

分类号：
密 级：

Y. - 805967

学校代码：10055
学 号：020754



南开大学
Nankai University

论文题目： 信仰还是生存
——晚明佛教和天主教的相遇与冲撞

硕士学位论文

MASTER'S DISSERTATION

培养院系：历史学院
一级学科：历史学
二级学科：专门史
论文作者：贾雪飞
指导教师：张国刚 教授

允公允能
日新月异

南开大学研究生院

2005年5月

内容提要

众所周知，晚明万历年间欧洲天主教初次登陆中国，随着其在晚明社会中活动范围的不断拓展，他在传统的中国社会中引起了一系列的强烈反响。本文谨从天主教和佛教的关系角度来切入这段历史，试图通过对他的回顾来探讨传统社会在面对固有文化和异质文化冲撞间的抉择，以及这种抉择背后发人深省的历史事实。

本文共分为五章。第一章叙述了从范礼安、罗明坚为了进入中国内地而托名“西僧”，到利玛窦深入明朝社会后改扮为儒家学者身份，再到后来逐渐公开自己的反对佛教的立场的这一历史过程。这就是天主教从处身中国文化的外围来解读中国到置身中国文化的内部来评价他的一个动态的转化过程，这也就是天主教人士对中国文化的渐进的理解过程，也是天主教在中国社会从“隐”到“显”的激荡过程。

第二章沿着历史的脉络，介绍了从云栖株宏大师的《天说四则》到僧儒携手破耶的《圣朝破邪集》再到托名钟始声的藕益智旭大师的《辟邪集》问世的二三十年间，本土佛教界就天主教在中华传行的总体回应情况。

第三章将前面两章的交叉点平面展开，把冲撞争锋中的佛教和天主教拉到一个横切面上来做直观对照：首先是当时争锋留下来的文本来解读其争锋的内容，然后再从同时代目光中勾勒两者在现实生活中行品形象。这种理与实的对照使我们可以比较完整准确的掌握两者在当时社会中的现实形态及人心的取向，从而可以使得我们更好的理解这场宗教信仰争锋背后的社会现实层面的东西。

第四章进一步收近我们的视野范围，将焦点集中到杨廷筠——这样一名在佛门路上由于意外遭遇天主教而毅然弃佛皈依的中国传统士大夫知识分子身上，让我们通过检视他转变前后的所作所为，来进一步认识促使他决然转变的真实原因。

第五章重新把视野放回到晚明社会的大背景中，对比杨廷筠的人生理想和佛教颓败堕落的不堪现状，进而浅析杨廷筠皈依天主教的真正原因：信仰还是存在？

总而言之，晚明时期由于佛教本身道德上的堕落和佛理上的停滞，整体上呈现出一片衰颓气象，这使得他在和有着良好的个人修养、并过着严谨道德生活的耶稣会士为首的天主教的竞争中处于尴尬的劣势。而同时诸如杨廷筠这样有着忧国忧民思想的儒家士大夫，在“神道设教”的传统思想的导引下，处于教化世风的缘由而毅然皈依天主教，并为了天主教的传扬而不惜与佛教公然对抗。——这正是本文所要的得出的结论：生存而非信仰，是人们在晚明佛耶之争中选择的最终依据。

关键词：天主教 利玛窦 反佛 佛教 僧侣 破邪 佛耶之争 杨廷筠

Abstract

As well known, since Catholicism was took by Jesuits into late-Ming Dynasty, it caused a series of violent collision with Buddhism in the society. This essay tended to discuss the people's reaction in the cultural communication from the point of the debate between the Catholicism and the Buddhism.

There are five chapters in the essay. Chapter one narrate the process which Jesuits, such Michel Ruggieri, Matteo Ricci, adapted himself in the Ming society from pretended of Buddhism monk to cast off the monk image and then to censure Buddhism openly. This is a dynamic process that Jesuits turned their attitude with Buddhism and adjusted their self-setting images.

Chapter two introduced the anti-Catholicism movement and the collections produced by it from Senior Buddhism Monk Yunxi Zhuhong to Zhong Shisheng according to the schedule of history, which span is about thirty years. This is the reaction of the Buddhism for the Catholicism's spread in China.

Chapter three focus the lens to the cross point of the above two lines which according to the history and contrast the debated context and the respective images between Buddhism and Jesuits. Through this contrast, we may well understand the people's tendency of between the Buddhism and the Catholicism.

Chapter four more closer our lens on the case of a Confucian Officer, Yang Tingyun, who is turn to a pious Catholic when he meet two Jesuits in Hangzhou from a devout Buddhist.

And finally, chapter five returned to the society background to contrast Yang Tingyun's ideas of life and the degenerate of Buddhism in order to look for the real cause that Yang's convert to Catholicism: Belief or Being?

In a word, the essay tended to get a conclusion that Being condition which the religion may take to the people is the essential element for Chinese people to choice their religion.

Key word: Catholicism missionary anti-Buddhism Buddhism monk anti-Catholicism Yang-Tingyun

南开大学学位论文版权使用授权书

本人完全了解南开大学关于收集、保存、使用学位论文的规定，同意如下各项内容：按照学校要求提交学位论文的印刷本和电子版；学校有权保留学位论文的印刷本和电子版，并采用影印、缩印、扫描、数字化或其它手段保存论文；学校有权提供目录检索以及提供本学位论文全文或者部分的阅览服务；学校有权按有关规定向国家有关部门或者机构送交论文的复印件和电子版；在不以赢利为目的的前提下，学校可以适当复制论文的部分或全部内容用于学术活动。

学位论文作者签名：

年 月 日

经指导教师同意，本学位论文属于保密，在 年解密后适用本授权书。

指导教师签名：		学位论文作者签名：	
解 密 时 间：	年 月 日		

南开大学学位论文原创性声明

本人郑重声明：所提交的学位论文，是本人在导师指导下，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，本学位论文的研究成果不包含任何他人创作的、已公开发表或者没有公开发表的作品的内容。对本论文所涉及的研究工作做出贡献的其他个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本学位论文原创性声明的法律责任由本人承担。

学位论文作者签名：

年 月 日

引言

以耶稣会士为先锋的天主教在晚明踏上中国国土之初就与中国佛教系结了解不解之缘。从依傍到离异再到相互攻伐，晚明佛教和天主教就像所有相遇的异质文化一样，经历了从谋面到冲撞的相识磨合过程。如果历史沿着既有的方向前进，接下来，按照异质文化相遇的一般规律，佛教和天主教会进入彼此的吸纳和调整阶段。然而，历史在这个时候发生了转向。随着明王朝的灰飞烟灭，佛教和天主教在经历了激烈的相互辩难和攻伐之后，也在崭新的政治环境中嘎然而停止了相互的争吵，不再介意对方的存在。而另一方面，或许由于佛教本身的式微，有清一代保守的儒家士大夫充当了反耶阵营的生力军。随着时间的流逝，除了在晚明集结成册的辟天主教文集《辟邪集》和《圣朝破邪集》的部分篇章能够提醒人们这段曾经存在的佛教和天主教相互攻伐的历史之外，其他的似乎都随着历史的烟云在人们的记忆中消散了。

近些年来，由于跨文化研究的热络和宗教问题的升温，很多学者把研究焦点对准了传教士及其文化传播和宗教拓展问题，相关著作也如雨后春笋般相继问世，颇有成就和见地的也不在少数。而晚明作为欧洲天主教第一次成功登陆中国的历史性时期，吸引了一大批硕学之士的目光，近些年来研究成果极大丰富。笔者自有幸师从张国刚教授研读中西文化关系史以来，一直对宗教问题保有兴趣，并在恩师的指点下逐渐将研究方向锁定在明末清初这一时期。在读书过程中，笔者对晚明天主教与佛教的纠缠及由此引起的一系列社会反响产生了极大的兴趣，但是发现就现有资料很难将整个过程梳理清晰，尤其是在《破邪集》和《辟邪集》的问题上，所有涉及这两本书的著作几乎都是很含混的将他们并提，既无比较严谨的成书考证，也没有对其差异性的界定和说明，这就不仅让笔者无法理清晚明佛教界对天主教批驳的历史动态过程，而且对佛界本身的不同态度也难有准确的把握。鉴于以上原因，笔者开始对《破邪集》和《辟邪集》进行考证和研读，并在此过程中最终完成了对本文的运思和架构。

本文的主旨是以西来天主教和本土佛教在晚明社会的相遇和冲撞来切入，回顾晚明社会中天主教这支异质文化为了生存而不断变通的经历，同时将其与流布中国两千年的本土佛教相对照，探求为什么他会在一定程度上击败佛教，赢得杭州著名的佛教居士杨廷筠——这个既不不求科学、亦不不求解脱的传统中国士大夫——的笃定皈依，进而再从佛教本身状况来探讨杨氏皈依的心路历程和发生在晚明的这场佛耶冲撞：为了信仰还是为了存在？

本文共分为五章。前两章以时间顺序具体描述了天主教在中华大地的激荡及晚明本土佛教界的对之的回应；第三章是佛耶对面，从理性教义的对话到感观形品相对照来勾勒辩难双方的整体形象；第四章是杨廷筠个案——佛教在晚明与天主教相遇后的尴尬；第五章从晚明佛教的颓败现象来看晚明社会的佛耶之争。

从内容上来讲，本文的创新点有如下三点：一是爬梳考证了徐昌治《圣朝破邪集》和钟始声《辟邪集》的成书过程和之间的历史脉络；二是从动态的历史角度对天主教和佛教在晚明社会的纠缠做了系统的梳理；三是从感性角度阐发智旭大师在《辟邪集》中分别以“钟始声”和“际明禅师”署名，并以他们之间的通信的形式来体现自己的破耶立场的原因。

在晚明佛教和天主教辩论的话题上，收藏于国家图书馆的郑安德博士的未刊稿博士论文《明末清初天主教和佛教的护教辩论》、资料汇编《明末清初天主教和佛教辩论资料选》（北京大学宗教研究所，2000）及孙尚扬的《基督教和明末儒学》（东方出版社，1994）、《1840年前的中国基督教》（与钟鸣旦合著，学苑出版社，2004），何俊的《西学与晚明思想的裂变》（上海人民出版社，1998），钟鸣旦的《杨廷筠 明末天主教儒者》（社会科学文献出版社，2002），柯毅霖的《晚明基督论》（四川人民出版社，1999）和谢和耐的《中国与基督教》（上海古籍出版社 2003）等都从不同角度对之有极为深入的研究，这些著作不仅在很大程度上拓宽了笔者视野，而且也极大丰富了笔者的学识，是笔者极为重要的参考资料，后学在这里对这些前辈学者表示深深的敬意。

恩师张国刚先生的力作《明清传教士与欧洲汉学》和《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》虽然与本文的主题干涉不多，但从行文的整体思维视野和运思构架的高度上，对笔者有着启蒙导向之功；沈定平先生的《明清之际中西文化交流史——明代：调试与会通》也是笔者重要的参考资料之一，在此一并表示感谢！

由于笔者的学识和修为有限，文中的疏漏之处在所难免，望见到本文的诸位学长、先生不吝赐教。

第一章 天主教的在华激荡：从《天主实录》到《天主实义》

自从 1552 年沙勿略饮恨上川岛，虽西方传教士纷至沓来，但无一人能如愿叩开明朝的大门。天主教各修会的传教士们被牢牢限制在澳门一隅，而其的远东传教事业则一直处于一筹莫展的境地。直至 1573 年意大利籍的耶稣会士范礼安就任耶稣会远东视察员，这一局面才有了转机。据考察，在澳门设立会所并伺机向中国派遣传教士的天主教修会很多，有多明我会、方济各会、奥斯定会、外方传道会、遣使会和耶稣会¹诸种宗派。而范礼安所属的耶稣会在整个亚洲的传教事业中后来居上。²

1577 年 10 月到 1578 年 7 月，范礼安第一次驻留澳门。九个月间的观察和询问使他对中国人产生了崇高的敬意（他称中国人为伟大和杰出的人民），同时也洞察到了以往传教失败的原因。“进入中国唯一可行的方法”，他在给耶稣会总长的信中写道：“就是调整我们的策略，采取一种与迄今为止我们在其他国家完全不同的方法”³，即必须首先让传教士掌握当地的文字和了解当地的文化传统。但当时在澳门的耶稣会士对范礼安的观点并不认同，他们坚持要澳门的中国教徒起一个葡萄牙人的名字、穿葡萄牙人的衣服和遵守葡萄牙人的习惯，认为花费太多的时间去学习中文是纯粹的浪费时间和不值得的。范礼安不愿与这些人过多纠缠，他向耶稣会果阿省教区长要求选派“适宜于这项使命的教士”，尽快地送到澳门来。于是，罗明坚在 1597 年 7 月由果阿抵达澳门。

遵照范礼安的指令，罗明坚开始了艰辛但成绩卓著的汉语学习事业。据说在他抵达澳门的两年后便认识 15,000 中国字，逐渐可以看中国书籍，还试着翻译了一本中文小册子。⁴在粗通中文之后，罗明坚曾多次随同经商的葡萄牙人到达广州，结交了几名明王朝的官员，并于 1581 年成功获得了在广州的短期居留许可。天主教的远东传教事业随着罗明坚的入住广州而取得了突破性的进展，即传教士终于走入了一直对外紧闭着的中国的大门。

一、涉越佛国：从“天竺国僧”到“西儒”的耶稣会士

如果说罗明坚获得在广州的短期居留许可是传教士叩开了中国社会的大门，继而得以在中国社会内部自由游走的话，那么，象征传教士叩开中国人的心灵之门，使他们见容于中国社会氛围的，则是罗明坚在肇庆总督的授意下欣然改换僧服。

¹ 15—16 世纪，欧洲天主教在新教革命的冲击下，产生了宗教复兴运动。耶稣会就是在这种背景下应运而生的一个天主教修会。耶稣会的创始人是西班牙贵族依纳爵·罗耀拉（Ignatius Loyola），1534 年他集合在巴黎大学学习的六位志同道合者成立了修会，1540 年得到教皇的正式批准。传教和效忠教皇是耶稣会的两大宗旨，其宪章中明确宣称：“尤其为捍卫和传播信仰、为了遵守基督生活和基督教义的灵魂的进步而奋斗……前往……（教皇们）可能指派我们前去的任何地区”。耶稣会直接听命于教皇，会士以天下为家，提倡在工作中、在整个世界中“找到”上帝，时刻准备投身于传教团，受戒者要发神誓愿效忠教皇，教皇则从法律上保障耶稣会的独立运转。

² 详文参见张国刚教授著《中西初识与礼仪之争—明清传教士与中西文化交流》，人民出版社，2003 年 12 月第 1 版次，第 201—207 页。

³ 德礼贤《利玛窦全集》，转引自邓恩《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》，上海古籍出版社，上海·2003，第 3 页。

⁴ 罗渔译：《利玛窦书信集》，光启出版社，台北·1986，下册，附录，第 431 页。

1582年5月和12月，罗明坚为了获得在大陆上的永久居留地两度前往总督衙门的所在地肇庆。虽然这两次肇庆之行都未能实现预想的目的，但第二次的访问却使得传教团捕捉到一丝成功的希望：他们在明确地向中国官方声称自己愿做中国皇帝的顺民后，得到了中国官府的嘉许，并赐给他们中国和尚的服装。利玛窦的通信记述了这一事件的过程：

“他们被中国官吏接见多次，知府对他们非常怀疑，而且不可获得在那里留居；但知府的上司，即两广总督曾给他们提出一些问题，他们答应说‘是’之后，他便准许他们在那里居住，并提供食宿；尤其神父们声明愿做中国皇帝的顺民时为然，他们应该更换衣服，神父们以为这样很好，于是他把北京和尚的服装赐给他们，这是他所能恩赐的最体面的服饰了。”⁵

罗明坚对此行的成绩很兴奋，似乎将福音播撒在中国大地是指日可待的事情了：“他（指总督陈瑞）愿我们穿中国和尚的服装，这与我们神职的衣冠略有分别，如今我们正在做僧衣，不久我们将化为中国人，‘以便为基督能赚得中国人’。”⁶

据记载，罗明坚等人在1583年2月7日还仍着旧装，可是2月10日已经是秃头、剃须、身束道袍，一副和尚装扮。⁷罗明坚等这样欣然改装，当然不是在短时间内的突发其想促就的，这背后有着一系列的深层原因。

首先，这是对从沙勿略到范礼安的远东新传教政策的发扬之举。沙勿略基于对日本的认识，认为和尚在中国与在日本一样受人尊敬，并因此命令远东传教士穿僧服。⁸范礼安在1582年为日本传教团制订活动模式时计划以禅宗僧人的等级和礼仪规范为参考，并因此也提出在中国也采用这一身份，虽然没有范礼安的成文指示，但这种意向该是明确存在的。正因为如此，在当时的中文词汇中没有神父这个名称，甚至连意思相近的名词也找不到时，“罗明坚便援照沙勿略最初在日本时，曾经采用过佛教的名词以注解天主教的事物的先例，给予传教司铎一个‘僧’的名称。因为他看着司铎和佛教的僧侣，从表面说，在业务及阶级上颇有相同之处。”⁹罗明坚在肇庆谒见总督时，便自称是由“罗马大僧”（即教皇）委派而来。

其次，天主教和佛教在表象上的类同使得中国人在心理上对天主教存在一种预先的认同感，虽然这种认同感是出于误读。传教士初来中土时展示给中国人的圣母怀抱圣子的图像，与中国传统中送子观音的形象十分相似。当时的中国人看到传教士神坛上陈列出的“圣路加”的圣母像时，以为他们的上帝是个妇人¹⁰，即送子的观音。这从以后利玛窦的信中还可窥见出来。利玛窦1586年10月29日写给他以前罗马工学老师神长马塞利神父的信中说：“……我主保佑，岭西道（王泮）非常想生个男孩子，果得一子。他曾为此请我们多多向我们的上帝祈祷，因此，我们送给他一副圣母像以及其他一些东西，他虔诚地保存在家里；就因为这，流传着一种说法，说是我们地上帝送了个儿子给他。于是，许多不育妇人跑到一位教徒家里，因为我们给了他一副圣母像；她们向她磕头求得男儿，随后她们要给钱，那位教徒拒绝

⁵ 罗渔译：《利玛窦书信集》，光启出版社，台北·1986，上册，第40页。

⁶ 罗渔译：《利玛窦书信集》，光启出版社，台北·1986，下册，第451页。

⁷ 见沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调试与会通》，商务印书馆，北京·2001，第234页。

⁸ 这一说法见 John D. Young, *Confucianism and Christianity*, p.23. 参见张国刚《从中西初识到礼仪之争》，人民出版社，北京·2003，第349页。

⁹ 【法】裴化行著，萧澹华译：《天主教十六世纪在华传教志》，商务印书馆，上海·1936，第259页。

¹⁰ 【法】裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》，商务印书馆，北京·1998，第119页。

了……”¹¹同样，早期来华的欧洲人见了中国的送子观音也都以为就是耶稣的母亲玛利亚。这样一种给他们的行动带来很大便利条件心理的认同，对在中国传教步履维艰的传教士来说，何乐而不受呢？

第三，通过现实的体验，罗明坚认识到如果不先化为中国人，就不能为基督赢得中国。罗明坚在广州期间，曾有一名方济各会士因身穿西洋服装招摇过市而遭到民众讥笑的事件。罗明坚就此事请教过一些知书达理的中国朋友，因而得知中国人对非我族类的先天的排斥感。于是他认识到，要为基督赢得中国，自己必须先被中国民众接受，即自己化为中国人或被他们认可的类别。

综上所述，神父们在初入华土时想藉着在中国声势浩大的佛教以立足自重的想法在中国长官的要求下，顺理成章的成型了。

身着和尚衣饰并以西僧自称，使得传教士在中国的行动方便了很多，但鉴于自身和“异教”佛教的誓不两立，传教士们在获得肇庆居留地后，很少公开谈论宗教，而是小心翼翼地观察和试探中国人的态度。随着时间的推移，在与当地人士的频繁交接中，身着和尚衣饰的神父们慢慢发现“中国人是个好思考的民族，他们不无道理地常常要对自己宗教信仰中的许多荒谬抱有怀疑。”也在这种对佛教不满的氛围中，神父们自然而然的表现出他们对佛教的批判，并展示出自己传教的主题，“神父们在这些谈论中一直努力强调的是如下的事实：基督的教旨完全符合良心的内在光明。他们提出，早在偶像出现前多少世纪，中国最早期的学者由于同样的良心之光在他们的著述中已经触及这个同样的基督教教义。他们还解释道，他们自己并不抹煞自然法则，而是给它补充所缺少的东西”“我们把《圣诫》（即《天主十诫》）用中文印发给需要它们的人。很多得到圣诫的人说，他们将来要按这些圣诫生活，因为他们声称圣诫完全符合良知和自然律。他们对基督教教旨的崇敬，随着对它的钦佩而与日俱增。”¹²可以看出，传教士们在这里强调的是自身与中国“自然法则”和“良心内在光明”的契合。由于人们把身着僧服的传教士宣扬的宗教看作为佛教的一个新鲜派别，所以他们对崇拜偶像的佛教的讨论和批评，被认定为是佛教内部的自身反省和自我批评。而且他们的这些不失时机的批判在僧服的掩盖下，既赢得当地部分文人的好感又彰显了自己的使命，使得罗明坚等传教士在中国民众和教会方面都收到了良好的效果。正因为如此，既着僧服又批判佛教就成为罗明坚贯彻的一项行动方略。而这种思想的集中体现就是他所编撰的《新编天主教实录》¹³。

¹¹ 【法】裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》，商务印书馆，北京·1998，第110页。

¹² 何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，北京·1983，上册，第168—170页。

¹³ 费赖之《在华耶稣会士列传及书目》认为该书于一五八四年十一月抄刻于广州；而方豪在《中国天主教史人物传》中依据上海徐家汇藏书楼藏本书中有“乃天主降生于世界，而亲自教入，彼时至今，有一千五百八十四年矣”之语，又有“万历甲申岁秋八月望后三日远西罗明坚撰”，认为那是在万历十二年（1584），还在他到绍兴前一年，大约是在肇庆撰写的。《天主圣教实录》是罗明坚在欧洲来代司马（P.Ledesma）神父编辑的一本简约易懂的《要理问答》进行翻译的基础上，根据中国的实际情况编撰而成的，所以在内容的组织和段落的分配上，大致沿袭了原书的结构。此书共分为十六章。第一章，开宗明义，指出天地之先，本有一天主；第二章，阐明天主所具有的七大德行；第三章，批驳世人不识天主而任妖词泛滥的四种观点；第四章，叙述天主在六日之中制作天地万物的情形；第五章，论述天神、亚当、天堂、地狱四事；第六章，辩论人之异于禽兽在有灵魂，而人死灵魂不灭的道理；第七章，说明天主乃三位一体（天、子、圣神）；第八章，解释人之身死灵魂有五个归宿；第九章，叙述天主降谕的三次归诚；第十章，明示世人欲升天堂，须尊信天主并实行《十诫》；第十一章，阐释救世主耶稣降生、死难、赎罪、复活、升天、最后审判等奥迹，及教会的权力；第十二、十三、十四章，详细解释《天主十诫》的内容；第十五章，劝诫修道之人遵从天主的归诚，勿自专、贪色与贪财；第十六章，解释欲进教者须领洗圣水。可见，书中囊括了诸如天主的存在及德行，天主创造人类万物，天主三位一体及救世主耶稣和教会的功德，灵魂的不灭及其天堂地狱的归

罗明坚的《天主实录》辗转有若干个刻本，据方豪先生《中国天主教史人物传》，上海徐家汇藏书楼藏本的原刻本落款为“天竺国僧辑”¹⁴，其在前言中也明确以“西僧”自称。然而正是在这部“僧人”的著作中，不仅有针对性的批驳了几种当时流行的信仰、习俗和宗教思想，而对佛教的批判更是其首当其冲。罗明坚于文中指出，所谓“四生六道，人魂轮回；又曰杀牲者，魂灵不得升天，或魂归天堂者，复能回生世界。及地狱充满之际者，复得再生于人间”之种种论说，乃“释迦经文虚谬，皆非正理，故不可诵”，亦“不可信”。他还针对一般民众向释迦弥陀祈福而颇感应验的看法，解释道：“此等皆邪魔恶鬼潜附到佛像之中，诳诱世人，是以求之有应也。”罗明坚把中国民众为之礼拜和祈福的寺院佛教偶像，视之为基督教义中被天主处罚而逐出天堂的魔鬼的化身，因而他警告世人不要执迷不悟贻误自身的归宿，指出“夫人之奉邪神，及其既死，则灵魂坠于地狱，为魔鬼所役使”，永世不得升天堂。

