

## 近世基督教和儒教的接触

龚道运先生为儒学宗师牟宗三先生的大弟子和国学巨擘饶宗颐先生的入室弟子，是新儒家第三世学人。一生研治中国思想，于孔孟儒学、先秦诸子、宋明理学，沉潜甚深，于西方哲学亦造诣不浅。本书收录龚道运先生研究近世以来儒教与基督教接触及会通的有关论文，所论俱以中西文献为准，言必有据，又能以哲学家的思理密察对课题作深入而透彻的论析，为研究中西文化会通者所宜读。

# 近世基督教和儒教的接触

龚道运 著

 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

近世基督教和儒教的接触/龚道运著. —上海: 上海人民出版社, 2009

ISBN 978-7-208-08811-5

I. 近... II. 龚... III. ①基督教史—研究—中国—近代  
②儒家—研究—中国—近代 IV. B979.2 B222.05

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第154012号

责任编辑 许仲毅 田芳园

封面设计 傅惟本

近世基督教和儒教的接触

龚道运 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 17.5 插页 2 字数 238,000

2009年9月第1版 2009年9月第1次印刷

ISBN 978-7-208-08811-5/B·776

定价 30.00元

# 序

儒之为“教”，在中国传统中本无异议，然而是否即是今人所谓宗教，则争议已久，难有定论。所谓宗教 (religion)，原是一个西方概念，百年前从日本转手而入中国。日人以佛教之“教”与佛教诸宗之“宗”合为一语，用以翻译 religion，显然以为，西文中的 religion，与中国从前三教之“教”有异，佛教属于 religion，儒教则否。此一“宗教”观念，无疑是以基督教的形态为准。中国知识界普遍接受这一看法，以为儒门非宗教，故多用“儒家”一词；若称“儒教”，往往隐含有“思想专制”之意（儒家既有宗教性，便容不得异见，对于其教诲，不论理解还是不理解，都须恪遵勿违）。“道家”一词，指称老庄一派哲学，以与神仙黄白术的“道教”区别，亦是出于同样的理由。而此两词，原本可以通用。就其为诸子百家中的一家而言，则为道家；若指其教训、教诲等，则为道教。近年来西方学界，因比较宗教学的长足进步，对于原来以基督教形态为准绳的“宗教”概念，颇有修正，于是对儒家是否可算“宗教”，别有新的看法。如 Mary Evelyn Tucker 认为，“衡量人类社会中什么是宗教，西方诸一神教的关切面，并非唯一的准则”；“宗教不必定要像西方一样，体制化、教典化、神学化；也不必定要像西方一样，关切唯一上帝的性质为何，关切超自然与自然之间的界限，热衷于原罪、得救、来世之类辩论”。<sup>①</sup>亦即讨论宗教，不可为基督教形态所囿。早在八九十年前，康有为即曾指出：

夫今人之称宗教者，名从日本，而日本译自英文厘离尽 (religion) 耳。……其意实曰神教云尔。然厘离尽之义，实不能以神教尽

---

<sup>①</sup> “The Religious Dimension of Confucianism in Japan,” *Philosophy East and West*, 48. 1 (Jan. 1998): 14.

之，但久为耶教形态所囿，几若非神无教云尔。夫教而加宗，义已不妥，若因佛耶回皆言神道，而谓为神教可也。遂以孔子不言神道，即不得为教，则知二五不知十者也。<sup>①</sup>

