

## 天主教耶稣会与基督宗教在中国社会的扎根

梁丽萍

**提 要：**在中国古代和近代历史上，基督教向中国的突进大致有四次，形成了三次峰谷，而从基督教的第三次来华才与中国文化开始了碰撞与交流。而思想的契合、学术的切入和伦理的示范是耶稣会将基督教信仰融入中国社会与文化的有效途径。耶稣会来华传教的成功亦在一定程度上说明只要沟通和传播手段恰当，不同类型的文化之间完全可以进行平等的对话与融合。

梁丽萍，山西大学政治与公共管理学院教授、法学博士。

**主题词：**天主教 耶稣会 基督宗教

在中国古代和近代历史上，基督教向中国的突进大致有四次，而从基督教第三次来华传教才在中国社会扎下了根，并成长起来。当时，活跃在中国的西方传教士主要是天主教耶稣会，而耶稣会特有的组织特征和传教策略是促成基督教信仰与中国社会及文化融合的重要因素。

### 一、天主教耶稣会及其特质

耶稣会(The Society of Jesus)属于天主教的一支。从结构来看，天主教教会组织可以分为两大类：一类是教会教士，亦称为教区教士，他们通常有较固定的地理疆界(固定的教堂和教区)；另一类是修会教士，乃天主教内部具有明确组织，并藉着共同生活与共同工作的方式服务教会，参与社会的团体，修会教士除了必须遵守天主教的一般教规外，还必须遵守特定的“会宪”(Constitution)。天主教耶稣会于1540年由西班牙籍天主教神父依纳爵·罗耀拉(Ignace de Loyola)和其他九位神父共同创设。16世纪的欧洲，正值马丁·路德(Martin Luther)开始宗教改革之期，宗教改革运动严重地削弱了罗马天主教廷的势力，天主教会为了摆脱危机而进行改革，修会的复兴在天主教改革中占有极为重要的地位，而罗耀拉正是以退伍军人的身份要为天主教稳住版图，甚至开拓新的领域。罗耀拉最早成立的组织称为“耶稣连队”(Company of Jesus)，是带有军

事政治色彩的宗教组织，除了“神贫、贞洁及服从”外，另外加发“完全服从教宗”为第四圣愿而成为颇具特色的一个“对抗宗教改革”(Counter-Reformation)的运动。

作为天主教会的一个修会组织，耶稣会在其建立和发展过程中形成了独具特色的风格：

第一，耶稣会仿效军队编制，组织严密，纪律森严。耶稣会最初组建具有对抗宗教改革运动的性质，其会士不仅要遵守一般神职人员所谓的“神贫、贞洁及服从”的天主教训条，而且必须发誓“绝对服从”天主教的最高首领——教宗及耶稣会会长。耶稣会以稳固并进一步扩大天主教的地盘为己任，因而从其成立之后在国际活动中就异常活跃。耶稣会以“保护信德、广传福音”为其特定使命，耶稣会的会宪是“在万事万物之中都可以寻找我们的神”，“运用一切能用的方法，谋求天主的光荣”是耶稣会传教的宗旨<sup>①</sup>。与其他修会不同，耶稣会并不要求其会士常住修道院隐修，而鼓励他们深入社会各阶层，在世界各地参加各种活动。为此，耶稣会士进入各国宫廷、上流社会，充当君主及上层人物的忏悔神父，施加政治影响，以扩大罗马教会的势力。同时，耶稣会特别重视兴办教育事业，在西欧各国开办耶稣会大学、神学院和其他学校，成立出版机构，出版神学书刊。为了扩大天主教的影响和势力，耶稣会积极向海外传教。而在传教过程

中，非常注重融入当地社会与文化之中。耶稣会成立后，就采用使徒保禄的口号“和犹太人在一起就成为犹太人，和希腊人在一起就成为希腊人”，正是这种文化和解的传教方式使耶稣会较为有效地完成了其在中华大地的“福传”工作，并于客观上成为中西文化交流的先驱。

第二，耶稣会注重理性、智慧和效率，注重对其会士的陶冶。耶稣会的创始人罗耀拉原系军人出生，后效忠罗马教廷，1528年至1535年曾在巴黎大学进修，并获得学位。罗耀拉认为，知识之取得和俗世之成就，皆有益于精神灵修之成长，这种“行动导向”和“实用主义”心态，自然促使耶稣会十分注重对其会士的陶成，不仅强调会士的神修，而且也非常注重会士的学术训练及为人处世的技能培训。按照耶稣会的章程，为了“慎思明辨”（discernement），摆脱“紊乱的情绪”（*affections desordonnees*）和培养一颗智慧的心，进入修会的人必须经过长达1119年的训练才能成为耶稣会士。其中，首先要接受两年的“新造修行”（*Noviciat*）；之后做“初愿决志”（*Premiers Voeux*）；然后是八年的学习和实习课程；结束之后被任命为神父；继而是一年的进修课程；随后做“终愿决志”（*Derniers Voeux*）。

第三，耶稣会非常注重对会士的“神操”（*the Spiritual Exercises of Saint Ignatius*）<sup>①</sup>训练。耶稣会的创会者罗耀拉的灵修经验“你要对神有完全的信心，就像是成就一切事情，必须完全靠你自己，而不是靠神；然后努力完成一切事情，就像是神在做工一样，而你自已什么都没有做”是耶稣会士基本的“神操”指针。这段话本身有些吊诡，但它反映了耶稣会为完成使命，勇往之前，牺牲生命也在所不惜的价值追求。而在具体的传教工作中，耶稣会始终强调方法服从目的，不仅仅通过布道和圣事，还可以通过教会的各种宣传和慈善事业来实现目标。基于适应和“普通”的外部生活方式，耶稣会较少清规戒律，而倾向于保持乡土、弹性和适应时代、地方与个人的性质<sup>②</sup>。

