

晚明天主教与佛教的冲突及其影响

马晓英

天主教入华后激烈排佛，其原因无疑与当时佛教自身的衰落及其在政治文化中地位卑下的现实密切相关，其目的在于取代佛教地位并借排佛以批儒。佛耶论争的内容主要表现为本体论和神人关系上的异见以及对于轮回观念的不同看法等方面。知识分子在佛耶冲突中表现出三种不同态度：崇耶反佛派、中间派和崇佛融耶派，其中前两者的支持和宽容对天主教的传播起到重要推动作用。佛耶冲突实际上是天主教与中国民间文化的冲突。宗教不宽容是佛耶冲突及天主教不能融入中国文化的根本原因。

作者马晓英，1974年生，中国社会科学院哲学所中国哲学研究室博士。

晚明的中西文化交流，主要表现为天主教和儒家价值观念体系的冲突与碰撞，这一点已毋庸讳言。值得注意的是，佛教在中西文化冲突中也扮演了重要角色。佛教本是外来宗教，但经过汉唐以来千余年的发展，已深深浸透到中国人的社会生活和文化精神之中，成为传统文化不可或缺的组成部分。本文的主旨在于，通过考察佛教与天主教的关系尤其是二者之冲突，说明西方文化在16、17世纪时与中国文化的交流和互动程度。

一、天主教的排佛言行及其原因探析

晚明时代(16世纪晚期——17世纪中期)，当天主教耶稣会将传教范围扩展到中国时，他们面对的是一个与西方文明迥异、传衍数千年之久的文化体系，这个文化已形成了以儒家为主导、佛道为辅翼的超稳定结构，对外来文明有着顽强的拒斥力。有鉴于此，耶稣会制定了以“适应”为主的传教策略。为此，会士们华语华服，学习中国经典和礼仪规范，还用中文撰述传教理论，并极力沟通华耶。经过这番努力，天主教的初期传行获得成功。到1610年，中国已有教徒两千多人。^①

耶稣会这一适应策略主要针对儒家，佛教并不在其范围之内，相反却成为它竭力排斥的对象。利玛窦等人入华不久，即对佛教展开了多方挑战：

^① 德礼贤《中国天主教传教史》，上海商务印书馆，1933年，第60页。

其一，从根本上否定佛教理论的独创性。利玛窦认为天主教早于佛教产生，后者借用了前者的理论。他说：“天主教，古教也，释氏西民，必窃闻其说矣。”又说：“释氏借天主、天堂、地狱之义，以传己私意邪道，”^①他还认为佛教的善恶报应说来源于古希腊毕达哥拉斯学派。^②利氏此论，或可说是不了解佛教历史渊源所致，但也不能排除他为贬低佛教而在理论上穿凿附会的可能。

其二，对佛教修行方法进行批评。利玛窦认为，佛教的“顿悟成佛”、诵念成佛等修行方式太过简便易行，难免会导致善有恶报、恶有善报的不合理结局，使人们对今世积善、来世得福缺乏真诚信念，助长人类天性中为恶的倾向。他说：“呼诵‘南无阿弥陀佛’，不知几声，则免前罪，而死后平吉，了无凶祸。如此其易，即可自地狱而登天堂乎？岂不亦无益于德，而反导世俗以为恶乎？”^③

其三，对佛教僧侣大加丑化和嘲笑。利玛窦传教南北，与佛门中人多有接触，对之普遍地缺乏好感。普通僧侣在他看来懒散无知、声名狼藉，简直就是一群“撒旦教士”。至于三准（即雪浪洪恩）、达观（即紫柏真可）与憨山德清等高僧，利玛窦的评价也很低。三准与利玛窦在南京有过论辩之交，当“这位被邀请来的智者”失利时，利玛窦评价说，他“力图掩盖自己的无知，便鼓动另一场大嚷大叫，把他的论点的价值付之于随之而来的喧嚣。”^④达观留给利氏的印象是“奸诈狡猾”，能“视情况需要而充当各派的辩护人。”当他因涉嫌宫廷罪案受刑而死时，利玛窦轻蔑地评论道：“他的名字成了那些枉自吹嘘不怕肉体受苦的人的代号；但是他忘记了自己的吹嘘，当他挨打时他也象其他凡人一样地呼叫。”^⑤而憨山德清，利氏的看法是“既缺乏任何道德责任感又被公认为不讲道理。”^⑥上述描述和讥评虽有一定事实基础，仍不免有夸张和丑化之嫌。这和利玛窦意欲借此暴露佛教之浅显和败落的目的不无关系。

其四，在传教过程中劝导皈依者焚佛书、毁佛像。耶稣会反对偶像崇拜，因此“凡皈依者，先问其家有魔鬼否。魔鬼谓佛像也。有则取至天主殿前石幢撞碎，掷石池中。俟积多，遂邀同党架炉举火，将诸佛像尽行熔化，率以为常。”^⑦在耶稣会士带动下，许多人教者或主动担起传教之责，或公开撰文，对佛教进行攻击。

