

山东师范大学

硕士学位论文

论近世西方来华传教士的儒学观

姓名：于作敏

申请学位级别：硕士

专业：世界史

指导教师：陈海宏

20071017

独 创 声 明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，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_____（注：如没有其他需要特别声明的，本栏可空）或其他教育机构的学位或证书使用过的材料。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作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：

于作敏

导师签字：

陈海宏

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解山东师范大学有关保留、使用学位论文的规定，有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权山东师范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：

于作敏

导师签字：

陈海宏

签字日期：2007年10月26日

签字日期：2007年10月29日

中文摘要

摘要：传教士来中国的目的是要传播耶稣基督的福音于中土，其传教工作的最大困难，源于基督教在绝大多数中国人心中是“洋教”，因而遇到了以儒家文化为核心的中国本土文化意识的挑战。西方传教士很快意识到儒家学说在中国传统意识形态、中国文化与中国国民中的重要地位，意识到必须实行适应性的传教策略，因而对儒家文化作了一些研究与评论。研究西方传教士的儒学观对我们当下更好地认知儒学、认知传统文化的价值有着重要的意义。论文分明清之际与晚清以后两个阶段对来华西方传教士的儒学观做了剖析。分4个部分：

一、明清之际来华天主教传教士的儒学观。明清之际的利玛窦等天主教传教士在传教过程中已意识到要成功地推进基督教的传播，必须入乡随俗，理解、尊重与适应中国文化，尤其是调和、会通基儒关系，对基督教作出适应儒学、适应中国礼俗、适应中国文化的必要的变通与调适。利玛窦等传教士“会通基儒”主要是从以下方面入手：在上帝观上，认为中国古书中的“天”、“上帝”等概念和基督教中的“上帝”有类似之处；在自然观上，对儒家“天”的观念与天主教的“天的”观念进行会通；在伦理观上强调基督教爱的观念与儒学仁的观念的一致性；宽容儒家的祭祀祖宗、祭拜孔子和祭天等习俗；等。但也有批评，尤其是龙华民开始发起礼仪之争，导致了“禁教”。

二、19世纪初大规模的传教浪潮再次袭来时，基督教新教传教士与孔子在这场跨越时空中的对话仍然在继续。19世纪60年代以前，基督教在华宣教事业与儒学之间以激烈的冲突为主，认为“孔子或耶稣”二者必居其一。19世纪60年代末起传教士们‘援儒入耶’，尝试“孔子加耶稣”，试图在基督教与儒学之间建立密切联系。

三、19世纪以后来华新教传教士的儒学观。把儒学与基督教加以比较：指出其相通相似点，这是实行“孔子加耶稣”传教策略的依据，找到儒学中可加以比附的部分，利用它为基督教的利益服务；又指出两教相异相抵触之处，论证基督教高明于儒学，认为基督教可补儒学之不足，让人们接受基督教义。基儒比较涉及以下主要方面：上帝观，有的传教士对儒学缺乏明确的超自然的观念进行了批

评,不过他们也认识到恰恰是儒学的非宗教性与对孔子的非宗教性崇拜,使其与基督教崇拜“独一的真神”并不构成矛盾,而有的传教士试图在上帝观上对基儒作些附会与糅合,认为儒学知有上帝,不过他们对儒学的上帝观还是持某种批评态度的,认为基督教的上帝观要远优于儒家的类似观念;自然观,传教士注意到儒家在上帝创世与自然观方面的知识的欠缺,主张增加“物伦”;人性论,基督教的人性论是和原罪说联系在一起的,“原罪论”是一种典型的性恶论,而儒家的主流是“性善论”传教士批评儒家寄希望于内心修养而不是寄希望于上帝的帮助是一个严重错误;伦理观,传教士对儒学的道德伦理思想是比较认可的,他们对其颇多赞赏,并认为它与基督教伦理较为吻合,因而作了一些会通基儒伦理观的工作;礼俗观,传教士从敬拜唯一真神的基督教信仰出发,对与儒家有关的祭天、祖宗崇拜、孔子崇拜等礼俗进行观察与评论。总之,晚清传教士的儒学观是他们从其基督教的立场出发所形成的对儒学的认识。他们对儒家的上帝观、创世论与人性论主要是进行批判,但也有附会的解释,如以儒家经典的“天”、“帝”比附基督教的上帝,把“性本善”解释为“天命之性”、人类初祖偷食禁果前的天性;对儒家的伦理道德观作了较多的肯定,但也有批评,尤其是对儒家向内用力的道德修养论、缺乏对上帝负责教义的道德修养论多有指责;对儒家的祖宗崇拜、孔子崇拜等习俗,有批评,但有的传教士认为是可以容忍、与“专拜上帝”并不截然对立的非宗教性崇拜。

四、传教士对儒学的分析与思考,作为异域视野下的比较文化论、作为宗教视角下对世俗政治伦理思想的观照,对我们审视儒家文化的价值与局限,在视角、宏观把握、具体分析、中西比较等方面都有参考意义。传教士基于传播基督教的目的对儒学所作的研究、对儒学思想价值的认识促使其将儒家思想介绍到各国,从而促进了儒家思想在世界的传播。

关键词: 传教士 儒学观 明清之际 晚清 中国文化

Abstract

The aim of missionaries who came to China is to propagate Christ Jesus' gospel to Chinese, but the biggest difficulty they met was the Chinese bias against "foreign religions"; that is to say, the challenge came from the Chinese native culture centering on Confucianism. The Western missionaries soon realized the important status of Confucianism in the Chinese traditional ideology, Chinese culture and Chinese people, and they also realized that they must adopt a flexible strategy of propagation, thus making some studies and comments on the Confucian culture. In the following four parts, this essay will analyze the outlook on Confucianism of Western missionaries who came to China in the period between Ming and Qing and in the period of the late Qing.

1. The outlook on Confucianism of Western missionaries who came to China in the period between Ming and Qing. In the period between Ming and Qing, the Catholic missionaries such as Matteo Ricci had realized that in order to successfully propagate Christianity, they must understand, respect and adapt themselves to the Chinese culture, and, especially, they must harmonize Christianity with Confucianism, the Chinese customs and Chinese culture. The ways "to harmonize Christianity with Confucianism" promoted by the Catholic missionaries such as Matteo Ricci were mainly embodied in the aspects below: As for their outlook on God, they stressed the similarities between the Christian God and the concepts of "heaven" and "Shangdi" in the ancient Chinese books; as for their outlook on nature, they harmonized the Confucian image of "heaven" with the Catholic one; and as regards their ethical outlook, they emphasized the accordance between the Christian concept of love and the Confucian notion of kindness, and they could tolerate the ancestral worship, Confucian worship and heaven worship, etc.. However, there were also some criticisms, and the quarrel about etiquettes initiated by Nicolas Longobardi led to the prohibition on Christianity.

2. When another great missionary wave came in the early 19th century, the space-time-crossing dialogue between the Protestant missionaries and Confucius still continued. Before the 1860s, clashes between Christianity and Confucianism were the main character of the propagation movement, for it considered Confucius and Jesus to be incompatible. From the late 1860s on, missionaries tried to build close relationships between Christianity and Confucianism by the strategy of “Confucius plus Jesus”.
3. The outlook on Confucianism of Western missionaries who came to China after the 19th century. The comparison between Confucianism and Christianity: By pointing out the similarities between Confucianism and Christianity, the missionaries made use of the analogous part of Confucianism in the interests of Christianity. At the same time, by pointing out their dissimilarities they also demonstrated that Christianity was more sagacious than Confucianism and that the former could serve as the complement of the later. The comparison between Confucianism and Christianity involved the aspects below: As for their outlook on God, despite their criticized attitude towards the Confucian lack of any clear transcendental notion, some missionaries stressed that just because of its non-religiousness and its secular worship of Confucius, Confucianism was in no contradiction with the Christian concept of “the only God”. Others tried to draw an analogy between the Christian and Confucian outlooks on God and made a conclusion that Confucianism acknowledged the existence of God, though they thought that the Christian concept of God was much better than the Confucian one. As for their outlook on nature, the missionaries noticed the Confucian lack of the genesis legend and other natural concepts and proposed that “natural relations” should be added. As for the theory of human nature, Christianity stressed the origin sin, a typical theory about the bad human nature, while most Confucians regarded human nature as kind. Thus the missionaries pointed out that it was a mistake for Confucians to place hope on inner cultivation rather than on God’s help. As for their ethical outlook, the missionaries to a large extent recognized the reasonableness of the Confucian ethic and thought that it rather accorded with the

Christian one, thus doing some compromising works between the two ethics. As for their outlook on sacrifices, the missionaries made some observations and comments on the Confucian etiquettes of heavenly worship, ancestral worship and Confucian worship from their Christian perspective of one God. To sum up, the outlook on Confucianism of the missionaries in the late Qing came directly from their Christian standpoints. Their attitudes to the Confucian concepts of God, genesis and human nature were mainly nit-picking, but there were also some strained analogies. For example, the concept of “heaven” or “di” in the Confucian classics were explained as the Christian God, while the Confucian theory about kind human nature was explained as an explanation of the condition before the human ancestors had stolen the forbidden fruits. While they held a more affirmative attitude to the Confucian ethic, the missionaries were still critical of some other principles, especially the inward-looking Confucian theory of moral cultivation lacking in any responsibility for God. While most missionaries were critical of the customs of ancestral and Confucian worship, some regarded them as bearable and not necessarily antagonistic to the one God worship.