耶稣会士早在创会不久就前来亚洲开疆拓土，先在印度，后来东亚。最早进入中国内地的耶稣会传教士是罗明坚（*Michaele Ruggieri*）和范巴济（*Francisco Pasio*），1583年，耶稣会士意大利人利玛窦作为罗明坚的助手被派往肇庆传

教，建立起第一座教堂。此乃近代天主教会在中国内地传教的开始，而“利玛窦到达中国以及他的文化和解的传教方法揭开了基督教传教史最迷人的一章”<sup>③</sup>。

## 二、耶稣会融入中国社会 与文化的传教策略与路径

相对于世界的其它地方，在近代中国社会传教具有相当的难度，而这种障碍既体现在中国文化的特质上，也与特定的社会历史条件相联系。首先，就中国文化的特质来看，中国文化有着悠久的历史 and 顽强的自我改造能力，因此，一种外来文化要想在中国扎根而又不被同化就变得非常困难。可以说，在中国历史上，外来文化无一例外地遭到被同化的命运。即使如佛教，自公元一世纪起印度佛教文化开始传入中国，在此后长达一千年的历史中，佛教文化逐渐被中国文化所吸收同化，并成为中国文化的组成部分，但中国佛教已不再是佛教母国印度之外的地理名词与佛教的简单组合，中国佛教已具有特定的内涵与品格。其次，就特定的社会发展阶段来看，传统中国社会实行的是封建君主专制的中央集权制度，历代封建王朝为了维护王权统治，对可能颠覆皇权的行为和偏离官方哲学的意识形态都十分敏感与严厉，而明代的中国社会，一方面由于明王朝建基于反对蒙古族统治的民族战争，加之出身于贫苦农民之家的朱元璋是典型的农业文明的代表；另一方面时逢封建社会后期，统治者渐渐失去了“无分夷夏”、广纳百川的博大胸襟，因而将国门日益严密的禁闭起来，基本上不允许外国人进入。面对中国这样一个特定的文化、政治与社会生态，耶稣会采取了一种谨慎而迂回的传教方式。

第一，思想的契合：敏锐把握中国社会的主流意识形态，将基督教义与中国儒家学说贯通汇合与耶稣会“运用一切能用的方法，谋求天主的光荣”这样一个传统相吻合，从踏上东方这片土地开始，耶稣会士就在苦苦谋求一种适应东方社会的传教方法。最早来华的耶稣会传教士罗明坚在进入中国内地后，剃发刮须，身着僧服，将认同佛僧作为顺应中国文化从而达到传教目的的途径。而随后来华的耶稣会士利玛窦在研习中国语言和文献的过程中，敏锐地发现，佛教根本不是

中国社会文化的主流，也不是官方承认的哲学意识形态，而儒学文化不仅是中国的官方哲学，而且也是中国文化之内核和精髓，是中国士大夫安身立命之本；和尚在中国社会不仅不受重视，而且遭官吏士大夫之鄙视，被排斥在主流社会之外，而文人士大夫才是中国社会的精英阶层，其价值取向和行为方式对社会大众具有榜样与示范的作用。利玛窦指出：“儒教是中国固有的最古老的宗教。儒生管理着这个国家。它有大量的典籍，比其他宗教有着大得多的影响力”<sup>⑤</sup>。于是，利玛窦蓄发，留须，改袈裟为儒服，放弃研读佛经的努力，改为研究儒家经典，并广泛结交儒生士大夫，从“西僧”变为“西儒”。

为了能在具有深厚儒家文化的社会生态中使基督教信仰被认同和接受，以利玛窦为代表的耶稣会士透过中西文化的比较，有针对性地以自然理性的方式向中国民众解说天主教义。利玛窦作为一名真正的“西儒”，在传教活动的起始阶段并没有大面积的建造教堂，而是效仿中国儒家的风范在“私人书院”讲学，并著书立说。他的中文著作《天主实义》征引了许多中国经籍文句，被誉为“儒书”。在传教内容的取舍上，他们没有如在西方社会那样首先宣讲天主教“神圣信仰的奥迹”，事实上，诸如神、开天辟地、灵魂不朽、善恶报应等理性的基本原则无论如何也是基督教信仰必不可少的组成部分。但为了适应完全不同于西方社会的中国的文化背景，利玛窦特别“用可了解的理由分析给他们（中国人）听”，使得“我们的信仰合情合理，容易明白”<sup>⑥</sup>。到中国已很多年后，利玛窦还在他的著作中写道：“直到今天，我们还没有解释有关我们的神圣信仰的全部奥秘。”<sup>⑦</sup>由于利玛窦将中西宗教文化的矛盾隐藏得很深，以至明末著名思想家李贽在与他交往多年后竟怀疑地说：“但不知到此地何为，我已经三度相会，毕竟不知到此何干也。意其欲以所学易吾周、孔之学，则又太愚，恐非此耳。”<sup>⑧</sup>也就是说，耶稣会的传教方法不是大众化的而是更为学术性的，不是神学的而是更加哲学式的。利玛窦在华 28 年，潜心专研中国文化，他很自然地将“昊天上帝”与“天主”（God）等同。在《天主实义》一书中，利玛窦指出：“历观古书，而知上帝与天主特异以名也。”这里，他剥离了中国古代“天”概念中任