然而，天主教这种激烈排佛的言行并非自始而然。对于佛教，他们最初也尽力采取调和态度。利玛窦等初入华土时，着僧服，除须发，自称是来自天竺国的僧侣，因而被人们视作和尚，^⑧天主教也被误认为是佛教的一支。^⑨这从肇庆知府为教堂题匾“仙花寺”

^①《天主实义》第三篇，清同治七年（1868），慈母堂版。

^②详参《天主实义》第五篇。

^③同上，第七篇。

^④《利玛窦中国札记》（以下均略作《札记》），何高济等译，中华书局，1983年，第365页。

^⑤《札记》，第439页。

^⑥同上，第500页。

^⑦（清）天下第一伤心人《辟邪纪实》卷下《案证》，同治辛未季夏重刻本，第二页。

^⑧（清）张尔歧《嵩庵闲话》卷一：“玛窦初至广，下舶，髡首袒肩，人以为西僧，引至佛寺。”台湾商务印书馆，中华民国六十五年七月版，第九页。

^⑨（明）沈德潜《万历野获编》卷三十《外国·大西洋》谓：“盖天主教，自是西方一种释氏。”中华书局，1959年，下册第784页。

和称他为“西来净土”一事^①也可以反映出来。但时隔不久，耶稣会士们就发现，将佛僧引为同道，对于传教很不利。认识到这一点，利玛窦等人便脱掉僧服，改穿儒装，并对佛教发起猛烈攻击。

天主教之排佛，自然首先是基于二者在根本信仰和教义理论上的巨大差异。天主教信奉唯一神上帝，反对偶像崇拜和多神崇拜，而佛教恰恰是一种神的偶像崇拜。理论信仰上的异见并非二者不相容的根本和唯一原因。导致天主教排佛的，还有一些很现实的、复杂的因素。

一个最现实的原因是佛教在明王朝的政治地位及在知识分子中的影响远逊于儒学。明代以重续汉宋文化正统自居，规定以四书五经为科考取士的唯一标准。士民为求闻达，莫不竞趋儒学，由是“户尊孔子，家慕尧舜”。^②作为钦定官学和整个社会价值取向的标准，儒学具有超越其它一切意识形态的崇高地位。佛教则不然。虽然隋唐以来佛教已成为中国文化的重要组成部分，但它强烈的出世性格使它不可能成为这个庞大的宗法专制国家的主导思想。因此，尽管有多位皇帝佞佛，但限制佛教发展一直是明王朝的基本国策，佛教也始终没有取得其在南北朝和隋唐时那样鼎盛的势力。即使在狂禅大兴的晚明时代，它也未能成为整个知识阶层的价值取向和精神支柱，两千年来的孔儒教化已使强烈的忧患意识和经世观念深植于士人心中，很难用一种了断物我的文化心态来取代之；况且，佛教愈到晚近，愈趋于世俗化和民间化，其中极富宗教意味的净土信仰的成分愈益浓厚，这使它离重学理、轻宗教的士人阶层也愈远，在他们中的影响日渐淡薄；此外，由于大部分僧侣来自社会下层，成分复杂，且无知无识，很受一般士人的鄙弃和排斥，因而佛教的社会地位日益低落。有鉴于此，利玛窦等要达到在中国传教的目的，就必须向官方儒学和士人阶层靠拢，而与佛教拉开距离。

天主教之远离佛教，还与后者自身的衰落有关。明代以来，佛教愈来愈渗入到民间生活和社会底层之中，民间化和世俗化成为其发展的总趋势。唐宋时诸派争鸣的恢宏气势已然丧失，不仅华严、天台和净土各派气息奄奄，就连势力较盛的禅宗也是陈陈相因，禅门说法早已失却过去那种“直指人心，见性成佛”的震撼力。虽然出现了袞宏、真可、德清、智旭四大高僧，但他们在理论上创新无多，并且主张外融儒、道，内合禅、教，使佛教各派的理论差异日趋湮灭。一般禅僧则或以念代参；或乱摹禅机，将“种种无义味语，信口乱发。”^③与此相应，沙门风纪也日趋败乱。明中后期，政府放松了僧道管理，世间违法乱纪、衣食无着之人竞相避入佛门，“或为打劫事露而为僧者；或为牢狱脱逃而为僧者；或悖逆父母而为僧者；或妻子斗气而为僧者；……以至奸盗诈伪，技艺百工，皆有僧在焉。”^④佛教寺院，渐成藏垢纳污之所，沙门内违法犯戒之事层出不穷。到晚明时佛教僧侣声名尤劣，“有的和尚过着放荡的生活，有很多子女；还有许多和尚拦路抢劫，

^①《礼记》，第173页。

^②许大受《圣朝佐辟自叙》，徐昌治《圣朝破邪集》卷四，（和刻影印）《近世汉籍丛刊》第四编《元明佛教篇》第14册（下简称《丛刊》四—14），东京中文出版社，11325页。

^③云栖袞宏《竹窗三笔》，上海涵芬楼影印本，第10页。

^④圆澄《慨古录》，转引自郭朋《明清佛教》，福建人民出版社，1982年，第40页。

使得行旅不安。”^①纵使高僧也难为世之表率。如真可、德清等结交权贵，不时卷入政治漩涡，本身就不能超然物外；^②其禅居生活也难说清白，和达观相与甚厚的同伴，或有诸多侍妾，或侵吞大量公款。^③高僧尚且如此，余众更可想而知。在此情况下，传教士若与佛教亲近靠拢，只会招来被轻视、被排抑的结果。权衡左右，自然是转而斥之于己有利。