此一看法，与当时通常意见大不同，可谓孤明先发。

儒家固然有“神道设教”的一面(《周易·观卦·彖辞》曰：“圣人以神道设教，而天下服矣。”)，然而儒之所以为儒，则不在此。儒家之教，其所重在于人文化成，在于如何堂堂正正做一个人；亦即所重在社会、人文、伦理诸方面，似乎缺乏西人所谓超越(transcendence)层面的关怀。以此而论，儒之为“宗教”，似不甚够格，尤其是超越性，颇多学者以为缺乏，至少不显著。然而依史华慈(Benjamin I. Schwartz)之见，凡所谓轴心时代的各大文明，有一共同之处，即对于实然状况，是出乎其外，越乎其界，予以否定，孔子转向内在的仁之根源，老子书致意于无名的实在，皆为其例。<sup>②</sup> Rodney L. Taylor 则指出，儒家是否绝无超越性，学界尚多争议，而且更须知，所谓超越性，固是西方宗教传统(犹太、基督、伊斯兰)的根基，世界其他宗教，如印度教、道教、神道教等，未必如此。不过佛、道诸教，虽缺乏所谓超越性，却有其替代之物，如教典(scripture)。儒则不然，孔子不谈神怪，不显奇迹，亦无特异的知能，然而这无碍于儒之为宗教。理由是：儒家有“绝对”(Absolute)的观念，且有一套使人能向此作最终转化的方法。<sup>③</sup> 此处的“绝对”，正是儒家所谓“天”。

近世儒学宗师栖霞牟离中(宗三)先生正持此说，云：“孔子的基本观念，总起来只有两个：一为仁，二为性与天道。”所谓仁，就是“创造性本身”。客观而言，谓之天道；主观而言，则曰性。由此可知：“一般人常说基督教以神为本，儒家以人为本。这是不中肯的。儒家并不以现实有限的

---

① 《孔教会序》，《最近康南海文集》影印本(台北：文海出版社，1972年，《近代中国史料丛刊》第80辑)，页436。

② “The Age of Transcendence,” *China and Other Matters* (Cambridge, Massachusetts and London, England, 1996), p. 67.

③ “The Religious Character of the Confucian Tradition,” *Philosophy East and West*, 48. 1 (Jan. 1998): 80—84.

人为本，而隔绝了天。他是重如何通过人的觉悟而体现天道。”“儒教立教的中心与重心”于是便落在“如何体现天道”之上。总之，“宗教可自两方面看：一曰事，二曰理。自事方面看，儒教不是普通所谓宗教。它将宗教仪式转化而为日常生活轨道中之礼乐。但自理方面看，它有高度的宗教性，而且是极圆成的宗教精神。它是全部以道德实践贯注于其中的宗教意识宗教精神。因为它的重点是落在如何体现天道上。”<sup>①</sup>有关儒家的宗教性，这是最好的说明。

新加坡龚道运教授先生，为离中先生高第弟子，以发扬光大乃师之学为职志，埋头著述，继晷穷年，不务声气，不慕势荣，与同时侪辈志趣迥异。他日或有人撰著近世星洲儒林传，先生当入首选。先生乃中国哲学专家，于孔孟儒学、先秦诸子、宋明理学，沉潜甚深，于西方哲学亦造诣不浅，故研治中国哲学，既能深入原典，把握中国传统学术原有之脉络，又能以今人所熟悉的现代哲学观念对之作解释，于是多有创获。

儒之为教，西方意义上的哲学、宗教两者，实兼而有之，论儒学而不及于其宗教性的一面，终隔一层。道运先生于此，深有解会。且所谓儒家传统，本非一成不变之物，若无魏晋隋唐间佛教之输入，何能有陈寅恪先生所谓“一大事因缘”的新儒学（宋明理学）出现于世？近世中国在社会、经济、政治、学术诸方面一切剧烈变迁，皆因受强势西方文化的激荡而起。而西方文化，并不仅仅是科学与民主，若无耶教，即无今日所谓西方文化。（英国学者 Richard Koch 与 Chris Smith 最近合著一书，题为《西方的自杀》，以为所谓西方，有六大特点，即基督教、乐观主义、科学、经济成长、自由主义、个人主义。<sup>②</sup>）欲明了中国学术文化在近代的变迁历程以及预见或指示今后发展的方向，中西文化的接触与会通必须探究。栖霞牟先生创立的新儒学，正是致力于中西哲学会通所成之果，至于儒、耶两教的接触乃至会通，虽有所涉及，却未遑深论。近年颇有人从事于此，今日中国

<sup>①</sup> 《中国哲学的特质》（台北：台湾学生书局，1994年），页130—131，136，140，138（第十二讲《作为宗教的儒教》）。

<sup>②</sup> *Suicide of the West* (London and New York: Continuum, 2006).

