

智慧丛书之二十



利瑪竇

肖常平
著

的 神学思想

THE THEOLOGICAL THOUGHTS
OF MATTEO RICCI

中国天主教教务委员会

智慧丛书之二十

利玛窦的神学思想

THE THEOLOGICAL THOUGHTS OF MATTEO RICCI



肖常平 著

2010 年 · 北京

中国天主教团教务委员会印制

自序

中国是一个传教大国，有十三亿人口，天主教徒占总人口还不到十分之一。近些年来，随着福音在中华大地的深入传播，中国天主教会的发展得到了普世教会的认可，为她的头——耶稣基督在神州大地赢得了荣耀。当今的二十一世纪，中国已成为世界和平的重要力量，经济的迅猛发展，综合国力的不断提升，“和谐文化”所散发的独特魅力闪耀世界。在如此的发展势头面前，中国天主教——作为经济发展、和谐社会建设的积极力量，在神学思想研究的领域一直处于滞后的状态，为此，需要融入中国的文化加强和不断完善，为牧灵福传事业的进一步传播奠定坚实的基础。现今某些西方旧的基督神学思想还在主导且限制着丰富、多元具有潜力的中国教会在二十一世纪的发展。庆幸的是梵蒂冈第二次大公议以后，教会意识到尊重本地文化、传统、及其民族特色、与之结合是教会发展的基础要素。因此梵二至今教会本地化就成了现代神学、传教学的发展主流。

在中国教会历史中，当我们回顾利玛窦的传教生活时，就会发觉到他在天主圣神的引导下已经开始了教会神学本地化的先河。他采用“天主名字的本地化”“弃佛从儒”“敬孔祭祖”等等的本地化创举，为中国天主教会的神学思想本地化开启了一扇神圣的大门。在国外求学的7年生涯中，作者一直把为教会神学本

地化的发展做些贡献当做自己未来研究和发展的方向。今天借着《利玛窦的神学思想》一书的编写，希望能为教会神学本地化思想的研究起到‘抛砖引玉’的作用，也希望能有更多志同道合的兄弟姐妹参与到这一神圣的研究领域中来，为教会神学思想的本地化研究和发展共同努力；也为中西神学思想关系的了解与认识以及将来进一步探索中西神学思想交流和神学研究的新领域做好铺垫。

在编写的过程中，由于资料的缺乏，增加了写书进程的难度，但因此更增加了写书的动力。在此由衷的感谢马英林主教给予的建议与鼓励；杨舜涛先生、赵怀民神父、孙建平执事等在文字校对、封面设计等给予的帮助和一些具有建设性的意见。此书的面世也要特别感谢刘柏年先生的鼎力支持，使得此书得以出版发行。由于作者才疏学浅，写书经验有待提高，书中不尽完善的地方，还需要各位读者朋友的提出宝贵的批评意见。

肖常平

2010年3月22日于北京

序

利玛窦的生活背景是十六世纪的欧洲，当时新教初期，猛烈攻击罗马教会和教宗的身份，导致罗马公教会更加强了中央集权的管理模式，要求西方教会在道理、礼仪、管理上趋向一致化（不过，当时罗马公教会也只限定在现在的欧洲地区。）当然在这种气氛中，神学界自然对地方教会不予以重视。利玛窦便是受了这样的神学培养。不过他的生活智能以及他在天主圣神灵感中所表现的信仰意识，却超过当时教会学的限度。换句话说，当时地方教会的内涵，多多少少在他的心灵中已有所感觉。这从他后来的传教生活行动中可以得到肯定。

为了系统、全面和深入地了解和研究利玛窦的神学思想作者编写了《利玛窦的神学思想》这本书。它从利玛窦的生活背景和神学背景开始，尝试将利玛窦的神学思想放到特定的历史发展过程中进行系统的考察，即从比较文化史的角度，对中国儒家思想和西方基督宗教重要的接续点上形成的利玛窦的神学思想进行系统的分析，力图说明在宗教信仰和文化交流中通过和平而又有选择的交流和对话所产生的创造性的融合（本地化神学）是值得提倡的。在论述上坚持逻辑和历史的一致，把神学理论与本地化思想研究有机地结合起来，从而在深层次上把握利玛窦神学本地化思想发展的基本规律，揭示其主要的特点。同时，本书试图把利

玛窦的神学思想视为中国基督宗教神学思想的重要组成部分和中西神学思想交流的重要思想资源。通过对它的研究，探索中西神学思想交流史研究的新领域，进一步丰富对中西神学思想关系的认识。本研究有助于增进中西学者的相互理解，以达到学术上的互补。

本书分九个部分。主要内容包括：序论；第一章，利玛窦的生活背景，包括：利玛窦的意大利生活和利玛窦的中国生活；第二章，利玛窦的神学背景；第三章，利玛窦眼中的儒家思想；第四章，利玛窦神学的本地化思想；第五章，利玛窦的神学本地化思想对中国神学的影响；第六章，结语；附，教宗若望保禄二世和教宗本笃十六世对利玛窦的思想和工作的认可和参考文献。

通过对《利玛窦的神学思想》一书的编写和对利玛窦神学本地化思想的研究，作者认为，虽然利玛窦来华四百多年过去了，但他的形象及所遗下的神学思想和他的功业，对今日正在努力推行现代化的中国人显得正合时宜。为中国而言，民族的人性及文化价值的基本统一，愈来愈彰显于普世；海外所有华侨也承认这项统一。教会既然敏于理解每个国家精神方面的恩赐，则不能不注视到全球人口最多的中国人民是一个统一的实体，也是一个拥有崇高传统及生命活力的融合体，所以它同时也被视为一个伟大及富有前途和希望的民族、文化、宗教、科学等的和谐体。在梵二大公会议特有的开放及交谈的气氛下，利玛窦的神学思想和他的传教方法显得更有活力和实际。

肖常平

2010年3月30日于北京

目 录

自序

序

目录

第一章 利玛窦的生活背景	1
一、人物简介——利玛窦	3
二、利玛窦的意大利生活	4
三、利玛窦的中国生活	8
1. 利玛窦在澳门	8
2. 利玛窦在肇庆	9
3. 利玛窦神父在韶州	14
4. 利玛窦在南昌	16
5. 利玛窦在南京	20
6. 利玛窦在北京	23
第二章 利玛窦的神学背景	27
一、神学	29
二、欧洲神学	33
1. 概念说明	34

2. 欧洲神学的特点	34
三、天主教神学	35
1. 概念说明	35
2. 天主教神学的特殊面貌	36
3. 天主教神学史	37
四、中国神学	39
1. 概念说明	39
2. 董仲舒的天人感应神学体	40
3. 谶纬神学	45
3. 《白虎通义》的宗教神学	48
第三章 利玛窦眼中的儒家思想	53
一、中国的儒家思想	55
1. 概念说明儒家	55
2. 孔子的思想	56
3. 孟子与荀子的思想	57
4. 儒家思想在孟、荀之后的发展	58
5. 新儒学思想	58
6. 新儒家的理学和心学	59
7. 儒家与基督宗教的对话	59
二、利玛窦眼中的儒家思想	60
1. 利玛窦认为儒家不是一个宗教派别，而是一个学派	62
2. 利玛窦论证儒不具有一般宗教的基本属性	63
3. 利玛窦认为儒教没有偶像崇拜	66

第四章 利玛窦神学的本地化思想	69
一、利玛窦的“唯一真神”名字本地化	71
二、利玛窦的敬神本地化	76
三、利玛窦伦理神学的本地化	82
四、利玛窦的灵魂观	84
五、利玛窦的原罪观	91
六、利玛窦的出世与入世观	98
七、利玛窦的大伦对五伦	100
1. 合儒	104
2. 补儒	105
3. 超儒	105
4. 附儒	106
第五章 利玛窦的神学本地化思想对中国神学的影响	111
一、利玛窦的神学本地化思想对近代中国神学的影响	113
1. “天学”的圣学化与实学化	114
2. 救赎与人生的终极意义	128
二、利玛窦的神学本地化思想对现代中国神学的影响	146
1. 对本地化的两极反应	147
2. 中国神学的现在状况	149
3. 利玛窦对于中国宗教的态度，不被今日教会本位工作者 所欣赏	150
三、利玛窦的神学本地化思想对未来中国神学	

发展的影响	151
第六章 结语	155
附 教宗若望保禄二世和教宗本笃十六世对利玛窦神学	
思想和工作的认可	161
一、教宗若望保禄二世的演说于 2002 年 10 月 24 日在 罗马宗座额我略大学举行的利玛窦国际研讨会中， 由大学校长耶稣会士佛兰哥伊莫达（FrancoImo- da）发表。	163
二、教宗本笃十六世为马切拉塔教区揭开纪念耶稣会 士利玛窦逝世四百年活动致函当地主教	169
参考文献	172

第一章

利玛窦的生活背景



一、人物简介——利玛窦

利玛窦（Matteo Ricci，1552年10月6日—1610年5月11日），意大利的耶稣会传教士，学者。明朝万历年间来到中国居住。他的原名中文直译为玛提欧·利奇，利玛窦是他的中文名字，号西泰，又号清泰、西江。在中国颇受士大夫的敬重，尊称为“泰西儒士”。他是天主教在中国传教的开拓者之一，也是第一位阅读中国文学并对中国典籍进行钻研的西方学者。他除了传播天主教教义外，还广交中国官员和社会名流，传播西方天文、数学、地理、神学等科学技术和知识。他的著述不仅对中西交流作出了重要贡献，还为教会神学本地化思想开辟了先河。

第一位尝试进入中国进行传教的耶稣会会士是方济各·沙勿略（Franciscus Xaverius），此人于明朝嘉靖年间在日本传教。深受儒学影响，汉唐遗风犹存的日本人却质问他：“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？”^①这个难以回答的问题使他萌发了一个念头：先以基督宗教归化中国人，进而影响整个儒家文化圈。为此，他决心进入中国传教。嘉靖三十一年（1552），这位享有教宗钦使特权的传教士登上广东海外的上川岛（距广州30里），但明帝国的海禁使他只能望洋兴叹，根本无法进入内地。在紧张的谋划和焦灼的等待中，身心交瘁的沙勿略因热病猝死于同年年底。弥留之际，这位绝望的传

^① 方豪，《中国天主教历史人物传》，台中光启出版社，1967，70—71页。

教士曾对着中国大陆喊道：“岩石岩石，你何时才能裂开？”^①

也就是在沙勿略发出绝唱之前两个月，在意大利的中部偏东的小城马柴拉塔（Macerata）的望族利奇（Ricci）家中，一名新生婴儿诞生了，取名 Matteo，此即利玛窦（Matteo Ricci）。似乎是命运之神将沙勿略的死与利玛窦的生连在一起，并在微笑中赐与他以一种沙勿略未能得到的幸运。

沙勿略虽未能进入中国内地，但他死前写的一些报告、信函却极大地影响了欧洲的天主教会，激起了传教士们试图到中国传教的狂热与梦想，耶稣会自此开始将传教救灵的目标转向据说是“文明鼎盛”而又神秘莫测的中华帝国。利玛窦来华即与此有密切关系。

二、利玛窦的意大利生活

利玛窦，1552年10月6日生于欧洲意大利中部的玛柴拉达城。这座城建在一个小山上，在一百多年前算是一个有名的城市。城内驻有教皇国的行政长官，并有高等法院和钱币铸造厂。^②

早在1290年，就成立了一所专科学校，并在1540年成为正式的大学。经过几百年后的今天，意大利到处都是新兴的工商业城市，玛柴拉达城就成一座旧式的省会，但人民仍保存着古代

① 方豪，《中国天主教历史人物传》，台中光启出版社，1967，70—71页。

② 方豪，《中国天主教历史人物传》，台中光启出版社，1967，72—82页。

简朴诚实的遗风。

利玛窦的父亲名叫若翰，是位医生，曾经做过教皇国的市长和省长，他一共有七个孩子，利玛窦是长子。利玛窦年少时，身体强健，金发碧眼，性情活泼，很得父母及亲友的喜爱。^①

利玛窦的童年时代也是耶稣会进入马切拉塔的时期，耶稣会在马切拉塔开了一所耶稣会学院。“利玛窦的父亲做了一件好事，可能是他一生中最好的事情，把利玛窦送进耶稣会学院就读。”利奇教授如是说。利玛窦天资聪颖，在早年教育中练就了过目不忘的学习本领，9岁时进入耶稣会在马柴拉塔创办的学校，利玛窦入学以后，很快以他的聪明才智为耶稣会学院的教师所喜爱，成为颇受器重的优等生。利玛窦的父亲一度想送他去佛罗伦萨学习法律，希望自己的孩子往行政方面发展。但是，对于利玛窦广阔求知的愿望来说，法学太过于狭窄。16岁那年，利玛窦读完了中学。这时他的父亲，已做了省长。他对长子，抱着很大的期望，希望这个儿子，将来能继承他的官职，光耀门楣。由于在京城，可以认识许多权贵，将来在工作上可得人保荐。所以，他的父亲送他到罗马进大学攻读法律，希望他能踏上仕宦之途。他刚到罗马时，人地生疏，所幸离家前，玛柴拉达的老师们给他写了一些介绍信，介绍他认识在罗马的耶稣会会士，使他在休息的时候，能多一个去处。利玛窦在课余之暇，常去拜访那些耶稣会会士，并且参加了耶稣会会士所创立的圣母会。^②

① 方豪，《中国天主教历史人物传》，台中光启出版社，1967，72—82页。

② 方豪，《中国天主教历史人物传》，台中光启出版社，1967，72—82页。

在和耶稣会士的来往中，利玛窦的内心慢慢起了变化，他觉得人生如果只为追求世俗的名利，实在太庸俗了。罗马法的条文和耶稣会会祖圣依纳爵的神操书相比较，前者使人向地，后者却使人升天。他似乎也听到天上有一个声音，招呼他的心灵向上高飞。年轻的利玛窦却颇受罗马神秘的宗教生活气息的感染，传闻中的沙勿略的圣徒事迹更唤起了他对传教士探险传教生活的向往，于是他背弃了父亲初衷。

1571年8月15日，圣母升天节，利玛窦去拜见耶稣会的总会长。那时恰好总会长不在，代理神父纳达尔出来接见。利玛窦向他说明了自己的愿望，请求准许入会，由于他的意向纯正，纳达尔神父就收录了他。从此利玛窦被送进了罗马耶稣会学院，开始了他耶稣会士的生活，选择了当神父，把父亲的要求抛在了脑后。当他的父亲听说儿子入了耶稣会，非常生气，立刻就前往罗马，准备找到他，好好训斥一番，命令他退出耶稣会，继续大学未完的课程。不料车子走到中途，若翰突然中暑，不得已只好打道回府。利玛窦的母亲就趁这个机会劝告丈夫这可能是天主的圣意，不要违背，让儿子专心修道。

当时的罗马耶稣会学院是欧洲最重要的大学，欧洲最重要的思想家、科学家都在罗马聚集。利玛窦入学以后，数学、拉丁语、希腊语、演说术、音乐、戏剧等都是重要的课程。就是在那时，利玛窦接触到了《几何原本》。“利玛窦当时打下的学术基础，等于今天的宇航员飞往太空学习的尖端课程。”利奇教授说到这里，语气中充满了自豪。在罗马学院，利玛窦一方面接受严格的神学教育，同时又吸收古典科学知识，曾师从著名的数学家

克拉维奥（Clavio，他到中国后称之为丁先生）听受几何学；还曾广泛阅读过当时的人文主义思想书籍，读过人文主义大师爱拉斯摩斯（Erasmus）的著作。1577 年毕业之后，利玛窦被耶稣会送往东方国家传教。^①

1572 年 5 月利玛窦被派到佛罗伦斯小住，9 月回到罗马，在耶稣会的罗马学院开始读神哲学。利玛窦一面读书，一面遥想未来的工作：是在义大利教书呢？还是到南美洲去传教呢？或是到遥远的印度或日本？他既然已发了服从的誓愿，就不能自己决定工作的方向，一切都由长上按修会的需要来安排。

但是中国，他一定没有想到过，因为那时明朝采取闭关自守的政策，耶稣会圣人方济各沙勿略就是面向中国忧郁而去世的。后来的耶稣会士，也没有一个人能突破这个屏障。天主的圣意却是要这个青年人做他从来没有想到要做的事。

当利玛窦在罗马学院读神学时，葡萄牙在印度传教的代理人到罗马，向耶稣会总会长要求派遣更多的传教士到印度。耶稣会总会长答应派遣会士，继续沙勿略的工作。1577 年 5 月，总会长派遣四位传教士从罗马到里斯本，其中包括利玛窦修士和罗明坚神父。

罗明坚神父是意大利中南部人，比利玛窦大 9 岁，是拿波里大学的法学博士。后来他带领利玛窦进入中国。利玛窦离开意大利时才 25 岁，还没有祝圣为神父。他也没有来得及回家向父母亲友辞行就上路了。这次到东方传教将是一去不复返，将来自己

① 方豪，《中国天主教历史人物传》，台中光启出版社，1967，72—82 页。

身处何方，也不可预知。但他欣然动身，而且诚心感谢天主。能到东方传播福音，实在是天主所赏赐的最大恩典。^①

三、利玛窦的中国生活

1. 利玛窦在澳门

1578年（万历六年）3月末，利玛窦从里斯本出发，同年9月中旬到达印度的果阿，在果阿居住四年后，罗明坚（Father Michele de Ruggieri）神父向东方总巡察使范礼安举荐了利玛窦到中国传教。1582年（万历十年）4月利玛窦应召前往中国传教。利玛窦从果阿出发，8月7日到达澳门。^②

传教士们想通过用汉语写作有关天主教的教义来吸引中国人，“练习用他们的语言写作，作为一种吸引捕捉他们心灵的方法。”因此他们先在澳门努力学习汉语。开始学习汉语的利玛窦对完全与拼音文字不同的汉字感到很兴奋，觉得非常不可思议。此外，在澳门的时候正好有来自日本的天正遣欧使节团路过，利玛窦趁此机会还学了一点日语。

利玛窦到达澳门后，他立即开始学习中文：“尊敬的神父，我向您保证，这种语言与希腊语、德语都不同。这一语言中有许多词汇具有许多种含义，非常容易产生误会。有时，四种不同的发音声调，意思就完全不同，所以，他们之间在讲话时，为了能

① 方豪，《中国天主教历史人物传》，台中光启出版社，1967，70—71页。

② 裴化形，《利玛窦神父传》上册。商务印书馆，北京，1998，53—55页。

够明白对方的意思，有时候得把要说的写下来；而且每个字也都是不同的……”后来，利玛窦成功地创制了汉语第一个全国通用语的拼音方案，成为用字母拼写汉语的鼻祖。^①

2. 利玛窦在肇庆

1583年（万历十一年），罗明坚、利玛窦一起来到广东的肇庆，并着手建立在中国大陆的首个根据地。尽管得到了知府的支持，但当地士绅百姓的抵触情绪非常大。

1584年利玛窦正式获准与罗明坚神父在广东肇庆，他们对中国官员自称是来自“天竺”，致使中国人以为他们是佛教徒。利玛窦向他们解释来中国的原因：“我们是从遥远的西方而来的传教士，因为仰慕中国，希望可以留下，至死在这里侍奉天主。”他不敢直接讲传教的目的，否则他可能会被驱逐。为了传教，他们从西方带来了许多用品，比如圣母像、地图、星盘和三棱镜等。其中还有欧几里德《几何原本》。利玛窦带来的各种西方的新事物，吸引了众多好奇的中国人。特别是他带来的地图，令当时的中国人眼界大开。^②

1584年利玛窦制作并印行《山海輿地全图》，这是中国人首次接触到了近代地理学知识。利玛窦利用解释各种西方事物的机会，同时介绍了他们的天主教信仰。他们翻译了《十诫》、《主的祈祷》和《圣母赞歌》，以及《教理问答书》。很快亦有中国人对天主教产生兴趣。于是利玛窦开始派罗明坚撰写的《天主实录》，

① 裴化形，《利玛窦神父传》上册。商务印书馆，北京，1998，57—65页。

② 裴化形，《利玛窦神父传》上册。商务印书馆，北京，1998，57—65页。

以中文解释天主教的教义。当时有许多中国人都对这部书产生了很大的兴趣。但是无论如何，中国人始终是把他们当作佛教流派而已，因为那时中国人对于基督宗教还没有什么实质的认识。

在知府的协助下，利玛窦神父和罗明坚神父很顺利的在西江旁边找到了建造圣堂的土地。两位神父认为时机难得，立即动工，先盖了两间木屋，做为临时住所，另外租一间小房子，做为圣堂。

正在准备大兴土木时，却引起了城中绅士们的反对。原来就在这块建筑用地旁，有一座九层楼高塔，是民众捐钱新盖的，他们怕神父在旁边建造圣堂，会破坏了风水，同时指责神父破土动工时，也没有选个好日子。经过一番磋商后，利玛窦神父决定把地基移开，离塔远些，才解决了这场风波。

好奇的肇庆居民，听说有外国人在高塔旁边盖房子，都跑来看。罗明坚神父和利玛宾神父，为了博取一般民众的好感，就把带来的西洋物品陈列出来让大家参观。肇庆老百姓第一次看到那些外国东西，都觉得非常新鲜，尤其是西洋镜，更是奇特。于是一传十，十传百，几乎全城的人都陆续来观看，连知府本人也不例外。但是，建造圣堂的工作，虽然不再受到干扰，神父却发现经费不够了。罗明坚神父只好亲自回到澳门，向各界求助，幸赖葡萄牙商人慷慨解囊，得到一笔不小的款子。罗神父回到肇庆后，就加紧赶工。

这栋二层楼的房子终于在 1585 年 8 月落成，整栋房屋都是用青砖和石灰建筑的，外表简单，但很美观。一楼大厅设祭坛，坛上供奉救世主像。知府亲笔题了两块匾，派人送来，仪式很隆

重。题字“仙花寺”的那一块；悬挂在正门上方，另一块题为“西来净土”悬挂中堂。肇庆城里的士绅官长也相继送匾送香，附近居民，成群结队来看新式洋房，好不热闹。

但是后来，神父觉得不大妥善，若只是引导民众参观西洋物品，会使人误会，以为他们是贩卖外国货的商人。可是又不能直接向游客讲解天主要理，所以就决定把敬奉天主的要理，刻印成书，赠送给游客。

第一种刻印的是单页的“祖传天主十诫”，内容是天主教基本的道理，教人敬拜天主，孝顺父母，不要贪财，不要损己害人等，分成十款，一目了然，老百姓得到这张“祖传天主十诫”，都很小心的收藏阅读，因为当时印刷品很少，很珍贵，他们也认为内容合情合理，甚至有不少人送香油给神父，做为回报。

为了更进一步给民众讲解敬奉天主的道理，神父就把这些要理编成问答的方式，刻印成书：称为“天主实录”，这是我国天主教的第一册要理书籍，全书共十六章，印了一千两百本，分送给各界人士。

以往我国的地图，都把中国划在中央，而四周全是海洋和一些小岛，代表蛮邦小国。当肇庆的读书人到仙花寺来参观时，却发现厅堂里有一幅全然不同的地图，中国不在地图中央，而且除了中国以外，还有许多大国家，这是从来没听人说过的，于是他们纷纷请利玛窦神父解释。知府看过地图以后，也请神父把那幅地图加上中国字，在肇庆刻印。当这幅“山海舆地全图”刻好以后，知府立即分送各地的朋友，他们看了，都叹为古今奇观，使得民众对西方人更加敬重。

就这样利玛窦开始了他的传教工作。起初传教十分低调。神父们行事小心谨慎，主要精力都在学习汉语和中国的礼节习俗上，以博得中国人尤其是官员们的信任。他们身穿佛教僧侣的服饰，认为这样能够博得人们的好感，而且他们也觉得这与天主教神父的装束相差不大。这也使中国人更加相信他们是远道而来的僧人。他们在这里挂上了圣母玛利亚的画像，许多士人官吏，甚至僧人都来跪拜，他们感到非常兴奋。但是从中国人的角度来讲这更多是出于礼节性的，而没有宗教意义。也有记述说，他们担心中国人看到玛利亚的画像会误认为他们的神是女性的，而改挂了基督像。

利玛窦神父在肇庆仙花寺，先博取当地老百姓的好感，彼此相处融洽后，更以西洋奇物和地理学识来接触读书人，赢得学者的敬重，再进而宣讲天主教义，赠送印刻成书的要理，使人容易信服。从这里我们可以看出利玛窦神父的方法是多么自然。

利玛窦神父就这样，花了不少时间在琐碎的事情上面。但這些琐碎的事，却是后来传教工作的准备，也使得利玛窦神父能够长久居留我国，这是利玛窦神父成功的第一步。

他们采取了缓和矛盾的办法，尽可能研习中国文化，将天主教教义融合进中国的古代经籍之中，从《中庸》、《诗经》、《周易》、《尚书》等书中摘取有关“帝”的条目，等同于西方基督教教义中的天主，这样利玛窦的中国神学本地化思想在冥冥中产生了。利玛窦为了吸引中国人目光，公开展览西方先进的机械制造产品和科技成果，如钟表、三棱镜、圣母像、地图等。为了适合中国人“中国是中央帝国”的观念，利玛窦还改变了世界地图

在西方的原始面貌，使中国刚好位于地图中央。这些引起了中国人的浓厚兴趣，因此利玛窦的住宅门庭若市。这使他继续利用在国内的所学知识，致力于制造天球仪、地球仪，在不知不觉间成为西方先进自然科学知识的传播者。他也学会了与中国士绅相处的技巧，他颂扬中国文化的博大精深，糅合中西方两种哲学观念，并用西方的钟表、地图等先进科技产品作为“敲门砖”敲开了贵族、官员的大门，取得了极大的成功。

进入了中国的利玛窦对中国文明非常称赞：除了还没有沐浴“我们神圣的天主教信仰”之外，“中国的伟大乃是举世无双的。”“中国不仅是一个王国，中国其实就是一个世界。”他感叹柏拉图在《共和国》中作为理论叙述的理想，在中国已被付诸实践。而且他还发现中国人非常博学，医学、自然科学、数学、天文学都十分精通。但是他也发现在中国人之间科学不大成为研究的对象。

利玛窦在 1596 年 10 月的一封信中写道：“我们曾经多次被盗贼光顾，有一次甚至被他们打伤。还有许多次，我们遭到了诬蔑；被友人欺骗。去年还发生了一次海难，我的一位同伴被水淹死了。我竭尽全力，凭借一块木头脱险。”有一次，利玛窦为了躲避盗贼，从窗口跳下，跌伤了脚，落下了终生残疾。

经历了数次被当地政府驱逐的反复之后，利玛窦于 1594 年深入内地，一直到了南京，但不幸又被驱逐，后来在南昌落脚。1599 年，利玛窦终于首次进入北京，但由于未能找到落脚点，只好再回到南方，在南京找到了住处。正是在南京，利玛窦有了

和徐光启的第一次相遇。^①

3. 利玛窦神父在韶州

我们谈到利玛窦神父在肇庆建圣堂，中间虽然经过了许多波折，但总算得到中国官吏的信任及老百姓的好感。可惜好景不常，因为当时的老百姓无知而且柔顺，皇帝害怕地方官吏对老百姓的影响太大，可能会领导他们起来造反，所以规定官吏每三年要迁调一次。在圣堂落成后的第二年利玛窦神父的朋友王知府道尹被调到湖广省担任布政司。

利玛窦神父对于王道尹离别的感伤，不下于当地受他德政统治的老百姓，因为没有他，自己无法进到中国来。在五年中，他对神父们表示友爱，不怕风险，保护他们，然而这个保障现在竟然没有了。幸好利玛窦神父和王道尹的继任者本来就是朋友，这人从前因公来过肇庆几次，他答应继续保护他们，事实上他也做到了。知府更替刚两年，两广总督也更调，新任刘节斋到任后不久，去观看王道尹的生祠——这是肇庆的百姓为表示对他的爱戴而建造的，他一看到祠旁的仙花寺，就十分的喜爱，等问清楚是两个外国人的住所后，便起了霸占之心。于是下令利玛窦神父，或者返回澳门，或者迁往韶州南华寺居住。利玛窦神父向肇庆各官吏求救，大家虽然同情他，但也没有人敢违背总督的意思，利神父只好离开，但要求总督给一张证书，说明自己并不是因为犯罪而被驱逐，并且拒绝接受刘总督所赠与的六十两路费。

利玛窦神父乘船离开肇庆到广州，计划拜见官府后，就回到

^① 裴化彤，《利玛窦神父传》上册。商务印书馆，北京，1998，115—132页。

澳门。第二天，看到一般小船疾驶而来，行近大船，里面的差役请利玛窦回肇庆府。原来刘总督的手下，在利神父离开后告诉他：两位西僧并没有接受银子。刘总督觉得事情不妙，将来全府的人民都将说他强夺番僧的寺院，改为本人的生祠。所以派人将利神父追回，逼他接受六十两银子，但利神父不愿接受，最后刘总督应允他到更内地的韶州另建寺庙安居。

于是利玛窦神父和麦安东修士到了韶州，在城外光孝寺购买了一片土地，开始建造房屋，这栋房屋配合着周围的收成，逐渐盖好。房屋旁边是中国的第二座圣堂，但和所有西欧的圣堂都不相同，看上去认不出它是圣堂。这是为了避免当地老百姓认为是外国人的堡垒，但同时又要表明它的宗教和西方特色，所以利玛窦神父选择了中国式的建筑，而放弃了西式建筑的坚固与耐用。

利玛窦神父定居韶州后，以前和他相识的瞿太素，就立刻赶到韶州，在光孝寺找到一个住所，第二天穿着盛服去拜见利神父，在献上礼物后伏地三拜，拜利神父为师。利神父问瞿太素愿意学什么？太素回答：愿意学天算。于是利神父把在罗马学院求学时所用的教科书都拿出来，先教他同文算法，后教浑盖图说，最后为欧几里得的几何学。

在一个夏天的夜里，一群醉酒的赌徒，袭击了利玛窦神父的住所，利神父的手被斧头砍伤，这样一来苟且偷安的办法也不行了。利玛窦神父觉得有重新考虑僧人身份是否妥当的必要。原来当初罗明坚神父到中国来时，身着僧服，自称为僧。同年的夏天利玛窦和罗明坚到肇庆时也身穿僧服。他们以为中国社会的传教

士就是和尚；为了适合中国的情况，便做了和尚。因此他们在当时读书人的眼中，并未引起反感。因为自汉唐以来常有外国僧人到中国来，只是他们二人的出生地比印度更西边而已，便称他们为西僧。

当瞿太素向利玛窦神父学数学时，他便告诉利神父，僧服和僧名，反而容易引起中国人的误会。因为中国人向来轻视和尚，如今又经过韶州人的打击，利玛窦决定抛弃僧服僧名。

1594年，利玛窦和郭居静二位神父开始留胡须，第二年两人的胡须已长垂腰间，利玛窦神父离开韶州到南京时，就全身改着儒装，头戴方巾，自称道人，见客时以秀才礼应对，当时的官吏和读书人，也不引以为怪。他的朋友们都很高兴。彼此以读书人相对待。^①

在一连串的挫折及痛苦的经验中，利玛窦神父开创了一条新的路途，这个新的生活方式会带给他日后以文会友的良好机缘。

4. 利玛窦在南昌

1595年（万历二十三年）利玛窦借口为一位北上任职官员之子治病，而获得了去南京的机会。但是到了南京以后，利玛窦陪同的官员对他逐渐失去了兴趣，利玛窦只好自己设法留在南京。然而这一次失败了。他只好折返南昌，并获得批准在此居住。

上边我们谈到利玛窦神父在韶州传教的情形，会遇到不少挫折与困难，后来有一位郭居静神父来中国协助利玛窦神父的传教

^① 裴化形，《利玛窦神父传》上册。商务印书馆，北京，1998，115—132页。

事业，使他不再感到孤单。当时，利玛窦非常清楚在中国传教若没有皇帝准许，无论耗费多少心血，都不会稳定。於是利玛窦神父决定进北京。所以在韶州时他就千方百计，费尽心机地辗转来到南京，准备直上北京，伺机晋见皇帝。可惜就在他抵南京的时候，日本发动朝鲜战事，中国派兵支援朝鲜，反被日本击败，加深了中国朝廷仇视外国人的心理，使得外国人更不容易进入北京。利玛窦神父知道时机不巧，就暂时隐退，居住南昌，等待日后再谋发展。

初抵南昌，利玛窦神父郁郁寡欢，不知如何在中国立足。他常深居简出，祈祷，求主指引。有一日在梦中得到天主的启示，将来有一天会到京城传教，且有人帮助。这个启示带给利玛窦神父无比的信心与鼓励，也促使他先在南昌开始传教事业。

南昌比肇庆和韶州都大，但非商业都市。这里的百姓朴实节俭，笃信佛教，文化气息浓厚。利玛窦来此地后，很能入乡随俗。除与人来往进退有节，并注意到礼节细微的地方，故此深得当地人士的好感。在南昌他所结识的第一位朋友是一位姓王的中医，此人家境富裕，当地权贵无不请他看病，利玛窦神父初次拜访他时，二人非常投缘，彼此喜欢，成了莫逆之交，常常纵谈古今中外，王医师并常设宴款待他，利玛窦神父在这些宴会上，渐渐认识了南昌的一些知名之士，也因着他温文儒雅、语句中肯、谈笑自若、谦虚诚恳的风范，很快受到爱戴而与他们打成一片。这是他把福音传到南昌的起步。

利玛窦神父生性聪明，记忆力甚强，且能过目不忘。他这天分有助於他在南昌的传教事业。比如在一次宴会上，王医师特别

夸赞利玛窦神父有奇异的记忆力，并且精通天算与地里的学问，又能制造日晷和钟表，在场的人都很好奇，并想见识一下他的记忆力，就当场考验他。利玛窦在众人前看完一本四五百字的诗集之后，几分钟之内就完全地背出。客人们再当场写满一页数百个不成文句的单字试试他，他也能顺序倒背如流，赢得在场人士的惊叹，赞不绝口。后来利玛窦神父表示很想留在南昌时，这些人都很赞成，并愿意帮他，一方面也很想学习他的记忆法。

他在南昌取得了极大的成功，他与分封在南昌的皇族后裔建安王和乐安王建立了友好的关系，王室成员、各级官员都对地球仪、玻璃器皿、西式装订的书籍等礼物极感兴趣，利玛窦便在自己的住宅再一次举行“科普”展览，表演先进的记忆方法，出版《交友论》，选择适合中国人伦理观的西方伟人语录加以刊行。他放弃建造教堂、公开传教的方法，进一步用中国自古就有的“上帝”偷换·天主”概念。他的神学本地化的思想更加明朗。

利玛窦深入到中国的知识分子中间探讨各种哲学问题，但起初他的传教效果并不大。因为，他相信，只有获得皇帝的许可，传播福音的事业才能真正展开，否则会在一夜之间遭到禁毁的厄运而前功尽弃。利玛窦的想法得到本部有关负责人的支持，他们在澳门搜集各种精巧的礼物带到南昌。在南昌，利玛窦知遇了江西巡抚陆万垓，向他展示三棱镜、西国记数法和钟，并讲解西方书籍的内容，他还向当地学者讲解数学问题与日晷记时问题。1596年9月22日利玛窦在这里成功的预测了一次日食，使他很快成为了一个有名的人物。期间结交了许多儒士权贵，受当时名士章潢之邀在著名的白鹿洞书院讲学交流，与分封在南昌的皇族

后裔建安王和乐安王建立了友好的关系等等。

利玛窦在南昌传教的三年，也是他的传教策略在探索和实践过程中逐步形成的过程：他与江西的官绅阶层进行了密切交往和友好的对话，并在这个过程中形成了一套成功的传教策略——“南昌传教模式”。

他在写给耶稣会的报告中解释了在南昌传教成功的原因：一、是因为当地从没有见过外国人；二、是利玛窦的记忆力非常好，以至于许多中国人都想学习，他也因此用汉语写了一本《西国记法》的书来介绍他的记忆方法；三、是它能够运用四书五经来宣讲基督宗教的教义；四、是他的自然科学知识；五、是传说他会炼金术；六、是有人向他求教基督宗教。