力图取佛教的地位而代之是耶稣会士排佛的又一原因。尽管佛教在思想领域内不占主导地位，但它是当时中国境内最成功地华化了的并在民间影响最大的外来宗教。^④佛教势力的广泛存在无疑会妨碍天主教的顺利传行，耶稣会士们深悉于此。因此，只有将佛教丑化，扫除它在人们心目中的威信，人们才会抛弃它，转而接受另一外来宗教——天主教。利玛窦就曾流露出这种要佛教“让位给一种新兴的启明”^⑤的倾向。

此外，天主教排佛还有一更深层的考虑，这就是借排佛达到批儒的目的。与天主教相比，佛教和儒家的共通处更多，禅宗本来就是佛教与儒道融合的产物，明末禅宗还力倡儒、释合一，^⑥因此它能很自然地认同儒家纲常伦理和礼仪规范。天主教以上帝为绝对唯一神，反对其它一切宗教神灵或崇拜，无论儒家的祖先崇拜，还是佛教的多神信仰，它都不能接受。就此而论，它和儒、释二家都有不容调和之处。然而儒家在政治及社会中处于至尊地位，如果天主教一定要采取批评甚或反对它的态度，就根本不可能立足中国，更遑论传播。因此它将批评的矛头指向与儒家有诸多亲缘关系的佛教，力图用一种间接的方式，达到批儒的目的。这一用意利玛窦等人自是不便言明，但并未逃过一般士人的注意。许大受就说耶稣会士的排佛是“阳辟佛而阴贬儒，更借辟佛之名，以使不深于儒者之乐于趋。”^⑦这种看法虽出自反天主教者之口，但确是洞悉其隐微的智者深论。

二、佛教界的反应及佛耶论争的内容

佛教本无强烈的排他性，对各种文化均能持一种宽容态度，但来自天主教的批评是如此激烈，以至于佛教徒们不能不有所回应，起而为本教辩护，由此引发了二者间的论战和冲突。由于天主教在佛教势力一向较盛的南京和杭州发展迅速，对后者的现实利益造成直接影响，故而双方的论争主要在这两地展开。当崇佛的虞淳熙见到利玛窦在《天主实义》等书中厚诬佛法，就致书利氏，进行答辩，拉开了佛耶论战的序幕。在这场论战中，双方都有大量著作问世。天主教方面除利氏诸书外，还有庞迪我的《七克》、艾儒

^① 《札记》，第 237 页。

^② 真可在万历年间事关太子废立的“妖书案”中，被诬入狱而死。德清则因卷入宫廷中帝后斗争，被万历帝以私创寺院罪流放岭南。《札记》中也述及此事，详 439—440 页。

^③ 其事可详参《札记》，第 439 页。

^④ 唐宋以后，佛教已完全中国化，禅宗等为其代表，民间和士绅阶层中信其教者极众。伊斯兰教等虽也入华数百年，但其影响和势力极微。

^⑤ 《札记》，第 441 页。

^⑥ 云栖株宏认为：“儒主治世，佛主出世”，二者“不相病而相资”，佛教能“阴助王化之所不及”，儒学可“显助佛法之所不及”。见《竹窗二笔》第五十三、二十一页，上海涵芬楼影印本。

^⑦ 《圣朝佐辟自叙》，见《丛刊》四—14，第 11297 页。

略的《三山论学记》和杨廷筠的《代疑篇》等；佛教界则以祜宏《天说》四则、圆悟《辩天说》三篇及智旭的《天学初徵》、《再徵》等为主。双方的论争主要集中在以下几个问题上：

其一，关于宇宙本原或本体论。天主教认为天主创生人与万物，是世界的本原和最高本体，也是人和万物的主宰。“天主也者，天地万有之真主也。造天，造地，造人，造物，而主宰之，安养之，为我等一大父母。”^①佛教（尤其禅宗）则认为天地万物乃至诸佛全由人们心识产生，“一切万法，尽在自心中”，“万法在自性”，^②自心（或自性）即人的灵明之性，有时也称之为佛性或“法身”，它是世界的本原，“灵明之性，无始无终……乃天地万物本原。”^③当自心清静明彻时，世间万物就自现其中，“于自性中，万法皆见”，这时法性（万物本性）与自性或佛性就成为一体。所以说自心或佛性就是宇宙之本体。

虽然自性可以变现诸法，包蕴万物，但它并非一个实体性存在，“自性常清静”，^④虚灵不昧，很有些类似道家所谓“无”。因而利玛窦在《天主实义》第二篇中批评说，佛教的这种观点是在宣扬“空无生物”，“色由空出，以空为务”。对此，释通容作文反驳说，利氏的看法是有意谤佛；他还进一步阐述了佛教在本体问题上的观点：“我佛以无始无终全真大道，演为一乘实相了义之法，为之开示，令人悟入。且一乘者何，乃寔相常住之法也。此寔相常住之法在于何处？就现前天地万物，纵目所观，纵手所指，头头就位，物物天真，从本以来是寔相常住之法。”^⑤“寔相常住之法”就是自性或佛，佛的本性并不是空无一物，它虽无始无终，却包融在万物之中，并没有一个独立于万物之外的空无本原或本体。

