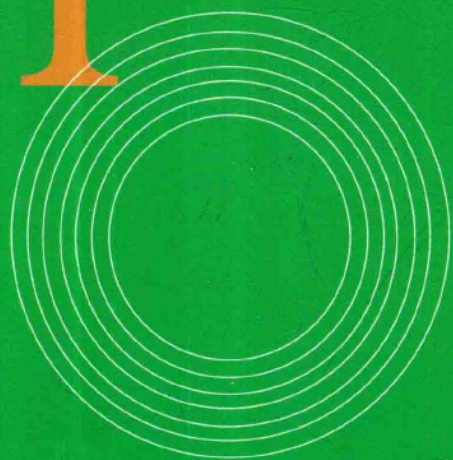


TIANRUTONGYI



天儒
同异

清初儒家基督徒研究

肖清和 著

QINGCHU
RUJIA JIDUTU
YANJIU

出版社



天儒同异：清初儒家基督徒研究

肖清和 著

上海大学出版社

· 上海 ·

图书在版编目(CIP)数据

天儒同异：清初儒家基督徒研究 / 肖清和著. —
上海：上海大学出版社，2019.7

ISBN 978-7-5671-3399-0

I. ①天… II. ①肖… III. ①儒家—基督教徒—研究—中国—清前期 IV. ①B222.05②B979.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2019)第 115031 号

责任编辑 徐雁华

封面设计 缪炎栩

技术编辑 金鑫 钱宇坤

天儒同异：清初儒家基督徒研究

肖清和 著

上海大学出版社出版发行

(上海市上大路 99 号 邮政编码 200444)

(<http://www.shupress.cn> 发行热线 021-66135112)

出版人 戴骏豪

*

南京展望文化发展有限公司排版

江苏凤凰数码印务有限公司印刷 各地新华书店经销

开本 787mm×1092mm 1/16 印张 17 字数 314 千

2019 年 7 月第 1 版 2019 年 7 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5671-3399-0/B·115 定价 58.00 元

本书是全国优秀博士学位论文作者专项资金资助项目“儒家基督徒研究：历史、思想与文献”(201201)、上海市社科规划中青班专项课题的阶段性成果。谨致谢意！

目 录

导 论	001
第一节 儒家基督徒释义	001
第二节 清初基督教概况	005
第三节 清初儒家基督徒研究概述	010
第一章 清初儒家基督徒概论	017
第一节 清初儒家基督徒的类型与特征	017
第二节 清初儒家基督徒的思想特征	021
第二章 从“合儒”“补儒”到“超儒”：清初儒家基督徒张星曜	026
第一节 张星曜的信仰历程	026
第二节 张星曜的人际网络	031
第三节 天儒同异：为儒家基督教辩护	039
第四节 批评佛道：辟佛老、知真儒	052
第五节 捍卫儒家礼仪	062
第三章 “复儒”易佛：清初儒家基督徒刘凝	071
第一节 刘凝的家族、生平与著作	071
第二节 刘凝的人际网络与受洗入教	076
第三节 “复儒”易佛：刘凝的思想世界	083
第四章 大道由来天下公：清初儒家基督徒李祖白	094
第一节 李祖白的身份及其在历局的活动	095
第二节 李祖白受洗入教	101
第三节 天主教人类始祖说与《天学传概》	105

第五章 太平万年：清初儒家基督徒郭廷裳	115
第一节 郭廷裳的先祖郭子章与西学	115
第二节 郭廷裳的家族与世系	126
第三节 郭廷裳与《太平万年书》	133
第六章 儒家化的基督教：白晋及其敬天思想	142
第一节 白晋与《古今敬天鉴》	142
第二节 “帝天说”与儒家一神论	146
第三节 《古今敬天鉴》的帝天说	149
第四节 白晋的敬天学	153
第七章 基督教化的儒学：马若瑟对儒家经典的诠释	164
第一节 马若瑟及其传教活动	164
第二节 马若瑟对儒家经典的基督教化诠释体系	168
结 论	198
参考文献	201
附表一：《天教明辨》细目	227
附表二：《历代通鉴纪事本末补后编》目次	229
附表三：南丰刘氏世谱简表	233
附表四：刘凝著述表	235
附表五：《古今敬天鉴》各版本比较	238
附 文：清初儒家对基督教的反应：杨光先与《不得已》	246

