

山东大学

博士学位论文

“回儒”和“西儒”比较研究——明末清初之儒家型穆斯林和
儒家型基督徒

姓名：金刚

申请学位级别：博士

专业：专门史

指导教师：姜生

20090410

摘 要

本文所谓的“回儒”，主要是指从小生长在中国，深受儒家思想影响，以宣扬伊斯兰教为己任，从事伊斯兰教经典、教义的翻译和阐述即“以儒诠经”工作的明末清初的中国回族知识分子或穆斯林学者。这些“回儒”也可称为儒家型穆斯林或儒学化穆斯林，他们因伊斯兰教的儒学化而带有深刻的儒家特质。其主要代表有：王岱舆(约 1570-1660 年)、张中(约 1584-1670 年)、伍遵契(约 1598-1698 年)、马注(1640-1711 年)、刘智(约 1655-1745 年)、金天柱(约 1690-1765 年)等，需要指出的是，在明末清初，“回儒”专指一个群体，既非自称亦非他称，而是后来的研究者因其从事“以儒诠经”或“以儒解回”活动而使自身带有回、儒双重文化气质而给与的一个称谓，在民国以前的文献里，“回儒”较少出现，仅指两个文化体系，而非专指一个群体。

本文所谓的“西儒”，主要是指明末清初长期生活在中国，研习儒家经典，介绍西方知识和科技，以传播基督教为己任，遵守“利玛窦规矩”，致力于“合儒”、“补儒”、“超儒”和以基督教归化中国人的工作，会通儒家思想文化的西方天主教传教士。这些“西儒”也可称为儒家型基督徒或儒学化的基督徒，他们因基督教的儒学化而带有明显的儒家特质。其主要代表有：利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610 年)、艾儒略(Julio Aleni, 1582—1649 年)、汤若望(Johann Adam Schall von Bell, 1591—1666 年)、南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688 年)、白晋(Joachim Bouvet, 1656-1730 年)、马约瑟(Joseph de Premare, 1666-1736 年)、傅圣泽(Jean-Francois Foucquet, 1665-1741 年)，等等。需要指出的是，在明末清初，“西儒”作为一个群体，既是自称亦是他称，并非后来的研究者提出的一个称谓。

在“回儒”和“西儒”产生之前，伊斯兰教和基督教就早已传入中国。伊斯兰教自唐朝入华以来，不公开传教，不主动发展信徒，信徒的增加主要依靠群体内部的不断繁衍、其他人口的自然融入、西方穆斯林的持续东来和一些民族群体的主动皈依。基督教曾经两次入华，唐朝时期的景教和元代的也里可温教虽然大力发展传播自身宗教，也曾拥有众多信徒，但由于种种原因，最终湮灭在中国传

统文化的汪洋大海中。在明末清初之前，与同属外来宗教的佛教相比，伊斯兰教和基督教都没有在思想文化方面与以儒家思想为主导的中国传统文化进行长期、持续、深刻、全方位的交流、对话、碰撞和融合，更没有像佛教一样拥有浩如烟海的中文著作作为传播宗教进而影响中国的载体，其教义教规不为外界所熟知，更没有与中国传统文化尤其是儒学实现深刻的融合。因此，真正意义上的“回儒”和“西儒”并没有产生，伊斯兰教和基督教在思想文化方面对中国的影响微乎其微，当然也不可能像儒释道三教一样被中国封建政权所倚重。

明末清初“回儒”和“西儒”的共同产生，真正开启了伊斯兰教和基督教与中国传统文化尤其是儒家思想文化的全方位的对话和融合，是伊斯兰教和基督教在华发展传播的转折点，对伊斯兰教和基督教具有划时代和里程碑的意义。尽管时至今日，相比之下，伊斯兰教和基督教与儒家思想文化的融合仍然远没有佛教广泛和深入，还带有更多的“异质”文化的特点，但是，“回儒”和“西儒”的出现，使伊斯兰教和基督教与儒家思想文化的融合发生了质的转变，也使伊斯兰教和基督教的中国化进程实现了质的飞跃。同时，“回儒”和“西儒”在产生背景、宗教思想、与儒家学说之会通、与中国上层社会之交往、与佛道两教之论争乃至对清末民初“回儒”和“西儒”的影响等很多方面同中有异，异中有同，其异同得失都能给我们以深刻的启迪，对当今促进宗教和谐、文化和谐、民族关系和谐、中外文化交流和谐，进而促进社会和谐，都有十分有益的借鉴作用。从这种意义上来看，对“回儒”和“西儒”进行综合考察和对比分析更显得非常重要。

本文主要从四个方面对明末清初的“回儒”和“西儒”进行综合考察和对比分析：

一是“回儒”和“西儒”的产生背景。明末清初，伊斯兰教学者和天主教传教士有着相似的主观愿望和使命：前者力图挽救伊斯兰教在中国逐渐式微的局面，解决教徒的信仰危机问题；后者尽力开创天主教在中国的发展环境，使中国社会基督教化。同时，他们也不得不面对一种共同的客观现实：以儒为主、儒释道有机交融共同尊护皇权的综合体——理学发展到了更加成熟的阶段，并处于官方和主导地位。由于伊斯兰教和天主教自身的实际情况和中国封建政权的强大，它们在中国的振兴和传播不可能采取强制的手段，而只能走接受并适应中国国情的道路。这种相似的主观梦想与共同的客观现实之间的碰撞，使得伊斯兰教学者和天主教传教士必须首先适应儒家学说，尽力找到与儒家学说的结合点。在为实

现相似的梦想而适应共同的现实的过程中,一部分伊斯兰教学者和天主教传教士逐渐形成了鲜明的儒者气质,“回儒”和“西儒”应运而生。

尽管伊斯兰教学者和天主教传教士都带有一种“儒者”的气质,都被归在儒者行列,但他们没有被称为“汉儒”,而是分别被称为“回儒”和“西儒”。“回儒”和“西儒”称谓的本身就表明了他们身上既不同于汉儒,又互相不同的鲜明的异质文化特点。因此,“回儒”和“西儒”的产生,除了有促使他们成为“儒”的共同的原因,还有使他们又分别被称为“回儒”和“西儒”的不同缘由。从根本上说,“回儒”和“西儒”最大的区别就是他们各自不同的宗教背景,伊斯兰教和基督教的迥然不同决定了他们的本质区别。所以,在共同的客观原因和主观原因的背后,“回儒”和“西儒”产生的背景还有明显的区别。主要表现在:1. 文化背景不同:“回儒”自幼受伊斯兰教和儒家文化的双重影响,而“西儒”深受基督教文化的熏陶和洗礼;2. 依附对象不同:“回儒”没有依附某种力量或者说没有后盾可言,而“西儒”有天主教和欧洲列强为后盾依托;3. 心理动因不同:“回儒”侧重于实现文化自救和宗教复兴愿望,而“西儒”侧重于完成文化扩张和宗教传播使命。

二是与儒家学说之会通。“回儒”之所以被称为“回儒”,“西儒”之所以被称为“西儒”,除了表明了他们各自的异质文化特点外,更深刻地体现了“回儒”和“西儒”与儒家思想文化的不可分割的密切联系。伊斯兰教学者和天主教传教士在对儒家学说有了比较深入的把握的基础上,在保持自身特质和核心教义的前提下,着力会通儒学,以会通来求得与儒家思想文化的有机交融。综观中国宗教史,外来宗教传入中国后,都不约而同地去调和与儒家思想文化的关系,尤其是在教义上“会通儒学”,“会通儒学”成为各外来宗教适应封建中国的共同选择。所谓“会通儒学”,或者说“附儒”、“合儒”、“援儒”、“摄儒”,是指各外来宗教(主要指佛教、基督教、伊斯兰教)在中国传播和发展过程中,在保持自身特质和核心教义的前提下,不断比附、靠拢、融会、贯通、接受、吸收儒家思想乃至以儒家思想为核心的中国传统文化的活动和倾向。“会通儒学”现象以佛教开始最早,持续时间最长,影响最为深远,因而佛教的儒学化或者说中国化最为明显,又因为儒佛之间总体上是一种相互融合和吸收的关系,所以,佛教早已成为中国传统文化不可分割的重要组成部分。而伊斯兰教和基督教的“会通儒学”倾向虽然也十分明显,尤其是明末清初的“回儒”和“西儒”做了大量富有成效的工作,

但由于它们与儒学之间基本上是一种单向靠拢的关系,没有像佛教一样做到与儒学“合流”,再加上两者会通儒学的时间、广度和深度还不够,所以它们至今仍带有异质文化的特点,没有真正成为中国传统文化的一部分。总的来看,“回儒”和“西儒”对待儒学有着共同的态度:调和与适应,特别是着力“会通儒学”。

“回儒”和“西儒”对儒家学说的会通,既有惊人的相似,也有根本的不同。“回儒”会通回儒主要表现在:1. 将儒家的宇宙本原论纳入伊斯兰教的真主创世说;2. 将“天”和“西方大圣人”解释为“真主”和“穆罕默德”;3. 孔子等中国圣人亦为真主所降之“受命行教”的圣人;4. “回之与儒,教异而理同”,可互补共明;5. 以“天道五功”、“人道五典”沟通“五常”、“五伦”;6. 强调“忠主”与“忠君”不可分割。“西儒”会通天儒主要表现在:1. “中国所祀之昊天上帝”就是“西国所事之天主”;2. 儒家古代经籍中有与天主教一致的灵魂不灭和天堂地狱观念;3. 以天主教教义统摄儒家的道德伦理观念;4. 尊重中国传统的“祀天”、“祭祖”和“敬孔”习俗;5. 索隐派对儒家经典等中国文献的“过度附会”理解。“回儒”和“西儒”会通儒学的差异主要是:1. 核心目的不同:“回儒”“会通儒学”的目的侧重于宣扬伊斯兰教教义,致力于适应儒家学说,以消除误解和隔阂,使教内教外了解和认识伊斯兰教的真谛,而“西儒”“会通儒学”的目的侧重于传播天主教,意在通过“合儒”、“补儒”、“超儒”,改造儒家学说,以天主教归化中国人;2. 涉及范围不同:“回儒”对历代儒家学说一概予以会通,而“西儒”则“容古儒”、“斥新儒”;3. 教内外回应不同:“回儒”面临的阻碍很小,并且赢得了教内外的普遍赞美,而“西儒”除了得到教内外的赞赏外,更受到强烈的批评、诋毁和牵制。

不可否认,“回儒”和“西儒”“会通儒学”的活动使各自宗教适应了中国政治的需要,适应了中国的主流思想文化,适应了中国的传统习俗,都为本宗教在中国的生存和发展创造了良好的外在环境,起到了很好的促进作用。但是,同样不可否认的是,“回儒”和“西儒”“会通儒学”的活动都有牵强附会甚至叛经背道之处。这使得“回儒”和“西儒”在“会通儒学”的同时,都面临着种种压力,甚至遭到批评、牵制和反对。不过,相比之下,“回儒”的压力较小,也没有什么内部纷争。这主要是因为伊斯兰教在中国基本上没有受到外来势力的支配和控制,在中国自由发展,不公开传教,主要依靠父继子承维持宗教的发展,环境相对宽松。而且,穆斯林学者内部比较团结,几代人一直致力于“会通儒学”,为

伊斯兰教在中国的发展创造了良好的文化背景和政治环境。特别是在伊斯兰教受到冲击时,这种做法起到十分明显的减震作用。综观伊斯兰教在中国发展的历程,穆斯林不仅适当地接受了在中国占统治地位的儒家文化,还保持了伊斯兰教核心教义,也就是说,既适应了封建社会的统治要求,又强化了教徒的宗教信仰。但对于“西儒”,情形就大为不同。由于耶稣会内部以及耶稣会与多明我会、方济各会在信仰理念和实际利益上的分歧,他们适应中国社会习俗的做法不但受到其他传教士尤其是耶稣会外的批评、牵制、反对和诋毁,更受到罗马教廷的支配和控制。所有这些终于造成后院起火、内部纷争,继而引起“礼仪之争”,内外交困,导致清政府全面禁绝天主教,“会通儒学”活动随之中断。

三是与上层社会之交往。“回儒”和“西儒”在开展“会通儒学”活动的同时,与中国上层社会的交往也尤为密切。“回儒”和“西儒”都充分认识到,在中国,若想实现宣扬和传播宗教的理想,最有效的办法就是获得中国上层社会的认可和支持。综观中国的宗教历史,各种宗教的兴衰成败和社会地位的高低,无不取决于中国上层社会尤其是皇权对其宗教的态度,皇权推崇则宗教兴盛,皇权压制则宗教衰落甚至湮灭。因此,尽力接触士大夫乃至皇权是“回儒”和“西儒”振兴和发展各自宗教的主要方式。其中,首先取得士大夫的支持和推崇是第一步,也是进而获得皇权支持和推崇的“跳板”。可以说,在整个“会通儒学”活动的过程中,“回儒”和“西儒”得到了中国上层社会尤其是一些士大夫和知识分子的真诚理解、充分肯定和宝贵支持,这使得他们的“会通儒学”工作更富成效。尤其是,“西儒”殚精竭虑通过各种方式成功地踏上“跳板”,在明末清初的中国皇权内部争得了一席之地,产生了具有历史意义的深刻影响。因此,对“回儒”和“西儒”进行比较研究,深入分析他们与中国上层社会的密切交往必不可少。“回儒”和“西儒”与上层社会交往的区别在于:1. 交往方式不同;2. 实际作用不同;3. 社会影响不同。

四是与佛道两教之论争。伊斯兰教和基督教都产生在西亚地区的一神教,后来都发展成为世界性的大宗教。明末清初,正是由于强大的伊斯兰教奥斯曼帝国的阻隔,天主教在中国的传播才不得不取道海路。众所周知,伊斯兰教和基督教具有十分紧密的关联性,因而,持天方学的“回儒”和持天学的“西儒”的一神教的背景和特质,使得他们在对待中国的多神教佛教和道教方面表现出态度方面的极大一致性,“回儒”和“西儒”在着力实现与严格意义上讲不能称为宗教的

儒学的会通的同时，不约而同地与佛道两教“划清界限”。他们都认为佛道两教均为异端，并进行不遗余力的批判，掀起了佛道两教长期争辩以来又一次宗教的论争。如果说“回儒”和“西儒”着力会通儒学、积极与中国上层社会交往是在正面体现了他们“儒”的特色，那么，对于佛道两教的大力批判和排斥又在另一个角度反衬出“回儒”和“西儒”的“儒”的倾向。因此，从这种意义上说，对“回儒”和“西儒”进行比较研究，深入分析他们与佛道两教之论争便成为题中应有之义。“回儒”和“西儒”在批判佛道两教方面具有很大的相似性，比如，在神学方面主要集中在因果报应、轮回说、本原说，在世俗方面主要集中在佛道背离人伦之常理。但也有显著的差异，最主要表现在佛道两教的回应不同。也许是佛道两教较少见到“回儒”的论著，也许是“回儒”的批判没有产生大的社会反响，“回儒”基本上没有受到佛道两教的回击。但对于“西儒”，情况却大不相同，“西儒”对佛道两教的批判招致猛烈的回击。

特别需要指出的是，本文对明末清初的“回儒”和“西儒”进行比较研究，目的不在于区分出“回儒”和“西儒”及其宗教的高低优劣，也不在于阐明他们对中国传统文化究竟有多少误读和偏见，而是在于彰显他们勇于促进人类文明交流和融合的可贵精神并为我们所弘扬。因为，所有的宗教都是人类文明的宝贵财富，所有对人类文明交流做出贡献的人都需要和值得我们尊重，所以，不苛求于古人在某些方面存在的缺憾，而是将古人的优良之处发扬光大，始终应该成为当今人们认真遵循的原则。

关键词：明末清初；“回儒”；“西儒”；比较

ABSTRACT

In this dissertation, “Hui Confucian” mainly refers to Chinese Islamic scholars at late Ming and early Qing Dynasty, who were born in China, deeply influenced by Confucianism and engaged in “annotating Islam with Confucianism”. Therefore, in terms of their characteristic of Confucian, “Hui Confucian” can be called Confucian Muslim too. The important representatives of “Hui Confucian” are Wang Daiyu (about 1570-1660), Zhang Zhong (about 1584-1670), Wu Zunqi (about 1598-1698), Ma Zhu (1640-1711), Liu zhi (about 1655-1745) and Jin Tianzhu (about 1690—1765) and so forth.

“Western Confucian” mainly refers to western Catholic preachers at late Ming and early Qing Dynasty, who lived in China for a long period, studied Confucian sutras, introduced science and technology to China, and Coalesced Catholicism and Confucianism so as to develop or circulate their own religion in China. So, according to their trait of Confucian, “Western Confucian” can be called Confucian Catholic too. The representative characters are Matteo Ricci (1552-1610), Julio Aleni (1582-1649), Johann Adam Schall von Bell (1591-1666), Ferdinand Verbiest (1623-1688), Joachim Bouvet (1656-1730), Joseph de Premare (1666-1736), Jean-Francois Fouquet (1665-1741) and so on.

Before the appearance of “Hui Confucian” and “Western Confucian”, Islam and Christianity had been introduced into China early. Though Islam achieved continuous development and Christianity spreaded abroad twice since Tang Dynasty, they didn’t realize true and deep communication, dialogue and amalgamation with Chinese traditional culture especially with Confucianism in thought and culture. In addition, unlike buddhism, they hadn’t translated a good many sutras into Chinese acting as the carrier of circulating religion before Ming Dynasty, so, teaching and canon of Islam and Christianity didn’t be known very well by Chinese people.

With “Hui Confucian” and “Western Confucian” coming into being, Islam and

Christianism realized the true and deep communication, dialogue and amalgamation with Confucianism, which was the turning-point as to the development and circulation of Islam and Christianity as well as the symbol of qualitative leap of sinicization of Islam and Christianity. The "Hui Confucian" and "Western Confucian" were two active groups came forth at the turn of Ming and Qing dynasty in China. They were both remarkable because of their devotion to harmonizing with Confucianism. By comparing the commonness and differences of their thinking, actions and dedications between "Hui Confucian" and "Western Confucian", we can obtain many useful edifications for the different religions, cultures and civilizations to coexist harmoniously and for constructing harmonious culture and society in today's world even in the future.

This dissertation conducted Comparative study in four aspects:

1. Circumstances when "Hui Confucian" and "Western Confucian" Came into being. At late Ming and early Qing Dynasty, Islamic scholars and catholic preachers had similar subjective wishes and missions--the former tried hard to realize renaissance of Islam in China, the latter made great effort to reach the goal of Christianization of China. However, they had to face the common objective fact--Confucianism enjoyed dominant status in China. So, in order to realize similar dreams of developing or circulating their own religions, they must harmonize with Confucianism and adapt to the social reality of China, which can create fine environment for the existence and development. During the course of harmonizing with Confucianism, Islamic scholars and catholic preachers had a good many traits of Confucian gradually. Then, "Hui Confucian" and "Western Confucian" Came into being. As to the birth of "Hui Confucian" and "Western Confucian", there are three differences owing to the different religious background: the first is different cultural backgrounds, the second is different addressees, the third is different psycho-motivations.

2. Respective Coalescence of Islam and Christianity with the Confucianism by "Hui Confucian" and "Western Confucian". The coalescence of Islam with the Confucianism by "Hui Confucian" mainly includes the following aspects: citing the

Confucian theory on universe into the Islamic thought of Allah created the world; defining the Confucian figures of Tian(Heaven) and western sage respectively as Islamic Allah and Mohammed; enlisting Chinese sages such as Confucius as Sant nominated by Allah; stressing the complementation of Islam with Confucianism; equating Islamic moral rules with Confucian ethic ideas; emphasizing the indivisibility of being loyal to Allah and to the Emperor.

The combination of Christianity with the Confucianism by “Western Confucian” mainly focuses on the following field: defining the God worshiped by Chinese as the Deus by westerner; similar ideas on Immortal Soul and on Heaven and Hell in Confucian Classics with Christianity; governing the Confucian moral and ethic ideas with Christian doctrines; respecting the Chinese traditional customs of Heaven Worship, Ancestor Worship and Confucius Worship; excessive farfetched analogy of the Figurists on Confucian classics and other Chinese literatures.

The differences between the coalescence with Confucianism by “Hui Confucian” and “Western Confucian” are: varied core goals; different range of involvement; diversified responses from the Inside and Outside of the religion.

3. The Communication with Upper Ruling Classes in China. During the course of syncretizing Islam and Christianity with the Confucianism, “Hui Confucian” and “Western Confucian” affiliated consanguineously with upper ruling classes in China because they knew very well that the most effective means to blazon forth and transmit their religions was to obtain the understanding, recognition, admiration and support of upper ruling classes espeicaaly the emperor in China. Making a comprehensive view of the religious history, we can conduct such a conclusion that the success

and failure of all religion depended on the attitude of emperor. So, obtaining the understanding, recognition, admiration and support of upper ruling classes espeicaaly the emperor is the most important springboard to expand their religions.

The differences on the communications of “Hui Confucian” and “Western Confucian” with the upper classes are: different means of communicating; varied actual effect; different social influence.

4. Disputation of “Hui Confucian” and “Western Confucian” with Buddhism and Taoism. At the same time of harmonizing with Confucianism, “Hui Confucian” and

“Western Confucian” made a clear distinction against Buddhism and Taoism. They both claimed that Buddhism and Taoism were deviationism and spared no effort to criticize on them. The criticism of “Hui Confucian” on Buddhism and Taoism focused on their ideas of Kong(Empty) and Wu(Naught), Retribution, Heaven and Hell, Samsara.

The obvious difference between the criticism of “Hui Confucian” and “Western Confucian” on Buddhism and Taoism is :no formal responses from Buddhism and Taoism to criticism by “Hui Confucian”, but Fierce joint-counterpunch from Buddhism and confucianism to criticism by “Western Confucian”.

Conclusion: Implication of the thought and activities of “Hui Confucian” and “Western Confucian”

What should be made clear is conducting comparative study on “Hui Confucian” and “Western Confucian” in this dissertation is not to distinguish which group or religion do better, but to glorify their precious spirit and contribution to be brave in promoting the communication of different civilization all over the world.

Key words: Late Ming and Early Qing dynasty; “Hui Confucian” ;
“Western Confucian” ; Comparison

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，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名： 金刚 日期： 2009.5.18

关于学位论文使用授权的声明

本人同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的印刷件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本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、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名： 金刚 导师签名：  日期： 2009.5.18

导论 对“回儒”和“西儒”比较研究的思考

“回儒”和“西儒”推动中外宗教文化交流实现质的飞跃，两者在多方面的异同得失及启示值得进一步深入研究

明末清初是中国封建社会剧烈动荡和深刻变革的一个重要历史时期。此间，多种政治势力激烈对峙和角逐，多种思想文化广泛交流和碰撞，封建专制主义在空前强大的同时也正在走向僵化、自闭和衰落，西方殖民主义在梦想征服和掠夺中国的同时又不具备真正的实力，中国的主导思想理学在更加成熟的同时也遭遇到有力挑战，中外文化交流在进入崭新阶段的同时也遭遇到重大挫折，对中国乃至世界都产生了重大影响。正是在这种状况之下，伴随着伊斯兰教宗教意识的增强和天主教在华传播的兴起，在伊斯兰教和基督教与儒家思想文化的对话、交流、调适和融合的过程中，中国社会出现了“回儒”和“西儒”两个引人注目的群体。他们著书立说，共同活跃于明末清初的中国社会舞台上，在中国的宗教、思想和文化史乃至中外交流史上都留下了深刻的印痕。

明末清初的历史在中国乃至世界历史上的重要地位，引起了中外专家学者广泛而浓厚的研究兴趣。对这一时期的政治、经济、文化、军事、民族关系、中外交流、宗教状况等进行了全面、系统而深入的研究，质量高、影响大的论著可谓汗牛充栋，不胜枚举。就宗教研究而言，对佛教、道教、伊斯兰教、基督教在中国的发展尤其是它们与儒家思想文化的关系与交涉的研究，专家学者们泼墨如水，不遗余力。尤其是，对伊斯兰教和基督教与中国传统文化尤其是儒家思想文化的对话、交流、调适和融合以及这些过程中产生的“回儒”和“西儒”的研究就多有上乘之作。

不过，对在明末清初几乎同时出现在中国的“回儒”和“西儒”这两个特殊群体的思想和活动的研究，国内外虽多有涉及，但以“回儒”或“西儒”作为题目的论著比较少，尤其是将“回儒”和“西儒”作为两个群体并列在一起进行综合考察和对比分析的论著，笔者限于自己所掌握的资料尚未见到。就国内而言，对“回儒”和“西儒”相关问题的研究虽然很多，但多散见于论著之中，并主要表现为以下两大特点：一是，在宗教研究尤其是在对伊儒或耶儒的对话、交流、

冲突和融合的论著中，对“回儒”或“西儒”的思想和活动进行阐述和分析。但只是一种分别的研究，缺少将“回儒”和“西儒”并列在一起专门进行的综合考察；二是，即使在一些论著中对伊儒和耶儒之交涉以及“回儒”和“西儒”问题都有所涉及，但要么只是一种分别的系统阐述，而不是专门的对比分析，要么虽有一点比较论证，却又一带而过，缺少系统性和完整性。

在“回儒”和“西儒”产生之前，伊斯兰教和基督教就早已传入中国。伊斯兰教自唐朝入华以来，不公开传教，不主动发展信徒，信徒的增加主要依靠群体内部的不断繁衍、其他人口的自然融入、西方穆斯林的持续东来和一些民族群体的主动皈依。基督教曾经两次入华，唐朝时期的景教和元代的也里可温教虽然大力发展传播自身宗教，也曾拥有众多信徒，但由于种种原因，最终湮灭在中国传统文化的汪洋大海中。在明末清初之前，与同属外来宗教的佛教相比，伊斯兰教和基督教都没有在思想文化方面与以儒家思想为主导的中国传统文化进行长期、持续、深刻、全方位的交流、对话、碰撞和融合，更没有像佛教一样拥有浩如烟海的中文著作作为传播宗教进而影响中国的载体，其教义教规不为外界所熟知，更没有与中国传统文化尤其是儒学实现深刻的融合。因此，真正意义上的“回儒”和“西儒”并没有产生，伊斯兰教和基督教在思想文化方面对中国的影响微乎其微，当然也不可能像儒释道三教一样被中国封建政权所倚重。

明末清初“回儒”和“西儒”的共同产生，真正开启了伊斯兰教和基督教与中国传统文化尤其是儒家思想文化的全方位的对话和融合，是伊斯兰教和基督教在华发展传播的转折点，对伊斯兰教和基督教具有划时代和里程碑的意义。尽管时至今日，相比之下，伊斯兰教和基督教与儒家思想文化的融合仍然远没有佛教广泛和深入，还带有更多的“异质”文化的特点，但是，“回儒”和“西儒”的出现，使伊斯兰教和基督教与儒家思想文化的融合发生了质的转变，也使伊斯兰教和基督教的中国化进程实现了质的飞跃。同时，“回儒”和“西儒”在产生背景、宗教思想、文化交流之贡献、本宗教与儒家学说之会通、与中国上层社会之交往、与佛道两教之论争乃至对清末民初“回儒”和“西儒”的影响等很多方面同中有异，异中有同，其异同得失都能给我们以深刻的启迪，对当今促进宗教和谐、文化和谐、民族关系和谐、中外文化交流和谐，进而促进社会和谐，都有十分有益的借鉴作用。从这种意义上来看，对“回儒”和“西儒”进行综合考察和对比分析更显得非常重要。

对“回儒”和“西儒”进行综合考察和对比分析，首先应当对“回儒”和“西儒”这两个概念进行梳理和界定

“回儒”一词的出现，跟伊斯兰教在中国又被称为回教密不可分。“回儒”大致有两种意思：一是最初是指伊斯兰教文明（回教）与中华文明（儒教）两大文明体系，与“伊儒”、“经儒”、“经汉”等词含义相近，在这种意义上翻译成英文就是“Islam and Confucianism”。比如，先后在哈佛大学、马来西亚等地召开的一系列“回儒对话”国际学术研讨会，就是指伊斯兰文明与儒家文明的“文明对话”研讨会。“回儒”一词较早见于马注的著作《清真指南》，书中说：“若岱舆王先生，回儒博学，墨翰精通，释杖玄丹，应身垂教，虽未及见其人，而《真诠》一集，神游海宇，功在万世，非其文吾不知其人也。”¹“释氏之学，杂于回儒，若甘草甘遂，共之必反。玄门道在一天，为神者师，而不能复命归真。三教之理，各执一偏。”²蓝煦在《天方正学·自序》中讲道：“世人与回儒，往往分视之，而未能参观，良由不明天方经意，以致见少多怪”，“回儒经书，文字虽殊而道无不共，语言虽异而义无不同”，“回儒两教，道本同源，初无二理”。³其中“回儒”就是指回教与儒教两种文化。二是指明末清初从事汉文译著活动的回族知识分子和穆斯林学者，在这种意义上翻译成英文就是“Hui Confucian”或者“Chinese Islamic Confucian”或者“Confucian Muslim”。“回儒”一词明确用于指穆斯林学者和回族知识分子首见于日本学者桑田六郎（1894-1987）的《明末清初之回儒》一文，文中说：“中国本部之回回，则迄明末尚颇沉默，不见活动。直至明清鼎革之际以及康熙年间，彼等间乃起一种自觉。于是多数回回学者辈出，翻译回教经典及仪律之举甚盛。此确为中国回回史之一划时代的时期，余算此时期为中国回回史上之文艺复兴时期。盖鼎革之事极有影响，于人心之变动，而明末耶稣教在中国传道之态度与方法，及清朝以塞外民族入主中原后之尊重汉文化，奖励学术，一志明代因循因陋之风习，皆与此复兴时期之现有莫大关系。余所注目者即此一点，可惜先辈研究未能及此也。兹将当时回儒略传及其著述之一列举如次，以为回回研究之一助。”⁴

本文所谓的“回儒”，主要是指从小生长在中国，深受儒家思想影响，以宣

¹马注：《清真指南》，宁夏人民出版社，1988年版，第2页。

²马注：《清真指南》，卷之三，穷理。

³蓝煦：《天方正学·自序》。

⁴李兴华、冯今源：《中国伊斯兰教史参考资料选编（1911-1949）》，宁夏人民出版社，1985年版。

扬伊斯兰教为己任，从事伊斯兰教经典、教义的翻译和阐述即“以儒诠经”工作的明末清初的中国回族知识分子或穆斯林学者。这些“回儒”也可称为儒家型穆斯林或儒学化穆斯林，他们因伊斯兰教的儒学化而带有深刻的儒家特质。其主要代表有：王岱舆（约1570-1660年）、张中（约1584-1670年）、伍遵契（约1598-1698年）、马注（1640-1711年）、刘智（约1655-1745年）、金天柱（约1690-1765年）等，需要指出的是，在明末清初，“回儒”专指一个群体，既非自称亦非他称，而是后来的研究者因其从事“以儒诠经”或“以儒解回”活动而使自身带有回、儒双重文化气质而给与的一个称谓，在民国以前的文献里，“回儒”较少出现，仅指两个文化体系，而非专指一个群体。这也说明明末清初的“回儒”并没有刻意强调自己是“儒”。

“西儒”一词的出现，与以往我国习惯上将欧洲称为西洋或泰西（极西）关系密切。“西儒”大致有三种意思：一是指以基督教为代表的西方文明和以儒家为代表的中华文明两大文明体系，与“耶儒”、“基儒”、“天儒”等词相近，在这种意义上翻译成英文就是“Christianism and Confucianism”。比如，西儒会融、西儒对立、西儒关系演变、西儒和合等都是这种意思。二是指旧时欧美的学者或知识分子，在这种意义上翻译成英文就是“Western Scholar or Western literati”。比如，梁启超在1902年的《论公德》中写道：“我国民所最缺者，公德其一端也。公德者何？人群之所以为群，国家之所以为国，赖此德焉以成立者也。人也者，善群之动物也（此西儒亚里士多德之言）”。再如，孙中山在1894年给李鸿章的上书中写道：“窃以我国自欲行西法以来，惟农政一事，未闻仿效，派往外洋肄业学生，亦未闻有入农政学堂者；而所聘西儒，亦未见有一农学之师；此亦筹富强之一憾事也。”¹其中的“西儒”就是欧美的学者或知识分子之谓。包括爱因斯坦、达尔文等西方科学家也被称为西儒。三是指明末至民国来华的传教士。

“西”与“儒”的连用，在明末清初的论著中常常出现，比如，传教士利玛窦(Matteo Ricci 1552—1610)在北京出版的著作《天主实义》，利用儒家思想解释天主教教义，书中多次用“西儒”、“西士”、“西哲”等称呼来代表基督教学家和西方哲学家。如利玛窦在《天主实义》中说：“西儒说人，云是乃生觉者，能推论理也。曰生，以别于金石。曰觉，以异于草木。曰能推论理，以殊乎鸟兽。

¹《孙中山全集》，第1卷，中华书局，1981年8月第1版，第8页。

曰推论不直曰明达，又以分之乎鬼神。”¹“异端伪经，虚词诞言，难以胜数，悉非由天主出者。如曰‘日轮夜藏须弥山之背’；曰‘天下有四大部州，皆浮海中，半见半浸’；曰‘阿函以左右手掩日月，为日月之蚀’。此乃天文地理之事，身毒国原所未达，吾西儒笑之而不屑辩焉。”²传教士金尼阁(Nicolas Trigault, 1577-1629)于1626年在杭州出版中文著作《西儒耳目资》(“An aid for the ears and eyes of Western scholars”),用来帮助来华传教士认读汉字,并让中国人了解西文。明末的徐光启在《唐景教碑记》中说:“我中国之知有天主也,自利君玛竇来宾始也……其言曰‘西儒所持论,古昔未闻也!’”³明末王征在家乡建立天主教平信徒慈善救助团体“仁会”。在《仁会约》中,王征交代立会宗旨:“西儒所传天主之教,理超意实,大旨总是一仁。仁之爱用有二:一爱天主万物之上,一爱人如己。真知畏天命者,自然爱天主。真能爱天主者,自然能爱人。”明末的金声著有《金忠节公文集》,认为实学与西学在思想上有相通之处,称自己“敬服西儒,嗜其实学”。⁴清初方以智在著作《膝寓信笔》中说:“西儒利玛竇泛重溟入中国,读中国之书,最服孔子。其国有六种书,事天主,通历算,多奇器,智巧过人。著书曰《天学初函》,余读之,多所不解。”⁵

本文所谓的“西儒”,主要是指明末清初长期生活在中国,研习儒家经典,介绍西方知识和科技,以传播基督教为己任,遵守“利玛竇规矩”,致力于“合儒”、“补儒”、“超儒”和以基督教归化中国人的工作,会通儒家思想文化的西方天主教传教士。这些“西儒”也可称为儒家型基督徒或儒学化的基督徒,他们因基督教的儒学化而带有明显的儒家特质。其主要代表有:利玛竇(Matteo Ricci, 1552—1610年)、艾儒略(Julio Aleni, 1582—1649年)、汤若望(Johann Adam Schall von Bell, 1591—1666年)、南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688年)、白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730年)、马约瑟(Joseph de Premare, 1666—1736年)、傅圣泽(Jean-Francois Foucquet, 1665—1741年),等等。需要指出的是,在明末清初,“西儒”作为一个群体,既是自称亦是他称,并非后来的研究者提出的一个称谓。这也说明“西儒”为了传教之目的刻意将自己打造成“儒”,这一点与“回儒”迥然不同。自明末以来至民国期间的文献中,“西儒”

1 《利玛竇中文著译集》,复旦大学出版社,2001年版,第73页。

2 《利玛竇中文著译集》,复旦大学出版社,2001年版,第83页。

3 徐光启:《唐景教碑记》。

4 《金忠节公文集》,卷三。

5 《桐城方氏七代遗书》,见张晓林:《天主教义与中国学统》,东方出版社,2006年版,第298页。

一词大量出现。鉴于“西儒”在明末清初就专指若干群体，为了便于理解，且不与西方的汉学家或汉学派乃至旧时欧美的学者或知识分子混淆，本文所谓的“西儒”翻译成英文就是“Western Confucian”或者“Christian Confucian in China”或者“Confucian Christian in China”。

对“回儒”和“西儒”进行综合考察和对比分析，最核心的是着力研究促使他们成为“儒”的关键——会通儒学活动

“回儒”和“西儒”的产生，与儒家思想文化有不可分割的密切联系。其产生的根本原因在于他们与中国传统思想文化的交流、碰撞、对话和融合，尤其是他们会通儒学的思想和活动。综观中国宗教发展史，外来宗教（主要指佛教、伊斯兰教、基督教）有一种特别明显的倾向，即尽力靠拢、比附、融会、贯通、接受、吸收乃至改造、补正儒家学说，尤其是通过阐明佛儒、伊儒、耶儒相通甚至同源，来调和与儒家思想文化的关系。这种现象一般分别被称为佛教“援儒入佛”现象、伊斯兰教“附儒、补儒、包儒”现象和基督教“合儒、补儒、超儒”现象，本文综合这三种现象的共同特点统称之为“会通儒学”现象。正是在会通儒学的过程中，一部分穆斯林学者和天主教传教士才具有了双重文化气质，成为“回儒”和“西儒”。

从很大程度上说，外来宗教“会通儒学”现象实际上是一种典型的文化认同现象，其突出特点是求大同存小异，“和而不同，不同而和”。从历史上看，这种文化认同是不同文化之间交流、碰撞过程中的必然趋势，是各种文化和谐相处、共同发展的普遍规律，它有利于不同文化之间增进理解和尊重，减少隔阂与冲突，促进社会的和谐稳定和国家的团结统一。就中国而言，文化认同无时无处不在，其中最突出的就是外来宗教对在中国处于主导地位的儒家思想文化的认同。外来宗教“会通儒学”活动的历史作用主要表现在以下几个方面：

一是“会通儒学”是外来宗教中国化的催化剂。中国化是外来宗教在中国生存发展的必然要求和基本规律。一般而言，外来宗教的本土化（在中国即为中国化）可分为三个阶段，或者说有三种境界。第一阶段是“文化吸收”，第二阶段是“文化融入”，第三阶段是“文化重构”。“文化吸收”是指外来宗教对某种本土文化的表层适应，如宣道和崇拜礼仪使用当地的语言、风俗、习惯、服饰、音乐、艺术，在宗教场所的建造使用当地的建筑式样和风格，它是本土化过程的初级阶段，旨在使外来宗教与本土文化“形似”，获得所在社会的感官认同，并以

这种“形似”为发展宗教信徒、传播宗教教义创造良好的环境。因此，“文化吸收”强调的是外来宗教在其教义思想及信仰体系上的不变，以及对本土文化的改变和涵化。“文化融入”是指外来宗教对本土文化的深层适应，如对其教义思想及信仰体系做出本土化的解释，或对本土文化做出一些符合本宗教思想和信仰的解释，使宗教的精神本真得以深入本土文化之中，它是本土化过程的发展阶段，旨在通过一种内在的相融和结合而达到两者的“神似”，增加所在社会的心理认同，并以这种“神似”为本宗教的发展提供持久的精神支撑。“文化重构”是外来宗教本土化的最高境界，它是随着“文化吸收”和“文化融入”的长期发展和不断升华而水到渠成的。“文化重构”的结果就是文化的创新。“文化重构”使得外来宗教和本土文化都产生了深刻变化，既是外来宗教对本土文化的施与和吸收，也是本土文化对外来宗教的施与和吸收，从而产生既不完全同于原来的宗教，又完全不同于本土文化的新的文化形态。从历史上看，宗教不进行本土化就很难适应社会，不适应所处社会就会阻碍宗教的发展及社会的和谐稳定，而文化认同是宗教本土化并进而适应所处社会的首要 and 关键一环。就中国而言，外来宗教的中国化正是随着“会通儒学”活动这一文化认同现象的发展而逐渐深化的。“会通儒学”活动有助于外来文化由“文化披戴”发展为“文化融入”，不断催化外来宗教的中国化进程。

二是“会通儒学”是中外文化顺利交流的润滑油。考察外来宗教入华史，我们可知，外来宗教文化若想与中国文化顺利对话和沟通，就必须本着求大同存小异的原则，切实寻求与中国文化的认同与融合。外来宗教“会通儒学”活动的最直接的作用是使人们对其宗教教义有了一定的了解，减少了误解，尤其是使佛儒、耶儒、伊儒相通或同源渐入人心。这就减少了人们的排斥心理，增加了人们尤其是士大夫和皇权的认同感，这对宗教在儒家思想为主导的中国社会发展至关重要。如：不少明清士大夫正是认为基督教教义“多与孔孟相合”，能“补益王化”，才欣然在保留其中国思想文化气质的情况下受洗入教的。基督教在中国若不“会通儒学”，就不会有那么多的士大夫皈依，更不会在基督教的危机时刻起而护教。再如：伊斯兰教的“会通儒学”活动加深了教外人士对伊斯兰教真谛的认识。教外人士尤其是与穆斯林学者交往密切的汉族上层知识分子还为王岱舆、刘智等人的著作作序，对其中的伦理学说赞赏有加。特别是伊斯兰教在“会通儒学”的过程中提出“忠主忠君”思想，客观上有利于清政府对伊斯兰教更多的了解，符合

清王朝的统治需要,减轻了清王朝的统治者的排斥心理。如果外来宗教不进行“会通儒学”活动,而是竭力排斥中国的传统主流文化,就必然难以在中国生存和发展,文化交流就会受到重大挫折甚至中断,“礼仪之争”导致清政府禁绝天主教就是活生生的事例。

三是“会通儒学”是外来宗教受到冲击时的减震器。外来宗教在中国生存和发展的过程中,都不可避免地受到了这样或那样的冲击,此时,外来宗教“会通儒学”的活动就显示了作用。如:明清之际,由于误解、无知或别有用心而歧视和诋毁伊斯兰教的事件甚嚣尘上。但清政府并没有偏听偏信。据金天柱《清真释疑》所引“康熙皇帝上谕”：“朕评回汉古今大典，自古之宏道也。……通晓各省：如汉官民因小忿，藉端虚报回教谋反者，职司官先斩后奏。”据《清世宗实录》记载，雍正皇帝也曾下谕：“朕思回民之有教，乃其先代留遗，家风土俗，亦犹中国人之籍贯不同，嗜好方言亦遂各异。”“向后，倘回民本无过愆，而大小官员等但因其习尚稍有不同，以此区区末节故意苛求，妄行渎奏，朕必严加处分”。由此可见，“会通儒学”活动已初见成效，清政府对伊斯兰教已有相当的了解，尤其是“忠主忠君”思想有利于清王朝的统治，在关键时刻起到很好的减震作用。再如：天主教耶稣会士在中国传教时，奉行尊重中国传统文化和习俗的策略，康熙皇帝将此称为“利玛窦规矩”并加以褒扬。当“礼仪之争”造成清政府禁教时，不少因认为基督教教义“多与孔孟相合”，能“补益王化”而受洗入教的士大夫，在危机时刻起而护教，尤其突出的是被称为“教门中坚”的瞿太素、徐光启、李之藻、杨廷筠等名公巨卿，利用自身的影响尽力减少禁教政策对天主教的冲击。

四是“会通儒学”是中国传统文化的丰产素。“会通儒学”现象以佛教开始最早，持续时间最长，影响最为深远，因而佛教的儒学化或者说中国化最为明显，又因为儒佛之间总体上是一种相互融合和吸收的关系，所以，佛教早已成为中国传统文化不可分割的重要组成部分。而伊斯兰教和基督教的“会通儒学”倾向虽然也十分明显，尤其是明末清初致力于“会通儒学”、被称为“回儒”的一些伊斯兰教知识分子和被称为“西儒”的一些基督教传教士做了大量富有成效的工作，但由于它们与儒学之间基本上是一种单向靠拢的关系，没有像佛教一样做到与儒学“合流”，再加上两者会通儒学的时间、广度和深度还不够，所以它们至今仍带有更多异质文化的特点，很难说真正成为了中国传统文化的一部分。但从客观上说，外来宗教为发展而适应，为适应而“会通儒学”的活动在总体上丰富了中

国传统文化的内容。

对“回儒”和“西儒”进行综合考察和对比分析，应紧紧抓住最能体现他们同中有异和异中有同的重要内容

“回儒”和“西儒”都被称为“儒”，表明他们必然有很多相似之处，但这并不意味着他们没有区别。相反，他们又分别被称为“回儒”和“西儒”，本身就表明了他们之间的根本差异。可以说，“回儒”和“西儒”在很多方面都存在不少异同之处。对两者进行比较研究，不可能也没有必要面面俱到，而要紧紧抓住最能体现他们同中有异和异中有同的重要内容。为此，本文主要研究以下四大部分内容：

一是“回儒”和“西儒”的产生背景。明末清初之前，基督教和伊斯兰教早已传播到中国，因此，我们不能绝对地说此前没有出现过儒家型穆斯林和儒家型基督徒，但真正意义上的儒家型穆斯林和儒家型基督徒即“回儒”和“西儒”应是产生于明末清初。因为，没有有意识的文化对话和融合，真正意义上的“回儒”和“西儒”无法产生。明末清初，伊斯兰教学者和天主教传教士虽然宗教背景不同，但他们共同怀有振兴和发展各自宗教的愿望和使命，共同面对而且必须适应在中国处于主导地位的儒家思想文化，这促使他们在有意识地与中国社会尤其是儒家思想文化的对话和融合过程中，分别成为带有各自鲜明宗教特质的“回儒”和“西儒”。“回儒”和“西儒”的产生有深刻的历史和文化背景，这其中既有促使他们称为“儒”的共同原因，也有造成他们分别被称为“回儒”和“西儒”的各自不同的因素。这种不同根源于他们各自不同的宗教文化特质。“回儒”和“西儒”的产生的主要区别在于：一是文化背景不同：“回儒”自幼受伊斯兰教和儒家文化的双重影响，而“西儒”深受基督教文化的熏陶和洗礼；二是依附对象不同：“回儒”没有依附某种力量或者说没有后盾可言，而“西儒”有天主教和欧洲列强为后盾依托；三是心理动因不同：“回儒”侧重于实现文化自救和宗教复兴愿望，而“西儒”侧重于完成文化扩张和宗教传播使命。

二是“回儒”和“西儒”与儒家学说之会通。“回儒”之所以被称为“回儒”，“西儒”之所以被称为“西儒”，除了表明了他们各自的异质文化特点外，更深刻地体现了“回儒”和“西儒”与儒家思想文化的不可分割的密切联系。也就是说，对儒家思想文化的适应、接受甚至践行，使“回儒”和“西儒”都被共同归于儒者行列，而在宗教特质方面的明显区别，又使他们分别被称为“回儒”和“西

儒”。伊斯兰教学者和天主教传教士在对儒家学说有了比较深入的把握的基础上，在保持自身特质和核心教义的前提下，着力会通儒学，以会通来求得与儒家思想文化的有机交融。综观中国宗教史，外来宗教传入中国后，都不约而同地去调和与儒家思想文化的关系，尤其是在教义上“会通儒学”，“会通儒学”成为各外来宗教适应封建中国的共同选择。“回儒”和“西儒”的“会通儒学”活动既有很大的相似性，也有明显的区别。“回儒”和“西儒”与儒家学说之会通的主要区别在于：一是核心目的不同：“回儒”“会通儒学”的目的侧重于宣扬伊斯兰教教义，致力于适应儒家学说，以消除误解和隔阂，使教内教外了解和认识伊斯兰教的真谛，而“西儒”“会通儒学”的目的侧重于传播天主教，意在通过“合儒”、“补儒”、“超儒”，改造儒家学说，以天主教归化中国人；二是涉及范围不同：“回儒”对历代儒家学说一概予以会通，而“西儒”则“容古儒”、“斥新儒”；三是教内外回应不同：“回儒”面临的阻碍很小，并且赢得了教内外的普遍赞美，而“西儒”除了得到教内外的赞赏外，更受到强烈的批评、诋毁和牵制。

三是“回儒”和“西儒”与上层社会之交往。“回儒”和“西儒”在开展“会通儒学”活动的同时，与中国上层社会的交往也尤为密切。“回儒”和“西儒”都充分认识到，在中国，若想实现宣扬和传播宗教的理想，最有效的办法就是获得中国上层社会的认可和支持。综观中国的宗教历史，各种宗教的兴衰成败和社会地位的高低，无不取决于中国上层社会尤其是皇权对其宗教的态度，皇权推崇则宗教兴盛，皇权压制则宗教衰落甚至湮灭。因此，尽力接触士大夫乃至皇权是“回儒”和“西儒”振兴和发展各自宗教的主要方式。其中，首先取得士大夫的支持和推崇是第一步，也是进而获得皇权支持和推崇的“跳板”。可以说，在整个“会通儒学”活动的过程中，“回儒”和“西儒”得到了中国上层社会尤其是一些士大夫和知识分子的真诚理解、充分肯定和宝贵支持，这使得他们的“会通儒学”工作更富成效。尤其是，“西儒”殚精竭虑通过各种方式成功地踏上“跳板”，在明末清初的中国皇权内部争得了一席之地，产生了具有历史意义的深刻影响。“回儒”和“西儒”在与中国上层社会之交往方面的区别主要在于：一是交往方式不同：“回儒”与中国上层社会交往方式主要是学术交流，而“西儒”与中国上层社会交往方式是学术和科学并重；二是实际作用不同：“回儒”与中国上层社会的交往作用比较单一，而“西儒”与中国上层社会的交往产生了多种作用；三是社会影响不同：“回儒”的社会影响仅限于很小的范围内，且与封建