何自然性的意义，赋予它完全基督教的人格神的意义；而既然中国古代的“天”就是基督教的创世主，这就说明“天学”不是西方所特有的，中国自尧舜以来“圣圣相传”的“尊天、畏天、事天、敬天之学”与西方的天主教是互通和对应的。在《天主实义》一书中，利玛窦还以天主教义转换了儒学“仁”与“孝”的概念：“仁者也，乃爱天主与夫爱人者”，把儒家的“仁”等同于基督教中的“爱”；儒家最重视“孝道”，利玛窦则进一步阐释说：孝道要尽三个方面的义务，即向至高无上的天父——上帝尽孝，向一国之父——君主尽孝，向生身之父尽孝。可见，利玛窦在适应策略的表层下，像白蚁般徐缓而耐心地工作，在中国文化的大树之上蛀孔，让基督教信仰一点一点穿孔而入，以致徐光启在读了《天主实义》以后，竟然没有发现基督教与儒学有任何抵触之处。在《跋二十五言》中，徐光启说：“百千万言中，求一语不合忠孝大旨，求一语无益于人心世道者，竟不可得”。

利玛窦等人不仅通过附会的方法将基督教义与儒学融合，而且还借助于对佛家的抗击和批判与晚明时期知识界的意趣合缘共鸣。事实上，利玛窦等耶稣会士在将中国古代典籍中的“天”附会于基督宗教的“上帝”、“天主”之称时，也遇到了逻辑上的困难。中国最早的古籍关于“天”和“帝”的记载一般是有神论的，因而便于用天主教的概念进行偷换，而唐、宋以来的儒家吸收了禅宗和道家的学说，形成了以一套比较完备的僵化的而与西方中古哲学形式相异的形而上学，即所谓道学。为贯通基督教义与儒家学说，耶稣会士严格地区分了“先儒”与“后儒”，指出古代的儒家思想和十一、十二世纪受佛教思想影响的哲理化的新儒学思想有本质的不同，早期儒学的基本精神与基督教文明并无二致，儒家经典中的“天”与基督教中的“上帝”具有同一的内涵与外延，都是唯一的至高无上的创造者和世界的主宰者；而汉以后的儒学，特别是宋明理学深受佛、道二教的熏染，以形而上的手法将反应皇权 and 家统意识的“天理”、“太极”取代“天”和“上帝”，从而把“天”降为一个抽象的原则（与“地”相对）。因此，宋儒的太极与理纯属虚妄，道家之无与释教之空更属谬妄已极。耶稣会关于“先儒”与“后儒”的褒贬，不仅促进了基督教

义与中国传统文化的融合，而且适应了晚明时期中国知识界抵制、痛恨禅学化心学并渐渐探求经世实学的文化氛围，亦在客观上赢得一些文人雅士的亲近之感。而且，更重要的是，耶稣会士在将基督教义与先秦儒学融会，并对宋明理学予以批驳的同时，还特别将天主教中令人敬畏的“上帝”和具有外在性约束机制的道德律令以及基督教对人类心灵的安慰功能移植到中国文化中，以增加和凸显儒学的超越性质。其时非常著名的知识分子徐光启、李之藻、杨廷筠、李天经、冯应京、王徵等先后入教，而这种皈依抉择兼具文化与宗教两个层面的互动，即一方面，这些士大夫由基督教教义看到了儒家文化的欠缺和不圆满，例如，徐光启在《辩学章疏》中指出：天主教“能令人向善必真，去恶必尽，盖所言上主生育拯救之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使其爱信畏惧，发于由衷故也。”而帝王的律法、儒家圣贤的学说，只“能及人之外行，不能及人之中情。”善恶无报的说法，更使道德人心沦丧，“是以防范愈严，欺诈愈甚，一法立，百弊生。”佛教的因果报应的说法应该“使人为善去恶，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。”只有天主教“真可以补益王化，左右儒术，教正佛法也者”；另一方面，其时文人士大夫的入教行为也蕴涵着相当的宗教信仰的质素，基督教信仰所彰显的“终极关怀”和其浓厚的宗教气氛、较为严格的宗教仪式，与中国文化形成了鲜明对比，亦使人教者感受到无限的精神安慰，从而产生精神与灵魂的依皈。例如，利玛窦曾向徐光启讲述灵魂不死，死后审判等宗教观念，徐光启受到震动，他于次日问利玛窦说：“子昨所举，实人生最急事，吾闻而惊怖其言焉。不知可得免乎？进请约举是事，疏为条目，将录以为自警之首箴。”

第二，精英阶层的切入：敏锐把握中国社会的结构特征，走士大夫群体的传教路线

耶稣会在中国传教的成功，一方面取决于他们较为敏锐地把握了中国社会占主导地位的主流意识形态，通过理论的附会和认同使天主教在中国的传播获得了一定的理论资源；另一方面还在于他们非常敏锐地把握了中国社会的结构特征，通过精英阶层的切入，与中国社会的权威群体

——士大夫对话，从而为基督教信仰的广泛传播树立了社会示范效应。

中国传统社会，政治在文化因素中是最重要的，甚至可以说惟我独尊的。中国两千年的政治，实质上是由以皇帝为中心的官僚系统所独占，皇帝具有至高无上的地位与权威，而“士大夫实占地成为中国的统治阶层”<sup>⑧</sup>，以利玛窦为代表的耶稣会士正是把握了中国社会的政治生态，因此，他们选择了一条以文人士大夫为主要传教对象的精英路线，而利玛窦作为一名教职人员，一切从真正的使命出发的理念，又铸就了其时耶稣会在华传教重质而不单纯追求数量的传教风格。

