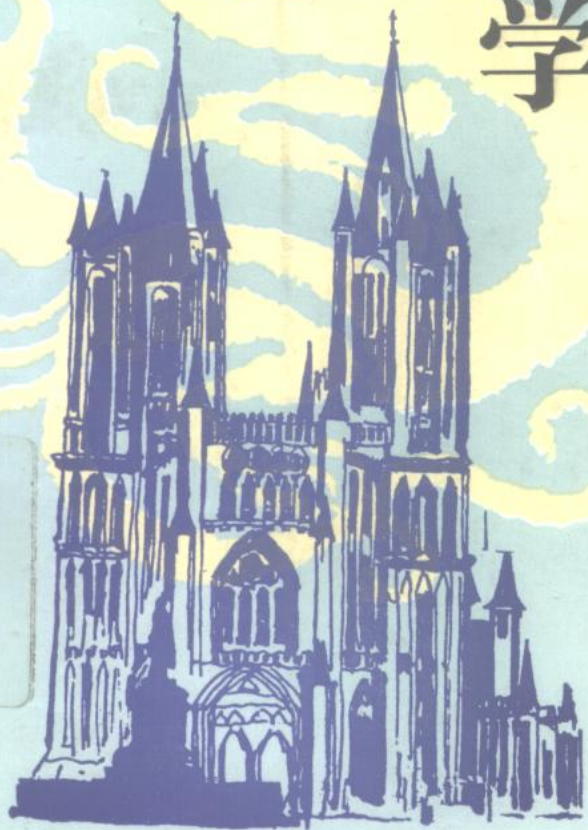


基督教与

明末儒学

孙尚杨 著



東方出版社

基督教与明末儒学

孙尚杨 著

東方出版社

责任编辑：王 粤
装帧设计：曹 春
版式设计：赵迎珂
责任校对：唐桂珍

图书在版编目(CIP)数据

基督教与明末儒学/孙尚扬著.

-北京: 东方出版社, 1994.12

ISBN 7-5060-0496-8

I. 基…

II. 孙…

III. ①基督教-关系-儒家②儒家-关系-基督教

IV. B 97 B 222.05

基督教与明末儒学

JIDUJIAO YU MINGMO RUXUE

孙尚扬 著

东方出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街166号)

新魏印刷厂印刷 新华书店 经销

1994年12月第1版 1994年12月北京第1次印刷

开本: 850×1168毫米 1/32 印张8.25

字数: 200千字 印数: 0,001-3,000册

ISBN 7-5060-0496-8/B·58 定价: 8.80元

PHB/15

目 录

序一	汤一介 1
序二	杨 适 3
前 言	7
上篇 利玛窦研究	
小 引	13
第一章 利玛窦的传教策略	15
一 争取士大夫的同情	15
二 “利玛窦规矩”	19
三 学术传教	24
附：《辨学遗牍》作者考	40
第二章 解释与调和	49
一 利玛窦的儒学观	49
附：利玛窦的中国文化观在欧洲的影响	56
二 调和与附会	64
（一）退化史观	64
（二）神·灵·天堂与地狱	67
（三）人性与道德	80
第三章 对儒学的批判	101
一 太极不能为万物本原	102
二 万物不可为一体	108
三 三教合一——“折断天下之心于三道”	117
四 入世与出世——“吾尝笑且惜彼经国之士”	122

五 “大伦”与五伦——“人有三父”.....	125
下篇 明末士大夫对“天学”的理解与反应	
小 引	133
第一章 士大夫与传教士的结交	137
一 “咸与普接”.....	138
二 宗教的整合.....	146
三 疑怪者的宽容.....	151
第二章 理解和接受	159
一 综合与竞争.....	160
二 从科学真理到“启示真理”.....	185
三 虔信者的迷失.....	200
第三章 拒斥和批判	223
一 “纵巧何益于心身”.....	226
二 “用夷变夏”.....	230
三 “反伦”与“裂性”.....	238
四 “诬天”.....	248
简短的结论	257
后 记	261

