

略论晚明天主教与佛教的冲突

王 公 伟

(鲁东大学政法学院, 山东烟台 264025)

摘要:天主教作为基督教的一个分支,其教义具有强烈的一神论特征,与其他宗教之间存在着天然的冲突。天主教进入中国,与佛教直接接触。开始天主教采取与佛教表面认同的策略,后来采取与儒学认同,同佛教对立的方针,最终导致天主教与佛教之间的冲突。在这场冲突中,以利玛窦为代表的天主教和以祜宏为代表的佛教展开针锋相对的辩论,辩论的结果让双方势同水火。其中,天主教的态度是应该检讨的,他们对佛教乃至中国文化的理解是肤浅的,也过高估计了人们对天主教的容忍和接受程度,最后导致了教案的频繁发生。

关键词:晚明;佛教;天主教;耶稣会;宗教对话

中图分类号:K248 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-8039(2007)04-0026-06

天主教是西方文明的产物,具有西方文明的特征;天主教又是典型的一神教,在宗教精神上具有鲜明的排他性。佛教虽然是印度文明的产物,但它进入中国已经一千多年了,早已融入中国社会,成为中国文化的一部分。同时,佛教并非一神教,其宗教精神比较宽容。两种具有不同特点的宗教一旦相遇,必然导致冲突的发生。如何处理宗教之间的关系,是一个非常现实的课题。晚明佛教与天主教之间的冲突为我们提供了镜鉴,于此,我们可以反观现实,恰当地处理宗教之间的关系。

一、晚明佛教与天主教冲突的背景

晚明时期,是中国历史上一个非常特殊的时期。一方面,传统的农业社会开始转型,新兴的生产方式正在兴起;另一方面,在社会中占据意识形态主流的儒学和起补充作用的佛教、道教也都处于发展的低潮。同时,明王朝本身也走到了其末期,中国封建社会所固有的矛盾开始显现,从上层贵族到下层百姓,都处于一种不稳定状态,社会危机重重。相对中国社会而言,兴起于西方的工业文明正在显示其力量。伴随着工业发展而来的是世界各地开始联系在一起,作为西方文明的天主教开始将触角伸向世界各地,东方的印度和中国就是他们的首选之地。

佛教在晚明时期,已经完成了从神圣到世俗

的转变。佛教在民间的力量大大增强,佛教成为中国文化的一个有机部分。同时,由于佛教在世俗化方面的不适应,导致了晚明佛教丛林的种种问题。

首先,师徒关系恶化。师徒在佛教寺院中是很重要的一种宗法关系,尤其是在一些小寺庙中,师徒关系情同父子,晚辈要为长辈服务。但到晚明,这一切都变了。原有的师道尊严淡漠了、消失了,寺院中师徒之间的关系也渐趋紧张,如“前辈师资之间,亲于父子。今也动辄讥呵,自行不端,学者疑惮”。^{[1]726}“今为师徒者,一语呵及,则终身不近矣。”^{[1]741}其次,僧人为了求得布施不择手段。如有的僧人到外道、屠脍之家活动。“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,且图眼下无事。”^{[1]741}更有一些僧人为谋衣食,竟然拜人为父母,“今之流辈,毋论富贵贫贱,或妓女丐妇,或大士白衣,但有衣食可资,拜为父母。弃背至亲,不顾廉耻,作怙逆罪。在名教中,逆之大逆;在佛教中,割爱出家,当为何事?”^{[1]737}再次,僧人不守戒律。“今时沙门,视丛林为戏场,眇规矩为闲事。乍入乍出,不受约束。其犹如世人拼一死,而刑政无所复施矣。”^{[1]740}又说“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。”^{[1]738}这是对一些僧人戒律松弛的描述。

收稿日期:2007-08-15

作者简介:王公伟(1966-),男,山东龙口人,哲学博士,鲁东大学政法学院教授。

这些严重问题导致丛林的规矩败坏,也使丛林成了鱼目混杂的地方。“或为打劫事露而为僧者,或牢狱脱逃而为僧者,或妻子斗气而为僧者,或负债无还而为僧者。或夫为僧而妻戴发者,谓之双修;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。”^{[1]732}

