

编者致言

中国学，亦称汉学，对西方人来说，是“中学”，即关于中国的学问；对中国人来说，尽管它研究的是中国，因为是西人所为，仍属“西学”之列。故中国学乃是西人的“中学”，中人的“西学”。

中国大规模地学习研究西方，翻译介绍西方著作，历经百年兴衰，今天又一次掀起新潮，无疑，这有助于中国从传统文明走向现代文明的进程。然而中国本身即是一个庞大而复杂的研究对象，我们自己所作的探寻成绩斐然，也是责无旁贷，同时鉴于此中国早已引起了西方学者，当然也包括其他学者的密切关注。当今西方的中国学著作汗牛充栋，汉学中心彼此呼应，汉学专家、中国通层出不穷，研究领域不断扩展。中国学日渐发达，一则表明中国之于世界举足轻重，二则于我们自身对自己的研究不无裨益。

关于中国的探寻，国人身居其中不免有不识和识之未清之处，看看他人对中国的研究，当如镜对己。按理，今日西学东渐潮中当有此“中学”之浪头，惜过去国内对国外这门学问的研究少有全面系统的译介，致使大家观察中国问题的视野受到限制，为了消除此弊，社会文化开发研究所、四川外语学院、辽宁人民出版社诸位同仁组织力量，披沙拣金，选择翻译了部分中国学名著，选题中注重遴选切近现实的书目，以期对我国的现代化建设有所助益。然必须言明的是，西人看中国，因其文化和观念的差异，必然有种种失误和偏颇。这种真知灼见和

谬误杂陈并处的**事实**，是学术著作中经常出现的现象。鉴于这种情况，我们在参考阅读这些学说时，不能不有一个清醒的头脑、批判的头脑。

中国的现代化，有赖于全体国民的精诚奋斗，参考借鉴西方成果，丰富发展自己，可谓必由之路。期望“中国学汉译名著丛书”能为此举尽一臂之力，不负一番辛苦，此愿足矣。

社会文化开发研究所

中国学汉译名著编委会

一九八九年春

序

本书研究的对象是中国。它的主题不是中国的基督教史，因为关于基督教在中国的传教史已有大量的著作，本书研究的是中国人对基督教的反应，相对来说这是个新的领域。有不少的人都听说过耶稣会士如何叩开中国的大门，使中国人改变信仰，但很少有人知道中国人对基督教曾有过哪些看法。作者的创作意图一方面是为了满足读者的好奇心，一方面是试图解答一个具有普遍意义的问题：中国人在17世纪首次接触“天主教义”（在结束论战和代之舆论一律之前）时的反应，在多大程度上显示了西方和中国在世界观上的根本差异？

无疑，这对很多人来说不成其为问题，我们那种在所有时代和所有社会都有效的含蓄心理学足以解释一切。对耶稣会士来说，中国人同其他人一样都是人，也就是说跟他们自己一样，只不过是迷信和伪理念所腐蚀，以致竟然对启示录茫无所知。当务之急在于使他们走出迷津。而如果基督教在中国毫无建树，如果它成为猛烈攻击的目标，那只能说明对中国人的思考不当。基督教是一种要求移风易俗怀疑成规的宗教，这首先预示着有冒破坏现存秩序的危险。以往，人们只看到佛教僧侣的嫉妒，后者把传教士当作危险的竞争者；只看到中国天文机构官僚的怨恨，因为他们受到进入宫廷的耶稣会数学家的排挤；或是只看到传教士与中国士大夫阶层间为争夺平民的抗衡，以及传教士的布道与异族觊觎中国间的联系。人们往往把反对基督教的人看作是敌视所有新观念的恐外和仇外的保守派，而把那

些同情传教士或进而接受洗礼的人看作是对中国传统更富有独立精神和面向世界的人。人们甚至把基督教同现代性相联系。但那样的命题是同事实相矛盾的：当第一次接触取得成功后，耶稣会士从16世纪末到1630年左右在中国确实掀起了一场波澜壮阔的运动，人们寄予殷望和同情；但他们所赢得的归信者却远少于从这种热烈的战场而所能预期的人数。

教士的处境是艰难的。在信教的人中表现最好的往往是那些从小在传教士自己的学校内培养出来的人。史文森神父（Rev. Father Vincent Shih）观察到：

“个人对集团的依附，而集团向传统的屈服……这使一个传统社会的个体成员不可能接受任何新鲜事物，包括福音在内。不管怎样，19世纪末的传教士们发现自己身陷如下的两难境地：为了使基督教容易为中国人接受，他们不得不或是压制启示中新奇的东西，或是变更中国社会的性质。当他们哪个也行不通时，他们建立了‘基督村’。”^①

于是，传教士的活动只有在远离华夏环境的一定范围内才真正是有效的。

但是，社会总是建立在一大堆为社会全体成员所接受的传统基础上的，这是任何社会的属性而不单是所谓“传统社会”的属性，尽管成员们对这些传统的特殊性几乎没有察觉。这些传统在历史中开始变得根深蒂固，成为社会行为、思想方法和感情以至语言的内在组成部分。正象中国的士大夫阶层一样，传教士也是一种完整文化的不自觉的载体。他们所以如此经常地遇到翻译上的困难，原因就在于他们有不同的语言，不同的

^① 史文森：《基督教远征史》绪言第49页。

逻辑，不同的世界观和人生观。

因而毋庸置疑，哪个地方传教士的布道活动引起人们疑虑，那里的中国人就会对任何新的事物产生恐慌。反过来也一样，如果中国的宗教人士，去到17世纪的欧洲布讲一种声称是普世性的宗教，人们更不知道会有什么样的反应。然而不论如何，人们除了简单接受这种明显的事实外，还是可以通过收集和分析中国人对传教士言行的评论，看到他们在解释上的混乱，同时也可看看传教士在考察中国人的概念时所犯的错误。这是一个饶有兴味的题目，因为它正是环绕着1600年，在两个完全相互独立发展起来的伟大文化之间的第一次真正实质性接触。^①我们对前哥伦布文化知之甚微，要拿那个时期的文明来同中国这样一个早在10世纪就有了印刷术的国家的汗牛充栋的史料相比，是不可能做到真正比较的。

中国是位处喜马拉雅山大屏障另一边的人类和地理整体的一个组成部分。与中国相比，位跨恒河流域和地中海之间地区的文化可说是具有近亲关系的相似，这种相似无疑导源于交换和人口移动的相对简便。印欧语系的扩伸和这一广大地区内的社会制度可以证明这一点。执行重大功能的丰富多彩的神话，大量而细腻的对诸神的描写，对灵魂、个人超度、渎神以及宗教罪概念的发挥，所有这些特征都可以在印度到地中海沿岸一带找到。在这些区域内，人是神学的人。而对中国就不能这样说了，尽管宗教现象在中国也和别处一样具有重要意义，但宗教在中国的地位和功能是不同的。

^① 按基督教在中国的历史，习惯上可追溯到7至9世纪在唐朝首都设置的景教徒社区，还有14世纪初在元大都建立的天主教大主教管区。但这都是历史上昙花一现的例子。只有景教似乎还起过一些影响，但它仍然是叙利亚血统的商人的宗教。

显然这不单纯是个宗教问题，宗教不可能同其他事物截然隔离。如果我们考虑到语言上的差异，社会形态和道德规范，政治和哲学，以及必然在基督教的欧洲与中国间造成隔阂的宗教传统间的差异，那就不难看出，在首次接触中出现的问题不可能局限在人们曾试图把各种问题都归诸其内的狭隘框架，即归诸于哪个传教团的问题。不管你喜欢不喜欢，构成问题的正是整个过去。即使有人接受罗杰·巴斯蒂德的论题，认为基督教是独立于它在希腊-罗马文化中的化身之外的，但事实仍然是：有助于构成基督教的东西，如一个永存的灵魂同易腐的肉体间的本质对立，上帝的王国与世俗的世界，代表永恒的和不可改易的真理的上帝概念，“道成肉身”的信条，所有这些对于继承了希腊思维方式的人来说，要比完全属于另一传统的中国人容易理解得多。

传教士们自己不是不了解这一点。1610年在北京去世的耶稣会传教团奠基人利玛窦，深深懂得必须首先启迪中国人的推理能力，也就是要分清本质与偶然，精神的灵魂与物质的肉体，创造者与他的创造物，道德的善与自然的善。不这样就无法有效传播基督真理。逻辑同宗教的信条是不可分离的，而中国人似乎缺乏逻辑。传教士们恐怕从未想到，他们所认为的中国人的迂腐，实际上不仅是不同的学术传统，而且是不同心理范畴和不同思维方式的表征。当然，他们也根本不会想到语言上的差异可能同所有这些有关：

中国人对传教士的写作和教导的反应，使传教士看到了在一般情形下不是那么显露的品质：他们在注释上特别下功夫，这种治学态度使中国的传统变得如此不同于我们自己的传统。在分析时，他们对人的能动作用显然有一种迥然不同的看法。在他们的概念中，理性与知觉间的任何对立以及精神与世俗间

的任何区别，都是未知数。这就是造成他们人和宇宙的不同概念，不同的道德规范。宗教与政治的不同关系，以及不同的哲理探讨方式的原因。所有这些从我们西方观点看似似乎是异常的现象，竟然有它完美无缺的逻辑。在中国人的概念中，每个事物都依赖于另一事物，所有事物都是相互关联，相形之下，这种聚合观念使西方流行的心理图式的历史特性变得更为明显。

确实，伟大的文化是复杂的，积淀着许多来自不同时期的要素，在每个阶段人们都会遇到许多有时是对立的思潮。在中国问题上，谁能自称了解全部答案，或是能分清古代宗教和哲学传统的全部影响，以及由佛教、宋代新儒学和近代各种不同学说思想之融合所带来的影响？而在不同社会背景下产生的变种，又进一步增加了这种复杂性。本书自认不过是一种平庸的尝试。书内差不多都是中国人和传教士的自述，正是他们的对话使我们能看清在他们心灵上的根本差异。

尽管这部著作不意欲写传教团的历史，但必须提及传教士所用的策略，否则就不可能了解中国人的某些反应及他们同外国僧侣的关系的演变。第一批以长期居住身份在中国定居（自1583年起）的耶稣会士曾迫切希望同知识阶层和统治集团建立关系，但他们很快意识到当务之急是努力使自己顺应一个完全不同于西方的社会和文化。如果说在本书中唯独这一批传教士受到作者青睐，那是因为实质上他们是唯一试图研究中国学术传统和进入同知识阶层对话的教士，同时他们的人数最多。其他的教团绝大部分单纯是向平民宣教。而对前一层次则很难插足。这可归为僧侣们所谓的圣洁性和他们强调的宗教活动的效验性。

耶稣会士曾力图用欧洲的科学知识来争取中国人和利用中国人同基督教在道德规范及宗教上的相似点，他们早期的成功

在很大程度上有赖于这些方法。不过好景不长，这些相似点的真实性开始受到内外夹攻。如同我们将看到的，在耶稣会士中有两种人，乐观主义者信任“自然理性”，并乐于相信中国人的素质对基督教信仰有利，悲观主义者则只看到中国的迷信和无神论。同样，在中国一方，传教士既有同情者也有敌人，前者因发现这些远道而来的教士同他们自己的传统有相似之处而受鼓舞，后者对“天主教义”中公然有悖于中国社会、政治、道德秩序以至中国正统观念的每一点大张挞伐。前者秉持一种以人间此心的假定为基础的不同信仰的调和，后者追求的是一条有时是偏激的和感情用事的路线。这展现了两种心态的根本差异。

“中国学汉译名著丛书”编委会

顾 问：楚图南 包遵信 庞 朴 高 崧

主 编：邓正来 群 懿

副主编：吴儁深 兰仁哲 邵景春

编 委（以姓氏笔划为序）：

王红雨 王守常 王军涛 王建潮 王浦劬

王逸舟 王润生 王 炎 邓 勇 安延明

宋新宁 刘 继 远志明 沈 原 沈殿忠

何光沪 何道宽 何怀宏 邹克渊 陈宣良

张 钢 张伟国 张炳九 张 静 郑永流

周 星 周振想 俞可平 高 毅 黄卫平

黄万盛 程方平 谢选骏 靳海林 楚 建

目 录

编者致言	(1)
序	(1)
第一章 由同情到敌视	(1)
一、诱人的事业	(1)
二、求助于经典	(14)
三、谬误与混乱	(21)
四、风云突变	(35)
五、俨然儒家	(44)
六、科学与宗教	(57)
第二章 宗教态度与同化现象	(64)
一、士大夫阶层	(64)
二、佛门弟子	(76)
三、芸芸百姓	(88)
第三章 宗教与政治	(120)
一、上帝与凯撒	(120)
二、作为异端的基督教	(129)
三、覆巢之虞	(147)
第四章 中国人的道德与基督教道德	(167)
一、形似	(167)
二、灵与肉	(173)
三、人性与修身	(178)
四、因果报应	(195)

五、他们鄙薄人生·····	(202)
六、圣徒之罚与中国诸神·····	(208)
七、对中国习俗的伤害·····	(217)
第五章 中国人的天，基督教的上帝·····	(231)
一、中国人的天·····	(231)
二、宇宙的推动力·····	(241)
三、创世·····	(250)
四、佛徒的批判·····	(258)
五、道成肉身·····	(267)
六、原罪批判与神的完美性·····	(280)
七、语言与思想·····	(288)
附录一：明清在华传教士传略·····	(301)

第一章

由同情到敌视

一、诱人的事业

当第一批耶稣会士，意大利人罗明坚（Ruggieri Michele）和利玛窦（Matteo Ricci）于1583年在中国南方的一个居留点安顿下来时，中国海岸由于海盗船的经常骚扰和对16世纪中叶的倭寇入侵记忆犹新而处于严密警戒状态。当时中国人对生性好斗的葡萄牙和干系腊分子，^①一直以特殊不信任的眼光看待他们，以至两位僧侣不得不力使中国官方相信，他们同这些人毫不相干，哪怕是间接的。在此以前，其他教会的传教士想在中国取得立足之地的一切尝试，都因失之谨慎或过分热心而告失败。因而不难理

^① 干系腊为Castilla或Castillo的译音。在西班牙中部，11世纪曾建立一个王国，至1479年在斐迪南与伊萨伯拉共同统治时与亚拉贡等合并。见《明史》（第326卷，意大利亚传）。——译者注

解，罗明坚和利玛窦在肇庆，这个位于广州以西当时是广东和广西首府的地方一停下来，就小心翼翼地尽量不给人以任何驱逐的口实。

罗明坚在一封日期为1584年1月25日致耶稣会会长的信中写道：

在最初阶段，必须同这个国家小心行事，不宜操之过急，不然我们很容易有丧失既得利益的危险而永无补救的办法。我这样说是因为这个国家对外国人极端敌视并特别惧怕葡萄牙人和干系腊人，中国人把他们看作是侵略民族。^①

在同年5月30日的另一封信中，罗明坚再次强调行动“小心灵活”的必要性，同时对另一些进入中国和动辄因情绪急躁而坏事的传教士的前景感到担忧。^②

耶稣会传教团的总策略从一开始就规定：避免惊动人民和不引人注目地进行，如果必要，循远离大路的小道前进。这些预防措施在既定目标首先赢得士大夫阶层的友谊以便最终打入宫廷的情况下尤为必要；一旦皇帝改变初衷，便可以认为大局已定，因为整个中国社会依托于等级关系。这种见解似乎是受了日本例子的启发，那里九州大名（大名，封建大领主——译注）的皈依带动了全体臣民的皈依。

罗明坚一到达澳门就立即写道：

使中华帝国归化的最大困难不在于他们方面哪些人会

① 汾屠立 (Pietro Tacchi Venturi)：《利玛窦神父的历史著作》第2卷第420页，马塞拉塔，1911—1913年。

② 同上，第2卷第422页。

抵抗——因为他们不难理解同上帝有关的事情，他们也了解我们的律法是神圣的和虔诚的——而是在于他们所遵守的，按照等级一些人服从另一些人，从下到上直到皇帝的那种庞大的从属关系。那就是为什么一切得听命于皇帝的最终意愿和是否想传唤神父们进宫觐见，我并不怀疑他会立即准许他们前去布道和向所有愿意接受的人讲授教义。①

后来，利玛窦也有过相似的看法，认为传教士们总有一天能对皇帝实施某种压力，使中国官方以一种既成事实来正视他们。他是这样写的：

当已经有了相当数量的基督徒时，向皇帝进呈备忘录不是不可能的，其结果至少能达到允许基督徒按基督教律法生活，只要这不违反中国的法律。②

事实上，这是一旦基督徒社团发展时必须采取的步骤。

第一批耶稣会传教士们曾乔装佛教僧侣模样和采用和尚名字，以期用这种方法渗入中国和诱使中国人归化。但出乎意外的是，他们发现僧侣在中国既没有象他们在欧洲那样高的声望，也没有那么大的权威。于是他们请求允许摆脱佛僧的长袍而改成士大夫阶层的装束，这样他们就不致被误认为是另一种类型的和尚。利玛窦开始请人给他讲解经学，并于1595年5月，也就是他来肇庆后12年，第一次以士大夫面貌出现。他认识到，如果他在中国上流社会受到礼遇，他的举止不应该象宗

① 汾屠立：《利玛窦神父的历史著作》第2卷第403页。

② 同上，第2卷第381页。

教界人士，而应该象一位处士和“西儒”。①

为了得到上流社会的承认，利玛窦只得把自己装扮成一个道德家，哲学家和学者，根据他的印象，这些圈子里的人对宗教问题并不那么热心。同时他还着手一项从局外人看是企图同士大夫阶层交往的计划，即采用那种在明末非常时髦的哲学讲学形式。他在1596年写的一封信中谈了自己的想法：

“我们既然使自己抛弃了僧侣的名称——它在中国人眼中就相当于我们的‘修士’，但却是在一种低贱而不光采的意义上——所以在这开始阶段，我们将不开放教堂或寺院，而仅有一所讲道的屋子，正象他们那些有名的传道者一样。”②

利玛窦所称的一所讲道的屋子，其实就是中国人的“书院”，按今日的说法就是“学校”。因此，利玛窦是急于跻身中国哲学界，让人把他当作学者而不暴露本来面目——一个来向异教徒宣讲上帝真理的神父。

在另一封信中他写道：

我想我们将不再开放教堂了，而只开放一所讲道的屋子，我们私下在另一个礼拜堂举行弥撒，尽管我们接待来访者的客厅在目前可做弥撒，因为通过谈话要比在举行公

① 利玛窦想尽快脱去僧侣长袍，可必须等待上级批准。但早在1592年秋，他还是决定不再称自己是和尚。一年后，他的同事郭居静（Lazzaro Cattaneo）请示耶稣会视察员范礼安（Valignano）批准传教士留胡子和蓄长发，并在作礼节性访问时穿士大夫阶层的黑色绸袍。但教会直到1594年才批准这项要求（德礼贤（Parquale M. D'Elia）：《利玛窦全集》第3卷第25—26页，罗马，1942—1949年）。

② 汾屠立：《利玛窦神父的历史著作》第2卷第215页。重点号为作者所加。

众崇拜仪式上的讲道，传布得更多而且成果更大。^①

尽管当罗明坚和利玛窦于1583年到达肇庆时最关切的问题之一是要在那里开设一所教堂，但随后利玛窦放弃了建立任何教堂的念头。尽管他们早在1584年就匆忙印刷过一本教义问答，并由于穿插很多外国稀奇古怪的事而受到中国官吏礼节性的欢迎，可一旦对中国人的反应有更好的了解时，利玛窦还是决定保留基督教奥秘的天启，把这一部分留给有希望成为教徒的人。并且他对儒教的《四书》进行了研究，以便有助于编写一本“我们所急需的”新的教义问答，“因为最初出版的那本书没有受到应有的良好的接纳”。^②但这本新的著作《天主实义》，同教义问答几乎没有相似点。^③

策略上的深谋远虑是利玛窦在儒生圈子中取得成功的重大因素。它还说明为什么中国人花了那么长时间才了解传教士的真实意图，了解基督教信仰的排他性。他们首先被传教士的布讲同他们自己的书院传统间的相似所感动，在书院中某些大师对经典著作每每有他独到的道德和哲学的阐释。如同E·泽克指出，书院的气氛确实令人有庄严和神圣之感。每次集会，必先行纪念儒教创始人的仪式。行仪规则是按照一种会约编定的，它常常包括由一群男童齐唱的虔诚的赞歌。有时还可以见到无数醒目的标语式道德训示，如“四要则”、“二障”、

① 汾屠立：《利玛窦神父的历史著作》第2卷第211页。

② 德礼贤：《利玛窦全集》第1卷第379页注4。

③ 利玛窦的第一本书名是《天主实录》（1584）。《天主实义》初稿完成于1596年，因未获果阿宗教法庭出版许可，直到1604年才问世，初版书名为《天学实义》，但多数翻印本均采用通俗名称《天主实义》。

“九讳”等。^①如同泽克所说，无怪耶稣会神父们感到在这样的环境中如同在家一样。

在一封发自江西省会南昌，日期为1595年11月4日的信中，利玛窦把他获得名声的原因归结如下：第一，尽管他是一个从如此遥远地方来的异国人，他能相对正确地说、写汉语；第二，他具有惊人的记忆力和谙记“儒教的四书”；第三，他在数学领域的知识；第四，他随身携带的珍奇物品（钟表、威尼斯玻璃三棱镜、宗教画、西方书籍）；第五，大家相信他是一个炼金术士；最后才是他布讲的教义。他还附加了一句：“出于最后一个原因来找他的人为数至微”。^②

长着一脸大胡子和学者装束的利玛窦，深受周围人的敬爱。他的谦虚和谨慎，他对中国民俗的尊重，他在说、写两方面对中国语言的运用，他对四书五经的了解，他论道德问题的小书，他对外国哲学的宏论以及他的数学修养，所有这些无疑对他跻身上流社会起着重大作用。他被称为“畸人”。许多人都急欲一睹丰采和向他献殷勤，利玛窦在他的一封信中抱怨说，他无法给自己腾出一点时间，甚至有时忘了做弥撒。^③

中国人对利玛窦的行状很早就作过评论的有李贽（1527—1602），这是一位以独立思考和感觉论著作著称的大哲学家，他在南京曾和利玛窦见过几次面。李贽在一封致友人的信中写道：

承公问及利西泰〔利玛窦〕，西泰大西域人也。到中国十万余里，初航海至南天竺始知有佛，已走四万余里

① 巨·泽克：《中国的第一次反基督教运动》第193页，1971年。

② 汾屠立：《利玛窦神父的历史著作》第2卷第209页。

③ 汾屠立：《利玛窦神父的历史著作》第2卷第207—208页。

矣。及抵广州南海，然后知我大明国土先有尧、舜，后有周、孔。住南海肇庆几二十载，凡我国书籍无不读，请先辈与订音释，请明于四书性理者解其大义，又请明于六经疏义者通其解说，今尽能言我此间之言，作此间之文字，行此间之礼仪，是一极标致人也。中极玲珑，外极朴实，数十人群聚喧杂，仇对各得，傍不得以其间斗之使乱。我所见人未有其比，非过亢则过谄，非露聪明则大闷闷瞢瞢者，皆让之矣。

但不知到此何为，我已经三度相会，毕竟不知到此何干也。意其欲以所学易吾周、孔之学，则又太愚，恐非是尔。①

这是一位伟大的中国学者在1600年左右对利玛窦的评述。在信中李贽不仅流露了对利玛窦的钦佩之情，而且对利玛窦的中国之行有点困惑不解。从最终评语看，李贽对这位传教士滔滔的辩才是有所觉察的，然而他的迷惑也是可理解的：利玛窦一直很注意不暴露真实意图。他成天只是讨论和查考典籍，极力使儒家学说能作出有利于他自己论题的解释。

在1596年他写道：

当然，直到今天，我们还没有解释有关我们的神圣信仰的全部奥秘。然而，我们是在奠定基本原理的同时进行的：上帝创造了天和地、不朽的灵魂、赏善罚恶以及所有他们至今还不知道和不相信的东西。所有的人都满怀喜悦和眼泪盈眶地聆听我们，他们经常爆发出真正的赞叹，好象所有这些论述纯属我们的发现一般。我们觉得在开始阶段便

① 李贽：《续焚书》第35页，中华书局，1975年。

出现一些今后还可以合理地加以证实的东西。①

利玛窦就有关那本题名为《天主实义》的长论也作了相似的说明。《天主实义》实际上是一本借题发挥的著作，是向佛教信仰的挑战。他写道：

这本著作没有提到我们神圣信仰的全部奥秘，它们应该只对望教者和基督徒讲；它只包含少数原理，尤其是那些在某种程度上能用自然理性证实和通过自然知识本身理解的原理……诸如宇宙中只有一个主，他创造了和治理着万物；人的灵魂是不朽的并由上帝主持来世的善恶果报；灵魂进入他人躯体和进入动物躯体的轮回说的荒诞性——此间很多人都相信这种说法——以及其他具有相似性质的东西。②

从《天主实义》初版问世起，这本重要的论著就获得了显著的成功：它的汉语文笔优美（利玛窦的中国朋友们曾为之润色）；它引经据典并试图以新的论据同佛教论战。尽管有一些命题是稀奇古怪的，但还是获得了那些敌视佛教影响和重视道德问题的士大夫的赞赏。显然，自始至终，利玛窦为顺应士大夫层的观念作出了最大努力，虽然限于他自己的传统在解释上难免有错。很多知识分子对他在论证上所显示的思辩天才有很高评价。作为一个外国人，这本书从哪一方面都可认为是一部力作。

然而，另一些不那么重要的作品居然更受到欢迎，包括利

① 汾屠立：《利玛窦神父的历史著作》第2卷第225页。

② 德礼贤：《利玛窦全集》第2卷第291页。

玛竇撰写的关于斯多葛派道德规范的小书^①以及熊三拔神父(Sabatino de Ursis)规劝人们克服情欲的论文《七克》(1604)。

但利玛竇不满足于单纯的哲学家和道德家的身份，他还利用他的世界地图和数学、天文学的讲学为自己铺平道路。17和18世纪在华的耶稣会士往往以数学家、地理学家、天文学家、工程师、医生、画家和音乐家的身份出现，就是仿效利玛竇的做法。正是以这种方式，他们才能吸引那些对科学技术感兴趣的人而后引起皇帝的注意，进入朝廷供职。利玛竇和他的同伴们一开始就有过这样的思想准备，他们要利用中国人对一些舶来品的爱好，以此为钓饵拉拢对他们有好处的人。钟表和油画甚至可作为贡品向皇帝进贡。明末一本描写北京风物的杂记^②提到，由西方引进的其他新奇东西有：砂漏（当时中国人使用的是漏壶和香灰测时）、星盘、空吸泵和伽利略望远镜。杂记作者对望远镜作了如下描述：“状如尺许竹笋，抽西出，出五尺许，节节玻璃，眼光过此，则视小大，视远近。”作者还提到了翼琴，我们现代钢琴的前身。这张单子不能说是齐全的，传教士们还输入了穆拉诺造的威尼斯棱镜，穆拉诺玻璃工业直到今天还是有名的（利玛竇向宫廷太监送了两个这种玻璃三棱镜，要他们献给皇帝）；宗教画，这些画因具有一种浮雕感和栩栩如生而给中国人留下深刻印象；烫金精装和带插图的西洋书，用钟响报时的“自鸣钟”。实际这种座钟比漏壶更不准确和经常发生故障。

① 利玛竇：《交友论》（1595）、《二十五言》（1604）、《畸人十篇》（1608）。

② 刘侗、于奕正：《帝京景物略》第153页。北京古籍出版社，1983年。

利玛窦曾说，他在士大夫中的名声，很大程度上归功于他的世界地图和科学讲授（数学和天文）。科学（还有技术）不仅吸引了一大批士大夫，而且提高了传教士的威信从而扩大了听众队伍。传教士的朋友和仇敌在有一点上所见略同：“西夷”的成事主要得力于他们的历法，^①得力于他们能改订旧历（这全靠他们的天文仪器），^②以及得力于帮明廷制造了火炮。他们一时被看成是对政府对王朝海防有用的人才。这就是为什么尽管在澳门和果阿传教士中流传着种种谣言（有人非难这些非宗教活动想把他们一棍子打死），而在华的神父们还是能继续传习科学和技术的原因。^③

1614年，日本和中国教区大主教卡尔瓦罗（Valentín Carvalho），派遣阳玛诺（Emmanuel Diaz）视察所有各居留点并规定“除福音外，禁止向中国人讲授数学或任何其他科学”。^④这就等于给利玛窦的政策定了罪，利玛窦积15年之经验深知这种策略是有效的。在他看来，赢得中国人同情和兴趣的最佳方法，就是使基督教义附会儒家思想和同时进行科学讲授。

卡尔瓦罗的干涉，表明教会对中国人策略的某种硬化。教会认为过去所作的让步太多。但不管怎样，这道命令不久就被撤销。同样，到1629年，中国和日本教区巡视员帕尔梅罗（Palmeiro）也因看到某些传教士重科学轻宗教而感到吃惊，

① 谢宫花：《历法论》，辟西方异端邪说，见《破邪集》第6卷第20a—25a页。

② 《南宫署牍》，见《破邪集》第1卷第7页。

③ 据信，很早以来在传教士间就实行了角色分工，在北京宫廷的，致力于科学和技术，在外省的则努力归化中国的平民。

④ 巴尔托利，《中国耶稣会史》第150页，都灵，1825年。

并明令禁止，但结果仍不了了之。要禁止曾经是传教士们在中国立足之本的东西，几乎是行不通的。

实质上，17世纪初士大夫中的皈依者，全都是为传教士们的自然科学讲授所吸引的，他们后来与传教士一起把耶稣会学院使用的个别教材译成汉语。其中最早的有瞿汝夔，他于1590—1591年在韶州跟利玛窦学数学。利玛窦最出名的门徒徐光启（1562—1633），曾协助他翻译了罗马神学院丁先生（Clavius）编的《欧几里得原理》的前六章和一篇不大的关于西方水力学的论文。至于李之藻（1565—1630），他自幼就喜爱地理学，正是利玛窦的世界地图引他入彀的。但他在利玛窦指导下还学了数学并一起翻译了一部地理著作和一篇关于算术的论文。孙元化（1581—1632）跟徐光启学过数学，后由徐光启介绍入会，他对西方的火器特别感兴趣。王徵（1571—1644）受其一位堂叔影响，对机械学颇有研究，当他发现传教士那里有机械图解书籍时，就被吸引过去并同邓玉函神父（Johann Schreck Terrenz）合译了一篇题名为《泰西奇器图说》的论文。

所以，上述种种均可归结为利玛窦早在16世纪末采取的策略：顺应士大夫层的社会环境，加深他们对欧洲科学的印象并最终结识那些对来中国传教的人所必不可少的权势人物，以及悉心研究中国人的智慧传统，以便利用各种传统对基督真理的利与弊作出驳斥或利用的决策。他的策略是出于两个方面的考虑：上层知识分子在接受教义和宗教信仰上似乎兴趣阙如，还有，他很早就意识到必须先奠定“信仰的基本原理”，即前面提到的“上帝创造了天和地、不朽的灵魂、赏善罚恶——所有他们至今还不知道和不相信的东西”。

无疑，这也是17世纪初大多数中国人产生误解的原因：利玛窦以整套论据来极力证实的有关天主和精神的東西，是利玛

塞自己的观点而不是必须信奉的真理。士大夫对天主教义除了在为他们所写的一些作品中能找到零星概念外，别无所知（他们对教义的真实性质，即对一种专横排他并建立在超人类理性力量之上的启示宗教的理解，走了很多冤枉路）。例如，在利玛窦的长论中，通篇就仅有一处间接提到耶稣。^①另外，尽管耶稣会士把汉神的教学和活动作为宣教的手段，然而对中国人来说就绝非如此；上层知识分子所称的“西学”或“天学”就包含了科学、技术、哲学、伦理学等不可分割的组成部分。

在17世纪初，环境对利玛窦及其同伴毕竟助了一臂之力。耶稣会士的说教在当时思想潮流下可谓适逢其时。自16世纪末以来，在正统的儒生中，对深深渗透到这个圈子里来的佛教影响的反动正方兴未艾。它既是哲学的和道德的反动，也是政治的反动。因为它很快就变成了以宫廷及其最强大的宦官为一方和以一批开明官员及忧国忧民之士为另一方的两派斗争的一个内容。一场起自江苏东林书院的运动，影响着越来越多的朝野人士。

与佛教一起遭到谴责的还有发源于王阳明（王守仁，1472—1529）学派的一些狂禅邪说。15和16世纪人们在治学上所奉行的苦心孤诣方法受到了抵制，它在世风日下之际被认为是徒劳和不道德的，知识分子重新发现了社会责任的重要性。与此同时，人们对“实学”的关注，也就是对长期来由于轻功利尚虚浮而被忽视的实用知识的重新认识，是同这样的道德偏见相一致的。

利玛窦对佛教的攻击（他谴责佛教败坏了中国的古传统），对道德的严格要求，以及他的科学讲授，似乎都符合时代的需

^① 利玛窦：《天主实义》。

求和潜望。一种认为11和12世纪的新儒学不是古代的真儒学，或至少新儒学的部分传统已在佛教影响下败坏的观念，在明末已经开始流传，到了清朝又有一批哲学家和语文学家加以推进。利玛窦的回忆录，栩栩如生地再现了由于他的尊儒黜佛而引起的有利反响。在一次讨论会上，一位叫李汝楨的，由于引用来自佛教教义的论据来反对利玛窦而遭到另一个中国同僚的攻击。^①后者声称：

作为曾受业于儒家和孔夫子学校的中国人，竟厚颜无耻到反驳孔夫子和追随外来的偶像教义，这是很不体面的，难怪西泰〔利玛窦〕大师要感到惊讶，他赞美孔夫子教义，公开宣布偶像的教义是虚妄的，那在西方也只有少数人信它，连这些人也往往是下等人家出身。^②

巴尔托利在其《中国耶稣会史》中提到，明末耶稣会士在集结于东林之下的士大夫阶层中有许多朋友。他们同情传教士绝不是偶然的，而是有许多证据可证明在东林书院或东林党中有很多人**对佛教怀有敌意**。^③

因而，17世纪初期对传教士来说完全是个异常时期。他们到目前为止几乎没有受到什么批判，士大夫中很多人都是慕西儒之名而来，并为能在彼此间找到相似之处而感到高兴。如果说，有人对利玛窦的谨守中国礼仪，饱读经书，惊人记忆力，尊崇孔子，罢黜佛、道迷信，禁欲和道行，数学才能以及他随身携带的奇珍异品（书、画、钟表、天文仪器）和世界地图不产生钦慕之情，那倒确实是个怪事了。他的直接接班人还可以

① 按此人为刘斗璫。——译者注

② 德礼贤：《利玛窦全集》第2卷第74页。

③ 参见高攀龙：《异端辨》，见《高子遗书》。

在这张单子上加上算法，它要比传统的中国算法更精确可靠，此外尚有在火炮及水力机器方面的新招以及所有有利于民生和王朝国防的东西。

二、求助于经典

为了首先争取上层知识分子，利玛窦开始熟悉他们的传统和发掘能同基督教信仰相协调从而可作为传教基础的任何东西。情况看来是大有指望的。他在回忆录的《关于中国的各种宗教派别》一章内，一开始就作了如下解释：

在欧洲所知的所有异教徒教派中，我不知道有什么民族在其古代的早期是比中国人犯更少错误的了。从他们历史一开始，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天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的神来崇拜……他们从不相信关于天帝、其他神祇及其臣属的下流事情，象罗马人、希腊人、埃及人以及其他外国民族那样。人们可以满怀信心地希望。由于上帝的慈悲，很多古代中国人，依据自然法则和上帝总是肯向尽了自己力量的人提供特别的帮助这一点，而已经得救。①

上文在利玛窦去世前一年（1609）的另一封信中又起过回响：

如果从头说起，他们在古代就象在我们的国家里那样

① 德礼贤：《利玛窦全集》第1卷第108—109页。

忠诚地遵循自然法则。在1500年中间，这一民族简直没有崇拜过偶像，^①而他们所崇拜的那些偶像也不象我们的埃及人、希腊人和罗马人的偶像那么可憎，某些神灵甚至很有德性，并以他们的善行而享有盛名。事实上，在儒士们最古老的、成为权威的著作中也仅仅崇拜天地和这两者的共同主宰^②。当我们仔细研究一下这些著作时，我们就会发现其中很少有什么东西是和理性之光相反的，而大量的倒是与之相一致的，他们的自然哲学家并不比任何人差。^③

注意，“和这两者的共同主宰”是利玛窦自己的臆想，这也是某些传教士总想把他们自己的概念强加于中国人和特别是中国古人头上的通病。

使第一批传教士感到特别高兴的是，在最受儒士尊崇的典籍中竟然有“上帝”名词，且有向天祈求和诸如“事天”、“敬天”或“畏天”的说法。这对深信他们自己的宗教具有普世性质的教士来说，很容易误认为中国人曾一度知道有上帝，或至少象利玛窦所说的曾被“自然的理性之光”所照耀，所不幸的是后来逐渐沦为无神论者。这些词语上的相似处，正是造成中国人与传教士双方思想混乱的症结所在，同时也是日后众说纷纭和发展为礼仪之争的原因。传教士引证典籍的做法，对他们早期在儒生圈子内取得成功起了很大作用。他请人把典籍中有“天”和“上帝”词语的章句都抄录下来。利玛窦在《天主实义》第二章内有十一处引用了含有“上帝”用语的段落。

① 指佛教。

② 重点号为作者所加。

③ 汾厝立：《利玛窦神父的历史著作》第2卷第386页。

他的中国朋友们还建议他用“上帝”名词来代替他们早在1583年就使用的“天主”（“God”的汉译）。利玛窦认为，他可以用这方法把中国人渐渐引导到基督教上来。因此他毫不犹豫地在其著作中宣称：“历观古书而知上帝与天主特异以名也。”^① 1603年在澳门举行的会议，宣布批准利玛窦的观点：中国的典籍可以为基督教名正言顺地引入中国提供有利基础。利玛窦早在1595年就这样写过：“在最近几年间，在同好心的大师们一起翻译他们的著作时，我发现很多片段对我们所信仰的事物，如独一的上帝、灵魂不朽、上帝选民的荣耀等都是有利的。”^②

但是，要区分在传教士中多少人是出于权宜之计、多少人属于无意混淆或真的相信古代中国人的概念同圣经不谋而合，无疑是困难的。每个人的态度看来各不相同。他们可以分成从全盘否定有任何相似处，直到坚信完全一致。这后一部分人大都是18世纪的头面人物，^③ 他们穿凿附会到了登峰造极。但不管怎样，就利玛窦而言，他有一种“自然宗教”的先入之见。他认为，一个创造主、天堂地狱以及灵与肉的区别，这些都是可被理性证实的真理。因而他觉得古代中国人有这些概念是不足为奇的；他们的灵感要比现代人纯洁，他们还没有受到佛教影响的毒害。尽管如此，利玛窦还想把“天”同中国典籍中的“上帝”挂上钩，他是这个处方的始作俑者，按他的话说，他这样做是想“把孔夫子，这位儒教奠基人留下的某些语焉不

① 《天主实义》第416页。

② 汾屠立：《利玛窦神父的历史著作》第2卷第207页。

③ 指白晋神父(Bouvet, Joachim)、马约瑟神父(J.-de Prémare)等人。前者在华时间为1687—1693及1707—1730，后者在华时间为1698—1726。他们把中国人的典籍看作是其中藏有基督无穷奥秘的希伯来神秘哲学著作。

详的字句，通过阐释为我所用。”^①在另一处，在一封日期为1604年的致耶稣会会长信中，他对这样的处理方法作了明确解释：他引述原文，归根结蒂是要人们领悟原文的言外之意。这封用拉丁文写成的信，提到了新儒教中一个重要的概念，也就是作为宇宙或万物派生的本原或“总天地万物之理”的“太极”。利玛窦这样写道：

此种太极论是一种新的论说，它产生于50年前。^②如果你仔细考察，它在某些方面同中国古圣人的说教是矛盾的，后者对上帝有更为正确的概念。倘按时下所说，我认为太极不过是我们的哲学家所说的原动问题，因为它绝不是一种实体；他们甚至说它不是一种事物，它贯穿于万物。他们说它不是一种精灵，它没有悟性。尽管有人说它是万物之理，但他们所说的理不是某种真实的或智力的东西，而且与其说是一种理性的理，不如说是推想的理。事实上，问题不仅仅是他们各有各的解释，而且还有很多荒唐的说法。因此，我们认为在这本书（《天主实义》）中，最好不要抨击他们所说的东西，而是把它说成同上帝的概念相一致，这样我们在解释原作时就不必完全按照中国人的概念，而是使原作顺从我们的概念。^③同时，为了不冒犯统治中国的士大夫，我们宁可对各种解释提出不同看法而不针对原理（太极）本身。而如果最后，他们终于理解太极是基本的、智力的和无限的物质原理，那么我们将同意

① 德礼贤：《利玛窦全集》第2卷第296页。

② 利氏所说年代显然有讹。“太极”一词始见于《易·系辞》，应是公元前三世纪，但太极的概念自周敦颐（1017—1073）起在新儒教思想家中有特殊重要意义，并在他们的著作中占有中心地位。

③ 重点为作者所加。

说这正是上帝。①

利玛窦终于以这样的方法向中国人讲解起典籍和《四书》的含意来，这些经书千百年来一直是儒学大师们多得无可计算的评注题目。

例如，孔子《论语》中的“敬鬼神而远之”，按利玛窦的解释就是“不要在祈神求鬼的同时做出上天干怒的事”。②关于孝道，他抛出了一个光怪离奇的论题，认为尽孝包含三项义务：向至高无上的父，他就是上帝（此处用的是《诗》、《书》中的语词，非 God 的译称——中译者注），向君主，他是一国之父；以及向人们自己生身的父。③在另一处，他对孟子所说的“无后为大”提出了批评，并引述许多理由来说明这是错的，还说在《礼记》中有很多话不是自古以来就有的，而是后人加上去的。④

解释典籍是一项颇得传教士们支持的程序，即使一贯否认中国人与真正上帝有任何关联的教士也不例外。例如，方济各会士利安当（Antonio de Caballero）编过一本书，⑤其中他对摘自《四书》的一整套短语赋以基督教的含意，他主要目的是要中国人相信他们误解了自己的传统。

但传教士们也常常诉诸另一种概念：说是一部分中国传统已在公元前213年由于秦始皇的焚书而消失，而这一部分恰好提

① 此信现保存在罗马Casanatense图书馆，手稿No.2136。

② 《天主实义》第468页。

③ 《天主实义》第619页。

④ 《天主实义》第616页。

⑤ 《天儒印》，见《天主教东传文献续编》第2卷第989—1042页，中国台北，1965年。

出过关于一个全能的创造主上帝、天和地狱以及灵魂不朽的命题；幸亏传教士们的教诲可补足中国古典传统中阙失的那部分。这种说法比照利玛窦在《天主实义》中提出的命题可说毫无二致，书中他向一位中国文人解释了在典籍中所以不提天堂和地狱的原因。中国的圣人们不可能使他们的教义完整地流传下来。也可能人们有选择地而不是有闻必录。即使他们有全部记录，但可能年久散亡，或后代人由于愚蠢和不相信那些东西而把它们毁了。还有，人们应考虑到这类古代文献的自然霉变。因而不能说，因为某个东西没有留下痕迹它就没有存在过。①

传教士宣称，古代传统不仅遭受了诸如此类的损失，而且在有害的偶像崇拜影响下被弄得面目全非。佛教败坏了古人的精义，给中国带来迷信思想和无神论。这就是“现代诠释家”或11和12世纪新儒教崇尚实用主义解释，背叛典籍真髓的原因。它实际正好说明在典籍中隐喻的“天”是指称一个全能的创造主上帝，尽管原文从未明确指出；指望宋代的评注作出这样的解释是完全不可能的。早期的传教士们于是开始抨击这些评注并强调应以典籍字面涵义为法。正如龙华民（Longobardo, Nicolo）所说，按照有利于他们的原文片段行事，可从中获得大量好处；笼络这一派的知识分子，由此博得中国人的好感。②

因此在耶稣会士中，就习以为常地把古代儒教同他们认为是对古传统的一种背叛的现代概念相对立，同时又把前者同“自然宗教”或圣经协调起来。例如，在1698年问世的题名为《人罪至重》（北京）的小册子内，卫方济神父（Noël）赞扬

① 《天主实义》第551页。

② 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第18页，巴黎，1701年。

了经典学说和批评了自汉而后的左道邪说。他在古代“真儒”与当代的“俗儒”间划了一条界线，认为后者所谈的理、道和天，都不过是空话。^①

然而，尽管很多传教士在策略上煞费心机，但还是幼稚地相信中国古人有很多概念同圣经上是一样的。他们认为很可能在洪水之后诺亚的后裔流落到中国。并且，既然整个人类史都可以在圣经中找到，那么中国人的祖先必定来自犹太。因此，虽说当时在欧洲对这样的同化论有种种非难，但耶稣会士仍然久久不愿放弃他们的政策。他们坚定地认为，无论就论题本身或在同形形式式的中国人交往中，这个政策是有效的和无可非议的。迟至1697年，白晋神父仍认为，“要使中国人从情感和理智上倾向于我们神圣的宗教，世界上没有比向我们显示基督教合乎中国古代哲学传统更好的东西了。”^② 17世纪末李明神父(Le Comte, Louis)之受到责难，就是因为他写了这样的话：“这个民族，两千多年来一直心里存有真正的上帝，而且以一种甚至可以作为基督徒楷模的方式敬重他。”^③ 还有马约瑟神父，他在华28年，后因“赞美中国《易经》和不尊重《旧约全书》而被罗马天主教传道总会召回。按照他的看法：

中国的宗教全部存在于‘经’之中。那里，就基本教义而言，人们可发现古代中国人从诺亚子孙处获得了自然法则原理。他们既授人以上帝的知识，也教人尊敬上帝。^④

① 从语汇到命题本身，都可看出卫方济神父是在中国信徒协助下写成的。

② 裴化行(Henri Bernard)：《中国圣人与基督徒哲学》第145页，天津，1935年。

③ 李明：《中华现势续录》第2卷第141页，巴黎，1696年。

④ 《传教士书简集》第19卷，第483页，巴黎，1717—1774年。

1753年，孙璋神父（Alexandre de la Cham）在中国度过24年之后出版了《性理真诠》一书，书的题名从表面看似乎带有新儒教色彩。在后来于1773年受到谴责的该书序言中，作者极力称颂《五经》的博大精深，但同时他说它们的奥义一直没有被人参透。他解释说，很多原文在公元前213年秦始皇焚书中已经亡佚，虽经抢救，但只能是恢复其中的一小部分，因而人们至今仍不知《五经》完整的真义。经过深思熟虑，孙璋神父决定由自己来重新发掘完整的真义。也就是“天主五经”的真义；古代先师们的真正教义无非是基督教，基督教实质上是普世性的。^①

孙璋神父的这部著作，是在教会禁止中国礼仪之后，教士中再无人敢说中国传统一句好话之际出版的，它引起了轩然大波。但这也说明，从传教团初入华时就有的那种固执的想法一直没有断线；中国的典籍与基督教，可能或甚至肯定有一致性。

三、谬误与混乱

直至1610年利玛窦去世，没有人敢怀疑在中国人的上帝（典籍中的）与基督教上帝间建立等同关系的巨大智慧。事实是，利玛窦的移花接木是以古代的道德教训与基督教义间的相似点为依托的。但在1610年后，许多传教士得出结论，认为对一个自然宗教概念作了过多的让步，并开始对这一策略的合法性提出疑问。他们对这场可悲的混乱起了推波助澜的作用。龙华民神父是最早的告急者之一，他看到中国人并不把“天的主

① 见陈守颐：《明末清初耶稣会士的儒教观及其反映》，载《国立北京大学国学集刊》，1936年。

宰”看作是一个有人格的、独一无二的、全能的和创造者的上帝，而是按对典籍的传统注疏把它看作天地间那种无个性特征的理与气的力量。

日本教区巡视员巴范济 (Francesco Pasio) 神父于1612年到达澳门时，曾告诉他有人犯了“类似他们用中文写的著作中那些异教徒所犯的错误。”在日本的许多传教士也风闻此事，都认为在华的神父们犯了错误。在北京，龙华民注意到熊三拔神父跟他一样对“天的主宰”问题心存疑虑。他们就这一问题征询过三个信教的文人：徐保禄 (徐光启)、杨弥格 (杨廷筠) 和约翰，^① 这些人建议他们固守对他们有利的典籍原文而不要管注疏说什么。但龙华民观察到，“中国的儒生常常用他们自己书中的含意来解释我们的含意，以为从他们的书中可找到同我们神圣的信仰一致的解释。”教士中一些喜欢寻根究底的人得到了太主教卡尔瓦罗、巡视员维埃拉 (Francisco Vieira) 以及一个曾留居日本多年但后来被开除的罗德里格教士 (João Rodrigues) 的支持。这场论战到1618年间由于维埃拉的决策，即两种对立的观点应通过对上帝、天使和理性灵魂的观念来评断而到达危急关头。在中国人的智慧传统中究竟有哪一点可与这三者相联系？庞迪我神父 (Pantoja, Diego de) 和王丰肃神父 (Vagnone, Alfonso) 所持意见是，中国人确实曾隐约知道有这三种事物，而熊三拔神父则坚称“根据中国人的哲学箴言，他们对迥异于物质的精神实质茫无所知……因而他们从来既不知有上帝、天使，也不知有理性灵魂。”至于龙华民，他在上层文人中进行了调研，这里面既有基督徒也有异教徒。调研的

^① 在这一时期，只有一个教名为约翰的著名信徒。他就是出生在靠近澳门的广东新会人钟鸣礼。

结果就是1623年用拉丁文刊行的《De Confucio ejusque doctrina tractatus》一书。这是西方对中国居统治地位的理论提出一种系统看法的第一部研究著作。它后来被译成法语，题名为《论中国宗教的若干问题》，并于1701年在“外方传教会”的庇护下在巴黎印行，“外方传教会”用它作为反对耶稣会士的武器。

龙华民清醒地意识到那种依靠典籍而又对它作出违反知识分子传统解释这一政策的危险性。他相当正确地指出，典籍的原文是很难啃的并有时是晦涩的。因而注疏必不可少。如果连中国人自己都不得不求助于注疏，外国人无疑益发要循此道而行。如果原文被解释成另一种意思，跟注疏不一样，“中国人就会想象我们没有读过他们全部书籍，或以为我们没有理解书的真正意义。”“确实，就利玛窦的巨著《天主实义》来说就遇到过这样的问题。佛教大师袞宏在对这部书进行批判的同时指出，利玛窦不了解典籍精义情有可原，因为他还处于无知状态。同样，1605年受洗教名为依纳爵的瞿太素，在他所写的一本书中纠正了神父还不够了解的东西。“中国人完全相信和服膺他们的评注，人们不可能违反它们。”^①

在华耶稣会内部就典籍问题举行了多次讨论，最后导致1628年在上海附近嘉定召开了由21名传教士和4名当时最著名的皈依者参加的大会。会议决定，除已经在知识阶层广为流传的利玛窦神父著作外，严禁把中国典籍中的上帝（天的主宰）^②作为基督教的上帝的对应词使用。然而，利安当神父在1668年还

① 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第19页，巴黎，1701年。

② 当时使用中国古籍中的“上帝”名词有其更为不利的一面，因为它还可指称道教的“玉帝”（汉桓帝正式授与道教至尊的封号）。

是有这样的记述，“在借口利玛窦神父的主张并没有被定罪情况下，‘上帝’一词又卷土重来，它经常出现在人们言谈话语间并见诸于许多耶稣会神父重版的中文著作中。”^①这又一次证明，大多数耶稣会士不甘心放弃他们最为得心应手的论据。结果，到1704年和1715年，“天”和“上帝”（天的主宰）的用语再次受到教皇克雷芒11世的谴责而完蛋。^②

在龙华民的论著中，还特别提到士大夫中的皈依者如何不重视基督教义以及他们所谓的万事均应融通之说如何不足为信。他这样写道：

士大夫阶层的基督徒向我们作这样的建议即抓住典籍中接近基督教论点的原文，而不要管写注疏的人，他们是无神论者），这可能是因为他们不了解我们所涉及的问题的严肃性，或可能想逃避因信奉外国律法而遭指责，他们往往因发现在我们的宗教中有符合他们自己教派的地方而欢欣鼓舞。然而，就是这些文人，每当他们引用原文写书时，总是袭用注疏家的论点，如果不如此，他们就会遭人讥笑，认为有背儒教原则。那么他们为什么总是劝我们去做他们自己都做不到的事呢？^③

尽管翻译出版龙华民的著作目的是想加害耶稣会士，但就内容而言，不管它的真实性或这位利玛窦继承人在调研中所表

① 利安当：《论在华教国的若干重大问题》第55页，巴黎，1701年。

② 后来，在19世纪传教士的中文著作版本中，“天”和“上帝”均被换成“天主”、“上主”和“主宰”，即使在引证中国典籍时也不例外。见陈守颐：《明末清初耶稣会士的儒教观及其反映》，载《国立北京大学国学集刊》第2卷第1—64页，1935年。

③ 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第21页。

现的诚意都是无可指责的；著作中许多不厌其详的细节描写，同我们从其他来源所获知的完全一致。现在我们看龙华民提供的证据，他认为杨弥格（杨廷筠），这位象征教会的一大成功的士大夫不过是徒有其表的基督徒。龙华民特别提到有一天他给北京的神父们看杨廷筠所写的许多文章，内有一篇题名为《西学十诫注解》。龙华民写道：

尽管这本注解确含有一些同意我们神父说的好的东西，但仍有若干直接引自儒教箴言和明显地属于他们的概念……他在序言中声称所有事物九九归一总是一个东西，它就是‘理’（宇宙生化固有的机理），事物间唯一的差异是表现的差异和带有少数偶然性。①

在龙华民看来，杨廷筠不仅认为中国的三大教派（儒、佛、道）会在“确立一个宇宙原理上”殊途同归，而且认为它们同传教士的教导完全一致。②如同我们将看到的，杨廷筠赞成各种不同学说和信仰的调和，他把基督教的一些文献按传统中国术语作了重新解释。

因而这位热情的天主教义的捍卫者，他的宗教宏论确是成问题的。

龙华民接着评论：“在对第一条诫律的解释上，弥格博士说，人们必须敬天和地，③而对第三条则说，人们可以向我

① 参见本书五章二节《宇宙的推动力》。

② 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第96、98页。与龙华民论著中的说法相反，杨廷筠不总是说佛教的好话，这是不过是“三教”兼有的一个共同命题，即世界的统一性命题问题。佛教由于它的反社会性而引起人们敌意，但这并不妨碍有些士大夫借用佛教的某些概念在哲学层次上进行类比。

③ 重点为作者所加。

们的圣徒奉献祭品，如同在中国向天、地、巫医和死者献祭那样。”^①

以上，人们不难看出一种建立在自然宗教概念之上并相信基督教与中国古代道德宗教一致的调和政策的后果。

利安当神父在离他去世（1669）的前几年写的《论在华教团的若干重大问题》中表述了自己看法，认为所有关于古代中国人是否知道有上帝的讨论都是无意义的：

中国古人知不知道有上帝又有什么关系？……我们在这里是要传播神圣福音，不是要成为孔子的使徒。这不是问题所在。问题在于：大多数中国士子一旦信奉基督的宗教，就会担心人家说他偏爱外国的律法……因而他们想出这样的主意，说他们所称的“天”或“上帝”（天的主宰）和鬼神实际就是我们所称的上帝……和守护天使。^②

利安当对士大夫阶层皈依者的行为作了同龙华民相似的解释：害怕公开他们的基督徒身份。但他接着又对他们是不是真正的基督徒提出怀疑，指责他们不分皂白地把基督真理同中国人的谬论搅在一起：

所有这些说法和捏合犹如尼布甲尼撒雕像：金头、银身和泥脚……在那些似乎是称颂我们的上帝和他的天使的片段中，他们仅仅是在效鹦鹉学舌，他们好象在光采夺目的丰羽下长着一对难看的脚的孔雀。^③

① 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第98页。

② 利安当：《论在华教团的若干重大问题》第104页。

③ 利安当：《论在华教团的若干重大问题》第105页。

可以说，在支持传教士的士大夫与某些过分相信人类理性的普遍性的传教士之间，存在着一种共谋、一种默契，一种使中国与基督教概念间的混淆得以维持的密谋。

当徐光启在回答龙华民的盘问时，这位曾与利玛窦及其同伴有多年之交的信徒，是唯一承认基督徒的上帝与典籍中的天的主宰毫无共同之处的人，但他认为，从仿佛天的主宰确具有传教士所说的天主的全部属性入手，可能是个对策。龙华民写道：

徐保禄真诚地向我忏悔，他认识到天帝不可能是我们的上帝，认识到无论古代士大夫还是现代士大夫都不知道有上帝；但我们的神父，倘若不是出于极好的理由和主要是不敢疏远士大夫，就认为可以赋与天帝以上帝名称，那他们等于相信天帝具有真正上帝所具有的属性。①

相似的建议来自其他信教的士大夫：

李良（李之藻）博士和学士依纳爵（孙远化），十分直率地承认，当今所有赶时髦的文人都是无神论者并只遵循注释家的解释。但他们仍然建议我们牢牢抓住对我们有利的原文，不用为现代注释家的说法分脑筋。②

由此，似乎可以看出中国的士大夫比耶稣会士更急于达成一次大的和解。而且，每当某些传教士着手证明古儒教无异于基督教时，皈依者和同情者就编写旨在证实传教士的教诲在每一点都吻合中国人传统概念的书本。

① 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第99—100页。

② 同上，第100页。

如龙华民所述，17世纪初的中国士大夫“往往因在我们的宗教中有与他们的教派某种相似点而感到高兴”^①，而且这种欢愉之情洋溢于他们对传教士著作的评介上。当时，关于人同此心和儒教与天主教义之间的意味深长的类比成了热门题目。

17世纪初的一个皈依者写道：

西方人的语言和文字跟中国的不一样，但这根本阻挡不了我们相互了解。事实是，心和理都是一个。而且他们的教义同周公和孔子一致。这就是为什么大人先生们乐于与之过从和敬重他们的原因。^②

一个叫陈亮采的宣称：

过去在孩提时，我就听人说起过天主耶稣的教义……20年后我到了北京，始得与庞先生（庞迪我）取得联系……这是我开始研究先生学说的缘起。

陈亮采认为利玛窦的“《天主实义》、《畸人十篇》与周孔教合。”^③

有个叫章瑞图（1576—1641）的这样夸奖利玛窦：

孟子言‘事天’，孔圣言‘克己’。当见到你的主义同我们竟如此一致时，谁能相信你是个异邦人士？与心的同一性和理的普遍性相比，地理位置的差异有什么要紧？^④

① 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第21页。

② 见李应试为利玛窦《坤輿万国全图》（1606）所写序；李应试在丰臣秀吉率日军入侵朝鲜时曾任中方参军，1602年受洗，教名保禄。类似十七世纪早期的其他皈依者，他开始接触传教士是为了学习数学。

③ 见陈亮采为庞迪我《七克》（1604）所写序。

④ 据陈守顺《明末清初耶稣会士的儒教观及其反映》，1936年。

对杨弥格（廷筠）来说，“孔子的教义在各方面都是完美的，可以同上帝的教义划等号。”①

一篇序文的作者写道：

西国与中州通之自利子始……利子所习为崇善、重伦、②事天，语往往不诡于尧、舜、周、孔大指……噫！世无二理，人无二心，事无二善，仰无二天，天无二主。③

这是因为利玛窦从“天”中找到了灵感，象这样的事我们大家都有体会，但正如我们将看到的，他同时又从与中国古圣人保持一致中找到了灵感。

另一篇撰于17世纪中期的序文这样说：

初闻之，或以为臆说，细谛之，吾儒昭事之学，畏天之旨也。夫西国去中国数万里，开辟以来，重译未通，语言文字不同，一旦摹挾所怀来，译以中国之文，乃与古圣贤敬天畏天之旨，若为发明，若加真切，此从何处得之？正吾儒所谓天工造化之巧，无不持载，无不覆帔。④

同一作者还把阁老叶向高（1562—1627）、翁宗伯（礼部尚书，1553—1626）和陈司徒（工部尚书）作为权威引证，说他们“皆喜其学之有合于圣贤。”⑤

① 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第97页。

② “五伦”，儒教道德规范的五种社会关系。

③ 王家植：《题崎人十篇小引》（1608），见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，台北，中华书局，1958年。

④ 陈仪：《性学粗述序》（1646），见徐宗泽《提要》。

⑤ 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》第212页。

当问到—个福建信徒他信基督教的缘由时，后者宣称：“中国自仲尼之后，人不能学仲尼。天主入中国劝人为善，使人人仲尼。”①

1664年御史徐之江②为某一皈依者的著作《天学传概》（1663）所写的序文，集中表现了皈依者和同情者对传教士著作和教诲的态度。文中，徐之江哀叹佛教对儒教道德规范的侵蚀，相形之下认为传教士倒是儒教道德规范的捍卫者。作者在附和《传概》要旨的同时，宣称其书“以昭事不堕为宗旨，克己爱人为工夫，悔过迁善为入门”，最后他归纳说，他终于明白“其学何莫非吾儒之学也”。③

在一本题名为《上帝考》的小册子里，那位出生于福建漳州的基督徒，用完全是传统的方式对经典中含有“上帝”字样的段落进行了考证。④

至于冯应京（1555—1606），他是《天主实义》作者利玛窦的崇拜者，在他为利玛窦所写的序文中想要让中国人回到他们古代的传统：

古祀天地、社稷、山川、祖祢，而今祀佛矣。⑤

①说这番话的是福建海事监察徐邦曜（1637年12月12日），见《破邪集》第2卷第326页。这里我们应特别指出，当时在福州，艾儒略神父（Aleni, Giulio）有“西来孔子”之称。

② 徐之江（音译），参见恒安石（Hummel Jr. Arthur William），《清代（1644—1912）中国名人传略》第878页，华盛顿政府出版局，1943年。

③ 《天学传概》，见《天主教东传文献续编》第2卷第1050页。关于《天学传概》内容和作者，见恒安石《清代名人传略》第890页。按《天学传概》作者为福建黄鸣乔。——译者注

④ 陈瑞：《上帝考》，见《天主教东传文选续编》第1卷第49—92页。

⑤ 冯应京为《天主实义》（1604）所写序文，见《天学初函》第1卷第361页。

传教士们充分利用了中国人想重新发现古人在保持社会与政治和谐方面奥秘的心态，声称自己正是以天学的名义恢复古人的真义。其中有些人甚至宣称这些真义是中国尧舜时代由犹太传入的。但不管怎样，就17世纪大多数皈依者和同情者来说，天主的教义可以使中国人恢复那种曾经启迪过古人性灵和规范他们全部行动的宗教感情。天主教义与中国传统观念间的差异无非是侧重点不一样。按中国人的观念，“天”既有自然的意思，也有自然的造化力的意思；而西方人在这两者之间有一条明显的界线。对此，上面提到的那位为艾儒略神父著作作序的陈仪有这样的说法：“吾儒举其浑然者，则曰天，西民标其的然者，则曰天主。”接着，陈仪声称，“皆总而属天之主宰。”^①

因此，即使单凭士大夫基督徒为传教士著作所写序文判断，人们也不免会得出这样结论：他们是虚有其表的皈依者，要不就是象传教士所说，他们不敢公开表态。但在后一种情况下，他们无疑伪装得有点出格。在李之藻（1610年受洗）为利玛窦《天主实义》1628年新版所写的序文中，^②这位著名的皈依者解释说，利玛窦著作中的许多道德教诲，实质上是要求人们“悔过徙义，遇欲全仁。”又说，由于利玛窦来自一个遥远的国家，“自古不与中国相通，初不闻有所谓羲、文、周、孔之教。故其为说，亦初不袭吾濂、洛、关、闽之解，而特于小心昭事大旨，乃与经传所纪，如券斯合。独是天堂地狱，拘者未信；要于福善祸淫，儒者恒言。”

李之藻既认为利玛窦的观点与周敦颐到朱熹的新儒教评注

① 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》第212页。

② 李之藻编：《天学初函》。

家相一致（尽管事实上传教士们曾极力反对新儒教的命题，认为他们是无神论者和实利主义者），那么他自然也就认为利玛窦的著作不同于“近儒”的著作，“而与上古素问、周髀、考工、漆园诸篇，默相勘印。”^①

不难看出，这种令人惊奇的将道德规范、宗教、科学和技术混在一起的提法在当时相当普遍。结果，传教士的教诲就成了一种大杂烩。

在把天主教义看作类似他们所熟悉的，其基本目的是加强个人道德修养的哲学流派的同时，一些士大夫基督徒就象当时流行的那样组织起有他们自己的特殊章程（会约）的学会。E·泽克在评论这种使基督教同化为围绕学派而建立的社团现象时，曾特别提到保存在国家图书馆的一个文件：一个由皈依者王徵纯粹为慈善事业目的以中国风格创办的“仁会”的“会约”。^②

显然，以上的大量事实表明，17世纪初期许多文人之所以同情传教士不但有科学与技术上的原因，而且还因为传教士的道德严峻、对情欲的克制、劝人为善的著作以及对天的尊敬，所有这些为文人所倡导而被当代人所遗忘的事物受到了人们的珍视。同样，传教士与所有敌视基督教义的迷信行为、佛、道的论战也是值得人们赞美的。

但过了这一时期以后，形势起了变化：到了17世纪晚期，士大夫中甚至最倾向于传教士的人，也对他们的教义持严重的

① 徐宗泽：《提要》第147页。

② 国家图书馆中国档案No.7348。序文日志为1634年。参见P. W. 佩施曼编：《荷兰东方文件集》中所收E·泽克：《中国（南京，1616—1621）第一次反基督教运动》，莱登出版社，1971年。

保留态度。

17世纪最著名的思想家之一黄宗羲（1610—1695），在其晚年所著的一本小册子中接过了传教士的论据。他认为他的同胞已丢掉了“天”字的真义，过去经常砥砺古人的那种宗教情操已被削弱。他们甚至达到以抽象的“理”的概念取代天的概念的地步。他接着说：

盖冥冥之中实有以主之者，不然四时将颠倒错乱，人民、禽兽、草木，亦浑淆而不可分辨矣。

继而，黄宗羲仿效利玛窦的说法（他可能读过利玛窦的著作），提出了从古代沿袭至今的向天献祭的事实，以证明“天的主宰”的存在。然而他接着又说：

为天主之教者，抑佛而崇天是己，乃立天主之像，记其事实，则以人鬼当之，并上帝而抹杀之矣。①

在清初一位著名哲学家张尔岐（1612—1678）的赞词中伴随着相似的批评：

同佛经内容相比，这些人所说的东西是坦率和平实的，其基本概念不外乎尊敬天主，过合乎道德的生活，克制情欲和热心学习。他们不禁止杀生，对佛教攻击不遗余力。每当见佛经、妖魔或神道雕像，就怂恿人们毁灭。他们对佛教的批判毕竟显得粗野过分。②其后曾出书反驳虞

① 黄宗羲：《破邪论》，见《昭代丛书》。

② 作者以为，传教士这样做不是在抨击佛教哲学，他们根本不懂佛教哲学。参看本书五章四节。

德园和莲池大师，使敌手哑口无言，①这是令人惊异的。

然而就‘天’的真实概念来说，他们解释为天主，是不恰当的……并且他们对天堂地狱的说法同佛教徒所言无甚区别，而行为的偏颇荒诞较后者尤过之。②

同样，从张潮1697年纂辑的丛书来看，他对传教士的竭诚称羨并不排除保留个人意见。下面是他为利类思（Buglio, 1606—1682、安文思（Magalhães, 1601—1677）及南怀仁（Verbiest, 1623—1688）合著的《西方要纪》（北京，1669）所写引言中的一段：

其人（传教士）则颖异聪明，其学则星历医算，其俗则忠信耿直，其器则工巧奇妙，诚有足令人神往者。天竺诸国土，亦名西方，焚修者往往愿托生其地，然不过清静寂灭而已。③〔他们〕无男女居室之乐，无爵禄名位之荣，无饮食烹鲜之奉，此两西方应何所择乎？夫泰西之说诚胜于诸教，惜乎以天主为言，则其辞不雅驯，流于荒诞，播绅先生难言之。苟能置而不谈，则去吾儒不远矣…〔吾儒〕初未尝言有母有形及生前死后之事迹也，此吾儒与彼教之别欤？④

正如同某些传教士认为中国士大夫具有接受基督信仰的合

① 这是指虞淳熙（德园，1552—1621）对利玛窦许可杀生问题的批判（见《破邪集》）第5卷，和祚宏（莲池）在《竹窗二笔》（1614见《破邪集》第7卷）中对基督教的议论。利玛窦死后，耶稣会士曾出版《辨学遗牍》作为对这些批评的答复。

② 张尔岐：《蒿庵闲话》（1670），见《丛书集成》，北京，商务版。

③ 作者似乎把印度与阿弥陀佛的西方净土（极乐世界）混为一谈。

④ 《西方要纪》，见《昭代丛书》己集。第5页。

适气质，中国士大夫层的一些人也认为传教士倘能摆脱伪概念如相信创造主上帝，则他们完全可成为孔门弟子。

四、风云突变

在欧洲实行海上扩张时期，传教士所到之处，只有中国和印度是他们真正下功夫去顺应当地文化的两个国家。这方面，在中国应数利玛窦，在印度则是诺比利（Roberto de Nobili）。他们两人都曾刻苦地钻研过两大文明古国的智慧传统。而在葡萄牙和西班牙人以武力征服的地方，情况就大不相同，传教士在当地可用一种相对专制的方式开展传教活动。在日本又是另一种情况，当时日本的大名利用澳门开展对葡贸易，许多日本人都是奉大名之命接受洗礼的，因此在日的传教士可谓得天独厚。至1600年据说那里的皈依者已达30万人，这也是在日的传教士对在华传教士的政策横加指责的本钱。罗明坚与利玛窦自1583年在肇庆落脚后的头25年中，一直进展不大。据熊三拔神父估计，至1605年尽管在中国有十六个耶稣会士和四大居留点（南京、北京、南昌和韶州），但受洗的皈依者仍只有千八百人。又过5年，至1610年利玛窦去世时止，受洗人数才将近2500人。^①因此人们不难理解在澳门的传教士的反应，他们不知道利玛窦为获得上层社会承认和尊重要克服多大困难，而盲目地迁怒于归化进程缓慢和对中国文人过于慎重其事。

诺比利一开始在印度南部马德拉斯归化婆罗门时，也不得不象利玛窦那样先熟悉当地的宗教和哲学传统，但也因此受到上级和在果阿的全体教士的猛烈批评。在果阿的传教士实际上

^① J·德埃奈：《明朝（1581—1650）期间中国基督徒》，1957年。

生活在一种殖民地环境中，他们想到的只是如何对印度文化尽情嘲弄。和严厉谴责任何带有向异教徒仪式让步倾向的东西。从中国本身来看，不同教派之间的对抗象民族和政治斗争一样已上升到势不两立的地步。那个在传教团内部曾引起意见分歧的中国问题，随着利玛窦的去世迅即变成一个意气用事的和关系到整个教会的问题；1700年间在欧洲，这个问题又转化为关于如何对待中国礼仪的一场巨大的宗教、哲学和政治的论战。

在中国这样一个具有古老的和学究式文明并一贯以怀疑态度和某种恩施观点来对待外国人的国家里，人们要获得承认自非易事。正是这些重重的障碍决定着所可能采取的决策：步步为营而不为初始的让步自乱阵脚。某些在初创伊始时不可避免的纰漏，完全可以随着福音化的进展加以纠正。而那些死抠原则和缺乏同中国文人联系的教会，特别是妒嫉耶稣会士把中国视为禁脔的那些人，他们不可能有这种灵活性，更不用说要他们不辞劳苦地去研究中国的旧学传统。

