

广州大学

硕士学位论文

明末清初西方传教士的中国文化观

姓名：陆耿

申请学位级别：硕士

专业：专门史

指导教师：何大进

20050401

中文摘要

明清之际天主教传教士来华开启了中西文化交流的新篇章。传教士东来不仅带来了天主教文化，也带来了西方科技。文化交流是双向的，传教士也将中国这一东方文明古国介绍给西方，促进了东西文化的共同发展。拙文试图根据传教士关于中国的论述来探讨中国文化在传教士眼中的形象，从另一个角度来思考中国文化。

传教士历艰涉险东来，却遭遇始料未及的传教磨难。紧闭的中国国门，禁锢的华人心理，使他们不得不探索在中国传教的新路。适应政策的实施使他们更多地接触了浸润儒家文化的士大夫阶层，对于中国文化的理解深刻了许多。他们赞叹中国地大物博、政治良好、秩序井然，文化灿烂，是一个礼仪之邦。但同时也批判了中国文化中的落后内容，如当时的中国科技落后，迷信盛行，中国人妄自尊大等。早期来华传教士对中国文化多是赞叹，后来的传教士则对此多了一些理性思考。

西方传教士的中国文化观是不断发展的，他们关注的多是中国的精英文化，以基督教文化为基准看中国文化等均是他们的中国文化观特点。由于个人、组织、国籍及传教活动情况的不同，他们对于中国文化的认识及理解也有差异，发生于清初的关于中国礼仪问题的争论则是其集中体现。拙文只粗略概述明清之际西方传教士的中国文化观，具体到每个人或文化的所有方面则是本人力不能及的。

关键词 天主教；传教士；文化观；礼仪之争

ABSTRACT

At the time of Ming dynasty, the missionary of Catholicism came to China ,which makes the new start of China and western cultural communication history. The missionary came to the orient not only brought the Catholic culture, but also brought the western technology, which blow a strand of new wind to the Chinese who indulge in the sweet dream of "Great Empire". Cultural communication is bilateral. The missionary also introduced China---the oriental ancient civilization country to west, which promoted the mutural cultural co-development. This article tries to discuss the image of Chinese culture in the eyes of the missionary from the repots made by the missionary and the statement about China, which from other side thought about Chinese culture.

The missionaries have gone through all kinds of hardship come to China, but they meet with many setbacks to missionize. The Chinese psychology keep in custody, so they must explore the new road to missionize in China. They get in touch with many of the Confuciant culture's court officials. As far as the Chinese culture ,they understand it deeply. They marvelled at the vast in territory and rich in resources,the politics ,good social order and splendid culture in China. But they also criticize the backward Chinese culture. such as the backward science and technology in China ,the superstition was rampant, The Chinese were swell with preposterous self-importance and so on .The missionary who came in China in the early times were marveled at the Chinese culture heartfelt .The later have more reason think deeply.

Because of the missionary were different by personality ,organization ,nationality and missionize actively. What they understand the Chinese culture are also difference. This article only talks about the missionary'chinese culture view. It's not impossible to meticulous everyone or all culture aspects.

Key words: Catholicism; Missionary; Culture view.

广州大学学位论文原创性声明

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

学位论文作者签名：陆耿

日期：2005年5月10日

广州大学学位论文版权使用授权书

本人授权广州大学有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权广州大学可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。（保密的学位论文在解密后适用本授权书）

学位论文作者签名：陆耿

日期：2005年5月10日

导师签名：何雄

日期：2005年6月2日

第一章 导言

1.1 选题意义

世界一体化的发展必将带来各种异质文化的碰撞与交流，人们自然会想起三、四百年前东西文化的互动，关注新航路开辟后中西文化的交流，把目光投向明末清初的那次文化碰撞。中国创造过独步世界的灿烂文化，对人类文化产生过重要影响，引起了西方人的极大兴趣，许多学者、探险家不远万里来到中国。中国的典籍被翻译成许多种文字，中国的社交礼仪，风俗习惯被西方国家的宫廷、贵族模仿学习。16世纪40年代到18世纪后期的中西文化交流的传导者首推传教士，他们对中国文化的态度和观念自然会影响同时代的人及其后人，因此，选定这一时间段——明末清初，这一对象——传教士，意义是重大的。

其一，可以加深人们对明清之际西方人士对中国文化看法的了解。随着文化研究这一领域的日渐升温，已有大量关于中国文化、西方文化的研究和比较研究成果问世，对这一时期西方人士中国文化观的研究也已出现，但综合性研究较少。这一课题会让我们更系统地了解西方传教士对中国文化的看法，更清楚地知道明清之际中国文化在当时世界文化中所处的地位，也可从文化学的角度探究进入近代的中国何以落后于世界。

其二，可以探讨异质文化在交流过程中所出现的“背离”现象。明清之际，西方人士对中国文化的态度不尽相同，他们受到自身条件、社会背景等诸种因素的制约，可能产生某种程度的“背离”。他们对中国文化的态度要受到头脑中已有的西方文化观念的影响，也就是说，他们是从一个西方人的角度来解释这一切。他们的中国文化观能在多大程度上正确客观的反映中国文化，我们可以由此研究而略窥一斑。

其三，可以给予目前的中外文化交流提供一定的借鉴作用。由于时代、地域、民族的差异，造成了世界文化园林中各种文化百花齐放、各显特质。人类共同创造的文化应该为人类共享，所以加强文化间的交流是必要的。为了吸收借鉴，取长补短，听一听域外传来的关于中国文化的声音，对于我们审视与研究本国文化是一个借鉴，对于宏扬民族文化，促进中国文化的发展有启发作用，对于目前制定与实行正确的文化政策也有积极意义。

回顾历史可以发现，每一次文化大发展时期都是文化大交流时期。今天，世界格局向多元化方向发展，各国之间努力加强合作与交流，这正是世界性文化开放的新时期。对于今天我们重构自己的文化传统，参与世界文化的总体对话来说，认清中国在海外的“形象”意义是重大的。

1.2 学术回顾

在中西文化交流过程中，西方文化曾三次大规模传入中国，明末清初基督教文化的传入正是其中影响较大的一次。在这一时期的中西文化交流中，传教士起着重要的作用。因而不论是明清史研究的专家、学者，还是近代史研究的工作者，亦或从事宗教研究的人士，都极为关注这一领域，因此有大量的学术著作和论文问世。关于中国文化的西传也有大量

的著作问世,人们大都谈及中国文化对西方的影响及西方文化对中国的影响。关于西方人士的中国文化观的研究也已展开。中国史学界对这一问题的研究源于20世纪初,并产生了一批专家,如陈垣、方豪、朱谦之等人。继此后,这一方面的研究因各种原因而进展不大。从20世纪八、九十年代开始,关于这一课题的研究又有了新的发展,有许多著述问世,如林金水的《利玛窦与中国》,孙尚扬的《基督教与明末儒学》,许明龙的《欧洲18世纪中国热》等。此外,出现了一批翻译西方关于这一方面研究著作的专家,如何高济、耿昇等。

目前,笔者搜集到近期的涉及西方人士看中国文化的论著有30部左右,其中具有代表性的有:清华大学思想文化研究所编:《世界名人论中国文化》^[1],析剑飞的:《世界的中国观》^[2],杨武能的《歌德与中国》^[3],林仁川、徐晓望著的《明末清初中西文化冲突》^[4],史景迁的《文化类同与利用》^[5],吴孟雪的《明清时期欧洲人眼中的中国》^[6],严建强的《十八世纪中国文化在西欧的传播及其反应》^[7]等。其中《世界名人论中国文化》是一部资料汇编性质的书,所收录的关于传教士的中国文化观的内容则不多,只有利玛窦一人的少许资料。《世界的中国观》一书对近两千年来西方人士对中国的认识进行了论述,其中一部分内容是关于传教士和西方启蒙思想家的中国观,论述了他们对中国的看法及对中国文化的态度,对其产生的原因没有进行分析。《十八世纪中国文化在西欧的传播及其反应》一书主要论述了十八世纪前后中国文化在西方的传播及其在不同的国家不同的反映,作者对于这种现象给以社会诸种原因的分析。而《明末清初中西文化冲突》一书在分析中西文化冲突原因的部分章节中,主要侧重于中国与西方国家的价值观念的分析。2001年出版了两部关于这一方面的著作:即张国刚等人著的《明清传教士与欧洲汉学》^[8],及张西平著的《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》^[9]。在前一本著作中,作者以1500—1800年这三百年时间为限,从中西关系的角度来讨论西方汉学,主要讨论了西方人士关于中国语言的研究、中国历史纪年的研究、大秦景教流行碑和开封犹太人的研究、中国知识和中国的研究,及18世纪的欧洲罗马教廷、宗教修会、民族国家的思想界在时代的变局中产生的各种矛盾冲突的研究等。而《中国与欧洲的早期宗教和哲学交流》则把“西学东渐”和“中学西传”放在同一平台上,使我们对当时中西文化交流互动有一个全面的了解。这本书的上篇主要讨论了入华传教士对亚里士多德、托马斯·阿奎那等人的哲学及基督教的介绍,下篇则主要介绍了中国宗教、哲学在欧洲的传播及对欧洲世界的影响。此外,关于中国文化的研究,兴起了一门新学,即“汉学”,并定期有作品问世,结集出版,

^[1]清华大学思想文化研究所:《世界名人论中国文化》[M] 武汉:湖北人民出版社,1991。

^[2]析剑飞:《世界的中国观》[M] 上海:学林出版社,1991。

^[3]杨武能:《歌德与中国》[M] 上海:三联书店,1991。

^[4]林仁川、徐晓望:《明末清初中西文化冲突》[M] 上海:华东师大出版社,1999。

^[5]史景迁:《文化类同与利用》[M] 北京:北京大学出版社,1990。

^[6]吴孟雪:《明清时期欧洲人眼中的中国》[M] 北京:中华书局,2000。

^[7]严建强:《十八世纪中国文化在西欧的传播及其反应》[M] 杭州:中国美术学院出版社,2002

^[8]张国刚:《明清传教士与欧洲汉学》[M] 北京:中国社会科学出版社,2001。

^[9]张西平:《中国与欧洲早期宗教和哲学交流》[M] 上海:东方出版社,2001。

如《国际汉学》、《法国汉学》、《汉学研究》等。当然与此相关的著作还有很多，在这里笔者就不一一列举。

关于这一方面的论文更多，但是就明末清初西方传教士的中国文化观进行研究的论文，笔者目前还没有发现。有的论文主要关注传教士的传教活动，如《明代来华传教士的汉语学习及其影响》^[1]，《传教士马国贤在清宫的绘画活动及其与康熙皇帝关系述论》^[2]等。有些涉及到传教士对中国某些现象的看法：乔纳森·斯潘塞著、刘磐修译的《十六世纪以来西方对中国的认识》^[3]，许敏的《明清之际耶稣会传教士与中国社会生活的西传：西方人眼里中国人的衣食住行》^[4]，吴孟雪的《明末清初中国文化在德国：兼叙早期德国汉学》^[5]等。有的主要关注传教士与中西文化的交流，如《从利玛窦的天主教儒学化理论看中西文化交流》^[6]等。有的关注这一时期传教士的传教政策和方式，如，《明末清初在华天主教各修会的传教策略述论》^[7]等。此外，有些文章论述了明清之际西方人士的中国文化观，对于本人的写作提供了参考，如，《17—18世纪西方学者的中国文化观》^[8]等，在这篇文章中，论者论述了这一时期的启蒙思想家的中国文化观，将其分为三种类型，即对中国文化赞扬者、贬斥者和批判分析者，但只对此作了简要论述。

最近刚刚刊登在人大复印资料《明清史》研究中的张国刚先生的《明清传教士的当代中国史》^[9]一文，以16—18世纪在华耶稣会士作品为中心，概述并分析了这一时期传教士关于中国的作品及对中国的看法，张国刚先生的论述很详尽，在此不再赘述。

关于明末清初天主教在华活动的研究，黄一农先生做了统计。据黄先生统计，1945年—1994年在台湾出版的专著和论文集约有29部，大陆1949年—1994年出版的专著和论文集约有30部，欧美出版的专著和论文集约有53部，日本约有9部。关于最近十余年的研究，沈定平先生粗略统计，用中文出版的西方学者有关译著有20多部，专题论文100多篇，其内容已涵盖16—18世纪中西文化交流的全过程^[10]。

随着中西文化交流的加深，世界各地对汉学的研究蓬勃开展，人们把来华传教士西传的中国文化作为一个重要专题进行研究，中国关于这一方面的研究也同样红火地展开。由于联系的加强，交通的便利，中国的一些学者有了许多去西方考察的机会，同时获得许多珍贵的资料，并把它翻译成中文，以便更多的人士进行研究。

^[1]董明：明代来华传教士的汉语学习[J] 北京师范大学学报(社科),1996(6)。

^[2]沈定平：传教士马国贤在清宫的绘画活动及其与康熙皇帝关系述论[J] 清史研究,1996(6)。

^[3]乔纳森·斯潘塞 刘磐修译：十六世纪以来西方对中国的认识[J] 连云港教育学院学报,1994(1)。

^[4]许敏：明清之际耶稣会传教士与中国社会生活的西传：西方人眼里中国人的衣食住行[J] 史学集刊(长春),1992(1)。

^[5]吴孟雪：明末清初中国文化在德国：兼叙早期德国汉学[J] 文史知识,1992(8)。

^[6]吴强化：从利玛窦的天主教儒学化理论看中西文化交流[J] 学术月刊,2003(5)。

^[7]赵殿红：明末清初在华天主教各修会的传教策略述论[J] 韩山师范学院学报,2002(1)。

^[8]薛其林：17—18世纪西方学者的中国文化观[J] 湘潭师范学院学报(社科),2002(6)。

^[9]张国刚：明清传教士的当代中国史[J] 明清史,2004(6)。

^[10]沈定平：从西方学者的辩论者看中西文化的同—性、差异性和互补性[J]，相遇与对话：明末清初中西文化交流国际学术研讨会论文集[C] 北京：宗教文化出版社,2003。

1.3 资料来源

探究明末清初西方传教士的中国文化观,我们只能通过他们留下的关于中国文化的著作,而这些著作有的被分类到宗教条目中,有的被分类到文化条目中,还有的被分类到历史条目中等,所以这为本人搜集资料带来了难度。

本人主要通过本校图书馆、中山图书馆、广州市图书馆、暨南大学图书馆、中山大学图书馆、上海市图书馆等地方收集到一部分资料。主要有:伯来拉、克路士的《中国行纪》,门多萨的《中华大帝国史》,这是明清之际西方传教士关于中国的较早记录;《利玛窦中国札记》的第一卷主要记录了利玛窦对中国的政府、工艺、习俗、宗教、儒学等现象的观察;《利玛窦中文著译集》则是他传教宣传及关于中国某些文化问题的著述集;曾德昭的《大中国志》、安文思的《中国新史》是两部关于中国文化的百科全书式的著述;马国贤的在华回忆录《清廷十三年》反映了他本人在华经历及对中国的印象;《耶稣会士书简集:中国回忆录》一、二、三集,则是许多耶稣会士关于中国的报道;《中国礼仪之争西文文献一百篇》是关于中国礼仪之争这一问题的专集;周宁的《2000年西方看中国》、杜文凯的《清代西人见闻录》、朱静的《洋教士看中国朝廷》均是西方传教士看中国的史料集。本人还有幸得到胡牧师的允许,在基督教协会查看到基督教内部文献《明末清初耶稣会思想文献汇编》。

关于其他方面的资料在此就不一一列出。此外,本人还查阅了一些关于这一方面研究的专著。

第二章 明末清初西方传教士来华时代背景

2. 1 西方世界形势

2. 1. 1 文艺复兴运动

16至17世纪中期（即中国的明末清初），世界形势正处于发展变化之中，这以新航路开辟为肇端。由于新航路的开辟，人类文明的交往通道发生了转移，即从大陆与近海转向大洋，从而在根本上改变了东西两半球相对隔绝的局面，彼此孤立的世界被联系在一起，对世界经济、文化乃至整个社会发展都产生了重要的影响。

“文艺复兴”作为一个历史术语，既代表一场文化运动，又代表一个历史阶段。文艺复兴思想的核心是关于人本质的新观念：个人可以自由的决定自己的命运。正是在这种思想指导下，产生了一批文学家、艺术家、思想家、科学家。且不论这一时期产生的文学作品、艺术成就和思想大师，我们只看最能体现人类进步的科技成就：以天文学为开端，哥白尼的“日心说”从根本上推翻了所谓上帝选定地球为宇宙中心的谬论；在数学方面，发现了解决方程式的方法，还产生了一批数学理论家；在物理学上，伽利略可谓现代物理学的奠基人，他的学生托里彻利在液体和气体动力学方面有很重要的发明，等等。

文艺复兴虽然没有直接使欧洲的政治，经济情况发生变化，但它改变了欧洲人对自己生活的看法，改变了人们的一些观念，为欧洲的近代化起了先导的作用，开启了人们思想的近代化。

2. 1. 2 宗教改革

中世纪的欧洲处于教会的统治之下，教皇和主教们富比王侯，教职可以出卖，低级教职常常为了弥补收入而从事赌博或其他牟利的行当。教会由于自身的腐败、保守和贪婪，与日益增长的王权发生了激烈的冲突。随着文艺复兴运动的高涨和新的民族意识的觉醒，以及社会阶级结构的变化，中世纪教会的危机进一步加剧。伟大的宗教改革运动在这一背景下揭开了帷幕，并逐渐演变为代表社会各阶层不同利益的社会势力的较量。“由于十四、十五和十六世纪时进行着的精神和道德上的冲突的三重性，一系列跟着发生的变革——那些变革在历史上统称为宗教改革——也有三个方面。有按照王侯们意愿的宗教改革，他们要停止金钱流入罗马，要夺取精神上的权威、教育权利和在他们领地内的教会的物质财富。有按照民众意愿的宗教改革，他们企图使基督教成为一种对抗非正义的力量，特别是对抗有钱有势的人的非正义的行径。最后有以阿西西的圣方济各为前驱的教会内部的宗教改革，它力求恢复教会的善性，并且通过它的善性来恢复它的权势。”^[1] 继马丁·路德之后，各种力量根据自己的需要提出了不同关于宗教信仰仪式的口号，一个貌似与天主教会断绝一切关系的“新的基督教”运动迅速在欧洲大陆扩展。

^[1] [英]赫·乔·韦尔斯，吴文藻等译，世界史纲[M]，北京：人民出版社，1982.464

2. 1. 3 耶稣会的成立

14 世纪的宗教改革还包括教会内部的改革，早在 13 世纪甚至以前，罗马教廷就存在一系列的问题，“教会的神父和主教们愈来愈成为受信条、教条和固定规程所桎梏的人；到了他们成为红衣主教和教皇时，他们一般都是老人了，习惯于眼前利益而进行的斗争，不再有能纵观世界的眼光，他们想看到的是教会的权力，就是他们支配人的权力，”^[1]到了 13 世纪，教会已经因感到那使人痛苦的怀疑可能会摧毁它的整个权力机构而焦急不安。教会憎恨除己之外的一切知识，控制、抑制一切思想、科学，甚至还有一种对普通人的智力和心理尊严毫不掩饰的蔑视。因而，基督教世界认为当时的宗教气氛都不好，于是在教会内部开始了我们今天称之为“信仰复兴”的运动，人们到修道院和圣职之外去寻找新鲜、正直的生活方式。

耶稣会正是在这一背景下诞生的。

1534 年，依纳爵·罗耀拉与诸同仁一道在巴黎蒙马特山的圣堂发愿，创立耶稣会。1540 年 9 月 27 日，教宗保罗三世下达谕旨批准耶稣会成立。1541 年，依纳爵当选为耶稣会第一任总会长。耶稣会在依纳爵的领导下得到迅速发展，1556 年以后取得长足进步。“他是一个完全新型的修会。以往的修会均采用共同生活的方式，其基本特征是：统一服装的修院集体生活；共同参加日课；留在某个固定的隐修院。耶稣会放弃了诸如此类的形式。依纳爵对共同参加日课，统一修会服装和刻苦功夫都未做出明文规定。耶稣会的目标并不在固定的修院过集体生活，而是要将会士派往四面八方”^[2]

耶稣会创立之时，天主教正面临着有史以来的最大危机，半壁西方世界背离了天主教，或行将分裂出去。新教在 16 世纪赢得了越来越多的支持者。面对天主教在宗教改革时期所陷入的危机和广大民众对各种新教学说的积极响应，耶稣会将工作的重点放到了上层社会，以及那些对信仰的选择起决定作用的阶层。耶稣会在很大程度上重新赢得了上层社会，同时赢得了那些信奉天主教的城市和乡村的广大民众。

耶稣会会宪中写到“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]所以自修会成立之日起，耶稣会士就开始奔赴遥远而陌生的大陆，传布耶稣基督的福音。

2. 2 明末的中国社会形势

2. 2. 1 腐朽的统治

明朝时，中国封建君主专制高度发展。明神宗时期曾一度使君主专制发挥到极致，出现过昙花一现的励精图治时期，但好景不长，万历十四年以后，皇帝却长期怠政，以致于人滞于宫，官曹空虚，而且党派之争此起彼伏。明神宗又是一个挥霍无度的君主，许多官

^[1] [英]赫·乔·韦尔斯. 吴文藻等译. 世界史纲[M]. 北京: 人民出版社, 1982. 587

^[2] [德]彼得·克劳斯, 哈特曼·谷裕译. 耶稣会简史[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2003. 12

^[3] [德]彼得·克劳斯, 哈特曼·谷裕译. 耶稣会简史[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2003. 13

吏也是巧立名目，大肆搜刮，矿监税使更是流毒全国，浪费了社会财富，妨碍了商业和手工业的正常发展。因“苛重的税收使大小商贾、手工作坊主及小手工业者纷纷破产，从城镇到乡村商业活动日趋萧条，手工业生产越来越不景气。”^[1]矿监税使曾激起许多地方的民变。

明神宗怠于政事而勤于搜刮，政府机构的瘫痪及党争激烈必然造成这一时期吏治腐败，军队腐朽，财政吃紧，赋税加重，人民群众苦不堪言，因而反封建斗争时有发生。明朝后期宦官魏忠贤专权，更使得明末统治雪上加霜，明思宗时期曾一度想挽救明王朝摇摇欲坠的统治，但最终失败。

2. 2. 2 经济、文化概况

明中叶以后，社会生产力有了显著发展。农业、手工业的生产工具和生产技术在原有的基础上有了新的发展。土地单位面积产量提高，劳动生产率比过去有了明显的增长，这样就为资本主义的原始积累和更多剩余劳动力的产生提供了可能。因此社会上萌生了资本主义性质的生产方式，在经济发达的江南地区形成了以一种手工业为中心的专业城镇，城市商业得到发展，社会生活渐趋繁荣。但是由于明政府后期的腐朽统治及社会上流行奢侈之风，使得江南地区出现的资本主义处于萌芽状态就被扼杀了。

“在唐朝，中国的极盛时代，其后又在优雅的却颓废的宋朝（960——1279年）以及又在文化很高的明朝（1368——1644）中国呈现了繁荣、幸福、文艺活跃的景象远在任何同时代国家前头。”^[2]明代的中国，在承继了灿烂中华文化的基础上又有新的发展，“中国过去巨大的成就，早期的繁荣和普遍的满足必然使我们人类中那个国家的人都把自然的满足和守旧思想都看成正当的了。在这件事上人还是动物。19世纪以前的两千多年，中国历史上很少能引起中国人头脑中对于他们自己的文明一般优越于世界其他各处的文明，产生过任何认真的疑问，因而显然也没有任何改变的理由”。^[3]中国曾创造过独步世界的文化，到明代至清初，中国仍处于世界各国发展的前列。但中国的封建制度在繁荣之后，已进入暮年，在需要发展新的机制时，中国统治者却墨守陈规，终致落后挨打。然而我们不能因近代中国的落后就否定中国过去对世界文化做出的贡献。明末清初的西方传教士对于这一新奇世界、异域文化发出的更多是赞美之声。

