

## 明清之际佛耶两教交涉考

凌长臣

(上海大学文学院, 上海 200436)

**摘要:**天主教在明清时期传入中国之后,由于传教策略及宗教排他性等方面的原因,开始由利用佛教转而在世界本源、天堂地狱、杀生、轮回等领域与佛教展开了激烈的辩论,给后人留下了珍贵的历史文献。

**关键词:**明清时期;佛教;天主教

**中图分类号:**B929   **文献标识码:**A   **文章编号:**1007-6522(2002)03-0107-06

对明清天主教略有了解的人都知道这样一个事实,在西学东渐过程之中,天主教与佛教曾有一段交涉,似已呈现宗教冲突的关系。这些问题,表现在历史上的记载,就是《圣朝破邪集》的问世。至于天主教方面对此问题的记载,更为丰富,经后人整理的竟有40余部(篇)。然佛耶两教的交涉或冲突,其历史脉络如何?文献间的对应关系如何?似可再做深入的整理和阐释。现依据相关文献,对明清之际的佛耶交涉问题初做梳理,以对当时中西文化交流的具体情形做一补充说明,以利当代中西文化的再度交流。

### 一、佛耶关系之变迁

天主教耶稣会士进入中国之初,并未与佛教界交恶,其所以能进入中国,在一定程度上还得益于佛教界的帮助。意大利传教士罗明坚等人获准进入中国大陆时,落脚之所首先就是当地和尚的庙宇——天宁寺。天宁寺的和尚们热情地招待了传教士,罗明坚尽管没有对佛像进行参拜,却也表达了敬意。可以看出在耶稣会士得以在中国内地正式立足之前,佛、耶两界似无冲突!罗明坚、利玛窦在肇庆居留时的住所,其正门和客厅的上方均悬挂着肇庆知府王泮赠送的匾,分别为“仙花寺”和“西来净土”!两块匾额的悬挂,是否可以被看作传教士对中国佛教的一种默许?

在刚开始的传教活动中,利玛窦等人也得益于佛教的帮助。首先天主教耶稣会士的传教不得不借助佛教的形式进行:“他们(利玛窦、罗明坚)的传道活动统统得按佛教的模式进行,在浙江绍兴就是这样,罗明坚神父在艾美达修士陪同下,在绍兴就住在庙里和尚中间,在那里布道”。<sup>[1]</sup>另外的一篇文献则表现了传教士对和尚们帮助传教的感激:“元月5日,我们来到了高岭城,……有一个偶像崇拜的忠实信徒(佛教信徒)前来邀请我们。他在家中宴请我们,家里还有大祭坛。许多‘神父’,或者不如说是和尚,在那里念经和举行仪式。我们受到友好的欢迎并与和尚们一道进餐,和尚们对我们表现得特别友善。”<sup>[2](P675)</sup>

天主教耶稣会士与佛教最初的亲近有着一定的历史必然性:中国传统文化主干的儒、释、道三家中,道家在明末已经衰微,且由于其注重个人“修行”而对社会关注相对冷漠,除宣扬“三教合一”外在当时并不太引起普通民众的注意。“不是宗教,却行使国家宗教职能”的儒家思想作为正统,一统中国思想,却不是严格意义上的宗教。相比之下,无论是佛教界、普通民众,还是明政府,甚至天主教本身在开始时都认为天主教与佛教非常相似,至少在部分教义和仪轨上看是如此。正是这些相似性使得天主教耶稣会士在初入中国时

收稿日期:2002-03-08

作者简介:凌长臣(1974- ),男,上海大学文学院98级硕士研究生。

与佛教关系较密切。因为传教士以进入日本的经验认为僧人的身份可以帮助他们成功地进入中国。进入中国内地之初,传教士的确因为僧人打扮受到了中国普通人的热情对待:“其中一些人,不经人请求或者告诉,就上香祈福,另一些人给圣灯送油,少数人还自动送东西支援教堂”。<sup>[3](P169)</sup>这正是世俗人资助佛教的形式!利玛窦还在教理和仪轨中发现了佛教与天主教的许多相似之处,诸如:天堂地狱说教、苦修生活、靠布施度日等,“这种虚假的相似性却成了传教士们在民间从事归化事业的得力手段”<sup>[3](P111)</sup>但是,随着传教活动的展开以及传教士交往范围的扩大,天主教耶稣会士与佛教的关系却日渐疏远,最后竟以相互辩驳取代以往的亲密关系。

天主教耶稣会士与佛教的辩论,是天主教耶稣会士传教士主动为之,并非佛教界以地主之势压人,因为“僧侣和支持佛教的文人仇视基督教的原因仅仅是这些传教士们对待他们和他们宗教的态度。”<sup>[3](P108)</sup>那么是什么原因使得天主教耶稣会士开始发生态度的转变呢?在探讨这个问题时,我们不得不注意下面的事实:1595年,也就是天主教耶稣会士来中国十余年之后,利玛窦在瞿太素的建议下,脱下了赖以进入中国的僧衣僧帽而改穿儒生的服装。原因就是中国的和尚并非利玛窦想象的那样受到尊敬,在中国真正受到尊敬的是儒生及儒家思想。利玛窦的改变是明智的,并在以后的传教活动中取得了成功。但我们要考查的却是传教士改变服装的原因,有着坚贞信仰的传教士既然能冒九死一生的危险涉“八万里”从西洋来中国,那么仅仅由于和尚们不受重视这一困难就能使他们改变服装吗?恐怕解释不通。

