

中西文学文化关系研究丛书

孙逊 主编

依天立义

清代前中期江南文人应对
天主教文化研究

刘耘华／著

上海古籍出版社

中西文学文化关系研究丛书

孙逊 主编

依天立义

清代前中期江南文人应对
天主教文化研究

刘耘华／著

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

依天立义:清代前中期江南文人应对天主教文化研究 / 刘耘华著. —上海:上海古籍出版社, 2014.9
(中西文学文化关系研究丛书)
ISBN 978-7-5325-7318-9

I. ①依… II. ①刘… III. ①基督教—宗教文化—研究—中国—清代 IV. ①B979.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 149811 号

中西文学文化关系研究丛书

依天立义

清代前中期江南文人应对天主教文化研究

刘耘华 著

上海世纪出版股份有限公司
上海古籍出版社 出版

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.co

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销

上海颀辉印刷有限公司印刷

开本 890 × 1240 1/32 印张 12.75 插页 4 字数 316,000

2014 年 9 月第 1 版 2014 年 9 月第 1 次印刷

印数: 1—1,300

ISBN 978-7-5325-7318-9

B · 870 定价: 48.00 元

如有质量问题,请与承印厂联系

谨以此书纪念

先父刘晚哲先生(1934—2003)

先师孙景尧先生(1942—2012)

导 论

发生在明末清初的中西文化互动过程大约持续了 250 年时间。在此过程中所产生的“西学东传”与“中学西传”对中西文化的各自影响却大不一样，择要而言：经传教士之手传入西洋的中国文化，出人意料地成为伏尔泰、莱布尼茨、卢梭、马勒伯朗士等启蒙思想家攻击基督教（取其广义）的有力武器；而远涉重洋而至的天主教传教士，依循附会儒家和学术传教两条主要路径进入中土，本意在传播“启示真理”，不料中国士大夫的主流却偏偏对其天文历算火炮舆地之术情有独钟。

中外学界对这一长时段的文化交往做出了广泛而深入的探讨，成果十分丰富。当然，早期的研究以欧洲学者为主，随后我国学者陈垣（1880—1971）、张星烺（1889—1951）、方豪（1910—1980）、陈受颐（1899—1978）、范存忠（1903—1987）、朱谦之（1899—1972）等投身其中，也有出色的贡献。改革开放以后，随着对外开放的步伐日益加快，中外交往日益频繁，我国学界有关这一方面的研究在纵横两个维度上得到全面拓展，使这一领域成为覆盖宗教、哲学、历史、科学、经济、文学艺术等各个学科的“显学”。越来越多的中国学者，倾向于把这次起源于晚明、以传教为主要契机而开展的中西文化交流，与晚清中国社会的巨大变革衔接起来，视之为中国走向现代化之途的前奏。以此来考量这段历史，其重要意义不言而喻。事实上，这一堪称首次的中西文化之全面碰撞，

由于代表中西各自文化出场“对话”的西方传教士和中国士人,不乏极深研几的杰出之士,故其在彼此碰撞中所提交的思考答卷,的确具有深远的文化与学术价值。这些思考蕴含了中西文化早期交往的各种关联方式,是分析中西文化之间冲撞与反应、错位与契合、诠释与再诠释之原理机制的绝佳个案,其中丰富的历史经验和教训,值得我们今天下大力气去重新发掘和反思。

不过,对今日之学人而言,面对支撑其成为“显学”的浩瀚成果,可以想见超越与突破的难度有多大,任务有多重!笔者20年来从事于斯,对此有深切体会:一是难于发现新材料。自20世纪40年代徐宗泽(1886—1947)编录《明清间耶稣会士译著提要》以降,中外学者陆续从罗马、巴黎、梵蒂冈以及大陆、台湾等地的档案馆、图书馆影印出版了相关文献十余套,对本领域研究的全面拓展作出了重要贡献,但是这些文献总是能够及时地被来自各个领域的学者给予充分的开采和利用(本人于2003—2004年间也从观念史角度撰写专著一部,即《诠释的圆环:明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》于2005年交北京大学出版社出版),因为相对来说,本领域的文献数量甚少,而研究者则可谓“太多”。至于传教士所撰写的各类西语文献,绝大多数藏于欧洲各地档案馆、图书馆,要去对其予以开采利用,更加难乎其难,因为这些文献用拉丁文或欧洲各地方言书写(翻译成英文并出版的很少),现今中国学者中能够直接加以利用者,相当罕见。

