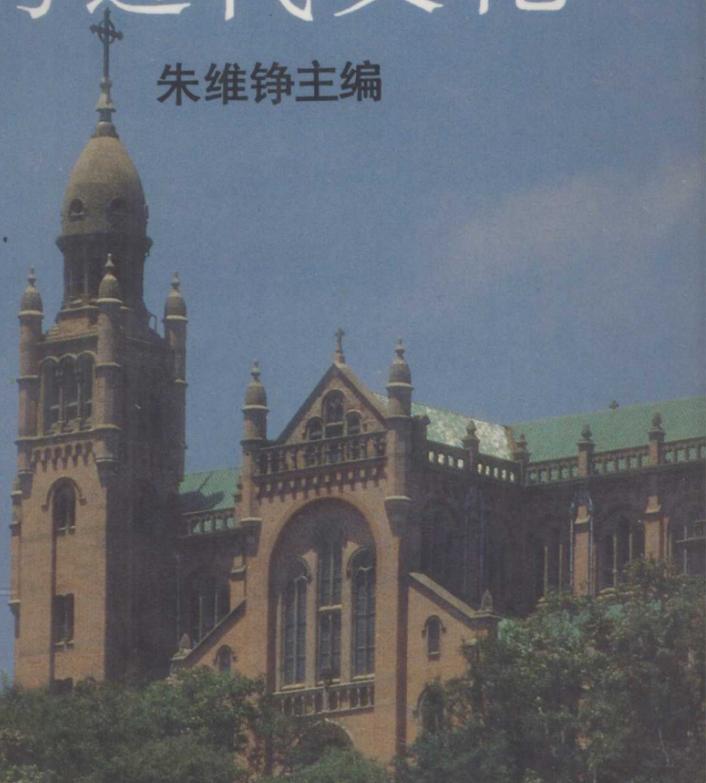


基督教 与近代文化

朱维铮主编



上海人民出版社



基督教与近代文化

朱维铮 主编

上海人民出版社

(沪)新登字 101 号

责任编辑 胡小静
封面装帧 孙宝堂
封面摄影 陆宗寅

基督教与近代文化

朱维铮 主编

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路 54 号)

新华书店上海发行所经销 上海祝桥新华印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 16.25 字数 373,000

1994 年 12 月第 1 版 1994 年 12 月第 1 次印刷

印数 1—2,000

ISBN 7-208-01896-0/K·427

定价 18.00 元

基督教与近代文化

——代前言

朱维铮

小 引

从16世纪晚期意大利籍耶稣会士利玛窦等相继进入中国内地，那以后三百多年间，即明末清初到清末民初，基督教与中西文化交流便结下了不解之缘。

明清之际在华的天主教各修会的传教士，作为走向近代化的西方世界对于远东文明的第一批观察者，他们发自中华帝国的种种报道，在欧洲各国引起了怎样的轰动，引起了从学者到宫廷对于古老而发达的中华文明怎样的好奇、向往和探究的热情，已由17世纪中叶至18世纪初期西欧各界持续不衰的“中国热”，得到明证。

同样，从明末清初在朝的君相到在野的士绅，曾有那么多人被传教士所介绍的近代西方的工艺、科学和文化等知识所感动，甚至与传统信仰决裂而改宗天主教，也已由徐光启到清康熙帝的行为提供了明证。

由在华天主教传教士充当沟通媒介的这种平等的中西文化交流，虽然由于中国的宫廷政争和教廷的宗教专横等错综因素，曾在18世纪遭到严重挫折，却没有中断。就在清廷屡颁禁教令期间，御前天文学家仍由西洋人占据首席，圆明园工程仍由传教

士主持建筑，内地十三省还是有外籍神父在活动，京畿天主教信徒直到鸦片战争前夕仍能向耶稣会总部上书，可见交流似断实续。

两次鸦片战争迫使清帝国含羞忍辱签订的不平等条约，给早由马礼逊开始的欧美新教诸差会在华发展带来机会，也使中西文化交流蒙上强权政治的阴影。清政府不敢公然禁教了，民间对于洋教士教徒的反感与日俱增，而保守的官绅暗嗾明祖，更加强了反洋教的盲目性。由此激起的民族主义在夷夏之辨的传统形式下滋长，对于中西文化交流史研究造成的认知困难，更甚于前两个世纪。