政权的最高层没有直接的联系，而“西儒”的社会影响不仅范围很大，而且与皇权有直接而密切的联系。

四是“回儒”和“西儒”与佛道两教之论争。伊斯兰教和基督教都产生在西亚地区的一神教，后来都发展成为世界性的大宗教。明末清初，正是由于强大的伊斯兰教奥斯曼帝国的阻隔，天主教在中国的传播才不得不取道海路。众所周知，伊斯兰教和基督教具有十分紧密的关联性，因而，持天方学的“回儒”和持天学的“西儒”的一神教的背景和特质，使得他们在对待中国的多神教佛教和道教方面表现出态度方面的极大一致性，“回儒”和“西儒”在着力实现与严格意义上讲不能称为宗教的儒学的会通的同时，不约而同地与佛道两教“划清界限”。他们都认为佛道两教均为异端，并进行不遗余力的批判，掀起了佛道两教长期争辩以来又一次宗教的论争。如果说“回儒”和“西儒”着力会通儒学、积极与中国上层社会交往是在正面体现了他们“儒”的特色，那么，对于佛道两教的大力批判和排斥又在另一个角度反衬出“回儒”和“西儒”的“儒”的倾向。“回儒”和“西儒”对佛道两教大力批判的区别在于：前者几乎没有受到佛道的回应，而后者却遭到了佛道的猛烈还击。

此外，明末清初“回儒”和“西儒”的思想和活动对清末民国的“回儒”和“西儒”也有着深刻的影响。在清末民国，随着西方列强用坚船利炮冲开中国的大门，西方传教士再一次来到中国，只不过这一次的主角不再是天主教，而是基督教新教。尽管很多传教士因成为列强的急先锋和同流合污者而犯下滔天罪行，为中国人民所不齿，但也有很多称得上“西儒”的传教士，延续和继承明末清初“西儒”的思想和活动，着力实现基督教与中国传统文化尤其是儒家文化的融合。与此同时，在回族人民顽强反抗清政府民族压迫的斗争的背景下，新一代的“回儒”也活跃在激烈动荡的中国舞台。毋庸置疑，清末民国的“回儒”和“西儒”都曾受到明末清初的“回儒”和“西儒”的深刻影响，尽管世易时移，他们与先人有着明显的区别，但是其核心理念确实一脉相承，即传播基督教或振兴伊斯兰教。从这一角度来看，对清末民国的“回儒”和“西儒”进行比较研究，也具有重要的历史和现实意义。不过，在本文中不再专门涉及，留待以后专门研究。

当今，人们充满了对世界和谐的期待，文明对话和宗教交流蔚然成风，蓬勃发展。而如何化误解、偏见、对抗和冲突为理解、宽容、对话和和谐，进一步实现互惠、共赢和共进，“回儒”和“西儒”的思想和活动以及异同得失能给我们

不少借鉴和启迪。在前人研究成果的基础上,梳理“回儒”和“西儒”在伊斯兰教和基督教与中国封建社会对话、交流、冲突、融合过程中的表现、作用、影响的异同得失,在理论上探讨伊斯兰教和基督教在中国生存、发展、传播的基本规律以及中外文化交流所应当和必然遵循的重要原则,对于促进外来宗教与中国文化平等交流、和谐相处、共同发展意义重大。特别需要指出的是,本文对明末清初的“回儒”和“西儒”进行比较研究,目的不在于区分出“回儒”和“西儒”及其宗教的高低优劣,也不在于阐明他们对中国传统文化究竟有多少误读和偏见,而是在于彰显他们勇于促进人类文明交流和融合的可贵精神并为我们所弘扬。因为,所有的宗教都是人类文明的宝贵财富,所有对人类文明交流做出贡献的人都需要和值得我们尊重,所以,不苛求于古人在某些方面存在的缺憾,而是将古人的优良之处发扬光大,始终应该成为当今人们认真遵循的原则。

“回儒”和“西儒”的比较研究本身是一个新领域,此前基本没有学者涉足。因此本文选题本身就是一项创新。本文研究内容的创新之处主要有:首先,创造性地对“回儒”和“西儒”的概念进行了界定,使本领域的探讨空间得到应有的规定。二是首次将“回儒”和“西儒”作为专题进行多角度综合考察和对比分析,开拓了“回儒”和“西儒”问题的研究领域。三是首次深入系统地分析了“回儒”和“西儒”在与儒家学说之会通、与上层社会之交往、与佛道两教之论争的异同及跨文化传播问题上的启示。本文尚有其它创新之处,不复详述。

第一章 “回儒”和“西儒”产生前的伊基两教状况

“回儒”和“西儒”虽然共同产生于明末清初的中国，但此前伊基两教的情况并非毫无影响，伊斯兰教和基督教在中国长期的发展和传播为这两种群体的产生打下了坚实的基础和平台。所以，研究“回儒”和“西儒”，有必要对明末清初之前的伊斯兰教和基督教做一简要梳理。

第一节 伊斯兰教的兴起及在中国的持续发展

在中世纪的世界历史上，伊斯兰教的产生和传播，阿拉伯帝国的扩张和崛起，对人类文明的发展和进步产生了重大而深远的影响，不仅改变了世界政治和文明的格局，形成了伊斯兰文明、基督教文明和中华文明的鼎力之势，而且对世界上科技和文化的交流，对古代人类文明的传承和发展，都作出了巨大的贡献。美国历史学家希提认为：“讲阿拉伯话的各国人民，是第三种一神教的创造者，是与西方分享希腊-罗马文化传统的人民，使整个中世纪时期高举文明火炬的人物，是对欧洲文艺复兴作出慷慨贡献的人们。”¹美国前总统尼克松讲道：“当欧洲还处于中世纪的蒙昧状态的时候，伊斯兰文明正经历着它的黄金时代……几乎所有领域里的关键性进展都是穆斯林在这个时期里取得的……当文艺复兴时期的人们把知识的边界往前开拓的时候，他们所以能眼光看得更远，是因为他们站在穆斯林世界巨人们的肩膀上。”²伊斯兰教在世界范围的传播和发展主要有两种情形：一种是穆斯林取得地方或中央政权后，再进行传播与发展。一种是在没有取得地方和中央政权的形势下进行传播与发展。伊斯兰教在中国的传播与发展就属于后一种情形。本节拟对“回儒”产生之前伊斯兰教在世界和中国的发展和传播进行粗略的勾画。

一、伊斯兰教的产生、发展及传播

“一个宗教之存在，并非因其教义之存在而存在，实因其拥有若干信徒而存

1 [美]希提：《阿拉伯通史》，商务印书馆，1979年，第904页。

2 [美]尼克松：《抓住时机》，新华出版社，1992年，第160-161页。

在”。¹“信徒是宗教的化身，是宗教的载体，所以信徒所到之处，宗教也必然随之而至。”²伊斯兰教的发展和传播正是随着版图的不断扩展和信徒的持续增加而在全世界蔓延开来的。综观世界历史，横跨亚非欧的封建大帝国共有四个，而其中信仰伊斯兰教的帝国就有两个，一是阿拉伯帝国（632年-1258年），一是奥斯曼土耳其帝国（1299年-1922年）。这两大以伊斯兰教为国教的帝国前后持续近1300年。伊斯兰教在这两个帝国期间获得广泛而稳固的传播，随着东西交流的发展，并凭着伊斯兰教强大的生命力、感染力、亲和力和号召力，皈依伊斯兰教的民族和国家越来越多，伊斯兰教的影响也越来越大。

1. 伊斯兰教的产生和传播

伊斯兰教产生于7世纪初的阿拉伯半岛，在中国旧称回教、清真教或天方教，与佛教、基督教并称世界三大宗教，创始人是穆罕默德（570年-632年）。伊斯兰教产生之前，拜占庭帝国（东罗马帝国）与波斯帝国为争夺商道在阿拉伯半岛地区进行长期战争，使当地经济遭到严重破坏，土地荒废，商道梗塞，人口锐减，城市萧条，社会矛盾十分尖锐，各阶层都需要寻找新的出路，以摆脱当时的困境。同时，当地的信仰状况十分复杂，犹太教、基督教和多种原始宗教信仰并存。伊斯兰教的创始人穆罕默德40岁时，经常到麦加附近的希拉山洞潜修冥想，在阿拉伯历9月的一天，他宣布自己受到安拉的启示，是安拉的使者和先知，为安拉“传警告”，“报喜信”和“慈惠众生”，从而开始了传播伊斯兰教的活动。穆罕默德宣称安拉是宇宙万物的创造者和主宰，是独一无二的，伊斯兰教是自古以来正统的宗教，他自己是这个宗教的最后一位使者，其使命是给人类带来真正的“安拉之道”。他反对崇拜多神和偶像，劝导人们归顺并敬畏安拉，止恶行善，提出禁止高利贷、买卖公平、施济贫民、善待孤儿、奴隶赎身、制止血亲复仇、实现“和平与安宁”等改良社会主张。

穆罕默德传教的范围起初只限于至亲好友。612年，他开始向麦加的居民公开传教。公元622年，穆罕默德将宗教活动中心由麦加迁至麦地那，建立了政教合一的宗教组织，从而进入一个将宗教和政治、经济、军事结合在一起的新时期。630年，穆罕默德率领1万多人攻占麦加，下令清除克尔白神殿中的偶像，并将麦加定为伊斯兰教的宗教中心。631年末，半岛各部落相继皈依伊斯兰教，政治

1 白寿彝：《中国伊斯兰史存稿》，宁夏人民出版社，1983年，第208页。

2 纳麟：《从回族角度谈伊斯兰教的中国化》，《回族研究》，1999年第4期。

渐趋统一，麦地那成为新政权的政治首都。632年3月，穆罕默德率领10多万穆斯林到麦加进行了一次经过改革的朝觐，史称“辞别朝觐”。他以安拉启示的名义，宣布“我已选择伊斯兰做你们的宗教”。同年6月穆罕默德病逝。至此，伊斯兰教已初步形成。

穆罕默德逝世后，他的后继者逐步建立起横跨亚非欧、持续600多年的强大的阿拉伯帝国（632年—1258年），伊斯兰教也随着帝国的扩张由一种民族宗教发展为世界性的宗教，成为多个民族、种族、国家和地区的共同信仰。阿拉伯帝国的发展大致分以下三个重要阶段：四大哈里发时期（632年-661年）、倭马亚王朝时期（661年-750年）和阿拔斯王朝时期（750年-1258年）。其中，阿拔斯王朝建立后最初的近100年，特别是哈伦·拉西德和麦蒙执政时期，是阿拉伯帝国的极盛时代，阿拉伯商人的足迹遍布亚、非、欧三大洲，巴格达成为著名的世界商业和贸易中心之一，伊斯兰教已成为埃及、叙利亚、伊拉克、波斯、北非等地大部分居民共同信仰的宗教。

阿拉伯帝国被蒙古人灭亡41年后，信仰伊斯兰教的土耳其人又逐步建立起了另一个同样横跨亚非欧、持续600多年的强大的奥斯曼帝国（Ottoman Empire, 1299年-1922年），伊斯兰教随着帝国的扩张获得了进一步的迅猛发展。其间，1453年，奥斯曼帝国攻陷君士坦丁堡，千年的拜占庭帝国灭亡。奥斯曼帝国迁都于此，并把君士坦丁堡改名为伊斯坦布尔，即伊斯兰教的城市，著名的圣索菲亚教堂也被改为清真寺。到16世纪中期，奥斯曼帝国盛极一时，版图囊括了以前存在过的阿拉伯和拜占庭两个帝国的大部分地区，地跨欧亚非三大洲。

2. 伊斯兰教的基本信仰和教规

伊斯兰教的经典主要有《古兰经》和圣训。《古兰经》共30卷，114章，6236节，原文用阿拉伯文写成，在穆斯林世界具有绝对权威，是伊斯兰教国家的立法依据和穆斯林的生活准则。圣训是仅次于《古兰经》的伊斯兰教经典，综合记录了穆罕默德及其所认可的教门弟子的言行。伊斯兰一词原意为“顺从”，指顺从安拉（中国穆斯林亦称真主）的意志。伊斯兰教信仰的核心内容和基本信条为“万物非主，惟有真主；穆罕默德是主的使者”，这在我国穆斯林中视其为“清真言”。伊斯兰教主要包括五大信仰：一是信安拉。要相信除安拉之外别无神灵，安拉是宇宙间至高无上的万物的创造者、恩养者和惟一主宰，全能全知、至仁至慈、无始无终。《古兰经》第112章称：“安拉是真主，是独一无二的主，他没生产，也没有

被生产；没有任何物可以做他的正敌。”据《古兰经》记载，安拉有 99 个美名和 99 种德性，是无形象、无方位、无所在又无所不在、不生育也不被生、永生自存、独一无二的主宰所有人命运的无上权威。信安拉是伊斯兰教信仰的核心，体现了其一神论的特点。二是信使者。《古兰经》中曾提到了许多位使者，其中有阿丹、努海、易卜拉欣、穆萨、尔撒（即《圣经》中的亚当、诺亚、亚伯拉罕、摩西、耶稣），使者中最后一位是穆罕默德，他也是最伟大的先知，是至圣的使者，他是安拉“封印”的使者，负有传布“安拉之道”的重大使命，信安拉的人应服从他的使者。三是信天使。相信天使是安拉用光创造的一种无形妙体，人眼无法看见。天使只受安拉的驱使，只接受安拉的命令，负责管理天国和地狱，记录人间的功过，并向人间传达安拉的旨意。《古兰经》中有四大天使：哲布勒伊来（Jibra'il）、米卡伊来（Mikal）、阿兹拉伊来（Azral）及伊斯拉非来（Israfil），分别负责传达安拉命令及降示经典、掌管世俗时事、司死亡和吹末日审判的号角。天使各司其职，但并无神性，只可承信它们的存在，不能膜拜。四是信经典。认为《古兰经》是安拉启示的最后一部天经，教徒必须信仰和遵奉，不得诋毁和篡改。伊斯兰教也承认《古兰经》之前安拉曾降示的经典（如《圣经》），但《古兰经》降世之后，信徒即应依它而行事。五是信末日审判和死后复活。认为在今世和后世之间有一个世界末日，在世界末日来临之际，现世界要毁灭，真主将作“末日审判”，届时，所有的死人都要复活接受审判，罪人将下地狱，而义人将升入天堂。此外，伊斯兰教还信仰“前定”，认为世间的一切都是由安拉预先安排好的，任何人都不能变更，惟有顺从和忍耐才符合真主的意愿。¹

除了以上五大主要信条外，伊斯兰教还规定了穆斯林的五项宗教功课，即五功。五功，亦称五大天命，是每个穆斯林都应遵守的最基本的宗教义务。一为念功，就是要念诵清真言。这是穆斯林对自己信仰的表白。阿拉伯语称为舍哈德（意为作证），其内容是用阿拉伯语念诵：“我作证：除安拉外，再没有神，穆罕默德是安拉的使者。”只要接受这一证言，并当众背诵，就可以成为正式的穆斯林。二为礼功，即做礼拜。一般认为这是接近真主的门路和阶梯。穆斯林教徒要履行每日五次的时礼，每周一次的聚礼，宗教节日的会礼。每日五次的时礼，第一次称晨礼，在拂晓举行；第二次称晌礼，在中午 1 时至 3 时举行；第三次称哺礼，在下午 4 时至日落前举行；第四次称昏礼，在日落后或太阳的白光消逝前举行；

¹宗教研究中心：《世界宗教总览》。

第五次称宵礼，在入夜至拂晓前进行。聚礼又称主麻日礼拜，是集体的公共祈祷，一般在星期五举行。会礼则在每年的开斋节和古尔邦节举行。礼拜的前提条件是身体清洁，礼拜前必须按规定作大净或小净。三为斋功，即斋戒。伊斯兰教历的九月为斋月，在斋月期间，教徒要斋戒一月，每天从日出前到日落要止饮禁食，以清心寡欲，专事真主。四为课功，又称天课制度。穆斯林个人财产达到一定数量时，就应交纳一种名为天课的宗教税。教义认为，穷人是真主的眷属，把资财施舍给穷人，就等于纳入真主之库，故名为天课。五为朝功，就是到麦加朝觐天房—克尔白圣殿。伊斯兰教规定，每个穆斯林，只要身体健康、经济条件许可、旅途平安，一生中至少要到麦加朝觐一次。凡去朝觐过的，即被尊称为哈吉。除麦加外，麦地那和耶路撒冷也是伊斯兰教的圣地。

二、唐宋元明时期伊斯兰教在华的持续发展

从传播的时间看，伊斯兰教传入中国经历了一个漫长而又持续的过程。新疆地区从 10 世纪至 18 世纪，内地从 7 世纪至 14 世纪，都经历了大约七八百年的漫长岁月。蒙古贵族西征和东来建立元王朝以后，伊斯兰教在中国才有了一个较大规模的传入和普遍而迅速的发展。从传播的路径看，伊斯兰教传入中国的路线主要有两条，一条是海路，一条是陆路。唐宋时期的早期传入，以海路为主；元代的大规模传入及新疆地区的伊斯兰教传入，则基本上靠陆路。从传播的方式看，伊斯兰教传入中国的方式，既有和平方式，也有战争方式。新疆局部地区早期的伊斯兰教化，是在军事征服异教徒的基础上实现的，但就全国范围而言，伊斯兰教的传入应该说是以和平方式进行的。伊斯兰教在唐宋元明时期的发展和传播的过程中，其中国化或者说汉化、儒化的程度也随着时间的推移而不断加深，这就为后来“回儒”的产生准备了条件。

1. 唐宋时期伊斯兰教的初步发展

伊斯兰教在唐代的传播是与大食人和信仰伊斯兰教的波斯等中亚人在唐朝的留居同步进行的。西亚和中亚穆斯林留居中国者，除士兵外，还有商人、使节、战俘、被掠者等等。据中国史籍《旧唐书》与《册府元龟》记载，唐永徽二年（651 年），伊斯兰教第三任哈里发奥斯曼（644-656 年在位）派使节到唐朝首都长安，晋见了唐高宗并介绍了伊斯兰教义和阿拉伯国家统一的经过。这是阿拉伯帝国第一次正式派使节来华，历史学家一般将这一年作为伊斯兰教传入中国的开始。据《旧唐书》载，自公元 651-789 年阿拉伯帝国来唐使节 39 次之多。安史之乱发

生后，至德二年（757年）唐政府曾借用大食援军协助镇压叛乱。这些大食兵大约有3000余人。事后除少数回国外，大部分留居中国。在中国娶妻生子，繁衍后代，成为中国人，也是后来形成的回族的成分之一。在长安居留的穆斯林，除商人外还有士兵和贡使。在扬州、广州等地留居的穆斯林，主要是商人。唐贞元十七年（801年）春，唐俘获吐蕃、大食等降兵二万余人。这些战俘，很多是穆斯林，后来就在川滇一带安家落户。宣宗时（847-859年）允许穆斯林参加科举考试，并规定最低限度的录取名额。大食国穆斯林李彦升就是在这种情况下于大中二年（848年）考取进士的。唐代在海南岛居留的穆斯林多为被掠人口。

宋代伊斯兰教有了进一步的发展。宋代穆斯林不仅人数比唐代多，而且在某些地区，例如在广州、泉州，形成一种势力，开始对社会生活发生影响。宋代穆斯林大多数是“土生蕃客”，有的到中国居住已历五世。同时，外国穆斯林仍在不断地向中国移居。如在海南岛，雍熙三年（986年）、雍熙四年（987年）、端拱元年（988年）分别有100人、150人和300人三批穆斯林“内附”，这些人都来自“南洋国家”。北宋时期，穆斯林多在中原地区活动。南宋以后，随宋室南迁。很多穆斯林南下，浙闽地区穆斯林大量增加，杭州尤多。他们非常富有，同当地政府来往密切。宋代穆斯林主要是从事商业活动，包括海外贸易和舶货销售两个方面。他们或者自己直接从事海外贸易，或者招诱海外各国商人来华贸易。宋朝，特别南宋，对海外舶利依赖颇重。南宋初年，市舶收入占全年总收入的2/5。

2. 元朝明初伊斯兰教的迅猛发展

蒙元时期，伊斯兰教在中国内地实现了广泛传播和全面发展，最主要的原因是大批信仰伊斯兰教的中亚和西亚穆斯林的不断东来，另外还有相当数量的汉、蒙古、维吾尔等族人因政治的、经济的和通婚等原因改信了伊斯兰教，成为回回穆斯林。蒙古汗国兴起后，成吉思汗及其继承者在公元1219—1260年间发动了3次大规模的西征，并于公元1258年灭阿拉伯帝国阿拔斯王朝。蒙古人西征中，将一批批中亚各族人、波斯人、阿拉伯人作为战俘而被征调到中国来，参加蒙古征服和统一中国的战争。其中有被签发的军士、工匠和被俘掠的妇孺，也有一些宗教学者、社会上层部属等，总数大约有几十万之多。被签发的军士被编入“探马赤军”，战时从征，平时屯聚牧养，分驻各地，以西北的陕、甘、青为多，有的则迁往西南、江南和中原各地。《蒙兀儿史》载：“蒙兀西征，不暇深辩，举天

山南北，葱岭东西，只奉摩诃末（即穆罕默德）信徒，不以波斯、吐火罗、康居、乌孙、大食、突厥，通谓之回纥，而又不能正言，声讹为‘回回’。”东来的回回“乐居中土，皆以中原为家”，“不复回首故国也”。宋末元初周密在《癸辛杂识》中载：“今回回皆以中原为家，江南尤多”。据元至正八年（1348年）定州（今河北省定县）《重建礼拜寺记》碑文云：“回回之人遍天下”，“近而京城，外而诸路，其寺万余，供西向以行拜天之礼。”此时的大都（今北京）、广州、泉州、扬州、温州、庆元（今宁波）、上海、上都、长安等地，是穆斯林商人云集之地，礼拜寺及其它伊斯兰建筑更为集中，建筑规模和数量远远超过前代。

元代回回的社会地位仅次于蒙古人，社会地位十分优越，伊斯兰教与佛、道教并驾齐驱。穆斯林在军事、政治、经济、文化领域都占有重要地位和影响，其中一些人跻身于统治者行列。元代统治者对伊斯兰教持宽容态度，设立了“回回国子学”进行宗教及文化教育，建立了“回回掌教哈的所”管理伊斯兰教事务。此时阿拉伯的科学文化通过来华的穆斯林传入中国。元政府设回回司天监、回回药物院等机构，穆斯林学者在天文、历法、医药、建筑、军工、文学艺术上对中国科学文化的发展和中外文化交流作出了贡献。

明朝建立后，伊斯兰教虽然没有了元朝时期高高在上的地位，但总的来说，由于种种原因，明政府对伊斯兰教还是比较宽容、优待甚至尊崇的，这使得伊斯兰教在中国获得了较为宽松和平稳的发展环境。这种宽容、优待甚至尊崇根源于回回人对朱明政权建立的突出贡献。扶助朱元璋开创明朝天下的文臣武将多为回回民，如李善长、徐达、常遇春、冯国用、冯胜、胡大海、蓝玉，等，故民间有“十回保一朱”和“十大回回保明”之说。所以，朱元璋对穆斯林实行怀柔政策，任用穆斯林将领及学者在朝廷担任军政要职，颁布圣旨保护伊斯兰教，敕建各地清真寺。洪武元年（1368年），朱元璋敕建金陵礼拜寺时就亲制《至圣百字赞》，颂扬穆罕默德。原文为：“乾坤初始，天籍注名。传教大圣，降生西域。授受天经，三十部册，普化众生。亿兆君师，万圣领袖。协助天运，保庇国民。五时祈佑，默祝太平。存心真主，加志穷民。拯救患难，洞彻幽冥。超拔灵魂，脱离罪业。仁覆天下，道冠古今。降邪归一，教名清真。穆罕默德，至贵圣人。”¹朱元璋建国后对伊斯兰教的宽容、推崇和尊重，对伊斯兰教信仰给予的支持和保护，对其后继者产生了很大的影响。后来的明武宗就笃信伊斯兰教。

¹刘智：《天方至圣实录》，中国伊斯兰教协会重印本，1984年，第358页。

武宗认为：儒学不足以穷神知化，佛学不能复命皈真。惟清真认主之教，深源于正理。此所以垂教万世，与天壤久也。并亲自作诗说：“一教玄玄诸教迷，其中奥妙少人知。佛是人修人是佛，不尊真主却尊谁？”¹

回族的形成是明代伊斯兰教迅猛发展的重要表现。明代，中亚和中国边疆地区的穆斯林向内地的移居仍在继续。据《明实录》统计，从洪武到成化的 100 余年间（1368—1487 年），西方来归的穆斯林近 70 批。在同一期间，从漠北蒙古地方来归的穆斯林近 50 批，天顺元年（1457 年）一年就有五批境外来归者，其中一批是 70 多人，这些人后来也成为回族形成的生力军。不过，真正加速回族形成的原因应是明朝的“转向化导”的民族同化政策。虽然回回人对明朝的建立功勋卓著，但明政府出于政权的考虑，对在蒙元时期拥有优越地位的回回人还是心怀戒备，对蒙古人、色目人在政治、经济等许多方面实行限制政策，对少数民族实行同化政策。朱元璋曾下诏明令色目人（主要指穆斯林）与蒙古人“不许本类自相嫁娶”（《明律》卷六），而强迫穆斯林与非穆斯林通婚，禁胡语、胡服、胡姓。在这种形势下，中国内地穆斯林不得不在自己原来名字以外，另起一个汉姓、一个汉名，一时蔚成风气。随着时间的推移，中国内地穆斯林几乎都有了汉姓、汉名，并且汉姓世代相传。同时开始重视家族谱牒的撰修。有的穆斯林只有汉名，有的穆斯林同时另有“经名”，一个人两个名字。其中一个具有中国特点，而另一个则带有外国味。这种现象至今犹存。然而，这一强制同化的政策却适得其反，穆斯林由于坚持与非穆斯林通婚时让对方改信伊斯兰教，汉族、维吾尔族、蒙古族不断融入到回回人当中而成为伊斯兰教信徒，反而使穆斯林的人口增加，力量壮大，并加速了回族的形成。而回族的形成对明末清初“回儒”的产生至关重要，因为，从事汉文译著和以儒诠经活动的穆斯林绝大多数是内地的回族穆斯林。

第二节 基督宗教的传播及在中国的两度湮灭

基督教（Christianity）产生于公元 1 世纪，信仰耶稣基督为救世主，是当今世界传播最广、信徒最多、发展最快的宗教。基督教有三大教派即天主教（Roman

¹王岱舆：《正教真诠清真大学希真正答》，宁夏人民出版社，1987 年。

Catholicism)、新教(Protestant churches)和东正教(Eastern Orthodoxy)。在中世纪的世界历史上,基督教曾经历过所谓“黑暗”时期,在近现代历史上,也曾因为西方列强在世界各地的殖民掠夺(包括对以儒家文明著称的中国和信仰伊斯兰教的国家)而多有微词。但是,基督教的发展和传播,同样对世界的文明和进步作出了不可磨灭的卓越贡献,彻底改变了人们的生产生活方式和制度观念。如果说伊斯兰教对中世纪的世界科技进步作出了突出贡献,那么,近现代以来世界科技的突飞猛进则与基督教密不可分。现代科学的大发展是与文艺复兴和基督教的宗教改革同时期发生的。我们熟知的杰出科学家,有很多信仰基督教。基督教的快速发展和传播得益于罗马帝国在四世纪时宣布基督教为国教以及后来西方列强的殖民活动和宗教输出。在“西儒”产生之前,基督教传教士曾两次将基督教传入中国,分别是唐朝的景教和元代的也里可温教,但都没能在中国延续下来。基督教真正在中国生根、发芽、开花、结果归功于明末清初的天主教耶稣会传教士。本节拟对“西儒”产生之前基督教发展、传播及两度入华的状况作一简要介绍。

一、基督教的产生、发展及传播

基督教的发展和传播的兴盛,肇始于罗马帝国在公元4世纪将基督教宣布为国教。由此,基督教在西罗马帝国灭亡前的1000多年的时间里,牢牢控制着欧洲及周边地区。16世纪以来,因着“地理大发现”或“大航海时代”的推进,以及西方资本主义的发展和西方列强的殖民扩张,基督教在世界范围内广泛传播。尤其是19世纪以来,伴随着帝国主义的兴起和盛极一时,基督教在全球的势力更加稳固并进一步迅猛发展。基督教是对传教活动狂热的宗教。基督教传播的最突出特点就是教权与皇权、传教士与殖民者有机结合、密切配合、同时推进、相互促进。在长期的军事政治征服和宗教渗透灌输的作用下,世界上很多国家、民族和地区的基督教信徒日益增多,基督教徒遍及五大洲。

1. 基督教的产生和传播

基督教发源于公元1世纪巴勒斯坦地区,继承了犹太教的希伯来圣经(即旧约)以及上帝耶和华和基督救世主等概念,创始人是耶稣。公元一世纪30年代,耶稣开始在巴勒斯坦地区传教。耶稣声称,他的来临不是要取代犹太人过去记载在旧约圣经的律法,而是要成全它。耶稣思想的中心,在于“尽心尽意尽力爱上帝”及“爱人如己”两点。耶稣出来传道,宣讲天国的福音,劝人悔改,远

离恶行。他的教训和所行的神迹，在民众中得到极大的回应，追随者逐渐增多。这使得罗马帝政下的犹太教的祭司团深深感到了威胁，意欲除之而后快。后来门徒犹大告密，罗马帝国驻犹太的总督彼拉多将耶稣逮捕。耶稣受尽打骂侮辱，最后被钉在十字架上而死。他的门徒们继续宣扬耶稣的教训，并且组成彼此相爱、奉基督之名敬拜上帝的团体，即基督教会。

在起初的一二百年间，基督教作为异教被罗马帝国禁止，基督教信徒受到迫害。公元 313 年，罗马帝国皇帝君士坦丁大帝颁布米兰诏书，基督教成为政府所允许的宗教。391 年，罗马皇帝狄奥多西一世宣布基督教为国教。从此，基督教开始迅速发展起来。476 年，罗马帝国在内部矛盾和外族入侵下分裂为东罗马和西罗马，基督教也开始分裂为东正教（自称正教）和罗马公教（自称公教），两个教派都自称是基督教的正统。罗马教皇（教宗）是罗马公教最高领导者，而君士坦丁堡牧首则是东正教的首领。到 1054 年，东部教会和西部教会互相宣布把对方主教驱逐出教，标志着罗马公教和东正教正式分道扬镳，称为基督宗教大分裂。公元 7 世纪伊斯兰教兴起，耶路撒冷落入穆斯林的控制之下。西罗马地区的教会和国家为解放圣地耶路撒冷在 1095 年—1291 年间先后八次十字军东征。16 世纪，德国、瑞士、荷兰、北欧和英国等地发生了宗教改革运动，它产生出脱离天主教会的基督教新教教会。领导人物是马丁·路德、加尔文等人，他们建立了新教和圣公会，脱离了罗马天主教。

基督教向欧洲以外的地区传播，是随着新大陆的发现和新航线的开辟，欧洲对外掀起殖民扩张的浪潮而展开的。早期开展殖民活动的国家是葡萄牙和西班牙。15 世纪晚期，已完成中央集权的葡萄牙、西班牙热衷于传播天主教，这是新航路开辟的主要动力之一。基督教早期的成功，与罗马帝国的强大武力休戚相关。而基督教从欧洲向全世界扩展，尤其是传播到美洲、非洲以及亚洲菲律宾等地，基本上完全凭借西方殖民主义的武力。16 世纪葡萄牙和西班牙的海外扩张与天主教的传播是密不可分的。天主教会是西班牙和葡萄牙实行殖民活动的重要支柱，而葡萄牙、西班牙的全球性商业殖民推动了天主教的传播。从遥远的美洲大陆和非洲丛林，到东方的热带雨林，都有传教士的身影。教会在“传播基督文明”的幌子下，以各种手段强迫殖民地区信仰天主教。随着时间的推移和殖民活动的进一步开展，信仰基督教的民族、国家剧增，美洲反而取代欧洲成为基督教徒最多的地区。1588 年，英国海军摧毁了西班牙的“无敌舰队”。从此，西班牙、

葡萄牙逐渐丧失了它们的殖民强国地位。后来荷兰、英国等国的扩张，也带动了新教的兴盛。

2. 基督教的基本教义和教规

基督教的经典是《圣经》，包括《旧约全书》和《新约全书》两大部分。《旧约全书》是犹太教的《圣经》，原文用希伯来文写成，基督教从犹太教分离出来以后，全部继承了这些经典，称之为《旧约全书》，共 37 卷。《新约全书》是基督教产生和发展过程中形成的经典，共 27 卷，原文为希腊文。随基督教的发展，教派不断涌现，各派的教义侧重点也各异，但基本的信条有以下内容：一是“上帝创世说”。《旧约·创世纪》说，神用五天时间造出了自然界万物，第六天造人，第七天歇息。神创论是基督教重要教义之一。基督教认为上帝是至高、至美、至能、无所不能；至仁、至义、至隐无往而不在；至坚、至定、但又无从执持，不变而变化一切；无新、无故，而更新一切。在至高无上的上帝面前，人越谦卑，就越能得到上帝的恩宠。二是“人类原罪说”。基督教经典称，人类的始祖亚当和夏娃由于受蛇的诱惑，吃了禁果，违犯了上帝的禁令，被逐出伊甸园。从此，人类世世代代都有了罪。人一生下来甚至在母腹中就有了罪。基督教认为，人的本性就是有罪的，所以，人在尘世的最高职责就是向上帝赎罪。三是“基督教赎说”。基督教认为，整个人类都具有与生俱来的“原罪”，是无法自救的。人既然犯了罪，就需要付出“赎价”来补偿，而人又无力自己补偿，所以上帝就差遣其子耶稣基督为人类受死亡，流出宝血以赎信徒的罪。“人只有信耶稣基督，才能免去一切罪。”四是“天堂地狱说”。基督教认为，现实物质世界是有罪的，也是有限的，世界末日迟早会到来。人的肉体 and 人生是短暂的，最终都要死去和过去，而人的灵魂则要永存。人死后其灵魂将根据生前是否信耶稣决定上天堂或下地狱。五是“三位一体说”。这是基督教的基本信条之一。相信上帝惟一，但有三个“位格”，即圣父——天地万物的创造者和主宰；圣子——耶稣基督，上帝之子，受上帝之遣，通过童贞女玛利亚降生为人，道成肉身，并“受死”、“复活”、“升天”，为全人类作了救赎，必将再来，审判世人；圣灵——上帝圣灵。三者是一个本体，却有三个不同的位格。六是“十诫说”。除了我（上帝）以外你不可有别的神；不可为自己雕刻和敬拜偶像；不可妄称耶和華你上帝的名；当守安息日为圣日；当孝敬父母；不可杀人；不可奸淫；不可偷盗；不可作假证陷害人；不可贪恋别人妻子和财物。

基督教三大教派的宗教礼仪不尽相同。天主教和东正教的宗教礼仪称为“七件圣事”。认为这些圣事都是耶稣基督亲自确立的。教徒通过领受圣事，接受基督的恩典和护佑。一是洗礼。又称“圣洗”，是一种正式入教的仪式。认为通过施洗，可以洗去入教者的“原罪”和“本罪”。按教会习惯，教徒在小孩出生后8天内就得受洗，有的在教堂举行，有的在家庭举行。二是坚振。亦称“坚信礼”。入教者在领受过洗礼一定阶段后，再接受主教所行按手礼和敷油礼，认为这样可使“圣灵”降于其身，以坚定信仰，振奋心灵。三是告解。亦称“忏悔礼”。认为是耶稣为赦免教徒在领洗后对“上帝”所犯诸罪，使他们重新获得上帝恩宠而亲自定立的。四是婚礼。教徒的婚礼在教堂内举行，由神甫主礼，履行教会规定的礼仪后正式结为夫妻。仪式主要内容为：由神甫询问双方是否同意结为夫妻；在双方肯定回答后，主礼人诵念规定的祈祷经文，宣布“天主所配合的，人不能分开”，并对结婚双方祝福。五是终傅。即终极（指临终时）敷擦“圣油”。在教徒病情垂危时，由神甫用经主教已祝圣的橄榄油，敷擦病人的耳、目、口、鼻和手足，并诵念一段祈祷经文，认为借此可帮助受敷者忍受病痛，赦免罪过，安心去见上帝。六是神品。亦称“圣秩”、“授神职礼”、“派立礼”，是授予神职的一种仪式。天主教会的圣品共7级，分为大品3级和小品4级。领受神品须通过主教祝圣仪式。七是圣餐礼。这是为纪念耶稣受难日而举行的一种仪式。把特制的小面饼和葡萄酒由主礼的神甫在弥撒中作为耶稣的肉和血“祝圣”，教徒向神甫忏悔后，领圣体。认为教徒领了圣体后，就能和耶稣融为一体，得到天主的恩宠。基督教新教主张废除一些繁琐的宗教礼仪，一般只承认洗礼和圣餐礼两种圣事。

二、基督教的两次入华及湮灭

从创立的时间来看，基督教虽然比伊斯兰教早600年，但真正传入中国却与伊斯兰教大致相同。基督教创立很久之后才传入中国，一是因为基督教在创立以后的几百年里基本上处于被打压状态，不像伊斯兰教很快就取得了政权，并迅速向东西方向传播和扩张。二是基督教即使在四世纪被罗马帝国奉为国教实现迅猛发展后，由于罗马帝国地理位置偏西、势力范围终究有限、欧亚交通受到层层阻隔，所以，对中国的传播一直很难实现。从基督教入华的过程来看，也不像伊斯兰教那样持续而没有间断。在明末清初天主教徒来华之前，景教和也里可温教分别在唐朝和元代传入中国，并成为一种重要的力量，但都没有经受住时间推移和

政权更迭的考验和冲击，最终烟消云散而难觅踪迹，基督教在宋朝和明朝的大部分时间里在中国是一片空白。因此，基督教在明末清初之前的两度入华，并没有为“西儒”的产生打下良好的基础，“西儒”与之前曾经在中国的基督教教徒没有任何直接的联系，他们在华开创的传教事业是白手起家。

1. 唐朝时期景教的首次入华

景教是基督教被罗马帝国定为国教后的一个分支，也称为亚述东方教会，被视为最早进入中国的基督教派，始创人为聂斯脱里(Nestorius, 380年-451年)。据大秦景教流行中国碑并颂石碑所载，唐贞观九年(635年)，大秦国(应指波斯，而非古罗马)有大德阿罗本带来经书到长安，获唐太宗李世民接见。景教在唐代初期博得皇帝好感，李世民曾批准教徒在长安兴建庙寺一所，初称“波斯寺”，后更名为“罗马寺”、“大秦寺”。自太宗至唐德宗，景教在中国发展极快。高宗李治继承太宗宽容的宗教政策，当时除长安外，“于诸州，各置景寺……法流十道……寺满百城”，景教得到很大的发展。高宗仍尊阿罗本为镇国大法主，保持其景教大总管的地位。武则天时期信奉僧尼，景教受佛僧道士攻击，幸景教教士集资亿万于洛阳建“大周颂德天枢”，并得景僧阿罗撼将景教教义佛化，使武后大悦，得以继续发展。唐玄宗开元年间，曾使景教士在兴庆宫讲道。天宝初亦曾命宁国等五亲王到景寺礼拜，设立坛场，并陈列先王之遗像供人礼拜。而且玄宗更邀约罗含和普罗等十七名景僧一起做礼拜，讲福音。

到唐高宗年间，阿罗本被奉为镇国大法主后，教堂亦挂上历代唐朝皇帝像。唐肃宗时，曾重建灵武等五郡的景寺，且命景僧伊斯效力中兴大臣郭子仪。唐代宗、德宗亦弘护景教，当时教会已遍布全国，除两京外，灵武、成都、广州等地都有大秦寺。在德宗建中年间，更立《大秦景教流行中国碑》，记述景教在中国的流行情况。755年安史之乱爆发，景教徒伊斯曾协助郭子仪平乱，后被赐紫衣袈裟。从635年开始，景教在中国顺利发展了150年，与祆教及摩尼教并称唐代“三夷教”。唐武宗李炎即位后，鉴于“僧尼耗蠹天下”，在道士赵归真的怂恿下，于会昌五年(845)下令禁佛，景教亦被波及，并以“邪法不可独存”而受到很大打击，一度中绝于中原地区，但唐末至五代北宋之间，中国西北边陲地区景教的活动仍然十分频繁。唐僖宗黄巢起事，据阿拉伯《东游记》载，有不少景教徒被屠杀，可见唐末内地仍有残余景教徒。

景教在中国演化时，大量参考佛教概念。大秦景教流行中国碑的作者景净曾

著有《志玄安乐经》，教导世人如何得到安乐。经文按照儒家经典《中庸》的格式撰写，渗入“无为”、“清静”等中国哲学概念，经文曰：“凡修圣道，先除动欲。无动无欲，则不求不为。无求无为，则能清能净。能清能净，则能晤能证。能晤能证，则遍照遍境。遍照遍境，是安乐缘。”其中较有趣的是，四福音书的作者，均改以“法王”称呼：马太是明泰法王、路加是卢伽法王、马可是摩距辞法王、约翰唤成瑜翰法王；教堂叫作“寺”；大主教叫“大法王”；教士自然叫作“僧”。上帝的称呼则取叙利亚文 *Alaha* 音译，叫作“皇父阿罗诃”，亦有按照道教规则，以“天尊”称之。

2. 元代也里可温教的二次东来

元朝时蒙古人把来华基督信徒统称为“也里可温”，其教也统称为“也里可温教”。所以，元朝的“也里可温教”，包括了中亚系的景教和拉丁系罗马天主教。“也里可温”教作为基督宗教在中国的第二次传播，一方面带来景教在元朝的再度兴盛，另一方面标志着罗马天主教的首次入华。11世纪，游牧于蒙古北部的蒙古族克烈部，及鄂尔多斯北边之土耳其族的汪古部、雍古部，都归依了景教。12世纪末13世纪初，铁木真崛起，统一蒙古各部，建立蒙古汗国，集结成一股极为强大的军事势力，并迅速席卷欧、亚，向西直捣至俄罗斯及波兰、匈牙利，向东则接连消灭西夏、金及南宋，统一中国，建立了一个历史上空前的大帝国。由于成吉思汗娶了克烈部的一位王女，景教亦随之传入成吉思汗家族。这位王女就是蒙哥汗、忽必烈汗和旭烈兀三人的母亲。旭烈兀私下曾对人说：“吾母亦基督教徒，吾心中最爱基督教徒也。”虽然蒙古人有他们原始的宗教信仰，但由于文化不高，宗教的排他性不强，再加上帝国幅员广大，统辖的民族又多，必须推行宗教宽容政策，所以，包括伊斯兰教和基督教在内的不同宗教都得以在帝国的范围内传播。随着元朝的建立，景教重新传入内地，在许多地区得到迅速的发展，天主教也首次传入中国。

元朝政府实行严格的民族歧视政策，将臣民分为四等：蒙古人、色目人、汉人、南人。元朝的也里可温教，无论是景教还是天主教，主要的奉教者皆非汉人，而是当时统治汉人的部分蒙古人、大量色目人及其他外来的少数民族。他们多数非常富有，又掌握政治权力，隶属于统治阶层。故也里可温教成为极具势力的宗教，社会地位颇高，并取得诸多特权。如元成宗（1229年-1240年）及一些元代皇帝在位期间，赐予教徒不服兵役、不纳赋税的特权，且专门设置崇福司，负

责掌管也里可温寺院、主教、司铎同修士的祭祀和日常生活等事。也里可温也为元王朝及其统治阶层祝寿祈福，双方相处甚融。从13世纪欧洲人的游记和中国史书的相关记载中，可知元代也里可温教的兴盛情形。据《马可波罗游记》所述，由喀什以东直至北京，沿路随处都有也里可温信徒。该教教堂遍布中国各地，如蒙古、甘肃、山西、云南、河北之河间、福建之福州、浙江之杭州、江苏之常熟、扬州、镇江等处。

从元代也里可温教的传教特点看，无论是景教还是罗马天主教，遵行的都是上层路线，仅是植根于地位优越的蒙古人和色目人之中，而属于下等人的汉人，政治上备受歧视，排外情绪极为强烈，一般不会加入该教。同时，也里可温教没有把圣经翻译成汉文、蒙古文或满州文，更没有与中国的传统文化相结合。因此，也里可温教没有在民间社会中生根，社会基础十分薄弱。从同属也里可温教的景教和罗马天主教的关系看，两个教派之间的冲突从未间断。如大都的景教徒非常仇视天主教，千方百计阻碍天主教的传教活动。而天主教一方，视景教为异端，坚持景教徒必须改奉天主教，“明告彼等若不服从，则彼等之灵魂将不能拯救矣。”因此，双方势同水火，根本不可能同心协力发展基督教。也里可温教虽然在元代十分兴盛，但是，元帝国的残暴统治和民族歧视政策，引起汉人纷纷起而武力反抗。随着元朝的覆灭，也里可温教所涵盖的景教和天主教亦随之消亡，基督教的第二次来华以失败而告终。

第二章 “回儒”和“西儒”的产生背景

“回儒”之所以成为“回儒”，是因为他们的思想观念和行为方式深刻反映了伊斯兰文化和儒家文化的双重性质。同样，“西儒”之所以成为“西儒”，是因为他们的思想观念和行为方式集中体现了基督教文化和儒家文化的两种特点。“回儒”和“西儒”最主要的共同点在于他们带有的儒者气质，“回儒”和“西儒”最根本的区别表现为他们各自不同的宗教本色。也就是说，对儒家思想文化的适应、接受甚至践行，使“回儒”和“西儒”都被共同归于儒者行列，而在宗教特质方面的明显区别，又使他们分别被称为“回儒”和“西儒”。我们不能绝对地说此前没有出现过儒家型穆斯林和儒家型基督徒，但真正意义上的儒家型穆斯林和儒家型基督徒即“回儒”和“西儒”应是产生于明末清初。因为，没有有意识的文化对话和融合，真正意义上的“回儒”和“西儒”无法产生。明末清初，伊斯兰教学者和天主教传教士共同怀有的振兴和发展各自宗教的愿望和使命、共同面对而且必须适应的儒家思想文化以及不同的宗教背景，使他们在有意识地与中国社会尤其是儒家思想文化的对话和融合过程中，分别成为带有各自鲜明宗教特质的“回儒”和“西儒”。

第一节 为实现相似的梦想而适应共同的现实

明末清初，伊斯兰教学者和天主教传教士有着相似的主观愿望和使命：前者力图挽救伊斯兰教在中国逐渐式微的局面，解决教徒的信仰危机问题；后者尽力开创天主教在中国的发展环境，使中国社会基督教化。同时，他们也不得不面对一种共同的客观现实：以儒为主、儒释道有机交融共同尊护皇权的综合体——理学发展到了更加成熟的阶段，并处于官方和主导地位。由于伊斯兰教和天主教自身的实际情况和中国封建政权的强大，它们在中国的振兴和传播不可能采取强制的手段，而只能走接受并适应中国国情的道路。这种相似的主观梦想与共同的客观现实之间的碰撞，使得伊斯兰教学者和天主教传教士必须首先适应儒家学说，尽力找到与儒家学说的结合点。在为实现相似的梦想而适应共同的现实的过程

中，一部分伊斯兰教学者和天主教传教士逐渐形成了鲜明的儒者气质，“回儒”和“西儒”应运而生。

一、发展或传播各自宗教的主观愿望和使命

1. 伊斯兰教学者振兴伊斯兰教的强烈愿望

(1) 明代中期以来伊斯兰教的衰微局面

明代中后期，伊斯兰教在中国逐渐呈现出衰微的局面，不但政治和经济地位下降，而且宗教本身的存在和发展也面临着很多内部和外界的严峻挑战和严重危机。据明万历三十年(1602)浙江《嘉兴府建真教寺碑记》载：“真教之入中国，不详所自始，世鲜有通其说者；而习其说者，复不能自通。第以肤浅鄙俚之见文之，故寝以失其初意，而承讹袭舛，真派之堙且久矣。”¹据明万历三十七年(1639)福建泉州《重修清静寺碑》载：“虽其先守教之家，今亦掉臂而叛去，此教之所以蹶衰。”²据《胡太师祖墓碑记》载，伊斯兰教的状况是“吾教之流于中国者，远处东极，经文匮乏，学人寥落，既传译之不明，复阐扬之无自”。³据马注《清真指南·慎蒙童》载：“子弟送入学堂，无拘清儒，若白练染缁，欲求复素，如移泰山。东土习儒为最，故好子弟多送读书，倘教门之家，尚存三分回辉气象。如无教门子弟，纯变为汉教矣。”⁴据马注《清真指南·郁速馥传》载：“今吾教之人，杂于三教九流、百家诸子，若浮沉迟数、洪涩扎弦杂于六经二部之中，而不使识者治之，殆无有日。进教之人，失于指趋，南辕北辙，莫知所归。学者无真才而有妒心，首领为己而不为众，上不力行，下不率教，少凌长，贱犯贵，尊卑躐等，亲疏失次。顽惰之民不儒不回，习为伪业以伤风化，此不祥之道也。”⁵据《天方典礼·跋》(定成隆)载，教众“服习其间者，止知我为教中人，至教之所以为教，究懵懵焉，而莫得其指归，即娴熟经典，亦不过记述讽诵而已。间有稍通教律，时亦讲论，又多曲为臆说，骇人听闻，不知者遂奉为典型，彼亦自以为是，而不知返于是，以讹传讹，真有不可使闻于邻国者，其意亦未尝不欲阐扬其教也，然而远于教也更甚”。⁶据清代著名经师赵灿著作《经学系传谱》载：“初，吾教自唐迄明，虽有经籍传入兹土，而其理艺难传，旨义难悉，故世代无