4. As a comparative cultural perspective and a religious mirror of the secular, political and ethical thoughts, the missionaries' analyses and understandings of Confucianism can provide us many valuable references for grandiose perspectives, concrete analyses or comparisons when we assess the use and limit of the Confucian culture. The missionaries' studies on Confucianism and their understandings of its intellectual values as a result of Christian propagation had helped to introduce Confucianism to the world and thus promoted the spread of Confucianism.

[Key words] missionaries; the outlook on Confucianism; the period between Ming and Qing; the late Qing; Chinese culture.

前 言

传教士来中国的目的就是要传播耶稣基督的福音于中土,其传教工作的最大障碍与挑战是基督教作为在绝大多数中国人心中目的“洋教”遇到了来自中国本土文化意识的强烈的抵制与排拒,“洋教”一词“对中国人来说并不是中性的描述用语,而是隐含着文化及意识上的排拒。”在中国本土文化中,对传播耶稣基督的福音构成最大、最深刻挑战的当属儒家学说。儒家学说是中国文化的核心与主流,二千年来,以《四书》、《五经》为基本载体的儒家思想对中国社会与中国国民心理产生了深刻而广泛的影响,不仅支配了精英阶层和主流意识形态,而且还影响到下层民众与民风民俗,影响到社会生活的方方面面,可以说是支配中国传统意识形态与社会生活的支柱。西方传教士很快认识到儒家学说在中国传统意识形态、中国文化与中国国民心目中的支配地位和重要影响,认识到传教活动要顺利进行必须适应本土文化,实行适应性的传教政策。因此,了解儒家文化传统,研读儒学经典便成为他们适应这种与西方文明、基督教文化迥异的以儒家为核心的中国文化的必要途径。传教士的儒学观作为一种来自异域文化的比较审视、一种来自局外旁观的冷静照察,对我们时下体认儒学、体认中国的历史价值来说,具有重要的参考价值。这方面的已有相关成果有顾长声的《传教士与近代中国》(上海人民出版社 1981 年)、陈卫平的《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》(上海人民出版社 1992 年)、孙尚扬著《基督教与明末儒学》(东方出版社 1994 年)、董丛林的《龙与上帝——基督教与中国传统文化》(三联书店 1996 年)、张国刚的《从中西初识到礼仪之争(明清传教士与中西文化交流)》(人民出版社 2003 年)、刘耘华的《诠释的圆环:明末清初传教士对儒家经典的解释及本土回应》(北京大学出版社 2005 年)、颜炳罡的《心归何处——儒家与基督教在近代中国》(山东人民出版社 2005 年)等著作和史革新的《近代来华传教士与儒学的关系》(《北京师范大学学报》1986 年第 6 期)、吴梓明等的《晚清传教士对传统文化的研究》(《文史哲》1997 年第 2 期)、杨代春的《〈万国公报〉对儒学的分析》(《湘潭大学社会科学学报》2003 年 1 期)、胡卫清的《儒与耶:近代本色神学的最初探索》(《石河子大学学报》2003

年第4期)、金刚的《“会通儒学”:外来宗教适应封建中国的共同选择》(《济南市委党校学报》2003年第1期)、孙邦华的《晚清寓华新教传教士的儒学观——以林乐知在上海所办〈万国公报〉为中心》(《孔子研究》2005年第2期)、李存山的《从“郊社之礼”看儒耶分歧》(《中国哲学史》2006年期)、程艳的《早期在华传教士“独厚儒学”原因初探》(《成都理工大学学报》2006年1期)等文。本文在已有成果的基础上分明清之际与晚清以后两个阶段对来华西方传教士的儒学观做些宏观的分析。

一、明清之际来华天主教传教士的儒学观

基督教进入中国并和以儒家思想为核心的中国文化发生第一次大规模接触、碰撞是在明清之际。明清之际的利玛窦等天主教传教士在传教过程中已意识到要成功地推进基督教的传播,必须入乡随俗,理解、尊重与适应中国文化,尤其是调和、会通基儒关系,对基督教作出适应儒学、适应中国礼俗、适应中国文化的必要的变通与调适。刚开始,利玛窦和其他传教士一样,设法仿效僧人,穿僧服,打进僧人阶层,因为他觉得这样做才能被视作“宗教人士”,才有利于传教。但他很快发觉僧人实际就是活在社会边缘的人士,中国是以儒教立国,在中国社会生活与中国文化中占主流的是儒学,于是,利玛窦与他的同伴们改而接受了儒士的生活方式,便以基督教义附会儒学,倡儒耶同质之说。利玛窦采用儒冠儒服,认真研究中国文化,极力糅合儒家学说,借助中国经典中的“天”、“仁爱”等观念宣教,试图让作为“异教徒”的中国人觉得不是要强加给他们一种外来宗教。他认为儒学与基督教总体上是相合的,因此可以做到基儒互补,他说:“儒家这一教派的最终目的和总的意图是国内的太平和秩序。他们也期待家庭的经济安全 and 个人的道德修养。他们所阐述的箴言确实都是指导人们达到这些目的的,完全符合良心的光明与基督教的真理。^[1]儒学与基督教有相合相近之处,故可通过傅会的方法传播天主教义,利玛窦的《天主实义》就是利用儒学语言和概念阐释天主教教义,正如侯外庐先生的《中国思想通史》说利氏“以孔子理论傅会基督教教义,其策略为“合儒、补儒、益儒和超儒”^[2]。利玛窦的传教策略是有效的,开启了明清之际自利玛窦明万历十年(1582年)来华到清乾隆四十年(1775年)耶稣会解散共190年成功的传教事业。此后的耶稣会士在中国传教大都走“利玛

窦路线”，精通儒家经典是必修功课。“利玛窦传教术”取得了相当的成功，到万历三十八年(1610年)，他58岁于北京病逝时，京都内外的华人天主教徒已有2500人，其中包括号称“圣教三杰”的徐光启、李之藻、杨廷筠等不少达官要员和社会名流。但后来有近百年的禁教。

利玛窦等传教士一面向中国士大夫介绍西学，借西技推行西教；一面为了加深对儒学的理解，开始了《四书》、《五经》等中文典籍的西译与研究，并向西方社会介绍中国文化。传教士向中国士大夫介绍西学的著作多以中文写成，据法国学者费赖之统计，明清之际百余年间仅来华的耶稣会士或著或译的中文著作就有450种之多，重要者有白晋的《古今敬天鉴》、马约瑟的《儒教实义》和利安当的《天儒印》等，大多刻于明末。这些以宣扬天主教义为目标的著作多以“补儒”的面目出现，多从探讨基儒关系入手，展现了他们对儒学与中国文化的看法。传教士同时开始了儒学经典西译与研究的工作。从1591年到1594年，利玛窦完成了《中国四书》的拉丁文翻译，后将译稿寄回意大利，一般认为利玛窦的《四书》拉丁文译本是儒家经典最早的西文译本，可惜没有出版，原译本亦亡佚。利玛窦也是西方传教士中最早对儒家《五经》进行研究的人，他在《天主实义》中23次引用《孟子》，18次引用《尚书》，13次引用《论语》，11次引用《左传》，7次引用《中庸》，3次引用《大学》，1次引用《老子》，1次引用《庄子》。最早将中国儒家文献译为拉丁文，且刊行其中部分的是意大利耶稣会士罗明坚(Michel Ruggieri, 1543—1607)，他于1581年写给耶稣会总长的信中还包括了中文复本和一册中国文献的译文，后经考证为《大学》的第一章，曾刊印在1593年在罗马发行的《百科精选》中。他还将《孟子》译为拉丁文，是欧洲语言中《孟子》的最早译本，未刊行，稿本今存于意大利国家图书馆。1662年(康熙元年)，在江西建昌府刻印出版了由意大利耶稣会士殷铎泽(Prospero Intorcetta, 1625-1696)和葡萄牙耶稣会士郭纳爵(Ignatius da Costa, 1599—1666)翻译的拉丁文书籍《中国的智慧》(Sapientia Sinica)，内有2页孔子传记和14页《大学》译文以及《论语》前部译文，这是《四书》第一次正式译成拉丁文并刊行。后来，殷铎泽又译有《中庸》，书名为《中国的政治道德学》，于1667年和1669年(康熙六年和八年)分别刻于广州和印度果阿，并于1672年重版于巴黎；《论语》的最早译本也出于殷铎泽和郭纳爵两人之手，刻于印度果阿。其他

关于“四书”的重要译著还有：《中国哲学家孔子》，由比利时耶稣会士柏应理（Philippe Coupler, 1623—1692）、殷铎泽、比利时耶稣会士鲁日满（F. de Rougemont, 1624—1677）、奥地利耶稣会士恩理格（Christian Herdtricht, 1624—1684）奉法国国王路易十四敕令合编而成，1687年在巴黎出版拉丁文译本；比利时耶稣会士卫方济（Francais Noël, 1651—1729）以《中国哲学家孔子》为基础，将《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《孝经》、《三字经》译为拉丁文，在布拉格大学出版，书名为《中国六大经典》，1783年至1786年《中国六大经典》被译为法文出版。金尼阁（Nicolas Trigaut, 1577—1628）于1626年（明天启六年）于杭州刊印了拉丁文《中国五经》一册，并附注解，名为《中国第一部神圣之书》，成为最早在中国本土刊印的中国五经翻译本。传教士研究五经的重要著作有：康熙年间法国耶稣会士白晋（Joachim Bouvet, 1656—1730）的《易经要旨》和《诗经研究》，法国耶稣会士刘应（Claude de Visdelou, 1656—1727）的《易经概说》等。另“五经”均有各种西译本。传教士一面使中国人认识欧洲的科技，成功地把自已浸润在充满生机的中国文化和体制中，一面深入钻研中国古典文化并向西方作出介绍，使西方熟悉中国人的文明及文化光辉，成为中国与欧洲两大文明之间的“桥梁”。对西学的介绍与对儒学经典的解读，也使传教士成为了沟通基督教与儒学的桥梁，这是利玛窦成功推进基督教在中国传播的基础。

