

Y

951480

学校代码: 10246
学 号: 032016033

復旦大學

硕士学位论文

明末清初耶佛相遇

院 系: 哲学系

专 业: 宗教学

姓 名: 刘晶晶

指导教师: 李天纲 教授

完成日期: 2006年5月10日

中文摘要

宗教改革后的耶稣会士进入中国，其相关研究已经经历了范式转变，从欧洲中心转到汉学中心。然而，内容上却有偏颇，尤其注重儒耶对话，产生佛教的缺席。根据四库的评价，本文将重新反省此段历史。本文力图从三个方面入手：一，从目前现有的天主教文献中整理出耶佛相遇的资料，进行文献综述；二，突出耶佛作为宗教相遇的一面，从所讨论的具体主题展开；三，使用诠释学的方法对这一时期的耶佛相遇展开论述。

从所收集整理文献资料来看，天主教对佛教是相当重视的，尤其是在其最吸引的来世观方面文献最多，而一涉及此，就必须批判佛教的三世说，可见这个问题的普遍性。而从整个社会环境而言，明末清初既是一个有着良好宗教性氛围又是追求实学思潮的时代，天主教似乎针对佛教“偏虚不实”有意建立“大全真实”之教，而这种“实”则表现在永恒不灭的灵魂、实有的天堂地狱、主宰一切的天主、宗教修行上，在这种思路下天主教传教士、信徒是如何理解佛教的，佛教又是如何反驳的，耶佛相遇在这些主题上的探讨更能凸现天主教作为一个宗教在中国传播的历程。

本文使用的是诠释学的研究方法，把词置于文本的前后联系中，把文本置于明末清初这样的历史场景之中，置于当时争论人的生活之中，探讨当时的天主教徒、佛教徒是如何理解某一个词的意义，他们为什么要这样理解，以及这个词发生了什么变化，为什么会发生这样的变化，和我们现在的理解有什么不同。诠释学的方法特别注重对象间的种种联系，在这种联系中不断进行诠释的循环。

【关键词】：明末清初、天主教、佛教

【中图分类号】 B9

Abstract

Most of the researches of Catholics in late Ming China lay particular stress on the culture communication, especially between the Confucianism and Christianity. On this paper, we discuss about the encounter between Buddhism and Catholicism. Firstly, we will clear up the scriptures and then discuss several subjects for example the anima, the worlds after death, the God and the religion practices. We will use the method of hermeneutics to analysis the texts, especially pay attention to the contexts and the historical condition .

Key Words: Catholicism Buddhism

第一章：引言

第一节：研究综述

明末清初天主教与中国本土文化的交流研究指向更深的层面¹，然而，对耶佛相遇的研究却寥寥无几，起步阶段。目前相关的研究主要有：其一作为辟邪历史出现的耶佛相遇，如李天纲《早期天主教与明清多元社会文化》²、何俊博士论文《西学与晚明思想的裂变》³、以及孙尚扬与钟鸣旦合著《1840年前的中国基督教》⁴、Adrian Dudink, *The Sheng-chao tso-pi(1623) of Hsu Ta-shou*⁵及其博士论文 *Christianity in China: Five Studies*⁶、谢和耐《中国与基督教——中西文化的首次碰撞》⁷；其二耶佛相遇直接相关的期刊论文，如孙尚扬《利玛窦对佛教的批判及其对华传教活动的影响》⁸、马晓英《晚明天主教与佛教的冲突和影响》⁹、李向平《宗教冲突和对话的一个历史文本——以〈圣朝破邪集〉和〈天主实义〉为中心》¹⁰、陈永革《以儒辨天与以佛辨天：晚明佛教丛林对天主教义的论难》¹¹、Timothy Man Kong Wong, *Matteo Ricci's Mission To Chinese Buddhism*¹²、Chan Kim -Kwong, *Buddhists' Understanding of Christianity in Late Ming China: Implications for Interfaith Dialogue*¹³、Douglas Lancashire, *Buddhist Reaction to Christianity in Late Ming China*¹⁴；其三专题论述郑安德的博士论文《明末清初天主教和佛教的护教辩论》¹⁵、钟鸣旦《杨廷筠——明末天主教儒者》¹⁶、金秉洙《冲突与融合——佛教与天主教的中国本地化》¹⁷；其四佛教研究相关有专著及论文有Wu Jiang, *Chan Buddhism and Orthodoxy*¹⁸及王煜《明末净土宗莲池大师云栖株宏之佛化儒道及其逼近耆那教与反驳天主教》¹⁹；其五从文学角度看待耶佛相遇有李新德《利玛窦笔下的中国佛教形象》²⁰、李爽学《如来佛的手掌心——试论耶稣会证道故事里的佛教色彩》²¹和 R. Po-Chia Hsia, *Dreams and Conversions: A Comparative Analysis of Catholic and Buddhist Dreams in Ming and Qing China: Part I*²²。

对于明末清初耶佛相遇，《四库全书》评价可以为我们反思这段历史提供一个新的角度，

利玛窦力排释氏，故学佛者起而相争。利玛窦又反唇相诘。各持一优谬荒唐之说，以较胜负于不可究诘之地。不知佛教可辟，非天主教所可辟；天主教可辟，又非佛教所可辟；均所谓同裕而讥裸裎耳。²³

知儒教不可攻，则附会六经中上帝之说，以合于天主，而特攻释氏以求胜。

然天堂地狱之说，与轮回之说相去无几也，特小变释氏之说而本原则一耳。²⁴

这反映了虽然天主教因“易佛补儒”策略迎合儒家，批判佛教，然而从儒家看来，三者间天主教和佛教具有更大的相似性。

从以上研究来看，本文力图从三个方面入手：一，从目前现有的天主教文献中整理出耶佛相遇的资料，进行文献综述；二，突出耶佛作为宗教相遇的一面，而不仅仅是中西文化交流；三，使用诠释学的方法对这一时期的耶佛相遇展开论述。

对于“宗教”，各教有不同的定义。从佛教而言，宗教指宗门教下。佛陀为适应教化对象而说之教法，称为教；教中之根本旨趣，则称为宗。又一宗之教旨，亦称宗教。此外，或以宗为无言之教，以教为有言之宗；或以宗为宗门，教为教门。即谓宗门指教外别传之禅门，以禅乃离言教，采以心传心之方式传宗；教门指依大小乘之经论等言教而立之教宗，如天台宗、三论宗、法相宗、华严宗等均属之，相对于禅家而言，称之为教家。²⁵而英文 religion 系由拉丁语 religio 而来，其语源有各种异说。或认为由 ligare（结）之动词而来，含有神与人结合之意；或由 legare（整理）之动词变化而来，表示严肃及仪礼之意。religio 一语，最原始之意义是指对超自然事物之畏怖、不安等感情而言，其后则有成为感情对象的超自然之事物，及成为感情外在表现的仪礼之意，由之更进而指团体性与组织性之信仰、教义、仪礼之体系。²⁶大约 19 世纪，日本用“宗教”一词翻译 religion。明清之际虽然没有讨论什么是宗教，然而，耶稣会士进入之后其信仰被称为“天教”，可见晚明中人有发现其类似佛教之处。因此本文通过探讨对耶佛相遇文献的整理，对其主要争论主题的讨论，更有助于我们理解当时的人是如何理解宗教，更有助于理解我们现在的宗教对话。

诠释学方法要义是把词置于文本的前后联系中，把文本置于历史的场景之中，把词和文本的意义置于人的生活之中，追问当初的人是如何理解某一个词的原义的，他们为什么要这样理解，在以后这个词发生了什么变化，为什么会发生这样的变化，以及现在人们又怎样理解它，它的意义演变的新的趋势是什么。这样，词和文本并不是一种死的东西，而是一种生命现象，一种与人类的历史和生命联系在一起的东西。诠释学的方法把人们对词和文本的现实的理解决带到历史的理解中去，又把历史的理解引回现实的理解中来，通过这种诠释学的循环增进对词和文本的理解，其实质是增进与词和文本联系在一起的人的生命的理解。因此，使用诠释学的方法更有助于我们理解当时的人的宗教情感宗教态度，更有助于理解我们现在的宗教情感。

第二节：明末清初耶佛相遇的历史背景

在西方基督教史上，16世纪是一个转折变革的事迹。马丁·路德在人文主义的影响下，藉着赎罪券发难，掀起了基督教的神学改造。“为了应付宗教改革的发展，罗马天主教于1545年至1563年在意大利特兰托召开了第十九次基督教全体大会。在神学方面，特兰托会议确立了托马斯主义为天主教官方神学，通过一系列令谕和法规，“咒逐”了新教的惟独靠着恩典因信称义的救恩观，肯定了人类意志和善行与恩典合作称义的观念。

16世纪30年代出现于法国的耶稣会，反映了罗马天主教在新教冲击下的复兴。为了适应新形势下的传教，耶稣会的创始人罗耀拉（Ignatius Loyola, 1491-1556）按照军队的模式组织了这个修会。耶稣会产生人文主义和宗教改革交替兴起、天主教危机迭现的背景之下，因此一方面，耶稣会是反宗教改革的先锋。另一方面，在服从于教皇、服务于教会事业的前提下，耶稣会充分吸收了人文主义。耶稣会没有独立的系统神学体系，1593年，耶稣会大会明确规定其成员在神学领域必须遵循托马斯主义，在哲学领域也不能违反托马斯主义²⁸，托马斯主义成为耶稣会神学正统。

宗教改革期间，一个严格的教会中心的排外主义立场是被普遍接受的。不同的宗派各自宣成自己为正统，排除异己。特兰托会议，从排外的教会中心主义（exclusive ecclesiocentrism）过渡到包容的教会中心主义（inclusive ecclesiocentrism），允许领有“愿洗”（baptism of desire）者是教会的一员，也就是那些过着道德生活却无法接受“水洗”（baptism of water）的人。非基督徒可以因为属于精神的教会（the soul of church）而得救。“教会外无救恩”（extra ecclesiam nulla salus）的宣称已经过渡到了“没有教会就没有救恩”（without the church no salvation）。然而，这种正面态度之适用于“异教徒”（pagans）而不是“异教”（pagan religions）。²⁹

这就是来华耶稣会士的重要神学背景。来华之后面对的是一个怎样的环境呢？晚明社会是个宗教色彩很浓重的时代，如《太上感应篇》的流行³⁰，寻求“内在超越”的阳明学，逃禅之风的盛行。面对光怪陆离、传统道德崩溃的晚明社会，个人越来越重视生死关切，把对现世问题的思考与对来世的追求结合，为天主教的传播提供了有利环境。而另一方面，明末是中国学术突起变化的时代。中国文化主流自明中叶以后，出现了主张“万物皆备于我”、“心外无理”的“陆王之学”。但就在万历、天启年间，就在原来流行王学的江南地区，思想、学术、文化又转向实证，出现了一股“实学”之风。到清初，除了有“理学”的回归外，学术界

的风气主要转到了“实事求是”、“无徵不信”的“汉学”、“朴学”一路。许多对天主教有好感的士大夫阶层，便是认为天主教是“实学”，可以经世致用。“是书也，历引吾六经之语，以证其实，而深诋谈空之误”³¹天主教神学之所以标榜自己是真实，主要是为了与谈“空”的佛教和空谈的王学区别开来。

明清佛教丛林一方面表现出触目惊心的丛林凋敝景象，而另一方面则又是佛教最为广泛地深入民众，佛教思想普及和广为流传。这种相反相成的宗教现象，被许多学者称之为晚明佛教的世俗化。这种情况下，基于儒家道德实用主义提出了一个疑问，即内证的道德修养如何才能实现道德修养的自我完善？对佛教个体而言，则是内证解脱如何与现实道德修养结合？整个佛教丛林而言，则是面对社会现实，佛教如何保持其宗教性而又对现实社会有所作为？

耶佛相遇，外来的天主教是积极主动的一方，本土的佛教被迫应战，只有通过对本体的具体分析，才能更深刻的挖掘当时佛教的社会背景，才能充分了解这次耶佛相遇。

第二章：文献综述

明清之际，耶稣会士留下了大量中文著作，学者估计不少于千种，目前刚刚开始整理，下面就本人看到的有关基督教和佛教相关的著作整理如下：

1：《天主实义》³²：作者利玛窦³³。凡八篇，分上下两卷。全书采用晚明讲学仍然盛行的语录体，假设问答。“中士”问，“西士”答格式。有“预备福音书”之称。收有冯应京《天主实义序》、李之藻《天主实义重刻序》和汪汝淳《重刻天主实义跋》。

《四库全书总目》作了如下提要：

首篇论天主始制天地万物，而主宰安养之；二篇解释世人错认天主；三篇论人魂不灭大异禽兽；四篇辨释鬼神及人魂异论、天下万物不可谓之一体；五篇排辨轮回六道、戒杀生之谬，而明斋素之意在于正志；六篇解释意不可灭，死后必有天堂地狱之赏罚；七篇论人性本善，并述天主门士之学；八篇总举泰西俗尚，而论其传道之士所以不取之意。³⁴

对本文的评价是：

知儒教不可攻，则附会六经中上帝之说，以合于天主，而特攻释氏以求胜。然天堂地狱之说，与轮回之说相去无几也，特小变释氏之说而本原则一耳。³⁵

2：《畸人十篇》³⁶：是《天主实义》的姐妹篇，作者利玛窦。凡二卷。共十篇。本文同样采用问答体，但前九篇有出问者的姓氏和身份。附录有李之藻《畸人十篇序》、周炳谟《重刻畸人十篇引》、王家植《题畸人十篇小引》、《汪汝淳跋》、《冷石生演畸人十规》、李之藻《凉庵居士识》和《附温陵二先生赠西泰艾思及先生诗》。

八篇主要内容如下：《人寿既过误犹为有》第一，出问者为李太宰，名戴，字仁夫，河南延津人。万历二十六年（1598）年任吏部尚书，万历三十一年致仕回籍。交谈时间大概为1602年10月利玛窦生日前。³⁷本篇劝人善用光阴，行善事不要等到明天。

《人于今世惟侨寓耳》第二，提问者冯大宗伯，名琦，字用韞，号琢庵，山东临朐。万历二十九年晋礼部尚书，三十一年卒。³⁸本篇记冯琦感叹人生之乐不及禽兽自在，而利玛窦释以“原罪”说，举出许多西方圣贤对人生苦海的描述，

天堂才是我们的真正家乡。

《常念死后利行为祥》第三和《常念死后被死后审》第四，提问者为徐光启，万历三十二年进士，改翰林院庶吉士。本文写作时间当在散馆（1606年春）以前的三年间。两篇针对中国人忌讳的“死亡”，声称常默想死亡有五利。徐光启已1603年领洗，终生不懈的为末日审判作准备，在利玛窦看来应该是中国基督徒认识神学的根本问题。

《君子希言而欲无言》第五，提问者曹给谏，名于汴，字自梁，号贞予，山西西安邑人。利玛窦驻京期间久任给事中。对话时间难以确定，只能推测1608年前。论“静默与寡言”，所谈正是言官如何说话问题。

《斋素正旨非由戒杀》第六，提问者李之藻。本篇内称旧稿，与《天主实义》第五篇后半大同小异。

《自省自责无为为尤》第七，提问者吴大参，名中明，字知常，号左海。谈话时间为1600年5月19日在南京。曾以公帑重刊利玛窦所修订的《万国全图》。本篇讨论的是吴氏提出的“坐功”即静坐内省是否有益于长生的问题。

《善恶之报在身之后》第八，提问者龚大参，名不祥，字或号道立。谈话时间为1605年。龚向利提问佛教与基督教的天堂地狱孰可信的问题，利玛窦否定佛教六道轮回，特别依据《圣经》谓“今生既非天堂，亦非地狱，直至身后方见分晓”，“此篇主要对儒家而言，所以篇幅最长，也最受欢迎。”

《妄询未来自述身凶》第九，郭敦华，韶阳郡士人，万历十七年（1589）在韶州受洗，此前有算命人预言他六十岁将死，而他这年已经五十九，故惊慌不已。这是本篇产生的背景，利玛窦力斥民间盛行的算命看相为迷信。利玛窦自述：“这一篇非常重要，因为在中国乡人无知识相信这一套，连读书有智慧之人也深信不疑。大街小巷都有算命测字者，在南京一地就有五千多人以此为生。”

《富而贪吝苦于贫窶》第十，一友人，申述《圣经》所谓富人欲进天堂比骆驼穿针眼还难的教义，要求此人为“赦罪”而捐献财产给教会祈福，但由结语可知“救赎”的雄辩终于不敌现世的利益，“悲哉”！

对于本文，《四库全书总目》的评价可谓一针见血，引用如下：

大抵掇释氏生死无常、罪福不爽之说，而不取其轮回、戒杀、不娶之说，以附会于儒理，使人卒不可攻。较所作《天主实义》纯涉支离荒诞者，立说较巧。易佛书比之，《天主实义》犹其礼忏，此则犹其谈禅也。³⁹

3：《辩学遗牍》⁴⁰：共收录四篇文章：一为《虞德园⁴¹诂部与利西泰先生书》；二为《利先生复虞诂部书》，利玛窦提倡“和言曾辩力”和“若得扼趋函又，各挈纲领，质疑送难，假之岁月，以求统一，则事逸功倍，更愜鄙心矣”；三为《云栖遗稿答虞德园诂部》；四为托名利玛窦所作《复莲池大和尚〈竹窗天说〉⁴²四端》，

此文的论证针锋相对、逐条批驳、胜气相加。与前面利玛窦提倡精神背道而驰，风格更近似《辟妄》、《辟妄辟略条驳》，论辩专于细节处反复论证。文后有凉庵居士李之藻和弥格子杨廷筠的后跋。

《四库全书总目》中有耶佛相争的评语：

“利玛窦力排释氏，故学佛者起而相争。利玛窦又反唇相诘。各持一优谬荒唐之说，以较胜负于不可究诘之地。不知佛教可辟，非天主教所可辟；天主教可辟，又非佛教所可辟；均所谓同裕而讥裸裎耳。”⁴³

4：《辟释氏诸妄》⁴⁴：作者徐光启⁴⁵，成书时间约为1614年。附徐光启《答乡人书》、雷 X《天辟邪事》，被天主教徒视为辟佛的代表作。本文主要针对明朝流传甚广的佛教净土思想及其礼忏进行批判。主要为：一、破地狱之妄；破施食之妄；三、破无主孤魂血湖之妄；四、破烧纸之妄；五、破持咒之妄；六、破轮回之妄；七、破念佛之妄；八、破禅宗之妄。

5：《天释明辨》⁴⁶，作者杨廷筠⁴⁷，成书时间不详，不超过1627年。本文写作方式是自设问答方式，主要采取佛教教义、修行方法和天主教一一对比的方式，先指出佛教的谬误所在，然后揭示天主教的正意。从整体上而言，本书义理不是很深刻，大都为教义常识。其所论佛教之非，大都是当时晚明佛教丛林衰落形式化后的种种流弊，而刚传入的天主教自然不失其原意，教义修行都比较纯洁严谨。但是，其所论释氏之非也正是罗马天主教积弊所在而引起宗教改革的原因。

本文主要内容为揭示佛教依傍天学：佛窃天教天堂地狱说；世尊说；杀盗淫巧言绮语戒；观世音本圣母玛利亚；轮回窃自毕达哥拉斯；区分天释奉斋、念诵、无量寿和大神通与全能；三世佛与三位一体；三十三天与十一天；化身佛与耶稣降生；驳四大假合、度世誓愿、出家、四恩、祈祷、忏悔等；驳苦空、禅观等。

6：《代疑编》⁴⁸：作者杨廷筠，初刻于1621年。本书效仿利玛窦《天主实义》“中士”问、“西士”答的格式。艾儒略入闽之前住在杭州杨廷筠家，终日讨论教理。艾儒略认为杨廷筠对天主教神学的理解是最好的，因此本文可代表耶稣会的观点。据艾儒略传教助手，福建晋江丁志麟撰文说：“善承（耶稣会）诸先生之训者，莫如杨公。而深悉杨公之行者，莫如诸先生。迹者，艾先生自武林入闽，余幸从游。艾先生每津津乐道之：‘余思兹世，锢于习闻，其聆圣学，卓然进修者有几？今独于杨公见之，窃仰之焉。’”⁴⁹

主要内容解答基本的教义如天主的主宰、天堂地、三位一体、耶稣降生和教会礼节如斋戒、弥撒、命终解罪、十字架等，并且阐释中同佛教相比较。

7：《畏天爱人极论》⁵⁰：作者王徵⁵¹，成书时间为崇祯元年（1628）。以问答形式介绍自己的信仰历程。凡七节。前面有郑曼序《圣人以敬天教人》，后面王徵《畏天爱人极论记言》。

本书主要内容如下：一论天主与谓天学，二论佛之善恶辨，三论天堂地狱辨，四是天堂地狱释疑，五是来世利害释疑，六论灵魂不灭，七讲登天之路，八论客以西学为圣学。

8:《答客问》⁵²：作者朱宗元⁵³，此书作于1631年，其后著有《拯世略说》。本书通篇采用客“问”与宗元“曰”的一问一答形式，从提问的方式和全书的结构而言，“客”乃是作者的论述需要假设的。书前有福建林文英在1697年抄的序言。本书是明确“当专一事奉天主”的信仰理念而写成的辟佛、斥道、破谜及补儒的天主教辩答著作。

9:《圣朝破邪集》⁵⁴：本书由徐昌治⁵⁵1639⁵⁶编辑完成。共七卷。

卷一和卷二收录的主要是“南京教案”文献，有陈懿典《南宫署牍序》、《南宫署牍》、沈确《参远夷疏》（凡三）、《查验夷犯劄》、吴尔成《会审王丰肃等犯案（并移咨）》、《南京督察院回咨》、沈确《发遣远夷回奏疏》、吴尔成《会审钟明礼等犯案》、徐从治《会审钟鸣仁等犯案》、《拿获邪党后告示》、《清查夷物案》、徐从治《拆毁违制楼园案》（附佑修黄公祠）、徐世阴《提刑按察司告示》、吴起龙《福州府告示》；

卷三有蒋德璟、颜茂猷、周之变、黄贞写的序言，还有唐显悦《题黄天香词盟》、黄贞⁵⁷《请颜先生闻天主教书》、黄贞《尊儒亟镜》（叙一说凡七）、王朝式《罪言》、黄廷使《驱懿直言》、速及寓《邪毒实据》、魏睿《利说荒唐惑世》；本卷主要讲述儒佛联手辟邪缘起；

卷四有许大受⁵⁸《圣朝佐辟自序》和《圣朝佐辟》（凡十篇），成书早于1637年⁵⁹。一辟诬世，二辟诬天，三辟裂性，四辟贬儒，五辟反伦，六辟废祀，七辟窃佛诃佛种种罪过，八辟所谓善之是非善，九辟夷技不足尚夷货不足贪夷占不足信，十辟行私历攘瑞应谋不轨为千古未闻之大逆。

卷五和卷六有陈候光《辨学刍言》（叙一辨凡五）、戴起凤《天学剖疑》、虞淳熙《天主实义杀生辨》、黄紫宸《辟邪解》、黄问道《辟邪解》、李璨《辟邪说》、张广恬⁶⁰《辟邪摘要略义》、林启陆《诛夷论略》、邹维琏《辟邪管见录》、《上翰林院左春坊蒋公德璟攘夷报国公揭》、黄贞《十二深慨序》、王忠《十二深慨》、黄虞《品级说》、李玉庭《诛邪显据录》、谢官花《历法论》和《四宿引证》和《续正气歌》；

卷七有曾时《不忍不言序》、黄贞《不忍不言》和张广恬为了证明《复莲池大和尚〈竹窗天说〉⁶¹四端》乃托名利玛窦所作而写《证妄说》及其附文张广恬《天童密云和尚复书》、释普润《唯一普润禅师跋》、张广恬《证妄后说》、释大贤《附缙素共证》；本卷重要的是两篇名僧文章：写于1614年的株宏⁶²《天说》（共四篇），其主要内容为一、辟天主教之至尊，天主不过是万亿天主之一；二、辨生

死轮回之有理；三、谓天之说孔孟早已述之，无须天主教视为新说；四、反驳非难佛教禁杀生之非，及写于 1624 年的密云圆悟⁶³《辨天说》（凡三）。初说众生即佛，迷则众生悟则佛，而天主教区分天主与人，我执乃是病根所在；二说傅凡际避而不辨；三说主要针对灵魂观，论述佛教空观。

卷八有刘文龙《统正序》、武林后学释普润《诛左集缘起》、武林释成勇《辟天主教檄》还有费隐通容⁶⁴《原道辟邪说》一揭邪见根源，驳利玛窦《天主实义》中的天主无始无终，万物有始有终，鬼魂有始无终；二揭邪见以空无谤佛，认为利玛窦“佛氏以空为务”是小乘偏计色空之谓，以一乘实相了义法观之，非空非有。三揭邪见以三魂惑世，妄计心外有天主创业，可慕可修，心、性、道三者人人共有；四揭邪见迷万物不能为一体。释如纯《天学初辟》九篇，针对天主论、原罪说、人性物性论全面展开。

9:《辟邪集》⁶⁵：钟始声等编撰，初版于癸未（明崇祯十六年，1643 年）秋。翻刻 1861 年。最初《辟邪集》只有钟始声所著《天学初征》与《天学再征》两篇，并附有《附钟振之居士寄初征与际明禅师柬》等四封书信及程智用的《跋》。实际上是智旭⁶⁶分别以际明禅师和署名钟始声的儒家学者这二重身份发论，力图揭露天主教理念的内部逻辑矛盾。在《刻辟邪集序》所采用的杲庵“释大朗”也是智旭在出家之前，二十三岁时作居士时的法名。后来，《辟邪集》传入日本，养鹤彻定（号杞忧道人）在文久元年（清咸丰十一年，1861 年）翻刻《辟邪集》时，又收录了《天学初辟存目》释如纯、《统正序存目》刘文龙、《原道辟邪说存目》释通容、《诛邪显据禄存目》李玉庭、《尊正说》释行玠、《拆利偶言》、《昭奸》释寂基、《为翼邪者言》释行元、《代疑序略记》、《诬经正略》、《非杨篇》、《缘问陈心》、《燃犀》释性潜、《拔邪略引》释行闻等文章，仍以《辟邪集》为名，杞忧道人写了《翻刻辟邪集序》和《翻刻辟邪集跋》。日本翻刻的影印本《辟邪集》的部分作品收入《中国史学丛书》中《天主教东传文献续编》。

释寂基：《昭奸》主要用佛教的一性三身观反驳天主教的三位一体。《非杨篇》主要批判天主教的“唯我独尊”不够透彻；《拆利偶言》主要批判天主的善恶赏罚不公，阐述佛教的伦理并指出佛教的天堂地狱实为业感所起，并没有永恒不变的主宰。

