

西安电子科技大学

硕士学位论文

王徵宗教思想初探

姓名：姚雯

申请学位级别：硕士

专业：宗教学

指导教师：陈宏喜

20100101

提要

王徵是明末皈依天主教的士大夫之一，他在科学技术、军事学、语言学等多个领域中均有杰出贡献，历来学者多重于对王徵科技文化上的研究与肯定，而对他的宗教思想分析则略显薄弱，但王徵作为出身儒家而后皈依天主教的中国明末士大夫，他的宗教思想在研究中西文化会通、明末思想转型等领域中均具有重要性及典型性。本文在前人研究的基础之上，结合有关的史料，进一步对王徵宗教思想作以研究和分析，运用宗教社会学的理论方法，首先从社会转型影响个体意义系统转变的角度揭示出明末社会转型的初变使王徵自觉的将原有的儒学思想与新的天学思想结合起来，但在对王徵宗教思想相关著作的分析中发现王徵的皈依实际上只是完成了当时与儒学结合的天主教意义系统中实学意义系统的转变过程，而不是彻底完成了天主教的宗教内化过程。在此基础上以宗教社会学的视角对个体皈依作以全面透彻的分析，即对王徵的宗教性、皈依的动机与契机等问题的讨论与分析来进一步解释王徵的皈依，最后针对王徵的两个典型事例来指出王徵面对儒学与天学的冲突时是如何调和与取舍的。

关键词：王徵 宗教 社会转型 信仰转向

Abstract

Wang Zheng is one of scholar-bureaucrats who embraced Catholicism in late period of Ming Dynasty. Although Wang Zheng's contribution to science, technology, military science, linguistics and other areas is outstanding, until now people has always been focusing on research and affirmation on his achievement in science, technology and cultural. Therefore, analysis on Wang Zheng's religious thought is somewhat insufficient. As a scholar-bureaucrat in late Ming who believed in Confucianism in China and then converted to Catholicism, his ideological change accounts for an important and typical significance in studying the interaction between Chinese and Western cultures, Thought Change in late Ming. On the basis of former studies and in combine with relevant historical materials, this essay conducted further analysis and study on Wang Zheng's religious thought. Through method of sociology of religion, revealed the viewpoint of meaning-system change and social transformation affecting individuals. Wang Zheng initiatively accepted the meaning system of Catholic and integrated it with the meaning system of conventional Confucianism. But during the analysis on relevant publications of Wang Zheng's thought, it is found that the conversion of Wang Zheng only finished the process from the meaning system of Catholic and integrated it with the meaning system of Confucianism at that time to Practical Science actually, however, he did not complete the process of internalization of religion. On above mentioned the basis, by using method of religious sociology to analyze the ideological changes of individual, viz. the discussion of Wang Zheng's religious, conversion of motivation and chance, the point of view is enriched. Finally, two typical cases are given as evidences to indicate that how Wang Zheng reconciled and made the choice when facing the conflict of Confucianism and Catholic.

Keywords: Wang Zheng, Religion, Transformation of Society, Change of Belief.

创新性声明

本人声明所提交的论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除了文中特别加以标注和致谢中所罗列的内容以外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果；也不包含为获得西安电子科技大学或其它教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中做了明确的说明并表示了谢意。

申请学位论文与资料若有不实之处，本人承担一切相关责任。

本人签名：姚雯

日期 2010.1.19

关于论文使用授权的说明

本人完全了解西安电子科技大学有关保留和使用学位论文的规定，即：研究生在校攻读学位期间论文工作的知识产权单位属西安电子科技大学。本人保证毕业后离校后，发表论文或使用论文工作成果时署名单位仍然为西安电子科技大学。学校有权保留送交论文的复印件，允许查阅和借阅论文；学校可以公布论文的全部或部分内容，可以允许采用影印、缩印或其它复制手段保存论文。（保密的论文在解密后遵守此规定）

本人签名：姚雯

日期 2010.1.19

导师签名：陈岳亭

日期 2010.1.19

引言

王徵是明末皈依天主教的中国士大夫之一，他在科学技术、军事学、语言学等多个领域中均有杰出贡献，在他诸多的身份中，最具有争议的便是他的天主教徒身份，历来学者对其科技文化上的贡献一致给予认可，而对其宗教方面却很少提及，外加史料对王徵宗教信仰方面也贫于记载，致使论及王徵天主教身份多半是模糊不清，而对其宗教思想的分析就显得更为薄弱。本文在前人研究的基础上提出王徵宗教思想的重要性，研究王徵宗教思想的典型性和价值性。作为出身儒家而后皈依天主教的王徵，在他身上我们可以发现儒家思想、西方科学、天主教等不同文化因素的结合，这些在当时社会看来不可调和的异质因素在他身上有机地结合在一起，形成了具有典型性的王徵思想，其思想转变对于研究明末中西思想文化具有价值性。

对于王徵为何皈依天主教，学界一直未有明确的论证，本文从宗教社会学的角度来对明末皈依天主教士大夫王徵的宗教皈依进行初步研究，这可以从另一个角度揭示王徵皈依的内在实质与动因。研究首先基于明末整个社会大环境的变革，包括历史背景、社会文化的转变等，而在此变革中衍生的个人信仰的转变是我研究王徵皈依动机、契机和自我原本意义在新的意义下的融合等问题的出发点。本文不是要解决：王徵到底是不是一个纯粹的天主教徒？而是希望对王徵思想的研究，来分析导致其思想转变的内在原因，而社会转型与个体信仰转向之间存在密不可分的关系，对社会转型的分析有助于了解王徵皈依的本质，他在宗教内化过程中是如何调和其已有的儒家传统意义系统并接受新的宗教意义系统也是我们要讨论的问题中心。我们期待对王徵皈依的客观研究对于理解明末士大夫皈依天主教这一思潮的原由及动因、明末中西文化的会通等问题上能有所启发。

一、研究现状及目的

近代学者对王徵著作及相关史料有了进一步的研究，并在此基础上提出王徵宗教思想的重要性，使王徵的宗教思想逐步得到人们的认同，但论及王徵天主教身份、为何信仰天主教、何种动机使然、天主教信仰是否纯粹等问题一直模糊不清或有所争论，同时我们也发现对于出身儒家的王徵怎么就会有信仰天主教的转变、儒家与天主教有何会通之处、如何调和中西文化，这些由王徵引发的文化系统的思考一直也没有明确的解释。

现代的史学家，黄节、陈垣、王重民到李之勤、宋伯胤等前辈学者对王徵的相关资料进行海内外搜集整理，进而爬梳史料，以王徵的文献，及后世学者所作的文章和耶稣会文献作为其信仰的线索。使王徵的宗教价值逐渐得到学术公认，陈垣的《泾

阳王徵传》中最早论述王徵信教之事实，李之勤辑编《王徵遗著》、宋伯胤编撰的《明泾阳王徵先生年谱》，均对王徵的生平事迹及专著有了较全面的整理汇集。现代台湾学者黄一农著述《两头蛇》将王徵作为皈依天主教而又纳妾的中国学者个案，探讨中国第一代奉教士人夹在儒家传统和天主教信仰之间的两难处境。张柏春、田森等著的《奇器图说研究与校注》主要分析王徵《奇器图说》、王徵实行及科学技术。

本文正是在前人研究的基础上，通过对王徵著作及相关史料的分析，王徵皈依过程的再审视，来探讨社会转型与个体信仰转向之间的关系，发现个体在社会转型过程中是如何自觉的将原先的意义系统与新的意义系统调和起来的，展现儒学、科学和宗教三种异质文化因素在王徵身上的融合与会通的过程，进而得出王徵信教的原因动机。需要解决的问题是：1. 王徵为什么信仰天主教 2. 他的动机是什么 3. 何种契机导致了这样的转变 4. 对其违反天主教的行为又作以何种解释 5. 他是如何调和传统儒家的意义系统与天主教的意义系统的。

二、研究方法

本文尝试运用宗教社会学的理论作为依据重新考察王徵的皈依，分析和研究王徵的皈依过程和宗教性、皈依的动机和皈依的契机等，通过社会转型与个体信仰转向之间的关系，来发现王徵在社会转型过程中是如何自觉的将原先的意义系统与新的意义系统调和起来的。宗教社会学着眼于就社会与人的联系来分析个体信徒皈依宗教的宗教性，指出个体的皈依与社会变革有关，因为宗教皈依体现了个体与社会的关联，它不仅仅是个体的行为，也与个体所处的社会有密切的关系，对个人的研究是通过社会的，反过来通过社会可以解释个人的转变。对此我认为对王徵所处的明末社会的分析，可以联系的来分析他思想上的转变。王徵思想转变历经了一个由内化至外化的过程，同时，特定的动机与契机导致王徵皈依天主教且不同于他人思想，以及自觉地在异质文化与本土文化之间进行调和。我们在分析这一过程时，始终离不开对社会的关注。

三、研究创新及结论

本文创新之处在于运用宗教社会学的理论分析王徵宗教思想，以宗教社会学作为理论依据考察王徵的皈依，分析和研究王徵的皈依过程和宗教性、皈依的动机和皈依的契机等，通过对王徵皈依的再审视，来探讨社会转型与个体信仰转向之间的关系，以此来发现王徵皈依的实质和在社会转型过程中个体如何调和新旧意义系统的。

本文得出以下结论：首先，社会转型导致信仰转向，王徵皈依天主教有当时社会转型的原因。他的皈依是明末社会文化之间会通的结果，也是对明末社会转型的一种表象。其次，王徵的宗教内化是一个将天主教（科学）的意义系统整合到传统儒家范畴之内的过程。对科学于富国强兵的实学态度和对中国传统文化补儒易佛是王

徵的皈依动机，他是一种“理智型”的皈依，也是一种“工具式”的皈依。王徵所接受的天主教是一个包含科学的天主教，他所接受的意义系统不是完整的天主教意义系统。第三，王徵的皈依是一个复杂的过程。人生的失意，挽救国势和对《七克》的认识理解是其转向天主教的契机。第四，王徵皈依天主教的意义不仅在于他为中国介绍了大量西方的科学并极大发挥了科学的实际作用，还在于他将西方天主教文化与中国传统儒家文化调和起来，作为明末皈依天主教的士大夫为我们研究中西文化交流与会通提供了重要依据。

第一章 王徵生平简述及宗教思想重要性

王徵是我国明末时期著名的科学技术研究者和传播者，他的学术涉及机械学、军事学、语言学等多个领域，他是中西文化的传播者，也是一名天主教徒，是最早接受西方科技和文化并皈依天主教的中国士大夫之一，他在中西文化知识会通与传播上占有重要地位，对宗教文化的继承、传播、会通上也做出了极大贡献。

第一节 王徵生平简述

王徵的生平及思想是认识其思想言行的依据基础，是了解明末在传播西方科技文化且皈依天主教的中国士大夫的重要案例，本章对王徵事迹的取舍主要是偏向与西学有关的内容。王徵早期的背景和思想对其后信教生涯有着重要的影响，也是探讨其宗教思想演变、发展的关键。

王徵（1571~1644）字良甫，号葵心，又号了一道人，了一子，支离叟，天主教教名斐理伯(Philippe)。王徵生于陕西泾阳县尖担堡(现名王家堡)是传统的儒生家庭。父亲王应选(1550—1628)，字浒北，是当地一位擅长数学的私塾先生，以理学名震关西，兼长经学和算学。王徵生而资质过人，他初受教于父，学习经言章句。七岁师从舅父张鉴习读诗书，张鉴^①，字湛川，为当时名儒，乡人私谥“贞惠先生”，博通经史，通晓兵法，善制器械，历任奉议大夫、知县、知州、河东盐运副使等。张鉴在治学、做人和制器等方面直接影响王徵，这对王徵后来热衷于西方科学技术的学习和从事发明创造起了重要的作用。在此良好的家庭教育熏陶下，王徵心忧社稷荣辱，民生安危，喜读兵法战策，潜心机械制造。他整日好学不倦，广涉博览，钻研于经传之间，年方十五便能日诵百千言，文辞骏美号为一方名士。他喜读古书并通算术，曾编写算术歌诀，在乡村教授经学、算术。万历二十二年(1594)，中举人，此后，他曾于九次进京赴试，除万历二十三年(1595)因其母去世未曾赴试外，都名落孙山。直到天启二年(1622)，52岁的他再次赴试，中文震孟榜三甲二十二名进士^②。

王徵科举生涯却频遇波折，但却有机会与皈依天主教的中国士大夫和欧洲传教士交往。1598年，在北京认识了李之藻，六月，他被任命为直隶广平府(现河北省内)

^①王徵.《为父求墓志状稿》王徵著、李之勤辑《王徵遗著》陕西人民出版社.1987.第254-258页.

^②宋伯胤.《明泾阳王徵先生年谱(增补本)》.陕西师范大学出版社.1990.

推官^①。为官期间，他改造粮仓，兴办水利，为治水而开河、修渠、筑堤、设计清河水闸灌田千余顷，缓解了当地水旱之患。崇祯元年(1628)在扬州任官时^②，恰逢友人李之藻赠予《七克》一书，《七克》是西班牙籍传教士庞迪我所著的关于天主教道德修养方面的书，王徵看后即受启发，转而信仰天主教。随后王徵著成了《畏天爱人极论》一书，这是他的第一部天主教专著。崇祯十一年，王徵著书并刻印《崇一堂日记随笔》，序中署名“斐理伯”，这是王徵入天主教领洗后的圣名。

此后，王徵任官时曾设计和制造新式弩车、查验兵器、制定《兵约》及汰兵足饷以鼓励兵士等。天启六年(1626)春，王徵与金尼阁撰述、修订的《西儒耳目资》，后又作《西儒耳目资叙》和《西儒耳目资释疑》，同时期撰写其第一部机械著作《新制诸器图说》，书中记述了王徵已造和未造的八种机械：虹吸、鹤饮、轮激、风磨、自行磨、自行车、轮壶、代耕。天启六年十一月，王徵与邓玉函共同翻译、编撰《远西奇器图说录最》。崇祯四年(1631)正月，任登莱巡抚的孙元化举荐王徵出任山东按察司佥事一职，孙元化称他“忠勇廉勤，练达兵事”。崇祯五年(1632)正月初三夜，登州城被攻陷，孙元化、王徵等将领被俘。七月孙元化被朝廷处死，王徵被判“戍近卫”，不久，王徵遇赦，被谪归里。崇祯七年(1634)，他在家乡创立天主教慈善团体“仁会”立“会约”，兴教堂，往返三原、西安，专心于天主教活动^③。

王徵在故里勤于著述，撰成《仁会约》、《两理略》、《山居咏》、《崇一堂日记随笔》、《额辣济亚牖造诸器图说自记》^④等有关宗教、政绩、科技奇闻、词曲的晚年作品。崇祯十六年(1643)十月，李自成的起义军陷潼关，占领西安。崇祯十年正月初一日，李自成在西安建立大顺政权。大顺政权遣使者邀请王徵为官，王徵誓死不从，为尽忠而绝食七日，卒于三月初四日^⑤。

王徵一生既没有“三教领袖”那样的学界名望，更没有“教中三杰”那样的教内尊荣，他和普通的世俗儒生一样，走着“学而优则仕”的科举旧途，但这样的人生为他宗教思想的迈向提供了前提，“如此一生，怎能不使退隐山居的王徵大彻大悟”^⑥。总结王徵的事迹，至少有以下一些事迹值得追述：一、他是晚明中西文化交流的会通者与促进者；二、他对西方机械力学在中国的传播做出了杰出贡献。他与传教士邓玉函合作编译了第一部系统介绍西洋机械力学的著作——《远西奇器图说录最》，李约瑟称之“中国第一个近代工程师”；三、他结合自己的机械知识设计诸多

^①同上

^②宋伯胤.《明泾阳王徵先生年谱(增补本)》.陕西师范大学出版社.1990

^③同上

^④同上

^⑤张炳璿.《明进士奉政大夫山东按察司佥事奉教监辽海军务端节先生葵心王公传》王徵著.李之勤辑《王徵遗著》.陕西人民出版社.1987.

^⑥陈俊民.《“理学”、“天学”之间——论晚明士大夫与传教士“会通中西”之哲学深意》.中国哲学史.2004年第四期.第126页

机械器具，收入到《新制诸器图说》和《额辣济亚隔造诸器图说》两书中；四、他与法国传教士金尼阁修订、刊印了《西儒耳目资》，摸索出了用拉丁字母为汉字注音的方案，创汉语拼音之先河，被后人称“学拉丁语第一人”；五、他是明末皈依天主教的儒家士大夫之一，也是陕西天主教开教奠基人之一，其宗教思想和宗教著作是后人研究明末天主教思想的依据。

第二节 王徵宗教思想重要性

王徵在中西文化交流上有较大的贡献，能取西方学者之所长，补国人科学技术之所缺，挽救明末已落后于西欧的科学技术局势，但对于王徵宗教方面的研究与相关记载则未得到学术及史料上的重视。在徐宗泽的《中国天主教史概论》一书中，只提到了王徵“为陕省首先奉教之人”，对王徵其人、其事、其学均无详细且真实准确的记录；在明清史书中仅《明史》^①在《祝万龄传》后记载“王徵”之姓名，却无事实。张缙彦在《明山东按察司佥事监辽海军务王公墓志铭》中，王重民抄本有记载“公通西学，与利玛竇之流罗君善，造天主堂居之，著有《畏天爱人极论》，为前人所未发”^②。但自康熙九年（1670）编修的《泾阳县志》起，通行的《陕西通志》、《泾阳志》所列王徵传，却无一例外地删去了此段，“此后其他有关王徵生平的著述，如徐果亭《明末忠烈纪实》、邹漪《启祯野乘》、屈大均《泾阳死节王征传》、方苞《书泾阳王佥事家传后》等，均讳言王征信仰与学术渊源，亦不足怪”^③。前人对王徵会通西学、创立“畏天爱人”之神学，均无所倡扬。就是最早为王徵立传、写墓志铭的张炳璿、张缙彦及查继佐、屈大均、万斯同、王心敬等史家所给我们留下的原始史料，着眼点全在事亲、从政、孝义、死节方面，而对其信仰方面，如信奉天主教的事实则略而不述，或含糊略过。“只有查继佐《罪惟录·王徵传》明确写道：‘征奉天主教，最辟佛事’，又指明他‘习西洋术’，‘草奇器图说’”。^④

近代学者黄节指出：若再不知王徵对西学研究的宝贵，那不仅是王徵本人之不幸，而实乃“中国之不幸也”，实属国人之所憾，明末国人信仰的一个缺口，中西文化的一个疏漏。对此近现代的史学家黄节、陈垣、王重民、李之勤、宋伯胤等前辈学者对王徵的相关资料进行海内外搜集整理，以王徵的文献及后世学者所作的文章和耶稣会文献作为证实王徵信仰的线索，使王徵的宗教价值逐渐得到学术公认。陈

^①万斯同《祝万龄传》.《明史》中华书局.1974.

