

# “入乡随俗”：明清耶稣会士的文化适应政策及其现代意义

孙邦华

**摘要：**明清之际来华耶稣会士揭开了中西两大文明之间的第一次直接相遇与对话的序幕。为了成功实现跨文化之间的交流，来华耶稣会士经过一段曲折历程后，创造性地采取了“文化适应”政策，即“入乡随俗”。由于来华托钵修会天主教士对之全盘否定，从而引发了中西“礼仪之争”，导致清初“禁教”政策的出笼和中西文化教育交流的中断。以林乐知、李提摩太为代表的晚清来华自由派新教士基本上继承了文化适应政策，从而使中西文化教育交流得以恢复和发展。本文认为文化适应策略不仅在中西文化交流史上具有非常重要的理论与实践意义，而且在当今全球化时代不同文化、文明之间的对话与交流中仍有普遍性意义。

**关键词：**中西文化教育交流；文化适应策略；耶稣会士；新教传教士；

**中图分类号：**K092.48

**文献标识码：**A

**文章编号：**1008-1569(2006)06-0154-07

明清之际以耶稣会士为主要媒介而发生的中西文化教育交流是中西两大文明间的第一次直接相遇与对话。要成功实现这两种异质文化的对话与交流，耶稣会士在传教策略上做出了根本性的调整，使耶稣会士及其基督教中国化，这就是“文化适应”政策，用中国的俗语来说，叫做“入乡随俗”。耶稣会士的文化适应策略的内容究竟是什么？在当时以及后来的中西文化交流之中产生了怎样的影响？在当今全球化时代是否还有普遍性意义？

## 一、从“葡化”到“中国化”

16世纪由依纳爵·罗耀拉(St. Ignatius de Loyola)和方济各·沙勿略(Francisco Xavier)等人发起成立的天主教修会耶稣会在宗教生活和传教政策进行了重大改变，即放弃隐修制度和统一着装的规定，融入世俗社会生活(“入世”)。特别注重城市和贵族阶层的牧灵工作，结交权贵，“它把工作重点放到了上层社会以及那些对信仰的选择起决定作用的阶层”。<sup>①</sup>重视文化教育活动和学术研究，重视在亚洲和美洲等地的海外传教活动，并且创造性地实施了灵活的传教政策，把天主教与当地文化习俗结合起来。这种传教政策，可以称之为“文化适应”政策。

耶稣会重视海外传教事业。为了中西方文化之间建立沟通之桥，罗耀拉在拟定的耶稣会章程中要求耶稣会士注意学习居住国家的语言，这对来华的耶稣会士实行文化适应策略起到了精神指导的作用。但是，这种策略在中国的形成和实施并非易事。

**作者简介：**孙邦华，博士，北京师范大学教育学院副教授。

1554年,澳门被葡萄牙占据以后成为耶稣会士通往中国内地和日本传教的据点和中西文化交流的桥梁。但是,在一段时期里,传教的努力总是付之东流而无所成就。当时的传教士并没有反思他们错误地采取了“葡萄牙化”传教方式,即要成为天主教徒必须学葡语,取葡名,过葡式生活。不少人竟然错误地认为“武力征服”是“让中国人改变信仰”的唯一希望,否则如同“接近月球”一样难。<sup>②</sup>

耶稣会创始人之一的沙勿略在日本传教时初步尝试过文化适应政策,<sup>③</sup>但是,他未进入中国大陆,因而这一文化政策在中国尝试至少晚了25年。做出改变先前传教策略决策的人是担任耶稣会远东视察员的范礼安(Alessandro Valignano)。他在第一次到澳门视察时便提出改变传教策略的指示。“进入中国唯一可行的方法”,“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”,<sup>④</sup>即改变强迫中国教徒“葡化”政策,转而由传教士学习和使用中国语言和文字,了解中国习俗,即“中国化”策略。

当时在澳门的耶稣会士由于染上了“欧洲人主义”的精神毒瘤,<sup>⑤</sup>不仅不可能执行范礼安的新政策,而且有人讥讽他“就像要把埃塞俄比亚人变成白种一样”,只会白费工夫。<sup>⑥</sup>范礼安要求耶稣会果阿省区教长另外派遣能够执行他的新政策的年轻传教士。在此形势下,罗明坚(Michele Ruggieri)、利玛窦(Matteo Ricci)分别于1579年7月和1582年8月先后抵达澳门,随即遵照范礼安的指示,认真学习中国语言文字,熟悉中国礼仪,从而迈出文化适应政策在中国的第一步,利玛窦自我感觉是“命里注定要去实现范礼安的政策的最佳人选”。<sup>⑦</sup>