与佛教在晚明面临危机一样,儒学的发展在晚明也面临着转折。

明王朝建立之后,推行八股取士,并以程朱学派的著述作为科举的标准答案。尤其是在明成祖永乐年间,编纂了《周易大全》、《四书大全》、《性理大全》,作为士子参加科举考试的参考书。这样,原来有生气的程朱理学,完全变成了士子应试的教条,其中所蕴涵的思想意义渐趋消失。人们不再对其进行认真的学习和切身的体验,这种状况引起了一些学者的失望。他们渴望变革,要改变这种停滞僵化的状况,于是王阳明的心学应运而生。王学一改程朱理学的沉闷局面,为学界带来了一股清新空气。随着王阳明思想的成熟,它的影响也越来越大,王学成为明中后期的主导性思想。由于弟子们理解的不同,王学发生了分化,黄宗羲认为王学按地域可分为七派,即浙中、江右、南中、楚中、北方、粤闽、泰州,比较有影响的是浙中、江右和泰州三派。其中泰州学派将王学中的“良知”一说,发挥到极致,变成自重其心,并进一步向禅学方向转变。如黄宗羲说:“阳明先生之学,有泰州龙溪,时时不满其师学,益启瞿县之秘而归之师,盖跻阳明而为禅矣。”^{[2]821}这是说王龙溪由于对王阳明的学说不满,于是便将佛教的一些理论引进到阳明学说中来,这就使王学中的佛教色彩越来越浓厚。“龙溪之后,力量无过于龙溪者,又得江右为之救正,故不至十分决裂。泰州之后,其人多能赤手以搏龙蛇。传至颜山农、何心隐一派,遂非复名教之所能羁络矣。顾端文曰:‘心隐辈坐在利欲胶漆盆中,所以能鼓动得人,只缘他一种聪明亦自有不可到处。’羲意味非其聪明,正其学术也。所谓祖师禅者,以作用见性。诸公掀翻天地,前不见有古人,后不见有来者。释氏一棒一喝,当机横行,放下柱杖,便如愚人一般。诸公赤身担当,无有放下时节,故其害如是。”^{[2]821}这是黄宗羲对王学如何一步步走向末流的描述。在黄宗羲看来,王龙溪之学当时尚还有江右之学来救治,所以王学还可以维持。王龙溪之后,到颜

山农、何心隐等人,已经摆脱名教的控制了。禅宗的祖师禅还有放下之时,而王学末流则连放下一节都没有了,故危害比佛教还大。

晚明的这种空疏学风影响很坏,以至后人将明亡的原因与晚明的这种空疏的学风联系起来。顾炎武在反思明亡的原因时即谓:“刘石乱华,本于清谈之流祸,人人知之。孰知今日之清谈,有甚于前代者。昔之清谈谈老庄,今之清谈谈孔、孟。未得其精而已遗其粗,未究其本而先辞其末。不习六艺之文,不考百王之典,不综当代之务,举夫子论学论政之大端一切不问,而曰‘一贯’、曰‘无言’。以明心见性之空言,代修己治人之实学,股肱惰而万事荒,爪牙亡而四国乱。神州荡覆,宗社丘墟。昔王衍妙善玄言,自比子贡,及为石勒所杀,将亡,顾而言曰:‘呜呼,吾曹虽不如古人,向若不祖尚浮虚,戮力以匡天下,犹可不至今日。’今之君子得不有愧乎其言!”^{[3]240}这即是说人人都知道东晋灭亡是由于清谈,但不知现在的清谈风气却比那时还严重。那时清谈老庄,现在清谈孔孟。对孔孟的精神实质不予追究,只是在一些字句上做工夫。其结果是国家灭亡,社稷倾覆。

正是在儒学和佛教都面临危机的时候,天主教作为一种新的宗教形式开始进入中国人的生活。

中国晚明时期的天主教是由耶稣会传进来的。耶稣会与其他的天主教团体有一个很大的不同,那就是在传教方式上非常灵活。明嘉靖三十一年(1552),耶稣会士沙勿略进入中国广东海外的上川岛。万历七年(1579),受耶稣会远东视察员范礼安之命,传教士罗明坚从印度进入中国的澳门。万历十年(1582),罗明坚进入广东的肇庆。以后,陆续有耶稣会成员进入中国传教。当然,其中最著名的就是利玛窦。