10:《觉斯录》⁶⁷：共收有四篇文章，和耶佛相遇相关的是后两篇，作者不明，时间不明。大约 1625-1715 年间。《辨天童密云和尚三说》针对密云圆悟的《辨天三说》。还有一篇《抚松和尚三教正论辨》。

11:《四末真论》⁶⁸，作者柏应理，作于 1675 年。前有序、引，全文分为四个部分：死候说、审判说、天堂说、地狱说。每部分前有对联和插图，后有圣言十则。最后附有高一志所撰写《终末之记甚利于精修》⁶⁹。

12:《辟略说条驳》⁷⁰:作者张星曜⁷¹、洪高济⁷²。作于1684-1689年间,本书包括《辟妄说条驳目录》和《辟略说条驳》全卷,明末徐光启著《辟释氏诸妄》后,庐山普仁截⁷³著《辟妄辟略说》批评有关“持咒”、“破狱”、“施食”观点,于是洪济合作条驳。前有“康熙己巳蒲月武林王若翰书”《合刻辟妄条驳序》,张星曜《辟略说条驳序》和洪济《辟略说条驳序》及《引言》。本文论证方式与《辟妄》相近。先引用普仁截的观点然后批驳。

本文内容共八节,第一节驳地狱亦有亦无之非;第二节驳设地狱残忍之非;第三节驳法力幸免地狱之非;第四节驳现摄升天之非,阐述天主赏罚之义,批评净土说;第五节驳真言灵验之非;第六节驳唯心唯识论;第七节回到地狱不可破,往生乐邦不可能。第八节驳以庶人比佛为谤佛之非。

13:《论释氏之非等九篇》⁷⁴:包含九篇文章,其中和佛教相关的有:《论释氏之非》,作于1601年,作者不详,主要批驳佛教的戒杀、轮回、破狱之妄;《辟轮回非理之正》,作者清源味德子,时间不详,主要批驳轮回学说;《问释氏轮回答》,作者仁斋主人,时间不详,主要批驳轮回。

上述之外,还有许多散见于其他文献中,本文所选的文章是和耶佛相遇直接相关的文献。可以看到,主要是中国基督徒对佛教做出了反应,而这些中国基督徒,分别都是第一、二、三代本土信徒中的佼佼者,他们都著有许多探讨天主教的文章,可见本土天主教非常重视佛教,意识到了佛教对天主教传播的障碍。下面我们就其中讨论的主要问题进行一次梳理。

宗教是一种与人的传统、现实生活和将来的希望相关联的复杂的文化现象。天主教进入中国之后,首先遇到的问题是对人的理解。一中国教徒范氏谓:“盖佛教虽重性灵而偏虚不实,惟我天教明言人之灵魂出自于天,则有着落,方是大全真实之教。”⁷⁵那么让我们看看两教在灵魂论上的争论吧。

第三章：灵魂学说

第一节：灵魂的特性

什么是灵魂呢？天主教的灵魂又有什么特性呢？

人有魂魄，两者全而生焉，死则其魄化散归土，而魂常在不灭。”什么是魂呢？“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，魂亦消灭。中品名曰觉魂，则禽兽之魂也，此能附禽兽长育，而又使之以耳目视听，以口鼻嗅嗅，以肢体觉物情，但不能推论道理，至死而魂亦灭焉。上品名曰灵魂，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。⁷⁶

由此可知，利玛窦之论魂，是与他关于物的观念相联系的。利玛窦曾以亚里士多德的四因说来分析物的构成，即所谓，“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。”⁷⁷这里的在物之内、为物之本分的模与质，便是利玛窦论魂中的魂与魂所附着的形。而所以在对对象的描述上有指陈上的不同，是因为形式（模）与质料（质）所属的四因说着眼于物的结构的分析，而魂（模）与形（质）所属的灵魂论着眼的是物的本质的揭示，特定的“魂”是特定的“形”成为一个具体存在着的实体的本质。从这个意义上讲，利玛窦的“魂”观，是不可能与具体的存在形式相分离的，否则便失去了“魂”作为实体的本质性因素的真正意义。

其实，这个思想在亚里斯多德的《论灵魂》中是有过明确的陈述的，但是亚里士多德还讲：所有的灵魂属性似乎都和躯体相联结——忿怒、温和、恐惧、怜悯、勇敢、喜悦，还有友爱和憎恨；当这些情感出现时，躯体也同时承受某种作用。⁷⁸而利玛窦在论述人的灵魂时，则强调人的灵魂是可以与身形相分离了的独立的永恒存在，从而与他自己的“魂”观表现出了歧异。利玛窦的魂有三品说，并不足以解释这种歧异。这里有必要返观亚里士多德关于实体的思想，因为利玛窦所传播的基督教，其哲学的基础都在于亚里士多德的哲学思想。

在《形而上学》中，亚里斯多德指出，尽管“存在”（being）的意义有很多，但“是什么”（what）是首要的，因为它表示“实体”（substance）。亚里斯多德

区分了实体的两种形态：“个体”（particular thing）和“本体”（essence）。作为实体的“个体”，其理解并不困难，因为“个体”只不过是自身的实体；“本体”却费思量，因为它并不是对具体可感的存在的指陈，而被认为是个体的实体。“本体”本是一个含有判断词“是”的动词不定式，故也被译成“是其所是”，它表示一个对象作为这个对象本身而存在。亚里斯多德作有比喻：个体好比是“一个白净的人”，本体则是“作为白净的人而存在”。显然，个体重在强调存在本身，而本体重在强调构成存在的普遍本质。也就是说，亚里斯多德对于实体的认识是将实体区分为个体，以及使个体成为个体的本质。亚里斯多德进而通过分析指出，个体与使个体成为个体的本质是完全同一的，但是作为实体而存在的本质，并不依存于载体，这便意味着亚里斯多德是承认脱离个体的观念化的本质的独立存在的。

按照这样的实体思想，我们可以看到当利玛窦在对人作出讨论时，他的思想定位其实是基于不同的实体观的。一个是魂魄相合的现实存在着的个体的人，个人的生命活动是受肉身制约的，即前文所提到的那个痛感人生苦难的个体生命；另一个是魂魄分离而魂常在不灭的人，来世是他生活的真正家园，或是天堂、或是地狱。这便意味着，利玛窦所指出的魂有三品，无论是草木、禽兽，还是合魂魄而生的人，都是以个体存在着的实体，而使人成其为人的灵魂，则应是以本质存在着的实体。与灵魂相对应着的生魂与觉魂，因其均统摄于灵魂之中而可被灵魂所兼有，故其不必作为实体而被特意标示。因此，利玛窦的论魂，有其理论上的依据。然后，利玛窦通过进一步展开，将作为现实个体的人与作为灵魂本质的人合二为一的关于人的观念阐释清楚。这个展开，首先是要陈述清楚灵魂的特性，并论证它作为本质性实体的独立永在性。

利玛窦关于灵魂特性的理解，上引的文献中实已基本反映了出来。可概括为三点：第一，由魄所构成的肉身虽然不是灵魂存在的条件，但灵魂具有与魄相结合的特性，并因魂魄的结合而构成现实的个体生命；第二，灵魂兼摄生魂与觉魂，不仅扶人长养、使人知觉物情，且能使人推论事物、明辨理义；第三，肉身虽死，而魂非死，可永存不灭。显然，对灵魂的这些陈述，虽然与中国传统的观念有出入，但对于中国人来说，却决不陌生。中西之魂观主要区别在人的理解上，依儒家的观念，魂魄之两全，便构成了人的生命，这与利玛窦所下的断言并无不同。然而对儒家来说，这由魂魄所构成的生命，只是纯粹的自然生命，而决非是完整意义的人的生命，

第二节：灵魂永恒的证明

柏拉图强调，人的肉身是属于由具体的事物所构成的感性世界的，肉身与万

物一样，其本质是有生有灭。但是具有理性能力的灵魂却与永恒不变的“共相”相关联，因此灵魂是不朽的。这个灵魂不朽论的证明，见之于《斐多篇》，是从物的构成上来证明。以为凡是有生有灭者，必定是一种复合构成的事物，其最终会被构成这一事物的内在组成部分所分解。灵魂不是复合性事物，因此不朽。

利玛窦引用了柏拉图《斐多篇》中的灵魂不灭的证明：

欲知人魂不灭之缘，须悟世界之物。凡见残灭，必有残灭之者。残灭之因，从相悖起。物无相悖，决无相灭。日月星辰丽于天，何所系属？而卒无残灭者，因无相悖故也。凡天下之物，莫不以火、气、水、土四行相结以成。然火性热干，则背于水，水性冷湿也。气性湿热，则背于土，土性干冷也。两者相对相敌，自必相贼。既同在相结一物之内，其物岂得长久和平？其间未免时相伐竞，但有一者偏胜，其物必致坏亡。故此有四行之物，无有不泯灭者。夫灵魂则神也，于四行无关焉，孰从而悖灭之？⁷⁹

这里利玛窦以柏拉图的四行复合来解释物的构成，如果按照亚里士多四因说，在构成物的四因中，“模”与“质”被理解成构成物本身的内在因素，而“作”与“为”是存于物之先、之外的，并且在最终的意义上，动力因与目的因可以被归结于形式因，即模。因此，对物的构成的解释，应该以模与质来说明。但是当利玛窦沿用柏拉图《斐多篇》中的论证时，因为着眼点是在物的生灭，故以恩培多克勒的四根说（水、土、气、火）来解释物的合成时，实际上只是在分析质料的聚散，并没有涉及形式因的问题。这样，“于四行无关”，即与质料无关的灵魂便只能被理解成纯粹的形式（模）。因此，这里，与四行无关可被理解成纯粹形式的灵魂，被解释成独立自主的实体。

然而，灵魂固然不是由水、土、气、火复合而成，是一个单一的实体，但作为魂之下品、中品的生魂、觉魂，同样是非复合而成的实体，为什么却要与人魂相区别，只将人魂视为灵魂呢？对此，与利玛窦进行对话的中士提出疑问：“神诚无悖也。然吾乌知人魂为神，而禽兽则否耶？”⁸⁰这就迫使利玛窦进一步对人魂作出说明。为此，利玛窦从六个方面加以详述。大概如下：

其一，禽兽之魂只能恒为肉身所役而堕落，只有人的灵魂能为一身之主，使肉身听命于灵魂之意志；其二，一般之物，仅有一心，而人兼有兽心与人心两者；因此也有二性，形性与神性。兽心与禽兽无别，人心与天神相同；其三，万物之好恶，与性相称。禽兽所好，惟在有形之肉身的安逸；而人虽有肉身之求，但以无形之德善罪恶之事为重。能将两者兼而有之者，只有灵魂；其四，只有人魂能超越对象之形表而构成关于对象的抽象意识；其五，只有人魂能对真、善这些无形象的问题，以及鬼神作出清楚的分辨；其六，只有人魂能通于无碍之境而无所束缚，并能反观诸己，知己本性之态。⁸¹

利玛窦对于人魂的陈述，可以归为两点：一是人魂的本质，前三条所讨论的内容；二是人魂的功能，为后三条所强调。除了形而上的哲学论证以外，利玛窦关于灵魂不朽的更多论证是诉诸经验的。事实上这也是晚明天主教传教士最常用的方法。在《天主实义》第三篇中，利玛窦共提出了五个论证。

第一个论证是从正反两方面展开的，正面的论证是：“人心皆欲传播善名而忌遗恶声”，人之骨肉归土，不免朽化，如灵魂亦随死销灭，何必劳心以求善名？故灵魂常在不灭。反面的论证是以中国传统的祭祖习俗为条件的，其证如下：“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。”⁸²这条证明不只是关系到灵魂不朽的论证本身，更涉及到中国传统的价值观念。利玛窦在随后引儒家经典来证明中国古来传统即以灵魂为不朽⁸³。而这一点，在后来的礼仪之争“祭祖”问题时，天主教强调的是“祭如在，祭神如神在”，有很大的转变。

第二与第三个论证，在思路与论据上几乎是一致的，都是通过人与动物的对比，来指出人有超越现世的要求，以证超越肉身的灵魂的长在。在这两个论证中，利玛窦以为，动物所求，“不逾本世之事”。而人心广大，本世之荣华富贵，均不足以令其满足；人“冀爱长生，愿居乐地，享无疆之福”；更有甚者，“不以今世为重，祈望来世真福”。⁸⁴故知肉身虽可灭，但灵魂永存。

第四个论证以人的情感为论据。利玛窦讲：“人性皆惧死者，虽亲戚友朋，既死则莫肯安意近其尸。然而猛兽之死弗惧者，则人性之灵，自有良觉。自觉人死之后，尚有魂在可惧，而兽魂全散，无所留以惊我也。”⁸⁵以中国哲学的传统，恐惧是属于七情中的一类，并且，情与性是被严格地分而论之的，尤其是在宋明时期。利玛窦在用语上没有作明确的区分，而是笼统地以“人性”来表示情感，这是他与中国哲学的传统完全不同的地方。

第五个论证是建立在福善祸恶的报应观察上的。按照天主教的信念，“天主报应无私，善者必赏，恶者必罚”。⁸⁶但现世中缺乏这种对等性，此说明身后应当有灵魂存在，以接受天主的赏罚。

天主教以来世的果报支持了人间的福善祸恶信念，在这点上，佛教亦然。在灵魂论证中，来世论是不可分割的教义；而且对灵魂的不同处理，必然会影响其来世论的具体描述。这点由后文将要讨论到的天主教来世说对佛教三世说的批判可一目了然。

第三节：对佛教轮回的批判

佛教对人的看法是怎样的？佛教轮回中有永恒不变的灵魂吗？让我们来看看天主教对佛教轮回说的看法。

古者吾西域有士，名曰闭他卧拉，其豪杰过人，而质朴有所未尽，常痛细民为恶无忌，则乘己闻名，为奇论以禁之。为言曰行不善者必来世复生有报。或产艰难贫贱之家，或变禽兽之类。暴虐者，变为虎豹；骄傲者，变为狮子；淫色者，变为犬彘；贪得者，变成牛驴；偷盗者，变作狐狸、豺狼、鹰鳧等物。每有罪恶，变必相应。⁸⁷

“闭他卧刺”，即古希腊哲学家毕达哥拉斯 Pythagoras，（约前 580-500 年），主张神秘主义哲学，相信灵魂转世，并以此说约束信徒，纪律严格，曾影响早期基督教，但在华耶稣会士不承认其作用。耶稣会士认为佛教中的“轮回说”，是印度哲学从毕达哥拉斯那里转授的。庞迪我作《七克》，也说：“变化轮回之说，有所自始。昔我大西之东境，厄勒祭亚国（希腊）亚德纳城，有彼达卧辣氏者，始造为之，因而流传于世也”。另有冯应京《〈天主实义〉序》：“佛家西窃闭他卧刺，劝诱愚俗之言而衍之为轮回”；杨廷筠等均接受了这种说法，并以此作为攻击佛教的武器：“至六道轮回，其说亦不始於佛。西洋上古一士，曰闭他卧刺者，悯世沉迷，倡为此说，以诱导愚俗，谓之权法。而大西洋古贤，久已直斥其妄矣。厥后流传邻裔，延及天竺等邦，承讹习舛，浅俚不经。不谓中华文献之地，祖述其说，傅会转工，遂成家传户诵，久假不归也。至若人与物不轮回，人与人不转世轮回，另有专论在。”⁸⁸

实际上，毕达哥拉斯的灵魂轮回说是从埃及人那里汲取的。黑格尔曾指出之一点，“埃及人最先说人的灵魂是不死的，并且在死后身体入土时转变成另一个有生命的东西。当它（不是作为惩罚）遍历陆生动物，海生动物和鸟类之后（轮回的总体），又占有一个人的身体；这样一个周期要在三千年内完成。这些观念也存在希腊人中。有一些或早或晚地服膺这个学说的人（毕达哥拉斯学派），把这个学说说得好像是他们自己的一样。”⁸⁹对此，亚里士多德提到：“他们虽然认为灵魂住在身体里面，但是丝毫没有指出，知识出于什么原因，灵魂与身体有什么关系。因为两者结合在一起，一方活动，一方即承受；灵魂运动，肉体即被推动；在这一点上，彼此之间毫无偶然的事件出现。按照毕达哥拉斯派的神秘说法，偶然的灵魂占据偶然的身体……灵魂之占据身体，一如建筑技术之于泥斗，因为技术必须使用工具，所以灵魂必须使用身体。”⁹⁰每一种工具必然有它自己的形式，肉体的形式对于灵魂的形式不是偶然的，反之亦然。毕达哥拉斯的轮回说中却包含有这种偶然性：人的灵魂也是动物的灵魂。亚里士多德利用他对实体与形

式的划分轻易消解了毕达哥拉斯的轮回说。

深受亚里士多德哲学影响的耶稣会士们也持有同样的看法，然后按照这种思维去看待佛教的轮回学说。利玛窦从六个方面反驳佛教的轮回学说。

第一，“假如人魂迁往他身，复生世界，或为别人，或为禽兽，必不矢本性之灵，当能纪念前身所为。然吾绝无能记焉，并无闻人有能记之者焉，则无前世，明甚。”⁹¹；第二，上帝造人时，赋予禽兽、人“本类魂”，“使今之禽兽有人魂，则今之禽兽魂，与古之禽兽魂异，当必今之灵而古之蠢也。然吾未闻之有异也，则今之魂与古者相等也。”⁹²第三，魂有三品，而“佛教云禽兽魂与人魂同灵，伤理甚矣”。第四，“人自己之魂，只合乎自己之身，乌能以自己之魂，合乎他人之身哉？又况异类之身哉？”第五，假如人魂变兽，“此非刑也，顺其欲”而已，“此辈反以为恩”，“于沮恶劝善无益，反有损也”。第六，佛教戒杀生者，“恐我所屠牛马，即是父母后生，不忍杀之耳”。

这六个论证里面，前面四个都是依据亚里士多德的思维方式，每一种灵魂匹配不同的形式，因此而产生的种种悖论。后两个论证是通过假设反问的方式，从生活中的常理出发推论。

许多中国基督徒对佛教轮回说的批判，但都不出利玛窦批判范围，更倾向于诉诸经验论证。如徐光启则发挥了第二点批判中的新旧灵魂之说：

释氏所云轮回，以为旧灵魂乎，以为新灵魂乎？若系旧灵魂，则是灵魂有数也。今日之人，必用当日之魂也。上主何巧于造初生之魂，而拙于造后生之魂耶？魂既有轮回矣，无论大者，即食一鱼，而永世之业报不尽。如虾蟹蚊蛤种种多命，咸来索取赏报，不百年而人类尽矣，胥化为四生六道矣。何三代以后之人，日新月异，不可穷诘，亿万多于上古之人耶？若系新灵魂，则天命之性，无时不生，后来之人，自不借资上古之魂矣。父精母血，人类犹可以传新肉身；而上主为大哉干元、至哉坤元，岂不能造新灵魂耶？既可以造新灵魂，则此身必不借资彼魂矣。人死而魂受应得之赏罚，则一魂之事已毕。而新生之人，自有新魂犹肉身新生，不得指是既朽之肉身。有形之肉身，且不相贷，而况无形之灵魂，反相贷乎？⁹³

如此计算轮回数量种类的方法，是否受当时耶稣会传入的科技等所谓“实学”影响呢？轮回六道本是佛教依据其业力论对世间生物存在的一种看法，并不是经验实证归纳得出的结论。徐光启的批判首先是基于佛教轮回存在一个不变的主体误解之上，而后进行了极其不严密的推理，批驳并不是很有力量。

杨廷筠则扩充了利玛窦论述的第一点前世记忆之论：

如何见人与人不轮回？若人有轮回者，必能记忆前身，何自古至今，通

无一人记忆？老年人能记少年时事，灵性往来数十年如一日者。若此有死，彼有生，刹那间事何遂毫无影响？则曰：人死或有罪，未得遂遽生；或病耄消耗而死，不能记忆也。夫有罪者，诚不能遽生。若前世圣贤死，必速生，并未闻速生是何人。今世帝王，据释教皆云，罗汉转世，亦不闻前世是何人。又有强阳而死，无疾而暴死者，不必尽消耗也，何知前身者通无一人耶？据史传中间有言，前身某人者，多是好奇之文人与附会之衲子。三代以前无此说，三代以后之圣贤无此说。岂从古所未有，圣贤所未言，止一二文人、衲子，其言可凭信乎？”

且不论灵魂与神识的同异，对大众而言，轮回学说近似佛教的神话，毕竟还是有待求证的。“欲知前世因，今生受者是；欲知后世果，今生作者是。”后世不可见，以今生证前世，天主教徒用实例攻击佛教的轮回学说，颇为有效。

第四节：佛教的反驳

针对利玛窦等人的批判，佛教徒作出了什么样的回应呢？首先作出回应的莲池株宏，也用史例来批判灵魂不灭和论证前世的存在。

如谓“人死其魂常在”，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，叔子何能托前生为某家子，明道何能忆宿世之藏母叔乎？羊哀化虎，邓艾为牛，如斯之类，班班载于儒书，不一而足。彼皆未知，何怪其言之舛也。⁹⁵

莲池对天主教的纯精神实体的灵魂误解为中国传统中的出入阴阳两界的灵魂，而传说种种也只能是偶然性的事例，并不具有普遍一般性。《复莲池大和尚天说》“某前生为某家子，某转生为某物，佛书与小说书多有之，然而讹传妄证者至众，往往有证入刻中，传播远迩，而历其地、询其人，乃毫无影响着，是知书传未可信也。”⁹⁶

圆悟则指出利玛窦的所谓灵魂不灭论证是先人对佛教的误解而已。

况谓“人之灵魂，出自天主，则有着落，方是大全真实之教。”无论其愚迷横计，即一出言之也，即我先圣呵为识神者，是亦即世俗人罪夫见人不清，诋为灵魂者是也。以此为端，以此为表，教可知矣。⁹⁷

指出耶稣会的对佛教轮回学说的误解并不是首创。佛教中国后，对轮回的主体问题一直存在歧见和误解，甚至很多佛理水平不高的信众也同样认为佛教轮回中存在着一个永恒不变的灵魂。这种理解产生了有名的神不灭论争⁹⁸。这场论

争，同明清耶佛灵魂论辩可谓相映成趣。这场论争主要是：承认佛教轮回报应说者以为，人死后，宿于肉体之灵魂（神识）不会随之死灭，而将继续转宿于另一肉体；且人经三世，轮回于五道或六道中，必定身受相应于自己所做所为之善恶业报。反之，神灭论者站在我国传统思想之立场，否认三世、轮回报应、心神不灭之说，而以为人死之后，心神必随形体散灭。

将轮回本体之神识与死后之灵魂视为同一者，这种混同之论，是因为轮回本体之“神识”乃源自中国传统观念中之“神”，所以产生误解。然而这种轮回本体神识之论，实际上与否定实体存在之佛教无我论相悖。因此，神不灭论亦非对佛教之正确理解，而是当时中国人为使自己容易接受佛教轮回业报之说，所作之特殊解释。

轮回思想为当时印度各派宗教哲学所共许的思想，源自于灵魂转生、灵魂不灭之原理。古《奥义书》提出“五火二道”说，为轮回思想最原始之说法。⁹⁹此种与业思想结合的轮回思想，佛教亦加以采用，并在思想上作进一步的演绎与发展。佛教否定造物主，而主张一切法由于因缘生则生，因缘灭则灭，生灭无常。佛教既否定创造主，也否定单独有个常住不变的灵魂升沉出没于诸趣。虽然，在经论中说到轮回的主体似乎有个灵魂的东西存在，如《法句经·生死品》中说的“识神走五道，无一处不更，舍身复受身，如轮转着地。”但神识只是生灭无常的五蕴之一，是大乘所指出的第八识，本身既不是我，也不是灵魂，只是八种心行中一法，也是因缘生法之一，既不是独存的灵魂，也不能称之为永恒不变的我。可是由于我执不忘，这个五蕴和合相生有生命的众生，八识心行之一的识神，成为轮回的主体，流转生死无有穷尽。

所以圆悟接着说：

然则范君与西人盖全不知灵魂何起，性灵何归，又乌怪其业识忙忙，而作此外道魔说耶？夫唯性始无变易，魂则有动摇。既有动摇则有游逸，既有游逸则有起灭。则惑断惑尝，祸且弥运，诘不亦生死大兆乎哉？纳民于生死大兆之中，反尊为教主，可乎不可乎？故灵魂出自天主，断然必无之事。今且问范君，天主亦有灵魂耶？其无灵魂耶？若无灵魂，天主且属乌有，何以灵魂出自天主？¹⁰⁰

在这里虽然圆悟误解了人的灵魂来自于天主之意，抹煞了创造者和受造物的绝对区别，但是依佛教的教义，没有永恒不变的事物，诸行无常。《涅槃经》十四“诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐。”一切现象都不曾有一瞬间的停止，无常生灭变化。灵魂既然是生灭流转的，那么人就永处于生死轮回中，不能获得究竟涅槃。灵魂学说更和世间的善恶祸福相关，所以“若有，则天主之魂，浑然至善之体，出者既然，则为所出者莫不皆然。今一家之内，一乡一邑之间，何以智者仁者暴者，万有不齐，置于莫可穷诘，而况殊方之内，异俗之人哉！”

¹⁰¹圆悟不了解天主教中人因原罪堕落的教义,然而却指出了天主教中存在的神正论问题,即全能全善的天主创造的世界中怎么还会有恶的存在?在伦理本位的儒家环境中,神正论问题受到的攻击可想而知,在下一节对天主的讨论中我们将会看得更清楚些。

第四章：来世的宣扬

第一节：生死事大

得救与超越是宗教的目标，个体的临终关怀是宗教关注的重点，也是宗教的魅力所在。生前死后问题，强调现世的儒家传统对此存而不论，许大受《圣朝左辟》中的一段话或许可以说明晚明时期的现象：

文皇帝颁《性理》于学宫，其于天地之间亦备矣，独得于生前死后略而不言，而朱晦翁又以气化论之，秘其实义，若是者和也？吾儒手眼，只使人体认目前，决不许人向前想后，所以前世后世，总不拈起，以绝人缴福免祸之私萌。¹⁰²