大陆,且渐成一显学,然而有如栖霞先生之学识与魄力,融中西于一炉而冶之者,似尚未见。

道运先生秉栖霞之教,自新加坡国立大学退休以后,用力于儒教与基督教接触及会通的研究,屏绝人事,孜孜不倦。十年间,相关资料大体已收集齐备,并撰成论文数篇,以马礼逊(Robert Morrison)、米怜(William Milne)、麦都思(Walter Henry Medhurst)、理雅各(James Legge)诸传教士为例,探讨儒教与基督教在十九世纪的接触。先生治学,不尚空谈,一以文献为准,言必有据,同时又能以哲学家的思理密察作深入而细微的论析,借用中国昔时术语,可谓兼具汉宋两学之长。原期更以十年时光,对近代基督新教入华以来儒、耶两教的交往互动,作全面而透彻的研究。此书若成,当为汉语学界一大事。惜乎昊天不吊,甫及七十之年,癌生于肠,药石无效,遽归道山。未竟之业,只得留待于后来者了。

先生遗孀陈月慧女史,将先生阐说儒、耶两教接触诸文已撰成者,配以论述儒家宗教性的相关文字,汇为一编,承许仲毅先生大力鼎助,上海人民出版社允予刊行,庶可告慰于先生在天之灵。激不敏,于先生之治学与为人,粗识端绪,受月慧女史之命,聊书数语以为序。

戊子十月上海严寿激识于星洲

# 目 录

## 序 1

1. 儒学和天主教在明清的接触和会通 1
2. 基督教和儒教在十九世纪的接触:基督教入华先驱马礼逊研究 20
3. 基督教和儒教在十九世纪的接触:基督教入南洋先驱米怜研究 50
4. 基督教和儒教在十九世纪的接触:基督教入南洋和中国先驱麦都思研究(上) 84
5. 基督教和儒教在十九世纪的接触:基督教入南洋和中国先驱麦都思研究(下) 114
6. 理雅各与基督教至高神译名之争 143
7. 中国经典诠释的空间——理雅各英译《论语》批评孔子析论 170
8. 理雅各英译《大学》析论 190

## 附篇:

9. 孔子的儒学与基督教的比较研究 205
10. 春秋战国时代宗教的思想和意识形态 213
11. 论孔子的宗教精神 229
12. 屈原《天问》之宗教意识 238
13. 王船山的宗教思想 248

龚道运学术著作一览 261

后记 267



# 儒学和天主教在明清的接触和会通\*

## 一

中国文化以儒、释、道为代表。如果说由先秦以迄宋明,中国思想文化的演变历程只为一大事因缘,即新儒学的产生和它的传衍,<sup>①</sup>那么,明清以降,中国思想文化的进程则以儒学和基督教的会通为主导。因为儒学发展到宋明,固已汇合释、道而为中国文化的主流,基督教则融合欧洲、西亚、小亚细亚和非洲的文化而为西方文化的主体,两者都是中西文化的深层和核心部分,所以在当代要讲中西文化交流和会通,自当环绕儒学和基督教为中心而展开。<sup>②</sup>

## 二

向来不同文化的会通,都必须经历认同和辨异两个阶段。如果两种文化全然相同,实无会通的必要;但如果两者全然相异,则会通的可能性极微。当两种文化进行会通时,外来者必须本土化,以便与本土文化相同的部分得以传播;然后相异的部分始能浸濡到本土文化中而产生作用。

不同文化会通的第一阶段的认同,如从人道主义的宗教说,则可说是道德伦理层次的认同。凡是提倡人道主义的宗教都有相同的伦理准则。

---

\* 本文原载《世界宗教研究》1996年第1期。

① 借用陈寅恪语意,见《金明馆丛稿·二编》(上海:上海古籍出版社,1980),第250页。

② 基督教包含旧教(天主教)、新教(耶稣教)和希腊系的东正教。本文限于篇幅,只涉及天主教。

1970年在日本京都举行“世界宗教争取和平大会”，会上发表不同宗教的伦理一致性的宣言。<sup>①</sup>人类对道德伦理价值的共通性的体认，从人同此心、心同此理说，本是理所当然。但人类由于各种外在因素所形成的障碍，须经长期的体验，才重新对此取得共识。此外，一切伟大宗教都蕴涵极深的形而上的终极关怀，否则，宗教将丧失其所以为宗教的根据。