事实正是如此。罗明坚、利玛窦在澳门经过对中国语言文化、礼仪的初步学习之后,相继进入中国内地进行传教。尤其是利玛窦在从广州、肇庆、南昌、南京直到北京的巡回传教活动中,表现出了丰富的学识、坚韧的精神、温和的性格、仁慈的心里、良好的品行、包容的文化心态,不仅在不断摸索中忠实地实践了范礼安策略,并且有创造性的发展,从而深深地打上了利玛窦的烙印。正是以这样的传教策略,利玛窦实现了此前来华传教士所预言的不可实现的传教目标。利玛窦所实践的由范礼安提出的传教新政策,被清初开明的康熙大帝命名为“利玛窦规矩”。

## 二、“利玛窦规矩”:文化适应政策的典范

“利玛窦规矩”也就是带有鲜明利玛窦特色的、非常典型的文化适应政策,主要内容如下:

首先,争取士大夫,交结权贵。利玛窦在中国传教过程中始终奉行上层路线,即通过交结和皈依上层官员、文人学士,达到中华归主的目的。利玛窦多次讲道:“假如有一批知识分子或进士、举人、秀才以及官吏等进教,自然可以铲除一般人可能对我们的误会。”“如果士大夫相信我们,而其他的人也就更容易皈依了。”<sup>⑧</sup>因此,利玛窦在发展教徒时不是讲究数量,而是质量,“一位知识分子的皈依较许多一般教友更有价值,影响力也大”,<sup>⑨</sup>“我设法使知识分子皈依成为教友,对象不是大批民众。”<sup>⑩</sup>为了赢得中国士大夫的信任,利玛窦还改穿儒服,接受中国人的礼节、饮食习惯、睡眠方式,放弃部分西式生活方式。他说:“每天只吃大米,而无面包与葡萄酒,为此我并不十分痛苦,由于已习惯了这种生活多年,如让我更改此习,我还会感觉有些不便呢!”<sup>⑪</sup>概括地说,利玛窦密切交往的人士主要包括皇亲、内阁大学士、六部大员、地方官员、进士、举人、秀才等,他们中的相当部分人受利玛窦等人的影响成为了护教论者,一部分甚至受洗成为教徒,并成为耶稣会士在中国取得合法居住和传教权的柱石。

其次,学术(文化知识)传教。利玛窦在传教过程中很快发现首先吸引和打动中国官员和文人的是他随身所带来的三棱镜、自鸣钟、地球仪、世界地图等西方科技物品和所讲的西方数学、天文等科学知识,“说实话,有些使人不易相信,在中国有时用书籍比用口讲似乎还有

效。”<sup>⑩</sup>因而在中国学者的帮助下把世界地图、西方数学、天文历法、医学、心理学等书籍编译成中文。所翻译的西学书籍,如《几何原本》、《乾坤体义》、《坤舆万国全图》等,产生了意想不到的效果。“我所译有关科技的书是他们从来不曾看见过的”,<sup>⑪</sup>于是中国官员和文人对所译西书争相购置,<sup>⑫</sup>并非常钦佩和赞叹利玛窦为“世界上最伟大的数学家”,<sup>⑬</sup>因而愿意与他密切交往,争先恐后地登门拜访。<sup>⑭</sup>一部分士大夫通过利玛窦等人所写的书籍接受了天主教信仰,“此举不但把科学介绍给大明帝国,提供中国人一种有用的工具,而且也因此使中国人更敬重我们的宗教”。<sup>⑮</sup>明末天主教“三大柱石”中的徐光启、李之藻就是通过阅读利玛窦编译的书籍之后开始倾慕西方科学和天主教信徒。因此,有的学者称利玛窦为“西学东渐第一师”。<sup>⑯</sup>

