

论天主教文化与明末清初的儒学环境

王 剑

(吉林大学 历史系,吉林 长春 130012)

【摘 要】明末清初,天主教文化第三次传入中国。明清两朝在改朝换代之时,天主教文化与中国传统文化的交流与冲突并没有因此而受到太大的影响。王学在批判传统、否定权威方面为天主教文化的传播,特别是为传教士是先秦儒学而非宋明理学,提供了一个较为宽松的环境。而实学的高涨,又为传教士在传教手段上走学术传教的路线,提供了一个可以实践的环境。但明末清初的王学和实学环境,并不是一成不变的,明末清初对王学的批判以及实学自身的流变,均使得天主教文化传播赖以长期存在的基础变得十分不稳,再加上明末清初程朱理学的发展,传教士们在这样的儒学环境下择儒斥佛,是先秦儒学而非宋明理学,必然会受到卫道儒士的猛烈批驳。

【关键词】天主教文化;明末清初;儒学环境

【中图分类号】K248 【文献标识码】A 【文章编号】1001-6201(2001)03-0063-07

明末清初,之于天主教的第三次来华,明清鼎革之时,许多传教士转为新朝服务,除了表明这些西士受中国的忠孝观念影响较小外,至少还表明,明清政权的更迭,对天主教文化与中国传统文化的交流与冲突的影响是有限的。事实上,两种文化在明末清初的半个世纪里,存在着激烈的冲突。其中的原因,除了众所周知的“礼仪”问题以及反教者所倡言的天主教与明清两朝的国家安全等政治问题外,中西文化冲突发生的明末清初的儒学环境的差异,更是一个值得关注的问题。

一、天主教文化与明末清初的王学环境

明代嘉靖、隆庆以后,以耶稣会士为代表的西方天主教传入中国,开始了他们在中国开教和宣教的历程。但传教士起初在中国宣教时的实践证明,天主教文化作为一种异质于中国传统文化的外来文化,要想溶入中国传统文化并非易事。利玛窦遇到的情况最具典型。利玛窦深刻体会到,在中国“宣传一种新的宗教特别使他们(明末的中国人——引者注)反感”^{[1](P55)},因为当时的中国人总是把“新宗教”与历史上的邪教反叛乱国联系在一起。因此,“神父们开始在群众中出现时,并不公开谈论宗教的事”^{[1](P167)}。这与传教士开教中国的初衷是相背的。这样的传教经历,也是传教士们在中国以外的其它地方很少遇到的事情。

为了改变这种状况,以利玛窦为代表的传教士迅速对中国的传统文化作出了有利于其传

【收稿日期】2001-01-20

【基金项目】吉林大学梁川良一优秀青年教育基金项目(98SYLFF1502)

【作者简介】王剑(1967-),男,江苏泗阳县人,吉林大学历史系讲师,中国古代史专业博士研究生。

教的选择。利玛窦在给虞淳熙的信中曾言及：“竊自入中国以来，略识文字，则是尧舜周孔而非佛，执心不易以至今。”^[2]利玛窦此言有两点值得注意：一是利氏对中国传统文化的选择并非是他自入中国始，而是至早应在他完成《天主实义》的1595年前后；二是利氏对中国文化选择的结果是“是尧舜周孔而非佛”。其理论是“尧舜周孔，皆以修身事上帝为教”，“佛氏抗诬上帝而欲加诸其上”^[2]。因而，受此影响，明末传教士大多仔细研习中国古代儒家经典，认同“尧舜周孔”，他们认为中国古人的“事上帝”，在内容上“只有很少的内容与智慧之光相反，互相符合的内容则甚多”，利玛窦甚至认为“由此找到逐渐把中国人引向基督教的一种手段”^[1]（P40）。这种选择正如《四库全书总目提要》所说：“明之季年，心学盛行，西士慧黠，摭佛经而变幻之，以投时好，其说骤行。”^[3]“其说骤行”的首要问题是“其说”必须认真面对“心学盛行”的实际情况，慧黠的西士面对热闹的心学盛行作出了选择“以投时好”。《提要》没有直接指出何为“时好”？笔者认为，慧黠的西士正是看到了盛行的心理学中有一些利于天主教文化传播的因素。

