

論明末清初以儒家為本位的 “儒家天主教徒”

賈未舟* 王邑婷**

明末清初，因天主教來華而產生的“儒家天主教徒”這一獨特群體，是當時特殊歷史文化環境下耶儒融合的結果。在實踐和理論兩個層面上，在救心、救世、救人的不同主題下，“儒家天主教徒”始終堅持儒家本位。

一

“明末清初”這個概念在歷史學、社會學、思想史等不同視域下所指的時間跨度有所不同⁽¹⁾，本文從耶儒對話角度，把明末清初界定為萬曆中後期利瑪竇來華到“中國禮儀之爭”後雍正帝完全禁教這一時期，即1583年到1727年。天主教來華推動形成了“中國天主教神哲學”這一獨特的思想景觀，使得明末清初這段歷史顯得異常有趣。明末清初又可以分為明末早期、明末後期與清初早期、中國禮儀之爭時期，分別對應着三代“儒家天主教徒”。

“儒家天主教徒”這個概念最早由比利時漢學家鐘鳴旦提出⁽²⁾，用以指稱在明末清初耶儒對話歷史文化背景下所產生的在思想和實踐層面上試圖融合耶儒的特殊群體。這一群體又可以分為兩部分：一是披着儒學外衣的外來傳教士，一是頂着天主教光環的本土儒家士大夫。本文所說的“儒家天主教徒”是指後者。⁽³⁾中國本土“儒家天主教徒”這一群體，是以利瑪竇為代表的傳教士“文化適應”路線的產物，代表了中國儒家智識分子在對儒學的自我審視和批判中，試圖通

過與西來的天主教神學思想融會貫通以重構儒學傳統的思想探索。思想史表明，這種融合和重構不僅是可能的，而且是事實。“儒家天主教徒”現象不僅僅是社會學的研究課題，同時也是哲學和思想史考察的任務。

在明末清初綿延一個半世紀的耶儒對話中，“儒家天主教徒”作為一種獨特的社會角色發展出獨特的理論體系。問題是，“儒家天主教徒”的社會歸屬和根本的價值取向究竟是甚麼，換句話講，“儒家天主教徒”以儒家還是天主教為本位，究竟是儒家天主教化還是天主教儒化，這些都是需要一一辨明的。如果要臚列出明末清初“儒家天主教徒”的名單，從早期的“教會三柱石”到中後期的韓霖、李九功、王徵再到後期的嚴謨、朱宗元、張星曜等人，我們會發現，他們雖然都是儒家智識分子，絕大部分都有官位，可以劃分到上層社會的行列，但是我們不得不說，他們不能算是當時一流的大思想家，甚至大部分連二流都算不上，但是或許正因如此，他們才能摒棄文化優越論的心態，客觀正視自身文化的不足而平等對待外來文化，同時保持着儒家修齊治平的入世傳統以及對於文化生態的敏銳洞察力。

* 賈未舟，哲學博士，深圳大學副研究員、碩士研究生導師，已發表學術論文二十餘篇。

** 王邑婷，深圳大學社會科學學院學生。

揆諸整個中國思想史，以修齊治平為職志的儒家智識分子在劇烈的社會變遷中承擔着“士”之責任，始終處於因應時局的最前列。中國儒家智識分子承擔着兩種當仁不讓的社會功能和角色：其一，教士角色；其二，先知角色。在社會相對比較穩定時，前一種角色相對突出；當社會劇烈變遷時，後一種角色相對突出。而明末清初將近兩百年的時間裡，中國社會經歷了明王朝由盛轉衰直至滅亡，以及大清鼎革的劇烈變動，“儒家天主教徒”因緣際會同時承擔了教士和先知的雙重角色。相對而言，先知角色的味道更濃一些，他們引入天主教，也正是認為天主教可以作為儒學的有效補充，在破中有所立，而非僅僅固守教士角色抱殘守缺。但是具體說來，三個時期的“儒家天主教徒”由於所處時代環境不同，他們遇到的最迫在眉睫的問題也有所不同。第一代“儒家天主教徒”處於明末早期，此時利瑪竇等傳教士初來中華，這個時候中華帝國國運已漸露頹勢，文化心理也漸失高勢，社會日趨腐敗，人心日趨不古，整個社會瀰漫着奢靡淫逸的風氣，透露出一種死亡前狂歡的空虛，而傳統的理學已經不能打動人心，王學末流則是逃禪入虛，救心是那個時代的主題，即王陽明所謂破“心中賊”。以徐光啟、楊廷筠、李之藻為代表的早期“儒家天主教徒”出儒入耶，援耶入儒，莫不以救“心”為鵠的。

到了明末後期，明王朝已經內憂外患，病入膏肓，此時“救世”是中心課題，王徵、韓霖等人懸道濟世，胼手胝足，力挽狂瀾。中國禮儀之爭時期，天主教傳教的外部環境大變，先是其他修會圍攻耶穌會的會通路線，後羅馬教宗聖諭禁止祭祖祭天，最終導致了康熙和雍正朝兩度禁教，按照“利瑪竇規矩”平和存在了大半個世紀的“儒家天主教徒”，發現自己的身份認同和文化認同都成了問題，於是他們試圖通過對天主教典籍以及中國經典的雙向解讀來論證自身的合法性，並進而維護一個世紀以來耶儒融合的中國開教大業，因此這個時候的主題既不是救心也不是救世，而是“救己、救教”，清早期相對比較深刻的天主教教化未能延續。綜觀以上，三代“儒家天