明清佛教丛林对净土的普世性皈依正说明了现实社会的需要。而天主教的传入，吸引世人的是什么呢？那些既关心生死大事，又寻求实心实学以兼济天下的士大夫则不愿与逃禅者为伍，正是他们，才可能是利玛窦的听众。这些为数不多的士大夫对来世的关切，正好成为利玛窦证明灵魂不朽并使之信仰天主教的基础。¹⁰³天主教不仅可以满足个体关切，同时因为“（释氏）言善恶之报在于身后，则外行中情，颜回、盗跖，似乎皆得其报。谓宜使人为善去恶，不旋踵矣。奈何佛教东来千八百年，而世道人心未能改易，则其言似是而非也。”¹⁰⁴所以天主教“真可以补益王化，左右儒术，救正佛法者也”¹⁰⁵。晚明人士，无论护教还是反教者，在对天主教教义作概括时，都视末世论为一个非常重要的内容。天主教末世论的陈述，是在攻击佛教三世说的过程中展开的。而对晚明人而言，佛教早已是本土化了融为文化传统中的一部分。天主教天主教厌弃现世召唤来世等传教方式，被批评为“阳辟佛而阴贬儒”¹⁰⁶，以辟佛之名，行贬儒之实，这是晚明反教人士中流行的一个看法。因而，这是讨论普遍性最强的主题，所以这部分内容是耶佛交涉文献最多的部分。

在《畸人十篇》中利玛窦与徐光启的谈话中，徐徐展开了天主教不同于儒家不问生死的态度：

余问于徐太史曰：中国士庶皆忌死候，则谈而讳嫌之，何意？答曰：罔己也，昧己也，智者独否焉。子之邦何如？余曰：夫死候也，诸严之至严者，生之末画，人之终界，自可畏矣。但敝邑之志于学者，恒惧死至吾所，吾不设备，故常思念

其候，常讲习讨论之。先其未至，豫为处置，迨至而安受之矣。人有生死两端以行世，如天有南北二极以旋绕于宇内，吾不可忘焉。生死之主，不使人知命终之日，盖欲其日日备也，有备则无损矣。《圣经》曰：守矣。夫将来如偷者，偷者窥主莫虑耳，是以凡闻讣，皆惊曰：“某毙乎？”曰某毙乎，诚不意其死矣。圣教中凡称贤、称圣者，无不刻刻防死候，以对心惟，以为沮恶振善之上范也。¹⁰⁷

为什么要常常思考死亡呢？因为“常念死亡，有五大益焉”。其一，以敛心检身，而脱身后大凶也。盖知终乃能善始，知死乃能善生。其二，以治淫欲之害德行也。其三，以轻财货功名富贵也。其四，以攻伐我倨傲心也。其五，以不妄畏而安受死也。¹⁰⁸这是从正面的论证思念死亡对人生的积极意义，即对来世的思考让现世得益。而这种对死亡的思想，不仅对个人现世修身有益，还能治国平天下：

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。使民皆望后世之利，为政何有？¹⁰⁹

也有从反面论证的，即通过对现世苦难的描述，认为现世是苦海，不是本乡，所以要参透生死。如一直以来士大夫有疑问《天主实义》中的“吊生庆死”¹¹⁰故事，如《畸人十篇》中利玛窦通过一系列的生老病死现象“人之生也，母先痛苦，赤身出胎，开口便哭……五旬之寿，五旬之苦。”¹¹¹，这段话行文举例极其类似《佛说五王经》般演绎“诸受皆苦”。最后利玛窦得出结论：

故现世者，吾所侨寓，非长久居也。吾本家室，不在今世在后世，不在人在在天，当于彼创本业焉。今世也，禽兽之世也……以今世为本处所者，是欲与禽兽同群也。天主所悲悯于人者，以人之心全在于地，以是为乡，惟泥于今世卑事。¹¹²

这些话语可以看到天主教传播中身体与灵魂的身心二元论，本世为禽兽之世，是应该要抛弃的，而世人执迷不悟，以禽兽之本世为本乡。并且，“人之生世，亦终身烦冤耳，徒得生之名，而实与苦俱来，与苦俱去也。百年之中，非是度生，是度苦海也，则死岂非行尽苦海，将届岸乎？”¹¹³人生一如苦海，所以死后到达彼岸世界荣享真福，才是人的真正目标。现世与来世的对立，人唯有脱去臭皮囊，才能获得拯救。类似话语贯穿着所有文献，以有“谈禅”之评价的《畸人十篇》为最，《天主实义》次之，其他的传教士、中国基督徒论述大抵沿袭利玛窦的举例与阐释。而这种对现世来世的态度相对而言，更近佛教而非儒家，所以这点是护教者认为“补儒”之处，却也是反教者攻击之处。

“世上有如此患难，而吾痴心犹恋爱之不能割……世态丑陋，至如此极，而

世人昏愚，欲于是为大业，辟田地，图名声，祷长寿，谋子孙，篡弑攻并，无所不为，岂不殆哉！”¹¹⁴为了让世人有更鲜明的意识，利玛窦举了很多古希腊的例子，其中若翰圣人一喻：

尝有一人行于旷野，忽遇一毒龙欲攫之，无以敌，即走，龙便逐之至大阱，不能辟，遂匿阱中，赖阱口旁有微土，土生小树，则以一手持树枝，以一足踵微土而悬焉；俯视阱下，则见大虎狼张口欲翕之，复俯视其树，则有黑白虫多许，齧树根欲绝也，其窘如此；倏仰而见蜂窝在上枝，即不胜喜，便以一手取之，而安食其蜜，都忘其险矣；惜哉食蜜未尽，树根绝，而人入阱，为虎狼食也。¹¹⁵

据李爽学考证，此故事和佛经中常使用的譬喻巧合¹¹⁶，现对比说明。《佛说譬喻经》：

时有一人，游于旷野，为恶象所逐。怖走无依，见一空井，傍有树根，即寻根下，潜身井中。有黑白二鼠，互啮树根。于井四边，有四毒蛇，欲螫其人。下有毒龙，心畏龙蛇，恐树根断。树根蜂蜜，五滴堕口。树摇蜂散，下螫斯人。野火复来，烧然此树……”¹¹⁷

两个故事内容几乎相同，只是提及动物不同。那么对这个故事的解释有什么异同呢？先来看看利玛窦的解释：

人行旷野，乃汝与我生此世界也。毒龙逐我者，乃死候随处逐人，如影于形也。深阱者，乃地狱之忧泪苦谷也。小树者，乃吾此生命也。微土者，乃吾血肉躯也。虎狼者，乃地狱鬼魔也。黑白虫齧树根者，乃昼夜轮转，减少我命也。蜂窝者，乃世之虚乐。哀哉！人之愚，甘取之，迷而忘大危险，不肯自拯拔焉，哀哉！¹¹⁸

其实这种人生态度和佛陀所阐发的很一致：

旷野者，喻于无明长夜旷远；言彼人者，喻于异生；象喻无常，井喻生死，险岸树根喻命，黑白二鼠以喻昼夜；啮树根者，喻念念灭；其四毒蛇，喻于四大；蜜喻五欲，蜂喻邪思，火喻老病，毒龙喻死。是故大王，当知生老病死，甚可怖畏。常应思念，勿被五欲之所吞迫。¹¹⁹

这个故事比前面的理论说教更容易看出两教在很多方面的一致性，认同现实人生执著于欲望，都有超脱此世的追求。这一点后来的天主教传教士也承认，在《三山论学》记载：叶向高曾笑问：“二君（艾儒略与信佛的观察曹先生）意在出世，愿一奉佛，一辟佛，趋向不同，何也？”艾儒略回答：“大都各以生死大事为重耳。”只是天主教倚赖外在的超越者主宰者天主拯救之力获得此世的救赎，此佛教则反求诸己，断烦恼，证菩提，不再轮回于三界之中。

第二节：天主教的死后世界

利玛窦对现世来世的看法，让中士连连赞同：

今尊教曰，人有今世之暂寄，以定后世之永居，则谓吾暂处此世，特当修德行善，令后世常享之，而以此为行道路，以彼为至本家；以此如立功，以彼如受赏焉。夫后世之论，是矣。¹²⁰

那么后世的情形是什么样的呢？利玛窦以为，来世的情景，很难描述，《圣经》中也仅述其大略。相比之下，“地狱之刑，于今世之殃略近，吾可借而比焉；彼天堂之快乐，何能言之”？¹²¹利玛窦讲，“本世之患有息有终，地狱之苦无间无穷”¹²²；地狱之劳苦分为二，“或责其内中，或责其表外。若冻热之不胜，臭积之难当，饥渴之至极，是外患也。若战栗视厉鬼魔威，恨妒瞻天堂福乐，愧悔无及忆前行，乃内祸也。”¹²³。这里要注意的是，利玛窦在讲述“觉苦”的时候，地狱的灵魂是有形体的，不同于他一开始所说死后只有灵魂存在：

死之后，我之所存，魂与魄耳。魄即为尸，尸为腐肉，腐肉为虫咀（虫字旁），虫咀化归于土，此则贤否无异焉。请随视恶人之灵魂。夫既出身外，忽见移幽阴异界，辄置之天主严台前，以审判一生之所为……皆来受报也。¹²⁴

但是所有的身心之苦，“莫深乎所失之巨福也”。因此，后世之真正令世人醒悟者，在神父看来，主要的不是地狱之威慑，而在于天堂之感召。

天堂之乐固然是“目所未见、耳所未闻、人心所未及忖度者也”，但利玛窦终究仍以世俗快乐的极限化来加以比拟，所谓：“常为暄春，无寒暑之迭累；常见光明，无暮夜之屡更。其人常快乐，无忧怒衰哭之苦；常舒泰，无危险。韶华之容，常驻不变；岁年来往，大寿无灭，常生不灭。”¹²⁵对天堂更详细的描述见于《畸人十篇》中，利玛窦应龚大参请求“惟愿闻来世喜乐何如？”而做出的回答。虽然利玛窦声明“天堂大事，在性理上，则人之智力弗克洞明”，然而，还是考察天主经典，宣讲天堂六福：

一谓圣城，无过有全德也……二谓太平域，则无危惧，而恒恬淡也。本世有三仇本身、世俗和鬼魔加害我身，不得安宁……三谓乐地，则无忧苦，而有永乐也……四谓天乡，则无冀望而皆充满也……五谓定吉界，则无变而常定于祥也……六谓寿无疆山，则人均不死而常生也。¹²⁶

天主之法，一世善恶，报以万世之吉凶。天主教是天堂真福、地狱永祸不可更改，而佛教呢？利玛窦攻击了佛教两点，其一“佛氏窃闻吾西方天堂地狱之说，又掺入吾前世闭他卧刺所妄造轮回变化之论，遂造作教法，云居天堂、置地狱者，过去若干劫，亦有又还生于世”¹²⁷这样，升天受福有尽头，福乐不全，必生忧惧。

地狱受刑有期盼，不是沮恶善法；其二，天上地狱年日不同，天堂千年不到世界一日，地狱一日不啻世界千年。而佛教“入地狱受苦若干劫，虽长固不为过；居天堂若干劫，则速逝之甚”¹²⁸

至于“炼狱”，利玛窦在《天主实义》中没有用此名词，但实际上因中士之质疑而作了描述。一开始，利玛窦以善恶区分天堂地狱：

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积秽之域。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。¹²⁹

中士以为，善恶分明者，自然或升天堂、或坠地狱，但是生前善恶相混者的处理，似不应非此即彼。利玛窦解释道：

天主经云，人改恶之后，或自悔之深，或以苦劳本身自惩，于以求天主之宥。天主必且赦之，而死后即可升天也。倘悔不深，自苦不及前罪，则地狱之内，另有一处，以填此等人。或受数日数年之殃，以补在世不满之罪报也。补之尽，则亦躐天。¹³⁰

据此，炼狱属于地狱中的一个特殊处，而落于炼狱者仍可升天堂，这便与天堂、地狱截然二分的说法发生了矛盾。

让我们看看艾儒略认为“善承诸先生之学，莫如杨公”的杨廷筠的理解：

天教安立世界，分为三等：其最上界为罢辣依琐（paradise）今所云天国乃万福之所，大主天神圣居之；最下界为因弗耳诺（inferno），今所云地狱乃万祸之所，魔鬼罪人居之；在中界为蒙铎，今所云人世乃祸福相兼之所，人类禽兽草木居之。上下二界是善恶一定之处，中界是善恶未定之处。”¹³¹杨廷筠所接受了天主教神学中并不包括炼狱，天堂地狱乃是善恶福祸的划分。并且说“吾所谓天堂，非佛家之天堂；所谓地狱，非佛家之地狱。盖佛氏所指，似乎肉身享用，故境界现前，俱极粗浅，而福尽孽尽，俱复轮回，则乐苦皆有终局。不知人死之后，止存一灵。一灵所向，境界绝与人世不同，受享绝与肉身各别。升天堂者，入至善之乡，永赏其善，无福尽之期；入地狱者，处全恶之地，永罚其恶，无孽尽之日。且生前有作有修，全为有身。死即无身，在天堂者与天神一类；在地狱者，与魔鬼一类。无作无修，凭何福孽为升坠之实乎？”¹³²

在这里他区分了佛教和天主教的天堂和地狱的区别，佛教的天堂地狱为肉身享用，苦乐都有终结。天主教则不然，死后只有灵魂存在，不再有肉身，无法轮回。

艾儒略也对来世有过形象的描述。《口铎日抄》卷一载：

越四年辛未（崇祯四年，1631年），春正月二十九日，余（《日抄》笔录者李九标）试于郡。时艾（儒略）先生有樵川之行，独卢（磐志）先生在。

余问先生曰：“闻吾师有审判图，可得请而绘乎？”先生曰：“无有也。别有图数幅，为子陈之。”则见有一像，坐烈焰中，蓬头裸袒，口张如箕，两魔扶之。旁有二小像，亦倒烈焰中，似有展转不能堪之状。先生曰：“此地狱之灵魂也，张口者，其叫呼之状耳。”次见一像，合掌当胸，两泪下垂，有火环绕之，而不受魔苦。先生曰：“此炼狱之灵魂也。合掌者，顺受主命耳。”次见一像，冠服咸具，两目上视，两手当胸，而和悦之色可掬。先生曰：“此天堂之灵魂也。目上视而合掌者，爱慕天主耳。”¹³³

让我们再看看刊刻于1637-1641年间的罗明坚¹³⁴《天主圣教实录》¹³⁵中对来世的看法：

天主造有五所，以置人之灵魂。地心有四大穴，穴第一重最深处，乃天主投置古今恶人魔鬼之狱也。其次深者，古今善人练罪者居之。盖善人死时，或其罪未及赎尽，则置之此所受苦。迨其罪尽消除，即获升天堂也。又次，则未进教之孩童居之。孩童未尝为善，不宜上天堂受福；亦未尝为恶，不宜下地狱受苦。第以原罪亚当，遗有原罪，故处之此所。虽无福乐，亦无苦刑。又次，古时圣人居之。夫论圣人功德，死后即可升天。但亦当因亚当之罪，天门闭而不开。以故凡古圣死，其灵魂姑取此处，以待耶稣受苦之后，降临取出，引导之，使升天堂也。天堂之处甚是清洁高耸，天主并诸位天神俱居于此。凡进教人，在世守天主十戒，其死后灵魂到此。与天神为侣，和顺相爱；眼见天主，昼夜光辉。无寒无暑、无饥无渴、无病无苦，甚是快乐，而悠久受福矣。此乃天主赏善之所也。¹³⁶

明末清初时期，天主教又被称为“实学”，¹³⁷“实学”既包括科技知识，也包括永恒不灭的灵魂，主宰一切的天主，实有的地狱和天堂。以上文章有明确提到地狱所在，地心下面，天堂呢？天堂也有固定的所在：

天主造天，天体最圆，精纯坚固，运转不息。所以颛顼制历，始著浑天，至今用之。浑天者，圆之义也。天有十一重，从下而上，日、月、金、水、火、木、土五星，共七重，谓之七政。第八重为列宿天，第九重、十重系南北岁差、东西岁差，第十一重为宗动天。其上则天堂之静天，美好咸具，唯天主与天神居之。¹³⁸

1675年，产生了天主教系统讲述末世论的文章《四末真论》，兹录于下，省略图片和每段后的圣言十则。

序：夫事不切于人者，可以有、可以无、亦可以勿论，遑计其理之真伪哉。若夫四末之有死候、有审判，是人之所共有也。有地狱、有天堂，出此入彼，是人之必有其一也，乌可以勿论。然有论之非真者：如道家所云，常生不死；释氏所云，超出三界，甚至云天堂者，难免六道轮回，在地狱者，可译转生天上。何

论不经，而失其真也。此皆邪魔设计，引诱是人。异端之徒，踵事增华。于是愚夫愚妇，自忖生平罪业多端，冀图幸免，皆为所惑。以人鬼魔之纲，究莫之醒；即读书明理者，亦从风而靡焉。嗟嗟！尽人冀享天福，而不知有赏善之主宰，不敬畏昭事，误为佞佛修真，是欲南辕而北适也；尽人冀免地狱，而不畏有惩恶之主宰，不图克悔改悛，反为从邪徇惑，是惧陷溺而蹈水渊也。惟圣教教人，常念死候之必有，而不干忽；地狱之必有，而惟恐陷；天堂之必有，二恒求升。故述四末真论，以相助勉云。

引：世人度生，若客渡海，欲正其路，测视东西南北四向而正。不尔，路迷弗识何往，倏然舟溺，无法能救。凡人之生，其海也。四末，其四向叶，可念其真，可测其状否。奚正路耶？奚免溺耶？

（图一：死候难免 我昔如尔今何不思 而后我今何不戒 幻荣莫保）

死候说：人有生，必有死。自古自今，谁能不死？生当斯世日月逝矣，恒近于死。人诚以死为怀，断不图一生暂了，以获无穷永苦。不然终年贸贸，罪未及悔，悔未及改，一朝谢世，永苦忽临，奈之何哉！总属无益，惟思己之灵性，赋畀有自，恐一日离此肉躯，将何着落？从此探理分晓归正，斯为大智人矣。

（谨附骷髅警语于左）

噫嘻！吁，危乎！凡我兄弟，覩我此形，勿从徒惊异。尔之将来，亦不能避。我前为谁，尔何不识；我今何归，尔何不忆？尔谄媚者谁，惟此肉躯；而奉养者谁，终饱万蛆。我言至款款，汝听之容与；我骨之枯羸，汝见之趑趄。汝既畏此枯羸，何不念此款款？生前貌色之艳，不过焦尸之衣；生时荣傲之体，不过臭腐之庐。以砂为基，砂陷惟速；以欲为媒，欲害惟酷。奄焉忽焉，虽悔何及？惨兮惻兮，与返安得。我已受陷，汝可为叹；我已受欺，汝可为鉴。向也自夸膏粱醉饱，今为枯骨黄埃衰草；向也自矜丰神独立，今为枯骨长卧砂碛。人生如箭，离弦就的；人生如马，六驹过隙。增我一日，减我一日，荣富何存，怨尤山积。凡我兄弟，存当念亡，亡不复存；生当念死，死生当隔。勉旃勉旃，竟竟冀冀，勿受世欺，勿投魔阱。对此丑行，以当明镜。

（图二：审判难逃 衡平两盘轻重不偏 功过准定织悉维严 功过定衡）

审判说：审判者，人灵一离肉躯，即听审判于天主。盖天主无所不在，瞬息之间，判其一生善恶，纤毫不遗，无人可免但主操。又令人妄信消愆灭罪，全赖僧道诵经，以致悖逆大主宰。内既无所畏惧，外既无所不为。人欲既纵，天理遂灭。直待审判威严在上，无可逃避，奈何奈何！自古以来，一家一国，必有一主，赏罚至公，无有不服。而况天地之大，万国之大，非有全能、全善、全知之大主，操审判之权。赏罚一一不爽，则善者何所望以进善，恶者何所以惧以改恶。故从古圣贤传示告诫，欲人小心翼翼毋怠于善，毋恣于恶。若终时审判，至公、至威、

至严，于此而欲求主望主，不可得矣。人之处世，或奉国主策遣，或听家主使令，必有复命之日。倘怠厥职，愆厥事，赏何罚何？可知我人受天主明命而来，必当复命。尔时功罪，难逃主鉴。赏罚之严，非如世法可拟。故在生之日，宜思天主造天以覆我，造地以载我，造日月以照我，造万物以养我，造天神以护我，命圣人以教我。而我平日所为，合主命与否，自省其生，无一善状。至于审判之时，如天、地、日、月、万物，与夫天神、圣人，一一可证其罪，能无惧耶！嗟乎，罪人日犯主诫，日负主恩，不思省愆改过，反事邪魔，忘其本主而侮慢之。审判之时，何辞以对？吾所以望人思之而勉之也。

（天堂图说 永乐难比 世福至暂患得患失 天福至永无虑无失 无善不赏）

天堂说：天堂之乐，与地狱之苦，正相反，无比之乐也。虽钩深索隐之圣贤，亦不能穷解天国之荣福。惟曰：人灵已陟斯域，则恒亨多福多美多奇；内舒泰，外宁谧；不死不病、不饥不渴；无昼夜变更，无寒暑迭变，无哀愁痛苦之苦；但有形神安乐，目愉心悦，已往之事不得复其灵也。既进天国，世物离远，焉得上攻？况灵魂已定于善。至此诸圣虽多，诸圣之心惟一，孰能摇夺其心？又各发大光倍于太阳，圣人无数，各发光耀，难以言拟。既在天国，虽存旧形，而无旧情。上天下地，呼吸任游；穿山透石，悉无障碍。恒安宁，恒静息。世乐无一得全，一乐之内多缺多苦。天堂之乐，无苦忝入其内，得减其乐也。圣人之乐，由于内而达于外。灵魂之乐，既见天主尊体、诸圣之美、洞达万物之理及万国之音，愜然食天足，无所慕于外也。人性所向真福，必兼诸美好无丝毫之缺，方为满足。世上之福无一满者，可知满足。必在天上国也，人欲得无穷之美好。当自求无穷之实理，信之、望之、爱之，信者于所不见。信天主亲言，或圣贤所得传，信而不疑。望者于所未得，凡属天主所许，坚望得之，不复疑沮。爱者诚心思忆，爱慕天主万物之上。汲汲遵守其诫，生平有此三德，其功必全，而天上永报亦无不随之。故信德之报，乃朗彻向所未见之妙理；望德之报，乃获享向所望天上之美好；爱德之报，乃明见向所钦崇之恩主，而得亲爱之至乐也。

（地狱图说

）

地狱说：地狱也者，天主永定罚恶之所。机苦而无尽期，非如释氏所云虚幻，可以化作莲花；亦非六道轮回，可以转生净土，而有出期也。盖缘人生在世，非善即恶，出此入彼。有恶不能无罚，试观世间卿亭之系曰岸，朝廷曰狱。国法且然，况于天地之大主，照鉴人灵，无微不烛，岂无公狱以昭公刑之所？天堂为诸福之聚，则地狱为诸祸之集。必然矣！

地狱何在，地心中也。圣人之超出世上，故上升天，陟为天主之子，而赏之以高贵福乐之所；恶人之行，贪恋世物，故下坠地狱，黜为魔鬼之奴，罚之于卑污祸患之区。此为至公至义之报也。地狱之苦有二：一曰失苦，一曰觉苦。失苦

罚内，觉苦罚外。人犯罪时，背主徇欲。生前背主，死后不得见主，此为失苦也；生前徇欲，死后受人欲之害，五官四肢，咸犯罪，咸受罪，此为觉苦也。

地狱为真祸之苦，万年之后犹始，亿兆之后犹始，无有终期。异矣非如今世之苦，有息有终。苦轻可当，苦重至于一死而已。昔贤有云：设以细米贮实天地之空，每隔兆年，鸟啄一粒。过兆年后，复啄一粒。啄之犹有尽期，而恶人之受罚，永永无尽。盖地狱之苦，无望之苦，无终之苦。欲死而不得死，恒死而不得尽。适足以报人生在世为恶。不遵天主规诫，而怙终不后者耳。

以上是天主教对死后世界的描述，从中我们可以看到许多前后不一致之处，让我们来具体看看。

第三节：几个有待讨论的问题

A：死后的灵魂有没有形体？

在天主教的来世中，特别要注意的是，无论在天堂，还是在地狱，死后脱离了消散之肉身的灵魂，有时是与形体相连在一起的，如利玛窦和柏应理所讲述的“觉苦”和艾儒略“蓬头裸袒，口张如箕”的地狱灵魂，但是在杨廷筠的理解中和罗明坚的死后世界灵魂是没有形体的，尤其杨廷筠还批判了佛教的粗浅的肉身受用观点。然而，同时我们也可以看到，利玛窦在论述灵魂观念时，明显地主张身心之间存在着双重性，死后的生命是以灵魂的独立存在来强调的。这不仅是利玛窦一个人的思想倾向，很多传教士的文献中也反映了这一点。如叶向高曾就死后形神问题发生疑问：“苦乐之遭，而身受之者，以其五官百骸制用……形躯无所受，苦乐无所施。神虽不灭，安见朽腐归土，又别有苦乐可受哉？”¹³⁹艾儒略首先辨明“无论身后、即身前，所受之苦乐，并非由形骸，而实由灵神也。”¹⁴⁰而后举一西士灵魂出窍夜游天堂之乐的事例说明，“故身没之后，尔神自有所用，无耳而能听，无目而能视，无舌而能尝。”¹⁴¹这种差异该如何解释呢？

基督教历史上，曾有过认为身体为灵魂的牢笼，但是教会正统派认为这种观点不符合圣经本义，上帝给人身体，不是上帝对人的惩罚，而是上帝创世之善意的一部分。有关身体和灵魂二元论的问题，随着基督教神学对“身体复活”的解释而变得复杂化。史蒂文森指出：“这种双重性是一种古希腊的观念，在《新旧约全书》中是找不到的。在基督教最初的几个世纪里，基督教神学开始运用希腊哲学思想来系统地阐述自己的主张，非物质灵魂论确实渗入了基督教思想，而且之后就一直有呆着不走的倾向。基督教当然坚信人死后仍有生命，但如果认为这是在物质的肉体死后非物质的灵魂继续存在的话，那就是异端邪说。《使徒信经》

明确声明信仰肉体的复活，这从《圣经》中可以找到证据。在《哥林多前书》第15章第35节中，圣保罗（St. Paul）说我们的血气身体死了，但灵性的身体却活了。显然，灵性的身体是指什么还不清楚，但是圣保罗的的确确用了 Soma 这个希腊词，意思是“身体。”¹⁴²

在中世纪神学史上，有关保罗“属灵的身体”含义并没有一个清初的答案。有人主张，保罗属灵的身体就是指有形体的灵魂。有人主张，灵魂与身体是不同的实体，有与血气的身体结合在一起的灵魂，有与属灵的身体结合在一起的灵魂；人复活时，血气的身体死了，但人原有的灵魂又与属灵的身体结合在一起。保罗的话至少澄清了复活的身体不是死人的肉体。¹⁴³

