

明末清初天主教和伊斯兰教在中国的不同命运及启示

刘明华 金刚

【摘要】 明末清初,天主教和伊斯兰教都面临着在中国如何生存和发展的问題,它们采取了不同的措施,得到了不同的结局。审视其过程,分析其原因,就能更加充分地认识到外来文化适应中国国情的重要性,宗教、文化交流不能忽视对文化传统的尊重。

【关键词】 明末清初;天主教;伊斯兰教;命运;启示

【中图分类号】 D635 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1002-0519(2001)02-0034-04

在明末清初的中国,有一个很值得研究的现象——天主教传教遭禁,而伊斯兰教成功实现复兴。仔细审视并比较两者的措施和结局,深入研究其中原因,对宗教如何适应中国社会及政府怎样对待和处理宗教问题,都具有十分重要的现实意义。

一、明末清初,天主教和伊斯兰教都面临着在中国怎样生存和发展的问題

天主教真正入华是以明末欧洲耶稣会士来华传教为主要标志的。他们以传播西方科学技术为手段,着力介绍欧洲的宗教和哲学,欲以基督教归化中国人,进而影响整个儒家文化圈。但由于倭寇的骚扰,明政府实行严厉的海禁和闭关政策,传教士进入中国比较困难,更不可能大规模公开传教。像较早认识到儒学在东亚地区传教活动中不可忽视之作用的传教士沙勿略,决心进入中国传教,但明帝国的海禁政策令他只能望洋兴叹,到死也没能进入中国。后来的罗明坚和利玛窦等人虽然进入中国内地,但都经过精心策划,言行处事比较谨慎。再者,唐元两代虽曾有基督教(景教和也里可温教)输入中国,但很快湮没不传,没能使中西哲学、宗教和科学实现实质性的接触——相互了解、认识、对话、融合和冲撞,没有留下多少痕迹。因此,对中国这样一个泱泱大国的具体情况和文化传统,传教士们知之甚少,要想使天主教在中国生根、发芽、开花、结果并非易事,传教士们只能白手起家。

伊斯兰教自唐朝传入中国,由于宽松的政治环境,获得较顺利的发展,尤其到了元代,其政治和经济地位提高,发展更快,元末明初形成了回族等穆斯林民族。但到了明代中后期,伊斯兰教在中国逐渐呈现出衰微的局面,不但政治和经济地位下降,而且随着汉语在内部普及,母语逐渐淡忘,宗教信仰也出现了危机。“经文匮乏,学人寥落,既传译之不明,复阐扬之无自”^①,而且教众“止知我为教中人,至教之所以为教,究懵懵焉,莫得其指归,即娴熟经典,亦不过记述讽诵而已”,以至“倘教门之家,尚存三分回回气象”^②,某些达官贵人和豪门大族甚至放弃了原有的宗教信仰。另外,明政府对伊斯兰教采取了“转相化导”的政策,以达到利用伊斯兰教“阴助王化”、“共尊中国”的统治目的。所谓“转相”,就是把伊斯兰教对穆斯林的巨大精神影响,借用到说服穆斯林归附明朝政权上来;所谓“化导”,就是用褒扬伊斯兰教的办法,把它抬高到与宋明理学同样“仁覆天下,道冠古今”,“深原于正理”的地步,从而引导穆斯林接受中国传统文化思想,逐渐淡化原有的民族宗教意识,融合到汉族社会中间去,再加上不许本类自相嫁娶和禁止“胡语、胡服、胡姓”的政策,所有这些都会使穆斯林信仰淡化。因此,不公开传教,仅靠父继子承的伊斯兰教在中国面临着空前严重的信仰危机,教众日益减少,很多也名不副实,往日浓厚的宗教氛围风光不再,伊斯兰教的生存和发展受到了严峻挑战。