主教徒”儘管在各個時期所面臨的問題有所差異，但是他們的解決方法實際上是一致的，他們自覺的歷史文化使命是相同的，在這個意義上，三代“儒家天主教徒”可以作為一個整體來看待。

二

明末清初“儒家天主教徒”是否曾有過一種深刻的文化和信仰的轉換，是否從儒家身份完全轉化成天主教徒？宗教社會學家路易士·蘭博對宗教皈依概括出幾種類型，包括背教、強化、強徵、體制型轉化、傳統轉化。“儒家天主教徒”在明末清初社會變革的歷史情境裡，確實有一個自發的自我轉化過程，他們都是基於對自身傳統的不滿而尋求新的文化和信仰出路。

對比路易·斯蘭博的分類，他們大體應該是屬於“傳統轉化”這一類型。蘭博談到這一類型時說：“個人或集體從一種大宗教傳統轉向另一種大宗教傳統的運動，從一種世界觀、禮儀體系、象徵世界和生活方式轉向另一種，這是一個複雜的過程，它通常發生在兩種文化接觸和產生衝撞的背景中。”但是，絕對意義上的“從一種世界觀、禮儀體系、象徵世界和生活方式轉向另一種”的宗教皈依，在明末清初的中華帝國並未發生過，即使對於儒家基督徒這個小的群體也是如此。要注意，天主教在明末第三次來華時，中華帝國雖沈疴負重，但國力與文化影響力基本上仍然處於高地。對於“傳統轉化”這種皈依類型，蘭博繼續說道：“這樣的運動在整個歷史上，尤其是在18、19、20世紀都曾出現過，那時由於歐洲的殖民擴張，無數人被捲入這種皈依之中。”⁽⁴⁾可見，僅從蘭博的分類而言，明末清初“儒家天主教徒”甚至連一種標準的“傳統皈依”都算不上，更何況，“儒家天主教徒”都是融合論者，他們雖然對自己的傳統有所批判和反思，但是遠遠達不到拋棄的程度。他們採取融合論的立場而不是完全天主教化，不僅僅是因為傳統在當時的影響力，還因為他們對於傳統的體認。我們可以借用晚清洋務派“中體西用”的概念來指稱“儒家天主教徒”的這種融合方案。

因此，姑且可以籠統地說，既然完全皈依沒有發生，那麼明末清初那些接受了天主教的儒家智識分子也就不存在改變自己儒家本位的可能。但是這麼說，絕不是懷疑明末清初「儒家天主教徒」信仰的真誠，融合論在當時可謂是一種兩全其美的做法，既可滿足自身信仰的需要，又可以心安理得地不完全背棄傳統。⁽⁵⁾就中國人固有的實用理性而言，這似乎並不困難。從「儒家天主教徒」接受天主教的動機、瞭解天主教的程度以及儒化天主教的做法來看，這些方面也可以加強上述論斷。

接受一種信仰的動機可能是多元的，有理智型，有感情型，也有靈異型，還有工具型以及他人影響型，大多時候是多種原因導致信仰或改信。當信仰活動牽涉到文化傳統、禮儀設置、生活方式等方面的巨大轉變時，更是如此。明末清初「儒家天主教徒」接觸天主教並發生信仰，是一個很複雜的事件，難以一一釐清，但是大體而言，理智型和靈異型作為兩個對立的極端，都是極少見的，儘管這兩種是宗教信仰動機中最為純粹的。他們的入教大都混雜着感情型、工具型以及他人影響型等多種動機，而對於一種宗教信仰而言，這些動機都不是成熟的也不是純粹的。如果我們實際考察明末清初「儒家天主教徒」對來華天學的瞭解程度，以及對天主教道德化、聖學（天學）化、實學化的做法，就更可以印證這一點。

明末清初「儒家天主教徒」對天主教的理解其實是不足的。這有兩個方面的原因，其一，由於受客觀條件諸如語言、翻譯、思想禁止等方面的限制，直到中國禮儀之爭爆發，中國本土信徒實際上連一本完整的《聖經》都未見到⁽⁶⁾，當然這也跟天主教的教理有關，天主教並不認為民眾和信徒應該直接閱讀《聖經》。另一個原因和傳教士有關，就不同的修會而言，其教義與傳教策略也有所不同，對中國教會影響最大的耶穌會意識到中國是一個擁有強大文化傳統和超穩定政治力量的國度，因此，他們制訂了自上而下面向知識和士大夫階層的「文化適應」策略。按照這一策略，他們並不追求信徒認知架構、價值系統上的全面轉化和靈性的完全神化。為了達到傳