当传教士中国人说明他们对现实存在着的人的理解时，希腊哲学的身心二元分析被充分使用，而在转向来世描述时，产生了歧义。那么来世中的灵魂是否是复活之后属灵的身体呢？关于这一点，传教士们是语焉不详的。

就从目前的文献来看，利玛窦并没有传播天主教的末日审判和复活相关的教义，其天主审判是人死之后马上就接受的私审判，然而其“觉苦”不知当做何解。柏应理和利玛窦比较类似，“人灵一离肉躯，即听审判于天主”，然而更让人费解的是“既在天国，虽存旧形，而无旧情”和“死后受人欲之害，五官四肢，咸犯罪，咸受罪，此为觉苦也”中的形体貌似死人的身体。目前能看到有关“末日审判”和“复活”的教义是在最早在《答客问》中出现：

世界生道已竟，则复来审判万民。盖宇内尽期以至，天降大火，万物咸殄。天堂之灵金降，地狱之灵金出，合于原体，遂皆复活……此复活之身，善与恶皆不复死，缘人必形神相合而后全。居世为善为恶，虽发至灵性，亦必待肉躯而后行。故先令灵性受苦乐之报，后则并其体而俱酬之……或疑已死之人，化为尘埃，何从取其原体？则当思人以四行成身，有变化而无增减。死则气化归气，血化归水，肉化归土，热化归火。变迁游移，不出天壤之内。天主向克自无造万有，今何难取人身之变迁游移于天壤间者，复聚为原体，而俾之永生哉？

接着客问“天主谒不于人方死，即俾复活受报，则信从者不益坚乎？”朱宗元回答说“灵性授命，形骸服从，自不宜一时被报。”这里又出现了不同于前面之处，没有私审判。就现在的天主教信理而言，天主教是先私审判而后末日审判的，“每个人从死亡的一刻开始，就在其不朽的灵魂上，将其一生呈报基督的私审判，领受永远的报应：或者经历一个炼净期，或者直接地进入天堂的荣福，或者直接自我判罪、堕入永罚。”¹⁴⁴并且“所有亡者复活之后，不论义人或恶人都该经历最后的审判”。¹⁴⁵

死后的灵魂有没有形体？这一问题同复活相关，复活又同末日审判相关，然而其中反映出来的种种歧异，究竟是有意识地适应中国人的精神而采取的方法上

的变通，还是他们自己的思想中本来就存在着这种混合？

B: 天堂地狱，关系还是处所？

前面已经论述了明末清初天主教来世的流变，从中我们可以看到一些变化。一开始利玛窦以本世酷刑比拟地狱，然而，地狱最苦在于“莫深乎所失之巨福”，所以来世更重要的在于天堂的呼召，利玛窦对此有六福等详细描述。但是后面的天堂地狱更强调的是地狱永苦与天堂永福的对比，重心已由天堂之乐转为地狱之苦。“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”¹⁴⁶以善恶处所划分天堂地狱，这一点出现在普遍的文献中，虽然艾儒略传教时期出现过小插曲，但是后来讲天主审判时，天主和当时广为流传的十王地狱说的阎罗王等没有什么差别，都是个人在世上的善恶行为决定死后的去向。

当时的传教士们相信在“九重天”（“宗动天”）之上，居住着主宰万物的天主。¹⁴⁷但如果以我们现在的天主教教理对比来看，则两者相差甚远：

那些在天主的恩宠和友谊中过世的人，在完全炼净之后，将与基督永远生活在一起。他们将永远地肖似天主，因为他们是“面对面地”看到天主“实在怎样”（若一 3: 2），与天主圣三的这种完美生活，与圣三、童贞玛利亚、天使和众真福这种生命与爱的共融，称为“天堂”。天堂是人最后的归宿，也是人最深的期盼的圆满实现，是决定性的和至高的幸福境界。活在天堂就是“与基督在一起”。被选的人“在他（示字旁）内”活着，可是仍然在他（示字旁）内保存着，更好说，找到他们真正的面貌、他们自己的名字。耶稣基督以他（示字旁）的死亡和俘获为我们“开启”了天堂。享受真福德生活就是圆满地得到基督救赎工程的果实。基督接受那些信赖他和忠于他意愿的人进入天上的荣耀。天堂是真福者的团体，在其中所有的人都与基督合为一体……在天上的荣耀中，真福者会满怀喜乐地继续完成天主对其人群和整个受造界的旨意。他们已与基督为王：与他一起“他们必要为王，至于无穷之世。”（默 22: 5）¹⁴⁸

可见，天堂最大的幸福是与基督在一起，相反的状态就是地狱：

除非我们自由的选择爱天主，就不能与他契合。假如我们犯严重的罪过反对他，反对近人，反对自己，我们就不能爱他：“那不爱的，就存在死亡内。凡恼恨自己弟兄的，便是杀人的；你们也知道：凡杀人的，便没有永远的生命存在他内”（若一 3: 15）。我们的主早已说过，假如我们不对贫穷者、弱小者在其急需中施予援手，我们会与他分离。若人在大罪中过世时没有悔意，没有接受天主的慈爱，这表示他藉着自由的抉择永远与天主分离。换言之，就是将自己排除与

天主和真福者的共融之外，这种决定性的、自我排除的境况成为“地狱”。耶稣屡次谈到“地狱”、“不灭的火”，这火是为那些至死不肯相信、不肯悔改的人而保留的，在火里他们的灵魂和肉身都会一起丧亡。耶稣严厉地宣布，他“要差遣他的天使，将一切作恶的人收集起来，……扔到火窖里。”（玛 13: 41-42），并宣判：“可咒骂的，离开我，到永火里去吧！”（玛 25: 41）教会训导声明地狱的存在和永久性。那些在死罪中过世的灵魂会立刻下地狱，受地狱的苦痛，就是“永火”。地狱主要的痛苦是与天主永远的分离，因为人只可从天主那里得到生命和福乐，人是为此被创造，并不断地渴求这生命和福乐。圣经和教会训导对地狱的声明是为唤起人的责任，人以永远的归宿为目标，该负责地运用他的自由。同时这些声明成为请人皈依的迫切呼声：“你们要从窄门进去，因为宽门和大路导人丧亡；但有许多的从那里进去。那导人生命的门是多么窄，路是多么狭！找到它的人不多。”（玛 7: 13-14）天主并没有预定任何人下地狱。（参见特伦多 DS1567）因为下地狱是故意离弃天主的行为，亦即大罪，在大罪中罪人至死不悔改。在感恩祭和信友每日的祈祷中，教会恳求天主的仁慈，他不原意“任何人丧亡，只愿众人回心转意”（伯后 3: 9）¹⁴⁹

可见，地狱最大的痛苦是不和基督在一起。天堂和地狱在天主教那最重要的是人和天主的关系，而不是处所。然而，当时的天主教在这点上语焉不详，这是当时的天主教义使然还是为了受中国本有的天堂地狱观影响？

C: 炼狱忽有忽无

从前面的论述中还可以看出一点即炼狱忽有忽无。利玛窦似乎在无可奈何时候提出炼狱以回答中士的提问，艾儒略有明确炼狱的存在，1648年罗明坚改版后的《天主圣教实录》提出了“圣贤地狱”，而后，似乎炼狱消失了。

炼狱是指什么呢？什么样的人要打入炼狱？按现在的教义说法是指：

那些死在天主的恩宠和友谊中的，但尚未完全净化的人，虽然他们的永远得救已确定，可是在死后仍须经过炼净，为得到必需的圣德，进入天堂的福乐中。教会称被选者最后的炼净为炼狱，那决不可能被判入地狱者的处罚相比。教会特别在翡冷翠和特伦多大公会议中钦定有关炼狱的信条。教会的圣传参照圣经某些章节谈到炼净之火：“有关一些轻微的罪过，我们必须相信，在公审判前有炼净之火的。那自称为“真理”的一位曾肯定过，假如有人口里亵渎圣神，不论今世或在来世，都不曾被赦免的。由此引申有某些罪过可在今世得以赦免，另一些则在来世得以净化。”（圣大额我略，《对话集》4，39: PL77，396）这炼狱的训导是依据为亡者祈祷的做法，对此圣经早已说过：“为此，他（犹大玛加伯）为亡

者献赎罪祭，是为叫他们获得罪设”（加下 12: 46）。教会自始便纪念亡者，为他们奉献祈祷，尤其是感恩祭，为他们得到炼净，进入天主的荣福直观中。教会也鼓励人为亡者行施舍、得大赦和做补赎：“让我们救助和怀念他们。假如约伯的儿子能因父亲的牺牲而得到净化，那么为何我们怀疑为亡者的奉献不会带给他们安慰呢？我们无须犹疑去帮助亡者，为他们献上祈祷。”（金口圣若望，《格林多前书讲道集》41, 5: PG61, 361C）¹⁵⁰

如果按照以上的说法，新教改革后的特伦多会议（1547-1549）有重申炼狱观念，作为耶稣会士不可能不知道。那么耶稣会士在中国的教义传播就是不正统的。这是什么原因呢？柏应理中强调“地狱也者，天主永定罚恶之所。机苦而无尽期，非如释氏所云虚幻，可以化作莲花；亦非六道轮回，可以转生净土，而有出期也”，其他文献讲天堂地狱观时必定批判佛教的轮回观受苦享福皆有尽头，并且关于破狱问题产生了很大的争论，而炼狱是为亡者做补赎，从某种意义上而言是另外一种形式上的破狱，那么天主教的天堂地狱观是否有可能是针对此做出的调整呢？

或许我们不知道当时耶稣会士在炼狱问题上摇摆不定的原因，但是我们却可以从文献中可以看到没有炼狱而引起的后果。由于没有炼狱，失去了忏悔改过自新的机会，成为佛教徒批评天主残忍的理由之一。如普仁截便说：“尽未来际，虽有改过迁善之心，永不许忏悔。虽有盛德神通之力，永不许救援。”¹⁵¹洪济对此给出的理由是：“是故形神配合，一息尚存，犹可弃邪皈正。真心痛悔，则天主无限仁慈，即时设有赦宥，不止免堕地狱，抑且拔之上升。……若魂离躯壳，怙终不悛，所谓盖棺定论也。此时听天主审判，即明正典刑之秋，一堕地狱，受无量苦，其心虽悔恨，固已甚晚而不可挽回矣。”¹⁵²

第四节：净土与破狱

A：轮回中的天堂地狱两道

对佛教来世比较清楚的是杨廷筠，他曾概括佛教天堂地狱说：

天堂在六道中最优，地狱在六道中最劣。然不免与四道轮回，出不得生死关。惟念佛修净土，径生西方。证佛地位，高出天道上，再不轮转。……修天堂者虽乐，福尽轮回，不若西方之极乐也……地狱受报已尽，亦得轮回。惟阿鼻一狱，永劫不超转也。¹⁵³

其他天主教徒承袭此说，攻击佛教的轮回观，对此佛教徒积极反击：

我世尊说法五时，因机设教，随机随解，初无定义。虽言天堂地狱，实一时方便。以人有造善恶之业，故说业有轻重，感报不同。善者随善业，感天堂之报，福尽还堕；恶者随恶业堕地狱、饿鬼、畜生之报，乃至从迷入迷，轮转不息。盖天堂等报因人造业而有，非有定所也。若智者悟明，业果本无自性，则当下解脱。觅罪福之原，了不可得，安有善恶业之可随耶？古佛偈云：“身从无相中受生，犹如幻出诸形象。幻人心识本来无，罪福皆空无所住。”《华严经》云：“应观法界性，一切唯心造。”古云：“了即业障本来空，未了应须还夙债。”如是，则吾教本以明心见性导人为怀，岂有天堂地狱之实法系缚于人乎？又岂若玛窦梗执有天堂地狱，天主界之上下乎？足见玛窦不能明吾教之根源，而徒带迹狂吠，何异韩獪舍人而逐块哉。¹⁶⁴

这段话指出两点，首先佛说天堂地狱只是世俗谛，方便法。“谛”有两个意思：一个是“真实、确实如此”之意，就是这样，真实不变。第二个是“不颠倒”之意。世俗为言说与由言说所表示的东西，两者的特性都是相对性。在哲学上，这是所谓现象界，或经验界。世俗谛是指缘起世间的真理。世俗，就是世间因缘和合而现的一切法，都有必然的因果关系，这一切法对凡夫言，都真实存在，就叫做世俗谛。“世”有“世间”的意思；“俗”是“假施設”，“設”就是设计，在这世间一切的因缘生法中，我们赋予它一个名字，设定一个共同认识的一个道理，我们大家来承认它，这叫“施設”，因为是人所安立，而且一切法并非永恒不变，故说“假”施設。就上述言说与由言说所表示的东西这二层含义而言，我们任何的常识，乃至佛陀所说的五蕴、六处、烦恼、业等都是世俗谛。

从这个意义上而言，佛陀对凡夫众生说随业感而现的天堂地狱。业，就是行为，身、口、意三业善恶或净不净的行为，以意业为主体，身口二业是听意业的指挥，而实际表现于具体行动的，则是身口二业。所以果之苦乐，由业之善恶，业之善恶，又由于动发具体行动的意业与欲望（正欲就是菩提心）是否正确为决定。由惑故造不净业，由不净业故招轮回五道之果；反之，智慧现前故行净业，由净业故得佛土果。生死轮回与净佛国度，业是动力因。所以天堂地狱各由个人的业报所得。

第二，从第一义谛而言，佛教是破轮回的，归根于掌握法性安住涅槃。第一义谛，也称胜义谛。是指解脱的涅槃，即最高的、绝对的真理，亦即所谓诸法实相。胜义谛就是第一义，就是空性、离相、无我。在世间一切法的缘生当中，看到它的无自性，超越能所二边的分别，从中去除一切执着。从胜义谛来看，假施設是假合的，不是真理（真相），但是从世间法来看，它是

真实的，是大家所共许的，不然我们没办法生存的，社会也没有秩序，对人生真相也无法认识。

佛教在世俗谛方面虽不否定轮回，在真胜义谛方面是破轮回。轮回三界，亦称三有，在十二因缘中称为“有支”；逆观还灭的十二因缘观称“有灭则生灭，生灭则老死灭”，佛陀自称“破有法王”；若轮回果是常住性、真实性，则如虚空之不可破灭，众生永无成佛之可能。《正法念经》中有“心能诳众生”说明轮回根本是虚妄性，由妄心执我执有灵魂，于是有我贪、我爱、我欲等惑而造不净的善恶行为，牵引种种五蕴而有生死轮回，一到了遣除我执，通达真胜义谛，回观轮回生死，如梦中事一般，方知轮回是赚诳众生的境界，于无生死中见有生死，枉受苦恼；菩萨之大悲净行，正缘是而发。佛教之谈轮回，目的是在打破轮回，不仅是“不堕于恶趣”而已。因为众生之所以有轮回生死，是由于对宇宙万有内外一切法上没有认识缘生一切法的自性，即于本来无我的生灭变异的精神界上而起永恒灵魂的我执，于原无实体的生灭变异的物质界上而起常住凝固的法执，于是昧于一切法缘生缘灭变迁不停的而造作诸业，因之而有轮回，是谓生死众生颠倒相，是谓一切行不相应。于内外一切法上掌握到“诸法无常，诸行无我”，意识到“生死即法身”、“世间即涅槃”，是谓“一切行相应”。以安住于法性故，生死与涅槃统一，凡夫与佛陀统一，更无轮回可出，假名为踏破轮回，超出三界。

B: 横出三界的净土

这段集中在徐光启《辟释氏诸妄》中“念佛之妄”，现引用如下，再作分析：

释氏劝人修净土，念“南无阿弥陀佛”。径往西方，即得莲花化生，为横出三界。夫阿弥陀佛，以为人耶，神耶，理耶？如为人，则父精母血等耳，即与盘古、伏羲、尧、舜相类，亦无变化生死之权；如为神，则风云雷雨之司，与社稷山川之吏，皆奉上帝。各勤厥职，察人间修省善恶，功罪大小，一禀主命，以行赏罚。未有敢自创一境土，自栽一莲花，以为诸魂投胎化魄之所。无论不敢，抑无此能；如为理，则彼言“阿弥陀佛”，此译“无量寿觉”。文言“无量寿觉”，即俗言“常远明白”之谓也。“南无”，译言“皈依”，即俗言“投顺”也。夫“投顺常远明白”，未指“常远明白”者何事。

既然心明，则不必口念；既然口念，则心终不明。所谓知者不言，言者不知也；念者不明，明者不念也。若说念佛为念想之念，非口念也。念既在佛矣，虚无渺茫，妄思幻，有何实据，谁引冥魂赴於莲花池上耶？

若以为因想成像，如俗传赵子昂好画马，现马形之类，则人之贵於异类

者，以其有灵魂也；异类之贱於人生者，以其无灵魂也。若人生於莲花，是以无知生有知，以极贱生极贵矣。试观中国，桃树不能生李花，池藕不能结他果。而莲花乃能生人乎？如谓莲花为出水不染，借喻清静之义，则化生为诞妄不实。如谓莲花实能化生，甚能化生，甚於庄子程生马，马生人，怪诞不经极矣。且是莲花，以金铁作茎须乎？不然，则擎托人身不起，抑人身以蝶粉为躯壳乎？不然，则栖住莲花不安。又不知莲花生出后，如婴辞母胎，亦跃出池外，另寻安乐窝乎？或永世如桎梏枷锁，生根在莲花上，而不能去乎？则亦何取生於莲花乎？伊尹之生於空桑也，儒者不信，指空桑为地名，何独信莲花生人乎？即上主之降诞也，亦借圣母玛利亚。沌德至善人类以生，未闻生於庆云景星也，况莲花乎？且释氏以莲花为贵耶，人为耶？若以莲花为贵，则以莲花生莲花足矣。若以人为贵，何不生於净胎之人，而必生於无情之花耶？

释氏著《妙法莲花经》，彼地止见一莲花耳。此无异辽东豕，而指为人类转生之地乎？夫人身死后，止有天堂地狱两途。大地圆球外，原无西方极乐世界。天命谓性，则天是故乡，当念念不忘，自可“在帝左右”。如不升天，则入土，非佛命之谓性也。佛，生乃人也，死乃鬼也，毋劳妄念也。

首先，这段话对净土宗莲花之意的错误理解。莲花，佛教经文中一般为“莲华”，是现代印度的国花。在吉庆之时，印度人也往往在仪式中以莲华为饰。譬如结婚典礼时，莲华即常被取为饰物；印度政府的最高级勋章，即称为“莲华之饰”。这种观念，在佛教中也颇为常见，《法华经》就是以莲华比喻正法的经典；在极乐净土之中，也有青色莲华、黄色莲华、红色莲华与纯白莲华；此外，佛菩萨也大多以莲华为座。如：“人中莲华大不过尺，漫陀耆尼池及阿那婆达多池中莲华，大如车盖，天上宝莲华复大于此，是则可容结跏趺坐，佛所坐华复胜于此百千万倍。”¹⁵⁵众生临终时，彼佛等持莲台来迎九品往生之人。后世佛菩萨等像，亦大多安置于莲华台之上。而且，莲华也是用来供养佛菩萨的常见供物，如：“尔时宝积佛以千叶金色莲华与普明菩萨而告之曰：善男子！汝以此华散释迦牟尼佛上。”¹⁵⁶

莲华出污泥而不染，清静微妙，因此经论中常以之为譬喻，如《中阿含·青白莲华喻经》：“犹如青莲华、红赤白莲华，水生水长，出水上不着水，如是如来世间生世间长，出世间行不着世间法。”¹⁵⁷又如《文殊师利净律经·道门品》：“人心本净，纵处秽浊则无瑕疵，犹如日明不与冥合，亦如莲花不为泥尘之所沾污。”¹⁵⁸陈译《摄大乘论释》卷十五，以莲华之香、净、柔软、可爱四德，喻法界真如之常乐我净四德。又如以法华、华严比喻法门；《华严经》、

《梵网经》等有莲华藏世界之说；密教亦以八叶莲华为胎藏界曼荼罗之中台，以莲华表示众生本有之心莲。

化生，本无而忽生之意。即无所依托，借业力而出现者。凡化生者，不缺诸根支分，死亦不留其遗形，即所谓顿生而顿灭，故于四生¹⁶⁰中亦最胜。“化生者，皆以爱染当生处而受其生。”¹⁶⁰又依经中所载，生于净土者亦多为化生。上文讲的莲花化生，实际上误解了净土宗的“莲胎”之喻。莲胎，念佛往生弥陀净土之人，皆在莲华内而生，恰如母胎，故曰莲胎。《莲宗宝鉴》八曰：“当生净土，入彼莲胎，受诸快乐。”《五会赞》曰：“十念莲胎虽住劫，华开还得悟无生。”《元照观经疏》下曰：“当知今日想佛之心，相好果德，悉已具足。莲胎孕质，即是此心。果证菩提，不从他得矣。”《小经闻持记》曰：“一念神识，托彼莲胎。”净土往生，指去娑婆世界往弥陀如来之极乐净土，化生于彼土莲华中。

徐光启误解莲花化生在于他以基督教的三魂说观点来看待问题，莲花作为一个植物，只有生魂，没有灵魂，“异类之贱於人者，以其无灵魂也”，而人生于莲花，是“以极贱生极贵矣”。所以他认为佛教混同了人和植物的区别，“且释氏以莲花为贵耶，人为耶？若以莲花为贵，则以莲花生莲花足矣。若以人为贵，何不生於净胎之人，而必生於无情之花耶？”

其次，对弥陀净土的错误理解。部派佛教后期，佛陀被逐渐神化，产生了众多本生故事。大乘佛教兴起时，从本生故事中演化出“自利利他”的本愿思想，激荡的本愿思想汇成了净土思潮。由于诸佛于因位所发之誓愿有异，因此，净土之方位、庄严之程度及住民之种别等随而有别。¹⁶¹

净土思想的传播和末法观念的深入人心是相关的。末法，正法绝灭之意，指佛法衰颓之时代。与“末世”、“末代”同义。¹⁶²为了解决在此世五浊恶世与彼岸净土世界的对立性，净土信仰提出了带业横出三世的主张，用以实现“末法亿亿人修行，罕一得道，唯依念佛得度生死。”¹⁶³的宗教信念。持名念佛往生净土，在明末时期是具有普世性的修行法门，弥陀信仰成为了广泛流行于僧俗之间的实际信仰，“家家观世音，户户弥陀佛”呈现盛况。

阿弥陀佛，意译为无量光，或无量寿佛。阿弥陀佛在成道以前，原是一位国王，由于受到世自在佛的启示，乃发起求无上道的愿心而出家。在修行期间，曾发出四十八大愿，誓愿建立一个庄严的极乐世界，以救渡一切念佛名号的众生。¹⁶⁴基于这些深宏的誓愿，因此，在他成佛之后，任何人只要具足信愿行、如法念佛，则一定会得到他的接引，而往生至真至善至美的净土佛国。

净土宗以称名念佛为主要的修行方法，因为“念佛三昧即具一切四摄六

度”¹⁶⁵，能成就无量行愿，满功德海，感招无上菩提。昙鸾根据教赴时机的方法确立了称名念佛为正学，“计今时众生，即当佛去世后第四五百年，正是忏悔修福、应称佛名号时者。若一念称阿弥陀佛，即能除却八十亿劫生死之罪。一念既尔，况修常念？即是恒忏悔人也。又若去圣近，则前者修定、修慧是其正学，后者是兼。如去圣已远，则后者称名是正，前者是兼。何意然者？实由众生去圣遥远，机解浮浅暗钝故也”。¹⁶⁶“教赴时、机”，根据时、机确定修行方法，末世五浊恶世众生修行方法应是忏悔、修福及称佛名号，而称佛名号即是修福，即是忏悔。因此，修行方法集中为称佛名号。五浊恶世，佛以“名号度众生”，众生称佛名号得佛加慈，方能“尽无边生死海”。

佛教强调觉悟到缘起业力论而解脱的自力宗教，而净土信仰强调依持阿弥陀佛的愿力而往生西方净土的他力和他律性。此一特征与净土信仰的往生的来世性相关。净土往生的时间向度指向来世，其生死解脱临界性特征很明显，即在人生终有一死的临终现象。净土往生与其说追求佛教实证实修的未来之果，不如说是对一种具体而实在的对解脱生死的来世信仰。此一信仰的生存论基础就在于对死亡这一生命终结实存的彻底克服，因此净土往生信仰同样表达了佛教生死解脱的生命情怀。就净土往生信仰来说，在西方无有痛苦唯有弥陀极乐世界，不再是有限生命的重复，不是三世间的生死轮回，而是生命的全面新生，是对生死轮回的彻底超越。明末净土信仰把佛教的生死关切以临终关切的极端形式加以表达，把现实苦难的真实解脱与来世的福乐相关联，并认为钝根之人临终十念亦能脱离生死苦海而超升解脱，这就为普世众生的生死解脱大开方便之门。明末净土信仰通过信、愿、行三德一体的完整性要求合理的肯定了现实功德对于净业修持及往生的有效性，也更进一步相信众生带业往生的可能性。

但是如果只以持名念佛为胜义法门，而漠视参究实修方法的有效性与合理性，就会走向事情的反面。净土念佛法门，无论是心念还是口念，都难以提供外在的明察与界定，容易流为形式化，而徒有持名念佛之虚名。再者，念佛往生的彼岸特征，则更容易使深受世俗纠缠的念佛往生者流于虚信，致使佛教觉人度世的现实悲愿失于空幻。

徐光启本段的意思主要的是批判阿弥陀佛不是神，不具有上帝奖善惩恶、拯救世人的权利。

C: 破狱之争

过去谈因果报应，善因乐果，恶因苦果。善因为念佛三昧、诸善万行，恶因为五逆十恶等，乐果为净土，苦果为秽土，包括六道在内通通是苦。谈

地狱是作为六道之一谈论，虽然地狱是最苦的一道，却没有着意渲染，与净土对立的是整个秽土六道。净土宗的奠基人之一道绰突出地狱“一切众生，皆因多虚少实，无一正念，以是因缘，地狱者多，解脱者少”¹⁶⁷。这是断定众生死后多堕地狱。

而且“一切众生造业不同，有其三种，谓上中下，莫不皆诣阎罗王取判。若能信佛因缘，原生净土，所修行业并皆回向，命欲终时，佛自来迎，不于死王也。”¹⁶⁸道绰强调地狱，认为一切众生都要听后阎罗王审判，判决结果是地狱者多，他把地狱从六道中单提出来，与净土对立，指出不到阎罗王处取判，只有归信净土。在弥陀诸经论中，佛与阎罗王从无交涉。但在道绰这里，佛不仅从三界中救拔众生迎入净土，对阎罗王的判决不予理会，而且在三界中间接影响阎罗王的判决，阎罗王遵从佛意，因念佛之声而为人增寿并让生天。阎罗王服从并服务于佛。

