

基督教在中国的传播与汉语研究的科学化

——明清之际基督教文化对中国文化的影响

陈义海

(扬州大学 文学院,江苏 扬州 225002)

【摘要】明末清初之时,天主教耶稣会士来华传播基督教的同时,也将西方的文化、科技,甚至科学方法传向中国。在研究西学东渐时,人们较多关注的是西方传来的自然科学和哲学思想,而对传教士对汉语的研究关注不多。利玛窦、金尼阁等人用西文字母拼读中国汉字的方法,直接影响到了后来汉语的拼音思潮和运动。同时,传教士们用西方的科学方法对汉语的研究,对后来的汉语研究的现代化也产生了极大的影响。传教士对汉语研究所产生的影响,也启发我们对跨文化传播作深入的思考。

【关键词】明末清初;基督教;传教士;汉语研究

【中图分类号】 B976

【文献标识码】 A

【文章编号】 1003—6873(2006)06—0080—05

明清间来华的传教士在中西文化交流史上创下了许多“第一”,比如,第一本西方的几何学著作:利玛窦、徐光启译《几何原本》;第一部关于地震的书:龙华民著《地震解》;第一部谈力学的书:邓玉函、王徵译《奇器图说》;第一部生理学著作:罗雅谷著《人身图说》(后来邓玉函亦著《泰西人身说概》)等等。事实上,这期间的传教士所传西学之每一步,都可谓是“第一”,从现代学科分类的观念看,中国现代的许多学科都是在明清间输入的。

对于欧洲社会,中国作为一个遥远的“他者”形象,一直显得很神秘,至于那些用“刷子”写出来的汉字,更令他们觉得不可思议。在古代漫长的中西交往中,中西间主要是间接的商品交流,直接的人员、文化的交流并不多见^{[1]228}。最早出使中国的教皇的使节柏朗嘉宾(Giovanni de Plano Carpini),元代旅行至中国的马可波罗,虽都对汉语作了一定的介绍,但汉语、汉字对于西方人来说

仍然罩着厚厚的面纱。天主教在中国的第一个主教孟高维诺的书信称:“《一百五十章之祈祷文》及《圣歌》三十首,《圣务日课》二篇,余皆已译成其地方言。”^{[2]133}但这“其地方言”可能不是汉语,而是蒙语,因为“他学会了蒙语”^{[1]229}。真正撩开汉语神秘面纱的是以利玛窦、金尼阁、马诺瑟为代表的天主教耶稣会士。当这些传教士意识到掌握汉语对于在中国传教的重要性之后,他们就开始了学习汉语的艰难历程。艾儒略《大西利先生行迹》说到利玛窦学习汉语初期的情形:“初时,言语文字未达,苦心学习,按图画、人物,请人指点,渐晓语言,旁通文字,至于六经子史等篇,无不尽畅其意义。”经过艰苦的努力,罗明坚和利玛窦都对汉语有了很好的掌握。罗明坚写出《圣教实录》(1584年刻于广州)这部“欧罗巴人最初用汉语写成之教义纲领”^{[3]29}。利玛窦于1595年在南昌出版了他的第一部中文著作《交友论》。该书的面世,“标志着中文已不再是利氏传教事业的障碍,而成为得力的工具”^{[1]243}。

我们很难想象当时传教士们学习汉语的艰难,因为它“吐字单音,同音异义,四声有别,字如绘画,言文不一”^{[4]247}。加之,没有任何词典,没

[收稿日期] 2006—10—20

[基金项目] 江苏省哲学社会科学基金项目《基督教在中国的传播与中西异质文化交流》(06JSDWW001)

[作者简介] 陈义海(1963—),男,江苏东台人,扬州大学文学院在站博士后,盐城师范学院比较文学与世界文学研究所副教授,英国沃里克大学访问学者,主要从事比较文学、跨文化传播和翻译研究。

有一本参考书,没有专职的教师,况且,汉字是一种不用字母的文字。他们在学习时是各显神通。利玛窦先在记忆上寻求技巧,在南昌时还因此写了《西国记法》一书。他学习汉语的记忆方法之一是用形象的“拆字法”：“要”字是一个从西部部落来的女子；“好”字是怀抱孩子的女仆；“利”字是收割庄稼的农民,等等。利玛窦后来不但自己精通中文,还经常给别的西方传教士上中文课。他给他们讲课的课本就是《四书》。利玛窦之所以能很快通晓汉语、汉文,除了靠看图识字和讲究记忆方法外,还靠用拉丁字母注音帮忙。利玛窦是用拉丁字母给汉语注音的首创人^{[5]388}。所以,汉语拼音的鼻祖就是利玛窦和稍后我们要论及的金尼阁。

二

利玛窦在用拉丁字母给汉字注音方面经历了几个阶段。首先,在肇庆时,他曾和罗明坚一起合编过一本《葡华字典》(中文名为《平常问答词义》),共189页,每页分3栏:第一栏是葡萄牙语词条,第二栏是罗马字拼音,第三栏是汉字,方豪称之为“第一部中西文字典”^{[4]247},但这本字典并不完全。1598年利玛窦与郭居静首途北京时,在华人修士钟鸣仁的帮助下,编过一份“中国词汇”,该“词汇”已经采用西文注音的方法,但已亡佚。真正体现利玛窦在给汉字注音上的贡献的是《西字奇迹》(1605年刻于北京)这部只有6页的书,是“我国音韵史上,第一部用拉丁字拼汉字的音韵学著作”^{[5]389}。这部著作是由根据3幅宗教画而写成的3篇文章组成。第一幅画题目是“信而步海,疑而即沈”,第二幅是“二徒闻实,即舍空虚”,第三幅是“淫色秽气,自速天火”,文章合387字。利玛窦用拉丁字母给他的文章注音,从而形成了利氏注音系统。“利氏注音系统”参照了意大利语和葡萄牙语的发音规则,并吸收了中国音韵学的成果;它由26个声母和44个韵母组成,并有五个音调符号,代表阴平、阳平、上声、去声和入声。这个系统虽有不够完善之处,但为后来的汉语拼音方案,奠定了基础。