万历二十三年圣诞节，有二位耶稣会会士苏若望与黄明沙修士来到南昌，协助利玛窦传教。利玛窦神父在南昌既然增加了伴侣，便设法在城中买地建堂。但开始时，遇到了不少的阻碍与困难。先是知府王佐不准，后又有居民因不愿与西洋人同住一条街，而加以阻挠。利玛窦神父面对这些阻碍，并不气馁，到处奔波请相识的朋友协助，后经一位陆巡抚出面说情，才得以购屋定居下来。在城中利玛窦结识了白鹿书院的院长章本清，此人听到很多有关利玛窦神父德行学识出众不凡的事，利玛窦也很敬仰章本清的操行，二人相遇之后，因彼此仰慕，很快成了好朋友。南昌的文人学士，都很敬重章院老，所以在章院老媒介之下，利玛窦神父又认得了很多南昌的文人学士。在此期间利玛窦神父开始撰写“天主实义”一书，写成的文稿特别商请这些文士朋友过目润饰修改，后经他们的鼓励催促，在 1603 年於北京刻板付梓，

流传甚广，影响很大。

利玛窦神父从肇庆到韶州到南昌，深知要使福音在中国生根，唯有先深入中国文化、民情。他在南昌期间，发挥了天主给他的才智，广结民间名绅学士，自王医师、建安王到章院老等，莫不以与他结友为荣，也藉着这些挚友对民间的影响，使利玛窦神父开创了南昌的传教事业。以文会友，以友辅仁，以友传教，正是利玛窦神父在南昌传教工作的写照。

1596 年利玛窦被范礼安任命为耶稣会中国传教区的负责人，由利玛窦全权负责在中国的传教活动。并且指示利玛窦想办法到北京去觐见中国的皇帝，以达到在中国传教的有力保障。而且还从澳门送去了许多准备送给中国皇帝的礼物。^①

5. 利玛窦在南京

1597 年，耶稣会视察员范礼安命利玛窦前往北京，做久居北京的打算。接受了新任务的利玛窦开始策划北京之行。没过多久，他就联系了北上上任南京礼部尚书的王忠铭一起带他去南京，而且王忠铭还表示要带他去北京。他是利神父以前认识的一位朋友，最近升了尚书，正预备由南昌前往南京上任，到任后还要前去北京给皇帝祝寿。利神父请准了与他同行，王尚书还备妥了奏请皇上召见利神父的奏章。于是 1598 年 6 月 25 日利玛窦与另一位郭居静神父（Lazzaro Cattaneo）同王忠铭一起离开南昌奔赴南京。7 月初他们一行到达南京，9 月 7 日利玛窦抵达北京。然而，此行各方面皆不顺利。虽然到达了北京，但是从前在广

^① 裴化形，《利玛窦神父传》上册。商务印书馆，北京，1998，115—132 页。

东、江西等地认识的官员，以及王尚书所引见的朝廷大臣，都不愿协助，再加上当时正值日本侵犯朝鲜，利玛窦作为外国人无法在北京久留，而且又遇到了财政上的困难，仅住一个多月便只好返回，次年2月6日到达南京。

在回南京途中，利神父先到了苏州，希望能拜访到瞿太素，跟他商议设法在江苏建一座教堂。可是打听之下，得知瞿太素已去了丹阳，于是又转往丹阳，才与瞿太素见到面。这一程，经过几个月的奔波，心身交疲的利神父竟生了一场大病。在瞿太素的细心照料下，费了个把月的工夫才逐渐康复。

在南京居住期间，利玛窦通过瞿太素的帮助，结交了不少名士，如南京礼部侍郎叶向高、思想家李贽、徐光启等。当然这主要还是人们对于他的自然科学知识的倾慕。值得一提的是，在南京利玛窦还与一位三淮和尚（即大报恩寺僧雪浪）进行了一场辩论，在这次辩论中，利玛窦凭借其科学性的思辨明显占了上风。他还在正阳门（今光华门）内洪武岗西崇礼街（今尚书巷）建成内地第四座天主教堂，他在城西罗寺转湾的住址后来也成为著名的天主教堂——石鼓路天主教堂。这些活动使南京成为中国天主教史上最重要的传教中心之一。

他们决定要在苏州建堂。因为担心这事容易引起南京某些人的疑忌，所以就打算好，先去南京请求王忠铭尚书的批准。就在两人刚要踏进南京东北城门时，利神父突然呆住了，两眼瞪着城门，说不出话来。这不就是四年前，睡梦中看到的那几个城楼中的一个吗？立时，利神父知道天主愿意他建堂的地点不在苏州，他应留在南京，继续为天主圣化中华的

使命奋斗。

利神父终于在南京建了新堂。在新居里，他展示出预备向皇上进贡的物品。南京的官员和名士，有许多人都前去参观欣赏，他就乘机向他们讲授西洋的学术。去听讲的人逐渐增多。利神父在讲学和与人谈话时，也常常涉及西洋风土人情，还直接介绍天主教的教义。如此天主教教义慢慢在与中国士大夫的交接来往中传开了，也有些读书人开始信从了。

前在肇庆所绘的“山海輿地全图”早已流传到了南京，南京的士大夫们也很喜欢和利神父讨论天文地理。那时，南京城中有一位名叫李本固的读书人，笃信佛教，常常诋毁儒家学说。他听说利神父居然赞美孔子，很不以为然，想亲自见见这位洋人。一连三次的邀请都被利神父婉辞了，因为利神父知道去了不免要发生一场激烈的唇枪舌战。可是对方一再邀约，也不好大失礼；最后只有勉强赴约了。

相会的那天，李本固还请了一大群宾客作陪，其中最惹眼的一位就是在金陵鼎鼎大名的三淮和尚。首先大家只是尽情地谈文论诗，岂料三淮和尚话锋一转，大谈起人性善恶的问题来了。客人中有赞成性善的，有赞成性恶的，也有主张善恶来自先天气质之纯浊因素的。大家你来我往，莫衷一是，辩论的好不热闹。利神父在一旁静静地听着，不说什么，大家还以为谈得太深奥了，他没有抓到要领。最后，有人追问神父，希望他也发挥一点意见，他这才慢条斯理，从容不迫地把在座各位客人不同的见解一一复述，详加分析讲评。他更针对三淮和尚所说“人性不善不恶”的理论加以批驳：“万物都是上天所造，人性也来自上天。

上天为神明，是至高之善。人性与上天的性理既是相同，人性怎么可能是不善的呢？”

这一次论学问道的消息，很快就传遍了整个南京城。大家对利神父的才智学问更加景仰，就连李本固的学生中，也有许多来向利神父请教。利神父耐心的给他们解释万物的由来，申论天主是造物的主宰。后来，他把和李本固学生答问的内容记下，编成一篇文章，做为“天主实义”的一部分。

不久，南京地区的教友逐渐增加，利神父希望能到北京晋见皇帝的心愿也跟着愈来愈急切，因为唯有见到皇上，请准教士在中华境内自由传教，基督福音才能更顺畅地推展传扬。受爱情和传教热忱的驱策，利神父经多方的努力策划，终于在1600年，带着新到的庞迪我神父由南京动身，启程前往北京。^①

6. 利玛窦在北京

在1600年（万历二十八年）5月18日，利神父一行终于排除万难，由南京动身，往北京进发了。利玛窦带着庞迪我神父和准备好献给皇帝的礼物再度赴京，他们走的是运河水道，途中必须经过一个名叫临清的城市。

当时，临清城内，有一个名叫马堂的太监，贪污勒索，恶名昭彰。利神父早已受到提醒，所以船到临清时故意躲在舱内，避不出船露面。但是马堂得有情报，听说船上有洋人上京朝贡的贡礼，就亲自上船检视贡物。他以代为上奏皇帝的名义，勒令开箱清点所有贡礼细目。然而见到其中并无黄金宝石之类的名贵礼

^① 裴化形，《利玛窦神父传》上册。商务印书馆，北京，1998，115—132页。

物，可以供自己先行搜刮，大为恼火，多方折磨刁难。许多朋友都替两位神父的生命担忧，两位神父也加紧祈祷，所幸有惊无险。利氏一行历尽千辛万苦，于1601年1月24日抵达北京。等了足足三个月后，终于通过支持他们的官员的努力，获得万历皇帝的允许，进呈自鸣钟、圣经、地球仪、天球仪、罗盘、日晷、《万国图志》、大西洋琴化妆镜、放大镜、望远镜、近视眼镜等物，得到明神宗信任。利玛窦带来的礼物中，最令朝廷士大夫们震惊的是《万国坤輿全图》，这幅世界地图彻底颠覆了中国人心目中以中国为世界中心的传统观念。

万历皇帝对利玛窦的礼物兴趣十足，他特别在皇宫内为自鸣钟盖了一座钟楼，并详细询问西方的风俗人情。但是，他们突然遭到逮捕，因为外国人晋见本属礼部官员的职掌范围，而利玛窦一行绕过礼部走了捷径。在支持传教士官员的帮助下，利玛窦直接给皇帝上了一个奏折，他们被允许在北京，长期居住，明政府还每隔四个月给他们发一次津贴。

1601年，明神宗下诏允许利玛窦等人长居北京。但中国的朝廷根本没有注意到，利玛窦长住北京的目的是为了传播基督宗教。之后利玛窦在北京以丰富东西学识，结交中国的士大夫。常与宾客谈论天主、灵魂、天堂、地狱。同时编撰新书，包括以中文写成的《二十五言》等，得到不少中国知识分子的尊重。到了1605年，北京已有200人信奉天主教，当中有数名更是公卿大臣。这当中最著名的，就是后来影响最大的进士出身的翰林徐光启。

利玛窦开始了广泛的传教活动，他的足迹上至达官贵人的府

邸，下至穷乡僻壤，大量发行教义的宣传物。万历三十五年（1607），在北京的教徒已有四百多人。各地的抗议活动依然此起彼伏，两种文化的冲突仍在继续。

1610年（万历三十八年）5月11日利玛窦病逝于北京，赐葬于平则门外的二里沟。逝世前指定龙华民（Nicolas Longlbardi）接任会长职务。万历皇帝御赐利玛窦二里沟的坟墓，这是第一位受此待遇的外国人。在利玛窦神父的墓园上方，立着当时顺天府尹黄吉士所赠的方匾，上书“慕义立言”四字。

利玛窦成为第一个成功进入中国的西方传教士，打开了进入中国内地通道，第一次向封闭的中国输入了西方文明，除了超常的忍耐力和坚忍不拔的毅力之外，利奇教授认为是其性格使然：“和其他的传教士不同，利玛窦随机应变，把传教的思维和方法做了很多改变，灵活地融入中国社会，他翻译的著作结合中国人的生活，用当时的中国人能够接受和理解的方式叙述出来。”

因此，长期以来，西方许多人，尤其是天主教徒将利玛窦视为令人景仰的，“引导异教徒皈依的”传教士。而东方却将他视为促进东西方交流的科学家。这种评价主要是因为他向东亚地区传播了西方的几何学、地理学知识，以及人文主义和天主教神学的观点，同时他又向西方介绍了中国文化。也因此，有人将他视为一位汉学家。

教宗若望·保禄二世在《利玛窦到北京四百周年国际学术研讨会致词》中对利玛窦的评价可以代表天主教会观点：

“利玛窦神父最大的贡献是在‘文化交融’的领域上。他以中文精编了一套天主教神学和礼仪术语，使中国人得以认识耶稣

基督，让福音喜讯与教会能在中国文化里降生……由于利玛窦神父如此道地的‘做中国人中间的中国人’，使他成为大‘汉学家’，这是以文化和精神上最深邃的意义来说的，因为他在自己身上把司铎与学者，天主教徒与东方学家，意大利人和中国人的身份，令人惊叹地融合在一起。”

在众多致力于寻找科学和宗教对话的共同平台的人中，利玛窦神父走在了前列。他凭着自己超越时代的文化和神学才华为世人指明了一条文化、科学和神学相互交融的不同道路。^①

① 裴化形，《利玛窦神父传》上册。商务印书馆，北京，1998，115—132页。

第二章

利玛窦的神学背景



1572 年 9 月利玛窦在耶稣会的罗马学院开始读神哲学。1578 年—1582 年利玛窦同方济各·巴修 (Francesco Pasio) 等一起在印度的果阿继续就读神学。可以说利玛窦学到了系统的西方神学。当利玛窦来到中国后,因着他的刻苦好学无书不读,从中国的文化和儒家的思想中学到了中国儒家的神学思想。本章所要阐述的是利玛窦的神学背景其内容内容包括:神学、西方神学、天主教神学和中国神学。

一、神 学

“神学”的概念并非源自基督宗教,而是最早出现在希腊古代思想中。在那里,“神学”一词被认为是“关于上帝的言谈”;所以,“神学”二字本是异教徒首先采用的,后来才被教会将该词转借过来,用在对神的研究方面。“神学”希腊文 Θεολογια 乃 Θεο? (即 Deus 神/天主/上帝) “Theos” 和 λογο? (即道/话语/学说) “理念” 两个希腊文字并合成的。因此,“神学”就是有关神的话语,即有关神的研究,或有关神的学问。简言之,“神学”就是“学神”。也就是说神学是建立人类对真神——天主正确认识的学说。

后来神学家巴特等把这一概念理解为“上帝对人的言谈”,这样把神学理解为神话。柏拉图用批判的标准来衡量诸神神话(当时备受批判的神学),他所用的批判标准就是用以衡量真理的标准:一、善、不变。

在亚里士多德那里,神学概念的意含发生了根本的改变:他

把神学作为最高的理论科学，就是现在作为真正首要原理的神圣者（《形而上学》，1064a/b）。从而，神学的应用范围就从神话学说转变成了形而上学。

在第二世纪，“神学”这一概念被天主教作家（即护教者）所采纳，与外邦多神教作家的“神话学”（关于诸神故事的述说）相区别。在优西比乌（Eusebius）那里，“神学”这一概念是指“教会的天主论”。在所有教父时期的作家那里，这个概念并不涉及一般而言的天主教学说，而是仅仅涉及那些直接关于天主的那些方面。这样，某些早期的天主教作家，例如《圣经·若望福音》的作者以及纳西昂的格列高利，就尤其被指称为“神学家”，因为天主观是他们学说的中心。

在早期教会中，天主教的神学家往往是主教，中世纪的神学家则往往是修会人士较多。自从中世纪大学作为教会高等学府以来，神学就总是居首位的学系。后来，在中世纪盛期，“神学”这一概念就在阿贝拉尔（早期经院哲学）和波纳文图拉（盛期经院哲学）首次获得了一个更为全面的意含：神学是“关于神圣知识的领域”，包含了整个基督宗教学说。在这个意义上，“神学”这一概念的含意逐渐固定下来；后来，尤其鉴于托马斯·阿奎那的《神学大全》（Summa theologia），把神学特别被视为一门具有思辨性的、理论性的科学。

后来的宗教改革家越来越强调神学的实践方向。神学作为一门实践科学，其所关涉的完全是委身于天主所施行的救恩，以及信徒生活的完满实践。在这种意义上，有一些神学家就把神学规定为一门实践科学（scientia practica），尽管这门实践科学的实

施必须沿用神学作为理论科学的要素。因此，神学体系也就经常获得了一种像中古经院时期《神学大全》那样的系统特性，不过在内容方面则有不同的规划，而且其体系建设也越来越以信仰实践为导向。由此而得到确立的，还有一种越来越理论性的神学理解。当天主教在罗马获得自由以后，神学一词多被用以指称天主教信仰观的诸多理论。

从字面来看，“神学”就是有关“神”的“学问”，学问又可解释为知识。所以神学就是有关神的知识，包括神的属性、神的作为，神和宇宙及人类的关系。世界上每个人都有思考的能力，也就是说每个人或多或少都有一些知识。有些基本的知识是与生俱来的，有些知识是可以从经验及学习中得到的，而人类对神的基本知识——宇宙中有神的这个观念却是与生俱来的。尽管有些人在口头上否认神的存在，可是这观念却深藏在每个人的心底，至于对这位神的进一步知识，比如说神的属性与作为、人类的罪与对救恩的需要、耶稣的死与复活等，虽然都属于神学的范畴，但并不需要有很高深的学问才能了解。

有关神学定义的不同表述：

如《现代汉语词典》的解释是：“援用唯心主义哲学来论证神的存在、本质和宗教教义的一种学说。”《辞海》的解释是：“泛指各宗教的宗教学说或一种教义的系统化。神学的英语文词是 Theology，辞源是从希腊文音译而来。在公元前 3 世纪，希腊哲学家已用这个词，后来为基督宗教所沿用，故常指基督宗教神学。”有人认为神学是关于神的学问；英文朗文词典也是如此定义。也有人认为神学是教会的思考。

教会认为神学是认识天主的学问。圣经是天主所默示的，藉着圣经天主向世人启示了他的真理。正确的神学是把天主启示的真理的精意整理出来，成为总纲。主耶稣就是我们的典范。他总结一切律法和先知的总纲是：“全心、全灵、全意、全力爱主我们的天主，其次是爱人如己。”有了这两条金律，我们就可以在许多的事上分辨是非。

宗徒信经和尼西亚信经中的每一句话，都是从圣经里整理而来，成为基本的教义。根据这些正确的神学教义，我们就可以分辨哪些是迷惑人的异端，哪些是似是而非的道理。

神学不但帮助我们认识天主的属性，使我们在生活上能逐渐有他的性情，它也帮助我们知道天主救赎的计划，和祂对祂儿女们的心意；叫我们凡事以耶稣基督的心为心，寻求祂的旨意，与天主同工、同行，讨祂的喜悦。

若是想认识一个人通常有两种方法，第一是看他所做的事，第二是听他所说的话。比如说：提起爱迪生，大家都知道他是一个发明家；讲到华罗庚，也都晓得他是中国的一位数学家。我们虽然未曾见过这两个人，但是前者所发明的东西，或后者在学术研究中所产生的影响，都能证明、显示出他们的贡献，但若想进一步了解他们两位心中的思想、脑中的意念，过去的历史和他们事业中的细节，则须听他们所讲的话，看他们所写的书，或阅读别人为他们所写的传记才能了解。

对神的认识，或者所谓“神学”，也是如此。我们所知道的一切有关天主的事，分析到最后都是从天主的自我启示来的。换句话说，神学知识的来源不是一种魂游象外的幻觉，也不是瞎子摸

象式的臆测或推论，乃是天主为了成就救赎计划而主动地向人类启示祂自己。这种启示分为两种：一种是一般的启示，或者叫做自然的启示；另一种是特别的启示，或者叫做超自然的启示。自然的启示，是指天主藉着大自然向我们启示祂自己。就如圣咏作者所说：“诸天传述说天主的光荣，穹苍传扬祂手中的化工，日与日互递消息，夜与夜相传知识。不是言也不是语，是听不到的言语。他们的声音传遍天地，他们的言语直达地极。”（咏 19：1—4）。虽然我们看不见天主，但天主创造的事实围绕在我们前后左右，叫人无法逃避，只要我们一睁眼就看到天主的化工。超自然的启示，就是天主用超自然的方法，把祂自己要说的话，放在古时诸先知和使徒的心中，这些先知和使徒，在圣神的感动下，把这些话忠实地传达出来，就成为今日的圣经。简言之，自然的启示使我们知道有一个真神，超自然的启示则让我们知道这个神是怎样的神。

神学的内容和神学的资料的来源关系很密切。既然神学的资料都是根据圣经、圣传、教会训导、天主的自我启示而来的；所以，所有的神学内容当然也都能够它们在它们中找到；它们好像一个百宝箱，里面装满各式各样价值连城的金银珠宝，但因为这些珍宝都混在一起，很难让人一眼就分别出到底有多少种珠宝，每种珠宝有多少件，其大小形状如何，如果将这些金银珠宝一件件抽出来，各归其类，并按着次序分别排列出来，就是所谓的神学了。

二、欧洲神学

欧洲神学是利玛窦最早接触的系统化神学。因此，了解欧洲

神学是了解利玛窦神学思想的一个重要环节。

1. 概念说明

欧洲神学 (European theology) 一词, 指在欧洲文化区域所创造的神学。欧洲神学和非洲、美洲及亚洲神学有区别。“欧洲”在这里是指狭义的欧洲, 亦就是使用日耳曼及拉丁语系的地区; 而使用斯拉夫语系的地区是属东正教神学地区。

2. 欧洲神学的特点

欧洲神学就象由希腊思想所代表的, 它的特征是倾向于有系统的思维。这一趋势依然不断地影响着今日的欧洲神学和哲学的思潮, 尤其是以下两种思想方式: 柏拉图学派及亚里斯多德学派。其实柏拉图学派采用比较直觉和奥秘的方式重视内心的动力及精神生活, 而亚理斯多德学派则比较更具分析性及形上学方式, 选择创立为现存事实的一个紧密的思想体系。这两个学派在欧洲神学中最具影响力的神学家为两位大圣: 代表神学中的柏拉图学派者是圣奥斯定 (Augustine, 354—430), 后来由中古时期的方济学派所继承。代表神学中亚里斯多德学派者为圣多玛斯 (Thomas Aquinas, 约 1225—1274), 以后逐渐被称为多玛斯学派, 一直到廿世纪的前半世纪为止, 成为天主教神学中最具支配力的学派。

欧洲神学也发展出一种敏锐的法律与秩序观念, 尤其以罗马思想为代表, 自第四世纪以来, 这一观念几乎已不可能与罗马天主教的教会结构分离。由于这种观念与教会圣统制密切相关, 欧洲神学的创立者大多数均为男性圣职人员。这一事实亦说明为什么欧洲神学特具“阳”刚特性。但在近数十年来, 欧洲神学也开

始引进‘阴’柔的妇女神学。

欧洲神学有时也控制欧洲的整个文化生活，象在中古时期；有时也丧失与新思潮的接触，例如自第十五世纪兴起的自然科学，如加利略（G. Galilei, 1564—1642）事件。在其他时期亦曾对新兴思潮采取明确而坚定的反对立场，例如第十九世纪梵一大公会议（1869—1870）的反对理性主义、无神论、进化论及相对论。但在同时欧洲神学也深受重要哲学运动的影响并自行修正，例如：斐希德（J. G. Fichte, 1762—1814）、谢林（F. J. W. von Schelling, 1775—1854）及黑格尔（G. W. F. Hegel, 1770—1831）的德国观念论（唯心论）；康德（I. Kant, 1724—1804）的超验批判思想；马克思主义以及其强调以辩证法来研究人类历史过程；‘科学理论’也称‘科学哲学’，主张神学应用某一种科学方法来解释神学问题。欧洲神学在塑造发展过程中，深受各种思潮的影响。

自第十六世纪起，欧洲神学亦曾感染欧洲殖民主义的心态。所以，它曾在许多世纪自以为是全世界唯一的神学。亦惟有在廿世纪上半之后，这一自以为是全球有效及领导地位的主张，才逐渐受到非欧洲国家所创立的新神学思潮的挑战。

三、天主教神学

1. 概念说明

天主教神学（Catholic theology）一词指以天主教的思想与生活，以及天主教为其首要来源及对象的基督徒神学形式。其对

应伙伴为基督新教神学。因为天主教与基督新教在基督徒信仰上有其共同基础，二者统称基督徒神学。这里只论天主教神学的特殊面貌。

2. 天主教神学的特殊面貌

（一）在天主教神学认识论与解释学的层面上，肯定人性本身是三位一体的天主的受造物，有其永恒的善与才能。因此，天主教一致肯定人的理性与其能力；藉此能力人经过类比的方式，能上触无限、超越的奥秘。天主教神学在追寻真理时特别注意不同的权威，如圣经、传统训导权、礼仪、教友生活和神学家等。

（二）在教会论的层面上，天主教神学以教会训导权的基本意识著称，应视教会训导权与圣经、传统密切交织在一起；天主教神学有意识地在此三个不可分离的因素动态交织的氛围中发挥其功能。

（三）在宇宙实体的层面上，天主教神学比较主张和谐、一切存有物的整体观；天下为公，以及多种媒介的作用。具体而言，在天主教神学漫长的历史进程中，此‘媒介’的主张，推动其发展出某些神学主题与论说，成为典型的天主教神学的一部分：

1) 有关天使的神学思考：了解天使与人同为受造物，又是天佑的中保。

2) 有关玛利亚、耶稣基督的母亲、信仰团体之教会典范的丰富神学思想：她被天主教会以特殊方式尊崇（称为超级敬礼 hyperdulia），因她是耶稣基督、救世主、绝对唯一中保的母亲；她也扮演中介的角色，但其中介角色完全仰赖于耶稣基督的中保

角色。

3) 圣人敬礼：天主教神学认为圣人是典型基督徒，相信他们是生活在天主面前的转求者；这种尊敬只称为“敬礼 *dulia*”。

4) 七件圣事的丰富神学：基本上认为七件圣事是教会奥迹七种具体的表达方式；既是个别受洗的人，也是基督徒团体的“救恩圣事”。

5) 坚信三位一体的天主在人类历史中的启示，需要各种形式的媒介，才能到达听者的耳中、心中，例如：降生的天主圣言，纳匝肋人耶稣，是不可见之天主的‘肖像’，是‘原始圣事’。教会是基督救恩临在人间的可见记号，是‘基本圣事’。在这可见的教会里，又有教会训导权扮演媒介的角色，就是说，它的角色是在把旧约及新约的启示介绍给生活的基督徒团体。

6) 最后，在‘成义’过程中，人性的本身也扮演媒介的角色：天主的恩宠在人性中运行；天人的两个世界，不应当分得太清楚，一如宗教改革运动开始时所坚持的。

3. 天主教神学历史

天主教的神学史与十六世纪宗教改革前的基督徒神学史相同。由于它的特殊面貌，从那时候起，天主教神学发展出某些特殊的外观，简略描述于下：

(一) 十六、十七世纪的天主教神学，大部分是古典士林学派的延续，努力克胜从中世纪晚期而发的唯名论；与改革神学有争论，尤其在‘成义’或‘称义’、圣事及教会论上。天主教神学本身中也有争论，系有关圣宠与人的自由之整合观的古老问题：比如杨森 (C. O. Jansen, 1585—1638) 强调圣宠，巴依乌

斯 (M. Baius, 1513—1589) 却坚持人的自由。在神学历史有类似的辩论, 道明会神学家大体上较强调天主的恩宠, 耶稣会神学家则较强调人的自由。

(二) 文艺复兴唤醒的历史科学兴趣, 十八世纪产生了教父学、教会史与信理史的认真尝试, 但是, 圣经都变为非最初关心的神学主题。

(三) 启蒙运动的理性主义、马克思 (K. Marx, 1818—1883) 的社会唯物论、达尔文 (Ch. Darwin, 1809—1882) 的新进化观、海克尔 (E. Haeckel, 1834—1919) 的无神论进化论、以及佛洛伊德 (S. Freud, 1856—1939) 以灵魂作的探索研究, 解释宗教乃是人的心理作用, 这一切渐增的影响, 使十九世纪天主教神学苦心经营出的众多神学思想, 日益受到挑战。1817 年杜宾根 (Tuebingen) 大学的天主教神学院成立, 引来所谓“杜宾根天主教学派”的美誉。这个学派的独特在于它的态度: 对新观念开放并勇敢去思考; 敏感于“时代讯号”; 有理论思考与历史的醒觉。这个学派设法去适应斐希德 (J. G. Fichte, 1762—1814)、谢林 (F. W. Schelling, 1775—1854)、黑格尔 (G. W. F. Hegel, 1770—1831)、雅各比 (F. H. Jacobi, 1743—1819) 有力的哲学, 以及基督教士来马赫 (F. Schleiermacher, 1768—1834) 的思想。

(四) “超验哲学”如康德 (I. Kant, 1724—1804)、马雷夏 (J. Mar? hal, 1878—1944) 等人的影响导致超验神学的发展。

(五) 廿世纪天主教神学思想走向多元化; 过去较一元文化的根基渐趋消弱, 各种神学学派得以设立, 对于基督启示所

强调的重点各有不同。初传神学坚持新约喜讯的重要；政治神学指出社会——政治界对科学性神学工作的重要；解放神学由投身奋力求取人类整个解放的角度说明基督的奥秘；过程神学试图呈现历史的向度，在基督奥迹内的变化与成长；最后，今日的天主教神学也有传统士林神学复活的特征，部分原因是许多神学家及教会人士难于适当应付现代思想与生活方式的快速转变。

四、中国神学

17 世纪的欧洲希望能用中国文明来增添天主的荣耀，因此以最大的宽容心来挖掘中国文明中符合教会教义中善与美的要求内容。利玛窦就是在这种背景下被派往中国，开始了他向中国人传播福音的使命和对这个神秘大国的文化与信仰的探索。

1. 概念说明

中国神学（Chinese theology）是亚洲神学中的一部。就广义而言，中国神学包括在中国领土上根据中国文化所建构的所有神学，如佛教、道教、伊斯兰教、基督教和天主教神学等。就最狭义而言，中国神学是指中国人对于天主的启示作系统的思考，也就是根据中国人对中国实际宗教、文化及社会内涵所作的系统思考。这里所讨论是狭义的中国神学。

在中国很久以前就有人研究和探讨有关神学的问题，其中董仲舒的“天人感应神学体”、“谶纬神学”和《白虎通义》的“宗教神学”最具代表性。

2. 董仲舒的天人感应神学体

董仲舒（公元前 179—前 104 年），广川（今河北景县）人。据说他读书很勤奋，曾三年不窥园，是西汉中期著名的一代儒宗。现存著作有《天人三策》、《春秋繁露》等。董仲舒继承了殷周时代以来的宗教观念，发挥儒家经典的微言大义，兼取阴阳五行思想，形成自己一套完整的天人感应神学体系。在汉武帝的支持下，他的神学成为西汉封建社会的统治思想。

董仲舒宣称“天”是有意志有情感的至上神，是百神的长官。他说：“天者，百神之君也，王者之所最尊也”^①。“天者，万物之祖，万物非天不生”^②，“天亦人之曾祖父也”^③。董仲舒所说的‘天’，既是主宰世界的至高无上的神，又是宇宙万物的创造者。他相信古代传说中的那些受命之君，都是神的化身，是顺天志受天命来统治人间的。他说：“故天将授舜主天法商而王……天将授禹主地法夏而王……天将授汤主天法质而王……天将授文王主地法文而王”^④，“受命之君，天意之所予也”^⑤。显而易见，这种君权神授思想是远古暨三代以来的传统天命观念的沿袭。不过，董仲舒为了迎合和适应汉代封建中央集权统治的政治需要，他将君主秉承天命主宰人世的神权格式加以明确化和系统化，国家社会之安危，系于君主一人，他说：“唯天子受命于

① 《春秋繁露：郊义》

② 《春秋繁露：顺命》

③ 《春秋繁露：为人者天》

④ 《春秋繁露：是代改制质文》

⑤ 《春秋繁露：深察名号第十三十五》

天，天下受命于天子，一国则受命于君。君命顺，则民有顺命；君命逆，则民有逆命。故曰一人有庆，万民赖之，此之谓也。”^①从而建立了天——天子（君）——民的神学统属关系。天不仅创造了人类，还为人类安排了君主。帝王受命于天，是秉承“天意”统治天下的。

董仲舒从天人关系出发，用阴阳五行等神学以论证儒家仁义道德、纲常名教，积极把儒学神学化，建立了一套“三纲、五常的伦理学”。他认为，君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴，是故仁义制度之数，尽取之天。天为君而覆露之，地为臣而持载之；阳为夫而生之，阴为妇而助之；春为父而生之，夏为子而养之，秋为死而棺之，冬为痛而丧之。王道之三纲，可求于天。^②阳尊阴卑，所以臣、子、妻必须绝对服从于君、父、夫。实际上，董仲舒把三纲与阴阳附会在一起，并将这种理念当作论证，是为了让人们相信三纲确为上天所立定，从而为封建统治秩序的合理性，制造了神学的理论根据。

与明阴阳而观天志相联系，董仲舒又试图辨五行以观天道。他说：天有五行……木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。

木居左，金居右，火居前，水居后，土居中央，此其父子之序，相受而布。是故木受水而火受木，土受火，金受土，水受金

① 《春秋繁露：为人者天》

② 《春秋繁露：郊义》

也。诸授之者，皆其父也。受之者，皆其子也。常因其父以使其子，天之道也。是故木已生而火养之，金已死而水藏之。火乐木而养以阳，水克金而丧以阴，土之事天竭其忠。故五行者，乃孝子忠臣之行也。^① 董仲舒把五行解释为五种封建道德属性，说成孝子忠臣之行，把孝道视为天之道，目的是为了神化这种伦理道德，从而起到加强和巩固现实封建国家宗法性宗教制度的作用。此外，董仲舒还认为人的精神意志、道德品质、生理构造与功能都来源于天，人是按天的模式组建出来的复制品。他把人的骨节、五脏、四肢，比作一年的日数、月数以及五行四时。他说：人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时；人生有喜怒哀乐之答，春秋冬夏之类也。^② 他又说：人身小节三百六十六，付日数也；大节十二分，付月数也；内有五藏，付五行数也；外有四肢，付四时数也^③，从而得出，“为人者天也”的“天人合一论”。^④ 为了论证天的权威与天人相通，董仲舒又制造了天人感应论与谴告说。

天人感应是一种古老的神秘观念。这种观念认为，天能干预人事，人的行为也能感应上天，自然界的灾异和祥瑞表示着对人们的谴责和嘉奖。董仲舒以同类互动作为天人感应的重要依据，认为自然界的春、夏、秋、冬分别体现了天的庆、赏、罚、

① 《春秋繁露：五行之义》

② 《春秋繁露：为人者天》

③ 《春秋繁露：人付天数》

④ 《春秋繁露：为人者天》

刑。他肯定天有喜怒之气、哀乐之心和天人一也的前提下，认为“灾者，天之谴也；异者，天之威也。凡灾异之本，尽生之于国家之失。国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之。谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之。惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至！”^①董仲舒强调天命非人力所能致，天主宰一切。天命予夺是通过祥瑞或灾异为其预兆，祥瑞是天佑的征象，又称受命之符。他通过周文王、武王获白鱼赤鸟之瑞和周王后代子孙由于行暴政而出现灾异的事例来做证明。董仲舒把天说得活灵活现，国家的治乱，人君的祸福，都由天意决定。天意是通过一系列灾害、怪异等自然现象表现出来的。董仲舒的这种天人感应论与谴告说在本质上是属宗教神学。

董仲舒继承邹衍的五德终始说，又创立了三统历史循环论。他认为相继的朝代都要徙居处、更称号、改正朔、易服色，自成一统，即在历法及礼仪等方面上，建立相应的制度。受命之君，天之所大显也，事父者承意，事君者仪志，事天亦然。今天大显已物，袭所代而率与同，则不显不明，非天志，故必徙居处、更称号、改正朔、易服色者，无他焉，不敢不顺天志而明白显也^②。例如，夏代以寅月为正月，其时天统气始通化物，物见萌达，其色黑，于是夏朝的朝服、车马、旗帜、牺牲，都是黑色，就成为黑统。商朝以丑月为正月，其时天统气始蛻化物，物始芽，其色白，于是商朝的一切都是白色，就成为白统。周朝以子

① 《春秋繁露：五行之义》

② 《后汉书：光武帝纪》

月为正月，其时天统气始施化物，物始动，其色赤，于是周朝就一切是赤色，就成为赤统。这“三统”都是天志的显示。而周朝以后，则依“三统”顺序循环反复。“三统”说证明改朝换代的合理性，实际上，它成为维护汉代封建统治的正统论。

董仲舒还提出：“天道不变”说。他认为，帝王的统治秩序和伦理道德，是从“天”那里来的，“天”是不变的，所以帝王的统治秩序和伦理道德也不会变化。朝代的更替，制度的改变，都是周而复始，其本质如故。因为，“道之大原出于天，天不变，道亦不变”^①。国都的搬迁，称号、正朔、服色、年号的更改，不过是新帝王即位，重新受命于天的表示。所以，董仲舒的“天道不变”说，论证了封建统治秩序永恒不变，以维护汉代的封建专制主义的统治。

此外，董仲舒还提出了所谓“性三品”说。即将人性分为“圣人之性、中民之性和斗筭之性”三种。圣人之性，不可以名性；斗筭之性，又不可以名性。名性者，中民之性^②。人性是有善有恶的。“圣人之性”为统治阶级，属“善”性，可以承“天意”而治民，以及行教化。“斗筭之性”为平民百姓，属“恶”性，是不可教化的。“中民之性”可善可恶，只要接受教化，有可能变为善。董仲舒的“性三品”说，将封建专制主义统治加以神圣化，以利于对广大劳动人民的奴役统治。