收稿日期:2000-10-23

作者简介:刘明华,中共济南市委党校讲师、法学硕士;金刚,中共济南市委党校学报编辑、民族学硕士,250014

二、天主教和伊斯兰教采取的不同措施及其后果

天主教否定了“利玛窦规矩”,引发“礼仪之争”,导致清政府禁止天主教。以利玛窦为代表的传教士为适应中国国情,尊重中国的传统文化,多方结交有影响的士大夫,走“多与孔、孟合”的路线^③,他强调耶儒相能,以便基督教能在中国顺利传播。利玛窦刚来到中国时,以为中国本土的“教士”是佛僧,着僧服、自称为僧即可适合民情。但后来发现,中国官方对和尚没有多少敬意,而通过科举考试进入国家统治机构的士大夫是最受尊敬的阶层,他马上换上了儒服,以接近士大夫。结交士大夫对利玛窦传教帮助很大:第一是为传教士在中国的活动寻求到了官方的支持,因而可以减少其活动的阻碍。第二是士大夫在道德生活、宗教生活中示范作用极大,争取一名士大夫信教,便可影响其周围的平民,“一名知识分子的皈依较许多一般教友更有价值”^④。事实证明,在后来的活动中,李贽起到了第一种作用,他曾在山东帮助利玛窦实施进京计划。至于瞿太素、徐光启、李之藻、杨廷筠等名公巨卿,利玛窦等传教士视之为教中支柱,他们不仅发挥了上述两种作用,而且在利玛窦死后,这些有影响的中国教徒还曾在传教活动受到排斥的困难时期起而护教。

尤其重要的是,利玛窦将“敬孔”和“祭祖”解释为“敬其(孔子)为人师范”、“尽孝思之诚”的非宗教礼仪。在此基础上,尊重士大夫和平民的祭祀风俗。这使得当时的中国教徒,特别是那些有一定政治、社会地位的天主教徒,在需要参加“敬孔”和“祭祖”仪式时不致产生宗教上的阻滞和困难;同时,利玛窦还以儒家经典中的天、上帝称呼天主教的“唯一真神”天主,后来的康熙皇帝将此称为“利玛窦规矩”^⑤。但并不是所有人都遵循“利玛窦规矩”。所谓“传教心火甚高”的龙华民就主张直接到大街小巷宣传讲“福音”,“从高官大员开始而乡下的愚夫愚妇,都应该劝他们信教”^⑥。他实质上是“引起中国礼仪之争问题的第一人”,他认为“中国之习惯礼典中崇拜偶像,与基督教神圣的性质不同,所以应该绝对加以禁止”^⑦。当然,其他各会士反对“利玛窦规矩”者更为激烈。特别在利玛窦死后,反对者占了上风。从17世纪30年代起,开始了持续近一个世纪的“礼仪之争”,官司一直打到教皇和康熙皇帝那里。“礼仪之争”最初是从几个译名开始的,焦点最终聚在“敬孔”、“祭祖”的决定,康熙皇帝对礼仪性质多次解释无效,十分愤怒。

万方数据

也由于中国地方官员屡请禁绝天主教,康熙皇帝乃下令全面禁教。他斥责西洋人为“小人”、“天主教徒”“竟与和尚道士异端小教相同”,明令“以后西洋人不必在中国行教,禁止可也,免得多事”^⑧。雍正即位后,禁教更严,1724年,他批准礼部奏请,“将各西洋人,除送京效力外,余俱安插澳门。”各地“天主堂改为公所”,“误入其教者,严行禁飭。”^⑨天主教在中国传播的良好势头一去不返。

伊斯兰教依靠经堂教育和“以儒诠经”成功实现复兴”。面对伊斯兰教的衰危局面,穆斯林有识有志之士颇为忧心,群起挽救。明朝后期至清代,胡登洲首创于关中,继而普及西北、华北、东南和西南的经堂教育兴起,以王岱舆、刘智、马注、马德新等为主要代表的汉文译著活动蓬勃发展。经堂教育就是加强伊斯兰教内部的教育和学习,使教徒熟知教规、教义和经典,努力创造浓厚的宗教氛围;“以儒诠经”就是积极开展汉文译著活动,借用儒家思想解释伊斯兰文化。这两者内外结合,相辅相成,强化了教众的宗教信仰,为伊斯兰教培养了不少经师、学者,使之后继有人;并对外宣扬了伊斯兰教义,有助于教外人士对伊斯兰教真谛的认识,在一定程度上消除了民族隔阂和民族偏见。尤其是学者们将伊、儒的道德伦理更加紧密地揉合在一起,使两者相通之处更加明朗直观,使“伊儒相通”的观念渐入人心,成为回族与汉族等更好地相处、交往和融合的基础。不但穆斯林极端珍视,倍加赞扬,教外人士也高度评价,欣然首肯,特别对汉文译著中的伦理学说赞有加,如“虽以阐发天方,实以光大吾儒”^⑩、“独清真一教,其说本于天,而理宗于一,与吾儒大相表里……其教亦不废君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之序,而洁己好施更广吾儒所不足……且立说平易,不事玄诞,与道释两家,绝为霄壤,较之吾儒情理一书,同而异,异而同,亦在所不讳”^⑪等。