利玛窦于1579年到达中国，在中国生活了27年，来华后认真学习中文和中国儒、释、道的经典。在《利玛窦中国札记》里有专门章节对中国儒、释、道的描述。他对悠久的中国历史和灿烂的文明表达了相当的佩服和尊敬，认为当时的中国哲学思想同欧洲的相比是同样的复杂深刻。利玛窦仔细研读了儒家经典，参加了许多儒家学者的活动和聚会，认为儒教教义虽与基督教教义有歧义，但没有和天主教教义构成根本冲突，所以可以联络利用儒教为传播上帝福音服务。他将天主教教义与中国儒家思想进行比附与调和，试图说明两者本是“同宗同祖”、根源相通的，天主与中国的古圣先贤并不牴牾，如他著的《天主实义》（初名《天学实义》）一书阐扬教理就广泛引证了《诗》、《书》、《易》、《礼》等诸多儒学经籍。中国士大夫冯应京、李之藻曾先后为利玛窦的《天主实义》作序，他们在序里从儒学的立场出发认为天主教义与儒学没有矛盾，因而给予积极的评

价：“天主实义，大西国利子及其乡会友与吾中国人问答之词也。天主何？上帝也。实云者，不空也。……是书也，历引吾六经之语，以证其实而深诋谈空之误，以西政西，以中化中。……乃乾父之为公，又明甚。……语性则人大异于禽兽，语学则归于为仁，而始于去欲。时亦或有吾国之素所未闻，而所尝闻而未用力者，十居九矣！”^[4]“昔吾夫子语修身也。先事亲，而推及乎知天。至孟氏存养事天之论，而义乃綦备。盖即知即事，事天事亲同一事，而天其事之大原也。……尝读其书，往往不类近儒，而与上古素问，周髀，考工，漆园，诸编默相勘印，顾粹然不诡于正。正其检身事心，严翼匪懈，则世所谓皋比而儒者，未之或先……信哉！东海西海，心同理同。”^[4]利玛窦从适应本土文化的传教策略出发，做了大量的“会通基儒”工作。后来的大多数天主教传教士也是这种思路。

利玛窦等传教士“会通基儒”主要是从以下方面入手：其一，在上帝观上，认为中国古书中的“天”、“上帝”等概念和基督教中的“上帝”有类似之处，都是“至高无上的主宰”的意思，只是基督教里的上帝比较人格化了而已。天主教初入中国时，如何命名天主教所言的“造物主”，利玛窦等人费尽心机。利玛窦曾拉丁文的 *Deus* 翻译成“陡斯”，显然难以让中国人接受。罗明坚、利玛窦等人意识到这种西化的“名分”会影响天主教的传播，认为有必要给造物主取一个适应中国习俗、中国文化传统的名字。又意识到中国人自古就有对天的自然崇拜，有“天地君亲师”的说法，无形的“天”在中国人心中有着至高无上的权威，若将造物主与“天”联系起来符合中国人的信仰传统，也与天主教不尊偶像的教义相符。据学者考证，罗明坚是最早以“天主”命名天主教所言的“造物主”的来华传教士。此后，利玛窦除采用“天主”的译法外，还发现在儒家典籍里找到了“上帝”一词，他在《天主实义》中说：“吾天主，乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰：‘郊社之礼，以事上帝也。’朱注曰：‘不言后土者，省文也。’窃意仲尼明一之以不可为二，何独省文乎？《周颂》曰：‘执竞武王，无竞维烈，不显成康，上帝是臯。’又曰：‘于臯来牟，将受厥明，明昭上帝。’《商颂》曰：‘圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是祗。’《雅》云：‘维此文王，小心翼翼，昭事上帝。’《易》曰：‘帝出乎震。’夫帝也者，非天之谓。苍天者抱八方，何能出于一乎？……历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。”^[5]利玛窦认为在儒学中有着与天主教相通的“上帝”信仰，他从儒家的古经书即

《诗》、《书》、《易》中找到了“上帝”信仰的根据，声称“吾天主，乃古经书所称上帝也”。他认为儒家有宗教观念，有至上神的信仰，但不是一种宗教，他说：“他们不相信偶像崇拜。事实上，他们并没有偶像。然而，他们却的确相信有一位神在维护着和管理着世上的一切事物。他们也承认别的鬼神，但这些鬼神的统治权要有限得多，所受到的尊敬也差得多。”^[6]

其二，在自然观上，对儒家“天”的观念与天主教的“天的”观念进行会通。在中国儒家学说里，“天”既指自然现象的苍天，也包括了人格神意义上的上帝。在自然现象的天这一层面上，儒家与基督教是可以相通的。白晋说：“孔子及中国古代圣贤的学说和天主教不仅不相违背，而且相当类似”，“天主教的根本格言是自然法则的完美化，从根本意义上来看，儒教也体现了自然法则。我们且不谈大多数近代中国学者所持的儒教观，先从中国古代圣贤主张的正确道理来看，儒教与自然法则几乎没有什么不同，甚至可以说是完全一致的。所以说天主教和儒教的根本意义是相同的。”^[7]

其三，在伦理观上强调基督教爱的观念与儒学仁的观念的一致性。仁是儒家的核心范畴，其核心内涵是爱人，“仁者爱人”。孔子要求弟子要“入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文”。他又强调：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人，能近去譬，可谓仁之方也。”可见，孔子所谓的“仁”不仅要求人们爱亲人，还包含泛爱众的含义。基督教的爱有两层含义：一是“爱上帝”，二是“爱人如己”。传教士以儒家的“仁”的观念解释基督教爱的伦理，如利玛窦说：“天德之品众矣，不能具语，吾会为子惟揭其纲，则仁是焉。得其纲，则余者随之。故易曰：‘元者，善之长；君子体仁，足以长人。’”他认为儒家的仁学主要有两条：“‘爱天主，为天主无以尚；而为天在主者，爱人如己也。’行斯二者，自行全备矣。”^[8]利玛窦所讲的“仁”就是人类对上帝的爱，换句话说，基督教所讲的爱是通过对天主的爱以实现的，然后，利玛窦说明基督教要实现的爱如下：“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！”^[9]所以，对上帝的爱与“仁者爱人”是相通的。利类思在《天儒印》中解释孔子的“己所不欲，勿施于人”时也说：

“吾主圣训有是语，此即爱人如己之大旨也。”他认为：“天主既为天地大君，不爱天主，可谓忠乎，欲爱天主而不爱天所爱之人，可谓恕乎。”“爱人爱主如南北西权不容阙一，不爱主断不能爱人，不爱人称不上爱主”。艾儒略在《西方答问》中认为儒家三纲五常之道与西方社会伦理相合，十诫充分展现了这种伦理精神，虽然前三诫谈论的是天主而非中国人的天。

其四，宽容儒家的祭祀祖宗、祭拜孔子和祭天等习俗。儒家祭祀祖宗在利玛窦等传教士看来不属于偶像崇拜，故与天主教的上帝“独一真神”并不矛盾，他说：“信奉儒教的人，上至皇帝下至最低阶层，最普遍举行的是我们所描述过的每年祭祀亡灵的仪式。据他们自己说，他们认为这种仪式是向已故的祖先表示崇敬，正如在祖先生前要受崇敬一样。……他们这样做是希望孩子们以及没有读过书的成年人，看到受过教育的名流对于死去的父母都如此崇敬，就能学会也尊敬和供养自己在世的父母。”^[10]同样，利玛窦也不认为孔庙祭祀的活动是宗教仪式，因为“他们不向孔子祷告，也不请求他降福或希望他帮助。他们崇敬他的那种方式，正如前述的他们尊敬祖先一样。”^[11]利玛窦等传教士又把中国传统文化的天崇拜阐释成中国人自古以来就信仰上帝，他们借用儒家用语如“昭事上帝”等说明中国人对上帝的崇拜。这样一来，古代的“祭天”、“敬天”、“事天”就被利玛窦等人解释成古人崇拜上帝的活动。

利玛窦等传教士对儒学进行了批评，或者说进行了“超儒”的改造。在上帝观上，利玛窦激烈地否定儒家传统思想所谓“内心即上帝”的说法和将天与上帝完全混淆、不分天主(即创造主)与万物(被造物)之间的区别即所谓“万物一体”的观点。他认为上帝、天主是主宰天的，作为信仰的对象只能是主宰天的上帝，而不能是自然现象的苍天，他说：“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？……况鬼神未尝有形，何独其最尊之神为有形哉？此非特未知论人道，亦不识天文及各类之性理矣。”^[12]

在道德修养论与伦理思想上，利玛窦区分“性善”和“习善”，认为儒家所说的“性善”只不过是“良善”，即天主所赋予的本性而已，但性善不能保证人类善行之必然性，故需又成德之“习善”过程。他说：“性之善为良善；德之善为习善。失良善者，天主原化性命之德，而我无功焉。我所谓功，止在自习积德之