^②张缙彦著《明山东按察司佥事监辽海军务王公墓志铭》.宋伯胤编著.《明泾阳王徵先生年谱(增补本)》陕西师范大学出版社.2004.第238页.

^③郭熹微.《王徵散论》.世界宗教研究.1994年第2期

^④同上

垣的《泾阳王徵传》中最早论述王徵信教之事实，并称王徵“亦徐(光启)、李(李之藻)之流”^①。方豪在《中国天主教史人物传》中为王徵立传^②，还发表了《王徵事迹及其输入西洋学术之贡献》^③，后来，李之勤编撰《王徵遗著》、宋伯胤编撰《明泾阳王徵先生年谱》，均对王徵的生平事迹及专著有了较全面的整理汇集。宋伯胤根据王徵著作《山居咏》和《畏天爱人极论》等史料进一步分析，提出王徵宗教信仰重要性，并发表的《从〈山居咏〉看王徵的思想和信仰》^④，专门论及王徵的思想和信仰，关注和研究了一直为人们所忽视的“西儒资心之书”，即传教士为国人传播的信仰之学，并指出其重要价值。宋伯胤说：“因为避开他的宗教生活，其思想就少了一个主要渊源，惟其有‘百样颠危赖主扶’的信仰，才能认识源头，无怨无艾。”^⑤宋伯胤还发表了《王徵的“天学”与“儒学”》^⑥分析王徵的宗教观念及“天学”与“儒学”的会通思想。诸学者对王徵宗教思想的研究，使我们研究作为明末时代环境下士大夫信奉天主教这一思潮和作为这一思潮的典范王徵及其宗教思想提供更多依据。

学者已能客观的评价西学对王徵的积极影响，肯定他在明末科学技术上的杰出贡献，但仍有人认为王徵对西方科学技术上的杰出贡献与他的信仰天主教无关，这种说法的原因某一方面在于避免天主教徒们对王徵宗教信仰的渲染，从而对他的爱国主义伟人形象有所影响。我认为这种思想虽有其依据但却是不必要的，因为这位历史人物的形象正如其历史贡献一样是丰富而又多面的，是具矛盾性和统一性于一身的，相继我们便要肯定他在宗教上的杰出地位。

在前人对王徵宗教思想整理和认可的基础上，我们的分析就更有事实依据，同时我们也发现对于出身儒家的王徵为何会有信仰天主教的转变、他经历了一个怎样的过程这些问题一直没有明确的解释，因为信仰毕竟是一个主观的个体的行为，对其个人思想的分析也只能局限于某种范围项下。对此解答王徵宗教思想的相关问题单从思想或心理上很难做以解答，我将尝试以宗教社会学的理论作为依据来进行研究。

^①陈垣.《泾阳王徵传》，《陈垣学术论文集》中华书局.1980.第227-231页

^②方豪.《中国天主教史人物传》中华书局，1988

^③方豪.《王徵事迹及其输入西洋学术之贡献》.台湾大学.《文史哲学报》.第13期.1964

^④宋伯胤.《从〈山居咏〉看王徵的思想和信仰》.宋伯胤编著.《明泾阳王徵先生年谱(增补本)》陕西师范大学出版社.2004.第282-287页

^⑤同上

^⑥宋伯胤.《王徵的“天学”与“儒学”》.《明泾阳王徵先生年谱(增补本)》陕西师范大学出版社.2004.第288-294页

第二章 明末社会与信仰

任何一个人物，抛开其所处的历史和周围环境来单一研究是不具说服力的，只有将历史人物和背景相融合，我们才能全面了解他的思想意识的根源和形成此意识所经历的过程，并会发现在此历史阶段中所塑造的个人对后世文化研究和影响所具备的无限会通与张力。本章正是基于此因，将明末社会历史及信仰背景、天主教传入以及王徵生活时代的儒学观做以概述，把王徵的个人生活与时代相连，探究其宗教思想的动因。

第一节 明末社会转型与宗教意义

一、明末社会转型

宗教社会学原理指出宗教与社会生活之间存在着交互影响、相互依赖的密切联系，“宗教是社会集体生活的产物，人们的宗教信仰和仪式又反过来加强了集体生活各个方面的联系并发挥着维持社会秩序的重要功能，”^①。从根本上说，人类社会需要基于寻找到一种协调人与还未控制的自然界之间的手段。无论从什么角度而言，宗教必须在一定社会中产生作用，而社会又会进一步深化宗教本身的建构。宗教也会基于社会的变化而变化，“宗教的理性化从根本上制约着人的行为方式和社会组织的发展，反过来，社会的发展又进一步促进了宗教理性进化的趋势”^②。

个人是处于社会之中的个体，每个人的生存都离不开他所处的社会，研究个体的信仰便离不开对他所处的整个社会的宗教研究，因此，从宏观角度去研究个体的信仰问题对于理解个体以及整个社会的宗教现象都是帮助的。在这个意义上，我们研究宗教皈依就会有非常的意义，因为宗教皈依体现了个体与社会的某种关联，它不仅仅是个体的行为，也与个体所处的社会有密切的关系，对个人的研究是通过社会的，反过来通过社会可以解释个人的转变。所以对王徵所处的明末社会的研究分析，是我们了解王徵思想转变的前提基础。学者指出对社会文化的研究“不再把人的心理看作解释人类行为的始终一贯的，不变的，永恒的，固定的基础，而是看作社会环境中的一个侧面，必须同这个历史背景下其他所有的侧面一样予以解释”^③。从皈依的时代与社会发展来看，王徵皈依天主教无疑与当时社会转型有着内在联系。

^①西美尔著，曹卫东译《宗教社会学》上海人民出版社，2003，第19页

^②同上

^③巴勒克拉夫《当代史学主要趋势》第101页

十六世纪中后期的中国，正处于明朝晚期，社会危机愈发严重。皇帝昏庸，宦官专权和阁臣纷争，朝政奢侈腐朽，贪贿成风。皇室、权贵凭借政治特权纷纷抢占土地，土地集中的速度和程度是历代王朝所没有的。土地高度集中，使国家税田锐减，明政府加重赋税，把损失转嫁给农民，人们生活苦不堪言，社会矛盾日益激化，加上连年自然灾害，民间的起义斗争接连不断。万历初年，陕西、江西和浙江等省相继爆发了小规模农民起义，比如白莲教发动的起义。明代前期生产力水平的提高和经济的发展为科学技术的进步提供了物质基础，中叶以后中国文化处于危机转型时期。在晚明动荡的政治、经济形式下，专制主义统治所带来的各种危机促使一些以天下为己任的先进知识分子反思社会、反思自身，关注现世治国的学问。新的社会观点不断滋长，实学思潮悄悄兴起，倡导以“经世致用”为目标的求实精神。明末的士大夫由于种种原因转入从事科学技术的考察研究中，并将科学技术用于实际，他们在一定程度上突破当时传统势力的束缚与阻碍，对接受新的社会文化和科学知识奠定了一定的思想基础。在明末这种新的社会文化氛围下，西方观念的进入给混乱的中国带来了不小的冲击。

社会危机转型为新的宗教信仰的出现存在与原先信仰的转变提供了土壤。宗教可以为社会中的个体提供生存的意义。当然社会的转变也会影响个人生存意义的转变，个人原先的意义已不能适用于转型后的社会存在，随即产生了对新的意义的寻求。“对环境或境遇的感知在意义的形成中具有至关重要的意义”^①。处于社会中的人类活动，都是以建造世界为动因的，宗教在这项活动中占有一个特殊的位置。人类社会一经建立，就具有其自身存在的“意义”，它为社会成员规定了各自在群体中的地位与“意义”。每个人在社会中都得接受社会对于他的指导、控制以至保护，如果与社会背离，个体就会丧失其社会身份和意义，陷入无意义的状态之中，而人类有追求意义与秩序的本能，在此本能下无意义感对于个体来说是一种巨大的恐怖。社会危机或衰退产生的压迫，若与现存的意义系统的重要方面发生矛盾的话，便会使其意义受到威胁，甚至有可能剥夺个体或群体的生活意义与价值，使得个体或群体产生无意义感，对于个体而言就是建造其自我认同的意义系统。意义系统就是由所有的意义组成的一套体系，它是由相应的体制产生并发生作用的。所以明末社会的动荡使明末士大夫原先的意义丧失，无意义的状态为新的意义机制（天主教）的转换提供了前提。

二、宗教的存在意义

宗教的“意义”就是将人类现象置于一个神学框架下来进行的，它的目的在于说明信仰的必要性，而在客观上却维持了实在的合理性。它为社会赋予了“宇宙”

^①孙尚阳著.《宗教社会学》.北京大学出版社.2001.8.第53页

的地位，它为个体确定了个体在社会中的角色，提供了有价值的生活方向，赋予个体的世俗行为以重大意义，赋予社会成员共同遵守的规范^①。就此引发的问题是宗教为什么存在，为什么社会的动荡与危机直接倾向于宗教信仰的出现与转变，而不是其他社会产物的衍生，了解宗教对社会及个人的意义作用，有助于我们分析明末的信仰，并由此来指出天主教的传入及被众多士大夫信奉的必然性，以及进一步了解王徵信教的原因。

宗教首先为个体提供关于自然现象的解释，即“世界为什么会这样”，赋予个体以作为社会一分子存在的意义；其次，宗教为个体解释“社会现象为什么会如此发生”，而社会现象的变化是个体自身意义变化的动因之一；再者，宗教为社会运转提供秩序、法则和道德规范，从而维系社会的正常发展。

（一）宗教社会学认为，宗教的意义系统为个体提供一种关于“世界为什么会这样”的解释，即所谓的“世界观”。“宗教的存在首先集中于一定的群体对于某种超自然力量的信仰，而这些信仰从本质上说都产生于该群体所依存的物质世界以及对这个物质世界和人们生活经验的解释的需要^②”。宗教是为个体提供意义系统的一个强大来源，是以神圣的方式来解释世界的人类活动。例如，佛教就认为世界上一切事物都是“因缘和合”的结果，离开这些因缘，事物就不存在，事物本身“无自性”，任何事物都只是从现象上看才似乎存在，即所谓“妙有”，而本质上，事物是“无自性”的，即“空”。信仰佛教的人就会用佛教赋予信徒的这套世界观来解释世界以及世间的各种现象，“空”、“无”也就成为佛教的核心；而天主教则认为世界万物是由上帝在六天之内创造出来的，并且在这个物质世界之外还存在着天堂与地狱，以这样的结构与存在来为天主教信徒解释“世界为什么会这样”。就此看来，宗教的意义首先为个体提供关于自然界各种现象的解释，而这种解释也是与整个宗教意义系统相关联的，即一种追寻意义的方式：诸如一种超自然的权威，赋予各种自然和社会现象以意义。我们要探讨的是宗教针对个体与社会的关切所提供的意义系统，王徵接受天主教天乃“生天地万物大公之父”、“天主之为大父母”这一意义系统来解释自然界。

（二）社会现象的变化是个体需求自身意义变化的动因，宗教意义系统为个体提供“社会现象为什么会如此发生”的解释^③。对于社会现象的遭遇与变故，佛教徒则认为是业力的结果，把现实的生老病死与不可预见的过去和未来联系在一起，为现实的现象提供了一个短期内不可实现或不可触见的原因作以解释；而天主教徒会相信是上帝冥冥中所做的安排，把个体的变故与个体是否信仰上帝以及虔诚与否结合起来，天主教相较于佛教而言是更为纯粹的宗教，它比佛教更容易深化信仰的意

^①西美尔著，曹卫东译，《宗教社会学》，上海人民出版社，2003

^②肖清和，《社会转型与信仰转向——徐光启皈依天主教的宗教社会学考察》，《维真学刊》，2003年，第4期

^③涂尔干著，林宗锦、彭守义译，《宗教生活的初级形式》，中央民族大学出版社，1999

义机制，提出信仰虔诚的至关重要，例如，上帝的拯救是个体信仰生活的核心，个体在世俗社会中受益自然是上帝的眷顾，因而必须进一步信仰上帝，但如果，个体在社会中受损，则是上帝的惩罚，还须进一步信仰上帝，以达到自我救赎的目的。如果一套关于人生的终极意义与目标的宗教信仰是正确的，那么，除非追随这套信仰，否则人们就有可能真的丧失生活的真正意义。王徵所处的明末社会文化沦为空谈之风，而天主教的出现便能很好地解决这个问题，王徵转而信仰天主教，接受和使用天主教对社会现象的解释与拯救的意义系统，他提倡科学实行着力于拯救明末衰败的朝政，他将科学技术的成就归结于天主的佑护，在著作中提出正是信仰天主教才能有科学技术的成就，才能解决社会变革所带来的困境从而有有意义的生活。

（三）宗教的意义系统不只是消极地解释世界，还起着整合、稳定社会秩序或引导社会建立新秩序的作用。社会的建造，首先要建造一种维系社会发展的秩序、法则或道德规范，这些能够协调社会并使之按规划的模式正常运转，而人作为构成社会的个体，以社会的秩序约束个人行为，将社会整体的意义系统赋予个人的意义系统参与社会活动。宗教在给予社会以意义系统解读时，内化为个体的意义系统，个体又按此意义系统外化为个人的活动准则，从而规范个体行为，这个过程是个体社会化的过程，“不论是个体性的还是群体性的意义系统，都会本能的追求普适性和稳定性，这是因为人们畏惧由过多的例外和由动荡引起的混乱。没有那种意义系统会自愿的让渡其解释的权威或自甘解体^①”。《圣经》中说道“我告诉你们、不要与恶人作对。有人打你的右脸、连左脸也转过来由他打”（马太福音，5：39）^②，这是一种明确的规范，以此来引导信徒如何实施天主教所倡导的博爱，天主教中的“十戒”也是如此。宗教的意义系统实际上就是一个完整的行为规范，以明确的戒条、规定来约束信徒的日常行为，另一方面来讲，宗教的意义系统实际上就是为信徒提供一套既是认识性又是规范性的合理的论证。可以说“宗教一直是历史上流传最广、最有效的合理化工具，一切合理的论证的维持都可以在社会而得到的解释”。宗教有效的将造成社会动荡的原因与个人的终极意义联系起来，提出社会经验与社会制度本身的合理性，赋予“神”以神圣不可超越、主载人类意义与一切活动的必然性，从而维系社会的正常秩序，使社会稳定发展。在王徵著作中我们就可以看到在饥荒流民时期，王徵以天主教义《七克》来约束自己及信徒的行为，并按此实施仁会善举，以此来拯救处于饥荒流离的难民。他遵循宗教的意义系统，并以此作为人生准则，从而拯救社会、改善人民生活，使社会民生稳步发展。

就此看来，宗教的存在有其必然意义，首先他是随人类思想意识进化所产生的必然产物，世界是人类与世界诞生、灭亡的途径；另外，宗教也是国家统治者维护其统治而常借用的手段之一。明末天主教的传入就其根本目的而言，并非单纯的西

^①孙尚阳著.《宗教社会学》.北京大学出版社.2001.8.第60页

^②《圣经》新约.中国基督教协会.2005.第12页.