利玛窦进入耶稣会之后,就积极准备到世界各地传教。后来,他与罗明坚到了印度的果阿,为进入中国传教做准备。罗明坚到中国传教,不久利玛窦也到了中国。利玛窦到中国传教遵守罗明坚的成例,著僧人的衣服,并使用僧人的术语传教。后来,利玛窦等耶稣会改变了依附佛教的传教方式,开始排佛附儒。经过利玛窦等人的努力,天主教在广州、肇庆、南昌、南京等地发展了一些天主教徒的信奉者,并最终获准进入北京。利玛窦在北京的传教很成功,一些士大夫成为天主教徒。并且,利玛窦得到了皇权的庇护,以致于在其死后,被允许葬在北京。与利玛窦等人偏重于在上

层传教的方式不同,后来的龙华民等人则直接在民间传教,并且采取了激进的措施,反对利玛窦等人的变通方式,直接向民众传播天主教的教义。后来,陆续有其他的天主教成员在东南沿海一代传播基督教,并且取得了很大的成绩,天主教作为一种信仰开始形成一定的势力。这样,天主教与佛教、儒学开始发生正面冲突。

二、天主教与佛教的冲突

传教士进入中国,首先面对的就是中国佛教。虽然晚明时期的佛教已不比从前,但影响尤在。所以,基督教进入中国的第一关,就是如何与佛教协调的问题。罗明坚等人对中国社会不太了解,但他们看到佛教在一些方面与基督教有类似之处,于是认为采取与佛教一样的装束更有利于传播基督教。故罗明坚到肇庆之后,欣然接受当地官员建议,将自己打扮成僧人的样子,居住在寺庙中,传教的方式也按照佛教的方式进行。如此一来,传教士被中国人看作是“西僧”,教皇也被称为“大僧”。后来进入中国内地的利玛窦也一样,穿着僧人的衣服,说着与佛教差不多的语言。耶稣会的宗教礼仪和聚会场所在中国人看来,也与佛教无异。当时肇庆知府王泮就曾题“仙花寺”和“西来净土”的匾额以“中国的方式将二位神父表扬一番”。^{[4]139} 无论从匾额中的“寺”,还是从“西来净土”一词,中国人联想到的都是佛教。知府王泮深感兴趣的《天主实录》一书,虽然是罗明坚于1584年写的文章,在中国官员们眼里也只把它看作佛教某一流派的文章而已。当然,这时的佛教也对天主教表示了友好的态度。如利玛窦就在他的信中写道:“在南华寺,我们遇到了官方的一位使者,方丈与其他主要的人员接待我们,这些人见我们时,很隆重地穿上他们的法衣,给我们打开了所有的神堂神龛,真是不少,也指出何处有六祖的遗体,因为已经知道我们已经吃了鱼,我们不可以进去参观的,只有守斋的人方能进去,……后来,管家的方丈又给我准备了一桌斋饭,以示敬意。……和尚共有千位以上,这些和尚知道我们将在此建会所,为此,他们给我们提供了二、三处好地点。他们很惊奇的是,我没有对神像叩首或行其他敬礼,这是很少有的事,因为中国人一般虽不信宗教,也都在神像前敬礼,如点头、叩首的,表示致敬之意。”^{[5]93} 这段记述,可说是利玛窦等与佛教徒第一次有记录的接触。