善也。”^[13]所以，他鼓励习善而成德，且认为在习善成德时人类需遵行向天主祈祷，痛悔和作礼拜的必要性。他把儒家的“仁爱”解读为爱天父，并据此对儒家伦理思想做了很大的改造。忠君孝亲是“仁”的重要内容，“夫子之道，忠恕而已矣”；“孝弟也者，其为仁之本与”，就是讲忠君孝亲的重要。利玛窦在《天主实义》中加以改造：我君与我是主与臣，我父与我是父与子，但比之无所不在的天父上帝，上述区别尽消，主仆、父子皆兄弟。无论我们的亲人是多么亲近，他们都比天主远离我们。他还别出心裁地发明了“宇宙三父”说：宇宙有三父，一为天主，二为国君，三为家君，以天主为至上；做儿子的，只要服从天主的意志，虽然违背国君和父母，也不妨碍他为孝子。这是以基督教义曲解儒家纲常以“补儒”、“超儒”的例子。持反洋教立场的儒家士大夫对利玛窦等传教士曲解忠君孝亲的“补儒”、“超儒”很为反感：“爱亲仁也，敬长义也。天性所自现也；岂索之悠远哉！利玛窦独尊天主为世人大父，宇宙公君，必朝夕慕恋之，是以亲为小而不足爱也；以君为私而不足敬也。率天下而为不忠不孝者，必此言也。”^[14]

在礼仪问题上，为传教的需要利玛窦等传教士还能容忍中国传统的祭祖、祭孔和祭天等传统礼仪。1610年利玛窦去世后，其继任者龙华民开始发起礼仪之争，他联合熊太拔反对“天”和“上帝”的称呼。但一些神学家和耶稣会士仍都赞同利玛窦所用的名称和做法。1628年嘉定会议，对敬孔祭祖问题，决定沿用利玛窦的方案；对于译名，采用龙华民一派的意见。1633年再度集会，又允许采用“天”与“上帝”的名称。多明我会士和方济各会会士于1632年前后进入中国，加入礼仪之争。他们认为，中国古籍中的天是指“苍天”、“上帝”又是偶像的称呼，不宜用以指称基督教的造物主。他们也反对利玛窦容纳传统旧俗的妥协做法。于是，教廷内部、神学家、传教士之间围绕对孔子和祖先的崇拜、对天的祭祀、关于天主的名称及内涵等问题进行了百余年的争论。事态逐渐扩大，争讼到罗马教廷与中国皇帝，1645年教皇发布了一项禁止中国教徒参加传统礼仪的命令，从而引起了中国皇帝的愤怒，导致了康熙禁教，大部分传教士被驱逐。

二、“耶稣或孔子”与“耶稣加孔子”

究竟是“心归孔子”还是“心归耶稣”成为萦绕在中国人心中挥之不去的意念。及至 19 世纪初大规模的传教浪潮再次袭来时，基督教新教传教士与孔子在这场跨越时空中的对话仍然在继续。“19 世纪 60 年代以前，基督教在华宣教事业与儒学之间以激烈的冲突为主。……认为很难将孔子和耶稣混为一谈，要么孔子，要么耶稣，二者必居其一。”^[16]但理雅各、慕维廉等传教士已明确地表示必须了解儒家思想、了解中国古代经典，认为儒学与基督教有相通之处，并采取了将基督教义附会儒学的办法^[16]。理雅各就认为：“儒家思想与基督教不是敌对的，虽然他的体系和思想受到社会和时代的限制……不要使任何人以为了解儒家的书籍是一件了不起的事情，在中国的传教士应该了解这些著作，因为他们必须这样做。”^[17]“从 19 世纪 60 年代末起，粗通汉学的传教士们‘援儒入耶’，通过宗教宣传品，尝试在基督教与儒学之间建立密切联系。”^[18]传教士对华的宣教的态度有所变化，就是将“孔子或耶稣”的传教方针改为“孔子加耶稣”，于是“孔子和耶稣变成了亲密的两兄弟。”^[19]林乐知 (Yong John Allen)、李佳白 (Gilbert Reid)、花之安 (Ernst Faber)、理雅各 (James Legge)、丁韪良 (W. A. P. Martin)、李提摩太 (Timothy Richard) 等人面对在深厚的儒家文化传统的背景下传播基督教、处理基儒关系的问题时继承了利玛窦等人的“文化适应”的传教策略，发表了一些研究基督教与儒学关系的著作，论证基儒并不抵触，论证基儒相近相合，明确提出“孔子加耶稣”思想，还配合这一策略加强了对传统文化、对儒学的研究，并在糅合基督教与儒学思想方面做了一些具体工作。同治八年（1869 年）底至九年（1870 年）初，林乐知在其主编的《中国教会新报》（该报 1872 年更名为《教会新报》，1874 年又更名为《万国公报》）上发表《消变明教论》的长篇文章，将《圣经》与儒学典籍相对照，指出儒教之所重者五伦，而吾教亦重五伦；儒教重五常，吾教亦重五常，可见“耶稣心合孔孟”，说明基督教与儒学“教异心同”，倡导通过比附儒家思想以传播基督教教义的策略。德国传教士花之安提出基督教教义与孔子的儒学“同条共贯”，他说：“夫儒教言理，则归于天命之性，耶稣道理则归于上帝之命令，仁义皆全。虽用万物，而非逐物，是以物养吾之心性，而物之精妙莫能违，此耶稣道理，实与儒教之理同条共贯者也。”^[20]他撰写了《自西徂东》，以儒学中的仁、义、礼、智、信“五常”进行中西文化的对比，并以儒学比附、包装基督教，该书先连载于光绪五年（1879 年）至九年（1883

年)的《万国公报》上,后又于次年在香港出版。他在《性海渊源·自序》中更直言不讳:“只以中外经籍不同,语言各异,思欲有以助人,必就人之能通我意者以引诱之,而后可传福音于中国。必摭采中国圣贤之籍以引喻而申说,曲证而旁通。”^[21]另一德国传教士安保罗于1896年在《万国公报》发表《救世教成全儒教说》,提出“奉儒教者,正宜合救世教而为一,彼此相为勉励,齐驱并辔,努力争先,各期底于上善上真之地,而无远弗届也。”^[22]提出传教士在华传播救世教即基督教,要成全本国旧教,在中国“救世教必欲成全儒教”,成全之道在“保守其善道,改革其差谬,弥补其缺憾”。1902年,安保罗出版了一本《孔子耶稣为友论》的小册子,对孔子与耶稣、基儒关系作了更清晰的论述。1882年来华的美国传教士李佳白一手持《圣经》,一手持《四书》,穿儒服,拜孔庙,竭力鼓吹基督教与孔教“互相和合”,“互相辅助”。1897年和1902年,他先后在北京和上海设立尚贤堂,既信仰耶稣,又尊崇孔子,故中文称“尚贤”,创办《尚贤堂月报》和《尚贤堂纪事》,提倡基督教与儒学相结合。辛亥革命后,他甚至加入了孔教会。丁韪良明确提出了“孔子加耶稣”的公式,并加以大力推行,他不反对中国人把孔子当作“特殊的导师”,甚至主张保留中国的祖先崇拜。他在《震旦论从》中有言:“没有任何东西妨碍正确的儒教徒以耶稣作为世界的福音而接受之,这并不需要他放弃对中国人说来孔子是特殊教师的信念,‘孔子加耶稣’之一公式对儒教徒来说已经没有不可逾越的障碍。”^[23]戊戌变法期间被光绪皇帝聘为顾问的英国传教士李提摩太,在《行政三和说》一文中将“和两教”(儒教和西教)与“和两宫”(帝宫和后宫)、“和两党”(革新党与守旧党)一起作为中国新政的“三要术”。

无论是从“孔子或耶稣”的角度批儒,还是根据“孔子加耶稣”的策略对儒学加以附会与利用,传教士都需要对儒学、对儒家经典进行认知、了解与研究。因此,作为一项基础性的工作和认知儒学的重要标志,新教传教士也注意儒家经典的西译工作。基督教新教是随着马礼逊于1807年的到来开始在中国的传教的。马礼逊于1812年翻译了《大学》。英国伦敦会传教士种德(David Collie, ? - 1828),来华后曾跟马礼逊学习中文,是英华书院第三任院长,第一个将《四书》译为英语,1828年在马六甲出版《四书译注》。英国伦敦会传教士理雅各于1839年来华,1861年开始出版《中国经典》(The Chinese Classics),《中国经典》所

含内容：1861年出版《中国经典》第一卷，包括《论语》和《大学》；1861年出版《中国经典》第二卷，包括《中庸》和《孟子》；1865年出版《中国经典》第三卷，为《书经》；1871年出版《中国经典》第四卷，为《诗经》；1872年出版《中国经典》第五卷，为《春秋》和《左传》，均刊于香港；归国后出版了《中国经典》第六卷，即《易经》；1882年出版《中国经典》第七卷，即《礼记》、《孝经》和《道德经》。德国传教士卫礼贤也一生致力于地翻译儒家经籍和其他中国文化典籍，其中儒家经典译本有：1910年出版了《论语》德译本；1914年出版《孟子》；1916年出版《中庸》和《孟子》；1920年《大学》；1925年出版《易经》；1928年《吕氏春秋》；1930年《礼记》。