学东渐，而是为统治中国作以铺垫。客观来讲，宗教正是基于对社会的依托和对个人的约束来发挥效力的，而导致个人信仰的宗教转变也必定与社会有很大关系。本文所涉及的明末社会，其社会转型的背景是我们了解个人信仰转型的前提，一是明末天主教的传入，他为信徒实施信仰转化提供途径，正是在此社会危机中有了天主教的传入才使个人有了寻求新意义的途径；二是明末本身的儒家文化，它的沦落与失效使信徒原本的意义系统已不能适用于转型后的社会存在，使个体信仰转化成为了可能，从而形成了新的社会思潮、社会文化。

第二节 明末的信仰

一、明末天主教传播

明末时期的西方资本主义制度已具规模，在世界范围内拓展基业，此时中国随着西方资本主义殖民者的进入，传教士们也接踵而至，他们以传播科学知识、介绍新的机械技术为手段，在中国知识层中扩大影响，以此在经济、政治的冲突的大背景之下展开了中西文化全方位的交流和撞击。明末中国政府日益腐朽，社会动荡不安，西方资本主义萌芽虽然微弱，但它对整个明末社会意识形态领域中有了一定的反应，并与原有的封建意识形态产生了冲撞，相应产生了新的社会意识形态。

欧洲“新航路”的开辟为西方向东方传教提供了基础，传教士随海运到达中国东部，以传播西方先进科学技术为“敲门砖”，进而宣扬天主教义，将天主教传到中国。明末天主教发展较快，到崇祯末年已有 3.8 万人奉教。明末来华的天主教耶稣会士在中国科学上具有重大贡献，博及学术的多个领域，诸如哲学、数理、自然科学、医学、地理等，可谓真正达到中西哲学、宗教和科学的实质性接触，使中西文化有了互相的了解、认识、对话、融会和冲撞。明末传教开拓时期的主要代表人物便是利玛窦 (Matteo Ricci, 1552—1610)，他 1582 年来华传教，在中国居住了二十八年，不仅神学造诣深厚，还具有丰富的西方科学技术知识，因其学识渊博在中国交友甚广，他将西洋的自鸣钟、三棱镜和自绘的《山海舆地全图》公开展出，吸引了不少人前来参观。为了适应中国环境，他穿僧服讲华语，但随着对中国的了解他认识到中国佛教僧人地位低下，而儒教是士大夫们接受的主要教育，处于优越的地位；另一方面，佛、道二教的泛神论教义，在天主教看来有异端宗教思想之嫌，不能不加以否定，而儒教虔敬的天命思想以及立足于性善论上、注重仁爱孝悌的道德思想，与天主教的一神信仰和仁爱伦理有某些相近之处，存在着互相提携的必要和可能。因此利玛窦改变传教策略，改僧服为儒服，蓄发留须。这一时期，万历皇

帝应礼部之请禁止士大夫在科举考试中引用佛经^①，这一指令也是促成利玛窦采取排佛附儒的原因。利玛窦认为：在中国严密有秩的政治制度下，只有获得皇帝的准许，天主教才能迅速发展。同时发现通过科举考试而进入国家统治机构的士大夫是最受尊敬的阶层，也是与皇帝最为亲近的阶层，要获得皇帝的允许首先必须得到士大夫们的认可。为了使教义得到皇帝的认同，于是他开始结交士大夫，并攻读儒家经典。1594年十一月利玛窦结束了《四书》之拉丁文翻译，又继续钻研《六经》，而后在他最著名的宗教著作《天主实义》中博引中国古籍经典和儒家思想来阐发天主教的教义，以孔子之语及儒家经典作为毋庸置疑的真理来佐证天主教教义的合理性，以此说明中国的儒家礼教与天主教并无本质的出入。与此同时利玛窦对中国祭祖祀礼的礼俗表示理解，认为它不具有宗教性质，因而与天主教礼仪不相抵触。在利玛窦的多方努力下，许多著名的学者、士大夫都有兴趣了解天主教，并对西方传教士表示友好。利玛窦传教结合儒家思想的传教策略，使士大夫接受天主教成为可能。

利玛窦在华影响最大的有两件事，一是针对中国科学技术落后于西欧的弱点，通过他在西洋所学到的知识（如制作世界地图以及天体仪的科学技术，有关数学和天文学的知识等等）积极地与中国文人交流。利玛窦介绍西欧科学知识的目的，在《中国札记》中坦率指出，“是使士大夫阶层吞食鱼钩的一种诱饵”^②。因此，传教士们传布的科学知识有很大的局限性和服从传教需要的目的性。二是融合了儒家学说，他对儒学有了较为详尽地研究，高度评价儒家的哲学思想和伦理道德观，把儒家的天道观和天主教的上帝观融合起来，使天主教教理中极重要的概念，如上帝的存有，灵魂不灭，天堂和地狱之存在等等在中国古典经传里得到解释，因而中国人理解天主教义不会有抵触与困难。利玛窦对此作了最有代表性的回答：“对孔夫子著作中所遗留下来的这种或那种不肯定的东西，作出有利于我们的解释”^③。

陈垣将利玛窦来华传教之所以成功，归结为“六个条件”，而此也成为后来判断传教成功与否的必然条件：（1）奋志汉学；（2）结交名士（3）介绍西学；（4）译著汉书；（5）尊重儒教；（6）排斥佛教。

二、明末儒家文化

从明代中期以来，一些思想家有见于程、朱、陆、王的空疏，倡导经世致用的实学，以此解决日益严重的社会危机。就在这时，西方传教士的到来、西方的科学技术的东渐和天主教与儒家道德教义的结合，便在中国知识界中吸引了一批著名的教徒，如徐光启、李之藻、杨廷筠和王徵等人，他们试图把东西方两种文化结合起来，无论是西方科技的实学之用还是天主教弥补的中国传统道德教化，均使他们倾

^① 《神宗实录》，第3415页

^② 利玛窦、金尼阁著；何高济，王遵仲，李申译《利玛窦中国札记》，中华书局，1983.3.

^③ 同上

向于西学的新思潮。

明清之际占统治地位的意识形态宋明理学逐渐流于空玄，满足不了帝国的政治需要，使得中国思想界兴起了一股提倡实学的思潮，而天主教以科学技术为手段的传入似乎恰恰契合了这一思潮。明朝儒家思想历经形式化、僵死化的理学，到过于积极肯定人类自然本能的欲望、否定外界规范束缚的王阳明学说，而蜕变成了相对性的、主观化了的感性生命的直接放任。明初，儒家理学被定为官方哲学，理学本是儒家学说的延续，强调君权的绝对性和永久性，主张个人心性自修和自约，明初理学被定为儒学正统，并以科举考试的形式加以制度化。明代中叶，王阳明批判理学形式化、僵死化，发起对理学的反动，其目的是要还人以精神的自我觉醒。这使得业已僵化的宋明理学受到极大挑战，“久抑而未彰”的陆学渐渐复兴，并且发展成为独树一帜的王阳明心学。王阳明学说的主要内容是“良知本体”和“致良知功夫”^①，“良知本体”指道德价值基础，而“致良知功夫”指道德实践，其特征是建立在“心即理”说基础上的简单直截的唯心论，认为良知等于人类精神绝对的自由尊严，就是在自我意识觉醒的基础上，否定对一切外界权威的盲目跟从，求得自由思想的发展。心学想通过对理学的补弊，以维护封建统治秩序，越来越多的人从正统的宋明理学桎梏中解脱出来，王阳明学说成为儒教思想界的主流，但他在客观上却打破了理学对人们思想道德的约束。

后来的一批学者，即所谓王学左派、新阳明学的一群思想家，把其师学说推向极端，积极肯定人类自然本能的欲望，否定与此对立的外界规范的束缚，鄙弃名教伦理，结果超越了儒教思想的范围，以至尖锐对立。所谓王学末流泛滥的现象，在十六世纪后半叶最为显著。王阳明逝世以后，其门下产生分歧，大体分为本体与功夫两派。到了泰州学派后学那里，竟与王阳明道德哲学背道而驰，流入禅宗。总之，王阳明以后，晚明思想界将人的德行由主体性的高标已蜕变成了相对性的、主观化了的感性生命的直接放任。结果，不仅是人的内在道德精神失去了定性，而且人的外在现实行为也严重失范。于是这一时期儒教发起了新的反攻和护教运动，特别是东林讲学，成为这一运动的中心，转瞬之间，江南诸省（江苏、浙江、江西）著名的文人学士多加响应，其势大张。这一派人对王学左派观念论痛加批判，注意扎实的治学修持工夫，并从抨击纠正其反儒教倾向的立场出发，强调维持名教礼仪。

随后文人学士对流于此的儒家观念痛加批判，提倡扎实的治学修持工夫。明代末期社会动荡，许多有识有学的士大夫不满足于理学的空谈之风，提倡“实学”，因此利玛窦介绍的西方天文、数学、地理等学科深受他们的欢迎。利玛窦与徐光启、李之藻等士大夫合作翻译了《几何原本》、《同文算指》、《测量法义》、《圆容较义》等大量科学书籍。随着崇尚实学思潮的兴起，士大夫阶层中一批爱国有为之士，目

^①葛兆光著《中国思想史》

睹国是日非，不甘随波逐流，他们继续倡言实学、实行、实功，反对空谈心性，力倡务实之风，反对逃避现实，提倡经世致用。在科学实验上，注重实政；在伦理道德方面，严持操守，以天下为己任。具有代表性的有徐光启、李之藻、王徵、孙元化等。而此时天主教西学的传入，使他们找到了个人价值的出路，他们在著作中论述“天学”，要求士大夫阶层“憬然悟，惕然思，孜孜然而图”^①，谋求的不是“死可超，生可罔”^②，而是“驰骋乎域外之观，会通乎天人之际”^③，达到天道和人治的一致。他们有安国定邦之志，经世济时之才，凡是国计民生急需的，不论是农业、水利、机械制造，乃至天文、历算、军事，无不“孜孜然而图”。士大夫在传播西方科学技术以兴邦安国上做出了卓越的贡献，也在中西文化互通上做出了极大贡献。

另一方面，在文人学士对空玄的王阳明左派观念痛加批判之时，受传统儒学思想影响的士大夫很容易有认同天主教的倾向并接受与之相结合。首先他们要有新的护教理论尽快展开，从而维护儒教的地位。其次，天主教的出现使他们看到了希望，因为天主教既排斥佛道异端，也否定理学，还崇尚古代经典，给儒教很高评价，并认为唯一的、至高无上的上天等于天主信仰的上帝，这种思想必然被东林学派看成最有效思想武器。换言之，他们同信奉天主教的信徒一样，觉得天主教教义没有违背儒教的本义，而且具有清新严密的逻辑思辨的说服力，对此亦应肯定和接受。

总结上述社会背景的转变，我们可以看出社会经济结构在明末开始出现了资本主义生产方式的萌芽，社会生产力得到显著的发展，并形成了不同的经济阶层。生产力的发展，原有的生产关系不能适应生产力发展的需要，就会导致颠覆的出现，致使明末社会日趋衰败和危机的张显。在生产力与生产关系变化的基础上导致了相应的社会文化、社会思潮也发生了转变。社会风俗生活方式日益奢靡放肆流于佚荡，使得伦理道德观念都有了极大的转变。社会思潮基于明末特定的社会氛围表现为对伦理道德及精神修养和实学科学的兴趣。东林学派特别强调“平治天下”的“有用之学”的实学思想是对明末社会危机的一种自觉反应，而这种反应与耶稣会士传播的天学达到了共识，莫尼卡认为，这种思想流派或者社会思潮的转变有助于明末士大夫接受或皈依天主教，就此推动下明末时期的儒学已经发生了根本的转变。

按照宗教社会学的观点，社会文化的危机容易让个体发生信仰的转向，也就是说，危机更容易使个体皈依宗教，另外，社会思潮的多元化为个体提供了可供选择的条件。反过来任何社会上层建筑的变化都可以从物质基础中找到原因，这就是说明末士大夫信仰天主教的转变可以从社会物质基础中找到原因。王徵皈依所发生的大环境已经具备了以上的特征，这样我们就可以对其皈依环境有一个深刻的理解。

^①冯应京著《天学实义序》。

^②利玛窦著《译几何原本引》。利玛窦、金尼阁著；何高济，王遵仲，李申译。《利玛窦中国札记》。中华书局。1983。第18页。

^③利玛窦、金尼阁著；何高济，王遵仲，李申译。《利玛窦中国札记》。中华书局。1983。

第三章 王徵的天主教思想与实行

王徵作为第一代皈依天主教的儒家学者，其一生的宗教思想进程具有明显的时代性。王徵的宗教思想由儒而佛，由佛而道，由道而信奉了天主教，作为“自束发来解读圣贤书”，出入儒佛道“为文自誓以天下为己任”的士大夫，他为什么会信仰天主教，他的天主教思想是什么，在他的认识结构中如何构建中国传统文化和西学？赋予天主教以什么样的意义？他关切的是什么？是我们需要进一步讨论的问题。

个体皈依是要经历一段时间而实现的过程，这个过程是从一个意义系统到另一个意义系统逐渐过渡的，而且皈依的背景是建立在个人过去的社会化经历的基础之上的。我们分析王徵的思想与实行是要看个体在皈依前后意义系统所发生的变化，从一个非宗教信徒转化为一个宗教信徒，不仅要有仪式上的标志，而且更需要思想意识以及行为等各个方面发生一系列转变，宗教社会学家称这种转变过程为“宗教的社会化”，即宗教的“内在化”与“外在化”。意义是由社会化而形成的，一定的意义系统对应着一定的社会化进程，大背景的变化表现在社会已经或快要出现转型，原先的意义系统失去作用，意味着个体所依存的实在世界消失了，个体会发生积极追求新的意义系统的倾向，信仰会发生巨大的转向。新的意义系统还意味着一种更新的知识体系，一种更高的价值观，一种更为彻底的对于人生问题的解决方案。

在现实中，皈依不可能如上面所言的那样是意义系统的彻底转换，因为，皈依只不过是“宗教内化的一种十分明显的形式”，而现实的宗教内化就是：“使个体成为信徒的过程，它是由一个具有一套规范的群体进行的社会化，将提供一系列意义与解释，而个人则将这些意义与解释内在化，并使这种内化与他们掌握的别的意义规范联系起来。”^①

第一节 “内化”——著书中的宗教思想

分析王徵的天主教思想时可以考虑“内”与“外”双方面的因素，即思想的内在化和由思想内化后导致行为的外化，本章将从王徵的著作及相关史料来分析王徵的天主教思想的内外转化，至于其是否完全接受这套意义系统并以此意义系统去指导行为，以及是否摒弃了原有的意义系统，我将在后面的章节作以论述。

^①韦伯著，康乐，简惠美译，《宗教社会学》，广西师范大学出版社，2005.11（韦伯作品集：8）

一、《畏天爱人极论》

《畏天爱人极论》是王徵的第一部天主教著作，对此我将做以重点研究。本书的行文采用明代讲学盛行的语录体，以“客问”“先生答”的方式阐述了王徵对天主教义的理解，解答了众人对天主教的疑惑。往返问答八次，首问提出“有志学圣贤”的儒士为何信奉“天学”，讲述了自己先信佛教后转信道教，最终皈依天主教的信教历程，其间六次问答，“大要为：一论‘天命之出于天主’；二论‘天主’惟一，其教无二，‘三教’无法代替；三辨天堂地狱之说；四论‘来世之利害’；五论‘灵魂不灭之理’；六论‘畏天爱人’的修道工夫”^①。最终“问客”受王徵思想感悟，表示已剖“心疑”，“明论照然，钦崇一主”，心悦诚服，称王徵“为真善学圣贤人矣”，并愿“于异日斋沐再叩，相与尽穷西儒未尽之奥旨”^②。

有客问：“顾今又弃去不问。独笃信西儒所说天主之教，…而且尽置向之所崇信者，而独钦崇一天主在万物之上，…人咸惜子之狂惑不解，而子乃执拗自是；反若见之独定，知之独真，信之独坚，而好之更愈甚。抑或偏耶？”

先生答曰：“余惟求天之所以命我者而不得，故屡学之而屡理更端；总期得其至当不易实理云耳。乃释典尽费参究，而迄不见其要归。…故不得已寻养生家言，以为此或真修之正路也。…亦复识其作料孔冗，…顾形身非不快适，而心神辄复走放，亦是茫无巴鼻，偶读孟子三乐书，而忽有省于‘仰不愧于天，俯不忤于人’之旨。…适逢友人惠我《七克》一部，读之见其种种会心，且语语刺骨。私喜跃曰：是所由不愧不忤之准绳…病且廿余日，不下一粒…夫天主教成天地万物以养我人，而人无一物奉天主；乃并天主所赋一点灵心，不归向天主，而及归向乎莫之为谁之傲魔？试一反之，此中能安邪？不能安邪？”^③

文中讲述王徵早年信佛，但终究释典仍不得要义，在其母万历二十三年（1595）过世后，因偶见道书中有“一子成仙，九祖升天”之语，思欲悟道以报亲恩，故不得已转寻道家内丹养生之术，笃信道教达二十余年，并编辑有《周易参同契注》、《百字牌》、《辩道篇》、《元真入传》、《下学》、《了心丹》等道教书籍^④。后偶读孟子三乐书，对“仰不愧于天，俯不忤于人”深受启发。《孟子·尽心上》载，孟子曰：“君子有三乐，而王天下不与存焉。父母俱存，兄弟无故，一乐也。仰不愧于天，俯不忤于人，二乐也。得天下英才而教育之，三乐也。”^⑤此时获赠西班牙籍传教士庞迪

^①陈俊民，《“理学”、“天学”之间——论晚明士大夫与传教士“会通中西”之哲学深意》，《中国哲学史》2004年第四期，第126页。

^②王徵，《畏天爱人极论》，宋伯胤辑《明泾阳王徵先生年谱（增补本）》，陕西师范大学出版社，2004年，第118-141页。

^③同上。

^④同上。

^⑤《四书章句集注》，中华书局，1983年，第354页。

我撰、杨廷筠作序的一部天主教书籍《七克》。所谓“七克”，是庞迪我运用天主教律法所禁七宗罪：“骄傲、嫉妒、悭吝、忿怒、迷饮食、迷色、懈惰”结合中文理解翻译的。《七克》“并不是对天主教理论的全面阐发，而是一部介绍‘克欲修德’之书”^①。就其要求而言，与儒家伦理并不相背，使儒生王徵接受该书不会有任何困难。1616年，王徵结交了庞迪我，庞迪我进一步为他详细解说《七克》，并出示天主十诫。王徵至此转向天主教，他从修德入手，会通孟子“三乐”与天学“七克”，认为只有作到“七克”，才能达到“三乐”，从而进入“天学”之门，使天主教的思想与他骨子里的传统儒学相契，“种种会心”、“语语刺骨”终于从庞迪我的“天学”西书中，“另开眼界，心目顿豁”，觅得真教，解答了他多年的疑惑，并在文章中表现出对此信仰的态度，称“不愧不怍之准绳”。前后三十余载，学凡四变，而始入“天学”之门。

王徵的皈依历经了一个转变的过程，宗教社会学对宗教皈依的类型有如下划分，按照时间跨度来说，有渐进式与跨越式两种，前一种即逐渐抛弃自己原先的意义系统，而接受新的宗教意义系统，它需要一个过程，这类人大部分带有强烈的功利主义色彩，一方面不想放弃现实世俗社会中的既得利益，又能够在宗教团体中的种种益处，后一种是在某种原因之下突然“醒悟”，即突然完成信奉的过程，与佛教的“顿悟”类似^②。王徵先后历经儒佛道，在皈依天主教后会通了天学与儒学，进而由儒家思想解释天学，再将儒家思想逐步由天学取代。他在思想上通过了一定阶段的积累，具备时间的跨度及过程的逐渐转变，他的宗教皈依属于渐进式的。

“令举世之人，认得起初生天、生地、生人、生物之一大主，尊其命而无逾越，无干犯，无弃逆；予以尽昭事之诚，予以体其爱人之心以相爱，予以共游于天乡云耳。”

“诚之条有十，总归二者而已。曰钦崇一天主万物之上。曰爱人如己。”

“夫人知事其父母，而不知天主为之大父母”^③

王徵认为“天主”乃生天、生地、生人、生物之“大父母”，所谓世俗社会“人知事其父母，而不知天主之为大父母；人知国家有正统，而不知天主统天之为大正统也”的弊端。他认为“不事亲不可为子，不识正统不可为臣，不事天主不可为人”；只要人人知爱天主，“而为天主者，爱人如己也”，那人人相爱如己，便是“一转眼即是”之事。因此，他的“畏天爱人”之大旨，其实集中一点，只是要人人“爱一天主在万物之上”而已，因为“真爱天主者，必由畏起敬，由敬起爱”，哪还能“有不爱人者乎？”^④王徵认同利玛窦“平治庸理，惟竟于一，故圣贤劝臣以忠。忠也者，

^①任大援.《王徵:西学与新思想的传播者抑或一个天主教徒》

^②韦伯著.康乐,简惠美译.《宗教社会学》.广西师范大学出版社.2005.(韦伯作品集:8)

^③王徵.畏天爱人极论.宋伯胤辑《明泾阳王徵先生年谱(增补本)》.陕西师范大学出版社.2004.第118-141页.