在汉文译著活动中,学者们提出了“二元忠诚”的社会道德伦理观,即提倡顺从,“忠主忠君”,实现了伊斯兰教在中国从“一元忠诚”到“二元忠诚”的变革。在穆斯林学者们看来,人世上无论什么主张,只要是在《古兰经》、圣训中被真主和穆罕默德所提倡的,都在顺从之列,所以“顺从”应居伊斯兰道德规范的首位。中国回族穆斯林根据经、训中关于热爱自己生长的土地、服从执行政策的长官等内容的文字,将“顺从”的涵义和范围进一步扩大。王岱舆说:“人生在世有三大正事,乃顺主也,顺君也,顺亲也。凡违兹三

者,则不忠、不义、不孝矣”^⑧。至于顺主和顺君的关系,刘智进一步阐述说:“君者,主之影。忠于君即所以忠于主也”,“一时不心于君,即为不贤,一时不合一君,即为不忠”,“王者,代真主以治世者也。”^⑨这种“二元忠诚”的道德观的提出,解决了在中国这样的封建社会,回族穆斯林对非穆斯林君主应持何态度的问题,这对回族伊斯兰教的生存、发展至关重要。从历史上看,中国没有全国性的统一的宗教,没有凌驾于皇权之上的教权,皇帝拥有至高无上的权力,宗教的命运在很大程度上掌握在世俗王权手中,所以,“忠君”就成变封建政治道德领域中的一面旗帜。回族穆斯林要想在中国封建社会图生存、求发展,就必须顺从皇权,既要忠于安拉,又要忠于君主。“忠主忠君”思想的提出,不但适应了中国封建统治的要求,也为伊斯兰教与儒家学说更好地相结合打开了方便之门,加速了伊斯兰教的中国化进程。可以说,没有经堂教育和“以儒诠经”活动,就没有清朝前期伊斯兰教的重新兴起。

三、天主教遭禁和伊斯兰教复兴的原因和启迪意义

从根本上说,“利玛窦规矩”就是尊重并适应中国传统和国情的原则,而中国的国情在最大程度上是指,儒家文化在传统文化中占主导地位,“敬礼”、“祭祖”在人们心目中占极大的分量,统治阶级利用儒家思想巩固其统治。否定“利玛窦规矩”,就是否定了对中国传统文化和风俗习惯的尊重,伤害了中国人特别是士大夫阶层的感情,使利玛窦取得的传教成果功亏一篑,这是天主教在中国遭禁的最根本原因。利玛窦在中国传教的主导路线就是适应中国传统文化思想,尤其是会通耶儒、作到附儒、补儒进而超儒。他穿儒服,行秀才礼,并通过各种有吸引力的手段与士大夫积极结交,争取他们的支持和受洗入教。在理论上,利玛窦努力对中国的礼仪和儒家的经典分别给予世俗化和基督化的解释,并通过中文著作传扬其耶儒相合的宗教思想。同时,对儒学中 with 基督教的根本教义相违的观念、思想给予批判。利玛窦很讲策略,也很务实,对中国的传统文化和习俗也十分尊重,再加上他的博学多才和对西方科学技术的介绍,他获得了士大夫阶层的大力支持和帮助。如尚书之子瞿太素,在士大夫之中不断宣扬利玛窦之名,而且经常将其引进不同的士大夫圈子中。“利玛窦规矩”被否定后,与其交往过密的士大夫对其他传教士有一种本能的排斥,

天主教不但得不到官方的支持,反而遭到重重阻碍,传教工作陷入一片混乱。再者,由于欧洲殖民者、海盗和倭寇的入侵,中国人的警惕性和闭关性很强,而对利玛窦死后传教士严苛的传教路线,中国人感到他们对中国社会稳定性的潜在的和现实的威胁,“对所有外国人十分敏感,好象所有外国人皆能强占他们的领土似的。”^⑩所以,龙华民为代表的传教士急于求成的直接后果是,中国百姓经常以各种理由向官府告状、抵制、排斥他们的传教活动,很多地方官员也屡次请求政府禁绝天主教。