道绰之时，三阶教正在宣传地藏菩萨信仰，唐代之后，地藏菩萨被视为地狱之主，称为幽冥教主，管辖阎罗王。或说地藏菩萨与观音、势至、龙树等菩萨都是阿弥陀佛的肋侍，称为阿弥陀五佛。地狱信仰逐渐与净土信仰结合，纳入净土信仰中。善导浓笔重彩描绘地狱之苦，并特别论述地狱为一切众生必受之苦果。把凡夫明确为造恶无量的罪人，又把地狱从六道轮回中专门提出来与净土作强烈对比，无疑加深了众生的危机感，也加强了对净土的欣求。经过不断加工形成了“十王地狱说”，如盛行于宋明以来的《玉历宝钞》，而为了免受地狱业报之苦，往生净土，就要修斋大办法事，做功德，加剧了经忏法事的盛行。

而明朝的经忏法事流行，还和其宗教政策相关。明代洪武之初，太祖屡建法会于南京蒋山，超度元末死难人物。洪武五年（1372）的广荐佛会，太祖亲临烧香，最后并命轨范师行瑜伽焰口施食之法。其后忏法广泛流行。举行忏法仪式，成为僧侣的职业。僧侣以赴应世俗之请而作佛事的，称为应赴僧。这些僧人以行瑜伽三密行法，又称为瑜伽教僧，略称教僧。洪武十五年制定佛寺为禅、讲、教三宗制度，并于南京能仁寺开设应供道场，供京城内外大小应赴寺院僧人集中学习，作成一定佛事科仪。洪武十六年，由僧录司颁行。到了明末，云栖株宏广作忏法，影响所及，又有许多忏法出现，

在这种情况下，徐光启写了《辟释氏诸妄》，后来引起普仁截的反驳，随后张星曜、洪高济联手辩驳普任截产生了《辟略说条驳》的文本，下面将先进行概括介绍，而后问题讨论。

徐光启在“破狱之妄”中提出首先，地狱乃天主所设，牢不可破，怎么可能“为无赖凡流念数番言，狱破魂走”¹⁶⁹？其次，破狱时，只放一魂，则非

平等观；一人破狱，众魂幸免，则地狱虚设；再次，佛言若灵验，“何不将阳世囹圄，念动真言，一试其能破否乎？夫不能破之於阳，而专能破之于阴，此必不得之数也”。¹⁷⁰最重要的是的真能破狱，人之权反重于天主，而且佛教“是地狱亦有钱得生，无钱得死也”的宗教。

“施食之妄”论证方式和“破狱之妄”类似，也设定二难选择。首先，当佛教施食法会时，一齐争出还是鱼贯有序？“若鱼贯有序，则施食已完，名点不尽；若一齐争出，则冥主无从稽考。必若一鬼押一魂，则安得许多空闲狱卒耶？”¹⁷¹。其次，斋事频繁，若取舍则“咒有灵有不灵”；若“凡施食之地者皆赴，则魂终年在世，餐用优游，为极乐场”¹⁷²，地狱空设。因此，地狱是“大主设之，而佛氏废之；是庶人有灵，而天子无权也。”¹⁷³

同样的论证方式也出现在“无主孤魂血湖之妄”和“烧纸之妄”及“持咒之妄”中。虽然徐光启有很多误解之处，然而就其辩论方式而言，非常难以辩驳。在《辟释氏诸妄》中，徐光启混同了饿鬼道和地狱道¹⁷⁴，这两个都是三恶趣之一，饿鬼趣常苦饥饿，由其所受果报不同，而有胜劣。有福德者，则为山林冢庙之神。下者居不净处，不得饮食，常受刀杖之苦。饿鬼趣中也有大威德者，但总体而言，饿鬼居多。施食法会就是救济饿鬼，“水陆斋会”、“瑜伽焰口”、“蒙山施食”，救度鬼魂的本质是相同的。这些经忏法事本出于大乘的方便道，演化为适应世俗的法事。由于中国的“人死为鬼”与“慎终追远”的孝思，这一超度鬼魂的法事，得到了异常的发展。七月即“鬼月”普度而施放焰口，到处都在举行。

不过，最重要的是徐光启并没有按照天主教的想法，批驳佛教这些法事为迷信活动，而是有理有据的辩驳，当然从佛教业力论而言，是完全可以解释反驳徐光启的看法的。但是徐光启写这篇文章的最主要目的是什么呢？主要是认为通过法事就可以解救地狱灵魂，是人的僭越，人的权利的大于天主。在天主教中，天主才是一切万物万事的主宰者，审判死人进入天堂地狱乃是天主的特权，作为受造者的人没有权利改变天主的决定。

徐光启实际上还是从“补益王化，就正儒术”的角度来考虑天主教的来世说的意义的：

臣尝论古来帝王之赏罚，圣贤之是非，皆范人于善，禁人于恶，至详极备。然赏罚是非，能及人之外行，不能及人之中情。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，恨无必治之术。¹⁷⁵

这说明徐光启主要是从文化功能的角度来评价一种学说的，徐光启进一步指出，由于既有的政教传统的功能存有不足，“于是假释氏之说以辅之”，

但是他分析道：

（释氏）言善恶之报在于身后，则外行中情，颜回、盗跖，似乎皆得其报。谓宜使人为善去恶，不旋踵矣。奈何佛教东来千八百年，而世道人心未能改易，则其言似是而非也。¹⁷⁶

然而，天主教的传入另一有效途径：

其（天主教）说以昭事上帝为宗本，以保救身灵为切要，以忠孝慈爱为工夫，以迁善改过为入门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报，一切戒训规条，悉皆天理人情之至。其法能令人为善必真，去恶必尽，盖所言上主生育拯救之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使其爱信畏惧，发于繇衷故也。¹⁷⁷

所以佛教“有钱得生，无钱得死”、通过法事破狱的作为实属扰乱善恶之报的行为。而天主教一切修行功夫的落实在永恒不灭的灵魂和主宰一切的天主上。

不过，徐光启的认识并不全面，并不知道天主教中也有为亡者做补赎、行施舍的做法，当亡者处于洗净小罪的炼狱状态时候，一样还有上升到天国的希望。而欧洲发生的宗教改革正是因为腐败的罗马教会贩卖赎罪券引起了救恩论的争议。

时隔五六十年后，普仁截反驳了了“破狱”、“施食”、“持咒”的内容。

普仁截云：地狱不可以有无论，以唯心具造故；亦可以有无论，以唯心具造故。何以言之？盖依於理谓之具，依於事谓之造。以心具故，不可言无也；以心造故，不可言有也。以心自具，非外来故，亦可言有也；以心妄造，非实有故，亦可言无也。若理若事，若具若造，若有若无，总由一心。如是了达，方得免於戏论也。

昔有俗士问黄蘗和尚：“地狱实有否？”蘗曰：“无”。又问大慧和尚，慧曰：“有”。士曰：“黄蘗和尚道无，和尚为甚说有？”慧曰：“居士有妻子否？”曰：“有”。“黄蘗和尚有妻子否？”曰：“无”。慧曰：“待你到黄蘗和尚地位，自然一切皆无。”故了达明人，说有亦得，说无亦得。

岂似汝辈钉钉胶粘，不定执为有，即定执为无。只因智识浅陋，不达事理之关，所以说无，则拨无因果，谓原无地狱，可以不破；说有，则心外有狱，谓是天主所设，坚不可破。据汝见处，地狱定决是有，但不许破狱耳。我辈凡流，不能破且置。¹⁷⁸

普仁截这边使用的是天台的理具事造思想。所谓理具，就是真如理性本来具足法界一切迷悟因果之法，这称作理具三千；此理具三千对每一个别众生随缘现起，则称作事造三千。对理具与事造之间的体用关系，知礼在《十

不二门指要钞》卷上指出：“理具三千俱名为体，变造三千俱名为用，故云俱体俱用……夫体用之名，本相即之义故”。从理上说，一念心具足十法界，所以地狱为有；从事上说，一切都随缘所现，所以地狱为无。佛教“唯心”是指心才是万有之本体，唯一之真实，外境是自心的分别和妄执，“心如工画师，画种种五阴，一切世界中，无法而不造。如心佛亦尔，如佛众生然，心佛及众生，是三无差别。”¹⁷⁹

真谛自然是最了义，然而大众还是比较比较倾向于经验式的论证方式，只能接受佛教的世俗谛。

汝云俗士有妻子，黄蘗无妻子，此言是有无之一定者。依此以论有无，则地狱系善人所无，恶人所有，亦有无之一定者。今汝混言了达明人，说有亦得，说无亦得。故汝论地狱，可言有，亦可言无。汝论妻子，何不亦言黄蘗无妻子亦有妻子，俗士有妻子亦无妻子耶？必如此说，方信汝说有亦得，说无亦得。第恐黄蘗无妻子，汝说他有妻子不得；俗士有妻子，汝说他无妻子不得。汝宗门言语，亦不得不钉钉胶粘也。故吾即汝言以问汝，汝知大慧言俗士之有妻子，为实有。则知地狱之有，亦为实有。¹⁸⁰

所以问题又转到了审判的主宰的天主问题上，

岂得以唯心具造，亦有亦无一语，抹杀天主罚恶之大权哉。盖人之为恶，心始之，身成之也。天主之设地狱，大审判之前，则罚其魂；大审判之后，并罚其身也。使谓自心造恶，因堕地狱则犹可；若谓自心能具地狱而非天主之义罚也，则大谬矣。譬如世人犯法，彼心亦畏刑狱，但未经官司访拿，及差役拘捕，自己万万不肯走入牢狱去也。¹⁸¹

天主的权威不可动摇，所以当普仁截用国王大赦比喻用真言、咒语等法力破狱“犹如世间狱囚，本未应出，忽遇国王大赦，即便脱免，岂难言狱门牢固，必不可开。”¹⁸²引起激烈的反对。至此，天主的观念在来世说的辩论中越来越彰显，呼之欲出。

第五章：天主论

在前面一章中我们已经看到对来世的探讨中天主的作用，天主奖惩世人的善恶，决定人天堂地狱的去向，天主有无上的权威。在对佛教轮回说的批判中我们可以看到天主的主宰作用，正是由于这个外在超越的天主的存在才是天主教的特别之处。本章先从审判救赎的天主切入，因为在明末清初中虽然一开始利玛窦在《天主实义》中就已经开始论证天主的存在，然而真正引起晚明人士对天主的影响力发生觉察的是来自对来世的讨论。天主论的内容在上一章已经有部分讨论，这一章继续补充。

第一节：审判的天主

佛教对天主教的批判主要集中在天主审判的不公义。由于一开始利玛窦并没有明确宣扬天主审判，主要还是靠个人的善恶行为决定。后来，随着教义传播的深入，尤其是艾儒略的传教策略，入闽后的传教风格从跟随利玛窦的科学和知识传教，转变为教牧、教理解说，柯毅霖称之为教牧抉择（Pastoral Choice）。艾儒略的传教策略已从适应（accommodation）走向本色化（inculturation）¹⁸³。一方面表明其传教方式越来越民间化，如艾儒略用三幅图画宣讲天主教来世观念；另一方面艾儒略不同于利玛窦为了附和儒家，回避了很多教义问题。就拿文王下地狱一事来说，引起“辟邪”者的极大批评，黄贞详载如下：

又彼教中有“十诫”，谓“无子娶妻，乃犯大戒，必入地狱”。是举中国历来圣帝明王有妃嫔者，皆脱不得天主地狱矣。贞诘之曰：“文王后妃众多，此事如何？”艾氏沉吟甚久，不答。第二日，贞又问，又沉吟不答。第三日，贞又问曰：“此义要讲议明白，立千古之大案，方能令人了然，皈依而无疑。”艾氏又沉吟甚久，徐曰：“本不欲说，如今我亦说。”又沉吟甚久，徐曰：“对老兄说，别人面前我亦不说，文王亦怕入地狱去了。”又徐转其语曰：“论理不要论人，恐文王后来痛悔，则亦论不得矣。”……嗟嗟！辞穷莫遁，谤诬圣人，其罪莫容者，二也。¹⁸⁴

天主教要坚持严守戒律而把中国圣人打入地狱，无疑有悖当时社会伦常，正如普润禅师所说：

奸盗诈伪之徒，一造其室，遂登永乐之天。尧、舜、周、孔之圣，不得其门，久锢炼清之狱。行人之不敢行，道人之不忍道。欺天侮圣，无父无君。¹⁸⁵

无父无君，不忠不孝，其实在佛教传入初期也曾因此而被攻击，后来佛教做出了妥协，至明清三教合流，佛教已经自视为中国正统文化的一部分了。文王入狱的关键不在于戒律，而在于天主教认为

所作善恶，俱听天主审判。而善恶无他分判，只是从天主教者为善。虽侮天地、慢鬼神、悖君亲，亦受天主庇而登天堂。不从天主教者为恶，虽敬天地、钦鬼神、爱君亲，竟为天主怒，而入地狱。¹⁸⁶

在中国传统中，善恶都是自心为准，个人通过自己的修行判断善恶，所谓“天堂君子必登之，地狱小人必登之”，然而，基督教报应的最终性，似乎也如同在教义和拯救之间的关系一样荒谬。这种在错误与惩罚、功德与犒赏之间完全缺乏平衡的现象，违反了中国人宗教观念中的一种原则，也就是罪行与惩罚、错误与报应之间完全相符的原则。对入地狱者的永久惩罚，表现了天主的一种无比的强烈行为，这与那种赋予它的无限慈悲的道德背景背道而驰。相反，对错误和罪行的全面和绝对的赦免，似乎是武断和不公正的。徐大受写道：“曾不如佛典所称，善恶既尽，则升沉自更。”¹⁸⁷

因为天主教教义最重要的是服从天主，所以当艾儒略宣扬这种纯正的天主教义时，无意改变了一种衡量标准，由自身修养转为求助于一个外在的主宰。这种思路对晚明人士的冲击是很大的，许大受写道：

古之圣贤，宁其舍修德之外，别有修福之法哉？况夷所指之善不善，与圣贤所指正相反……而夷籍乃曰：“若尔毕世为善，而不媚天主，为善无益；若终身为恶，而一息媚天，恶即全消。”若是则为天主这支，着我着情，自私自利也，且百千万倍于常人矣，又何以生天、生地，以为天之主哉？而谬误以此为邀福免祸之陋计也……彼认性外有天，故讥范围参配。其浅陋固不必辨。若使知我七天之天，如属夷所妄立之天主，是不胜其畔援歆美，其为怨尤特甚。……且于父母之已歿，而生前未闻邪教者，即甚贤哲，必冤以练清地狱，稍稍常流，即诬入炼罪永苦。其言以为纵有不孝子，媚我天主，得生天堂。然天怒最吓，万难解免。虽存孝志，无益亲灵云云。¹⁸⁸

许大受指出这种教会外无救恩的思想的弊端所在，一是善恶是非的判法不符合圣贤所传，二是媚天恶即全消，如此自私自利的天主，怎可以为天之主宰呢？

“倘有人言媚百神可获百福，则淫祀立兴。今彼言毁百神以媚天主，可获一莫大之福，则百神又立废，其余举废又何当焉？”¹⁸⁹指出如果媚天即可以获得拯救，那么天主和其他中国的诸神有什么区别呢？三是不孝。¹⁹⁰由于天主教这种排斥性很强的教义引起了太多的反对意见，从上一章对天主教死后世界的讨论可以看

出，后来天主教已经不是很重视关系说了，是否是辟邪运动后的转折呢？

以此和佛教对比而言，天主审判与佛教轮回说的优劣，在晚明人眼中可想而知：

天堂、地狱，释氏以神道设教，劝怵愚夫、愚妇，非真有天堂地狱也。作善降之百祥，作不善之百殃。百祥百殃即现世之天堂地狱也。而彼教则凿然有天堂、地域，在于上下。奉之者升之天堂，不奉之者则堕入地域。诚然，则天主乃一邀人媚事之小人，尔奚堪主宰天地哉？释氏之忏悔，即颜子“不二过”之学，未尝言罪自消也。而彼教则哀求耶稣之母子，即赦其罪而升之天堂，是奸盗诈伪皆可以为人，而天堂实一大缚逃教矣。拾释氏之唾余，而谓佛堕地狱中永不得出，无非满腔忌嫉，以腾妇之口。¹⁹¹

第二节：形天

株宏没有正面来论证佛教所见的世界不真实的“空”的本质，而是着意指出天主教“虽崇事天主，而天之说实所未谙”。他根据佛经指出，

按经以证，彼所称天主者，忉利天王也，一四天下，三十三天之主也。此一四天下，从一数之而至于千，名小千世界，则有千天主矣；又从一小千数之，而复至于千，名中千世界，则有百万天主矣；又从中千数之，而复至于千，名大千世界，则有万亿天主矣。统此三千大千世界者，大梵天王是也。彼所称最尊无上之天主，梵天视之，略似周天子视千八百诸侯也。彼所知者，万亿天主中之一耳；余欲界诸天，皆所未知也；又上而色界诸天，又上而无色界诸天，皆所未知也。¹⁹²

佛教将世界分为欲、色、无色三界，按《阿毗达磨俱舍论》所说，欲界是具有食欲、淫欲的众生所住；色界则是超越了食、淫二欲的众生所住；无色界中众生，不仅无欲，而且无形。位于三界最底层的欲界，有六重天，其中之一便是三十三天，音译“忉利天”。佛教以最高的须弥山顶为世界之中央，此山顶称帝释天，四方各有八天，故合为三十三天¹⁹³。《佛说长阿含经》中又讲，以须弥山为中心，同一日月所照的四方天下，是一小世界；一千小世界，合成一小千世界；一千小千世界，合成一中千世界；一千中千世界，合成一大千世界，整个是三千大千世界，由大梵天王掌管。株宏认为天主教所奉天主，就是居于须弥山顶掌管三十三天的忉利天王，而忉利天王只不过是三千大千世界中的一个天主而已，更何况，这还仅限于三界中最底层的欲界中的六重天中的一个三十三天而论。神父们“虽聪慧，未读佛经，何怪乎立言之舛也”。这与虞淳熙在给利玛窦信中所言

“似未翻其书，未了其义”，是同一个意思。

而后，在《复莲池大和尚竹窗天说四端》文章中对佛教的这段宇宙观采用了实证式的天文地理知识进行反驳。

四天下，三十三天，其语颇有故。盖今西国地理家，分大地为五大洲。其中一洲，近弘治年间始得之，以前无有，止于四洲。……西国历法家，量度天行度数，分七政为七重，其上又有列宿、岁差、宗动、不动五天，共十二重，即中历九重之义。七政制种，又各自有同枢、不同枢、本轮等天，少者三重，多者五重，总而计之，约三十余重。……此二端，自有本末，但言自佛经，多串入谬悠无当之语耳。¹⁹⁴

明末清初的耶稣会士注意用“形天”（物理之天）来认识上帝之天的方法来维护天主教的“创世说”。接着，又根据天主教的信仰指出“佛者，天主所生之人。天主视之，与蚁相等。”这种种论调都只是在自圆其说，各自依据不同的理论提出了对世界的认识而已，并没有任何意义。

第三节：主宰的天

这种理证的方式，在《天主实义》中也作了强调。由此而论，株宏依佛经而指责天主教的天主观念，是无意义的，佛教之三界与诸天说只是依佛教。有意味的是，株宏转而指出：“又言天主者无形无色无声者，则所谓天者，理而已矣。何以御臣民、施政令、行赏罚乎？”¹⁹⁵在株宏看来，天主便等同于儒家强调的“天理”，并没有意识到天主是个人格化的神。尽管没有弄清楚天主教在强调天主之无形无声时，其意义远非儒家天理所能比附，还应包括人格意志。但是，株宏却也揭示了作为创制万物而主宰之的天主观念的荒谬性，《复莲池大和尚竹窗天说四端》在反驳株宏的这一质疑时，便不能如驳佛教的三界与诸天说那样据理而论，也只能托之以信仰。其云：“天主无形无色无声者，神也。神无所待而有，而万物皆待之而有，故虽无形色声，能为形色声，又能为万形万色万声之主，曷为不能御臣民、施政令、行赏罚乎？”¹⁹⁶在天主教中天主是创造、统治、拯救这个世界，是最高最神圣的实在，是一切事物的本体。

利玛窦在《天主实义》开篇就论证天主的存在。利玛窦用于证明天主天主创制了万物而主宰安养之的方法，是中世纪欧洲基督教流行的托马斯·阿奎那的经验证据运用。阿奎那证明上帝存在的是其著名的五个证明，而这五个证明的思想渊源在于12世纪末开始由阿拉伯哲学转回欧洲的亚里斯多德哲学。利玛窦在向万历年间的中国人论证天主时，没有照搬阿奎那的五证明，而是将阿奎那的证明与亚里斯多德的哲学交互加以使用。其一，“凡物不能自成，必须外为者成之”；

如楼台房屋必须由工匠之手完成。其二，“物本不灵，而有安排，莫不有安排者”；其三，“众物所生形性，必有所以始生者，而后能生他物……必有元始特异之类化生万类者，即吾所称天主是也”。¹⁹⁷从经验性的事实出发，推出非经验性的对象；支持推出的依据是因果律与目的论观念的前设。因此，天主是万物之原，无始无终。

然而，佛教和天主教在此问题完全相反。三法印之一诸法无我，所谓“我”，即有永远不会生灭变化的实体或本体之意。佛教以为此种实体或本体是在经验认识以外的，其存在与否无法确知，被认为是无记¹⁹⁸。在此一意义下，佛教不说那种无实体的‘我’。从佛教源流产生而言，当时佛教外的其他思潮存在这种看法，认为一切事物皆有不生不灭永远存在的本体，此即是我（atman），宇宙的实体称为梵（brahman），个人的实体即为我。佛教认为，它不能为人所认识，也无法证明其是否存在，故说是无记。而这些本体和实体，与我们的世界和现象界毫无关系，也无益于修行解脱，因此不应该将此当作问题来探讨。佛教该讨论的是“非我”的现象界。在此意义上，诸法无我的法印，就被认为是佛教独有的学说。有关说有论无的存在论与本体论，是佛教禁止探讨的，佛教中所谓的空与无，并不含本体论的意义，而是指现象处于空与无的状态。无我是表示一切现象在无我的状态。因而在追问宇宙的根源上，同天主教认定天主为万物真原相反的是缘起性空。缘起是说世间的一切事物都是由众缘和合而生起的，性空是说众缘合成的诸法，其性本空，无有真实的自体。一切事物都是相待而生，相待而灭的。当利玛窦在大肆批判佛教“以空为务”的时候，实际上是“恶取空”。盖作一切法皆空之观者，称为空观。¹⁹⁹空非虚无（偏空），观空就是发现真实之价值，故真空就是妙有。反之，将“空”视为虚无，则称为“恶取空”。

如在圆悟看来，神父们“立天主之义以辟佛”，但其实却“不识佛者果何为佛”。

我佛睹明星悟云：“奇哉！一切众生皆有如来智慧德相，但以妄想执著不能证得。”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。²⁰⁰

圆悟是临济禅僧，从即心即佛的佛教实相观立场批判。按大乘佛法而言，“心佛众生，三无差别”，佛教中并不存在第推等级至最高的理念。倘若妄想执著，人我彼此截然分明，落入“我执”与“法执”的隔离境地，天主教的问题就在此。佛教的精神，正在于破除人的这种妄想执著，获得解脱，而神父们却不识这一关键。圆悟云：“执天主为天主，佛为佛，众生为众生，而不知佛者觉也，觉者悟

也。人人觉悟，则人人皆佛矣，又何间于天人群生之类哉？”²⁰¹天主教中创造者和受造者的截然不同，人是有限的受造物，不可超越天主。然而，佛教认为，人人都有佛性，无须外求，只要返回自心，明心见性。正如“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以来具足者也。”²⁰²对这与生具足的如来智慧德相不自觉地，而反要辟之，则是自暴自弃，而神父们对佛教的攻击，正是如此，“今彼（神父）以妄相执著而欲辟佛，是则自暴自弃，自辟自矣。”²⁰³

毫无疑问，佛教真如本体论和天主教的天主本体论两者在当时根本无法沟通，传教士们也未能真正理解佛教精神。然而，圆悟论述中无疑表明了任何一种价值体系都只能是一种封闭的有局限的体系，而这样一种怀疑精神却也震撼了传教士。在《辨天二说》的引言里，圆悟述说了传教士在接到张广涵递交的《辨天初说》后的反应，他讲：彼主教傅姓泛际者对曰：“妙妙！向来原有这个意思。

（指与佛教相互诘辩）”遽接读之，沉吟再三，似不甚解。适我存李先生（之藻）公子以引人入教在座，乃为之解说，不觉愕然面赤。²⁰⁴同天主教相比，圆悟并没有正面树立佛教的价值体系，然而却表现了这种思考方向，即推倒权威、返归自我，这种思想与儒家思想渊源一致，而明末以来儒佛心性论的相互影响也表明了这一点。就此而言，天主教要在本心之外树立天主教作为主宰者的权威，在晚明的传播筭路蓝缕。

这两点批判都是基于各自的理论基础，并没有任何的对话，只是展示了不同的思维方式。诚如《四库提要》所说：“利玛窦力排释氏，故学佛者起而相争。利玛窦又反唇相诘。各持一优谬荒唐之说，以较胜负于不可究诘之地。不知佛教可辟，非天主教所可辟；天主教可辟，又非佛教所可辟；均所谓同裕而讥裸裎耳。”

第四节：未尽的话语

当然天主论的讨论还有其他问题，比如在性善性恶问题上，天主教强调人在于后天中背离了天主而陷于恶，此恶固然源于人的意志滥用，但天主教既认定上帝创制与主宰一切，人的意志便不能例外，而上帝又是众善之源，这恶种之被植入人心，便成了一个问题。这种质疑的方式，即所谓“借彼矛，攻彼盾”²⁰⁵在后来钟始声的《天学初徵》、《天学再徵》里，更是被得到自觉的运用。钟始声在《天学初徵》中曾标举出二十二条来否定天主教，其第三、五条所徵，讨论的就是神义论问题。钟始声讲：“天主所造露际弗尔，何故独赐之以大力量、大才能？若不知其要起骄傲而赐之，是不智也；若知其要起骄傲而赐之，是不仁也。不仁不智，犹称天主，其不通者三也。……天地万物，既皆天主所造，即应择其有益者而造之，择其有损者而弗造，或虽造而即除之。何故造此肉身，造此风俗，造此