《提要》所言的心学即王学。众所周知，有明一代，程朱理学一直是统治者钦定的御用哲学。在王学以前，程朱的影响，朱彝尊概括为“言不合朱子，率鸣鼓而攻之”。但至正德嘉靖间，王守仁倡王学，“别立宗旨，显与朱学背驰，门徒遍天下，流传逾百年”。王守仁在世时因其世功之盛，为当朝者所妒，其学不显。王守仁死，其学一分为七，“门下各以意见搏和，说玄说妙，几同射覆”^[4]。王氏在世时，西方传教士都还徘徊于国门之外，天主教在华的真正影响恐怕还是利玛窦入华以后的事，真正和中国文化发生冲突，实际已经到万历中后期。也就是说，《提要》所言的心学盛行的“明之季年”应指此时。而《明史·儒林传》言“嘉隆而后，笃信程朱，不迁异说者无复几人矣”，顾炎武《日知录》亦言“从王氏而诛朱子者始接踵于人间”。这也正是此时心学盛行时的中国传统文化的特点。

王学的核心是“良知”本体和“致良知”的功夫。但由于“致良知”一语，发自晚年，未及与学者深究其旨^[4]，故黄宗羲认为此引起了王学的分裂。在对本体论“良知”的认识上，从王守仁到其后学泰州学派的诸位健将，都以自我内在的“良知”作为判断是非的标准，即便是公认的先圣及儒家的经典，亦要在自我的良知下作重新的评价。这是没有太大差别的。王守仁在《传习录·中》首倡“求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况未及孔子者乎？求之于心而是，虽其言之出于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子者乎？”王守仁以其“良知”的标准，大胆地怀疑孔子及“未及孔子者”，“泰州之后，其人多能赤手以搏龙蛇，传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教之所能羁络矣”^[4]。甚至万历时的李贽宣称“不以孔子之是非为是非”，因而在王学的良知下，从孔子到“未及孔子者”（程朱等人——笔者的解释）等先圣都遭到了大胆的怀疑。在“致良知”的功夫上，王学及其后学分歧最大，这是不刊之论。自王守仁躬行程朱“格物致知”格竹致病后，到“天泉证道”时对钱德洪及王畿的共同认可，以及其后学右派的“主敬”、“主意”和“归寂”，左派的顿悟直至最终归禅，其共同的特点是对程朱的格物致知的抛弃。因此，在良知本体和致良知的功夫上，王学之于程朱理学是相互排斥的。万历间，天主教势力在华迅速发展，虽然不能说王学大行与天主教流播海宇有必然的因果关系，但至少说王学排击程朱，欲求挣脱程朱樊篱的呐喊，为明末社会广泛地否定传统、否定权威树立了榜样。这样的儒学环境，即“学脉之淆乱，于斯为极，不惟黜紫阳，几褫孔孟”^[5]（卷一），不能不说是十分有利于传教士在宋明理学和上古儒学之间选择后者。因此，在一定意义上说，王学盛行有助于天主教文化在华传播。

但明末王学大昌，实际上也是王学的末路之时。在王学大昌之时，程朱理学因其御用的地

位以及科举的导向,也并非完全失去其往日的市场,加之王门后学多收不住而终归释氏,王学渐趋空疏。事实上,从张居正时代起,已经开始了对王学的批判,再加之明末时艰迭起,王学之空疏又不能起任何匡正,故渐而为人所厌。

明清鼎革之后,清初的儒学环境大为改观。“其时之理学家,亦大抵力排明季学风者也。而其时承姚江余绪,为之收拾残局者,尚有孙奇逢、李颀及姚江书院一派,如沈国模、史孝咸、管宗圣、王朝式、韩孔当、邵曾可、邵廷采等,奇逢重实用,李颀重践履,教人切己反躬,注意日课,其学与明人已大不同,不过对阳明不张反对之帜耳。若奇逢门人汤斌、耿介、张沐等,则于程朱且日趋接近矣。姚江书院之学者,如沈、史等,颇以绍述姚江自命,惟局量既小,识见亦浅,当时学者且多病其近禅,故其学不昌,其间志趣稍为发皇者,惟邵廷采一人,而其精神颇近刘宗周,与沈、史等又不同矣。此清初王学之大势也。”^[6](P993)此外,经过“天崩地解”的知识分子如顾炎武、黄宗羲、王夫之等对王学的反思批判,张尔岐、张履祥、陆世仪、陆陇其、魏衣介、李光地等恪遵程朱,特别是在顺治九年,在南方战火未熄,顺治帝举行尊孔的“临雍释奠”大典,第二年又颁谕礼部“崇儒重道”,表明清初的文化政策是要再定程朱周孔于一尊。至康熙初年杨光先排教时,清初的儒学环境已经又一次成了程朱理学的天下了。程朱理学再统天下,对于传教士排斥宋明理学的意义就非常明显了。