序一

外来文化大规模传入中国主要有两次：一次是由公元1世纪起印度佛教文化的传入，在此后长达一千年的历史中，印度佛教文化逐渐为中国文化所吸收，成为中国文化的组成部分；另一次是由16世纪末传入的西方文化，西方文化的传入中国到今天也有四百年了，这次西方文化的传入虽经种种波折，但它对中国文化的影响之巨大，则是无可否认的。特别是近百年中，在中国文化史上“古今中西”之争已成为这一时代文化讨论的主题。因此，对中国人来说就存在着三个互相联系的问题：如何对待原有传统文化，如何吸收外来西方文化，以及如何创造中国的新文化。而对此，可能有三种不同态度：一种是对传统文化采取否定的态度，这可称之为急进主义派；一种是对传统文化采取肯定的态度，这可称之为保守主义派；一种是对传统文化采取无可无不可的态度，这可称之为自由主义派。过去曾有一种观点，认为只有其中某一对中国文化的发展有益，而其他两派则是有害的。我认为，或许这种看法是可以讨论的，也就是说并不正确。照我看，在文化的转型时期，这三种力量毫无疑问是并存同一框架之中，它们之间的张力和搏击正是推动文化(社会历史)发展的重要契机。

为了考察四百年来的西方文化的输入，以及中国人对它作出的种种不同的反应，我曾考虑写一本书叫《西学输入史论》，打算对西学输入中的一些关键性问题作些研究。1987年我写了一篇题为

《论利玛窦汇合东西文化的尝试》(刊于台湾《中国论坛》中)，在研究过程中，我发现要深入下去有相当大的困难，必须掌握大量文献材料，并要细心阅读已有的研究成果，这就不是一个人所能完成的。但是，如果想要较好地解决中国文化的发展问题，认真地系统地研究四百年来西学输入中国史将是不可缺少的。正巧这时我招收了一批博士研究生，于是我就让他们中的三位分别对西学输入中的一些问题，作比较充分和系统的研究。孙尚扬选择了四百年前西学开始输入作为他研究的范围，写成了这本书。另外两位同学，一位选择了“由张之洞到胡适”(由“中体西用”到“全盘西化”，即19世纪末到20世纪初的西学输入)为题；另一位的博客论文是《金岳霖哲学思想研究》(即20世纪中叶的西学输入，特别是关于西方哲学中的认识论问题)。我打算今后将继续招收一些博士研究生，希望他们对西学输入的关键性问题逐个进行研究，以期最后能有一全面系统的看法，并作出相应的成果来。我发现，我所招收的这批青年人有着敏锐的思考问题的能力，而且非常勤奋，并对学术研究有极大的兴趣，如果他们能坚持不懈地认真研究，一定会取得可喜成果，孙尚扬的博士论文就是一例。

孙尚扬是我的博士研究生中最年轻的一个，他的这部博士论文得到了很好的评价，在这里我不想多介绍他的论文的内容，因为读者自己都会看到。但我想说的只是，他的论文所取得的成果放在对早期基督教传入中国的研究成果中毫不逊色，而且有颇多独创之处。对此，我作为他的导师，是感到十分欣慰的。

汤一介

1991、12、10于加拿大

序二

孙尚扬君《基督教与明末儒学》一书，是一本颇有学术价值的专著。其特色为在平实中见功力，在迄今国内外有关此主题的论著中，我以为是相当出色的，而且可以说为此项研究提供了基础。作者不作耸人的片面之论，不曲附于出自各种因素之偏蔽立场，很实在地站在当代的水准和需要的高度，去总结这段历史经验，认真从史料的梳理、发掘和思考中，全面把握这一错综复杂的事件，对各个重要方面及其演变一一作出清理和分析，并由现象求本质，作出了颇有理论高度与深度的讨论。就我所见，前贤们对此一段历史虽有若干论著，但多数是从天主教传教的角度所做的回顾，亦有从中国知识界吸取西方科学思想的方面所作之探讨，虽皆有重要意义，总觉尚窄，且大多叙述故事多而分析不足，深入到中西宗教与哲学对比深处之作似更缺乏。因此，人们期待有一部更好的作品问世。孙君之作可说满足了人们这一期望。这是同他长期好学深思的切实努力以及比较厚实的中西哲学根底分不开的。孙君是位非常年轻的学者，并不沾染流行的虚夸风气，埋头实干学问，我以为很值得提倡。