2. 2. 3 海禁政策的施行

明初，朱元璋吸取以往封建统治者的经验，加强了对国家社会生活各方面的控制。在政治上，他废除中书省、御史台和大都督府，加强皇权；又建立了由他本人控制的锦衣卫

^[1] 南炳文，汤纲，明史[M]下册，上海：上海人民出版社，1991.768

^[2] [英]赫·乔·韦尔斯，吴文藻等译，世界史纲[M]，北京：人民出版社，1982.503

^[3] [英]赫·乔·韦尔斯，吴文藻等译，世界史纲[M]，北京：人民出版社，1982.506-507

和由宦官掌握的东厂。这些集权措施的主要目的是为了强化封建文化价值体系，用极端的专制制度来维护自己的统治，防止出现新的危机。在文化上，明朝统治者把程朱理学定为官方正统思想，以消灭异端，从而统一全国人民的思想。在这种统治下，中国学术处于僵化的局面，知识分子除了追随统治者的需要和意愿外不可能有偏离已确立的正统思想之外的发展，然而社会的发展不因统治者的意志而改变规律。

体现这种思想、文化专制统治的明王朝在对外政策上则施行海禁政策。明初朱元璋便以防止倭寇与张士诚、方国珍勾结为名，多次下令海禁，洪武四年规定“仍禁濒海民不得私出海”^[1]，在洪武七年“罢泉州，明州，广州三市舶司”^[2]。到永乐、宣德年间，海禁虽略有宽弛，但并未根本改善，明成祖仍然规定禁止民间海船，并将海船改为平头船，使得民人不能入海远航。到嘉靖年间，中国海禁达到了顶峰，明世宗下令毁掉一切违禁大船，如有人私自与外人交易实行连坐制。而在明政府实行海禁之时，正是西欧诸国大力实行拓海政策之日，西方传教士正是在这一背景下，在其本国大力主张向海外进发时向关闭国门的明政府走来。

2.3 传教士关于中国文化的书籍和著作

要探讨西方传教士对中国文化的认识，势必要了解传教士关于中国的论述。

在传教士没有进入中国以前，西方已有了零散的关于中国的印象，但那多是旅行家或冒险家的游记。本文只考察传教士的作品。16世纪进入中国的第一个传教士当推多明我会士加斯帕尔·达·克路士，他于1556年到达广州，试图建立一个传教团但未获成功，而后返回马六甲。他所著《中国情况详介专著》在其1570年去世后出版，此书是近代欧洲出版的第一部专门介绍中国的著作。继克路士之后应是西班牙奥古斯定会士马丁·德·拉达，他于1575年7月9日奉命访问了福建，返回后写了一份关于中国的报告，报告分两部分：《出使福建记》和《记大明的中国事情》，但限于文字，这两本书并未被太多的人所关注，使其名扬的是1585年西班牙奥古斯定会士门多萨编辑的《中华大帝国史》，这是一部关于中华帝国的通志。由于门多萨并未到过中国，所以他的著作多是引用佩雷拉、拉达、克路士等人关于中国的描述，至此，部分传教士开始对中国有了一个大致印象。

虽然奥古斯定会士与多明我会士是力图开辟中国传教区无可否认的先驱，但进入17世纪，活跃于中国舞台的传教士当推耶稣会士，而“向在罗马的耶稣会总部定期作全面的报告是他们传教日常工作的一个组成部分，而且从17世纪初，耶稣会士就为大众媒介撰写关于中国的报道以满足欧洲读者对中国的好奇。”^[3]所以他们的作品成了向欧洲阐释中国的主要介质。

较早给西人描述中国的耶稣会士是西班牙传教士沙勿略。1548年，沙勿略根据一位商

^[1] [明]谈迁·国榷[M]卷4.北京:古籍出版社,1958.457.

^[2] [明]谈迁·国榷[M]卷5.北京:古籍出版社,1958.509.

^[3] 任继愈·国际汉学[C]第四辑.郑州:大象出版社,1999.430.

人提供的材料写了一份关于中国的报告，但他未能进入中国。出于传教的考虑，耶稣会士开始有意地对中国文化进行记述，以便西方人对中国有更好地了解。在秘鲁传教的西班牙人何塞·德·阿科斯和在日本和澳门视察的范礼安传教士均有关于中国的记述，但他们也未进入中国。真正在中国传教、切身感受中国文化的传教士，关于中国文化的论述，对西人来说才具有更深的影响力，这类作品应数继沙勿略之后，在 1552—1582 年间出版的 16 本耶稣会士书简集。在中国打开传教局面的重要人物当属利玛窦，他在中国生活了近三十年，对中国有较深了解，关于中国的记述更具有说服力，他把自己在中国的传教经历及对中国的认识记录下来，后经金尼阁的补充、编著问世，即为著名的《利玛窦中国札记》。此后有曾德昭的《大中国志》，卫匡国的《鞑靼战记》，安文思的《中国新史》，李明的《中国现势新志》等。到外方传教的耶稣会士有定期向欧洲耶稣会报告自己传教情况和经历、见闻的义务。他们的报告被编撰成册，保存下来，成为人们研究这段历史的宝贵资料。此外，其他修会的传教士也多把自己在中国的传教经历记录下来，有的发回自己在西方的教会总部。这一时期，传教士关于中国的报道、著述较丰富。西方启蒙思想家莱布尼茨、伏尔泰等人关于中国的看法也多源于传教士的中国报道。

现将明清之际传教士关于中国文化记述的部分资料分类列表如下：

表 2-1 部分传教士作品^[1]

Table 2-1 some of works of the missionaries of Catholicism

次序	17—18 世纪在华耶稣会士有关作品				17—18 世纪刊布作品类别比例	
	类别	17 世纪	18 世纪	合计	类别	百分比 (%)
14	文学 (文学、戏曲)	1	3	4	文学	0. 364
13	宗教 (除天主教外的其他中国宗教及历史)	3	12	15	宗教	1. 636
12	医药	4	20	24	哲学	2. 182
11	艺术 (建筑、音乐、绘画)	0	26	26	艺术	2. 909
10	哲学 (儒学经典、诸子哲学)	5	27	32	医药	3. 455
9	社会生活 (风土人情、中国概况)	9	26	35	语言	5. 455
8	礼仪 (与礼仪之争有关的祭祀礼及其他大小礼节、仪式)	12	38	50	社会生活	5. 455
7	语言	13	39	52	礼仪	6. 182
6	译文	8	47	55	译文	7. 455
5	时事	9	63	72	地理	10. 73
4	科学	7	68	75	历史	10. 73
3	历史	17	65	82	时事	11. 27
2	地理	14	73	87	科学	12. 18
1	天文历算	25	89	114	天文历算	14. 55
合计		127	596	723		

^[1]张国刚. 明清传教士与欧洲汉学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2001. 97.

2.4 本章小结

所谓西方传教士的中国文化观应为西方传教士对中国文化的真实看法，现在的我们要探究三、四百年前西人的想法则只能通过他们留下的作品，而这些作品在多大程度上能客观反映他们的真实看法，则要看他们为世人留下作品时的目的及所受到的时代的影响。在本文的撰写过程中，我所依据的主要是这方面的材料。

毕诺曾指出“耶稣会士出于自身的利益，而不允许非常忠实原文化地刊布这些著作，为了设法在罗马抨击入华的其他传教士，同时也为了促使教皇支持传入该帝国的混合崇拜，以及他们在欧洲刊布的有关这一问题的著作，则必须加以修改。”^[1] 所以，我们能在多大程度上客观反映传教士的中国文化观，取决于传教士在多大程度上客观反映了中国文化情况。

^[1] [法]维吉尔·毕诺. 中国对法国哲学思想形成的影响[M]. 北京:商务印书馆,2000. 172.

第三章 西方传教士对中国若干文化现象的认识

3. 1 中国的社会、经济

明清之际，西方传教士多认为中国地域广大、物产丰富、人口众多。

曾德昭在他的《大中国志》中指出，中国纬度跨度很大，是世界上最主要的国家。一个中国差不多就相当于全欧洲，中国分为15个省，每个省就相当于一个国家。在如此广大的地域，物产非常丰富。传教士多数认识到中国的主要粮食为水稻和小麦。北方生产小麦，南方生产水稻，他们认为作为中国主粮的大米的产量比欧洲丰富。由于中国地域的广大，所以作物的生产有的地方一年两熟，有的地方甚至一年三熟。除了这两种作物外，中国还生产大豆、玉米等作物。中国的蔬菜、水果也非常丰富，“水果品种很多，有梨、苹果、木瓜、柠檬、香蕉、甘蔗、石榴……我们知道中国橙子在欧洲所享有的声誉，而它们在这里犹如苹果在诺曼底一样随处可见，价格极其便宜……我觉得最好的是芒果和荔枝。”^[1]中国的水果中有些是欧洲没有的，如龙眼和荔枝。此外中国的“鱼非常之多，有好多品种，都很好，市场上从不缺鱼”。^[2]总之，“至于肉、鱼、水果及其他食物，完全可以这样说，我们在欧洲有的，他们都有，而且有许多是我们所没有的品种。”^[3]而且价格之便宜，足以显示产量之多。传教士认为中国物产丰富不仅是因为中国土地肥沃、气候温和，更是由于中国人民勤劳的缘故。尽管这样，来华传教士仍认为“大多百姓仍是贫穷的，因为中国人太多了。”^[4]来华传教士都认为中国人口太多，曾德昭在他的《大中国志》中就指出，中国人口就是多，大街上永远都是那么拥挤，他在中国生活了22年，这种状况丝毫没有改变，不仅城镇及公共场所，甚至大道上也汇集了大群的人，很像欧洲过大节或群众集会。这样无疑会给社会造成极大的负担。关于中国人为什么这么多，马国贤认为有这样几个原因，“第一，像我们的教士和修女那样专心独身，中国把自己献身于偶像崇拜的僧侣和女僧侣的数量很小；第二，流行的风俗是每个男人应该尽他的经济能力多娶妻子，而不顾会带来多少孩子；第三，不结婚对这些人来说是不名誉的事；第四，帝国享有了很长时间的和平安定；第五，完全没有什么传染性疾病；第六，妇女们特别旺盛的生育能力；最后，早婚——通常是在发育成熟的成年礼一完成后就结婚。”^[5]他的这些分析很有见地，基本上指出了中国人口多的原因。

关于中国的经济，传教士认为中国是一个农耕民族，国家非常重视农业生产。因为上自皇帝下至百姓都把农业看成是生命之本，“每年春天，皇帝亲自郑重地犁几畦地，以便以自身榜样激励农夫耕作。每个城市的地方官也照此办理。若有总督委派代表前去见驾，

[1] [法]杜赫德·郑德弟等译。耶酥会士中国书简集：中国回忆录 第二集[Z]。郑州：大象出版社，2001.114-115。

[2] [葡]伯来拉，克路士等。何高济译。南明行纪[M]。北京：中国工人出版社，2000.157。

[3] [葡]安文思。何高济译。A New History of the Empire of China（中国新史）[M]。郑州：大象出版社，2004.88。

[4] [葡]伯来拉，克路士等。何高济译。南明行纪[M]。北京：中国工人出版社，2000.281。

[5] [意]马国贤。李天纲译。清廷十三年——马国贤在华回忆录[M]。上海：上海古籍出版社，2004.32。

皇帝总要打听他们见到的农村情况。”^[1]由于中国统治阶级的重视，加之中国劳动人民的勤劳，所以中国的粮食丰富，农业发达。关于中国的商业，传教士认为，中国的工匠很多，各行各业应有尽有，因而商品很多。在商品交换中的流通货币通常是碎银，因为中国人善于在铸造金银时掺假，“他们按分量收授金银，而且很善于辨认是纯的金银还是混杂了其他金属。他们购物时有时也使用金子，但这时金子被当成了商品而不是货币。因而，银子经常被割成小块，”^[2]他们认为中国人天生好经商，不仅从一省到另一省做买卖，获得巨大利润，甚至在同一省也做生意。大宗买卖，零星出售，应有尽有。他们认为中国富有的商人信用良好，很守时，但是中国商人又特别会耍手腕，特别奸猾，超过其他的民族。传教士认为中国商人信誉良好，这是从葡萄牙人和中国人多年的生意来往得出的结论。因为由于中国海禁，外国人不允许进入中国，所以他们同中国做生意时，只是双方议定货物的性质及价钱，钱就由中国人带回国内，买好商品再返回广州，把货交给外国人，这种贸易方式实施多年而无欺诈。但同时，传教士又认为善于欺骗可能是商人的本性，所以中国商人也善于欺骗。因而在中国有一个奇怪的现象，即每个人“总带着一幅秤砣和称及碎银到市场去买东西。”^[3]

3. 2 中国人的礼仪、道德

3. 2. 1 中国人礼仪丰富，举止得体，高雅文明，但过多的礼节未免繁琐，浪费了人们大量的时间

中国自三礼形成后，人们生活中的各种礼仪逐渐丰富，经过隋唐、到宋明时期更完善，并被周边一些国家借鉴传承。西方传教士进入中国首先接触的自然是中国文化中可直接感知的文化，风俗礼仪当在其列，这为传教士所津津乐道，因为中国文化和西方文化是两种完全不同质的文化，人们的风俗礼仪也不尽相同。特别是16世纪的传教士，在对中国文化不甚了解或完全不知的情况下来到中国，面对这一新奇的世界自然是惊异的，因此有了这样的评论“这支民族不仅吃饭文明，讲话也文明，论礼节他们超过了其他所有的民族。他们做生意也差不多，照他们的方式那样彬彬有礼，远超所有其他的异邦人和摩尔人”。^[4] 传教士对于中国礼仪记述较多，发表了他们的看法。

他们认为中国人特别有礼貌，两人见面时“一般说，首先是鞠躬弯腰到地，这种礼节在他们访问和聚会时是通常采用的，他们称之为揖(Ye)或作揖(Coye)，其次，他们行同样的礼，然后突然下跪，以同样的姿态再叩头至地，有些情况下他们站起来再重复3次同样的礼节，这是最少的”。^[5]拜访客人时中国人穿特制的礼服，拜会之前要递帖子，从开始，到彼此双方让座、上茶、吃饭、告别等等，都表现得很有礼貌。中国人绝不怠慢客人，这

[1] [法]杜赫德编，郑德弟等译。耶稣会士中国书简集：中国回忆录 第二集[Z]。郑州：大象出版社，2001.230

[2] [法]杜赫德编，郑德弟等译。耶稣会士中国书简集：中国回忆录 第二集[Z]。郑州：大象出版社，2001.118

[3] [葡]伯来拉，克路士等。何高济译 南明行纪[M]。北京：中国工人出版社，2000. 155

[4] [葡]伯来拉，克路士等。何高济译 南明行纪 [M]。北京：中国工人出版社，2000.71

[5] [葡]曾德昭，何高济译。大中国志[M]。上海：上海古籍出版社，1998.71

几乎是亚洲人的习惯，和欧洲的风俗不同。而且中国人特别谦恭，在称呼上，中国人不同于西方，“他们使用的词句很讲究，充满对别人的尊崇，自己的谦卑。”^[1]因为中国人过于注重礼节，彼此谈话时并不直称对方为‘你’，称自己为‘我’，否则会显得不敬、不谦。“关于中国人的礼节、问候方式及仪式，可以写几部书。他们有一部记述三千多年前礼仪的书，令人惊异的是在那些细节上他们是多么正规有序。”^[2]较能体现中国人礼仪之多、之繁的事情莫过于中国人在宴会中的礼节，因此，早期来华传教士在向西方人介绍中国时，几乎都有专门的章节谈论中国的宴会，但他们觉得，中国人“礼仪那么多，实在浪费了他们大部分的时间。熟悉他们风俗的人实在感到遗憾，他们为什么不摒弃这种外在的表现，在这方面他们远远超过所有的欧洲人。”^[3]

传教士在明清之际的传教一直未得到官方的正式许可，因此他们的传教活动显得名不正言不顺，传教一直效果不理想，传教士活动处处小心谨慎，因而他们认为中国是一个“讲究虚礼客套的国家，虽然鞑靼人革除了不少规矩，做任何事情仍要谨慎小心。人们到处装出一幅一本正经的样子，与我们法国人坦率而无拘束的气派迥然不同”。^[4]

3. 2. 2 中国人有着尊老敬长的优良传统

西方传教士发现中国人继承古制，保持着古代许多优良的传统，在尊老敬长上则表现十分明显，他们觉得西方人要向中国人学习。“在孝敬父母这一点上，我们有许多向中国人学习的地方，按照我的判断，别的民族也在这点上赶不上中国。有很多孝敬父母的古代善事，不见于他们的言谈和文字，仅见于他们的行为……上起皇帝下迄百姓都严格奉行，不仅要供养父母，尊敬父母，特别照顾他们，不管父母有多老，还要对父母表示难以置信的礼敬和服从，在这点上，不管他们子女的地位、年纪和情况。”^[5]中国人自古以来就注重对人们孝道的训诫“身之发肤受之父母”，每个人的一切都是父母所给，包括后来取得的成就也归功于父母。对于传授自己知识的老师以同样的尊重，要把老师当父母般的尊重“中国人比我们更尊敬老师，一个人受教哪怕只有一天，他也会终生都称他为老师的”。^[6]

为表示子女的孝心，中国人在父母在世时就为他们做好去世时的准备，“其他民族不重视或很少重视肉体的埋葬，而这些人（中国人）则非常重视，他们生时已尽一切能力为死亡作好种种准备，同时他们的儿子在其父死后，又把后事安排妥善，这是表示他们孝道的最佳方式。”^[7]由于中国人有叶落归根的传统观念，即使在离自己家乡很远的地方去世，

^[1] [葡] 曾德昭. 何高济译. 大中国志[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 76

^[2] [葡] 安文思. 何高济译. A New History of the Empire of China (中国新史) [M]. 郑州: 大象出版社, 2004. 64

^[3] [意] 利玛窦 [比] 金尼阁. 何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社, 2001. 145

^[4] [法] 杜赫德. 郑德弟等译. 耶稣会士中国书简集: 中国回忆录[Z]. 第二集 郑州: 大象出版社, 2001. 275

^[5] [葡] 曾德昭. 何高济译. 大中国志[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 181

^[6] [意] 利玛窦 [比] 金尼阁. 何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社, 2001. 60

^[7] [葡] 曾德昭. 何高济译. 大中国志[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 90

也往往要埋葬在故地。传教士认为这是有一定的理由的，因为《圣经》中的雅各和约瑟也有同样的做法。

3. 2. 3 中国人传统观念根深蒂固，中国的婚姻制度不合理，女子地位卑微。

传教士在中国，看到一种奇怪的现象：在大街上很少见到妇女，特别是富人家的妇女。街头上看到的多是男人，零星的女子，也多是劳动人家的妇女为了糊口不得不寻找生计，贵妇人很少在街头上露面，如果需要外出，也是坐在遮盖严实的轿子里。“中国的妇女从不走出家门，也不接受男士们的访问。妇女不准在公开的场合露面，不准过问外面的事务，是这个帝国一条基本的伦理纲常。”^[1] 传教士在传教的过程中，发现很少有妇女去教堂或布道场所听直接的传道。在家庭里，妻子完全处于一种从属地位，子女的婚姻要听从父母的安排，所有这些现象使传教士渐渐明白，在中国有几条无形的绳索束缚着人们的生活，这就是传统文化中的纲常伦理。传教士认为这种无视女子地位与权利的中国式婚姻是一种不合理的婚姻制度。

“众所周知，一夫多妻在中国比世界上任何一个地方都更普遍，因为中国人往往把多子多孙看成最有福气。”^[2] 因此，中国男人就把生儿子作为自己娶妾的理由。认为无子就是对父母、祖先的最大不孝，在这里女子只是人类传种接代的工具。利玛窦在它的《天主实义》中批驳了中国的“不孝有三无后为大”的传统观念，他指出，中国古代，由于人口稀少，这种说法是合理的，因为以此可以增加人口，而时至今日，人口已经很多，不应该再以此为理由。而且它以古代的先贤圣哲为例，孔子把伯夷、叔齐、比干称为贤人，而这三个人都无后，以此而论当为不孝，又怎能称为仁呢？按此标准而论舜也为不孝，因为他“三十而不娶”。由此可见古人的这种“孝”的标准是不正确的。

传教士认为中国妇女地位卑微。“在家从父，出门从夫，夫死从子”是中国妇女的真实写照。她们几乎与世隔绝，公开露面的妇女也会受到谴责，三纲五常完全束缚了妇女，她们比男人又多了一条绳索。女子要讲求忠贞和节操，如果一个少女或年轻寡妇独身又保持贞操及拥有其它必须的德行，政府就为她建立贞节牌坊，死后给以公开颂扬。这貌似对女子的嘉奖，实质是对人性的践踏。中国人要求女子从一而终，但男人却三妻四妾，特别是有钱人，可以根据自己的所好而多娶小妾。在众多的妻妾中，只有一位是正妻，妾的地位更卑下，“对待妾的方式很不相同。她单独在自己的房间里吃饭，服从正妻，并且作为奴仆要在一些事情上为正妻效劳。她生的孩子不把她当妈看待，而是尊敬正妻，并把正妻称作妈。”^[3] 16到18世纪，西方视一夫一妻制为合法的婚姻状态，基督教的道德更是“注重性的纯洁性”，因而他们对中国盛行的纳妾制度很反感，并进行抨击，“天主教成万有，生一男而特生一女为偶。人类未传，一男特配一女；今人类普天之下而一男配多妇，其理

[1] [法]杜赫德·郑德弟等译. 耶稣会上中国书简集：中国回忆录 第一集[Z]. 郑州：大象出版社,2001.244

[2] 周宁. 2000年西方看中国[M]. 北京：团结出版社,1999.520

[3] [葡] 曾德昭著 何高济译 大中国志[M]. 上海：上海古籍出版社,1998.86

通否？”而且娶妾有失阴阳之道，“阴阳之道在为对，若失对，是以失阴阳之道也。故日与月，天与地，冷与热皆为对，飞禽之类亦无不归依一隅之道。”^[1]言下之义，作为万物之灵的人类，不应该因纳妾而失阴阳之道。进而，传教士对中国纳妾制的根本——为了“有后”进行批驳，“贵国人士虽有子者良多，加娶其故何谓？为孝乎？为色乎？不生子之病，亦可在男，亦可在女。以此论之，则女亦可自思云：吾夫不生子，吾尚招一男，以免大不孝善也。女有借孝名而招异男者，必将谓乱；男有借孝名而配多妇女，安将谓孝乎哉？”^[2]由此可见以无后纳妾是不合理的。男子纳妾多是挑选年轻貌美的女子，女子只是供男人玩赏而亦。而且纳妾之风多在富人和显贵人士中流行，这也是他们的特权。总之，在封建时代女人与男人的地位是不平等的，与基督教宣扬的“天主面前人人平等”相矛盾，这是传教士对此进行批判的重要原因，在他们的批判中处处是以天主教的教义为准绳。

3. 2. 4 关于中国礼仪，传教士看法不一，引起争论

明末天主教能够传入中国，与利玛窦等耶稣会士采取的适应政策有极大的关系。传教士将儒学比附天主教，指出儒家经典中早有“上帝”“天”的概念，因而“上帝”与“天主”只是“特异以名”罢了，对于中国教徒祭祖的礼仪，利玛窦等人认为“这种在死者墓前上供的作法似乎不能指责为渎神，而且也许并不带有迷信的色彩，因为他们任何方面都不把自己的祖先当作神，也并不向祖先乞求什么或希望得到什么。”^[3]关于祀孔的礼仪，利玛窦认为这只是表明中国读书人对著作中所包含的学说的感激。他们这样做是因为正是因为这些学说，他们才得到了学位，而国家才得到了管理人才。他们不向孔子祈祷，也不请求他降福或希望他帮助。他们崇敬他的那种方式，正如他们尊敬祖先一样。和利玛窦持相同观点的传教士认为祭祖是乃事死如事生，“盖父母生时。必在上坐。子孙跪在膝下。及其已亡矣。则孝子设木主之位于上。以肖父母之存而已矣”^[4]。但利玛窦去世后，他的继任者龙华民则严禁中国教徒祭祖祀孔，认为祭祖祀孔有涉于异端，应当禁止。因此围绕这几个问题在传教士之间引起了争论。即为“中国礼仪之争”。

在礼仪之争中，祭祀祖先和孔子是否具有宗教属性是一个核心问题。利玛窦认为祭祀祖先是一种礼节，表示孝思而已，并非一种宗教活动，因此允许中国天主教徒参加祭祖活动。而一些方济各会士则不同意这种看法，认为中国人祭祖就是为了求福，尤其是木牌上写有“某某神位”，就是崇拜异端之神，因为“这些牌位至少在今天看来是为了如下是目的：他们不仅代表亡灵，而且表示故人的灵魂居留于此牌位中”^[5]，与天主教主张的世界上只有一个造物主相违背，必须加以禁止。关于祭祀孔子，利玛窦认为祭孔敬孔只是敬其为人师表。而方济各会士则认为只有圣品之人才能奉祀，孔子不是圣品就不能奉祀。关于

^[1] 楼宇烈，郑安德。明末清初耶稣会思想文献汇编[Z]。第一卷 北京大学宗教研究所，2003.433

^[2] 楼宇烈，郑安德。明末清初耶稣会思想文献汇编[Z]。第一卷 北京大学宗教研究所，2003.434

^[3] [意]利玛窦 [比] 金尼阁著 何高济等译 利玛窦中国札记[M]。桂林：广西师大出版社，2001.71

^[4] 吴相湘。中国史学丛书 天主教东传续编[Z]（三）台湾学生书局（影印），1972.1368.