董仲舒是第一个把儒学引深为神学的大儒，他所创立的一套

① 《后汉书：光武帝纪》

② 《后汉书：李育传》

完整的封建天人感应神学思想体系，是秦汉专制主义中央集权的封建统治发展的产物。他使儒家经典带上了神学的色彩，使得封建的意识形态宗教化，从而标志着中国封建社会官方神学的创立。

3. 讖纬神学

董仲舒的思想后来有积极的发展方向，同时也有向消极的方向发展。后者导致了西汉后期至东汉“讖纬”神学的勃兴，其发起者叫王充（公元 27—100 年）。普通多将纬与讖连言。其实二者本非一事。“讖自讖，纬自纬，非一类也。讖者，诡为隐语，预决吉凶；纬者，经之支流，衍及旁义。”^①

（一）讖语

所谓“讖”，是一种神秘的宗教预言，有符命、符讖、图书、图讖等多种名称。也就是说，用模棱两可、似是而非、诡秘的语言来预测社会、政治、自然将要发生的吉凶现象。讖语具有社会舆论的作用。在封建社会中，宦官和外戚是干扰朝政的两股势力。西汉末年，作为外戚的王莽篡夺了汉朝的政权，在中国历史上建立了“新”朝代。王莽为了巩固自己的政权，不仅在政治、军事上加强统治，特别是在社会舆论上也做足了工作，充分利用了社会舆论的作用，他利用了天人感应这一说，大造舆论说汉朝政权将由王姓来接替。在这个过程中，这就是一种讖语。讖语并不是在汉朝产生的，而是在西汉末年东汉初年发展至极点。讖语在春秋战国时期就已经产生了。特别是在秦朝，秦朝老百姓在反

^① 《四库全书总目提要》。

抗秦的暴政，产生了很多谶语。《史记秦始皇本纪》载：“亡秦者胡也”。这就是早期的谶语。陈胜吴广起义时也利用了谶语的社会舆论作用。在鱼腹中拨出一帛书，提出“王侯将相宁有种乎”。通过这种方式来预示社会、政治将要发生的事情。到了西末东初，谶语流行非常广泛。王莽执政后，刘姓诸侯纷纷造反，其中有种舆论“刘秀当为天子”，南阳刘氏诸侯刘秀推翻了王莽的统治。事实上，在当时各种各样的谶语都起到了社会舆论的作用。对于刘秀来说，推翻王莽政权主要依靠其强大的地主武装力量，而谶语的社会舆论作用也是非常重要的。作为政治手段，谶语的应用从古至今是非常广泛的。明朝时期《推背图》（又名《烧饼歌》）是专门的谶语书籍。传说是朱元璋的军师刘基刘伯温所著。书中使用四言诗歌形式来预示社会、政治将要发生的吉凶现象。后人不断的对其进行注解。直到现在仍没有注解完毕。如预示中国近代遭到美日的侵略，用“天上天，口上口”来表示。

谶语对于人民大众，可以反映出百姓追求的愿望，这种出于人民大众的谶语，是普通老百姓期待一种好的社会生活方式，是对当时美好生活和政治制度的向往和期盼，是一种大众底层的舆论传播。另一种谶语反映统治阶级为政治意图所造的舆论传播，这种出于统治阶级的谶语，是统治阶级为了阶级压迫的需要，为了自己的政治目的所造的舆论。大众谶语它是无意识的，政治谶语是有意识的。无意识的东西一旦形成合力它就变成有意识的力量，这是符合历史唯物主义规律的。古代的谶语都具有一些神秘的特征，在语言应用上都披上了“神谕”的外衣。

（二）纬书

“纬”，又称为“纬书”。纬是相对于“经”而言。经原是在织布机上的竖的织线；纬原是织布机梭子的横的织线。经演化为不变、经常的东西，各位思想家的原著称为“经”即经典。对经作注释、考据、训诂称为“传”。对传进行梳理称为“疏”。历史上，不仅有儒家经典，还有道家经典，佛教经典等等。这里我们一般是指儒家的经典和对儒家的经典进行解释的传。如春秋三传：《春秋左传》、《春秋谷梁传》、《春秋公羊传》。但是，到了两汉时期，统治阶级不重视这种学问的解释，而只重视如何从经典之中寻找出统治阶级统治的合理解释。当然从春秋战国时期儒家经典之中是找不到关于两汉时统治的合理解释。在这种情况下，一些儒家知识分子或投机小人就对这些儒家经典进行歪曲的、牵强附会的、神秘的“天人感应论”进行解释。对儒家经典进行“天人感应论”神秘的解释这就成了“纬书”。纬书不是对经典进行学问上的解释，而是对经典进行神秘的迷信解释和歪曲。如西汉一些儒生为了迎合政治的需要，便援用天人感应、阴阳灾变的神学理论对“经”进行穿凿附会的发挥，炮制了与儒家“七经”（“六经”加上《孝经》）相配套的《七纬》。与此同时，谶语也大量出现并渗入纬书中。河图洛书神秘的数字信仰也是典型的纬书。

在纬书中，最具有哲学思想的是《易纬》。在《易纬》之中提出了四种哲学思想。首先，把宇宙演化的过程分为四个阶段：“太易”（混沌未分的阶段）、“太初”（形成气的阶段）、“太始”（形成形的阶段）、“太素”（形成质的阶段），这些都是合理的因

素。其次，它发挥了气的阴阳互变思想，提出了一些合理的辩证思想。再次，它发挥了周易中的“象数”思想（周易的“象数派”思想）把天干、地支、二十八宿（天上的星相）、二十四节气，吸收了自然现象。最后，提出了五行相生相克的思想。

谶纬神学是流行于两汉，经过王莽、刘秀利用政治权力加以倡导、宣扬和推广，使之成为两汉之际宗教神学的主导思想。东汉末年，王莽为了篡夺皇位，多次利用所谓丹书著石、金匱策书等图谶，发布诸如“告安汉公莽为皇帝”、“摄皇帝当为真”之类的传言，为自己当皇帝制造根据。刘秀在反莽复汉时，为了证明自己是西汉统治者的合法继承人，也编造了“刘秀发兵捕不道，卯金修德为天子”（卯、金、刀合起来即为繁体的“刘”字）等谶语。

谶纬神学开始比较简单粗陋，并且各讲一套，刘秀当上皇帝后，便令尹敏、薛汉等人校定图谶，在中元元年（公元 56 年）正式宣布图谶于天下，将其抬到合法地位。汉章帝时，皇帝亲自主持由官员和儒生参加的白虎观会议，并由班固作《白虎通义》，将谶纬和今文经学相揉合，从而更加精致，成为东汉王朝统治思想的一个主要部分。

4. 《白虎通义》的宗教神学

自从董仲舒的天人感应神学体系及谶纬神学建立以后，刘秀的孙子章帝为了抬高神学的地位，使神学经学化，也为了让经学符合宗教神学的思想体系，使经学神学化，于建初四年（公元 79 年）召集贾逵、丁鸿、杨终、班固、李育、楼望、成封、桓郁等数十位今文经学家、古文经学家在白虎观召开经学大会，讲

议《五经》同异。在这次经学的讨论会上，今文经学家以李育为代表，古文经学家以贾逵为代表，双方展开了激烈的辩论。李育精通《公羊》学，迷信讖纬自不待言，然而他还颇涉猎古学^①，对古文经学湛为精通。贾逵自幼受家学的熏陶，博通儒家经典，尤精《左氏》之学，但对今文《尚书》、《穀梁》学也深有研究。贾逵与桓谭、郑兴等古文经学家不同，他曾用左学附会图讖，引《左氏传》说：五经家皆无以证图讖，明刘氏为尧后者，而左氏独有明文。深得汉章帝的赏识。这两派虽然争论不息，但由于李育多引图讖，不据理体^②，而贾逵则引左学证图讖，附会神学，两派明显地表现出合流的趋势。这次经学会议，诸儒考释经义同异，经汉章帝称制临决，由班固整理编辑成书，这就是《白虎通义》或称《白虎通》。

《白虎通义》是在董仲舒及讖纬神学基础上发展起来的一种官方宗教神学，它大量引用图讖纬书解释经义，把经学与神学糅合成一个神秘的经学神学理论体系。

在《爵》篇中，《白虎通义》论证君权天予：天子者，爵称也。爵所以称天子者何？王者父天母地，为天之子也。故《援神契》曰：天覆地载，谓之天子。上法斗极。《钩命决》曰：天子，爵称也。帝王之德有优劣，所以俱称天子者何？以其俱命于天，而王治五千里内也。爵就是爵位，天子这个爵位直接来自天帝的赐予，受之于天，不受之于人^③。神化君主，目的是为了虚构君

① 《后汉书：光武帝纪》

② 《后汉书：光武帝纪》

③ 《三正》

主的王权。既然君主的权力来自天帝的赐予，那么，祭天的仪式便是君权的象征，君主凡遇征伐、巡狩等重大活动，都要向天神报告，封禅典礼则是最隆重的报告仪式。《白虎通义》说：（王者征伐）出所以告天何？示不敢自专也^①。巡狩必祭天何？本巡狩为天，祭天，所以告至也^②。王者易姓而起，必升封泰山何？报告之义也。始守命之日，改制应天。天下太平，功成封禅，以告太平也^③。《白虎通义》还明确提出了以祖宗神配享天神的主张，说：王者所以祭天何？缘事父以事天也。祭天必以祖配何？自内出者无匹不行，自外至者无主不止，故推其始祖，配以宾主，顺天意也^④。采取了这种祭仪，才能更好地体现出敬天尊祖的精神，说明君权的起源。

对朝廷的事务，大到礼与刑，小到饮食作息，《白虎通义》都作了天人合一、人神一体的解释。它说：王者所以日四食者何？明有四方之物，食四时之功也。四方不平，四时不顺，有彻乐之法焉，所以明至尊，著残戒也。王者平居中央，制御四方。平旦食，少阳之始也；昼食，太阳之始也；哺食，少阴之始也；暮食，太阴之始也^⑤。国家制度是天子建立的，既然天子已经变成了神人，国家制度也就自然取法于天，《白虎通义：封公侯》说：王者受命，为天、地、人之职，故分职以置三公，各主其

① 《三军》

② 《巡狩》

③ 《封禅》

④ 《郊祀》

⑤ 《礼乐》

一，以效其功。一公置三卿，故九卿也。天道莫不成于三。天有三光，日、月、星；地有三形，高、下、平；人有三尊，君、父、师。故一公三卿佐之，一卿三大夫佐之，一大夫三元士佐之。天有三光，然后能遍照。各自有三，法物成于三，有始，有中，有终，明天道而终之也。三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，凡百二十官，下应十二子。这个说法，是对董仲舒“官制象天”思想的继承和发挥。

由于天与人之间存在着一种神秘的联系，所以天与人就相互感应。如果天子有政绩，品行端正，符瑞就会应德而至，反之，则以灾变来谴告。《白虎通义》说：天下太平，符瑞所以来至者，以为王者承天统理，调和阴阳，阴阳和，万物序，休气充塞，故符瑞并臻，皆应德而至。天所以有灾变何？所以谴告人君，觉悟其行，欲令悔过修德，深思虑也。《援神契》曰：行有点缺，气逆于天，情（精）感变出，以戒人也。

《白虎通义》的宗教神学还特别利用阴阳五行说，进一步说明三纲、五常的伦理观念，宣传尊卑等级思想。《三纲六纪》篇说：君臣、父子、夫妇，六人也，所以称三纲何？一阳一阴谓之道，阳得阴而成，阴得阳而序，刚柔相配，故六人为三纲。三纲法天地人，六纪法六合。君臣法天，取象日月屈信（伸），归功天也。父子法地，取象五行转相生也。夫妇法人，取象六合阴阳，有施化端也。《五行》篇又说：子顺父、臣顺君、妻顺夫，何法？法地顺天也。认为地之承天，犹妻之事夫，臣之事君也。这就是从神化君权，进而把封建的统治秩序与三纲五常的伦理道德也涂上一层圣光，以此作为统治人民的思想工具。

此外，《白虎通义》还对封建王朝加以神化，提出所谓“三统”说：三统也叫做三正。据《三正篇》的说法，周为天正，色尚赤，是为赤统。殷为地正，色尚白，是为白统。夏为人正，色尚黑，是为黑统。在《白虎通义》看来，三统是本于天的。正朔有三，何本？天有三统，谓三微之月也。明王者当奉顺而成之，故受命各统一正也。三统、三正组成一个圆圈，天道顺着这个圆圈循环运动，历史的变化也是顺着这个圆圈周而复始。

这是说，王者受命，应该改正朔，易服色，以代表三统中的一个统。这种说法是发展了邹衍的五德终始说。但五德终始说是用五行相生相克来解释王朝更替，而三统说除了解释王朝更替外，还特别强调三纲五常是百王不易之道。《三正》篇说：王者受命而起，或有所不改者何也？王者有改道之文，无改道之实。变的只是形式，旧王朝灭亡了，新王朝出现了，正朔、服色、都城等等是可以改的，但三纲、五常的大道是不能改的，三统说实际上是封建一统不变说！

《白虎通义》还大力宣扬天命论。它把人的寿命分为：寿命、遭命、随命三种，说：命有三科以记验。有寿命以保度；有遭命以遇暴；有随命以应行。习寿命者上命也，若言怠弃三正天用剿绝其命矣，……遭命者，逢世残贼，若上逢乱君，下必灾变暴至，夭绝人命，沙鹿崩于受邑是也，有寿命以保度，有遭命以遇暴，有随命以应行。这三个命都是上天注定的。

从上面的叙述中，我们可以看出，《白虎通义》的宗教神学特别突出了三纲五常的地位。

第三章

利玛窦眼中的儒家思想



利玛窦来到中国，他使自己中国化。在中国对他的生活和思想影响最深的应是，中国文化中的儒家思想。本章所要阐述的是：中国的儒家思想和利玛窦眼中的儒家。

一、中国的儒家思想

1. 概念说明儒家

儒家 Confucianism，严格而论虽然很难称为狭义的宗教，但一开始，它便为中国人提供了人生与天意相关联的观点，儒家思想也许可以称为是一种自然神学（natural theology）。

儒家人文主义的成果——‘仁’与‘礼’：为了瞭解孔子对‘天’的立场，应先考察从商朝（公元前 1100 年左右由周朝所承续）末年到孔子（公元前 551—479）时代之间，宗教思想的发展演变。商朝的宗教，接受有超越的神（人靠占卜来向神谕询）。因为，人们认为神通晓一切。但这种态度渐渐地改变了，有修养的人很快得出以下的结论：敬神无法解决一切问题，尚须培养人文精神。《礼记》、《表記》表达了这个原则：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。”这种原则也为孔子所沿用，他说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”^①，且一直是儒家的原则。这就是为什么儒家的宗教性礼仪如此庄严肃穆的理由，‘礼’法维持了两个世界之间的距离，规范了两个世界的关系。

^① 《论语》：‘雍也’ 20.

于是，中国的人文主义就成型了，孔子成为人文主义的主要人物。这种人文主义的整个学说可归结为一个‘仁’字。‘仁’的含意是一个人与别人的关系。所以，‘仁’是慈善、人道、仁爱及和谐。今日的基督徒喜欢把‘仁’字诠释为‘爱’。因为，‘成为一个以仁心待人的人’是去度一种完全合乎人性的生活‘仁者人也’。因为，‘天命之谓性’^①，‘仁’字也意含人与‘天’的关联。

2. 孔子的思想

中国古代有两个描述‘最高存有者’或‘神’的名词，第一个是‘帝’（意为在上面的帝王，高天上的主宰），是商朝的主神；第二个是‘天’，是周朝的主神。孔子都用‘天’字，而没有用过‘帝’一词。但‘上帝’与‘天’至少最初都是指有位格神。孔子在这方面的坚强信念是无可置疑的。

孔子以一段很美的话，描述他人性发展的不同阶段：“子曰：吾十有五，而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不踰矩”^②。从这极具自我肯定的人文主义的文字中，可以看到人与天的关系。这关系是当他在人的经验里有所进展时所强烈肯定的。

孔子的安全感来自上天给他的个人使命。《论语》中有些文字清楚的显示出孔子对天的态度。当他的爱徒颜渊三十二岁死时，孔子感慨地说：“噫！天丧予，天丧予”^③。从上文可以想起

① 《中庸》。

② 《论语》：‘为政’ 4.

③ 《论语》：‘先进’ 8.

另一句充满天人位际关系的话：“子曰：莫我知也夫。子贡曰：何为其莫知子也。子曰：不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎？”^①。也许这段话可视为孔子灵修的自我描述。孔子完全关注现世的事物（低的层次），但从人的经验而来的智慧，使他能了解天，且使他知觉到天知道他。

孔子的教导可以在《论语》里找到；这些孔子所说的话，是由不同的弟子收集而成的。虽不是很有系统的，然而就像他自己所说的，他的思想可用“吾道一以贯之”^②来形容。

3. 孟子与荀子的思想

儒家历史共达二千五百年左右，其中孟子（约 371—289）和荀子（约 298—238）对日后儒学的影响最为深远，今日儒学仍深受其影响。他们的思想都可在孔子学说中找到出处，但他们却各有不同的思想路线。两人所持的立场不仅不同，且有时正好相反。许多当代学者认为荀子受道家影响很大，甚至说他融合了儒道思想。

按着传统主流的解释，荀子学说主张人的本性是恶的，需要“礼”加以改造（所谓‘化性起伪’）；孟子的立场完全与他相反，孟子宣称人性是善的，要充份发挥它。孔子学说只隐含‘人性为善’之意，孟子则进一步声称人性本善，并认为人如果能充份发挥固有的善心，他就会知性知天：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”^③。但对荀子而言，他没有回到自己更深的人性，

① 《论语》：‘宪问’ 37.

② 《论语》：‘里仁’ 4, 15.

③ 《孟子》：‘尽心’ 上 1.

以找到通往‘天’的路，所以对他根本就没有这样的问题。

4. 儒家思想在孟、荀之后的发展

在西元第一世纪期间（后汉），民间宗教大为复苏，时值道教发展期，也是佛教开始影响中国的时期。公元二世纪末到六世纪末，思想与信仰异常混乱；整个中国四分五裂，北朝几乎全是外族所建立，偏好道教或佛教，或两教混合。在这动荡不安的局面下，儒学几乎消失得无影无踪。唐代（618—907）以后，儒家的复古运动，在韩愈时光芒四射，他虽不是哲学家，却是个灵感丰富的作家，他猛烈抨击佛教与道教。另一个与儒学相关连的学者是李翱。

5. 新儒学思想

韩愈（768—824）、李翱（774—836）发起的回归孟子思想的复古运动，在历史上称为道学（原道的学派）。后来又兴起两个学派，一是理学，一是心学。理学可叫做‘理性主义学派’，代表人物是朱熹（1130—1200）；心学可谓‘唯心主义学派’，代表人物是王阳明（1472—1528/9）。朱熹以理与气解释一切，而理之全体即是‘太极’。这最高的理是没有知觉感情的，但在人内有‘绝对的理’和‘最大的绝对’（太极），所以人透过自己更深的本性，能体认最高的理，但最高的理并非有位格神。

心学的进路异于理学，陆象山（1139—1193）开了这‘心学’的先河，他是受大程子（程颢，1032—1085）哲学的影响。陆氏的哲学和方法很接近禅。他曾说：“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”，这是一种真实洞见的结果。他发现了人本身的伟大，而且人本身关爱别人（仁）。在这学派里，超越之道是透过心而

显现出来的。

由上描述指出，陆象山的哲学及修养方法是最近于禅宗的。是‘易简’，是‘直捷’，是‘近禅’，不过他自己不承认他是近禅，因为他是说：事父事君，也是人性的分内事，也是妙道。

这学派的主要代表人物是较晚出的王阳明，他的方法是自我修养。这方法强调忠于自己，忠于自己是基于直觉的官能——‘良知’，藉此良知人知道善恶。

心灵就像天上的池……池若清澈，就能反应万物。藉着行‘仁’，人能与天地成为一体。上述这一切导出他的‘知行合一’说。“知是行之始，行是知之成”^①。

总之，王阳明的哲学对中国的影响非常深远，不但生前如此，他死后一百五十年之久依然不减，其影响甚至远及日本。

6. 新儒家的理学和心学

现代儒学的复兴受西方哲学的影响，有些思想家主张某种理性主义的儒学，走的是荀子与朱熹的路线，冯友兰（1895—1990）比较接近这一路线。另一方面，有些儒学思想家建构另一种新儒学，他们很有深度地保持了儒家的精神价值。现代新儒学较著名的有唐君毅（1909—1978）与牟宗三（1909—1995），后者比较接近王阳明的心学。他们都想发展一种新儒家的人文主义，期能服务现代中国，并能吸引全世界。

7. 儒家与基督宗教的对话

利玛窦（M. Ricci, 1552—1610）在《天主实义》中就曾尝

^① 《传习录》。

试与儒家对话，比较认同《诗经》与《书经》对上帝的信仰，而反对朱熹所说的太极。罗光总主教（1911—）的《生命哲学》则一方面肯定宋明理学所云整个宇宙为一体的看法，另一方面强调宇宙由天主（上帝）所创造，分享祂的生命与美善。项退结（1923—）的《一体之仁：基督宗教与儒家的相遇》基本上亦持同一看法，并认为儒家一体之仁的构想可能对东亚本地神学有所贡献。

二、利玛窦眼中的儒家思想

利玛窦 1582 年来中国，1610 年病故北京，在中国生活了二十八年，行迹由南而北，几乎走遍了半个中国，对中国社会各个方面（其中包括宗教、哲学）有或多或少的了解^①。他为了使天主教能够在中国土地上扎根，采取了一整套的汉化策略，其中结合儒家思想来宣传天主教教义便是一项最重要的策略。利玛窦在制定这项策略之前，首先必须考虑儒家的宗教属性问题。大家知道，天主教和其它宗教一样，具有强烈的排他性，它的教规极其严格，绝不容许信徒杂有任何异端思想。因此，利玛窦只有在确认儒家不是宗教的前提下，才敢提出与儒家思想相结合。否则，他将可能被罗马教廷视为异端，犯有叛教之罪，而受惩罚或绝罚。利玛窦对儒家不是宗教这一看法的提出，既不是他来华后，下车伊始，走马观花，随兴即发的；也不是一个外国人“不通中

^① 详见拙著《利玛窦在中国的活动与影响》，载《历史研究》1983 年第 1 期。

国诗书，不解中国文义”而“妄辨中国道理”^①的；他是经历了一段在中国实践的过程，凡中国“书籍无不读”^②，以及和中国士大夫的广泛交流，从而对儒家思想的认识逐渐深化后而提出的。

利玛窦初抵广东肇庆时，对儒家思想的认识可以说是无知的。正因为如此，当时他以僧徒自比为荣，一身和尚装扮，剃发刮须，披袈裟，闭口开口称自己是“僧”，还把教堂叫做“寺”。他以为这样做就算遵循了中国的民族习俗，走进了中国化和世俗化。张尔岐《蒿庵闲话》说：“玛窦初至广东，下舶，髡首袒肩，人以为西僧。”可是利玛窦通过与中国士大夫十多年的亲密来往的实践，对儒家的思想在中国思想界所占有的独尊的统治地位，以及儒生在中国享有的特殊社会地位，开始逐步有所了解。他领会到在中国如果不是儒生就吃不开，天主教教义倘若不结合儒家思想，就难以得到广泛的传播。1595年他在韶州时，毅然决定抛弃以往崇尚释教的打扮，改穿儒服，改戴儒巾，并读四书五经，把自己打扮成一个虔诚的孔子信徒。这一策略的改变，是利玛窦在华传教取得成功的起点。从此以后，利玛窦对儒家经典开始研究，“日夜观经史”，因而“能尽通经史之说”^③，“四书五经皆通大义”^④。与利氏交流过的进步思想家李贽说他“请明于

① 《康熙与罗马使节关系文书影印本》，第13通，北平故宫博物院编，民国二十一年。

② 李费：《续焚书》卷一，〈与友人书〉，中华书局，1975年。

③ 支允坚：《异林》，应伪谦：《天主论》，均转引方豪：《中西交通史》，第5册，第117页，台湾，1954年。

④ 张尔岐：《蒿庵闲话》，载《笔记小说大观》，上海进步书局。

《四书》性理者解其大义”，“请明于《六经》疏义者通其解说”^①。诚然，上述有些话是有夸大之处，但可以说明利玛窦对儒家经典是有一定研究的。康熙对西洋人说：“尔欲论中国道理，必须深通中国文理，读尽中国诗书，方可辩论。”^② 利玛窦论述儒教不是宗教，正是建立在阅读了大量儒家经典的基础上。

1. 利玛窦认为儒家不是一个宗教派别，而是一个学派。

利玛窦说：“儒教不承认自己是一个宗教派别，只声称它是一个阶层或团体，是为正统政府和国家普遍利益建立起来的一个学派。”^③ 虽然利玛窦也承认儒家有一个最高神，但这个神不像天主教的“上帝”那样能创造人，能创造天地万物，它仅仅是“保护和主宰地上的万物”^④。正因为儒家没有造物主的神，所以儒家也没有提出创世说，用他的话说就是“真正的儒家并没有说明世界是谁在什么时候，以什么方式创造的”^⑤。在利玛窦看来，儒家表面上虽然也崇拜神，但实际上是一种忠君的表现，因为这个最高神不在天上，而是在人间，就是中国的皇帝。利玛窦说：“儒教对最高神的献祭和礼拜，仅仅作为对皇帝陛下应尽的职责。在他们看来，这是天经地义的：如果有人还想另搞一套同样的祭祀，侵犯皇帝的权利，那他将要受到凌上欺君的惩罚，成为他们

① 李贽：《续焚书》卷一，〈与友人书〉。

② 《康熙与罗马使节关系文书影印本》，第13通。

③ 《利玛窦日记》（Louis J. Gallagher (trans.), *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci, 1583—1610*, New York, 1953），第98页。

④ 《利玛窦日记》（Louis J. Gallagher (trans.), *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci, 1583—1610*, New York, 1953），第98页。

⑤ 同上书，第94页、95页。

不共戴天的敌人。”^① 事实也正是如此。康熙皇帝曾直言不讳地把自己比做“天”、“上帝的”。他说：“呼天为上帝，即如称朕为万岁，称朕为皇上。称呼虽异，敬君之心则一。”^② 由此可见，儒教的“神”，不是人类自己属性和本质的异化，也不是“支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映”，也不是“人间的力量采取了超人间的力量的形式”^③，而它却是人本身。

2. 利玛窦论证了儒教不具有一般宗教的基本属性。

作为传教士的利玛窦，当然知道作为宗教必须要有教规、教义、经典、入教和礼拜仪式、礼拜场所和神职人员等等，但儒教并没这一套。他说：“我们没有发现儒教有什么为人们所奉行的任何特别的礼仪，也没有什么可遵守的教诫；也没有看到由最高当局来解释和颁发的教规，惩罚那些犯了由最高当局制定的教规的人。儒教不论是公众，还是个别人，都没有做祈祷，唱赞美诗表示他们对最高之神的敬意。”^④ 他又说：“虽然儒教承认有一个最高的神，但是他们没有建庙敬奉它，也没有另外特别的场所供作礼拜用。因此，理所当然也就没有司祭来掌管这种礼拜仪式。”^⑤

对于儒教祭祖祭孔的礼仪，利玛窦作了较为详细的辨析。他

① 同上书，第94页、95页。

② 《康熙与罗马使节关系文书影印本》，第13通。

③ 《马克思恩格斯选集》，第3卷，第354页。

④ 《利玛窦日记》，第94页、95页。

⑤ 《利玛窦日记》，第94页、95页。

认为祭祖是对死者的尊敬，是为了教育后人行孝道。祭孔是对孔子表示敬意，是对他编写儒家经典的纪念。这两个礼节都“不是崇拜偶像，而纯粹是礼节”^①。它是一种社会礼仪，与严格意义上的宗教礼仪并不相同。这是因为其祭祀的对象不是神，也没有向祭祀对象祈求保佑和恩赐。利玛窦根据《中庸》“武王、周公，其达孝矣乎，……事死如事生，事亡如事存，孝之至也”之说，对祭祖礼仪式作了这样的描述：“儒教最普遍的礼仪是我们业已说过的一年一度的祭祀祖先，所有儒士上至皇帝下至地方最低官员，都要参加祭祖。按照他们自己的说法，他们把祭祖看成是对死去的祖先的尊敬，尊敬祖先就像他们在世那样。他们不会相信死者真的会需要摆在冢前的食品。不过他们说，按照他们的传统说法，这是对他们亲爱的人的逝世表示悼念的一种最好形式。事实正是如此，许多人都认为举行这种特别礼仪，首先出于为活着的人的利益考虑，而不是死人。这样做可以教育他们的后代和没有教养的人懂得如何孝敬和赡养还活着的父母。因为他们亲自目睹到死去的先辈，如何受到那些有学问、有地位的人的尊敬。这种在死者冢前供摆祭品的礼仪，不应视为对天主的亵渎，也不能说它是受迷信的影响。因为他们并没有把他们的祖先奉为神，也没有向祖先祈祷，要求得到一件东西和实现一个愿望。”^②

关于祭孔礼仪，利玛窦则是这样说的：“孔庙实际上是上层人士和儒生阶层唯一的总教堂。法律规定在每一个城市都要为中

① 克鲁宁著；思果译：《西泰子来华记》，第177页，香港，1964年。

② 《利玛窦日记》，第96—97页。

国的哲学之王建一座庙。城市中这块特别的地方也就被人视为文化的中心。这些庙宇建筑豪华，与它相邻的是当地官员管理庠生的地方。在庙殿最显眼处有一幅孔子的像，如果没有像的话，则挂一块用金字刻的孔子名字的大匾额。在它左右，有若干孔子弟子的像，中国人也尊他们为圣人，只是级别低一等。每月到朔望日，官员就率庠生一起到孔庙集中，向他们伟大的先师表示敬意。在这种情况下，礼仪是鞠躬下跪，燃烛烧香。而每年到孔子圣诞或其他传统规定的日子，就要在孔子像面前摆上祭皿，上面放着预先准备好的精心制作的食品。他们声称这是对孔子著作中给予他们的教诲表示感谢。因为受到这些教诲，他们中举了。国家也因此而得到了优秀的文官官员，委任他们掌管地方行政。他们既没有向孔子默默祈祷，也没有要求得到他的庇护和期望他的恩赐。他们纪念他，仅仅出于我们已经说过的对尊敬的死者表示敬意的一种礼节而已。”^①

后来，利玛窦的上述看法，得到其他耶稣会士闵明我、徐日昇、安多和张诚等人的赞同。他们在给康熙皇帝的奏稿中说：“臣等管见，以为拜孔子，敬其为人师范，并非祈福佑、聪明、爵禄而拜也。祭祀祖先，出于爱亲之义，依儒礼亦无求佑之说，惟尽孝思之念而已。虽设立祖先之牌，非谓祖先之魂，在木牌位之上，不过抒子孙报本追远，如在之意耳。”康熙御批道：“这所写甚好，有合大道。”^② 康熙还有的御批与利玛窦言论如出一辙：

① 《利玛窦日记》，第96—97页。

② 《正教奉褒》下册，第122—123页。

“敬孔敬祖纯为表示爱敬先人和先师，不是宗教迷信。”^① 他还说：“中国供牌一事并无别意，不过是想念其父母，即如西洋画父母之像以存不忘之意。”^② 又说：“供牌位原不起自孔子，此皆后人尊敬之意，并无异端之说。”^③ 关于敬孔，康熙更具体地说：“圣人以五常百行之大道，君臣父子之大伦，垂教万世，使人亲上死长之大道。此至圣先师所应尊应敬也。”^④ 利玛窦与康熙皇帝的言论是如此之一致，说明了利玛窦对儒家不是宗教的看法，是符合当时中国的实际情况的。

3. 利玛窦认为儒教没有偶像崇拜。

利玛窦说：“儒教不信偶像崇拜，实际上，他们没有任何的偶像。”在他看来，儒教除了崇拜最高神之外，也崇拜其他神祇。他说：“儒教在城镇中还建有其他庙宇，纪念当地神灵。不过这些神是次一级的，支配的权力是有限的，只是徒具虚名而已”。而且供奉这些神灵的庙堂，不是用来作祭祀的场所，而是作为新上任官员的就职演说的地方。因此，这些神灵与最高之神是不能相比的。不过，他认为这些神“具有神的权力，它们能够赏善罚恶”。^⑤

从一上所述，我们不难看出，利玛窦主要是从宗教的一般基本属性，即宗教的基本特征，而不是从宗教的本质属性（他是宗

① 康熙 1700 年 11 月 30 日御批，见勃鲁克：《天地教神学辞典》，转引自方豪：《中国天主教人物传》，第 2 册，第 318 页。

② 《康熙与罗马俊节关系文书影印本》，第 6 通。

③ 同上书，第 13 通。

④ 同上书，第 11 通。

⑤ 《利玛窦日记》，第 94 页、97 页。

教信仰者不可能做到这一点）来辨析儒教的宗教属性问题。利玛窦作为一个宗教家、天主教神学家，对于如何区分宗教，是有其一套识别标准的。这一点比我们一般人站在室外而论室内之事，会更深刻些，有一般人未能考虑到或已经考虑到但尚未详及的地方。这样说，不等于利玛窦就比别人的看法高明。这只是因为人们的身份、信仰和经历不同，而带来在这个问题认识上的差异。

其次，利玛窦在中国活动的时期是宋明理学发展的末期——明末社会。他对宋明理学在那个时期是否已经演变成宗教即儒教，应该说是会看得清楚的。如上所述，他对明末的中国社会是相当熟悉和了解的。《利玛窦日记》几乎记载了万历年间中国所发生的重大历史事件。他日记的记述不但与中国史书记载相符合，而且在某些方面还补充了汉文史书记载的不足。基于利玛窦从当时在中国传教的直接实践活动，而得出儒教不是宗教的结论，诚然要比我们今天人们通过分析史料的间接实践而得出的结论，更接近已于认识的客观真理。所以，我们说，利玛窦关于儒教不是宗教的看法，对于当前哲学界讨论这个问题，是有一定的参考价值的。

第四章

利玛窦的神学本地化思想



利玛窦的生活背景是十六世纪的欧洲，当时新教初期，猛烈攻击罗马教会和教宗的身分，导致罗马公教会更强的中央集权，要求西方教会在教义、礼仪、管理上趋向一致化（不过，当时罗马公教会也只限定在现在的欧洲地区。）。当然在这种气氛中，神学界自然对地方教会不予以重视。利玛窦便是受了这样的神学培养。不过他的生活智能以及他在天主圣神灵感中所表现的信仰意识，却超过当时教会学的限度。换言之，地方教会的内涵，多多少少在他的心灵中已有所感。从他后来的传教生活中，可以得到这样肯定。

利玛窦为了适应中国的国情，分别将“敬孔”和祭祖解释为“敬其（孔子）为人师范”和“尽孝恩之诚”的非宗教礼仪。在此基础上，他尊重士大夫和平民的祭祀习俗。这使得当时的中国教徒，特别是那些具有一定的政治、社会地位的天主教徒，在需要参加“敬礼”和“祭祖”仪式时，不致于产生宗教上的阻滞和困难。同时，利氏还以儒家经典中的天、上帝用来称呼天主教的“唯一真神”天主。后来的康熙皇帝称之为“利玛窦规矩”。接下来将要介绍的是：利玛窦的“唯一真神”名字的本地化；敬神的本地化和伦理神学的本地化。

一、利玛窦的“唯一真神”名字本地化

利玛窦主张以“天主”称呼“罗马公教会”（“Roman Catholic Church”既“天主教”）的“唯一真神”（英语的“God”或拉丁文的“Deus”）；但他亦认为天主教的“神”早已存在于中

国人的思想中，因为中国传统的“天”和“上帝”本质上与天主教所说的“唯一真神”没有分别。“天主”一词第一次被利玛窦用于他的著作《天主实义》中，该书开篇说道：“天主何？上帝也。”此后，“唯一真神 Deus”在中国教会被“天主”一词所代替。清朝礼仪之争后，耶稣会教士和修士被迫退出中国。1807年基督新教（耶稣教）传入中国之后，新教称独一神为“上帝”和“神”，天主教称独一神为“天主”。这就是中文“天主教”名称的由来。