如此言辞不可谓不激烈，难怪利玛窦暗自担心它会使得传教事业陷入不利的境况：“在其中我们曾辩驳中国主要的宗教思想，也对中国所有的种种罪行与罪愆加以斥责。对此我们原非常害怕”，但“直到今天尚未听闻有人批评其中有不妥之处。”¹⁵事实上，不但利玛窦所担心的事情没有发生，而且《天主实录》的刻行还使神父们收到了意想不到的好结果：“他们自己刊布这第一卷，用他们自己的机器付印，有教养的中国人惊叹不已地接受了它。长官（指知府王泮）特别喜爱这部书，印了很多册，在国内广为流传。”¹⁶“长官（王泮）发现欧洲教士在学术和文化方面比他想象的要更为先进，他决定赐给他们一种中国人很重视的恩宠。……两块这样的匾按传统的盛况和游行送到教堂。其中一块他要放在教堂的门口，那也是整个建筑的大门。这块匾上刻着：‘仙花寺’。另一块，他吩咐放在接待宾客的会客厅，上面刻着‘西来净土’。这两块匾大大提高了神父们在各阶层百姓中的声望。”¹⁷罗明坚在《天主实录》中这样对中国佛教口诛笔伐，却还为传教士赢得了特殊的荣誉，这无疑迎合了当时很多人士对佛教的不满所致，正如利玛窦所总结的“其中驳斥了偶像崇拜的各教派的一些谬误，所发挥的主要论点都引自自然法则的例证，是很容易被人接受的。”¹⁸“《天主实录》……当然是经我们的至友¹⁹润色过，我们且设法适应中国主要宗派的思想而编译”。

20

虽然如此，但身着僧服的传教士们对佛教思想这样进行声色俱厉地批判，暴露出他们和尚装束和僧人面目的形象同其天主教传教士的本质之间存在着巨大的反差。这种反差在开始时并未引起人们任何的特殊关注，这一方面是因为传教士们在有限的活动范围内处处谨小慎微，回避任何可能的与当地人的矛盾和冲突，而且他们过于炫目的博学光环而使得这种反差被人们不经意地忽略掉了，另一方面则是这种反差在未示张扬之前被中国的宗教包容特性所自然而然的接纳了。但随着传教士与中国民众的深入接触，尤其当传教士远离文人阶层深入到普通百姓之中的时候，这种反差则因没有任何的包裹而赤裸裸地暴露在人

宿，天主劝世人行善爱人进行道德修养的归诚等等，这对中国民众来讲，无疑是一次系统的基督教理的启蒙教育。

¹⁴ 方豪《中国天主教史人物传》，中华书局，北京·1988年，第66页。

¹⁵ 罗渔译：《利玛窦书信集》，光启出版社，台北·1986，上册，第64页。

¹⁶ 何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，北京·1983，上册，第171—172页。

¹⁷ 何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，北京·1983，上册，第172—173页。

¹⁸ 何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，北京·1983，上册，第171—172页。

¹⁹ 作者按为肇庆知府王泮。

²⁰ 罗渔译：《利玛窦书信集》，光启出版社，台北·1986，上册，第59页。

们面前。

1589年，新任两广总督刘继文看中了坐落在风景区中的传教士寓所，要把它改建成为自己歌功颂德的生祠，因而执意将传教士赶出肇庆。为了不至于落得强占他人住所的恶名，刘继文允许传教士另择他所，在应允利玛窦到南雄购地建房后，建议他先去坐落在韶州的南华寺²¹去考察一下是否合意。

当利玛窦抵达韶州后，立即被安排去访问南华寺。在总督和当地官员看来，这里不仅风景宜人而且徒众过千，无疑是潜心修行的绝好去处。可是，在参观过程中，利玛窦不仅对那些金壁辉煌的庙宇和殷切接待的高僧无动于衷，而且对祭坛上供奉的佛祖神像也不表示任何的礼敬，在匆促的浏览后急忙离开了寺院，去请求兵备道准许另行择地建会所。利玛窦这一系列不合和尚装扮和身份的举动，不仅使寺院上下惊诧不已，而且令兵备道等官员也大惑不解。经过利玛窦的一再解释，他们终于明白了利玛窦和他所宣传的宗教是完全不同于佛教的另外一个教派。在利玛窦这样正式宣称自己与佛教迥异后，他来华的目的遂引起一些人的关注，有一位官员更是毫不掩饰地当面质问利玛窦的身份和来华的目的。情急之下，利玛窦说：“我是一个星象学家和天文学家，并会绘制世界地图，而且在肇庆以给印出来了”。那位官员听了就要求利玛窦“给他制一座地球仪，并要看到它运转。”²²在利玛窦顺利完成了那位官员的要求以后，着僧装的他就开始以学者的身份留居在韶州人当中。

时值此时，“姑苏瞿太素者……适过曹溪，闻利子名，因访焉。谈论间深相契合，遂愿从游，劝利子服儒服。”²³而已在中国多年的利玛窦，不仅耳闻目睹和尚道德的败坏和社会地位的低贱²⁴，而且也曾亲身经历过和尚装束带来的屈辱²⁵，利玛窦本人也在1586年10月29日写给他以前罗马公学的老师神长马塞利神父的信中道出了这种屈辱所带来的难言的心酸：“……僧人在这个国家不受重视，所以，尽管我们尽可能受到礼貌对待，至今仍被众人嗤之以鼻，我们受到的辱骂简直无法行诸文字，也不便从信中告知……”²⁶这些经历加之在韶州的学者角色，使得瞿太素的建议与利玛窦一拍即合。在得到范礼安及欧洲教会的批准后，利玛窦脱下了僧装，开始改着儒服。从此，传教士们便以西儒的面目出现在公众场合。

二、错位对话：南京佛耶的对面冲撞

改着儒服后，“韶州的神父逐渐习惯于这种新装束，它证明很合他们朋友的意，因为按他们的礼节，他们现在能够把神父当作同侪而更随便地交往，但他们却不能跟他们自己的

²¹ 南华寺为佛教禅宗天祖慧能的禅坛，位于韶州曹溪，为曹溪禅的圣地。寺建于南北朝，建寺者为印度和尚智药三藏。慧能得五祖弘忍衣法后，隐居曹溪。年七十六，示寂，遗体供奉于南华寺。

²² 罗渔译：《利玛窦书信集》，光启出版社，台北·1986，上册，91—96页。

²³ 李之藻《读景教碑书后》，载《天学初函》第1册，台湾学生书局，1954年，台北。

²⁴ 在他给欧洲的信中是这样描述的：“这部分人靠人施舍并靠过去专为他们设立的收入为生，虽然他们也靠人的劳作来提供生活开支。这种寺院特殊做奴仆的阶层被认为是，而且也的确是全国最低贱和最被轻视的阶层。……他们无知识又无经验，而且又不愿学习知识和良好的风范，所以他们天生向善的倾向就随着时间的推移而每况愈下。……虽然这个阶级不结婚，但是他们放纵情欲，以致只有最严厉的惩罚才能防止他们的淫乱生活。”“在全国，寺院礼拜偶像的人也和普通老百姓一样，都有服从官长。或许由于这个缘故，上等阶级即知识阶级并不拜偶像，也不把寺院的和尚当作他们的宗教官吏。”何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，北京·1983，上册，第108页，238页。

²⁵ 范礼安神父是这样描述利玛窦居住在肇庆时期的情况：“一、在官员面前他绝对不许坐下，整个晋见时间他必须跪着；二、他被怀疑为澳门葡萄牙人派来的奸细；三、他们的寓所被看作和尚庙，人人都可以随便进去，官吏可以在里面设宴款待不受欢迎的宾客，时间长达四五个小时。”【法】裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》，商务印书馆，北京·1998，第120页。

²⁶ 【法】裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》，商务印书馆，北京·1998，第110页。

向偶像献祭品的僧人也这样做。官员和上等阶级的中国人始终很礼遇神父，因为他们钦佩神父的学识和品德，两者都是当地僧侣明显缺乏的。”²⁷这种服饰的改变给传教士带来的交际环境的改观，可以从利玛窦本人的书信中得以明显验证：“当从前我们穿僧服去（拜访韶州知府）时，受到淡薄而不热切的接待，现在则不同，传上与他们相似的服装，能受到长时间的款待，并设宴招待我们”²⁸

韶州的改装使传教士们渐渐赢得了上层社会的青睐，其境况与前有了天壤之别。但这也只是开始而已。随着利玛窦在南昌以过目不忘的技能和《交友论》而声名鹊起，神父的居所出现热络的场面，造访者每日摩肩接踵。但据利玛窦自己的分析，“来听教会道理的，和我交换意见的……说实话真是不多。”²⁹虽然如此，以传教为目的的教士们利用每一个和来访者人谈话的机会，反复强调自己的宗教与偶像崇拜的佛教是多么的不同，甚至完全相反，同时也将基督教义不失时机的灌输给他们。久而久之，尽管利玛窦小心翼翼地包藏着他传教的主要意图，但很多中国人对他的宗教意向都了然于胸，并且逐渐开始和他作公开的探讨。

1599年利玛窦得以到南京留居。儒服装扮、学识丰富和非佛思想使他成为上层文人社会的日常话题和各种聚会的中心人物。而他的非佛声名，更在他与德高望重的李本固辩论，并“逼得他不得不承认，偶像崇拜就像是一个半好半烂的苹果一样，人们可以接受其中好的部分而抛弃其余部分”³⁰后豁然张扬开来。这是利玛窦第一次公开站在佛教的对立面来批判佛教，也是他第一次大胆指斥中国文人信仰的其实是自身存在谬误和危机的东西。

在与李本固的会面后不久，利玛窦又接到他发出的赴宴请贴。李本固此次是特意请了雪浪大师黄洪恩³¹前来助阵，想挽回在上一次讨论中失去的面子。《利玛窦中国札记》中这样描述此次辩论的场景：

这位被请来的智者和利玛窦神父坐在一起，身穿线织的法衣，掩饰着一种目空一切的态度，装做一副要辩论的样子。利玛窦神父接受了挑战，在讨论中首先发言说：“在我们开始辩论以前，我愿意知道你对天地的根本原则和我们称之为天主的万物的创造者有什么看法。”他的对手激动地回答说：他并不否认有一个天地的主宰者存在，但是他同时认为他并不是神或具有任何特别地尊严。他接着说：“我认为，我和在座的其他人都和他是一样的；我看不出有任何理由，我们在哪方面不如他。”他说这番话的时候，带着一副轻蔑的腔调，眉头紧皱，就仿佛他希望人们把他本人看

²⁷ 何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，北京·1983，上册，第276页。

²⁸ 罗渔译：《利玛窦书信集》，光启出版社，台北·1986，上册，第153页。

²⁹ 罗渔译：《利玛窦书信集》，光启出版社，台北·1986，上册，第211页。

³⁰ 何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，北京·1983，下册，第363页。

³¹ 明·沈德符《万历野获编·卷二十七·释道·雪浪被逐》记载：雪浪名洪恩，初号三淮，本金陵名家子。弃俗为僧，敏慧能诗，博通梵夹，为讲师翘楚。貌亦颀伟，辩才无碍，多游晋绅间。金陵大报恩寺塔壮丽为海内第一。嘉靖四十二年寺被毁，塔亦渐圯。雪浪募修之。始复旧观。然性佛达，不拘细行。友人辈挈之游狎邪。初不谏拒或曲宴观剧，亦欣然往就。时有寇四儿名文华者，负坊曲盛名。每具伊蒲之饌，邀之屏阁，或时一处。时议哗然。遂有摩登伽摩罗什之谤。实不至此。江下郭明龙为南祭酒，极憎之。至书檄逐逐，历叙其淫媒诸状，几不可闻。或云雪浪曾背诽郭诗，为其同僚缙徒所撻，以致郭切齿，未知然否。雪浪自此汗漫江湖，曾至吴越间，士女如狂。受戒礼拜者，摩肩接踵。城郭为之罢市。雪浪有侍者数人，皆少年丽质，被服纨绮，即（衣补加日）衣必红紫，几同烟粉之饰。予曾疑之，以问冯开之祭酒，比邱举动如此，果于禅律有碍否。冯笑曰，正如吾辈蓄十数婢妾，他日何害生西方登正觉耶。其爱护之如此，然郭既代冯司成者，亦最相善。

得甚至比他刚才提到的那位最高主宰还要高明似的。于是，利玛窦神父问道，一些显然是由天地的创造者所创造出来的事物，他是否也能创造出来，因为从他的学说看来他似乎是办得到的。于是他承认他可以创造天地。那时房里恰好有个火炉，里面全是闷着的炭灰。利玛窦神父就说：“就请让我们看看你创造出一个和这里一样的火炉吧。”听到这话，那位偶像崇拜者非常生气。他提高嗓门说，神父要他做这样的事是完全不合宜的。利玛窦神父也提高嗓门反驳说，硬说自己能办到自己办不到的事，也是完全不合宜的。这时，别的人也都一齐参加进来，吵做一团，人人都要求知道他们所说的到底是什么。最后，瞿太素平息了这场风波说，据他看来，利玛窦神父的问题一点也不不是不合时宜的。

在大家安静下来以后，这位渎神的神秘主义者就开始转弯抹角提出他那虚幻学说的原则。首先，他问利玛窦神父是否精通数学，他说，他听说过利玛窦以杰出的占星家而闻名。神父对此回答说，他在这种学识方面略有修养。那位庙中的和尚就说：“那么当你看到太阳或月亮的时候，你是升到天上去了呢，还是那些星宿下降到你这里来了呢？”利玛窦神父回答说：“两者都不是。当我们看见一个东西的时候，我们就在自己的心理形成它的影像，当我们想要谈论我们所看到的東西时，或想到他时，我们就把贮存在我们记忆中的这件东西的影像取出来。”听到这话，那位僧侣就从它的座位上站起来说：“这就对了。换几句话说，你已经创造了一个新太阳，一个新月亮，用同样的方法还可以创造任何别的东西。”于是，他骄傲地环顾四周，又坐了下来，泰然自得，就象是他已经清楚地证明了他地论点。

现在轮到利玛窦神父了。他解释说，人们心里形成的影像，是太阳或月亮在心里的影子，并不是实物。他接着说：“人人都可以明显地看出实物和影像有多大地差别。事实上确实如此，如果一个人从来没有见过太阳和月亮，他就是不可能在心里形成太阳或月亮，更不要说实际上创造太阳和月亮了。如果我在一面镜子里看见了太阳和月亮的影像，就说镜子创造了月亮或太阳，那不是太糊涂了吗？”在座的人对这一解释似乎比对那位爱争辩地名僧更为满意。那位名僧力图掩盖自己地无知，他鼓动另一场大嚷大叫，把他的论点的价值付之于随之而来的喧嚣。最后，东道主担心有人出言不逊会伤害这一方或那一方，就结束了这场辩论，把他的僧侣朋友拉开，并且劝他今后不要再辩论了。

……

在宴席上，他们还讨论了一些别的问题。宴会结束以后，只有那位僧人不肯承认失败，尽管所有的人都一致认为他失败了。他们对利玛窦神父所阐述的论点十分满意，以致后来在他们的集会上，他们又对这些问题讨论了好几个月。³²

《礼记》中的记载是利玛窦本人对当日情形的理解与记录，似乎有美化传教士自身之嫌。但如果抛下孰是孰非而客观仔细研读，将可看出两人的争吵乃各说各话，互不牵涉。

先说创世观念。按天主教教义，十诫首要，即要恭敬天主为万有之上，为唯一真主及

³² 何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，北京·1983，第365—369页。

造物者。然按释家之名相虚幻，则物我皆空，所谓诸相，皆为执妄了。这样看来，才可能有三准对造物之主的看法：“并不是怎样伟大的东西。”当时的情形可能是，利玛窦质问三准，那你能造物吗？三准认为，既是虚空执妄，一念之间，当然能造。执着便有，了悟便空。有无之间，全在眼耳鼻舌身意。然而利神父继续问，那你能造一个火炉吗？三准怒道，我说的不是物质，而是色相，认为利玛窦“不该要求他造这样的东西”。而利神父反驳“他该夸言能做自己不能做的事”。两人便争执起来。

三准借用看到太阳和月亮这一现象来讲佛教的原理，他强调的仍然是色相本身虚幻，既然生命本身无常短暂，成住坏空，则其所感受的一切存在对象，包括许多永恒物体，譬如日月星辰，也是虚空。色与空又如铜板的两面，色即是空，空即失色，生命里所有的受、想、行、识，皆是如此，所以我们要在实体中看出生命虚幻，但同样在虚幻中接受实体的存在事实，所以也就不执着于空相或实相的分别。这是佛祖在《金刚经》里反复辩证“凡所有相，皆是虚妄”，而往往为了三千大千世界的许多虚空，必须从实体来证明，于是“如来说微尘，非微尘，是名微尘。如来说世界，非世界，是名世界。”甚至在语言上的命名或名相，也不可执着字面意义，所以，即使经文名“金刚般若波罗蜜”，“佛说般若波罗蜜，则非般若波罗蜜”（《金刚般若波罗蜜经》“正宗分一，分二”）因此三准想要证明，同时向利氏挑战的，是心性对实物虚妄的认识。但利氏反驳的却是形式背后的质体的存在。这本来就是亚里士多德形而上学的理论，无论形式表达的是物体的形状，或心中的影像，质体本身是真实的——当然利氏的目的乃在于指出造物之主，至尊为万有之上。

显然，两个人在以不同的文化和哲学为背景进行错位的对话，当然，两人的争锋自然也不会有什么结论。东西文化的差异跃然纸上。天主教和佛教的此次正面交锋，虽是各说各话，但以利玛窦赢得更多人的首肯而告终。

在这个辩论过程中，利玛窦是以非佛的儒者的面目出现在大家面前的，其这种非佛的思想在当时迎合了很多中国文人的反佛的倾向，所以能得到大多人的认同。但后来京师，《天主实义》大肆张扬天主教欲取佛教而代之的思想时，一向以维护本位文化及其传统为己任的中国文人再也不能保持沉默了。

三、《天主实义》：非佛思想的在华激荡

《天主实义》在京的刊刻和流传，招致了不少攻击和责难。其中有大批“崇拜偶像”的方外僧人、深谙佛理的达官文士和雅好禅学的在家居士。例如不仅在会试中也有考生对《天主实义》大肆批评³³，而且掌管翰林院司经局的四川南充人黄辉著书批评天主教³⁴，还有以吏部稽动司郎中虞淳熙为中心的反对之声³⁵。

³³ 利玛窦写给欧洲的信中提到，在1607年的会试中“一位对我们不太友善的进士在文章中对我们加以攻击，对《天主实义》也妄加论断。有人把这件事告知徐光启知晓。托天主帮忙，主考官是我的朋友，在翰林院很有地位，不愿这位新进士任意侮辱天主教的教义，而加以修改几个字，结果本来反对我们的词句，就这样变成驳斥邪神偶像的句子。”罗渔译：《利玛窦书信集》，光启出版社，台北·1986，下册，第385页。

³⁴ 黄辉，字平倩，四川南充人。万历十七（1598）年进士，为宫翰林院编修，并学出世间法。偶见株宏《戒杀文》，乃持不杀戒，得奉钱即买生物放生，并上书株宏自称弟子，笃志净业，并请株宏遥授菩萨戒。利玛窦1608年写给欧洲的书信说：“一位学者去年写了一本书，准备由翰林院公布出版，其中也涉及到我们天主教，对我拙撰的《天主实义》批评了一番。幸考试主官为一知名官吏，我们认识好久了。他把这位学人所写的加以变更，把有关我们教会的部分全部删去。”罗渔译：《利玛窦书信集》，光启出版社，台北·1986，下册，第369页。

³⁵ 虞淳熙对利玛窦《天主实义》的反应目前没有发现相关的史料记载，但从后来利氏特意请虞淳熙为其《畸人十篇》作序及以后两人的反复交流来看，当时，虞淳熙在反对《天主实义》的阵容中应该处于中心地位。

那么，这样一本在明朝上下引起普遍的反对思潮的著作，是如何酝酿出来的，其内容又是怎样的呢？

《天主实义》是利玛窦撰写时间最长亦最为重要的宣扬教义的著作。其缘起是在罗明坚返回欧洲，传教团决定改换儒生装束之后。1593年12月在韶州，利玛窦奉视察员范礼安指示，“在编写一本新的要理问答，这应当用中文撰写；我们原有一本，但成绩不如理想”³⁶所谓原有要理问答，指的是罗明坚所编的《天主圣教实录》，不理想的地方，即在于佛教用语随处可见。《札记》说“第一本基督教教义概要，是在他们还没有经验时依靠翻译人员的帮助而写出的。在他们更好的锻炼了心智和眼光后，看起来这本书就过于简略而不相宜了，因此利玛窦神父就对它进行了修订、补充和重新编辑，以前的版本就停止发行了。”³⁷经过近三年的努力，1596年10月，在南昌完成了《天主实义》初稿并在当地文人朋友种征求意见。从初稿基本完成到万历三十二年（1604）正式在北京刊刻之间，《天主实义》一直以抄本流传。进入北京后，利玛窦仍在不断地征询朝中朋友们的意见。在反复修改和取得耶稣会上司批准印书的许可证后，利玛窦才于1604年正式刊刻于北京。

利玛窦在《天主实义》中不仅剔除了罗明坚《天主圣教实录》中佛教用语随处可见的弊病，而且不遗余力地将佛教作为抨击的主要对象，企图从哲学上剖析佛说的错谬荒诞，以为耶稣基督的信仰张目。金尼阁在《利玛窦札记》中借用徐光启的一句名言来概括《天主实义》的主旨，即“易佛补儒”³⁸

刊刻的《天主实义》分为上下两卷，共八篇。首篇，论天主始制天地万物而主宰安养之；第二篇，解释世人错认天主；第三篇，论人魂不灭大异禽兽；第四篇，辩释鬼神及人魂异论，而解天下万物不可谓之一体；第五篇，辩排轮回六道、戒杀生之谬说，而揭斋素正志；第六篇，释解意不可灭，并论死后必有天堂地狱之赏罚，以报世人所为善恶；第七篇，论人性本善，哦述天主门士正学；第八篇，总举大西俗尚，而论其传道之士所以不娶之意，并释天主降生西土来由。

议论一开头，利玛窦便指出，佛道“二氏之谓，曰空曰无，于天理大相刺谬，其不可崇尚明矣。”随即从多方面论证佛说及其偶像崇拜的荒诞不经。他认为释佛的空无之说，不能成为万物实有的本原³⁹，而佛释的教义多是窃闻或源于西方天主之教，以传己私妄邪意⁴⁰。利玛窦在《天主实义》中，列举了轮回之说六大“逆礼”之处，指出所谓轮回、戒杀生之说，既伤情害理，又无补于惩恶扬善。他指责佛教诸神像乃邪魔潜附，乘人祈福心理以诬诱之⁴¹。利玛窦还历数了佛释所论人道阙失佛理之处⁴²在历数释佛之说悖理伤情、误导人生的诸多弊端之后，利玛窦郑重指出：“拜佛像，念其经……大害正道。惟此异端，愈祭拜尊

³⁶ 罗渣译：《利玛窦书信集》，光启出版社，台北·1986，上册，第135页。

³⁷ 何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，北京·1983，第485页。

³⁸ 何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，北京·1983，第486页。

³⁹ “天下以实有为贵，为虚无为贱……设其本原无实无有，则是并其所出物者，无之也。世人虽圣神，不得以无物为有；则彼无者空者，亦安能以其空无为万物有、为万物实哉？”

⁴⁰ “天主教，古教也，释氏西民，必窃闻其说矣。凡欲传私道者，不以三四正语杂入，其谁信之？释氏借天主、天堂、地狱之义，以传己私意邪意。”