^[5] [美]苏尔 诺尔、沈保义等译。中国礼仪之争西文文献一百篇（1645—1941）[Z]。上海：上海古籍出版社，2002. 28.

拜城隍,传教士的观点也不一致。有的传教士指出这是因为中国封建统治者希望官吏治阳,城隍管阴,共同来维护封建统治。实质上城隍具有神佑惩罪之功能,关于这一个问题传教士的分歧不是很大,利玛窦认为“对这些城市之神也要烧香献祭,但与对孔子和对祖先上供的目的不同。区别在于他们对这些神只承认有一种神祇具有惩恶奖善的权力。”^[1]至于能否拜城隍,利玛窦在这里并没有明确。马若瑟在《儒教实义》中指出,隍指的是城池,护守各邑的城池称为城隍,就像知府称为府一样,但拜城隍则不妥,有背古礼。原因有四“古者立庙以事人。为坛以事神。今俗立城隍庙。而以人道事神者。一也。古者无塑像。止用木主。今俗弃主而立像者。二也。古者非徒城隍无庙。且中国浮屠亦并无。今各州县城隍有像有庙。而以佛徒守奉之者。三也。古者未闻神之生诞之怪。今俗历年奉城隍生诞者。四也。”^[2]马若瑟从中国的古书中找论据,其真正目的是反对天主教徒拜城隍,但又害怕过激的言论引起中国人的反感,所以就用了“以子之矛攻子之盾”的方法企图说服中国天主教徒不拜城隍。

来华传教士对中国文化的第一个印象则是丰富繁琐。他们在日常的生活中心耳濡目染中国文化,逐渐了解中国文化,当然中国几千年的文化积淀他们不可能一下子就能体会,面对一种异质文化自然会产生想法。他们认为中国人很讲究礼貌,注重良好仪态,但这看起来更像敬神而不像礼节尊敬。他们认为这种过分注重礼仪实际上有许多缺点,因为中国人的礼节过于繁杂,这浪费了大部分的时间。中国人保留了许多古老传统,如尊老敬长,但中国的婚姻制度不合理,女子在社会中的地位卑微。

3. 3 中国的建筑、科技、工艺

明清之际来到中国的传教士以耶稣会士居多,耶稣会士入会以后要接受系统科学文化教育。来华的耶稣会士多数懂得科学知识,多以科学家的身份为宫廷服务。比如,利玛窦就可称得上是数学家、天文学家,南怀仁、汤若望更是以科学家的身份在中国的钦天监供职,后期的白晋等传教士也是以科学家的身份来到中国的。他们在学习本国科技工艺方面的成就后来到中国,自然会把中国的科技工艺与西方进行对比。

3. 3. 1 中国的建筑有自己的特色,但有的美观有余而牢固不足

克路士、拉达在16世纪时曾有过两个月在中国的游历,写下了《南明行纪》,在此书中,他们对中国南部的建筑作了大量的介绍。他们认为中国的建筑很有特色,在广东等地多有骑楼,“商人的大街是最主要的大街,两侧都有带顶的通道。”^[1]这是由于中国南部的气候等原因所致。当然对于初来乍到的传教士是不可能叫出它的名称的。他们认为中国房屋低矮无楼,“尽管我们看到少数的地方的屋有上层小房,而且在城门上有楼和大厅。

[1] [意]利玛窦 [比] 金尼阁、何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社, 2001. 72

[2] 吴相湘. 中国史学丛书 天主教东传续编(三) [M]. 台湾: 台湾学生书局(影印), 1972. 1355

[3] [葡]伯来拉, 克路士等. 何高济译. 南明行纪[M]. 北京: 中国工人出版社, 2000. 153

也有偶像的塔，四方建筑而相当高，周围有许多壁窗，里面安放偶像。”^[1] 随着利玛窦适应传教政策的实施，西方传教士进入中国内地人数逐渐增多，到康熙时期，康熙出于对传教士科学知识的利用，对天主教采取较宽容的政策，传教士在全国各地的传教点也逐渐增多。传教士进入中国内地，做了一些游历后对中国的建筑有了比较，认为“中国的公共建筑进深很深，正如欧洲建筑物十分高大一样，中国很少有三层的楼房，而且房屋不面朝街道。一系列房间之间有宽敞的院子。所有房屋均有客厅，甚至私人住房也不例外。”^[2]

中国的建筑并非全国皆一式，各地根据自己的地方气候、地形等特点有自己的建筑特色，如黄土地区的民居多建造窑洞式与拱卷式住宅；北方民居以四合院住宅为典型代表；江南地区民居多以封闭式院落为单元，沿纵轴线布局；客家民居由于历史等诸多原因形成了巨大的民居住宅群体等等，不一而足。即使在同一地区，由于阶级不同、社会财富不同，也决定了建筑的不同，当然这并非中国特例，西方社会同样存在这种现象，富人和穷人，贵族和平民居住环境迥然不同。传教士看到了这一现象，他们认为“中国普通百姓的住宅十分简陋，但官员或曾当过官的人的住宅及通常情况下所有公共建筑都很漂亮豪华。”^[3] 正如拉达在《记大明的中国事情》中所描述的那样“大人物的屋舍虽则无楼，却很大，占地甚广，因为有庭院和不止一个庭院，有大厅和许多寝室，还有菜园。”^[4] 至于公共建筑，安文思认为“中国的公共工程和大建筑物，在数量和规模上，都超过我们所知道的其他国家”。^[5] 传教士还发现了中国建筑中的一个有趣的现象，即中国建筑中墙较多。因为中国人喜欢墙，国家筑有长城，私宅修有院墙，真可谓无墙不成国家，无墙不成城镇，无墙不成家园，只不过墙的规格不同罢了。

利玛窦把中国和西方的建筑进行了对比“从房屋的风格和耐久性看，中国建筑在各方面都逊于欧洲。事实上，究竟这两者中哪个更差一些，还很难说。”^[6] 之所以二者存在差别，利玛窦认为是因为中国人和西方人的观念不同，中国人是为自己盖房而不是为子孙后代，而欧洲人着眼于要求永世不朽，所以欧洲人的房子经受几百年甚至一两千年都不倒，二者差别的关键是中国人建房不打根基，平地建房，而西方人要挖很深的根基。传教士认为如果从外形、特点上区别不了西方建筑和中国建筑的优劣来，但从它的牢固性而言，中国建筑则是美观有余而牢固不足，因为“每幢房子都有围墙，围墙的砖头不是像欧洲砖石建筑那样一块块平砌起来的，也不用水泥粘合；中国的围墙雅致有余而牢固不足。”^[7]

3. 3. 2 中国古代创造了先进的科技，到了“近代”某些方面则落后于西方

在谈到中国的科技时，传教士认为，中国古代创造了先进的科技。因为“中国人使用

[1] [葡]伯来拉，克路士等著，何高济译《南明行纪》[M]。北京：中国工人出版社，2000.279

[2] [法]杜赫德，郑德弟等译。耶稣会上中国书简集：中国回忆录 第二集[Z]。郑州：大象出版社，2001.1226

[3] [法]杜赫德，郑德弟等译。耶稣会上中国书简集：中国回忆录 第二集[Z]。郑州：大象出版社，2001.231

[4] [葡]伯来拉，克路士等著，何高济译《南明行纪》[M]。北京：中国工人出版社，2000.279

[5] [葡]安文思，何高济译。A New History of the Empire of China (中国新史) [M]。郑州：大象出版社，2004.71.

[6] [意]利玛窦 [比] 金尼阁，何高济等译。利玛窦中国札记[M]。桂林：广西师大出版社，2001.16.

[7] [法]杜赫德，郑德弟等译。耶稣会上中国书简集：中国回忆录 第二集[Z]。郑州：大象出版社，2001.111.

印刷术的时间比人们认定的欧洲印刷术的时间（即大约 1405 年）要略早一些。可以十分肯定，中国人至少在五个世纪以前就懂得印刷术了，有人断言他们在基督纪元开始之前，大约公元前五十年就懂得印刷术了。”^[1]利玛窦肯定了中国印刷术的优点，即一旦制成木版，就可以保存起来，并可以随时随意改动正文，也可以增删，因为木版很容易补。此外，“中国人使用炮远早于我们欧洲国家”。^[2]安文思认为中国人发明的奇妙的计时装置：燃香、使用漏壶计时器等，与欧洲的钟表相比，功效相差不远而价格便宜。

古代中国科技在世界上一直处于领先的地位，但进入中世纪以后，很快被西方赶上以至超过。传教士对中国科技许多内容持否定态度“他们的船有点缓慢，制造低劣，但在风前航行良好，并且能迎风开。他们没有海图，但有些航海指南抄本。他们也有罗盘，却不像我们的，因为那不过是一个灵巧的小铜舌，附在磁石上。”^[3]在谈到中国的科学仪器时，他们认为中国的仪器很少，而且不如欧洲的仪器完美，常常出错，侧时不准确。至于日晷，传教士认为中国人知道它从赤道而得名，但还没有学会怎样依照纬度的变化摆正日晷。“他们不知道世界是圆的，他们对太阳和星星的运行轨迹一无所知”^[4]

中国数学在古代很发达，曾编著了《周髀算经》、《九章算术》等书籍，勾股定理的发现也比欧洲早了几百年。但到了明清之际，这方面也被西方赶上，传教士在关于中国的各种科学的论述中谈论较多的是数学“他们有完善的算术，至少四则算法是这样，根据我在他们书中所见到的，他们也有论证和计算。他们完全不知代数，也不用普通的算术去演算。”^[5]中国人有充分的几何知识，尽管不知道遥远的地方和国土，不能分清自己的疆域，也不能划定自己的边界，然而，中国人却能很精确地区分自己的国土，有极完善的地图。但是在中国没有专门从事这一方面研究的机构，传教士认为因为中国的皇帝不允许有人专门学习它，除了奉皇帝特别命令从事这方面的研究外，从事这方面研究的人只是由于爱好，所以在这方面取得的成就就不突出。

中国医学不同于西方，无论是从方法还是药物上。中国在遥远的古代就创造了望、闻、问、切的诊断方法，产生了李时珍的《本草纲目》之类的医学著作，形成了独具特色的中医。传教士认为中国医学情况良好：因为中国有许多古代的好医书，都是本国的作者撰写的，而那时西方的医书尚未到达中国；中国的医术治病成功率很高。中国人可以“通过号脉诊断病情。在这一方面，中国人无疑具备欧洲人所没有的经验。”^[6]随着社会的发展，进入 17、18 世纪，西方更注重科学实验，并取得了很大的成绩，而此时的中国医学只是对于传统的继承，似乎没有创新，更缺少近代意义上的化学实验，因此西方人对建立在传统经验上的中医提出了怀疑，“长期来，中国人以有自己名医而享有崇高名望。但是，他们

[1] [意]利玛窦 [比] 金尼阁. 何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社, 2001. 16.

[2] [西] 门多萨. 何高济译. 中华大帝国史[M]. 北京: 中华书局, 1998

[3] [葡] 伯来拉, 克路士等. 何高济译. 南明行纪[M]. 北京: 中国工人出版社, 2000. 282.

[4] [葡] Luis Sa Cunha *The Jesuits 1594-1994: Macao and China, East meets West* 澳门文化署, 1995. 56

[5] [葡] 曾德昭. 何高济译. 大中国志 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 62.

[6] [法] 杜赫德. 郑德弟等译. 耶稣会上中国书简集: 中国回忆录 第二集 [Z]. 郑州: 大象出版社, 2001. 231

对现代的解剖学只有极模糊的认识。”^[1]当听到中国医生讲治病原则，他们觉得中国人的理论没有多少精确性也不太站得住脚。“但是我看到他们根据搭脉和对头的各部位的望诊开出的药方总是很灵验，我相信把这些药方传下来的人是把理论和实践相结合的，他们对于血液流动和人体内的体液流动有一种特别了解，而他们的后人只是机械性地把这些药方）保留下来。”^[2]人类虽有种族、国别之分，但多数的疾病是相似或相同的，对于同种疾病各国采取的方法又不尽相同，因而产生对比，产生交流。对于“天花”这种疾病的预防，殷弘绪神父向西方做了大量的介绍，把中国的种痘术介绍给国人，认为中国人给孩子接种疫苗的方法比英国式的接种疫苗更温和，危险性更小些。他觉得“中国并不像欧洲有的人认为中国的医生无知或者冒险。我对他们的医学论述不能作出判断，这些论述中的语言莫测高深，中国人也不全懂。但是我有机会翻阅了不多的医书，我相信如果能把这些书籍译成我们的语言，欧洲的医生们对他们有关各种疾病的诊断、症状描述、药物及其品性的介绍一定会很满意的。”^[3]殷弘绪神甫来到中国已是康熙年间，他从对中国医学的介绍中我们可以获悉在明末时西方人对中国医学的介绍多有微词，清初，来华传教士已对此有了较客观的评价。

传教士认为当时中国科技落后是因为中国人注重道德修养而轻视科技。中国科技在远古时期就取得较大成就，何以明清之际黯然失色？传教士认为这与中国的传统观念、国家政策有很大的关系，因为“钻研数学和医学并不受人尊敬，因为他们不像哲学研究那样受到荣誉的鼓励，学生们因希望着随之而来的荣誉和报酬而被吸引”，“在这里每个人都很清楚，凡有希望在哲学领域成名的，没有人会愿意费劲去钻研数学或医学。”^[4]在利玛窦之后来华的传教士，由于对中国文化有了进一步了解，对这一问题的分析也更深刻，而且对古代中国科技先进，当时的中国科技落后的原因进行了分析，他们认为“在现今的中国，人们一贯地把道德、哲学视为主要的学问，却极端忽视哲学以外的其他学问。然而在中国古代，人们正是由于相当全面地掌握了这些知识，才形成了人们所喜欢的善政的基础。”^[5]关于当时的中国科技落后的原因，传教士认为第一个原因则为，“能够脱颖而出的人得不到所期望的补偿。历史上，数学家们稍有疏忽就受到严厉的惩罚。但是他们的工作得不到应有的补偿。”^[6]要想在中国发展科学，不光是需要一个皇帝，“而是需要连续好几个皇帝鼓励研究和付之实践的人搞新发明。设立足够的基金来奖赏他们、支付旅行费用和购置必要的器具，解除数学家们的衣食之忧，使他们不致遭受那些不懂行不会区分是疏忽还是操作错误还是原则错误的人的指责。”^[7]“第二个阻碍科学进步的因素就是钦天监内外都缺乏竞争。如果中国在它周围是个重视科学的独立的王国，如果中国文人能指出中国人

^[1] [法]白晋. 世间君王的楷模[M]. 周宁. 2000年西方看中国 [M].北京: 团结出版社,1999.509

^[2] 朱静. 洋教士看中国朝廷[Z].上海: 上海人民出版社,1995.166

^[3] [法]杜赫德. 郑德弟等译. 耶稣会士中国书简集: 中国回忆录 第三集 [Z]郑州: 大象出版社,2001.21

^[4] [意]利玛窦 [比] 金尼阁. 何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社,2001.25

^[5] [法]白晋. 中国(康熙)皇帝的故事[M]. 国际汉学 第五辑[C] 郑州: 大象出版社, 2000. 83.

^[6] 朱静. 洋教士看中国朝廷[Z]. 上海: 上海人民出版社,1995.163.

^[7] 朱静. 洋教士看中国朝廷[Z]. 上海: 上海人民出版社,1995.164

在天文学方面的错误，那么他们也许回从昏睡状态中清醒过来，皇帝们也会比较积极地推动科学进步。”^[1]他一针见血的指出中国科技迟滞的原因。

3. 3. 3 中国的艺术不同于西方艺术，甚至不能称为艺术

明代的艺术处于高压政策的压制之下，出于政治的敏感，文人画士寄情山水，特别是明前、中期，到了明代后期，人物画有了发展。随着社会经济的发展，商品意识的日渐浓厚，民间艺术大放异彩，民间雕塑，遍布城乡的戏曲，诞生在手工作坊的工艺美术丰富了人们的生活，也为我国艺术发展做出了贡献。

如同中医不同于西医一样，中国画与西洋画也完全不同。中国在原始社会就出现了画在陶器上的“画”，到了明代中国已产生了无数的画家及传世名画，被历代的书画爱好者和名家所珍藏。中国画的画法及反映的内容有着自己的特色，讲究皴、擦、勾、描、染等技巧，关注山水、花鸟、人物等。传教士对于中国画不能理解，只能从本国绘画艺术的角度来品评中国画，他们认为，虽然中国的著名艺术家所作的画很受欢迎，但是从严格意义上说中国画只是白描，并且只用黑色而不用彩色，“他们的绘画很奇特但不完善。他们既不知道油画，也不懂得绘画的阴影法，因此人物完全没有特征，但画树木、花草、鸟等等，却栩栩如生。现在他们有的人受我们之教，也绘油画，开始有完美的画。”^[2]很显然，他们认为只有油画才能称得上是绘画艺术。有的传教士认为中国绘画之所以会出现这种局面完全是由于中国与世隔绝，不能从外国学习先进的东西。艺术并无高低、先进落后之分，每个民族都有各自的审美情趣，价值标准，无法立即接受异域民族的艺术是可以理解的，但不能因为不能理解就全盘否定。油画与中国画的画法不同，油画讲究明暗的对比，立体感较强。西方人尤其注重人物画，但在中国，人物形象往往最不受重视。

在音乐方面，就乐器而言有西洋乐器与中国乐器之别，传教士认为中国的乐器种类多，较普遍，但是中国人不知道使用风琴与翼琴，没有键盘式的乐器。“中国音乐的全部艺术似乎只在于产生一种单调的节拍，因为他们一点不懂把不同的音符组合起来可以产生变奏与和声。”^[3]谈到中国的音乐，不可能忽略戏曲，上至宫廷，下至平民百姓，中国人都要看戏，也使中国戏曲异常繁荣，成为中国文化中的一个重要组成部分，传教士认为中国人太爱好戏曲表演了，至少在这方面肯定超过他们，而且他们把这看成是中国的一大祸害。

大地的天平在地球的东西两端长达几千年不能平衡，但是，历史的发展是辩证的，当15、16世纪到来之时，当古老的中国向着中世纪做最后的冲刺时，西方却迎头赶上，悄悄来到我们身旁，同我们站到了同一水平线上。明代虽然出现过伟大的科学家和不朽的科技名著，但是与欧洲同时代的科学家如哥白尼、伽利略、刻卜勒、笛卡儿、牛顿等的科学成就相比有很大差距，中国当时的科技普及程度及工业、手工业发展水平与欧洲相比有一

[1] 朱静. 洋教士看中国朝廷[Z]. 上海: 上海人民出版社, 1995. 165.

[2] [葡] 曾德昭. 何高济译. 大中国志[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 68.

[3] [意] 利玛窦 [比] 金尼阁. 何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社, 2001. 18.