真正的原因只能是:穿僧衣戴僧帽只是一时之需。沙勿略、范礼安以日本的经验对待中国,因为日本的佛教界在当时正处于顶峰时期,受到举国上下的注意,即便是织田信长、丰臣秀吉也不得不对和尚另眼相看,并且,当时的日本和尚在学问上同样受到人们的尊敬。穿僧衣僧帽、以僧人的身份进入中国的决定便是在这种情况下做出的,可见这一决定具有明显的功利性。传教士后来逐渐发现:僧侣并非他们想象的那样在中国受欢迎,因为真正受人尊敬的是以伦理学家、哲学家面目出现的名儒名士!主张走“上层精英路线”的耶稣会士迅速地将自己的立足策略调整为“易佛补儒”,开始亲近儒家。当他们在中国有了一定的根基或者更好的“帮助”时,抛弃僧衣僧帽是必然的。经过十余年的经营,中国天主教已经有了自己的传教据点;而且凭借个人的才干,利玛窦也成功的进入了文人圈子;再加上当时佛教界不景气,僧衣僧帽已经开始成为利玛窦的羁绊,所以瞿太素的建议正好给了利玛窦一个变化的台阶。衣装的变化,非常明显的揭示天主教耶稣会士进入中国之初,对佛教是利用而不是亲近的关系,在这样的前提下,天主教耶稣会士对佛教界态度发生变化,只是先后的问题,而非能否的问题。

天主教耶稣会士传教士对佛教界进行非难的直接原因,不外乎以下几个:第一:宗教的排他性,前文已经提及,在中国只有佛教在西方传教士眼中才算是威胁。因为道教已经没有太大的影响,可以忽略不计;儒家是文人的集合体,不具有严格意义上的宗教性质,因而传教士不会有对待伊斯兰教般的宗教恐惧。佛教则不同,它不仅有严密的组织和完整的理论体系,而且由于历史的流变,他在中国人心中已经开始内化为一种精神。曾经被用来立足的宗教相似性在天主教传教士看来开始变成由魔鬼设置的陷阱:“我(麦安东)于此地(高岭)看到了魔鬼是怎样模仿天主教派之神圣礼仪的。”“出自《圣经》的魔鬼特别具有欺骗性。所以传教士们并未被他们在土著人与基督徒的礼仪和信仰之间发现的相似性留下多少印象……让魔鬼们去设想其相似性吧。”<sup>[3](P111)</sup>正是这种除了天主之外,不可能有其他真理的宗教排他性,必然导致天主教对佛教的非难。第二:佛教的偶像崇拜也使传教士不可容忍。天主教的教义规定,除了主耶稣之外,其他人都不能成为敬拜的对象。佛教却拥有佛陀、菩萨、罗汉等一系列崇拜对象,并且有烧纸、给死人做法事等一系列宗教活动,对于这种“迷信”,传教士们是绝对不能容忍的。第三:佛教的许多教义,诸如轮回、戒杀生、诸法无常、三千大千世界等,在传教士看来简直是“是可忍孰不可忍”的说教,这也是明清之际佛教与天主教争论的焦点之所在。

另外,这类为天主教重新定位的辩论活动,非常有利于帮助传教士获得名儒名士的声望,而这些正是传教士进入中国社会上层所必需的条件。因为在当时的环境下,辩论是一种学术的活动,并不含有太多的个人恩怨。利玛窦的明智之处就在于一方面通过辩论攻击佛教界,树立天主教名声;同时又以辩论这种以文会友的形式,结交大量的朋友使得自己的活动圈子日益扩大。后来的艾儒略更是凭借自己的说教,以及

自己对于儒学的亲近,被称为“西来孔子”!可见这场佛耶之间的“辩论”,对传教上的帮助如何之大。

既然与佛教界的分裂只是早晚的区别,并且攻击佛教界又有着现实的功利性和理论上的不可避免性,传教士们在经过衡量之后,便与佛教在明清之际开始了引人注目的持续辩论。

同样,作为佛教也有与天主教进行辩论的理由:佛教经过长期的中国化过程,已经与中国文化的主脉——儒家文化相辅相成,儒释道以“治世、治心、治身”而分工协作,且已经满足于这种模式。天主教耶稣会士的到来,佛教一方面有“乱世害道”、“以夷变夏”的政治担心,同样也有天主教与自己“争宠”的怨言。天主教耶稣会士的挑衅,必将使佛教界愤然发作。另外,随着天主教耶稣会士的传播,部分佛教徒开始弃佛入天。如“利玛窦居韶州时(1591年),南雄有一江西富商葛某,常年念佛,年已花甲。……在利玛窦处住了几天,每天听利神父讲道。听到动心处,双膝跪地,向利神父连连叩头称谢。听完要理,立刻领洗,诚心进教,取名若瑟。”<sup>[1](P64)</sup>此外,更有人信仰天主教之后再向佛教名僧询问,如方豪先后所提及的信徒金声,先由儒生转而信佛,最后又改信天主教,并且在晚年专门找名僧“倡明大法”,结果与和尚们“不合”、“不契”<sup>[5](P1000)</sup>相反天主教教徒方面却是:“不似学佛之徒,俟而进,俟而退。故彼欲化我,虽是好心,而我辈断断无舍天教而复皈依佛者,不必空费许多气力。”信徒的流失也是引起佛教界不满的重要原因。

## 二、佛耶之前期辩论

虽然罗明坚与利玛窦同时进入中国,但限于语言、时间的关系,他未能与和尚们辩论便被调回欧洲。而利玛窦足迹遍及大半个中国,又比较精通中文,所以,他与佛教徒的辩论最多。他早在南京(1595—1600)时就开始与佛教徒进行了辩论。