天主教认为，天主是宇宙间唯一真神，离言绝象，所以一切偶像崇拜它都坚决反对。佛教尤其是禅宗虽然极力淡化偶像崇拜，甚而呵佛骂祖，但并未从根本上否弃它。因而祜宏首先针对天主至上说和天主本体论提出了批评。他认为天主只不过是佛教众天神中之忉利天王，“彼所称天主者，忉利天王也，一四天下三十三天之主也。”这样一来，就使天主由本体还原为现象（三十三天在欲界，欲界是现象三界之一），失去了其至上性和崇高性。即使在现象界中，天主也处于很低的地位，“彼所称最尊无上之天主，梵天（引注：色界之天王）视之，略似周天子视千八百诸侯也。”^⑥既然天主教的创世主只是佛教世界图式中一个组成部分，更广阔的宇宙他们还没能认识到，这个天主就并无高明、神威之处。

祜宏这番批评很快就被耶稣会中人^⑦驳回。在《复莲池大和尚竹窗天说四端》中，这

① 艾儒略《三山论学记》，见《天主教东传文献续编》第一册，第437页，（台）学生书局，中华民国五十五年。

② 敦煌本《坛经》，转引自方立天《佛教哲学》，人民大学出版社，1991年，第271页。

③ 智旭（化名：钟始声振之）《天学再徵》，《丛刊》四—14，10877页。

④ 《坛经》，转引出处同注②。

⑤ 释通容《原道辟邪说》，见《丛刊》四—14，第10960—10961页。

⑥ 《竹窗三笔·天说一》，上海涵芬楼影印本。

⑦ 此书辑入《辩学遗牍》中，人多以为是利玛窦所作，实则不然。祜宏《天说》四则于万历四十三年（1615）问世时，利氏已歿五载，不可能对此作出答复，必是教中人假利玛窦之名而作。张广涵对此早有说明，详《圣朝破邪集》，《丛刊》四—14，11551页。

位会士先根据西方地理的新发现“五大洲说”，证明佛教“四天下说”与事实不符；又指出，佛教文献中一些记载常自相矛盾，因而祿宏依据佛典的这一说法不能令人信服；他还提出，佛教的三十三天之说源自西方。^①这样就从事实、典籍和根源三方面反驳了祿宏将天主看作切利天王的说法，确立了天主的独一地位。

其二，神与人及万物的关系问题。天主教认为，作为人与世界万物的创造者，天主具有绝对崇高的超越性，“天主本性超越万物之品”。^②人和万物又被天主赋予了不同的品性，人、动物、植物次第构成了一个由高到低的生物序列。利玛窦因而提出“魂三品说”：“明道之士皆论魂有三品。下品曰生魂，此只扶所赋者生活长大，是为草木之魂；中品曰觉魂，此能扶所赋者生活长大，而又使之以耳目视听，以口鼻啖嗅，以肢体觉物情，是为禽兽之魂；上品曰灵魂，此兼生魂觉魂，能扶植长大及觉物情，而又俾所赋者能推论事物，明辨理义，是为人类之魂。”这是依被造物知觉灵明的高低将生物分为三类，其中生魂与觉魂都是形消魂灭，故可归为一类，而“人身虽死而魂非死，盖永存不灭者”，自成一类。^③因此，人为万物之长，富有灵性，可以支配和利用万物，对之有生杀予夺之权；而万物存在的目的，也就在为人所用。^④由此天主与人及万物形成一种不平等关系。

佛教则认为万事万物乃至诸天神都从自性本空的“心”中生出，在根性上没有差异，无论禽兽人类，还是草木金石，都是一体之物。释寂基在《昭奸》一文中批评天主教的神性高于人性、人性高于物性论时说：“彼夷不悟万物一体，故揣摩有天主以生万物，遂以天主之性不同人性，人性不同禽兽性……故不知人物同灵，原为一体，至错谬乃尔。”^⑤其后释通容在《原道辟邪说》中更明确地提出人与天地万物为一体的观念：“无始无终是天地万物之大本也。悉其名则曰本心，曰本性，曰至理，曰大义，曰一气。名目虽多，而旨固无外，此无始无终之大本。融其大本，则曰亘古今，通物我，包万有，齐群象，无所不该，而无所不贯。故此大本与万有群象，古今物我为一体。盖名相殊，而其所禀之道体一也。”^⑥万物一体观念很能表现出佛教“众生平等”的精神。禅宗进而有“人人皆有佛性”之人佛平等观念。不过这平等须建立在人自性清净、不执着于物我之基础上，当人们破除妄执，觉解清净自性时，就达到成佛境界。“自性悟，众生就是佛。”^⑦“佛者，觉也。觉者，悟也。人人觉悟则人人皆佛也。”^⑧