教的表面效果，他們甚至有意回避天主教理論中的「基督論」，而刻意彰顯「上帝論」，這是因為「上帝論」可以和中國古書相配合相印證，而對於「基督論」，中國人是無論如何也無法理解的。傳教士的做法自然也影響中國信徒對待天主教理論的嚴謹性，他們的融合理論實質上就是以一種「擬同」的方法將之納入自身原有的認知結構之內。法國漢學家謝和耐就認為明末清初的中西文化交流是一種建立在雙方「誤讀」基礎上的⁽⁷⁾，這種說法是很有見地的。

中國是一個倫理型社會，總是習慣於以道德的角度看待一切，明末清初的中國人將來華天主教作道德化解讀，這一點直到被禁教亦未改變。宗教固然提供一種道德教化，但是中國人似乎對其中的基督、超越及救贖思想無理解，也無法接受。天主教道德化不但降低了宗教的深度，也使得中國人覺得西方的道德觀念和中國相比並不十分高明，這當然會降低天主教的絕對權威。徐光啟說：「間嘗反覆送難，以致燕語雜譚，百千萬言中，求一語不合忠孝大旨，求一語無益於人心世道者，竟不可得。」（《增訂徐文定公集》卷一《幾何原本序》）再有就是天主教聖學化或者天學化。「天」在中國文化中具有獨特的宗教、道德等含義，以天學來稱謂西方文化，是典型的文化中心主義的做法。

另外，中國的文化傳統中沒有很嚴格的學科概念，而是籠統地以「學」「教」來稱謂古代留下來的文化遺產。皈依天主教的中國士大夫們從未將天主教當作一個獨立的信仰體系來對待，因為在中國傳統的政教模式中，宗教是依附於政治而存在的，中國語言中實際上也沒有一個詞語可以和西方的「Religion」相對應；而且中國本土的「儒家天主教徒」們也從來未曾覺得接觸天主教的唯一目的就是信仰，中國人會覺得，西來的天主教和它的科學、技術是一個系統，是一個整體。有趣的是，耶穌會士很多時候也是邊向中國人展示「奇技淫巧」的科技器物邊傳教的，這使得中國人以中國式的「學」來指稱他們看到的西方文化，這樣就更強化了以「中」為體的文化本位意識。如此，「儒家天主教徒」就進一步

將西方文化納入“聖學”體系，以體現“道學聖脈”，無論是對西方的科學還是宗教，都是如此處理。譬如，徐光啟就認為西方的數學不在聖學之外：“我中夏自黃帝命隸首作算，以佐榮成，至周大備。[……]孔門弟子身通六藝者，謂之登堂入室。使數學可廢，則周孔之教外矣。”⁽⁸⁾李之藻在編選《天學初函》時，就是“臚作理器兩編，編各十種”；徐光啟在對“天學”分類時，也說“先生（利瑪竇）之學，略有三種，大者修身事天，小者格物窮理，物理之一端別為象數”。如此完全以中國的文化習慣來裁量西學，“中體西用”意圖明顯。將“天學”實學化也體現出明末清初“儒家天主教徒”對待天主教的工具心態。明中葉後王學末流凌空蹈虛，束書不觀，空談心性，面對此種情形，包括諸多“儒家天主教徒”在內的智識分子大倡實學，希冀提振世風，挽救明末頹局。

利瑪竇來華，使得中國智識分子看到“天學”在道德、民生諸多方面的實際補益，他們從現實功用的角度來說明皈依“天學”、傳播“天學”的正當性和有用性，這分明體現了中國儒家智識分子“濟世”的渴望。將西方文化道德化、天學化、聖學化、實學化，既是中國文化高勢的表現，也是一個具有悠久傳統的民族文化慣性的體現。但是當我們強調“儒家天主教徒”對待天主教的實用心態時，並不是說他們完全忽略了天主教的宗教性，也不是說他們採取融合論的時候沒看到兩種文化的差異，但是他們對天主教的瞭解很不完整、對待天主教的態度並不純粹也是事實。

明末清初“儒家天主教徒”在存在方式和行為方式上，很大程度上仍然保持着儒家本色。此處分析的困難在於“儒家天主教徒”所處時期不同、人數眾多，分析是否會以偏概全，其中的“度”如何把握。而且存在方式和行為方式的分析涉及日常生活的實踐，社會學的要求要大於理論分析。首先要回答兩個問題，其一究竟甚麼是儒家，其二在明末清初儒家有甚麼特色。儒家就是遵循儒學基本原理並身體力行的人，也可以稱為儒者。在中國學術史上，最早探討儒之起源的

是漢代學者劉歆。《漢書·藝文志》引其《別錄》說：“儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽明教化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道最為高。”這裡的“儒家者流”，按語曰：“儒者，主於誦法先王，以適實用，不必言心言性而後謂之道也。”在春秋戰國禮崩樂壞、“道術為天下裂”的生活環境中，孔子創立了儒家學派，這是“君子儒”的真正開始。儒家是具有儒學背景且實踐儒學精神的學派，經過孔子及其弟子的闡創力行，形成了一套完整的理論體系和存在方式，體現了一種獨特的儒家精神。儒學經過歷代演化，雖然在理論上有所損益，但是原始儒家濟世尊禮、修身俟命的精神卻保留下來，張載一句“為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平”最能體現儒家的使命感和理想人格追求。到明末，儒家的存在方式經過歷史積澱已經大致成型。