^④王徵.畏天爱人极论.宋伯胤辑《明泾阳王徵先生年谱(增补本)》.陕西师范大学出版社.2004.第118-141页

无二之谓也。五伦甲乎君臣，君臣为三纲之首。夫正义之士，明此行此……。”^①他的“畏天”是在儒学基础上“天学”的“爱一天主”，他的儒家理论都会由天主教“天主”这一理论所涵盖。

但言天非不可，但恐人错认此苍苍者之天，而不寻认其所以主宰，是天者似涉于泛。故于天加一主字，以明示一尊，更无两大之意。”又说：“初意亦以上帝之号甚当也。……乃徐察之，则率以人神而谬拟之。……私又想其混也，以人侪天，故卒不敢以褻吾陡斯之尊称。要之，果真知其为生天、生地、生人，生物之主宰而畏之，而爱之，而昭示之。则谓之天也可，天主也可，陡斯也可，上帝也可。而奚拘拘于名号之异同哉？”

乃今天如此其高明也，地如此其博厚也，日月星辰山川草木如此其照耀而克郁也。畴为开此？畴为辟此？畴为生养而安全此？信非生天、生地、生人、生物起初之陡斯，决无能辨此者。”他还说：“就使为气机所动，自然而然。借问起初使之自然而动者为谁？”^②

王徵认识到西方的“天主”与中国的“天”的不同，并接受利玛窦所言的“天主”，从内心认识上自称为一名天主教徒。利玛窦把中国人的“天”和“上帝”与《圣经》中的“天主”相结合，使二者的观念统一起来，引经据典论证天主就是中国古代的上帝。对此中国的皈依者们欣然接受。王徵同样认为：“先生（金尼阁）学本事天，与吾儒知天畏天，在帝左右之旨无二。”^③但是《圣经》中的天主与中国古籍中的天与上帝却有不同。《圣经》中的天主是人格化、超越一切的主宰，纯粹是一种神灵；而中国的“天”与物质的天不可分割，并不具有人格化，有时只是一种自然规律，而且与世俗社会秩序一体^④。可见，王徵对二者的区别是清楚的。王徵“天”的概念已是一位人格化的天主：“只以天言：说理得，说道得，说苍苍亦得。天而系之以命，则律令虚威，有以所命之者，则必有所以出。是命者所谓主也。有不敢不畏者在矣。”^⑤他在儒学的基础上通过对自然界的理性认识，而推及到天主的存在，将天主看成是宇宙间的最高存在体、宇宙万物的第一因。王徵完全接受了庞迪我关于“天主”唯一存在与全能、全知、全善的“天主论”，圣父、圣子、圣灵“三位一体论”，“天主造成天地万物”的“创世说”，及灵魂不灭、天堂地狱、天主十诫等等说教。王徵的“天”是与有形的物质天分割开来的形而上的精神实体：“惟智者不信耳目而信心，乃能推见其至隐，视此天地高广之形，而遂知有天主宰其间，故肃心

^①利玛窦.《天主实义》.天学初函本，万历刻本

^②王徵.畏天爱人极论.宋伯胤辑《明泾阳王徵先生年谱(增补本)》.陕西师范大学出版社.2004 第 118-141 页

^③同上

^④谢和耐《中国和基督教》耿升译，上海古籍出版社，1991 年，283 页.

^⑤王徵.畏天爱人极论.宋伯胤辑《明泾阳王徵先生年谱(增补本)》.陕西师范大学出版社.2004 第 118-141 页

持志，而独钦崇一天主万物之上”^①。但是，王徵有时似乎把物质的天与天主又混同起来，而这并不能说明王徵理论上的混乱。“一种新认识，人们往往在表达上仍是传统的，王徵以传统的“天”表达其天主教信仰，亦应如此理解”^②。可见，王徵对天主教的认识是用儒学解释天学，有儒学的痕迹在其中，也同样具备了天主教义，他能够较为准确的用天主教的意义系统解释自然万物，是超越儒家而会通天主教的。

“畏天爱人极论”者，所以论天之不可不畏，人之不可不爱，而凡学圣贤者，“畏天爱人”之功必不可少也。然“论”焉足矣，而必曰“极”者何，盖“畏天爱人”本人人原具之良心，亦愚夫愚妇所可与知与能之平常事，而实千古希贤、希圣、希天者之真功用，只在吾人一提醒转念间耳。^③

文章末尾王徵表明了他对“天主教义”的理解，陈俊民指出王徵在《畏天爱人极论》中对“天学”的阐释是在儒家理论的基础上“借用孔孟儒学的‘天人’命题和宋明理学的‘体用’架构，以‘天人体用’观念为结合点，融入‘爱上帝’和‘爱人如己’”^④，这指出他对天主教的解释是在儒学基础上的与西方教义的融合，“畏天爱人”在中国古代儒学中可以找到依据，而王徵认为这四字“总括天主教十诫之义”，“而凡学圣贤者，畏天爱人之功，必不可少也。”然而在王徵看来，更最关切的是儒家纲常伦理问题，以天下为己任的入世精神和“为君之道必先存百姓”的儒家民本思想，而此与其“畏天爱人”的信仰是一致的，与国家君主的济世理想是联系在一起的。可见王徵对于这一点的理解则是在沿用“阳明”的为学之道，把“畏天爱人”既视作百姓日用常行的“真功用”，是儒家常说的君子“畏天命”、“仁者爱人”（孔子语）、君子“仰不愧于天，俯不忤于人”（孟子语）的天人命脉。文章以此为总纲，皆在详细阐释“天主教义”的中国晚明之神哲学，王徵的“极论”不单单是中国传统儒学一般意义的“天人之学”，就其教义已具有神哲学的思想。可见，王徵的天主教义是在儒家基础上会通中西、相互弥补自成体系的超儒的哲学思路，也能够较准确的认识西方传教士所传的天学，首先信奉天主为最大且唯一，其次秉承天主教仁爱的一大思想，并认为世间万物皆上帝所造。

二、其他天主教相关著作

1. 《额辣济亚腓造诸器图说》

王徵于明崇祯十三年（1639）在他继《远西奇器图说录最》和《新制诸器图说》

^①同上

^②郭熹微.《王徵散论》.世界宗教研究.1994年第2期

^③王徵.畏天爱人极论.宋伯胤辑《明泾阳王徵先生年谱(增补本)》.陕西师范大学出版社.2004第118-141页

^④陈俊民.《“理学”、“天学”之间——论晚明士大夫与传教士“会通中西”之哲学深意》.中国哲学史.2004年第四期.第126页

之后著成的第三部机械工程学著作《额辣济亚牖造诸器图说》，王徵解释“额辣济亚”即“圣宠”（Gratia）的译音，属中国天主教过去习惯的音译法，意为“全能造物主”赐给人的恩宠助佑，意为天神引导所至奇异想法，创作稀有，为世间所不经见之制。而“牖造云者，正是天牖厥衷，创作非常之谓”，人类的一切机械创造均是在天主的照护引领之下成功的^①。在这里，王徵用了天主教词语做了书名，说明了他信仰天主教、信赖天主，确信天主赐圣宠给人和对人的启迪默佑以及天神对每人的护佑帮助，而他就是在天主圣宠的默启开导下写成了这册工程机械学著作的。可见王徵虽非“教中三柱石”，却是一位“天学”化了的工程学家和神哲学家。

2. 《仁会约》

《仁会约》是他写的第二部天主教理论的著作，以《七克》作为指导理念处处皆在宣扬天主教义。他在《仁会约引》开篇说：

向余为《畏天爱人极论》，盖有味乎西儒所传天主教义，竭力阐明，用勗我二三兄弟之崇信。……夫西儒所传天主之教，理超义实，大旨总是一仁。仁之用爱有二：一爱一天主万物之上。一爱人如己。真知畏天命者，自然爱天主；真能爱天主者，自然能爱人。然必真真实实能尽爱人之心之功，方是真能爱天主。

人生世间，种种苦趣，不可胜言，畴克尽免。凡触于耳目者，那能弗恻于心，弗恻于心，非仁。恻于心而不见之行，无济于彼，犹非仁也。其必尽我相爱能力，救之补之，使之存以顺，歿以宁，爱人之功其庶几乎！然匪有力不能济，匪藉众多全力亦不能广济。余兹感于西儒罗先生《哀矜行铨》，立此“仁会约”盖欲从今以后，自竭心力，全众全力。俾人游乐乡，补此有憾世界。^②

王徵在这本书的书引中首先说明了他信仰天主教的决心和理由。“余故深信天主教，最真切、最正大、最公溥、且最明白而简单易懂乃人人所能行，人人日用所当行，人人时时处处所不可不急行者。”并认为“夫西儒所传天主之教，理超义实，大旨总是一仁。仁之用爱有二：一爱一天主万物之上。一爱人如己。”^③

3. 王徵谢官归田后，于明崇祯十一年秋（1638），将汤若望谈话中有关西方圣贤苦修磨炼的事例，辑成《崇一堂日记随笔》。在书序里，王徵首先释解“崇一堂”一词的意义：“盖天主十诫首云：‘一钦崇一天主在万有之上夕。故尝谬拟一联：自生天生地生人生物以来，两间无两主宰；从有帝有王有圣有贤而后，一总是一钦崇’。遂取此意名，聊族一念钦崇之意云。”^④书中的小引中王徵用了他的天主教名做落款：“斐理伯子王徵谨书”，后并公开刻印出书。另外王徵自述在西安天主堂一住十数日

^①王徵. 额辣济亚牖造诸器图说自记. 王徵著. 李之勤辑. 《王徵遗著》. 陕西人民出版社. 1987.

^②王徵. 仁会约引. 王徵著. 李之勤辑. 《王徵遗著》. 陕西人民出版社. 1987. 第 121-131 页.

^③同上

^④王徵. 崇一堂日记随笔. 王徵著. 李之勤辑. 《王徵遗著》. 陕西人民出版社. 1987

聆听汤若望神父讲苦修会为自己的“日课”，赖以“自省”，臻于“神修”^①。

4. 崇祯十年(1637)，法国耶稣会士方德望口译、王徵笔述了《杜奥定先生东来渡海苦迹》，记述了杜奥定的见闻实录。据王重民统计，王徵译著的关于天主教的书约有十种^②。其他具有天主教思想的著作还包括《两理略》(1636年)、《山居咏》、《历代事略发蒙歌》(1638年)等有关宗教、政绩、科技奇闻、词曲的晚年作品。在这些不同体裁的著作里，王徵反复申明的只是《畏天爱人极论》所要阐释的“天主教义”。

第二节 “外化”——思想导致的行为

一、结识传教士

宗教社会化的方法有很多种，正规的方法主要是指用教育手段使信徒接受宗教的意义系统，而非正规的方法，则“是通过宗教群体成员之间的互动而产生的。”宗教社会化的方法还包括通过群体交往在无形中传输宗教意义系统等方式，宗教团契也历来被传教士们所重视。因为社会交往对于意义的传递有一种积极的作用，在一个宗教团契里，共同的意义被所有的成员分享，有利于意义的内化。传教士所采取的传教策略与他们所主张的宗教社会化相关，并且他们自身作为“灵的使者”不仅要有纯粹的信仰和奉献精神，更要知道如何进行宗教社会化的方法，就此我们可以发现王徵与传教士或信教士大夫的宗教群体成员的交往有助于深化其宗教意义。

自16世纪末起，利玛窦等欧洲耶稣会士进入中国内地传播天主教和科学知识。王徵的十次赴京应试，有机会与皈依天主教的中国士大夫和欧洲传教士交往，结识了当时正在京师传教讲学的耶稣会士利玛窦，并与通晓西方科学技术的徐光启、李之藻等知名学者相互往来切磋。后又与瑞士传教士邓玉函、意大利传教士龙华民、德国传教士汤若望等人相识，交往非常融洽，感情较深。1615年，王徵在家乡得到李之藻赠予《七克》一书，此书乃西班牙籍耶稣会传教士庞迪我所撰，王徵读完遂受启发，而后庞迪我进一步为他详细解说《七克》，并出示天主十诫。王徵至此转而受洗天主教，教名“斐理伯”。皈依天主教之后，王徵为天主教在中国的传播做出了突出的贡献。

王徵本人的行为可以反映其对于天主教认识的程度及过程。崇祯元年四月，王徵在扬州境内倡建景天阁。“中作一阁，用安昊天上帝神位。下层中间乃作祠堂。爰取历来名宦乡贤最著名者，如江都相董公、文正范公、贵献韩公、文忠欧阳公、清

^①同上

^②王重民.王徵遗书序.王徵著.李之勤辑.《王徵遗著》.陕西人民出版社,1987.第294-295页.

献赵公、孝肃包公、以及国朝端毅王公，皆名宦。又襄愍曾公及安定胡先生、心斋王先生，比乡贤。而信国公丞相文先生，则以曾驻其地而入之者。敬为木主十一位，奉之祠中，以愜余景行夙念。”^①在王徵的心目中，“昊天上帝”应就是天主教的上帝，很可能碍于其在扬州的职务，王徵不便公开建造天主教教堂。“昊天上帝”，语自《尚书》属儒家传统。证明至少在此时，在王徵的心目中，儒家的上帝与天主教的上帝是完全重合的。

随后王徵邀请金尼阁到陕西传教，次年与金尼阁一起在西安筹建了名为“崇一堂”的天主教堂（位于西安糖坊街）。又一同到三原考察在1623年周至县出土的《大秦景教流行中国碑》，为此陈垣在《泾阳王徵传》中写道：“然以景教碑新出土之故，西士至陕访碑者踵相接，秦晋教务，遂与东南俱。若王君者，亦徐（光启）、李（之藻）之流也，然王君奋兴，尚在景教碑未出土之前，则所谓豪杰之士已。”^②建“崇一堂”后适逢汤若望神父寓此堂中振扬天主教义，王徵亲自拜访汤若望，与其座学论道，聆受教诲，励志进德。“先生每夕坐间，为余译述西贤苦修会中奇迹一二段，以为日课。”^③同时，又把教堂对面的一院二十多间房屋也献给了教会，直到今天人们还称这两座南北对峙的教堂为“北堂”、“南堂”。法籍神父方德望，于崇祯七年（1634）来陕，也是由于结识了王徵并受其帮助，开始在周至县南秦岭北麓的竹峪沟村庄一带传教。教务活动的开展颇为成功，当时领洗入教者就有百余之众，并经常在竹峪沟的古窑内举行弥撒礼仪。

景教碑的出土使传教士将天主教解释成古已有之的非创之教，即景教碑证明了早在唐朝便已有天主教传入。明末理学名臣邹元标也对此做出“古已有之”的判断，这样一方面使得王徵及其他士大夫不必对自己的知识结构、认知概念做任何调整，而只需在前人古老传统——事天敬天上稍作挖掘与整理，便可毫无顾忌的与传教士谈学论道^④。对此士大夫们都能为他们“求同”的思想找到哲理依据：即相信人性或理性的普遍性、共同性。陆九渊言：“东海有圣人出焉，此心同此理同也；西海有圣人出焉，此心同此理同也。”与传教士有过接触并表示友善关系的士大夫，大都持这种“心同理同”的论调^⑤。这一哲学命题也成为王徵及其他士大夫对西学认同的根据之一。

利玛窦等人自觉地附会儒学，因而迎合了士大夫们的同化性认识结构。“同化性指认知主体将他的已有的概念格局应用于客体并赋予客体以意义的过程，这个过

^①王徵《两理略》。王徵著。李之勤辑。《王徵遗著》。陕西人民出版社。1987。第121-131页。

^②宋伯胤。《王徵先生简谱》。陕西师范大学出版社。1990。

^③王徵《崇一堂日记随笔》。王徵著。李之勤辑。《王徵遗著》。陕西人民出版社。1987。

^④孙尚阳著。《基督教与明末儒学》。东方出版社。1994

^⑤同上

程不必要求主体自身产生变化就能适应它的环境。”^①士大夫以儒家的标准，即传统中国儒学的“君子”、“至人”等概念为框架来衡量容纳传教士的言行和品性，所以大部分与传教士有过交往的士大夫认为这些西洋人“大都聪明特达之士，意专行教，不求禄利”。士大夫最初是基于传教士们德行兼备，博学才广而接纳的，并不了解其宗教目的，而传教士最初也隐瞒了来华的真正目的。^②

二、创办仁会

王徵在归里后兴教堂，专心于“天学”活动。崇祯七年(1634)，陕西省饥荒，饿民到处逃荒。王徵见此景便发扬仁爱之心，创办天主教慈善会——“仁会”，实践“爱人功行”之善念，以“爱人”之善举“补此有憾世界”^③，救济战乱中流离失所的难民，以完成神形哀矜十四端之圣训。这是西北第一个天主教慈善救济会，在鲁桥镇、泾阳、三原一带广扬天主福音，在王徵引导下受圣教洗礼者一次竟达500人之多，也因此善举他撰写了《仁会约》。“所谓仁会者，哀矜行之总名也。哀矜之德有二：一形哀矜，一神哀矜。”王徵在《仁会约》中订立“形哀矜七端”及“行哀矜事”九要，指出形哀矜有七种：食饥者、饮渴者、衣裸者、顾病者、舍旅者、赎虏者、葬死者。首先他要对以上哀怜之人进行救助，“哀矜之行，专为爱人而起念。爱人又专为爱天主而起念。……盖恐未认真主，必不能辨为真善。正恐反得罪于天主焉耳。”^④王徵明确指出是他的天主教思想引导他就此善举，并将天主教传教用于仁会当中，仁会在帮助哀怜人的过程中，指导哀怜人从言行上遵循教义，因为他认为天主教思想是指导一切爱人善举的宗旨。接下来便写到行哀矜事有九要，即指导仁会的方针，这“九要”多取自《圣经》和教会所传的用于勉励与会者的各种事例，仁会之事业是“至善”，为“真功”。如：“二曰真心为主、不为虚名……圣保禄曰：我愿行，则有报。强而后行，何功乎？……经曰，尔施时，有度量，报时亦如之。欲获厚报，今何不厚施乎？……八曰先宜洗心，斯主歆尔献。洗心者何？心无罪愆，而获存宠爱也。盖罪愆为主之仇。”^⑤以此看，仁会是一个以共同信仰作基础的平民信徒之间的世俗利益团体。这些社会救济服务工作和传统的善堂没什么两样，但不可忽视的差别是：中国的善堂一般是同宗同族、同行同乡的组织，而仁会是同信仰的天主教徒的组织。在经营上，仁会也有西化色彩，入会者每天出银两一分，作仁会基金。另“有会督、会辅，专司贮收、易置、传银、散给等事”。用会员制，分