明朝末年，西方来华的传教士甚多，就是在耶稣会内部，亦有人“传教心火甚高”，主张直接到广场、到大街小巷宣讲“福音”。但利玛窦以他对中国和中国人的了解，从未冒险尝试集体的皈依运动。利玛窦发现，在中国社会，士大夫在道德生活和宗教生活中具有显著的示范作用，因而“一个知识分子的皈依较许多一般教友更有价值”<sup>⑨</sup>。利玛窦指出：“假如有一批知识分子或进士、举人、秀才以及官吏等进教，由于知识分子能进教，自然可以铲除一般人可能对我们的误会。如果我们有相当多的教友，那就不愁给皇帝上奏疏了……”<sup>⑩</sup>。利玛窦曾自信地估计其传教的成就：“目前尚不能以教徒的多寡来判断传教工作的成就……，在教友的数字上，我们不如其它教会，但假如以教友的素质而言，我们却在其它教会之上”<sup>⑪</sup>；他还说：“我个人的看法是情愿在这样的情形之下皈依一万人信天主，而不愿在其它的光景之下使全中国皈依”<sup>⑫</sup>。

耶稣会将儒士阶层作为其传教的主要对象，重质而不单纯以数量的扩张作为目标，在具体的互动过程中，耶稣会则主要透过伦理学和科学技术的传播来与中国的儒士阶层对话。因为，中国文化重视道德哲学，而不十分重视宗教信仰，所以，耶稣会士就采取与中国士大夫交朋友的方式进行迂回式传教——不是直接就宗教题目而是从伦理学方面与中国知识界开始对话。利玛窦在南昌时，应建安王之请作《交友论》一书，这本书主要是翻译古希腊、罗马贤哲关于友谊的格言编辑而成，受到当时知识界的热烈欢迎，并被广泛传抄刻印。很多人由此认为利玛窦来华是为了结



交朋友，如冯应京就说：“西泰子间关八万里，东游于中国，为交友也。”<sup>⑧</sup>利玛窦有才识胆量，又擅长交际，凭藉他广博的文史知识和雄厚的西方天文、历算、地理知识，迅速在中国上层儒士中结交了一批朋友，通过友谊关系向他们讲解天主教义。利玛窦在给友人的信中说：“中国人和外国人少有往来，对于外国人常怀疑心，时常害怕，尤其是中国皇帝……唯一的明智途径，是慢慢取得中国人的信服，排除他们的疑心，然后再劝他们进教。”<sup>⑨</sup>

耶稣会士不仅通过伦理学的题目与中国知识界对话，更借由科学技术知识的传播来吸引中国知识界的眼光和兴趣。利玛窦刚到肇庆时，就在他所居住的仙花寺悬挂了一幅很大的世界地图——山海舆地全图，吸引了大批文人士子和官吏，使他们开阔了眼界，知道世界如此之大，而中国不过是其中的一个国家而已。由此，利玛窦发现最能引起中国人兴趣并增加中国人了解西方之渴望的正是西方社会的科学与技术。于是，利玛窦及以后的耶稣会士都特别注重通过西方的科学技术与中国的儒士对话，利玛窦曾向中国知识界较为系统的介绍地理科学、数学及天文学等等，利玛窦之后的耶稣会士汤若望（Johann Adam Schall）不仅是天文学家，而且在机械制造方面也甚有造诣，他曾帮助明崇祯皇帝制造出威力强大的“红夷大炮”，后又帮助大清政府编制“时宪历”，深得清朝统治者的尊崇。另一位耶稣会士南怀仁（Ferdinand Verbiest）在康熙皇帝执政期间负责修炮和造炮，并且在中国与俄罗斯等国的外交活动中承担重要角色。如此等等，不一而足。耶稣会士通过介绍西方的科学技术与中国学术界对话，一方面减少了中国人的高傲自大心理及对外来者的敌视与排斥，西方科学技术不仅为中国知识界所倾倒，就连明万历皇帝也为利玛窦所赠送的自鸣钟、西方乐器以及世界地图所吸引，从而使利玛窦等人得以获准留居北京；另一方面他们也试图通过科学知识的介绍，向中国人展示天主教是“理性的宗教”，即是在逻辑推理的基础上建立的宗教，正如利玛窦在《山海舆地全图》序中所说：“今之演刻是图，岂非广造物之功，而导斯世识本元之伊始乎？”正因为耶稣会士大多具有人文或科学方面的造诣，使他们不仅能够通过科学吸引文人士大夫的兴趣以为争取

更多的信众铺垫道路，而且也藉由这些技艺，通过为最高统治者服务而获得政治依靠，特别是清中叶以后统治者虽然禁止天主教在中国的传播，但是西学却为统治者所需要，使一部分精通天文、历算等技能的传教士仍然可以留在宫廷，成为天主教在中国社会禁而不绝的原因之一。利玛窦曾不无骄傲地说：“利用科学使中国学人人教，这是最好的例子”<sup>⑩</sup>。

第三，伦理的示范：耶稣会士的个人品格与其传教成功的内在关联

根据耶稣会会宪，耶稣会不仅注重理性、智慧与效率，始终坚持方法服从目的，在最大限度上保持使徒团体的目标；而且也非常强调“灵修”与道德实践。从天主教信仰来看，所谓“灵修”是指身心修养的专门学识与学习过程，基督教徒的灵修就是依照基督所显示的“生活规范”而逐渐建立起来的身心修养的专门学识与习修过程。而《耶稣会会宪》则规定：“每位会士一生，尤其是临终时，当努力尽心，务使天主和我们的主耶稣基督在他身上受光荣，并成全他的圣意，最低限度要以忍耐和勇敢，以及活泼的信德，坚强的爱德和对永福的爱心，给人立好榜样。”<sup>⑪</sup>应该说，耶稣会的修会特质是其推行适应本土文化的传教策略的理念源头，耶稣会士所具有的道德感化力量和人格感召力则是其赢得中国人支持的现实因素。而利玛窦则是其中的关键人物，“利玛窦的名字与耶稣会在中国的成功基本上是同义语，这样说是正确的”<sup>⑫</sup>。