更为完善、更为系统化的汉语拼音系统是20年后耶稣会士、法国人金尼阁所写的《西儒耳目资》。1625年(明天启五年)金尼阁对利玛窦的罗马字拼音方案加以修改扩充,用5个月时间写成

该书,并于1626年在杭州出版。陈垣在重印《西字奇迹》跋言中说:“金尼阁著《西儒耳目资》即师其(利玛窦)法。”^{[4]288}名为《西儒耳目资》者,意即以之作为来华的西士学习中文之资助也^{[6]107}。徐宗泽的解释是“意谓为西士攻读华文之便,耳以听字之音韵,目以视字之拼合,拼合即以西字码拼成字之声”^{[7]322}。但该书序者之一张纁芳对此的理解是:“未观字之面貌,而先聆厥声音者,一稽音韵谱,则形象立现,是为耳资。既睹字之面貌,而即辨其谁何者,一稽边正谱,则名姓昭然,是为目资。”^{[8]1}除张纁芳序外,书前还有韩云《西儒耳目资序》,王徵《西儒耳目资叙》,张问达《刻西儒耳目资序》,以及王徵的一篇带有导读性质的序文《西儒耳目资释疑》和金尼阁本人的《自序》。

《西儒耳目资》全书计分三编:第一编为“译引首谱”,凡111页,讲述音理,是为总论;第二编为“列音韵谱”,凡155页,是按拉丁音查字,即“以音察字”,“按音求字”;第三编为“列边正谱”,凡135页,功能是“以字察音”。三编互为联系,体系完备,首编和后二编之间是总分关系,就像利玛窦写《天主实义》那样,多以西士和中士对话的方式行文,给人亲切之感,故多为当时士大夫赏识。

《西儒耳目资》第一编是全书的基础。书中列出“万国音韵活图”和“中原音韵活图”。在此基础上,金氏排列出“音韵经纬总局”和“音韵经纬全局”。“总局”纵行为15个“同鸣字父”,横行为50个“自鸣字母”。“同鸣”者,是指自身不能发音,只能和元音配合才能发音的那些音,即辅音或声母;“自鸣”者,是指自身可以发音,即元音或韵母。“自鸣字母”分四级:元母,即5个单元音a、e、i、o、u;子母,即双元音ai、ao、um等共22个;孙母,即三元音组合eao、uon等共22个;曾孙母,即四个元音的组合,如iuen(远)等。可以说,我们目前所使用的汉语拼音方案在金氏那里已见出雏形。

《西儒耳目资》是中国语文史上的一部里程碑式的著作,它克服了汉字靠直音和反切合音的弱点,而采用音素拼音注读,使得汉字注音更显科学、正确与方便。该书之特点,金尼阁本人概括为:“以西学二十五字,辨某某为同鸣父,某某为相生之母,分韵以五仄,如华音平,则徵分清浊焉。不期反而反,不期切而切,不体外增减一点画,不法外借取一诠释,第学二十五字,才一因重摩荡,而中国文字之源,西学记载之派,毕尽于此。”^[8]

向达、刘复、罗常培等学者对金尼阁的贡献给予了很高的评价。向达说：“这对于西洋人学习汉语，成功甚易，而在他一方面，因为用罗马字表出中国的声母同韵母，给于一定的音标，于是分析音素，审定音值俱觉容易。这在中国音韵学史上，是一大贡献。”^{[9]93} 刘复说：“金氏书，以求明季音读之正，较之求诸反切，明捷倍之。有编制精审，离内容而言方术，亦足资楷模。”^{[9]93}

由于金尼阁的拼音系统具有较完备的体系并很有实用价值，有助于汉语的学习和汉语语音的研究，在日后的岁月中影响很大。虽然自明代以来，中外人士又创制了不少汉语拼音方案，有英式、法式的，也有德式和俄式的，虽然他们的方案都有其合理之处，但他们的方案都是基于利玛窦和金尼阁的开拓，利、金二氏的可贵之处正体现在这筚路蓝缕之功上。中国学者在中国原有的音韵学的基础上，也吸收了他们的成果。方以智的《切韵声图》《旋韵图》，杨选杞的《声韵同然集》《同然集》，刘献廷的《新韵谱》，都有利、金二氏的影响痕迹。20世纪前半期是汉语拼音方案的成形期。1928年，赵元任、钱玄同、刘复、黎锦熙等拟定的《国语罗马字拼音方案》公布；1931年，瞿秋白、吴玉章、萧三又制定了《拉丁化新文字》方案。在此基础上，1956年2月中国文字改革委员会拟定出《汉语拼音方案》（草案），经广泛讨论并征求意见后，于1958年2月由第一届全国人民代表大会第五次会议批准作为正式方案推行。将现行的“方案”和金尼阁的拼音方法相比较，我们发现两者之间的基本原理是相似的。

这里值得一提的还有马诺瑟在中国语文研究上的成就。马诺瑟1698年至华，这时距金尼阁出版《西儒耳目资》已有大半个世纪。由于有前人的摸索，汉语学习对于西方传教士们来说，不再那么艰难，而且后来的传教士不仅仅像前期的传教士那样仅仅是用汉语服务于传教，他们对汉语的研究更深入，更专业了。马诺瑟在华37年，传教之余潜心研究中国语言文学，尽管他研究的只是用天主教义来附会儒家学说，证明天主在中国古已有之，但他在汉语言文学方面的造诣是很深的。他说：“余作此种注疏及其他一切撰述之目的，即在使全世界人咸知，基督教与世界同样古老，中国创造象形文字和编辑经书之人，必已早知有天主。余三十年来所尽力仅在此耳。”^{[3]527}