利玛窦以后的传教士们都称他们崇拜的唯一至上的神为“天主”，并称他们的宗教为“天主教”。为了附会、适应中国文化，利氏花了大量的精力试图让中国人相信“天主”就是中国人所说的“上帝”。为此，他必须证明：1）天主的存在，2）天主就是唯一真神（Deus, God）。

当利玛窦在南京与僧论道时（万历二十七年），他就确立了一条原则：在与中国人讨论所谓天主的真理并使其由疑转信时，不引用《圣经》。因为他清醒地认识到：对待不同信仰的人来说，基督宗教的权威是没有意义的。于是，向中国人显示天主的“真理”，就只剩下两条途径：即诉诸自然理性和古儒之经典。因此，在利玛窦的中文著作中，所谓启示真理的奥迹也就很少见到了。在《天主实义》一书首篇中，利玛窦就曾申明其布道的方式是“先举其（天主教）所据之理”。其实，利氏所据之理不过是中世纪的经院哲学，尤其是托马斯·阿奎那的神学理论。其中值得注意的是利玛窦所做的儒耶调和工作中那些引起明末士大夫兴趣（研究、吸收或批判）的做法。

在中世纪基督宗教神学思想中，有一点与明末正统儒学颇为相似，那就是对道和器的看法。在基督宗教神学体系中，自然科学是神学的奴婢，阿奎那将古希腊哲学家尤其是亚里士多德关于自然知识的理论与神学理论调和起来，使之成为神学大厦中的组成部分。当利玛窦向明末士大夫绍述科学时，其目的无非是想以明晰的数学真理，将那些对西学感兴趣的人引向天主的“真理”。一旦士大夫对后者产生兴趣时，利氏便强调获得天主的真理的绝对重要性。在与利氏论道的士大夫看来，技或器同样是在价值层次上处于低层。这里的中西差异及其共同点一样都是明显的，所谓同者，在于对技或器持轻视态度；所谓异者，在于中士强调修己以成圣，传教士则强调知天主。利氏显然调和了当时中西轻视器这一深刻的共同点，而着力消弭成圣与知天主之间的差异，将中士引向“知天主”的道路。

在利玛窦那里，“知天主”，实应是首先信奉天主存在，他并不要求中国人先信仰再理解，而是试图使士大夫先理解以便信仰。这种传教方法首先就与宗教要求无条件、无怀疑的献身和信仰的特性产生了紧张的张力乃至冲突。但对于实用理性较为发达的士大夫来说，神学家那种“因为我信仰，所以我理解”的盲从和狂热，不可能在士大夫与基督教接触之始，便令他们产生兴趣。相反，托马斯·阿奎那那种从经验事实或自然事物出发证明天主存在的方法，则有可能达到吸引并归化部分士大夫的目的。当利玛窦一再向西方人强调中国人自然理性发达时，他无疑已在与士大夫的接触，对儒家经典的研究中意识到了这一点。因此，利氏选择了阿奎那的方法，向中士证明天主的存在及其唯一性，

并阐述天主教的创世说。在证明天主存在时，他采用了阿奎那的五种证明方法中的目的论证明：即自然界无生命之物能符合规律地运动，必有一个外在的“灵才”以助之，而那些有知觉的生命之物，能为着特定的目标活动并达到其目标，必“有尊主者默教之”。在阐述天主教的创世说时，利玛窦则将天主解释为万物生成的终极原因，他吸收亚里斯多德的四因论，认为天下无物不具有四因：作者（动力因）、模者（形式因）、质者（质料因）、为者（目的因）。利氏从神学立场出发，利用“四因说”，向中士说明：只有模者和质者才是事物之本身，而作者、为者则在事物之外，在事物之先。讲天主是创造万物之所以然，即是说天主是作者、为者。这套繁琐的神学理论，虽然在外观上是从对自然和经验事实的观察与思考出发的，但仍有其先验的假设作为前提，即不能从自然和人事内部寻找说明它们生成变化和运动的原因，而必须从超自然的神那里才能寻求到终极原因。所有这些，对明末士大夫来说都是陌生的。人们熟悉的是以理气这些没有超自然神秘色彩的范畴，来说明宇宙之大化流行。因此，在论证天主存在时，利玛窦更注意到士大夫喜欢用宇宙论、本体论为道德理论提供哲学根据的作法，并与此种做法相调适。他所作的第一个论证天主存在的证明，便是在当时士大夫们熟悉并非常关注的道德领域里进行的。这种伦理道德的论证仍采用了从自然理性出发的方法，具体地说，是从士大夫们熟知的良知良能出发。

利玛窦说，人们遇难望救，为恶心惧，都是因为良能使人敬一上尊而然。“凡为善者必信有上尊者理夫世界”，如果认为天主不存在，或承认天主存在但认为他不干预人事，则会“塞行善之

门，而大开行恶之路”，利玛窦明确指出，天主是“道德之源”。这种对天主存在所作的道德论证，实际上是从客观的道德现象出发，推论出一个神圣的道德律的颁布者，使之成为道德价值的依据和来源。它的目的虽然在于论证至上神的存在，但由于它强调道德律来源的神圣性，这对那些不满于现实道德生活状况而又热切寻求具有普遍有效性的道德规范的士大夫来说，则提供了不同于理学的思考道德问题的新角度（徐光启是典型的一例）；但有些士大夫认为，可以在人性或社会内部找到道德价值的依据及其来源。对他们来说，他们在理论上完全不需要这样一位超自然的神圣道德律的赐与者或颁布者，道德问题对他们来说基本上可以在儒家道统的理论框架中予以解决。无论如何，利玛窦的道德论证是士大夫们接受或拒斥的观念中较为重要的部分。

在证明天主的唯一至上性时，利玛窦还适应士大夫的思维方式，采用了中国人惯常运用的直观比附的论证方法，并引进经院哲学中常用的三段论逻辑证明法，其中包含的所谓推理之“精细”，对明末的士大夫来说是比较陌生的。利玛窦曾在私人信件中称中国人对其推理的精细赞赏不已。确实，当时与传教士有过接触或阅读过利氏中文著作的士大夫，对这种新异的推理留下了深刻的印象，李之藻后来翻译《名理探》就是有意引进这种新异的思维、论理方法。

但对一部分士大夫来说，不论基于“自然理性”的结论多么合情合理，也不论逻辑证明多么新异而精细，它们给人的确实感到远小于先圣之权威。为此，利玛窦自觉适应了部分士大夫依恋于过去的事实或历史的习惯。为了建立其神学结论的权威，他大

量引用了《诗经》、《周易》等五经中有关“上帝”、“天”的材料，对它们给予基督宗教的解释。他得出的结论是：“历观古书，而知上帝与天主特异以名也”，“吾天主，乃古经中所称上帝也。”他还认为以天解上帝亦可，因为照字面意义来说，“天者一大耳”，有唯一至尊至大主宰之意。

利玛窦引用中国古经以树天主教的权威，诚然有适应士大夫崇古习惯的策略性成分，但也同样基于一种较为正确的理智判断：天神崇拜是中国最古老的宗教，“这个至高无上的天神，夏后氏曰天，殷商曰上帝，周人尚文，初乃混合天与上帝为一名曰‘皇天上帝’”^①。卜辞中，殷人以上帝或帝称天神，它既掌管自然天象，又主司人间祸福。这种天神崇拜的宗教性质是鲜明的。利氏并不对这种古老的宗教与基督宗教之间的差异加以辨别，而只是借用士大夫们熟悉的名号，试图唤醒士大夫们对古老的宗教传统的新兴趣，并进而使之在与古儒认同的基础上，了解并信仰与之相似的天主教。

二、利玛窦的敬神本地化

利玛窦对天主教本身的一些宗教仪式也作了适应性的变革，以求获得天主教在中国扎根、发展。如他发现：“中国人不用脱帽表示尊敬，也不用脚的动作或拥抱、或吻手或任何其他动作来

^① 丁山：《中国古代宗教神话考·帝与上帝》。

表示”^①，因此，在举行天主教的弥撒时，他不要求信徒脱帽；由于中国礼教讲究男女授受不亲，利玛窦免掉了洗礼中的涂油；天主教规定，信徒去世前须施临终涂油，利玛窦亦指示传教士加以变通；他还注重培养中国本地的神职人员，将弥撒书、礼仪和每日的祈祷文翻译成中文。并请求罗马教廷准许，使中国神父可以使用方言——汉语举行弥撒和施行圣礼（一般都用拉丁语举行这类仪式，拉丁语之外皆称方言），等等。利玛窦确立的这些传教策略在中国得到了较好的贯彻，许多传教士都对此给予了积极的响应，麦安东、孟三德、庞迪我、王丰肃（高一志）、熊三拔、阳玛诺、金尼阁、艾儒略、毕方济等传教士基本上都采用利玛窦的策略，以此积极的适应中国社会。利玛窦 1610 年死后，龙华民接任利玛窦的会长之职，并谴金尼阁于 1613 年 2 月离华赴罗马，经他请求，教皇保罗五世批准，由教廷礼仪部颁令，准许在华传教士将《圣经》（包括司铎日课经、司铎典礼、弥撒经）译为中文，并准许任用当地中国人出任神职，举行弥撒时不必脱帽^②。

利玛窦可谓入国问禁。通过观察，他发现祭祖、祭孔在中国社会生活中是非常重要而且沿袭已久的传统礼仪。对这些礼仪的态度，便成为上至皇帝下至平民百姓都非常关注的焦点之一。利玛窦对此问题的态度是鲜明的。他认为这些礼仪不是宗教仪式。关于祭祖，利氏向西方人作了如下的介绍和评述：“从皇帝到平

① 菲次帕里克《中国礼仪之争——中国社会和天主教制度比较研究》，载《世界宗教研究》1989，4。

② 参徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，207，208 页。

民，儒教最隆重的事，是在每年的某些季节，给逝去的祖先献供……他们认为这是尽孝道。所谓‘事死如事生、事亡如事存，孝之致也。’他们并非认为死人会吃上述的东西，或者需要那些东西。他们说是因为不知道有什么别的方法，来表达对祖先的爱情及感恩之情。有些人曾对我们说，订立这些礼法主要是为活着的人，而非为死人；即是说，那是为了教导子孙和无知的人，孝敬仍然在世的父母。看到有地位的人，事奉过世的仍像在世的，自然是一种教训。无论如何，他们并不认为逝去的人是神，不向他们祈求什么，祝望什么，与偶像崇拜无关，或许也能说那不是迷信。”^①

从利玛窦的上述评价来看，这位传教士是不那么坚决反对中国教徒祭祖的。因为他认为，祭祖是中国人用来维系孝道这一伦理原则的习俗，而且，从基督宗教的立场来看，它不是所谓偶像崇拜，即不是非排斥不可的异教的宗教仪式。不过，他仍希望中国人在皈依基督宗教后，“把这份孝心，改为对穷人的施舍，以助亡者之灵。”^②

关于祭孔，利玛窦也采取了类似的评价。他认为中国官员或士子到孔庙行礼，“是为了感谢他（孔子）在书中传下来的崇高学说，使这些人能得到功名和官职。他们并不念什么祈祷文，也不向孔子求什么，就像祭祖一样。”^③ 利氏对祭祖礼仪评论并不十分准确。在中国历史上，祭祖是一种经历过演变的礼仪。考古

① 《利玛窦全集》，第一册，85 页。

② 《利玛窦全集》，第一册，85 页。

③ 《利玛窦全集》，第一册，85 页。

学的发现表明：殷代祖先崇拜隆重，祖先崇拜与此前的天神崇拜逐渐接近、混合，为殷以后的中国宗教树立了规范，即祖先崇拜压倒天神崇拜。这时的祭祖，尚是具有一定宗教意味的仪式。因为殷人深信他们的部族是代表着上帝的旨意统治人世的，下界的王朝即为上帝之代表。他们认为上帝并不直接与下界人间小民相接触，所以一般人不能直接向上帝吁请。因此，如果人们有所祈求，须以王室为下界代表，通过王室祖先的神灵，才能将下界的祈求传达于上帝之前。周初人们还认为祖先的灵魂有降祸赐福的能力，因而要敬祖。

周末由于对世俗道德教化的强调，或说由于“人文主义精神的冲击”，祭祖的思想和心理基础开始转化为世俗化的伦理观念。最能说明这一点的是荀子的《礼论》。荀子基本上是一个无神论者，他否定了天的神学意义，同时在探讨礼的起源和意义时，他也否定了礼是“天秩”。他以“礼以养情”、“礼以成文”说明礼的功能，以“祭者，志意思慕之情”解释祭礼的起源和作用。他对礼仪的解释基本上是从伦理功能的角度着手的。祖先崇拜的宗教意义被世俗伦理观念取代了。十分有趣的是，利玛窦这个天主教神学家对中国礼仪的解释，竟与荀子这个无神论者有许多相似之处，这显然得益于他从荀子那里所获得的思想资料。这里需要指出的是，荀子还承认祭礼“其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也”，这便是祭礼中礼和俗（即上层社会与平民）两大脉络。在荀子看来，祭祖活动在民间具有宗教迷信色彩。而利玛窦则不可能，也无必要注意到祭祖在中国历史上的演变及细微的礼俗之别，而只是一概而论只在他的解释中赋予这种中国礼

仪以一种世俗的道德意义。这是一种带有技巧性的文化策略，也是他常用的一种理论伎俩，即：对儒学中基督宗教核心教义貌似神离的因素，他尽力地采用拟同的调和之法。对儒学中异于基督宗教，但又确实带有宗教、迷信色彩的思想、观念、习俗、礼仪，利玛窦则或诉诸批判，或尽力消解其中的宗教（“异教”）意义，以便向西方人表明中国的礼仪是可以容忍的。他必须这样做才能争得传教活动的大本营——欧洲天主教会对他的策略的理解和支持；也只有这样做才能迎合中国人的习惯，虽然他曾声称这并不是向儒学献媚。这一做法埋下了后来“礼仪之争”的种子。

利玛窦之所以特别注重祭祖、敬孔等中国礼仪，而且留心不去伤害中国人的这些礼仪，大概与这些礼仪在中国社会中的功能有关。中国社会在本质上是一种宗法性社会，整个社会、国家乃是家庭结构的放大，祭祖仪式乃是维系这样一个超稳定结构的象征性行为符号，而且具有至关重要的意义。损害这样的礼仪意味着从根本上动摇社会结构和制度，那是万万使不得的。中国又是一个追求高度统一的价值目标（伦理）的社会，而孔子则正是这一整套国家、社会性的价值目标系统的核心象征，损害敬孔仪式同样意味着从根本上撼动乃至颠覆中国的社会意识结构，那也是万万使不得的。利玛窦虽未如此明确表述他对中国礼仪的社会学功能的理解和认识，但他的那种基于传教热情和目标而产生的对异族文化直觉却是敏锐的，富有洞察力的，由此而制定的传教策略也是相当有效的。

利玛窦在与士大夫交谈时，也宣扬今不如昔的退化史观。在与徐光启的交谈中，利玛窦就曾非常自觉地传扬天主教神学史

观：“子不见世愈降，俗愈下乎？父之世不如祖，生我世不如祖父，而我以后转之于益下者，孙也。人增咎，天增罚，不善之殃矣。”这里谈的退化尚限于道德领域，但这正是士大夫最关心的领域，因为泛道德化的思维方式，使人们认识到道德与政治和整个社会生活的关系是最密切的。

利玛窦强调的历史退化，唤起了部分士大夫对上古政治和文化思想的兴趣、乃至渴慕和崇奉。而在利玛窦看来，在当时的文化中，包含着 he 力图向士大夫们宣讲，关于天主的“真理”。这样，附会古儒便成为利玛窦适应中国本土思想的重要途径之一。当然，利氏也注意到，古儒的权威性在明末并非对所有士大夫都具有吸引力和可信性。这时的思想界已呈异常活跃的气象。在人们所说的明末批判思潮中，圣人之道或多或少地失去了它的庄严和伟力。与利氏有过多次交往的李贽，便是一位敢于非圣非贤的“敢倡乱道”者。对古代权威的怀疑，是李贽的精神特质之一。明末各种思想的活跃，使古儒对一部分士大夫，不象它对徐光启等人那样具有权威性和吸引力。单方面诉诸古儒，便因此而成为一种并非普遍有效的方法。所以，当利氏与儒学调和时，他一方面诉诸古代儒家经典，另一方面又通过他深信中国人具有的“自然理性”，向士大夫们宣讲关于天主的“真理”。

利玛窦还对中国传统的习俗保持宽容的态度。他容许中国的教徒继续传统的祭天、祭祖、敬孔。据他的了解，这些只属尊敬祖先的仪式；只要不掺入祈求、崇拜等迷信成分，本质上并没有违反天主教教义。利玛窦本人更穿着中国士人服饰。利玛窦的传教策略和方式，一直为以后跟随他到中国的耶稣会传教士所遵

从，称为“利玛窦规矩”。

利玛窦介绍儒教时，他开门见山的说：“儒教是中国所固有的，并且是国内最古老的一种文化。中国人以儒教治国，有着大量的文献，远比其他教派更为著名。”然后，他循序阐述这个教派的信念、经典、敬礼、和伦理。关于儒教的信念，利玛窦指出，儒教原来敬天，他说：“从他们的历史一开始，他们的书面上就记载着他们所承认和崇拜的一位最高的神，他们称之为天帝，或者加以其他尊号表明他既管天也管地。看来似乎古代中国人把大地看成是有生灵的东西，并把它们共同的灵魂当作一位最高神来崇拜。他们还把山河以及大地四方的各种神都当做这位至高无上的神的臣属而加以崇拜。他们还教导说理性之光来自天上，人的一切活动都须听从理性的命令。我们没有在任何地方读到过中国人曾把这位至高神及其臣属的各种神塑造成鬼怪，像罗马人、希人和埃及人那样发展为神怪或邪恶的主宰。”

三、利玛窦伦理神学的本地化

利玛窦阅读中国古书，同时与文人学士结交，根据自己的观察，发现中国人是特别景仰道德，愿意修德的人，而且行为良好（这当然是指那些与他接触的人士），实在具有高度伦理生活。他在致澳门耶稣会副省长的信中清楚表示：“……有史以来，中国人就遵守人性的天理，较我们西方人还完善……”利玛窦自己认为在中国人中间必须注意良好的生活，要求合乎中国人的伦理道德的标准。在当时中国学者眼中，利氏是西方“圣人”，表示他

的确已经具有合乎中国道德标准的人格了。总之，这是他作为天主教神父，耶稣会会士应有的修养，不过这修养是他在中国风土二十七年中吸取了许多东方儒家的特殊面貌。

利玛窦和其他天主教思想家还发现，在中国古书中也有类似的自然神学。其中最重要的有四：第一，天是宇宙最高统治者；第二，天已将“自然律”平等的赐给所有的人；第三，一个人的基本天性中，已经有‘爱’、‘义’、‘礼’、‘智’的初形，如果没有外界恶力阻止，必可自然发展。第四，人趋善避恶的本性，不是从人来的而是天所赐的。

为了采用这方法，利玛窦必须否认他当时（明朝末年）的儒教是真正的儒教。所以他必须寻找孔子和孟子的原始儒教。在这前提之下，利玛窦在他的《天主实义》中主张天主教和基督教（耶稣教）的神是相同的。而且基督教的神学和道德真理，在中国古典中也可以找到。如果辨明了这些真理，并以更直接的圣经真理加以补充，那么它就可以成为整体福音的一部分。

利玛窦借助最初型的儒教思想，来传达基督总教信息。他的自然神学是以多马奎那的神学作基础。《天主实义》包含有从自然神学中可以引申的东西。当然，利玛窦在许多方面也引用了天主教的思想，不过，大部分是附带性的。利氏用自然神学向中国人传道，很自然的结果是，他的目标是以高阶层的人为对象，然后由他们影响众人接受福音。利氏设法建立和政府官员以及政府机构的关系，广受明朝各阶层人士的欢迎，甚至皇帝本身也喜欢他。假如他能多活几年，必然可以在朝廷中得到一个官位。不过，这份荣幸，留给了他继承人南怀仁和汤若望等人。但是，天

主教传教的方向却由利玛窦定了下来。

利玛窦，为中国学者和政府翻译或著作了许多有用的书。他立志以中国儒者自居，希望藉此影响中国学者。在这方面，他所作的一件最重要的事是，把西方学术著作译成中文。在北京，利玛窦晚年在徐光启的协助之下，他翻译了数学、水力学、天文学和地理学的书。其中最重要的是，翻译了欧几里德《几何原形》的头六章。这是中国第一部有关科学的译著。除此之外，他还协助翻译了十几本其他科学的书，利玛窦只是想把西方科学介绍给中国。

利玛窦对中国古代儒教的信仰很推崇，不过他认为，当时的新儒教信仰，已经歪曲了孔子的教训。他相信孔子可以被称为“至圣”，中国天主教徒可以继续遵守祭祖敬孔的仪式。

利玛窦时代，教会已承认有关伦理道德，在教会之外不乏天主的照顾而有良好的生活，利玛窦却能吸收本地伦理思想，史它同信仰中的伦理贯穿和谐，这就叫伦理神学的本地化。伦理学本位化只是神学本位化的一环而已，今天的我们正在努力发展的中国神学，可以说在四百多年前利玛窦神父已经起步了。

四、利玛窦的灵魂观

在西方，中世纪的典型特征是充满对立：有僧人与俗人的二元对立；天国与地上国的对立；灵魂与肉体的二元对立等等。较早论证灵魂不朽以及其与感觉世界（包括肉体）的对立的希腊人是哲学家柏拉图，以差别和对立为特征的世界观很容易使作为异

教徒的希腊人成为基督徒，同时也很容易使它的哲学成为中世纪哲学的理论基础。而作为“异教徒”的中国人，则对这种对立较为陌生。但灵魂与肉体，天堂与地狱的对立，在天主教中又是至关重要的教义，甚至可以说是核心的观念之一（“天主”当然最为重要），它们是灵魂得救这种终极关切以及赏善罚恶这种神学道德的基础。《天主实义》第三篇中写到：“人魂为神，不容泯灭，此为修道之基。”利玛窦对这些教义的重要性，在他自己的中文著作中有清楚的阐述。对不了解这种重要性的中国人，利玛窦只好勉为其难，努力在附会儒学的基础上向士大夫们进行灌输。这种灌输仍具有鲜明的利玛窦（调和）色彩，导致中世纪僧侣苦修和禁欲主义的那种灵与肉的紧张对立。在利玛窦的中文著作中虽然也不少见，但他更多地将注意力集中在向中士证明灵魂的存在及其不朽上，而这种证明同样是“因人事而证”，即不诉诸启示神学，而且尽量在儒家经典中寻求证据。

在阿奎那的正统神学理论中，人乃是具有物质性身体和精神性灵魂的实体，而灵魂则是人的本质形式。在汉语中找到一个与理性灵魂相对应的概念并非易事。利玛窦或以精灵、或以人魂、或以灵才称理性灵魂。确实，以魂称理性灵魂这种不朽的精神实体是有冒险性的。在儒学中，魂与气是不可分的。《礼记·郊特牲》言人死后，“魂气归于天，形魄归于地。”但魂终有一散，因而不是不死的永恒之体。利玛窦为了不致使中士突兀感太强烈，仍采用了魂魄这个概念：“人有魂魄，两者全而生焉。”这里的魄仍指形魄，魂则是理性灵魂，它兼含植物之生魂，动物之觉魂，

且“能扶人长养及使人知觉物情，而又使人能推论事物，明辨理义。”

在《天主实义》一书中，利玛窦花了大量的篇幅向中国人证明这种理性灵魂的存在及其不朽。

利玛窦一再强调，正是因为具有灵魂才使人与禽兽区别开来。人之所以能顺公理之令，能以无形之事物为好恶——以超自然、超感官的事物为好恶之对象，能脱离事物之形象而形成抽象的观念，能明达鬼神及诸无形之性（如真与善），能认识自己，具有自我意识，都说明了这种使人与禽兽区别开来的理性灵魂的存在。

无疑，在这些证明中，存在着众多为士大夫不熟悉的异质哲学思想、观念，其内容的基础正是古希腊哲学中感官世界与抽象的理念世界的区别和对立；同时，它也向中国人提出了一种较新异的哲学任务：认识自己——不只是作道德反省，而是认识自己理性灵魂的本质。

如果说利玛窦对理性灵魂的存在所作的证明带有较多的哲学意味，那么，他对灵魂不朽所作的证明则带有更多的神学道德色彩。

利玛窦认为天下之物皆由火、气、水、土四行相结而成，由于这四种元素的矛盾运动，物皆有坏亡，而灵魂则属神性实体，与四元行无关，它是单一实体，因而不死。这一论证无疑取自柏拉图《斐多篇》中的哲学论证，这当然是一种形而上学的哲学论证，但这种论证并不是利玛窦全部论证的核心，占大量篇幅的仍然是或从经验事实出发或从道德出发的论证：人心之难从现世事

物得到满足；人性之惧死；善恶之报应与现报之不公平，均被利氏用作证明灵魂不朽的经验事实。值得注意的是，在第一个证明中（人心皆欲传善名），利玛窦以中国人的祭祖习俗来证明灵魂不朽。他认为中国人祭祖之礼的前提是承认灵魂不死，正因为灵魂不死，先祖才可“听吾告哀”，这种以贴近生活的现象作为证明玄远的神学结论（灵魂不死）的方法，也许会使部分士大夫较容易理解、接受天主教教义，但对那些浸润于理学中的士大夫来说，则不一定能收到这种效果。

确实，对一个既没有绝对罪恶感，又没有对死亡的恐惧（存顺没宁），甚至不愿意了解、思考死亡（未知生、焉知死）的人或民族来说，灵魂不朽是新异而难以理解的教义，按朱熹的论述，它甚至相当于奇怪之说。但这个结论不可绝对化，儒学中有较为彻底的现实的理性主义传统，也有基于这种理性主义而产生的怀疑批判先贤前哲的精神，明末思想界这种怀疑批判是较为活跃的。从所谓的人文主义、启蒙思想对儒学传统所作的批判是当时人们常常论及的课题，但从宗教的角度对传统所作的批判则较少有人注意，而这种批判的确客观地存在过，利玛窦本人也曾多次谈到越来越多的士大夫对儒家的不甚关心生死大事产生了不满。确实，有不少士大夫正是因为关心生死大事，而又在儒学中找不到令其满意的答案才逃禅入佛的。明末逃禅出世之风颇盛，那些既关心生死大事（个体关切），又寻求实心实学以兼济天下的士大夫则不愿与逃禅者为伍，正是他们，才可能是利玛窦的听众。这些为数不多的士大夫对来世的关切，正好成为利玛窦证明灵魂不朽并使他们信仰天主教的基础。

在证明灵魂不朽时，利玛窦从一开始便将它与天堂地狱的赏善罚恶联系起来。正是在这种联系中，利玛窦表现出他的以自然理性为基础的神学证明的不足，并表现出这种不足的神学证明的混乱。为了证明灵魂不朽，利玛窦努力使中士相信，现世的善恶在现世中不可能得到充分完全的赏罚，这样就必须等候来世之报，而来世的赏罚对象不是佛教所说的形身，而是不死的精神性灵魂。这里，天堂地狱的存在便成为“不证自明”的神学前提了；而当他与中士讨论死后天堂地狱之报时，利玛窦又以不能朽者（灵魂）为前提，实即以灵魂不朽为前提，这显然是一种循环论证。

当西方人指责利玛窦适应、迁就儒家思想时，其原因乃是因为他们认为利玛窦没有直接以圣经向中国人宣讲“福音”，因而使中国人了解的是一种不伦不类的宗教。确实，当利玛窦以大量篇幅谈论死后天堂地狱的赏罚时，可能确实有只讲来世之利，不谋行为之“义”的嫌疑，而且有偏离正统的天主教教义的危险。但问题的意义不在于从某个角度指明这种指责是否公平，而在于指出利玛窦是如何自觉地选择这种有可能遭到两面（士大夫与纯洁派的教徒）批评的方法。确实，这是一种非常自觉的选择，而不是偶然的“失误”或疏忽。他曾明确指出，行善的最高动机是对天主的服从（自然包括信仰），仅仅像宋儒那样相信“有天堂君子必登之，有地狱小人必入之”，因而自觉为君子仍然不够，还必须有对上帝的信仰。“不信上帝，其君子人与？否与？”

以道德规范与宇宙秩序和规律的一致性来论证前者的客观普

遍性及至上性，从而引申出主体的“戒慎恐惧”的伦理意识和情感是朱熹理学的一个特点，这种伦理意识具有一种准宗教的特性。利玛窦将天主教道德规范的践履建立在对地狱之苦的恐惧这种宗教心理情感上，客观上迎合了部分士大夫的道德意识。事实上，有的士大夫正是由于对利玛窦的“惧”（地狱之苦）与“诱”（天堂之乐）的思考而滋长对传统道德的怀疑与批判，并理解、接受天主教义的。除了迎合士大夫的道德意识之外，利玛窦也同样附会古代经典论证灵魂不朽和天堂地狱的存在：“盘庚曰：‘失于政，陈于兹，高后否乃崇降罪疾，’曰：‘何虐联民’？”利玛窦的解释是：“盘庚者，成汤九世孙，相违四百祀而犹祭之，而犹惧之，而犹以其能降罪、励民劝民，则以汤为仍在而未散矣。”^①我们之所以说这种引儒经以证灵魂不朽是附会性的，原因在于利玛窦对祭祖的解释与他对方人的介绍不尽相符，在《基督宗教进入中国史》中，他认为中国人祭祖只是“志意思慕”的礼仪，这里，为了论证灵魂不朽，利玛窦却不失原意地认为祭祀对象（祖）能“降罪、励民劝民”，按照这种解释，已死的祖先之灵至少扮演了神的角色，也就是说，祭祖是“异教”的宗教仪式。礼仪之争中站在耶稣会对立面的传教士较为客观地注意到了这种仪式原初的宗教意味，但未注意到这一仪式的流变，因而不予以容忍。利玛窦对方人的介绍与中文著作中的解释不能保持一致，也为礼仪之争埋下了伏笔，这也说明他为了达到论证、宣讲天主教义的目的，常常使用这种附会性的因而容易引起混乱的调和

① 《天主实义》，圣路易斯大学一九八五年印行的英汉对照本，174—176页。

之法。

当代神学家对利玛窦的传教工作常有一种缺憾感：他向中国人展示的上帝（天主）只是哲学的天主，灵魂、天堂也只是哲学意义上的灵魂、天堂。也就是说，在利玛窦的附会性证明、宣讲中，“自然理性”色彩太浓，诉诸圣经和启示的地方太少。在他的中文著作中，关于“三位一体”、“耶稣受难复活”等启示真理很少见到。客观的研究者自然没有理由和义务总结利玛窦传教工作的得失并进而拟就更有效的布道和归化的方法，重要的乃是透过这些现象考察其背后的原因。客观地说，利玛窦的做法既顺应了当时部分士大夫的宗教、道德意识和情感，同时也在某种程度上满足了部分士大夫在这方面的需求。在主观上，利玛窦也贯彻和体现了中世纪占统治地位的阿奎那神学理论。与阿奎那同时的一些经院哲学家如邓斯·斯科特坚持认为理性不是万能的，在他看来，不仅三位一体、道成肉身等教义，而且天主的理智、预定、人的灵魂不朽都是理性无法加以把握和论证的，它们都是超理性的，属启示真理的范围，而托玛斯·阿奎那则强调上述教义虽是超理性的，但并不违反理性，有些教义如灵魂不朽、上帝存在是可以通过理性认识并加以证明的，阿奎那尤其强调伦理的思辨价值，这些特点显然与对亚里斯多德哲学的运用有关，宗教史家认为正是这种所谓唯理智论构成了阿奎那神学经久不衰的原因。在认识到圣经的权威对中国人毫无意义后，利玛窦自觉地采用了“自然理性”（阿奎那）的证明法和附儒合儒之法。可以说，明末思潮、士大夫的精神关切及中世纪正统神学等因素，还有利玛窦主观上所作的一些判断，都是构成了利氏的传教方法和神学

思想的背景。

五、利玛窦的原罪观

1963—1965年，罗马天主教会召开了第二届梵蒂冈大公会议，强调天主教与各种宗教之间的对话，成为这次大公会议的主要精神之一。此后，一些神学家和宗教学家更积极地试图在天主教与儒教（学）之间寻求结合点。有些学者认为道德领域中的善恶问题是耶儒之间的最佳结合点，并认为基督宗教中有足够的人文主义与儒学人文主义展开深入的对话。对这些提法我们也许会有异议，但从中可以看出：随着形势的变化，天主教已不可能再保持它较严格的排他性了。

客观地说，天主教中最早具有这种所谓宗教宽容精神并与儒学就人性和道德问题展开对话的，当推利玛窦。利氏初来中国时即发现伦理学是孔子所代表的儒学的核心，看到士大夫们经常探讨人性问题更使他认识到这一问题的重要性。万历中期，士大夫中间曾发生过一场关于人性问题的论战，以管志道、周汝登、陶望龄为代表的“无善无恶是心之体”，顾宪成、高攀龙等人则崇尚“实学”，以性善为宗，对“无善无恶”四字给以有力的驳斥。利玛窦在南京时，在一次聚会上逢上在士子僧徒中这一争论，并从天主教神学的立场表述了他的观点：“我们必须把天地之神看做是无限的善，这是不容置疑的，如果人性竟是如此的脆弱，乃至我们对它本身是善是恶都怀疑起来的话，……那么，我们就必须承认，神究竟是善是恶，也要

值得怀疑了。”^① 换言之，在利玛窦看来，人性善是不容怀疑的。

一般地，鉴于基督教强调人的堕落（原罪），尤其是因为具有重要影响的神学家奥古斯定强调人类始祖由于滥用自由意志而堕落，人性自此腐败了，人类丧失了以自由意志选择善的能力，此后的自由意志只是选择恶的自由意志，人不能通过自由意志择善行获救，只有靠天主的神恩才能使人获救，这种神学理论便极易使我们认为基督宗教主张人性恶。其实，罪与恶是值得辨析的两个概念，原罪所指的是人类始祖偷吃智慧禁果，从而一方面获得了识别善恶的能力（智慧），同时又背离了天主的意志，造成了人与天主的分离，这便是人性中的原罪之最初的意义，也就是说，原罪说最初主要的还不是道德意义上的人性善恶论，而是生存论意义上的人神关系的破裂。当然，后来人们认为原罪使人性腐坏了，原罪说便演变成人性恶的道德命题，但这个命题指的是人的现实之性是恶的。据研究，利玛窦生活的时代流行的人性论认为人性包括三个阶段：原初之性，它是天主按照自己的形象创造人类始祖时赋予的人性，善；堕落之性，恶；得到救赎之性，是人因天主之圣宠而得到新生的人性，善。从上面利玛窦对西方人的说明来看，他基本上接受了这种人性论，但这种论述主要见于他的西文著作中。

还必须说明的是：利玛窦时代在天主教内部占统治地位的阿奎那神学理论中的人论，对利氏在中文著作中的论述影响颇大。阿奎那强调人是理性的动物，认为“人类行动的准则和尺度是理

^① 《利玛窦中国札记》，367—368 页。

性，因为理性是人类行动的第一原理”，“力求按理性行事乃是人所特有的……理性是从一般原理出发以达到琐细的事项的。”^①利玛窦的性善论，正是从以上人性三阶段说与强调理性的托玛斯·阿奎那的神学理论出发的。

利玛窦将他的性善论建立在严格的定义基础上，他将性界定为“各物类之本体”，像阿奎那一样，利玛窦认为只有形式与质料才能共同构成事物本质，人与自然物的本质虽然都是由形式与质料构成其本质的，却仍然是有差别的，人与物的差别在于形式之别，即实体形式与非实体形式之别，实体形式具有精神性，只有神、天使、人才具有实体形式，人的实体形式即是人的理性灵魂，它既具有精神性，也具有实体性，因而不朽不灭，而自然物皆属非理性存在，它们的形式是非实体形式，这种形式不具有实体性，只是与物相联系而存在，一旦构成物毁坏了，这种形式也就不再存在了。利玛窦基本上吸收了阿奎那的上述思想，将具有非实体形式者译为依赖者，将具有实体形式者译为自立者，“物有自立者，而性亦为自立；有依赖者，而性亦为依赖”。具有非实体形式者，其性则不能独立存在。