明末清初的“儒家天主教徒”多為士大夫，他們從小浸潤於儒家的倫理綱常和禮儀教化之下，當他們接觸到一種新的宗教並認信之，他們固有的倫理傳統和生活方式就與之產生了巨大的衝突。黃一農將徘徊在天、儒間“首鼠兩端”的明末清初第一代“儒家天主教徒”稱作“兩頭蛇”。⁽⁹⁾“儒家”這一稱謂不僅僅是理論追求，還包括行為，這也是中國文化所謂的“知行合一”。“儒家天主教徒”仍然保持着儒家的生活方式和行為方式，包括：（一）他們在入教後仍然保持着傳統士大夫“入世”的社會情懷和憂患意識；（二）他們入教後仍然大致按照儒家倫理修身、生活；（三）他們入教後的信徒生活是不穩定的、隨機的且很難善終的；（四）當儒家和天主教徒的身份發生衝突時，最終回歸儒家。不過，較之明末，清初天主教徒的認信程度相對較高，如在張星曜、嚴謨、朱宗元以及李九功、李九標兄弟等人身上表現出的天主教信仰追求就非常強烈⁽¹⁰⁾，這可能和一個多世紀的神學積累浸潤有關，他們身上的“陽‘天’陰儒”的色彩要強一些，但其儒家本位仍然沒有改變。

三

最後考察明末清初“儒家天主教徒”的文本寫作所體現的理論性質。就明末學術大勢來講，在思想正統層面，理學仍然是官方的主導，但也愈顯僵化，影響日衰。作為對理學之批判的王學在經歷數十年的思想革命後，越發走向逃禪入虛，引發東林學派在道德層面以及實學層面的糾彈。但是到了清初，理學由於政治的原因再度復興。明末有識之士明銳地認識到儒家思想內在的不足，也認識到在經歷宋代儒佛道思想的互補互生後，佛教似乎已經耗盡動力無可能幫助儒家別開新面。於是儒家智識分子嘗試追求新的思想資源以補益日漸僵化的儒學。

值得注意的是，明末社會和思想環境並不同於清末，後者已經在各個層面顯露出病態和弱勢，西方的強勢是很明顯的，“中體西用”明顯缺乏社會基礎。而在明末，儒家思想相較於其他思想，其主體地位不是輕易可以撼動的。萬曆年間初來中華的天主教傳教士發現的是一個具有悠久傳統但是稍顯疲態的東方，文化適應路線是唯一可行的選擇。況且傳教士來華所帶來的西方文化仍然停留在中古時代，除了宗教信仰無法比較外，其他的祇能說是新，不能說特別先進。從歷史經驗的角度看，儒家士大夫接觸到全新的西方文化和信仰資訊時，一定是欣喜的，但是也一定是理智的。走耶儒融合之路，援耶入儒、補儒、翼儒，應該是他們必然的選擇。

儘管傳教士們的最終目標是“超儒”，但這不是儒家士大夫所關心的，徐光啟所說的“補益王化、救正佛法”才是普遍的思想意圖：“蓋彼國諸人，皆務修身以事上主，聞中國聖賢之教亦皆修身事天，理相符合。是以辛苦艱難，履危蹈險，來相印證，欲使人人為善，以稱上天愛人之意。其說以昭示上帝為宗本，以保救生靈為切要，以忠孝慈愛為功夫，以遷善改過為入門，以懺悔滌除為進修，以昇天真福為作善之榮賞，以地獄永殃為作惡之苦報。[……]臣嘗論古來帝王之賞罰，聖賢之是非，能及人之外行，不能

及人之中情。又如司馬遷所云，顏回之夭，盜跖之壽，使人疑於善惡之無報。是以防範愈嚴，欺詐愈甚，一法立，百弊生，空有願治之心，恨無必治之術。於是假釋氏之說以輔之，其言善惡之報在於身後，則外行中情，顏回盜跖，似乎皆得其報，謂宜為善去惡不旋踵矣。奈何佛教東來千八百年，而世道人心未能改易，則其言似是而非也。說禪宗者衍老莊之旨，幽邈而無當，行瑜伽者雜符讖之法，乖謬而無理。且欲抗佛而加於上主之上，則既與古帝王聖賢之旨悖矣，使人何所適從，何所依據乎？必欲使人盡為善，則諸陪臣所傳事天之學，真可以補益王化，左右儒術，救正佛法者也。”⁽¹¹⁾ 徐光啟還有一句意味深長的話：欲求超勝，必先會通。超勝甚麼，當然是超勝外來的文化。清初的儒家天主教徒張星曜“超儒”的味道更濃一些，但是他也曾說道：“予友諸子際南先生，示予以天教之書。予讀未竟，胸中之疑盡釋。方知天壤間，是有真理，儒教已備而猶有未盡晰者，非得天主教以益之不可。”