然而，到1610年间事情还是发生了，许多在华的耶稣会士日益意识到由于匆忙地在基督教与中国人观念间求同而引起的偏离教旨的危险，开始对这种调和方法提出批评。他们认为对中国人节节退让是不可取的，现在应该是表现最大坚定性的时候了。有意思的是，就在这同一时期，被西班牙征服的美洲地区也出现了相似的反应。但不管怎样，太平洋两岸的具体情况是极不一样的。在中国，是由于许多人对文人中皈依者的谬误忧心忡忡而开始指责在他们看来是一种过于谨慎的政策，而在印第安人的美洲，那里不存在顺应当地文化的问题，而是人们对洗礼的神奇效果期望过高。J·德鲁缪写道：

在16世纪下半叶，教会对残存的异教礼仪并不感到过分惊慌，认为一旦印第安人接受洗礼，就会自然而然地适

应基督教的宗教仪式。然而，到17世纪初，特别在秘鲁，人们注意到仍然有人在偷偷摸摸地搞祭祖活动。这样，在1610年就开始了破除异端运动。^①

利玛窦在他去世的前一年仍然坚持在归化问题上持谨慎态度的必要性和先争取重要人士的好处。他写道，“事实上，少数优秀的基督徒比一群更有价值”（*piuttosto boni cristiani che molta turba*），“有几个有地位和做官的文人，他们可以用他们的威望来使那些害怕这一新鲜事物的人感到放心。”^②

1610年到中国，后于1613年返欧的金尼阁（Nicolas Trigault），认为自己对利玛窦的谨慎建议抱有一致看法。他在一封信中作了这样解释：

具有头等重要意义的关键是，使中国人认识到我们丝毫不搞什么革命性的东西，也不指望任何物质利益，只是前来传布唯一圣教，这和帝国的利益丝毫没有抵触……这就是为什么在不抛弃任何人的同时，我们有意避免追求数字；然而在短短几年之内，他们仍达到了五千之众。^③我们害怕群众集会，以免使多年的成果毁于一旦……这就是何以我们深信，这里的基督教将会随着圣教及其使者们之获得信任而取得进展，又将会随着不合时宜的热情使得

① J·德鲁耶：《14—18世纪欧洲的恐惧》第260页，巴黎，1978年。

② 汾屠立《利玛窦神父的历史著作》第2卷，第381页，书信日期为1609年2月15日。

③ 这一数字与前文提到的同一时期的人数（2500）不符。这说明对归信者没有统一的计算方法。这里可能包括已死的和许多中途背教者

人数膨胀而倒退。^①

然而，即使在利玛窦还活着的时候，尽管他反对草率从事和过多的皈依，很多传教士早就开始在平民中布道：韶州的龙华民（早自1597年起），南京的王丰肃（自1605年起），上海的郭居静（自1608年起）。^② 经过他们的一番努力，受洗人数有了可观的增长。^③ 利玛窦在文人和官员中争得的同情，完全被错认为似乎可在平民中进行更有效活动的吉兆。

17世纪初，在中国的士大夫阶层和高级官僚中确有过几次著名的皈依。其中大部分是利玛窦的工作成果，当然也有一些是他的同伴或后任促成。在不乏身居要职的文人圈子中，最有名的皈依者有徐光启（1562—1633，1603年受洗，命名保禄），李之藻（1565—1630，1610年受洗，命名李良），杨廷筠（1557—1627，1612年受洗，命名斐理伯）和孙元化（1581—1632，1621年受洗，命名依纳爵）。^④ 这些有影响的人物和特别是以“福音化三支柱”著称的前面三个人，对传教团早期的成就功不可没。无论在外省或京城，他们对传教士照拂备至，同时曾推荐他们改革历法，在艰难的岁月中保护了他们。其他许多同情者如阁老叶向高（1562—1627）等，也给了教士们以宝贵的支持。

然而，在利玛窦死后的20年间，总的形势在渐渐变化。知识界和统治集团，最初曾把传教士看作德性高洁的饱学之士，

① 金尼阁的通信集于1613年在安特卫普出版。信引自史若瑟（Joseph Shih），《基督徒远征史》序第20页。

② 参见这三位神父提供的拉丁文和葡文教团记录（德礼贤：《利玛窦全集》第2卷第192—244，484—529页。

③ 参见李明：《中华现势续录》第2卷第355—356页。

④ 参见恒安石：《清代（1644—1912）中国名人传略》，稍方豪：《中国天主教史人物传》，香港，公教真理学会，1970年。

看作反佛教的先锋和孔子的崇拜者。他们记取传教士的教诲特别是与中国传统貌似一致的地方。但随着他们进一步了解天主教义的内容，和当他们幡然领悟传教士的终极目标时，他们的态度变了。引起他们忧虑的第一件事，是在平民中产生了听凭外国人指挥的宗教社团。从他们的观点看，这些社团是动乱之兆。至少他们现在已认清传教士不是单为研讨道德和哲学或教数学而来华的。1617年的第一次迫害行动，包括勒令传教士一律返回澳门（有的隐藏了下来，有的遣返后又秘密回来），正是因为在南京成立了一种平民化的天主教团而挑起的。

事实是，大约在1620年后耶稣会士已不再可能在显要的官员或文人中发展组织。在以后的一些受洗者中，没有一个具有象徐光启或李之藻那样名位的人，或甚至没有一个象王徵或孙元化那样的人物；从整体来说，知识阶层已变得敌视传教士和他们的教义，即使在满清时期唯一著名的改宗也只是帝国家族的一些王子。从而传教士自然而然地把视线转向平民：农民和小城镇的手工业者。直到一些耶稣会神父奉诏进宫任“数学侍讲”，情况总算有了一点起色。尽管他们想归化康熙皇帝（1661—1722）的愿望成为泡影（皇上只是想利用外国学者为他效劳），但至少他们在疏通和保护外省的同伴上处于有利地位，避免了有人借端滋事的可能性。

在利玛窦生前，很少有人对他的著作提出批评，在屈指可数的批评者中值得一提的佛教大师株宏（1535—1615）和一个崇信佛教的名叫虞淳熙的学者。株宏在一本《随笔》的末尾收有一篇驳斥利玛窦关于天的概念的短文，而虞淳熙则是批评教士鼓励杀生，因为利玛窦曾断言动物和人不一样，它们没有永生的灵魂。按基督徒杨廷筠记叙，在这一时期和随后的若干年内，中国的整个上层社会对利玛窦及其同伴大都恭而敬之，且

竞相以能替他们的著作作序为荣。这种局面直到新近才开始恶化。^①同样，福建文人陈仪，在他为艾儒略神父的《性学粗述》（1646）所作的序文中谈到，当利玛窦来到京城时，受到了社会名流的热烈欢迎，而在他死后，其中有些人开始评论起野蛮人与中国人之间的差异。

一个叫黄贞的这样写道：

昔日唯有虞德园先生，与莲池和尚〔株宏〕，力斥其邪。莲池老人至云吾是当不惜老朽之躯，起而攻之。惜乎未几西归〔1615年7月29日〕，然当时莲池大师与利玛窦未尝见面，未详邪说，未深辨击，且天主教书未甚多出，如文王入地狱等语，亦未有知之者，今日天主教书名目多端。……纵横乱世，处处流通。^②

让我们援引福建泉州一个文人的例子来说明许多人在看法上的变化。此人在1638年提出，他同传教士过从甚密是因为他一直把他们看作从事历算和天文仪的学者，但当他发现他们“以汉哀帝时耶稣为天主”^③时，他的看法就完全改变了。

随着利玛窦的去世，传教士的人数有所增长，但更使人感到惊讶的是，这种增长特别发生在1617年第一次试图把他们驱逐到澳门以后。

黄贞再次举报：

万历间宗伯沈仲雨驱逐之疏霹雳。未几而此夷旋踵复

① 杨廷筠：《代疑编》，1622年。

② 黄贞致御史颜茂猷书，见《破邪集》第3卷第11a页。

③ 蒋德璟为《破邪集》（1638）所作序。蒋德璟1622年进士，1646年卒。

入，千倍于昔。^①

在1638—1639年冬由一群文人集体写给翰林院蒋德璟的信中，也提到了传教士人数激增问题。信中说，自1617年遭驱逐后，他们在天启（1621—1627）初又卷土重来，至目前甚至比万历年间（1573—1620）更为猖獗。^②另一本反基督教小册子的作者提到，“顾查《南宫署牍》，尔时狡夷入中国者，才十三人耳。今则指不胜屈矣。”^③

在某些人看来，传教士人数的增加和他们从上到下的渗透似乎已构成对社会秩序的威胁，特别是他们具有非凡的蛊惑人心的本领。有人甚至认为在这些外国人中有着某种分工，一部分人致力于争取对伦理道德和欧洲科学感兴趣的上层人士，另一部分人宣扬人皆可以进天国并极言地狱之苦，以勾引平民百姓。这样，他们面对的是一个旨在败坏中国道德传统的大阴谋。这些野蛮人具有恶魔的两面性。一篇落款为1617年（万历45年）的条陈作者写道：“……对士大夫谈，则言天性；对徒辈论，则言神术。”^④事实如此。在那些目标瞄准知识界的著作中，传教士谈的主要是哲学和伦理学，而任何带有宗教神秘性的东西大量充斥了通俗的福音著作中。

一位出生在福建南部漳州的人士作了如下描述：

① 黄贞：《破邪集自叙》（1639），见《破邪集》第3卷第226页。

② 《攘夷报国公揭》，见《破邪集》第6卷第10a页。沈仲雨，南京礼部侍郎，1616年（万历四十四年）奏请禁教，下令驱逐。著有《南宫署牍》。

——译者注

③ 王朝式：《肇言》，见《破邪集》第3卷第26b页。

④ 《南宫署牍序》，见《破邪集》第1卷第22b页。这篇条陈是沈在万历四十五年“会审王丰肃等犯一案”后所写。——译者注

此夷藏奸为市忠，助饬令人喜其有微功；祈雨令人疑其有神术；自鸣钟、自鸣琴、远镜等物，令人眩其有奇巧。且也金多喜结，礼深善诱。①

作者接着又说，他们的秘密意图无非是要摧毁中国的所有的祭礼，所有的道德和哲学传统。

关于求雨的法术，李明神父在《中华现势续录》中有一段令人发噤的记述，它说的是1678年在宁波的旱灾期间，一群新来的法国传教士如何向中国人证明向神道献祭不起作用而自己又如何萌发祈祷下雨的念头的。原来，一位已经向龙王上过供的地方长官忽然想出了一个奇妙的主意，要把他的祷文让神父们来祈祷，尽管他们作了种种解释，说基督徒的上帝是要求绝对忠实和崇敬的上帝，说要让受过教育的人去参加老百姓的迷信活动是不得体的，但这位长官碍于自己的尊严还是不肯收回成命，“尽管他本人对此深有同感”。于是有几位可尊敬的神父开始仿效圣方济各·沙勿略（Saint Francis Xavier）的先例，提出要为战胜魔鬼达成一笔交易：即他们可以承担求雨的法事，条件是他们应被允准在市中心竖立一个十字架，同时地方官员要下令推倒所有偶像并承认基督徒的上帝是唯一的上帝。但其他的神父认为这太冒险。最终是：

他们只落得个暗自叹息，和祈求上帝不要下雨，而是释放曾由耶稣基督带到地上和用来使所有的人统统毁灭的天火。②

① 苏及字：《邪毒实据》，见《破邪集》第3卷第33b页。文内“助饬”指教士为明廷提供铸造火炮技术。——译者注

② 李明：《中华现势续录》第1卷第54—55页。

一本小册子的作者这样写道：

然惑于其说者，坚而不可破，人情之好毕如此。所著輿地全国，极洗洋宵渺，直欺人以其目之所不能见，足之所不能至，无可按验耳。①

1637年福建海事监察徐邦曜②在一份公告中写道：

其为邪说惑人，明白易见，然其巧词深辨，足新好毕之听闻；细小伎能，又足动小民之嗜好。于是穷乡僻壤，建祠设馆，青衿儒士，投诚礼拜。坚信其是而不可移易。③

一个出生在浙江绍兴的王朝式分析说，按他个人的看法，传教士勾引中国人的手法有以下几种。首先他跟别的人一样谴责了教士们“布散金钱，蛊彼贪愚”的行贿手段。接着他要人们注意：

或穷极机巧，动诸黠慧（以科学技术来吸引对此感兴趣的人），阳持《七克》、《十戒》之文，以收好修之士（以伦理著作来争取文人中的道学家）；阴窃生天入狱之说，以坚从邪之志〔剿〕窃佛教果报概念来迷惑追随者；天下根殊器别，固已一网打尽。④

还有出生于杭州的普润和尚下过这样评语：

驾言却祟以行怪，伪托授秘而海谣。伤俗败伦，靡所

① 魏浚：《科说荒唐盛世》，见《破邪集》第3卷第37a页。

② 徐邦曜（1585—1644），1621年举进士，1644年李自成攻陷北京后服毒自尽。

③ 《福建巡海道告示》，见《破见集》第2卷第32页。

④ 王朝式：《罪言》见《破邪集》第3卷第27页。

不至。^①

因而似乎可以说，在利玛窦死后的年代里，早期的友好关系已被文人和统治集团中日益滋长的怀疑和敌对情绪所取代。这种气氛上的恶化无疑有着一系列不同的原因：耶稣会政策上的日趋严厉；传教士急于求成的愿望；教士人数的剧增；他们在平民中活动的发展；以及中国的知识界现在对他们有了更多的了解。

五、俨然儒家

利玛窦在中文著作中之所以采用最典雅的文体而不愿生搬硬套或使用不规范的、不合汉语章法的文体，其主要考虑是要争取社会的上层人士。后者对一个作家的文体极为敏感，常常会因作品缺乏文采而不愿阅读。利玛窦，包括他同时代的耶稣会士和他的继承者，同当时的知识阶层有相当密切的联系，一些大知识分子对他们的作品的翻译、润色起着重大作用。

然而，采用在传统和概念上都不同于基督教传统概念的语词，毕竟有发生歧义的风险。

在《天主实义》中有一个段落，利玛窦是这样写的。

从欲者日众，循理者日稀，于是（天主）大发慈悲亲来救世，普觉群品。^②

单是这一片断就足以说明在所有译文中存在着固有的危险。把“人欲”，即由人们对存在的反应而生发的利己主义欲

① 普润：《诛左集缘起》，见《破邪集》第8卷第21b页。

② 《天主实义》第628页，见《天学初函》第1卷。

望，与“天理”（所有人性是天理的反映）相对立，是11和12世纪以后新儒学的一个重要命题。利玛窦在这里所依据的似乎正是这种哲学，它同基督教教义大相径庭。至于最后一句，人们可以认为句中所用的术语，“觉”和“大发慈悲”，是佛经的表述方法，因为慈悲本是梵文maitri—Karuna的意译。在佛教中，拯救世人含有把人们领向“觉”（菩提）的意思，因为后者会向他们展示色相世界的虚幻性和使他们摆脱生死轮回。这里蕴含的关联，也同基督教的命题相抵牾。利玛窦在表述自己的见解中不知不觉地使用了新儒教或佛教词语，这些词语生成的概念同基督教永恒的灵魂的得救和赎罪概念是完全不相容的。

新教牧师狄考文(Calvin Wilson Mateer)哀叹中国人的差错实在太多。例如他在1908年指出：

“难道再没有更合适的方法来阐明这个不带任何粗俗唯物主义意思的三位一体信条了吗？①又有谁能幸运地发现一个宗教犯罪的名称而不致把我们发落到世俗犯罪的墨西哥拿岩礁(Scylla)或淹没在因前世有过错而受到报应的急流(Charybdis)中？②任凭你用什么样的语言来表述复活的含意，那些未入门者还是会把它理解成轮回的意愿。”③

① 西沃寿(Arthur Frederick Wright)在其所著《中国语言和外国概念》中引用了一位中国牧师的事例，后者认为要证明耶稣确实是上帝儿子的最好证据莫过于他们的名字本身：他们两个都姓耶。一个叫耶稣，一个叫耶和華。19世纪太平天国也把上帝、天父、基督间的关系看作是一种家庭关系，同时想象势必有一个大的神圣家族。洪秀全则是耶稣基督的弟弟。

② Scylla，六头十二脚的女怪（荷马史诗《奥德赛》中的怪物），据传指的是意大利墨西哥海峡的巨岩；巨岩的对面是大漩涡Charybdis。——译者注

③ 狄考文：《在把圣经译成中国官话上应记取的教训》，载《中国记录者》1908年11月第608页。

在《天主实义》中，利玛窦不仅想求助于“我们自己神学家的许多理由和论据，而且还求助于神父（利玛窦自己）在阅读过程中摘记下来的中国古代语录，后者给他的著作增添了很大的权威性和可信性。”^①

但是由于在引证典籍上操之过急，特别是在引用涉及上帝的段落和使用天的字眼上，利玛窦冒有使人望文生义的危险。远在耶稣会士来华的几百年前，河南开封的犹太人就发生过这样事情。当时由于他们使用了“道”字，这个意味着自然界的活动模式的字眼来翻译“上帝”，就“给他们社团的后来成员传下了一个带有强烈内在性色彩的译称，从根本上改变了‘上帝’的超自然特性。”^②中国的犹太人曾相似地使用“天”和“天的主宰”（中国典籍中的上帝）来指称耶和华。

语言本身会使基督教的启示变形，赋与它相异的内容。中国人的共鸣因而也就与基督教人风马牛不相及。

如福州人黄问道认为，显然正是利玛窦一贯使用中国人的表达形式和从典籍中寻章觅句，才使许多上层知识分子误以为天主教义与儒教一脉相通。他解释说，利玛窦蒙皇上（万历）恩典接受了他的贡品并受到朝廷礼遇之后，

欲倡其所为天主之说，语言不相通，音韵不相叶，恐其旨与吾儒大相刺谬，于是延中国之文人学士，授五经而陆陆焉。遗其扁，剽其廓，遂阳著其说，似与吾儒尧舜周孔之学无大差讹。实阴肆其教，排佛、斥老、抑儒，驾其说于尧舜周孔之上。^③

① 德礼贤：《利玛窦全集》第2卷第295页。

② 参见A. F. 芮沃寿：《中国语言和外国概念》第302页，注8。开封的犹太人社团到十一世纪重又回来，并在第一个耶稣会教团时仍然存在。

③ 黄问道：《辟邪解》，见《破邪集》第5卷第19a--b页。

下面他还接着说：

余向意其慕吾道而来，今乃知其窃吾道而叛。^①

传教士们在中国与基督教传统间的拟同，使许多上层知识分子对天主信条的真实意义发生误解，以致其中有些人到后来不得不重新考察事实真相。黄贞在他致御史颜茂猷的信中说到，为了弄清威胁着中国传统的艾儒略神父的教义实质，他有必要对他作一次意义深远的调查。黄贞这样写道：

迺来有天主教中人利玛窦会友艾姓儒略名，到吾漳。而钝汉逐队皈依，深可痛惜，更有聪明者素称人杰，乃深惑其说，坚为护卫，煽动风土，更为大患。贞一见即知其邪，但未知其详耳。乃稽自万历间以至今日，始知此种夷邪为毒中华不浅。贞不得已往听讲数日，未能辨析破除之。几至夫病，至四、五日以后，方能灼见其邪说所在，历历能道之，心神始为轻快。大端则有五者，能为人世大害，余且未暇多指。恳祈师慈细察俯听，容贞缕析其凶毒，得以达于师召也。^②

黄贞的五大端包括：对中国哲学、道德和宗教传统构成的威胁，传教士人数的增长，教士实质上已在帝国的各个省分扎根和成立了为他们献身的社团，后者意味着对中国独立性的另一层威胁。

传教士们曾试图去适应，但同时使用了一种特殊的归化方法和不自觉地借入根深蒂固的中国传统，这种传统的意义不是

① 黄贞道：《辟邪解》，见《破邪集》5卷第19a-b页。

② 黄贞：《请颜先生辟天主教书》，见《破邪集》第3卷第8a-b页。

他们所能理解的。所有这些都被中国人说成是两面性。按明末一位作者的看法，这些“虚构天主教义”的传教士们，

小国聪明奸究意在觊觎中原神器……先学此方声字，
然后穷读三教群书，牵佛、附儒、杜撰、扭捏创此邪教，
以为惑世诬民，蠹坏国运之本。①

天主教义看来基本上是一种被曲解的佛教与儒教概念的混合。

18世纪末，为利玛窦《二十五言》撰写文献目录注释的作者认为，西人剽窃佛教的方式是极其笨拙的。对此作者有如下评论：

盖西方之教（印度），唯有佛书，欧罗巴人取其意而变幻之，犹未能甚离其本。厥后既入中国，习见儒书，则因缘假借，以文其说。②

因此它不单纯是一个儒教问题。但不管怎样，在传教活动的早期，正是耶稣会士的驱佛补儒，使他们赢得知识界的广大同情。从前面我们可以看出，传教士对中国典籍与基督教义间的混乱持审慎的鼓励态度。从表面看似乎在重复中国典籍中所说的话，实际是借题发挥。他们的意图是清楚的，即使用这种迂回方法使中国的传统内乱，从而从内部改造它们。如他们对待中国人的祭祖等习尚就是这样。因为对这些习俗决不能公然指责而只能是赋予一种同基督教义可共存的新的意义。因而传教士的尊孔不过是为巩固自己地位的权宜之计。

然而，随着基督教概念的日益为人所知，越来越多的中国

① 《天学再证》第951页。

② 见《四库全书总目提要》。

人还是看清了他们的策略并开始谴责他们。原先对传教士有好感，认为他们是严谨的学者和中国传统捍卫者的人，现在也大有反戈一击之势。

一本序文落款为1643年的小册子作者声称，他很喜欢听有关西方来的人驱佛尊儒的事，直到有一天人们给他看一本罗如望神父(João da Rocha)在1609年印刷的题名为《圣像略说》的小册子为止。当他看完这本书时，他不由惊呼：“这些可恶的野蛮人还说要抵制佛教，可拒不承认自己是拾人牙慧。他们自称尊崇儒教，但事实是在搅乱儒教传统。”^①

一篇记年1617的报告已早有这样的评论：其名似附乎儒，其说实异乎正。^②

杨光先写道：

士君子见其排斥二氏〔释、老〕也，以为吾儒之流亚，故交赞之，援引之，竟忘其议论之邪僻，而不觉其教之为邪魔也。^③

佛僧普润也有这样的看法，认为传教士的尊儒不过是巴结上层知识分子的策略：

且阳排释、道以疑儒，阴贬儒宗而探学。斥率性为非道，讥事亲为不诚。^④

因此，传教士不攻击儒教仅仅是出于一种策略考虑：要同

① 《辟邪集》序。

② 《南宫晷辰序》，见《破邪集》第1卷第22b页。

③ 《辟邪论》第1129页。

④ 普润：《诛左集缘起》，见《破邪集》第8卷第21a页。

中国最受尊教的传统正面冲突和轻率的全面树敌可能太冒险。
在一封1609年致巡视员巴范济的信中，利玛窦透露了他的心曲：

在我所著的书中，我就开始一面称赞他们，一面利用他们来攻击别人，不是直接批驳他们而是对彼此信仰不一致的观点进行解释……有一位非常著名的人物是偶像崇拜派的忠实信徒，他甚至认为我是个拍儒生马屁的人……我热望其他人也会从这一角度来看我，因为如果我们不得不同所有三个教派作战的话，我们要做的事情会多得多。①

《佐辟》作者许大受对传教士几乎不抱什么幻想，认为他们从根本上就是敌视中国人道德规范以及宗教和哲学思想的：

或曰：‘彼极斥佛，恐未斥儒也’。余曰：‘贬太极仁义，是贬其理；贬孔子、尧舜，是贬其人，犹谓其不斥欤？其所以未敢痛斥如佛者，徒以我中国户尊孔子，家慕尧舜，而不得不权傍其篱间耳。若如胡元时所列十等，以僧居第三，儒与娼丐同居八、九、十者，则彼之斥儒必更甚于佛矣。今彼徒又言：‘孔夫子岂能及我艾先生之万一？’②

1623年王祈原作了这样的记述：

这些野蛮人始则攻击佛教，而后攻击道教，再后是后儒〔即新儒〕。如果说他们还没有攻击孔子，那是因为他们为传播他们的教义想同士大夫保持友善关系。但他们简直接捺不住，和还没有暴露自己。③

① 汾屠立：《利玛窦神父的历史著作》第2卷第387页。重点号为作者所加。

② 许大受：《圣朝佐辟自叙》，见《破邪集》第4卷第15a—16b页。作者谈到的是1625—1639年间被文儒略神父归化的福建信徒。

③ 引自陈守颐：《三百年前的建立孔教论》，载中央研究院历史语言研究所集刊，第6卷第2期第136—162页，1936年。

一个在艾儒略神父1635年抵漳州后曾有过交往的文人声称，神父给过他几本基督教的书，可他并没有被这些书说服。他写道：

其言极肤浅，极虚诞。阳斥二氏之邪妄，阴排儒教之歧途。然其辟儒处，未敢十分启口者，窃欲借儒冠儒服者达其教于朝廷，使得以肆其奸毒也。①

由此可见，有些人显然不是那么容易被利玛窦的“解释而不直接批驳”策略所蒙骗。

另一个福建文人，《辨学刍言》的作者，在文章开头对传教士的敬天说、他们的论证技巧及行为的拘谨作了肯定。进而他又说，鉴于这些人斥佛、道而独尊孔子，有些人就感到高兴和信任了他们。但只要细读他们的著作，就能看出他们与孔子的教导有着一系列意义深长的差异：

孔子言事人而修庸行，彼则言事帝而存幻想。孔子言知生而行素位，彼则言如死②而邀冥福。孔子揭太极作主宰，实至尊而至贵，彼则判太极属依赖，谓最卑而最贱。③其以时王之赏罚为轻也，则无君之罪甚于杨；其以亲之鞠育为小也，则无父之罪甚于墨；其以理谓非性之本有也，则外义之罪甚于告子。④独托事天事上帝之名目，以行其谬说。呜呼！大西借儒为援，而操戈入室，如螟将附苗，

① 林启陆：《诛夷论略》，见《破邪集》第6卷第2b—3a页。

② 原文“如死”系“知死”之误。这里指《论语·先进》：子路问孔子“敢问死？”子曰：“未知生，焉知死？”

③ 针对利玛窦《天主实义》中对太极概念的批评而发。见《天主实义》第407页。

④ 告子认为“人性之无分于善不善。”见《孟子·告子》。

其伤必多。乃崇其学者，半为贵人，为慧人。愚贱如小子，设起而昌言排之，则唾而骂者众矣。①

福建泉州蒋德璟谈到他同传教士的关系。过去他曾帮助艾儒略神父出版一本名为《西方向答》的小书。那时他只知道神父有修历书的才能和制作天文仪的技艺。他没注意他们有一套天主教义。他写道：

……比读其书，第知其窃吾儒事天之旨，以为天主，即吾中国所奉上帝。不知其以汉哀帝时耶稣为天主也。

然而，蒋德璟仍与传教士保持友好关系，因为他钦佩他们无可指摘的品德。他认为他们不结婚但并不是没有这方面能力的人，他们要远胜于那些结婚的火居（不出家的道士）。他甚至向一位高级文职人员说情，劝他在反传教士及其追随者的措施上要有所节制。但不管怎样，就在这个时候，他开始对天主教义和它对中国传统政治道德秩序的灾难性影响有了进一步认识。他写道：

而吾漳黄君天香（黄贞），以《破邪集》见示，则若以其教为必乱世，而急为建鼓之攻，又若以予之斥其教而缓其逐为半于孟子距杨墨之为者，予谓孟夫子距邪说甚峻。②

再，黄贞在致御史颜茂猷的信中提到，正是由于他们欺骗性地信奉我们儒教的明箴“敬事上帝”③，这些人才得以自由

① 三山（福州别称）陈侯光：《辨学台言自叙》，见《破邪集》第5卷第1—2页。

② 蒋德璟：《破邪集序》，见《破邪集》第3卷第1—2页。

③ 参见《尚书·文侯之命》。

地散布他们的毒素和施展阴谋诡计。他接着引述，“陈水石兄谓其于吾教中做鼠人强出之贼。旨哉言也。”^①

同时，一个叫曾时的人在一本小册子《不忍不言》的序言中写道：

抑谓其教与儒合乎？则《天学实义》一书，已议孔圣太极之说为非，^②子思率性之言未妥，^③孟氏不孝有三之语为迂，^④朱子郊社之注不通，^⑤程子形体主宰性情之解为妄。^⑥

邹维廉同意曾时对利玛窦的意见：

是其标大题，僭大号，不唯呵佛骂老，且凌驾于五帝、三王、周、孔之上，从来大变未有甚于此者。至于孔子太极之训、春秋之作、孟氏仁义之对、无后不孝之言，皆见指摘。^⑦

不能否认，当利玛窦说人之为人在于他的推理能力，而孔子的仁、义、礼、智则居于次要地位^⑧，当利玛窦使道德的善与自然的善相分离，从而与中国的性本善和羞恶之心人皆有之的命题以及无行善之心和不尽心均不可谓善的主张相对立，^⑨

① 黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，见《破邪集》第3卷第10页。

② 《天主实义》第404—405页。

③ 同上，第562—570页。

④ 同上，第578页。

⑤ 同上，第418页。

⑥ 同上，第417页。

⑦ 邹维璉《辟邪管见录》，见《破邪集》第6卷第81页。

⑧ 《天主实义》，原《天学初函》第1卷第564—565页。

⑨ 同上，第567，569页。

当利玛窦声称自我完善不是目的本身，^①当利玛窦说倘与天主相比较，父母同我们的关系要远得多，和当利玛窦否定传种接代的重要意义^②并使孝道服从于人们对上帝的义务时，^③他实际就是在攻击整个儒教和甚至它的精髓。

如同我们早已指出，利玛窦歪曲典籍或注疏者原义的策略并没有逃过一些中国文人的注意，他们把它看作是一种蓄意篡改。

李灿这样写道：

所以云者，见天于此心此性焉尔，存养外非别有天可事也，即云明王御极受命神天，未闻尧舜兢业，只崇礼仪，桀纣幽厉尽废祈典也。乃至借朱子云：“帝者，天之主宰。”谓与天主之意相合。删字牵文，深为可哂。^④

他在另一处写道：

昔孔子对哀公曰：“故君子，不可以不修身；思修身，不可以不事亲；思事亲，不可以不知人；思知人，不可以不知天。^⑤”非径云事亲不可以不知天也。其书之一篇大旨，归重修身，吾身即亲之身也。知人知天，皆修身中事。^⑥

基督徒的命题是，道德规范的本原存在于上帝，中国人的

① 同上，第578页。

② 同上，第578页。

③ 同上，第615页。

④ 朱熹沿用了程颐的说法。完整的原文，参见本书五章一节。

⑤ 《礼记·中庸》。

⑥ 李灿：《辟邪说》，见《辟邪集》第5卷第24页。

命题是，不先克尽人子之道就不能上升到知天之道。中国人的道德规范是一个不断自我完善的过程，以个人的最直接亲属关系为出发点。这样，典籍的原义当然就被歪曲了。^①

杨光先在他所作的《辟邪论》（1659）中也提出过类似的谴责，他写道：

割裂坟典之文而支离之。譬如猩猩鹦鹉虽能人言，然实不免其为禽兽也。利玛窦欲尊耶稣为天主，首出于万国圣人之上而最尊之，历引中夏六经之上帝而断章以证其为天主，曰天主乃古经书所称之上帝，吾国天主即华言上帝也。^②

利玛窦很快就懂得向中国文人展示基督教奥秘所含的风险，除非他们先经过长期的准备。这就是为何他在同上流社会人士谈话中从不提及基督奥秘，同时在这位中国耶稣会奠基人的巨著中只有寥寥数行涉及道成肉身（Incarnation）。利玛窦自己对他的策略作了解释：他希望通过耶稣的隐约描述以逗引中国人的好奇心，好让他们主动来向传教士打听。他写道：

在这部著作的末尾，对我们的救世主基督降临世间拯救世人作进一步说明，目的是激发中国人的兴趣，促使他们向神父们讨教在另一些书中讲得更为透彻的真实教义。^③

鉴于传布教义可能被认为危害社会秩序，传教士们声称他们所讲的不是什么新东西，这对他们有好处。但事实上，从南

① 关于中国与基督教的道德规范差异见本书第四章。

② 《辟邪论》第1122页。

③ 德礼贤：《利玛窦全集》第2卷第297页。

京教难（1616—1617）时期一篇《会获邪党后告示》中，可以看出问题并不那么简单：

夷人辨疏辨揭，俱称天主即中国所奉之天。而附和其说者，亦曰：“中国何尝不事天也？”乃彼夷自刻《天主教解要略》^①，明言天主生于汉哀帝末年。其名曰“耶稣”，其母“亚利玛”（玛利亚）。是西洋一胡耳。又曰被恶官将十字架钉死。是胡之以罪死者耳。焉有罪胡而可名天主者乎？甚至辨疏内，明言天主降生西国，其矫诬无礼，敢于欺诳天听！岂谓我中国无一人觉其诈耶？^②

利玛窦的巨著《天主实义》，如作者所说，目的只是要奠定“信仰基础”。除此以外，士大夫所能见到的也只剩一些不伦不类的道德著作。杨光先在极端仇视传教士的心态下，力促那些想真实了解天主教义的人去读读专为皈依者和望教者使用的著作，只有在那些著作中天主的教义才真相毕露，而在道德和哲学著作中它们被乔装改扮成了中国的东西。他写道：

盖其刊布之书多窃中夏之语言文字，曲文其妖邪之说，无非彼教金多，不难招致中夏不得志之人而代为之创润，使后之人第见其粉饰之诸书，不见其原来之邪本，茹其华而不知其实，误落彼云雾之中而陷身于不义，故不得不反复辨证，以直掏其中坚。^③

所以有识之士应该首先细细察看这样那样的以宗教为借口的画集和它的注解，这样那样的教义问答和日课祷文，这样，

① 在徐宗泽的《提要》中未见有这一书名。——译者注

② 徐从治：《会获邪党后告示》，见《破邪集》第2卷第22，一，页。

③ 杨光先：《辟邪论》。

他们就可以毫不费事的全面了解问题实质。以上就是杨光先向他所有容易上当受骗的同胞提出的忠告。

而且杨光先还这样写道：

且其书止载耶稣救世功毕复升归天，而不言其死于法，故举世缙绅皆为其欺蔽，此利玛窦之所以为大奸也，其徒汤若望之知识，卑于利玛窦，乃将耶稣之情事于进呈书像^①中和盘托出，始得即其书以辟之。”

六、科学与宗教

对明末的文人来说，传教士的教导，包括道德、哲学、科学和技术，都是一个统一整体的组成部分。它们共同构成中国人所谓的“天学”或“西学”。1628年，著名的皈依者李之藻集各派传教士所写著作编纂成《天学初函》五十二卷。实际上，他的《天学初函》只是笼统地分成四个部分。一个部分是与理（即道德和哲学）有关的著作，另一部分是与器（即科学和技术）有关的著作。中国人把传教士的教导作为一个整体看待，也可能是出于17世纪初皈依的士大夫有一种尊师的传统，以至科学技术不但不能与其他部分分离，而且实际上成了他们信奉天主教义的主要原因。

对我们来说，中国人把这些不同领域的东西掺到一起似乎是令人费解的。但当时的耶稣会士在某种程度上对他们自己的做法负有责任，他们曾利用科学讲授作为引入宗教的工具。在

^① 参见徐宗泽：《提要》第373页。汤若望(Schall, John Adam)1619年抵澳门，1666年死于北京。汤若望曾受明廷召至北京（1630），继邓玉函管理历局，1645年（顺治二年）任钦天监监正。1664年（康熙三年）为杨光先参劾下狱，次年释放。

这方面，利玛窦是带路人并拥有大批追随者。在1735年，巴多明神父（Parennin）还这样写道：

为了吸引他们的注意，通过自然科学知识赢得他们的尊敬和信任是必要的，他们在这方面简直毫无所知和抱有殷切的希望。再没有比这更好的办法能使他们潜心听讲基督真理的了。^①

从而科学也就成了一种诱饵。但他们同时也想借此为宗教的真理作证：基督教是建立在理性基础上的。在他们有关数学和天文著作的绪论或甚至正文中，耶稣会士从不忘记提醒读者存在着一个创造主上帝，是他在治理着万物。

我们知道，在一开始耶稣会士的策略是起作用的。如果说许多文人对他们表示尊重和羡慕，那正是基于他们带到中国的实学，还有道德上的严肃性以及似乎想使中国人回归到旧宗教传统的谨慎态度。也就是说，借用了典籍中的事天、敬天和畏天思想。然而，随着天主教义的一般教条与启示的日渐为人所知，区分也就慢慢形成。以致后来出现了这样的怪事：有鉴于耶稣会士企图利用欧洲科学的声誉来加强宗教的权威，中国人就愈要抵制这个宗教，而只想保留科学知识。

方以智（1611—1671）是实行这种区分的先行者之一，他的所有著作基本都是在满清入关前写成的。每当他引证由传教士口述成编写的科学著作时，一概删去同他们宗教概念有联系的任何东西。例如，他根本无视于在书中经常出现的所谓世界的秩序是存在着一个创造主上帝在治理万物的明证的论据。方以智断然认为，西学，“详于质测（实验科学）而拙于言通几

① 《传教士书简集》第24卷第23页，巴黎，1717—1774。

〔哲学〕。”^①

但在清朝时期，把传教士的教导一分为二的做法已然非常流行。人们保留了教士传入的科技知识而摒弃所有有关宗教的说教。在18世纪晚期《四库全书总目提要》（1782）中，为传教士著作作评注的学者就采取了这样的立场。例如，在对李之藻1628年编纂的《天学初函》的按语中有这样一段评论：

西学所长在于测算，其短则在于崇奉天主，以炫惑人心，所谓自天地之大，以至蠕动之细，无一非天主所手造。悠谬姑不深辨，即欲人舍其父母而以天主为至亲，后其君长而以传天主之教者，执国命，悖乱纲常，莫斯为甚，岂可行于中国者哉？之藻等传其测算之术，原不失为节，取仍并其惑诬之说，形而有之，以显与《六经》相龃齬，则慎之甚矣。^②

评注作者接着说到，18世纪末集书籍与手稿之大成的四库全书编纂者从李之藻所编的器学部分保存了10篇数学著作。至于理学部分，他们仅保留了一部由艾儒略神父和杨廷筠于1623年所写的类似宇宙志的《职方外纪》。其他所收的著作一律经过审查删改。他们还保留了李之藻的序言，以昭示天下人他犯有鼓励异端邪说的罪。我们看到在一篇著作的评注中有这样一段文字：

案欧罗巴人天文推算之密，工匠制作之巧，实逾前古。其议论夸诈迂怪，亦为异端之尤。国朝节取其技能，

① W·J·彼得森：《方以智的西方研究》，载W·J·德巴里编：《新儒学运动的发展》第398—399页，纽约，哥伦比亚大学出版社，1975年。

② 《四库全书总目提要》。对《天学初函》评注。

而禁传其学术，具存深意。^①

另外，对一本1615年刊行的天文著作作了如下评论：

前有阳玛诺自序，舍其本术而盛赞天主之功，且举所谓第十二重不动之天为诸圣之所居，天堂之所在，奉天主者，乃得升之，以歆动下愚；盖欲借推测之有验，以证天堂之不诬，用意极为诡谲。然其考验天象，则实较古法为善。今置其荒诞售欺之说，而但取其精密有据之术，削去原序，以免荧听。其书中间涉妄谬者，刊除则文义不相续，姑存其旧，而辟其邪说如右焉。^②

但是西方科学本身并不总是完全不会遭到批评，因为几乎没有哪种科学形态不是建立在某种“先验的”假定和某种宇宙假说基础上的。例如，正是“世界是几何学家和时钟制造者上帝所创造”的假说，唤起西方现代科学的最初发展。传教士们关于天体和一个有时、空界限并且是一次和全部创造出来的宇宙的说教，符合他们的神学。但这种说法与中国人的传统说法有抵牾。在我们看来，似乎相比之下中国的表述方法更接近于现代。中国人想象天是个有日、月、星辰遨游其间的无际无垠的空间，在经历了悠长的演变后，由于充塞宇宙的“气”的聚散变化结果，开始形成形态各异的万物。^③

教会奋力反对日心说，是因为后者对神学的世界形象提出了疑问，相似地，在中国由于对时、空结构的解释历来是皇权

① 《寰有铎》，见《四库全书总目提要》。

② 阳玛诺 (M. Dias the younger)，《天问略》，见《四库全书总目提要》。

③ 这一命题在11世纪末张载所著的《正蒙》中有全面的阐述。

的基本功能的特权，任何有涉历法的天文问题（简言之，任何有涉天的问题），照例都是不容置喙的禁区。

对中国人来说，天穹或“天”，是社会和政治秩序的护佑人和模型。1616年南京礼部侍郎沈淮在对王丰肃神父的指控中，就提到中国以日喻君主，以月喻后，以南北极星宿喻群臣和以众多的小星喻下民的传统表征。^①现在，由于传教士的七重天说（与日、月及五大行星的轨道相应）破坏了中国关于天的定义，这无异是对自然秩序的冲击。因此沈淮在条陈中称天只有一个，任何异端邪说都是欺世惑民和“暗伤王化”。^②这项罪名清楚地显示了中国的天的概念与政治秩序间的关联。

制定历法向来是君主的特权，是君主确立世俗秩序的权力标志之一。诸侯或附庸往往通过接受中国皇帝的历法以确认效忠于皇帝。因而个人私造历书就是对皇帝天赋特权的侵犯并可以说是企图篡夺最高权力。14世纪末明朝奠基人订有一条法律，禁止百姓研究天象或制作天文仪器。在1617年南京教难时期提出的指控中，就有这样一条罪名：

明犯我禁，私藏另造浑天仪等器。甚至为七政七重天之说。举天体而欲决裂之。然则天下何事非可以颠倒诬惑者耶？无论百里不同风，千里不同俗，九万里之外，晷影长短悬殊，不可以彼格此。^③

另一作者在引述禁止私人研究天文的法律同时，还进一步

① 《南宫署牒》。

② “以此名曰慕义而来，此为归顺王化乎？抑亦暗伤王化乎？”（《南宫署牒》）。当时使中国人大为震惊的是传教士试图以阳历来取代祖宗传下来的阴历。

③ 《拿获邪教后告示》。在审问中，王丰肃神父私藏天文仪被作为罪证之一。

谴责了科学。正象当时的许多中国人一样，在他的想象中，科学是天主教义中的一个重要组成部分。他写道：

彼云国中首重天教推算历数之学，为优为最，不同中国明经取士之科，否则非天主之教诚矣。不知私习天文，伪造历日，是我太祖成令之所禁，而并严割删其书者也。假令我国中崇尚其教，势必斥毁孔孟之经传，断灭尧舜之道统，废经济而尚观占，坏祖宗之宪章可耶。①

换言之，科学——而这里所说的天文学是被看作近似占星术的——会使人们见异思迁，不专心于最基本的生活资料生产和好的行为。这使我们又想起了儒教的安贫乐道的箴言。

象传教士们带来的科学知识一样，他们的技术发明也引起了各种不同的反应。这不单纯是一个思想开明不开明的问题，因为褒贬不一的两种人似乎都恪守同一原则，即技术的实用性。对西方技术感兴趣的人，看中了技术的富国强民一面。②与此同时，一些敌视传教士的小册子则把他们的技术看成不过是徒劳地卖弄小聪明。他们在谈到机械天才时提醒读者说，中国人不需要向外国人学习。他们还指出这些野蛮人言行不一，他们一方面禁止杀人，同时却为制造火炮奔忙。③

① 《辟邪摘要略议》，见《破邪集》第5卷第30a页。

② 在17世纪初有两部著名的西方技术著作问世。徐光启（1562—1633）在庞迪我神父指导下翻译了《泰西水法》。译著1612年在北京印行，1628年收入李之藻的《天学初函》，同时收入徐光启生前编纂的《农政全书》（1639出版）。另一部是王徵（1517—1644）与邓玉函神父合著的《远西奇器图说》。

③ 众所周知，北京的耶稣会神父在明末曾充当向在澳门的葡人购买大炮的中间人。以后，南怀仁神父（1623—1688）为清朝建立过一个不大的火炮铸造厂。

为了引起中国人的欣羡，在另一些新奇事物中有传教士带入的报时钟。这一着应该是颇得民心的，因为中国人费不了多长时间就能自己制造。但不管怎样，这些摆轮的心轴和怀表在计时上只能说是近似式的。这方面直到17世纪末采用休金斯钟摆时才有了真正的突破。于是在中国就会碰到与这些自鸣钟爱好者一样多的贬损者。一本在1630至1639年间出版的题名为《利说荒唐惑世》的小册子内，作者在批判的同时对自鸣钟的机制作了详尽的描写，并指出如果驱动力逐渐减弱，它们就走不准了，从而需要上发条加速它们的运行，而且每天都得对照日晷校正。如果遇到连阴天就没有办法了。虽然如此，作者承认，它比起漏壶来，仍不失为一种便利的方法。

然而，最严厉的批评来自道学家们，他们认为把时间花在无益的事物上是错误的；人们应关心生活的安宁和人与人之间的和睦关系。

许大受说得清楚：人们最好充耳不闻，蔑视这些无益的发明，因为不管其中有多大奥妙，对人本身和精神都是不利的。现在，西土的发明又成了徒劳无益的：

今按彼自鸣钟，不过定刻漏耳，费数十金为之，有何太益？桔槔之制，曰人力省耳。乃为之最难，成之易败，不反耗金钱乎？①

① 许大受：《圣朝佐辟》，见《破邪集》第4卷第36—37页。

第二章

宗教态度与同化现象

一、士大夫阶层

习惯于严格教义、具有坚定信仰的传教士们发现中国士大夫的宗教观念中存在着相当程度的冷淡和缺乏信念，这使他们感到非常震惊。他们也为其对不同信仰之结合的所有形式都表现出明显的兴趣而哀叹。事实的确如此，在中国人看来，任何事情都是可以调和的，他们喜欢将真理看成是一种可接近的东西，这符合了出自各种不同动机去努力追求并从每一种学说中择取最佳启示的人们的愿望。方法则基本上是无要紧要的。

这种观念同传教士们的观念是直接对立的。他们一直希望以一种绝对的信念去感染中国人并已经开始对中国宣扬一种把教义限定得十分明确的宗教，包括其必须履行的信条、道德规范及其礼拜方式。所以当利玛窦发现在士大夫圈子中极其普遍地存在着信仰

调和主义倾向的时候，他感到非常愤慨。他写道：

悲哉夫前世贵邦三教各撰其一，近世不知从何出一妖怪，一身三首名曰三面教。庶氓所宜骇避，高士所宜疾击之而乃倒拜师之，岂不愈伤坏人心乎？①

这三种教派之间的结合，更普遍地是佛教和儒教之间的结合，这在明朝末期的确是很时髦的。它不仅受到象袞宏（1535～1615）这样的佛门高僧的支持，而且也得到文化名流如焦竑（1541—1620）的赞同。利玛窦于1599年初曾在南京会见过焦竑。②在福建省，一个叫林兆恩（音译）（1517—98）的人甚至还曾创立了一种“三教”结合的宗教，该教在部分地区流行，传播到江西省、浙江省和南京地区。他的庙宇中，孔子、佛陀和老子的塑像都同堂共处。③利安当在他的文章的一节中谈到这些庙宇：

这三种人格的形象（孔子、佛陀及老子）即这三个教派的创始人，常被置于同一条坛上，以刻于门楣上的“三教堂”铭文奉献给他们。有一个建在一座山上的这种教堂，从那里可以看到山东省首府。④

真理并只由一种宗教才能够包容的理想，有助于这种如所

① 《天主实义》599页。

② 焦竑，明学者，字弱侯，号澹园、澹园。官至翰林院修撰。与李贽交最笃，认为佛经所说，最得孔孟“尽性至命”的精义。罢官后闲居家中，有释、道、儒三教合一的领袖之誉。著有《澹园集》等。

③ 林兆恩，方豪，912—915页，近期研究有J·A·Berling《林兆恩调和宗教论》，纽约，哥伦比亚大学，1980年。

④ 利安当《论在华教团的若干重大问题》，4—5页。利安当1660年代早期即已生活在金安。

发生的借用及同化作用的发挥。因此，在中国对于各种宗教信仰的信徒的统计从未引起太大的关注，因为正是这种隶属于某种特定的宗教的观念在那里是不适用的。与其所受的或深或浅的传统教育大相背离，大多数士大夫在其一生中对每件事都小试一番——佛教、道教、长生术和占卜以及阴阳术——从一个转向另一个，丝毫不在乎地将其混淆在一起。尽管正统观念可能面临着一些困扰，但在不同教义之间的障碍决不是不可克服的。在扑朔迷离的道教和佛教之中有着如此众多的不同流派、如此繁杂的不同表征，以致不可能被具有明确限定的教义的西方式宗教所接受。对中国人来说，哲学的、道德的、宗教的——抑或是——工艺传授的不同派别统统构成了一个大杂烩。17世纪的中国入重视传教士们基于精确观点产生的主张，却给了它一个非常笼统的名字“天学”，既可用于伦理宗教，同样也可以用于科学技术。此外，对中国人来说，每个教义都有其政治含意。欧洲人的分类，首先是他们把宗教的和世俗的作为两种截然不同的领域区分，是不适合于中国国情的。

至于普通民众，如果看到他们在信仰、实践和作礼拜，我们仍绝然不能说他们遵循的是明确限定的宗教，因为在那个阶层，不同流派和影响之间的混乱甚至较之士大夫阶层更为严重。在任何一种特定的迷信仪式中，哪些更多地基于农民宗教的古老基础，而哪些又或多或少地归于佛教、道教的经典式的成规，想确定这些通常是不可能的。

中国人普遍地对折衷和综合表现出如此明显的爱好的原因是，对他们来说，绝对的、永恒的真理是不存在的。这种不可侵犯的教义的观念与他们是非常不相容的。龙华民谈到他在士大夫中的皈依者时写道：“他们不懂在我们正在处理的问题中

不应有丝毫的差错是多么重要。”^①对大多数中国人来说，正是传教士们自己——首先是利玛窦——创立了这种关于天国的耶稣的教义。那么，如果必要的话，可以对其进行少许的改进。因此，顺治（1644—61），这个汤若望正在劝其皈依宗教的皇帝，^②一天用下列话回答后者：“你确实是对的，但是，你怎么能够指望我们去实践所有这些准则呢？将其比较难的去掉一两个，然后我们或许可以遵循其余的行事。”^③

在中国的基督教的史学家们几乎根本不强调士大夫中的皈依者们是在希望奉行一种包括基督教本身在内的综合信仰。徐光启——利玛窦最著名和最有学识的信徒，这位院士提倡的不是纯粹的基督教的教义，而是一种儒教和基督教的混合体，就象16世纪在儒教和佛教之间曾经出现过的那样。徐光启在他与熊三拔教士合作创作的关于水力学的论文《泰西水法》的序言中写道“余尝谓其教，必可以补儒易佛。”^④事情并非象传教士们所认为和希望的那样，在一种纯粹的世俗教义和一种宣示超越宇宙真理的教义之间有明确的角色划分，而是一种综合，一方面是对世俗的和宗教的不加区分的儒教体系，另一方面是传教士们道德的、宗教的以及科学的教义。徐光启在关于水力学的论文的序言中发表的这番评论值得注意，但它毕竟不是一条特别地针对基督教徒的教规。

据曾经极力去查明异教徒和信基督教的士大夫们的真实想

① 龙华民《论中国宗教的若干问题》第21页。

② 顺治临朝亲政（1651年2月1日）后，称59岁的汤若望为“玛法”（神父），免其三跪九叩之礼，二人无所不谈。汤若望颇得宠信，1658年受封“光禄大夫”，成了朝廷一级正品大员，连其祖上三代亦得到加封。——译者注

③ 李明《中华现势续录》第二卷，第228页。

④ 徐光启《泰西水法序》，徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》第308页。

法的龙华民说，更叫人震惊的是，17世纪众多的皈依者中一位叫弥格杨廷筠的人想把“四教”结合成一种信仰。龙华民写道：

“万物同为一体”^①的格言为儒生、术士^②与僧人所共同主张，弥格·杨博士在他关于三派的论文中很欣赏地说到此格言，力求证明三者的目的都是建立一个宇宙规律，而且在此方面，他们赞同我们的《圣经》，并认为本质上是相同的。对于这些教派中所有大量与我们的宗教相矛盾的歧义之处，他回答说，当这些教派在其纯粹状态追随其教义时，那些错误就不会出现；而在释译者^③介绍它们时，却没有正确地理解古代作家的真义。这就是为什么他劝我们在我们的文章和解决争议问题时，使用模棱两可的多义词，这些词能够取悦两方，^④并且通过这种方法，说服任何一个人。这是很好的建议和传播福音的方法，我们把这一福音归功于弥格博士。”^⑤

相反，对于一个基督徒来说，只有一个正确的宗教。这正是利玛窦在《天主实义》中努力向人们说明的，他通过指出“三教”的结合在逻辑上的荒谬来阐释这一点：如果三者中的任何一方都是正确的话，那么一个就足够了；或者一个是正确

① 这是一种新的儒学体系：“天地万物一体。”

② 龙华民在这里指道教徒。

③ 传教士将“释译者”这一名称赠与新儒学哲学家，他们在17世纪80年代到20世纪期间对古代典籍作出新的评注。

④ 他认为在关于中国科学中是否存在与“上帝、天使和理性灵魂”有关的事情的问题上，传教士中有两种对立观点。

⑤ 龙华民《论中国宗教的若干问题》第97—98页。

的而其余的是错误的，假使这样的话，后者就应该全都否定。但是，他继续说，实际上佛教和道教是错误的。如果一个人把正确的（儒教）和错误的（佛教和道教）混合在一起，其结果必定是极其灾难性的。一个真正的正统宗教拒绝任何参与并坚决要求全部信奉。一个人怎么可能将象儒教、佛教这样根本不同，且又各自独立地发展了千余年的教义调和在一起呢？①

在中国，偶像崇拜是一种习惯事物：从一种绝对的观点出发来评判一个宗教的正确与否的问题从未被提出过。对一般的阶层来说，一种宗教应该得到传统的认可，观其结果，其学说增强了公众的道德并对其信徒们有所奉献，这就足够了。在统治集团中，对于宗教的态度依据其统治原则和政治形势而定。在“异教”或“邪教”的发展超出了政府当局的控制的情况下，用来反对宗教运动以胁迫民众平息的措施可以是相当严厉的。17世纪以后，基督教本身日益被当作不正当的中国教派，因而惨遭这种形式的迫害，特别是从雍正统治时期（1723—1736）开始，在乾隆时期又将此继续下去。然而，中国人的不容异说，较之那种以一种特定的真理灌输而成的偏狭更容易改变。定义明确的宗教信念不鼓励这一点。试图证明中国人在宗教事务上的偏狭，J·格鲁特对西方人的精神观念的特征进行了解释。②不用说，这也正是受传教士们赞同的解释。他们把同邪恶的诸神和撒旦进行不懈的斗争作为自己使徒的使命。

李明教士在某些场合对士大夫的前后矛盾表示惊诧。这些以新儒教的名义批评迷信的无神论者们，就象他们的老百姓一样拜倒在异教崇拜神的面前。③事实上他们不时地允许他们自

① 参见《天主实义》，《天学初函》第599—602页。

② J·格鲁特《宗派主义与宗教迫害在中国》（1903，1904）。

③ 李明《中华现世续录》序。

已相信那些他们通常总在谴责的东西。而他们通常的行为可由他们对常规的尊重和对关于神与灵魂是否存在的不确定来解释。也许什么也不存在，但也许存在。陷入疑问时，最好谨慎并遵照常规行事。

在《天主实义》中，利玛窦写道：

今之论鬼神者，各自有见。或谓天地间无鬼神之殊，或谓信之则有，不信之则无。或谓如说有则非，如说无则亦非，如说有无则得之矣。①

如利玛窦所述，一些人彻底否认灵魂的存在，另一些人认为它们只存在于人们的头脑之中，而其他人——无疑是大多数人——认为在涉及到灵魂问题的地方所应采取的唯一合适的态度，就是不对此发表意见，所有这一切几乎都不能为传教士们所喜欢。

一天，当问到关于士大夫的宗教问题时，弥格·杨廷筠告诉龙华民，他们为万能的上帝、为地神、为山神奉献祭品以表达其对诸神恩典的谢意。至于灵魂，“他们并不确知其是否存在，但是在这般宽广无垠的大地上，它们也许是存在的，他们将其作为与上帝、地神、山神等所有这些全都一样的东西，作为其中之一，连同诸神一同敬奉。”②

士大夫阶层对传统的偶像崇拜持尊重态度，禁止任何放肆的言行。孔子说：“仁乎远哉。”③

① 《天主实义》，《天学初函》第452页。

② 龙华民《论中国宗教的若干问题》，第94—95页。关于中国人观念中世界一统的基本主题，参见第146页。“事物”与“精神”并不是两种根本上异质的存在。

③ 《论语》，Ⅺ，第30章。

所谓的孔子的不可知论还有其他形式的表达。《论语》中记载：“子不语怪、力、乱、神”。^① 孔子还说：“未能事人，焉能事鬼？”^②

中国17世纪最伟大的思想家之一王夫之在他的笔记中写道，一个人应该坚持灵魂既非存在，也非不存在。强调灵魂存在，就会为各种迷信大开方便之门并鼓励其发展。但是明确地否认其存在就会破坏古典的传统祭典的基础。”^③ 这种感悟于孔子自由选择 and 决定观念的见解，也许在我们看来不合逻辑，因为从我们的观点出发，所注重的是要确切地知道无形的灵魂是否存在。但是如果我们同意中国人的观点，即神灵的存在问题是第二位的问题，而重要的事情是人们的行为的观点，那么上述见解就不是不合逻辑的了。

利安当在引用了一段对古代经典的评论之后，宣称：“我们被警告不要等同于高于我们自己以及超越于我们能力之上的东西。例如想要发现神灵的秘密、参悟非常困难的事情，而忽视适合我们、在我们能力之内以及能施大惠于我们的事情，^④ 坚持这样的观点，孔子进而说，假如我们不做那些我们知道将是合适、正确的事情，我们就会象弱者一样行为。”^⑤

“事天”在于举行宗教仪式，其间的过失既非不履行（因为那将显得疏忽），也非过分（因为那将显得对上天缺乏尊敬并存有以奉承赢得超过一个人所应得的东西的企图），王夫之解释说，最大的错误始于一种无法深知的和秘密的方式……。

① 《论语》Ⅶ，21章。

② 《论语》Ⅱ，第12章。

③ 参见王夫之《读通鉴论》第三章，第77页，北京1975年。

④ 将使个人更加完善作为人的最高目标的中国伦理。

⑤ 利安当《论在华教团的若干重大问题》第131页。

什么人忘记了天地就是一个傻瓜，但是什么人使天成为其主人，他就是一个野蛮人。并举出一个后者弊病的实例。

如近世洋夷利玛窦之称（天主），敢于褒鬼倍亲而不恤也，虽以技巧文之，归于狄而已矣。^①

也许应该将此理解为是对那位广旷草原的游牧民的天神腾格里（Tengri）的引喻。这是一部长篇巨著中精彩的段落之一，王夫之在这部著作中提出他对基督教是有所了解的——这说明了他对该宗教所抱兴趣的最低程度。

许大受在批驳基督教时，谈到儒教对与不可知的事情相关的问题的随意处理。孔子说：“未知生，焉知死？”^②《易经》的附录指出，创造生命的能力是难以捉摸的，而飘忽不定的灵魂是变化的原因。至于主宰，朱熹以原始能量的变化来解释一切事物。为什么这般谨慎？因为我们的儒教一直想使老百姓的理解力达到一般水平，即一切从他们眼前的事情做起，当然不允许老百姓去思考生前死后可能会发生的事情。因而，他们并不着手从利己的角度去寻求从无形的神灵那里挣得好的命运并避免恶运，而是与此相反，极尽全力地从事于社会道德的实践。至于佛教和道教，虽然一个说赋予灵魂以新的肉体，另一个说使人长寿，但他们对人们产生了好影响，因为它们使人们安份守己。可以说，关于天主的教义是被大大地颠倒了。^③

士大夫的全部宗教可以概括为对于宗教仪式的尊重和举行这些仪式时绝对的真诚。让每一个人，处于他应有的地位，

① 王夫之《周易外传》卷五第八章“系辞上传”第189—190页，北京1977年。

② 《论语》Ⅺ，12章。

③ 《佐辟》，《破邪集》卷四，第8a—b页。天主教义被指控为在基督教追求者中制造不满和焦虑。

奉行属于他的职责：这才是活着的人，同样也是死去的人以及无形的神灵们所需要的行为。

此外，17世纪早期受过教育的皈依者们所说的赞同天主的教义表现出中国人和西方人观点的不同：

——传教士们的教义是作为对经典格言的参考来介绍的，就象是古代儒教的再现；

——他们把这种教义作为维持良好政治秩序的一种窍门；如果每一个人都奉行其戒律——随便是哪一种中国的戒律，即敬畏天——三个古代王朝（夏、殷、周）的黄金时代就将再现；

——他们建议对这种教义进行试验；其结果将很快得到证实；

——最后，他们把传教士们关于道德的和科学技术的主张都归入“天学”的同一概念之中：这一切对帝国都是有用的。

如我们所见，皈依宗教的大员李之藻在1628年出版了一本由传教士们与一些士大夫们合作写成的有关基督教的文集：他称其为《天学初函》。经查证，这个文集既不包括教义问答，也不包括一般所说的宗教指导的内容。除去构成文集第二部分的科学技术方面的作品外，我们看到一篇关于欧洲教学和教育的报道，一篇关于西安附近发现的781年的大秦景教传行中国的石碑的论文，利玛窦的三篇简短的伦理学著作。他的《天主实义》大作——与其说是一部宗教著作，倒不如说是一场哲学论战——回答了佛教长老株宏和那些士大夫们对于天的概念所进行的批评。虞淳熙论屠杀动物的文章，庞迪我论应该同罚入地狱的七大重罪进行斗争的名著，最后，是艾儒略神父所作的宇宙志的巨著。李之藻出于偏爱所选定的是伦理的、哲学的、地理的和历史方面的著作，宗教本身在他的集子中没有地位。有教养的阶层当然总是没有太大的兴趣去注意那些他们确定无疑地

理解为迷信和巫术的东西。

在士大夫的观念中似乎并不存在宗教的问题，然而，如我们将要看到的那样，关于天或是宇宙规律的观念事实上的确是个宗教问题。它关系到道德、宗教仪式和社会的政治秩序。在关于天的问题上，士大夫和传教士之间取得了一致的看法——一种基于误解的一致看法。士大夫中的确存在着一种宇宙神秘主义之类的东西，他们每一个人都或多或少地受到其强烈的影响，汇总在一起，便形成一种对一切宗教狂热的深深的怀疑。他们鄙视普通百姓的信仰，并因某种异端的崇拜在他们之中的胜利而惊恐。在他们看来，对于社会秩序来说，没有什么比宗教狂热更可怕。他们为一个世界秩序的观念及与此不可分割的道德观念所可能遭到的危害而惶惶不可终日。

尽管它的基础和性质与基督教的大不相同，文化传统的神秘主义却无疑地有助于皈依宗教者人数的增长。但是“敬畏天”——这句传教士们非常喜欢并经常地加以引证的源于经典的格言，在那些提倡它的人们中却并非意味着它与天主教教义有什么特别一致的地方。王祈原运用这样的公式：对传教士们抱有强烈的敌意，同时，乞求上帝去反对他们。与此相类似，天主教教义的另一个敌人呼吁天去证明他反对夷邪的决心，黄贞写道：

于是每拜天默祷曰：“小子贞愿以无用之身，用报孔孟，用报君亲，用救天下万世生灵，勿为夷邪所害，共还中国衣冠。”①

对于士大夫来说，宗教是与尊重宗教仪式相一致的，宗教仪式是社会和自然秩序的表现方式，他们对于接受一种要求全

① 黄贞《破邪集自叙》，Ⅱ，223页。

部信奉的宗教缺乏准备，按照这种宗教，永恒的拯救全靠信仰来决定。

经常找机会同服务于他的耶稣会教士们谈话的康熙皇帝，见到他们如此顽强地致力于基督教感到非常惊讶，一天对他们说了下面这段话：

对你未曾达及的世界总是先赋臆想，而对于你所立命的世界又视若微尘，这是可能的吗？相信我，任何事情都只有一次，更好地利用天赐你们的一切，等到生命终结以后的那些事，都只是对死人而言的。^①

他又开玩笑地附加道：“至于我本身，对于彼岸世界的这些事情几乎没有任何兴趣，并且对于决定这些无形的神灵的活动根本不关心。”

这个康熙还发现这些传教士们的观念非常难于改变：

你们何以不能象我们一样谈论上帝？^②如此，人们就很少会背叛你们的宗教。你们称之为“天主”，我们称之为“上帝”，难道这不是一回事吗？只因人们错误地解释它就需要放弃一个词吗？^③

传教士们从士大夫的反应中推断出他们完全没有宗教感。如利玛窦早在1585年就曾指出的那样：“在中国，拯救灵魂的事业极受轻视。”^④然而，与此同时，他们经常地感到他们正

① 李明《中华现世续录》第二卷，给L·d'Janson的信，第398页。

② 这里康熙皇帝是说，中国人认同的上帝存在于宇宙万物之中。

③ 最后一句暗指道教崇拜中的玉皇大帝也被视为上帝。李明，给C·d'Bouillon的信，第1863页。

④ 德礼贤《利玛窦神父历史著作选》，第二卷，第55页，1585年10月20日写于肇庆的信。

在接近他们的目标：这些异教徒们改变信仰，公开地赞成他们所说的和所写的主张，并没有提出任何大的异议。然而改变宗教的毕竟是少数：只有那些与传教士们接触了一段相当长时间的人受了洗礼。他们之中的大多数人则是他们的数学或是其他欧洲科学的信徒。

二、佛门弟子

传教士们到达的并不是一块未经开垦的处女地。恰恰相反，中国人已经从各个不同时期继承了极其丰富的宗教传统的综合遗产，并或多或少地从中获得了启示。这些不同时期的宗教传统曾产生过巨大的相互影响。佛教，其最完备的形式产生于印度，在实践和观念形成两方面都经历了漫长的中国化过程。恰恰同古代中国人的土地神的祭坛一样，庙、舍利塔和佛教菩萨也同样对土地和居民提供保护；佛教仪式甚至逐渐把承担对已死祖先的安宁的保证当作它们的主要职责，以此保证后代孝敬的需要，这在中国是非常重要的。以其寺院和僧侣及其经文和仪式而论，佛教仍然是中国最有组织和最有影响的宗教形式。曾向佛教借用了许多面同时又保有自己独创特色的道教，只能起第二位的作用。正因为如此，无论是作为一种特定的教义，还是作为中国宗教传统的具有代表性的表达方式，佛教都成为传教士们首先着手攻击的目标。

传教士们在其传道的过程中所遇到的困难经常被归于佛教僧侣们的妒忌提防。但是僧众及其在士大夫中的支持者们的敌意完全是由传教士们自己对于他们和他们宗教的态度引起的。传教士们对于佛教徒的攻击是他们对被认为是妖术的东西所生的恶感的一种反应。另外，在一些士大夫的眼中，这种敌视有

利于为他们自己作为正统的和不妥协的道德家的形象增添光彩。但在最初接触的时候，僧众非常清楚地表明他们是很愿意同外国的僧侣们友好相处的。罗明坚（Michele Ruddhist）、利玛窦和利安当削了发、穿着袈裟，受到那些他们努力模仿并把他们当成同宗教派的人们的热烈欢迎^①。曾在1585年陪伴罗明坚访问浙江省的利安当，在他的一封信里描述了他们在广东省北部受到僧众热烈欢迎的场面，信文如下：

1月5日，我们到达高岭城，我们沿着这条河走到一端，在那里做弥撒。许多人围着我们，使得我们无法防护自己。一个偶像崇拜者（指一佛僧）带着一份请帖忽然出现在我们面前，以极大的喜庆在他那摆着一些大祭坛的房子里欢迎我们。许多教父，或不如说正在诵经做道场的和尚，给我们以真挚的欢迎。我们与这些僧人一起进餐，他们向我们表示巨大的同情。我们送给主人一本书和一些祷文；他们全都那么容易地就使自己相信。^②

他在另一处写道：

我们被僧众环绕左右，他们以友好的方式对待我们，每晚都来听关于上帝的事情；直到现在——2月8日——我们也不能从来看我们的众人中抽身而出；我们向他们中最重要的人出示我们的祭坛，他们对救世主像表示敬意。所有达官显宦及学者绅士尽行前来而且显然都很高兴，说他们不会让我们离去。他们中的要人邀请了罗明坚神父同

① 请记住，佛徒僧众的服装与落发最先已由在日本的耶稣会传教士采用，在中国，直到1595年，耶稣会士来华12年后，蓄长须留长发的传教士们的服装才更换。

② 《基督教东征史》第32页。

桌共饮，昨天他甚至与一位比凌思陶（音译）还高两级的大官一同进餐。这位大官邀请我们参加他母亲的葬礼，但神父回复道，我们的祷文对不事天主的人是无用的。①

在这一点上，传教士们被俗人看成是一类新的佛教僧侣。利玛窦到达肇庆后写道：

许多人也开始提供香料以充作祭香；也施舍食物给神父，提供油给他们设祭坛时点灯。从大官们及其庙宇属地那里获得收入将是容易的。但对神父们说来，不接受这类资金似乎更好。”②

因而，在最初接触的日子里，中国人对待基督教传教士完全是他们所习惯于对待和尚们的同一种方式：提供灯油，施舍食物给和尚们吃，将他们的土地收益转赠给僧侣。所有这一切，恰恰是俗人们应为佛教的寺庙所做的。与此相类似，文人和行政官员们以香作为赠送礼物，象通常在神的塑像前那样行礼，并邀请传教士们参加他们的葬礼，用佛教和道教僧侣所用的同样方式行使司祭的职责。很快就产生了同化现象。在传教士们的询问者当中，我们可以感到一种掺杂着好奇心的彬彬有礼，甚至一种衷心的赞同。这一切表明，如果一个人除表面现象不再作进一步的观察，那么这个来自遥远西方的外国教派就会相当容易地并入到中国的宗教实践中来。罗明坚写道：“许多人想和他们的亲戚们一道接受洗礼，他们断言我们的教义是非常正确的。”③ 在他写自高岭的信中他评论道：“他们允许自己轻易地被别人说服。”

① 《基督教东征史》第32页。

② 《基督教东征史》第68页。

③ 《基督教东征史》第33页。使基督教义与中国宗教体系相一致的自然倾向。

看来一切都有利于传教士们同和尚们的联合。利玛窦记录了许多在教义方面和宗教仪式方面的相似之处：和尚们承认一种三位一体^①并承认天堂和地狱^②的存在。他们实行悔过，奉行禁欲，遵守施舍的习俗。他们的仪式使人联想到许多基督教的事情：“当他们诵经时，他们的语调就象我们的无伴奏齐唱乐。”^③利玛窦还记述了那些虔诚的肖像、寺庙里点燃的灯和同基督教教士的非常相似的帽子。^④

职业信徒所遵奉的佛教五戒使人联想到基督教的十诫：不杀生、不偷窃、不通奸、不说谎，不饮酒。

但是，对利玛窦和传教士们来说，这些相象只是魔鬼设下的圈套。Almeida说：“在这个地方（高岭），我看到了魔鬼是怎样模仿天主教教义的。”^⑤这就象J·德鲁缪在论及基督教徒在美洲的使命时所写的那样：