如果从个人因素来分析，利玛窦的成就与他的学识与才能，他传教的热忱、坚忍不拔的意志以及他的美德有密切的关联。利玛窦天资聪颖，接受过良好的教育，具有较高的科学素养，他不仅通过解释中国人尚不知道的事物，化解了中国人对欧洲人的敌意和排斥，而且通过绘制地图、制造天球仪、地球仪等科学仪器，赢得中国知识阶层的尊重和赏识，而他惊人的记忆力和杰出的语言才能，对中国文化的深研和领悟，更被文人士大夫称道为“深得儒旨”、“深契儒风”。利玛窦在中国生活的近三十年间，用中文写了许多宗教与伦理著作，他巧妙的抓住中国哲学或伦理的某些要素，并由此将基督教信仰的酵母注入中国文化之中。当时的思想家李贽评价利玛窦说：“凡我国书籍无不读，……请明于四书性理者解其大义，

又清明于六经疏义者通其解说，今尽能言我此间之言，作此间之文字，行此间之礼仪。”……是一个“中极玲珑，外极朴实”的“极标致”之人<sup>⑨</sup>。李之藻在《畸人十篇》之序中写道：“睹其（利玛窦）不婚不宦，寡言饬行，日惟是潜心修性，以昭事乎上主，以为是独行人也。”徐光启也说：“泰西诸君子，以茂德上才，利宾于国；其始至也，人人共叹异之，及骤与之言，久与之处，无不意消而中悦服者。其实心实行实学，诚信于士大夫也。”<sup>⑩</sup>利玛窦以他对事业的执着和美德为天主教信仰作了见证，在他身前身后很多人为之感动，从而皈依了天主教信仰。除利玛窦外，汤若望亦是可圈可点的耶稣会士。从顺治皇帝亲政到驾崩，其间十余年，汤若望对顺治帝在学问上循循善诱，在国事上忠言直谏，与顺治帝建立了亲密至诚的个人关系。顺治帝曾感慨地说：“玛法（顺治帝对汤若望的尊称，满语意为可敬的长者、爷爷）为人无比。别的人并不爱我，只是为利禄而当官，所以常来求恩，他却表示恩宠已满足，这真是不爱利禄爱君主啊！”<sup>⑪</sup>

### 三、耶稣会与基督宗教在中国社会的扎根

明末耶稣会来华传教的成功有历史的必然性，亦是某种偶然因素使然。但仅用外部条件来说明基督教第三次来华传教的成功是远远不够的。事实上，以利玛窦为代表的耶稣会来华的第三次传教之所以与前两次形成巨大的差异，使基督教信仰在中国社会扎下了根，并逐渐孕育成长，在很大程度上还依赖于天主教耶稣会独特的组织特征、活动方式以及耶稣会士所具有的人格风范。具体来看，耶稣会将基督教信仰融入中国文化的成功可以归结为以下三个有效的切入点：

第一，思想的切入点。中国几千年的文明孕育了博大精深的传统文化，其中蕴涵着深刻的哲学思想，形成了具有中国特质的思想和观念，形成了中国人特有的世界观、人生观和价值观。中国文化的基本态度是一种非神圣目的论的世界历史观。中国的神圣理念，如天、道、理、太极、真如，无论外在于时空或内在于心性，皆是一种不可确知的神圣性，而非明确的启示或救赎计划。人对历史，只知其然而不知其必然。故人文的努力备受尊崇。格物致知，修齐治平，诚敬

存之，无为寂灭，一切皆是人的努力，而非神的恩典。然而中国文化同时亦十分注重变易、创造、探求新的生存意义。当中国文化的自信处于相对低潮之际，印度佛教以“无”为切入点，融入中国文化，并得到中国人的认同。以利玛窦为代表的耶稣会以基督教的神圣观念为切入点来寻求与中国文化的共同语言，并以天主教中令人敬畏的“上帝”和具有外在性约束机制的道德律令以及基督教对人类心灵的安慰功能来弥补和凸显中国传统文化的超越性质，并从而得到了作为中国社会权威群体——士大夫阶层的首肯，这是其成功的根本点之一。

第二，学术的切入点。传统中国社会对于学问与道德最为尊敬，所谓“尊德性、道问学”即是学者之首要工夫，普通人亦是以“道德文章”来衡量一个人的水平与价值，至于在中国传统社会最受崇拜的“儒吏”地位之取得也是经由建立在经典之上的考试制度而来的。所以，在中国传统社会，外来文化是否能融入中国社会，某个人是否能得到认可和尊崇，在很大程度上与其能否以卓越的成绩立足于中国学术界有莫大关系。以佛教进入中国的历程来看，佛经的翻译在六朝隋唐时期规模最大、成果最丰，其时的翻译事业，固然有朝廷的支持，组织之缜密，备略之妥慎，用功之勤勉，辞义之庄雅，诚信之深笃，为后世所未有；同时，对翻译原则的探究，亦不遗余力，这就为佛教在中国的崛起与传播奠定了深刻的哲学基础。而以利玛窦为代表的耶稣会士也正是看到了知识、学问在中国社会的至尊地位，所以他们努力通过文化上、学术上的征服来传播其“福音”，利玛窦在华 28 年，潜心专研中国文化，他用中文所写的宗教与伦理著作有《天主实义》、《交友论》、《二十五言》以及《畸人十篇》等等，耶稣会士对中国文化的学养使他们能够较充分地利用和发挥中国社会的文化资源，从而促进了基督教信仰与中国社会的会通。