⁴¹ “邪神魔鬼潜附彼像之中，得以侵迷诬诱，以增其愚。夫人既奉邪神，至其已死，灵魂坠于地狱，卒为魔鬼所役使，此乃魔鬼之愿也。”

⁴² “吾今试指释氏所论人道之事三四处，其失不可胜穷也。曰四生六道，人魂轮回，又曰杀生者灵魂不升天堂，或归天堂亦复回生世界，以及地狱充满之际，复得再生于人间，又曰禽兽听讲佛法亦成道果，此皆佛理之语。”

荣，罪愈重矣。”利氏进而指出“圣也、佛也、仙也，均由人生，不可谓无始元者也，不为始元，则不为真主，何能辄立世诚？夫知有归元，则人道已定，舍事天又何学焉？”

如此对佛教的大肆挞伐，难怪有明朝野会上下愕然。

史料表明，1596年，利玛窦在南昌曾找到当地白鹿书院院长章本清润色修改其中文字。《南昌府志》说章为人“自少迄老，口无非礼之言，身无非礼之行，交无非礼之友，目无非礼之书。”⁴³如果此事属实，则万历二十四年（1596）之初稿，可推断为简单义理，而未尖锐针对儒释学说作申驳，不然章氏的儒家非礼之德，无复存矣。那么为什么在1604年的正式刊刻本中，对佛教却采取这样严厉尖刻的态度呢？原来在南京与三淮的辩论之后，利玛窦得知此前在一次文人集会上当李本固一如他习惯的样子倡言佛教而反对儒家经典时，在场的工部主事刘斗墟“听到赞颂偶像而大肆诋毁孔夫子，十分激动，就出来打断发言人。他大声抗议说，讲话人来参加一次完全是儒者、完全是中国人的集会，却竟然狂妄到违背孔夫子并赞美从外界传到中国来的偶像崇拜，这是很不得体的。很不合适的。后来，他又说，外国人利玛窦神父也是儒家，就很值得钦佩，因为他理解孔夫子，反对偶像的狂妄，那本来是外国人自己也早已在他们本国清除了的。”⁴⁴刘斗墟的这番话给利玛窦留下了很深的印象，这使他再次认识到要争取在思想界居主导地位的士大夫的认同和皈依，必须依托儒家而不遗余力地反对佛教。——《天主实义》就是利玛窦这一反佛思路的具体结晶。

然而令利玛窦始料未及的是，《天主实义》在北京却引起了如此的风波。面对这样的反对呼声和官场的纷纷议论，徐光启建议利玛窦尽快采取措施，“平服在北京日渐引起的对教会的反感”⁴⁵在这种情况下，利玛窦采取的缓和措施，一是重印《二十五言》，二是撰写《畸人十篇》，三是答复虞淳熙。

这场风波在利玛窦等人的努力下很快平息了。但天主教和佛教势如水火的对峙状态却在这平静的表面下加速的酝酿着。加之一些分散在各地的传教士急于开教，令教徒焚毁佛像、攻击寺庙等，这就造成了天主教被大部分中国人视为异端而使得其在中国的教务进展极其缓慢⁴⁶。1611年，为表杭州一方的杨廷筠毅然弃佛从耶，并在杭州及附近地区带动和争取了一大批人加入，这不仅使得处于低靡状态的天主教为之一震，从此呈现出迅猛的发展态势，而且他入教后不遗余力的宣扬和维护天主教，造就了天主教在华发展的新气象。然而，也正是因为如此，从株宏大师的《天说四则》到满益智旭的《辟邪集》，在本土佛教反对天主教的声浪中，他都不能脱开干系而成为贯穿这条历史主线的轴心人物。

⁴³ 参见张错：《东西文化比较研究——利玛窦入华及其他》，香港城市大学出版社，香港·2002，第99页。

⁴⁴ 何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，北京·1983，下册，第364页。

⁴⁵ 罗渔译：《利玛窦书信集》，光启出版社，台北·1986，下册，第359页。

⁴⁶ 1608年8月22日利玛窦在写给欧洲的信中说：“目前教友在四个省份内计有两千多人，北京教会有三百多位。”罗渔译：《利玛窦书信集》，光启出版社，台北·1986，下册，第384页。

第二章 本土佛界的回应：从祜宏的《天说四则》到智旭的《辟邪集》

前文第一章中提及利玛窦著《天主实义》公开反佛，使得京城士大夫上下愕然，护佛居士学者群起而攻之，但京城佛教僧界的领袖真可和德清并未参与此事，其最可能的原因就是“妖书事件”¹。在这场事件中，达观真可被皇帝下令处死，憨山德清则遭到流放，北京的佛教势力受到相当沉重的打击，而明神宗对利玛窦的保护态度更是当时北京未产生激烈的佛、耶争辩的重要原因。而远在南方的高僧因为当时天主教的势力还未波及其领域，在无从感受天教传行氛围而单从利氏著作上来判断，认为这些西来教士无过于是“渔歌牧唱、蚊喧蛙叫”²罢了，以佛教在中国二千多年的深厚根基和佛学的博大精深是不屑与之为辩的。但随着天主教传教活动的深入和拓展，江南一隅皈依天主教者与日俱增，而且还有李之藻、杨廷筠等身份显要者不断加入，天主教声望日盛，其发展呈现出迅猛之势。这时，佛教高僧的自信再也敌不住危机感的侵袭，开始把他们高傲与宽容并举的目光投向天主教传教士的活动及其著作上来。首开佛教正面反耶先声的是居晚明四大高僧之首的云栖祜宏³，其所作《天说四则》可称作是佛教向天主教的宣战书。

在祜宏《天说》问世二十余年后，福建儒生黄贞在闽浙地区推动了一场反耶运动。这个自称为“去惑居士”的儒生不仅四处奔走联合儒家弟子，而且还叩拜于天童高僧门下，力求儒释联手共破邪教。在他的痛彻肺腑的呼喊声中，佛界也不时有人著文响应。黄贞把他收集到的针对天主教的文章汇集为《破邪集》，后由徐昌治梓印刊行。与黄贞同时，晚明四大高僧之一的藕益智旭禅师也以其俗家“钟始声”之名邀请佛界人士共同辟耶，试图阻止天主教在闽浙地区日渐猛烈的发展趋势，其把收集文章汇成《辟邪集》。

从《天说四则》到《破邪集》、《辟邪集》，沿着历史的脉络，我们可以一览当时本土佛界对天主教在中国传行的总体回应状况。

一、祜宏《天说四则》

利玛窦《天主实义》中以大量篇幅批判佛教，引起佛教界僧俗的不满。如前第一章所述，吏部稽动司郎中虞淳熙曾与利玛窦有辩。利氏为了转移中朝士人的注意力，平息大家由此产生的对天主教及传教士的敌对情绪而作《畸人十篇》，并特意请虞淳熙为其作序。而虞淳熙

¹ 万历三十三年（1603）十一月，有谶语引述历代嫡庶废立之事，来讽刺神宗欲易太子之事，文约三百余言，被称为“妖书”。

² 祜宏《复虞德园铨部书》，《辩学遗牍》。

³ 祜宏（1535—1615），字佛慧，别号莲池，居晚明四大高僧之首。其俗姓沈，杭州仁和人。据德清《古杭云栖莲池大师塔铭》讲，他“年十七，补邑庠试，屡冠诸生。”自誓“三十不娶，定超然长往”，后果于明嘉靖四十五年（1566），也就是他三十二岁时别妻出家。受具戒后“即单瓢只杖游诸方，遍参知识”；明穆宗隆庆五年（1571），祜宏游方至杭之五云山，遂结庵而居，题名“云栖”；其“天性朴实，简淡无缘饰。……自有丛林以来，五十年中，未尝妄用一钱”；随着其“道价日增，十方衲子如归”，如“大司马宋公应昌、太宰陆公光祖、宫谕张宫元忬，……并一时诸缙绅先生，次第及门问道者以百计。”他对当时佛风的败落痛心疾首，为了挽救佛法振兴佛门，他大力提倡参禅念佛，主张禅净双修。在他的努力下，佛法一度中兴。他门下居士极多，大多数是有身份的士大夫和儒生。他身后被誉为“佛门周孔”，可见他在当时在佛界举足轻重的地位和名望。

此时（1608年）已经返归故里，成为杭州佛教俗界的得力人士，但他欣然应诺，并在为《畸人十篇》作序⁴后致信利玛窦，即《虞德园铨部与利先生书》，劝其不要反对佛教。利玛窦在1608年给欧洲的信中提及此事说：“浙江省佛、道都很兴盛。有一位学者曾多年在北京朝廷中担任要职，目前返回故里，大力推动佛教……给我写了一封长信……请我不要反对佛说，很客气的劝我，否则将有祸患产生。”⁵

《虞德园铨部与利西泰先生书》的内容主要有三点。首先，虞淳熙认为利玛窦攻讦天堂地狱轮回之学的原因，是“未繙（佛教）其书，未了其义”，是“不全窥其秘，而辄施攻具”。他劝利玛窦须遍阅佛藏，探微稽实之后，再开罪声讨不迟。其次，虞氏强调“象山阳明，传灯宗门，列祖孔庙”“太祖文皇，并崇刹像”“名卿察相，咸峙金汤”等史实，指出“谓二千余年之人，尽为五印诸戎所愚，有是事哉”，欲“火书庐居，谭何容易？”再次，虞氏强调，“彼三藏十二部者，其意每与先生合辙，不一寓目，语便相袭。”“诂知读畸人十篇者，掩卷而起曰：了不异佛意乎。”虽然虞淳熙对利玛窦攻佛说而不谙其书义，欲取代佛教在中国的地位的用心以及《畸人十篇》等著作袭取佛说的指控皆观察敏锐寓意深刻，但表达方式却并非剑拔弩张，而是相当的宛转含蓄，显示了他很高的文化素养。

利玛窦对虞淳熙复信《利先生复虞铨部书》，按沈定平的说法，大致包含了如下八层意思：（一）申明来华在于阐明天主至道；（二）对于来函的平和语气态度表示欣赏；（三）深辩坚信尧舜周孔而非佛的原因；（四）提出与虞各契纲领的问题以求彼此切磋统一的建议；（五）再次重申基督教与佛教的区别及可能给中国带来的不同变化；（六）自言今日两教之间未可论胜负，势均力敌的诘难有待来日；（七）强调彼此所依据的中国圣哲有三代以上和汉以下的不同；（八）从交友情义而论，欣愿两教所述尽相合辙求同。虽然同《天主实义》中那种基督教与佛教势如水火，认为释氏窃闻天主教义以传己邪意，佛教轮回之学伤情害理以及佛神诸像乃邪魔潜附迷信诬诱世人的激烈言辞相对照，利玛窦复虞淳熙的信要显得缓和退让了许多，但对于传教士来华“为奉天主至道，欲相阐明”的旨意并不隐讳，欲取佛教而代之的目的也不隐瞒，对佛教不能教化世俗的诘难更是有增无减：“佛入中国，既二千年矣。琳宫相望，僧尼载道。而上国人心世道，未见其胜于唐虞三代也。每见学士称述，反云今不如古……上国自尧舜来，数千年声名文物，傥以信佛奉佛者信奉天主，当日有迁化，何佛氏之久不能乎。”

晚明四大高僧之一的云栖株宏在阅读了利玛窦的宣教著作及与虞淳熙的往复信件后义愤填膺，在他的《复虞德园铨部书》中把利氏的这些著作斥为“渔歌牧唱、蚊喧蛙叫”，认为这些言词虽能蛊惑人心、教人背离正道，但以佛法的高深和几千年在华土的造诣，不屑与之为辩，但表示“倘其说日炽，以至名公皆为所惑，腐朽当不惜病躯，不避口业，起而救之。”⁶

随着杨廷筠的弃佛皈耶及其带动了一大批望其项背的人加入天主教，株宏所言“名公皆为所惑”的预言不幸成为现实，他也就“不惜病躯，不避口业”了，著《天说四则》以与天主教相辨难。

《天说一》说明了其与天主教辨难的缘由：“一老宿言，有异域人为天主教者，子何不

⁴ 见《虞德园先生全集》卷六。

⁵ 罗渔译：《利玛窦书信集》，光启出版社，台北·1986，下册，第369页。

⁶ 《答虞德园铨部》，《云栖遗稿》。朱维铮主编：《利玛窦中文译著集》，复旦大学出版社，上海·2001，第663页。

辨？予以为教人敬天，善事也，奚辨焉？老宿言：彼欲以此移风易俗，而兼之毁佛谤法。贤士良友多信奉故也。因出其书示予，乃略辨一二。……现前信奉士友，皆正人君子，表表一时，众所仰瞻以为向背者。予得避逆耳之嫌，而不一罄其忠告乎？惟高明下择薶莠而电察焉。”《天说二》辩驳了天主教以佛教“一切有生皆宿生父母，杀而食之，即杀吾父母”来立论，认为以佛教的这个逻辑来推论“则人亦不得行婚娶，是妻妾吾父母也；人亦不得置婢仆，是役使吾父母也；人亦不得乘驷马，是陵跨吾父母也”的观点，回答了“士人僧人不能答”的这个问题，认为“梵网止是深戒杀生，故发此论。……不可以辞害意，举一例百。……男女之婚娶，以至车马童仆，皆人世之常法，非杀生之惨毒比也。故经止云一切有命者不得杀，未尝云一切有命者不得嫁娶，不得使令也。如斯设难，是谓聘小巧之迂谈，而欲破大道之明训也……”《天说三》历数中国之“天”来反诘天主教之“天”，他说：“南郊以祀上帝，王制也。曰钦若昊天，曰钦崇天道，曰昭祀上帝，曰上帝临汝，二帝三王所以禋天而立极者也，曰知天，曰畏天，曰则天，曰富贵在天，曰知我其天，曰天生德于予，曰获罪于天无所祷也。是尊王制集千圣之大成者夫子也，曰畏天，曰乐天，曰知天，曰事天。亚夫子而圣者孟子也，天之说何所不足，而俟彼之创为新说也！”《天说余》是他在作《天说》后因“有客复从而难曰：卜娶妇而非己父母也既可娶，独不曰卜杀生而非己父母也，亦可杀乎？不娶而生人之类绝，独不曰去杀而祭祀之礼废乎？”而再次作答。⁷

我们无从可考《天说四则》对阻止人们信仰天主教所起的作用，但作《天说》不仅是祿宏身体力行的亲身反天主教的行动，更主要的是他明确传达了佛门对天主教的传行再也不能坐而视之的态度，表明了佛界的严正立场，而且，祿宏的行动带动了他门下的大批弟子参与剑反对天主教的战线中来，其俗家弟子虞淳熙和黄辉自不必说，还有后来著作被收入《破邪集》的俗家居士张广溢，其佛门弟子释大贤、释成勇也有反对天主教的著作被收入《破邪集》。也就是说，在《破邪集》中，站在佛门立场反耶的，云栖一系充当的是主力军。

《天说四则》被收入祿宏的《竹窗三笔》，于万历四十三年（1615）刊刻出版。是年秋，大师圆寂。

《竹窗三笔》一出，遂有《复莲池大和尚〈竹窗天说〉四端》⁸问世，就祿宏所书四则一一辩复。该文被徐光启⁹连同《虞德园铨部与利先生书》及《利先生复虞铨部书》编为《辩学遗牍》一书，并于后交于李之藻。李以“凉庵居士”署名为其作跋一篇。后来，《辩学遗牍》被李之藻收录于《天学初函》，并于崇祯二年（1629）刊刻出版。因为《辩学遗牍》收录的文章涉及了佛教和天主教的正面往来辩法的全部资料，而耶稣会士们又认为自己在这些辩难中居于优势地位，所以将此书作为宣教的材料刊印并分发于世，而且在后来的福建刊印版中又增加了“弥格子”跋。¹⁰

针对佛教和天主教的这些往复辩难，凉庵居士认为利玛窦和祿宏“……假令当年天假之

⁷ 《破邪集》卷七，周驊方编校：《明末清初天主教史文献丛编》，北京图书馆出版社 2001 年 2 月第 1 版次，第 207 页。

⁸ 清修《四库全书总目》谓此文为“明利玛窦撰”，其依据来自明末李之藻辑印的《天学初函》。但经后来多方考证，此文应为徐光启所作。

⁹ 孙尚杨在《基督教与明末儒学》中认定此书作者为李之藻，而钟鸣且考证分析认为徐光启的可能性最大，本文从钟说。

¹⁰ 崇祯八年（1635）张广溢至杭州天主堂，获付汎际赠《遗牍》一册，后有凉庵居士跋而不见弥格子跋。参见《辟邪集·序》，周驊方编校《明末清初天主教史文献丛编》，北京图书馆出版社 2001 年 2 月第 1 版次；钟鸣且著《杨廷筠 明末天主教儒者》，香港圣神研究中心译，社会科学文献出版社 2002 年 12 月第 1 版，第 220 页。

缘，得以晤言一室，研义送难，各畅所诣，彼皆素怀超旷，究到水穷源尽处，必不肯封所闻识，自固本领，更可使微言奥旨，大豁群蒙……”。与这种温和的中立态度形成鲜明对照的是，弥格子称：“予视沈僧《天说》，予甚怜之。不意未及数月，竟作长逝耶！闻其临终自悔，云‘我错路矣，更误人多矣’。……”显而易见，这种说法多是出于护教的杜撰，而弥格子这种贬斥佛教而维护天主教的态度，则激起了佛教人士的巨大愤慨，这也是使他后来成为僧俗联手破耶时的标杆人物的原因之一。

二、徐昌治《圣朝破邪集》

自从利玛窦于 1610 年去世，天主教在中国的传教态势发生了很大的变化。一方面，随着与传教士们接触日深，很多士大夫看清了隐藏在传教士们迎合中国传统的施教内容背后的更多的东西，因而态度对传教士的态度有所疏远。另一方面，约 1620 年之后，由于龙华民接手中国的传教事业，其开教策略背离了利玛窦的首先归化上层文人的路线而把目光转向了底层的百姓，在各开教地区小范围内激起了民众对宗教的狂热情绪，赢得了很多人的皈依，但这种狂热现象对中国人来讲无疑预示着叛乱的危机，加之葡萄牙人等西方殖民者对明朝东南沿海的侵扰，很多士大夫对天主教及其传教士侧目而视，意欲寻找机会将他们驱逐出境。

万历四十四年（1616），南京礼部侍郎沈懋¹¹接连三次上疏万历皇帝，要求毁教堂、驱除传教士。是年年底，万历皇帝颁诏禁教。但这次教难并没有对天主教形成实质性的打击，教士中只有庞迪我、熊三拔、曾德昭和王丰肃四人被驱逐，曾德昭和王丰肃随后又潜回内陆传教，而其他大部分的传教士则在天主教三大柱石的掩护下，隐匿于上海、杭州等地。

南京教难后，天主教因明末修历、战守等需要而一度中兴。天主教再次的活跃和发展，使得民间的僧众和儒生不安起来，鉴往思前，他们出于对本土文化的捍卫和对外来侵略的警惕，在崇祯七年（1634）至崇祯十一年（1638）间掀起了一次反对天主教的浪潮。

这次反教浪潮与耶稣会在福建、浙江的传教工作进展飞速有关。天启四年（1624），耶稣会士艾儒略在致仕归乡的相国叶向高的援引下来到福建开教。由于艾氏精通儒家经典，常常熟练的从儒家经典中引经据典，将对基督教教义的宣扬融于对儒典的解释上，所以三山的文人雅士都对之刮目相看，把他称为“西来孔子”。正是凭借这个殊荣，艾儒略在福建传教二十五年，结交了 200 余名知名文士，其中有 100 多位受洗皈依了天主教。艾氏的足迹遍布福州、兴化、建宁、延宁、邵武和泉州，施洗人数达万余，建大教堂 22 座，小教堂不计其数。

这样大的目标当然会引人注目，加之荷兰人占领台湾和多明我会传教士在不谙中国风俗时贸然登陆传教，引起了很多对西方人的敌视态度，艾儒略作为一个在中土洋洋得意的外国人，自然不能不成为攻击的主要目标。于是，一些福建的士子僧徒于崇祯七年（1634）起而反教。这次反对天主教的行动的中心人物是黄贞¹²。

崇祯六年（1633），艾儒略进入漳州传教，而且教务进展顺利。黄贞十分关心此种现象。据他自己说，他对天主教的教义和学说“一见即知其邪，但未知其详耳”。为了探清艾氏所传之教的详情和奥秘，他“往听讲数日，未能辨析破除之，几至大病。至四五日后，方能灼见其邪说所在，历历能道之，心神始为轻快”。当他与艾氏辩法，听艾氏说“文王亦怕入地

¹¹ 沈懋，字仲雨，浙江乌程人。明万历二十年进士，官南吏部侍郎，文渊阁大学士。

¹² 黄贞，字天香，福建书生，崇佛教，其他不详。

狱去了后”，勃然大怒，认为这个邪魔歪道在毁坏圣学，毁誉圣人。于是，他四处活动，力求联络更多的人群起而破之，要将艾儒略及其所传邪说赶出中国。为此，他不仅请他在北京的老师颜壮其做文破邪，自己又撰写了《尊儒巫镜》、《不忍不言》，并请人作序，且于崇祯八年（1635）持其著述远赴浙江，纠合同志者共同破天主教。浙江的士子僧徒响应者为数不少，他们从不同角度撰文反对天主教。于是浙江地区遂即兴起一阵破邪的风潮。崇祯十年（1637），黄贞将闽浙僧徒的破邪文字及早期株宏的辟邪之作，连同沈惟万历四十四年（1616）的疏稿等汇为《破邪集》，崇祯十二年（1639）交给浙江佛门“同志”费隐通容¹³。而此时正值徐昌治从费隐通容游，于是他尊从费隐之意将其付梓印行于世。徐昌治的《辟邪题词》中叙述了刊印《圣朝破邪集》的缘由及整个过程，兹录全文于下：

余佩服儒教，攻苦有年，盖通昼夜寒暑，而行住坐卧，于此中方以未得道理为憾，忍听邪说乱之也哉。日兢兢焉以一善之得、一隙之明，急为传布，嘉兴流通，何帝典王谟、名臣烈士、贞夫节妇，不一表章于帙中，迨上古中古前朝君相，丰功伟业，咸密密裒崇于言外，无非以大经大法，迪人心而开人目，使异说不得乘而中也。偶于中秋，携费隐禅师，连舟诣禾，见其案前所列辟邪诸书，若痛斥天主教之以似乱真，贬佛毁道；且援儒攻儒，有不昭其罪，洞其奸，彰灼其中，祸于人流，害于世胥，天下而膺之德之不已者，南有宗伯，北有谏臣，娓娓疏论于神宗显皇帝之前，已称直穷到底。闽诸君子、浙诸大夫，侃侃纠绳。夫以技街巧，以利诱愚，口诛创异，笔伐党同，何啻帐张胆明目。至于云栖有《说》，密老有《辨》，费师有《揭》，邪之不容撞正也。洒洒数千言，佛与儒同一道术之心矣。费师又虑巧伪易滋，除蔓匪细。不合诸刻揭诸涂，使人人警醒，在在耸惕，焉能户为说而家为喻。因以数教授昌治，编其节次，虑其条款，列其名目。一种忧世觉人之苦心，洞若指掌；一段明大道、肃纪纲、息邪说、放淫辞、辟异端、端正朔，较若列眉，于中删繁就简，去肉存髓。凡一言一字，可以激发人心，抹杀异类，有补于一时，有功于万世者，弥不急录以梓。是则昌治以肤见，当佐辟也夫。

崇祯十二祀季冬五日监管徐昌治覲周甫书于大业堂

中

《破邪集》收入明人奏疏、公牒、揭帖、论辩及信函共六十篇，分八卷：前两卷是南京教难时官方的奏牍；第三、四、五、六卷为儒家立场的尊儒辟耶的文章；第七和第八卷是佛界的辩耶文章。这种编定思路在其书名中就很好的体现出来了：《圣朝破邪集》，即徐氏是站在朝廷的政治立场，为维护传统的儒家道统而编订此书的。在整部《破邪集》中，佛家的反耶只是被看作是庞大的儒家道统破除邪教的一部分支力量。兹录《破邪集》一书目录于下：

《圣朝破邪集》目录

卷 一

- | | |
|-----|---------------------------|
| 陈懿典 | 《南宫署牒序》 |
| 沈 樵 | 《南宫署牒》、《付该司查验夷犯剖》 |
| 吴尔成 | 《会审王丰肃等犯一案 并移咨》、《南京督察院回答》 |