魔鬼，如同《圣经》中所描述的，徘徊于所有欺骗者之上。由于这样的原因，传教士不能让自己受形似的欺骗，他们注意到，这种形似体现在土生的和基督教的信仰与仪式之间：斋戒与禁欲与女修院、看上去类似的洗礼、圣餐等仪式、忏悔、秘密宗教中的三位一体等等。他们说魔鬼的‘模仿语言’和‘呓语’，虽然他们认为，期望以美洲人作好准备的上帝允许魔鬼去想象这些形似。^⑥

然而，恰恰是那些容易使人误解的相似之处为传教士们在

① 即“三珠”，佛、僧众团体及佛法。

② 但是佛教的天堂与地狱被置于暂时的去处，而基督教则强调永恒。

③ 利氏遗文“远东佛教赞美歌”，《佛教研究》1980年。

④ 《利玛窦全集》第124页。

⑤ 《基督教远征史》，第32页。

⑥ J·德鲁缪《14-18世纪欧洲的恐惧》第256页，巴黎，1978年。

老百姓中从事改变信仰的工作提供了最有效的帮助。老百姓就绝大部分而言，看不出不同的教义之间存在什么差别，而首先被宗教仪式的效用所吸引。

和尚们与传教士们相互指责对方是骗人的仿造物。每一方都指责另一方歪曲了那些偷自于对方宗教的东西，以致使盗窃之点变得相当难以辨认。对许多中国人而言，有着天堂和地狱之说的基督教，只不过是佛教赤裸裸的仿造物。天主教义中的许多概念都是从早已形成于印度的宗教中强取的。但是这些蛮夷非但不诚实地承认他们的罪过，反而批评佛教中那些恰恰是他们自己完全赞同的东西。

一个反对基督教著作的作者写道：

又谓临终一刻听从天主教法，也还翻悔得转，则与佛氏临终十念相滥。汝说要真，佛氏亦说要真；汝说要依十戒，佛氏亦说要依十戒；汝说从自己身心上实实做出来，佛氏亦说从自己身心上实实做出来……全偷佛氏之说。①

与之相反的论点——佛教是一种基督教的蜕化形式——被改变了佛教信仰而皈依天主教义的人以此证明他们对基督教的贡献。基督教的文人杨廷筠，改变信仰前曾是个狂热的佛教徒，他认定印度的教义有许多是借自于基督教，并在此过程中曲解了它的含意，正确的教义是传教士们的：由于对基督教的曲解，印度人已将其真实含意丢掉了一半，而当中国人翻译印度人的经文时，他们又丢掉了另一半。佛教的奇迹只不过是放肆和荒唐。相比之下，天主通过日夜的交替，生物的繁殖和毁灭，动物和植物界的存在表现了它的无穷威力。我们的五种官

① 《天学初证》，《天主教东传文献续编》卷二，第921—922页。

能来自于上帝，而不是来自于佛陀。天国的神灵主宰着世界上的一切变化，它就是上帝。它赐给它们以规律。在杨廷筠看来，观音菩萨正是圣母玛利亚的被歪曲了的形象。他最后解释说，基督教是佛教的一种，但是它更纯正更接近其原意。^①

然而，这种最令那些愿意承认欧洲宗教神圣性的人们感到满意的解释什么贡献也没有。一些人的确认为他们已经找到了一种调和一切的办法：这需要肯定这个上帝的至高无上的地位。由于中国人的天的最高统治者的存在，它便经常地被混淆，同时在它下面保留所有的中国各色众神：如来佛、观音菩萨、道家的诸神众仙和所有的士大夫传统中被神化的人物，每一个神都以某种方式部分地代表了天主无上的权力。这是在一个皈依者王徵所写的一部虚构的对话作品^②中由一个对话者所提的建议。如果我们能够相信龙华民的话，那么这个解决方法也是会得到民众赞同的。他写道：

虽然很容易说服中国人去祀祭上帝这一被作为主宰神的天主，从另一面来看，使他撕毁牌位上的神像，不再恭敬他们，这一点仍是困难的。因为他们既受不了那些不被包括在上帝的传教士行列中的形象，也受不了按照我们的圣人标准被拒绝给与他们认尊敬的形为。从而，当他们怀着敬意接受我们的宗教真理以及它的神圣性时，他们无论如何还希望保持对他们从自己祖先那里接受的众神的记忆。^③

所有的宗教都能在宇宙秩序中合作。

依照另一位反对基督教作品的作者的观点，天主对权力委

① 杨廷筠《天释明辨》，《天主教东传文献续编》卷一。

② 王徵《畏天爱人极论》，国家图书馆，中国档案，No 6868，181。

③ 《基督教东征史》第504页。

派的需要似乎是同样地必不可少；对于这个天主来说，犹如象惯例那样管理一个王国，不求助于任何中间环节，完全由他自己处理一切事情是不正规的。传教士们说道教和佛教的神都是篡位者，并拒绝同意他们有从天主那里接受任何委派的权力。这些事情也许是可以接受的。但是，天主禁止人们向他们自己创造的天神、地神和神灵们表达敬意并奉献祭品，这不是很奇怪吗？^① 这个作者写道：

今现见人之生也，天覆之、地载之，日月照临之，父
生之，母育之，国君统治之，鬼神昭鉴保护之。顾不知感
其思德，独推恩于漠无见闻之天主。^②

大多数中国人总是愿意把基督教同中国的教派联系起来，并憎恨传教士们禁止他们这样做的行为。佛教与基督教结合的主张在中国人中很受宠，而且至少可以举出这样的例子：兼冒险家、海盗和商人于一身的郑之龙（1601—1661），当他是孩子时在澳门受了洗礼，曾在福建省安坪他的要塞里设计了一个小教堂。在这里面，基督教和佛教的壁像被肩并肩地放置在一起。

士大夫们最终判定：耶稣会只是表现了对于儒教节俭主旨的赞同和一种讨人喜欢地被有权势者尊重的愿望，而有关天主的教义事实上只是佛教的一个拙劣的复制品。《天主实义》的一个评注的作者写道：

大旨主于使人尊信天主，以行其教。知儒教之不可攻，
则附会六经中上帝之说，以合于天主。而特攻释氏以求

① 钟始声《天学初证》，《天主教东传文献续编》卷二，第919页。

② 《天学再证》，《天主教东传文献续编》，卷二，第942页。

胜，然天堂地狱之说与轮回之说相去无几，特小变释氏之说，而本原则一耳。^①

这样一个评价可能被认为是出人意料的，但是它却有着真实的基础。事实上，这两种宗教之间除纯粹形式上的相象之外（利玛窦曾记述了他们各自的礼拜场所的布置和总的气氛），还存在着更深刻的相似之处。佛教和基督教双方都是个人超度的宗教，讲求来世的因果报应。双方都宣称他们对于不利于超度的感觉和作为依恋起缘的现世的蔑视。基督教大概同来自印度的佛教较之同严格的中国式的和“儒教”的宗教观念有着更为密切的关系，后者被看作是等级结构内部的一种宗教仪式，同时也被看作是普遍而又永恒的秩序的表现方式。耶稣会声明他们自己是佛教的敌人，儒教的朋友，究其原因，出于策略上的考虑和出自对一种竞争宗教的本能的恶感几乎处于同等的比重。

起初对传教士们抱善意的和尚们和他们在士大夫中的支持者们，后来被这些外国人向他们发起的攻击——就他们从未费心考虑过的问题如此迅速地作出评价——搞得晕头转向。利玛窦在他的大作中尽情嘲笑了人们关于轮回转世、因果报应的信念和关于不杀生灵的戒律。另外，他错误地歪曲佛教关于万物皆定的命题，断言佛教的唯一原则就是虚无。他的攻击激起佛教徒们也去批评关于天主的教义。因而，17世纪许多对传教士们充满敌意的作品实际上都是和尚们和信佛的士大夫所作。然而，如有时所做的那样，把佛教与儒教相对立——将其视为两种截然不同的教义，前者反对基督教而后者支持基督教——则是过于简单化了。恰如我们所见，将此颠倒一下则更接近于真实。此外，佛教在中国变得这样彻底地适应环境以致较之印

^① 《天主实义》传注，《四库全书总目提要》第125章。

度的佛教更具有道家色彩和更加中国化了。正象大多数士大夫曾深受佛教的影响一样，到了明末清初最杰出的佛教僧侣也具有了最牢固的传统文化素养；为了保护他们自己的宗教，也为了保护儒教传统，他们向基督教徒发起了攻击。

同时，除教义问题之外，这些外国人的行为举止是引起敌对情绪的直接原因。当中国人发现传教士们是一种意想不到的谦卑和傲慢的矛盾体时感到非常震惊。他们惊愕地发现这些人全然缺乏儒家那种礼尚往来的概念。

雍正皇帝(1723—1736)一天对北京耶稣会神父说：“如果我派和尚到你们欧洲的行省去，你们的君主是不会允许的。”^①确实，人们几乎不能想象中国的和尚到18世纪的欧洲去传播关于万世皆空的主张并向人们传授寻求解救的方法。从基督教的观点出发，礼尚往来是不可想象的：因为真理不能同谬误处于同等地位。如圣奥古斯丁所指出的，不同民族的传统宗教都是他们独有的，因而是错误的。只有建立于普遍的理性之上并得之于上帝启示的真正的基督的宗教，才可以说是世界性的宗教。^②上帝揭示的真理是没有争论余地的。然而，这个关于权威的论点并没有给中国人留下深刻的印象，尽管他们之中的一些人坚持天主教义，但却不是出自这个原因。

一部短篇作品的作者认为，没有更多的理由相信传教士们会象维护天主和耶稣一样去公平地维护佛教。为什么释迦牟尼不能同降生于世的天主处于同等地位？为什么佛教中释迦牟尼的话就是谎言而天主的话则是真理？传教士们断言佛陀出现于西方的宗教，但却无人作证。但另一方面，同样可以说耶稣也

① 1727年7月12日，雍正在关于葡萄牙使者安多(Antoine Gaubil)到达北京一事发表的讲话。这一讲话概括了中国士大夫对天主教所采取的传统立场。

② 参见《基督教远征记》，第47页。

是出现在遥远的地方。

佛僧与士大夫们总是希望就下述问题同传教士和他们的皈依者展开讨论，如一个和尚所提出：“通向真理之路千万条”。但是他们却受到了对手的嘲笑或置之不理。

1639年出版的驳斥邪教的文集《破邪集》中的两篇文章记录了以宁波高僧圆悟与株宏为一方，以传教士和他们在杭州的皈依者们为另一方所发生的冲突。文章描述了这些论战的气氛并揭示了佛教徒和基督徒各自在行为举止上的差别。佛教徒指责基督教徒们的傲慢态度和他们拒绝进行任何公平的讨论的作法。此外，他们还指责传教士们故意说谎以达到其目的。

释圆悟讲述了有位张广渚——株宏大师的一位徒弟，为了送一篇株宏所写的驳斥基督教的短文，专程到杭州面见傅汎际教士（1625年到1630年住在杭州）的经过。

起初傅汎际很高兴，以为自己会轻易地驳倒和尚的论点，但随后他就因为根本不能理解张广渚交给他的这篇关于佛教哲理的文章而陷入了深深的困窘之中。

著名的皈依者李之藻正好主持这场讨论，便被请去帮忙。但他也同样陷入困境。他问为什么这个和尚不能亲自来讨论这件事，结果被告知这位佛师在200公里以外的宁波，并建议他应该写一篇驳论。

此后不久，基督教徒们散布谣言，其大意是释圆悟曾到杭州并且在与传教士及其朋友们的争论中被迫认输。于是释圆悟指出：近五年中，他之所行从未超出过舟山群岛中的丁海，这些人既然能这样地就这一问题说谎，那么他们也能对其他任何问题扯谎，释圆悟继续说：“这就是为什么我认为你们的戒规（十戒），你们的布道和你们的书都是谎言的原因。如果这不是事实，那么为什么这般防范？为什么一切都是

秘密？圣道、圣贤和儒教六经都不是秘密的，而是对所有人公开的。同样，5418卷的佛教正经真法也是公开的。只有象闻香教^①和白莲教那样的异端教派才只让正式入教的人知晓其秘密的宗教仪式。”

圆悟进一步刺激基督徒们：派张广渚再次回杭州宣传株宏（1535—1615）^②法师的文章，并把争论直接带进了杭州教堂。这次这些外国人十分小心，不回答问题，而代之以范的名字敷衍的，基督徒的朋友杨廷筠与张广渚对阵。他甚至连看都不看一眼就将株宏的文章塞进口袋，以这两种教义如此不同以致根本不能达成任何协议为借口拒绝进行任何讨论。但是，就张广渚而言，他不理解他们为什么要一比高低，而且终究为什么天主的教义要抵制佛教并摧毁佛教的肖像和雕塑？“必须如此”，范答道，“因为这两种教义不同”。释圆悟评论说，这些人最大的本事就是不回答和拒绝任何讨论。他们的拿手好戏则是故作神秘，好象他们要带领人们参观一处由勇士守护的有着森严壁垒的防地。一旦进去就不可能从任何角度逃脱。但这是一种什么样的程序呢？竟使加入者变成他们自己的奴隶，甚或还要使用威胁！

无论如何，就我自己而言，我既不希求在同天主的信徒们的辩论中获胜，也不想劝导人们来盲目地追随我。我唯一耽心的是他们不能理解道并丧失他们自己的理智……

① 闻香教亦称“东大乘教”万历（1573—1619）年间王森创立。自称救一妖狐，狐断尾相赠，有异香，以此收徒。天启年其徒弟组织徒众起义，建元“大乘兴胜”，不久败。后改为清茶门，代代传习。——译者注

② “佛教的更新：株宏与后来的明代综合”参见L·富路特等《1368—1644年明清人物传》。纽约—伦敦哥伦比亚大学出版社，1976年。第322—324页。

佛讲究‘悟’或‘大彻大悟’。这种彻悟并不是他所独有的，而是能为全人类所共同掌握的。佛只是最先体验到它而已。生活在水中的鱼类并不知道水是什么。永远在这种彻悟之中认识他们自己的生物也并不明白悟是什么。

圆悟认为，仅仅学了一本教义问答手册并不能证明此人即真正地理解了它的含义，通向真理之路千万条。这些西方人只求能够获得劝服其他人的成功，而并不想揭示普遍性的真理，即所有的人都能掌握的真义和每一个人都能达到的圣洁。任何人都可以成为尧、舜（儒教的古代圣人）。“他们指责别人荒谬是为了自夸；他们虚张声势、歪曲事实是为了吓唬傻瓜。”

那位皈依者范声称那位高僧在同利玛窦的辩论中已经遭到了惨败。然而，株宏实际上从未见过利玛窦，后者死于1610年，比他早5年去世。株宏1615年春季著文对利玛窦的主张进行评论，同年秋去世。^①《辨学遗牍》是传教士们对株宏的评论文的反驳，被误认为是利玛窦所作，利玛窦怎么可能针对他根本没有机会看过的评论事先写出一篇驳论呢？另外，弥格·杨廷筠在《辨学遗牍》的后记中声称株宏在临终之时悔悟了，并且说：“我错了，而更糟糕的是，我把许多人引入了歧途。”。而事实上，株宏从未说过这样的话。当时有一大群人在场，株宏曾经给自己作了一个十分准确的预言。而且，他对他的信徒张广浩说：我，佛陀的弟子，已到了极乐世界。此外，只有福建版的《辨学遗牍》才有这篇后记，而浙江版的却没有；这是因为他们认为自己能够欺骗相距一千多里之遥的福建省的人民，但

^① 引自《天书》，《株宏随笔》第三卷末篇。

却无法欺骗祿宏去世时无数在场的目击者。^①

《佐辟》的作者许大受也对传教士们想把他们的观点不经证实便强加于人的作法感到愤慨。教士们说，天主是超观念的，试图去想象他就是一种罪过。但是，中国的作者反驳说，只有两件事是不能想象的。一种不能想象的事在于人的世界，即永无穷尽的两种形态——空间与时间的展现；另一种不可想象的事在于佛的世界，即“对于他们来说，隔绝一切游思，斩断一切杂念。”但这种不可想象是我们每个人都置身于其中，并且能够依靠我们自己去追求的一种境界。绝没有“那种被规定的，禁止人们去想象的不可想象的事情。”为了表达中国人面对这些亲眼所见的传教士们的荒谬理论所感到的惊讶，许大受继续写道：

乃彼于世出世结，凡有理屈词穷，便谓我天主不曾说理道理，最恶人思甚……禁人莫思而实可思，禁人莫识而实可识矣。而但吓愚流曰：“不可思议。”此又譬之向黄口小儿说暗室有鬼，不可窥闻，闻则祸人，稍有智者照之，立破耳。^②

三、芸芸百姓

就士大夫来说，传教士们被迫同他们进行长期的争论以反对以丰富文化为基础的，已为大众所接受的学术观念。他们也

① 参见周悟《辨学书》（1636.1），《证妄说》，《破邪集》第13a—30a，32b—33a。

② 《佐辟》，《破邪集》卷四，第23a—24a。

曾劝说他们放弃纳妾。^①当他们来到老百姓中间时，却未遇到这些困难，就象他们自己所承认的那样：这些人更容易说服。

1701年，伏盖（Fourquent）教士在南昌写道：

在这里，随着主的示意，我们能够使我们的传教团指向有效之处，即在穷人中间传道。在中国，象在其它任何地方一样，在面对救世真理方面，穷人比起大员们来总是更少障碍，接受起来更容易。^②

在最初的日子里，传教士们认为他们的工作将是非常容易的：中国人宣布他们自己同他们是一致的，赞同他们所说的一切，而对他们自己的神灵以及术士、和尚和道士则只感到同样的轻蔑。利玛窦在一封写于1581年的信中讲道：

“他们毕竟没有献身于他们的教派：很矛盾，他们认为他们的长老（指他们自己教派的传道士）欺骗他们，他们鞭挞他们仿佛他们是孩子。我所说的是，他们甚至嘲弄他们的偶像，将它们扔到海中以示惩罚，表现得全无顾忌。这就是为什么没有哪个单独的中国人不想接受上帝的法律的原因；但统治者说，由国王改变教派和习俗并认可他们是必要的。”^③

在写于两年后的一封信中，利玛窦作了同样的评价并得出

① 相对地，只是到了后来，一些士大夫才受洗礼。瞿汝璈1590年第一次见到利玛窦，1605年才受洗礼，而李之藻与传教士的最初接触是1601年。1610年才接受洗礼。

② 《传教士书简集》，第5卷，第151页：伏盖神父寄自南昌的信（1701）。

③ 《利玛窦神父历史著作》，第二卷，403，1581年11月12日利玛窦写于澳门的信。

了同样的结论：

因为中国人不相信他们的偶像，所以只要我们能与之对话，使我们的真理取信于他们将是容易的……他们只敬很少的偶像，^①但当它们不能给与他们想要的东西的时候，他们就狠击它们，然后又复归平静。他们也如此敬鬼，以使其不加害于他们。所以，他们几乎根本不敬神；他们的传道士喜欢小礼物，这些东西能换得他们对我们带有更多惊异的尊重。^②

罗明坚和利玛窦把某种宗教仪式当作轻蔑神灵的表达方式，从而得出了上述结论，这无论如何是过于轻率的；实际上，中国人粗暴地对待他们的“偶像”决不意味着他们不再服从于他们。

龙华民在1599—1603年居住在韶州期间所写的报告中也为中国人的赞同倾向感到高兴。他认为他们很快就会崇拜真正的上帝而放弃他们自己的偶像，他推论道：这大概“或是因为我们的信仰的声望，或是这个民族性情随和的结果，这使他们可以崇拜任何一种宗教的任何一种神”。^③

李明教士在写于17世纪末的作品中，对老百姓从他们的崇拜者那里一无所获时所表现的愤怒作了引人发笑的描写：

“你这个狗杂种（他们时尔这样说），我把你放到这么好的庙里供起来，给你涂上金，供你吃，供你香，我们这么慷慨地侍候你，你却是这么个忘恩负义的东西，竟不

① 不久以后利玛窦开始意识到中国神祇的激增。

② 《利玛窦神父历史著作》第二卷第28，31页。

③ 《基督教远征史》第493页。

肯给我们想要的东西”……神像被他们用绳子捆起来在大街上拖，沾满了泥和各种脏物。①

这个李明教士还引证了一个南京居民对一个没能治愈他病弱的女儿的僧侣进行起诉的案例。尽管官员们尽力安抚，却也没能劝阻他。这个案子甚至被呈送到北京。他打赢了这场官司，那位高僧被流放，所居庙宇被捣毁，所属的和尚们也受到了惩罚。②

最后一个例子所呈现的这幅漫画，说明了这些神与人之间的密切关系，以及这种关系的契约性质：作为契约的一种信物，礼物是必须的，但需要其他的礼物作回报。每一个人都必须履行属于自己范围之内职责。这种观点比较普遍，在中国以外的地方这种事例也到处可见。人们根据宗教的效用对这种宗教作出评价。老百姓没有理由拒绝传教士向他们提出的新教派和新的宗教仪式；也许他们将证明比原有的那套更有效。

神在不断地增殖和更新，从年代、姓名、属性到功能，甚至连个性都在变。其中有许多在历史上有所创造的人物，也包括利玛窦自己——他是把钟表计时介绍到中国的第一人——被上海的钟表匠们奉为守护神。③ 对于一个传教士来说，被改造成一个佛教的神明真是一种相当奇特的命运！但这正说明了将传教士们介绍的新事物吸收到中国传统中去的巨大潮流，就有着悠久文化的中国人来说，其宗教传统和全体人民的情感并不象传教士们所想象的那样容易改变。

① 李明《中华现势续录》第二卷，第157页，给C.d'Estrees的信。

② 同上，第159—162页。

③ 费赖之《1552—1773年入华耶稣会士列传》，第一卷，第30页。

利玛窦在他的回忆中写道：

很难相信的一件事是在这样一个王国存在着如此众多的神，不仅仅在已被建立起来的环境四周的数千庙宇中，而且在私人住宅里，许多人家，把神供奉在一个特殊的位置；在广场、街道、山中、船上以及公共场所，除了这种令人讨厌的事就看不到别的。但是，事实是很少有人相信对这些神像说的那些话，仅仅是因为即使神们不能带给人们好处，至少对神的恭敬不会带来伤害。^①

中国有这么多神以致再向这里介绍更多的神大概没有什么益处：一位作者担心许多基督教的“神”会排挤许多中国的“神”，后者将不再能安稳地居于他们原有的地位。依他之见，在佛、道两种教义之间本已存在相当严重的矛盾，如果再加入第三者，人们将无所措手足。

当这个作者提到基督教的“百神”时他所考虑的可能是天神和圣人。但更大的可能是，他所考虑的仅仅是他所熟知的宗教体系的模式。

当传教士们和被他们煽动起来的狂热的皈依者们开始捣毁中国的和佛教的宗教塑像时，一些中国人非但不反对这种可鄙的行为奋起反击，而是想到神终究是要为自己遭受的亵渎去报仇的。但是，一位反基督教的作品作者对这种消极性表示愤慨。他写道“尽管他们冒犯和粗暴地对待他们，中国人仍然依恋他们的神。这或许是由于家族的作用，或许是因为社会的关系，并且他们也仅仅是为了他们自己的利益才惩罚他们。如龙华民所说，这些基督教的新入教者们不愿意放弃“他们家里和炉边

① 德礼贤《利玛窦全集》，第一卷，第131页。

的小神，在其陪伴下他们降生、成长，并将其当作他们的保护者，他们不愿意把这些小神仅仅看成是毫无价值的东西”。而传教士们对他们施加的暴行则使所有的目击者为之震惊。龙华民写道：“在异教徒们看来，所有这一切不仅是不应该的，而且是完全违反人性的。”^①

中国人曾经给传教士们造成了同他们的神不大相关的印象。但这只是由于各自的宗教感不同所造成的表面现象。当他们准备好要接受新的神明时，他们对基督教的宗教仪式和其崇拜者表现出极大的兴趣。传教士们确信，他们会非常乐于接受基督教的信仰；他们在宗教仪式中所表现出来的毕恭毕敬和典型的谦逊态度足以使他们确信这一点。李明教士作出如下的明智评论：“从总体上看，中国人的行为举止比欧洲人好得多。”^②事实上，他们喜欢礼仪并从儿童时起就养成了这种习惯。从1760年开始直到1780年去世一直住在北京的Cibot^③教士在一封写自北京的信中描写道：信基督教的中国人“极其恭敬地跪着并深深地沉默”，进而他又写道：甚至连最小的儿童，由于接受了良好的教育和秉承了他们民族天生的严肃，其行为举止也极为谦逊。”^④

另外，中国人对于神圣的崇拜者表现得特别虔诚。他们对传教士们从意大利带来的宗教油画抱有本能的尊敬，这在他们日常的谈话中表现得十分明显。这是一种习惯：所有神圣的东西都值得尊敬。因此，那些在肇庆访问罗明坚和利玛窦的人非

① 《基督教远征史》第504—505页。另见第495页。

② 李明《中华现势续录》，第二卷，第277页。

③ Pierre-Martial Cibot神父，生于1727年的利莫热(Limoges)，1759年抵澳门，他是化学、植物学家，并是一位多产作家。

④ 《传教士书简集》×××，第104页，Cibot寄自北京的信（无日期）。

常自然地表达了他们对基督教的偶像的崇敬，就好象是在中国的神像和佛教的神明面前一样。在利玛窦关于1583年最后一个月的回忆的段落中，也讲了同样的内容：

我们置于祭坛上的圣母、圣子像受到所有达官显贵、文人学士及普通百姓的崇拜，也有那些前来拜访耶稣会神父的那些偶像的传言人（佛僧），他们全都带着巨大的敬意跪下，将头直叩到地上。同时，他们也夸赞我们绘画的艺术才能。①

利玛窦又接着写道：

有件事是真的，不久以后，神父们用一张救主画像换下了圣母像，因为至今为止，对于我们来说，理解圣母像仍需解释化身的神秘。结果中国人现在传言说，我们崇拜的上帝是个女人。②

为了使韶州地区——现在的韶关，位于广东省北部——的老百姓改变信仰，龙华民采取了特别明智地强调神圣崇拜者的重要的策略，同时还创造了一个非常戏剧性的场面，这些都明显地为中国人所欣赏。他对召集起来的人们说道：

信仰唯一的神——天地的造物主——是必要的，没有

① 《利玛窦神父历史著作》第二卷，第420页。罗明坚也注意到了中国人对西方绘画的兴趣，他在1584年1月25日的信中要求送给他“一幅好的圣母圣子画，中国绅士们非常急切地想看到它，另外送几幅我们的宗教崇拜仪式的像，画在纸上，以便他们能更容易看到，因为她们对绘画极感兴趣。”

② 《利玛窦全集》第一卷第193—194页。开始被叫作圣母娘娘的圣母玛利亚可能被混同于航海女祖玛祖婆，也被认为是天妃、天后。但也有将其混同于观音菩萨的，她是司生育的神。

这一真正的宗教，就不能得救……他总是诵读‘十诫’并尽可能简要地解释它。然后，他会告知说他有一张第一个给予人们这一诫律的人的肖像；于是他就将这幅肖像放在桌子上或可以为其带来荣耀的其他什么地方，燃着蜡烛和香火，接着他劝诫人们放弃他们的偶像，那是些伪像，不是真神。很少有人拒绝做这些，这即是由于我们信仰的名望，也是因为这一民族所有的崇拜任何可能出现的神的非凡敏感。①

太监马堂在1660年第一个观看了利玛窦打算送给万历皇帝的油画。看画时他本能地采取了一种尊敬的态度。利玛窦写道：

“他十分虔诚地崇敬这些圣坛油画，跪下行礼并许诺他将在皇宫中给圣母像安排一个位置。”②

利玛窦的回忆使我们能够追踪这些画此后的历史踪迹，同时它也说明了，在中国人的眼里，这些采用了明暗对照法和透视画法的意大利油画是多么逼真。他讲到当皇帝刚一看到他呈献于宫廷的宗教油画时是怎样地为之震动。他写道（无疑是据一个太监的报告）：

一看到这些画，皇帝完全被惊呆了并大声叫道‘活佛’！说这画更加真实，远远超过了他所见到的其他神祇，那些他们崇拜的神都是死神。他用的关于我们图画的词汇已经延用到今天，他们称教父们为‘赠献活神的人’。然而，这些活神使皇帝受到很大的惊吓，竟敢于将圣母像送给他母亲，她对偶像虔敬（她是位狂热的佛教徒），她也被这

① 《基督教远征史》第493页。

② 《利玛窦全集》，第二卷，第110页。

些活灵活现的形象所惊吓，就把它们放在她的珍宝库里，一直保存到现在。许多达官显贵在看护珍宝库的宦官允许下前去观看。宦官告诉神父们，他们的皇帝对这些画像很虔敬，奉以香火，并在其官室内摆一小的天主像，这种小像是我们的会长送给神父们的。不过，想要知道任何有关此事的非常确实的情况是不可能的。①

这篇表明了中国人是多么容易欢迎外来神明的文章，因其指出了佛教和基督教之间的混乱而显得特别有趣。按照利玛窦的说法，万历皇帝曾经惊呼“简直是个活佛”，这是非常有可能的，皇帝所说的“活佛”意思是说这幅画既产生了一种生命的幻觉，又唤起了对佛的形象的联想。但是，并不知道喇嘛活佛存在的利玛窦对于这声惊呼作了自己个人的解释，把“活佛”或佛的化身的表述翻译成了“活的上帝”。同时，这也清楚地说明了，就中国人而言，佛教传统的同化作用是既迅速又彻底的。

传教士们曾经指出，对于习惯于佛教寺庙的恢恢气派的中国人来说，宗教仪式的环境和礼拜用品是何等重要。李明教士写道：

即使是面对一个崇拜对象，中国人所需要的也是那些打动他们感觉的东西。辉煌的祭礼器具，唱诗、行列仪式、书、铃声、乐器以及教堂庆典等，所有这些都符合他们的口味并吸引他们靠近这一神圣的宗教。②

① 《利玛窦全集》，第125—126页。

② 李明《中华现世续录》第二卷，第277页。

17世纪初居住在广东省北部韶州的龙华民也提到他称为“宗教部队的武器”：“念珠、①小铜像或徽章、蜡烛或护符”②等在下层百姓中获得的巨大成功。

李明教士声称，他总是认真地提醒人们注意：如不认真防范，迷信活动就将象通常那样终究会在普通百姓中占领市场。虑及基督教的主张有逐渐蜕变的危险，他担心那种授予“崇拜者、圣物、徽章和圣水”的崇敬会蜕化成为迷信。但他似乎并不承认也许从一开始在老百姓的头脑中即对传教士概念中的迷信与否的问题存在着混乱。也就是说，中国人传统的行为方式被误认为是感恩作用的显著证明。不过，一切都表明，享有一套致胜措施的基督教、外国术士（传教士）和基督教及其宗教仪式的崇拜体，无论在哪里，都得益于中国人关于神圣和宗教的观念及传统的变换。因为他们来自远方，其神圣性和魔法就享有更高的声望，并被认为会更有效果。关于这一点，传教士们的评论是一致的：中国的基督徒对任何一种具有某些魔力的东西都表现出最大的兴趣。李明写道：“他们对于圣餐的崇敬也扩及神像、圣物、徽章、圣水和所有一切以某种方式体现我们的崇教的标志。”③殷弘绪神父（Dentrecolles）写道：

中国人会向我要圣物、徽章、神像、念珠；他们那么渴望得到圣水，将其装入一只仔细封好的坛子里；他们着迷地去学我告诉他们的保持其神圣的秘方。一般而论，我

① 天主教念珠，每串165颗珠；佛教念珠有18颗、27颗、54颗、108颗之分，用以计数。——译者注。

② 天主教仪式中使用的小羊持着十字旗型的护符。——译者注

③ 《基督教远征史》第493页。

们的新教徒对圣水寄托了最大的信任；这一特为允许的崇拜在他们当中因圣水带来的经常性的妙手回春而受到鼓励，通过圣水，上帝施与他们纯粹的信仰。①

传教士们的信仰的确提供了大量的有关圣水的奇迹作用的例证。圣水具有治病、起死回生、解救中邪者和从鬼怪出没之处驱逐妖魔的力量。当一位基督徒被问及时，他这样回答：

“他去医院给儿童们看病，他在那口念咒语，向孩子们头上洒水给他们治疗，”②他还告诉人们，洗礼具有一种从母体内的胎儿的灵魂中驱逐魔鬼的作用。③当然，在这一点上，传教士们的心理与他们想要争取民众的环境是一致的。他们也相信魔力的真实性和用圣水喷洒的效力。

罗明坚描绘了以圣水创造的首批奇迹之一，他写道：

在这儿（广东北部的韶关）我也曾给一位重要人物的儿子洗礼，因为他正受病痛折磨，而且十分严重。他的父亲看到药物与老年人的祈祷以及迷信都无济于事。为了救孩子一命，便转而求我，以巨大的虔敬要我给他一些洗礼圣水。看到那孩子处于危险，我不能够予以拒绝，几天以后举行了洗礼，孩子康复了。现在他仍就活着，并对信仰诸事从我这里得到了良好的指导。④

对于老百姓来说，洗礼的确在许多情况下都被当作一种具

① 《传教士书简集》X X，1726年，殷弘绪神父寄自北京的信。

② 《传教士书简集》X X V，第242页。

③ 同上，X X V II，第277页。

④ 《利玛窦神父历史著作》第二卷，第448页。

有魔力的药物疗法。历史充分表明，这属于“主水”或“圣水”（实际上应称圣水）的传统范围，神秘的咒语与其贯彻始终。这种传统是在佛教和道教流行的背景下形成的。例如，《李德裕传》^①记载了一件著名的利用圣水去创造治病奇迹的事件，圣水的需要量甚大，并且有利可图。唐朝宰相干预了此事，制止了和尚们组织的圣水买卖。^②

象过去那些来自中亚和印度的和尚们一样，传教士们也拥有富于魔力的宗教术语，而且这些术语都是用神秘难懂的语言来表达的。佛教术语娑摩吠陀，从原来的梵文sāmaveda音译成与之相近的中文。欧洲传教士们的拉丁文祈祷也有同样的经历。例如，龙华民曾用同拉丁语音对应的中文撰写了大量的短篇作品，他写道：

这些小手首先是祈祷书，服务于包括丧葬在内的各种目的，它用汉字印成，尽管与用拉丁文印的书没有丝毫变化。只要语言本身允许即可。这使得新入教士很高兴，尽管他们什么都不理解。我们能在欧洲看到同样情况的发生，人们用拉丁文背诵圣经，尽管他们不理解它，却因极大的虔诚而背诵。^③

如魏清心对于19世纪的评论所说：“由于拉丁语是一种陌生的语言，人民认为礼拜祈祷是魔语或咒语”。^④这肯定是敌视传教士的文人的观点，但在宗教历史中，要在神明与巫术之间

① 李德裕（787—850）唐大臣，李吉甫子，世家出身，主张用公卿子弟出任大臣，政宗时居相位。牛李竞争中李派首领著有《次柳氏旧闻》等。——译者注

② 最古老的关于咒水的记载来自2世纪的黄巾军起义。

③ 《基督教远征史》第509页。

④ 魏清心《1842—1856年在华法国传教士政治》第44页，巴黎，1960年。

寻找一种可作两种解释的话则是极为平常的事，同一件事情在一些人眼中被看作是善，在另一些人眼里则被看成是恶。

作为物质对象，不仅语言，而且经书本身也充满着魔力。得到或是触摸经书就会产生奇迹和改变信仰，而且，在魔鬼不曾介入时，这些无疑将发生在一个特别年轻的中国人身上。龙华民教士讲了这样一个故事：这个年青人的一位新入教的朋友给他一本教义问答手册，当他刚一接过这本书时，就感到一阵强烈的震颤。这位传教士将此现象解释是为人类的敌人企图使这位年青人背离宗教所致。

传教士们经常担任驱邪的角色，或是把鬼赶出经常出没的住宅，或是治疗癫痫症或集体疯狂的发作。沙守信神父讲了一个整个家族的成员全部陷入疯狂的故事。试过了一切办法之后，他们又求助于传教士。后者首先坚持他们必须摧毁一切避邪物，以及道家的书籍和体内带有胃肠等身体器官模型的小雕像，然后再给这些魔鬼附体的人治病，向他们洒圣水，划十字，给他们的脖子挂上念珠，并让他们重复耶稣的名字。这种治疗是如此有效，以致使30个人要求皈依基督教。^①

卫方济神父在注明日期为1703年的回忆录中记述了在反对魔鬼的妖术和影响的过程中，手划十字的动作和圣水显示了万能的威力。传教士们的描述中有许多事例，其中有关于病人、恶魔附体的人和疯子被治愈，或是产妇由于洒了圣水的缘故而顺利生产，以及圣物、划十字或是诵念“耶稣”和“玛利亚”的用处等等。这些戏剧性的说明总是伴随着同样的背景：病人总是在进行了徒劳的医治和佛、道的驱邪仪式之后又转求于传教士。有时候，在传教士的努力下他们的灾难刚刚解除，就又复

① 《传教士书简集》，I X，第345-347页，沙守信1703年寄自福州的信。

归到他们先前的异教之中，其结果是再次遭受磨难，而只有靠再次求助于传教士并永远放弃异邪神才能治疗。

基督教驱除妖魔的方式有时也许比传统的方式更有效，但他们都是同一种类型。不管传教士们多么为此而高兴，以基督教的概念代替中国式的概念却并不一定能够证明在思想上有了真正的改变。例如，无需进行任何观念上的变化，圣母相当顺利地承担了送子娘娘的角色。龙华民于17世纪初年讲道：

一天，一位新教徒来找我们的神父，抱怨他的妻子在那时仍是异教徒，她找了个理由，从那堆准备被烧毁的偶像中请了一位回来，因为她相信，通过它，她将更容易分娩。神父命令将她救出的“偶像”以圣母像取而代之，她每天应背诵周日祷词并向天使致意七次，使圣母玛利亚每日有七次高兴的记忆，事实上，这妇女顺从了她的丈夫。分娩日期来临时，她值得夸耀地顺利地生了个儿子。^①

基督徒关于奇迹的描述同中国的圣人传记有许多共同的题目，与那些6世纪和10世纪佛教僧侣的小传或是道家圣贤的传记中的题目完全对应。传教士们并不清楚地了解这些先贤，也不费心探求富有持久性和活力的中国传统事实上是否并没有产生更明显的变化。正如他们谴责迷信，却没有看到他们自己使这些东西在他们面前公开永久地存在。然而，值得注意的是——试举一个著名的例子来说明——就象利玛窦本人后来被尊奉为上海钟表匠的保护神一样。准确地预言某人的死亡时刻，驱散虎豹，消除自然灾害，留下一具不朽的尸体，飞身过河——

① 《基督教远征史》第496页。参见《利玛窦全集》第二卷，第200页。

这一切都是古代民间传说中关于圣人显圣的题目。当一个圣人出现时，基督徒和非基督徒的反应是一致的：村民们总是对传教士遗留的圣物抱一致的敬奉态度。

在中国，可以根据一个人的身体来确认圣人，圣人的身体甚至在其死后许多年都不腐烂。他的面孔仍象活着时一样新鲜，有时甚至还发出亲切的微笑。这是佛家和道家贤圣的传记中所述及的共同题目。不过，这些事情是这般古老以致并不为传教士们所知晓。当他们谴责老百姓的迷信时，却没有觉察在已经改变了信仰的人们中，迷信仍然在不可避免地起作用，巴尔托利在17世纪末写道：

当主要的宗教迫害者沈淮打开林斐理 (Feliciano da Silva) 神父的棺木 (1617年)，出现在那些迷狂的异教徒眼里的尸体保持着新鲜不腐，并散发出芳香气味。晴朗的天空，被黑暗阴郁的云遮蔽，仿佛这些异教徒亲自看到了一样，他们希望声言反对这种大不敬行为。①

还有另一个传统的题目：在某些特别令人感动的场合，天空变得乌云翻滚或是突然间晴空万里。在中国，奇迹经常表现为大自然对卓越的英雄行为或神圣的证明加以“感应”来表达。

L. 费赖之描写韦匡国 (Martino Martin) 神父的身体

被发现直到1679年仍未腐烂，依据神父殷铎泽 (P. Intorcetta)、柏应理 (P. Couplet) 和白晋 (J. Bouvet) 的报告，这已是埋葬了18年以后。当殷铎泽将墓挖开以便迁往由他建的新墓地，尸体仿佛就象前一天下葬的一样：

① 费赖之《1552—1773年入华耶稣会士列传》，第一卷，第84页。根据巴尔托利，林斐理神父死于1614年5月9日，南京教案发生两年以前。

没有味、没有损害、没有腐烂的迹象，脸色看去仿佛他还活着。甚至衣服也保持原样。这一惊人的消息吸引了大量的人们前往观看，不仅仅是基督徒，还有异教徒，后者出于好奇来看奇观，前者则出于对他们神父的崇敬……事实上，直到现在，尸体仍保持其同样状态。每逢节日，基督徒就按习俗来到墓地，将尸体移坐在安乐椅上，梳理胡须头发，在他面前背诵祷文。然而当异教徒向他表示敬意，仿佛他是一位神，并燃香于墓前时，尸体幡然归入土中。①

无论费赖之或向他提供消息者可能说些什么，无疑那些基督徒与皈依基督者们的态度并没有什么根本的不同：即他们都认为卫匡国神父是一位值得尊敬的圣徒，他所宣称信奉的教义是无足轻重的。

所有这些对于一具历久不腐的尸体的关注，看来似乎奇怪，但是有充分的证明表明了从公元3世纪直到今天，佛教徒们对于木乃伊的迷信和热衷。②

一个圣徒的遗体和遗迹往往保持有超自然的力量，而他的坟墓常常成为朝拜的中心。对于方德望（Ftienne Faber）神父来说便是如此，他已被奉为位于汉水上游河谷的一座偏远小村的土地神。方德望神父于1597年生于法国的阿维尼翁，并于1630年来到澳门，然后他被送到位于山西省南部的教区。在那里，从1635年到1657年③去世为止，他都一直在乡村间布道传教。

① 费赖之《1552—1773年入华耶稣会士列传》，第一卷，第259页。

② 参见P. 德米埃瓦《远东木乃依》，《学者杂志》，1965年，第144—170页。

③ 据方豪《中国天主教史人物传》中记，方德望生于1598年，卒于1659年，卷二，第31页。——译者注

他的传记的全部细节证实了他作为一个传教士，同时又作为一个中国人、一个佛教徒或道教徒、一个苦行医生和创造奇迹者的总的身份。据说他当年曾一直

在河面上空穿行，被人们看入了迷，他预言自己的死以及许多其他这类的奇异之事。（对于中国佛教徒而言，准确预言自己的死期是相当平常的）。①

17世纪末，李明教士曾描述方德望神父“穿着白色法衣，佩着圣带，在隆重的仪式中沿大路而行”，口念祷文，挥洒圣水来驱散蝗虫。当他成功地将蝗虫驱除后，由于中国人没有能遵其允诺信教而招致蝗虫结群重来。于是德望神父不得不又来一次上述的操作。正是由于他驱散蝗虫的奇迹，才导致在村庄里建起了教堂。②

或许最引人注目的是德望神父的遗迹在他死后仍产生着影响。一出描写天主教布道的戏剧证明他生活过的村庄直到19世纪仍保持为基督教信仰的一个中心。③在1873年，基督徒和非基督徒们同样都去他的墓前祈祷、络绎不绝。汉江水势甚急，但在距墓十公尺处，突然转向，墓不受损。④根据比较新近的报道：

人们仍在（1935年）谈论这位圣徒的奇迹。在沿途许多塔上，你可以发现这位神父的塑像。⑤

① 李明《中华现世续录》第二卷，第224—225页。

② 同上，第227页。

③ 里昂，《天主教评论》第4卷 1872年，第701页。

④ 方豪《中国天主教史人物传》第二卷，第33页。

⑤ 《中国纪事》（1935年，巴黎）第242页。

有这样一个故事，讲述他初到这个地区^①穿行布道时，因他的经过，这里所有的老虎都如何销声匿迹。这也是一个传统的话题：一个圣徒能与野兽交流并有能力将他们驱走。

伴随少有的纯形式上的改变，在新与旧之间产生了一些转移，但传统思想的模式则未变：传教士可能证实他们造就了一些基督徒，但我们也有理由持这样的怀疑，即在那些皈依者的头脑中是否真正发生了根本性的改变。

在出自福建泉州基督教堂区的一部经文中，“曾描述了一个被召至‘天庭’的中国基督徒。在死了一段时间后，由于他的德行，他又得以返回人间。这是那种关于降入地狱的佛家和道家启示性寓言中所描述的有趣的轮回。伊甸园的天使们充任地狱判官、陪审推事、门房和他们下属的角色。这里所呈现的官僚气氛与传统寓言中所讲的十分相似。这对于许多细节都同样适用：陪同死者访问地狱、天庭和基督徒炼狱的信使，对于法庭的描述，足以决定每个人寿命长短对于善恶的记录者的存在，诸如敬仰圣地和诵读神圣经文的重要性——所有这些被佛教高度评价的善行，如果为了死者而履行，都可能缩减他们的苦行——而且，最终地狱的居民们将这一使命委托给获得这稀有的机会得以返回人间的人。但这仅是关于这一经文的概述。

一个叫严魁宾的来自泉州的基督徒，详述了他的见闻：

崇祯庚辰年（1640）的第7个月的第14天，他又老又病。这天下午，他看见一个神灵来到他面前对他说，天主召唤他。他声称自己已做好了准备。神灵问道：“你为什么不告诉你的子孙们呢？”他答道：“我费力操持家务已有多时。前世和来世的一切都由上帝决定，我告诉他我之离

① 自西安府至洋县，必经秦岭，经德望经过一次后，虎即远离。——译者注

去又有何益？”——“很好，那就让我们走吧。”于是，他们开始飞升，看到了居于高位的上帝耶稣，他面容严肃，势不可夺，四周围了一大群天堂神灵，还有一大堆等候裁决的老老少少；他们是那天刚刚死去的凡人。每个人手持一张登记卡，上面记载着他们各自的德行和罪过。天堂神灵的总头目迈克尔以上帝的名义为每个人施刑，以不容置疑的准确性使每个人得到裁决。凡是犯有罪行的都被判入地狱，由魔王来折磨他们。只有一个人因为德行高超被送入天堂，另有两人被送入炼狱以涤罪。看到这大批的罪人，上帝露出了同情心。轮到魁宾时，迈克尔提高嗓门说道：“你归从天主教义良久，只是三种大罪的根子尚未从你那里拔除。”①当魁宾为自己的清白而争辩时，迈克尔答道：“你根本就对它似视而不见，你的罪过是贪财、贪婪和爱发怒。”魁宾答道：“所有这些罪过都源于贫穷”——“贪财和贪婪还说得过去，但爱发怒与贫穷没有关联。一个人若是不悔过的话，那从长远看来，恶之根源便会造成严重毁损，你必须尽快改过。不过，去年你在泉州的天主教堂里装饰塑像，干了40个昼夜，并且不计劳酬。所以，你须到炼狱受难24天。但是，你仍要被遣送回尘世，要做得比以前好上一百倍，并担当起他人的指导者，还要告诉他们你在这儿所见到的一切，高扬上帝的无限威力”——“我的话难担份量”魁宾答道：“而且我担心人们将不会相信我，将要做什么？——从传教士那儿请求告诫。”天堂神灵命令那天当班的一位圣徒指给魁宾回去的路。魁宾感谢了神灵的慈善。

① “罪根”是佛教起源的一种表述。

然后大厅的阶梯上又走过来一名圣徒，他对魁宾^①说：“自从你接受洗礼以来，上帝一直命令我保护你，你知道吗？”——“你是谁？”魁宾问道。——“我是第二奠基宗徒，你已获得万分之一的机会以返回尘世，你得感谢上帝的仁慈以及圣母的帮助，从今起你必须充满热情，不辜负我的希望。你一定要善待周围的人们而且要学会制怒。以后再见。”

后来，那个当班的圣徒又找他来了。他长得十分好看。魁宾问他的名字，他说：“我叫张米格（麦克尔张）——“久仰，久仰！”魁宾答道，“你可交上好运啦！”——“恭喜你返回尘世，我能否托你给我叔叔带封信？我想告诉他要改正的三大错误——贪财、自傲和说谎——并且要发扬他已有的美德，不要让自于耽于淫欲。全家人，男男女女、老老少少，都得遵循这一说教。不幸的是，两位做母亲的处不到一块去。”——“那你父亲呢？”魁宾有礼地问道。张米格答道：“我父亲是福建省最著名的一位人物，不过他错误地不断追随那些异教的东西。”

走到半道，他们看到东面有一地狱，门上写着：“通向永久受难之门”，隔着几步路，又见一地狱，门上挂着一牌曰“修炼之地”。走近门口，魁宾看见了张二谷，二谷很高兴，想开门让他进去。“免了”，张米格说“上帝已命令我陪魁宾回去。”——“你正要回去？”二谷惊喜地问道：“要那样的话，我就麻烦你给我的儿子和儿媳捎个话，并告诉我侄子朱卫都，让他们多结交些新朋友，并以

① 注释说此人即为圣保罗。魁宾受洗的教名是保罗，“第二奠基宗徒”即第二使徒。

我的名义背诵3800条基督教箴言，把我从这清洗罪过的地狱中解救出去。”当时在场的还有信奉同一宗教的赵墨昂和白侍多，他们神情沮丧，一直无话。米格对魁宾说：

“最近王护我和那个姓年的医生，获得到天堂休息的机会，你一定要告诉他们的儿孙在举丧时更专心一些。”米格刚一说完，魁宾就又重回人世。那时正是鸡鸣时分。

这是魁宾的儿子，严卫盛在崇祯13年(1640)记下的故事。

这一传说表明如同方济各会的传教士利安当所猜想的那样，“中国人也许的确相信，依据第四训诫所做的献祭能够从炼狱与地狱的苦难中转递死亡”。^①在这里便可看到佛教中“美德转换”理论所起的作用，按照这一理论，对于宗教的虔信可以给死者带来帮助以缩短他在阴间受罪的期限，甚至可以最后把他们从苦难的生死轮回中拯救出来。

这个故事也证明了中国对于生命的偏爱：能够重获生命，哪怕只是一刹，也被认为是超越一个最狂妄的梦想的机会。从基督教中所借用的一切均未逃脱传统的框架。

传教士们通常使用数字来谈及皈依问题：他们以代表着由上帝收回的和从永恒的烈焰中拯救出来的无数灵魂。因而便存在着尽可能多地拯救一些的必要性。在中国，其重要性便归结为对被遗弃及死去的儿童的洗礼。这样一来，人们便不再害怕那常常发生的背教行为。从1699年到1720年在中国居住的伏盖神父(Father Fouquet)曾这样写道：

我们使之皈依的孩子们可能回到他们的世界，并在他们成年时得到变化。当代有太多的人，他们不信那些已接

① 利安当《议在华教团若干重大问题》，第140页。

受了的美德，但被抛弃的死去的孩子，只要他们被洗礼，就能确实地进入天堂。①

由卫方济（F·Noël）神父于1703年撰写的一份关于传教情况的报告中也有类似的观点。他说，成年皈依者：“被暴露在大量的罪恶与荒谬的蜕化腐败面前，”不似夭折的孩童。②

无疑，传教士们对于洗礼的威力怀有过高的信心，因而面对此未免操之过急，这与被迫皈依的犹太人的情形一样。

J·德鲁缪曾这样写道：

有一条使犹太的子孙从撒旦的奴役下拯救出来的道路。最热烈的教会人士对具有迷幻力的药物寄予巨大的希望，这就是洗礼所使用的圣水。圣水能从犹太人的灵魂中驱逐魔鬼，使之立即能中断威胁并变得毫无伤害。③

从基督教信仰的角度来看，洗礼是一个重要的决定性步骤，因为它清洗了一个人的原罪，塑造出一个新人。一个沉浸在异教的黑暗中的灵魂与另一个受到恩典感化的灵魂有着巨大的差别，但是，这位历史学家（指德鲁缪）对这种皈依仍有不少迷惑。对他来说，光是数字本身并不能说明问题。例如，当他得知方德望神父仅在一年之中就在山西省一个偏僻的小镇使2 699位村民接受洗礼这一事实时，他便怀疑，这些农民到底对这个与中国传统相去甚远的宗教有多少理解。因此，尽管对这一问题我们所获的详情不多，我们仍试图分析到底这些皈

① 《传教士书简集》第五卷，第232页。

② 《传教士书简集》第六卷，第80—81页。

③ J·德鲁缪《十四—十八世纪欧洲的恐惧》，巴黎1978年，第291页。

依是如何产生的：传教士们对问题的这一方面不很关心；在他们看来，所有的皈依都是圣典的具体表现和无上威力的证明。

李明神父曾这样写道：

如果耶稣不创造奇迹，如果圣灵不通过他那内在而又无形的圣典的操纵而弥补他的牧师们的缺陷。那么是什么样的力量，什么样的诱惑使得那些原本是对抗性的意愿顷刻间如同我们一般规规矩矩屈从于这一宗教？

也是这位李明神父把中国说成是一个这样的国家，“不管魔鬼如何猖獗，上帝都在不断获得荣耀”。①

对于普通百姓而言，要他们深入到教义的每个细节是不可能的。一本简单的教义手册就足够了，而且仅仅是这样也足以造成很多的混淆。

杭州的一位信仰者曾写到过这样的事：所有希望接受洗礼的人首先得不止一次地解释和说明基督教的教义。他自豪地向圆悟和尚宣称：“接受这一信仰毫不费力，背弃它也很容易。”这与人们想接受便接受、想背弃便背弃的佛教是很不相同的：

“我们这些人，没有一个背弃天主教义而回到佛教的。”但是，这些说法与我们所知的背教行为发生的频率非常矛盾，它们并没有说服圆悟和尚。他问道：

如果说，那些熟记基督教基本教义的人是真正理解了这种宗教而并未盲目地接受他们实际上并不理解的宗教，那又有什么证据呢？

① 李明《中华现世续录》，第二卷，第272页。

佛教和儒教，相形之下便不这样拘泥形式。“故非道莫导、非千岐而一致、万类而一得之道，不可以为道”。^①其固定教义和形式的缺乏形成了中国传统区别于基督教的诸多特征之一。

我们得感谢1616年和1617年在南京发生的对于传教士们及其追随者提出的诉讼案件的有关记录，这使我们有机会了解到1609年至1616年间由王丰肃（Father Alfonso Vagnone）在这一城市倡导皈依基督教的一些情况。这些记录提到，在皈依基督教的人中，有一位卖饼的，一位卖书者兼印刷者，一位编织草帽的手艺人，一位园艺工人、一位木匠、一位修渔网的，一位装饰工、一位士兵和一位挑水人。王丰肃不喜欢大造声势，他本人并未亲自去接触这些人，他请了一位从澳门来的中国人为他宣传。一旦有愿意接受洗礼的候选人——当然他得把教义熟记在心——王丰肃便会在他身上抹上油脂并给他泼上圣水。若是女性的话，则由来自澳门的信仰者钟明礼在私下给她进行洗礼。我们甚至知道在钟明礼布道中，他所想要吸收的人到底从他那儿听懂了多少。一位名叫夏玉的卖点心商人在1616年被捕时曾说他曾于1612年10月拜访一位名叫曹秀的草帽手艺人，曹秀是天主教义的追随者，他告诉夏玉：“天主创造了天、地、万物，你为何不皈依教义？”钟明礼等向他解释了这一教义的要旨。夏玉说：“你们称他为天的主人，可为什么他又有偶像存在？”据说钟明礼答道：

当初天主化生，止有一男一女，自后百姓作业，不认得天主了，所以洪水泛滥。遭此大难，天主不忍，降生西

^① 释圆悟《辨天说》，《破邪集》卷七，18页，26页。

洋国，以教化天下，至今共一千六百十五六年。①

由此可见，钟明礼对所受教诲者的回答并不完美。他的话在中国被正确而又审慎地记录了下来。

造访书商张涌时，王丰肃在谈话录里记下了这样的摘要：

“你老了，为什么不皈依天主的教义？你的灵魂会因此而上天堂的”。这就足以使张涌作出了皈依的决定。

多多少少还能读到平民百姓当中皈依的故事。事例之一是卖点心的夏玉的事，他从钟明礼处得到了《夷教书十五本》。但大多数的百姓，特别是那些乡下人，除非用口头或是一般的时尚玩意来教诲，否则就无法传教，这说明为什么某些基督思想是如此易于认同普遍传统。

对于一个基督徒来说，宗教总是付托于个人，因为它关乎到他自己的得救。这是介于灵魂和上帝之间的对话。因此，奇怪的是，本质上暗含着灵魂和良心寄托这样一种个人行为的皈依，在中国却常常是群体的事情，如全家、包括仆人们，或是全村都要求受礼。这表明了个体意愿在这里几无作用，而且可能促使集体皈依的动机也远非深层的个体信念。事实上宗教情感因社会的不同而不同。不存在适用于所有文明和所有历史阶段的心理学。对于传教士从16世纪末就和他们接触的中国人来说，宗教是一项集体的事，这一点是勿消说的，人们关心的是家庭、血统、村庄，而最重要的是笼罩人们之上的神性以及典礼与程式的应验。于是圣物带来的保护就通常不是限于个人。可以注意到这几乎永远是激励普通人民要求洗礼的神奇所在。②

① 吴尔成《会审钟明礼等犯一案》。《破邪集》卷二，第96页。

② 伴随着与葡萄牙进行贸易的兴趣而出现在日本的群众范围内的皈依，看来既没有过份冲击到传教士，也没有造成他们的顾虑。

对于他们，任何仪式、任何宗教都必须证明其功效，因为他们希望可感知的利益，由之自然增值：丰收、免灾、公共和平，家庭幸福，与乡亲的和睦相处等。虽然佛教也把个体拯救问题移入中国，但它却从未获得象地域或血统维系的集体利益那样的重要性。一种宗教的价值证明在于其超自然的效力。由此引出奇迹般的具有决定意义的重要地位。

李明神父，一个杰出的布道者，告诉我们说，康熙皇帝（1662—1773）亲口向北京的神父们抱怨说他们没能显示出足够的奇迹。

然而李明神父接着说：如果奇迹在北京出现得很少，那并不是各省都尽皆如此。奇迹在好几个地方发生过，而且：方德望神父的故事是那样广泛地被承认，以致使人很难不信。作为这类奇迹的例子，他引证如下：

——一座房子被大火威胁着，这场火的熄灭被归之于基督徒的祈祷，由于这些，风转变了方向，并造成了背教者房屋的毁坏。①

——一张人们叩拜的耶稣基督像，救了偶像崇拜者整个一家。他们向大夫和佛僧的求助都未能成功。这一奇迹使这个家庭以及他们的邻居都要求受洗。不过，他们中也有人更加强了反对倾向，说这些魔鬼什么也没做，治愈是自然而然的。②

——一个被魔鬼缠身的姑娘受其母劝告成为基督徒，洗礼刚毕，她已然痊愈。③

① 李明《中国现势续录》第332页。

② 李明《中国现势续录》第337—340页。

③ 李明《中国现势续录》第341页。

《传教士书简集》还记录了许多例奇迹。皈依者们相信他们自己是“野蛮人的珠宝”的力量的明证，也是信仰基督教而获得优势的佐证。奇迹的直接效应便是触发更多人皈依基督教、或者鼓励人们接受洗礼。

洪若翰神父（de Fontaney）讲述了1702年宁波一所传教士住宅发生火灾的故事。由于基督徒们的祈祷——实际上是因为风向的转变——火被扑灭，而邻居们却诅咒说他们看到一位白衣巨人站在屋顶扑灭了大火。随后，来客们向传教机构宣称：“这些来自欧洲的教士们的上帝具有非凡的神力。”^①

德斯鲁伯特神父（Father Desrobert）记载了后来发生的一件与此相同的奇迹：当一位基督徒的房屋从一场火灾中幸存下来时，老百姓中有许多人皈依了基督教。德斯鲁伯特继续说：“现在，基督教在这一整个地区广为人知，而且附近地区也流传着这一消息。百姓现在常说的是：‘当基督徒有好处。’”^②

成果日益巨大。病人们总是宣称自己一旦痊愈，便准备皈依基督教。然而，当异教徒配制的药方恢复了他的健康，他便立即放弃了皈依的念头：“那全都是些什么东西！”^③

在李明教士讲述的富有启发性的轶事中，也有类似的实用主义的观点：一位垂死的人请求给他洗礼，因为他盘算做一个基督徒比做佛教徒更有利可图。原因是和尚告诉他，他来世必做一匹拉车的马，以偿付曾从皇帝那儿得过的好处（他是一个吃国家俸禄的人）。他告诉李明神父：

他们劝诫我，在我处于这一新的状态时去履行我的责

① 《传教士书简集》Ⅷ，第116—119页，洪若翰神父1704年的信。

② 同上，Ⅷ第329—330页，Desrobert神父1741年湖北的信。

③ 《传教士书简集》XⅡ，第329—330页，殷弘绪神父1715年寄于福州的信。

任，不去绊倒咬伤任何人。”他们告诉我，节食，制怒，在这种情况下你将赢得诸神的怜悯。它们实际上常常会给予一个人以最好的品质和显达的官爵……在睡梦中，时尔会出现下面的情景，我身佩马具，在驭者第一下鞭扑的惊吓中飞奔，我醒来，周身大汗，神思恍惚，不能确定自己是人还是马……①

在老百姓中间，赞同某种宗教的最有力的根据就在于宗教超自然的力量。此外，如果它更有利和更容易实践，那将会赢得所有的人心。灵验与否也是批评外国宗教的人们的尺度，许大受写道：

往岁武林火灾，从邪者偶不火，辄诳人曰：‘是夷宝辟火之力。’夷只辟八口火，而不为万灶禳，可谓爱人乎？及吾邑有严役者，首从彼教，而火其舍室，燬及三棺，夷宝之灵又安在？而谓其不欺哉？②

据这些传教士们的记载来看，那些请求洗礼的大多数老百姓，似乎由于这些外国人进行的仪式的灵验所产生的奇迹，或是加上传教士个人的感召，促使他们决心皈依。这些毫不迟疑地接受基督教真言训诫的皈依者们，确实有企图违背其诺言的倾向。但传教士们想方设法向那些尽管不太多的新入教者和那些依然对他们保持完全信赖的人们提供更为充分的训导，显示出对被证明连表面都很少改变的传统信仰的不妥协态度。这些有限的上帝选民们似乎具有一种共同心理。首先，能够区别于

① 李明《中华现势续录》，第165—167页。

② 许大受《佐辟》，《破邪集》卷四，316页。

普通同胞的群体是一件值得骄傲的事，在他们有可能步入天堂的同时，那些同胞却依然深陷于谬误的阴影之中。他们甚至认为不应该对什么人都施以洗礼。在浙江绍兴，当巴多明（Dom. Parrenin）神父给散居在城中的贱民们洗礼时，遭到了基督徒们的反对。关于贱民，巴多明教士写道：“他们只被允许从事那些最低贱卑微的买卖，例如出售青蛙和卖给孩子们小糖块之类，或者充当送葬时的吹鼓手”。^①

当一位中国人把钱包交还失主时，一名皈依基督教者告诉他，这种举动仅仅适合于基督徒，在这个国度尽管他具有许多美德，也无法避免他被打入地狱。^②

但这些皈依者也借助对苦行的狂热追求以使自身区别于普通人。他们所追求的以至于传教士不得不经常抑制的过度行为可能出自于一种传统的天性。在中国如同在其他地方一样，一个人不时会碰到某种类型的狂热的禁欲主义。在一些异教徒中发现类似的表达方式。亲属逝世的悲痛也会促使一部分人表示禁欲的决心——这是在其他场合也会发生的一种冲动。虽然佛教反对禁欲，但一些和尚与信徒们也偶而为之，他们认为这样会有益于身体。尔后，18世纪的一位传教士分析了和尚们的苦行，他写道：

人们会遇到那些在脖颈上缠着沉重锁链并拖着它穿过大街的人们，他们逐门化缘，对人们声称逃避罪是不可能的，除非向僧人有所施舍。另一些人则往石头上撞他们的头或用鞭子抽裂自己的身体。我看到那些人，由于他们节食与禁欲，看上去面目死灰以致令你覺得他们是些走动的

① 《传教士书简集》X X I V 第43页。巴多明1735年寄自北京的信。

② 李明《中华现势续录》，第二卷，第311页。

魔鬼。①

几乎所有的传教士们都明白，这一切所包含的意义却远远超出公开乞求施舍的原本意图。它也意在提供操守的典范，鼓励其他人遵循佛教的基本操守。

17世纪末，李明教士从他的角度描绘了这类忏悔，一些和尚利用自己的身体去挣施舍：在脖子和脚上挂锁戴链，用砖头砸自己的头。一位年轻的和尚被关在密密麻麻布满尖钉的轿子内，肯定是由于不忍和尚受尖钉之苦，施舍者达二千多人。②

皈依者们最大的热情似乎是分享禁欲的强刺激。李明神父记述了中国的基督徒：“他们的忏悔不仅伴随着眼泪（对于中国人，流泪较我们西方人更容易），而且伴有严酷的纪律，为了遵守这些纪律，他们在夜晚让自己屈从地呆在收藏室的小屋里。”③另外他还描述道：“他们拜倒在地，脸紧贴地面，叫着，哭着。”④此外他写道：“更有甚者，他们会以巨大的虔诚搂住圣母玛利亚，假如不是我们采取保护性控制，那他们就彻底走到极端了”。⑤

18世纪初，殷弘绪神父写道：“在许多次伴有神圣体罚的冥想结束时，我被派送他们离开教堂，使他们得到一点休息。”⑥

福建泉州著名的皈依者张更的儿子16岁时得了重病，幸亏

① 《传教士书简集》，第169—170页。

② 李明《中华现势续录》，第170—171页。

③ 同上，第278页。

④ 同上，第297页。

⑤ 李明《中国现势续录》第278页。

⑥ 《传教士书简集》X，第200页。

祈祷产生的奇迹治愈了他：他在窗帘上看到了用金色描出的汉字神谕。（在中国，神仙常常更多的是用文字而不是用语言显灵）。被求教的艾儒略神父向他解释，神秘难解的偈语的最后一段，似乎对他意味着三年之后步入天堂，因此他应该加倍修行。尔后，这位年轻人在将虔诚之心付诸实践时显示了特殊的热情。无论疲劳或饥饿，他从不放弃一次弥撒和不停地用鞭打自己来克制肉欲，以致于达到艾儒略神父不得不干预，要他适可而止的程度。在这个孩子死去的那一刻堪称得上神圣，在瞬间他看到了天父神圣的面容。时间是1622年。①

一些皈依者过度狂热的事例由传教士们的敌人进一步证实。在一本注明写自1634年的著作中，杭州的一位普润和尚对中国基督徒的行为刻画如下：

故凡入其教者斩祖宗之祀，唯诣祭一天主，火神圣之像，但供十字刑枷，度父母三年之丧，行渠魁七日之礼，大呼：‘我主、我罪’。掣脑披发而号，暗洗圣水、圣油，弹指点额而跪。②

许大受写道：

其致敬彼主之状，则昏夜乞哀，或就无人处跪而呼曰：‘真主教我’。夷经首祝语曰：“我愿尔名成圣”等。夫其主已真，求真何谓？未尝被缚；须救何为？③

那种似乎使一部分皈依者着魔的激情使许多中国人感到惊

① 方豪《中国天主教史人物传》卷一，第259页。

② 《诛左集缘起》，《破邪集》卷八，第216页。

③ 《佐辟》，《破邪集》卷四，第346页。

讶。许大受说：

况古德谓，若人被一邪师，熏一邪种于八识田中，如油入面，永不可出，其罪最重，不知何日出头，而可言助扬佛法乎？^①

李明讲了一位皈依的大夫的故事，他曾由于分发十字架和圣像而激怒了杭州当局。他的侄子也是基督徒，试图把他从挨打和遭受惩罚的境地中拯救出来。这是一个典型的事例。通常说来，为了表示后代的孝顺，作为儿子应该顶替父亲去受处罚，而侄子和大伯的关系类似儿子和父亲。李明神父对信仰激励下的宽宏行为做了解释，将这种行为描述为“天使赞美的战斗，甚至能够使偶像崇拜者尊崇基督教。”他指出了皈依者对于殉道者和这位大夫行为的感染效果的偏好，这位大夫由于自己的坚韧、顽强，使他自己成功地成为这一打击的承受者。^②

对天主教义的追随者而言，这样的行为是不被限制的：在中国的异端教派中，那些信仰动摇和允许他们自己因恐惧惩罚而屈服的人受到蔑视。在颜元的《存人编》，卷二“唤迷途”中，他写道：邪教的追随者把“怕王法归正道的好人”说成是“病枣不耐风。”^③

17世纪初，在一本简短的名为《鸢鸾不并鸣说》的小册子中，皈依者杨廷筠把基督教义与中国的异教邪说进行了比较，他指出，与中国异教不同，传教士不寻求以轻率夸大的许愿方法来激励人民。不过，在基督徒的信仰中，获得天堂无尽的赐福，以及对永恒的地狱之火的恐惧是更加有力的手段，这种无意识的报应在中国异教和佛教思想中都被构想过。^④

① 《佐辟》，《破邪集》卷四，第316页。

② 李明《中国现势续录》第二卷，第388—393页。

③ 颜元《存人编》卷二，第22页，《丛书集成》989卷。

④ 杨廷筠《鸢鸾不并鸣说》，《天主教东传文献续编》卷一。

第三章

宗教与政治

一、上帝与凯撒

由于中国皇帝拥有对社会组织、天地万物、时间空间的一切权力，因此，宗教在中国想成为一种独立存在的力量是不可能的。于是各种宗教崇拜就都成为政治事务。中国君主依天命行使其统治。天，或如古代经典中所称谓的上帝，将在神圣的祭奠过程中获知一个新王朝的出现。它或他，是王朝稳固的保证人。通过与宇宙的密切关系，帝国权力获得了它正统性和威望的核心部分。皇帝通过即位典礼、历法颁布、赐爵封号、分级祭神、圣谕公文以及普通组织等将自己的政令强加于世界之上。所以，不论这些活动显得怎样地非宗教性，它们都并非完全如此；而不论它们看上去是宗教性的，它们所体现的目的和意义都不限于宗教本身。中国皇帝在他们个人、功能及世俗性与神性无分别方

面结合为一，中国的宇宙秩序概念，即：一个不可分割的普遍秩序。

这些观念从上古传统中获得灵感。自古以来，王公贵族、公卿绅士都各自分别地祭奠一个特殊的神，它相对应于他们自己的阶层：于是，宗教就不仅仅是政治秩序的反映，而且在实际上将政治结合一身。采用一种为更高阶层准备的祭奠仪式将被视为是政治僭越，或至少是颠覆意图的证明。

通过使自身外在于和超越于社会政治秩序面非与之结合，以及通过把自身象那些被确认的信仰所应有的那样加以强化，基督教预示着摧毁上述秩序的凶兆。通过保持外部形式和本质差异，基督教也使得社会与国家的真正基础遭到破坏，这些基础依赖于对整个秩序的尊重以及无视于宗教与世俗间存在的任何对立。

一种反对基督教的批评认为，基督教煽动普通人去篡取某种特权，即如祭天、拥有广大无边的权力的最高荣誉和对社会、政治及自然秩序的解释等。1659年到达中国、1696年卒于杭州的殷铎泽神父（Intorcetta）写道：

对于那些较低阶层的人而言，举行对上流社会的神的祭奠是不被允许的，如果他们这样做了，那么祭奠就既不是心地纯良的，也不符合仪式和被规定的秩序，而是怀有获取优势的希望，或仿佛就是彻头彻尾的谄媚。^①