利玛窦还将善界定为可爱可欲，这与《孟子·尽心下》所谓“可欲谓之善”颇为相似。在以上定义的基础上，利玛窦阐述了他的性善论，他将人界定为：“生觉者，能推论理者”，人因为有生而区别于金石，因有觉而区别于草木，因能推理而区别于鸟

^① 分别见托马斯·阿奎那：《阿奎那政治著作选》，商务印书馆，1963年，104、112页。

兽，利氏断言：“能推论理者立人于本类，而别其体于他物，乃所谓人性也，仁义礼智，在推理之后。”其结论是：“若论厥（人）性之体与情，均为天主所化生，而以理为主，则俱可爱可欲，而本善无恶矣。”利玛窦这里所阐述的人性论其实就是人与自然万物的区别而言的。所谓能推理实质上是人的实体形式——灵魂的功能，除去其中的宗教因素不论，在一般意义上，能推理是人类本质之一，利玛窦把它（能推理）界定为人性。利玛窦还谈到人性在原罪（堕落）中腐坏了，这表明他接受了当时认为人性就其现实性而言是堕落之性，即人性恶，但在中文著作《天主实义》中，利玛窦则以人类本质为人性，并且在“原初之性”的意义上断定，这种能推理之性是“天主所化生”的，因而是善的。在《天主实义》的整个第七篇中，利玛窦没有提及原罪问题，性善论是他论证的主题。

在儒学的历史上，荀子曾以为人之所以为人，在乎人能辨能知，从而在知识论方面而不只是在道德理论的基础上，将人与自然万物区别开来，但荀子并未因此而主张性善论，相反，他的人性论是众所周知的性恶论。因此，我们或许可以说，儒学史上很早就有人将人的本质与人性作过区分。曾经援引荀子思想资料的利玛窦对此不会一无所知。但利玛窦意识到人性问题对士大夫们来说是个敏感的问题。因此，他对原罪的解释是模棱两可、含糊不清的，并且只强调性善。这种做法的意图显然是想与主张人性善的正统儒学调和。但这种调和仍只是形式上的，其内容却与正统儒学大不相同。朱熹试图从人性与宇宙的客观秩序、规律（天）的合一性出发，论证道德规范的客观普遍

性及至上绝对性，其论以为性即理，而“这个理在天地间只是善，无不善者。生物得来，方始名曰性，只是这理，在天则曰命，在人则曰性”^①，此性就是：仁、义、礼、智、理。

利玛窦拒斥了这种性善论，在他看来，理是依赖之品，即不能独立存在，人的实体形式是灵魂，灵魂中有司明悟之能，正是灵魂这种实体形式的司明悟（能推理）之能，使人成为人，并因此而成为人性，而理作为不能独立存在的依赖之品（非实体形式）不能成为人性，“理也，乃依赖之品，不得为人性也”。关于理是什么，利玛窦并未作过明确解释，但从他对程朱理学的批判来看，他所理解的理也许是作为事物之本质、形式的理，其言曰：“无物之先，不得有理”，“有物则有物之理，无此物之实，即无此理之实”。从哲学意义上讲，利玛窦所论述的理物的关系也许更为正确，在中世纪经院哲学中，利玛窦选择了一种温和唯名论的思想。

与“性”、“理”一样，“心”、“情”也是宋明理学中最常见最重要的范畴，利玛窦为了适应士大夫们所认同的结构和语言及思维方式，对这些范畴实行全盘照搬的做法。在讨论道德行为的善恶时，他将恶定义为善的缺乏，“恶非实物，乃无善之谓”。这无疑是奥古斯定的宗教道德观念，后者认为“恶并非实体，而是败坏的意志叛离了最高的本体（天主）……而自趋下流。”^② 利玛窦承袭了这一思想，但也作了根本修改。奥古斯定只探讨恶的

① 朱熹：《朱子语类》，卷五。

② 奥古斯定：《忏悔录》，商务印书馆，1982年，130页。

来源问题，因为在他那里，人由于原罪已丧失了以自由意志选择善的能力。利玛窦则以自由意志作为道德行为善恶（不只是恶）的原因：“至论其（性）用机，又由乎我，我或有可爱，或有可恶，所行异则用之善恶定焉”，“天下无无意于善而可以为善也，吾能无强我为善而自往为之，方可谓善之君子。”这里并没有自由意志这个概念，但关于行为的善恶源于自由意志的思想却是很明显的。不过，利玛窦并不满足于这种对奥古斯定思想的承袭和修改，而是积极地、顺应性地选择和运用儒学的思想观念和语言。他本可以通过宣讲基督宗教关于自由意志的教义，而详细地探讨关于善恶的问题，但他却自觉地转向论“情”，以情为性之所发，为性之足。在他看来，本性自善，因为它是常存之良能，但情作为性之所发、性之足，时之偏疾，“性情之已病，而接物之际娱感而拂于理，其所爱恶，其所是非者，鲜得其正，鲜合其真者”。这里，正因为人性是作为人类本质的能推论理的良能，人性之为善也就是具有知识性意义，也具有道德意义，因而性所发的情若是偏疾，就会是非不真（认识），也会爱恶不正（道德），于是便产生误与恶。

从上所述，可以看出，利玛窦在具体内容上拒斥了朱熹以仁义礼智（理）为人性的性善论，而阐发了一种以理性这一类本质为人性的性善论，但这并未排除他利用朱熹（理学）讨论问题的语言乃至一些观念。上述对误与恶的产生之探析中，利玛窦自觉或不自觉地吸收了朱熹理学中的思想内涵，或至少表现出与朱熹理学在某种程度上的相似性。在朱熹的主敬穷理的心性论中，性为未发，情为已发，利玛窦则认为性情均会有偏疾；二者又均认

为这种“昏”“病”无碍于称性为善，朱熹之天性是理，理只是善，利玛窦则认为性情已病，接物之际虽拂理，爱恶是非虽不正不真，但“亦无碍于称之为善”；朱熹的主敬穷理之心性论既可以提高人的精神境界，也为穷理致知准备了充分的主观条件，利玛窦的人性论和道德理论也包含这两方面的意义。另外，朱熹的道德哲学中存在着理与欲的对立（当然朱的目的是达到二者的和谐与统一），利玛窦则以人心与兽心凸显这种对立，他甚至摭拾理欲这对范畴：“从欲者日众，循理者日稀，（天主）于是大发慈悲，亲来救世……”在论述理欲对立时，二者强调的都是作为道德规范的禁欲主义，但很显然，当利玛窦几乎像一个理学家那样讨论理欲问题时，他却背离基督宗教关于灵魂与肉体对立的重要教义。因为，既然理在利玛窦看来不是人性的内容，不是自立的实体形式，那么理欲这对范畴就不具有灵与肉所包含的宗教意义，“理欲”不能取代“灵肉”。

我们已经指出，当利玛窦向士大夫证明上帝（神）的存在、灵魂不朽等基督宗教的核心教义时，他一方面诉诸自然理性，同时也诉诸古儒；当他讨论人性及道德问题时，他虽然试图坚持正统的基督宗教神学理论，但为了适应士大夫的认识结构和道德意识，利玛窦又不得不在语言、观念上附会宋明理学（当然也有拒斥），这乃是由于人性与道德问题的或多或少的世俗哲学的本性及其理学在某种程度上的理论力量所决定的。认为利玛窦与中国文化调和的成功之处在于他自觉区分古儒与近儒，与古儒附会，全面批判拒斥近儒（宋明理学），至少是那些有失偏颇的结论。利玛窦不仅附会古儒，有时也自觉适应近儒；不但批判近儒，也批

判古儒，也就是说，利玛窦对中国哲学（儒学）的批判和与儒学的调和带有全面性。这种调和的复杂性及其所产生的混乱，其原因乃是因为利玛窦常动摇于妥协与不妥协之间。儒家道德哲学的核心内容之一是性善论，如果利玛窦附会荀子的性恶论，而又坚持人类本质是能推理，那在理论上将是很方便的，但他却基于对儒学性善论在儒学中的重要性的认识，在形式上选择了正统儒学中流行的性善论（妥协），而在内容上则坚持了托玛斯·阿奎那的人性论（不妥协），同时却又不得不忽略了天主教的原罪说（妥协）；他本应坚持灵魂与肉体对立的教义，在强调这种对立中阐明基督宗教的禁欲主义，他也确实在某种程度上坚持了这一教义，《畸人十篇》中对现世感官生活之乐的鄙弃，对来世得救灵魂的永福的铺陈可以为证。

六、利玛窦的出世与入世观

在利玛窦的中文著作中，我们发现他对时间持珍视态度，以虚掷时光为罪孽。在与吏部尚书李戴的交谈中，利氏曾阐发这种对时间的宗教热忱：“君子为日有正用而恒自惜日”，“凡有日，不聊用寡汝过，不聊用增汝德，即此日也，可谓日之不详”^①。这些论述并未暴露出天主教与儒家伦理的根本冲突，甚至可以说包含一些关于人生的真理之光，但只此而已。一旦当利氏阐述关于珍惜时光的方式和目的时，天主教与新教和儒家入世伦理的根

① 《畸人十篇》第一篇。

本冲突便显露无遗。其言曰：“昔吾乡有一士，常默思对越天主，矜以行事仰合其旨，不得为俗所脱。一日，值事急，茫然一辰，忘而勿思，既而猛醒，即悔叹曰：‘嗟嗟，尽一辰弗念天主，如禽兽焉’。”^① 默思天主，一时不可忘，一时忘思便为草木禽兽，这种珍惜时光的方式无疑会导致对俗事的否定：“世人昏愚，欲于是为大业，辟田地，图名声，祷长寿，谋子孙，……岂不殆哉？”当俗事妨碍默念时，则必被笑且惜之：“吾尝笑且惜彼经世之士，谋安而溺于阨，努力攻苦以立功增职……以苦市苦……今子（指龚大参）谋归田耶，归而能竟却人缘，专务一己生死大事，则得矣。”^② 这是对明末士大夫经世思想最根本性的否定和批判。为了存念天主并得到个体救赎（即务一己生死大事），天主教传教士鼓励士大夫归田逃世，竟却人缘。中世纪修道院中的僧侣主义正是以这种方式出世禁欲的，它的本质是对世俗活动的价值的根本否定。

利玛窦在私人信函中称他曾驳斥儒释道三教，同时对“本世纪（指17世纪）有不遵循传统提倡的新奇思想，也不客气地加以驳斥”^③。这里的“新奇”思想可能既包括李贽等人融会三家而倡发的叛常之论，也包括当时的经世实学。但何以一些士大夫以“天学”为实学？这里涉及到对实学的不同理解。徐光启所谓实学既指道德领域中的实心、实行，也指“天学”中可以用来经世致用的科学技术；而当李戴将利玛窦珍惜时光、寡过增德理解

① 《畸人十篇》第一篇。

② 《畸人十篇》第八篇。

③ 《利玛窦全集》，第4册，416页。

为“大获裨于行”的“西庠实学”时，其含义则仅限于与宗教关系不大的道德领域。

七、利玛窦的大伦对五伦

在中国宗教与传统社会的互动中，形成了这样一种政教关系传统：宗教不能凌驾于王权和封建纲常之上。任何宗教的命运最终都维系在如何对待王权和儒教的封建纲常这一问题上，由于对这一问题的态度最能表现天主教与儒教的根本差异，我们不妨详细探讨利玛窦在这个问题上所表现出来的对儒学的批判态度。

天主教有一条根本诫命，即爱天主并且象爱天主一样地爱人如己。但爱的本质意义在于爱天主，如果不爱天主，爱人如己便毫无意义。十诫中有一条是孝敬父母，但当这种血亲之爱与对天主、耶稣基督的爱发生矛盾时，须毫无条件地将爱和生命献给天主和耶稣基督。耶稣说：“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒，爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒……为我丧失生命的，将要得到生命。”^① 教友全部生活的意义便是信仰，并且爱天主和耶稣基督，孝敬父母，爱人如己等。宗教道德规范的遵守和践行如果不是以对天主的信仰和爱为绝对前提，便失去了价值和意义。现代学者对这一诫命仍坚信不移，詹姆士·里德写道：“企图把基督的伦理思想同他的宗教分开是令人费解的……割断了耶稣的

^① 《马窦福音》，10：37—39。

伦理教导同他的信仰的联系，就割断了耶稣的伦理教导并赋予他的伦理教导以意义的生命线，耶稣的目的、耶稣的服从、耶稣的力量全部都来自他对天主的信仰。”^①

作为一名天主教神父，利玛窦一点也不敢偏离这一诫命。他曾明确申明：“仁之大端在恭爱天主”，为了强调信仰的绝对至上性，利氏借用儒学中的人伦这一概念。在作为封建纲常的五伦之上加之以“大伦”，这便是人对天主的认识和信仰^②。天主教的宗教信仰和道德与儒教的宗法性伦理纲常之间的冲突在此达到极致。利氏对此并非没有充分的认识，《天主实义》天篇即谓：“平庸治理，惟竟于一，故贤圣劝臣以忠。忠也者，无二主谓也。五伦甲乎君臣，君臣为三纲之首，夫正义之士明此行此”。这是对三纲的明确肯定，徐光启所谓传教士“无一言不合忠孝大旨”，盖即由此而得。但这只是表面现象，当深刻的冲突凸显时，利玛窦并未表现出些许的妥协。其言曰：“国主于我相为君臣，家君于我相为父子，若使比乎天主之公父乎，世人虽君臣父子，平为兄弟耳焉，此伦不可不明矣。”^③“人主”之“大伦”于是便凌驾于五伦之上（此谓超儒）。这里显然包含着对王权和父权的根本性否定，天主面前人人平等的原则也呼之欲出了。

至于孝道，在利玛窦看来也并不是不能讨论的。当他阐述了耶稣会会士出家绝色不娶的原因之后，他面临的任务是：否定和批判由孟子首倡并支配中国人近二千年的孝道：“不孝有三，无

① 詹姆士·里德：《基督的人生观》，三联书店，1989年，20页。

② 《天主实义·引》。

③ 《天主实义》，434页。

后为大”。利氏的批判首先是一种含有诡辩色彩的辩论术。他曾在中文著作中多次引用《孟子》之语以附会古儒圣贤之旨，但为了批判孝道，利氏则断言“不孝有三，无后为大”不是“圣人之传语，乃孟氏也”^①，因而其言不可信。孔子是中国之圣人，但并未传此语，因此，孟子之言“断非中国先进之旨”^②。对孟子的扬与抑充分表现出利玛窦附会古儒的策略性成分之浓厚。

稍有一定理论意义的是，利玛窦认为如果以有后无后为孝道的标准，则会造成道德评价的不公正，他说：“譬若有匹夫焉，自审无后为不孝，有后乃孝，则娶数妾，老于其乡，生子甚多，初无他善可称，可为孝乎？学道之士，平生远游他乡，辅君匡国，教化兆民，为忠信而不顾产子，此随前论乃大不孝也。”因此，衡量孝与不孝的标准只能是内在的，不孝的标准有三：陷亲于罪恶，弑亲之身，脱亲财物。但是，最大的不孝乃是逆天主大父之旨。天下有道，三父（天主、国君、家父）之旨不相悖，顺乎其一即兼孝三父；天下无道，三父之旨相悖，这时的选择应是翕顺天主之旨，这样也许会违犯国君之令，但仍“不害其为孝也”^③。这里便又从天主教对儒家孝道的否定上升到对王权的否定。

在对明末思想家的分析研究中，如果我们可以认为何心隐的“交尽于友”的观念包含着以平等的朋友关系为人的社会关系之

① 《天主实义》，428 页。

② 《天主实义》，430 页。

③ 《天主实义》，434 页。

首这样的原则，李贽的叛常逆伦的异端之论的底蕴是对封建纲常网罗的挣脱和批判；顾宪成的“是非者天下之是非，自当听之天下”意味着某种程度上对封建专制的否定；那么，我们或许可以说，这些新进的观念所造成的精神氛围构成了利玛窦从神权、天主之爱出发，批判王权与孝道的客观条件。换言之，如果明末的思想界不呈现出活跃的开放性，一位域外传教士对本土文化中最核心的王权与孝道等规则、观念的批判将成为不可能的事。客观条件的许可使利玛窦得以参加明末批判思潮的合唱，当然，他唱得也许并不和谐，他的基调是神权与天主之爱。事实上，利氏对君臣父子等宗法性人伦规范的否定与批判，成为稍后反教士大夫“破邪”活动中最重要的攻击靶子。

当代神学家们常对以下问题困惑不解：为什么作为外来宗教的佛教能够成功地在中国文化中扎根，而基督宗教却难以在中国立足？这自然是一个非常复杂的问题，很难从某个角度给予完满的解答。但我们至少可以指出一点，即佛教之所以能成功地在中国完成其本土化过程，并成为影响人们精神生活经久不衰的因素，其原因不仅在于佛教进入中国后不断有高僧翻译阐述佛教经典，附会儒道传扬佛教教义，而且还在于这样一个社会学意义上的事实：佛教在与中国文化、政治传统中最重要的纲常发生冲突时，往往是以佛教的妥协而消弭其间的矛盾的。例如，在孝道问题上，佛教以修道立身，永光其亲为根据来论证僧徒出家并不违背儒教在家侍父母的孝道；至于佛教对王权态度，慧远曾著《沙门不敬王者论》，其旨在以实质上对王权的服从，免去形式上的“形屈之礼”。对宗法性人伦规范的实质上的妥协成为佛教在中国

扎根并得以发展的最重要的条件之一^①。

利玛窦试图附会儒家文化传扬天主教教义，但在对孝道和王权等最重要的问题上，利氏虽然在实践中容忍中国宗法性礼仪，但在理论上却在某些地方表现出一种不妥协的态度。当时利玛窦所采取的原则有四：合儒、补儒、超儒和附儒。

1. 合儒

利玛窦不是第一个来到中国的天主教传教士。但是当他撰写《天主实义》时，还没有像样的汉语传授天主教教义的书籍。在这领域中他是披荆斩棘的创始者。他要向不是天主教信徒的中国人介绍天主教的教理，他认为有将天主教教理暂且分为两部分的必要。一部分是人的理性可以探求得知的真理；另一部分是人的理性不能探求知道的，接受了天主的启示才知道的真理。他认为向中国人介绍天主教教义的第一个步骤是向他们讲述天主教教理中人的理性可以探求得知的那部分。这就是他撰着的《天主实义》一书的内容。其中并不包括像耶稣的死亡和复活，所谓“逾越奥迹”那样，人的理性不能探求知道的真理在内。

因为人人都有理性。中国人虽然不是天主教信徒，但也知道天主教教理中人的理性可以探求知道的那部分的真理。果然利玛窦在研究中国人的古典文学时，在这些书中发现了有关“上帝”和“天”的传说。他十分兴奋。他认为这些传说符合人的理性，与天主教的教义相同。所以他在《天主实义》中坦白公布说：

^① 这里的观点和材料主要引自楼宇烈的《漫谈儒释道“三教”的融合》，载《文史知识》，1986年，第8期。

“我天主，乃古经书所称上帝也。”从这一点上看来，我们的确可借用后来信天主教的中国学者所提出的“合儒”一词来说明天主教与儒教的一方面的关系。

2. 补儒

在天主教教理中另有一些真理，人的理性本来可以探求知道的真理中，中国人却不知道，或者虽然知道了，却说得不很正确。在《天主实义》中有这样的一个例子。那就是作者利玛窦的批评中国人的“天地为尊之说”。他说：“夫至尊无两，唯一焉耳；曰天、曰地，是二之也。”在这句批评中，利玛窦的立论根据不是天主教圣经中所记载的天主启示，而是人人都具有的理性。从这点上看来，我们也还可以用“补儒”一词来形容天主教与儒教的另一方面的关系。

3. 超儒

在研究利玛窦的《天主实义》时，中国学者的解释向来都有些欠缺。这是因为他们忽略了一个事实。那就是利玛窦所谓专著的《天主实义》并不是为新信徒学习天主教教理的课本，书中并不包括天主教的全部教义。在利玛窦本人的心目中天主教的所以“超儒”，并不在于他在《天主实义》一书所介绍的一些教理，而是在这书末的“承经领圣水入教”这句话中的“经”字上。这经就是《天主教要》。当《天主实义》出版时，利玛窦和他的同伴们正在准备为这本“经”撰写更为详尽的注释。按照他的计划，这些注释将忠实地讲述《天主实义》没有涉及的天主教教理。由于这些教理单凭人的理性不能探求知道，必须赖天主的启示才能知道，所以，中国人向来不知道，在中国人的语言中也没有现成

的说法来妥当地表达它们。所谓“超儒”严格而论是只对这一部分的天主教教理而言的。

4. 附儒

附儒是表达天主教信仰与中国文化和谐的最好方式。它标志着如果使信仰中国化，有些东西必须修改。但它不是意味着信仰实质的完全改变，而是它接纳这两种不同的文化不能完全的结合，在这种情况下两个都要取消，产生一种新的方式。

到利玛窦死的时候，这个方法已经被耶稣会传教士在国内外所应用。但这里有两个主要的缺欠。首先，他被误解者控告为亲儒胜过了传教。他被人反对，因为他以积极态度对待儒家。他们认为，这种尝试已经涉及到以儒家思想玷污了纯洁的教会。也有人提议要当众警告，并强调教会的特征。

虽然阻力很大，但是本地化思想在欧洲的价值变的越来越大。当时，欧洲在科学上有了很多的发现和发明，不久工业革命在欧洲发起，整个欧洲都繁忙起来，在商业上为了超越和占有其他国家彼此竞争，他们都采用的是殖民主义思想。这样就产生了两个结果。欧洲人看不起其他国家的人和他们的文化，对他们实行殖民地化。欧洲人把他们自己看做领导者。这种猖獗的帝国主义思想也严重的影响到梵蒂冈。我们可以想象，在那个时期梵蒂冈作为教皇国，它在欧洲既是一个政治实体又是一个宗教实体。当时认为，反对欧洲的主流而尝试本地化就是出卖教会，也是贬低自己的身份。因此，当时教廷并没有反对帝国主义的殖民地思想，这使得殖民地思想更为猖獗。现在让我们来看利玛窦和他的会友是怎么做的。

其实，利玛窦并不是想试着在欧洲文化与中国文化之间建立什么桥梁，而是我们今天所讲的“信仰本地化”（Inculturation）。这种说法在当时并不存在，但他们却用行动实践出来了。利玛窦非常清楚在儒家思想与基督宗教信仰之间的差异与冲突。它们不是都能用利氏的“补儒”和“超儒”可以解决的。因而，他认识到，要想向中国人传福音，必须用中国人的思维方式表达信仰。

利玛窦是第一个把天主教信仰与其它本地文化相结合的西方人。但他并不是第一个尝试天主教信仰本地化的人。早在第一世纪的教会初期，当天主教从亚洲（以色列）传入欧洲（罗马）时，就是采用信仰本地化的方式。尽管如此，利玛窦在他同族人的眼中还是被看做是一个据有反骨的人。

教会初期对地方教会相当重视，同时神学上对文化的宗教足够积极。至少东方亚历山大里亚的教父对希腊文化十分看重；若以神学言语来说明，他们提倡所谓“圣言的种籽”理论。太初的圣言不断地在人类历史中行动着，不仅在以民中，也在其它文化中撒种。因此，这些教父们认为希腊哲学含有天主圣言的种籽。所以教会在这个文化区很自然地配合当地文化，汲取其精华来表达自己的信仰生活。可见地方教会的本位化是神学上积极地肯定教外文化的意义与价值。

那么，在利玛窦时代对文化与其它宗教又有怎样的一种神学观呢？上面说过在利玛窦时代，地方教会的意识低落，实在与当时神学界对文化与其它宗教的立场有关。十六世纪的欧洲神学继承奥思定思想，承认基督宗教之外，在天主的照顾下，人类可以

有高尚的伦理生活。但对宗教而论，神学家认为：只有唯一真宗教（基督宗教）能教导人与天主来往的真理。消极而言，基督宗教外没有救恩真理，其它宗教非但不能引人得救，而且来自败坏的人性，毫无救恩价值。这种神学理论实在影响利玛窦后来对佛教、道教的态度。

今天梵二大公会议后的神学，一般而论，对所有的文化与宗教有非常积极的态度。在《教会对非基督宗教态度宣言》这一著名文件中，承认其它宗教也在天主的照顾下，也有寻求人类“得救”的真理。其次，《论教会在现代世界牧职宪章》中，对所谓文化有更广的看法，包括政治、社会、经济……，人类在天主的领导下，在各种领域中谋求人性的完成。这种新态度有利于地方教会的意识化，也引起建设本地化神学思想的需要。

再进一步，所谓建设神学本地化，实在是建基于基督宗教面对其它文化与宗教的超越和内在两面。教会是超越的，它本身不是文化；它来自天主，接受耶稣基督来自天主的启示。所以作为宗教而论，它也是超越的；也因为它是超越的，便能内在于任何文化，只要那些文化与宗教的因素、与天主启示的真理不相违背。因此，教会不单是超越文化，同时又能内在于文化，并且吸收其它宗教的积极因素。超越与内在是教会面对文化与其它宗教的两面，这是构成地方教会的重要关键。

《教会传教工作法令第 21 号》，把一个理想的地方教会很具体的描述出来。它是由基督信友组成的团体，在某一文化区中由足够的天主子民来领导；在信仰、礼仪、道理上配合当地文化的思想型态：就是信仰表达、礼仪生活……各方面应当反映出这一

文化的面貌。甚至教会的结构与新的职务，也能与本地文化配合。理想的地方教会面对本地社会生活中的重要问题，能够讲出基督信仰的讯息，让人分享福音。正如故于斌枢机主教曾说过的：“中国基督化；基督中国化。”

利玛窦在传教的起始，当然不会有这样成熟的概念，但他的信仰意识在天主圣神潜移默化下，却不断地发现传教的正确方向，试着不同的传教活动；从今天的本位化角度来看，似乎多少都与建设地方教会有关。

尽管利玛窦是一位知识分子，说着一口流利的中国话，能著书立说，但他绝不是一位传教理论家。相反，他是一位非常实际的传教士：他注意四周的环境和具体生活中的人，他那充满传播基督喜讯的心，不断地摸索、观察、寻找可行之道。最后他从信仰经验中发现的传教途径，远比书房中想出的资料更为宝贵。

第五章

利玛窦的神学本地化思想 对中国神学的影响



一、利玛窦的神学本地化思想对 近代中国神学的影响

利玛窦 1610 年去世时，中国天主教徒约有 2500 人，其中包括士大夫和普通民众，应该说，他们在当时全国人口中所占的比例是非常小的。关于士大夫信教一事，曾任内阁首辅的叶向高作过这样的描述和评论：“深慕笃信以为真得性命之学，足了生死大事者，不过数人”^①。当时士大夫教徒中最著名的是徐光启、李之藻和杨廷筠，后来的天主教教友称此三人为明末“教内三大柱石”。在中国基督宗教史这个研究领域里，中西学者对这三人的记述和研究最多，也最深入：或传扬他们在中国基督宗教史上的声名与功绩，或表彰他们在中国科学技术史上的贡献，或对他们所接受、理解的“天学”（明末士大夫往往不区分传教士输入的宗教与科学，而一体称之为“天学”）作定性分析与批评，等等，不一而足。本章所要做的工作首先是对他们的皈依做点类型的分析，然后在前人研究的基础上，将此三人置于明代社会、思想的历史背景中，探析他们是如何接受和理解“天学”的。其中最重要的问题是：他们赋予天学一什么样的意义？不论对他们的宗教归宿持何种看法，我们都将看到，这三人都或多或少地表现出一种求索东西天地间，进行选择、综合和转换的探索精神。由于受传教士以及他们自身的传统文化的影响，他们都是融合

^① 叶向高：《苍霞余草》卷五《西学十诫初解序》。

论者。

1. “天学”的圣学化与实学化

从一种传统转向另一种传统，接受一种异质的宗教信仰，本质上往往意味着接受一种新的世界观、认知架构和价值系统乃至生存方式。对传教士们来说，理想的皈依本质上应该是理智上的全面转换和灵性的彻底交付。但对耶稣会会士来说，他们并不寻求这种理想和纯净的皈依类型，因为他们清醒地意识到：他们在中国所面对的乃是一种超稳定又有一定弹性而且相当有效用的文化传统。传教士的传教策略自然影响到那些中国传教对象对“天学”的理解，因此，“教中三大柱石”在接受“天学”时，最初无一不以一种拟同的态度将“天学”纳入他们自己原有的认知结构之内，然后各自赋予“天学”以自己的理解，或阐发信仰对他们各自的意义。

（一）天学的圣学化

詹明信很赞赏耶稣会会士善于在各种话语之间进行翻译和转换。^① 耶稣会会士的做法说明他们并不要求中国教徒完整地接受异质的基督宗教神学语言，因为他们可能意识到语言在人的理解、存在中具有巨大的惰性，构成理解的偏见。语言，概念的的这种惰性也反映在中国教徒对天主教教义的理解和阐释中。

明末，在中国的文化传统中，很难找到一个与两方宗教相对应的概念。士大夫习惯于以“学”、“教”称谓古圣先哲创造传承下来的文化遗产，这是两个包容性非常大的概念。士大夫们大都

^① 詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，21页。

继承和使用这一概念，因此以“天学”来称传教士输入中国的一切。1629年，李之藻编辑一套大型丛书《天学初函》。该书“臚作理器二编，编各十种”。但事实上，理编只有七种，包括以下书目：《西学凡》（艾儒略）、《畸人十篇》（利玛窦）、《交友论》（利玛窦）、《二十五言》（利玛窦）、《天主实义》（利玛窦）、《辩学遗自动》（利玛窦）、《七克》（庞迪我）、《灵言蠡勺》（毕方济、徐光启译）、《职方外纪》。器编所收全为介绍西洋科技类书籍。虽然这种编辑体例表明李之藻承认西学有理有器，有体有用，较之后来的中体西用之说更为开放、准确，但它却说明，皈依天主教的士大夫从来就未曾把接受或信仰单纯的天主教作为唯一目的，他们所接受的乃是一个整体的西洋文明、文化：这是一个综合体。因此，当谢和耐指责中国教徒接受的是一个大杂烩时，^①他实际上不了解中国传统的文化结构、认知语言迥异于西方那种将宗教与世俗截然两分的文化结构，诚如贺麟所说：“中国儒家数千年来的传统，是将宗教与政治及家庭生活打成一片，故仅有礼法之名，而非离政治而独立的宗教”。^②这种社会、文化结构使得士大夫们所崇拜的孔圣之学或孔教成为无所不包的一个有机文化体系。士大夫们正是从这种理解出发，将传教士输入的宗教、科学全部纳入自己的概念格局——“学”之内的。

徐光启和李之藻都属于既接受西方宗教，又接受西方科技的皈依者。为了说明这种接受的正当性、合法性，徐光启非常自觉

① 参见谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，64—76页。

② 贺麟：《文化与人生》，商务印书馆，1988年，141页。

地使“天学”圣学化。首先，他努力将西方科学纳入圣学的体系，使之圣学化。在《刻同文算指序》（1614）中，徐氏说：“我中夏自黄帝命隶首作算，以佐容成，至周大备。周公用之，列入学官以取士。宾兴贤能，而官使之。孔门弟子身通六艺者，谓之升堂入室。使数学可费，则周孔之教舛矣”。^① 这里的意思很明显，即周孔之教包括六艺，数学不能排除在周孔之教之外。因此，接受、学习先进的西洋科学是正当的，因为它是圣学的一个组成部分。徐氏这样使西洋科学圣学化，有一原因：当时的士大夫因受王学末流之影响，蹈空谈虚，“土苴”科技，以之为无益于身心。徐光启在对“天学”分类时，同样采用了类似圣学中分类的做法。他说：“先生（利玛窦）之学，略有三种，大者修身事天，小者格物穷理，物理之一端别为象教”，^② 即：修身事天的道德、宗教、格物穷理的哲学、科学，以及作为其绪余的象数（科学之一端）。这种分类分明是以中国固有的概念学、教对“天学”所作的同化性理解和接纳，无需创造新的概念以适应新环境。对“天学”中修身事天之大者，徐光启也作出过这种拟同性的解释：“间尝反覆送难，以至燕语杂谭，百千万言中，求一语不合忠孝大旨，求一语无益于人心世道者，竟不可得。”^③ 以合忠孝大旨概述天主教之根本实质，完全是将“天学”圣学化，是理查德·尼布尔所说的以文化解释基督。^④

① 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，265页。

② 《增订徐文定公集》卷一《几何原本序》。

③ 徐光启：《跋二十五言》，见《明清间耶稣会士译著提要》，328页。

④ 参见理查德·尼布尔《基督与文化》，东南亚神学院协会，1979年，82页。

众所周知，中国传统的政教关系模式是：宗教不能独立于政治，必须成为世俗政治建构的一个部分，置于普遍王权之下。皈依的士大夫也以同样的方法努力证明“天学”是符合这种传统模式的。徐光启非常真诚地证明：“天学”可以补儒驱佛，即补益王化，左右儒术，救正佛法；杨廷筠则力图证明，天学不同于白莲、无为教，不是反叛性宗教或邪教，无害于社会与政治。

皈依的儒生们还以利玛窦等人拟同、附会的口吻说明天主教的崇拜天主就和儒教的事天敬天一样。徐光启说：“盖其所学无所不窥，而其大者以归诚上帝、乾乾朝事为宗。”^① 李之藻说：“昔吾夫子语修身也，先事亲而推及乎知天，至孟氏存养事天之论，而义乃綦备。盖即知即事，事天事亲同一事，而天其事之大原也……”天主教中“小心昭事大旨，乃与经传所记，如券斯合”，^② 所以，儒耶相合。

将天学圣学化，认为儒耶相合，是否意味着皈依者没有认识到二者的差别呢？不是！事实上，圣学化天学乃是一种文化策略。下列事实表明，他们对儒耶之别是有充分认识的。传教士龙华民反对利玛窦附儒的传教策略，他认为“应该坚持圣经的原意……不能曲解圣经，以迎合与之相反的哲学家，或迎合自然之光或良心的判断。”为了证明天主教的天主与儒家经典中的上帝根本不同，他曾处心积虑地设计过一种调查方法，即在询问士大夫对上帝的理解时，特意不让他们知道自己是在进行旨在反驳利

① 参见理查德·尼布尔《基督与文化》，东南亚神学院协会，1979年，82页。

② 李之藻：《天主实义重刻序》，见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，146—147页。

玛竇的调查。据龙华民说：

我也以同样的问题问及徐保禄博士。他的回答很直率，他认为，皇天上帝（the king of the upper region），不是我们的天主。他深信，古今中国人都不知道天主是什么。但既然神父们由于善意称天主为上帝，那么，中士就不得反对，而且由于这个称号保留下来了，他断定我们将归给天主的特性归于‘上帝’将是有益的。至于灵魂，他认为中国人略有所知，但所知不甚完满”。^①

龙华民为了坚持天主教的纯正性和严格的传教策略，将徐、李等人描述成他本人观点的见证人和传教士的谋士。但龙华民之言表明徐光启等人认识到天主教的崇奉天主与中国人的敬天事天、崇拜天神是有本质差别的。也就是说，士大夫的将“天学”圣学化既是由于传统认知结构、语言对他们的限制，也是在清醒认识到二者差别的基础上的一种自觉行为。他们这样做原因和目的可以列述如下：将天学圣学化可以使皈依产生一种理智上的完全感，因为中国人有一习惯：将一切权威诉诸圣学；将天学圣学化目的是为避免儒生们视之为邪教、异端。

（二）天学的实学化

明中叶以后，阳明心学在思想界影响颇大。由于阳明学以心即理的形式将道德规范的普遍性及其来源诉诸内心，因而对于人们从正统的程朱理学的桎梏中解脱出来，对解放思想有一定积极的意义。但衍至王学末流，则有诸多弊端。其中最严重的就是，

^① Longobardo, An Account of the Empire of China, in Collection of Voyages and Travels, London, 1774, I, p. 168.