¹³ 费隐通融，寓居天童寺，福建清何人。

卷 二

- 沈 樵 《发遣远夷回奏疏》
- 吴尔成 《会审钟明礼等犯一案》
- 徐从治 《会审钟鸣仁等犯一案》、《弩获邪党后告示》、《清查夷物一案》、
《拆毁违制楼园一案》
- 施邦曜 《福建巡海道告示》
- 徐世荫 《提刑按察司告示》
- 吴起龙 《福州府告示》

卷 三

- 蒋德璟 《破邪集序》
- 颜茂畴 《圣朝破邪集序》
- 唐显悦 《提黄天香词盟》
- 周之夔 《破邪集序》
- 黄 贞 《请颜壮其先生辟天主教书》、《尊儒亟镜》、《破邪集自序》
- 王朝式 《罪言》
- 黄廷师 《驱夷直言》
- 苏及寓 《邪毒实据》
- 巍 溶 《利说荒唐感世》

卷 四

- 许大受 《圣朝佐辟自序》、《圣朝佐辟》

卷 五

- 陈侯光 《辨学草言》
- 戴起凤 《天学剖疑》
- 虞淳熙 《天主实义杀生辨》
- 黄紫宸 《辟邪解》
- 黄问道 《辟邪解》
- 李 璨 《劈邪说》
- 张广焯 《辟邪摘要略议》

卷 六

- 林启陆 《诛夷论略》
- 邹维琿 《辟邪管见录》、《上翰林院左春坊蒋公德璟攘夷报国公揭》
- 黄 贞 《十二深慨序》
- 王 忠 《十二深慨》
- 黄 虞 《品级说》
- 李王庭 《诛邪显据录》
- 谢官花 《历法论》、《四宿引证》、《续正气歌》

卷 七

- 释株宏 《天说 凡四》
- 曾 时 《不忍不言序》
- 黄 贞 《不忍不言》
- 释圆悟 《辨天说 凡三》
- 张广焄 《证妄说》
- 释圆悟 《天童密云和尚复书》
- 释普润 《唯一普润禅师跋》
- 张广焄 《证妄后说》
- 释大贤 《附缙素共证》

卷 八

- 刘文龙 《统正序》 崇禎九年夏月
- 释通容 《原道辟邪说 凡四》
- 释普润 《诛左集缘起》
- 释成勇 《辟天主教檄》
- 释如纯 《天学初辟 凡九》

《圣朝破邪集》中第七卷和第八卷所收的佛教辟邪的文章中，除云栖株宏的《天说四则》作于万历四十三年（1615）之前外，其他的都是在黄贞“顿首百拜于大沙门座下”¹⁴，力求共同反耶后的产物。

¹⁴ 黄贞《不忍不言》，《圣朝破邪集》卷七。

如前所述，黄贞作《不忍不言》，并请曾时¹⁵作序后，投拜于天童寺密云圆悟¹⁶和费隐通融门下，邀他们著文征讨天主教，其时应在崇祯八年（1635）。费隐通融针对《天主实义》作《原道辟邪说 凡四》，即：“揭邪见根源”、“揭邪见以空无谤佛”、“揭邪见不循本分以三魂惑世”、“揭邪见迷万物不能为一体”，一一反驳天主教对佛教的攻击。圆悟禅师在看了黄贞的征讨文章后，作《辩天初说》¹⁷，阐释佛学之微奥义理，指出天主教“以妄想执着而欲辟佛，是则自暴自弃，自辟自矣。”¹⁸为了让天主教中人士得其说，圆悟“特遣润禅遍榜武林，索其辩论”¹⁹但“二旬余日不报”²⁰于是张广湑毅然直持《辩天说》到天主教堂内，付汎际赠张氏《辩学遗牍》，此版《遗牍》后附有“凉庵居士”跋。张广湑将《遗牍》示圆悟，并叙述整个过程。圆悟读《遗牍》罢，作《辩天二说》²¹反驳《复莲池大和尚〈竹窗天说〉四端》。张广湑又持《辩天二说》至天主堂。这次“西人不自面言，而假见我国之范君，且以必不答为大主意，藏其貌，复其辞”“欲以含沙之计，阴肆其鬼域之怀”²²，于是作《辩天三说》²³。武林释普润、成勇分别作《诛左集缘起》、《辟天主教檄》，罗川释如纯作《天学初辟 凡九》以响应。

同时张广湑在获得付汎际赠《辩学遗牍》后，又从他人处得见闽刻本《遗牍》，后者所增“弥格子”之跋使张愤然不已。为了力驳弥格诬云栖之辞，他作《证妄说》，并将书稿示圆悟，圆悟遂出《天童密云和尚复书》。张又将《证妄说》示武林普润禅师，普润为之作跋。后云栖弟子释大贤作《附缙素共证》，附和《证妄说》，反驳“弥格子”跋中所称云栖圆寂前曾“翻然悔悟”，“临终自悔，云‘我错路矣，更误人多矣’。”《证妄说》一出，天主教人士有质疑问难者，于是张又作《证妄后说》。

如前所述，崇祯十二年（1639），黄贞将这些收集到的破耶文章连同南京教案中的疏稿等汇为《破邪集》，交给费隐通容，于是就有了后来徐昌治刊印的《圣朝破邪集》。

表面看来，《破邪集》成书的整个过程轰轰烈烈，但内中细节恐怕只有亲身发起这场运动的黄贞最为明白。据他自己所述，这次辟邪运动的佛界僧侣是在儒生他的“顿首百拜”下开始著文的，由此可见，此事中僧侣本身并不具有主动性，而且从僧侣们辟耶的文章内容来看，也都是针对天主教传教士对佛教的攻击而一一作出解释与回应，其态度比较平和，而且略嫌具有消极色彩。难怪黄贞感叹他以“微寒”之身份广泛集结士子僧徒，“极力激劝，乞同扶大义”的遭遇十分令人沮丧：“然始也保守身家者多，敢辟者少，求之既如逆行舟，且高明特达者微，阻碍者众，辩之又若分丝寻绪，每一回想，不觉泪下。”²⁴

然而，几乎在黄贞奔走吴越间乞求破耶同道的同时，晚明的四大高僧之一藕益智旭禅师²⁵也惧于“利艾实繁有徒，邪风日炽”²⁶而托俗家居士身份作《天学初征》、《天学再征》，并

¹⁵ 曾时，福建人，在《不忍不言序》后自称“三山社弟曾时”，其他不详。

¹⁶ 圆悟，字觉初，宜兴蒋氏子。其传见于《新纂天童寺志》卷三。

¹⁷ 《辩天初说》，作于崇祯八年八月五日。

¹⁸ 释圆悟《辩天初说》，《圣朝破邪集》卷七。

¹⁹ 释圆悟《辩天二说》，《圣朝破邪集》卷七。

²⁰ 释圆悟《辩天二说》，《圣朝破邪集》卷七。

²¹ 《辩天二说》作于崇祯八年九月望日。

²² 释圆悟《辩天三说》，《圣朝破邪集》卷七。

²³ 《辩天三说》作于崇祯八年十月八日。

²⁴ 黄贞《破邪集自序》，《圣朝破邪集》卷三。

²⁵ 智旭（1599—1655），字素华，别号“八不道人”，晚称“藕益老人”，晚明四大高僧中的最后一位。其俗姓钟，名际明，又名始声，字振之，古吴木渎（今江苏吴县）人。其少年时曾著文“誓灭释老”，年十七，因阅株宏《自知录》和《竹窗随笔》等著作，“乃不谤佛，取所著《辟佛论》焚之”。二十岁因闻《地藏本

收集佛门的反耶文章汇集成《辟邪集》，并于崇祯癸未（1643）刊刻出版。

三、钟始声《辟邪集》

在释大朗的《刻辟邪集序》对《辟邪集》的成书缘由讲的甚为明了，兹录全文于下：

法无邪正，邪正在人。迦叶佛灭度后，正法像法俱尽，而常乐我净土之语，变为九十五种外道。释迦出世，遂以无常苦无我不净破之。情计既荡，圣谛现前，逮双林示寂，重唱真常，所谓但除其病，不除法也，流至今日，佛法又几成外道矣。于是有利玛竇、艾儒略等，诤言从大西来，借儒术为名，攻释教为妄，自称为天主教，亦称天学。诸释子群起而诤之，然适足以致其谤耳。独《圣朝佐辟》一书，颇足令邪党结舌，惜乎流通不广。迨来利艾实繁有徒，邪风日炽，钟振之居士于是乎惧，著《初征》、《再征》，以致际明禅师。禅师笑曰：“释迦如来，得外道六师之毁，而教道大行，肇公《物不迁论》，得空印之驳，而举世方知讨论。吾安知利艾二人，非不思意菩萨，乘大愿力，特来激扬佛法者耶？是故释子不必忿，忿亦不必辩也。唯居士主张理学，纲维世道，则其辟之也甚宜。近可闲孔孟之道，远亦可助明佛法。”乃属梦士评付梓人，而问序于杲庵和尚。杲庵读竟，兼读居士禅师往来二札，为之评曰：善夫利艾二公，能佯作不通之说，以扣击真乘；善夫振之居士，能以佛理作儒理辩；善夫际明禅师，能以不辩辩，而寄辩于梦士之评也。利艾不可思议，振之不可思议，梦士不可思议，际明尤不可思议。不思议邪，不思议正；不思议语，不思议默。公案俱在，以邪相入正相，以正相入邪像；知语即默，知默即语；是在具眼者矣。

癸未秋日越溪天姆峰杲庵释大朗书

释大朗的《序》说“诸释子群起而诤之（指天主教，作者注），然适足以致其谤耳”，即当时的佛界僧侣虽然纷纷著文反对天主教，但根本没有起到“破邪”的作用，而且“迨来利艾实繁有徒，邪风日炽”，“钟振之居士于是乎惧，著《初征》、《再征》”。这就是说，《辟邪集》应是藕益因为不满于参与黄贞破邪运动的那些释子的破邪效果而作²⁷。但依作者看来，藕益大师出面反对天主教不排除存在另外一层可能的可能，即他也是要为其师雪浪黄洪恩洗刷前耻。

藕益智旭的《八不道人传》讲自己因为慈山大师往曹溪，“不能远从，乃从雪头师剃度，命名智旭”。既然智旭投身于雪浪门下，而且生活于天主教传教势头此起彼伏的环境里，那么，四十年前雪浪大师和利玛竇在南京的那场辩论对于他们来讲肯定是记忆犹新。如第一章所述，当年利玛竇避开佛教义理，以逻辑推断“狡”胜雪浪，使得后者很不服气，当然会对利氏的狡辩耿耿于怀，必定想再找机会一驳其谬论而后快。当艾儒略在福建的传教如火如荼地开展时，“新仇”“旧恨”自然一起涌上了藕益大师的心头。

但藕益大师既然立意破耶，为什么却是托俗家姓名而非以真实法号著文呢，这确是一个

愿经》而“发出世心”，二十四岁正式出家，法名智旭。二十五岁，受戒于云栖，此后“遍阅律藏，方知举世积滂”并“尽诸宗门近时流弊”，乃决意宏律，此后一直以“菩萨沙弥”的身份从事于禅、教、律并重的著书立说活动。

²⁶ 释大朗《刻辟邪集序》，《辟邪集》。

²⁷ 因为钟振之《辟邪集》所收的文章都没有署明作文日期，所以我们无法确定这些文章较《破邪集》中的文章的日期是早是迟，但从两书的刊刻日期（《圣朝破邪集》刊刻于崇祯十二（1639）年，《辟邪集》刊刻于崇祯十六（1643）年）和上文“诸释子群起而诤之，然适足以致其谤耳。独《圣朝佐辟》一书，颇足令邪党结舌，惜乎流通不广”推测，《辟邪集》是藕益因为不满于释子破邪的效果而作，是对《破邪集》的补充和发展。

值得关注的问题。

何俊先生从学理的角度对此有专门的分析，他在《西学与晚明思想的裂变》中赞同横超慧日先生的观点，即智旭用其俗名来撰写“二征”，是因为天主教“伪尊儒而乱其道脉”，故他要用儒家的立场来加以揭露与匡正；而智旭又用僧名以无言的方法来认可这种揭露与匡正，乃是对《维摩经》中文殊与维摩相对沉默的模拟。何先生又进一步支出，这种模拟的用意，征在于显示出佛教的真精神，映衬出天主教之攻佛教实只是“阳排佛而阴窃其袂裯”；而智旭以其僧名对俗世中的钟始声所作“惟冀居士以此慧性，更复深究西竺心传，则世出世道，均为有赖”的指点，则是进而直截了当的话说出，佛教高于儒学，佛教才是世人真正的出路。²⁸

笔者认为，智旭大师的这种特别安排还可以另外从感性的角度来理解，即随着艾儒略等传教士的在中国内地的传教声势日益壮大，“佛法几成外道”，香客的大规模流失使得佛教本来就存在的生存的危机越演越烈，他面对天主教的攻击和佛教居士对高僧不出面辩驳的指责，深感进退维谷。智旭大师的矛盾心态大致有如下三个层面：

- 一、佛教界当时积重难返的颓败风气²⁹确实令高僧“哀其不幸、怒其不争”，在这一点上，高僧欲辩无辞。佛教律历废弛，僧侣道德堕落是高僧无法回避的现实状况。面对天主教对佛教的攻击，高僧不得不承认其存在一定的合理性。在际明禅师复钟振之居士的《初征》柬中，禅师说“今时释子，有名无义者多，籍此外难以警悚之，未必非佛法之幸也。”可见，对此种现实束手无策的高僧把利艾二人当作“不思意菩萨，乘大愿力，特来激扬佛法者”，幻想天主教的攻击可以使得众释子幡然省悟，力振佛法。
- 二、佛教非天主教能破的自信仍然支撑着大师的信念，认为不用与之徒逞口舌之争，而且佛家是弃世者，也不便执着于一时义气。再者，以“诸释子群起而诟之，然适足以致其谤耳”的经验来看，辩而不胜反而更使佛教声名扫地，而以无辩作辩则是保存佛教名望的最高明之举。
- 三、“佛法几成外道”的现实令高僧不得不面对严峻的生存危机，如果再没有得力的驳斥天主教者的声音出现，佛教恐在社会中没有一丝的立足之地了。但总观前人辟耶，其不得要领者居多，辩辞经不住天主教反诘者更多。面对这种状况，不以自己的修为为佛教的生存与天主教力辩则于心不安，于理不容，于众多的居士的切盼更是难以交代。

如此复杂的心境交结在一起，藕益大师在辩与不辩中挣扎的矛盾心态是可想而知的。经过一番思想斗争，大师终于找到了可以圆满解决辩与不辩的矛盾的最终途径，即一方面以居士身份行文作辩，另一方面则将自己托俗家名姓的缘由告白天下。于是，就有了钟始声居士的《天学初征》、《钟振之居士寄初征于际明禅师柬》、《际明禅师复柬》和《天学再征》、《钟振之寄再征柬》、《际明禅师复柬》。在这里需要指出的是际明禅师也即钟振之本人³⁰。

在《钟振之居士寄初征于际明禅师柬》中，藕益大师借居士之口道出“彼（天主教一作

²⁸ 何俊：《西学与晚明思想的裂变》，上海人民出版社，上海·1986，第266页。

²⁹ 详见第四章论述。

³⁰ 根据藕益智旭的《八不道人自传》，其俗姓钟，名际明，又明声，字振之。转引自郭朋《明清佛教》，福建人民出版社，1982年12月第1版次。

者注)既专攻佛教,尊者似亦不容默默”的共识,以此引出自己对此问题的作答:“山衲既弃世法,不必更为辩论”³¹,而且“吾安知利艾二人,非不思意菩萨,乘大愿力,特来激扬佛法者耶?”³²但他认为“居士担当圣学,正应出此手眼”³³“唯居士主张理学,纲维世道,则其辟之也甚宜”³⁴这样,则“近可闲孔孟之道,远亦可助明佛法。”禅师这种寓佛于儒,借儒申佛的做法不可谓不是苦心孤诣,但从今天的角度来看,亦难免有掩耳盗铃之嫌!

为蕩益的行为带动也好,被智旭苦心撼动也罢,当时又有一批诸如行玘、行元、行闻、寂基、性潜等佛僧,参与到著文破邪的阵营中来,他们义愤填膺、言词犀利,风格完全不同于前述《破邪集》所收之文风。蕩益大师将这些人的文章连同自己的《征》、《柬》、《复柬》并从《破邪集》中所选取的部分文章汇为《辟邪集》,于万历十六年刊刻出版。兹附《辟邪集》目录于下,以供参照。

《辟邪集》目录

释大朗	《刻辟邪集序》
钟振之	《天学初征》、《天学再征》 附《钟振之居士寄初征于际明禅师柬》、《际明禅师复柬》、 《钟振之寄再征柬》、《际明禅师复柬》
程智用	《辟邪集跋语》
释如纯	《天学初辟》
刘文龙	《统正序》
释通容	《原道辟邪说》
李王庭	《诛邪显据录》
释行玘	《尊正说》、《拆利偶言》
释寂基	《昭奸》
释行元	《为翼邪者说》、《代疑序略记》、《诬经证略》、《非杨篇》、《缘问陈心》
释性潜	《燃犀》
释行闻	《拔邪略引》

从目录中我们可以看出,钟始声保留了《圣朝破邪集》中释如纯的《天学初辟》、刘文龙的《统正序》、释通容的《原道辟邪说》和李王庭的《诛邪显据录》。至于作者为什么保留这些文章,而没有选取“颠足令邪党结舌”的《圣朝佐辟》,我们不得而知。

³¹ 《际明禅师复(初征)柬》。

³² 释大朗《刻辟邪集序》。

³³ 《际明禅师复(初征)柬》。

³⁴ 释大朗《刻辟邪集序》。

《辟邪集》中钟始声的《天学初征》、《再征》是针对天主教传教士罗如望的《圣像略说》、艾儒略的《三山论学记》和苏如望的《圣教约言》等所作的辩驳；释行玘的《尊正说》、《拆利偶言》和释寂基的《昭奸》则是针对利玛窦的《天主实义》而发；释行元的《为翼邪者说》、《代疑序略记》、《诬经证略》、《非杨篇》、《缘问陈心》和释性潜的《燃犀》及释行闻《拔邪略引》都是针对杨廷筠及其护教著作。

一个值得注意的问题应运而生，在《辟邪集》新收的十二篇文章中，竟有七篇³⁵是针对杨廷筠及其维护天主教的著作的，而且这些文章都是言词激烈，对杨廷筠极尽抨击甚至唾骂之能事！为什么在杨廷筠歿后十几年，释行元、性潜和行闻这样对其大肆攻伐呢？原来艾儒略将杨廷筠的护教文章，诸如《代疑篇》、《代疑续篇》、《天释明辨》、《鸱鸾不并鸣说》等带入福建，作为宣教资料广为散发，使得这些文章和杨廷筠本人成为众多仇视天主教的释子僧徒的攻击目标之一。方豪先生《天主教史人物传》记载天启元年（1621），有天主教教友左光先任福建福宁县左堂，他出布告说：“若乃愚民妄相揣度（天主教一笔者注），则有《鸱鸾说》、《代疑篇》、《代疑续篇》在，尔等其绎思之！”³⁶可见，杨廷筠的护教文章在闽地是流传颇广而且影响颇深的。

《辟邪集》刊刻后的转年，也就是1644年，随着清军入关和有明一朝烟消云散，政治矛盾膨胀到了掩盖一切的地步，曾经在江南一隅闹得沸沸扬扬的天主教与佛教的争锋也嘎然隐退到了历史舞台的背后。

³⁵ 它们是释行元的《为翼邪者说》、《代疑序略记》、《诬经证略》、《非杨篇》、《缘问陈心》，释性潜的《燃犀》和释行闻《拔邪略引》。

³⁶ 方豪《中国天主教史人物传》，北京·中华书局，1988年3月第1版次，第74页。

第三章 佛耶对面：从学理征伐到感观对照

前文我们用了相当的笔墨梳理了晚明的这场佛耶之争的历史脉络，那么，这场争论到底争了什么，争论的主体——佛教和天主教，又是处于一种什么状态，是以什么样的姿态来立身社会呢，他们在时人眼里的形象又是怎么呢？现在让我们收回沿着历史拉伸的镜头，将焦点对准佛耶对面的这个场景——

一、文本中可见的佛耶学理征伐

郑安德博士将明末清初佛教和天主教的论辩涉及的主题整理为十四类¹，而笔者依据晚明的《破邪集》和《辟邪集》的文章，按照郑博士的归类，将佛教和天主教相互征伐²的内容整理为如下七个相关主题：

1. 天主教的 Deus 翻译为中国的“天主”、“上帝”：

利玛窦《天主实义》：“……观天之际，谁不默自叹曰：‘斯其中必有主之者哉！’夫即天主——吾西国所称‘陡斯’是也……天地之主，或称谓天地焉，非其以天地为体也，有原主在也。吾恐人误认此物之原主，而实谓之天主，不敢不辩。”“……夫化生天地万物，乃大公之父也，又时主宰安养之，乃无上共君也。世人弗仰弗奉，则无父无君，至无忠、至无孝也。”

钟始声的《天学再征》：“其言曰：‘吾天主乃经所谓上帝也。’征曰：甚矣其不知儒理也。吾儒所谓天者有三焉：一者，望而苍苍之天……二者，统御世间、主善罚恶之天……三者，本有灵明之性，无始无终，不生不灭，名为天者……”

释寂基《昭奸》“按利玛窦立‘天主’两字，虽是望空扭捏，然其机关狡猾，将儒、佛两家互窃、互排，抵死穿凿，随时变幻，无怪吾人被其惑也。”

释行元《为翼邪者言》：“苟夫实有天主在，则开辟已后诸圣亿万言，何独言天，而不言天主？”

2. 天主教的“天主”的有无：

利玛窦《天主实义》：“今之论鬼神者，各自有见。或谓天地间无鬼神之殊。或谓信之则有，不信则无。或谓如说有则非，如说无则亦非；如说有无，则得之矣。”“……今所为敬奉天地，多是拜宫阙之类也。智者乃能推见至隐，视此天地高广之形，而遂知有天主主宰其间，故肃心持志以尊无形之先天……”“邦国有主，天地独无主乎？……故乾坤之原，君子不可不识而仰思焉。人流之抗罔，无罪不犯，巧夺人世，犹未履足，至于图僭天帝之位，而越居

¹ 见郑安德《明末清初天主教和佛教辩论资料选》，北京大学宗教研究所，2000。这十四类主题是：一、“陡斯”的中国名称，二、天主之有无，三、天主“三位一体者”，四、天主的圣性，五、天主的降生，六、万物的概念，七、万物的本质，八、万物的发生，九、万物的运行，十、人的本质，十一、人性的善恶，十二、人间的伦理，十三、人的拯救，十四、人的归宿。

² 天主教对佛教的攻击，我们在前面已经述及，这里不再重复。从《破邪集》到《辟邪集》，除了对杨廷筠的攻击之外，其他的破邪主题基本都是针对《天主实义》的反佛论点而发，可以说是对《天主实义》的一种直接回应。

而入神、又超清识、魂神而反诸未生以前之真性，则非声臭，何从主宰？夷又不识此义，而反欲立天主一说以强制之。”

8. 人的拯救

杨廷筠《天释明辨》“(耶稣救世之实)广亦，深矣，奥矣，不可得而思议矣。天主生人之初，即预知千万世之后，人类大恶应入地狱。若一概赦之，是主命可轻违也，不得言义；一概不赦，是人人悔改无门也，不得言仁。吾主欲施方便何由，计惟有降生为人，代世受难，方赎尽人之罪。虽无誓愿，而意之所至，更胜誓愿。盖天主一身，可当千万世之人身；天主一身受难，可当千万人身之受难。虽主性全能，无可加害，而身备血肉，全与人同，五毒备加，被钉而死，其苦难实愿惨受。故千万世人前后修者，从此尽得脱免原罪、自罪，径升天堂，耶稣受难之功也。”