在中国历史上,晚明是一个“天崩地解”的时期。作为官方意识形态的朱子理学与作为精英阶层喜好的阳明心学,并驾齐驱、互相激荡;而在民间社会,传统的以儒家作为主导的思想秩序开始瓦解,三教合流的趋势越发明显。国势衰微源于党争与皇帝本人的怠政,而思想上的歧异与多元,给当时的儒家正统地位带来威胁,从而影响到整个王朝的命运。集合了好奇异之风与奢靡之风的晚明士人,在鼓噪而纷争的思想激流中,再难获得内心深处的安宁;而对未来或人生的不确定性,让佛教、道教重新俘获士人的心灵,充满宗教色彩的“阴鹭文”“功过格”大行其道。

正在此种背景下,西方传教士远渡重洋、梯波航海,历经重重险阻,来到中国。这些自称“西儒”,来自“泰西”或“极西”的传教士,与充满好奇心的晚明士大夫“往来晋接”。不少儒家士子在传教士的“循循善诱”之下受洗入教,成为明末清初独特的一个群体,即“儒家基督徒”群体^①。

第一节 儒家基督徒释义

本书的研究对象为清初的儒家基督徒。所谓“儒家基督徒”(Confucian Christian)是指明清时期信仰基督教、同时具有儒家身份的信徒^②。儒家基督徒是明末清初天主教传教士东来与儒家相融合的产物。具体来说,儒家基督徒的产生源于基督教信仰,但融入儒家的思想。其直接根源是利玛窦等传教士的“适应策略”,亦即后来被康熙皇帝称为“利玛窦规矩”。

所谓“利玛窦规矩”,即是在传教的过程中,适应中国本土文化的需要,将“异

^① 本书中所使用的“基督教”是指广义的基督教。

^② 钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》,圣神研究中心译,北京:社会科学文献出版社,2002,页265。

质”的基督教信仰与本土的儒家意识形态相结合，尊重儒家的礼法尤其是儒家的祭祖、敬孔等重要礼仪，认同儒家传统的政教关系，不直接挑战儒家的正统与权威，等等。因此，“适应策略”是适应与调和的，可避免直接冲突。在适应与调和的过程中，利玛窦等传教士做了一些具有创造性的工作，如其代表作《天主实义》中的重要命题“吾国天主，即华言上帝”，即将天主教的“天主”等同于儒家四书五经中的“上帝”，从而将先秦儒家的天论、上帝论演化成天主教的天主论，将先秦的帝天崇拜演化成基督教的一神论。

因此，儒家基督徒的产生是传教士东来的历史事件，但其基础是儒家先秦文献以及历史中所存在的“天”与“上帝”的思想和信仰。帝天信仰是先秦儒家的核心，但对于先秦文献中的“帝”或“天”是否等同或类似于基督教的 God（拉丁语 Deus）则有问题。首先，基督教的“陡斯”（Deus 的音译）是一个严格的一神宗教所崇拜的对象，具有人格化的特征。在犹太教的《圣经》以及基督教的《旧约》中，“陡斯”会生气、发怒、愤恨，甚至会报复、惩罚人类。一神论宗教有较强的排他性，禁止偶像崇拜，禁止崇拜其他的神。除此之外，一神论宗教更加强调“天启”和“神律”，将人与神之间的关系列在首要地位。但先秦儒家的帝天信仰，虽然有某些人格化的特征，但经典中的记载甚是模糊。而到了孔子时期，人文主义逐渐替代了之前的带有神秘特征的宗教信仰，“天”或“帝”（或天道）更具有“道德”或“规律”的色彩^①。毫无疑问，先秦文献中的“天”或“帝”确实带有某些一神论的特征。

“适应策略”以及先秦文献的帝天思想是儒家基督徒产生的两个思想基础。“适应策略”与其说是一种传教策略，不如说是一种诠释方法。其特征有三：首先采用复古的态度，回到原典，对经典文本进行再诠释；其次采用类比的论证方法，使用人类共通的理性或共识来进行论述与解释；再次采用自然神学而不是启示神学，作为诠释的主要资源。利玛窦进入中国之后不久，意识到儒家才是中国的主流，是官方的意识形态，因此采取依附儒家的策略，而对佛道及其他宗教则采取批判、攻击的做法，即所谓的“补儒易佛”。

儒家基督徒首先的身份是儒家士人，有的是儒家士大夫官员，如明末教会“三柱石”徐光启、李之藻、杨廷筠；有些是没有功名的儒家士子，如清初杭州的张星曜等。我们首先需要厘清的是“儒家”身份。一般而言，狭义的“儒家”是指通过科举考试、获得功名的士子，既包括各类举人、进士，又包括在仕或致仕的士大夫官员。但是，广义的“儒家”则指认同儒家的价值观、以儒家思想为认同核心的士人，包括曾经准备科举考试但没有功名的士子。换言之，本书所说的“儒家”是指广义层面的儒家。同时，儒家既指儒家士子，又指作为一种思想学派的儒学。