更需要指出的是,“礼仪之争”直接引发清王朝和教廷之间的激烈冲突,是天主教最终遭到禁绝的直接原因。明末的这次中西文化交流,是在中国封建社会还比较强大的环境下进行的,同清末西方列强借武力、鸦片和不平等条约强加于我们所引起的交流,不可同日而语。所以,西方文化进入中国,不可能一手拿剑,一手拿“福音”书,只能与中国传统文化平等对话,才能取长补短,使双方受益,促进文化和社会的进步。而且,在汉代“罢黜百家,独尊儒术”后,以孔孟之道为主的封建宗法制度和道德伦理思想统治了中国两千余年。发展到宋明理学时期,更符合统治阶级的统治需要而倍受赏识,顺之者存,逆之者亡。凡是外来文化如不受儒家的欢迎,便难得统治者的欢喜,在中国就很难存在。像摩尼教、火祆教、景教、婆罗门教,都曾一度流入中国,但很快就淹没不传。所以,教廷禁止中国天主教徒“敬孔”、“祭祖”,不但不符合中国人的心理需求,也不符合统治者的统治需要。因为,明政府自不必说,清朝作为少数民族入主中原的政权,尤其是在中国立足未稳的情况下,必然十分重视儒家思想对其统治稳定的维护作用。况且,清王朝自入关后,势力盛极一时,怎能容忍教廷和传教士反反复复指手划脚,对他们妄下命令?所以,在“礼仪之争”闹成僵局时,康熙皇帝就以是否遵守“利玛窦规矩”作为传教士去留的条件,在经过多次的耐心解释后,教廷仍坚持己见,清朝乃下令禁教,使利玛窦等传教士好不容易开创的传教局面烟消云散。

而伊斯兰教就不一样,自穆斯林来到中国到明末清初,伊斯兰教在中国已经有一千年的历史,对儒家文化占主导地位的传统文化有比较深厚的理解和认同感,自然而然就比较能顺应中国的国情。他们的上层知识分子,很多既是虔诚的穆斯林,又是造诣很深的儒学家,即所谓“回儒”。而对伊斯兰教的衰落局

面,他们以“经堂教育”来培养自己的经师、学者,强化教众的宗教信仰,从伊、儒在道德伦理的相通性入手,掀起“以儒诠经”活动,借助儒家思想宣传伊斯兰教文化。纵观伊斯兰教在中国发展的历程,穆斯林不仅适当地接受了在中国占统治地位的儒家文化,还保持了伊斯兰教核心教义,也就是说,既适应了封建社会的统治要求,又强化了教徒的宗教信仰。再者,伊斯兰教在中国不公开传教,不会对政府的统治造成威胁,他们也很注意结交汉族学者和官员,请他们为汉文译著作序,通过他们让外界了解伊斯兰教,而且,穆斯林学者内部比较团结,几代人一直致力于伊斯兰教在中国的生存和发展。所以,通过论述“伊儒相通”有选择地接受儒思想,进而通过阐扬“忠主忠君”顺应封建统治,穆斯林学者为伊斯兰教在中国的发展创造了良好的文化背景和政治环境。特别是在伊斯兰教受到冲击时,这种做法起到十分明显的减震作用。在清朝前期,由于误解、无知或别有用心,诋毁回教和伊斯兰教的事件甚嚣尘上,如山东巡抚陈世倌等一些官员多次奏请禁灭回教。但清廷并没有偏听偏信,在诏书中多次批驳,并安抚“天下回民各守清真”,“从俗从宜各安其习”,以不负“朕恩有爱道之意”。从清统治者对伊斯兰教的态度和评价我们可知,很多皇帝对伊斯兰教的教义和习俗有相当的了解,认为伊儒皆“自始之宏道”,只是“习尚稍有不同”,没有必要因“区区小节故意刻求”和“通行禁约,强行画一”。明末清初穆斯林学者的这些活动,被日本学者桑田六郎称为伊斯兰教的“文艺复兴”。