蹈空谈虚，束书不观，空谈心性，这种玄虚之谈还吸收了佛教中的相关思想成分。有鉴于此，有一部分士大夫起来大倡实学，希望以此振拔士风，挽救明末之颓局。

考之儒学历史，实学乃是一个含义相当宽泛、随意的概念。如宋代大儒朱熹就曾在《四书集注·中庸章句》中引程子之语，立论以为《中庸》为“孔门传授心法”，“放之则弥六合，卷之则退藏于密，其味无穷，皆实学也。”明末东林党人顾宪成、高攀龙倡导的实学大抵都与朱子之说具有相似的意义，即主要是指道德领域里具有普遍性，又切实可行、真实不伪的学说和践履，偶尔也包括那些切于实用的末技之学。

明末皈依天主教的一些士大夫受时代精神的影响，亦孜孜实求实学，而且常常将探寻的目光投向西人西学，在对天学的理解中，他们往往将“天学”实学化。

“教中三大柱石”每人都展开过对明末玄虚学风的批判。在《天释明辨》中，杨廷筠更将亦佛亦儒“直指心性之宗门”的王学末流视为“逃虚涉伪”的“性宗之贼”，^①对儒学的毒害极大。李之藻深恶痛绝的是，一些儒生逃禅出世“诬惑世愚，而质之以眼前日用之事，太抵尽茫如也”。^②他对这种士大夫的精神风貌作过一种漫画式的描述和讽刺：“今士占一经，耻握从衡之算。才高七步，不娴律度之宗，无论河渠历象，显忒其方；寻思吏治

① 杨廷筠：《天释明辨》，见《天主教东传文献续编》（一），台北，学生书局，1986年，414—415页。

② 李之藻：《译寰有论序》，见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，199页。

民生，阴受其蔽。吁，可慨已。”^① 在这种对时风时学的批评背后，表现出他对国计民生的极度关切。徐光启更是“博究天人而皆主实用”，在总结“算术之学特废于近世数百年间”的原因时，徐光启认为重要的一点就是“名理之儒土苴天下实事，”^② 其学玄虚不切实用，无效无实。他为学的目的就是要弃绝一切玄虚幻妄之说。

这些人都希望借助天学来补偏救弊，但他们在使天学实学化时，又都各有特色。徐光启、李之藻二人精通西洋科学，因此，这两人主要是从科学的角度赋予天学以实学的功用。在翻译介绍西洋数学、几何等基础科学时，有人认为这些东西不切实用，徐光启辩护道：“盖不用为用，众用所基”，这些理论性的基础科学乃是一切应用科学的基础：“况弟辈所为历算之学，渐次推广，更有百千万有用之学出焉。”“度数之用，无所不通”。^③ 他很注重将西学中实证、定量的分析方法引入对科学和社会问题如宗教问题的分析，他对西方几何学中那种“以前提为据，层层印证，重重开发”的方法异常着迷，读后“往往释然而后失笑”。^④ 他所欣赏的是其中“丝分缕解”，“分擘解析”的分析方法和精神，并热情洋溢地倡导运用这种新的治学方法和精神：“能精此书者（按指《几何原本》），无一事不可精；好学此书者，无一事不可

① 李之藻：《同文算指序》，见《明清间耶稣会士译著提要》，267页。

② 见《徐光启集》，80页。

③ 见《徐光启集》，497页。

④ 徐光启：《译几何原本引》，见《徐光启著译集》，5册，上海古籍出版社，1983年。

学。”即：几何精神的运用和功能是没有界限的，被几何精神武装起来的科学头脑“无一事不可精，无一事不可学。”^①而这一切都有助于士大夫们从玄虚学风中超拔出来，“返本为实。”在论述启蒙哲学的特征时，卡西勒指出：“十八世纪…认定，只要把‘几何精神’理解为纯分析精神，它的用途就是绝对不受限制的，就可以把它运用于任何特殊的知识领域。”^②徐光启倡导的科学实学——或者说，当他将天学实学化时——他实际与他引入了一种启蒙精神。当他坚持几何精神和方法在功用上的无限性，并将这种精神应用于对传统文化思想、学术的批判或“分擘解析”，应用于一切实用科学时，他的理论工作确实具有文化思想和科学方法上的启蒙意义，发扬人类的分析理性（一种不同于中国实践理性的科学理性）。李之藻在天学实学化时，也具有类似的特点。首先，他对“数”非常着迷，在前引《同文算指序》（1613年）中，李氏说：“数于艺犹土于五行，无处不寓。耳目所接，已然之迹，非数莫纪。闻见所不及，六合而外，千万世而前而后，必然之验，非数莫推。已然必然，乘除损益，诘诡莫掩，颠业莫可诳也。”也就是说，数具有普遍性，其作用是奇妙的。它无所不在，已经存在的事物或发生过的事件，没有数则不能予以记录；必然性的真知，没有数则无由验证，而数的确定性更是诡辩掩盖不了的。传教士的目的本来只是欲借数学真理将士大夫引向基督教的启示真理，而其客观效果却是使一部分士大夫将知识的确定

① 《徐光启集》，76页。

② 卡西勒：《启蒙哲学》，山东人民出版社，1988年，14页。

性引入中国文化思想和士大夫的精神生活中，并从这个角度对语绝于无验的玄虚学风度展开批判。比较一下李之藻的做法与稍晚的笛卡尔和斯宾诺莎将数理的方法引入对真理的探求，我们便难以否认李氏工作的启蒙意义。

徐光启、李之藻二人在使天学实学化时，引入了一种尚未得到明确界定和系统阐发的科学——理性启蒙精神，这表明，我们不能以截然对立的观点看待宗教与科学的关系，更不能贸然断定传教士会阻碍近代科学在中国的传播和发展。事实上，正如贺麟所说：“基督宗教在中国的传教工作……鼓励了科学的研究和对技术的追求。”^①

杨廷筠在实学化天学时，因其知识结构上的缺陷，便只能偏于一隅，但也有他的特色。虽然他也试图使科学实学化，但他无力讲出个所以然来。于是，他只能转向天学中的另一面。他认为“西贤之行皆实行，其学皆实学也。”这种实行实学的内涵包括：“以敬天地之主为宗，即小心昭事之旨也；以爱人如己为事，即成已成物之功也；以十诫为约束，即敬主爱人之条件也；以省愆悔罪为善生善死，即改过迁善降祥降殃之明训也。近之，愚不肖可以与能；极之，贤智圣人有所不能尽。时有课，日有稽，月有省，岁有简察，循序渐积，皆有实功。一步蹉跌，即为玷缺，如是乃为实学耳”。^②

上述所谓实学的内涵实际上只是天主教的一部分教义和神操

① 贺麟：《文化与人生》，161页。

② 杨廷筠：《代疑续篇》，见《天主教东传文献》，43页。

方式。在杨廷筠看来，天主教文学有所本，有律有诫，且循序渐进，步步踏实，故为实学。可见，杨廷筠所理解的实学虽然也是对空谈心性的玄虚之风的反拨，但其内涵基本上是一种宗教生活方式。

士大夫们之所以将天学实学化，是从现实功用的层面说明皈依“天学”，传播天学的正当性。这样既可迎合时代思想潮流的要求，也可以将天学纳入传统的实用理性的认知构架之内，消解由天学的异质性所带来的心理强力。需要指出的是，实学化对圣学化来说，它的文化策略的成份要少一些，理智情感上的真诚也许要多一些。

（三）神法与人法

在中国传统文化中不仅实用理性发达，而且实践理性也发达。宗法社会的特性及孔子传承下来的人文教化使得我们这个民族极度关注人与人、人与社会之间的道德关系。这种心理定势也使得士大夫在接受“天学”时，往往以道德化的认知结构去理解、阐释天学的意义。但在这种阐释中，一部分士大夫却用比较的眼光，发展出一种对传统人伦道德的反思和批判精神。

1616年，南京发生以沈樞为首的士大夫排教反教的“教案”。徐光启挺身而出，以《辩学章疏》为传教士与“天学”进行辩护。这是中国基督宗教史上一篇非常重要的护教文献。其中为传教士辩护的部分这里暂不评论，仅讨论一些与本章主题相关的部分。其中最重要的是徐光启把天主教理解为一种道德和政治教化理论，并从这个角度来赋予天学的意义。他较为概括地将天主教教义申述如下：“其说以昭事上帝为宗本，以保救身灵为切

要，以忠孝慈爱为工夫，以迁善改过为入门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报”。^①这里概述了天主教教义中几个重要的观念：作为崇拜对象的天主，灵魂的救赎、天堂地狱之赏罚，神修等。当然，没有出现三位一体，耶稣受难复活等“奥秘”。他真诚地相信：天主教具有一种道德功能，“其法能令人为善必真，去恶必尽”。天主教为什么具有这种道德功能呢？“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，使人爱信畏惧，发于由衷故也。”^②

上述分析的宗旨很显然是探讨天主教伦理规范在道德生活中的所谓普遍有效性问题。徐光启深信：由于西人心目中存念着一个具有生育拯救之恩的上帝，而且上帝的赏善罚恶之理，明白真切，因此，其威慑力量强烈到“足以耸动人心”，使人们的爱信畏惧的宗教和道德情感，不是虚伪地而是真实地发自内心，使人们“兢兢业业，惟恐失坠，获罪于上主”。天主教的伦理规范由此获得其普遍有效性，使人们“为善必真，去恶必尽。”“盖彼西洋邻近三十余国奉行此教，千数百年以至于今，大小相恤，上下相安，其久安长治如此”。

徐光启对“西方乐土”的描述和不疑的态度显然是由于传教士们的夸张性宣传所致。但不论如何，我们可以看到：徐光启强烈地渴望寻求或建构一种在道德实践中具有普遍有效性，使人

① 《天主教东传文献续编》（一），22页。

② 《天主教东传文献续编》（一），23—26页。

“为善必真、去恶必尽”的伦理规范体系。令人惊异的是，徐光启在比较研究的基础上竟得出了如下结论：他的目标在中国传统道德哲学中不能达到，他的渴望得不到满足。他写道：

“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。又如司马迁所云：颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无报。是以防范愈严，欺诈愈甚。一法立，百弊生。空有愿治之心，而无必治之术。必使人尽为善，则诸陪臣所传事之天学，救正佛法者也”。^①

这是一位在科举道路上耗费了近 20 年时间的士大夫，在皇帝面前批判包括他本人在内的古来帝王的赏罚，批判被沿袭传承了几千年的圣贤的是非。徐光启曾自称“启生平善疑”，这种批判无疑是其怀疑精神的公开表现，是类似于晚明大哲李贽的非圣非贤。因此，可以说徐光启的思想汇入了明末的批判思潮。当然，徐的批判角度不同，他的出发点是比较和反思中国传统思想中的儒释道与西方的宗教伦理及其功用、效果。换言之，他是以一个天主教徒的身分，从宗教的角度展开对儒学的批判的。而作为他检验儒学和天主教道德效果的标准是一种虚假的现实——传教士们描写的虚幻的西方乐土。这种立论之法又使其批判具有非批判性，即轻信和盲从。但他在疏稿中如此直露地对传统与现实进行批判，是需要一定的理论和政治勇气的。

^① 《天主教东传文献续编》（一），23—26 页。

在徐氏对传统的批判中，洋溢来自西方科学的分析精神。第一，他认为：传统儒家的伦理、政治规范虽然“至详极备”，其目的也许在于“破心中贼”，但其客观效果是，“只能及人之外行，不能及人之中情”，即只能约束人的外在行为，不能使人在内心产生真实无伪的道德情感和善良意志。相比之下，天主教的道德规范则能使人“爱信畏惧，发于由衷”，从而产生高尚的道德情操和善良意志。第二，现实生活中的善恶无报，如颜回之夭，盗跖之寿，更使人怀疑帝王圣贤的赏罚是非的有效性与公正性，由此导致道德和政治社会生活中普遍存在的虚伪现象，“是以防范愈严，欺诈愈甚。一法立，百弊生”。而信奉天主教的西方千百年来已成为无“悖逆叛乱”的乐土。理想与现实之间的这种强烈反差，至少惊醒了徐光启对古来帝王圣贤之赏罚与是非的普遍有效性的迷梦。

从徐光启对儒耶伦理、政治规范的比较和思考中，我们还可以看到，在他那里，道德理性已不再是圆满自足的了。那种对人类道德理性的向善能力的传统乐观信念，已经让位于对具有绝对赏善罚恶之能力的上帝的虔敬恭奉了。或者说，在徐光启看来，前者至少需要后者的补充。从道德理性所辨别、认识的是非来约束人们的行为，使人趋善避恶，已不再被认为是绝对有效的了。在徐光启看来，必须有外在的道德至上神以及由对这个至上神的信仰所产生的宗教畏惧感作为保证，方能产生“实心、实行”，即真实不伪的道德之心和践履，这是从理性的世俗伦理向宗教伦理、从内在超越向外在超越的自觉转换。在徐光启看来，这种转换具有一种切实可行的政治功能：“补益王化，救正佛法”。徐氏

思想中的批判性成分和批判性因素都包含在这种转换中。客观地说，这两种因素均是为补偏救弊所作的急切的探索的产物。这种探索中也许具有功利或实用主义倾向。

在上述对天主教的道德化理解中，徐光启将天主教理解为具有绝对有效性和普遍性的道德规范体系的终极性来源和保障。李之藻在接受“天学”中的信仰时，最初也有类似的做法，即将“天主”理解为事亲等世俗伦理原则的根源和基础：“事天事亲同一事，而天其事之大原也”。又在李之藻看来，天堂地狱之说则只是理所必有的“训善坊恶”、“遏欲全仁”且有关“忠孝大旨”的道说教的理论基础。这也同样是希望为世俗伦理原则奠定一个坚实而神圣的基础。

杨廷筠也同样热衷于寻求道德规范的至上、神圣来源和终极性基础，这意味的是，他将自己寻求的答案表述为“神法”。他说：“世教皆人所立，不能无缺，唯主为真主，所立之教与人不同”。^① 这种不同在于天主教是“耶稣所设，命是天主所定，自非思议所及，即不能通其理，天主有不可疑也。”^② 也就是说，天主之命如十诫等，即使超出理性理解的范围，亦不得怀疑。其言下之意是，世教（人法）不具备这种不容怀疑的绝对律令的性质，而天主所立之命则是不容怀疑的，其原因则在于“天主立法至善至严，与世间教法由人所立，自不同也”。这种不同主要表现在“世间教法多不合情，必天主予夺，方无参漏。”^③ 当杨廷

① 分别见杨廷筠：《代疑篇》，613，510 页。

② 分别见杨廷筠：《代疑篇》，612 页。

③ 分别见杨廷筠：《代疑篇》，56 页 9。

筠如此这般地将教法的至上性、有效性诉诸绝对超越的人格至主——天主时，他确实很自觉地实现了自律道德向他律道德的转换，在他看来，只有实现这种转换才能确保道德行为及其动机的真实无伪。

虽然徐、李、杨三位在这种转换中具有共性，但杨氏却似乎在接受“天学”方面更具有全面性。其中一点就是他接受并阐述了天主教的自由意志理论（其他人士较少谈到这一点）。他虽然强调道德律令或广义上的教法受之于天主，耶稣之命具有“悚人心之敬信”的功用，但为了解决谁应对行为负责这个问题，以及在何种情况下人才应对行为负责这个问题，杨氏引入了自由意志说。他认为，人与动物的根本区别就在于是否具有自由意志：“天主生人独异于万物，欲令其能自长也。自长者，所作善恶由己，可以功罪课之。不能自长者，所作善恶不由己，不得以功罪加之”。虽然，善的根源在于天主，但天主并不强迫人为善，如果强迫人为善，那将使人与物同贱。“天主生人，强令之善，乃与万物不自长等，是待之反薄，非造物主以人为贵之初旨也。”因此，人之作恶不行善“皆是自作，必须自受。”^①对道德行为负责的基础是自由意志，而方式则是最终受天堂之永福或地狱之永苦。由此可见，杨氏在基督宗教神学方面思考问题要广一些、深一些，或者说他接受“天学”要全面一些。

2. 救赎与人生的终极意义

以上的介绍或探讨也许会给人这样一种印象：中国天主教徒

^① 杨廷筠：《天释明辨》，见《天主教东传文献续编》（一），365页。

由于传统的认知结构或思维定向，总是试图使外来宗教道德化。也就是说，他们主要是从道德角度接受天学，对于其他问题根本不关注。谢和耐就持这种观点，他引用利玛窦早年的书信，断定：“在中国，拯救灵魂的事业极受轻视”。^①

事实真相如何呢？虽然有一部分中国教徒所接受、信仰的往往是他们所能接受和信仰的，而不是他们必须接受和信仰的，但也有一些知识分子信徒在信仰方面达到了相当深入完整的程度。这主要表现在以下几方面：

（一）以个体的灵魂救赎为终极目标

利玛窦的中文著作《畸人十篇》初刻于1608年，即在徐光启、利玛窦二人逝世之前，所以其中的言论是真实可信的。书中第三、四篇是徐、利二人探讨生死问题的对话记录。利玛窦的目的是向士大夫灌输灵魂不死、死后审判等天主教教义。据利氏记载，徐在听道后颇受刺激。利玛窦记述道：

“徐太史明日再就余寓，曰：‘子昨所举，实人生最急事，吾闻而惊怖其言焉。不识可得免乎？今请约举是事，疏为条目，将录以为自警之首箴。’”^②

利玛窦在传道时对人死后永福的许诺以及对地狱永苦的渲染确实影响了徐光启，使他将“常念死候”视为人生最重要的事。这种对个体救赎的关切，曾在他的家书中真实地流露出来。他诚恳地告诫家人：“只要真悔，无不蒙赦矣”。^③

① 谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，75页。

② 台湾影印本《天学初函·畸人十篇》，153页。

③ 《徐光启集》，492页。

徐光启对个体救赎的关注热情，还表现在他对“天学”的翻译、介绍上。1624年，他以63岁的高龄与传教士毕方济合译了一部宗教著作《灵言蠡勺》，在译著中论证亚尼玛（灵魂）是至妙的自主之体，是不死的“本自在者”，并倡导“以保救身灵为切要”。在该书的翻译过程中，徐光启费力很大。陈垣认为“其言博辩奥衍，玄妙新奇，而不近于人事”。^①可见，徐光启翻译此书时热情非常之高，就像他对西洋科技的翻译介绍。这是一件颇有意味的事，说明徐光启在繁忙的科学研究中，对个体的救赎是非常关注、孜孜以求的。

杨廷筠在“三大柱石”中宗教气质最鲜明，他对灵魂救赎也非常关注。虽然，他的表述方式有时也和徐光启一样，采用中国化的术语，即以“生死大事”，“生前、死后”来说明他对宗教的关切，但他的切身体验更多。在比较儒、佛、耶三大文化、宗教传统的基础上，他认为天主教的救赎理论最有说服力、最为真切。他说：

“夫儒言持世，佛言出世。持世者言生前，而出世者言死后，持寻死后，其意未尝不善也。倘今学佛者明知生死事大，汲汲然就而问焉，则较之不信死后，而泛泛悠悠以至于尽者，定当胜之。惜哉，其不审于所向而究竟夫着落也！”^②

很明显，曾由儒入佛的杨廷筠对儒与佛在生存取向方面的差别有清楚的认识，即儒学只是一味入世，在俗世中寻求一切生活

① 陈垣校勘本《灵言蠡勺·序》，1919年。

② 杨廷筠：《代疑续篇》，我存杂志社，1936年，23页。

问题的答案和意义，而佛教则关心生死大事，其动机是可取的。与儒学只言持世、言生前相比，佛教徒至少关心人的最终归宿，不象儒生那样庸庸碌碌、泛泛悠悠以至于尽。因此，就对宗教问题的关注而言，杨氏认为佛教较儒教更有可取之处。

但杨氏却将关心生死大事的佛教列入不真之言。为什么呢？“不审于所向而究竟无着落也”。他认为佛教的轮回、天堂地狱之说只是就人形而言的，因此，佛教不能满足他对生死大事、个体救赎的终极关切。对此，他作了明确、深入的阐述：

“吾所谓天堂，非佛之天堂；所谓地狱，非佛之地狱。盖佛氏所指二处，似乎肉身享受。不知人死不带肉身，止是一灵。一灵所向，境界与人世不同，受享绝与肉身各别。”

可见，杨关切的不是人死后形体上的苦乐，而是不死之灵魂的苦乐。在他看来，人死后，精神性的灵魂所得到的永乐或永苦是无尽的，比佛教所说的肉身之苦乐要深刻得多。天主教关于灵魂救赎、天堂永福的许诺，对他具有更为强烈的吸引力。因此，他满心欢喜地将天主教的禁欲主义，天主教对肉体欲望的遏制视作获取“超性之荣乐”的良方良药：“真心为生死者，得之如获异方”。^①

杨氏对灵魂得救的追求是他从天主教教义中接受和自觉培养的一种异于儒释道的宗教渴望和热情。但对这种宗教热情的内涵的异质性不可过于夸大。因为当他将这种最终归宿的意义上升到哲学层面时，他的理解又表现为传统中国哲学中的一种境界观，

^① 见上引杨廷筠：《代疑篇》，514、574页。

即“存顺殁宁，来去自然，既不徒生，亦何畏死？”的人生境界。^①这实际上是宋代大儒张载的人生理想境界。当杨廷筠对其孜孜以求的宗教归宿作这种解释时，他所接受和倡导的天主教禁欲主义中那种灵与肉的紧张对立便消融在一种宁和的哲学境界和人生理想中了。也就是说，他的信仰中仍有儒家思想的成分在内，这是一种耶儒融合的产物。

（二）以信仰为人生意义的终极来源

儒学的现世性品格使儒生们以入世为实现人生价值、寻求人生意义的不二法门，但明末一部分由儒入耶的士大夫却将对天主教信仰表述为他人生意义的终向。杨廷筠是其中的典型代表。

确实，在接受天学的士大夫中，或许唯有杨廷筠可以被描述成“天生的天主教徒”。^②他首先是宗教信仰的接受者，他将信仰视为人生的支柱。在《代疑续篇·定基》一章中，杨氏引孔子之言曰：“人而无信不知其可也”，无疑，他将这个信字解释为信仰，而信仰的对象则是天主。在他看来，信仰是获得天主恩宠的前提，人世间的善与恶、苦与乐者只有在对天主的信仰的基础上方能各自获得其应有的意义。换句话说，对天主的信仰才是人生意义的终极源头：“人不信天地之主，则已自绝于天主，即有他美，无可抵赎”。^③士大夫和佛教徒虽习苦克己，但由于没有

① 引语见《七克序》，收入徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，53页。

② Nicolas Standaert, Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China, His Life and Thought, p. 56.

③ 《代疑续篇》，25—26页。

“敬畏天主之心，虽苦亦徒苦”。^① 正在这种虔信的基础上，杨廷筠接受了天主七天创世说、天主道成肉身、三位一体等天主教教义。当他对这些神秘的启示真理难以一一以语言道尽其奥秘时，他总是一言以蔽之曰：“不可得而思议”，“止可神会，难用舌传”。^② 也就是说，对启示真理只能取“得意忘言”的态度。他对信仰的这种态度自然极受古今天主教徒的欢迎：“杨廷筠对三位一体的接受比他对三位一体的解释本身更为重要。”^③

（三）以天主教为普世真理

鉴于中国人在接受各种宗教信仰时，总是乐于且善于搞调和主义，将不同的宗教思想成分融为一炉，很多西方学者便认为中国的天主教徒不会“从一种绝对的观点出发来评判一种宗教的正确与否”，^④ 这是有一定的事实根据的，明末的天主教徒确实都在不同程度上是不同传统的融和论者。但这个事实并不意味着当时的天主教徒不会从一种绝对的观点来判定天主教是普世性真理或最高级的真理。

以利玛窦为代表的传教士曾希望以西方科学真理将士大夫引向基督宗教真理的怀抱，他们传播西洋科学首先为表明：唯有基督宗教的文明世界方能产生这样的科学，次则欲说明基督宗教的真理是以科学理性为基础的，因而可信可靠。在“三大柱石”中，李之藻的皈依最符合传教士的这种愿望。他对“天学”的认

① 《天释明辨》，《天主教东传文献续编》，368页。

② 见前引：《代疑篇》，506页。

③ 见前引 Nicolas Standaert 书，124页。

④ 谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，69页。

知取向或皈依路径正是通过科学真理而达到启示真理，用他自己的话来说，即“由因性达超性”，也就是通过对自然之理的体察、认识、和探寻达到对超自然之理的体认。他对“天学”中这种探寻真理的途径、方法颇为服膺。其言曰：“缘彼中先圣后圣，推原穷委，步步推明，由有形入无形，由因性达超性，大抵有感必开，无微不破。有因性之学，乃可以推上古开辟之元；有超性之知，乃可以推降生救赎之理，要于以吾自有灵，以认造物主。”^①这里的意思是说：天学据自然理性使人可以推知宇宙必有始，必有造物主；而超自然的灵性则可以使我们推知天主降生救赎世人的道理。这种对西方逻辑中步步推明的方法着迷，使李之藻不同于在徐光启梦中通过启示达到对三位一体、天主降生救赎之理的体认和接受。

那么，李之藻对其所接受的此类因性、超性真理持何种看法呢？虽然他认定天学“要于知天事天，不诡六经之旨”，但他认为与儒释道相比，天主教乃是“最初最真最广之教”，即最原初、最真确、最普遍的宗教，而且是中国传统中“得未曾有”的。^②这里明显地包含着一种绝对的宗教真理观。

杨廷筠也有类似的看法。他认定天学不仅是实学，而且是真理。但他的特点在于认为，判定一个宗教学说是否为真理的标准是看它是否具有永恒不变的特性：“尝观道理真者，岁久必不可变”。他将纷呈变异的学说视作无实据的不真之论，他说：

① 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，199页。

② 李之藻：《刻天学初函题辞》，见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，286页。

“二氏悠谬其说，原无确理。其法之弊，途径分歧。甲以为可，乙以为否。前之所是，后之所非。昔日神奇，异日朽腐。此方浅渾，彼方嘉羞。即一人之身，一家之说，而且始终异态，不能坚执焉……所以其说屡易。夫说之屡易，非道之至当者也。”^①

在杨廷筠看来，学说变化不居，不是发展变迁的标志，而是不真的表现，持释道二说者尤其如此。在他看来，“西贤之学”才是恒久不变的真理，其“经典如是，敷教亦如是。初来如是，岁久亦如是。一人如是，俦众亦如是。原无希异，既不必迁就以从。原非欠却，亦无待更端以补”。^② 传教士们宣讲教义时的众口如一，岁久不变，确实说明他们宣讲的宗教具有系统性和神学上的一致性。而在杨氏看来，这正是其真理性完满无缺的外在表现。可见杨氏寻求的是一种一劳永逸，不需变更补足，不容迁就以从的最初最真最广之教，他认为天主教就是这样的“真理”。

接受天主教信仰的士大夫为了证明自己皈依的正当性、合法性，往往以拟同或同化的态度将天学纳入圣学的范围，证明二者相合。在中国这样的政教关系传统中，这种做法既有策略性因素，也可能与传统的泛道德化认知结构有关。研究者往往过多地关注这种宗教同化现象，但不可否认的是，士大夫中也有一部分皈依者相当清醒地认识到、辨别和表述了耶儒之间的差异，并将天主教认定为最原初、真确、普世的宗教，而且在他们对这种宗教的理解和接受中，达到了相当深入、整全的程度。否认这一

① 《代疑续篇》，43页。

② 《代疑续篇》，43—44页。

点，同样是不客观公开的。至于这些教徒在信仰方面的虔诚，更是不容否认或亵渎的。任何信奉宗教信仰自由原则的现代学者，都不会因一个古代信徒在信仰方面的虔诚而否认其在文化上的贡献，或认为彰显其信仰的虔诚会贬损其形象。

有些教徒还阐发了一些光辉的思想，如徐光启、李之藻等人在虚心接受、介绍、传播西学时，将竞争观念引入思想界。他们基于对中西文化、科学的比较、反思，认为中国要想在各方面超胜相象中文明、先进、强大的西方，必先学习西方，会通中西，此即“会通以求超胜”。这种思想观念之所以闪耀着夺目的光辉，乃在于其文化心态上的开放性和文化意识上的敏锐性。勒及森曾经说过：“名副其实的旧式中国文化主义者是没有竞争观念的”，因为“竞争的观念是国家主义的本质。”^①而徐光启等人却突破了旧式文化主义那种华夏文明无不覆载的优越感，在对中西文化差别的深刻洞察和反省的基础上，将竞争的观念引入科学和思想文化的实践活动中，具有前瞻性，并且可以说将对天学的接受和信仰很奇特地与一种原始的国家主义结合起来了，因为它突破了文化取向的帝国政治观念体系，以军事强盛、科技发展、经济增长为重要取向。^②这种观念为 19、20 世纪中国人学习西学提供了一种原型。

利玛窦与其他耶稣会会士尝试将基督信仰融入晚明时期的皇族儒家文化，成为了中西历史关系中研究得最多的课题。利玛

① 勒文森：《梁启超与近代中国》，四川人民出版社，1986 年，148 页。

② 参见爱森斯塔得：《帝国的政治体系》，贵州人民出版社，1992 年，233 页。

窠、艾儒略与其他耶稣会会士带来少量的神学书籍，有幸得到中国皈依者的协助，差不多造就了具有中国特色的基督信仰。

遗憾的是，中国皈依者的重大贡献并不广为人知，在天主教会中亦然。在明朝末年至清朝初年的中国知识份子都能够同时在生活中表达基督徒与儒者两种角色。徐光启、李之藻与杨廷筠更被称为“中国教会的柱石”，但他们并非唯一能够接受基督信仰而又能将儒家与基督信仰整合的知识分子，还有十多位学者也能做到这一点。

在这些知识分子中，杨廷筠被公认为第一位中国神学家。杨氏是文官，习儒学古籍多年，对当时的儒家与佛教感兴趣。他在1592年时担任多项要职，其中一项官职相当于现今北京市副市长。在1602至1608年间，杨氏有机会接触利玛窦，不过他要等到1613年，在杭州与耶稣会会士郭居静及金尼阁讨论（九天）以后，才决定加入教会。杨氏在晚年大部分时间参与信仰活动，过着极其虔敬的生活，直到1627年过世为止。在金陵迫害传教士期间（1616—1617），杨氏曾照顾并保护多位传教士在家中。他著有八本宗教书籍，并曾与多位耶稣会会士合作出版（他写了九篇序与跋）。他是艾儒略的朋友兼重要合作伙伴。由于他们的特殊关系，艾儒略更为杨廷筠撰写自传《杨淇园先生超性事蹟》。

杨廷筠身兼前佛教徒，儒者及天主教徒的复杂身份，加强了他个人经验与性格的独特之处。他对重要的教理理解清晰，在此笔者想提他对中国神学发展的贡献的两个例子。

杨氏对启示的三种不同本质有精辟的见解：对所有人的启示是“性教”；透过梅瑟的启示是“书教”；透过耶稣基督的启示是

“恩教”。这套方按有助将福音传入中国的问题有系统地表达出来。杨氏同样地面对耶稣基督地位的问题。祂是从外国而来者，中国的先贤先哲对祂一无所知。杨氏对基督的独特性有清晰的神学理解，接受祂这是“恩教”。此外，由于“性教”与“恩教”的延续性，基督道成肉身与上主在历史的启示亦有关连；这启示由尧、舜、周天子与孔子开始。杨氏认为中国的先圣先哲为“性教”的一部分。后者“可视为正统的传递者，与西方传教士宣教的全然一样”。早期的天主教徒作家与教会的教父，对希腊与拉丁哲学家亦有相近的观点。

杨氏神学的另一项重要的原创特色，是把上主视为“大父母”的观念，这观念获得多位耶稣会会士采纳，其中以艾儒略为甚。用词的概念源于中国的宇宙观，特别是“阴”与“阳”的关系。阴阳在中国亦用于表达皇帝与百姓的关系。

杨廷筠以儒家和天主教信仰的关系解释“大父母”的含义。据杨氏的说法，宇宙为一个人的“大父母”，引申到世界上所有人都是自己的弟兄姊妹。“大父母”尚有其他含义：父母与子女的关系代表上主与人类的关系，同一关系表达了上主与人类亲近的概念。透过发扬这概念，杨廷筠能够克服个人的障碍，接受天主之子道成肉身；改变了他原本视此为违反上主的超越性，贬低上主尊严的想法。

此外，“大父母”的观念亦有基督学的启示：耶稣是“大父母”与我们接近的最佳表达。在此情况下，耶稣自己，成了众多弟兄中的首位。由于中国人对长子的地位和概念与西方人不同，这看法对中国人的生活 and 心态非常重要，这能够有效地表达耶稣

与中国人的紧密关系；帮助他们接受耶稣为生活的一部分。在圣经中多次提及耶稣是长子的身份，特别是保禄诠释基督为所有创造的第一位，是所有弟兄之长（哥 1：15；罗 8：30）。

“大父母”概念的另一个好处是它在性别上中立。众所周知，当代神学最棘手的挑战，是把上主认同为男性父权的象徵。在圣经中有多段章节把上主描绘为女性，耶稣自己称上主为“阿爸，父啊”本身是有亲密与温柔的意思，并非指上主的极权。在基督徒灵修的发展史上，上主多次被表达为母亲，然而这形像从没有成为主流。在当代神学，女性主义颇为重要，亦颇为敏感。“大父母”的普及使用，将有助建立上主更中性的形象。

杨廷筠的皈依并非没有阻力。比起其他中国基督徒，他受到更多佛教和儒家反对者的批评。这更彰显他对基督信仰的忠诚素质。杨廷筠与其他基督徒已作好知识与道德上的准备，将福音在中国本地化，把中国人的“智慧”与福音和谐地整合在一起。

后来，反教运动在 1922 年爆发，在知识份子圈子中引起了激烈的争辩，亦引发多位中国知识份子挺身而出捍卫信仰。重要的天主教思想家如吴经熊、马相伯、英歛之、陆伯鸿等，他们像杨廷筠、徐光启、李之藻一样埋首于这个艰巨的任务，竭力把基督信仰用中国知识份子明白的方式表达出来。

值得一提的，是吴经熊曾致力配合中西文化，将儒家与基督宗教的人文主义、道家与基督宗徒的灵修整合一起。在他有名的著作，于 1943 年写于香港的《爱的科学》一书中，吴氏分别用儒家人文主义与道家灵修，诠释了圣女大德兰的著作和经验。吴氏具启发性的思想，亦见载于《基督徒的人文主义与中国人的

文主义》。

此外，天主教传教士如宗座代表 Celso Costantini 与比利时的 Vincent Lebbe 提倡，把基督宗教在中国文化中本地化列为紧急任务，以回应急剧的转变。中国基督徒知识份子与传教士大大促进了中国的进步，并启发许多年轻人的思想。

（四）以交谈为传扬真理的方法

交谈可说是当代教会处身于一个文化与宗教多元世界中的新态度，自从梵二大公会议以来，尤其经过教宗保禄六世的首封通谕的强调，于是在不少传播福音的会议中纷纷研讨交谈、生活的交谈、文化的交谈、宗教的交谈。本文不拟泛论有关交谈的各种问题，这里只是为了肯定利玛窦的特殊态度，先对交谈的现象做一简单描绘。交谈至少发生在双方之间，而且基本上要求彼此站在平等的地位上，交谈中双方各有自己持守与信服的立场；然而真实的交谈同时双方互相尊重，承认自己的立场不一定如此十全十美，因此可以吸收对方的优点。当然双方也都渴望自己信服的立场受到认同；总之，交谈是共同寻求圣善与真理；是给与和领受的沟通。为此，交谈的态度是尊重、谦虚、聆听、了解；是持守真理，也是准备修正。反过来说，交谈不是敷衍、妥协等表面性的苟同。

教会今日提出交谈的态度，一方面果然发现自己处身于一个多元世界中，如果期望接触他人，必须平等地来往；另一方面也有更深的理由，那是因为它承认教会之外，圣神在人类中的照顾与启迪，不论在生活中还是文化宗教上，都产生极大的效果。教会不但可以给与，甚至也能接受教会之外来自天主的许多恩赐。

于是这个教会活动的新名词“交谈”便流行各地了。教宗保禄六世甚至将教会的交谈称之为“救恩交谈”。不过，作为交谈而论，教会并不直接寻求对方的归化，使之加入自己的团体，它唯一渴望的是将自己的立场——来自基督的立场——分享给别人；但是由于教会自己也不敢肯定已经清楚地拥有一切真理，所以它诚意地愿意聆听，也准备接受。

（1）利玛窦与交谈

以上只是非常简单地描绘了交谈现象，下面要写的便是利玛窦的生活交谈。当然利玛窦时代，教会并没有提出“交谈”的名词，甚至我们也该说，一般而论，它并没有交谈态度，不过我们发现利玛窦自己却不知不觉地培养了今天所说的生活交谈。