但是,不久利玛窦就开始转变其传教的方式,确立了排佛附儒的方针。之所以采取这样的措施,与利玛窦对佛教的认识有关。随着利玛窦对中国的熟悉,他发现佛教在社会中的地位并不高,僧人在人们的心目中也不具有高尚的形象。尤其是南京的经历使他坚定了排佛的主张。利玛窦在万历二十三年到达南京,他的好友瞿太素为他安排了一次与南京政府官员李汝祯的辩论,当时的工部主事刘斗墟也在场。在听完李汝祯的佛教主张后,刘斗墟大怒,大声喊道:“大家都是中国人,受的是孔门儒家的教育,居然有人反对孔子,信奉外来的佛教,实在是件可耻的事。”^{[6]312} 这件事使利玛窦对佛教在士大夫阶层中的地位有了明确的认识。随着利玛窦等人在华时间的增加,他们对中国的了解也越来越清楚。他们已经明确了解中国的三教之说:“首先是儒教,即一位著名的哲学家的教派。孔子是极其卓越、洁身自好的伟人之一,……备受所有的弟子和信徒崇敬,以致他们在朔望之日群集于宫中学堂里,对他的肖像敬香叩头。他的学说,要言之,就是人应以天性光芒为指南,认真尽力臻于美的,还要致力于有条不紊地齐家、治群体。……其次是释迦的教派。我们的庄重的客人编写的《教理问答》中详尽的驳斥了他们。……僧人多少窥知来世,指导一些善有善报、恶有恶报的道理,不过他们的论断中全部掺杂着谬误。再次是道教。道士效法某一个人,认为他是个圣人,应受崇拜。后两个教派的教士过着非常低贱、奴婢般的生活,他们在当官的面前必须跪着,不得坐下,有时还要受杖刑,这与在日本的处境迥然不同。”^{[7]142-143} 在这种认识的支配下,利玛窦就采取了一条十分明确的传教路线,即充分利用儒家思想在社会的地位和影响,附合儒家,批判佛教和道教。这是耶稣会进入中国之后,策略上的重大转变,即他们已经由早期的依附佛教转向了接近儒家思想,排斥佛教的路线。他们发现:“和尚们都是,或大家认为的全中国最低级和最没有教养的人。一是由于他们的家世;一是由于他们无知和缺乏教育。……他们虽然没有妻室,但并不谨守清规。不过他们与女人有染时,尽量在暗中进行,以免受到官方的制裁。他们犯了罪,若有真凭实据,官方会罚他们坐监,加以殴打,甚至杀死,对他们没有一点敬意。……在这个时代,佛教又相当兴盛,建了许多新庙,旧庙重加整修。但是信佛的大部分是妇女、太监、无知的老百

姓。”^{[4]90}

建立在这样的认识基础上,利玛窦等人开始对佛教进行了肆无忌惮的攻击,从而引发了佛教一方的反弹,导致了天主教与佛教之间的对立。

在佛教与天主教的关系中,佛教的态度是开放的。天主教与佛教关系的破裂的主要责任在天主教一方。因此,我们主要从天主教一方面探讨天主教与佛教的冲突。从整个晚明社会来看,天主教与佛教的冲突大概经历这样三个阶段:从早期的利玛窦与三淮的辩论,中期的利玛窦与祜宏等人论战,后期的利玛窦路线的坚持者和祜宏后学的辩论。从天主教一方来看,天主教对佛教的批评主要集中在佛教的教义和礼仪等方面。基督教徒对佛教的批判有两类人。一是利玛窦等外来传教士对佛教的批判。这些人对佛教的批判是一种直观的、不深入的、简单的以基督教的立场为基点的批判。二是徐光启、杨廷筠等中国的基督教徒对佛教的批判。这些人是中国的士大夫阶层,大都对佛教有一定的了解,并且有的人在入教之前还是佛教徒。他们对佛教的批判,更有针对性,也更有说服力。

利玛窦等外来传教士对于佛教的批判主要集中在其著作中,这些著作是《天主实义》、《畸人十篇》。此外,利玛窦等人在写给本国的信中对佛教也有批判。利玛窦对佛教的批判有三个要点有。

第一,佛教说色由空出,以空为务,与天主创世万物之理大谬。利玛窦的《天主实义》嘲笑了那些企图让生灵出自无或空的观点,他指责佛教的目的仅在于无或者空。在利玛窦看来,空是一个独立的实体,它类似于基督教的上帝,世界上的一切都是由空生发出来的。以这样一种观点来看待佛教,当然认为佛教的空的理论是基督教大敌了。实际上,佛教的“空”,根本上是一种对宇宙人生的事实判断与价值判断,认为世界上的一切都是没有自性的,它们都是因缘和合而成。缘在,事物在,缘亡,事物亡,根本就不具有实体的性质。利玛窦对佛教的批判带有误解的成份。

第二,佛教讹经毒害甚大,使中国人误以为天(上帝)即在各物之内而与物为一。利玛窦告诉人们上帝乃是全能的造物主,它创生万物而与万物截然不同。利玛窦认为佛教从古希腊哲学家毕达哥拉斯(毕达戈拉斯)那里窃取轮回说,加之六道理论,构成六道轮回说。轮回思想在整个佛教中