^①皮亚杰《发生认识论原理·英译者序》第8页

^②孙尚阳著，《基督教与明末儒学》，东方出版社，1994

^③王徵，《仁会约》引宋伯胤辑，《王徵先生简谱》，陕西师范大学出版社，1990，第276页

^④王徵，《仁会约》引宋伯胤辑，《王徵先生简谱》，陕西师范大学出版社，1990，第280页。

^⑤同上

享权利和义务, 设专门的财务和监督, 是一种相当西化的社会团体。

王徵是关注人间苦难并干予世事的“仁者”; 他说: “惟仁者能好人, 能恶人。盖惟天上主始可当仁者耳”。在《仁会约》中, 王徵指出立会宗旨: “西儒所传天主教, 理超意实, 大旨总是一仁。仁之爱用有二: 一爱天主万物之上, 一爱人如己。真知畏天命者, 自然爱天主。真能爱天主者, 自然能爱人。”^①。仁会强调“天”和“人”两方面的结合, 看似像“天人合一”之类的儒家命题, 其实它反映了天主教给儒家思想带来的变化。利玛窦所说的天主教追求的就是中国文人儒家所追求的伦理理想: “仁义”。即“夫德之品众矣, 不能具论。吾今为子惟揭其纲, 则仁其要焉。得其纲, 则余者随之”。“仁”是儒家的传统思想, 利玛窦对“仁”的诠释将西方阿奎纳的看法与中国传统儒学相结合, 指出人的“意志”之功用应该在于实现合乎道德的善行, 其说明方式更是积极适应儒家文化的基本观念。但内容上, 利玛窦所讲的“仁”就是人类对上帝的爱, 换句话说, 天主教所讲的爱是通过对天主的爱以实现的。然后, 利玛窦说明天主教要实现的爱如下: “爱天主之效, 莫诚乎爱人也。所谓仁者爱人。不爱人, 何以验其诚敬上帝欤? 爱人, 非虚爱。必将渠饥则食之, 渴则饮之, 无衣则衣之, 无屋则舍之, 忧患则恤之慰之, 愚蒙则诲之, 罪过则谏之, 侮我则恕之! 既死则葬之, 而为代祈上帝! 且死生不敢忘之!”^② 《天主实义》中曰: “‘爱天主! 为天主无以尚。而为天主者, 爱人如己也!’ 行斯二者, 百行全备矣。然, 二亦一而已。笃爱一人, 则并爱其所爱者矣。天主爱人, 吾真爱天主者, 有不爱人者乎?”^③

剖析王徵的言行, 就会发现深受传统儒家思想的他已接受了利玛窦对“仁”的引申意义发挥。利玛窦以儒学概念阐明天主教教义的过程中, 儒学概念被引申发挥, 与原来概念有很大差异。众所周知, 王徵曰“仁也者, 乃爱天主与夫爱人者。”^④这不但为儒学“仁”的概念增加了爱天主的内涵, 而且“仁者爱人”的概念也突破了“亲亲而仁民”的局限, 表现了天主教的博爱精神。王徵认为“仁者之爱人原于天主之爱”, “仁者视人为天主之子, 与己同性。故爱之”^⑤。王徵认识到遵守教诫、受洗的必要性, 并将天主教思想用于日常行为中, 以此作为人生准则指导自己生活的方向与实现自我的价值。就此看来他已将思想上对于天主教的内化认识, 外化为实施行为的准则, 可谓接受天主教的意义系统并在与儒家不相矛盾时按这个意义系统去行动, 但就此点王徵达到了内外两因素的宗教转化。

^①同上

^②林东阳.《有关利玛窦所著天主实义与畸人十编的几个问题》.大陆杂志, 第56卷第1期, 第36页。

^③韦伯著.康乐, 简惠美译.《宗教社会学》.广西师范大学出版社.2005.11(韦伯作品集: 8)

^④王徵.仁会约.宋伯胤辑.《王徵先生简谱》.西安:陕西师范大学出版社.1990.第280页。

^⑤同上

第四章 王徵宗教性分析

一、信徒的判定

韦伯在《宗教社会学》中指出“把特定的宗教当作一种客观的社会现象，并从教徒的价值观念出发研究特定宗教的教会组织、教规、教义和宗教伦理，考察它与教徒日常生活行为之间的相互关系”^①。大众认为对于信徒的判定仅从现象上看似乎是十分显明的，因为作为一个宗教群体的一分子，信徒具有明显区别于非信徒的标志，然而仅从现象上进行区分是十分肤浅的，从宗教社会学角度而言，应该对其进行宗教性或宗教虔诚的测定，对宗教性的测定是与对宗教的定义密切相关，具体一点说，判定一个人是否是佛教徒、天主教徒等，其方法也各自有别，但从共性上说，无论是佛教徒，还是天主教徒都具有自己独特的意义系统，其实施意义的体现也大相迥异。从根本上说，信徒应该完全接受他所信仰宗教的意义系统，并完全按照宗教的意义系统参与社会活动，进行个人行为等等，进一步来说，“接受”即“彻底认同”、“毫不怀疑”并能自觉地遵守，自觉地排斥相异的意义系统。从认识论上说，信徒应使用所信仰宗教的意义系统去描述整个世界，表述对整个世界的认识，其全部知识被赋予神圣的宗教特征，从价值观上说，信徒自觉地将所信仰的宗教处于至尊的地位，将使信仰的重要性处于个人所有事务的首位，从外部表现来说，个体接受宗教意义系统应该从言语、行为等各个方面表现出来。

判定信徒与否的标准在于他是否完全接受该宗教的意义系统，并按照这些意义去规范个人的行为。“信徒与非信徒的区别不仅仅在于其外部现象的不同，而且在于其背后的宏大的意义系统的不同。一个人参加了皈依的宗教仪式，他只是在形式上或程序上成为信徒，并不表明宗教内化的过程已经完成。但从另一个方面来说，一个人没有参加皈依仪式，虽然他不是形式上或程序上皈依了，但他完全有可能已完成宗教内化的过程，是一个纯粹的信徒，皈依仪式只是必要条件，而不是充分条件”^②。

肖清和在《社会转型与信仰转向——对徐光启皈依天主教的宗教社会学考察》中依据宗教社会学的观点对信徒的判定提出以下标准：

- A、是否参加该宗教的团体活动和自我认同于该宗教组织；
- B、是否完全接受了该宗教的意义系统；

^①韦伯著，康乐，简惠美译，《宗教社会学》，广西师范大学出版社，2005.11（韦伯作品集：8）

^②肖清和，《社会转型与信仰转向——徐光启皈依天主教的宗教社会学考察》，《维真学刊》，2003年第4期

- C、是否让该宗教的意义系统处于首要地位，和是否具备了该宗教的意义机制；
- D、是否完全按照该宗教的意义系统来规范个人的行为；
- E、皈依或入教的动机和目的是否是为了对该宗教的信仰。^①

但这些标准是将信徒置于一定的群体作为调查对象的，以一些问题要求调查对象说明自己肯定或否定的程度，这是一种诱导的方法，很容易将对象的回答诱导到预期的答案上来，同时将个人设定于所参与的和支持的并强调终极关切的宗教团体中，而在实际操作中却存在问题。因为，社会在不停的发生变化，即使是保持相对稳定的群体也会发生变化。而且他对宗教性的定义过于宽泛，不利于范围的确定和发现其中的因果关系。更重要的是，它不能测定一个已经成为历史的人物或群体的宗教性，所以在本文中我首先分析了历史背景与社会变革，在此基础上评价王徵的天主教宗教性。

其次，肖清和指出 E 项“很难量化，甚至不能量化，因为一个人皈依的动机与目的是很难被别人把握的，有时连皈依者本身也不能确定”^②，我们常会因此项中皈依动机和目的的不纯粹，来否定个人的信教事实。我个人认为如果这些不纯粹性只能说明其皈依的动机不符合神学的理论，而不能说明他不是一名信徒，如果不纯粹的原因完全是由于社会环境的客观因素，那我认为就可以判定他具备该宗教的宗教性。有人提出对于个人主观上的认识需要借鉴皈依者对皈依信仰的表述，但皈依的动机和目的是隐藏在皈依者内心深处，不可能轻易就被别人知晓，口头表述出来的东西不一定是内心最真实的表白，当然对于王徵主观上的表述我们无从知晓他内在的真实性，对此我们就更要参照当时的社会环境，只有从社会的客观大环境和个人的生存背景来分析，我们才能确定个人的动机和目的，是否是由于客观原因导向下的不纯粹。反向来讲，如果客观原因不具备，那么他个人再怎么表达其纯粹性也是不具有说服力的。毕竟我们不能推翻明末众多士大夫皈依天主教的事实，只能就某个体的个人实例来分析其背后的原因。我们的分析也只能使用一种综合比较的社会学方法，分析个体的社会状况时就会发现这种状况与个体的社会行为之间存在某种必然的联系。

二、王徵宗教性分析

王徵皈依的时代是处于文化危机的复杂过程，儒家思想已经不能适应社会发展的需要，急需一种新的文化形态。可以说，当时正处于一种深刻的危机和动荡之中。首先是这种环境使王徵个体发生了危机，当个体危机发生时，个体就会积极寻求另

^①肖清和.《社会转型与信仰转向—徐光启皈依天主教的宗教社会学考察》.《维真学刊》.2003年,第4期.

^②肖清和.《社会转型与信仰转向—徐光启皈依天主教的宗教社会学考察》.《维真学刊》.2003年,第4期.

外一种意义系统,对天主教的认知结构使王徵寻找到一种新的而且有效的意义系统,接着与传教士和皈依天主教士大夫团体性的接触,促使王徵进一步转向天主教。很显然,利玛窦的传教策略有利于他们之间的沟通以及增加王徵与传教士之间的亲和力,如钟鸣旦所言,文化系统的一致性会使皈依更加容易发生。通过与传教士和皈依天主教士大夫的交往,教徒给予其学习研究西学,传播使用西学,以天学解释人生终极关怀的意义,从而受洗入教。受洗礼仪使皈依者认识到该对自己的宗教信仰承担相应的行为,就此从儒家转向以天学补儒,其信仰转向才真正完成,接下来就是对这个信仰的坚持和具体施行了。

从以上的分析中,我们可以看出,王徵的皈依是一个复杂的综合过程。如果对这个过程进行分类的话,我们可以称之为“理智型”皈依。对皈依类型进行研究,按照皈依的外部机缘来说,有情感型皈依与理智型皈依两种,而王徵属于理智型皈依,因为王徵皈依的“契机”主要不是因为疾病,不是因为情感问题等等,而是当时的社会转型迫使其对一种新意义系统的渴求,这种渴求是一种理智上的,是基于明季社会衰微国势的危机所导致的文化危机,并映射到了个体的意义危机。王徵提倡实学以拯救明末内忧外患,提倡以天学补儒家理论缺失,这些外部机缘,使其在思想转变上也具有了一定的理智性。

以上对王徵思想和实行的论证,难免会对王徵天主教思想的纯粹性产生质疑,历来各学者针对明末皈依天主教的士大夫所信奉的天主教思想是否纯粹的问题多有所提出,但各有己见。因为如果王徵信仰的“虔诚”是出于救国救民的热忱或出于明末社会的需要或明末社会转型的迫切,那么,这种“虔诚”可以基本上说是对天主教做一种利用的工具式的理解,这种对王徵入教是为了获取西洋科学技术的论断对今人仍有影响。确实,传教士们以科学吸引士大夫,希望将士大夫们从科学真理引向所谓启示真理的目的是明显的。从根本上说,当时的时代发展和社会转型迫使王徵自觉地做了这一抉择,王徵已经感觉到很大的危机感和紧迫感,其对佛教和空谈之学的强烈批评,其对实学的积极施行,其对传播实学的极大热情,都是这一危机感和紧迫感的体现。明末社会正处于转型时期,原先的意义系统已经不能适应社会发展的需要,也就是说,佛教和由佛教影响之空谈之学不能适应明末社会发展的趋势,特别是当国势衰微、边海患不断、百姓处于水深火热之中时,更需要从根本上根除这种空谈之学,但由于积弊已久,尽管王徵付出了极大的努力,仍挽救不了大明王朝。但王徵在此时代下的思想变化,对后人提供了历史、文化、科技多方面的研究典范。

我们在接下来的论述中发现王徵入教或皈依的动机并不全是为了忠孝于唯一至尊的天主,一方面他将天学的意义系统与儒家的意义系统相融合,通过“补儒易佛”

来弥补中国道德所缺，天学似乎是一种方法或是工具，所以当王徵面对天学中有与儒学相冲突的地方时，王徵的矛盾心理表明他并没有完成将原先的意义系统彻底转换的过程，他只不过自觉的将天学与儒学调和起来。因为，就王徵而言，儒教已经流于空玄，或者说王徵已经认识到，道德自律在明末已经失去效力，只有靠道德他律才能维持社会的稳定和净化世俗风气，这一认识的转变与当时的社会转型密切相关，因此可以用天学对天主的崇拜以及用天堂地狱的作用来强化社会的道德建设。另一方面儒家自宋元以来的空谈之学已经“绝学尽废”，因此有必要用天学中的实学来补充儒家中不足的地方，从而实现传统儒家所宣扬的那种理想社会，更主要是可以挽救明末衰微的国势。因此，天学的道德教化和实学是吸引王徵皈依的两个最主要因素，可以说王徵皈依了天主教实际上就是“皈依”了天学中道德教化和实学。就此我将进一步分析王徵天主教信仰是出于什么样的动机与目的的。从而进一步丰富上述之论述，希望能从中得到一些有益的结论。

第五章 王徵的皈依动机

对人们所关心的王徵皈依天主教的动机及其目的，教内外的评价大相迥异。许多教外人士评价时往往会将王徵的皈依当作是为了接近传教士而进行科学活动的一种手段；教内人则认为是信仰使然，或是对上帝的遵从。而导致王徵信教的原因是多样的，包括传教士提倡实学的积极作用、补儒学所欠缺的终极关怀、以及社会文化和个人危机的境域的转变等。根据史料，可以对王徵的皈依动机进行客观的分析。

第一节 皈依的动机

宗教社会学认为每个信徒的皈依过程是不一样的，其皈依动机、原因、目的也会有所不同。但从客观的角度来看，每个信徒的皈依都有其“世俗”的原因，也就是说，当一个人抛弃原先的意义系统而接受新的宗教意义系统时，他无疑开始向宗教历程迈进，但必须有足够的理由和现实的动机使他完成这一过程。就皈依发生的动机来说，最直接也最笼统的说法就是人有对宗教信仰的需要^①。奥尔波特将信仰动机细分为内在动机和外在动机，前者表明皈依者毫不保留地抛弃原先的意义系统，而只存有信仰的全部教条，决心为宗教服务，而不是让宗教为自己服务，更不是为了解决自身的问题而皈依宗教，并且完全按照宗教教条去行为。外在动机的皈依者则是把皈依宗教当成改变现实生活状态的一种手段，具有比较强烈的功利主义和自我保护主义倾向，认为宗教的价值是工具式的，他们不是完全接受宗教的意义系统，而只是采纳任何有利于他自身的意义系统^②。无论有什么样的皈依动机，它都必然与现实社会有关，正是这种社会原因才会改变个体信仰。

个体的皈依是一个微观的过程，社会环境也只是一种宏大的背景，个体实际皈依过程似乎离社会较远，但具体地分析个体皈依过程，我们将会从中发现更多具有价值的东西。如王徵皈依后的意义系统无疑符合他“施行实学”、“富国强兵”的愿望，也是他实现“有意义”的人生的一种更为有效方式的保障。虽然，他将天学的作用归于“补儒易佛”，但对于他来说，天学比儒学更有实际的价值，他一生的西学态度正是对这种实际价值的利用，而他无疑也赋予了这种科技活动一种神圣的含义。下面就从两个方面试分析之。

^①肖清和，《社会转型与信仰转向—徐光启皈依天主教的宗教社会学考察》，《维真学刊》，2003年，第4期

^②奥尔波特《人格：心理学的解释》中华书局，1937

第二节 科学实行

就明末历史现实而言,接受“天学”中最可贵的观念是通过中西哲学、宗教、科学以达到富国强兵的目的。王徵等教徒接受和信仰的不是单纯意义的天主教教义,而是包括科学技术在内的统一体。王徵对“天学”所作的概括和分类可以表述为:修身事天的道德、格物穷理的哲学、宗教、科学。这是以中国固有“天学”的同化性来理解和接纳,因而无需创造新的概念,体现了王徵对“天学”的运用。王徵便是通过西方科学技术的积极接受和深入研究与传播,来消除明末玄虚学风,使人们走向崇实去虚的为学之路,从而达到富国强兵的爱国主义追求。他更关注的是经世,是达到良好的理想政治的方式和手段。

明代学者多数重道轻艺,至明末经世思潮的复苏,探讨科学技术等相关内容的学者日益增多。同时,西方传教士在中国传播天主教和科学知识,据不完全统计,在明末西方传教士携带的科技书籍和仪器中,仅邓玉函、汤若望、龙华民等人就带来了三千余部书籍^①,其中关于机械制造的不下千种,记载了多种西方机械。此举吸引了不少治世学者涉足其间,王徵自然也不例外,他本性就好格物穷理,开始接触到西方科学技术。“王徵的务实精神以及在沟通中西文化和科学技术方面下的大功夫,更足以说明他还是一位‘能见天下之人,问天下之事’,未尝一日忘‘人人痛痒’的一代耆英!”^②。

在扬州府,他创制打捞机械,以捞取坠入高邮湖底的堤石;设计和制造新式弩车、查验兵器;著书《兵约》以汰兵足饷鼓励兵士等;改造漕河水闸,以放水救秧。除利用传统技术制造机械外,他还向传教士学习西方技术,并用之于制器。《两理略》卷之二记载:“忆余少时,妄意武侯木牛流马,必欲仿而行之。乃痴想之极,会得西儒自鸣钟法,遂顿生一机巧,私仪必可成也。如法作之,果遂成。不敢妄拟木牛流马,爰名之为自行车焉”^③。即利用从传教士那里学得的西洋自鸣钟原理,完成了他模仿木牛流马的夙愿,制成了所谓的“自行车”。

天启三年王徵制成鹤饮、龙尾、恒升、活杓、虹吸等水车器具以排被淹城中积水节省了人力^④。鹤饮是王徵自己的设计,龙尾、恒升的设计源于意大利耶稣会士熊三拔和徐光启在《泰西水法》中所述的欧洲阿基米德螺旋式水车和活塞式水泵。

天启五年(1625)春,王徵帮助法国传教士金尼阁促成音韵学专著《西儒耳目资》

^①方豪.《明季西书七千部流入中国考》第三卷.《文史杂志》1944.(1-2)第47-51页.