定的距离，实际上中国科技这时候已逐渐落后于西方。

3. 4 中国的宗教及哲学

3. 4. 1 中国人信仰自由，中国教派较多

传教士认为中国人信仰自由，不像西方人信奉唯一的神——耶稣基督，中国人根据自己的喜好来选择自己崇拜的神，相信这一个神，同时也可以相信其他的神，对于中国人来说，神并非唯一。但中国人又是极端的偶像崇拜者，大都敬“天神”。传教士认为中国人对此没有严格的区别，在中国，历史人物也可以作为神来崇拜，如关羽等，但是却有一个最高的神。“从他们的历史伊始，他们的书面上就记载着他们所承认和崇拜的一位最高的神，他们称之为天帝，或者加以其他尊号表明他既管天也管地。看来似乎古代中国人把天地看成是有生灵的东西，并把他们共同的灵魂当做一位最高的神来崇拜。他们还把山河的以及大地四方的各种神都当做这位至高无上的神的臣属而加以崇拜。”^[1]但想让中国人接受耶稣基督却是困难的，因此有的传教士竟提出用武力迫使中国信仰天主，“让中国人改变信仰是没有希望的。除非是依靠武力”。^[2]

关于中国的宗教，有的传教士认为中国只有两种宗教，即道教和佛教，这以克路士为代表；多数传教士普遍认为中国的宗教主要有三种，即儒教、佛教和道教。他们认为中国人一般不热衷于教派，不过仍有三教，尽管很不相同，却不排斥任何一种，而且中国人迷信得很厉害，把三教合而为一。传教士把中国的儒学作为中国的第一大宗教。利玛窦就曾指出，“儒教是中国所固有的，并且是国内最古老的一种。中国人以儒治国，有着大量的文献，远比其他教派更为著名。就个人来说，中国人并不选择这一教派，他们只是在研究学问时吸收它的教义。凡做学问有了名气的人甚至从事学问研究的人，没有一个是再相信任何别的教派的。”^[3]传教士认为中国的儒教不象其他宗教，它不相信偶像崇拜，但相信有一位神在维护和管理着世上的一切事物。不过儒教徒没有礼拜神的教堂，也没有礼拜的神职，或者念唱的祈祷，没有牧师、教士为神服务。中国人虽然相信有一个最高的神为“天帝”或叫“玉皇”，“但是他们并不完全清楚地认识真正的上帝”。^[4]或者说中国人缺乏对唯一上帝的认识。传教士指出儒教最终目的和意图是国内太平，同时也希望家庭、经济安全，个人道德修养完美。儒教的主张都是倡导人们达到这些目的，并且用五伦来连接人与人之间的关系。但“儒家不承认自己属于一个教派，他们宣称他们这个阶层或集团倒更是一个学术团体，为了恰当地治理国家和国家的普遍利益而组织起来的。”^[5]早期进入中国的传教士，在范礼安政策的指导下，大都肯定儒教，但也有一些人认为儒教中大量的活动都属于偶像崇拜，应加以拒绝，这以龙华民为代表。

^[1] [意]利玛窦 [比] 金尼阁. 何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社, 2001. 69

^[2] [美] George H. J. *Generatic of Giants* 美国印第安纳州 Note Dame 大学出版社, 1962. 17

^[3] [意]利玛窦 [比] 金尼阁. 何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社, 2001. 70

^[4] [葡]曾德昭. 何高济译. 大中国志[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 104

^[5] [意]利玛窦 [比] 金尼阁. 何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社, 2001. 72

关于佛教，一些传教士认为佛教的教义是从西方哲学家那里得来的，因为佛教关于灵魂轮回的学说，听起来很像毕达哥拉斯的学说，只是加进了很多解说，产生了一些更糊涂更费解的东西。至于佛教徒，曾德昭认为，他们大部分没有坏名声，表现的顺从、谦逊，但他们所受的待遇、地位低下，体面的中国人看不起他们。但有些传教士认为和尚表面慈悲，而其实他们五花八门的宗教里充满荒谬“而且其中多半是放荡堕落之徒。”^[1]在中国“和尚们往往出身于民众中的败类，当他们积了一点钱，就买几个奴仆做弟子，这些弟子日后便袭其衣钵。因为很少有日子过得去的中国人去当和尚”。^[2]也就是说中国人信奉佛教并非出于宗教信仰，而是生活所迫。

关于道教，传教士认为道教信徒和佛教信徒具有相同的社会地位，甚至相同的德行，即生活放荡。而且道教中迷信更为盛行，所谓的得道成仙、长生不老都是一些骗人的鬼话，中国道士为了骗取钱财经常给人做法事，进行所谓驱鬼辟邪、求雨求福等迷信活动。

关于中国的宗教，传教士认为尽管儒、释、道的礼拜、信仰和礼仪不同，但是他们的目的却都是一样的，即“空虚”（无）。“第一个教派的儒生，模仿天和地，把一切都仅仅施用于今世的人身、家庭和国家的治理，不管死后的事。第二个教派的道士完全不顾他们的家庭或政府，只管他们的肉身。第三个教派的释迦，则不管肉体，只管精神、内在和平、知觉的安宁。因而他们有一句话说‘儒士官（Ju Chi Kue），道士身（Tan Chi Xin），释士心（Xe Chi Sin）’这就是说，儒生管治国家，道士管身体，和尚心灵。”^[3]

宗教的传播史实际并不罕见，接受外来神祉也并不稀奇，由不同的阶级和阶层组成的社会需要宗教。问题在于，当基督教出现在中国时，中国已有了从以往传承下来的宗教。不同阶级和阶层选择了一种国家宗教，它已是现有社会结构的一个组成部分，与国家的统治机器紧密相连。中国宗教的多样性可以说是世界上任何民族都无法与之相比的。在中国，儒、道、佛三教长期并立，除此之外还有不计其数的地方性宗教、民间宗教、地方祭仪和国家祭仪等。晚明时期，中国各种主要宗教都已经历了长期的冲突与发展，出现了各种各样的教派和教义，即使在同一宗教中分歧也严重存在，天主教的传入使这一局面更加复杂。西方的基督教，虽因总总原因分裂，但基督教的信仰已上升为社会占主导地位的意识形态，而天主教作为基督教的一种具体形式，产生于原始基督教与拉丁文化的结合，带有基督教文化的特征，并非不同于基督教的新宗教。但是西方传教士进入中国面对的是完全不同于基督教的宗教，由于宗教的排他性，传教士对中国除儒教外的宗教持完全否定的态度，不满中国人信仰的如此“混乱”。

3. 4. 2 中国的哲学

3. 4. 2. 1 儒学与天主教相一致，但此“儒学”乃“先儒”，而非“后儒”

[1] [法]杜赫德、郑德弟等译。耶稣会上中国书简集：中国回忆录 第一集 [Z]。郑州：大象出版社，2001.140.

[2] [法]杜赫德、郑德弟等译。耶稣会上中国书简集：中国回忆录 第二集 [Z]。郑州：大象出版社，2001.127.

[3] [葡]曾德昭、何高济译。大中国志[M]。上海：上海古籍出版社，1998.110.

西方传教士看中国哲学，无疑不能忽视孔子及其创立的儒学，他们称孔子为“中国的苏格拉底”，每一个谈到中国文化的传教士大都会为孔子及其哲学留下专门的篇章，完全不会因为孔子不信奉天主教而贬低他在中国的地位，“中国哲学家之中最有名的叫孔子”，“的确，如果我们批判地研究他那些被载入史册中的言行，我们就不得不承认它可以与异教哲学家相媲美，而且还超过他们中的大多数人。”^[1]儒家思想，是中国士大夫的信仰和统治者的统治思想，孔子也因此一直被隆重的供奉在庙堂之上，受到世人敬仰而两千年未动摇。明末清初孔子的著作经传教士之手为西方人所知晓，传教士认为孔子，“把更古的哲学家的著作汇编成四部书，他自己又撰写了五部。他给这五部书题名为“经”（The Doctrines），内容包括过正当生活的伦理原则、指导政治行为的教诫、习俗、古人的榜样、他们的礼仪和祭祀，甚至他们诗歌的特点和其他这类的题材。在这五部书之外，还有一部汇编了这位大哲学家和它的弟子们的教诫，但并没有特殊的编排。它主要是着眼于个人、家庭及整个国家的道德行为，而在人类理性的光芒下对正当的道德活动加以指导。这部书是从前面提到的那四部书中摘录下来的撮要，被称为《四书》（Tetrabiblion）。”^[2]

殷铎泽说他翻译孔子哲学书的动机，是因为《大学》、《中庸》、《论语》这些书可以利用拿来宣传福音用的。他认为中国的哲学与基督教本来就有共通之点，利用他来宣传福音，使上帝的说话更容易为中国人采纳。而且他认为如果孔子生活在今世，了解基督教义后一定是最先改宗基督教的第一人。白晋在《中国皇帝传》中指出康熙承认孔教与基督教的一致，而他自己也主张基督教和孔教都属于自然法，两者没有丝毫不同。为了进一步说明儒教与基督教的一致性，传教士的著述中多引用中国古代经典来说明“上帝”之说在中国古已有之。

关于中国的哲学，克路士认为“中国人缺乏有关对惟一上帝的认识，这个事实就充分表明中国人没有研究自然哲学，也没有去思索自然事物”。^[3]门多萨则认为中国既有自然哲学又有道德哲学。利玛窦认为中国人惟一熟悉的的就是道德哲学，但是在这方面中国人由于引入了错误，似乎非但没有把事情弄明白，反倒把自己弄糊涂了。中国人没有逻辑规则的概念，因而处理伦理学的某些教诫时毫不考虑这一课题各个分支相互的内在联系。

传教士对于中国礼仪问题虽然态度不同，甚至发生激烈的争论，但是在反对理学、反对宋儒这一内容上却是一致的。

传教士对儒学的态度，可以由他们脱去僧服换上儒服而略窥一斑。如果说传教士此举只是出于传教的考虑，认识到儒者在中国的社会地位，从而易服，那么在传教士的著作中反映的却是传教士对儒学的态度，但他们把中国的儒学分为“真儒”和“假儒”，认为经过宋明以后的儒学已失去孔子儒学的真传，他们肯定孔子的儒学而否定后儒。

利玛窦认为儒教信奉的学说来源于五个世纪以前开始流传的那种崇拜偶像的教派，

^[1] [意]利玛窦 [比] 金尼阁、何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社, 2001. 23.

^[2] [意]利玛窦 [比] 金尼阁、何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社, 2001. 25-26.

^[3] [意]利玛窦 [比] 金尼阁、何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社, 2001. 23.

“我们试图驳斥这种哲学，不仅仅是根据道理，而且也根据他们自己古代哲学家的论证，而他们现在的全部哲学都是有负于这些古代哲学家的。”^[1]他认为这种哲学没有理论依据而且与先儒的主张不符合。利玛窦附会儒学，但附会的是先儒，而不是经过程、朱加以注释后的新儒学——理学。传教士认为中国人信仰天主教古已有之，并从中国儒家经典找出中国人关于这一问题的解释，“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。”^[2]对于宋儒理学他们则极力反对，利玛窦在《天主实义》中以中士和西士的对话为形式，发表自己的见解，当中士问“古书多以天为尊，是以朱注解帝为天、解天惟理也。程子更加详，曰以形体谓天，以主宰谓帝，以性情为乾，故云奉敬天地。不识如何？”利氏辨道“如以天解上帝，得之矣。天者一大耳，理之不可为物主宰也，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？天之形，圆也，而以九层断焉。”^[3]其实利氏所据之哲学大部分是中世纪经院哲学，尤其是托马斯·阿奎纳的神学理论。

白晋神父更是从“敬天”的角度来颂先儒批后儒，他指出“从古以来，诸儒皆重典籍所载修身齐家治国之道，无不以敬天为本，然后之儒敬天之旨大不相同。”^[4]古儒朝夕侍奉上帝，“上古之儒近于天学。故其今敬天者，明识有皇上帝至尊无对，全能至神至灵，赏罚善恶，至公无私，真有万有之根本主宰。所以朝夕小心翼翼，畏之、敬之、事之。”^[5]中儒事天以外虚文，因为中儒不幸遭秦代焚书坑儒之害，于是，典籍中所载敬天的内容多已失传，经过汉代晋唐失去的更多。虽然祭天之礼，事天之说尚在，大概不过是外仪虚文，已失去其本质，到了宋代更是王道衰微，异端兴起，致使宋儒不明真主唯一。

3. 4. 2. 2 中国古代哲学中世界本原及其构成的学说不合理

关于世界的本原问题，不论是西方哲学还是中国哲学都无法回避。而明清之际的世界哲学史上，关于这一问题的探讨却是完全不同的观点。传教士认为中国人关于世界本原问题的答案是错误的。因为中国人认为世界的本原是“理”“气”亦或“无极”“太极”，这是一种不正确的认识。龙华民在他的《论中国人的宗教》中指出，中国人认为世界的第一本原名为“理”，即全部自然界的理由或根据，包罗万象的理由和实体，没有任何东西能比理更伟大，更美好。这个巨大的、普遍的原因是纯粹的、平静的、稀薄的、无体的、无形的，只有用理智才能认识它。理，就其为理而言，生五德：崇敬、正义、宗教、谨慎、信仰。利安当神父在《论传教事业的几个重点》中说，中国人的理是指导万物的大法，是引导万物的智慧，是天地由之而形成的大法和普遍规律，是所产生的一切东西的来源、源泉和本原。但是中国的“理”与基督教的“天主”又不是一回事。他说：“我想象有些人

^[1] [意]利玛窦 [比] 金尼阁. 何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社, 2001. 70

^[2] 朱维铮. 利玛窦中文著译集[Z]. 上海: 复旦大学出版社, 2001. 21

^[3] 朱维铮. 利玛窦中文著译集[Z]. 上海: 复旦大学出版社, 2001. 21-22

^[4] 楼宇烈. 郑安德. 明末清初耶稣会思想文献汇编[Z]. 第一卷 北京: 北京大学宗教研究所, 2003. 231.

^[5] 楼宇烈. 郑安德. 明末清初耶稣会思想文献汇编[Z]. 第一卷 北京: 北京大学宗教研究所, 2003. 231.

会认为理就是我们的上帝，因为人们加给它的那些性质和完满性都只有对上帝的才能合适。请注意，不要让这些华而不实名称迷惑了你们的眼睛，在这些名称下面隐藏着毒素。因为如果你们深入到底，深入到根上去，你们就会看出这个理不过是我们的原始物质。”^[1]传教士撰有大量反对理气为世界本原说的文章，如利玛窦的《天主实义》、艾儒略的《万物真原》、《三山论学纪》、利类思的《不得已辩》、汤若望的《主制群征》、卫匡国的《真主灵性理证》等。

利氏在他的《天主实义》中也对中国哲学中的世界本原说进行批驳，他认为不管是“理”或“太极”均不应为世界的本原，“余虽末年入中华，然窃视古经书不息，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？”^[2]利氏不但从中国历史的传承否定太极说，而且“据理力争”，认为太极说不合理，“凡言与理相合，君子无以逆之。太极之解，恐难谓合理也。吾视夫无极而太极之图，不过取奇偶之象言，而其象何在？太极非生天地之实，可知已。天主之理，从古实传至今，全备无遗，而吾欲誌之于册，传之于他邦，犹不敢不揭其理之所凭，况虚象无实理之可依耶。”^[3]对于宋儒所认为的理为世界本原，利氏也进行了批驳，而且他先驳“理”论，认为“理”论破则太极之说自破。他认为物可分为两类，一类为“自立者”，一类为“依赖者”。自立者有天地、鬼神、人、鸟兽、草木、金石、五行等；依赖者有五常、五色、五音、五味、七情等。一物之体只有自立一类，而其依赖者可以无穷尽。所以，“若太极者，止解之所谓理，则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类，自不能立，曷立他物哉？”^[4]

关于世界的本原问题，中国古代的思想家早有论述，最早的一个学说当推老子提出的“道论”，《老子·四十二章》：“道生一，一生二，二生三，三生万物”。在老子以前，人们认为天生成一切物。到老子时代，人们开始思考“天是何生”的问题，老子认为即为道。宋代的程颐认为理为世界根本，理即是道的别名。关于世界的本原问题，还有另一种认为即易传说，“易传的本根论之基本观念是太极与阴阳：先有阴阳的观念，因以二本为不足，於是创立太极观念以统阴阳。”^[5]人们认为宇宙之始就是太极，太极即至极无以复加之义。由太极而生阴阳，有阴阳而生四象，有四象而生八卦，既有太极而生天地万物。汉代的董仲舒以“元”为宇宙之根本，“董子所谓元，实即易传之太极。”^[6]到了宋代，周敦颐继承了这一传统观念。很显然，中国古代哲学中的世界本原学说——太极说，与基督教的天主是万物之始、天主创造万物，无所不知无所不能的观点不相符合，因而传教士无法接受中国哲学中的这种世界本原观点。

关于中国的阴阳五行说，利氏指出“阴阳五行之理，一动一静之际辄能生阴阳五行，

^[1] 中国哲学史研究[J],1981.(3).25

^[2] 朱维铮. 利玛窦中文著译集[Z]. 上海: 复旦大学出版社,2001.17

^[3] 朱维铮. 利玛窦中文著译集[Z]. 上海: 复旦大学出版社,2001.17

^[4] 朱维铮. 利玛窦中文著译集[Z]. 上海: 复旦大学出版社,2001.18

^[5] 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京: 中国社会科学出版社,1982.25.

^[6] 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京: 中国社会科学出版社,1982.30.

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，孰禦之哉？”^[1]利氏认为，理不能产生万物，而只能依赖于物，看似唯物哲学观点中的“物质第一性，意识第二性”，但就其实质而言，仍未脱离唯心主义的窠臼。

冯秉正则在他的《盛世刍莛》中驳斥了“五行相生相克”说，他指出五行相生不合理，因为“木种入土，以水渍之，以太阳照之，然后根干枝叶渐次而生。当土、火、水未有之时，木既不能自成，亦无着脚之处。此人所共知、共见者。若使木能生火，木性必当极热。何能以极冷之水生，极热之木？果然木生于水，木应为水之子；果然火生于木，水应为火之祖。以祖孙而相反、相灭，有是理乎？……”^[2]五行相克也不合理，因为“杯水必不能克车薪之火，燬火亦不能克一钧之金。怀襄之时，水且克土；咸阳一炬，木石俱焚；只视其势之强弱何如耳。”^[3]

关于中国哲学是有神论还是无神论，传教士指出，“尽管若干欧洲传教士们想到了，而且指出了古代中国人用‘天’和上帝来指活的真‘神’，然而，几乎所有的教士都说中国的文人们——中国最有影响的阶层，总是认为他们遵循和教导的这一阶层的学说掉入了无神论中至少有五百年了。他们全体或几乎全体都认为‘天’和‘上帝’，除了物质上的意义外，没有任何其他含义，是指看得见的物质的天空，或者至多指天空中的某些天的力量。他们认为这些力量是万物的本原和源泉。”^[4]

3. 5 中国的政治、法律制度

明清两代的统治集团根据自己的需要，对以前历代制度进行了重要权衡取舍，作出了多方面的具体修正和补充。其中最突出的特点便是在前代君主集权体制的基础上进一步大幅度地提高了皇权，以皇帝为中心的中央朝廷空前并较有效地集中统治权力，而且极力排除任何可能侵扰或阻碍行使绝对皇权的因素。明代国家机构变动，各种制度的制定和修改补充都是从这一前提出发的。传教士认为这是一种高效率的统治机构，所以他们认为中国的政治、法律制度完善，整个社会处于一种良好的管理秩序之下。

3. 5. 1 中国的政治制度

3. 5. 1. 1 中国的政体主要是君主政体

传教士认为，中国的最高统治者是皇帝，他是这个国家的绝对主人，他具有无上的权力，可以任意处置他的臣民。皇帝之下有一个庞大的官僚机构，而在这些机构中有一位首辅，政府即由他掌管。

最先到达中国的拉达、克路士等人认为中国的政治制度是完善的。他们指出，中国政

^[1] 朱维铮、利玛窦中文著译集[Z]. 上海：复旦大学出版社,2001.19.

^[2] 楼宇烈、郑安德. 明末清初耶稣会思想文献汇编[Z]. 第一卷 北京：北京大学宗教研究所,2003.512.

^[3] 楼宇烈、郑安德. 明末清初耶稣会思想文献汇编[Z]. 第一卷 北京：北京大学宗教研究所,2003.512.

^[4] [美]苏尔·诺尔、沈保义等译. 中国礼仪之争西文文献一百篇（1645—1941）[Z]. 上海：上海古籍出版社,2001.21

府是地地道道的君主政体，因为一切都服从于皇帝个人，下级官吏完全服从于上级官吏。从小的方面来说，在一个城市里只有知府有权决定城里的一切事物，在省里只有总督或巡抚有权决定省里的一切，这样统治者能有效地行使自己的权力，整个国家的管理井然有序，因而中国的这种君主政体是完善的。

在中国，从秦始皇到朱元璋统治时，已有二百多位皇帝产生，出现这种不同姓氏的皇帝是因为“不止一次人们对无能的统治者感到厌恶，剥夺了他的权利，拥戴某一个性格坚强和有勇气的人取而代之，从此以后他们就把他当作他们合法的君王。”^[1]传教士认为中国人有权选择自己的君主，如果皇帝的统治让人们无法生活，则必然被人们抛弃，但中国人又是一个忍耐性很强的民族，不到走投无路时，不会抛弃已有的皇帝。人们推翻的只是一个昏庸无能的皇帝，而不是抛弃君主统治，因而“从远古以来，君主政体就是中国人民所赞许的惟一政体。”^[2]利玛窦还指出，在某种程度上中国还是贵族政体，因为“虽然所有由大臣制定的法规必须经皇帝在呈交给他的奏折上加以书面批准，但是如没有与大臣磋商或考虑他们的意见，皇帝本人对于国家大事就不能做出最后的决定。”^[3]

3.5.1.2 中国管理制度优越

来华传教士共睹了中国的地域辽阔，而要统治这样一个疆域辽阔、人口众多的国家无疑是困难的，但传教士看到的却是一个井井有条的生活模式，他们赞叹中国管理制度的优越，“国家那样大，皇帝悉心治理，把他管理得井井有条，多少年来维持和平统一，没有外国侵略或夺走中国任何东西；反之，中国因它的独特政体使很多国家和民族臣服。”^[4]在中国进行管理的人员都是由知识阶层，即一般叫做哲学家的人来治理的。这与西方不同，这些知识分子是通过定期的科举考试选拔来的，不是西方贵族的世袭制。中国的贵族也由考试产生，平民通过考试也可以进身贵族阶层，“只有取得博士或硕士学位的人才能参与国家的政府工作。由于大臣们和皇帝要人的关怀，这类候选人并不缺乏。因此被委任公职的人对于职务要靠经过考验的知识、审慎和干练来加以巩固，不管他是第一任职还是在政治生活的活动中已经很有经验。”^[5]这些经选拔的知识分子被委以职责，分派到中央或地方共同治理国家。

传教士认为中国管理有效，是因为中国的官员不管官阶的高低，都是通过考试来选拔，由皇帝直接任命，所以官员直接向皇帝负责。中国的很多官吏工作都很出色，他们忠于职守，将公众利益时时放在心中，他们这样做并非是为了对上帝荣誉的热望，也不是为了使自己获救，而是为了忠于他们的皇帝，所以他们对社会的管理尽心尽力，皇帝根据他们对于管理地区的政绩来进行奖赏或处罚。

^[1] [意]利玛窦 [比] 金尼阁、何高济等译。利玛窦中国札记[M]。桂林：广西师大出版社，2001.33.

^[2] [葡]安文思、何高济译。A New History of the Empire of China（中国新史）[M]。郑州：大象出版社，2004.103

^[3] [意]利玛窦 [比] 金尼阁、何高济等译。利玛窦中国札记[M]。桂林：广西师大出版社，2001.35.

^[4] [葡]伯来拉、克路士等、何高济译。南明行纪[M]。北京：中国工人出版社，2000.202.

^[5] [意]利玛窦 [比] 金尼阁、何高济等译。利玛窦中国札记[M]。桂林：广西师大出版社，2001.34.

但是，在中国也存在一些腐败现象，为了有效的进行管理中国政府设立的六部，“不管哪个部都不会权力过大，古代帝王设立它们，并分散它们的职能，谨慎地节制它们的权限，以致没有一个部在处理它治下的事务时拥有绝对的权力，而必须依靠别的部。”^[1]

3. 5. 1. 3 中国防范腐败的有效措施

传教士对中国的管理机构作了大量的描述，曾德昭在他的《大中国志》中对明政府的机构六部九卿及几个特殊的属于皇帝宫室的机构作了一一介绍，还特别介绍了这些部门之外的两个部“一叫科吏(Quoli)，；另一个叫道吏(Tauli)”，而这是一种良好的监察机构。他们可以监督揭发其他官员的不轨行为“无疑的是，如果这种做法做得有理并合乎良知，那么会大大维护正义，有利国家的治理；但如相反地，那么为许多麻烦和丑闻打开大门。”^[2]当时的明政府实行这种“特务制度”确实打击了一些不法官吏，但后来由于宦官把持，致使明政府的许多正直官吏由于不愿意与宦官同流合污而遭到打击迫害，即使是一些大官吏，如果能从他们身上找到攻击的破绽，他们也会决不放过，直到把他拉下马。曾德昭对十三省的政府机构作了一一介绍，与欧洲的国家机构进行比较，认为中国的官吏拥有的权利不如欧洲官吏大。而且明清政府还规定官吏的任职地不能是自己的出生地，这样就防止了官员的徇私。中国统治者这样做的真正目的是防止官吏与地方势力的联合威胁中央政府的统治，威胁皇权。传教士认为这种做法很好，因为“任何官员不得管辖其出生的城市甚至省份，总督的亲戚不得在该总督管辖地的城市里为官。采取这种审慎之举，意在使官员行政更加公正。”^[3]

传教士在赞叹中国政府管理良善的同时也批判了官场中的腐败现象，“钦差也调查各省官员是否受贿，在这方面官员们十分慎重，但他们十分喜欢接受贿赂，跟他们打交道不送点包袱就很难圆满办事。然而送贿要偷偷进行，因为在公开场合他们什么都不接受。”^[4]

明初为了防止皇子们争权造成社会的动乱，从明成祖时期就规定：一旦皇帝的候选人确定下来后，其他的皇子成人后就被分封到各地，不承担任何职务，不参与国家的管理，也不得擅自回京，一切开支花费均由皇室供应。传教士认为这虽然防止了他们的不轨之举，但却造成了他们无所事事的寄生生活，增加了国家的负担。

传教士对于能把如此庞大的帝国治理得井井有条这一事实进行了思考，希望能给西方统治者以借鉴。他们认为，这与中国传统思想中三纲五常有很大的关系，而在三纲五常中当以君为臣纲为要，儒家传统思想影响下的中国人坚守“忠”字，一些固守儒家传统的世人，为忠孝宁可牺牲自己的生命，常作一些无谓的牺牲，利氏在《天主实义引》中说，“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

[1] [葡]安文思. 何高济译. A New History of the Empire of China (中国新史) [M]. 郑州: 大象出版社, 2004.103

[2] [葡] 曾德昭. 何高济译. 大中国志[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998.152

[3] [法]杜赫德. 郑德弟等译. 耶稣会士中国书简集: 中国回忆录 第二集[Z]. 郑州: 大象出版社, 2001. 226.