鉴于由西方传教士作为主要媒介的那三百年的交流情形的复杂，双方遗存的官私文献的陈述又极其矛盾，因而从矛盾的陈述中间清理出基本的历史事实，显然是排除任何成见或模式，如实考察基督教与近代中国文化关系的初步。1993年8月，由上海复旦大学文博学院、旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所、上海研究中心联合主办的近代中西文化交流国际研讨会，便体现了中外学者的这一共同愿望。因此，乘这次研讨会的论文集出版的机会，就此课题略陈陋见，以代前言，以期引玉，但祈高明不吝指正。

国际贸易与文化交流

假定把意大利的“文艺复兴”，看作欧洲“近代”黎明的曙光，那末中国与近代欧洲的文化交往，早在意大利籍耶稣会士利玛窦开始进入中国内地传教的1583年（明万历十一年）以前很久，便在悄悄进行了。

谁都会说中国地大物博，却很少有人注意，这个说法遮盖了一项重要事实，即中国地下矿藏中白银独少，银矿非但点稀量

少，矿藏品位也很差，采炼为难。然而一项相反的事实，则是贫银的中国，从明英宗首先在盛产丝茶的南方征收“金花银”代替实物税起，直到民国二十四年（1935）取消银币而代之以纸币为止，历经明清两帝国和民国前期诸政权，都实行货币的银本位制，时达五百年。两个事实的反差如此鲜明，以致学者们总在探究，实行银本位制所必须源源补充的巨额白银，从何而来？

答案早有了：主要来自对外贸易，来自用中国生产的丝绸、茶叶、陶瓷等物品，向葡萄牙、西班牙及荷兰的商人换取的成船白银。银丝交易最早由葡萄牙人垄断。哥伦布的冒险正是要打破葡人垄断，他本想找到去中国的新航路，却误打误撞于1492年“发现新大陆”，从此西班牙人便抢占了盛产白银的秘鲁等地。谁也没有料到，欧洲人在美洲大肆搜刮的白银，却使中国得益匪浅。据全汉升介绍，西欧有学者推算，从1527至1821年（明嘉靖六年至清道光元年），由商船运入中国的白银，占这近三百年美洲银产量总和的三分之一或一半。难怪1638年（明崇祯十一年）有个西班牙海军官员便惊叹：“中国皇帝能够用来自秘鲁的银条建筑一座宫殿！”

国际贸易总是替文化交往开辟通道。古老的丝绸之路早提供了明证。所谓拜金主义，即把贵金属货币作为财富的象征来膜拜，本是重商主义货币政策的观念表现。在1776年亚丹·斯密的《原富》问世，而在欧洲刮起重商主义旋风以前，西欧诸国特别是所谓上流社会，对于用巨额白银换来的中国工业品如丝绸、陶瓷等只有倾慕，进而对于远东文明表示崇拜。事实上，近代西方传教史上首先入华的西班牙籍耶稣会士沙勿略，正是被葡萄牙商人和日本人所述中国社会文化的美好见闻所迷住，决意冒险偷渡而于明嘉靖三十一年（1552）登上珠江口外的上川岛的。传教士总是来华做生意的欧洲货船的搭客，到清中叶仍是惯例。

当然，中国人也并非只是见钱眼开，会对随着白银内流的异域文化视而不见。本书有多篇论文，根据以往中外学者的研究成果作出进一步探讨，证明情形正好相反，兹不赘述。在这方面，我以为目前讨论不够的，是文化的空间分布与差异。从晚明到清初，中国的士大夫，对于耶稣会士介绍的欧洲文化，包括宗教学说，同情大于排拒的，多半是商品经济素来发达的东南各省人士，因而在这里引发的争议也更醒目。可见差异也存在于中国文化内部，不只存在于中西文化之间。

耶稣会士向往中国

黑格尔在某处说过，高山使人类阻隔，大海使人类接近。那当然指的是近代航海技术发达起来的效应。明清之际传教士好吹他们来华曾经“梯航九万里”，其实较诸中国的高僧法显、玄奘，或乘小舟投怒海，或走单骑越荒山，舍身西行求法，那艰辛可说没有可比性，但也表明直到17世纪，重洋依然是远东文明与西欧文明接近的大障碍。