再次,尊重和容纳中国儒学文化和礼仪,这是文化适应策略的核心。耶稣会士在中国传教首先必须面对当时中国的主流文化——儒学,对它的态度和看法如何,是在华传教和文化交流能否真正进行的关键。入华贯彻范礼安文化适应政策第一人的罗明坚开了基督教教义融合中国儒学之先河,他在所撰《天主圣教实录》之引言部分的开篇就从中国儒家“五伦”学说入手揭示全书的要旨。又在《偶怀》的一首中文诗里借用了宋代理学家程颢的句子和诗意:“朝读四书暮诗篇,优游哪觉风时迁,时人不识余心乐,将谓偷闲学少年。”<sup>⑰</sup>利玛窦则是明清之际入华耶稣会士实施“合儒”政策的最杰出代表。他在所撰写的《交友论》、《二十五言》、《天主实义》等中文著作中,着重从中国儒学经典特别是三代典籍和孔子思想中寻求与基督教教义的相似性或相通之处,大胆地用原儒经典中的“上帝”、“天”来表达基督教教义中的关于世界的创造者和唯一主宰者“天主”,容“原儒”(孔孟儒学)批“新儒”(程朱理学)。他不同意朱熹对《中庸》所引孔子“郊社之礼,所以事上帝也”之语在注释中所认为的原文省略了“后土”的观点,指出这并非省略,而是有意表明孔子所谓不可有二神,只有一个皇天上帝之神。他征引断言:“吾天主,乃古经书所称上帝也。”<sup>⑱</sup>并且利用原儒思想论证、附会、诠释天主教教义,一方面使基督教中国化,另一方面,完成中国士大夫徐光启所说的“以耶补儒”。<sup>⑲</sup>

利玛窦进而容纳中国祭祖、祀孔的传统礼仪。他认为中国祭祖时尽管“献供”,但是,它只是表达子孙对祖先和在世父母的孝敬,没有宗教的含义。他说:“无论如何,他们并不想逝去的人是神,不向他们祈求什么,祝望什么,与偶像崇拜无关”,<sup>⑳</sup>所以主张允许中国教徒继续保持祖宗的牌位,在牌位前点香行礼。他认为读书人和官员祀孔,是中国的传统。这是为了感谢孔子在书中传下来的崇高学说,使这些人能得到功名和官职,在祭孔仪式上,“他们并不念什么祈祷文,也不向孔子求什么,就像祭祖时一样。”<sup>㉑</sup>同样不是宗教性的活动。因而,他也允许教徒到孔庙参加祭典。

最后,始终表现和平、仁慈、友善、谨慎、大度的态度和品质。1534年罗马教皇授予葡萄牙拥有东方亚、非两洲的“保教权”,赴东方传教的耶稣会士必须获得葡萄牙国王的批准,接受他的津贴费,乘坐葡萄牙商船从首都里斯本出发前往传教地。因此,利玛窦之前来华的耶稣会士往往与澳门的葡萄牙殖民者保持密切关系,并曾经想借用葡萄牙的武力打开中国传教之门。利玛窦在华传教期间始终采取与葡萄牙殖民者疏远的政策,以消除中国人对他们的猜疑、恐惧等心理。他说:“许多人都知道我们从澳门进入中国,他们惧怕葡萄牙人,因此对我们也起了疑心。在南方,凡是反对教会而提出的指控,都是和葡萄牙人来往有关,对北京教会也有人这样说,而且还上书皇帝,要把我们逐出境外”。因此,他认为“只有谨小慎微,慢慢地进行传教。”<sup>㉒</sup>利玛窦与中国人交往、传教中,始终表现出和平、仁慈、友善、谨慎、大度的态度和品质,体现了基督的博爱精神。正如当时另一名人华耶稣会士王丰肃所评论的那样:“利玛窦用他的仁慈、和善的风范,通过与人们的交谈和他的无可挑剔的品行征服了每个人。”因此,“我们的好神父利玛窦在中国人中有难以置信的好声誉”。<sup>㉓</sup>

上述内容构成了利玛窦的文化适应政策。它们作为一个文化整体,是相互联系、相互依存

的。没有争取统治阶层士大夫的策略,也就不会有尊重和容纳中国文化的核心儒学及其礼仪和实行学术传教政策,也就不会对中国官员和文人始终保持仁慈、和平、友善、大度的态度。没有仁慈、和平、谨慎的态度,也不会赢得中国士大夫对利玛窦及其传教的支持,也不可能提出或实施“合儒”之策。利玛窦在中西文化交汇之初期能够始终遵循范礼安的指示,实施和发展文化适应政策,很好地扮演了文化交流奠基者的角色,意味深远。利玛窦的后继者们对“利玛窦规矩”做出了何种反应?不同的态度和观点对中西文化教育交流又将产生怎样的影响?