基本上講，在傳教士入華早期，耶儒融合的程度比較深，思想創造比較突出，越往後時事逼迫，理論功夫越淺，實用性要求以及救亡圖存的需要越強烈。那麼，“儒家天主教徒”耶儒會通的結果是甚麼？我們先來看看他們是如何會通的，然後來分析他們會通所產生的理論體系的性質。會通或融合的前提是二者的本質共同性⁽¹²⁾，但是，無論是傳教士還是中國本土儒家智識分子都沒有去深思這個問題。對於傳教士而言，他們的目的當然不是要說明中國除弊開新，他們的目的在信仰上歸化中國，這決定了其合儒排佛的路線完全是策略性的，他們當然也較少深思理論的真理性問題⁽¹³⁾；而中國本土儒家智識分子想當然地認為陸象山“東海西海心同理同”的說法一樣適用於西方文化。因而，專注於那些可以在一定程度上進行融合的方面而忽略那些具有根本性差異的方面，就成為傳教士和儒家天主教徒共同的做法。比如，對於天主教的“Dues”一詞，可以古代典籍中的“上帝”概念與之對應；而對於儒學中的一些基本概念、命題和原理的處理，

就非常注重技術性。“斥近儒、合古儒”是傳教士和“儒家天主教徒”進行儒學重建的策略。近儒就是宋明理學，而古儒就是秦漢之前保留在古代經典裡的思想。他們給出的理由是經過秦漢以後，尤其是佛道思想的侵蝕，儒家思想已經異化，面目全非。利瑪竇在《天主實義》裡就明確認為理學的“天理”“太極”概念完全背離了上古具有人格神形象的“上帝”概念。⁽¹⁴⁾

中國本土“儒家天主教徒”追隨傳教士的路線，除了感情上相惜外，還有一點就是“儒家天主教徒”大多是心學家，對於理學本身就持排斥態度，他們出心學入“天學”，最後的理論結晶則是“天主教化儒學”。從“天主教化儒學”本身的性質看，它的思想屬性也仍然停留在儒學範圍。首先，從對待西學或天學的總體態度看，徐光啟在《辯學章疏》中所謂的“欲求超勝，必須會通，會通之前，需先翻譯”的會通路線以及“補益王化，左右儒術，救正佛法”的說法可以說是整個晚明入教儒士對待天主教的總體態度。至少在晚明，“合儒”“補儒”是他們所認可的，至於“超儒”，則更多是傳教士念茲在茲的目標。徐光啟的路線後來都被奉教儒士所認可，有意識地把天主教納入中國傳統思想的範圍內以耶釋儒、以儒釋耶，因異求同、以同述異，在中國傳統文化框架下闡發儒家思想新的統緒。儒家天主教徒這種“曲線救國”式的路線甚至導致清初蔚為壯觀的“西學中源”論⁽¹⁵⁾，傳統的力量可見一斑。

因此，我們說中國儒家智識分子是以儒學為主幹去同化天學，這是完全可以理解的。其次，從“天主教化儒學”的語言結構看，也可以看出“儒家天主教徒”基本上是在中國文化的框架內以耶釋儒、以儒釋耶。儒家天主教徒斷定“耶儒原同”，然後去“合”儒，卻是仍然運用中國的漢語言語詞和理解習慣去“本土化”天主教教義和教理。奉教儒士以天主教教義教理去闡釋一些儒家基本命題和思想時，基本上保持着漢語的認知習慣。漢學家謝和耐問道：“希臘哲學或中世紀經院哲學的發展，是否可根據諸如漢語那樣的中國語言來理解呢？以至於後來的一位基督教傳

教士哀歎道‘漢語是如此不完善和如此臃腫的工具，以至於很難用它來傳播神學真詮’。”漢語言在語言結構、文法等方面如此異於西方語言，考慮到洪堡和尼采等人所論證的語言、思想、思維方式之間的一致性，我們可以推定，儒家天主教徒想要用傳統漢語建構起一套天主教教理哪怕是本土化的天主教教理，在晚明不算太長的時間內，是不可能的，也是不現實的。

“儒學一神論”中的“儒學”和“一神論”兩種文化傳統相互作用構成一種新的思想體系，並且保持着儒學的思想屬性。按照人類學家張光直的觀點，中國文化傳統以及信仰體系缺乏猶太教、天主教、伊斯蘭教式的高級宗教形態的“一神論”。這一論斷包含了兩部分含義。一是中國文化和社會是多神論甚至是泛神論傳統，實用理性決定了中國人在信仰問題上“追尋一己之福”⁽¹⁶⁾，“逢神必拜”，那種絕對神聖的信仰對於中國人而言是很陌生的。二是中國文化中的“神”和天主教等一神論宗教理解的具有絕對超越性質的“神”的含義大不相同。中國文化中的“神”，和“鬼”一樣祇是既死生命的兩種存在方式之一，明代的《正字通·示部》釋“神”為：“神，陽魂為神，陰魄為鬼；氣之伸者為神，氣之屈者為鬼。”《道德經》中“天、地、神、人”的四方結構也很能說明問題。“儒學一神論”是對儒學中被模糊了的上古天道信仰的“一神論”化，它將天主教中的唯一神“Deus”等同於中國古代經典中的“天”或“上帝”，其深層次的目的在於，希望借助於天主教解決晚明社會價值失序、信仰混亂等問題，這正是張星曜所謂的“儒教已備而猶有未盡晰者，非得天主教以益之不可”。在整個晚明儒學宗教化背景下將儒學天主教化也就是“一神化”，並且認為這祇不過是回復原始儒學本已有之的天道信仰，“天主教化儒學”的生存論基礎就在於此。從本質上講，“天主教化儒學”是儒學的宗教化。