首先与利玛窦辩论的是官至南京大理寺卿的李汝楨,在朋友瞿太素的陪同下,两人在李汝楨的家中展开了友好的辩论,最终的结局是“利玛窦神父逼得他(指李汝楨)不得不承认,偶像崇拜就象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。他有几个弟子在场,听见他们老师承认这一点,都惊慌不已。”<sup>[2](P363)</sup>

第二个与利玛窦进行正面辩论的是金陵名僧三淮和尚(即雪浪大师黄洪恩),由李汝楨特意邀请俩人进行辩论。在宴席开始之前,两人就开始了争论,利玛窦首先向三淮和尚发难,询问他对天地主宰者的看法。三淮和尚回答说并不否认天地创造者的存在,但与普通人相比,并没有特别的尊严。因为普通人也可以创造自己的世界,例如,当人看到月亮或太阳时,就会形成只属于“自己的”影像,即世界。

利玛窦刁难三淮和尚,让其创造具体的物质,如火炉。然后解释说实物和影像有明显的区别,看见实物后产生影像不能说是创造了世界。因为即便没有人看见太阳或月亮,但两者会依然存在。在宴席上,利玛窦被安排在首席,议论的主题是讨论人性之善恶。辩论开始时,利玛窦一言不发,成聆听状。众人以为这个问题太过深奥,利玛窦不可能理解。但有人提议利氏发表自己的见解,利玛窦首先叙述了前人对善恶问题的看法,然后说:“万物即是上天所造,人性也来自上天。上天为神明,为至善;适才三淮大师且说人性与上天的性理相同,那么我们怎样可以怀疑人性为不善呢?”<sup>[4](P101)</sup>众人询问三淮和尚的意见,三淮引经据典论证说万物皆空,故无所谓性善,无所谓性恶,且据老庄所说,同一事物能够是又真又假,能够是恶又是善。对于这次争论,众人因为三淮和尚的态度比较傲慢而对利玛窦赞许颇多。由于其他文献没有记述,如果仅根据《利玛窦札记》、罗光《利玛窦传》进行考察的话,两次争论,在形式上均以利玛窦的胜利而告终。

进北京之后,随着名声的提高,利玛窦开始受到明末高僧们注意。首先是达观真可,在“妖书事件”<sup>①</sup>出现前,真可受到后妃们的欢迎,在佛教界地位也比较高。他希望见利玛窦,但条件是利氏去拜访他并曲膝参拜。利玛窦随即答复说:我并不要跟你学任何东西,相反如果达观想跟我学点东西的话,我倒是欢迎。结果两人还未谋面,达观就因为“妖书事件”而入狱,争论亦不了了之。情况相同的还有憨山德清老人,因为双方都不想放下架子,结果放弃了可能是对双方有益的争论。

① 所谓“妖书事件”,是指匿名书《续忧国议》谣传明神宗要改立太子,引起宫廷纠纷。神宗下令追查此书作者,达观真可受牵连,死于狱中。后查出作者为李戴,真可谓冤枉。

正式留下文献并为多人记载的争论,是在利玛窦与祜宏和尚之间进行的。两人的辩论与信佛的虞淳熙有直接的关系。正是虞淳熙的要求,方有祜宏《天说》的问世,而虞本人亦著有《杀生辨》对天主教的驳难进行了回答。利、祜两人之间的辩论过程大致如下:利玛窦写出《天主实义》,在《天主实义》中,利玛窦结合以往与佛教界辩论的经验,以及自己对佛教的理解,开始对佛教进行书面攻击。他在第二、第五、第六、第七章中对佛教的空无说、轮回说、因果报应、天堂地狱观、杀生等均有比较详细的论证。此书一出,引起佛教界的震动,纷纷推举当时的佛教界领军人物祜宏做出反应,结果祜宏便在《竹窗随笔·天说》中加以反击:天主教耶稣会士方面再作《辩学遗牍》<sup>①</sup>作为回应。随着利、祜两人先后辞世,争论亦告一段落。

利玛窦死后,1616年,南京教案爆发,中国天主教耶稣会士受到严重打击。《参远夷疏》与《辩学章书》尽管相当有名,但由于沈淮及徐光启均以官员的身份写成,没有明确的佛、耶冲突。所以,莲池和尚(祜宏)的弟子与“中国天主教三大柱石之一”(指徐光启、杨廷筠、李之藻)之间未能给我们留下精彩的辩论。但,正是以南京教案为中心,天主教耶稣会士与佛教开始了持续的辩驳。

南京教案前后,徐光启与杨廷筠等开始对佛教进行非难,徐光启写出《辟释氏诸妄》。该书分八节对佛教的破地狱、供奉、烧纸、持咒、轮回、念佛及禅宗等进行了批驳。几十年过后,佛教僧人庐山北涧的普仁截著《辟妄辟略说》,批评《辟释氏诸妄》中有关“持咒”、“破狱”、“施食”三章的观点。天主教后人洪济和张星曜两人合作《辟略说条驳》(约成书于1684—1689年)仿造徐光启《辟释氏诸妄》的形式对普仁截的《辟妄辟略说》逐条进行驳斥。内容包括:驳斥普仁截对天堂地狱的说法并对佛教的净土说进行批判;驳斥普仁截关于真言灵验的说法;批评佛教唯心唯识论;另外还对佛的身份进行了讨论。这大概是持续时间较长的辩论。