三、19世纪以后来华新教传教士的儒学观

传教士是从宣教的角度认识与研究儒学的，故其儒学观是从基儒比较入手、从基督教神学背景入手的。他们把儒学与基督教加以比较：指出其相通相似点，这是实行“孔子加耶稣”传教策略的依据，找到儒学中可加以比附的部分，利用它为基督教的利益服务；又指出两教相异相抵触之处，论证基督教高明于儒学，认为基督教可补儒学之不足，让人们接受基督教义。基儒比较涉及以下主要方面：

1. 上帝观。以神为本与以人为本、重来世与重此生是基儒的最大歧异，因而儒学的天帝观、鬼神观与灵魂观是最受传教士非议之处，也是传教士认为可以基督教“补儒”的主要地方。对于鬼神及死后之彼岸世界，孔子在《论语·先进》里表明其态度：“未知生，焉知死”，“未能事人，焉能事鬼”。据此有的传教士认为儒学本质上只是一套伦理道德体系，而非宗教，它缺少基督教那样全知全能的上帝的观念，认为孔子是一个非宗教者，“由于他的气质和悟力的冷酷性，他的影响对狂热的情感发展是极为不利的，这种影响还对后来文人们的思维方式起了很大作用，他们在无神论的指导下表达着自己的思维世界”，“由于孔子对古代上帝的疏远，他没有打算去创立对神灵的崇拜”^[21]慕维廉在与王韬讲道时批评儒教“言乎人事，而未及天道，未免有缺陷之憾”^[25]。麦高温指出，无视神的存在其后果是灾难性的，而儒学经典作品不是宗教方面的书，没有给予什么神授的启示，“孔子羞于使用在他之前哲人们都喜欢谈论的‘神’这个字。他好像特别迷恋‘天’字”，“鉴于他把一些本属于神的重要特征移入他的‘天’中，他在这方面的思想

在很大程度上便黯然失色了”，“孔子频繁地使用‘天’这个字（尽管他没有试图给它下定义），并且教导他的门徒在与神打交道时要谨慎小心，这导致中国的学者和思想家们都以无神论的态度讨论宗教问题”^[26]。何天爵认为，孔子是一位伦理道德的说教者、哲学家，而不是一位宗教领袖、一位信徒，“在谈到关于是否存在造物主、上帝或者鬼神时，一位研究孔子的最著名的评论家说：‘根本没有充分的资料能够确定存在什么上帝。孔子毫不犹豫地把这个问题完全弃置一边。’孔子对于灵魂永生不灭或者来世因果报应的说法持非常冷淡的态度，根本闭口不谈。”^[27]《中西关系略论》中提出基督教天伦、人伦、物伦三伦皆备，而儒学中只讲人伦，缺乏天伦（神理之学）与物伦（致知格物即自然科学）。传教士还指出，孔子自身虽受敬拜，但也没有受到宗教性礼拜。马礼逊认为：“因为孔子不相信来世，也不相信任何神、天使和神灵，所以对他的礼拜不能称为宗教性礼拜。”^[28]丁韪良也说：“尽管各地都有孔庙，孔子并没有被神化。人们从来没有把他当作守护神，只是纯粹的怀念与敬仰。因此，这并不是中国人接受基督教信仰的直接障碍。”^[29]这些传教士对儒学缺乏明确的超自然的观念进行了批评，这构成了他们“批儒”的主要方面。不过他们也认识到恰恰是儒学的非宗教性与对孔子的非宗教性崇拜，使其与基督教崇拜“独一的真神”并不构成矛盾，因而儒学没有在形而上的超越层面对中国人接受基督教信仰成为直接障碍。

也有传教士试图在上帝观上对基儒作些附会与糅合，认为儒学知有上帝，不过他们对儒学的上帝观还是持某种批评态度的，认为基督教的上帝观要远优于儒家的类似观念。如前所述，明清之际的利玛窦等人就用儒家经典中的“天”、“帝”等概念称呼上帝这一基督教的至上、独一的真神。理雅各在《中国经典》中承认儒家是一种宗教，具有关于“超自然”的观念，未否认上帝的存在，认为儒家的人伦关系和道德责任理论是靠天的观念支撑的。不过，他又认为“孔子在上帝是否存在这一问题上缺乏古代圣贤的那种忠诚。‘上帝’这个名字在《诗经》是以人格化的面目出现的。他是天国和人间的统治者，是人类道德力量的源泉，是各族人民的主宰。但孔子喜欢用‘上天’（Heaven）来指代超自然的力量，他从来没有用人格化的名称来称呼‘上帝’（God）”^[30]。安保罗指出：“儒教则知有上帝，且知上帝之有命”，但“儒教论上帝不甚清晰。虽知有上帝，乃与天及鬼神浑言之，而未明辩之。使人崇拜天与鬼神，而忘其拜上帝。且不知上帝为天之

主，独一无二之真神……彼虽知有上帝，而皆未指明上帝为至尊无对者也。救世教则言之详矣。谓上帝无所不在，无所不知，无所不能。创造天地万物，管理万世万民。不容别有一神，掩其荣光。”^[31]他以基督教的上帝观对儒教上帝观进行了批评。林乐知也指出中国儒家经典“知有上帝，而不能知上帝之真也。五经四书，屡言敬畏上帝，屡言上帝之命，并屡言上帝之鉴观。而上帝之外，又以鬼神与之并列，……皆为后世拜偶像及信奉异端之厉阶也”^[32]。承认儒家有上帝观念但认为儒家超自然观有缺陷的传教士还有丁韪良等。综合传教士对儒教上帝观的批评主要是：与基督教的上帝观相比，儒家关于神的观念过于零碎；孔子以含混不清的“天”的概念代替“上帝”的概念，且与鬼神观念含混不清，未明确上帝是唯一真神，导致无神论，或导致多神崇拜和鬼神迷信；基督徒每人均得以崇拜神，而儒家的祭天却只是皇帝与官府的特权，使大众与神颇为疏远；等。他们认为，由于这些缺失，儒学未能发展出“无所不知，无所不能”的、普世的、永恒的唯一真神的完整上帝概念。

2. 自然观。基督教与儒学的宇宙生成论有很大的不同。基督教的创世论认为全能的上帝用6天时间完成了宇宙万物的创造，创造了天地，创造了人类始祖亚当和夏娃。儒学创始人孔子很少有关创世的内容，很少有谈论宇宙生成与宇宙本源论，《论语》与《孟子》很少提到自然观的部分，《易传》试图用“阴阳”、“太极”、“两仪”、“四象”、“八卦”等说明宇宙生成。宋以后儒学有关世界本源的思想日见丰富，有气本源论、理本源论、心本源论等说法。但总的来说，有关自然观的内容是儒学的弱项。传教士显然注意到了儒家在上帝创世与自然观方面的知识的欠缺。谢卫楼批评：“儒教于诸受造之物，未能尽心考察，鼓不能洞悉其理，深明其用。谓物类之变化，只为无知觉、无经营之理气所成。是但知其所当然，不知其所以然也。”“粤古以来，儒学多与无稽之谈参浑不分辨……试以《易经》论之，儒学皆奉为发明天道之书，而张弧载鬼，语涉荒唐……至于堪舆一节，其论乃出自儒教文人，儒教亦容之出入其中。他若星学，相学，阴阳奇门等类，皆托儒教之名弥漫国中矣。”“按儒学所论，谓天地万物，自生自有，无活泼之神经营制造，乃理气相感网缊而成。此论不但与基督教不合，且与泰西诸实学不合”^[33]前已述及，林乐知儒学的重要缺陷是忽视物伦即自然科学，认为儒学之格致仅存其名而已。他们已注意到儒学虽提到了“天”，提到了“格物致知”，

但“天”含糊不清，“格物致知”仅有名而已，又不认同以阴与阳、以气解释宇宙生成，故而认为儒学欠缺物伦、欠缺物理之学、欠缺较为系统的自然观，没有为实学、自然科学的发展创造有利条件。

3. 人性论。基督教与儒学的人性论也迥然有别。基督教的人性论是和原罪说联系在一起的，“原罪论”是一种典型的性恶论，认为人类的祖先夏娃和亚当违背了上帝的意愿偷吃“知善恶树”上的禁果而堕落犯了“原罪”，人一进入了世界即负有深重的“原罪”，人类靠自身无法自救，只能靠上帝救恕。儒家中虽有性无善恶（告子）、性善（孟子）、性恶（荀子）和性兼善恶（世硕）等说法，但占主流的是性善论，以至古代童蒙读物《三字经》开篇即云“人之初，性本善”。孟子认为人性是好的，天生具有四种美好品质，在《孟子·公孙丑上》中称人具有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心与是非之心四种美好天性。既然基儒在人性论上有如此差别，传教士自然会对儒家人性论会有所非议，或对其作出适合基督教教义的解释。理雅各指出，孟子相信人性是善良的，认为人具有与生俱来的善良、正直、礼貌和辨别好坏的秉性，他又把仇恨、非礼、邪恶看成是人类生活的永恒特征，这就需要解释天性善良的人为什么变的如此败坏，“在孟子的那些与基督教教义相反的说教中”没有提供这种解释，“孟子的人性理论虽不能说大错特错，但也是漏洞百出”，“孟子的局限性是因为他对基督教一无所知”^[34]。韦廉臣作《论性》一文宣扬了基督教的原罪说、性恶论，并以此批驳孟子人皆有恻隐、羞恶、辞让、是非之心的性善论，指出“此乃天之命，非人之性也，上帝以此四者置人心中，若诏命然”，“人果肯依四端而行，则皆圣贤矣”，“而人不肯从，故断然知性之恶也”，上帝造初祖赋以纯全之天性，但因“听信魔言，犯帝法令，帝夺其衷心，性变恶”，“初祖越至于今，子子孙孙，世济其恶”，“人不得上帝感化，性卒终不能自善”^[35]。韦廉臣的言下之意是人类初祖亚当、夏娃的天性原是纯善的，但偷食禁果后性变恶，后来世人的人性就是恶的。安保罗也以这种“天命之性”与“世人之性”的区别来对孟子的“性本善”作出附会的解释：“性本善”是指“本来被造之人”即人类初祖亚当、夏娃，“不是现在世人之谓也”，亚当、夏娃的“天命之性”本是善的，悖逆上帝后的初祖及世人性变恶^[36]。基督教基于性恶论主张寻求外力的拯救，寻求上帝的救赎，重视神的“启示”，而儒学基于性善论主张靠人性所本有的良知良能的自觉，靠自力实现“道德完美”、“成德成圣”，