曾首次将元杂剧《赵氏孤儿》译为西文的马诺瑟在中国语文上的成就主要体现在他的《中国语言志略》（又称《汉语札记》）。该书是他入华30年时（1728年）编于广州。编竣后，他曾将该书寄回法国，但久未刊出。一个世纪后（1831年）才在马六甲刊出。用今天的标准看，这既是一部语法修辞学方面的著作，也是一部比较语言学著作，因为马诺瑟在书中强调中文语法与西方语言的语法体系之间的差异。他说：“事实上，如果我试图用我们的语法形式套中文，那简直是犯傻……我远不是要将我们语言的规则用于汉语。相反，我希望传教士们解放他们的观念，将观念从他们的母语中抽取出来，再让这些观念穿上中文的服装。”^{[1]263} 傅尔蒙批评该书规则太少，例子太多，但正因为它例子很多，而为一般习华文者欢迎。因为“习华语者重事件而不重理论”^{[3]531}。

三

对于明清之际西方传教士传入的知识我们关注得最多的是那些能够直接对国计民生产生影响的“实学”，即科学技术方面，“他们对于中国音韵学的贡献，反倒被其他方面的成绩所掩”^{[9]93}。即使能认识到他们在这方面的贡献，但又因以下的原因而低估它的价值：认为汉字的拉丁化拼音并不是完全异质的文化，不过是西人用他们的字母来给中国字注音而已，所以不能跟他们传入的其他科学相提并论。我们认为，这样的看法是片面的。应该看到，传教士用拉丁字母来给中国字注音这当中所包含的价值跟他们所传入的其他科学所包含的价值是一致的，即用科学的精神来研究世间的一切问题，用逻辑的、系统的方法整合研究对象。我们可以从以上所引的金尼阁自己的话“中国文字之源，西学记载之派”来看这当中的意义，这段话可以这样理解：文字是中国的，但方法是西方的。正是这种西学方法启发了明清以降的许多学者。总之，传教士们用拉丁字母来拼读汉字，实际上也是用科学的手段来研究语言、语音问题，这是西学在语言学研究方面的体现。也可以说，汉语的拼音化的意义，远远大于音韵学本身，它启发后人用科学的方法去研究社会科学。

从利玛窦、金尼阁在汉字注音上的努力，我们也得到其中的文化启示。西士创制汉字拼音方法，是因为他们学习汉语心切；他们学习汉语心

切,是因为他们学习中国文化心切;他们学习中国文化心切,是因为他们传教心切。但是,我们也看到一些传教士并不借重这一点,他们当中有些人根本无视中国文字和中国文化,而要赤裸裸地将他们的文化强加给中国人,这尤其体现在鸦片战争之后入华的传教士那里。从利、金二氏的努力,我们看到了明清间来华的传教士是非常强调文化认同的。再者,他们的努力也让西方人开始了解神秘的汉语,他们在为自身传教作准备的同时,也在东方和西方架起了一座交流的桥梁。

从更广阔的文化层面看,《西儒耳目资》在1626年出版也是意味深长的。人们常常发出这样的疑问:为什么是西方来寻找中国,而不是中国去寻找西方?也有论者在论及明清这段东西方交往时干脆就说:“中国人没有能够去发现欧洲,现在只有等待被欧洲人发现。”^{[10]3}传教士输入的一些学科我们是没的(尽管我们有相关的学问),而汉语是我们独有的,现在却是他们先用拼音这种科学化的方法来对之加以注音;这说明西方不仅在知识的本体上向中国“侵略”,甚至在方法上也在向中国“侵略”。你“老死不相往来”,但别人偏偏要找上门来,从万历年间耶稣会士进入中华以来,中国的许多方面实际上就开始了“现代化”的征程,而汉语是“现代化”最早的门类之一。语言作为文化之匙,是异质文化交流的关键;传教士开始研究这把钥匙,目的就是要打开中国文化之门;打开中国文化之门,目的是要输入他们的文化,传入他们的福音。在文化交往上采取回避的态度是消极的。你不去跟别人交往,别人也会找上门来,所以我们应采取积极的态度去面对异质文化。美国宾州 Millersville 大学常昌富博士这些年一直在研究计算机输入与汉字拼音化中的文化义蕴。他认为:“计算机的使用及其它对字母语言,特别是英语的依赖,使得计算机这种发明不仅是技术层面的事,而是一种重组世界文化景观的强大的文化力量。”^[11]应该说,这种强大的力量从利玛窦那个时代就开始作用于汉语及汉文化了。汉字的计算机输入问题现在已经得到解决,但是,我们是边缘者的身份去迎合西方中心的,是我们去适应西方,而不是西方适应我们。

除了以上各个方面外,明清之际西方传教士所传入的西方科学与文化并对中国产生影响的还有诸如绘画、音乐,甚至火器制造等方面。

比如在绘画方面,西方的画风给中国画带来了新的基质。利玛窦认为,中国人在绘画等方面“是非常原始的,因为他们从不曾与他们国境之外的国家有过亲密的接触……他们对油画艺术以及在画上利用透视的原理一无所知,结果他们的作品更像是死的,而不像活的”^{[12]22}。耶稣会士、意大利人郎世宁(Joseph Castiglione, 1688—1766)曾受名师严格训练,他甚至在法国艺术界也占有突出的地位。他服务于康熙、雍正、乾隆三朝,颇受荣宠,尤其得宠于乾隆帝。乾隆帝“几日日往视西士作画,而乐与之言”,并“数使之绘画御容”^{[3]647}。尽管西士为了得宠或迎合中国皇帝,而在画面上牺牲了许多西洋的技法,但还是对中国绘画有启发。比如,由于传教士的缘故,西洋的铜版画就在清代传入中国。从康熙时代起,清朝就开始了的对边疆地区的征服,历康熙、雍正、乾隆三朝而大功告成。乾隆皇帝为了追念英勇奋战的勇士,命紫光阁描绘这场战争,又命郎世宁、王致诚、艾启蒙、安德义等传教士将战争画制成16幅铜版画^[14]。这就给中国艺术带来了一种新的表现形式。