杨廷筠虽然在声望、地位方面与徐光启相比略显逊色,但由于他对佛教的攻击不遗余力,作品又激情四射,所以在佛耶交涉中对佛教的杀伤力,反而超过了徐光启。其在所作《代疑篇》的第三、四、五、六、七节中,从天主教神学的角度对佛教理论进行批评辩驳,如天堂地狱、持斋守戒、佛经、流传以及灵魂赏罚等方面进行了全方位的攻击。以后的《代疑续篇》又对前篇进行了补充。在其所著的另外一篇护教文献《天释明辨》中杨廷筠几乎将佛教的所有教义全部进行了批判:如佛陀、观世音、三千世界、戒杀生、轮回、天堂地狱、奉斋、四谛、因缘说等均在其评判之列。

杨廷筠辟佛名声之盛以至于“似明季佛教人士知有廷筠,而不知有之藻;或祇知有弥格子,而不知有凉庵子(李之藻)!”行元和尚更是在《非杨篇》中指名大骂“弥格子不悟中意,跃入利氏三圈”,又说“肆今琳官永飭,贝叶流辉,彼纵毁磨,何飭何害?徒自作阐提之逆种,饕炭之罪魁耳!萧瑀有言:‘佛,圣人也,非圣人者无法!弥格有焉’”。而杨廷筠为《辩学遗牍》所作序中对祜宏的攻击更是引起了佛教界的愤怒,一大批攻击文章扑面而来。具体的文章将在《圣朝破邪集》中具体谈到,故不赘述。

天主教耶稣会士在南京教案之后,与佛教交涉比较多的人便是被称为“西来孔子”的艾儒略。艾儒略于1610年到达澳门。南京教案后,他在叶向高的保护下,1624年开始在福建一带活动,直到1649年死于延山,前后达25年。<sup>[6]</sup>因为艾儒略熟悉儒家经典,且足迹遍及福建八州中的七州,故三山人皆知“客有自西洋来者,其人碧眼虬髯,艾其姓,儒略其名,盖聪明智巧人也。”由于其结交名士名声远扬,又由于传教成绩斐然,不能不引起闽浙一带人士的注意。

《三山论学》是其与叶向高谈论天主信仰的言论集,因有信佛的曹先生在座,且谈论中艾儒略不可避免地谈到佛教对于天堂地狱的看法。这样,《三山论学》也应该看作是佛、天交涉之作。此外,由李九标整理的《口铎日抄》是始于崇祯三年(1630)止于崇祯十三年(1640)的一本日记体的对话录,记录的是来华耶稣会传教士艾思及、卢盘石、林存元、瞿弗溢四位司铎平日的讲道和与人的对话。书中对佛教同样采取批判的态度,如在“答佛老三非”中说,“佛老不知有天地大主则自昧正道,不识大原,其学固不足重。”尽管艾儒略是福建反教浪潮的“元凶”,但是,艾儒略对于天主教教义的解释较多,对佛教的攻击则相对温和。这与南京教案刚过,传教士依然心有余悸有着直接的关系。

<sup>①</sup> 据陈垣考证,《辩学遗牍》的作者是徐光启而不是利玛窦。见陈垣:《重刊辩学遗牍序》。另,张广荫在《证妄说》中亦证明《辩》非利氏之作。见《破邪集》卷七。

### 三、佛耶之后期辩论

艾儒略在福建传教时，福建巡抚正在与荷兰殖民者进行海战，所以对西方人审查比较严格，而同属天主教会的多名传教士却采取比较激进的街头传教方式，无视中国风俗，引起地方政府的怀疑，开始查禁传教士。在这种情况下，佛教与儒家思想联手，在宗教辩论之外，也开始从维护王朝正统的角度与天主教辩论。这种情况最先体现在辟天主教文献《圣朝破邪集》上。

最先与艾儒略辩论的是编辑著名文献《圣朝破邪集》的“白衣弟子”黄贞，其在《请颜壮其先生辟天主教书》中，批判天主教的天人对立说、一夫一妻制、末日审判等一系列问题。并开始号召闽浙一带的僧俗两界对天主教进行大批判，因为天主教已经到了“害道害世”、“乱儒乱佛”的地步，以至于“云栖师翁，雪浪大师，至于重泉抱屈，大义未中！”

在这种情况下，密云圆悟和尚著《辨天初说》（1635年，后又写二说、三说，凡三）经云栖株宏弟子张广湘持往天水桥天主堂傅泛际处，寻求答复，傅出示利玛窦的《辨学遗牍》作答，弥格子扬廷筠的序言直接导致密云（圆悟）和尚的《复张梦宅书》、普润禅师《证妄说跋》、大贤和尚的《附缙素共证》的问世。次年即1636年，又有如纯和尚的《天学初辟》，1637年，成勇和尚作《辟天主教檄》、费隐通容和尚作《原道辟邪说》等陆续问世，此外还有释寂基作《昭奸》对天主教进行非议。

1637年，黄贞将上述佛教界文献以及当时儒家的部分辟天主教文献集结成书，是为《圣朝辟邪集》，与以往株宏和尚、虞淳熙等人的辩论区别最为明显的地方，便是增加了关于对天主教是否会“以夷变夏”的忧虑。也正是这种佛教界与儒家联合的政治忧虑，将天主教推向了与王权正统思想对立的不利局面。

针对佛教界大规模的攻击，天主教信徒的《觉斯录》作了相对直接的回答，《觉斯录》由四篇文章组成，即：《原本论》、《天主之名非创自西域》、《辨天童密云和尚三说》、《无松和尚三教正论辨》。其中《辨天童密云和尚三说》，直接针对密云和尚的《辨天说》、而《无松和尚三教正论辨》，则与无松和尚进行辩驳。《辨天童密云和尚三说》，批判了密云原悟的“辟佛而不知佛”，“亦不知众生”、“众生即佛，佛即众生”的说法，并对佛教的“灵魂说”、“迷悟说”、“戒杀说”等以天主教的理解做出了批评，并以诙谐的语言声称佛教不能使人破迷除妄，佛教徒才是最可怜的。《无松和尚三教正论辨》论述了佛教“明心见性”与天主教天主信仰的区别，并乐观地认为天主教必将大兴于中国。