魔鬼，以为三仇而不能除耶？世间良工，造器必美，或偶不美，必弃之。以至大、至尊、至灵、至圣之真主，曾良工之不如，其不通者五也。”²⁰⁶除此之外，天主教的三位一体问题也和佛教的一性三身问题有所涉及，然而双方都没有展开论辩，所以并不展开论述。

第六章：获得救赎的宗教修行

第一节：宗教修行与宗教信仰

天主教主张人死而灵魂独在，或升天堂，或堕地狱，概因人所自为。佛教也讲天堂地狱与因果报应，转世投胎，有六道轮回或往生净土之说。而连接现在未来的就是宗教的修行，信仰要求由内而外的修行功夫，而修行业也是实现信仰的充分条件和外在的衡量标准，因此，宗教本来即有信仰和修行的双重要求。修行，含有实习、修养、实践之意。宗教生活中，欲实现生活上之统制、调节、规定等，则须藉修行以完成。

以佛教而言，行者自身欲实现佛陀体验之境界，而专心精研修养，故特别重视修行方面，亦因而发展成各种详细之戒律条文、生活规范与精神之修养方法。如戒、定、慧等三学，正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定等八正道，苦、集、灭、道等四谛。此外，四禅天、四念处等修行阶段亦极发达。佛教有所谓“八万法门”之称，然其主要者，即上述分类之修行德目。至大乘佛教，虽特别强调明心见性方面，亦以禅定、观法，及其他密教修法作为教义与组织之基础。实行修行功夫者，一般称为行者。声闻、缘觉、菩萨之修行至最后果位，其修行时间各有不同：声闻须三生六十劫，缘觉须四生百劫，菩萨须三祇百劫。

天主特是如何看待修行与信仰的关系呢？宗教改革后的特伦会议的第六次会议（1547年1月13日）通过《论称义的教义》，其中第五章标题为“论在成人心理必须有称义的准备，并论其起始”，引用如下：“本会议又宣言：在成人心里称义的起始是先由于上帝因耶稣基督所赐的恩典，即由于它的召，籍此，人毫无功德而被召；好叫那因罪恶与上帝远离的人，因他那感动并帮助人的恩典，由人乐意与那恩典合作，而有意使他们自己归正，得以称义；这样，虽然上帝用圣灵的光感动人心，但是人在接受的那感动时，他自己并不是完全不动的，因为他也能对它加以拒绝；可是没有上帝的恩典，他靠自己的自由意志，是不能叫自己在他眼成为义的。”²⁰⁷天主教的这种正统立场实际上是吸收了经院哲学家彼德·朗巴德（Petus Lombardus，约1100-1160）的观点。朗巴德主张，为了要使我们做善事，必须具备双重的恩典，其一是“操作的（operating）”，其二是“合作的（co-operating）”。前者是我们有效地拥有向往那些善的事情的意愿，后者帮助我

们实现善的意愿。朗巴德的基本结论是：尽管上帝把恩典均匀地施给每一个人，然而有的人自愿离开了上帝的恩典，有的人则接受上帝的恩典。因而，有的人行善得救，有的人作恶受永罚。尽管有上帝的恩典，但得救与否归根到底是由其自己的自由意志选择决定的。²⁰⁸天主教强调人面对神的恩典时有承纳或拒绝的意志自由，人通过教会中的礼仪活动和修会中的禁欲苦修等活动蒙受神恩，赦免罪行。人希望通过这些善工一步步接近上帝，进入天堂。罗马教会则是这些善工的管理者和批评者。善工在中世纪至宗教改革运动的千百年中除了表现为宗教的礼仪和修行外，还表现为一次又一次的朝圣，表现于对圣者遗物的收集与崇拜，表现于作多次“我们的父”的祈祷，表现于捐纳税赋、买赎罪券，也表现于自我折磨的苦行主义和一切可能免除一个人内疚的东西。

第二节：宗教修行的比较

关于宗教修行的论述很多，散见各篇。而起初耶稣会士也正因为修行上的相似性而被误认为僧人，利玛窦曾在其回忆录中指出佛教和天主教的相似性：天堂与地狱、忏悔、独身不婚、布施、寺庙中的供像和香火、司祭和头饰形式、和尚们的诵经方式，都使人联想到了欧洲教堂中的单旋圣歌。²⁰⁹所以在《天主实义》中第五篇和第八篇分别论述了戒杀斋素正志以及出家不取之意。而后其他文章中都有辩论，尤其涉及是佛教轮回观引起的戒杀斋素问题，其他戒律的辩驳散见于各篇，而最全面论述两教修行的当属杨廷筠的《天释明辨》。

李天纲先生在《跨文化诠释：经学与神学的相遇》²¹⁰中曾指出：

杨廷筠讲“实学”另有一功，他除了在《代疑编》中曾有两处分别介绍耶稣会士的天文、地理学说外，自己不通“天文历算”，在他留下著作和书目中，没有这类作品。对杨廷筠这样不习“象数之学”的心性论者，“西贤实学”，实就实在有一套教堂礼仪作修炼基础。他说：“西贤之行皆实行，其学皆实学也。以敬天地之主为宗，即小心昭事之旨也；以爱人如己为事，即成己成物之功也；以十诫为约束，即敬天爱人之条件也；以省愆悔罪为善生善死，即改过迁善，降祥降殃之明训也。近之愚不肖可以与能，极之贤智圣人有所不能尽，时有课、日有稽、月有省、岁有简察，循序渐积，皆有实功。一步蹉跌，即为玷缺。如是乃为实学耳。”²¹¹……在《代疑续编·知德》中再提到“其践修，则有向主之三德，颂祝之七求，《性理录》之十二信，乃敬主之大端也；有“撒辣辣孟多”之七功，有形神衰矜之十四端。”“三德”、“七求”、“十二信”、“七功”、“十四端”，²¹²都是内外结合的礼仪活动。这些教会活动，既礼拜上帝，又体恤人间。以“天主”的名义，有“仁会”等组织，相互救济，融融的团体感，和佛教、道教相似。²¹³

杨廷筠《天释明辨》中讨论耶佛两教在宗教修行方面的同异，进行了一对一的比较，每条先例举佛教之非，而后讲述天主教修行正志。现将其比较内容概括如下：

1：杀戒：佛教戒杀生与天主教第五诫杀人。戒杀保全物命，养我慈心，意本甚善，但人之行仁有次第，亲亲而仁敏，仁民而爱物，此次第法。而佛教不从此理会，无论疏远，即至亲亦等之路人，而至市买生物放生，行为有违圣贤仁道次第；万物生之有时，用之有节，礼必用牲。而佛教“教人不杀，谓彼与我同性，恐是我多生父母。若此理果真，当尽废诸礼”；“一切生物，有则必鬻，鬻则必买，买则必食，食则必杀，自然之理”；三净肉（不见、不闻、不特）为免己罪，已坐他人之罪，是掩耳盗铃之说；放生不免杀生，亦为万善中一小善。

2：盗戒：佛教戒盗与天主教第七诫毋偷盗、第十诫毋贪他人财也。他区分了三种盗，而佛教安然消受他人布施，不事劳作而生活，是为窃取之盗。而天主教所求天主者，唯日用粮；并且倡导“爱人如己”，绝偷盗之原。

3：淫戒：佛教淫戒欲天主教第六诫毋行邪淫、第九诫毋愿他人妻女。佛教徒“名为出家，实则已媾家室”，淫戒之设，徒有虚名。天主教一夫一妇为正色，“正配之外，不列夫妇，不属五伦，为邪色。有二色者，名为邪色。”天主教教规邪色者不可入内。撒责儿铎德并耶稣会中人洁守童贞。

4：巧言琦语戒：似窃取天主教第二诫毋呼天主圣名，以发虚誓；第八诫毋妄证。“前诫敬天事，要人以实心事天主，不敢一言欺上帝也。后诫是爱人事，要人以实心对人，不敢一言欺同类也。”而佛经乃出自文人之手，系文人伪言，而犯巧言琦语二诫者，无有过文人。

5：奉斋：与天主教大小斋期同言不同实。佛教断肉茹素，有斗斋、月斋等，但止为惜物命、为求利益、为佞佛生慈，而三者皆非。天主教小斋则变其常食，大斋则减餐，此乃外斋；内斋在明洁其心，斋日密守十诫，毋蹈七罪，随行十四哀矜。持斋在于虔修祀礼、抑制气血、伸拔性灵、扶助德性、默领真福。

6：念诵：佛教念佛诵经与天主教念天主圣号与圣教日课。佛教念诵摄心归一，令人不妄驰，后人念诵属口头禅。天主教日课随人功力而有不同，圣号持念能消罪益福。杨廷筠在此辩白天主教的念诵与明心见性的关系。

7：禅观：类似天主教默省退修。天主教不废世事，欲升天堂，则要钦崇爱人如己之实功，深究其理，契合真原。故有默想、省察之法，据十诫，若有违背，则依教规行解罪之礼，力改前非，以善功补之。恐积习难改，又有退修洗心之法。佛教禅宗不立文字，直指心性，明心见性，立地成佛，于是止观之学大行于世。然其心性乃圣门未发之中、天命之性、明德至善至本体，而佛教只虚摩其意象，加之新辞巧句，令之感人。天主教最精妙处在于绝意。“绝意……”

8: 出家: 佛教四恩类似天主教第一诫钦崇天主、第四诫孝敬父母。“四恩者, 一天地恩, 二父母恩, 三君长恩, 四佛恩。……释氏本义, 原只尊佛……何前后立教如此相反? 彼见儒者攻其灭人伦, 等于无父无君……故后补此一假, 谓终日焚修, 以报四恩。……若止释氏, 焚一柱香, 叩几个首, 便算做报恩, 吾恐报恩不如此易也。况立此各目, 原是补救缺失, 非本教初意。”而天主教中天地生养万物, 功德最大。孝敬父母, 推而至父母之所生、父母之所友、父母之所爱, 皆有当尽分量, 依分尽职。

9: 梵音梵字, 类似天主教以音起字、十字圣号。中西字体迥异, 中华用六书, 尽万字之体; 西国本二十三字母, 尽万字之用, 形声甚远, 翻译易讹。佛教将已译之语, 直指为经, 无辩无证; 将未译之语, 尊为咒语、真言。佛教翻译欲奇, 使人不可测; 天主教翻译欲平, 使人不可疑。释经中有“力”字似将十字屈曲婉转以成此体, 然有字形, 无字解。天主教耶稣降生, 舍生救人, 死于十字架上, 功德尤为广大无比, 故天主教十字圣号, 为万恩之符、万福之原。

10: 祈祷: 佛教认为人一生作过多端, 念及弥留, 难逃低于。而诸佛悲智, 愿力浩大无边, 一切世界帝释梵天, 能用神通力, 捻指刹那间, 摄入现前。听其法音, 即得解脱。然为善去恶, 在我而已, 不求我而求佛, 果何益乎? 天主教只求真福, 不求世福。

11: 忏悔: 佛教忏悔, 类似天主教白尼登济亚, 洗涤人罪。忏悔己罪, 应出自诚心。佛教但求僧人念某经, 终以回向, 务求利益。所谓《梁王忏》²¹⁴, 益属浅陋, 跪而拜之, 于积恶丛愆, 有何干涉? 流俗僧人不能自忏, 何况忏人? 天主教洗罪之法, 解罪之礼, 实有深义。天教谓人罪过, 皆得罪于天主。人不知悔, 其心方迷, 是为地狱基本; 人诚知悔, 其心已悟, 即为天路阶梯。真心痛悔, 光洁如初。又耶稣在世设立, 以赦人罪。司教者, 依耶稣所定经言, 以圣水洗之, 谓之拔地斯摩。如或习气潮人, 不免再犯, 又须向司教者, 切悔而告解之, 是之为白尼登济亚。

这些修行的比较应该说可以看到更多的是相似处, 而不是不同。杨廷筠所列举的批驳佛教的理由大都是当时衰落的佛教丛林的种种弊端, 而论述天主教的修行时则更倾向于本义。

第七章：结语

第一节：本文小结：

本文尝试从众多文献中整理出天主教与佛教相遇的文献，按其分类的主题进行探讨。可以看到的是天主教与佛教都以“生死大事”为重，对来世有着共同的关注，但是怎样获得解脱救赎，两者却给出了答案。向内而言，是两者对人的存在方式理解的不同，天主教认为有永恒不灭的灵魂，佛教认为人只是五蕴和合而成的。向外而言，是两个对终极的理解不一样，因而对怎样达到终极提出了不同的途径，天主教有个绝对至高的主宰者天主，目标是和天主在一起，佛教则是成佛做祖，达到同佛陀一样涅槃寂静的境界，不论是自力的宗门还是他力的净土门，来世信仰的实现必须借助于今世的修行，因而宗教修行的比较成为两教最为外化明显的比较，让我们看到了更多的相似性。

反思这一段历史的时候，还是疑问重重，什么是宗教？什么是宗教对话？关于当时这些问题的探讨，理论很多，然而又没有相对比较适合的宗教理论呢？

第二节：宗教对话的反思

超越的意义为何？其它宗教中也有超越性之物吗？救赎的意义又是什么？关于救赎的问题，过去救赎常常以单数出现在神学家的作品中，海姆（M.Heim）率先反省这个现象背后的神学假设。他坚持不同的宗教应该可以导向不同的救赎，人们可以依其需要选择不同。然而，海姆似乎过度强调宗教的差异性，和希克过度强调宗教的相似性形成对比。²¹⁵而 C.Ghillis.认为如果超越界是宗教的基础，那么没有任何象征性的呈现（symbolic representations）可以完全而准确地将之表达出来。这些不同的象征系统可以并存在宗教中，每一个可以宣称为正确的表达，然而，彼此间的关系不应是血腥暴力的相互控诉、区隔，而是相互了解与互助成长。²¹⁶

海姆在书中，将争论的焦点从得救媒介（means）转向目标（ends）。他率先使用复数表达救赎（salvations），指出一般多元主义神学家如希克等人假设所有宗教分享同一个超越实在（reality）的困难。海姆认为不同宗教信徒所追求的是不同的目标。然而在其 *The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious*

Ends 中，他修正了前面的看法，认为所谓的救赎是基督教对其宗教目标的称呼。其他宗教也有其自身的宗教目标，但并不将该目标称为救赎，而是不同称呼，如涅槃、空等等。因此，海姆认为，不同的宗教进路引向不同的宗教目标。中心问题由“哪一条路有效”（Which one works?）变成“怎样才是圆满达成”？（What counts as fulfillment?）²¹⁷他认为，宗教目标的终点是关系，救赎并不是某种有内容、自成一体的物体，而是一个经历：一个与神合一的经历。因而，救赎是个活动的过程，其诠释不断变化²¹⁸，特色是位际性（personal）关系：在复活事件中，耶稣的世俗性人伦关系被普世化，基督成为所有关系的焦点和轴心，基督徒据此建立自己与他人的关系。²¹⁹

黄勇曾经比较海姆和希克不同的多元主义立场，他以譬喻的方式指出，希克的理论犹如一把锁有不同钥匙，不同宗教迈向一个共同的超越实在；而海姆则是不同锁配有不同钥匙，不同宗教不同结局。²²⁰他批评希克忽视了宗教之间的差异性，而海姆忽视了宗教间的共同性。如果继续沿用前面的譬喻的话，那么海姆新书中可以这样说，一个房间有不同的锁，不同钥匙进入房间的不同部分。他虽然主张不同宗教传统有不同宗教目标，但却认为在终末的向度中，一个最后的、超历史的、三而又一的无限圆满永远在进行着。那么耶佛相遇是一把锁带有不同钥匙，还是不同锁不同钥匙？

¹ 参看 Nicolas Standaert, *New Trends in the Historiography of Christianity in China*, *Catholic Historical Review*, Oct97, Vol 83 Issue4, 中文收录于孙尚扬、钟鸣旦著《1840年前的中国基督教》，学苑出版社，2004年。本文指出了目前研究中的范式转变，已由欧洲中心论转到中国中心，并且指出当前研究中的五种进入。

² 见《史林》，1999年第4期；2000年第1期。

³ 上海人民出版社出版。本书结构上，首先是对晚明思想的梳理，指出了晚明思想有待推进的问题（第一章）；继而是考察西学的传入，以及分析由此传入在思想层面上所展开的基本内容（第二、四、六章）；最后是讨论晚明学者如何基于自身的问题的解决，来理解与处理西学（第三、五、七章）。由于西学在晚明的传播存在着一个因时间上的延续与空间上的拓展而带来的中土人士认识上的深化的问题，本书在结构上没有将传播方与接受方截然放

在两部分中作集中讨论。根据西学在传播中客观存在着的前后期，并结合其传播中对道德与科技的工具性使用，以及在思想层面上所呈现出的基督教主观、灵魂观与修习观，有意识地分而论之；自然，中土人士的响应同样是作相应的展开。总之，思想的演进是在历史的过程中展开的。

4 北京，学苑出版社，2004。本书是一部通史著作，其中第八章“明末的反教事件与天主教教务”中有对“辟邪”事件来龙去脉的梳理

⁵ Conflict and accommodation in early modern East Asia: essays in honour of Erik Zürcher, edited by Leonard Blussé and Harriet T. Zurndorfer. Copyright 1993 by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands.

6 Leiden, 1995.p.1-176。采用了历史批评的方法考察了南京教难，详细比较了《南宫署牍》和《破邪集》，作者驳斥了普遍的一种看法即佛教与基督教之间的矛盾是南京教难的主要原因，作者认为缘由在于政府企图把基督教纳入官方的控制之下，而不是赶出去。

7 上海古籍出版社，2003年版，耿升译。很特别的是本文谢和耐论述中涉及很多佛教方面内容，他认为利玛窦把佛教及其僧侣视为他的主要敌人时，恰恰是伦理向佛教借鉴的内容与其教义最相吻合时。佛教宣扬鄙视世俗和肉欲，这是贪生和转生的原因。完全如同基督教伦理一样，佛教伦理也是禁欲和具有苦修的倾向。那种认为每个人身上所固有的佛性，已被情欲和审慎的思想所玷污的论点，被11-12世纪的理学思想家移植到儒家传统的术语中了。“天理”和“人欲”的相对。由此从不同的观念出发，又产生了与基督世界伦理态度明显的相似性。因而，他认为中国人不可能接受基督教因有“因果报应”“轮回”等观念的原因。

⁸ 《世界宗教研究》，1998年第4期。作者认为，利氏主要是出于策略性的考虑而展开对佛教的批判的，他对佛教的批判触及到了佛教的一些核心教义和宗教行为，但其中有曲解，且独断性成分居多。此种批判一方面为一些士大夫反思和批判传统中国文化和宗教提供了新的视角，使他们能较轻易地克服改宗的心理障碍，最终弃佛归耶，另一方面则激起了一些佞佛的士大夫和名僧们的反击，人为地增加了天主教在华传播的障碍。作者主张，为尽量避免宗教间的冲突，必须遵循一些规范，展开建设性的对话和反思，以求各种宗教的和平共处。

9 《世界宗教研究》2002年第4期。该文是对这段历史的初步整理。分析知识分子在佛耶冲突中表现的三种不同态度。作者认为佛耶冲突实际上是天主教与中国民间文化的冲突，宗教不宽容是佛耶冲突及天主教不能融入中国文化的根本原因。

¹⁰ 世纪中国网页。一文主要以《圣朝破邪集》中佛教徒针对利玛窦的《天主实义》的批判，作为文本研究的基础。

¹¹ 《佛学研究》2001年04期，认为西方天主教的传入中国及其对佛教的批评，使佛教丛林面临异质宗教的极大挑战。基于护法维教的宗教立场，晚明丛林展开了破辟天主教的思想论辨。其代表僧人为云栖株宏、密云圆悟、费隐通容、罗川如纯等。其破辟天主教的方法立场，主要为以天辨天、以儒辨天与以佛辨天，表明儒佛圆融、儒佛调和论的深入。丛林对天主教义中的天主论、人性论、灵魂说、天堂地狱说等内容展开的破辟及其思想论战，为佛教复兴增添了新的现实内容。本文为其博士论文一部分，其博士论文《晚明佛学的复兴与困境》收入中国佛教学术论典之《法藏文库》硕博学位论文，佛光山文教基金会出版，2001年。本书共七章，首先在绪论中晚明佛教复兴的思想主题及其特质是圆融还原，接着写晚明禅学中兴（第一章），然后讨论净土信仰的全面皈依与晚明佛教的普世性（第二章），继而是戒律复兴（第三章），第四章讨论禅教归净和晚明居士佛学的思想特质，接着讨论宋明理学和阳明心学对佛教复兴的影响（第五、六章），第七章讨论晚明佛教与道教、天主教的交涉，最后总结晚明佛学复兴的困境。

¹² Ching Feng, 33:4 (1992). 主要从传教士的角度讨论对佛教的态度

¹³ Chung Feng, 37:3 (1994)

¹⁴ The Journal of the Oriental Society of Australia Vol.6, nos.1 and 2 (1968-1969) 则是从佛教的角度分析对天主教的接受程度及其探讨对话的可能性。这三篇英文文章都是介绍性的。

¹⁵ 佛光山文教基金会出版，2001年。该书是目前对耶佛相遇资料整理比较全面的论著。本书按照神学问题整理了对耶佛争辩进行了比较全面的初步的资料整理，主要探讨了佛耶相遇中的本体论问题以及两教对儒家的策略问题和佛耶对话的意义。但本文并没有注意到当时传播的历史环境，割裂的使用文献资料，缺乏内在的关系。分为天主篇、万物篇、人生篇三篇。

16 香港圣神研究中心译, 社会科学文献出版社, 2002年。是第一本全面研究杨廷筠的著作。其中涉及了杨廷筠由佛教转为天主教的信仰历程。

17 光启出版社, 2001年9月, 一文主要对比佛教与天主教的本土化问题。该书分为三部份, 绪论部分讨论会遇的历史接触点声明该书研究的范围理论进路和历史背景, 第二部分会遇的冲突过程, 从政治理念、孝道、排外思想、儒家冲突、宗教之争、生活伦理、教难各个方面分析冲突过程中佛教与基督教的表现, 最后会遇的本地化之路探讨两教的传教方针。

18 Harvard university, 2002. 本文主要探讨临济宗黄檗一系关于临济法脉正统的论战, 其中第四章论述了密云圆悟、费隐通容与耶稣会士的相遇问题。

19 新亚书院学术年刊第19期(1977.09)。其中有涉及连池大师反驳天主教的内容。

20 温州师范学院学报, 第25卷第3期。论文作者运用比较文学形象学中的原理和方法, 如“套语”、“自我”与“他者”, 通过文本材料的考辩与分析, 来考察作为形象的制造者的耶稣会传教士利玛窦如何认识和看待佛教的以及他与中国佛教关系, 探讨“蜕化为国有”的中国佛教与作为“他者”的基督教在流传中国的过程中的异同规律。

21 台湾《中国文哲史研究集刊》第十九期, 后改编选入其专集《晚明中国与欧洲文学》。本文论述了“三友喻”、“空井喻”等耶稣会士常用证道故事中与佛教的暗合之处。

22 The Journal of Religious History Vol. 29, No. 3, October 2005

23 《四库全书总目提要·子部杂家类存目·辩学遗牍》

24 《四库全书总目提要·子部杂家类存目·天主实义》

25 佛光大辞典, 电子版

26 张庆熊《基督教神学范畴——历史的和文化比较的考察》, 上海人民出版社, 2003年, 第344页

27 奥尔森(Roger Olson)指出:“尽管宗教改革或许是开始于路德抗议教宗指使的鹰犬出售赎罪券, 但是这点以及其他对罗马特定习俗的具体争议, 都是关乎神与人关系的本质等深度歧见的症状而已。路德与瑞士主要改革家茨温利、加尔文等都认为, 罗马天主教可以合法出售赎罪券(免除在炼狱受苦的时间), 是因为罗马天主教误解, 神的义和人的罪之本质。那么, 在最深的层次上, 这个争议是关乎救恩论, 而非特定的不良恶习……至少, 教会领袖以及罗马天主教主义的有些神学家, 暗指恩典是必需赚取甚至需用金钱购买的一种商品。功德变成天主教救恩论的关键词眼。一个人惟有按照自己在神面前, 透过信心和爱心的行为, 得到足够的公德, 才能真正得救。”见奥尔森:《基督教神学思想史》, 北京大学出版社, 2003版, 第401-402页

28 赵敦华:《基督教哲学1500年》, 第604页。

29 Paul F. Knitter, Roman Catholic Approaches to Other Religion: Developments and Tension, pp 50

30 余英时《明清变迁时期社会与文化的转变》。见《中国历史转型时期的知识分子》, 第40页, 台北联经出版社, 1992年。

31 冯应京《天主实义序》, 引自《利玛窦中文著译集》第98页

32 本文使用为朱维铮编《利玛窦中文著译集》中收录的依据北京大学藏明刻《天学初函》本的点校本, 此本是1603年得到上司正式准予印行之后的定本。1594年利玛窦在韶州市开始撰写此文, 1595年初刻本《天学实义》在南昌出版, 1601年改为《天主实义》。梵蒂冈教廷图书馆和法国国家图书馆均有藏本。

33 Matteo Ricci, 利玛窦, 字西泰, 1552-1610年, 1582年到达澳门。

34 转引自朱维铮编《利玛窦中文著译集》, 第5页。复旦大学出版社, 2001年

35 同上所引

36 本文使用为朱维铮编《利玛窦中文著译集》中收录的依据北京大学藏明刻《天学初函》本的点校本。1608年初刻于北京。

37 见《利玛窦中文著译集》第439页。

38 同上所引

39 转引自朱维铮编《利玛窦中文著译集》, 第512页。复旦大学出版社, 2001年

40 1604年初刻于北京, 《辩学遗牍》题为“利玛窦”所作, 陈垣在《序重刊〈辩学遗牍〉》中认为: 书中驳莲池《天说》的文章非利玛窦所作。“旧本题利玛窦撰。前编为利复虞淳熙

书；后编为辨《竹窗三笔·天说》，殆非利撰。”应为确论。

⁴¹ 虞德园，字长孺，钱塘人。1583年中进士。1621年卒。著有《德园集》六十卷。

⁴² 1615年，收于竹窗三笔，后收于《圣朝破邪集》。

⁴³ 转引自朱维铮编《利玛窦中文著译集》，第682页

⁴⁴ 选自钟鸣旦、杜鼎克、黄一农、祝平等编《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，辅仁大学神学院，1996年。另有台湾学生书局《天主教东传文献续编》（1966年）影印梵蒂冈教廷图书馆藏本，题为《辟妄》，异名同书，可参看。署“吴淞徐光启撰”，不见于历次编订的徐光启文集。