总之,从万历到乾隆这近两百年中,西方文化从自然科学到人文科学,对中国社会产生了广泛的影响。有些影响未必在当时就能表现出来,但如果我们用历史整体观来考察,就发现后来的中国现代化,跟这段历史有着密不可分的联系。当然,我们并不否认,西方传教士传播科学文化的首要目的是要使之服务于基督教传教事业。正如徐宗泽在《中国天主教传教史概论》的结语中所认为的,明末清初基督教在中国所取得的成绩,因素之一是在“人的方面”(即有徐光启、李之藻、杨廷筠等“政学界人士”)和“事的方面”(即借助于科技文化),他认为,“不以学术为方法,联络感情为先导,则鲜有能成功者。”^{[14]299}在社会历史中,经常有动机和结果不相一致的地方。具体到明末清初这段中西文化交往史,我们就发现,传教士们的动机是要传教,结果却传播了西方文化,为后来中国社会的现代化埋下了无数颗种子。

【参考文献】

[1] 张国刚,等. 明清传教士与欧洲汉学[M]. 北京:中国社会科学出版社,2001.

- [2] 江文汉. 中国古代基督教及开封犹太人[M]. 北京: 知识出版社, 1982.
- [3] 费赖之. 在华耶稣会士列传及书目[M]. 冯承钧, 译. 北京: 中华书局, 1995.
- [4] 朱维铮. 利玛窦中文著译集[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2001.
- [5] 张奉箴. 利玛窦和金尼阁的中文拉丁注音[C]//纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集. 台北: 辅仁大学出版社, 1983.
- [6] 顾保鹤. 从利玛窦开始传入我国的西方科学[G]//刘小枫. 道与言. 上海: 三联书店, 1996.
- [7] 徐宗泽. 明清间耶稣会士译著提要[M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [8] 金尼阁. 西儒耳目资[M]. 北京: 文字改革出版社, 1958.
- [9] 向达. 中外交通小史[C]//纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集. 台北: 辅仁大学出版社, 1983.
- [10] 郭双林. 西潮激荡下的晚清地理学[M]. 北京: 北京大学出版社, 2000.
- [11] Changfu Chang. The Western Computer and the Chinese Character: Recent Debates of Chinese Writing[J]. *Intercultural Communication Studies* XI, 2002. 3.
- [12] 利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 何高济, 等, 译. 北京: 中华书局, 1997年.
- [13] [日]小野忠重. 乾隆画院与铜版画[G]//莫小也, 译. 黄时鉴, 主编. 东西交流论谭: 第二集. 上海: 上海文艺出版社, 2001.
- [14] 徐宗泽. 中国天主教传教史概论[M]. 上海: 土山湾印书馆, 1938.

【责任编辑: 邵霭吉】

Dissemination of Christianity in China and Modernization of Chinese Language Study

—Influence upon Chinese Culture exerted by Christianity at the turn of the Ming and Qing Dynasties

CHEN Yi-hai

(School of Chinese Language and Literature, Yangzhou University, Yangzhou, Jiangsu 225002, China)

Abstract: At the turn of the Ming and Qing Dynasties, Jesuits came to China to disseminate their Christianity, together with their culture, science and technology and even scientific methodology. The history of ‘introducing the Western Learning to the East’ roused a great interest in people, while western science and philosophy attracted much more attention than the Chinese Language studies. The spelling of Chinese characters using letters invented by priests such as Matteo Ricci and Tringault had triggered the phoneticization trend in China. And their scientific approaches contribute to the modernization of research, and inspire us to further explore the nature of cross-cultural communication.

Key words: at the turn of the Ming and Qing dynasties; Christianity; Jesuits; Mandarin study

基督教文化对中国文化的影响

作者: [陈义海](#), [CHEN Yi-hai](#)作者单位: [扬州大学, 文学院, 江苏, 扬州, 225002](#)刊名: [盐城师范学院学报 \(人文社会科学版\)](#)英文刊名: [JOURNAL OF YANCHENG TEACHERS COLLEGE \(HUMANITIES & SOCIAL SCIENCES EDITION\)](#)

年, 卷(期): 2006, 26(6)

被引用次数: 0次

参考文献(14条)

1. [张国刚](#) [明清传教士与欧洲汉学](#) 2001
2. [江文汉](#) [中国古代基督教及开封犹太人](#) 1982
3. [费赖之](#). [冯承钧](#) [在华耶稣会士列传及书目](#) 1995
4. [朱维铮](#) [利玛窦中文著译集](#) 2001
5. [张奉箴](#) [利玛窦和金尼阁的中文拉丁注音](#) 1983
6. [顾保鹤](#) [从利玛窦开始传入我国的西方科学](#) 1996
7. [徐宗泽](#) [明清间耶稣会士译著提要](#) 1989
8. [金尼阁](#) [西儒耳目资](#) 1958
9. [向达](#) [中外交通小史](#) 1933
10. [郭双林](#) [西潮激荡下的晚清地理学](#) 2000
11. [Changfu Chang](#) [The Western Computer and the Chinese Character:Recent Debates of Chinese Writing](#) 2002(03)
12. [利玛窦](#). [金尼阁](#). [何高济](#) [利玛窦中国札记](#) 1997
13. [小野忠重](#). [莫小也](#) [乾隆画院与铜版画](#) 2001
14. [徐宗泽](#) [中国天主教传教史概论](#) 1938