^① 石磊：《先秦汉代儒教天论研究》，北京：中华书局，2015，页 58。

按照利玛窦等传教士的区分,儒家可以分为“古儒”与“今儒”。“古儒”指先秦的儒家;“今儒”主要指宋明理学。利玛窦之所以对儒家作如此区分,一方面来源于欧洲的文艺复兴对古典时代的回顾,另一方面源自儒家士大夫的好古情结。同时,对儒家的区分也体现出了利玛窦对儒家较为复杂但更加实用的态度:可以附会儒家,但不能等同于儒家;可以利用儒家经典,但不能被儒家同化。所以从表面上看,利玛窦等传教士尊重儒家权威,认同儒家的意识形态的价值观,但实际上利玛窦对儒家颇有微词,尤其是对宋明理学。整体上看,利玛窦似乎是依附、附会、合通儒家,但在依附、认同之下却有排斥、拒绝与否定。利玛窦所采取的策略是依附“古儒”、排斥“今儒”,采纳先秦文献中的帝天说,而拒绝宋明理学中的太极或理,甚至拒绝朱熹对四书的某些诠释。当然,在不同传教士那里,对待宋明理学的态度颇有差异。但总体而言,耶稣会士附会的是“古儒”,对“今儒”多持批评态度。其批评的原因一方面是宋明理学与基督教一神论相去甚远,另一方面则是与“辟佛”有关。

“辟佛”是构成儒家基督徒认同的另一个核心,也是与利玛窦等“补儒”息息相关。所谓“辟佛”是对佛道等展开批判与攻击,认为佛教不仅没有改变世道人心,反而侵蚀了儒家,使得后代的儒家偏离正道,所谓“朱子道,陆子禅”是也。换言之,儒家基督徒或多或少地对佛道持或否定或厌恶或批判的态度。利玛窦正是利用晚明思想界对佛道的批判思潮,将其与“补儒”联合在一起,构成了儒家基督徒最基本的认同核心。

因此,本书中所说的儒家基督徒,就身份认同而言,是认同“古儒”(即先秦)的帝天说,同时对佛道持批判态度,甚至身先士卒地对佛道展开攻击。所以,与儒家基督徒相对应的一个概念就是“儒家基督教”,即是明末清初儒家基督徒所理解的儒家式的基督教。“儒家基督教”既不同于西方的基督教,也不同于明清儒学,而是带有如钟鸣旦所谓的“之间性”(in-betweenness):它有先秦儒学中的帝天说的基础,但被基督教一神论所改造;它认同儒学的价值观和权威,但对“今儒”颇有微词;它尊重“今儒”的反思与开放精神,但对佛道展开严厉攻击。儒家基督教的核心是经过基督教一神论改造过的儒家帝天说^①。

从明末到清初,儒家基督徒经历过三代变迁。根据孟德卫的分析^②,第一代基督徒以徐光启等为代表;第二代是易代之际的基督徒,如朱宗元等;第三代是清初的基督徒,如张星曜等。三代儒家基督徒在思想与信仰上略有所别。第一代儒家基督徒,或可如黄一农所言的“两头蛇”,在某些时候可能会选择回到儒家

^① 肖清和:《诠释与更新:清初传教士白晋的敬天学初探》,《比较经学》2014年第4期。

^② David Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994, p.70.

的价值观,而放弃基督教,甚至违背基督教的教诫,如王微的娶妾与自杀殉国。对于第一代儒家基督徒而言,基督教无疑只是儒家的补充而已,在某种程度上是佛道的功能性替代品。在晚明的第一代儒家基督徒寄希望于刚刚进入的基督教以及西学,以此作为在道德、秩序上均已颓败的儒家的辅助工具。徐光启在《辩学章疏》中对此表达得非常明显,因为天主教有天堂地狱,可以激发信徒的敬畏之心,从而可以“补益王化”“左右儒术”。因此,对于第一代儒家基督徒而言,其认同核心是儒家,而在宗教信仰上则以基督教取代佛道或其他宗教。

对于第二代、第三代儒家基督徒而言,尤其是随着礼仪之争的展开,他们日益觉察到儒家与基督教之间存在的巨大罅隙。对于张星曜、刘凝等人而言,他们选择基督教信仰就意味着在某些方面要放弃儒家价值观。虽然他们还没有如禁教时期的基督徒那样要完全放弃儒家身份,很显然第三代儒家基督徒已经遇到了前所未有的压力与挑战。