明末这次中西文化交流，总的说来是和平的平等的，同清末时西方列强借武力、鸦片和不平等条约强加于我所引起的交流，情形很不相同。前者属正常的对话，不同文化可以平等讨论，取长补短，纵有尖锐争议，只要处理得当，皆可促进中西双方之收益，利于

文化之前进。而后者则为极不正常的对抗。现在我国重新独立强大起来,经济虽尚不如西方发达国家,亦已正在迅速腾飞,从而赢得世界的尊重,西方列强不能不改以往之骄横态度,对我刮目相看。此时我们再看中西文化交流问题,当可预见尽管仍不可避免会有不少对立甚至对抗(犹如明末及清康熙时罗马教廷与中国政府间关于伦理、礼仪之争那样),但总的是步入了又一个平等、和平的交流时期。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的。但为了使我们头脑更清醒,方针更适当,认真总结和吸取以往经验教训,尤其是明末那段,将极有启迪意义。

·明末一段,虽交往人员不多,在上层教士与士大夫之间,但触及到中西传统文化之核心处相当深,此经验甚宜反复研讨,于今日亦甚有参考价值。孙君此书对天主教与儒学的交流和冲突之要害处,进行了重点讨论阐发。在对利玛窦和徐光启、李之藻、杨廷筠这几位中心人物作具体分析中,有力揭示了各自思想核心中的优长及其间的差异,从而阐明了他们彼此尊重、吸取、互释与融通的原因和机制。又指出了各自出发点上的重大分别。无论如何,利玛窦将作为比较能够正确对待中国文化的一位极其优秀的西方思想家榜样,而长存于历史;而就中国学者言之,徐李亦堪称楷模。书中有关他们的评述,我以为对今天的中士与西士都会是有益的。尤其对徐光启“以会通求超胜”,对李之藻的“藉异己以激发本来之真性,始虽若戾,终则相生”的光辉思想,作者的阐发颇有力度,这确实是必须大力发扬的。

此书末章亦颇有特色。作者在论及“拒斥”反应时,对其排外的错误倾向进行了重点批评,但并不片面,相反,还揭示了这种排斥反应中也包含着极富洞察力的正当方面。这是全面的研究态度和实事求是的学风。在上篇论及利玛窦对儒学的批评中,作者已

抓住了“大伦与五伦”这一耶儒之学差别、分歧之关键问题；到最后一章，通过思想上强烈的突出对比，进一步揭示了这一要点，从而把中国传统文化以人伦为本的核心昭示出来，并提出了以往中国人伦文化有宗法性缺点这一本质问题。我以为这是很对的看法，点明了要紧之处，值得引起人们的注意和进一步的研讨。

我出于对中西文化与人伦的比较研究之关心，对明末这段往事很有兴趣，但自己尚说不上作什么研究。有感于本书对我的助益和启发，就谈点粗疏之见，聊充序言，供读者参考，亦有抛砖引玉之意而已。

北京大学哲学系 杨适

1991.12.4.

前言

近代以前,沟通中国与欧洲大陆的除了战争因素以外,媒体主要是探险家和传教士,其中又以传教士扮演的角色最为重要。这乃是由西方中世纪的宗教特性及中国封建社会的相对封闭性所导致的。唐元两代曾有基督教输入中国之事,但真正使中西哲学、宗教和科学的实质性接触——相互了解、认识、对话、融会和冲撞——成为可能的则是明末来华的天主教耶稣会士,梁启超将明末欧洲历算学的输入视作中国学术史上值得大书特书的公案。^①如果我们不否认客观历史,同时又自觉地与那些背景较为复杂的学者不甚单纯的研究区别开来,那末,我们对明末中西哲学、宗教之间的交流亦可作梁氏观。

对这一公案作历史性考察的结果是大量的传教史和传记体著作,近来有些具有宗教背景的中西人士开始从总结传教经验教训的角度注意到明末儒学和基督教的同异。本文不想为传教史著作再作量上的增益,也主要不是一部总结传教经验教训的“启示录”。我们关注的首先是以利玛窦为代表的传教士确立的传教路线中的策略性和理智分析性成分,以及在理论、教义上所作的儒学基督教化工作。

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是另一传教士沙勿略(S. Franciscus Xaverius)。此人曾于嘉靖年间在日本传教,深受儒学影响的日本人向他问道:“如果你们的宗教