重视人的“觉悟”。传教士从寻求上帝救赎的教义出发，对儒学向内寻求、良知良能自我发现的道德修养论不以为然。“根据基督的教义，人性的纯洁和完美依靠上帝的帮助。花之安坚持认为：如果不与一个人格化的上帝发生亲密的关系，没有确定了永恒生命，那么，要想建立一个积极的伦理学体系是不可能的。因此，孔子在有关未来生活问题上所表现出的沉默和无知是他的整个伦理学体系的一个严重的和基本的失误”^[37]。在他们看来，儒家寄希望于内心修养而不是寄希望于上帝的帮助，是一个严重错误。

4. 伦理观。传教士对儒学的道德伦理思想是比较认可的，他们对其颇多赞赏，并认为它与基督教伦理较为吻合，因而作了一些会通基儒伦理观的工作。“英国传教士艾约瑟（Joseph Edkins）宣称，孔子是一位伟大的道德家，在思维深度和影响上可以与苏格拉底（Socrates）并称。”^[38]“还有一位传教士倪维斯宣称：儒家思想是最完美的道德体系，这种体系独立于基督教之外而存在着。他相信，孔子比起任何一位毫无生气的古代圣贤对善良行为的形成和发展发挥了更大的作用。”^[39]林乐知在《消变明教论》中所说的“耶稣心合孔孟”，其重点即在伦理观的吻合：“儒教之所重者五伦，而吾教亦重五伦”，“儒教重五常，吾教亦重五常”，“儒教君子三戒与吾教上帝十诫旨有相同者”。他在该文中以圣经中有关内容逐一论证儒家五伦五常：以其有“尊皇上”，“不可沮皇上”，“人宜服在上之权”之类的言辞作为“重君臣”之证；以其有“敬尔父母”、“罢父母者必死”之类的言辞作为“重父子”之证；以其有“夫宜一妻，女宜一夫，以免邪淫”，“妇服于夫，夫宜爱妇”之类的言辞作为“重夫妇”之证；以其有“爱诸兄弟”，“致爱兄弟无伪，出洁心而彼此相爱”之类的言辞作为“重兄弟”之证；以其有“友以心劝”，“相亲相悦”之类的言辞作为“重朋友”之证——以上为五伦之证。以其中关于“爱”的说教证之以“仁”；以其中“耶和華以义为喜，必观正直之人”之类的言辞证之以“义”；以其中“以礼相让”之类的言辞证之以“礼”；以其中“智慧之赋，贵于珍一珠，淡黄玉不能比，精金不得衡”之类的言辞证之以“智”；以其中“止于信”之类的言辞证之以“信”——以上为五常之证。他还将圣经中的“摩西十诫”与所谓“儒教君子三戒”进行比较，证以“旨有相同者”：前者中的第七诫“毋奸淫”，同于后者中的“戒色”；前者中的第六诫“毋杀人”，同于后者中的“戒斗”；前者中的第八诫“毋偷盗”、第十诫“毋贪邻屋

邻妻及其奴婢牛驴凡邻所有者”，同于后者中的“戒得”。这样，耶稣与孔子就成为伦理道德“基因”相同的联体兄弟了。花之安在《儒学汇纂》一书的末尾虽对儒教的缺陷与错误有诸多指责，但承认“儒教在处理人与人之间的关系上，有许多极好的表述，对良好的人际关系的形成产生了重要影响，许多论述在基督教《启示录》里都有类似的、相应的说法”^[40]。他在《自西徂东》一书中以儒学中的仁、义、礼、智、信“五常”对基儒伦理进行对比分析。李提摩太指出：“上帝爱以中国归儒教管理，虽儒教之理与救世教不同，然仁义礼智信五常之大道两教实相通矣。倘再能随时更改，补其所缺，止于至善，自可历久不衰。”^[41]理雅各认为，儒教关于人的道德责任的教义是很有价值的，“它所津津乐道的四样东西——学问、伦理、忠诚、真实的后三样来看，与基督教中的摩西法律及福音书的论点完全是一致的，这些信条影响下的世界必将会是一个美好的世界”^[42]。安保罗在《孔子基督为友论》一书中认为，儒家伦理以人伦之道为首要，称为“五常”和“五伦”，即仁义礼智信与君臣、父子、夫妇、长幼、朋友，与基督教所言极相吻合。传教士对儒学的具体德目有所称赞，并与基督教有关内容作了沟通。如麦高温颂扬了孔子倡导的以下德目：“孝”，“如果一个人不是从小生长在中国，他便不可能理解这种伟大的美德在这位圣人的教导下是如何渗透到中国社会的各个方面”；“忠”，“这个字眼经常激发在懒散的表面下深藏的民族之心，激起那郁积在心中沉睡已久的热情”；“诚”，它与“忠”一起对孔子而言是“两个十分有吸引力的字”^[43]。安保罗在《孔子基督为友论》一书中指出，孔子所说的“己所不欲勿施于人”，也是基督教倡导的个体之人“守身之金箴”，耶稣教导其门徒“无论何事，你们愿人怎样待你们，你们就怎样待人”，这句东西方文化共喻的金玉箴言，概括在一个字就是“恕”。

传教士对儒家伦理思想也有批评。除了前述对通过自力实现成德成圣的指责，他们从基督教立场与西方视野出发提出儒家伦理有以下主要问题：指出儒家五伦说没有涉及神与人的关系，丁韪良在《天道溯源》中提出人与人之间的“五伦”之外还有“神与人实为首伦”，林乐知在《中西关系论》中批评儒家只有人伦而缺天伦与物伦，韦廉臣在《论人·七伦论》中指出应在儒家五伦之外再加上帝与远人两伦。有的德目倡导得有些过分，如“孝道被夸大到神化父母的地步”^[44]，过于繁文缛节等。由于缺乏对上帝负责的教义、由于缺乏对上帝的敬谓，“孔

教理想虽然崇高，但是没有什么威慑力”^[46]。由于儒家倡导的道德缺乏必要的约束力，所以有的美德虽被倡导但做不到，如仁是五德之首，但“形式上看起来似乎很好的仁爱理论，在中国人的实际生活中丝毫也未得到应验”^[46]；信是五德之一，但“在那些深谙中国状况的西洋人看来，它实际上是礼仪之邦的中国所有美德中中国人最缺乏、需要的一种”^[47]。再如礼被大力倡导，但“至少有一半的外国人认为，在中国人的那层礼节外衣中不存在什么有价值的东西，它没有包容人类天性中的优秀品质”[10]（P204）。传教士的结论还是：儒学伦理有值得称道的地方，如果不发展出对上帝的教义，其道德力量就无立足之处，就不能使它的人民获得新生。因此，在基督教伦理前，儒家伦理仍被凸现了劣势。

5. 礼俗观。传教士从敬拜唯一真神的基督教信仰出发，对与儒家有关的祭天、祖宗崇拜、孔子崇拜等礼俗进行观察与评论。他们发现中国人的祭天与基督教仪式是较为接近的，如皇帝每年两次到天坛祭天及举行祈祷，“这一仪式无论从其整个的特点，还是从其具体的每个环节看来，都与《圣经》中的宗教仪式有惊人的相似之处”^[48]，但也有很大的区别，最主要的是这种隆重的仪式只是皇帝的特权，尤其是女性不允许出现在天坛的附近，普通老百姓也以自己的朴素形式表达对天的虔诚，但中国人是泛神论者，“缺乏明确的人格个性是中国人崇拜‘上天’的致命缺陷”^[49]，而这与儒经中含糊不清的“天”的概念是有关的。他们还注意到对先祖亡灵的“祖宗崇拜”在中国很有普遍性，多数传教士都认为这种祭祖活动完全是一种不利于传教的错误信仰故而加以反对。何天爵称“祖宗崇拜”是中国的“所有的宗教仪式中最源远流长、根深蒂固的内容。而且毫无疑问祖宗崇拜将是在中国人当中最后消亡的一种错误信仰”^[50]。明恩溥指出“祖先崇拜的习俗从一个侧面说明了中国所有的死人都是神”，它与对自然力的崇拜一起形成了中国下层民众的多神论、泛神论，而“在这个世界上，没有一个受过教育的、有知识和道德修养的人，会像中国的儒家士大夫一样，是如此彻底的不可知论者和无神论者”^[51]。安保罗根据基督教“专拜上帝”的教义，对儒教“兼拜各神”与“敬拜祖宗”等进行了批驳，他说：“儒教于敬拜上帝之外，兼拜各神。故如《诗》云‘怀柔百神。’《书》云：‘遍于群神。’诸如此类，皆谬误之最甚者。”又认为祭祖“是以上帝之尊荣归于先人，视先人如无所不在之上帝”，“所以祀先之义，皆虚妄也。且不独虚妄，各种之弊，亦因之而出焉。”^[52]他又认为，中国人的祭