不過，需要指出的是，雖然中國文化缺乏張光直所謂的嚴格的猶太教、基督教的一神論傳統，但這並不是說中國文化中沒有一神論追求，

也不是說中國宗教傳統一定是低級的。張光直的結論是根據先秦文獻和考古所得出的結論，這一結論對於先秦以後的儒學並不太適合。在晚明，儒家天主教徒實際上對一神論的傳統並不算太陌生。因為宋明以後的儒家追求天人合一、理氣統一，儒家這種一元本體論裡面已經包含有一神論或者一神教的因素，比如，他們反對“淫祀”，主張“天地唯一”、“理一分殊”。萊布尼茲在〈論中國人的自然神學——致雷蒙德的信〉中就說中國人的儒學中所信奉的“天”“道”“理”是一種“自然宗教(或自然神學)”⁽¹⁷⁾，而伏爾泰更是直接說中國宗教是一種西方宗教才配有的“理性宗教”。17世紀歐洲的中國觀認為中國文化是唯一可以與西方文化相媲美的文化體系，即使是宗教層面其也已達到相當高級的程度。這些論斷都是以宋明儒學為依據的。

從以前的論述可知，晚明儒家天主教徒並不像傳教士一樣對宋明理學採取完全拒斥的態度，他們是有選擇的接受，畢竟他們從小就浸染於其中。晚明儒家天主教徒理解並接受一神論的傳統是有思想鋪墊的，他們接受天主教中的一神論，是和先秦以後尤其是宋明理學的形上一元論的思維方式相關的。他們基於宋明儒學，借鑒天學，進而宣稱復活古儒中業已存在的“一神”信仰，邏輯上也是說得通的。有人認為“儒學一神論”中儒家天主教徒已經改變了自身所秉執的儒家此世的價值傳統，因而儒家天主教徒已經背離了儒家傳統，應該把儒家天主教徒的神哲學思想抽逸出儒家思想傳統來理解，這是對儒家思想尤其是經過了宋明受佛教影響後的儒學的不理解。中國儒家傳統從來就不是僅僅限於“此世”價值的，也不是無神論的，準確講應該是神論，是“天道(具有神性)-人道”互動的神人體系。

晚明時期的中國，已經受佛教浸染了一千來年，那種來世、靈魂、報應的觀念早已深入人心，即使是純粹的儒家士大夫對其也並不排斥。判斷是否儒家的標準，從根本上講，不是看其關注點在此世還是來世問題，而是此世狀態問題，也就是說，一個具有儒家此世性的儒者並不關心來

世怎樣，他所關心的是在此世是否“盡人事”，儒家天主教徒轉向天主教之前已不是純粹的原始儒家了，他們大多都亦儒亦佛，但是仍然自稱儒家，現在由耶代佛，仍然能保持儒家，是可以做到的。有人認為天主教和佛教不同，但是儒家天主教徒所接觸的天主教是純粹意義上的天主教嗎？不是的，這裡的天主教本身就是“儒家式”的天主教，“天主教化儒學”的結構、敘述方式也基本上仍舊是儒家式的，而內容則是經過天主教改造後的儒學，天主教的那種“天堂地獄說”、“三位一體說”、“道成肉身論”、“救贖論”等最具天主教特色的理論從來就不是儒家天主教徒思想的中心，他們的理論中心仍舊是在儒家框架內思考安身立世的問題，祇不過是以復活中國古儒的名義為注重此世的儒家安置了來世，這種安置一點兒也不影響此世的擔當。所以那種認為天主教來華方改變了中國人的此世世界觀的說法是不成立的。連利瑪竇也深信中國人的那種“志盡於有生，語絕於無驗”的自然理性極不容易接受啟示真理中的超理性、超自然的神學教義，所以晚明的儒者成為“天主教徒”，也不可能是那種完全宗教皈依式的以來世為絕對價值追求的天主教徒。

中國本土儒家天主教徒的神哲學體系祇是復活了秦漢以後被隱沒了的人格神性，實際上，這種人格神性在先秦典籍裡“古已有之”。魏晉玄學一系、宋明理學一系都可以算作儒學思想的新路向，如何回歸古儒、用天主教昭明古代信仰就不是一種新的言路？如何可以說秦漢以前的人格神信仰的路向就是完全被拋棄的呢？對於思想而言，是不能完全從進化的角度來看待的。應該說，晚明儒家天主教徒的神哲學體系是一種接續古儒的新學統體系。他們對於那個時代的學統思想不滿，因此在天主教來華時，希望借助於天主教教義創造性地回歸古儒，在補儒前提下，尋求儒家思想的新出路，這也可以為自身的天主教信仰做出合理性的解釋和證明，使得耶儒實現某種程度的融合和統一。他們甚至認為天主教才是真儒，宋明理學摻雜進太多佛道思想而背離了古