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [刘丽敏](#). [LIU Li-min](#) [明末清初士大夫与近代士大夫反基督教思想异同辨析](#) -[唐都学刊](#)2005, 21(1)
无论在明末清初还是在教案风起云涌的近代,士大夫一直是倡导反基督教思想、制造反教言论的主力军。总体说来,明末清初士大夫与近代士大夫的反基督教思想,其深层内容并无二致,二者都以儒家的世界观表现出种族反教、邪说反教、纲伦反教和经验反教的特征。但在列强肆虐的近代中国,随着教会权威的形成和官、绅、民反教共识的达成,近代士大夫的反教思想又呈现出别异于明末清初士大夫的特质。
2. 学位论文 [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](#) 2006
本文从同异之辨的角度来探讨明末清初心学与“西学”之间的关联,认为心学在明末清初中西文化碰撞中起到了非常重要的作用,是心学使得徐光启等儒士不囿于成见,对“西学”具有敏感和包容的能力,心学影响下的儒士对基督教的反映成为利玛窦传教策略实施、调整的标准,利玛窦注意满足儒士心态,与儒士形成互动,最终以同述异成为较为固定的传教模式,所以,心学对于利氏以同述异模式的形成和发展也起到了中介作用。
本文第一部分阐述利玛窦以同述异。明末清初西方传教士入华传入的基督教对于中国文化来说是一种差异,这种差异如何才能为当时的中国人所接受?利玛窦采取以同述异的方式,具体来说,利氏以基督教作为儒家的本源,在此前提下才有耶儒之“同”,此“同”只是同于本源,实际上是有差异的,“真同”的标准是同于基督教,要实现其所谓“真同”就必须排除儒学当中与基督教相冲突的核心差异,达到与基督教同一。利氏从两方面排除差异,一方面采取同的形式、以同的名义,在对儒家经典予以基督教的诠释中使儒家词汇、术语、命题等核心意义发生合于基督教目的的转变,以“普遍性”的基督教置换儒家,把中国文化归入基督教的本源之下,另一方面,对于儒家当中与基督教有明显冲突之处则予以直接驳斥。
为什么有些儒士会对“西学”表现出极大的热情乃至接受基督教?本文第二部分探讨心学对于儒士在回应“西学”过程中所起的作用,认为这些儒士在心学背景下对“西学”时表现出因异求同,以求同为指归,以异为途径,并非要消除差异,反而是要彰显差异,无差异就无所谓同,同始终伴随着差异,正是因为有差异所以才求同,因异求同实际上是面对“西学”差异时表现出来的“敏感”。
基督教与心学的同异观有很大区别,表现在入教儒士身上就是他们在同异观上持双重标准,文中第三部分对此加以剖析。
本文第四部分重新对利玛窦以同述异传教模式形成发展的过程加以考察,从而见出心学对利玛窦传教也起到了间接影响。
最后,本文选取“教中三柱石”之一的徐光启作为研究个案,来具体探讨明末清初心学与“西学”所发生的关联。
3. 学位论文 [李业业](#) [明末清初基督教生死观在中国的传播与接受](#) 2008
本文专注于东西方文明对于生死问题的不同理解,从生命组成、生死归宿、生命的价值和意义这三个核心层面,辨析二者的特点及其差异。进而以明末清初两大文明初次交锋的时间点为切入,通过文本解读,探讨传教士在中国本土儒释道杂糅的宗教语境中,为经院哲学“向死而生”的生死观建构合理性的方式;同时,通过本土反教人士以及信教儒生的各种回应,考察中国人对其内蕴的宗教精神的理解程度。本文分为三个部分。
第一部分,论述了作为中国本土思想主流的儒释道三家的生死态度。儒家的自然死亡观和强烈的入世情怀,道家的生死齐一的强调和“恶生乐

死”的智慧以及佛教生死轮回，涅槃成佛的宗教精神构成了明末清初中国生死观念的复杂语境。正是这种多样性和开放性，为异质文化元素的输入提供了契机，同时也蕴含了对话、冲突和互补的可能。

第二部分，从介绍基督教生死观的核心概念——灵肉二分、原罪与救赎、赏善罚恶入手，展示其以回归上帝的绝对真理为生命终极价值的宗教本质以及对个体价值的强调。通过与儒释道生死智慧的相互甄别，发现其在德性实现形式、客观社会道德训诫作用上的相似性以及本体论上的差异。基于对中国本土生死观的全面考察，利玛窦在传教著作《天主实义》和《畸人十篇》中就二者合辙之处进行了大力阐发，建立了以宗教伦理精神吸引中国儒生的文本传统。

第三部分，研究中国本土面对基督教生死观三种不同反应。一方面，基督教用彼岸世界解释生命归宿的方式，造成了对佛教生命轮回学说的挑战，引发佛耶之间的护教论辩；另外一方面，佛耶在生死问题上的对话为士大夫打开了探寻个体生命价值的另一种维度，对耶教生死观报有好感的温和士人以及奉教人士，均在文本中表达了对这一问题的思考，并给予回应。前者通过分析《三山论学记》中叶向高与艾如略的问答，展示中西方生死观冲突的核心以及解决途径。后者则以奉教人士的信仰深度为划分，分析李之藻、徐光启、张星曜、杨廷筠、朱宗元等教徒在生死观上的不同特点，证明了基督教生死观主要在宗教情感、道德律令两方面对中国教徒产生影响，乃至成为促使本土士大夫在人生价值取向上发生转变的关键因素。

4. 期刊论文 [陈朝娟 从明末清初佛教的复兴看近代佛耶对话——从佛教界对基督教的态度谈起](#) -理论界

2007,“(5)

面对近代佛教的衰微，佛教界人士以复兴为己任，在上个世纪初期掀起了一场轰轰烈烈的佛教革新运动。在这次佛教复兴运动的过程中，佛教与基督教再次在中国相遇并产生了一系列的碰撞。本文试图从阐述佛教界对基督教的态度入手，着力分析此次佛耶对话的缘起、对于双方的影响以及存在的问题。这将对21世纪两大宗教之间的对话，对于当代文明间的和谐发展有着重要的启示作用。

