎！”五常、五伦、仁义、君亲，“身体发肤，受之父母”，这些都是地地道道的儒家语汇，却被罗明坚巧妙地化用来诠释他的道德观念。他还引用儒家名言来诠释基督教信仰，他说天主降谕世人的规戒有两条，一是使人心中自知只有一个所当敬奉的天主；其二则是“使人存一推己及人之心，如不欲人以无礼加诸我，则亦不敢以此加之于人类。”在这里，罗明坚不仅仅是单纯引用孔子“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》），而实际上表现了他试图融会儒家“内在超越”的修养与基督教“外在超越”的思想。对儒家经典的借用和推重，在罗明坚可能只是一种不自觉的行为，不过毕竟表现了他排佛亲儒的态度，到利玛窦撰写《天主实义》时，则成为了利玛窦的自觉选择，变成他有意识地“合儒补儒”策略的有效途径。由罗明坚而至利玛窦，我们可以见出这一思路发展的脉络，从而更好地理解 and 确定利玛窦在明末基督教宗教性文化对话探求和实践中的独特贡献。

第三，他巧妙地将西方逻辑推理与中国人所熟悉的譬喻排比等论证方式结合起来，增强了论说的感染力和说服力。罗明坚曾经谈及自己撰写《天主圣教实录》的方法是“利用明确的自然推论，并配以中国人的比喻给他们讲道”。自然推论

^①（德）费尔巴哈著，荣震华译：《基督教的本质》，北京：商务印书馆，1994，第83页。

的逻辑性是西方哲学的特征，它源自古希腊毕达哥拉斯的数理逻辑和亚里斯多德的演绎逻辑，这一逻辑的前提为上帝是自在自为的，是主宰一切存在的先在。但中国文化更注重先秦“散文”式的纵横捭阖、汉赋铺张扬厉的文采和魏晋“诗话”感悟式的体验，因此，譬喻、排比等感性的语言和论述形式为中国人所熟悉。罗明坚充分认识到这一点，因此在阐述的过程中，大量运用了譬喻和排比句式增强感染力和说服力，“该书最值得称道的地方，就在于开掘了纯粹西方的基督教理和逻辑推理的方法，同中国的伦理价值观及譬喻排比方法相汇合的先河。从适应性策略来说，这较之学习中国语言，改换中国服装，仿效中国尊名字号等更进了一步。它已经从外在的直观的形式，开始触及更深层次的思想信仰及思维方式等问题。”^①他的这一论述风格，后来利玛窦在撰述《天主实义》时进一步发扬光大。

另外，罗明坚在《天主圣教实录》中还首次将拉丁文的“Deus”译为“天主”，这是罗明坚的首创。他之所以选用“天主”来对译“Deus”，是因为他知道：“中国民族不认识上主，以及原始的和最高的主，因他们把一切的一切都归之于天，在他们的心意中，这是一种最高的表现。他们把天看做父，一切的需要都是由天所赐予的。”^②罗明坚看到中国人敬畏“天”的习俗，认为中国人把“天”看做了基督教中的“父”，因此他把“Deus”译为“天主”。罗明坚自己怎么也不会想到，这一译名经利玛窦在《天主实义》中引经据典诠释后，成为基督教入华后采取的通用汉译名称，对后世产生了极其深远的影响，甚至诱发了那场牵动罗马教廷和中国皇朝长达三百年之久的“中国礼仪之争”。

当然，罗明坚写作《天主圣教实录》的时候，正是他们刚刚踏入中国开始传教的拓荒时期，许多问题的诠释必然带有初创时期的混乱和模糊，甚至矛盾而冲突。正如有关专家指出的那样：“我们所看到的仍然是怀抱着西方宗教的优越感和大体保留的那‘一抹罗马帝国主义色彩’的立场，以及在此狭隘立场上对斥之为‘异端’、‘妖词’的中国流行的宗教思想和民间习俗的批判，并企图通过这种批判来归化中国民众对耶稣基督的信仰。……这样一来，在罗明坚身上所隐含着的矛盾和冲突就不可避免了。如，一方面对儒家教派表示尊重，另一方面又以和尚装束和僧人名号自诩；一方面切望同中国官员发展友谊，另一方面则无情地批

^① 沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2001，第276页。

^② H. Bernard 著，萧睿华译：《天主教十六世纪在华传教志》，北京：商务印书馆，1936年，第191页。

驳他们的习俗和信仰。”^①也正因为《天主圣教实录》存在这些不足之处，因此，随着传教活动的深入，按照范礼安的指示，该书不久就停止印行，而改由利玛窦重新编撰印行了《天主实义》。

第二节 合儒：《天主实义》的诠释目的

《天主实义》又名《天学实义》，共八篇，分上下两卷，全书采用晚明讲学的语录体，如同罗明坚的《天主圣教实录》一样，也设置了中士和西士的主客问答，共140次，在问答和对话中阐释基督教教义，由西士解释上帝创世始，以中士心悦诚服而请求皈依终。《四库全书总目子部杂家类存目提要》中综述了这部作品的主要内容：“首篇论天主始制天地万物、而主宰安养之；二篇解释世人错认天主；三篇论人魂不灭大异禽兽；四篇辩释鬼神及人魂异论、天下万物不可谓之一体；五篇排辩轮回六道、戒杀生之谬，而明斋素之意在于正志；六篇解释意不可灭，并论死后必有天堂地狱之赏罚；七篇论人性本善，并述天主门士之学；八篇总举泰西俗尚，而论其传道之士所以不娶之意，并释天主降生西土来由。大旨主于使人尊信天主，以行其教。”^②

通过和罗明坚的《天主圣教实录》对比研究，我们可以很清楚地看到，利玛窦撰写的《天主实义》不仅在体例上，而且在部分章节和内容上都直接承袭了罗明坚的《天主圣教实录》，可以说，利玛窦是在继承和沿袭了罗明坚成功经验、矫正其失误和不足并创造性发展的基础上，撰写印行了具有里程碑意义的《天主实义》，其中蕴涵的策略选择和经典诠释之意义值得我们认真细读。今天我们来观照《天主实义》，将发现它的意义并不仅仅在于宣教，更在于蕴涵了利玛窦关于经典诠释和文化对话的诸多思考和探索，而且，利玛窦在《天主实义》中标举的策略，直接影响了后来的传教事业。也正是基于此一点，利玛窦的《天主实义》本身也同样具有了“经典诠释”之被“诠释”的意义。

利玛窦《天主实义》并不单纯地宣讲天主教的教义，而是针对着特定的文化氛围来撰写的，其最显著的特点，便是通过天主教教义的经典诠释，融会和总结

^① 沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2001，第277页。

^② 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001，第102页。

了他探讨文化对话之路的思考和选择：排斥佛说，而追求合儒补儒，简言之，即“易佛补儒”。利玛窦之所以能作出这一独特的文化选择，是他对晚明社会长期观察和思考的结果，也是他探求文化对话之道卓有成效的建树。

晚明社会是一个多元文化的社会，儒释道三教并存，文明程度相对成熟而稳定，但同时，晚明社会思想又处于多元解放的时代，各派思想自由而独立，针对这个多元文化局面，“易佛补儒”是天主教处理与儒家、佛教与道教关系的一个重大策略。事实上，“易佛补儒”这个口号是由徐光启和利玛窦一起提出的。万历十四年（1612）徐光启在《泰西水法·序》中，第一次提到：“余谓其教必可以补儒易佛”。四年后，在《辨学章疏》中，他再次阐明天主教与儒学、佛教应有的关系：“诸陪臣所事之天学，真可以补益王化，左右儒术，救正佛法。”《利玛窦中国札记》也记载利玛窦在南京讲道的时候，“在大庭广众中问起保禄博士（指徐光启，引者注），他（保禄）认为基督教律法的基础是什么时，他所作的回答可以在这里及时地引述如下。他用四个音节，或者说四个字就概括了这个问题。他说：‘补儒易佛’，意思就是它破除偶像并完善士大夫的律法。”需要特别指出的是，“补儒易佛”并不仅仅是一个随意简单的答问语词，而是利玛窦在徐光启等儒士的帮助下，结合中国实际情况，顺应“中国化”策略而作出的重大选择，也是耶稣会的总体传教方针和中国多元文化特征的创造性结合，包含了异质文化互融、会通的深刻意义。

第一、利玛窦在《天主实义》中极力排斥佛教，贬抑佛说，力求“易佛”，瓦解中国固有文化中儒释道三教合一的基础，为基督教的传入拓展空间。利玛窦尽管也曾经身着僧服，但他从来就没有把自己当做僧人，曾经拒绝在寺庙居住，也多次和佛教人士公开辩论，可以说，他很早就清醒地将自身与僧人和尚区别开来，他在《复虞铨部书》中写道：

“窦自入中国以来，略识文字，则是尧舜周孔而非佛，执心不易，以至于今。区区远人，何德于孔？何仇于佛耶？若谓窦姑佞孔以尽谄士大夫，而徐伸其说，则中夏人士，信佛过于信孔者甚多，何不并佞佛以尽谄士大夫，而徐伸其说也。实是坚于奉戒，直心一意，所是所非，皆取凭于离合。尧舜周孔，皆以修身事上帝为教，则是之；佛氏

抗诬上帝，而欲加诸其上，则非之。奚何敢与有心焉”^①。

这里利玛窦道出了他的取舍标准乃在于“离合”，换言之，在利玛窦看来，佛教与基督教是离散对立的，而周孔儒学则和基督教是相契合相通的。

首先，利玛窦将儒释道三教区别对待，将儒学从释、道中剥离出来，为基督教赢得传入的空间。当中士提到：“吾中国有三教，各立门户：老氏谓物生于无，以无为道；佛氏谓色由空出，以空为务；儒谓易有太极，故惟以有为宗，以诚为学。”利玛窦批驳说：“二氏之谓，曰空曰无，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！”^②据实而言，耶之天主、儒之太极、释之空，是各不相同的观念。佛家之空，并非是否定世界不存在，而是强调这个世界的存在是一种非真实的虚幻存在，其实质是在破除人对世界所存的价值认定，从而摆脱因执泥于人为的价值观而带来的贪、嗔、痴的无明状况。换言之，佛是在价值论上提出世界为空的观念，而不涉及本体论上的涵义。宋儒所言太极，是在本体论的意义上提出的，认为作为世界之始基的太极是合气与理为一体的，但太极不是人格化了的某种超自然力量，而只是自然原初的一种天然状态。天主教所信天主，乃是创制万物并主宰安养万物，具有人格性而又本体化了的存在。因此，耶儒之间存有异同，而耶释之间全然背悖。对此，利玛窦看得很清楚。利玛窦将释老混为一谈，但真正的锋芒所刺，则在佛教。利玛窦所依据的首先在本体论上否定佛教的理论，便是耳熟能详的空、无不能生有，他甚至引用柏拉图的“四因说”来予以论证：“上达以下学为基。天下以实有为贵，以虚无为贱，若所谓万物之原，贵莫尚焉，奚可以虚无之贱当之乎！况己之所无，不得施之于物以为有，此理明也。今曰空曰无者，绝无所有于己者也，则胡能施有性形，以为物体哉？物必诚有，方谓之有物焉，无诚则为无物。设其本原无实无有，则是并其所出物者无之也。世人虽圣神，不得以无物为有，则彼无者空者，亦安能以空无为万物有、为万物实哉！试以物之所以染观之，既谓之空无，则不能为物之作者、模者、质者、为者，此于物尚有何着欤？”应该说，利玛窦表现出了明显的斥佛合儒的倾向性，但他对于佛说“空无”的论说和辩驳并没有击中要害，从而为日后佛教起而攻击基督教留下了隐患。

^① 利玛窦：《辨学遗牍》，《天学初函》（二），台湾学生书局1965年，第643页。

^② 利玛窦：《天主实义》，载朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001，本节以下引文若出此书，不再详加标注。

其次，由于晚明社会中存在一种很强烈的佞佛、逃禅的风气，利玛窦撰写《天主实义》的目的之一就是为排斥这种社会的流俗，正如李之藻在《天主实义重刻序》中所指出的那样：“（利玛窦）睹世之褻天佞佛也者，而昌言排之。”^①为达到这一目的，利玛窦不惜穿凿附会地贬低佛教：

“古者吾西域有士，名曰闭他卧刺。其豪杰过人，而质朴有所未尽，常痛细民为恶无忌，则乘己闻名，为奇论以禁之。为言曰：行不善者，必来世复生有报，或产艰难贫贱之家，或变禽兽之类，暴虐者变为虎豹，骄傲者变为狮子，淫色者变为犬豕，贪得者变成牛驴，偷盗者变为狐狸、豺狼、鹰鹫等物；每有罪恶，变必相应。君子断之曰：其意美，其为言不免玷缺也。沮恶有正道，奚用正而从枉乎？既没之后，门人少嗣其词者。彼时此语忽漏国外，以及身毒，释氏因立新门，承此轮回，加之六道，百端诳言，辑书谓经；数年之后，汉人至其国，而传之中国。此其来历，殊无真传可信，实理可倚。身毒，微地也，未班上国，无文礼之教，无德行之风，诸国之史未之为有无，岂足以示普天之下哉！”

“身毒”即今天的印度，通过利玛窦的叙述，佛教全然是欧洲一个旁门左道流派在印度的变种，是为了另立门派才拼凑经书形成的，汉朝偶然传入中国，地位低微，教理虚诞荒诞，不足以成为普世的宗教。他深入剖析辩驳佛教的“轮回”说：“夫轮回之说，其逆理者不可胜数也。兹惟举四五大端。”

他从六个方面对佛教轮回观一一给予辩驳，主旨在于论述“人魂”的往返、人魂的三品、人魂变禽兽等等的虚妄。在论说中利玛窦充分运用了西方逻辑推理的“归谬法”，使论述的问题在严密的层层递进逻辑中最终归于荒谬，这是利玛窦论辩的特异和胜出之处，如在论述到佛教“戒杀生时”说：“彼言戒杀生者，恐我所屠牛马，即是父母后身，不忍杀之耳。果疑于此，则何忍驱牛耕畝亩或驾之车乎？何忍羈马而乘之路乎？吾意弑其亲，与劳苦之于耕田，最无大异也；弑其亲，与恒加之以鞍，而鞭辱之于市朝，又等也。然农事不可废，畜用不可免，则何疑于戒杀之说，而云人能变禽兽？不可信矣。”经过这样一番归谬式的逻辑论证，又进一步批驳了佛教关于人魂“轮回转生”的荒谬：“谓人魂能化禽兽，

^① 李之藻：《天主实义重刻序》，载朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001，第99页。

信其说则畜用废。谓人魂能化他人身，信其说将使夫婚姻之礼，与夫使令之役，皆有窒碍难行者焉。何者？尔所娶女子，谁知其非尔先化之母，或后身作异姓之女者乎？谁知尔所役仆、所胥责小人，非或兄弟、亲戚、吾师、朋友后身乎？此又非大乱人伦者乎？总之，人既不能变为鸟兽，则亦不能变化他人，理甚著明也。”

利玛窦在《天主实义》中，不惜笔墨，用了第五篇整一章的内容来“辩排轮回六道、戒杀生之谬说，而揭斋素正志”，是大有深意的，他就是想通过对佛说的辩难和批驳，将儒学与佛说剥离，赢得基督教传入的罅隙和空间，同时，积极贬抑佛教而提升基督教的社会地位和影响力，以图实现他“易佛排佛”的目的，可以说表现出鲜明的倾向性。

第二，利玛窦积极“合儒”“补儒”，他不但在身份上认同于自己的儒士身份，而且，在教理上也试图沟通基督教与儒学，为达此目的，他充分运用了“语言的极端多元性”，在诠释经典时采取了灵活的策略，不仅仅追寻文本和历史，表达“圣言”，更诠释全新的内容和文化，建构起新的传统，他通过追寻和诠释“名”之相似性，来遮蔽“实”之差异性，寻求异质文化的沟通和对话。利玛窦经典诠释的过程，也就是基督教与明末文化对话的过程，他的诠释策略主要有以下三个方面：

首先、追求名称的相似性：在经典诠释中以“名”代“实”，寻求文化的相似性，体现了文化宽容态度。如前所述，罗明坚第一次将拉丁文的“Deus”译为“天主”，但他并没有对此译名加以合理的诠释，利玛窦则在熟读中国儒家经典的基础上，对“天主”这一译名做出了颇具深意的解释：

“吾国天主，即华言上帝。……吾天主，乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰：‘郊社之礼，以事上帝也。’朱注曰：‘不言后土者，省文也。’窃意仲尼明一之以不可为二，何独省文乎？《周颂》曰：‘执兢武王，无兢维烈，不显成康，上帝是皇。’又曰：‘于皇来牟，将受厥明，明昭上帝。’《商颂》云：‘圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是祗。’《雅》云：‘维此文王，小心翼翼，昭事上帝。’《易》曰：‘帝出乎震。’夫帝也者，非天之谓。苍天者抱八方，何能出于一乎？《礼》云：‘五者备当，上帝其飨。’又云：‘天子亲耕，粢盛秬鬯，以事上帝。’《汤誓》曰：‘夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。’又曰：‘惟皇上帝降衷于下民，若有恒性，克绥厥猷惟后。’《金縢》周公曰：‘乃命于帝庭，敷佑四方。’

上帝有庭，则不以苍天为上帝，可知。历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。”

在这里，我们可以很清晰地看到，利玛窦巧妙地将中国经典中的“上帝”之名与基督教中的“天主”之称谓达成意义上的关联，认为基督教中的“天主”和中国经典中的“上帝”是同一概念，只是在名称上有所差异而已，基督教之“上帝”是合于儒学之“上帝”的。

应该说，利玛窦在追求基督教之“天主”相符合于儒学之“上帝”时，认为儒家经典中的上帝不是指苍天，而是超自然的有意志力的神，是有其合理性的。从儒家典籍中可以看到，中国上古时期曾有过影响非常深远的泛神论，这种泛神论直到春秋时仍然流行。《左传》中写道：“山川之神，则水旱疠疫之灾，于是乎禘之；日月星辰之神，则雪霜风雨之不时，于是乎禘之。”（《昭公元年》）随着神权政治的产生，“民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质”（《国语·楚语下》）的情况，才被“绝地天通”以后的上帝一神崇拜所取代，人间的统治者成了上帝在人世的代表，统治者自命为“奉天承运”的“真龙天子”。这种最初的上帝一神崇拜，是将上帝视为具有人格力量的神，而这个神与自然是浑然一体的。周代统治者提出了“以德配天”的思想，对原来的神权观加以修正。这个修正的本质，就是将道德的内涵赋予了“上帝”。因此，“就儒家经典中关于上帝的论述本身而言，上帝实际上是一个具有多内涵的观念，这种多内涵至少有三个：超越自然万物的人格神、道德的判定者、自然之天。此外，由于在周代统治者的‘以德配天’的观念中，德的基本内容是敬天、孝祖和保民，现实的家族观念与民本意识得到强化，而作为人格神的上帝被虚化，‘上帝’这个词也因此逐渐让位于宗教色彩比较淡化的‘天’。到了春秋以后，存于天观念中的人格意志内涵越来越被排除出去，作为自然的和道德的天成为基本的内涵”^①。也即是说，利玛窦有意利用中国典籍中早期宗教崇拜中的“上帝”来契合他基督教中的“天主”，既承接了中国先儒的思想，又创造性地寻找到了基督教与中国文化的榫接。

当然，利玛窦也知道中国的“天”并不完全等同他的“天主”，因此他又进一步解释说：“君子如或称天地，是语法耳。譬若知府县者，以所属府县之名为己称，南昌太守称谓南昌府，南昌县大尹称谓南昌县。比此，天地之主，或称谓

^① 何俊：《西学与晚明思想的裂变》，上海：上海人民出版社，1998。

天地焉，非其以天地为体也，有原主在也。吾恐人误认此物之原主，而实谓之天主，不敢不辨”。利玛窦这种唯名论的追求，乃在于将中国人十分陌生的基督教之“天主”在称谓上和中国典籍沟通起来，既可以达成理解的认同感，又在某种程度上附和了中国儒学传统，对这一点，清人在《四库全书总目子部杂家类存目提要》中也做了鞭辟入里的剖析：“知儒教之不可攻，则附会六经中上帝之说，以合于天主，而特攻释氏以求胜。”

其次，表现出强烈的崇古倾向：在回归先儒中建构新的传统。中国文化传统中有一种很强烈的崇古尚古的风尚，孔子多次表白自己“吾从周”，先秦诸子都将尧舜禹等三皇五帝时代视为理想朝代，老庄哲学中更是充满返璞归真的追求，希望回到“鸡犬声相闻而老死不相往来”的状态，以对抗现实中的战乱纷争。同时，中国文化中的承继性和稳定性也使得这种“崇古”风尚以一贯之地留存下来，从整体上看，中国文化传统表现为一种稳定而保守的崇古、尊古、复古的风尚。耶稣会本身就是为了反对宗教改革而出现的保守修会，他们的主张和行动都很鲜明地表现出反对革新、尊古崇古的倾向，同时，“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，人类之始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了堕落者寻求救赎的历史。”^①利玛窦非常敏锐也非常聪明地把握到了中国文化的这一崇古传统，并自觉而成功地运用到了他的《天主实义》中。他引用了大量的先儒经典来为自己的论述提供理论支持，据笔者粗略统计，在《天主实义》中先后出现了《太极图理》、《中庸》、《周颂》、《商颂》、《易》、《礼》、《雅》、《汤誓》、《金縢》、《盘庚》、《西伯戡黎》、《召诰》、《诗经》、《春秋》、《大学》、《舜典》、《皋陶谟》、《益稷》、《泰誓》（应为《牧誓》，此为利玛窦之误）、《康诰》、《多士》、《多方》、《论语》、《孟子》等24部中国先儒经典，这既反映了利玛窦对中国文化研习程度之深入，如他所自言：“余虽末年入中华，然窃视古经书不怠。”也说明了利玛窦掌握和熟练运用了儒士撰述的方法论，即通过大量引证先儒的经典论述来支持自己的观点，并对经典给予新的诠释。

利玛窦对儒学的诠释重点是肯定先儒，从基督教的前理解去认知、发掘和诠释中国先儒经典中的宗教意义，试图发掘并构建起中国先儒的宗教传统。这主要

^① 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社，1994，第65页。

体现在他对先儒学说中有关宗教内容的发掘和诠释上。《天主实义》第四章即“辩释鬼神及人魂异论，而解天下万物不可谓之一体”，利玛窦对中国先儒经典颇为熟悉：“吾遍察大邦之古经书，无不以祭祀鬼神为天子诸侯重事。故敬之如在其上，如在其左右，岂无其事，而故为此矫诬哉？”然后他引述了大量经典加以说明：

“《盘庚》曰：‘失于政，陈于兹，高后丕乃崇降罪疾，曰何虐朕民！’又曰：‘兹予有乱政同位，具乃贝玉。乃祖乃父丕乃告我高后，曰作丕刑于朕孙；迪高后丕乃崇降弗祥。’……盘庚者，成汤九世孙，相违四百祀，而犹祭之，而犹惧之，而犹以其能降罪降不祥，励己励民，则必以汤为仍在而未散矣。祖伊在盘庚之后，而谓殷先王既崩而能相其后孙，则以死者之灵魂为永在不灭矣。”“《金縢》周公曰：‘予仁若考，能多才多艺，能事鬼神。’又曰：‘我之弗辟，我无以告我先王。’《召诰》曰：‘天既遐终大邦殷[之]命，兹殷多[先]哲王在天，越厥后王后民。’《诗》云‘文王在上，于昭于天’，‘文王陟降，在帝左右’。周公、召公何人乎？其谓成汤、文王既崩之后，犹在天陟降而能保佑国家，则以人魂死后为不散泯矣。贵邦以二公为圣，而以其言为诳，可乎？异端炽行，譁张为幻，难以攻诘，后之正儒其奈何？必将理斥其邪说，明论鬼神之性，其庶几矣。”

通过中国文化中尊奉祖先、敬拜鬼神的传统，来证明鬼神存在的合理性。利玛窦从基督教的信仰为前理解出发，对先儒的诸多思想重新予以神学诠释，以达到沟通基督教与先儒学说的目的，孔子曾说过：“敬鬼神而远之”，他也多次表示“不语怪力乱神”，表达他对现世的推重，而对鬼神等宗教性的命题，孔子往往存而不论。但利玛窦却作出了相反的诠释：“夫鬼神非物之分，乃无形别物之类，起本职惟以天主之命司造化之事，无柄世之专权。故仲尼曰：‘敬鬼神而远之。’彼福禄免罪，非鬼神所能，由天主耳。而时人谄渎，欲自此得之，则非得之之道也。夫‘远之’意，与‘获罪乎天，无所祷’同，岂可以‘远之’解无之，而陷仲尼于无鬼神之感哉！”按照利玛窦的诠释，孔子又成为了有神论者，这很显然是出于将基督教神学信仰榫接到先儒学说的目的而有意作出的诠释。

利玛窦否定了后儒的“理学观”。利玛窦的《天主实义》在肯定先儒中的宗教性特征的同时，却对后儒，尤其是宋明理学予以反对和辩驳。他之所以如此，

主要是由于当时晚明社会出现了反对程朱理学的思潮，尤其是他进入广东后所结识的士林，都受到了王守仁的“心学”影响。利玛窦在和士林的交游中，必然受到他们的熏陶，为了获得开明士林的信任，他“尊先儒，反后儒”，厚古薄今，反对理学。宋明理学以《易学》作为其宇宙论的框架，“太极”（理）是正统理学的核心范畴，这一概念有一个发展的脉络：理学开祖周敦颐的《太极图说》是“他的宇宙论，并演绎之以为伦理说。他以‘无极’为宇宙的本原。”^①他说，“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪之焉。阳变阴合，而生水、火、金、木、土，五气，四时行焉”^②，至北宋朱熹则“朱子取小程子（指程颐，引者注）的‘理气二元论’，而以‘理’当周子的太极。……理虽存于气中，非别为一物，但既与气相对，当然是二元而非一元了。”^③他认为“理者，形而上之道，所以生万物之原理也；气者，形而下之器，率理铸型之质料也。”可见，在宋明理学思想中，“太极”（理）是属于“本原”的范畴，但同时也包含着二元论的意义，因此，在利玛窦看来，二元意义的“理”和基督教的一元教义是相悖谬的：天主是世界的本原，是创世的实体，而太极则非本原，属于“依赖之类”：“呜呼！他物之体态，不归于理，可复将理以归正义；若理之本体定，而不以其理，又将何以理之哉？吾今先判物之宗品，以置理于本品，然后明其太极之说不能为万物本原也。”在他看来，万物分为二类，一类是自立者，一类是依赖者，只有自立者才能成为本体、本原，“夫物之宗品有二，有自立者，有依赖者。物之不特别体以为物，而自能成立，如天地、鬼神、人、鸟兽、草木、金石、五行等，是也。斯属自立之品者。物之不能立，而托他体以为其物，如五常、五色、五音、五味、七情等，是也。斯属依赖之品者。”由此原则观照，则“若太极者，止解之所谓理，则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类，自不能立，曷立他物哉？”

同时，利玛窦又从反面论证“太极”、“理”不具有天主那样的灵性，“理者灵觉否？明义者否？如灵觉、明义，则属鬼神之类，曷谓之太极，谓之理也？如否，则上帝、鬼神、夫人之灵觉，由谁得之乎？彼理者，以己之所无，不得施之于物以为之有也；理无灵无觉，则不能生灵生觉。谓子察乾坤之内，惟是灵者生

^① 蒋伯潜、蒋祖怡：《诸子与理学》，上海：上海书店出版社，1998，第178页。

^② 《周子全书》卷一。

^③ 蒋伯潜、蒋祖怡：《诸子与理学》，上海：上海书店出版社，1998，第189页。

灵，觉者生觉。自灵觉而出不灵觉者，则有之矣；未闻有自不灵觉而生有灵觉者也。”

再次，注重伦理的相通性：努力将基督教道德和先儒修身道德、世俗伦理秩序的某种相似性，经过诠释达成一致性。孙尚扬曾经指出：“当利玛窦肯定甚至赞美儒学时，他肯定的是：（一）古代儒学经典中的宗教成分；（二）儒学中天主教宗教道德有些许相似性的世俗道德观念、规范，即所谓合乎自然理性者。”^①利玛窦在《天主实义》的诠释过程中，坚持双重“视域融合”的原则，极力强调耶儒在伦理上的一致性，尤其是把儒家修身道德与世俗伦理秩序与基督宗教道德融会诠释。在《天主实义引》中，开篇即强调：“平治庸理，惟竟於一，故贤圣劝臣以忠。忠也者，无二之谓也。五伦甲乎君，君臣为三纲之首。”这里的平治、忠、五伦、三纲，活脱脱就是一幅儒家思想面容，但同时也包含了“忠也者，无二之谓也”的基督教式的诠释：天主独尊，只有无二，方为忠也。至于“邦国有主，天地独无主乎？国统於一，天地有二主乎？故乾坤之原，造化之宗，君子不可不识而仰思焉”，这样的论述，其诠释的双重视域及创造性的融会则是显而易见的。

在伦理层面上，占据中西伦理中心位置的基督教之“博爱”与孔子之“仁爱”确实存在着可以沟通和融会的可能性。“仁爱”是儒家伦理的根本特征，《吕氏春秋·不二》指出“孔子贵仁”，在孔子那里，“仁”就是“爱”，因此，“樊迟问仁，子曰：爱人”^②。基督教伦理也强调爱，耶稣教导人们“你要尽心、尽性、尽意爱主你的神，这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”^③在“爱人”这一点上，二者有着相似性，因而，利玛窦就把基督教爱的伦理套用到儒家“仁”的伦理上，“天德之品众矣，不能具论，吾会为子惟揭其纲，则仁是焉。得其纲，则馀者随之，故易之：‘元者，善之长；君子体仁，足以长人。’”然后他概括说儒家的仁学主要有两条：“‘爱天主，为天主无以尚；而为天在主者，爱人如己也’，行斯二者，自行全备矣。”

但是，儒家之“仁”和基督教之“爱”也存在着差异性，“孔子的‘仁’与

^① 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社，1994，第101页。

^② 《论语·雍也》。

^③ 《马太福音》第22章第34—40节。

耶稣的博爱的重大不同，表现在孔子的‘仁’总是与‘礼’混淆在一起。……因此，从孔子伦理中，很难附会出人格平等的观念。”^①孔子说：“君子务本，本立而道生，孝悌也者，其为仁之本也。”^②儒家的“仁爱”是存在于上下、君臣的等级秩序中的，而基督教的“博爱”则是平等的，“其‘爱人如己’的诫命就是毫无差等地博爱众生，从而与孔子‘爱有差等’的‘己欲立而立人、己欲达而达人’形成了重大差别。”^③但是，利玛窦出于“合儒”的目的，却只强调其共同性和相似性，对彼此的差异性却避而不论。

由以上分析，我们可以看到，利玛窦为了达到“合儒补儒”的目的，采取了耶儒双重视域融合的诠释策略，积极寻求文化的共通性、相似性，在彼此顺向的路径中开展积极而有效的宗教性文化对话。这一诠释策略对后来的传教士产生了深远的影响。

第三节 超儒：《天儒印》的诠释意义

利玛窦对基督教与儒学的双重视域诠释，影响了后来传教士的撰述风格，后来者如他自己的《畸人十篇》、艾儒略的《口铎日抄》、孙璋的《性理真诠》、庞迪我的《天主实义续篇》等等，皆循此例，许多研究者也往往更加注意这些文本，对此颇多研讨。而方济各会士利安当撰写的《天儒印》却很少引起研究者的关注，其内容虽然也偶然散见在个别研究者的部分引文中，但从经典诠释角度对其深入剖析尚未有较为广泛而深入的研究^④。实际上，利安当的《天儒印》是在耶儒经典诠释中呈现出的另一进路，标志着经典诠释的深入和发展，因此，值得我们加以关注和研究。

利安当（1602—1696）是西班牙人，1618年3月24日加入方济各会，1633年（崇祯六年）来华，亲自参与了方济各会与耶稣会关于“中国礼仪之争”的辩论，曾因葡萄牙驻印度总督命令居住澳门之西班牙人尽逐出境，而往马尼拉，

^① 高旭东：《中西文学与哲学宗教——兼评刘小枫以基督教对中国人的归化》，北京：北京大学出版社，2004，第166—168页。

^② 《论语·学而》

^③ 高旭东：《中西文学与哲学宗教——兼评刘小枫以基督教对中国人的归化》，北京：北京大学出版社，2004，第168页。

^④ 陈义海发表在《上海师范大学学报》（社会科学版）2001年第一期上的论文《万里东来——来相印证——〈天儒印〉研究》是目前专门论述《天儒印》的研究论文。

直到 1649 年（清顺治六年）重返中国，在山东济南传教。他所著的汉文著作约有八种，教廷图书馆藏有他所著的《天儒印》，其拉丁文为：*Concordantia legis divinae cum quatuor libris sinicis*，若再翻译为汉语则为：《天主教义与中国四书之对照》^①。《天儒印》刊行于 1644 年，正是基督教在华传教受到皇帝庇护而顺利发展的时候，传教事业逐渐深入和兴盛，如果说利玛窦时代在垦拓和播种，那么这一时期正处于成长和收获期，因此，与早期宗教性的潜隐不同，这一时期传教的策略和文化对话呈现出更为鲜明的宗教性特征，基督教的神学色彩更为凸显，这些变化和发展鲜明地体现在《天儒印》的耶儒经典诠释中。

第一、注“经”：耶儒经典同质化。同样是经典诠释，《天主实义》是从基督教教义的诠释出发，围绕基督教教义的内容确立论述核心和重点，每章节论述一个方面的教义内容，在论述的过程中，积极到中国先儒经典中寻找相似的内容，来作为与基督教契合的理论支持，以求达成“合儒”的目的，其经典诠释的重点不在“经典”，而在“相似性”。而《天儒印》的重点则在于“经典”，我们可以从两方面来对《天儒印》之“注经”予以剖析：

一方面是侧重“注”的注解方式：《天儒印》直接引述儒学经典章句，主动用基督教教义来加以全新的诠释。据统计，在《天儒印》不足万字的论述中，先后 5 处引用《大学》、14 处引用《中庸》、14 处引用《论语》、4 处引用《孟子》。如果仅仅是文中论述引用这些经典，有时只是为了增强论据的权威性，并不一定具有特别的含义，但《天儒印》引用《四书》的章句却有特殊的用意，它所引用的每一章句，特意放置在每一段落的句首，并恰恰是该段的主题句，而该段落的其他文字和内容都是对这一章句所做的基督教化的诠释，如《大学》中章句曰：“（大学之道）……在止于至善，知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”这本来是儒家在论述道德修养的递进和提升层次，但利安当在《天儒印》第 3 段则首先引用了“大学云：在止于至善。”作为该段的首句和主题句，然后展开诠释和注解：“超性学论，惟天主可云至善，则至善即天主也。其曰：止于至善者，谓得见天主之至善，而息止安所也。夫止者，吾人之向终也，故曰：知止而后有定，盖既知吾人究竟，即当止向天主，则定而静、而安、而虑矣。虑而后能得者，谓于目前而能预筹身后之图，则有备无患，自得

^① 方豪：《中国天主教史人物传》（中），中华书局，1988，第 108—109 页。

其所止也。凡失天主为永祸，得天主为永福，得，即得至善永福之天主也。”^①这里面蕴涵的基督教教义化诠释不言自明，但我们值得注意的是这种注解和诠释的形式和方式，完全是仿照中国经学注解的传统，通过这种“注经”方式的套用，使得对基督教教义的诠释，由于采用了儒士所熟悉的方式而增强了权威性和认同感。

另一方面是侧重“经”的经典选择。《四书》所包含的《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》历来是中国儒家学说的核心，是经典中的“经典”，是儒家学说的全面而权威的论述：《大学》“乃孔氏之遗书，而初学入德之门也。于今可见古人为学次第者，独赖此篇之存，而论、孟次之，学者必由是而学焉，则庶乎其不差矣”；《中庸》“乃孔门传授心法，子思恐其久而差也，故笔之于书，以授孟子。其书始言一理，中散为万事，末附和为一理。放之则弥六合，卷之则退藏于密。七味无穷，皆实学也，善读者玩索而有得焉，则终身用之，有不能尽者矣。”^②《论语》和《孟子》分别记载了孔子、孟子的言行和事迹，这四部著作皆为儒学原典，可以说是儒学中的《圣经》。早期的传教士曾经将《四书》翻译成拉丁文字传回欧洲，如1588年罗明坚在离开中国前，他将《大学》的第一部分拉丁译文刊载于1593年波色威诺的《精选文库》，此后，金尼阁、殷铎泽、柏应理、白乃心、白晋、马诺瑟、雷孝思、赫苍璧、孙璋、钱德明等传教士，先后翻译过中国经籍，主要也是以《四书》、《五经》为主。而利安当则对《四书》进行基督教化的诠释，这是他的创造性建树。他之选择《四书》来诠释，可以说是有意为之、别具匠心，通过对《四书》与《圣经》教理的互相印证，使基督教的《圣经》等同于儒学的《四书》，达成了耶儒经典同质化的目的，进而将基督教直接等同于中国正统儒学。《天儒印》的书前刻有魏学渠的《天儒印序》，透过这序言的论说，我们可以很清楚地看到，利安当将耶儒经典同质化的目的达到了。魏学渠的伯父魏大中曾担任过翰林院庶吉士，与西方传教士彼此交游善待，因此魏序中说：“余发未燥时，窃见先庶尝从诸西先生游，谈理测数，殚精极微，盖其学与孔孟之指相表里，非高域外之论，以惊世骇俗云尔也。”将基督教义与孔孟儒学相提并论，“顷见利先生《天儒印》说，义幽而至显，道博而极正，与四子之书相得益彰，则孔孟复生，