^②陈俊民.《“理学”、“天学”之间——论晚明士大夫与传教士“会通中西”之哲学深意》.中国哲学史.2004年第四期.

^③王徵.两理略.王徵著.李之勤辑.《王徵遗著》.陕西人民出版社.1987.第121-131页.

^④同上

的刊刻，摸索出了用拉丁字母为汉字注音的方案为西洋人学习汉语提供了方便^①，其功用已超出了金尼阁帮助西方人读汉语的初衷，王徵也因此被认为是中国最早学习拉丁文的学者。天启六年(1626)春，王徵作《西儒耳目资叙》和《西儒耳目资释疑》，同时撰写其第一部机械著作《新制诸器图说》(以下简称《诸器图说》)。《诸器图说》稿本记述了王徵已造和未造的八种机械：虹吸、鹤饮、轮激、风磨、自行磨、自行车、轮壶、代耕。王徵还在刻本《诸器图说》中加入了他于1627年所写成的《新制连弩图说引》和《连弩图说》^②。王徵根据欧洲机械钟表的构造原理，设计了《诸器图说》所描述的几种机械。他所制虹吸、鹤饮、轮壶、代耕及自转磨、自行车等诸器，见于《诸器图说》、《两理略》与《守御器具图说》等书。

王徵在京城时值龙华民、邓玉函、汤若望三位耶稣会士为修历事在京候旨。王徵与他们交往甚密，并开始与邓玉函共同翻译编撰《远西奇器图说录最》(以下简称《奇器图说》)。这部《奇器图说》首次较系统地介绍西方的力学和机械知识，书中介绍了曲柄连杆、链轮、行轮、齿轮系、蜗轮蜗杆、棘轮、飞轮等机械，以及人力、畜力、风力、重力的应用，有些内容对中国人来说属于新知识^③。王徵着重将力学原理、机械制造应用于有关民生日用、国家急需的精妙机械装置中，此举具有济世致用的重要实用价值。《奇器图说》序中，王徵用当时讲学盛行的语录体，假设“客问”、“余答”，以阐明自己的观点。他在《远西奇器图说录最序》中如此解释其研究“工匠技艺”为“学原不问精粗，总期有济于世，人亦不问中西，总期不违于天。兹所录者，虽属技艺末务，而实有益于民生日用、国家兴作甚急也。”^④如王徵所述，《奇器图说》的内容来自传教士带到中国的欧洲机械著作，使得《奇器图说》的力学知识在逻辑上自成体系，这些机械均能“实行”。在其后的生涯中，王徵将他所学到“力艺之学”的用穴、用气、用水、用风诸说应用于制作民用和军事器械。他引用《周易》中“备物制用，立成器以为天下利”的观点，支持传播机械知识的合理性。他在《奇器图说》序中还指出，译《西儒耳目资》是求耳目之资，译《奇器图说》是为求手足之资。而“古之好学者裹粮负笈，不远数千里往访。今诸贤从绝徼数万里外，赍此图书以传我辈，我辈反忍拒而不纳欤？”^⑤这表明了他对来自异域的技术的态度。

崇祯十三年辑成《额辣济亚脩造诸器图说》，这部著作除了记载民用器物，“又多娓娓行阵间事”，他希望这些军事器物能够“用备当事者之采择，”以“应民而救世”，因为他始终关注着国家民族之命运“颯颯然时切当世之虑，”如他自己所

^①杜松寿.《罗马化汉语拼音的历史渊源》.陕西师范大学

^②张柏春.田森.刘蕾.《远西奇器图说录最》与《新制诸器图说》版本之流变.中国科技史杂志.2006

^③同上

^④王徵.诸器目录.王徵著.李之勤辑.《王徵遗著》.陕西人民出版社.1987.第231页

^⑤王徵.远西奇器图说录最序.《奇器图说》来鹿堂本.

说：“天付热肠，脉脉难冷。”他还计划对图说所载诸器进行实验：“唯愿造物主垂怜痴人，假我余年。庶几哉一一自造之有成也，不致终作空言。不第解人之嘲，实可了我心愿。”他将自己一生所有科学研究、诸器制作之成就，统统归功于“全能造物主开发学人心灵，独赐恩佑”的结果^①。

王徵一生著述近60种，清嘉庆年间，王徵七世孙王介编辑的《宝田堂历世诸集目录》列出他的42种著译。其中，关于机械和西学的著作还有《藏器图说小稿》、《西书释译》、《西洋音诀》、《西儒书》、《西儒缥緲要略》等^②。

从王徵所具有的世界眼光和规范其行为、支持其维新坚定的信仰来看，明末维新运动所体现的意义似乎是更深刻的。由于当时处于民族危亡时刻，维新派为达到富国强兵，拯救民族命运的目的，在吸取西方科学技术方面，是一种实用主义倾向。如王徵《远西奇器图说录最序》说：“然图说之中，巧器极多，第或不甚关切民生日用，如飞鸢，水琴等类，又或非国家工作之所急需，则不录，特录其最切要者。”^③可以看出王徵是坚持以济世为科学研究的根本目的。

第三节 补儒易佛

王徵是一位具有经世思想，又是对宗教问题及异域文化有广泛兴趣的儒家学者。他的学习和传播西方知识、皈依宗教及科学技术研究均可在儒家框架中得到解释。他入教的一个重要动机便是“补儒易佛”。

一、对儒家的补充，有以下三点：

1、提倡经世致用。王徵信奉天学，其中非常重要的一点就是看到西方天学有利于国计民生。王徵认为儒家虽有治世之愿，却无治世之术。西学之科技在这一点上对儒学有补正之益。

2、完善儒家道德精神缺失。道德的根本地位在历代都毋庸置疑。尤其是宋明时期，儒家的论域几乎全部集中到了道德上。王徵认为天主教对晚明社会道德之扶正有方法论的意义。晚明思想纷乱不堪，道德精神失落沦落心学，社会生活出现极端的感性化，颓废之风骤起，合乎道德的生活方式变得已无意义，教化之功完全丧失。维持社会秩序仅以赏罚为手段，而赏罚虽“至详极备”，但其结果不过是“能及人之外行，不能及人之中情”，世俗社会道德沦丧，赏罚之法是外在的，他能规定人的行为却不能规定人的思想。在晚明这样一个法纪缺位的社会，法已无效力可言，能否做到“及人之外行”似亦值得怀疑。此时需要的是一种能从心理上使人向善的

^①王徵. 额辣济亚扁造诸器图说自记. 王徵著. 李之勤辑. 《王徵遗著》. 陕西人民出版社. 1987.

^②王徵. 李之勤辑. 王徵著. 《王徵遗著》. 陕西人民出版社. 1987

^③王徵. 远西奇器图说录最序. 《奇器图说》. 来鹿堂本.

力量来挽救晚明的世道人心。王徵从天主教的思想宗旨和卓有成效的戒律上看到其在道德上对儒学的补益作用，例如以《七克》的道德准则补儒家缺失。

人们认为王徵入教是为了学习西方科学技术，或是为了改善中国道德状况，或是出于对终极价值信仰的需要。实际上，在天主教徒的中国士大夫身上，这三个层面都可以并存。补儒易佛是他们对传统儒学缺失的认识。明末道德失范，固然是由于王阳明心学内在的矛盾及其后学的分歧所致，但是从长远看，儒学本身的缺陷才是引起中国一些历史时期道德失范的根本原因。正如刘小枫在《拯救与逍遥》一书中所说：“人类文化的不连续性往往是由于被中断文化本身的某种欠缺造成的，它更多地表达了被中断的文化本身的内在要求。”^①儒学作为社会伦理规范的指导思想缺少一种对终极价值关怀的信仰作为理论基石，而外在的礼法“能及人之外行，不能及人之中情。”佛教、道家思想以及心学不能给人以确实可行的伦理规范：“使人何所适从？何所依据乎？”^②

3、终极关怀的回应。孔子认为人们应该去做人所作的事情，至于鬼神则不必深究。他强调的是“事人”，而不是“事鬼神”^③。即关怀人活着的生活，“生”是儒家的核心概念之一，顺着自然道理而生活，而不是人死后的归宿，儒家这种搁置问题的态度并没有解答人们对生死的疑惑。死亡，是每个人都无法回避的问题，这实际上关乎人生的意义。王徵对死亡的考虑，实际上反映的是他对人生意义的思考。对这个问题，宋明儒家借用佛家之轮回报应加以解释，佛家轮回报应从理论上看似圆满地解决社会现实的问题，而佛法传入中国已有千年之久，社会风气并没有因之而改善。可见从功能上来评价，佛教对晚明社会现实是无效的。在王徵看来，天主教能够解决这一问题。天主教的意义就在于让王徵明白了“社会现象为什么会如此发生”，强化了他求真向善的决心，让他在价值失落的晚明找到了人生的意义。透过这个意义系统，再反观晚明社会时，王徵对生命有了新的认识。天主教对人类的终极关怀，正是晚明芸芸众生生活价值的原动力。

利玛窦说：“儒教不是一个正式的宗教，只是一种学派，是为了齐家治国而设立的，在原则上，没有反天主教基本道理的地方，而天主教信仰，对儒家书中所关切的社会安宁与和平之实现，反而大有帮助。”^④严格地说，古代儒教思想并非完全没有与天主教本义相抵触的异端之处。利玛窦肯定儒家伦理，接受儒家伦理所强调的个人的道德启发之重要性，附会儒家伦理是所谓适应于儒教文化的天主教本土化的第一步。在教义上，利玛窦努力对中国的礼仪和儒家经典给与世俗伦理和基督化的解释，通过中文著作传扬其耶儒相和的宗教思想。从儒家经传里找出“上帝”或

^①刘小枫《拯救与逍遥》华东师范大学出版社 2007.8

^②徐光启《辨学章疏》

^③朱熹撰，《四书章句集注·论语集注卷四·述而第七》，中华书局，1983年，第98页。

^④利玛窦，金尼阁著；何高济，王遵仲，李申译，《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983.3

“天”之概念，而说天主教所讲的“上帝”就是中国古代人所祭祀的“上帝”或“天”。“天主即上帝”的论证提法引起了对儒教的优越性保留自负和矜持的态度的明末士大夫的共鸣，使他们不仅放松了对舶来的、新的、未知的天主教思想的警惕与畏惧，而且还抱有积极的亲近感，收到了很好的效果。在这一点上，利玛窦的企图得到了相当的成功。中国文人在了解利玛窦的理论之后，难免对天主教理产生兴趣。

作为中国传统文化主流伦理学体系的儒学应该归于非宗教伦理学体系，是建立在自然法则基础上的哲学，是合乎理性的，即人本主义或自然主义体系。从历史上看，各种伦理学体系都不是纯粹的，而是在发展过程中不断汲取其它伦理学体系的因素。中国伦理学体系的一个重要特点是政治性，上古时期的中国先民是笃信上帝的，当时政治体制是建立在以血缘关系为基础的封建宗法制度，后来在春秋时期产生形成的儒家思想本来即是一种保留了古代先民对天、上帝的崇拜的前提为政治体制服务的政治伦理学。从中国道德伦理发展历史看，把中国古代道德伦理学归于一种纯粹的学说是全面的，围绕着政治这条主轴线，它混合了宗教、自然主义、人本主义多种学说的成分，而在不同时期有所侧重而已。所以，就王徵的宗教思想而言也是在自然哲学基础上建立的，并围绕着政治这样的主要因素，就此来解释它混合了经世实学的天主教思想便不足为奇。

利玛窦认为天主教对儒学要补充的是形而上的超性之学。他们对传统儒学从总体上是肯定的，并从古代儒学中找到许多与天主教相合的观点。与此同时，中国士大夫中的皈依者对天主教的认识与此是十分合拍的。可见，在来华耶稣会士和中国皈依者那里，天主教与儒学不是对立的，并且天主教对儒学有一种包容性。明晰这种背景，就不难理解王徵的思想：天主教信仰与儒家道德观念是融会在一起的。利玛窦所做的附儒、补儒、超儒的工作，成为明末传教士在华活动的主导路线。“在传教的策略上则是以西方的科学技术、伦理和宗教思想的学术传教路线，激发了中国士大夫对西方科学技术的兴趣，更是满足了皇上对科学技术的需要。正是这种需要与被需要的关系，才使以传教士和士大夫为中介的中西文明会通成为可能”^①。受洗入教崇尚天学士大夫最初有的认为天学可以帮助儒学建立一种绝对至上，因而普遍有效的道德规范体系，有的则认为天学中的“因性”与“超性”之理，可以满足人们在形而上方面的理论和实践中解决生活、生存的意义问题。但最终他们对天学的接受和理解却都归为努力寻求儒学与天学的结合点，赋予天学以实学的意义。

二、王徵对佛教的态度也在皈依天主教后继承了部分利玛窦对佛教的态度，天主教对于佛教的取舍与更易有以下两个方面：

1、以实易空。佛家讲求空，世俗社会的功过是非是没有意义的。在佛家看来，本来空无的东西，世人却看成实在，这样就产生“苦”。于是世人为避其苦便放弃

^①孙尚阳著.《基督教与明末儒学》.东方出版社.1994.12

世俗生活中的一切追求,以达到无欲的状态。佛教出世的思想与明末社会思想发生了冲突,首先不适用于明末社会的需求,二是与儒家修齐治平相悖,三是与天主教教义入世精于实学相反。佛家是出世理论,天主教则非常重视世俗生活,无论是从天主教七宗罪所包含的具体内容,还是从改过迁善的具体方式,以及与七宗罪相对的七大善行上来看,天主教教义必须在现实生活中践行来荣耀天主。天主教伦理强调“荣赞归上帝,益报归我”,修善是为了求福,本身就带有很强的功利性。可见,佛家所强调的空虚之处,恰是天主教教义的承载所在。佛家放弃俗物,在禅定中走向极乐;天主教主张在生活中践行修身事天之宗旨,用实际行动来构建天堂之路。王徵对于佛家的不济世,于国无利上选择了天主之实,关注现实社会,以富国强兵、修身养性达到人生意义。

2、戒律取舍。在戒律方面,天主教和佛教有着明显的不同,却与儒家有着相似之处。天主教戒律与佛家戒律及儒家行为规范之间的取舍倾重对比如下:

天主教十戒	儒家行为规范	佛教十戒
崇拜上帝唯一真神	忠	不坐高广大床
不拜偶像	礼	不涂饰
勿以天主圣名妄发誓言	谦	不妄语
守瞻礼日为圣日	智	不饮酒
孝敬父母	孝	不非食
勿杀人	仁	不杀生
勿奸淫	淫	不淫乱
勿偷盗	贪	不偷盗
勿作伪证害人	义	不听视歌舞
勿贪他人财产妻子	贪	不蓄钱财

从表中我们可以看出,天主教十戒有三方面的功能:以上帝为终极目标;以爱为人生态度;以戒律为行为准则。天主教的戒律是由事天爱人两部分组成,其中“爱人”部分与儒家和佛教并不矛盾,但是“事天”方面却有着明显的排他性。《圣经》言“除了我之外你不可能有别的神”,第一戒就排除了与佛教相融的基础,王徵信仰天主教很大程度上就是看到了天主教这种合儒斥佛的内在性质。可以认为王徵将道德重建诉诸于信仰,即:把中国道德重建于对于超越自然的天主的信仰的价值基石之上,并以此取代佛教对于中国道德伦理思想的影响,补足传统儒学的缺陷。他的天主教伦理既有对终极价值的信仰,又有具体可行的规范,是可以起到“补儒易佛”,

重建中国道德伦理的作用的。

总结以上，我们可以发现，王徵皈依的真实动机应该基于以下两点：（1）提倡实学以达到富国强兵的目的。（2）用天学补儒易佛，弥补中国道德理论的缺失。这两点是对天主教的道德教化功能和实用技术的利用，虽然科学并不是天主教的组成部分，王徵却把它作为天学的一个组成部分。因此，他的皈依是一种“功利主义”的皈依，即一方面不想放弃现实世俗社会中的既得利益，又能够在宗教团体中获得种种益处。但是这个“功利”不是针对他自己而言，而是针对整个儒家社会而言的。这种断定显然会让那些教内人士觉得不可接受，但是，只要我们分析一下王徵的皈依“契机”的话就会发现，以上的动机分析确实是客观的。