1余振贵、雷晓静：《中国回族金石录》，宁夏人民出版社，2001年版，第50页。

2余振贵、雷晓静：《中国回族金石录》，宁夏人民出版社，2001年版，第73页。

3《胡太师祖墓碑记》，《中国穆斯林》1981年第1期。

4马注：《清真指南·慎蒙童》。

5马注：《清真指南·郁速馥传》。

6刘智：《天方典礼·跋》，天津古籍出版社，1988年版。

一二精通教理之掌教，以致多人沦落迷途，漫漫长夜而甘醉梦之不觉也。”¹据《清真指南》卷一记载清康熙年间事说：“康熙十八年己未，皇上狩于蠡城（今河北境内），登清真阁，见架置天经，徘徊不忍去，诏寺人能讲者来，蠡人无有应诏者。二十一年秋，西域国臣以天经进，上谕礼部侍臣即传京师内外，诏能讲者来。”²结果有“一教领”应诏，但该教领只能诵读原文，不会讲解其义。

从这些记载可以看出，伊斯兰教自明朝中期之后的衰微表现在以下几个方面：一是精通伊斯兰教教义教理的经师和传入国内的伊斯兰教的经籍大量减少；二是不能正确理解、误解甚至有意曲解伊斯兰教意旨的现象时有发生；三是真正的教徒减少，读儒书而不习伊斯兰教经典，甚至放弃伊斯兰教信仰的人增多，信仰不够真诚，汉化情况严重；四是阿拉伯语和波斯语逐渐被淡忘，对经典能诵而不能讲，不解真义；五是伊斯兰教杂于三教九流诸子百家之中，宗教氛围和宗教特色不够浓厚和明显；六是有些宗教上层人士私心严重，威信下降，无法发挥宗教示范作用，不能对教众进行有效导引。

另外，伊斯兰教在中国的生存和发展主要靠父继子传、异族通婚或整个民族改信伊斯兰教，而不是靠面向大众宣传教义，大量吸收教徒，再加上伊斯兰教缺少教外人士能够读懂的汉文译著，因此，伊斯兰教无法对外进行正常交流，教外之人对伊斯兰教知之甚少。这不仅妨碍了人们对伊斯兰教真谛的认识和理解，而且造成了很多误解、隔阂和冲突。尤其是回回穆斯林的宗教信仰和风俗习惯不仅受到舆论的歧视和非难，也受到一些政府官员的猜忌和疑虑。据《天方性理》俞楷陈芳氏：“其国之人皆真诚朴讷，不欲立言以自广，或有之，则又齟齬佞屈不能通中国之典，畅彼此之怀也。”³据明万历三十年(1602)浙江《嘉兴府建真教寺碑记》：“卑鄙者流，墨守其师说，而弗轨于理；第于饮食起居，纤细琐屑之末，排异教如寇仇，争是非如聚讼。”⁴

（2）穆斯林有识有志之士振兴伊斯兰教的活动

面对伊斯兰教的衰危局面，穆斯林有识有志之士颇为忧心，群起挽救，开展了蓬蓬勃勃的经堂教育活动和汉文译著活动，以对内培养伊斯兰教经师，强化教众的信仰；对外消除对伊斯兰教的误解，加强对伊斯兰教的理解。伊斯兰教经堂

1赵灿：《经学系传谱》，青海人民出版社，1989年版，第1页。

2马注：《清真指南·援诏》，宁夏人民出版社，1988年版，第18页。

3刘智：《天方性理》，《中国回族典籍丛书》，第567页。

4余振贵、雷晓静：《中国回族金石录》，宁夏人民出版社，2001年版，第50页。

教育的创始人是陕西穆斯林经学教育家胡登洲(1522-1597年)。胡登洲幼习儒书,长大后随同乡高姓名师学习伊斯兰教学问,面对伊斯兰教的衰微局面,他“慨然以发明正道为己任,立志兴学”。在继承前人传播宗教方式的基础上,胡登洲将伊斯兰教以清真寺为中心的教学形式与中国传统的私塾教育结合起来,逐渐发展成为一种富有中国特性的伊斯兰教教育制度。他先在家中后在清真寺设帐讲学,免费招收学员,讲授阿拉伯文和伊斯兰教经典,一时间“吴楚燕齐之彦,负笈载道,接踵其门而求学焉”,培养了不少宗教人才。随着经堂教育活动的发展,形成了一整套经堂教育制度,并在全国范围内得以逐步推行。由于经堂教育的内容和教学特点不同,逐渐出现了风格各异的三个学派。以胡登洲、冯养吾、张少山为代表的陕西学派,主张讲解经文“精而专”,多采用阿拉伯文的课本,注重讲授认主学,该派主要传播于西北地区和河南、安徽等省。以常志美、李延龄、舍起灵为代表的山东学派,主张“精而熟”,阿拉伯文、波斯文并授,擅长《古兰经》注疏和波斯文经典,该派主要传播于华北东北等地。以马德新、马联元为代表的云南学派,兼有陕西、山东学派之特点,长于阿拉伯经典。经堂教育分为小学、中学和大学三个阶段。“小学”的成员是少年儿童,主要学习伊斯兰教的基本礼制等,对儿童进行宗教启蒙教育,使他们诵读《古兰经》某些章节的经文。“中学”的成员为成年穆斯林,主要学习宗教知识,是以诵念《古兰经》为主的业余宗教教育。“大学”专门培养寺院的阿訇,主要学习阿拉伯语高级语法、修辞学、波斯语、《古兰经》及注释、圣训、教学法、教义学等,即通称的十三本经。学员完成学业后,经讲学阿訇鉴定许可和管事乡老同意,由教坊教民为他挂帐、穿衣,即有资格到各地清真寺应聘任职或开学授徒。

稍后,以王岱舆(约1570—1660年)、马注(1640—1711年)、刘智(约1655—1745年)等为主要代表的汉文译著活动蓬勃发展,掀起了伊儒对话和融合的热潮。汉文译著活动又称作“以儒诠经”活动,即用汉文翻译或撰写伊斯兰教经典和著作,突出特点是用当时特别盛行的宋明理学阐述伊斯兰基本教义。汉文译著活动有两个阶段,白寿彝先生说:“王岱舆至刘智,是第一个阶段。马德新、马联元是一个阶段。第一阶段,译述和发表的地域以金陵为主,内容或专译一经或专述一种理论的体系,其兴趣几全限于宗教哲学和宗教典制的方面。第二阶段,译述和发表地域以云南为主,内容方面较广,已由宗教哲学、宗教典制扩及到天文历法、地理和《古兰经》之汉译了。”致力于汉文译著活动的伊斯兰教学者有

一个重要的共同之处,即他们不但掌握多种语言,通晓中文、阿拉伯文和波斯文,而且“学通四教”,精通伊斯兰教、儒学、佛教、道教的思想。因此,在他们的著作中,一般都将伊斯兰教教义与中国传统思想有机地糅合在一起,使伊斯兰教的教义带上了鲜明的中国特色,尤其是推动了伊斯兰教的“儒化”。明末清初汉文译著的代表作有:王岱舆的《正教真诠》、《清真大学》、《希真正答》,张中的《归真总义》、《四篇要道》、《克理默解》,马君实的《天方卫真要略》,伍遵契的《修真蒙引》、《归真要道》,马注的《清真指南》,刘智的《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》、《五功释义》、《天方字母解义》,金天柱的《清真释疑》,等等。

经堂教育活动和汉文译著运动是紧密结合,相辅相成的。它们对中国伊斯兰教产生了巨大的影响,并为其发展作出了突出的贡献。经堂教育活动的主要作用是对内“固本”,通过加强宗教教育,唤醒宗教意识,培养宗教人才,为伊斯兰教的发展创造良好的内部环境。汉文译著运动的主要作用则是对外“辐射”,用儒家语言及思想,广泛、深入、系统地研究、整理、归纳伊斯兰教义,打破了伊斯兰教与儒、佛、道意识形态长期隔阂的局面,扩大伊斯兰教的影响,为伊斯兰教的发展创造良好的外部条件。可以说,经堂教育活动是汉文译著运动的基础和源头,两者缺一,都会阻碍“回儒”的产生。

2. 天主教传教士归化中国社会的宗教使命

(1) 反宗教改革与天主教的海外传教活动

随着文艺复兴深入,各种思想尤其是人文主义的幽灵在欧洲上空游荡。延续几个世纪的镇压异端的宗教运动以及天主教会在全欧洲搜刮盘剥使得教皇和教会的权威遭受质疑而严重下降,在罗马教会强大的令人窒息的势力背后,悄悄孕育着一场宗教改革的狂风暴雨。宗教改革(the Reformation)是对基督教教义、宗教仪式和教会组织的改革运动,这场改革随后席卷了哲学、艺术、文化等各个领域,统一的西欧教会裂解为新教和天主教两大对立阵营,对欧洲各国的历史进程产生了不可估量的深远影响。

1517年10月31日,德国维登堡大学的神学教授马丁·路德(Martin Luther)博士贴出了一张名为《九十五条论纲》的大字报。这份论纲对教会出卖赎罪券(教会为了集资而出售的纸券,声称购买者可以免除罪孽和在炼狱中受的刑罚)搜刮民财的做法从教义的角度提出了质疑,声称教皇无权管理炼狱。几百年来饱受罗

马教会盘剥的德国人民很快把他看作德意志的救星和反抗教会的领袖加以拥戴。1520年，教皇宣布路德的言论大逆不道，将其著作烧毁，次年开除其教籍。而获得贵族与群众支持的路德也坚定起来，将教皇的圣谕当众烧毁。路德对教会的弊端进行了有力改革。他主张精简教会机构，认为教士只是与俗人分工不同而地位平等，人性与神性之间并没有不可逾越的界限，人人都可以凭借信仰同上帝相通而不需要教会的中介，圣经是信仰的惟一源泉。

路德的宗教改革使罗马教廷失去了西欧的半壁江山。为应对宗教改革带来的挑战，罗马教廷采取了很多措施，其中包括重新设立久已废止的宗教裁判所镇压新教“异端”，对出版物进行审查以扼杀改革思想。而最重要的就是扩大海外传教活动，与新教争夺信徒，意在抢在新教没有传入新大陆、海外殖民地和远东等地之前先使其接受天主教信仰。

海外传教一直是天主教的一项重要工作。新航路的开辟和早期殖民主义的兴起为以罗马教皇为首的梵蒂冈教廷向全球各国传播天主教提供了更加便利的条件。天主教的海外传教史，从来就和国际上强国扩张政策相关联，从早期的殖民主义，直到后来的资本主义、帝国主义，都是如此。在领导各地的教会向亚非各国传播天主教的过程中，教廷往往借助于强国和它的政治权势。而欧陆强国也都重视海外传教，将传教事业作为它们对外扩张政策中的一项有力工具，企图利用天主教的活动，扩张它们的侵略利益。这使得宗教被渲染上鲜明的政治色彩。天主教的海外传教工作，主要依靠派往各地的“修会”来进行。所谓“修会”是由罗马教皇批准建立的僧侣组织。天主教各修会，组织上又各自独立，在教义上没有什么不同之处，但在生活作风、工作方式、传教目的方面各有特点和侧重。通常情况下，各修会的传教士经常由一个国家为主，他们既同受教皇领导，也受到所在国即经费供应国的政治影响。宗教改革后，在教皇批准下成立的耶稣会中的修士们承担了海外传教的主要任务。明末清初，利玛窦等一批传教士来到遥远的东方。他们带来了欧洲的数学、地理学、天文学等知识，也带来了欧洲的音乐。

（2）耶稣会士将中国作为传播福音的重要目的地

由于特殊的历史原因，基督教在中国的传播时断时续，唐朝的景教和元代的也里可温教，虽都曾盛极一时，但很快湮没不传，没能使中西哲学、宗教和文化实现实质性的接触——相互了解、认识、对话、融会和冲撞，没有留下多少痕迹。明末，随着世界科技、交通的发展和明政府海禁政策的松动，中断多年的中

西文化交流再次启动,作为基督教主要一支的天主教传入中国,真正意义上的文明的冲突和融合拉开了帷幕。天主教真正入华是以明末欧洲耶稣会士来华传教为主要标志的。对中国这样一个泱泱大国的具体情况和文化传统,传教士们知之甚少,要想使天主教在中国生根、发芽、开花、结果并非易事,传教士们只能靠自己的毅力和智慧开创一片天地。沙勿略(S. Franciscus Xaverius, 1506-1552年),是最早来东方传教的耶稣会士。他在日本传教时,深受儒学影响的日本人向他问道:“如果你们的宗教是真理,为什么作为一切智慧之源的中国人没听到它呢?”¹沙勿略开始认识到日本的文化深受中国的影响,萌生了到中国传播福音的想法。但明帝国的海禁使他无法进入中国,在紧张的谋划和焦灼的等待中,身心交瘁的沙勿略病死于广州海外的上川岛。死前,这位绝望的传教士曾对着中国大陆喊道:“岩石岩石,你何时才能裂开?!”沙勿略进入中国传教的梦想虽然未能实现,但他寄往欧洲的信函极大地影响了耶稣会,此后,耶稣会传教士将到中国传播福音作为一项神圣使命。万历十年,罗明坚(Michele Ruggleri, 1543-1607年)进入广东肇庆,成为晚明时天主教进入中国内地长期居住的第一人。此人试图通过顺应中国文化达到传教之目的,但他确立了一条与佛僧认同的传教路线,剃发刮须,身着僧服,并没有真正了解儒学在中国社会的主导地位。而随罗明坚一起来华的利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610年)却敏锐地发现,在中国传教必须与统治中国的儒学相适应。于是,他便改穿儒服,研习儒家经典,广泛结交士大夫,确立了“利玛窦规矩”和合儒、补儒进而超儒的传教路线。他的众多支持和追随者,如艾儒略(Julio Aleni, 1582—1649年)、汤若望(Johann Adam Schall von Bell, 1591—1666年)、南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688年)、白晋(Joachim Bouvet, 1656-1730年)、马约瑟(Joseph Henrg Marie de Premar)、傅圣泽(Jean-Francois Foucquet, 1665-1741年),等,遵循“利玛窦规矩”,适应中国传统思想文化和习俗,尤其是调和与附会儒家学说,成为传教士中的“西儒”。

二、外来宗教必须以适应来实现在中国的生存和发展

1. 儒家学说至尊地位的确立

(1) “罢黜百家,独尊儒术”活动的兴起

春秋时期,孔子创立的儒家学派曾在百家争鸣当中表现突出,但并没有占据主导地位。不过,儒士们一直没有放弃将儒家学说上升为官方学说的努力。汉武

1 孙尚扬:《基督教与明末儒学》,东方出版社,1996年版,第8页。

帝时期，下诏求贤，通过策对选拔人才。一代大儒董仲舒进“天人三策”，他在对策中以天人感应为基础，本于孔门儒学立言，引申出君权神授理论和大一统论，提倡用贤人执政，立学校养士，主张任德不任刑，以五常之道教化人民，达到更化善治。他说：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守，臣愚以为，诸不在六艺之科，孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪避之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣”。¹汉武帝采纳了他的建议，“孝武初立，卓然罢黜百家，表章《六经》。遂畴咨海内，举其俊茂，与之立功。”²班固的《汉书·董仲舒传》在叙述这段历史时说：“自武帝初立，魏其、武安侯为相而隆儒矣。及仲舒对册，推明孔氏，抑黜百家，立学校之官，州郡举茂材孝廉，皆自仲舒发之。”³这就是汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”⁴的由来。

此后，儒家学说就与社会政治制度尤其是皇权紧紧地联系在一起，逐渐上升为一种国家意识形态，儒家伦理道德与封建政治制度融为一体，儒家学说成为“社会组织的哲学”，占据了主导思想文化地位。

（2）宋明理学官方主导地位的巩固

在历经东汉经学、魏晋玄学之后，儒家学说以儒教伦理为核心，以道家的宇宙论为基础，在大量吸收佛教思辩特点的情况下，将儒教的思想向本体的方向提升，使其抽象化、理论化，发展为宋明理学。随着“三教合流”或者说“三教合一”活动的最终完成，以儒为主、儒释道有机交融共同尊护王权的综合体——理学发展到了封建时期的最高阶段，因更适合统治阶级的需要而越发倍受推崇。明政府更是实行“转向化导”的政策，加强了儒家思想文化在意识形态领域的至高无上的地位。

2. 宗教在中国社会的从属地位

（1）世俗君权的至高无上

在中国，君王或皇帝的权力至高无上，无所不包，无所不统。《诗·小雅·北山》曰：“溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣。”管仲在《管子》中指出：“明主之所操者六：生之、杀之、富之、贵之、贫之、贱之。”“皇帝”这一名号，创

1 《汉书·董仲舒传》。

2 《汉书·武帝纪·赞》。

3 《汉书·董仲舒传》。

4 《资治通鉴》。

始于秦始皇。据《史记》卷6《秦始皇本纪》记载：秦始皇为了突出自己“兴义兵，诛残贼，平定天下，海内为郡县，法令由一统，自上古以来未尝有，五帝所不及”的功绩，命令丞相、御史更改名号，他说：“寡人以眇眇之身，兴兵诛暴乱，赖宗庙之灵，六王咸伏其辜，天下大定。今名号不更，无以称成功，传后世，其议帝号。”丞相绾、御史大夫劫、廷尉斯等皆曰：“今陛下，臣等谨与博士议曰：古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵。臣等昧死上尊号，玉为泰皇。命为制，令为诏，天子自称曰朕。”秦始皇“自以德兼三皇，功包五帝，故并以为号”，曰：“去泰，著皇，采上古帝位号，号曰皇帝。”由此可见，皇帝名号的确立，乃是秦完成统一大业的产物。

自秦始皇以来，皇帝的尊严和权威神圣不可侵犯，更不可僭越。皇帝是封建专制主义中央集权国家的核心和权力主体，法定的国家首脑和最高统治权力的执掌者。几千年以来，为了突出皇帝崇高的地位，保证皇帝权力的行使，逐渐形成了一整套的法律制度和礼仪规范，中国一直是一个在皇权专制下等级森严的社会。在君主专制制度下，皇帝的权力是无限的。在通常的情况下，皇帝一人独治天下，全国的土地、资源、人民、财富均为他所有。一切行政、军事、立法、司法、财政、文教大权，无不由皇帝掌握运用，对一切文武官员和勋贵人等的任免、赏罚、生杀予夺大权，也无不取决于皇帝，“天下之事无大小皆决于上”。

（2）宗教必须依附世俗皇权

中国的政治制度和社会结构的特点，决定了在中国传教必须得到最高统治者皇帝的批准。利玛窦在1588年的一封信中说：“如果派遣神父们出使中国，非得有皇帝的正式许可，或他属官员的同意不可”，“最大的困难，是如何晋见皇帝？如何进入朝廷？”¹

“在中国广袤的土地上，几乎每个角落都有寺院、祠堂、神坛和拜神的地方……表明宗教在中国社会强大的、无所不在的影响力，它们是一个社会现实的象征。”²但是，尽管几千年来，宗教作为一种社会现实一直发挥着强大的社会功能，它在传统中国社会中的地位十分模糊。与欧洲的人类文明不同，在历史上的多数时间里，中国没有强大的、高度组织性的宗教，也没有教会与国家之间长期无休止的斗争，更没有与皇权的分庭抗礼。因此，宗教并不是中国社会运作的

1《利玛窦书信集》，台北光启书社，1986年版，第89页。

2杨庆堃（范丽珠等译）：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，上海人民出版社，2007年版。

根本机制，甚至也不是理解中国文明的必要前提，以致中国常被认为是一个缺乏宗教信仰的国度。胡适曾经说过：“中国是个没有宗教的国家，中华民族是个不迷信宗教的民族。”梁漱溟指出：“世界上宗教最微弱的地方就是中国，最淡于宗教的是中国人……中国偶有宗教多出于低等动机……”

宗教在中国社会中的地位不但十分模糊，而且一直处于从属地位。在中国历史上，宗教始终是社会文化体制中的一个依附性层面，而没有成为一股独立的社会力量，各种宗教事务也往往要与政治事务混为一体。尽管儒家的天命思想，是君王统治的合法性资源，专制君主也依赖天命进行统治，从而使儒学具有了宗教性，但它们的意义和目的绝不仅仅是宗教本身所能够包含的。所以，中国没有出现全国性的宗教，更没有占绝对优势的国教，皇帝至高无上，主宰一切，教权依附于世俗皇权，宗教的生死存亡在极大程度上掌握在皇帝手中，顺之者昌，逆之者亡。如果宗教不维护统治者的阶级统治和利益，不顺应统治者的意志和要求，它在中国必然难以存在。同时，儒家思想文化积两千年之浸淫，已根植于中国人的心中。外来宗教如果与儒家思想文化多为相悖，甚至格格不入，便难得统治者欢心，也不能得到普通中国人的理解和认同，在中国就会举步维艰。因此，伊斯兰教和基督教要想在中国生存和发展，就必须认识到自己的从属地位，尽力依附世俗皇权，不断适应在中国传统文化中占主导地位的儒家文化。这种从属性、依附性和适应性客观上促使伊斯兰教学者和天主教传教士必须以调和与儒家学说的关系为切入点，带有一种“儒者”的气质。

第二节 因宗教背景的差异而呈现不同的特征

尽管伊斯兰教学者和天主教传教士都带有一种“儒者”的气质，都被归在儒者行列，但他们没有被称为“汉儒”，而是分别被称为“回儒”和“西儒”。“回儒”和“西儒”称谓的本身就表明了他们身上既不同于汉儒，又互相不同的鲜明的异质文化特点。因此，“回儒”和“西儒”的产生，除了有促使他们成为“儒”的共同的原因，还有使他们又分别被称为“回儒”和“西儒”的不同缘由。从根本上说，“回儒”和“西儒”最大的区别就是他们各自不同的宗教背景，伊斯兰教和基督教的迥然不同决定了他们的本质区别。所以，在共同的客观原因和主观

原因的背后，“回儒”和“西儒”产生的背景还有明显的区别。

一、文化背景不同

(一)“回儒”自幼受伊斯兰教和儒家文化的双重影响

“回儒”是信仰伊斯兰教的中国回族知识分子或宗教学者。他们最大的共同点是生于中国，长在中国，自幼受伊斯兰教和中国传统文化尤其是儒家文化的双重影响，对伊斯兰文化和儒家文化都怀有极其深厚的感情，成年后以宣扬伊斯兰教为己任，从事伊斯兰教典、教义的翻译和阐述即“以儒诠经”工作。这一点从下面几个著名“回儒”的简要情况就可见一斑。

王岱舆，生于南京，名涯，自号“真回老人”。他自幼学习阿拉伯文、伊斯兰教经籍，后攻读中国经史及宋明理学兼及佛道著作。被誉为“学通四教”（指佛、儒、道与伊斯兰教）的“回儒”。他在其《自叙》中讲道：“自予幼时，未习儒者之学。及乎成立，粗能识字，亦不过来往书记而已。至于壮盛，自惭庸鄙，始阅性理、史鉴之书，旁及百家诸子，稍通大义，觉其仪乖道异，各相抵牾，揆之清真，悬殊霄壤。不自揣度，谬欲立言明厥至理。”¹尽管王岱舆自幼学习伊斯兰文化，成年后才真正习儒者之学，但置身于中国文化的汪洋大海中，其幼时也必然受到儒家思想文化的影响。

马注（1640-1711年），字文炳，号仲修，经名优素福，晚年号称“指南老人”，生于云南保山，“至圣穆罕默德四十五代裔，元咸阳王赛典赤十五世孙也，幼习儒业，而博通经训”（马承荫序）。²16岁中秀才，18岁时曾在南明永历帝小朝廷任中书，后改任锦衣侍御。南明政权瓦解清军入滇后，遂“辟隐教读，笔耕自膳”，钻研儒学和佛学。1669年，他离开家乡，经贵州、两湖，北上河南、河北，到北京，受到清宗王宗人府掌印亲王聘请在旗下教读。在此期间，他从当地穆斯林经师、学者学习阿拉伯文和波斯文及伊斯兰教经典，并立志弘扬伊斯兰教。

刘智，字介廉，别号“一斋”，南京人，其父刘三杰就是一位回儒兼通的博学之士。他继承父亲的意志，从事译著活动。刘智精通阿拉伯文、波斯文、汉文，刻苦钻研伊斯兰教经典，负笈游南北诸省，访师求经，对伊斯兰教经典有高深的造诣。同时，他又通阅汉文的经史子集，阅读佛道经典和西洋书籍137种。刘智在著书述中说：“忆自初学以至于今四十余年。览遍诸家，读书万卷，天下名都

¹王岱舆：《正教真诠清真大学希真正答》，余振贵、铁大钧译注，宁夏人民出版社，1999年版，第34页。
²《清真指南译注》，云南民族出版社，1990年版，第4页。

胜迹游历过半，虽车尘驴背未尝废吟哦。”“会通诸家而折衷于天方之学。”教外人士在为其书作序时说：“自经史、稗官、天官、律数以及二氏之书，靡不搜览，而又能折中于六经，研辨于性理大全，深得儒者精微之奥旨”（景日盼序）。¹“既精天方之典，复通中国之经，融会贯通著为书，以阐其教（鹿佑序）。”²

伍遵契（约 1598-1698 年），江苏南京人，出身经学世家，“幼列儒行，志不在名，惟笃学清真经典，穷研渊微”。³曾在山东学派常志美门下学习，并在南京、苏州、镇江等地礼拜寺讲学。他摘译波斯人阿卜杜拉·艾布·伯克尔著《米尔萨德·伊巴德》一书中修身养性、性命义理及复命归真的理论要点，辑为 4 卷，汉名《归真要道》。另著有《修真蒙引》一书，讲述伊斯兰教的基本信仰、宗教功课、婚丧礼俗及宗教理论当行当止之道，被誉为“暗室之灯，迷津之筏”。

金天柱（1690-1765），字北高，江苏南京人，出生于穆斯林世家，自幼兼攻伊斯兰教经典和儒家典籍，曾任翰林院四译馆正教序班教习二十多年，1735 年通过省级科举考试，1737 年荣升为翻译掌教。他以一部《清真释疑》跻身于“回儒”之列，是“回儒”当中在官府中长期任职者。《清真释疑》的基本思想是沟通思想，消除隔阂，促进相互了解，强调民族团结。

张中（1584-1670 年），又名时中，自称寒山叟。幼年学习阿拉伯文和伊斯兰教经典、教义、教法、历史等。学成后在江苏各地讲学。游学南京时投于印度苏菲派学者阿世格门下，学习 3 年，学向日精，尤其擅长认主学。著作主要有两部：《归真总义》和《四篇要道》。《归真总义》着重阐述认主学原理；《四篇要道》重点介绍伊斯兰教基本知识。

以王岱舆、马注、刘智为代表的回儒，有很多共同的特点：都出生于伊斯兰教世家，从小受到儒家思想文化的影响，对伊斯兰文化和儒家文化有系统的学习和研究，有强烈的宗教振兴意识。

（二）“西儒”深受基督教文化的熏陶和洗礼

“西儒”是信仰基督教的西方来华传教士，自幼深受基督教文化的熏陶和洗礼，成年后热衷于基督教事业，受教会委派来华，长期生活在中国，以传播基督教为己任，试图以基督教归化中国人，并为传教而努力研习儒家经典。下面就简要了解一下几位“西儒”的基督教文化背景。

1刘智：《天方典礼》，《中国回族典籍丛书》，第 8 页。

2刘智：《天方典礼》，《中国回族典籍丛书》，第 1 页。

3马宝光：《中国回族典籍丛书》（第 4 卷），第 16 页。

利玛窦，1552年出生于意大利的马切拉塔城（Macerata），父亲是药剂师，曾任马市市长。16岁中学毕业后，父亲送他到罗马的日耳曼大学读法学，希望他将来从政做官。但他却中途放弃法学，于1571年加入耶稣会。1572年，利玛窦在耶稣会主办的罗马学院学习哲学和神学，接受系统的宗教教育，并师从数学家克拉维乌斯（Christoph Clavius）学习天算。罗马耶稣会学院是欧洲当时最重要的大学，欧洲最重要的思想家、科学家都在罗马聚集。利玛窦入学以后，数学、拉丁语、希腊语、演说术、音乐、戏剧等都是重要的课程。1577年，利玛窦获准赴远东传教。

艾儒略，字思及，1582年生于意大利布雷西亚，自1613年起在中国传教36年，直至1649年在福建延平去世。同利玛窦一样，艾儒略不仅是个神学家，也是个精通数学、天文学和地理学的学者，是利玛窦之后最精通中国文化的耶稣会士，也是最重要的天主教来华传教士之一，被教友尊称为“西来孔子”，在西学东渐过程中起到关键作用。

汤若望，1592年生于德国科隆城的一个贵族之家，原名约翰·亚当·沙尔·冯·贝尔。大学毕业后，被选送到德意志学院，这是神父建议为造就“学识卓越而忠于教会的贵族子弟”而创建的学府。他修完三年哲学课后，于1611年加入耶稣会，又以四年时间钻研数学与神学。1614年，来华传教士金尼阁邀请他伴随前往，1616年，他正式向耶稣会总会长请求到中国来。

南怀仁，1623年生于比利时。他先在布鲁日读了一年书，后在库尔特来读了四年，又在卢汶攻读哲学一年。1641年，十八岁的南怀仁进入耶稣会学院学习。他曾任文学和修辞学教师五年之久。他因传教心切，两次从西班牙赴美洲，均未如愿。1657年，他的长上派遣他随同卫匡国（M.Martini）神父去中国。

白晋，字明远，1656年7月18日生于法国勒芒市。年轻时即入耶稣会学校就读，接受了包括神学、语言学、哲学和自然科学的全面教育，尤其对数学和物理学兴趣浓厚。求学期间，他对沙勿略欲到中国传教却在上川岛上抱恨终生的故事有所耳闻，也受到利玛窦等耶稣会士在中国的卓越成就的巨大鼓舞，于是便萌发了步他们二人之后尘，到遥远的中国去传教的愿望。1678年入耶稣会，1687年7月23日为法王路易十四选派第一批六名来华耶稣会士之一。清康熙二十六年（1687年7月23日）夏，抵浙江宁波，请求在华永久居留。

马约瑟，法国著名的汉学家，耶稣会传教士。1666年在瑟堡出世。1683年，

他被允许加入耶稣会(法国教区)。1696年在弗莱彻学院学习。1693年,白晋作为北京宫廷的特使被派往法国宫廷,以表达康熙皇帝对法兰西皇帝的感激,路易十四决定送一些珍贵的礼物给康熙,而且批准白晋带一些新的耶稣会士和他一起返回中国。白晋选了12个人赴华,马约瑟和另外7个人于1698年3月7日和白晋一起登上了安斐特里特号。其他四人和一队被派往东印度的海军战船同行。在好望角,其中的两人又加入了白晋他们的安斐特里特号。这艘船11月7日抵达广州。马约瑟精通汉文,他著有许多用汉文写成的宣传天主教教义的书籍和用拉丁文、法文写成的研究中国的书籍。

来华之前,以利玛窦、汤若望、南怀仁为代表的西方传教士的教育背景有很多相似之处。他们都受过系统的宗教教育,同为耶稣会会士,深受基督教文化的熏陶,对科学有很深的造诣,对传教事业有极高的热情。

二、依附对象不同

(一)“回儒”没有依附某种力量或者说没有后盾可言

考察伊斯兰教在中国的发展史,我们可知,自传入中国以来,伊斯兰教在中国基本上没有受到外来政治势力或宗教势力的支配和控制,国外的伊斯兰教对中国伊斯兰教发展的影响主要限于一些伊斯兰教经书的传入及一些思潮的传播,并不能对伊斯兰教的发展进行有效的控制。这就使得伊斯兰教在中国总体上处于自由发展状态。在元代和明朝前期,不断有回回人因军事、朝贡、贸易等原因来到中国,为伊斯兰教的发展注入新的活力。但是,随着明中期之后海禁和闭关政策的实行,中亚和西亚“回回内附”的大量减少,伊斯兰教甚至出现了“经文匮乏,学人寥落”的局面。由于自身的原因,国外伊斯兰教并没有大规模对中国进行传教活动和宗教控制的思想 and 力量。因此,“回儒”的产生完全是自然而然的事情,并没有依附某种力量或者说没有后盾可言。

(二)“西儒”有天主教为后盾依托

天主教在中国的发展一直受到外来势力的支配和控制,特别是有势力强大的罗马教廷为后盾。因此,“西儒”在很大程度上是传播基督教的使命与儒家学说的国家意识形态性质相碰撞的产物。尤其是,耶稣会是十六世纪天主教新成立的中央集权的全球性修会,采取严格的等级制度,遍布全球的耶稣会由总会长在教宗之下统一领导,奉行僵尸般的坚决服从。会宪中明文规定:所有会士“服从的美德中,首先服从教宗,其次服从修会上司。”“因着爱,服从可以遍及世上一切

事务之中，我们应当于一切事务中倾听服从的声音，仿佛它来自基督我们的主；我们是在代替基督，并出于对他的爱和敬畏而服从……”¹“我们应当坚信，一切都合理。对于修会上司安排的一切事务，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，都必须甘愿接受上司的指引和领导，——因为是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。”²面对宗教改革运动所造成教义及信仰上的严重冲击，及罗马天主教的势力大幅被削减，耶稣会作为一个新兴的修会，除了奖励学术研究，积极对抗当时反对天主教会的“异端”外，又锐意发展海外宣教工作。这恰好说明，“西儒”的产生以基督教的文化扩张为前提，“西儒”有外力所赋予的使命，其生存以天主教为依托。

三、心理动因不同

（一）“回儒”的文化自救和宗教复兴愿望

“回儒”形成的心理动因是中国回族知识分子或宗教学者的文化自救和宗教复兴的愿望。正是基于这种愿望，他们便结合自身的文化和地位优势，发起“以儒诠经”运动，用自己的著述阐明伊斯兰教与儒家学说的相通之处，以使伊斯兰教适应在中国处于主导地位的儒家思想文化，做到“附儒以行”。另外，明中叶后，国势衰退，海上贸易、外事交往走着没落的道路。学习回回文字的国子监生，出现了供过于求的现象，于是，一些人做了清真寺内的伊玛目，一些家庭条件优越，接受过系统伊斯兰教和儒学教育的人便成了回回学者，这是明清时期“回儒”产生的内因。

（二）“西儒”的文化扩张和宗教传播使命

“西儒”形成的心理动因是西方来华传教士的文化扩张和宗教传播使命。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，哪里的灵魂更期待得到帮助，我们就生活在哪里。”³正是基于这种使命，

1[德]彼得·克劳斯·哈特曼(Peter C.Hartmann)著，谷裕译，《耶稣会简史》，宗教文化出版社，2003年版，第13页。

2[德]彼得·克劳斯·哈特曼(Peter C.Hartmann)著，谷裕译，《耶稣会简史》，宗教文化出版社，2003年版，第13页。

3[德]彼得·克劳斯·哈特曼(Peter C.Hartmann)著，谷裕译，《耶稣会简史》，宗教文化出版社，2003年，第13页。

他们便结合自身的科技和地位优势，以传播科学和结交士大夫为手段，确立“利玛窦规矩”和合儒、补儒进而超儒的传教路线，努力研习儒家经典，用自己的著述尽力使基督教与当时作为国家意识形态的儒学相结合。

不过，尽管“回儒”和“西儒”产生的心理动因不同，但“回儒”和“西儒”同样对中国传统文化有着发自内心的热爱或尊敬。自穆斯林来到中国到明末清初，伊斯兰教在中国已经有一千年的历史，已深深植根于中国传统文化厚重的土壤里，因而，在长期的潜移默化中，对儒家文化占主导地位的传统文有比较深厚的理解、认同和亲近感。利玛窦等西方来华传教士来华之前就对中国怀有一种神秘感和崇敬感，初到中国时完全被中国这种高度发展的文明和悠久的历史所震撼，赞美之词溢于言表。

第三章 与儒家学说之会通

“回儒”之所以被称为“回儒”，“西儒”之所以被称为“西儒”，除了表明了他们各自的异质文化特点外，更深刻地体现了“回儒”和“西儒”与儒家思想文化的不可分割的密切联系。伊斯兰教学者和天主教传教士在对儒家学说有了比较深入的把握的基础上，在保持自身特质和核心教义的前提下，着力会通儒学，以会通来求得与儒家思想文化的有机交融。综观中国宗教史，外来宗教传入中国后，都不约而同地去调和与儒家思想文化的关系，尤其是在教义上“会通儒学”，“会通儒学”成为各外来宗教适应封建中国的共同选择。所谓“会通儒学”，或者说“附儒”、“合儒”、“援儒”、“摄儒”，是指各外来宗教（主要指佛教、基督教、伊斯兰教）在中国传播和发展过程中，在保持自身特质和核心教义的前提下，不断比附、靠拢、融会、贯通、接受、吸收儒家思想乃至以儒家思想为核心的中国传统文化的活动和倾向。“会通儒学”现象以佛教开始最早，持续时间最长，影响最为深远，因而佛教的儒学化或者说中国化最为明显，又因为儒佛之间总体上是一种相互融合和吸收的关系，所以，佛教早已成为中国传统文化不可分割的重要组成部分。而伊斯兰教和基督教的“会通儒学”倾向虽然也十分明显，尤其是明末清初的“回儒”和“西儒”做了大量富有成效的工作，但由于它们与儒学之间基本上是一种单向靠拢的关系，没有像佛教一样做到与儒学“合流”，再加上两者会通儒学的时间、广度和深度还不够，所以它们至今仍带有异质文化的特点，没有真正成为中国传统文化的一部分。总的来看，“回儒”和“西儒”对待儒学有着共同的态度：调和与适应，特别是着力“会通儒学”。“回儒”和“西儒”对儒家学说的会通，既有惊人的相似，也有根本的不同。

第一节 “回儒”会通回儒考略

将伊斯兰教的基本教义与儒家思想相比附、相结合始于元代。元至正八年（1348年）二月，杨受益撰写的定州《重建礼拜寺记》是我国穆斯林用汉文介绍伊斯兰教教义的最早文献。碑中记道：“回回之人遍天下，而此地尤多，朝夕

亦不废礼。……天下之教儒教尚矣，下此而曰释与老，虚无寂灭不免于妄，且其去人伦，逃租赋，天下之人而入无父无君之域，则其教又何言哉！惟回回为教也，寺无象设，惟一空殿，……盖造物之主不可以行迹求，若拟之象则类物，殆亦渎矣。惟有想无象以表其诚，其遗风流俗之美，盖可知也。况其奉正朔，躬庸祖，君臣之义无所异，上而慈下而孝，父子之亲无所异，以至于夫妇之别，长幼之序，朋友之言，举无所异乎。夫不维无形无象与周稚无声无臭之旨吻合，抑且五伦全备，与周书五典五惇之义又符契而无所殊焉，较之释、老不大有间乎。且其拜天之礼，一日五行，斋戒之事，每岁一举，与夫沐浴无间于寒暑，施与不问其亲疏。则又其力行，而无所訾议焉者也。”碑中对伊斯兰教的基本教义与儒家思想相比附，虽然主要侧重于道德伦理方面，但为伊斯兰哲学与儒家思想的相结合向纵深发展开了先河。嘉靖七年（1528年），山东济南清真南大寺掌教陈思撰写的《来复铭》是我国伊斯兰教史上一份承上启下的珍贵资料。文中写道：“无极太极，两仪五行，元于无声，始于无形。皇降衰彝，锡命吾人，与生俱生，与形俱形。仁人合道，理器相成。圣愚异禀，予赋维均。是故心为郭廓，性为形体。繇太虚，有天之名；繇气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。存心与性，以事其天；慎修厥身，以俟此命；主敬穷理，以养此性；戒慎恐惧，以体此道；不愧屋漏，以事此心。斯与造物为徒矣。不尔，天顾畀之，人顾弃之，其将何以复帝者之命？”铭文看似对宋明理学家的思想进行引述和认同，其实是一种深化和超越，是借助中国古代哲学的天、道、心、性、理、器等基本概念和宋代著名理学家张载（1020-1077年）的元气本体论、人性论、认识论等哲学思想，宣传伊斯兰教的宇宙观、人性论和认主学。不过，真正实现伊斯兰教和儒家思想的结合和沟通的是明末清初出现的“回儒”。

“回儒”会通儒学主要表现在明清时期的“以儒诠经”活动上。“以儒诠经”就是积极开展汉文译著活动，“以东土之汉文，展天房之奥义”，¹“本韩、柳、欧、苏之笔，发清真奥妙之典”，²借用儒家思想解释伊斯兰文化，在明末清初其主要代表是王岱舆、刘智、马注、金天柱等。“回儒”会通儒学的着力点如下。

一、将儒家的宇宙本原论纳入伊斯兰教的真主创世说

“回儒”的宇宙本原论来源于伊斯兰教的经典，并结合宋明理学的本原论加

¹王岱舆：《正教真诠清真大学希真正答》，余振贵点校，宁夏人民出版社，1988年版，第1页。

²金天柱：《清真释疑》，海正忠点校，宁夏人民出版社，2002年版，第9页。

以阐述。宋明理学家认为，宇宙生于无极。“上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也。故曰：‘无极而太极。’非太极之外，复有无极也。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，两仪立焉。太极之有动静，是天命之流行也，所谓‘一阴一阳之谓道’。……有太极，则一动一静而两仪分；有阴阳，则一变一合而五行具。……五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。五行之生也，各一其性。”

针对儒家的宇宙本原论，“回儒”指出：“世人不达造化之原始，于是理气纷纭之论，空无寂灭之谈，你猜我拟，窃无根据。”并提出：“昊天从何出？”“上帝从何来？”¹“然则由无极而成太极者谁欤？”²“回儒”认为，伊斯兰教“以识主为宗旨”，“以敬事为功夫”，“以归根复命为究竟”。³宇宙万物及人类均始于一个实有的创造者，真主才是造化天地万物的本体，是世界万事万物的总根源，“无极”和“太极”本于“造化之原主”。

1. “无极”和“太极”皆本于“造化之原主”

马注《清真指南·忠孝》谓：“真主运无极而开众妙之门，成太极而为万有之宗，造人极而为万民之根。无极为种，太极为树，人极为果，树生果里，果藏树中，人极显微，所包者大。真主运此三大纲领，以造化乾坤万物、天仙鬼神、水陆飞行、草木金石，总备人极之用。”⁴意思是说，宇宙间万事万物肇始于真主运无极而成太极、造人极，无极和太极并非真正的本原，万事万物皆真主造化，目的是“备人极之用”。

马注《清真指南·格物》谓：“万物不能自立，必赖于两仪。两仪必本于太极，太极必本于无极，无极必本于真一。真一乃造化之原主，无极乃万命之原种，太极乃万性之原果，两仪乃万形之原本。形不离性，性不离命，命不离理，理不离真一。真一有万殊之理，而后无极有万殊之命，太极有万殊之性，两仪有万殊之形。”⁵意思是说，真主是造化万事万物的原主，万物赖于两仪，两仪本于太极，太极本于无极，无极本于真主。离开真主之理，就没有无极的万殊之命，太极的万殊之性，两仪的万殊之形。

马注《清真指南·大能》谓：“言真主大能，自止一之余光，造化一切圣智

1王岱舆：《正教真诠·似真》。

2马注：《清真指南·穷理》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第209页。

3刘智：《天方典礼·原教篇》。

4马注：《清真指南·忠孝》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第513页。

5马注：《清真指南·格物》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第223页。

凡愚、天仙神鬼、水陆飞行，草本金石之本来，所谓无极，无极涵无形之妙。又自智源之理，显性理之余光，造化一切无灵觉之本来，是谓太极，太极具有形之理。经云：真主欲造世界，先造明珠一颗。真主观其珠，化为水，观其水，化为火。火中储气，水中含尘。轻清者上浮而为天之形，重浊者下凝而为地之体，太极分而两仪判矣。于是有日、月、星、辰之四象照临于上。”¹意思是说，全知全能的真主，用独一无二的“余光”，造化宇宙万事万物之“本来”，即所谓“无极”，无极包含无形之妙，太极具备有形之理。

刘三杰《清真教说》谓：“盖未有天地万物之先，惟有止一独尊之真主，运无极而开众妙之门，用太极而造天地万有之形。天地既成，万物具备，始造人祖阿丹于天方国。天方处天地四极之中央，故人祖肇生于此。维时真主救命阿丹代己立极，首阐认主之道，次建纲常之仪而立教焉。于是大道日行，子孙相习，无敢少易。……无极包罗众妙，纯清无染，是为万灵至大之纲，太极包罗众象，理气兼该，是为万形至大之纲。清真正人，遵真主之明命，履至圣之真传，则身回太极之清，性回无极之妙，成全正果，克登天阙而得真主无疆之赐。”²意思是说，真主运无极，用太极造化天地万物，然后造化人类的始祖，“建纲常之仪而立教”，清真教的人，“遵真主之明命，履至圣之真传”，才能入天堂而享受真主的无上光荣的恩赐。

刘智《天方典礼·原教篇》谓：“无物之初，唯一真宰之本然。至清至静，无方所，无形似，不牵于阴阳，不属于造化，实天地人物之本原也。一切理气，皆从此本然而出。所谓尽人合天者，合于此也。所谓归根复命者，复于此也。是一切理气之所资始，亦一切理气之所归宿。……真宰无形而显有太极，太极判而阴阳分，阴阳分而天地成，天地成而万物生，天地万物备，而真宰之妙用贯彻乎其中。……是以圣人之道，包贯无极；圣人之教，至大至中；圣教之人，不二不惑。”³意思是说，真主无始无终、至清至静、无形无相、无处不在，不受制于任何事物，是“天地人物之本原”，是一切理气的资始和归宿，真主的妙用贯于一切事物之中，伊斯兰教的人们，应当只敬拜唯一之真主，而不被迷惑。

刘智《天方典礼·真宰篇》谓：“维皇真宰，独一无二，生天生地，生人生物。……唯真宰造化一切色相，而非一切色相；启发一切觉悟，而非一切觉悟。

¹马注：《清真指南·大能》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第651页。

²刘智：《天方至圣实录》，卷二0。

³刘智：《天方典礼·原教篇》。

体立于二气未肇之先，用著于万象既形之后。……前后始，后无终，大无外，细无内。……无形似，无方所，无遐迹，无对待。纲维理数，掌握天人。……主万化而不化，莫非其化。妙万迹而无迹，孰非其迹。……至知也，至能也，至全也，至善也。……作焉而不待，化焉而不穷，育焉而不遗，予焉而不竭。……动静不常，其生生之本也。”¹ 意思是说，真主至知、至能、至全、至善，造化万物，启发觉悟，却不是万物和觉悟，乃生生之本。

总之，“回儒”通过以上论述，证明真主才是万事万物的主宰者和造化者，儒者所谓的无极和太极，都不是宇宙的真正本原，而是真主的造化，无极和太极作为众妙之门和万有之宗，都本于真主。这样，“回儒”就把儒家的太极学说纳入到伊斯兰教的宇宙本原论。

2. 穆罕默德即“无极之本原”，“太极”是“无极之显”

王岱舆《正教真诠·真圣》谓：“经云：‘未有天地万物时，首先造化至圣之本来’，即所谓无极也。无极之显，是为太极，太极之体，无极之用也。真主运无极而开众妙之门，化生天地万物，皆无极之余光，然其本体的无亏欠。”²意思是说，在没有天地万物之前，真主首先造化至圣穆罕默德之本来，这就是儒家所说的无极，真主造化的天地万物，都开始于“无极之余光”。

王岱舆《正教真诠·元始》谓：“未始有物之初，真主要造天仙神鬼、乾坤万物，自止一之余光显了万圣之元首，即穆罕默德无极之本原，乃一切妙明之始也。……无极乃天地万物无形之始，太极乃天地万物有形之始。分而言之为有无，合而言之无二体。……第一日造化山川；第二日造化草木；第三日造化憎恶，在天地为阴霾晦暝，在人物为灾祸病殃；第四日造化日月星辰；第五日造化飞行之物，莫不备为人用，此理实不离当体也。第六日甲时，始命天仙取五方土，造人祖阿丹之形体，即古今人民形体之祖也。……须知无极为种，太极为树，人极为果。种即是果，树藏果中，果藏树里，包罗贯彻，无不具备。”³意思是说，真主首先用独一无二的“余光”造化了“万圣之元首”，即“穆罕默德无极之本原”，由此而开启了一切妙明之门，无极是“天地万物无形之始”，太极是“天地万物有形之始”。