祀祖先，是以“当然之理而反使为非然矣”。其意为祭祀祖先本来是合情合理的事反而成为不正确不合宜的。换言之，孝敬父母亲属是当然应该的，感谢父母的养育之恩，听从父母的训诲教导，就是孝顺父母。当父母离世之后，应当厚葬他们，并要纪念他们，“终身无忘其抚育之恩，没齿无改其义方之训”。但是不要再举行祭祀或跪拜他们的各种仪式，为什么呢，“祀先者，无益之事。”安保罗解释说，先人以故，既不能和生者相通，因此，虽然子孙后代烧香跪拜，先人也不能享其馨香；虽然锦帛奉给，先人也不能取之为用。所以，“祀先之义，皆虚妄也。”而且，不仅是虚妄之事，而且各种弊害也因此而生发出来，表现为：一是废时失事，劳民伤财，导致后世的佛教道教等一切异端，诳世欺人，皆因祭祀之弊而风行；二是看到这些活动，人因此想象所谓末世之福，以为子孙可以祭祀而欣慰。而无子孙的，则必然要纳妾。而纳妾之弊是“亡家败国之祸胎也”；三是从全中国来计算，每年用来祭祀的费用不下100兆两。若节省这些虚糜之财，以图国事，而所得的利益则无穷尽的。所以，中国众人忘记教育养生之道，而行献媚鬼神之事，是极大的错谬；四是人若祭祖，是以上帝之尊荣归于先人，视先人为无所不在的上帝，这种“僭窃之罪”是最大的弊端。按照基督教的教义，上帝不允许人事奉各种鬼神，惟当敬拜耶和华——独一的真神^[53]。安保罗还从两个方面强调了中国人敬拜孔子习俗的“错漏”之处：一方面，他认为，中国古时帝王，崇拜祭祀上帝时，已经恒杂以祭拜他神。如舜祀六宗，山川，群神，到了近世敬拜之神名目更多，几乎将上帝唯一真神之理，全行晦暗。不过，中国经书中及孔子之训中，并没有教诲人入庙拈香。另一方面，孔子也自认为“吾非生而知之者，好古敏以求之者也”（《论语·述而》），他毕生所忧虑的就是“圣人吾不得见之矣”，孔子也自知是尚未成全之人。若诚堪奉为后世之标准，以虚浮陷谀孔子是违背孔子之本意的。谢卫楼认为，“儒教以为人当敬拜有三：一拜物，如天地日月山川之类，二拜圣贤，三拜先祖……实为人与上主相通之阻隔也”^[54]。有的传教士认为中国人的“祖宗崇拜”是可以容忍的，与基督教不违背。如丁韪良认为，祖先崇拜在中国存在之普遍，影响之深远，决非其他任何宗教可比，因此要妥善解决。在光绪六年（1880年）“美国东方协会”的一次年会上，丁韪良发表题为《中国的祖先崇拜》的演讲，10年之后又以同样的题目在“基督教在华传教士大会”上作了演讲，试图说服传教士们对祖宗崇拜采取妥协策略。

综上所述,传教士的儒学观是他们从其基督教的立场出发所形成的对儒学的认识。他们对儒家的上帝观、创世论与人性论主要是进行批判,但也有附会的解释,如以儒家经典的“天”、“帝”比附基督教的上帝,把“性本善”解释为“天命之性”、人类初祖偷食禁果前的天性;对儒家的伦理道德观作了较多的肯定,但也有批评,尤其是对儒家向内用力的道德修养论、缺乏对上帝的负责教义的道德修养论多有指责;对儒家的祖宗崇拜、孔子崇拜等习俗,有批评,但有的传教士认为是可以容忍、与“专拜上帝”并不截然对立的非宗教性崇拜。

四、传教士之儒学观及对传播儒学的贡献

传教士对儒学的分析与思考,是“有史以来第一次大规模的非儒家文化圈的知识分子对中国文化的研究”^[55]。传教士的儒学观作为异域视野下的比较文化论、作为宗教视角下对世俗政治伦理思想的观照,对我们审视儒家文化的价值与局限,在视角、宏观把握、具体分析、中西比较等方面都有参考意义。

来自传教士的最主要批评是儒学只重人伦而忽视了天伦,忽视了对超越层面的关注、对人的终极关怀,尤其是缺乏对独一无二真神的纯洁而坚执的信仰,导致了民间层面的多神教、泛神教信仰与文人层面的无神论。在信仰问题上,儒家文化与基督教的执着与排他相比,显示了宽容性,但同时也是不坚定性,孔子本人对鬼神就是既不信其有也不信其无、“敬鬼神而远之”的态度,其流风所及是塑造了鲁迅所说的“无特操”的国民性。鲁迅说:“中国人自然有迷信,也有‘信’,但好像很少‘坚信’。……崇孔的名儒,一面拜佛;信甲的战士,明天信丁。宗教战争是向来没有的,从北魏到唐末的佛道二教的此仆彼起,是只靠几个人在皇帝耳朵边的甘言蜜语。”^[56]当传教士以基督教的神本与超越层面凸现对儒家文化的优势时,同时也呈现出儒家文化的人文特色。与基督教文化相比,儒家文化的主要特色是以人为本、关注现世、关注世俗、关注国计民生、重视人伦、重视人的道德修养而不看重人的信仰的人文主义,体现出一种务实精神与理性主义精神。儒学的精华是以仁为核心、以“五常”为重点的伦理思想,这个部分也是儒学最得传教士称道之处,是传教士会通基儒的重点。

如前所述,林乐知指出儒家重人伦但忽视天伦,同时忽视物伦,忽视自然科学。中国文化的重德精神,不只体现在以道德代宗教,也体现在道德哲学得到了片面

的发展，而自然科学没有得到足够的重视。儒学在中国不仅政与教合一，而且教与学合一，这种格局本身就不利于学术包括自然科学的发展，加上儒家知识体系中“格物致知”仅有其名而已，未能尽心考察“物理”，本该发展出自然科学的领域因与无稽之谈参浑不清而出现了被传教士指责为“虚妄”的星学、相学、风水学、阴阳奇门之类的“虚学”。当近代西学东渐后，“中体西用”的模式强调的仍然是名教，科学依然没有取得应有的地位。当科学与基督教在西方同时得到发展，而有的基督教学者声称基督教是科学之母时，在儒学统治中国人思想的年代中国没有发展出近代科学。

在儒家思想体系里，人被誉为万物之灵，被称为与天、地并列的“三材”，人性备受尊崇，而人性的高贵之处首先在于人具有恻隐、羞恶、恭敬、是非四种良知，人能通过人性的自我肯定实现成德成圣。在基督教理论中，人性被看作是堕落的、有罪的，人处于被上帝看管的卑劣地位。但在具体的道德实践与社会生活中，我们却看到了另一种景象：在中国祭天成了皇帝的特权，而在西方人人都有敬拜上帝的权利；在中国基于性善寄希望于人性的自我肯定，伦理文化片面发展，而在西方基于性恶寄希望于外力实现，法、制度与制衡机制得以发展；在中国政教不分皇帝权利至高无上，而在西方君主权力受到了教会体制的强大牵制；等等。

置于中西文化的背景之下，置于宗教文化与世俗文化比较的背景之下，对儒家文化进行审视，思路与视野会显得开阔得多。传教士的儒学观在这个方面无疑是有益的、开拓性的尝试，尽管他们本意并不在此。

传教士基于传播基督教的目的对儒学所作的研究、对儒学思想价值的认识促使其将儒家思想介绍到各国，从而促进了儒家思想在世界的传播。传教士为了传教而来到中国，但到了中国以后，他们被儒家思想所吸引，花费了大量心血向西方世界翻译介绍儒家思想。我们在上文中提及的利玛窦、理雅各等都是例子。经传教士们的报道和渲染，在欧洲人眼里，孔子是一位受人崇敬的思想家，儒家思想是一种先进的思想，产生了孔子和儒家思想的中国是一个令人想往的“理想国度”，。在欧洲学者中掀起了“孔子热”、“儒学热”和“中国热”，纷纷以谈论孔子、儒家与中国为时髦。“己所不欲，勿施于人”、“民为贵，君为轻”等格言在欧洲广为流传。天主教传教士所介绍的儒学经典与儒家思想，对欧洲的启