二是这类研究涉及中西文化两方面,无论从宗教、哲学、历史,还是从天文、历算、地理等哪一方面切入,都要付出比单一的国别研究更多的努力,才有可能获得一定的成果,而对中国学者来说,由于难以直接利用储藏在欧洲各地的西文文献(绝大多数是手写本),因此难度更大。

当然,即便如此,仍然会有一些其他学者尚未注意或尚未予以充分开采的层面,只要发挥所长,所谓创新与突破仍然是可能的;

同时,随着明清文献的大量编纂出版,也使新史料的发现变得较以前容易一些了。对于笔者来说,实现这种可能性的理由主要有两点:其一,本领域以往的成果,主要集中在宗教、历史、自然科学等方面,而对这个课题所蕴含的中国思想史与文学史的意义则重视不够;其二,著名汉学家钟鸣旦(Nicolas Standaert)指出,在20世纪下半叶,西方对于明清基督教的研究发生了一个重大的“范式转向”(paradigm shift),即由原先的注重“传教视角和欧洲中心转移到了汉学视角和中国中心”;这一转向,要求(欧洲的)研究者尽其可能把“中国的资源,中国的人物和中国的接受”(Chinese sources, Chinese actors and the Chinese reception)当成问题的“焦点”^①。上述断言顺应了上世纪下半叶在世界范围内发生的基督教神学研究之“文化转向”的潮流。倘若明清基督教与中国文化关系领域的学者决定回应这一呼吁,那么我国学者便理应成为此一转向的主力军。毕竟,在搜索和阅读汉籍方面,西方学者是很难与我国学者比肩媲美的。而从客观方面来说,我国学界在清代文献的汇集编纂方面已经取得丰硕成果,为这一转向提供了良好的材料基础,如自晚清以来,除了收录不少清代文献的《丛书集成》(共三编)之外,又有《清史稿》、《东华录》、《清儒学案》、《晚晴簃诗汇》等清代专门文献问世;1949年之后,清代文献的搜集、整理与出版方面所取得的重大突破更是不胜枚举,从最初的《续修四库全书》,到后来的《四库全书存目丛书》、《四库禁毁书丛刊》、《四库未收书辑刊》(前述四库系列书刊收录了大量清代文献)、《清实录》、《起居注》、《清诗纪事》、《清代诗文集汇编》、《中国地方志集成》、《清代传记丛刊》(台湾)以及多种朱批奏折等大型类书、工具书的先后问世,使得清代文献的查阅十分便利。笔者认为,中国学者有

^① N. Standaert, “Introduction”, in N. Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, vol. One: 635-1800*. Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001, pp. ix-x

必要踵武陈垣、方豪、陈受颐、朱谦之等前贤足迹，继续在中国固有文献中抉隐剔微，寻求中西交汇与砥砺的踪迹并探析其深层内涵与原因（相比于兼备多种西方语言的汉学家，这也算是发挥我们的母语特长），而且，在优越的资料积累平台上，我们理应奉献超越前贤的研究成就。

上述理由决定了本课题研究在问题意识和方法视角上取向选择，即，立足于从思想史与文学史的视角来重新发掘和梳理与天主教文化具有较深交往的江南文人（儒士）材料，探讨其对于天主教文化的回应与处置及其深层肌理。2006年至2008年间，笔者先后围绕此一设想，申请到上海市教委人文社科重点项目、教育部人文社科一般项目和国家社科基金一般项目的资助，经过断断续续的努力，撰写了相关论文共10篇（包括胡金平所撰《汪汝淳其人考》、延荃荪所撰《清初天主教文人许缵曾家族人物考》。此二文系其参与笔者主持之教育部人文社科项目的成果，今一并列为附录或附论），分别对清初一些江南文人儒士的“敬天”思想及其与天主教之关联、清代初期的若干天主教文人以及清代前中期江南地区中西文学文化关系等问题做出了较为深入的讨论。此外，笔者在20年前所撰写的几篇论文，因论域与本书一致，故亦趁结集之机，以附录的形式收入本书（按：关于烟草与清代文学关系的研究，也是笔者近作，但因其性质逸出了主题，故也纳入附录）。以下试就本书涉及的时空范围、研究对象以及主要的研究内容作一总体解析和概述。