然而这时两个文明都以为是世界的中心，发展速度虽已见迟疾，文明程度仍难分轩轻。对历史惯于进行纵向比较的中国学者，说起16世纪中叶以后的明帝国，罕有好话，十分憎恶嘉靖、万历的统治，甚至以为远不如以酷烈政治著称的洪武、永乐时代，更勿论上较炎汉盛唐。但在当时来自正受教会分裂、宗教争吵和战争不断困扰的欧洲人士眼里，横向比较下来，以为这里却似乐土。

已刊的沙勿略遗札便是例证。作为耶稣会创始人罗耀拉的忠实盟友和核心成员，他仆仆风尘在亚洲各地步行十万里，显然还在追求实现耶稣会初创的理想，即在欧洲以外寻找一个基地，

让耶稣会士在这里用自己的博学、教养与坚忍精神，赢得新的信徒，以恢复人们对天主教会已失落的敬仰。他从南亚跑到日本，到处听到曾至中国的欧洲商人和日本学人称道这个帝国，致使他认定这里正是耶稣会士理想的胜境。据他致欧洲同会士的信说，无论道德学术还是国计民生，中国都“为信仰基督的任何地区所不及”，“如谋发展吾主耶稣基督的真教，中国是最有效的基地”。

也许没有忘记沙勿略的激励和建议，耶稣会开始选派赴中国的会士，一如沙勿略所要求的，意志坚强，学术修养高深，不仅善辩，而且笔谈流利。他们相继在中国边缘之外转来转去，直到沙勿略死后二十九年，才有罗明坚等获得广东地方长官准许居住内地。接着他和利玛窦又在肇庆开教。当然，这也是因为他们终于发现在沙勿略赞颂的这个“正义之邦”，贿赂官员是获准入境居留的极佳手段。

追踪利玛窦和他的同道的脚印，便可发现他们在中国是小心翼翼地由南而北，从边缘向腹地渐进。他们并非没有发现这个异质文明的弱点与弊病，任何人一瞥已有中译本的《利玛窦中国札记》，便可得出相反印象。但由利玛窦到汤若望，不敢藐视中国的文化传统，不敢用对待所谓野蛮的异教徒的眼光来看待中国人——尤其是受过良好教育的中国士大夫，相反却竭力要在后者面前证明自己不同于儒者所鄙视的蛮夷，道德学问都不低于中国学者，在实用学术方面还优胜一筹，这也都是无可否认的事实。

因此，用夷夏之辨的古老说法，或者用《春秋》诛心的陈腐笔法，来解释或描述从晚明到清初的传教士在华的遭际，以及中国人对于基督教传入的回应，固然令人难以信服，但假如简单地将旧说倒过来，用所谓文野之争或世变取向进行比较，也很难说合

乎历史实际。

基督教在华梅开三度

如所周知，16世纪晚期进入明帝国的耶稣会士，在中国的基督教传播史上，已属梅开三度。

明天启三年(1623)或五年，在古长安废墟中发现的《景教流行中国碑》，序颂俱全，经李之藻鉴定，是基督教早在千年前便在伟大的唐帝国传播的确证。尽管景教即聂思脱里派早被罗马天主教判为异端，这一事实仍如陈垣所说，“明季天主教士目为至宝”。

然而明清之际的耶稣会士，虽然已经追索出中国还有犹太人后裔和他们保存的犹太教信仰的痕迹，却正如景教碑颂的最早诠释者、葡萄牙人阳玛诺所表示的，耶稣会士依然自诩为罗马“圣教”传入中土的权舆。他们有限的历史知识，使他们不知中国前朝文献已有罗马教廷遣使来华，以及“也里可温”或“十字教”的教徒在江南情形的种种记录，并不知欧洲文献中还有教廷委派在元大都的总主教孟高维诺的遗札。只是到晚清汉学家刘文淇首发其覆，再经清末民初洪钧、陈垣相继考订，这段历史的实相才逐渐揭晓。

除开封犹太人问题外，这部文集没有专门研究前二度基督教入华史的篇章，自然是受研讨会的主题限制，而不是由于在这方面已无问题。比如，唐代的景教曾立足于长安与内地近两世纪，而盛唐时代帝国君主对于异域文化的宽容优渥在中世纪世界罕有其俦，为什么景教除有以医传道一二例外，在唐文化中便无踪影呢？又如，元帝国近百年间，也里可温教徒多为色目人，与蒙古人同属一等公民，享有汉人南人所不可及的特权，为什么