第六章 王徵的转向契机

第一节 转向的过程

宗教社会学指出皈依并非完全是一种心理学的现象,且不会发生在一个与某个社会环境完全不同的宗教环境中^①。社会环境是促成皈依的一个重大因素,且容易对交往中的个体产生影响,这是“示范”的巨大作用。李之藻与王徵多年交往,李之藻的思想行为对王徵有着很大影响,其实,利玛窦等传教士所采取的传教策略就是基于这一点的,以具有示范性的名人志士在团体中的代表行为来引导非信徒的皈依。另外,皈依的“契机”是多种多样的,有自然的、社会的、文化的与个人等诸方面的因素。其次是团体组织的影响,团体活动也是促成个体皈依的一个重要因素。再次,一定区域的传统信仰、风俗习惯以及当地经济状况等也对个体的皈依行为产生直接的影响,通过文化习俗的传承、教育的普及以及各种文化活动而影响个体的皈依。“个体对意义的需求也是个体皈依宗教的一个重要因素”^②,社会中存在着种种矛盾,有些矛盾是个体无法解决的,而这些矛盾所导致的心理痛苦比由于自然因素所造成的心理痛苦还要大,处于这样矛盾之中的个体很容易皈依宗教,因为“宗教建造世界的力量在于建造意义的世界,宗教的意义系统能够维持某种实在性”^③。

圣经中记载,保罗是在镇压基督徒的路上由于得到上帝的启示而转向天主教的信仰,奥古斯丁是在花园中听到一个声音,要他拿起圣经读它,从而皈依了天主教。所有这些对皈依的描述大部分带有强烈的神秘主义和心理学的色彩,但从宗教社会学的角度看,每个信徒的皈依都有几个“契机”,也就导致信徒信仰转向的“导火索”。

第二节 “七克”

利玛窦《天主实义》和庞迪我《七克》是对王徵影响较大的两部天主教著作,《畏天爱人极论》便是受《天主实义》影响下思想变动的产物。《天主实义》论述了西方道德伦理的价值渊源,即:对天主的认识和信仰;《七克》是规定了天主教道德修持方式和实践的行为规范。王徵在“补儒易佛”这一动机的基础上,适而受传《七克》一书,对道德修持方式和实践行为有了进一步的理解,追求儒学所缺乏的

^①奥戴.《宗教社会学》.中国社会科学出版社.1990

^②肖清和.《社会转型与信仰转向—徐光启皈依天主教的宗教社会学考察》.《维真学刊》.2003年.第4期

^③同上

终极关怀，以天主教补足中国法律道德所缺乏的神圣的终极价值依据，王徵皈依的直接契机，就是庞迪我所著《七克》。何俊博士在他的《西学与晚明思想的裂变》中指出：“《七克》给陷于道德价值分离、道德实践随意的晚明社会，带来了一种新的伦理学，它在方法上是切实的”。王徵强调的天主教对儒家道德修养的补益作用直接的体现就是《七克》所传达出的这种道德实践的有效性。

《七克》源于“七宗罪”，是早期基督教的神父们归纳人们所犯的罪过总结而成。《七克》不但明确界定了罪恶形式，亦给出了善的目标和向善之法。对教徒提升道德修养的方法和途径等都做了统一的规定。《七克》曰：(1)“伏傲”（即用谦让以克骄傲）；(2)“平妒”（即用仁爱以克嫉妒）；(3)“解贪”（即用舍财以克吝啬）；(4)“息忿”（即用含忍以克忿怒）；(5)“塞饕”（即用淡泊以克饮食迷）；(6)“防淫”（即用绝欲以克色迷）；(7)“策怠”（即用勤于天主之事以克懒惰之事）^①，详如下表。

罪名	表现形式	克罪向善之法
骄傲	自满、自用、自夸、好名、不恭敬、好胜人	谦让以克骄傲
嫉妒	幸人之有灾、计念人恶、誉毁人非	仁爱以克嫉妒
吝啬	贪婪、不施舍、斗讼、欺诳、邪恶、懈怠	舍财以克吝啬
忿怒	恶言、争斗、战伐、伤杀、暴躁	舍忍以克忿怒
贪食	多言、奢贪、忿怒、哗众取宠、迷恋饮食、贪图享受	淡泊以克贪食
好色	心育不度、轻便无恒、急趋如崩、纵己情、恶天主、厌德义、厌身后事	绝欲以克色迷
恶善	恣诸欲、自诿不能、善无恒、多寐、余暇闲游、浪笑、恶谋、证非	勤于天主之事以克懈怠于善

从表中，我们可以看出，儒家道德义务的自由性、开放性与天主教道德义务的固定性、排他性形成了鲜明对比。正是天主教道德义务的固定性，使天主教比儒家的克己复礼有更强的实践性。

王徵二十四岁时，其母病逝，使之“哀毁痛楚，辄忽忽无意人间世”，因此由佛而道，“于一切声色世味淡如也。”但佛道无法使之“得其至当不易之实理”，参究释典“而迄不见其要归”，道教使之“心神辄复走放，亦是茫无巴鼻，此中犹弗谦也。”对生死问题的终极关怀，只有皈依天主教，才使之获得安身立命的依据。王徵希望以天学补足中国所缺乏的所谓神圣的道德终极价值。就《七克》要义而言，与儒家伦理并不相背，使王徵接受该书不会有任何困难。王徵受这部讲道德修养的

^①庞迪我，《七克》卷一·天学初函·台湾学生书局·1965

书的启迪，私喜跃曰：“不愧不作之准绳乎哉？”他批评理学以理或气为世界本体，否定天主的存在的谬论，使中国道德失去神圣的价值渊源。王徵《畏天爱人极论》说：“世之人只知地上有主，而不知天上有主。只知地上主赏罚可畏，而不知天上主更有真正大赏罚之更可畏。惟其不知天上有主，故谬为之说：有指天为积气者。有指天地为气机之自动自然而然者。因不知主，并不知有赏罚。遂指一切福善祸淫之应，与灾祥之示，率诿之天行、天运、天数之适然。或且妄谓并天不自由，而皆出于天命之自然，当然，其势不得不然；而莫测其所以然。一似苍苍之表，冥然空虚，全无一主宰之者。长天下后世无忌惮之习，皆此说恣之也。”^①

在王徵那里，追求神圣的道德修养与终极关怀使其在研读《七克》之后，找到了新的意义系统，在这种新意义的指导下，王徵对自己的价值也有了重新的定位，由此转向天主教。尽管他的天主教信仰还包容了儒家道德观念，因为儒家道德是其原本的意义系统中重要的一个方面。在社会变革和个人危机下促成的转变，并不会在某一契机的发生下完全抛弃了原有的意义机制，或多或少的都会存留在本身的思想中。

第三节 人生失意

王徵人生失意是导致皈依的又一契机，仕途颇为坎坷，“直至十上公车，始克博一第焉。”王徵在崇祯六年遇赦，返回泾阳故里。此后直至逝世的十余年中，他一直被摒之于仕途之外。“王徵本是一个禀性热烈，感情丰富的人。起初何尝不想有一番作为，可是等到他不能不按下性子向残酷的现实低头时，摆在他面前的一条路就是让自己率性的回到自然的彼岸。”这是中国大多数文人所走过的“儒道互补”的老路，例如陶渊明等人都是由积极入世而转向回归自然的消极道路。他像陶渊明那样尽情歌颂田园的自然风光，悟到仕途的险恶、人间的不平：“想着那公庭，惧府名途畏路，打破愁城，挣离苦海，受尽鞭驱，命矣夫。如斯夫，鹿骇狼顾，就里个赚人坑，回头始悟。”^②国家民族的命运使之难以释然：“忧愁风雨，前路眼迷糊。”他渴望“剖开真境，跳出迷途”，正是天主信仰使他走出迷惘，摆脱了仕途挫折的阴影，从消沉中重新振作起来。王徵的《和陶靖节归去来辞》就是其转变的标志。

《归去来辞》是陶渊明冲破“樊笼”回归“自然”的宣言书，王徵选此唱和，显然是“反其意而用之”，表明他依靠天主教信仰，从回归自然的路上走出来，重新燃起他对苦难世界关注的热情。正是信仰给了他力量：“奉一仁以作宅，历千变兮常安。”使他从消极转向积极：“矢朝乾以夕惕，敢玩愒而盘桓？”使他跳出迷途：“既依天为

^①王徵.畏天爱人极论.《明泾阳王徵先生年谱(增补本)》.陕西师范大学出版社.2004.第118-141页

^②王徵.山居咏.宋伯胤辑.《王徵先生简谱》.陕西师范大学出版社.1990.第365页；366页；367页；367页

归，莫我知兮又何疑？”他并未因“从百危百险中，业已备尝百苦”而消极地“优游林下”，而是每日“自立工课”，“见之者每笑白发衰翁，复作青春学子。”^①

对于个体而言，人总是处于一定的社会之中，保持社会的稳定运转对于个体的生存与发展至关重要。也就是说，个体必须“有意义”地活着，才能保持这种稳定性的运转。但是当社会不可避免地发生一些变故，而使个体处于崩溃的边缘，如种种社会灾难等变故现象。个体就需要提供一种调节机制一种协调机制来解释为什么会发生这种社会现象，让个体心安理得地去接受，并继续正常地生活，进而维系了整个社会的正常运转^②。王徵在社会变故人生失意之时正是获得了天主教的意义系统来为其解释社会显现为什么会如此发生，从而得到了新的意义维持个人及社会的正常秩序运转。

第四节 挽救国势

“君子之为学也，非利己而已也，有明道淑人之心，有拨乱反正之事，知天下之势之何以流极而至于此，则思起而有以救之。”^③明末国家内忧外患，而学者犹高谈性理，出入禅道，于国计民生而不顾，士大夫阅邸报“见钱谷兵马之数，条陈臚列之事，无不昏昏瞌睡”^④。而王徵作为忠孝于国的士大夫认为为百姓做有益的实事才能为国家做贡献，他说：“夫果有一副真实心肠，自然有一种真实学问，自然有一段真实事功。将必爱人，一如爱己。将必视国事一如家事，将必处天下最难处事，一如自己身家，万不容诿之事”。正因为如此，王徵的学问与当时大多数文人不同，在举业诗词外，“专做人所不必做之事”，“专做人所不肯做之事”。他在入仕前很长一段时期从事中国传统科学技术的研究，科学技术一直为中国士大夫视为“君子不器”的“工匠技艺流耳”，但是王徵认为，无论是中国传统科学技术，还是东渐之西方科学技术，都应从能否济世的标准去取舍。他也正是以这种态度去积极接受西方科学技术，他在《远西奇器图说录最序》说：“学原不问精粗，总期有济于世；人亦不问中西，总期不违于天。兹所录者，虽属技艺一务，而实有益于民生日用，国家兴作甚急也。”^⑤王徵有真实心肠，真实学问，自然做出真实事功。广平府所属九县多河流，是历史上水患多发地区。王徵目睹“百姓如彼痛苦长号”，不觉“鼻酸心恻。”他批评各府县之间互相推诿，不治水患：“亦不问其民之苦不苦也，民溺已溺，总托空言”。

^①王徵.山居咏.宋伯胤辑.《王徵先生简谱》.陕西师范大学出版社.1990.第365页；366页；367页；367页

^②孙尚阳著.《宗教社会学》.北京大学出版社.2001.8

^③顾炎武《与潘次科札》

^④茅元仪《石民四十集》

^⑤王徵.远西奇器图说录最序.《奇器图说》.来鹿堂本

王徵处处以百姓之痛痒为重，而不计一己功名、个人利害。天启七年（1627）五月，王徵到扬州府推官任才三日，逢瑞王、惠王、桂王去京就藩，由水路取道扬州，随从各官大肆勒索，地方不堪其扰，而府道厅县各官将十数人，唯王徵挺身而出，慷慨为民请命，不惧因此被“记名参处”。天启六年（1626）浙江巡抚潘汝楨倡言为魏忠贤建生祠后，天下纷纷效尤，扬州亦建“瞻恩祠”，上梁之日，各官争先恐后前往祭拜，只有王徵与兵备副使来复毅然不往，后为人们誉为“关西二劲”。王徵之高风亮节正如郑鄮所说：“予谓富贵利害确然不可移者独王子其人！”^①

王徵热切地关注着国家民族的命运。万历末年由建州女真建立的后金，动摇了明王朝对辽东的统治，逐渐形成对明王朝的威胁。这是明末维新运动产生的直接契机。崇祯四年（1631）初，王徵由徐光启、登莱巡抚孙元化举荐，任山东按察司佥事辽海监军，直接参与明末维新运动。万历末年徐光启就提倡以西洋铳炮加强军事防守。其主张虽得到有识之士如熊廷弼、孙承宗、王佐、李汝华等人的支持，但大多数人持保守态度。而朝廷“置人于用不用之间，听人言为过耳之风哉！”很多士大夫对国家民族命运漠然置之，对维新运动坐观其败，但是王徵对国家民族命运的关切，使之无法放弃其维新主张，而是将其付诸实践^②。

^①宋伯胤.《王徵先生简谱》.西安:陕西师范大学出版社.1990

^②宋伯胤.《王徵先生简谱》.西安:陕西师范大学出版社.1990

第七章 儒学与天学的冲突

人类与生俱来就有追求意义和秩序的本能，个体的皈依也就是个体接受宗教的意义系统的过程。个体的皈依也从神学上标志着个体接受所信仰宗教的知识体系，也就是对原先的意义系统的改革接受宗教的意义系统，但接受并非表明他能完全按意义系统去行为，原先的意义系统并不会瞬间抛弃，皈依是一个过程，而不仅仅是一种象征性的仪式。尤其根据王徵的皈依情况，他的意义系统不会彻底的转换，他接受所信仰宗教的意义系统，但完全有可能保留与宗教意义系统不冲突的原有的意义。因为，人需要在实在的意义世界中才能生存，而他不管这个意义是否来自宗教，还是科学等其他东西。王徵的皈依在很大程度就是一个很好的例子，他皈依了天主教接受“天学”的意义，但其娶妾和自杀殉国此两件违反天主教的行为表明他并没有完全放弃儒家的意义系统，这使得他成为研究17世纪中国学者关于天主教认识的一个重要案例，为宗教研究学者所重视。

第一节 娶妾问题

现代台湾学者黄一农将王徵作为皈依天主教而又纳妾的中国学者个案，探讨中国第一代奉教士人夹在儒家传统和天主教信仰之间的两难处境^①。《新约全书》是基督教本身的经典，在婚俗方面明确反对多妻，提倡一夫一妻制的婚姻模式，对后世西方文化的发展产生了重要影响。明清之际耶稣会士来华，他们在传播宗教的同时，客观上带来了天主教严格的一夫一妻制的婚姻文化，并且毫不留情地对中国极不人道的纳妾制进行了批评，这其中的文化意义、道德意义是应予肯定的。与西方历史文化不同的是，中国从奴隶时代起存在着一种畸形的婚姻形态——纳妾制。传宗接代在中国社会一直被视为对孝道的重要体现，在中国传统的富贵人家，置妾相当普遍。虽然法令上的限制颇严，如明律中规定亲王娶妾不得逾十人，且以奏选一次为限，其他皇亲则均须在超过某一年龄（依其地位而定）且嫡配无子之后方得纳妾，蓄妾的数目依其地位和年龄而异。至于庶民，则必须年逾四十且无子者，始得置侧室，但在明末的中国社会，此一规定已形同虚设。当时的蓄妾之风相当普遍，如扬州地方即有许多人家将女儿养大供人做妾。一些儒者更透过妇德的大帽子，劝诫正室不应敌视或欺负小妾，且在绝嗣时更应主动劝夫纳妾。

天主教传教士们对中国社会的蓄妾行为十分在意，首位获准居留的罗明坚明确

^①黄一农，《明末中西文化冲突之析探——以天主教徒王徵娶妾和殉国为例》台湾大学历史学系，1996 第

指出蓄妾行为有违十诫中“毋行邪淫”的规条。王徵在奉教之后，因无子而私娶一妾，随即痛自追悔。王徵的夫人尚氏虽生数子，但均以出痘殇^①，在尚氏和家人鼓动下，王徵心意松动，于天启三、四年之交，在不公开的情形下，娶入年仅十五的申氏为妾，希望能生子以延续香火，以期得子尽孝。他纳妾的行为犯下了天主教戒条，为此他请金尼阁等神父为其解罪，但不获允。随即立意嫁妾以赎罪，但尚氏则力加挽留，申氏也痛哭几损，声言愿进教守贞，誓死不肯改嫁。王徵无法，只得因循苟且下去，时至崇祯元年九月，王徵过继其弟王徵之次子永春为嗣，后他又过继其季弟王彻之子永顺为嗣。至崇祯九年十二月，王徵撰《祈请解罪启稿》一文，向教会中人承认自己因娶妾而违反教义，关于此事，黄一农于其文“儒家化的天主教徒：以王徵为例”中述之甚详^②。由此可以看出，王徵是保留了其原本意义系统的，即保留了中国传统儒家文化，但他是明确儒家与天主教义的冲突的，他的选择是社会环境、社会意识逼迫下不得已作出的，天主教的意义系统在他的思想中是很重要的，所以他才会不停地忏悔，祈求宽恕。

第二节 殉国问题

王徵在甲申之变后，又违反十诫不许自杀的规定，绝粒七日而死。《中国历史大辞典·明史卷》说王徵系“被农民军执杀”，可能是依据《明史·祝万龄传》泛言王徵等人“并抗节死”一语演绎而来。其实，这里所谓“抗节”，仅是强调王氏等人对节操的持守，并不具体涉及死因。明清人所撰多种王徵传记、有关史志及近人之研究，对王徵之殉难经历记述颇详，其细节曲折、壮烈，可堪留意。崇祯十六年十月，李自成陷西安，王徵听闻李自成欲其出来做官，于是先自题墓石曰“有明进士奉政大夫山东按察司佥事奉敕监辽海军务了一道人良甫王徵之墓”，又书“精白一心事上帝，全忠全孝更无疑”等字付其子永春，更引佩刀坐卧家中的天主堂准备自尽，“声言欲以颈血谢吾主”。后李自成的使者果至，王徵遂拔所佩高丽刀欲自杀，使者上前夺刀，拉扯间使者伤手出血，大怒，本欲执王徵以行，经永春哀求，使者乃系永春回见自成，王徵谓其子曰：“儿代我死，死孝；我矢自死，死忠。虽不能不痛惜，儿愿以忠孝死，甘如饴也！”^③临终，仍紧握其表弟张炳璿之手曰：“忧国每含双眼泪，思君独抱满腔愁。”^④当他面对国亡的残酷事实时，他必须在“大节”和“十诫”之间立做判断，深浸于儒家传统的王徵，选择了自杀尽节。遂从此绝粒不复食，凡七日，于十七年三月初四日卒。^⑤显而易见，王徵是由于抗拒农民军征召

^①王徵.析箸文簿自叙项言王徵著.李之勤辑.《王徵遗著》.西安:陕西人民出版社.1987.第226-229页.