占有重要的地位,尤其是在宋以后的民众佛教当中,轮回思想几乎成了佛教教义的象征,正是因为轮回学说使普通百姓信仰佛教。在利玛窦看来,如果承认佛教的轮回思想,那么基督教的天堂地狱之说就无法成立了。因此,他不遗余力地批判佛教的轮回思想。针对佛教的戒杀,利玛窦也提出了异议。认为不杀人是,对,但是不杀生,则是错误的。利玛窦从他的基督教观念出发,认为上帝造了人之后,就是让人吃动物的。

第三,利玛窦还从社会作用方面来批判佛教。利玛窦认为在道德方面,佛教也是无用的。佛教传入中国历史很久了,但是中国社会的道德水平并没有比唐虞时代高,相反还下降了。利玛窦认为,西方信奉基督教的国家,人们的道德水平和社会风气却很好。两相对照,佛教是无用的。

针对利玛窦的这些言论,佛教界无法沉默,晚明佛教大师云栖祜宏在信徒的一再要求下,写下了《天说》四篇来回答天主教的挑战。

首先,祜宏从佛教立场出发否定基督教的天主的至高无上性。天主也就是上帝的观念在天主教的教义中是非常重要的,因此,祜宏从此入手,展开对天主教的批判。祜宏从佛教的理论出发,认为天主不过是佛教的三十三天的首领而已,而三十三天又只是三千大千世界的一个层次,三千大千世界中有百亿以上的天主。面对这么多的天主,哪个独尊呢?祜宏说:“统此三千大千世界者,大梵天王是也。彼所称最尊无上之天主,梵天视之,略似周天子视千八百诸侯也。彼所知者,万亿天主中之一耳,余欲界诸天皆所未知也。”^{[8]71}

其次,祜宏还以他所理解的儒学为基础,反对基督教的“天主”观念。认为“天”中国自古有之,不需要从外引进一个“天主”,“复次南郊以祀上帝,王制也。曰钦昊天,曰钦崇天道,曰昭示上帝,曰上帝临汝,二帝三王所以宪天而立极者也;曰知天,曰畏天,曰律天,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,是尊王制集千圣人之大者,夫子也;曰畏天,曰乐天,曰知天,曰事天,亚夫子而圣者孟子也。天之说何不足,而俟彼之创为新说也。以上所陈,倘谓不然,乞告闻天主。倘予怀妒忌心,立诡异说,故沮坏彼王教则天主威灵洞照,当使猛烈天神下治之,以饬天讨”^{[8]72}。

再次,祜宏还以自己的信仰为依据,批评基督教注重灵魂不灭与反对轮回是矛盾的:“彼书杜

撰,不根之语,未易悉举。如谓人死,其魂常在,无轮回者。既魂常在,禹、汤、文、武,何不一诫训于桀、纣、幽、厉乎?先秦、两汉诸君,何不一致罚于斯、高、莽、操、李、杨、秦、蔡之流乎?既无轮回,叔子何能前生为某家子,明道何能忆宿世之藏母钗乎?羊哀化虎,邓艾为牛,如斯之类,班班载于儒书,不一而足,彼皆未知,何怪其言之舛也。”^{[8]72}