他们的宗教意识也不能超出自己的群落之外，感化汉人南人呢？这无疑都是仍待史家揭秘的有趣课题。

同样如所周知，以耶稣会士活动为表征的基督教第三度在中国的传播，到清雍正帝即位(1723)以后已趋沉寂。尽管宫廷中还有西洋画家和建筑师，直至道光十七年(1837)最后一位西洋人钦天监正黯然退休离华前，清廷的首席御前天文学家也由耶稣会士充当，但基督教在华的这第三度传播史，于18世纪中叶实际已经告一段落。中外学者们一般认为，1807年(清嘉庆十二年)英国伦敦会的马礼逊牧师抵达广州，开始了基督教在华传播史的第四时期。这一时期，与中国的近代化，尤其是思想文化领域的变异，关系更密切的，是新教，即中国人习称的“基督教”。但那是后话，容再论。

比较起来，明清之际基督教在华的第三度传播，论环境与条件，既不如前两度，也不如后一度。盛唐时代在宗教文化方面容纳百川的恢弘气象，早在晚唐已趋消歇。蒙元时代以臣服先后区别族类以及随之而来的判教尺度，也早在朱元璋做皇帝后便成为历史。依靠西方列强用武力逼迫清帝国承认传教活动自由的年代，则远未到来。

尽管如此，利玛窦等耶稣会士入华以后，就传教的角度来看，应该说是机遇难得。人间的苦难总是宗教的温床。在晚期，宫廷内争，宦官胡行，朋党相攻，政权疲软，边疆多事，满洲外叛，天灾频仍，流民内反，凡此种种，循环不已，无不有利于非正统的“异教”的滋生。作为外来宗教传播媒介的耶稣会士，决不能说没有利用这种机遇。他们劝导了相当一批帝国文官和在野士绅，皈依天主教或同情西教，其中包括徐光启、李之藻、杨廷筠和冯应京、叶向高、王征等，都是晚明社会有影响的官僚乡绅。他们深入宫廷，非但使皇帝相信他们比传统的汉人或阿拉伯裔的御前

占星学家更能准确地预测“天意”，还使禁中许多妃嫔太监成为基督的信徒。他们中间个别人的品格，甚至在地方上获得如此普遍的敬仰，以致长期活动于福建等地的艾儒略，竟被当地士绅谥称为“西来孔子”。

明亡清兴，耶稣会士似乎仍然继续取得成功。德意志人汤若望应变有术，坚守京都与大顺、满清新政权相继表示合作，从而在新王朝占有了御前首席天文学家的要职，为传教活动找到了新的政治庇护。他在暮年虽险被回回后裔的冒牌天文家杨光先置于死地，但他的能干的学生、比利时人南怀仁用科学战胜了后者，使支持杨光先的满洲辅政大臣鳌拜等大失“天意”，终于使耶稣会在康熙帝的祖母太皇太后的干预下度过险境，并在康熙帝赢得权力斗争胜利后继续立足。康熙帝亲政后有三十年，曾对西学西艺那样热衷，以致受路易十四派遣来华而相继深入宫廷的法国耶稣会士，都相信这位东方帝国的君主，可能成为“中国的君士坦丁”。

18世纪的相反记录

正如中国的哲人所说，希望的伴侣总是绝望。历史进入18世纪，康熙帝已引导他的帝国进入“全盛”，他的目光由军事征服移向文化专制。出乎耶稣会士的逆料，这位“中国的君士坦丁”，没有利用独裁权力使天主教变成清帝国的国教，反而首先采取行政命令手段，禁止西方传教士在中国进行宗教活动，除非他们发誓永远成为帝国良民并具结保证终身不回故土。他的接班人，乃子雍正帝和乃孙乾隆帝，对西教的政策，一个比一个严厉，直至将传教士变成宫廷弄臣而宣称西学均属异端邪说。假如说17世纪是基督教三度“远征”中国的战果最辉煌的岁月，那末18世