一、本书的时空范围和研究对象

（一）时空范围：“清代前中期”与“江南”

1. “清代前中期”。在本书中，它是指从1644年起、迄于清道光十七年（1837）前后的历史时期。“前期”（有时称作“初期”）是指

顺治、康熙时期,“中期”则从雍正直至道光十七年。何以截止于道光十七年?主要是因为清代钦天监里的洋监正高守谦(Veríssimo Monteiro de Serra, ?—1852。葡萄牙遣使会士,1803年入华)、毕学源(Cayetano Pirès Pereira, 1763—1838。葡萄牙遣使会士)分别在道光十七、十八年辞职或辞世,从此中国的宫廷里不复有天主教传教士的身影出现了(在宫廷之外的其他地区仍有少数天主教传教士)。这无疑可视为以天主教传教士、特别是耶稣会士来主导的中西文化交往时代之终结。在此之前,清代的中西交往与晚明时期一脉相承,故国运虽经鼎革,而交往之血脉未断;在此之后,随着列强侵袭,新教涌入,中西文化交往的新时代应运而生,而彼此间的关联也变得日益复杂多元了^①。

2. “江南”。这是一个历史、文化与现实蕴含极为复杂的空间概念,不少学者曾撰专文对其予以探讨^②,本书不再赘辩。明清以来的“江南”,并非全然指称长江中下游南岸地区,以最常见的“江左(江东)”一词为例,它便指长江下游南北两岸之地理与文化区域,故清初“江左三大家”,既有常熟钱谦益(1582—1664)、太仓吴伟业(1609—1672),也有出于长江北岸的合肥龚鼎孳(1615—1673)。毋庸置疑,“江南”绝非单纯的地理概念,而同时是一个在

① 此前30年(1807年),第一位新教传教士、英国长老会士马礼逊(Robert Morrison, 1782—1834)虽已进入大陆本土(按:晚明天启四年即有荷兰籍新教传教士进入台湾,直至清康熙元年荷兰在台殖民统治的结束方告终结,但对大陆未造成影响。详见林金水主编《台湾基督教史》,北京:九州出版社,2003年,第1、37—38页),他的《圣经》中文翻译也的确堪称新时代产生的一个标志,不过,其正式身份始终是东印度公司的职员,是一位“商人”。

② 如李伯重的《简论“江南地区”的界定》(《中国社会经济史研究》1991年第1期)、周振鹤的《释江南》(《中华文史论丛》第49辑,1992年)、徐茂明的《江南的历史内涵与区域变迁》(《史林》2002年第3期),等等。

久远的历史传承中形成了一定的精神共性之“文化共同体”^①，因此本书所用的“江南”，其范围虽然较一般认定的“八府一州”（即苏州、松江、常州、镇江、南京、杭州、嘉兴、湖州及太仓州）^②的“狭义江南”更为宽泛，约指长江中游以南及下游南北岸（所谓“江左”）一带，但它的文化仍然以“狭义江南”的精神品格为枢纽与核心，其根本的特征，简言之是“水性的”，“水性”与其他因素相结合，共同造就了江南文化的独特性质：这里是长江的最下游与入海口，京杭大运河在此连通汇结，太湖、南湖、西湖等内陆湖泊充盈饱满，气候温润多雨。土地肥饶，适于农耕；河汊密布，便于商贸流通；地处东方，太阳早早升起，催生了勤于劳作的人民品性^③；重视文教，又多富庶，故文化世家应运而蜂起；人民富裕而有文化，故生活颇有情趣与格调（《浮生六记》最具代表性）；水性灵动多变，滋养了活跃善思的智性品格；水性又柔媚清婉，故虽然亦可“惊涛骇浪，卷起千堆雪”，但江南的刚柔相济之“刚”，是一种“水性的刚强”，是“宽柔以教，不报无道”的“南方之强”（《礼记·中庸》），与“衽金革，死而不厌”的“北方之强”（《礼记·中庸》）的确很有差别。东晋与南宋的两次衣冠南渡使中原文化大规模传入南方，但经过江南水性的长