儒。所以說，應該放寬儒家和儒學的觀念界定，歷史的詮釋本來就是開放的，儒家天主教徒仍然堅持在儒學框架內融合耶儒，即便是晚明傳教晚期，“超儒”的提法開始從傳教士延伸至奉教儒士，那種絕對的“超儒”也從來沒有發生，他們所謂的“超儒”實質上仍然是在儒學語境下探求儒學發展新路向的一種嘗試。後來的反教運動，實際上也都是站在理學正統的立場上對非正統思想的非議，是在用一種儒學立場反對另一種儒學立場。這充分體現了晚明儒家天主教徒的“天主教化儒學”或者說神哲學體系的儒家本位性。如果考慮到歷史上中外文化交流中中國士人根深蒂固的中國文化本位意識，以及對比佛家入華後儒釋融合所產生的那些所謂的“佛教徒儒士”⁽¹⁸⁾，儒家天主教徒“天主教化儒學”的儒學本位性是很明顯的。

從學統的意義上講，我們可以把晚明儒家天主教徒“天主教化儒學”看作是儒學在晚明時期新的變種和發展，它代表了晚明困境中儒學在理學和心學之外的第三種發展道路，應該將其放在儒學發展史和儒學形態演化史的視野下予以考察。晚明清初，儒學形態轉化是思想界的基本主題，其間經世之學的興起可以說是儒學道德經世形態對宋明以來儒學形上學形態的背離，就像宋明理學是對漢代經學以及政治儒學的背離，也都是對先秦原始儒學“實存道德描述形態”的歷史性發展。晚明儒家天主教徒的“天主教化儒學”，是撇開“近儒”上接原始儒學（即“古儒”）的一種儒學新形態。這種儒學新形態或者說儒學的新學統有三個重要的特徵：其一是顯而易見的耶儒互補；其二是強烈的宗教性特徵；其三就是“實學性”。“天主教化儒學”具有宗教性，但絕不是說它成了一種宗教，它祇是在思想層面表現出對“至高存在者的回應”，這個“至高存在者”是被天主教教義和教理顯性化了的古儒之“上帝”，宗教性第一次成為儒學直接的而非隱含的特徵。應該說這是對於一向以“內聖外王”式的成人成德為現世訴求、以“天人合一”為終極關懷的儒學追求的一種思想深化。

但是“天主教化儒學”其本身並不是一種宗教理論，它不是宗教，卻有“一神論”的神學觀念。客觀上講，稱之為一種“宗教人文主義”倒是比較中肯的。《詩經》《尚書》等古代經典中的“帝”“天”信仰一起構成中國早期的宗教信仰體系。殷周之際，正如王國維所言發生了中國文化的巨大變革，人文主義出現，從“天命不僭”到“天命靡常”，於是周公提出“皇天無親，惟德是輔”的“以德配天”思想。但是這場“人文主義運動”並沒有改變中國文化的宗教屬性，“天”仍然是人格神，這樣，周初以後的中國思想就是宗教和人文主義的奇特混合體，也就是“人文主義宗教”。從馬王堆帛書《要》篇得知，孔子看到的《周易》三個層面的思想指向，就是屬於宗教層面的“贊和數”，以及屬於人文主義層面的“德”。人文主義在西周後期至春秋之際才有了實質性的進展，“性與天道”問題開始提出，也就是說，人性論以及“義理之天”出現了，這樣以儒學為代表的人文主義才超越宗教逐步佔據主體地位，中國文化屬性開始嬗變為“宗教人文主義”⁽¹⁹⁾，這一點在《論語》中有所體現，儘管《論語》中“天”的屬性，正如馮友蘭所言，依然是多重的。所以《論語》時代，“宗教人文主義”的特徵比較明顯，但是孔子之後的儒家思想越來越趨近於人文主義。這樣，從宗教與人文主義的關係看，我們可以很清晰地看到中國思想的一個譜系：原始宗教——人文主義宗教——宗教人文主義——人文主義（包括以後的宋明理學）。

晚明儒家天主教徒的“天主教化儒學”，所要回歸的正是“古儒”的“宗教人文主義”，也就是說，越過宋明儒學的形上儒學以及人文主義的儒學，回到《論語》和《孟子》以前的“宗教人文主義”形態，而不同於傳教士們的“儒化天主教”所要回歸的“宗教人文主義”興起之前的純粹宗教形態。在這個意義上講，晚明儒家天主教徒的“天主教化儒學”保有儒學的宗教性，是一種“宗教人文主義”。⁽²⁰⁾祇是這種“宗教人文主義”和傳統儒學本身所具有的“宗教人文主

義”相比，由於天主教思想的加入，其宗教性程度更重一些。這樣天主教意義上的“一神論”與儒學結合所產生的儒學的宗教性，也就是“宗教人文主義”，構成了“天主教化儒學”的一種基本特徵。宗教性本身就蘊含在儒學中，但是儒學思想氛圍中“一神論”意義上的宗教性卻是新穎的。