明清时期，另外一个以批判佛教、宣扬天主教闻名的人便是《答客问》（1631年）与《拯世略说》的作者朱宗元。他写成《答客问》时，朱仅有23岁，可见其聪明之程度。《答客问》以一问一答的形式，首先反对株宏的“天之说，何所不足而俟彼之创为新说也。”然后，朱宗元论述说是佛教窃取了天主教的天堂地狱观，并论证佛教的“六道轮回”的教义，远不如天主教的“末日审判”说让人信服。此外，朱宗元还以天主教的“灵魂不灭”来比较佛教的“轮回转世”，当然，天主教徒也不会容忍佛教的戒杀、持戒的理论，与利玛窦对杀生的论述相比，朱宗元并无高明之处。

随着明政府的政治危机以及天主教的持续发展，以《圣朝破邪集》为中心的辩论，逐渐让位于官府介入后的对传教士更为不利的教案之中。尽管如此，天主教耶稣会士还是凭借着辩论壮大了自己的声势，也宣扬了天主教的大部分教义，基本上完成了进行辩论的初衷。

清入关以后，由于中央集权的再一次重建，佛教与天主教已经不可能像明朝末年那样进行大规模的辩论。因为，平等交流的平台，因为清初政权的初步巩固大致消失，即便是在传教士比较受宠的康熙年间，短短61年之中竟然出现了四次见诸文献的教案，即：杨光先案、张鹏翮案、礼仪之争、陈昂案等，官府的干涉力度可见一斑。由于互不相让的义气，或者说是天主教的执著，或者是官方的介入，相互攻击的言论还是偶尔见诸笔端，只不过双方之间主要的教义之争已经从民间转进了皇宫。

宫廷内部，就有汤若望与木陈忞的相互对峙。《汤若望与木陈忞》载：“1651年到1657年为汤若望的势力，1657年到1660年为木陈忞的势力。木陈忞者，宁波天童寺反天主教健将密云圆悟之徒也”。<sup>[5](P1900)</sup>此后，天童寺的僧人不断受召进宫；天主教方面却由于只有汤若望一人在宫中供职，且由于和尚们在宫中的时间比较短，因而每次进皇宫都会受到热烈的欢迎。在皇宫，和尚的数量远比传教士为多。故顺治晚期，传

教士在皇帝面前开始失势。然而,由于康熙本人对西学的个人爱好,传教士再度成为皇宫的座上客。随着掌握自然科学的传教士在皇帝面前得宠,天主教耶稣会士势力在皇宫再一次压倒佛教势力。随着天童寺和尚木陈忞等人退出皇宫,民间的佛教势力对天主教耶稣会士也放弃了攻击,单方面停战了。大概,“佛教名僧已不复如前之多也”。<sup>[5](P1001)</sup>康熙以后,随着雍正对天主教耶稣会士的日渐严厉,以及乾隆对天主教耶稣会士的严加防范,天主教耶稣会士同样失去了攻击佛教的资格,两派的辩驳暂时画上了句号。

上述情形,可从下面康熙朝以后几部天主教的辩论文献中略窥一斑。

罗广平在1667年写《醒迷篇》,在书的第二部分罗对佛教的教理展开了批判,认为佛教的崇拜对象、教义以及佛教的宗派都有极大的弊端。

以徐光启署名的《破迷》是另外一篇清初的反佛文献。<sup>①</sup>其在第七、第十五、第十六节分别对佛陀、观世音、达磨、经咒、楞严经等进行了“破迷”。

《盛世刍莛》是为数不多的出版于康熙朝以后的(1733)天主教护教文献。这部“太平盛世的浅陋之言”由杨多默作笔录。其中的《异端篇》部分对佛教进行了直接的批判。

另外,明清佛、天交涉史具有一个显著的特点,即在文献上表现为先是冷静的对答体,辩论双方的口气相当温和,探讨的也多是教理部分,尽管存在着误解,但态度是真诚的。随着辩论的激化,许多人开始意气用事,言语的温和荡然无存,并且有将争论引向政治,均希望有官府介入的倾向。结果,政治的介入,不仅没有使任何一方得到话语霸权,相反,在官府的干预下,佛教与天主教耶稣会士都不得不跪伏在皇权的阴霾之下,而失去了平等对话的权利。

今天,宗教对话及跨文化交流已日渐成为各界学人所倡导的话题,并取得了相当的成就。即便如此,由于受多种因素的影响,对话与交流依然没有站在真正平等的基点上。或许,明清时期佛教与天主教的论争已经给了我们一些有益的借鉴和警示。

#### 参考文献:

- [1]裴化行. 利玛窦神父传[M]. 北京:商务印书馆,1998. 120.
- [2]利玛窦,金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京:中华书局,1983.
- [3]谢和耐. 中国和基督教[M]. 上海:上海古籍出版社,1991.
- [4]罗光. 利玛窦传[M]. 台湾:学生书局,1983.
- [5]方豪. 中西交通史[M]. 湖南长沙:岳麓书社,1987.
- [6]荣振华. 在华耶稣会士列传及书目补编[M]. 北京:中华书局,1995. 12.