钟始声《天学初征》：“又谓，天主以自身赎天下万世罪过，尤为不通。夫天主既其至尊无比，慈威无量，何不直救人罪，而须以身赎罪？未审，向谁赎之？又既能以身赎人罪过，何以不能使勿造罪？”“吾儒谓尧舜之圣，不能掩其子之恶；孝子慈孙，不能改幽、厉之过。所以自天子至于庶人，一是皆以修身为本。而今天主既可赎人罪过，则人便可恣意为恶，总待天主慈悲赎之。”

释性潜《燃犀》：“且与其以神受罪而赎罪为至德，孰若以德化人无罪为至德乎？无其德以化，处其身于刑，非仁也；以十字架立，表彰君之恶，非义也；披发裸身，状成鬼蜮，非礼也；毙身赎罪，何异从井救人，非智也；无仁义礼智之实，假窃仁义礼智之言欺罔人民，非信也。无常不具，犬豕为心，豺狼为性，则犬豕之邦事之以犬豕。而事犬豕者宜也，乃欲倡之以欺中国耶。”

从以上文字可以看出，晚明的佛耶之争无异是一场攻伐异己的唇枪舌剑，这本身不会产生任何明确的胜负结果：一方面，因为宗教的排他性，他们之间不可能达成同情的理解，那么这种缺乏沟通和了解的情况下的相互贬斥，只不过是各说各话罢了；另一方面，宗教在很大程度上是用理性无法解释清楚的，它只需要信仰和虔诚，所以，他们之间根本无法从学理的角度说服，甚至攻破对方。对于宗教来讲，是否具有优势不是看他能否亲手击败对方，而是看它能否在广大信众中树立良好的形象，赢得他们的青睐。——那么，晚明的佛教和天主教在这一点上谁更胜一筹呢？让我们通过时人的目光来解读他们，从而也解读这场争论背后的某些实质性东西。

二、晚明社会中僧侣、教士的行品对照

任何一种宗教，其神职人员的行品通常都被认定为是这种宗教的道德导向。僧侣和传教士作为佛教和天主教在晚明社会中的形象代言人，其行品也在一定程度上直接影响着人们对其宗教的整体印象。那么，反过来说，晚明人士对僧侣和教士的态度也在一定程度上反映了佛教和天主教在他们心目中的形象。据收集到的资料，笔者初步整理了如下说明佛教和天主教在时人心中形象的材料，仅供读者参考。

1. 僧人

利玛窦说 在利玛窦的回忆录中，他是这样向西方介绍中国的佛教和尚的：“这部分人

靠人施舍并靠过去专为他们设立的收入为生，虽然他们也靠人的劳作来提供生活开支。这种寺院特殊做奴仆的阶层被认为是，而且的确是全国最低贱和最被轻视的阶层。……他们无知识又无经验，而且又不愿学习知识和良好的风范，所以他们天生向善的倾向就随着时间的推移而每况愈下。……虽然这个阶级不结婚，但是他们放纵情欲，以致只有最严厉的惩罚才能防止他们的淫乱生活。”³

《杜骗新书》说 作者在目录上特别以人物标目的有三类：“妇人骗”、“僧人骗”和“衙役骗”。在这里，本来该清净无争的僧徒却涌入为人所不齿的骗子行列了。书中描写的僧道骗常常以一副慈善的面孔，干着十分阴险毒辣的勾当。《信僧哄惑几染祸》写一个所谓的名僧无二者，“年近三十，相貌俊雅，会讲经典，善谈因果”，俨然是一个佛门高僧，因而能“风动良家子弟往寺院参拜，常有被其劝化，削发出家者”。徽州人丁达卖椒木到此，就因见“无二举动闲雅，谈及因果之事”而被打动，“尽舍其财本入寺”为僧。不久，此僧又诱得一“容貌甚美”得寡妇且带着一个十七岁得“国色娇媚”得使女入寺后，奸淫了使女，杀死了寡妇。《服孩儿丹诈辟谷》写一个僧人为了以“辟谷”骗人，使富家“争以金帛舍之”，即用二十四颗“孩儿丹”做成佛珠，以便一天偷吃一颗以苟延性命。殊不知，“此丹乃妇人胎内孩子。必须谋杀孕妇，剖其婴孩，以作此丹。”因此，这个僧人为了设置这个骗局，不知害死了多少人命！正所谓“寺门藏奸，僧徒即贼”，所以作者一再劝人道：“世之信僧引诱者，可以此为鉴”。⁴

株宏说 “今之沙门稍才敏，则攻训诂、业铅椠如儒生；又上之，则残摭古德之机缘二逐声响、捕影迹，为明眼者笑。听其言也，超佛祖之先；稽其行也，落凡庸之后。盖末法之弊极矣。予为此惧！……”⁵

智旭说 “诸方师匠，方且或竞人我，入兄弟之阂墙；或趋名利，入苍蝇之逐臭；或妄争是非，如痴犬之吠井；或恣享福供，如燕雀之处堂”⁶“法运日伪，老成凋谢。兽蹄鸟迹，交于中国；乳臭小儿，竟称宗主，拈花微旨扫地。”⁷

圆澄说 “天下之僧，多与俗混淆，尤不如俗者甚多”⁸；至明末，则“或为打劫事露而为僧者，或牢狱逃脱而为僧者，或悖逆父母而为僧者，或妻子斗气而为僧者，或负债无还而为僧者，或衣食所迫而为僧者。或妻为僧而夫戴发者，或夫为僧而妻戴发者，谓之双修者；或夫妻皆削发而共住庵庙，称为住持者；或男女路遇而同住者。以至奸盗诈伪，技艺百工，皆有僧在焉！如此之辈，既不经于学问，则礼义廉耻皆不之顾，唯于人前装假善知识，说大妄语，……哄诱男女，致生他事！”⁹。

2. 传教士

³ 何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，北京·1983，上册，第108页。

⁴ 黄霖：《〈杜骗新书〉与晚明世风》，《文学遗产》，一九九五年第一期，第96页。

⁵ 《云栖法汇·手著》第七册《山房杂录·序·缙门崇行录序》，转引自郭朋《明清佛教》，福建人民出版社，1982年7月第一版，第178页。

⁶ 《阅藏知津叙》，见《阅藏知津》卷首，转引自郭朋《明清佛教》，福建人民出版社，1982年7月第一版，第263页。

⁷ 《灵峰宗论》卷五之一《书一·永觉禅师》，转引自郭朋《明清佛教》，福建人民出版社，1982年7月第一版，第263页。

⁸ 朱元璋为颁布《申明佛教榜册》所下圣旨。

⁹ 圆澄《慨古录》，见《续藏经》第一辑第二编，第十九套第四册，第三六六页。转引自郭朋《明清佛教》，福建人民出版社，1982年7月第一版，第40页。

李之藻说 “西贤入中国三十余年，于吾中国人利婚宦事，一尘不染。三十年如一日，其侪十许人，学问。品格如一人。”¹⁰

徐光启 “泰西诸君子，以茂德上才，利宾于中国；其始至也，人人共叹之，及骤与之言，久与之处，无不意消而中悦服者，其实心实行实学，诚信于士大夫也。”¹¹

王征说 “夫西儒在兹多年，士大夫与之游者，靡不醉心神怡，彼且不骄不吝，奈何当吾世而覩面失之。”¹²

谢肇制说 “天主教在佛国之西，其人通文理，儒雅与中国无别。有利玛窦者，自其国来，四年方至广东界，……其书有《天主实义》，往往与儒教互相发明，而于佛老一切虚无若空空之说，皆深诋之。余甚喜其说为近于儒，而劝世较为亲切，不似释氏动以恍惚支离之语，愚骇庸俗也。与人言恂恂有礼，辞辩扣之不竭，异域中亦可谓有人也已！”¹³

陈侯光说 “近有大西国夷，航海而来，以事天之学倡，其标号甚尊，其言甚辩，其持躬甚洁。辟二氏而宗孔子，或世喜而信之，且曰圣人矣。”¹⁴

李贽说 “（利西泰）尽能言我此间之言，作此间文字，行此间礼仪，是一极标致人也。中极玲珑，外极朴实，数十人群聚喧杂，讎对各得，傍不得以其间斗之使乱。”¹⁵

李晔说 “（利玛窦）居广二十余年，尽通中国语言文字。见人膜拜如礼，人亦爱之，信其为善人也。”¹⁶

利玛窦说 “李我存有一个家仆，瞒着主人接受了信仰的教诲，这时害了一场使其余的仆人们都不愿去接近他的病。到了他领洗的那一天，一个神父便走进屋里去，焚香熏屋，然后把病房打扫干净。这吸引了别的仆人；当他们看到所发生的事情时，他们惊奇地发现基督教教义的仁爱超过了责任的要求。主人听说这件事，也称赞这种伟大的仁爱行为，并且为抛弃了他的出于危难之中的仆人而自咎。在这里面，他们得到一次模仿和赞美德行的机会。病人受洗后三天内死去了，死时祈祷着圣三位一体的名字，并提出其他仆人不久可以得到自己得救的希望。主人后来向他很多的友人们高度称赞这种仁爱的行为。”¹⁷

“他们（罗明坚等——笔者注）努力用一种更直接的方法来教导这个异教的民族，那就是以身作则，以他们圣洁的生活为榜样。他们用这种法子试图赢得人们的好感，并且逐步的不用装模作样而使他们的思想能接受不是用语言所能使他们相信的东西……”¹⁸

“从一开始，百姓便知道，传神道者并不为他们的宗教追求物质利益。……因此，无言表率的做法，以行代言，对传播新传来的基督教的名声更为灵验。确实有很多来看礼拜的人，

¹⁰ 李之藻：《刻圣水纪言序》，《明清间耶稣会士译著提要》，第171页。

¹¹ 徐光启：《泰西水法序》，《明清间耶稣会士译著提要》，第308页。

¹² 王征：《远西奇器图说录最序》，《明清间耶稣会士译著提要》，第298页。

¹³ 《五杂俎》，转引自方豪《中国天主教史人物传》，北京·中华书局，1988年3月第1版次，第74页。

¹⁴ 转引自方豪《中国天主教史人物传》，北京·中华书局，1988年3月第1版次，第74页。

¹⁵ 李贽：《与友人书》，《续焚书》卷一。

¹⁶ 李晔：《紫桃轩杂缀》，转引自方豪《中国天主教史人物传》，北京·中华书局，1988年3月第1版次，第74页。

¹⁷ 何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，北京·1983，下册，第586页。

¹⁸ 何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，北京·1983，上册，第168页。

是受好奇心的驱使，但很多人回去时为羡慕上帝存在的感情所打动。”¹⁹

罗明坚说：“至论我们，首先应有良好的表现，因此我们极需要更多的代祷，更多的刻苦与补赎；同时我们也要我们的翻译生活规律严肃，以免产生恶表，破坏我们的形象。”²⁰

通过以上这些简要的文字，我们可以看出晚明佛教本身的严重危机：不仅教外人士对佛教失去了信心，而且诸如株宏和智旭这样的佛教高僧对佛教的颓败也是顿足捶胸。相形之下，天主教因为传教士圣洁的个人生活和良好的个人修养在社会上赢得了广泛的好感。既然如此，在佛风已经衰颓的晚明社会，很多人被传教士的圣洁生活和高洁品质吸引，有弃佛从耶之举也就是情理之中的事情了。

——杨廷筠，这个生长于晚明佛教中心并笃信佛教的中国传统文人士大夫，在第二次邂逅天主教传教士并与之辩难九日后毅然弃佛从耶，他的这种转变本身不仅浓缩了晚明佛教与天主教的争锋现实，也在一定程度上说明了佛教和天主教在晚明士人心目中的相对形象，而更重要的是，从杨廷筠的受洗加入天主教后的诸项善功，我们可以窥见当时部分文人对社会出路的思考和为拯救昏聩社会而做的个人努力。

¹⁹ 何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局，北京·1983，上册，第169页。

²⁰ 罗渔译：《利玛窦书信集》，光启出版社，台北·1986，下册，附录，第452页。

第四章 晚明佛界的尴尬：杨廷筠弃佛从耶个案研究

生长于晚明佛教中心杭州的杨廷筠，不仅在入仕为官后政绩卓越，深得百姓爱戴，而且其佛学造诣也颇为深厚，并在家乡不遗余力、慷慨主动的采用各种方式资助和推进佛教事业的活动。卓越的政绩、良好的口碑加上深厚的佛学修为和大力资助佛教，这一切使得他在第一次辞官返乡后成为杭州佛教俗界中的炙手可热的中坚人物。然而，就是这样一个鼎立支持日益衰颓的佛教的发展的人物，却在两年之后由于意外的邂逅了两个天主教的传教神父而毅然弃佛从耶。那么，为什么早在1602年就结识利玛窦并与之情投契契¹的杨廷筠会在九年之后才对天主教产生兴趣，他为什么在自己成为佛界重要人物后突然的背出佛门，又是为什么他会成为僧俗联手攻击的对象呢？这个转变过程到底是怎样，他在这个转变的前后又做了些什么呢？本章中我们就这些问题，沿着历史的脉络来仔细探讨杨廷筠的整个人生历程。

一、官场生涯

杨廷筠生于嘉靖三十六年（1557），卒于天启七年（1627），字仲坚，别号淇园，杭州仁和县人。其祖父杨周，曾中进士。父杨兆坊，“素有德望，但未著功名。杨廷筠于万历七年中举人（1579），万历二十年（1592）中三甲进士。廷试后不久，他被任命为江西省吉安府安福县知县，在任约七年时间。《安福县志》记载有杨廷筠在任职期间重建安福县公署，建立安积仓和减税等政绩。《吉安府志》卷十七评价杨廷筠道：

杨廷筠……平易近人，不设畛域，缓催科，均徭役，赋民不苦之尤。加意学校，月有课，岁有试，引接后进，勤勤不倦。入覲以士民请得复任。曾旱虐不雨，公闻之，惻然驱车送至，雨亦随降，父老欢呼曰：“差仁侯雨也”。逊弗居，不以雨闻耳以旱闻，得请改折，民赖以苏，诸惠政详便民记略。

万历二十六年（1598），杨廷筠擢升监察御史。次年，“以疏谏，尽发（矿使税监）陈奉、马堂、陈增等奸状。”时人评价其“忠介如此”。万历三十年（1602），任湖广道御史，巡视漕运（同年，在京候任期间结识利玛窦，并“颇称金兰”）。三十二年（1604），任四川道掌道事。三十三年（1605）改任巡按苏、松，视察织造状况。三十七年（1609），以御史督学南直隶。是年十二月，杨廷筠因忌而辞官归里。

在任监察御史期间，杨廷筠写了很多奏疏。钟鸣旦将其归为四类：第一类是视察漕运时所写的技术及管理方面的文章。值得注意的是，在这些奏疏中，杨廷筠一再要求减税，体现了他以民为本、体恤民情的为政思想。第二类是批评朝政，要求整顿吏治的奏章。第三类是关于选补官缺的奏章，其中有揭发陈奉、马堂等的恶劣行为。第四类是强调弘扬道德

¹ 在他为利玛窦的《同文算指》所作的序言中，可见他们二人之情投契契：“往予晤西泰利公京邸与谭名理累日。颇称金兰。”转引自钟鸣旦：《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，第67页。

方面的奏章。从这些文章奏疏间，我们可以看到杨廷筠身上刚正不阿，仁民廉政，以弘扬正道为己任的儒家士大夫的优秀品质。他尤其关心社会道德的建树问题，在任期间曾为弘扬忠义道德，还四处寻访方孝孺的后人，并出重金创建求忠书院，以便使方氏后人进入仕途，并接续其祖宗的道德，昭示后人。

由于文字记载的缺疏，至今我们未见有对杨廷筠的生平甚未详细的研究成果，但从地方上至少有两座乡贤祠和先觉祠将他列于其中表扬他的生平道德²来看，他在道德方面的表率作用也是晚明社会中很难能可贵的。

在悠游山林十余年后，经好友邹元标的举荐，天启二年（1622）杨廷筠再度被任命为河南按察司副使，以后又出任广禄少卿和顺天府丞。直至天启四年（1624）秋比考核，表面“因年事高”而辞职，实则卷入了同宦官魏忠贤的权力斗争。据记载：“天启四年秋比，廷筠职提调，时魏忠贤用事，诸不快者日夜媒孽其短。遂以试日大雨闭棘门稍迟，为提调者罪。而廷筠观时事以变，遂乞归”。³

二、佛教情缘

杭州在明末是著名的佛教中心。与其他生活的杭州的人一样，杨廷筠自小浸淫于佛教的文化氛围，多年的耳濡目染使他自然而然地把佛教作为生活的一部分。

株宏大师是当时佛教界的重要人物，他以浅显易懂的方式在饱学的士大夫和普通民众间不遗余力地宣扬佛法。据冯梦祯的笔记，杨廷筠父子都是当时佛教的追随者，在株宏大师力倡的放生会中，多次见到杨氏父子的身影。⁴而在杨廷筠所编辑的《杨氏塾训》中亦着力宣扬不滥杀，须放生的主张，认为杀生终必害道，有伤儒家之仁、恕的道理，这些无疑也折射着佛教爱物的思想。

在杨廷筠交往的朋友中，佛教居士也不在少数，如虞淳熙、冯梦祯、董其昌、袁宏道等。虽然我们没有资料能证明他和株宏大师的私交，但以杨廷筠在杭州的知名度和举足轻重的地位来推想，他们一定相互切磋过佛法。天主教徒张赉在《题天释明辨》中曾列杨廷筠为“深入禅理者”⁵，而杨廷筠自己也有诗文《读无尽老师维摩无我疏有感云》来证实他的禅学修为：

身世浮沓里，年华驹隙过。了知神不灭，离却幻如何。

递妄迷尘劫，耽空亦爱河。西来秘密义，无复问维摩。⁶

这足以说明杨廷筠对佛学并非只是表面的信奉而是有深入的探讨和研究的。丁志麟、艾儒略的《杨淇园先生超性事迹》⁷中这样叙述杨廷筠第一次辞官返乡后的佛教生活：

“其自督学解组归也，左右图书，手未尝辄帙。越抚台朱公深相敬慕，将使人士矜式，

² 见《杭州府志》，转引自钟鸣旦《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，第14页。

³ 方豪：《中国天主教史人物传·杨廷筠》，上册，中华书局，北京·1988，第136页。

⁴ 参见钟鸣旦：《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，42—45页。

⁵ 徐宗泽：《耶稣会士译著提要》，第113页。

⁶ 《天台山方外志》卷二十八。

⁷ 《杨淇园先生超性事迹》记述了杨廷筠作为基督徒的生活，此书为晋江人丁志麟在杨廷筠死后所编订。作者卷末说明，实际上这是艾儒略（1582—1649）与他同行从武林（杭州）到福州时，沿途告诉他的有关杨廷筠的信仰生活，由丁志麟记录下来，后经三山陈克宽参与再编写成书。

爰选西湖佳胜，籍阜比二推公讲席。公倡道结真实社，讨论勤修遐迹知名。优婆比丘袈竺乾衣钵之傅者，恒以禅乘中之。于是，公之门有礼僧之室焉。持珠投偈者环堵，公雅好施与凡寺刹台殿多所修建。”⁸

由上可见，当时的杨廷筠不仅结社讨论佛教义理、优待僧众，还多次为修建庙宇殿堂出力出资，而且他自己家里还设有“礼僧之室”。这样从多方面身体力行来支持佛教的人物，在当时佛风衰颓的大环境中，毕竟是不多见的，由此可行而知，当时的杨廷筠一定是杭州佛教俗界中的标杆人物，其举手投足肯定有很大的影响力。

三、超性事迹

然而，就是这样一个对杭州佛界有着不同寻常影响力的人物，却于万历三十九年（1611）由于在李之藻家与两位神父的邂逅而弃佛从耶了。杨廷筠的这一转变由于具有戏剧色彩并且造成了很大的影响而为传教士们津津乐道。

万历三十九年（1611）四月，李之藻遭父丧，丁忧回籍，同行的有郭居静、金尼阁两神父。作为李之藻挚友的杨廷筠前往李府吊丧。眼见李之藻不仅焚毁塑像，而且还不按习俗延请僧道来作法事，杨廷筠大惑不解。传教士曾德昭这样记述当时的情况：

“他（指李之藻）返回他的家乡，一天晚上他正忙于打碎和焚烧能够找到的偶像，他的老友迈克博士（他仍是一个异教徒，热衷于偶像崇拜，奉行偶像迷信）去拜访他。他（迈克博士，即杨廷筠）见此情景大为吃惊，忍不住谴责他，但他对种种回答感到满意，所以迫切期望多了解他后来归信的基督的律法。”⁹

《天主教传行中国考》中这样记载：

在之藻家得遇郭金两司铎。向之叩求教理，质疑问难，九日不倦。两司铎为之发明天主教造世救世之理，为独一无二真神，人非返本归宗，信仰真主，不能免于永死，而得长生云云。廷筠以颖悟之资，而又有天主之神光默牖，不难声入心通。之藻与同来之钟修士又反复为之譬说，廷筠感悟，遂不复迟疑，坚求领洗，言于两司铎，而两司铎未之许也。其故因杨御史向因乏嗣，置有侧室，公子二人皆侧室出。此事于犯天主教定命。司铎欲其离散，誓守不二色严规，方准领洗。廷筠难之，踌躇莫决者累日。谓之藻曰：泰西教士好古怪，我以监察御史奉教，独不能稍留情面，容我一妾耶？佛教断不如此。之藻叹曰：此正所以判正邪也。邪教徇人私欲，殆无所可否，正教惟遵天主教定命，虽贵为帝王，不能迁就。廷筠闻言猛醒，遂屏妾异居，誓许终身不二色。司铎鉴其诚，乃准领洗入教。领洗之日，廷筠朝服入堂，以昭诚敬。拜之藻为代父，取圣名为弥格尔。家中老幼三十余人，不久亦被化进教。长子名加禄，次子名若望。独廷筠之母，年逾八旬，既聋且聩，迷信异端，日惟是念佛焚香，他非所知。与言圣教道理，如寒灰不燃，格格不入。廷筠虑其不得救灵，深以为忧，常守斋苦身，哀求天主矜怜。久之，果蒙天主默感，幡然回头，及二亲去世，全照圣教典礼殡葬。家中素有佛堂，乃改作天主堂。所有一切观音菩萨偶像，全行毁弃。廷筠自领洗后，专意修得事主，热心异常，为中国开教一大功臣……¹⁰。

杨廷筠同郭居静、金尼阁两位神父“质疑问难，九日不倦”。对于他们对答的问题，如

⁸ 转引自钟鸣旦：《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，第66页。

⁹ 【葡】曾德昭著，何高济译《大中国志》，第292—294页。

¹⁰ 萧若瑟：《天主教传行中国考》，上海书店，上海·1989，第150—152页。

今我们无从考证，但从之后杨廷筠“固请领洗”来看，对答的内容一定是涉及杨廷筠本人的终极关怀，是他一直在苦苦思索，但是儒释两家都不能很好解释或解决的问题。另外，据耶稣会士的年信记载，杨廷筠在几日辩难中，对天主教最不认同的有三点：一是偶像崇拜问题，二是福音书所言的化身奥秘和救赎，三是肉身复活。¹¹可见，杨廷筠在是否加入天主教这个问题上是进行了相当深入的思考的，不仅包括天主教能为自己的思想困惑提供的出路，还有天主教本身的合理性问题。当这些问题同他的妾室问题都解决后，他才庄重的受洗，正式加入天主教。

从《超性事迹》所特意记载和宣扬的杨廷筠“固请领洗”，却因妾室问题而遭到金尼阁、郭居静两位神父的拒绝来看，传教士们认为妾室问题是当时士大夫入教的最大障碍。那么当在地方上有着显赫地位的杨廷筠却最终克服了这个问题而决然皈依天主教后，其过程和方式便成为传教士和天主教徒们认为值得大肆渲染的“超性事迹”了。然而，传教士们却忽略了应该在《超性事迹》中着意宣扬的另外一点，即杨廷筠所代表的士大夫们对天主教本身合理性的质疑及其解决过程（天主教本身的合理性问题也是后来佛教人士所大力攻击天主教的主要着眼点）。