因此,明末清初王学地位的变化,特别是万历末年到清朝初年,中国思想界对王学的批判,与此间中国的传统儒士掀起反对天主教的运动,恐怕绝不是时间上的巧合。

二、天主教文化与明末清初的理学环境

明末清初王学地位戏剧性的变化,至少表明王学盛行并非明末清初儒学环境的全部内容。如果说明末王学盛行,王学的否定权威和排斥程朱为天主教文化在华传播提供了一个较好的环境的话,那么可以说,传教士在对中国当时的儒学环境进行选择时是尧舜周孔而非佛,是上古儒学而非宋明理学,则必将遭到卫道者的猛烈还击。

明末清初传教士宣扬天主教文化,其内容主要有两个方面:天主教教义和天主教的仪式。其中,仪式主要是一些显性的可操作的内容,它与中国传统文化中相对应的是,宋明理学约束下的人们共同遵守的社会习俗,这两者间的矛盾属于礼仪之争,本文不作讨论。因而,天主教教义的基本精神与理学的冲突,就成了中西文化冲突最本质的内容。

由于明末传教士开教中国的困难,传教士们宣传天主教教义主要是从《圣经》故事入手的,而用中国古代儒学的精神去比附天主教教义的更艰苦的工作,也只有利玛窦、龙华民、艾儒略等几个人。清初的传教工作承明末之余绪,汤若望等又以修历结好清廷,从文化精神上更深刻地宣传教义也是寥寥无几^①。所以明末清初反教儒士大多只知道天主教教义的一些皮毛,他们对天主教的批驳,除了以儒学为最高文化的心态不屑一顾地斥责其为邪教外,更多的是带有情绪化的色彩,如明末黄贞表示:“愿以无用之身,用报孔孟,用报君亲,用救天下万世生灵,勿为夷邪所害,共还中国衣冠。”^[7]清初的杨光先也是,“(对天主教)举世学人不敢一加纠政(正),邪教之力如此重哉,三光晦,五伦绝矣,将尽天下之人胥沦于无父无君也,尚可以已乎?此而可已孰不可已!斯光先之所以不得已也。”^[8](《不得已·小引》)从这个意义上说,明末清初的理学与天主教文化的斗争水平,都是在较浅的层面上进行的。明末传教士在选择中国传统文

^① 利玛窦著《天主实义》、龙华民著《灵魂道体说》、艾儒略著《万物真原》及《三山论学记》、汤若望著《主制群臣》、卫匡国著《真主灵性理证》、陆安著《真福直指》,这些著作都涉及到了用天主教教义批驳宋明理学。

化时批判宋明理学,其主要的的原因就在于传教士们看到了天主教文化的一切教义,与理学家奉信的“理生万物”而衍生出的一切的原则之间有着不可调和的矛盾。上帝创造万物,作为万物之灵的人,因为其始祖偷吃禁果,故人生来有罪,要想摆脱这深重的罪恶,只有爱上帝,真诚地笃信上帝,而信徒在现世的一切行为要求,均与后世的结果紧密联系,故“行善的复活得生,作恶的复活定罪”。在劝世的作用上,好象天主教与理学的劝人为善没有区别,但事实上存在着较大的差异:天主教劝人信仰上帝,但现世的为善作恶,完全是行为入自愿的,终极的裁判是天堂和地狱,因而天主教的劝世作用是间接的。而理学则不同,理学直接提出“存天理、灭人欲”,特别是“理欲”的范畴被理学家扩大到纲常等级后,天理人欲之辩本身已超出了纯学理的意义,而带有直接约束人们的行为规范的作用。因此,理学家不会允许在他笃信的“天理”之上再凌驾一个万能的上帝。

应该看到,天主教“独标生天、生地、生人、生物者曰天主,谓其体无所不在、无所不知、无所不能”,而对中国,则“以吾中国万物一体之说不是,以王阳明先生良知生天、生地、生万物皆非也”^[9]。即传教士们用上帝排斥理学的“理”,只是反教儒士们愤怒的一个原因。在现实的宣教中,还对他们所谓“合儒”的先秦儒家中的一些思想也尽加指责。“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”^[10],传教士的这种既对抗程朱理学,又指责先儒圣贤,必然会引起卫道儒士的强烈愤慨。因此,在明末反教的著名文献《圣朝破邪集》中,许大受的《圣朝佐辟》、黄贞的《清颜壮其先生辟天主教书》和《尊儒函镜》、钟始生的《天学初征》与《天学再征》、林启陆的《诛夷略论》、虞淳熙的《利夷欺天罔世》、陈侯元的《辨学刍言》等批驳天主教攻击宋明理学的文字几乎占了绝大部分。