是真理，为什么作为一切智慧之源的中国人没听到它呢？”^②这个难以回答的问题使沙勿略萌发了一个念头：先以基督教归化中国人，进而影响整个儒家文化圈。为此，沙勿略决心进入中国传教。嘉靖三十一年，这位享有宗教钦使特权的传教士登上了广东海外的上川岛，但明帝国的海禁使他只能望洋兴叹，在紧张的谋划和焦灼的等待中，身心交瘁的沙勿略猝死于同年年底。死前，这位绝望的传教士曾对着中国大陆喊道：“岩石岩石，你何时才能裂开？！”沙勿略进入中国的梦想未能实现，但他寄往欧洲的信函极大地影响了耶稣会。此后的耶稣会开始将其“精神狩猎”的目标转向“文明鼎盛”而又神秘莫测的中国。万历七年，受耶稣会远东视察员范礼安之命，传教士罗明坚从印度驶抵澳门，着手实施进入中国内地的计划。万历十年，罗明坚进入广东肇庆。此人试图通过顺应中国文化达到传教之目的，但他确立了一条与佛僧认同的传教路线，剃发刮须，身着僧服。万历十一年，罗明坚引利玛窦入肇庆。在研习中国语言和文献的同时，利玛窦通过较敏锐的观察发现：必须与统治中国的儒学和士大夫寻求结合点和共同兴趣。为此，他改穿儒服，行秀才礼，并通过各种对士大夫有吸引力的手段与他们积极结交，争取他们的同情，进而使一些士大夫受洗入教。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伦理和基督化的解释，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。利玛窦的这些理论工作将成为本文上篇的主要研究对象。

本文上篇之所以主要以利玛窦为研究对象，乃是基于以下事实：利氏确立的适应中国文化思想的传教路线，他在理论上所作的附儒、补儒、超儒的工作，成为明末传教士在中国活动的主导路线。凡是当时士大夫能容忍的地方，必然是因为传教士们较彻底贯彻了这条路线，反之，他们便会遭到拒斥，并最终导致反“天学”的士

大夫追根溯源地全盘拒斥利玛窦会通耶儒的理论成果，以及传教士输入的西方科学。利玛窦在早期传教士在华活动中的主导作用，他对当时一些杰出的士大夫如徐光启、李之藻等人的影响，他死后从反教士大夫那里遭受的系统批判，表明他是明末中西交通史中的核心人物。

具有更重要意义，因而更值得研究的是明末士大夫对“天学”的反应。传教士入华初期，主要由利玛窦造成的耶儒相合的表象，使他们得到的基本上是同情和士大夫出于各种目的与传教士所作的积极交游。万历三十一年，从徐光启始，陆续有一些名公巨卿受洗入教，这些士大夫崇尚“天学”并受洗入教是复杂的、各有特性的现象。他们中有的认为可以在“天学”中得到解决生死大事等问题的答案，或认为“天学”可以帮助儒学建立一种绝对至上，因而普遍有效的道德规范体系，有的则认为“天学”中的“因性”与“超性”之理，可以满足人们在形而上方面的理论需求和宗教需求，有的认为对天主教的信仰可以在理论和实践中解决生活、存在的意义问题，等等，不一而足。但他们对“天学”的接受和理解又具有相似的归趣，即最初努力寻求儒学与“天学”的结合点，又各各赋予“天学”以实学的意义。当然，他们赋予“天学”以实学之意义的角度各有不同，徐光启、李之藻等人在与传教士的密切交往中，通过对西方科学的积极接受和深入研究、传播，认为西方科学中条分缕析、步步推明的逻辑思维方法，以及以数为基础的定量分析方法，可以用来消除明末玄虚学风，广泛传扬之可以使人们走向崇实去虚的为学之路。他们还认为“天学”可以帮助人们在道德实践中产生实心、实行，使人们为善必真，去恶必尽；杨廷筠则主要赋予基督教的宗教生活方式以实学的意义。这些士大夫对“天学”的理解是值得一一分析的历史现象。值得注意的是，其中的先进之士如徐光启、李之藻在科学研究和实践中，较敏锐地产生了一种在各方面与理想

化了西方竞争的观念，这使他们对“天学”的理解和接受具有追求富国强兵的现实感和爱国主义本质。全盘西化不是他们的理论归宿，在中西比较的基础上，通过对儒学、佛教的检讨而产生的补偏救弊并与西方竞争的观念，才是他们的真正的主张和目的，这又使他们对“天学”的理解和接受具有一定的历史合理性。