四、教徒善功

杨廷筠在加入天主教后，他的妻子女也相继领洗。但他年迈的老母笃信佛教，每日颂经礼佛，对他的劝说充耳不闻。于是，杨廷筠开始斋戒以向天主祈求，连续数日，致使身体非常虚弱。其母见状不忍，问他因何如此，杨廷筠自责说：“儿不德，不能事母使惑于邪而背正教，儿之罪也。异日者，母沦永苦儿百其身莫可赎矣。”其母听后非常懊悔，高声道：“吾今信矣！儿曷不早言之而自苦若是？吾今信矣！惟子是从无复疑矣。”于是请求领洗。¹²

在全家领洗之后，杨廷筠还劝说家族成员百多人共同加入教会。虽没有确切数字作为支持，但从佛教的反应来看，望其风而入天主教的人在当时亦不在少数，否则，后来佛僧们就不会那么尖利地批评，甚至是唾骂杨廷筠了。

加入天主教后，杨廷筠不遗余力致力于慈善、教育及传教事业。

一、兴仁会。

武林先有放生之会。岁每糜钱数千悉市鳞介羽毛而放之。公既从教知爱物不如仁民，遂究苻绅善士同志者共兴仁会。规简而当，义博而精。每月就主堂中，随所愿舍罚贮焉。令忠谨之士司其出入。饥者食之，寒者衣之，渴者饮之，病者药之，旅者资之，虏者赎之，死者葬之。盖四方无告之民利赖无算。¹³

杨廷筠认为“爱物不如仁民”，他纠合晋绅同志，将每月存储募集的所得，尽用于施舍衣食医药，并资助旅者，代赎俘虏，埋葬死者等七项善功。后来，杨廷筠听从艾儒略的建议，

¹¹ 参见“年信”，11年，p237—241。转引自钟鸣旦：《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，第107页。

¹² 《杨淇园超性事迹》，页5a，6—6a，2。这段文字也收录在李九功的《励修一鉴》中。A，页26a，2—26b，5。转引自钟鸣旦：《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，第71页。

¹³ 《杨淇园超性事迹》，页7b，6—8a，3。转引自钟鸣旦：《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，第74页。

以千金置田产，将每年的赢息用以仁会的支出，这样就可以长久保障这笔资金的兑现。¹⁴

据钟鸣旦考证，杨廷筠的“仁会”建立于1616—1618年间。这种典型的中国风气的善会，在晚明是颇为流行的。但“仁会”的与众不同之处在于杨廷筠将募集的资金用于天主教的七项善功来救助穷人，而不是但求个人善功而没有现实意义的放生，“因此城里人常说，在杭州这个人口非常稠密的地方，如果有两个杨廷筠，就没有人贫穷了”¹⁵。

二、设义馆。在入教后，杨廷筠仍然保持一贯的对教育的兴趣，他设立“仁馆”，捐资聘请教师，让那些不能上学的孩子在这里免费读书，他也常常亲自到仁馆视察，甚至亲自讲授道德伦理。¹⁶在1619年传教士写给欧洲的年信中提及杨廷筠把建于家中的第一所书院命名为“虔诚”，目的是培育出有作为的年轻人，以便他们日后做官后可维护教会，鼓励人们信教。在这个学校里，学生既要学习中国的礼节律例，也要学习“上主的诫命”。1620年的年信中称杨廷筠建有两所学院，一所教授基督教义，另一所教授欧洲科学。¹⁷“故公之乡里，入孝出悌，善士独多。”¹⁸

三、筑圣堂。宗教传记里记载杨廷筠共建有4所圣堂，第一所圣堂里有他捐献的早年皇帝所赐的丝绸；第二所建于他的房屋旁边；第三所建在墓地内；第四所是他死前建于武林门内的观巷。

四、立公墓。据《杨淇园先生超性事迹》记载，有一天当杨廷筠散步时，看到一副没有人埋葬的棺材，那是一个信徒的父亲。他很难过：“若翁即是吾翁也，忍令至是！”¹⁹不久，他买了一块地为其下葬修墓，并且也让那些穷苦的教友都葬在此地。杨廷筠死后，他的幼子把这块地给了传教士作墓地。后来他的长子又添置了几亩土地，那就是后来的大方井。

五、刊圣书。当时艾儒略在杭州开教，他看到杨廷筠乐善好施，就更进一步鼓励引导他：“公怜贫而未怜富，怜疾病之在其身，未怜沈疴之在其心也，故施人以财，莫若施人以讯，费省而惠溥”。公于是努力梓行圣教书籍，广传圣教。²⁰

六、护教。万历四十四年（1616），南京礼部尚书沈惟发起针对天主教的南京教难，大规模抓捕传教士。在这次教难中，杨廷筠与天教共存亡的义勇精神体现在如下几个方面²¹：一是致书各处传教司铎，请其来家居住；二是与徐光启、李之藻，致书南京相善各官，请保护西士，勿为浮言所惑，故两京文武，颇不直沈惟所，与教士接洽如故；三是自请与西士共此大难。沈与公同里，相知颇稔，难作，榷告公曰：“西士之事，今置之矣！”公莞然曰：“某却要公不置，犹且望于公，代某亲之也”。杨廷筠有一些“布政使”、“总督”、“县官”等的朋友，他还参加了当地士绅类似议会的组织及私人书院的活动，这些使得他在教案发生时可以利用这些关系来保护天主教及传教士，甚至他也可以干预基督徒所牵涉的法律诉

¹⁴ 参见杨振鐸著 方豪校：《杨淇园先生年谱》，商务印书馆，上海·民国三十五年，第二九页。

¹⁵ 参见“年信”，19年，p34—35。转引自钟鸣旦：《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，第108页。

¹⁶ 《杨淇园超性事迹》，页9a，6—8。转引自钟鸣旦：《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，第78页。

¹⁷ 钟鸣旦：《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，第99页。

¹⁸ 杨振鐸著 方豪校：《杨淇园先生年谱》，商务印书馆，上海·民国三十五年，第二九页。

¹⁹ 《杨淇园超性事迹》，页9a，1—2。转引自钟鸣旦：《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，第78页。

²⁰ 杨振鐸著 方豪校：《杨淇园先生年谱》，商务印书馆，上海·民国三十五年，第三十页。

²¹ 杨振鐸著 方豪校：《杨淇园先生年谱》，商务印书馆，上海·民国三十五年，第三五页。

讼。²²教难中那些不敢公开露面的传教士都躲避在杭州，凭借杨廷筠的影响力而没有被驱逐。当时在杭州的传教士大致有郭居静、毕方济、龙华民、艾儒略、钟鸣仁、钟鸣礼。费奇规、游文辉及几名学生等²³

由于杨廷筠在皈依天主教之前一向礼佛，对于远近的寺庙多有施舍，与远近僧侣也曾往来甚密，他的翻然归止遭到了很多人的指责，加之天主教在杭州的发展籍着李之藻和杨廷筠的力量大有迅猛之势，很多人对之的抵触情绪与日俱增，更是有许多怀有敌视态度的人，有意扭曲天主教教义，将其与非法邪教相提并论，力图彻底大破之而后快。针对这些对天主教的责难、疑问和歪曲，杨廷筠先后著有《鸱鸢不并鸣说》、《代疑篇》、《代疑续篇》、《天释明辨》等文章以维护天主教。他的这些文章被天主教传教士作为宣教的读本广为散发，前文提到的福建福宁县左堂教友左光先的布告说：“若乃愚民妄相揣度（天主教一笔者注），则有《鸱鸢说》、《代疑篇》、《代疑续篇》在，尔等其绎思之！”²⁴就是一个显例。

《代疑篇》印于1621年。其内容先假设一位著名儒者提出24条疑点，然后再对这些疑点逐一进行解答。这些疑点可以分为三类：一是基督宗教的一般重要观念，例如天地的主宰及宇宙的起源、天堂地狱和轮回转世等；二是有关基督的降生、成长和生活。例如玛利亚和基督死于十字架上；三是有关耶稣会士的生活，例如提到他们经历了3年时间，迢迢9万里来华，提到他们拥有的7千册书籍、他们的独身、弥撒，以及他们的经济来源。

《代疑篇》中论斥佛教之处甚多，被传教士作为征服教外思想的利器而广为散布，其影响之巨使得释子们相顾愕然，为了挽回颓势，他们联袂以起，对著者“杨弥格”及作序之人“凉庵子”进行了无情的反击，如释行元《代疑序略说》：“武林杨弥格，裘冯鸾之唾余，恢耶稣之诞迹，刊著《代疑篇》始末二十四条，而凉庵子者复为序云。凉庵子不知何许人，想亦弥格之流。其行过当，其言甚诡，其心实欲反《中庸》至正之道。”²⁵

《鸱鸢不并鸣说》 杨振鐸先生《鸱鸢不并鸣说考略》认为此文作于万历四十四年，是对沈惟南京教案中指责天主教为一被西士操纵的阴谋集团而作。²⁶而钟鸣旦则认为从该文的内容来看，其应该作于1622年的白莲教起义之后²⁷。本文从钟说。

1622年，天主教被卷入到白莲教的暴乱之中，致使很多天主教人士受到迫害。杨廷筠和徐光启不断上书朝廷，辩白天主教和白莲教的迥然不同。杨氏写了《鸱鸢不并鸣说》，陈述天主教和白莲教、无为派的十四点区别。他否认敌对者攻击基督教有晚间集会、秘密宣誓、误导低下阶层的人士、庸俗言论和邪恶行为的特性的观点，阐明基督教没有任何的颠覆性，他提醒那些对基督教有疑问的人要仔细查明基督教的道理，建议有识之士深入到基督教和白莲教或无为社内部去察看，这样各种宗教的真相就会一目了然。

《天释明辨》可能写于《代疑篇》之前。本文的主要宗旨释探讨佛教与基督宗教表面的相近和实质的不同。书内的三十章均讨论表面的相近，例如不杀生、不偷盗、不贪奢、不妄语等，还有天堂观、地狱观，以及宗教生活钟的斋戒、祈祷、忏悔和守贞等。

²² 见钟鸣旦：《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，第104页。

²³ 见钟鸣旦：《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，第110页。

²⁴ 方豪《中国天主教史人物传》，北京·中华书局，1988年3月第1版次，第74页。

²⁵ 释行元：《代疑篇略说》，《辟邪集》。

²⁶ 参见杨振鐸著 方豪校：《杨淇园先生年谱》，商务印书馆，上海·民国三十五年，第六五页。

²⁷ 钟鸣旦：《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，第111页。

杨廷筠的一生是颇具传奇色彩的，从表率一方的传统儒家士大夫到投身远来的异域宗教而与本土宗教誓不两立，其间的思想跨度不可谓不大。从天主教传教史的角度，他以大力的护教被宣扬为天主教在华开教的柱石之一，其宣教、护教的功绩也被广泛赞誉。从儒家士大夫的角度，作为一个社会人来看，无论他的宗教立场发生了如何的变化，他对百姓的关爱和对社会道德重塑的追求却始终如一，而且，在受洗入教后，他借助天主教的施善教义，对社会民生的关爱更以一种系统化的方式表现出来。在一定意义上说，杨廷筠是借助天主教的关照现实社会律例来实现他匡救民生的儒家思想。在这一点上，杨廷筠和徐光启是殊途同归的。

第五章 信仰还是生存：晚明佛教状况与杨廷筠弃佛从耶

晚明社会的这场佛耶之争发端于利玛窦，是他在窥见出当时很多人对佛教现状大为不满的态度后而逐渐张扬造势的。从晚明王朝的整体大背景来看，虽然有一些人对利玛窦攻击佛教表示强烈的反对，但更多的人却是对他的这一举动持默许的旁观态度。而且，从后来《破邪集》黄贞自述中，也可以看到很多人对反天主教，或者说，是对保护佛教持消极态度的。江南的佛教中心的情况尚且如此，全国其他地区的状况更是可想而知。——进入华土两千余年，并把中国文化推向辉煌的佛教到晚明时期怎么会如此大失人心呢？又是为何僧侣的形象会堕落到如前文所述的样子，不仅丝毫没有了出世僧侣的超然，而且其品质竟然颓败到为世人唾弃的地步？为什么一向以广纳包容为怀的佛教会容不下天主教，急欲大破之而后快呢？带着这些历史的问题，让我们回到历史现实中去检视一下佛教在晚明的现状吧，也许这样，才能真正找到解开一切问题的关键所在，才能使我们真正认识到杨廷筠弃佛从耶的深层意蕴。

一、晚明佛教现状浅析

明代中叶以后，政治腐化越演越烈，社会危机空前加剧。其中，科举流通机制的壅滞日渐导致了士人社会的沉滞¹，而士人自身治生能力的相对低下与其在社会中的出路，成为晚明的一个重大社会问题²。由于大多数士人对国家前途的无望和治国平天下理想的幻灭，加之对仕途的艰辛与曲折的恐惧与失望，使他们对自身的前途亦深感迷惘乃至于绝望。这时，佛家的佛法无常、无我之说以及人生是苦的价值观就很容易地被这些乱世中生死感怀的知识分子所认同。于是，出佛入道，以寻求精神上的解脱，希望在这个动荡的社会中找到自己的安身立命之所，就成为晚明士林一种相对普遍的社会风尚。而在民间底层社会，日与艰辛的生存危机和世风颓下的道德危机也使得佛教成为普通民众赖以聊寄精神的信仰基石，极乐净土、因果报应之说也因此广为流布。佛教在晚明社会地盛况，正如谢肇制所言：“今之释教，殆遍天下，琳宇梵宫，盛于黄舍，唵诵咒吹，器于弦歌，上自王公贵人，下至妇人女子，每读禅拜佛，无不洒然色喜矣。”（《五杂俎》卷八）。

当然，在传统社会的古代中国，“不依国主则法事难立”——有明一代之所以佛事大兴，更是出于统治者的扶持和推崇。明代诸帝，虽间或也有限制佛教、沙汰僧尼、甚至像世宗那样崇道排佛³的，但总的来说，多数是佞佛的。佛门出身的太祖和依靠僧侣之计起家的成祖自不必说，其后的帝王，诸如英宗⁴、景帝⁵、宪宗⁶、孝宗⁷、武宗⁸、神宗⁹等也大建佛寺、

¹ 据明末顾炎武云，宣德时全国共有生员3万人（《日知录集释》卷一七《生员额数》，岳麓书社，长沙·1996），到明末则达50万人（《亭林文集》卷一《生员论》，商务印书馆，上海，四部丛刊本），大约增长了17倍。而乡试，“生儒应试，每举人一名，以科举三十名为率”（《明史》卷六九《选举一》）录取比例仅有3.3%。

² 刘晓东：《晚明士人生计与士风》，东北师大学报（哲学社会科学版），2001（1），第5页。

³ 明世宗迷信道教，妄想长生，其“好鬼神事，日事斋醮”（《明史》卷三〇七《佞倖传·邵元节传》）。由于崇道排佛，他“刮正德所铸佛镀金一千三百两；……焚佛骨万二千斤！”（沈德符《万历野获编》卷二七《释道·释教盛衰》）。

⁴ 英宗正统年间，大宦官“王振佞佛，请帝岁一度僧。其所修大兴隆寺，日役万人，糜帑数十万，闳立冠京都。英宗为赐号‘天下第一丛林’。命僧大作佛事，躬自临幸，以故释教益炽。”见《明史》卷一六四《宦官传》。

广度僧尼。

鉴于明王朝和佛教的特殊因缘，明朝的统治者自始就十分重视对佛教的管理，并把他纳入政府的管理范围之内¹⁰。有明一代，佛教整体上跌坠入世俗性¹¹和功利性¹²的轨道一发而不可收。剃度出家在当时成为很大一部分人经营的职业。既然圣职成了谋生手段，那么从业人员的素质出现良莠不齐的现象也是在所难免的。早在明初，“天下之僧，多与俗混潜，尤不如俗者甚多”¹³；至明末，则“或为打劫事露而为僧者，或牢狱逃脱而为僧者，或悖逆父母而为僧者，或妻子斗气而为僧者，或负债无还而为僧者，或衣食所迫而为僧者。或妻为僧而夫戴发者，或夫为僧而妻戴发者，谓之双修者；或夫妻皆削发而共住庵庙，称为住持者；或男女路遇而同住者。以至奸盗诈伪，技艺百工，皆有僧在焉！如此之辈，既不经于学问，则礼义廉耻皆不之顾，唯于人前装假善知识，说大妄语，……哄诱男女，致生他事！”¹⁴。浩浩荡荡的佛教队伍竟然被如此之流所充斥，其混乱状况可想而知。

1. 丛林弊端

明代禅僧圆澄对当时僧人的腐烂状况和丛林的混乱不堪痛心疾首之余，愤而作《慨古录》，全面检讨丛林弊端。因为《慨古录》是明末时人所作，而且作者本身还是一名禅僧，所以其对当时丛林状况的描述和批判可以被我们作为研究当时史实的第一手材料。据《慨古录》，当时丛林本身的弊端有¹⁵：

⁵ “建大隆福寺，庄严与兴隆并”，“男女出家累百、千、万，不耕不织，蚕食民间；营构寺宇，遍满京邑，所费不可胜记！”（《明史·单字传》）；“景泰四年三月，大隆福寺成，甲京师，费以数十万”（《图书集成释教部汇考》卷六）。

⁶ 宪宗成化年间，受封“法王至禅师四百三十七人，喇嘛僧七百八十九人”，汉僧“为禅师及普世、觉义诸僧官千一百二十人”（《明史·佞倖传·继晓传》）；京师“游僧数万”（《明史·丘弘传》）；“而佛至千余寺。一寺立，而移民居且数百家，费内帑且数十万”（《明史·王恕传》）。

⁷ “斋醮寺观无停日”（《明史·席书传》）。

⁸ 正德二年五月间，武宗一天之内“度僧道四万人”，正德五年六月间，武宗“自号大庆法王，所司铸印以进。”（《明史·武宗纪》）

⁹ 神宗颁诏“本朝主上及东宫与诸王降生，俱剃度童幼替身出家”（《万历野获编·释道·京师敕建寺》）；神宗母自号“九莲菩萨”，“于京师内外，多置梵刹，动费钜万。帝亦助施无算”（《明史·后妃传·孝定李太后传》）。

¹⁰ 洪武元年，立善世院（四年废）；十五年，在中央设僧录司，置左、右善世二人（正六品），左、右阐教二人（从六品），左、右讲经二人（正八品），左、右觉义二人（从八品）。在各府设僧纲司，置都纲一人（从九品），副都纲一人。在各州设僧正司，置僧正一人。在各县设僧会司，置僧会一人。朝廷还明文规定：在京、在外僧道衙门，专一简束僧道，务要恪守戒律，阐扬教法。如有违犯清规、不守戒律及自相争讼者，听从究治，有司不许干预。参见郭朋《明清佛教》，第6页。

¹¹ 明太祖曾于洪武二十四（1391）年六月六日特地颁发《申明佛教榜册》，其目的就是使“僧录司一如朕命，行下诸山，振扬佛法以善世。”（《释氏稽古略续集》卷二《授善世禅师诏》，转引自郭朋《明清佛教》，p15。）把本是方外的佛教纳入政府体系，这本身就是佛教世俗化的一个突出表现。

¹² 明王朝把佛教寺僧分为禅、讲、教三类：“其禅，不立文字，必见性者方是本宗。讲者，务明诸经旨义。教者，演佛利济之法，消一切现造之业，涤死者宿作之愆，以训世人。”（《释氏稽古略续集》卷二，转引自郭朋《明清佛教》，p7）这里所讲的禅，就是指禅宗。所谓讲，就是禅宗以外的其他宗派。所谓教，则是指专门靠给人家念经来挣钱的“经忏僧”或“应赴僧”，这可以说是一种宗教商贩。洪武二十四年，还颁布了《申明佛教榜册》，明文规定了经杆的价格“赴应世俗，所酬之资，验日验僧，每一日每一僧钱五百文；主磐、写疏、召请三执事，每僧各一千文。”“陈设诸佛像，香灯供给，闍黎等项劳役钱一千文。”（《释氏稽古略续集》卷二，转引自郭朋《明清佛教》，p7）和尚给人家念经，由官府定出价格，佛教已经商品化了。

¹³ 朱元璋为颁布《申明佛教榜册》所下圣旨。

¹⁴ 圆澄《慨古录》，见《续藏经》第一辑第二编，第十九套第四册，第三六六页。转引自郭朋《明清佛教》，p40

¹⁵ 江灿胜《晚明佛教丛林改革与佛学争辩之研究——以慈山德清的改革生涯为中心》，台北·新文丰出版股份有限公司，1990年12月。

①师徒之谊不洽。“前辈师资之间，亲于父子。今也云辄讥呵，自行不端，学者疑惮。”“今为师徒者，一语呵及，则终身不近矣。”；

②新出家者，为自立门户而不择手段。“有屑屑之徒，不知大体所关，才出家来，苟图声誉，以为己任，急于名利之场，或私创山居，或神庙家祠，男女共住；或典赁民房，漫不可稽。”；

③出家众中龙蛇混杂。“或为打劫事露而为僧者，或牢狱逃脱而为僧者，或悖逆父母而为僧者，或妻子斗气而为僧者，或负债无还而为僧者，或衣食所迫而为僧者。或妻为僧而夫戴发者，或夫为僧而妻戴发者，谓之双修者；或夫妻皆削发而共住庵庙，称为住持者；或男女路遇而同住者。以至奸盗诈伪，技艺百工，皆有僧在焉！”；

④师资水准低落，缺乏实学真悟，而冒作权威。“诸方名刹，上堂普说，概之不闻，间有一二商榷者，不过依经傍教而已。”“大抵丛林多有不识字者主之，其领徒不过三等：上者劝其作福，次者令其应务，再次者平交而已。”“其不贤者，恐弟子处我之上，见其学习，怒云：你不老实修行，学此拟装大汉耶？又云：学此口头三昧奚为？何不老实修行！”“又有一等，宗教曾不之闻，出家且又不久，便去守山，或复坐关，称善知识，诳诳人者。”

⑤虽号称“宗师”，仍因无新意而遭讥。“今之宗教，依本谈禅，惟讲评唱，大似戏场优人，虽本欲加半字不得。学者不审皂白，听了一遍，已谓通宗。”

⑥为谋衣食而行为失检。《慨古录》对此种情况提及几种：（一）入外道屠脍之家者：“……今之沙门，毋论神庙天祠，乃至人家享堂，苟衣食可足，皆往往焉。是非不惧来生，为其徒党眷属。但云：火烧眉毛，且图眼前无事。”；（二）妄学古意而当街跪乞者：“……今时有等为法师者，不体古意，妄意效颦，严整法服，跪街乞钱。学者持乐吹打，人不为耻，彼以为得意。”；（三）为衣食谋，不择身份拜人为父母：“……今之流辈，毋论富贵贫贱，或妓女乞妇，或大夫白衣，但有衣食可资，拜为父母，弃背至亲，不顾廉耻，作忤逆罪。在名教中，逆之大逆，在佛教中，割爱出家，当为何事？”；（四）为得供养，即无学首座亦作样欺人：“……今之首座，不通一经，不识一字，师承无据，但有几家供养，办得几担米，设得几堂供，便请为之。”

⑦对戒律无知，又忽视戒律者。“今时沙门，视丛林为戏场，眇规矩为闲事，乍入乍出，不受约束。”“今之沙门，多有傍女人住者，或有拜女人为师者，或女人为上辈，公然受沙门礼，而漫不知为非者。”；

⑧徒弟凌辱师友者。“或师范戒训过严，或道友议论不合，便欲杀身以报之也，或造揭帖，或捏匿名，遍通缙绅檀越，诱彼不生敬信，破灭之宝。”

既然晚明丛林从此之腐烂，高僧大德自然对此情况痛心疾首。以株宏为首的晚明四大高僧不遗余力的针对佛教丛林荒废戒律、忽视修行流弊进行改革，提倡回到重视戒律，强化佛教作为一种重视宗教实践的信仰的本来面目。因此，晚明丛林改革往往伴随着丛林规约的制定，如株宏的《云棲共住规约》、德清的《曹溪宝林禅堂十方常住清规》、密藏道开的《楞严寺规约》。高僧们也针对禅僧片面追求不立文字、只在棒喝禅机里寻求顿悟，以及过多的坚守门户之见，排斥教门而造成对佛教义理的荒芜何解脱之路狭窄而提倡回归从前诸祖不分阐教的多种修行方便。