① 围绕此一“共同体”，今人提出了不少新表述，如罗时进的“江南文化型社会”（见氏著《明清江南文化型社会的构成》，《浙江师范大学学报》2009年第5期）、胡晓明的“江南认同”（见氏著《“江南”在发现——略论中国历史与文学的“江南认同”》，《华东师范大学学报》2011年第2期）、吴海庆的“江南生态乌托邦”（见氏著《古代江南生态乌托邦及其实践》，《浙江社会科学》2011年第1期），等等，均认为江南具有一定的“文化共性”。在笔者看来，“江南”的确已成为一个文化“隐喻”，不过，其指谓虽有某种稳定性，但蕴含则处于不断的现代建构之中。

② 按：这是李伯重在《简论“江南地区”的界定》（《中国社会经济史研究》，1991年第1期，第101页）一文中提出的看法，学界似较为认可。

③ 按：勤劳品性之形成，还可能与明清时期江南赋税过重有关。可参阅陈江著《退隐与抗愤——晚明江南士人的生存困境及其应对》，《史林》2007年第4期，第99—101页。

期渗透与浸溶,造就的便是一种发达而新异的文化类别,它的哲学、宗教、社会、伦理以及诗歌、小说、散文、戏曲、评弹乃至建筑、园林大都透显出独特的江南气质与风情:自然的、诗意的、抒情的、写意的、亲切的、谦和恬淡的^①,可以说,孔子倡导的“温柔敦厚”与“主文谲谏”,在江南的文化里边,是其风土根性的外露(相对于北方而言)。一方面,南方气候温热多雨,故民性活跃善思;另一方面,民性较为谦和柔弱,故对于异端的态度也更显宽容与包涵。心学思潮的发祥以及心学家的地望何以多在江南(集中在江西南部与浙江东部)，“圣教三柱石”(徐光启、杨廷筠、李之藻)又何以都出自江南,这决非偶然。不过,江南的文化自然又是丰富多元而充满差异的,以民风而论,虽说整体说来偏于柔弱,但刚直孤耿、舍生取义之士从来代不乏人(浙东地区尤为突出),故对于其特征的论说,永远只能是相对而言、相对成立的。若把“江南”孤悬出来予以论断,便难免解释过度、似是而非。

(二) 研究对象:“江南文人”与“天主教文化”

1. “江南文人”。本书所涉及的江南文人,若笼统地说,都是儒士(按:此处之“文人”与“儒士”,其内涵一致,故称名亦可互换),主要有二类:一是天主教儒士(或称“入教儒士”),即徐光启(1562—1633)、许乐善(1548—1627)、许缙曾(1627—约 1698 以后)、孙元化(1581—1632)、孙致弥(1642—1709)、吴历(1632—1718)等人。他们都认定传教士乃“西儒”,天主教乃西方“天学”,“天主”就是先秦典籍中的“上帝”,只是名称不同罢了;“上帝”的人格意志等“超性”蕴含因秦火焚书以及佛、道异端的遮蔽而晦暗不彰,需要远来的西人西教来重新发覆与显明。晚明时期的入教儒士,大都还在西人西学及西教上面寄托了挽救败局的希望,个人的

^① 这里借鉴了赵晋鏊、沈守云对于江南古典园林的评价,详见氏著《论江南古典园林艺术风格的形成及特征》,《南方农业》(园林花卉版),2008 年第 1 期。

灵魂救赎似乎倒在其次(如徐光启、李之藻、孙元化),入清以后,后者的重要性才得以提升(如大画家吴历便是典型之例;许缙曾、孙致弥等人也大致如此,不过,后者乃天主教世家出身,他们入教并非出于主动选择,相比于其祖父辈,他们的信仰根基不太牢固,故常常表现出动摇与反复,对于所谓佛、道异端也显得更加宽容。详见本书第一章之相关论述)。二是一般儒士,其思想之取向,或以陆、王心学为主而兼采程、朱,如以刘宗周(1578—1645)、黄宗羲(1610—1695)为核心的一批浙东文人;或尊崇程、朱理学而不废陆、王,如以陆世仪(1611—1672)、陈瑚(1613—1675)为中心的一批娄东文人。此外,本书还注意到个别的儒士,独尊程、朱而废黜王学,但是并不完全排斥西学,如陆陇其(1630—1693)。