纪给它留下的却是相反的记录。

与此同时，俄国东正教却在北京获得了稳定的立足点。从1685年康熙帝照顾在雅克萨之战中被俘的俄国人的宗教习惯，允许他们在北京举行宗教活动以后，俄国东正教士便出现在北京。1715年由沙皇彼得一世直接下令组建的“北京传道团”，实际是俄国政府派驻清帝国首都的准官方使团。直到1860年后俄国在华设置正式外交机构为止，这个传道团共换了十三届，是鸦片战争前西方教会中唯一得到清政府批准常驻北京的教团。这个传道团在华的非宗教活动，尤其是依照沙俄政府指令进行的间谍活动，已由沙俄侵华史的大量论著予以揭露。限于俄文材料的缺乏以及认知程度，历史研究在这方面还有大量工作可做。问题是俄国东正教的北京传道团，在中国进行不光彩的非宗教活动的同时，也成了俄国早期汉学家的养成所。传道团成员凭借常驻北京的便利，一届又一届对清帝国的政治、经济、文化生活进行着不间断的观察与研究，留下的历史记录，非但有助于俄国与欧洲的汉学研究，也有助于我们从另一个角度认识与反思清帝国那一个半世纪的历史。以往我们对此注意不够，对基督教与近代中国文化的了解，可说是缺了一角。

马礼逊与太平天国运动

英国伦敦会的马礼逊牧师入华，通常被认作基督教第四次在中国传播的开端。这话又对又不对。其实，基督教的三大宗派，有两宗从未中断在中国的活动，罗马公教即天主教在19世纪初仍由澳门主教区间接控制内地信徒的活动，而东正教也从未放弃过在北京等地的合法地位。被中文典籍译作“新教”的基督教抗议宗，也即中国人习称的耶稣教或基督教，早在17世纪

便曾随荷兰殖民者进入过台湾，只是立足未稳，便被郑成功政权赶走。不过，倘说马礼逊是欧美新教诸差会正式进入中国大陆传教的首名传教士，则是事实。

然而，马礼逊却没有当年利玛窦那么幸运，于1807年初抵澳门，既逢清帝国仍在禁教，又怕澳门的葡萄牙当局识破他的真实意向，虽曾至广州活动，但直到1834年去世，在中国的公开身份，还是英国东印度公司职员，只是在死前三周才穿上英国驻广州“副领事”的制服。他曾编字典，译圣经，办中文刊物，在马六甲设中文学校，在新教传教士所从事的中西文化交流活动中，无疑都是开拓性的，却在传播福音方面收效甚微。当然，他没有料到，他死后不久，他的一名华人门徒在广州街头散发的一本宣传教义的通俗小册子《劝世良言》，竟被一名失意的山村塾师洪秀全当作金玉良言，当作自创拜上帝会的启示录，从而掀起一场几乎葬送满清帝国的农民造反运动。

尽管那些主要来自英美的马礼逊的后继者，多半否认自己是太平天国造反者的“洋兄弟”，但谁也无法否认，这场运动是中国农民的固有传统与基督教的原初教义相契合的特殊产物。契合点便在于追求人间的平等。历史表明，当平等要求从虚幻的天国转向苦难的人间，便会在被压迫群众中诱发出反专制的巨大力量，虽然这种力量的表现形式为以恶抗恶，与传教士们信奉的教诫并不契合。

无论在华传教士承认不承认拜上帝会是基督教的异端，由横扫半个中国的太平天国运动造成的另一个历史效应，也同样不能忽视的。那效应，便在于正因为有这场运动，才使基督教的若干观念，诸如耶稣、耶和華的神性之类，以粗浅而扭曲的形式，印入了中国的许多普通人的头脑。

从“教难”到“教案”

其负面呢？基督教在华传播史提供了一个对比：在17、18世纪，传教士只遭遇“教难”，即由帝国政府自上而下发动的禁止、迫害和驱逐西来教士的事件；在19世纪晚期，也就是太平天国造反失败以后的三十年里，但见“教案”，未闻“教难”。那区别，就在于教案或反洋教斗争，基本属于民间社会所为，或有地方官员参与怂恿，却是帝国当局力图避免发生的，并且总在处理过程中被夹在民教之间，仿佛是第三者。

按照非官即民的傳統界定，晚清的民間社會，應該是士農工商“四民”的集合，但實際起主導作用的是地方士紳。所謂教案便多由這類人直接策動，並常有黑社會勢力插手乃至打頭。因此，晚清俗諺所說“百姓怕官，官怕洋人，洋人怕百姓”的三角互制，固然描述了官、民、教之間的微妙關係，卻不能據此認定官民關係等同於現代所說的統治與被統治或者壓迫與被壓迫的關係。