相对于明末而言,清初儒家基督徒群体呈现出“下移”的趋势,即儒家基督徒群体的社会地位比明末要低。明末儒家基督徒群体中有徐光启等高层士大夫官员信徒,但清初儒家基督徒群体中则没有类似于徐光启这样的人物,地位比较高的是钦天监的汉族官员,如李祖白等,以及第一代儒家基督徒的后代,如甘弟大之子许纘曾,其他的基本上都无功名,社会地位较低^①。

从明末到清初,儒家基督教也发生了变化,从“合儒”“补儒”,到“超儒”“复儒”,儒家基督教的一神论依然没有改变,但耶儒关系有了改变。明末以“合儒”“补儒”为主基调,清初的儒家基督教则以“超儒”“复儒”为主要内容。“超儒”是超越儒家,认为孔子没有赏罚人之权,天主教有天主,有耶稣,是超越于儒家之上的神圣信仰。“复儒”是恢复儒家,认为“今儒”(“时儒”)是“伪儒”,不是真正的儒家,天主教才是真儒,只有天主教才能接续三代之儒家^②。

清初儒家基督徒在处理耶儒关系上,为什么会出现如此变化?其主要原因是礼仪之争。随着礼仪之争,原先模糊处理的祭祖、敬孔等问题被日益放大,而随着不同修会传教士的介入,利玛窦等传教士的诠释方式受到了质疑,儒家礼仪带有的宗教性一面被放大,从而与基督教产生了直接冲突。除此之外,教权与皇权之间的冲突使得礼仪之争更加激化。对于清初儒家基督徒而言,他们一方面珍视儒家的传统与权威,愿意将儒家作为自己身份认同的最主要标志,另一方面他们具有坚定的基督教信仰,在两者冲突之时,他们选择的是基督教信仰,而不是如第一代儒家基督徒那样回归到儒家。当然,对于清初儒家基督徒而言,此种

① 方豪:《中国天主教史人物传》,北京:宗教文化出版社,2007,页278。

② 肖清和:《清初儒家基督徒刘凝思想简论》,《史林》2011年第4期。

“非此即彼”的选择并非显得紧迫,他们往往将儒家作为外在的世俗身份,而将基督教作为自己内在的信仰认同。

清初儒家基督徒群体与清初社会、清初基督教发展态势密切相关。清初社会,思想界开始反思明亡的原因,考据学开始兴起,受西学影响的天文、历法也有所发展,“西学中源说”逐渐流行。与此同时,清初有更多修会传教士开始进入。其中,影响最大的是受法国国王派遣的“数学传教士”。到了康熙时期,清初基督教步入明清基督教发展的顶峰。传教士、信徒、教堂与书籍出版物的数量都达到历史最多。此时期,作为“适应策略”的极端形态“索隐派”也登上历史舞台,对《易经》等儒家经典进行了更加彻底的基督教化的诠释^①。

从某种程度上说,索隐派传教士也可以作为“特殊的”儒家基督徒。他们认同儒家的价值观,但使用基督教资源来对“古儒”经典进行解释,从而赋予经典不同于传统儒家的理解。索隐派传教士实际上是“儒家化”(或“儒学化”)的基督徒。他们与其他“基督教化”的儒家士子一道,成为清初儒家基督徒群体的重要组成部分。

因此,清初儒家基督徒包括两部分:基督教化的儒家以及儒家化(或儒学化)的基督徒(传教士)。耶稣会士诸如利玛窦曾被学者视作基督教儒家化的代表^②。清初耶稣会士依然延续了利玛窦的传教方法,索隐派是其典型代表。是故本书研究对象包括清初儒家信徒以及索隐派传教士。

第二节 清初基督教概况

本书所涉的清初是指1644—1722年。如果将清初基督教发展的态势详细区分,可以划分成五个阶段:第一阶段为1644—1665年,基督教与新王朝磨合期;第二阶段为1666—1669年,清初第一次反教运动;第三阶段为1670—1706年,黄金时期;第四阶段为1707—1720年,礼仪之争白热化与高潮阶段;第五阶段为1721年之后,禁教时期。

清初基督教与时局的发展,尤其与皇室之间关系的疏密大有关系。换言之,与明末基督教略微不同的是,清初基督教群体中缺乏类似明末“三柱石”之类的信徒,因而在上层士大夫中间并没有获得如明末时那样强有力的支持。清初中国基督教倾向于通过依附皇帝本人而获得保护与传教上的便利。汤若望与顺

^① 肖清和:《索隐天学:马若瑟的索隐神学体系研究》,《学术月刊》2016年第1期。

^② 参见 Nicolas Standaert, “Matteo Ricci: Shaped by the Chinese”, in *Scienza, ragione, fede: Il genio di padre Matteo Ricci*, Macerata: Edizioni università di Macerata, pp.149-166; John D. Young, *Confucianism and Christianity, The First Encounter*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983.