总之，在神、人、物三者的关系上，天主教坚持天主超绝万象，高居人类和天地万物之上，而人类高于其他一切受造之物；佛教则强调佛与人及万物具有一体性，是一种平等的关系。这是二者的又一分歧之所在。

其三，轮回问题。佛教认为，一切有情众生在现世的处境是由其前世之身的行为（谓

^① 见楼宇烈等编《中外宗教交流史》，湖南教育出版社，1998年，第243页。

^② 《天主实义》第一篇。

^③ 《天主实义》第五篇。

^④ “天主生是天地及是万物，无一非生之以为人用者。”见《天主实义》第五篇。

^⑤ 见《辟邪集》卷下，《丛刊》四—14，第11006—11007页。

^⑥ 见徐昌治编《圣朝破邪集》，《丛刊》四—14，第11603—11604页。

^⑦ 敦煌本《坛经》，转引自方立天《佛教哲学》（增订版）第273页，中国人民大学出版社，1991年。

^⑧ 密云圆悟《辩天二说》，《丛刊》四—14，第11519页。

之“造业”)所决定的,是前世之“业”的果报;而其现世的行为又是来世处境的业因。这样不停地造业、受报, 世世轮回, 永无止息。根据这种业报理论, 一个人在此世的人身很可能是由其前世修善积福的兽身转化而来, 如果他在现世继续行善, 那么到来世可能会轮转成“阿修罗”甚或“佛”; 反之则会变成饿鬼或畜生。

天主教虽然也讲来世和善恶惩罚, 但并不认为人和物可以互相轮回迁转, 因而佛教轮回说一直是它批评的重点对象。其中以利玛窦在《天主实义》中的批判最为详尽。他认为轮回说逆理之处有六: 一, 如果灵魂可以轮回, 迁转来世他身, “或为别人, 或为禽兽, 必不失其本性之灵”, 那我们应该能记得前世灵魂之事, “然吾绝不能记焉, 并无闻人有能记之者焉”; 二, 如果前世罪人转为今世禽兽, 使今世禽兽具有人魂, 那么, 今日禽兽之魂与前世禽兽之魂不同。“然吾未闻有异也。”三, 灵魂有三品, 人与禽兽、草木各不同其灵性, 而轮回说肯定人与动植物同灵同性, 因此“乱三魂之通论”; 四, 人与禽兽体态不同, “则其魂必异”; 五, “恶人魂变兽不可为恶人之刑”, 若将前世罪人变为今世禽兽, 并不能起到惩恶之效, 反而顺肆其欲, 更生恶端, 如“暴虐者常习残杀, 岂不欲身着利爪锯牙, 为虎为狼, 昼夜以血污口乎?”这样世界便无公义可言; 六, “轮回废农事畜用, 乱人伦。”如果我们所杀或所役使之牛马是父母的前身, 那我们怎能忍心为之? 忍心为之则乱人伦, 不忍心为之则废日用农事。又诚依轮回之说, “一切有生皆宿世父母”, 我们所娶嫁之人或役使之入竟是我们的父母, “此又非大乱人伦者乎?”然而我们又不能不行婚娶, 置婢仆。这一矛盾无法解决。^①

针对利玛窦的最后一条批评, 祜宏在《天说二》中进行了辩驳。他说: “夫男女之嫁娶以至车马、童仆皆人世之常法, 非杀生之惨毒比也。故经止云一切有命者不得杀, 未尝云一切有命者不得嫁娶, 不得使令也。”重申了佛门只禁杀生而不禁伦常日用的主张。因此, 利玛窦这般设难, 是有意诬佛, 惑世人耳目, “是谓骋小巧之迂谈, 而欲破大道之明训也。”^②

此外, 佛耶二教在因果报应、天堂地狱等问题上也颇多争论, 本文不再赘述。由这些争论可见, 佛耶双方对二者理论上的真正区别并没有弄清, 因而在本体论、轮回说等实质性问题上的论辩就不免过于浅显和不得要领。如在本体论上, 天主教之“天主”, 虽然也指世界最高本体, 但更多强调它的宗教主宰含义, 而佛教的“佛”或“自心”不具有创生性和主宰性, 更多地着眼于其本体意义。即使同样作为本体, 天主和佛也绝不相同, 天主具有绝对超越性和崇高性, 它不可能融于具体现象之中, 通过人或物来表现自身; 佛却可以通过无数千差万别的现象表现出来, 犹如“月印万川”一般, 故有“青青翠竹, 总是法身”^③之说。这是天主与佛的本质区别。祜宏并不了解这个差别, 所以才会将本体的天主当成现象界的切利天王; 而耶稣会士虽然也指出了祜宏之说的不可靠性, 却并未从正面说明二者间的上述差别, 也不能令人信服。再如, 利玛窦批评轮回说时, 从人和动物体态不同推出二者灵魂迥异, 这一说法颇为荒谬, 而祜宏未能指出这一点。诸如此类, 繁不胜举。