在上述两种情况之外,本书还对原籍河南的许三礼(1625—1691)之“敬天”思想进行了深入的探讨。许氏虽为北方人,但其“敬天”思想与行为的发生却集中在康熙十二年至十九年知浙江海宁间(1673—1680),与他往来频繁、彼此较为契合的,则是以黄宗羲为中心的浙江儒士,故本书权衡之后把许氏也纳入“江南文人”之例。

2. “天主教文化”。晚明以降,天主教传教士引入中土的西方文化,严格说来是一种“天主教文化”,其类别相应被区划为二:一为“性学”,一为“超性学”。前者相当于今之所谓“自然科学”与“人文社会科学”之总称,后者则指讨论超验“启示真理”的“神学”。传教士认为,天地寰宇、飞潜动植、有形无形,皆天主所造,乃一层序性的目的论世界,而天主即此世界之终极“所以然”,而反过来,人类亦可因其然而推知其所以然,由万物之存有逆证天主之存有^①,明清间最常见的此种“推论”有:从“人无二主”、“天无二日”推论

^① 此即李之藻在《寰有诠·序》所云:“由有形入无形,由因性达超性,大抵有感必开,无微不破。”见刘凝编《天学集解》卷三“法编”,清抄本;又见其子李次霖撰《名理探·序》,北京:三联书店,1959年,第5—6页。

“天无二主”、从生人之父母推论生天地之“大父母”、从“当孝父母”推论“当孝(天地)大父母”，等等。这种“性学”与“超性学”之间的双向互证，自利玛窦以来便充斥于传教士的各种著述之中，故虽云“学术传教”，但他们在译述西方学术之时常常不忘记将天主“超性”的“道理”融会其间。此以晚明之主要“性学”译述为例(神学及护教的著述，此处不论)：利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)的《几何原本》、《测量法义》、《圆容较义》、《同文算指》、《乾坤体义》、《浑盖通宪图说》、阳玛诺(Emmanuel diaz, 1574—1659)的《天问略》、傅泛际(Francisco Furtado, 1589—1653)的《寰有论》和《名理探》、毕方济(Francesco Sambiasi, 1582—1649)的《灵言蠡勺》、熊三拔(Sabatino de Ursis, 1575—1620)的《泰西水法》、艾儒略(Giulio Aleni, 1582—1649)的《性学统述》和《职方外纪》^①，就其“知识”的性质而言，应分别属于数学、天文学、天体物理学(自然哲学)、逻辑学、生理学、水力学和地理学，但是其中却也融贯着“启示真理”：《寰有论》、《天文略》、《灵言蠡勺》所涉及的天体观、万物观以及人生观基本收束于天主创世、天主创造灵魂、天堂与地狱等“启示真理”之下(按：它们大都是葡萄牙高因布拉大学的讲义，以亚里士多德的思想为构架，但又基于神学立场予以重新诠释)，而其他诸书，即使正文部分涉及不多，传教士以及为之“演述”、“达辞”的中土入教士人也会竭力在序跋记叙中将其与天主教挂上钩来，此如利玛窦在《译几何原本引》所言，致知之道在于“因既明，累推其未明”^②，而“未明”之最要紧者便是相信天主实有，因为“知天地，(便)可证主宰天地者，至善、至大、至一也。不学者，弃天者也，

① 按：这些译述都有中国士人参与“达辞”、“译义”或“笔受”，某种程度上说，他们也是译述之共同的撰者，但因本书非论“翻译”之作，故此处不一一说明。

② 利玛窦撰《译几何原本引》，见刘凝编《天学集解》卷七“器编”，俄国圣彼得堡图书馆藏清抄本(按：后文引用《天学集解》，其版本只标为“清抄本”)。

不归原天帝，终非学也”^①；再如李之藻在《同文算指》中指明自己因算术而“复感存亡之永隔，幸心期之尚存”^②，又在序《坤輿万国全图》时指出，（舆图之要）“归于使人安稊米之浮生，惜隙驹之光景，想玄工于亭毒，勤昭事于顾諟，而相与偕之乎大道”^③。晚明清初，类似的表述甚多，不必一一罗列。