治、南怀仁与康熙便是这种依附和保护关系的典型。由于这种关系,康熙初基督教也卷入了宫廷之内的权力之争。辅政大臣鳌拜借杨光先反教(1664—1669年)之机,趁势打击康熙所亲近之基督徒及其势力,实际上是借机打击皇帝身边的异己力量,以提升自己的威权。然而,康熙在权力之争中逐渐取得主动权。南怀仁在得到康熙暗示之后,趁机三上奏疏,请求对汤若望及其他受冤屈死之教徒予以平反。同时,请求允许继续自由行教。再由于西洋历法在实验以及数理上胜于旧历法,南怀仁在朝廷中的地位进一步稳固,与康熙本人的关系也更加密切。康熙亦借历狱来树立自己的威权以及核心统治集体。而后随着在华教务之发展,南怀仁请求法国国王增派耶稣会士入华。南怀仁等传教士在给康熙讲解西学的同时,也顺势向其讲解基督教教理,同时也对其表示忠诚,并参与国家的某些建设,诸如兴修水利、测绘舆图、外事翻译等。作为回报,康熙给传教士以及基督教于以宽容以及直接支持。

这种“效忠——回报”之模式实际上与历史上传统的政教关系一脉相承。传教士与皇帝之间的这种良性互动,为天主教赢来极有利的外部环境^①。康熙曾一度颁布弛教令,表明天主教非邪教、允许传教士自由传教、民人自由信奉天主教,“奉旨依议,今地方官间有禁止条约内,将天主教同于白莲教,谋叛字样着删去”^②。康熙帝在几次南巡途中均给予传教士以特殊关注^③,亦钦赐给教堂匾额、诗歌与对联,并赐给传教士礼物^④。这些行为的象征意义大于行为的实际内容。因为,这些行为表明康熙公开支持天主教,此即表明天主教乃官方承认之正教,亦在无形中表明天主教之合法性与传教之正当性。争取皇权之支持与保护历来是外来宗教本土化策略之一。虽然在此期间,个别地方间有反教行为,如浙江巡抚张鹏翮的反教行为等,但最终通过康熙之保护而得以化解^⑤。

在礼仪之争所导致的康熙禁教之前,中国天主教实际上已进入全面发展的黄金时期。当时在华传教士除耶稣会士之外,还有方济各会、巴黎外方传教士等不同修会。耶稣会入华人数亦到达历史顶峰^⑥。教堂分布全国各地,甚至连边远地区,诸如四川、贵州、西藏、新疆等地方亦有传教士的踪迹。康熙末年全国约有教堂近300座,受洗教徒30万人^⑦。教堂、信徒数量迅速增长,例如松江府上洋

① 肖清和:《礼物与明末清初天主教的适应策略》,《东岳论丛》2013年第3期。

② 南怀仁:《熙朝定案》(三种),《天主教东传文献续编》第3册,台北:台湾学生书局,1966,页1721。

③ 南怀仁:《熙朝定案》(三种),《天主教东传文献续编》第3册,页1701—1804。

④ 萧若瑟:《天主教传行中国考》,页187;孙尚扬、钟鸣旦:《1840年前的中国基督教》,北京:学苑出版社,2004,页337。

⑤ 萧若瑟:《天主教传行中国考》,页184。

⑥ Nicolas Standaert, “The Jesuit Presence in China (1580—1773), A Statistical Approach”, in D. E. Mungello, *Sino-Western Cultural Relations Journal*, XIII, 1991, pp.4—17.

⑦ 陈佳荣:《中国宗教史》,香港:学津书店,1988,页411。

(今上海)一带崇祯十二年(1639年)有1 124人受洗,而从顺治元年至八年(1644—1651年)共有教友3 000人。至顺治十八年(1661年)时,每年受洗达两三千人^①。

与不少明末基督徒是中上层儒家士大夫不同,由于不同修会的加入以及基督教在中国的深入发展,清初信徒群体逐步扩大为中下层儒家士大夫以及普通百姓^②。有更多信徒是没有功名与俸禄之儒家士子,亦有乡野村夫、耄耋、儿童与妇女等。而在中上层士大夫与下层百姓之间,对于儒家礼仪、风俗习惯之理解与认识则存在巨大差异,此种差异类似于人类学中大小传统之间的分殊。这直接导致对祭祖、祭孔、家庙、木主等礼仪之不同诠释,因而导致这些礼仪有无宗教性等信仰上至关重要之结论。当时在福安传教的方济各会士利安当正是听了一位信徒对祭祖礼仪的描述后,才决然判定此为偶像崇拜^③。