[4] [葡]伯米拉, 克路士等. 何高济译. 南明行纪[M]. 北京: 中国工人出版社, 2000.287.

正统所在焉，则奉身殉之，罔或与易也。”^[1]殷弘绪神父更是道出这一真谛，他认为中国伦理中的父为子纲关系，是维系国家统治的君臣纲常的基础，“中国政治统治的运作完全以父亲对子女和子女对父亲的职责为依据。皇帝被称为全帝国之父，地方官是所治城市之父，同时又称其上司为父。治安及礼仪法规全都以这一十分简单的总原则为基础。”^[2]事实上，中国封建专制的一个重要基础是以血缘为纽带，以一家一户为生产、生活单位，实行家长制的统治。一个家庭代行了一部分封建王朝的职能，这从根本上说，皇帝就是全国最大最高的家长，最高统治集团与家庭之间是一线相牵、息息相关的。

3. 5. 2 中国的法律

3. 5. 2. 1 中国行政以法律为依据，但同时也以道德为准绳

关于中国司法所依据的法律，利玛窦认为“在中国，没有像我们的《十二铜表法》和《凯撒法典》那类可以永远治理国家的古代法典。凡是成功地取得王位的，不管他的家世如何，都按他自己的思想方法制定新的法律。继位的人必须执行他作为王朝创业人所颁布的法律，这些法律不得无故加以修改。”^[3]中国从夏商时期已有了法令，只是过于零散，到了以后的每一个朝代，开国皇帝在吸取过去历史经验教训的基础上制定各自的法律。明太祖朱元璋由农民起义领袖而为封建帝王，他以元朝的灭亡为鉴，在总结历史经验的基础上，确立了“重典治国”的基本策略。他将当时的天下视为乱世，尤其是立国之初要“先正纲纪”，制定了一系列的法律，如《大明律》、明《大诰》，明朝后期还制定了《明会典》。清军入主北京后，采取了“以汉治汉”的策略，法律上，在全面理解、吸收以明律为代表的汉族法律文化、法律制度的基础上，根据满族自身的特点及清朝的社会现实，制定法律，有《大清律例》、《大清会典》等。传教士看到，统治中国整个社会的不仅仅是靠成文的法律，一些道德规范、社会习俗也成了约束人民的“法律”，“他们有管治百姓和国家的法律、律令和规定。这包括两个方面。一方面是全国通行的古老风俗和仪式，这记载于《五经》之中，被认为是神圣的。第二类是国家的法律，民事和刑事的各种案件依法得到审理，实施过程中也将予以遵守。这些同样很古老，都以五种主要德行为基础，很受他们祖先的重视，直到今天他们仍然十分重视，这就是，仁(Gin)、义(Yi)、礼(Li)、智(Chi)、信(Sin)；仁爱、公正、礼貌、智虑、忠贞。”^[4]

3. 5. 2. 2 中国的审判公开、司法公正，胜于西方国家

传教士很推崇中国的司法制度。他们认为，中国在这方面远远超过基督教国家，中国比他们更讲公道和事实。中国人在审判时，总有很多人到法官那里去听证和作证，诉讼不能作假。因为大堂上始终挤满了百姓听证人发言，所以记录真实的情况。用这种法子审

[1] 朱维铮。利玛窦中文著译集[M]。上海：复旦大学出版社，2001.6。

[2] [法]杜赫德。郑德弟等译。耶稣会士中国书简集：中国回忆录 第二集 [Z]。郑州：大象出版社，2001.236。

[3] [意]利玛窦 [比] 金尼阁。何高济等译。利玛窦中国札记[M]。桂林：广西师大出版社，2001.33。

[4] [葡] 曾德昭。何高济译。大中国志[M]。上海：上海古籍出版社，1998.179。

问不能作假，和西方经常发生的情况不同，在西方证人的话，只说给审判官和证人听，因此金钱的力量是大的。但在中国，除在审讯中保留这一手续外，中国人还十分怕皇帝，皇帝高居他们之上，他们不敢丝毫反叛。所以这些审判人没有匹敌的，胜过罗马人或任何其他民族。传教士普遍认为中国的审判比西方国家公正，虽然“他们的审判和我们的没有什么不同，但过程和判决不那么繁杂；每件事都通过申请即上诉去完成，允许每个人竭力为自己申诉。”^[1]

传教士认为中国的审判在公正性上超过欧洲 16、17 世纪的宗教裁判所，因为在中国“对最卑贱的人像在欧洲对有地位的人一样，我的意思，在欧洲，只有最有身份的人才能由各级议会集体审判。”^[2]但他们注意到在中国有一个普遍的现象即审判中经常使用板子，而且几乎已成为公认的正常程序，“没有人对此给予重视，即使一直当场施行；人人都让打板子，都接受板子，都挨板子，不觉为奇，无人之为之不满。”^[3]传教士认为中国人在公堂上扒掉裤子打板子有失雅观。

3. 5. 2. 3 中国的刑罚不以死刑为要，种类很多。

明代的刑罚种类很多，但死刑不多。“只是那些伪造皇帝的钱币或犯谋杀的人，如果许多人犯同一桩罪行，那么只有一个人被处死，其余的人则处以其他刑法，但拦路抢劫的盗匪都得死，如果罪证确凿。”^[4]但是对于犯死罪的人又不能随便处死，除非是得到皇帝和朝廷的批准。中国政府每年有固定的日子处决死刑犯，而且有一定的人数限制，这是通过正常的法律途径对人的处决。“这个国家的刑法似乎并不太严厉，但被大臣非法处死的似乎和合法处决的人是同样地多。所以发生这种情况是由于这个国家有一项固定而古老的习惯，允许大臣不经法律手段和审判，就可以随意鞭打任何人。”^[5]其实在中国的封建时代，不管哪一个朝代凡是犯叛乱罪的都是要处于死刑的，传教士由于不完全了解中国的法律，所以认为中国法律中的死刑很少，看到犯人与证人“对驳”公堂就非常肯定中国法律的公正，这比欧洲的审判制度公正，但这其中也不乏错判的案例。传教士还注意到，在中国的公堂上，审判时常常使用杖刑和枷棍，有人常常因为受杖刑而死亡。

传教士认为中国人对罪犯的处罚更多的是使用经济手段和其他方法。对于犯罪人的处罚“多半是罚款，有时候，尽管情况不多，也有流放，或者罚作划船奴工。”^[6]而为那些在监狱工作的官吏提供了许多“额外的收入”，因为对于被判入狱的人，不只是服刑，还要缴纳许多费用和款项，所要缴纳的钱有校卫的、囚犯总秘书的、小书记、清扫工的等等。总之，入狱的囚犯要遭到层层盘剥，不言而喻，中国法律的执行过程中存在许多的“不

[1] [葡] 曾德昭. 何高济译. 大中国志[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 168.

[2] [法] 杜赫德. 郑德弟等译. 耶稣会士中国书简集: 中国回忆录 第三集 [Z]. 郑州: 大象出版社, 2001. 195

[3] [葡] 曾德昭. 何高济译. 大中国志[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 172

[4] [葡] 曾德昭. 何高济译. 大中国志[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 169-170

[5] [意] 利玛窦 [比] 金尼阁. 何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社, 2001. 65.

[6] [葡] 曾德昭. 何高济译. 大中国志[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 169

法行为”。

传教士也认为中国的一些法律是不人道的。朱元璋时期制定的法律中有许多是针对官吏的，在他们看来这其中有些是不人道的，如“对那些未能完满处理国家事务的官员处于死刑。因为中国人轻易地相信偶然发生的过失和由于不忠实和玩忽职守铸成的大过失都是差不多的。”^[1]

3. 6 本章小结

传教士认为中国地大物博、人口众多，粮食产量超过西方，瓜、果、蔬菜、鱼、肉、动物、植物种类繁多，非常丰富。中国人最讲礼仪、举止得体、道德良善。中国人是一个善于传承文化传统的民族，保留了许多优良的传统。但中国妇女的地位卑微，中国的婚姻制度不合理。古代中国创造了先进的科技：中国的印刷术早于西方，中国人很早就会使用火炮等，但明清之际的中国科技却落后于西方。传教士赞赏中国的政治、法律、欣赏儒家文化。但传教士认为，在信仰方面，中国人是多神崇拜，信仰自由，以致多种宗教共存于一国之中。

[1] 杜文凯. 清代西人见闻录[Z]. 北京: 中国人民大学出版社, 1985. 17

第四章 西方传教士中国文化观浅析

4. 1 传教士的中国文化观特点

4. 1. 1 传教士的中国文化观是不断发展、丰富的

明末清初的来华传教士，经过诸多波折，终于获得中国皇帝的好感，得以在中国传教，向全世界都笼罩在天主“垂爱”之下的梦想迈进。然而历史却出现了种豆得瓜的现象：他们致力于传教，却使自己成了中国文化的传播者和研究者，致使 17、18 世纪的西方世界出现了“中国热”，这也许是他们始料未及的。传教士耳濡目染中国文化，自然会对不同于自己文化的中国文化产生看法，从而形成传教士的中国文化观。但他们的中国文化观念并非一蹴而就，一成不变，他们对中国的认识是经过一个模糊的表面感知到渐次的清晰直至与己文化碰撞后的领悟，他们对中国文化的认识与他们在中国的传教事业相同步，大致可以分为这样几个时期。

（一）门多萨时期。1585 年，西班牙籍奥斯定会教士门多萨出版了介绍中国的《大中华帝国志》，而实际上门多萨并未踏进中国半步，其著作材料多来源于克路士和拉达的游记，克路士曾居广东一个多月，拉达曾在中国南部做过短暂停留，他们回国后都把自己的经历及对中国的印象记录下来。这一时期，另一个西班牙籍多明我会士高母羨也为西方人留下了关于东方的印象。同样高母羨也未临中国，他是通过与华人的诸多接触中所了解的中国情况来写作的。门多萨、高母羨著作的材料来源虽不能称为“道听途说”，但也不是亲身体验。拉达和克路士虽然进入中国，但游历的只是南部中国，而且时间短暂，对于一些器物文化的记录应为可靠，但他们不可能在如此短暂的时间内领悟博大精深的中华文化。《大中华帝国志》虽然没有多少关于中国文化的深刻洞见，但大量搜集了当时西方人对中国的有关论述，其材料来源较可靠，它将一个较清晰、较全面的中国形象展现在西方人面前。哈德孙认为“门多萨的书接触到古代中国的实质，它的出版可以被当作一个分界：从这个日子起欧洲学术界可以得到有关中国及其制度的充分认识。”^[1]

（二）利玛窦时期

利玛窦等人在中国开始传教所遇到的困难使他们明白，要想使这些浸润着数千年悠久文化的中国人皈依天主，“借佛传教”是行不通的，因此，他们不得不“削发称儒”，学习中文，钻研经籍。这种传教政策使传教士加深了对中国文化的理解，比他们的前辈前进了一大步。他们由接触中国文化中的表层现象而开始探讨中国文化的深层内涵。这一时期传教士的中国文化观建立在自己的亲身感知的基础上，因而，相比前期的传教士，他们的文化观多了一些客观成分，而少了一些臆想内容。这一时期对中国文化做总体概述的作品不少，其中代表性作品有利玛窦、金尼阁合著的《中国札记》，曾德昭的《中华帝国全志》，安文思的《中国新志》。他们均分章论述中国文化的诸种现象，如礼仪风俗、饮食文化、

[1] G·F·Hudson. *Europe and China*. London, 1931, 242. 引自伯米拉 克路士 南明行纪第 2 页。

科举制度等，将中国文化全景式的展现在西方人面前，从而使西方人对中国文化的认识发生了质的飞跃。利玛窦在《中国札记》的开卷即道出了他们为西方世界提供的材料的价值

“虽然在欧洲流传着很多有关这类问题的书籍，但我认为任何人都不会讨厌从我们同伴那里听到同样的东西。我们在中国已经生活了差不多三十年，并曾遍历过它最重要的一些省份。而且我们和这个国家的贵族、高官以及最杰出的学者们友好交往。我们会说这个国家本土的语言，亲身研究过他们的习俗和法律，并且最后而又最为重要的是，我们还专心致志日以继夜地攻读过他们的文献。这些优点当然是那些从未进入这个陌生世界的人们所缺乏的。因而这些人写中国，并不是作为目击者，而是只凭道听途说并有赖于别人的可信性。”^[1]

这时，来华传教士在向自己同胞描述中华帝国时，均对中国的物产、地理、风土人情作了大量的介绍。中国地域之广大，物产之丰富，加之几千年的文化积淀，使她成为独具魅力的神奇之地，传教士对中国文化表现出崇敬之情，为西人提供了一个繁荣富庶的中国形象。这一时期传教士对中国的认识一直影响着以后的来华传教士。

（三）南怀仁、汤若望时期

由于传教局面打开，中国天主教徒人数增多，传教士开始注意中国与西方天主教徒宗教仪式的不同，对于中国教徒参与“祭祖祀孔”活动，有的传教士提出应加以禁止，由此引发了礼仪之争。这反映了传教士之间中国文化观的巨大分歧。这场争论终因卫匡国回国带回教皇亚历山大七世颁布的“教徒在不妨害根本信仰的情况下，可以自由参加中国礼仪”的新指令而暂告一段落。这一事件也体现了传教士对中国文化的看法已由整体印象而深入到某些具体内容。

这一时期，传教士写了一些专门性著作，如卫匡国关于中国历史的专著《中国上古史》《鞑靼战记》，关于中国理学的专著《真主灵性理论》等。证明自己关于中国文化看法正确性的方式莫过于让欧洲知识界亲自阅读中国的典籍，所以殷铎泽、柏应理、郭纳爵等人把中国文化经典中的《大学》《中庸》《论语》翻译成拉丁文，那瓦莱特更是致力于研究中国的宗教及礼仪问题。到这一时期，由于传教士的巨大努力，欧洲开始形成一个从未有过的清晰而完整的中国图象。

（四）法国传教士时期

南怀仁病逝前给欧洲耶稣会写信，呼吁耶稣会士来华传教，而这一接力棒却被法国接去。1687年7月路易十四派遣六位有“皇家数学家”之称的传教士来华，其中五位到达中国，他们是洪若翰、张诚、白晋、李明、刘应。但这一时期他们主要是以科学家的身份在中国宫廷效力，其传教士身份大为淡化。他们也留下了关于中国文化的著述，如李明的《中国现势新志》“饶有兴味，足广异闻，惟关于华人无不溢美之词。全书按信札而分子目。”^[2]介绍了中国的政治、宗教、历史、语言、书籍等内容。张诚曾参加了中俄《尼布

^[1] [意]利玛窦 [比] 金尼阁、何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社, 2001. 4.

^[2] 费赖之. 冯承钧译. 在华耶稣会上列传及书目[M]. 北京: 中华书局, 1995. 442.

楚条约》的谈判，八进八出满蒙等地，写下了《一六八八年至一六九九年八次出塞行记》，“此种行记关于塞外之地势，人民之风俗、喇嘛之风习、土产植物、长城、皇帝之行猎等事，皆皆含有宝贵的说明。”^[1]此书比南怀仁的《鞑靼旅行记》、卫匡国的《鞑靼战记》视野更为开阔，这说明此时传教士对中国文化的了解更为深入与细致。

利玛窦及其以前的传教士眼中的中国多是美好的，这与他们初到中国的惊异，及当时中国确实比西方繁荣有关。随着对中国文化了解的加深，传教士对中国的印象逐渐客观化。以对康熙皇帝的印象为例，白晋神甫眼中的康熙近乎完人，除了具有威武雄壮的身体，英俊的外表外，“康熙的精神品质远远强过他身体的特性。他生来就带有世界上最好的天性。他的思想敏捷、明智，记忆力强，有惊人的天才。他有经得起各种事变考验的坚强意志。他还有组织、引导和完成重大事业的才能。所有他爱好都是崇高的，也是一个皇帝应该具备的。老百姓极为赞赏他对公平和正义的热心，对臣民的父亲般的慈爱，对道德和理智的爱好，以及对欲望的惊人自制力。”^[2]而在康熙身边生活了十几年的马国贤神甫对康熙的评价则比白晋低调一些，他说：“皇上认为自己是个大音乐家，同时还是一个更好的数学家。但是不管他在科学和其他一般认识上的趣味都不错，他对音乐却一窍不通，对数学的第一个因也所知甚少……我必须说，康熙皇帝确实是一个知识广博的人，他相信他的国家的所有夸张的赞美，还带有一点孩子气的虚荣心。”^[3]对于一个传教士而言，生活在中国的时间总是有限的，不可能对中国文化有较全面的了解。但随着他们对中国了解的深入，他们看待中国的文化现象也逐渐客观起来。由此观之，我们不能苛求每一个传教士都能较客观地看待中国文化，而只能通过他们个人的记述去探索作为个体的传教士眼中的中国文化，通过众多的个体来构建作为整体的传教士的中国文化观。

4. 1. 2 传教士对中国文化看法有同有异，褒贬不一

任何文化都是在特定的历史时期和社会群体中产生的，文化的形式和内容会随着时代的变迁而发生变化，但每一种文化都会具有其他文化所不具有的特质。因而传教士的中国文化观是在不同于中华文化的西方文化特质的影响下形成的，他们以自己的文化作为参照来品评中国的文化。

传教士赞赏中国的政治、教育制度。关于中国的科举制度，门多萨、利玛窦都在他们的著作中单辟章节详细介绍。开创了隋唐时期的科举制度在中国的历史上曾经起过重要的作用，但到了明清时期，科举制度的“八股取士”严重钳制了人们的思想，已经走向腐朽。而当时的西方社会政治上存在种种弊端，政府机构效率不高，腐败现象严重。中国的科举制度通过形式上人人平等的考试来选拔进入政府机构的人才，对传教士具有很大的吸引力，因为这其中似乎体现了机会均等的原则，因此传教士对此作了大量的介绍。西方社会

^[1] 费赖之。冯承钧译。在华耶稣会上列传及书日[M]。北京：中华书局，1995.451.

^[2] [法]白晋。世间君王的楷模[M]。周宁。2000年西方看中国[M]。北京：团结出版社，1999.480.

^[3] [意]马国贤。李天纲译。清廷十三年——马国贤在华回忆录[M]。上海：上海古籍出版社，2004.56

近代文官制度就受到中国的科举制度一定程度的影响。

传教士认为中国的慈善事业做得好，“穷人无需行乞而活下来”。^[1] 门多萨关于中国的慈善制度有更多的介绍，他认为中国政府完善的慈善制度使中国这样一个人口众多的国家看不到行乞现象，简直是一个奇迹。所以中国社会才会这样和平、安宁。对于中国的司法制度，传教士大加赞赏，明清时期的审判允许旁听，传教士对此多有记载，认为这样可以使案件的审理公开，杜绝了官员的徇私舞弊，使案件最终以公正的结论定案，而这些都是欧洲的国家做不到的。

当然，传教士并非一味地肯定中国文化，出于各种原因，他们对中国文化中的一些现象进行了批判。如关于中国的科技、艺术、宗教信仰等，他们认为中国只有少数几种测试仪器，而且远不如西方的精确，常常出错误。在古代中国，自然科学没有独立地位，依附于儒家思想体系中的认识论，即所谓“格物致知”，当儒家高度强调社会伦理纲常和道德修养时，科学技术只被视为雕虫小技，科学家、发明家、工匠毫无社会地位可言，以致明清时中国科技日渐落后于西方。传教士在承认中国科技的光荣历史之后，不得不发出叹息，感叹近代中国科技的落后。

艺术的产生与发展反映本民族的文化特质，西洋画与中国画是两种完全不同类型的绘画。传教士无法理解中国绘画艺术，他们认为中国画没有西洋画好，不能称得上是艺术。对于中国的文字，由于它与字母文字完全不同，加之数量众多，读音各异，给他们学习中文带来不便，因此他们大都对汉字没有好感，认为中国的读书人把太多的精力用在了学习汉字上，荒废了学术研究。传教士惊叹于中国丰富多彩的风俗礼仪，向国人大量介绍，认为中国人是一个非常讲究礼仪的民族，举止高雅，彬彬有礼，但同时也认为这浪费了许多时间。

明清之际的传教士都批判中国人的妄自尊大，“中国人把所有外国人都看做没有知识的野蛮人，并且就用这样的词句来称呼他们。他们甚至不屑从外国人的书里学习任何东西，因为他们相信只有他们自己才有真正的科学和知识。”^[2] 这一时期进入中国的传教士由海路而来，加之中国海禁政策的实施，他们早期只能在中国边远地区徘徊而不能深入中国腹地，他们看到中国军事力量薄弱，甚至不堪一击，“现在他们不知道怎样使用炮，仅仅把炮当作摆设。”^[3] “中国战船无法与我们的战船相比，最大的也不超过 250 至 300 吨。确切地说它们只是些双桅平底船。”^[4] 有的传教士甚至认为由于中国军事力量的薄弱，西方人以很少的兵力就可以征服中国，传教士传递给西方人的这种信息为以后提出武力征服中国的野心家提供了依据。但有的传教士也指出，尽管这样，要想用武力来征服中国也是不可能的。

[1] [葡]伯来拉，克路士等。何高济译。《南明行纪》[M]。北京：中国工人出版社，2000.82。

[2] [意]利玛窦 [比] 金尼阁。何高济等译。《利玛窦中国札记》[M]。桂林：广西师大出版社，2001.66。

[3] [葡]曾德昭。何高济译。《大中国志》[M]。上海：上海古籍出版社，1998.118。

[4] [法]杜赫德。郑德弟等译。《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》[Z] 第二集 郑州：大象出版社，2001.159。

传教士对于中国文化的看法,在许多方面是一致的,对某些现象或制度持一致的肯定或一致的否定。但并非是完全同一的声音。就某些具体现象,他们发生争论也常常出现,如礼仪之争中,对于中国的礼仪问题在传教士中就出现了赞成派和反对派,究其原因之一,应为他们对中国文化的理解不同,即他们不同的中国文化观造成的。

4. 1. 3 传教士以基督教文化为基准看中国文化

如果说传教士对中国世俗文化的某些批评是蜻蜓点水式的,那么他们对中国宗教信仰的批驳则是暴风骤雨式的。

传教士认为中国人信仰不如西方人纯洁,因为中国的宗教很多,除了占统治地位的儒教、道教、佛教外,还有白莲教等秘密宗教,当然他们不可能探究中国的所谓“秘密宗教”即民间宗教产生的社会原因,而只能归结为人们的信仰所致。对于中国儒教的创始人——孔子,传教士多持肯定态度,没有人敢冒天下之大不韪来否定他的地位。利玛窦更是对孔子大加赞赏。但对于儒教的“教义”——儒学,特别是宋明理学则采取了毫不妥协的敌对态度,他们肯定孔孟创立的先儒,但否定后儒,究其原因则是后儒与天主教教义相背,而在先儒中却能找到与天主教“相一致”的内容,就连“天主”这一称呼也可以从中国的儒家经典中找到根源。但宋明理学却与天主教教义没有关联,所以传教士反对理学。艾儒略在他的《三山论学纪》中有《论元气不能自分天地》和《论理不能造物》两篇,说“或曰,气不能自分天地万物,固已;然气中有理,理能分气,造天地万物之功,理之功也。曰,不然,此乃非理之说也。理也,道也,皆虚字耳,何以能生万物乎?”^[1]其陈述的理由是,其一,世间万物,形态各异,不是“大灵觉”者无法制造产生,只有上帝这样无所不能,无时不在的大灵觉者才能创造,理、气都是虚无的东西,无法产生万物;其二,物有两种,一种是“自立者”即根本,一种是“依赖者”即第二性的,理气当属依赖者,应是第二性的,所以不能产生万物;其三,理是法度,如同一个国家的法律,但如果没有君主使用,不能成法。利类思《不得已辩》,汤若望《主制群征》,卫匡国《真主灵性理论》等均批判了宋明理学,其核心为宋明理学所主张的理气为世界本原与天主教的上帝创造万物是相矛盾的,这与他们的信仰激烈冲突,无怪乎他们猛批宋儒,只要分析他们批判宋儒的文献就会发现他们批判的诸种理由归结为一点,就是后儒与天主教相矛盾,他们之所以不批判先儒,也是由于同样的理由。在孔孟儒学中他们能找到许多可以附会天主教教义的内容,所以他们批判后儒而肯定先儒。

自儒家思想形成以来,一直成为中国的官方统治思想,中国人在儒家文化的熏陶中长大,对儒家学说深信不疑,儒学成了人们的信仰。难怪传教士认为中国的儒学为儒教,中国读书人都成了儒教教徒,加之人们对孔子的崇拜几近于对神的崇拜,所以传教士认为儒教是中国的第一大宗教,而且是土生土长的中国宗教。传教士对儒教的态度是比较客观的、

^[1] 朱谦之. 中国哲学对于欧洲的影响[M]. 福州: 福建人民出版社,1983.142.