### 三、中断与延续的交替

尽管利玛窦出色地执行和发展了范礼安的文化适应政策,但是,这一跨文化交流的策略在明末清初时期来华的耶稣会士内部仍然有分歧,赞成和继承者有之,反对者不少。尤其是它遭到了来华的天主教托钵修会传教士的强烈反对。不同意见的传教士之间发生了非常激烈而又持久的论争与对抗,结果直接导致了文化适应政策和中西文化教育交流的中断。

1610年,中国传教事业和中西文化教育交流的开拓者、奠基者利玛窦在北京去逝。利玛窦去逝前在病床上对身边的耶稣会神父说:“我把你们留在了一个大门洞开的门槛上,它可以引向极大的报偿,但必须是经过艰难险阻才行。”<sup>⑧</sup>利玛窦的意思非常明确,中国传教之门尽管已经敞开,但是,后面的路仍然不平坦,因此,仍然必须小心谨慎,必须继续坚持文化适应政策。金尼阁、艾儒略、利类思、邓玉函、白晋等耶稣会士基本上都继承了这一策略。

来自比利时的耶稣会士金尼阁是在利玛窦去逝那年才抵达澳门的,但他马上就表现出肯定和捍卫利玛窦穿儒服、争取中国儒士策略的态度。他在当年执笔书写的中国传教团的年信中,把开展不久的天主教中国化史分成两个阶段。第一阶段是中国耶稣会士们穿着僧服,“他们仅仅是很少或根本不注重推动基督教的进展”;第二个阶段,以利玛窦改穿儒服为标志,“从此之后,一切都开始发展,几乎到了繁花盛开的地步”。他并且进一步解释了利玛窦关于不以发展信众多的急功近利为政策,而以博得中国官员和儒生的好感和信任为捷径的长远发展策略的重要意义,“这就是为什么在不抛弃任何人的同时,我们有意避免追求数字,然而在短短几年之内,他们却达到了5000之众。我们害怕群众的聚集,以免在一夜之间使多年的成果丧失殆尽。我们采用的办法就是使自己依靠官员有如依靠上帝一样,为的是以后——用他们自己的说法——人民也追随他们的榜样。这就是何以我们深信,这里的基督教将会随着圣教及其使者们之获得信任而取得进展,又将会随着不合时宜的热情使得人数膨胀而倒退。”<sup>⑨</sup>

又以学术传教为例,金尼阁继承利玛窦的遗愿。他曾经利用回欧之机,在意大利、德国、法国、比利时等国广泛搜集各种西学著作,返华时携带书籍7000多部,“皆天人之间及历法度数之书”。<sup>⑩</sup>明末中国天主教三大柱石之一的杨廷筠评论道:“所称六科经籍,约略七千余部,业已航海而来,且在可译。”<sup>⑪</sup>结果,其中的一部分书籍由耶稣会士与中国士大夫合作被陆续译成了中文出版。据美籍华裔学者钱存训的研究统计,1584至1790年间,利玛窦、金尼阁、艾儒略等来华耶稣会士所译西学书籍约计437部,其中,关于天主教教义类251部;数学、天文、物理机械、医学等科技技术类131部;哲学、教育、地理等人文科技类55部。<sup>⑫</sup>

把利玛窦的文化适应政策发展到极至的来华耶稣会士是以白晋创立的索隐派(figurist)和以卫匡国为代表的考证派。白晋、马若瑟、傅圣泽等人通过对《易经》的研究,借用西方神学史上早已存在的索隐法,力图从《易经》等儒学经典中索隐《圣经》的遗迹,从中国儒家文化之中寻找基督教的遗迹。他提出伏羲就是亚当长子该隐的儿子埃诺,又根据《诗经·大雅·生民》提出帝喾之妃姜嫄就是圣母玛利亚,所生后稷就是耶稣,那么,神话人物帝喾实际就是上帝。<sup>⑬</sup>卫匡国、柏应理、宋君荣等人另辟溪径,力图从中国上古历史编年史的研究中证明中国上古史