第三，伦理的切入点。中国传统社会的文化具有各种不同的表现形态，诸如哲学、文学艺术、科学技术等。在这些文化形态中，传统伦理思想处于中心地位，起着支配作用。中国传统哲学体系的核心是伦理道德学说，中国的文学艺术也是以“善”为价值取向的，而中国（下转第 112 页）

己的人格。

4. 重新设置文化教育环境。“人格是遗传加社会文化共同塑造而成的，是能够随着环境条件的变化而发生变化”<sup>⑤</sup>。对于痴迷顽固者可以采取强制性教育矫正方法，从遵守规范来看，开始可能是强制教育，接着是服从，久而久之，随着对纪律、制度、理性意义的认识加深和认同，态度也会改变，心理结构也会重组，异常人格倾向也会得到某种程度的矫正。

作为今后尚待深入研究的问题是，男性痴迷者 MMPI 测查，其人格异常倾向与常模差异显著，而女性差异不显著的原因需要进一步探讨。

(责任编辑：曦和)

\* 基金资助：陕西省哲学社会科学规划课题（本论文为“陕西省邪教现象的研究”课题）  
本论文在调查过程中得到西安市卫生中心主任医师师建国、副主任医师杨洪的大立协助，在此谨致谢意！

- ① 中国科学院心理研究所 MMPI 修订量表，1992 年。
- ② 汪向东主编，心理卫生评定量表手册，中国心理卫生杂志（增刊）1993，33—36、268—270、42—46。
- ③ Rotter .JB. Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement . Psychol Monogr , 1966, 80: 1—28
- ④ 陈青萍，邪教痴迷与强迫性心理障碍，《陕西师范大学学报》2002.12 期。
- ⑤ 黄希庭，《人格心理学》浙江教育出版社，2002. P554.

(上接第 97 页) 宗教亦深受伦理思想的制约，对宗教生活的需求，以及对一种宗教的接纳，往往以传布者的人格表现为皈依。听其言而观其行，讲道者所行之道，较其所讲之道，对于中国人而言更为真实。凡有善行救人的宗教，大抵易为国人所容纳。明末利玛窦神父在士大夫阶层受到广泛敬重，亦与其人格力量颇有关联。正是由于众多笃行不倦的耶稣会士以其道德感化的力量和人格的感召力为中国人所折服，才使基督教信仰在中国社会渐趋蔓延，如崇祯九年（1636 年）全国有 38200 名天主教徒，其中，仅一等大员就有 14 人，进士 10 人，举人 11 人，生员 300 余人<sup>⑥</sup>。

(责任编辑：东 月)

- ① 《耶稣会会宪》第 636 款。
- ② 郭熹微：“利玛窦灵修精神浅探”（上），《神学论集》（台湾），第 113 期。
- ③ 参见：C. Jones, G. Walwright, E. Yarnold, The Study of Spirituality, edited The University Press, Cambridge, Great Britain, 1986. PP.357—360.
- ④ Ronan, C. E. & on, B. B. C. ed., East Meets West: The Jesuits in China, 1582—1773, Chicago, 1988. P.25.
- ⑤ 王晓朝著：《基督教与帝国文化》，东方出版社，1997 年，第 130 页。
- ⑥ 《利玛窦书信集》（台湾），光启出版社，1986 年，第 231、412 页。
- ⑦ 牟钟鉴、张践著：《中国宗教通史》（下），社会科学

- 文献出版社，2000 年，第 820—822 页。
- ⑧ 牟钟鉴、张践著：《中国宗教通史》（下），社会科学文献出版社，2000 年，第 821 页。
- ⑨ 金耀基著：《从传统到现代》，中国人民大学出版社，1999 年，第 55 页。
- ⑩ 《利玛窦全集》第四册（台湾），光启、辅仁联合发行，1986 年，第 521—522 页。
- ⑪ 《利玛窦书信集》（台湾），光启出版社，1986 年，第 410 页。
- ⑫ 《利玛窦书信集》（台湾），光启出版社，1986 年，第 275 页。
- ⑬ 《利玛窦书信集》（台湾），光启出版社，1986 年，第 415 页。
- ⑭ 任廷黎主编：《中国天主教基础知识》，宗教文化出版社，1999 年，第 174 页。
- ⑮ 任廷黎主编：《中国天主教基础知识》，宗教文化出版社，1999 年，第 174 页。
- ⑯ 《利玛窦全集》第二册（台湾），光启、辅仁联合发行，1986 年，第 530 页。
- ⑰ 《耶稣会会宪》第 595 款。
- ⑱ 王晓朝著：《基督教与帝国文化》，东方出版社，1997 年，第 126 页。
- ⑲ 孙尚扬著：《利玛窦与徐光启》，新华出版社，1993 年，第 267 页。
- ⑳ 任廷黎主编：《中国天主教基础知识》，宗教文化出版社，1999 年，第 175 页。
- ㉑ 任廷黎主编：《中国天主教基础知识》，宗教文化出版社，1999 年，第 202 页。
- ㉒ 任廷黎主编：《中国天主教基础知识》，宗教文化出版社，1999 年，第 176 页。

# 天主教耶稣会与基督宗教在中国社会的扎根

作者: [梁丽萍](#)  
作者单位: [山西大学政治与公共管理学院](#)  
刊名: [宗教学研究](#) PKU CSSCI  
英文刊名: [RELIGIOUS STUDIES](#)  
年, 卷(期): 2004, ""(1)  
被引用次数: 0次