友好的，因为他们明白对抗儒教在中国意味着什么。但他们对于佛教和道教则没有这么好的态度，虽然说道教也是中国本土宗教，但它在中国人的思想中不占统治地位。由于宗教信仰的排他性，传教士对于佛教、道教全面攻击，他们甚至称佛教为邪教，没有称道教是邪教也许是出于道教是中国本土宗教，佛教是外来宗教的考虑，宗教的偏见使他们失去探究其他宗教之所以在中国传播原因的思考。传教士称中国人信奉释、道为迷信活动，忘记了自己也是宗教，同样具有宗教的性质和特点，对于释、道中与天主教相同的天堂地狱说等教义，则认为释、道是“窃其余绪”，对于不同于己的教义就大加挞伐。不但从教义上，而且从佛、道的信徒上大做文章。如果按照传统观念标准，在元朝时，中国的佛教徒、道教徒的生活就过于“糜烂”，许多和尚、道士娶妻生子。朱元璋即位后整饬佛、道，命令这类和尚、道士还俗或离弃妻小，这样做合乎了宋明理学所倡导的“存天理，灭人欲”的逻辑，但却无法消除“人欲”，明中叶后期，由于朝政松弛，佛道中又有许多和尚道士娶妻生子。这些成了传教士攻击佛、道的一个“正当”理由，几乎所有谈到中国宗教的传教士都鄙夷于佛、道的这种混乱生活，他们抓住这个把柄大肆宣传佛、道两家的不是。

传教士对中国文化的赞扬或批评都有自己的标准，不管是对于中国的世俗文化还是宗教文化，他们评判的标准都是自己固有的文化观使然，他们的文化观是一种宗教文化观，因而他们看待中国文化是以其宗教标准为核心，如在谈论中国的三纲五常时，他们批驳夫为妻纲、父为子纲、甚至君为臣纲，而批驳的原因则是这些纲常应该是以宗教为纲，他们认为宇宙内有三父：天主、国君、家君，当“天下无道，三父之令相反，则下父不顺其上父，而私子以奉己，弗顾其上；其为之子者，听其上命，虽犯其下者，不害其为孝也，若从下者逆其上者，固大为不孝者也。国主与我相为君臣，家君与我相为父子，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]在这里利氏的忠孝伦理标准是作为人子的世人当以天主为纲，世人的君臣、父子之忠孝当以不违背天主的宗旨方能成立，当人父对人子之纲与天主对世人之纲发生矛盾时，世人应服从天主，天主面前人人平等。在没有涉及意识形谈论中国世俗文化态时，他们还能有较客观的态度，但当谈到中国的宗教文化或思想时，他们则有些偏激。

4. 1. 4 传教士关注的多是中国的精英文化

据不完全统计，截至现今，文化的定义几近两百，中国的、外国的，广义的、狭义的，林林总总。张岱年先生认为“文化有着复杂的内容，包括哲学、宗教、科学、技术、文学、艺术、教育、风俗等，是一个包含多层次，多方面内容的统一的体系”。^[2]文化是人类集体智慧的结晶，当然包括统治阶级和劳动人民的活动，但是由于社会地位、经济基础等原因所致，统治阶级和劳动人民的生活、价值趋向又存在差异，我们不能希望《红楼梦》中

^[1] 朱维铮. 利玛窦中文著译集[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2001. 91.

^[2] 张岱年. 程宜山. 中国文化与文化争论[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1996. 4.

的焦大去参加宝、黛等人举办的诗会，同样宝、黛也不会如刘姥姥一样下田劳动。劳动人民有劳动人民的生活圈子，统治阶级有统治阶级的娱乐范围，官民同乐是统治阶级为维护自己统治进行的宣传，因此就此层面的文化而言，二者又是不同的，特别是在封建时代，二者的区别更加明显。因此存在于劳动人民中，反映劳动人民生活的文化是不同于统治阶级的。明清之际的传教士在记述中国的地理风貌、物产特色时，反映的是中国的整体情况，但在涉及到人们具体的生活方式、文化活动时反映的多是上层人士的文化。谈到中国人的礼仪，所列举的现象多是上层人士的生活，特别是谈到中国人的饮食、交往时，中国人餐桌上是如何的丰盛，宴饮时人们是如此繁多地进行一套又一套的礼节。而对于广大劳动人民来说，粗茶淡饭能填饱肚子就觉得皇恩浩荡了，更别说觥筹交错的宴席了；人们苦于在生存线上挣扎，为了家人的一顿饭而疲于奔命，更别说让他们来讲究姿态优雅地去饮茶聊天，谈古论今了。传教士笔下反映劳动人民生活的则较少。

文化是劳动人民和知识分子集体创造的，但劳动者却没有多余的时间去享受自己创造的果实。统治阶级与劳动人民的生活不同，这也决定了他们创造共同文化时的差异性，劳动人民创造了异彩纷呈的民间文化，但传教士笔下的中国文化中的经济、政治、教育、科技、宗教、哲学、多是统治阶级的文化生活，是社会的精英文化，而往往忽略了民间文化，比如，民间的艺术、民人的生活、民间的宗教信仰等等，传教士往往一笔带过，甚至只字不提。传教士把明清之际的民间宗教统称为白莲教，“除了这三种众所公认，中国正式许可的宗教外，还有另一种没有公开，也没有得到承认的教派，虽属禁止之列，仍有许多徒众，它叫做白莲教(Pe Lien Kieo)。”^[1]元明时期中国的民间宗教主要是白莲教，然而明朝末年，随着阶级矛盾和民族矛盾激烈尖锐，白莲教在各地逐渐转向社会下层，形成许多支派。清初，北方的民间宗教却更为活跃，支派更多，不过在教名上称为“白莲教”的并不多，而冠以大乘、先天、圆顿、无为、收元等名称。在这里传教士没有去考察中国形形色色的民间宗教。

早期来华传教士出于传教策略的考虑，走的是上层路线。他们把主要的精力都用在获得统治阶级的好感上，自然会忽略民人的生活，当然随着康熙帝对传教士的重用，传教士的传教活动也逐渐得以展开，许多传教士深入民间发展天主教信徒，他们对这一范围的中国文化开始有了关注，他们对中国文化的看法也逐渐丰富，全面。

4. 2 传教士中国文化观形成的原因探析

4. 2. 1 受来华目的、传教政策的影响

16世纪以马丁·路德宗教改革为标志的西方世界的宗教改革给天主教以沉重的打击，天主教失去了宗教世界的半壁江山，为了挽救这种局面，天主教内部也进行了改革。耶稣会成立即是天主教回应宗教改革的一大举措，耶稣会所立的宗旨是让天主教灵光遍布于世

[1] [葡] 曾德昭. 何高济译. 大中国志[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 110.

界各地，要求开拓海外的宗教市场，所以耶稣会士奔赴四面八方，开始了艰难的海外传教生涯。他们来到中国的目的并非将中国介绍给西人，而是为了传教。定期向欧洲天主教教会总部报告传教情况是他们的一个工作内容，因而也有了对中国概况的描述。加之17世纪时为了满足西人的好奇他们向媒体提供了关于东方的报道，使传教士笔下的中国形象日渐丰满，所以初传时期，传教士描述中国多是统而言之，体现出他们对这一陌生环境的新奇感，也就有了曾德昭《大中国志》式的作品的问世。

由于明朝政府海禁政策的实施，初始来华的传教士传教不利，“借佛传教”策略失败后，利玛窦秉承范礼安政策，制定“适应”传教路线，尊重中国固有文化，他们学汉语，着儒服，结交文人学士，达官贵人，走上层路线，不是急功近利式的布道说教，而是先获得统治阶级的好感。这使他们先得以在中国立脚，再通过与中国文人学士的谈论达到宣讲天主教教义的目的。他们尊重孔子，遵守孔孟儒家之道，这已使他们在华立足，加之他们将孔孟儒家学说比附天主教义，使二者仿佛有了同宗同祖的血亲关系，于是一些文人学者冰封的思想开始被打破，而且传教士又与佛、道大师进行辩论，更使天主教显得仿佛略胜一筹。走上层路线的成功使他们得到一些统治阶级的庇护，也使传教士的生活局限于中国社会上层人士之间，特别是早期，由于没得到官方的认可他们更不敢轻举妄动，否则就有可能被遣送出境，所以他们也不敢在民人大肆活动，因而他们笔下的中国文化多是这一阶层人士的文化生活。

明末，天主教打开中国国门的经历可谓破费周折。沙勿略渴望传教于中国，最终却客死上川岛。范礼安经多方考察才制定出适于中国的传教政策。罗明坚、利玛窦正是在尊重中国文化传统的政策下得以打开中国对天主教紧闭的大门。在这一政策指引下，利玛窦在处理“礼仪之争”的问题时，采用了迎合中国文化的态度。在中国的传教经验使他明白，孔子学说在中国文化中的地位，那是中国道德价值的体现，是维系日常生活和社会政治管理秩序的基石，若想用基督教的价值体系来代替中国儒教地位，一概否定祀孔，必然会激起士大夫的愤怒，天主教在中国无法立足，他苦心经营的天主教在士大夫中的影响、地位必将轰然倒塌，传教必然失败。所以他指出中国人祀孔具有社会伦理的含义，而不是宗教仪式。张凯在《庞迪我与中国》一书中就指出，关于“Deus”的翻译，利玛窦择出了中国典籍中关于“上帝”的语句，使人觉得天主一词在中国古已有之，中国古代文化与基督教文化具有一致性，其实利氏在阐释这一问题时巧妙地回避了中国“天主”的概念在不同时期的内涵的关键性变化。裴化行认为利玛窦了解到要想得到这个也许是世界上最骄傲的民族信任，就要克服这样一个民族对传播一种新教的抵抗，一方面要用西方的科学异彩来降低和消除他们对抗洋人的仇恨和轻视，另外还须细心照顾他们的这种虚荣心，对某些敏感之处尤其不能攻击，否则就会立即断送任何成功的希望。所以“无论是历史性《礼记》，还是这位传教团奠基人迄今发表的书信，都只是不加区别地说到庙宇、圣徒、神坛、祭祀、献祭，或相反，说到殿堂、先贤、供桌、宣教者、供品，并未就某些礼仪的迷信性质确定

地表明态度。”^[1]

利玛窦时期的传教士对于中国文化赞赏有加,这也是这一时期传教士中国文化观的共同特点。康熙时期一度对传教士重用,传教活动得以展开,入教人数增多,传教士认为天主教在中国传播的春天来临了,所以他们的言论及主张也开始活跃,引起了关于中国礼仪的争论,而最终使天主教难逃被禁的厄运。

关于中国的一些礼仪是否为偶像崇拜,宗教迷信,他们指出中国人祭祖是为了维系中国伦理纲常中的孝道,而不是什么偶像崇拜,与天主教并不抵触。关于祭孔,传教士也持类似的态度。至于中国文化的祭祖是否含有宗教色彩,他们宁愿趋同于中国无神者的解释,认为这只是为了教导子孙和无知的人孝敬仍然在世的父母。他们之所以这样评价中国儒学,是想达到两种目的:一是消除传教士彼此间的意见分歧,利于在中国的传教,及争取欧洲天主教会来对华传教的支持;二是迎合中国人的习惯,拉近与中国人的关系,使中国人抛开天主教与中国传统格格不入的印象,降低中国人加入天主教的顾虑,减少在中国传教的阻力。因而,他们对中国文化的态度要受到其来华目的几传教政策的影响。

4. 2. 2 受传教士个人条件、在华活动情况影响

考察传教士的中国文化观,不能不考虑他们的个人条件。现以学习汉字为例。1579年来到澳门的罗明坚首先开始学习中文。1583年,罗明坚带来了利玛窦,利玛窦也学习汉语,到1585年底,他已能流利地说汉语。他认为所有的汉字都是单音节字,而且汉字的音节组合种类不多,应当便于掌握。但另一方面这样就造成了大量的同音字,因为有很多符号发音相同,写出来的字却不一样,意思也不同;再加上,同一个音的字加上不同的音调又可以表示不同的字,不同的意义,对于传教士而言很难掌握。他们认为这给人们的交流带来了不便,“发音相同的各种不同书写符号不可能用耳朵听准,但是可以用眼睛把符号的形状以及他们的意义分辨清楚。事实上常常发生这样的事:几个人在一起谈话,即使说得很清楚、很简洁、彼此也不能全部准确地理解对方的意思。有时候不得不把所说过的话重复一次或几次,甚至得把它写出来才行。”^[2]利玛窦掌握了快速记忆的方法,加之他个人的勤奋努力,所以在短短几年内就能说汉语,因而他对汉语的评价是较中肯的。

由于对中文掌握的情况不同,所以传教士对中文的看法有异。“近八万字,每一个字都由许多无序的笔画构成,怎么能学会这一切呢?”^[3]但安文思神父就认为,“中国语言比希腊、拉丁或其他欧洲的语言都容易。”^[4]这与每一个在中国学习中文的情况不同有关,安文思“十分勤勉地学习中国语言文字,并很快地学会了它。”^[5]许多神父经过学习已能撰写和翻译中国书籍了,但他们对汉语掌握的流利程度不同,对汉语的评价也不同。

[1] 裴化行. 利玛窦评传[M]. 北京: 商务印书馆,1993.425.

[2] [意]利玛窦 [比] 金尼阁. 何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社,2001.21.

[3] [法]杜赫德. 郑德弟等译. 耶稣会上中国书简集:中国回忆录[Z] 第二集. 郑州: 大象出版社,2001.275-276

[4] [葡]安文思. 何高济译. A New History of the Empire of China (中国新史) [M]郑州: 大象出版社, 2004. 49.

[5] [葡]利类思. 何高济译. 安文思传略. A New History of the Empire of China (中国新史) [M]郑州: 大象出版社, 2004. 181

学习汉字的困难,使传教士对汉语有了微薄之词,同样,他们在中国遇到的困难也会使他们产生一种不快的情绪,这自然会影响到传教士对中国文化的看法。在金尼阁编写的《利玛窦中国札记》中就有类似的记载“汉字给记忆带来了沉重的负担”“以文为业的人们从小到老都要埋头学习他们的这些符号。毫无疑问这种钻研要花去大量的时间,那本来是可以用来获得更有用的知识的。”^[1]

我们在探究传教士的中国文化观时,不能忽略他们中一些传教士的民族自豪感、优越感心理的影响。同一时期在亚洲、非洲的一些国家传教的教士多蔑视当地的土族文化,虽然当时在中国传教的西方传教士,并未极力主张用西方语言举行天主教宗教仪式,但他们中的一些人也多少受到一些影响。巴多明神父与康熙的皇长子允禔辩论文字的谈话中,面对皇权,也敢于得出西方的语言文字优于中国文字的结论,他指出“您从中理所当然地得出了你们的文字(满族文字——笔者注)优于汉字的结论,因为前者字数虽少,却能极好地表达汉语。然而同样的理由应使您承认欧洲文字比鞑靼文字更有价值,因为我们字母更少,却能以我们的方法方便地表达鞑靼语和汉语以及其他许多你们无法很好拼写出来的东西。”^[2]不能忽视传教士在把三者对比时,民族自豪感、民族优越感在作祟,使他们得出了这样的结论。

传教士对中国文化的看法与他们在中国的活动有一定的关系。利玛窦较早进入中国,后半生都是在中国度过的,并且死于中国,葬于中国,他对中国文化的了解较多;庞迪我是追随利玛窦时间最长,对利氏传教策略了解最详的人,因而利氏对中国的一些看法无疑会影响到他,他的中国文化观和利氏的基本一致。曾德昭也来华较早,与利氏也有着较一致的认识。有“国王数学家”之称的传教士李明和白晋对中国的文化也持赞赏的态度,他们进入中国后由于康熙对科学的热情,对他们看重,他们来到中国后就住在皇帝身边,周围的人自然会对他们另眼看待,他们在这样一种环境下生活自然不会遇到什么困难,因而特殊的待遇和地位使他们对中国文化的看法不同于传教处处艰难的其他传教士。费赖之曾指出李明的《中国现势新志》饶有兴味,足广异闻,但关于华人的描述不无溢美之词。

对同一种文化现象,不同的人可能得出不同的结论,这与每个人的价值取向,行为标准有一定的关系。“在中国教民祀天、祭祖和参拜孔子等仪式上,庞迪我和利玛窦一样采取一种通融和默认的做法。”^[3]而龙华民则极力反对,张凯在《庞迪我与中国》一书中就认为,龙华民“是一个对救世功业充满必胜信念和怀有狂热激情的人,对基督教千年王国的渴望使他内心充满一种痛苦的张力。”^[4]这样在传教的过程中就可能无视中国的国情而盲目地追求宗教教义的纯洁性,对于中国文化与西方文化分歧较大的地方容易产生偏激的看法。

^[1] [意]利玛窦 [比] 金尼阁. 何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林:广西师大出版社,2001.23.

^[2] [法]杜赫德、郑德弟等译. 耶稣会士中国书简集: 中国回忆录[Z] 第二集. 郑州: 大象出版社,2001.291-292.

^[3] 张钹. 庞迪我与中国[M]. 北京: 北京图书馆出版社,1997.205.

^[4] 张钹. 庞迪我与中国[M]. 北京: 北京图书馆出版社,1997.207.

4. 2. 3 受传教士所属的不同教会组织的影响

如果上推天主教何时传入中国,可能要推到13、14世纪。毕诺指出,13、14世纪时教皇英诺森四世曾派遣柏朗嘉宾出使鞑靼地区,圣——路易派遣鲁布鲁克出使蒙古王公,他们都是方济各会士。稍后,另一名方济各会士曾到达传教,但是均影响不大,直到耶稣会士进入中国才打开天主教在中国的局面。17世纪30年代前,中国天主教几乎由耶稣会垄断,但也有其他修会来华。“明崇祯年间即有自吕宋,搭商船来者,然只在附近海岛传教,未尝入内地,及迁民令下教友纷纷内迁,会士因不忍离弃教友同入内地,从此会士由吕宋来福建者源源不绝,耶稣会士渐不复来福建一省。自当日至今为多明我会修士所传”

^[1] 到康熙四十年(1701年)各修会在中国传教情况列表如下:

表4-1 各修会传教情况^[2]

Table 4-1 the situation of spread the Catholicism by different organizations

广西	广东	福建	浙江	江西	湖南	河南	陕西	山西	山东	江南	直隶															
教士所																										
10	7	1	1	6	7	2	4	6	8	3	8	1	2	1	4	2	3	1	4	15	16	11	6	耶 稣 会		
0	5	5	3	3	3	0	1	5	4											10	6	2	2	0	0	方 济 各 会
			5	5	3	2	0	1																		多 明 我 会
0	1	6	4					0	1	0	1															奥 斯 定 会
		9	3	3	3	1	4															2	1			无 会 籍

^[1] 萧若瑟. 民国丛书 天主教传行中国考[M] 第一编. 上海: 上海书店(影印) 1931.259.

^[2] 方豪. 中西交通史[M](下). 台北: 中国文化大学出版社印行, 1983.978-979

由此表可知,耶酥会的传教范围要超过其他各会,他们的足迹遍布大江南北,中国各地,其他各会主要在中国沿海城市或者交通较发达的地区,而中国内部地区主要是耶酥会的传教范围。从在中国的传教士及其所建立的会所来看也是耶酥会占优势。由于同属于一个修会组织,所以早期来华的传教士意见较一致,天主教在东方的传教权完全由葡萄牙一国控制,罗马教廷也因东方传教区初辟而没有较多干涉。自从1640年开始,西班牙与葡萄牙分治,两国政治关系解体,开始争夺对于东方殖民地的经营。同时由于保教权的日益膨胀与教皇权威相冲突,所以罗马教廷传信部也宣布了对于所有已建立传教区的控制权,而将传教区的领导权赋予直属于传信部的主教——宗座代牧主教,并委派方济各会士为中国的宗座代牧,这自然遭到葡人的反对,无形中造成了耶酥会与方济各会之间的矛盾,而传信部后来委任的宗座代牧主教都是法国人。1663年,巴黎成立了“外方传教会”,并派传教士来中国,他们站在西班牙教士一边,加深了与耶酥会士的矛盾,这逐渐形成了关于中国礼仪问题不同的两派。

此外,由于各修会所属的组织、宗旨及传教方式的不同,也会导致他们中国文化观的差异。

1209年,方济各修会成立,其会规“特别强调布道活动与实践的结合,如参加劳动、行医和行乞。”^[1]该修会后来虽分裂为几个修会,会规也有改变,但其大部分会员认为与下层劳动人民交往,在劳动人民中传教是其主要布道方式。13世纪方济各会士曾来中国传教,但由于元朝的灭亡而中断200多年。1579年以阿尔法罗为首的18名方济各会士再次来华,他们在中国传教也是走“下层群众路线”主要在劳动人民中发展信徒。

1217年多明我会在西班牙正式成立,其会规是天主教各修会中“第一部没有规定其成员必须从事体力劳动的会规。但是对会士从事研讨学问的活动,作了明确的规定和安排”。^[2]多明我会士分布区域广,且无限忠诚于教皇,崇奉教义的纯洁性,因而深得教皇的赞赏。1631年多明我会士高奇首次到我国福建传教。

耶酥会的活动方针不同于其他修会,它主张深入社会各阶层,耶酥会士可以不着僧衣,也可以不必过严格的修道生活。它鼓励会士渗入上流社会以至宫廷,对当权者施加影响,尽力争取知识分子,特别致力于争取上层人物的子女,以便将来施加政治影响。耶酥会对教育和科学的热衷在当时的宗教团体中是出了名的,这是耶酥会与其它宗教团体的不同特点乃至冲突,“强调自由意志,反对普遍适用的伦理原则而倾向于在不参照任何抽象、理想化的前提的情况下处理单个具体事例的做法,以及对为达目的采取各种手段、策略的高度灵活性的重视。”^[3]耶酥会士认为为了传教的需要,甚至可以允许两种欺骗形式:一为“摸棱两可”,即用意义不明确的语言使听者混淆,利玛窦关于中国经典中天主的解释就利用此法。二为“保存心理”,“他们表面上在祭坛前做所有这些表示崇敬的跪拜行礼时,

^[1] 于可,《世界三大宗教及其流派》[M],长沙:湖南人民出版社,2001.75.