^① 利安当：《天儒印》，载《天主教东传文献续编》（二），台北：台湾学生书局，民国五十五年版，第994页。本节以下引文若出于此，不再详细标注。

^② 朱熹：《四书集注》。

断必以正学崇之。”很显然，他已经把利安当的《天儒印》等同为儒学《四书》的经典高度，他甚至进一步断言：“使诸西先生生中国，犹夫濂、洛、关、闽诸大儒之能翼圣教也。使濂、洛、关、闽诸大儒出西土，犹夫诸西先生能阐天教也。盖四海内外，同此天，则同此心，亦同此教也。今利先生处济上，近圣人之居，必更有发扬全义，以益畅乎四子之指者，则儒家之体用益著云。”按照魏学渠的理解，四海内外，天同、心同，则其教也相同，因而西方之教士，若在中国，就是能发扬传播儒学的大儒，中国之大儒，在西方就是能够阐发诠释基督教教义的教士，依此而论，孔子是欧洲的耶稣，耶稣是中国的孔子，则儒学等同于基督教，儒学经典等同于基督教经典矣。

第二、解“印”：儒学“基督教化”。《天儒印》中的“印”有两种含义，其一是印章之“印”，是名词，其二是印证之“印”，为动词。“印”的这两种含义蕴涵在文章中，具有着深刻的意义。其一，是名词之“印”。《天儒印》书前有一篇尚祐卿的序言《天儒印说》，在这篇序言中为我们揭示了利安当使用名词之“印”的意图和深意。尚祐卿，字天民，又名识己，山阳人，1639年（崇祯十二年）举人，1659年（顺治十六年）任潍县知县，未逾年，被放，留寓济南，乃结识利安当、汪儒望。因此他在序言中说：“不肖从事主教多年，缘作吏山左，宦拙被放，萍踪淹济，幸得侍坐于泰西利汪两先生神父之侧，晨夕谋究天学渊微，得聆肯綮，未肯漫云入室，亦或引掖升堂，不同门外观矣。”由此可以知道，尚祐卿与利安当交游甚为密切，并对基督教教义已经入门而颇熟悉，他对《天儒印》的评述和把握应该相对客观而准确。他在序言中较为详尽地解释了《天儒印》名称的由来和含义：“天主全能，破分混沌，创立初人，畀以明德之性启灵，顺则西天教於兹彰焉。以故大主之造物也，殆如硃印之印楮帛，楮帛之印，非可执之为印，斯乃印之迹耳。天地人物，一切万事之理，皆天主迹也。使欲当之原印，而复以印诸物，不亦谬乎？想我哲人未类泰山梁木，谁实诞之？聪明睿智，谁实予之？谓非天生天纵，可乎？既曰天生天纵，必有生之纵之之主在焉。则尼山之心源，固维皇之降里也。大主共授印者乎？宣圣共承印者乎？苟不问生纵之由来，而徒知表章孔子，尊为立极之至范，虽非阿私所好，然执楮帛之印当原印，以印诸物。吾知至人复起，亦必辞而辟之矣。”尚祐卿基于天主创世这一基督教教理，以“硃印”与“印迹”设譬，认为天主掌握“硃印”，而世间万物则是印在楮帛上的“印迹”，孔子儒学也同样是“楮帛之印”的印迹，只有天主才有授印的资

格，顺理成章地推论出只有天主才掌握“殊印”。通过对“印”与“印迹”的区别，将儒学视为基督教之“印”的“印迹”。因此“今而后谓四子之书即原印之印迹也可，于是名其帙曰：《天儒印》。”通过对名词之“印”及其“印迹”的剖析，可以看出，利安当的写作目的就是用基督教之“印”来印证儒学之“迹”，其“超儒”“胜儒”的深意昭然若揭，一目了然。

其二是动词之“印”。尚祐卿之子王弼曾经指出：“该略四子数语，而姑以天学解之，是以为吾儒达天之符印也。”^①利安当《天儒印》中用基督教教义来印证和诠释《四书》章句，使儒学的章句在基督教教义中得到印证和解释。如他引用《中庸》中的“天命之谓性”，他首先辩识“天”的涵义，指出：“此‘天’字，与本章‘天地位焉’之‘天’不同，彼指苍苍者言，此指无形之天，即天主是也。”他把“天命”中的“天”，与“天地位焉”的“天”区别开来，认为后者是指自然界中苍苍茫茫的“天空”，是自然之物，不具有人格意义，而前者则具有人格意义，是指天主。继而他进一步印证说：“性者，言天主生成万物，各赋以所当有之性，如草木则赋之以生性，禽兽则赋之以觉且生之性，人类则赋之以灵而且觉生之性焉。”基于此，他即用基督教教义来印证“天命”与“性”以及二者间的必然关联，“天主初命人性时，即以此十诫道理铭刻人之性中，而人各有生之初，莫不各有当然之则，所谓性教也。以故趋善避恶，不虑而知，岂非秉异同然哉？人能率循性教，可无违道之讥，奈性久沦晦，人难率循，于是又有书教，以十诫规条刊列于石，令中古圣人以宣示之，俾人率性而行，遵如大路，所谓道也。迨世风日下，人欲横流，书教又不足以胜之，及至天主降生赅世，亲立身教，阐扬大道，普拯群生，使天下人皆得性教之本，而教术始咸正无缺矣。夫合性书二教而为身教，此属吾主宠教恩施于此。”《中庸》云：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，上天赋予的禀性，率循本性的品德就是道，修节正道推行的法则就是教化，《天儒印》同样按照这一逻辑顺序，依次论述性教、书教以及天主之身教，使儒学思想与基督教教理相互得到印证。为了实现这一印证，他甚至直接援引《圣经》：“《大学》云：在亲民，亲民之一字，甚切于天学爱人如己之旨也。”通过印证，利安当在努力使儒学“基督教化”。

第三、阐发：基督教“超儒学”。利玛窦曾经提出在华传教的战略步骤在于易佛、合儒、补儒、超儒、胜儒。但利玛窦在《天主实义》中是通过中西两士问

^① 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989，第131页。

答对话来诠释基督教教义，并在诠释的过程中努力从儒学，尤其是先儒学说中寻求相似点，其目的是“以中证西”，尽量“合儒”，以获得与中国文化传统的认同和接受，这是传教初期采取的小心翼翼的适应策略。而《天儒印》则不同，传教事业顺利而兴盛，天学已经深入到中国文化的内部，此时需要的是对中国儒学传统进行改造和建构，传教策略就更为直接和明确，不需要任何的遮掩和潜隐，其目的乃在于“以西印中”，要努力去“超儒”。一方面，《天儒印》对《四书》的诠释处处显示出基督教的优越和高超，基督教之“天主”远远超越于儒学之“圣人”。如“《中庸》云：及其至也，虽圣人亦有所不知焉。盖言惟天主则无所不知也。又云：及其至也，虽圣人亦有所不能焉。盖言惟天主则无所不能也。”圣人有所不知、有所不能，但天主却无所不知、无所不能，天主全知全能，自然超过了圣人，由此可得出结论：基督教也超过儒学。他甚至附会说孔子能够成为圣人也是得到天主的提携和佑助：“《论语》云：固天纵之将圣。”这句话本来是出自《论语·子罕》，是子罕向别人解释孔子之为圣人的缘故在于“天纵之将圣”，意思是说，孔子之为圣人，乃是上天放纵他，对他的才能不作限量，才使得孔子成为圣人，很显然，这里的“天”乃是中国哲学意义上的“天”，并非基督教中的“天主”，但《天儒印》则附会曰：“释此，知孔子之得成其圣者，非孔子自能，而由天主阴鹭之也，故孔子尝言：天生德于予。则亦知阴鹭之所自来矣。维仪封人亦曰：天将上天之命也。今学者既知尊孔子矣，而不知钦崇纵孔子之圣者，谁属命孔子之为木铎者，谁属可谓孔子之徒乎？”经过利安当的曲意诠释，孔子竟然受惠于天主的佑助，成了基督教的木铎。按照这里的逻辑，以孔子为代表的儒学自然也就附属于基督教了，而基督教则可成功超越儒学了。

可以说，利玛窦处在基督教入华初期阶段，只能通过“易佛合儒”来获得认同和接受，从而为基督教赢得生存空间，尚不能实施其超儒、胜儒的远景目标。而利安当的《天儒印》则标志着基督教在华福传发展到了一个新的阶段，其诠释的意义乃在于“超儒”“胜儒”的努力。利玛窦所做的诠释，还是比较谨慎的，是在寻求中国儒学中 with 基督教义的相似性，而这种相似性往往更多地呈现为表面的相似，经过利玛窦的刻意诠释，才具有某种程度上的契合和沟通。在利玛窦的诠释过程中，尽管他是基督教的传布者，但他诠释中西相似性的时候，基督教是客体，儒学思想则是被诠释的主体，也就是说，他是以较为被动的姿态，去寻找和解读儒学中的某些内容，使基督教与儒学能够撮合、榫接到一起，来为自己的

基督教义张目和沟通的，“以中证西”，他的诠释目的在于“合儒”，也就是将基督教“儒学化”，借重儒学的传统为基督教取得合理的权威性和认同感，使基督教容易为中国文化所接受。而利安当的《天儒印》，尽管也同样是耶儒的互证互释，但却将利玛窦的诠释策略更加推进和发展，是以基督教为主体，以积极主动的姿态去诠释和注解儒学，“以西印中”，他所要达到的目的是要将儒学“基督教化”，标志着基督教与儒学对话的深入，是基督教获得认同和接受并进入儒学文化传统内部之后，试图改造和建构新的信仰体系，是“合儒”之后“超儒”的理论化成果。

总之，从罗明坚《天主圣教实录》中的“易佛”、到利玛窦《天主实义》中的“合儒”，再到利安当《天儒印》中的“超儒”，这一带有连续性和发展性的经典诠释策略，恰恰也表明并见证了基督教入华由最初的艰难尝试，到后来的寻求认同，再到扎根并兴盛后的超越儒学这一发展历程。

第五章 科技传入与文化融入：宗教性文化对话的深化

“文化融入”(inculturation)是指“相关宗教的精神本真深入某一本土文化之中,通过双向互动、对话沟通而达到一种内在的相融和结合。它一方面是宗教对本土文化的施予,另一方面也是其对本土文化的接受,从而形成既扬弃、又升华二者的‘文化重构’。”^①它与“本土化”和“处境化”相呼应,而本土化则是“将福音的讯息落实到一个既定的文化当中,使基督信仰的经验不单借着这文化的因素表现出来,还成为一股力量,去鼓动、指引和革新这种文化。一方面,它在这文化之中产生一种新的合一与共融;另一方面,它也丰富了普世教会。而‘本地化’与‘适应’的意思不同,后者是指基督宗教得到某种文化的接纳,但一般只指外在方面,如语文、礼仪、服饰和生活方式之类。”^②由此可知,利玛窦等传教士刚刚进入中国所奉行的适应政策以及他们从文化披戴到身份认同的转变、经典诠释与文化会通等,都是逐步深入和发展的。科技传教是利玛窦适应政策的一个方面,但经过后来的传教士的沿袭和发展,却形成了一股新的力量,尤其是在天文历法和舆地制图方面,更是显示了支配作用,大大地促进了中国文化的革新,也使传教事业与中国文化真正融入,因此,学界多往往用“科技传教”这一宽泛的概念来指称利玛窦的适应政策。但对具体的细微之处却往往语焉不详,如为什么明末清初基督教入华会采取科技传入的策略,其内在渊源是什么?科技和宗教的关系是怎么样的?以及二者所达成的文化对话存在哪些契合和错位的地方?科技传入与文化融入的关系如何?科技和宗教之间、中西文化之间如何对话以及由此带来何种变化?等等,仅仅一句描述性的“科技传教”是很难解释这诸多话题的,而这些话题则恰恰隐含着明清基督教入华对话所带来的启示,是我们必须要深入思考并作出解答的。

第一节 契合与错位：科技传教中的文化对话

明清基督教入华的过程实际上就是一个不断探索、实践和发展着的宗教对话

^① 卓新平主编：《宗教比较与对话》，北京：宗教文化出版社，2004，第28页。

^② （比利时）钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002，第274页。

过程，但对话的切入和重心却以宗教性为圆心，是不断拓展和变化的，这一方面反映了入华传教士积极适应和变通的传教策略，另一方面也反映了中西之间、基督教与中国文化之间对话领域和内容在不断拓展和深入。“明末传教士在中国的传教活动与中国人接纳基督宗教的关系，不是纯粹的布道和接受基督信仰，它是两种文化之间一次最重要的接触。通过这次接触，人们可以发现一些因素是在任何文化沟通和接触中都可见到的特色。其中之一就是，在开始的时候，一种文化只接受另一种文化中那些与本身适应相配的地方。……到了第二步，便是接受一些并不直接符合现存模式的地方。然而，外来的形式很少会完全被接纳。接受新因素可以导致更深远的再演绎。这种采用本地文化去演绎外来思想的方法，先于最终的接受或排斥。这样的再演绎过程就发生在中国文化与基督宗教相遇之时。”^①文化身份的改变与认同、经典诠释的“易佛合儒”等策略为基督教入华传布赢得了较好的信任和发展空间，随着传教事业在中国的稳步进展，以及传教士由被排斥到逐渐被接纳和认可，福音传布开始进入到新的阶段，入华传教士通过科学技术的传播不但逐渐确立基督宗教的权威性，而且，通过科学技术的传播逐渐进入到中国的文化内部，在科学技术层面上，在某些重要领域如天文、历法、舆地制图、火炮制造、数学几何等形成了强大的影响力量，对中国文化、科学产生了深刻的影响。明末社会将传教士带来的西方文化，包括神学、伦理、哲学、科学、技术等等，都看作一个整体，统称为“天学”或“西学”，这也就是学界通常所说的“科技传教”所带来的文化对话。今天我们重新审视明清入华传教士的“科技传教”，不是要从科学技术的角度来探讨中西方科学技术发展的历史，而是从宗教与文化对话的角度来揭示“科技传教”背后蕴涵着的深刻意义，探究其中宗教与科学的复杂关系是如何在“科技传教”中达成了统一，“科技传教”在哪些层面上展开文化对话，这对话又是如何深刻影响了明清社会文化等等。也即是说，探讨“科技传教”中中西文化对话在哪些层面上契合，又存在哪些层面的错位。

利玛窦、汤若望、南怀仁等传教士实施“科技传教”策略并在明清获得较大成功这一事实，充分表明了“科技传教”与明清时期中国文化的的需求是相契合的，当然这“契合”包含较为丰富的内容，既指宗教和科学在中世纪存在着特殊的关联，也指西方科学技术契合明清时期的中国文化需求。

^①（比利时）钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002，第274页。

首先，宗教和科学存在着复杂的关联。宗教与科学是人类生活的两个基本方面，如怀德海(Alfred North Whitehead)所说的，科学与宗教是两股影响人类最为强大的力量，而“宗教和科学所处理的性质各不相同。”在欧洲历史上，宗教和科学，它们之间虽不乏冲突和矛盾，有时甚至是相当激烈的冲突和矛盾，但在更多的时候，它们还是各自扮演着不同的角色，在社会中起着不同的作用。近代自然科学产生在欧洲中世纪，因此，近代科学与基督教之间发生了极其复杂的关联。一方面，中世纪神学占据绝对统治地位，科学和其他门类知识一样成为神学的奴仆，是为神学服务。另一方面，科学的发展也不断促进基督教教义和神学理论的刷新和改革，如从托勒密的“地心学说”到哥白尼的“日心学说”，就不断将基督教关于“地球是宇宙中心”的教义推展到“太阳是宇宙的中心”，当然在这一过程中存在着宗教残酷迫害和阻止科学发展的事件，如“太阳中心说”曾经受到排斥，伽利略等科学家遭到迫害等等，但是这场冲突，最终是以新科学的胜利而告终。明末来华传教士刚刚到达中国的时候，宣讲的还是托勒密体系的“地心学说”，而到清初来华的传教士则带来了哥白尼的“日心学说”。

中世纪宗教与科学的复杂关联还表现在基督宗教并不是完全排斥科学，著名科学家波义耳曾这样谈到科学和上帝的关系：“我们愈是深入地加以凝思，我们发现的造物主的足迹和印记就愈多；我们的最高科学成就只会使我们更有理由崇拜上帝的无限威力。”在宗教范围内，科学知识同样是重要的内容，如在教会的学校里讲授着亚里士多德的学说以及其他科学思想，耶稣会修士在神学院里都受到系统的科学知识教育，因此，来华的传教士都具备当时欧洲较高水平的科学技术。甚至在基督教会内部宗教职业者为着宗教的目的，即为着赞美上帝，而从事科学工作。如“日心学说”的倡导者哥白尼就是一位神父。基督教不仅可以容忍他们的工作，而且必须有他们的工作，或者说，他们的工作，是中世纪基督教会工作的必要组成部分。在新科学不断取得突破和进展的情况下，基督教仍然保留着他们容纳科学的传统，一些基督教信徒仍然把从事科学看作是赞美上帝的良好手段。他们一面从事着自然科学的研究，一面保持着对宗教的虔诚，甚至把宗教的虔诚用于科学的研究。近代科学的先驱者几乎都笃信宗教，伽利略认为，宗教的职责是帮助人们寻找去天堂的门路，而天文学的职责是发现天空中的道路。^①哥

^① 参见张承友等著：《明末清初中外科技交流研究》，北京：学苑出版社，1999，第1页。

白尼之后新科学胜利的重大成果之一，是梵蒂冈大公会议宣布为他们迫害过的科学家平反昭雪，尽管这种昭雪在科学和科学家个人看来是来得太迟。然而它毕竟表明，在经过了一段漫长的历史时期之后，基督教终于容纳了哥白尼以来的新的科学成果。宗教和科学这种复杂的关联使科技传播和福音传布在一定范围内达成了和谐促进关系，科学和福音有机地结合在了一起，这是明清传教士实施科技传教的理论前提，科技不单纯是科技，而是包含着宗教性的因素在其中，唯其如此，科技和宗教没有对立，而是相互依存，传教才能在科技传播中弘扬宗教教义，实现真正的“科技传教”。

其次，传教士教义传布的使命与科学传播存在契合。正是由于中世纪宗教与科学这种独特的关联，使得明清入华传教士能够很自然地介绍西方科学技术，并将科学技术的传播视为传教事业的一个有机组成部分，换言之，在传教士看来，科学技术的传播同样是在传播基督教教义，只不过手段和方式不同而已，正如利玛窦、金尼阁所言：“多少世纪以来，上帝表现了不止用一种方法把人们吸引到他身边，垂钓人类的渔人以自己特殊的方法吸引人们的灵魂落入到他的网中，也就不足为奇了。任何可能认为伦理学、物理学和数学在教会工作中并不重要的人，都是不知道中国人的口味的，他们缓慢地服用有益的精神药物，除非它有知识的佐料增添味道。利玛窦神父是用对中国人来说新奇的欧洲科学知识震惊了整个中国哲学界的，以充分的和逻辑的推理证明了它的新颖的真理。经过了这么多的世纪之后，他们才从他那里第一次知道大地是圆的。”^①在利玛窦及其后继者看来，科学技术的传播为宗教信仰的传布提供了有效的途径，并且是相辅相成的，科技传布能够促进福音的传布，“在华传教士中的一些人在来华前就在欧洲受过很良好的科学训练，在教士看来，研究自然能更充分地欣赏上帝创造世界的杰作，了解上帝作为造物主的智慧，引导人们更加诚服上帝。他们试图证明科学之途是通往上帝的，因而来华后继续进行天文观测研究，并以西方近代科学知识、技术成就作传教媒介。他们以为这也是赞颂上帝，与传教的宗旨似乎一致的。”^②因此，他们在福音传布不能公开进行或者遭到阻碍的时候，更加致力于科技的传布。从这一角度我们也就不难理解汤若望就任清朝钦天监一职的真正动因，尽管他曾经遭受到教内其他修会的指摘和反对，但他依然担任了这一皇家职务，尽心致力于

^① 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第347页。

^② 曹增友：《传教士与中国科学》，北京：宗教文化出版社，1999，第4页。

清朝历法和天文的监测、预报工作，将福音传布和科技传播有机结合起来。

其三，传教士传播科技与明清社会文化需求相契合。传教士之所以选择科技传播，与明清社会对远夷的奇器、机巧的贪好以及实学思潮的兴盛有着密切的关系，可以说，正是由于明清社会文化的需求，才促使传教士选择科技传教来进行文化对话。明末虽然实行严厉的海禁政策，禁止海上贸易往来，但却又保留着接受四方来朝的传统，喜欢异国他乡的珍奇贡品，明清传教士带来的自鸣钟等精巧工艺品被视为西洋奇器，受到了下自地方士绅、官吏，上到皇帝的珍爱，成为打开传教士入华通道的珍奇礼品。罗明坚刚刚进入广州的时候，就曾于 1581 年送给当时广东总督陈瑞一架工艺精良的大自鸣钟，使陈瑞非常高兴，遂允许罗明坚在广东居住、传教。利玛窦入华时同样带来了西洋钟表，他在肇庆将自己带来的自鸣钟、世界地图、三棱镜等西洋物品向中国人公开展览，并借此向他们宣讲西方科学技术，引起极大轰动，许多中国人甚至认为西洋传教士会炼丹，精通炼金术，利玛窦直到现在仍然被中国钟表工匠供奉为钟表祖师。利玛窦于 1601 年进献给明神宗的贡品中除天主圣像、圣母像外，其他的都是西洋奇器：“万国舆图一幅、自鸣钟大小各一座、三棱镜二方、大西洋琴一张、沙刻漏二具、乾罗经一册、……玻璃镜及玻璃瓶大小共八件”^①而利玛窦最后之所以能够留驻北京，也是因为皇帝需要他随时维护、调整和修缮被视为珍宝的自鸣钟。时至清初，自鸣钟等西洋钟表依然是宫廷的喜爱奇器，康熙皇帝曾经于 1694 年 6 月 28 日赏赐葡萄牙传教士徐日升自绘自鸣钟扇面事题诗称赞：“昼夜循环胜刻漏，绸缪宛转报时全。阴阳不改衷肠性，万里遥来二百年。”因此，正是明清对西洋奇器的喜爱和珍重，才使传教士获得了较为顺利而宽松的传教环境，科技帮助和促进了传教事业，“利玛窦等传教士传进的西方钟表及奇物代表了西方先进的机械制造技术，为当时中国人所不及。这使中国人大开眼界，使传教士赢得中国人的尊敬，尤其是中国皇帝的喜欢。……允许他们在中国传教，还允许他们在中国居住，并不时招他们进宫为之服务。而徐光启、李之藻、王征为代表的开明中国文人、官员则从西方钟表奇器中看到了西方物质文明和科学技术成就，开始学习和引进西洋技术，使明末中国科学技术取得了明显的成就和进步。这就说明封闭极严的国门不是被西洋帝国的炮火打开的，而是由传教士用西方的科技文明开启的。”^②

^① 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001，第 234 页。

^② 曹增友：《传教士与中国科学》，北京：宗教文化出版社，1999，第 158—159 页。

同时，促使传教士采用科技传教策略的还在于明清实学思想的兴盛。明清实学是“与晚明王学末流的空疏相对立，而以‘崇实黜虚’、‘经世应务’为宗旨。它起于明代中叶，此后自东林学派至复社士子，把经世实学之风大为推进。”^①在晚明经世实学思潮中，徐光启和李之藻的思想是较有代表性的。徐光启批评“名理之儒，土苴天下之实事”的虚浮学风，主张“率天下之人而归于实用”，提出“方今事势，实须真才；真才必须实学”，积极倡导学习耶稣会士传入的西方科技，因为它们“皆返本庶实，绝去一切虚玄幻妄之说”，是真正的“实心、实行、实学”^②而李之藻则对西方传教士传播的科学技术更有一番透彻而全面的认识，他在《请译西洋历法等书疏》中说：

“今诸陪臣真修实学，所传书籍，又非回回历等书可比；其书非特历书，又有水法之书，机巧绝伦，用之灌田济运，可得大益。又有算法之书，不用算珠，举笔便成。又有测望之书，能测山岳江河远近高深，及七政之大小高下。有仪象之书，能极论天地之体，与其变化之理。有日轨之书，能立表于地，刻定二十四气之影线；能立表于墙面，随其三百六址向，皆能兼定节气；种种制造不同，皆与天合。有万国图志之书，能载各国风俗山川险夷远近。有医理之书，能论人身形体血脉之故，与其医治之方。有乐器之书，凡各钟琴笙管，皆别有一种机巧。有格物穷理之书，备论物理事理，用以开导初学。有几何原本之书，专究方圆平直，以为制作工器之本领。以上诸书，多非中国书传所有，想在别国亦有圣作明述，别自成家。总皆有资实学，有补世用。”^③

正是在明清实学思潮的影响下，传教士从西方传入了大量的有关历法、算数、制造、水利、医药、测算等等书籍，并大量传播了西方科技，在文化与科学层面上展开了与明清社会的对话。传教士传入科学技术，不仅迎合了当时实学思潮的需要，也为他们赢得了尊敬甚至重用，许多传教士在清初都受到皇帝的优待，出入宫廷，担任朝廷要职。

但是，中西方文化传统毕竟有着相当大的差异，尤其在宗教文化方面差异更

^① 徐海松：《清初士人与西学》，北京：东方出版社，2000，第47页。

^② 王重民辑：《徐光启集》（上），北京：中华书局，1963。

^③ 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局，1989影印本，第255—256页。

大，因此，科技传教同样存在诸多错位对话。一方面，科技传播存在不平衡现象，主要是西方科技传入中国，传教士是主动传播的，明清社会接受西方传教士传来的科技知识还表现为时代发展的不平衡性，明末科技传播主要以利玛窦、阳玛诺、汤若望等为主，接受者则主要是士林阶层，是中国政治统治的中间力量，最高的统治者皇帝只对自鸣钟等奇器感兴趣，而对科学技术本身并无多大兴趣，科技传教的兴盛当在清初，顺治、康熙、乾隆三帝对传教士优渥礼遇，将传教士奉为座上宾，顺治帝甚至尊称汤若望为“玛法”（满语中即为“祖父”之意），免除跪拜等，康熙皇帝更是对西方科技表现出浓厚的兴趣，亲历亲为，刻苦钻研学习传教士传入的科学技术，使得西方科学技术在清初得到更广泛传播。但我们应注意的是：皇帝的礼遇使传教士受到了空前的恩宠，同时也淡化了他们的传教身份，清初出入宫廷的传教士更多地作为西方科技人员身份得到重用，如汤若望担任钦天监负责历法修订、郎世宁作为宫廷画家采用西洋技法为皇帝画像、蒋友仁以建筑专家身份设计并监工建造圆明园的西洋水法等等，他们身穿清廷官服，出入宫廷，为朝廷效力，传教士的职业身份却极大地淡化了，利玛窦曾经抱怨过被人视为精通炼丹术的方士。也就是说，传教士在实施科技传教过程中，不可避免地被自己和他人有意无意地“遗忘”了他们的宗教身份。

另外，在西方中世纪，科学和宗教有着独特的关联，使二者既相冲突又相促进，传教士信仰上帝，也钻研科学，并把科学之光又归于上帝的荣耀。传教士实施科技传教的出发点在于宗教，终极目的也还是在宗教，科技不过是他们的一种权宜和变通的手段。但在中国，科学就是科学，没有丝毫的宗教意味，科学和经世致用的实学联系在一起，是为现实社会服务的，因此，当传教士期望通过科学传播来弘扬宗教信仰的时候，明清中国人却舍弃了其中的宗教意义，而更多看取其经世致用的现实功利性，在明清社会，接受较为先进的科技成为目的。如果说，传教士采取科技传教是把科技当作引诱中国人皈依的“佐料”、“糖衣”的话，中国人则恰恰取用了佐料和糖衣，却将佐料和糖衣下面包裹着的宗教舍弃了。明清士林结交传教士，也多是这样一种学习科技经世致用的实学意义，就连康熙也曾经说过，天主教与中国的宗教、文化原不相容，“唯西方教士能通晓科学，故国家起用彼等。”因此，传教士所要传授的内容以及宗教目的，和中国文化接受的内容以及取用标准就发生了错位，基于此点，从接受者的角度来看，我们似可认

为明清的“科技传教”是一场宗教“缺场”的错位的文化对话。然而，我们又不得不关注另一个更深层的话题：传教士推行科技传教的宗教意义在哪里呢？或者说，科技传教的宗教性目的何在？答案即是：科技传教中通过科技融入而达成了“文化支配”。

第二节 历法与舆地：科技传教中的文化支配

“在宗教文化的传播过程中，强势文化为背景的宗教在异质文化中亦可能形成一种‘文化支配’(cultural domination)或‘文化统治’及‘垄断’的局面。”^①在这种情况下，由于宗教母体文化的影响比重较大，因而可以改变或同化与之接触的相关文化，使对话的弱势文化发生改变。西洋传教士传入明清中国社会的科学技术，大都是欧洲近代自然科学的较新成果，代表着欧洲科学文化的较高水平，并且在传播过程中，呈现出单向输入的特点，相比较而言，中国科技显得处于接受和学习的弱势方。尽管明清社会接受时舍弃了其宗教性，但从传入方传教士来说，其最初的目的和最终目标是期望借助科技传入来促进基督宗教在华顺利传布，因此，无庸讳言，传教士实施的科技传教策略在明清社会产生了一定程度的“文化支配”。这恰恰是科技传教最为潜隐的目的所在。

西方传教士在明清间传入中国的科学技术知识内容广泛，涉及到天文历法、几何算术、物理制造、地矿农业、医药生物等诸多领域，甚至包括火炮制造技术等等，可以说，明清中西科技交流和对话是全面而深远的。我们所要着力探讨的并非全面综述明清西洋科技传入史，而是要考察明清时期西洋科技所形成的一种“文化支配”及其对中国社会文化产生的影响和变化。而西洋天文历法和舆地制图技术的传入，是最具有代表性，并对明清社会文化产生一定“文化支配”影响的两个重要方面。

梁启超曾经指出：“要而言之，中国知识线和外国知识线相接，晋唐间的佛学为第一次；明清间的历算学便是第二次。……在这新环境下，学界空气，当然变换。此后清朝一代学者，对于历算学都有兴味，而且最喜欢谈经世致用之学。大概受到利徐诸人影响不小。”^②这里说的历算学就是由利玛窦首次传入的欧洲天

^① 卓新平主编：《宗教比较与对话》，北京：宗教文化出版社，2004，第26页。

^② 梁启超：《中国近三百年学术史》，天津：天津古籍出版社，2003.5，第9页。

文历法和几何数学等。利玛窦在肇庆时利用铜铁制造成天球仪和地球仪，积极向来访的中国人介绍地球和各星球的运行规律。他还成功地进行两次月食观测，并利用月食观测确定肇庆的经度，他第一次教会中国人测定经度，从而明确了中国和欧洲的位置关系^①，他还多次预报过日食，而当时钦天监对此预报的误差却相当大。由于利玛窦在天文方面的杰出才能，使他赢得了“第一天文学家”的称号，帮助他结识了许多明末知识分子。利玛窦看到科技传播带给他的益处，因此多次写信给欧洲教廷希望多派一些具有科技水平的传教士来华，他自己也更愿意以受人尊敬的科学家的身份出现在明末社会，在给明神宗进献贡品的奏折中，他申明自己：“天地图及度数，深测其秘；制器观象，考验日晷，并与中国古法吻合。倘蒙皇上不弃疏微，令臣得尽其愚，披露于至尊之前，斯又区区之大愿。”^②他听从徐光启的建议，将《格雷历法》翻译成中文，格雷历法即现今通用的阳历，为欧洲天主教国家通用，后通行全世界，利玛窦将它介绍给中国，为明末修订历法提供了范本。他还和徐光启一起合译了欧几里德的《几何原本》前六卷，“《几何原本》的翻译有助于使中国人学会用三角学和几何学方法来解释天体运动，实现中国天文学发展上的重大突破。这是利玛窦为以后中国人用西法修历所作的科学方法的准备。”^③在利玛窦的要求下，耶稣会士阳玛诺、庞迪我、熊三拔、邓玉函、汤若望等更多通晓天文学的传教士纷纷来到中国，配合徐光启等晚明革新派士人开始了明末修历工程。

明朝历法是沿袭旧历而成的，“明太祖取元《授时》为《大统历》，改太史院为钦天监，兼置《回回科》。承用积久而差。……玛窦以三十八年四月卒。其年十一月朔，日食，历官推算多谬。五官正周子愚请译迪我、三拔所携历法诸书，以资采择。”^④周子愚在奏折中说：“大西洋归化远臣庞迪我、熊三拔等携有彼国历法，多中国典籍所未备者。乞视洪武中译西域历法例，取知历儒臣率同监官将诸书尽译以补典籍之缺。”^⑤其后李之藻也上书请求翻译西洋历法。直到1629年6月29日发生日食，钦天监根据《大统历》和《回回历》推算再次出现错误，

^① (日) 藪内清：《中国·科学·文明》，北京：中国社会科学出版社，1989，第128—129页。

^② 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001，第232页。

^③ 曹增友：《传教士与中国科学》，北京：宗教文化出版社，1999，第34页。

^④ (清) 王之春：《清朝柔远记》，北京：中华书局，1989，第1页。

^⑤ 《明史》卷三十一，北京：中华书局，1974，第528页。

而徐光启则根据西洋历法推算北京、琼州、大宁日食，一一验对准确，因此，“光启法验，擢本部尚书，督修历法。”^①7月1日，崇祯帝任用徐光启督领历法修订，李之藻辅佐，9月历局开办，徐光启积极聘用明末入华传教士，先聘用了龙华民、邓玉函，后又聘请汤若望、罗雅谷等耶稣会士，中西合作，系统翻译介绍欧洲近代天文学，编纂出《崇祯历书》一百三十多卷，崇祯帝“深知西法之密”，乃传诏“改大统历法，通行天下”。但可惜明末国势迅速衰败，并未能使其真正通行实施。

清军入京的时候，汤若望并没有选择逃离京城，反而亲自启奏清廷，请求允许继续在京城居住，从而开始了他在清廷恩宠有加的事业鼎盛发展。他很快就得到了清廷颁发给他的上谕：“恩准西士汤若望等安居天主堂，各旗兵弁等人，毋许阑入滋扰”。汤若望从此开始竭尽全力为清廷服务，他向清廷进献“所制星球、日晷、远镜并舆地屏图，请应用诸历依西洋新法推算”得到允准试行，后来他又成功地预报了1645年8月1日日食，通过实地测验，“与所算合。有旨行用新法。”至“冬十一月，以意大利人汤若望掌钦天监事。汤若望既为监正，累加太仆、太常寺卿，敕赐通微教师。”^②将《崇祯历法》修改缩减为103篇，题名为《西洋新法历书》（后更名为《西洋新法算书》），开创了清廷使用西洋历法、任用西人担任钦天监的先例。此后，在清钦天监任职的传教士先后有数十人，其中有官衔职务的人员有汤若望、南怀仁、闵明我、庞嘉宾、纪理安、戴进贤、徐懋德、刘松龄、鲍友管、傅作霖、高慎思、安国宁、索德超、汤士选、罗广祥、福文高、李拱辰、高守谦、毕学源等，他们为清代天文学和历法修订作出了积极的贡献。

这些史实证明，明末清初传教士借助天文观测和历法修订，为他们个人获得了极大的尊荣和恩宠，他们也的确为中国的天文学发展作出了应有的贡献。但如果单纯追求传播科技获得尊荣，传教士的宗教性目的岂不踏空了么？“科技传教”难道真的是手段成为目的了么？难道真的是只有科技传播而没有福音传布了么？答案自然不会这么简单，那么我们又该如何来理解传教士传播天文历法的宗教性呢？换言之，传教士是如何通过天文、历法的传播来传教的呢？