首先，我们得承认他所处的环境本身要求一种交谈的出发点。明朝时期的中国是一个独立的文化大国，它并不是殖民地，传教士虽然自命怀有绝对的真理，可是态度上不能不有些“低头服小”，无论如何，不可能有“征服者”的姿态。当然“低头服小”也非交谈，那么利玛窦的交谈精神究竟出现在那种情况中呢？

据我们看来，在宗教问题上，大体说来，鉴于当时的神学思想，利玛窦并没有表现出任何交谈态度来。那本有关宗教写得最多的《天主实义》，对于佛道两教，只顾批判，缺少了解，绝无沟通的可能。其次即使面对所谓的“中士”，全书虽然应用交谈的问答体裁，可是利玛窦处处显出的是一种“护教”方式，或者可以说是“准备福音”。他刻意证明中国古籍与基督宗教的信仰并不反对；也因此注解上，与明代理学家格格不入，并没有比

较开放的交谈精神。另一方面，“护教”基本上只求解释教会的信仰，不想吸收对方的思想、考虑自身的修正。所以“天主实义”虽然在中国境内写成，利玛窦是站在传教士的身分上，多少是含有居高临下的姿态，还没有交谈中的平等。反而中士的语气显得有些低姿态！

那么当我们提到利神父的生活交谈时，又指什么呢？这是指利玛窦神父自从脱下僧装，身穿儒服以后的生活。他进入士大夫阶层，开始结交许多学者，与之成为朋友而表现出的态度。居住南昌时，值得大家注意的一部著作便是《交友论》，当时正是他广交各界人士的开始，也是他在生活中开始与学者沟通起步。至于我们所说的生活交谈，主要不是思想交流的工作，而更是由于双方生活上的平等接触，互相观摩，而各有影响。有关这一点，接下来我们便逐步加以说明与分析。

利玛窦时代，天主教神学普遍地承认的一个论题是：教会接受了天主的启示，是唯一的真宗教。教会之外，没有别的来自天主的真宗教。不过有关伦理道德，教会之外，不乏天主的照顾而有良好生活。所以根据神学论题，他决不会考虑接近其他宗教。不过他阅读了中国古籍，同时与文人学士结交，自然发现具有高度的伦理生活。在他致澳门耶稣会副省长信中，清楚地这样表示：“中国人也是倾向修身事天的（有的人以为中国人不是这样，但是我在这里每天观察，中国人确是如此。）。有史以来，中国人就遵守人性的天理，较我们西方人还完善……。他们是愿修德的人，行为也很好。而且中国古人的经书，是中国最古最有价值的权威的书。书中只讲敬天敬地和敬天地之

主。我们只要细读这些书，里面很少违反人性天理的事，反而有许多事合乎天理，比任何讲本性学问的哲学家也不稍逊。我们希望中国古代的许多圣贤因着遵守天理，再加上天主仁慈所赐的恩惠，也可以得救灵魂。……”^① 因此，利玛窦神父在与中国学者的应酬中，理所当然地，讨论中国古书中有关道德的文章。不过我们认为更应加以肯定的，是在交友来往中，利玛窦自己的生活也无形中受到了影响，可以说实际上改变了他自己。这还需要进一步的求证。

（2）利玛窦的生活交谈

无论如何，利玛窦自己认为在中国文人中间必须注意良好的生活，他写说：“我们至今，谨小慎微，和中国士大夫来往；他们都称我们为圣人。我希望我们至终常能保全这种声誉。如今在我们会士中，既有好几位品行端方，神学优秀的人，而且没有一人不勉力学习较高的中文程度。”^② 字里行间，可以发现与士大夫交友，要求合乎中国人的伦理道德的标准。利玛窦根据自己的观察，发现中国人是愿修德的人，而且行为也很好；这当然是指那些他所接触的人士，大概便是他的中国朋友。因此，我们可以肯定在他广交当代文人学士时，已经有了我们所说的生活交谈；这主要的不在于双方彼此交换道德思想，而更在乎共同生活中互相观摩、尊重、甚至效法。那么在这种情况下，作为一位传教士，利玛窦怎样会不注重中国人特别敬仰的道德呢？作为一位真

① 罗光，《利玛窦传》，208页。

② 罗光，《利玛窦传》，208页。

实的基督徒，他怎样会不“诚于中，而形于外”地实践呢？作为一个对于交友如此了解之深的人，他又怎样不会效法对方的品德，同时也表达自己的理想呢？这样看来，利玛窦虽然身处四百年前，实际上有了今日大家讨论得很热门的“生活交谈”。

（3）利玛窦成功的生活交谈

交谈含有给与及接受，那么利玛窦与中国士大夫的交友生活中，接受中国的道德特殊面貌之后，究竟给人怎样的印象呢？这最好由当时人的笔下来求证。

我们不必求证于明代的三大杰出教友对利神父的观感；只须从与他友善的一般朋友；甚至当时反对他的人的著作中，便可隐约想象一位流露儒者风度的利玛窦。

和利氏相友善的汪建内赠诗说：“西极有道者，文玄谈更雄；非佛亦非老，飘然自儒风”^①；另一位姚燮在利玛窦坟前说：“一天开别教，八万里流民，学内儒之墨，臣为常也宾。”看来利玛窦真是在生活中吸取了儒家的道德思想。

方豪蒙席在《中国天主教史人物传》第一册中，搜集了不少明代学士对于利玛窦的评语，我们挑选有关几条，作为利神父生活交谈吸收中国品德的佐证：《李日华紫桃轩杂缀》说利氏：“……见人膜拜如礼，人亦爱之，信其为善人也。”利玛窦的道德学问，极受当时人的敬佩，连反对天主教的人士也不例外，也有人称他为“圣人”的。陈候光著报学刍言，自叙说：“近有大西国夷，航海而来，以享天学倡，其标号甚尊，其持躬甚洁，辟二

^① 张奉箴，《福音流传中国史略》卷二上编，658页。

氏而崇孔子，世或喜而信之，且曰圣人生矣。”^①

利玛窦死后，北京的王应麟所撰的碑记中，最能引人瞩目的便是关于利神父的交友，我们抽出其中数节如：“……若追笃欢交谊之雅。……竟倾盖投契合之孚，相与诉游长江，览景建业。”

总之，在当时的中国学者眼中，利氏是西方圣人；“西方”，由于他来自泰西；“圣人”，那是他已经具有合乎中国道德标准的人格了。这就是在生活交谈中，利玛窦无形中自己潜移默化而有的成就。果然这并不否认他作为基督信徒、耶稣会会士固有的修养，不过这修养是他二十七年来生活在中国风土之中，吸取了很多东方儒家的精神而形成的这一特殊风范。

（4）利玛窦生活交谈的救恩意义

原则上，生活交谈不只是利玛窦接受中国的儒者风格与德性，同时他在生活中不能不流露出来自基督信仰的种种因素，因此而为别人所接受。譬如最为显著的是他贞洁生活虽然遭受“不孝”的困难，但是另一方面不知为多少士大夫所景仰，甚至受到真实地影响。教宗保禄六世所说的“救恩交谈”大概是指这方面的影响吧！

利玛窦，在东方传教的谦虚态度，实在还可以由传播福音的角度来反省这种态度本身的救恩意义。这在当代神学交谈中应该有深入的解释。

^① 张奉箴，《福音流传中国史略》卷二上编，74页。

二、利玛窦的神学本地化思想 对现代中国神学的影响

利玛窦的神学本地化思想对现代中国神学的影响非常大，特别是当梵二文件提倡本地化以后，在中国从事神学的工作者开始了严肃地反省这个问题。谷寒松（L. Gutheinz, 1933—）与温保禄（P. H. Welte, 1930—）二位客籍神学家为有关本地化神学的方法提供了非常宝贵的意见。1970年中国神学有了新的动力。那年春天，中、日、韩、越四国以及港澳的主教代表，第一次在香港集会，讨论神学本地化；大家认为这是福传工作的必需步骤。

1972年，在中国的香港、澳门、台湾兴起了一股讨论中国神学的热潮，集思广益对于本地化的意义也有了足够的澄清。所谓本地化，积极的意义包括采用今日中国人的思想，发扬光大天主的启示，同时以启示的内涵创造新的中国文化。当然今日中国的思想必然与传统连绵。本地化该是在大公教会之内的，与西方神学互相在共融中彼此补充。因此，消极方面，本地化不是复古运动，不是孤立主义，当然不是过去修道院里的士林神学。中国神学的建立并非只是神学院教授的责任，而更是整个地方教会的创造。神学是教会生活的反省与表达，除非本地教会生活是活泼的，在活动中力求变化环境，否则无法创造一个中国神学。

在这阶段，除了对于中国神学的方法之外，尚有具体的本地化神学著作，中华民族固有文化中，无可否认的‘孝’与‘仁’

是两个枢纽，统领一切德行。后代儒家阐衍孝道，甚至成为修身治国平天下的大道。所以，在神学本地化中，发表了很多有关中国孝道与基督信仰中的孝道互相对照与融合的神学作品。不过一般来说，并没有深入的创作与研究。

中国的人生哲学常以法天为最高标准，以天道为人道。所从，由此出现“仁”的观念。天地以生生为中心，人物得天地之心为性，人物都有生生之理，万物藉生命而互通感应。唯人心能体念天地之心而为“仁”。中国神学自然会比较儒家的“仁”与基督的“爱”，能够举出许多作品，触及到这一问题。当代的西方神学对于爱天主与爱人之间的关系曾有极为深刻的解释，假使他们读了中国思想家有关“仁”的理论，也许会发现自己的解释与中国思想不谋而合。

在同一个阶段较突出的中国神学主题，应是从救恩史反省中华民族得救之道。孔子与梅瑟构成以色列的宗教历史和中华民族的文化历史，因此在得救问题上二者得以比较。不过这个主题至今没有引起教内神学界的重视，反而招致了许多教外学者的反弹；由此可见本地化神学的消极影响。

1. 对本地化的两极反应

在过去的四十年多年，“本地化”一词在教会的团体及传教的辩论与实践行动中都变得愈来愈重要。有几件教会的大事带来了对本地化的广泛反思：先有梵蒂冈第二次大公会议，再有1974年的福传会议，和在1975年颁布的《在新世界中传福音》宗座劝谕（*Evangelii Nuntiandi*）。本地化一词见载于多份宗座及教会文献中，在1988年国际神学委员会也出了一份题为《信仰

与本地化》的文件。从这些权威的文献中清晰可见，本地化是启示和福传的主要特质之一，在神学上与道成肉身奥蹟的变化甚有关连。事实上，本地化一词首次在三十年代出现，在七十年代正式使用；它所反映的现实与教会的历史是一样的古老。

然而，在过去数十年间，本地化的概念与习俗引发了不同的意见，大致上可以为两种对立的反应。

第一种反应是负面的，有相当数量的天主教徒认为，本地化的进程偏离了教会的正确道理及珍贵传统。对这些批评者而言，本地化是对真正表达信德的出卖，是对现时代的相对性与多元性作灾难性的让步。这是很多天主教徒跟随梵蒂冈第二次大公会议提出的改革后所有的反应。在今日中国的天主教徒中，不难见到类似的反应；特别是在成年教友、长者甚至神职界当中。就像当初他们难以接受弥撒以中文而非拉丁文举行一样。

第二种是对本地化的态度在近四十年形成的，它与上述提及的第一种态度刚刚相反。有些神学家认为，教会所有的教条、圣事架构及礼仪传统都是在某段文化时期的表达形式，特别是指古希腊与罗马文化。有部分最“激进”的神学家甚至认为就算是耶稣的一举一动，连采用饼与酒为圣体圣血的象徵，都是有文化限制的，并不是放诸普世皆准。由此推论，这些神学家认为本地化的意义在于採用不同的文化象徵于不同的文化当中。所以，若然耶稣採用麦麵饼与葡萄酒的原故是因为祂生活于地中海，那麼在非洲撒哈拉沙漠以南的地区应採用当地的粮食“米里”（Mile）及当地的“米里”酒。在中国推行如此本地化的最佳选择，最可能是饭与茶。这种极端的建议在梵二之后最混乱的七十年代曾一

度引人注目，现在并不流行，不过，有关的辩论仍然持续，特别是在亚洲这个推行本地化的冲激与挑战特别大的地区，引起争辩最为激烈。

以上所提及的两种相反的观点，都未能够同时考虑到基督宗教独特的历史角色，及文化本身的复杂与动态的特色。

2. 中国神学的现在状况

所谓现代，是包括自 1976 年直到写本书为止，因此资料不会很多。1976 年为中国神学具有象征的重要性；由于中国台湾天主教研究设计小组发出了《建设中国地方教会草案》，其中一段这样说：“神学反省对建设本地教会的重要性是众所周知的。本地神学建立不只在领导地方教会的生活及行动上，在解决教会所面临的各种困难及问题上，能给予很大的帮助，而且可以对整个教会，尤其亚洲教会的神学发展有所助益及影响。”

在主教们的鼓励下，从事神学工作的专业人士显得相当积极，1976 年辅大神学院便以“建设地方教会”为该年神学研讨会的主题（《神学论集》28，专辑）。此后，不断地有些创作。

若与过去相比，现在阶段的特点有二：一是中国神学的工作者多受过专业训练；一是跳出过去的着重中国思想与圣经信仰的比较，而提出神学思想的方法或模型。比如房志荣有关释经的主张：“中国解经之特点有三：1）以道德实践的工夫为后盾；2）不太注意用逻辑的方法；3）让读者加入他主观的体验和见解”^①。由此产生的中国释经学会补充西方的释经学，这实在是

^① 《公教报》，1979 年 3 月 2 日。

一个了不起的出发点，将为释经学带来极大的贡献。但方法不是目的，释经方法是为解释圣经，为基督信徒有益地阐明天主的圣言。问题是怎样根据中国解经方法，为中国教会提供圣经注解，这实在有待努力。

有关中国神学的思想范畴，张春申根据中国哲学家方东美（1899—1977）的见解，题出“一体范畴”。方先生认为中国文化的特性，表达天人之间的基本方式是“合”、“无间”、“一体”。天的生生之德流衍万物，遂成宇宙。人驻足宇宙中，与天地和谐，与他人感应，与万物均调，无一处不随顺普遍生命，与人合体同流。此即天人之间的“一体范畴”，根据此一范畴，张春申发挥了圣事学及圣神学。至于他写的《中国灵修刍议》更是建立在“一体范畴”之上。

在上述的所着重思想方式的重点上，中国神学家面对自古至今的十个课题；但是实际上并无多大成果。在此值得一提的是罗马额我略大学传教学院施省三（1926—）教授，为了本地化工作邀请西方神学家提供西方教会本地化的实例与经验，作为中国教会的参考。这是《教会本地化之探讨》一书的来由。

3. 利玛窦对于中国宗教的态度，不被今日教会本位工作者所欣赏

罗明坚神父认为中国人的宗教情操很深，渴望与神明来往；但是一般的老百姓在宗教生活中，掺杂着不少迷信的色彩。以至于利玛窦对于当时的中国宗教是很消极的，因为当时教会的神学论题否认其它宗教的价值。教会接受天主的启示是唯一的真宗教；除了耶稣基督亲自建立的教会外，其它宗教没有来自天主的

救恩真理。利玛窦受了这样的神学培养，自然对佛教、道教非常冷淡，甚至针锋相对。在那本有关宗教写得最多的《天主实义》一书中，对于佛教、道教只顾批判，缺少了解，他自己后来也对这种态度不满，因为这种做法引起了对方的反感。

今日有些研究利玛窦的学者，对于他要求教友毅然烧毁所有进教之前来自其它宗教的物品，不免表示惋惜。但是，利玛窦究竟也是时代的产儿，无法超越一切限度。

三、利玛窦的神学本地化思想对 未来中国神学发展的影响

在利玛窦的感召下，建立中国神学的计划，在神学世界中所产生了很大影响，特别是在香港，中国神学的计划与刘小枫的个人及其作品有关。刘小枫对中国知识份子正起着深远的影响。

据刘小枫的解释，中国神学并不等于将神学中国化；后者的意念是将基督徒的神学看成西方神学，一定要改变切合中国。而中国神学是中国语言与世界加上基督徒神学理想的表达方式。若这种方式成功，可以媲美用希腊语、拉丁语及法语写成的神学。刘小枫提出中国神学的两种分类：本体论的神学处理超越性的存在；实体论的神学处理个人在某段时间空间的存在。

发展中国神学的第一种方式，由现存的思想与表达形式而来。具体来说，儒、释、道的思想是将基督徒的神学表达为中国神学的途径。西方神学家亦採用类似的步骤，採納柏拉圖與亞里斯多德的思想。

第二种形式关系到存在的经验与语言表达方式，这种中国神学方式的目的是要采用存在——个人——实在历史与本地化的语言表达方式。

刘小枫个人比较喜欢第二种表达方式，因为基督事件相对于个人的存在经验是开放的，并不限于民族的思想模式。基督徒的神学提到上主的圣言与个人的真实存在相遇。据刘氏称，中国神学是本体基督论神学：基督事件呼召个人的存在，并透过接受事件的恩宠，以本身独特的语言经验表达出来。

虽然，这种描述方式甚具启发性又有吸引力，但是，刘氏的本体基督论神学并不拘限于中国神学，而是属于所有围绕基督事件招叫个人经验的处境化神学。这种神学不应称为人文主义中国神学，而应称之为基督论中国神学，这种神学最大的中国特色是采用中国语言。此外，刘小枫提出了母语神学的概念，并引起了另一位重要的中国学者的注意。这位学者是北京中国社会科学院有名的研究员，同样被称为文化基督徒的何光沪。

母语神学采用神学家本身的语言为表达工具。母语神学的材料，是语言本身表达的存在经验与文化资源。母语神学的审核者大部份是操同一语言的人。语言在这裡的用途并不是外在的沟通工具，而是表达个人所有现实的独特存在方式——这是海德格与维根斯坦的理论，语言是存在的形式与界限。语言不仅是思想的工具，它本身就是一种思想。

刘小枫经常提到个人对基督的经验，即他所称的“基督事件”。因此，他能够提出中国神学，而他的建议也有可信性，并得到人们的尊重和接受。可是，神学家所属的教会团体的问题不

容掉以轻心，究竟谁是神学家？什么是神学？谁可以处理神学？由一些没有明确教会关系的学者肩负起处理神学的责任是否合理？神学是一门专门的范畴，虽然学科的特质可与自然科学媲美，却不能当作简单学科处理。神学是对我们当中存在的希望作出解释。神学是教会的责任，以上主的名及为服务上主的子民而进行。神学在教会亦有先知性和批判性的角色。因此，一个真正的神学家不能够独立存在于教会之外，或反对教会。若然这样，神学家本身将会与神学讨论的根源与目的产生矛盾。神学的基础一定要建立在天主圣言上，并经常提醒人们走向真理的源头；这源头就是圣经里面的天主圣言，他也是临在于信众团体的天主圣言。

希望有愈来愈多中国教会的神学家能够参与建立中国神学。神学本地化也需要深厚的灵修与教会经验。个人在基督奥蹟内的沉浸，对产生新的神学是必需的，伟大的神学家都有很好的灵修。

中国神学家迄今的努力，可以说偏重人类学的文化，而少说社会学的文化。中国历史，尤其近百年的社会与政治历史，不能不是本地化神学的题材。1974年在比国鲁汶大学召开的神学会议已是一个开端。1979年二月香港的“中国神学探讨会”上，也有些研讨，但是还没有进入状况。而近些年来，不论中国大陆还是台湾、港澳都在面临着社会与政治经济的变迁，未来的中国神学这些方面不能没有神学反省，而且希望未来中国神学的路越走越宽。

第六章

结语



利玛窦来华四百多年过去了，但他的形象及所遗下的功业，对今日正在努力推行现代化的中国人来说显得正合时宜。特别是在梵二大公会议特有的开放及交谈的气氛下，利氏的神学思想和传教方法显得更有活力和实际。正如《教会传教工作法令》在描述基督徒应有的态度时，所说的：

“为使基督徒能够有效地提供基督的见证，他们应该谦敬仁爱和别人联合在一起；应该承认自己是共同相处的人群的一份子；应该藉着人类生活的各种事业与关系，参加文化与社会活动；应该熟悉地方的风俗及宗教传统；应该以欣然起敬的态度，去发掘蕴藏在这些事物中的圣道的种子……”^①

如同教父们对希腊文化所持的态度，利氏不偏不倚地坚信在基督内的信仰和信仰本地化的原则，这不但不会使中国文化受损，反而使它更丰盛完美。在他的中国籍门生中，有些成为朝廷中的大官，这些人深信，接纳基督信仰，绝非要背弃自己的文化，或削弱对国家及传统的忠诚，却促使他们为祖国献出更丰富及更有水准的服务。

由于对中国文化的主流——儒家文化采取亲和态度，并努力使基督宗教教义本地化，从而利玛窦的做法赢得了中国士大夫的赞许。出现了徐光启，李之藻，杨廷筠这样在全国有影响的教徒。利玛窦逝世以后虽有“礼仪之争”，他的路线受到了批评和冲击，但大多数中国教会人士还是坚持了利玛窦的路线，从而使基督宗教真正在中国扎下了根，成为继佛教之后传入中国并

^① 《教会传教工作法令》第十一节。

产生广泛影响的外来宗教。因此，利玛窦神父被称为中国天主教之父。因为，是他第一次系统地向中国士大夫介绍了天主教的基本教义，基本思路。他曾协助罗明坚撰写了中国第一份“天主十诫”，他还曾亲自动手统一了全国通用的经文，“天主教要”。他撰写的《天主实义》则系统地介绍了天主教的基本思想。正是他的努力，使中国天主教有了自己的基本教义和基本理论。

利玛窦神父创造性地理解天主教的神学思想，使其适应东方特点，从而使天主教在不失基本原则的前提下与本地思想相结合。他尊重中国人的习惯，允许中国教徒祭祖敬孔，这些是使天主教真正在中国得到发展的决定因素。利玛窦是梵二大公会议思想的最早提出者，是天主教神学思想史上的一个极为重要的人物。他积极推动天主教神职人员的本地化，他在世时就积极吸收中国人入教，并努力培养中国本地神职人员，第一位中国人主教罗文藻就是由耶稣会的利玛窦所培养出来的。

利氏的本地化思想和传扬福音的方法，也使教会透过如此高尚可贵的不同文化因素，变的更为丰裕。为中国而言，其民族的人性及文化价值的基本统一，愈来愈彰显于普世；海外所有华侨也承认这项统一。教会既然敏于理解每个国家精神方面的恩赐，则不能不重视到全球人口最多的中国人民是一个统一的实体，也是一个拥有崇高传统及生命活力的融合体，所以它同时也被视为一个伟大及富有前途和希望的民族、文化、宗教、科学等的和谐体。

利玛窦已逝世四百多年了，但是他的思想仍然是中国天主教

的重要思想遗产，直到今天仍然值得中国天主教学习和消化。因此，我们应珍惜利玛窦神父所留给人们的这份宝贵的思想遗产，去开创中国教会神学思想本地化的研究，为普世教会的神学发展注入新鲜的血液与活力。

**附：教宗若望保禄二世
和教宗本笃十六世
对利玛窦神学思想
和工作的认可**



在此笔者不想做任何的论述，希望读者从两位教宗演讲稿的字里行间，去了解和感受教会对利玛窦的神学思想和传教方法的认可和提倡。

一、教宗若望保禄二世的演说于 2002 年 10 月 24 日在罗马宗座额我略大学举行的利玛窦国际研讨会中，由大学校长耶稣会士佛兰哥伊莫达（Franco Imoda）发表。

一、可敬的女士先生们，我十分高兴，在这为纪念伟大的意大利传教士、人文学家、科学家、杰出的耶稣会士利玛窦神父到北京四百周年而召开的国际学术会议的机会上，向你们讲话。我特别向发起并筹备这次会议的宗座额我略大学校长及义中协会负责人致意。我竭诚欢迎出席会议的学者们，尤其是来自利玛窦神父第二祖国、中国的学者们。

我知道，这次罗马的会议，与最近在北京举行的一项重要的国际学术研讨会（10 月 14—17 日）有若干联系。那次会议的主题是“相遇和对话”，主要关于明末清初的中西文化交流，也同时注意到利玛窦神父在中国的无与伦比的成就。

二、今天的会晤，把我们的思想和心灵带到北京，这个现代中国的伟大首都、利玛窦时代的王朝京师。经过二十一年苦心孤诣钻研中国语言、历史、文化之后，利玛窦神父于 1601 年 1 月 24 日进入这座皇帝所在的京城。他在此备受礼遇，知识分子、达官显要和渴望向他学习他所擅长的科技新知的人都相继拜访他。这样，他在北京度过他的余年，1610 年 5 月 11 日去世，享年五十七岁，其间在中国将近有二十八年。记得：当利玛窦神父

刚到北京时，曾向万历皇帝呈上奏章，说自己是出家修道的人，不求朝廷任何特殊待遇，只希望能以他的才能和在“泰西”故乡所习得的知识为皇帝陛下效劳。皇帝的响应很积极，这对现代中国的天主教具有极大的意义与重要性。

四个世纪以来，中国极其尊敬“西泰子”利玛窦先生，时至今日人们仍以此名尊称利玛窦神父。他是历史与文化的先驱者，他把东方和西方、中华文化与文艺复兴的西欧文化、悠久辉煌的中国文明与欧洲世界连接起来。

我曾在“纪念利玛窦到中国四百周年（1582—1982）国际学术研讨会”上指出，利玛窦神父最大的贡献是在“文化交融”的领域上。他以中文精编了一套天主教神学和礼仪术语，使中国人得以认识耶稣基督，让福音喜讯与教会能在中国文化里降生（参阅 *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol V/3, 1982, Libreria Editrice Vaticana）。由于利玛窦神父如此道地的“做中国人中间的中国人”，使他成为大“汉学家”，这是以文化和精神上最深邃的意义来说的，因为他在自己身上把司铎与学者，天主教徒与东方学家，意大利人和中国人的身份，令人惊叹地融合在一起。

三、利玛窦神父与伟大的中国及天主教结有深厚的感情，也一直受着这两者的爱戴与尊重。在距他到北京四百年后的今天，我们不禁要问，他将给它们一些甚么讯息呢？

利玛窦神父在中国的作为至今依然新颖而具有现实意义，其原因之一是他从起初便对中国的全部历史、文明和传统培养出深厚的情感。一五九五年在南昌首次出版后立即博得普遍赞赏的“交友论”，以及在中国二十八年生涯中所缔结的宽广而深厚的友

谊，见证了他对那欢迎他的中国人民的忠实、诚恳及友爱。这样崇高的心情和态度来自他对中国文化的珍视。致使他去研究、诠释、说明古代的儒家传统思想，对中国经典提供一番新的评估。

此外，自利玛窦神父初次与中国人接触起，便将其传授科学与传扬福音的方法建立在两根支柱上，虽然后来历经种种内外的阻扰与误解，至死持守不渝。这两根支柱便是：第一，新加入天主教的中国基督徒，绝无必要减轻其对祖国的忠诚；第二，接受天主教有关天主奥迹的启示，非但不排斥中国古代传统中所产生并传授的真、善、美、圣，反而将它们提高到更为丰富和完美的境界。正如同几世纪前教父们在基督福音与希腊罗马文化相遇时所作的，利玛窦神父也以这种洞识为基础，在不断地寻求与这片大地广土上的知识分子彼此了解的共同立场上，有耐心地、有远见地进行信仰在中国文化融入的工作。

四、特别在最近几年来，中国人民以迈向社会进步作为他们的目标。天主教会关注并尊重这感人的冲劲和极有远见的计画，希望在促进和维护人权、人的价值、精神的及超验的使命上，谨慎地提供贡献。教会最关心的首要价值与目标，为现代中国亦然，那就是：团结互助，和平，社会正义，对全球化现象的明智处理，以及所有民族的文明进步。正如利玛窦神父，在北京，在生命的最后两年，编写“中国札记”，这部为外国人认识中国的先锋和基本著作时所写的，今日天主教也不要求中国及其领导者给予她任何特殊的待遇，她的唯一愿望是恢复对话，以建立以互相尊重及彼此深入认识为基础的关系。

五、我愿意以这位天主教会卓越的儿子为榜样，重申圣座深

深爱护和关怀中国人民。众所周知，过去，天主教曾在社会、经济和教育领域上表现卓越，也仍有不少困难。今天她希望让中国知道，天主教会热切希望再次为中国天主教徒和这个国家所有谦虚无私地服务。关于这一点，我不得不想起几世纪以来许多慷慨的男女传教士在传播福音和社会福利上的伟大工作：他们创立，许多重要的社会福利机构，特别是深受中国人民欢迎的医院和学校。

可惜，历史告诉我们，教会成员在中国的行为并非绝无过失。这是人性及其行为的限制的自然苦果，也是与复杂的历史事件和政治利益冲突的结果。尚有神学上的纷争激怒人心，也为福传工作带来大的麻烦。在近代历史的某时期曾出现一种依仗欧洲列强势力的“保教权”。往往限制了教会的行动自由，损害了教会在中国人民心目中的形象。这种种因素阻碍了教会在中国的进展，使教会不能为中国人民的好处，一心一意执行其创立者耶稣基督所赋予的使命。

我为这些过去的过错和缺陷深感难过。令我遗憾这些缺失竟让很多人以为天主教对中国人民缺乏尊敬和重视，以为教会对中国怀有敌意。我请求那些可能因天主教徒的行为而受伤害的人请求宽恕和谅解。

教会不应惧怕历史的真相，虽然怀著、内心的痛苦，也要为它的儿女的过失承担责任。这也包括对中国人民过去和现在的关系亦然。追求历史真相必须公正、彻底。这是学者们重要的工作，特别是诸位了解中国情况的学者也应参与贡献。我保证圣座随时愿意在这研究工作上与大家合作。

六、利玛窦神父写在他的《交友论》一书开端的那几句话，为今天，有新的适切性与重要性。他将希腊罗马的经典祖产及天主教信仰对友谊的省思移植到第十六世纪末叶的中国文化与文明当中，他把友谊定义为“我之半，乃第二我也”，故此“相须相佑，为结友之由”。

怀着对全体中国人民这种新而深刻的友谊，我期待及早建立起圣座和中华人民共和国之间交流与合作的具体途径。友谊借着接触、在喜乐和痛苦中同甘共苦、团结一致及互相援助而获得滋养。宗座诚愿做所有民族的朋友，与全世界每一位善心人士合作。

就历史而言，中国和天主教在某些方面的确不同，但绝非彼此对立。它们是今日世界上存在及运作最悠久的两个“机构”；性质虽有差异——一个是政治的、现实社会的；另一个是宗教的、精神的——两者却都拥有十亿的子女。毋庸置疑，圣座以普世天主教会的名义——我相信——也为了全人类大家庭的好处，祝望与中华人民共和国的当权者有某种形式的对话，一旦克服过去的误解，这样的对话能使我们为中国人民的福祉及世界的和平，携手合作。今日国际团体极其不安的时刻，要求所有的人都共同努力，一起建立并发展民族之间同情、友好及团结的关系。在这样的情势下，中华人民共和国与圣座之间关系的正常化无疑地会对人类的前途带来积极的影响。

七、对这一深具意义的历史事件所举行的恰当其时的庆祝，我再次表达我的喜乐；我期望并祈求天主，愿利玛窦神父在东方与西方、基督宗教与中国文化间所开辟的道路，能引发

相互对话的新机，使彼此在人性上、精神上增益。以这些美好愿望，我喜乐地给予你们各位我的宗座祝福：愿天主恩赐你们健康与幸福。

教宗若望保禄二世

2001年10月24—25日于梵蒂冈

二、教宗本笃十六世为马切拉塔教区揭开纪念耶稣会士利玛窦逝世四百年活动致函当地主教

作者：梵蒂冈电台 来源：梵蒂冈电台

2009 年 05 月 19 日

尊敬的克劳迪奥·朱廖多里弟兄，

马切拉塔、托伦蒂诺、雷卡纳蒂、钦戈利和特雷亚的主教

欣喜获悉贵教区安排了多项活动，在教会和非宗教范围纪念耶稣会的利玛窦神父逝世四百周年，他是于 1610 年 5 月 11 日在北京逝世的。在揭开这一特别禧年之际，我向您和整个教区团体致以亲切问候。

耶稣会士利玛窦 1552 年 10 月 6 日生于马切拉塔，信仰深湛并具有卓越的文化及科学才华，一生中用多年时间致力于西方和东方之间有成效的对话，同时以一种透彻的行动使福音在伟大的中华民族文化中生根。他的典范也是今天欧洲与中华文明之间有益相遇的模式。

因此，我也愿意分享对你们地区这位慷慨儿子的那些记忆，他是个服从教会的司铎和基督福音勇猛聪明的信使。提及他在科学和灵性上的热切活动，不能不被他所拥有的革新和独特才能所打动，而加以称赞，他以完全尊重的态度接近中国文化和精神传统以及所有一切。实际上，这种态度表现了他的传教工作是在数千年高贵的中华文明与基督信仰新事物之间寻求和谐的这一特征，由于福音是传给任何文化及宗教背景的人们获得救赎的普世

讯息，基督信仰新事物便是每个社会内部获得解放和真正更新的酵母。

此外，他从事使徒工作的独到之处和可以说是具有先知性的一面，无非是他对中国人、对他们的历史、他们的文化和宗教传统所抱的极大好感。只须提起他的“交友论”（De Amicitia）自1595年在南京首次出版就获得广泛成功，便可见一斑。你们的这位同乡在中国居住的28年中以他的使徒作风结交友谊，是对话和尊重他人信仰的楷模。正是藉着他尽力保持的尊敬和器重气氛，急于更好地了解当时中国的传统，他献出的友谊也得到了当地人民的回敬。尽管遇到困难和不被了解，利玛窦神父对传福音的这一风格至死忠贞不渝，可以说贯彻一种科学方法论和一种牧灵策略，这种策略所根据的是，一方面尊重当地健康的习俗，中国新教友在皈依基督信仰后不必将之放弃，另一方面意识到，启示的真理能够进一步发扬并补充这些习俗。正是从这一信念出发，正如教父们在福音与希腊—罗马文化相遇时所作出的，他在中国提供了基督信仰本地化的有远见的工作，不断寻求与那个国家的文人达致默契。

我热情祝愿为他举办的禧年活动，在意大利和中国举行的聚会、出版、展览、会议和其它文化活动，能够提供深入认识他的品格和事业的机会。效法他的榜样，使有不同文化和宗教人士生活其内的我们的团体能够在热诚款待和彼此尊重的精神中成长。让对马切拉塔这位高贵儿子的记忆为贵教区团体的信友也成为加固培养传教切望的理由，这种传教切望该当激励每位基督真门徒的生活。

可敬的弟兄，藉着热烈祝愿从 5 月 11 日揭开的禧年庆祝活动圆满成功的机会，我保证为此祈祷，在呼求中华之后圣母玛利亚以母亲的身份转祷之际，我向您及协助您牧职的人衷心地颁赐我的降福。

2009 年 5 月 6 日于梵蒂冈

本笃十六世

主要参考文献

安田朴著，耿昇译，《中国文化西传欧洲史》，北京，商务印书馆，2000年。

《白话四书五经》（上、下），岳麓出版社，1994年。

白诗朗（Be时 Hong, John），《普天之下：儒基对话中的范式转化》（All under Heaven: Transforming paradigms in Confucian-Christian dialogue）纽约：纽约州立大学出版社（SUNY）1994

白诗朗（Be时 Hong, John），《波士顿儒学》（Boston Confucianism），北京：中国广播电视出版社，1995年。

白诗朗（Be时 Hong, John），《儒学道路的转变》（Transformations of the Confucian Way）。牛津：Westview 出版社，1998

白安理（U mberto B resciani），《复兴儒学——新儒家运动》（Reinventin Confucianism; the New Confucian Movement），台北，台北利氏学社，2001n2。

白晋（JoachimBouvet）（法）（冯作民译），《清康干两帝与天主教传教史》，台北：光启出版社，1977年。

《白虎通》，《哈佛燕京学社汉学引得》（Havard - Yenching Institute Sinological Index Series）之“白虎通”，授权影印，台北：汉学研究，1966年。