与此相似，利玛窦甚至在他的早期通信中就写道：“他们相信只有国王才应当祀奉和祭奠上帝，假如其他人希望如此，

① 利安当《论在华教团若干重大问题》，第130页。巴黎，1701年。

那他们就将被作为皇室特权的篡取者而遭受惩罚。”^① 许大受写道：

比吾筑家庙奉先，而西士见过，谓予：“此君家主，当更有大主，公知之乎？”予笑谓：“大主则上帝也。吾中国惟天子得祀上帝，余无敢干者。”^②

那么，如果祭奉最高的神不是普通人的事，让他们与自己卑微的祖先联系起来再去那样做就更是难于想象的了。现在，耶稣会传教士们有时会由于中国人对家族信仰的依恋和他们社会习俗中孝的重要而认可祖先崇拜。他们建议自己的追随者在其家庙或用于祭奠的主要屋室中礼拜上帝。一位儒士对传教士声称的创造了天地的万能上帝与普通家庭祖先之间的混杂深感愤慨：

彼若言宜与天主并庙者，则不王不祚，从古有一定之大分，况彼所称之天主，又在圆丘方泽以上，从来主神器者所未曾圻，而辄敢以庶人跻祀！^③

这种混杂的行为表明夷人在任何意义上都完全不懂礼貌。一位专注于批判传教士观点的文人从《礼记》中引用了下面这段话：

天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山大川五岳，视三公四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。^④

① 德礼贤《利玛窦全集》1，第117页。

② 蒋德《破邪集序》，卷三，第1页。

③ 许大受《圣朝佐辟》，《破邪集》卷四，第20页。

④ 《礼记·王制》第13页。

然后，他接着写道：

礼曰：“……以明天至尊不容僭也，祀有等不容越也。”今欲人人奉一天主，塑一天像，日月祷其侧面乞怜焉。不其逆天、衰天、僭天、渎天者乎？①

另一位作者以相近的方式表述道

吾儒谓物物一太极。天命之谓性，故人人可以成位于中。至于尊卑名位，则森然不乱，故天子事上帝，诸侯祭山川社稷，大夫五祀，士祭其先。今既谓天主至大至尊，又令家事而户奉之，与佛老二像何异！而妄自表彰以为不同，其不通者二十二也。吾故曰：阳辟佛而阴窃之，伪尊儒而实坏之。②

沈淮在1616年控告南京传教士的奏章中，表达了这种同等愤慨的震惊：

三代之隆也，临诸侯曰天王，君天下曰天子。本朝稽古定制，每诏诰之下，皆曰奉天。而彼夷诡称天主，若将驾轶其上者，然使愚民眩惑，何所适从。③

1659年，杨光先通过说明天王高于天阐述到，夷人不理解为什么古代传说将人间统治者称为天子，从而，他们把我们的父王变成了他们天主的一个低级仆人④。

① 三山钩龙黄问道《辟邪解》，《破邪集》卷五，第20页。

② 钟始声《天学初征》，《天主教东传文献续编》，第923页。

③ 陈懿典《南宫署牍序》，《破邪集》卷一，第6—7页。

④ 杨光显《辟邪论》，《天主教东传文献续编》，第1125页。

西方人把政治与宗教权威区分开来，分别将它们赋予作为国王的个人和出任教皇的人们，这在中国人看来是一种失误：

据彼云，国中君主有二。一称治世皇帝，一称教化皇帝。治世者摄一国之政，教化者统万国之权。治世者相继传位于子孙，而所治之国，属教化君统，有轮纳贡献之款。教化者传位则举国中之习天教之贤者而逊焉。是一天而二日，一国而二主也，无论尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之政教纪纲。一旦变易其经常，即如我皇上可亦为其所统御，而轮贡献耶？嗟夫？何物妖夷，敢以彼国二主之夷风，乱我国一君之治统。①

于是，在中国，宗教事物与政府事物是不作分别的。一种宗教活动，只有当它被官方承认并与皇帝恩准的祭祀等级一致，才被允许。从而，在历史上，佛教与道教的崇拜都必须与文化传统中的官方崇拜联系起来。皇帝为众神封号俨然如同为那些功名卓著的人们封号。

在中国，一种既定的情形是，每项政治决策都依据对先例的研究。基督教处于劣势，是因为它从未被此前的任何朝代所承认。许大受写道：“彼天主者，古未闻今未见，上不命，而矫举以祭，非淫祀而何？”②

在此种情形下，我们很容易就可以理解在这些传教士及其追随者眼里，1625年发现的刻有中文和叙利亚文两种碑文的大秦景教流行中国石碑的重要性，这块石碑追溯了从631年至8世纪中期西安景教的历史。虽然公元431年以弗所宗教会议对

① 《辟邪摘要略议》，《破邪集》卷五，第28页。

② 许大受《圣朝佐辟》，《破邪集》卷四，第20页。

景教异端加以谴责，西安石碑却提供了在古代中国基督教传播的证明。在石碑发现后的一些年代里，许多皈依者认为将自己说成“景教后学”是明智的。

然而甚至在西安石碑发现之前，传教士们就依据他们带到中国的新地理学知识创造出一种说法以支持基督教。他们声称，他们的教义为全世界所承认，只有中国前所未闻。在利玛窦《天主实义》中，开篇即是：

‘此天主教非一人一家一国之道，自西向东，诸大邦咸习守之。但贵邦儒者鲜适他国，故不能明吾域之文语，谙其人物。①

中国是个例外，在整个世界中她只占有一个小空间。

但是，这种理论与作为中国整个社会政治体制基础的诸观念背道而驰。在中国，皇帝拥有扩及到宗教领域的组织权力。

由于对鲜明划分宗教性与世俗性的观念不熟悉，中国人认为下述观点是不能被接纳的，即：宗教应当从一般秩序中分离出来并统御其上，而不是与之保持一致。从统治者和士大夫阶层的观点来看，只有当宗教强化了同时包括宇宙、自然、政治及宗教的整个秩序，它们才是可被接受的；只有当它们通过说教加强了公共道德，通过传教士们相信对帝国及其所有行政区都有诱惑力的超自然祈祷，为国家稳固及共同繁荣做出贡献，它们才是可被接受的。相反，如果它们威胁了一般幸福、公共道德及安定，它们便成为强制性法规的对象。好的教士服务于国家并置于其控制之下；坏的教士是由那些不被欢迎的个人组成，他们逃避控制。

① 利玛窦《天主实义》，《天学初函》，卷一，第378页。

传教士们急于消除统治集团的疑虑，他们煞费苦心地坚持说明他们的宗教对公共秩序不构成威胁。但是当他们采用一种更具体的说法试图解答中国人的偏见时，他们反而走得更远，亦即：基督教拥有政治效能，并且对社会习俗施加有益影响。实际上，它劝诫服从。基督徒们所讨论的是，人们怎样只一心渴望天国，鄙薄尘世财富，尽可能地对抗世俗权力。^①他们也在寻求作为一个宁静和谐世界的基督王国的实现，因为他们知道这一理想王国最终也将把中国人争取过来。在反驳一位同情佛教徒的士大夫对天主教的指责时，利玛窦提醒他说，自从2000年前^②佛教传入中国以来，事情发展是越来越坏了。佛教徒中的高僧不是总说：“今不如昔”吗？利玛窦写道：

“今不如古，若敝乡自奉教以来千六百年，中间习俗恐涉夸诩未敢备著。其粗而易见者，则万里之内三十余国，错壤而居，不一易姓、不一用兵、不一贵让。”^③

艾儒略神父的《西方问答》（1637）也提供了一幅关于欧洲的生动逼真的画面。^④

17世纪早期最著名的皈依者徐光启，在他的一部著作中也坚持认为，采纳天主教义具有诸多政治上的益处。他写道：

事天之学，真可以补益王化，左右儒术，救正佛法者

① 参见《天主实义》，《天学初函》第534页。

② 佛教传入中国的最早证据仅见于公元一世纪。

③ 利玛窦《辨学遗牍》，见《天学初函》，第二卷，第647页。

④ 《西方问答》上卷目录：国土、路程、海船、海险、海奇、登岸、土产、制造、国王、西学、官职、服饰、风俗、五伦、法度、谒馈、交易、饮食、医药、人情、济院、宫室、城池、兵备、婚配、续弦、守贞、葬礼、丧服、选葬、祭祖。下卷目录：地图、历法、交蚀、列宿、年、岁首、年号、西土、塔奥、术数、风鉴、择日。——译者注

也。盖彼西洋邻近三十余国，奉行此数千百年以至于今。大小相恤，上下相安，封疆无守、邦君无姓，通国无欺谎之人。终古无淫盗之俗，路不拾遗，夜不闭关，至于悖逆叛乱，非独无其事、无其人，亦并其语言文字而无之。^①

在另一处徐光启断言，设若中国采纳了天主教义，那么她将永远享有和平和繁荣。他甚至提议在广东或某个小城市作一个地区性的尝试。^②

此种论点在中国人眼里是相当有份量的，依据传统，他们倾向于建立道德、政治与宗教之间的密切联系。一位天主教皈依者，曾为其友的一部著作写序，指明了这种联系：假如人们能够在其所有行为中畏天事天，三代盛世（夏商周）怎能不再现呢？^③

天主教义能够给中国带来一个黄金时代的思想，看来已很能为那些皈依天主的士大夫所接受，他们已相信了那种被传教士作了发挥的论点，即基督教在事实上，只稍事增如，就是中国古代儒学的真正教义。因此，在1711年出版的一部著作的前言中，作者钱江依纳子张星曜认为晚近文人都是受佛教与道教影响的异端学说者，而他本人已重新发现了真正的儒学，后者是形成中国古代的良好秩序的直接原因。他写道：

予归天教，是弃墨而从儒也，孔子尊天，予亦尊天，孔孟辟异端，予亦辟佛老，今日始知有真主，有真儒，……奈世人未知天教之即儒也，又不知天教之有补于儒也。率真

① 徐光启《辨学疏稿》，《天主教东传文献续编》，卷一，第25—26页。

② 《增订徐文定公集》，卷一，第13页，上海，1933年。

③ 王征《畏天爱人极论》序。上海徐家汇藏书6868。

主，可复唐虞三代之治于今日矣。^①

对于张星曜和徐光启来说，尽管他们皈依天主，中国古代的精神结构是保持不变的；正统观念定然有助于宇宙秩序，并由于其有益的道德及政治影响而能够被公认。他们在世俗现实领域与宗教领域两者间不作区别。

徐光启为传教士的辩护可归纳如下：从他们教导的“事天爱人”义务，到他们的历法、算术以及农业和水力技术，他们带给我们的一切都对国家有益。而且，他们的教派与儒学一致。徐光启显示了与佛僧道士的敌对，他与僧道辩论，声言，若传教士“言无可采，理屈辞穷，即行斥逐，臣与受其罪。”^② 终极真理问题未能提出。

在攻击中国世俗崇拜、僧人道士的身世以及引发毁坏偶像活动的过程中，传教士们似乎一直在表明他们赞成那种文化传统，它总是对它认为有害于道德和公共秩序的迷信持有敌意。然而，来自统治集团内部的中国人，当他们意识到天主教义在老百姓中多么迅速地传播时，他们便以那种完全相同的传统的名义来反“天教”。

一些著作显示了基督教如何适应了自身中国的脉络。对于一个亲基督教的文人来说，天主教义最首要的似乎是一种对传统道德的激励。在一份1635年的布告中，山西绛州令采纳了他接触过的一位传教士的观点：古代的“天”或“上帝”是位真神。这是怎样被与物质的天相混淆的呢？“至愚之人有不言天

① 张星曜《天教明辨》自序，徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，第123页。

② 徐光启《辨学疏稿》，《天主教东传文献续编》，卷一，第29—30页。

父、天命、天序本原者吗？正是僧人道士，他们搅乱人心，诱使人们敬己非天。”基督教有助于反对那些异端教派，他们“罔天，违序，破坏国法。幸有西儒高先生^①考虑到，最首要之事乃忠于上天及孝敬先考、先妣。”^②

这位长官首先考虑到的是公共秩序，所以他张贴布告以示对异端教派的警告。

与此相似，《天学传概》^③（1639年）持有下述观点，即，天主教能够有效地与异端崇拜作斗争，“使民心率直，以奉天序本原之治”。

二、作为异端的基督教

在中国统治集团内部，存在着对不受管束的民间宗教活动的长期而古老的敌对传统。这是所有大起义如何发生的问题。宗教教义以及对最终将出现的安宁、平等和公正的社会的救世主期望激励了所有起义者，从汉代黄巾起义到19世纪中叶的太平军起义；从公元1世纪初的赤眉军到1900年的义和团无不如此。中国统治者意在保护那些轻易受煽动者，镇压那些煽动人们脱离正道的人。当传教士们不顾利玛窦审慎的劝告，以最快的速度在普通百姓中建立基督教团体时，上述那种古老的敌意便得到上演，对暴乱的恐惧也产生了。引起1617年第一次非教措施

① 意大利传教士 P. A. Vagnoni, 1605年抵华，初名王丰肃，南京教案后被放逐澳门，1624年更名高一志，在绛州令韩霖帮助下继续传教，1640年卒于此。——译者注

② 巴黎国家图书馆中国档案第6875号。

③ 作者为福建人黄鸣乔。注意不能与1663年出版，作者为李祖白[〔]的另一本《天学传概》混淆。

的仅有原因就是：曾德昭(Semedo)和王丰肃(Vagnone)二神父在南京成立了天主教组织，并擅自于1611年于南京建成了一座教堂。

当南京礼部侍郎沈淮1616年上奏疏言及此事时，他只是想要对一个已建立起来的非法团体施加治安控制。这一为其作者在耶稣会史上赢得恶名的奏疏，是作为中国第一次基督教迫害的发端而为人所知。在奏疏中，沈淮呼吁将在中国的传教士逐往澳门，并颁布不许这些外国人再度入境的禁令。但在他的备忘录中他实际上是怎样说的呢？

在那里，他要求调查传教士的经费来源以及他们如何能够没有官方文件证明就进入中国。他谴责王丰肃在没有命令的情况下，在洪武皇帝陵西面建造房屋，并置一“胡象”于其内，在那里以谎言误人。他指斥王丰肃在明陵附近建花园，这是对明朝始祖的亵渎行为。但他的备忘录主要还是针对民间团体的建立而作，王丰肃被说成是已给了每个成员三盎司的白银，并且每次都将每个男人家庭成员的名字及出生日期作充分记录^①。他已组织了两类定期和特别会议，较小规模的出席者约有50人，较大规模的则有200人之多。他煽动人们到如此程度，以致于其中一些人举着小旗声称他们的愿望是为天主而献身。沈淮的话的重点在于：

夫左道惑众，律有明条，此臣郎之职掌当严也。裔夷窥伺，潜住南京，则国家之隐忧当杜也。圣明自为社稷计，岂其不留念及此乎？惟是两京事体，稍有不同，而王丰肃等，潜住南京，其盘诘勾连之状，尤可骇恨。

① 对皈依者的家庭保持记录，应是传教士的一项道地的实践活动。控告传教士以钱收买信徒是常见的。

最后，沈淮对南京传教士了解北京方面对传教士的建议的反映的速度表示吃惊，邮政是服务于帝国的。因此，一定有泄密发生。事实上，情况并不如此严重，没有什么重要人物与他们交好。但是在过去20年间，他们与许多人建立了友好的关系，只要有任何实施法令的意图，这些人就立刻去保护那些传教士^①。

沈淮大概是最早将基督教团体与中国的异端教派如白莲教、无为教等视为同道的人。当传教士们不断扩大着自己的努力，在1610年利玛窦逝世前鲜为人知的新的背景背景下形成基督教教区时，这种观点后来就变得越来越常见。所以，在1637年福建省发布的反基督徒的两份告示中，天主教义的追随者被并列排在无为教信徒一起，作为有害于社会公共道德的团体。^②在一部次年发表的短著中，1619年中进士的黄廷师指控传教士与秘密团体如无为教、奶奶教、天母教、圆顿教等相勾结，黄说明，在这些团体中最危险的是无为教，表面上它似与天主教对立，暗地里它们却串通一气。^③

传教士们愤怒地看到他们的宗教被降至中国人的迷信水平。由于他们一向习惯于绝对划分与上帝的关系以及与恺撒的关系，又由于他们不总是很清楚地知道中国人对于任何一种传布于大众中的宗教所具有的政治含义的极端敏感，他们把指控

① 《南宫署牍》，《破邪集》，I，第11a—14b页。1592年中进士，1615年已出任南京礼部侍郎。L·C·富路特《1368—1644明清人物传》第二卷（1976年，纽约——伦敦，哥伦比亚大学出版社）载有其传。

② 1637年12月20日福建监察使告示，《清查夷物一案》，《破邪集》卷二，第36a页，同日福州令告示，《拆毁违制楼园一案》，同上，第33a页。

③ 苏及字《邪毒实据》，《破邪集》卷三，第33b—34a页。

他们扰乱人心、颠覆国家的说法简单地视为导致其自身毁灭的不公正的借口。

针对向传教士及皈依者发动的攻击，杨廷筠写了一篇短文，意在表明天主教义与民间教派毫无共同之处，并将其文章标题为《鸛鸾不并鸣说》。杨廷筠认为当他的同胞们将传教士的教义与中国异端教派等而观之时，他们得出的是轻率与肤浅的判断。事实上，传教士们非常公开地活动，而且不去组织夜间集会。^①异教派与下层百姓相关；而传教士则保持与上流社会、士大夫中的重要人物联系，这些上流人士为传教士们的著作写序并歌颂他们。异教派们的书籍粗俗野蛮，毫无注意的价值；相反，“西儒”们的著作却是用图示和说明浑然增色的学术著作。中国异教派首领意在结党，他们寻求尽可能多的新成员，并坚持誓盟和绝对秘密；传教士对此则无兴趣，他们在没作辨别之前不接受支持者，所需要的只是最可信的追随者，他们亦不要求其保密。中国异教混淆两性；而“西儒”反对一切性别疏忽，他们的教义崇尚贞洁。异教给人以错误的希望并满足于俗鄙百姓；相反，传教士只教导善行，并使人获得身后幸福成为可能，他们训戒人们鄙薄尘世欢乐，以耐心忍受现世的不幸，他们要求人们与盛行的潮流作斗争。异教派通常诉诸巫术；传教士却只言道德、日常行为、孝顺以及对统治者和上层的服从与忠诚。杨廷筠总结道，西方人垂训的基本观念正是我们古代先哲与传说中的知天与事天。这就是为什么善德与治世大行于彼时的原因。而后来，人们开始渐渐尊佛以致于超过了

① 当天主教团体在百姓中的增加已使公共当局惊恐不安的时候，这一点的确成为必要的防范策略。

儒学。现在，天主教义正是引导我们回归于古代的儒学。^①

杨廷筠的著作写于这样一段时期，在此期间，大众环境仍然保持在通过传教士布道的相对自然化状态。象利玛窦所经常强调的，首要的目标是：通过各种各样的手段，赢得上层社会的同情。这一点对于传教士们来说，到17世纪初已取得了实质上的成功。无论如何，当时的氛围发生了变化，因为天主教义的真正要义已更好地为人所知，传教士也开始在百姓中扩大他们热衷于布道的努力。

将基督教比作中国的异教派（“邪教”），大体上始于1616年沈淮的备忘录，^②之后便成为贯穿于基督教在华史的一个持续性特征，并一直达于20世纪。^③从中国人的观点来看，对于这一点大概是相当有理由的。只要传教士集中于在百姓中创立天主教会，基督教就大抵上变成这种比拟的牺牲品，非常自然地跌进在它进入中国以前就早已存在的一种类型之中，即所谓“邪教”之列。这些带有颠覆倾向的崇拜的存在是将宗教同一于政治的支配性传统带来的不可避免的逻辑结果。由于神从皇帝那里获得合法资格，地方绅士参加的祭祀需被批准，而且存在着一个被国家强调了的诸神与祭祀的等级制度，因此，同类的其他任何行为，都是越轨之举并成为镇压措施的对象。现在，基督教不可能被纳入中国宗教系统，象它所做的那样，它把自己置于所有现世权力之上，并拒绝所有异端崇拜，这使它

① 杨廷筠《鴉寄不并鳴說》，《天主教东传文献续编》卷一，第39—47页。该文是1617年杨廷筠为驳斥将天主教等同于中国异教派的说法而作。见方豪《中国天主教史人物传》第一卷，第132页，香港公教真理学会，1970年。

② 参见《参远夷疏》，《破邪集》卷一。

③ 参见J·J·M·Groot《宗派主义与宗教迫害在中国》。

必然被划入颠覆性教派之列。

而且，大量现象都构成了天主教会与那些非法的和多少带有秘密性的宗教团体之间的联系：无视宗教级别的崇拜，因为只有皇帝有权祭天；联系其成员的兄弟关系；笼罩其会议之上的神秘气氛；诉诸巫术的怀疑；男女集聚一处的组织；皈依者的狂热以及宣扬殉道、允诺彼岸赐福的教义等等。所有这一切都触违法规，因为正如1617年南京教案中一份文件所指出的明代法令禁止的某些内容：

大明律禁私家告天，书符咒水、隐藏图像、烧香集众、夜聚晓散等款。^①

传教士谴责祭祖并对其施加限制，加之对5位家神祭祀的禁令，进一步被视为基督教与异教派的相似之点：某些被禁止的教派也拒绝传统的家神祭祀与祖先崇拜。^②

象那些秘密社团一样，基督教团体也是被组织起来的。一篇18世纪中期由中国人写的文章指控说，传教士们在每50人一组中设立某类负责人，由皈依者中选出最坚定者担任。^③另有一位明末作者写道：

凡从之者，楮有鑒形标记，其徒之晋见者，必开三代贯籍，缴归夷落，与白莲等何异？^④

在1616年南京审问王丰肃神父的过程中，中国当局注意到

① 徐从治《拿获邪教后告示》，《破邪集》卷二，第23a—b页。

② 参见顾元《存人编》，卷二“唤迷途”，第22页，《丛书集成》989卷。

③ 《传教士书简集》，XXV I第283—284页。巴黎，1717—1774年。

④ 许大受《圣朝佐群》，《破邪集》，卷四，第19a页。每位皈依者必须写出姓名、官署、出生日期、父亲、祖父与曾祖父逝世日期。

皈依者在其门上贴有纸符以象征其认同。^①

对基督徒聚众的描述无意中重复了那个传统的主题，与被禁教派的聚会相适用。许大受写道：

且旦则聚其徒于斯，讲肤浅之笑柄；夜则扶其尤，混诸妇女，披发捶胸于斯，授秘客之真詮传记，披发而祭于野者，以为不祥。今无故而人人户户若此，祥耶？否耶？^②

一些传教士以天罚作为威胁。他们说：“若不早从而待三年后，则天主亦怒而不容之矣。”在他们煽动性的谈话中，这些是甚为极端的。^③

许大受还写道：

又况引诱人家好男好女，无缘无因，见神见鬼，悉坏其本来之聪明，而倒置其万古之伦理，其罪真不容诛矣。夫新莽^④谦恭，至赴阙而诵功德者。^⑤

在谈到中国神像破坏问题时，他写道：

夫小民小愚，有何底止？倘有人言媚百神可获百福，则淫祀立兴；今彼言毁百神以媚天主，可获一莫大之福，则百神又立废，其余举废又何当焉？^⑥

在中国，秘密社会的成员间常以兄弟结拜，在许多情况

① 吴尔成《会审王丰肃等犯一案》，《破邪集》，卷一，第22b页。

② 《佐辟》，同上，卷四，第19b—20a页。

③ 同上，第31a页。

④ 王莽，西汉末年新朝（9-23AD）创立者。

⑤ 《佐辟》，第35b页。

⑥ 许大受《佐辟》，《群邪集》，卷四，第21a页。

下，他们歃血为盟结成兄弟会。这种平等主义传统一直延续到当代。在19世纪中叶，受新教传教士影响的为人们乐言的“太平”，即是天下大同之意，而17世纪耶稣会传教士也宣扬在上帝之光下全人类的平等。利玛窦写道：我君与我系主与臣，我父与我系父与子。然比之无所不在的天父上帝，上述区别尽消，主仆、父子皆兄弟……无论我们的亲人如父母是多么亲近，他们都比天主远离我们。①

从中国人的道德观来看，这是些无耻滥言。人人平等这一基督教的主题威胁了他们的整个制度，因为，行为、道德、社会及家庭等级——所有从根本上依赖公共秩序的事物，都被系于那些高层的人与那些低下的人之间的区别。陈侯光注意到：“今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君，则悖伦莫大焉②。”另一位作者写道：

但云“我以天主为父，万民为子，而仁孝转大，世间君父同为兄弟，何足事哉？”噫，逆亦甚矣。③

《佐辟》作者解释道，在这些关系中，君臣依尊，父子依敬，兄弟依序，夫妻依别，朋友依信。所有这些都包含了一种不能倒置的普遍秩序，并且假定臣、子、弟、妇等级较前者为低。然而，“彼国之君臣，皆以友道处之”。④传教士们无视中国社会阶层与年龄层划分的重要性，对百姓说，“当你们皈我教之时，不论其年龄资历素时称谓，你们都必须称教兄。”⑤

① 《天主实义》，《天学初函》第2卷。

② 陈侯光《辨学刍言自叙》，《辟邪集》卷五，第4a页。

③ 邹维琏《辟邪管见录》，《辟邪集》卷六，第8b—9a页。

④ 《佐辟》，第16b—17a页。

⑤ 同上，第18b页。

在《天主实义》中，利玛窦向中国人解释说，他们有三个父亲：一位是天主，人类之父，天地和万物的创立者；另一位是他们的统治者；第三位才是他们的生身之父。利玛窦继续写道：“当人子服从大父，并因之冒犯了下一级的父命，这并不构成对孝的违逆。”^①对于中国人来说，这是些奇谈怪论，因为最首要的礼是孝悌，从一个传统的观点论之，这些就是鼓励政治反叛与不孝，是法律最严厉指控的罪恶。

一些中国人的理解是：皈依者不再向他们的父母表示其他一切顺从，特别是对那些拒绝成为皈依者的父母；同样，甚至也不对公共当局表示顺从。相反，他们对传教士和他们的天主表示顺从。这种类似的反动也发生在日本。费边·富凯在1620年所写的一部书中提到：

那位教长说：“爱你的主超于一切。”因此，你就必须把他置于君主与父母之上，例如君主与父母不赞同主的意志，你就必须背叛他们。难道这不正是他们企图破坏日本宗教与国家的证明吗？

他问道：

“拒绝主意”是什么意思？即摒弃基督教而依从日本宗教和佛教。因此，日本的基督徒必须背叛命令他们回到佛教与神道的君主，准备牺牲他们的生活，并甘受任何惩罚。这意味着葡萄牙教士的命令高于君主及父母的命令之上。^②

① 《天主实义》，《天学初函》第二卷第719页。

② 乔治·埃利森《神的毁灭》第283页。

由于忽视了基督教仪式与教义之间的关系，绝大多数中国士大夫视基督教庆典与圣礼同于巫术活动。正如魏清心，一位19世纪中国天主教牧师所写的：中国知识分子将圣餐器物、圣像、大勋章以及圣水视为施行非法和狂热巫术过程中的符咒。^①

指控巫术，确实从17世纪它的出现，一直贯穿于基督教的在华史。但这里我们应当强调的是基督教仪式在普通人民心中所发挥的作用的重要性：对他们而言，经常地把这些看成是巫术活动，但是，正如我们所看到的，巫术是有效而且有益的。不认识这一单一事物所具有的两方面之间的联系，就不可能理解文化阶层的敌意与普通百姓的皈依。

沈潜1616年控告王丰肃、曾德昭两神父的奏疏表明，对那些以异端教义扰乱公共秩序、以勤勉工作为托词煽动百姓的人，将施以死刑。它也表明，佛教与道教已完全适应了中国的环境，二者最终与儒学一样走向共同的终点。相反，任何带有巫术色彩的事物都必须以最严厉的手段施行镇压，以避免在普通百姓中引起纷乱与骚动。^②

缺乏对基督教仪式的理解以及传教士被迫在自己周围制造的真正的神秘，说明他们怎样被指控为异端及巫术活动。

南京教案20年以后，黄贞写道：

又岂别有所谓事之之治，如今日妖夷淋圣水，擦圣油，运十字刑枷以桎梏其身心，暗拓密诱，男女混杂。^③

在一次对佛徒们的讲话中，黄贞夸张其词，以使所谓危险更加突出，他写道：

① 魏清心《1842—1856年在华法国传教士政策》，第44页。

② 《南宫署族》，《破邪集》卷一，第5b-6a页。

③ 《清颜壮其先生辟天主教说》，《破邪集》卷三，第19a页。

然天下之人，智者寡而愚者众，计利妖之来不二世，海滨之民惑其说而从之。洗圣水，擦圣油而乐为之死者，盖数十万户。①

同一时期，福州的陈侯光写道：

吾儒自有坦平途径，“知我其天。”②孔子言之矣：“而下学上达者，③何事？所以事天。”

这位作者继续引用了大量古代经典中祭天、敬天的段落，为了帮助传道，传教士也引用了这些段落，但各自都赋予了极为不同的含义。陈侯光总结道：

舍此不务，而然玛窦所言钉死之耶稣指为上帝，勒拜祷以祈佑，则惑矣。甚至入暗室，洗圣水，佩密咒，如巫说邪术，考之经书有是乎？彼玛窦诸夷，真矫诬上帝，以布命天下，固当今圣天才，所必驱而逐也。殍者，狗事天事上帝之名，而不察其实，遂相率以从之，悲夫。④

福建有个叫谢宫花的写道：

况日服咒水，画咒油，食酒为食天主之血，食面为食天主之肉。有一石置子案头，谓是天主之骨。人能服圣水圣油者，虽平生为恶，天主恤其一念皈依，前恶全赦。夫天主耶稣，因妖言惑众，且被法氏钉死，不能自救，焉能为人赦乎？⑤

① 《不忍不育》，《破邪集》卷七，第11a页。

② 《论语》十四，第35章。

③ 同上。

④ 陈侯光《辨学刍言》，《破邪集》卷五，第8b—9b页。

⑤ 谢宫花《历法论》，《破邪集》卷六，第22b-23a页。

许大受亦指控传教士诉诸巫术：

如彼天主教经所载，“在天我主”等云云，今日也求天主赐粮，明日也求天主免债，昏夜祝颂，捏怪疲神，则无论我之云鬼神。①

环绕基督教徒的神秘、对基督教仪式的误解以及他们的某些实践活动使一些荒诞的见解产生出来，这些见解一直延续到20世纪。传教士们被怀疑为了获得追随者对他们的绝对顺从而对其使用麻醉药。“他们通过巫术程序而使其提出的谎言更加有力，”说话的是位泉州文人，1619年中进士，他继续写道：

凡国内之死者，皆埋巴礼院内，候五十年取其骨化火，加以妖术，制为油水，分五院收贮，有入其院者，将油抹其额，人遂痴痴然顺之。今我华人不悟，而以为圣油圣水乎？②

这位宣称知道在其他国家发生了什么的作者，在吕宋岛报告说，传教士对那个地区的妇女施加惩罚，指控她们犯有“秘罪”，并强使她们日夜在耶稣面前赎罪。他们选出最漂亮的妇女，将她们关在其居所内做家务。在对付男人时，他们将他们用白帆布制成的长衣从头到脚裹起来，鞭打他们，直到鲜血沿着那条用六七根皮带制成、鞭梢上系着铁钉的鞭子流淌下

① 《佐畔》《破邪集》卷四，第22b页。

② 黄廷师《驱夷直言》，《破邪集》卷三，第30b页。

来。① 这类鞭笞在菲律宾的确持续到今天。

在利玛窦的回忆中，他提到过1600年去北京的路上，他带的耶稣受难像怎样差一点给他和他的同伴庞迪我神父带来严重的麻烦。太监马堂② 注意到他的耶稣受难像：

刻于木上，以血涂之，诩诩如生……〔马堂〕始疾呼
“此乃其制造之计谋，以图戕君，诉诸此类计谋者必非良民。”③

我们可以怀疑马堂的诚意，因为他想得到神父们带来的物品，所以才向他们妥协。但这一深入其心中的想法却是十分自然的，即，他想到他已突然面临一个涉及一尊小像的得菲克西欧（defixio）魔法，在小像内插满了针以导致敌人死亡。利玛窦本人论及到此时说：“他的确真地相信，耶稣受难像是某种恶毒的咒符。”

与传教士搜集新生儿情况以便在将来他们死前为其洗礼相联系，临终渾油礼造成这样一种说法，即他们为了巫术的目的而使用小门生的眼睛，甚或去制造放大镜。有大量证据可以证明此类说法。④ 传教士还被相当简单地怀疑或指控为烹食他们引为教徒的儿童。许大受写道：

① 黄廷师《驱夷直言》，《破邪集》卷三，第31a页。

② 马堂，被万历帝派往临清道收税的太监，听说正欲往北京晋见皇上的利玛窦船上带有大西洋贡品，便开始刁难利氏一行，将其押往天津关押。——译者注

③ 德礼贤《利玛窦全集》第二卷第115页。参见史文森《基督教远征史》第450页。

④ 《传教士书简集》，V第147—148页。IX第344—345页，沙守信（E. Le Chavagnac）神父1703年寄自福州的信，19世纪有关资料，可参见魏清心，第44页。

且按《蔡翟丞言》中，言彼夷残甚，数掠十岁以下小儿，烹食之。率一口金钱百文，恶少缘以为市，广人咸惴惴其必其命……此因其诱婴孩以速死之本意。^①

一位来自巴特维亚（Batavia）的中国商人向一名新入教者肯定，传教士们通过符咒已摄取了中国人的灵魂，因为欧洲已无法满足他们的需要。^②

在利玛窦最初来华的岁月里，他被怀疑操纵炼金术，因为他相信传教士在这一领域拥有特别才能，瞿太素决定以他为师，并因此成为中国士大夫中第一批皈依者之一。^③相信传教士操纵炼金术的说法因围绕其收入来源的神秘而被强化：由于不知道他们从哪里获得经费，百姓们就肯定地说，他们通过巫术手段制造金钱。这在有些时候似乎对传教士们是有利的。从而，一位中国的基督徒想要让他的一位朋友到传教士那里去，告诉他们用从死者头上取下的眼睛能够看到炼丹的秘密^④。

一种非常常见的针对传教士的指控是，他们引发人们的食欲以便诱惑他们，归化他们。一位作者于1636年写道，夷人显得谦逊有礼，人们赞赏他们的中国式礼貌，但他们用金钱驱使人们归从，以助长其不驯的企图。他们学得中国人的行止，但在内心仍然是野蛮人。他们曾经用礼物腐蚀百姓，用他们的害

① 《佐辟》，第26b页，按传教士说法，人不是为尘世所生，他真正的归属是天国。

② 《传教士书简集》，X II第362页。殷弘绪神父(X. d'Entrecolles)寄自江西饶州(1715年)。

③ 参见《利玛窦全集》第一卷，第1075页，瞿太素(汝夔)1605年受礼。

④ 同②，第363—365页。

书籍搅乱民心。①

根据张广浩的记载，正是受惠于他们的贿赂，使他们逃避了所有监视：“邻里利其多金，保甲贪其重贿，而竟不疑其迹。”②

这样的手段在一定程度上被神父李明进一步证实，他写道，为了抚慰那些显得过于好奇或热心的官员，“我们会用礼物来安抚（他们）”③

然而，传教士们最频繁的费用支出是他们支付那些皈依者的。虞淳熙，一位佛教支持者，最先批评利玛窦《天主实义》的文人之一，他写道：如果传教士争取一个平民信教，他们就奖赏他；如果他是一个文人，奖赏则多十倍；如果他是一位朝廷命官，奖赏则多一百倍。④在《圣朝佐辟》中有类似的指责，夷人对他们的追随者说：

能劝百人从者，赏自鸣钟、自鸣琴各一，金帛称是。

若得青衿准十人，得一缙绅准百人。⑤

1616年在南京，人们说王丰肃给了每个皈依者3盎司白银⑥。这类谣传在平民百姓中十分盛行。类似的谴责一直持续到18世纪中叶：神父Jean-Gaspard, Chaiseanme, 1746年刚刚抵

① 王忠著，《十二深慨》，《破邪集》卷六，第13a-b页。

② 《群邪摘要略论》，《破邪集》卷五，第30b页。

③ 李明《中华现势续录》卷二，给C. de Janson的信，第380页。

④ 虞淳熙《天主实义杀生篇》，《破邪集》卷五，第15a页。虞淳熙，1583年进士，死于1621年。

⑤ 许大受《圣朝佐辟》，《破邪集》卷四，第18b页。

⑥ 《南宮署牒》，《破邪集》卷一第11b页。

徐从治《拿获邪党后告示》，《破邪集》卷二，第23b页。

达澳门时，转述了当时的一篇载有中国人对传教士不满的中文文章，文章说：“他们通过给每个信教者两克朗和宣传对天堂的希望及对地狱的恐惧来说服平民百姓入教。”^①不久，来自福建的张振涛（音译）（1713—1780），说传教士一年给每个平民出身的教徒十多盎司白银，如果教徒是儒士，则支付数磅白银。

一位葡萄牙人士记载，1574年在日本，Coelho神父愿意出三两左右的银子给一个基督徒，让他尽力去说服他的和尚兄弟信教，并让他装得好象是自己主动这么做的，因为作为日本人，这个基督徒理解和尚的性格，知道怎样对付而又不伤害其感情^②。

中国人常常想知道传教士的资金来自何处，而后者为了避免丑闻，则尽力确定它们的来源不为人知。许大受写道：

“尝思其金从何来，或谓其繇于黄白，彼甚讳言，云是彼国急于度人，辇金来助。”^③

然而，1616年和1617年，在南京接受调查时，王丰肃被迫说出钱财从澳门运到他这里的路线。当时的审问记录之一表明：“其银自西洋国送入澳中，澳中商人转送罗儒望，罗儒望转送到此（南京）。”^④

传教士们还被指控玩弄神秘，有意抬高他们教义的声望。一位作者记录了一块刻有巫符的古代铭文的发现，据说它是在四川的一次山崩中发现的，上面记述了耶稣的身世。他声称询问

① 《1746年宗教迫害概说》，《传教士书简集》卷二十七，第283—284页。

② 路易斯·弗洛瓦《日本历史》。

③ 《佐辟》，第19a页。

④ 吴尔成《会审钟明礼等犯一案》，《破邪集》卷二，6a页。

过四川的人，还说没有人听说过有关山崩或巫符铭文的事情。他得意地写道：

而西夷之人独知之乎？此不过借河图^①之地不爱宝之说以神鬼其教。^②

许大受还写道：

彼乃诡言孔子所指之佛，正是彼徒、特借辈穷之以行其教耳，则岂有周之至圣而先誉汉之戮夷者？^③

杨光先表达了他认为预谋欺骗这个世界的历史篡改的愤慨：

其最不经者未降生前将降生事迹豫载国史。夫史以传信也，安有史而书天神下告未来之事者哉？从来妖人之惑众不有所藉托不足以倾愚民之心，如社火狐鸣、鱼腹天书、石人一眼之类，而曰史者愚民不识真伪，咸曰：“信真天主也，非然，何国史先载之耶？”^④

奇迹创造者在中国一直被看作是捣乱的人，传教士把许多奇迹归于耶稣：对杨光先来说这是他阴谋颠覆的明证。还有，他最终不是被发现犯有背叛国法的罪行吗？他被指控企图篡夺王室的权力，因为他一直恶劣地穿着一件旧红袍，头上戴着荆冠，手里拉着节杖，使他看起来象一个掌握着至高无上的权力

① “河图”系巫术图，据大量史料记载可上溯到禹。

② 李犹龙《诛邪巨猾录》，《破邪集》卷六，18b页。

③ 《佐辟》第3a页。

④ 杨光先《不得已》，《天主教东传文献续编》第1112—1113页。

的人。^①此外，如我们已经看到的，传教士们本人在中国表演了不少奇迹。

文人圈子里的敌意由于某些信教者表现出相当热情而得到加强；这种人似乎特别被疏远，他们毫不在乎地向国家的权威挑战。在中国的异端教派中，那些惧怕法律、没有完全把灵与肉交给他们的信仰的人，不会被认为是好信徒。^②

基督教徒表现出的决心和传教士们在社会较高层次中赢得的支持，使基督教在一些人看来甚至比异端教派更加危险，这些异端教派往往得不到这种支持。因此，黄贞写道：^③

白莲、无为等教，乃疥癬之疾，不足忧也；天主邪教入中华，天下无有辟者，此其可为痛苦流涕长叹息者也。

异端教派的活动被认为是有害于道德的行为，在一本产生于1700年左右的有关政府改革的庞大计划《平书》中，一个名叫王源（1648—1704）的人列举了8种有害于公共道德的人。它们按重要性顺序排列：（1）娼妓；（2）戏子；（3）僧尼；（4）道士；（5）异端教徒；（6）夷人（这里特指基督教传教士）；（7）穆斯林；（8）窃贼和盗匪。王源建议传教士应被遣送回国，并且断绝所有同中国人的关系。王源的弟子和《平书》的校订者李燾，给这篇文章附上了许多读者评论，在“传教士”一章中，他加了这样一句话：“尽管还可以保留那些有数学家或技师才能的人，但他们的宗教必须被禁止。”^④上面我们已经注意到有用物（科学技术）与有害物（宗教）二

① 杨光先《不得记》，《天主教东传文献续编》。第1113—1114页；《马太福音》，第27章37节。

② 这是顾元在《存人编·嘆迷途》中深表痛惜的一种失范行为。

③ 《清顾壮其先生辟天主教说》，《破邪集》卷三，第11a页。

④ 王源《平书》，第一章。

者之间的区别。

三、覆巢之虞

斯其心其势，不举我中国君师两大权，尽归之耶稣会里。①

假如这句话不是年代错误，一个人可能会说17、18世纪的中国人表现出了高度发展的“国家主义”敏感，他们深刻意识到属于一个古老而伟大文明的丰富的学术传统。一些中国人清楚地认识到作为基督教思想扩散的结果而威胁这个传统的危险，而且这批中国人的敏感似乎由于满族接近权力而进一步加深了。

在写给颜茂猷的信中，黄贞对来自西方的夷人，即天主耶稣的信徒和那些他称之为“假洋鬼子”，即那些信徒的追随者们做了划分，他认为由于一些中国人背叛了自己的文明和变为夷人，这已经相当有害了，黄贞写道：

然夷固不即灭儒也，而其计先且用媚与窃。媚能显授人以喜，窃能阴授人以不惊。喜焉从而卑之，不惊焉遂即混之。爪牙备，血力强，一旦相与蹲素王之堂，咆哮灭之矣。②

在这封信中，黄贞强调了事实上的危险，即夷人“今其国既穷读吾邦文字、经书，复定爵禄之等年月考选其人之能开教于吾邦者，大富贵之，此其计深哉。”③

① 王朝式《罪言》，《破邪集》卷三，27a页。

② 《清颜壮其先生辟天主教说》，《破邪集》卷三，12b页。

③ 同上，13b页。

同样的主题在反基督教的论辨著作中频繁再现：这些背信弃义的夷人前来暗中破坏中国的知识传统^①，这是中国最珍贵的遗产。他们以腐蚀和破坏对它构成威胁。起来抵御这种巨大危险是百姓爱国的责任，因为中国与它的文明合为一体。那些惊恐于这些威胁的人受到“忠君爱国之心”的鼓舞。^②

文人的礼貌有时掩盖了对夷人的某些轻蔑，这些轻蔑虽然没有表达出来，但却能解释他们有时行为方式。1636年的一篇文章的作者写道：

一有忽彼小丑，以为无能，取其珍宝以为无害，应其书札为之吹嘘，使中国之士大夫共相传说，称扬其美，因亦以书札为之往来，不知狡夷正欲假此以网尽中华。……一有陋其说不为同流，但姑与之交接，聊示优客，而不坚拒以明绝之，使彼得为夤缘要结之宴……一有颇明书史，自恃灵明，谓我神理廓然，本体自在，何至为小丑灭没。见夫辟邪者，谓之杞人之忧，迂阔无当，不知邪教日兴，正教日混。^③

上述观点也很适合象王夫之（1619—1692）这样的重要文人，尽管他们在传教士们出版的著作中的确也很知名，但在他们本人的作品里实际上并没有提到天主的教义。

中国人对外国人的轻视也引起传教士们的注意，神父沙守信在1703年写道：

“他们不能相信中国以外的事情值得一点注意，就在

① 他们使用的词汇是“学脉”或“学术”。

② 王忠《十二深慨》，《破邪集》卷六，16a页。

③ 王忠《十二深慨》，《破邪集》卷六，13b-14a页。

你认为已经说服了他们和他们准备信奉基督教的时候；他们竟回答：“我们的典籍中没有你们的宗教，它是外国人的宗教；在中国之外能有什么好东西？又有什么我们的圣贤不知道的真理？”^①

1769年，另一位传教士结合其他一些观察作出类似的评论：

中国人对自己评价甚高，他们相信没有什么能与他们敏锐的智力相比；他们被幻想搅昏了头脑，异乎寻常地沉缅于自我吹嘘，最终还玩弄和尚们哄骗穷人的令人惊讶的技巧，这一切是如此庞大的障碍，设若没有上帝的奇迹，我们不敢存有说服他们的希望。^②

黄贞写道：

今日天主教书名目多端，艾氏说有七千余部，入中国^③，现在漳州者百余种，^④纵横乱世，处处流通，盖欲扫灭中国贤圣教统，一网打尽，行其邪毒而后快于心焉。微燃不息，炎炎可待。矧今已非微燃之势者乎。闽省皈依，已称万数之人，^⑤九州播恶，实受无穷之害，岂可忍乎坐视而酿大蠹者耶？^⑥

他的惊慌是可以理解的，因为在中国人看来，哲学、礼

① 《传教士书简集》Ⅱ第330页，“沙守信神父1703年寄自福州的信”。

② 《传教士书简集》，François Dollé神父1769年10月8日寄自北京的信。

③ 关于所有这些书的参考资料由金尼阁神父在欧洲之行后带回中国。

④ 这一数字相对于《破邪集》成书时间（1638或1639年）而言。

⑤ 17世纪上半叶，传教士在福建省用力最多，成就最显。

⑥ 《清颜壮其先生辟天主教说》，《破邪集》卷三，11a-b页。

仪、道德和政治是相互关联的。黄贞接着写道：

艾氏言会友二十人^①来中国开教，皆大德一体也。今南北两直隶、^②浙江、湖广武昌、山东、山西、陕西、广东、河南、福建福州兴泉等处，皆有天主教会堂，独贵州、云南、四川未有耳。^③呜呼，堂堂中国！鼓惑乎夷邪！处处流毒行，且仁万世受殃。而今日缙绅大老士君子入其邪说，为刊刻天主教书义，为撰演天主教序文。贞目睹所及甚多，此其可愚可愤者。^④

一些谴责似乎有点孩子气，但细微的变化常常预示剧变的来临。一篇短文的作者表达了看到夷人颠倒等级秩序时的义愤，因为他们竟把一品当成最低等级，把九品当成最高贵的等级，而在中国，等级秩序一直以相反的方式排列。^⑤他还担心，由于他们渐渐习惯于看到夷人身穿夷人服装献祭和倾听他们讲话，中国人自己将会被改变，中国所有的道德和政治传统，它的仪式和音乐，“人心”和风俗，总有一天一切会完全“野蛮化”。^⑥

黄贞写道：

今夷之言曰：“我等必教中华尽尊我耶稣，而惟我是

① 指耶稣会。

② 南京、北京。

③ 相对而言，这一串列举说明黄贞得到较好的情报。

④ 《请严杜其先生辟天主教说》，《破邪集》卷三，10a-b页。

⑤ 对于中国人来说，同样荒唐的是耶稣在上帝的右面，而代表荣誉的左面却给那些“受诅咒”进入“永世之火”的人以及“魔鬼及其神差”。（《马太福音》25章，41节），参见芮沃寿《中国语言与外国思想》，第300—301页。

⑥ 黄虞著《品级说》，《破邪集》卷六，17a-b页。

从，不然不能已也。”嗟夫，苟中华相率而从夷，吾知仲尼之微服远去也。必且有甚于当年之桓魋^①，予小子惟有赴东海而死耳，岂肯处夷世界以求活也哉斯镜也！^②

所以，夷人的意图是腐蚀中国。为了这个目的，他们的行动不仅限于言词：他们毁坏中国人崇拜的圣像和碑匾，企图用这种方式割断中国人与其历史的一切联系。正如一本反基督教的小册子的作者清楚地看到的，他写道：

最惨而毁圣新像，破主天祀^③，皆以藐我君师，绝我祖父，举我纲常学脉而扫尽者也。^④

由于相信人类的全部历史包含在《圣经》之中，传教士们试图依据犹太-基督的传统重新解释中国历史。正如我们已看到的，对他们中的大多数人来说，中国无疑是诺亚的后裔移民形成的，尧帝时代的洪水只能是圣经所写的洪水。这给圣经和中国历法之间的调整产生了很大的困难，在18和19世纪耗费了许多笔墨。仅举其中一例，神父李明写道：“诺亚的孩子遍布亚洲，最终来到中国的最西部，即现在的山西和陕西省。”^⑤这种流传甚广的说法与圣经思想曾在中国古代传播的例子并行不悖，它说明了有关天堂和上帝的传说是如何在历史最久远的中国传统典籍中出现的。但由于声言中国人是犹太人的后裔，他们的大部分古代传统可以从《旧约》追溯下去，传教士便使中

① 参见《论语·述而》。

② 《请愿壮其先生辟天主教说》，《破邪集》卷三，第13a页。

③ 这大概可以作为传教士禁止祭祖的另一实例。

④ 苏及宇《邪毒实据》，《破邪集》卷三，33b页。

⑤ 李明《中华现世续录》，第一卷，第257页。

国人失去了其一致性。如果接受了这种理论，他们就将被迫否定他们的传统和祖先。无疑是出于最好的打算，传教士们便着手采用殖民者的同样方式，只教非洲和亚洲的学生以欧洲历史。此外，来自澳门及其周围的教徒以助手、兄弟的身份给了传教士很多帮助，在他们受洗时，不仅给起了一个基督徒的名字，而且也给起了诸如费尔南德斯、彼利拉、曼迪斯和雷滔等葡萄牙别号。

在满清当政之后的年代里，杨光先最猛烈的攻击对象之一就是汤若望神父Adam Schall和一位名叫李祖白的教徒，①李祖白鼓励支持中国人起源外国的学说，1663年，李祖白编了一本《天学传概》，②在这本书中，他解释说中国人是犹太移民的后裔。这是对中国的道德传统和它的文明起源的一种背叛。

一位名叫许之渐的监察史为这本书作了序，杨光先在1664年4月21日给他写了封言辞激烈的信，他写道：

寻复思之，是非先生之笔也，何以明之？先生读书知字，发身庠序为名，进士筮仕为名御史，其于圣人之道，幼学壮行熟矣。先生之所素定者，也肯屑为此非圣妖书之序哉？或者彼邪教之谋以先生乃朝廷执法近臣，又有文名得先生之序，以标斯书使天下人咸曰：“许侍御有序则吾中夏人信为天主教之苗裔，勿疑矣”。……必非先生之笔也，不然或先生之门人幕客弗体先生敬慎名教之素心，假借先生之文以射自鸣钟等诸奇器，必非先生之笔也。再不

① 李祖白卒于1665年，在历局奉职，得以与耶稣会神父们接触，这可以解释他的皈依。他曾为罗雅谷（Giacomo Rho）1633年出版的《哀矜行论》作序。参见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，第70—71页。

② 黄鸣乔《天学传概》出版于1639年，言天主教传入中国的简史。见徐宗泽第230页。——译者注

然，近世应酬诗文习为故套有求者，率令床头捉刀人给之主者，绝弗经心不必见其文、读其书也。况先生戴星趋朝，出即入召治事退食，又接见贤士大夫论议致君泽民之术，奚暇读其书哉？使先生诚得读其书，见我伏羲氏以至今日之君臣士庶尽辱为邪教之子孙，六经四书尽辱为邪教之余论，当必发竖眦裂，掷而抵其书于地之不蚤，尚肯为之序乎？此光先之所以始终为必非先生之笔也。光先之《辟邪论》、《距西集》杀青五、六年矣，印行已五千余部，朝野多谬许之，而先生独若未之见，若未之闻，岂于非圣之书反悦目乎？必不然矣，于此愈信必非先生之笔也。①

在1657年到1664年之间，杨光先开始攻击欧洲的宗教和科学，每次他的谴责都受到类似成见的鼓舞，并有一个共同的目的：外国的科学和宗教给中国的卓越带来疑问，并试图使中国屈从于欧洲的权威，不管这是历法的事情，还是中国在地球上的位置、中国人的起源或是它的大多数古代宗教的事情。杨光先性格中的支配特征是他的中国“文化沙文主义”。②面对外来事物的这种敏感完全是对17世纪中叶中国落入满族统治（1644

① 杨光先《不得已》给监察使许之渐的信。《天主教东传文献续编》卷一，第1091—1096页。

② 杨光先1659年著《辟邪论》，指斥天主教为邪教。1664年7月参劾汤若望三条罪状，使数名传教士入狱，判汤若望绞刑，后因地震汤氏等获释。杨光先出任钦天监。1668年康熙令南怀仁神父与杨光先同到观象台“预推正午日影所止之处”。南氏无误，杨氏有差，后又命其对星象和气象进行推测南氏仍是“逐款皆符”，而杨氏则“逐款不合”。康熙遂令革除杨光先职务，由南怀仁任钦天监监正，为汤若望平反，驱逐杨光先回籍，杨氏死于途中。——译者注

—1911) 的哀悼。

传教团的目标是要把自身建成一个教会。传教士和大多数献身的追随者似乎在中国内部组成了一个外国机构，一种以秘密活动为生存条件来约束的庞大的秘密团体，有着一个各部分不断联络和交流的体系。还有，传教士保持了他们与国外的关系，人们同时也渐渐知道他们从国外接受命令和资金。在这种场合，当权者总是表现得极为小心谨慎，由于多年以来遭受着国内海盗掠夺和阴谋，中华帝国表现得则尤为小心。

一种流传甚广的观点是，外国人正带着腐蚀中国人的唯一目的竭力散布他们的教义，使他们准备盲目地服从传教士，从而组成“第五纵队”，准备在时机到来时采取行动并支持国外发动的进攻。邻国教训的先例似乎支持了这种分析。1616年，沈潜写道：

其王丰肃，原名巴里狼当，先年同其党类，诈称行天主教，斯吕宋国主而夺其地。①

1638年，一位作者解释道，这些夷人以贸易为借口，在吕宋租借了一块土地，然后劝说当地百姓遵从他们的教义，最后占领了吕宋。他们总是用这种方式开始：信教只不过是导向征服的第一步。传教士们借以向朝廷献媚的天文历法、火炮、科学和技术，只是他们在各省、府散布教义的借口，他们以这种方式传播教义的目标是要谋取一定的位置，让他们能够争取中国。即使是今天，他们的党羽已经占领了鸡笼和淡水。②

① 《南宫署牍》，《破邪集》卷一，16a页。

② 黄廷师《驱夷直言》，《破邪集》卷三，31b页。鸡笼淡水为台湾北部的两个港口，曾由马尼拉的西班牙人占领，后又被自1624年在台南东海岸建制的荷兰人赶走。

1638年，一篇由福州地区几位头面人物签名，写给翰林院学士蒋德璟的文章这样写道：

且吞我属国吕宋及咬嚼巴三室颜窟头朗等处，复据我香山澳台湾鸡笼淡水，以破闽粤之门户，一旦外犯内应，将何以御。①

1664年，杨光先在写给监察史许之渐的信中表述了他的观点，认为中国面临大量的颠覆阴谋，传教士们的目标是要使中国陷入混乱，并组织军队准备在时机成熟时采取行动。根据杨光先的说法，计划有四个要点：（1）在中国各地传播他们的有害书籍，以搅乱民众的思想；（2）在每一个战略位置建立社团，以便在约定的时间与国外的入侵者联合采取一致的行动；（3）他们通过与国内高级官员建立友好关系来保护他们的阴谋；（4）他们煽动游手好闲之徒，然后把他们当成自己的“爪牙”，并尽力把帝国的所有百姓争取到他们一边。在这些人名符其实的首府澳门，他们的数目达10 000多人，并且与外面的世界保持不断的、秘密的接触。②

1717年，类似的观点出现在广州一位政府官员所呈的请求中：这些外国人的威胁已遍布东亚各国。为了“改变日本人的心”和进而掌握他们的王国，基督教被引进到日本，这种企图差不多要成功了。这就是马尼拉如何已经被征服的原因，传教士们分发了大笔的钱，吸引人们并绘制地图。③

传教士们经常被怀疑从事间谍活动，④尤其是在他们随身

① 李维瑾《攘夷报国公揭》，《破邪集》卷六，10a-b页。

② 杨光先《不得已》，《天主教东传文献续编》卷一，第1102页。

③ 见《传教士书简集》X I V，冯秉正神父(de Malla)1717年寄自北京的信。

④ 参见杨光先给许之渐的信。《东传文献续编》，第1098页。

带着地图或正忙着绘制地图的时候。

许大受引用了一位来自澳门的中国人的著作，书中写道：

嘉靖间，澳门诸夷，不过渐运木石驾屋，若聚落尔，久之独为舶数，今且高筑城垣以为三窟，且分遣间谍峨冠博带^①，闯入各省直地方，互相交结……数千里外，问候不绝，得其馈遗者甚伙，频年结运吕宋，日本以为应援。凡我山川厄塞去处，靡不图之于室，居恒指画某地兵民强弱……时时炼兵器，积火药，适且鼓铸火銃无虚日，意欲何为？^②

不少文章只是指出这些外国人代表着一种对中国的威胁，1639年1月，在给《破邪集》所写的序言中，周之夔写道：

西洋本猜跼小夷，多技巧，能制玻璃，为千里镜，登高远望，视邻国所为，而以火枪伏击之。故他夷率畏其能，多被兼并，以此称雄于海外。若其为教，最浅陋无味，而人多从之，何哉？盖利欲相诱。先以金啖愚而贪者……^③

另一位作者写道：

到一国必坏一国，皆即其国以攻其国，历吞已有三十余。远者难稽其踪，最近而吕宋，而米索果，而三宝颜，而鸡笼淡水，俱皆杀其主，夺其民，只须数人。^④

① 自1595年利玛窦获准着中国士大夫装，所有耶稣会士便都如此装束。

② 《佐辞》，《破邪集》卷四，40b页。

③ 周之夔《破邪集序》，《破邪集》卷三，6a-b页。

④ 苏及宇《邪毒实据》，《破邪集》卷三，33a页。

更小的日本对外部的威胁显得甚至比中国更敏感。如我们所知，正是这种威胁，在日本引发了许多残暴的迫害事件，而这时的中国人除了把传教士送回澳门或驱逐到广州之外，并没有再做什么。日本的背教者费边·富凯写道：

他们派遣军队，篡夺了吕宋、新西班牙和性情近乎动物的野蛮人国家的政权。但是，我们的国家以其骄傲的勇气优于别的国家，因此，他们在我们的土地上散布教义并夺取我们的国家的野心已深深地渗入他们的骨髓之中的，即使这么做要花上一千年。然而，等待他们的是多么无望的未来啊！由于他们的虔诚，他们并不重视自己的生命，他们称之为“殉教”。当一个贤明的君主统治国家时，奖善惩恶，没有什么刑罚比死更重。然而，那些神的追随者，丝毫不考虑他们生命的丧失，拒绝改变他们的宗教。多么可怕而恐怖的事情啊！所有这些罪恶昭彰的恶行来自何处？很显然它的根源就在第一戒律之中：‘你要爱和敬畏你的主胜过一切’。这条可恶的教义正在传播的方式完全是恶魔的作用。①

写于明朝末年的一篇文章指出，使传教士变得如此危险的是：

上欺圣主，中结朝士，下惑愚民。②

传教士有许多敌人，他们哀叹教士在官府中享有的默许，有一个人惊呼：“岂现前之冠儒冠，服儒服，受君命，食君禄

① 《神的毁灭》，第283—284页。

② 李维垣《攘夷报国公揭》，《破邪集》卷六，第10a页。

者，耳目、面颜之已往乎？”^①

17世纪末，李明神父写道：

当一些（地方官员）觉得阻止我们信徒的发展是他的职责时，我们就通过送礼使他平静下来，并且拿出一封在北京的神父写的推荐信就会使我们达到目的，如果需要的话，我们甚至可以用皇帝的权威来给他施加压力。^②

传教士们可以自由地在中国各地旅行，没有人受到恐吓，也没有人被要求为他们自己出示什么证明：

目今流贼豕突，郡州县查异地奸细之人，严各家共坐之禁，即邻县隔郡，如越人之来往吴地者……至于茫茫海外，孰知其乡之夷，遁形省郡，来莫之从，去莫之往，听其杂之四民之中，邻里利其多金，保甲贪其重贿，而竟不疑其迹……世道至此，人心已死。^③

二十年之后，同样的抱怨由杨光先提出，他指责传教士从事间谍活动，两面三刀，对有文化者一套，对普通百姓则是另外一套。前者以他们作为学者的才能得到赏识，而他们则利用在高阶层赢得的信任，用地狱的恐吓和天堂的许诺来煽动平民百姓。由于以这种方式秘密地传播他们的影响，所以他们给国家的安全带来严重的威胁：

若望之流开堂于江宁钱塘，闽粤实繁有徒呼朋引类往来海上，天下之人知爱其器具之精工而忽其私越之干禁，是爱虎豹之文皮而爇之卧榻之内，忘其能噬人矣。夫国之

① 《辟邪摘要略议》，《破邪集》卷五，第30b页。

② 李明《中华现势续录》第二卷，第30b页。

③ 《辟邪摘要略议》，《破邪集》卷五，30b页。

有封疆，关之有盘诘，所以防外伺杜内泄也，无国不然。今禁令不立而西洋人之集中夏者，行不知遵水遵陆，止不知其所作所为，惟以精工奇巧之器，鼓动士大夫；天堂地狱之说，煽惑我愚民……兹满汉一家，古国戚出入关隘犹凭符信以行，而西洋人之往来反得自如而无讥察，吾不敢以为政体之是也。①

十分常见的情形是，所有传教士都想要凌驾于土地法之上思考问题，他们试图为他们自己和他们的追随者要求一种非正式的额外领地。这种情况在《1738年中华帝国宗教形态》中引用的刑部报告里有过记载，报告写道：

“利奥，已被监禁和带枷，未加思考误信基督教。他不是欧洲的基督徒，欧洲人有权统治所有信奉他们宗教的人吗？如果真的如此，正如已向阁下汇报的，利奥，按照他们的宗教准则，不能受到法律的检查，官员将不再有权审问那些由基督教徒引入歧途的中国人。②

传教士们没有表现出应有的谦卑，象他们声称的那样，承认中国皇帝的统治权，相反，他们显得十分傲慢。他们把自己的王国称为“大西洋”。沈灌在1616年提出的指控中解释说，天底下的整个世界，无论是国内还是国外，我们的皇帝是唯一真正的君主，这就是为什么他的王国取名为大明的原因。如果他们主张与中国结盟，又怎么能把他们的“大西洋”与我们的

① 杨光先《不得已》“辟邪论”，《天主教东传文献续编》，第1130—1132页。

② 《传教士书简集》，“1738年中华帝国宗教形态”，×××，第267—268页。

“大明”帝国相比呢？①

如果传教士们从外面接受资金，接受国外的命令，那么，与他们的声言相反，他们不可能成为忠实的臣民。事实上，就是在教皇使节调停之前，也有足够的理由怀疑他们的忠实——这被认为是对帝国事务的恶意干预——因为很清楚他们依靠的是外国的力量。19世纪，有关宗教宣传和强行支配西方国家的企图二者之间联系的事实证据，也就是说基督教与帝国主义之间联系的证据，进一步加深了对传教士和他们的宗教的敌意。②

然而，在17世纪后半期，传教士们赢得朝廷和顺治、康熙皇帝的支持。那些以自己作为天文学家和数学家的天赋设法在北京获得赏识，并时尔能谋得一官半职的人，被认为是在为皇帝效劳并得到他个人的保护。这里最好的事例是1661年至1722年在位的康熙皇帝的行为，长期属于他的随从的耶稣会的神父们，怀着使他皈依的希望，但是，正如伯希和(Paul Pelliot)所评论的：

他们的关系基于一种误解，康熙对传教士表现出亲善是因为他确实想得到他们的科学知识的好处；同时，传教士为了能得到使他们能够扩充信徒的权威，把自己表现为学者。对这种人来说，最要紧的莫过于附庸于什么人。为了实现这个目标，双方都要花上不少年时间，而且会导致冲突，这些冲突由于不同宗教制度之间的国家戒备和竞争进一步加剧。③

有着敏锐的政治感觉的康熙皇帝是一个颇有才华的人，由

① 《南宮書牒》，《破邪集》，卷一，6b。

② 参见魏清心《1842—1856年在华法国传教士政策》。

③ 伯希和《中国与法国的关系起源：安弗里特的初航》。

于急于博得每个民族和宗教群体的同情——满、汉、蒙古、穆斯林、喇嘛教、佛教和道教——他会采取最适合于各家的态度。毫无疑问，康熙对传教士采取了同样的方法，他们的确对他非常有用，不仅是因为科学，也因为他们在各个领域的知识。康熙也毫无疑问地把传教士看成是他们出发而来的遥远的王国的使节。他几乎根本没有考虑到宗教。

1707年，当传教士在中国的地位由于宗教礼仪的争端受到威胁时，康熙皇帝决定保护耶稣会神父，他们在某种意义上是他的人，他告诉他们：

如果你们的教化王（教皇），基于多罗的汇报，指责你们遵从利玛窦的告诫而对天上的主有罪，并命令你们回去，我会对他说，你们在中国居留许久，已经完全适应，与中国人没什么不同之处，因此，我不允许你们回去。①

传教士和中国人的各自观点之间缺乏一致，这在1692年北京神父以得自欧洲的“宗教宽容敕令”形式提呈的请求中得到反映，李明神父在他关于这一请求的报告中予以清晰的转述。他写道：

在那些热烈的祈祷之后（请求上帝的帮助），他们秘密地向皇帝提出请求，这个请求后来他们当众向他提出（通过礼部的中介）。他读了这个请求，并没有从中发现一些最可能给中国人的思想留下好印象的东西（因为他们只提及我们宗教的神圣和真理），他自己用鞑靼文草拟了另一个译本，并把它送回到神父那里，让他们随自己的判断和评价自由删补。②

① 陕垣《康熙与罗马使节关系文书》，北京，1932年。

② 李明《中华观世续录》，第二卷，第407页。

值得记住的是，1692年的这篇著名的“宽容敕令”^①除了一个非煽动性的声明外，实际上并没有包含有关基督教的内容。在皇帝看来，该考虑的是传教士可能会为他服务。

在中国，外国人是作为社会组织中的臣民被接受，并对中国的法律负责。享有康熙的保护和对他的帝国有用的北京神父们，符合这个定义。但对那些在地方上建立势力的传教士则不能这么说，因为他们关心的是煽动百姓和成立社团。康熙皇帝本人做出这种区分，这可以在Le Gobien神父称赞康熙的话中看到：

在这一点上我正在做的事情的确是出于对他们（北京的神父）的爱护，并没有考虑其他……尽管如此，他们必须告诫那些地方上的传教士行为要小心谨慎，不要给百姓任何制造骚乱的机会，也不要给地方官员就宗教问题对基督徒提出抱怨的任何机会。^②

传教士们根据他们本人的宗教偏见来解释中国人的反应，他们喜欢把他们遇到的困难看成是宗教的敌人想出的诡计，并且把对他们的任何同情看成是暗示皈依开始的信号。对他们而言，所有事情都是来自魔鬼的伎俩、上帝的考验或神赐的恩典，这会使不可能的事情变为可能。而且，由于迄今为止，他们一直习惯于一种专断地实施恩宠和羞辱的个人权力类型，现在他们发现自己面对一个中央集权的国家，这里的每个决定都依靠长时间的法律调查，并且发现自己成为争论的内容，这里

① 经康熙草拟的“敕令”是耶稣会士在华传教取得的恩准，实际上是一项废除禁教的命令。准许天主教在华自由传教，其原因是传教士在科学上对清朝所做的贡献。——译者注

② 李明，第2卷，第173页。

矛盾的观点也被提出和讨论。这种情况对他们来说过于新奇，以致无法避免在说明发生在他们身上的事情时出现错误，无论对他们有利或无利。

1688年3月11日南怀仁神父的葬礼的盛况和仪式，按照礼部方面的审议和安排，是一种适合一个与皇帝关系亲密的客人的葬礼。而且北京的神父们把这个有政治色彩的决定看成是对神父本人，也是对他们的宗教的敬意。“对欧洲人来说，事情发生在一个异教和迷信的王国的首都里，这似乎是难以置信的。”^①神父李明写道，这种反应解释了传教士如何总是试图利用他们在个人能力方面得到的东西来扩大整个基督教社会的利益。南京的礼部侍郎沈淮，在1616—1617年南京第一次对传教士的诉讼案的幕后，注意到传教士们从对利玛窦的纪念，这样一种纯粹外交和个人的尊敬姿态推导出官方的恩准：官府机构出于他的朋友们的请求，为他的坟墓指定了一块土地，那儿后来变成北京第一个基督徒墓地。沈淮解释说这只是考虑到适合一位著名的外国人的礼貌行为，符合“对那些远方来客应该做出的友善”（“柔远”）的原则。对利玛窦的恩宠与从前永乐皇帝给婆罗洲国王的属于同一类型，婆罗洲国王率一个外交使团访问中国，意外地于1408年逝于南京。^②然而，传教士们试图利用对利玛窦的恩宠作为他们自己在中国被接受的借口，沈淮评论道：“与成祖当年赐淳泥王葬地相同，若使淳泥王蒙恩赐葬，而淳泥国臣民，遂借为口实，因缘穷入，散布京省，成祖能置之不问否？”^③无疑读过沈淮的备忘录的许大受做了类似的论述：

① 李明，第1卷，第107页。

② 墓葬的碑柱于1956年在南京郊区发现。

③ 《恭远夷疏》，《破邪集》卷一，第15a-16a页。

玛窦死，庞迪我等疏乞给地瘞骸，其辞绝楚，故姑听之，此圣朝柔远之法，自应如是……且以收玛窦为尊玛窦，而号于人曰：“尝为圣天子所尊礼”。①

不仅朝廷承认一个人应该友好地对待远方来客的古训，而且普通百姓也这么做。尽管他对传教士有许多偏见和不满，甚至高僧圆悟的朋友张广渚说，他为“这些离开自己的国家，从远方而来的人，他们尊敬天堂的君王，希望百姓向善驱恶”感到遗憾，他写道：

而无奈执性颠倒，妄计邪因，不得佛意。②

蒋德璟，尽管他抵制他们关于汉哀帝时天主降生的思想，但还是对传教士说了友好之辞，他在驳斥基督教的作品集《破邪集》的序言中记到，他从他们的利益方面做了调停，认识到一个人应该怜悯那些来自远方的外国人，他写道：

未几当道檄所司逐之，毁其像，拆其居，而株擒其党。事急，乃控于尔，予适晤观察。曾公曰：“其教可斥，远人则可矜也。”曾公以为然，稍宽其禁。③

官员们对传教士比较喜爱，理由如下：基督教徒与中国人一样敬天。皇帝是天子，在南郊对这种广大无边的力量的献祭便是最为突出的。由于宣称他们敬畏天，传教士们便以同样的理由显得与中国的政治和宗教秩序相一致。康熙皇帝据此推论下来，作为一种保护的标志，他给予北京的传教士一幅亲笔手

① 《圣朝佐辟》，《破邪集》卷四，4a-b页。

② 《诬妄说》，《破邪集》卷七，37b页。

③ 蒋德璟《破邪集序》，《破邪集》卷三，1b-2a页。

书的条幅，上书两个汉字“敬天”。^①这两个字既是康熙对基督教基本教义所保持的圆滑关系，同时也是劝导他们与中国的秩序相一致，这汇集了宇宙、社会、政治和宗教等全部。这种祝辞没有什么特别新奇的地方，因为在开封的犹太教堂也有发现，在入口的门上方刻着四个汉字“敬天祝国”，意思是“尊敬上天和祈祷保佑帝国的未来”。在这个犹太教堂，和所有佛寺一样，在祭坛附近突出的位置上，那儿也有一块还愿匾，请求皇帝万寿无疆或万岁牌。

然而，倾向于使来自欧洲的外国人和他们的宗教与中国社会合为一体的任何解释，只有在传教士控制住百姓中得到信徒的企图和控制住过于强烈地注重他们宗教的超越宇宙的本质的条件下才是可能的，他们的宗教把上帝放在皇帝之上。事实上，康熙本人给过他们劝告，大意是说，为什么你们不象我们这样谈论上帝？那样的话百姓就会减少对你们宗教的抵触。^②

精神世界与世俗世界之间的区别源于基督徒的思想：每一个人都有肉体 and 灵魂是一种自由意识和服从于国家法律的个人，一个好基督徒，同时也可能是一个忠实的臣民。中国的传教士们经常声言他们的虔诚、他们的顺从和效忠皇帝，宣称他们不干预国家事务，^③从来没有那种指控所云煽动百姓的颠覆企图。他们来中国只是为了使中国皈依真正的宗教，而不是要搞乱这个国家的法律。正如冯秉正神父回答官员们驱逐传教士的要求时所写的，他把基督教描述为源自欧洲的一种教义：

① 这一匾额被悬挂在许多耶稣会士兴建的教堂内，成为争议的主题，因为许多人认为它是令人讨厌的偶像崇拜，亦即祭祀物质的天的证据。

② 李明《中华现势续录》，第186页。

③ 这只是理论层面，在实际中，无论何时，当最高权威的兴趣与宗教有关时，传教士就被允许参与国家事务。

“上帝的神圣宗教是整个宇宙的普遍法则，它触及人们的心灵而不改变帝国的法律。”^①事实上，在宗教的客体即永恒的现实与这个世界的暂时现实之间，存在着真实的和根本的不同，就象在人的永恒的灵魂和易逝的肉体之间没有共同的尺度一样。这些区别对传教士来说如此自然，以致于他们不能相信在中国人的思想中缺少这些区别，即使他们偶然注意到这种缺憾，也没有深究它的内在含义。他们不承认他们自己的智力结构可能并不普遍，也不承认高度发展的文明可能建立在完全不同的基础上。

① 《传教士书简集》，XIV，第160页。

第四章

中国人的道德与基督教道德

一、形似

17世纪初传教士们能在中国取胜，其中一个最确定的原因是与他们出版大量道德方面的著作，传授数学知识分不开的。如上所述，书院庄重的气氛和说教风格，与传教士布道时的肃静特征非常融洽。许多文人在明末时期加入了书院。儒士们很赏识欧洲及欧洲古典文化中的训教，并在其中发现了与自身传统的许多相似之处。“克己”是孔子《论语》中的一句格言，这部著作中还有一个警句，即“己所不欲，勿施于人”，它与《新约全书》中的一个警句完全相同。传教士与中国文人一样，都为这些相似之处所震惊，已经开始阅读经书的利玛窦，在他于1595年写给耶稣会会长阿瓜维瓦（ACquavia）的报告中写道：“孔子是第二个塞尼加，《四书》乃是“优秀的道德文

献”。①

利玛窦1595年撰写的第一部中文著作是一部简短的论友箴言集，其中绝大部分受惠于欧洲古代作家的思想。《交友论》是利玛窦应明朝南昌王的请求写的。在1599年5月14日的信中，他对这本小册子作了如下评论：“这篇交友专论给我和我们欧洲带来的声望，超过了迄今为止我们所做的一切。”②利玛窦于1608年首次出版的另一部伦理著作《畴人十篇》，也是从希腊和拉丁作品中汲取了灵感。步这位杰出的楷模之后，卫匡国神父于1661年在杭州发表了另一篇交友专论《求友篇》，它是从西塞罗、塞尼加和斯克里巴尼的著作中摘录而成。利玛窦的宏篇《天主实义》赢得众多文人称赞的原因在于文中的道德训教而不是基督教命题。利玛窦在一封信中提到非基督徒曾两次自费将其重印。这本书“对他们来说似乎成了愉快生活的有效指南。”③书院文人黄辉（1562—？）当时就对利玛窦的著作注释道：他证实了他们所说的一切关于鄙薄现世及无聊的尘俗欢乐的观点，尽管如此，这位神父和那些在反对佛教的过程中信奉此教的中国儒士仍受到严厉的指责。④

继利玛窦这些伦理短著之后最出色的一本书，是由庞迪我神父与徐光启合著的《七克》。此书在1614年出版时的序言之多，足以证实它的巨大成功。书中包含了对如何抵抗七重大罪所做的非常实用的忠告。起初，为在京神父的力学著作所吸引

① 利玛窦1593年12月10日信。汾屠立《利玛窦神父的历史著作》，1911年，第2卷，第117页。

② 利玛窦于1599年8月14日信，汾屠立《利玛窦神父的历史著作》，第二卷，第248页。

③ 同上，卷一，第459页。

④ 德礼贤《利玛窦全集》，第二卷，第181页。

的王桢（1571—1644），正是在读了这本书之后，才决定信奉天主教义的。

这些著作无疑是以新奇引人，但引人之处还在于它们对中国传统的强烈依赖，它们使中国人想起了自己的道德或善术方面的著作，因此在一个极为严酷和反动的时期内，受到了中国人的欢迎。

中国道德带有斯多噶学派的色彩，它教导人们应该听天由命。许多经典文献都有这方面的论述——例如《孟子》中讲：“求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”^①当时，传教士撰写的著作都是从禁欲主义的古代作品中汲取灵感。此风盛行于当时的欧洲。利玛窦的《二十五言》（1604）就是爱北克泰德《手册》一书经过精心润饰过的译著。书中将为我之物和自在之物对立起来，正如写于公元前300年左右的《孟子》一样。

利玛窦同代的高攀龙（1562—1626），是与重建著名的东林书院有重要关系的两位学者之一。在一篇题为《身心说》的短文中，高攀龙将这种对立进行了发挥，他在文中解释说为我之物仅指我们的身心，与他所称的“外物”相对，即使曾读过传教士的著作，高攀龙也无需接受他们的影响：他本来可以采纳孟子的观点，但此书提到的却是11世纪的理学家程颢，并引用了程颢哀叹人们渴求外物而不致力于自身完善的一段话。高攀龙指出这种行为导致精神的浪费，在它陷入的焦躁不安中，身心蒙耻受辱，生命瞬间即逝。相反，一个人应该把精神致力于沉思默想，因为它是求得心灵满足和平静的根源。所有接受源于沉思默想生活的智慧的那些人，都会把所有外物视为大

① 《孟子》卷七，A. 1.