与《圣经·创世记》的事实相吻合。<sup>④</sup>

然而,明清时期来华的天主教士并不都认可、继承利玛窦等人所开创的文化适应政策,首先入华耶稣会士内部的意见就不一致。被利玛窦亲自指定为耶稣会中国区会长的意大利天主教神父龙华民(P. Nicolaus Longobardi)则没有完全继承利玛窦的文化适应政策。据说,龙华民是一个有着旺盛精力、非常勤劳、道德高尚的人,也没有忘记知识传教的重要性。他撰写出版了《地震解》、《灵魂道体说》、《圣教日课》等天主教教义、哲学、科学方面的中文书籍。他在接任耶稣会中国区会长之后,还曾指派金尼阁专程赴罗马教廷,说服教廷允许中国教区从被保守的耶稣会士控制的日本省区独立出来;特许中国神父在举行弥撒仪式时戴帽;特许中国教徒用中文举行礼拜仪式。<sup>⑤</sup>我们尽管不能说龙华民在文化适应政策上没有建树,但是,他抛弃了利玛窦小心谨慎的策略,对形势过于乐观,在性格上固执己见。<sup>⑥</sup>尤其是他反对和抵制罗明坚、利玛窦等人把天主教关于世界的主宰“Deus”译成“天主”或“上帝”的做法,坚持用音译方法,撰文批判利玛窦合儒的代表作《天主实义》等,挑起了在华耶稣会士们的意见分歧、公开争论,乃至分裂,因而成为“引起中国礼仪问题之第一人”。<sup>⑦</sup>

由龙华民挑起的关于天主教术语(“上帝”、“天主”)的翻译问题的争论,在来华耶稣会士内部形成了意见完全相左的两派。1627年12月31日至1628年1月底,9名耶稣会士聚集在嘉定讨论中国礼仪问题,正是由于龙华民等人的固执己见,意见分歧的双方无法达成任何协议。<sup>⑧</sup>尽管耶稣会士在术语问题上的争论非常广泛,而且持续时间长,但是,正如视察员班安德所说,它仅仅是一场“理性的论战”或纯精神领域的辩论,因此,论战没有使他们“在心灵和友情上”产生“裂痕”或造成“情绪上的仇恨”。<sup>⑨</sup>然而,让他们高兴的时间没有多久,潜入中国内地的多明我会(或译为“道明会”)、方济各会、巴黎外方传教会等托钵修会传教士相继介入这场论争,使问题变得复杂,气氛立刻变得紧张起来。

托钵修会天主教士全盘否定了利玛窦的文化适应政策。他们反对学术(智力)传教方法;反对允许中国教徒参加祭祖祀孔仪式;反对“上帝”、“天主”等术语;反对改穿中国儒服;反对耶稣会士没有公布教会的律法;反对用“万岁”字样称呼中国世俗皇帝等。他们认为耶稣会士这些对中国礼仪的妥协政策,牺牲了天主教信仰的完整性。并且由多明我会士黎玉范(Juan Morales)把它控告到罗马教廷,引起教廷传信部和教义部三番五次的干预,尽管耶稣会士去信或派人亲自到教廷申辩,但最终教廷还是在18世纪初、中叶多次颁布拒绝中国礼仪的谕旨。

旷日持久的“礼仪之争”,与其说是耶稣会与托钵会等天主教新旧修会之间在中国传教权之争,勿宁说是“文化帝国主义”的哲学与文化适应政策之间的直接冲突。教廷关于中国礼仪禁令的颁布,表明保守的“欧洲人主义”文化观占了上风,开明的文化适应政策的中断。但是,所谓保持信仰纯洁性所付出的代价是,不仅使中国官员和文人远离天主教,而且迫使清政策实施禁教政策,传教士被驱逐出内地,中西文化教育交流第一次高潮就此结束。