至于不同文化会通第二阶段的辨异，如从伟大宗教说，则是信仰层次的辨异。虽然从道德伦理和终极关怀的层次说，不同宗教有完全会通的可能；但各大宗教在道德伦理和终极关怀层次的真理所同具的有效性，却有不同的表现形式。在十九世纪召开的许多宗教会议上，与会者承认同一真理的有效性，但并不放弃其表现形式的差异。即由于表现形式不同，使宗教真理触及人的深层信仰，而要求人作最后的取舍抉择，于是宗教便形成不同程度的独断性和排他性。过去有些宗教将本身的真理视为绝无仅有的真理，现在多数开明的宗教则倾向于将本身的真理视为最高或最深邃的真理，对其他宗教的真理虽不否认，却视为初级或是完整真理的局部。所以从信仰层次说，不同宗教的会通似乎绝无可能。

宗教信仰层次的真理由于表现形式不同而缺少普遍有效性，这说明它和具有普遍有效性的科学真理不同。科学真理总是针对确定的对象，并在确定条件下，藉确定的方法而构成它的普遍有效性。至于宗教真理则是一种无条件的真理，但这种真理并非对所有的人都具有普遍有效性。就此而言，宗教真理只可视为一种历史现象，对于有理性的人来说，历史现象只是相对而非绝对的真理。人们必须了解宗教真理的性质，才不致让宗教流为狂热的排他性。从积极方面说，如果人们倾听异教徒的历史信仰，并对之感兴趣，从而冲破由历史现象所构成的封闭罗网，而追寻联系人类各种族历史存在的原因，则促成不同宗教的会通终将成为可能。

---

<sup>①</sup> 转引自 Hans Kung & Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions*(New York: Doubleday, 1989)。

## 三

在论述儒学和天主教在明清的接触和会通之前,似有必要简略回顾基督教入华的历史。基督教最早是在唐贞观九年(635年)由波斯人阿罗本传入陕西一带。<sup>①</sup>当时称为景教,那是基督教中被视为异端的聂思脱里派(Nestorians)。唐代的景教大约传播了两个世纪。景教不但不能代表正统的基督教文化,而且缺乏一套神学随之传入。它只藉医传道并依附于佛教和道教而无独立性。它甚至不能将教义主旨准确翻译、传达给中国人。所以景教入华,虽以尊君事父相号召而欲与儒学伦理妥协,但终究谈不上与儒学的会通。<sup>②</sup>

到了元代,景教重新入华。与此同时,天主教也传入中国,当时称为“也里可温教”,也称为“十字教”。<sup>③</sup>那是天主教的方济格派和多明我派。该教派在十四世纪中后期随元朝覆亡而销声匿迹。<sup>④</sup>元代的景教和也里可温教因为受庇于蒙古族政治势力,而且也里可温教徒多为色目人,所以也未能在文化的自由交流中和中国文化取得最低层次的认同。

## 四

儒学和基督教的接触始于明末传入的天主教。当时的天主教教派主要为耶稣会。此外也有多明我会、奥斯定会 and 方济格会。万历七年(1579年)和万历十年(1582年),耶稣会总会先后派遣意大利籍传教士罗明坚(Michel Ruggieri, 1543—1607)和利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)来

① 参考明代天启年间在西安出土的《大秦景教流行中国碑》,见《天学初函》(台北:台湾学生书局影印金陵大学寄存罗马藏本,1965),第一册,第65页。

② 参考朱谦之《中国景教》(北京:东方出版社,1993),第143—145页。

③ “也里可温”为蒙古语,意为“有福缘之人”;一说“也里可温”为“拜上帝者”或“天主教者”。按准确的汉语音译“也里可温”,应作“伊噜勒(福份)昆(人)”,参考陈垣《也里可温考》(1923年12月《东方文库》第73种)。