⁴⁵ 字子先，号玄扈、吴淞，上海人。生于1562年，1592年中进士，官至内阁大学士，朝谥“文定”。1603经罗如望(Jean de Rocha, 1566-1623)受洗入教，教名保禄 Paul。1606年劝说父亲和全家入教。1607年邀请郭居静(Lazare Cattaneo, 1560-1640)来上海，亲戚朋友二百余人入教。卒于1633年。徐光启译《几何原本》、《测量法义》、《勾股义》、《简平仪说》、《泰西水法》等，为明末治“西学”者必读。他撰写《圣母像赞》、《正道题纲》、《规戒箴赞》、《十诫箴赞》、《克罚七德箴赞》、《真福八端箴赞》、《哀矜十四端箴赞》，1616年，南京礼部侍郎沈确发动教难，徐光启作《辨学章疏》，并连同李之藻、杨廷筠在家乡藏匿西教士。详见王重民辑：《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年。最新研究可参见 Catherine Jami, et.al. *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi, 1562-1633* (Leiden: Brill, 2001)。

⁴⁶ 辑入台湾学生书局《天主教东传文献》续篇第一册，据梵蒂冈教廷图书馆影印本，台北学生书局，1966-1967年。另有法国巴黎国家图书馆藏本。

⁴⁷ 字仲坚，号淇园，洗名弥格(Michael)，浙江仁和人，1592年进士，曾任监察御史，早年习“王学”，出儒入佛，又是杭州著名居士，与殊宏、虞淳熙等佛教领袖讲学。他曾在北京与利玛窦交往，但没有象徐光启、李之藻那样随耶稣会士研习天文历算。辞官回杭州后，参与东林讲会，同时与在江南的传教士郭居静、金尼阁和艾儒略(Jules Aleni, 1582-1649)等往来。1611年，在参观了李之藻父亲的西式葬礼后，决定改信天主教。其作品有《代疑编》、《代疑续编》、《圣水纪言》、《天释明辨》等。卒于1627年。详见钟鸣旦《杨廷筠—明末天主教儒者》

⁴⁸ 选自上海土山湾印书馆1935年第三版。参校1965年台湾学生书局《天主教东传文献》影印法国巴黎国家图书馆藏1621年刊本。各版均署“提学监察御史武林杨廷筠淇园甫述”。

⁴⁹ 丁志麟《杨淇园先生超性事迹》，《代疑篇》附录

⁵⁰ 本文使用的是郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三十四册

⁵¹ 字良甫，号葵心，又号了一道人，支离叟，门人谥号曰端节，乾隆时追谥曰忠节。生于1571年，陕西泾阳鲁镇人。二十四中举，五十二中进士，大约四十五岁时受洗，教名斐理伯 Philippe，死于1644年。他研究宗教二十余年，先佛教后道教，后受西班牙传教士庞迪我《七克》影响接受了天主教。1621年为杨廷筠《代疑篇》作序。1626年协助金尼阁完成《西儒耳目资》，1627年译绘《远西奇器图说》。信教之后，根据自己的体会，讲教义精华归结为“畏天爱人”四字。

⁵² 本文使用为郑安德据法国国家图书馆藏本收录至《明末清初耶稣会士思想文献汇编》第三十一册本，另梵蒂冈教廷图书馆亦有藏本。

⁵³ 字维城，号古越，浙江宁波人。1609年生，1646年中举人，其卒年不详。

⁵⁴ 本文使用为夏瑰琦编《圣朝破邪集》，香港宣道出版社，1996年

⁵⁵ 费隐通容的俗家弟子

⁵⁶ 《破邪集》中所收录的反映闽浙两省来自僧俗两方面反天主教的文章，许多是早于福建教案发生的崇祯十年(1637年)。由黄贞所撰《破邪集自序》，知其发愿辟邪，是在崇祯六年(1633年)；收入《破邪集》第八卷的释普润《诛左集缘起》，撰写于崇祯七年(1634年)

⁵⁷ 号“去惑居士”，专以辟邪为己任，广结士子僧徒，“极力激劝，乞同扶大义，乃奔吴越之间”。又广收士僧批耶言论，编为《破邪集》，以去惑黜邪。参见黄贞《破邪集自序》

⁵⁸ 自称“德清后学”，批评耶稣会士“夷说鄙陋，尚远逊于佛”，又主张“三教决不容四”，浙江湖州府德清县人，出身于官宦之家。其父许孚远，字孟中，嘉靖四十一年进士。学术思想属于湛若水一派。《明史》中有一篇许孚远传，《明儒学案》卷41中有关于其思想的简述。

许大受身受家学影响，熟读传统经典，并研究过佛教和道教。

Dudink, Adrian, "The Sheng-chao tso-pi(1623) of Hsu Ta-shou," in Leonard Blussé and Harnet T. Zurndorfer (ed), *Conflict and Accommodation in Early Modern East Asia* (Leiden: E.J.Brill, 1993), pp 94-140 在文中有对许大受深入的考证，应该是目前研究最深入的一篇。文中提及1623年的年信说许大受于当年受洗，文中又说许大受、叶向高、艾儒略三年于1625年曾会面，艾儒略在《杨淇园超性事迹》一书也曾说到沈是天主教徒，但南京教案中，沈极力反教。似乎因着受洗成为天主教徒使他们对天主教有更多认识，因此他们对天主教的反驳也更一针见血，漳州的反教者黄贞也曾为了反教而到天主教堂听艾儒略讲授天主教理。

⁵⁹释成勇撰于崇祯十年正月的《辟天主教檄》所言“沈宗伯之谏疏犹新，许徵君之辟书尚在”，即知其早于福建教案（1637）。民间僧俗人士的反天主教，在官方发动教案前就已开始，这是可以肯定的。

⁶⁰云栖袞宏的俗家弟子，从其署名“云栖弟子张广恬”可知

⁶¹ 1615年，收于竹窗三笔，后收于《圣朝破邪集》。

⁶²云栖袞宏（1535-1615），浙江仁和人，受华严于辨融，承禅脉于笑岩，平生以“生死大事”，作为终生的警策，归心净土，持戒念佛。明穆宗隆庆五年（公元一五七一年），入杭州之云栖寺，致力于念佛三昧，遂奉为一身之教化。僧侣门人，号称千人，取禅净同归之说，依华严的教理而作说明，努力倡导诸宗融合的新佛教，更以具足信、愿、行之三项为修净业的必须条件。他的著作，以强调整顿当时僧风的《缙门崇行录》为始，尚有《阿弥陀经疏》、《往生集》、《梵网经戒疏发隐》、《竹窗随笔》、《禅关策进》、《自知录》、《水陆仪轨》、《云栖共住规约》等，有关教义、日常生活、仪轨等的各种著述颇多。全部集成一套书，名为《云栖法汇》，计三十二册。《自知录》已如前述，乃是容受功过格的思想，将佛教的三世因果善恶报应的思想，和道教及儒教所说对于日常伦理生活之反省，衔接起来，而成为融通三教的东西。

⁶³明末临济宗僧。江苏宜兴人，俗姓蒋。号密云。家世务农。年轻时，以读《六祖坛经》而知宗门之事。年二十九，从幻有正传剃度出家。一日过铜棺山，豁然省悟；万历三十九年（1611），嗣正传衣钵。四十五年，继席龙池院。其后，历任天台山通玄寺、嘉兴广慧寺、福州黄檗山万福寺、育王山广利寺、天童山景德寺、金陵大报恩寺六大名刹，大振宗风。崇祯十五年示寂于通玄寺，世寿七十七。有《密云禅师语录》（《禅宗全书》第五十二册）行世。其剃度弟子三百余人，嗣法者十二人。其中有多位是清初望重一时之名僧。

⁶⁴费隐通容（1593~1661）明末清初临济宗僧。福建福州人，俗姓何。号费隐。幼即英异绝伦，十四岁出家，博通经论。历参无明慧经、湛然圆澄诸师。天启二年（1622），参谒密云圆悟，遂顿释知见，并嗣其法。其后历任黄檗山万福禅寺、莲峰院、浙江天宁寺、江苏超果寺、福严禅寺、万寿禅寺、维摩寺、尧峰山兴福院等诸刹。俱能复兴古刹、传扬圆悟之法道。法嗣有隐元隆琦等六十四人。著有《五灯严统》二十五卷、《五灯严统解惑编》一卷、《祖庭钳锤录》二卷等。清顺治十八年示寂，世寿六十九。可参见《径山费隐和尚纪年录》、《祖庭指南》卷下、《高僧摘要》卷一

⁶⁵ 本文使用版本为《明末清初天主教史文献丛编》，（共五册）周弭方编校，北京图书馆出版社，2004年。日本翻刻的影印本《辟邪集》的部分作品收入《中国史学丛书》中《天主教东传文献续编》。周弭方编校本即为日本翻刻本。

⁶⁶明代僧。字滴益，俗姓钟，江苏省吴县木渎镇人。十二岁读儒书，辟释老。十七岁阅袞宏《自知录》及《竹窗随笔》，始不谤佛。二十三岁听讲《楞严经》，怀疑何故有‘大觉’，何以生起虚空和世界，决意出家体究此一问题。二十四岁三次梦见德清，当时德清住在曹溪，路远不能往，因从德清的弟子雪岭剃度，命名智旭。此年夏秋在云栖寺听讲《成唯识论》，闻性相二宗不许和会，甚以为疑，因往径山（杭州西北）坐禅，至次年夏，自觉性相二宗的义理一齐透彻。腊月八日，在袞宏塔前受四分戒。二十六岁又在袞宏塔前受菩萨戒。二十七岁起，遍阅律藏，见当时禅宗流弊，决意弘律。三十二岁开始研究天台教理。三十三岁秋始入灵峰（浙江孝丰县东南十五里），造西湖寺。此后历游江浙闽皖诸省，均不断从事阅藏、讲述和著作。五十岁冬，自金陵归灵峰，仍继续著述。清·顺治十二年（1655）正月示寂，寿五十七岁。两年后，门弟子将其遗体火化，起塔于灵峰大殿右。

智旭生平著述，经其弟子成时编次，分为宗论和释论二类。宗论即《灵峰宗论》，共十卷；释论包含释经论和宗经论及其他著述共六十余种一六四卷。智旭的学说，综合禅教律

而会归净土，同时又融会儒释，是多面性的。

⁶⁷ 本文使用的是郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三十三册

⁶⁸ 笔者所见为 1925 年四版，上海土山湾慈母堂重印。江苏主教姚重准。

⁶⁹ 李爽学《晚明中国和欧洲文学》一书中多有提及高一志《天主圣教四末论》，藏于法国国家图书馆，笔者并未见过，据李书所提其内容和此文颇为一致。

⁷⁰ 本文使用为郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三十六册，据法国国家图书馆馆藏本。

⁷¹ 字紫臣，浙江仁和人，生于 1632 年，卒年不详。在康熙十七年 1678 年 46 岁时入教的。教名为“依纳子”，即 Ignatius。八十三岁时曾为《天儒同异考》作序作跋。其详细生平活动与思想可参见 D.E Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*, University of Hawaii Press, 1994。此书除了一二章作背景性的讨论外，其余四章主要以张为个案来分析明末清初的天主教皈依者的问题

⁷² 字辑民，仁和人，其他不详。

⁷³ 生平不详，依其“理具事造”之论，当为天台僧人。行文中还使用很多公案。

⁷⁴ 本文使用为郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》第四十六册。

⁷⁵ 密云圆悟《辨天说》（凡三），《圣朝破邪集》，第 340-341 页

⁷⁶ 《天主实义》，《利玛窦中文著译集》第 26 页

⁷⁷ 同上所引，第 12 页

⁷⁸ 苗力田主编《古希腊哲学》第 479 页，中国人民大学 1989 年版

⁷⁹ 《天主实义》，《利玛窦中文著译集》第 27 页

⁸⁰ 同上

⁸¹ 同上所引，第 29 页

⁸² 同上所引，第 30 页

⁸³ 同上

⁸⁴ 同上所引，第 31 页

⁸⁵ 同上

⁸⁶ 同上

⁸⁷ 《天主实义·辨排轮回六道戒杀生之谬说而揭斋素正志》，《利玛窦中文著译集》第 48 页

⁸⁸ 杨廷筠《代疑篇》之《答“有天堂，有地狱，更无人畜鬼趣轮回”条》

⁸⁹ 黑格尔《哲学史讲演录》，贺麟、王太庆译，商务印书馆，1978 年版。第一册，第 245 页

⁹⁰ 亚里士多德《灵魂论及其他》，吴寿彭译，商务印书馆，1999 年

⁹¹ 《天主实义》，《利玛窦中文著译集》第 49 页

⁹² 《天主实义》，《利玛窦中文著译集》第 50 页

⁹³ 徐光启：《辟释氏诸妄》

⁹⁴ 杨廷筠：《天释明辨》

⁹⁵ 《天说》二，《利玛窦中文著译集》第 669-670 页

⁹⁶ 同上所引，第 672 页

⁹⁷ 圆悟《辨天三说》，《圣朝破邪集》第 344 页

⁹⁸ “神不灭”说，最早见于三国时代吴国牟融所作之理惑论；然最具代表性者，为东晋庐山慧远，其所作《沙门不敬王者论》卷五有《形尽神不灭》一说，以木与火之关系比喻形体与心神之关系，认为心神由一形体轮回入于另一形体，而继续存在；犹如火之燃烧，燃尽一木再转燃另一木。慧远之弟子宗炳作“明佛论”，揭示二种神不灭义：一轮回之神识不灭，二法身之神识常住。或谓“法身神识常住”之义融合涅槃经之佛性说与道家思想，而将佛性视作道家理想境界中虚静无为之心，此心即神识；又佛性（此处指法身）常住，亦即心神不灭之意。此外，宗炳又联结轮回之本体神识与法身之神识，阐述人于轮回过程中渐次断除烦恼，则轮回之神识亦能归于本来清净之法身神识；成为唯有法身神识之状态时，人即成佛。南朝梁武帝时，范缜作“神灭论”一文，引起学者间之激烈论战。其主张形神一体，形为神之质，神为形之用；形若灭亡，神亦随之灭亡。此一说法非但否定轮回业报之论，亦且否定精灵鬼神之存在，乃一典型之反佛论者，遂使当时笃信佛教之士纷纷著书批驳。详情可参阅汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》下

⁹⁹其二道说谓人死，经火葬后，即赴月世界。此中，若其人前生作善、具正知识、完成正祭祀，则不久即可离开月世界，而抵达梵天世界，不再返回此世。此等过程称为神道。而另一种人在一定期间停留在月世界之后，即随着雨而返回此世。然不久即进入植物的种子之中，而成为食此种子之人或犬等生命体的精子，最后再生为人或犬等。至于再生为何人或何物，则全依其前生之善恶多寡而定。此等过程称为祖道。经由祖道再生者，将会再受老死之苦；而由神道抵达梵天世界者则不必再生，因此亦无再度死亡之虞。

¹⁰⁰圆悟《辨天三说》，《圣朝破邪集》第344页

¹⁰¹圆悟《辨天三说》，《圣朝破邪集》第344页

¹⁰²见夏瑰琦编《圣朝破邪集》卷四，第199页，宣道出版社，1996年

¹⁰³见孙尚扬《1840年前的中国基督教》，学苑出版社，第156页

¹⁰⁴徐光启《辨学章疏》

¹⁰⁵同上所引

¹⁰⁶智旭《天学初征》

¹⁰⁷利玛窦：《畸人十篇》，《利玛窦中文著译集》第449页

¹⁰⁸同上，第455-461页

¹⁰⁹《天主实义》，第62页

¹¹⁰《天主实义》，第55页

¹¹¹第二篇《人于今世惟侨寓耳》第446页

¹¹²同上

¹¹³《畸人十篇》，《利玛窦中文著译集》第451页

¹¹⁴《畸人十篇》，第447页。此故事后流传甚广，如高一志《天主圣教四末论》中几乎一字不改的引用，日本18世纪神道学者也有收录，讨论广泛。见李爽学文章讨论。

¹¹⁵《畸人十篇》，第456页

¹¹⁶利玛窦不是抄袭佛经，其故事来源是《圣传金库》，参阅李爽学《如来佛的手掌心——试论耶稣会证道故事里的佛教色彩》，台湾《中国文哲史研究集刊》第十九期，后改编选入其专集《晚明中国与欧洲文学》，台湾？出版社，2005年

¹¹⁷《佛说譬喻经》，大唐三藏义净译，电子版

¹¹⁸利玛窦：《畸人十篇》，第456-457页

¹¹⁹《佛说譬喻经》，大藏经，电子版

¹²⁰《天主实义》，《利玛窦中文著译集》48页

¹²¹同上所引，第70页

¹²²同上

¹²³同上所引，第71页

¹²⁴《畸人十篇》，第454页

¹²⁵《天主实义》，第71页

¹²⁶详见《畸人十篇》，《利玛窦中文著译集》第482-485页

¹²⁷《畸人十篇》，同上所引第486页

¹²⁸《畸人十篇》，同上所引第487页

¹²⁹《天主实义》，同上所引第65页

¹³⁰《天主实义》，同上所引第69页

¹³¹《天释明辨》，1627年

¹³²代疑篇，1621年

¹³³《口铎日抄》

¹³⁴罗明坚，Pompillio Ruggieri，其教名弥格尔，是意大利人，生于1543年，1579年到达澳门，1607年卒于Salerno。

¹³⁵罗明坚《天主圣教实录》，本文使用为收录《天主教东传文献》续编第二册，据梵蒂冈教廷图书馆藏的影印本，载《中国史学丛书》，台北，学生书局。另有罗马耶稣会档案处藏本，原书名《新编新竺国天主实录》；法国国家图书馆亦有藏本。此书原为第一部大主教中文文献，作于1584年，是一部很原教旨主义的作品，1584-1591年间用于传播福音，发现不适合中国文化，1594左右利玛窦意识到必须用新本取代此本，经范礼安同意，根据“易佛补

儒”策略写作了《天主实义》代替。此本序后有“同会阳玛诺、费奇观、孟儒望重订”及“值会傅泛际”字样。因孟儒望来华于1637年，而傅泛际值会为1634-1641年，所以，此本的刊刻为1637-1641年。此本前有“时万历甲申岁秋八月望后三日远西罗明坚撰”《天主教实录引》，前八节主要讲述天主创世，第六节论灵魂，第七节天主三位一体，第八节魂归五所，第九第十讲三次立约，第十一节主要内容使徒信经，第十二节到第十五节分别解释十诫，第十六节解释圣水除罪章。

¹³⁶第八节《解释魂归五所》，谢和耐指出1584年第一部刊印的汉文教理问答书中仅提到三种地狱：罪犯地狱、孩童地狱、炼清地狱。而在修订版中则出现了圣贤地狱。

¹³⁷ 见李天纲：《早期天主教与明末多元文化》，《史林》，1999年第四期。

¹³⁸洪济：《驳设狱残忍之非第四》，《辟略说条驳》，《汇编》第三卷，第三十六册，第525—526页

¹³⁹ 艾儒略《三山论学》，本文使用为《天主教东传文献续编》第一册，据梵蒂冈馆藏本影印。另法国国家图书馆也有藏本。第十五节之《身后苦乐》

¹⁴⁰ 同上

¹⁴¹ 同上

¹⁴² 《人性七论》第63页，商务印书馆1994年版，转引自何俊《西学与晚明思想的裂变》，

¹⁴³ 参见张庆熊《基督教神学范畴——历史的和文化比较的考察》，第206页

¹⁴⁴ 参阅《天主教教理》第十二条“我信永恒的生命”之一“私审判”，第248-249页，台北天主教教务协进会出版社（中国主教团），1996年版

¹⁴⁵ 同上所引之“最后审判”条

¹⁴⁶ 《天主实义》，第65页

¹⁴⁷ 十七世纪的欧洲科学还没有与神学脱离，人们都相信世俗学问的发展，能够证明上帝的存在。近年来学者研究《伽利略日记》，表明伽利略发明望远镜的目的，是要寻找上帝的居所，而不是怀疑他的存在。见Dava Sobel, Galileo's Daughter: A Historical Memoir of Science, Faith, and Love, Penguin Putnam Inc., New York, 1999.。转引自李天纲《跨文化诠释：经学与神学的相遇》

¹⁴⁸ 以上参阅“天堂条目”，同上所引第249-250页

¹⁴⁹ 同上所引之“地狱”条目

¹⁵⁰ 以上参阅“最后的炼净或炼狱”条目，第250-251页

¹⁵¹ 《辟略说条驳》之二“驳设地狱残忍之非”

¹⁵² 同上

¹⁵³ 《天释明辨》

¹⁵⁴ 《拆利偶言》，周弭方《明末清初天主教文献丛编》

¹⁵⁵ 《大智度论》卷八云（大正25·116a）

¹⁵⁶ 《大智度论》卷十云（大正25·128c）

¹⁵⁷ 《中阿含》卷二十三云（大正1·575a）

¹⁵⁸ （大正14·452b）

¹⁵⁹ 佛教按照有情最初出生到成长期间的形态不同而分别为四类，即胎、卵、湿、化——四生。胎生，如人、牛、羊等；卵生，如鸡、鸭、雀、鸽等；湿生，如虫、蚁、鱼、虾等；化生，如初人等。

¹⁶⁰ 《俱舍论》卷九

¹⁶¹ 陈扬炯《中国净土宗通史》，江苏古籍出版社

¹⁶² 乃正、像、末三时之一。教法住世有正法、像法、末法三期变迁。《像法决疑经》、《大集月藏经》等诸大乘经典将佛教法运分为三期，即正法、像法与末法。每一期法运各具特点。经云：“正法一千年，持戒得坚固；像法一千年，禅定得坚固；末法一万年，念佛得坚固。”

¹⁶³ 引自《大集经》

¹⁶⁴ 《无量寿经》

¹⁶⁵ 《安乐集》卷上

¹⁶⁶ 《安乐集》卷上

¹⁶⁷ 道绰《安乐集》卷下

- 168 同上
- 169 《辟释氏诸妄》
- 170 同上
- 171 同上
- 172 同上
- 173 同上
- 174 不过在佛教本身的经忏中，很多就是地狱、饿鬼不分的，如《大灌顶神咒经》第十一卷《佛说灌顶随愿往生十方净土经》。
- 175 《辨学章疏》
- 176 《辨学章疏》
- 177 《辨学章疏》
- 178 普仁截：《驳地狱亦有亦无之非第一》，《辟略说条驳》，《汇编》第三卷，第三十六册，第514页
- 179 六十《华严经》卷十《夜摩天宫菩萨说偈品》如来林菩萨之偈（大九·四六五下）
- 180 张星曜《辟略说条驳》之第一节“驳地狱亦有亦无之非”，汇编第三十六册。
- 181 同上
- 182 同上
- 183 Gianni Criveller., *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuits' Presentation of Christ from Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*. Taipei, Ricci Institute, 1997, p.428-429
- 184 黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，《圣朝破邪集》卷三
- 185 1634年的释普润《诛左集缘起》，《破邪集》卷8
- 186 1635年林启陆《诛夷论略》，《破邪集》卷6
- 187 《佐辟》
- 188 《佐辟》
- 189 同上
- 190 这边很奇怪的是炼狱思想是承认给亡者做补赎的，为何天主教当时没有讲述，而落下了不孝之名。
- 191 《辟邪论》，转引自谢和耐书152页
- 192 《利玛窦中文著译集》第664页
- 193 《大智度论》卷九，同上往一
- 194 《利玛窦中文著译集》第666页
- 195 同上所引664页
- 196 同上所引，第669页
- 197 详情参看《天主实义》第一篇，同上所引10-12页
- 198 无记，指无法叙述或说明的见解。“十四无记”，即指十四个超越经验认知层次的问题，无法加以叙述或说明，因此佛陀舍置不答。此词又名十四不可记、十四难。即(1)世间常，(2)世间无常，(3)世间常亦无常，(4)世间非常非无常，(5)世间有边，(6)世间无边，(7)世间亦有边亦无边，(8)世间非有边非无边，(9)如来死后有，(10)如来死后无，(11)如来死后亦有亦非有，(12)如来死后非有非非有，(13)命身一，(14)命身异。
- 依《杂阿含经》卷三十四所述，佛陀对外道以颠倒之见问难的十四个问题，皆不置可否，不予明确的答覆。《大智度论》卷二称之为‘十四难’，该卷曾解释佛陀不回答的理由，是因‘此事无实故不答。诸法有常无此理，诸法断亦无此理，(中略)故佛不答’
- 199 系观察分析一切事物而入空，故称析空观。相对于此，大乘佛教则针对小乘佛教之析空观而另立体空观，即观一切存在事物的理法之当体即是空之法。
- 200 《破邪集》卷七《辨天初说》，《圣朝破邪集》第335页
- 201 同上《辨天二说》
- 202 同上
- 203 《破邪集》卷七《辨天初说》，《圣朝破邪集》第335页
- 204 《破邪集》卷七)
- 205 《书柬》第一通

²⁰⁶ 《辟邪集》

²⁰⁷ 《历代基督教信条》，香港基督教文艺出版社，第269页，1989年。转引自张庆熊《基督教神学范畴》，上海人民出版社，2003年版，第255页

²⁰⁸ 张庆熊《基督教神学范畴》，第255页

²⁰⁹ 《利玛窦中国札记》第一卷第10章

²¹⁰ 《中华文史论丛》第72期，上海古籍出版社，2003年

²¹¹ 杨廷筠：《代疑续编》，“踏实”。上海，土山湾印书馆，1935年。

²¹² “三德”：信、望、爱；“七求”：即《七克》所言七克：伏傲、平妒、解贪、息忿、塞饕、坊淫、策息；“十二信”：论证《旧约·先知书》中的预言，后来在《新约·福音书》中落实的十二项神迹，证明“天主”可信，见杨廷筠《代疑编》“答‘耶稣为公教，诸圣相通功’条”；“七功”：即七项圣事(Sacramentum)，包括：洗礼、坚振、告解、圣体、终傅、神品、婚配；“十四端”：(形哀矜七端)食饥者、饮渴者、衣裸者、顾病及困围者、含旅者、赎拐者、葬死者，和(神哀矜七端)以善劝人、启海愚蒙、慰忧者、责有过者、救侮我者、恕人之弱行、为生死者祈天主。

²¹³ 明末天主教在江南、福建、陕西和山西等地，都举办过“仁会”、“圣母会”等慈善组织。杨廷筠、艾儒略、潘国光、王徵、韩霖等是组织者。据西文记载，杨廷筠在杭州曾出资1000元举办“兴仁会”，以帮助教徒家庭的生活和学习，活动包括拯济，设立义馆，让幼童入学等。参见柏应理：《一位中国奉教太太》(台北，台湾光启出版社，1965年，第32、33页)。另艾如略、王徵等神父和教徒举办“仁会”等活动，参见李天纲：《早期天主教与明清多元社会文化》，上海，《史林》，2001年，第1期。

²¹⁴ 《梁皇忏》十卷，创始于梁武帝(通行金陵刻经处本作梁·宝志、宝唱等撰)，现行本是经元代审订改正流行的。相传此忏创始于梁武帝，故称《梁皇宝忏》。后世灭罪消灾济度亡灵者，常延僧虔修此忏，是中国流传最久的一部忏法。元末，觉岸的《释氏稽古略》卷二说：梁武帝的夫人郗氏，生性残酷嫉妒，死后化为巨蟒，在武帝梦中求拯拔。‘帝阅览佛经，为制慈悲道场忏法十卷，请僧忏礼’，这是‘梁皇忏’的来源

²¹⁵ S.M.Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion*, Maryknoll: Orbis, 1995

²¹⁶ 参见 Chester Gillis, *Pluralism: A New Paradigm for Theology of Religious Ends* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001) pp.3-6

²¹⁷ 参见 S.Mark Herm, *The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends*, (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001), PP.35-45

²¹⁸ 同上，pp.49，在旧约中，救赎意味着以色列人与上帝之间的守约关系，义的观念是关系的核心，而摩西律法是义的灵魂。到了新约，焦点转向宇宙性的救赎：新天新地将会降临，新的宇宙秩序将被重建。救赎的范围延伸至外邦人群，上帝国度将是普世性的，万族万民将被聚集在这国度里。

²¹⁹ 参见 S.Mark Herm, *The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends*, (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2001), pp.54-55

²²⁰ 黄勇，《宗教多元论和宗教对话》，《道风汉语神学学刊》第4期，1996年，第21页。

参考文献

一：原始文献

- 1: 柏应理, 四末真论[M], 1675年初版.上海土山湾慈母堂重印, 1925: 4
- 2: 沙守信, 真道自重[M], 1721年皇城堂较梓刊[M]
- 3: 天主教东传文献[G], 台北: 学生书局, 1982
- 4: 天主教东传文献续编(全三册)[G], 台北: 学生书局, 1986
- 5: 天主教东传文献三编(全六册)[G], 台北: 学生书局, 1984
- 6: 钟鸣旦、杜鼎克、黄一农、祝平等编, 徐家汇藏书楼明清天主教文献(全五册)[G], 台北: 辅仁大学神学院, 1996
- 7: 钟鸣旦、杜鼎克编, 罗马耶稣会档案馆明清天主教文献(全十二册)[G], 台北: 台北利氏学社, 2002
- 8: 李之藻辑, 天学初函(全六册)[G], 台北: 学生书局, 1964
- 9: 周弭方编校, 明末清初天主教史文献丛编, (共五册)[G], 北京图书馆出版社, 2004
- 10: 郑安德编, 明末清初耶稣会思想文献汇编(共六十册)[G], 北京大学宗教研究所, 2000
- 11: 朱维铮编, 利玛窦中文著译集[G], 上海: 复旦大学出版社, 2001
- 12: 徐光启, 徐光启著译集[G], 上海, 上海古籍出版社, 1983
- 13: 夏瑰琦编, 圣朝破邪集[G], 香港, 宣道出版社, 1996
- 14: 杜赫德编, 耶稣会士中国书简集(全三册)[G], 郑州: 大象出版社, 2001
- 15: 利玛窦著、何高济等译, 利玛窦札记[M], 北京中华书局, 1983
- 16: 苏尔、诺尔编, 沈保义、顾卫民、朱静译, 中国礼仪之争西文文献一百篇(1645-1941)[G], 上海: 上海古籍出版社, 2001
- 17: 沈德符, 万历野获编[G], 北京: 中华书局, 1997

二：英文资料

- 1: E. Zurcher, Aleni in Fujian, 1630-1640: The Medium and Message[A]. in T.