这些经过传教士妙手包装之后携入中土的西方文化（本书有时称之为“西学”），虽说具有浓重的天主教色彩，但它的内容体现了古希腊罗马文化的内在特征，而且要素构成相当全面，具体说来，既表现于所输入之“学科”门类齐备（从神学、哲学、政治学、伦理学、文学、历史、美术、修辞学到各种科学技术知识）和器物制造之术繁多，也表现在无形的思想观念世界，特别是天主存有论、天主创世观、亚里士多德的灵魂论、托勒密的宇宙天体论（哥白尼天体论也已引入）、地球五洲论，等等，它们曾给中土士人的精神世界造成过相当剧烈的冲撞。对此，中外学人从不同思想或知识立场出发分别给予过探讨，成果也相当丰赡。不过，正如上文所述，以往的研究在材料方面多仰赖于各种宗教机构收藏的文献，而对散见于明清古籍中的史料开掘不够；从思想史、文学史的视角来探索中土士人之回应与处置的研究也不充分。有鉴于此，本书在广泛查找古籍史料的基础上，打算着重从上述二视角来论述清代前中期江南文人儒士对于天主教文化之回应及具体表现；虽以个案形式展开，但也重视重要人物的思想在相关文人群体中的推衍与流播。书名之主标题定为“依天立义”，是因本书的焦点主要在于主宰、意志、情感之“天”，而无论入教与否，本书所研究之人物的思想及其独特蕴含都与对“天”的重新诠释密切相关。

① 利玛窦撰《题万国坤輿图》，见刘凝编《天学集解》卷三“法编”，清抄本。

② 李之藻撰《同文算指·序》，见刘凝编《天学集解》卷七“器编”，清抄本。

③ 李之藻撰《题万国坤輿图》，见刘凝编《天学集解》卷三“法编”，清抄本。

二、清初江南文人的“敬天” 思想及其与天主教之关系

晚明传教士入华,使一些中国士人皈依了“天主”;有一些人,由于纳妾等原因未能领洗入教,但也曾尝试“学事天主”,如冯琦(1558—1604)、韩爌(1564—1644)、叶向高(1559—1627)、刘宇亮(?—1642)、郭子章(1543—1618)、熊明遇(1580—1650),等等。他们都是晚明朝廷重臣,但均倾向于接受利玛窦把天主教等同于上古儒学的诠释,认为“古儒”的复兴,有助于挽回鱼烂瓜溃的晚明颓势,聚拢日益崩离的世道人心。所以,或热诚邀请传教士去家乡传教,或径自让子嗣辈改宗天主。据时任京兆尹的王应麟(生卒年不详)称,礼部尚书冯琦(1558—1604)在结识利玛窦后不久便“讨其所学,则学事天主,俱吾人裊躬缮性,据义精确。因是数数疏议,排击空幻之流,欲彰其教”^①,除此之外,他还特举李之藻(1566—1630)^②、曹于忬(1558—1634)、徐光启等十六名京官为“词文甚都,见于序次”之矜绅;还有一些人,他们虽然反对天主教,但也试图重新恢复“天”的人格意志蕴涵,又进一步将孔子“神格化”以求建立新的孔教。这些中国士人,不管其对天主教的态度如何,其实都有一共同之点:相信“天”具有主宰、意志、人格的内涵。在这一

① 王应麟撰《钦敕大西洋国士葬地居舍碑文》,辑入杨廷筠编《绝缴同文纪》,钟鸣旦、杜鼎克、蒙曦编《法国国家图书馆明清天主教文献》第六册,台北:利氏学社,2009年,第335页。

② 关于李之藻生年,方豪、裴化行据传教士的记载,分别系为1565年和1566年。龚纓晏、马琮据新发现之《万历二十六年进士履历便览》断为隆庆五年(1571),见于氏撰《关于李之藻生平事迹的新史料》,《浙江大学学报》2008年第3期,第90—91页,但是郑诚认为,考虑到晚明有较为普遍的“官年现象”(即出于晋升动机而虚改年龄的现象),他倾向于信赖传教士的说法,详见氏著《李之藻家世生平补正》,台湾新竹《清华学报》新39卷第4期,2009年12月,第656—657页。此从郑诚之见。