④ 参考周良霄《元和元以前中国的基督教》,见《元史论丛》,1982年第一辑。

华。罗明坚和利玛窦了解传教须从学术文化入手。他们先着僧装,想藉佛教以传播天主教,终因佛教非中国文化主流,故收效不大。利玛窦后来接受韶州太守瞿太素的劝告,改穿儒服,而且觉悟儒学才是中国文化的主流,便改以儒学为传教的中介。但利玛窦只借重孔子的古儒学,而排斥宋明的新儒学。利氏借重古儒学为传教张目,先从翻译古儒学经典入手。1593年,利氏译《四书》为拉丁文,名为 Tetra biblion Sinense de Moribus。

至于利玛窦排斥宋明儒学,主要集中于批判它的“太极”和“理”之说。“余虽末年入中华,然窃视古经书不怠,但闻古先君子,敬慕于天地之上帝,未闻有尊奉太极者。如太极为上帝万物之祖,古圣何隐其说乎?”至于“理”,利氏反对的理由是:一、理依于物,二、理无灵觉,三、理卑于人。<sup>①</sup>

自利玛窦为始作俑批判新儒学之后,其他传教士便推波助澜。龙华民(Nicolaus Longobardi, 1559—1654)撰《灵魂道体说》,力斥道体太极之非。艾儒略(Julius Aleni, 1582—1649)撰《万物真原》,谓“理不能造物”。又撰《三山论学记》,谓理为物之准则,“依于物,而不能物物”。<sup>②</sup>《三山论学记》也斥太极之说,“总不外理气二字,未尝言其为有灵明知觉也”。<sup>③</sup>又非议太极与物同体而为物之元质。<sup>④</sup>利类思(Ludovicus Buglio, 1606—1682)在《不得已辩》中也主“理不能生物”,“即云天地自有天地之理,神鬼有神鬼之理,亦从有生之后,推论其然。若无天地人物神鬼,理尚无从依附,又何能自生物乎?”<sup>⑤</sup>汤若望(Jeannes Adam Schall von Bell, 1591—1666)反对太极阴阳说。<sup>⑥</sup>卫匡国(Martinus Martini, 1614—1661)推翻气论。<sup>⑦</sup>卫方济(Franciscus Noël)斥周敦颐、张载为“俗儒以生前安身,死后神散为归”。<sup>⑧</sup>孙璋(P. Alexander de la Charme, 1695—1767)辨理非万物

① 见《天主实义》,载《天学初函》第一册,上卷,第404,405—413页。

② 《三山论学记》(北京:慈母堂藏板。康熙三十三年甲戌仲冬京都天主堂重梓),第4页。

③ 《三山论学记》(北京:慈母堂藏板。康熙三十三年甲戌仲冬京都天主堂重梓),第5页。

④ 《三山论学记》(北京:慈母堂藏板。康熙三十三年甲戌仲冬京都天主堂重梓),第6页。

⑤ 《不得已辩》(上海:土山湾,1926年第三版),第54—55页。

⑥ 见《主制群征》。

⑦ 见《真主灵性理证》。

⑧ 见《人罪至重》。

之原，“凡云理者，不当云万物之理，当云理之万物矣。……乃因不知万物俱由造物主而有，即云理系实有，万物皆由之而有可乎哉！……今种种诸物，莫不各有其理，试问此种种诸物之理，并无灵明自主，如何能预为商酌、预为经营，造此天地万物，安置如此巧妙、如此恰合乎？”<sup>①</sup>孙璋又驳《西铭》万物一体之说：“今观张子《西铭》大旨，谓造物主与天地神人万物俱属一体，以此立论，非特将上主之实义抹煞，且将上主与天地万物混为一体矣。若此则是天地万物自生自己，并非上主造成也。……今谓万物俱属一体，此言一倡，不惟人与禽兽木石等无殊，且将上主与粪泥等无分矣。”<sup>②</sup>