5. 期刊论文 [刘锦涛.张箭.LIU Jin-tao.ZHANG Jian 基督教传入西藏年代析](#) -西藏研究2008,“(5)

基督教究何时传入西藏，迄今尚无定论。目前史学界主要有三种不同说法：唐代说、元代说和明末清初说。前两者虽有一定论据，但均缺乏有力的文献佐证。文章通过对各种文献资料深入分析，认为基督教传入西藏的时间应是明末清初。

6. 学位论文 [赵昕雅 纳妾制与明末清初儒家士大夫皈依基督教的障碍——试论中西文化在婚姻伦理价值上的冲突](#) 2009

明清之际耶稣会传教士踏进中国门槛并与中国人有初步接触之后，双方各自给对方留下的“异类”印象必然是相当复杂和深刻的。有趣的是，这种由各自传统烙下的先入为主的印象，并不都是随着双方接触和沟通的增进而逐渐减弱或消弭，相反，某些潜在的分歧和矛盾常常会借助对话的渠道获得公开展现和扩大。纳妾制便属于这样一个问题：它不是通过对话而取得的基本共识，而是在中西文化碰撞中引起日益激烈的争端。

传教士来华的主要目的是要传播耶稣基督的福音于中土，但由于基督教在绝大多数中国人心中是“洋教”，因而遇到了以儒家文化为核心的中国本土文化意识的挑战是在所难免的。西方传教士也很快意识到中国传统意识形态、中国文化，儒家伦理在中国国民心中的重要地位，意识到必须采取适应性的传教策略，因而对儒家伦理作了一些让步。然而在传教士来华宣传基督教义遇到的诸多困难中，纳妾制却始终是一道不可逾越的障碍。源于《圣经》传统的基督教夫一妇制与源于儒家孝文化的纳妾习俗形成了尖锐的矛盾。纳妾在西方看来是一个“毋行淫邪”婚姻道德的问题，在中国则是一个涉及孝道伦理等复杂因素的问题，因此这道障碍就体现出中西文化在婚姻伦理价值上的冲突。

关于纳妾制在中西观点上的截然不同所体现出的冲突，从实质上来说也是中西文化的深层次交流；既然这样的交流已经涉及文化的本质问题，那么它也是决定早期耶稣会在中国命运的一个不容忽视的因素。本文通过对理论的研究和对典型案例的分析来探讨纳妾制引起的冲突，加深我们对明清之际中西文化冲突的认识，理解跨文化交流的本质和跨文化沟通的规律，了解耶稣会入华的历史过程。同时，通过对明清之际的这段中西文化交往史的研究，对于今天的跨文化对话无疑具有启发意义。

7. 期刊论文 [戴俊霞.杨宸.DAI Junxia.Chen D. YANG 另类的“学术传教”——解析明末清初传教士对中国典籍的译介](#) -中国科技翻译2009, 22(4)

明末清初传教士来华的目的就是以基督教归化中国，普世基督教理想直接影响着他们对中国典籍的译介。本文从明清传教士对中国典籍的“神学”解读及其“基督教化”的翻译两个层面阐释汉籍西译的宗教归化实质，并揭示传教士译介汉籍的历史效果与其动机间的对抗性关系。

8. 学位论文 [金刚 “回儒”和“西儒”比较研究——明末清初之儒家型穆斯林和儒家型基督徒](#) 2009

本文所谓的“回儒”，主要是指从小生长在中国，深受儒家思想影响，以宣扬伊斯兰教为己任，从事伊斯兰教经典、教义的翻译和阐述即“以儒诠经”工作的明末清初的中国回族知识分子或穆斯林学者。这些“回儒”也可称为儒家型穆斯林或儒学化穆斯林，他们因伊斯兰教的儒学化而带有深刻的儒家特质。其主要代表有：王岱舆（约1570-1660年）、张中（约1584-1670年）、伍遵契（约1598-1698年）、马注（1640-1711年）、刘智（约1655-1745年）、金天柱（约1690-1765年）等，需要指出的是，在明末清初，“回儒”专指一个群体，既非自称亦非他称，而是后来的研究者因其从事“以儒诠经”或“以儒解回”活动而使自身带有回、儒双重文化气质而给与的一个称谓，在民国以前的文献里，“回儒”较少出现，仅指两个文化体系，而非专指一个群体。

本文所谓的“西儒”，主要是指明末清初长期生活在中国，研习儒家经典，介绍西方知识和科技，以传播基督教为己任，遵守“利玛窦规矩”，致力于“合儒”、“补儒”、“超儒”和以基督教归化中国人的工作，会通儒家思想文化的西方天主教传教士。这些“西儒”也可称为儒家型基督徒或儒学化的基督徒，他们因基督教的儒学化而带有明显的儒家特质。其主要代表有：利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610年）、艾儒略（Julio Aleni, 1582-1649年）、汤若望（Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666年）、南怀仁（Ferdinand Verbiest, 1623-1688年）、白晋（Joachim Bouvet, 1656-1730年）、马若瑟（Joseph de Premare, 1666-1736年）、傅圣泽（Jean-Francois Fouquet, 1665-1741年），等等。需要指出的是，在明末清初，“西儒”作为一个群体，既是自称亦是他称，并非后来的研究者提出的一个称谓。