利玛窦在实施科技传教策略的时候，始终没有放弃或忘记自己的传教使命，他在写给欧洲的信中说：

^①（清）王之春：《清朝柔远记》，北京：中华书局，1989，第1页。

^②（清）王之春：《清朝柔远记》，北京：中华书局，1989，第3页。

“我在这里，因我制造了《世界舆图》、日晷仪、浑天仪、地球仪和测星仪等，说明效用，已赢得天下第一算学家的名誉了。我虽则没有天文书，看了葡萄牙人的某几种历本和表册，有时候推测日月蚀来，竟比他们准确。因此，我虽然一再声明没有书籍，不便纠正他们的推算方法，他们却大都不相信。我便说只要我说起的那些历算学家能来，我就不难把我们的天文表译成华文，把他们的历法修正一下。这就可以使我们得到极大的名誉，我们也就把中国的门户开启了，又可以巩固我们的地位，增进我们的行动自由。”^①

最后四句话将利玛窦借助科技传播所要达到的宗教目的清清楚楚地揭示出来：赢取信任和名誉、开启中国门户、巩固传教士地位、增加传教自由。因此他才自信地展望科技传教的宗教目标是：“所有这一切，我们有关科学知识的叙述，都成为为了丰收的种子，也成为中国新生教会的基础。”^②

中国是个陆地农业国家，历来对直接关系农业耕作的天文和历法颇为重视，“敬天敬祖”的宗教观以及“奉天承运”统治观念都把天文历算视为神圣又神秘的皇家之学，历法在民间又称为“皇历”，甚至历史上多次出现以天象异常来昭示皇权安危的事情，因此，在古代中国，天文历算一直属于统治者独家垄断，严禁私人研习天文。传教士在天文历法方面利用先进的欧洲历算之学，推算准确，获得肯定和信任，并担任钦天监这样重要的职务，实际上就是直接获得了最高统治者的认可和信任，一方面使他们的个人身份获得提升，蒙受皇帝的恩宠，另一方面，也是最为重要的，使基督教的传布获得了皇家的庇护，具有无形的权威性，汤若望就任钦天监后曾经多次斡旋过发生在地方上的教案。张错在《基督教文明的明清入华策略》一文中剖析道：“西洋历法的引介是一个微妙的契机。如前所云，中国传统历法代表着一种天命正统的传承。人与天密切结合，天象影响人间种种作业，更兼中国以农立国，无论播种收成，更与历法上的节气有关。历法准确，代表天命垂顾万民；历法不准，天时失调，人无依归。利玛窦看准这一点，以欧洲历法来修改中国古历，无形带给他传播的宗教另一种的正统‘天命’意识，巨大加强了入华天主教义的权威性。”^③而清初围绕汤若望和杨光先之间发生的

^① 转引自张错：《批评的约会：文学与文化论集》，上海：三联书店，1999，第246页。

^② 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第356页。

^③ 张错：《批评的约会：文学与文化论集》，上海：三联书店，1999，第244页。

“历案”（我们将在下编有关章节中详细论述），尽管暴露了杨光先等人保守排外的落后思想，但也从另一侧面，折射出他对传教士科技传教背后宗教性目的的洞察和攻击。因此，传教士传播天文历算知识，依然存有将西洋历算与中国天命相互印证、并借机攀附皇权的宗教性目的。

舆地制图也同样是由利玛窦传入中国，并经清初兴盛起来的。利玛窦 1583 年进入广东肇庆，他在“教堂接待室的墙上，挂着一幅用欧洲文字标注的世界全图。有学识的中国人啧啧称羨它；当他们得知它是整个世界的全图和说明时，他们很愿意看到一幅用中文标注的同样的图。”^①因为明末的人们依然沉迷在“天圆地方”的“天朝帝国”中心主义思想中，“他们（指中国人）跟外国实际上没有任何接触，结果他们对整个世界是什么样子一无所知。他们确乎也有与这幅相类似的地图，据说是表示整个世界，但他们的世界仅限于他们的十五个省，在它的四周所绘出的海中，他们放置上几座小岛，取的是他们所曾听说的各个国家的名字。所有这些岛屿都加在一起还不如一个最小的中国省大。因为知识有限，所以他们把自己的国家夸耀成整个世界，并把她叫做天下，意思是天底下的一切，也就不足为奇了。当他们听说中国仅仅是大东方的一部分时，他们认为这种想法和他们的大不一样，简直是不可能的，他们要求能够加以研读，以便作出更好的判断。因此长官跟利玛窦神父商量，表示要请他在译员的帮助下，把他的地图写为中文，并向他保证这件工作会使他得到很大的声望和大家的赞许。”^②这位长官就是当时肇庆知府王泮，他看到利玛窦悬挂的《万国舆图》后大为震惊，因为他看到了中国之外尚有更多的国家和疆域，中国并不在世界的中心，他要求利玛窦将舆图翻译成中文，以便刊印。利玛窦将原图放大，于 1584 年完成中文标注，取名《山海舆地全图》，一经刊印，立即引起轰动。此后“利玛窦不断绘制和改进他的世界地图，据他个人通信集和后来中外学者研究，利玛窦生前所绘制地图至少作过三次以上修订，而各幅的石印本、摹绘本在他去世前后也有十四种或更多。图名也有多次更改，初称《山海舆地全图》，后或改称《世界图志》、《世界图记》、《舆地全图》、《两仪玄览图》等。万历二十九年（1601）由利玛窦手绘于木板上进呈给明神宗的那一幅，题作《万国图志》，而次年由李之藻在北京印制并曾由

^① 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第 179 页。

^② 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第 179—180 页。

宫廷内监多次临摹的那一幅，则命名为《坤輿万国全图》。后者当为利玛窦生前增订的最后一种。”^①

利玛窦传入的輿地制图技术还是初步的，有很多不完善的地方，后来入华的传教士如毕方济、庞迪我、艾儒略、南怀仁等则进一步将欧洲近代輿地制图等地理学知识传入中国。利玛窦去世后，庞迪我、毕方济奉旨翻译利玛窦进献给万历皇帝的世界地图中的西文说明，他们还利玛窦地图做了某种修订。庞迪我还增写了利玛窦地图中所涉及到国家的风土、物产等内容，编写成《山海輿地说》，毕方济则作有《坤輿全图》，并特意在地图的上眉标注：“地本圆体”。有“西来孔子”美誉的艾儒略（1582—1649）则撰写了《职方外纪》（1623年刊行），这是“传教士用西方宗教地理学观点写成的中文版的第一部世界地理，……这部书在中国的流传，反映了中西两种不同文化相遇后产生的矛盾、碰撞和融合的情况”^②杨廷筠、李之藻、瞿式穀、许胥臣、叶向高等明末士人为之作序，推介此书。书中载有万国全图、北輿地图、南輿地图、亚细亚图、欧罗巴图、利未亚图、南北亚墨利加图，内容共分五卷，前四卷详细介绍了五大洲各国的地理位置、风俗物产：卷一为亚细亚总说（即今亚洲）、卷二为欧罗巴总说（即今欧洲）、卷三为利未亚总说（即今非洲），卷四为亚墨利加（即今美洲）和墨瓦蜡尼加（即今澳洲）总说；第五卷是四海总说，介绍了海名、海岛、海族、海产、海状、海舶、海道等内容。可以说，《职方外纪》第一次向中国人详细介绍了世界各国的地理位置、文化物产、洲陆海洋等情况。其后又有类利思、安文思与南怀仁合著的《西方纪要》，以及南怀仁1674年在北京刊行的《坤輿全图》和《坤輿图说》。到康熙年间，全国輿地全图的测绘、制作则由传教士倾力完成，巴多明向清廷提议采用西方技法测量，参与此项工作的传教士约有十二人，张诚、雷孝思、德玛诺、山遥丹等传教士在全国设立测试点，最终在康熙六十年木刻印刷的32幅《皇輿全览图》，成为中国古代輿地制图的典范，被赞誉为：“不但是当时所有地图中最好的一幅，而且比当时的所有欧洲地图都更好、更精确。”^③

入华传教士带来并传播的輿地制图技术，不仅仅有着地理学的意义，更包含着丰富的文化学意义。这种效应和意义表现在如下几个方面：

^① 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001，第171—172页。

^② （意）艾儒略著，谢方校释：《职方外纪校释》（前言），北京：中华书局，2000，第1页。

^③ 李约瑟：《中国科学技术史》（第五卷第一分册），科学出版社，1976，第235页。

首先，打破了中国古代长期形成的“天圆地方”的陈见，开始确立正确的地理观念。中国古代一直认为“天圆地方”，利玛窦在他的《札记》中这样谈及中国人的地理观念：“他们认为天是圆的，但地是平而方的，他们深信他们的国家就在它的中央。”^①为了打破中国人这种错误的地理学观念，他在《坤輿万国全图》“总论”中第一句话就是：“地与海本是圆形而合为一球，居天球之中，诚如鸡子，黄在青内。”^②根据欧洲地理学知识，他第一次绘制的世界地图将中国放在一个边角上，后来经过肇庆知府王泮的提醒和要求，利玛窦采取大胆的适应策略，他“抹去了福岛的第一条子午线，在地图两边各留下一道边，使中国正好出现在中央。”^③至艾儒略在《职方外纪》中则直接提出：“天体一大圆也。地则圆中一点，定居中心，永不移动。……天圆地方，乃语其动静之德，非以形论也。”^④“地球是圆的”的这一地理观念逐渐被明末世人所接受，明末东阁大学士叶向高在为艾儒略的《职方外纪》所作的序言中说：“其（指利玛窦）言天主，则吾儒畏天之说相类，以故奉其教者颇多。其言舆地，则吾儒亦有地如卵黄之说，但不能穷其道里、名号、风俗、物产，如泰西氏所图记。要以茫茫堪輿，躬履其地，积年累世，何以得其详悉之若是乎！”^⑤再至清代蒋友仁入华后，他手绘地图进献给乾隆帝，至1767年出版了《坤輿全图》，在地图四周的释文中，他谈到了西方天文学的一些最新发现，除率先介绍了哥白尼的“日心说”外，还特别提到法国大地测量家所证实的地球是椭圆的说法，提出了地球“椭圆说”。而早在康熙年绘制《皇輿全览图》进行全国测量时，1702年传教士雷孝思和杜德美奉命沿过北京的中央经线测定从霸州至交河的直线距离；1710年（康熙四十九年）又在东北齐齐哈尔以南北纬41°至47°之间实测了每度经线的直线距离，发现两地测量的每经度距离不相等，相差258尺之多。对此，杜赫德分析后认为：“此项不等之关系，虽以前深量者未经发现，但已有若干人曾为悬揣，而谓地球非球形而近乎椭圆体。”^⑥实地测量的结果和欧洲地理学的最新成果相互印证，极大地改变了中国人的地理观念。可以说，清初地理观历经“地圆说”而至“椭圆说”，与世界

^① 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第180页。

^② 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001，第173页。

^③ 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第180页。

^④ （意）艾儒略著，谢方校释：《职方外纪校释》，北京：中华书局，2000，第27页。

^⑤ （意）艾儒略著，谢方校释：《职方外纪校释》，北京：中华书局，2000，第13页。

^⑥ 参考曹增友：《传教士与中国科学》，北京：宗教文化出版社，1999，第234页。

地理观念的更新和发展是基本同步的。

其次，解构了“华夏中心”的观念，开始树立正确的世界观念。中国社会的“华夏中心”观念是在长期封闭中形成的，“因为他们不知道地球的大小而又夜郎自大，所以中国人认为所有各国中只有中国值得称羨。就国家的伟大、政治制度和学术的名气而论，他们不仅把所有别的民族都看成是野蛮人，而且看成是没有理性的动物。”^①利玛窦的《山海輿地全图》第一次使中国人认识了世界，开始确立自身与世界各国的关系，“华夏中心”观念在一部分开明的士林知识分子中逐渐瓦解，许多知识分子开始提出“西海东海，心同理同”的主张，这是非常大的历史进步。“在晚明，在帝国严禁民间私习天文已达两个世纪多以后，在帝国因倭寇侵扰而对一切域外来客都疑忌有加已达近百年以后，利玛窦的世界地图，不仅使帝国精英们突然发现世界之大，中国并不等于‘天下’，也由此领悟中夏文明并非唯一先进文明，相反可证陆王学派肯定东海西海都有心同理同的圣人，或比程朱学派的‘正学’更有理。因此，从跨文化的比较研究的角度来看，利玛窦的世界地图，历史效应或在历史地理学和地图史以外。”^②正是在西方传教士的地理学知识的启蒙下，明末士林开始反思“夷夏之辩”，瞿式穀在《职方外纪小言》中说：

“独笑儒者未出门庭，而一谈绝国，动辄言夷夏夷夏。若谓中土而外，尽为侏离左衽之域，而王化之所弗宾。呜呼，是何言也！吾夫子作《春秋》，攘夷狄，亦谓吴楚实周之臣，而首奸王号，故斥而弗兴，非谓凡在遐荒，尽可夷狄摈之也。试观嵩高河洛，古所谓天下之中耳，自嵩高河洛而外，皆四夷也。今其地蜀尝不受冠带而祠春秋，敦《诗》《书》而说《礼》《乐》，何独海外不然？则亦见之未广也。尝试按图而论，中国居亚细亚十之一，亚细亚又居天下五之一，则自赤县神州而外，如赤县神州者且十其九，而戈戈持此一方，胥天下而尽斥为蛮貉，得无纷井蛙之诮乎！曷征之儒先，曰东海西海，心同理同。谁谓心理同而精神之结撰不各自抒一精彩，顾断断然此是彼非，亦大踳矣。且夷夏亦何常之有？其人而忠信焉，明哲焉，元元本本焉，虽远在殊方，诸夏也。若夫汶汶焉，汨汨焉，寡廉鲜耻焉，虽近于比肩，戎狄

^① 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第181页。

^② 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001，第172页。

也。其可以地律人以华夷律地而轻为訾诋哉!”

这简直就是针对浅陋无知的“夷夏之辩”的檄文，更是明末先进士林在欧洲地理学知识启蒙下世界意识的觉醒。但需要指出的是，这种世界观念的形成，只是在一部分先进士林那里，而更多的保守派士人，由于不接受传教士带来的西学，无从改变固有的夷夏观念。

总之，入华传教士“科技传教”的真正基础依然是科技为宗教服务，科技使宗教目的得以顺利坐实，他们通过“利用科技真理——天文与地理，告诉天朝上国一些不可转移的真理事实，譬如日、月蚀的准确时间与五大洲的存在，这些都是传教士为了进入中国的一种‘手段’，无形中也借此打破或解构华夏中心说后，进而宣播他们入华的最高精神目的——把基督拯救世人的教义，传播入中国。”^①从而在科技传播中实现他们的宗教性目的，加强同中国社会的文化对话，而在这种科技传入和对话的背后，则表现出传教士的文化优越感和文化支配的图谋：“耶稣会传教士……力图通过把文艺复兴时期的科学精华带往中国的方法，来完成他们的宗教使命，这是一种极其开明的行动；不过，对于他们来说，科学只不过是达到目的的一种手段而已。他们的目的，自然是利用西方科学的威力来支持并抬高‘西方’宗教的地位。这种新科学可能是正确的，但对于传教士来说，重要的是它（指天文历法等西方科技）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。”^②

值得注意的是，科技传教带来的“文化支配”所产生的消极影响同样不容忽视，尤其在清初社会文化中，西洋传教士传播的天文历算和舆地制图，以及其他诸多领域的科学技术传入，逐渐形成了一股强大的欧洲科技力量，在中国社会中起着越来越重要的作用，甚至在某些领域发挥“文化支配”影响，进而遮蔽了中国固有科技力量的光辉。在西方科技的文化支配影响下，清朝的文化逐渐被塑造成“弱势”文化，正如有学者指出的那样：“清朝的文化尽管达到了相当的高度，周围的国家却没有向它学习的。这是因为，从1514年葡萄牙人第一次侵入中国沿海到十八世纪末的这一段时期当中，欧洲国家从陆地和海上围绕中国布下了一

^① 张错：《批评的约会：文学与文化论集》，上海：三联书店，1999，第255页。

^② （英）李约瑟著，中国科学技术史翻译小组译：《中国科学技术史》（第四卷第2分册），科学技术出版社，1975，第673页。

个包围圈，到了这一时期末，中国极象一个陷入重围之中的筑有围墙的城市。在这里，来自远方的侵略者已占领了围墙之外空旷的地域，但还无力冲垮围墙，而守卫者也未认真作出努力把他们赶跑。这些被西洋人征服的地方都欧化了，就象日本和越南这样的国家，也不再向中国学习转而学习西洋了。不仅如此，就是中国人本身，在清朝后期也不再专门学习清朝文化而要学习西洋文化了，因此，后人们就不认为清朝的文化有多么先进。有人比喻说，汉、唐的文化象是暗室中的一支蜡烛，它的光芒照得满屋通明。相反，清朝的文化象一只白炽的电灯，虽熠熠生光，但却被四墙遮蔽了，对外不发生影响。也就是说，在西洋势力的包围之中，清朝文化已无从发挥它的威力。”^①因此，宗教传入后造成的“文化支配”结果也同样需要引起我们的警醒，在宗教文化传入的时候，如何处理和解决好伴随而来的“文化支配”，依然是今天全球化语境中应对基督宗教“普世性”战略的重要课题。

第三节 会通与节用：科技传教中的文化融入

对话的展开不是单向、单一的独角戏，它需要至少双方参与才能使对话开展起来，并在对话中彼此不断提供话题和调整思路，只有这样对话才可能有效地深入进行下去，因此，传教士作为欧洲宗教与文化的代言人，只是主动探索寻求对话的一方，而另一方面，也需要中国社会作为接受者作出积极的回应，才能形成对话和交流，而且，从某种意义上说，接受者的回应是形成对话的关键一环，也是外来宗教、文化、科技能否真正传入并融入的关键所在。因此，这一节我们将从传教士主动的“传入”，转向对话的另一方，即明末清初中国社会的“接受”和“回应”，探究接受者是如何作出回应并使得外来宗教、文化、科技融入到本土固有文化中去的。

明清社会顺向呼应传教士而积极进行文化对话的一方，在明末主要是一批具有革新意识的先进儒士，在清初则主要是以顺治、康熙、乾隆为代表的皇帝，但他们对话和回应的角度和内容既有相同之处，也略有差异，相同的是都在看取基督宗教与儒学正统的整合与补益，不同之处在于对明末士林儒士而言，他们注重

^① 和天清著，何宁译：《东洋史》，北京：商务印书馆，1963，第61页。

的是“会通以求超胜”，对清初皇帝来说，则更看重“因人容教，节取技用”，内中含有不同时代的文化特色。

利玛窦等入华传教士通过文化披戴与身份认同、经典诠释与“合儒补儒”的努力获得了明末社会的接纳和信任，成功实现传教士的儒士化转变，在这一转变过程中，他们赢得了明末先进士林的信任和支持，结交和感化了一大批具有儒学传统的知识分子，如瞿太素、冯应京、李天经、张焘、孙元化、王徵、金声、徐光启、杨廷筠、李之藻等数十位名公巨卿、翰苑高人。而这些知识分子不仅帮助和促进传教士逐渐探索文化对话的道路，如利玛窦身着儒服就是直接在瞿太素的劝告下才促成的，利玛窦在南京、韶州等地传教都得到瞿太素的热心关照和推介。而且最为重要的，他们还是传教士实施宗教性文化对话最积极的响应者和对话者，是呼应和支持这一宗教性对话的中国士林阶层，正由于他们的呼应和支持，才使得宗教性文化对话能够持续、深入发展并取得相当令人满意的成效，他们还在基督教传教受到来自反对力量排斥、甚至迫害时能够挺身护教，帮助传教士解脱困局，徐光启、李之藻、杨廷筠被誉为“中国天主教三大柱石”。这批明末知识分子之所以能够如此，是由于他们从传教士那里看到欧洲文化的先进性和对儒学巨大的补益与会通作用，他们在接受传教士的同时，更在接受随之而来的文化会通，试图通过耶儒会通，来革故图新，振兴儒学正统。这才是他们真正的目的。我们以徐光启、李之藻、杨廷筠三人为代表探讨明末知识分子与传教士个人交往以及他们各自所代表的耶儒文化之间的会通和对话。

徐光启（1562—1633）字子先，号玄扈，上海人。其父“课农学圃自给”，祖母和母亲都是“早暮纺绩，寒暑不辍”，因此后来徐光启对农业和农学尤感兴趣，撰写了农学专著《农政全书》。他1581年中金山卫秀才，然后在家乡教书，1596年设馆赵凤字家，并随他到广西浔州，路过韶州时遇见耶稣会士郭居静神父，初次听到天主教教义和西洋科学。1600年他再到北京应试，经过南京的时候认识了利玛窦，对于教理和西洋科学知识有了更进一步的了解。1603年他再到南京的时候，利玛窦已经北上，他遇见了罗若望神父，经过罗若望讲解基督教义，又对利玛窦所著的《天主实义》深入研读，他遂立志皈依，接受罗若望的洗礼，取教名保禄^①。此后他进京步步高升，先后历庶吉士、擢礼部尚书直至内阁

^① 方豪：《中国天主教史人物传》（上），中华书局，1988，第102—103页。

大学士，他与利玛窦的交谊也与日俱增，他关心农学，积极跟从利玛窦学习历算之学。徐光启和利玛窦合作翻译了《几何原本》等西学著作，他自己撰写了大量的宗教著作，除他为传教士著作所写的序跋外，还有宗教著作十五种：《耶稣像赞》、《圣母像赞》、《正道题纲》、《规诫箴赞》、《十诫箴赞》、《克罪七德箴赞》、《真福八端箴赞》、《哀矜十四端箴赞》、《答乡人书》、《造物主垂像略说》、《辩学章疏》、《辟妄》、《谏诤偶编》、《跋二十五言》、《景教堂碑记》等。后又主持明末历法修订，延聘大批传教士协助修历。徐光启始终本着耶儒会通的原则，积极吸纳基督教义补益传统儒学，引进欧洲科学促进明末实学。

李之藻（1565—1630），字振之，又字我存，号凉庵、凉庵居士、凉庵逸民等，明万历二十二年（1594年）举人，二十六年（1598年）进士，初任南京工部员外郎，1599年进京，官至工部水司郎中。和徐光启关心农业不同，李之藻更关心舆地制图和水利技术，他第一次会见利玛窦时，就被利玛窦悬挂的《万国舆图》所震惊和吸引。因为他当时也正在准备绘制地图，但他涉及的范围只有十五个省。因此他很快和利玛窦交往密切。利玛窦曾经以赞赏的口气谈及他和徐光启、李之藻的友谊：“自吾抵上国，所见聪明了达之士，唯李振之、徐子先二先生耳。”^①但李之藻却很晚才真正入洗皈依，因为他家有侍妾，所以一直没有受洗，直到他在京城突然患病，“京邸无家眷，利子（指利玛窦）朝夕于床第间，躬为调护。及病苦笃，已立遗言，请利子主之。利子力劝其立志奉教，得幡然于生死之际而受洗，且奉百金为圣堂用，而李公（指李之藻）之疾亦痊矣。”^②李之藻之受洗，一方面是患病生死之际的顿悟，同时也有对利玛窦辛勤照看的尊敬和感悟，因为李之藻受洗之后不长时间，利玛窦就去世了，如此想来，在病床前悉心呵护、照顾李之藻的利玛窦，当时已经也呈现病态和衰颓之象，但他却不顾自己的病体全力照看李之藻，不能不让李之藻为之动情。李之藻受洗后积极护教，编辑刊行了《天学初函》，这是中国历史上第一部全面介绍西学的丛书。

杨廷筠（1557—1627），字仲坚，号淇园，杭州仁和人。先是担任江西吉安府安福县知县，万历二十六年（1598年，李之藻是年刚刚中进士）擢升为监察御史，后累官至顺天府丞。和徐光启、李之藻不同的是，杨廷筠早年曾是虔诚的佛教徒，并且也纳妾，因此他改信基督教酝酿了相当长的一段时间，他1611年

^① 杨廷筠：《同文算指序》。

^② 艾儒略：《大西利先生行迹》。

到李之藻家中吊唁李父时遇见了郭居静、金尼阁和钟鸣仁，并和他们讨论基督宗教问题，后来还延请传教士到他家中继续探讨，经过多次内心斗争，终于受洗：

“曩公（指杨廷筠）因未嗣故置侧室，公之二子，繇庶出比。公固请圣洗而先生（指利玛窦）未许。公私谓踌躇且久，私谓我存公（李之藻）曰：泰西先生乃奇甚，仆以御史而事先生，夫岂不可而独不能容吾妾？若僧家者流必不如是。我存公喟然叹曰：于此知泰西先生正非僧徒比也。泰西戒规，天主颁之，古圣奉之。奉之德也，悖之刑也。德刑昭矣。阿其所好若规戒何？先生思旧人而不欲奉己思，挽流俗而不敢辱教规，先生之不苟也。其所全多矣。君知过而不改。从之何益乎？公忽猛省痛悔前非。谕妾异处，躬行教戒。于是先生鉴其至诚俾领洗焉。”^①

杨廷筠对欧洲科学技术不象徐光启、李之藻那样感兴趣，但“由于他在文化对话中所占的地位，他处于早期中西方文化的接触点，也处于理学与基督宗教接触的核心，”^②使得他在基督教与明末文化对话中同样具有极其重要的意义，他的护教、传教著作也相对较多，主要有《代疑篇》、《代疑续篇》、《天释明辩》、《鸱鸢不并鸣说》等。

由此我们可以见出，徐光启、李之藻、杨廷筠三人皈依基督宗教，各自代表着不同信仰皈依的路向，徐光启是由儒士而为教徒，李之藻由高官而皈依，杨廷筠则先儒后佛，又弃佛而受洗，同时，他们三人在受洗前后都没有改变放弃儒学，因此，他们是明末士林儒士吸纳基督宗教、深入开展文化对话最有特色的代表，通过剖析他们的生平和思想，可以很好地把握在这场对话中所达成的文化会通：

首先，宗教虔敬与加强道德修养的融入。中世纪基督教修会要求教士信仰无比虔敬，对个人节操的修炼有严格的要求，耶稣会创始人罗耀拉甚至专门撰写了《神性操练》一书对“那些独自或指导他人进行操练的人提供了有步骤的指导，……参加操练的人完全沉浸于精心设计的引导中，进行默想。……在默想过程中，人应当在‘心理表演的角色更换中’意识到自我，并‘让伟大的情感进入

^① 《杨淇园先生事迹》，或《杨淇园超性事迹》，转引自（比利时）钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，社会科学文献出版社，2002，第68页。

^② （比利时）钟鸣旦著，香港圣神研究中心译：《杨廷筠——明末天主教儒者》，社会科学文献出版社，2002，第281页。

自身，将自己的生命’摆放在‘天主面前’。”^①宗教的虔敬塑造了教士良好而圣洁的修养，而这恰恰与中国儒学追求个人道德修养的传统相融合。利玛窦入华之初表现出的谦逊、文雅的姿态，以及他个人圣洁的生活方式，与当时明末或佯狂逃禅虚妄空幻、或醉情酒色欢娱荒淫的世风形成鲜明对比，赢得了中国士林的信任和尊重，被看作是修德严苛、自省节操、卓尔不群的道德君子，具有大儒和至人风范，李贽称利玛窦为“一标致人”，汪廷讷则作诗颂扬他：“西极有道者，文玄谈更雄。非佛亦非老，飘然自儒风。”^②通过对传教士个人虔敬修养的尊崇，融会自身道德修养的追求，进而提升到对其学说教义的信服，这就是明末士林儒者在与传教士个人交往中所达到的文化融入。徐光启在为利玛窦的《二十五言》所作的跋中，清晰而坦诚地剖露了自己的这一复杂心迹：

“间邂逅留都，略偕之语，窃以为此海内博物通达君子矣。……盖其学无所不窥，而其大者以归诚上帝，乾乾昭事为宗，朝夕瞬息亡一念不在此。诸凡情感诱慕，即无论不涉其躬，不挂其口，亦绝不萌诸其心，务期扫除净洁，以求所谓体受归全者。闲尝反覆送难，以至杂语燕谭，百千万言中求一语不合忠孝大指，求一语无益于人心世道者，竟不可得。盖是其书传中所无有，而教法中所大诚也。启生平善疑，至是若披云然，了无可疑；时亦能作解，至是若游溟然，了亡可解；乃始服膺请事焉。”^③

其次，耶儒会通与认同儒学正统的融入。利玛窦等传教士入华后积极附会儒学，尤其是试图通过经典诠释策略将基督教教义与中国先儒正统联系起来，达到“合儒补儒”的目的。他们这一努力得到了明末先进士林的认同和呼应，这批士林知识分子接受了利玛窦宣扬的耶儒契合的主张，也同样笃信传教士带来的天学与儒学深相契合，由此为他们顺利接受基督教教义与欧洲科技搭建了沟通的平台，而这一平台的基础则恰恰是利玛窦在进行经典诠释时所建构的“耶儒相合”乃至“合儒补儒”的文化对话。因此，明末士林能够在保持自身儒学传统的基础上，又同样顺理成章地接纳和认同基督教“天学”。明末理学名臣邹元标在《答西国利玛窦书》中说：“门下二三兄弟，欲以天主学行中国，此其意良厚。仆尝

^①（德）彼得·克劳斯·哈特曼著，谷裕译：《耶稣会简史》，北京：宗教文化出版社，2003，第19页。

^②朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001，第286页。

^③朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001，第135页。

窥其奥，与吾国圣人语不异，吾国圣人及诸儒发挥更详尽无余，门下肯信其无异乎？中微有不同者，则习尚之不同耳，门下取易经读之，乾即曰统天，敝邦人未始不知天，不知门下以为然否？”^①邹元标将天学做了儒学化的阐释，认为天学在中国也是古已有之，并且被我们圣人和儒士发挥得更为详尽充分，尽管会有微小的差异不同，那也是习俗风尚的差异不同，从实质上看，天学和儒学是一致的，《易经》中的“乾”就是基督教中的“天”，中国人也很早就“知天”“事天”了。同时，明末士林接受“合儒”主张，还有更为重要的一点：他们在耶儒会通的过程中，表现出一种开放的世界眼光，因为“相当一部分与传教士交游论道、乐于为传教士著作撰序作跋的士大夫都能为他们‘求同’的做法寻找到哲理根据：即相信人性或理性的普遍性、共同性。”^②这种世界性开放眼光表现在对中西文化相似性的认同上，陆九渊提出：“东海有圣人出焉，此心同此理同也；西海有圣人出焉，此心同此理同也。”^③明末士林在与西学接触并吸纳时，都秉承了这种“西海东海，心同理同”的开放意识，王家植（字木仲）在为利玛窦《畸人十篇》所题写的小引中说：“噫，世无二理，人无二心，事无二善，仰无二天，天无二主，谓利子（指利玛窦）之异为吾人之常，岂不可乎？即木仲子（指王家植自己）所演《十规》，木仲子之心也，利子之心也，人人之心也，亦天主之心也。即世无利子，利子之道固行矣。”^④可以说，明末士林正是在认同耶儒契合的基础上，以“西海东海、心同理同”的世界眼光来接纳西学，并积极顺应这场中西文化对话的，李之藻作为明末天主教三大柱石之一，其思想更具有代表性，他在《〈天主实义〉重刻序》系统而明确地阐述了这一观点：

“彼其梯航琛贄，自古不与中国相通，初不闻有所谓义、文、周、孔之教，故其为说，亦初不袭吾濂、洛、关、闽之解，而特于知天事天大旨，乃与经传所纪，如券斯合。……尝读其书，往往不类近儒，而与上古《素问》、《周髀》、《考工》、漆园诸编，默相勘印，顾粹然不诡于正。至其检身事心，严翼匪懈，则世所谓皋比而儒者，未之或先。信哉！东海西海。心同理同。所不同者，特言语文字之际。而是编者，出则同文雅化，又已为之前茅，用以鼓吹休明，贄教历俗，不为偶然，

^① 邹元标：《吉水邹忠介公全集·愿学集》卷三。

^② 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社，1994，第143页。

^③ 陆九渊：《象山全集》卷三十六。

^④ 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001，第505页。

亦岂徒然？固不当与诸子百家，同类而视矣。”^①

再次，科技传入与实学功用追求的融入。利玛窦积极介绍欧洲科技，恰恰与明末实学思想以及进步士林追求济世务实的现实功用目的相融会，他们在吸纳传教士传入科技知识的时候，也是以现实功用性为选择标准的，徐光启在《题测量法义》中说：“《原本》（指利玛窦、徐光启合译的《几何原本》）之能为用，如是乎？未尽也，是馕之于河，而蠡之于海也。曷取是焉先之？数易见也，小数易解也，广其术而以之治水、治田之为利钜、为务急也，故先之。嗣而有述者焉，作者焉，用之乎百千万端，夫犹是饮于河而勺于海也，未尽也，是《原本》之为义也。”^②徐光启从小受到儒家积极入世思想的熏陶，形成了“经世致用”的思想，积极推行实学，反对空谈之学。而当时以利玛窦为代表的传教士从西方带来了一种完全不同的学问，即科学，自从徐光启认识郭居静以后就完全被之吸引了。徐光启在《泰西水法序》中说到：“泰西诸君子，以茂德士才，利宾于国。其始至也，人人共叹异之，及骤与之言，久与之处，无不意消而中悦服者，其实心、实行、实学，诚信于士大夫也。”从徐光启的家书中可看出，徐光启在为官的同时，还密切关注家中的农事生产，他自己在天津屯田时，更是亲自试验操作，这种务实的精神与当时学界流行的“浮气”不无关系，徐光启在《几何原本杂议》中说：“下学工夫，有理有事。此书为益，能令学理者祛其浮气，练其精心；学事者资其定法，发其巧思，故举世无一人不当学。”徐光启主张援用西洋历法，为我所用：“臣等自后每闻交食，即以其法验之，与该监所推算，不无异同，而大率与天合。故臣窃以为今兹修改，必须参西法而用之，以彼条款，就我名义，从历法之大本原，阐发明晰，而后可以言改耳。”无论是徐光启积极同利玛窦翻译《几何原本》，还是与熊三拔翻译《泰西水法》、制作简平仪，还是用罗雅谷、汤若望修改历法，以及用龙华民、邓玉函制作火铳等等，最终的目的还是为了“富国强兵”，与其“实行实学”的思想相吻合。

如果说，明末士林接受和吸纳传教士传入的科技主要在于“会通以求超胜”，发扬实学的目的，那么，清初社会接受传教士的科技则呈现另外的特色，即“节取技能，禁传学术”。乾隆年间钦定《四库全书总书目提要》中在评论《寰有诠》时指出：“欧罗巴人天文推算之密，工匠制作之巧，实逾前古。其议论夸诈迂怪，

^① 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001，第100页。

^② 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001，第638页。

亦为异端之尤。国朝节取其技能，而禁传其学术，具存深意。”可以说，“节取技能，禁传学术”成为清初对待基督教的国家政策，清初传教士如汤若望、南怀仁、郎士宁等受到礼遇，主要是清初皇帝看重他们或者通晓天文历法、或者擅长绘画音乐等其他技艺，能够为皇家统治服务，而忽视了传教士的宗教使命，把他们当成可以为朝廷效力的朝臣了。这也是后来即使发生中国礼仪之争问题，清廷禁绝基督教在华传播，但却依然容留具备科技实用知识的传教士长期留在宫廷的内在原因。

下编 宗教性文化对话的冲突与破裂

利玛窦为代表的入华传教士积极探索宗教性文化对话，较为顺利地明清社会赢得了发展的空间，获得了明清社会进步士林的信任和尊敬，并在文化对话中得到进步士林的呼应和支持，可以说，在耶稣会士和进步士林为代表的对话双方中，对话是平等而友好的，是积极的顺向呼应，但是，由于明清社会发展的复杂以及基督教教会内部的纷争，宗教性文化对话同样也纠结着极其错综复杂的矛盾关系，一旦这些矛盾在适当的社会背景诱发下，就会产生激烈碰撞与冲突，进而引爆中西宗教与文化间的论争。从今天文化对话的角度来看，冲突、碰撞、甚至论争，是异质文化相遇、交汇所必然发生的正常现象，同样是文化对话的一部分。并且，正是由于对话双方不同文化观念的论争，才促进了对话在不同层面上深入展开，使得对话的话题变得更加丰富而深邃，连带着引发对话双方的思考和策略调适，有着积极的意义。明清基督教入华这一重要事件，也是如此，但其对话和冲突所涉及的层面更为广泛复杂，并且更为激烈，而影响也更为深远。我们不去过多关注基督教各教会之间的利益纷争、初期入华基督教与在华已经本土化的佛教之间的论争，更多地将关注的目光投向代表着中国正统保守力量的一方，与入华传教士以及护教士林一方的论争，因为他们之间的论争更能代表基督教与儒学、欧洲与中国之间的文化对话的深刻内涵。