敌。^①

所以不难理解利玛窦的《二十五言》为什么能够成功。正如他自己所说：书中“所论无外乎美德以及借助天理引导人们过正当生活的方式。”^②值得注意的是利玛窦谈到，“现有各派都怀着感激之心阅读并欢迎”他的著作，^③这意味着此书甚至赢得了佛教界及和尚们的喜爱。

尽管利玛窦把佛教及僧侣视为大敌，但事实上他的教义与当时的佛教道德说教恰恰如出一辙。佛教贬低现世和知觉，而它们是恋生和转世的原因。与基督教道德一样，佛教道德也倾向于禁欲和苦行。11—12世纪的新儒学思想家把那种认为情欲和意念混淆并败坏了人人固有的佛性的理论用儒学传统术语进行阐释：在他们看来，以人人皆存的“天理”与源于自私之心的“人欲”相对立，从而实现个人完善这一儒教的主要目标，要包含在人的自身当中，重新发现自己拥有的天理并加以发扬光大，同时克服阻碍发扬仁、义、礼、智、信五种基本美德的情欲和意念。因此，尽管使用的概念相去甚远，但与基督教世界的道德立场却有明显的相似之处。

然而问题不仅在于一般的相似：在17—18世纪的文学中也能发现基督教省心的对应物。^④省心在此有不同的称法：日省，慎独，^⑤自省。^⑥正如我们所知，杨庭筠（1557—1627）

① 《高子遗书》，卷3，17b。

② 利玛窦1605年2月通信，汾屠立《利玛窦神父历史著作》卷二，第257页。

③ 同上。

④ 《天主实义》、《天学初函》第581页。

⑤ 选自《中庸》和《大学》中的注释：“君子慎其独。”

⑥ “自省”参见L.C.富路特《1368—1644年明清人物传》第701页，“慎独”，见《1644—1912清代名人传》，第531页。

是17世纪早期3个最知名的信教者之一，为良知日省确定了自我规范，在省心过程中采用了与基督教毫无关系的新儒学方法，努力追求“静心和净心”。①

理学家刘宗周（1585—1645）提出了一种“讼过法”，它后来为理学家颜元（1635—1704）的弟子李塨（1659—1733）提供了范例。刘宗周将其方法作了如下描述：我把一碗水和一枝燃烧着的香放在一个干净的小桌上。桌子前我放置了一个灯芯草垫子。每当太阳升起之时，我就面向桌子，满怀虔诚地盘腿端坐在垫子上，同时控制呼吸、神情严肃，就好象有那么一位神秘、威严者在这儿，我可以向他毫无保留地忏悔自己的过错。② 整个环境中的宗教气氛和对“崇高庄严者”的暗指解释了利玛窦所了解的中国文人信守的虔诚是怎样的一种虔诚。

明朝末期，某些名为《功过格》的著作极受欢迎，仿佛提供了检验一个人善行恶行的尺度。由于存在着极端的功利主义，以及整个过程的机械性，它们不时受到抨击，但它们从类似《自省录》和其他名称相似的手册所述原理中获得了灵感。

有一位名叫黄绾（1477—1551）的文人，年轻时曾有一位先生教导他要将两部分内容记录下来：一部分名之曰“天理”，另一部分名之曰“人欲”。源于天理的善念和善行用红标志记下来，其他意念和行为则用黑标志记下来。③ 每隔十天都要累计善恶标志总数，这能做到更好地控制人的行为。④

然而，传教士们在中国不单是在日省心中找到了各种形式的相同事物，其自省的做法并非不为人所知。那位黄绾接受了

① 方豪《中国天主教史人物传》卷一。

② 参见《哈佛亚洲研究杂志》39—41，第35—38页。

③ 参见《1368—1644年明清人物传》第324页。

④ 《明道辨》篇二。

其先生的劝告，认为应该把自己关在书斋中，全天禁食“以致信”。为纠正其过错，他要用一根绳子抽打手臂，并在袖笼里放一块笏板，上刻有他需要时时反复阅读的道德格言。^①

这类过程并非异乎寻常，与利玛窦及其后继者同代的文人都经常采用这种苦行做法，强迫自己长时间地处于静止状态，摒住呼吸。这就是所谓的“静坐”，它是一种学自和尚的瑜珈功，其目的是静知与静心。有些文人则离群索居，过着非常简朴的生活，打盘静坐。禁欲倾向在“新儒学”阶段就已初露端倪。黄宗羲记载过这样的事：程颐的先生胡瑗^②（953—1059）带着两个随从远遁泰山，过着禁欲的生活，不仅食物粗糙无味，而且晚上也不睡觉。《宇儒学案》还记载了另一位儒士，他迫使自己采取这种苦行方式，过着一种“夏无扇、冬无火、眠无枕”的生活。他给自己搭了一间茅屋，之后就整天端坐屋中，完全处于静止状态。^③

委身上天、力求克服人的意念和情欲、专心自省以及禁欲倾向，所有这些都好象在士大夫和传教士（或如其友所称的“洋儒”）之间结成了纽带。这也揭示了传教士的道德说教何以会在中国引起共鸣。正如一位反基督教作家在其名为《罪言》的小册子中评论的那样：

持《七克》、《十戒》之文，以收好修之士。^④

道德立场的相同性无疑能促使人们接受天主教义。

① 《明道辨》篇二。

② 胡瑗，字翼之，与孙复、石介“以仁义礼乐为学”并称“宋初三先生”。主张“明体达用”之学，开宋代理学先声。——译者注

③ 黄宗羲《宗儒学案》卷一，第25页。

④ 王朝式《罪言》，《破邪集》卷二，第27页。

然而，相似之物未必完全相同。事实上，中国人和传教士各自的先入之见之间存在着根本性差异。利玛窦一直希望为我之物和自在之物之间的不同将会引导中国人去思考拯救灵魂的问题。但对高攀龙而言，这种差别除了使获得智慧、教人如何与宇宙内在秩序共存之外，别无其他目的可言。中国士大夫进行省心并非为了求得上天恕过，而是为了更好地了解自身的缺点并予以改正。他们甘受苦行生活并非为在上帝面前羞辱自己，而是为了能够更好地控制自己，以便与天理在更大程度上相吻合。他们认为：这是对自然、社会甚至对自身的一种积极态度，这时，他们就能够平息自己的自私要求和意念。中国人道德的基本观念是个人的自我完善，而基督徒则只考虑拯救自己的灵魂。由于担心不能永生和犯下邪恶，人们便向上帝倾诉自己的苦难：现世只有联系天国才对他具有意义。

二、灵 与 肉

传教士的重重顾虑表明要找到与基督教的基本概念相符的中文词是何等困难，与肉体和感官相对的“理性灵魂”便是一例。传教士借用了“魂”字，它所表示的被中国人视为人所固有的二魂更易消散。然而这一个与生命力密不可分的灵魂，在人死后迟早会消失，正比如二魂更粗显的“魄”。^①这与基督教中永恒灵魂和短暂肉体的划分毫无共同之处。魂的概念在中国哲学思想中并不重要，它缺乏实在性，以致传教士们有时只好求助于拉丁文的亚尼马（*yanima*）符号。在利玛窦逝世以后，有些传教士选用了另一术语，这就是“性”。自1613年起

① 公元317年前后葛洪在《抱朴子》中提到三魂七魄。

就生活在中国的艾儒略 (Giulio Aleni) 便是其中之一，继他之后有利类思 (Lodovico Buglio 1639—1682在中国)，他是《性灵说》一书的作者，书中认为灵魂具有理智。然而，“性”是新儒学哲学中最重要的术语之一，并有背离基督教的危险。总之，使用“性”产生的威胁比用“魂”表示非实在的灵魂引起的威胁大得多。

然而必须使中国人理解理性灵魂(灵魂、灵性或亚尼玛)是一种与肉体和无生命之物根本不同的实体，理解这种灵魂为人类所专有，这类观念是与中国整个哲学相互矛盾的。对中国人来说，宇宙由单一的物质构成，因此宇宙万物只存在组合与程度的问题，现世之物——用我们的话来说——都或者是精神的，或者是物质的。所以人的精神被认为在实质上与动物相同，只不过比动物更为精微灵敏而已。利玛窦对这种狂热观点进行了讽刺挖苦。他写道：“如果我告诉外国人说中国有些受过教育的人认为动物、植物、金属和石头都是有理性的，并与人同属一类，他们一定会目瞪口呆。”对此，一位被利玛窦引入这场争论的中国文人以任何其他中国人都会持有的观点做出了回答：

虽吾国有谓鸟兽之性同乎人，但鸟兽性偏商人得其正；虽谓鸟兽有灵，然其灵微渺，人则得灵之广大也。是以其类异也。①

利玛窦显然反对这些观点，并认为等级的划分只存在于同一种之中。那么人和动物就具有不同的本性，人被赋予一种本

① 利玛窦《天主实义》，《天学初函》第463页。

质属性：理性。①

我们知道在利玛窦逝世以后，经由大主教卡尔瓦罗（ValentimCarvalho）②的首肯进行了调查研究活动，目的是为了“发现中国科学中是否存在与上帝、天使和理性灵魂这三种事物相关的成份。”③一些传教士对这个问题作了肯定的回答，因为他们相信他们在经典中找到了这类思想，并认为与他们同期的中国人已经受到佛教的偶像崇拜和宋代的唯物论及无神论哲学的侵蚀。另一些人根据当时中国文人的一致意见和最权威评论家们的解释，否认中国人有过同类思想。然而，无论实际情况如何，他们都得摆脱错误状态。利玛窦认为在他的文章中有必要旁证博引，用两个完整的章节来证明灵魂的存在和永恒。这是所指的章节是第三章（“人的灵魂与动物不同，它是永恒的”）和第四章（本章中驳斥了人的精神和灵魂方面的异端观点，认为不能把天、地和万物说成是一种物质）。在这两篇中，他使读者联想起亚里士多德对三种灵魂的区分：植物的自发灵魂、动物的感觉灵魂、人的理性灵魂，说明前两种灵魂随死亡而消失，相反第三种灵魂则是永恒的。他坚持人性的二元论，宣称人有“二心”：④一个是兽心，另一个是人心，由此人就有两性：即“形性”和“神性”，这就解释了我们情感的矛盾以及我们在理性与情欲之间的斗争。⑤

中国人不仅很少了解灵魂和肉体之间的实质对立，认为所

① 利玛窦《天主实义》、《天学初函》第463页。

② 卡尔瓦罗1614年任中日教区教长——中译者注。

③ 龙华民《论中国宗教的若干问题》序，巴黎，1701年。

④ “二心”在汉语中通常是贬义的，但这里意照相反。

⑤ 《天主实义》，第434—435页。

有灵魂迟早注定要消失，^①而且也很少了解在最初不可分割的情感与理性之间也存在差别。中国人从来就不相信人有无上的与独立的理性权力，基督教中具有根本性意义的、富于理性并能随意行善或行恶的灵魂概念不能为中国人相容，相反，中国人仅用一个“心”的概念来统领理智与情感，心灵与理性，把道德感和理性混为一谈。如果他们承认人与动物存在差异，那么这种差异也只是道德差异，而不是理智差异，这种差异必须保存下去，如果人们未能如此小心从事，这种差异就会消失。有一位作者反驳道：

且谓禽兽有觉无灵，惟人为有灵者，现见世之愚人。但念饮食、淫欲，他无所知，与禽兽何异？现见世有义犬、义猴舍身殉主、诉官理冤，与人何异？故孟子亦云：“人之所以异于禽兽者，几希庶民去之，君子存之，岂可妄分一有终一无终耶？”^②

传教士所做的区分显得人为和武断。许大受议论道：

吾人之性亦无前世，永有后世，何也？人魂亦系天主创造。一造以后，苦乐之极皆无尽也，唯天主之性，生于极前，贯于极后，而无始无终，何也？能造一切，更无一物能造彼也。又言上能包下，所以禽兽魂，混有草木魂；人魂，混有禽兽魂；天主魂，又混有人禽木石诸魂等。其种种割裂，万万不通之论一至此。审如彼云异类之魂顿空，而人魂独苦者。则夷人未入以前，吾人之魂升者绝无，坠者无量，反不如禽兽之一杀永绝。是天主之爱禽兽，甚于爱吾

① 《天主实义》第434—435页。

② 《天学初证》、《天主教东传文献续编》第934—935页。

人矣。①

之后，许大受因对这些问题感到费解，又继续质问道：

不识未造种种以前，为天主者将诸魂藏向何处？又人物等承此魂时，为别有二体，如以手接物耶？为直一体耶？所造人魂幻耶？真耶？天主之魂独无始终者，无始之始必有一始，无终之终必有一终，此义竟何归耶？②

许大受还认为应该就“我相信生命永恒”这一教义向传教士提出质问：

人之堕地狱者，魂虽不灭，与死一般。……既云不灭，何可谓死？既本不死，何求常生？呜呼！此正是彼徒于无主中强作主，而千邪万过所自开矣。③

中国人谴责传教士们用人的灵魂和肉体由不同质料构成这一假设，摧毁了人性的统一（裂性——这是《圣朝佐辟》一书第三章的标题），但是那种认为无视肉体以及人在社会、自然和宇宙中的地位，一个人能获得最高智慧的观点也是荒谬的。

通容和尚写道：

（玛竇）又以三魂作多方辩论，惑世诬民，其害不一。试以圣言量破之。孟子曰：“形、色，天性也，唯圣人然后可以踐行。”夫踐行者，就其本体当然之理全其默踐，合乎天性为一体。直是心身一如，身外无余，色心不二。……而玛竇不达圣人之道，妄以游扬魂虑为实法系人，望于大

①② 许大受《圣朝佐辟》、《破邪集》卷四，第9—10页。

③ 许大受《圣朝佐辟》、《破邪集》卷四，第25页。

道已甚不可，何况更于一人计有三魂，曰灵魂、曰觉魂、曰生魂。谓生魂之与觉魂，百年都灭，而独灵魂百年不灭。夫有灭有不灭，则不能践行为一体，亦非合乎天性之道。唯是欣、厌、取、舍、生、灭边事，而当入本命元辰大全之旨，全无实践。^①

因此，这种教义是不安与痛苦之源。它鼓吹轻生，贬低源于平衡和对天理的正确感知的智慧。

对理性和情欲二者根本差别的无知使中国人无法想象精神会完全独立于知觉。当理学家高攀龙试图理解其先辈程颢所说的精神是整个肉体的一部分这句话的含义时，他最终想出了完全令他满意的解释：“整个肉体”不过是肉体的一种提法，高攀龙宣称：“很高兴能有此发现，因为在这种情况下，精神不单是‘方寸’之间的一种属性，而是整个肉体构成精神。”

三、人性与修身

如果中国的“魂”字不能做为一种有别于肉体的精神物质表现理性和永恒灵魂的话，那么“性”字就更无能为力了。

1599年的某天，利玛窦在南京与一些文人就人性问题进行了一次讨论。他说：“在座谈会中，他们开始就一个在中国学堂不断引起争议的问题展开了争论，这个问题是人性是善？是恶？还是非善非恶？他们说，‘如果性本善，那么他所行之恶从何而来？如果性本恶，那么他所行之善又是从何而来？如果性非善非恶，那么它主动所行之善和所做之恶又是从何而来？因为他们缺乏逻辑并且不能区别道德的善和的自然的善以及后天

^① 通容和尚《原道辟邪说》，《破邪集》卷八，第16页。

的善和天生的善，还因为他们甚至对受到原罪侵蚀的性以及上帝给予的援助及思想都一无所知，所以这个问题直到今天仍未得到解决。^①

利玛窦指责中国人缺乏逻辑，怜悯他们对基督教教义的无知，他最后似乎得出如下结论：中国人从未解决道德基础问题。然而利玛窦肯定不熟悉中国人所提出的问题及其提出问题的方式。我们并不确切了解利玛窦出席的那次讨论会到底讨论什么问题，或许它是对《孟子》第一部分主题的重新认识，或许它与新儒学关于天理的本性有别于作为个性的本性这一问题有关。总之，讨论肯定是纯学术性的，因为中国人普遍接受了关于人是有趋善倾向的观点，并认为这种倾向是脆弱的，需要加以发展。下而是孟子在公元前300年左右提出的见解：

恻隐之心，仁之端也；善恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。^②

中国人以狄德罗的方式进行思索，或反过来说狄德罗逐渐以中国人的方式进行思索。在给一位朋友的信中，狄德罗写道：“不，我亲爱的朋友，天性并不使我们邪恶，使我们堕落的是不良的教育、不好的榜样和恶劣的法律。”^③

对孟子而言，人性是中国人美德（仁、义、理、智、信）的根基和核心，正是在这个意义上，他才说性本善。

高攀龙的一段话也许能阐明中国人赋予“性”的含义。他写道：

① 德礼贤《利玛窦全集》卷二，第77页。

② 《孟子》ⅠA、6。

③ 狄德罗，1760年11月信，《通信》第226页。

性者，生理也，如草木焉。惟有性，故忽而根萌，忽而干叶，忽而花实也。实则成性而复生或摘之或戕之则靡然萎矣。人之比于性也，亦然。养之畅茂条达则其气浩然，塞乎天地而性乃成。浩然者，人之花而实者也。①

显然，此文吸收了孟子下面这段话的观点：

牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所惠，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？②

因此，人作为一个道德存在的发展就被设想成一个自然的过程，并与一株植物或一棵树木的成长进行比较。天性与修养并不对立，后者取决于前者，不过是前者的延伸、扩展，正如中国人努力适应自然一样，他们也寻求通过各种礼仪对本能和情欲进行指导。农业和植物的比较并非随意而定。语言学家兼科技史家安德烈·G·豪德里考提出了极富吸引力和相似的观点：在诸如中国人一样并不从事大规模放牧的游牧社会和农业社会中，社会特定的和主要的活动不仅影响它所使用的比喻说法和传统表现方法，而且也影响其行为模式和人的行为观念。动物由人用口令和棍棒来驯化和驱使，在人与动物的关系中，不能缺少人的直接干预和强制；另一方面在对待植物时，则需要等待其成长起来，人能做的一切就是注意使自然条件尽可能有利于植物生长，如：预备好土地、翻、锄、整地和浇灌，当心别混种杂

① 高攀龙《高子遗书》Ⅱ，426。

② 《孟子》、Ⅱ、A、8。

交，而应顺其自然。这种间接行为模式与饲养家禽者和放牧者的直接行为模式截然不同，这无疑说明了两方面的差别：一方面是中国人的教育、道德、宗教和政治权力观念之间存在的差别；另一方面是它们与有着犹太——基督教传统的西方在这方面存在着差别。犹太人和基督徒的上帝是一个牧人的上帝——仅就《圣经》中的隐喻而言——他能说话、发号施令并强加其意志。中国人的“天”则不能说话，它满足于产生季节并处于不停的更替状态。豪德里考把“中国花园”与“地中海羊圈”对立起来，多少有点幽默地总结道：“怀疑发号施令的上帝、产生秩序的道德体系以及卓越的哲理也许与羊有关……而解释事物、阐明内在哲理的道德体系会与山药、野芋和稻米有关，这难道荒唐吗？”人们无疑应该注意，不要过于轻率地得出结论，因为伟大的文明是极其复杂的，但豪德里考的直觉无疑是正确的，中国的史料就证实了这一点。四书中的《中庸》开篇首句“率性之为道”似乎就再现了斯多噶学派“率性”的观点，即：要从性中获取灵感，甚至加以引导（率），不是加以抑制，而是加以培养、疏通。

《孟子》中有一个论断非常著名：任何人都会跃而救助一个就要落井的孩子而不考虑他随后能得到什么样的荣誉或好处。这表明了一种自然的趋善倾向，对此唯需加以勉励，同样，子孝这一被视为其他品德之楷模的美德起源于孩子对其父母天生的爱。礼节和社会义务被认为表现了一种自然秩序，源于人性中固有的善端的道德并不仅仅根源于人本身：它在客观上与自然秩序相符，如同理学家张载（1020—1077）所言：长幼之序天定是确立长幼间与辈份间关系的原则，它也是中国社会普遍适用的原则。同样，每个人的天数（由此而生的天赋、能力和尊卑上的不平等）是等级制的根源，对天数的尊敬便构成

了礼。“从而对长辈之人尊敬程度的不同都是天理的表现，”王夫之（1619—1692）在他的评论中做了如此结论。^①

因此，中国人的道德被认为转化成了人与社会的普遍规范，然而性在原则上本善这一点并不意味着它必定如此：性的完善并不归入绝对真理的范围，而仅能表明真理的程度。在其所有充溢精力的创造活动中，势必会出现一些失败。王夫之写道：“物无孤立之理，非同异、屈伸、终始以发明之，则虽物非物也。”^②

在评论孔子的观点：“性相近，习相远”^③时，顾炎武讲道：肉体与道德反常同属一类，有时会出现没有人性的恶人，但只是极个别的例子。例如，殷商最后一个统治者，发明可怖的酷刑的纣王，就连续屠杀无辜的盗柘，这是由于他们出生就不同于其他人。就性格来讲同样如此：所有人的器官和骨骼组织都是相同的，但有些人的心灵或身体天生就受到扭曲。正如孔子在《论语》中所说：“人之生也直，罔之生也幸而免。”^④顾炎武于是得出结论：“善也，盖凡人之所大同。”^⑤

上述真正的中国人的观念受佛教的影响而得到了丰富和修正。佛教和中国人的主张相得益彰并被11和12世纪的新儒学思想家融为一体。新儒学用人性——天理的本——本善，但常常为私心所扰的根源来补充佛教那种万物皆有佛性，这种佛性不过是被情欲和一种对自我和现世的错误信仰所蒙蔽和混淆的观点。因此，有必要回到作为我们真正本性的绝对静止的状态上

① 王夫之《读四书大全说》，第七章，第466页。北京1975年。

② 王夫之《张子正蒙注·动物篇》，Ⅱ 5。

③ 《论语》。

④ 同上，六、19。

⑤ 顾炎武《日知录》七章，21段。

去。在绝对静止状态下，各种思想和情感尚未产生，因为正是从我们的本性中才产生了我们天生的向善心。为了达到这种状态，11~12世纪的中国思想家们向人们推荐吸收了寺院修行术的技巧。最流行的方式是盘腿而坐、控制呼吸。正如我们所了解的那样，这叫做“静坐”。通过这种方式，他们渐渐区别了两种性：一种是天理的本，它是完美的善；另一种与个性和身体本性相一致，关系到欲望和情感。他们提出“存天理、灭人欲。”这就产生了一种带有基督教色彩的禁欲道德。然而在当时，从基督教的观点来看，新儒学的主张是异端邪说、亵渎神灵，因为它暗示了上帝与其造物之间的混同：上帝并非万能，也不存在于天国，相反它是存在于人自身当中的。

在《天主实义》中，利玛窦介绍了一位主张人性善的中国儒士，他的理由是人性表现宇宙秩序，他还继续写道：

则曰天主上帝即在各物之内而与物为一；故劝人勿为恶以玷己之本善焉；勿违义以犯己之本理焉；勿害物以侮其内心之上帝焉。

西士曰：“兹语之谬比前所闻者愈甚。……而今凡沟壑昆虫与上帝曰尔为我，我为尔，岂不谓极抗大悖乎哉”①

在这本书的另一处，利玛窦指出：

中士曰：“所云生天地之天主者，与存养万物天上之天主者，佛氏所云我云古与今上与下，我无间焉，盖全一体也。第缘四大沉沦昧晦而情随事移。真元日凿，德机日驰，而吾天主异溺也，则吾之不能造养物本，其流使然耳。”②

① 《天主实义》、《天学初函》第468—470页。

② 《天主实义》、《天学初函》第474—475页。

中国人的观念与基督教的主张如此不同，以至于许多中国人最初对传教士教义的真实含义，产生了一种完全错误的看法。有位王家植想对利玛窦所著的一本伦理短著表示赞赏，他在解说万物内含的天理具有同一性这一论断时，就错误地认为自己与利玛窦意见一致，他写道：“木仲子之心也，利子之心也，利子之心也，人人之心也，亦天主之心也”。^①换句话说就是：上帝存在于我们每个人当中。

有位李灿，为了驳斥传教士的主张，写道：

夫圣贤之学原本人心。故曰：“人者，天地之心。”未闻心外有天也……若云仰求之天，则情类血气，悉乏本根。若云无心则顽如木石，云有心则天主复有主矣。^②

这一论断带有典型的佛教式色彩：神是精神根基的内在化并与之互相一致。

然而不管佛教的影响有多深，一般的神灵启示还是中国式的，它总是参照经典。根据中国人的观念，真、善是天生的，因为按照《孟子》中的说法，它根源于人所共有的自然冲动；或者——根据佛教的传统——因为神与万物的本性是相同的。相反，基督则不承认性与美德的一致：在基督教中，所有的美德反过来都意味着战胜自我。真、善由理性支配。因此利玛窦反对中国人的道德观念，这一点非常正确，它以天理的概念为基础并视自发性为最高的价值，他写道：

设谓善者惟复其福，则人皆生而圣人也，而何谓有生而

① 王家植《题赠人十篇》，《明清间耶稣会士译著提要》第151页。

② 李灿《辨邪说》，《破邪集》卷五，第24—25页。

知之有学，而知之之别乎？如谓德非自我新知而但返其所，已有已失之大犯罪，今复之不足以为大，功则固须认二善之品矣。性之善为良善，德之善为习善。夫良善者，天主原化性命之德，而我无功焉。我所谓功止在自习积德之善也。①

从而利玛窦便对孟子的主张加以驳斥。他写道：

孩提之童爱亲，鸟兽亦爱之。常人不仁与不仁，乍见孺子将入于井即皆怵惕，此皆良善耳。鸟兽与不仁者，何德之有乎？见义而即行之，乃为德耳。②

1635年左右，来自福州的黄紫贞写道：

夷教云：子思子曰：“率性之谓道。”吾将曰：“克性之谓道。夫性体之未坏也，率之即已是道。乃今人之性也，亦尽非其故矣。不克之，又何以成道哉？”

辟曰：吾中国圣贤道脉，志之经传，凡一句一字，皆从心性流溢，岂犬羊所可妄议者？虽不屑与较，第恐先见识者，为彼所愚，不得不以笔舌明焉。夫率性之道，子思子举未雕未琢、与生俱来之性，顺而行之。莫非天别，少容拟议，便落情识，遂非真性，故曰天命谓性，率性谓道，若曰克性之谓道，何以谓之性？孔子曰：“性相近也，习相远也。”则性乃先天，习为后染，若云克习则可，而曰克性，则性非外等之物，又焉可克？性若克吉，中性反在外欤？不然又何必克性以成道哉？③

①② 《天主实义》、《天学初函》569页。

③ 《辟邪解》，《破邪集》卷五，第17页。

另一段文章也讲了一个相似的论断：

董子曰：“道之大，原出于天子。”予思子曰：“天命之谓性”。圣学何尝不言天？然实非夷之所谓天也。彼籍曰：“善皆天主使为，恶皆尔之自为。”若是，则人性皆恶，为天主者何从得此恶种以蔓之人人？而人之为善，反成妖妄，何天主者，又何苦自为而自赏之哉？且从古有敬天，无媚天，夷不用敬而用媚，迹其昼夜翘勤，似乎苦行，然其种子无非欲得妖妄之欢心，全不肯依素位之还愿。所谓尊天，实褻天耳。……且彼籍又曰：“天之与地，及与天神，皆彼天主。”①

灵魂与肉体事天与事世义务之间的差异导致了人的二元性，依据中国人的观点，破坏真心（“诚”）的二元性应当激励任何一种行为：“真”、“善”并不是深思熟虑的结果，它只能来自心的启示。

极其渴望与中国传统达成一致的耶稣会，并未象方济会士利安当（Antonio de Copalero）神父一样，清楚地感觉到中国人的道德与基督教道德之间的对立。后者在他1668年于广州撰写的专论中写道：

我们所说的人类理性之光，他们称之为“天命”和“天理”；我们所谓的服从正义的天然义务和违抗正义的恐惧，他们说成是“上帝”的鞭策。冒犯天就是有背理性，求天宽恕就是在言行上诚服天理，改正自己归于正路。②

① 许大受《圣朝佐辟》，《破邪集》卷四，第87页。

② 利安当《论在华教团若干重大问题》，第77—78页。

对这一结论我们可以同意，但利安当并不能鉴别存在于中国人的道德与他们的宗教观念及立场之间的关系，也不能鉴别与道德不可分割的普遍神秘主义。而在基督教中，世俗现实和宗教现实有着显著的差别；在中国似乎仅仅是同一现实的两个方面。

从而由人性固有之善端而“尽性”是儒家道德的终极目的，其主要的观点是，人可以达到完善，自我修养须成为每一生命的目的。王源的一篇文章就充分地阐述了这种人道主义观点：

圣人谓人为天地之心。……实矣，由是草木生焉。……草木不实，则草木之生未竟，而草木熄。天不生人，则天之生未竟，而天地之生熄。人者，天地之实也，故曰：“人为天地之心。”身岂心哉？心心尔，所谓仁也，天地不能为者，人为之。剥复否泰存乎运，而转移诸心。人苟不能斡旋气运，徒以其知能为一身家之谋，则不得为之人，何足为天地之心哉？①

中国人的神圣观念是与君、权观念相联系的，正如我们将要看到的那样，在这种观念中，天理和道德、宗教和政治是融为一体的。圣人都被视为特殊的人，他们了解如何完善其性，因而认同天理并致力于实现天理。例如那些古代圣王，他们的美德可以潜移默化地对人们产生影响。这些先王给中国制定了基本的制度，提供了主要的技术，使地域有组织化，使世界适合于居住。“圣人”一词也专指孔子，他被看作是无冕之王，就中华文明的创立者而论，他也被称为儒学的守护人。圣的称

① 刘献廷《广阳杂记》序，上海，1957年。

号则应为帝王和统治朝代所有。

然而罗明坚 (Michel)、利玛窦和随后其他的传教士都借用中国的“圣”字来翻译“Saint”，因此，圣教用来指基督教，圣人用来指教会圣徒。传教士不得不对他们赋予的这个字的含义加以界定。

在《天主实义》中有一段评论，利玛窦说这是出自他在书中介绍过的一位中国儒士之手：

上帝之德固厚，而吾人亦具有至德；上帝固具无量能，而吾人心亦能应万事。试观先圣，调元开物、立教明伦，养民以耕，凿机杼，利民以舟车财货。①

在抨击了这种令他生厌的思想后，利玛窦在书中的其他章节阐述了“圣人”一词应具有的正确含义。他写道：

大西法称人以圣较中国尤严焉。……其所谓圣者，乃其勤崇天主，卑谦自牧，然而其所言所为过人，皆人力所必不能及者也。②

利玛窦轻视中国人的观念，而未理解其世界观及宗教意义：“在事后或事中指导别人不必一定需要圣人。无论谁下决心这样做，希望获得盛誉，只要努力，都能如愿以偿。”③利玛窦指出：圣只源于上帝并与之有关：

若以上帝及未来之事训民，传道，岂人力也欤？惟天主也，以药治病，服之，即疗。学医者能之，以赏罚之。

① 《天主实义》，《天学初函》第470—471页。

② 同上，第629页。

③ 从根本上说，它是《孟子》的主题，只要他充分地发展自身所固有的善性，人人可为尧舜。

公治世而世治儒者，可致兹俱以人力，得之不宜以之验圣也。若有神功绝德，造化同用，不用药法医不可医之病，复生既死之民，如此之类，人力不及，必自天主而来。敝国所称圣人者，率皆若此。^①

这种观点清楚地表明，圣只有靠借助上帝创造的奇迹才能得到证明。

然而杨光先站在与利玛窦截然相反的立场上，把耶稣比作中国的圣人，他写道：

天主下生教之宜兴礼乐，行仁义，以登天下之人于春台，其或庶几乃不识其大而好行小惠，惟以疗人之疾、生人之死，履海饘食、天堂地狱为事。^②

杨光先列举了中国古圣贤的功绩，并将其与耶稣所创造的奇迹进行了有力的比较：

稷之播百谷，契之明人伦，大禹之平水土，周公之制礼乐，孔子之法尧、舜，孟子之距杨、墨，斯救世之功也。耶稣有一于是乎？如以疗人之病，生人之死为功，此大幻术者之事非主宰天地、万物者之事也。苟以此为功，则何如不令人病，不令人死，其功不更大哉？夫既主宰，人病人死，忽又主宰，人疗人生，其无主宰已甚尚，安敢言功乎？^③

① 《天主实义》，《天学初函》第630页。

② 杨光先《辟邪论》，《天主教东传文献续编》第1116页。

③ 同上，第1127页。

中国人的道德与基督教道德之间的差别是本质的差别，这不仅因为基督教主张性本恶，而且还因为中国人并不熟悉至善的观念。结果中国人与基督徒总是采取截然相反的行为方式。基督教道德与全能的上帝有关，从而其起点在中国人看来，就显得最多也只是遥远且无法企及的事物，亦即至善。十戒由上帝本人制定，除了上帝以及与之相关以外别无他善。一个人的首要义务是爱上帝而非爱其父母。相反根据中国人的观念，只有遵守礼节，人们才能发展自身自然的趋善倾向：就连最卑贱的生命物也反映着天理。如孔子在《论语》中所讲“下学而上达”，^①从而自然完善对一切事物而言都具有根本意义，也是宏扬天理的一种方式。另一方面，利玛窦主张：

夫学道亦要识其向性者，吾果为何者而学乎？不然，则贸贸而性自不知其所求。……学之上志，惟此成己，以合天主之圣旨耳。^②

被传教士混为一谈的基督教的慈善和中国人的仁德不可等而论之。基督教鼓吹的爱人出自于对上帝的爱，除了与上帝有关之外没有任何意义或价值。相反，中国人的道德则教导人们要仁慈怜悯，只要人还未堕落，爱对他来说就是很自然的。正是通过发展这种自然的交流感和博爱感，人才能接近这一自然行为模式，即“天理”，获得真正的智慧，即对天理的领悟。

在题为《辨学刍言》的短作中，有一段话清楚地表明了中国人和基督教在“孝道”问题上的观点对立：

客醉西教，逾夕复过而问曰：“子尊上帝而不敢赞，

① 《论语》十四，35页。

② 《天主实义》，第577，578页。

不敢读，则闻命矣。然玛竇谓天主化生天地万物、乃大公之父也。又时主宰安养之，乃无上共君也。人凡爱敬不忘者，皆为建祠立像，岂以大父共君而不仰奉拜祷之？则亦至无忠至无孝矣。”东庠居士曰：“此真道在迩而求诸远者也。父兮生我，母兮鞠我，孝惟爱吾亲已矣。惟辟作福，惟辟作威，忠惟敬吾君已矣。爱亲仁也，敬长义也，天性所自现也。岂索之幽远哉？今玛竇独尊天主为世人大父、宇宙公君，必朝夕慕恋之，钦崇之，是以亲为小而不足爱也，以君为私而不足敬也。率天下而为不忠不孝者，必此之言夫。且余览玛竇诸书，语之谬者非一，姑摘其略以相正。玛竇之言曰：‘近爱所亲禽兽亦能之，近爱本国庸人亦能之，独至仁君子能施远爱，是谓忠臣孝子与禽兽、庸人无殊也。’谬一。又曰：‘仁也者乃爱天主，则与孔子仁者人也，亲亲为大之旨异。’谬二。又曰：‘人之中虽亲若父母，比于天主犹为外焉。是外孝而别求仁，未达一本之真性也。’谬三。又曰：‘宇宙有三父：一谓天主，二谓国君，三谓家君。下父不顺其上父，而私子以奉己；若为子者，听其上命，虽犯其下者，不害其为孝也。’嗟乎！斯言心亦忍矣，亲虽虐，必谕之于道；君虽暴，犹勉之至仁。如拂亲抗君，皆籍口于孝天主可乎？谬四。①

由于永恒拯救所赖以可能的宗教义务与世俗义务对立，从而基督教道德必成为矛盾冲突之源，但从中国人的观点来看，他们无法想象根本矛盾的存在：每一义务冲突对于源于同一天

① 《辨学白言》，《破邪集》卷五，第3-4页。

理的所有义务来说都是可解决的。

有鉴于此，基督教道德既是平等主义的又是无实际意义的——上帝面前人人平等，而中国人的道德则完全以等级关系和互补关系居先，这种模式似乎由宇宙本身规定：阴阳、天地、夫妻、君臣之间的关系都是类似的。

许大受观察到：中国人与基督教箴言之间的相同使得有些中国人被天主教义所吸引。礼的目的无疑就是为了纠正错误，使人尽善，^①而其教义的目的也在于从万物中引人至善。然而：

人莫过于无君臣、父子、夫妇。故大处一不善，小处之善，愆不益也。有意为善，虽善亦私。……如彼籍《七克》，首贵克傲，只曲礼傲不可长一句，足以尽之。安事彼不文不了之义，而多言繁称为？且傲之起也有先，则其克也亦有要。即《曲礼》一篇有曰：“为人子者，在丑夷不争，是因爱亲之真而锡其色于侪任也。”又曰：“为人子者，三赐不及车马，而遐迩皆称，是因尊父之至，而流其顺于姻朋也。”故曰：“孝为百行之本。”^②

许大受解释说：作为一名孝子必须充分排除自满，因为“孝为百行之本”。^③

因此，夷人是舍本求末，黄问道写道：

其所谓七克者，曰骄、曰吝、曰色、曰怒、曰饕、曰妬、曰情。夫此数者，虽修身之条件，只克复之粗迹。夫

① 《礼记》。

② 许大受《佐辟》，《破邪集》卷四，第33页。

③ 同上。

子告颜子之旨，大不如是：“以仁为宗，以社为体，仁存则不仁自退，礼复则非礼自除。”①

基督教道德是个别的、内省式的，视理性为其指导，视自由意志为真理；一个人必须克服骄傲，它是导致遗忘上帝的根源。而中国人则用一种行为道德加以反对，在这种行为道德中，为人之道与情感相辅相助。他们用作为社会存在的人的总体概念来反对基督教认为的永恒灵魂有别于易逝肉体的观点。社会人置身于各种复杂的关系之中，这些关系都被认为是内在天理的延伸和体现，传教士考虑了抽象美德问题，因此，利玛窦写道：“司明之大功在义”。②

然而，中国人只考虑其具体现实中的社会惯例以及“表”（行为）、“里”（情感）关系。如利玛窦所想，义并非指由理智判断为正确的事物，而是指代替分别适于处理君臣、父子、夫妻、老幼和朋友间关系的行为总体模式的事物。

中国传统认为人天生就具有善性，对此必须加以保护（所谓“存”、“劝”）和发扬（所谓“养”、“涵养”）。这一中国人的乐观主义正好与基督教的悲观主义相撞，后者简单地断言人不具备善和美德。利玛窦说：“爱父母太过容易，因而爱父母毫无意义。”由此，他便抨击孝道这一首要的，为一切行为礼节树立模式的中国人的美德。

中国人与基督教教训上的相似只不过是一种虚伪的表象，因为在中国人的道德中并不存在渴望现世之外的上帝这样的东西，其关键思想是一个人必须发现和发展其自身固有的反映了

① 黄问道《辟邪解》，《破邪集》卷五，第20页。

② 《天主实义》，第575页。

“天理”的善的意识。每个人致力于完善他这一社会存在的过程是万事之本，自我完善的努力中包含着某些宗教成份，就象中国人的文章中所讲的那样，这一过程就是“事天”的过程。善行存在于人们正确完成其作为人的义务这一过程中，存在于其宿位之中，^①也存在于对调整整个复杂社会关系的礼仪的尊重之中。这就是：“旁行而不流，乐天知天命，”^②“唯天下至圣，为能聪明睿知，足以有临也。”^③道德和不过作为道德之表现的礼节是人们据以达到与天理保持协调，在自身中认识天理并据以对天理有所贡献的手段。因此，就连最低级的行为也符合天理，是天理才使它们可具有更多一般和高级的意义。利玛窦视儒家学说为纯粹的世俗与政治式说教，在本质上与基督教是可和谐共存的。但是这种在后来常得到共鸣的观点暗示，基督教把永恒真理与世俗现实的领域，宗教与世俗义务做了独到的划分。对利玛窦而言，儒家学说是纯粹的世俗学说。

孟德斯鸠或许是第一位对中国人道德精神产生了准确直觉的人。在他阅读传教士们的论述时，他感到社会现实各个领域之间的联系远比它们在欧洲文化中的联系更紧密。他写道：“中国的立法者把其宗教、法律、风俗和习惯混为一谈……所有这些都是美德。”^④继而，在试图表明孝道这一个人的美德如何在宗教、道德以及政治上都具有重要性时，他解释道：

在中国立法者看来，国家的和平与安宁是政府的主要目标，服从这一目标对于他们来说似乎是维持这一目标

① 《中庸》。

② 《易经》，“系辞”4。

③ 《中庸》第30章。

④ 《论法的精神》XIX. 17。

的最佳手段。满怀这种思想，他们确信自己有义务鼓励人们尊敬父母并从而利用他们的全部权力使之得以实施。他们制定了无数礼仪在生前死后对这些人表示敬意。对他们来说，如果不尊重生者，就不可能对已故父母表示敬意。父亲的葬礼仪式与宗教的联系更为密切，而为活着的父母举行的仪式则更与法律、风俗习惯相关。然而，这仅仅是同一制度的组成部分，而这一制度本身有着极为广泛的内容。①

孟德斯鸠那种在18世纪具有代表性的进行有意识干预的观点显然是错误的，它忽视了祖先崇拜原始的宗教和政治根源。但是，他的伟大功绩在于他看到了：在中国人的礼节体系中，宗教、政治、道德、行为态度、具有强制模式的情感，这一切如何错综复杂地彼此依赖。

四、因果报应

儒家传统中经久不衰的一个主题是：一个人做任何事都不该指望得到回报，自私自利使善行丧失了所有意义。王夫之写道：

善者非以赏故善也，王者以赏劝善，志士蒙其赏而犹耻之。小人则怀赏以饰善，而伪滋生，而赏滋滥。乃流俗复有阴德之说，谓可劝天下以善，而挟善以求福于鬼神，俗之偷也……驱愚民，胁君子，而道遂丧于心。②

① 孟德斯鸠《论法的精神》，第19页。

② 王夫之《读通鉴论》第3章。第31—32页，北京1975年版。

《中庸》写道：

反求诸身而自得之，以去夫外诱之私，而充其本然之善。①

这就是龙华民曾提到过的：中国人说一个人必须做事，而不去考虑对自己是惩罚抑或是补偿性的结果。②

佛教的那种对遵守其禁令和向僧侣布施的人允诺其来世会更好的方式，有时也被人指责宣扬自私自利。由此，顾炎武对那些后来终生信佛或信道（他们的法术名之为“长生术”）的中国儒士进行了批评：“南方士大夫晚年多好学禅，北方士大夫晚年多好学儒。……其与求田问舍之辈，行事虽殊，而孜孜为利之心则一而已矣。”③

人们完全可以理解，天主教义也被指责试图以许诺享受无限的幸福和恐之以地狱之火的方式来吸引人，因为按基督徒的说法，他们的未来被认为取决于时下这唯一的现世。这种观念与佛教有一个重大的差别：佛教徒认为每个生命都是无限轮回（再生）链条上的一个环节，只有达到佛的境界，才能了结。与天主教义设定的令人生畏的选择相反，佛教中有关一切行为都自动产生结果的说法具有一种使人安心的性质，对这一点和尚们了解得很清楚，释圆悟写道：传教士试图以无限幸福的允诺及永世罹难的恐吓来迷惑和威胁那些愚蠢的人们。④传教士惊奇地发现，大多数士大夫本身对有关来生的事都缺乏兴趣。

① 《中庸》第一章。

② 龙华民《论中国宗教的若干问题》，第99页，巴黎，1701年。

③ 顾炎武《日知录》13，第28段。

④ 圆悟《辨天初说》，《破邪集》第七卷，第25,26页。

利安当写道：“他们既不希望升天堂，也不希望下地狱；既不希望来生受到惩罚，也不希望来生遭到报应，因为他们相信万物都要毁灭，他们对未来既无恐惧亦无希望。”^①至于龙华民，他列举了许多文人所持有的观点：

大学士户部尚书李松洛（音译）相信，人死后无报无罚（从基督教信仰的意义上讲），而是回到他们所由出现的虚无状态。他反对那种认为存在着执管奖罚的永恒上帝以及存在天堂和地狱的观点。礼部大臣秦伦陆（Ching Lun-lu音译）大学士表示：一个人不该为来生而烦恼，而是仅为今生而烦恼。^②

拒绝承认存在天堂和地狱的观点并不意味着没有任何形式的报应。但是报应只是在今生或通过家庭血统，通过死者留下的好坏名声才能实现。事实上，绝大多数儒士都持有一种宿命的观点。陆世仪（1611—1672）写道：虽然在个别情况下，怀有忠孝之心的人会遭遇不幸，而逆于白痴却常能躲过他们应受的惩罚，然而，或迟或早，他们会被识别出来，或者后世将对善恶作出赏罚。一个人怎能相信对那些向未闻见的事物所发的空论呢？^③

如同一位宋代儒士所说：“天堂无则已，有则君子登；地狱无则已，有则小人入。”^④他的评论被视为是对虔诚行为的指责，这种行为使佛教中由于功罪转移而为已故亲人求得更好的来世这一点成为可能。他的结论是“引导人们向佛为其已故

① 利安当《论在华教团若干重大问题》，第77页。

② 龙华民《论中国宗教的若干问题》第89页。

③ 陆世仪《思辨录辑要》第25章，9a。

④ 《圣朝佐辟》，《破邪集》卷四，7a。

亲人祈祷，等于把这些人看成是毫无用处的人。”

他的评论在利玛窦《天主实义》一文中收到了反响，利玛窦在书中通过一位中国文人之口说出了下面一段话：

第先贤之书云：“何必信天堂地狱？如有天堂，君子必登；如有地狱，小人必入之。吾当为君子则已。”此语庶几得之。

西士曰：“……弗信天堂地狱之理，决非君子。”①

中国人和佛教有关报应自动性的观点，事实上使所有神的干预都成为不必要，它暗示了世俗现实和宗教真理之间没有范围之分，在佛教中并根据中国人的观点来看，尽管所称的事实相反，但并不存在基督教意义上的罪恶，也就是与对人之过相反的对天之过，表示各种恶行或过错的一个词是“罪”，正如19世纪一位传教士所说：“在未被冲到俗罪的锡拉岩上或被卷入前生之过报应的大漩涡之前，有谁能够幸运地为‘罪’找到一个名字呢？”②这个评论很有理解力，证明对中国的情况有很好的认识。“除罪”与基督教的免罪毫无共同之处，除罪在净土宗的一些文章中得到了细致的讨论。在佛教中，“罪”有许多种，有些是宗教的，有些是世俗的。对佛教徒而言，重要的是通过实施虔诚的行动获得功德（pun ya）的途径来尽量减少坏的因缘存在。

有鉴于此，对中国人来说，以至诚的精神实施礼节是“事天”和对“天理”的宏扬，而从基督教的观点来看，善行既无价值也无意义，除非得到教义的许可。尼科尔写道：“在毫无慈

① 《天主实义》，《天学初函》第556页。

② 芮沃寿《中国语言与外国思想》第291页。

爱的状况下，人们却可以象在天国中那样过着一种和平、安全和舒适的生活。”^①事实上，自爱“模仿的是最重要的慈爱行为，”并产生了“人的价值”、人性、善意和温和。在作这些评论时，尼科尔可能考虑了中国的情况：这个国家因社会安宁和人们处事的温和而受到某些耶稣会士的高度赞扬；不了解上帝的人，无论做什么事都不能得到善果，因为没有上帝就没有善。

李明神父叙述了下面一个故事：一个中国人把拾到的钱包送还失主，地方官决定出榜张贴宣传这一善行，但是一个受过传教士很好指教的皈依者对这位受嘉奖的人说：“只有基督徒做这种事才能从中受益，在你处的这种状态中，不管你有多少美德，都不能使你避免惩罚。”^②

基督教为解决报应问题而提出的拯救、信仰和那种制裁的永恒性紧密相联的观点似乎令中国人为之震惊。基督教在把对《启示录》一无所知的人投入地狱之火的同时，还许诺赦免所有接受基督教、有诚实悔改行为的人的罪过。

在1634年出版的一本小册子中，作者写道：

（释迦）盗诈伪之徒，一造其室遂登永乐之天，尧、舜、周、孔之圣，不得其门久锢炼清之狱，行人之不敢行，道人之不忍道，欺天侮圣，无父无君，至此极矣。^③

同样，大约在1635年，有一位叫林启陆的人写道：

① P·尼科尔《道德论》（1671—1678年），见埃米尔·布莱叶《哲学史》，第二卷，第9页，巴黎，1929年。

② 李明《中华现世续录》第二卷，第311页。

③ 释普润《诛左集缘起》，《破邪集》卷八，第24页。

只是从天主教者为善，虽侮天地，慢鬼神、悖君亲，亦受天主庇，而登天堂。不从天主教者为恶，虽敬天地，钦鬼神、爱君亲，竟为天主怒，而入地狱。①

许大受写道：

况夷所指之善、不善，与圣贤相指正相反。如宗君有人君之言三荧惑退舍，何尝为其谄天？又如虞公殽祀修洁，无救危亡，何尝为其不谄？而夷籍乃曰：“若尔毕世为善，而不媚天主，为善无益。若终良为恶，而一息媚天，恶即全消。”若是则为天主者之着我，着情、自私、自利也，且百千万倍于常人矣，又何以生天生地以为天之主哉？……彼认性外有天，故识范围参配，其浅陋固不必辨。若使知我其天之天，果属夷所妄立之天主，是不胜其畔援歆羨，其为怨尤特甚，宁成不怨不尤。审如是，只宜曰：“但奉天。”不宜曰：“不怨天。”又不宜曰：“以天人平论”矣。②

另外，通过在家庭之间，在异教徒和皈依者之间制造分裂的方式，天主教义对孝道进行了抨击。许大受写道：

父母不必各父母，子孙不必各子孙，且对地之天亦不足父而同父天主。其于父子大亲，但目为彼男彼女，生此男女而已。夷亦属毛，乃忍捐本，且于父母之已歿，而生前未闻邪教者，即甚贤哲，必冤以炼清地狱，稍稍常流，即诬入炼罪永苦。其言以为纵有孝子，媚我天主，得升天

① 林启陆《诛夷论略》、《破邪集》，卷六，第2页。

② 许大受《佐辟》，《破邪集》卷四，第7页。

堂，然天怒最吓，万难解免，虽存孝志，无益亲灵云云。①

在基督数中，报应的确定性与在信仰和拯救之间建立的联系一样缺乏正义。过错及其惩罚、功德及其奖赏之间的所有矛盾违背了一条原则，即罪与罚、错误及其必有的报应之间应该有确切的关系，这是中国人最基本的正义和宗教观念。而且，加在有罪者身上的永久痛苦证实天主有一种前所未闻的残忍性，违背了人寄予他的无限怜悯的美德。相反，全部并明确地赦过免罪也显得武断和缺乏正义。许大受写道：“（愚民）曾不知如佛典所称，善恶既尽，则升沉自更。”②

在佛教中，天和地狱是六道轮回系统的组成部分，视转世为善灵或地狱。与所有其他转世说一样，它纯粹是想象的产物，因为它源于所谓相对、复合的事物，这些事物本身并不存在。杨光先在他的《辟邪论》中指出了这些差别：

天堂，地狱，释氏以神道设教，劝怵愚夫、愚妇，非真有天堂地狱也。作善降之百祥，作不善降之百殃。百祥百殃即现世之天堂、地狱。而彼教则鉴然有天堂地狱在于上下，奉之者升之天堂，不奉之者堕之地狱。诚然，则天主乃一邀人媚之八人，尔奚堪主宰天地哉？使奉者皆善人，不奉者皆恶人，犹可言也。苟奉者皆恶人，不奉者皆善人，抑将颠倒善恶而不恤乎？释氏之忏悔，即颜子不二过之学，未尝言罪自消也。而彼教则哀求耶稣之母子，即赦其罪而升之于天堂。是奸盗诈伪皆可以为天人，而天堂实一大遁逃藪矣！拾释氏之唾余，而谓佛堕地狱中永不得出，无非满腔忌嫉，以膺奶妇之口。如真为世道计，则著

① 许大受《佐辟》，《破邪集》卷四，第17页。

② 同上，第11页。

至大至正之论，如吾夫子正心诚意之学，以修身齐家为体，治国平天下为用，不期人尊而人自尊之。奈何辟释氏之非，而自树妖邪之教也？^①

那位名叫费边·富凯的日背教者在解释他所憎厌的免罪说时，采用了同样恶毒的论调：“尽管一个人行匪抢劫，如果他杀害了父母，犯有五种极罪（列在法典上），尽管他犯了叛逆、叛国或其他死罪，只要上帝听了忏悔，就会原谅他，赦免其罪过。这就是他所称的。这实在是一种魔鬼的教义……应该用烧红的烙铁在上帝身上烙上怙恶盗窃、教唆叛乱和行刺的印记。”^②

五、他们鄙薄人生

在基督教的敌人看来，基督教是这样一种学说，即以向人们指出他们面临着令人骇闻的选择——永恒惩罚或永久幸福——的方式来折磨人，通过现世苦难与天堂快乐的对比来增加其不满，最后，借助它所声称的人的灵魂和肉体的二重性来分裂人本身。^③

在利玛窦的中文巨著中，有一大段话叙述了生存的痛苦和人类的贪得无厌，他以灵魂的这种不幸和人对幸福的无限追求为例证实人是被流放到现世的。他写道：“谁有安本分而不求

① 杨光先《辟邪论》，《天主教东传文献续集》，第1111—1112页。

② 乔治·埃利森《神的毁灭》第283页。

③ 雍正初年（1723）的一本备忘录载引了《1738年中华帝国的宗教情况》[LEC (XXV 第263页)]认为传教士布道的后果是挫伤了普通民众，愚蠢而无知的人带着内心的不安与无益于主的意图，倾听了这些说教和入教。

外者？虽与之四海之广、兆民之众，不止足也。愚矣！”^①但是释通容反驳利玛窦这种宣称我们真正的家园是天国的学说是一种宣扬持久不满的学说，认为它无权谴责人类对命运的不满。他说：

此亦见玛窦自昧全不知悟，盖伊既妄计心外有天主可慕可修，可创业于彼，便是不循自己本分而向外驰求，终觉无有了日，反说他人谁有安本分而不求外者，见倒惑生，理固然也。……始不知人人所固有者，曰本心，曰本性，曰大道，并形所由来者，今古圣贤莫不于此尽心性焉。故以斯道以觉斯民，百姓安而君王治……玛窦迷于本心，失于本性，理必悖常逆伦，致君为愚，使臣不忠，而上下不和。凡天下之事悉皆倒置，必自利玛窦辈向外多事不循本分之故也。^②

基督徒不甘于与自己的情欲抗争，他们把其一切希望都寄予来世而憎恶现世的一切。黄贞写道：

妖夷不知真体所在，心惟天主是逐，不嫌尽此生而媚之，则生也为抱妄想，生是虚生，志惟天堂是惑，不难舍此生而求之。则死也为抱妄想，死是虚死，生死皆欲也。夫吾人之生死大事也，妖夷与孔孟理欲相背如此，矧其他乎？……圣贤生之受用诚乐哉，如是则与狡夷之所谓灵魂者，生时如扬絮缙中，既死则如出暗狱，教人苦生乐死也。毫不相干矣。盖狡夷不知真体所在，外执天主，内执灵魂，情著天堂，而谋所以登，无事而自被刑枷，非罪而槌胸乞活，活泼泼之趣何在？坦荡荡之宗真存？^③

① 《天主实义》，《天学初函》第424—425页。

② 释通容《原道辟邪说》，《破邪集》卷十一，第14—15页。

③ 黄贞《尊儒诤镜》，《破邪集》卷三，第16—17页。

许大受写道：

而经年重病，谓之：“天主爱我。”福慧之谓何？诘之，则曰：“病正所以福之而报在后世。”①

在《天主实义》中，利玛窦极不明智地讲了一件轶事，结果使得许多中国人视基督教为“吊生庆死”②的学说。他曾写道：

闻近古一国之礼——不知今尚存否——凡有产子者，亲友共至其门哭而吊之，为其人之生于苦劳世也；凡有丧者至其门作乐贺之，为其人之去劳苦世也。……可谓达现世之情者也。现世者，非人世也，禽兽之本处所也。……人之在世不过暂次寄居也。③

《佐辟》的作者对这一观点极尽贬抑之能事，写道：

至其教法，第妄希他日之魂常生，而今日之形莫急于求死。云彼国之遇生子者，亲友共至其门，哭而吊之，父母死则共作乐而贺之。又曰：“此世界是禽兽之世界，故以死为天恩，非独不避而且乐之。”人有失其二目者，谓是天主大恩，去其二怨贼等语。夫儒言不敢毁伤，固非离形而觅性，即佛言忘身为法，岂其欣果以厌因，而彼且言为天主死难者，生最上天，以致日夜鼓舞愚民，人人敢死，不知其意果安在乎？④

① 许大受《佐辟》，《破邪集》卷四，第31页。

② 成勇《辟天主教教》，《破邪集》，卷八，第24页。

③ 《天主实义》，《天学初函》第426—427页。

④ 许大受《佐辟》，《破邪集》卷四，第25—26页。

在论到为死婴做洗礼时，他写道：

彼又谓，地狱无多所，只有炼孩童、炼罪永苦等四重。炼清以处我中国之圣帝明王、圣师豪杰，孩童以厚诸凶短折，炼罪永苦以驱天下之不从彼说者。问：彼孩童狱之义何居？答曰：天主以孩童之无知为可取，故以此薄炼其原罪。罪毕出世，身量永不长大，而自在快乐，靡有穷期。若孩童生前曾遇彼徒灌圣水者，其乐更倍。于是簪鼓蚩氓，幸其子之夭亡，而悼其不曾灌圣水也。”余恨其簪鼓，诘曰：“所谓孩童以几岁限？”彼曰：“视黠痴。黠者，既孩准长。痴者，稍长准孩。若是则人家生子，祝夭，又祝痴，而耆颐明哲，反不如殇悼蔽蒙矣。有是理乎？”①

佛教似乎也已受到士大夫同样的指责，颜元这么说：

佛教蔑视肉体，认为人们正是为之苦恼、受难的。我们的耳、眼、口、鼻和心所感觉到的千姿百态的声、色、味、嗅、图景和观念都表明我们应该尽早摆脱自己。因此佛教徒视我们的感觉为我们的敌人。如果我们信奉他们的思想就会得出这种结论：立刻去死是再好不过的事了，那时我们将再也不承负我们的肉体所加的重荷与障碍。②

然而佛教教义不同于希腊人的教义，后者把可知与可感对立起来。同样，佛教教义也不同于把理性灵魂与肉体感觉做了

① 许大受《佐辟》，《破邪集》卷四，第26页。

② 颜元《存人篇》卷一，“唤迷图”，第二段。

区分的基督教义。在佛教中，心被视为观念、意象和思想之源而遭到排斥，反映式的思想和只与相关物发生联系的推理本身，与极静状态获得的、从而无可争议的绝对物毫不相容。意识是给解脱造成障碍的“六贼”之一，“六贼”即指眼、耳、鼻、身和心还有意的机能。

对佛教道德与基督教道德之间的相似之处不能纠缠太多，这同样也适用于新儒学说的极端倾向。新儒学说是佛教对宋代思想家影响的后果之一。^①

12世纪为朱熹所强调的“理”（传教士译成“理性”）和“人欲”（情欲）的对立似乎与传教士的说教相一致。然而正如我们所看到的那样，这种对立绝不意味着类似灵魂与肉体之间的那种差别。不仅如此，17世纪的一些思想家反对那些极不正确地称为新儒学说的“唯心论”的东西，也就是那种假定有“天理”存在的倾向^②。他们把它视为儒教对儒家传统的可悲影响后果之一。王夫之将恶定义为缺少和谐，他写道：

离欲而别为理，其唯释氏为然。盖厌弃物则，而废人之大伦矣。……五峰曰：“天理人欲，同行异情”，是哉，能合颜、孟之学而一原者，其斯言也夫。

佛氏说甘食是填饥疮，悦色是蒸砂作饭，只要败坏者殒命。乃不知此固天性之形色而有则之物，亦何害于心耶？唯小体不能为大体之害，故养大者不必弃小者。若小体便害大体，则是才有人身，便不能为圣贤矣。^③

① 毫无疑问，极端主义也与11、12世纪发生的社会政治变迁相关。

② 然而，这些思想家有十六世纪的先辈并且还可追溯到十一世纪的全部思想潮流。

③ 王夫之《读四书大全说》，8，第519页，10，第694页，北京，1975年。

王源（1648—1710）以同样的精神但却以一种更多浅显的形式对抑欲和疏欲做了区分。他说：违背人的自然情感而无害于现世的法则是不存在的，作为文明奠基人的圣贤的全部努力都借助礼仪来调整人的欲望。所有符合礼仪的便是合法的，违背礼仪的则要受到责难：

圣人曰：“鸡豚、酒礼、肥鱼，吾不禁尔食也。食以礼，非礼食，法无赦。男女，吾不禁尔合也，合以礼，苟合，法无赦”。人皆曰：“圣人范我以礼而初不绝其情，亦何苦必越乎礼，以干圣人之法哉？立万人于此，豪杰数人耳。不肖者，尽然矣。佛以色与酒乱德也，禁之，鲜食伤生，不仁也。禁之，豪杰邪从其教相忘尔，不则从其教而未能忘乎情，强制焉？妄焉？久且百倍于恒焉？韩文公（768—824）作《原道》，欧阳文忠（1007—1072）作《本论》，皆斥其教之非，未究其害之至于此。欲明先王之道，修礼义以胜之，而未深求乎去之之术，所以千数百年以至于今，其道益大行于天下。①

在18世纪，伟大的理学家戴震（1723—1777）采用了类似的批判方针，抨击极端主义的过份之举：我们的基本需要是宇宙秩序的显现，因此不应该受到轻视。如同是非之心不能以抽象形式存在一样，知性更不能非具体化。现在最基本最合理的需要没有得到满足之前，是不会通行于社会或说服人的。戴震对颜元的下列态度抱有同感：“试图压制欲望的危险更甚于试图截水断流。”美德不在于阻止和压制情欲，而在于借助礼仪对之加以调整和疏导。因此，企图征服天性是非常愚蠢的。

① 王源《居业堂文集》第九章，第80a—b。

利玛窦误解了孔子的话：所谓“人能弘道，非道弘人。”^①黄贞做了与中国道德传统相吻合的解释：道是人的指导原则。它是我们的“天知”，我们的“本能”。^②人若违背道，也就违背了其天性，背叛了自己，毁灭了自己。道是万物之本，因此人怎么能象利玛窦那样（他认为道属于偶然性领域）称之为“依靠着”呢？利夷以其‘白马之争’得出了道是依赖者，可加以抛弃的主张，他甚至说，即使道并不存在，仍将有人存在。但《诗经》却说：“为人无礼？勿宁速死！”这就是说人并不比礼仪为重。^③正宗的文人所做的就是嘲笑善性以崇尚耶稣，蔑视心诚以尊敬天主，贬抑人性和自然的正义感以求得天国更多的器重。^④

六、圣徒之罚与中国诸神

好吧，我的孩子，告诉我在西班牙人来传布的福音之前，生在这片土地上的人中有多少人得到拯救？有多少人？有多少人升到天国？——一个也没有——有多少印加人堕入地狱？——全部——有多少人成为女神？——全部。因为在华卡，他们膜拜恶魔。

被派往澳门这一葡萄牙领地和据点的传教士在宣称所有儒

① 《论语》。

② 这些词语也出现在《孟子》中，意指存在于人内心的善端，人的道德义务就是发扬它。所谓善恶的“天知”成为王守仁（王阳明，1472—1529）哲学的重要概念。

③ 利玛窦的全部推理思路建立在实质与事件的区分之上。与此相反，在中国人的推理中，强调的是价值层次。

④ 给颜茂猷的信，《破邪集》卷三，第20—21页。

圣——尧、舜、禹、文王和孔子本人——为恶魔^①时，丝毫未感到良心的谴责。但是在中国本土，有必要更谨慎些。因为在这里这些断言会分化同情传教士的人，使历尽磨难、缓慢获得的成果为之受损。中华文明的奠基者和儒家美德的完美典型无疑要被抛入地狱之火。为中国人的道德所深深打动的利玛窦本人倾向于拯救中国圣哲：根据《诗经》，孔子是值得拯救的先知，文王已经在天国。利玛窦常引用《诗经》证明天国的存在，使团的创建者至少希望借主的宏德，他们的许多先人都已根据自然法，靠上帝惯于为竭力相报者提供的特殊帮助获救^②。他在1609年2月15日写给视察员巴范济的信中写道：

一位非常有名的偶像派信徒，在一封信中说我拍士大夫的马屁，因为他说我把一些古文人置入天国。^③

利玛窦并不为此感到不满，正如他说：“只要我们被迫与三大异教抗争（道教、佛教和儒教），我们就不须做得更多”。

然而，大概随着传教士自信心的增强，结果他们还是变得越来越不耐烦，他们接受了天国和地狱之间的妥协方式：这时的儒圣发现自己被置于走向天堂的过渡阶段。

1584年用中文出版的第一本教义问答手册只提到“在地中象梨核一样”的3个下界：死狱——“从古至今违背天理的所有人降于此地”；地狱外缘——“还未弄清善恶为何就突然天