^[2] 于可,《世界三大宗教及其流派》[M],长沙:湖南人民出版社,2001.80.

^[3] Raymond Dawson: *The Chinese Chameleon: an analysis of European Conception of Chinese civilization* London, Oxford University Press 1967.41

他们可以在心中默默地把这些举动作为对基督十字架的崇拜。”^[1]这种通过巧妙表达造成词义模糊和含混为在不同文化背景下传教提供了便利，使某些对立不至于尖锐。

由于各修会的会规、活动范围的差异，造成了他们对中国文化认识上的差异。耶稣会士来华较早，深知传教的不易，走争取统治阶级好感的“上层路线”，赢得了中国士大夫的同情，统治阶级的好感，其宣教政策是与中国文化相调和。天主教西班牙的两个修会方济各会和多米我会反感于耶稣会传教士的传教路线，对耶稣会的折中态度不满，以维护基督教教义的纯洁性。他们对耶稣会士容忍中国基督教徒祭祖、敬孔大为不满，终于导致了礼仪之争^[2]。耶稣会士早期的接触对象主要是中国的士大夫阶层，为了拉近与他们的关系，耶稣会士开始钻研中国文化，所以他们对儒家文化的理解比其他修会深刻。方济各会深入劳动人民中间传教，对劳动人民的生活体会较深一些，所以他们所看到的中国文化中的层面不同，他们的中国文化观就存在差异。但我们也不能认为，同一修会传教士的中国文化观就完全一致。如，同为耶稣会士的利玛窦与龙华民，他们看待中国文化就不完全一致。

此外，传教士对中国文化的看法，还要受到当时的中西文化背景诸多因素的影响。

任何一种观念的形成都是诸种因素共同作用的结果，对于异质文化的看法要受到更多因素的影响。传教士又具有一种特殊的身份，所以他们看待中国文化所要受到的影响也就比世俗人士多，从而形成了带有自身色彩的文化观念。

4. 3 传教士的中国文化观中的先进性因素及其局限性

4. 3. 1 先进性因素

传教士关于中国文化的著述较丰富，特别是耶稣会士。关于中国的礼仪、科技、文字、历史、宗教、哲学等几乎涉及了文化的全部内容。他们的某些著述丰富了明清史研究的史料。而且由于是个人著述及局外人身份，他们往往直言不讳，所记详实，弥补了我国正史的不足，具有重要的史料价值。

来华传教士以异域人的眼光看待中国文化，有时比中国人自己的认识更敏锐，更深入。在谈及中国的政治制度时，他们指出统治中国的儒家思想以三纲五常为要，而中国政治的运作就是以父亲对子女和子女对父亲的职责为依据，皇帝是全国之父，地方官是所管城市之父。其见解可谓一语中的。中国传统社会结构定势之一应是“家国同构”，即家庭-家族在组织结构方面的共同性。“国”在结构上与“家”一致，家是小国，国是大家，父家长在家庭内君临一切，君王是全国子民的严父，官吏也都在他所管辖的地区内被看作是这种父权的代表，各地地方政权的行政首脑亦被视为百姓的“父母官”，简而言之，父为“家君”，君为“国父”。

传教士作为异域人，能以一种比较文化研究的眼光看中国文化，能一针见血地击中中

[1] [美]苏尔 诺尔著 沈保义等译 中国礼仪之争西文文献一百篇（1645—1941）[Z]. 上海：上海古籍出版社，2001. 2.

[2] 关于几种修会的分歧，可参考赵殿红 明末清初在华天主教各修会的传教策略述论[J] 韩山师范学院学报 2002（1）

国人视而不见的社会弊端,如他们通过对中国上层人士和士大夫的思想文化性格和心态进行观察研究,指出他们有虚荣心、自高自大、自以为是、蔑视其他民族等缺点,“他们不知道地球的大小而又夜郎自大,所以中国人认为所有各国中只有中国值得称羨。就国家的伟大,政治制度和学术的名气而论,他们不仅把所有别的民族都看成是野蛮人,而且看成是没有理性的动物。他们看来,世上没有其他地方的国王、朝代或者文化是值得夸耀的,这种无知使他们越骄傲,则一旦真相大白,他们就越自卑。”^[1]中国人长期蔑视外国民族,认为不值得与任何民族交往,即使接待外国使节,也无非是把他们看作来朝贡的。由于中国人的固步自封,对于这种错误的对外观念却浑然不知。传教士还从中西不同的思想文化心态角度探讨中国的实用科技停滞不前的原因,他们认为这是由于欧洲人总是处于一种“烦躁不安”的状态,所以能在科学研究上不断进步,而中国人则有一种惰性,保守、固执、固步自封、不思进取,因而在科学上就不能进步,此外中国的体制也限制了中国科技的发展,因为中国士大夫安于以文进身,获取个人荣华富贵的现状。传教士认为中国人口过多,这成为中国发展的一大障碍,对于今天的我们也具有一定的借鉴意义。传教士也揭示了国民性的某些问题,中国的官吏不求有功,但求无过的心态等。这些对于当时的国人来说都具有重要的参考意义,只可惜那时的国人没有去聆听这域外来音。

明末清初传教士来华时,西方世界已经历了文艺复兴和宗教改革运动。当16、17世纪欧洲文化迈出中世纪的时候,中国文化也发生了引人注目的变异,但社会上占统治地位的思想依然是宋明理学,封建文化内部的自我批判只是在潜滋暗长。来华传教士在这样一种中西对比的背景下看中国文化,仿佛有一种俯视之感,他们指出中国的统治思想是儒家思想,正是这一思想形成了中国文化的内敛性,使中国人安于现状。由于受到传统观念的影响太深,背负着沉重的包袱,所以造成中国国民固步自封、妄自尊大、不思进取,而这些恰是社会进步的枷锁。中国人传统的儒家观念:以文取仕,使人们轻视科技。社会发展表明,生产工具是生产力发展的标志,科技直接导致生产技术的变革,封建统治下的中国失去了进入近代的基础,所以,明清之际的中国,在某些方面已落后于西方。西方传教士对中国的某些文化的看法比同时代的中国人先进了一些。

4. 3. 2 传教士对中国文化看法的局限性

正是因为传教士是域外来客,他们对于中国文化的理解产生偏差是不可避免的,这也反映了他们对中国文化观的局限性。

关于中国的汉字,多数传教士认为中国汉字多,没有规律,很难掌握,而且在交谈时常会出现“词不达意”的情况,而事实上,语言和文化是分不开的,和文化背景相同的本民族人的交谈,心有灵犀一点通,很容易相互理解,而和有不同文化背景的异族人交谈就不是那么一点就通了,而需作一番解释说明。传教士认为中国读书人因而把一辈子的时间

^[1] [意]利玛窦 [比] 金尼阁. 何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林:广西师大出版社,2001.125.

都用到学习汉字上了，而实际上，中国人的学习并非单一学习文字，搭配组合、领会文意、撰写文章等均是学习之列。

传教士学习儒家经典，甚至把它翻译成西书，但他们对于儒家经典不可能在短时间内如中国人精通，他们对于“四书”“五经”的解释有误，利玛窦认为是孔子把古代的书汇编成四部，即四书，而实际上《大学》《中庸》为《礼记》一书的篇章，《论语》则是孔子本人及其弟子的言论，《孟子》是关于孟子言行的著作，四部书写于不同的时代，只是到了宋代，经二程、朱熹的阐释推介后，“四书”方成为官学的集中代表。关于“五经”，利玛窦认为是孔子撰写的，并命名为“经”，实际上，五经是由孔子编辑整理，“经”也非孔子命名，五经原名《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》，汉武帝建元五年才有“五经”之称。

传教士认为中国的刑罚中被判处死刑的罪因少，这看似比西方人道些，但中国明清时死刑虽然不多，但摧残肢体的刑罚不少，是否人道？这可能由于传教士活动范围所限，他们接触这方面的情况不多，了解不全面所致。关于当时中国科技落后的原因，传教士的分析较有见地，但他们认为有几个皇帝提倡，设立奖励基金，引进竞争机制就可以解决这个问题。但实际上并非如此简单，中国几千年的封建统治传承不息，依靠的主要是儒家思想。中国实行君主制，但君主是要符合儒家规范的君主，一旦脱离这个轨道，皇帝的权利将难以发挥，明神宗即是例子。儒家文化内部缺少竞争的因子，人们追求的是社会的安定和谐，人们的传统观念是重农抑商，人们通过读书、考试、做官来施展自己的抱负，做学问受到世人的尊重。传教士的这种措施已具有近代意义，在中国古老的封建肌体内注入不了近代的血液。

传教士认为中国人的礼仪太多，浪费了大量的时间。传教士来自西方，他们生活中的礼仪规范相对简略，面对中国如此繁琐的礼仪，自然觉得一头雾水，而他们在活动中又不得不遵守这些礼仪，因而他们觉得这很浪费时间，没有必要。中国的礼仪是中国传统文化的重要组成部分，这种文化已渗透到人们日常生活之中，中国人一出生就在这种文化的浸润中长大，根本不需要专门学习，在行为举止中自然的体现出来。中国礼仪体现了尊重他人，尊老敬长等优秀品德，也体现了人们思想中的等级观念，这种观念早已被人们接受，全社会的人都是在这种规范下生活，这是中国的传统文化。现在的日本还要提倡传统文化中的礼仪，如果说浪费时间，现在科技发达，时间就是金钱，为什么日本人还要去做这些巨大的浪费呢？

由于中国文化与西方文化的异质，加之传教士的特殊身份，因而造成他们对中国文化理解的局限性。传教士多议论中国儒家文化，他们赞同“先儒”与基督教的“一致性”，而批判“后儒”与基督教的“背离”。儒家文化虽然产生于春秋，形成于汉代，但经过社会传承与发展，已经历了经、纬之学的补充，释、道之学的融会，到明清时已成为以理学为特征的儒家文化，但由于传教士的身份，他们失去了对中国儒家文化的更多思考，而一味以基督教文化为基准。出于宗教感情，他们尽说佛、道两家的不是，缺少文化融合性。

种种原因影响了他们对中国文化的整体理解，往往出现以偏概全的现象。

4. 4 本章小结

综观传教士的中国文化观，可以发现有这样几个特点：他们的文化观是不断发展、丰富的；他们对中国文化的看法有同有异、褒贬不一；他们以基督教文化为基准看待中国文化；他们关注的多是中国精英文化。传教士看中国文化是从自己特有的角度去分析，对于同一个文化现象他们就可能和中国人得出不同的结论，这是因为：传教士接受的教育不同于东方，他们带着固有的文化价值标准来到中国，每个人的资质及在华活动范围、情况不同，所以他们对中国文化的看法存在差异；传教士的中国文化观又受到当时因中国形势、政策所逼而采取的传教政策的影响；这一时期来华的西方传教士，具有不同的国籍、属于不同的修会组织，由于他们的国家在争夺权力的过程中产生矛盾，自然会影响他们在中国的传教活动及其感情，加之不同的修会的会规、仪式等的不同，也会影响他们对中国文化的看法。传教士看到的中国文化现象有些比中国人要清楚、含有先进因素，所谓“旁观者清”的原因吧，但也由于同样的理由，他们的看法也会存在局限性。

第五章 结语

中西文化交流可上溯到秦汉时期，秦国甘英出使西域即开启了中西文化对话的序幕。古代中国是世界上发展较先进的国家之一，各国使节来到中国，加强了文化交流，促进了世界文化的共同前进。世界上各个不同民族的文化在宏观意义上并没有优劣之分，而在阶段意义上却有先进与落后之别。中国在秦汉、唐宋、以至清代前期当属文化发展较先进的国家，这也形成了中国人根深蒂固的“老大帝国”、“夷夏观念”，并且把这种观念带入近代。但中国自16世纪后与西方文明拉开距离已是一个不争的事实，作为“老大帝国”的中国人却没有认识到这一点。明清海禁政策的实施使中国人更加固步自封，妄自尊大，限制了前进的步伐，也僵化了人们的思想，而此时西方世界地理大发现、文艺复兴、宗教改革一系列事件的发生，使近代的曙光已渐渐吹散中世纪西方世界灰暗、压抑的阴霾，一步步向近代走来，西方文化赶超过了东方文化。伴随着思想与殖民地拓展的需求，西方世界主动出击，以思想征服为目的的传教士奔赴世界各地，他们希望世界各个角落都照到耶稣基督的光芒，正是在这一背景下，传教士来到中国。

由于明清统治阶级加强专制统治的需要，在对外关系上实施的海禁政策，使早期的传教士只能遥望中国而高呼“岩石，岩石，何时能开？”罗明坚、利玛窦适应政策的实施终于让传教士得以在中国立足传教，自此，传教士开始学习、研究中国文化。早期传教士初临中国，惊叹这不同于自己的新奇世界，他们把所见所闻述诸笔端，有的发回西方，使更多的西方人了解东方文明。

通过他们的著述，我们可以看到传教士对中国文化的认识主要有以下几个方面：

一、他们认为，中国地大物博、人口众多，粮食产量超过西方，瓜、果、蔬菜、鱼、肉、动物、植物种类繁多，非常丰富。由于中国文化传统不仅重视亲情关系，而且重视人际关系，所以中国是一个最富人情味的国家。中国人好客，“有朋自远方来，不亦乐乎？”中国人最讲礼仪、举止得体、道德良善，非常重视道德修养的培养。中国人是一个善于传承文化传统的民族，保留了许多优良的传统。但中国妇女的地位卑微，中国的婚姻制度不合理。

二、传教士认为，古代中国创造了先进的科技：中国的印刷术早于西方，中国人很早就使用火炮等。但明清之际的中国科技却落后于西方，因为中国人轻视科技，这与中国的统治制度，管理机制有关。中国的建筑有自己的特色，但某些方面却美观有余而牢固不足。而中国的艺术也不如西方艺术，甚至不能称为艺术。

三、传教士赞赏中国的政治、法律、欣赏儒家文化。中国实行的是君主政体，但大臣在一些情况下可以掣肘皇帝的权利，这是一种良好的政治体制。中国的法律除成文法之外，人们的习俗、道德规范也具有约束力。中国之所以有良好的统治，他们认为这与统治人民思想的儒家文化有根本的关系。他们称赞孔子，把孔子称为中国的“柏拉图”。他们觉得西方人有向中国学习的必要。

四、传教士认为，在信仰方面，中国人是多神崇拜，信仰自由，在中国多种宗教共存。其中儒教为第一大宗教，道教和佛教教义荒谬，教徒生活放荡。关于世界本原问题，中国人的观点与西方人的天主创造万物不合，中国人的世界本原说及其构成说不合理。

综观传教士的中国文化观，可以发现有这样几个特点：他们的文化观是不断发展、丰富的；他们对中国文化的看法有同有异、褒贬不一；他们以基督教文化为基准看待中国文化；他们关注的多是中国精英文化。

考察影响传教士中国文化的因素，有这样几点：一、传教士接受的教育不同于东方，他们带着固有的文化价值标准来到中国，每个人的资质及在华活动范围、情况不同，所以他们对中国文化的看法存在差异。由于受到传教活动范围限制，早期来华传教士接触的多是士大夫阶层，因而，他们关于儒家文化的论述较多。随着传教范围的扩大，来华人数的增多，他们关于中国文化的看法也更全面，但关于中国文化看法的分歧也由此产生。二、传教士的中国文化观又受到当时因中国形势、政策所逼而采取的传教政策的影响。如果说传教士拿起羽笔记述在中国的见闻是出于自己的好奇或使命，那么他们学“汉文”说“汉话”则是由于传教目的使然，正是由于这个原因，他们接触到中国文化中的一些深层内容，于是这种研究多少带有强迫性与功利性，这也使他们对中国文化中思想意识形态方面的看法，失去更多的理性思考，而去用基督教文化衡量中国文化，合则赞同，不合则批判。三、这一时期来华的西方传教士，具有不同的国籍、属于不同的修会组织，由于他们的国家在争夺权力的过程中产生矛盾，自然会影响到他们在中国的传教活动及其感情，加之不同的修会的会规、仪式等的不同，也会影响他们对中国文化的看法。

来华传教士从中西对比的角度看中国文化，在某些问题上往往比中国人更敏锐，更深入，他们指出中国的统治思想是儒家思想，正是这一思想形成了中国文化的内敛性，使中国人安于现状。由于受到传统观念的影响太深，中国人背负着沉重的包袱，所以造成中国国民固步自封、妄自尊大、不思进取，而这些恰是社会进步的枷锁。中国人传统的儒家观念：以文取仕，使人们轻视科技。所以，明清之际的中国，在某些方面已落后于西方。西方传教士对中国某些文化的看法比同时代的中国人先进了一些。

由于中国文化与西方文化的异质，加之传教士的特殊身份，因而造成他们对中国文化理解的局限性。传教士多议论中国儒家文化，他们赞同“先儒”与基督教的“一致性”，而批判“后儒”与基督教的“背离”。由于传教士的身份，他们失去了对中国儒家文化的更多思考，而一味以基督教文化为基准。出于宗教感情，尽说佛、道两家的不是，缺少文化融合性。种种原因影响了他们对中国文化的整体理解，往往会以偏概全。

西方传教士在中国封建时代即将走向终结时来到中国，但东方的古老文化依然散发着诱人的魅力，于是传教士对当时的中国文化既赞赏又批判，而传教士的特殊身份又使他们对中国文化的看法具有先进性和局限性。这些都是我们在分析明末清初西方传教士的中国文化所必须注意的。

参考文献

一、文献资料:

- [01] [法]杜赫德. 郑德弟等译. 耶稣会士中国书简集: 中国回忆录[Z] 第一、二、三集. 郑州: 大象出版社,2001.
- [02] [葡]伯来拉, 克路士等. 何高济译. 南明行纪[M]. 北京: 中国工人出版社,2000.
- [03] [意]马国贤. 李天纲译. 清廷十三年——马国贤在华回忆录[M]. 上海: 上海古籍出版社,2004.
- [04] [葡] 曾德昭. 何高济译. 大中国志[M]. 上海: 上海古籍出版社,1998.
- [05] [意]利玛窦 [比] 金尼阁. 何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 桂林: 广西师大出版社,2001.
- [06] 楼宇烈. 郑安德. 明末清初耶稣会思想文献汇编[Z] 第一卷. 北京: 北京大学宗教研究所,2003.
- [07] 周宁. 2000年西方看中国[M]. 北京: 团结出版社,1999.
- [08] 朱静. 洋教士看中国朝廷[Z]. 上海: 上海人民出版社,1995.
- [09] [西]门多萨. 何高济译. 中华大帝国史[M]. 北京: 中华书局,1998.
- [10] 杜文凯. 清代西人见闻录[Z]. 北京: 中国人民大学出版社,1985.
- [11] 朱维铮. 利玛窦中文著译集[Z]. 上海: 复旦大学出版社,2001.
- [12] [美]苏尔 诺尔. 沈保义等译. 中国礼仪之争西文文献一百篇(1645——1941) [Z]. 上海: 上海古籍出版社,2001.
- [13] [葡]安文思. 何高济 李申译. 中国新史[M]. 郑州: 大象出版社,2004.
- [14] [明]谈迁. 国榷[M]卷4、卷5. 北京: 古籍出版社,1958.
- [15] 南炳文. 汤纲. 明史[M]. 上海: 上海人民出版社,1991.
- [16] 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京: 中国社会科学出版社,1982.
- [17] 莱布尼茨. 论中国哲学[J]. 中国哲学史研究 1981 (3) (4) .
- [18] [德]彼得·克劳斯·哈特曼. 谷裕译. 耶稣会简史[M]. 北京: 宗教文化出版社,2003.
- [19] 清华大学思想文化研究所编. 世界名人论中国文化[A]. 武汉: 湖北人民出版社, 1991..

二、研究著作:

- [01] 萧若瑟. 民国丛书 天主教传行中国考[M]. 第一编. 上海: 上海书店(影印),1931.
- [02] 方豪. 方豪六十自定稿[C]. 台湾学生书局, 1971.
- [03] 吴相湘. 中国史学丛书 天主教东传续编[Z]. (三). 台湾学生书局(影印),1972.
- [04] 方豪. 中西交通史(下) [M]. 台北: 中国文化大学出版部印行,1983.
- [05] 朱谦之. 中国哲学对于欧洲的影响[M]. 福州: 福建人民出版社,1983.
- [06] 方豪. 天主教史人物传[M]. 北京: 中华书局,1988.
- [07] 徐宗泽. 明清间耶稣会士译著提要[M]. 北京: 中华书局,1989.

- [08]张岱年. 程宜山. 中国文化与文化争论[M]. 北京: 中国人民大学出版社,1990.
- [09][法]谢和耐. 耿昇译. 中国和基督教[M]. 上海: 上海古籍出版社,1991.
- [10]忻剑飞. 世界的中国观[M]. 上海: 学林出版社 1991
- [11]裴化行 利玛窦评传[M]. 北京: 商务印书馆,1993.
- [12]孙尚扬. 天主教与明末儒学[M]. 北京: 东方文化出版社,1994.
- [13]费赖之. 冯承钧译. 在华耶稣会士列传及书目[M]. 中华书局, 1995.
- [14]张铠. 庞迪我与中国[M]. 北京: 北京图书馆出版社,1997.
- [15]李志刚. 基督教在华传教史[M]. 台湾商务印书馆,1998.
- [16]李天纲. 中国礼仪之争——历史、文献和意义[M]. 上海: 上海古籍出版社,1998.
- [17][意]柯毅霖 (Gianni Criveller) .王志成等译. 晚明基督论[M]. 成都: 四川人民出版社,1999.
- [18]吴孟雪. 明清时期欧洲人眼中的中国[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [19][法]维吉尔·毕诺. 耿昇译. 中国对法国哲学思想形成的影响[M]. 北京: 商务印书馆,2000.
- [20][英]赫·乔·韦尔斯. 吴文藻等译. 世界史纲[M]. 桂林: 广西师范大学出版社,2001.
- [21]张国刚. 明清传教士与欧洲汉学[M]. 北京: 中国社会科学出版社,2001.
- [22]张西平. 中国与欧洲的早期宗教和哲学交流[M]. 北京: 东方出版社 2001
- [23]于可. 世界三大宗教及其流派[M]. 长沙: 湖南人民出版社,2001.
- [24][美]魏若望编 传教士、工程师、外交家、南怀仁 (1623——1688) [C]. 北京: 社会科学文献出版社,2001.
- [25]余三乐. 早期西方传教士与北京[M]. 北京出版社,2001.
- [26]严建强. 十八世纪中国文化在西欧的传播及其反应[M]. 杭州: 中国美术学院出版社,2002.
- [27]计翔翔. 十七世纪中期汉学著作研究[M]. 上海: 上海古籍出版社 2002
- [28][葡]Luis Sa Cunha 主编 *The Jesuits 1594—1994: Macao and China, East meets West*[M]澳门文化署编辑, 1995.
- [29][美]John D. Young 撰 *East—West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*[M]香港,1980
- [30][美]George H. Dunne, S.J. 撰 *Generatic of Giants*[M], 美国印第安纳州 Notre Dame 大学出版社,1962.
- [31] 任继愈. 国际汉学[C]. 第四辑,第五辑。 郑州: 大象出版社,1999.
- [32]卓新平. 相遇与对话: 明末清初中西文化交流国际学术研讨会论文集[C]. 北京: 宗教文化出版社,2003.