审视和分析天主教遭禁及伊斯兰教复兴的过程和原因,我们能得到不少启示。首先,文化交流包括宗教交流,必须建立在相互平等、相互尊重的基础之上,任何文化至尊主义和过激的文化排他性都会引起尖锐的冲突和对抗,进而使双方受损。所以,宗教宽容和文化宽容就显得极为重要,任何国家、宗教和文化都不能将自己的观念强加给对方,每个国家都有各自的国情和历史,都有权选择适合本国传统的道路和制度,外来文化应该也只能尊重并适应该国的传统和选择。当然,这并不是说外来文化必须全盘接受该国文化传统,关键在于相互尊重,求同存异。

其次,传统文化的尊严来自国家的实力,弱国无外交,弱国的文化也很难被尊重。从清初和末的对比中,我们可以清楚地看到这一点。清初中国还十分强

大,天主教遭禁后,西方国家还没有实力将其强加给我们。但清末就不同了,清王朝江河日下,西方列强蒸蒸日上,他们用洋枪洋炮打开了中国的大门,从此中国开始了一百多年屈辱的“传教”史,中华民族受尽了外国的欺凌。

再次,适应中国社会是外来宗教在中国生存和发展的必由之路。从明清之际天主教和伊斯兰的不同结局,我们可以清楚地看出来。但这种适应不是要改变宗教的教义,而是要求宗教在法律的范围内活动,与社会的发展和文明的进步相适应,这是符合信教群众和各宗教本身的根本利益的。我们在具体的工作中,不能简单地对某种宗教加以禁止,除非是邪教;而应全面贯彻国家的宗教政策,依法加强对宗教事务的管理,积极引导宗教与有中国特色的社会主义社会相适应。

现在我们国家逐步强大起来,从而赢得了世界的尊重,西方列强不能不改以往的骄横态度,对我刮目相看。此时我们再看中西文化交流问题,总是步入了又一个平等、和平的交流时期。尽管仍不可避免地出现不少对立甚至对抗,但新时期的中西文化交流,无论内容上、方式上,范围规模上都不是以往任何时期可比拟的。我们应该头脑更清楚,方针更适当,把中西文化交流推向一个更高的水平。

参考文献

- ① 《胡太师墓碑记》,见《中国穆斯林》1981年第1期。
- ②⑬ 刘智:《天方典礼》,天津古籍出版社1988年版,第229页,12页。
- ③ 楼宇烈:《中外宗教交流史》,湖南教育出版社1998年版,第269页。
- ④⑥ 《利玛窦全集》第四册,台湾光启、辅仁联合发行1986年版,第365页、521页。
- ⑤ 顾裕禄:《中国天主教过去和未来》,上海科学出版社1989年版,第37页。
- ⑦ 朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,福建人民出版社1985年版,第122页。
- ⑧⑨ 孙尚扬:《基督教与明末儒学》,东方出版社1994年版,第23页。
- ⑩ 刘智:《天方性理》徐元正序,天津古籍出版社1988年版。
- ⑪⑫ 王岱舆:《正教真诠》,宁夏人民出版社1988年版,第5页,第88页。
- ⑬ 《利玛窦全集》第三册,台湾光启、辅仁联合发行1986年版,第218页。

责任编辑:李仁质

明末清初天主教和伊斯兰教在中国的不同命运及启示

作者: [刘明华](#), [金刚](#)
 作者单位: [中共济南市委党校](#)
 刊名: [中央社会主义学院学报](#) **PKU**
 英文刊名: [JOURNAL OF THE CENTRAL INSTITUTE OF SOCIALISM](#)
 年, 卷(期): 2001, ""(2)
 被引用次数: 0次

参考文献(10条)

1. [胡太师祖墓碑记](#) 1981(01)
2. [刘智 天方典礼](#) 1988
3. [楼宇烈 中外宗教交流史](#) 1998
4. [利玛窦全集](#) 1986
5. [顾裕禄 中国天主教的过去和未来](#) 1989
6. [朱谦之 中国哲学对欧洲的影响](#) 1985
7. [孙尚扬 基督教与明末儒学](#) 1994
8. [刘智 天方性理》徐元正序](#) 1988
9. [王岱舆 正教真诠](#) 1988
10. [利玛窦全集](#) 1986