按：利玛窦等传教士对新儒学的非议，多出于误解，在此暂置不论。

## 五

利氏结合当时中国的具体情况，制定“合儒”和“补儒”的传教方针。所谓合儒，即借助中国古代儒学经典的名词术语以解释天主教的教义。这和佛教初入华时所采用的格义方法相同。利氏于1604年出版汉文著作《天主实义》。冯应京称该书“历引吾六经之语，以证其(天主)实”。<sup>③</sup>利氏用古儒学所习称之“天”与“上帝”两词翻译拉丁文之 Deus(陡斯，意为天主)，故利氏初著《天主实义》本名《天学实义》。后来为避免中国人把天想成苍苍之天，便改用“天主”的名称。这一名称也符合儒学把天视为万物主宰的传统。<sup>④</sup>

其后利氏的信徒多据此而援天(天主教)入儒。如冯应京说天主即儒

① 《性理真诠提纲》(上海：土山湾，1916年第三次印)，二卷，第13—15页。

② 《性理真诠提纲》(上海：土山湾，1916年第三次印)，二卷，第33—34页。

③ 《天主实义·序》，见《天学初函》第一册，第362页。

④ 参考 Matteo Ricci, opere storiche, editees par le P. Tacchi-Venturi, Macerata, 1891—1913, 2, PP. 507—508, 520. 1704年，教皇格勒门得十一世(Clemes XI)禁止中国教徒用“天”和“上帝”称天主，故《天主实义》的内文便删去“天”和“上帝”字样而改称“天主”。冯应京于1601年序《天主实义》：“天主何，上帝也”，后则改为“天主何，天地人物之上主也”。本文所据《天学初函》本即为未改本。又上海徐家汇藏书楼藏有明刊重刻本。该刻本亦为未改本，弥足珍贵。

家六经四子所称上帝。<sup>①</sup>李之藻说：“其教专事天主，即吾儒知天事天、事上帝之说。不曰帝，曰主者，译语质。朱子曰：帝者，天之主宰，以其为生天、生地、生万物之主也，故名之主，则更切。”<sup>②</sup>杨廷筠说：“夫钦崇天主，即吾儒昭事上帝也。”<sup>③</sup>陈仪说：“吾儒举其浑然者，则曰天；西氏标其的然者，则曰天主；要以皇矣之临下有赫，大明之无贰尔心，皆总而属天之主宰，此岂以漠漠苍苍言也。”<sup>④</sup>

利玛窦及其信徒说天主教之天主即儒学的天和上帝，如从宗教所同具的终极关怀说，则较一般学者忽视儒学的宗教性为高明。但利氏等对天主和上帝的辨异不足，只注重借儒学的上帝为中介以宣扬天主，故不免流为比附。

利玛窦及其信徒的此种比附不但牵强，而且所认同于儒学的伦理层次也不甚正确。如利氏以为儒学祀祖之礼与天主教灵魂不灭说不相违悖。<sup>⑤</sup>依儒学所讲的祭祀，当包含天(地)、君、亲、师(圣贤)三方面，故与天主教只事奉天帝不同。三祭之中，除天地不可以鬼神论之外，其余祖先、圣贤等都是鬼神。儒者以为祭祀鬼神时须以诚敬贯之。此表示鬼神之存在系由人的德性所带起者。鬼神作为实然之精气，其本身存在与否，并不太重要。利玛窦欲合儒学的祭祖于天主教的灵魂不灭说之中，此实出于附会。利氏为避免传教的障碍，虽不反对中国信徒祀祖，但并不了解其中深邃的宗教性；以为祀祖只不过是一种敬亲的道德行为而加以认同。在利氏的宗教意识中，实以专一事天为已足。所以王船山斥之为“敢于褻鬼倍亲而不恤”。<sup>⑥</sup>

① 《天主实义·序》，见《天学初函》第一册，第359页。按冯氏为邹元标门人，也是当时阳明派学者，在《明儒学案》有传，见《明儒学案》（北京：中华书局，1985），第578页。冯氏为与利玛窦论学而为表彰教理之第一人。参考徐景贤《宗教与文化：利玛窦来华传教三百五十周年纪念号》，见《天津益世报》，1933年9月1日。

② 《刻圣水纪言·序》，见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》（上海：中华书局，1949），第171—172页。