在晚明的四大高僧里，以株宏大师的声望最高，而其对佛教丛林的约束也最力。他认为

当时佛教的败落，主要由于禅法的堕落实和戒律的松弛，所以他特别强调要以如实修行予以对治，修行的核心就是净土念佛。正如克里斯廷在《祜宏与晚明居士佛教》中所指出的：“祜宏不用理论和哲学的方法号召皈依佛门，这一事实并非偶然，而是出于深思熟虑。实际上他对当时佛教失败的由来深感痛心。照他的看法，这种失败主要由于禅法堕落和轻视寺院纪律所致。禅宗信奉者不致力于参悟，只是搞些机锋语言。禅法再也不是真正的亲身体验，而只是当初‘公案’的模仿品，只是诡辩的虚构物。宗教的修行变成了生搬硬套和毫无意义的炫耀聪明才智。”¹⁶ 祜宏的佛教，无意于理论的展开，而致力于具体的实践。他在广泛号召持名念佛的同时，十分重视僧众的道德规范，提倡悲悯众生、戒杀放生，并积极完善佛教仪轨。他认为，在末法时期，理论的说教已不能吸引民众，参禅也只能达到个人的觉悟，因而必须以具体的佛教实践启发人们止恶行善，重新建立对佛教的信心。祜宏大师一生忠实地践履了自己的思想。德清在《莲池大师塔铭》中称誉说，祜宏“戒足以护法，操足以励世，规足以救弊”（《憨山老人梦游集》卷二七）。

2. 佛教弊端丛生原因浅析

通过明僧圆澄在其《慨古录》中的分析，我们看到造成丛林混乱的原因有如下这些¹⁷：

①. 官方久不开戒坛，僧品拣别无由。《慨古录》提到“太祖将禅教瑜伽开为二门。禅门受戒为度；应门纳牒为度。自嘉靖间（时在 1566）迄今（1607）五十年，不开戒坛。而禅家者流，无可凭据，散漫四方。致使玉石同焚，金石莫辨。”

②. 官方以收银代替考试度僧，造成僧品杂芜泛滥。《慨古录》说：“先代之度僧，必由考试，中试者与之给牒披剃。今时度僧，立例上银。……致使无名之流，得以潜之。然则此之流类，满于天下。”

③. 官方禁讲经论，“致使善教之衰，莫可振救”。圆澄认为禁讲经论则导致一些不知礼法、不讲因果的“无名之流”更加失去控制，容易沦为被野心家利用的“鹰犬”和“狼虎”。

④. 僧官制度受制于儒，而使僧官和主持人选不当。《慨古录》说：“奈何至柔之教，受制于儒门，致使真正高贤，蔑视儒介，弃而勿顾。不肖之徒，或上银请纳，或嘱托人情，曾何知节义廉耻？乞尾哀怜，教攀模范，又何尝谙宗律教乘？”

⑤. 官府违反规定课税、勒索。“太祖于试度之外立例：纳度上银五两，则终身免其差役。超然闲散，官府待以宾礼。今则不然，纳度之后，有田当差，有人当丁；迎官接府，祈晴请雨，集仪拜牌，过于亭长。夫欲远累出家，而不知反增其累也。”

⑥. 寺产被侵夺，僧人被辱，而官方未善尽保护之则。“慨古录”中说道：“田产为势豪所占，而官府不究。僧为俗人所辱，而官方不之护。产罄寺废，募缘度日，将何内牒？倘有俗置新产，有田当役，有人当丁，原同百姓，何更要内牒耶？况乎内牒之后，祈晴请雨，集仪拜牌，迎官接府，反增其累。如点名不到，则罚同有禄。若为俗人所辱，不若猪狗，曾何云有禄人员，法不应辱？！何所异于俗人？丁役之外，更要内牒耶？”

从圆澄的描述中，我们看到了晚明僧人的处境是何其的悲惨何无奈，也从其上的字里行

¹⁶ 转引自潘桂明著《中国居士佛教史》，中国社会科学出版社，2000年9月第1版次，第775页。

¹⁷ 一下内容见于江灿胜《晚明佛教丛林改革与佛教争辩之研究——以憨山德清的改革生涯为中心》，台北·新文丰出版股份有限公司，1990年12月，第11页。

间又看到佛教当时的混乱不堪状况何衰败之音。综合起来说,造成晚明佛教弊病丛生的原因不外乎两点:

其一、度牒泛滥引起僧侣人数激增和僧品芜杂

据龙池清的看法,自洪武至宣德年间,佛教人口未过度增加,在宣德十年以前,全国正式剃度的僧尼人口在四万人以内(但因禁止私度的诏令一再颁发,反映出私度的情况在逐渐增加中)¹⁸,丛林在这种状况下可以勉强维持其正常的运作。但这种维持也只是表象和暂时性的。在明代,普通百姓对出家人的税役优免和衣食无缺的生活很是羡慕,但由于朝廷度牒制度的限制,只有极少一部分人能享有这种优惠生活。于是,为获得此种特殊生活条件,私自剃度以混入丛林则成为多数人共同的选择。早在永乐年间就有“军民子弟,私披剃度为僧,赴京冒请度牒”¹⁹的记载。虽然官方一再正式禁止和处罚,此类行为却有增无减。私创寺院、私自剃度和自营经忏者汗牛充栋,已经到了朝廷无法禁止的状况。面对这种情况,从永乐、洪熙、宣德到正统年间,官方每年颁发的度牒数额和次数都有大量增加,但私度的混乱状况却越演越烈,对度牒的社会需求量也越来越大。

代宗景泰年间,国家经济凋敝,出现大量贩卖“空名度牒”的现象,即国家以开放出家的名额来换取财政的现钱收入。这是度牒泛滥的始端。至宪宗成化年间,由于发生全国性的水灾,朝廷需要大笔款项救灾和赈济饥民,于是准奏颁发大量空名度牒来换取银两和米粮。“成化二年已度僧道一十三万有奇……”²⁰，“自成化二年起至成化十二年,共度僧一十四万五千余人,而私造度牒者,尚不知其数。”²¹,而成化二十年“预度僧道六万”²²,成化二十一年“礼部请行给度僧道七万”²³。如此触目惊心的数字不能不使人怀疑究竟丛林有多少的容纳能力!

到嘉靖十八年,朝廷干脆彻底开放度牒,准许每纳银十两即可获度牒。

另一方面,由于涌入丛林的人口过多而造成了丛林经济的恶化和生活条件的下降,随之,度牒的身价也处在不断的跌落的过程中。嘉靖三十七年(1558),度牒已由十两减为六两,到穆宗隆庆六年(1572)由降至五两²⁴。

其二、寺产收益的削弱与丛林治生能力的下降

寺产在明后期也要求课税。以福建寺产为例,嘉靖三十三(1555)年,因为闽海倭乱要筹措经费,福建巡案谭纶(1520—1577)便向各寺索要经费,其法成为“寺租六四之法”,即寺产收入的四成归寺院,六成归官府。但在倭乱平定后,此税制沿袭下来。在嘉靖四十四年,巡抚汪道昆(1525—1593)曾反映民众对“丁四米八”的军需租(每丁扣银四分,正赋米一石八分)都感太重,而寺田每亩扣二钱,如折租米十石的时价,每十石米,四方要多交七分钱,因此四方的负担超荷。但到了万历二十六(1598)年,寺方的负担又有大幅增加,

¹⁸ 见龙池清《明代に于ける卖牒》,转引自江灿胜《晚明佛教丛林改革与佛教争辩之研究——以慈山德清的改革生涯为中心》,台北·新文丰出版股份有限公司,1990年12月,第25页。

¹⁹ 《明太宗实录》卷四八,永乐五年六月条。

²⁰ 《明太宗实录》卷一〇四,成化八年五月条。

²¹ 《明太宗实录》卷一九五,成化十五年十月条。

²² 《明太宗实录》卷二五九,成化二十年十二月条。

²³ 《明太宗实录》卷二六〇,成化二十一年八月条。

²⁴ 《大明会典》卷一〇四,礼部六二,《僧道》上。

成了“二八抽征”。寺院的负担增长可以由建阳县的充饷寺租的增长情况来说明：旧额充饷银：八〇二两四钱；万历二十六年：一六〇〇两七钱。²⁵

另外，寺院经济还面临佃农的拖租不还的情况。寺院佃农的抗租，在谢肇制的《雪峰志》卷八《游雪峰记》中有生动的记载。

综上所述，佛教丛林到晚明时期由于朝廷政策造成了度牒泛滥，使得僧品芜杂不堪，致使僧人金石莫辨，普遍被作为寄生社会的闲散无名之流而遭受社会的鄙视；在经济上，寺产收入又由于官府与佃农的双重挤压而大量减少，这使得不少寺院难以维持最起码的修行生活，甚至有的僧人为了逃避重税的剥削而弃寺出走。在这样一个生存变成首要问题的现实状况下，出现《慨古录》中所描述的那种僧人无行的现象就是可以理解的了。

行文至此，不禁让人掩卷叹息！曾把中国文化推向辉煌的佛教竟然在自己前进的轨道里一路走入这步田地!!!——不仅是佛教，整个社会都陷入这种难以自拔的恶性循环之中!!!然而，设身处地，作为社会中的一粒微尘，除了痛心疾首和无可奈何外，我们又还能做什么呢？——迷惘，似乎成为最后无可逃避的选择。——在这种社会环境中，大多数士大夫遁情山水、嬉戏人生的态度，也是可以“同情的理解”了。——但杨廷筠，作为一个胸怀旷世之志的儒家士大夫，在这种背景下却没有选择逃避，因为他在邂逅了天主教传教士后，重新找到了对社会和人生的希望，因为他从身边存在着的高洁品行中看到了理想社会的曙光。

二、杨廷筠弃佛从耶稣索探微

诚如前文所述，我们无从确切得知杨廷筠弃佛从耶稣的心理转变过程，但我们可以借助能找到的现有资料，来梳理一下他的生平作为和人生兴趣，并把这些点滴与他对佛教和天主教的评价相对照，以此来整理出一些他弃佛从耶稣的基本线索。

1. 杨廷筠的生平兴趣。

第一，体恤民情，关心民众疾苦，是杨廷筠为官期间坚持的一贯宗旨。在他初为官时就“缓催科，均徭役，赋民不苦之尤。”（《吉安府志》）在他升任监察御史巡视漕运时，目睹民众艰难的生活现状，他一再向朝廷要求减税，并且他不畏权贵，向朝廷揭发陈奉、马堂等在民间的肆意搜刮、横行无禁的恶劣行径。

在入天主教后，他一反佛教的“放生”举动，认为“爱物不如仁民”，纠合晋绅同志兴建仁会。他们将每月存储募集的所得，尽用于施舍衣食医药，并资助旅者，代贖俘虏，埋葬死者等七项善功。“因此城里人常说，在杭州这个人口非常稠密的地方，如果有两个杨廷筠，就没有人贫穷了”²⁶。

第二，杨廷筠是一个以弘扬道德为己任的儒家士大夫的典型。据钟鸣旦考证，至少有两座乡贤祠和先觉祠将他列于其中表扬他的生平道德，他的这种道德表率作用无疑是他获得良好口碑的一个因素。在他任监察御史期间的所有奏章中，有很大部分是强调弘扬道德的。

为了达到他弘道的目的，他一直很重视对学校建设。早在《吉安府志》中就说他“加

²⁵ 见竺沙雅章《明代寺田の賦役》，转引自江灿胜《晚明佛教丛林改革与佛教争辩之研究——以憨山德清的改革生涯为中心》，台北·新文丰出版股份有限公司，1990年12月，第41页。

²⁶ 参见“年信”，19年，p34—35。转引自钟鸣旦：《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，第108页。

意学校，月有课，岁有试，引接后进，勤勤不倦。”在他任监察御史期间，他弘扬道德而他四处寻访方孝孺的后人，并出重金创建求忠书院，以便使方氏后人进入仕途，并接续其祖宗的道德，昭示后人。

在入教后，杨廷筠仍然保持一贯的对教育的兴趣，他设立“仁馆”，捐资聘请教师，让那些不能上学的孩子在这里免费读书，他也常常亲自到仁馆视察，甚至亲自讲授道德伦理。²⁷在1619年传教士写给欧洲的年信中提及杨廷筠把建于家中的第一所书院命名为“虔诚”，目的是培育出有作为的年轻人，以便他们日后做官后可维护教会，鼓励人们信教。在这个学校里，学生既要学习中国的礼节律例，也要学习“上主的诫命”。1620年的年信中称杨廷筠建有两所学院，一所教授基督教义，另一所教授欧洲科学。²⁸“故公之乡里，入孝出悌，善士独多。”

2. 杨廷筠僧儒印象

从《天释明辨》和《代疑篇》中，我们可以看到一些杨廷筠对佛儒的攻击言辞，这些自然是在一定程度上反映了他的个人倾向。首先，杨廷筠对庸俗化了净土宗念佛既能升往西方极乐世界的谎言表示极大的不满。在《天释明辨》中，他对了照佛教入华土之初的淳朴和后来的逐渐虚饰夸大的无稽之谈，认为这种愚世的谎言实在是令人难以信服的。

“夫佛法初来，……《四十二章经》虽多附会，未敢放言高论，第令人忍辱、克己、作实修行事，未尝有他奇也。后来朝廷宗室、大臣百官翕然从风，意谓卑之无甚高论，何以示尊，何以耸世？于是种种神奇日积月增，……《华严》、《金刚》，世谓大乘法宝，《观音普门品》，世谓度世津梁。试摘其语，殊可揶揄。经言：佛以大威神力，能举恒沙世界弹指见前，总摄十方诸菩萨，悉入眉间白毫光中，无剩无余；尝于维摩丈室致八万四千狮子宝座，高广各几千由旬，悉能容受；佛告须菩提，尽四方世界满贮黄金以充布施，不如经中持诵四句，功德胜彼；而念彼观音力，求无不遂，害无不避。如此神通，种种绝倒。作是经者，文人戏笔，取快一时，不以为异。岂知痴人之前，不可说梦。稚子尝际无涯。今之僧俗能知梦知诞者有几入哉？习其诞语，遂谓上天下地有大神通，能救拔一切，惟佛独也。故虽圣人有名教，名教亦不畏之，天子有王法，王法亦不畏之，即从古以来，圣王教人尊天顺命，亦视为苍茫渺忽，通不畏之。举世所尊，惟知有佛而已。假令有人，自言吾能挟太山，超北海，鞭霆驾雾，粉碎虚空，亦必试之，使吾亲见。若不必实有其事，止居大言，一心信顺，恐世间无此痴人也。”

其次，在杨廷筠看来，佛教的救世观念虽表达了人们很好的愿望，但却是不能兑现的，只是虚语而已。他对照天主教和佛教的救世观念，认为天主教才是实现了真正的对世人的拯救。

“曰：释氏度世誓愿，似本天教耶稣救世者言也，而实不同。夫发愿救世，意岂不善？度尽世人己方成道，愿岂不大？论岂不高？然皆虚语耳，事实安在？子贡欲博施济众，夫子言：‘尧舜犹病’。未闻尧舜所难，人力可能之也。且问释氏用何法度人耶？轮回等语，既为明眼勘破；义学精微，皆是吾儒日用家尝。止凭语言教

²⁷ 《杨淇园超性事迹》，页9a，6-8。转引自钟鸣旦：《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，第78页。

²⁸ 钟鸣旦：《明末天主教儒者杨廷筠》，社会科学文学出版社，北京·2002，第99页。

诚，便是度尽世人，有是理乎？凡言度世者，必实有事验，如起死回生、赦有罪为无罪、拔地狱之苦、升天堂之乐，方云度世之实，佛氏自审有此力量否？天主之下，莫尊于天神。天神奉天命，能令天地不毁，不能以己意荣瘁一物。佛氏视天神何如？乃欲度尽世人己方得道，以此誓愿，吾知其终不能成道矣。”

“（耶稣救世之实）广亦，深矣，奥矣，不可得而思议矣。天主生人之初，即预知千万世之后，人类大恶应入地狱。若一概赦之，是主命可轻违也，不得言仁；一概不赦，是人人悔改无门也，不得言仁。吾主欲施方便何由，计惟有降生为人，代世受难，方可赎尽人之罪。虽无誓愿，而意之所至，更胜誓愿。盖天主一身，可当千万世之人身；天主一身受难，可当千万人身之受难。虽主性全能，无可加害，而身备血肉，全与人同，五毒备加，被钉而死，其苦难实愿惨受。故千万世人前后修者，从此尽得脱免原罪、自罪，径升天堂，耶稣受难之功也。”

第三，对王学末流狂禅的批评。

“大抵论道者，当先明天人之撰。天之与人，如霄之与壤，大海之与一砂，其分量悬绝，不可算数。圣人教人事天畏天，只通其理焉耳。若谓人之力可与天主并，而造化生心，宇宙在手，此后人爽口惊俗之竅语，不思而发，害道伤理莫此为甚。”

另外，与对佛教及其僧侣的不满，在《代疑篇》总序中，他这样描写传教士所具有的难能品行，并对那些因为自身做不到而对教士们妄加怀疑的儒、僧表示不屑之情。

“……（居士，指杨廷筠本人。笔者注）又曰：世之疑西儒者，非谓有违行也。只因其行径，过好过畸，近乎不情。人所必有者，彼独不有；人所必无者，彼独不无。人情不甚远也，彼来自绝域，何独能然？求诸自心而不得，则反疑其做伪，甚而以不肖之心窥之。不知世情之外，另有人品。众所未信，未妨绝德，而况远人心迹，能逃于耳，不能逃于目；能掩于暂，不能掩于久；能涂饰于庸愚，不能涂饰于明智。未有缙绅贤达，日与之接膝，日与之抵掌，经历数年之久，无一盖藏，犹有不可信者。则向所疑过好过畸，今已实有是事，明有其人，但可谓之难能，谓之孤行，岂可反生讥谤，大乱名实，何损彼人，自堕云雾中耳。”

从以上这些简约的文字和前文第四章杨廷筠个案介绍中，我们可以看到在他的立身处世及积极用世的原则中，高尚的人品道德和良好的社会道德风气一直是他着力追求的目标。——而现实生活中道德日益沦丧的状况却使他感到无力回天。尤其，当他看到籍以寄托救世希望的佛教，在无力救世后为了掩饰自己的虚弱和抱住那分虚荣，极具讽刺意味的把“普渡众生”该为徒具“慈悲”形式但毫无现实意义的“放生”时，他更是被深深的困惑了：社会出路究竟在哪里？人生解脱又是在何处？——正是带着这样的困惑，杨廷筠邂逅了金尼阁和郭居静两位神父。也正是因为有着这样的困惑，杨廷筠才有了郑重的九日与传教士辩难的真诚，才有了他被说服后虔诚的皈依。

杨廷筠对天主教的皈依是虔诚的，不容有任何的质疑的：这从他后来的大力宣教、护教的举动和不惜为僧儒唾骂而大力站在排佛第一线即可得到充分的证明。但从笔者的分析以为，与其说杨廷筠皈依天主教是出于对天主教本身的信仰，不如说是他皈依于自己对人生和生存的追求，而这种追求在当时传统的中国文化中寻不到出路时，借助传教士的“天主”而表达出来。换句话说，他信仰天主教是因为他相信这种信仰能给社会和人生带来希望，能使堕落的社会道德回复澄清和纯洁；他信仰天主教使因为他从传教士

身上看到了他所深深向往的社会道德的曙光。从这个意义上讲，杨廷筠对天主教的信仰在一定程度上带有功利色彩，并不能达到传教士对天主信仰纯洁的要求，虽然这种功利是出于对社会民生的关怀。显而易见，杨廷筠这种对天主教的信仰是变换了形式的对大同儒家理想的执着。

由此，我们可以说，杨廷筠选择天主教不是出于信仰，而是为了生存！

那么，由此引发的一个值得思考的问题就是，杨廷筠是为了实现对社会的救弊而选择了天主教，这就意味着，在杨廷筠看来天主教在晚明社会可以起到补益王化、救治世俗人心的现实作用。这和徐光启的对天主教的观点是不谋而合的了。如果事实如此，天主教“易佛”应该成为不可避免的历史选择，尽管这种历史可能会出现某种曲折。——如果从这个角度来解读晚明佛教和天主教的这场争论，我们可以说，佛教对天主教的回击是一种出于生存本能的自卫。也就是说，晚明佛耶之争的根本也是为了生存，信仰在这里只是一种争论的场所和形式罢了。

在中国人的文化心理中，终极关怀无不投影到现实生活。作为对终极关怀解释的宗教，对中国人和中国传统而言，也只是一种教化的形式罢了，正所谓“圣人以神道设教”。所以，在中国人的概念中，宗教更偏重于其“教”的意义。从历史上佛教自汉魏南北朝走入中国开始，也是因为他先使得中国人接受其“教”，然后才逐渐确立其“宗”，进而在扎根下来后，发展壮大到成为中华文化的主力依托。天主教在明末来华，虽然后来因为诸种原因其传播发生断裂，但从杨廷筠的弃佛皈依的转向来看，其立足轨迹似乎也没有逃过这一文化心理划定的方向——杨廷筠之摒弃佛教，是因为佛教在当时已经完全丧失了其教化功能，甚至，其自身已经走到了教化的对立面；而他之所以选择天主教，则是他认为其能够很好的充当社会教化这一角色！在当时，很多对天主教持明确或默许赞同态度的人，无不是出于对其“教”的认同而发。也就是说，在中国这样一个为了生存而决定信仰的社会里，任何宗教都无一例外能逃脱“生存”这一衡量的最终尺度。

纵上所述，本文欲图通过全篇介绍晚明佛耶之争的文字说明的主题——信仰还是存在——包括两层含义：一是这场争论是双方为了争得自己的生存空间而向对方发起的一场攻伐异己的唇枪舌战，二是在中国人对宗教的抉择中，生存是最终的衡量尺度。

结 语

一场发生在晚明浙闽一隅的轰轰烈烈的佛耶之争，留给我们后人许多思考的空间。在整篇论文的资料收集和构思过程中，笔者曾几度驻笔，几度思索。由于时间的限制，文章只能就此草草收笔，只能将一些未完成的思索暂时封锁起来：一方面，笔者仍存希望以后能有机会再次对本文做进一步的修改和补充，但另一方面，作为硕士毕业论文，本篇文章在笔者未能自我感觉满意前就草草收笔，不能不说是一个莫大的遗憾！

通观全文，在晚明的这场佛耶之争中，涉及了诸如文化排拒与文化适应、传统本位与摒弃纳新、政治影响与经济制约等方方面面的问题，笔者在这里不想一一列举，老生常谈，而是想就自己通过这篇论文感触至深的由佛教问题而引发的思考稍作阐述，希望抛砖引玉，就此问题得到各位学长的赐教。

通过晚明佛教现状的分析，我们看到晚明的佛教之所以颓败到令人如此心酸的地步，不外乎外部经济的侵蚀和内部僧品低滥杂芜所致。笔者的两个问题就是在这个基础上应运而生：一是能否使得一种文化相对独立于意识形态的经济和政治，使他在一定程度上可以建构自存的空间和基础，以免因无辜遭受后者的侵蚀而丧失生命力？二是如何确立一种健康的文化传承机制，使得他能够培养充足的可以发扬光大本文化的后继力量，因而使他不会由于人力资源的枯竭而导致自身走向颓败和灭亡？

晚明的佛教几乎可以说是由于朝廷转嫁经济危机而使其遭受灭顶之灾的。可想而知，当朝廷无限制的散发度牒，将佛门赖以生存的有限资源向全社会开放之后，僧侣们的物质生活条件窘迫到了何等程度？没有充足的物质后备，佛法的修行自然不能得到有力的保证，糊口度日而不是修行经律变成了僧侣们每日必须考虑的功课，于是，随之而来就产生了第二个问题的恶性循环，即担当传承其文化的人才库的枯竭问题。可以试想，一种文化在既没有外因的鼎力推动，又没有内因的自我驱使的情况下，除了日渐走向沉沦堕落和庸俗之外，还会有其他的选择吗？在面对外来冲力的挑战时，它还会有足够的气力和能量去回应吗？