清初,明末儒士反天主教的影响并未完全消失,加之清初的理学回归,从学理上讲,是不利于天主教文化的传播的。但由于汤若望通过修历结好清廷,因而天主教得以复兴于清初。对此,杨光先以卫道者自居^①,言“宁使今日骂予为妒妇,不可他日神予为前知”^[8](《不得已·辟邪论下》),而力辟天主教。如前所述,清初的儒学环境回归到程朱理学。虽然如此,清初儒士批判天主教文化的水平并没有深入,而是在带有极大浮躁情绪的同时,更多地是在重复明末儒士反天主教时提出的原因。从关于杨光先的各种碑传资料中,我们无法看出杨光先的师承关系,但一部《不得已》却可以十分清晰地看出他的理学倾向。因而清初杨光先辟天主教,其思想武器仍然是程朱理学,这也和清初的儒学环境是相一致的。

杨光先辟天主教,学术界多称为“历案”。此概括准确地说明中西历法,严格地说是杨光先代表的回回历与西洋历法之间的斗争,是这场文化冲突的重要原因。同时还说明如果用历案来代指这场中西文化冲突,那么中西文化的本质冲突至少是次于历法之争的。事实上杨氏辟天主教的理由有二:一是指责传教士“造传妖书惑众,邪教布党京省,邀结天下人心”,以及“香山澳盈万人距为巢穴,接渡海上往来,若望借历法以藏身金(京)门,窥伺朝廷机密”^[8](《不得已·请诛邪教状》)。这些仍是重复明季反教儒士的不根之谈,且直接与他关心的实际是无中生有的清初的国家安全相关联,并不涉及到清初的理学环境;二是指责天主教是“得罪名教”。这也是真正体现杨氏用理学思想批判天主教的地方。

其实杨氏起初对天主教并不了解,或知之甚少,所了解的一些皮毛也是他“托血亲江广假

^① 杨光先在《不得已》上卷《与许青屿侍御书》、《辟邪论》(上)多次言及不敢与孟子之功相比。实际上是把他的卫道比作孟子之距杨墨。在该书上卷《始信录序》中亦有类似的比喻。

投彼教”^[8](《不得已·请诛邪教状》)后才得知的,他对天主教有一定了解,也是他籍以更猛烈地批判天主教的,是在他读了钦天监夏官正李祖白所作《天学传概》之后。李氏书的主要内容说上帝创造人及万物,人类始祖之子孙聚居如德亚国,其后生齿日繁,散走遐邇,在中国即为伏羲氏,即非伏羲氏,亦必先伏羲不远。并引《尚书》95言、《诗经》110言、《论语》26言、《中庸》20言、《孟子》59言,证明先圣先贤皆天主教的后学,六经四书皆天主教的法意微言^[8](《不得已·与许青尚侍御书》)。对此荒谬的不根之辞,杨光先奋起卫道,用“夫天二气之所结撰而成,非有所造而造者”^[8](《不得已·辟邪论上》)的理学观力辟天主教上帝的存在。并通过论证,认为被钉死的耶稣是“谋反正法之罪魁”,岂能化生以拯救众生?李祖白此书所据无根,且措词的确过于放纵,这给杨光先的辟教创造了可以激昂慷慨的条件。但从杨光先辟教的内容和水平上看,实在是没有超过明末的黄贞和许大受辈。如果在清初没有这本小册子作为靶子,实在不知道杨光先在利用历法攻击西洋人之外,还能用什么样的理论来攻击天主教。因此,杨光先之辟教实在有拉大旗作虎皮之嫌了。

三、天主教文化与明末清初的实学环境

在明末清初的王学地位戏剧性变化以及程朱理学从明末的备受冷落到清初再度回归的过程中,此间儒学环境的另一显著特征是实学的高涨。与王学盛行有利于天主教文化传播的情形不同,如果说王学排斥程朱是从学理上为天主教文化的传播提供一个宽松的环境的话,那么,明末清初实学的高涨,则为传教士采取学术传教提供了一个可以实践的环境。

明代的实学,一般地说,其出现是在明初诸儒力倡“直须躬行”程朱而事实上无补于明代中期日益严重的社会问题之后。到嘉靖、隆庆以后,明代社会发展出现了流于两极的趋势:随着社会商品经济的发展,代表着新生产方式的资本主义萌芽出现,在社会经济领域里,表现出了一种活泼向上的趋势;同时,明末社会的各种颓废因素也在发展,社会政治腐朽黑暗,民族矛盾尖锐异常,社会思想的主流——王学也在流行中走向附庸空疏,脱离社会生活。因此,这一正一反的趋势,为批判理学、提倡经世致用的实学的发展,提供了契机。