相反，在反洋教聲浪持久高亢的某些地區，如湖南長沙等地，策動核心乃地方士紳與黑社會人物相結合的性質非常明顯，他們由仇恨太平天國轉而敵視曾經被“發逆”用作聚眾造反紐帶的耶穌教的思路，以及他們自命為滿洲帝室堅定捍衛者的取向，也都十分清楚。倘說這樣的反洋教鬥爭，表征着人民群众的反帝愛國的願望和實踐，符合歷史的實相么？

“傳教寬容條款”

然而，西方傳教士在華活動的魔障，由教難變為教案，也可說是咎由自取。關於傳教史的研究，都證明第二次鴉片戰爭期

同英法俄美四国逼迫清政府签订的天津、北京两次和约，都载有“传教宽容条款”。条款使传教士获得了前所未有的活动自由，却使他们期待的目标——把中国变成基督的国度——变得越发遥远。

在前两个世纪，欧洲天主教各修会的传教士，同时在华的人数，大概不过百人。至鸦片战争前夕，在华外籍教士已仅余六十五人，分散在十三个行省。这当然是从康熙末至道光中清廷五世禁教的结果。然而就在对传教不宽容的一百五十年间，天主教在中国仍有发展；1839年信徒还有卅万，就是说每名外籍教士与中国教徒的比例为1:4600。

自有“传教宽容条款”，欧美来华的传教士便猛增不已。来自天主教各修会的，在1900年已达八百八十六人。来自新教诸差会的，在1905年更达三千四百四十六人。同时在华的总人数，较诸明清间传教鼎盛时期，超过四十余倍。信徒数量呢？在1900年，信天主教的约七十余万，仅比四十年前增长一倍多，而信基督教的仅约十万。两者的比例，分别为1:800和1:27。就是信徒的绝对数量虽有上升，相对于全国总人口数量的比例却在下降。

质量的下降更明显。在鸦片战争前，因为帝国当局禁教，只有虔诚的信徒才会坚持信仰。但在有了不平等条约的保护以后，入教不再违禁，还是一种安全保障。这已潜藏着由于各种非信仰理由而入教者数量上升的可能性，而不少传教士还促使这种可能变为现实，因为教会当局总把“救灵”数量看作传教成绩的衡量尺度。于是，晚清奉教的中国人，虽不能说都是为了“吃教”，但其中了解与虔信教义的比例一直在下降，也是事实。

应该说，晚清入华的欧美传教士，多半都是既有相当的文化教养，又有一定的献身精神的宗教人士，居心叵测的殖民主义者只占极少数。就整体的素养而言，新教教士较高于旧教教士。在

数量庞大的英美德等国新教传教士中间，热衷于传播西学并参与政治活动的所谓自由派的比重很小，最大多数是坚持传教即“救灵”的传统宗旨的基要主义者，其次数量较多的是把“救身”看作“救灵”前提的社会福音派；后两类都对帝国政治抱着不过问或不参与的态度。所谓基要派在传教方面的保守性，还表现在有相当一部分教士，甚至拒绝利用“传教宽容条款”赋予的治外法权，内地会便是显例。

可是传教士活动的效应似乎适得其反。在最好从传教方面对清廷施压的法国庇护下的天主教诸修会，网罗的信徒最多，其中“吃教”者也最多，自然引发的教案也多。令人费解的是新教各派教士的遭际。

内地会是英国的中国布道会牧师戴德生脱离原会后创立的独立差会，也是基要派的第一重镇。被称作“基督教的罗耀拉”的戴德生，执着地要求内地会成员深入穷乡僻壤“带人归主”，无论环境如何恶劣也不诉诸本国政府，虽被杀害也不接受清政府的赔偿。然而严守宗教传统的内地会，在新教诸差会中受教案打击最重，从扬州教案到义和团运动，他们都首当其冲。其次是好办施医济贫救孤等事业的社会福音派，怀着帮助中国贫苦民众的善意，却也经常遭到流言的毁谤，诸如割胎取眼以制药之类。似乎越不诉诸政治便越受政治打击，越想解厄消灾便越易自讨苦吃。

个中缘由很复杂，士绅恼怒他们侵权，官吏嫉视他们亲民，医巫妒恨他们攘利，愚氓怀疑他们用心，以及语言障碍、风俗不明等造成的传教士与平民的沟通困难等。但不可忽视的一点，便是所谓传教宽容条款，使传教与信教，都成为受到条约特权庇佑的活动。中世纪晚期的君主独裁所伴生的文化专制，使中国民众对任何特权，都既憎恶又畏惧，因而劣绅策动于后，流氓打砸