① 19世纪的清教牧师也是这样，视孔子为在中国传教的最大敌人。cf. Paul A. Cohen “1900年基督传教士及其影响”，《剑桥中国史》第10卷第一部分（剑桥大学出版社，1978年），564—565页。

② 《利玛窦全集》第109页，利氏给巴范济的信（1609）：“我们希望神的恩惠允许他们许多先哲在自然法则之下获救，并且凭借善性无边的神助解救他们。”

③ 《利玛窦神父历史著作》，第387页。

折的儿童居住于此，“炼狱——轻罪还未涤除的天主教信徒居住于此”，未给中国圣哲留下余地。半个世纪后，约在1648年，经修订的同一教义问答手册增加了第4个下界，就是为这些人准备的：它正是抵达天堂的过渡阶段。教义问答手册写道：

天主为人的灵魂创造了五个不同的场所，①在地中有四个大洞穴，最深处天主用来收监过去和现在的罪人以及恶魔；第二个稍浅些，是过去和现在的善良者居住的涤罪之所，一旦他们涤除了罪恶，天主就会恩准他们升到天国；第三处是为未信教的儿童准备的。因为他们尚未行善，不能升到天国，享受极乐，但他们也不曾作恶，也不应该堕入最深层受难。然而，他们承继了先祖亚当的罪恶。在这一界，他们既感受不到幸福也体验不到苦痛；第四处是古圣的居所，按照他们的品德，他们应该升到天国，但由于亚当的罪过，天国之门对他们 是关闭的。这些古圣被迫等待耶稣的降临，在他经受苦难以后来解救他们，使他们升到天国……②第五处是天堂。

然而，传教士有时犹豫是否揭示儒教传统中最受尊敬人物的命运。黄贞大概于1639年在给颜茂猷的信中，讲到他在以成为同情者的方式而接近艾儒略（Aleni）神父以后，怎样靠老练和决定来诱出他对文王命运的看法，文王是儒家传统中的至德之人。他写道：

又彼教中有十诫，谓无子娶妾乃犯大戒，必入地狱。

是举中国历来圣帝明王有妃嫔者，皆脱不得天主地狱矣。

① 在中国人看来，这本可以很好地表达与佛教六道轮回方式的某些类似。

② 这本教义问答手册最初版保存在罗马耶稣团档案（ARSD）中；第二版有一些复印件在巴黎的“the Bibliothèque Nationale”中国部分，NO. 6815—6819。第二版所讲的四个下界从最低开始，依次向上，如下：——水牢地狱——涤罪地狱——儿童地狱——净化地狱。

贞诘之曰：“文王后妃众多，此事如何？”艾氏沉吟甚久不答。第二日，贞又问，又沉吟不答。第三日，贞又问曰：“此义要讲议明白，立千古之大案，方能令人了然，皈依而无疑。”艾氏又沉吟甚久，徐曰：“本不欲说，如今我亦说。”又沉吟甚久，徐曰：“对老兄说，别人面前我亦不说：文王亦怕入地狱去了。”又徐转其语曰：“论理不要论人，恐文王后来痛悔，则亦论不得矣。”①

但是文王是获救还是受咒，这种对他进行惩罚的思想实质上是亵渎神灵的。释普润写道：

奸盗诈伪之徒——造其室，遂登永乐之天。尧舜周孔之圣，不得其门，久锢炼清地狱。②

许大受写道：

若我仲尼，祖述宪章，上律下裁，几有血气莫不尊亲。彼乃谓其与羲皇尧舜诸圣同在地狱。据《藜藿亟言》所载，彼处夷人直名孔圣为魔鬼，岂具人貌者之所宜出口耶？时余面聆此语，不觉痛心而作色焉。艾龙辈乃曰：“此一种炼清地狱，无甚苦事，凡从彼教而未造其极者，亦入地狱，盖天堂之流亚云。”余曰：“天主一人，吾不得而知之矣。其诸天堂，亦是人登者否？”彼曰：“从吾教则登，不然则否。”余曰：“然则民之登天堂者，每每有之，而孔子反堕地狱，则自有生民以来，未有盛于孔子之赞扬，亦当拔舌矣。汝判孔子在地狱，视孔子何卑，判汝辈同在此中，自视又何居欤！”③

① 黄贞《请颜壮其先生辟天主教书》，《破邪集》卷三，第9页。

② 释普润《诛左集缘起》，《破邪集》卷八，第22页。

③ 许大受《佐辟》，《破邪集》卷四，第15页。

但是，如果儒教传统的圣哲罪可减轻并且受到的惩罚不超过净狱之苦的话，那么就不得给佛和中国诸神以这种免罪，他们都将投入地狱之火。

佛、菩萨、神仙斥之曰，魔鬼，言其必入地狱，彼书云，祭拜天地、日月、菩萨、神仙等物，皆犯天主大戒，深得罪于天主是也。①

旁太极仁义为贱，虚三藏教乘为谬，妄指胡女产之耶稣呼为上帝，罢德变之魔鬼名曰释迦。②

与把中国诸神投入地狱之火的思想一致，其神像也被马上烧毁。

对基督徒来说，除非是对上帝、圣母和圣徒的崇拜，任何崇拜都是邪恶的。基都教的信仰坚持应该摧毁一切异教崇拜，从而任何有意接受洗礼的人应当首先放弃家中的一切，以免他重生迷信、道德和佛教的书籍、占卜书、诸神的雕像和画像，从早期传教时起，这就是惯例了。正如我们可以从利玛窦在肇庆写于1585年11月24日的信中看到的那样：③

另一个忏悔者，心怀忏悔之心，很长时间不吃肉、不吃鱼、不吃蛋和不喝奶，④在读了教义问答手册⑤之后，

① 黄贞《请颜壮其先生辟天主教书》，《破邪集》卷三，第8—9页。

② 释普润《诛左集缘起》，《破邪集》卷四，第22页。

③ 《利玛窦神父历史著作》，卷二，第71页。

④ 这是一个在家佛徒，传教士最初改造了其中一些人，他们感动的是佛教和基督教的表面类似。

⑤ 这本教义问答手册即《天主实录》，1584年于肇庆出版。

把他收藏的偶像和书籍带给我们烧了，双膝跪地，反复叩头，恳请我们接受他为基督徒。

一位名叫李应试的，在1602年接受洗礼。他是一位十分知名的泥土占卜^①方面的专家，而且长于星占和天文历法。利玛窦写道：

他有一间极好的书房，他花了整整三天时间清查图书，把我们戒律上禁读的书籍付之一炬。这种书他收藏很多，尤其是那些与占卜术有关的书——绝大部分是原本——这是他以极大的代价、花费不少心血收集的。^②

神父们使李应试相信，如果他曾碰巧做出正确的预言，那只归功于魔鬼及其与该人于不知不觉中定立的契约^③。在利玛窦自传的另一段提到了一个渴望受洗礼的中国人“在要抛弃家中的偶像时”的苦恼。利玛窦写道：

当时(大约1601—1602)在一小部分新入教者中，最典型的是一位军官的改教，同时还有另一位(南昌)父母官的消失。这位官员姓周，年已78岁，住得离我们寓所很近却从来没有与我们交谈过。他从一个在他家干活的基督徒口中了解了一些基督教的情况，并为上帝所感动，突然之间不再崇拜神像，并派他的两个仆人到我们的住所，请求让他

① 与其名义不同的是，中国的泥土占卜绝不是占卜的方法，而是门非常复杂的艺术以决定何地适于安葬和修建庙宇。

② 《利玛窦全集》第二卷，第262页。

③ 李应试1559年生于北京，大约卒于1620年，他参加了1592和1597年的朝鲜抗日战争，是全权的将军。

们加入基督教。在他们受洗之后，他亲自来了，说他也希望成为基督徒。但是当他要抛弃家中的神像时，魔鬼煽动其子用武力和劝说阻止他这么做，因为是他的儿子持家，其父多年前就自愿把官位交给了他，这一官位多年以来都由该家族承继。^①其子争辩说他不应该把那些放了那么久、能带来兴旺的神像^②扔出房子。如果他想成为基督徒，他可以那么做，但他本人——这位异教子，要留住自己的神；没有这些神像，他的家随后将会成为其友眼中的寒舍，其妻、其子以及家中任何其他成员没有神就活不下去。当他发现他的话不起什么作用时，他宣称他将不允许丢弃它们，他的父亲想把他的上帝置于家中，他和他的家人同样希望保持他们的神灵。

这位老人发现自己处于极大的困境中，想到自己既不能强迫他的儿子皈依基督，也不能阻止他把其神像放在家里。然而如果他允许其子把神像放在他自己的房里。他也就不能禁止他把神像挂在客房中，因为其子已经是掌管一切的一家之主。然而，这位父亲还是当即急不可耐地把神像扔出屋外，一是考虑到如果在他的房里看到属于他的神像，这将会是一件激怒教徒的丑闻，即使其子掌家也是如此；二是考虑到有一种因这些神像的存在他将否定他的信念，听任自己退回到某种神像崇拜的危险。这位可怜的老人陷入极大的不安之中，天天到我们的教堂来请求受洗，说他的仆人这么快，这么轻易地接受了洗礼，在他这样的年纪，耽

① 这是对中国实际知之甚少的极有趣的证明：在父亲有生之年推长子为家长似乎违背通常人的意愿，也许与公务性义务的传承有关。其他事实表明，他的儿子面临着冲突：一方面是他的家长权威，另一方面是孝顺所要求的义务。

② 这是一种功利主义和实用性的宗教观。

捆不起，并且保证他不再崇拜这些神像，说即使他确实把它们拿走，其子也会轻而易举地买来更多或做成更新的。

但在最后，在神父的鼓励下，他决心把它们扔出屋外。他从我房中请去一个仆人帮助他的两个已皈依基督的仆人把神像整理好带给了教父。这些都是当着其子的面做的。其子无心用武力阻止他的父亲，因为他知道他的父亲决心已定。但他对完成此善举的3个仆人进行了报复，在他们进行整理时一直恶语中伤（但这不能阻止3人），他们傲视嘲讽，尽心干着，把偶像搬到我们房里。这样，老人带着极大的慰藉，接受了他盼望已久的神圣的洗礼。^①

中文教义充满了这种毁坏宗教塑像和画像的事。黄贞给审查官颜茂猷的信中说：

观音菩萨、关圣帝君及梓潼帝君、魁星君、吕祖帝君等像，皆令彼奉教之徒送至彼所。悉断其首，或置厕中，或投火内。语及此，令人毛发上指，心痛神伤。此贞亲见者。此其教人叛圣，残忍莫甚，大罪大逆者。^②

实际上，每个基督徒必然视摧毁异教寺庙的神像为自己的义务。这与佛教明显不同，佛教总是与地方祭礼和平共处，限制自己结束祭祖：“佛教保护诸神、精灵和众生”，《不忍不言》的作者这么说：“乃至已则牦牛爱重，首鼠为怀。”^③

① 《利玛窦全集》，卷二，第247—249页。

② 黄贞《请颜壮其先生辟天主教书》，《破邪集》卷三，第9页。

③ 黄贞《不忍不言》、《破邪集》，卷七，第9页。

“人之灵魂常在不灭，有始无终，则转积转多，安置何所”。①一些皈依者在毁坏诸神的化身方面显示出极大的热情，这些也许与某种反对神像崇拜的传统一致。许大受写道：

至若经传所定王祀，方社田祖等位，祀典所载，捍大灾，恤大患，死勤事劳奉国等诸灵爽以上。及吾夫子之圣神，凡从夷者，概指为魔鬼，唾而不顾，以为谄天主之妙诀，必督令弃之厕中。其有龕室者，令舁至本邑，戎首之家，所私设天主堂内杂烧之。嗟嗟以大圣大贤、精忠仗义之神明，或受人腐之刑，或遭秦火之烈，何惨也？举历代我朝所褒崇之圣哲，即关公为神皇近年所新加帝号之英灵，而恣意私戕，又何逆也。且私创庵院，律有明禁，不知彼所令民间人设一天主堂，户供一十字架，奉何敕旨。因邪创耶？私耶公耶？②

曾经是著名佛教长老株宏的信徒的张广潞，也提到了摧毁中国神像和寺庙的事，同时指出祖先崇拜依然为夷人所认可：

据彼云，国中惟尊崇一天主，不祀他神，不设他庙，随方建立天主堂，而供奉其像。受其教者，皆得家庭户祀。如别奉他庙他神，则犯天主之教诫。必先毁我宣尼之庙，以及山川保社之坛，并废往古敕建忠孝节义之祠。一如夷说，取其像而投诸粪窖之中，然后檄令省、郡、州、县各建一天主堂，以供奉彼刑架之罪夫。嗟夫，何物奸类，敢以彼国独祀之夷风，乱我国万代之师表？③

① 钟始声《天学初证》，《天主教东传文献续编》第920页。

② 许大受《佐辟》，《破邪集》卷四，第20页。

③ 《辟邪摘要略议》，《破邪集》卷五，第29页。

对基督教徒执意破坏中国式崇拜，既有不可思议之处，同时也有令人反感之处。

七、对中国习俗的伤害

众所周知，1700年前后对中国礼仪的争论在欧洲产生了什么丑闻，也知道这场争论集中于两个被视为特别重要的问题上：中国经典中的上天与《圣经》的上帝应不应该认同？皈依者应不应该被允许继续坚持其祖先崇拜和孔子崇拜？方济各会会士利安当于1633年取道“福摩莎”，^①从马尼拉前往福建，他惊奇地发现中国的基督徒仍然敬奉他们的祖先——孔子，甚至还有当地的城隍。他亲眼目睹了异教徒和皈依者一起参加这些迷信活动，最令人耻辱的是耶稣会开始就禁止这种活动，他发表于马尼拉的一篇专论中写道：

早在到中国传教之初，传教士就不能忍受上所提到的任何仪式，但后来，为排除阻碍传教活动的某些困难，他们便开始忍受这些政治压力。^②

事实的确是，祖先对中国人之心态如此珍贵，祖先崇拜对中国社会和政治制度如此重要，以致诅咒这些将会危及其他一切。传教士在印度对种姓制度差别的抨击激起了强烈的反对，原因也在于此。在谈到诺比利(de Nobili)神父及其随从在马杜赖被捕一事时，维森特·克罗宁说他们被拘禁不是因为他们传播异教学说——因为，对一个印度人来说，任何通往真理的道路都

^① 福摩莎即台湾——译注。

^② 利安当《论在华教团若干重大问题》，第47页。这种策略上的变化并未逃避中国人的注意，参见《佐辟》第19页。

是好的——而是因为葡萄牙人发动的战争，印度人知道这些人与葡萄牙人有来往，而且最主要的是因为一些传教士不尊重种姓隔离习俗，白天给婆罗门布道，晚上又给不得接触者布道。

1645年，英诺森10世谴责了中国人的礼教，但随后亚历山大7世又承认了这些礼仪，他接受了M·马尔蒂尼神父到罗马进行奏陈，后者是位受耶稣会派遣向教皇力陈己见的聪明人，利安当描述了他1659年从欧洲返回后在杭州与马尔蒂尼神父的会见，他记着马尔蒂尼争辩道，只要中国式崇拜的政治和世俗起源还深入人心，就有理由出于崇拜后面隐藏的动机发动一场全面的异教活动。利安当反驳说：

如果允许那么说，传教士们将会发现他们躲开了他们工作中最艰苦的部分和最棘手的问题，这就是如何劝说皈依者放弃对其神像的公众崇拜。只有不但考虑到孔子和祖先崇拜，而且也考虑到一切与中国的神像有关的事物，这些问题才能迎刃而解。原始的制度和意图能解救一切。①

当耶稣会的对手在18世纪初取得成功时，中国礼仪在1704 1707和1717年被教皇克雷芒11世3次宣布为迷信，后来1721年教皇的使节嘉乐主教(C. A. Mezzabarba)授权中国基督徒可以信奉中国人的礼仪，条件是必须遵守8个限制非常严格的条件；最后由教皇本尼迪克14世在1742年以“自上主圣意”(Ex Quo Singulari)的通谕明确而绝对地斥为非法。②

① 利安当《论在华教团若干重大问题》第50页。“意图的指向”实质暗示耶稣会和一些其他在中国耶稣会的成员有某种莫林那主义倾向。他们中一些人曾在西班牙科英布拉(Colmbra)和埃武拉(Evora)学习过，著名的西班牙天主教神学家莫林那(Luis De Molina 1536—1600)曾在那些地方传过教。

② 在17世纪初期，改宗者被允许保持祖先崇拜，只要限制在对祖先简单的感恩上，这与教皇亚历山大七世的精神相符。

以耶稣会反对者的主张来判断耶稣会的过错在于极端的放任。然而这种宽容似乎给中国人一种假象，它经常禁止祖先崇拜，而不是许可这种做法。无疑，真理在于两者之间的某个地方：如果耶稣会允许皈依者继续进行祖先崇拜，这只是因为与构成中国社会、政治、宗教秩序之根本基础的那些事物正面冲突是危险的。其基本考虑是最后成功地改变中国人的习俗与观念。事实上，受过最好教育且非常坚定的皈依者总能不再祭祀他们的祖先。而且，在耶稣会使团内部，并非所有的传教士在祖先崇拜问题上都持同样的态度。

上文曾提到过的张广湑说过：“受其教者，皆得家延户祀。”^①许大受提到了同样的宽容，甚至对一些皈依者的家中挂着天主像一事表示愤慨。天主被这些人视为最高神，与家族祖先的谦卑画像共陈一处，暗示着对礼仪制度令人不能忍受的冒犯。^②

然而与此相反，福建省的法监在1637年12月20日发布告示，指出那些由1610年抵华、1659年死于杭州的阳玛诺（Manuel Dias the Younger）接受的皈依者不再做任何祭祀。阳玛诺在《天问略》^③一书中根本否定中国人的一切崇拜。书中写道：

你们的土地神，你们称之为名人、圣人，认为拥有为真正上帝的天使和预言家才拥有的对未来之事的预知才能的人，你们的所有祖先，都不是，也不可能是上帝的朋友。然而你们用至上的祭祀仪式尊奉他们。你们拜倒在这

① 《辟邪提要略议》，《破邪集》卷五，第29页。

② 许大受《佐辟》，《破邪集》卷四，第20页。

③ 北京第一次印刷于1642年，1659、1938和1998年再版。见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》第361页。

些偶像脚下就象你们跪在真正的上帝面前一样……多大的错误！多深的迷悟！多么迷信和不敬！①

南京礼部侍郎沈澹写道：

臣又闻其诳惑小民，辄曰：“祖宗不必祭祀，但尊奉天主，可以升天堂，免地狱。”夫天堂地狱之说，释道二代皆有之，然以之劝人孝弟，而示惩夫不孝不弟造恶业者。故亦有助于儒术耳。今彼直劝人不祭祀祖先，是教之不孝也。②

所以，耶稣会士在过去与现在对严厉禁止皈依者继续祭祀其祖先的命令并非总是违背。这一事实为一位叫施邦耀的福建省海监在1637年12月16日发布的告示所确认。据说告示中提到名字的传教士从卢州到了福建省西北部的富安。从其他材料中我们知道他们是西班牙多明我会的教士于1632年抵达该地。③在告示中，与传教士的主张相反，施邦耀宣布天主教义违背了孔子教义，因为前者鼓励人们不要祭祀祖先。他还提到两位学士的事：当把他们领到地方长官面前时，他们充满义愤地指责祭祀祖先是一种虚文，只有天主才是真实的。施邦耀在看到这些执拗地拒绝重现其更美好情感的皈依者的固执时充满了愤慨。④

① 预知的天才并不是中国圣人的一个主要特征，关于中国的圣人概念，可参看本书原文第158页。

② 《南宫署牍》，《破邪集》卷一，第8页。

③ 当利安当到该地时，正是富安的多明我会欢迎了他。

④ 《破邪集》卷二，第31，33页。

在沈淮上疏非教约40年以后，这种呼声更加高涨，杨光先的恶骂中可窥其一斑：

以父人君之天为役使之贱，无怪乎令皈其教者必毁天、地、君、亲、师之牌位而不供奉也。不尊天地以其无头、腹、手、足踏践污秽而贱之也；不尊君以其为役使之子而轻之也，不尊亲以耶稣之无父之，君亲尚如此，又何有于师哉？此宣圣木主之所以遭其毁也。乾坤俱汨，五伦尽废，非天主教之圣人学问断不至此。宜其夸诩，自西但东诸大邦国咸习守之，而非一人一家一国之道也。吁嘻异乎哉！自有天地以来，未闻圣人而率天下之人于无父无君者也。诸大邦国苟闻此道，则诸大邦国皆禽兽矣。而况习守之哉？①

杨光先在耶稣无父与夷人不孝两者间建立了紧密的联系，并进一步指出：他们不允许信教者供奉其祖先牌位。②

对皈依者继续进行祖先信仰的承认在任何场合下都必须限定在一定条件下，从中国人的眼光看，这些条件明显地表现为孝道。然而相反，即使加上了限制，这种承认也可能鼓励皈依者以异教的态度③理解第4戒。这未能逃避利安当的注意，他引用了一名中国新入教者写的短著来为基督教辩护，反对人们时

① 《辟邪集》，《天主教东传文献续编》第1125页。

② 杨光先《不得已》，《天主教东传文献续编》第1091页。

③ 值得注意的是中国人和满族基督徒对第四戒律做了非常宽泛的解释。Paenin神父1727年写的信（《传教士书简集》XIX第83页）记载了满族王子雍正的话：“第四戒律就是教导一个人尊敬国王、父亲和母亲、先人、伟人以及一切对我们有权威的人。”

常提出的有关基督徒不敬父母的责难。作者指责其同胞为死者烧纸的习俗，建议同胞为死者供物，因为供物可以以死者的名义分发给穷人。他接着说：“祈求上帝赐福于他们，这是善良而合理的正当敬祖方式。”利安当称此为耶稣会统治阶层的正式立场，“因为没有教会的同意是不能付印任何宣传品的。”

这些解释基于第4戒作出，但其目的却是使基督徒适应于视孝道为本的社会。利安当观察到：

中国基督徒从而处于这样一种危险中：他们相信根据第4戒所贡之物能使死者脱离烧狱和地狱之苦。^①

如果利安当对中国历史了解得更多，他就会记住：从中亚印度传入的佛教在过去正是以满足孝道需要的方式才使自己适应中国这一新环境的。借助佛教功过转世说和虔诚的行动（背诵和抄写经典、施舍僧侣、为建造寺庙或塑像捐赠）成为帮助其已故的亲属的手段，并且象他们生时一样在他们死后继续帮助他们，这与孔子《论语》的要求一致。

上文已引述过的，那部有关1604年出版的中文原著讲到了一件堕入基督教式地狱的事。一位受罚者要求让其侄“为他背诵天主的3800条经，以使他脱离地狱。”这是佛教传统和观念转换的事例，恰好表明其基督化有多么肤浅。

礼仪之争波及朝廷，甚至教士们上谕康熙皇帝（1661—1722）征求他对此事的看法，所以当谴责敬祖和崇孔的教皇“自登基之日”通谕（Ex illa die）的中译文传给他以后，康熙亲自在译文上写下了下面一段话：

览此告示，只可说得西洋人等小人，如何言得中国之

① 利安当《论在华教团若干重大问题》，第139—140页。

大理。况西洋人等，无一同汉书者，说言议论令人可笑者多。今见来臣告示，竟是和尚道士异端小教相同。比此乱言者莫过如此。以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事！①

不管传教士是否允许敬祖，中国人明确意识到中国风俗与欧洲风俗之间的差异。张广濂写道：

据彼云，国中人父母死，不设祭祀，不立宗庙，而弟兄辈视之，不然则犯天主之教诫。将斩先王之血食，废九庙之大飨，以诏民从之耶？②

正是传教士的行为举止证明他们缺乏孝道：

本本之源，惟夷不念，以故夷之初入，实教人皆不祀先。厥后被勅，又变其说。而今民间父祖，得与天主并庙。彼若讳言前非，而云宜祀先者，何称？彼之亲死，皆不卜宅兆，见形家言，则非笑之，举而委之荒丘乎？又何为彼在我中国多年，曾不携其先夷之一主乎？③

看看他们曾写的书，他们撰写的许多内容不同的书，如：《七克》（庞迪我，1604年）、《天主实义》（利玛窦，1601年）、《畸人十篇》（利玛窦，1608年）、《十二经》（使徒信经）、《西学凡》（艾儒略，1623年）不论是介绍教规的内容，还是有关戒条的专论，甚至是随笔如《交友论》（利玛窦，1595年）或者《几何原本》（徐光启，1605年），没有一本提到了“孝”这个词。相

① 陈垣《康熙与罗马文书影印本》文献14。

② 《辟邪摘要略议》，《破邪集》卷五，第29页。

③ 许大受《佐辟》，《破邪集》卷四，第19、20页。

反，他们剥去三大教（儒教、佛教和道教）和古代先哲最表面的东西来为基督教义的根基增色，他们称之为“戒骄戒躁”。这是一类前所未闻的主张：一个人不仅要敬其父母而且要敬爱他人，不仅要尊重其父母而且要尊重其他人。^①

在日本背教者费边·富凯看来，传教士捏造出第4戒，完全为了取悦日本人：“所以当你说到孝时，你便是上帝的信徒！在我们帝国中，孝行被视为通往一切善的道路；因此你的全部言行必须服从这一品德。”^②

对李灿来说，完全抛弃家人的利玛窦是无权谈及孝的：

若利玛窦泛海数万里至中土，曾携父母妻子来乎？彼利氏者，吾不罪其泛海远来之不孝，而罪其离身言孝之为大不孝也。^③

利玛窦曾经因宣称有时有必要违抗其长者或父母而惹起反感——事实很清楚，不用以皈依者为例。然而，他的后继者同样很少对发表有悖中国人道德的观点表示内疚。阳玛诺在其《天问略》（1642年）一书中宣称如果父母之命与其义务相背而仍然听从就是一种罪恶，违背父母之命甚至具备某些美德，潘国光（Francesco Brancati）神父在1650年出版的有关十戒的书中更为明确地写道：“如果父母之命与理性相违，他就不该听

① 许太受《佐辟》，《破邪集》卷四，第34页，利氏在他的《天主实义》中解释道：在爱其双亲中没有德性之官，只有在爱他人时才存在德性，见《天主实义》第568—570页。

② 乔治·埃利森《神的毁灭》，第282页。

③ 李灿《辨邪说》，《破邪集》卷五，第26页。

从；如果父母之命与天主之命相背，人们就应该听从天主而非其父母。”这就是说皈依者应当置信仰于孝道之上，并且遵从传教士而非父母和长辈。

在中国人眼中，传教士不但缺乏孝道，还缺乏同情和谦逊。

为了与戒杀生的佛教徒区别开来，传教士不得不把第5戒翻译成“勿杀人”。但是正如张广濂所指出的那样，杀人者应受死难道不是中国的定法吗？有什么必要从这些远道而来的人身上获取教义呢？^①许大受也做了类似的反击：

且夷谓杀生无罪，但教人不杀人。人可杀乎？则戒又何必立乎？既曰不杀人，而盛谈兵学、火学，又何为乎？^②

经常出现在和尚以及深受佛教传统影响的文人著述中的一个话题是天主教义教导人们不应对动物表示怜悯。利玛窦本人在《天主实义》一书中明确阐述道：鉴于动物没有理性和永恒的灵魂可以杀害它们。但对许大受以及许多其他人来说，这种理论的唯一目的是“鼓动人杀死动物以放纵暴食”。他写道：

则硬曰无轮回。曾不知如佛典所称，想不断则轮不休，安能硬无？^③

释通睿写道：“将吾圣贤尽人尽物之性，一时迷没。且人分上计有三魂，已是迷妄，何况更裂禽兽不具灵魂，致人恣杀。宁非迷中又生迷，妄中复增妄乎？^④

① 《辟邪摘要略议》，《破邪集》卷五，第38页。

② 许大受《佐辟》，《破邪集》卷四，第30页。

③ 同上，第10页。

④ 《原道辟邪说》，《破邪集》卷八，第16页。

基督徒对肉和鱼所做的区分看来十分荒谬：

又别水族异于牲畜，宜充素食者，与回回之单不食胞，自杀自食之可笑，有何异哉？①

传教士不仅对生物没有怜悯心，而且拒绝尊重得体举止规范。他们毫无羞耻地接近女人，允许男女混杂在他们的集会中。有关谦逊和得体行为规范方面的情况也差不多，这些都产生于特定社会和特定时代。敏锐的观察家李明神父提到，十分注意公共场所礼仪的中国人在熟悉的圈子中毫无困窘，表明自己“实际上在朋友面前毫无遮掩，只穿条塔夫绸或透明织物的衬裤。”另一方面他们又害怕西方裸体画。②在注视异性的距离问题上中国和欧洲也有同样的分歧，中国风俗在这一领域要求严格分离。一到7岁，男孩和女孩就分别受教育。南京的传教士王丰肃（Vagnone）和Semedo在1616年被判罪的原因之一是他们接近妇女“用油擦他们的身，用水为他们喷浴，”这构成了对当地风俗的严重冒犯。③

如同中国人看到的那样，第十戒与传教士行为之间存在着矛盾：

“复立一戒曰：“不视他妻”。至若从夷者之妻女，悉令其群居而受夷之密教，为之灌圣水、滴圣油、授圣槊、饮圣盐、燃圣烛、分圣面、挥圣扇、蔽绛帐、披异服，

① 许大受《佐辟》，《破邪集》卷四，第30页。

② 李明：《中华现世续录》第1卷，第293页，巴黎1696—1700年，对裸体的恐惧至今还存在。

③ 《破邪集》卷二，第3页。事实上王丰肃本人并没有负责对妇女的洗礼，而是委托给澳门来的改宗者。

而昏夜混杂，又何欤？^①

孟德斯鸠清楚地意识到了中国风俗对基督教传播所起的阻碍作用。就改变中国人风俗所遇的困难，他写道：

因此，就导致一个非常不幸的结果，它使基督教在中国几乎不可能立足。童贞的起誓、在教堂聚集妇女，她们与教会主持必不可少的往来，他们参加洗礼、私语忏悔、临终涂油礼、一妻婚——所有这一切都超越了这个国家风俗习惯所能许可的限度，同样也打击了他们的宗教和法律。

基督教以建立慈爱、公众信仰、参加同一洗礼的方式似乎要与所有教徒团结在一起；而中国的仪式则似乎规定所有人都应分离。^②

中国的批评者指责传教士允许自己自由接近成为其信徒的妇女，但对男性皈依者则极为严厉，坚持每一希望受洗的人必须放弃其妾。而男性传宗祭祖的义务使纳妾成为合法。在富裕家庭，纳妾非常普遍，一般人家则少些。后者如未生子，更多是借助收养以确保烟火持续，李明神父写道：

中国人皈依时的阻碍之一是多妻，甚少是名门显贵之家如此。一夫多妻制使得很少有除宴会或戏院以外的任何其他形式的娱乐；没有游戏，没有远足，没有狩猎，没有

① 许大受《佐辟》，《破邪集》卷四，第18页。

② 参见魏清心，第44页，他说在十九世纪中国人对传教士和他们的女性改宗者的关系显示同样不信任：“当牧师在忏悔室倾听女性改宗者的话，公众猜想那是为了诱奸女人，因为在中国社会，甚至不允许男人和女人在一起见面和交谈，不论是私下还是公开场合。”传教士发现他们只好为男女分别设立教堂。我们有证据表明他们早在17世纪就这么做了，但这还未成为规章。

公共集会。少数人靠学习来逃避，然而大多数人是在她们的闺房中打发全部时光。在合法妻子拒绝成为基督徒的场合下，传教士允许其皈依者与一个妾结婚。但这是为这一国家的法律所禁止的婚姻。^①

法律典章确实要惩罚那些无理遗弃合法妻子而在地活着时与妾成婚的行为。李明神父的著作为我们直接提供了上层社会人们的生活情景，并确认了传教士对中国法律的极少注意，这一点已为我们所知。

有一条规则，即：任何请求受洗的男人应该首先放弃其妾，也确实发生了一些众所周知的事例。但有一本中文著作指出，在涉及有势人物时，传教士总是寻找更为随和的方式。许大受写道：

戒其徒勿视他妻，而妻则不妨近女。督其徒使出妾，而他高足之畜妾者，至数人。^②

许大受在提醒读者注意礼仪对男女关系和妻子对丈夫的传统服从强加的严格禁令之后，接着指责传教士对婚姻的错误观点：

夷辈乃曰，夫亦以妇为主，妇死夫亦为未亡人。虽无子而续妻者，不齿人类。甚而曰，彼所经诸国皆从其教。从教后，则虽帝王之贵，只许一夫一妇。然则舜文先为不齿之人，即所谓在炼清地狱者，亦不得已而未减之矣，有

① 李明，第二卷，第321页。利玛窦的第一位数学学生瞿汝 璈1605年接受洗礼郭纳爵，于是与他的一个妾第二次结婚，受到澳门的长兄的鼓励。参见方豪《天主教史人物传》第1卷，第92页。

② 《佐辟》，《破邪集》卷四，第30页。

是理哉？余友周国祥，老贫无子，幸买一妾，举一人，才二岁。夷教之曰，吾国以不妾为贤，不以无后为大。周听而逐其子之母。今不知此子活否？①

张广濂从他的眼光出发，写道：

国中男女配偶，上自国君，下及黎元，止惟一夫一妇，无嫔妃姬妾之称，不重无后为大之称。所以我国之圣人，如尧、舜、禹、汤、文武等，亦皆之不免于炼清地狱也。无论民庶不得畜姬取妾，以犯彼二色之诫，即如周礼所载国君之三宫九嫔、御妻夫人之属，宁亦悉令遣而乏之，若四民之单妇双妻耶？嗟夫，何物妖夷，敢以彼国一色之夷风，乱我国至尊之大典？②

许大受还说：

且欲一切国王皆从邪说，尽去其后官妃嫔，而等于编氓。然其自处，又延无智女流夜入猩红帐中，阖户而点以圣油，授以圣水，及手按五处之秘媒状。男女之乱，曷以加诸？③

夷人不但攻击男女有别的规则，主张实行严厉的一夫一妻制；他们还宣扬一种非自然的童贞。18世纪中叶的一篇文章抨击传教士鼓动妇人摒弃一切艳情，怂恿少女保持独身：“基督徒少女和妇人一定不着丝绸外衣，不用花或宝石装饰头发，一些

① 《佐辟》，《破邪集》，卷四，第17—18页。

② 《辟邪摘要略议》，《破邪集》卷五，第29页。

③ 《佐辟》，《破邪集》卷四，第35页。

少女永远放弃出嫁。”^①独身在日本也不受欢迎。费边·富凯写道：耶稣为一对立誓保持童贞的夫妇所生，这是怎样一种道德理想？……天理是每个男人和每个女人都该结婚，违背这一自然法则就是邪恶。^②

很清楚，对它的敌人来说，天主教义似乎违背了一切道德的、合于常识的事物，在一本出版于1637年的短著中，释成勇写道：

弟父友君，吊生庆死，集怪诞以成书……祈祀天伦。^③

社会道德也取决于对人和现世的特定概念。在基督教看来，唯一的真理和完美存在于这一世界之外；人们必须与他们的天性、肉体以及肉体的所有诱惑抗争，因为唯一重要的事情就是灵魂的得救。与此相反，中国人的道德建立在一个固有秩序的观念上。这种秩序不但存在于宇宙和社会当中，而且也存在于人自身中。因此，对每一个人来说，正确行动就意味着发展他所具有的天然的善性，并且把自己与天理结合在一起。如果一个人的社会地位和宇宙地位受到漠视，就不存在真善和真智。没有受到利己主义影响侵蚀的纳粹自发性受到人们的最高评价。

① “对1764年广泛迫害运动的一个说明。”《传教士书简集》X X V I，第284页。

② 《神的毁灭》，第279页。

③ 释成勇《辟天主教微》，《破邪集》卷八，第24页。

第五章

中国人的天，基督教的上帝

一、中国人的天

利玛窦优先考虑的是在中国传统中找到可与基督教义并行的任何东西。这无疑是想把一种异己的和使人会犯翻译错误的心理构架应用于中国。在试图使中国的“天”及典籍中的“上帝”与圣经的上帝同化上，耶稣会士曾努力把这两个不相容的概念捏合在一起。

经典信条“敬天”和“畏天”，它们的真实涵义同利玛窦及其追随者所赋予的意义根本不是一回事。这方面传教士们可能是受到一种奇想的蛊惑，认为中国有“自然宗教”传统或在古代向中国传递过圣经的消息。这些信条同一个作为天和地的创造主全能的上帝丝毫无关，而只是表达了要人们顺从命运，敬重礼仪和在行为上诚惶诚恐的意思。至于天的主宰“上帝”，则是在下界替

天行道的君主的投射，其功能与行使皇权有密切关联。用来指称“帝”的中国字符，根据商周时代的甲骨文，完全有可能最初代表的是某种献祭。而从公元前三世纪秦王朝奠基者以来应用于皇帝的“帝”字，在旧时是用于死去的君主的。因而，“天的主宰”不能脱离一种礼仪和多神论的格局，后者在精神实质上截然不同于犹太教。例如，中国人把天与地相联，于是天的主宰就有相应的地的主宰（后土）。①

基督教的信仰，关联到一种人格的和超越宇宙的纯精神的上帝，相信在人类不能把握本身命运的下界与全然不可同日而语的“彼岸世界”之间是对立的。相形之下，中国人的天是一个融俗世与宗教为一体的概念。而对基督徒来说，“天”字纯粹是对上帝与天使，以及天国及其选民的隐喻，不象中国人那样含有多重意思，既是神圣的又是自然的，既是社会的又是宇宙的。如同一位为传教士著作写序的作者指出，它是一个“浑”的概念。②它是一个宗教与政治，天文与数学，以及人与世界的概念凑集其间的中心点。

通过与它形成一对的“地”的结合，“天”生出了万物和保护了它们的发展。随着它那季节性的活动的波动，它调节着农作物的周期。它使气候规范化，使人们借助种种征兆得以制定安排大田劳作的历书。因而不难理解宇宙的力量在一种以农业为主的古文明中为何变得如此重要。

这方面，还可以使我们想到畜牧或农业传统对人类活动概念的形成所能具有的影响。基督徒的上帝是以干预者身分出现的上帝；他主动地创造了世界，他给每个人一个灵魂和出现在

① 按马斯佩罗在《古中国》第134页的说法，后土是阳性神道。

② 见陈仪：《性学粗述序》。

个人的生活过程中。对比之下，中国人的天只按一种间接的方式活动：它的行动是沉默的，难以察觉的和连续不断的。庄子宣称“天地有大美而不言。”人们可以从中听到孔子的余音：

“天何言哉？”四时有明法，但不是自觉意志的结果。万物有成理，但不一定要说出来。圣人原天地之美而达万物之理。他以天作为他的模式，因而他在发挥他的影响上既不进行任何干预也不自道。^①按基督徒和中国人各自的传统，君权的概念是完全不同的。天子所行使的权力是一种不带强制性但能使世界井井有序的教化的权力。那些被提到圣人高度的最完美的古代君主，总是设法模仿“天”的那种潜移默化作用。在中国的典籍中有这样的记载，“惇信明义，崇德报功，垂拱而天下治。”^②同样，天的主宰（上帝）往往同自然的精神动力和自然的有序和生养力混淆一起。而且他的行动是无一息之停的。

关于道成肉身问题，杨光先写道：

既称天主，则天上地下四海万国，物类甚多，皆待天主宰制。天主下生三十三年，谁代主宰其事？天地既无主宰，则天不运行，地亦不长养，人亦不生死，物亦不繁茂，而万类不几患乎？^③

在中国，天与至高无上的权力有紧密联系，它是时、空的组织者，北极星（北辰），以及在中国人的赤道天文学中居主要地位的拱极星座，每每使人联想到朝廷和它的辅弼大臣。因而观察天象和制定历法是皇家的特权。最早的一些君主（中国文明的奠基者），曾想尽办法解释天地的征兆，以便能制定与

① 《庄子·外篇·知北游》。

② 《尚书·武成》。

③ 杨光先：《辟邪论》。

宇宙的规范相一致的礼仪和制度。按中国古传统，自然的灾难和异常的天象，暗示着国君的昏庸无道。这样，作为对俗世秩序唯一负责人的天子，就要改过自新，通过下罪己诏等方式重新恢复失去的平衡。同样，只有天子有权利向天献祭。当发生改朝换代，君主接受“天命”时，要举行告天仪式。

按照中国人的观念，没有理由把肉眼可见的苍穹同天理的天分开，因为前者同后者的关系是“体”与“用”的关系。

如同我们已经看到的，对明末的绝大多数中国人来说，耶稣会士的教导形成了一个统一的整体：与历法相联系的计算方法，天文学，“敬天”和道德规范——对他们来说，所有这些东西都是互为表里的。因此，传教士们的教导常常被笼统地称为“天学”。这是明末一位匿名作者使用的名词，在那本小册子里作者扮演了“天主理论”的捍卫者角色。对他来说，“天学”首要的在于研究天的本身，因为传教士们是天文学家，“时”是由天管理的，而表现“时”的“数”，反映着天主的造化活动。各个季节实质上相当于一定的功能：春时代表萌芽，夏代表生长，秋代表收获，冬代表蛰伏和精气的更新。天的运动特征在于这些连结的功能的有序性。然后，作者开始演绎“天学的始祖”《易经》。他认为天主的理论不是别的而正是《易经》的精义。临了，作者根据《易经》的六芒星形（八卦符号），对圣母玛利亚和天主的形像作了令人吃惊的象征主义解释。他用“地（坤，☷）来象征圣母。坤是母，这就是为何她在怀里抱着一个小孩；而天主是她所生的儿子。天主的符号是“震”（☳，雷电）。按照《易经》内的讲法，“震”是符号“乾”（☰，天）的“长子”。他代天行道。这就是为何他手中握着三块遭雷击的天木（？）。基督教的三位一体相当于震（☳）、坎（☵，水）、艮（☶，山），

这三个都是母亲“坤”生的。

正如某些称为“人物头”的耶稣会士认为他们已经在中国典籍中发现一大堆基督教符号和对基督教的隐喻一样，这本小册子的作者借用《易经》的符号，对天主教义作了自以为是的解释。这十足是中国式的，不是基督徒的解释。在文中，所说的“天”似乎与一个有人格的创造主上帝不发生关系，而是指一种无个性特征的力量，它那连续不断的运动维护着自然的交替和平衡。

杨光先常常因在天文学领域目空一切而受到嘲笑和被指控欺君罔上。但不管怎样，当问题涉及中国人同基督徒，或更笼统地说同西方思维模式的区别时，则还是富有洞察力的，

〔利玛窦宣称〕苍苍之天乃上帝之所役使者。或东或西，无头无腹，无手无足，未可为尊。况于下地乃众足之所踏践，污秽之所归，安有可尊之势，①是天地皆不足尊矣。如斯立论，岂非能人言之禽兽哉！夫天，万事万物万理之大宗也。理立而气具焉，气具而数生焉，数生而象形焉。天为有形之理，理为无形之天，形极而理见焉。此天之所以即理也。天函万事万物，理亦函万事万物……理之外更无可谓理，即天之外更无所谓天也……专言之则道也，分言之，以形体谓之天，以主宰谓之帝，以功用谓之鬼神，以妙用谓之神，以性情为之乾。此分合之说，未尝主于分而不言合也。专者体也，分者用也。②言分之用，而专之体自在矣。天主教之论议行为，纯乎功用，实程子〔程颢，1032—1085〕之所谓鬼神，何得擅言主宰？朱子

① 见《天主实义》。

② 重点号为作者所加。

〔朱熹〕云：‘乾元是天之性，如人之精神。’岂可谓人自是人，精神自是精神耶？观此，则天不可言自是天，帝不可言自是帝也……人举头望天，故以上帝称天焉。非天之上又有一帝也。①

中国人的立论是，脱离世界谈问题是没有意义的，人体和精神不可分离。“道”只能通过它的表现和在阴、阳交替、互补中才显示出来。圣人之为圣人，是他能够从繁复的事物中推导出一条统一的原理。王夫之（1619—1692）写道：

“顺而言之〔从上往下说〕，则唯天有道，以道成性，性发知道。逆而推之，则以心尽心，以性合道，以道事天。②

黎遂球（1602—1647）在一封与友人讨论“理”和“性”的书函中这样写道：

乃近日天主之说，不知者以为近于儒，而实大谬。此仍不可不辨。夫儒者之所谓天，从历象推之，从人伦、物理观之，而知其有一定之宰耳。此岂谓有一人焉，如所谓天主者，以上主此天哉？古之生为圣贤，没为明神者固多。如五帝之神皆人，郊禘之配皆祖，然终不可谓天主之主。乃西国之人为之。当未有此人，天何所主耶？故既明儒者之所谓天，函宜辨西学之所为天主，不然于此可诬将敬天之意皆为惑乱。③

① 杨光先：《辟邪论》。

② 王夫之：《张子正蒙注》，见《船山遗书》子部。

③ 黎遂球：《与友人论穷理尽性书》，见《莲须阁集》第13卷。

一本驳斥基督教的书的作者公然抨击传教士使天主与典籍中的“上帝”拟同的手法。他声称这种拟同是对中国人的观念的彻头彻尾的曲解。他解释，儒教理解天有三层不同的意思并同时表现为：

无边的、发光的苍穹；天是赏善罚恶的本源。“他们只知道这一点。而且，对我们来说，天象治理世间的君主一样只有一种组织的力量。他们说创造是一种莫大的错误”；天是万物的本源，它是理和气的结合，同时是体和用的结合，它是自然的行动和反应。^①

对邹维琰来说（他死于1635年），野蛮人把天主等同于中国人的上帝纯粹是愚弄中国人的诡计。他写道：

海外极西之国，有夷人利玛窦号西泰者，万历〔1573—1620〕初年偕徒四、五人流入中国，著《天学实义》等书，自标天主教。梓以传世。其词意险怪，首尾矛盾，似深而实浅，似文而实陋，徒以利口喋喋，妄自尊大……谬以天主合经书之上帝。夫既明知上帝屡见于六经，郊社所以祀上帝，则至尊上帝可见矣。昔者大儒〔朱熹〕释帝为天之主宰，盖帝即天，天即帝，故尊天即尊帝也。何云上天未可为尊，并讳上帝之号而改为天主之号乎？始曰天主是理，继曰天主是神，终托汉时西国之凶夫耶稣。^②

1623年，王祁原解释说，天的两个方面，即形而下和形而

① 《天学再证》第930—934页。

② 邹维琰：《辟邪管见录》。邹维琰1607年举进士，晚年在福建省任御史职。此书很可能是在福建期间写的，因为《破邪集》主要收集了自1630—1640年间在福建出现的反基督教作品。

上，就象一个人既有外部又有内部，有身体和精神，有个人气质（“命”）和天性（“性”）。而这些人竟敢说我们的概念有缺点，真是荒谬之极！①

可见的天与作为万物之理的天的不可分割性，以及体、用概念间的关联，对中国人来说就象基督徒区分创造主与被造物一样，带有根本性的意义。

黄贞是又一个公然抨击传教士故意混淆这两类概念的人。他写道：

其最受朱紫疑似者，莫若上帝，天命与天之五字，狡夷以为甚得计者在此。吾国吠声之夫与贪货之流，起而和之，各省皆有其羽翼。吠者无目者也，见声不见人也。贪者丧心者也，见金不见人也。……计自利妖首难以至今日，五十余年，吾儒豪杰之士，未闻有为《孟子》之辨者，忠孝节义之像，日受其斩，天道德性之宗，渐以不明，诚可为痛哭流涕者矣。圣贤知天事天，夷不可混说。子曰：“五十而知天命”。知天莫若夫子矣，然其垂教大旨，惟有德性心学，尽吾至诚无息之道而已矣。初不教人衰事帝天，盖天之所以为天于穆不已之诚也，天即理也、道也、心也、性也。此道最灵而有权柄。……是以吾儒惟有存心养性，即事天也，惟有悔过忤善，即祷天也。苟舍是而别有所谓天之之说，别有所谓事之之法，非素王之旨矣。予读祷尔于上下神祇，子曰：“丘之祷久矣，未尝不了然大畅，悠然深省也。”……是吾夫子于路，未尝不并言天地也，未尝不并祷天神地祇也……是故妖夷混儒之言。

① 王祁原（音译）。

天言上帝，而绝不敢言地，不敢言祷于地祇，不敢言即吾心之道，不敢言即吾心之诚。岂非以其害于天主耶稣之说乎哉？而我华人以夷之天主耶稣，为合吾儒之经书帝天者，何异以乌空鼠即为合凤凰之音也与？①

如上文所暗示的，“天”反映在人本身。也就是说存在于每个人的天赋精神和道德意识。

一本简短的反基督教册子这样写道：

此吾儒之所谓天主也，而天下民物各具一天主也，堂堂正大，典籍昭彰，何我辈尽弃弗顾，而反听于魑魅魍魉之教？②

龙华民神父的一个对话者表述了同样的看法，尽管在措辞上不那么鄙俗：

礼部车谏铎（音译）学士曾读过利玛窦的著作，有一天问起我们是如何理解“天主”的。我们回答说，我们把他理解为一个活的、有智力的体（三位一体），无始无终，从天上创造了万物和治理着万物，就象国王在官中治理整个王国，但他嘲笑我们，说我们使用了一个极其拙劣的比喻，因为天主或上帝不是真的象一个坐在天上的活人，而只是支配和治理天的德，它存在于万物和我们自身，因此我们可以说，心同天主和上帝是同一东西。③

林启陆在1635年间写道：

① 黄贞《清颜先生辟天主教书》，《破邪集》卷三，第14a—15b页。

② 林启陆：《诛异论略》。

③ 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第86页。重点为1701年版所加。

即历代师儒亦各以“畏天命”之语，谆谆然相告诫也。且曰，天者，理也。帝者，以主宰而言也。夫天之生民，有物必有则，人能顺天理协帝则，自可以主宰万物，统制乾坤，补宇宙之缺陷，正世代之学，此吾儒之所谓天主也。而天下民物各具一天主也。堂堂正大，典籍昭彰，何我辈尽弃弗顾，而仅听于魑、魅、魍、魉三教？削越祖宗，尽抛神主，排礼法，毁典籍，滴圣水，擦圣油，崇祀十字刑枷而以碧眼高鼻者为天主乎？①

尽管17世纪的某些儒士，如高攀龙和黄宗羲，哀叹他们的同时代人丧失了“敬天”观念并谴责他们把天仅看作是可望见的天穹或抽象的理，但这并不意味着高、黄等人转向了传教士的看法，或在后者影响下相信在创造主与被造物之间存在本质的区别。实际恰好相反，他们不认为可见的天穹与神的天，体与用是可分离的。对高攀龙来说，“天”就在人自己之内，如果忘了这样的基本真理，对天理的宗教感就会削弱。他写道：

今人的所谓天，不过是在我们之上的苍苍天穹。他们不知道九天之上和九泉之下的事，从人的毛发和骨髓以至所有存在于宇宙内部和宇宙之外的东西莫不是天。是以我有善念天必知之。我有恶念天必知之……善有善报，恶有恶报。果报不爽，犹影之随形。②

其实人与宇宙是融为一体的。程颢（1032—1085）曾说：“仁者，以天地万物为一体。”③这是一句经常被人引用的箴

① 林启陆：《诛异论略》，见《敬邪集》第6卷第2a—b页。

② 参见高攀龙：《知天说》，见《高子遗书》第3卷。

③ 《二程集》第15页，中华书局，1981年。

言。他的传人谢良佐（1050—1103）写道：“人心与天地一体。①还有黄道周（1585—1646）这样说过，我的身体和我的精神从根本上不是两个性质不同的东西……天之下的每个东西都只是一体和不存在二元性。日、月、四季、鬼神、天地，皆只是一体而不存在二元性。②

按照龙华民引述的一位中国翰林的意见，“心与体二者不可辄分，而是以行动和统制形式考虑的同一体。”“上帝”不过是“天的功德”。③“体与心不是两个东西，而是从两种模态观点考虑的同一事物。”④

二、宇宙的推动力

中国人的倾向是否定自我与世界、心与体、神与宇宙间的任何对立。面对这样的理论，有些传教士作出了如下推断：依据中国的典籍，似乎可认为在一段时间里他们崇拜上帝，但后来受到佛教偶像崇拜和受到11和12世纪新儒思想家或新训诂学家无神论和唯物主义哲学的腐蚀。然西，传教士的中国同行之所以不愿严格区分自然与自然的主宰，是因为他们从来就没有想到过有这种区分，就中国人的思维来说，可感觉到的东西与理性的东西是不能分离的。任何“精神截然有别于物质”的命题是不可想象的，现象的和暂时的现实世界之外还存在一个永恒的彼岸世界的说法是不可信的。对基督徒来说，作为希腊思维模

① 《上蔡语录》中。

② 引自艾尔弗雷德·福克：《近代中国哲学史》第77页注5；112页注3，353页注5，6。汉堡，1938年。

③ 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第86，79页。

④ 同上，第72页。

式和中世纪经院哲学的继承者，相形之下这类区分就显得如此带有根本性，如此不言自明和自然，以致感觉不到它们的历史特性。传教士们在寄望于“自然的理性之光”的同时，力图告诫中国人不要犯判断上的错误。他们没有清醒地认识到，他们面临的是一种根本不同于他们自己文化的世界观和思维模式，这种思维模式同中国的道德规范、宗教态度以及社会和政治秩序有着千丝万缕的联系。中国的哲学建筑在不同于欧洲哲学的基础上。因而利玛窦在他的巨著中，几乎拿出全部的篇幅，利用种种可能的论据，来证实纯精神的实体的存在。在用他自己的语言置换中国人的概念中，他写道：“有形之天……与其神同为一活体，岂非甚可笑讶者哉。”^①

与此相似，在一本1626年间出版的《主制群证》中，汤若望神父作了这样的解释：

与即使是中国的至高无上的概念相反，基督徒的上帝在本质上截然不同于天地万物……他既非始于太极亦非来自阴阳，相反，太极和阴阳皆系他所造；他创造万物和无有不服从他统治者。^②

另一个样本是艾儒略神父，他在1639年被驱逐前曾在福建南部布道。他曾试图说明中国人他们的说法是错的。黄贞把他的宣讲概括如下：

盖彼教独标生天、生地、生人、生物者曰天主。谓其体无所不在，无所不知，无所不能，谓主赋异灵魂于人曰性，不可谓性即天，不可谓天即吾心。又谓天地如宫殿，

^① 《天主实义》第417页。

^② 引自陈守颐：《明末清初耶稣会士的儒教观及其反映》，1935年。

日月似灯笼，更不可谓天地即天主。天地也，天主也，人也，分为三物，不许合体，以吾中国万物一体之说为不是，以王阳明先生良知生天、生地、生万物皆非也，此其坏乱天下万世学脉者。①

传教士们不仅公然抨击这种混淆，而且得出了中国人是物质主义者的结论。对李明神父来说，那些新的训诂学家，即11和12世纪的新儒学思想家们：

把上帝说成似乎仅仅是自然本身，也就的说那种产生、安排、维护宇宙每一组成部分的力或自然影响力……它再不是至高的‘天帝’，公正的、全能的，群神之首和万物的仲裁者；在他们的著作中人们见到的只是精心泡制的无神论和所有宗教崇拜的异化。②

同时他还猛烈抨击：

部分儒士，可以说只是在口头上赞美上帝，因为他们不断重复人们必须崇拜和服从天，而在内心远非如此，他们赋与这些辞语以邪恶的意义，它毁损上帝和窒息宗教感情。③

另一些传教士甚至走得更远，否定中国人曾知道有上帝。龙华民写道：“他们秘而不宣的哲学是纯物质主义。”④在他的论著的第十部分有这样的标题：“中国人从不知道任何截然不

① 霞译去惑居士黄贞：《请颜先生辟天主教书》，《破邪集》卷三，第86页。

② 李明：《中华现势续录》第2卷第181页。

③ 李明：《中华现势续录》第2卷第183页。

④ 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第58页。

同于物质的精神实体……”1607年应召去北京的熊三拔神父也抱有同一看法。他写道：“按照他们的哲学原理，中国人从不知道任何截然不同于物质的精神实体……因而他们也从不知道有上帝、天使或理性灵魂。”^①1636至1677年在华的耶稣会士何大化神父（Antonie de Gouvea）在他的《中国的君主政体》中写道：

中国人对创世毫无所知，不相信灵魂永存，分不清人的灵魂和动物的灵魂，除了想象后者要迟钝些和前者精明些；他们不承认天使或单纯的圣灵，只承认物质的和肉身的……他们不承认天国或地狱，不承认来世的惩和赏，因为他们相信一切都会灭绝，他们对任何东西既不恐惧也不抱希望。^②

方济各会士利安当报导说，向天的主宰献祭，也就是说皇帝向天献祭，“实质上是向物质的宇宙原理祝辞并构成了一种无条件的和名副其实的偶像崇拜。”^③

然而，在同一意义上，根据中国人的观点，真正物质主义者是传教士们，因为他们排斥了宇宙的不可见的力量，把宇宙说成由外部指导的没有理性的东西，看不到一切生物所具有的本能。黄问道追问：

指天地为不灵，日月星辰为顽物，山川社稷为邪魔，祖宗考妣为不必祭，有是理乎？^④

① 龙华民：《论中国宗教的若干问题》序。

② 引自利安当：《论在华教团的若干重大问题》第76页。

③ 利安当：《论在华教团的若干重大问题》第61页。

④ 黄问道：《辟邪解》，见《破邪集》第5卷第20b页。

杨光先在指谪传教士有关创世和耶稣降生之说后大声疾呼：

荒唐不诞亦至此哉！夫天，二气之所结撰而成，非有所造而成者也。子曰：天何言哉？四时行焉，百物生焉。^①时行而物生，二气之良能也。天设为天主之所造，则天也块然无知之物矣，焉能生万有哉？天主虽神，实二气中之一气，以二气中之一气而谓能造生万有之二气，于理通乎？^②

简言之，鬼、神不过是更为精巧和微妙的气的形态，这种充塞于宇宙的气，通过它两个相反相成的阴、阳模态的居间作用，成了世界万物的始原。

如果象传教士那样，对物神崇拜、偶像崇拜或物质主义只发一通宏论，那么要想对中国人的观念作出鞭辟入里的分析以至挖出它的根子还相差太远。

中国人相信宇宙本身具有它自己的机理和创造能力，因而他们始终坚持某种从学者理性观点来看是完全站不住脚的论点，即“物质”本身是有灵性的，显然，这不是就我们通常所理解的一种自觉的和反映论的智能而言，而是指一种天然的灵性，它使阴、阳聚合从而产生出无穷的组合。^③这也是利玛窦在《天主实义》中所批驳的基本智能形式。书中的一位文人曾说到，理的运作产生阴、阳，这是由一种“自然之灵”在起作用。

① 《论语·阳货》。

② 杨光先：《辟邪论》。

③ 中国人概念中的这种返真归朴的思潮可以在意大利文艺复兴时期的柏拉图主义和特别是在康帕内拉（1568—1639）著作中找到。在康伯内拉的《太阳城》中，认为行星以至整个宇宙都是有灵性的。

用。但对利玛窦来说，低序位的东西不可能产生高序位的东西。上帝是完美的圣灵，他能创造世界；而理，他认为只是一种属性，不是一种实体，它不能创造世界。^①

夷人想使创造者与创造物分离，使主体与行为客体分离，使能动的精神与没有理性的物质分离。但这不合乎宇宙实际运作的模式。黄贞写道：

故曰，天地之道，可一言而尽也，其为物不二。夫岂天主耶稣之所得而主宰，所得而七日造成乎？即此是物之道，万物皆从此诚而生……夫岂天主耶稣之所生物乎？^②

换言之，对他们来说在自然机制中含有太多的自发性，以致完全不需要有一种匠心独运的意志的干预。

黄贞认为，“道”贯穿于世上的每一个事物。它给圣人、贤人、芸芸众生以至求生的动物以灵感。他写道：

两间之水流花开，总属此理之流行……然及门弟子犹不可得而闻，况妖夷辈今日可得闻此哉？……如何曰利妖指天主降生为耶稣，耶稣复返为天主，地狱天堂有几重，始为知天乎哉？^③

为了向中国人表明他们的概念是多么荒唐和使他们能归向真实的宗教，传教士在论争中借用了亚里士多德哲学中静的概念：关于形式、物质、精神、实体、偶然性等。这些概念也是他们在试图了解中国的哲学传统时已铭记在心的。但既然在中国人的想象中宇宙是一个连续不断的发展过程，那种会使存在

① 《天主实义》第411—412页。

② 黄贞：《尊儒亟愧》，见《破邪集》第3卷第17b页。

③ 黄贞：《尊儒亟愧》，见《破邪集》第3卷第18a—19a页。

与现象形成对立的概念对他们来说就是异己的，他们只认可动态概念。

龙华民在试图解释他们所理解的“理”的概念时写道：

按他们的意思，理就是上帝、实体和事物的存在，因为他们相信有一种实体是无穷的、永恒的、非创造的、不受腐蚀的，同时是无始无终的。它不仅是天、地以及其他有形事物的物理原理，而且是德行、习俗以及其他精神东西的道德原理。^①

同时他告诫不能把这样的概念比作“上帝”的概念：

我完全能想象，有些人可能认为这种‘理’或‘太极’就是我们的‘上帝’，因为他们所说的理的品质和完美性只有我们的上帝才有。要注意不要让自己受这种包藏祸心的似是而非的描述所迷惑。如果你们能深入到问题的根子，你们就可看出这个理不是别的，而只是基本物质。^②

与此形成对照的是，通过龙华民著作研究了中国人的观念的莱布尼兹，否定了“理”可能是基本物质的说法。他写道：

“我看不出，中国人怎么可能从基本物质（按我们哲学家的描述，它是一种没有控制和形式的纯钝性东西）得出所有组织和形式本源的结论。”他还写道：“人们首先应该思考他们的‘理’或规则，它是第一个行动者和其他事物的前提，因而我相信它相当于我们的上帝。”^③

① 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第74页。

② 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第78页。

③ 莱布尼兹致M·德雷蒙论中国哲学信，见杜当编：《莱布尼兹全集》第4卷第12页。

但不存在可接受的答案：中国人的概念不可能等同于基本物质，因为它不是“没有控制和形式的纯钝性东西。”但也不是我们上帝的等价物，因为它不具有理解力和在无反映情况下“单凭它自己的癖好和通过一种自然的秩序”^①行动。

汉语“理”字，原指空间组织，^②后具有非来自外部强加而自然内部固有的自然秩序的意义，如在树干中可辨析的年轮，玉石纹理及叶脉等。这是一种在宇宙和万物中固有的发展原理概念。值得提出的是，16世纪最有影响的哲学家王阳明，在研究朱熹思想中，为深入了解竹子的发展原理而连续数天坐在竹子面前冥思默想以致病倒。^③有人提出，如果用现代科学作比拟，“理”应译为“程序”^④，但这种看法显然是直观的而不是科学的。理的概念同“气”的概念是不可分离的。理不尽然是非精神即物质的问题，而是可以随便指哪一种。“气”是宇宙的能，是非创造的和无所不在的，它充塞于空间，在这种状态下它是不可见的（“无”），而通过凝聚并赋有形体（“有”）时就成为可见的。“气”天性活跃和由于阴、阳二气的分、合，经常处于演化状态。它的行为方式可归结为“形聚为物，形溃反原”。不可见的力量和鬼神，以及人类智能都不过是宇宙能的妙用形式，而可见的形体是通过宇宙能的累积而产生的块然之物。^⑤

利玛窦曾把“无”和“有”解释为存在和不存在，相比之

① 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第77页。

② 参见P·德米埃瓦：《汉学研究选集》，1973年。

③ 方豪《中国天主教史人物传》。

④ 山口久胜（Yamaguchi Hisakazu）的建议，见《东方学》1979年1月号，第49页。

⑤ 参见张载：《正蒙》。

下，龙华民由于对中国人的概念进行过调查而了解得更深一点，他知道实际上这两个名词是指一般实体可能具有的两个方面。他解释“有”具有坚固性，“无”既看不到也触觉不到，它非常单纯，非常纯洁，非常微妙，就象基督徒所想象的精神实体那样，但它又不是精神实体。

因为（1）它不能独立存在，它被假定为“气”的一个方面；（2）它是物质的偶发事件的依托和由此构成所有事物的存在；它既是事物的存在又是事物的实体；（3）所有古今哲学家和特别是孔子都把精神的東西称作“气”，当孔子在回答何谓鬼神的问题时，他问弟子们解释鬼神不过是“气”。①

龙华民还这样写道：

中国人对一种能从无而产生某些东西的无穷力量毫无所知。他们只知道存在一个无边无垠的宇宙，它是太极或气之源；气把宇宙物质包含其中，通过时作时息，呈现出各种不同品质和偶发事件并从而成为事物的直接内容。②

至于李明神父，他是这样认为的：

他们在“自然”中所看到的只是“自然”本身，把自然解释成动与静的原理。③他们说，使宇宙万物变的有序和作为所有变化的原因的正是杰出的理。④

世界的外部不存在理，离开形成没有永恒的存在。魏源

① 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第48页。

② 同上，第47页。

③ 指“阴”与“阳”的非活动性和活动性。

④ 李明：《中华现势续录》第3卷再版序。

(1794—1857) 写道：

天左旋，日月五星右转，一经一纬而成文，故人之目右明，手右强，人之发与蛛之网、螺之纹、瓜之蔓，无不右旋而成章，唯不顺天，乃所以为大顺也。①

宇宙的有序完全归功于“阴”和“阳”的交替和结合。因此既没有永远不变的实在，也没有任何如传教士所说的天主或不朽的灵魂。对此，许大受作了如下表述：

曰：“我信尝生。”甚哉，其不知生义也。夫儒曰：“生生。”此据吾性之流行偏漏，如环无端者言之也。佛曰：“无生。”此据吾性之离过绝非，如空无迹者言之也。老氏明知天地不能长且久，而于根深固蒂下，着有长生二字，正借长生以见不如尝无尝有妙窍，而欲人悟入耳。今彼邪说乃改长生为尝生，夫生者起也，起可尝乎？②

最终，中国人批评基督教义中成为问题的东西，正是从希腊人以来一直在西方思想方式中起着重大作用的心理范畴和对当类型：存在和形成，概念的和可感知的，精神的和肉体的。所有这一切难道不意味着中国人的思想方式正好完全是另一种类型，具有它自己的特殊的发育动作和它自己的民族独创性？

三、创 世

传教士们以驳斥中国人的两个错误为己任：（1）天地万

① 《魏源集》上册第10页，中华书局，1983年。

② 许大受：《圣朝佐辟》，见《破邪集》第4卷第25a页。

物是一种无所不在的、非创造的“气”的产物和（2）世上所有的存在物，就象宇宙本身一样是自然的和自发的机理产物。艾儒略神父在其题名为《万物真源》的汉语著作中对此作了如下表述：“天和地不可能靠它们自己创造出人类和其他存在物。气不可能靠它自己使天与地分离。”①

这类荒唐的概念早就不该在传教士的逻辑论证面前负隅顽抗。传教士们深信自己有压倒一切的论据，足以证明存在着造物主上帝：因为没有哪种东西能创造自己，每个作品蕴含着作品制作者，“楼台房屋不能自起，恒成于工匠之手，知此则识天地不能自成，定有所为。”②所有传教士们所写的中文著作都莫不诉诸此种论据并加以引伸。总之，世界及其所有存在物的有序和完美是有一位创造主上帝存在的明证。但说也奇怪，这个论据不但没有说服中国人，而且似乎成了笑柄。龙华民神父写道：

当我们按我们的理解方式告诉他们上帝〔天的主宰〕是世界的创造者时，他们就发笑和嘲弄我们，因为按照他们的教旨，认为上帝就是天本身，或者是天的德性和力量，从而他不可能先于天存在，而只可能与天并存或后于天存在。如果我们想据理力争，按我们自己方式证明建筑师先于他所造的房子存在，他们就会打断我们，用一句话来堵住我们的嘴：“行了，既然你们的上帝〔God〕就是我们的上帝〔天的主宰〕，你们就无需解释他是什么样的，我们对上帝要知道得比你们清楚。”③

① 参见徐宗泽：《提要》第173页。天与地的分离是对宇宙形成的一种传统表述方法。

② 《天主实义》第384页。

③ 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第20页。

建造房屋是干苦力者的工作，岂是那种统率宇宙造化之功的力量所屑为之的：

其言曰：凡物不能自成，必须外为者以成之。楼台房屋不能自成，成于工匠之手。天主之成天地，孰命之耶？工匠成房屋不能为房屋主。彼成天地者，又乌能为天地主乎。①

因而许大受说，怎么能把天贬低到与工人相提并论，和无端地认为后者创造了男女。用人类建筑工人的活动来论证宇宙和天地万物的有序是幼稚可笑的：

他们的书中也说天地和神灵都是天主在六昼夜间从一无所有中创造的。因此他们的天主必定不如‘乾元’，‘乾元’神速的运作非目所能测，而他在六昼夜后已然疲惫不堪。②

为了证明存在创造主上帝，利玛窦在《天主实义》中曾诉诸亚里士多德的四因说，说明上帝是至高无上的、质料的和最终的原因。③但有一本敢视基督教主题的对话体作品，书中一个归信者试图用亚里士多德的四因说说服对手却拿不出什么证明。那位中国基督徒说，每种事物都有质料因、形式因、动力因和目的因。如果没有天主指挥宇宙，天地万物何由形成？

作者回答：

① 《天学再证》第926—927页。

② 同上，第936页。

③ 《天主实义》第390页。

“阴阳细缊，万物化生，问孰主宰而隆施是？虽神圣不得而知也。故强名太极。玛竇谓天主以七日创成世界，则已属情识著能所矣。造化枢极当不其然。”客哑而笑曰：

“太极虚理，泰西判为依赖之品，不能自立，①何以创制天地而化生万物耶？”东序居士曰：“玛竇历引上帝以证天主，皆属附会影响，其实不知天，不知上帝，又安知太极？夫太极为理之宗，不得单言理，为气之元。不得单言气，推之无始而能始物。引之无经而能终物者也。玛竇管窥蠡测，乃云‘虚空中理不免于偃蹇’，又云‘始何不动而生物，后谁激之使动’？②又‘云今有车理何不生一乘车？’③种种浅陋智能，嗤之。即以此还诘天主，玛竇亦作何解？”④

这里，古希腊哲学传统与中国哲学传统间的差别昭然若揭。按照亚里士多德的理论，所有事物趋于静止状态是正常的，而对中国人来说，宇宙的精神动力是基本的假定。太极或太始浑沌清虚之气，本身含有派生天地万物的理。利玛竇不能理解中国人的概念怎么会是动态的概念。对他来说，宇宙之源（太极）是一个抽象概念；“理”相当于柏拉图的理念eidos。

黄问道攻击那种世界可以由一个有人格的神创造的说法，在他看来，这种概念似乎同中国历来的自发组织和自然动力概念相矛盾。他写道：

今阅客之书〔传教士著作〕，大率以天主为宗旨，以七克为条件，以悔过邀福为祈祷，以天堂地狱为究竟。夫

① 《天主实义》第413页。

② 同上，第408页。

③ 同上，第409页。

④ 陈侯光：《辨学刍言》，见《破邪集》第5卷第6a—7a页。

《道德经》有言：“有物混成，先天地生，吾不知其名，强名之曰道”。儒者犹以为其说属玄而不必道。悉至天之上复加一主，有形有象，有谋有为，或隐于上清，或降于人世，或受罪而遭谗，或返魄而上升。”①

中国人否定的是基督教关于创世的自觉意志论。这种概念上的对立甚至可见诸于传教士自己的评论。利玛窦写道：“如果最后他们终于理解太极是本体的、智力的和无限的原理，我们将同意称它为上帝而不是别的。”②而龙华民在论及天理时这样说：