清初基督教社区亦出现些微变化^④。与明末不同的是,清初基督教社区逐渐由城市转入山区乡村,尤其是福建山区出现大量基督徒群体。康熙弛教之后,全国基督教社区呈扩张态势。毋庸讳言,基督教社区所呈现的是一种群体的发展态势,且表明基督教是作为一种群体力量开始呈现出来。杨光先在反教著作中所谓“布邪党于济南、淮安、扬州、镇江、江宁、苏州、常熟、上海、杭州、金华、兰溪、福州、建宁、延平、汀州、南昌、建昌、赣州、广州、桂林、重庆、保宁、武昌、西安、太原、徐州、开封并京师共三十堂。香山岙盈万人踞为巢穴,……何故布党立天主堂于京省要害之地?”^⑤恰恰从另一个角度描述了当时基督教社区的分布概况及特点。

比如基督教社区从1641—1650年的发展,福建地区有方济各会传教士以及艾儒略、龙华民等耶稣会士深入山村地区布教^⑥。汤若望则在北京地区继续推进基督教发展。江南基督教社区则由“三柱石”家族所推动与维持。然而由于清初战争、镇压福建叛军及随后的郑成功反叛等所引发的兵燹,给基督教社区带来了巨大的破坏^⑦。在贵州以及广西,由于南明永历王朝与天主教关系紧密而使得

① 方豪:《中国天主教史人物传》,页267。

② D. E. Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650-1785*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, c2001, p.1.

③ 李天纲:《中国礼仪之争:历史·文献和意义》,上海:上海古籍出版社,1998,页33。另有关多明我会传教士与耶稣会士关于中国礼仪的不同理解之原因,参见J. S. Cummins, *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. Aldershot, Hants, England: Scholar Press; Brookfield, Vt.: Ashgate Pub. Co., 1993, pp.63-67.

④ Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.536-538.

⑤ 杨光先:《不得已》,《天主教东传文献续编》第3册,页1077。

⑥ Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p.555.

⑦ 萧若瑟:《天主教传行中国考》,页146—149。

基督教社区得以建立与发展。四川则因为传教士被张献忠所获而得以建立基督教社区,但非常不稳定^①。

虽然,清初基督教信徒以及传教士数量一直处于上升的态势,但在不同地方,基督教社区则呈现出不同的面貌。基督教发展高潮时期为1700年前后。其中以北京、四川、浙江、江苏、江西为基督教社区集中地区;而在福建、广东等地则出现下降态势。福建地区主要是因为1662年前后的迁界政策所导致的社区数量减少。1665—1671年,广东驱逐大部分传教士,仅仅只有4个传教士留在广州^②。由于清初基督教社区是以传教士为核心,离开传教士或与传教士联系中断,该社区的宗教活动有可能就处于停顿状态。当然,后期出现了本土神父,但实际上全国大部分社区仍以传教士为中心^③。当时,弥撒崇拜虽然可以用中文进行^④,但解经、告解等宗教活动仍离不开传教士。虽然有些教会由信徒领袖组织宗教活动,但在出现争执和疑问时仍需要传教士。因此当传教士被驱逐时,基督教社区就受到极大影响。1665—1671年,杨光先排教运动所导致的消极后果异常明显。弛教令颁布后,与基督徒以及传教士数量达到顶峰一致,全国基督教社区亦开始出现发展时期的顶峰状态。虽然此时期,传教士数量达153人之多,但在某个具体时期,相对于庞大的信徒群体来说,传教士仍然不足^⑤。某些地方开始出现中国信徒传教的情况,如吴历组织的“圣方济各会”,其目的即由中国本土神父向世人宣讲福音。

虽然清初基督徒数量以及社区数量都处于上升阶段,但有资料可考的儒家基督徒数量并没有显著提升。相反,与明末相比,著名儒家士大夫信徒数量有所下降。根据方豪的《中国天主教史人物传》以及其他相关著作,我们可以统计到明末有资料可考的儒家基督徒为28位,而清初只有14位(不包括3位索隐派传教士)^⑥。

而在14位儒家基督徒当中,官位较高者有钦天监的李祖白、夏官正,后者因历狱而被处斩;另一位是甘弟大之子许纘曾,曾任河南等处提刑按察司使,但其

① 萧若瑟:《天主教传行中国考》,页125、134—135; Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p.555.

② 参见 Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p.555.