## 参考文献(22条)

1. [耶稣会会宪](#)
2. [郭熹微](#) [“利玛窦灵修精神浅探”\(上\)](#)
3. [C Jones, G. Walnwright, E. Yamold](#) [The Study of Spirituality](#) 1986
4. [Ronan C E, on, B. B. C. ed](#) [East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773](#) 1988
5. [晓朝](#) [基督教与帝国文化](#) 1997
6. [〈利玛窦书信集〉\(台湾\)](#) 1986
7. [牟钟鉴, 张践](#) [〈中国宗教通史〉\(下\)](#) 2000
8. [牟钟鉴, 张践](#) [〈中国宗教通史〉\(下\)](#) 2000
9. [金耀基](#) [从传统到现代](#) 1999
10. [利玛窦全集](#) 1986
11. [〈利玛窦书信集〉\(台湾\)](#) 1986
12. [〈利玛窦书信集〉\(台湾\)](#) 1986
13. [〈利玛窦书信集〉\(台湾\)](#) 1986
14. [任延黎](#) [中国天主教基础知识](#) 1999
15. [任延黎](#) [中国天主教基础知识](#) 1999
16. [利玛窦全集](#) 1986
17. [耶稣会会宪](#)
18. [王晓朝](#) [基督教与帝国文化](#) 1997
19. [孙尚扬](#) [利玛窦与徐光启](#) 1993
20. [任延黎](#) [中国天主教基础知识](#) 1999
21. [任延黎](#) [中国天主教基础知识](#) 1999
22. [任延黎](#) [中国天主教基础知识](#) 1999

## 相似文献(10条)

1. 期刊论文 [胡玲, 何日取](#) [耶稣会教育与天主教的复兴 -世界宗教研究2008, ""\(1\)](#)  
16-17世纪, 耶稣会创办了大量学校, 不仅为天主教会和世俗政权培养了大量人才, 推动了天主教革新运动, 而且直接吸引了大量新教徒重返天主教, 增强了天主教的社会基础. 耶稣会教育在促进天主教复兴、扼制新教传播方面起到了举足轻重的作用, 为近代欧洲新旧教并存的宗教格局的形成做出了贡献.
2. 学位论文 [赵昕](#) [文化传教的传承——从徐汇中学看耶稣会在上海徐家汇地区的文化事业](#) 2007  
耶稣会, 是天主教历史上的一个传奇修会, 在中国, 它富有开拓性地文化传教, 在历史上留下了重要的一笔. 作为近代耶稣会传教的中心, 徐家汇至今仍然保留了一大批一百多年前耶稣会士创办文化事业的痕迹. 作为其中的代表之一, 徐汇中学创办于1849年, 被誉为我国西洋办学第一校. 它是我国境内第一所按西洋办学模式创办的学校, 几乎与上海开埠同步, 首开我国西方科学人文教育的先河, 在我国教育史上有着特殊的地位. 1849年法籍耶稣会士在上海徐家汇收容中国难民儿童及教友子弟开始启蒙授课, 1850年正式取名圣依纳爵公学, 亦称徐汇公学, 1931年更名为徐汇中学, 复旦大学创始人马相伯先生一度任为校长. 1953年为上海市人民政府接管, 定名为上海市徐汇中学. 作为耶稣会文化事业的一部分, 徐汇中学在耶稣会的文化传教中扮演了重要的角色. 本文通过对徐汇中学历史发展变迁的考察, 初步探讨近代中国教会中学教育建立的历史背景, 展示十九世纪中叶中国教育制度遭遇到的困境与教会中学教育得以建立发展的原因, 初步揭示法国天主教耶稣会士主持的徐家汇教育文化事业之特点, 以及它与上海近代社会变迁之关系, 对中国近代社会之贡献, 以及它在近代中西文化交流中所扮演之角色.
3. 期刊论文 [胡玲, HU Ling](#) [近代早期耶稣会教育的影响 -淮阴师范学院学报\(哲学社会科学版\)2009, 31\(6\)](#)



16-18世纪,天主教修会耶稣会在欧洲广泛开办学校,发展教育事业。这不仅对耶稣会本身产生复杂的影响,而且通过培养教士、政府官员和普通信徒,有力地促进了天主教的复兴;在古典文化、宗教教育、自然科学和戏剧方面对欧洲文化也产生广泛影响。

#### 4. 期刊论文 [胡玲](#) [近代早期耶稣会教育事业繁荣的诸因素 -理论界2010, "" \(6\)](#)

在宗教改革和近代社会转型的种种困境中,作为天主教修会的耶稣会,其教育事业在16-18世纪非常繁荣,其原因主要有:注重实效的教学方法、激励学生的辅助教学手段、对待不同宗教信仰学生的灵活政策、品学兼优的师资队伍、对宗教改革时代天主教自我革新、对抗新教时代需求的迎合。

#### 5. 期刊论文 [吴琰](#) [文化传播:从天主教耶稣会到孔子学院 -现代传播2009, "" \(3\)](#)

本文从文化传播的视角,以明末清初进入中国的天主教耶稣会传教士为研究对象,从传播环境、传播者、信息、媒介、受传者、传播效果和反馈等层面分析耶稣会传教士的文化传播活动。同时,将当前我国孔子学院的文化传播活动与耶稣会的活动相比照,探索两者在传播规律上的共性与个性,为中国文化在世界范围内的广泛传播提出建议。