^① 《天主实义》第五篇。

^② 《竹窗三笔·天说二》。

^③ 引见李泽厚《中国古代思想史论》, 安徽文艺出版社, 1994年, 第210页。

这一方面是由于双方都未能仔细深入研究过对方理论；另一方面也与天主教急于和佛教划清界限以便顺利传教的策略有关。

从上述论争还可以看出，天主教认为上帝创生和主宰万物，神性高于人性，这种观念将人类的生死祸福完全置于上帝这一绝对超越的宗教神灵的权威和支配之下，人类的解脱得救只能依靠上帝。这表现了一种典型的外超越型的宗教文化心态。而佛教主张人佛平等，天地万物是一体，人可以通过顿悟或渐修摆脱人生之苦，达到成佛境界。这一点与儒道二家的天人合一、“人皆可以为尧舜”或苦行以入圣的观念极为相近，都是将人生的生死解脱之道诉诸人类自身，力图通过自身修养（道德的或宗教的）达到与仙、佛或圣人同一的境界。可以说，注重人类自身的心性修养，注重自我的内在超越，这是儒、释、道三教的共同倾向，也是整个东方宗教文化的基本特点。从这个意义来讲，佛耶论争反映了东西方两大宗教文化精神的差异，即所谓自力救赎和他力救赎、内在超越和外在超越的差异。因而佛耶的这场论争实质上也是耶儒之争的一个曲折反映。

三、冲突中的士人阶层

在佛教和天主教的论争和冲突中，士人阶层也扮演了重要角色。这不难理解，天主教欲传中国并立足，必须获得官僚知识阶层的认可；而佛教在这一新来宗教势力的冲击下，要巩固其在中国文化中的固有地位，也得借助士林的帮助。因此，官僚知识阶层就成为二者争取和仰赖的重点对象。而他们对待佛、耶二教的态度大体可分为三派：

崇耶反佛派，包括部分皈依天主教的士人官僚，如瞿太素、李之藻、徐光启、杨廷筠等，以及一些虽未入教但接受了天主教诸多观念的知识分子，如冯应京^①等。徐、李、杨并称中国天主教“教内三大柱石”，他们与利玛窦等交谊甚笃，对基督教理念及西方科技知识倍感兴趣，认为它“可以补益王化，左右儒术”。^②冯应京对天主教也评价甚高，认为它可以疗治当时弥漫于世的玄虚之病，有助于恢复古圣敬天事天之实学。^③在佛耶论战中，他们积极出力，以辟佛为己任。徐光启在《辩学章疏》中批评说，佛教自入中土以来，不但没有起到净化人心的作用，反而杂学并收，宗派林立，违背圣教，使人无所适从。^④杨廷筠认为佛教的天堂地狱之说只是就人们肉身的苦乐而言的，而“吾所谓天堂，非佛之天堂；所谓地狱，非佛之地狱。”佛教所谓天堂地狱，只是解决了人们肉身享用的问题，^⑤并不能满足他对个体灵魂得救的终极关怀。在他看来，人死后，精神性灵魂所得

^① 有些学者如徐宗泽认为冯应京曾入教（论见徐之《明清间耶稣会士译著提要》卷一《绪言》）；而孙尚扬在《基督教与明末儒学》中认为冯未曾入教，并于此有详细考述。证之利玛窦《札记》第431页相关内容，冯应京意欲受洗，不幸染疾而逝，未能领洗，故此据孙说。

^② 见《徐光启集》，王重民辑，上海古籍出版社，1984年，下册第432页。

^③ 孙尚扬《基督教与明末儒学》，东方出版社，1994年，第149页。

^④ 同上。

^⑤ 《代疑篇》卷上《答有天堂有地狱更无人畜趣轮回条》，见《天主教东传文献》，（台）学生书局，民国七十一年再版，第513—514页。

到的苦乐比佛教所说的肉身苦乐要深刻得多。^①冯应京欲借天主教来会通儒家实学，所以也力陈禅学空谈误国之弊，认为它使人“内乐悠闲虚静之便，外慕汪洋宏肆之奇，前厌驰骋名利之劳，后慑沉沦六道之苦，”不复以经世为己任，造成士风颓丧、国家沦落。^②

由于这些人大都身居高位（徐在天启朝为阁老重臣，李作过太仆寺和光禄寺少卿，冯曾任职湖广金事司），影响很大，故在天主教传播过程中，他们的支持和保护起到重大作用。如1616年南京教案发生后，徐光启上疏万历皇帝，为耶稣会士辩护甚力；杨廷筠在钱塘也多邀教士寓居其家，使天主教力量未遭太大损伤。至风潮渐息，徐光启等又延请西士教习练兵造炮之术，并力荐之人官编修历法，为天主教在天启、崇祯两朝的大发展开辟了道路。

崇佛黜耶派，指那些尊尚佛教、反对天主教的士绅官僚。较著名者有虞淳熙、黄贞、许大受等。虞淳熙曾致书利玛窦进行过辩论；黄贞号“去惑居士”，专以辟邪为己任，广结士子僧徒，“极力激劝，乞同扶大义，乃奔吴越之间”。^③又广收士僧批耶言论，编为《破邪集》，以去惑黜邪；许大受自称“德清后学”，批评耶稣会士“夷说鄙陋，尚远逊于佛”，又主张“三教决不容四”，^④将天主教排逐在儒、释、道三教鼎立的文化体系之外。此外，还有一些人以维护儒学正统自任，也曾排抑过佛道，但在反天主教的立场上却与崇佛诸人保持了一致。如邹维琏在天主教入华后，联合居士僧徒共同反对传教士，他认为耶教活动比佛教对中国的危害更大。然而上述诸人的反耶没有对天主教的在华传播造成真正威胁。一则他们多为普通官僚士绅，影响不大；二则真正激进排斥耶教的人在当时并不太多，形势在总体上有利于天主教。所以他们的排耶行动困难重重。^⑤