蔡仁厚，《会通与转化——基督教与新儒家的对话》。台北：宇宙光出版社，1985年。

蔡仁厚，《儒家思想的现代意义》，台北，文津出版社，1987年。

蔡仁厚，《王阳明哲学》，台北：三民书局，1983年。

蔡仁厚、周联华、梁燕城著，《会通与转化——基督教与新儒家的对话》，

- 台北：宇宙光出版社，1986年。
- 陈来、甘阳主编，《孔子与当代中国》，北京：三联书店，2008年。
- 陈来，《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，北京，三联书店，1996年。
- 陈烈，《中国祭天文化》，北京，宗教文化出版社，2000年。
- 陈子展，撰述，《楚辞直解》，江苏古籍出版社，1983年。
- 陈村富，主编，《宗教与文化论丛》，北京：东方出版社，1995年。
- 成中英，《儒学与理学新说》（New Dimensions of Confucian and Neo - Confucian Philosophy），奥尔巴尼：纽约州立大学旧：版社（SUNY），1991年。
- 成中英，《中国哲学的现代化与世界化》。台北：经联出版社 1994
- 成穷、周邦宪合译，《论神圣》（The Idea of the Holy），成都：四川人民出版社，1995年。
- 戴震，《孟子字义疏证》，北京，中华书局，1982年。
- 邓国治，《中华文化与圣经教训之对比》，台北，中国学园传道会出版社，1986年。
- 邓云特，《中国荒政史》，上海，上海书店，1984年。
- 丁山，《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社，1988年。
- 董丛林，《龙与上帝——基督教与中国传统文化》，北京，三联书店，1992年。
- 董小川，《儒家文化与美国基督教新教文化》，北京，商务印书馆，1999年。
- 杜维明、段德智译，《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》，武汉，武汉大学出版社，1999年。
- 段琦，《奋进的历程：中国基督教的本色化》，北京，商务印书馆，2004年。

樊浩,《中国伦理精神的现代建构》,南京,江苏人民出版社,1997年。

樊洪业,《耶稣会士与中国科学》,北京,中国人民大学出版社,1992年。

方豪,《中国天主教史人物传》,北京,中华书局,1988年。

费赖之(Aloysius P. Fister)著,冯承钧译,《在华耶稣会士列传及书目》,北京,中华书局,1995年。

费尔巴哈著,王太庆译,《宗教的本质》,商务印书馆,1999年。

冯友兰,《新理学》。长沙:商务印书馆,1939年。

冯友兰,《新唯识论》。重庆,商务印书馆1944。

冯友兰,《新原道》,重庆,商务印书馆,1945。

冯友兰,《中国哲学简史》(A Philosophy),纽约:Macmillan出版社,1948。

富育光,《萨满教与神话》,辽宁大学出版社,1990年。

富育光,《论萨满教的天穹观》,吉林人民出版社,1988。

高瑞泉,主编,《中国近代社会思潮》,上海,华东师范大学出版社,1996年。

耿昇,《中国与基督教》,上海,上海古籍出版社,2003年。

郭卫东,《中土基督》,昆明,云南人民出版社,2001年。

郭清香,《耶儒伦理比较研究——民国时期基督教与儒教伦理思想的冲突与融合》。北京

戈阿于、陈烈、和开祥,主编,纳西族东巴文学集成《祭天古歌》,中国民间文艺出版社,1988年。

顾卫民,《基督教与近代中国社会》,上海:上海人民出版社,1996年。

顾卫民,《基督教与近代中国社会》,上海,上海人民出版社,1996年。

顾卫民《中国天主教编年史》,上海,上海书店出版社,2003年。

韩承良,《中国天主教传教历史》,台北:思高圣经学会出版社,1994年。

- 汉斯·昆，周艺译，《世界伦理构想》，北京，三联书店，2002年。
- 何光沪、许志伟，主编，《对话：儒释道与基督教》，北京，社会科学文献出版社，1998年。
- 何光沪、许志伟主编，《对话二：儒释道与基督教》，北京，社会科学文献出版社，2001年。
- 何光沪，《对话二：儒释道与基督教》，北京，社会科学文献出版社，2001年。
- 何世明，《从基督教看中国孝道》，北京，宗教文化出版社，1999年。
- 何世明，《基督教与儒学对话》，北京，宗教文化出版社，1999年。
- 何世明，《融贯神学与儒家思想》，北京，宗教文化出版社，1999年。
- 何世明，《基督教儒学四讲》，北京，宗教文化出版社，2000年。
- 何世明，《世明文选集》，卷1《基督教与儒学对话》，北京：宗教文化出版社，1996年。
- 何世明，《世明文选集》卷3《中国文化中之有神论与元神论》，北京：宗教文化出版社，1996年。
- 何世明，《世明文选集》卷4《从基督教看中国孝道》。北京：宗教文化出版社，1996年。
- 何世明，《世明文选集》卷5《融贯神学与儒学思想》，北京：宗教文化出版社，1996年。
- 胡卫清著，《普遍主义的挑战：近代中国基督教教育研究（1877—1927）》，上海，上海人民出版社，2000年。
- 黄得时，注译，《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，台北，辅仁大学出版社，1983年。
- 郝大维（Hall, David L.）与安乐哲（Ames, Roger T.），《孔子思想探微机》（*ThirikingThrough Confucius*），纽约：纽约州立大学出版社（SUNY），1987年。

贺麟,《文化与人生》,北京:商务印书馆,1988。

何新,《诸神的起源》,三联书店,1986年。

黄保罗,《汉语学术神学——作为学科体系的基督教研究》,北京,宗教文化出版社,2008年。

胡厚宣,主编,《甲骨文与殷商史》,上海古籍出版社,1983年。

江文汉,《中国古代基督教及开封犹太人》,上海:知识出版社,1982年。

江主盛等主编,《桥:科学与宗教》,北京,中国社会科学出版社,2002年。

江文汉,《明清间在华的天主教耶稣会士》,上海,知识出版社,1987年。

金成慧(Sung-Hae Kim),《义人与圣人:圣经以色列与古典中国的理想人格之比较》,首尔,西江大学出版社,1985年。

金岳霖,《论道》,上海,商务印书馆,1940年。

孔汉思(HansKling)/秦家璐(JuliaChing)合著,《中国宗教与基督教》(Christianity Religions),伦敦,SCM出版社,1993年。

蓝吉富、刘增贵,主编,《中国文化新论:宗教礼俗篇——敬天与亲人》,台北,联经出版事业公司,1983年

雷立柏,《论基督之大与小:1900—1950年华人知识分子眼中的基督教》,北京,社会科学文献出版社,2000年。

雷立柏,《张衡,科学与宗教》,北京,社会科学文献出版社,2000年。

雷雨田,《上帝与美国人——基督教与美国社会》,上海,上海人民出版社,1994年。

列维·斯特劳斯,《野性的思维》,(法)著,商务印书馆,1987年。

李之藻著,吴相湘编,《初函》(《天学初函》1626年),6卷本。第23篇《中国史学丛书》,台北:学生巨书局,1965年。

李美基与鲍博瑞(Broadberry, RichardE.),《孔子未解开的谜》,台北:橄榄基金会,1997年。

- 李天纲,《中国礼仪之争》,上海,上海古籍出版社,1998年。
- 李泽厚,《中国古代思想史论》,北京,人民文学出版社,1985年。
- 李福全,《先秦文化史》,著,岳麓书社,1996年。
- 李美基著、陈维德等译,《上帝给中国人的应许》,台北,道声出版社,2001年。
- 李申,《中国上帝的起源》,《寻根》,1994年第1期。
- 李宽淑,《中国基督教史略》,北京,社会科学文献出版社,1998年。
- 《利玛窦中文著译集》,上海,复旦大学出版社,2001年。
- 利玛窦与金尼阁,何高济等译,《利玛窦中国札记》,北京:中华书局,2001年。
- 梁漱溟,《东西文化与其哲学》,上海商务印书馆,1929。
- 凌纯声,《中国边疆民族与环太平洋文化》,台湾联经出版事业公司,1979年。
- 梁启超,《清代学术概论》,北京,东方出版社,1996年。
- 梁启超,《中国近三百年学术史》,北京,东方出版社,1996年。
- 林天民,《基督教与现代世界》,台北,台湾商务印书馆股份有限公司,1988年。
- 林治平,主编,《近代中国与基督教论文集》,台北,宇宙光出版社,1981年。
- 刘小枫,主编,《道与言:华夏文化与基督教文化相遇》,上海,三联书店,1995年。
- 刘小枫,《道与言——华夏文化与基督文化相遇》,上海,上海三联书店,1995年。
- 刘述先(Shu-hsien Liu),《当代新儒家可以向基督教学些什么》,台北:学生书局,1989年。
- 刘述先与爱莲心(Allinson, Robe 此 E.),《和谐与冲突》(Harmony and

- Strife: Contemporary Perspectives: East and West), 香港: 香港中文大学出版社 1988 年。
- 陆德阳,《流民史》,上海,上海文艺出版社,1997 年。
- 吕大吉,《宗教学通论新编》(上、下),北京,中国社会科学出版社,2002 年。
- 龙华民(Longobardo, Niccolo),《论中国宗教》(Traite sur quelques points de la religion des Chinois),复兴书院刻书处,1701 年。
- 林中泽,《晚明中西性伦理的相遇》,济南,广东教育出版社,2003 年。
- 林尹,《周礼今注今译》,书目文献出版社,1985 年。
- 罗光,《中外历史哲学之比较研究》,台湾中央文物供应社,1982 年。
- 罗光,《教廷与中国使节史》,台北,传记文学出版社,1982 年。
- 罗光,《利玛窦传》,台湾:辅仁大学出版社,1982 年。
- 罗光,《天主教在华传教史集》,台中,光启出版社,1967 年。
- 阮仁泽、高振农,主编,《上海宗教史》,上海,上海人民出版社,1992 年。
- 南怀瑾《禅宗与道家》,复旦大学出版社,1991 年。
- 南怀瑾,《易经杂说》,中国世界语出版社,1996 年。
- 南乐山(Rebert C. Neville)著,辛岩、李然译,《在上帝面具的背后——儒道与基督教》,北京,社会科学文献出版社,1999 年。
- 任继愈,主编,《中国哲学史》(一、二、三),人民出版社,1966 年。
- 任继愈,《老子全译》,成都:巴蜀书社,1992 年。
- 任继愈,《儒教问题 争论集》,北京,宗教文化出版社,2000 年。
- 司马迁,《史记》(汉),中州古籍出版社,1994 年。
- 《四书五经》(上、下卷),北京古籍出版社,1994 年。
- 施密特,《原始宗教与神话》,上海文艺出版社,1987 年。
- 石若瑟(Sebes, Joseph S. J.),《利玛窦的前辈》,芝加哥,罗耀拉大学出

- 版社，1988 年。
- 沈善洪、王凤贤著，《中国伦理学说史》（上），杭州：浙江人民出版社，1985 年。
- 沈定平，《明清之际中西文化交流史》，北京，商务印书馆，2001 年。
- 孙星衍，编撰，《尚书今古文注疏》（上、下），中华书局出版，1986 年。
- 孙振声，《白话易经》，星光出版社，1981 年。
- 孙尚扬，《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社，1994 年。
- 孙再生，《中国道统思想与基督真理》，台北，弘智出版社，1985 年。
- 苏舆撰、钟哲点校，《春秋繁露义证》，北京，中华书局，1992 年。
- 徐中舒，主编，《甲骨文字典》，四川辞书出版社，1990 年。
- 徐旭生，《中国古史的传说时代》，文物出版社，1985 年。
- 唐君毅，《中国文化之精神价值》，台北：正中书局，1953 年。
- 汤一介，《论利玛窦汇合中西文化的尝试》，见《儒释道，基督教，与中国文化》，Geo 耶 F，McLean 译，北京大学—斯坦福大学联合出版，1990 年。
- 汤一介，《论儒家哲学中的内在性与超越》见《季羨林教授 80 华诞纪念论文集》，北京：北京大学出版社，1991 年。
- 汤一介，《基督教与明末儒学》，北京，东方出版社 1991。
- 汤开建，《顺治时期天主教在中国的传播与发展》，北京，中国广播电视出版社，2001 年。
- 田立克（Paul Tillich），《系统神学》（Systematic Theology），芝加哥：芝加哥大学出版社，1951 年。
- 钱时惕，《科学与宗教关系及其历史演变》，北京，人民出版社，2002 年。
- 秦家盐、孔汉思著，吴华译，《中国宗教与基督教》，北京，三联书店，1990 年。
- 王赐生，《中国文化与圣经综合研究》，机达拉斯（Dallas）Philman 出版

- 社，1995 年。
- 王晖，《论商代上帝的主神地位及其有关问题》，《商丘师专学报》，1999 年第 1 期。
- 王森洋、范明生，主编，《东西方哲学比较研究》，上海，上海教育出版社，1994 年。
- 韦政通，《儒家与现代化》，台北，水牛出版社，1989 年。
- 魏外扬，《宣教事业与近代中国》，台北宇宙光出版社，1985 年。
- 文组编，《明清史国际学术讨论会论文集》，天津，天津人民出版社，1982 年。
- 吴孟雪、曾丽雅，《明代欧洲汉学史》，北京，东方出版社，2000 年。
- 吴霓，《中国古代私学发展诸问题研究》，北京，中国社会科学出版社，1996 年。
- 吴雁南，主编，《清代经学史通论》，昆明，云南大学出版社，2001 年。
- 吴明杰，《基督教与中国文化的相遇》(Points of Contact between Christianity and Chinese Culture)，香港，道声出版，1990 年。
- 夏雅文，《儒学》，旧金山 Harper 出版社，1995 年。
- 萧一山，《清代通史》(卷上)，上海，商务印书馆，1932 年。
- 谢和耐 (Jacques Gernet)，《中国和基督教》(China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures)，纽约，牛津大学出版社，1985 年。
- 谢和耐著，耿昇译，《中国与基督教：中西文化首次撞击》，上海，上海古籍出版社，2003 年。
- 谢和耐著、于硕等译，《中国文化与基督教的冲撞机》沈阳，辽宁人民出版社，1989 年。
- 熊月之，《西学东渐与晚清社会》，上海，上海人民出版社，1994 年。
- 休斯顿·史密斯著，刘安云译、刘述先校订，《人的宗教》，海口：海南出版社，2001 年。

- 徐光启,钟鸣旦、杜鼎克、黄一农与祝一平合编,《增订徐文定公集》,《徐家汇藏书楼明清天主教文献》,5卷,台北:辅仁大学出版社。1996年。
- 徐松石,《基督教与中国文化》,香港:浸信会出版社,1991年。
- 徐复观,《中国人性论史·先秦篇》,上海,一联书店,2001年。
- 徐宗泽编著,《明清间耶稣会士译著提要》,北京,中华书局(影印),1989年。
- 许志伟,《基督教神学思想导论》,北京,中国社会科学出版社,2001年。
- 许志伟、赵敦华,主编,《冲突与互补一二基督教哲学在中国》,北京,社会科学文献出版社,2000年。
- 许志伟与赵敦华,《冲突与互补:基督教哲学在中国》,北京,社会科学文献出版社,2000年。
- 许悼云,《西周史》,三联书店,1994年。
- 颜炳罡,《心归何处——儒家与基督教在近代中国》,济南,山东人民出版社,2005年。
- 姚民权、罗伟虹,《中国基督教简史》,北京:宗教文化出版社,2000年。
- 姚新中著、赵艳霞译,《儒教与基督教一仁与爱的比较研究》,北京,中国社会科学出版社,2002年。
- 姚新中,《儒学与基督教:仁与爱的对比》(Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape),Sussex Academic Press出版社,1997年。
- 姚新中,《儒学简论》(An Introduction to Confucianism),剑桥:剑桥大学出版社,2000年。
- 姚兴富,《耶儒对话与融合——教会新报(1868—1874)研究》,北京:宗教文化出版社,2005年。
- 于丹,《论语心得》,北京,中华书局,2007年。
- 袁步佳,《老子与基督》,北京,中国社会科学出版社,1997年。

袁珂,《中国古代神话》,北京,中华书局,1981年。

赵诚编著,《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年。

张力与刘鉴唐,《中国教案史》,成都:四川社会科学院出版社,1987年。

张立文,《中国哲学范畴发展史》(天道篇),北京,中国人民大学出版社,1988年。

张国刚,《明清传教士与欧洲汉学》,北京,中国社会科学出版社,2001年。

张明喜,《神秘的命运密码——中国相术与命学》,上海,三联书店,1992年。

张奇伟,《亚圣精蕴——孟子哲学真谛》,北京,人民出版社,1997年。

张晓林,《天主实义与中国学统:文化互动与诠释》,学林出版社,2005年。

张西平,《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》,北京,东方出版社,2001年。

庄祖鲤,《契合与转化:基督教与中国文化更新之路》,台北,雅歌出版社,1998年。

郑光,《夏文化研究论集》,(二里头遗址的发掘),中华书局,1991年。

《中国文化史词典》,浙江古籍出版社,1987年。

《中国文化史三百题》,上海古籍出版社,1987年。

卓新平,《基督宗教论》,北京,社会科学文献出版社,2000年。

卓新平,《宗教理解》,北京,社会科学文献出版社,1999年。

卓新平,编著,《宗教与文化》,北京,人民出版社,1988年。

卓新平,主编,《宗教比较与对话》(第一辑),北京,社会科学文献出版社,1999年。

卓新平,主编,《宗教比较与对话 H 第二辑》,北京,社会科学文献出版社,2000年。

卓新平，主编，《宗教比较与对话 H 第三辑》，北京，宗教文化出版社，2001 年。

朱嘉，《周易本义》，上海古籍出版社，1987 年。

朱天顺，《中国古代宗教初探》，上海，上海人民出版社，1982 年。

朱维铮，主编，《基督教与近代文化》，上海，上海人民出版社，1994 年。

宗力、刘群，《中国民间诸神》，河北人民出版社，1986 年。

英文参考书目

BIBLIOGRAPHY

- Aguirre, Alfonso. *Christ Layman: Towards Renewal of Theology for the Laity in the Church*. Manila: Asian Social Institute, 1986.
- Aikman, David. *Jesus in Beijing*. Washington: Regnery Publishing, 2004.
- Amaladoss, Michael. *Mission Today*. Gujarat: Sathya Prakash, 1989.
- Angel, Sanz Arribas. *The Laity and the Religious: Toward the Church of the Future*. Quezon City, Philippines: Claretian Publication, 1988.
- Baillie, John. *The Idea of Revelation in Recent Thought*. New York: Columbia University Press, 1956.
- Boff, Leonardo. *Holy Trinity, Perfect Community*. New York: Maryknoll, 2000.
- Buckley, James J. *Seeking The Humanity of God: Practices, Doctrines, and Catholic Theology*. Collegeville, Minnesota: The Order of St. Benedict, 1992.
- Butt, Howard. *At The Edge of Hope: Christian Laity in Paradox*. New York: The Seabury Press, 1978.
- Chang, Chi-yun, *Confucianism: A Modern Interpretation*, Taipei, China Academy, 1980.
- Carrier, Herve. *Evangelizing the Culture of Modernity*. Maryknoll: Orbis Books, 1993.
- Carter, Warren. *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 1996.

- Chao, Jonathan and Chong, Rosanna. *A History of Christianity in Socialist China*, 1949—1997. Taipei: CMI Publishing Co., Ltd., 1997.
- Capra, Frifjof. *The Tao of Physics*. London: Flamingo, 1992.
- Ching, Julia. *Chinese Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1993.
- Chupungco, Anscar J. *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis*. Collegeville: The Liturgical Press, 1992.
- Congar, Yves. *Lay People in the Church: A Study for a Theology of Laity*. Westminster, Maryland: The Newman Press, 1965.
- Cooper, Norman P. *Collaborative Ministry: Communion, Contention, Commitment*. New York: Paulist Press, 1993.
- Craddock, Fred B. *Luke (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching)*. Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1990.
- Criveller, Gianni. *The Parable of Inculturation of the Gospel in China: A Catholic Viewpoint*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2003.
- Crollius, A. R. *Inculturation: Newness and Ongoing Process, in Inculturation: Its Meaning and Urgency*, ed. I. M. Walligo et Al, Africa, St. Paul Publication, 1986.
- Cushing, Richard J. D. D. *A Call to the Laity: Address on the Lay Apostolate*. Westminster Maryland: The Newman Press, 1957.
- Dalton, W. J. *Christ Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3. 18—4. —6.*
- Rome: PIB, 1965.
- Danker, Frederick W. *Jesus and the New Age: A Commentary on St. Luke's Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

- Davies, Margaret. *Matthew*. England; Sheffield Academic Press, 1993.
- David N. Power, *Foreward to Celebrating Jesus Christ in Africa: Liturgy and Inculturation* (Maryknoll; Orbis, 1998.
- Donovan, Vincent J. *Christianity Rediscovered: An Epistle from the Masai*. London; SCM Press, 1982.
- Donahue, John R. *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark*. Milwaukee; Marquette University, 1983.
- Doohan, Leonard. *The Lay-Centered Church: Theology and Spirituality*. Minneapolis, Minnesota; Winston Press, 1984.
- Dorr, Donal. *Mission in Today's World*. Maryknoll, New York; Orbis Books, 2000.
- Doyle, Dennis M. *The Church Emerging from Vatican II: A Popular approach to Contemporary Catholicism*. Mystic, Connecticut; Twenty-Third Publications, 19994.
- D'Souza, Peter Theodore. *The Laity in the Church*. Bajjodi, Mangalore; The Pastoral Institute of the Diocese of Mangalore, 1987.
- Dulles, Avery. *Models of the Church: A Critical Assessment of the Church in All Its Aspects, 2nd Ed.* Dublin; Gill and Macmillan Ltd. , 1988.
- _____. *Models of Revelation*. Garden City, New York; Doubleday & Co. , 1983.
- Edwards, Denis. *Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit*. New York; Maryknoll, 2004.
- Eno, Robert B. *Teaching Authority in the Church*. Wilmington, Delaware; Michael Glazier, Inc. , 1984.
- Era, John. *The Holy Spirit in the Bible: An Exploration from Genesis to Revelation*. London; Marshall Pickering, 1992.

- Esler, Philip Francis. *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*. Melbourne: Cambridge University Press, 1989.
- Ferreira, Johan. *Johannine Ecclesiology*. England: Sheffield Academic Press, 1998.
- Fitzmyer, Joseph A. *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching*. London: Geoffrey Chapman, 1989.
- Fries, Heinrich. *Revelation*. New York: Herder and Herder, 1969.
- Fuellenbach, John. *The Kingdom of God. The Message of Jesus Today*. Maryknoll: Orbis Books, 1995.
- Garland, David E. *Reading Matthew: A Literary and Theological Commentary on the First Gospel*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1995.
- Gottwald, Norman K. , ed. *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*. Maryknoll: Orbis Books, 1983.
- Gresh, Ted. ed. *Outline: A Core Course for Lay Leadership Formation*. Manila: Lay Formation Institute, 1976.
- Gross, J. "Ecumenism." *Dictionary of Theology*, ed. J. A. Komonchak. Dublin: Gill and Macmillan, 1987.
- Guitton, Jean. *The Church and the Laity*. New York: Alba House, 1964.
- Gu Yulu, *The Chinese Catholic Church: Past and Present*, Shanghai: Academy of Social Sciences, 1989.
- Hanson, Bradley C. *Introduction to Christian Theology*. Minneapolis: Fortress Press. 1997.
- _____ "Christological and Soteriological Foundations of Mission." *Following Christ in Mission: A Foundational Course in Missiology*, e-

- d. Sebastian Karotemprel et al. , eds. Boston: Pauline Books and Media, 1996.
- Harmer, Catherine M. *The Compassionate Community: Strategies that Work for the Third Millennium*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1998.
- Harrington, Wilfrid. *Mark*. Wilmington: Delaware: Michael Glazier, Inc. , 1979.
- Haughey, John C. , ed. *The Faith That Does Justice*. New York: Paulist Press, 1977.
- Jian, Bozan, et. al. *A Concise History of China*. Beijing: Foreign Language Press, 1981.
- Jung, Yong Lee. *The Trinity in Asian Perspective*. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Kaerotrumprel, Sebastian. ed. *Following Christ in Mission*, Pasay city, Daughter of St. Paul, 1995.
- Kasper, Walter. *Jesus the Christ* (New York: Paulist Press, 1972) .
 ———. *Theology and Church*. Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 1993.
- Kraemer, K. *Religion and the Christian Faith*. London, 1965.
- Knitter, Paul. *No Other name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.
- Kilgallen, John J. *A Brief Commentary on the Gospel of Mark*. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1989.
- Kloppenburger, Bonaventure. *The Ecclesiology of Vatican II*. Chicago, Illinois: Franciscan Herald Press, 1974.
- Kostenberger, Andreas J. *The Missions of Jesus and the Disciples Accord-*

- ing to the Fourth Gospel*. Grand Rapids, Michigan; William B. Eerdmans Publishing Co. , 1998.
- Kraemer, Hendrik. *A Theology of the Laity*. London; Lutterworth Press, 1962.
- Kyung, Chung Hyun. *Struggle to be the Sun Again*; Introducing Asian Women's Theology. Maryknoll; Orbis Books, 1991.
- Labayan, Bishop Julio X. *Revolution and the Church of the Poor*. Philippines; Co-Published by Socio-Pastoral Institute and Claretian Publications, 1995.
- Leeuwen, Gerwin Van, *Fully Indian and Authentically Christian*, Bangalore National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, 1990.
- Lakeland, Paul. *The Liberation of the Laity; In Search of an Accountable Church*. New York; The Continuum International Publishing Group, Inc. , 2002.
- Lam, Anthony S. K. *The Catholic Church in Present-Day China; Through Darkness and Light*. Leuven; Ferdinand Verbiest Foundation, 1997.
- Lane, Dermot. *Foundations for a Social Theology; Praxis, Process and Salvation*. Dublin; Gill and Macmillan, 1984.
- Larkin, William J. and Williams, Joel F. eds. *Mission in the New Testament; An Evangelical Approach*. Maryknoll, New York; Orbis Books, 1998.
- Li, Da-ming, ed. 四書五經 *Si Shu Wu Jing*, (*The Four Books and the Five Classics*) . Chengdu, Ba Shu Press, 1996.
- Lohfink, Gerhard. Translated by John P. Galvin. *Jesus and Community; The Social Dimension of Christian Faith*. Philadelphia; Fortress Press, 1984.
- _____. "Proclamation." *Following Christ in Mission; A Foundational Course in Missiology*, ed. Sebastian Karotemprel et al. , eds. Boston;

- Pauline Books and Media, 1996.
- Luzbetak, Louis J. *The Church and Cultures*. Maryknoll: Orbis Books, 1993.
- MacInnis, Donald E. *Religion in China Today: Policy & Practice*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989.
- Macquarrie, John. *The Faith of the People of God: A Lay Theology*. New York: Charles Scribner's Sons, 1972.
- McElvaney, William K. *The People of God in Ministry*. Nashville, Tennessee: Abingdon, 1986.
- Menamparampil, Thomas. "What is new about New Evangelization?" *Oriens Terra* 288 (May 1998): 175—181.
- _____. *Mission Theology: An Introduction*. Sankt Augustin: The Steyl Press, 1987.
- Miller, Paula Jean. *Members of One: Prophets, Priests, and Kings—An Ecclesiology of Mission*. New York: St. Pauls, 1999.
- Mutiso-Mbinda, John. "Ecumenism and Evangelization." *Following Christ in Mission: A Foundational Course in Missiology*, ed. Sebastian Karotemprel et al., eds. Boston: Pauline Books and Media, 1996.
- Moltmann, Jurgen. *The Trinity of the Kingdom: The Doctrine of God*. San Francisco: Harper and Row, 1981.
- Moraleda, D. Torres, F. and Pineda, J. eds. *From Seduction to Mission: An Asia Commentary to Consecrated Life*. Quezon City: ICLA Publications and Claretian Publications, 1997.
- Motte, Joseph. *History of the Catholic Church in China*. Taiwan: Kuangchi Press, 1992.
- Newbegin, Leslie. *Trinitarian Faith and Today's Mission*. Richmond.

- Virginia: John Knox Press, 1964.
- _____, *Mission in Christ's Way*, World Council of Churches, Geneva 1987.
- Nichols, Aidan. *Holy Order: The Apostolic Ministry from the New Testament to the Second Vatican Council*. Dublin: Veritas Publications, 1990.
- O' Gara, James. ed. *The Layman in the Church*. New York: Herder and Herder, 1962.
- O' Meara, Thomas F. *Theology of Ministry*. New York: Paulist Press, 1983.
- Osborne, Kenan B. *Ministry: Lay Ministry in the Roman Catholic Church*. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1993.
- Parades, Jose Cristo Rey Garcia. *Celibacy Virginity for the Kingdom of God: Theology of Religious Life*. Quezon City, Philippines: Claretian Publications and ICLA Publications, 1995.
- Paredes, Jose Cristo Rey Garcia. *Consecrated Men and Women in the Mission of the Church: Theology of Religious Life*. Quezon City: ICLA Publications and Claretian Publications, 1996.
- Paredes, Jose Cristo Rey Garcia. *Fundamental Ecclesiology: A Historical and Theological Reflection*. Quezon City: ICLA and Claretian Publications, 2005.
- Paredes, Jose Cristo Rey Garcia. *Passion for Jesus Passion for Humanity, Consecrated Life Born from the Spirit*. Quezon City: ICLA and Claretian Publications, 2005.
- Paredes, Jose Cristo Rey Garcia. *Theology of the Forms of Christian Life in the Church*. Quezon City: ICLA Publications, 2005.
- Pennington, M. Basil. *Vatican II: We've Only Just Begun*. New York:

- The Crossroad Publishing Company, 1994.
- Perino, Renato. *Call to Holiness: New Frontiers in Spirituality for Today's Religious*. Bombay: St. Paul Publications, 1987.
- Piepkke, Joachim, ed. *Anthropology and Mission*. Sankt Augustin: Steylar Verlag, 1988.
- Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Directory. /or the *Application of Principles and Norms on Ecumenism*. Vatican City. (March 1993) .
- Rademacher, William J. *Lay Ministry: Theological, Spiritual, & Pastoral Handbook*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1991.
- Rahner, Karl. *The Church After the Council*. New York: Herder and Herder, Inc. , 1966.
- Rahner, Karl. trans. by Cecily Hastings and Richard Strachan. *Theology for Renewal: Bishops, Priests, Laity*. New York: Sheed and Ward Ltd. , 1964.
- Rahner, Karl, S. J. *Foundations of Christian Faith.* , trans. by W. Dych. New York: Crossroad, 1984.
- Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*, Boston: Beacon Press, 1967.
- Sanneh, Lamin. *Translating the Message*. The Missionary Impact on Culture. Maryknoll: Orbis Books, 1995.
- Schneiders, Sandra M. *Beyond Patching: Faith and Feminism in the Catholic Church*. New York: Paulist Press, 1991.
- Shorter, Aylward. *Theology of Mission*. Cork: The Mercier Press, 1966.
- Smith, W. Cantwell. *Towards a World Theology*. Philadelphia: The Westminster Press, 1981.
- Smith, D. Moody. *Johannine Christianity: Essays on Its Setting, Sources,*

- and Theology*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1989.
- Schillebeeckx, Edward. *The Church with a Human Face: A New and Expanded Theology of Ministry*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1985.
- Schnackenburg, Rudolf, trans. by W. J. O' Hara. *The Church in the New Testament*. New York: Herder and Herder, 1965.
- Second Religious Life Week in Manila. *Jesus: A Radical Discipleship (In the Context of Asia and the Philippines)*. Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 1993.
- Shaw, Russel. *Understanding Your Rights: Your Rights and Responsibilities in the Catholic Church*. Ann Arbor, Michigan: Servant Publications, 1994.
- Sloyan, Gerard S. *Secular Priest in the New Church*. New York: Herder and Herder Publication, 196
- Sofield, Loughlan and Juliano, Carroll. *Collaboration: Uniting Our Gifts in Ministry*. Notre Dame: Ave Maria Press, 2000.
- Standaert, Nicolas. *Inculturation, The Gospel and Cultures*. Manila: Saint Paul Publications, 1993.
- Suenens, Leon-Joseph Cardinal. *Corresponsibility in the Church*. New York: Herder and Herder, 1968.
- Sweetser, Thomas P. and Holden, Carlo M. *Leadership in a Successful Parish*. Kansas City: Sheed & Ward Publication, 1992.
- Tang, Edmond and Wiest, Jean-Paul, editors. *The Catholic Church in Modern China: Perspectives*. Maryknoll: Orbis Books, 1993.
- Theisen, J. P. *The Ultimate Church and the Promise of Salvation*. Colle-

- geville; St. John's University Press, 1976.
- Thiemann, Ronald F. *Revelation and Theology*. South Bend, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985.
- Thome H. Fang. *The Chinese Term of Life: the Philosophy of Comprehensive Harmony*. Hong Kong: the Union Press, 1956.
- Thompson, J. Milburn. *Justice and Peace: A Christian Primer*. Maryknoll: Orbis Books, 1997.
- Topel, L. John. *The Way to Peace: Liberation through the Bible*. Dublin: Gill and Macmillan, 1980.
- To, Thi Anh. *Eastern and Eestern Cultural Values: Conflict or Harmony?* Quezon City: East Asia Pastoral Institute, 1994.
- Uhalley, Stephen and Wu, Xiaoxin. eds. *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. New York: M. E. Sharpe, 2001.
- Union of Superiors General. *Consecrated Life Today: Charisms in the Church for the World*. Homebush, Australia: St. Pauls, 1994.
- Verkuyl, J. *Contemporary Missiology: An Introduction*. Grand rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Compnay, 1978.
- Wang, Xiaochao. *Christianity and Imperial Culture*. Koln, Netherlands: Brill, 1998.
- Wei Qingxi, *French Policy Towards Missionary Work in China*, Beijing: The Chinese academy of Sciences, 1991.
- Williamson, Lamar. *Mark (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching)* .Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1983.
- William Jenkinson and Helene O'Sullivan, ed. , *Trends in Mission toward the 3rd Millennium* , New York, Orbis Books, Maryknoll, 1991.

- Witvliet, Theo. *A Place in the Sun: An Introduction to Liberation Theology in the Third World*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.
- Wolanin, Adam. "The Trinitarian Foundation of Mission." *Following Christ in Mission: A Foundational Course in Missiology*, ed. Sebastian Karotemprel et al., eds. Boston: Pauline Books and Media, 1996.
- Wostyn, Lode. *Doing Ecclesiology: Church and Mission Today*. Quezon City: Claretian Publications, 1990.
- Yannoulatos, A. "Discovering the Orthodox Missionary Ethos." In I. Bria, ed. *Mart vria/Mission: The Witness of the Orthodox Church Today*. Geneva: Commission on World Mission and Evangelism, World Council of Churches, 1980.



（利玛窦与徐光启论道）

利玛窦：“我们至今，谨小慎微，和中国士大夫来往；他们都称我们为圣人。我希望我们至终常能保全这种声誉。如今在我们会士中，既有好几位品行端方，神学优秀的人，而且没有一人不勉力学习较高的中文程度。” 罗光，《利玛窦传》，208页。

利玛窦：“凡为善者必信有上尊者理夫世界”

陈侯光著报学刍言，自叙说：“近有大西国夷，航海而来，以享天学倡，其标号甚尊，其持躬甚洁，辟二氏而崇孔子，世或喜而信之，且曰圣人生矣。”

徐光启：“先生（利玛窦）之学，略有三种，大者修身事天，小者格物穷理，物理之一端别为象教”

教宗若望保禄二世：“他是历史与文化的先驱者，他把东方和西方、中华文化与文艺复兴的西欧文化、悠久辉煌的中国文明与欧洲世界连接起来。”

教宗若望保禄二世：“他（利玛窦）在自己身上把司铎与学者，天主教徒与东方学家，意大利人和中国人的身份，令人惊叹地融合在一起。”

教宗若望保禄二世：“愿利玛窦神父在东方与西方、基督宗教与中国文化间所开辟的道路，能引发相互对话的新机，使彼此在人性上、精神上增益。”

教宗本笃十六世：“他（利玛窦）是个服从教会的司铎和基督福音勇猛聪明的信使。”

教宗本笃十六世：“效法他的榜样，使有不同文化和宗教人士生活其内的我们的团体能够在热诚款待和彼此尊重的精神中成长。”