## An Enquiry into the Relationship between Buddhism and Catholicism at the Latter Years of Ming Dynasty and Early Qing Dynasty

LING Chang-chen

(School of Literal Arts, Shanghai University, Shanghai 200436, China)

**Abstracts:** After it was introduced into China in the latter years of Ming Dynasty, Catholicism first sought for the help of Buddhism and then launched severe debates on the issues such as the origin of the universe, heaven and hell, living and killing, and samara with Buddhism due to Catholicism's preach strategies and religious exclusion.

**Key words:** the period of Ming Dynasty and Qing Dynasty; Buddhism; Catholicism

(责任编辑:尤红斌)

---

<sup>①</sup> 由于正文中出现了“消兵”“前朝”(指明朝)等字眼,作者肯定不是徐光启。

# 明清之际佛耶两教交涉考

作者: [凌长臣](#)  
 作者单位: [上海大学 文学院, 上海 200436](#)  
 刊名: [上海大学学报\(社会科学版\)](#) PKU CSSCI  
 英文刊名: [JOURNAL OF SHANGHAI UNIVERSITY \(SOCIAL SCIENCE EDITION\)](#)  
 年, 卷(期): 2002, 9(3)  
 被引用次数: 0次

## 参考文献(8条)

1. 裴化行 [利玛窦神父传](#) 1998
2. 利玛窦, 金尼阁 [利玛窦中国札记](#) 1983
3. 谢和耐 [中国和基督教](#) 1991
4. 罗光 [利玛窦传](#) 1983
5. 方豪 [中西交通史](#) 1987
6. 荣振华 [在华耶稣会士列传及书目补编](#) 1995
7. 所谓“妖书事件”是指匿名书《续忧谗议》谣传明神宗要改立太子, 引起宫廷纠纷. 神宗下令追查此书作者, 达观真可受牵连, 死于狱中. 后查出作者为李戴, 真可谓冤枉
8. 据陈垣考证, 《辩学遗牍》的作者是徐光启而不是利玛窦. 见陈垣:《重刊辩学遗牍序》. 另, 张广澣在《证妄说》中亦证明《辩》非利氏之作. 见《破邪集》卷七

## 相似文献(10条)

1. 期刊论文 [杨峰](#). YANG Feng 明清时期“佛教与《西游记》的关系”研究综述 - 徐州工程学院学报 2007, 22 (9)  
 佛教与《西游记》的关系一直是研究者争论的主要问题之一. 明清时期, 大家主要是从文学角度来解读《西游记》, 较少受到社会政治思潮的影响, 基本上都是从文本的哲理性思考角度来探讨有关《西游记》各方面的问题. 文章分别从佛教与《西游记》本事探源、佛教与《西游记》作者、版本的关系、佛教与《西游记》的主题、《西游记》对佛教传播的影响等几个角度总结了明清时期佛教与《西游记》关系的研究状况.
2. 学位论文 [杨艳](#) [明清云南佛教的流布与发展](#) 2007  
 作为一种外来宗教, 佛教在中国占有重要的地位. 中国佛教的历史源远流长, 在长期的发展过程中形成了自己的特色. 传入中国的佛教根据教义等的不同又分为汉传佛教、藏传佛教、南传上座部佛教等. 汉传佛教主要流行于中原的广大汉族聚居区, 具有分布范围广, 信仰人数众多的特点, 也可以说是具有中国特色的佛教, 而藏传佛教、南传佛教和阿吒力密教相对来说则属于区域性比较突出的派别, 藏传佛教在中国主要集中在青藏高原以及云贵高原的广大藏族聚居区, 南传佛教在中国则仅仅分布于云南西部及西南部地区的傣族地区. 其中, 云南佛教又更具有鲜明的地域特色和民族特色. 云南地处中国西南边陲, 民族众多, 信仰复杂, 在加上各、民族社会发展程度又不尽相同, 所以云南各民族的宗教信仰就更显得错综复杂.  
 本文选取明清时期的云南佛教来行探讨、研究. 云南的佛教本身就具有多教派、传入路线复杂以及分布区域错综复杂等特点, 而本文选择明清作为讨论的时间切入点也是基于云南佛教的发展从明代开始基本上奠定了后世的发展格局, 而且明代的一系列宗教政策也对云南后来的佛教发展影响深远.  
 本文将云南佛教分为明代以前、明代和清代三个部分来进行论述. 首先从分析佛教各个派别进入云南的时间、路线入手, 在论述中以各个教派进入云南的时间顺序来安排, 在论述的过程中简要说明传入云南的佛教各个教派的基本情况和特点等内容, 并由此分析出佛教初入云南的基本状况及分布格局.  
 其次, 文章将论述明代以前云南佛教的发展情况, 这部分内容将按照教派的不同来分别探讨. 主要将重点集中在南诏大理时期和元代, 体现出这两个阶段云南佛教发展的特点, 即南诏大理国时期以阿吒力密教为主兼有汉传佛教、藏传佛教和南传上座部的传入, 而元代则以禅宗的兴盛为最大特点, 最后归纳出明代以前云南佛教发展的特点和规律.  
 再次, 也就是本文的重点, 即分别论述明代和清代云南佛教的发展状况. 这部分将从明清两代的宗教政策入手来展开对云南佛教发展情况的探讨, 文章将利用文献资料、前人的研究成果、考古资料以及作者的一些调查资料, 从寺院的数量、分布地区, 以及一些高僧的活动情况等方面来按不同的教派分析它们明清两代在云南的地域分布情况, 力求从时间和空间方面来立体地反映出明清时期云南佛教地域发展的状况, 找出这种地域分布的规律或是特点, 这也是本文希望有所突破的地方.  
 最后, 将针对上文来对比分析明清云南佛教地域分布的不同之处, 以及形成这种分布状况的原因和佛教对云南社会发展的影响.
3. 期刊论文 [黄海涛](#). HUANG Hai-tao 明清时期云南少数民族地区的佛教寺院经济探析 - 昆明师范高等专科学校学报 2007, 29 (2)  
 明清时期云南边地佛教兴盛, 大理白族地区的汉地佛教寺院经济、中甸地区的藏传佛教寺院经济、西双版纳地区的南传佛教寺院经济均得到长足的发展, 并且在不同地区、不同民族、不同宗派的情况下, 形成了不同类型、具有显著民族宗派特色的佛教寺院经济. 直到今天, 它还广泛、深刻地影响到云南少数民族佛教信徒的经济文化生活.
4. 学位论文 [崔博娟](#) [山东明清佛教建筑地域性初探](#) 2007  
 佛教虽然源自印度, 但在中国的广泛传播与发展壮大, 使其与中国传统文化相融合, 产生了中国本土化的佛教建筑. 其中, 佛寺建筑是中国古代建筑中的重要类型之一, 在佛寺建筑中汇集了雕刻、绘画、书法等艺术形式, 综合运用多种处理手法体现其宗教理念. 以建筑艺术手法营造神秘圣洁的宗教氛围, 以极强的精神感染力和渗透力教化礼佛者.  
 佛教建筑的建造受自然条件、环境气候等因素影响, 形成地域性特征. 本文以山东佛寺建筑为主要研究对象, 从四个方面进行探讨和研究: 佛教开始传入山东、发展壮大以及后期的衰退, 简要介绍了佛教在山东的发展状况; 佛教在不同时期的发展形势影响着山东佛寺建筑的分布情况, 同时由于地理条件、宗教理念等因素, 促使山东的佛寺建筑选址形成区域性、不平衡性布局特征; 在调研和大量相关资料收集的基础上, 对山东佛寺的平面形