中间派，这是人数最众的一派，他们对天主教能持一种宽容和接纳的态度，对佛教也并不反对和排斥。士大夫上层除个别崇耶和黜耶者之外，几乎都属此列。他们的态度又可分为数个亚类：一类是尊重耶教但不力辟佛教者，如东林党魁叶向高等。他们与耶稣会士多有接触，对天主教理论也有些了解，但更令其感兴趣的是由传教士带人的西洋科技和能与儒家经世观念相合的学理知识。比如叶向高对天主教予以肯定的地方就“只限于能与儒学拟同的范围”，表现出一种“冷静的理性主义”态度。他们还试图融会二者，引西学以为中用。^⑥另一类是尊尚佛教但不黜抑天主教者，以李贽为代表。李贽是晚明有名的狂禅，思想性格颇受佛学浸染，晚年遁入佛门。然而他对天主教士持相当友好的态度，曾三次面晤利玛窦，并题《赠利西泰》诗一首，^⑦对利氏有颇高评价。还有一类官僚如万历时首辅沈一贯等，对佛、耶二教没有明显好恶之情，但对之“咸与晋接”，并不排斥。总之，对天主教表现出友好姿态的中间派人士多是些名公巨卿，在官僚士绅中居于上层地位，社会

^①《基督教与明末儒学》第209页。

^②冯应京《天主实义序》，见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年，第329页。

^③黄贞《破邪集自序》，见《圣朝破邪集》卷三，《丛刊》四—14，第11261页。

^④许大受《圣朝佐辟》，见《圣朝破邪集》卷四，《丛刊》四—14，第11365页。

^⑤黄贞《破邪集自序》谓：“然始也，保守身家者多，敢辟者少，求之既如逆浪行舟，高明特达者微，阻碍者众。”就很能说明排耶者所处逆境。同上书，第11261页。

^⑥《基督教与明末儒学》，第153页。

^⑦其事详见《札记》第四卷第六章；赠诗详见李贽《焚书》卷六，中华书局，1975年。

影响相当广泛。他们中许多人对天主教多有帮助，如李贽曾为利玛窦修改过上万历皇帝书；叶向高曾在利玛窦去世后，为之申请墓地获准。^①可以说，没有这一派士大夫的宽容甚或支持，天主教要立足中国并顺利传行是很成疑问的。

四、佛耶冲突的影响及文化意义

官僚知识阶层的宽容和支持，为天主教的顺利传播大开方便之门，也使它在佛耶冲突中获得了较为主动的地位。这说明耶稣会士所采取的合儒策略是奏了效的。佛教对天主教的挑战虽然反应强烈，但总是被动而为；而且论争中很少有高明之士加入，其反耶没有提到一定理论高度，多半是愤激之言。如祚宏在给虞淳熙的信中说：“盖从此魔者，必非智人也。且韩、欧之辩才，程、朱之道学，无能摧佛，而况蠢尔么魔乎？……今姑等之渔歌牧唱，蚊喧蛙叫而已。”^②这种非理性的批评不但不能将敌手骂倒，反倒失去了佛教一向宽容大量的气象，为人所诟病。

传教士们显然也意识到了这一点，他们对二者论战的结果颇感满意，禁不住生出一种自信，进而对天主教在华的传播生出一种近乎盲目乐观的情绪。^③在这种错觉的影响下，他们逐渐忽视了中国人宗教心理的复杂一面，对其信仰中的多神崇拜、圣贤崇拜和祖先崇拜等开始大加指责和排斥。利玛窦死后，继任的龙华民等人抛弃了尊重和适应中国国情的“利玛窦规矩”，强制教徒不得参加祭祖和祭孔，遭到许多士大夫及僧徒的激烈反对，由是而有万历四十四年（1616）“南京教案”^④的发生，教会事业一时受挫。

总的说来，这是一场正统儒家知识分子反天主教的斗争，但究其根源，却又与佛教有着千丝万缕的联系。据当时一位长居澳门的耶稣会士认为，教案发起人沈淮与一个佛教僧侣为密友，这个僧侣写了一篇向基督教发难的文章，遭到徐光启的驳斥，因之沈想借机为其友报仇。而另一在教案中直接受到冲击的会士谢务禄也披露说，沈淮收受了一位和尚的贿赂约一万克郎金币，后者要他将传教士赶出中国。^⑤这些说法并未见诸其时中文史料，因而或属谣传。但是，这样的言论之能出现，却反映出当时佛耶对立的紧张状况。如上所述，晚明佛耶之间存在着尖锐冲突，天主教一直将佛教视为传教中的一大阻力，因而一遇挫折，便会自然联想到可能与佛教的破坏有关；另外，南京佛教势力较盛，僧侣与士大夫往来较多，部分官僚深受僧侣反耶倾向的影响，所以耶稣会士担心或怀疑教案中有佛教因素的搀入也不无理由。上述说法正是其对佛教疑惧心理的曲折表现。它也