^②黄一农.《儒家化的天主教徒:以王徵为例.两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》.上海世纪出版报.1979.

^③张炳璿.明进士奉政大夫山东按察司佥事奉敕监辽海军务端节先生葵心王公传.王徵著.李之勤辑.《王徵遗著》.陕西人民出版社.1987

^④同上

绝食而死，说他“被农民军执杀”是毫无根据的。王徵七世孙、清人王介编辑的《宝田堂王氏家乘》（卷五《志传碑铭》）王徵死时张炳璿即守侍身边，故张氏所撰之传记最为可信。张缙彦所撰《明山东按察司金事监辽海军务王公墓志铭》^①也称，永春既代父赴自成军营，王徵“从此遂绝粒不复饮啖，越七日而殁。”此事还可参稽清人葛晨纂修的《泾阳县》等。王徵的爱国思想极为浓厚，“全忠全孝”是他的命脉。但他也提到“精白一心事上帝”，他并不是有心违背上帝，但面对国辱，他无法苟且偷生，于是选择自尽。

第三节 儒学与天学的调和

明末士大夫借天主教的教理以合儒、补儒甚至超儒，然而儒家传统和天主教教义间还是存在冲突的，王徵对其娶妾和自杀此两件违反“十诫”的行事，正反映了面对天学与儒家冲突两难选择的尴尬境地。王徵在违反“十诫”绝粒时，还自许平生所为是“精白一心事上帝，全忠全孝更无疑”，他处在中西的道德矛盾中，其所崇奉的天主教信仰，包含了太多儒家思想，他用儒家理论解释天学，而其天学也是在不违背传统的基础，其日常行事也往往还未脱世俗文化的深厚影响。宋伯胤称王徵是“由儒而佛，由佛而道，由道而信奉了天主教。因研究的时间太短，所以他对于天主教教义的了解当然不会很深，同时，他的儒家气息在和天主教教义可融合的场所中也依然保存着”^②何俊《西学与晚明思想的裂变》中提出“宗教似乎总是倾向于用超出事实外的东西来指导人的生活，天主教之信仰上帝即是如此。虽然宗教对人的生活的指导有它的意义，因为它终究也是基于对世界‘应该怎样’的思考，但是由于这种思考本质上是属于非现实可能性的，故或能引导生活，却不足以真正成为现实可能的生活的基础。而儒家作为合乎道德的伦理学，首先是源自可能的生活的思考，其次才有进一步的理想生活的探求。天主教伦理学强调作为道德主体的个人无原则地服从上帝的意志，这个上帝的意志是否合乎正义且不必论，单就道德主体的非主体化，其行为的道德性便已荡然无存。”^③这种评价虽有其片面性，但可以解释当王徵面对“无后”和“国之将亡”这样的问题时，天主教并未能给予解答，而他只能更倾向于关乎道德的儒家理论，并将此作为指导其行为的另一准则。

自杀殉国并非仅王徵一人，在查继佐所撰《罪惟录》中，罗列了当时死难者数十人^④，这样的行为只能在儒家伦理中才能得到解释。王徵的忠孝行为得到了其同时代及稍后于他的学者的颂扬，乡人私谥“端节先生”，后入雍正十三年编竣的《陕

^①张缙彦《明山东按察司金事监辽海军务王公墓志铭》宋伯胤辑，《王徵先生简谱》，陕西师范大学出版社，1990

^②陈垣《泾阳王徵传》，《陈垣学术论文集》第一集，中华书局，1980

^③何俊，《西学与晚明思想的裂变》，上海人民出版社，1998

^④查继佐《王徵传》，《罪惟录》，浙江古籍出版社，1986

西通志》忠节传并从祀陕西明臣祠(位于关中书院)^①。因此当崇祯帝自缢,清军入关的情势下,王徵认为其政治理想已失去实现的途径,绝望而自杀。至于临终犹以君国为念,从其思想逻辑在当时的历史条件来看是不难理解的。所以当天主教思想与儒家思想发生冲突时,王徵更理智地将二者进行融合。面对“无后”的不孝境地时,他选择了犯诫娶妾;面对国将亡时,他又选择了犯诫自杀,他无法摆脱儒家伦理的核心规则“忠”、“孝”、“仁”、“义”等,毕竟他还生活在儒家思想的时代中,他的天主教思想是在大环境下调和交融的产物。

从现代看,明末中西文化交融的方式是正确而现实的途径,就此王徵思想上的交融也是顺应社会的正确且现实的选择。汤因比在《一个历史学家的宗教观》中说:“高级宗教既有本质性的劝诫和真理,又有非本质性的习俗和说教。前者适应于一切时空,而后者随着时空流变,本质的劝诫与真理适用于一切时空”。明末士大夫中的皈依者对待中西文化交流所持既保留传统又超越传统的态度,以及理性论辩的认知方式,都是值得借鉴的,“任何人实际上都是处于他长期生活的传统之中,因而他反传统实际上也不可能离开传统。”^②既然如此,与其盲目地反传统,不如用理性审视传统的长处与短处,然后决定对外来文化的取舍,正如杜维明《继承五四发展儒学》一文所说:“对和中国文化不可分割的儒家传统的利弊得失有高度的自知之明是深入引进西方价值的前提(不是逻辑上推理意义上的推断而是发生程序中的先决条件);通过深入引进西方的价值,可以使我们对儒家传统的特色有更精切的掌握。”由此可以看出,王徵处于一个不可分割的儒家传统的大环境中,无论他的信仰如何,对中西文化交流所持态度与方式,都值得后人借鉴与传承。

^①查郎阿·史貽直.《陝西通志》.四库全书本.

^②成中英《中国文化的现代化与世界化》.中国和平出版社.1988.第2页.

结论

综上所述,首先,王徽的皈依是由于社会转型所导致的信仰转向,王徽皈依天主教是当时的社会环境造成的,正是这样的社会环境才导致王徽转向皈依天主教。他的皈依是明末社会文化之间会通的结果,也是对明末社会转型的一种表象。在此社会转型中更多的人更容易发生信仰的转向,即明末多位士大夫信奉天主教这一思潮。其次,王徽的宗教内化是一个将天主教(科学)的意义系统整合到传统儒家之内的过程。天主教的“道德教化”功能和科学的“经世致用”功能是王徽选择天主教意义系统的主要动机,他想以此弥补佛教已经丧失了的道德教化的作用和受佛教影响的宋明儒学中不重视“实学”的缺陷,在他面前天学无疑比儒学更有实际的价值。所以,王徽皈依天主教是一种“理智型”的皈依,也是一种“工具式”的皈依。其对天主教的接受和理解都是在补儒合儒与儒不相冲突这个大框架之下的。对天主教信仰的坚持实际上是出于挽救明末衰败的社会局势这一动机。王徽所接受的天主教是一个包含科学、政治和信仰的天主教,他所接受与转换的意义系统不是完整的天主教意义系统,当中还有部分未转换。这种借天学补儒的方法,接受与转换的是在儒学框架下的天学,所以他不会完全抛弃作为他赖以理解、接受天学的儒学基础。再次,王徽的皈依是文化交融的结果。从中西文化交流的角度说,王徽的皈依反映了“当世界处于近代化剧烈转变时期,中西文化交流的历史必然性。”^①明末的文化危机促使王徽等士大夫积极寻找另外一种有效的文化体系,当时传教士带来的包含科学与宗教的“天学”恰当的满足了他的需要。王徽将“天学”与传统本土文化“儒学”调和起来,他皈依天主教的表象就是这种调和的产物。第四,如同其他学者的研究,王徽的皈依是一个复杂的过程。在这个过程中,有多种力量在共同作用。按照宗教社会学的观点,一个人的皈依是社会背景与个人生活空间共同作用的结果。王徽的皈依同样也是这两个方面共同作用的结果,其与传教士的交往和对西学积极的态度有助于其意义系统的获得,从而有利于宗教内在化的完成。第五,虽然王徽接受的天主教是多项因素的融合体,但其本身对天主教的信仰是十分认同的,尽管他的动机有科学与补儒的目的。最后,王徽皈依天主教的意义不仅在于他为中国介绍了大量西方的科学并极大发挥了科学的实际作用,还在于他将西方天主教文化与中国传统儒家文化调和起来。这种对科学孜孜以求的精神、对待中西不同文化的方式永远是中华民族取之不尽、用之不竭的精神宝藏。

^①孙尚阳著.《基督教与明末儒学》.东方出版社.1994.12

致 谢

近三年硕士研究生的学习生涯即将结束，此时此刻充满感慨。在读研期间经历了许多，这所有的经历，将是我人生最宝贵的财富。值此论文完成之际，我要感谢所有指导、教育、关心、支持和帮助过我的人。

首先要感谢我的导师陈宏喜教授。陈老师不仅是我的授业恩师，也是我的人生向导。陈老师对我谆谆教诲、耳提面命；从论文的开题、资料收集及论文的定稿的整个过程中，自始至终都倾注着导师的心血，他不仅为我创造了优越的科研和学习环境，同时在思想上、人生态度和意志品质方面给予了诸多指导。导师以严谨的治学之道、宽厚仁慈的胸怀、积极乐观的生活态度，为我树立了一辈子学习的典范，他的教诲与鞭策将永远激励我。

还要感谢赵伯飞老师、荆三隆老师、常新老师、宁静老师，在我的研究生学习阶段他们给予了我很多的指导与帮助，还要感谢尤西林教授在百忙中为评阅本论文而付出宝贵的时间与精力。诸位老师渊博的知识、严谨的治学态度深深感染了我，使我在以后的路上迈向严谨、求真、笃实。

在此也由衷感谢我的室友和同班同学们，他们不仅在专业上给我指引，而且在生活上予以帮助，从他们身上我学到很多知识，感谢他们一直以来给予我的帮助和关心。感谢校园生活，这将会是我人生的一个积淀。

最后感谢我的家人们对我的关心、支持和理解，他们在背后的默默支持是我前进的动力，没有他们对我的关心、鼓励和支持，我无法完成现在的硕士学业。

感谢曾经教育和帮助过我的所有老师，感谢评审论文的专家和教授们。

姚雯

2010年1月

参考文献

论文与著作

- [1] 宋伯胤. 明泾阳王徵先生年谱(增补本) [M]. 西安: 陕西师范大学出版社, 1990.
- [2] 顾炎武. 与三侄书[M].
- [3] 韦伯著. 康乐, 简惠美译. 宗教社会学[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005. 11 (韦伯作品集; 8)
- [4] 巴勒克拉夫著. 当代史学主要趋势[M]
- [5] 孙尚阳著. 宗教社会学[M], 北京: 北京大学出版社, 2001. 8
- [6] 涂尔干著. 株崇锦, 彭守义译. 宗教生活的初级形式[M], 北京: 中央民族大学出版社. 1999
- [7] 徐光启. 与友人论雅俗书[M].
- [8] 徐光启. 辨学章疏[M].
- [9] 徐光启. 跋二十五言[M].
- [10] 葛兆光. 中国思想史 [M]. 上海: 复旦大学出版社, 2001
- [11] 冯应京. 天学实义序[M].
- [12] 利玛窦. 译几何原本引. 中国札记[M]. 中华书局. 1983.
- [13] 圣经新约[M]. 中国基督教协会
- [14] 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局.
- [15] 谢和耐. 中国和基督教[M]. 耿升译, 上海古籍出版社, 1991.
- [16] 西美尔著, 曹卫东译, 宗教社会学[M], 上海: 上海人民出版社, 2003.
- [17] 利玛窦. 天主实义[M]. 天学初函本. 万历刻本
- [18] 王徵. 仁会约. 宋伯胤辑. 王徵先生简谱[M]. 西安: 陕西师范大学出版社, 1990.
- [19] 王徵. 远西奇器图说录最序. 奇器图说. 来鹿堂本[M].
- [20] 王徵. 李之勤辑. 王徵著. 王徵遗著[M]. 西安: 陕西人民出版社, 1987.
- [21] 利玛窦、金尼阁著; 何高济, 王遵仲, 李申译. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983. 3
- [22] 孙尚阳著. 基督教与明末儒学. 北京: 东方出版社[M], 1994. 12
- [23] 皮亚杰. 发生认识论原理[M].
- [24] 王徵. 山居咏. 宋伯胤辑. 王徵先生简谱[M]. 西安: 陕西师范大学出版社, 1990.

- [25]茅元仪.石民四十集[M].
- [26]查郎阿,史貽直.陕西通志[M].监修.沈青崖.四库全书本.
- [27]成中英.中国文化的现代化与全球化[M].中国和平出版社,1988.
- [28]方豪.中国天主教史人物传[M].北京:中华书局,1988
- [29]庞迪我.七克[M].卷一,天学初函,台湾学生书局,1965
- [30]黄一农.儒家化的天主教徒:以王徵为例.两头蛇:明末清初的第一代天主教徒[M].上海:上海世纪出版报.1979.
- [31]何俊.西学与晚明思想的裂变[M].上海:上海人民出版社,1998.
- [32]奥戴,宗教社会学[M],中国社会科学出版社,1990.
- [33]利玛窦著.畴人十篇[M].天学初函,台湾学生书局,1965.
- [34]任大援.王徵:西学与新思想的传播者抑或一个天主教徒? ROMAN MALEK S V D(edited). MonumentaSerica Monograph Series XXXV/1, Sankt Augustin[C] //Western Learning and Christianity in China: The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S. J. (1592-1666).
- [35]陈垣.泾阳王徵传[C] //陈垣学术论文集:第一集.北京:中华书局,1980.
- [36]宋伯胤.从《山居咏》看王徵的思想和信仰[C] //明泾阳王徵先生年谱(增补本).西安:陕西师范大学出版社,2004.
- [37]宋伯胤.王徵的“天学”与“儒学”[C] //明泾阳王徵先生年谱(增补本).西安:陕西师范大学出版社.2004.
- [38]王徵.两理略[C] //王徵著,李之勤辑.王徵遗著.西安:陕西人民出版社,1987:12-131.
- [39]王徵.额辣济亚脩造诸器图说自记[C] //王徵著,李之勤辑.王徵遗著.西安:陕西人民出版社,1987.
- [40]王徵.仁会约引[C] //王徵著,李之勤辑.王徵遗著.西安:陕西人民出版社,1987.
- [41]王重民.王徵遗书序[C] //王徵著,李之勤辑.王徵遗著.西安:陕西人民出版社.1987.
- [42]王徵.畏天爱人极论[C] //宋伯胤辑.明泾阳王徵先生年谱(增补本).西安:陕西师范大学出版社,2004.
- [43]查继佐.王徵传.罪惟录[C].杭州:浙江古籍出版社,1986.卷十二.
- [44]郭熹微.王徵散论[C].世界宗教研究.1994年第2期
- [45]王重民.跋王徵的〈王端节公遗集〉[C] //宋伯胤辑.明泾阳王徵先生年谱(增补本).西安:陕西师范大学出版社,2004.
- [46]张缙彦.明山东按察司僉事监辽海军务王公墓志铭[C].宋伯胤辑.王徵先

生简谱[M]. 西安:陕西师范大学出版社, 1990.

[47]王徵. 崇一堂日记随笔[C]//王徵著, 李之勤辑. 王徵遗著. 西安:陕西人民出版社, 1987.

[48]王徵. 为父求墓志状稿[C] //王徵著, 李之勤辑. 王徵遗著. 西安:陕西人民出版社, 1987.

[49]张炳璿. 明进士奉政大夫山东按察司僉事奉敕监辽海军务端节先生葵心王公传[C] //王徵著, 李之勤辑. 王徵遗著. 西安:陕西人民出版社, 1987.

[50]黄一农. 明末中西文化冲突之析探——以天主教徒王徵娶妾和殉国为例[C] //第一届全国历史学学术讨论会论文集——世变、群体与个人. 台北:台湾大学历史学系, 1996.

[51]王徵. 析箸文簿自叙琐言[C] //王徵著, 李之勤辑. 王徵遗著. 西安:陕西人民出版社, 1987.

[52]王徵. 诸器目录[C] //王徵著, 李之勤辑. 王徵遗著. 西安:陕西人民出版社, 1987: 231.

[53] 陈受颐. 明末清初耶稣会士的儒教观及其反应[C] //中欧文化交流史事论丛. 台湾商务印书馆. 1960.

期刊文章

- [1]杜松寿. 罗马化汉语拼音的历史渊源[J]. 陕西师范大学.
- [2]陈俊民. “理学”、“天学”之间——论晚明士大夫与传教士“会通中西”之哲学深意[J]. 中国哲学史. 2004 年第四期.
- [3]林东阳. 有关利玛窦所著天主实义与畸人十编的几个问题[J]. 大陆杂志, 第 56 卷第 1 期.
- [4]方豪. 明季西书七千部流入中国考:第三卷[J]. 文史杂志, 1944.
- [5]张柏春, 田淼, 刘蕾. <远西奇器图说录最>与<新制诸器图说>版本之流变[J]. 中国科技史杂志, 2006.
- [6]张柏春. 王徵与邓玉函<远西奇器图说录最>新探[J]. 自然辩证法通讯, 1996.
- [7]肖清和. 社会转型与信仰转向——徐光启皈依天主教的宗教社会学考察. 维真学刊[J], 2003 年, 第 4 期.
- [8]方豪. 王徵之事迹及其输入西洋学术之贡献 [J]. 台湾大学. 文史哲学报. 1964. 第 13 期.

研究成果

- [1]姚雯，从电影《七宗罪》看宗教的现实意义，西安电子科技大学 2009 年研究生学术年会人文学院论文集，2009-11-01。

王徵宗教思想初探

作者：[姚雯](#)

学位授予单位：[西安电子科技大学](#)

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y1668639.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：cdd2bf99-f57d-4fea-8e68-9e4d006fe324

下载时间：2010年12月15日