“回儒”认为，不但“无极”和“太极”本于“造化之原主”，其他宗教的

1刘智：《天方典礼·真宰篇》。

2王岱舆：《正教真诠·真圣》。

3王岱舆：《正教真诠·元始》。

本原论亦在此理。

王岱舆《正教真诠·真一》谓：“真主止一，无有比拟，乃无始之原有，非受命之有也。……真一本然，非从所生、亦无所从生。无似象，无往来，无始终，无处所，无时光，无依赖，无气质，不囿物，不同物，所以智慧之觉悟，声色之拟议，皆无能为矣。须知真一乃单另之一，非数之一也。数之一，非独一也。曰‘太极生两仪，两仪生四象’，数之一也；曰‘一本万殊’，‘万法归一’，亦数之一也；曰‘无名天地之始，有名万物之母’，亦数之一也。以是观之，诸所谓一，乃天地万物之一粒种子，并是数一，真一乃是数一之主也。”意思是说，真主的独一无二，是“单另之一”，是“无始之原有”；儒释道所说的一，皆为“数之一”，是“受命之有”，是“天地万物之一粒种子”。因此，无论是儒家的“太极”，还是佛教的“一本”和道教的“无名”，都是“数之一”，都来源于真主的造化。

王岱舆《正教真诠·易真》谓：“惟清真正学，论独一、数一主仆之分。独一与万物无干，数一乃万物之资始，岂可混淆不分，只言万物之本原，不识万物之真主可乎？若无极而太极，真空与妙性，无名与有名，皆数中之一，万有之宗，且不可以天地万物之大父，而当天地万物之真主也。”¹意思是说，儒释道诸家所说的万物本原，只是万物的开始，而非真正的本原，千万不能将天地万物的开始之物，当作主宰者和造化者，因为，它们同万物一样，来源于真主的造化。

总之，“回儒”通过以上论述，将伊斯兰教的至圣穆罕默德与儒家无极、太极的概念联系在一起，说明穆罕默德是“无极之本原”，同时，将佛道两教的本原概念，都理解为“数之一”，均来自于真主的造化。

二、将“天”和“西方大圣”解释为“真主”和“穆罕默德”

在儒家学说中，“天”有很多意旨。“回儒”认为，儒家经典和孔子的思想认识已表明有真主的存在，只是说得含浑难解、混乱不清而已，其所说的“天”，就是指“造化天地万物之天”，即“造化性命之真主”。另外，儒家的创始人孔子曾说过“西方有圣人”。“回儒”认为，孔子所说的“大圣人”是指伊斯兰教的“至圣穆罕默德”，而非佛教的释迦牟尼。将“西方大圣人”视为“佛”，是“俗子之见”，“异学之见”。

1. 儒家所谓“天”、“上帝”等实指“造化性命之真主”

马注《清真指南·穷理》谓：“儒知而言浑，玄知而不切，释不知而自认。”

¹王岱舆：《正教真诠·真一》。

“孔子五十而知天命，其言则性与天道，畏天命，畏圣人之言。‘获罪于天，无所祷也。’……总不悟孔子之所言天，非覆育万物之天，乃造化天地万物之天。所谓‘获罪于天，无所祷也’。春秋以来，邪说暴行，异端昌炽，孔子作《春秋》以正纲常，尊真天以破迷教。盖以为万物之主，莫尊于天。天者，理也。理极则无出乎其上。不然，何以谓之命，何以谓之性，何以天命便成性。……孔子述而不作，不征不信，不信民弗从。一腔实学，见于《周易》，虽文武周公无以过之。况七十门徒，又焉及孔子所知？故曰：孔子所言天，非覆育万物之天，乃造化天地万物之天也。不然，天与地偶，何不言地而言天？此理昭然，不辩而知。”¹意思是说，孔子五十而知天命，畏天命，但人们没有领悟到，孔子所说的天，不是“覆育万物之天”，而是“造化天地万物之天”，大概孔子认为，以“天”称呼宇宙万物的主宰，才能显得无比尊贵，如果孔子所说的天，不是造化之天，那么，天与地向对偶，为什么孔子不说知地命、畏地命呢？此中道理十分清楚，无须争辩。

刘智《天方典礼·识认篇》谓：“愚按：《诗》、《书》之言上帝，亦犹吾清真之言主宰也。视其五帝三王，敬畏上帝之心，亦既诚恳矣。又以天字呼之，如皇天、昊天、天命、天怒之类。盖云：‘天即帝也，非指苍苍形体之天而为言也。’然未言帝之所以为帝也。自孔孟而降，不云帝而但云天。庸愚者，不达至理，滞于有象之天。聪明者，顿起疑思，凿为无稽之论，斯异端之所以乘隙而入也。迄宋程伊川传易曰：‘帝者，天之主宰也。’以形体谓之天，以主宰谓之帝，则其理晓然明畅矣。然又未即导人于一定无疑之乡，而反示人以游移恍惚之路者，是尚未见吾教认主经书，无征不信，故存此疑案未决耳。……先儒云：‘道之不明，异端害之也。’子曰：‘异端之害，由正道之不明也。’考古经，明正学，折衷于帝王圣贤之言，斯异端可息矣，清真之理可明矣。”²意思是说，儒家经典《诗》、《书》中提及上帝，就像伊斯兰教所说的真主一样。五帝三王有时也以天称上帝，大概也是说天就是上帝，但不是“苍苍形体之天”。不过，儒书并没有说明上帝为什么是上帝。孔孟之后，儒家不说上帝而代之以天，庸俗愚钝的人不明白这个道理，便以为天指的是形天。后来程颐说，上帝就是指天的主宰，从形体的角度称之为“天”，从主宰的角度称之为“帝”，这却使人更加迷惑不解，这是因为人

1马注：《清真指南·穷理》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第207-211页。

2刘智：《天方典礼·识认篇》。

们还没有见到伊斯兰教的识认真主的经书，所以这一疑案至今悬而未决。

后来的穆斯林学者读了“回儒”的著作后曾总结说：“夫《大学》之明的新民至善。《中庸》曰：‘天命谓性，率性谓道，修道谓教’。《论语》曰：‘畏天命，畏大人，畏圣人之言。’而《孟子》则言：‘尽心则知其性，知性则知天。’是四子书无不知有真主，亦无不知认主也。《诗》、《书》、《易》所言天者，皆指主宰而言，惜儒者读之不加察民。今岱舆先生三书，皆重夫天命，是诚云亭先生所谓以回道包儒道者矣。”¹

总之，“回儒”通过此类论述，将儒家的“天”、“帝”概念与伊斯兰教的真主联系起来，认为儒家虽然知道天地万物有主宰，并称之为“天”或“帝”，但说得含混不清，更不知其所以然，造成人们思想混乱。儒家所谓“天”、“上帝”等实指“造化性命之真主”，只有读了伊斯兰教的经典，才能明白其中道理。

2. 孔子所谓“大圣人”实指“至圣穆罕默德”

王岱舆《正教真论·群书集考》在论及“西方大圣人”时谓：“太宰誥问孔子曰：‘夫子圣人欤？’对曰：‘丘博识强记，非圣人也。’又问：‘三王圣人欤？’对曰：‘三王善用智勇，圣非丘所知。’又问：‘五帝圣人欤？’对曰：‘五帝善用仁义，圣非丘所知。’又问：‘三皇圣人欤？’对曰：‘三皇能用其时，圣非丘所知。’太宰誥大骇，曰：‘然则孰为圣人乎？’夫子动容有间曰：‘丘闻西方有圣人焉，不治而不乱，不言而自信，不化而自行，荡荡乎民无能名焉，丘闻其为圣人也。’

针对或曰“西方圣人未必非佛”，王岱舆说：“纲常乃圣人之本，彼无父无君，禁人婚娶，消灭人纪，叛逆造化，孔子扫除异端，以佛为圣，必不然也。”²

针对“孔子生于周，圣人生于唐，世隔地远，两相悬绝，孔子之对，或云是佛”，马注《清真指南·客问》谓：“异哉，此俗子之见，非可语于至人也。吾教自阿丹没后，钦圣接踵。孔子，儒者之宗也。后天地而生，知天地之始，先天地而没，知天地之终。且纲常人伦之大，陶唐而下，百氏争鸣。孔子扫除异端，继述前圣，若云大圣是佛，此又异学之见也。况清真证圣，极为要典，穆罕默德不特天仙奉命，神鬼畏避，感应万端。开辟之初，经传纪载，预定朝代征瑞。及其降生，若合符节。所以古今称之为圣，天下信之为圣，圣人自任为圣。”³“天房之教，始于阿丹。……阿丹生而神圣，故能合天人之道以事造化天地人神万物之

1王岱舆：《清真大学》，金世和序。

2王岱舆：《正教真论·群书集考》。

3马注：《清真指南·客问》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第110页。

主。嗣后圣圣接踵，相与继述。至至圣穆罕默德出，而道弥彰明矣。……穆罕默德命立于未有天地之前，为万圣之鼻祖，诞生于十二万四千有零圣人之后，萃万圣身之英萃，受钦命于三百一十三位圣人之末。……作万圣教之总领，受天经于一百一十四部之终，括万圣经之枢机。道集大成，包含色妙，德化灵异，迥绝千古。……不复再有继之为圣者。”¹意思是说，讲究纲常伦理是圣人的根本，佛教不重五伦，禁婚娶，灭人纪，孔子以扫除异端为务，所说的“西方大圣人”必然不是指释迦牟尼。伊斯兰教经典记载，真主在造化天地万物之前，就已经造化伊斯兰教至圣穆罕默德之本来，预先前定了降生，穆罕默德命立于未有天地之前，为万圣之鼻祖，诞生于十二万四千有零圣人之后，萃万圣身之英萃，受钦命于三百一十三位圣人之末。所以，古今都称为圣人，并知道他是最后一位封印的圣人。

总之，“回儒”通过上述论证，将孔子所说的“西方大圣人”解释为伊斯兰教的至圣穆罕默德，而非佛教的释迦牟尼。也意在说明，伊斯兰教是纯正的古教，在真主造化人类之初就已经存在，孔子知道西方会有大圣人降生，至圣穆罕默德受命降生虽晚，但其降生早已注定，不能因为穆罕默德出生较晚而否定他就是孔子所说的“西方大圣人”。

三、孔子等中国圣人亦为真主所降之“受命行教”的圣人

“回儒”认为，儒家在诸教中与伊斯兰教的宗旨最为接近，孔子等中国圣人亦为真主所降之“受命行教”的圣人。圣人分为四等，中国圣人只是“惟言觉兆，不言明命”，只能算是一般的圣人，但亦行“圣人之事”。

1. 儒家学说与伊斯兰教的宗旨最为接近

刘智《天方典礼·原教篇》谓：伊斯兰教“为教之最古者”，“去古者近，其教尤存。去古者远，其教遂失。故四方之教，多非古教也。……若三皇五帝，去古尚近，制度典章，犹有上古遗风。三代而后，去古益远，百家诸子，凿空杜撰，人各一言，家各一教，接踵而出，分门别户，大与古教不相符矣。”²意思是说，伊斯兰教是最古老的宗教，中国的三皇五帝离古代比较近，其制度典章，还保留着上古遗风，所以与其它宗教相比，儒家学说与伊斯兰教最为接近。正因为如此，“回儒”对儒教和孔子十分敬重。陆容《菽园杂记》谓：“回回教门异于中国者，不供佛，不祭神，不拜尸，所敬者唯一‘天’字。最敬孔圣人，故其有言云：

¹马注：《清真指南·客问》。《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第104页。

²刘智：《天方典礼·原教篇》。

僧言佛子在西空，道说蓬莱住海东，唯有孔门真实事，眼前无日不东风。见中国人修斋设醮，则笑之。”

总之，正是因为“回儒”认为儒家学说与伊斯兰教最为接近，他们才将中国圣人视为真主所降之圣，并对孔子赞赏有加。中国穆斯林据此因势利导，将“东土儒者之宗”孔子与先知穆罕默德并列在一起，宣称孔丘为东土圣人，穆罕默德为西方大圣，同是“受命于天”，使命分工各异，先知穆罕默德传布“天道”，引导世人皈信真主，不二不惑，复命归真；孔丘则传布“人道”，教导人们克己复礼，推行仁政。

2. 中国圣人“受命行教”，亦行“圣人之事”

金天柱《清真释疑·神灵》谓：“回教经言，天地万有，古圣先贤，皆出主宰之造化。惟有尊敬，并无迹象可设。所制礼乐禁令，行止大小，悉遵不敢殒越，自是日进于高明。”¹意思是说，包括儒家在内的所有古圣先贤，都是真主造化。

王岱舆《正教真诠·真圣》谓：“清真正教，其要有三：一曰‘天命’、二曰‘天理’、三曰‘圣治’。此三事者，乃万行之根也。天命者，乃人力所不能至者，……天命有三品：曰‘明命’、曰‘兆命’、曰‘觉命’。明命者，有明征、有玄旨、有法令、非觉兆也。即吾圣之时，降传明命，……其为正道之至教也。兆命者，梦中受命，若黄帝之举风后力牧，武丁之举传说，文王举子牙是也。觉命者，心间开悟，若夫子五十而知天命，孟子之非谆谆然命之是也。或曰：‘中国圣人，惟言觉兆，不言明命，何也？’……天命三品，惟全正教，其他无非觉兆而已。觉兆之命得之者，治国安民，修身行善，亦圣人之事也。”²意思是说，伊斯兰教将天命分为三个品级，即明命、兆命、觉命，都来自于真主，人力而不能及。中国的圣人如孔子孟子，得到的是觉命，因而“心间开悟”，能行圣人之事。

刘智《天方典礼·原教篇》谓：“自阿丹起，至穆罕默德止，其中受命行教而称圣人者，指不胜屈。但同是圣人，而其品第不同，约而计之，有四等焉。凡受命行教，而有征兆者，均谓之曰圣人，……受命行教，有征兆而教之以经旨者，则谓之曰钦圣，……有受命行教，教以经旨，而能因时制宜，损益先圣之典者，谓之曰大圣，……其受命行教，特受大典，总革前圣之经，为天下万世率由之准者，谓之曰至圣，唯穆罕默德一人而已。”³意思是说，圣人有四种不同的品第，

¹金天柱：《清真释疑》，海正忠点校，宁夏人民出版社，2002年版，第99页。

²王岱舆《正教真诠·真圣》。

³刘智：《天方典礼·原教篇》。

圣人、钦圣、大圣、至圣，穆罕默德品第最高，称为至圣，孔子等圣人只能列为圣人。

总之，通过上述论述，“回儒”将中国的圣人也纳入伊斯兰教的四种圣人之中，虽然中国圣人的品第不高，但也是在行“圣人之事”，这为“回儒”会通伊斯兰教和儒家学说提供了前提，正是因为中国的圣人也为真主造化，是“受命行教”，那么，会通回儒才有真正的意义。

四、“回之与儒，教异而理同”，可互补共明

在会通儒学的过程中，“回儒”们将伊、儒的道德伦理更加紧密地糅合在一起，使两者相通之处更加明朗直观，使“伊儒相通”的观念渐入人心。其间留下了诸多有关回、儒相通、同源或互补的论述。

1. “天方之经，大同孔孟之旨”

“吾教大者在钦崇天道，而忠信孝友略与儒者同，可以揭日月而行中天，可以垂金石而昭来许，自古无汉书可传，以典籍皆为天房国本，不及译故耳。”¹

“西域圣人之道同于中国圣人之道。其立说本于正，知天地化生之理，通出幽明死生之说，纲常伦理，食息起居，罔不有道，罔不畏天。圣道虽同，行于西域，而东土未闻焉。”²

“其伦则君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友，其民则士、农、工、贾，其教则认、礼、斋、济、游，其训则事主、孝亲、忠君、信友，与人恭、接物义、持身廉、反躬耻，其化则劝善止恶、悔罪自新，其赏罚则顺升逆降、地狱天堂。正心诚意，修齐治平。……清真之与儒教无所分别，惟认、礼、斋、济、游之五常，便有些回辉气象，余则皆同。”³

“回之与儒，教异而理同也。”⁴

“回民自入东土，勒籍版图，士农工商，道同辙合，修齐治平，与儒表里。”⁵

“天方之经，大同孔孟之旨也。”⁶

“虽载在天方之经，而不异乎儒者之典；遵习天方之礼，即犹遵习先圣先王之教也。圣人之教，东西同，今古一。”⁷

1王岱舆：《正教真诠·真诠弁言》，宁夏人民出版社，1988年版，第7页。

2马注：《清真指南·白序》，青海人民出版社，1989年版，第13页。

3马注：《清真指南·教条》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第831-834页。

4马注：《清真指南·因教》。

5马注：《清真指南》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第1001页。

6刘智：《天方性礼·自序》，马宝光：《中国回族典籍丛书》（第1卷），第594页。

7刘智：《天方典礼·自序》，宁夏人民出版社，1989年版。

“回儒经书，文字虽殊而道无不共，语言虽异而义无不同，是以不揣固陋，于天方经语，略以汉字译之，并注释其义焉，证集儒书所云，俾得互相理会，知回儒两教道本同源，初无二理。何必拘泥于语言文字之末，而疑其有同有不同耶？！”¹

“我教门也，……言焉而正，行焉而庸，只一二末节，略与世殊。读儒书，应科目，登皇路，率伦常事笃乎，君父兄友者不爽分毫。”²

“三纲五常，子臣弟友，毫无异于儒生。”³

“以认、礼、斋、课、游为纲领，以孝悌、忠信、礼仪、廉耻为条目。其道之大者，五伦五事之必遵，与儒家无异。但饮食、衣服之制，冠婚丧祭之典，大概从朴素之风，取清真之义。”⁴

从以上论述可知，“回儒”认为，伊斯兰教和儒家学说“道本同源”，尤其在纲常伦理等多方面理同道合，所不同的主要表现在语言文字和风俗习惯等方面，随着伊斯兰教在中国发展时间推移在社会生活方面，伊斯兰教信徒与儒生已没有多少区别。中国之所以不太了解伊斯兰教，主要是地域相距遥远。正是因为“回之与儒，教异而理同也”，“天方之经，大同孔孟之旨也”，所以“遵习天方之礼，即犹遵习先圣先王之教也”。

2. “儒者之学犹衣，清真之学犹食”

“吾辈幼习儒书，未读本教之书，是无本之学，与各教问答，焉能晓畅？即专习吾教之书，而置儒书于不问，亦不能引经释义，大白其衷。两两比议，使问者即为豁然。”⁵

“儒者之学犹衣，清真之学犹食。无衣则寒，无食则饥。寒则关于身，饥则切于命。”⁶

“习经者固不可不通儒。习儒者不能通经，此又终身之大恨。”

“我等生居东土，学难两得。经不通儒，若苗而不秀；儒不通经，若秀而不实。苗不秀，其弊也矫，秀不实，其弊也狂。二者之患，皆由所学不精，故邪道得而诱之。今世谓之自暴，后世必遭示罚。”⁷

1蓝煦：《天方正学·自序》。

2金天柱：《清真释疑》，海正忠点校，宁夏人民出版社，2002年版，第14页。

3金天柱：《清真释疑》，海正忠点校，宁夏人民出版社，2002年版，第24页。

4金天柱：《清真释疑》，海正忠点校，宁夏人民出版社，2002年版，第142页。

5金天柱：《清真释疑》，海正忠点校，宁夏人民出版社，2002年版，第26页。

6马注：《清真指南·因教》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第375页。

7马注：《清真指南·端学习》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第1021页。

“中国之书，纪于人言；天房之书，传自天语。譬如南不梦狮，北不梦象。蝙蝠不见昼，蜉蝣不见夜。而况天地之大，古今之辽，或有于此者，无于彼，有于彼者，无于此。知乎后者，莫知前，知乎前者，莫知后；知乎内者，莫知外；知乎显者，莫知隐。”而“清真所言最悉。……大哉真主，敕降一百一十四部真经，钦差三百一十三位圣人。教殊理一，时异事同，字别同归，此清真之独迥诸教而言出有据者。”¹

“经不通儒，不能明修齐治平之大道；儒不通经，不能究原始要终之至理。欲求两兼，必于本教中选清儒两明，万无一失。”²

“宇宙间，纲常伦彝，正心诚意、修齐治平之道，理尽义极，无复漏遗，至中至正，不偏不倚。非此则人道不全，治法不备。此儒道独降于东土。第其始之所以来，终之所以往，造化本原，生死关头，一切不言。夫人生之理，生前谓之始，现在谓之中，死去谓之卒。儒者第言其中，而不言始卒，天下深观之士，不能无疑焉。于是祝发披缁之流，乃得因其疑而乘之。后人不察，以为始卒之理，实应如是，遂三教鼎立焉。……宋儒起而阐明正道，以辟其妄，意亦良善。惜也其未得真主之明命，至圣之真传，徒以语言文字之所及及之，语言文字所不及则不及之。”³

从以上论述可知，“回儒”认为，伊斯兰教和儒家学说可以相辅相成，相得益彰，互补共明。伊斯兰教为天道，儒家学说则重人道，二者缺一，都是终生之遗憾。“儒者之学犹衣，清真之学犹食。无衣则寒，无食则饥。寒则关于身，饥则切于命”，“经不通儒，若苗而不秀；儒不通经，若秀而不实”，“经不通儒，不能明修齐治平之大道；儒不通经，不能究原始要终之至理”，此类的认识使“回儒”更坚定了会通伊斯兰教和儒家学说的决心，务求回儒兼修而两通。

五、以“天道五功”、“人道五典”沟通“五常”、“五伦”

“三纲五常”是儒家学说的基本道德原则和规范。“三纲”即“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，“五常”即仁、义、礼、智、信。“三纲”、“五常”这两个词，来源于西汉董仲舒的《春秋繁露》一书。但作为一种道德原则、规范的内容，它渊源于先秦时代的孔子。孔子曾提出了“君君臣臣、父父子子”和“仁义礼智”等伦理道德观念。孟子进而提出“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼

1马注：《清真指南·补遗》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第901页。

2马注：《清真指南·慎蒙童》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第1041页。

3马注：《清真指南·客问》，见《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第109页。

有序，朋友有信”的“五伦”道德规范。董仲舒按照他的大道“贵阳而贱阴”的阳尊阴卑理论，对五伦观念作了进一步的发挥，提出了“三纲原理”和“五常之道”。从宋代朱熹开始，三纲五常联用。三纲五常和名教观念，为封建阶级统治和等级秩序的神圣性和合理性而辩护，成为中国封建专制主义统治的基本理论，为历代封建统治阶级所维护和提倡，2000多年来，它一直起到了维护社会秩序、规范人际关系的作用。

1. 以伊斯兰教的“天道五功”比附儒家的“五常”

王岱舆《正教真诠·五常》谓：“正教之五常，乃真主之明命，即念、施、戒、拜、聚之五事也。五常之首，曰念。……若饮水思源，不忘于本，其正教之仁也。五常之二，曰施。……上不负所赐之恩，下并爱其所爱，此正教施之之义也。五常之三，曰拜。拜亦有二：‘礼拜真主’，‘礼拜君亲’。此自然之理也。中节之谓礼，礼其为人之本欤。……五常之四，曰戒持。戒者戒自性也，持者持智慧也。……五常之末，曰聚。聚会之谓约，全约之谓信。……斩断万缘牵绕，超越生死关头，忆还无极之乡，完结先天之约，复命归真，一心向主，此正教聚会之信也。”¹

王岱舆谓：“人有本念之仁，……人有施及之义，……人有拜谢之礼，……人有戒持之智，……人有聚会之信，……若本智不明，仁义不彻，礼不中节，信必不全，皆缘不明三纲外之大纲，五伦外之大伦耳。唯正教之五常，仁为感念真主之造化，义为代理真主之普施，礼为拜谢真主之恩慈，智为辨认真主之独一，信为全真主之明命。其君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之道，皆自此源而发，莫不互有所归焉。”²

2. 把伊斯兰教的“人道五典”与儒家的“五伦”相结合

刘智《天方典礼·五典篇》谓：“五典者，乃君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之常经，为天理当然之则，一定不移之礼也。……天地生人，德成于伦。无伦之礼尽，而生人之能事毕矣，天地之生义完矣。……万行莫先于五伦，五伦立而万行成，是万行以五伦为本也。……五伦之序，天理之自然也。五伦之道，天理自然而流行者也。五伦之理，天理流行而无所不包、无所不贯者也。故其理该万理，事该万事。圣人虑人不能全此五伦，因制为典礼，颁行天下后世，使人各因

1王岱舆：《正教真诠·清真大学·希真正答·五常》，余振贵点校，宁夏人民出版社，1988年版，第82-87页。

2王岱舆：《正教真诠·清真大学·希真正答》，余振贵点校，宁夏人民出版社，1988年版，第278-290页。

其性之所本有，以尽其分之所当然，斯不愧人为万物之灵也。圣教立五功，以尽天道，又立五典，以尽人道者。天道人道，原相表里，而非二也。盖尽人道而返乎天道，斯天道有以立其基；尽天道而存乎人道，斯人道有以正其本。天道、人道尽，而为人之能事毕矣。”¹

从以上的论述可知，“回儒”完全接受了儒家“三纲五常”等纲常等级、伦理道德观念，并把它们与伊斯兰教教义、教法、教规的基本原则结合在一起，提出了“天道五功”说和“人道五典”说。“回儒”认为，“天道五功”与“人道五典”同等重要，缺一不可。他们以“天道五功”和“人道五典”统摄儒家的“三纲五常”。其方法是用伊斯兰教的“天道五功”（念、礼、斋、课、朝）比附儒家的“五常”（仁、义、礼、智、信），把伊斯兰教的“人道五典”（君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友）与儒家的“五伦”（君臣、父子、夫妇、长幼、朋友）结合起来。由此，我们也可以看出，伊斯兰教和儒家学说的相同之处主要表现为道德伦理。

六、强调“忠主”与“忠君”不可分割

“忠君”思想是儒家学说的重要核心，在中国封建社会有着根深蒂固的影响。“忠君”思想最早见于《论语·八佾》。孔子提出：“君使臣以礼，臣事君以忠。”在先秦，儒学的“忠君”思想没有被提到绝对的高度。汉代董仲舒在吸收孔子的“君君臣臣”的思想的基础上，提出了“君为臣纲”，把“忠君”提到绝对的高度，“忠君”思想就成了天经地义、万古不变的伦常纲纪，成为维护君主专制制度的一种重要思想武器，发展到宋明理学阶段，甚至提出“君叫臣死，臣不得不死”。

1. “忠于真主，更忠于君父，方为正道”

王岱舆《正教真诠·真忠》谓：“吾教自生民以来，不拜像，灭诸邪，故谓之清静；尊独一，无二主，故谓真忠。……夫忠于真主，更忠于君父，方为正道。因其源清，而无不清矣。或即忠于君父，而不能忠于真主者，直为异端。……须知大本真忠，始自天子，盖君不能自君其君，惟主能与其为君。……人生在世，有三大正事：乃顺主也，顺君也，顺亲也。凡违兹三者，则不忠、不义、不孝矣。”

2

1刘智：《天方典礼·五典篇》，马宝光：《中国回族典籍丛书》（第1卷），第255-258页。

2王岱舆：《正教真诠·清真大学·希真正答·五常》，余振贵点校，宁夏人民出版社，1988年版，第88-89页。

王岱舆《正教真诠·听命》谓：“听命者，乃不循私性，克己私心。……听命为天道，克己为人道，互相表里，发于一心，而寓于四事：若顺王忠君，寓于意念；赞王赞圣，寓于口舌；拜主孝亲，寓于身体；感主济人，寓于财物。所以人不但顺主、赞主、拜主、感主恩而不能忠君、赞圣、孝亲、济人者，则前事亦未足为功；如徒忠君、赞圣、孝亲、济人，而不能顺主、赞主、拜主、感主之恩，则前事仍为左道。抑不独此，一切孝悌忠信，礼义廉耻之间，但有亏损，即于天人之道不全，即不得谓之听命。”¹

马注《清真指南·穷理》谓：“明德之本，莫先于认主，君亲次之。天下知主命之当遵也，故臣不敢不忠，子不敢不孝，弟不敢不恭，友不敢不信。动必以礼，行必以义、持身必以廉，愤发必以耻，馭众必以仁、待下必以宽、所欲必与聚、所恶必勿施，是谓顺命。”²

马注《清真指南·因教》谓：“所谓领命者，如五时拜、钦月斋、天课银、大小净、习学经典、忠君孝亲、敬师尊长，一切皆属主命。”³

马注《清真指南·问答》谓：“子孝臣忠，妇从仆顺，虽功课短少，终属天堂。若子不孝，臣不忠，妇不从，仆不顺，虽功课勤劳，终归地狱。释氏背本忘真，筛拖（即倚卜里思）功高自傲，经谓后世罪以永狱。此可谓万古通鉴。”⁴

2. “念主而忘君，非念主也；念君而忘主，非念君也”

刘智《天方典礼·臣道》“臣尽其为臣以忠。……忠也者，以心致之于君，而无一毫之欺隐也。尽忠之道四：一曰正，正其身也；二曰高，高其志也；三曰定，定其心也；四曰宽，宽其量也。……君者主之影，忠于君即所以忠于主也。故贤臣事君，无时无事不以心致之于君。……由君指主出来，正以见其当忠也。一时不心于君，即为不贤；一时不合于君，即为不忠。……念主而忘君，非念主也；念君而忘主，非念君也。……盖君为有象之主，主为五象之君。念主，天道之首功，念君，人臣之首行，两念而不忘，则天道人道，一以贯之也。”⁵

马注《清真指南·格论》谓：“不忠君王，不顺父母，不愿至亲，不慈卑幼，不寄清物，则不可与论教门。”⁶

1王岱舆：《正教真诠·清真大学·希真正答·听命》，余振贵点校，宁夏人民出版社，1988年版，第93-94页。

2马注：《清真指南·穷理》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第211页。

3马注：《清真指南·因教》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第386页。

4马注：《清真指南·问答》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第583页。

5刘智：《天方典礼·臣道》，马宝光：《中国回族典籍丛书》（第1卷），第305-307页。

6马注：《清真指南·格论》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第465页。

马注《清真指南·忠孝》谓：“人极之贵，莫尊于君。君者，所以代主宣化，摄理乾坤，万物各得其所。……（真主）命朝贺以定君臣之分，逐巨神以正抗命之罪，然后大位乃定，命曰‘天子’。天之子，民之父也。三纲由兹而始，五伦由兹而立，九族由兹而分，万民由兹而出。……天不可一时无日，国不可一日无君。天下也，家国也，一也；君臣也，父子也，一也。”他在论述了9种“不忠于天子而违乎主也”的情形后说：“故曰天下之子民之父，真主之真影，痛痒之所由关也。”并说：“求主慈悯我慈悯我皇王，国土永久，公道加增。使我海内臣民，衣食充足，锋镝不闻，均受皇王恩典，即如皇受主之恩典与主之调养，一同求主之慈，至慈之主。”¹

马注《清真指南·问答》谓：“人生有四恩，故称不等。主化之，亲生之，师教之，君摄之。非主不化，非亲不生，非师不教，非君不摄。恩养有时而尽，教化有时而衰，摄理有时而易。真主造万物始，成万物终，生死可倚。教人故称奴仆。”²

从以上的论述可知，“回儒”在阐述伊斯兰教“忠主”思想的基础上，结合儒家的“忠君”思想，提出“忠于真主，更忠于君父”，强调“忠主”与“忠君”不可分割，实现了伊斯兰教在中国从“一元忠诚”到“二元忠诚”的变革，迈出了“会通儒学”以进一步适应中国社会的最大一步。虽然“回儒”所说的“君”与中国封建社会所说的“君”意旨并不完全相同，但“忠主忠君”的道德观的提出，不仅契合了儒家思想，还解决了在中国这样的封建社会，回族穆斯林对非穆斯林君主应持何态度的问题，这对回族伊斯兰教的生存、发展至关重要。

第二节 “西儒”会通天儒管窥

基督教用中国的语言、词汇阐述基督教的思想，较早见于唐建中二年（781年）的《大秦景教流行中国碑颂》（明天启五年，即1625年，在西安出土）。碑颂大量使用和引用中国传统文化尤其是释道的词汇和经典，比附中国传统文化的身影清晰可见：“粤若常然真寂，先先而无元，窅然灵虚，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？判十字以定四方，

1马注：《清真指南·忠孝》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第513-517页。

2马注：《清真指南·问答》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第577页。

鼓元风而生二气。暗空易而天地开，日月运而昼夜作。匠成万物，然立初人。别赐良和，令镇化海。浑然之性，虚而不盈。素荡之心，本无希嗜。……于是我三一分身景尊弥施诃，戢隐真威，同人出代。神天宣庆，室女诞圣于大秦。景宿告祥，波斯睹耀以来贡。圆廿四圣有说之旧法，理家国于大猷。设三一净风无言之新教，陶良用于正信。制八镜之度，炼尘成真。启三常之门，开生灭死。悬景日以破暗府，魔妄于是乎悉摧。棹慈航以登明宫，含灵于是乎既济。能事斯毕，亭午升真。经留廿七部，张元化以发灵关，法浴水风，涤浮华而洁虚白。印持十字，融四炤以合无拘。击木震仁惠之音，东礼趣生荣之路。存须所以有外行，削顶所以无内情。不畜臧获，均贵贱于人。不聚货财，示罄遗于我。斋以伏识而成，戒以静慎为固。七时礼赞，大庇存亡。七日一荐，洗心反素。真常之道，妙而难名，功用昭彰，强称景教。惟道非圣不弘，圣非道不大。道圣符契，天下文明。……贞观十有二年秋七月，诏曰：道无常名，圣无常体，随方设教，密济群生。大秦大德阿罗本，远将经象，来献上京。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。……广慈救众苦，善贷被群生者，我修行之大猷，汲引之阶渐也。若使风雨时，天下静，人能理，物能清，存能昌，殁能乐，念生响应，情发自诚者，我景力能事之功用也。……更效景门，依仁施利，每岁集四寺僧徒，虔事精供，备诸五旬。餒者来而饭之，寒者来而衣之，病者疗而起之，死者葬而安之。清静达娑，未闻斯美。自衣景寺，今见其人。愿刻洪碑，以扬休烈。”¹从碑颂可以看出，景教在人名之前都冠以“僧”字，且常常使用道释儒的一些术语如“玄”、“道”、“元尊”、“浑元”、“虚盈”、“无为”、“真常”、“斋”、“戒”、“信”、“礼”、“仁”、“孝”、“义”等等。不过，景教对中国传统文化的比附，主要停留在文字翻译的层面，并没有进行对比性的会通；真正将宗教教义与中国传统文化尤其是儒家文化的精神本真糅合在一起的，是明末清初的“西儒”。

“西儒”会通儒学主要表现在他们的中文著述之中。为了让中国了解和接受天主教，实现天主教的生存、传播和发展，传教士刻苦学习汉语，刻意改穿儒服，努力钻研儒家经典，尤其是着力会通天主教教义和儒家学说。需要特别指出的是，虽然像利安当、庞迪我等人极力反对利玛窦宽容中国敬孔、祭祖的传统习俗，在本文当中不能算是纯正的“西儒”，但他们在会同天儒的思想方面，遵循的却是

¹楼宇烈，张志刚：《中外宗教交流史》，湖南教育出版社，1998年版，第162-164页。

“利玛窦规矩”。总的来看，“西儒”会通天、儒的努力主要体现在以下几个方面。

一、“中国所祀之昊天上帝”就是“西国所事之天主”

“西儒”认为，先秦典籍中的“上帝”、“天帝”、“天”、“昊天”等称呼，就是天主教所说的“Deus”（陡斯），即天主。“天主”一词，是天主教传教士的创造，首先使用的是罗明坚，他将天主教的最高神造物主翻译成“天主”。后来，利玛窦又把“天主”与先秦儒家经典中的“天”和“上帝”等同起来。在传教士的早期中文著述里，也将“陡斯”成为“大主”、“上主”、“真主”、“真宰”、“主宰”、“大父”、“大父母”等。

1. “西儒”阐明：宇宙间实有一位“天主”，天主“本有”、“独有”、“化生万类”、“无始无终”、“不可全明”，是普世惟一至尊之原主

罗明坚的《天主实录》是天主教传教士的第一部中文著述。他在书中指出：“真有一位天主”。罗明坚《天主实录》谓：“僧生于天竺。闻中华盛治，愿受风波泛海，三年方到明朝。今居于此，非为财利，惟奉祀天主而已。盖大庭之中，本有一位天主，制作乾坤人物，普世固当尊敬之。”¹

利玛窦的《天主实义》是传教士众多中文著作中影响最大的一部。此书以“中士”和“西士”的问答方式来阐明天主教教义教理教规。针对中士的疑问，利玛窦在书中对“天主”进一步论证。他指出：“天地不能自成，定有所为制作者，即吾所谓天主也。”“物初原主，绝无二也。”“天主则无始无终，而为万物始焉，为万物根柢焉。”

利玛窦《天主实义》首篇“论天主始制天地万物，而主宰安养之”中载：“中士曰：闻尊教道渊而旨玄，不能以片言悉。但贵国惟崇奉天主，谓其始制乾坤人物，而主宰安养之，愚生未习闻，诸先正未尝讲，幸以诲我。西士曰：此天主教，非一人一家一国之道。自西徂东，诸大邦咸习守之。圣贤所传，自天主开辟天地，降生民物至今，经传授受，无容疑也。但贵邦儒者，鲜适他国，故不能明吾域之文语，谙其人物。吾将译天主之公教，以征其为真教。……人谁不仰目观天？观天之际，谁不默自叹曰，‘斯其中必有主之者哉？’夫即天主，吾西国所称‘陡斯’是也。……今观上天自东运行，而日月星辰之天自西循逆之，度数各依其则，次舍各安其位，曾无纤忽差忒焉者，倘无尊主斡旋主宰其间，能免无悖乎哉？……大凡世间许多事情，宰于造物，理似有二，至论物初原主，绝无二也。……凡物

¹ 《明清天主教文献》，第一册，台北利氏学社，2002年版，第10页。

不能自成，必须外为者以成之。楼屋不能自起，恒成于工匠之手。知此，则识天地不能自成，定有所为制作者，即吾所谓天主也。……推及每类初宗，皆不在于本来能生，必有元始特异之类化生万类者，即吾所称天主是也。”¹利玛窦针对中士的提问指出，天主教不是某一家一国之道，世界上所有的国家都应当遵循之；由于中国的儒者很少到其他国家，所以不熟悉西方的语言、文字和人物；在人们的思想中，天地必有主宰者，即天主，就是西国所称的“陡斯”，如果没有至尊的天主“陡斯”的“斡旋主宰”，日月星辰等怎能“各依其则”、“各安其位”、没有丝毫差错？天地万物不能自我生成，必然有外力推动产生，其“制作者”，就是我所说的天主。

“天主之称，谓物之原。如谓有所由生，则非天主也。物之有始有终者，鸟兽草木是也；有始无终者，天地鬼神及人之灵魂是也。天主则无始无终，而为万物始焉，为万物根柢焉。无天主则无物矣。物由天主生，天主无所由生也。……天主生物，乃始化生物类之诸宗。试论物之所以然，有四焉。四者维何？有作者，有模者，有质者，有为者。夫作者，造其物而施之为物也；模者，状其物置之于本伦，别之于他类也；质者，物之本来体质所以受模者也；为者，定物之所向所用也。……天下无有一物，不具此四者。四之中，其模者、质者，此二者在物之内，为物之本分，或谓阴阳是也；作者、为者，此二者在物之外，超于物之先者也，不能为物之本分。吾按天主为物之所以然，但云作者、为者，不云模者、质者。盖天主浑全无二，胡能为物之分乎？……使无天主掌握天地，天地安能生育万物乎？则天主固无上至大之所以然也。故吾古儒以为所以然之初所以然。……物之私本原，固不一也；物之公本主，则无二焉。……一家止有一长，一国止有一君，有二，则国家乱矣；一人止有一身，一身止有一首，有二，则怪异甚矣。吾因是知乾坤之内虽有鬼神多品，独有一天主始制作天地人物，而时主宰存安之。”²利玛窦指出，天主无始无终，是万事万物的总根源；天下所有的事物之所以形成，都有作者，有模者，有质者，有为者，其中作者、为者，不属物之本分，在物之外而超于物之先，惟有天主能做到；如果没有天主掌握天地，天地怎能生育万物？天主是万事万物之所以然的最无上至大的总根源；事物的自身本原，固然不一样，但事物的总本原，则是独一无二的，即为天主；天地之间虽有很多种

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第8-10页。

2 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第12-13页。

鬼神，但皆非主宰，只有天主才能制作天地人物，并主宰一切。

“今吾欲拟指天主何物，曰：非天也，非地也，而其高明博厚较天地犹甚也；非鬼神也，而其神灵鬼祚不啻也；非人也，而遐迩圣睿也；非所谓道德也，而为道德之源也。彼实无往无来，而吾欲言其以往者，但曰无始也；欲言其以来者，但曰无终也。又推而意其体也，无处可以容载之，而无所不盈充也。不动，而为诸动之宗。无手无口，而化生万森、教谕万生也。其能也，无毁无衰，而可以无之为有者。其知也，无味无谬，而已往之万世以前，未来之万世以后，无事可逃其知，如对目也。其善纯备无滓，而为众善之归宿，不善者虽微而不能为之累也。其恩惠广大，无壅然塞，无私无类，无所不及，小虫细介亦被其泽也。夫乾坤之内，善性善行无不从天主禀之。虽然，比之于本原，一水滴于沧海不如也。天主之福德，隆盛满圆，洋洋优优，岂有可以增，岂有可以减者哉？故江海可尽汲，滨沙可计数，宇宙可充实，而天主不可全明，况竟发之哉？”¹利玛窦指出，天主不是天，不是地，不是人，无始无终，无处不在，无毁无衰，无味无谬，无所不知，其恩惠无所不及，其福德隆盛满圆，人们永远不能完全知晓天主。

2. “西儒”指出：“吾国天主，即华言上帝”，“天主”是“无形主宰之昊天上帝”，“非指形天，亦非注云：天者，理而已”

“中士曰：吾国君臣，自古迄今，惟知以天地为尊，敬之如父母，故郊社之礼以祭之。如太极为天地所出，是世之宗考妣也，古先圣帝王臣祀典宜首及焉；而今不然，此知必太极之解非也。先生辨之最详，与古圣贤无二意矣。西士曰：天地为尊之说，未易解也。夫至尊无二，惟一焉耳。曰天曰地，是二之也。吾国天主，即华言上帝，与道家所塑玄帝玉皇之像不同。彼不过一人，修居于武当山，俱亦人类耳，人恶得为天地皇耶？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‘於皇来牟，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’

¹《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社2001年版，第14-15页。

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。”¹利玛窦指出，至尊惟一，如果以天和地为至尊，就不是惟一了；道教的玉皇大帝，属于人类，人怎能称为天和地的主宰呢？天主教的天主，就是中国儒家经书所说的上帝，综观中国古代经书，上帝与天主只是在名讳称呼方面不同，其实都是指万事万物的主宰。

“如以天解上帝，得之矣。天者，一大耳，理之不可为万物主宰，昨已悉矣，上帝之称甚明，不容解，况妄解之哉？苍苍有形之天，有九重之析分，乌得为一尊也。上帝索之无形，又何以形之谓乎？……上天既未可为尊，况于下地，乃众足所践踏，污秽所归寓，安有可尊之势？要惟此一天主，化生天地万物，以存养人民。宇宙之间，无一物非所以育吾人者。吾宜感其天地万物之恩主，加诚奉敬之，可耳。可舍此大本大原之主，而反奉其役事吾者哉！……今所为奉敬天地，多是拜宫阙之类也。智者乃能推见至隐，视此天地高广之形，而遂知有天主主宰其间，故肃心持志，以尊无形之先天。孰指兹苍苍之天，而为钦崇乎？……天地之主，或称谓天地焉，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。”²利玛窦指出，如果以天称呼上帝，还能说得通，但理却不能万物主宰；以天称呼上帝，此天非指有形之天，而是“无形之先天”；有形之天和众足所践踏之地，都不能成为尊崇的对象，所以不能舍弃“大本大原”之天主，而遵奉仅是“役事吾者”的天和地。

对于天、天主、上帝的解释，其他传教士也有类似的思想，如：

庞迪我在其《奏疏》“一解天主”中解释说：“天主者，造天地万物之主，西国所事之天主，即中国所奉之天，即中国所祀之昊天上帝也。特非道家所称玉皇大帝耳。然中国经典祀典，亦何曾尊事玉皇大帝乎。所以必称天主者，为苍苍旋转之天，乃天主所造之物，恐人误认此苍苍者以为主宰，故特称无形主宰之昊天上帝为天主焉。中国上帝为天，犹称帝王为朝廷，亦无不可，特因此中文字圆活，称旋转者曰天，称主宰者亦曰天，可以意会。西国行文务须分别，必称天主云，故天也，上帝也，天主也，一也。若云驾轶其上，则是谓天主，为昊天上帝之主乎？人虽至愚，当知无物能驾轶于上帝之上者。迪我等正为此一大事东来，欲论定其理，与儒家相合共向一尊耳。若此言者，平日所祷祀而求也。”³

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社 2001 年版，第 21 页。

2 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001 年版，第 22-23 页。

3 《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，第一册，第 77-80 页。

利安当《天儒印》谓：“陡斯者，大主之译，盖为生天、生地、生人、生物之一真正大主宰。……此中难明陡斯之义，不得不借天地人物之主，而从其大者约言之耳，其实吾西国原无是称。此中不尝云‘帝者，天之主宰’乎？但言天，非不可，但恐人错认此苍苍者之天，而不寻认其所以主宰。是天者，似涉于泛，故于‘天’加以‘主’字，以明示一尊，更无两大之意。……要之，果真知其为生天、生地、生人、生物之主宰，而畏之、而爱之、而昭事之，则谓之天也可，天主也可，陡斯也可，上帝也亦可，而奚拘拘于名号之异同哉？”¹

利安当《天儒印》谓：“此‘天’非指形天，亦非注云：‘天者，理而已！’盖形天既为形器，而理又为天主所赋之规则，则云‘获罪于天’者，谓得罪于天主也，岂祷于奥灶所能免其罪哉？然孔子斯言，非绝人以祷之之辞，正欲人知专有所祷也。观他日弟子请祷，但曰：‘丘之祷久矣！’宁云：‘已德行无愧，而不必祷。’正谓朝夕祈求天主而赦我往愆也。”²

南怀仁(Ferdinandus Verbiest, 1623~1688)等上书请求清廷重新审理“历狱”时说：“惟是天主一教，即《诗经》云‘皇矣上帝，临下有赫’，为万物之宗主。”³利类思(Ludovicus Buglio, 1606~1682)在“历法之争”期间的《不得已辩》中指出：“‘天主’二字，亦中华有之，吾西国称‘陡斯’也。其义则曰‘生天生地生万物之大主宰’，简其文曰‘天主’。《六经》、《四书》中言上帝者，庶几近之。”他认为儒家所说之天含义有二，一为有形象之天，一为无形象之天。无形象之天，“指天主，即华言上帝也，乃生我养我之大本大原也”。⁴

二、儒家古代经籍中亦有与天主教一致的灵魂不灭和天堂地狱观念

在儒家学说中，并没有天堂地狱和灵魂不灭观念。“西儒”在会通天、儒的过程中指出，古代经典的叙述表明天堂地狱确实存在，灵魂不灭不容怀疑，人们之所以不知，是因为“今儒之谬功古书”。

1. “西儒”结合古书论证“灵魂不灭”，指出“人身虽死，而魂非死，盖永存不灭者焉”，天子诸侯祭祀鬼神并非“无其事而故为此矫诬”，“夫谓人死者，非魂死之谓，唯谓人魄耳、人形耳”

利玛窦《天主实义》第三篇“论人魂不灭大异禽兽”谓：“人有魂魄，两者

1利安当：《天儒印》，黄一农《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海古籍出版社，2006年版，第440页。

2利安当：《天儒印》，黄一农《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海古籍出版社，2006年版，第445页。

3黄伯禄编：《正教奉褒》，第57页，光绪三十年上海慈母堂刻本。

4利类思：《不得已辩》，见《不得已（附二种）》，黄山书社，2000年版，第122页。

全而生焉。死则其魄化散归土，而魂常在不灭。吾入中国，尝闻有以魂为可灭，而等之禽兽者。其余天下名教名邦，皆省人魂不灭，而大殊于禽兽者也。……彼世界之魂，有三品。下品名曰生魂，即草木之魂是也。此魂扶草木以生长，草木枯萎，魂亦消散。中品名曰觉魂，则禽兽之魂也，此能扶禽兽长育，而又使之以耳目视听，以口鼻啖嗅，以肢体觉物情，但不能推论道理，至死而魂亦灭焉。上品名曰灵魂，即人魂也。此兼生魂、觉魂，能扶人长养，及使人知觉物情，而又使之能推论事物，明辨理义；人身虽死，而魂非死，盖永存不灭者焉。”¹利玛窦指出，人有灵魂和体魄，死后体魄化散而归土，但灵魂却永不消失；如果认为人死后灵魂会消失，是将人等同于禽兽；灵魂有三种品级，人的灵魂是上品，能使人不但具备草木的生魂和禽兽的觉魂之功能，而且能“推论事物，明辨理义”，死后“永存不灭”。