明清基督教入华后，受到一部分认同传教士所传播“天学”的中国儒士的吸纳和接受，也同样受到了一批来自儒学正统阵营的保守儒士和官员、甚至是下层百姓的怀疑和反对，以致引发较大规模的冲突。明清基督教与中国社会的冲突主要有三次：一是明万历四十四年（1616年）南京教案，以南京礼部侍郎沈淮先后三次上奏《参远夷疏》，全面攻击入华基督教，拉开南京教案的序幕；二是清初康熙三年（1664年）七月，安徽歙县人杨光先上疏反对汤若望的新历法，指控汤若望暗窃正朔王权，使得汤若望被拘捕下狱，史称“历狱”；三是长达三百年之久的“中国礼仪之争”，使得康熙皇帝在康熙五十九年（1720年）作出决定，全面禁绝基督教在华传教。这三次大规模的冲突，不仅仅影响了中西宗教政策的变化，而且基于中西不同文化背景引发了深层次的文化冲突，中西之间宗教与文化间的差异性得以充分凸显，矛盾也更加尖锐和迫切，比顺向呼应的对话蕴涵着

更多的历史意义。因而值得我们深入探究和思考。我们将在下编的章节中，探讨明清基督教入华文化对话中的冲突和驳难，追寻对话破裂的内在根由，从而为当下宗教与文化的对话提供有益的明鉴。

第六章 “南京教案”中的“夷夏之辩”

明末基督教入华采取的宗教性文化对话策略蕴涵着两个层面：宗教信仰归化、文化对话，这是入华传教士所肩负的一条扁担的两端，要保证这一对话过程顺利实施，就必须使宗教信仰归化与文化对话保持一个合适的平衡点，否则就会失去平衡而导致对话的破裂。在利玛窦那里，这个平衡点是偏往文化对话这一端的，宗教信仰归化则是潜隐着的，因为他始终认为自己是在为未来垦拓荒原、播撒种子，所以他主张一切都要“慢慢来”，将自己转型为一个仰慕中国文化的“西方儒士”，把文化对话放在重要的位置，即使实施宗教信仰归化也坚持私下的不公开传教，更多地借助著书立说这一“哑式”传教方法，因此获得明末社会的认可和信任。但当利玛窦去世后，他所开创并奉行的传教策略受到以龙华民为首激进传教士的质疑和反对，宗教信仰归化和文化对话之间的平衡被打破，从而导致了明末基督教入华后的第一次“教案”——“南京教案”的发生。尽管这次教案的规模和影响与日后的教案相比并不十分重大，但它却几乎蕴涵了此后基督教在华与中国社会发生冲突所涉及的各个层面，具有历史普遍性意义。

第一节 信仰归化的激进：“南京教案”的直接诱因

南京教案的发生不是偶然的事件，而是有着广泛而复杂的原因，其直接的诱因则是利玛窦所开创的宗教性文化对话遭到人为破坏，信仰归化与文化对话实践之间的平衡被打破，宗教性目的彰显使得传教士的宣教活动逐步走向公开，而中西宗教与文化之间的差异性日益暴露，明末社会对传教士的真实目的产生警觉，这诸多因素错综交织而酿成了第一次教案。

利玛窦入华后积极探索并开创宗教性文化对话，并恰到好处地保持了两端的

平衡，获得了明末社会的高度赞誉和尊敬。万历三十八年闰三月（1610年5月）利玛窦不幸去世，明政府特在北京钦赐墓地，即是对他的嘉许和肯定。但利玛窦长期以来探索开创的“慢慢来”、注重文化对话的策略，却遭到继任者龙华民的反对和质疑。因为与基督教在其他地区的传教成效相比，利玛窦的传教成果极其微小，大约在1600年，利玛窦开始在中国传教二十年以后，日本的公开教徒近三十万，而在中国，却只有1000人左右，到1608年，利玛窦写信称“中国已经有了两千名天主教徒，其中还有不少是学者。”我们从李之藻、杨廷筠等人的受洗过程可以看到，让一个中国人接受并皈依基督宗教是一个多么漫长而艰辛的过程。利玛窦也对自己的传教成效不甚满意，但他依然坚信在文明相对成熟的中国，传教需要的是耐心和时间，是对未来充满希望和信心，因此他始终稳步地探索和实践文化对话策略，形成一套系统的适应之道：“应注重智力传教。……静静地渗透和在文化上的适应；要摒除‘欧洲中心主义’；……当在天主教教义上不存在妥协问题时，避免同中国人的偏见和猜疑发生不必要的冲突；传教的工作要‘慎重、不声张，用好的书籍和理性的辩论向学者证实我们教义的真实性，让他们知道我们的宗教是没有害处的，只会给帝国带来好的朝政和平安的局面’；在发展天主教徒时，强调质量而不是数量”^①。利玛窦这一隐藏宗教信仰皈依、注重文化对话的策略得到了中国社会的认可，清初康熙皇帝将之称为“利玛窦规矩”。

但龙华民等激进派传教士则没有等待的耐心，也不赞同利玛窦对中国文化所秉持的尊敬和宽容，表现出基督宗教一元化的普世主义倾向。龙华民这种欧洲中心的态度和他对利玛窦策略的破坏和清算，不仅直接诱发了南京教案的发生，而且也诱发了后来长达三百年之久的“中国礼仪之争”。因此，无论从哪个方面说，龙华民在明清基督教入华史上都是一位具有极大影响的人物，我们有必要先对他做一介绍。

龙华民，字精华，意大利人，1582年入耶稣会，早年在墨西拿耶稣会攻读文学、哲学、神学，成绩优异，万历二十五年（1597年）来华，先在韶州传教，万历三十七年（1609）入京，1610年利玛窦去世后继任耶稣会中国传教区区长。在此以前，龙华民“对于利氏的思想和传教方法，已有很大不同意处；但为了尊敬利氏，未曾有所表示。待自己接任总会长以后，他受良心驱使，加深研究；不

^①（美）邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，上海古籍出版社，2003，第71页。

久，同会会士之间，即产生两派意见：一派仍以利氏主张为依归，一派则追随龙氏。”^①

由于利玛窦坚持的传教策略逐渐获得明末社会的认可，因此，传教形势较初期入华的垦拓阶段要有很大改观，这些成就和效果的取得，是以利玛窦潜隐其宗教信仰皈依、积极开展文化对话为基础的，所以尽管形势有所好转，但利玛窦直到临终却依然谨慎而忧虑，他对身边的熊三拔说：“我把你们留在一个大门洞开的门槛上，它可以引向极大的报偿，但必须是经过艰难险阻才行。”^②龙华民由于入华时间较为短暂，对此没有深切的认识，只对传教的良好局势和未来希望过于乐观，忘记了利玛窦临终时的担忧和忠告。他积极推行激进的公开宣教策略，支持中国基督教徒焚烧家中供奉的偶像神牌，反对中国教徒参与祭祖、祀孔、敬天等礼仪活动，而这些礼仪活动在利玛窦时代则是被尊敬和允许的，因此，龙华民的做法引起中国民众的强烈抗议和不满。很快就在韶州、南昌等地发生了一系列抗教事件。韶州的教堂在利玛窦去世第二年就关闭了。同时，传教团的活动范围迅速扩大，教徒人数不断增加，也同样引起明末社会的警觉，攻击基督教的中国民众也在不断增加，甚至有人将传教士指为间谍，图谋颠覆和入侵中国。而遭受利玛窦等传教士驳斥的佛教徒也乘机反击，和部分卫道者一起攻击基督教。因此，南京教案的发生，不是偶然的事件，而是诸多因素交错酝酿的结果，正如孙尚扬所指出的那样：“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、南华的海患等等）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。”^③这是南京教案发生的社会背景。

南京一直是基督教传教的重要基地之一，利玛窦在南京结识了很多士林阶层知识分子，为他开展传教活动提供了许多庇护和支持，他之去北京也由南京中转，

^① 方豪：《中国天主教史人物传》（上），北京：中华书局，1988，第97页。

^② 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第613页。

^③ 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社，1994，第225页。

而南京作为明朝的陪都，依然有着皇家气势。自郭居静去杭州后，南京教务由王丰肃主持并取得了很大进展，“由王丰肃负责的南京传教点的工作似乎是最兴旺的。皈依天主教的人数这里也是最多的。南京的工作受到神父们的赞赏，天主教的信仰也得到极高的评价。所以龙华民争辩说，南京的工作最起码也能与北京相媲美。”^①在这种乐观的形势下，王丰肃开始放弃了利玛窦谨慎传教、积极对话的策略，四处活动，公开宣教，并倡议建造了一座华丽的教堂，“壮丽宏敞，顶上高竖白玉十字架，阖城望见，中国前此未有也。孰意此举，大惹僧徒妒嫉，而万历四十四年之教难，即因是而起。”^②王丰肃公开宣教的行为，遭到佛教徒的嫉妒和痛恨，这没有实际的证据，但南京教案主要是由他所进行的公开宣教、建造教堂、铺张场面等引发，则是不容置疑的。正是由于王丰肃在南京传教活动引起了关注，才使得南京礼部侍郎沈澹于万历四十四年（1616）三次上疏查禁基督教，并拘捕王丰肃等传教士，酿成基督教入华以来的第一次“教案”。

万历四十四年（1616年）6月，沈澹第一次上呈《参远夷疏》，要求严禁基督教、查办传教士：“近年来，狡夷自远而至，在京师则有庞迪我、熊三拔等，在南京则有王丰肃、阳玛诺等，在其他各省会各郡在在有之，名其教曰天主教。臣初到南京，闻其聚有徒众、营有室庐，即欲修明本部职掌，擒治驱逐，而说者谓其类实繁，其说浸淫人心，即士大夫亦有信向者，况闾左之民，骤难家喻户晓，臣不觉喟然长叹。……伏乞敕下礼、兵二部，会同覆议。如果臣言不谬，合将为首者依律究遣，其余立限驱逐。”他直接将传教士称为“远夷”、“狡夷”，旗帜鲜明地将传教士定位为“夷狄”，使他的参奏具有了文化区别的意义。但他的第一次上疏却没有任何反响，于是他于同年8月再次上报《参远夷疏》，指责“丰肃神奸，公然潜往正阳门里、洪武岗之西，起盖无梁殿，悬设胡像，诳诱愚民。从其教者，每人与银三两，尽写其家人口生年月日，云有咒术，后有呼召，不约而至。每月自朔望外，又有房虚星昂四日为会期，每会少则五十人，多则二百人。”他甚至将传教士所在地与皇家陵寝之地相联系，“尤可恨者，城内住房，据洪武岗王地，而城外又有花园一所，正在孝陵卫之前。夫孝陵卫以卫陵寝，则高庙所从游衣冠也，当龙盘虎踞之乡，岂狐鼠纵横之地！而狡夷伏藏于此，意欲何为乎？”

^①（美）邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，上海古籍出版社，2003，第105—106页。

^②萧若瑟：《天主教传行中国考》，《民国丛书》上海书店版，第154页。

他开始试图将问题政治化、扩大化，期冀通过指责基督教堂冒犯皇陵来引起朝廷的震怒和查禁。

但他第二次上奏仍然没有得到皇帝的批复，于是沈澹在礼部尚书兼东阁大学士方从哲的支持下，采取先斩后奏的措施，包围南京教堂，拘捕王丰肃、钟鸣礼、谢务禄等传教士及教徒 20 余人，并于同年 12 月第三次上奏《参远夷书》，进一步强调对传教士的指控：“据其所称天主，乃是彼国一罪人，顾欲矫诬称尊，欺逛视听，亦不足辨也。但使止行异教，非有阴谋，何故于洪武岗王气所钟，辄私盘踞？又何故于孝陵卫寝殿前，擅造花园，皇上试差官踏勘，其所盖无梁殿，果于正阳门相去几何！是否缘城正堞，踪迹可疑。”^①由于沈澹坚持不懈地上疏参奏，万历四十四年十二月十八日，万历皇帝发出上谕：“命押发远夷王丰肃等于广东，听归本国。”王丰肃、谢务禄、庞迪我、熊三拔等被押解出境，但还有一批传教士转入地下，暂时藏匿起来，如龙华民、毕方济隐居徐光启家中，郭居静、艾儒略、金尼阁藏匿在杨廷筠杭州的家中。次年沈澹罢官回归杭州，教案暂时平息。

但到 1620 年万历皇帝去世后，熹宗即位，宦官魏忠贤专政，沈澹再次被起用任礼部尚书兼东阁大学士，而此时又恰逢民间爆发白莲教运动，这是由民间宗教引发反对朝廷的运动。他借机将天主教和白莲教混淆起来，称天主教和白莲教都是邪教，再次逮捕天主教教徒，并要求皇帝将徐光启、杨廷筠、李之藻等护教官员治罪。南京教案再起波澜。杨廷筠撰文《鸛鸾不并鸣说》为之辩护，在朝臣叶向高的庇护下，事态没有扩大化，不久，随着沈澹再次被革职病亡，南京教案才彻底平息，但此后攻击、指控基督教的世人和僧徒却不绝如缕，他们纷纷撰写文章攻击传教士是“夷狄”、基督教为“邪教”。崇祯十二年（1639 年）由徐昌治订正印行了《圣朝破邪集》（亦题为《破邪集》，收录了涉及南京教案的文件和文章），其后又有崇祯癸未（1643）序刻本《辟邪集》（载《天主教东传文献续编》二），收录了金闾逸史钟始声所作的《天学初徵》、《天学再徵》，由程智用评注。因此，考察南京教案，不仅仅要考察沈澹的三次奏折，还应该深入考察参与讨论的其他正统士大夫，我们可将他们称为“破邪派”。这派正统士大夫的批驳之论，并非简单的排外和保守，亦自有他们独特的理由和意义，因为正是他们率先警醒地察觉到传教士文化对话背后真实的宗教性目的，看到了中西宗教、文化间的差

^① 沈澹：《参远夷疏》，见《破邪集》卷一。

异性，敏锐地意识到传教士及其科技带给晚明社会的解构和颠覆危险。

第二节 “夷夏之辩”：破邪派的警示与意义

沈澹发起“南京教案”的动机受到很多研究者的猜测，甚至有学者认为他是受到了僧人的挑拨离间而对基督教发起攻击^①。然而，作为保守的卫道者，沈澹直接的理论出发点却是根深蒂固的“夷夏之辩”思想。

自春秋战国以来，中国人即有强烈的“华夷之防”或“华夷之别”的意识。《说文解字》中称：“夏者，中国也。”“中国”即“中原”。而四周的“夷狄”则被解说为“西戎是羊种、南蛮是蛇、北狄是犬、东夷是貂”。儒家经典之《春秋公羊传》中就有“夷夏之辩”：“《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”^②，孟子也曾云：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。”^③之所以会有这种“夷夏”观念，乃与中华文明的相对封闭而又早熟有关。中华文明的生成与发展始终处于相对封闭的地理环境中，东有浩瀚大海，西有万仞高山，北有渺渺流沙，南有纵横江河，人民就生活在这种“无法”跨越的中原（中国）地带。自古以来，中国人就以中原为“中心”，宋代石介在《中国论》中认为：“天处乎上，地处乎下，居天地之中者曰中国，居天地之偏者曰四夷。四夷外也，中国内也。天地为之乎内外，所以限也。”^④这种“自我中心”的文化传统和保卫疆域的统治政策结合起来，历来统治者都将远疆的安抚和治理作为重要内容，由此而形成了非常强烈的“夷夏之防”。苏辙在《王者不治夷狄论》中说：“古之所以治夷狄之道，世之君子尝论之矣。有用武而征伐之者，高宗、文王之事是也；有修文而和亲之者，汉之文、景之事是也；有闭拒而不纳之者，光武之谢西域、绝匈奴之事是也。此三者皆所以与夷狄为治之大要也。”由此可见，对四夷的治理不外三种办法：或武力征伐、或修文和亲，或闭拒不纳，无论采取那种政策，都是将四夷视为敌对和蛮荒之人。这种“夷夏之防”在历代统治中少有改变。清初王夫之在《读鉴通论》

^① 如（美）邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》中认为沈澹对天主教怀有敌意有四方面的理由，参见该书第113页。

^② 《公羊传·成公十五年》

^③ 《孟子·滕文公上》。

^④ （宋）石介：《中国论》，转引自萧功秦著：《儒家文化的困境》，四川人民出版社1986年版，第3页。

中甚至认为：“天下大防二：中国、夷狄也，君子、小人也。……中国之于夷狄，所生异地，其地异，其气异；气异而习异，习异而所知所行蔑不异焉。”^①这显然是说夷夏大防天经地义，他甚至把夷狄视为“非人”异类：“夷狄者，歼之不为不仁，夺之不为不义，诱之不为不信。何也？信义者，人与人相于之道，非以施之非人者也。”^②他称入华传教士为“西夷”“西洋夷”、“狄”：“狄之自署曰‘天所置单于’，黷天不疑，既已妄矣。而又有进焉，如近世洋夷利玛窦之称‘天主’，敢于褻鬼倍亲而不恤也，虽以技巧文之，归于狄而已矣。”^③

需要特别指出的是，这种“夷夏之辩”的理论基础是以中原为中心，中原文化是最高标准，而四方远夷则是未开化的蛮荒之地，没有受到中原文化的开化和浸淫，因此是落后和野蛮的。冯友兰指出：“自先秦以来，中国人鲜明地区分‘中国’或‘华夏’与‘夷狄’，这当然是事实，但是这种区分是从文化上来强调的，不是从种族上来强调的。中国人历来的传统看法是，有三种生灵：华夏、夷狄、禽兽。华夏当然最开化，其次是夷狄，禽兽则完全未开化。”^④这样的文化中心观念是古代社会各民族文化发展的不同步以及彼此交流和对话的阻隔而形成的，无独有偶，在希腊社会，也同样存在这样的文化中心观念，著名的历史学家希罗多德曾经有个著名的定律：即以希腊城邦为中心，文明的程度随着距离希腊城邦的远近而递减。也就是说，希腊城邦是文明的最高水平，越靠近希腊城邦这一文明中心，其文明程度也就越高，反之，越远离希腊城邦，其文明程度则越低下。希罗多德定律与中国的文化中心主义如出一辙。由此可见，“夷夏之辩”（或“华夷之辩”）其实质是“文野之辩”、“文化中心主义之辩”，这种区分是从文化上来强调的，不是从种族上来强调的。正如詹姆士·哈里森（James Harrison）所指出的那样：“传统的中国人通常根据基于历史遗产与共同价值观所限定的‘文化主义’，而不是根据基于现代民族国家观念的民族主义来自我定位。”从文化主义角度来看，中国人最主要的身份认同来自于对中国文化——即支配了中国人思维将近 2000 年的儒家思想——的接受。接受或不接受这一文化成为区分中国人（华夏）和非中国人或“夷狄”的标准。而且，文化主义并不认为中国人与“夷狄”之间的地理边界是静止的和固定不变的。一俟“夷狄”接受了中国文化，他们就

^① 王夫之：《读鉴通论》卷十四“东晋哀帝·三”，《船山全书》，岳麓书社，1988。

^② 王夫之：《读鉴通论》卷四“汉昭帝·三”，《船山全书》，岳麓书社，1988。

^③ 王夫之：《周易外传·系辞上传第八章》，《船山全书》，岳麓书社，1988。

^④ 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社，1996，第 162 页。

成为了中国人，反过来也是如此。孔子的《春秋》有云：“夷狄入中国，则中国之；中国入夷狄，则夷狄之”，在区分中国人与“夷狄”关系时，文化主义采用一种以中国为中心的普世主义（天下主义）观，将中国视为等级化世界体系的中心。由于具有在这一体系中最发达的文化，中国不认为其他实体具有和中国同等的地位。中国是这个体系的中心，而中国的皇帝即天子有权受天命而统治天下。这一等级体系的最好表现是从汉朝开始出现的朝贡体系，凡是夷狄都要向中原君主进贡称臣，所谓“四方来朝”方显泱泱大国的威仪和气度。朱元璋的北伐檄文就说：“自古帝王临御天下，皆中国居内以制夷狄，夷狄居外以奉中国，未闻以夷狄居中国治天下者也。”因此，明末社会很顺理成章地将入华传教士也称为“西洋夷人”，与传教士交往甚多的明末内阁大学士叶向高撰写过《四夷考》，他沿用这一称呼，将侵扰中国海防的荷兰人称为“红毛夷”，而当时一般人则称荷兰人为“红毛番鬼”，明清世人同样是把传教士作为“仰慕中华风”的西洋陪臣，是远夷之人，只有象利玛窦那样虚心学习中国儒家文化、尊敬中国礼仪的传教士才能赢得信任，被赞誉为具有“儒风”的西洋人。可以说，他们在对传教士使用这些不合适的称谓时，根本无从细究传教士来自同样具有较高文明水平的欧洲，是和中原大国有同样国家地位的西方国民，全然不顾传教士也同样受到欧洲“文化中心主义”思想的影响。这种认识的含混性，加上传教士曲意迎合和适应，尽管可以暂时消解对话中的部分冲突，但一旦出现异常，夷夏之辩就是最先呈现的矛盾冲突，而且这种矛盾极其尖锐并颇具影响力的。对此，冯友兰有过精当的剖析：“中国人在十六、十七世纪与欧洲人接触时，就认为他们也是与以前的夷狄一样的夷狄，称他们为夷。因此中国人并不感到多大的不安，即使在交战中吃了败仗也是如此，可是一发现欧洲人具有的文明虽与中国的不同，然而程度相等，这就开始不安了。情况的新奇之处不在于存在着不同于中国人的人群，而在于存在着不同于中国文明的文明，而且具有相等的力量和重要性。”^①因此，沈澹发起南京教案以“夷夏之辩”作为出发点，也就不难理解了。

而传教士对中国“夷夏之辩”的传统的确造成了一定程度的冲击和解构，这也是引起沈澹等卫道者警惕和反对的一个原因。利玛窦刚刚进入中国，他就强烈地感受到了中国人“夷夏之防”的传统观念以及对夷狄的轻视：“中国人把所有

^① 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社，1996，第163—164页。

的外国人都看作没有知识的野蛮人，并且就用这样的词句来称呼他们。他们甚至不屑从外国人的书里学习任何东西，因为他们相信只有他们自己才有真正的科学和知识。如果他们偶尔在他们的著述中有提到外国人的地方，他们也会把他们当作好象不容置疑地和森林与原野里的野兽差不多。甚至他们表示外国人这个词的书面语汇也和用于野兽的一样，他们难得给外国人一个比他们加之于野兽的更尊贵的名称。”^①为了摆脱这种“夷夏之防”所造成的中国人对他们的疑惧和排斥，利玛窦一方面小心谨慎地采取文化对话策略，积极寻求与中国儒家正统思想的相似性而加以附会和适应，他也处处自称是仰慕中国文明而来，是来朝拜的“大西洋臣”。另一方面，利玛窦也在积极寻求突破，敏锐地捕捉任何一点缝隙来拓展生存空间，他发现部分中国人倾慕西洋奇器和科技，由此他积极探索由科技传入来达成文化对话，而利玛窦及后来者所传入的欧洲近代科技，在某种程度上冲击和解构了明末世人的“夷夏”观念，特别是西方传教士所传入的天文和地理知识，更是极大地解构了“天圆地方”的天朝大国观念，使明末世人看到了中国之外另有世界，另有一个新奇而成熟的文明，部分知识分子如瞿式穀的《职方外纪小言》甚至直接对“夷夏观念”提出反思和批评，瞿式穀说：“独笑儒者未出门庭，而一谈绝国，动辄言夷夏夷夏。若谓中土而外，尽为侏离左衽之域，而王化之所弗宾。呜呼，是何言也！……且夷夏亦何常之有？其人而忠信焉，明哲焉，元元本本焉，虽远在殊方，诸夏也。若夫汶汶焉，汨汨焉，寡廉鲜耻焉，虽近于比肩，戎狄也。其可以地律人以华夷律地而轻为訾诋哉！”总而言之，这种“夷夏观念”的冲击和解构表现在如下三个方面：一是地球为圆形的学说冲击了“中国独居天下之中，东西南北皆夷狄”的偏见；二是关于五大洲的知识冲击了“中国即天下”的狭隘观念；三是对于西方典章制度、文化教育的介绍冲击了“夏夷之别，在于文野”的陈旧观念^②。

正是针对龙华民等公开传教不断引发中国民众反教活动，基于传统的“夷夏之辩”观念以及警觉到此观念存在着被传教士在文化对话中解构的危险，沈澹及“破邪派”士大夫才能够发起这场教案，并对以后的反教运动产生广泛而深远的影响。

^① 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983，第95页。

^② 参见陈卫平：《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，第81—84页。

第一，基于传统的“夷狄之防”，称传教士为“夷狄”，并视之为危害明朝安全的祸患，将文化问题“政治化”。沈澹三次上疏，都直接题名为《参远夷疏》，把传教士视为具有危险性的“夷狄”，容易获得朝廷和皇帝的理解和支持。他的指控涉及到诸多内容：如传教士在中国是非法传教，使用“天”、“大”等本属于皇帝专用的术语名号，篡夺了皇权正统，基督教秘密结社聚会容易引发群众暴乱，基督教教导和孔子思想相左等等，因此，“沈澹是第一个看到基督教中有异端和颠覆性质，威胁着中国稳定和安全”。^①万历发布的上谕中也宣称“丰肃等为佛朗机夷种，及文辉疏下礼部复言：此辈左道惑众，止于摇铎鼓簧，倡夷狄之道于中国，是书所称蛮夷猾夏者也。此其关系在世道人心，为祸显而迟。但其各省盘踞，果尔神出鬼没，透中国之情形于海外，是书所称寇贼奸宄者也。此其关系在庙谟国是，为祸隐而大，阁臣亦力言之。”^②因此，正是出于“夷夏之防”才引起部分士大夫和朝廷的警觉和禁教。而以“夷夏之防”的观念反对基督教传入，同样成为清初杨光先发起“历狱”案所依据的出发点。正如有学者所指出的那样：“我们至少可以确认一点，杨光先的反西学言论采取了《与破邪集》派士大夫同样的思辨方法，即都以维护‘圣学道统’为旗号，以‘夏夷之辩’论为立论基石。”^③由此我们可以看到南京教案所凸显的“夷夏之辩”的深远影响。

第二，根据“夷夏之别在于文野”的理论，指控传教士所传西学为“夷技”，反对基督教将文王等中国先圣判入“地狱说”。入华传教士传入中国的欧洲科学技术，引起明末社会的广泛兴趣，许多士大夫曾经折服于西洋奇器的精巧、历法的准确、火炮的威力等等，但破邪派士大夫则从夏文夷野的观念出发，认为西洋科技只是“形而下者之器”，而非“形而上者之道”，不能和儒家圣学思想相提并论，西洋科技是“夷技”“末学”。许大受甚至认为：“夷技不足尚，夷货不足贪，夷占不足信。”因为“夷技”乃是末学，不能让人身心受益，“纵巧何益于心身？”^④而儒学传统濡染下的士大夫更为注重“修身齐家治国平天下”的道德教化，尊崇孔子为“圣人”，他们尤其不能容忍基督教宣称文王、孔子等也入地狱的说法。因为基督教反对一夫多妻制，而中国古代先圣往往多妻，因此当儒士询问文王是

^①（意）柯毅霖著，王志成、思竹、汪建达译：《晚明基督论》，四川人民出版社，1999，第356页。

^②《神宗实录》卷五五二，第5页。

^③徐海松：《清初士人与西学》，北京：东方出版社，2000，第93页。

^④许大受：《圣朝佐辟》，《破邪集》卷四。

否同样入地狱时，传教士给予了肯定回答。这恰好和儒士尊崇先圣的传统产生矛盾，他们认为古代先圣代表了中国文化的最高水平，是不能被夷狄送进地狱的，文王等先贤入地狱，在中国人看来就是大逆不道，是传教士对中国文化极大的污蔑，因此，许大受严厉驳斥了这一说法：

“若我仲尼，祖述宪章，上律下袭，凡有血气，莫不尊亲，彼乃谓其与羲皇、尧舜诸圣同在地狱。……彼外夷人直名孔圣为‘魔鬼’，岂具人貌者之所宜出口耶？时余面聆此语，不觉痛心而作色焉。艾龙辈（指艾儒略、龙华民）乃曰：‘此一种炼清地狱，无甚痛苦处。’……彼曰：‘从吾教者则登，不然则否。’……余曰：‘则字有生民以来，未有盛于孔子之赞扬，亦当拔舌矣。汝判孔子在地狱，视孔子何卑！判汝辈同在此中，自视又何倨坎！’”^①

在许大受看来，传教士这些外夷，竟然敢将中国先圣如羲皇、尧舜、孔子等判罚入地狱，简直就是大逆不道，若这样，则把孔子看得多么卑微，如果孔子和传教士等同在一层地狱中，则又高抬了传教士们，他们简直就是妄自尊大。从中我们不难看出许大受“夏文夷野”的认识。

第三，揭露传教士合儒补儒的真实意图在于“以夷变夏”，看到基督教与中国文化的差异性及其对中国传统的分离与颠覆，吁请全面清算“天学”。随着传教士实施文化对话与科技传入策略，并在这一过程中刻意追求“文化支配”作用，因而其背后隐含着的宗教性目的逐渐被明末部分士大夫所洞察，金闾逸史钟始声在《天学初微》中揭批道：“此妖胡耳。阳排佛而阴窃其秕糠，伪尊儒而实乱其道脉。”旁有程智用小注曰：“二语遂为定案。”^②许多敏感的士大夫洞察到传教士文化对话背后的宗教性目的在于表面上排佛合儒补儒，实质上却最终要达到超儒胜儒乃至灭儒，是要败坏儒学正统，借宗教力量来分离和颠覆儒学道统，应该说这是破邪派的敏锐洞察和警觉。张广溢则直接将传教士与“以夷变夏”联系起来：“近有外夷自称天主教者，言从欧罗巴来，已非向所臣属之国。然其不奉召而至，潜入我国中，公然欲以彼国之邪教，移我华夏之民风，是敢以夷变夏者也。”

^① 许大受：《圣朝佐辟》，《破邪集》卷四。

^② 钟始声：《天学初微》，《辟邪集》，载吴相湘主编《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局，民国五十五年，第914页。

①黄贞则进一步将这种“夷夏之危”与国家安危并论：“然夷固不即灭儒也，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。”

②因此他们不仅仅反对科技传入，籍以对抗传教士带来的文化支配影响，而且要求全面清理、驳斥传教士传布的“天学”。我们仅以钟始声的《天学初徵》、《天学再徵》为例，略作分析。

钟始声在《天学初徵》中，用“以子之矛攻子之盾”“以彼攻彼”的立论方法，连续提出天学教义的二十二个“不通”，全面揭示传教士及其天学的实质在于“阳辟佛而阴窃之，伪尊儒而实坏之。”他在整篇文章中，主要着力批判基督教对佛学的攻击，指出二者在实质上是一致的，如在论述第十九不通时：“又谓临终一刻听从天主教法，也还翻悔得转。则与佛氏临终十念相滥。汝说要真，佛氏亦说要真；汝说要依十戒，佛氏亦说要依十戒；汝说要从自己身心上实实作出来，佛氏亦说要从自己身心实实作出来；汝说要真心实意痛悔力除后来不敢再犯，佛氏亦说要真心实意痛悔力除后来不敢再犯。全偷佛氏之说而又非之，其不通者十九也。”③在《天学再徵》里，他结合阅读艾儒略所著《三山论学记》及《圣教约言》，直接引述基督教教义 25 条，然后逐一论徵而驳难，全面清算天学思想。他所引述的 25 条教义，均由“其言曰：……”开始，然后提出自己的驳难“徵曰：……”，笔者将其按顺序标注序号，内容几乎涉及天学教义的各个方面，可以说，《天学再徵》是明末对天学的全面清理和驳难。如其中第 5 条就对传教士所宣扬的“天主”即中国的“上帝”提出反驳：

“其言曰：吾天主乃经所谓上帝也，遂引《颂》、《雅》、《易传》、《中庸》等以证成之。徵曰：甚矣，其不知儒理也。吾所谓天者有三焉：一者望而苍苍之天，所谓昭昭之多，及其无穷者是也。二者统御世间、主善罚恶之天，即《诗》、《易》、《中庸》所称上帝是也。彼惟知此而已。此只天帝但治世而非生世，譬如帝王但治民而非生民也，乃谬计为生人生物之主，则大谬矣。三者，本有灵明之性，无始无终，不生不灭，名之为天，此乃天地万物本原，名之为命。故《中庸》云

① 张广浩：《辟邪摘要略议》，《圣朝破邪集》卷五。

② 黄贞：《尊儒亟镜序》，《破邪集》卷三。

③ 钟始声：《天学初徵》，《辟邪集》，载吴相湘主编《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局，民国五十五年，第 921—922 页。

天命直为性。”^①

他剖析了中西关于“天”与“天主”的不同称谓，也就是说中国的“天”乃包含有三个层面的涵义，一为自然之苍天，二为统御之上天，三为本原之天命。可以说，中国之“天”没有西方纯粹人格神的意义，并不是基督教中具有超验能力的至上主宰。基于此点，他全面清理和驳难了天学思想。

阐明破邪派士大夫的警醒是有着积极意义的，决非目前学界多数人所指摘的那样表现了他们的落后保守思想，是盲目排外的民族主义，相反，他们的质疑和驳难，却从另一个层面上使人保持应有的理性和清醒，他们洞察和提出的问题，历经明清两代，直到清末基督教在西方列强的坚船利炮保护下，第四次进入中国时才真正彰显，因此，他们的警醒就带有历史预警的性质，值得给予相当的肯定和重新评价。当然，在这一过程中也夹杂着盲目排外、全面拒斥西学的思想，是理所当然地应该给予否定的，但也从另一角度上给予我们新的历史预警，提醒我们在开放对话的今天，要时刻注意规避其中的盲目和仇外心态。

值得指出的是，这同样是一场错位的对话，在南京教案发生的过程中，破邪派士大夫直接参与对话，这对话是从批判、质疑的立场上开始的，但对话的另一方，即基督教入华传教士却由于特殊的历史原因，在中国这样皇权至上的社会中，被压抑和封缄了他们本应参与的对话过程，使得对话成为一方缺席的不对称、不平衡的对话。而以徐光启、李之藻等为代表的护教士大夫，虽然在教案中不断上疏、发表文章，一定程度上成为了传教士的代言者，部分地涉入到对话中来，但他们的重心则主要在洗脱对传教士的指控和罪名，对话的内容更多地表现为“辩诬”式的自我辩解，没有将对话充分地深入下去。如徐光启在得知沈灌的两次上疏内容后，立即向皇帝呈递了著名的《辩学疏稿》，积极为传教士开脱，但他依然没有摆脱“夏文夷野”的观念束缚，因为他积极辩称传教士并非文明低下的夷狄，而是和中国儒士那样道德忠贞、博学多识：“（传教士）不止踪迹心事一无可疑，实皆圣贤之徒也，且其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心甚真。其见甚定，在彼国中亦皆是千人之英，万人之杰。所以数万里东来者，盖彼国教人，皆务修身以事上主，闻中国圣贤之教，亦皆修身事天，理相符合。”他依然坚持“合儒”的理解，认为基督教教义“其说以昭事上帝为宗本，以保救身灵为

^① 钟始声：《天学初微》，《辟邪集》，载吴相湘主编《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局，民国五十五年，第930—9312页。

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。一切戒训规条，悉皆天理人情之至。”所以他认为“诸陪臣所传事天之学，真可以补益王化，左右儒术，救正佛法也者。”^①他所提出的三个验证方法，也主要是从天文历算角度所做出的辩护，没有认识到破邪派在政治和文化上对传教士进行指控的实质。而杨廷筠《鴟鸞不并鸣说》中的辩护更是直接和简单，主要是针对和回应沈澹将基督教与白莲教混同并称之为邪教而做的辩解，力辩基督教与白莲教的不同，提出了十四个方面的差异和三种辨识的方法，主旨乃在于指出基督教与白莲教有着根本的不同，“以此诸端相提并论，白黑、冰火、昼夜不啻悬殊矣。”^②可惜的是，他们的辩护都没有触及到“夷夏之防”这样实质性的问题，因而显得辩护游离而无力。

同时，我们也不能不看到破邪派士大夫表现出文化保守和排外主义倾向，而这种倾向是和封建专制统治以及自我中心主义相联系的，表现出对外来文化的敌视和排斥，甚至无限上纲上线，导致问题不断升级，将文化对话引向了政治纠纷和权力的争斗，丧失了文化自觉所应具备的清醒和明辨精神，在宗教文化对话中，这种倾向无疑是值得批判和清理的。

总之，南京教案是基督教入华遭遇的第一次较大规模的拒斥与驳难，在这一过程中，破邪派士大夫从中国传统的“夷夏之辩”观出发，对天学进行全面的反思和驳难，体现了晚明部分士大夫对基督教入华后文化对话背后隐含着的宗教性的敏锐警觉和深刻洞察，但也表现出了盲目排外和文化中心主义的倾向，从中我们可以看到历经明清两朝中西对话过程中诸多话题的延续和预警。