前提下,儒学是很容易被“宗教化”的。

关于晚明开始的儒学“宗教化”,余英时是较早意识到这一问题的学者。他认为,这一转化趋向肇始于王阳明(1472—1529)。阳明的“致良知”和“满街都是圣人”说,促使儒学从“政治取向”转为“社会取向”,高足王艮(1483—1541)更强调论道、问学以“百姓日用”为旨归,进一步确立了一条走向民间社会的新路,许多耕樵渔贩之徒因此脱颖而出,成为时代的风云人物;至泰州学派晚期,颜钧(1504—1596)、何心隐(1517—1579)等均自视“儒门教主”,以宗教人格和教主心态播扬“救世”之方,道德践履一变而为宗教体验,儒学便由“社会”而急转进入“宗教”,以致王世贞(1526—1590)、黄宗羲等人都感叹,王学至此已非复名教所能羁络了^①。台湾学者王汎森进一步指出,在晚明清初之交出现了“一种儒学宗教化的现象”,与之相伴的是一种“儒门功过格运动”的风潮,其表现形式,除开“功过格”之外,还有“纪过格”(刘宗周)、“书壁”(颜元、李塨)、“日谱”(颜元、李塨)、“日记”(陈瑚、陆世仪)、“肘后牌”(李颀)等各种仪节。王氏注意到,在功过格、日谱等记载中,“告天”二字不断出现,而且都是在最后想求一个客观、全知全能的判断者及监察者之时出现;通常,告天之后,还要将日谱、功过格等焚去,而得到一种“结案”的感觉。不过,由于这些外在仪节都缺失一个关键性的安排,即:没有设立专门的、共同的仪式,以永久拔除罪过,故上述仪节归根结底只是个人内在修养的补充和延伸,本质上仍然从属于个人的自律道德,而很难将其引申为士人群体的共同生活方式,当然更难以将其设计为普通大众的生活方式^②。

① 余英时著《士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之一面相》,见氏著《士与中国文化》,上海人民出版社,2003年,第556—564页。

② 详见王汎森著《晚明思想十论》,上海:复旦大学出版社,2004年,第52—88、118—185页。

从上述认识,可知晚明清初的所谓“儒学宗教化”运动,其实存有两种不同的发生路径,即:泰州学派是从王阳明的学术脉络延伸而来,而“敬天”之学则可能还蕴含了天主教的影响(至少是受到其感染)。很早便有学者注意到后一现象并将其与天主教联系起来了,如马相伯(1840—1939)读过李颙(1627—1705)的《吁天录》之后,便推测道:“李二曲征君,固深于道学者也,意者于吾天学,亦有所闻与?不然,何其言之似吾天学也?”^①再如陈受颐撰《三百年前的建立孔教论》,以王启元(约1559—?,广西柳州人,明天启二年进士,官至翰林院检讨)的《清署经谈》为例,探讨王氏受到天主教的刺激而欲建立神道孔教的尝试^②。

笔者认为,时至清初,“儒学宗教化”的主流是“敬天”的风潮^③。一方面,它不同于泰州学派的“宗教化”尝试(只是儒学自身脉络的延伸),另一方面,以其流布甚广、倡导者又多隆望之士,故称之为“风潮”似不为过。其中名声卓荦者,华北以孙奇逢(1584—1675)为代表,西北以李颙为代表,江南以陆世仪、陈瑚为代表;此外,理学名臣魏裔介(1616—1686)、魏象枢(1617—1687)、汤斌(1627—1687)、李光地(1642—1718)、许三礼(1625—1691),著名学者黄宗羲、李塨(1659—1733)、谢文洊(1616—1682),等等,皆或显或隐地具有“敬天”的思想或意识。上述诸人在清初学界大都可

① 马良著《〈墨井集〉序》,见朱维铮主编,李天纲编校《马相伯集》,上海:复旦大学出版社,1996年,第99页。

② 此文原刊于《中央研究院历史语言研究所集刊》第六本(1936)第二分,后被辑入陈受颐著《中西文化交流史事论丛》,台北:商务印书馆,1970年,第57—94页。

③ 按:“风潮”一词,笔者原拟采用“思潮”(如发表于台湾《汉语基督教学术论评》2009年第8期上的《依“天”立义:许三礼敬天思想再探》便用过此词),吴伯娅教授以为不妥,她觉得“敬天”在清初尚未达到“思潮”的程度(出自吴教授在2012年11月18日上海大学举办“文本、叙事与历史:明末以来的天主教研究工作坊”上对本人发言的回应)。笔者三思之后,感觉吴教授所言有理。今从其之见,不复使用“思潮”,但出于正文所述之理由,将其改为“风潮”。在此顺便向吴教授致以谢意。