积极与传教士结交的有好异者，有倾慕利玛窦之人格品行和“博学”者。而最为传教士所倚重的则主要是东林党人和复社成员及与东林党接近的士大夫。他们或为传教士的中文著作撰序（如叶向高、曹于汴、冯应京等），或引传教士至各地传教（如叶向高、徐光启、杨廷筠等），或在一片排外禁教的声浪中通过自己的地位和影响使“稍宽其禁”（如蒋德璟）。东林党人以及“举复社而附东林”的复社成员在当时被很多人视为正统君子和清流，但他们对传教士和“天学”的态度却说明正统士大夫并非一律是社会生活中保守排外的主力。叶向高等人和顾宪成一样，视李贽等人的激进思想为冲决网罗的危险因素，但他们并不象排外的士大夫那样将同样的看法加诸传教士及其输入的“天学”，因而表现出相当的自信和开放性。明末后期积极倡导禁教排外的主要是一些好佛的士大夫、居士、僧徒，还有“素乏时誉”的沈潜，当然也有领导过抗击“红毛夷”的巨卿如邹维涟。导致这一现象的主要原因是利玛窦对佛教的严厉批判和排斥，利玛窦对儒学中一些核心观念、伦常规范的批判。利玛窦死后传教士实施的更严苛的传教路线，他们对中国社会生活稳定性的潜在和现实的威胁，加上欧洲海盗、殖民者的侵略，使一些士子僧徒从争正统和排除隐患的角度起而拒之。一部分士大夫对“天学”的否定性反应，既有少加分析的全盘拒斥，也有通过他们所理解和接受的儒学展开的对“天学”的理论批判。当传教士和一些中国教徒以各种方式证明天主教是唯一真理，尤其当传教士试图以天主教取代儒学（赅儒）并最终改变中国时，反教士

大夫对天主教的批判和拒斥便在客观上起着阻止中国中世纪化(基督化)的作用。但这种客观的合理性又最终湮没在他们全盘拒斥西学(包括科学)的排外声浪中。与李之藻、徐光启在实践活动中产生的“师夷制夷”,“会通以求超胜”的竞争观念相比,反教士大夫的全面排外活动又具有一定的盲目性和非理性特征。

以士大夫们对“天学”的反应判定他们是否具有近代意识,并不是有说服力的方法,原因不仅在于士大夫们与之进行对话的耶稣会士是反对宗教改革的产物,因而代表不了走向近代的西方文化,而且也由于当时中国的经济、思想文化具有自身的发展特性。思想家们在学术上的建树或工作是否具有顺乎历史发展的合理性这一问题,主要还是应当置于当时尚未与世界潮流发生根本性冲突、对立的中国历史背景中进行考察,才能予以回答。

比较、分析以及历史的考察因而将成为本文不可避免的方法。客观性将是本文努力追求的目标,史料的搜寻和爬梳因而也将成为一项重要任务。除如上所述之外,本文的另一目标将是在对史料的客观分析基础上,见出当时中西哲学、宗教对类似问题的解决方法和结论上的深刻差异,对一些貌似神离的问题将努力作审慎的考察和分析。

传教士在清初的活动,以及清初士大夫和最高统治者对西学的反应,也是饶有意味的历史现象。这一时期“礼仪之争”达到高潮,“礼仪之争”本身及其对欧洲思想界在某种程度上的影响也很值得研究,限于篇幅和时间,笔者只能将这些工作列入以后的研究计划。

本文在大多数地方使用天主教指称明末来华传教士输入的西方宗教,少数地方也使用基督教这一概念。实际上,基督教包括天主教、东正教和新教(抗宗)及其他崇拜耶稣基督的宗教派别。目前国内主要将基督教与新教等同使用,因而造成一定程度的混乱。

本文中的基督教指作为一种概念，即一般意义上的基督教，不是指新教。有些地方为了特指明末输入的西方宗教，只使用天主教这一概念。

注 释：

- ① 梁启超《中国近三百年学术史》，中国书店1985年版，第8页。
- ② A·H·Rowbotham, *Missionary and Mandarin*, P·46, Berkeley, 1942.