Lippiello & R. Malek (eds.), *Scholar from the West: Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*[M]

2: E. Zurcher, *The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response*[A], in E. B. Vermeer (ed.), *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*[M], Leiden: E. J. Brill, 1990

3: Erik Zurcher, *The Spread of Buddhism and Christianity in Imperial China*[A]: *Spontaneous Diffusion versus Guided Propagation*[M], Brussell. 1987, College de France, 1988

4: Erik Zurcher , *Transcultural Imaging: The Jesuits and China*[J], Ching Feng, 2004

5: Nicolas Standaert, *Chinese Christian Visits to The Underworld*[A], *Conflict and accommodation in early modern East Asia: essays in honour of Erik Zurcher*[C], edited by Leonard Blusse and Harriet T. Zurndorfer. Copyright 1993 by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands.

6: Nicolas Standaert, *Confucian and Christian in Late Ming China: The Life and Thought of Yang Tingyun, 1562-1627*[M], Leiden: E.J. Brill, 1988

7: Nicolas Standaert, *New trends in the Historiography of Christianity in China*[J], *Catholic Historical Review* 83,4 (1997)

8: Nicolas Standaert, *Methodology in View of Contact between Cultures: The China Case in the 17th Century*[J]. CSRCS Occasional Paper No.11, December 2002.

9: D.E.Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*[M], Honolulu: Hawaii University Press, 1944

10: D.E.Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*[M], Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1999

11: D.E.Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*[M], Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1985

12: Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China, the Jesuits's Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*[M], Taipei: Ricci Institute for Chinese Studies, 1997

13: Gianni Criveller, *The Parable of Inculturation of the Gospel in China: A Catholic Viewpoint*, Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College[M] , The Chinese University of Hong Kong, 2003

14: Adrian Dudink, *The Sheng-chao tso-pi (1623) of Hsu Ta-shou*[A], *Conflict and accommodation in early modern East Asia: essays in honour of Erik Zurcher*[C],

edited by Leonard Blusse and Harriet T. Zurndorfer. Copyright 1993 by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands.

15: Adrian Dudink, *Christianity in China: Five Studies*[M], Leiden, 1995

16: Catherine Jami, et.al. *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi, 1562-1633* [C], Leiden: Brill, 2001

17: Eugenio Menegon, *A Different Country, the Same Heaven: A Preliminary Biography of Giulio Aleni, S.J. (1582-1649)*[J], *Sino-Western Cultural Relations Journal*, 15 (1993) pp. 27-51.

18: Harriet T. Zurndorfer, *One Adam having driven us out of Paradise, another has driven us out of China: Yang Kuang-hsien's Challenge of Adam Schall von Bell*[A], *Conflict and accommodation in early modern East Asia: essays in honour of Erik Zürcher*[C] edited by Leonard Blusse and Harriet T. Zurndorfer. Copyright 1993 by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands

19: Timothy Man Kong Wong, *Matteo Ricci's Mission To Chinese Buddhism*[J], *Ching Feng*, 33:4 1992.

20: Chan Kim -Kwong, *Buddhists' Understanding of Christianity in Late Ming China: Implications for Interfaith Dialogue*[J], *Ching Feng*, 37:3 1994

21: Douglas Lancashire, *Buddhist Reaction to Christianity in Late Ming China*[J]. *The Journal of the Oriental Society of Australia* Vol.6, nos.1 and 2 (1968-1969)

22: Yves E. Raguin :*Father Ricci's Presentation of Some Fundamental Theories of Buddhism*[J], *Chinese Culture*vol, X, nol.(169)

23: R. Po-Chia Hsia, *Dreams and Conversions: A Comparative Analysis of Catholic and Buddhist Dreams in Ming and Qing China: Part I*[J], *The Journal of Religious History* Vol. 29, No. 3, October 2005

24: Gernet Jacques, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*[M]. London: Cambridge University Press, 1988

25: Erik Zürcher, Nicolas Standaert, and Adrianus Dudink edite, *Bibliography of the Jesuit mission in China : ca. 1580-ca. 1680*[G], Leiden, The Netherlands : Centre of Non-Western Studies, Leiden University, 1991.

26: Wu Jiang, *Chan Buddhism and Orthodoxy*[M], Harvard university, 2002

三：中文著述

A: 论文类:

- 1: 马晓英: 晚明天主教和佛教的冲突及影响[J], 见世界宗教研究 2002:4
- 2: 李向平: 宗教冲突与宗教对话的一个历史文本 ——以利玛窦<天主实义>和<圣朝破邪集>的对应为中心[BLOGCHINA], 世纪中国网页
- 3: 陈永革: 以儒辨天与以佛辨天:晚明佛教丛林对天主教义的论难, 佛学研究, 2001: 4
- 4: 李天纲: 明清基督教与中国思想的驳难[A], 见卓新平、许志伟主编基督宗教研究[M]第二辑, 社会科学文献出版社, 2000
- 5: 李天纲: “补儒易佛”: 徐光启的比较宗教观[A], 上海社会科学院学术季刊[M], 1990 年第 3 期
- 6: 李天纲: 跨文化诠释: 经学与神学的相遇[J], 中华文史论丛, 第 67 册, 上海古籍出版社, 2004
- 7: 李天纲: 早期天主教与明清多元社会文化[HISTORYSHANGHAI], 上海社科院历史研究所网页
- 8: 李炽昌: 跨文本阅读策略: 明末中国基督徒著作研究[A], 见于神学与诠释——基督教文化学刊[M], 中国人民大学出版社, 2003
- 9: 郑安德: 明末清初中国天主教关于人性善恶问题的讨论[A], 收于卓新平、许志伟主编基督宗教研究[M]第五辑, 宗教文化出版社, 2002 年
- 10: 王煜: 明末净土宗莲池大师云栖株宏之佛化儒道及其逼近耆那教与反驳天主教[J], 新亚书院学术年刊 1977.09:19
- 11: 李新德: 利玛窦笔下的中国佛教形象[J], 温州师范学院学报, 2004.25:3
- 12: 张西平, 明清间入华耶稣会士对托马斯·阿奎那哲学的介绍[A], 收于赵建敏主编天主教研究论辑[M], 宗教文化出版社, 2004
- 13: 张西平: 明清间入华传教士对灵魂论的介绍[A], 收于卓新平主编宗教比较与对话[M]第四辑, 宗教文化出版社, 2003
- 14: 王晓朝、李天纲、孙尚杨合著: 明末清初基督教神哲学思想[A], 收于许志伟、赵敦华主编冲突与互补: 基督教哲学在中国, 社会科学文献出版社, 2000
- 15: 张庆熊: 基督教传统中的性善论和性恶论之争[PHILOSOPHYFUDAN], 复旦哲学系网页
- 16: 张晓林, 《天主实义》的天佛(道)对话[J], 西北师大学报, 2002

17: 释见晔,以蕩益智旭为例探究晚明佛教之“复兴”内涵[J],见中华佛学研究第三期,中华佛学研究所发行,1999.03

18: 释圣严,莲池大师的净土思想[J],现代佛教学术丛刊 1980.10:65

20: 释圣严,明末中国的净土教人物及其思想[J],华冈佛学学报,1985.10:8

B: 研究著述:

1: 郑安德: 明末清初天主教和佛教的护教辩论[M], 高雄:佛光山文教基金会, 2001

2: 赖品超编: 近代中国佛教与基督宗教的相遇[G], 香港:汉语基督教文化研究所, 2003

3: 孙尚杨: 基督教与明末儒学[M], 北京:东方出版社, 1998

4: 孙尚杨、钟鸣旦: 1840年前的中国基督教[M], 北京:学苑出版社, 2004

5: 李天纲: 中国礼仪之争——历史、文献和意义[M], 上海古籍出版社, 1998

6: 钟鸣旦: 杨廷筠——明末天主教儒者[M], 社会科学文献出版社, 1998

7: 谢和耐: 中国与基督教, 耿升译[M], 上海古籍出版社, 2003

8: 潘凤娟: 西来孔子艾儒略——更新变化的宗教会遇[M], 台北: 基督教橄榄文化事业基金会/圣经资源中心, 2002

9: 李炽昌主编: 文本实践与身份辨识——中国基督徒知识分子的中文著述(1583-1949) [G], 上海: 上海古籍出版社, 2005

10: 柯毅霖: 晚明基督论[M], 王志成、思竹、汪建达译, 四川人民出版社, 2003

11: 邓恩著: 从利玛窦到汤若望[M], 余三乐、石蓉译, 上海古籍出版社, 2003

12: 张晓林: 《天主实义》和中国学统——文化互动与诠释[M], 学林出版社, 2005

13: 戚印平: 日本早期耶稣会史研究[M], 商务印书馆, 2003

15: 方豪: 方豪六十自定稿[M], 台北, 台湾学生书局, 1969

16: 方豪: 中国天主教史论丛[M], 台北, 台湾商务印书馆, 1944

17: 徐宗泽: 明清间耶稣会士译著提要[M], 北京, 北京中华书局, 1998

18: 顾卫民: 中国天主教编年史[G], 上海, 上海书店出版社, 2003

19: 威利斯顿沃尔克: 基督教会史[M], 孙善玲、段琦、朱代强译, 中国社会科学出版社, 1991

20: 赵敦华: 基督教哲学 1500[M], 人民出版社, 1994

21: 张庆熊: 基督教基本神学范畴——从历史和文化的比较观[M], 复旦出版社, 2002

-
- 22: 亚里士多德：灵魂论及其他[M]，吴寿彭译，北京商务印书馆，1999
 - 23: 汪子嵩、范明生、陈村富著：希腊哲学史[M]，人民出版社，1997
 - 24: 郭朋：明清佛教[M]，福建人民出版社，1982
 - 25: 释圣严：明末佛教研究[M]，法鼓山基金会出版，2000
 - 26: 陈永革：晚明佛教的复兴与困境[M]，佛光山文教基金会，2001
 - 27: 萧登福：道佛十王地狱说[M]，台北，新文丰出版社，1997
 - 28: 陈扬炯：中国净土宗通史[M]，江苏古籍出版社，2001

作者: [刘晶晶](#)
学位授予单位: [复旦大学](#)

参考文献(94条)

1. [一:原始文献](#)
2. [柏应理 四末真论](#) 1925
3. [沙守信 真道自重,皇城堂较梓刊](#) 1721
4. [天主教东传文献](#) 1982
5. [天主教东传文献续编](#) 1986
6. [天主教东传文献三编](#) 1984
7. [钟鸣旦,杜鼎克,黄一农,祝平一 徐家汇藏书楼明清天主教文献](#) 1996
8. [钟鸣旦,杜鼎克 罗马耶稣会档案馆明清天主教文献](#) 2002
9. [李之藻 天学初函](#) 1964
10. [周弭方 明末清初天主教史文献丛编](#) 2004
11. [郑安德 明末清初耶稣会思想文献汇编](#) 2000
12. [朱维铮,邓志峰,张完芳,刘文楠,姜鹏 利玛窦中文著译集](#) 2001
13. [徐光启 徐光启著译集](#) 1983
14. [夏瑰琦 圣朝破邪集](#) 1996
15. [杜赫德 耶稣会士中国书简集](#) 2001
16. [利玛窦,何高济 利玛窦札记](#) 1983
17. [苏尔·诺尔,沈保义,顾卫民,朱静 中国礼仪之争西文文献一百篇\(1645-1941\)](#) 2001
18. [沈德符 万历野获编](#) 1997
19. [二:英文资料](#)
20. [E Zurcher Aleni in Fujian,1630-1640:The Medium and Message](#)
21. [E Zurcher The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times:Levels of Response](#) 1990
22. [Erik Zurcher The Spread of Buddhism and Christianity in Imperial China](#) 1988
23. [Erik Zurcher Transcultural Imaging:The Jesuits and China](#) 2004
24. [Nicolas Standaert Chinese Christian Visits to The Underworld](#) 1993
25. [Nicolas Standaert Confucian and Christian in Late Ming China:The Life and Thought of Yang Tingyun,1562-1627](#) 1988
26. [Nicolas Standaert New trends in the Historiography of Christianity in China](#) 1997(04)
27. [Nicolas Standaert Methodology in View of Contact between Cultures:The China Case in the 17th Century\[CSRCS Occasional Paper No.11,\]](#) 2002
28. [D E Mungello The Forgotten Christians of Hangzhou](#) 1944
29. [D E Mungello The Great Encounter of China and the West,1500-1800](#) 1999
30. [D E Mungello Curious Land:Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology](#) 1985
31. [Gianni Criveller Preaching Christ in Late Ming China, the Jesuits's Presentation of Christ from](#)

Matteo Ricci to Giulio Aleni 1997

32. Gianni Criveller The Parable of Inculturation of the Gospel in China:A Catholic Viewpoint 2003
33. Adrian Dudink The Sheng-chao tso-pi(1623) of Hsu Ta-shou 1993
34. Adrian Dudink Christianity in China:Five Studies 1995
35. Catherine Jami Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China:The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi,1562-1633 2001
36. Eugenio Menegon A Different Country, the Same Heaven:A Preliminary Biography of Giulio Aleni, S. J. (1582-1649) 1993
37. Harriet T Zumdorfer One Adam having driven us out of Paradise,another has driven us out of China:Yang Kuang-hsien's Challenge of Adam Schall von Bell 1993
38. Timothy Man.Kong Wong Matteo Ricci's Mission To Chinese Buddhism 1992(04)
39. Chan Kim-Kwong Buddhists' Understanding of Christianity in Late Ming China:Implications for Interfaith Dialogue 1994(03)
40. Douglas Lancashire Buddhist Reaction to Christianity in Late Ming China 1969(1-2)
41. Yves E Raguin:Father Ricci's Presentation of Some Fundamental Theories of Buddhism
42. R Po-Chia Hsia Dreams and Conversions:A Comparative Analysis of Catholic and Buddhist Dreams in Ming and Qing China:Part I 2005(03)
43. Gernet Jacques China and the Christian Impact:A Conflict of Cultures 1988
44. Erik Zürcher.Nicolas Standaert.Adrianus Dudink Bibliography of the Jesuit mission in China:ca.1580-ca.1680 1991
45. Wu Jiang Chan Buddhism and Orthodoxy 2002
46. 三:中文著述
47. A:论文类
48. 马晓英 晚明天主教与佛教的冲突及其影响[期刊论文]-世界宗教研究 2002(4)
49. 李向平 宗教冲突与宗教对话的一个历史文本--以利玛窦<天主实义>和<圣朝破邪集>的对应为中心[BLOGCHINA]
50. 陈永革 以儒辨天与以佛辨天:晚明佛教丛林对天主教义的论难 2001(04)
51. 李天纲 明清基督教与中国思想的驳难 2000
52. 李天纲 "补儒易佛":徐光启的比较宗教观 1990(03)
53. 李天纲 跨文化诠释:经学与神学的相遇 2004
54. 李天纲 早期天主教与明清多元社会文化[HISTORYSHANGHAI]
55. 李炽昌 跨文本阅读策略:明末中国基督徒著作研究 2003
56. 郑安德 明末清初中国天主教关于人性善恶问题的讨论 2002
57. 王煜 明末净土宗莲池大师云栖祿宏之佛化儒道及其逼近耆那教与反驳天主教 1977(09)
58. 李新德 利玛窦笔下的中国佛教形象[期刊论文]-温州师范学院学报 2004(3)
59. 张西平 明清间入华耶稣会士对托马斯·阿奎那哲学的介绍 2004
60. 张西平 明清间入华传教士对灵魂论的介绍 2003
61. 王晓朝 明末清初基督教神哲学思想 2000

62. [张庆熊](#) [基督教传统中的性善论和性恶论之争](#) [PHILOSOPHYFUDAN]
63. [张晓林](#) [《天主实义》的天佛\(道\)对话](#) [期刊论文]-[西北师大学报\(社会科学版\)](#) 2002 (4)
64. [释见晔](#) [以蒲益智旭为例探究晚明佛教之“复兴”内涵](#) 1999 (03)
65. [释圣严](#) [莲池大师的净土思想](#) 1980 (10)
66. [释圣严](#) [明末中国的净土教人物及其思想](#) 1985 (10)
67. [B:研究著述](#)
68. [郑安德](#) [明末清初天主教和佛教的护教辩论](#) 2001
69. [赖品超](#) [近代中国佛教与基督宗教的相遇](#) 2003
70. [孙尚杨](#) [基督教与明末儒学](#) 1998
71. [孙尚杨](#). [钟鸣旦](#). [1840年前的中国基督教](#) 2004
72. [李天纲](#) [中国礼仪之争--历史、文献和意义](#) 1998
73. [钟鸣旦](#) [杨廷筠--明末天主教儒者](#) 1998
74. [谢和耐](#). [耿升](#) [中国与基督教](#) 2003
75. [潘凤娟](#) [西来孔子艾儒略--更新变化的宗教会遇](#) 2002
76. [李焜昌](#) [文本实践与身份辨识--中国基督徒知识分子的中文著述\(1583-1949\)](#) 2005
77. [柯毅霖](#). [王志成](#). [思竹](#). [汪建达](#) [晚明基督论](#) 2003
78. [邓恩](#). [余三乐](#). [石蓉](#) [从利玛窦到汤若望](#) 2003
79. [张晓林](#) [《天主实义》和中国学统--文化互动与诠释](#) 2005
80. [威印平](#) [日本早期耶稣会史研究](#) 2003
81. [方豪](#) [方豪六十自定稿](#) 1969
82. [方豪](#) [中国天主教史论丛](#) 1944
83. [徐宗泽](#) [明清间耶稣会士译著提要](#) 1998
84. [顾卫民](#) [中国天主教编年史](#) 2003
85. [威利斯顿沃尔克](#). [孙善玲](#). [段琦](#). [朱代强](#) [基督教会史](#) 1991
86. [赵敦华](#) [基督教哲学1500](#) 1994
87. [张庆熊](#) [基督教基本神学范畴--从历史和文化的比较观](#) 2002
88. [亚里士多德](#). [吴寿彭](#) [灵魂论及其他](#) 1999
89. [汪子嵩](#). [范明生](#). [陈村富](#). [姚介厚](#) [希腊哲学史](#) 1997
90. [郭朋](#) [明清佛教](#) 1982
91. [释圣严](#) [明末佛教研究](#) 2000
92. [陈永革](#) [晚明佛教的复兴与困境](#) 2001
93. [萧登福](#) [道佛十王地狱说](#) 1997
94. [陈扬炯](#) [中国净土宗通史](#) 2001

相似文献(2条)

1. 学位论文 [金刚](#) [“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](#) 2009
 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”和以基督教教化中国人的工作，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）、马若瑟（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，当然也不可能像佛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。

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、佛释道有机交融共同维护皇权的综合体—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，都被归入儒者行列，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，又互不相同的鲜明的异质文化特点。所以，在共同的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”、“撮儒”，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、融合、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中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”会通儒学主要表现在：1. “中国所祀之昊天上帝”就是“中国所事之天主”；2. 儒家古代理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，以天主教归化中国和人士；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的需要，适应了中国的政治需要，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。

三是与上层社会之交往。“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。

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解和偏见，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欠缺，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。

2. 学位论文 余波 清儒吴肃公《广祀典议》研究 2007

明清易代之际，不仅社会历史发生巨大变动，也是我国思想史上的重要发展和转型时期，与此同时，中国宗教经过历史的长期发展，到明清已是多教并存，清承明制，国家宗教、佛教、道教在理论上均没有较大的发展和创新，这一时期的民间宗教却是兴旺蓬勃，教门杂多，蔓延全国各地，各种淫祀、迷信泛滥。安徽宣城人吴肃公，是明末清初江南遗民作家群中重要的学者、史学家、文学家，面对国家祀典制度崩坏的局面，他坚定地站在儒家立场、维护道统，通过他的《广祀典议》，可以洞悉这一时期中国佛释道三教与民间宗教交互融摄的发展情况，从而对清儒吴肃公的思想进行研究。本文紧紧围绕吴肃公的《广祀典议》和明清时期的佛释道三教与民间宗教的客观发展情况展开考证和分析，最后提出《广祀典议》的现代价值和它对儒学发展的重要意义。除前言和结语外，全文包括五个部分。

第一部分以明清之际的历史变迁为大背景，介绍了吴肃公的生平家世、交游师承、著书立说、学术思想等方面情况，并且概述了清初的宗教政策和各宗教教派的发展情况，以及《广祀典议》产生的时代背景和吴肃公在《广祀典议》中提出了对祀典的认识和理解。吴肃公针对当时淫祀、迷信横行的社会现象，指出其盛行的原因和对国家、社会、人民的危害。他对淫祀、迷信“以祸福是计”所导致的后果，并分别从于学、于人、于行、于事、事君五个方面加以分析，指出其危害。本文又从明清之际淫祀的蔓延及影响和明清时期佛教和道教的发展及状况，概述了明末清初宗教狂热的各种淫祀和迷信，以及其产生的原因和带来的社会危害，通过《广祀典议》中举出的二氏各自主张的祸福论为代表，对佛教的因果祸福论和吴肃公提出儒家的祸福论，以客观的

态度加以评述。

第二部分是吴肃公辟佛教祀典，然后对《广祀典议》中吴肃公所质疑批判的佛教的神灵和佛事活动，如观音、金地藏、準提、裸体挂灯进行了详细地分析和考证，对吴肃公的剖析加以论证。

第三部分是吴肃公辟道教祀典，主要有两个大的方面：一是介绍了中国道教和《广祀典议》中对道教诸神信仰的怀疑态度。二是对道教诸神信仰的厘清，主要的道教神灵有“三清”、“紫微”、“雷尊”、“东岳”、“文昌”、“真武”、“灵官”、“碧霞元君”和“五圣”，《广祀典议》列举的这些神灵主要是在明代时期信仰和祭祀较多，对清代也有较大的影响，本文也对这些道教神灵进行了考证，印证吴肃公的儒家祭祀观点。

第四部分具体探究了吴肃公的儒家祀典制度。从吴肃公依据儒家古代的祀典原则出发，在《广祀典议》中提出应该祭祀的忠义正神，本文也对此进行了考证和分析。随之又从吴肃公所处的历史时代出发，对祀典制度“崩坏”的这种局面加以分析，解释了吴肃公“宜罢而莫克”的无奈之情的客观原因并阐述了吴肃公为捍卫儒家祀典正统所作出的努力和对正儒家祀典的寄望。

第五部分首先是客观地评价了《广祀典议》，并对吴肃公所采用的比较宗教学研究方法及价值作出了评述。然后是对现代世界的宗教发展情况作了介绍，除了传统的一些教派，又有许多新兴的教派，尤其是一些邪教组织，面对纷繁复杂的各种教派，《广祀典议》里所采取的对待宗教各种教派的态度，对于我们所处的全球大的宗教背景下，还是有着十分重要的参考价值。最后是《广祀典议》对当代儒学的价值，概述了儒学在过去和现在的基本情况，并且对其精华部分所发挥的重要意义和价值加以充分肯定。

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y951480.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：7f4a20b7-24ca-4440-9f38-9e4d00751660

下载时间：2010年12月15日