鸦片战争之后,在不平等条约的保护下,西方传教士再次获得在中国的传教权而纷纷来华。值得玩味的是,被法国天主教修会把持的中国天主教会基本上抛弃了利玛窦的文化适应策略,长期奉行向中国社会下层或贫穷无识之民传教的政策,所造就的是大量“吃教者”和不法教民,引起了中国天主教领袖英敛之、马相伯等人的忧虑和不满。<sup>⑩</sup>这一文化政策却被以麦都思(W. H. Medhurst)、理雅各(Richard Morrison)、李提摩太(Timothy Richard)、慕维廉(William Muirhead)、韦廉臣(Alexander Williamson)、林乐知(Young King Allen)、狄考文(Calvin W. Mateer)、丁韪良(W. A. P. Martin)、李佳白(Gilbert Reid)、花之安(Ernst Faber)等代表的自由派新教传教士继承。

首先,自由派新教士继承和发展了利玛窦关于学术传教、融合儒学、争取上层官员和文人等“利玛窦规矩”。譬如,理雅各不仅把儒家“十三经”全部译成英文,而且对儒家思想进行了

长久的研究,他越研究越发现孔子是一位伟人,一位令他尊重的圣人。慕维廉以基督教教义附会中国儒学,林乐知系统地论证了“耶稣心合孔孟”说,花之安以儒学中的仁、义、礼、智、信“五常”阐述中西文化关系,丁韪良正式提出“孔子加耶稣”的文化政策,李佳白则走得更远,他不仅在理论上用儒家经典附会基督教教义,而且在行动上尊孔,常到孔庙拜孔,甚感孔圣人“巍然在上”,总是穿中国服,戴假辫子。<sup>⑨</sup>李提摩太、李佳白、丁韪良等人分别以主持的广学会、尚贤堂、京师同文馆交结中国权贵和文人。李提摩太甚至计算出只要先争取和影响中国四万多名文武官员和文人及其家属——“帝国中的领袖人物”,最终必定能够“影响”整个中国人。<sup>⑩</sup>其次,以麦都思、艾约瑟为代表的新教士在翻译《圣经》时,继续坚持把“God”译成“上帝”,以附会中国儒书“六经”中的“上帝”说。<sup>⑪</sup>再次,部分新教士甚至继承了耶稣会士的索隐法、考证法以寻求中国儒学、历史与基督教教义的融合。<sup>⑫</sup>晚清来华新教传教士继承和发展文化适应政策的直接结果是中西文化教育的双向交流奠定了良好的文化基础。尤其是,它使西学东渐得以不断深入,既促进了基督教的中国化,更对中国近代的现代化运动产生了重要影响。不过,以丁韪良、裨治文、郭实腊为代表的晚清来华大部分新教士在继承利玛窦的文化适应政策时,却放弃了和平、谨慎、仁慈、友善的心态,以文化征服者自居,殖民主义色彩浓厚。<sup>⑬</sup>

#### 四、结论:在异质文化交流中的普遍性意义

综上,由范礼安提出、利玛窦实施、被明清之际大部分来华耶稣会士和晚清时期来华自由派新教士先后继承的文化适应策略,在中西文化交流史上具有重要的理论与实践意义。

文化适应政策为中西文化教育在明末清初和清末两个时期的双向交流开启了绿灯。明清之际的利玛窦、金尼阁、艾儒略等耶稣会士人和晚清的理雅各、林乐知、李提摩太等新教士们一再采取“合儒”的策略,无一不是为了传播西方基督宗教这一根本目的。以白晋为代表的索隐派和以卫匡国为代表的考证派耶稣会士们研究和诠释中国儒学古籍和上古史的目的,也不是为了从中发现历史真相,而是寻找基督教最深刻的奥义,而且认为唯有传教士才能理解其中的基督教教义,因为他们掌握了这把钥匙——《圣经》。<sup>⑭</sup>尽管在传教这一根本目的之下,他们采用了对中国儒学经典、史学古籍与基督教教义附会的办法,因而不可避免地存在对中国儒家思想、中国历史的误读,甚至是有意识地曲解。但是,这样毕竟有利于调和以儒学为核心的中国文化与以基督教为中心的西方文化之间的矛盾与冲突,为中西方两种异质文明之间的对话建立了必要的平台。没有这样一个平台,明末清初和晚清的中西文化教育交流将是不可能发生的。17至18世纪的中西“礼仪之争”引起两大文明之间对话与交流的中断,则从反面证明了文化适应策略的必要性和重要性。