^① 徐光启：《辩学疏稿》，载吴相湘主编《天主教东传文献续编》（一），台湾学生书局，民国五十五年，第22、23、25页。

^② 杨廷筠：《鴟鸞不并鸣说》，载吴相湘主编《天主教东传文献续编》（一），台湾学生书局，民国五十五年，第43页。

第七章 “历狱案”里的正邪之分

南京教案虽然波澜陡起，但对传教士以及基督教在华的传播并没有造成很大的阻碍，尽管也曾经拘捕并驱逐传教士，但所波及的范围之广度与深度都受到限制，并且不久传教士即获得任用，继续参与明末徐光启等支持的修历等活动。与南京教案相比，清初“历狱案”中，中西双方的论争与对话表现得更为深入，斗争也更为激烈，甚至可以说是一场生死之争。因此，从入华基督教的文化对话角度，深入剖析“历狱案”，同样会发掘出许多值得深思和警醒的话题；同时，值得我们重新审视这一冲突的另一原由还在于对杨光先的客观而准确的历史评价问题。“历狱案”中杨光先及其所著述的《不得已》，全面清算基督教教义，并摘谬传教士的历算之法，使他遭受到传教士的回击，同时也由于他倡言“宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人”，表现出对西学的彻底排斥，而被后世视为盲目排外、顽固守旧的典型，甚至鲁迅都在文章中多次提及并讽刺此事。大凡涉及中西文化交流、文化传统反思的学界著述，也往往对此痛加抨击和贬斥，甚至有人把“历案”之争的实质看成是“科学文明与封建迷信、愚昧的较量。”认为“在愚昧强权政治支持下，杨光先一度将汤若望等置于死地，但科学最终是不可战胜的。待南怀仁在大庭广众之下以科学实验昭显了科学的正确后，封建迷信的荒谬便不攻而破。最后汤若望被平反昭雪，杨光先等被撤职查办。在中国历史上这是第一次以诉讼的形式宣布了科学对封建迷信的胜利。”^①这一断语里面其实包含了对清初“历案”中错位的文化对话内容的诸多误解和科学至上倾向。今天，我们自然不会细究“历案”及其翻案的对错，但却要在尊重史实的基础上，按照严格的历史唯物主义观点，客观准确地重新评价杨光先的历史功过，既要客观剖析和批判他的排外思想，又应该审视他反对基督教传播的合理性。

第一节 “历狱”案的缘起：“依西洋新法”暗窃正朔

明末由徐光启主持的修历活动吸纳了汤若望等入华传教士参与，按照西洋历算方法修定历法，但由于明朝很快就覆亡了，所以汤若望等修定的历法并没有真

^① 曹增友著：《传教士与中国科学》，宗教文化出版社，1999，第49页。

正得到实施。历史陡转的过程，既充满诸多风险，也蕴含着无限机遇，入华传教士在中国历史朝代更迭之际，没有象元代时随元朝的灭亡而消亡，反而重新获得更大机遇，而此机遇的获得，则端赖汤若望具备的修历才能和出色的斡旋策略，因此，当清兵入京的时候，汤若望不仅没有撤离北京，反而受到了清初统治者的优渥礼遇。

天象历法，关乎农时耕作，预示国运祥祚，历来为中国统治者所重视。因此，清军入京后，立即着手编制新历法。时任摄政王的多尔袞不满于钦天监官员依照旧法推算，传见汤若望。汤若望就把依照西洋新法推算的新历法呈献出来。经与旧历对比，汤若望的新历推算精密，没有任何错误，而旧历则被汤若望指出了七条谬误。摄政王多尔袞下令：“西洋新法，推算精密，见今造历，准悉依此法，着汤若望、龙华民等测验天象，随时奏闻。”1644年9月出现日食，经过实地测验，汤若望推算“密合天行”，比旧历更为准确。是年年底，清廷准用西法，赐名《时宪历》，颁行全国，并任命汤若望为钦天监监正。其后汤若望因为在历法推算方面取得的成绩得到顺治皇帝的尊崇，不断受到皇封和擢升，“加太仆寺卿，寻改太常寺卿。十年三月，赐号通玄教师（后避康熙圣讳，改通微教师）……旋复加通政史，进秩正一品。”可谓风光无限，优宠无尚。顺治帝在嘉奖汤若望的敕谕中说：

“朕惟国家肇造鸿业，以授时定历为急务。羲和而后，如汉洛下閎、张衡、唐李淳风、僧一行诸人，于历法代有损益。独于日月、朔望、交会、分秒之数，错误尚多，以致气候刻应不验。至于有元，郭守敬号为精密，然经纬之度尚未能符合天行，其后晷度，亦遂积差矣！尔汤若望，来自西洋，涉海十万里，明末居京师，精于象纬，闳通历法，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。比之古洛下閎诸人，不即优乎！今特赐尔嘉名，为‘通玄教师’，余守秩如故。俾知天生圣贤，佐佑定历，补数千年之阙略，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。顺治十年初四日。”^①

应当说，来自中国最高统治者的嘉许，是对汤若望治历才能的肯定和认可。汤若望备受顺治皇帝的恩宠，他虽然极力想归化顺治帝，但最终没有成功，因为顺治帝看重的是汤若望修定历法的才能及他个人的道德修养，并不信服基督教教义，他在后来赏赐的御制天主堂碑文中虽盛赞汤若望修历的功绩，却不认同基督教教义：“朕巡幸南苑，偶经斯地，见神之仪貌，如其国人，堂牖器饰，如其国制，问其几上之书，则曰：‘此天主教之说也。’夫朕所服膺者，尧舜周孔之道，所讲求者，精一执中之理，至于玄笈贝文，所称道德楞严诸书，虽尝涉猎，而旨趣茫然。况西洋之书，天主之教，朕素未览阅，焉能知其说哉？”^②可见，清初统治者在处理发挥传教士科技才华与允准他们福音传布问题上，始终坚持用其技术所长，而抑其传教工作。顺治皇帝所信服和尊崇的尧舜周孔儒之道，这是第一位的；而道教、佛教等学说，虽然有所涉猎，但总觉旨趣茫然，不得其解，则居于次等地位；基督教则更逊之，他根本没有接触和阅览的兴趣和心思，更不用说是信奉并皈依了，他基本是搁置一旁，不闻不论。

尽管如此，汤若望在顺治帝的恩宠和庇护下，他个人的权威和影响在清廷中不断加强和扩大，甚至由于他的威望使他成为入华传教士的庇护人和隐蔽地，许多外地传教士在传教活动中遇到麻烦总是借助他的声望而得到宽容和便利，因此极大地促进了清初基督教在华福布活动，使得清初的教堂建设和教徒受洗的规模都迅速发展起来，据有关资料显示，在汤若望的支持和扶植下，全国 15 个省区中，除云南、贵州外，都有传教士在活动，至 1664 年，受洗入教的教徒更多达二十五万四千八百人。可以说，汤若望受到顺治恩宠的时期，也正是基督教入华迅猛发展的高峰期，而这一切都与汤若望有着直接的联系，在某种意义上，汤若望成为这一时期入华传教士的精神领袖和最大的庇护人。正如传教士自己所言：“我们传教士之中任何一位，俱都被驻在各巩固地点和各大城市，受到各省份之文武官员的尊敬。因为他们是生活在一位被皇帝这样崇敬的传教同人的荫影之下，并且因为他们的这位同仁是享有西来学者与道德崇高的人物之盛名的，这给予了他们在民间的巨大势力，这样他们便可以在善良分子的赞成之下，自由宣传天主的律则，而使那些虚骄的平民得以就范，更使那各党派各党魁的仇视的阴谋

^① 转引自顾卫民：《中国天主教编年史》，上海书店出版社，2003，第 160 页。

^② 黄伯禄：《正教奉褒》，第 31 页。

不能得逞。此外，并能促进与保护新归化的教徒，而处处可以公然地和光华灿烂地举行宗教的神事。”^①汤若望对清初基督教传播的影响由此可见一斑。

然而，尽管汤若望享尽殊荣并实际掌握着钦天监的治历要职，但他依然是肩负基督教神学使命的西洋传教士，再加上他在治历过程中，刻意排斥中国传统历算和元明以来一直参用的回回历，并将大批沿用旧法的中国官生打压和排挤，引起清初部分正统士大夫的警觉和不满，他们认为汤若望主持钦天监治历，绝非简单的治历技术之变革，而是涉及到儒学正统与外来邪教的巨大冲突，因此，围绕历法之争，就不仅仅是技术层面的论争，而是关乎国体、道统正邪的大事。卫道者欲要遏制天主教势力在中国的扩展，维护儒学的正统地位，就必须抑制汤若望权势的发展。因此，清初“历狱”案中卫道者之所以选择对汤若望及其历法予以驳难，原因也即在此。

第一个向汤若望发起攻击的是钦天监回回科秋官正吴明炫。清初依照明朝惯例，在钦天监中设立回回科，该科采用回历旧法，经常出现失误，并且该科官生信奉被基督教视为异端的回教，因此，无论是在治历方法上，还是在宗教信仰上，都受到汤若望的刻意排挤和打击。顺治十四年（1657），已经被革职的原钦天监回回科秋官正吴明炫，上疏控告汤若望剥夺回回科的历算工作，请求朝廷继续保留回回科，“乞皇上立臣内灵台，以存臣科，庶绝学（指回回历法，引者注）获传矣”^②，并举劾汤若望的新法存在重大错误。但经过实地天象测验，反倒是他的回回历法存在失误，被控以“诈不以实律罪”，险些处死，幸得援赦才免罪释放。吴明炫所引发的回回历法与西洋新法的论争，依然是技术之争，而最终失败也在技术层面上。

与吴明炫所不同的是，杨光先与汤若望的论争，对话的切入是由历法这一技术层面引发，但内容和焦点却引向更为广泛和深刻的文化论争，甚至将问题政治化。也即是说，杨光先所要展开的是与基督教的文化对话与驳难。剖析和审视清初“历狱”案件，把握和弄清这一点尤为重要。因为，在以下的剖析中，我们将看到杨光先的文化与政治论争，却被传教士以及清初统治者依然囿于技术层面而被消解殆尽，并最终导致他再次败在技术上，从而再次导致了清初“历狱”案件

^① 魏特：《汤若望传》，转引自林仁川、徐晓望著：《明末清初中西文化冲突》，华东师范大学出版社，1999，第154页。

^② 《世祖章皇帝实录》卷109，中华书局影印本，1985，第853页。

呈现出对话的错位。

杨光先（1595—1669），字长公，江南徽州歙县人，明朝新安所千户，个性倔强，自称“禀中不和，气质粗暴”。明末时，他曾经弹劾吏科给事中陈新启不成，又抬棺疏劾中极殿大学士温体仁，结果被谪戍辽西，从此得“敢言”之名。顺治十三年（1656年），他从歙县到京，两年后，他看见钉在十字架上的耶稣像，从此有弹劾基督教的想法，顺治十六至十七年（1659—1660）间，杨光先撰写《辟邪论》上中下三章、《摘谬论》、《选择议》等文章，公开驳斥基督教，揭露传教士的目的并不在于向中国贡献其天算之学，而在于以天算为手段骗取信任，以售其传教之“奸谋”。国人“只爱其器具之精工，而忽其私越之干禁”，无异于“爱虎豹之文皮，而豢之卧榻之内”。甚至说：“非我族类，其心必殊。”由此可见，杨光先弹劾汤若望的出发点是由历法入手而进行文化上的驳难，历法只是引子和借口，根本目的在于揭露传教士传教的真正实质。次年年底，他又向礼部进呈《正国体呈》，控告汤若望借大清之历以张西洋技术，借西洋新法阴行邪教。在《时宪历书》封面上题写“依西洋新法”字样，“暗窃正朔之权以予西洋，而明谓大清奉西洋之正朔也”。至此，杨光先的弹劾开始将历法修订这样纯粹的技术层面的问题，慢慢引向“政治化”论争的方向上来，这和明末南京教案有着一致性。但当时顺治帝正倚重汤若望，因此杨光先的驳难文章和呈文都如石沉大海，没有得到朝廷的受理和回应。

虽然如此，杨光先著《辟邪论》的影响却越来越大，传教士利类思、安文思和钦天监副李祖白等编著《天学传概》一书予以驳斥，该书署名李祖白，实际上是由利类思、安文思等人共同编写而成，为基督教“天学”辩护：

“天学，天主教学也。……大要以昭事不堕为宗旨，以克己爱人为工夫，以悔过迁善为入门；以生死大事有备无患为究竟，诚吾人最吃紧之实学。”但该书却走向了一个极端，为了证明基督教在华传播的合理性，竟然认为中国人也是天主的后裔：“方开辟时，初人子孙，聚处如德亚，此外东西南北，并无人居，当是时，事一主，奉一教，纷歧邪说，无自而生。其后生齿日繁，散走遐迹，而大东大西，有人之始，其时略同，考之史册，推以历年，在中国为伏羲氏，即非伏羲，亦必先伏羲不远，为中国有人之始矣。惟此中国之初人，实如德亚之苗裔。

自西徂东，天学固其所怀来也。生长子孙，家传户习，此时此学之在中国，必倍昌明于今之世。”^①

同时他们还引用了大量儒学经典中涉及到“天”的章句，然后贸然作出结论说：“凡此诸文，何莫非天学之微言法语乎？其不但言帝又言天者，天即帝也，犹臣民间称君上为朝廷。朝廷，即君上也。审是，则中国之教，无先天学者。”^②若以此推论，则中国人是天主子孙，中国文明远远落后于天学，唯有基督教才是人类文明之源头，中国文化也是天学发展而来的。如此言论，其谬不言自明。

此书一出，立即在杨光先等一些士大夫中引起了轩然大波，纷纷起而攻之，矛盾也进一步激化。而此时清廷政局也发生了变化，顺治病逝，年幼的康熙即位，鳌拜等四辅政大臣秉政。康熙三年（1644年）七月，杨光先再上《请诛邪教状》，控告汤若望等传教士在治历时“以西洋新法暗窃正朔之权以尊西洋。”并且为了引起朝廷重视，他还将顺治皇帝与董鄂妃的相继去世，与汤若望主持选定的荣亲王（顺治宠妃董鄂妃的儿子）葬期失当等联系在一起。1644年9月，汤若望、南怀仁、利类思、安文思等耶稣会士遭到拘押审讯，随即在全国范围内排斥基督教。1645年1月，刑部判决汤若望死刑，南怀仁、利类思、安文思各杖一百，驱逐出境，钦天监其他7位官员如李祖白等也被判处死刑。后来，由于审讯最后阶段恰逢京城发生强烈地震，迷信的帝王公卿误认为天象示警出现“冤案”，在加上当时的孝庄皇太后对鳌拜的专权极其反感，并对汤若望等人满怀同情，因此当辅政大臣将汤若望罪案奏请皇太后定夺的时候，她斥责诸辅政大臣说：“汤若望向为先帝信任，礼待极隆，尔等而欲置之死地耶？”在孝庄皇太后的干预下，汤若望免罪获释，不久病死，而其他传教士则被驱逐出京，李祖白等5位官员被处死。

康熙四年四月，杨光先被任命为钦天监监副，但他很有自知之明，不敢就任，接连五上辞章，明确说自己“但知历理，不知历数”，都被拒绝。八月，他被任命为钦天监监正。应该说，这是一项极其错误的任命，也是为难杨光先的一项任命，而杨光先后来的失算与错误也在于担任了他本不称职的钦天监监正。杨光先

^① 李祖白：《天学传概》，载《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局，民国年，第1055页。

^② 李祖白：《天学传概》，载《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局，民国年，第1055—1061页。

揭批汤若望，虽然出发点是历法，但他的焦点不在于历法的精密与否，而在于由“依西洋新法”而揭批汤若望等“暗窃正朔”的阴谋，以此展开对基督教的全面清算和批判，其重点在于文化和政治层面，而非技术层面上的，对历算技术，他基本是个门外汉。因此，他后来主持钦天监工作频频出现失误，也就在所难免了。而此时朝廷的政局再次发生变化，康熙帝亲政伊始，对四辅臣逐渐采取疏离和不信任态度，期望自己独立主政，因此他便首先重翻“历狱案”。康熙七年十二月，在钦天监治历的法国传教士南怀仁劾奏钦天监监副吴明煊（吴明炫之弟）所造康熙八年《七政民历》内，闰十二月应是九年正月，又一年两春分、两秋分种种差误。吴明煊被罢职，南怀仁被任命为钦天监监副。康熙八年，杨光先的历算被验证错误严重，终被革职。八月，南怀仁、李光宏等又呈控杨光先依附鳌拜，蓄意诬陷，将历代所用洪范五行称为灭蛮经，致李祖白等五位官员正法，汤若望等无辜下狱。经议罪。拟将杨光先处斩。康熙帝念其年老，姑从宽免死，旋死于归乡途中。

“历狱案”重翻，传教士治历又重被肯定，根本原因当然是杨光先不精通历算，其中的矛盾是极其复杂，也被歪曲了本意，因为杨光先可以指出传教士修历背后隐含着的宗教性目的，从文化、政治角度给予揭批，杨光先在政治上对传教士保持警觉和深刻洞察，但他未必就是合适或合格的修历人才，这实际上分属技术、文化两个不同层面的问题，但却被有意无意地混淆了。同时，围绕“历狱”案件的前后，我们可以清晰地看到朝廷政局的微妙变化和宫廷政治斗争的介入，这已经超出了杨光先最初所能想象到的复杂和艰险。因此，杨光先的失败是必然的，也是充满悲剧性的。

但尤需值得我们注意的是，康熙帝并没有全盘否定杨光先对传教士的指控和四辅臣禁行基督教的政策，他同时下令：“天主教除南怀仁等照常自行外，所有直省复立堂入教，仍着严行禁止基督教。”可见，经过五年“历狱案”反复，康熙帝事实上作了较为冷静的选择：只用西洋人治历的长技，却禁止其传播天主教。也就是说，他非常明智地采取了更为灵活的政策，节取技用，禁传其教。这实际上代表了清初基督教政策的重大变化，此后传教士在清初的活动都局限在这一框架中。这种政策的微妙变化，不能不说有杨光先的警示在隐约地起了作用。

第二节 “不得已”：卫道者的揭批与预警

杨光先对基督教的揭批，集中表现在他撰写发表的《不得已》中，该著作分为上下两卷，上卷收录了《请诛邪教状》、《与许侍御书》、《辟邪论》上、中、下三集、《邪教三图说评》、《正国体呈稿》、《中星说》、《选择议》、《摘谬十论》、《附：始信录序并口供》、《附：尊圣学疏》，下卷收录了《孽镜》、《日食时刻辨》、《日食天象验》、《一叩阍辞疏》、《二叩阍辞疏》、《三叩阍辞疏》、《四叩阍辞疏》、《五叩阍辞疏》等文章。杨光先称：

“世间事有不可已而已者，计利计害之鄙夫也；有可已而不已者，暴虎冯河之勇夫也。暴虎冯河固为圣人之所不与，而计利计害，亦非君子之所乐为。顾其事之何如，尔事当其正，虽九死其如怡；事或匪正，即万钟所不屑，斯可已不可已之辨。而鄙勇二者之失，皆可置之不问矣，唯於不可已之事而不计利者，生死坚其不可已之志，以行之迹，虽似乎徒搏涉口心，终为先圣后圣之所亮，此不可已之大，中至正当不可已者也。世道之不替，赖士大夫以维之。士大夫者，主持世道者也。正三纲，守四维，主持世道者之事。士大夫既不主持世道，反从而波靡之，导万国为正法邪教之苗裔，而灭我亘古以来之君亲师，其事至不可已也。举世学人不敢一加纠政，邪教之力如此重哉？三光晦，五伦绝矣。将尽天下之人胥沦于无父、无君也。是尚可以已乎？此而可已，孰不可已。斯光先之所以不得已也，较子與氏之辩，其心伤、其情迫，何利害之足计搏涉之云徒哉？故题其书曰：《不得已》。”

①

可见，杨光先是以卫道士的自觉责任承当来反对基督教的，其目的是要维护封建正统统治。他选择汤若望的历法入手，仅仅是一种策略和手段，他所揭批的是基督教对中国社会产生的颠覆和疏离影响以及这种影响带来的危害。具体说来，他对基督教的揭批包含了如下三个方面的内容：

第一，政治上，揭露基督宗教力量的发展带来的颠覆和分离，危及国家安

① 杨光先：《不得已·小引》，载《天主教东传文献续编》（三），台湾学生书局，民国二十五年，第1071—1072页。以下引文若出自《不得已》，将只标注在该书中的页数，不再详细标注《续编》及出版社。

全。自明末的“南京教案”到清初的“历狱案”，虽其间易代鼎革，但在部分士大夫眼中，基督教及其传教士一直是试图窥伺和危害朝廷安危的“夷狄”，值得引起充分的警觉。但由于汤若望受到顺治帝的优渥恩宠，也使许多人投鼠忌器，所以士大夫攻驳天主教的声势远不及明末，对传教士的那种排外情绪受到了很大的压抑，绝大多数朝官和士大夫相率噤口，如杨光先者并不多见。

杨光先驳难基督教的一个基本立足点同样还是延续着“夷夏之防”而来的国家安危。他在《与许青屿侍御书》中指出基督教的迅猛发展情势以及造成的危机，“以谋反之遗孽，行谋反之邪教，开堂于京师宣武门之内、东华门之东、阜城门之西，山东之济南，江南之淮安、扬州、镇江、江宁、苏州、常熟、上海，浙之杭州、金华、兰溪，闽之福州、建宁、延平、汀州，江右之南昌、建昌、赣州，东粤之广州，西粤之桂林，蜀之重庆、保宁，楚之武昌，秦之西安，晋之太原、绛州，豫之开封，凡三十窟穴。而广东之香山澳，盈万人盘踞其间，成一大都会，以暗地送往迎来。若望藉历法以藏身金门，而棋布邪教之党羽于大清京师十二省要害之地，其意何为乎？”“邪党已分布各省咽喉，结交士夫以为羽翼，煽诱小人以为爪牙，收拾我天下之人心，从之者如水之就下。朝廷不知其故，群工畏势不言，养虎卧内，识者以为深忧。”^①而国内奉教者则由于皈依基督教，对本国的儒学正统产生疏离和颠覆，“世或以其制器之精奇而喜之，或因其不婚、不宦者，志不在小，乃在诱吾民而去之。”他痛斥李祖白等奉教官员：“一家有一家之父子，一国有一国之君臣。不父其父而认他人之父以为父，是为贼子；不君其君而认海外之君以为君，是为乱臣。乱臣贼子，人人得而诛之。”正是针对这一潜在的危险，使得杨光先提出了给他带来诟病的过激言论：“光先之愚见，宁可使中夏无好历法，不可使中国有西洋人；无好历法，不过如汉家不知合朔之法，日食多在晦日，而犹享四百年之国祚；有西洋人，吾惧其挥金以收拾我天下之人心，如抱火于积薪之下，而祸发之无日也。”^②这句话为后世许多人批判杨光先保守排外提供了借口和依据，而实际上，我们回归到当时的历史境况中，结合当时基督教在华的发展态势，是不难理解杨光先这句话乃是一句愤激之言，是为了强调情势的危急而作出的一种假设判断。杨光先在整个清初“历狱案”中的悲剧性在于他不识历算而被委任为历算之官，责任当不在他而在朝廷用人失察。当杨光

^① 杨光先：《不得已·与许青屿侍御书》，第1098—1100页。

^② 杨光先：《不得已·日食天象验》，第1249页。

先接到朝廷任命他为钦天监监副的时候，他先后五次上疏，首先申明自己驳难汤若望的目的不在于求取官职功名，“顷因邪教毁灭地废乱纲常，更包藏祸心，用灭蛮经之洪范五行，暗害我国，而又枉参部臣以钳制群工之口，遂敢大胆无忌造传妖书，谓东西国尽是邪教子孙，明白示天下，以叛逆之渐，臣用是奋不顾身，发其罪状，原不敢望有。……若一受职，则臣伐叛讨妖之举非为卫道卫国，而作是为功名富贵而作也。”^①然后表明自己并不精通历算之技术，“臣思官以钦天名，必精于历数、历理者，方能胜任而无失。儒家但知历之理而不知历之数，历家但知历之数而不知历之理。臣于去年在部对审之时，有杨光先止知历理不知历数之亲笔口供，在案可查。……光先未习交食之法，实不知道。”^②可以说，杨光先对自己是有自知之明的，同时也反证出他驳难汤若望和新历法，一不在求官晋职，二不在历法本身的正误与准确与否，而在于维护国家正统，心系国家安危而已。但朝廷却不听从他的辩白，误认为他是精通历算技术的高人，才导致了日后杨光先的悲剧性结局和毁誉交加的历史评价。

杨光先基于“夷夏之防”的预感，使他理直气壮地向统治者提出了预警，认为容留传教士是“爱虎豹之文皮而豢之卧榻之内，忘其能噬人矣。……非我族类，其心必殊”^③，他在《不得已》中指出：传教士“著书显言东西万国及我伏羲与中国之初人，尽是邪教子孙，其辱我天下之人，至不可言喻，而人直受而不辞！异日者，设有蠢动，还是子弟拒父兄乎？还是子弟卫父兄乎？卫之义既不可，拒之力又不能，请问天下人何居焉？”正因如此，他当时才提出：对这些“不致破坏人之天下不已”之人应即予驱逐，“大清国卧榻旁，岂容若辈鼾睡？”当是振聋发聩之先声。事实上，在清初“历狱案”以及“中国礼仪之争”爆发后，新即位的雍正帝就对基督教的颠覆性质有深刻的体察，他说：“近在福建，有若干欧西人侵扰我百姓，蔑视我法，福建官长来奏申报，朕当制止乱行。此为我国家之事，朕当负责执行者也。……尔等欲我中国人尽为教徒，此为尔等要求，朕亦知之；但试思一旦如此，则我等为如何之人，岂不成为尔等皇帝百姓乎？教徒惟认识尔等，一旦边境有事，百姓惟尔等之命是从，虽现在不必顾虑及此，然苟千万战舰来我海岸，则祸患大矣。”雍正皇帝这道上谕与杨光先的预警在历史的链条

^① 杨光先：《不得已·一叩闾辞疏》，第1259页。

^② 杨光先：《不得已·二叩闾辞疏》，第1264页。

^③ 杨光先：《不得已·辟邪论（下）》，第1131页。

中连接了起来。

第二，从文化上，以“正邪之分”批驳传教士“合儒”的意图，强调儒学与天学的伦理差异。杨光先认为“正人必不奉邪教，而奉邪教者必非正人，以不正之人行不正之教，居于内地为国显官，国之情势保毋不外输乎？”^①他在《正国体呈稿》中指出：

“正名定分，在只字之间，成岁闰余，有不易之法，顾不可以紊乱。而名不可以假人名，以假人将召不臣之侮法而紊乱，定贻后世之讥。斯国体之攸关，匪寻常之得失也。皇上乘乾御宇，抚有万国，从来幅员之广，重译之献，未有如皇上之盛者。而正朔之颁，实万国之所瞻听，后世之所倣则，非一代因革损益之庶政比也。必名足以统万国，而法足以宪万世，始克称一代之宪历焉。兹钦天监监正汤若望之以新法推时宪历也，于名则有无将之诛，于法则有扰纪之罪焉。为皇上之臣民者，岂能晏然而已乎？夫时宪历者，大清之历，非西洋之历也；钦若之官，大清之官，非西洋之官也。以大清之官，治大清之历，其于历面之上宜书奏准印《造时宪历》日颁行天下，始为尊皇上，而大一统。今书上传依西洋新法五字，是暗窃正朔之权已予西洋，而明谓大清奉西洋之正朔也。其罪岂止无将乎？……今以大清之历而大书依西洋新法，不知其欲天王谁乎？如天王皇上，则不当书移西洋新法；敢书依西洋新法，是藉大清之历以张大其西洋，而使天下万国晓然直大清奉西洋之正朔，实欲天王西洋而鲁大清也，罪不容诛矣。”^②

由此可以看出，他是从维护皇家儒学正统的角度，沿袭明末“夷夏之防”的思路，以“正邪之分”来批判和驳难基督教的，而历法仅仅是一种由头，更重要的是他借此来揭示汤若望等人借历法修订来彰显基督教与西洋文明的真实用心。

自利玛窦开创的经典诠释策略就是努力寻求基督教教义与中国先儒学说的相似性，积极合儒补儒，最终达到胜儒超儒的目的。因此，传教士在诠释基督教教义时，往往对中国儒学经典进行断章取义式的解读，寻求字面或个别语句的相似性。但这一策略逐渐遭受到儒学正统者的质疑和驳难。传教士通常利用传统经典儒学之“天”，来附会和沟通天学之“天”，对此，杨光先予以深刻揭批，指出

^① 杨光先：《不得已·辟邪论（下）》，第1132页。

^② 杨光先：《不得已·正国体呈稿》，第1143—1147页。

传教士“合儒”、“补儒”之说是“援儒而谤儒”，尽管利玛窦“历引中夏六经之‘上帝’，而断章以证其为‘天主’。曰：天主乃古经书所称之上帝，吾国天主乃华言上帝也。”杨光先指斥曰：

“苍苍之天，乃上帝之所役使者，或东或西，无头无腹无手无足，未可为尊，况于下地乃众足之所踏践，污秽之所归，安有可尊之势，是天地皆不足尊矣，如斯立论，岂非能人言之禽兽哉？”^①驳斥了基督教独尊天主的排他性。他进一步剖析了儒学的“天”与“理”，来驳难天学之“天”：“夫天，万事万物万理之大宗也。理立而气具焉，气具而数生焉，数生而象形焉。天为有形之理，理为无形之天，形极而理见焉，此天之所以即理也。天函万事万物，理亦函万事万物。故推原太极者，惟言理焉，理之外，更无所谓理，即天之外，更无所谓天也。……天也，专言之则道也，分言之，以形体谓之天，以主宰谓之帝，以功用谓之鬼神，以妙用谓之神，以性情谓之乾。此分合之说，未尝主于分而不言于合也，专者，体也，分者，用也。言分之用，而专之体，自在矣。天主教议论行为，纯乎功用，实程子之所谓鬼神，何擅言主宰？”^②

在这段话中，杨光先用“理”与“天”的关系来批判基督教的“合儒”之策，值得我们注意的是，杨光先通过对天和理的论述，提出了“分合之辩”和“体用之说”，儒家思想、天理乃为“体”，而西学、基督教则为“用”，从“体”和“用”的不同角度来剖析基督教的实质，这实质上是日后围绕中西文化“体用之争”的发端，因此，具有非同寻常的文化意义，值得给予充分的肯定和关注。

同时，杨光先从儒学伦理上对基督教“无君无父”的立场予以揭批。李祖白等在《天学传概》中提出的“惟此中国之初人，实如德亚之苗裔。……凡此诸文（指四书五经），何莫非天学之微言法语乎？”^③竟将基督教凌驾于中国儒学传统之上，不仅违背了中国人的政治文化传统，而且，在伦理上极大地破坏了儒学伦理秩序，造成伦理道德的混乱。杨光先认为：“吾儒以天秩、天序、天伦、天性主教。”批判传教士将“天”和“天主”的秩序混淆，让教徒毁坏礼敬的祖先牌

^① 杨光先：《不得已·辟邪论（中）》，第1122页。

^② 杨光先：《不得已·辟邪论（中）》，第1122—1124页。

^③ 李祖白：《天学传概》，载《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局，民国年，第1055—1061页。

位，是对中国伦理秩序的破坏，“今谓天为上帝之役使，不识古先圣人何以称人君为天子，而以役使之贱比之为君之父哉？以父人君之天，为役使之贱，无怪乎令皈其教者，必毁天地君亲师之牌位而不供奉也。不尊天地，以其无头腹手足，踏践于秽而贱之也；不尊君以其为役使者之子而轻之也；不尊亲以耶稣之无父也。天地君亲尚如此，又何有欲师哉？此宣圣木主之所以遭其毁也，乾坤俱泪，无伦尽废，非天主教之，圣人学问断不至此。”^①

第三，从神学上，批驳基督教上帝创世说、耶稣就是天主等等基督教教义。“历案”发生前后，杨光先在他的一系列著述中，批驳了传教士所宣扬的造物主创世、耶稣就是“天主”的教义宣传。

首先，杨光先质疑“天即天主、天主创世”的说法，他引述了传教士关于天主创世的布道后指出：“夫天，二气所结撰而成，非有所造而成者也。子曰：天何言哉？四时行焉，百物生焉，时行而物生，二气之良能也。天设为天主之所造，则天亦块然无知之物矣，焉能生万有哉？天主虽神，实二气中之一气。以二气中之一气，而谓能造生万有之二气，于理通乎？无始之名，窃吾儒无极而生太极之说。无极生太极，言理而不言事，苟以事言，则六合之外，圣人存而不论，论则涉于诞矣。夫子之不语怪力乱神，正为此也。而所谓无始者，无其始也。有无始则必有生无始者之无无始，有生无始者之无无始，则必又有生无无始者之无无始。溯而上之，曷有穷极？而无始不得言有，真以耶稣为天主，则天主亦人中之人，更不得名天主也。设天果有天主，则覆载之内，四海万国，无一而生天主之所宰制，必无独主如德亚一国之理，独主一国，岂得称天主哉？既称天主，则天上地下，四海万国，物类甚多，皆待天主宰制，天主下生二十三年，谁代主宰其事？天地既无主宰，则天亦不运行，地亦不长养，人亦不生死，物亦不繁茂，而万类不几息乎？”^②认为中国的天乃是由阴阳二气所成，并非基督教中的“人格神”，因此中国的天并非基督教中的“天主”，进而否定了天主创世的教义。这实际上是从根本上否定了利玛窦开创的经典诠释中的“合儒补儒”的理论基础。

其次，他对耶稣进行了道德伦理的批判，指出耶稣是由于违反国家法令而作为罪犯被处死的，代表着对国家法律和现存制度的破坏与颠覆力量。针对耶稣被钉死的事实，他诘问道：“古今有圣人而正法者否？上帝而正法，吾未之前闻也。

^① 杨光先：《不得已·辟邪论（中）》，第1125—1126页。

^② 杨光先：《不得已·辟邪论（上）》，第1107—1108页。

所谓天主者，主宰天地万物者也，能主宰天地万物而不能主宰一身之考终，则天主之为上帝可知矣。彼教诸书，于耶稣之正法，不言其钉死者何事，第云救世功毕，复升归天。……以正法之钉死，而云救世功毕复升归天，则凡世间凌迟、斩绞之重犯，皆可援此八字为绝妙好辞之行状矣。妖书妖言，悖理反道，岂可一日容于中夏哉？”^①把耶稣完全看作现世中的罪犯，而非救世的“天主”。他甚至把耶稣视为“反贼”，他在批判汤若望进呈的三幅基督教图像时不断强调耶稣的罪犯身份：“天下共见，耶稣乃谋反正法之贼首，非安分守法之良民也。”“此若望自招天主耶稣是谋反之口供。”^②他把耶稣钉死在十字架上看作是应有的惩罚：“观此则耶稣为谋反之渠魁，事露正法明矣。而其徒邪心未革，故为三日复生之说，以愚彼国之愚民，不谓中夏之人竟不察其事之有无，理之正邪，而亦信之、皈之，其愚抑更甚也。”他甚至考证十字架乃是中国的一种刑具：“十字架何物也，以中夏之刑具考之，实凌迟重犯之木驴子尔。皈依彼教者，令门上、堂中，俱供十字架。是耶稣之弟子，无家不供数木驴子矣，其可乎？”^③在这里，杨光先为了达到排斥基督教与传教士的目的，将耶稣视为谋反作乱的贼首，显然有政治意图，脱离了神学辩难的正常轨道，自然显得不太公允，这也是杨光先对基督教教义的曲解。

他还对耶稣降生表达了理性的质疑，同样提出了道德伦理批判，他认为“若耶稣即是天主，则汉哀以前，尽是无天之日，第不知尧之钦若者何事，舜之察齐者何物也。若天主即是耶稣，孰抱持之而内于玛利亚之腹中？《齐谐》之志怪，未有若此之无稽也。男女媾精万物化生人，道之常经也。有父有母，人子不失之辱，有母无父，人子反失之荣。四生中湿生无父母，胎、卵、化俱有父母，有母而无父，空不可以为训于彼国，况可闻之天下万国乎？世间惟禽兽知母而不知父，想彼教尽不知父乎？不然，何奉无父之鬼如此之其尊也。”杨光先从纯粹理性和自然生理的角度入手，诘难耶稣诞生的神迹，自有其中的道理，这也是中国人接受和认同基督教教义时最难以理解和接受的方面，中国人由于缺乏基督教信仰的支持，对基督教宣讲上帝“道成肉身”等说法总是习难以理解，往往在这些问题上最容易产生迷惑和疑问。应该说杨光先抓住了问题的要害。而他接下来的责难，