③ 因为松江府有本土神父,所以较不受传教士被驱逐的影响,参见 Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p.557.

④ 1615年,教宗保禄五世批准,礼仪部颁令准许以中文实行弥撒圣祭,诵念《日课》,任用当地人士担任神职人员,并准许翻译《圣经》,举行弥撒时不必脱帽等。参见方豪:《中国天主教史人物传》,页126。

⑤ 例如,1703年,山东济南及附近有14所大教堂、14所小礼拜堂、将近6000个信徒,且每年有500个信徒受洗,然传教士只有1人,即耶稣会士法安多。参见 Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p.560, footnote 64.

⑥ 此数量为初步统计结果。

对基督教的信仰并不明显^①。其他官员还有朱宗元、刘凝。社会地位较高者为吴历,他是清初画家“六大家”之一,但生活较为清贫,与其他士大夫的交往并不多。除此之外,其他的儒家基督徒都是没有功名的士子,如张星曜、诸际南、丁允泰、严谟、祝石、王宏翰、陈薰、郭廷裳等。

表 0-1 清初儒家基督徒地区分布表

单位:个

地域	江苏	浙江	江西	福建	山东	未知
数量	5	3	3	1	1	1

资料来源:方豪:《中国天主教史人物传》;Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China, Volume One (635-1800)*等。

表 0-1 所示,从地区分布来看,最多的儒家基督徒来自江苏,尤其是传统的基督教发展较好的江南地区;其次是浙江,主要是浙江的杭州;其他地方,如山东、福建、江西均有儒家基督徒群体。

表 0-2 所示,从职业来看,担任官员(如钦天监、按察司使、教谕等)的有 4 位,私塾教师 1 位、耶稣会士 1 位、医生 1 位,其他都是没有功名的士子或无业。

表 0-2 清初儒家基督徒职业情况

单位:人

职业	官员	教师	耶稣会士	医生	无业
数量	4	1	1	1	8

资料来源:方豪:《中国天主教史人物传》;Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China, Volume One (635-1800)*等。

相比较于明末而言,清初儒家基督徒的社会地位较低,大部分都是没有任何功名的一般士子,甚至还有人放弃了儒家科举而成为耶稣会士。

清初儒家基督徒群体在汉语文献出版方面呈现出以下特征:辟佛类专著、编著作品较多,与传教士合作的著作较少,处理“合儒”的文献较少。明末儒家基督徒主要处理的问题是耶儒关系,因此,有关耶儒关系的著作比较多。同时,明末儒家基督徒反对佛教、道教,此类文献也比较多。另外,由于明末儒家基督徒普遍对科学有兴趣,因此,与传教士合作翻译的科学著作非常多。而明末传教士出版的中文文献大部分都有儒家基督徒的参与。但是清初,传教士出版的著作虽然也有儒家基督徒的参与,但此类文献有所减少。信徒的著作则以编著为主,如张星曜所编辑的五十卷《历代通鉴纪事本末补后编》以及二十册《天教明辨》。清初儒家基督徒受到礼仪之争的影响,需要说明基督教与儒家的差异及其原因,因

^① 参见刘耘华:《依天立义:清代前中期江南文人应对天主教文化研究》,上海:上海古籍出版社,2014,页 20—30。

此有不少文献是用于说明基督教的合法性以及与儒家的关系的,如张星曜的《天儒同异考》、刘凝的《觉斯录》等。

总而言之,清初儒家基督徒在数量、职业、地位等层面,与明末相比均有“下移”的趋势。此态势与明末清初基督教发展的整体状况是类似的。随着礼仪之争的白热化,以及基督教与儒家之间的张力日益增加,愿意选择加入基督教的儒家士大夫越来越少。再加上清初不同于明末,儒家士大夫不需要选择外来的基督教作为辅助儒家的工具,以挽救国势和拯救百姓于水火。他们开始进入改朝换代之后的秩序重建,作为意识形态的儒家再次获得官方的支持,士子通过科举考试改变命运、实现修齐治平的理想再次得到确立。因此,外来的基督教仅仅被作为“宗教”而供人选择。选择基督教作为自己“宗教”信仰的儒家基督徒,要么是“天生的”即“祖传信仰”,要么就是那些失意的或不再以儒家科举为己任的士子,他们构成了清初儒家基督徒的主体。

第三节 清初儒家基督徒研究概述

相对于明末清初天主教研究而言,清初儒家基督徒或清初儒家基督教研究成果相对较少^①。主要原因首先在于清初儒家基督徒群体相对明末而言,数量较少;其次,清初基督教研究主要集中于重要的历史事件如历狱以及著名的传教士如汤若望、南怀仁等,而对本土信徒的关注并不多;再次,由于清初儒家基督徒群体开始转到中下阶层,清初儒家基督徒群体以未获功名的儒士为主,他们遗留下来的文献非常有限。