在“回儒”和“西儒”产生之前，伊斯兰教和基督教就早已传入中国。伊斯兰教自唐朝入华以来，不公开传教，不主动发展信徒，信徒的增加主要依靠群体内部的不断繁衍，其他人口的自然融入、西方穆斯林的持续东来和一些民族群体的主动皈依。基督教曾经两次入华，唐朝时期的景教和元代的也里温敦教虽然大力发展传播自身宗教，也曾拥有众多信徒，但由于种种原因，最终湮灭在中国传统文化的汪洋大海中。在明末清初之前，与同属外来宗教的佛教相比，伊斯兰教和基督教都没有在思想文化方面与以儒家思想为主导的中国传统文化进行长期、持续、深刻、全方位的交流、对话、碰撞和融合，更没有像佛教一样拥有浩如烟海的中文著作作为传播宗教进而影响中国的载体，其教义教规不为外界所熟知，更没有与中国传统文化尤其是儒学实现深刻的融合。因此，真正意义上的“回儒”和“西儒”并没有产生，伊斯兰教和基督教在思想文化方面对中国的影响微乎其微，当然也不可能像佛释道三教一样被中国封建政权所倚重。

明末清初“回儒”和“西儒”的共同产生，真正开启了伊斯兰教和基督教与中国传统文化尤其是儒家思想文化的全方位的对话和融合，是伊斯兰教和基督教在华发展传播的转折点，对伊斯兰教和基督教具有划时代和里程碑的意义。尽管时至今日，相比之下，伊斯兰教和基督教与儒家思想文化的融合仍然远没有佛教广泛和深入，还带有很多的“异质”文化的特点，但是，“回儒”和“西儒”的出现，使伊斯兰教和基督教与儒家思想文化的融合发生了质的转变，也使伊斯兰教和基督教的中国化进程实现了质的飞跃。

本文主要从四个方面对明末清初的“回儒”和“西儒”进行综合考察和对比分析：

一是“回儒”和“西儒”的产生背景。明末清初，伊斯兰教学者和天主教传教士有着相似的主观愿望和使命：前者力图挽救伊斯兰教在中国逐渐式微的局面，解决教徒的信仰危机问题；后者尽力开创天主教在中国的发展环境，使中国社会基督教化。同时，他们也不得不面对一种共同的客观现实：以儒为主、儒释道有机交融共同维护皇权的综合体—理学发展到了更加成熟的阶段，并处于官方和主导地位。由于伊斯兰教和天主教自身的实际情况和中国封建政权的强大，它们在中国的振兴和传播不可能采取强制的手段，而只能走接受并适应中国国情的道路。这种相似的主观梦想与共同的客观现实之间的碰撞，使得伊斯兰教学者和天主教传教士必须首先适应儒家学说，尽力找到与儒家学说的结合点。在为实现相似的梦想而适应共同的现实的过程中，一部分伊斯兰教学者和天主教传教士逐渐形成了鲜明的儒者气质，“回儒”和“西儒”应运而生。

尽管伊斯兰教学者和天主教传教士都带有一种“儒者”的气质，都被归在儒者行列，但他们没有被称为“汉儒”，而是分别被称为“回儒”和“西儒”。“回儒”和“西儒”称谓的本身就表明了他们身上既不同于汉儒，又互相不同的鲜明的异质文化特点。所以，在共同的客观原因和主观

原因的背后，“回儒”和“西儒”产生的背景还有明显的区别。主要表现在：1. 文化背景不同：“回儒”自幼受伊斯兰教和儒家文化的双重影响，而“西儒”深受基督教文化的熏陶和洗礼；2. 依附对象不同：“回儒”没有依附某种力量或者说没有后盾可言，而“西儒”有天主教和欧洲列强为后盾依托；3. 心理动因不同：“回儒”侧重于实现文化自救和宗教复兴愿望，而“西儒”侧重于完成文化扩张和宗教传播使命。

二是与儒家学说之会通。“回儒”之所以被称为“回儒”，“西儒”之所以被称为“西儒”，除了表明了他们各自的异质文化特点外，更深刻地体现了“回儒”和“西儒”与儒家思想文化的不可分割的密切联系。伊斯兰教学者和天主教传教士在对儒家学说有了比较深入的把握的基础上，在保持自身特质和核心教义的前提下，着力会通儒学，以会通来求得与儒家思想文化的有机交融。综观中国宗教史，外来宗教传入中国后，都不约而同地去调和与儒家思想文化的关系，尤其是在教义上“会通儒学”，“会通儒学”成为各外来宗教适应封建中国的共同选择。所谓“会通儒学”，或者说“附儒”、“合儒”、“援儒”、“摄儒”，是指各外来宗教（主要指佛教、基督教、伊斯兰教）在中国传播和发展过程中，在保持自身特质和核心教义的前提下，不断比附、靠拢、融会、贯通、接受、吸收儒家思想乃至以儒家思想为核心的中国传统文化的活动和倾向。“会通儒学”现象以佛教传入最早，持续时间最长，影响最为深远，因而佛教的儒学化或者说中国化最为明显，又因为儒佛之间总体上是一种相互融合和吸收的关系，所以，佛教早已成为中国传统文化不可分割的重要组成部分。而伊斯兰教和基督教的“会通儒学”倾向虽然也十分明显，尤其是明末清初的“回儒”和“西儒”做了大量富有成效的工作，但由于它们与儒学之间基本上是一种单向靠拢的关系，没有像佛教一样做到与儒学“合流”，再加上两者会通儒学的时间、广度和深度还不够，所以它们至今仍带有异质文化的特点，没有真正成为中国传统文化的一部分。总的来看，“回儒”和“西儒”对待儒学有着共同的态度：调和与适应，特别是着力“会通儒学”。