制及引导空间、庭院空间等布局特点进行分析；通过大量实例对山东佛寺的单体建筑从构造和装饰艺术的地域性特征方面进行研究。

## 5. 期刊论文 曹刚华, Cao Ganghua 明代佛教方志文献研究概述 -中国地方志2007, "" (10)

明代佛教方志研究主要包括两个方面:一是明清时期对明代方志的著录与评价;二是20世纪以来对明代佛教方志的研究。明清时期对明代佛教方志研究主要体现在目录学分类与著录上。主要有官方和私家两方面,其中私家书目类型分为导读、版本、登记考证3类。20世纪以来对明代佛教方志研究成果主要涉猎

## 6. 学位论文 张立高 试论明清宗族禁佛 2005

本文从文化史的角度出发,考察了明清时期许多宗族禁止佛教这一文化现象,并试图揭示造成这种现象的社会文化原因以及这种禁而未绝所隐藏的特殊文化内涵。但是种种迹象表明宗族禁佛并未对佛教本身有太大的影响,这种特殊的禁而未绝的现象恰恰反映了中国传统文化中“礼”与“俗”之间的相互协调与平衡作用,揭示了本文的主题。

## 7. 期刊论文 孟凡港 从碑刻看张掖明清时期的佛教 -河西学院学报2005, 21 (6)

寺庙碑刻是张掖碑刻中的一个重要组成部分。其中,有关佛教的碑刻数量最多,内容也最为丰富,为我们研究张掖明清时期的佛教提供了珍贵的资料。现依据这些碑刻资料,对张掖明清时期佛教的兴盛原因、寺院状况以及藏传佛教进行探讨。

## 8. 学位论文 李新德 明清时期西方传教士笔下的中国佛教形象研究 2005

本文探讨的不是基督教与佛教关系这样一个宏大课题,而是运用比较文学之形象学的原理与研究方法,重点探讨明清时期西方传教士笔下的中国佛教形象之变迁;并从中国学者的角度,来考察当年传教士如何认识和看待佛教及其关系。笔者希望在以下几方面求突破:首先,整合形象学理论并将其应用在传教士笔下的中国佛教形象之系列研究之中,并为学界提供一纵向四个世纪的系统脉络;其次,希望在西方人/欧洲人笔下的中国形象之a变大背景中,追溯西方汉学、文学作品中的中国形象的源头,以及佛教形象演变的规律与原因;第三,希望探讨作为媒介者的西方传教士对中国宗教文化的过滤作用以及他们塑造和传递中国佛教形象的过程、特点与意义。

## 9. 期刊论文 韩云伟, 王尚义, Han Yunwei, Wang Shangyi 明清时期五台山佛教发展对自然环境的影响 -太原师范学院学报(自然科学版) 2007, 6(3)

在明以前,五台山森林覆盖良好,明清时期经历了一个植被锐减、灾害频仍,自然环境逐步恶化的过程。究其原因,文章认为一方面是气候转寒等自然因素,另一方面则是佛教空前繁荣引致人类活动超过环境承载力的阈限。后者是主要原因。期望关于佛教发展对环境影响的研究,能为目前五台山佛教旅游业开发提供前车之鉴。

## 10. 学位论文 吴云 元明清时期的傣族法律制度研究 2006

元明清时期是傣族历史上被纳入中央王朝统治体系中的时期。在这段时期,由于傣族社会生产力发展以及中央王朝的统治活动影响,傣族社会法律制度发生了历史性变化,傣族法律制度也随之发生了变迁。在元明清时期,傣族法律制度有着多方面的内容和表现。