③ 《七克·序》，（上海：土山湾，1931年第八版），第2页。

④ 《性学粗述·序》，见徐宗泽，前揭书，第212页。

⑤ 《天主实义》，见《天学初函》第一册，上卷，第440，449—452页。并参考陈受颐《明末耶稣会士的儒教观及其他》，见包遵彭主编《明史论丛·明代宗教》（台北：学生书局，1968），第81—82页。

⑥ 《周易外传》（北京：中华书局，1977），卷五，第190页。

利玛窦的合儒传教方针由艾儒略继承和推衍。艾氏认同于儒学的三纲五常,更由儒学的孝事父母推演出天主教对天主的钦崇。艾氏回答福建儒士问西方是否亦重五伦,说:

盖天主教诫,自钦崇天主而下,即首孝敬父母,而古圣人释之云:父母有三:生我者、治我者、训我者是也。又且夫妇长幼之理,皆括在此诫中矣。第人伦之上,有一大伦,更为人所当尽者,乃最初造物之主,即所谓天主也。盖我人类皆为造物主所生、所养、所保存,必须念此大恩勿忘,小心事之,不啻亲父、至尊王也已。<sup>①</sup>

自伦理道德层次言,儒学与天主教自有相契处。但儒者孝事父母,不但在父母生时尽奉养之责,而且须于父母死后致祭礼之诚。如上所述,祭祖蕴涵深邃宗教性。耶稣会士虑不及此,否则必不宽容祭祖与事天主并行。

艾儒略合儒而流于牵强附会,更有甚于此者。艾氏曾答戴文学和李其香问天主降生救赎,说:

子读中邦史书,见成汤之禱于桑林也,剪发断爪,身婴白茅,以为牺牲。夫以皇皇天子,而匍匐以代牺牲,旁观者诚作何状?而汤竟忘其九五之尊者,其悯念斯民者也。今天主尊矣,监视下民,非不甚赫,乃尽敛其有赫之威而受难救赎者,为摯古今万民也、为予也、亦正为君也。<sup>②</sup>

艾氏把商汤祭社的传说和天主降生救赎并论,其流于附会至为明显。

艾氏又撰《性学粗述》,以为草木禽兽所以不同于人,乃因人独有灵魂之故。闽中儒者陈仪序其书,以为“与孟子几希之旨合”<sup>③</sup>实则孟子谓人之异于禽兽者几希,是因人具有与生俱来之善性而能从事道德创造,以成全自我的圆满。陈氏引申艾氏之说以合儒,也不免穿凿之弊。

利、艾等合儒之旨获得同情而响应者尚多。彼等据儒典所载敬天之

<sup>①</sup> 《西方答问》(崇祯十年晋江景教堂刻。十五年武林超性堂重梓),卷上,第15页。

<sup>②</sup> 《口铎日抄》(上海:慈母堂1922年重印),卷二,第36b—37a。

<sup>③</sup> 见徐宗泽,前揭书,第212页。

学而自以为与天主教同符者，撰有以下各种著述。<sup>①</sup>一、《天主教合儒》，<sup>②</sup>二、闵王弼《天儒印正》，<sup>③</sup>三、无名氏《经书精蕴》，四、白晋(Joachim Bouvet)《古今敬天鉴天学本义》，<sup>④</sup>五、《易经本旨》，<sup>⑤</sup>六、无名氏《周易原指探》，<sup>⑥</sup>七、无名氏《琐言分类》。按以上诸家之合儒，以比附为多，兹不具论。

至于所谓“补儒”，则为利玛窦等传教士在华传教的重点所在。利玛窦等一方面大事排斥佛教，另一方面则欲以天主教补充儒学的教法。<sup>⑦</sup>利玛窦的补儒说大抵由于误解儒学的宗教性不足。上文论述利氏不了解儒学祭祖的宗教性而宽容信徒祭祖。利氏不但宽容祭祖，而且宽容祭天地和祀孔。利氏的宽容态度固出于传教的需要，也由于不了解天地和孔子之祭所含蕴的宗教性。利氏的继承者艾儒略即明显指出儒学所重的祭天地之礼缺乏宗教性。