此外,对于利玛窦等人对佛教戒杀的质疑,祜宏也依据佛教的轮回观念进行了反驳。

与利玛窦等耶稣会成员不同,中国本土的天主教信徒对于佛教的批判不是从教义本身出发,而是从佛教在社会中的作用出发。在他们看来,佛教已经堕落了,起不到教化群众的作用。徐光启批判佛教的文章主要是《辟释氏诸妄》,其主要内容是:破狱之妄、施食之妄、无主孤魂血湖之妄、烧纸无灵之妄、持咒之妄、轮回之妄、念佛之妄、禅宗之妄。可见徐光启的辟佛主要以民间佛教为对象,并不关佛教的根本理论。他认为佛教不能解决人的生死问题,所谓施食、烧纸等根本无益于事。出于同样的考虑,徐光启反对佛教还有一个根据,就是说佛教于中国社会不利。这一点在南京教案发生后,他上皇帝书中有明确的表述:“臣常论古来帝王之赏罚,圣贤之是非,皆范人于善,禁人于恶,至详极备。然赏罚是非,能及人之外行,不能及人之中情。又如司马迁所云:颜回之夭,盗跖之寿,使人疑于善恶之无报。是以防范愈严,欺诈愈甚。一法立,百弊生。空有愿治之心,而无必治之术。于是假释氏之说以辅之,其言善恶之报,在于身后,则外行中情,颜回盗跖,似乎皆得其报,谓宜使人人为善去恶,不旋踵矣。奈何佛教东来,千八百年,而世道人心,未能改易,则其言似是而非也。……必欲使人尽为善,则诸陪臣所传事天之学,真可以补益王化,左右儒术,救正佛法者也。盖彼西洋邻近三十余国,奉行此教,千数百年以至于今,大小相恤,上下相安,封疆无守,邦君无姓,通国无欺谎之人,终古无淫盗之俗,路不拾遗,夜不闭户。至于悖逆叛乱,非独无其事,无其人,亦并其语言文字而无之,其久安长治如此。”^{[9]23}在徐光启的眼中,佛教并没有起到社会教化的作用,相反,西方基督教国家的事实告诉人们,基督教可以帮助中国社会改善社会风气,起到佛教所不能起的作用。

利玛窦去世后,天主教的影响越来越大,特别是在福建等地,天主教的影响已经扩散到民间,在

普通的百姓中间有了众多的信仰者。在这种情况下,佛教与天主教的冲突就特别的明显。于是,由黄楨等人牵头,开始编辑批判天主教的文集,最终形成了《破邪集》,从各个方面批判天主教,尤其是将防止天主教的传播上升到国家安全的地步。“煽惑群众,不下万人。朔望朝拜,动以千计”,“公然夜聚晓散……且往来壕镜,与澳中诸番通谋”。^{[10]161}利用宗教进行谋反活动,在中国历史上不绝如缕,士大夫们的警惕也不是空穴来风。对于传教士合儒排佛的做法,,士大夫们也不断提出疑问,即便是著名的受洗者李之藻也承认:“尝读其书,往往不类近儒。”^{[11]147}“《天主实义》一书,已议孔圣太极之说为非,子思‘率性’之言未妥,孟氏‘不孝有三’之语为迂,朱子郊社之注不通,程子形体主宰情情之解为妄。凡此数则,可谓合儒乎?”^{[12]327}在这种情况下,佛教徒与儒家学者有了共鸣,他们共同感受到天主教的威胁,并开始联合起来应对天主教的扩张。由于天主教会的领导层和一些传教士固执己见,不肯与中国文化妥协,最终导致了教案的频繁发生,也种下了日后礼仪之争的种子。

三、对晚明天主教与佛教冲突的反思

天主教从嘉靖年间进入中国,到清康熙年间被禁止,经历了一百多年的时间。从天主教与佛教的冲突中,我们可以明确地了解天主教与中国文化发生礼仪之争是一种历史的必然。

利玛窦等人采取排佛的主张,是与他们对于佛教的认识密切相关的。但是,从现在保存的历史资料来看,利玛窦等人对于佛教的理解和认识是非常肤浅的。固然佛教在晚明影响很不好,僧人的地位也不高。但是,是否就能够得出佛教可以被排斥的结论呢?

佛教经过上千年的发展,已经成为中国文化的有机组成部分,融化到中国人的血液中。对于任何一个士大夫来说,他的文化基因中不可能没有佛教的影响;因此,利玛窦等人对佛教教义的批判,实质上就是在批判中国士大夫的思想观念。对于普通的百姓而言,佛教是生活的一部分;因此,徐光启等人对于民间佛教的批判,实质上要断却百姓的终极关怀。从这个意义上讲,天主教对佛教的批判,是与上层的士人和下层的百姓为敌,而非简单的排佛。固然,天主教经过利玛窦等人努力,在官方和民间,都有了一些信奉者。但是,

这些信奉者当中,有多少是真正出于信仰的角度皈依天主教还是成问题的。以晚明天主教三柱石的徐光启为例,徐光启等人对天主教的理解和对佛教的批判,其实质是对佛教的不满,是对佛教在社会教化方面的不满,认为佛教没有起到应有的作用。由此进一步对佛教的教义质疑,最终信仰天主教。对于普通百姓而言,无论是佛教还是天主教,他们对于其中的教义并不是充分的了解。他们信仰天主教,很大程度上是天主教满足了他们的生活需要。晚明社会,政府的社会救助系统开始失效,佛教原先所具有社会救助功能也随着社会的变化而逐渐丧失。这样,处于生活困境中的百姓得到了教会人士的帮助,他们自然就加入了教会,而不是对天主教有多大的了解。所以,我们说,中国人皈依天主教不是从信仰的角度,而是出于功利的目的。