“彼孝子慈孙，中国之古礼，四季修其祖庙，设其裳衣，荐其时食，以说考妣，使其形神尽亡，不能听吾告哀，视吾稽顙。知吾事死如事生、事亡如事存之心，则固非自国君至于庶人大礼，乃童子空戏耳。……天主报应无私，善者必赏，恶者必罚。如今世之人，亦有为恶者富贵安乐，为善者贫贱苦难。天主固待其既死，然后取其善魂而赏之。取其恶魂而罚之。若魂因身终而灭，天主安得而赏罚之哉？……人之灵魂，不拘善恶，皆不随身后而灭。万国之士信之，天主正经载之。……其散亡之机，亦非由我，常由天主。天主命其身期年而散，则期年以散，而吾不能永久；命其灵魂长生不灭，而吾焉能灭之耶？”²利玛窦指出，如果说人死后灵魂随之消亡的话，那么，中国的“孝子贤孙”祭祀祖先不就成了小孩子的游戏了吗？天主赏善罚恶，如果人死而魂亦亡，天主将如何“善者必赏，恶者必罚”？人的灵魂，不管善恶，都会永存，天主主宰着人的魂魄的“散亡之机”。

利玛窦《天主实义》第四篇“辨释鬼神及人魂异论，而解天下万物不可谓之一体”谓：“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？《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’。《西伯戡黎》祖伊谏纣曰：‘天子，天既讫我殷命，格人玄龟，罔敢知吉；非先王不相我后人，

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第26页。

2 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第30-32页。

惟王淫戏用自绝’。盘庚者，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，励已劝民，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，於昭于天’，‘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。”¹利玛窦指出，遍观中国古代的经书，天子诸侯都把祭祀鬼神作为极其重大之事，难道是无中生有，故弄玄虚吗？古书中的记载说明，人死后灵魂不灭，甚至能“保佑国家”。

“《春秋传》既言伯有死后为厉，则古春秋世亦已信人魂之不散灭矣。而俗儒以非薄鬼神为务，岂非《春秋》罪人乎！夫谓人死者，非魂死之谓，唯谓人魄耳、人形耳。灵魂者，生时如拘縲线中；既死，则如出暗狱而脱手足之拳，益达事物之理焉。其知能当益滋精，逾于俗人，不宜为怪。”²利玛窦指出，春秋时期中国人已经相信灵魂不灭，但有的俗儒却以否定鬼神为务；人的死亡，不是说灵魂消失，而是指形体的消亡。

入华传教士介绍灵魂论的著作很多，但最全面详细的是毕方济的《灵言蠡勺》。张西平认为，《灵言蠡勺》从四个方面展开了灵魂论：一论亚尼玛（拉丁文 Anima 的译音）之体；二论亚尼玛之能；三论亚尼玛之尊；四论亚尼玛所向美好之情。³毕方济等传教士对灵魂的阐述与利玛窦的观点基本一致，但在结合中国方面没有利玛窦细致紧密。

2. “西儒”结合古书论证“天堂地狱”的存在，指出“二帝三代之语，皆言赏罚”，“行异则受不同，理之常”，“有天堂自有地狱”，“若以经书之未载为非真，且误甚矣”

利玛窦《天主实义》第六篇“释解意不可灭，并论死后必有天堂地狱之赏罚，以报世人所为善恶”载：“中士曰：圣人之教，纵不灭意，而其意不在功效，只在修德。故劝善而指德之美，不指赏；沮恶而言恶之罪，不以罚。西士曰：圣人之教在经传，其劝善必以赏，其沮恶必以惩矣。《舜典》曰：‘象以典刑，流宥五

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第33-34页。

2 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第35页。

3 张西平：《明清间西方灵魂论的输入及其意义》，《哲学研究》2003年第12期。

刑。’又曰：‘三载考绩，三考黜陟幽明。庶绩咸熙，分北三苗。’《皋陶谟》曰：‘天命有德，五服五章哉！天讨有罪，五刑五用哉！’《益稷》谟曰：‘帝曰：迪朕德，时乃功惟叙，皋陶方祗厥叙，方施象刑，惟明。’《盘庚》曰：‘无有远途，用罪伐厥死，用德彰厥善。邦之臧惟汝众，邦之不臧惟予一人佚罚。’又曰：‘乃有不吉不迪，颠越不恭，暂遇奸宄，我乃劓殄灭之，无遗育，无俾易种于兹新邑。’《泰誓》武王曰：‘尔众士，其尚迪果毅，以登乃辟。功多有厚赏，不迪有显戮。’又曰：‘尔所弗勛，其于尔躬有戮’《康诰》曰：‘乃其速由文王作罚，刑兹无赦。’《多士》曰：‘尔克敬，天惟畀矜尔；尔不克敬，尔不啻不有尔土，予亦致天之罚于尔躬。’《多方》又曰：‘尔乃惟逸惟颇大，远王命，则惟尔多方探天之威，我则致天之罚，离逖尔土。’此二帝三代之语，皆言赏罚，故皆并利害言之。”¹利玛窦指出，圣人之教，劝善必以赏，沮恶必以惩，遍察二帝三代之语，皆言赏罚而阐述利害。这就为证实天堂地狱的存在埋下了伏笔。

“夫此天堂地狱，其在成德之士，少借此意以取乐而免苦也，多以修其仁义而已矣。何者？天堂非他，乃古今仁义之人所聚光明之宇；地狱亦非他，乃古今罪恶之人所流秽污之域。升天堂者，已安其心乎善，不能易也；其落地狱者，已定其心乎恶，不克改也。吾愿定心于德，勿移于不善；吾愿长近仁义之君子，永离罪恶之人。谁云以利害分志，而在正道之外乎？儒者攻天堂地狱之说，是未察此理耳。”²利玛窦指出，天堂是“古今仁义之人所聚光明之宇”，地狱是“古今罪恶之人所流秽污之域”；有天堂地狱，才能使人为善而远恶，有的儒者攻击天堂地狱之说，是不明白这种道理。

“天主至公，无不尽赏之善，无不尽罚之恶。故终身为善，不易其心，则应登天堂，享大福乐而赏之；终身为恶，至死不悛，则宜堕地狱，受重祸灾而罚之。……夫宇宙内外，灾祥由天主欤？由命欤？天主令外，故无他命也”³利玛窦指出，天主最为公正，为善者永享天堂之乐，而为恶者永受地狱之苦。

“中士曰：儒者以圣人为宗，圣人事经传示教。遍察吾经传，通无天堂地狱之说，岂圣人有未达此理乎，何以隐而未著？西士曰：圣人传教，视世之能载。故有数传不尽者；又或有面语，而未悉录于册者；或已录，而后失者；或后顽史不信，因削去之者。况事物之文，时有换易，不可以无其文，即云无其事也。今

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第61页。

2 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第65页。

3 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第68页。

儒之谬功古书，不可胜言焉。急乎文，缓乎意，故今之文虽隆，今之行实衰。诗曰，‘文王在上，於昭于天’；‘文王陟降，在帝左右’。又曰，‘世有哲王，三后在天。’诏告曰，‘天既遐终大邦殷之命，兹殷多先哲王在天。’夫在上，在天，在帝左右，非天堂之谓，其何欤？中士曰：察此经语，古今圣人已信死后固有乐地，为善者所居矣。然地狱之说，绝无可征于经者。西士曰：有天堂自有地狱，二者不能相无，其理一耳。如真文王、殷王、周公在天堂上，则桀、纣、盗跖必在地狱下矣。行异则受不同，理之常，固不容疑也。……若以经书之未载为非真，且误甚矣。……禹迹不写大西诸国，可谓天下无大西诸国哉？故儒书虽未明辨天堂地狱之理，然不宜因而不信也。”¹ 针对中士的疑问，利玛窦指出，不能因为书中没有天堂地狱的说法而否定其存在；现在的儒者对古书的理解错误之处难计其数，虽然文章颇多，但对古书的遵行却逐渐衰落；古书中说“在上，在天，在帝左右”，不是指天堂又能指什么呢？有天堂必然就有地狱，不能因为经书没有提及而认为天堂地狱不存在；即使不明白天堂地狱的道理，也不能因而不信。

其他传教士也对天堂地狱进行了论述，如：

利类思在《不得已辩》中说：“《诗》曰‘文王在上，在帝左右’，曰‘三后在天’；《书》曰‘乃命于帝庭’，曰‘兹殷先多哲王在天’。夫‘在上’、‘在天’、‘在帝左右’，非天堂乎？有天堂，必有地狱，二者不能缺一。若谓盗跖、颜回、伯夷、桀、纣同归一域，则圣贤徒自苦耳。天堂地狱之说，载之经史，见之事迹，班班可考。”²

利安当《天儒印》谓：“《中庸》云：浩浩其天。九重天之上，别有永静天为万福之所。此天为天主发现及诸天神、诸圣人受真福之处，广大无比。”“《中庸》云：上天之载，无声无臭。至矣！静天之上是谓上天，所云天堂是也。地言载者，谓足所履处。上天亦言载，则知吾人本家不在世在天，是上天实人生身后之持载。戴于斯，履于斯矣，故曰：上天之载。”“《论语》云：慎终追远，民德归厚矣。终者，即天学所云四终也：一身死，二审判，三天堂，四地狱也。”

三、以天主教教义统摄儒家的道德伦理观念

儒家学说是一种非常重视道德伦理观念的思想文化体系，并将其作为维护社会秩序、规范人际关系的关键媒介。以仁学、三纲五常、孝道、义利说等为重要

1 利玛窦中文著译集，复旦大学出版社，2001年版，第68-69页。

2 利类思：《不得已辩》，见杨光先等：《不得已（附二种）》，第110页。

内容的儒家道德伦理思想深深植根于中国人的心灵。“西儒”在会通天、儒的过程中，特别注重对儒家的道德伦理给与基督教化的解释，努力以天主教教义统摄儒家的道德伦理观念，增加人们对天主教教义的认同。

1. “西儒”以天主教的“爱”会通儒家的“仁”，指出：“仁也者，乃爱天主，与夫爱人者”，“仁之大端在于恭爱上帝”，“君子之学，又以仁为主焉”，爱主与爱人不可缺一

仁学是儒家思想的核心。仁学的内容非常丰富，仁为天地之道，圣人之德，君子之行，庶民之归，其核心是爱人，“仁者爱人”。孔子自己“志于道，据于德，依于仁，游于艺”，要求弟子要“入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文”。他说：“君子务本，本立而道生，孝悌也者，其为仁之本也。”同时他又强调：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人，能近去譬，可谓仁之方也。”孔子所谓的“仁”不仅要求人们爱亲人，还包含泛爱的含义。基督教的爱有两层含义：一是“爱上帝”，二是“爱人如己”。“西儒”在会通天、儒的过程中，将儒家的“仁”与天主教的“爱”有机地结合在一起。他们强调，“五常之序，惟仁义为最先；故五伦之内，以君亲为至重”，“仁也者，乃爱天主，与夫爱人者”，“仁之大端在于恭爱上帝”，“君子之学，又以仁为主焉”，“爱天主之效，莫诚乎爱人”。

利玛窦《天主实义》第七篇“论人性本善，而述天主门士正学”谓：“本体之神，非徒为精贵，又为形之本主。故神修则形修，神成即形无不成矣，是以君子之本业，特在于神，贵邦所谓无形之心也。有形之身，得耳、目、口、鼻、四肢五司，以交觉于物。无形之神，有三司以接通之，曰司记含，司明悟，司爱欲焉。……三司已成，吾无事不成矣。……司明者尚真，司爱者尚好。是以吾所达愈真，其真愈广阔，则司明者愈成充；吾所爱益好，其好益深厚，则司爱益成就也。若司明不得真者，司爱不得好者，则二司者俱失其养，而神乃病馁。司明（reason 即理性）之大功在义，司爱（will 即意志）之大本在仁。故君子以仁义为重焉。二者相须，一不可废。然惟司明者，明仁之善，而后司爱者爱而存之；司爱者，爱义之德，而后司明者察而求之。但仁也者，又为义之至精。仁盛，则司明者滋明，故君子之学，又以仁为主焉。”¹利玛窦指出，理性的大功在于义，

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第76-77页。

意志的本质在于仁；仁和义对于君子来说极端重要，二者必须并重，不可偏废；仁是义中最精华之所在，所以，君子的学说，以仁为主。

“仲尼说仁，惟曰‘爱人’，而儒者不以为外学也。余曰仁也者，乃爱天主，与夫爱人者，崇其宗原而不遗其枝派，何以谓外乎？人之中，虽亲若父母，比于天主者，犹为外焉。”¹利玛窦指出，孔子说仁，只指爱人，天主教的仁，是既爱天主，也爱世人；对人而言，即使父母之亲也比上爱天主重要。

“夫德之品众矣，不能具论，吾今为子惟揭其纲，则仁其要焉。得其纲，则余者随之，故《易》云：‘元者，善之长’，‘君子体仁，足以长人。’夫仁之说，可约而以二言穷之，曰爱天主，为天主无以尚；而为天主者，爱人如己也。行斯二者，百行全备矣。然二亦一而已。笃爱一人，则并爱其所爱者矣。天主爱人，吾真爱天主者，有不爱人者乎！此仁之德，所以为尊。其尊非他，乃因上帝。”²利玛窦指出，道德的品第有很多，其中仁是最重要的；仁的涵义，概而言之，是爱天主，因为天主独一无二，无尚尊贵，而爱天主，就要做到爱人如己，做到爱天主和爱人如己，则所有的品德都随之全备；仁之所以是最尊贵的品德，根本在于上帝至仁。

“人心之司爱，向于善，则其善弥大，司爱者亦弥充。天主之善无限界，则吾德可长无定界矣，则夫能充满我情性，惟天主者也。……爱之机在明达，而欲致力以广仁，先须竭心以通天主之事理，乃识从其教也。”³利玛窦指出，爱的关键在于昌明广达，若想致力于发扬光大仁，首先必须通晓天主教的事理，认识和皈依天主教。

“爱天主者，固奉敬之，必显其功德，扬其声教，传其圣道，辟彼异端者。然爱天主之效，莫诚乎爱人也。所谓‘仁者爱人’，不爱人，何以验其诚敬上帝欤？爱人非虚爱，必将渠饥则食之，渴则饮之，无衣则衣之，无屋则舍之，忧患则恤之、慰之，愚蒙则诲之，罪过则谏之，侮我则恕之，既死则葬之，而为代祈上帝，且死生不敢忘之。”⁴利玛窦指出，爱天主，必须彰显天主的功德，宣扬天主的教义，传习圣人的教导，排斥各种异端邪说；爱天主所达到的成效，关键体

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第77页。

2 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第79页。

3 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第79页。

4 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第80页。

现在爱人方面，不爱人，如何能验证其真正敬拜天主？爱人不是虚假空洞的爱，而必须付诸实际的行动，帮助、善待、宽容他人。

“夫仁之理，惟在爱其人之得善之美，非爱得其善与美而为己有也。仁者爱天主，故因为天主而爱己爱人，知为天主则知人人可爱，何特爱善者乎？爱人之善，缘在天主之善，非在人之善。故虽恶者，亦可用吾之仁。非爱其恶，惟爱其恶者之或可以改恶而化善也。……故有志于天主之旨，则博爱于人，以及天下万物，不须徒胶之为一体耳。”¹利玛窦指出，仁者爱天主，进而爱人爱己，不是只爱善者，即使是恶人，也应以仁相待，这不是爱其恶，而是爱恶人也许能改恶从善，因此，遵循天主教的人士，应该做到博爱，使之推及到天下的万事万物。

利安当《天儒印》谓：“《论语》云：‘己所不欲，勿施于人。’吾主圣训，曾有是语，此即‘爱人如己’之大旨也。”²“善言爱者，必体天主之爱人以行其爱，而后可以言爱人如己。”“爱天主，即所以爱人；爱人，即所以爱天主。”“爱主爱人，如南北两极，不容缺一。”³利安当指出，《论语》中的“己所不欲，勿施于人”，就体现了天主教“爱人如己”的大旨，爱天主就是爱人，爱人就是爱天主，两者就像地球的南北两极，缺一不可。

西儒不但以天主教的“爱”会通儒家的“仁”，还进一步对儒家极度重视的“三纲五常”、“五伦”进行阐述和发明。

罗明坚说：“故尝谓五常之序，惟仁义为最先；故五伦之内，以君亲为至重。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，不待学而自然亲爱者也。”⁴罗明坚指出，儒家的五常以仁义为最先，五伦以君亲为最重，这是与天俱来的本性。

利玛窦《天主实义》引说：“平治庸理，惟竟于一，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。夫正义之士，此明此行。在古昔，值世之乱，群雄纷争，真主未决，怀义者莫不深察正统所在焉，则奉身殉之，罔或与易也。邦国有主，天地独无主乎？国统于一，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。”⁵利玛窦指出，凡贤德的圣人，都劝导臣下

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第81页。

2 《天儒印》，见《天主教东传文献续编》(二)。

3 《天儒印》，见《天主教东传文献续编》(二)。

4 《明清天主教文献》，第一册，台北利氏学社，2002年版，第3页。

5 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第6页。

尽忠。忠，就是始终如一。邦国有君主，天地也有主宰。国家有一个君主统领，天地也是由惟一的主宰创造，这一点不能不认真思考。

利玛窦《二十五言》说：“夫仁之大端在于恭爱上帝。上帝者，生物原始，宰物本主也。仁者信其实有，又信其至善，而无少差谬，是以一之听命，而无俟勉强焉。知顺命而行，斯之谓智。夫命也。我善顺之则已，否则即束缚我，如牛羊而牵就之。试观宇宙间，孰有勇力能抗违后帝命，而遂己愿者乎？如以外物得失为祸福，以外至荣辱为吉凶，或遭所不欲得，或不遭所欲得，因而不顺命，甚且怨命，是皆失仁之大端者也。……君子独以在我者，度荣辱，卜吉凶，而轻其在外，于所欲值，欲避，一视义之宜与否，虽颠沛之际，而事上帝之礼，无须臾间焉。”¹在这段论述中，利玛窦有意将文中黑体的仁义礼智信五字特别加上圆圈，重点标出，可见其着力附会儒家的五常之说的良苦用心。利玛窦指出，仁的关键在于爱上帝，仁者确信上帝是万事万物的本主，知道顺从上帝才能算是智，君子行事遵循是否符合义，即使颠沛流离，也时时刻刻不忘记事上帝之礼。

2. “西儒”以天主教的“不孝有三”改造儒家的“不孝有三”，指出“不孝有三，无后为大”自相矛盾，提出“大西圣人”的孝道观

儒家学说之中有“不孝有三，无后为大”的说法，这种说法不仅根深蒂固，而且对于志在传教、不事婚娶的传教士来说是无法接受但又不得不面对的。“西儒”依据天主教教义，提出天主教的“不孝有三”说，并引经据典论证“不孝有三，无后为大”的谬误。

利玛窦《天主实义》第八篇“总举大西俗尚，而论其传道之士所以不娶之意，并释天主降生西士来由”载：“中士曰：中国有传云‘不孝有三，无后为大’者，如何？”西士曰：有解之者，云彼一时，此一时，古者民未众，当充扩之，今人已众，宜姑停焉。予曰，此非圣人之传语，乃孟氏也，或承误传，或以释舜不告而娶之意，而他有所托焉。《礼记》一书，多非古论议，后人集礼，便杂记之于经典。贵邦以孔子为大圣，《学》、《庸》、《论语》孔子论孝之语极详，何独其大不孝之戒，群弟子及其孙不传，而至孟氏始著乎？孔子以伯夷、叔齐为古之贤人，以比干为殷三仁之一，既称三子曰仁曰贤，必信其德皆全而无缺矣，然三人咸无后也，则孟氏以为不孝，孔子以为仁，且不相戾乎？是故吾谓以无后为不孝，断非中国先进之旨。……大西圣人言不孝之极有三也：陷亲于罪恶，其上；弑亲之

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第131页。

身，其次；脱亲财物，又其次也。天下万国，通以三者为不孝之极。至中国，而后闻无嗣不孝之罪，于三者尤加重焉。吾今为子定孝之说。欲定孝之说，先定父子之说。凡人在宇内有三父，一谓天主，一谓国君，三谓家君也。逆三君之旨者，为不孝子也。天下有道，三父之旨无相悖。盖下父者，命己子奉侍上父者也，而为子者顺乎一，即兼孝三焉。天下无道，三父之令相反，则下父不顺其上父，而私子以奉己，弗顾其上；其为之子者，听其上命，虽犯其下父，不害其为孝也。若从下者逆其上者，固大为不孝者也。国主于我相为君臣，家君于我相为父子，若使比乎天主之公父乎，世人虽君臣父子，平为兄弟耳焉。此伦不可不明矣！”¹利玛窦指出，“不孝有三，无后为大”的说法，不是孔子的话，而是孟子的误传，孔子作为中国的大圣人，有很多关于孝的论述，他认为伯夷、叔齐、比干都是贤人仁人，必然是德性全备，但此三人却没有后嗣。如此一来，孔子认为仁，孟子认为不孝，不是自相矛盾吗？天主教的圣人说不孝有三种即陷亲于罪恶、弑亲之身、脱亲财物；真正的不孝是违背天主、国君和家君的意志，其中违背天主的意志是不孝之最，因为在天主面前，君臣父子一律平等如兄弟一般。

3. “西儒”以天主教的“义利观”改造儒家的“义利观”，指出“俗之利害有三等”，“来世之利，至大也，至实也”

“义利观”是儒家的重要道德伦理观念，其基本价值取向是重义轻利，见利思义，为善无意。针对儒家的“义利观”，“西儒”提出中国追求的有三种俗之利害，即身之利害、财货之利害、名声之利害。追求这种利本身并没有什么不妥，但真正对能引导世界长治久安的利，是来世之利。由此，“西儒”阐述天主教的“义利观”，引导人们认识到“来世之利，至大也，至实也”。

利玛窦《天主实义》第六篇“释解意不可灭，并论死后必有天堂地狱之赏罚，以报世人所为善恶”载：“中士曰：承教，一则上帝为万尊之至尊，一则贵人品为万尊之次。但以天堂地狱为言，恐未或天主之教也。夫因趋利避害之故，为善禁恶，是乃善利恶害，非善善恶恶正志也。吾古圣贤教世弗言利，惟言仁义耳。君子为善无意，况有利害之意耶？西士曰：吾先答子之末语，然后答子之本问。彼灭意之说，故异端之词，非儒人之本论也。儒者以诚意为正心、修身、齐家、治国、平天下之根基，何能无意乎？高台无坚基不克起，儒学无诚意不能立矣。设自至正心平天下，凡行事皆不得有意，则奚论其意诚乎，虚乎？……且意非有

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第90-91页。

体之类，乃心之用耳。用方为意，即有邪正。令君子毕竟无意，不知何时诚乎？

《大学》言齐治均平，必以意诚为要，不诚则无物矣。意于心。如视于目，目不可却视，则心不可除意也。君子所谓无意者，虚意、私意、邪意也。如云灭意，是不达儒者之学，不知善恶之原也。善恶德慝，俱由意之正邪。无意则无善恶，无君子小人判矣。”¹

“凡世物既有其意，又有能纵止其意者，然后有德、有慝、有善、有恶焉。意者，心之发也。金石草木无心，则无意。故镆铍伤人，复仇者不折镆铍；飘瓦损人，首伎心者不怨飘瓦。然镆铍截断，无与其功者；瓦蔽风雨，民无酬谢。所为无心无意，是以无德无慝，无善无恶，而无可以赏罚之。若禽兽者，可谓有禽兽之心与意矣。但无灵心(sic! rational intelligence)以辩可否，随所感触，任意速发，不能以理为之节制。其所为是礼非礼，不但不得已，且亦不自知，有何善恶之可论乎？是以天下诸邦所制法律，无有刑禽兽之慝，赏禽兽之德者。惟人不然。行事在外，理心在内。是非当否，兼能知觉，兼能纵止，虽有兽心之欲，若能理心为主，兽心岂能违我主心之命？故吾发意从理，即为德行君子，天主佑之；吾溺意兽心，即为犯罪小人，天主且弃之矣。”²

“中士曰：《春秋》者，孔圣之亲笔，言是非，不言利害也。西士曰：俗之利害有三等。一曰身之利害，此以肢体宁寿为利，以危夭为害。二曰财货之利害，此以广田畜、充金贝为利，以减耗失为害。三曰名声之利害，此以显名休誉为利，以谴斥毁污为害也。《春秋》存其一，而不及其二者也。然世俗大概重名声之利害，而轻身财之损益。故谓‘《春秋》成，而乱臣贼子惧。’乱臣贼子奚惧焉？非惧恶名之为害不已乎？孟轲首以仁义为题，厥后每会时君，劝行仁政，犹以‘不王者，未之有也’为结语。王天下，顾非利哉！人孰不悦利于朋友？利于亲戚？如利不可经心，则何以欲归之友亲乎？仁之方，曰不欲诸己，勿可诸人。既不宜望利以为己，犹必当广利以为人。以是知利无所伤于德也。利所以不可言者，乃其伪，乃其悖义者耳。《易》曰：‘利者，义之和也。’又曰：‘利用安身，以崇德也。’论利之大，虽至王天下，犹为利之微。况载国之主，虽行仁政，未必能王；虽使能王天下，一君耳，不取之此，不得予乎彼。夫世之利也，如是耳矣。吾所指，来世之利也，至大也，至实也，而无相碍，纵尽人得之，莫相夺也。以此为

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第58-59页。

2 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第59-60页。

利，王欲利其国，大夫欲利其家，士庶欲利其身，上下争先，天下方安方治矣。重来世之益者，必轻现世之利。轻现世之利，而好犯上争夺，弑父弑君，未之闻也。便民皆望后世之利，为政何有？”¹利玛窦指出，人谁不喜欢利朋友，利亲人呢？若不能有意取利，又拿什么来利于亲友呢？利本身对道德没有伤害，所不可言的利乃是伪利；天主教的利，是来世之利，这种利至大至实，即使所有的人都去得到，也不会互相争夺；追求来世之利，君王就会利其国，大夫就会利其家，士庶就会利其身，天下就能长治久安。重视来世之利的人，必然轻视现世之利，那么，诸如犯上争夺、弑父弑君的事情就不会发生。

四、尊重中国传统的“祀天”、“祭祖”和“敬孔”习俗

中国传统中有“祀天”、“祭祖”和“敬孔”等礼仪和习俗，而天主教又严禁偶像崇拜。为调和这种矛盾，利玛窦尊重中国人的这种礼仪风俗，允许中国的入教者保留之，对这种礼仪风俗给予非宗教性的解释。他认为，“祭祖”和“敬孔”不是宗教仪式，也不是偶像崇拜和迷信，不是非排斥不可的异端，只是中国文化的一个重要传统而已。

1. “西儒”指出，“祭祖”是中国人“尽孝思之诚”，维持孝道这一基本伦理的习俗，“与偶像崇拜无关”

利玛窦说：“从皇帝到平民，儒教最隆重的事，是在每年的某些季节，给逝去的祖先献供，有肉，有水果，焚香及丝巾。……穷人则以纸代替丝布。……他们认为这是尽孝道，所谓‘事死如事生，事亡如事存。孝之至也’。他们并非认为死人会来吃上述东西，或者需要那些东西。他们说是因为不知道有什么别的方法，来表达对祖先的爱情及感恩之情。有些人曾对我们说，订立这些礼法主要是为着活人，而非为死人，即是说，那是为了教导子孙和无知的人孝敬仍然在世的父母。看到有地位的人，侍奉过世的仍像在世的，自然是一种教训。无论如何，他们并不想逝去的人是神，不向他们祈求什么，祝望什么，与偶像崇拜无关，或许也能说那不是迷信。”²

2. “西儒”指出，“祭孔”是中国人“敬其（孔子）为人师范”，感谢孔子的“崇高学说”的习俗，不是宗教仪式

利玛窦在《基督教远征中国史》中说：“每月之月初及月圆，当地官员与秀

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第62页。

2 《利玛窦全集》，册一，第85页。

才们都到孔庙行礼叩头，燃蜡烛并在祭台前面的大香炉中焚香。在孔子诞辰日及一年的某些节日，则以极隆重的礼节向他献动物及其他食物，为感谢他在书中传下来的崇高学说，使这些人能得到功名和官职。他们并不念什么祈祷文，也不向孔子求什么，就像祭祖一样。……关于来生的事，他们不命令也不禁止人们相信什么，许多人除了儒教外，同时也相信另外两种宗教。所以我们可以说，儒教不是一种正式的宗教，只是一种学派，是为了齐家治国而设立的。因此，他们可以属于这种学派，又同时成为基督徒，因为在原则上，这没有违反天主教基本教义的地方。”¹

3. “礼仪之争”发生后，耶稣会士中的西儒多次向清帝和教廷解释“拜孔子及祭天祀祖先之礼”的非宗教性

法国遣使会传教士樊国梁(Favier Pierre Marie Alphonse, 1837-1905年)在《燕京开教略》(Pekin:histoere etdescription)中对所谓“礼仪问题”叙述如下：“溯自利玛窦开教来华，中国之仪文节礼，不免有碍《圣经》正道之条，奉教者遽难一一断绝。传教士初尚宽容一二，以为此等‘礼仪’，不尽涉于异端。其后传教者日众，始有讨论‘礼仪’之争。”由于“礼仪之争”的发生，天主教耶稣会的传教工作面临很大挑战和阻碍，为了说服教廷认可利玛窦规矩，耶稣会的一些传教士给教廷写了一封信，在寄发之前，先向康熙皇帝禀报。

1700年，耶稣会士闵明我、徐日升、张诚、安多等人在写给康熙的信中说：“看得西洋学者闻中国有拜孔子及祭天祀祖先之礼，必有其故，愿闻其详等语。臣等管见，以为拜孔子敬其为人师范，并非祈福佑、爵禄而拜也。祭祀祖先，出于爱亲之义，依儒礼亦无求佑之义，惟尽孝思之念而已。虽设立祖先之牌位，非谓祖先之魄在木牌位之上。不过发抒‘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。虽名称不一，其实一也。前蒙皇上所赐匾额，亲书‘敬天’之字，正是此义。远臣等鄙见以此答之。但缘关系中国风俗，不敢私寄，恭请睿鉴训诲。远臣等不胜惶悚待命之至。”²从信的内容来看，康熙朝的“西儒”与明末的利玛窦等人对中国人“拜孔子及祭天祀祖先之礼”等的解释没有什么

1 《利玛窦全集》，册一，第86页。

2 李天纲：《儒家的宗教性：从“中国礼仪之争”两个文本看儒耶对话的可能性》，参见费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局，1995年版。

不同。他们将自己要向教廷汇报的观点，首先向康熙奏明，本身就说明，此时的“西儒”从内心来讲是希望康熙皇帝也能在礼仪问题上帮助他们与教廷沟通，以保持“利玛窦规矩”，实现天主教传教事业的平稳发展。

五、索隐派对儒家经典等中国文献的“过度附会”

礼仪之争发生后，天主教在中国的传教工作面临着十分不利的局面。为了缓解礼仪之争带来的冲击，天主教的一些传教士加强了“会通儒学”的努力，进一步证明天儒同源，出现了所谓索隐派（Figurists）。索隐派会通天儒的活动更为大胆，他们强调上帝启示真理的隐秘性，深信中国古籍中有基督教和《圣经》记载的深奥启示，但是中国人因为不了解基督教而对这些上古文献的解释是错误的，而他们自己因拥有《圣经》的钥匙而能够真正开启隐藏在这些文献当中的上帝启示。因此，他们以索隐的方式在中国古代文献里寻找上帝的启示的踪迹，并进行更加牵强附会的、基督教化的“过度诠释”，以印证中国远古传统中的确留有上帝原始启示，从而证明天儒同源。这样既能使教内认可他们的传教方式，也有利于中国认同和接受基督教。其代表人物主要有耶稣会士白晋、马若瑟、傅圣泽、郭中傅等。

1. 白晋会通天儒的思想

白晋是“索隐派”的核心人物，他对中国上古文献的索引式诠释主要体现在其著作《古今敬天鉴》一书中。白晋站在天主教立场上，依据《圣经》发明先秦儒道两家经典的天学本义，尤其是选择儒学文献资料证明天主教义。他认为，人类同源，在中国的宝贵巨著中同样隐藏着天主的真理启示，天主教的一切奥秘、教义和箴言，都可从《易经》等儒家典籍中找到，中国古代儒家经典的思想不仅与天主教义完全吻合，而且是天主教的最古老的文字记载。由于中国人不知道天主教，因此对很多中国先秦典籍只认识其表层文字含义，而不理解其深层意义。只有信奉天主、熟悉《圣经》的人，才能发现和理解潜藏于其中的隐秘真理。

他说：“圣言降生成人的奥秘，救主之降世与死亡，圣职之功能，均以一种先知预言方式蕴藏于中国古代宝贵的巨著中”。“南北东西四方之人，同为上天一大父母君师所生养，治教原属一家、惟一天学之人。中华经书所载，本天学之旨，奈失其传之真。西土诸国存天学本义，天主《圣经》之真传，今据之以解中华之经书，深足发明天学之微旨。中华之儒欲明经典奥文所藏天学本义者，莫如

与西士同心同志，考究于天主《圣经》精微之旨尔。”¹意思是，天主教的奥秘都以一种“先知预言”的方式蕴藏在中国古代的文献之中。世界上所有的人都是天主造化，同出一教，中国的经书反映了天主教的意旨，但后来的中国人没有得到真传而理解有误，天主教有《圣经》之真传，现在依据《圣经》理解中国古代经典，就可以深刻阐明天主教的精奥义理。中国的儒者若想明了其古代经典所隐含的天主教的本义，就应当与“西儒”一起考证研究《圣经》的精微之旨。

白晋还指出：“孔子及中国古代圣贤的学说和天主教不仅不相违背，而且相当类似”，“天主教的根本格言是自然法则的完美化，从根本意义上来看，儒教也体现了自然法则。我们且不谈大多数近代中国学者所持的儒教观，先从中国古代圣贤主张的正确道理来看，儒教与自然法则几乎没有什么不同，甚至可以说是完全一致的。所以说天主教和儒教的根本意义是相同的。”²他甚至认为，受命于天的人间帝王均指耶稣一人：“按《史记》等古传，先儒解文王、武王、五帝，总归之于天。”

白晋对程朱理学中的“理”也重加阐释，使之具有天主教义的内涵，甚至直接赋予天主的意义，把“理”解释为天主：“考天主《圣经》，造物主所化之类无数，然尽于有灵、无灵。能明理不能明理，乃万物万灵二等而已。万物万形之妙，一一皆合于造物主，所怀至灵至一不变当然之理，而明显其造者之无极而太极之能、至明至神之德。……而由此可见之形像，至于明通所无形像无可见造物主自为无极而太极之能。万灵所属至神至灵至一不变之理，真为万物万灵根本主宰。”³这种理解显然与明末的“西儒”有很大差别，以前的“西儒”着力证明理（太极）是万物之本原的谬误，而白晋却将理解释为“万物万灵根本主宰”，使得“西儒”会通天儒的工作发生了根本的变化。

2. 马约瑟会通天儒的思想

作为索隐派的重要成员，马约瑟（Joseph-Henrg-Marie de Prémare, 1666~1735年）在沟通天儒方面也显得十分大胆，他以天主教义为普适性准则，根据自己的理解，对儒家典籍进行随心所欲的诠释。其思想主要表现在《儒教实义》一书中。

马约瑟坚信中国古代经典史实的可靠性，进而寻找原始宗教启示的痕迹。他说：“中国的宗教全部存在于经书之中。那里，就基本教义而言，人们可以发现

1 《古今敬天鉴·自序》。

2 楼宇烈、张志刚：《中外宗教交流史》，湖南教育出版社，1998年版，第296页。

3 白晋：《古今敬天鉴》，见[韩国]郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第19册，第25页。

古代中国人从诺亚子孙处获得了自然法则的原理。他们既授人以上帝的知识，也教人尊敬上帝。”¹在解释中国古代经典的过程中，只要是对证明天主教的教义有用，无论是文献之中不明晰的意思、历代不同的解释，还是《诗经》中的譬喻、《易经》中的卦爻都被马约瑟“咸加利用”来证明中国人早就知道天主。“凡有不明之段落，历代意见纷纭之解释，《诗经》中之譬喻，《易经》中之卦爻，咸加利用，以备传教之引证”。他声称：“作此种疏证及其他一切撰述之目的，即在使全世界人咸知，基督教与世界同样古老，中国创造象形文字和编辑经书之人，必已早知有天主。”

马约瑟甚至把儒家经典中的“圣人”、“大人”等解释为“天主”，并不再遵循以前的“西儒”容古儒、排新儒的做法，对“后儒”有较多附会和肯定。他认为天主教义不仅体现在“天”、“上帝”之中，而且体现在“道”、“太极”、“性”、“理”等基本范畴之中，不仅伏羲等三皇五帝深得天主教义，而且二程、朱熹也同样知晓上帝学说。经过马约瑟的解释，“圣人”已不仅仅是儒家的圣人，而是天主教的“圣人”，道统也不再是程朱理学的“道统”，而是尊称皇天上帝的主教之“道”。这样，马约瑟就把天主教和儒家学说在更广的范围、更深的程度上结合在一起，意在消弭礼仪之争造成的传教障碍。

此外，不属于耶稣会的利安当在此之前也曾会在会通天儒方面有类似的做法。他的《天儒印》一书是一部“纯粹”适应儒家学说的著作。《天儒印》将天主教义与中国四书进行对照分析，每段都以儒家经书中的章句开头，然后用天主教的教理来印证，或肯定之，或附会之，或补充之，正如尚祜卿之子王弼所云：“盖略四子数语，而姑以天学解之，是以为吾儒达天之符印也。”《天儒印》引章句皆出自《四书》，所引《大学》5处，《中庸》14处，《论语》14处，《孟子》4处，计36处。利安当不但论证“天”、“上帝”即天主，还将中国儒家经典中一些含有本原、终极、本体意味的词汇，如“道”、“本”、“至善”、“至诚”等等，一概解释为“天主”。比如，有的学者系统探究了利安当《天儒印》对《四书》进行的索隐式理解和会通。²

利安当《天儒印》谓：“《中庸》云：‘天地之道，可一言而尽。其为物不贰，则其生物不测。’夫天地特一物也，曰天曰地，已二之矣。曷云不贰？盖言惟一主宰化生天地万物云尔，非人所可思议也。故不言天地为物不贰，生物不测，而

1方豪：《中国天主教人物稿》，第二册，光启出版社，1970年版。

2刘耘华：《利安当〈天儒印〉对〈四书〉进行的索隐式理解》，《世界宗教研究》2006年第1期。

言天地之道其为物不贰，其生物不测。两其字，明指出天主矣。悟及此，则天地之道岂不可言尽乎？”¹“‘本’即《中庸》所云‘立天下之大本’‘本’字。其谓本者，又即所云诚者自成，而道自道之义。盖未有天地之先，自立常在者之体，所谓本也。”²“本者，所以然之谓也。凡物有三所以然，曰私所以然，曰公所以然，曰至公所以然。如父母为人之私所以然，主宰一家者也；如君王为人之公所以然，主宰一国者也。二者名曰小本。天主为万有之至公所以然，名曰大本，是人类之大父，乾坤之共君，主宰天地万物者也。”³“《中庸》云：‘惟天下至诚，为能尽其性。’所谓至诚，即天主也。”⁴

受利玛窦等“西儒”会通天儒的影响，一批受洗信教的中国学者和士大夫也著书立说，做了大量的会通天儒的工作。明末有徐光启、冯应京、李之藻、杨廷筠等；清初有朱宗元、张星曜、尚祜卿、张能信等。这些儒家的基督徒的观点与西士的观点极为吻合，他们在沟通天儒的同时，并也竭力排佛。如严谟认为：“以今考之，中古之上帝，即太西之称天主也。”朱宗元说：“天主者何？上帝也，中华谓之上帝，西译谓之天主。”并且，否认中国的“天”是形天的说法，认为“惟认天以苍苍者是，谬矣！”有的信教学者甚至觉得，如果没有西士来，弘扬了儒家精神，儒理将会失传。如刘凝说：“此道不明久矣！非有泰西儒者，航海远来，极力阐发，则尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔孟之真传，几乎熄矣！”

总之，通观“回儒”和“西儒”“会通儒学”的表现，其在方式上主要有以下共同特点：迎合时势或中国传统习俗尤其是儒家礼仪伦理；对教义或宗教礼仪作适当变通；进行经典的汉译活动，用儒家思想或术语解释教义，阐明佛儒、耶儒、伊儒相通或同源。但“回儒”和“西儒”“会通儒学”并不是不加分析地照搬儒家思想，更不是对儒家思想文化的一味逢迎和靠拢，其中还有对儒家思想的质疑、反对、改造和匡正，以及对本教教义的正确性、合理性的阐扬。这在基督教、伊斯兰教“会通儒学”的过程中都有十分深刻的反映，这方面的例子举不胜举。所有这些，都深刻体现了“回儒”和“西儒”在中国生存和发展过程中，在对待中国主流思想文化的问题上的“求大同存小异”战略思想。

1利安当：《天儒印》，《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局，1986年版，第1008—1009页。

2利安当：《天儒印》，《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局，1986年版，第995页。

3利安当：《天儒印》，《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局，1986年版，第1011—1012页。

4利安当：《天儒印》，《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局，1986年版，第1008—1009页。

第三节 “回儒”和“西儒”会通儒学的差异

从以上的内容可以看出，“回儒”和“西儒”站在各自宗教的立场上，借用中国的词汇阐扬宗教教义，积极开展会通儒学活动，无论是对待儒家思想文化的态度，还是会通儒家学说的特点，都具有很大的一致性。但是，由于他们之间实际情况的差异，尤其是宗教背景的差异，所以，在“会通儒学”的核心目的、涉及范围以及面临的教内外的回应等方面都存在很大的不同。

一、核心目的不同

1. “回儒”“会通儒学”的目的侧重于宣扬伊斯兰教教义，致力于适应儒家学说，以消除误解和隔阂，使教内教外了解和认识伊斯兰教的真谛

明清之际，由于误解、无知或别有用心而歧视和诋毁伊斯兰教的事件甚嚣尘上。穆斯林学者金天柱在《清真释疑》中描述说：“清真者，吾教之宗，释疑何为而作也？由于各教莫能思吾教之行事，蓄疑团而千百年莫能释，未学吾教之书而不知其所以然之故，致使各教之疑愈生而各教之物议愈纷，遂有所谓不尊正朔，私造宪书，以三百六十日为一年而群相庆贺者；有所谓异言异服，拣择饮食；甚至谓斋乃茹荤，白昼何故不饮食？又谓礼拜不知所拜何神而夜聚晓散，男女杂沓；更谓齐髡以毁父母之体，而庞貌为之异样者。种种疑案皆莫能释。……一遇吾教之人，即以琐屑之事故为挑逗，议论横生。殊不知吾教自隋唐相沿至今版图，千百余年，代为国家出力报效，与儒教何疑？各教之疑者，既不知吾教之大义，且隐隐挟一入主出奴之见，殊失吾教之所以然。致清真之理卒沦，没于庸众人之齿颊，不大显于斯世也，悲夫。”¹山东巡抚陈世倌等就罗列了回回的大量“罪状”上书雍正皇帝，要求诏令拆毁各地清真寺，强迫回回“出教”。有的还诬陷回回“不敬天地，不祀神祇，不拜父母国王之尊，另立宗主，自为岁首……”，蓄意谋反。针对上述状况，“回儒”们著书立说，“用儒文传西学”，“原儒语以明其义”，以消除教外对伊斯兰教的疑忌，使像儒教一样“代为国家出力报效”的伊斯兰教的真理“大显于斯世”。

尤其值得注意的是，与“西儒”在会通天儒时对儒家学说的刻意改造和过度

¹金天柱：《清真释疑·自序》，宁夏人民出版社，2002年版，第17-20页。

附会不同，“回儒”在会通回儒著作中阐明，回儒两大思想体系本就相通，翻译活动坚持实事求是的原则。

王岱舆在《正教真诠》中说：“予不计人我，但论异同而已……清真之典不乏，而教外莫能知者，以文字各殊也。予特著论以彼达此，悉属借用……独惧道之不明，欲以尽吾心焉耳……”¹

张中在《归真总义》中说：“西师讲解，西语华言，互相发明。予惟略加儒文译润之。”²

刘智在《天方典礼》中说：（撰述的目的是）“解中质诸儒语，以释其疑……设为问答，以针其惑”。³“经文汉文，原相吻合。奈学者讲经训字，多用俚谈，未免支离，有失经旨。愚不惮烦，每训文解字，必摩对推敲，使两义恰合，然后下笔。览者勿谓愚反经异俗，是反俗合经耳。”⁴

马注在《清真指南》中说：“（撰述应坚持）有者不能隐，无者不能增，贤者不敢贬，不肖者不敢誉”。“生东土而读西方之书，未易通晓；解天经而非中国之语，安所传宣？势不得不参用之。”⁵

金天柱在《清真释疑》中说：“使吾教之道，无君臣，无父子，则当变；无夫妇，无昆弟、朋友，则当变；无供税，无长幼，无仁义礼智，不待子言，宜变之久宜。”⁶

从以上论述可以看出，“回儒”认为，“经文汉文，原相吻合”，他们只是借用儒家的词汇和术语来阐述伊斯兰教教义，“以彼达此”，消除人们的疑惑。为做到翻译准确无误，“回儒”在开展“以儒诠经”活动时特别谨慎，反复推敲，始终坚持“有者不能隐，无者不能增，贤者不敢贬，不肖者不敢誉”的原则，惟恐背离伊斯兰教的经旨。因此，“回儒”在征引儒家言论，宣传伊斯兰教的过程中，接受了所能接受的，排斥了所能排斥的，在没有违背伊斯兰教的基本准则和精神实质的前提下，做适当变通，以使伊斯兰教“附儒以行”，适应中国社会而发展。但由于“回儒”长期受到儒家思想文化潜移默化的影响，所以，他们的“会通儒学”活动自然而然地促使了伊斯兰教的儒学化。

1王岱舆：《正教真诠》。

2张中：《归真总义》。

3刘智：《天方典礼·自序》，第16页。

4马宝光：《中国回族典籍丛书》（第1卷），第27页。

5马注：《清真指南》。

6金天柱：《清真释疑》。

2. “西儒”“会通儒学”的目的侧重于传播天主教，意在通过“合儒”、“补儒”、“超儒”，改造儒家学说，以天主教归化中国人

以耶稣会士为主要代表的传教士的使命就是从事“赚取中国”的“精神狩猎”，即以天主教归化中国人，使中国社会按照西方模式发展。他们将这种使命自称为“以护教为中心、崇教为念”，“地不分遐迩，人不论文蛮”的“万里长征。”¹为了实现以天主教归化中国人的目的，甚至有人竭力主张使用武力将基督教强加给中国。比如，桑德斯就是其中的典型代表。但是，中国的强大和欧洲扩张的实力决定了耶稣会士在中国的“精神狩猎”尚不能像清朝末年的欧洲殖民者那样在中华恣意妄为。

利玛窦等人反对武力传教，其传教策略最能典型地体现耶稣会的本质，即为了传教这一功利目的，他们可以“到什么地方随什么地方，到犹太随犹太人，到希腊成希腊人”，到中国成中国人，“为的是能得到大众。”²利玛窦曾这样表述自己来华的目的：“竊于象纬之学，特是少时偶所涉猎，献上方物，亦所携成器，以当羔雉。其以技巧见奖者，果非知竊之深者也。若止尔尔，则此等事，于敝国痒序中，见为微末，器物复是诸工人所造，八万里外，安知上国之无此？何用泛海三年，出万死而致之阙下哉！所以然者，为奉天主至道，欲相阐明。使人人为肖子，即于大父母得效涓埃之报，故异家忘身不惜也。”³

利玛窦通过观察发现：要想使整个中国皈依基督教，使基督教成为中国的国教，必须妥善处理天主教与在中国占统治地位的儒家学说的关系，必须最大限度地使士大夫和知识分子这一中坚阶层成为天主教的信徒，最好是使中国的皇帝认可甚至皈依天主教；若要有效地与中国人接触，必须对中文及中国古代圣贤的典籍娴熟，同时切实尊重中国社会的传统习俗。利玛窦据此认识创立了“利玛窦规矩”，身穿儒服，苦读中文，以科学技术为媒介，努力结识学者名流，向人们表明他既是神学家，也是儒者，以此增加士大夫对他宣讲的教义的认同感。在著书立说会通天儒时，对儒学中 with 基督教核心教义貌合神离的因素，他尽力采取拟同调和之法。对儒学中异于基督教，但又确实带有宗教、迷信色彩的思想、观念、礼仪，利玛窦尽力销蚀其中的宗教意义，并不失时机地进行批判，以确立天主教的正确地位。其他“西儒”也大多遵循这一传教方法，使天主教在中国的传播得