首先,元明清时期的傣族法律制度环境多方面发生了变化。在政治环境方面,中央王朝自元代开始在傣族地区建立起了土司统治。明清时,朝廷对部分傣族土司统治地方实施改土归流。这些举措改变了历史上的傣族土司区域的建制以及中央王朝与傣族土司政权之间的关系,一定程度上变革了傣族社会外部政治环境。在经济环境方面,元明时期是傣族社会封建领主制生产方式逐步建立的历史时期,明清时期傣族封建领主制经济发展、变化。在傣族文化、社会环境方面,元明时期是傣族文字从无到有的历史阶段,元明清时期傣族社会生活及文化受多种外来文化,特别是汉文化的影响发生变迁。明代以后,佛教影响着傣族社会生活和文化的各个方面。

其次,元明清时期的傣族法律制度有着多方面的内容。它们是,傣族土司制度(包括中央王朝对傣族土司统治或管理制度和土司对傣族人民的统治或管理制度);傣族社会身份、性别、经济地位等级制度;傣族宗教(佛教)等级制度;傣族刑事法律制度;傣族军事法律制度;傣族民事法律制度以及傣族纠纷解决制度。傣族土司制度是维系傣族土司政权与中央王朝政治关系,土司实施政治统治的法律规定。由于元明清时期傣族社会的封建领主制生产方式产生、形成和发展,阶级一定程度的分化和男尊女卑,傣族法律中形成了社会身份、性别、经济地位等级制度。佛教进入傣族社会后,成为傣族人民社会生活中的重要内容,因而,傣族社会形成了一套严格的宗教等级制度。元明清时期的傣族社会刑事法律制度较为独特,它不如中央王朝刑事法律体系复杂,在内容、原则、刑罚等方面都有自己的民族特点。由于元明清时期傣族社会的发展阶段状况、民族文化、自然环境等方面的原因,傣族军事法律制度显得简单而特别。元明清时期傣族社会生产力水平相对较低,社会关系较为简单,封建领主是境内的土地所有者,普通社会成员是有着各种负担的土地使用者;因而,元明清时期傣族社会的民事法律制度,在物权方面主要是规定了土地的所有权和使用权,家庭财产分割制度以及债权、债务制度也就显得相对简单。在婚姻家庭关系制度中,傣族实行等级内婚,传统上忌血缘内婚、不重处子,男女婚后单独组成家庭,多从妻居。傣族民事法律中丧葬制度也比较独特,傣族传统有一套特别的丧葬规程,包括“娱尸、绝无祭扫”等,清代后期这种状况有所改变。尽管元明清时期中央王朝不断加强对傣族社会土司政治的经营与控制;但是,直到清代末,傣族社会的纠纷仍然是按照傣族法律制度解决。

再次,元明清时期傣族社会环境变化导致法律制度变迁。元明清时期傣族社会环境变化的主要原因和表现是,第一,中央王朝对傣族地区的统治实践及其影响。第二,在中央王朝统治影响下不同傣族地区有着不同的历史传统因素。它表现在各傣族地区的流官统治、汉文化影响程度、生产方式等多方面的差异。中央王朝的影响导致了傣族法律制度变迁。它表现为,第一,傣族土司制度发生了变迁。元代开始形成傣族土司制度,明清时期完善和变革土司制度。第二,经济因素变化推动法律制度的形式和内容变迁。经济因素变化要求法律制度随之变化,并能作用于自己。它一方面要求法律制度形式朝着更高级阶段发展;另一方面要求法律制度内容必须按照适合社会生产力发展的需要调整和完善。元明清时期傣族法律制度随着环境的变化,发生了多方面变迁。按照傣族法律制度在元明清时期的历史状况,这一变迁过程可以分为元至明初、明初至明末、明末以后三个阶段。

又次,元明清时期傣族法律制度有如下特点:第一,习惯法与成文法并行。元朝时,调整傣族社会关系的法律规范还是习惯法形式。到明初,傣族社会法律制度才由习惯法转化到成文法阶段。但是,明清时期傣族习惯法在少数民族地区还是主要的行为规范,在傣族社会日常生活中仍然有重要的规范作用。第二,诸法合体、刑民兼容。元明清时期傣族法律制度并没有象现代法律体系一样,按照部门分类,而是刑事法律与民事法律交叉、兼容,诸法合体。第三,明朝以后宗教(佛教)因素成为傣族法律制度的一个重要内容。明代后,佛教大规模进入傣族社会,影响着傣族社会生活的方方面面,傣族社会也因此形成了一套傣族宗教等级制度,傣族许多法律制度都包括了与宗教相关的内容。第四,法律体系简单。元明清时期傣族法律制度不象中央王朝法律体系那样复杂、完备。比较中央王朝法律制度而言,傣族法律制度显得简单。第五,傣族法律制度对其它少数民族宽容。元明清时期傣族法律制度中,在处理有关其它民族的法律关系时,法律规定宽容其它民族。第六,由于与东南亚一些国家、民族在地理、族源、政治历史状况等多方面的共性,元明清时期傣族法律制度体现出受东南亚一些国家和民族文化影响。

最后,元明清时期傣族法律制度在傣族社会产生了多方面的作用。在政治上,傣族法律制度维护了中央王朝与傣族土司政权的政治关系,维护了傣族社会土司统治特权,维护了傣族社会政治秩序。在经济生活方面,傣族法律制度维护了傣族社会的经济秩序,促进了傣族社会经济发展。在傣族文化、社会生活方面,傣族法律制度规范了傣族社会生活中各方面的礼仪规程,规范了傣族人民婚姻家庭关系,维护了傣族社会文化生活秩序。

本文链接: [http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical\\_shdxxb-shkxb200203023.aspx](http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_shdxxb-shkxb200203023.aspx)

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 9baf7c54-e2f1-470f-8315-9e4d0071da56

下载时间: 2010年12月15日