万物之所以井井有序，并具有符合本身特殊状态的重量和尺度，正是通过它的运作，但它不具有智能和反映，它的运作单是凭借它自己的德和自然秩序。③

实际上，中国经典就是这样说的，天的行动是“无心”和无偏祖的；也就是没有利己主义的。天的尊严和崇高源出于此。它的行动完全是自发的和非个人的。从中国人的理论观点看，这是一种超等的智能形态，但传教士们否定这一点，他们认为意志、反映和智能是紧密相关的。

利玛窦曾试图驳斥关于太极的理论，在其《天主实义》中写过：“但闻古先君子敬慕于天地之上帝，未闻有尊奉太极者，如太极为上帝万物之祖，古圣何隐其说？”④对此，许大

① 黄问道：《辟邪集》，见《破邪集》第5卷第19a—20b页。

② 此信现保存在罗马 Casanatense 图书馆，手稿NO.2136，见德礼贤：《利玛窦全集》第2卷第297—298页注。

③ 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第77页。

④ 《天主实义》第404页。

受反唇相讥：

嗟嗟甚矣，夷人之敢于非圣，而刻其书者之敢背先师也！盖“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，然后化生万物。”此乃画前原易，夷辈此言，如生盲人。^①

对利玛窦来说，中国人的概念是如此怪异，而且他不能想象世界是一种演化过程的产物，他贸然宣称：“吾视夫无极而太极之图，不过取奇偶之像。”^②于是又遭到一位作者的批驳。

其言曰：“太极之说，不过理气二字，未尝言其有灵知觉明也。既无灵觉，何以主宰万化？”徵曰：“孔子不言‘易’有太极是生两仪乎？夫‘易’即灵明知觉之本性也。故无思，无为，寂然不动，感而遂通，然正不必以此主宰万化，若万化定有主宰，则但化善而不化恶，但化乐而不化苦。”^③

基督徒的上帝是一个时而发怒时而仁慈的有人格的上帝，他创造了世界并管理和干预个人生活细节，而且他还有一段有具体地点、时间的道成肉身的历史，这种概念与中国人认为天是无个性的、是同自然的秩序和自然的无限化育能力相一致的看法是背道而驰的。中国人认为，宇宙的功能本身含有某种神圣的力量，但它是宇宙所固有的。不存在超越宇宙的生物和真

① 许大受：《圣朝佐辟》，见《破邪集》第4卷第14a—b页。

② 《天主实义》第405页。

③ 《天学再证》第945—946页。

理。

许大受认为基督徒的创世说是让一个人从外部来创造世界万物，而中国人的宇宙生化概念则是一种无偏袒和自发的非创造的创造。^①

中国士大夫与传教士间的分歧不单纯是导源于后者宣扬一个造物主上帝，而前者想象宇宙是受一种即使在日用事物中也能看到的内在的理的统驭。它还出于他们截然不同的宇宙论概念。传教士所学的是存在一个一次并全部造物出来和有时、空界限的静态世界假说，这同他们关于存在一个造物主上帝的理论是相配的。另一方面，中国人相信世界是一种无边无涯和无穷竭的演化过程的产物。许大受写道：

彼夷则谓天地只若干重，四方只几何几……譬如太虚中而强设一断垣圯壁，以柴障之，太虚宁受耶？……最恶人思甚谓此世界亘古至今只辟得七千年，前此更无世界等谬说……是有今不许有昨矣……^②

这位按传教士所说无论从智慧或能力都高于中国所有圣人、和佛陀的天主，不仅得花六天六夜的劳动来创造世界——这表明他的能力是多么有限——而且他没有能力填满太空，因为如果按传教士的天文理论，他在亚里士多德的九重天外部还留了一半。^③

此外，这些野蛮人对世界的想象是颇为可笑的。

又谓十二重天，如弹丸，尝著天主膝上。不知天主之

① 《圣朝佐辟》，原文为：“造化以不造造，邪说以造不造，不造造者，公造也，自造也。”《破邪集》第4卷第14a页。

② 同上，第23a—24a页。

③ 《圣朝佐辟》，见《破邪集》第4卷第24b页。

身，又著在何处。又言人民所居之土，浮于水面，更属最小，天主慈悲，为人仅留此不尽漂没之丸泥，以使人庐耳……此其言无稽且无理。①

中国人为传教士所说的创世年代如此迫近而感到震惊是很自然的，因为他们习惯于把宇宙的演化看作是一个遥远漫长的过程。8世纪初，释一行曾依据数学逻辑推算出现在的宇宙发端于约九千七百万年前。②同样，中国人把传教士关于世界末日和最后审判的说教看作无稽之谈也是极为自然的。黄贞在致御史颜茂猷的信中对这种说教的描述。相对忠实地反映了艾儒略神父的话：

至天地将坏时，天主现身空中，无数天神围绕，乃自上古以来，一切死者，皆悉还魂再生，一一审判，善者现成肉身，归天堂，恶者现成肉身，归地狱，永永无转变，此际虽有天不能运转而日月无光，虽有地不能生发而草木俱灭……此其妄诞邪谬之甚。③

世俗的天国和亚当的堕落，这样的故事与中国人对工艺美术及人类秩序是个渐进发展过程的想法是矛盾的。陈候光写道：

且洪荒以渐而平，民始得所，亦未闻初极乐，而后反苦

① 同上，第37b—38a页。

② 李约瑟：《中国的科学和文明》第3卷第119—120页。

③ 黄贞：《清颜壮其先生辟天主教书》，见《破邪集》第3卷第9a—10b页。

者也。立言先自矫乱，欲中华士昧心以相从。①

四、佛徒的批判

耶稣偷偷地研究佛教，但他参不透它的奥妙。

——引自《神的毁灭》

传教士认为佛教不过是一种庸俗的偶像崇拜，他们也就不愿花什么精力去了解那种认为是受魔鬼唆使的教义。利玛窦在答复淳虞熙劝其在未读佛教经文之前不要攻击佛教的来信时说道：“自入华以来，我只知道有尧、舜、周公和孔子（也就是说儒教传统），现在我不想改变初衷。”②传教士们常常宣称他们不想同佛教僧侣打交道或接触。金尼阁写道：“我们的神父应尽可能避免同这些可鄙之徒为伍。”③对他们来说，佛教可概括为对偶像的盲目崇拜和对灵魂转生的迷信。但谈到在佛教信徒中的肖像和偶像崇拜，充其量不过是象欧洲基督徒中的圣像崇拜，而唯有“转生”一词则极为不恰当，一方面它表示同一灵魂可逐次投生为一系列不同的人或动物，另一方面佛教又否定个体的实际存在和任何有关永恒灵魂的概念。佛教徒所持的是nirātman或自我非实在的理论，按照这个理论，生物只不过是昙花一现的聚集体。Samsāra译成汉语“轮回”是非常贴切的，它给人一种生死循环的概念。但利玛窦的知识和他同伴的知识只止于毕达哥拉斯，并且认为毕达哥拉斯的一套说法曾由希腊传到印度并经印度传到中国和日本。

① 陈侯光：《辨学台言》，见《破邪集》第5卷第6a页。

② 《辨学遗牍》。

③ 史文森：《基督教远征史》第489页。

事实上，传教士完全没有注意到隐匿在他们所认为的纯迷信背后的佛教哲学基础，那种同基督教截然不同的假设。

在《天主实义》第二章内，利玛窦曾嘲笑佛教徒从空无所有中出现生物的说法，和指谪他们奉虚无为至论。^①他解释说，虚无是绝对存在的对语。所以，无论自然或物体，生物或物质，都不可能从佛教徒所说的“空”或道教徒所称的“无”中形成。^②

但佛教所说的东西只是指现象世界的虚幻，和存在着一种凌驾于或超越于一切约束条件和与生俱来的绝对，一切众生在其灵魂深处都有的一种佛陀的本性。佛陀是“觉者”，他第一个悟出“惑”和“业”是众生迷恋于幻觉和不能解脱生死之苦的根本原因。通过感官认知的世界既非源自存在也非源自虚无：它是一种纯粹的幻想（māyā，“谄”）和实质上不存在。它是空（Sūnya）。至于道教的无所不包的道，它相似于佛教的绝对，因为它存在于所有特性的“无”。^③

一个人只有处于一种静寂状态，在所有区别消失时，他才能达到佛教所设想的绝对。

从基督教和佛教的造像来看就很能说明问题，它们显示了这两个宗教的根本对立。基督教的圣徒往往举目向天；而佛则往往双目微合作端坐状，他们的目光向内凝视着自己，他们的面部透着一种淡淡的微笑；两种形象传递着两种不同的思想和感情境界。对基督徒来说，唯一的真理、唯一的存在、唯一的幸福只有在现实世界的外部，在上帝的王国才能找到。对佛教

① 参见黑格尔：《历史哲学讲演录》。

② 《天主实义》第401页。

③ 参见《破邪集》第8卷第28页。

徒来说，“绝对”不是存在于哪个地方而恰恰就在我们自己身上。基督徒的神迷，是一个力求与上帝相结合的灵魂与囚禁它的肉体之间的搏斗，而佛教徒的神迷，则是一种自我与绝对间的所有差别已荡然无存的静寂境界。佛教宣扬，每个人都是一个还没有被他自己认识的佛陀，“绝对”构成我们的本性。基督徒所以把佛教看作邪恶的异端原因就在于此，因为这样一来人人似乎都可以成为上帝。其实佛教的观点本身也是有矛盾的，因为个人内部的“绝对”的实现与坚称自我或灵魂纯属是幻象恰恰是不相容的。

许多20世纪的作者曾重点分析了佛教徒与基督徒间的概念差异。马骚·阿贝写道：“对佛教徒来说，一个有人格的上帝概念是对基督教的领会中最艰苦的问题。”^①同样，一位泰国佛徒写道：

按佛教的宗教语言，上帝既不是一个人或一个神，也不是肉体或肉体与神。它纯粹是非个人的、没有自我的自然。它既没有属性也没有形态或尺度……它不具有能加以界定的任何特征。

现在，“基督徒的这个上帝，他创造了世界，具有人的特征、感情和思想。”^②一个真实的“上帝”，一种非人类所能形容的神秘力量，可能因创造可见的世界而降低自己的身份。^③

而且，尽管在基督徒看来，世界是个独一无二的和真正的

① 马骚·阿贝：《答有关基督教和佛教的辩论》，载《日本的宗教》第4卷第2期（1966）第56页。

② 参见：《基督教和佛教》第80页，曼谷，1967年。

③ 同上，第83页。

创造物，但佛教徒认为这值得大惊小怪和不是真实的，它不过是三千大千世界中的一员。^①

佛教中世界的无限多重性，是佛教僧侣和信徒用来反驳基督徒创世说的论据，唐僧通容对宇宙的描述甚至可被现代天文学家所接受，因为星球确实有形成和消亡过程，他这样解释：

又据实约久尝而论，则虚空无终始，而世界亦无终始，众生亦无终始；并及天地鬼神，草木鸟兽悉无终始。覓其终始起伏了不可得，以显虚空世界一切众生及天地鬼神草木鸟兽，同时同际，无分前后，永久常存，正我佛说随一切众生差别之性，故有成住坏空之劫不同，至于纤悉之物皆具此劫。又据理推之，世界有多多无尽，则此世界成而彼世界坏，彼世界住而此世界空，非此世界坏而彼一切世界悉皆坏之也……譬如一州城市，自有方隅，据方隅中，俱有屋宅，毋论一隅屋遭回禄，一回禄后则屋又仍依始造。一州县中城市屋宇，望之俨然，无有毁者及不毁者……以明天地万物无始无终也。^②

通容还批评利玛窦穷极无聊地对宇宙及其创造物、进行演绎和计算，使用的只不过是一些东拉西扯的思想或间接证据。他说，这就是利玛窦对那些含糊的和无法使人理解的概念不能自圆其说，以及错误地相信有一个能创造宇宙万物的无始无终的天主原因。

不存在什么创造物，因为总是已经有了物，心中才有物。对任何想要弄清这一点的人来说，感觉得到的世界和绝对世界

① C.G. 常：《佛教的圆融教义：华严宗的哲学》第14页，伦敦，1981年。

② 释通容《原道辟邪说》，《破邪集》卷八，第6a—7b页

只是一个。

在佛僧中第一个对利玛窦的攻击作出反应的是祜宏大师。他以佛教宇宙论作为论据来批判传教士的看法：

一老宿言：“有异域人，为天主教者，予何不辨？”予以为教人敬天，善事也，奚辨焉？老宿曰：“彼欲以此移风易俗，兼之毁佛谤法，贤士良友多信奉，故也。”因出其书示予，乃略辨一二。彼虽崇事天主，而天之说实所未谕。按经以证，彼所称天主者，忉利天王^①一四天下三十三天之主也。此一四天下，从一数之而至于千，名小千世界，则有千天主矣。又从一小千数之而复至于千，名中千世界，则有百万天主矣。又从中千数之而复至于千，名大千世界，则有万亿天主矣。统此三千大千世界者，大梵天王是也。彼所称最尊无上之天主，梵天视之，略似周天子视千八百诸侯也。彼所知音，万亿天主中之一耳。余欲界诸天，皆所未知也。又上而色界诸天，又上而无色界诸天，皆所未知也。又言天主者无形无色无声，则所谓天者理而已矣，何以御臣民，施政令，行赏罚乎？彼虽聪慧，未读佛经，何怪乎立言之舛也！

还应该补充的是，按佛教所说每个神，即使是至高神也必然不如佛陀，因为诸神仍然要经过轮回和接受考验。转生为神是六种轮回转生趋向：神（天）、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生六道之一。只有佛陀可以摆脱制约和生死轮回。

^① 梵语 deva（提婆），汉语译称为“天”。祜宏把天主理解为诸天主，即梵语 Sakra Devendra（帝释），为忉利天（三十三）之主。

^② 祜宏：《竹窗三笔·天说》，见《破邪集》第7卷第1a—2a页。

佛僧圆悟在黄贞敦促他谴责传教士的教义时曾说，这些人仗天主之名来反对佛教，其实他们对佛教毫无所知。因而他认为没有必要驳斥他们。但不管怎样，当他看到这些人宣称他们要攻击的就是佛教和抨击佛徒拯救众生的誓愿（发心）时，他终于决定回击。

圆悟把传教士的信念看作是对邪说入魔的典型例子。事实真相是：

故执天主为天主，佛为佛，众生为众生……故有人我彼此是非之相，此乃彼之病根……苟彼不自执为天主，则自然不执佛为佛，不执一切众生为众生，方始识我佛之旨，亦识度尽众生之义。今彼以妄想执著而欲辟佛，是则自暴自弃，自辟自矣。经云外道聪明无智慧。①

在回答利玛窦指责佛教的基础不过是虚无这一点上，圆悟引证了洪武皇帝为心经（Hridayasūtra）所作的序，其中明朝奠基人解释佛教并不是空，所谓空是指现世的现象：一旦现象的虚幻性消灭，所余的就是基本本质，也就是佛陀的本性。圆悟接着说：

但迷之则生死始，悟之则轮回息。使天主苟不自悟，则亦浮沉三界②之人耳，焉能以灵魂与人哉？……范君不务本实，徒羡虚名，执妄想之空相，而甘心于天主天堂之乐。③

对佛教来说，可感觉的世界的一切存在究其本身都是空虚

① 圆悟：《辨天初说》，见《破邪集》第7卷第12a—b页。

② 欲界（Kāmadhātu）、色界（rūpadhātu）、无色界（arāpyadhātu）

③ 圆悟：《辨天说》，见《破邪集》第7卷第20a—21b，24a—25b页。

的，因为它们不是持久的，是苟合的，从而也是要分解的和引起痛苦的。唯一不是苟合的真实是绝对，这是佛陀通过超越相对历尽无数宇宙周期才达到的境界。涅槃（Nirvāṇa）是人们与绝对处于交融状态的毁灭。此时，人们可脱离因依恋相对的东西而造致的痛苦的生死轮回。他们被永远解脱了。基督徒在不断实现这一方面还相去甚远。他们相信自我真实性和可感觉的世界的真实性，他们成了信念的牺牲品。还由于他们断言天主的存在和把他说成有意志和其他正面品质，他们在错误中越陷越深。

在通容和尚看来，天主的教义似乎正是一种建立在对相对的东西依恋基础上的旁门左道的集中表现。既然野蛮人的天主具有人格和清楚界定的品德（全能的、无所不知的和无限慈悲的），他不可能与绝对同一。而在说他是无始无终的同时，又赋予具体品质，这也是自相矛盾。基督徒的天主正如所有其他事迹一样，都是想象的虚构事物，因为每样东西心中都早有定见：植物、动物、天、地。所有这些通过胡思乱想成了荣耀的客体。但如果这样的整理和这些荣耀能予以去除，那就是道（绝对）。整个现象世界也就与绝对相结合，绝对是无始无终的。对于想要参透这个世界的虚幻性质，这个我们自己心理活动的产物的人来说，“可感知的”和绝对只是一个和同一个东西。^①

杭州的普润和尚是又一个把天主教义看作不过是异端邪说者。他这样解释：

按其始，挟技以逢好事，捏证以启信邪，既而招来丑类，朋作伪书。今举其尤，余推以类，盖彼不达唯心，全

① 参见通容：《原道辟邪说》，《破邪集》第8卷第4b—5a页。

迷一体。故执心外有法，谓万物皆生于天主。①

许大受认为夷人从佛教经文剽窃了“无始无终”的用语。但佛教的这个用语指的是绝对，是所有现象世界的真实本质，而对比之下夷人则用来暗指对相对事物的依恋。

因而存在着三种可能。或是（1）这个“无始无终”是宇宙秩序原理，如果这样，似乎没有理由何以应该突然产生天主，而即便有这么回事，那必定有一个时期他还不存在；或（2）这个“无始无终”是智慧，如果这样，它是我们的精神本体，是所有的人具有的某种东西而不可能是这些人独具的特性；或（3）这个“无始无终”源自推理知识，如果这样，它隐含有主体和客体，发生的时间和持续时间——因此他怎么能知道无始无终？

接着，谈到三位一体信条问题：

彼又进之以一性三位，非同、非异之说。未读佛书者，以为精微，殊不知此特窃法报化三身之意，而横成恶解。②

如果天主有三个灵魂，一个植物性的，一个感受性的，和一个理性的，这种混合体是同天主十全十美的说法相矛盾的。

日本背教者费边·富凯提出了相似的批评，他指出，佛陀的精神体是超越于所有区别的。③因而它要比在外国人看来具有积极品质的上帝优越。mu字（汉语为“无”），是神

① 普润：《珠左集缘起》，见《破邪集》第8卷第21a页。

② 《佐辟》第10a—b页。

③ 乔治·埃利森：《神的毁灭》第265—266页。

(Deus) ① 的信奉者所永远不能领会的字眼。如果存在智慧和美德，就存在爱与憎。如果神 (Deus) 有爱有憎，他就不值得被置于同佛教“如”那样的同一水平。同理，说神具有这样或那样品质，适足以使神变得充满缺点。主宰一切的最高权力是看不见的，听不见的，无形的，无法形容的。所有差异的产生正是来自这样的无区别。为支持这一论点，费边·富凯还引证了最著名的道教典籍老子的《道德经》：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”

人们常常强调，在遗赠给17世纪中国的宋代哲学传统中可找到佛教的影响。然而，新儒学最初曾代表对佛、道的一种反动，当时佛、老之学被认为是反社会性教条。与此成为对照的是，11世纪的思想家曾强调文人传统中的经世致用的本质。但不管怎样，他们仍未能抛弃中国传统的习惯思维模式，以致在无意中大量借用佛教的基本概念，产生了佛学与古典传统间的某种交融。佛教的绝对观和超乎理性的整个不确定性开始与中国的“道”和“理”融合一起。② 新儒学的基本命题之一是，人们的心灵绝对平静时类似于天；因此，只有在断绝所有私欲和处于自然状态时才能达到与周围环境完美适应的境界。

溯源自中国文人传统的评论，附和了佛教在驳斥基督教时（一个有人格的造物主上帝概念）所持论点：如果他就是绝对，则他应该是不确定的，无任何特性的。如果他有特定的品质和意志，则他不可能是绝对的。这种附和使人很难在释、道、儒之间划清界限，就象传教士所试图作出的那样，他们一

① 日本的耶稣会士曾借用拉丁字Deus（教皇神）作为 God（上帝）的译称。

② 参P. 德米埃瓦：《汉学研究选集》第49—54页。

直还认为自己是同完全独立的各种哲学和宗教打交道。在中国，人们对佛教了然于心而不发生误解正在于它能同文人和道家传统结合；因而，如果不是对系统化急于求成，而是将信条一个个分别处理，那么它们在中国可能比在西方更容易渗透得多。

五、道成肉身

甚至在出现道成肉身之前，中国人就发现有个问题难以接受。天主既源自希伯来人的概念，是一个有人格的，怒气冲冲却又慈悲为怀的上帝，又源自希腊人的概念，一种不朽的绝对完美的存在。这在他们看来是矛盾的。

一本对基督教论题进行驳斥的小册子作者写道：

彼大主宰，有形质耶？无形质耶？若有形质，复从何生？且未有天地时，住止何处？若无形质，则吾儒所谓太极也。太极本无极，云何有爱恶？云何要人奉事听候使令？云何能为福罚？……又天主降生为人，……未降生前居住何处？若在天堂，则是天主依天堂住，如何可说天主造成天堂？若言既造天堂，依天堂住，如人造屋，还即住屋，则未造天堂时，又依何住？若无所依，则同太极，不应太极依天堂住，福罚人间，亦不应太极降生为人。①

要求一种完美而绝对的存在具有情和欲是讲不通的。许大受写道：

然如来说有我者即非有我，而未尝判谁独卑。学道之

① 《天学初证》第914—915，917—918页。

人，若果尽理，谓之独尊可也……今按彼天主之分能分所，宛是外道，恣喜恣怒，宛是邪魔。又且赞杀诬天，侪君偶父，尚賂诲淫，谤经毁圣，又宛是九夫之有重过者，奚其尊？①

许大受还写道：“夫谓着我者可以造天，是七情在一性之先矣”，②他的观点是天理出现在情欲之前，情欲是本质不完善的产物。

传教士曾把中国神话传统中先时的洪水泛滥等同于圣经中的“洪水”（这是想堵住困难的年代问题），而且解释说这次灾难是被人类激怒的上帝发起的。同一作者写道：“又诡言：‘尧时洪水系彼〔天主〕怒喷’……至德不怒〔至善至美的上帝怎么可能发脾气〕。”③

这些夷人的天主只承认以他名义所做的善事，只有信他的人才能得救，这说明他是“着我着情，自私自利，且百千万倍于常人矣。”④

这种利己主义既同佛陀和菩萨(Bodhisattvas，菩提萨埵)的普遍怜悯，也是同中国传统中天地的绝对无偏无袒相抵触的。费边·富凯写道：

凡是闪闪发亮使人眩惑的东西，除了本身的光彩之外别无所有。伟大的德性唯知行善而从不图报。但相比之下，请听这位神[Deus]是怎么说的：“这是我的，全是我的”，

① 《佐辟》第22a—b页。

② 同上，第24a页。

③ 同上，第3a页。

④ 同上，第7a—b页。

或“这正是我期望的。”这是个有自我和充满人的狂想的神。认为把人的狂想能与天理相提并论，证明他完全无知。^①

声称天主曾向人间传达他的禁令和警告，这是一种庸俗的手法，使基督教降低到通俗的迷信水平：

孔子说过：“天何言哉？”^②孟子说过：“天不言，以行与事示之而已矣。”^③今言古时天主降下十戒，则与汉宋之封禅天书何异？惑世诬民莫此为甚。^④

罗杰·巴斯蒂德把道成肉身看作某种不容缩减的具有普遍意义的和独立于所有文化之外的东西。他写道：

天主教是建立在道成肉身教条基础上的；因此，与其说它是个会破坏现存结构〔在教士进行工作的国家内〕的问题，不如说它能向它们传播新的价值观——无疑它的价值观念使它们起变化，但这种改变将是内部进行的；至多，它是个创造一种非洲基督教或亚洲基督教的问题，正象西方基督教通过它在希腊—罗马文化中的化身已经存在一样。^⑤

但也许问题根本不是那么简单，而且根据中国的情况，我

① 乔治·埃利森：《神的毁灭》第284页。

② 《论语·阳货》。

③ 《孟子·万章》上。

④ 《天学初证》第917页。

⑤ 罗杰·巴斯蒂德：《外因与内因》，《社会学国际备忘录》第21期（1956）

们无法断定道成肉身的教条能否真正同犹太-希腊人的概念分离和是否就意味着它在超越宇宙的永恒与尘界的暂时性这两个对立面之间起着中保作用。假定这种对立是中国人所不知道的和同他们整个传统相矛盾，其必然的结果，或是基督教概念遭到严重歪曲，不然就是思维模式的改造。但不管怎样，值得注意的是，17世纪的中国基督徒在他们的著作中从未提及耶稣，而只限于对天的主宰上帝表示尊敬。

我们曾指出，传教士们通过他们经常谈论“天”和天的主宰而获得认可。这些远道而来的人还能象中国人一样表达自己的思想，他们对道德的严格要求也是适合时代潮流的。但只要这种方式仍然是一种苟全之计，皈信就毫无可能；一场大误解的局面会长此下去。由于中国人对宇宙内存在固有的理的观念已变得如此习惯，他们觉得在基督徒的天意论中没有什么令人震惊的东西。相反，很多人还因为看到外国人和他们的想法一样和宣称必需敬天而感到欢欣鼓舞。但一到需要揭示作为基督教的命根子的奥秘时，问题就来了。尽管中国的儒士自以为发现了“西儒”与自己传统有相似点而高兴，但当问题涉及“这位被钉死的耶稣”和所有在他们看来是带有魔法性的东西如洒圣水、抹油、礼拜等做法时，还是绝不苟同。

李明神父在17世纪末写道：

一些缙绅和名士常常在我讲到奥秘时就制止我。他们首先对三位一体和道成肉身就想不通。跟犹太人一样，在他们看来，一个脆弱的上帝，一个垂死的上帝的概念是令人反感的和近乎疯傻的。①说存在一个永恒的主宰，无限

① 但同样，中国人也拒绝接受犹太人关于一个有人格的具有情欲的上帝概念。

公正和威力无穷的上帝，则似乎并不那么使他们激动，而我所提供的现身明证常常会引起他们与我争论而不愿对问题表态。^①

半个世纪后，巴多明神父还是做了相似的评论：

遇到向这国家的显要人物或儒士布讲时，^②如果开始就讲我们圣教的奥秘，那你未必会取得成功，因为在他们看来，其中有些似乎是模糊的，另一些是难以置信的。他们确信外国人对于能同他们伟大的教义进行比较的宗教毫无所知，因而即使他们听我们一会儿，但立刻又转到别的话题去了。^③

这可以根据巴多明神父对一位满清王子苏努所说的话的报告得到进一步证实，苏努是雍正皇帝的表弟，看过许多基督教书籍。他写道：

我〔苏努〕为论据的有条理、清晰和有力所陶醉，它们证明存在着一个主宰，万物的创造者，人们不可能想象有比他更伟大或更完美的了。当我发现这样的教义同我们自己古书中的教义相一致时，他那高尚属性的简明的启示越发使我感到喜悦。但当我读到说这位上帝的儿子变成一个人时，我不免大为吃惊：在其他方面如此开明的人们竟然会在教义中掺入那么多的实事，这样的教义在我看来简直是不可能的。对这一点我越想越想不通。^④

① 李明：《中华现势续录》第2卷第294页。

② 含意是，对上层和下层采用完全不同的策略。

③ 《传教士书简集》第2卷第22—23页。

④ 《传教士书简集》第27卷第15页。

人们可能从没听说在中国有这样一条可笑的陈述：

即大明一统志有载：上遣使往西域，经天竺至天方国，其国人止知崇奉一天，凡有灾祸，望天祈祷，依然如中国敬天也。亦未闻有天主钉死十字架上。①

总的说，中国人并不了解基督教奥秘是超乎人类理性的因而也用不着批驳。当艾儒略神父宣称：“在太古时代之前只有天主在那儿而且永不会老”时，许大受问他：“那么谁生的天主？”“他母亲。”许大受又问：“他有母亲，而他是永生的吗？”艾儒略说道：“那是降生到人间的天主，因为还有一个源于他自己的天主，他是真正永恒的。”许大受写道：

又进而问其是理是人，不答。又问天主于世界未生时，为无为有，又不答。则何据而言独久耶？但曰：“天主不可思议，若思议之，即获大罚。”②

对儒士来说，耶稣的历史性和地区性存在同天的主宰或天主的普世性是不相容的。杨光先写道：

真以耶稣为天主，则天主亦人中之人，更不得名天主也。设天果有天主，则覆载之内四海万国无一而非天主所宰制，必无独主如德亚一国之理。③

黄问道也认为，天主单降生到一个国家，对所有其他人的

① 谢宫花：《历法论》，见《破邪集》第6卷第22a—b页。

② 《佐辟》第23a页。

③ 《辟邪论》第1108—1109页。引文中的“如德亚”即犹太——中译者注。

苦难置若罔闻是不公道的。他不早不晚单挑这个时间下来也不合逻辑。此外他还问，在他回到天上去以后谁在继续拯救人类？①

一位作者揶揄地记录了他同一个熟人的如下对话：

或曰：“天主降生然乎？”曰：“此事狡夷传久理未足信。天主者，主宰天地万物，化工无一息停。既降生33年，则百神无主。化工不久辍乎？天地万物不尽毁乎？甚不可解。”客曰：“天主仍在天，主宰造物，另一天主降生。”曰：“在天主宰一天主，降生复一天主。是二天主矣，又不可解。”

在同一篇文章内，作者还探索了耶稣的生与死问题：

客曰：“天主降生，不得已为救世。选12宗徒敷教。时有掌教，原受正传；只袭外礼心傲满不孝敬天主。诬以谋图本国主位讼于官，受木杖笞背。棘环笼首诸苦，至十字架钉死，入地狱。”……曰：“此理大不可解也，天主欲救世，诃不能生圣人，行天道以救之，何必自受难钉死也？”客曰：“天主言在事前，故意为之。”曰：“非也。天主固极诚无妄者，宁有无妄至诚之天，行故意之事乎？且天主至神灵，何误用非人不知。”②

救赎同样引起了问题，另一个儒士写道：

谓天主以自身赎天下万世罪过，尤为不通。夫天主既其至尊无比，慈威无量，何不直赦人罪而须以身赎罪？……

① 黄问道：《辟邪解》，见《破邪集》第5卷第20a页。

② 戴起凤：《天学剖疑》，见《破邪集》第5卷第10a—11a页。这里的“非人”显然指犹太。

又既能以身赎人罪过，何以不能使勿造罪？……又既云赎天下万世人罪，而今犹有造罪堕地狱者，仍赎不尽。①

夷人另一个前后不符的地方是他们绘制天主的像。陈候光写道：

且上帝不可形形，不可像像。玛窦执彼土耶稣为天帝，散发披枷，绘其幻相，渎孰甚焉。夷书亦云道家所塑上帝，俱人类耳。人恶得为天皇帝耶？在道家则讥之，在彼教则崇之，抑何相矛盾也？②

蒋德璟责问一位传教士：天怎么能描像？即使能描，恐怕也不会象你那样子，一个大鼻子，眨眼睛和大胡子。他然后又说：

西士亦语塞。或曰，“佛自西来作佛像，利氏自大西来亦作耶稣像，以大西抑西。”③

简而言之，有些人认为夷人制作天主像是要同有塑像的佛教徒比高低。这算是替他们开脱的最好理由了。

耶稣会士很快从经验中学会，切不可贸然向中国人展示基督奥秘。要使他们先有个长期思想准备。中国人认为耶稣曾被他的国家按法律判处死刑是可耻的，同时他顺从于那种有贬身分的处死方式，在他们看来似乎是与天主的至高尊严不相容的。因而大多数文人，特别是在17世纪初期，只能从当时传教士所

① 《天学初证》第918—919页。

② 陈候光：《辨学刍言》。

③ 蒋德璟：《破邪集序》，见《破邪集》第3卷第16b页。

写的论道德的小册子和利玛窦的巨著中略微知道一些天主教义，有关耶稣的生活在巨著中也不过寥寥数行，而且放在书的结尾。不管怎样，耶稣会士在欧洲的敌人谴责他们布讲的不是一个受害的基督而只是一个光荣的基督，是没有道理的。耶稣会士为望教者和新入教者所编的小册子以及出于一片虔诚的画书，也都是无可指摘的。但在那些对传教士抱有敌意的文人看来，这又适足以成为说明教士虚伪和狡猾的证据。杨光先在获得几本专为基督徒启蒙用的带有一系列插图的著作后就开始指责夷人的这种两面性。利玛窦在著作中曾谨慎地避而不谈耶稣由于违犯国法而被凌辱处死的情节。他只是说“救死功毕，复升归天。”^① 杨光先利用一种ad absurdum论据，写道：

夫不尊天地而尊上帝犹可言也。尊耶稣为上帝则不可言也。极而至尊凡民为圣人、为上帝，犹可言也。胡遽至于尊正法之罪犯为圣人、为上帝，则不可言也。古今有圣人而正法者否？上帝而正法吾未之前闻也。所谓天主者，主宰天地万物者也，能主宰天地万物而不能主宰一身之考终，则天主之为上帝可知矣。彼教诸书，于耶稣之正法不言其钉死者何事？^②

在另一处杨光先写道：

以正法之钉死而云救世功毕复升归天，则凡世间凌迟、斩、绞之重犯皆可援此八字为绝妙好辞之行状矣。妖书妖言悖理反道，岂可一日容于中夏哉？^③

① 杨光先的察觉相当正确。参见《天主实义》第678页。

② 《辟邪论》第1126—1127页。

③ 同上，第1117页。

杨光先采用《福音》书中属于犹太教徒的一个论据写道：

不但不能救其云邪，而身且陷于大戮，造天主之主如是哉？及事^②之后，不妄义命，跪祷于天，而妖人之真形不觉毕露，夫跪祷，祷于天也，天上之神孰有尊于天主者哉？孰敢受其跪？孰敢受其祷？以天主而跪祷，则必非天主明矣。^①

不仅道成肉身而且玛利亚的童贞也成了杨光先褒贬挖苦的靶子。他写道：

若天主即是耶稣，孰抱持之而内于玛利亚之腹中？齐谐之志怪，^③未有若此之无稽也。男女媾精，万物化生，^④人道之常经也，有父有母，人子不失之辱，有母无父，人子反失之荣。四生中，^⑤湿生无父母，胎、卵、化，俱有父母，有母而无父，恐不可以为训于彼国，况可闻之天下万国乎？世间难禽兽知母而不知父，想彼教尽不知父乎？不然何奉无父之鬼如此其尊也？尊无父之子为圣人，实为无夫之女开一方便法门矣。玛利亚既生耶稣，更不当言童身未坏而孕胎，岂童女怡然之所允从？且童身不童身谁实验之？《礼》内言不出，公庭不言妇女。^⑥所以明耻也，母之童身，即禽兽不忍出诸口，而号为圣人者，反忍出诸口，而其徒反忍鸣之天下万国乎？耶稣之师弟，禽兽之不

① 《辟邪论》第1117页。

② 《庄子·逍遥游》：“齐谐者，志怪者也。”

③ 见《易经·系辞》。

④ 佛教用语“谓六道众生有四种形态：（1）卵生，（2）胎生，（3）湿生，（4）化生。”

⑤ 《礼记·内则》。

若矣。若童身二字本以饰无父之嫌，不知欲盖而弥彰也。①

正如维森特·克罗宁所述，在印度当传教士们试图解释道成肉身的历史性质时遇到了一个根本性的问题。因为对印度人来说，真实存在于这个现象世界的彼岸，任何通过感官认知的东西都是一种幻觉（谰），对他们来说不可能有所谓历史那样的东西：把创世和道成肉身作为在现实和独一无二世界中只出现过一次的历史事件来讲是无法理解的。道成肉身只可能被想象为印度教中的神仙下凡，也就是说一种神秘现象，仅仅是神的一种游戏或作弄。根据印度人的观点，耶稣的个性和历史性是能力有限和不完美的象征。

在中国也是一样，我们可看到把耶稣传记与神的降凡作对比。一本论道成肉身的反基督教小册子解释说，只有两种可能答案：“又天主既降生后，彼天堂上，为有本身，为无本身。若无本身，则天上无主；若有本身，则滥佛氏真应二身之说，而又不及千百亿化身之奇幻。”②

但不管怎样，佛僧如纯认为耶稣不可能是一种化身。相反，这是轮回的普遍性的证明。利玛窦在他的巨著中曾声称佛教徒从毕达哥拉斯那里剽窃了这一理论并用它来吓唬人民；在佛教传入中国前没有人听说过这种事情，从而这是不足为信的东西。对此，如纯反驳说，轮回显然是“业”和愚昧的产物，这一点无需乞灵于毕达哥拉斯。此外，说佛教传入前无人知道轮回是完全不真实的，因为在旧时，历史上就有许许多多由人轮回为牲畜的例子。只是现在所用的“轮回”一词是新的而

① 《辟邪论》第1110—1112页。

② 《天学初辟》第918页。

已。但轮回普世性的最好的证明就是夷人自己对耶稣的说法，他从天上下来后，降生在人中；由人世堕入地狱；由地狱转生为人；而后由于他的为人，再次上升到天。如纯接着说轮回也是思想的一种无休止的演替。因此它完全不象利玛窦所说，只有长角长毛的才有轮回，也就是说，牲畜的转生。^①

我们必须了解，按如纯那样的佛教解释，耶稣曾经历六种轮回转生趋向中的三种：天（神）、人、地狱（另三种是阿修罗、饿鬼和畜生）。因而在如纯和尚看来，耶稣不过是需接受轮回的人。他还没有从生死循环中出来；因而他不如佛陀，佛陀已达到最后和永恒的“寂灭”。

同印度人相对照的是，中国人相信世界的现实性和具有实质的历史感，因而根据中国人的情况问题的产生不是由于耶稣的历史性，而是由于耶稣的双重性。他们不能理解道成肉身怎么会是超宇宙永恒与暂时性世俗生活间的中介，那种天、人的对立对他们来说完全是异己的。士大夫中支持传教士的一派，他们的想法是耶稣和孔夫子一样是一个人，他的圣洁和德行使他能得以与天理同一。这种儒家的解释方法由一位中国士大夫在1625年作了充分的表达，龙华民写道：

岑林吾博士（Cien Lin-vu音译）是我们的一位朋友，他曾常听我们神父讲上帝救赎世人的事，但他除了把上帝想象为孔子之外再也想不出别的了，因为〔对中国人来说〕宇宙的本性只有一个，最完美的人……最能代表宇宙基本原理的本性，他们的杰出处在于能同宇宙本性合一。由此人们必须懂得，耶稣在欧洲享有什么样地位，孔子在中国就享有什么样地位和佛陀在印度享有什么样地位。

^① 释如纯：《天学初辟》，见《破邪集》第8卷第30a—31b，34b页。

而当龙华民解释欧洲人信奉由上帝自己颁布的律法时，这位谢林吾说，上帝的律法同孔子的律法是一样的，“因为不管哪种情况，立法者都不是别的而只是天和基本原理。”龙华民急着要回答，但弥格博士，著名的皈依者杨廷筠制止了他，

“因为害怕他的朋友会受到伤害，特别是要批驳一个在中国被认为如此正确的敏感问题是至为困难的”。①

传教士们的一个密友和可贵的同盟者叶向高相国，以相似的方式表述了自己看法。龙华民向我们吐露了在杨廷筠编写的《十诫注解》内，他写过，天的主宰或天主：

曾几度在中国化身为尧、舜、孔子、几个帝王和甚至许多普通人；因此完全有可能同样在西方化身为耶稣；就象耶稣自称的那样。耶稣在西方就象孔子或历代儒宗在中国。②

中国的文人无疑是至为随和的，因而不难理解在17世纪初一种儒教和基督教不同思想信仰的调和何以能盛极一时——然而，正是这种荒谬的调和，它受到了教士中一些目光敏锐的人和传教士的中国敌人的夹攻。

也许，这里正好对耶稣按道教模式的降凡注上一笔。古老而又非常有生命力的招魂习俗使装神弄鬼者变得似乎能同神道或昔日的历史人物接触。在中国的传统中，这类迷惑人的幻象与其说被看作佛陀的化身，不如说是神仙的下凡，一种据认为是可确定其存在的时、空的实质现象。这些具有血肉之躯的化

① 龙华民：《论中国宗教的若干问题》第87—88页。

② 同上，第97页。

身被说成是那个神道或历史人物。在19世纪中叶的太平天国时期，西方人最初凭借一系列报告，认为太平天国是基督教徒并认为这是他们阅读圣经所产生的奇迹。然而他们很快就不得不接受已经变得非常明显的事实：太平天国的基督教，尽管采用了一系列的基督教概念和习惯做法，却何尝只是一点儿异教味！它的天王洪秀全自称是耶稣的弟弟，并以此为名，说自己对天的主宰的最新启示比耶稣更消息灵通。从而要求在他宫廷供奉西方传教士都得皈依他。由于他要直接从圣父和圣子那里接受信息和举行由他自己或同伴请他们下凡的降神会，因而他同上帝及其儿子保持着经常接触。例如在1848年4月至1851年1月间，洪秀全曾7次与天的主宰（耶稣教徒使用的上帝译称）接触和三次同基督接触。洪秀全认为基督是天的主宰的儿子和继承人；但他还有其他兄弟。但他既然不是上帝本人，他就只能居于仅次于他父亲的地位。洪秀全有一天还提到：“我的长兄（基督）清楚地宣布过只有一个最高的上帝，那为什么他的弟子还要连续犯错误，说基督是上帝？”^①

六、原罪批判与神的完美性

他失败的次数太多了，这个没有学好手艺的陶工！他向他的陶罐和造物物复仇，因为它们变成这副丑相——那是对审美的犯罪。

尼采：《查拉斯图拉如是说》

那些批评天主教义的人宣称，作为造物主和全能的上帝对

^① 参见：E·P·博德曼：《基督教对1851—1864年太平叛乱思想意识的影响》，威斯康星大学出版社，1952年。

创造物的缺陷应该责无旁贷。一位作者写道：

孔子说：“人能弘道……为仁由己。”①右如彼说，则造作之权，全归天主。天主既能造作神、人，何不单造善神善人？……且天地万物，既皆天主所造，即应择其有益者而造之，择其有损者而弗造。……何故造此肉身？造此风俗？造此魔鬼？以为三仇而不能除耶？世间良工造器必美，或偶不美，必弃之。②

一本小册子的作者解释说，按传教士的说法天主创造的人原本是完好的。邪恶的根源正是人本身。但如果天主是全能的，人如何能落到作恶的地步呢？他们的回答是，这就象做父母的一样，父母希望他们的孩子成为有用的人，如果孩子行为不好，这不是父母的过错。可是，不管怎么说，父母不是全能的。他们所能做的是生育孩子，他们不可能对孩子的天赋秉性负责。但对天主来说就不是一回事：“天主既生其心性，何不但生善心性耶？”③

《辨学刍言》的作者提出了同一类型的论据：

玛竇谓天主能造天地万物，无一不中其节。则初造生人之祖，自当神圣超群，何男曰亚当，女曰厄袜，即匪类若此？譬之匠人制器，器不适用，非器之罪也，必云拙匠。岂天主智能独巧于造天地万物而拙于造人耶？我中华溯盘古氏开辟以来，如伏羲、神农、黄帝、尧、舜，世有哲王，以辅相天地。未闻不肖如亚当、厄袜者也……〔他们

① 见《论语·卫灵公》、《论语·颜渊》。

② 《天学初证》第915—917页。

③ 《天学再证》第947页。

引入这些谬论] 欲中华士昧心以相从。①

然而，如同许大受指出，实际上早在撒旦堕落的时候，就有天主的责任问题：

又问艾〔儒略〕曰：“所谓魔鬼安昉耶？”艾曰：“天主初成世界，随造四十六神。第一巨神曰格齐弗儿。是为佛氏之祖，自谓其智与天主等。天主怒而贬入地狱。亦即是今之阎罗王。然格齐虽入地狱受苦，而一半魂神，作魔鬼游行世间，诱人善念，即天主亦付之谁何。”诘曰：“人类未生，阿谁系狱，而以佛主狱耶？”夷曰：“从贬之天神，其数无量，系狱者何虑无人。”曰：“以渠魁作王，而以胁从受罪，岂律也哉？且正使佛所作之阎罗王游行世界，为天主者但付谁何。可见其威灵超过天主。又天主有无穷之怒，为所怒者亦有无穷之寿，可见其力量与天主同。且所谓魔鬼者，非天主亲手制造耶，何为至于此？前云亚当，厄禄之不肖，尚是人也，或与天主稍隔，犹可言也。若格齐是彼天主第一化生之神，而先见告焉，可见天主是万恶之源，还罪天主为是。岂不可为捧腹而喷饭乎？②

如果天主慈悲为怀，他应该在亚当和夏娃犯不可挽回的罪孽之前警告他们。佛僧如纯写道：

天教云天主者乃全能全智，造成天地万物之主宰者也。厥初生亚当、厄禄，此为人类之祖，其灵性，其形体本极备美备福。后一犯违圣命，恩泽悉堕，病患随至，情欲错出，天路隔焉。此祖宗之罪污，又遁传于人类。故人从

① 《辨学台言》，见《破邪集》第5卷第5b—6a。

② 《佐辟》第13a—b页。

受孕来，即皆体是污染，而凡后来罪恶，无不由此根芽，

辟曰：然则天主赋命，唯善无恶，何不使亚当、厄祿，全其性善，绝其情欲，不为万代子孙清淨之源乎？且当初生之人，情欲未及滋蔓，少展神巧，俾渠克肖，岂不易易？况全能全智，则必洞彻万世之流弊，即盍去其方命者，并护后来，人人善始善终，绝为恶之根倪……盖斩莠必除其根，疗疾必攻其本，而此人工犹穷委防微，何天主全能而反养痍蓄蠹如此耶？①

虞淳熙（1552—1621）是个具有佛教倾向的儒士，也是利玛窦最早的敌手之一，他认为天主既然是全能的，就应该确信最初的人类无需存戒备之心：

又云：“身体为外人，魂神为内人，虎狼辈险外人，而宁内人。卒有益于人。虎狼原不为害，忤逆上帝招之。”②

虞淳熙接着说：

不知虎狼何以知人之忤逆上帝耶？使生而知之，则虎狼胜于人。天主力能使之警人，何故力不能使人不待警耶？虎狼易化而人难化，天堂为虎狼之魂神设邪？③

由于天主不进行干预和听凭不幸的事件发生，说明他特别缺乏怜悯心。日本人费边·富凯也持同一论点：不象佛陀保佑人民对抗魔鬼那样，上帝没有赋予亚当和夏娃以抵制撒旦的能

① 《天学初辟》，《破邪集》卷八，第26a—b页。

②③ 《杀生辨》《破邪集》卷五，13b页。

力。他让他们自行其是，而后把他们从 *Paraíso terreo*（伊甸乐园）中驱逐出去。现在他希望不仅亚当和夏娃而且所有的人统统烧死在地狱里。①

· 释如纯写道：

若云天主彼时〔在堕落后〕即欲灭之，但恐无传人种，然天主有生人不已之机，何不再〔造〕一个好人以之传耶？若谓其恶未甚，不忍遽绝，则稽天之浸，发于涓涓，燎原之焰，起于星星，天主忍坐视乎？②

如果说天主想考验他创造的人而让他自行其是以便看看人能否抵制作恶的诱惑，那也是站不住脚的。上帝即然是无所不知的，他必然事先已知道亚当与夏娃会违犯他的禁律。既然肯定知道他们会堕入罪恶，那他简直就是给他们布置圈套。自由意志论同造物主的无所不知是不相容的：

若谓已知其有生必有过犯，而听其自善自恶，以定赏罚，是罔民也。③ 其所主为何？其称全智全能谓何？④

恰恰是天主的无所不知与无所不能间的这种矛盾，一时间成了众矢之的。费边·富凯说：作为无所不知的上帝都不能预知他创造的安琪儿会堕落犯罪。如果他真不知道他们会犯罪，那么说他无所不知岂不荒谬。如果他明明知道但还是要造，他就是个恶毒残忍的人，并非是象他们所说的满心怜悯。如果他无所不能，他为何不创造一个脱离一切罪孽的世界？他又为何

① 乔治·埃利森：《神的毁灭》第275页。

② 如纯：《天学初辨》。

③ 《孟子·梁惠王》：“及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。”

④ 如纯：《天学初辨》。

要创造害人的魔鬼？他简直是粗制滥造。①

一位中国作者采取了相似的思路：“且天主所造露际弗尔（撒旦、魔鬼），何故独赐之以大力量，大才能？若不知其要起而骄傲而赐之，是不智也；若知其要起而骄傲而赐之，是不仁也。不仁不智，犹称天主，其不通者三也。”②

许大受写道：

凡人之智慧有限，所以不奈鬼何。以彼天主之威，魔鬼诱其血胤而勿能禁，谬七。凡小贤小善之人，其子不肖，则诱之曰，其所不能者，天也。以神圣如天主，笃生两人为最初继体，即海盗而为戎首，何神圣之为？……彼既尊为天主矣，乃不怒耳。意云仍之万愆，而独怒冢子冢妇〔亚当与夏娃〕之一果，何其舛欤？且后人不肖曰亚当作俑，若更追亚当之不肖作俑其谁，吾不知为天主者何辞以对。③

天主没有怜悯心。另一方面，佛教则普救众生，即使对罪孽至重的人也要设法拯救。而夷人说，一旦堕入地狱，就永世不得超生。④

如果天主是无所不能的，决不可能坐视魔鬼肆无忌惮地公然反抗他：

如曰汉明帝〔公元前58—75年〕所梦金容⑤，正是彼

① 乔治·埃利森：《神的毁灭》第273页。

② 《天学初证》第916页。

③ 《佐辟》第12b—13a页。

④ 同上，第27b页。

⑤ 参见《后汉书·西域·天竺国》。根据传统，此“金容”应是佛陀。

天主，魔鬼穷之以行佛教。夫天主威神无极，何物魔鬼而能穷之？即暂穷之，亦当不旋踵诛之。而复以梦告，奈何瞋睡千余年，今日方醒？又何为当日肉身不为帝现，而于戮尸久死之后始倡此言？①

费边·富凯当时在日本曾提出这样意见，按原罪之说在所犯的罪过与施加的惩罚之间显然严重失当。他在1620年写道：

有条神圣的律法禁止亚当和夏娃采食macan〔在日本曾使用这一葡语名词来指称一种柿子〕。这真是荒谬透顶！这好象是拿来愚弄老嫗或欺骗小孩的东西。一个柿子无论如何不可能是事关上升到天堂或堕落地狱的直接或间接起因。在佛陀的五戒和十戒以及所有佛教戒经中，我从未见有什么要人提防柿子的告诫②。

同时，许大受写道：

其人之先，得轻罪，而使尽未来际之苗裔皆罹重刑，与罪人不孥之意不同，谬四。祖累子孙，远不如佛氏所称，六道轮回，自作自受之平明公恕，谬五。

许大受接着讲了一则轶事，说辅佐秦孝公变法的商鞅曾悬重赏，要人把一棵大树由一个地方搬到另一个地方，尽管这是一种毫无意义的行动但得到了许诺的奖金。许大受说，这样做是要使国法能取信于民。但对偷吃一个水果而施加那样可怕的惩罚，却是再荒唐不过了。

① 《佐辟》第27b—28a页。

② 乔治·埃利森《神的毁灭》第275页。

利玛窦当时曾反对过一种流传颇广的迷信观念：善行或恶行会于冥冥中影响到子孙后代，并强调这种教条是不正确的。^①然而，原罪的教条似乎株连更广，这在中国人看来就更为不合理。许大受写道：

且玛窦云：“我自为我，子孙自为子孙。若我所亲行善恶，天主必不舍其本身而子孙是报。”何今以元初祖先获罪于天主，乃令千百世子孙，共受其苦？姑勿论天主之罚太酷，得无与前说戾耶？^②

再者，由原罪而来的惩罚在所有人中也执行不公。按照传教士的说法，男子被判处靠自己辛苦劳动过活和妇女被判处分娩的痛苦。然而事实上“多不耕而食之人；无告之嫠，不育之妇，皆不受娩身之苦。”^③

在佛教中，“业”的果报是社会不平等和个人命运差异的原因。但基督教似乎没有能力作出任何这类解释。许大受问艾儒略神父：

余曰：“若无前世，为何有贫、富、贵、贱、寿、夭及种种天渊之别？”艾曰：“如儒家言，气化之偶不齐耳”。

许大受的答复是：

儒言圣人有所不能，天地有憾，故可属之气化。若尔教言天主无所不能，天地皆由彼造。而气化复能为隔，是

① 参见《天主实义》第548页。

② 此引文应为陈侯先，《辨学刍言》见《破邪集》第5卷第5b页。作者误作许大受。——中译者注。

③ 《佐辟》第12a页。

天主无全能矣。①

而且，人们很难知道对这个由天主创造的世界应作如何想。它是否应受到赞美，因为他曾用才艺填满了它，还是应该悲叹，当人们发现其中除了苦难和分娩阵痛之外一无所有？在传教士的讲道中，这两种相抵触的陈述总是难分难解地搅在一起。陈候光借一名皈依者的发言为由，提出了这个问题：

客曰：“子言忠君爱亲，皆善德耳。然赐我以作德之性者，非天主乎？中华第言修德，而不知瞻仰天帝，以祈慈父之佑，故成德者鲜。”东庠居士曰：“作德之性，未暇深言。即玛竇所说天主者，先自矫乱，余岂无证而谈。一云天主生是天地万物，无非生之以为人用，如日、月、星辰，丽天以照我，五色悦我，五音娱我，诸味香以甘我，百端轻暖以逸我，故我当感天主尊恩，而时谨用之。又云天主悲悯于人者，以人泥于今事卑事，而不知望天原乡及身后高上事，是以增置荼毒于此世界，欲拯拔之。夫既造物以养人，复造物以戕人，则天主之生杀相左矣。

七、语言与思想

所有印第安、希腊和日耳曼的哲理推究，其惊人的亲属关系的相似，是很容易解释的。事实上，由于共同的语法哲学——我是说由于相似语法功能的无意识支配和指导——在存在语言亲合性的地方，莫不都是在一开始

① 《佐辟》第11a--b页。

就具有发展和延续一种相似哲学系统的各种条件：恰象是一种路障，阻碍人们对世界作出某些其他可能的解释。因而完全有可能，乌拉尔—阿尔泰语系范围内（那里主体概念的开发度至低）的哲学家们以另一种方式观察世界和依据不同于印欧和穆斯林的思路。

尼采：《超越善与恶》

在考察中国人对传教士著作和讲道的反应过程中，往往可看到在所有领域存在着心理范畴和构架的差异：例如，政治与宗教的关系，反映性意识或自发性在道德规范中的作用，精神本体或一种为宇宙、万物和社会所固有的机理概念。中国人思想方式的独特性在在可见。这在中国人拒绝设想一种完全独立于现象世界的永恒真理范畴和拒绝划清理性的与感知的界限上表现尤为明显。

我们可能要问，语言特质在基督徒和中国人观念的明显歧异上可能起了什么样的作用，如果还是有作用的话。或者我们可以提这样一个简单问题：如果把诸如汉语这样的语言作为起点，是否还有希腊哲学或中世纪经院哲学发展的可能？这个问题的答案当然是“不”。但我们能用什么样的证据来证明那种直觉的印象是正确的呢？

19世纪和20世纪初的新教传教士曾抱怨在以汉语表述基督教概念上所遇到的困难。其中有人大声疾呼：“汉语是这样一种不完美的、笨拙的传输神圣真理的工具！”^①还有如同

① 《我们应以什么形式传授圣经？》载《中国记录员》（1890）第454页。

我们已经提到的另一种评论：“语言本身就很难使新的真理做到家喻户晓”。^①事实也是如此，例如在中国要说明抽象与一般怎么同具体与特殊有根本性（不是偶然性）区别是极为困难的。这是历来所有试图把已形成曲折变化的希腊、拉丁或梵文的概念译成汉语的人最感为难的事。因此，语言结构不可避免地会造成思维模式问题。传教士们想不到竟然在中国人中没有他们所习惯的心理构架，他们指责后者缺乏逻辑。而这也是实情，逻辑原本来自逻各斯（logos）。

本尼维斯特写道：

我们只能掌握已经固定于一种语言构架内的思维方式……有什么样可能的定界和组织，就有什么样可能的思考方法。语言提供了头脑认识事物所具特性的基本结构。^②

本维尼斯特证明，亚里士多德的十个范畴包含为希腊语所特有的名词性和动词性范畴：“亚里士多德以一种普遍而持久的条件表提出的东西，不过是一种既定语言状态的概念投射”。他接着作了如下评述，它对于中国和西方世界观间一般差别的任何解释都具有重要意义：

在亚里士多德的术语所不及处，超越于那种范畴化之上，存在着一个无所不包的概念‘being’。希腊语不仅拥有动词‘to be’（决不是所有语种必需有的），而且有相当奇特的用法……正是语言使‘being’能成为一种客观的（宾位的）概念和使哲学思考能如同任何其他概念一样进行操

① S. 韦尔斯·威廉：《中央王国》（纽约，1888）第2卷第370页。

② 埃米尔·本尼维斯特：《思考范畴与语言范畴》，载《哲学研究》第4期（1958，10—12月）。

作、分析和分类。①

本维尼斯特的分析阐明了希腊（也可说是西方）思考的两个特征，这两个特征都与希腊和拉丁语的结构有紧密联系：一个是存在着不同范畴，它的明显性和必要性是在人们无意识地使用语言中形成的。另一个是 being 的概念在西方哲学和宗教思考中带有根本性的重要意义。从整个历史看，西方一直在探索超越于现象的存在（being）。由此人们可以设想，用本维尼斯特的话来说，“所有形形色色的哲学和精神经验是无意识地由语言所强加的分类决定的，而语言所以有这样的影响力只是因为它是语言，它的功能就是要用象征表示。”②对于印度人的思考方式与表达思想的特殊语言梵语间的关系，也可作相似的观察，梵语同属印欧语系，其一般结构相似于希腊语或拉丁语。在印度语世界中，语法学家、逻辑学家和哲学家是彼此相近的。印度人的思考方式也是依据一套语言学起源的分类和对存在的概念赋予重要意义，尽管它遵循的是一条不同于希腊的思想路线，梵语也拥有一个标示存在的动词（词根-as）和派生词：sant satya（现实、真实、公正、善），satya（真实、现实），sattva（存在，现实性，精神）。Āstikya是相信神的存在，nāstikya是否定存在，虚无主义，无信仰。

唯一留有大量证据，说明其精湛的哲学思考不是使用印欧系语言的文明是中国文明。这种与希腊、拉丁和梵语迥然不同的语言模式简单无法想象。在世界所有语言中，汉语的一个突

① 埃米尔·本维尼斯特：《思考范畴与语言范畴》第71页。

② 埃米尔·本维尼斯特：《一般语言学的新趋向》载《心理学杂志》1954年1—2月号。

出的特色是没有通过形态学系统区分的语法范畴，那里似乎没有什么可使一个动词区别于一个形容词，状语区别于补足语，主语区别于定语。事实是，汉语的这些分类只是在含蓄地和武断地参照其他具有这些分类的语言下才看得出来。而且，汉语中没有标示存在的字眼，没有可用来传递存在(being)或物质(essence)概念的东西，这在希腊语中可以很方便地以名词Ousia或中性词to on来表达。因此，当being在永恒的实在意义上可解释为超越于现象的事物时，对一个中国人来说就更其难以理解。中国哲学家梁漱溟在1921年问世的一本著作中^①正好提到了这个问题，针对中国与西方和印度的哲理推究作了对比：

中国形而上学的问题与西洋印度完全不同，西洋古代和印度古代所问的问题在中国实是没有的。他们两方的问题原也不尽同，但如对宇宙本体的追究，确乎一致。他们一致的地方，正是中国同他们截然不同的地方，你可曾听见中国哲学家一方主一元，一方主二元或多元；一方主唯心，一方主唯物的辩论吗？象这种呆板的静体的问题，中国人并不讨论。中国自极古的时候传下来的形而上学，作一切大小高低学术之根本思想的是一套完全讲变化的——绝非静体的。他们只讲些变化抽象的道理，很没有去过问具体的问题。

汉语是一种非屈折变化语言，在数量极为有限的虚词帮助下，要连成一个短语，只需注意一些意义相似的词语间的连结，反义词间的对当法，韵律和对句法，“词语”或语意单元的位置以及它们间的关系型式；然而两个语意单元的无穷的可

^① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第112页，上海，商务印书馆，1929年。

能性组合就能产生无尽无竭的涵义。在每个层次上，意义生自词语的结合方式。无疑这就是中国人的相反相成和相辅相成概念和根本的相对主义^①在哲学思考中起了主导作用的原因所在。任何东西只有通过与之相反的对立面才有意义。任何东西都以“位”和“时”为转移。这是一种可证诸于《易经》的思考方式，这部曾经给哲学思考提供养分的古籍在中国有悠远的影响。可以说，《周易》的六十四卦是语言本身的上乘而精湛的形态。它们磨砺了中国人的相对感和机运意识。

我们自己的哲学传统在很大程度上应归功于“源自一定语法功能的假设”，^②它依靠被认为是一般概念的范畴和关注稳定性的抽象观念。相比之下，中国人的思考方式只承认功能的分类和对当法。它不关心“是”或“否”，存在或不存在，而是关心相互替续、结合以及互为补充的相反事物；不关心永恒的实在而关心势能趋向和枯荣盛衰。它不要作为一种不朽的规则定律概念，而喜欢为发展制定一种模式或图式。

中国人的思考缺乏那些我们把它当作所有理性思考要素的心理范畴并不意味着品位的低下，而是思维模态的不同，它的力度和灵活性，如果再深入研究，可能被视为是一种优点。在运用中国语言时，运转中的心理机制和自然倾向不同于西方所欣赏的格式。人们更喜欢比较和组合而不是逻辑的连结。

由于传教士们如此习惯于摆弄经院哲学的抽象观念，他们认为中国人缺乏推理能力。利玛窦反映的情况是，“他们不懂逻辑和不知道如何区分道德的善和自然的善或认识自然赋与的

① 相对主义在公元前四至三世纪的道教思想家和诡辩家中有高度的发展。还有公元五世纪起佛教中观学派（Mādhyamika，大乘空宗）的影响亦不容忽视。

② 尼采：《超越善与恶》第29页。

善”。① 同时还有的神父认为，中国人尽管“大多数人脑子很聪明，但几乎没有辩证的能力倾向”。②

与此同时，中国人则谴责传教士们迷醉于“种种割裂”而且是“万万不通”。③

在《天主实义》中，利玛窦实际上是试图教中国人按照经院哲学规则推理。他用对立法提出了一些不可调和的和互相排斥的实在和品质：有生命的与无生命的，可感知的与不可感知的，物质的与非物质的，有机的与无机的，有理性的与无理性的，灵魂与肉体，本质与偶然。这些是在波菲利树图内所概括的区别，它们提供了能对世上所有东西进行分类的范畴。④ 利玛窦利用了从古代经典和中世纪经院哲学承袭下来的全部逻辑资料：亚里士多德的四因说，⑤ 灵魂的三种型式（生魂、觉魂、灵魂）⑥ 高级包含低级的三种形态（云上物能含下物，或穷然包下之体；……或浑然包下之性，如人魂混有禽兽魂、混有草木魂是也。或粹然包下之德，如天主含万物之性是也），⑦ 同一性的七种形式，⑧ 什么是有始有终的（易腐的肉体），什么是有始无终的（天主创造的人类灵魂）和什么是无始无终的（天主）。

在西方思想史中，本质与偶然的对立曾是如此地带有根本性，以致想使自己摆脱这个概念必需作出巨大努力。这种对立

① 德礼贤：《利玛窦全集》第2卷第77页。

② 《传教士书简集》第5卷第105页。

③ 《佐辟》第98页。

④ 参见《天主实义》第462页。

⑤ 参见《天主实义》第390页。

⑥ 《天主实义》第430页。

⑦ 《天主实义》第411—412页。

⑧ 《天主实义》，第483页。

包含名词与形容词的对立，它对印欧语系也是带根本性的。同样，语言无疑也有助于形成有永久和理想的实在这一概念，它独立于通过感官所认知的不稳定的差异之外。但对中国人来说，由于汉语缺乏曲折变化，这种抽象的本质概念，不可能象17和18世界欧洲传教士那样认为是逻辑的必然。欧洲传教士不仅是长期的经院传统的继承者，而且他们习惯使用的语言自然地就能使名词同形容词相区别。本质与偶然的概念在证明基督真理上是不可或缺的，非此就不可能有正确的思路。利玛窦曾求助于迂回说法，把本质译作“自立者”和把偶然译作“依赖者”。从中国人观点看，这种区分实在是没有多大道理和生造的，因为在汉语中就想不出有这种东西。

利玛窦一心想证明这些范畴的正确性，他设计了一个能清楚显示心理图式的原点是语言的例子。他说：

且以“白马”观之。曰白曰马，马乃自立者，白乃依赖者。虽无其白，犹有其马；如无其马，必无其白。故以为依赖也。比斯两品，凡自立者先也，贵也；依赖者后也、贱也。①

选择“白马”这个词语无疑是利玛窦或更可能是利玛窦的中国合作人从公孙龙（纪元前320—250）的“白马非马”上得到的启发，“白马非马”是这位诡辩家的著名命题之一。但值得注意的是，公孙龙赋与“白”字和“马”字以同等地位。他宣称，“白”是命“色”的，“马”是命“形”的，“形”“色”各不相干，从而提出了“马未与白为马；白唯有马为白”的名辩命题。我们在中国诡辩家身上看到的似乎不合逻辑

① 《天主实义》第406页。

的东西（或笨拙的和站不住脚的逻辑），如果不是诉诸于我们的心理范畴而是诉诸于他们所运用的语言特性，那问题就很清楚。

本质与偶然的区分，对利玛窦证明（他认为是无可辩驳的）精神的绝对自主性和理性灵魂的存在，是必不可少的。他的证据就是精神有抽象能力。只有“神”（精神）能想象精神的东西：

我欲明物如以己心受其物焉？其物有形，吾必脱形而神之，然后能纳之于心。如有黄牛于此，吾欲明其性体，则视其黄。曰：“非牛也，乃牛色耳”；听其声，曰：“非牛也，乃牛声耳”；啖其肉味，曰：“非牛也，乃牛肉味耳。”则知夫牛自有可以脱其声、色、味等形者之情而神焉者。①

这种对本质概念的发挥和柏拉图式的概念肯定会把许多中国人完全给弄糊涂了。

把中国与西方的情况进行比较可进一步证实本维尼斯特的分析：印欧语言的结构似乎有助于希腊语世界——从而以后的基督徒世界——想象存在着超越宇宙的和不朽的东西，它们是作为可通过感官认知和瞬变的事物的对立而存在的。

J·P·弗农写道：

同中国或印度思想家适成对照的是，在希腊哲学家的智能领域中，存在着一种对实在与生成、②概念与感觉间的截然两分法。它不单纯是在修辞学的对话间确定一系列

① 《天主实义》第437页。

② 对中国与印度间的比照应审慎。

对立关系。这些对照的概念，被分成两两一对，汇而形成
一个完整地界定两个相互排斥的存在领域的二律背反系
统。一方面，存在着一个实在的，不变的，有限制的，亲
自真知的领域，另一方面，存在着一个形成的，多重的，
不稳定的和无限制的，由偏斜和可变信念组成的领域。①

还有柏拉图这样写道：

一方面，我们有思想所能窥测的，永远不变的和一贯
的，只有一个形态的，神圣的，不朽的，不可毁灭的东西：
灵魂的性质就是这样，另一方面，我们有思想所不易接近
的，既不长在也不一贯，具有许多形态的，人的，终有一
死的，可破坏的东西：肉体的性质就是这样。②

希腊人曾设想天是一种纯粹的、永恒的理念，人世不过是
它的粗糙的和变形的反射。后来在经过许多世纪之后，基督教
思想加深了天国与尘世间、理性永恒灵魂与注定泯灭的肉体
间，以及有创造能力的精神与草木顽石间的对立。

但被置于与形成和感性认识概念对立地位的实在和本质概
念，决不是一般概念。在一种文化中被认为是不言而喻的东西，
在另一种文化中不见得就如此。汉语词语不讲究静态抽象，
而讲究可通过对立和互补定义的动态概念。中国思想家谈
的不是通过理性和推理显示的永恒实在，而是谈消长的现象。
中国的人性概念引伸的是与自然保持一致的发展秩序，这也就

① 马赛尔·德蒂恩、若望·彼埃尔·弗农：《希腊文化和社会中的智慧》第
5页，哈维斯特出版社，1978年。

② R. 哈克福思译：《斐多篇》第84页，剑桥大学出版社，1955年。

是为什么孟子说的“尽其心”，其意思乃是人必须发展仅仅作作为潜能存诸于人的从善倾向。同样，带有根本性的“理”的概念，怎么也不会是指外在于宇宙万物的一种不可改变的法则；相反，“理”在中国人的观念中是一种内在的生化机理。因此不难理解，利玛窦之犯错误正在于他把“理”看成一种实在或看成柏拉图所说的eidos。他对中国人的观念大加嘲弄，他写道，

“让我们想象有一个脑子里有车之‘理’的造车工人。为什么他一下子造出车来？”对此，利玛窦著作中谈及的一位中国文人回答说，按中国的传统观念：

理生阴阳，阴阳生五行（五气），阴阳五行生天地。

是以万象之生各有渐。①

利玛窦不厌其烦地重现中国人的论证方法，因为他认为这种论证是荒谬的并相信他那出于“自然启蒙”灵感的简单推理足以把它们完全推翻：世界的存在必定是有因，而这个因（推动力）只可能是一位造物主上帝。但在中国人看来，大谬不然的正好是上帝创造世界的说法。中国人对自然现象的自发性是如此敏感，他们不可能想象运行不息的自然机制有外力在操纵。他们拒绝把宇宙的推动力与宇宙分离：在他们看来，有序是自然固有的。这里，我们可能再次想到各种语言特性对联想的影响力。也许有些文明地区，由于语言通过词法功能清楚地指明主语、宾语以及可兼有主、被动语态的动词，因而格外倾向于把行为者与行为的客体置于对立关系，形成一种人格化和

① 《天主实义》第409页。冯友兰在其《中国哲学史》中犯有相似的错误，以为中国的理与气可同亚里士多德的形式与质料相比。这很可能他受西方哲学的影响太深。

个性化的神的概念并对永远自动的精神与天理性的东西加以区分。在这方面，我们多少也能看出中国人的语言与思考方式间的平行关系。在汉语中，主语可以怎么说就怎么是。在连结主语、谓语和补足语上无一定的词法可依。每句汉语原文大都带有非人称色彩。正如中国人所想象的，自然界的活动是一种非人性的力量，是无偏袒的。所谓天行无心。

因而可以说，语言的特殊性对人们推理可能起着潜移默化的作用和支持了一定的思维定势。不管怎样，中国人的智能传统、思维模式和世界观都显然不同于欧洲人。这些差异结合中国的社会组织和政治传统，对基督教化构成了不可逾越的障碍，这明显地表现在中国人对17世纪传教士活动所作的反应上采用的那种发人深思的方式。

虽然上帝王国与尘世之间的对立，以及永恒灵魂与易腐肉体之间的对立对人类含有道德的和哲理的意义，但传教士毕竟禀受太深，以致确信存在着超越于宇宙的真理。他们在欧亚大陆的极处开始与一种有浓厚学究气的烂熟文化接触，后者不是在哪一点上，而是整个地与他们自己所熟悉的文化有着根本差别。他们面对的是一个球状的世界而不是层叠的基督教世界，那里的正统信念、道德规范、宗教、政治学，所有这一切相互连结而彼此呼应。他们发现自己来到了一种不同的人类面前。