1朱谦之：《中国哲学对欧洲的影响》，福建人民出版社，1985年版，第78页。

2孙尚扬：《基督教与明末儒学》，东方出版社，1994年版，第23页。

3孙尚扬：《基督教与明末儒学》，东方出版社，1994年版，第29页。

以顺利而有效地进行，开创了一个崭新局面。

“利玛窦规矩”表面上附会儒学，会通耶儒，实际上是在无形之中为天主教扫除障碍，吸引中国人尤其是士大夫入教，以达到曲线传教之目的。传教士首先是“福音”的传播者，其次才是西方科学技术的传播者，他们进入中国就是为了传播天主教，传播科学只是手段而已，他们着力介绍的是西方的宗教和哲学。正是这种以天主教归化中国的目的，在传播科学的态度和做法上，传教士前后有很大变化。他们不想只被看作公输墨翟式的能工巧匠和科学家，他们更希望中国人知道他们是来传播“普世性”的基督教福音。利玛窦死后，耶稣会传播科学技术的热情消退，甚至到了“问历算奇器，不肯详言，问天事则答”¹的地步，使得他们到中国的核心目的是传播基督教的意图昭然若揭。

二、涉及范围不同

1. “回儒”对历代儒家学说一概予以会通

由于“回儒”出生在中国，在长期的潜移默化中，对儒家思想文化有更多的认同感，尤其是宋明以来，理学处于主导地位，成为官方哲学，对日渐中国化的伊斯兰教中的学者的影响是更加深刻。因此，在会通儒学方面，“回儒”涉及的范围比“西儒”更加广阔。他们不但对古代的孔孟之道赞赏有加，而且对近代的程朱理学也基本上全面接受，甚至形成了独具特色的“回回理学”。从“回回理学”理学的思想来源看，主要是受到伊斯兰苏菲神秘主义和儒家的程朱理学的影响。“回回理学”除了在造物说、认主说、三世说等保持自身的特质外，大体上对宋明理学进行批判性的吸收，与宋明理学十分相似。从“回儒”的论著和教内外对其著作的评价以及伊斯兰教的碑刻当中，我们就可以清楚地看到这一点。在会通理学方面，刘智是最具里程碑式的人物，也是集大成者，其著作《天方性理》“因经立图，以著经之理，因图立说，以传图之义。……欲学天方之学者，观图以会意，观文以释经。不滞方隅之见，而悟心理之同，不涉异端之流，而秉大公之教”，²文图并用，以一种别具一格的方式会通伊斯兰教和儒家理学，受到教内外的普遍推崇，被誉为伊斯兰教的“紫阳（朱熹）”。关于儒家思想文化尤其是理学对回族伊斯兰教的深刻影响和渗透，学术界有较多论著。从教内外对“回儒”著作的评价看，也都认为不但合于孔孟之道，而且与程朱理学大同小异。正

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年，第659页。

2 《天方性理·自序》，见马宝光：《中国回族典籍丛书》（第1卷），第596页。

如白寿彝先生所说：“自明清之际开始，东南穆斯林学者的汉文论著，如王岱舆、刘智等，多以理学解释教义。这一方面是由于这些学者受了理学的影响，另一方面也是想用这种方法以利于教义的宣传而便于某些人的接受。”¹

2. “西儒”则“容古儒”、“斥新儒”

“西儒”对中国先秦时代古儒的仁学、义利观、孝道观、天道观、人性论等进行附会和沟通，认为古儒的思想与天主教教义相一致，因而对以孔子为代表的古儒多有赞美之词，正如艾儒略在《大西利先生行迹》中说：“大西利子，奉天主真教，航海东来，其言多与孔、孟合。”但是，对于宋明以来新儒的学说，比如太极、理、气学说和万物一体观念，“西儒”认为其与天主教相悖，予以否定和批判，视之为迷信。可以说，“西儒”会通的是古儒的思想，而非在当时社会处于正统和主导地位的新儒的理学。其对新儒的否定和批判主要体现在以下两大方面。

(1) 太极不能为万物本原

利玛窦《天主实义》第二篇“解释世人错认天主”载：“余虽末年入中华，然窃视古经书不怠，但闻古先君子敬恭于天地之上帝，未闻有尊奉太极者。如太极为上帝万物之祖，古圣何隐其说乎？……凡言与理相合，君子无以逆之，太极之解，恐难谓合理也。吾视夫无极太极之图，不过取奇偶之像言，而其象何在？太极非生天地之实，可知也。……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。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、四行等，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。……若太极止解之以所谓理，则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类，自不能立，曷立他物哉？中国文人学士讲论理者，只谓有二端，或在人心，或在事物。事物之情合于人心之理，则事物方谓真实焉。人心能穷彼在物之理，而尽其知，则谓之格物焉。据此两端，则理因依赖，奚得为物之原乎？二者皆在物后，而后岂先者之原？……理也者，则大异焉。是乃依赖之类，自不能立，何能包含灵觉为自立之类乎？理卑于人。理为物，而非物为理也。故仲尼曰‘人能弘道，非道弘人’也。如尔曰‘理含万

¹白寿彝：《跋詹应鹏〈群书汇辑释疑跋〉》，《中国穆斯林》，1985年第1期。

物之灵，化生万物’，此乃天主也，何独谓之‘理’，谓之‘太极’哉！……造物之功盛也，其中固有枢纽矣。然此为天主所立者。物之无原之原者，不可以理、以太极当之。”¹

“有物则有物之理，无此物之实，即无此理之实。若以虚理为物之原，是无异乎佛老之说，……今时实理不得生物，昔者虚理安得以生之乎？”²

“中士曰：吾闻理者，先生阴阳五行，然后化生天地万物，故生物有此第焉。……西士曰：试问于子，阴阳无行之理，一动一静之际，辄能生阴阳五行，则今有车理，岂不动而生一乘车乎？又理无所不在，彼既是无意之物，性必直遂，任其所发，自不能已，何今不生阴阳五行于此，孰御之哉？且物字为万实总名，凡物皆可称之为物。《太极图注》云理者，非物矣，物之类多，而均谓之物，或为自立者，或为依赖者，或有形者，或无形者。理既非有形之物类，岂不得为无形之物品乎？又问，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？……彼理也，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……中士曰：灵觉为有灵觉者所生，非理之谓，既闻命矣。但理动而生阳，阳乃自然之灵觉，其或然乎？西士曰：反复论辨，难晓此理。吾又问彼阳者何由得灵觉乎？此自然之理，亦大相悖。”³

在这些论述中，利玛窦指出，中国古代的圣人从来就只敬恭上帝，不尊奉太极，如果太极是万物之本原，为什么古代圣人没有提及呢？从事物的品级来看，理本身属于依赖之物，必须依附于自立之物才能存在，其自身都不能独立存在，怎么能产生他物甚至成为万物之原呢？只有天主才能化生万物。如果以虚理为物之原，就跟佛老之说一样荒谬。总之，太极（理）既不具有本体功能，也不具有灵觉功能。除利玛窦之外，其他“西儒”如艾儒略、孙璋、利类思、卫方济等大都沿袭利玛窦的思想，批判理学家的太极学说。

（2）万物不可为一体

据《天主实义》，中士说：“吾古之儒者，明察天地万物本性皆善，俱有宏理，不可更易，以为物有巨微，其性一体，则曰天主上帝，即在各物之内，而与物为一，故劝人勿为恶以玷己之本善焉，勿违义以犯己之本理焉，勿害物以侮其内心之上帝焉。……古与今，上与下，我无间焉。盖全一体也。”意思是，万物同为

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第17-20页。

2 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第19页。

3 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第19-20页。

一体，天主上帝也存在于各物之内，与万物为一。

针对中国理学家的万物一体说，利玛窦首先指出：“夫天上之天主，于我既共一体，则二之澄澈混淆无异焉。譬如首上灵神于心内灵神，同为一体也，故适痛楚之遭，变故之值，首之神混淆，心之神均混淆焉，必不得一乱一治之矣。今吾心之乱，固不能混天上天主之永攸澄澈，彼永攸澄澈，又不免我心之乱，则吾于天主非共为一体，岂不验乎！”¹意思是，天主与人，不能共为一体。假若真为一体的话，必然会互相影响，有共同的感受，则二者的“澄澈混淆”就没有什么差别。但是，人的心灵混乱，根本不能影响“天主之永攸澄澈”，而天主之永攸澄澈，也不能避免人的心灵混乱，这样看来，“吾于天主非共为一体”，不就十分明了了吗？

中士又问：“有谓人于天下之万物皆一，如何？”

利玛窦说：“以人为同乎天主，过尊也；以人与万物一，过卑也。”“前世之儒，借万物一体之说，以翼愚民悦从于仁。所谓一体，仅谓一原耳已，如信之为真一体，将反灭仁义之道矣。何为其然也？仁义相施，必待有二。若以众物实为一体，则是以众物实为一物，而但以虚像为之异耳。”利玛窦指出，以前的儒者，假借万物一体之说来自来引导民众遵行仁；所谓一体，只是说来自同一本原而已，如果真的相信万物一体，反而将会有害于“仁义之道”；如果真认为万物实为一体，则万物实为一物。

为证实万物一体的谬误，利玛窦又通过举例来阐述万物一体说的危害：“谓天下万物一体，则世人所为，尽可相谓，跖一人为盗，而伯夷并可为盗；武王一人为仁，而纣亦谓仁，因其体同而同之，岂不混各物之本行乎！学士论物之分，或有同体，或有各体，何用骈众物为同体？盖物相连则同体也，相绝则异体也。若一江之水，在江内是与江水一体；既注之一勺，则勺中之水，惟可谓同类，岂仍谓同体焉？泥天地万物一体之论，简上帝，混赏罚，除类别，灭仁义，虽高士信之，我不敢不诋焉。”利玛窦指出，如果说天下万物一体，那么世人的所作所为，都可以互相称谓，跖一人当强盗，伯夷也可以称为强盗，武王的行为仁，商纣王的行为也可以成为仁，如果因为事物“体同”而认为是一体，岂不是混淆了不同事物的“本行乎”吗？同体和同类有显著区别；天地万物一体之论，简化上帝，混同赏罚，消除类别，灭绝仁义，虽有高士相信，我也不得不驳斥。

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第42页。

在会通儒学的过程中，无论是“回儒”还是“西儒”，大致集中在两大方面：一是天道、神学，主要是世界本原论、宇宙生成论、天堂地狱说和灵魂说；二是人道、世俗，主要是社会伦理道德、风俗习惯。在天道、神学方面，“回儒”和“西儒”都否定儒家的世界本原论、宇宙生成论，不过，“回儒”认为儒家学说独言其“中”，而不知“前”和“后”，因此侧重于以“回道包儒道”，大量接受和吸收历代儒家思想，并将其纳入伊斯兰教的思想之中，比如，“真主运无极而开众妙之门”之类的表述就是明证；而“西儒”认为古代儒家学说与天主教教义相通，但新儒“谬攻古书”，因此侧重于以改造儒家学说，着力批判和排斥理学，比如，“西儒”对理学中理为万物本原和万物一体的批判和排斥即为明证。在入道、世俗方面，“回儒”和“西儒”对儒家的社会伦理道德、风俗习惯等都给予肯定和接受，但同时着力以本宗教的教义包贯儒家的社会伦理道德和风俗习惯，阐明人伦之外尚有大伦，如果不忠于真主或不敬仰上帝，则没有真正实际的意义。

三、教内外回应不同

1. “回儒”面临的阻碍很小，并且赢得了教内外的普遍赞美

(1) “回儒”会通儒学的最大阻碍仅仅是经典不能汉译的传统认识

由于伊斯兰教在中国基本上没有受到外来势力的支配和控制，国内也没有一个统一的组织进行强制性的干预，因此，“回儒”会通儒学的活动没有受到大的压力，环境比较宽松自由，他们面临的最大的阻碍仅仅是突破经典不能汉译的传统认识。中国伊斯兰教历史上，曾长期执著于用阿拉伯和波斯文字祈祷和讲解经训，反对用汉语翻译经典和从事讲解、著述，并视之为“哈他（差错）”甚至大逆不道。这种状况不仅使教外对伊斯兰教教义鲜有所知，也导致教内之人因逐渐不通阿拉伯和波斯文字而“莫得其指归”，因而伊斯兰教与中国传统文化长期不能实现对话和交流。为了打破伊斯兰教教义与中国社会的长期隔膜，解决伊斯兰教在中国生存和发展的种种障碍，“回儒”们适应母语逐渐淡忘，汉语逐渐在内部普及的现实，以汉文译著活动冲破只能用阿拉伯和波斯文字祈祷和讲解经训的传统，开拓了伊斯兰教发展的新局面，实现了伊斯兰教在中国的复兴。

曾有客问王岱舆云：“凡以一句‘哈他’文字，杂于清真，真主之慈即止，而罚且随之。若以‘哈他’文字，注释正教之经旨，岂不大悖乎？”王岱舆答云：“此说有之，但今之为此说者不明耳。所谓‘哈他’者，乃其教道非其文字也。其不明之故有六。吾教有一百一十四部敕降尊经，理虽一贯，文字不同，未闻字

体殊别，便即谓之‘哈他’者，此下明一也。且各国各方，正偏皆有，有教道殊，而文字一者；有教道与文字俱殊者，如天方国文字一也，而有七十余教，除清真之外，尽属‘哈他’，足见‘哈他’不在文字而在道理，此不明二也。经云：‘真主能准万国语音不同之祈祷’，则以东土语音祈祷者，应无不准之理，此不明三也。且经典中论‘哈他’者甚多，如圣谕有云：喜爱‘盹丫’乃一切‘哈他’之首。噫！果若‘哈他’定在汉地汉人，当西域定无一人喜‘盹丫’矣，此不明四也。今吾教学人，读一句西域经典，必以一句汉言译之。不免互用，既然禁人，何不自禁，此不明五也。此后登坛说法，再不可用汉字讲解，倘仍复用，即彼所谓不特无功，且更招过，此不明六也。此论不独浅狭不明，且有背大道。须知文字比如土木，可以建礼拜寺，可以造供佛堂，正道异端互相取用，其功过不在材料，唯论人之所用何如耳。凡以文字为‘哈他’者惑矣。经云：‘真主之明命，合当地之风俗。’故随至圣之声文而降尊经，特为本地教人，易于习学之故。圣云：‘尔等为人说法，须量彼之知见而言。’亦此义也。由是言之，明命圣谕，何尝拘于一方，无非便于世人，本为阐扬正教，岂区区执着于文字也哉。”¹

在回答客问时，王岱舆认为，把用汉语翻译经典和从事讲解、著述视之为“哈他（差错）”有六大错误之处：语言文字只是工具，并无“哈他（差错）”之分，“哈他”在于道理而不在于文字；宗教有正道与异端的区别，阐扬正教，不能局限于文字的地域之别。

（2）教内外对“回儒”的思想和活动都给予很高的评价

“回儒”会通伊斯兰教和儒家学说的活动，立足于伊斯兰教在中国面临的实际情况，适应了伊斯兰教在中国生存和发展的现实需要，不仅宣传了宗教教义，而且使回儒两大思想文化体系的相通、同源乃至互补之处昭示于天下。因此，无论教内还是教外都不约而同地赞赏有加。

嘉庆年间的粤东城南重刻《正教真诠》说：“曾思道有所由明，教有所由著，此必然之理也。窃观夫《正教真诠》一书，纂于岱舆王君，引经据典，规条固甚详明，指事类情，比例尤为剀切，洵乎其为吾教之指南乎！惟是经文与汉字不相符合，识经典者必不能通汉文，习汉文者又不能知经典。自《正教真诠》出，遂以中土之汉文，展天房之奥义，故开卷了然，淪我心源，发人聋聩。阅其条款，而黄童白叟知所钦尊，览厥遗规，即黑汉村愚思亦所恪守，则圣道藉以阐明，正

¹王岱舆：《正教真诠·清真大学·希真正答》，宁夏人民出版社，1999年版，第491页。

教赖以表著，有裨于吾教不浅矣！”¹

崇祯年间梁以浚的《正教真诠》叙说：“盖以清真之道，丝丝相承，脉脉相接，无所用其聪明，不得私其臆见。有尊经以为指迷，有典籍以为稽考，故亘古及今，人安其治，家习其传。况乎字体各殊，学问迥别，或精于此者不精于彼，习于彼者未习于此，著作虽弘，不能互阅。若我岱舆王先生之四教博通，诸家毕览，盖百而不得一也。……慨大道之莫宣，念斯人之多惑，颇欲著书，以宏斯道，数年抽绎，得四十篇。或有以辩难而成，或有以明理而作，上穷造化之玄机，中阐人极之妙旨，下究物理之同异，巨则弥纶无外，细则毫厘无联。开发万古之心胸，唤醒世人之睡梦，虽至道之渊微，即汗牛而难罄，而原始要终，有识者已思过半矣。”²

光绪年间的石可宗为金天柱的《清真释疑》作序说：“天方之教以奉主命、朝拜为务。自隋唐传入中幅，一切明心见性之旨，足与吾儒相表里。第国音世罕能识，且附居内地者为日既久，沿诵失真，己之不能无疑，曷怪人之疑之者？天柱金先生恐教之中湮，爰著释疑一篇，以行于世。其中词旨显豁，大率取儒家道理，以证其说之旁通。读是书者，反复研求，了如指掌，始信四海之大，千圣同心，复何疑于天方之教乎？”³

再次重刻《清真指南》序中说：“太荒之初，经籍已有，相传日久，著作（遂）多。大率本天经地义之理，启发人之心性，开化人之愚迷，使能诚心研究，穷其底蕴，不惟生前顺理，抑亦可以超升上界。斯书之功德，不亦大乎！维圣裔马仲修公阐扬教化，既于经、理、学、道无不精人奥妙，而吾教诸集又复详加摘粹，取其要以为指归焉。仲修老先生曾历掌黔、蜀等省大学，公余之暇，细将汉文发明经学，著成《清真指南》一部，共十本，计十万余言，上穷造化，中尽修身，末言后世。天地之秘，鬼神之奥，性命之理，死生之说，罔不巨细毕备。……或有少年失于经学者，诚能置此书于案上，随暇披阅，虽未能深窥奥旨，亦可领会大意。如遵而守之，为吾教中心明性定之人矣，岂日小补之哉！”

以上主要是教内人士对“回儒”及其著作的高度评价，从这些序言我们可以看出，“回儒”开展汉文译著活动，“以中土之汉文，展天房之奥义”，“取儒家道理”，来证实伊斯兰教的学说，“细将汉文发明经学”，不但能“开发万古之心胸，

1王岱舆：《正教真诠·清真大学·希真正答》，宁夏人民出版社，1988年版，第1页。

2王岱舆：《正教真诠·清真大学·希真正答》，宁夏人民出版社，1988年版，第3-4页。

3金天柱：《清真释疑》，海正忠点校，宁夏人民出版社，2002年版，第2页。

唤醒世人之睡梦”，“启发人之心性，开化人之愚迷”，而且使“圣道藉以阐明，正教赖以表著”，实为伊斯兰教之“指南”，同时，还能让教外人士认识到，伊斯兰教与儒家学说“相表里”，更相信“四海之大，千圣同心”，不再对“天方之教”持疑忌态度，功德卓著，“有裨于吾教不浅”。当然，教外人士对“回儒”的评价也如出一辙，这将在第四章“与上层社会之交往”中进行专门论述。

2. “西儒”除了得到教内外的赞赏外，更受到强烈的批评、诋毁和牵制

“西儒”会通天儒的活动，得到不少教内外人士的赞赏。但是，其思想活动最突出的境遇却是受到来自各方的强烈的批评、诋毁和牵制。

(1) 教内“西儒”会通天儒的活动的批评和牵制

被利玛窦指定为接班人的龙华民认为：“中国之习惯礼典中崇拜偶像，与基督教神圣的性质不同，所以应该绝对加以禁止。”¹庞迪我亦主张禁止敬孔、祭祖。樊国梁《燕京开教略》中说：“有从庞迪我者，则谓拜祀孔子之礼，实系祀神之礼。拜祀祖先之礼，亦属异端之条……故严禁奉教人，不准行其礼仪，恐有害于圣教之淳也。”²

其他各会会士反对“利玛窦规矩”者更为激烈。特别是在利玛窦死后，反对者占了上风。教内的强烈反对最终导致“礼仪之争”的发生。从17世纪30年代起，开始了持续近一个世纪的“礼仪之争”，官司一直打到教皇和康熙皇帝那里。“礼仪之争”最初是从几个译名开始的，焦点最终聚在“敬孔”、“祭祖”等中国传统习俗。自1704年，教皇多次作出禁止中国天主教徒“敬孔”、“祭祖”的决定。这种决定不仅仅是出于宗教排他性的考虑，也不仅仅是为了保持天主教的纯洁性，更重要的是逐渐淡化儒学在中国的影响，加速中国传统文化的基督教化进程。这种激进的传教方法必然遭到中国朝野的不满和抵制。康熙皇帝对礼仪性质多次解释，并明确表示：“中国两千年里，奉行孔学之道，西洋人来中国者，自利玛窦以后，常受皇帝保护，彼等也奉公守法。将来若有人主张反对敬孔敬祖，西洋人就很难再留在中国。”³但教廷一意孤行，康熙十分愤怒，也由于中国地方官员屡请禁绝天主教，康熙皇帝乃下令全面禁教。他在看到教皇禁止敬孔敬祖的通谕后，在译文后面亲加批谕说：“览此告示，只可得西洋人等小人，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

¹朱谦之：《中国哲学对欧洲的影响》，福建人民出版社1985年版，第122页。

²樊国梁：《燕京开教略》中篇，第46页。

³罗光：《教廷与中国使节》，台湾光启出版社，1961年版，第124页。

臣告示，竟与尚道士异端小教相同。似此乱言者，莫过如此。此后不必西洋人在中国传教，禁止可也，免得多事。”¹雍正即位后，禁教更严，1724年，他批准礼部奏请，“将各西洋人，除送京效力外，余俱安插澳门。”各地“天主堂改为公所”，“误入其教者，严行禁飭。”²天主教在中国传播的良好势头一去不返。

(2) 批判儒学尤其是理学招致的回击

随着“西儒”和其他传教士的思想著作的流传日广，其对儒学尤其是理学的批判引发了一些士大夫的强烈不满，再加上“利玛窦规矩”逐渐被破坏，不尊重中国传统习俗的做法伤害了一些士大夫的感情，传教士到中国核心目的是以天主教归化中国人的动机被识破，他们出于维护国家安全的考虑，为维护儒学道统的纯正地位，对传教士进行了猛烈的还击，甚至称传教士为“妖”，其书为“妖书”，将其教称为“于魑魅魍魉之教”（魑魅魍魉这四个字的汉语拼音是：chi mei wang liang），他们或批驳传教士的动机不纯，或批判其教义的诸多谬误，或揭示天主教对儒教的严重危害，甚至对西洋的历法也进行攻击。反教士大夫还提出对传教士的处理办法：“或毙之杖下，或押出口外，疏之朝廷，永不许再入，复悉毁其书，使民间咸知邪说之谬。”³

其一，士大夫批判天主教与儒家学说不相合，“伪尊儒而实乱其道脉”。

曾时说：“抑谓其教与儒合乎？则《天主实义》一书，已议孔圣太极之说为非，子思率性之言未妥，孟氏不孝有三之语为迂，朱子形体之宰性情之解为妄，凡此数则，可谓其合儒乎？”⁴

钟始声说：“此胡妖耳，阳排佛而阴窃其糠秕，伪尊儒而实乱其道脉。”⁵

林启陆说：“适逢崇祯八年，利妖之遗毒艾儒略辈入丹霞，送余有《天主实义》、《圣水纪言》、《辨靴遗牍》、《鸭鸾不并鸣说》、《代疑续编》诸妖书，其言极肤浅极虚诞。阳斥二氏之邪妄，阴排儒教之歧途，然其辟儒处，未敢十分启口者，窃欲藉儒冠儒服者，达其教于朝廷，使得以肆其奸毒也。”⁶

苏及寓说：“最惨而毁圣斩像，破主灭祀，皆以藐我君师，绝我祖父，举我纲常学脉而扫尽者也。”⁷

1楼宇烈、张志刚：《中外宗教交流史》，湖南教育出版社，1998年版，第275页。

2孙尚扬：《基督教与明末儒学》，东方出版社，1994年版，第23页。

3释行元引许大受语：《缘问陈心》，《辟邪集》卷下。

4曾时：《不忍不言序》，《破邪集》卷七。

5《辟邪集·天学初微》，《天主教东传文献续编》（二），第914页。

6林启陆：《诛夷论略》，《破邪集》卷六。

7苏及寓：《邪毒实据》，《破邪集》卷三。

许大受说：“君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友，虽是总属人伦，而主敬、主思、主别、主序、主任，其间各有取义……夷辈乃曰：彼国之君臣，皆以友道处之……审从其说，幸则为楚人之并耕，不幸则为子哙之覆辙……记曰：‘孝弟之德，通于神明’；孟子曰：‘尧舜之道，孝弟而已矣’，夷辈乃曰：‘父母不必各父母，子孙不必各子孙，且对地之天亦不足父母而同父天主’，其于父子大亲，但目为彼男彼女，生此男此女而也……”¹

沈灌说：“臣又闻其诳惑小民，辄曰祖宗不必祭祀，但奉天主……是教之不孝也。由前言之，是率天下而无君臣，由后言之，是率天下而无父子。何物丑类，造此矫诬，盖儒术之大贼，而圣世所必诛。”²

从以上言论可以看出，反对天主教的士大夫认为，传教士对孔孟等很多儒家的重量级人物的观点和理念都进行了否定甚至批判，不能认为他们是“合儒”；他们尊崇儒家学说是假，而破坏儒学的道统是真；入教士大夫著书立说，附和并宣扬传教士的邪说，目的是要用传教士的思想影响中国的皇帝，使他们的宗教得以流传；天主教诋毁中国圣人，反对和禁止中国教徒祭祀祖先和上天，是破坏三纲五常，使人成为无父无君不忠不孝的奸邪之徒，实乃儒家学说的大敌，应当彻底加以禁止。

其二，士大夫怀疑传教士的动机，认为其媚儒、窃儒最终是要“灭儒”。

黄贞说：“白莲、无为等教，乃疥癣之疾，不足忧也；天主邪教入中华，天下无有辟者，此其可为痛苦流涕长叹息者也。”³“利玛窦辈，相继源源而来中华也。乃举国合谋，欲用夷变夏而括吾中国君师两大权耳。”⁴“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。”⁵

施邦耀说：“青衿儒士，投诚礼拜，坚信其是而不可移易……甘做化外之徒。”“是何异教之令人信从，牢不可破如此。夫一人能鼓惑数十人之信从，数十人能鼓百人，即能鼓惑百十人，即能鼓惑千万人。从其教者，人人皆坚信若斯，使之

1许大受：《佐辟·反伦》，《破邪集》卷四。

2沈灌：《参远夷疏》，《破邪集》卷一。

3黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，《破邪集》卷三。

4黄贞：《尊儒啜镜序》，《破邪集》卷三。

5黄贞：《尊儒啜镜序》，《破邪集》卷三。

赴汤蹈火，亦所不辞，又何事不可为哉？”¹

从以上言论可以看出，反对天主教的士大夫认为，白莲教、无为教等，只是疥癣之疾，不足为忧，天主教实乃心腹之患，必须引起高度重视，但却有这么多中国人拥护天主教，极少有人反对，实在令人痛心；利玛窦等传教士源源不断来到中国，一定是他们国家的阴谋，企图以天主教改变中国，并夺取中国的君师大权；传教士的目的是“灭儒”，策略是首先对中国“媚与窃”，使中国掉以轻心，一旦时机成熟，他们就会灭掉中国，这必须引起我们的高度警觉；尤其是这么多有重要影响的士大夫甘做化外之徒，对天主教的敬奉牢不可破，鼓惑的人越来越多，时间一久，会形成一支难以控制的力量，到时候，他们就可以为所欲为。

其三，士大夫对众多中国人皈依天主教表示不解和忧虑，认为“可患可愤”。

黄贞说：“艾氏言会有二十人来中国开教，皆大德一体也。今南北两直隶、浙江、湖广武昌、山东、山西、陕西、广东、河南、福建福州、兴泉等处，皆有天主教会堂，独贵州、云南、四川未有耳。呜呼，堂堂中国，鼓惑乎夷邪！处处流毒行，且令万世受殃。而今日缙绅大老士君入其邪说，为刊刻天主教书义，为撰演天主教序文，贞目睹所及甚多，此其可患可愤者。”²

林启陆说：“俱是名公巨卿，或进表章存于圣上，或作文章为之序跋，或遍地吹嘘，或随方拥护，为人维持靡所不周。”“即历代师儒亦各以‘畏天命’之语，谆谆相告诫也。且曰：‘天者，理也；帝者，以主宰而言也。’夫天之生民，有物必有则，人能顺天理协帝则，自可以主宰万物，统制乾坤，补宇宙之缺陷，正世代之学，此吾儒所谓天主也，而天下民物各具一天主也。堂堂正大，典籍昭彰。何我辈尽弃弗顾，而反听于魑魅魍魉之教？”³

从以上言论可以看出，反对天主教的士大夫认为，敬奉天主教的人多为名公巨卿，把传教士奉若神明，他们或者向皇帝举荐传教士，或者为他们的书著作序跋，或者到处为他们吹嘘，或者大力拥护，真可谓无微不至，这些缙绅大老士君们丢弃中国的道统典籍，而听命于魑魅魍魉之教，着实令人感到忧心和愤懑。

不可否认，“回儒”和“西儒”“会通儒学”的活动使各自宗教适应了中国的需要，适应了中国的主流思想文化，适应了中国的传统习俗，都为本宗教在中国的生存和发展创造了良好的外在环境，起到了很好的促进作用。但是，同样

1 施邦耀：《福建巡海道告示》，《破邪集》卷二。

2 黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，《破邪集》卷三。

3 林启陆：《诛夷论略》，《破邪集》卷六。

不可否认的是，“回儒”和“西儒”“会通儒学”的活动都有牵强附会甚至叛经背道之处。这使得“回儒”和“西儒”在“会通儒学”的同时，都面临着种种压力，甚至遭到批评、牵制和反对。不过，相比之下，“回儒”的压力较小，也没有什么内部纷争。这主要是因为伊斯兰教在中国基本上没有受到外来势力的支配和控制，在中国自由发展，不公开传教，主要依靠父继子承维持宗教的发展，环境相对宽松。而且，穆斯林学者内部比较团结，几代人一直致力于“会通儒学”，为伊斯兰教在中国的发展创造了良好的文化背景和政治环境。特别是在伊斯兰教受到冲击时，这种做法起到十分明显的减震作用。综观伊斯兰教在中国发展的历程，穆斯林不仅适当地接受了在中国占统治地位的儒家文化，还保持了伊斯兰教核心教义，也就是说，既适应了封建社会的统治要求，又强化了教徒的宗教信仰。但对于“西儒”，情形就大为不同。由于耶稣会内部以及耶稣会与多明我会、方济各会在信仰理念和实际利益上的分歧，他们适应中国社会习俗的做法不但受到其他传教士尤其是耶稣会外的批评、牵制、反对和诋毁，更受到罗马教廷的支配和控制。所有这些终于造成后院起火、内部纷争，继而引起“礼仪之争”，内外交困，导致清政府全面禁绝天主教，“会通儒学”活动随之中断。

第四章 与上层社会之交往

“回儒”和“西儒”在开展“会通儒学”活动的同时，与中国上层社会的交往也尤为密切。“回儒”和“西儒”都充分认识到，在中国，若想实现宣扬和传播宗教的理想，最有效的办法就是获得中国上层社会的认可和支持。综观中国的宗教历史，各种宗教的兴衰成败和社会地位的高低，无不取决于中国上层社会尤其是皇权对其宗教的态度，皇权推崇则宗教兴盛，皇权压制则宗教衰落甚至湮灭。因此，尽力接触士大夫乃至皇权是“回儒”和“西儒”振兴和发展各自宗教的主要方式。其中，首先取得士大夫的支持和推崇是第一步，也是进而获得皇权支持和推崇的“跳板”。可以说，在整个“会通儒学”活动的过程中，“回儒”和“西儒”得到了中国上层社会尤其是一些士大夫和知识分子的真诚理解、充分肯定和宝贵支持，这使得他们的“会通儒学”工作更富成效。尤其是，“西儒”殚精竭虑通过各种方式成功地踏上“跳板”，在明末清初的中国皇权内部争得了一席之地，产生了具有历史意义的深刻影响。因此，对“回儒”和“西儒”进行比较研究，深入分析他们与中国上层社会的密切交往必不可少。

第一节 “回儒”和“西儒”获得理解、肯定和支持

中国上层社会对“回儒”和“西儒”的理解、肯定和支持主要体现在以下几个方面：一是对其本人，二是对其著作，三是对其宗教。可以说，“回儒”和“西儒”以著书立说为起点，着力将本宗教的思想与儒家思想文化有机结合，并尽其所能接触对其宗教具有决定意义的中国上层社会，不但展示了自身的优秀品行、高洁的操守和可贵的精神，而且系统阐扬了本宗教的教义教法，在中国上层社会产生了或多或少或大或小的共鸣，得到了他们宣扬和传播本宗教所必需的也是弥足珍贵的回报——认同和赞美。

一、“回儒”获得的认同和赞赏

“回儒”有一批交往密切的汉族上层知识分子朋友，王岱舆、刘智、金天柱

等人的著作有不少是这些人作序，他们对“回儒”著作中的伦理学说赞赏有加，留下了不少肯定伊儒相通和互补的论述。

1. 士大夫对王岱舆的赞赏

顺治年间的何汉敬的《正教真诠》叙说：“独清一教，其说本于天，而理宗于一，与吾儒大相表里……其教亦不废君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之序，而洁己好施更广吾儒所不足……且立说平易，不事玄诞，与道释两家，绝为霄壤，较之吾儒性理一书，同而异，异而同，亦在所不讳。岱舆先生慨道不大著，教恐中湮，遂著《真诠》四十篇以行于世，博采经史菁英，广摭舆徒恒论，疑似必辨，志在详明，使奉其泽者，如在春风中坐，莫不识其由来，其功亦伊教之紫阳也。……吾今服其教矣。”¹在叙中，何汉敬指出，伊斯兰教不但与儒家学说“大相表里”，同样重视五伦之序，而且在修身洁行、乐善好施方面还能弥补儒学的“不足”，尤其是，伊斯兰教与理学大同小异，《真诠》一书并不避讳；王岱舆对伊斯兰教的贡献就像朱熹对儒家学说的贡献一样伟大而卓著，通过阅读王岱舆的著作，其对伊斯兰教的教义有了深刻的了解，以至于十分敬服。

丁彦在《真诠弁言》中说：“清真教古正学也，厥指一主于昭事上帝。……然其教流传虽久，并无汉书可传，或者疑之。王子岱舆……于是毅然有开迷导悟之志，乃从经旨中括其大要，统其指归，得四十篇。宣义精畅，取譬渊远，此教有此书，不犹适海者之有舟，夜行者之有烛乎？”²丁彦认为，为使古代正学清真教有汉书可传其教义，王岱舆立志通过著书立说“开迷导悟”，回答人们的疑惑，引导人们领悟伊斯兰教的真谛；伊斯兰教有王岱舆的书，就像过海的人有船，夜行的人有灯一样，必然大有裨益。

2. 士大夫对刘智的赞赏

赐进士出身、通议大夫、兵部侍郎鹿祐在《天方礼经》序中说：“无论东海西海，凡得心理之同者，即为圣人之教。……其伦礼纲常，犹然君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友也；其昭事上帝，有所谓念、礼、斋、课、朝者，亦犹然顾諟明命，存心养性，以事天也。夫然后知清真一教，不偏不倚，直与中国圣人之教理同道合，而非异端曲说所可同语者矣。吾于是益喜刘子之博学奇才，会心于无尽也。既精天方之典，复通中国之经，融会贯通著为书，以阐其教。通部无一模棱

1王岱舆：《正教真诠·清真大学·希真正答》，宁夏人民出版社，1988年版，第5-6页。

2王岱舆：《正教真诠·清真大学·希真正答》，宁夏人民出版社，1988年版，第7页。

语，无一惊世骇俗。所至难言者，造物之本然也，而却能沟深索隐，以穷极其精奥。直使莫载莫破之理，尽昭著于不睹不闻之中；无声无臭之妙，俱显见于鱼跃鸢飞之际。《礼经》一书，殆可与六经并著天壤矣乎！”¹鹿祐指出，伊斯兰教有同儒家思想一样的伦理纲常，其感赞真主的五大宗教功课，与儒家“顾諟明命，存心养性”以侍奉上天殊途同归，其“不偏不倚”，如同儒家讲求中庸，与儒家学说“理同道合”；刘智本人“博学奇才”，通过著书立说融会贯通天方和中国的经典，来宣扬伊斯兰教，将精奥的道理阐述得深入浅出，其书几乎可以和儒家的六经一样永存天地之间。

赐进士出身、礼部侍郎苕溪徐倬在《天方典礼》序中说：“此刘子用儒文传西学，以教于同人也。虽然地有东西，理无疆界。是礼也，虽自天方而理通于天下。”²

赐进士出身、陕西道监察御史景日盼作序中说：“刘君介廉，温温抑抑，好学嗜书。自经史、稗官、天官、律数以及二氏之书，靡不搜览，而又能折衷于六经，研辨于性理大全，深得儒者精微之奥旨。……求其言之一离于道不可得也。……著书数百卷，阐明天方之理，以补中国之用，其功正未可丈量。”³景日盼认为，刘智博览研习儒家的性理之书，深刻领会其精髓所在，其书中之言完全符合儒学之道，并将伊斯兰教的义理介绍到中国，愿其对中国有所补用，功劳确实不可限量，不能等闲视之。

清代康熙年间赐进士出身、光禄大夫、礼部尚书王泽弘在《天方性理》序中说：“《大易》、《尚书》之言性也，浑而确。太极通书之言性也，正而严。今天方之言性也，详而核，其言先天也，则天理之节文莫不条分而缕析之。其言后天也，则人性之品第莫不伐毛而洗髓焉。天方言性固至于此，而刘子之心思才力固至于此哉！今之人刻鹄雕虫技止此耳。刘子乃能以心思才力用之于至正至精，而不惑于乾竺欧罗之说，亦大可敬矣！……然刘子、马子世其家学，各遵其所闻，各行其所知，皆能与吾儒相为发明，相为补救。而刘子益虚心究学，会贯儒者之典，以日新其机而富有其业，则天方无书，自刘子而有书，吾儒绝学，有刘子而可与共学也已！岂非世道之大幸欤？”⁴王泽弘指出，《天方性理》一书，对天理和人

1马宝光：《中国回族典籍丛书》（第1卷），第1-2页。

2马宝光：《中国回族典籍丛书》（第1卷）第5页。

3马宝光：《中国回族典籍丛书》（第1卷）第8页。

4马宝光：《中国回族典籍丛书》（第1卷）第557页。

性的阐述条理清晰而又精微深刻，伊斯兰教与儒家学说可以“相为发明，相为补救”；刘智融会贯通天方之经和儒者之典，儒家的博大精深之学说，与刘智的著作可以一并学习，真是“世道之大幸”。

赐进士出身、内阁学士兼礼部侍郎徐元正在《天方性理书》序中说：“余于天方家之言性理，盖深有感也。天方去中国数万里，衣冠异制，语言文字不同形声，而言性理，恰与吾儒合。其言先天后天，大世界小世界之源流次第，皆发前人所未发，而微言妙义，视吾儒为详。不得于理者，见于图；不得于图者，见于文。两义发明，而天人之秘密、性学之根底，了如指掌焉！恍惚肤浅之辈，复能拟议于其中乎？诸家横肆之说，当亦从此洗矣！作是书者伊谁？西方圣人创之于前，群贤宿学传之于后；白门刘子汉译以授中国，中国将于是书，复窥见尧舜禹汤、文武周孔之道。则是书之作也，虽以阐发天方，实以光大吾儒。”¹徐元正指出，伊斯兰教的性理之说，正好与儒家相符合，《天方性理》一书图文并用，将天理人性阐述得透彻而深刻，令其他学说望尘莫及，中国的人士将会从这本书再次见到古代的“尧舜禹汤、文武周孔之道”，由此来看，该书虽是阐发伊斯兰教的教义教法，客观上也会使儒家学说发扬光大。

陈芳为《天方性理图说》作序时说“刘子不逃杨，不归墨，不归佛，不归老。而又只谈性理，不言术数，则非吾儒而谁与？！余故喜其合于周子，序而传之，将不得与洙泗之学并著天壤哉！”²陈芳认为，刘智只谈性理，而不谈术数，就可见其赞同儒家学说；刘智的思想符合周敦颐的思想，其将会与理学一样“并著天壤”。

3. 士大夫对金天柱的赞赏

乾隆年间的马廷辅为金天柱的《清真释疑》作序说：“予读其文皆本韩、柳、欧、苏之笔，发清真奥妙之典，洞若观火，毫无障翳。能令观者如逢其故友，了然于心，了然于口。不但他教之人无所疑议，即教中之游移莫定者，亦可感发其天良，坚定其志气，永守祖训于不衰。是北高之释疑集，其为功于世道人心者，岂浅鲜哉？斯诚本教之津梁，可以永垂不朽。”³马廷辅指出，金天柱用儒家的概念、词汇、思想阐发伊斯兰教的深奥精妙的典籍，清晰透彻，浑然一体，使观者一目了然，不但外教之人士能去掉怀疑和迷惑，即使教内信仰“游移莫定”的人，

1马宝光：《中国回族典籍丛书》（第1卷）第563-564页。

2马宝光：《中国回族典籍丛书》（第1卷），第569页。

3金天柱：《清真释疑》，海正忠点校，宁夏人民出版社，2002年版，第9页。

也会良心发现，坚定信仰，永远遵守伊斯兰教的教诲，由此可见，金天柱的著作对世道人心步入正轨确实功劳不小，真可以称得上伊斯兰教的栋梁之材。

金天柱的好友陈大韶的话说：“予向者尝疑，回教之近于释也，乃言不祀鬼神以邀福；又以近于老也，乃云不求白日飞升。观其教是仍然君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之教也，依然士农工贾之人也，无以异于儒也。”¹陈大韶指出，其本人曾经怀疑伊斯兰教与佛道两教相似，但与金天柱交流之后，才知道伊斯兰教“不祀鬼神以邀福”，“不求白日飞升”，与佛道两教截然不同；伊斯兰教重视和讲求现世之伦理纲常，不回避今世，信徒广泛参与现实生活，各种身份的人都有，与儒家毫无二致。

总之，“回儒”们为了伊斯兰教的振兴，积极开展“以儒诠经”活动，在不违背伊斯兰教基本原则的前提下，着力会通伊斯兰教和儒家学说两大思想体系，实现了两者的有机交融，互相发明，并努力以回儒相通、同源和互补的思想影响中国上层社会，消除中国社会对伊斯兰教的疑虑和诋毁。从一些士大夫和汉族知识分子对“回儒”及其著作的评价来看，“回儒”会通回儒的活动通过积极与中国上层社会的交往而初步实现了自己的愿望。正如清末的“回儒”所说：“地有东西，理无疆界，引孔孟之章，译出天道人道之至理，指破生来死去之关头，不但使吾教人容易知晓，即儒教诸君子咸知吾教非杨墨之道也。”²综观中国伊斯兰教的历史，“以儒诠经”活动和经堂教育活动密切结合，良性互动，相得益彰，相辅相成，为伊斯兰教在中国的重新振兴创造了良好的教内外环境，也客观上加速了伊斯兰教中国化的进程，成为中国伊斯兰教发展延续的关键环节，被日本学者桑田六郎誉为“中国伊斯兰的文艺复兴”。

尽管与“西儒”相比，由于客观历史背景的限制，“回儒”没能直接影响到中国的最高统治者，但是，间接的影响应当是肯定的。比如，清代的最高统治者对伊斯兰教的真谛和习俗曾给与充分肯定。据金天柱《清真释疑》所引“康熙皇帝上谕”：“朕评回汉古今大典，自古之宏道也。七十二教，诱真归邪，修仙成佛，不法之异端种种生焉……汉官诸臣，时享俸禄，按日朝参，而回回逐日五时拜主赞圣，并无食朕俸，亦知报本，而汉不及回也。通晓各省：如汉官民因小忿，藉端虚报回教谋反者，职司官先斩后奏。天下回回，各守清真，不可违命，勿负朕

¹金天柱：《清真释疑》，海正忠点校，宁夏人民出版社，2002年版，第157页。

²马兆龙：《四典要会序》。

爱道之意也。”据《清世宗实录》记载，雍正皇帝也曾下谕：“朕思回民之有教，乃其先代留遗，家风土俗，亦犹中国人之籍贯不同，嗜好方言亦遂各异。是以回民有礼拜寺之名，有衣服文字之别，要亦从俗从宜各安其习”；“历观前代，亦未通行禁约，强行画一也”，“向后，倘回民本无过愆，而大小官员等但因其习尚稍有不同，以此区区末节故意苛求，妄行渎奏，朕必严加处分”。由此可见，“回儒”“以儒诠经”着力会通回儒的活动已初见成效，清政府对伊斯兰教已有相当的了解，尤其是“忠主忠君”思想有利于清王朝的统治，在关键时刻起到很好的减震器作用。

二、“西儒”获得的赞美和帮助

“西儒”在与中国上层社会的交往中同样极为密切，获益匪浅。如明末利玛窦等人的“会通儒学”策略迎合了中国士大夫的心理，西洋奇器引起了士大夫甚至皇帝的好奇，受到了普遍的欢迎。《明史·意大利传》中说：“（万历皇帝）嘉其远来，假馆授粲，给赐优厚。公卿以下重其人，咸与晋接”，“一时好异者咸尚之，而士大夫如徐光启、李之藻辈，首好其说，且为润色其文词，故其教骤兴。”清初“西儒”更是交游于儒林，出入于宫廷，为中国最高统治者所宠幸和倚重。

1. 一些士大夫为“西儒”的著作序跋时高度评价

冯应京在《天主实义序》中说：“《天主实义》，大西国利子及其乡会友，与吾中国人问答之词也。……是书也，历引吾六经之语，以证其实，而深诋谭空之误，以西政西，以中化中。……乃乾父之为公，又明甚。……语性则人大异于禽兽，语学则归于为仁，而始于去欲。时亦或有吾国之素所未闻，而所尝闻而未用力者，十居九矣！”¹冯应京指出，《天主实义》引用中国六经中话语，来证实天主教的教义，而驳斥佛道的谬误。其说去“欲”而归于“仁”，有的我们闻所未闻，更多的是我们知道而没有深究的道理。

冯应京在《刻交友论序》中说：“西泰子间关入万里，东游于中国，为交友也。其悟道也深，故其相求也切，相与也笃，而论交道独详。嗟夫，友之所系大矣哉！君臣不得不义，父子不得不亲，夫妇不得不别，长幼不得不序，是乌可无交？夫交非汎汎然相欢洽，相施报而已；相比相益，相矫相成，根于其中之不容已，而极于其终之不可解，乃称为交。……京不敏……视西泰子迢遥山海，以交

¹《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第97-98页。

友为务，殊有余愧，爰有味乎其论，而益信东海西海，此心此理同也。”¹冯应京指出，利玛窦对交友之道理解深刻，论述详明，交友关系重大，如果一个人遵循君臣之义、父子之亲、夫妇之别、长幼之序，就非常值得交往，利玛窦的交友思想与中国相同。

徐光启在《跋二十五言》中说：“百千万言中求一语不合忠孝大旨，求一语无益于人心世道者，竟不可得。盖是其书传中所无有，而教法中所大诫也。启平生善疑，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。闲请其所译书数种，受而卒業。”²徐光启指出，利玛窦的思想完全符合儒家的忠孝大旨，对人心世道的纯正大有裨益。

徐光启在《泰西水法》序中道：“泰西诸君子，以茂德上才，利宾于国；其始至也，人人共叹异之；及骤与之言，久与之处，无不意消而中悦者。其实心，实行，实学，诚信于士大夫也。其谈道也，以践形尽性，钦若上帝为宗，所教戒者，人人可共由。一轨至于至公至正……余尝谓其教必可以补儒易佛；而其绪余更有一种格物穷理之学，凡世间世外，万事万物之理，叩之无不河悬响谷，丝分理解，退而思之，穷年累月，愈见其说之必然而不可易也。”徐光启指出，“西儒”德才兼备，尤其是他们的实心、实行、实学，受到人们的欢迎和信任，他们谈的道理，至公至正，能够补儒易佛，人人都可以遵循，其格物穷理之学更是让人信服，这更使得他们的教说显得正确而不容移易。

徐光启在《几何原本》序文中写道：“顾惟先生(利玛窦)之学，略有三种，大者修身事天，小者格物穷理，物理之一端，别为象数。一一皆精实典要，洞无可疑，其分解肇析，亦能使人无疑。而余乃亟传其小者，趋欲先而易信，使人绎其文，想见其意理，而知先生之学，可信不疑，大概如是。”³徐光启指出，利玛窦的学问，大的方面是修身事天，小的方面是格物穷理，都是精实而无可怀疑之道。

李之藻在《天主实义重刻序》中说：“彼其梯航琛贄，自古不与中国相通，初不闻有所谓羲、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。独是天堂地狱，拘者未信。要于福善祸淫，儒者恒言，察乎天地，亦自实理。昔吾夫子语修身也。先事亲，而