文化适应政策下发生的中西文化教育交流对中西方文化、思想、教育发展的影响具有深远的意义。一方面,耶稣会士编译西学书籍和新教士通过编译西书、创办现代报刊、创立或主持新式学堂等方式,在华传播西方人文科学、科学技术,容“古儒”(孔孟儒学)批“新儒”(程朱理学),先后为明清之际中国思想的裂变和晚清早期现代化运动(鸦片战争时期的洋务运动、戊戌变法运动等)提供了必要的知识、资源与方法论基础。来华西人在学习中国汉字时用西文字母和读音进行注音,开启了中国汉字的拼音化、拉丁文端绪;另一方面,中国儒家文化、政治制度、科举制度的西传为欧洲18世纪的思想启蒙运动和西方公务员制度的建立提供了重要的思想资源和启示,并促使西方大学和学术机构纷纷建立起了汉学研究 and 教学。

实际上,早在魏晋至唐宋时期从西域传入中国内地的佛教、摩尼教、景教等宗教都曾经采取与中国固有文化特别是儒学相融合的策略,特别是佛教与中国儒学的融合,既实现了佛教的中国化,又促进了儒学的发展与完善(即“补儒”,宋明理学的形成即为明证)。但是,同样是

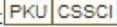
“合儒”、“补儒”，佛教与基督教具有本质的差别，佛教采取的策略是把自己置于儒学之下，凡是与儒学冲突的内容则基本不讲，目的在于佛教的儒学化；基督教与之相反，把自己凌驾于儒学之上，耶稣是神、人合一，孔子只是人（尽管是“圣人”），目的在于“代儒”，即基督教化，策略与目的不同，结果也就大相径庭。

文化适应策略在当今全球化时代不同文化、文明之间的对话与交流具有普遍性意义。全球化运动在目前是方兴未艾，而且正从经济领域扩展到政治、文化、社会、教育、技术等每一个方面，从西方社会渗透到世界的每个地区。全球化浪潮把世界各种文化、文明第一次同时联系在了一起，在文化交流史上这是过去从未有过的事情。为了避免和减少不同文化之间的矛盾与冲突（尽管文化之间的冲突有时是不可避免的），文化适应政策在各种不同文化之间的对话与交流就显得格外重要。一方面，文化的传播者必须低下高傲的头，入乡随俗，以寻求与当地文化对话与融合的平台，存异求同；另一方面，文化的接受者必须抛弃排外主义心态，以海纳百川的宽广胸怀广泛吸收其他文明的成果，为丰富和发展自身文化不断补充外来的新鲜养料。所谓明末杨光先之类的“宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人”和晚清倭仁之流的“何必师事夷人？”等误国误民之论只能甚嚣于一时。没有文化交流，就不会有文化的发展。要实现文化的交流，一颗包容的心，对于文化的传播者和接受者双方来说都是须臾不可离的。