如前所述,为了维护天主教文化的本质精神,来华传教士们采取了是尧舜周孔而非佛,是先秦儒学而非宋明理学的抉择。但这种抉择是传教士们在初步弄清明末的王学、理学、实学及佛道二氏的彼此混杂的情况下作出的。事实上,此前传教士们已经广泛地接触晚明社会,特别是晚明士林,而他们所采取的有效手段则是道德和科学。这至少表明传教士们奉行的道德符合明末社会的道德规范,他们所擅长的科学,也正是明末社会所需求的。

撇开传教士们奉行的道德不谈,传教士们带来的科学,在明末的经世思潮中,的确起到了让一些儒士摒弃理学的“虚玄幻妄”,用实用、实证的学术来挽救明末时艰的作用。传教士在传教之初,三棱镜、望远镜、地球仪等西洋诸器,不仅为他们的早期传教提供了便利条件,而且西洋历法、火器及水利等实用科学,后来均成为他们吸引和结交高级儒士的一种手段。反教儒士蒋德璟曾言:“向与西西游,第知其历法与天地球、日圭星圭诸器以为工,不知其有天主之教也。”^[11]这说明传教士们的确把实用科学的介绍放在传教的首要位置上。这种情况,正好迎合了那些主张经世的儒士们。徐光启在《刻同文算指序》中比较了西洋科技和宋明理学:西洋科技“时时及于理数,其言道言理,既皆返本踏实”,而宋明理学只是一些“虚玄幻妄之说”。在《刻几何原本序》中,他又高度赞扬西学“——皆精实典要,洞无可疑”。李之藻、王征等也对西洋科技推崇备至。而“敬服西儒,嗜其实学”的金声甚至要“将次第译授西学,流布此土,并为人广细

宣说”^[12]。这些人如此醉心于西洋科技,主要是欲借“返本踏实”的西洋科技之长,补“虚玄幻妄”的理学之短,来最终达到挽救明末时艰的致世目的。这也是天主教文化面对中国的实学环境作出选择时的最佳结果。

但是,我们又不可过高地估价明末实学环境之于天主教文化传播的有利方面。中国的儒学在其发展过程中,很早就形成了轻视科技的倾向,视科技为“雕虫小技”、“奇技淫巧”。在明末,即便是那些崇尚实学的信教儒士仍然没有摆脱这个认知模式。徐光启在《泰西水法序》中言西洋科学,“器虽形下,而切世用,兹事体不细已”,王征亦言远西奇器,“虽属技艺末务,而实有益于民生日用,国家兴作至急也”。他们在认同西洋实用科学“切世用”,“有益于民生日用”之时,在他们的学理认知上,西洋科学仍然被划归到“形而下”的范畴之内,更不用说那些从来就鄙视事功而以修养心性为经世之根本的理学家们。

在明末,反教的理学家们在恪守其修身养性为经世之道的同时,还极力诋毁西洋科学以及主张经世的儒士们崇尚西学,甚至无限地上纲上线。很显然这种实学环境不利于天主教文化的传播。我们说,传教士们介绍西方实用科学,使用三棱镜等西洋诸器,肯定有取媚中国信徒的成分,但反教儒士却把“取媚儒士”的传教方法和“取媚儒学”的传教目的混为一谈。他们把西洋科学视为“令人喜其有微功”,“令人疑其有神术”,“令人眩其有奇巧”^[13]。他们认为正是传教士的实物引诱和历法天文等西技的感惑,才有“青衿儒士,投诚礼拜,坚信其是而不可移易”^[14]。面对西洋科学,他们公然漠视这些西技有益于明末社会的事实,一并指斥为“足新好异之听闻”,“足动小民之嗜好”的“细小使能”,许大受甚至指出“夷技不足尚,夷货不足贪,夷占不足信”,其理由是此类“技”、“货”、“占”是“纵巧何益于心身”^[15]。更有甚者,面对已成明朝心腹之祸的辽东战事,反教儒士竟视传教士贡铸的大铎发挥重要作用的事实于不顾,断然曰:“区区一铎,能为国家万年计乎?”^[16]因而,反教儒士对西洋科学以及信教儒士的崇尚的攻击,仍然局限在所谓的“形而上”还是“形而下”的论争上,从而也说明此时的实学环境之于天主教文化的传人的作用仍然是极其有限的。