再有就是它的“實學性”。它是在晚明大興經世之學的思想環境中產生的一種儒學訴求，由於晚明理學僵硬、心學空疏，儒家天主教徒在回應“至高存在者”之外，還將天主教當作一種具有實心、可以實行、有實功的實學。晚明的道德困境正表現為徐光啟所謂“帝王之賞罰，聖賢之是非，能及人之外行，不能及人之中情”，因而“空有願治之心，恨無必治之術”的境況，而天主教卻是“實學”，“實行”之學。楊廷筠說道：“西賢之行皆實行也，其學皆實學也。[……]以敬天地之主為宗，即小心昭事之旨也；以愛人如己為事，即成己成物之功也；以十誡為約束，即敬主愛人之條件也；以省愆悔罪為善生善死，即改過遷善降祥降殃之明訓也。近之，愚不肖可以與能；極之，賢智聖人有所不能盡。時有課，日有稽，月有省，歲有簡察，循序漸積，皆有實功。一步蹉跎，即為玷缺，如是乃為實學耳。”⁽²¹⁾

晚明實學所包含的內容，除了利用厚生的技藝之學，再有就是能夠實現有效道德踐履解決人生終極問題的宗教、倫理方面，這正合朱熹所謂的“放之則彌六合，捲之則退藏於密，其味無窮，皆實學也”之論。在晚明經世思潮背景下來理解儒家天主教徒“天主教化儒學”的學統構建，是符合當時的思想環境的，也符合前面第三章談到的儒家天主教徒對儒學的批判以及改造目標的。另外，“天主教化儒學”所帶有的“一神論”式宗教信仰的思想特性，可以在一定程度上解決儒學所畏之“天”偶或導致“善惡無報”的難題，這正是用明確的“天主”訓導來實現對於王陽明所描繪的中晚明以來“波退風靡、為日已久”以至於“何異於病革臨絕”的道德頹境的有力矯治。在這個意義上，儒家天主教徒依然是把宗教和倫理混同，認為二者在本質上是一個問題。晚明儒家天

主教徒習慣於倫理化天主教，這正是中國傳統宗教倫理化的思維慣式。儒家天主教徒希望通過引入天主教來解決社會問題，也希望通過融合耶儒學理來為儒學再造學統。所以，以實學的角度理解“天主教化儒學”是可以的，就像它本身具有的宗教性一樣，並不妨礙“天主教化儒學”的儒學本性。在上述意義上講，晚明儒家天主教徒“天主教化儒學”並沒有逸出儒學思想史的範圍。

【註】

- (1) 許軍：〈明末清初起訖考〉，《天水師範學院學報》，2007年第1期，頁64-67。
- (2) 鐘鳴旦：《楊廷筠：儒者天主教徒》，聖神研究中心譯，北京中國社會科學出版社，2000年，頁7。
- (3) 羅秉祥、謝文郁：《耶儒對談：問題在哪裡》，桂林，廣西師範大學出版社，2010年，頁495-519。
- (4) Lewis Rambo, *Understanding religious Conversion*, New Haven and London: Yale University Press, 1993, pp. 13-14.
- (5) 韓星：〈儒教是教非教說的歷史起源與啟示〉，《宗教學研究》，2002年第2期，頁62-68。
- (6) 鐘鳴旦、孫尚揚：〈《聖經》在十七世紀的中國〉，《世界漢學》，1997年第3期，頁64-86。
- (7) 謝和耐：《中國文化與基督教的衝撞》，遼寧人民出版社，1989年，頁64-76。
- (8) 徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，北京：中華書局，1989年，頁47。
- (9) 黃一農：《兩頭蛇：明末清初第一代天主教徒》，上海古籍出版社，2006年，頁232。
- (10) 李天綱：《基督教文化評論：明清時期的漢語神學》，香港道風書社，2007年，頁79-110。
- (11) 朱維鈺、李天綱編《徐光啟全集：第玖冊》，上海古籍出版社，2011年，頁250-251。
- (12) 謝和耐：《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》，上海古籍出版社，2003年，頁122。
- (13) 張曉林：《天主實義與中國學統》，上海學林出版社，2005年，頁76。
- (14) 朱維鈺編《利瑪竇中文著譯集》，上海復旦大學出版社，2003年，頁56。
- (15) 陳衛平：《第一頁與胚胎：明清之際的中西文化交流》，上海人民出版社，1992年，頁126-132。
- (16) 蒲慕州：《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》，上海古籍出版社，2007年，序言。
- (17) 秦家懿：《德國哲學家論中國》，臺北聯經出版事業公司，1999年，頁67。
- (18) 李承貴：〈儒士佛教觀研究的學術價值〉，《哲學動態》，2007年第1期，頁35-39。
- (19) 陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年，頁293。
- (20) 裴化行著，管震湖譯《利瑪竇神父傳》（上冊），北京：商務印書館，1993年，頁133-152。
- (21) 楊廷筠：《代疑續篇·黜實》，上海土山灣印書館，1935年，頁44。