三、研究论文:

- [01]许敏. 明清之际耶稣会传教士与中国社会生活的西传:西方人眼里中国人的衣食住行[J]. 史学集刊(长春)1992(1)
- [02]吴孟雪. 明末清初中国文化在德国:兼叙早期德国汉学[J]. 文史知识1992(8)
- [03]许明龙. 卫匡国在华行迹再探[J]. 世界宗教研究1995(1)
- [04]董明. 明代来华传教士的汉语学习及其影响[J]. 北京师范大学学报(社科)1996(6)
- [05]沈定平. 传教士马国贤在清宫的绘画活动及其与康熙皇帝关系述论[J]. 清史研究,1996(6)
- [06]李申编译. 耶稣会士在北京[J]. 世界宗教研究1997(1)
- [07]唐志杰. 范礼安:首倡学习中国文化的传教士[J]. 世界宗教文化1998(1)
- [08]泰勒·何德兰. 坎贝尔·布朗士. 传教士眼中的中国学堂[J]. 教育艺术2000(10)
- [09]薛其林. 17—18世纪西方学者的中国文化观[J]. 湘潭师范学院学报(社科)2000(5)
- [10]何大进. 明末清初来粤传教士与西学东渐[J]. 广州大学学报(社科)2002(6)
- [11]白新良. 康熙朝奏折与来华西方传教士[J]. 南开学报(哲社)2003(1)
- [12]王剑. 论天主教文化与明末清初的儒学环境[J]. 东北师范大学学报(哲社)2001(3)
- [13]赵殿红. 明末清初在华天主教各修会的传教策略述论[J]. 韩山师范学院学报2002(1)
- [14]褚汉雨. 天主教的妇女观[J]. 中国宗教2002(2)
- [15]吴强化. 从利玛窦的天主教儒学化理论看中西文化交流[J]. 学术月刊2003(5)

攻读硕士学位期间发表的论文

- [1]. 从《校邠庐抗议》看冯桂芬的西洋观 阜阳职业技术学院学报 2004. (3) .
- [2]. 明末清初西方传教士眼中的广东 广州大学学报（社科版）2005. (3) .

致 谢

在交上三年研究生阶段的学习成果时，心中充满对师长、同学及家人的感激。我真诚地说一声：谢谢！

02年，我有幸成了广州大学历史系的一名研究生，师从何大进教授。先生在我入学时就给了我明确的学习任务：学好英语，打好专业基本功。一年半后，在先生的指导下，我确定了硕士论文题目。在接下来的资料搜集、大纲的修订、到内容的撰写都得到了先生的悉心指导。由于本人愚钝，几易其稿，先生都给予耐心指导，直至定稿，毫无怨言。

三年的学习，我从其他几位导师的传授中获益非浅。冷东教授知道我的家庭情况，经常给予安慰、鼓励；与雷雨田教授的每次谈话，我都倍感亲切；赵春晨教授严谨的治学态度更是时时激励着我。此外，还得到了人文学院领导及历史系其他老师的帮助，在此一并感谢！

三年前，我将仅两个月的幼子留给了父母，只身来南方求学。父母在为我抚养幼子的过程中，付出了巨大的心血，对他们的感激，我无以言表。爱人的支持，使我得以顺利完成学业。

此外，还要感谢三年来给我无私帮助的同学：于军、王发志、程慧、夏玲和孙颖，及我的室友潘星和韦琳娜。师弟陈亨东、师妹兰美琴，给我的论文写作提供了良好的建议。我要感谢华东师范大学的研究生夏红侠同学，她不辞辛苦从上海图书馆、徐家汇藏书楼为我查找资料。帮助过我的人，枚不胜数，在此一并表示感谢。

由于本人才疏学浅，这个题目对我来说，还是大了些，以至于在收集资料和写作过程中，我有一种“捉襟见肘”之感。虽经师长们的尽心指导，但论文的不足必定甚多，敬请师长、学友批评指正。

陆 耿

二零零五年五月

明末清初西方传教士的中国文化观

作者：[陆耿](#)

学位授予单位：[广州大学](#)

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [马明忠](#) [早期进入青海的天主教传教士考述](#) - [青海社会科学](#)2009, "" (6)

早期进入青海天主教传教士活动情况文字记录较少,比较零散,对这些资料的系统整理,有助于青海天主教历史的研究。

2. 期刊论文 [李晓晨](#). [LI Xiao-chen](#) [近代直隶天主教传教士对自然灾害的赈济](#) - [河北学刊](#)2009, "" (1)

近代以来,直隶地区灾荒频仍.面对自然灾害,传教士采取多种方式救助灾民,取得了一定成效.传教士在本着博爱、慈善愿望开展赈济事业的同时,也带有改变教会殖民形象和吸引灾民入教的实用功利动机.正因为一些传教士过分注重赈济事业的传教目的,采取了一些急功近利的传教政策,故而弱化了教会赈济事业的慈善色彩。

3. 学位论文 [刘青瑜](#) [近代以来天主教传教士在内蒙古的社会活动及其影响](#)

(1865—1950) 2008

近代以来,有许多天主教传教士来到内蒙古进行传教活动。他们的主要任务是传播天主教,同时,他们还进行了许多其它方面的活动,如办医院、办学校、开展慈善活动、进行科学考察和研究等。他们的这些活动在客观上对内蒙古的许多方面都产生了深远影响。本文从社会文化史的角度,在概述传教史的基础上,重点研究传教士在内蒙古除传教以外的其它方面的活动,包括社会活动和科研活动,进而总结他们的这些活动对内蒙古近代社会的影响。

序言部分主要介绍了选题的意义和目的、研究的概况、资料情况、研究的方法及文章的创新之处等。正文分为三章。第一章以天主教传入中国的历史为基础,重点概述了天主教传入内蒙古的情况。第二章从医疗、教育、慈善、抗战、传教士对鸦片和匪患等社会问题的处理等方面,详细考察了传教士的社会活动。进而总结出传教士的社会活动对内蒙古的影响。本章分为五部分。第一部分以绥远公教医院为个案,深入探讨了天主教传教士在内蒙古所进行的医疗活动。第二部分主要研究考察了天主教传教士在内蒙古开办的各种类型的教会学校。第三部分从救济灾荒、兴办育婴院及安老院等方面具体研究了传教士在内蒙古进行的公益慈善活动。第四部分运用大量史料论述了抗战时期天主教传教士对内蒙古的重要贡献。第五部分详细考察了传教士对内蒙古社会存在的鸦片和匪患问题的态度及采取的措施。第三章以传教士在内蒙古进行的考古学和蒙古学科学研究活动为重点,深入探讨了传教士的科研活动对内蒙古的影响。

在考古学方面,主要分析考察桑志华、德日进、冈宜化、梅岭蕊的考古活动及其成果,并阐述了传教士的考古成就对内蒙古考古学的影响。在蒙古学方面,文章具体研究了传教士田清波和赛瑞斯两位蒙古学大师的主要研究成果、学术研究的特点及其对内蒙古学术界的影响。结语部分将天主教传教士在内蒙古的社会活动和科研活动置于中国和内蒙古近代社会发展的背景中进行分析 and 评价。并得出结论。文章认为,天主教传教士在内蒙古开展的各项社会活动和科研活动对内蒙古近代以来的历史发展产生了深远影响。尽管天主教传教士从事这些活动的主观目的是为了传播天主教,但从客观的角度来看,他们所开展的各项活动确实对内蒙古的社会和经济的发展起了积极的促进作用和深远的影响。天主教传教士的这些活动,一方面增进了他们对中国及中国文化的了解;另一方面,传教士们通过这些活动也把内蒙古介绍给了世界,使更多的人了解了内蒙古。可以说,传教士在中外文化交流中起到了桥梁和媒介的作用。

4. 期刊论文 [马冬秀](#). [MA Dong-xiu](#) [明清间在华天主教传教士与俄国传道团之比较](#) ——[时间以1840年鸦片战争为下限](#) - [宜春学院学报](#)2008, 30 (3)

明清间在华的天主教传教士与俄国传道团有其相似之处即都促进了中西文化交流与欧洲汉学的发展,但两者更多的却是不同之处,主要表现在:两者来华的背景与目的上,两者在华事业的进展与结果上,两者来华人员的个人意愿、整体素质、地位、待遇及成员构成上等。

5. 期刊论文 [施雪琴](#) [简论近代菲律宾传教士的成长及其意义](#) - [南洋问题研究](#)

推动传教士的本土化,是近代天主教东传运动的一个重要内容.但在西班牙殖民统治时期的菲律宾,菲律宾传教士的成长却因西班牙传教团的重重阻碍而经历了漫长的过程.近代菲律宾本土教士的成长在菲律宾历史上占有重要意义,它不仅推动了天主教的本土化,为“教区非化运动”奠定了基础,更重要的是,菲律宾传教士的成长对推动近代菲律宾民族意识的觉醒有着重要的影响.

6. 学位论文 [袁墨香](#) [马戛尔尼使华与天主教传教士](#) 2005

1793年,马戛尔尼勋爵率领的英国使团,以向乾隆皇帝祝寿为名出使清朝.这是中英之间第一次正式的国家间交往.

资本主义的迅速发展,让英国急于向外扩张,寻求倾销市场.他将目光投向了东方的中国;由于当时的清廷国势正盛,英政府不可能采取武力措施打开中国市场;因而英国政府决定派遣使团访华,希望同清廷谈判,改善两国贸易存在的问题,进而建立经常的外交关系.

从16世纪开始,西方天主教传教士东来.在以后的大约200年间,传教士向西方介绍中国社会、风俗、历史和文,同时也将西方的文化、科学传入中国,促成了明清之际中西文化交流的一个繁荣阶段.这些传教士成为最早的“汉学家”,是第一批真正意义上了解中国的西方人.

葡、西、荷等西方国家逐渐与明清政府发生接触.他们多次组织商团或者使团来华.作为了解东方的西方人,传教士就成为中西交往的媒介.他们不仅仅作为双方的翻译,也是西方使者入华的“引路人”.

马戛尔尼使华不可避免的与这些在华的传教士发生联系和接触.那么这些传教士在第一次英使入华过程中起到了何种作用?是仅仅作为中英双方的语言翻译而存在的?还是起到了更多的影响?本文正是试图对这个问题做一个初步探讨.

文章凡四部分.第一部分是本文的导论,主要总结了以往学者对马戛尔尼使华问题的研究.指出一些学者从清朝角度出发,认为马戛尔尼出使的失败是由于清朝的“闭关锁国”政策;另有一些学者从礼仪、文化、贸易等角度出发,研究马戛尔尼的出使.多数学者将问题的研究集中在中英双方.很少提及第三方在这次出使过程中起到的作用.因此本文就此提出问题:传教士在马戛尔尼的出使中究竟是起到了积极还是消极的作用?

第二部分主要是叙述和分析马戛尔尼出使前的准备工作与传教士的关系.首先是分析英国政府派遣马戛尔尼使华的背景与目的,指出中英贸易的发展演变和英国国内的资本主义的发展是马戛尔尼使华的背景;而通过外交途径,来改善中英贸易的状况和在华的英商的待遇,进而建立经常的外交关系,就是此次出使的目的.接着论述马戛尔尼的出使准备工作,尤其是详细论述使团需要翻译和媒介,传教士正是充当了这个角色,突出分析使团在英国并未找到合适的翻译,在欧洲找到的传教士翻译并不能完全胜任.再次分析天主教传教士在乾隆朝的状况,指出传教士已经不能像康熙朝那样备受信任,由“帝师”降到“陪臣”和“工匠”.

第三部分主要是讲述马戛尔尼使团与在京的天主教传教士的关系.首先是介绍在马戛尔尼使团入京前,与在华传教士的接触;其次是从两个方面分析马戛尔尼使团与在华传教士:对英使不友好的传教士(以葡籍传教士为主)和对英友好的传教士(以法国籍传教士为主);然后分析造成传教士对英使团不同态度的原因是英葡矛盾和传教士个人之间的矛盾.最后分析了乾隆给英王的第二道敕书中的关于传教的问题,重点分析传教士是否在其中起到重要作用.

最后一部分是结论.首先分析马戛尔尼出使的失败与传教士的关系,先分析了对此问题的两种观点,再得出自己的结论:在承认历史发展的必然性同时,必须看到偶然性的存在对历史事件的影响.葡籍传教士在清廷有着不容忽视的力量,他们通过和坤等清朝重臣直接影响了马戛尔尼的出使.

最后从马戛尔尼使华的个案,察看传教士在清前期的中西外交活动中所起的作用.传教士是当时唯一深入到中国内地和宫廷的西方人,对中国最为了解,成为当时中西交往的媒介.因此在中西最初的外交活动中,他们也确实发挥了沟通双方的作用,成为西方使团入华的“引路人”.

7. 期刊论文 [李伟丽](#). [LI Wei-li](#) [清代前期俄国与西方传教士在华传教差异之简析](#) -

[华北水利水电学院学报\(社科版\)](#) 2005, 21 (1)

清代前期入华的外国传教士有俄国东正教团、西方的天主教各派,同为基督教,但是他们在传教地结果却相去甚远.清代前期天主教各派既在中国人中间发展了基督徒,又为中西文化交流做出了突出的贡献.他们在入华传教的目的、方式、活动范围与规划等方面都存在着差异.

8. 期刊论文 [汤开建](#). [赵殿红](#). [Tang Kaijian](#). [Zhao Dianhong](#) [明末清初天主教在江南的传播与发展](#) - [社会科学](#) 2006, "" (12)

自利玛窦开教南京以后,天主教在江南地区的发展在全国居于领先地位,南京、上海、杭州、松江等地的天主教传播相当繁荣.这主要得益于以下几个方面:明末清初天主教传播的宽松环境,江南地方官绅的支持和帮助

，一批素质极高的传教士的不懈努力，利玛窦传教策略的贯彻执行以及适应本土特点的传教方式的不断探索。

9. 学位论文 张振国 拒斥与吸纳：天主教对中国民间信仰的应对——以明末至鸦片战争为限 2008

天主教在全球传播的过程实际上就是一个不断的文化移植的过程，而这种文化移植能否成功，关键在于如何应对本土文化。我们知道，天主教入华所要面对的主流群体是中国的广大民众，是中国的普通百姓，因此，天主教要想在中国落地生根，最关键的是要找准中国本土习俗文化的发展脉络，适应民间社会的文化传统，中国民间信仰源远流长，已经渗透到民众日常生活之中，成为一种民众文化，构成了我们中华民族独特的心理特质和思维方式。因此，如何应对中国的民间信仰，是天主教在华传播过程中所要面对的首要问题，也是最为重要问题之一。本文共分三部分对明末至鸦片战争之前天主教与中国民间信仰之间的遭遇进行描述。

第一部分，天主教与中国祭祖礼仪之间的纠葛。从某种程度上来说，祖先崇拜是中国民间信仰的核心，祭祖问题遂成为天主教在华传播过程中不可逾越的问题。显然，在传教士眼中，中国的祭祖仪式属于异教偶像崇拜，即使是利玛窦也已认识到这一点。然而，祭祖在中国社会运转中所具有的重大社会意义使利玛窦等耶稣会士清醒地认识到，如果禁止中国天主教徒参加祭祖仪式，无异于关闭中国人步入天堂的大门，严峻的现实处境迫使他们重新考虑中国祭祖礼仪的性质。于是，在文化适应策略的思维框架中，利玛窦借用儒家经典中的人文主义精神强化了祭祖礼仪的世俗道德内涵，而故意忽视其中的迷信因素，要求传教士尊重中国民众的祭祀习俗，允许中国天主教徒参加祭祖仪式，从而获得了传教的成功。其后来华的多明我方济各等托钵修会的传教士，则出于宗教的本能而把中国祭祖礼仪列为应当禁止的迷信范畴，对利玛窦等的做法提出质疑，并把自己对中国礼仪性质的认识上报罗马教廷请求裁决，从而引发了“礼仪之争”。而对于托钵修会传教士的质疑及自己的压力来华的耶稣会士选择康熙皇帝作为支撑自己观点的特别依据，使“礼仪之争”突破了单纯神学急诊的范畴而演变为中国皇帝与罗马教廷之间的权利弈，结果导致了中国政府的禁教，天主教在中国遭受了重大的挫折。尽管传教士在是否容忍中国信徒祭祀祖先问题上存在严重分歧，但对于祭拜木主、烧纸钱、向祖先祈福等带有明显宗教色彩的民间祭祀习俗却态度一致，视为典型的迷信行为而对之予以系统的文化批判。然而，面对中国信徒在祭祖问题上表现出的执着，即使是视中国祭祖礼仪为迷信行为的托钵修会传教士，也不得不对中国民间的祭祀习俗做出相对宽容的姿态，不仅尽量适应地方的习俗礼仪，而且把天主教的内涵融入民间祭祀礼仪之中，希望信徒能以天主的名义来践行中国传统的孝道伦理。第二部分，传教士对中国民间信仰的文化批判与征服实践。作为两种异质文化之间的遭遇，天主教与中国民间信仰之间的冲突是不可避免的，而且，从某种程度上来讲，天主教在华传播过程实际上就是与中国民间信仰争夺信徒的过程。因此，为实现“中华归主”的夙愿，传教士在入华之初即对中国民间信仰展开了文化上的“扫荡”，试图动摇中国民间信仰的理论基础。他们一方面集中力量对城隍、关公、观音、灶神等在中国社会中具有普遍意义的大众性神灵进行批判，宣扬天主的独尊地位；另一方面，他们对中国民间社会盛行的算命、风水等世俗迷信行为以及各种巫术活动予以批判，指责其对天主权威的僭越。需要注意的是，在对中国民间信仰进行文化批判的过程中，传教士往往把自己打扮成儒家学说的“卫道士”，以儒家人文主义的标尺对民间信仰加以评判，批判其荒诞与虚伪。尽管传教士对民间信仰的批判入情入理，但其实际功效却并不乐观。对于下层百姓而言，文化水平的低下极大地限制了传教士文化批判的影响力，使其难以对中国民众的信仰心理产生重大影响；对于知识分子阶层来说，虽然在儒家人文主义精神的熏陶下，宗教意识向来比较淡薄，因此他们对于传教士文化批判的回应主要聚焦于祭祖、祭孔的礼仪方面，而在民间神祇及世俗迷信问题上并未与传教士形成对话，但这远不足以使其转而改宗天主教，因为，毕竟民间信仰已经沉淀为一种民族文化，即使是儒家士大夫阶层也不可能完全放弃这些传统信仰。与此同时，出于对中国民间神祇的先天仇恨，更加之被中国民众对待神灵的那种随意性乃至鄙夷、侮慢的表面现象所蒙蔽，有些传教士在所到之处肆无忌惮地发动“对伪神崇拜的无情战争”。然而，实践证明，传教士及其信徒对民间神祇的这种直接打击，导致他们与民间社会乃至官府的积怨日深，给福音传播造成了不必要的麻烦，于是，征服偶像活动逐渐发生转向，由直接的“暴力”打击转为与民间神祇之间的“法力与灵验”的“和平竞争”，以此收服人心。他们利用中国民众对圣物崇拜的心理，充分发挥圣水、圣像、十字架在归化信徒中的作用；介入民众日常生活，与和尚、道士、巫师斗法，驱魔禳灾以赢得信徒；大肆宣扬天主神迹，以天主的灵验收服民心。不过令传教士尴尬的是，他们为收服人心所采取的举措竟然与民间信仰极为相似，因此，在赢得民众大批归化的表象之下，中国教民原有的信仰心理是否得到根本性的改造则难有定论。当然，对于天主教对民间社会生活的积极介入，尤其是摧毁神灵偶像的过激举动，中国民间社会也予以积极回应，他们或制造、传播谣言丑化传教士及天主教，或对传教士及其信徒实施直接的报复行动。第三部分，天主教对中国民间信仰的因应与吸纳。作为一种异质文化，天主教要实现“中华归主”的战略目标，本土化是其必然的选择，而本土化的关键则在于能否把握好中国本土文化的发展脉络。而对于下层百姓而言，民间信仰不仅是一种文化积淀，更是一种生存方式。在布道的过程中，传教士逐渐意识到，要想把民间信仰从中国百姓的日常生活中剔除是不可想象的，而且鉴于当时传教环境的恶化，无奈之下他们选择了民间信仰作为适应的对象，借鉴民间信仰的生存及传播方式以使福音得以延续。生活在下层的民众，无力掌控自身的命运，只有求助于冥冥之中的神灵保佑。这种“信仰”并没有什么深远的精神追求，而只是出于低层次的简单直接的利益需求。中国民间信仰的这种普遍的功利性

的价值取向，自然也会影响到下层民众对待外来宗教的态度。对下层民众来说，能够打动他们的是新宗教的灵验性，而不是那些玄妙高深的教理。针对下层民众这种传统的崇拜心理，一些传教士尽量将天主教的信仰同中国的民间风俗结合起来，以中国人习惯的方式将天主教的信仰融入他们的生活，以上帝的名义施行各种善事，满足民众的一些现实需求，并以自身高尚的德行感化民众，赢得人们的好感，同时迎合民众的传统心理，通过一些看似巫术的“神功”（其中有一些科学知识的运用）展现天主教宗教仪式的有效性来吸引民众，使他们逐步接受天主教的信仰。更为重要的是，清中叶天主教依靠众多散居各地的信仰团体的自发性习教，度过了官方禁教的严厉时期，成功避免了天主教在中国遭受毁灭性打击的命运，使其在中国顽强地生存下来，并有了一定的发展，在中国城乡社会中孕育出带有中国民间小传统色彩的天主教群体。这个群体在清中叶禁教时期一直保存、延续着天主教信仰，到晚清教禁开放后，成为天主教在华复兴的基础。当然，由于教会统一组织与管理的缺失，这一时期天主教的本土化没有严格的规范，使自身与中国民间信仰之间应有的距离难以把握，难免有矫枉过正之失，使天主教在教义、礼仪方面呈现出一种失去自身独立性的严重民间化，在一定程度上造成了教民信仰的波动；而且，天主教的下层路线使其处于一种自我封闭状态，导致世人对天主教的认识越来越模糊，为近代反教谣言的泛滥埋下伏笔，使之成为近代反洋教斗争的一股重要的社会动员力量。

10. 期刊论文 [刘丽霞](#) [从〈文艺月旦〉\(甲集\)看天主教传教士的中国现代文学观](#) - [广西社会科学](#)2003, "" (2)

〈文艺月旦〉(甲集)是20世纪40年代在华的天主教传教士所编写的一本涉及中国现代文学的珍贵资料。编者立足于天主教的道德伦理观,对现代文学的许多作品进行了简要的道德评介。此书的序和导言对中国文学特别是现代文学进行了大致的梳理,并就现代文学的主要特征加以探讨,拓展了我们的批判视野。但无疑,囿于道德立场,其结论带有浓郁的天主教道德伦理色彩,难以对现代文学进行全面深入的考察。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y720671.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: fba0bd38-0608-4cde-a96a-9e4d0081423b

下载时间: 2010年12月15日