明朝灭亡后,经过亡国之痛的学者大多痛定思痛,认真反思明末学术。开清初学术之大端的顾炎武的总结最具代表:“不习六艺之文,不考百王之典,不宗当代之务,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。”且不说“神州荡覆,宗社丘墟”是否是“以明心见性之空言,代修己治人之实学”所致,但至少表明,实学家们倡言的经世思想并没有能救明末时艰,同时也表明传教士以西方科技比附明末实学的努力最终破产。

清朝初年,儒学环境回归程朱理学,虽然这并不意味着程朱理学修身养性的经世之道与实学倡导的经世之道格格不入,但清初倡导经世并左右实学发展的顾、黄、王诸辈,其经世的目标又远非明末实学家关注当朝国政可比,他们大多浪迹山林,在清初高压的文化政策下,又不能象明末东林学派那样是非朝政,特别是顾炎武之后,清初实学的精髓——经世目的,与注重实证的研究方法剥离开去,使清初的实学环境远逊于明末。因此,在清初杨光先排教时,令人感到奇怪的是,在杨光先翻版的明末儒士反教的诸因素中,除了在历法方面,用其谬架的来回历来攻击西洋历法外,竟然没有提及传教士用西方科学比附儒学,鄙视其末务。这是否可以说,清初的儒士们漠视了清初的实学环境,或者清初的实学环境在为天主教文化的传播提供思想基础方面,就根本无法和明末相比。

综上所述,在明末清初的近半个世纪中,中国的儒学环境十分复杂,其间王学、程朱理学与实学既充满矛盾,又彼此协调发展。总的来看,这样的环境之于天主教文化的传播来说,王学在批判传统、否定权威方面为天主教文化的传播,特别是为传教士是先秦儒学而非宋明理学,提供了一个较为宽松的环境。而实学的高涨,又为传教士在传教手段上走学术传教的路线,提供了一个可以实践的环境。但明末清初的王学和实学环境,并不是一成不变的,明末清初对王学的批判以及实学自身的流变,均使得天主教文化传播赖以长期存在的基础变得十分不稳,再加上明末清初程朱理学的发展,传教士们在这样的儒学环境下择儒斥佛,是先秦儒学而非宋明理学,必然会遭到卫道儒士的猛烈批驳。当然,天主教文化还与明末清初的佛学环境格格不入,不过,这可不是用明末清初的儒学环境能概括得了的。

[参 考 文 献]

- [1] 利玛窦,金尼阁. 利玛窦札记 [M]. 北京:中华书局,1983.
- [2] 利玛窦. 辨学遗牍 [A]. 天学初函(二) [M]. 台北:台湾学生书局,1965.
- [3] 毕方济. 灵言秘旨 [A]. 四库全书总目提要:卷一二五 [Z]. 北京:中华书局,1965.
- [4] 黄宗羲. 明儒学案 [M]. 北京:中华书局,1985.
- [5] 陆世仪. 陆桴亭选集 [M]. 道光二十五年刻本.
- [6] 肖一山. 清代通史 [M]. 北京:中华书局,1986.
- [7] 黄贞. 破邪集自序 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集:卷三 [M]. 明崇禎刻本.
- [8] 杨光先. 不得已 [M]. 民国十八年(1929年)影印本.
- [9] 黄贞. 请颁壮其先生辟天主教书 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集:卷三 [M]. 明崇禎刻本.
- [10] 曾时. 不忍不言序 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集:卷七 [M]. 明崇禎刻本.
- [11] 蒋德球. 破邪集序 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集:卷三 [M]. 明崇禎刻本.
- [12] 金声. 上徐玄扈相公书 [A]. 金忠节公文集:卷三 [M]. 道光七年嘉鱼官署刻本.
- [13] 苏乃寓. 邪毒实据 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集:卷三 [M]. 明崇禎刻本.
- [14] 施邦曜. 福建巡海道告示 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集:卷二 [M]. 明崇禎刻本.
- [15] 许大受. 圣朝佐辟 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集:卷四 [M]. 明崇禎刻本.
- [16] 林启陆. 诛夷论略 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集:卷六 [M]. 明崇禎刻本.

A Study of the Confucian Environment in the Late Ming Dynasty and Early Qing Dynasty and Catholic Culture

WANG Jian

(Department of History, Jilin University, Changchun 130012, China)

Abstract: At the end of Ming Dynasty and beginning of Qing Dynasty, the Catholic culture was introduced into China for the 3rd time. During the changing between Qing and Ming dynasty, the exchange and conflicts between Chinese Confucian and Catholic culture were not very much influenced and the two different characteristic culture was also a problem calling for much attention excluding the well-known problem in Etiquette.