鉴往思来，当今的我们处于一个全球文化、经济大融会的历史关头。作为身负传承中华文化重任的我们，不得不时时感到一种忧患的存在。我们现在的时代与晚明没有可比性，我们面临的问题性质也与晚明的这场争论迥然不同。但站在历史的高度，以理性的思考来面对时，我们发现，两者在抽象的理性层面却是毫无二致：同样是西方以现代化为标签的文化与中国传统文化的相遇与碰撞。而且，在这场碰撞中，我们已经过多的倾向于前者了。自然，这也是出于无法摆脱的经济因素的促就作用。——这样，我们又回到了我们所讨论的两个问题，即文化的相对独立性和它的健康传承机制的建立。

对于前者，笔者认为可以考虑大力推进传统文化产业化运作，但这之中涉及的诸多细节

还需要有详细的论证才可，而且它也需要得到诸方的大力支持。笔者希望通过这样“以传统养传统”的方式，使得我们的传统文化得以自立于各方的冲力之中而游刃有余的向前发展。——在提到“传统文化”这一几乎寻不到外延的概念时，笔者总是希望能看到当今学者们对整个传统文化的整合研究成果，希望能尽快清理我们的历史遗产的包袱，以便我们后人轻装上阵，在与全球文化的交流中恪守我们的阵地，而不至于因为概念上没有外延而导致思想上的迷惘。

文化的健康传承问题，也是笔者在学期间曾与学友们讨论的诸多问题之一，但以我们的浅薄资历和学识，我们并无什么建树。这是一个关涉很多方面的问题，不是我们这些热血青年可以凭借热情和自信就能解决的问题。笔者在这里再次提出自己的思考，希望抛砖引玉，也迫切希望尽快看到学术界雨后春笋般的出现年轻后起之秀。

历史需要思考。历史需要有意识的去创造。在这个以经济为先锋的全球文化整合的时代，作为中华文化的儿女，我们每一个人都有责任去为保留我们的传统根基而努力。让我们多一些忧患，多一些警醒，多一些思考吧！

参考文献

中文书目

- 《圣朝破邪集》/（明）徐昌治撰，《辟邪集》/（明）钟始声撰，
景文久元年（一八六一）刊本，冈田武彦 荒木见悟主编《近世汉籍丛刊》第四编，
东京：中文出版社，1984。
- 《陈垣学术论文集》第一集，中华书局，1980。
- 《冲突与融合：晚明佛教与天主教中国化》，金秉洙，台北：光启出版社，2001。
- 《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》，
【美】邓恩，余三乐 石蓉译，上海古籍出版社，2003。
- 《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》，张国刚，人民出版社，2003。
- 《第一届明清之际中国文化的转变与延续学术研讨会论文集》，
国立中央大学共同学科主编，台北：文史哲出版社，1993。
- 《东西文化比较研究：利玛窦入华及其他》，张错，香港城市大学出版社，2002。
- 《方豪六十自定稿》，方豪，台北：台湾学生书局，1969。
- 《佛教物质文化·寺院财富与世俗供养 国际学术研讨会论文集》，
胡素馨主编，上海书画出版社，2003。
- 《杭州佛教史》，冷晓，杭州市佛教协会，1993。
- 《基督教与明末儒学》，孙尚扬，东方出版社，1994。
- 《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议》，台北：辅仁大学出版社，1983。
- 《江南佛教史》，严耀中，上海人民出版社，2000。
- 《利玛窦传》，【美】乔纳森·斯彭斯，王改华译，陕西人民出版社，1991。
- 《利玛窦中国札记》，利玛窦 金尼阁著，
何高济 王遵仲 李申译，何兆武校，北京：中华书局，1983。
- 《利玛窦中文译著集》，朱维铮主编，复旦大学出版社，2001。
- 《明末清初天主教和佛教辩论资料选》，郑安德主编，北京大学宗教研究所，2000。
- 《明末清初天主教史文献丛编》，周驊方编校，北京图书馆出版社，2001。
- 《明末清初中西文化冲突》，林仁川 徐晓望著，华东师范大学出版社，1999。
- 《明清传教士与欧洲汉学》，张国刚等，中国社会科学出版社，2001。
- 《明清佛教》，郭朋，福建人民出版社，1985。

- 《明清间在华的天主教耶稣会士》，江文汉，知识出版社，1987。
- 《明清思想家论集》，王煜著，台北：台湾联经出版事业公司出版，1981。
- 《明清文化史散论》，冯天瑜，华中工学院出版社，1984。
- 《明清之际中西文化交流史——明代：调试与会通》，沈定平，北京：商务印书馆，2001。
- 《明史》，南炳文 汤纲，上海人民出版社，2003。
- 《欧化东渐史》，张星烺著，北京：商务印书馆，2000。
- 《日本学者研究中国史论著选译·第六卷 明清》，刘俊文主编，
栾成显 南炳文译，北京：中华书局，1993。
- 《日本早期耶稣会史研究》，戚印平，商务印书馆，2003。
- 《施善与教化——明清的慈善组织》，梁其姿，河北教育出版社，2001。
- 《天主教东传文献》，利玛窦等著，台湾学术书局，民国五十四年（1965）。
- 《天主教东传文献续编》，徐光启编，台北：学生书局，民国 55（1966）。
- 《晚明佛教丛林改革与佛教争辩之研究——以憨山德清的改革生涯为中心》，
江灿胜，台北·新文丰出版股份有限公司，1990。
- 《晚明基督论》，【意】柯毅霖著，王志成 思竹 汪达键译，四川人民出版社，1999。
- 《晚明史论—重新认识末世衰变》，刘志琴，江西高校出版社，2004。
- 《晚明思潮》，龚鹏程，台北：里仁出版社，民国八十三年（1994）。
- 《晚明思潮与社会变动》，淡江大学中文系主编，
台北：弘化文化事业股份有限公司，中华民国七十六（1987）。
- 《晚明思想史论》，嵇文甫，东方出版社，1996。
- 《晚明学术与知识分子论丛》，周志文，大安出版社，1999。
- 《晚学斋论文集》，张维华，齐鲁书社，1986。
- 《王学与中晚明士人心态》，左东岭，人民文学出版社，2000。
- 《文化类同与文化利用》，【美】史景迁，廖世奇 彭小樵译，北京大学出版社，1990。
- 《西学与晚明思想的裂变》，何俊，上海人民出版社，1998。
- 《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》，
卓新平主编，宗教文化出版社，2003。
- 《杨淇园先生年谱》，杨振鐸著 方豪校，商务印书馆（上海），民国三十五年八月。
- 《杨廷筠 明末天主教儒者》，【比利时】钟鸣旦著，
香港圣神研究中心译，社会科学文献出版社，2002。
- 《耶稣会简史》，【法】哈特曼 彼得·克劳斯著，宗教文化出版社，2003。

- 《耶稣会士秘史》，【法】埃德蒙·帕里斯著，
张茄萍 勾永东译，罗结珍校，中国社会科学出版社，1990。
- 《一八四〇年前的中国基督教》，孙尚扬 钟鸣旦著，学苑出版社，2004。
- 《在华耶稣会士列传及书目》，【法】费赖之著，冯承钧译，北京：中华书局 1995。
- 《中国佛教与民间社会》，李四龙著，大象出版社，1997。
- 《中国佛教与宋明理学——一次本土文化与外来文化融合的成功例证》，
陈远宁著，湖南人民出版社，1998。
- 《中国基督徒史》，【法】沙百里著，耿昇 郑德弟译，中国社会科学出版社，1998。
- 《中国居士佛教史》，潘桂明著，中国社会科学出版社，2000。
- 《中国前近代思想的演变》，【日本】沟口雄三著，索介然 龚颖译，北京：中华书局，1997。
- 《中国天主教传教史》，德礼贤，上海：商务印书馆，民国二十二年（1933）。
- 《中国天主教史人物传》，方豪，北京：中华书局，1988。
- 《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，
【法】谢和耐著，耿昇译，上海古籍出版社 2003。
- 《中西文化分野的历史反思》，赵林著，武汉大学出版社，2004。
- 《中西文化交流史论》，何兆武，中国青年出版社，2001。
- 《中学与西学 重新解读现代中国学术史》，方朝辉，河北大学出版社，2002。

外文书目

- Chinese Religions, Julia Ching,
Maryknoll, New York 10545, second printed in Hong Kong, 1997
- Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology, D.E.Mengello,
Franze Steiner Verlag Wiesbaden GMBH Stuttgart 1985
- East Meets West: the Jesuits in China, 1582-1773,
Charles E.Ronan, S.J. and Bonnie B.C.Oh, Loyala University Press Chicago 1982
- The Forgotten Christians of Hangzhou, D.E.Mengello,
University of Hawaii Press Honolulu, 1994

参考论文

- 《跨文化阅读的范例——〈天主实义〉与中国学统》张晓林，博士论文，国图博士论文库
- 《明末清初天主教合佛教的护教辩论》郑安德，博士论文，国家图书馆博士论文库
- 《禅悦士风与晚明小品》罗筠筠，《文学评论》2001（1）。

- 《从利玛窦到马戈尔尼——写在英使首次访华 200 周年之际》赵世瑜，
《北京师范大学学报（社会科学版）》1994（5）。
- 《冯应京与利玛窦》康志杰，《安徽史学》1995（3）。
- 《〈杜骗新书〉与晚明世风》黄霖，《文学遗产》1995（1）。
- 《科举危机与晚明士人的社会分化》刘晓东，《山东大学报（人文社科版）》2002（2）。
- 《跨文化传播中的思想对话——利玛窦的天主论证与中西哲学比较》何俊，
《哲学研究》1998（2）。
- 《利玛窦的〈天主实义〉与儒学的融合和困境》【韩】宋荣培，《世界宗教研究》1999（1）。
- 《利玛窦对佛教的批判及其对耶稣会在华传教活动的影响》孙尚杨，
《世界宗教研究》1998（4）。
- 《论明末反天主教运动》陆敏珍，《安徽史学》2000（2）。
- 《明代儒佛道的合流及其世俗化》陈宝良，《浙江学刊》2002（2）。
- 《明代天主教在中国的传播及其文化效应》黄启臣，《史学集刊》1994（2）。
- 《儒学和天主教在明清的接触和会通》龚道运，《世界宗教研究》1996（1）。
- 《“三教合一”思潮与“三一教”——晚明士人学术社团宗教化转向的社会考察》刘晓东，《东
北师大学报（哲学社会科学版）》2002（1）。
- 《试论利玛窦的传教方式》郭熹微，《世界宗教研究》1995（1）。
- 《试论明末清初天主教在华传播对中国世俗人心的影响》田玉才，
《四川师范学院学报》哲学社会科学版 1999（1）。
- 《晚明“四大高僧”的佛学思想》潘桂明，《五台山研究》1994（5）。
- 《晚明佛教复兴的特点及倾向》夏清瑕，《五台山研究》2002（1）。
- 《晚明妇女的闭居与耶稣会士的反应》林中泽，《华南师范大学学报（哲社版）》2002（1）。
- 《晚明排斥天主教思潮论析》吴强华，《学术月刊》1999（4）。
- 《晚明士人生计与士风》刘晓东，《东北师大学报（哲社版）》2001（1）。
- 《维护道统拒斥西学——评〈破邪集〉》夏瑰琦，《浙江学刊》1995（1）。
- 《以儒辨天与以佛辨天：晚明佛教丛林对天主教义的论难》陈永革，
《宗教学研究》2001（4）。
- 《早期天主教与明清多元社会文化》李天纲，《史林》1999（4）。
- 《早期天主教与明清多元社会文化（续）》李天纲，《史林》2000（1）。

作者: [贾雪飞](#)
学位授予单位: [南开大学](#)

参考文献(93条)

1. [参考文献中文书目](#)
2. [徐昌治 圣朝破邪集](#)
3. [钟始声 辟邪集](#) 1984
4. [陈垣学术论文集](#) 1980
5. [金秉洙 冲突与融合:晚明佛教与天主教中国化](#) 2001
6. [邓恩, 余三乐, 石蓉 从利玛窦到汤若望:晚明的耶稣会传教士](#) 2003
7. [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](#) 2003
8. [国立中央大学 查看详情](#) 1993
9. [张错 东西文化比较研究:利玛窦入华及其他](#) 2002
10. [方豪 方豪六十自定稿](#) 1969
11. [胡素馨 查看详情](#) 2003
12. [冷晓 杭州佛教史](#) 1993
13. [孙尚扬 基督教与明末儒学](#) 1994
14. [查看详情](#) 1983
15. [严耀中 江南佛教史](#) 2000
16. [乔纳森·斯彭斯, 王改华 利玛窦传](#) 1991
17. [利玛窦金尼阁, 何高济, 王遵仲, 李申, 何兆武 利玛窦中国札记](#) 1983
18. [朱维铮 利玛窦中文译著集](#) 2001
19. [郑安德 明末清初天主教和佛教辩论资料选](#) 2000
20. [周駉方 明末清初天主教史文献丛编](#) 2001
21. [林仁川, 徐晓望 明末清初中西文化冲突](#) 1999
22. [张国刚 明清传教士与欧洲汉学](#) 2001
23. [郭朋 明清佛教](#) 1985
24. [江文汉 明清间在华的天主教耶稣会士](#) 1987
25. [王煜 明清思想家论集](#) 1981
26. [冯天瑜 明清文化史散论](#) 1984
27. [沈定平 明清之际中西文化交流史--明代:调试与会通](#) 2001
28. [南炳文, 汤纲 明史](#) 2003
29. [张星娘 欧化东渐史](#) 2000
30. [刘俊文, 荣成显, 南炳文 日本学者研究中国史论著选译·第六卷明清](#) 1993
31. [戚印平 日本早期耶稣会史研究](#) 2003
32. [梁其姿 施善与教化--明清的慈善组织](#) 2001
33. [利玛窦 天主教东传文献](#) 1965

34. [徐光启](#) [天主教东传文献续编](#) 1966
35. [江灿胜](#) [晚明佛教丛林改革与佛教争辩之研究--以憨山德清的改革生涯为中心](#) 1990
36. [柯毅霖](#), [王志](#), [成思竹](#), [汪达键](#) [晚明基督论](#) 1999
37. [刘志琴](#) [晚明史论--重新认识末世衰变](#) 2004
38. [龚鹏程](#) [晚明思潮](#) 1994
39. [淡江大学中文系](#) [晚明思潮与社会变动](#) 1987
40. [嵇文甫](#) [晚明思想史论](#) 1996
41. [周志文](#) [晚明学术与知识分子论丛](#) 1999
42. [张维华](#) [晚学斋论文集](#) 1986
43. [左东岭](#) [王学与中晚明士人心态](#) 2000
44. [史景迁](#), [廖世奇](#), [彭小樵](#) [文化类同与文化利用](#) 1990
45. [何俊](#) [西学与晚明思想的裂变](#) 1998
46. [卓新平](#) [查看详情](#) 2003
47. [杨振铎](#), [方豪](#) [杨淇园先生年谱](#) 1946
48. [钟鸣旦](#), [香港圣神研究中心](#) [杨廷筠明末天主教儒者](#) 2002
49. [哈特曼彼得·克劳斯](#) [耶稣会简史](#) 2003
50. [埃德蒙·帕里斯](#), [张茄萍](#), [勾永东](#), [罗结珍](#) [耶稣会士秘史](#) 1990
51. [孙尚扬](#), [钟鸣旦](#) [一八四〇年前的中国基督教](#) 2004
52. [费赖之](#), [冯承钧](#) [在华耶稣会士列传及书目](#) 1995
53. [李四龙](#) [中国佛教与民间社会](#) 1997
54. [陈远宁](#) [中国佛教与宋明理学--一次本土文化与外来文化融合的成功例证](#) 1998
55. [沙百里](#), [耿昇](#), [郑德弟](#) [中国基督徒史](#) 1998
56. [潘桂明](#) [中国居士佛教史](#) 2000
57. [沟口雄三](#), [索介然](#), [龚颖](#) [中国前近代思想的演变](#) 1997
58. [德礼贤](#) [中国天主教传教史](#) 1933
59. [方豪](#) [中国天主教史人物传](#) 1988
60. [谢和耐](#), [耿昇](#) [中国与基督教--中西文化的首次撞击](#) 2003
61. [赵林](#) [中西文化分野的历史反思](#) 2004
62. [何兆武](#) [中西文化交流史论](#) 2001
63. [方朝辉](#) [中学与西学重新解读现代中国学术史](#) 2002
64. [Julia Ching](#) [Maryknoll Chinese Religions](#) 1997
65. [D E Mengello](#) [Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology](#) 1985
66. [Charles E. Ronan](#) [S J. Bonnie B C Oh](#) [East Meets West: the Jesuits in China, 1582-1773](#) 1982
67. [D E Mengello](#) [The Forgotten Christians of Hangzhou](#) 1994
68. [张晓林](#) [跨文化阅读的范例--〈天主实义〉与中国学统](#)
69. [郑安德](#) [明末清初天主教合佛教的护教辩论](#)
70. [罗筠筠](#) [禅悦士风与晚明小品\[期刊论文\]-文学评论](#) 2001(1)

71. [赵世瑜](#) [从利玛窦到马戈尔尼——写在英使首次访华200周年之际](#) 1994(05)
72. [康志杰](#) [冯应京与利玛窦](#) 1995(03)
73. [黄霖](#) [〈杜骗新书〉与晚明世风](#) 1995(01)
74. [刘晓东](#) [科举危机与晚明士人社会的分化](#)[期刊论文]-[山东大学学报\(哲学社会科学版\)](#) 2002(2)
75. [何俊](#) [跨文化传播中的思想对话——利玛窦的天主论证与中西哲学比较](#) 1998(02)
76. [宋荣培](#) [利玛窦的〈天主实义〉与儒学的融合和困境](#) 1999(01)
77. [孙尚杨](#) [利玛窦对佛教的批判及其对耶稣会在华传教活动的影响](#) 1998(04)
78. [陆敏珍](#) [论明末反天主教运动](#) 2000(02)
79. [陈宝良](#) [明代儒佛道的合流及其世俗化](#).[期刊论文]-[浙江学刊](#) 2002(2)
80. [黄启臣](#) [明代天主教在中国的传播及其文化效应](#)[期刊论文]-[史学集刊](#) 1994(2)
81. [龚道运](#) [儒学和天主教在明清的接触和会通](#) 1996(01)
82. [刘晓东](#) [“三教合一”思潮与“三一教”——晚明士人学术社团宗教化转向的社会考察](#)[期刊论文]-[东北师大学报\(哲学社会科学版\)](#) 2002(1)
83. [郭熹微](#) [试论利玛窦的传教方式](#) 1995(01)
84. [田玉才](#) [试论明末清初天主教在华传播对中国世俗人心的影响](#) 1999(01)
85. [潘桂明](#) [晚明“四大高僧”的佛学思想](#) 1994(05)
86. [夏清瑕](#) [晚明佛教复兴的特点及倾向](#) 2002(01)
87. [林中泽](#) [晚明妇女的闭居与耶稣会士的反应](#)[期刊论文]-[华南师范大学学报\(社会科学版\)](#) 2002(1)
88. [吴强华](#) [晚明排斥天主教思潮论析](#) 1999(04)
89. [刘晓东](#) [晚明士人生计与土风](#)[期刊论文]-[东北师大学报\(哲学社会科学版\)](#) 2001(1)
90. [夏瑰琦](#) [维护道统拒斥西学——评〈破邪集〉](#) 1995(01)
91. [陈永革](#) [以儒辨天与以佛辨天：晚明佛教丛林对天主教的论难](#)[期刊论文]-[宗教学研究](#) 2001(4)
92. [李天纲](#) [早期天主教与明清多元社会文化](#) 1999(04)
93. [李天纲](#) [早期天主教与明清多元社会文化\(续\)](#) 2000(01)

相似文献(6条)

1. 期刊论文 [李熊熊](#) [天主教杭州开教前史](#) -[中共杭州市委党校学报](#)2009, ""(4)
 明万历年间利玛窦将天主教传入中国,是中西文化交流划时代的新起点.1611年李之藻邀请西方传教士来杭州传教,是天主教杭州开教之始.此后,杭州的天主教在全国具有举足轻重的地位.着重对杭州开教之前的十年间,天主教渗透传入杭州的途径、天主教思想在杭州文人中引起的反响、天主教与杭州佛教之间出现的矛盾冲突等进行了梳理和论证.
2. 期刊论文 [陈永革](#) [以儒辨天与以佛辨天：晚明佛教丛林对天主教的论难](#) -[宗教学研究](#)2001, ""(4)
 明万历年间,西方天主教的传入中国及其对佛教的批评,使佛教丛林面临异质宗教的极大挑战.基于护法维教的宗教立场,晚明丛林展开了辟天主教的思想论辩.其代表僧人为云栖林宏、密云圆悟、费隐通容、罗川如纯等.其辟天主教的方法立场,主要为以天辨天、以儒辨天与以佛辨天,表明儒佛圆融、儒佛调和的深入.丛林对天主教义中的天主论、人性论、灵魂说、天堂地狱说等内容展开的辟及其思想论战,为佛教复兴增添了新的现实内容.
3. 期刊论文 [丁琼](#).[Ding Qiong](#) [乾嘉年间对西洋人往来书信的管理](#) -[历史档案](#)2006, ""(2)
 明朝万历年间,天主教耶稣会传教士罗明坚、利玛窦等进入中国,此后各个教派的传教士陆续来到中国.在康熙朝中前期,西洋传教士来华是受到康熙皇帝的极大欢迎的,康熙允许他们传播天主教.但由于礼仪之争,康熙命令禁止传教,令在华传教士必须领票,不领票的传教士被驱逐出境.雍正元年(1723年),雍正当下令各省将西洋传教士或送澳门,或送北京.雍正十年,在广州的传教士都被驱逐到澳门.乾隆年间,应在京传教士之请,清廷允许西洋人留在广州,办理在京西洋人与欧洲的通信往来事务,本文仅就其沿革做一简单阐述.
4. 期刊论文 [杨树荫](#) [从北京时间说起](#) -[观察与思考](#)2008, ""(17)
 北京时间始于何年何月?
 据史料记载:1601年1月,中国明朝万历年间,北京城内首次响起机械钟报时的声音.“铛铛……”,洪亮的金属敲打声,回荡在皇城上空,北京时间来临了.这是罗马天主教传教士利玛窦送的礼物.作为对万历皇帝批准他在北京建立传教会的回报,他把一台大的机械钟用于向公众展示,一台小的自鸣钟专供皇帝个人使用.
5. 期刊论文 [莫合德尔·亚森](#) [中国油画的价值判断](#) -[美术观察](#)2008, ""(10)

中国油画是西方判断中国文化艺术价值的试金石。中国油画的价值判断体系该如何建立,关系到中国油画的发展方向。西方人很难理解中国传统艺术,作为西方的画种,油画在中国的发展为西方解读中国艺术提供了媒介。油画自传入中国时起就出现了价值选择与判断的矛盾,且一直延续至今。因为油画是外来植入的,从本质上说属于异族文化,本身即带有入侵本质。最早的油画的传入可以验证这个概念。明代万历年间就有西方传教士受耶稣会指派来中国传教,他们中的利玛窦为中国带来了圣母画像。清康熙五十四年(1715)天主教会传教士郎世宁来华从事绘画,目的仍是传教。但由于天主教受到限制,油画没有得到广泛传播,原因是油画与文化殖民相关。油画传入中国并非出于艺术目的,而是与西方的政治和宗教目的相联系的。如果油画开始就表现出艺术的本体价值,中国人面对油画就会产生潜在的包容接受心理,其价值判断的指向也会单纯得多。油画输入动机的偏差使中国油画的价值判断体系中包含了矛盾的内容。

6. 期刊论文 黄少青. [Huang Shaoqing 中国水彩画的现状与潜力](#) -福建艺术2003, "" (1)

据记载,水彩画大约在明朝万历年间开始从西方传入中国。1579年和1581年,意大利天主教士罗明坚和利玛窦先后来到中国,将手绘圣像和水彩画印刷品从意大利带到中国,这大概就是西洋水彩画传入中国的开始,从此时起,在中国不仅可以看到作为传教用的经书插图的水彩画,而且也有人开始学习和借鉴水彩画技法用于表现人物画,当然,当时是开始在中国画的形式上逐步有所借鉴,如曾鲸画派。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y805967.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: b586184e-9525-427d-ae3f-9e4d007eeef4

下载时间: 2010年12月15日