建立在错误认识上的决定,当然蕴含着巨大的风险。这种风险在利玛窦时期还没有充分显现,因为利玛窦是非常谨慎的。他采取了很多照顾中国传统的变通的措施,才使得天主教与中国文化的冲突不明显;尽管,利玛窦从内心是非常希望在中国传播真正原汁原味的天主教信仰。但到龙华民,则不同了。龙华民对于利玛窦的传教路线持反对态度,他认为不应该考虑中国的特殊情况,而应该扫除一切阻碍天主教真理的因素。因此,他的传教方法是直接深入到民间,不加掩饰地与中国文化传统对立。尤其是利玛窦去世后,他继任耶稣会在华传教的负责人,批评利玛窦的传教路线,推广他的传教路线。于是,天主教对佛教乃至中国文化的片面认识所蕴含的风险终于爆发,教案的频繁发生就是结果。最终的结局是天主教退出中国,这样的代价对于天主教而言是非常巨大的,但是,对于中国而言,似乎并没有什么损失,至少在当时人们的心目中是这样的。

时至今日,中国又迎来了一个基督教发展的兴盛时期。那么,我们应该如何对待西方的基督教信仰,作为基督教的信仰者,又该采取什么的态度呢?我们看到,在很多地方,一些基督教的信仰者并没有吸取历史的教训,他们仍然采取对佛教、道教排斥,对儒家学说批判的态度,对中国文化完全失望,甚至认为基督教是中国的希望。我们说,虽然中国已经进入现代社会了,但是,我们的文化

传统仍然在延续,每一个中国人的血液里,都有儒家、佛教和道教的因素。这是基督教在中国传播必须面对的一个前提,否认这一点,基督教必将重蹈覆辙。对于一些人来说,基督教不可能成为他们的信仰。那么,基督教应该如何对待这样的人呢?历史的教训告诉我们,应该宽容,应该保持一种对话的精神。应该承认中国文化自有其价值,并不是所有的人都必须接受基督教的价值观,不同的价值之间应该可以对话。即使准备接受基督教的价值观的人,基督教也不能坚持纯粹主义。要允许这些人有中国的传统,允许他们在信仰基督教的同时,坚持中国的伦理价值。换句话说,要允许他们做中国的基督教徒,而不是成为基督教徒在中国。当然,如果真的有人放弃中国传统的价值观,皈依基督教,以上帝作为自己的价值观,那也是他的自由,应该得到尊重。

参考文献:

- [1] 圆澄. 慨古录[M]//圜续藏经:第114册. 台北:新文丰出版公司,1983.
- [2] 黄宗羲. 泰州学案[M]//黄宗羲全集:第7册. 杭州:浙江古籍出版社,1992.
- [3] 黄汝成. 日知录集释[M]. 长沙:岳麓书社,1994.
- [4] 金尼阁. 利玛窦中国传教史[M]. 刘俊余,王玉川,译. 台北:辅仁大学出版社、光启出版社联合出版,1986.
- [5] 利玛窦书信集[M]. 罗渔,译. 台北:辅仁大学出版社、光启出版社联合出版,1986.
- [6] 利玛窦全集(第2册)[M]. 台北:辅仁大学出版社、光启出版社联合出版,1986.
- [7] 裴化行. 利玛窦神父传[M]. 北京:商务印书馆,1993.
- [8] 祿宏. 竹窗三笔[M]//明嘉兴大藏经(第33册). 台北:新文丰出版公司,1987.
- [9] 徐光启. 辨学章疏[M]//基督教东传文献续编(第1册). 台北:学生书局,1966.
- [10] 张维华. 明末欧洲四国传注释[M]. 上海:上海古籍出版社,1982.
- [11] 徐宗泽. 明清间耶稣会士译著提要[M]. 北京:中华书局,1989.
- [12] 曾时. 不忍不言序[M]//破邪集(卷七). 香港:建道神学院,1996.

(责任编辑 雪 箫)