至尊原无二主，至道本无二理，人心亦不可有二向……且拜天拜地，是特就其形器致敬，敬将谁任受也？试思夫苍苍者、块然者果能自位(立)奠(尊)乎？<sup>⑧</sup>凡天地间种种妙有，岂其自然而能自生自灭、自消自长乎？亦岂其偶然而能并育并行，不害不悖乎？<sup>⑨</sup>

艾氏答曹学佺之问，以为拜天地只就其形器致敬，是即抹煞儒学祭天地的形而上宗教意义。

耶稣会士不了解三祭的宗教性而有补儒之说，此是否意味耶稣会士即由此否定儒学的终极关怀？上文讨论利玛窦及其信徒谓天主即儒学之上帝，其比附成分虽然居多，但如谓利氏等对儒学之终极关怀毫无体会，

① 以下材料，据徐宗泽，前揭书，第127—140页。

② 此文为《天儒同异考》一书之第一篇，有康熙壬午(1702年)张星曜序。

③ 是书闵王弼自谓受自其父。

④ 此书为抄本，未付梓。编者白晋系耶稣会士。

⑤ 此书或名《易经吕注》，系河东晋邑吕立本所注。

⑥ 此书未书著者姓氏，系白晋、王化道进呈康熙者。或即白晋等所撰。

⑦ 《利玛窦中国札记》(北京：中华书局，1983)，第485—486页；《辩学遗牍》，见《天学初函》第二册，第675—678页。

⑧ 按“位奠”别本作“立尊”，当据改。

⑨ 《三山论学记》，第3页。



似未必尽然。

耶稣会士之补儒，曾撰《补儒文告》一专著。<sup>①</sup>此书共五卷。卷一论天地万物之原、在天超有之能、赎世降救之恩、圣三体一之奥；卷二论祭祀典礼之正、鬼神生死之故、吉凶祸福之司、天堂地狱之实、善恶赏罚之报等；卷三论灵魂不灭之理等；卷四论神形特界之宠、怀天真乐之求等；卷五论圣信入德之基等。此书广泛辨别儒学和天主教之歧异，但对儒学之宗教性认识不深，故补儒的尝试不免有穿凿之失。

耶稣会士补儒之说也得到儒士徐光启的支持<sup>②</sup>，但徐氏的补儒说只就伦理层次为言：

臣尝论古来帝王之赏罚，圣贤之是非，皆范人于善，禁人于恶，至详极备。然赏罚是非，能及人之外行，不能及人之中情。……必欲使人尽为善，则诸陪臣所传事天之学，真可以补益王化，左右儒术，救正佛法者也。<sup>③</sup>

徐氏谓天主教较儒学更能使人切实为善，此固能窥见天主教导人为善的途径和儒学不同，但徐氏所谓天主教导人为善的方法不过是“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”。<sup>④</sup>此一方法是否即视儒学之返求诸己为圆满，实有待商榷。

确实指陈儒学欠缺终极关怀，而主张由天主教补足者，在明清之际亦不乏其人。韩霖说：

今天主教既有生前死后之明论，补儒绝佛之大道，后来者岂犹可以以为前儒之学全备无缺，无不足哉！<sup>⑤</sup>

① 此书不录著者姓名，惟总论后有康熙甲辰(1664)尚祐卿韦堂父谨识字样。

② 《徐光启集·泰西水法·序》(上海：上海古籍出版社，1984)，第66页。关于徐光启的补儒说，参考刘建《简论徐光启的宗教思想》，见《世界宗教研究》，1987年第4期；李天纲《补儒易佛：徐光启的比较宗教观》，见台湾《中国文化月刊》，1990年2月；又《徐光启与明代天主教》，见《史林》，1988年第2期。

③④ 《徐光启集·辨学章疏》，第432页。按此疏系徐氏于1616年因南京礼部侍郎沈淮兴起教难，为辩护天主教而作。沈氏于万历四十四年五月上《参远夷疏》。疏上，未准。再上，又不准。沈氏乃串通魏党，扩大教难。徐氏在京获得沈氏参疏，逐条辨驳。原文今镌石立于上海大南门外圣墓堂内。

⑤ 《圣教信证》。