尽管如此,学界仍然有一些成果关注了清初儒家基督徒。儒家基督徒概念是钟鸣旦教授提出的。在其代表作《杨廷筠:明末天主教儒者》中,钟鸣旦将杨廷筠的身份定位为“基督教儒者”或“儒家基督徒”。此后,在孙尚扬、林金水、李天纲、李凌翰等学者的文章中,多沿着“儒家基督徒”的概念来分析儒家、基督教在明末天主教徒王徵、李九标、张赓、韩霖等人身上的融合与冲突。黄一农在其代表作《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》中指出,第一代儒家基督徒在其认同中更加突出儒家的主体性,在关键时候他们会选择回到儒家,而抛弃基督教的信仰。实际上,此书讨论的是儒家和基督教在明末士大夫信徒身上的纠结与反应。

高龙鞞^②、汤开建、周萍萍^③等学者也对清初基督教发展有所关注。他们的研

① 关于明末清初天主教研究,有多篇综述可以参考。最新的综述有:王丹丹:《传承与更新:最近10年来汉语天主教研究的回顾与展望》,《宗教与历史》第五辑,上海:上海大学出版社,2016,页293—301。

② 高龙鞞:《江南传教史》第1—2册,周士良,台北:辅仁大学出版社,2009—2013。

③ 周萍萍:《十七、十八世纪天主教在江南的传播》,北京:社会科学文献出版社,2007。

究成果为理解清初儒家基督徒群体提供了更加重要的背景知识。他们的研究指出清初基督教的发展不同于明末：基督教不仅深入边远地区，转向下层社会，而且信徒、教堂、著作数量都在增长。康熙宽教令发布之后，清初基督教的发展迅速。但从地位上看，清初儒家基督徒大部分以中下层儒生为主。虽然也有进士、举人基督徒，但是大部分儒家基督徒以诸生、贡生，甚至没有功名者为主。

Handbook of Christianity in China 在涉及清初基督教发展情况时，只提及著名的传教士与信徒，并以宏观的角度描述各地的基督教社区。其中，该书对1640—1665年的儒家基督徒进行了简要介绍，主要有徐光启家族后裔，如许缙曾以及李祖白、朱宗元、祝石、魏裔介等。1665年之后的儒家基督徒代表，主要有张星曜、严谟以及刘凝。清初儒家基督徒数量较少，汉语文献数量与质量亦不如明末。

方豪的《中国天主教史人物传》^①对清初儒家基督徒作了简要介绍，主要有李祖白、许缙曾、朱宗元、张星曜、严谟、尚祐卿、祝石、罗文藻、吴历、刘蕴德等人。方豪主要依据汉语文献对这些儒家基督徒的生平及著作进行介绍，集中论述他们的主要事迹及著述。这为后人进一步研究清初儒家基督徒及其思想提供了最基本的信息。

(1) 1640—1665年的儒家基督徒

这一时期的儒家基督徒主要有许缙曾、李祖白、朱宗元等。刘耘华在《杂糅的信仰与情感世界：清初上海的天主教文人许缙曾再论》^②中，通过材料考证和文本细读，对清初上海的天主教文人许缙曾的思想、信仰与情感世界作了较为深入的解释和探讨，同时对陈垣、方豪的研究成果有所匡正。刘耘华认为，许缙曾是上海著名天主教世家的第二代信徒，内心世界已很少有“两头蛇”般的紧张，也不复有天主教“唯一真道”的执着，而相应增加了对别种宗教的宽容，其人生指南往往由多种价值理念和宗教关怀杂糅而成。

吴莉苇在《明清士人对圣经年代体系的接受与理解：以李祖白〈天学传概〉为个案》中，讨论李祖白及其作品《天学传概》的思想特点与成因，并以《天学传概》所持的“中国人西来说”为切入点，讨论天主教在晚明前清深入中国社会的程度问题，以及基督宗教社会关于世界年代体系的传统知识对中国教外士人的一般性影响。文章对《天学传概》进行了较为细致的文本分析，认为由于中西编年历史的差异以及李祖白全然认同天主教及其传统，从而导致了清初严重的历狱冲

^① 方豪：《中国天主教史人物传》，北京：宗教文化出版社，2007。

^② 刘耘华：《杂糅的信仰与情感世界：清初上海的天主教文人许缙曾再论》，《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》2008年第4期。