注释：

- ① [德]彼得·克劳斯·哈特曼著、谷裕译：《耶稣会简史》，北京：宗教文化出版社，2003年版，第24页。
- ②④⑤⑦⑧⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿ [美]邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》，上海古籍出版社2003年版，第2-3、3、4、10-11、76、269、269-270页。
- ③ 戚印平：《日本早期耶稣会史研究》，北京：商务印书馆，2003年版，第131页。
- ⑥ [意]利玛窦〔比〕金尼阁撰，何高济、王遵仲译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年，第143页。
- ⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿ 罗渔译：《利玛窦书信集》，台北：光启出版社、辅仁大学出版社，1986年6月版，第410、314、412、316、367、258、292、302、258、356、411页。
- ⑳ 张维华著：《明清之际中西关系简史》，齐鲁书社1987年12月版，第116页。
- ㉑ 张西平：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，北京：东方出版社，2001年8月版，第63-64页。
- ㉒ 利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社2001年12月版，第21页。
- ㉓ 张晓林：《天主实义与中国学统：文化互动与诠释》，上海：学林出版社，2005年5月版，第112页。
- ㉔ 利玛窦著，刘俊余、王玉川译：《中国传教史》，台北：光启出版社，1986年10月版，第85、86页。
- ㉕ [意]利玛窦〔比〕金尼阁著，何高济、王遵仲译：《利玛窦中国札记》，第613页。
- ㉖ 史若瑟著、耿昇译：《基督教远征中国史·1978年法文版序言》，利玛窦、金尼阁著，何高济、王遵仲译：《利玛窦中国札记》“附录”，第660-662页。
- ㉗ 方豪：《明季西书七千部流入中国考》，《方豪六十自定稿》，台北：学生书局，1969年6月版，第39-52页。
- ㉘ 杨廷筠：《西学凡·序》，徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局（影印本），1989年版，第292页。
- ㉙ 钱存训：《近世译书与中国现代化》，《文献》1986年第3期。
- ㉚ 马祖毅、任荣珍：《汉籍外译史》，湖北教育出版社1997年版，第35页。
- ㉛ 张国刚：《明清传教士与欧洲汉学》，北京：中国社会科学出版社，2001年版，第195-201页。
- ㉜ [美]邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》，第94-97、146-165页。
- ㉝ [美]邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》，第97、269页。
- ㉞ [法]费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，北京：中华书局，1995年版，第65页。
- ㉟ 孙邦华：《试论北京辅仁大学的创建》，《世界宗教研究》2004年第4期。
- ㊱㊲ 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的〈万国公报〉为中心》，《孔子研究》2005年第2期。
- ㊳ 孙邦华：《李提摩太与广学会》，《江苏社会科学》2000年第4期。
- ㊴ 姚兴富：《耶儒对话与融合——〈教会新报〉（1868-1874）研究》，北京：宗教文化出版社，2005年版，第17-31页。
- ㊵ 孙邦华：《简论丁韪良》，《史林》1999年4期。
- ㊶ [法]维吉尔·毕诺著、耿昇译：《中国对法国哲学思想形成的影响》，北京：商务印书馆，2000年版，第402页。

# “入乡随俗”:明清耶稣会士的文化适应政策及其现代意义

作者: 孙邦华, SUN Banghua  
作者单位: 北京师范大学教育学院  
刊名: 东南学术   
英文刊名: SOUTHEAST ACADEMIC RESEARCH  
年, 卷(期): 2006, ""(6)  
被引用次数: 0次

## 参考文献(26条)

1. 彼得·克劳斯·哈特曼. 谷裕 耶稣会简史 2003
2. 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
3. 威印平 日本早期耶稣会史研究 2003
4. 利玛窦. 金尼阁. 何高济. 王遵仲 利玛窦中国札记 1983
5. 罗渔 利玛窦书信集 1986
6. 张维华 明清之际中西关系简史 1987
7. 张西平 中国与欧洲早期宗教和哲学交流史 2001
8. 利玛窦 天主实义 2001
9. 张晓林 天主实义与中国学统:文化互动与诠释 2005
10. 利玛窦. 刘俊余. 王玉川 中国传教史 1986
11. 利玛窦. 金尼阁. 何高济. 王遵仲 利玛窦中国札记
12. 史若瑟. 耿昇 基督教远征中国史·1978年法文版序言
13. 方豪 明季西书七千部流入中国考 1969
14. 杨廷筠 西学凡·序 1989
15. 钱存训 近世译书与中国现代化 1986(03)
16. 马祖毅. 任荣珍 汉籍外译史 1997
17. 张国刚 明清传教士与欧洲汉学 2001
18. 邓恩. 余三乐. 石蓉 从利玛窦到汤若望:晚明的耶稣会传教士
19. 邓恩. 余三乐. 石蓉 从利玛窦到汤若望:晚明的耶稣会传教士
20. 费赖之. 冯承钧 在华耶稣会士列传及书目 1995
21. 孙邦华 试论北京辅仁大学的创建[期刊论文]-世界宗教研究 2004(04)
22. 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的〈万国公报〉为中心[期刊论文]-孔子研究 2005(02)
23. 孙邦华 李提摩太与广学会[期刊论文]-江苏社会科学 2000(04)
24. 姚兴富 耶儒对话与融合——〈教会新报〉(1868-1874)研究 2005
25. 孙邦华 简论丁韪良 1999(04)
26. 维吉尔·毕诺. 耿昇 中国对法国哲学思想形成的影响 2000

本文链接: [http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical\\_dnxs200606023.aspx](http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_dnxs200606023.aspx)

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: dfa6938b-1580-4a05-a283-9e4d0091c510

下载时间: 2010年12月15日