^①杨光先：《不得已·辟邪论（中）》，第1127—1128页。

^②杨光先：《不得已·临汤若望进呈图像说》，第1135、1137页。

^③杨光先：《不得已·辟邪论（上）》，第1114—1115页。

则显出了他的“道学”：“尊无父之子为圣人，实为无夫之女开一方便之门矣。玛利亚既生耶稣，更不当言童身未坏而孕胎，何事？岂童女怡然之所允从？且童身不童身，谁实验之？《礼》内言：不出公庭，不言妇女，所以明耻也。母之童身，即禽兽不忍出诸口，而号为圣人者，反忍出诸口，而其徒反忍鸣之天下万国乎？耶稣之师弟，禽兽之不若矣。童身二字，本以饰无父之嫌，不知欲盖而弥彰也。”^①这样的驳难显然是出于道学家之口，俨然是夫子腔调，现在看来，没有多大文化论争的价值和意义。

最后，他对“天堂地狱说”给予驳难。杨光先认为：“天堂地狱，释氏以神道设教，劝怵愚夫愚妇，非真有天堂地狱也。作善，降之百祥，作不善，降之百殃。百祥百殃，即现世之天堂地狱。而彼教则凿然有天堂地狱，在于上下。奉之者，升之天堂；不奉之者，堕之地狱。诚然，则天主乃一邀人媚事之小人尔。奚堪主宰天地哉？使奉者皆善人，不奉者皆恶人，犹可言也。苟奉者皆恶人，不奉者皆善人，抑将颠倒善恶而不恤乎？”也就是说，基督教主张信奉天主才能获救升入天堂，尤其是中世纪的神学更是主张“教会之外无拯救”，只有皈依并信奉基督教，才能获救升入天堂。假设所有的信奉者都是善良的好人，则死后可以升入天堂，不信奉皈依的都是恶人，则他们死后应该堕落到地狱中。但是，如果信奉的人都是恶人，不信奉的人都是善人，那么，难道天主会颠倒善恶，让恶人升入天堂，而善人则堕入地狱么？所以杨光先才进一步指出：“释氏之忏悔，即颜子不二过之学，未尝言罪尽消也。而彼教则哀求耶稣母子，即赦其罪而升之于天堂，是奸盗诈伪皆可以为天人，而天堂实一大逋逃藪矣。”^②

总之，杨光先关于基督教的驳难，实际上也是中国儒士面对外来基督教所必然产生的自觉反应。而他提出并发现的问题，绝非纯粹的历法技术之分，而是暗含着维护儒学正统、强调天学与儒学差异性以及警惕基督教入华所带来的潜在危险性，尽管他的言论和驳难有过激的成份，甚至有无限政治化的嫌疑，但却有着历史预警作用。他在《不得已》中所涉及的有关基督神学论、基督教分离和颠覆论、天学与儒学的差异性等话题，实际上是基督教入华对话的重要内容，而这些内容同时也是入华基督教所不能回避和含混的。基督教要真正展开与中国文化的对话，就必然涉及到如上话题的深入辩论和探讨。可惜的是，这次对话的同样是

^① 杨光先：《不得已·辟邪论（上）》，第1110—1111页。

^② 杨光先：《不得已·辟邪论（上）》，第1111—1112页。

一场错位的对话。传教士没有能够回应杨光先的问题，却依然通过政治手段，将对话局限在单纯的技术层面上，借助宫廷纷争的力量获得胜利，而没有真正在文化层面上展开双方的对话。但杨光先的著作《不得已》依然产生了极大影响，不仅仅在卫道者那里获得广泛关注，而且也引发了传教士恐慌，据记载，“此书出，西人购以重资，每部二百金，燔毁略尽。”^①也就是说，传教士往往重金求购，每部竟然高达二百金，收购后将此书焚烧毁灭，以防止此书更多流播。

由于杨光先的过激言论和他技术上的失误，使得他既遭受到传教士攻击，又被许多人误解，甚至被人称为“投机分子”、“党魁”等，连鲁迅也多次提及此事并对他大加讨伐。事实上，随着晚清之后西方列强对中国的入侵和宗教殖民活动的日益加剧，许多知识分子开始对清初这一“历狱”案件以及杨光先有了新的认识和正确的评价。清代著名学者孙星衍说：“光先文不甚雅训，而饬谔之节有可取。《孟子》曰：能言拒杨墨者，圣人之徒。西人以此敛迹，光先之功固亦伟哉。”他把杨光先看作是圣人一般的先觉者，是他的行为才使得西人从此“敛迹”。鸦片战争之后的深重国难，使杨光先的预警变为惨痛的现实，江苏吴县人钱绮为《不得已》作跋曰：“杨公于康熙初入京，告西洋人以天主邪教煽惑中国，必为大患，明见在二百年之先。实为本朝第一有识有胆人，其书亦为第一有关名教、有功圣学、有济民生之书……然而，天主教之不敢公然大行，中国之民不至公然习天主教而尽为无父无君之禽兽者，皆杨公之力也。正人心，息邪说，孟子之后一人而已。”^②晚清王之春在《清朝柔远记（卷二）》记叙了“历案”的经过，大量引用了杨光先驳难基督教的言论，并且他自己加了按语说：“战国时杨朱、墨翟之言盈天下，孟子不得已以能言拒之，甘负好辩之名，而尧舜禹汤文武周公孔子之道，赖以不丧于天下。后千余年，佛老之说陷溺人心，韩子不得已作《原道》，以明先王之教，而尧舜禹汤文武周公孔子之道，亦得未坠于地。我朝定鼎之初，汤若望挟其新法，混入中国。一时喜其历法准验，稍弛中外之大防，遂致腥膻杂处。光先不得已而为是篇；言耶稣自称为上帝，虽与《福音书》稍歧，然闲先贤、辟异端，义正词严，亦大有功于名教。而当时言天学者，右汤而左杨，抑何不思之甚耶！”^③尽管这些赞誉有些夸张之辞，但却从另一个侧面反映了杨光先见微知著、

^① 柳诒徵：《不得已·跋》，第1331页。

^② 钱绮：《不得已·跋》，第1303—1304页。

^③ （清）王之春著，赵春晨点校：《清朝柔远记》，中华书局，1989，第23—24页。

防微杜渐的预警。而这些预警的基础则是源自基督教与中国儒学正统之间存在着巨大的差异性。本来这种差异性应该成为入华基督教与中国文化对话的中心和重要内容，但由于诸多历史因素的干扰和传教士的刻意回避，而再次使这场对话在错位中收场。

第八章 “中国礼仪”背后的权力之争

如果说明末“南京教案”和清初的“历狱案”是中国卫道者以主动姿态驳难入华基督教的话，那么，清初的“中国礼仪之争”则是传教士主动就基督教与中国文化对话中涉及到译名、礼仪、政治等方面展开的论争，并最终扩大为中西文化论争，其对话范围之广度、内容之深度远远超过以往的论争。“中国礼仪之争”有广义和狭义两种涵义，从狭义上看，只是指18世纪初年的那场论战，论战双方一是在北京的康熙皇帝，一是在罗马的天主教教皇。广义地说，这场论战其实早在明末利玛窦进入中国采取文化对话策略时就隐含孕育了，利玛窦去世后在龙华民的公开论争下才变得公开化，并不断从耶稣会内部扩展到教会外部，直至影响到罗马教廷和清代康熙皇帝，使得本来属于教会内部传教策略的论争，扩大化为中西宗教教廷和世俗国家之间的政治纷争，罗马教皇宣布严厉禁行中国礼仪，而康熙帝则全面禁绝基督教在传布，这一僵局持续时间长达三百年之久，直到1939年罗马教廷颁布教皇令宣布废除对“中国礼仪之争”的诸多禁令，才使得中西双方出现和解。

围绕中国“礼仪之争”的焦点在于“以基督教义为宗旨的教会应该如何对待中国古老的文化，特别是中国的礼仪。”论争主要围绕着三个方面的问题：一是在为祭奠中华民族伟大的哲学家之父孔子所建的庙宇或大厅内定期举行敬孔仪式，参加者一般为文人，但也不仅仅局限文人。二是祭奠各自祖宗的专门仪式，这是维系家族和子孙尽孝道的方式，也是连接中国社会的纽带，中国人至今仍保持着祭奠祖宗的仪式。三是关于称呼基督宗教的天主的多种中文译法的语义的推敲。^①简而言之，这三个方面其实包含了两层含义：一是关于中国人敬天、祭祖、祀孔是一种礼仪行为还是宗教偶像崇拜行为，其核心在于儒学是一种宗教还是一种学说。二是中国的“天”与“上帝”是否可以与基督教中的“天主”对译，其核心在于中国的“天”和基督教中的“天主”、“deus”（音译为陡斯，即拉丁文中的“天主”）是否具有同样的宗教意义。

这两个问题，实际上都牵涉到基督教入华后与儒学对话的重要内容。基督教自明末入华后，为了能够在明末社会强烈的排外处境中得以居留并开展福传，利

^①（美）苏尔、诺尔编，沈保义、顾卫民、朱静译：《中国礼仪之争西文文献一百篇（1654—1941）·引言》，上海古籍出版社，2001，第1、3页。

玛窦积极探索和开创文化对话之路，既在文化披戴上积极“儒士化”，寻求身份认同，又通过经典诠释积极“合儒”，借用中国儒学经典中关于“天”、“上帝”等的称谓，来对译基督教中的“天主”和拉丁文的 deus，甚至宣称：“吾国天主，即华言上帝。……吾天主，乃古经书所称上帝也。……历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。”^①而对中国固有的礼仪习俗，利玛窦也给予充分尊敬与宽容，允许中国基督徒参加敬拜上天和祖先、祭祀孔子的礼仪活动。利玛窦所坚持和开创的这一文化对话之路，一方面得到了耶稣会内部部分传教士的肯定与遵循，也得到了中国明末士大夫的认可和呼应，取得了积极的效应。另一方面也同时受到了教会内部持不同看法者的强烈反对，以及中国儒学正统卫道者的驳难和攻击，甚至发生了较大规模的明末“南京教案”与清初“历狱案”。认可和顺应者，乃赞同和肯定中西文化之间、天学与儒学之间存在着相似性，儒学的世俗功利性和天学的神学超越性并不矛盾，在相似性内容上，二者可以进行平等的文化对话，并进而相互补益和促进，他们强调的是中西文化的融合与会通。驳难与反对者，则过于强调儒学与天学之间的差异性，强调二者在伦理道德、国家政治等诸多层面都存在着极大差异，将入华基督教视为一种危及国家政治统治安全的颠覆力量。围绕“中国礼仪之争”的三个内容，同时也是基督教与中国文化对话所必然涉及到的主要课题，对这些问题不同回答，实际上分别代表着对话的不同侧面，各有其历史合理性。

康熙朝发生的“中国礼仪之争”，最初只是耶稣会内部关于传教方式的论争，后来牵涉到外方传教会在华的礼仪之争，双方围绕中国礼仪的论争，基本还是平等的文化对话，但伴随着对话的升级和进一步扩大化，罗马教廷与中国皇帝牵涉其中并直接形成对立双方，才使得平等的文化对话，升级为政治间的争斗，场文化对话成为中西宗教教廷与世俗政权之间的政治权力之争。

第一节 从礼仪到政治：“礼仪之争”的扩大化

中国礼仪之争的缘起是由于入华传教士对中国文化，尤其是对儒家思想认识的差异性。利玛窦入华后，为了争取士大夫和中国社会的支持，合理合法地居留

^①利玛窦：《天主实义》，载朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001。

中国内地，他开创了文化对话的道路，积极奉行适应政策，适应和尊重中国固有文化传统，积极寻求基督教教义与中国文化的相似性，努力在经典诠释中达到“合儒”目的。他在熟悉中国儒学典籍的基础上，借用先秦古籍中的“上帝”、“天”翻译拉丁文中的“deus”，来指称基督教的唯一真神。同时，利玛窦对中国文化传统中的祭祖、敬天、祀孔等礼仪和习俗，都保持尊重和认可的态度，允许中国基督徒参与相关的类似活动而不认为这是违反基督教教义的偶像崇拜行为。在利玛窦看来，儒家的祭祀活动，更多地是一种家族宗法活动，是世俗的教育性、纪念性活动，没有宗教含义，他认为儒家学说是一种道德哲学而非一种宗教：“中国人熟习的唯一较高深的哲理科学就是道的哲学，但在这方面，他们由于引入了错误，似乎非但没有把事情弄明白，反倒弄糊涂了。他们没有逻辑规则的概念，因而处理伦理学的某些教诫时，毫不考虑这一课题各个分支相互的内在联系，在他们那里，伦理学这门科学只是他们在理性之光的指引下所达到的一系列混乱的格言和推论。”而孔子则是中国的一位伟大的哲学家，“中国哲学家中最有名的叫作孔子。这位博学的伟大人物诞生于基督纪元前五百五十一年，享年七十余岁。他既以著作和授徒，也以自己的身教来激励他的人民追求道德。……中国有学问的人非常之尊敬他，一直不敢对他说的任何一句话有异议，而且还以他的名义起誓，随时准备全部实行，正如对待一个共同的主宰那样。……不仅哲学家作为一个阶级是如此，就是统治者在过去的时代里也给予他以一个人的最高敬意。然而，他却从未象神那样受到宗教式的崇拜。”^①这里，利玛窦判定中国儒家思想及其创始人孔子不具备宗教性质，因此，在这一儒家思想统治下的中国人实行敬天、祭祖、祀孔等习俗也就不具有宗教性质，当然也就不能视为一种偶像崇拜行为。利玛窦看来，中国人的祭祖是一种向死者表示尊敬、寄托哀思的行为：“在士大夫中最庄重，并为从皇帝到小老百姓都从事的一件事是：在每年固定的日子里，向死去者供奉肉、水果、香料、绸缎（最贫穷者用纸）和焚香。以此方式，他们向亲人尽到了自己的责任。也就是说：对他们‘事死如事生’。作这事时，他们并不认为死者或者需要这些东西，会来享用这些，他们说，之所以要这样做，是因为没有其他方法能表达他们对死者的爱和感激之情。他们中的有些人还告诉我们，这种仪式的目的与其说是为了死人，不如说是为了活人，让孩子和不肖者能

^①利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，1983，第27、103—105页。

恭敬侍奉他们活着的亲属。因为孩子们看到人们严肃地善待死者，他们也会如此地对待活着的人。”由此可见，中国人的祭祖习俗，主要目的在于祭奠死者寄托哀思，同时通过这一行为来教育活着的人孝敬生者，具有现实教育意义和功用目的。而对于“祀孔”，利玛窦则将其与中国社会的科举考试制度和儒士教育联系起来，指出：“士大夫的庙是孔庙，按规定，在每个城市的学宫旁都要建筑。孔庙非常豪华，庙中最显要的地方，置放孔子的塑像，或者是镌刻精致的孔子名称的金字牌匾。旁边是孔子弟子的塑像或名字，也经常被认为是圣徒。每值朔望日，城里的举人、秀才，点蜡烛、在祭坛的中央焚香，并行通常的跪拜之礼来崇敬孔子。同样，每年孔子诞日和其他固定日子，他们也隆重地献上杀死的动物，和其它吃的东西，以感谢他在书中给他们留下的良好的教诲，正是这教诲，使他们获得了功名。他们这样做，并不是向孔子祈祷和要求什么，其态度正如他们对待一般的已故者一样。”^①因此，在利玛窦看来，中国人敬天、祀孔、祭祖等礼仪习俗不是偶像崇拜和宗教仪式，应该受到传教士的尊敬和认同，而他采用中国的“天”、“上帝”等概念来翻译基督教中的唯一真神，也是由于中西文化间、儒学与天学之间存在着相似性，中国文化中的“天”、“上帝”的意义比较含混，其中含有至高无上的力量这样的意义。并且，他通过对中国文化的顺应和尊敬，获得了中国士大夫的认可和尊敬，使得他能够比较顺利地实现居留并慢慢传教的目的。利玛窦以及后来追随和奉行文化平等对话的传教士，逐渐形成了被康熙帝所赞成的“利玛窦规矩”。应该说，利玛窦奉行的文化对话策略是一种文化进入另一种文化内部，最初阶段所必须遵循的原则。

但当利玛窦去世后，继任的龙华民却开始清理和反对利玛窦的适应政策。他反对利玛窦的“合儒”政策，认为利玛窦这样做是对中国文化的“妥协”，他坚持基督教灵修的纯洁性和本真性，他首先反对利玛窦关于天主的译名，认为不应该使用“上帝”、“天”等中国儒学概念来翻译基督教的唯一真神。他认为这两个词语在中国经典中有其特定的含义，在程朱理学中包含着宗教意味，并非指宇宙中最高之神，用它来称呼基督教拉丁文中的唯一真神 deus，是对至高无上的宇宙主宰的亵渎和冒犯。1628年1月，在浙江嘉定，龙华民主持召开会议，专门讨

^① George Minamiki, S. J. *The Rites Controversy: From Its Beginning to Modern Times*, Loyola University Press, 1985. 参见李天纲：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》，上海古籍出版社，1998，第22、23页。

论“译名问题”，出席会议的耶稣会传教士有十一人，既有坚持利玛窦规矩的金尼阁、艾儒略等，又有龙华民的支持者。因此，嘉定会议并没有形成完全一致的意见，而是达成一种折衷协议：废除利玛窦使用的“天”和“上帝”，但却保留“天主”的译名。也就是说，不再使用利玛窦开创的借用自中国儒家经典中的“天”、“上帝”的说法，避免与中国经典中的“天”、“上帝”混淆，但却保留着“天主”这不中不西同时又亦中亦西的译名。龙华民挑起的关于译名之争并没有取得实质性的进展，内部的争论并不影响到基督教在华整体的传教事业。而事实上，对利玛窦合儒策略以及他以儒学之“天”类同天学之“天主”的做法进行批评和反对的，更早地则是来自中国儒士，他们在批评利玛窦等传教士对儒学的比附时，就从中西文化的差异性出发，指出中国经典中的“天”并非基督教中的至上唯一真神，不是基督教中的人格神，进而批评利玛窦对中国文化的妥协并非自觉和自愿，而是掩藏着福音传布的真实目的。也就是说，龙华民并不是最早挑战利玛窦策略的人，而且他的挑战并没有获得成功。从这种意义上说，那些认为龙华民是“挑起中国礼仪之争问题之第一人”的说法并不公允，也不完全准确。以译名问题为切入点，仅限于耶稣会内部争论且并未形成共识及尚未造成较大影响，这当是中国“礼仪之争”的第一阶段。

真正促使“中国礼仪之争”扩大化的诱因是同时在华传教的其他修会的参与和上告。耶稣会早在进入中国之初，为了保证传教策略的正确贯彻实施，就试图独占中国和日本传教区，排斥其他修会的传教士进入。范礼安在开创中国传教区的时候，就要求教皇格利高里十三世于1585年1月28日发布通谕，禁止耶稣会以外的其他修会进入中国和日本，避免出现奉行欧洲中心主义的修会和传教士由于不了解中国文化背景妄自推行武力征服的精神殖民策略，破坏和阻挠范礼安等经过艰苦探索才实践的文化对话适应政策。但是，这一特权维持了不到两年，1586年11月15日，西克图斯五世就废除了前人的敕谕而准许方济各会士到中国，随后的克莱芒八世在1600年12月12日进一步放宽限制，准许其他任何国家、任何修会的成员可以进入中国传教，但当时由于受到保教权的制约，许多传教士到中国依然受到很多阻碍，到1633年2月22日，乌尔班八世则宣布所有修会和宗教团体都可以自由选择路线进入中国，使得耶稣会独占中国传教区的特权被彻底打破，也由此必然引发入华传教团体间不同传教策略的矛盾和利益冲突。

与耶稣会发生冲突的主要修会是方济各会和多明我会。“方济会和道明会（即多明我会）乃欧洲的老修会，会士在欧洲、非洲、南美洲已经有了传教的祖传方策。他们的传教方策，是到处持着十字架，宣讲耶稣救世的大事。指责教外人的愚昧无知，要他们赶快信仰耶稣。他们一进福安，就检讨耶稣会士艾儒略在福建的传教方针，批评他缺乏传教心火，过于绕弯费时间。他们要直接向中国人宣讲福音，宣讲救世主受难赎世。又加以这两个修会，欧洲素为向贫民宣道的修会，更歧视利玛窦向士大夫宣教的方策。利安当等在学习中国话时，一次偶然地问教书的先生，‘祭’有什么意思。教书的先生为使利安当容易懂得，便说‘祭’在中国古代，就如天主教的弥撒。利安当听了，马上就想到中国祭孔祭祖都是宗教祭典，天主教人绝对不能举行。这是 1634 年。利安当又到了一个家庭里去参观一次祭祖，他更相信祭祖是迷信。于是他和道明会士便禁止教友祭祖，教友里面乃起争议。”^①可见，方济各和多明我修会的传教策略是大不同于利玛窦规矩的，他们坚持公开宣教，宣扬基督教的普世精神，试图摧毁一切异教文明，宣教的对象也由上层士林转移到下层民众，鼓动和吸纳下层百姓入洗皈依。当时在福建主持耶稣会工作的艾儒略坚持奉行利玛窦文化对话的适应政策，对中国习俗和礼仪予以尊重和顺应，被人称为“西来孔子”。但他的做法自然遭到多明我和方济各会士的批评。

同时，由于清初统治者对耶稣会的优渥恩宠，耶稣会士在中国享有极大的特权，他们或身为朝臣出入宫廷，为清廷效力，或在地方上依恃皇权独占传教资源，排斥其他修会利益，这也是招致方济各和多明我修会嫉恨的一个原因。

关于中国礼仪之争问题开始逐渐扩大化，变成了内部依然存在分歧的耶稣会和多明我、方济各会等其他修会之间的策略之争。利安当是在华方济各会会长，他会同多明我会会长黎玉范联合向艾儒略写信质疑并当面和他进行谈论，明确反对中国礼仪，艾儒略等耶稣会士则为之辩护，双方之间分歧越来越大。

1637 年黎玉范在中国被驱逐，1643 年他达到罗马，即向教廷传信部提交了关于中国礼仪的 17 个问题。他所报告的中国问题，实际上都是针对耶稣会尊敬中国礼仪的行为而做出的，而他所有的报告内容又是基于一个预设的前提而做出的，这一前提就是中国习俗和礼仪行为具有宗教意义，中国人的礼仪和习俗是一

^① 罗光：《教廷与中国使节史》，（台）传记文学出版社，1969，第 84 页。

种偶像崇拜和迷信行为。因此，罗马教廷圣职部根据他的一面之词就做出了批评耶稣会的裁决，这也是围绕中国礼仪之争罗马教廷颁发的第一号决议。这项决议共 15 条，每条内容包括对中国礼仪和习俗行为的描述、基督徒能否参与这些礼仪和习俗的问题以及圣职部对该问题的裁决和答复。如第八条涉及到“祀孔”活动：

“地方官员每年两次要到孔庙区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，一些读书人竞相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，传教士们就会被驱逐，今后很难再劝人入教，所以皈依入教就会中止。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。”

①

关于中国人的祭祖习俗，也在第 9、10、11、12 条做出了相关的规定：“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。”“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，即使其意图是装装样子也是不允许的。”^②很显然，罗马教廷听信了黎玉范对中国礼仪问题的宗教化指摘，进而明确宣布禁止中国基督徒参与敬天、祭祖、

① (美) 苏尔、诺尔编，沈保义、顾卫民、朱静译：《中国礼仪之争西文文献一百篇（1654—1941）》，上海古籍出版社，2001，第 3、4 页。

② (美) 苏尔、诺尔编，沈保义、顾卫民、朱静译：《中国礼仪之争西文文献一百篇（1654—1941）》，上海古籍出版社，2001，第 4、6 页。

祀孔等礼仪活动，不得举行任何形式的偶像崇拜仪式，其实质就是通过教廷的权威来否定了利玛窦探索的文化对话之路，否定了耶稣会在中国奉行的传教策略。

这一判决对耶稣会极为不利，为了向罗马教廷申诉，1654年耶稣会士卫匡国专程到罗马，带去耶稣会的四条申辩意见。1656年3月23日，罗马教廷听取卫匡国的汇报，教宗亚历山大七世指示传信部重新对中国礼仪问题予以评估和裁决。此次裁决则倾向于耶稣会的做法，将中国尊孔、祭祖等礼仪界定为政治性和民俗性：

“尊孔堂里没有有关偶像崇拜的司祭人员，尊孔堂里的一切都不是为偶像崇拜者安排的，只有儒生们和文人们来对孔子行拜师礼。他们的礼仪，自始至终都是公认为民俗性的和政治性的，仅仅是为了表示民间世俗的尊敬。……根据上述解释，圣职部规定，允许中国基督徒参加上述的仪式。这种仪式看来纯粹是民俗性的和政治性的。”“中国人并不认为亡灵是鬼神，他们并不希望或要求从亡灵那里得到什么。他们有三种方式纪念他们的故人。第一种方式，某人死了，不管他是基督徒还是教外人士，他们总要在死者家中设置祭坛，放上亡者的遗像或者写有死者名字的牌位。在祭坛上点上蜡烛、乳香，放上鲜花。亡者的遗体躺在祭坛后面的棺材里。所有前来吊唁的人都要在牌位或遗像前跪拜，磕头三、四次。他们匍匐在地，额头碰地。他们点上蜡烛和乳香，插到祭坛上，或者放在遗像或牌位前。第二种方式，一年两次到祠堂去。中国人不把祠堂叫做庙。这是真正家族的纪念堂。只有身居高位或富有的亲属才能有祠堂。故人的遗体不葬在祠堂里，而是葬在山上。祠堂里只放一张显耀的老祖宗的像，然后在台阶上按照辈分自上而下排列先人们的牌位。……他们并不崇拜这些牌位，也不放任何供品。他们把祖先的牌位放在那里仅仅是因为没有另外的房间放他们。中国人上述的祭祖仪式只是在祠堂里举行，如果他们没有祠堂，也就省却了这些仪式。第三种方式是祭坟。根据中国的法律，坟地都在离城很远的山上，子孙们、亲属们每年至少去祭一次坟，在五月初前后。他们去清除坟上的杂草、垃圾，他们象上述第一种方式一样哭泣、哀诉、磕头。他们摆上酒菜供祭先人。他们哭完后就把酒菜

都吃了。圣职部了解了上述情况后，规定中国的入教者可以进行这种纪念他们先人的仪式，甚至可以和教外人士一起纪念，只要他们不做任何迷信的事情。甚至当教外人士做迷信的事情时，中国基督徒为避免引起他人的憎恨和敌意，如果公开表明其信仰及在不产生信仰危机的情况下，也可以在场。教宗同意了对上述的问题的答覆和决定。”^①

可见，教廷围绕中国礼仪问题做出裁决的判断标准就是关于中国礼仪是否具有宗教性质，是否是一种宗教行为和礼仪。若是，则坚决予以禁止，若否，则宽容和认同，允准参与。

在全面听取汇报后，对中国情况掌握较为全面的背景下，罗马教廷还是坚持了中国礼仪问题属于民俗性的观点，肯定了耶稣会尊敬中国礼仪的做法。而且，罗马传信部还希望将耶稣会的做法予以借鉴和推广。1659年，传信部给越南、东京、印度支那的三位新宗座（都受巴黎外方传教会派遣）的特别指令中，要求他们在面对基督徒如何适应当地习俗的问题时应采取灵活的态度：“只要中国人不公开反对宗教和善良风俗，不要去尝试说服中国人改变他们的礼仪、习俗方式。有什么事情比把法兰西、西班牙、意大利，或者任何其他欧洲国家的东西输入中国更傻的呢？不要把这些东西，而是要把信仰输入中国。信仰并不是要反对或摧毁任何民族的礼仪习俗，只要这些礼仪习俗并不是邪恶的。恰恰相反，信仰要把他们保持下去。一般来说，人们都珍惜及热爱他们自己的生活方式，尤其是认为他们自己的民族比其他民族更好，这是人之常情。没有比去改变一个国家的习俗更能引起对方的敌视和疏离的了，尤其是那些历史悠久的民族。当你取消对方的习俗而用你自己国家的习俗取而代之时，这点尤其千真万确。不要因为中国人和欧洲人的方式不同而藐视中国人的方式，反而还要尽力去做他们习惯的事情。赞赏值得赞赏的事情，不值得赞赏的事情不必去吹捧它。小心谨慎要求人们，不轻易下判断，或者至少不要仓促地、急躁地妄加指责。明显的邪恶，最好示意不同意，而不要用语言予以除掉。要抓住思想上具备了接受真理的时机，再逐步消除邪恶。”^②由此可见，在中国礼仪问题上，罗马教廷由于远离中国文化，对事实的真实状况并不完全知晓，只能依靠各自的陈述而做出裁决，表现得狐疑不决、

^①（美）苏尔、诺尔编，沈保义、顾卫民、朱静译：《中国礼仪之争西文文献一百篇（1654—1941）》，上海古籍出版社，2001，第9—11页。

^②（美）苏尔、诺尔编，沈保义、顾卫民、朱静译：《中国礼仪之争西文文献一百篇（1654—1941）》，上海古籍出版社，2001，第11—12页。

不断调整，一会儿偏向将中国礼仪视为宗教性质，一会儿则倾向于将其视为民俗性的，而这恰恰是方济各会与耶稣会争论的焦点问题。黎玉范和卫匡国亲自到罗马教廷申诉，传信部根据他们的申诉竟然做出完全相反的裁决，表现了教廷对远在亚洲的宗教事务和当地国情的茫然和无措，而教廷态度的反复和裁决的矛盾性，使得中国礼仪之争并没有彻底得到解决，相反更加复杂和矛盾。这是关于中国礼仪之争的第二阶段，在这一阶段里，论争由耶稣会内部扩大到耶稣会与其他修会之间，但依然局限在基督教传教修会内部，具有最高裁决权力的罗马教廷牵涉其间，但争论的焦点在于中国礼仪到底是宗教性的还是民俗性的，并没有形成明确的裁决意见，所以论争依然局限在文化论争的范畴内。

福建宗座代牧主教阎当将中国礼仪之争推向了一个新的阶段。阎当于 1681 年来华，1684 年任教廷代牧主教，全面管理福建教务，他是积极反对中国礼仪的传教士之一，1693 年 3 月，他发布命令，在他管辖的福建教区内严厉禁止中国礼仪，并把当时悬挂在各教堂上的康熙御题匾额“敬天”全部摘除，要求：

“除了在某种不规范的语言之外，不要用中文去表达无法表达的欧洲名词。我们宣布应称真神为天主（天上的主人），这已经是用了很久的名称了。另外两个汉词——天和上帝（最高的皇帝）——应该完全取消。不要让任何一个人知道在汉语中——天和上帝——就是我们基督徒崇拜的真神。我们严禁在任何教堂里置放刻上‘敬天’二字的匾。……传教士在任何情况下都不能允许基督徒主持、参与或者出席一年一度例行的祭孔、祭祖的隆重仪式，我们宣布这种供祭是带有迷信色彩的。”^①

他还积极向欧洲反映中国礼仪之争的情况，迫使教皇不得不再次关注中国礼仪问题，支持了阎当的主张，并派特使多罗到中国处理具体事务。教皇特使入华晋见中国皇帝并全权处理本来属于教会内部的纷争，康熙皇帝作为中国世俗政权的最高统治者而牵涉其中，使得中国礼仪问题开始升级，由此开始，中国礼仪之争转变为罗马教廷和中国皇帝之间政治权力的争斗。

康熙皇帝之所以牵涉到中国礼仪之争来，与耶稣会士的策略也有关系。当时在华耶稣会士得知阎当派人去罗马上书有关中国礼仪问题，为了获得中国皇帝的

^①（美）苏尔、诺尔编，沈保义、顾卫民、朱静译：《中国礼仪之争西文文献一百篇（1654—1941）》，上海古籍出版社，2001，第 16—17 页。

支持，康熙三十九年（1700年）耶稣会士闵明我、徐日昇、安多、张诚等人向康熙皇帝呈奏：

“窃远臣看得西洋学者，闻中国有拜孔子，及祭天地祖先之礼，必有其故，愿闻其详等语。臣等管见，以为拜孔子，敬其为人师范，并非祈福佑、聪明、爵禄而拜也。祭祀祖先，出于爱亲之义，依儒礼亦无求佑之义，惟尽忠孝之念而已。虽立祖先之牌，非谓祖先之魂在木牌之上，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，尤如主上不曰‘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，御书‘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，远臣不胜惶悚待命之至。”康熙皇帝在奏折上御批道：“这所写甚好。有合大道，敬天及事君亲敬师长者，系天下通义，这就是无可改处，钦此。”^①

耶稣会士们将他们理解的关于中国敬天、拜孔子、祭祖等礼仪活动看作中国人的习俗行为，纯粹是为表达尊崇的心情，而非偶像崇拜行为，他们希望通过康熙皇帝的明确答复，来获取对耶稣会的支持，增强对罗马教廷的说服力。康熙皇帝认可了这种理解，也就是说，康熙皇帝和耶稣会士站在了一起。

教皇特使多罗于1705年12月到达北京面见康熙皇帝。康熙皇帝最初对多罗特使非常客气礼遇，希望得到多罗特使在处理中国礼仪问题上的宽容和变通。但实际上，在多罗到达北京前，教宗克莱孟十一世于1704年11月20日就发布了关于禁止中国礼仪的敕令。该敕令首先引述了福建宗座代牧阎当主教的训令，提出了争论的七条问题，并针对这七条问题做出答覆，如关于第一条的中文译名问题，“圣部决定不应用欧洲人对真神称谓的译音。使用这些译音并无价值。这些汉字译音都难以表达原有的含义，很难唤醒中国人理解事物的原意。”对中国礼仪中最重要的祭祖、拜孔活动，也做出严厉的禁止：

“不允许基督徒以任何方式、任何理由主持、参与、出席在每年春分和秋分时隆重地举行的祭拜孔子和祭拜祖宗的仪式。这些仪式都

^① 黄伯禄：《正教奉褒》，转自顾卫民：《中国天主教编年史》，上海书店出版社，2003，第217—218页。

带有迷信色彩。”同时要求传教士和修会要严格执行上述敕令，“教宗命令这些答覆要发给查理·托马斯·马亚·德·多罗，他是安底奥基亚的宗主教和中国及东印度国家的宗座巡回使，教宗还附加了看来是必须的、专门的、恰如其分的指示。目的是无论他，或者其他总主教、主教，还是在那些地区掌握权力的巡回使、宗座代表，或宗座代牧，都必须注意每一个在那里的传教士，不管属于哪个修会、机构，甚至是耶稣会，都必须无条件地遵守这些答覆。他们应该注意在这些地区内的所有基督徒们都应认真遵守这些答覆。不遵守这些答覆的应该按教会法受到处罚。”^①

初到中国的多罗自然不敢贸然行事，因此他将教宗这份关于中国礼仪的敕令秘而不宣，却虚与委蛇地应付康熙皇帝的询问，渐渐引起康熙皇帝的不快，1706年6月29日，康熙皇帝第二次接见多罗的时候，明确地向多罗表明自己的态度，并请多罗转告教皇：一是中国人不能改变祖传的礼仪；二是中国礼仪并不违背基督教教理。如果教皇执意要在中国禁止祭祖祀孔的习俗，所有传教士就很难在中国居留下去。后来的事实证明，康熙皇帝此语并非虚言。面对康熙皇帝的责问，多罗不敢正面回复，只好托词说阎当将来京与康熙皇帝讨论相关事宜。

但阎当的到来反而更加激怒了康熙皇帝。1706年7月22日康熙皇帝要在热河行宫召见阎当，阎当带着两名中国教书先生赶去晋见。会见时由于阎当不会说官话，只好由耶稣会士巴多明当翻译。康熙皇帝指着御座后匾上的“敬天法祖”问阎当，但阎当只认识一个“天”字。康熙皇帝又质问阎当为何要将教堂里的御题“敬天”匾额摘除，阎当认为“天”的含义不等于“天主”。又问他关于中国四书的意义，阎当却只是读过一点点。会见之后，康熙皇帝在8月2日亲笔谕曰：“（阎当）愚不识字，擅敢妄论中国之道。”3日又谕曰：“谕示多罗：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，像站在门外，从未进屋的人，讨论屋中之事，说话没有一点根据。”^②康熙皇帝允准多罗离开北京，多罗12月17日抵达南京，而阎当则遭到驱逐。康熙要求所有在华传教士要领取朝廷颁发的票据，遵守利玛窦规矩。同年冬，康熙皇帝召集驻京西士，当面

^①（美）苏尔、诺尔编，沈保义、顾卫民、朱静译：《中国礼仪之争西文文献一百篇（1654—1941）》，上海古籍出版社，2001，第36—42页。

^②方豪：《中国天主教史人物传》（中），中华书局，1988，第323—324页。

发布上谕说：“欲给尔等敕文，尔等得有凭据，地方官晓得你们来历，百姓自然喜欢进教。”并传谕内务府：“凡不回去的西洋人等，写票用内务府印给发。票上写西洋某国人，年若干，在某会，来中国若干年，永不复回西洋。已经来京朝觐陛见，为此给票。兼满汉字。”^①康熙皇帝已经在安排传教士的去留问题。若遵循利玛窦规矩，尊重中国礼仪，则可凭借朝廷颁发的票据居留中国，否则，将驱逐出境，不得在中国传教。