“回儒”和“西儒”对儒家学说的会通，既有惊人的相似，也有根本的不同。“回儒”会通回儒主要表现在：1. 将儒家的宇宙本原论纳入伊斯兰教的真主创世说；2. 将“天”和“西方大圣人”解释为“真主”和“穆罕默德”；3. 孔子等中国圣人亦为真主所降之“受命行教”的圣人；4. “回之与儒，教异而理同”，可互补共明；5. 以“天道五功”、“人道五典”沟通“五常”、“五伦”；6. 强调“忠主”与“忠君”不可分割。“西儒”会通儒学主要表现在：1. “中国所祀之昊天上帝”就是“西国所事之天主”；2. 儒家古代典籍中有与天主教一致的灵魂不灭和天堂地狱观念；3. 以天主教教义统摄儒家的道德伦理观念；4. 尊重中国传统的“祀天”、“祭祖”和“敬孔”习俗；5. 索隐派对儒家经典等中国文献的“过度附会”理解，“回儒”和“西儒”会通儒学的差异主要是：1. 核心目的不同：“回儒”“会通儒学”的目的侧重于宣扬伊斯兰教教义，致力于适应儒家学说，以消除误解和隔阂，使教内教外了解和认识伊斯兰教的真谛，而“西儒”“会通儒学”的目的侧重于传播天主教，意在通过“合儒”、“补儒”、“超儒”，改造儒家学说，以天主教归化中国人；2. 涉及范围不同：“回儒”对历代儒家学说一概予以会通，而“西儒”则“容古儒”、“斥新儒”；3. 教内外回应不同：“回儒”面临的阻碍很小，并且赢得了教内外的普遍赞美，而“西儒”除了得到教内外的赞赏外，更受到强烈的批评、诋毁和牵制。

不可否认，“回儒”和“西儒”“会通儒学”的活动使各自宗教适应了中国的需要，适应了中国的主流思想文化，适应了中国的传统习俗，都为本宗教在中国的生存和发展创造了良好的外在环境，起到了很好的促进作用。

三是与上层社会之交往。“回儒”和“西儒”与上层社会交往的区别在于：1. 交往方式不同；2. 实际作用不同；3. 社会影响不同。

四是与佛道两教之论争。

特别需要指出的是，本文对明末清初的“回儒”和“西儒”进行比较研究，目的不在于区分出“回儒”和“西儒”及其宗教的高低优劣，也不在于阐明他们对中国传统文化究竟有多少误读和偏见，而是在于彰显他们勇于促进人类文明交流和融合的可贵精神并为我们所弘扬。因为，所有的宗教都是人类文明的宝贵财富，所有对人类文明交流做出贡献的人都值得我们尊重，所以，不苛求于古人在某些方面存在的缺憾，而是将古人的优良之处发扬光大，始终应该成为当今人们认真遵循的原则。

9. 期刊论文 陆耿, LU Geng 明末清初西方传教士眼中的广东 -广州大学学报(社会科学版) 2005, 4(3)

明末清初基督教第三次传入中国，传教士在传播宗教的过程中把西方的某些科学知识传给了中国，同时也把所见所闻向自己的同胞作了描述。广东因其特殊的地理位置成为传教士进入内地的首站。文章试从传教士所描绘的广东的整体印象，城市建筑、商业、物产、风俗等几个方面探讨明清之际的广东在西方人眼中的形象，从另一角度来审视广东这一时期的文化。

10. 学位论文 孟凡胜 明末清初天主教在中国的传教史研究 2009

明末清初天主教第三次传入中国，以利玛窦为首的传教士采取灵活的传教策略，积极学习中国传统文化，结交上层士大夫，并把天主教教义与中国传统文化相融合，终于使天主教在中国站稳了脚跟。但利玛窦去世后，他的继任者坚持按天主教的教义进行传教，导致天主教遭受中国传统势力的围攻，最终在“南京教案”发生后被禁止。清代明之后，由于顺治皇帝的优容和保护，天主教得以逐渐恢复，但“礼仪之争”又使得天主教遭到全面禁止，从此走上非法的道路。天主教的衰落具有很多原因，其中包括政治原因、中西文化的巨大差异以及天主教内部各修会的分裂等等。天主教在明末清初这段历史时期虽然经历了起起伏伏，但它对中国的社会发展产生了重大的影响，将西方的先进科学技术传入了中国，并将中国的思想文化传入了西方，在中西文化交流中起到了桥梁的作用，传教士们的历史功绩还是值得肯定的。本文通过搜集整理史料，对明末清初天主教的这段历史进行了详细的考证，并对传教士的活动进行了公正客观的评价。本文主要从四大部分展开论述：

第一章主要讲述了明末清初传教士东来时的国际国内背景。国际上欧洲的宗教改革运动，使得天主教迫切需要到海外传教，以扩大天主教在世界的影响力。而葡萄牙等国的殖民活动，也为传教士的传教提供了一定的条件，这一时期，葡萄牙已经占领了澳门，为传教士进入中国提供了中转站。在中国国内，自给自足的小农经济仍然占据着统治地位，传统的儒家思想根深蒂固，这些都使得传教士进入中国传教的难度加大。

第二章主要讲述了明末清初天主教在中国曲折的发展历程，明末天主教第三次传入中国，以利玛窦为首的传教士们，依托澳门为中转站，以灵活的传教策略一度使得天主教在中国站稳脚跟，但是“南京教案”的发生使得天主教走向衰落。清朝初年由于汤若望等传教士的努力，天主教获得了顺治和康熙的认可，得以迅速发展，但是由于罗马教廷的干预，天主教的传教策略有所改变，导致了康熙晚年的禁教。明末和清初的传教方法、传教对象都有所不同，本章也展开了论述。

第三章主要从明末清初天主教衰落的原因，主要从政治原因、与中国传统文化的冲突、传教士内部的分裂以及东西方意识形态的差异四个方面分析了天主教衰落的原因。这其中传教士内部的分裂是主要原因，传教士们的传教策略各有不同，各修会之间又互不统属，各自为战，使得传教士的凝聚力大大减弱，因而面对中国传统势力的攻击时缺乏应对能力。

第四章主要讲述了传教士与中西文化交流，传教士来中国传教的同时将西方先进的科技文化传入了中国，同时也将中国的传统文化传入了西方，成为西学东渐和东学西渐的载体。

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_ycsfxyxb-rwsh200606018.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：e6e94b46-01f1-41de-9c03-9e4d007ae771

下载时间：2010年12月15日