（然而不用说，现在情况已迥然不同，中国和西方从17世纪以后都起了变化）。

1700年前后，中国礼仪之争时期，欧洲围绕着中国的礼仪问题展开了激烈的争论：中国人的祀孔祭祖是否迷信活动从而同基督教信仰不相容，它们是否民俗的（不依据宗教仪式的）和政治的从而可以并存。这真是一叶障目，人们看到的只是属于西方心理范畴的枝节，而问题的含意要广大得多，也就是说

基督教是否可能同一个与自身所由发展和成为不可分离的心理、社会、政治体系截然不同的体系相调和。如果天主教义被许多中国人视为洪水猛兽，威胁着中国最受尊敬的传统、社会、道德和政府，这就不可能单纯是人们常说的一种仇外反应。对于中国人的论证本来是值得我们认真学习的，而不是一开始就加以拒绝。

附录一：

明清在华传教士传略

罗明坚 (P. Michel Ruggieri), 1581年来华, 1607年卒。字复初, 意大利人, 生于1543年。29岁入耶稣会, 1578年偕巴范济、利玛窦起程赴亚。1579年7月抵澳门, 1582年12月27日抵肇庆, 居于东关佛寺, 不久重返澳门, 又于1583年9月10日重回肇庆, 与利玛窦同居城中。是城绅士咸来问道, 天主教渐始传入。1585年, 两广总督奉朝命, 采购泰西异物, 乃托罗公采办。旋总督他调, 携公至其家乡绍兴府开教。不久, 公往广西桂林传教, 无成效。公念欲中国教务有基础, 罗马教廷须遣驻钦使至中国。乃于1588年自澳门登舟回欧, 稟陈计划。公到罗马后, 四易教宗, 使节之事, 不得要领, 公于1607年歿于意之萨勒尔城 (Salerno)。

著有: 《天主圣教实录》(1584年刻于广州)。

利玛窦 (P. Matthaeus Ricci), 1583

年来华，1610年卒。字西泰，意人，生于1552年10月6日，即圣方济各沙勿略逝世之年，1571年8月15日入耶稣教会，1580年7月25日晋铎，1582年8月7日抵澳门，1583年9月10日同罗公明坚到肇庆，是为教士入中国内地开教之始。在肇庆，公制有万国舆图，颇受士大夫之欢迎。1589年广州新总督羡利公所建西式之住院，据而有之；公乃于是年8月2日入韶州传教。1595年5月31日，赴南京，既至，不为官吏所容，乃于是年7月20日回南昌。1598年，被任为耶稣会会长。1598年9月7日，自南昌起程，由南京抵北京，居二月，于1599年2月6日重回南京，此为第三次至南京。1600年5月19日，又自南京起行至北京，1601年1月24日抵至，嗣后，直至终期（1610）不离京。公抵京，即进呈供物，颇得万历帝之赞赏，赐留居京邸。自此以后，大官显宦晋接，人皆悦服。徐光启自1603年在南京领洗后，亦在京师，与公交最为亲密。此时利徐二公同译《几何原本》。利公于1610年5月11日卒于京，寿57岁，遗命以龙华民继会长职。皇帝赐葬地。

他的著作有：

《天学实义》二卷（1595年南昌初版，1601年北京再版，1604年北京三版，1605年杭州刻本，李之藻收入《天学初函》，1604年，日本文出版，安南亦重刻）。

《交友论》（1595年南昌印行，1599年南京再版，1608年北京三版。此书亦编入《天学初函》）。

《西国记法》一卷（1595年南昌印行）。

《二十五言》（1604年北京印行）。

《畸人十篇》二卷（1608年北京印行，1609年南京及南昌重刻，亦收入《天学初函》）。

《辩学遗牍》（1609年北京刊印，利公作此以答辩杭州僧

人祿宏攻天主教之说。)

《西琴八曲》(附在《畸人十篇》后。)

《斋旨》一卷(后附《司铎化人九要》。)

《几何原本》(1605年北京印行，徐光启笔述，收入《天学初函》，及《海山仙馆丛书》中。)

《同文算指》十一卷(李之藻笔述，1614年北京刻，收入《天学初函》)。

《测量法义》一卷(徐光启笔述，收入《天学初函》，及《指海》中。)

《勾股义》一卷(收入《天学初函》，及《指海》中。)

《圆容较义》一卷(李之藻笔述，1614年北京印行，收入《天学初函》及《守山阁丛书》)。

《浑盖通宪图说》二卷(李之藻笔述，1607年刊于北京，收入《天学初函》及《守山阁丛书》)。

《经天该》一卷(李之藻笔述，收入《艺海珠尘》及《传经堂丛书》中。)

《万国輿图》(1584年制于肇庆，1598年修改，在南京印行，共十二版。)

《西字奇迹》一卷(1605年北京刻。)

《乾坤体义》二卷。

郭居静(P. Jazarus Cattaneo)，1594年来华，1640年卒。字仰凤，意人；生于1560年，1594年来中国，旋赴韶州，助利玛窦传教。1598年利公赴北京，携公同行，公旋即折回南京，而至澳门，报告上峰南北教务情形。事毕复回南京，管治教务。1604年回澳门，时偕行者有李玛诺司铎。1606年，重回南京，有熊三拔同行。熊公直赴北京。1608年徐文定公丁父忧

回归上海，道经南京，请郭公到上海开教。郭公于是年冬莅沪，感化徐公府上诸人入教。居二年，共付洗二百。1610年，徐公返北京，郭公乃离上海。1611年，郭公因李之藻之请，赴杭州开教。1616年，南京沈淮兴起教难，公乃匿居嘉定；及难平，1620年，公在嘉定成立第三会口。1622，公重回杭城，1627年杨廷筠建造圣堂，与郭公居，以乐其天年。嗣后公常居是地，卒于1640年，葬于城外大方井。

著有：

《灵性诣主》一卷。

《悔罪要旨》一卷。

苏如望 (P. Joannes Soerio)，1595年来华，1607年卒。字瞻清，葡国人；生于1566年，19岁入耶稣会，晋铎前，起程东来，小住印度，攻读神哲诸学，1595年经由澳门，直赴江西南昌，学习华文。公传教救人心切，感化者甚多。1607年，卒于南昌，计秉铎10年。

著有：

《天主圣教约言》（1601年初版于韶州，1610年重刊于南昌，翌年再刊于湖州，1631年译成安南文出版。）

龙华民 (P. Nicolaus Longobardi)，字精华，意国西济利亚人，生于1559年，1582年进耶稣会，1597年到中华，奉日本中国区省会长范礼安命，往韶州传教，1603年4月韶州圣堂落成，是为中国第一座天主堂。1609年，公奉召赴北京，翌年利公玛竇在京逝世，举公继任中国区耶稣会会长。1616年，南京教难起，经徐文定、李之藻诸公之辩护，仇教之风渐熄。1618年，中国耶稣会与日本分省独立。1620年神宗崩，光宗继

殂，嘉宗即位，文定公奏请召西士入京制炮，以防边患，帝准奏。公与阳玛诺因于1627年被征晋京。公之传教方法与利玛窦不同，致有“天”与“上帝”与“天主”名字问题争端之兴起。1654年11月11日卒于北京。清帝顺治闻耗，赐银三百两治丧。

著有：

《圣教日课》一卷（1602年韶州初版，其后刻本多有增损，徐汇书楼有总牋汇要上下二卷，1755年印行，领报堂藏版利类思南怀仁重订等字样。）

《死说》一卷。

《念珠默想规程》一卷。

《圣人祷文》、《圣母德叙祷文》。

《急救事宜》一卷。

《圣若瑟行实》一卷（1602年印于韶州）。

《地震解》一卷（1614年北京印行）。

《灵魂道体说》一卷。

罗如望(P. Joannes de Rocha)，字怀中，葡国人；生于1566年，1586年赴印度，在卧亚读哲学，继到澳门读神学4年，1598年开始到韶州，后至南昌，1616年，南京教难起，公避难至建昌，后至漳州开教，卒赴嘉定，不久，避难至杭州杨廷筠家，1623年，歿于杭州，葬于大方井。

著有：

《天主教启蒙》一卷。

《天主教圣像略说》一卷（1609年刻）。

庞迪我(P. Did, de Pantoja)，字顺阳，西班牙人，生

于1571年，18岁进耶稣会；1596年，同龙华民离欧东渡，1599年抵澳门，奉命往金陵，助利玛窦传教。1600年利公上北京，挈公同行。公在京助利公教务颇多。1610年，利公卒于京，公具奏，请帝赐营葬，帝许之，乃在阜城门外二里沟，籍入官之杨太监新建佛寺地址20亩，为教士之坟地；改佛寺为圣堂，嗣后在京逝世之教士，皆葬于此。1611年公同熊三拔奉朝命修正历法。1616年，沈淮兴起教难，公与他省之教士均被遣回澳门，及抵至，未几即逝世，时在1618年1月间，葬香山澳。

著有：

《七克大全》七卷（1614年北京初版，1643年四卷，1798年七卷，北京重刊。此书收入《天学初函》，亦列入《四库全书》）。

《人类原始》。

《天神魔鬼说》一卷。

《受难始末》一卷（现即通行者是）。

《庞子遗铨》二卷。

《实义续编》一卷。

《辨揭》一卷（1616年教难时之辩护书，1618年刻于澳门）。

《耶稣苦难祷文》。

费奇观（P. Gaspard Ferreira），字揆一，葡国人，生于1571年，17岁入耶稣会，1593年奉命赴印度，在该地教授文学4年，乃往澳门，攻神学，二年后晋铎。1603年来华后，即进京，助利玛窦，兼在京郊外传教，信从者甚众。既而奉调韶州，管理教务。时僧道嫉恶西士，官绅亦反对，圣堂被劫掠；时1612年，为利公开教韶州后23年。但上主严谴立至，仇敌

正当气扬之时，山洪猝发，江水横流，阖邑尽成泽国，公与阳玛诺，逆江而上，抵梅岭，越岭而下，至南雄，僦屋以居，因开教焉。1616年，沈淮之难，公离南雄，避居嘉定，依孙元化。嗣后，似在江西之建昌开教。明清鼎革之际，公在广州，卒于1649年。

著有：

《周年主保圣人单》、《玫瑰经十五端》一卷。

《振心总牍》一卷（公逝世后刻）。

高一志（P. Alphonsus Vagnoni），字则圣，初名王丰肃，生于1566年；18岁进耶稣会，1603年启程来华，1605年抵澳门，即于是年赴南京。1611年5月3日公在南京建筑新堂，至是落成；僧道嫉之，遂兴起教难，其主动人乃南京礼部侍郎沈淮，时在1616年5月。教难既起，淮先将西士逮捕监禁。是时李之藻、杨廷筠、徐光启三公闻南京事，乃各竭力保护圣教，徐公刊《辩学章疏》以辩护之，流传甚广。继而沈淮串通魏阉，忽传帝旨，将在北京之西洋人庞迪我、熊三拔，与在南京之王丰肃、谢务禄（即曾德昭），一并押解出国送至澳门。公居澳门二年专务著述，兼教授神学。1624年，难平，公易名高一志，奉命传教山西，宣化绛州，绛州有名绅韩霖、段袞等助公传教，故教化大行。厥后，公又往蒲州开教，信教者甚众。崇祯七年，山右大饥，兼之流贼李自成扰乱，民不堪生；公奔走各方，救护民众。崇祯十三年（1640年4月19日）三月，公以积劳成疾，竟一病而终。

著有：

《教要解略》（即《圣教解略》）二卷（1626年印于绛州）。

《圣母行实》三卷（1631年绛州印）。

《天主圣教圣人行实》七卷（1626年绛州印）。

《四末论》四卷。

《则圣十篇》一卷（1626年后刻于福州）。

《励学古言》一卷。

《西学修身》五卷。

《西学治平》四卷。

《童幼教育》二卷（1620年刊印）。

《寰宇始末》二卷。《斐录汇答》二卷。

《譬学警语》二卷。

《神鬼正纪》四卷（1633年绛州印）。

《空际格致》二卷。

《达道纪言》一卷。

《推验正道论》一卷。

熊三拔（P. Sabbathinus de Ursis）。字有纲，意人，生于1575年，1606年来华传教。径赴北京，从利玛窦学习华文，1610年利公去世，遗命立公为京院院长。1610年11月朔，日食分秒方圆，俱有差忒，礼部因疏请博学精通历学之士，令与监官推测，公乃与庞迪我任修历之职，徐光启、李之藻则专司其事。万历四十一年，李公更请开局译书，因循未果。然庞、熊二公已与徐、李二公译成多种西洋历书。熊公见监官之嫉视修历，乃舍此而从事于实业，译《泰西水法》，见者惊奇，帝亦欢赏不置。1616年，南京教难起，公与其他教士被解至澳门，于1620年卒于该地。

著有：

《泰西水法》六卷（1612年印于北京，徐文定收入《农政全书》）。

《简平仪说》一卷（1611年北京印行）。

《表度说》一卷。

以上三书均收入《四库全书》，李之藻亦将其列入《天学初函》。

阳玛诺（P. Emmanuel Díaz），字演西，葡国人，生于1574年，1610年赴卧亚，攻神哲学。学成，往澳门，教授神学6年，1611年，奉命偕费奇观传教韶州，颇著成效，为僧道所忌，乃迫退南雄。1614—1615年间，公被任为中国日本两教区巡回教务职。1616年，南京教难，公被押解归澳门。越5年复奉派赴北京，寄居徐文定别墅。是时边事日亟，朝议请教士制炮，公因奉召入都。1623年，罗如望卒，公奉委为耶稣会中国省区会长，嗣后，中国省即与日本分，直隶于罗马总会长。1626年，公与黎宁石驻南京，以不见容于当局，翌年避居松江，又见厄于松郡，乃回上海，居徐文定公家，既又移避至杭州杨廷筠家，未几难平。1638年往福州，留一年回宁波。既又到闽，1648年公与艾公避难延平，潜心著述。嗣公复任巡回教区职，行抵杭州，于1659年3月1日卒于杭，葬于大方井。

著有：

《圣经直解》十四卷（1636年北京印行，1642年再版，1790年北京三版，缩为八卷）。

《天主圣教十诫直诠》二卷（1642年北京初版，1659年再版，1738年三版，1798年四版）。

《代疑论》一卷（1622年北京印行，此书与杨廷筠之《代疑编》有别，另为一书）。

《景教碑诠》一卷（1644年杭州印）。

《圣若瑟行实》一卷（1674年印行）。

《圣若瑟祷文》。《天神祷文》。

《轻世金书》二卷（1640年北京初版，1757年再版，1800年三版，1815年四版，再版序文中，有经蒋友仁续译，赵类思诠注，已扩至四卷）。

《默想书考》。《避罪指南》。

《天问略》一卷（1613年北京印，收入《四库全书》、《天学初函》、《艺海珠尘》中）。

《天学举要》。《袖珍日课》。

《舆图汇集》（徐汇藏本）。

金尼阁（P. Nicolaus Trigault），字少表，法国人，生于1577年3月3日。1594年11月9日入耶稣会；1607年抵印度之卧亚，逾二年来华，1610年秋抵澳门，翌年春诣金陵。龙华民，时任耶稣会会长，以中华教务逐渐推广，需人要罗马禀告总长，并请遣教士来华，乃命公西行。1612年，公自南京首司铎用途，抵澳门，翌年春，乘船出发，1614年冬抵罗马，入睹教宗保禄五世，奏陈教务，并请准翻译经典，华言行圣祭，诵日课。教宗一一允准，但未实行。公事毕，公又乘机晋谒奉教各国当道，详述在华传教情形，并宣扬中国文化。1618年4月，公与同会士22人起程离欧，1620年7月22日始抵澳门，带回耶稣会枢机圣师伯辣弥诺致徐文定公暨教中昆季书信一通，又携归教皇所赐之西书7000多部。1621年春公偕曾德昭往南昌，旋又赴建昌韶州，视察教务。翌年赴杭被难；1613年，往河南开封开教，翌年往山西，继又赴陕西。上峰以公擅长华文，召公回杭州，专事著述，其大部分著作为拉丁文，写成华文者有《西儒耳目资》一书，极为学者所称道。公先后在绛州、西安、杭州创办印刷所，每年印书甚多。1628年

参加嘉定会议，极立拥护利玛窦之传教遗法。是年11月14日卒于杭州，葬于城外大方井。

著有：

《推历年瞻礼法》一卷（1625年印于西安）。

《宗徒祷文》。

《况义》一卷〔一名《意拾（伊索）喻言》，1625年印于西安。

《西儒耳目资》（1626年印于杭州，1627年再版，1933年北平国立图书馆影印）。

艾儒略（P. Julius Aleni），字思及，意国人，生于1582年，1610年抵澳门，翌年入广州，为向导所卖，被捕，仍回澳门。1613年入中国内地，奉命至北京，未几同徐光启赴上海，奉命至扬州为某大员讲解西学，劝其感化，皈依公教，洗名伯多禄。此员返陕西，任要职，邀公同往。不久，此员调为福建总督，公往山西，为韩氏兄弟全家付洗。未几，即于1620年左右赴杭州，为李之藻母行终傅礼，在杭州付洗甚多，杭人甚感公德。1623年，瞿太素子玛竇邀公往常熟开教，玛竇从兄式耜亦受洗焉。1624年，阁老叶向高罢归，道经杭州，延艾公入闽，翌年抵福州，公为闽省开教之第一人。公居闽8月，与官绅交际，盛誉风生，称为“西来孔子”，学者因而归化者甚多。1638年，泉州城外，掘土得石，上刻十字，好奇者咸至公处研究，因以知公所传之教，数百年前，已盛行于我华，因而有来求领洗者。不数年，而闽中八府各建一圣堂，次要之各县亦建经堂，教化大行。1638年教难突起，教士被逐，圣堂被毁，公一时退避，而终又潜入焉。武夷山有庙三，公感化而改二庙为圣堂，其三庙之住僧，严斋含素，不为所动，公劝其

持斋如故，去偶像而奉主像，寺僧成为信友矣。1647年清兵入据中华，烽烟四起，公与阳玛诺乃退避于延平，1649年公卒于延平，葬于福州。1641年至1648年，公曾任中国省区会长7年。

著有：

《天主降生言行纪略》八卷〔1642年北京印，1738年再版，1796年三版，最初木刻本印于福州（1635—1637年间）〕。

《出象经解》一卷（1635年印行，木刻图像五十六，杨光先攻击圣教，即据是书谓：教友所崇拜者乃图恢复如德亚国被钉耶稣云）。

《天主降生行义》二卷。

《弥撒祭义》二卷（1629年福州印）。

《涤罪正规》四卷。

《悔罪要旨》四卷。

《万物真原》一卷（1628年北京印，1694年再版）。

《三山论学记》一卷（1625年杭州初版，1694年北京再版）。

《圣梦歌》又名《性灵篇》一卷（1684年北京刻）。

《利玛窦行实》又名《大西利先生行迹》（1620年北京刻）。

《张弥格遗迹》一卷。

《杨淇园行略》一卷。

《熙朝崇正集》四卷（福州印行）。

《五十余言》一卷（1645年刻于福州）。

《圣体要理》一卷（1644年福州刻本）。

《耶稣圣体祷文》。

《圣体四字经文》一卷（1642年北京初版，1650年、1798

年北京再版）。

《玫瑰经十五端图像》。

《性学粗述八卷》（1623年杭州印行）。

《西学凡》一卷（1623年印于杭州，收入《天学初函》）。

《几何要法》四卷（1631年刻）。

《西方问答》二卷。

《职方外纪》六卷（1623年印于杭州，吸入《天学初函》及《守山阁丛书》）。

《口铎日抄》八卷（此系福州诸儒及卢公安德提出问难之答案，经六名儒校订，1635年刻）。

《道原精萃》八卷。

《坤舆图说》。

毕方济（P. Franciscus Sambiasi），字今梁，意国人，生于1582年，1610年抵澳门，1613年赴北京，越三年，南京教难作，被迫出京师。居徐文定邸舍。是时满人内扰，徐文定公献策遣使朝鲜，以分满清之势，邀公同行。诃意正待起行，言官阻止，而此议遂寝。公见所谋未遂，乃于1622年应文定公之请，往上海，主持教务；有时至松江，为一大族付洗90人，同时有25秀才入教。1628年，公在松江勤劳过甚，几濒于死，上峰乃遣公往山西，至开封西留居，开教是邑。旋赴山东，折回南京，1634年间在此付洗六百余人，南京教务，得以恢复。崇祯二年，徐文定公举邓玉函、龙华民修历法，公亦征召入京。1638年，公让徐日升、万密克主持南京教，而已则往淮安，嗣此迄1644年公往来苏州、扬州、宁波等传教。1644年满清入主中华，崇祯等殉国，万历帝孙福王拥立于淮安，福藩既监国，乃遣公往澳门，乞助于葡人。公于1645年3月偕诸大臣及护兵

等由南京起程，既抵澳门，知南京失陷，公遂留澳。既而唐王称帝于福州，唐王亦与公善，促公前往，任为使臣，命公偕内监庞天寿使澳门，与葡人商借兵械。1646年，唐王被害，永历继位，永历帝仍任公要职，允公在广州建立圣堂，及教士住院，满军未入广州前落成，不久，清军入据广州，公几遭不测，幸赖满军中一西班牙武将营救得免。1649年公卒于广州，葬于澳门。

著有：

《灵言蠡勺》二卷（1624年印于嘉定，收入《天学初函》）。

《睡答》一卷。

《画答》一卷。

《奏疏》（1633年公上崇祯帝，请于澳门建陆若汉司铎墓，陆公是年歿于广州，曾随军至辽东御满清）。

曾德昭（P. Alvarus de Semedo），字继元，初名谢务禄，葡国人；生于1585年，1613年奉命至南京，1616年南京沈淮兴起教难，公与高一志同入狱，继被押至澳门。1620年，改谢务禄名为今名，始得重入内地传教。初居杭州，继赴江西、江南，卒至西安（1621年）。在西安时，公曾目见新发现之大秦景教流行中国碑。1637年自澳门起程赴罗马，出席于罗马耶稣会总院所召集各国耶稣会遣派代表之会议。1640年抵罗马，1644年，公事毕回华，任耶稣会会长多年。1649年往广州主持教务，1650年，满人据广州，捕击曾公，后知为汤若望之同志，而释放，1658年卒于广州。

著有：

《字考》（即葡汉字及汉葡字字汇）。

《中国通史》（葡文本1645年巴黎出版，是书在欧洲出版后，译有多国文字，颇有影响，是书之末附李之藻传）。

邓玉函（P. Joannes Terrenz），字涵玉，瑞士国人；生于1576年，博学多才，精通德英法葡国文字。年三十五，入耶稣会；1618年4月16日，偕金民阁等22人来华，1621年到澳门，旋奉命往嘉定学习中国文字。继避教难，至杭州。不久，朝廷闻其博学名，征召至京，协助修历，时在1629年。公晋京未久，即在天主堂东，首善书院，设历局治历，不幸于1630年5月11日，卒于京。

著有：

《崇祯历书》一百卷（署名者有汤若望、罗雅谷、邓玉函等，徐光启主编）。

《人身概说》二卷。

《正球升度表》一卷。

《浑盖通宪图说》三卷。

《测天约说》二卷。

《黄赤距度表》一卷。

《奇器图说》三卷（1627年北京印，钱熙祚收入《守山阁丛书》）。

傅汎际（P. Franciscus Furtado），字体斋，葡国人，生于1587年，21岁入耶稣会，1618年同金民阁离欧来华，1620年抵澳门，旋即奉命至嘉定学华文，嗣赴杭州，依李之藻颇久。1630年，李公卒于家，公送其终。李公既逝世，1630年，公往陕西，1634年，在西安建造圣堂，及教士住院，寻任中国耶稣会省区会长凡公管辖之；南部包：南京福建湖广浙江江西

两广，艾儒略主持之，历七年始已。1651年，公被任为巡阅教区职，遂回驻澳门，奈公勤劳备至，于1653年卒于澳门。

著有：

《寰有诠》六卷（1628年杭州印行）。

《名理探》十卷（1631年印于杭州）。

以上两书，由公与李之藻同译为亚利斯多哲学一部分。

费乐德（P. Rodericius de Figueredo），字心铭，葡国人，生于1594年，十四岁入耶稣会，1618年随金民阁来华，行抵卧亚，留该地继续读神学。晋铎后，于1622年始抵澳门，旋即奉命赴杭州传教。1627年，往宁波传教，既而到河南开封教友已达数千人，不幸会流贼之祸，人民死之殆尽，闯贼李自成率众围开封，城中无食粮，官兵来援救，决黄河以解贼围，死于水者近三十万，而公亦不知所终。时在1642年10月9日。

著有：

《圣教源流》四卷（即于开封）。

《总腴念经》二卷。

《念经劝》一卷。

汤若望（P. J. Adam Schall von Bell），字道味，德国人，生于1591年，1611年进耶稣会，1622年偕金民阁来华，抵广州，旋往北京学习中国语言，不久，奉派往陕西西安传教。1630年邓玉函卒于京，公奉命回京，继邓公任修历之职，制造天文仪器多种，崇祯于1633年因赐匾额曰：“钦褒天学”。

是年，即1633年11月8日（阴历十月初七日）徐相国光启卒，疾笃时，公为之行终傅礼。公在京修历，得化行禁中，十

余年中，领洗进教者宫中有-一百四十人之多，其中有王妃三，亚加大，赫肋纳，及徒奥匈尔，并有中官庞天寿，圣明亚基楼。宫中有圣堂二所，一为太监，一为宫女，汤公往宫中，屡行弥撒祭礼。

当是时，满清势力日盛，流寇蜂起，1636年，明帝命公设厂制炮，公督造二年，先后成炮四十。1644年，李自成陷京师，帝自经于煤山，既而吴三桂引清兵攻贼，满人遂据明社。清朝顺治于1645年，任公为钦天监监正，继又加兼太常寺卿衔。顺治八年，上亲政，诰封公为通议大夫，赐书公父祖为通奉大夫，母与祖母为二品夫人。帝敬爱汤公，每呼公为“麻法”（满语为可敬之父）而不名。1650年，帝赐地建堂，落成上赐御笔匾额曰：“钦崇天道”。1685年，帝授公通政使司通政使，晋一品封赠三代，翌年赐号“通玄教师”。1661年，顺治崩，康熙登极，国政悉操诸辅政大臣手。杨光先以有机可乘，遂于1664年，兴起历狱，以诬陷公。辅政大臣褫公官爵，令礼部会审，公与南怀仁、利类思、安文思，拿问待罪。南公则定罪肢解。幸顺帝母后不宜所为，痛斥辅臣，命立即释公。公年老力衰，在狱备受荼毒，于1666年8月15日备领圣事而终。

著有：

《进呈书像》一卷。

《主教缘起》四卷（1643年印于北京）。

《浑天仪说》五卷。

《西洋测日历》一卷（1645年初稿）。

《民历补注释惑》一卷（1683年南怀仁印）。

《大测》二卷。

《主制群征》二卷（1629年江州初版）。

《星图》八幅。

《真主训诂》一卷（出版年月地等未详。）

《恒量表》五卷。

《古今交食考》一卷（1633年印于北京）。

《交食历指》七卷。

《学历小辨》一卷。

《测食说》二卷。《新历晓惑》一卷。

《测天约说》二卷。

《远镜说》一卷（1630年印于北京）。

《新法历引》一卷。

《恒星出没》二卷。

《历法西传》。《交食表》。

《西洋历法新书》共三十六卷（徐光启、汤若望、罪雅谷等合撰刊刻年月处所并缺）。

《共译各国八线表》。

《奏疏》四卷。《新法表异》二卷。

《赤道南北劝星图》。

《拉丁文中国耶稣会传教史略》（在维也纳出版）。

伏若望（P. Joannes Froez），字定源，葡国人，生于1590年，1618年入耶稣会，1624年到中国，旋即往杭州。曾任该城院长职九年。终生在浙江传教。1638年，卒于杭城，葬于城外大方井。

著有：

《助善终经》。《善终助功》。

《五伤经礼规程》。

《苦难祷文》。

罗雅谷 (P. Jacobus Rho)，字味韶，生于1593年。1617年，在圣伯辣弥诺枢机手祝圣司铎；翌年4月偕金尼阁起程来华，1622抵澳门，留澳门二年，1644年偕高公一志潜入山西，公传教绛州等处五六年；1630年奉召赴北京，与汤若望任修历之职，1634年，历务告成，印历书一百三十七卷，进呈御览。1638年4月16日卒于京，任修历职共八年。

著有：

《哀矜行诰》三卷（1633年北京印）。

《圣记百言》一卷（1632年北京印）。

《圣母经解》（1628年印于绛州）。

《周岁警言》一卷。

《测量全义》十卷（1744年戴震固之作策算）。

《五纬历指》九卷。《斋克》二卷。

《月离历指》四卷。《天主圣教启蒙》。

《日缠历指》一卷。

《天主经解》（1628年印于绛州）。

《历行》一卷。

《求说》一卷（1676年印于北京）。

《圣母行实》（序书高一志原著）。

《比例规解》一卷（1630年北京印）。

《五纬表》十一卷。《月离表》四卷。

《日缠表》二卷。《筹算》一卷。

《黄赤正球》。《日缠考昼夜刻分》。

卢安德 (P. Andreas Rudomina)，字盘石，葡萄牙人，生于1594年，1618年入耶稣会，1626年抵澳门，旋至福州，助艾儒略传教。公身体虚弱，知在世不久，自言死期，必预告艾

公。1632年，艾公在福州城外传教，距城有一日之路程；晨二下钟，艾公忽见一道大光显现，乃忆起卢公预告死期之事。果然后知卢公死于是日是时。人谓卢公死时，圣依纳爵显现焉。

著有：

《日铎日抄》八卷（此书系公与艾公儒略答解六儒士问道之书，由六儒士出资付梓，1630年福州出版）。

《十八幅星图》。

《十幅勤奋图》

西满 (P. Simon de Cunha)，字弗溢，葡国人；生于1590年，1606年入耶稣会，1624年抵澳门。不久，奉命入闽，助艾儒略传教。初在建宁，继于1635年，赴福州。满清入据中原之际，清军入福建，公几遭残杀。1656年，公在延平建天神堂一座。公曾任中国耶稣会省区副会长。阳玛诺逝世后，任为中日传教区巡阅职。1659年抵京，因汤若望之力，公向清帝求得许可澳门西士入中国内地传教之喻。1660年卒于澳门。

著有：

《经要真旨》一卷。

陆希言 (F. Dominicus)，字思默，江苏华亭人；生于1631年，1688年入耶稣会为助理修士，居上海助教士讲解教理，卒于1704年，葬于上海。

著有：

《圣年主保单》二卷（1701年印）。

《亿说》一卷（为助人在日常事工中之超性思想之书）。

《周年主日口铎》，又名《周年瞻礼口铎周主日铎音》二卷。

杜奥定 (P. Augustus Tudeschini)，字公开，意国人，生于1598年，1622年入耶稣会，1631年至中国，旋赴上海，学习中国语言，并自是年起，至1634年，在沪城传教。1637—1639年，在山西、陕西，宣扬圣教。1638年，避海盗，溺死于海。

著有：

《渡海苦绩记》。

郭纳爵 (P. Ignatius Costa)，字德旗，葡国人，生于1599年，16岁进耶稣会，晋铎后奉命东来，于1634年抵澳门，即遣至福州学华文，寻派至陕西传教，在陕中建堂甚多，教化大行。1643年闻贼陷西安，公与同会梅高被捕，解往贼营，闻酋亦知尊敬教士，不与为难，是以1648—1650年，公仍得传教于西安。艾儒略既卒于延平，(1649年)公乃奉调前往，主持延平教务。1664年杨光先仇视圣教，西士被押至广州圈禁，公亦解往抵广州，未几即病终，时在1666年5月11日。

著有：

《原染云益》二卷。《教要》一卷。

《身后编》二卷。《烛俗迷篇》。

《老人妙处》一卷。

何大化 (P. Antonius de Gouvea) 字德川，葡国人，生于1592年，1636年到中国，赴杭州学习中文；不久至湖广之武昌传教，备尝苦难。1652年，至苏州付洗甚多。清军入福州时，公传教于此地。1665年，杨光先兴起历狱，公亦被解至北京，继押广州圈禁。1669年，公被任为中国耶稣会省区副会长。1677年卒于福州。

著有：

《蒙引》一卷（是教理书刻于福州）

潘国光（P. Franciscus Brancati），字用观，意国人，生于1607年，十七岁进耶稣会，1637年，奉派来华，旋即奉命传教江南，以上海为中心来沪二年，教化大行，崇明岛之开教，亦是公始之也。上海徐文定公卒于北京，时在1633年11月8日，1641年安葬于徐家汇，领葬而行隆重之追祭礼者，公也。1640年，公在上海城内安仁里，建造新堂落成，是即今之老天主堂。1644年，李贼陷京师，怀宗殉国，吴三桂引清军入关逐贼，满人遂据帝都，进窥中原，苏沪亦遭大乱。公居沪堂，始终不离职守。1666年，杨光先诬陷汤公若望，公与各省教士二十五人，被解北京，翌年2月抵广州，圈禁于城内耶稣会老堂。1671年汤公冤狱昭雪，被禁之各省教士，得能还堂。不幸公未起程回沪之前，一病不起，卒于广州。时在1671年4月25日。公之遗柩，运上海，安葬于南门圣墓堂。

著有：

《圣体规仪》一卷。

《十诫劝论圣迹》一卷（1654年印）。

《未来辩论》一卷《圣教四规》一卷。

《天阶》一卷（1654年上海印）。

《天神会课》一卷（1661年上海印）。

《瞻礼口铎》（1662年印行）。

利类思（P. Ludovicus Buglio）和安文思（P. Gabriel de Magalhaens）合传。利公类思，字再可，意人，生于1606年，16岁进耶稣会，1637年东渡来华，二年后，传教江

南，旋奉长命赴北京，襄助修历，在京遇绵竹相国刘宇亮，被邀入川传教，1640年始居绵竹，继至成都，1642年安文思司铎亦来助公。1643年献贼入川，利安二公被掳，几遭杀戮。1647年，清军入川，献贼殒命，二公为清兵所获，解见肃王豪格；1684年随军晋京，居肃王邸中。不久，杨光先嫉忌汤若望，兴起历狱，二公亦几遭倾陷，幸终昭雪。1677年5月6日安公卒于京，清帝特赐银二百两，大纛十足营葬。利公则于1682年10月6日逝世，疾笃时，帝遣侍卫存问，卒后，赐银送葬，一如安公。

利公著作：

《超性学要》三十卷（此书系译圣多玛斯原著分作九编。）

《弥撒经典》五卷。《圣母小日课》一卷。

《司铎典要》二卷。

《善终座堂礼典》一卷。

《圣事礼典》一卷。

《天主正教约征》一卷（1665年进呈康熙）。

《天学真诠》一卷（1662年著，以驳斥杨光先“辟邪论”）。

《西方纪要》一卷（1669年公与安南二公合作）。

《进呈鹰论》（因康熙尝以猎事询公，公因作此）。

《司铎课典》一卷。《司铎日课概要》。

《昭事经典》三卷。《已亡日课》一卷。

《圣教要旨》一卷。《圣教简要》一卷。

《不得已辨》一卷（1665年驳杨光先《不得已》一书）。

《狮子说》一卷（葡国公使贡狮一，公因作此文，进呈康熙）。

《两历年月》一卷。《安公行述》。

《灵性说》。

安公著作：

《复活论》二卷。

贾宜穆 (P. Hieronymus de Gravina)，字九章，意大利人；生于1603年，1618年入耶稣会，1637年到中国，在杭州学习华语，旋调至浙江。1639—1640年，在上海助潘国光传教，继至常熟传教。公热心救灵，而新教友之培植，尤为公所重视。1662年9月4日，公卒于常熟，葬在虞山铁拐亭之北。

著有：

《提正编》三卷（1659年刊印）。

《辨惑论》一卷。

孟儒望 (P. Joannes Monteiro)，字士表，葡国人；生于1603年，1620年入耶稣会，1637年至中国，往江西传教，1639年至浙江，翌年在宁波付洗六百。1641年，宁波大旱，佛教徒信异端，求邪神降雨，无效。公乃晓示当地官长，该求天地真主赐雨。求后甘霖下降，民众喜慰，弃邪崇正者甚多。不久，公调回澳门，1648年公卒于印度。

著有：

《天学略义》一卷（约在1642年，宁波印行，朱宗元润饰）。

《辨敬录》一卷。《照迷镜》一卷（1643年宁波印行）。

《圣号祷文》。《炼狱祷文》。

卫匡国 (P. Martinus Martini)，字济泰，意大利人，生于1614年，十七岁进耶稣教，1640年，偕同会二十一人赴印度，1643年来华，传教浙江，既乃游行各省，抵京师，登长

城测定各省重要都邑位置，藉以制图著述，贡献于欧洲学界不少焉。1646年，仍回杭州。方清军下杭州时，公避乱杭垣之一山村；清军见公，乃送归杭堂，不加害。中国传教，对于祭祖敬孔问题，各会教士之意见参商，有禀陈于罗马者。耶稣会传教士见此事亟待罗马之解决，乃遣卫公赴罗马。公于1650年起程，途中绕道德法英比诸国，将其对于中国之地与文化学术灌输欧人中颇得好影响。1654年公抵罗马，觐见教宗亚历山大七世。事毕，乃于1657年率领新教士起程来华。途中备尝苦楚，率抵澳门。既而回杭州，重整旧业；得浙抚佟国器之赞助。得兴建新堂，修饰旧宇，新堂于1661年完成，而公于是年6月6日逝世。

著有：

《天主理证》一卷。

《灵性理证》一卷。

以上二书合成一本定名《真主灵性理证》。

《逮友篇》（1661年杭州印行）。

穆尼各（P. Nicolas Smogolenski），字如德，波兰国人；生于1611年，1635年进耶稣会，1646年抵中国，传教于江南。自1647—1651年，在福建，助艾儒略传教。清军入福建时，公与艾公在建宁建阳，几频于危；因即赴南京。不久，清廷以公擅长历算，命公赴京，但公热心救灵，仍往别省，宣传圣教。欲赴云南传教，然是时永历帝与清廷开战，未克往。1655年，公至广东，付洗不少；既而至海南岛开教，岛上有一官系教友，曾仕于永历朝，来告公云：永历帝皇室中，有半数皈依天主教者，公旋赴肇庆，继忽病，歿于是地，时1656年9月12日。

著有：

《天步真原》（此书公在南京时，授于薛凤祚之天算学，由薛氏笔之也。关于此书，参阅徐世昌清儒学案）。

《天学会通》（此书亦系公授于薛氏而笔之也）。

《人命部》（附在《天步真原》之后，Wylie 谓此书决非穆公所著，因寓多讹谬）。

卜弥格 (P. Michael Boym)，字致远，波兰人；生于1612年，1647年至海南岛，1650年抵澳门，不久，即奉命至广西，供职永历帝。时皇太后圣名赫肋纳，皇后圣名亚纳，均已领洗入教，欲表示爱戴罗马教皇，持遣公赴罗马，持国书二通，一上教皇，一上耶稣会总长。卜公于1651年1月1日，自澳门起程，由蒙古波斯遵陆而行；1652年底至意之物你斯城。及至罗马，遭遇不少阻碍，卒于1655年12月18日，得到教皇亚历山大七世致皇太后赫肋纳之复书，于1656年起程回华，1658年抵暹罗。是时因清军迫追永历，公不得回桂林。1659年8月22日卒于广西，及越南之边界间。公遗著有西译本多种不备载。

聂仲迁 (P. Adrianus Greslon)，字若瑞，法国人；生于1614年，二十二岁进耶稣会，1647年晋铎，1654年来中国，翌年抵澳门。当时澳门之葡人，与广州地方官发生齟齬，公亦波及被捕，幸得汤若望之援助，康熙帝乃传谕粤督开释。公后奉命至琼州传教，继于1660年至南雄，谋立堂开教，不果；乃赴江西，主持赣州教务，并辖吉安，及闽之汀州，教化大行。不幸，1664年，杨光先兴起历狱于北京，公被押送北上，1665年6月13日抵京师，寻奉旨与各省先后来京之教士，俱送至广

州圍禁。后汤公冤狱昭雪，公于1671年自广州重返江西，越三年，而吴藩叛，清师进讨至江西，南昌、吉安大兵云集，教务摧残殆尽；幸赣州等处，尚可维持；公进行不馁，力谋建设，欺圣教重兴于赣中，又二十多年，于1695年冬卒于赣州。公西文著述甚多，中文作品则仅有：

《古圣行实》四卷。

穆迪我（P. Jacobus Motel），字惠吉，法国人；生于1618年，1637年入耶稣会，1657年至中国，旋即调派至江西传教。时南昌圣堂倾毁不堪，适许纘曾作官是地，斥资重修。穆公乃于1660年重建一更大之圣堂。1661年，许公升调四川，欲穆公同往，然至武昌，许母徐太夫人甘弟大及许公之夫人留居武昌，故请穆公亦留在是地。穆公因甘弟大之资助，在武昌亦建造圣堂。1665年，杨光先兴起教难，各省之传教士，均被押至广州圍禁，公亦被解前往。六年后事平，公乃重回武昌，以后似常居焉，直至1692年歿于是地。

著有：

《成修神务》三卷。

《圣洗规仪》二卷（1689年武昌印）。

鲁日满（P. Franciscus de Rougemont），字谦受，比利时国人；生于1624年4月2日，1641年进耶稣会，1659年春始抵澳门。来华后，初传教于浙江，寻又往江南，秉铎于三吴，时清人入主中华，各处有满兵驻守，横行不法。公以教行感化之者甚多；于是常熟教务大振，化及知识阶级。1664年杨光先兴起教难，公被押至北京，继解至广州圍禁在耶稣会老堂。1670年汤公冤狱昭雪，公乃于1671年遣返江南，重整旧

业，教务较前更形发达。公之传教，尤注重儿童教育，故学校林立，气象为之一新。苏常一带文人学士因而学道皈依者，不一而足。1676年秋，公驻节太仓，常以崇明教务亟待处理，决赴崇一行，詎起程前遂病，不克前往，于是年11月14日，安然逝世，营葬于虞山之阴。

著有：

《问世编》。《教要六端》。

《圣教要理》。

陆安德 (P. Andreas Lobelli), 字泰然，意人，生于1610年，十九岁入耶稣会，1640年东渡至印度，居三年，奉命至澳门，居六年，转琼州传教，于1646年2月起程，不幸舟触暗礁破裂，公沉海中，幸获生全。翌年再往琼岛，卒安然达到。是时明清易鼎之际，清廷来攻，公不能久留，乃退入安南，继回澳门。至1655年又回琼州，途中又遭风波，公被怒涛卷掷海滩，幸免于难。1659年改派赴广州主持奥东教务。1664年杨光先之教难起，公被押至京师，途中几病死，继又被押回广州，圈禁于城中老堂，不得出外传教。1670年释放；1673年公被选任耶稣会中日两国巡回司铎，视察直隶、山西、陕西、湖广、两江等省教务，在北京留驻多时，寻返粤，旋又回澳门，任日本省区会长。1683年卒于澳门。

著有：

《真福直指》二卷（1738年北京印）。

《圣教略说》一卷（1674年广州印）。

《圣教问答》一卷。《万民四末图》。

《教要撮言》。

《善生福终正路》二卷（1652年北京印）。

《圣教要理》一卷（1821年印行）。

《默想大全》一卷。《默想规矩》一卷。

《讲道规矩》一卷。

南怀仁（P. Ferdinandus Verbiest），字敦伯，比利时国人；生于1623年10月9日，年十八，进耶稣会。1657年偕卫公匡国，东渡来华；1659年奉派往陕西传教；1660年5月9日奉召进京，助汤若望修历。杨光先兴起教难，公与汤公，暨利类思、安文思皆系邢部狱。迨历狱昭，康熙帝乃重用公；康熙十三年三月，公奉命制天文仪器成，奉旨加太常寺卿衔，十七年九月公欲推永年历法成，特加通政使司通政使衔公又奉旨制炮，帝亲临观试放；二十一年特旨加公工部右侍郎。公在京供职钦天监，各处教士得以平安传教。1676年，公任中国省区会长。年1688（康熙二十七年）1月28日，公卒于北京。帝闻逝，赐银营葬，并遣内大臣佟国舅赵侍卫等送殡喻祭，三月赐谥勤敏。

著有：

《教要序论》一卷（1699年北京初版）。

《圣体答疑》一卷。

《道学家传》一卷（1686年北京印行）。

《妄占辨》一卷（北京印行）。

《妄推吉凶之辨》一卷。

《告解原意》一卷（1730年北京初版）。

《善恶报略说》一卷（1670年北京初版）。

《仪象志》十四卷（北京印行）。

《仪象图》二卷（1673年北京印行）。

《康熙永年历法》三十二卷（1678年北京印）。

《熙朝定案》三卷（印于北京）。

《简平规总星图》

《坤輿全图》（东西两半球1674年刻于北京）。

《地輿图说》二卷（1672年北京印，金熙祚收入《指海》）。

《坤輿外纪》一卷（吴震方收入《说铃》）。

《赤道南北星图》（1672年印于北京）。

《验气说》一卷（1671年北京印）。

《神威图说》（1681年北京印）。

《测验纪略》一卷（1668年北京印）。

《西方要纪》（收入《学海类编》）。

柏应理（P. Philippus Couplet），字信未，比利时国人；生于1624年5月31日，十七岁入耶稣会，1656年随卜弥格抵澳门。先后往江西、福建、湖广、浙江各省传教，寻调至江南，秉铎于松江、上海、嘉定、苏州、镇江、淮安、崇明等处。公在江南时，得松江许母徐太夫人甘弟大之热心赞助，捐募巨资，故得添造圣堂多处，其旧有之堂宇，亦得修饰一新。1664年，杨光先诬陷汤公若望，兴起历狱，各省传教士奉旨遣往广州，圈禁城内老天主堂，公亦不免，被押前往，至1671年始开释，公得以返江南。1677年，公调赴崇明；1680年，公被选任为中国分省区耶稣会之会计委员，1681年12月5日由澳门启程回欧，到罗马禀告传教事务。公将赴欧前，徐甘弟大曾以金圣爵，及金饰多种付公，献诸罗马依纳爵堂，又添置金饰献于卧亚圣沙勿略遗骸之圣堂，又集款购赠在华诸教士之华文著作四百余册，藏诸华帝冈图书馆中。1682年10月抵荷兰，即兼程往罗马，禀告教宗及耶稣会总长，关于中国传教事情。后公赴法，又觐见法王路易十四世。公事毕，率领多位新传教士来华，不幸，葡政府与教廷间发生枝节，不得葡国允准，远回中

华。1692年教廷与葡政府之齟齬平，公乃定期起程。不幸，舟行至卧亚六十里，猝遭风波，一巨箱忽被翻腾，猛击公首，伤重而逝，时在1692年5月15日。

著有：

《天主圣教百问答》一卷（1675年北京印）。

《永年瞻礼单》三卷。

《四末真论》一卷（1675年北京印）。

《圣教铎音》一卷。

《圣波尔日亚行实》一卷（1675年北京印）。

《周岁圣人行略》。

《圣若瑟祷文》。

《许母徐太夫传略》（法文本徐见希司铎近译成华文出版）。

《西文四书直解》（是书系公与恩理格、殷公铎泽、鲁公日满等同译）。

殷铎泽（P. Prosper Intercetta），字觉斯，意国人；生于1625年，1642年入耶稣会，1657年同卫匡国来华，抵澳门，旋即奉派至江西传教，1660年，建会舍于建昌，教化大行，僧道嫉之，圣堂三毁而三立，卒至风浪平息。1664年杨光先之教难起，公被解至北京，继又与各省之同会士被禁广州，垂五年。既而，公奉长命至罗马，请求遣派教士，及资助经济。1671年安抵罗马，先谒传信部主管枢机，继谒总会长。事毕，1674年率领新教士十二人回华，不幸，中途十一人相继故世，是年8月抵澳门，惟随行之同会李西满一人而已。公旋到杭州，主持教务，并为初学神师。1676年被选为中日两国省区巡阅，即于是年购杭州城外大方井地，为本省传教士之圣墓，越二年，乃

迁葬前已故之教士之遗骸。1687年，公任中国副省区会长。康熙二十八年二月，帝南巡，至杭州，公迎于跸御舰，帝亦来堂，叩拜天主。杨光先之旧友张鹏翮为浙抚，嫉视圣教，禁止传教，将圣堂改为民庵，且后又纵火焚毁。公诣京奉闻，帝命浙抚重建新堂，以归还教士。公来华传教三十年，教化大行，1696年10月3日，卒于杭州，葬于大方井。

著有：

《耶稣会例》。

《西文四书直解》（公与柏公应理等同著）。

恩理格（P. Christian Herdtricht），字性涵，奥国人；生于1624年，1641年入耶稣会，1660年到中国，1662年奉命往山西，助金民阁传教。既而赴太原，教化大行；又至开封，得有许纘曾之助重建开封圣堂。绛州、蒲州亦为公教化之所及。1664年，杨光先兴起教难，公与别省教士被押至北京，继解至广州圈禁。1671年事平，康熙帝以公长于历算，召公赴京，1673年抵至。但北方天气不利于公，因于1675年回至旧地，得在绛州、蒲州、太原等城，宣传圣教。1676年赴开封，施行教化。公在陕西、河南二省传教八年，于1684年去世，葬于绛州。

著有：

《文字考》。

闵明我（P. Philippus Maria Grimaldi），字德先，意人；生于1639年，1657年进耶稣会，1666年求至中华，1669年抵澳门，继攻读而晋铎。时在广州，因杨光先之诬害汤若望，有圈禁出外传教之教士共二十五人，有多明我那代来德（Nav-

arrete) 司铎，以被幽三载，乃潜循离华。闵公于是自献愿至广州。那公之缺以就狱，公之姓名即取那公之华名。于1671年广州被禁之教士开释，公乃在粤传教。寻南怀仁以公精历法，荐于帝，公遂晋京，颇得帝眷。康熙二十五年，帝遣公由欧往俄京，与俄帝大彼得会商交涉事宜。公抵罗马后，觐见教宗，晋謁耶稣会总会长，报告中国教务；在德会见大哲学家莱伯民(Leibnitz)，盖公与莱氏夙相善也。事毕，1692年，公与来华之新教士同行，抵澳门后，兼程北上，覆使命，时在1694年。翌年，公被简任北京主教，公谦辞不受；是年5月29日任耶稣会副省会长职，1700年任北京会院院长，1707年升任中国及日本教务巡阅；康熙四十四年五月，教宗钦使铎罗(Tournon)来华，因公之斡旋，颇得清帝之优待。1712年11月8日，公卒于北京，在华传历四十一年。

著有：

《方星图解》一卷(1711年印于北京)。

徐日升 (P. Thomas Pereyra)，字寅公，葡国人；生于1645年，十八岁入耶稣会，1666年，离欧抵印度，在卧亚继续，1672年抵澳门。南怀仁以公精音乐，荐于朝廷。公奉旨于1673年抵京，供职钦天监，助南公治历。康熙二十六年十二月，南公卒于官，闵明我继任，而是时适闵公奉使赴俄京，公乃代行其职。是年法王路易十四遣派教士洪若翰、张诚、白晋等来华。公等得以自宁波入京供职朝廷，皆徐公斡旋之功。康熙二十八年五月，公与张公诚奉清帝命，随大臣索额图，北往中俄交界尼布楚，勘议两国疆界。赖二公之力，我国得收回自黑龙江以北失地二千余里，为史家所称道。南公逝世，各省传教士，遭遇官绅之阻止，传教多难。徐公在康熙帝前进言，于1691年2

月21日，得到解禁传教之谕，内地教士乃得畅行其道，嗣后三十年教化得以大行无阻，皆公之力也。1691年公任教务总巡阅，1706年任中国耶稣会省区会长，然仍驻京，1708年11月14日卒于京。帝闻逝悼惜，特颁谕表彰，赐银二百两，大缎十匹，以示优恤。南怀仁后，徐公遭际之隆一人而已。

著有：

《南先生行述》一卷（1688年印行）。

《律吕正义》五卷（1713年北京印行，一至四卷，为御纂，为我国音乐家所作，第五卷续编，乃公与遣使会德恩理所作，论国外音乐）。

洪若翰（P. Joames Fontaney），字时登，法国人，生于1643年，1658年入耶稣会。法王路易十四世，思与中国政府有交往，爰定遣派有才学之教士来华。洪公即第一期法国耶稣会士入华传教者。公奉命与张诚、白晋、刘应、李明等四公来华，途中备尝苦楚，卒于1687年，越过澳门而抵宁波。1688年奉旨抵京师，由徐日升引见康熙帝。旋公赴南京传教，康熙南巡至南京，公迎驾，颇受优待。为法国耶稣会会务事，曾赴广州；既而归欧，1701年公又率同会士八人来华传教。1703年公又离华回法国，卒于法国，时1710年。

著有：

天文历算书甚多不备载。

白晋（P. Joach Bouvet），一名进，字明远，法国人，生于1656年7月18日，1678年进耶稣会，1685年东渡来华，由暹罗抵浙江之宁波，时在1687年7月，翌年2月抵京，进见康熙，公擅长天文测算，帝命公入值内廷讲解西学，并命公习满

文。公奉清帝命回国，罗致人才，并觐见法王。因于1693年，离华赴欧。越四年，率同会巴多明等十人回华，法王路易十四世亦筹备珍物，答赠康熙。康熙四十七年，帝以我国幅员辽阔，而欠详细舆图，因命公测绘。公奉命与费隐、雷孝思、杜德美开始制测，历九年而告成，名曰皇舆全览图，进呈御览。帝大加褒奖。公传教亦非常热心，设立善会，以增神益，与人交际亦和蔼可亲。卒于北京，时1730年6月28日。

著有：

《古今敬天鉴》。

《天学本文》。

卫方济 (P. Franciscus Noël)，比国人，生于1651年8月18日；1687年至中国，初传教于淮安，继至五河县，曾居上海，并传教于江西之建昌、南丰。1702年，奉上峰派往欧洲，为南京及澳门耶稣会传教区事务。公居欧洲时，在般拉革 (Prague) 曾印不少西文稿本。公又擅长华文。1729年卒于丽耳 (Lille)。

著有：

《人罪至重》三卷 (1698年北京印行)。

其余西译之书，关于中国之经书诸子，及宗教信仰等，不备述。

张诚 (P. Joan, Franciscus Gerbillon)，字实斋，法国人，生于1654年，1670年入耶稣会，1687年抵中国，翌年进京，由徐日升引见康熙帝。时清廷与俄国为边境有事，公与徐日升奉帝命充翻译，并参与机密，卒成尼布楚条约，中国收回失地二千余里，皆公之力也。其后康熙禁止传教，各省官员为难教

士，而帝听公言，于康熙三十一年取消康熙八年所颁之禁令，亦公之功也。北平西什库之圣堂，康熙帝感公德乃赐地而建筑者。1703年行落成礼，帝亲题“万有真原”匾额。公在京，颇得康熙帝之优礼，故对于各省之传教士，甚多便利。禁教令取消后，西别会来华传教者，因亦日多。公皆尽力相助，以便平安宣扬圣教。公卒于1707年。

著有：

几何三角、天文等书，用华文、满文译成，印于北京，1690年，此等书是著以教授康熙帝者。

《哲学要略》（著以教授康熙帝者）。

《满文字典》四卷。

其他西文为之天文历算不备载。

李明（P. Aloysius Le Comte），字复初，法国人，生于1655年，十六岁入耶稣会，于1687年抵浙江之宁波，翌年抵京，未几奉派往山西传教，旋转陕西。是时法国耶稣会士在华传教，以经济拮据，须向法国政府请求。公乃奉命于1692年回欧。既抵法国，即入谒当局，详陈一切；继后往罗马，晋謁耶稣会总会长，禀告教务。奈公回欧后，不复回华，任步谷月（Bourgogne）公爵夫人听告神师。1728年卒于法国，法文译著之书有多种。中最著者有《Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine》（《中国现状追忆录》）。

刘应（Mgr Claudus de Visdelou），字闻声，法国人，生于1656年，1673年入耶稣会，1687年抵中国，即赴北京，不久，奉派至山西传教。1693年奉召回京，1780年升为代牧，翌年2月2日视圣，是年6月24日至印度，以终其余年，卒于1737年。

著有多种西文书籍，不备载。

利国安 (P. Joannes Laureati)，字若望，意大利人，生于1666年，十六岁进耶稣会，1694年起程抵澳门，1697年奉上帝命传教陕西，教化大行。1700年，离陕赴粤，传教于佛山。罗马教廷钦使都铎枢机来华，公奉命赴宴列宾迎驾，导引入华，随从钦使北上。事毕，南还入闽，主持福州、厦门教务，垂十二年（1704—1716年）。1718年奉召入京，越二年擢升中日两国耶稣会省区巡阅职。为祭祖敬孔问题，教宗遣东方大宗主教喜禄 (Mezzabarba) 来华，觐见康熙，公又偕嘉大主教入京。然康熙帝探知嘉使来意，宣布教皇对于祭礼敬孔问题之禁令，故帝不满于公，下令逐嘉使，而捕公至诸狱，旋即释出。1722年，公奉派主持江西教务，驻南昌。1725年，雍正难为圣教，公被放于广州，寻回澳门，于1727年去世。

著

《炼灵通功经》。

马若瑟 (P. Jos-Maria de Prémare)，法国人，生于1666年，1683年入耶稣会，1698年抵上川岛，翌年奉命赴江西，传教于饶州、建昌、南昌等处。在赣二十余年，宏开圣化，在赣提倡圣婴会事业，付洗婴儿甚多。公精究中国经书，知我国古先王昭事上主，有迹可寻，因著书以阐明之。奈人不察，有以公违传教成例，兴起祭祖敬孔问题，而向教宗呈控者。1724年，雍正仇教时，公宣教九江，亦与诸教士被逐还广州。公乃潜心治学，专务著述，又广收书籍，寄回法富尔蒙王室图书馆，以沟通中西文化。1733年公被迫归澳门，越二年卒。

著有：

《圣母净配圣若瑟传》一卷（1721年印行）。

《六书析义》一卷（译法文）。

《信经直解》一卷。

《杨淇园行迹》一卷。 《真神说论》一册。

《神明为主》一册。 《儒交信》。

《经传议论》。

此外有许多西文著作，以及我国传经诗词之译成西文者，亦不少。

巴多明(P. Dominicus Parreniu)，字克安，法国人，1665年9月1日生，1685年入耶稣会，1698年离欧来中国，航海十月，抵澳门。康熙重视西士，公后赴京，帝指派满汉官员，授以满汉文语。公不久颇娴熟。康熙时，公常随传帝二十余年，帝出塞巡，公亦扈从。西士中测量制成中国皇舆全图，亦公提出之计划也。雍正时，公亦居内廷，任御前传译职务，在康雍两朝，垂四十年之久。1723年，雍正难为圣教，驱逐各省教士，然得以缓行禁令，各省督抚不致过分虐待教士者，公之力也。1729年，雍正以接见外国使臣，必用西士传译为憾，因在京创设译学馆，选满汉聪颖子弟，入馆习拉丁文，命公主其事。但学者不屑学外国语，无大成绩。雍正八年（1730年）京师地震一昼夜，二十余次，压毙者，十余万人，东堂南堂几全部震毁，公与在京同会得免于难。雍正崩，乾隆即位，仇教之事，又忽加剧。公乃上奏折，不得达，由郎公世宁面呈乾隆，而禁教会得渐弛。1641年，公卒于京，帝赐葬银二百两、大缎十匹，以旌公之劳。

著有：

《德行谱》。《济美篇》。

殷弘绪 (P. Franciscus--Xaverius d' Entrecolles), 字继宗, 法国人; 生于1662年, 1698年6月抵广州, 即赴江西传教于饶州, 信从真教者甚众。1712年, 后赴九江, 时值教难, 公勉教友热心事主, 并亲领教友避静八天。计公留赣七载, 1706年, 被任为法国省耶稣会会长, 在任十三年, 留京二十年, 卒于1741年, 在华四十二年。

著有:

《主经体味》八卷 (1743年北京印)。

《训慰神编》即《圣多俾亚传》二卷 (1730年北京印)。

《忠言逆耳》一卷 (1730年北京印)。

《莫居凶恶劝》二卷。

未刊者有:

《驳回教》。《人参考》。《中华风俗志》。

译自华籍者有:

《朱熹劝学篇》。《养蚕术》。《泉币制》

雷孝思 (P. Joan Bapt Régis), 字永维, 法国人; 生于1663年, 十六岁入耶稣会, 1698年, 起程来华, 抵澳门后, 即赴京师, 学习满汉文。1708年, 康熙派公暨白晋、费隐、杜德美诸公, 先往蒙古开始测量中国舆图, 至1716年年冬, 各省舆图次第测绘完毕。公乃偕费公起程回京, 1717年1月汇集诸图合成为一。历时凡九载, 从事测制之西士九人, 而完成此大工程, 诚奇事也。1725年, 公复奉命与费公合绘走海舆图, 历一年告成。1738年, 公卒于北京。

著有:

《中国皇舆全图》。

聂若望(P. Joannes Duarte)，葡国人，生于1671年，1700年来中国，传教于湘潭县多年；继在衡山县、衡州、永州等处，建造圣堂多座。1715年，或1716年，曾任中国耶稣会副省长，继为日本省长。雍正难为圣教时期间（1723—1736年）仍回中国，隐居于山间，以宣传圣教，至其卒年及卒地，无可考，大约去世于1750年前后。

著有：

《八天避静神书》。

《十诫略说》（古抄本，偶得于广德州城墻中外系皮包，此经大约于1770—1780年间）。

赫苍璧(P. Jull-placidus HerVien)，字儒良，法国人，生于1671年，1688年入耶稣会，1701年抵广州，1702年赴湖广区之黄州开教；1719年，殷弘绪会长任期届满，公即继任，入北京主持全会教务。雍正时之教难，教士被解广州，公亦南下，返澳门；1732年，放逐广州之教士，又被迫回澳门，公亦蜚居澳十余年，以不得入内地，乃从事研究汉学。公长法籍耶稣会会长职，二十六年，卒于澳门，时在1745年。

著有：

《诗经选篇译本》。《古文渊鉴译本》。

《古今敬天鉴译本》。《图注脉诀辨真译本》。

杜德美(P. Petrus Jartoux)，字嘉平，法国人，生于1668年，十九岁进耶稣会，1701年东渡来华，旋即北上。1708年，清帝命白晋、雷孝思诸公，测制全国舆图，公分任冀北辽东，暨满州沿长城一带之测量。1720年公卒于京。

著有：

《周经密章》一卷。

《求正弦正矢捷法》一卷。

沙守信 (P. Emericus de Chavagnac)，法国人，1701年抵广州，旋即奉命往江西传教，救灵心切，被感化者甚多。1706年，殷弘绪升为在华法国省耶稣会会长，公即继任殷公主持江西全省教务。1717年，公卒于饶州，在赣十六年。

著有：

《真道自证》二卷（1718年北京印）。

冯秉正 (P. Jos—Fr. Moyriac de Mailla)，字端友，生于1669年，十九岁进耶稣会，1703年抵澳门，继至广州，学习华文，未几，奉命传教江西，不一年赴京。康熙四十七年，上谕传教士测绘全国舆图，公于康熙五十一年被派往河南、江南、浙江、福建绘图。五十六年，各省地图绘毕，公亦奉召还京，供职内廷。1692年，公开始以法文移译《通鉴纲目》，六年始脱稿，寄赠法国里昂图书馆。公在京首倡敬礼耶稣圣心，并管理圣体仁爱会二十八年。1748年逝世，享年八十。乾隆闻耗，特颁赐葬银，以示优恤。

著有：

《圣体仁爱经规条》一卷（1719年北京印）。

《圣心规条》一卷。

《盛世刍蕘》五卷（1733年北京被版，1796年、1818年重版）。

《圣年广益》二十四卷（1738年北京印）。

《圣经广益》二卷（1740年间北京印）。

《求真自证》一卷。

《朋来集说》一卷（1722年后印行）。

《静避汇钞》一卷。

《法释〈通鉴纲目〉》十二卷（1777—1783年巴黎印行，译于明清事，依据1692年康熙命译满文之《通鉴纲目》）。

德玛诺(P. Romanus Hinderer)，法国人，生于1669年，1686年入耶稣会，1707年抵澳门，旋即奉召入京。康熙五十一年，公与冯秉正、雷孝思，奉派往豫赣苏皖闽浙六省，测绘地图。及图成返京，仍留在京。嗣后在江浙闽粤滇晋等省，宣传圣教，垂四十年，道途跋涉，不辞劳瘁，被公归化者，甚众。公不特热心救灵，且长于治理，曾于1722及1730年，先后两度任中日省教区巡阅司铎职，在杭州吾国之第一圣心堂，是公所建筑，1774年8月26日，公卒于江苏常熟，葬于南京雨花台。

著有：

《显相十五端玫瑰经》。 《与弥撒功程》一卷。

戴进贤 (P. Ignatius Kögler)，字嘉宾，德国人，生于1680年，十六岁进耶稣会，1716年8月31日抵澳门，翌年康熙召公赴京，佐理历政。雍正三年，公补受钦天监监正，加礼部侍郎衔。公历任耶稣会经院院长，1732年，任教务巡阅，1738年任耶稣会中国省区副省会长，1741年复任巡阅，1746年卒于北京。供职钦天监凡二十九年。

著有：

《策算》(Tables de logarithmes et les usages)(1722年刻于北京，1744年刻用法)。

《黄道总星图》（约在1752年北京刻）。

《仪像考成》（此书列入《律历渊源》之第四部：其第一

部为《历像考成》上下编及后编，第二部为《律吕正义》，第三部为《数理精蕴》）。

睿监录（1736—1737年刻，关于宗教之书）。

徐懋德（P. Andreas Pereira），字卓贤，葡国人；生于1690年，十七岁进耶稣会，1716年来华，初传教于华南各省逾十年，继调至广州，任耶稣会会计职。1724年，清廷以公长于历算之学，召公北上，佐戴公进贤治历，授以钦天监监副之职。公在监供职十五年，多有建白，更与戴公合著历象考成四编，凡五十二卷。（历象考成为清初巨著，律历渊源之一部，与律吕正义，数理精蕴合而成书）。1732年，公任中国省区会长之职，1738年卸任，1743年卒于京。

著有：

《历象考成》。

宋君荣（P. Antonius Goubil），字奇英，法国人，生于1689年，1704年入耶稣会，1722年抵澳门，翌年赴北京。研究华文，颇有进步，不特精于汉学，且亦遂于满文，颇得清廷之尊敬，故雍正虽难为圣教，而在京之教士则优待之。清廷自与俄人订立尼布楚条约后，乃知注意边疆事，特委西士设专校，令八旗子弟入校习拉丁文，而以巴多明主其事。巴公既歿，即奉命继之，并任翻译与俄国政府往来外交文件之职。公在此任职三十余年。然公对著译诸事，亦甚努力，与欧洲学界中著名人，亦多有交接。公著作等身，大抵多西文著述及西译本。公卒于1759年。

西译书：

从诗经书经上之天文历算，译成《中国天文历史》。

法译并注诗经书经易经礼记。

法文成吉斯汗及蒙古史。

其他译著甚多，不备载。

孙璋 (P. Alexander de la Charme), 字玉峰, 法国人, 生于1695年8月19日, 十七岁进耶稣会, 1728年8月30日抵北京, 自此以后, 终其生39年常驻京不他往焉。公于满汉文研究极深, 俄罗斯不守尼布楚条约, 来扰边境, 帝以公知满文, 命从传译之职, 与俄罗斯办交涉; 黑龙江东二千余里地, 以是得归还, 皆公之力也。1754年, 公任耶稣会会计职, 1767年7月28日, 卒于京, 享年七十二岁。

著有:

《性理真论》(北京西安门内首善堂初版, 著者于1757年撮大旨转译满文)。

《甲子会记》(明人薛应旂著, 公以法文逐段注释, 稿本藏于德国慕尼黑图书馆)。

《华辣文对照字典》。

《华法满蒙文对照字典》。

(以上二书皆为稿本, 未刊, 今藏北平西什库藏书室)。

魏继晋 (P. Florianus Bahr), 字善修, 德人, 生于1706年, 1726年进耶稣会, 1738年抵澳门, 1739年抵北京, 公善音乐, 因奉命入内廷供职, 公因热心救灵, 在京外时去传教, 因而外教感化者甚多。曾任中国耶稣会教务巡阅职, 六年; 日本巡阅职, 九年; 卒于北京, 时在1771年。

著有:

《圣若望泉玻穆传》一卷(刊于北京)。

《圣咏续解》（圣母小日课上之圣咏印于北京，约在1771年）。

蒋友仁（P. Michael Benoist），字德翊，法国人；生于1715年8月8日，1737年入耶稣会，公在欧精究天文历法诸学，于1774年抵澳门，旋即奉召赴京，佐同会士修历。时乾隆见喷水奇泉之，欲依制之，公被选入宫而为工程师，督工构造喷水池，帝赏叹不置。1773年，公绘世界全图一幅，进呈御览，图广十二尺半，宽六尺半，东西两半球各五尺，视前利玛窦及南怀仁之所制，尤为精当。帝得图喜甚，欲公更绘中国全国舆图，且制成铜版，计104幅，占104页，广二尺三寸，宽一尺二寸，帝命印100册，以赐群臣。公在京甚得清帝之优待，故对于传教，得多便利。欧洲耶稣会取消之谕，传至澳门，公甚为闷郁。1774年12月23日，公忽患中风而逝。

著有：

《世界全图》。

《中国全国舆图》。

钱德明（P. Joan—Joseph Maria Amiot），字若瑟，法国人，生于1718年，1737年入耶稣会，1750年抵澳门，翌年8月22日抵京师，应乾隆帝之召也。公在京精究满汉文字，及中国之历史及文艺等学，深有心得。时值欧州各国迫罗马教宗取消耶稣会，耶稣会遂被解散。教宗解散耶稣会之诏谕于1775年传至京师，公甚感叹。1785年味增爵会教士到京接管耶稣会教务，公乃卸责。公在京四十二年，专事沟通中西文化，及传教事务，卒于1793年。

著有：

《满蒙文法满法字典》。

《汉满蒙藏法五国文字字汇》（是书由乾隆敕翰林院各编修。暨满蒙学士协助编订，复敕达赖喇嘛选派藏中硕彦来京合作，书成付印，度藏文渊阁）。

《中国历代帝王纪年表》（自黄帝六十一年至乾隆三十四年止，书成，乾隆命翰林院详加审核，乃于1767年刊付史官）。

《纪年略史》（1770年印于北京）。

《孔子传》。

《四贤略传》。

《列代名贤传》。

《古今音乐篇》（详论古乐八音，1776年印于北京）。

《孙吴司马穰苴兵法》（1776年巴黎印）。

《中国古代宗教舞蹈》（1888年印）。

《中国学说列代典籍》（未印）。

安国宁（P. Andreas Rodrigues），字永康，葡国人；生于1729年，十六岁入耶稣会，1759年抵京师，旋奉清帝命，入钦天监，佐理历政。1775年，公擢升为钦天监监副；不久，升监正。1775年2月13日，公所主持之京院，即汤若望时代，顺治所敕建之南堂，不幸火毁。乾隆乃颁赐银一万两，敕工部重建，并赐御笔“万有真原”匾额，及“无始无终”楹联。1780年，公让监正职于高思慎，复举索德超为监副（1781年上任监副，1793年升监正）。1792年，清廷命索公创办历算学堂，派遣生员学习。然因学生惮于研究，无大成绩，卒至停办。公于1796年12月2日逝世，在华三十七年。

著有：

《崇修精蕴》（1766年印于北京，有误为林安多主教著

者)。

贺清泰 (P. Louis de Poirot) , 法国人,生于1735年,1756年入耶稣会,善满汉文,颇得乾隆之信任;耶稣会取消后,得仍居北京,译有古新圣经,未刊。卒于1814年。