康熙四十六年（1707年）1月25日，多罗在南京公布了教宗克莱孟十一世关于中国礼仪的敕命，宣布严禁中国教徒参与敬天、祭祖、祀孔等中国礼仪活动。康熙皇帝南巡时则在杭州、南京、苏州、扬州等地接见传教士，宣布凡不愿意领取内务府颁发的票据者，均被押解到广州，多罗则被押解到澳门，遭到软禁，直至1710年病逝于澳门。中国礼仪之争开始出现僵局。

1715年3月19日，罗马教宗克莱孟十一世再次发布严厉禁令（该禁令开头第一句话为“自登基之日起”，故此禁令亦被称为《自登基之日》），宣布“在中国话中无法用欧洲词汇适当地表达‘Deus’，‘天主’一词，意即天堂之主，应被允许指Deus，它已被中国传教士认可，并在信徒中长期得到认可并且使用着。但是另一个‘天’字，和‘上帝’（至高无上的皇帝）则完全应该加以反对。刻有中国字‘敬天’的牌位不准在基督教堂中使用，那些已经放置牌位的地方将来不准再保留。基督徒也不准主持、服务或参加按照中国风俗习惯每年春分或秋分时节举行的隆重的祭孔祭祖时的献祭和敬奉礼仪。这些礼仪带有迷信的色彩。”^②该禁令同时还增加了一项内容，要求所有在华传教士和即将要到达中国的人都要宣誓遵守禁令，否则将自愿接受惩罚。

为了处理中国礼仪问题的善后事宜，1720年3月，教皇特使嘉乐由里斯本启程，于12月到达北京，但康熙并没有接见他，反而于12月27日传谕旨：“朕之旨意，前后无二。尔教王条约与中国道理大相悖缪。教王表章，朕亦不览。西洋人在中国行不得教，朕必严行禁止。本应命尔入京陛见，因道理不合，又生事端，尔于此即回去。明日着在京西洋人于拱极城送尔。”由此可以见出，康熙皇帝开始对教宗派来的特使产生厌烦和拒绝，甚至公开下逐客令，反映了他在维护

^① 方豪：《中国天主教史人物传》（中），中华书局，1988，第324页。

^② （美）苏尔、诺尔编，沈保义、顾卫民、朱静译：《中国礼仪之争西文文献一百篇（1654—1941）》，上海古籍出版社，2001，第95—96页。

中国礼仪问题上的强硬态度。嘉乐为了缓解矛盾，拟定了一个妥协和变通的方案，即所谓的“八项特准”，部分同意教徒家中供奉祖宗牌位、准许非宗教性的敬孔典礼等，说明了嘉乐试图变通和妥协的意图，但它的作用毕竟是微弱的，围绕中国礼仪的论争已经扩大化，上升为罗马教宗和中国皇帝之间的最高权力之争了。当1721年1月17日康熙皇帝在读到由耶稣会士翻译的禁令后，御笔批道：“览此告示，只可说得西洋人等小人，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，似此乱言者，莫过如此。以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。”^①这一上谕被视为康熙皇帝开始清代禁教的正式通告。自此以后，朝廷对传教士的礼遇和厚待等慢慢减少，1724年，即位后的雍正皇帝颁布禁教令，全国禁止基督教，驱逐传教士，基督教在华传播遭到朝廷的公开禁绝。

罗马教廷以及各传教修会之间依然对中国礼仪问题存在争论，尤其是嘉乐为缓解矛盾而提出的“八项特准”也招致了多方的批判。为了彻底解决中国礼仪问题，教宗本笃十四世于1742年7月11日发布了冗长的《自上主圣意》宪章，被称为是有关中国礼仪的最后的、也是最明确有力的决议，该宪章废除了“八项特许”，指责“这些特许是一种奸诈的行为，它会推翻宪章，对基督宗教造成很大的伤害。因此，我们确认和宣布那些特许应该被认为是从未存在过的。我们绝对地谴责和斥责，实践它们是在搞迷信。我们的这份宪章是最后定论。据此我们废除、撤销、并且声明八项特许中的任何一项都不具备效力。我们说明和宣布它们将永远被认为无效的。”同时宣布了更加严厉的禁令，要求所有的传教士都必须遵守宪章内容：“本教宗命令我们所发布的本宪章中的每一件事情都必须准确地、完整地、绝对地、无可回避地和不可变更地加以遵守。这份严格的命令针对的对象是现在居住在中国及其接壤和邻近的国家和地区的总主教和主教，也适用于即将去那里的人。违者将受到中止其牧职权力及禁止进教堂的处分。这项命令也针对其下属官员、副主教及该地区的其他正权神长或在副主教区，并非是主教的宗座代表。它也针对所有的传教士，包括本地司铎和任何修会、团体、机构，包括耶稣会的司铎。违者将受到失去其所有神权及中止铎职的权力的处罚。这种处罚将自动发生，无须声明。最后，违者将受到自动绝罚的处分，只有本教宗和将来

^① 陈垣：《康熙与罗马使节关系文书“嘉乐来朝日记”》（影印本）。

的教宗才有赦免的权力，除违者在死亡危险的情况外。除此以外，修会会士如有违反者，将被剥夺主动和被动的发言权。……天主禁止任何修会、组织、机构甚至耶稣会传教士拒绝服从本教宗在宪章中准确、完整、绝对、无可回避地和严格地规定的内容。”^①这一禁令直到 1939 年才有所松动，使得中国礼仪之争长达三百年之久。

从中国礼仪之争的缘起和发展，我们可以很清晰地看到，本来属于修会内部传教策略的内部论争，最终却扩大化为中西宗教与世俗权力之间的争斗，使得平等的文化对话再次错位。

第二节 禁行礼仪与禁止传教：礼仪背后的权力之争

中国礼仪之争之所以由传教修会之间的内部纷争，不断扩大化为罗马教廷教宗和中国清代皇帝之间的争斗，除了中西宗教、文化等诸多差异外，不同的权力观念也是导致这一纷争扩大化的内在原因。换言之，中国礼仪之争，看似宗教与文化间的碰撞和论争，实则是中西教权与王权之间的争斗，是宗教神权与世俗政权之间的权力之争。当然，这里面同样纠缠着基督宗教各传教修会之间的利益之争和矛盾冲突，由于这一层面上的争斗并不具有中西文化对话的意义，因此，我们着重从中西教权与王权、神权与政权之间的权力观念的冲突来剖析中国礼仪之争背后的权力之争。

在西方基督教世界，宗教与政治的关系以及宗教与政权结合的形式，一般可以分为神权统治、政教合一、政教分离等基本形态。从基督教历史看，在基督教会实行教皇制以前，古罗马帝国长期实行的是政教合一制度。但随着基督宗教神学的发展，尤其是到中世纪奥古斯丁《上帝之城》对教会和国家的观念产生了深刻的影响，使教会权力大大高出于世俗政权。奥古斯丁沿袭了柏拉图《理想国》的思想，反思世俗国家与基督教会的关系，提出天上之城和地上之城市是相互对立的。尽管奥古斯丁并没有把天上之城和教会直接联系起来，天上之城并不等同于现实中的教会，它是理想的社会。但奥古斯丁的理论却为后来确立教会的权力和地位提供了理论支持，大格雷戈里在申述奥古斯丁的定义时，就声称：“每个人

^①（美）苏尔、诺尔编，沈保义、顾卫民、朱静译：《中国礼仪之争西文文献一百篇（1654—1941）》，上海古籍出版社，2001，第 113 页。

都知道，神圣的教会是上帝的国度”，进而提出，地上的权力（国家）必须服从教会。“教会所争取的，首先是独立于世俗权力之外，然后是凌驾于它们之上，这种斗争可以说是中世纪历史的主要动力。在这场争夺中，教会不仅在内部仿照君主集权制，把教权收归教皇统辖，使这种制度达到了登峰造极的地步，而且制造了一种理论，认为教皇权力至高无上，得自神授，超越于世俗统治者之上。这种理论后来成了罗马教会的一贯主张。”^①托马斯·阿奎那将神权高于王权进一步系统化、理论化，他认为，天地之间有四种法则，一是永恒法，二是自然法，三是人法，四是神法。人法就是世俗社会的生活秩序，自然法是人们趋善避恶的本性，二者都不能够自我依凭和自我证明，它必须是永恒法的外化形式，而永恒法就是上帝的意志，它和神法即教会法是一致的。服从教会神法也就是服从上帝永恒法，推而广之，国家必须服从教会，国王必须服从教皇，因为“这个王国的职务不是交托给这个世界的统治者，而是交托给神父，以便使世俗的事务仍旧和神的事务有所不同；并且，特别是，这个职务是委托给祭司长、彼得的继承者和教皇、罗马教皇的；基督教世界的一切君王都应当受他的支配，像受耶稣基督本人的支配一样。”^②

公元800年查理大帝在圣彼得堡大教堂接受教皇利奥三世的加冕，教皇给皇帝加冕这一仪式成为一种象征：天上的权力高于世俗权力，教皇运用神权把帝国从希腊人手中收回，授予了法兰克国王。此后许多君主、皇帝的授权加冕仪式都要由教皇来主持，至英诺森三世（1198—1216）时，教皇权力达到顶点，1198年10月发布的“如宇宙创造者”之谕令中，英诺森三世提出了国家要附属于教会的原则：“正如宇宙的创造者在苍穹中设立了两个大光体（其中的较大的管昼，较小的管夜），同样他也为大公教会设立了两个管理者，其中较大的管理灵魂（即昼），较小的管理身体（即夜）。他们就是教皇的权威和国王的权利。并且，正如月亮是从太阳得到她的光，且从大小和质量上都逊于太阳，同样国王也是从教皇的权威中得到它的权力。”^③教皇的特权也遭到许多人的质疑和反对，并和世俗权力发生冲突，但依然保持了它的至高无上性，十三世纪下半叶，卜尼法斯八世（1294—1303）时甚至出现一派法学家，他们在研究古罗马法的基础上，提出了

^①（美）GF.穆尔著，郭舜平等译：《基督教简史》，2000，第164页。

^②阿奎那：《阿奎那政治著作选》，商务印书馆，1982，第85页。

^③（英）麦格拉思著，马林、孙毅译：《基督教概论》，北京大学出版社，2003，第282页。

国家权力至高无上的说法，为了迎击这种观点，卜尼法斯八世于 1302 年发布了“一圣通谕”，“明确地正式规定，教会高于一切世俗权力。基督把两把剑（《路加福音》第 22 章 38 节），即宗教和世间的权力都授予了教会，一把是供它使用，另一把是为它使用——世俗统治者根据它的意旨来使用。宗教的权力必须领导尘世的权力，在后者走向歧途的时候纠正它。最高的神权，也就是教皇，不受任何人的判断，唯有上帝才能判断。‘任何人对抗上帝规定的这项权力，就是对抗上帝的命令。’‘这项权力虽然是给予一个人，并由它行使的，但它不属于人，而是属于神的，是由上帝亲口授予彼得本人和他的继承者的……因此，我们宣布、申明、规定、并昭告世人：服从罗马教皇是任何人得救万不可少的条件。’”^①到十六世纪利奥十世主持召开了第五次拉特兰会议，再次重申教皇对整个教会和一切宗教事务的领导地位，重新宣布“一圣通谕”，声称一切基督徒服从罗马教皇乃是它们得救的必要条件。因此，我们可以看到，在整个中世纪，教皇权力远远凌驾于世俗的王权之上，基督教作为一种特殊的社会力量而存在，教权大于政权，神权高于王权，这就是欧洲中世纪宗教与国家权力之间的基本关系。

而在中国，情形则完全截然相反。中国封建社会尽管也存在一些宗教活动，但始终没有出现可以与世俗权力抗衡的神权，王权永远高于神权，并在某种程度上代表着神权，王权始终是独尊的。中国古代的宗教源自祖先崇拜和自然崇拜，因此，中国习俗和礼仪中极为重视祭祖敬天。在中国古代宗教中的“天”、“昊天”等称谓，实际上包含着丰富而含混的意义，既有“自然之天”的含义，同时也具有主宰性的人格神意义，中国古代的宗教的“天”的意义是混沌的、综合而模糊的。当利玛窦通过经典诠释策略来寻求中西宗教的相似性，他是认同和肯定了中国古代宗教中“天”的主宰性人格神意义，舍弃了自然意义，认为中国的“天”就是基督教中的“天主”、“上帝”；而罗马教廷反对中国敬天礼仪，也是把“天”看作是主宰一神，是和基督教中的唯一真神相对立的，在罗马教廷看来，敬天就是偶像崇拜，就是否定唯一真神的存在。

而祀孔则是随着儒学独尊、孔子圣人化的过程中逐渐演化替代的。据史料记载，祀孔出现在汉代，但直到唐高宗时才最后确定下来，此前中国古代帝王都崇拜祭祀先圣先师如尧舜禹等，唐高宗时长孙无忌呈进奏折提议将祭祀王者和祭祀

^①（美）G.F.穆尔著，郭舜平等译：《基督教简史》，2000，第 175 页。

孔子儒者分别举行：“周公时成王幼年，周公践极，制礼作乐，功比帝王，所以禹汤文武成王周公为六君子，又说明王孝道，乃述周公严配，此即姬旦鸿业，合同王者，祀之儒官就享，实贬其功。仲尼生衰周之末，拯文丧之弊，祖述尧舜、宪章文武，弘圣教于六经，阐儒风于千世，故孟轲称生民以来一人而已……今请改令从诏于义为允，其周公仍依别礼配享武王。”^①可见，中国古代敬天、祭祖、祀孔的礼仪是一直沿袭而来的。

清代尊崇儒学为正统，保留和继承了敬天、祭祖、祀孔的礼仪习俗，“清王朝前期几代帝王多为有作为的君主，他们自知由统一一个民族一个地区，到统治中华民族，统治全国的艰难；自知本民族文化的不足，为其自身政治利益，清初统治者努力学习汉文化，有的皇帝还学习天文历算，奖掖儒学，《清朝文献通考》中多有记载。他们深知本民族人数有限，欲站稳脚跟，统治中华，在国家政治生活中不尊奉传统中国宗教是不行的，因之他们定下这一国策。他们不仅注重文化典章，而且特别对中国至明代的礼仪制度，包括祭祀制度多所继承。”^②清朝统治者极为重视敬天、祭祖、祀孔等礼仪，将其当作朝廷的一件大事，皇帝亲自参与敬天祭典，据资料显示，清朝各帝祭天亲自到场的次数分别是：清太宗皇太极在位十七年亲郊二；顺治帝在位十八年亲郊十五；康熙帝在位六十一年，亲郊八十三；雍正帝在位十三年，亲郊二十三；乾隆帝在位六十年，亲郊一百零八；嘉庆帝在位二十五年，亲郊二十四；道光帝在位三十年，亲郊二十七；咸丰帝在位十一年，亲郊六；同治帝在位十一年，亲郊二；光绪帝在位三十四年，亲郊十四。可见，清朝皇帝是多么注重敬天大礼。^③

但是，在中国，即使历代帝王都坚持敬天、祭祖、祀孔的礼仪，却又和西方基督教世界不同，中国祭奠仪式都是帝王为达到其现实统治目的而实行的，宗教礼仪从来没有超越或凌驾于皇权之上，“在其漫长的封建社会中，始终是政教分离的。对于社会来说，所谓‘教权’几乎是谈不上的，在国家政权的殿堂里没有它的席位。世俗的君主就以世俗的面貌和姿态实实在在地管辖他领土上的臣民，并不将自己打扮成教主。当然，这并不是说人君就不需‘神’的帮忙，也不是说教门之人就真的都甘愿出世离俗，不欲染指政务权位。问题的关键在于，二者之

^① 《文献通考》，浙江古籍出版社，1988，第406—497页，转自于本源：《清王朝的宗教政策》，中国社会科学出版社，1999，第8页。

^② 于本源：《清王朝的宗教政策》，中国社会科学出版社，1999，第38页。

^③ 于本源：《清王朝的宗教政策》，中国社会科学出版社，1999。

间必然是一种主与仆、利用与服务的关系。……因为中国的王权与宗教是这么一种关系，所以作为一个独立自主封建王国的主宰、具有至高无上权力的皇帝，对于宗教的选择和支配性极强，对中国自有的宗教如此，对外来的宗教更是如此，基督教当然也不能例外。”^①因此，中国王权只能利用宗教为其统治服务，却绝对不会允许任何宗教力量来干预世俗政权统治，更不能容忍外来宗教干涉中国政权，禁止中国传统的敬天、祭祖、祀孔等礼仪活动，这是国家政治的一部分。罗马教廷试图禁绝中国举行敬天、祭祖、祀孔的礼仪活动，实际上直接触动了中国皇权的统治，因此才会引发康熙皇帝的关注和重视。

正是由于这种宗教与国家政权之间基本关系的差异性，造成了基督教入华后所遭遇的一系列尴尬局面，使得宗教殖民策略一次次受到阻碍，宗教性平等对话也常常发生错位和偏移，究其原因，即在于此。正如谢和耐所剖析的那样：“由于中国皇帝拥有一种组织社会和天下以及时空间包罗万象的权力，所以宗教在中国就不能成为一种独立的势力，宗教崇拜后来在中国形成了一种政治事务。”^②宗教在中国并不单纯是一种宗教行为和活动，而更多地成为了一种政治行为，若宗教能为政权服务，甘做朝臣，自然受到浩荡皇恩得礼遇和恩宠，但若宗教成为危及国家统治，则将遭到无情禁绝和镇压。这是中国历来统治者对宗教的策略和态度，合则为用，离则严禁，绝对不能容忍宗教力量对政权统治构成危险和颠覆力量。

尤其是宗教团体往往吸纳大量民众入会，对大一统的王权政治是一种对抗和剥离，并且非常容易形成强大的民间力量。而在中国历史上，也的确多次发生民间起义都是假托宗教的名义而聚集了众多的反抗力量，所以，统治者对宗教的态度是极其谨慎而敏感的，一旦出现异端迹象，就会毫不犹豫地予以扑灭。宗教集会、聚众滋事成为中国封建王朝地方官员严格戒备和严厉禁止的行为。正是出于这样的隐忧和担心，或者说中国王权对宗教始终怀抱一种警惕心理，因此，每当教案发生的时候，中国王权就会将宗教与危及国家安全的颠覆力量相提并论，警惕宗教团体所蕴含的颠覆力量。如明末的南京教案中，沈淮连上三道《参远夷疏》，曾经多次将基督教与中国的白莲教联系在一起，暗指基督教会将同白莲教

^① 董丛林著：《龙与上帝：基督教与中国传统文化》，三联书店，1992，第97、98页。

^② 谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，上海古籍出版社，1991，第157页。

一样对国家安全造成危害。而在清初“历狱案”中，杨光先也是从预警基督教对国家政治造成危险入手来攻击汤若望等传教士的。所以说，在中国，宗教一直都是处在封建王权和政权之下的，并时刻受到王权的警惕和制约。一旦宗教力量超越、凌驾王权或出现这种危及国家政权的可能性，王权就会毫不犹豫地压制和干预宗教事务，因为，在中国宗教就是政治。“清朝初年，朝廷是以儒识教，以人容教。所谓以儒识教，只是就其认为相同点而言；以人容教，因这些人有功于清廷，所以容许他们所传的宗教存在。但从来没有宣传过天主教。……清王朝之所以重用传教士，根本的原因在于其所知的西学中科学技术的价值，并非因其所传的天主教。”^①

正是基于此点，清朝皇帝优渥礼遇传教士，更多地看取他们的科技才能和其他技艺，更多地是将来华传教士视为有着特殊技艺的臣工，王权对他们拥有使用和恩宠的权力，也有着管理和约束的权力。因此，1706年8月13日，当多罗与康熙皇帝虚与委蛇的时候，康熙皇帝可以直言不讳地指责他：“朕以尔为教化王所遣之人，来自远方，体恤优待。尔于朕前屡次奏称并无他事，而今频频首告他人，以是为非，以非为是，随意偏袒，以此观之，甚为卑贱无理。尔自称教化王所遣之臣，又无教化王表文。或系教化王所遣，抑或冒充。相隔数万里，虚实亦难断。今白晋、沙国安将赏物全行带回。嗣后不但教化王所遣之人，即使来中国修道之人，俱止于边境，地方官员查问明白，方准入境耳。先来中国之旧西洋人等，除其修道，计算天文、律吕等事项外，多年并未生事，安静度日，朕亦优恤，所有自西洋地方来中国之教徒，未曾查一次。由于尔来如此生事作乱，嗣后不可不查，此皆由尔所致者。再者，尔若自谓不偏不倚，先后奏言毫无违悖，则敢起誓于天主之前乎？朕所颁谕旨，及尔所奏行诸事，尔虽隐匿不告知教化王，然朕务使此处西洋人，赍书尔西洋各国，详加晓谕……”并且，康熙皇帝还依照自己的理解认为：“我等本以为教化王谅能调和统辖尔等教徒，原来不能管理。尔等西洋之人，如来我国，即为我人也。若尔等不能管束，则我等管束何难之有。”^②康熙皇帝始终将传教士看作自己朝廷的臣工，没有意识到传教士所处的尴尬境地，他并没有考虑到罗马教廷的处罚和上谕对传教士造成的深刻影响，使得他在

^① 于本源：《清王朝的宗教政策》，中国社会科学出版社，1999，第193页。

^② 《康熙朝满文朱批奏折全译》，中国第一历史档案馆编，中国社会科学出版社，1996，第435页。

处理这样重大的宗教事务中体现出皇权无上的专断，甚至有些儿戏的成分，1707年4月19日康熙皇帝向西洋传教士发布上谕：“谕众西洋人，自今以后，若不遵利玛窦的规矩，断不准在中国住，必逐回去。若教化王不准尔等传教，尔等既是出家人，就在中国住着修道。若教化王再怪你们遵利玛窦，不依教化王的话，教你们回西洋去，朕不叫你们回去。倘教化王听了多罗的话，说你们不遵教化王的话，得罪天主，必定教你们回去，那时朕自然有话说。说你们在中国年久，服朕水土，就如中国人一样，必不肯打发回去。教化王若说你们有罪，必定教你们回去，朕带信与他说，徐日昇等在中国服朕水土，出力年久，你必定教他回去，朕断不肯将他们活打发回去，将西洋人头割回去。朕如此带信去，万一尔教化王再说，尔等得罪天主，杀了罢。朕就将中国所有西洋人等都查出来，尽行将头带回西洋去。设是如此，你们教化王也就成个叫化王了。你们领过票的就如中国人一样，尔等放心，不要害怕。”^①我们可以很清楚地看到康熙皇帝处理问题的随意和轻率，他之所以如此，正是基于将传教士视为王权属下臣工的心态。因此，在清廷才会出现这样的奇特现象：一方面，基督教遭到朝廷的禁绝，另一方面，部分传教士却依然得到朝廷和王权的庇护和礼遇，中国皇帝部分地充当起传教士的领导者。

而教宗则再三强调他也是为了维护教廷的权威性，克莱孟十一世宣称：“为了掌好舵，首先我们必须作什么？应该结束在中国传教士中已经开始的激烈的分歧。日复一日，这些分歧已经变得越来越尖锐。它们与某些用以表达神圣和难以表达的 *deos* 之名的中国词汇有关，它们也与中国人民举行的某些礼仪有关。有些传教士认为这些东西是迷信的，不准举行；然而，另外一些人，认为它们仅仅是民间性的，准许举行它们。我们希望天主的圣断能愉快地结束这些争执。这些分歧阻碍了基督宗教和天主教信仰的传播进展。当这些分歧结束以后，所有的东西都能达成一致，大家说一样的，像一样的东西，人们将光荣天主，他们也将在耶稣基督内成圣。”^②因此罗马教廷严厉要求所有在华传教士必须遵守教廷围绕中国礼仪所颁布的所有禁令，“本教宗命令我们所发布的本宪章中的每一件事情都必须准确地、完整地、绝对地、无可回避地和不可变更地加以遵守。”^③

^① 陈垣：《康熙与罗马使节关系文书》（影印本）（四），1932。

^② （美）苏尔、诺尔编，沈保义、顾卫民、朱静译：《中国礼仪之争西文文献一百篇（1654—1941）》，上海古籍出版社，2001，第95页。

^③ （美）苏尔、诺尔编，沈保义、顾卫民、朱静译：《中国礼仪之争西文文献一百篇（1654—1941）》，上海

因此，中国礼仪问题，表面看是围绕着如何认识中国礼仪行为，也就是说论争的焦点表面是围绕着中国礼仪是否宗教行为、儒学是否宗教而展开，但根本的原因却在于罗马教皇和中国皇帝之间由于教权与王权之间的差异，由此才导致了中国礼仪问题的尖锐对立和冲突，这也使得本来属于文化层面的论争升级扩大化为政治权力的争斗，文化间的对话由于彼此的权力争夺而偏离轨道，宗教和文化问题最终成为了政治问题，这当是中国礼仪背后最大的影响因素。

结语：从错位对话走向跨文化对话

明清基督教入华是中西宗教与文化真正全面而深入接触和交汇的第一页，也是西方宗教与文化主动以相对平等与善意的姿态寻求与中国文化对话的肇始，是人类文明交流史上迷人的篇章。但是，由于诸多历史条件的限制以及宗教、文化间的差异和隔膜，而使得对话进行得并不完全，双方展开的是一场错位的宗教性文化对话，甚至彼此碰撞、冲突。这也恰恰同时说明了中西宗教文化对话的复杂性和必要性，正是因为存有差异和冲突，才更需要寻求积极的对话，当然，对话并不一定是要彼此完全一致。正如约翰·希克所指出的：“神学与哲学对话的目的并非一定要达成一致——尽管这是对话者所希望的，有时也真的会达成一致——而是更确切地找出彼此的差异，并从正反两方面来看待问题。”^①通过对明清基督教入华宗教对话的剖析，可以启示我们，在全球化语境下，积极开展跨文化对话和交流，或许才是中西宗教与文化对话的正确选择。

第一节、错位对话：中西宗教文化的差异性

明清基督教入华所进行的宗教对话之所以产生错位，是由于其中纠结了宗教神学、中西文化、科学与宗教、神权与王权等等诸多复杂的层面，既有远方传教团与罗马教廷、各传教团内部的矛盾纷争，也有中西异质文化间的冲突和排斥，更包含着明清社会政治、思想、文化等诸多错综复杂的关联。而中西宗教、文化的差异性则是根本的原因。

首先，中西文化的差异性表现为宗教文化观的差异。在欧洲社会，基督宗教和文化是合二为一的，基督教是欧洲文化的精神资源，欧洲文化则是基督教的外在表现形式，尤其是在中世纪，基督教神学更成为欧洲文化的精髓和核心。保罗·蒂利希认为：“宗教是文化的实体，文化是宗教的形式。这样一种思考即可防止人们把宗教和文化二元化。每一种宗教行为，不仅就组织化的宗教而言，而且就灵魂最为内在的运动而言，都是以文化为其表现形式的。”^②而在中国，宗教

^①（英）约翰·希克著、王志成、思竹译：《信仰的彩虹——与宗教多元主义批评者的对话》，江苏人民出版社，2000，第2页。

^②（美）保罗·蒂利希著，陈新权译：《文化神学》，工人出版社，1988，第53页。

观念是逐渐让位于现世伦理的，中国文化的核心是注重现世伦理的儒学，而非具有超越性的宗教。梁漱溟甚至认为：“西方之路，基督教实开之；中国之路则打从周孔教化来的，宗教问题实为中西文化的分水岭。”^①这一论断尽管比较概括，但也不无道理。中国文化早期的宗教观念可以溯源至先民的氏族图腾崇拜，后来发展保留下来的宗教性活动如敬天、祭祖、祀孔等，则和儒家文化的影响分不开，儒家文化强调现世伦理秩序和血亲关系，并将这种血亲关系与国家统治秩序建构统一起来，使得中国的宗教活动慢慢演变为一种现实政治制度，带有鲜明的现世性：一是至上神崇拜与多神崇拜并存，而至上神又绝非绝对至上；二是崇功宗德，祭祀先帝先贤；三是尊天祭祖祀孔的中国宗教，只有单一的祭祀活动，而其他宗教则有其他活动；四是宗教活动列为国家政治活动；五是具有严格的等级制度；六是祭祀活动具有宗法制性质；七是祭祀圣师孔子。^②中国宗教活动被儒学化、现世化，成为国家政治、家族伦理的呈现。宗教的灵性意义被世俗伦理所替换。并且，在中国社会中，宗教问题一直是作为一个敏感的政治问题来处理的，宗教没有独立的地位，是对儒学的附属。中西不同的宗教文化观，导致了基督教入华必然会与中国固有的宗教文化观念发生正面遭遇，遭遇之后，或彼此理解、沟通、对话，或互相敌视、矛盾、碰撞。

其次，基督教信仰与儒学伦理之间也同样存在着差异性。基督宗教是一种以神的彼岸拯救为中心的宗教，而中国儒学则是以人的现世伦理为中心的学说^③，二者之间存在着巨大的差异。利玛窦等刻意寻求的中西文化相似性只是表面的，“但相似的东西并不一定相一致，中国人的关心之处基本与传教士的定见相反。利玛窦希望身内物与身外物的差别促使中国人关心拯救他们的灵魂。但高攀龙（明代东林书院派士人，引者注）则认为，同一种区别的的目的仅仅是使人进入智慧之路并学会与宇宙的内在秩序相协调地生活。中国的文人并不是为了求天饶恕其过失而从事身省，而是为了更好地知道自己的过失并改正之。他们不一定要必须严格地苦修以在上天面前自我羞辱，而是为了自我控制，以便能与‘天理’

^① 梁漱溟：《中国文化要义》，学林出版社，2000，第95页。

^② 参见于本源：《清王朝的宗教政策》，中国社会科学出版社，1999，第22—28页。

^③ 孔汉思则把中国儒学看成一种“智能宗教”，围绕圣人的完美理想儿发展，姚新中则把儒学定位为一种人本主义的宗教。参见姚新中：《儒教与基督教：仁与爱的比较研究》，中国社会科学出版社，2002，第14—15页。笔者不同意将儒学视为宗教，但同意儒学是以人本主义伦理为中心。

相合。他们认为一旦深思及自我的思想之后，便会在自然、社会，甚至是自身中重新发现天理的明显存在。这是一种自我修养的思想，也是中国人伦理中的基本思想，而基督徒则仅仅会想到拯救其灵魂。”^①

中国人长期以来以儒学伦理代替了宗教的超越性，梁漱溟即认为中国是以道德、伦理代宗教：“伦理秩序初非一朝而诞生。它是一种礼俗，它是一种脱离宗教与封建，而自然形成于社会的礼俗。——礼俗，照一般之例恒随附于宗教，宗教例必掩护封建，而礼俗则得封建之支持。但此则受启发于一学派，非附属于宗教，而且宗教卒自此衰歇。它受到社会广泛支持，不倚靠封建或任何一种势力，而且封建正为它所代替。即此礼俗，便是后二千年中国文化的骨干，它规定了中国社会的组织结构，大体上一直没有变。”^②高旭东也认为：“中国人之所以缺乏宗教精神和宗教热情，根本的原因就在于以伦理代宗教，或者说中国的伦理具有准宗教的功能，使得人们在你我他的现世关系中就获得了西方人在上帝中所需要的东西，从而使宗教在中国始终不能兴旺发达。”由于儒家以孝为逻辑起点，构建起一个子孝父慈、长幼有序的家庭结构，并进一步通过“君君臣臣父父子子”的伦理秩序，确立了“家国同构”的统治秩序，形成了君仁而臣忠的礼乐之国，而“当儒家由和乐家庭推出礼乐之国后，又将这一结构推至天地万物的宇宙中，建构了以天人合一为特征的大家庭，就将入世出世、道德价值于超越价值合而为一，使人在现世中就获得了宗教性的满足。这样，伦理情感也就获得了准宗教情感的意义。……也就是说，儒家的政治学说和准宗教意义都是由伦理延伸和扩大的。”^③“儒学是中国占统治地位的主导意识形态，所以它的以伦理代宗教在中国就具有普遍意义，而成为中国文化的一种概括。”^④明清传教士面对成熟的中国儒家文化，在缺乏固定宗教信仰的中国社会中，只能依靠积极寻求与儒学的表面相似性来弥补和掩盖这种巨大的差异，由此导致了入华基督教潜隐其宗教目的却又不得不面临错位对话的尴尬处境。

同时，中国人的信仰介乎信与不信之间，是典型的骑墙派，正如鲁迅所批评的那样，没有“信仰的节操”，也很难为了宗教原因而发生战争和冲突。孔子的

^① 谢和耐著、耿昇译：《中国和基督教——中国文化和欧洲文化之比较》，上海古籍出版社，1991，第216页。

^② 梁漱溟：《中国文化要义》，学林出版社，2000，第118页。

^③ 高旭东：《中西文学与哲学宗教》，北京大学出版社，2004，第185—186页。

^④ 高旭东：《中西文学与哲学宗教》，北京大学出版社，2004，第187页。

言论在西方传教士看来，就是矛盾重重的，他一方面承认“祭如在”，“祭神如神在”，“事死如事生”^①，看似肯定和承认另外的神灵世界的存在，把祭祀活动视为人神沟通的重要仪式，表现出对未知世界的崇敬和信仰，带有明显的宗教信仰色彩，但是，当他的学生请教他如何对待事鬼和死后的事情时，他又回答说：“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”^②表达了对生死、人鬼的不同态度，看重现实人生，而淡化未知的死亡和鬼神。但他和弟子谈及智能时，他又说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”^③也就是说，孔子认为鬼神应当敬畏，但也应该远离回避。对孔子这种矛盾的鬼神观，西方传教士自然难以理解其中的深意，而庄子则一语中的，揭破了孔子的真实意图：“六合之外，圣人存而不论”。“存而不论，就并非相信鬼神，也并非不相信鬼神。……较为贴切的说法是：孔子是‘模棱两成’或者说‘骑墙主义者’。”^④

第三，基督教与中国文化对话存在着诸多历史条件的限制和矛盾。一是围绕着“武力征服”还是“和平传教”，不同的传教修会存在着斗争，是范礼安、沙勿略等人的英明决断才确立了入华和平传教的方针，为文化对话奠定了和平的基础；二是有关“化中国”还是“中国化”的目的论争，前者坚持基督宗教的排他性和普世福传的欧洲中心主义观念，后者则是积极适应中国社会的本地化策略。这些矛盾冲突发生在文化对话展开之前，但斗争的成败和取舍却直接影响了文化对话的实施。尽管在范礼安的英明决策和领导下，斗争的胜利为文化对话提供了较好的前提，但论争并没有真正平息，矛盾依然隐藏在整个基督教入华的历史进程之中。三是即使在文化对话的过程中，对话的参与者也彼此分化为四种不同的力量：就传教士来说，一派以利玛窦、艾儒略、汤若望等为代表的文化适应派，在文化对话中积极寻求文化相似性，另一派以龙华民等为代表的激进派，反对文化对话中对中国文化的宽容，主张保持基督宗教的本真性；就中国接受者来说，一派以徐光启、李之藻、杨廷筠等为代表的革新派，积极顺应利玛窦的文化对话，追求会通超胜，另一派则以沈澹、杨光先等为代表的卫道派，反向驳难和揭批基督教入化的宗教性目的。其间还夹杂着罗马教皇和中国皇帝之间的个人喜好和权

^① 《论语·八佾》。

^② 《论语·先进》。

^③ 《论语·雍也》。

^④ 高旭东：《生命之树与知识之树——中西文化专题比较》，河北人民出版社，1989，第166页。

力争斗。在特定的时代背景下,这诸多派别之间围绕基督教入华作出不同的选择,并由于选择的标准和着眼点的差异而发生激烈冲突,导致平等的文化对话难以顺利展开而发生错位。四是文化对话的内容关涉到政治和个人好恶等因素。明清基督教入华的宗教性是在适应性政策下潜隐着的,利玛窦入华初期,主张实行不公开宣教,而采取著书立说的哑式传教和私下传教,并且,在宣教过程中,甚至故意回避了基督降生和复活等等神迹,以免引起崇尚自然理性的中国人的怀疑和反驳。他积极努力争取的是准备奔赴北京试图说服中国皇帝皈依基督教,这样就可以实行自上而下的布教活动,但明末皇帝却深居皇宫,只对利玛窦进呈的自鸣钟等西洋奇器感兴趣,根本没有理会,也懒得理会利玛窦的宗教传布,更不用说皈依基督教了。利玛窦通过自身道德修养和渊博学识结识士大夫阶层,与他们交游,毕竟范围还是极其狭小的,不能构成对国家和政治的危害。而龙华民等试图走民间传教的道路,自下而上,广泛在民众中间传布福音,在无意识中触动了中国统治者的敏感神经,因为在中国,民间的叛乱大多宗教结社活动相联系,一旦民众通过皈依基督教而形成强大的民间力量,将极大危害国家的安全,宗教不仅仅是宗教问题,而是涉及国家安危、社稷治乱的大问题。明末南京教案和杨光先挑起的“历狱”案,主要就是由于国家安危和夷夏之辩的考量而发生的,远离了宗教和文化对话的意义。清初统治者也是用传教士技术所长,而回避其宗教身份和使命,传教士的恩宠尊荣以及牢狱刑罚,都和皇帝个人的好恶联系在一起,个人化的因素往往是反复无常的,因而清初的文化对话成效并不理想。而对在华基督教传播命运影响最为直接的“中国礼仪之争”,则更多地表现出中世纪欧洲教权与清代王权的权力争斗以及罗马教廷对远方传教团的控制意图。