Key words: Catholic Culture; the late Ming Dynasty and Early Qing Dynasty; Confucian background

[责任编辑:赵红]

论天主教文化与明末清初的儒学环境

作者: [王剑](#), [WANG Jian](#)
作者单位: [吉林大学历史系](#),
刊名: [东北师大学报\(哲学社会科学版\)](#) [PKU](#) [CSSCI](#)
英文刊名: [JOURNAL OF NORTHEAST NORMAL UNIVERSITY](#)
年, 卷(期): 2001, ""(3)
被引用次数: 1次

参考文献(16条)

1. [利玛窦](#), [金尼阁](#) [利玛窦札记](#) 1983
2. [利玛窦](#) [辨学遗牍](#) 1965
3. [毕方济](#) [灵言蠹勺](#) 1995
4. [黄宗羲](#) [明儒学案](#) 1985
5. [陆世仪](#) [陆桴亭选集](#)
6. [肖一山](#) [清代通史](#) 1986
7. [黄贞](#) [破邪集自序](#)
8. [杨光先](#) [不得已](#) 1929
9. [黄贞](#) [请颜壮其先生辟天主教书](#)
10. [曾时](#) [不忍不言序](#)
11. [蒋德璟](#) [破邪集序](#)
12. [金声](#) [上徐玄扈相公书](#)
13. [苏乃寓](#) [邪毒实据](#)
14. [施邦耀](#) [福建巡海道告示](#)
15. [许大受](#) [圣朝佐辟](#)
16. [林启陆](#) [诛夷论略](#)

相似文献(4条)

1. 学位论文 [李秀春](#) [论李九功对天主教教理的接受](#) 2006

明末清初在中国发生的天主教与中国本土思想文化之间的对话是近代中西文化交流的重要内容。中国的“儒家基督徒”在这次文化交流中扮演了非常重要的角色。李九功作为儒家天主教徒中的一员,其思想是了解中国普通知识分子阶层对天儒思想认知的一面镜子。由于资料的缺乏,前人对李九功研究不足。本文从比较文学的研究视角,综合运用了现代相关理论,论析了李九功对天主教文化的接受以及儒家文化与天主教文化在其思想中发生的碰撞与对话,以及这种对话给现代异质文化交流所带来的启示。

2. 学位论文 [陆耿](#) [明末清初西方传教士的中国文化观](#) 2005

明清之际天主教传教士来华开启了中西文化交流的新篇章。传教士东来不仅带来了天主教文化,也带来了西方科技。文化交流是双向的,传教士也将中国这一东方文明古国介绍给西方,促进了东西文化的共同发展。本文试图根据传教士关于中国的论述来探讨中国文化在传教士眼中的形象,从另一个角度来思考中国文化。传教士历经艰险东来,却遭遇始料未及的传教磨难。紧闭的中国国门,禁锢的华人心理,使他们不得不探索在中国传教的新路。适应政策的实施使他们更多地接触了浸润儒家文化的士大夫阶层,对于中国文化的理解深刻了许多。他们赞叹中国地大物博、政治良好、秩序井然,文化灿烂,是一个礼仪之邦。但同时也批判了中国文化中的落后内容,如当时的中国科技落后,迷信盛行,中国人妄自尊大等。早期来华传教士对中国文化多是赞叹,后来的传教士则对此多了一些理性思考。西方传教士的中国文化观是不断发展的,他们关注的多是中国的精英文化,以基督教文化为基准看中国文化等均是他们的中国文化观特点。由于个人、组织、国籍及传教活动情况的不同,他们对于中国文化的认识及理解也有差异,发生于清初的关于中国礼仪问题的争论则是其集中体现。

3. 期刊论文 [王树人](#), [Wang Shuren](#) [关于西学东渐的经验教训——兼论话语霸权与“失语症”问题](#) - [文史哲](#)2007, ""(4)

佛教传入中国并与中国本土儒学之文化融合,被看作是中外思想文化融合的成功范例。但明末清初之时,西方基督教(天主教)文化传入中国,却与中国本土文化产生了激烈的冲突。这既有西方宗教文化对中国思想文化的霸权主义因素,也有中国统治者坚持儒家道统决不动摇的原因。“五四”新文化运动开启的引进西学并高扬西学,同时对中国传统思想文化进行自戮式的贬抑,一直是中国20世纪思想文化发展的基调。其结果是中国思想文化界长期处于西方话语霸权下的“失语症”状态。要恢复中国思想文化主体地位或找回“失语”,只有在艰苦的中西思想文化的会通中才能完成。