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [王剑. WANG Jian 论天主教文化与明末清初的儒学环境 - 东北师大学报\(哲学社会科学版\)2001, ""\(3\)](#)
 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, 必然会遭到卫道儒士的猛烈批驳。
2. 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。清取代明之后, 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, 同时又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。
3. 期刊论文 [汤开建. 赵殿红. Tang Kaijian. Zhao Dianhong 明末清初天主教在江南的传播与发展 - 社会科学](#) 2006, ""(12)
 自利玛窦开教南京以后, 天主教在江南地区的发展在全国居于领先地位, 南京、上海、杭州、松江等地的天主教传播相当繁荣。这主要得益于以下几个方面: 明末清初天主教传播的宽松环境, 江南地方官绅的支持和帮助, 一批素质极高的传教士的不懈努力, 利玛窦传教策略的贯彻执行以及适应本土特点的传教方式的不断探索。
4. 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以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，从思想文化溯源方面，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。这一梳理将来自《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，以凸显这一从西洋传入的“上帝”的特质。

第四章则将顺承前文思路，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”。

5. 期刊论文 陆芸 艾儒略与张賡——明末清初天主教在福建的传教策略 -福建论坛(人文社会科学版)2008,“(3)

艾儒略是明末清初来华的耶稣会传教士之一，他用中文写了大量的文章来宣传天主教的教义、礼仪，其中《圣梦歌》是和张賡合作完成的，张賡还为艾儒略的《口铎日抄》做序，为《五十余言》做跋。本文拟通过两人的交往来探索明末清初天主教在福建的传教策略，以及当时中国天主教徒的心路历程。

6. 期刊论文 赵殿红. Zhao Dianhong 明末清初在华天主教各修会的传教策略述论 -韩山师范学院学报2002, 23(1)

近年来，多数关于中国明清时期天主教史的研究作品，多讨论耶稣会士在华活动及其“适应”策略，而对其他修会，包括道明会和方济会的研究较少谈及。该文运用多种中西材料，将明末清初在华的三个主要修会的来华人数及不同的传教方法进行了简要比较。并从不同修会间的固有冲突的角度来探讨中国礼仪之争的部分根源和不同避免性。

7. 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”和以基督教教化中国人的工作，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可温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诸如如偈的中国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家实现深刻的融合。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，当然也不可能像佛教释道二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，还带有更多的“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：以儒为本土、释道有机交融共同尊护皇权的综合体—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，都被归入儒者行列，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，在共同的双重原因和主观原因的背后，“回儒”和“西儒”产生的背景有明显的区别。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同。“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，都不约而同地会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，不断依附、靠拢、融合、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”现象以佛教开始最早，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，又因为佛儒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：谓

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”会通天儒主要表现在：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政治的需要，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解和偏见，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需要和值得我们尊重，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。

8. 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。

9. 期刊论文 [张西平 明末清初中国天主教史研究的新进展——兼评余三乐《中西文化交流的历史见证》](#) -肇庆学院学报2007, 28(6)

中国基督教史研究在近十二十年成为学术界关注的热点。研究成果出现大面积的丰收，有原创性的著作在中国大陆、台湾、香港和澳门陆续涌现，表明中文学术界关于明清中西文化交流史的研究的整体取得了明显的进步。其中余三乐的《中西文化交流的历史见证》一书所叙述的北京教堂见证的近200年的中西文化交流与碰撞，就是标志新进展的一项成果。

10. 期刊论文 [罗兴连. LUO Xing-lian 试论陈垣的宗教史治学方法——以《从教外典籍看明末清初的天主教》为例](#) -广东教育学院学报2006, 26(2)

一代史学宗师陈垣一生著述宏富，治学严谨，提出了很多精辟的学术见解。在宗教史研究方面，注重对宗教典籍之外其他史料的运用是他治史学的一大特色，这与胡适大相径庭，两者产生的一场争论耐人寻味。《从教外典籍看明末清初的天主教》一文写于争论之后，也是陈垣众多基督教研究著作中唯一公开谈论治学方法的一篇文章，文中运用大量档案、诗文集等教外典籍研究明末清初的天主教情况，体现了他在宗教史研究中的独到见解和治学方法。

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_zyshzyxyxb200102011.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：b595bbe2-20d1-45f2-9c52-9e4d00963cd7

下载时间：2010年12月15日