总之,基督教与中国之间既有宗教观念的差异,也存在具体信仰和伦理上的差异,而最为根本的是,在中国,宗教问题往往被政治化、个人化,在一定程度上使得文化对话走偏和游弋,不能不说是中西宗教、文化对话的一个独特景观。

第二节 和而不同:走向跨文化对话

宗教对话已经成为一个关乎当代人类文明和谐发展的大问题,甚至在某种程度上成为国际问题解决的有效途径,孔汉斯曾经提出:“没有宗教的和平,就没

有世界的真正和平。”他认为：如果宗教不能成为解决问题的办法，就会成为问题的一部分。因此，宗教对话不仅是宗教问题，而且更是一个能够影响人类和平的重要问题。但在历史或现实的实践中，宗教对话，尤其宗教间和平而平等的对话又是极为艰难的，这不仅是由于宗教信仰的排他性所决定的，也是由于宗教结构的层次性所决定的。

任何宗教都内蕴有“宗教信仰”和“宗教文化”这样两个层面。哈佛大学教授威尔弗雷德·坎特威尔·史密斯在《宗教的意义与目的》中把宗教内容分为“信仰”与“信仰的表达”两个层面，认为宗教信仰是宗教的非历史的彼岸的、不可观察和不可定义的神圣层面，而信仰的表达则属于宗教的历史的、可以观察和定义的尘世层面。他在这里所说的后一个层面其实也就是通常所称的宗教文化层面。而蒂利希在《新教时代》中也从两个维度来界定“宗教”，其一为“神秘因素”，称之为宗教的“纵向坐标”，其二为“文化因素”，称之为“横向坐标”，而“神秘因素”即为“信仰因素”，指的是宗教中的永恒意义和超越因素，而文化因素则是宗教永恒意义在尘世和时间中的实现。由此可见，无论是“信仰的表达”，还是“文化因素”，其实质都是我们通常所指的宗教文化的层面^①。与宗教内容的结构性相对应，宗教对话其实也包含着信仰对话和文化对话两个层次。宗教间的“信仰对话”由于宗教信仰的排他性而导致对话的隔阂与困境。即使是约翰·希克倡导的宗教多元主义也同样面临着宗教信仰排他性的挑战，因而他宣称：“世界各大信仰是十分不同的，但就我们所能分辨的而言，它们都是我们称之为上帝的终极实在在生活中同等有效的理解、体验和回应的方式。”^②虽然信仰对话存在着排他性障碍，但宗教对话也不是没有可以达成的途径，借助文化中介和个人生存体验中介，就可以实现宗教或宗教信仰之间的对话。

明清基督教入华的成功之处就充分印证了这一点。利玛窦入华后积极倡导适应政策，着儒服、说汉话，研习中国经典，尊重中国文化，合儒补儒，其目的就是借助文化中介寻求对话之道，才赢得中国社会，尤其是士林阶层的推崇和尊敬，并为基督教在华落脚、扎根赢得了较好的发展空间，“耶稣会传教士之所以能够

^①段德智：《试论宗教对话的层次性、基本中介与普遍模式理性的误用是如何发生的：三论21世纪纪笃宗教的对话形态》，载于傅有德、（美）斯图沃德、克拉克主编：《跨宗教对话：中国与西方》，中国社会科学出版社，2004，第14—15页。

^②（英）约翰·希克著、王志成、思竹译：《信仰的彩虹——与宗教多元主义批评者的对话》，江苏人民出版社，2000，第2页。

有如此建树也绝不是偶然的，而是由他们的比较妥当的对话策略和对话路线决定的。人们常常用‘适应’策略来概括耶稣会传教士的对话策略和对话路线。其实，所谓‘适应’策略，无非是一种注重从宗教文化层面进行对话的策略。”^①“他们注重开展宗教文化层面的对话，并力求通过宗教文化层面的对话达到宗教信仰层面的间接对话的用心和做法都是有其值得称道之处的。”^②而徐光启、杨廷筠、李之藻等人皈依入洗，则恰恰是以个人生存体验为中介而实现的，他们既钦佩利玛窦个人品德修养的高深，也看到传教士带来的较为先进的西方技术和科学，同时由于在接触基督教过程中，逐渐结合个人生存体验而自觉皈依。

而明清基督教与中国社会对话的失败，也在于没有正确处理宗教信仰对话与宗教文化对话的层次性，龙华民等人推行的激进传教策略，其实质就是反对利玛窦探索形成的宗教文化对话，而推行宗教信仰对话，所以导致中国社会的反对和抵制，而清初的中国礼仪之争也存在信仰排他性问题。因此，“不积极开展宗教文化层面的对话而只是一味消极地偏执于宗教信仰方面的差异和对立，除了给宗教对话带来麻烦乃至酿成宗教纷争外，似乎并不能给宗教对话带来什么积极的影响。因为宗教文化的对话不仅意味着宗教信仰主体对对方宗教文化的理解和认同，还意味着不同宗教文化以及与之相关的世俗文化的相互沟通和相互趋同。”^③当代著名神学家孔汉思为了探讨“基督教与中国对话的历史和产生披着中国外衣的适合中国国情的基督教神学的种种可能”，而提出了七种交流模式来“叙述每次历史遭遇的特点并为今天寻求促进宗教关系的方法”。这七种模式分别为：模式一、外表的同化，指公元七、八世纪景教教会对接佛教、道教的迁就；模式二、信仰的混合，指摩尼教和白莲教混合形成了明教；模式三、不同层次的互补，指利玛窦合儒补儒的适应策略；模式四、传教士之间的冲突，批评罗马教廷做出了“一个历史影响深远的错误决定”；模式五、文化帝国主义，指十九世纪“罗马教廷已和欧洲列强结成同盟。”基督教化意味着殖民化：商人、士兵和传教士并

^① 段德智：《试论宗教对话的层次性、基本中介与普遍模式理性的误用是如何发生的：三论21世纪基督宗教的对话形态》，载于傅有德、（美）斯图沃德、克拉克主编：《跨宗教对话：中国与西方》，中国社会科学出版社，2004，第24页。

^② 段德智：《试论宗教对话的层次性、基本中介与普遍模式理性的误用是如何发生的：三论21世纪基督宗教的对话形态》，载于傅有德、（美）斯图沃德、克拉克主编：《跨宗教对话：中国与西方》，中国社会科学出版社，2004，第26页。

^③ 段德智：《试论宗教对话的层次性、基本中介与普遍模式理性的误用是如何发生的：三论21世纪基督宗教的对话形态》，载于傅有德、（美）斯图沃德、克拉克主编：《跨宗教对话：中国与西方》，中国社会科学出版社，2004，第25页。

肩战斗；模式六、反传教。模式七、外来宗教的本土化，“上述模式里，外表的和谐（模式一：聂斯托里派）或不同信仰的混合（模式二：摩尼教）为一种类型，传教冲突（模式四：十七/十八世纪）或文化帝国主义（模式五：十九/二十世纪）以及反传教的反响（二十世纪）为另一类型，在这两种类型之间还可以有另外一种基督教与中国接触的方式。这种接触不仅能实现互补的融合（模式三：利玛窦），还可以实现真正的“本土化”，让基督教在中华沃土中“植根”，这就是外来宗教的本土化（模式七）。”^①由此可以见出，孔汉思在深入思考基督教神学的本土化时，依然肯定了利玛窦开创的文化对话道路。

因此，明清基督教入华所带给我们当下的历史启发意义就在于宗教文化对话之道的探索和实践，尽管存在着错位对话的不足，但文化对话依然是今天宗教对话中的主潮，而这种对话思路和模式，也恰恰与全球化时代的東西文化不谋而合，并提供了丰富的历史镜鉴。约翰·D·杨在全面回顾中西文化的第一次遭遇之后，积极倡导“走向东西方的对话”^②，这说明，明清基督教入华对当下所具有的启发意义是：它作为中西宗教与文化会通的第一次碰撞，所激荡起的涟漪和火花，都将是中西宗教史和文化史是最迷人的景观，这一景观将进一步引导和启示我们，把探索中西宗教与文化交流的目光超越历史错位，投向更为辽远的跨文化对话。

我们认为，从宗教性文化对话走向跨文化对话，不仅仅是概念的改换，而是表明一种对话的文化态度和视野，如果说，明清基督教入华宗教性文化对话不仅包含着宗教信仰的对话，而且也包含着宗教文化对话，是在积极寻求文化相似性，而刻意回避或者抹杀中西宗教与文化差异性，并纠结着信仰、政治等层面矛盾而导致对话发生错位，那么，我们倡导的跨文化对话则应该是从人类整体和谐发展着眼，超越历史局限，承认彼此文化差异性，认同文化相似性，在平等理解、多元共存基础上的双向对话。

跨文化对话的探求不仅仅是神学家的职责，同时也是具有全球文化和平发展开放眼光与博大胸襟的比较文学、比较文化学者所应关注的话题。在全球化和文化多元化的今天，我们面临着更为迫切的东西方跨文化对话。一直潜心研讨中国

^① 秦家懿、孔汉思著、吴华译：《中国宗教与基督教》，三联出版社，1997，第216页。

^② John D. Young. *Confucianism And Christianity: The First Encounter*, Hong Kong University Press, 1983, 第127页。

儒学现代化转型的美国著名学者杜维明曾发出倡导：“现在是时候了，各种文明之间该本着相互依存的精神开始对话了。”^①在全球化的语境中，中国传统文化的确面临着许多挑战，但也存在发展的机遇，依然有自身的优势，儒家思想的“中庸之道”和“合和观念”，可以对西方基督教普世主义的一元文化倾向进行有力消解和抵抗，同时中国文化传统中的“义利观”和道德伦理观念亦将对文化冲突论调予以颠覆和解构，并提供出更为合乎人类共同价值观念的丰富而博大的文化资源。

当然，基督教与中国儒学的跨文化对话与会通也必须秉持如下原则和要求：

第一、儒学为主。中国文化的兼容性表现为对外来文化的极大宽容和吸纳，但其前提是保持儒学的主体地位。在中国文化传统中，儒道释是融会变通的；但细究起来，儒学占据着中国文化的主导位置，是核心和本质，而道家、佛教则居于补益和服从地位。儒家思想经由先秦诸子、汉代经学、再到宋明理学，历代王朝都将其作为主流意识形态，不仅深刻地影响着中国的伦理道德，而且影响到国家政治制度。因此，儒学是主位，其他诸家学说仅仅是从属的部分。这是中国文化的基本特征。因此，蔡仁厚认为：“儒教（一般地说，称儒家，特殊地说，称儒教）虽不同于一般宗教，而且儒教所素具的平正涵容的精神，也不排斥外来的高级宗教。但如果某一外来的宗教，不承认不尊重儒教在中国文化中的主位性，而要想喧宾夺主、偷梁换柱，则中华民族决不答应（不只是儒者不答应而已）。”^②基于此点，明清传教士渴望“中华归主”的梦想将永远只是一个梦想，在儒家文化为主体的中国，中国人可以通过内在道德修炼，可以人人为尧舜，但却不可以人人为基督。因为在中国人的文化传统中，儒学才是真正的主体，而其他思想和宗教派别则居于一种客位。即使明末皈依基督教的徐光启等人，其真正的身份依然是儒家士大夫，明确提出“会通超胜”的口号，他们追求的是基督教对儒学的补益以及儒学最终对基督教的超胜。钟鸣旦称杨廷筠为“明末天主教儒者”，这是十分有见地的，在他看来，杨廷筠所代表的明末基督徒儒家学者即使皈依和认同了基督教，他们依然在努力“重建昔日三代时候充满和平与道德的和谐情况，

^①（美）杜维明：《多种现代性：东亚现代性涵义初步探讨》，载于（美）塞缪尔·亨廷顿、劳伦斯·哈里森主编，程克雄译：《文化的重要作用——价值观如何影响人类进步》，北京：新华出版社，2002，第384页。

^②蔡仁厚、周联华、梁燕城著：《会通与转化——基督教与新儒家的对话》，台北：宇宙出版社，中华民国七十四年，第26页。

他们以为基督宗教与原来的儒家无分轩轻，并接受基督宗教以助儒家实现和谐，”
“他们都相信基督宗教是儒家传统的延续。”^①因此，在中国文化中，儒学是主体，是中国文化的根本所在，这是不容置疑和动摇的。基于此点，我们也就不难理解明末基督教与佛学的论战过程中，双方都在表明自己对儒学的补益作用，而极力攻击对方是在损毁儒学思想。也就可以更深刻地理解利玛窦创造性提出“合儒补儒”策略的积极意义和理论建树。因此说，儒学为主，是我们进行跨文化对话的前提。

第二、和而不同。中国儒家文化中最具有活力也最昭显丰富意义的思想是“和而不同”。孔子说：“君子和而不同，小人同而不和。”中国文化中的“和”、“中庸”等观念，使得中国文化具有无限的兼容性，也正因为如此，中国文化才能够吸纳和融会诸多非儒家文化因素，表现出文化的宽容、开放心态和胸襟。对外来的佛教、基督教等异质文化并没有盲目排斥和反对，而是较为宽容，容许各宗教在中国文化中自然生发，对基督教与佛教等宗教间的纷争和辩论，无论是明末还是清初，都是坚持自由辩论的政策，保持着中立、折衷的文化态度，只要不危及政治稳定和国家安全，中国文化是兼容并蓄，海纳百川。这和基督教的排外性恰成对比，中世纪基督教为了排斥异端，不仅通过神学思想桎梏人的思想自由，而且设立异端裁判所审判异端思想和人物，并利用火刑等残酷的刑罚来惩处所谓的异端力量。而对基督教所称的异教徒，他们往往通过血腥的武力征服和严酷的殖民统治来予以管辖，不但野蛮地破坏其固有文化，而且狂妄地实施欧洲中心主义的统治，根本谈不上对话。正是由于中国文化本身的成熟形态以及“中庸”、“合和”的文化兼容主义，才达成了基督教与中国文化之间，也是中西之间短暂的文化对话。正如蔡仁厚所言：“文化宗教的会通，可以‘和而不同’，不必强求其同，……表面形式上的‘同’，并不可贵。反之，虽不同，而能‘和’，这才表示具有内发的真诚互注，这才是最基本的会通精神。而中国‘儒、道、释’三教，正是一个‘和而不同’、虽不同而又能和的典型范例。”^②中国文化这种“和而不同”的蕴涵，不仅是历史上异质文化对话的基础，也是今天我们倡导跨文化对话的基础。

^①（比利时）钟鸣旦著，香港圣神研究中心译：《杨廷筠：明末天主教儒者》，社会科学出版社，2002年第267、269页。

^②蔡仁厚、周联华、梁燕城著：《会通与转化——基督教与新儒家的对话》，台北：宇宙出版社，中华民国七十四年，第32页。

第三、多元共存。中国文化本身就是多元共存的一个典型范例，在中国固有文化中，儒学、道家、佛教彼此相融共存，共同构成中国文化的有机整体。近几年一直致力于倡导宗教多元对话的保罗·尼特对中国文化这一特性有着深刻的认识：“中国这个宗教多元的国家，在她过去两千年就已经成了一个宗教间共存的国家。中国的宗教传统似乎并没有呆在他们自己的后院里。他们已经开始了彼此的会谈，尽管这种会谈经常是含蓄的、没有意识的、无心的。……他们都不是纯粹的儒教徒或者佛教徒。中国宗教生活的这种混合特质就表达在中国的‘三教’观念上。三教即儒教、道教和佛教。同一个体在不同的生活背景下可以接受儒道佛。这种宗教多元性和共存性不仅标志着，而且也丰富着中国人的生活。”^①在跨文化对话过程中，不仅要坚持“和而不同”的原则，而且，面对不同文化的差异性，遵循文化相对主义原则，肯定各宗教信仰、不同文化的合理价值，摒弃文化中心主义和宗教优越感，才会促进跨文化的对话和交流。中国历史上有过成功的经验，也有失误的教训，明清基督教入华所引发的对话和冲突，不仅具有历史意义，而且，对今天的跨文化对话同样具有启示意义。约翰·希克倡言：“彩虹是由地球大气折射成壮丽彩带的太阳光，我们可以把它视为一个隐喻，把人类不同宗教文化解释为对神性之光（diving light）的折射。”^②跨文化对话就是要架起人类沟通、理解、对话的彩虹，七彩光线则是跨文化对话中多元共存文化的隐喻。

总之，在跨文化对话中，我们既要保持自身文化优势，又要创造性地吸纳各种人类文化精华，既要反对以文化本土化为借口的民族排外情绪，又要反对借口全球化而放弃对自身优秀文化传统的坚守，中国文化传统在全球化语境中的正确选择，应该是坚持“和而不同”的原则，遵循费孝通先生提出的“自美其美，美人之美，美美与共，天下大同”^③的文化自觉策略，开展不同文明间的跨文化对话，实现文化多元整合。面对基督教的本土化策略，我们应该以博大的胸襟，“融合基督教文化而非为其归化，就应该是中国面对基督教及其崩溃时代的文化选

^①（美）保罗·尼特著。王志成、思竹、王红梅译：《一个地球·多种宗教：多信仰对话与全球责任》，宗教文化出版社，2003，第2页。

^②（英）约翰·希克著、王志成、思竹译：《信仰的彩虹——与宗教多元主义批评者的对话》，江苏人民出版社，2000，第2页。

^③费孝通：《推己及人》，北京：大众文艺出版社，2000，第289页。

择”^①。在此基础上，诚如高旭东所言：“我们应该倡导文化的多元化，尤其倡导多元文化之间的交流学习、彼此尊重、相互宽容、共存共荣，这样才会缔造在和平中发展的世界。”^②

^① 高旭东：《中西文学与哲学宗教》，北京大学出版社，2004，第338页。

^② 高旭东：《中西文学与哲学宗教》，北京大学出版社，2004，第338页。

主要参考文献:

- 1、(法) 费赖之著、冯承钧译:《在华耶稣会士列传及书目》(上、下), 中华书局, 1995。
- 2、(法) 荣振华著、耿昇译:《在华耶稣会士列传及书目补编》(上、下), 中华书局, 1995。
- 3、(法) 杜赫德编、郑德弟等译:《耶稣会士中国书简集: 中国回忆录》(全三册), 大象出版社, 2001. 1。
- 4、(法) 裴化行著、管震湖译:《利玛窦神父传》(上、下), 北京: 商务印书馆, 1998。
- 5、(英) 汤森著、王振华译:《马礼逊—在华传教士的先驱》, 大象出版社, 2002. 9。
- 6、(明) 黄省曾著、谢方校注:《西洋朝贡典录》, 中华书局, 1982. 9。
- 7、(美) 南乐山著, 辛岩、李然译:《在上帝面具的背后: 儒道与基督教》, 北京: 社会科学文献出版社, 1999。
- 8、(葡) 伯来拉、克路士等著, 何高济译:《南明行记》, 北京: 中国工人出版社, 2000. 1。
- 9、(英) H·裕尔撰, (法) H·考迪埃修订, 张绪山译:《西域纪程录丛》, 昆明: 云南人民出版社, 2002. 5。
- 10、(英) 海伦·加德纳著, 江先春、沈弘译:《宗教与文学》, 成都: 四川人民出版社, 1998、9 第二版。
- 11、(美) 明恩溥著, 匡雁鹏译:《中国人的特性》, 北京: 光明日报出版社, 1998. 9。
- 12、(美) 何天爵著, 鞠方安译:《真正的中国佬》, 北京: 光明日报出版社, 1998. 9。
- 13、(法) 戈岱司编, 耿昇译:《希腊拉丁作家远东古文献辑录》, 北京: 中华书局, 1987. 6。
- 14、(法) 费琅编, 耿昇译:《阿拉伯波斯突厥东方文献辑录》(上、下), 北京: 中华书局, 1989. 2。
- 15、(法) 费琅编, 冯承钧译:《昆仑及南海古代航行考·苏门答刺古国考》, 北京: 中华书局, 2002. 1。
- 16、(法) 伯希和撰, 冯承钧译:《蒙古与教廷》, 北京: 中华书局, 1994、3。
- 17、(意) 艾儒略著、谢方点校:《职方外纪》, 中华书局, 1996。

- 18、(葡)曾德昭著、何高济译:《大中国志》,上海古籍出版社,1998。
- 19、(意)利玛窦、(比)金尼阁著、何高济译:《利玛窦中国札记》,中华书局,1983。
- 20、(荷)威·伊·邦特库著,姚楠译:《东印度航海记》,中华书局,1982.4。
- 21、(美)萨缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,新华出版社,1998。
- 22、(美)塞缪尔·亨廷顿、劳伦斯·哈里森主编:《文化的重要作用——价值观如何影响人类进步》,北京:新华出版社,2002.2。
- 23、(美)邓恩著,余三乐 石蓉译:《从利玛窦到汤若望:晚明的耶稣会传教士》,上海古籍出版社,2003.1。
- 24、(法)谢和耐著、耿昇译:《中国和基督教—中国和欧洲文化之比较》,上海古籍出版社,1991.3。
- 25、(日)平川祐弘著、刘岸伟、徐一平译:《利玛窦传》,光明出版社,1999年1月版。
- 26、(美)布鲁斯·雪莱著、刘平译:《基督教会史》,北京大学出版社,2004.11。
- 27、(法)艾田蒲著,许钧、钱林森译:《中国之欧洲》[M],河南人民出版社,1992.11。
- 28、(英)巴特·穆尔—吉尔伯特著,陈仲丹译:《后殖民理论》,南京大学出版社,2001。
- 29、(捷克)严嘉乐著,丛林、李梅译:《中国来信》,大象出版社,2002.9。
- 30、(意)艾儒略著,谢方校释:《职方外纪校释》,北京:中华书局,2000。
- 31、(美)苏尔、诺尔编,沈保义等译:《中国礼仪之争西文文献一百篇(1645—1941)》,上海:上海古籍出版社,2001。
- 32、(英)巴特·穆尔—吉尔伯特等编,杨乃乔等译:《后殖民批评》,北京大学出版社,2001。
- 33、(意)柯毅霖著,王志成等译:《晚明基督论》,成都:四川人民出版社,1999.7。
- 34、(美)弗雷德里克·杰姆逊、三好将夫编,马丁译:《全球化的文化》,南京大学出版社,2002.1。
- 35、(比利时)钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》,北京:社会科学文献出版社,2002。

- 36、(德)彼得·克劳斯·哈特曼著、谷裕译:《耶稣会简史》,北京:宗教出版社,2003.3。
- 37、(美)保罗·蒂利希著,陈新权、王平译:《文化神学》,工人出版社,1988。
- 38、(美)保罗·尼特著、王志成译:《宗教对话模式》,北京:中国人民大学出版社,2004.1。
- 39、(美)保罗·尼特著、王志成、思竹、王红梅译:《一个地球·多种宗教:多信仰对话与全球责任》,北京:宗教文化出版社,2003。
- 40、(英)C·R博克舍编注,何高济译:《十六世纪中国南部行纪》,北京:中华书局,1990.7。
- 41、(法)H. Bernard 著,萧华译:《天主教十六世纪在华传教志》,北京:商务印书馆。中华民国25年2月初版。
- 42、(日)藪内清:《中国·科学·文明》,北京:中国社会科学出版社,1989。
- 43、(德)约瑟夫·拉辛格著,静也译:《基督教导论》,上海三联书店,2002。
- 44、(英)麦格拉思著,马林、孙毅译:《基督教概论》,北京大学出版社,2003。
- 45、(美)厄尔·迈纳著,王宇根等译:《比较诗学》,中央编译出版社,1998。
- 46、(美)赛义德著,王宇根译:《东方学》,北京:三联书店,2000。
- 47、(美)赛义德著,谢少波等译:《赛义德自选集》,北京:中国社会科学出版社,1999。
- 48、《论语》。
- 49、《史记》。
- 50、《汉书》。
- 51、《后汉书》。
- 52、(元)周达观:《真腊风土记校注》北京:中华书局,2000.4。
- 53、《明史·卷340·郑和传》。
- 54、(元)周致中:《异域志》,北京:中华书局,2000.4。
- 55、(元)耶律楚材:《西游录》,北京:中华书局,2000.4。
- 56、(元)汪大渊:《岛夷志略校释》,北京:中华书局,1981.5。
- 57、(明)陈诚著,周连宽校注:《西域行程记·西域番国志》,北京:中华书局,2000.4。

- 58、(明)张燮著,谢方点校:《东西洋考》,北京:2000.4。
- 59、(清)王之春著,赵春晨点校:《清朝柔远记》,北京:中华书局,1989.6。
- 60、高旭东:《孔子精神与基督精神》,石家庄:河北人民出版社,1989。
- 61、高旭东:《比较文学与二十世纪中国文学》,北京:人民文学出版社,2002。
- 62、高旭东:《生命之树与知识之树:中西文化专题比较》,石家庄:河北人民出版社,1989。
- 63、高旭东:《中西文学与哲学宗教》,北京:北京大学出版社,2004。
- 64、王宁:《中国文化对欧洲的影响》,河北人民出版社,1999。
- 65、王宁:《比较文学与当代文化批评》,北京:人民文学出版社,2000。
- 66、王宁:《二十世纪西方文学比较研究》,北京:人民文学出版社,2000。
- 67、王宁:《超越后现代主义》,北京:人民文学出版社,2002。
- 68、王宁:《后现代主义之后》,北京:中国文学出版社,1998。
- 69、王宁等主编:《全球化与后殖民批评》,北京:中央编译出版社,1998。
- 70、王晓朝:《基督教与帝国文化》,北京:东方出版社,1997。
- 71、王岳川主编:《后殖民主义与新历史主义文论》,山东教育出版社,2001。
- 72、张京媛主编:《后殖民理论与文化批评》,北大出版社,1999。
- 73、罗钢等主编:《后殖民主义文化理论》,北京:中国社会科学出版社,1999。
- 74、李天纲:《中国礼仪之争:历史·文献和意义》,上海古籍出版社,1998.12。
- 75、朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,复旦大学出版社,2001年12月版。
- 76、张维华主编:《郑和下西洋》,人民交通出版社,1985.6。
- 77、张维华:《明史欧洲四国传注释》,上海古籍出版社,1982.1。
- 78、罗渔译:《利玛窦书信集》(全二册),台湾光启出版社,1986。
- 79、董丛林:《龙与上帝:基督教与中国传统文化》,三联书店,1992.6。
- 80、乐黛云、王宁主编:《西方文艺思潮与20世纪中国文学》,中国社会科学出版社,1990。
- 81、乐黛云主编:《跨文化对话》,上海文化出版社,1998。
- 82、林仁川 徐晓望:《明末清初中西文化冲突》,华东师范大学出版社,1999.10。
- 83、喻天舒:《五四文学思想主流与基督教文化》,昆仑出版社,2003.9。
- 84、张西平:《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》,东方出版社,2001.8。
- 85、吴孟雪、曾丽雅:《明代欧洲汉学史》,东方出版社,2000。

- 86、朱维之：《中国景教》，北京：人民出版社，1993.5。
- 87、陈垣：《基督教入华史略》，《陈垣史学论著选》，上海：上海人民出版社，1981。
- 88、沈定平：《明清之际中西文化交流史》，北京，商务印书馆，2001.6。
- 89、周宁：《中西最初的遭遇与冲突》，北京：学苑出版社，2000.9。
- 90、周宁：《永远的乌托邦：西方的中国形象》，武汉：湖北教育出版社，2000.12。。
- 91、周宁：《2000年中国看西方》（上下），北京：团结出版社，1999.2。
- 92、张星烺：《欧化东渐史》，北京：商务印书馆，2000.9。
- 93、徐海松：《清初士人与西学》，东方出版社，2000.12。
- 94、张星烺编注：《中西交通史料汇编》（1-4），中华书局，2003.6。
- 95、方豪：《中国天主教史人物传》（上、下），北京：中华书局，1988.3。
- 96、耿昇、何高济译：《柏朗嘉宾蒙古行纪·鲁布鲁克东行纪》，北京：中华书局，
- 97、冯承钧译：《马克波罗行纪》，上海：世纪出版集团，2001.8，
- 98、何高济译：《海屯行纪·鄂多立克东游录·沙哈鲁遣使中国记》，北京：中华书局，2002.12。
- 99、张维华主编：《郑和下西洋》，人民交通出版社，1985.6。
- 100、戴裔煊：《〈明史·佛朗机传〉笺注》，中国社会科学出版社，1984.1。
- 101、秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，北京：三联书店，1990.12。
- 102、张国刚：《从中西初识到礼仪之争——民传教士与中西文化交流》，北京：人民出版社，2003.12。
- 103、蔡仁厚、周联华、梁燕城著：《会通与转化——基督教与新儒家的对话》，台北：宇宙出版社，中华民国七十四年。
- 104、葛荣晋主编：《中国实学思想史》，首都师范大学出版社。
- 105、卓新平主编：《宗教比较与对话》（第五辑），宗教文化出版社，2004。
- 106、罗渔译：《利玛窦书信集》，台北：台湾光启出版社、辅江大学出版社，1986。
- 107、赵春晨、雷雨田、何大进著：《基督教与近代岭南文化》，上海：上海人民出版社，2002。
- 108、陈卫平：《第一页与胚胎：明清之际的中西文化比较》，上海：上海人民出版社，1992。
- 109、郭双林：《西潮激荡下的晚清地理学》，北京大学出版社，2000.5。
- 110、麻国庆：《走进他者的世界》，学苑出版社，2001。

- 111、张铠：《庞迪我与中国：耶稣会“适应”策略研究》，北京图书馆出版社，1997。
- 112、杨慧林：《基督教的底色及其文化延伸》，黑龙江人民出版社，2002。
- 113、杨慧林：《移动的边界》，北京：中国大百科全书出版社，2002。
- 114、何俊：《西学与晚明思想的裂变》，上海：上海人民出版社，1998。
- 115、蒋伯潜、蒋祖怡：《诸子与理学》，上海：上海书店出版社，1998。
- 116、徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989。
- 117、张承友等著：《明末清初中外科技交流研究》，北京：学苑出版社，1999。
- 118、王重民辑：《徐光启集》（上），北京：中华书局，1963。
- 119、张国刚等著：《明清传教士与欧洲汉学》，北京：中国社会科学出版社，2001. 5。
- 120、《天主教东传文献续编》（1—6 卷），台北：台湾学生书局，民国五十五年版。
- 121、张错：《批评的约会：文学与文化论集》，上海：三联书店，1999。
- 122、罗钢、刘象愚主编：《文化研究读本》[M]，北京：中国社会科学出版社，2000. 9。
- 123、萧功秦著：《儒家文化的困境》，四川人民出版社，1986。
- 124、冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社，1996。
- 125、许大受：《圣朝佐辟》，《破邪集》卷四。
- 126、罗光：《教廷与中国使节史》，（台）传记文学出版社，1969。
- 127、顾卫民：《中国与罗马教廷关系史略》，东方出版社，2000. 9。
- 128、顾卫民：《中国天主教编年史》[M]，上海世纪出版集团、上海书店出版社，2003. 4。
- 129、于本源：《清王朝的宗教政策》，中国社会科学出版社，1999。
- 130、《康熙朝满文朱批奏折全译》，中国第一历史档案馆编，中国社会科学出版社，1996。
- 131、傅铿：《文化：人类的镜子——西方文化理论导引》，上海：上海人民出版社，1990。
- 132、张岱年：《文化与哲学》，北京：教育科学出版社，1988。
- 133、梁漱溟：《中国文化要义》，学林出版社，2000。

- 134、姚新中：《儒教与基督教：仁与爱的比较研究》，中国社会科学出版社，2002。
- 135、秦家懿、孔汉思著、吴华译：《中国宗教与基督教》，三联出版社，1997。
- 136、费孝通：《推己及人》，北京：大众文艺出版社，2000。
- 137、何兆武：《中西文化交流史论》，北京：中国青年出版社，2001.10。
- 138、傅有德、(美)斯图沃德、克拉克主编：《跨宗教对话：中国与西方》，中国社会科学出版社，2004。
- 139、孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社，1994。

英文著作：

- 1、 *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* by G. C. Spivak, Methuen, New York, 1987.
- 2、 *The Postcolonial Critic ed.* by Sarah Harasym, Routledge, New York, 1990.
- 3、 *Dialogue between Christian philosophy and Chinese culture /* edited by Paschal Ting, Marian Gao, Bernard Li Washington, D.C. : Council for Research in Values and Philosophy, 2002.
- 4、 *Christianity in China: a scholars' guide to resources in the libraries and archives of the United States* by Wu Xiaoxin M. E. Sharpe, 2002
- 5、 *East Meets West ,The Jesuits in China, 1582—1773,* by Charles Ronan .S. J and Bonnie .B.C. oh, Loyola University Press, 1988.
- 6、 *Christianity and Chinese religions /* by Hans Kung, Julia Ching New York : Doubleday, 1989.
- 7、 *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China : his life and thought /* by N. Standaert Leiden , New York : 1988.
- 8、 *Confucianism and Christianity : the first encounter /* by John D. Young Young, John D. Hong Kong University Press, c1983.

谢 辞

漫长而艰苦的论文写作过程即将结束，看着眼前的文字，我心里不但没有解脱的欣喜，反而多了一份沉重和惶恐。我知道，沉重来自内心深处对自己浅陋学识的自责，而惶恐则源于愧对师友期望的敬畏。在孜孜求学的过程中，我得到了众多尊敬的师长、朋友、同学的热心提携和无私帮助，使我没齿难忘。

我要把最真诚的谢意奉献给我的导师高旭东先生。我追随先生求学多年，从硕士到博士、从济南到北京，每一步的成长都离不开先生的精心培育和热心提携。无论是治学、还是作人，先生春风化雨般的教诲，为我拨除云雾，引航迷津。在求学问道、论文写作的过程中，先生为我提供了诸多难得的学习机遇，使我多次获得了宝贵的学习机会。先生对我的论文从选题到谋篇、从结构到论述，一一仔细推敲，严格审查把关。但由于我个人学识的浅陋和悟性的愚钝，没有完全达到先生的期望，这是我暗自惭愧的。同时，尊敬的师母多年来对我关爱多多，谨此向她表达深切的感谢。

在北京语言大学求学期间，承蒙清华大学王宁教授、北京语言大学外国语学院宁一中教授、北京语言大学比较文学研究所李庆本教授为我授业、解惑、传道，诸位先生精深高妙的学问、平易谦和的仪态、奖掖后学的学者之风，使我肃然起敬，而他们在生活、作人、治学等方面给予我的指导和关心，更使我受益终生。大恩难言谢，我将深深地将这份感恩永远铭记在心。

中国人民大学金元浦教授、清华大学陈永国教授对我的论文提纲和写作思路提出了宝贵的意见和悉心指导。中国人民大学杨慧林教授为我提供了极其宝贵的学习机会，使我能够参加在湖北襄樊召开的“西方文学与文化的宗教诠释”国际高级研讨会，并多次给我热心的指导。中国社会科学院宗教研究所所长卓新平研究员在襄樊会议上的报告给予我深刻的启发，并多次耐心通过电邮回答我的疑问。美国南加州大学东亚语文学系兼比较文学系张错教授莅临威海参加“海外华人文学世界年会”的时候，悉心回答了我的请教并在以后的通信联系中多次赐教。山东大学威海分校新闻传播学院院长件从巨教授始终关心我的成长并为我的论文写作提供了最大的便利和支持。北京语言大学阎纯德教授耐心解答我的请教并对论文写作提出了宝贵的建议，北京外国语大学文庸教授、北京外国语大学张西

平教授、北京语言大学张华副教授在我论文写作中给予了热心的指导。对诸位先生的指导和关心，在此表示我衷心的感谢。

还要衷心感谢中国社会科学院哲学研究所崔唯航博士、北京外国语大学修文乔硕士为我的论文提供了宝贵的资料。我的诸位同学：鲁迅博物馆葛涛、清华大学宋丽丽、北京语言大学陆薇以及于海冰、张伟、宋庆宝、徐立前、高志强等给予了我诸多无私的帮助和关心。而南京师范大学唐晓忠，与我朝夕相处，同室三载，论道相洽，情同兄弟。

最后，我将我的满腔谢意献给我的母亲、爱人、儿子。多年来，他们给了我最大的关爱和支持，正是他们的爱，促使我不断前行。

2005. 4