#### 6. 期刊论文 [王巨新](#) [明末至清前期天主教在山东的传播 -理论学刊2009, "" \(8\)](#)

明末至清前期天主教在山东的传播,可以分为明末至清康熙初年、康熙初年至雍正初年、雍正初年至鸦片战争前三个发展阶段。明末至清康熙初年天主教在山东平稳发展,康熙初年至雍正初年天主教在山东的传播经历两次波折,雍正初年至鸦片战争前天主教在山东被迫转入秘密传播状态。除耶稣会外,方济会在山东的传播占据重要地位,山东不仅是方济会中国教区开拓地,而且是中国北方方济会传教中心。

#### 7. 期刊论文 [周萍萍](#) [Zhou Pingping](#) [明清间平民信奉天主教原因之探析 -南京晓庄学院学报2004, 20 \(1\)](#)

明清之际,来华耶稣会传教士,基于中国当时社会宗教信仰的实际情况,其宣传众生、天堂地狱等等教义,以及其特定的一些教义,对下层社会的平民产生了很大吸引力,天主教因此在平民阶层中得到一定范围的传播。

#### 8. 期刊论文 [王公伟](#) [WANG Gong-wei](#) [略论晚明天主教与佛教的冲突 -鲁东大学学报\(哲学社会科学版\)2007, 24 \(4\)](#)

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林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。

#### 9. 学位论文 [曾新](#) [论明末清初耶稣会士输入中国的上帝 2007](#)

明朝末年,天主教新兴的修会耶稣会趁航海大发现之便,乘重振天主教之雄心,一帆风顺,来到澳门,开始向西方传说中神秘而富庶的中国传播“上帝”的威名。在此后的近一百五十年间,以利玛窦、罗明坚为代表的耶稣会传教士在中国广交朋友,积极传教,一度赢得了一批支持者和追随者,但是这次传教活动最终却被清政府禁止而告终。其中的原因固然有很多,但至少有一点不容忽视,那就是天主教原有的“上帝”形象,以及相应的宗教教义,与当时中国人包括大多数皈依了天主教的教徒理解的“上帝”其实有着本质的区别,在对神人关系的理解方面,二者之间尤其具有不可调和的分歧。

本文将运用传播学、符号学以及新批评之细读细析法,对明末清初耶稣会士输入的“上帝”作一跨学科的中西宗教文化关系研究,并主要通过天主教在华原始文献中的“上帝”译名及其三个关系范畴,即上帝与世界、上帝与神佛、上帝与人的关系,由源及流、由名到实,来探讨“上帝”的形象。在此基础上,本文将进一步分析这一形象如何在明末清初耶稣会士的传教过程中,在传播者和接受者之间发生了分歧,并进而揭示异同,探讨规律,彰显天主教唯一神和中国式上帝的不同特质,达到对“自我”和“他者”的深入认识,从思想文化渊源方面,挖掘中国在历史上没有、今后也决不可能成为基督教世界的一部分的深层次原因。

具体而言,对于明末清初耶稣会士传入中国的“上帝”形象的分析,将从四个方面展开:

耶稣会士输入中国的“上帝”的逻辑起点:耶稣会士进入中国,无疑以传教为最终目的,因此其所传播之“上帝”之原来面貌为何,这是本文展开探讨所首先需要理清的立足之基。这一梳理将从《圣经》中的“上帝”以及天主教特色的“上帝”两个方面展开。

中国人接受“上帝”的逻辑起点:既然耶稣会士所传播的是中国“古已有之”的上帝,明朝之前的中国“上帝”的形象乃是我们所需清理出来的另一立足之基。这一梳理将从中国古代信仰中的几个核心范畴“帝”、“天”、“道”以及“神”四个方面来进行。

源已廓清,第三章则是探讨耶稣会士所传播的“上帝”。此处的探讨将时时注意这一“上帝”与天主教正统的“上帝”之间的纵向对比,并兼顾其与中国传统中“上帝”的横向比较,以求凸显这一从西洋入华的“上帝”的特质。

第四章则将顺承前文理路,剖析中国受众对耶稣会士传播的“上帝”的接受情况。本章主要将受众分为皈依者与反对者来考量,但在皈依者部分也将兼及一些虽未皈依但却在不同程度上对西方“上帝”表示出认可的友教人士的正面观点。而反对者中则将对所有反对西方“上帝”的呼声都加以考察。

最终,文章抽丝剥茧般地得出这样一个结论:由于中国两千年来固有的儒家思想体系,在诸多方面,尤其是在对人神关系的理解方面,与天主教思想体系有着不可调和的分歧,因此,尽管当时有部分中国人出于种种原因,在形式上接受甚至皈依了天主教,但两种思想文化之间发生冲突从而导致传教活动最终失败,实际上是必然的,不可避免的。

总之,中西神人关系的冲突乃是中国人忖度西方“上帝”时压断骆驼背的最后一根稻草,最不能承受之“轻”。

#### 10. 期刊论文 [关汉华](#) [16世纪后期天主教在广东的传播与影响 -中南民族大学学报\(人文社会科学版\)2003, 23 \(1\)](#)

本文对16世纪后期天主教何以广东作为在中国传教的切入点,以及在广东传播的三个阶段(澳门、肇庆、韶州)作了全面的考订和阐述。对当时教会内部有关在华传教方针的分歧和争论,以及传教方针调整后所体现的特色也作了相应论证。文章强调,由于传教活动“学术含量”的增大,因而它在文化交流方面的作用就更为显著,广东之所以在中国近代化历程中起先导作用,实与此密切相关。

本文链接: [http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical\\_zjxyj200401018.aspx](http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_zjxyj200401018.aspx)

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: f82a8227-554d-48a9-8704-9e4d007fc206

下载时间: 2010年12月15日