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第116页。

2 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第135页。

3 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第304页。

推及乎知天。至孟氏存养事天之论，而义乃綦备。盖即知即事，事天事亲同一事，而天其事之大原也。……尝读其书，往往不类近儒，而与上古《素问》、《周髀》、《考工》、《漆圆》诸编，默相勘印。顾粹然不诡于正。至其检身事心，严翼匪懈，则世所谓臯比而儒者，未之或先。信哉！东海西海，心同理同。所不同者，特语言文字之际。……以为闻所未闻，诚谓其戴皇天，而钦崇要义。或亦有习闻，而未之用力者，于是省焉，而存心养性之学，当不无裨益云尔。”¹李之藻指出，天主教在“知天事天”之大旨方面，与儒教经传的记载“如券斯合”；《天主实义》一书的思想，与近代儒家的理学不一样，却与上古中国文献“默相勘印”，由此可见，无论天主教还是儒家，心和理是一致的，只是在语言文字方面有所不同。其说对儒教“存心养性之学”将有所裨益。

李之藻在《畸人十篇序》中赞道：“西泰子浮槎九万里而来，所历沉沙狂飏，与夫啖人、略人之国，不知几许？而不菑不害，孜孜求友，酬应颇繁，一介不取，又不致乏绝。殆不肖以为异人也。睹其不婚不宦，寡言饬行，日惟是潜心修德，以昭事乎上主，以为是独行人也。复徐叩之，其持议崇正辟邪，居恒手不释卷，经目能逆顺诵，精及性命，博及象纬舆地，旁及勾股算术，有中国儒先累世发明未晰者，而悉倒囊究数一二，则以为博闻有道术之人。迄今近十年，而所习之益深，所称妄言妄行妄念之戒，消融都净，而所修和天和人和己之德，纯粹益精。意期善世，而行绝畛畦，语无击排，不知者莫测其倪，而知者相悦以解。闲商以事，往往如其言则当，不如其言则悔，而后识其为至人也。”²李之藻指出，利玛窦不畏千难万险，出生入死来到中国，潜心修德，崇正辟邪，在性命之理和科技之道方面都有纯精的造诣，对中国未曾研究明白的道理，加以悉心钻研意在有益于人心世道。有事向他请教，听从就能行事恰当，不按其说行事，则出差错，真乃至人也。

李之藻在《刻圣水纪言序》中说：“如西贤之道，拟之释老之大异，质之尧舜周孔之训则略同。”

杨廷筠在《七克·序》中说：“凡所施爱，纯是道心，道心即是天心，步步鞭策，着着近里，此之为学，又与吾儒为己之旨，脉脉同符。……”

杨廷筠在为艾儒略《西学凡》所写的序中说：“儒者本天，故知天、事天、

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第99-100页。

2 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第501页。

畏天、敬天皆中华之学也……自秦以来天之尊始分；汉以后天之尊始屈。千六百年天学几晦，而无有能明其不然者。利氏自海外来，独能洞会道原，实修实证，言必称昭事上帝，名公硕士皆信爱焉”。

瞿汝夔在《大西域利公友论序》中说：“今利公其弥天之资，非徒来宾，服习圣化，以我华文，译彼师授，此心此理，若合契符。”¹瞿汝夔指出，利玛窦到中国敬服研习中国圣人的学说，并用中国的文字来翻译天主教的意旨，其思想与中国相契合。

叶向高说：“其言天主，则与吾儒畏天之说相类，以故奉其教者颇多。”²

魏学渠在《天儒印序》中说：“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。……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，断必以正学崇之。……使诸先生生中国，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，犹夫诸西先生之能阐天教也。盖四海内外，同此天，则同此心，亦同此教也。”³

尚诂卿的《天儒印说》中王弼说：“该略四子数语，而姑以天学解之，是以为吾儒达天之符印也。”⁴

此外，中国的一些士大夫尤其是入教的士大夫在自己的著作里也表达了认同和赞赏，如李之藻在《请译西洋历法疏》中说：“按其义理，与吾中国圣贤可相互发明……夫钦崇天主，即吾儒服事上帝也。”

从以上的论述可见，中国上层社会的一些“名公巨卿”不但认为“西儒”有“弥天之资”和“茂德上才”以及让人敬服的可贵精神品质，而且在“修身事天”和“格物穷理”方面拥有人文和科技的双重造诣，真可谓域外的“异人”和“至人”；其宗教教义与儒家学说理同道合，且能“补儒易佛”，大有裨益于“人心世道”。由此可见，“西儒”致力于会通天儒，首先在士大夫中间得到了共鸣和支持，开展学术传教和科技传教的目标已初步实现，并为“达其教于朝廷”，进而以天主教归化中国打下了坚实的基础。

2. 很多士大夫以多种方式帮助“西儒”解决难题、化解危机

1《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第117页。

2艾儒略：《谢方校释·职方外纪》，中华书局，1996年版，第13页。

3徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年版，第131页。

4徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年版，第131页。

以耶稣会士为代表的天主教传教士，为了实现以基督教归化中国的梦想，履危蹈险，万里东来。无论是在叩开中国大门，还是在中国传教期间，都遇到诸多难题，面临数次危机。比较大的事件有三起：一是万历年间沈淮发动的南京教案，二是明末黄贞等与佛教界掀起的排教思潮，三是清初杨光先挑起的历狱之争。在危急时刻，不少士大夫尤其是入教的士大夫挺身而出，帮助“西儒”们解决难题，化解危机，缓冲和降低了天主教受到的冲击。

徐光启指出：“臣累年以来，因与考究讲求，知此诸臣最真最确。不止踪跡心事一无可疑，实皆圣贤之徒也。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，皆务修身以事天主。闻中国圣贤之教，亦皆以修身事天，理相符合，是以辛苦艰难，履危蹈险，来相印证。欲使人人向善，以称上天爱人之意。其说以昭事上帝为宗本，以保身救心灵为切要，以忠孝慈爱为功夫，以迁善改恶为入门，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，悉天理人情之至。其法能令人向善必真，去恶必尽，盖所言天主生育拯救之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使其爱信畏惧，发于由衷故也。”¹意思是，我多年来与利玛窦等人一起“考究讲求”，对他们最为了解，根本没有发现任何可疑之处。这些人都是“圣贤之徒”，他们的宗教纯正，操守严格，学问广博，知识精深，心灵无邪，在他们国家也是千万人中的英杰。他们之所以不畏数万里的艰难，来到中国，是因为他们听说中国的“圣贤之教”，与他们国家的宗教“理相符合”，同样“修身事天”，因此，“履危蹈险，来相印证”。并引导人们近善远恶，合乎天主爱人的意旨。他们的宗教以昭事上帝为宗本，致力于保身救心灵，倡导忠孝慈爱，教人迁善改恶，所有的戒训规条，都是天理人情的真谛所在。

同时，徐光启还说：“盖彼西洋临近三十余国奉行此教。千数百年以至于今，大小相恤，上下相安，其久安长治如此……臣尝论古来帝王之赏罚，圣贤之是非，皆范人于善，禁人于恶，至详极备。然善罚是非，能及人之外行，不能及人之中情。又如司马迁所云：颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无报。是以防范愈严，欺诈愈甚。一法立，百弊生。空有愿治之心，而无必治之术……必欲使人尽

¹ 《辨学疏稿》，《天主教东传文献续编》（一），第 22-23 页。

为善，则诸陪臣所传事之天学，真可补益王化，左右儒术，救正佛法者也。”¹意思是，天主教在 30 多个西国中流行千数百年，带来的是长治久安，比起佛道两家，不但有“愿治之心”，而且有“必治之术”，能“补益王化，左右儒术，救正佛法”，对人心世道会有更加实际的效用。

杨廷筠在《代疑续篇》中说：“西学以万物本乎天，天惟一主，主惟一尊，此理至正至明，与吾经典一一吻合。……与仲尼知生死、畏天、达天之旨，不惟符合，而且详尽也。……古来经典，只教人钦天奉天，未尝明言何者为天。……言亦不能尽解，喻亦不能尽似。”²

王徵在《远西奇器图说录最》中说：“学原不问精粗，总期有济于世；人亦不问中西，总期不违于天。兹所录者虽属技艺末务，而实有益于民生日用，国家兴作甚急也。倘执不器之说而卑之，则尼父系《易》，胡以又云‘备物制用，立成器以为天下利，莫大乎圣人’？且畸人罕遭，绝学希闻，遇合最难，岁月不待，明睹其奇，而不录以传之，余心不能已也。……夫西儒在兹多年，士大夫与之游者，靡不心醉神怡，彼且不骄不吝，奈何当吾世而覩（di）面失之？古之好学者，裹粮负笈，不远千里往访，今诸贤从绝缴数万里外，赍此图书以传我辈，我辈反忍拒而不纳欤？”³

叶向高《赠思及艾先生诗》说：“言慕中华风，深契吾儒理。著书多格言，结交皆名士。”

张星曜在《天儒同异考·弁言》中说：“予友诸子际南先生，示予天主教之书。余读未竟，胸中之疑尽释。方知天壤间，是有真理，儒教已备而犹有未尽晰者，非得天主教以益之不可。”⁴

张星曜在《天教超儒序》中说：“今天主教行于我中国，如日月中天，佛老自无容置喙矣。独吾儒以有孔子在其胸中，故漫不加省。不知此皆阳儒阴佛之人横执己见，此甚不一可也。试平心辨之，予既有儒教合天、天教补儒之说矣。今窃思之犹未尽也：天教实有超儒之处，此天主亲立之教，岂可与人立之教同类而并视哉？”⁵

刘凝在《觉斯录》中说：“此道不明久矣！非有泰西儒者，航海远来，极力

1 《辨学疏稿》，《天主教东传文献续编》（一），第 23-25 页。

2 杨廷筠：《代疑续篇》，《基督教与明末儒学》，第 206 页。

3 王徵在《远西奇器图说录最》，徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989 年版，第 298 页。

4 张星曜：《天儒同异考·弁言》，《明清间耶稣会士译著提要》。

5 《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第三十七册，第 69 页。

阐发，则尧舜禹汤文武周公孔孟之真传几乎熄矣！”¹“西儒之学术不明，则孔孟之微旨不彰。”²

从上文可知，儒家士大夫的一些著名人士，在与“西儒”们的长期交往中认识到，洋教士们所传播的“天学”、“圣教”不但与中国的儒学相合，而且能补儒家学说的不足，能“补益王化”，甚至认为“天教实有超儒之处”，传教士们是来皈依和弘扬中国圣贤之道的，如果没有泰西儒士航海远来传教，中国圣贤之教的真传几乎要失传。因此，不少明清士大夫在保留其中国思想文化气质的情况下受洗入教，并在基督教的危机时刻起而护教。1616年南京教案期间，被称为中国天主教“三柱石”的徐光启、李之藻、杨廷筠奋起护教。徐光启著文立说，逐条反驳仇教言论，又辨明天主教和白莲教之区别。他虽不能使皇帝回心转意，却利用权力和地位暗中庇护传教士与教徒。杨廷筠在杭州的家也成了教士的避难中心。有资料显示，在宗教迫害严重的1621年，杭州仍有1600余人受洗入教，可见杨廷筠等人的影响之大，护教之功。

3. 众多“西儒”得到皇帝的宠幸和重用

传教士们对中国的社会结构和权力运行机制有着深刻的洞察，他们深深知道，如果没有中国皇帝的信任和支持，天主教就很难在中国获得立足之地。因此，得到皇帝的宠幸和重用，一直都是以利玛窦为代表的“西儒”念念不忘和孜孜以求的梦想。罗明坚早就认识到：“归化中华帝国的最大困难不在于那里存在着思想意识方面的反抗，因为他们对于理解有关上帝的事不会有任何困难，他们懂得我们的教法是神圣的和纯正的。最大的困难在于他们根据级别而遵守互相听命和严格依附的关系，甚至直到皇帝都如此。这就是为什么全部事项都取决于皇帝是否有意和渴望把神父们召到其身旁。”为了得到中国最高统治者的认可和支持，利玛窦更是绞尽脑汁，他也时刻期待着“当已经具有了相当数量的基督徒时，那就会有可能向皇帝呈奏一道本章。由于皇帝的干预，至少可以获得允许基督徒根据其教法生活，因为基督教义并不与中国法律相违背。”事实证明，传教士确立的渐进式和迂回式的宣教策略发挥了作用，他们通过各种方式和途径博得了皇帝的好感。其中，最著名的当数利玛窦、汤若望、南怀仁、白晋、张诚、徐日升等。

利玛窦1601年到北京，向明神宗进贡《坤舆万国全图》及自鸣钟等，得到

1刘凝：《觉斯录》，《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第二十三册，第21页。

2刘凝：《觉斯录》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，第540页。

神宗的召见，并获准在北京居住传教。汤若望获得清朝统治者极大的尊崇，顺治帝称汤若望为“玛法”即满语爷爷。顺治十五年(1658)，汤若望获赠“光禄大夫”的荣誉头衔，官位升至正一品。顺治帝还经常御驾汤若望府邸，长时间畅谈。历法之争结束后，南怀仁任钦天监正，此后，许多宣教士在他的推荐下来到北京，在清廷供职。他们有的从事天文历法，改造北京观象台，制作天文仪器；有的出入宫廷，充当皇家教师，给康熙讲授数学、天文、物理知识；有的从事音乐、绘画、雕刻；有的在造办处，指导工人制作自鸣钟和其它机械；还有的协助清政府制作全国地图，在各省实地测绘，准确地完成了著名的《皇舆全览图》。尤其是，利玛窦、汤若望、南怀仁死后被赐葬北京。康熙不仅亲自为南怀仁撰写祭文，还加封谥号：“尔南怀仁，秉心质朴，四野淹通。来华既协灵台之掌，复储武库之需……可谓莅来惟精，奉职费懈者矣。遽闻溘逝，深切悼伤。追念成劳，易名勤敏。”种种资料表明，明末清初的中国最高统治者对诸多“西儒”的宠幸和倚重委实非同一般。

第二节 “回儒”和“西儒”与上层社会交往的区别

尽管“回儒”和“西儒”都积极与中国上层社会开展交往，但是，由于明朝以来的闭关政策造成回回内附的大量减少以及伊斯兰教在中国整体上在政治、经济 and 科技等方面地位的持续下降，“回儒”和“西儒”在同中国上层社会交往的方式、社会影响以及实际作用方面有着显著的区别。由于“西儒”来自文艺复兴之后的欧洲，不但有深厚的科技素养能满足中国多方面的需要，而且背后有强大的教廷和本国的大力支持，因此，相对于“回儒”而言，“西儒”在同中国上层社会交往中获得的收益更大，其在历史上产生的影响也广泛而深刻。

一、交往方式不同

1. “回儒”与中国上层社会交往方式主要是学术交流

同“西儒”相比，“回儒”与中国上层社会的交往主要限于学术层面。随着阿拉伯帝国的衰落，其在经济、科技、文化等方面对整个世界的突出影响和卓越贡献也随之削弱。尤其到了明代后期，闭关政策更使得伊斯兰教对中国的科技输入陷于中断，由此，“回儒”彻底失去了回回先人所拥有的诸多优势，在封闭的

自我发展当中,只能尽其所能以学术交流的方式彰显伊斯兰教在中国的存在。而且,这种学术交流也仅仅表现在单向的层面,无法将中国的科技、文化介绍到其他地方。为便于与中国上层社会交流,对外宣扬伊斯兰教,明末清初的“回儒”积极著书立说,这些译著多次被重刻而流传至今,成为伊斯兰教思想文化史中的宝贵财富,对伊斯兰教尤其是回族伊斯兰教的发展延续提供了坚实的载体。

但是,尽管“回儒”在中外文化交流方面不能有更多的建树,我们仍然不能忘记回回先人对中国的思想文化和科学技术方面的巨大成就和贡献。元代,回回不仅带来了西亚的天文学、医学、建筑学、音乐等方面的科学文化成就,而且在学习和传播汉族科学文化技术方面也十分突出。中国的重大发明如造纸术、指南针、火药等都是经回回商人的介绍传播到欧洲大陆的。回族天文学家扎马鲁丁于至元四年(1267年)向元世祖忽必烈撰进《万年历》,颁行全国,并在北京建立观象台,制造浑天仪、叙纬仪、平纬仪、地球仪、方位仪、天球仪和观象仪等七种天文仪器,在中国天文学史上,占有重要地位。到了明代,在钦天监里仍然设有“回回历”专科。回回人亦黑迭儿丁是元代著名的建筑学家,他是元大都(北京)宫殿和宫城的设计者和工程组织者,为以后北京故宫以及整个北京的城市建筑发展奠定了基础。回回医学也相当著名。回回医术在外科和药物使用上都有显著疗效。其医药也有自己的体系,回回医学家收集改订名医药方,著有《瑞竹堂经验方》5卷,“以惠斯世”,流传至今。明代回族航海家郑和,7次率领庞大的船队远航,先后到过亚非37个国家和地区。促进了中国与亚非各国的经济、文化交流,是世界航海史上的壮举。

2. “西儒”与中国上层社会交往方式是学术和科学并重

与“回儒”相比,“西儒”与中国上层社会交往方式是学术和科学并重。随着文艺复兴后西方国家科学技术的突飞猛进,基督教国家继阿拉伯帝国之后成为中西科技文化交流的最主要推动者,科学技术的发展,也使“西儒”在中西文化科技交流中扮演关键角色成为可能。尽管陆路上有强大的奥斯曼帝国的阻隔,尽管明政府由于倭患、殖民者的骚扰而实行严厉的海禁政策,“西儒”还是不畏艰险,远涉重洋,使尽种种方法叩开了中国紧闭的大门。在学术交流的同时,积极介绍西方科技,以科技为中介推动学术传教策略的实施,并将中国的传统文化陆续介绍到欧洲。从这个意义上讲,“西儒”扮演了“西学东渐”和“中学西渐”的双重角色,对中西文化交流做出了历史性的贡献,他们的这种角色和贡献与回

回先人有异曲同工之妙，只是他们多了另外一层目的，那就是传播天主教。以利玛窦为代表的“西儒”在与中国上层社会交往中，为达到传教之目的，十分讲究策略和方式，尤其是注重以数学、天文学、舆地学、物理学、机械工程和军事技术等科学的理念和知识作为传教的媒介。著作是“西儒”与中国上层社会交流的重要载体，关于耶稣会士的译著，钱存训据费赖之《在华耶稣会士列传及书目》以及裴化行《欧洲著作汉译书目》统计，耶稣会士译著西书共 437 种，其中宗教类 251 种，占 57%；人文科学（地理、地图、语言文字、哲学、教育等）55 种，占 13%；自然科学（天文、数学、医学、生物、军事等等）131 种，占 30%。可以看出，耶稣会士的译著虽以宗教类为主，但涉及了各个方面。¹至于他们在这方面的建树，学术界多有精深的研究，这里不再赘述。

二、实际作用不同

“回儒”和“西儒”同中国上层社会交往方式乃至交往目的的不同，直接影响到他们与中国上层社会交往所产生的实际作用。

1. “回儒”与中国上层社会的交往作用比较单一

“回儒”与中国上层社会交往所产生的作用主要限于使教外人士对伊斯兰教有所了解，获得了尊重和认同，起到了一定的宣传宗教的作用，并没有使中国上层社会将伊斯兰教像儒释道三教一样并重。从明末以来伊斯兰教在中国的发展来看，伊斯兰教与外界长期隔膜的状况并没有因为“回儒”积极与中国上层社会的交往而得到根本改变，甚至到了清末民国，不要说一般老百姓，就是中国的上层社会对伊斯兰教也知之甚少。这种长期隔膜也是“侮教案”产生的重要原因之一，清末民国产生的一系列“侮教案”，不仅是民族歧视和压迫的结果，也是伊斯兰教的真谛仍然不为外界所熟知的深刻反映。

不过，尽管“回儒”们的努力没能在封建政权内部抬高伊斯兰教的地位，但是，他们的学术阐教活动对伊斯兰教在中国的可持续发展却产生了重大而深远的影响。明末清初“回儒”的努力对外没有产生实质的效果，但对内却产生了重大而深远的影响。从伊斯兰教“汉学派”的产生，到清末民国“回儒”对先前“回儒”的思想活动的继承和发展，我们可以清楚地看到这一点。可以说，“回儒”的思想活动产生了强大的凝聚作用，使得回族伊斯兰教在信徒宗教知识的不断传承和宗教信仰的不断强化中，扭转了不断式微的局面，在与外界长期的互动当中

¹钱存训：《近世译书对中国现代化的影响》，《文献》1986年第2期。

逐渐成为一支重要的社会力量。

2. “西儒”与中国上层社会的交往产生了多种作用

“西儒”与中国上层社会交往所产生的作用不仅表现在获得了尊重和认同，士大夫受洗入教，接受科技，特别表现在得到了皇帝的赏识、优待和重用，并在中国皇帝与罗马教廷等欧洲权贵的交涉方面成为重要纽带。

一是发展了大量的信徒。“西儒”走上层路线，通过各种方式吸引中国的上层社会受洗入教，产生了明显的示范和导向作用。尽管“西儒”的思想和活动遭到了反教人士和佛教的联合抵制，但是，受洗入教的人仍然成为明末清初的一个数量可观的群体，中国天主教得到空前的发展。这中间，李应试、徐光启、瞿汝夔、李之藻、杨廷筠、王徵、孙元化等名士最具代表性。据萧若瑟《天主教传行中国考》：“据当时西士所记载，崇祯末年，教传十三省，教友约十五、六万，内有大官十四员，进士十名，举人十一名，秀才生监以数百计。”¹据统计，1667年（康熙六年）耶稣会所属的信徒有二十五万六千八百八十六人，共有会所四十一处，教堂一百五十九处。

二是实现了中国皇帝与罗马教廷等欧洲权贵的交涉。从汤若望开始，在朝中的传教士就一直扮演着大清外交官的角色。凡属处理与西洋的关系，无论是顺治、康熙，还是后来的雍正（1723—1735在位）、乾隆，都会让传教士参与其中，充当他们的外交翻译和助手。传教士担负的外交官角色大体可分为三种类型：在朝中担任翻译；派出担任翻译；派到欧洲担负外交使命。在派出担任翻译方面，最典型的事例是康熙二十八年（1689），葡萄牙传教士徐日升和法国传教士张诚（Jean Francois Gerbillon, 1654—1707）作为清朝使团成员，参加中俄边境谈判。在谈判中，徐日升和张诚不仅很好地承担了翻译工作，还起到了顾问的作用，对取得谈判的胜利起到了重要的作用。在罗马教皇与中国皇帝的交涉方面，最早的是波兰传教士卜弥格代表南明王朝去欧洲请求罗马教廷的帮助。清一统江山后，派往欧洲的第一个正式代表是闵明我（Philippe-Marie Grimaldi, 1639—1712），当时，康熙因俄罗斯在黑龙江流域不断骚扰而深感不安，于是派闵明我去见沙皇，商谈两国边界问题。白晋（Joachim Bouvet, 1656—1730）是康熙派往欧洲的第二位特使。康熙为招募更多通晓科学的西洋人来华，委派白晋作为他的特使返回欧洲，觐见法王路易十四（Louis XIV, 1638—1715）。1697年，

¹《天主教传行中国考》，河北省献县天主堂，1931年，第198页。

他抵达法国，在法国期间撰写了《康熙帝传》，书中有这样的记述：“康熙带着极大的兴趣学习西方科学，每天都要花几个小时同我们在一起，白天和晚上还要用更多的时间自学……尽管我们谨慎地早早就来到宫中，但他还是经常在我们到达之前就准备好了，他急于向我们请教一些他已经做过的一些习题，或者是向我们提出一些新的问题。”

三是加速了中西科技文化交流的步伐。为增加西方天主教对中国社会的吸引力，从十六世纪利玛窦来华开始到十八世纪末，耶稣会士在传布宗教神学的同时，译介了相当数量有关天文、舆地、数学、物理、医学、植物学和动物学方面的著作。有中文可考者，约计 370 种左右，属科学者 120 种左右。1606 年徐光启与利玛窦合作翻译了含有西方严谨逻辑推理科学方法的《几何原本》；李之藻与利玛窦合作撰写了《同文算指》，陕西人王徵（教名斐理伯）与教士邓玉函合作译绘《远西奇器图说》，以介绍西洋物理学和机械工程学而为学术界所推重。对西方科技，中国最高统治者最感兴趣的是铸炮术和历法，在所有来华耶稣会士中，以汤若望和南怀仁的铸炮业绩最为卓著。西方传教士除以军事学、火炮技术贡献于朝廷，还以天文历算学知识进呈，耶稣会士汤若望在清兵入关以后，在推介西方天文历算方面取得重大进展与成就。同时，中国的文化也通过传教士传入欧洲，对欧洲也产生了重大的影响。此方面多有精品之作，不再赘述。

三、社会影响不同

1. “回儒”的社会影响仅限于很小的范围内，且与封建政权的最高层没有直接的联系

“回儒”深深知道皇权青睐的重要性。马注曾几次进京上疏，都未被皇帝召见。这也从反面映衬出“回儒”的影响不够大，也急于扩大影响。

马注《进经疏》中说：“敕加西域至圣穆罕默德四十五代裔，臣赛义特·马注谨奏，为纂辑真经，抽译切要，缮呈御览事。……继奉旨宣讲，臣教天经。纶音屢下，诏对乏人。臣叨西云圣裔，燃膏继晷，编辑成书，欲献上览。一叩闾于密云，再叩闾于德州，继迎驾于江北。疏屢上而机不遇，裘脱芒穿，典金无术，自揣名微力薄，朝野天渊，是臣瞻天之策无望也。……复闻圣谕博采遗书，用充栋府，皇上爱道日切，臣躯离阙渐远，虽有密录要典，焉能入献我后。怀珍自惜，慕主如焚，自揣贫老路遥，徒步难移，是臣叩阙之想如梦也。……臣生逢明圣之主，敢不披肝沥胆，缮经献呈。词虽粗陋，意本真经，果使言克济世，黜异扶儒，

乞望圣恩宽臣斧钺，宥臣愚懵，用颁海内，使天下万世歧途僻道，格面顽民，咸知有造化天地万物人神性命之真主，归真复命之正道，格物致知，正心诚意，人知生客死归，贤愚不免；天国地禁，非乐即苦。夙兴夜寐，履薄临深。进思累功，退思补过，臣焉不忠，子焉不孝，修齐治平，垂拱而化。”¹

马注《援诏》中说：“康熙十八年己未，皇上狩于蠡城，登清真阁，见架置天经，徘徊不忍去。诏寺人能讲者来，蠡人无有应诏者。二十一年秋，西域国臣，以天经进，上谕礼部侍臣，即传京师内外，诏能讲者来。皇上登景山以待，时日将晡，次日欲幸五台，及诏至，乃教领之能诵而不能讲者。”²

马注《请褒表》中说：“敕加西域至圣穆罕默德四十五代裔，臣赛义特·马注谨奏，为敬援往例，请恩追封，敕加褒美，以昭盛典，以垂万世事。……孔子生于周而褒于汉，泰于唐而大于元，阙里宗裔，恩荣百世。若非圣明之主，考其经书，稽其道德，见杨、墨之分，而孔子之道不著。……臣祖穆罕默德，当异端蜂起之时，西方列土，正道几息，苦身焦思，拨邪反正，教起百世之衰，道济人心之溺，书同文，行同伦，古今合辙，西方称为大圣。……臣不忍使湮没无闻，罹不忠不孝之罪。谨将历代褒封，钦嘉实据，缮呈御览。伏乞皇上原臣忠孝之心，详查往例。恩赐同仁，遴选清真实学，儒回兼通，缮经呈进，以立一家法言，垂教万世，救正天下人心。”³

从马注的思想和活动可以看出，他曾经长年累月多次觐见皇帝而未能如愿。他认为，伊斯兰教在中国受到“历代褒封”，但长期以来，伊斯兰教“湮没无闻”，甚至中国伊斯兰教的教领也多“能诵而不能讲”，使伊斯兰教的社会作用无法得以发挥。伊斯兰教的教义能够“言克济世，黜异扶儒”，如果能被中国最高统治者所重视，“遴选清真实学”，“用颁海内”，可以“垂教万世，救正天下人心”。

此外，“回儒”曾对“西儒”进行过批评，而“西儒”对“回儒”似没有评价。这也反衬出“回儒”的影响不够大。

“天主与清真何别？曰：名同而实不同。问：何谓不同？曰：彼虽认主而非主，因所拜非主；吾教认主即拜主，因不拜非主。耶稣亦主钦命圣人，焉得谓真主降身？若耶稣即系真主，则真经将可自降，不得谓受经于主。既受经于主，又焉敢自认为主？后人不揣，以为耶稣即真主之降身，岂不渺小真主而陷耶稣以

1马注：《清真指南·进经疏》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第57-58页。

2马注：《清真指南·进经疏》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第61页。

3马注：《清真指南·进经疏》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第68-69页。

大逆抗主之罪（耶稣即尔撒圣人，天主教名耶稣，故即以耶稣名之，又以耶稣为造化之主，故教名‘天主’）！信如此说，儒门当以孔子为上帝之降身，不拜上帝而拜孔子，孔子亦可以造化天地人神万物，而称儒门之天主矣。”¹

金天柱《清真释疑·真主》中说：“子教之人，幼而祖父，长而师友，熏陶渐染，终日闻之，见异不迁，抑或自然之理。今子言主宰，天地万有惟其所生，毋亦近于天主教之谓乎？”“予曰：是，又不然。彼天主教之所谓主宰者，设像而祀，饮食不择，恶得与吾教相似？彼所言主宰，似是而非，自认不的。即以天主降生，圣母受胎之说，大相天壤。既曰‘天主’，其母又称‘圣母’，何不直称‘天主之母，此自相矛盾，不知根柢之甚也。……彼天主教曰，天主能造化万物，则圣母之有生，亦被其造化明矣。其母既被造化，彼行造之主，复投于受造之腹中，即此一语，真伪立分。……子何以天主教律吾教耶？且天主教有所谓耶稣，彼乃奉之为主宰者，不知尝考。吾教经中，耶稣实西方之圣人，亦主宰之差使”²

金天柱《清真释疑·真主》中说：“今以吾教之书籍参之，耶稣实西方之圣人，非主宰也。则吾教之所谓主宰，与天主教之所谓主宰，不大可见乎？”³

从以上可以看出，金天柱依据伊斯兰教的经典，对天主教进行了批判。他指出，耶稣不是主，而只是一位圣人，天主教却错把圣人当作真主；如果耶稣可以被当作真主的话，那么，中国人也可以把孔子当作上帝的降身，不拜上帝而拜孔子为“造化天地人神万物”的天主；天主教“设像而祀，饮食不择”，不能说是与伊斯兰教相似，“天主”为“圣母”所生自相矛盾，仅从这一点来看，天主教所说的主就不可能是真正的主宰，因此。伊斯兰教所说的真主不是天主教所说的天主，从道统的顺序来说，天主教的天主耶稣其实就是伊斯兰教的尔撒圣人，将尔撒圣人当作主宰而拜，是把尔撒圣人推向大逆不道的境地。

2. “西儒”的社会影响不仅范围很大，而且与皇权有直接而密切的联系

“西儒”的社会影响的非同凡响，不仅表现在士大夫对他们的追捧上，更重要的体现在皇帝对他们的尊崇上。这种巨大社会影响，其根源在于“西儒”在政治、军事、外交、科技等方面对中国的巨大贡献。明末，利玛窦在中国的28年中，携带着西洋文化进入宫廷和士大夫群，在士林名流中寻觅知音，建立了广泛的社会联系。他所交游的人物中，除徐光启、李之藻、杨廷筠这三位中国天主教

1马注：《清真指南·问答》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第578页。

2金天柱：《清真释疑》，海正忠点校，宁夏人民出版社，2002年版，第40-43页。

3金天柱：《清真释疑》，海正忠点校，宁夏人民出版社，2002年版，第46页。

的“三柱石”外，有王公贵族如建安王朱多擲、朱谋莖，乐安王朱多煊；有朝廷命臣和地方名宦两广总督郭应聘，肇庆知府王泮，江西巡抚陆万垓，应天巡抚赵可怀、大学士沈一贯，等；除王公官吏外，学术界还有思想家李贽、章潢、祝世禄，文学家有袁宏道、袁中道、李日华等，史学家有焦竑、沈德符，画家有张瑞图、程大约，天文历算家有周子愚、孙元化等，医学家有王肯堂等。

继利玛窦后，汤若望成为耶稣会的主导者，在明清鼎革之际，他毅然留在北京，其才学受到顺治皇帝的格外敬重，在清初的宫廷之中有特殊地位。顺治帝对汤若望的信任、尊重和宠爱是中国历史上少有的。顺治尊称汤若望为“玛法”，允其“随意出入朝中，凡有启奏，俱准迳入内庭，不循常例”。一年之中，顺治访汤若望的教堂竟达24次之多。顺治八年（1652），顺治在一天之内加封汤若望能议大夫、太仆寺卿、太常寺卿三个官衔，使他从原来的四品晋升为三品。顺治十年（1654）三月，因汤若望完成了《大清时宪历》，顺治特赐汤若望“通玄教师”。次年三月，顺治同意将利玛窦墓旁的地赏予他作为将来的墓地。顺治十四年（1658）二月，顺治在城中巡视路经宣武门汤若望的天主堂时，赏赐亲笔所写“通玄佳境”堂额一方和御制《天主堂碑记》一篇。在顺治执政的10年中，汤若望进谏达300多次，其中大部分被采纳。康熙八年，康熙为汤若望的冤案平反。1669年十一月十六日，康熙又发布了对汤若望的祭文：“皇帝谕祭原任通政使司通政使，加二级又加一级，掌钦天监印务事，故汤若望之灵曰：鞠躬尽瘁，臣子之芳踪。恤死报勤，国家之盛典。尔汤若望，来自西域，晓习天文，特畀象历之司，爰锡通微教师之号。遽尔长逝，朕用悼焉。特加因恤，遣官致祭。呜呼，聿垂不朽之荣，庶享匪躬之报。尔有所知，尚克歆享”。

汤若望之后，受到康熙尊崇的传教士很多，其中南怀仁最为著名。南怀仁自康熙十年（1671）起担任康熙启蒙老师，服务达二十七年之久，深得康熙赏识。南怀仁很得意地炫耀说：“每天早晨，我就进宫并立即被带到康熙的住处，往往要呆上三四个小时。我单独同皇上在一起，给他读并加以解说，直到中午才能离开。他也常留我吃午饭，并从金盘中给我夹些精美的肉”。康熙二十六年（1687），南怀仁坠马受伤，次年卒于北京。康熙为他举行了隆重的葬礼，说“南怀仁治理历法效力有年。前用兵时，制造兵器多有裨益。今闻病逝，深轸朕怀……”南怀仁逝世一年后，康熙皇帝遣官加祭，并在祭文中称：“尔南怀仁，秉心质朴，肆业淹通。……既协灵台之掌，复储武库之需……可谓莅事惟精，奉职弗懈者矣。遽

闻溘逝，深切悼伤。追念成劳，易名勤敏”。

从上文我们可以清楚地看出，“西儒”在交往方式的多样性、社会影响的大小以及产生的实际作用方面，都远远超过“回儒”。究其原因，主要在于“西儒”基于特殊的科技素养背景而在政治、外交、军事乃至心理等多方面满足了中国上层社会尤其是封建皇权的需要，很多“西儒”之所以得到明末清初封建政权的宠幸和倚重，是因为他们需要“西儒”这样的人才在多方面为他们提供帮助。这令人们很容易就想起元朝明初“回儒”的先人，伊斯兰教之所以在元朝明末享有较高的社会地位，根本原因也在于他们在经济、军事、政治、科技等诸多方面能很好地满足当时统治阶级的需要。“回儒”之所以不能产生像“西儒”那样的社会影响，关键在于由于客观的原因，他们不具备先人所具有的诸多优势。当然，“西儒”的社会影响虽然巨大，但也引发了一系列的冲突，“回儒”虽然社会影响较小，但他们一脉相承，在会通回儒的过程中实现了伊斯兰教的振兴，尤其是对中国回族伊斯兰教的发展延续产生了不可磨灭的历史贡献。即使在清政府禁绝天主教之后，相对于天主教在中国几近湮灭，回族伊斯兰教仍然在保持自身特质的情况下获得了持续的发展。

第五章 与佛道两教之论争

伊斯兰教和基督教都产生在西亚地区的一神教,后来都发展成为世界性的大宗教。明末清初,正是由于强大的伊斯兰教奥斯曼帝国的阻隔,天主教在中国的传播才不得不取道海路。众所周知,伊斯兰教和基督教具有十分紧密的关联性,因而,持天方学的“回儒”和持天学的“西儒”的一神教的背景和特质,使得他们在对待中国的多神教佛教和道教方面表现出态度方面的极大一致性,“回儒”和“西儒”在着力实现与严格意义上讲不能称为宗教的儒学的会通的同时,不约而同地与佛道两教“划清界限”。他们都认为佛道两教均为异端,并进行不遗余力的批判,掀起了佛道两教长期争辩以来又一次宗教的论争。如果说“回儒”和“西儒”着力会通儒学、积极与中国上层社会交往是在正面体现了他们“儒”的特色,那么,对于佛道两教的大力批判和排斥又在另一个角度反衬出“回儒”和“西儒”的“儒”的倾向。因此,从这种意义上说,对回儒”和“西儒”进行比较研究,深入分析他们与佛道两教之论争便成为题中应有之义。

第一节 “回儒”对佛道两教的批判

在本文所指的“回儒”产生之前,伊斯兰教的碑刻当中已经出现了对佛道两教的批判。比如,定州《重建礼拜寺记》的作者首先对儒、释、道三教进行一番总的评价,肯定了儒教,批判了释、道教“虚无寂灭,不免于妄,且其去人伦,逃租赋,率天下之人而入于无父无君之域”。到了“回儒”出现之后,无论是在他们的著作当中,还是在别人为他们的著作写的序和跋中,都能经常见到对佛道两教的批判,呈现出比较系统的特点。现对几位“回儒”对佛道的批判作简要评述。

一、王岱舆对佛道两教的批判

王岱舆《正教真诠·真忠》说:“夫忠于真主,更忠于君父,方为正道,因其源清,而无不清矣。或即忠于君父,而不能忠于真主者,直为异端。何也?因其拜张拜李,祈佛祈神,头头是主,岂能忠于一乎。况于无父无君者,又何如哉!

如生死寿夭，富贵功名，皆由真主前定，刑德威福，兼托之人主。愚人皆曰由‘佛’，彼僭造化之机，窃人主之权，其害不浅矣。假使佛说尽行，人皆无父，则斯人之种必至于绝，而佛法亦不得行矣；人皆无君，则争夺屠脍，相残相灭，而佛之党亦无以自立矣。禁人婚娶，道原自绝；更戒杀生，禽兽日增，世界皆畜类之所有，三纲五常，天地三光，万事万物，诚皆弃物矣。窃思世人交友，或有一二诳言，终不尽信其说，似此谬妄，人犹敬信，何其愚也。”¹

王岱舆《正教真诠·正命》说：“夫受命归真，去而不返，得失在此一举，非所谓轮回往来，果报之说也。……所谓轮回者，乃释氏之道，始自汉时。汉人有从其道者，则设言立教，陈利害之果报，假轮回之虚说，激诱世人趋赴其道因而食焉。……通国咸服其道，犹饥不择食，寒不择衣也。……昔瞽瞍之恶，当报之以大刑，而反报之圣子；勋、华之德，当报之以哲子，继世而有天下，而反报以不肖之嗣。由此观之，果报何有。……逞己见之狭，日入沉迷，传其幻妄，谬设三途，虚张六道，岂非痴人说梦哉！”²

王岱舆《清真大学·总论》说：“天下莫不以真有为贵，以虚无为贱……即如佛老，乃空无之祖，其未生之前，本无佛老，然后必由其亲而生之，非自空无而有也。虽天地万物，莫不皆然。至于浑然一物前，必有一至尊原有之真主化生之也。彼更以无为、无意、无辩为教，观其著书立教，岂非为乎？欲人从之，岂非意乎？辩天下之名理，岂非辩乎？其自为相背，而欲为万世之师，谬矣！”³

从王岱舆的论述可以看出，他认为，无论什么宗教，忠于真主，并忠于君父，才能称之为正道，否则就是异端，而佛教却是无父无君的邪教。佛教用虚无的学说，“僭造化之机，窃人主之权”，长期以来毒害社会。如果佛教盛行，就会将人类社会引入无父无君的歧途，无父则人类必然渐渐灭绝，无君则人们就会自相残杀，佛教自然就没有传播的载体，无法自立。对这种自相矛盾的谬妄之说，很多人却十分敬信，实在是愚蠢之至。至于生死轮回、因果报应之说，只不过是汉代的一些人借此来引诱世人崇奉佛教从而使自己有一个吃饭穿衣的谋生手段。整个国家敬服佛教，就像“饥不择食，寒不择衣”一样。从历史上看，像瞽瞍这样的恶人，本该“报之以大刑”，而却“报之圣子”，像勋、华这样的贤德之人，本该“报之以哲子”，却反而“报以不肖之嗣”，由此可见，这哪里有什么因果报应

1王岱舆：《正教真诠·真忠》，宁夏人民出版社，1999年版，第223页。

2王岱舆：《正教真诠·正命》，宁夏人民出版社，1999年版，第341-344页。

3王岱舆：《清真大学·总论》，宁夏人民出版社，1999年版，第418页。

呢？现在的人沉迷于佛教，传播其谬妄之说，就如同痴人说梦一样。天下人皆“以真有为贵，以虚无为贱”，而佛老是空无之说的始作俑者，但是天地万物皆来源于原有实有之真主，佛老本是其父母所生，不是自空而来。此外，佛老表明自己是无为、无意、无辩之教，那么，其著书立说不就是有为吗？劝人入教不就是有意吗？辩天下之名理不就是有辩吗？如此自相矛盾，还想充“万世之师”，实在是大谬不然。

二、马注对佛道两教的批判

马注《清真指南·穷理》中说：“问：理穷而后道明，道明而后识定，清真认主之教，与三教何别？答：儒知而言浑，玄知而不切，释不知而自认。……浑则浅者不能易入，故二氏得而乘之。……不切则智者不能无疑，故释教得而抑之。以为上帝犹朝于佛，佛能造化天地万物，诸天世界皆牟尼之化境。……夫佛乃梵王之子，生于周初，欲了生死，雪山苦行。四十九年，既成圆觉，遂自矜傲，以为天上天下，惟我独尊。既知有我，我从何来？生我何人？覆我何物？我若自主，了无生死；既有生死，何能自主？……自认则愚者不能无信，故迷道得而宗之。儒玄不察，亦委下风。世道波迁，弊端益甚。”¹

马注《清真指南·课施》中说：“佛老之学，世法平等，无有高下。故其教也，无亲疏，无贵贱，无长幼，无老少，无仇敌。虎狼一体，蛇蝎不伤。佛经云：‘无我相，人相，众生相，寿者相，死生转毂。牛羊父母胎卵湿化。可证菩提。’诚如是说，则礼义废，恩情绝，纪纲乱，赏罚无用，政教不行。”²

马注指出，对于天地万物之本原，儒家知道却说得含混不清，道家知道却没有解释确切，佛教不知却自认为万物之本源。儒家说不清楚，佛道两教就趁虚而入，道教讲不确切，佛教乘机压抑道教，宣扬“佛能造化天地万物，诸天世界皆牟尼之化境”。释迦牟尼本是梵王之子，自己就有生和死，怎能是万物之主？但是，儒道两家不加详察，甘拜下风，致使世风日下，谬种流传，百弊丛生。尤其是佛老之学，无高低贵贱之分，无亲疏长幼之别，致使“礼义废，恩情绝，纪纲乱，赏罚无用，政教不行”。

三、刘智对佛道两教的批判

“人知有主，而不识主之真，则凭空想象，邪知恶觉，从此起矣。是故愚溟

1马注：《清真指南·穷理》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第207-210页。

2马注：《清真指南·课施》，《清真指南译注》，云南民族出版社，1989年版，第340页。

之輩，泥形而求主也。逐以人物为主者有之矣。寂灭之流，外形相而求主焉，遂以空无为者有之矣。过与不及之弊，不可胜数。……老子，周代楚人也。其学尚玄虚，用权术以自隐，无名为务。秦皇汉武好神仙，老子之教行，因而后人以老子为主者……著道德五千言，后世增益附会，复有方技术士，作为丹药、符篆、飞升变化之说，以老氏为宗，为老氏无是也。至葛洪以老子为天地之主，夸誉太过，不唯令人难信，即使老子闻之，亦笑其迂怪无谓也。……佛，身毒国人也。其教尚空寂，谈鬼怪，以度众生成佛为务。盖谓天上地下，唯佛独尊，万事万物，皆缘佛妄想而成。汉明帝传其教入中国，因而东土人有以佛为主者。……其法多种，约其大旨：盖以空为宗，以世界为幻，以性命为欲，以秉彝为妄，以事理为障碍，以寂灭为终极。造三途六道轮回因果之说，以惑愚俗，曰诱之向善耳。……老、佛皆人也，造化所必受，而称之为主，妄也。”¹

刘智指出，老子本是周代楚国人，其学说尚玄虚，后人对之随意“增益附会”，奉老子为“天地之主”，如此过分的夸誉。即使老子听到，也会笑话他们“迂怪无谓”。释迦牟尼本是印度人，其学说尚空寂，认为“天上地下，唯佛独尊，万事万物，皆缘佛妄想而成”，捏造“三途六道轮回因果之说”，来引诱愚昧庸俗的人，还美其名曰“向善”。老子和释迦牟尼都是人，同为被造化者，若称之为本原或主宰，就荒谬之极。

四、金天柱对佛道两教的批判

金天柱《清真释疑·神灵》中说：“若谓彼能降福，则各教之事神者，不至有乞丐。将曰彼能降祸，则吾教之不事者应无子遗。次等理路，惟智者能行；愚人怀富贵利达，信释老之谎谈。据言，神能降福，胡终日事佛，而不得一报，若梁武帝饿死台城，佛之不救。由此观之，佛不足事可知。”²

金天柱《清真释疑·祭祀》中说：“究之烧化纸钱，是释老之行，而非儒者之教。儒者之祭，用酒灌地焚帛而已，鬼来食气。今又杂以释老之行，吾恐若祖若父有灵，必不愿来格来享。世之修斋设醮者，十有八九是口言孔孟之教，心向释老之行。”³

金天柱指出，如果佛老能够降福，则信奉佛老之教，就应当没有乞丐，如果佛老能够降祸，那么伊斯兰教的人就会绝灭，但事实却恰恰相反。这种道理，只

1马宝光：《中国回族典籍丛书》（第1卷），第85-87页。

2金天柱：《清真释疑·神灵》，宁夏人民出版社，2002年版，第100页。

3金天柱：《清真释疑·祭祀》，宁夏人民出版社，2002年版，第114页。

有智慧的人才能明了。愚蠢的人为了富贵利达，才会相信佛老的荒诞之说。梁武帝终日事佛却饿死在台城，佛为什么不救他呢？由此可知，佛教根本不值得信奉。现在儒教的人士，“十有八九是口言孔孟之教，心向释老之行”，在祭祀当中夹杂佛道两教的仪式和思想，已经背离了儒家的原理和方式，如果其祖先真的有灵，必然不愿意享用。

第二节 “西儒”对佛道两教的批判

在本文所指的“西儒”产生之前，很难见到基督宗教对佛道两教的批判，这大概是因为基督教虽在唐元两代曾兴盛一时，但却两度湮灭，因没有族群和信众的延续而没能实现在中国的持续发展。“西儒”来到中国之后，出于传教的核心目的，遂将佛道两教视为发展宗教的主要对手而大力批驳。“西儒”对佛道两教的批判主要表现在以下几个方面。

一、批判佛道的空无之说

中士曰：“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。不知尊旨谁是？”利玛窦说：“二氏之谓，曰无曰空，于天主教理大相刺谬，其不可崇尚，明矣。夫儒之谓，曰有曰诚，固庶几乎！”¹

中士说：“然佛老之说，持之有故。凡物先空后实，先无后有，故以空无为物之原，似也。”利玛窦说：“上达以下学为基。天下以实有为贵，以虚无为贱，若谓万物之原，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，此理明矣。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，亦安能以其空无为万物有、为万物实哉！试以物之所以然观之，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？”²

利玛窦指出，天下都以实有为尊贵，以虚无为卑贱，万物的本原，是无比尊贵的，怎能以虚无来充当呢？况且，自身本不具有，就不能施与别物而成为实有，

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第15页。

2 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第16页。

这种道理显而易见。佛道以空无为万物之原，空无自身“绝无所有”，当然就不能“施有性形”而产生物体。假设本原不是实有，则其与所出之物一样同为虚无。由此，从万物之所以成为万物来看，所谓空无，不能成为万物的“作者、模者、质者、为者”，与万物的产生没有一点牵连。

二、批判佛教的因果报应论

“夫世之仁者不仁者，皆屡有无嗣者，其善恶何如报也？我自为我，子孙自为子孙。夫我所亲行善恶，尽以还之子孙，其可为公乎？且问天主既能报人善恶，何有能报其子孙，而不能报及其躬？苟能报及其躬，何以舍此而远俟其子孙乎？且其子孙又有子孙之善恶，何以为报？亦降俟其子孙之子孙，以酬之欤？尔为善，子孙为恶，则将举尔所当享之赏，而尽加诸其为恶之身乎？可谓义乎？尔为恶，子孙为善，则将举尔当受之刑，而尽置诸其为善之躬乎？可为仁乎？”¹