蒙运动产生了很大的思想影响。启蒙运动的精神领袖伏尔泰对于儒家思想情有独钟。他曾经非常深入地研究了中国的历史和文化、并在《风俗论》和《哲学辞典》等著作中表示了推崇，尤其是对儒家的伦理道德称颂有加，他感叹在欧洲各国还是森林中的野人的时候、中国人已经能够用完善而明智的制度治理国家，认为中国可以作为欧洲的榜样、孔子可以作为欧洲的思想导师，“在道德上欧洲人应当成为中国人的徒弟”。伏尔泰根据元曲《赵氏孤儿》改编的戏剧《中国孤儿》颂扬了中国的伦理道德观。《赵氏孤儿》讲述的是发生在春秋时期的故事。晋国权臣屠岸贾与赵盾不和，赵氏全家惨遭屠戮，赵盾门客程婴与公孙杵臼定计将赵氏孤儿救出，为骗过屠岸贾，公孙不惜舍生取义，程婴则忍辱负重抚养孤儿十数年，终于待其长大成人、为全家报仇。剧本最先由马约瑟神父于1735年译介到法国，伏尔泰以这个法文译本的素材创作出了《中国孤儿》。1755年，《中国孤儿》在巴黎上演，轰动了法国剧坛，成为脍炙人口的名剧不断上演。伏尔泰认为《赵氏孤儿》集中体现了中国道德和儒家文化的精髓。法国启蒙运动中的另一著名思想家狄德罗对于儒家哲学也十分赞赏，他对孔子、儒家经典都曾给予过高度赞扬，认为孔子是一位圣哲，称赞《论语》中的“道德警句”所体现的道德观要比其他的超验哲学和经验哲学高明得多。儒家思想与欧洲思想界发生如此深刻的关联，其中介就是来华传教士。后来的新教传教士，同样对儒家思想在世界的传播产生了重要影响。

参考论著:

1. 顾长声:《传教士与近代中国》,上海人民出版社 1981 年;
2. 陈卫平:《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》,上海人民出版社 1992 年;
3. 孙尚扬:《基督教与明末儒学》,东方出版社 1994 年;
4. 董丛林:《龙与上帝——基督教与中国传统文化》,三联书店 1996 年;
5. 张国刚:《从中西初识到礼仪之争(明清传教士与中西文化交流)》,人民出版社 2003 年;
6. 刘耘华:《诠释的圆环:明末清初传教士对儒家经典的解释及本土回应》,北京大学出版社 2005 年;
7. 颜炳罡:《心归何处——儒家与基督教在近代中国》,山东人民出版社 2005 年;
8. [意]利玛窦,[比]金尼阁:《利玛窦中国札记》(何高济等译.),广西师范大学出版社 2001 年;
9. 黄新宪:《基督教教育与中国社会变迁》,福建教育出版社 1996 年;
10. 史革新:《近代来华传教士与儒学的关系》,《北京师范大学学报》1986 年第 6 期;
11. 吴梓明:《晚清传教士对传统文化的研究》,《文史哲》1997 年第 2 期;
12. 杨代春:《〈万国公报〉对儒学的分析》,《湘潭大学社会科学学报》2003 年 1 期;
13. 胡卫清:《儒与耶:近代本色神学的最初探索》,《石河子大学学报》2003 年第 4 期;
14. 金刚:《“会通儒学”:外来宗教适应封建中国的共同选择》,《济南市委党校学报》2003 年第 1 期;
15. 孙邦华:《晚清寓华新教传教士的儒学观——以林乐知在上海所办〈万国公报〉为中心》,《孔子研究》2005 年第 2 期;
16. 李存山:《从“郊社之礼”看儒耶分歧》,《中国哲学史》2006 年 1 期;
17. 程艳:《早期在华传教士“独厚儒学”原因初探》,《成都理工大学学报》2006 年 1 期。

引文出处:

- [1] [意]利玛窦, [比]金尼阁:《利玛窦中国札记》(何高济等译.), 第72页, 广西师范大学出版社, 2001年。
- [2] 侯外庐:《中国思想通史》, 人民出版社1998年, 第1080页。
- [3] 冯应京:《天主实义》, 北京, 1601。
- [4] 李之藻:《天主实义重刻序》, 杭州, 1607。
- [5] 朱维铮主编《利玛窦中文著译集》, 复旦大学出版社2001年版, 第21页。
- [6] 利玛窦、金尼阁,《利玛窦中国札记》, 中华书局1983年, 第101页。
- [7] 转引楼宇烈, 张志刚:《中外宗教交流史》, 湖南教育出版社1998年版, 第296页。
- [8] 《天主实义》第八篇。
- [9] 《天主实义》第三篇。
- [10] 利玛窦、金尼阁,《利玛窦中国札记》, 中华书局1983年, 103页。
- [11] 利玛窦、金尼阁,《利玛窦中国札记》, 中华书局1983年, 104页。
- [12] 《利玛窦中文著译集》, 复旦大学出版社2001年版, 第22页。
- [13] 《天主实义》第八篇。
- [14] 陈侯光:《辨学刍言》,《破邪集》卷5第3—4页。
- [15] 黄新宪:《基督教教育与中国社会变迁》第73页, 福建教育出版社, 1996年。
- [16] 顾卫民:《基督教与中国社会》第263—264, 上海人民出版社, 1996年。
- [17] 同上, 第266页。
- [18] 黄新宪:《基督教教育与中国社会变迁》第74页, 福建教育出版社, 1996年。
- [19] 顾长声:《传教士与近代中国》第193页, 上海人民出版社, 1981年。
- [20] [德]花之安:《自西徂东》, 第3页, 上海书店出版社, 2002年。
- [21] [德]花之安:《性海渊源·自序》, 载李天纲:《万国公报文选》,

第 126 页，三联书店，1998 年。

[22] [德] 安保罗：《救世教成全儒教说》，载李天纲：《万国公报文选》，第 145-147 页，三联书店，1998 年。

[23] 转引自杨万春：《万国公报与晚清中西文化交流》，第 189 页，中国美术学院出版社，2004 年。

[24] [美] M·G·马森：《西方的中华帝国观》（杨德山等译），第 292-293 页，时事出版社，1999 年。

[25] 王韬：《王韬日记》（方行、汤志钧整理），第 11 页，中华书局，1987 年。

[26] [英] 麦高温：《中国人生活的明与暗》（朱涛、倪静译），第 67—68 页，时事出版社，1998 年。

[27] [美] 何天爵：《真正的中国佬》（鞠方安译），第 88—89 页，光明日报出版社，1998 年。

[28] [英] 马礼逊：《字典·第 1 卷》，转引自谭树林：《马礼逊与中西文化交流》，第 70 页，中国美术学院出版社，2004 年。

[29] 丁魁良：《花甲记忆——一位美国传教士眼中的晚清帝国》（沈弘、恽文捷、郝田虎译），第 194 页，广西师范大学出版社，2005 年。

[30] [美] M·G·马森：《西方的中华帝国观》（杨德山等译），第 293 页，时事出版社，1999 年。

[31] [德] 安保罗：《救世教成全儒教说》，载李天纲：《万国公报文选》，第 146—147 页，三联书店，1998 年。

[32] [美] 林乐知：《全地五大洲女俗通考·教道》。

[33] [德] 安保罗：《救世教成全儒教说》，载李天纲：《万国公报文选》，第 145—147 页，三联书店，1998 年。

[34] [美] M·G·马森：《西方的中华帝国观》（杨德山等译），第 298-299 页，时事出版社，1999 年。

[35] [美] 韦廉臣：《格物探源·性论》，载李天纲：《万国公报文选》，第 14—15 页，三联书店，1998 年。

[36] [德] 安保罗：《孔子基督为友论》，上海美华书馆，1914 年。

[37] [美] M·G·马森:《西方的中华帝国观》(杨德山等译),第293—294页,时事出版社,1999年。

[38] [美] M·G·马森:《西方的中华帝国观》(杨德山等译),第298页,时事出版社,1999年。

[39] 同上。

[40] 参见[美]明恩溥:《中国人的特性》(匡雁鹏译),第276—277页,光明日报出版社,1998年。

[41] 李提摩太:《救世教益》,载李天纲:《万国公报文选》,第116—117页,三联书店,1998年。

[42] [美]明恩溥:《中国人的特性》(匡雁鹏译),第261页,光明日报出版社,1998年。

[43] [英]麦高温:《中国人生活的明与暗》(朱涛、倪静译),第67—68页,时事出版社,1998年。

[44] [美] E. A. 罗斯著:《变化中的中国人》(公茂虹、张浩译),时事出版社,1998年。

[45] [美]明恩溥:《中国人的特性》(匡雁鹏译),第163页,光明日报出版社,1998年。

[46] 同上,第166页。

[47] 同上,第141页。

[48] [美]何天爵:《真正的中国佬》(鞠方安译),第90页,光明日报出版社,1998年。

[49] [美]明恩溥:《中国人的特性》(匡雁鹏译),第264页,光明日报出版社,1998年。

[50] [美]何天爵:《真正的中国佬》(鞠方安译),第92页,光明日报出版社,1998年。

[51] [美]明恩溥:《中国人的特性》(匡雁鹏译),第264页,光明日报出版社,1998年。

[52] [德]安保罗:《救世教成全儒教说》,载李天纲:《万国公报文选》,第148—149页,三联书店,1998年。

[53] 安保罗：《救世教成全儒教说》，李天纲编校：《万国公报文选》，第148-149页，香港三联书店，1998年。

[54] [德]安保罗：《救世教成全儒教说》，载李天纲：《万国公报文选》，第160页，三联书店，1998年。

[55] 陶飞亚：《边缘的历史——基督教与近代中国》第129页，上海古籍出版社，2005年

[56] 鲁迅：《运命》，载《鲁迅全集》，第6卷，第131页，人民文学出版社，1981年。

攻读学位期间发表的学术论文目录

1. 重新认识晚清基督教民,《烟台大学学报》2005年3期;
2. 简评《近代转型社会中的集团与人物》,《烟台大学学报》2007年1期;
3. 略论利玛窦的儒学观简评,《中国近现代人物史料研究》,中国广播出版社2006年。