4. 学位论文 [赵荣耀](#) [意大利与近代中国的历史考察](#) 2006

在相当漫长的历史时期内,古代中国和整个西方的交往,多是以中国和意大利两个民族的交往为先导的。东汉时期,大秦王安敦遣使来华,拓展了中西商业贸易的交流,世界上中西两大文明版块文化得以空前的初次交接;蒙元时期,罗马教廷派遣使节及传教士入华,推进了中意交流的步伐,加深了中西间的认识与了解。《马可波罗游记》更是引起了西方对中国及远东的向往和关注,并曾“诱起”哥伦布决心漫游东方以至发现美洲,并由这种地理大发现进而导致了新的世界格局之确立;明末清初,大批意大利籍传教士来到中国,他们将“天主福音”与西方先进的科学文化一并传入中国,为中

西文化交流做出了不可磨灭的贡献。

迈入近代，意大利乘着西方资本主义列强入侵中国的大潮并凭借武力再次打开了中意交往的大门。自从与晚清政府签订中意《通商条约》之后，意大利便妄图从中国攫取更大的政治、经济利益。向清政府强索三门湾的未果，不仅没有打消它的侵略野心，反而使其变本加厉。以意大利籍传教士被害为借口，意大利参加了八国联军侵华的总行动。通过此次行动，意大利获得了丰厚的“收益”——战时的掠夺、战后的巨额赔款和天津租界。“庚子国变”之后，内外交困的封建统治者虽有“清末新政”之回光返照，但1905年的对意大利等西方国家的“宪政考察”也终究未能使没落的清王朝起死回生。

民国建立后，中意两国间的交往更为频繁。1927年，“宁案”发生。意大利以此为借口，拒绝同国民政府修改不平等条约，企图继续享有在华特权。为了能够尽快同意大利修订新约，南京国民政府不得不同意向意大利道歉，并允诺赔款及惩凶等事。通过与意大利政府的多次论战与协商，最终中意两国于1928年签订中意《友好通商条约》，意大利放弃在华的领事裁判权和协商关税权。中意关系逐渐走向平等化。

在近代中意经贸往来方面，虽然中意贸易额并不是很大，但是意大利依据不平等条约，通过索取庚子赔款、“金法郎案”及教案赔款等从中国也获得了巨大的经济利益。

随着近代中意外交、经贸往来的频繁，在中国人渴求救国方略的背景下，源于意大利的思想文化也再次大规模的传入中国。文艺复兴思想的传入，为近代中国的救亡与启蒙运动带来了新的启示，“人文主义”、“人权思想”的传播，推动了中国民主思想的历史进程，这都为后来中国人民抵制法西斯主义的侵蚀奠定了思想基础。法西斯主义的传入，虽在一定程度上符合近代中国需要集聚力量进行全民族抗战的要求，但是它破坏民主、限制自由，始终是违背历史发展进程的。因此，法西斯主义受到中国人民的强烈反对也是历史发展的必然。在文艺复兴思想和法西斯主义传入中国的同时，天主教文化在意大利传教士再度入华后，也大规模的传播开来。此外，意大利优秀的文学、艺术作品在近代也随之传入了中国。新中国成立后，尤其是改革开放以来，在和平共处五项原则的基础上，中意两国间的关系更是朝着健康、有序的方向积极迈进。

中意两国之交往历史，源远流长，双方在文化和经济等方面的国情亦具有许多共性。但中国史学界对于意大利史的研究相当薄弱，对明清之际的中意文化交流虽偶有涉论，然对近代中意关系史的研究却纯属空白；意大利学术界对近代中意关系史的研究也是语焉不详。对中意两国的近代交往从政治、经济、外交、文化思想等方面进行系统梳理和立体性学术考量，不仅对探寻国际交往中所蕴涵的规律、特质及其影响具有重要的理论意义，而且对推动中国的近代史学界、世界史学术界和意大利的史学界关注和加强中意关系史的研究也具有重要的学术价值，同时，也有利于以史为鉴，加深中意两国之间历史与现实的相互了解，促进中意友好关系的健康发展。

引证文献(1条)

1. 王定安 以同述异与因异求同——浅析明末清初心学与“西学”之关联[学位论文]硕士 2006

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_dbstdxb-zxsh200103012.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 1db5733a-3fc9-48b3-af31-9e4d007ee325

下载时间: 2010年12月15日