利玛窦指出，世人无论是仁者还是不仁者，常常都是有的有后嗣，有的没有后嗣，他们的善恶是如何得到报应呢？我是我，子孙是子孙，我的善恶都还报于子孙，这样能算公正吗？既然能因善恶不同而给与不同的报应，为何不报应在子孙身上而报应在本人身上呢？如果能报应在本人身上，何必舍近求远报应其子孙呢？况且子孙又有子孙之善恶，何以为报？难道还要报应在子孙之子孙的身上吗？自己行善，子孙行恶，如果自己行善应得的奖赏被给予行恶的子孙，这能称得上义吗？自己行恶，子孙行善，如果自己行恶应得的惩罚被加给行善的子孙，这能称得上仁吗？

三、批判佛教的天堂地狱说

“天主教，古教也。释氏西民，必窃闻其说矣。凡欲传私道者，不以三四正语杂入，其谁信之？释氏借天主天堂地狱之义，以传己私意邪道，吾传正道，岂反置不讲乎？释氏未生，天主教人已有其说。”²

“释迦经文虚谬，皆非正理。故不可诵。姑试论之。曰四省六道，人魂轮回；又曰杀生者，魂灵不得升天。或魂归天堂者复能重生世界。及地狱充满之际者，复得再生于人间。又曰禽兽来听讲法，亦得以成其道果。又有一经名曰《大乘妙法莲花经》，嘱其后人曰：能诵此经者，得到天堂受福。今且以理论之，便有罪大恶极之徒，家有钱财，买经诵经，则得以升天受福。若夫修德行道之人，贫

1 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第66页。

2 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第26页。

穷困苦，买经不得，亦将坠于地狱与？此释迦之言，诚不可信。”¹

利玛窦和罗明坚指出，天主教是古往今来的正统古教，释迦牟尼还未出生，天主教就早已存在，佛教窃取天主教的教义，借用和歪曲天主教的天堂地狱说来传播佛教的“私意邪道”，因此，佛教经文皆为虚谬之语。比如，佛教说，禽兽听了佛教的讲法，也能成就正果，人们诵读佛教的《大乘妙法莲花经》，就可以升入天堂享福。如果这样的话，罪大恶极的人，家有钱财，能够买经诵经，就会得以升天受福，修德行道的人，贫穷困苦，不能够买经诵读，就会在地狱受苦吗？因此，佛教的话，根本就不能相信。

四、批驳佛教的轮回说

“释氏图立新门，承此轮回，加之六道，百端谎言，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！”²

“夫轮回之说，其逆理者不胜数也。兹惟举四五大端。一曰，假如人魂迁往他身，复生世界，或为别人，或为禽兽，必不失其本性之灵，当能记念前身为。然吾绝无能记焉，并无闻人有记之者焉，则无前世，明甚。……若果天主设此轮回美丑之变，必以劝善惩恶也。设吾弗能明记前世所为善恶，何以验今世所值吉凶，果由前世，因而劝乎惩乎？则轮回竟何益焉？……故知释氏所云人之灵魂，或托于他人之身，或入于禽兽之体，而回生于世间，诚诞词矣。……故轮回之谎言荡词，于沮恶劝善无益，而反有损也。”³

利玛窦指出，佛教道听途说，再加上自己的六道之说，汇成谎言，传入中国，实在是“无真传可信，实理可倚”；其国“无文礼之教，无德行之风”，不足于“示普天之下”；就拿轮回之说来看，假如人的灵魂能够迁移，必然能够记得前世的所作所为，但是没有听说过谁能记得这些，因此，人并无前世，就十分明了；假如天主真的设有轮回，必然是为了“劝善惩恶”，如果人不能记得前世的善恶，怎么能在今世进行适当的奖赏和惩罚呢？轮回又有什么益处呢？因此，佛教的灵魂轮回之说，都是“谎言荡词”，不但对劝善惩恶无益，反而有害。

此外，“西儒”嘲笑佛教荒诞无知：“异端伪经，虚词诞言，难以胜数，悉非

1 钟鸣旦，杜鼎克：《明清天主教文献》，台北利氏学社，2002年版，第22-23页。

2 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第48-49页。

3 《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第49-51页。

由天主出者。如曰‘日轮夜藏须弥山之背’；曰‘天下有四大部州，皆浮海中，半见半浸’；曰‘阿函以左右手掩日月，为日月之蚀’。此乃天文地理之事，身毒国原所未达，吾西儒笑之而不屑辩焉。”¹并指出佛教徒道德伦理、社会生活的沦丧和腐化。

利玛窦之后，其他传教士也对佛教着力进行批驳，如庞迪我在《七克》不遗余力地批判佛教的轮回说及其因果报应说：“凡信轮回之处，贫人生子，或虑养育之难，嫁娶之费，辄杀之。曰：‘吾生尔贫尔。愿尔死，早托生富贵家，正尔富也’。痛哉！……语悉爱人慈人，行显憎人害人。此谓外袭羊皮内怀狼心，正邪魔害人人类之酷计也。此则信轮回因果之明效矣！”²如利安当批判佛教说：“凡异端邪教，惑人听闻，令人持斋念佛，外面装饰善貌，诳人皈依，都是巧言令色之类，诱人获罪，陷人永苦。”

第三节 佛道两教对“回儒”和“西儒”批判的回应

从上文可以看出，“回儒”和“西儒”在批判佛道两教方面具有很大的相似性，比如，在神学方面主要集中在因果报应、轮回说、本原说，在世俗方面主要集中在佛道背离人伦之常理。但也有显著的差异，最主要表现在佛道两教的回应不同。也许是佛道两教较少见到“回儒”的论著，也许是“回儒”的批判没有产生大的社会反响，“回儒”基本上没有受到佛道两教的回击。但对于“西儒”，情况却大不相同，“西儒”对佛道两教的批判遭致猛烈的回击。

一、“回儒”对佛道两教的批判基本上没有受到正式回击

伊斯兰教自唐朝传入中国直至清初大约千年之久，伊斯兰教与中国的儒释道三家基本没有发生冲突，虽然在论著及碑刻之中多次对佛道两家的观点进行批判，但很难见到佛道的回击，这一点颇耐人寻味。究其原因，大致有三：

一是伊斯兰教在中国不对外发展宗教，没有与佛道两教争夺信徒。从中国回族的形成和发展来看，她是来自海内外信仰伊斯兰教的各族人，在长期的历史发展中，吸收和融合了多种民族成分而逐渐形成的。在回族的形成和发展中，伊斯兰教起到纽带和决定作用。完全可以肯定，如果伊斯兰教没有传入中国，就不

¹《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年版，第83页。

²庞迪我：《七克》卷5，第21页，《庞迪我与中国》，第279-280页。

可能产生并形成回族。回族的来源主要有：唐宋时期来自阿拉伯、波斯后定居中国的“蕃客”、“胡商”，元代来自中亚各国的“色目人”，明代大量内附的“回回人”，以及由于改信伊斯兰教或长期通婚而不断成为穆斯林的汉族、蒙古族等其他民族的人。由于伊斯兰教不对外发展宗教，仅靠内部繁衍和异族通婚来实现伊斯兰教的发展延续，所以始终没有与佛道两教在信徒问题上发生冲突，这一点与明末清初的天主教截然不同。

二是伊斯兰教在中国不借助政权的力量来发展宗教，没有与佛道两教发生利益冲突。元代，由于回回人与其他色目人最先归附蒙古，又屡立战功，帮助朝廷治国理财，因而受到元廷的优待和重用，回回上层人物已成为蒙元统治阶级中重要的组成部分。回回人在政府中担任各种职位的官吏不少，其中任职中书省左、右丞相，平章政事及参知政事等重要职务者多达 320 人；在 10 个行中书省任丞相、平章、参政等重要职务者多达 65 人。在明代，许多杰出的回族人物脱颖而出，为朱明王朝的建立立下赫赫功勋。开国功臣有胡大海、冯国用、冯胜、常遇春、沐英、蓝玉、丁德兴等人，并因此受到重用和优待。但穆斯林只关心世俗和内部事务，并没有利用自身的特权和优势来进行宗教扩张，所以，佛道两教的发展一直没有受到来自伊斯兰教的冲击，与伊斯兰教没有实质性的利益冲突。不仅如此，在中国历史上，我们能经常看到儒释道甚至基督教之间的纷争，而见不到它们与伊斯兰教的冲突，伊斯兰教与中国的各教都没有“宿怨”，原因主要就在于此。

三是中国长期以来儒释道三教并重，伊斯兰教在神学思想方面的影响较小。从汉代以来的中国历史看，虽然儒释道三教在某一时期的社会地位有升降沉浮，他们之间的纷争也此起彼伏，但总的来讲，中国政权长期以来的主流是儒释道三教并重。尤其到了宋代，在“三教之设，其旨一也”、“非道教无以升君子，非释教无以化下愚，非儒教无以理国家”等思想的影响以及中国皇权和上层人士的推动下，“三教合流”逐渐成为一股社会潮流，并最终形成理学这一三教有机交融，共尊王权的思想体系，对中国人的思想和行为以及社会秩序产生深远的影响。反观伊斯兰教，穆斯林不对外宣扬和推行伊斯兰教，其神学思想并没有对中国社会以及人们的思想产生过大的影响，虽然有明武宗对伊斯兰教的评价高过儒释道三家，但伊斯兰教的教义与世俗社会长期隔膜，不为外界所熟知和理解的情况始终没有改变。因此，“回儒”对佛道两教的批判，只是传播在极小的范围之内，而

且不可能产生巨大的影响。佛道两教也没有必要“较真”，他们的有限的精力还要用到对“西儒”这一试图将中国基督教化的“劲敌”的回击上。

二、“西儒”对佛道两教的批判招致儒佛猛烈的联合回击

“西儒”对佛道两教的批判，不但引起了佛道界的反对，也引起了佞佛人士的强烈不满。从前文可以看出，反教士大夫掀起了对天主教的攻击，使天主教遭受重创，而这次是儒佛两家联合发起的对“西儒”的声讨，虽然温和得多，但却是主要针对其核心教义。从此次回击可以看出，凡是被“西儒”批判的，儒佛两家都进行辩护和澄清，凡是“西儒”推出的说辞，他们都竭力进行批判。批判天主教的论著和观点，主要体现在由福建漳州佛教居士黄贞收集、由徐昌治于1639年编辑而成《圣朝破邪集》一书中。《圣朝破邪集》，作为明末最重要的反基督教著作，该书共八卷，近60篇文章，其中的14个文件是“南京教案”中士大夫官员所写。文章作者，既有僧人，也有儒士。他们互相联合，各有侧重，从捍卫儒家社会正统性的立场出发批驳天主教，再一次掀起浓重的反教声浪。尤其是，佛教徒不仅对基督教的天主观、灵魂观、天堂地狱说进行批判，而且对佛教的主要教义，如缘起性空论、果报轮回说、自证觉悟论等也进行了深入的论述。

对于这次回击，学术界多有探讨，现仅罗列一些主要反对者的观点。

释通容在其《原道辟邪说》中说：“玛窦外道，不识我佛单阐无始无终全贞大道为究竟，妄以空无生物谤我佛矣。殊不知我佛以无始无终全真大道，演为一乘实相了义之法，为之开示令人悟入。且一乘者何？乃实相尝住之法也。”¹

颜茂猷在《圣朝破邪集序》中说：“三教并兴，治世治身治心之事，不容减，亦不容增者也。何僻尔奸夷妄尊耶稣于尧舜周孔之上，斥佛菩萨神仙为魔鬼？”²

许大受在《圣朝佐辟》中说：“释典心地戒品，全是以孝顺心为五戒万行之大根源，其舍亲出家，虽割爱哉，其意盖为尘中不能学道，学道正以报亲。是门庭虽异，而本孝之心，与儒无异也。”³

许大受在《圣朝佐辟》自序中说：“夷言有后世，非贯通儒释，不足以抑妖邪故也。况夷之狡计，阳辟佛而阴贬儒，更借辟佛之名，以使不深入儒者之乐于

1释通容：《原道辟邪说》，《破邪集》，第380页。

2颜茂猷：《圣朝破邪集序》，《圣朝破邪集》卷三。

3许大受：《圣朝佐辟》，《破邪集》卷4。

趋，故区区之心，必欲令天下晓然知夷说鄙陋，尚远逊于佛及老，何况吾儒。”¹

圆悟在《辨天说》中说：“佛之教实而不虚，正欲去愚迷之虚，立本性之实”。²“惟彼不能自证得，故执天主为天主，佛为佛，众生为众生，遂成迷倒，故有人我彼此是非之相。此乃彼之病根，所以我佛云‘不能度无缘者’，正以彼自执为天主故也。苟彼不自执为天主，则自然不执佛为佛，不执一切众生为众生，方始识我佛之旨，亦识度尽众生之义。”³“故佛无定形，在天而天，处人而人，不可以色相见，不可以音声求，以其即汝我人人从本来具足者也。”⁴

株宏在《天说》中说：“如谓人死，其魂尝在，无轮回者。既魂常在，禹汤、文武何不一戒训于桀纣、幽厉乎？先秦、两汉、唐宋诸君，何不一致罚于斯、高、莽、操、李、杨、秦、蔡之流乎？既无轮回，叔子何能记前生为某家子，明道何能忆宿世之藏母叉乎？”⁵

三、儒佛联合对抗“西儒”的原因——“儒佛合流”的完成

对于三教尤其是儒佛为何联合对抗“西儒”，主要原因是“三教合一”尤其是“儒佛合流”的完成，使得中国人或儒或佛、或佛或儒，受到佛儒双重思想的影响，其基本观点趋于一致，捍卫佛教即是捍卫儒教，捍卫儒教即是捍卫佛教。这一点从佛教会通佛儒的历程就可以清晰地了解。

佛教在公元前后传入中国内地，当时正值两汉之际，汉武帝已经实行“罢黜百家，独尊儒术”，儒家学说取得了正统主导地位，上升为国家意识形态。因此，佛教自传入之始，就不能不受到儒家思想的影响。特别是初来汉地的佛教只是在上层社会的王室皇族、贵族地主中有些影响，所以，靠拢和接受儒家思想是佛教立足中国的自然和必然选择。

佛教“会通儒学”与传法和求法高僧对佛经的翻译和研习密不可分，其中康僧会和慧远的作用尤为突出。《出三藏记集》录有康僧会（？-280年）译经2部，14卷。最能代表他思想的是《六度集经》，共8卷，按大乘菩萨“六度”分为6章，编译各种佛经共91篇。其主要意旨在于用佛教的菩萨行发挥儒家的“仁道”说，把孟子的“仁道”作为“三界上宝”，要求“王治以仁，化民以恕”，阐明了“儒典之格言即佛教之明训”的观点，为佛教“会通儒学”、儒佛结合开辟了路

1许大受：《圣朝佐辟》“圣朝佐辟自叙”，《破邪集》卷4。

2圆悟：《辨天说》，《破邪集》卷七。

3圆悟：《辨天说》，《破邪集》卷七。

4圆悟：《辨天说》，《破邪集》卷七。

5株宏：《天说》，《圣朝破邪集》卷七。

径。另一高僧慧远(334-416年)对儒释道都有极深的造诣,在庐山传播佛教时,得到了东晋各种统治力量的支持,历届江州刺史都与他结交,士大夫中的隐居者不仅向他请教佛学,还与他讨论儒道。慧远继承了道安研习和弘扬佛教的根本学风,一方面广泛介绍外来佛典,以求把握佛教原旨;另一方面,又坚持佛教必须适应中土的需要,不惜“失本”地将其纳入中国传统文化的轨道。慧远在中国佛教史上的主要贡献,在于将佛教同儒家的政治伦理和道家的出世哲学结合起来。慧远与桓玄论沙门不敬王者,明确提出:佛教有“一者处俗弘教,二者出家修道”两大任务,“处俗”与“出家”都能令“道洽六亲,泽流天下”,起到“协契皇极,大庇生民”的作用。¹此外,东晋时期,名士奉佛越来越多,其中有两种思想倾向,一种是继承玄学中放浪形骸不拘礼法的传统,同《般若》《维摩》的大乘空宗接近,而另一种则趋向于佛教有宗,试图调和佛教同儒家的正统观念,注重因果报应和佛性法身等说法。

到了宋朝,伴随着儒家学说地位的巩固和佛经翻译的不断发展,打通儒释成为一个普遍的社会潮流,兼通儒释的禅僧较多,佛教在思想深层次上与儒学融为一体,其中契嵩与智圆的“会通儒学”活动最具代表性。契嵩(1007-1072年)调和儒释的理论不像早期佛教徒那样,简单地在文字层面上寻找两家的相似之处,而是首先在心性论上找到了两者的理论结合点。他坚持“心生万法”的宗旨,指出各家圣人不过是从不同角度发明本心,殊途而同归,皆劝人向善。在此理论基础之上,契嵩全面调和佛教戒律和儒家纲常:“五戒,始一曰不杀,次二曰不盗,次三曰不淫邪,次四曰不妄言,次五曰不饮酒。夫不杀,仁也;不盗,义也;不淫邪,礼也;不饮酒,智也;不妄言,信也。”²用佛教的“五戒”会通了儒家的“五常”。契嵩还特别大讲孝道:“夫孝者,大戒之所先也”。³契嵩承认孝在戒先,实质上是承认了儒家在中国社会中的主导地位,佛教自愿向儒家靠拢。契嵩还极力证明儒家从入世的立场上说明孝道,佛教从出世的立场上神化孝道,“其所出虽不同,而同归于治。”所以,他直接向宋仁宗呼吁:“愿垂天下,使儒者儒之,佛教佛之,各以其法赞陛下之治化。”⁴契嵩最终在巩固现行社会制度的立场上将儒佛两家结合起来。宋代另一个倡导儒佛合流的著名人物是智圆(976-1022

¹楼宇烈、张志刚:《中外宗教交流史》,湖南教育出版社,1998年版,第21-27页。

²《锦津文集》卷八《寂学解》。

³《辅教编·明孝章》。

⁴《辅教编·戒孝章》。

年),他的著作以宣扬“三教同源”、“宗儒为本”的思想而引人注目。他说:“非仲尼之教,则国无以治,家无以宁,身无以安。……国不治,家不宁,身不安,释氏之道,何由而行哉?”¹“夫儒、释者,言异而理贯也,莫不化民俾迁善远恶也。儒者,饰身之教,故谓之外典也;释者,修心之教,故谓之内典也。惟身与心,则内外别矣,蚩蚩生民,其越于身心哉?非吾二教,何以化之乎?嘻!儒乎?释乎?其共为表里乎?”²证明两教功用相同,但手法各异,“修身以儒,修心以释”,不可重此轻彼。契嵩、智圆的“会通儒学”理论,将佛教的儒学化推到了更高的层次。总之,佛教进入中国后,先是在社会功能上寻求协调,接着发展到教义上与儒、道特别是儒相衔接,至宋之后达到了包括哲理在内的全方位的融通。由此可见,佛儒联合对抗“西儒”,应是自然而然的事情。

1 《闲居编》卷一九《中庸子传》上。

2 《闲居编》卷一九《中庸子传》上。

结语 “回儒”和“西儒”思想活动的启示

通过上文对“回儒”和“西儒”思想活动的综合考察和对比分析,我们不难看出,这些儒家型穆斯林和儒家型基督徒在文化、宗教、文明的对话、交流、融合方面做出了突出贡献。尽管他们站在各自宗教的立场上曾对其他宗教进行了尖锐的批判,甚至还引发了一些“文明的冲突”,在今天看来似乎有些不妥,但是,瑕不掩瑜,评价历史不能脱离当时的客观实际,更不能用当代的标准去苛求于古人。况且,历史上各种宗教之间的冲突是无法避免的,这种冲突带来的不仅仅是矛盾和对立,更重要的是,随着时间的推移,它同时有利于促进各种宗教乃至文化、文明之间的深入了解,使各方理性分析和正确对待自己和他者,逐渐求同存异,尽量避免对抗和冲突,在不断的相互交流、理解、认同、融合之中逐渐达到一种宗教大系统的内在平衡,形成更加稳定、和谐的宗教生态¹,使宗教能更好地促进人类社会的和谐、文明和进步。就“回儒”和“西儒”而言,他们的会通儒学活动作出的共同卓越贡献是:一是通过著书立说阐扬了伊斯兰教和基督教的教义。二是开启了伊斯兰教文化和基督教文化与儒家思想文化的全方位的对话和融合。三是构建了伊斯兰教和基督教与中国封建社会相适应的理论体系。四是大大加速了伊斯兰教和基督教的中国化进程。五是丰富了中华文化的宝库。六是给宗教和文化和谐相处带来了十分有益的启迪。这种会通,实质上是认同、吸收和融合,它既为各自宗教的生存、发展、传播创造了良好环境,也进一步优化了整个中国社会的宗教生态。

古今中外,因宗教问题而引发的矛盾、排斥、冲突、对抗甚至战争不在少数,但这不是宗教的过错,而是缺少正确对待宗教的优良心态。宗教是人类的宝贵财富和精神家园,不能成为工具和借口。当今,人们充满了对世界和平和社会和谐的殷切期待,而宗教问题一直以来都是影响世界和平和社会和谐的重要因素。宗教之间和平共处,世界才能变得和谐安宁,而宗教之间和平共处,必须从宗教之间交流对话开始。正如“全球伦理”和“宗教对话”的倡导者孔汉思(Hans

¹姜生:《宗教生态与宗教世俗化》,《中国社会科学院院报》,2004-03-23;姜生:《论宗教生态——新兴教派与邪教形成的文化逻辑》,载社会问题研究丛书编辑委员会:《宗教、教派与邪教:国际研讨会论文集》,广西人民出版社2004年版(姜生先生提出的宗教生态概念,将宗教本身视为一种内在系统,突破了传统的宗教与生态、地理、环境等范畴和内涵,提供了一种别具一格的宗教研究的崭新视角。)

Küng)所言：“没有宗教间的和平，就没有国家间的和平；而没有宗教间的对话，就没有宗教间的和平。”毋庸置疑，明末清初的“回儒”和“西儒”是文明对话和融合的典范，他们求大同存小异思想和活动使外来宗教和中国社会双方受益。通过对“回儒”和“西儒”的综合考察和对比分析，我们可以得到以下几点有益的启示。

一、相适应是外来宗教在中国生存发展的必然要求

“物竞天择，适者生存”的法则，不仅适用于有形的生物，而且适用于无形的宗教文化。宗教与所处社会的政治、经济、文化等是交融互动、相互作用的，任何宗教都必须与当时的社会状况相适应才能生存，并通过变革求得发展。宗教适应社会的发展，并与之相协调，就会获得生存和发展，反之，就会湮没在历史的长河中，这已经被宗教长期发展的历史进程所证明。历史上，虽然不少宗教在中国曾盛极一时，但其辉煌却只是昙花一现，最终没能留存下来，如袄教、摩尼教、景教等等。究其原因，都是因为没能抓牢“适应”这一生命线，不能顺应时代的脉搏而自我调节、自我完善、自我变革，失去了生存发展的根本保证。外来宗教要在中国生存和发展，就必须努力适应中国的具体国情。具体来说，应做到三种“适应”：首先，要适应中国政治的需要。中国社会一直是王权高于神权，“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”，皇帝君临天下，决定一切，顺之者昌，逆之者亡。如果宗教不维护统治者的阶级统治和利益，不顺应统治者的意志和要求，它在中国必然难以存在。其次，要适应中国主流思想文化。自汉代“罢黜百家，独尊儒术”以来，儒家思想文化倍受推崇，占据了主导地位，发展到宋明理学时期，因更适合统治阶级的需要而几乎被捧上了天。外来宗教如果与儒家思想文化多为相悖，甚至格格不入，便难得统治者欢心，在中国就举步维艰。再次，要适应中国传统习俗。宗教传入中国后，与民间习俗接触最多，为了便于交往交流，必然学习和吸收民间习俗中的关键部分，以期更好地相处，解决生产和生活中的诸多问题，如果宗教不能很好地适应中国的传统习俗，同样会给宗教的生存和发展带来不少障碍。

从“回儒”和“西儒”活动来看，虽然他们的目的是振兴和发展各自的宗教，但是为了达到目的，其共同策略就是从适应中国的具体国情入手。总的来看，他们基本上做到了上述三种适应，铺就了宗教生存发展的重要平台。无论是开展会通儒学活动，还是尽力接触封建社会上层人物，甚至对佛道两教进行大力批判，

都可以看作是“回儒”和“西儒”依据自己的认识而采取的适应策略。“回儒”和“西儒”卓有成效的工作不可否认地促进了伊斯兰教和基督教不断由与中国社会的“表层”适应向“深层”适应发展，奠定了伊斯兰教和基督教与中国传统文化和谐相处的基础，并使伊斯兰文化和基督教文化的精神本真逐渐深入到中国传统文化之中，通过一种内在的相融和结合而达到升华。正是因为他们做到了适应，尤其是处理好了一些关系到他们的宗教生死存亡的诸多重要关系，才为宗教的发展创造了良好的外部环境。

二、中国化是外来宗教适应中国社会的基本规律

所谓中国化，是指外来宗教在与中国社会的互动关系中，在保持自身独特风骨的前提下，与中国传统文化交流融会，或作适当的变通，或从中吸取有益的东西加以改造，从而在内容和形式上与发源地有所不同，呈现明显的中国特色。中国化是外来宗教适应中国社会的基本规律。外来宗教的中国化大体上有三种情形：一是潜移默化型中国化。这是一种自然而然、入乡随俗式的中国化。中国传统文化习俗具有极强的影响力和感染力，外来宗教传入中国后，时时处处置身中国文化传统的汪洋大海中，必然在衣食住行等生活、生产的各个方面与周围的人和事发生密切的联系，自身所固有的一切不可能一成不变。这种过程不是外人强加的，也不是宗教自身刻意为之，而是在长期的耳濡目染、潜移默化中，自然而然地形成的。此外，外来宗教在中国发展的信徒，必然将各自的风俗习惯和文化传统带入宗教内部，并以自己的眼光和方式对宗教进行理解和执行，久而久之，信徒的中国化更进一步促使宗教的中国化。二是救危图存型中国化。这是各宗教为势所迫，从主观上进行的不得已而为之的中国化。中国传统文化有深厚的社会基础，因而带有一种强烈的排他性，外来宗教在与中国传统文化的冲突、撞击中，不得不不断吸收、融会甚至附会中国传统文化中的某些成分，或迎合当时的社会需要，其目的是使外界对本宗教有一个认同和了解，尽可能多地吸引教众，求得宗教在中国的生存和发展。而教徒的多少及虔诚程度是外来宗教在中国得以生存的决定性因素。三是转相化导型中国化。这主要是针对统治阶级来说的，统治阶级为了自身统治的需要，从政策和管理上对外来宗教加以引导和利用，促其走上中国化的道路，融入中国传统文化的汪洋大海中。所谓“转相化导”，就是把宗教对教徒的巨大精神影响，借用到说服宗教信徒对封建政权的归附服从上来，或直接制定政策，加强管理、控制乃至同化，引导教徒接受中国传统文化思想，逐

渐淡化原先的民族宗教意识，融合到中国社会中去，为统治阶级服务。任何一种宗教都要依赖适应于一定社会的经济制度和政治制度，处好与经济基础的关系，与上层建筑的关系，与其他意识形态尤其是主流意识形态的关系，接受“转相化导”，在社会中找到自己的位置，发挥自己应有的作用。

任何一种宗教，随着时代的变迁，地域的差异，不管在内容上还是形式上，都会或多或少发生变化。这种变化有一段漫长的渐进历程，它是在长期的冲突、影响、融会中发展起来的，尤其是离不开关键人物的推动。从“回儒”和“西儒”活动来看，他们通过著书立说和积极与中国上层社会交往，阐扬了伊斯兰教和基督教的教义，开启了伊斯兰教文化和基督教文化与儒家思想文化的全方位的对话和融合，构建了伊斯兰教和基督教与中国封建社会相适应的理论体系，大大加速了伊斯兰教和基督教中国化的进程。在此之前，伊斯兰教和基督教的中国化只能算是初步的表层的中国化，使其宗教的中国化发生了质的改变。其实，“回儒”和“西儒”的产生本身就是伊斯兰教和基督教的中国化发生质的改变的标志。

三、宗教文化交流是中外文化交流的主渠道

宗教本身是一种特殊的文化现象。任何一种宗教都具有其内在的文化属性和文化体系，不同的宗教，反映了不同的文化背景，体现了不同的文化传统，并在不同的文化风格中得到凝聚、流传。在人类文明发展的历史长河中，中外的文化交流无时无刻不在，其中宗教文化之间的交流是最主要的交流形式。从外来宗教传入中国，再到中国宗教文化的外传，宗教文化交流构成了中外文化交流的主线。这种交流在丰富世界文化宝库的同时，也加强了中外之间的联系，加深了彼此之间的认识和了解。千百年来，宗教及其文化以其特有的形态和面貌，始终随顺着社会的脉搏而前进。有人曾把宗教比作是一条贯通古今的线，是一张覆盖社会的网，它与人类社会的生活息息相关，对人类的历史产生着巨大的影响。宗教及其文化之所以能成为一道主线，皆是因为人们需要宗教，宗教是人类的精神寄托，它不但使人们在现世的生活有所价值，而且能解决人们的终极关怀。可以说，宗教与人类社会生活的方方面面都有密切的联系，并产生广泛而深刻的影响，是人类社会各种交流当中的灵魂。当然，宗教文化交流的过程中，由于交流的目的、手段和社会背景等的不同，产生的效果也不尽一致，有时也会出现一些不和谐的因素，甚至引发宗教文化之间的冲突和对抗。但无论如何，宗教交流一直延续下来，并将继续延续，其作为中外文化交流的主渠道的地位无法动摇，其对中外关

系的影响将日益增大，作用将日渐突出。

从“回儒”和“西儒”的活动来看，他们对中外文化的交流做出了不可磨灭的贡献。由于客观条件的限制，“回儒”虽然没有将中国文化传向伊斯兰教世界，但却第一次系统地将伊斯兰教的文化传入中国，并将伊斯兰教文化与中国传统文化有机结合，对伊斯兰教在中国的持续发展，尤其是对回族的形成和发展产生了关键的作用。“西儒”的核心目的虽然是传播天主教，但客观上却成为中外文化交流的桥梁，同时起到了“西学东渐”和“中学西传”的双重作用。他们不但向中国人介绍西方的哲学、宗教、科技等，在中国社会引起强烈反响，而且通过大量著述和信件将中国的儒释道三教情况介绍到欧洲，尤其是，他们还将中国的《四书》等译成西文，寄回欧洲，使儒家经典在欧洲流传，对欧洲的启蒙运动产生了巨大影响。没有文化交流的人类社会是无法获得持久的发展进步的，只有通过文化的交流，人们才能逐渐学习和吸收其他国家和地区的人们的有益的因素，推动本国本民族在政治、经济、文化、科技等各方面的发展进步，创造人类文明更加光辉灿烂的未来。时至今日，学术界对“回儒”和“西儒”的研究热情不减，正是因为他们在中外文化交流中的独特作用。

四、文化融合和创新是人类社会文明发展传承的必然趋势

文化之间的交流与碰撞，最终必然导致文化的融合和创新，这是人类社会文明发展传承的必然趋势。任何一种文化，都不是一个始终自我独立的封闭体系，它不仅与政治、哲学、法律、文学、诗歌、建筑、艺术、绘画、雕塑、音乐、道德、教育、科学、语言、民俗等相互渗透、相互影响、相互包容，而且在与其他文化的交流和碰撞之中，不断吸收其他文化的成分和元素，使自身的组成要素和结构体系不断发生变化，从而孕育出一种新的文化。综观宗教文化发展史，从世界范围看，无论是世界三大宗教，还是其他规模较小的宗教，都或多或少地吸收了其他宗教和文明的成果，使自身变得更加有吸引力、凝聚力，更加焕发出活力和魅力。从中国的情况来看，在漫长的历史长河中，我国的儒家文化、佛教文化、道教文化、伊斯兰教文化、基督教文化（含天主教文化）等诸多的文化，没有哪一种文化不是在与其它文化的交流、融合和创新中持续发展的，正因为如此，我国的文化才更加多姿多彩，成为世界文化的一道亮丽的风景线。比如，佛教传入中国后，不断自我调节、自我完善，在漫长风雨岁月中通过与中国传统文化的碰撞、交流、融合和整合，逐步形成了禅宗这一具有多重气质的独特的文化形态，

并推动了中国传统文化的创新和发展,丰富了中国传统文化的内容和形式。时至今日,这种文化的融合和创新仍然在继续,并必将使人类的文明变得更加辉煌灿烂。

“回儒”和“西儒”,正是人类社会文明发展传承的大趋势中的两朵奇葩。他们不但推动了文化的融合和创新,而且也是文化融合和创新的产物和标志。伊斯兰教传入中国后,就不断与中国传统文化进行长期的交流、碰撞和融合,但是,只有“回儒”产生后,两种文化的交流和融合才发生了质的变化,实现了真正的融合和创新,使伊斯兰教文化真正融入到中国传统文化的汪洋大海中。基督教虽曾两度传入中国,并都曾经十分兴盛,但只有“西儒”产生后,才使得基督教真正实现了与中国传统文化的初步结合,奠定了基督教在中国生存发展的基础,为基督教融入中国社会创造了良好的社会条件。总之,“回儒”和“西儒”思想活动及其贡献表明,任何文化都不可能“特立独行”,它必然要顺应人类社会文明发展传承的必然趋势,不断地实现融合和创新,在改变其他文化的同时也被其他文化改变,推动人类社会的文化融合和创新大河奔流不息。

五、和而不同应成为不同文明之间交流的重要原则

两千多年前,中国先秦思想家孔子就提出了“君子和而不同”的思想。和谐而又不千篇一律,不同而又不相互冲突。和谐以共生共长,不同以相辅相成。和而不同,是社会事务和社会关系发展的一条重要规律,也是人们处世行事应该遵循的准则,是人类各种文明协调发展的真谛。人类文明的发展,从茹毛饮血发展到现在的生物工程,从刀耕火种发展到现在的信息技术,其中不同民族和不同文明作出了贡献。不同文明有历史长短之分,无优劣高下之别。文明的差异不是世界冲突的根源,而应是世界交流的起点。要尊重世界多样性,促进各种文明和睦相处、相互尊重,在竞争比较中取长补短,在求同存异中共同发展。一个和平相处、共同发展的世界,只能是一个各种文明相互交汇、相互借鉴,所有国家平等相待、彼此尊重,充满活力而又绚丽多彩的世界。同时,从自然和社会发展的历史看,多样性的存在还是有机体保持活力的源泉。但从社会稳定运行的要求看,又必须把多样性整合起来。多样化与整合是一对矛盾,所谓“和而不同”就反映了这种对立统一关系,而这种“和而不同”不仅能使各种文明之间保持稳定的联系,而且能为人类文明的创新发展提供强大的动力。

“回儒”和“西儒”就是这种“和而不同”的典范。他们在坚持自身特质的

同时,作适当的变通,使本宗教的文化在“和而不同”中实现发展传播。正是“回儒”和“西儒”的“和而不同”,才使伊斯兰教和基督教既保持了特色,又能与中国社会相适应,促进了中国文化的丰富多彩。从“回儒”和“西儒”的思想活动看,他们在会通中外文化的同时,对中国的儒家文化尤其是佛道两家进行了尖锐的批判,从今天的视角来看,是不应提倡乃至必须禁止的。但是,鉴于当时的具体情况和思维历史局限,我们也用不着苛求于古人。从另外一个视角看,这恰恰是他们做到了“和而不同”的反证,我们不妨将那段历史看作思想文化交流当中必然要经历的冲突和碰撞,正是这种冲突和碰撞,才使得我们能以更加理性的思维看待今天的中外文化交流。试想,如果“回儒”和“西儒”对中国传统文化全盘接受,就不会产生“回儒”和“西儒”,也就不可能推动文化的创新,中国传统文化的宝库就不会如此丰富多彩而且充满活力。海纳百川,有容乃大。这个世界应少一些对抗,多一些对话,少一些傲慢和偏见,多一些交流和沟通。这样才能共同发展进步。世界是丰富多彩的,不可能也不应该只有一种模式。当今,和而不同仍然应该成为处理不同文化关系的准则,但是,我们需要的是发扬“回儒”和“西儒”在文化交流中求同存异的做法,而摒弃对其他思想的指责,努力做到“各美其美,美人之美,美美与共”。

六、文化认同基于人类文明在精神本真方面的相通性

所谓文化认同,大致有两种内涵:一是指特定个体或群体认为某一文化系统(价值观念、生活方式等)内在于自身心理和人格结构中,并自觉循之以评价事物,规范行为,可称之为文化的内部认同,这种文化认同的根本特征是特定个体或群体对自身文化的归属寻根情结;二是指不同文化(如宗教文化、民族文化等)之间在价值观念、生活方式、道德伦理、风俗习惯等方面的相互认可、接受、借鉴、吸收和融合,可称之为文化外部认同,这种文化认同的根本特征是文化之间的“和而不同”。本文所谓的文化认同主要是指各种宗教文化之间的认同,以及宗教文化对所处社会主流(主导)文化的认同。不同文化之间的交流和对话,存在一种从“不同”到某种意义上的“认同”的过程。这种“认同”就是在两种不同文化中寻找交汇点,并在此基础上推动双方文化的发展。从历史上看,这种文化认同是不同文化之间交流、碰撞过程中的必然趋势,是各种文化和谐相处、共同发展的普遍规律,它有利于不同文化之间增进理解和尊重,减少隔阂与冲突,促进借鉴和创新。罗素1922年写的《中西文化比较》说:“不同文化之间的交流

过去已经多次证明是人类文明发展的里程碑。希腊学习埃及，罗马借鉴希腊，阿拉伯参照罗马帝国，中世纪的欧洲又模仿阿拉伯，而文艺复兴时期的欧洲则仿效拜占庭帝国。”文化认同的结果是学习、吸收和借鉴，这种认同是人类精神本真方面相通性的深刻体现。

就中国而言，文化认同无时无刻不在，其中最突出的就是外来宗教对在中国处于主导地位的儒家思想文化的认同。“回儒”和“西儒”“会通儒学”的现象是一种典型的文化认同现象。“天下一致而百虑，殊途而同归”，包括宗教在内的人类文明在精神本真方面的相通性，是这种文化认同能够发生的根本原因。“回儒”之所以能会通回儒，“西儒”之所以能会通天儒，正是基于人类文明在精神本真方面的相通性。“回儒”和“西儒”立足于伊斯兰教和基督教的相通性，不但对中国传统文化中神学思想进行认同和吸纳，尤其对其道德伦理进行接受和会通，实现了不同文化的融合和创新。这与佛教传入中国后认同和适应儒家思想文化如出一辙。可以说，没有佛教与中国传统文化的融合，就没有儒释道三教的合流，理学的产生便会成为空谈，天台宗、华严宗、禅宗等也会像“回儒”和“西儒”一样不可能产生。由此可见，人类文明在精神本真方面的相通性是各种文化能够相互认同的基础。在文化交流的过程中，如果我们能够认真把握这一点，对其他文化多一点理解和包容，少一点偏见和排斥，必将对人类各种文明的和谐共处和共同发展产生积极的推动作用。

七、宗教的社会地位与宗教发挥出来的社会作用密切相关

综观中国宗教发展史，每一种宗教的升降沉浮、荣辱兴衰，无不与它们在当时社会发挥的作用密切相关。只有适应了社会尤其是统治阶级的需要，发挥了积极的更大的社会作用，才能拥有较高的社会地位。这一点已为各个宗教在不同时期的不同境遇所证明。就明末清初来说，“回儒”和伊斯兰教的社会地位之所以实不如“西儒”和天主教高，影响不如“西儒”和天主教大，关键在于，“西儒”更能满足当时社会的需要，发挥了较大的社会作用。而由于种种客观原因，随着穆斯林在政治、经济、文化、军事、科技等方面优势的丧失，“回儒”无法再像先人一样为社会做出巨大的贡献，造成伊斯兰教的逐渐式微。

就当今而言，人们充满了对社会和谐期待，宗教如果能在促进社会和谐方面发挥积极的作用，不但更能体现宗教的精神本真，也必然能提升宗教的社会地位。发挥宗教在促进社会和谐方面的积极作用，应着眼于以下几个方面：一是促

进文化和谐。宗教作为一种特殊的文化现象，具有很强的教育人、熏陶人、启迪人和激励人的文化功能。就我国而言，宗教文化是传统文化的重要组成部分，道教、佛教、基督教、伊斯兰教文化等宗教文化如果能相互理解、相互尊重、和谐共处，对于弘扬民族优秀文化传统，形成中华民族多元一体的和谐文化格局，将大有裨益。二是促进心理和谐。宗教具有很强的心理调节功能，它通过特定的宗教信仰，能把人们心态上的不平衡调节到相对平衡的状态，并由此使人们在精神上、行为上和生理上达到有益的适度状态。通过引导宗教充分发挥这种心理调节功能，使信教群众在面对物质上、精神上、肉体上的不幸和痛苦时，依托宗教的慰藉作用，正确对待社会上的不公正现象，采取适当和适度的方式去解决问题，减轻痛苦、稳定情绪、达到内心平静安和。所以，宗教能通过引导信教群众的心理和谐来促进整个社会的心理和谐。三是促进民族关系和谐。宗教具有很强的民族性，与民族具有极其密切的联系，对民族的政治、经济、文化、教育及日常生活有十分深刻的影响。全世界 2000 多个民族都有自己的宗教信仰。就我国而言，有 20 多个少数民族的绝大多数或相当一部分群众至今仍信仰某一种宗教。深刻认识宗教对民族关系和谐的重要影响，从宗教的角度审视民族关系，通过做好宗教工作实现宗教和谐，通过宗教和谐来促进民族关系的和谐，对实现各族人民和睦相处、和衷共济、和谐发展、团结奋斗、共同繁荣必然能产生积极影响。四是促进人与自然和谐。宗教具有极强的协调功能，它通过神的意志来协调人与自然、人与社会、人与人之间的关系，实现上述三种关系的和谐。我们应充分发挥宗教的协调人与自然关系的功能，大力倡导信教群众继续奉行人与自然和谐相处的生态伦理观，鼓励他们积极投身“资源节约型、环境友好型社会”的建设工作。这对防止自然生态继续恶化，保护人类的生存环境，将起到十分有益的促进作用。

参考文献

1. 朱维铮：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年
2. 周驊方：《明末清初天主教史文献丛编》，北京图书馆出版社，2001年
3. 郑安德：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，北京大学宗教研究所，内部出版，2003年
4. 《天主教东传文献》，台湾学生书局，1986年
5. 《天主教东传文献续编》，台湾学生书局，1986年
6. 《明清天主教文献》，台北利氏学社，2002年
7. 马宝光：《中国回族典籍丛书》（共6卷）
8. 姜生，宗教与人类自我控制，巴蜀书社，1996年
9. 姜生：《宗教生态与宗教世俗化》，《中国社会科学院院报》，2004-03-23
10. 余振贵，雷晓静：《中国回族金石录》，宁夏人民出版社，2001年
11. 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年
12. 费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局，1995年
13. 楼宇烈，张志刚：《中外宗教交流史》，湖南教育出版社，1998年版
14. 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，东方出版社，1996年
15. 傅有德：《跨宗教对话：中国与西方》，中国社会科学出版社，2004
16. 张晓林：《天主实义与中国学统》，东方出版社，2006
17. 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海古籍出版社，2006
18. [美]杜维明：《儒家传统与文明对话》，河北人民出版社，2006
19. 中国伊斯兰学术城：《儒化还是化儒——从伊斯兰看回儒对话》，2007
20. 《中国伊斯兰教史参考资料选编（1911-1949）》，2004
21. 姚兴富：《耶儒对话与融合》，宗教文化出版社，2005
22. 许志伟等：《对话：儒释道与基督教》，社会学科文献出版社，1998
23. 何光沪、许志伟：《对话二：儒释道与基督教》，社会学科文献出版社，2001
24. 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1981
25. 利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记（全2册）》，中华

书局, 1983

26. 朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》, 福建人民出版社, 1985
27. 张力, 刘鉴唐:《中国教案史》, 四川社科院出版社, 1987
28. 方豪:《中国天主教史人物传(上中下)》, 中华书局, 1988
29. 徐明德:《明清之际来华耶稣会士对中西文化交流的贡献》, 杭州大学学报, 86: 4
30. 徐远和:《东西方文化的双向交流》, 孔子研究, 88: 4
31. 《基督教和儒家的异同及融合——徐光启宗教思想探析》, 中国天主教, 89: 3
32. 林金水:《试论南怀仁对康熙天主教政策的影响》, 世界宗教研究, 91: 1
33. 林金水:《试论艾儒略传播基督教的策略与方法》, 世界宗教研究, 95: 1
34. 张西平:《论明清间天学的“合儒”与“补儒”》, 传统文化与现代化, 98: 5
35. [意]柯毅霖, 杨振宇等译:《本土化:晚明来华耶稣会士的传教方法》, 浙江大学学报, 99: 1
36. 李天纲:《天儒同异:明末清初中西文化学说述评》, 复旦大学学报, 97: 3
37. [韩]宋荣培:《利玛窦《天主实义》与儒学的融合和困境》, 世界宗教研究, 99: 1

致 谢

在木欣欣以向荣，泉涓涓而始流，杂花生树，群莺乱飞，绿杨烟外晓寒轻，红杏枝头春意闹的阳春三月，我的博士学位论文《“回儒”和“西儒”比较研究——明末清初之儒家型穆斯林和儒家型基督徒》终于完成了。在如释重负，心情豁然开朗，大有久在樊笼里，复得返自然之感的同时，禁不住浮想联翩。1992年，我考入中南民族学院，踏上了去被誉为九省通衢的江城武汉求学的征途。也许是对大学前三年的厌倦学习、无所事事感到于心难安，我忽然萌发了报考硕士研究生的想法。1996年，我考取本校中国民族史专业的硕士研究生，有幸成为答振益教授的弟子，在答老师的影响和指导下开始了我的学术历程。1999年，我到中共济南市委党校工作。2006年，为了使自己的学术研究继续得到专家指点，我考取山东大学专门史专业的博士研究生，又幸运地成为姜生教授的弟子。

感谢我的导师姜生教授。在这三年当中，姜老师对我们严格要求，悉心指导。这篇论文，无论是从选题立意、布局谋篇，还是从观点表述、材料选择，乃至细节处理、行文润色，无不浸润着姜老师的心血。尤其是，每当我在写作过程中遇到不好处理的问题时，姜老师总能用简约而睿智的话语使我茅塞顿开。姜老师的德、学、才、识让我仰慕。

感谢刘玉峰教授，曾振宇教授，蔡德贵教授。三位老师对本论文的写作给予了宝贵而耐心的指点，使论文的写作进程更加顺畅。

感谢我的硕士导师答振益教授。自我参加工作以来，答老师一如既往地关心我的成长，时常给予指点和鼓励。

感谢李仁质老师、尹选波老师、李明霞老师、宋明老师、张安民老师、熊志刚老师、郝苏民老师、许宪隆老师、田敏老师、何海东老师、吴永明老师、程萍老师等的大力支持。

感谢我的师兄哈正利博士、王佃凯博士。他们都对论文的写作提出了宝贵的建议。

感谢济南市委党校的领导、教授和老师们这些年对我的关心、支持和鼓励。

攻读学位期间发表的学术论文目录

1. 《改造与适应：明末清初天主教和伊斯兰教对待儒学态度迥异》，《中南民族大学学报》（CSSCI 源刊）2008 年第 1 期（《新华文摘》2008 年第 10 期论点摘编，《中国宗教》2008 年第 5 期论点摘编），独立
2. 《我国宗教“相适应”和“促和谐”的辩证统一》，《山东统一战线》2008 年第 6 期，独立
3. 《发挥宗教促进社会和谐的积极作用》，《党政干部论坛》2008 年第 4 期，独立
4. 《从美国宗教状况看我国宗教如何促进社会和谐》，《中央社会主义学院学报》（核心期刊）2007 年第 5 期，独立
5. 《“回儒”与“西儒”之比较》，《孔子研究》（CSSCI 源刊）2007 年第 3 期，《中国宗教》2007 年第 7 期论点摘编，人大复印资料《宗教》2007 年第 4 期全文转载，《新华文摘》2007 年第 16 期论点摘编），独立
6. 《落实科学发展观与构建和谐社会良性互动的内在机理》，《中共济南市委党校学报》2007 年第 4 期，独立
7. 《对新时期加强外来宗教“会通儒学”现象研究的思考》，《中共济南市委党校学报》2006 年第 4 期，独立
8. 《外来宗教“会通儒学”现象及其对构建和谐社会的启示》，山东省社科规划项目（待结题），主持人
9. 《和谐社会建设中的宗教关系及其发展趋势》，中央社会主义学院招标课题（待结题），主持人
10. 《宗教为构建社会主义和谐社会服务问题研究》，全国社会主义学院系统课题（已结题），主持人

“回儒”和“西儒”比较研究——明末清初之儒家型穆斯林和儒家型基督徒



作者：[金刚](#)
学位授予单位：[山东大学](#)

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y1565817.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：b0aa6954-958d-4ca4-ae27-9e4d00808330

下载时间：2010年12月15日