^① 分别见《礼记》第四卷第十章、第五卷第二十一章，387页、623—633页。

^② 见张维华《明清之际中西关系简史》，齐鲁书社，1987年，第121页。

^③ 《礼记》第446页：“人们可以很容易断定，中国人是多么倾向于接受基督教，一如人们也能断定的，根据现在中国新生教会的春天的蓓蕾，就可以指望未来获得收成。”

^④ “南京教案”是由礼部侍郎沈淮在南京发起的一场排逐天主教士的斗争。沈淮上疏万历皇帝，力主排耶；又通同本部尚书方从哲等人，以先斩后奏方式，于七、八月间两次包围南京教堂，逮捕传教士和华人信徒多人。此后万历帝下令封闭天主教堂，传教士多人被驱逐出境。

^⑤ 见张铠《庞迪我与中国》，第319页。

从一个侧面反映出佛教确是阻止天主教入华的一股不可忽视的力量。

不可否认,明末天主教在与佛教的冲突中一直处于上风,但这并不说明它对后者取得了胜利。因为,它对佛教的了解极为贫乏,批评也多非理性,未能在理论上压服佛教;此外,它在冲突中的这种相对优势并没有持续多久,终究未能取代后者,成为中国文化之一翼。佛教在中土传衍已逾千年,它与儒、道二家鼎足而立,形成近世文化的三极稳定结构。宋明以来,佛教的世俗化和民间化使之日益成为广大下层民众的精神归宿,在民间具有更为广泛的号召力。如果说儒家是中国官方文化的代表,那么佛教可算是民间文化的代表。天主教进入中国,面临着来自官方和民间这两个方面的阻力,要长久传行,必须与两方面的文化代表都加以调和。然而当时的耶稣会士们只注重与官方的适应和融通,将重点放在儒家知识分子身上;而将代表民间的佛教置诸一旁,甚而为迎合前者,对后者激烈地排斥。这一做法最终影响了它在民间的发展。天主教最终未能融入中国文化,与它在对待民间文化和佛教文化之策略上的欠缺不无关系。

然而,这种欠缺还得与它对中国文化的根本态度联系起来。如前所述,它在传教之初积极附会和联合儒学,但这只是策略性的、暂时的,是基于现实压力而被动地采取的传教手段,而非自觉主动地认同儒学,它并没有象佛教那样从理论高度上与儒学乃至整个中国文化融合,如果它真的融儒,也必然会融佛,而不会激烈排斥它。可以说,缺乏理论上的真正融合,是天主教不能融入儒、释所代表的中国文化的主要原因。而理论上的无法贯通,又可归诸天主教在对待整个中国文化态度上的宗教或文化不宽容主义。宗教不宽容实是阻碍中西文明会通的根本因素。直到近世,天主教和基督教在中国的传播仍面临着这一问题。同样作为一种外来文化,为什么佛教能够最终适应中国文化并融入中国社会,成为传统文化的三大支柱之一,而天主教和基督教却不能如此,始终徘徊在中国传统文化之外?通过晚明天主教与佛教的这场斗争,人们或许能够从中得到一些启发。

(责任编辑 辛 岩)

《朱谦之文集》首发式暨出版座谈会在京举行

在著名学者朱谦之先生(1899—1972)逝世30周年之际,10卷本《朱谦之文集》由福建教育出版社出版。2002年12月2日,在朱谦之先生生前工作的单位——中国社会科学院世界宗教研究所,举行了《朱谦之文集》首发式暨出版座谈会。

此次出版的《朱谦之文集》共10卷,精装16开本,计800万字,第一卷主要收集了生平自述、社会、政治方面的著述,第二卷收集了朱先生早年的中国哲学研究、史学研究和音乐文学研究以及南方文化研究的专著,第三、四卷为中国哲学史研究,第五卷为历史哲学研究,第六卷为现代史学和文化学的研究,第七卷收集了比较文化个案、中外文化交流、宗教学研究著作,第八卷为日本哲学的研究,第九卷收集了日本哲学史撰述与韩国禅教史方面的译作,第十卷为中国禅学思想史的译著。本书的出版对促进我国的学术研究将会起到重要的作用,同时也为研究朱谦之先生的思想历程、生平业绩以及中国现代政治思想史提供了第一手资料。(铂净)

晚天主教与佛教的冲突及其影响

作者: [马晓英](#)
作者单位: [中国社会科学院](#)
刊名: [世界宗教研究](#) PKU CSSCI
英文刊名: [STUDIES IN WORLD RELIGIONS](#)
年, 卷(期): 2002, "" (4)
被引用次数: 1次

参考文献(1条)

1. [德礼贤](#) [中国天主教传教史](#) 1933

引证文献(1条)

1. [刘晶晶](#) [明末清初耶佛相遇](#)[学位论文]硕士 2006

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_sjzjyj200204010.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 90353104-ba86-46e2-978f-9e4d0096ca71

下载时间: 2010年12月15日