

导论 文本与群体

……然吾以为深入禅理者，其转入天学更弥精也。……吾天会中，玄扈徐相公及杨京兆，初时者等夙慧，博极群书，误入释门久且深。因穷思，反得天学而亟归之恨晚，永归之无贰。

——张賡：《题天释明辨》

……恩赉有加，高贤大良，乐与交游。索其携来图籍，华言译之，成如千种。见者叹为奇绝，争售诸梓，洋洋洒洒，成一家言。而同志者，又虑简帙浸多，难以遍阅，复梓其题赠之文。

——杨廷筠：《绝徼同文纪序》

……颜曰《天教明辨》，从予友丁子履安之意也。履安家世天教，纯粹温良，吾党共推，俟予书成梓以问世，使读之者知天主上帝救赎之深恩，西士远来之苦志……

——张星曜：《天教明辨自序》

一、明清天主教的“整体形象”

研究明清基督教^①的著名学者谢和耐(Jacques Gernet)在其著作《中国与基督教》中提出,由于中西文化在诸多方面的不同与差异导致了明清天主教的失败,而中国基督徒所接受的天主教不过是儒家与某些基督教观念杂糅的产物^②。许理和(Erik Zürcher,1928—2008)在其晚年对谢和耐所提出的这样一个问题十分感兴趣,即为什么佛教能够在中国取得成功,而基督教则不可同日而语?^③ 萧若瑟(1858—?)在《天主教传行中国考》中指出,虽然礼仪之争等原因导致了天主教被官方所禁止,但天主教保持了自身的纯正与统一^④。马尔科姆·海(Malcolm Hay)则以“在远东的失败”(Failure in the Far East)作为其著作的主标题^⑤。杨意龙(John D. Young,1949—1996)认为基督教在17世纪中国的尝试是一次失败^⑥。中国学者侯外庐等则在《中国思想通史》中指出,明清天主教传教士并没有带来当时欧洲先进的科学文化,因而阻碍了中西文化交流^⑦。

在谢和耐之后的学者,虽然有不少著作企图纠正明清天主教失败论,而提出明清天主教在某种程度上是成功的,如柯毅霖(Gianni Criveller)即用其著作《晚明基督论》表明,明清天主教传教士不仅成功引入基督教核

① 本书所用“基督教”指广义的“基督教”(Christianity)。关于“明末清初”,学界多有讨论,本书将其限定为1583年(利玛窦、罗明坚进入肇庆)至1723年(雍正元年),但某些地方的讨论业已超出此范围。

② 参(法)谢和耐:《中国与基督教:中西文化的首次撞击》,耿昇译,北京:商务印书馆,2013,尤参是书页71—73。

③ 1988年,谢和耐邀请许理和去巴黎讲演时,谢向许提出这个问题。但在其他地方,许理和并不同意谢和耐的“失败论”,认为虽然明清天主教持续时间并不长久,但传教士的适应策略是成功的。参(比)杜鼎克(Ad. Dudink)纪念许理和的文章,“In memoriam Erik Zürcher 许理和(1928—2008)”, in *Sino-Western Cultural Relations Journal* XXX (2008): 5—6。

④ 《萧著》,页190—191。

⑤ Malcolm Hay, *Failure in the Far East, Why and How the Breach between the Western World and China First Began*. London: Neville Spearman, 1957.

⑥ John D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983.

⑦ 侯外庐等:《中国思想通史》第二十七章:“明末天主教输入什么‘西学’? 具有什么历史意义?”,北京:人民出版社,1956/1957年版,1980年重印,页1189—1290。

心教义基督论,而且中国信徒亦能较准确理解与接受基督论等教义。柯氏认为从福传和神学的角度看,“这种相遇并非是失败,因为即便是最一般的成果也具有重要意义”^①。陈村富在其研究艾儒略(Giulio Aleni, 1582—1649)^②的文章中亦指出,就福建地区而言,艾儒略通过适应策略以及广泛的人际网络,从而取得了巨大成功^③。孟德卫(D. E. Mungello)通过对杭州天主教的案例研究否定了谢和耐的论断^④,但谢和耐的“明清天主教失败论”还是给人留下了深刻的印象。因为随着礼仪之争的不断升级,康熙帝在其晚年下令全面禁教,雍正亦踵其后,明清天主教遭受到全面的禁止,因而丧失了与儒释道三教进行交流、对话的前提与可能。传教士与儒家士大夫之间的宗教、文化对话不复存在。民间的天主教活动不得不转入地下,而一旦被官府发现则又会引起严重的反教事件。因此,明清天主教似乎最终遭受了失败的命运。

实际上,从另外一个角度来看,明清天主教不仅为当时的中国社会引入了全新的西方宗教与文化,而且还形成了稳定的天主教徒群体。即使在禁教时期,天主教徒群体亦能维持下去,最终形成了稳定的天主教社区,诸如湖北的磨盘山天主教社区、浙江的麻蓬村天主教社区等等^⑤。因此,明清天主教徒群体的形成、壮大与维系,似可为重新检视明清天主教的“整体形象”提供一个新的视域。

伴随着天主教传教士的入华,天主教及西方文化被介绍、引入中国。当然,对于传教士而言,其入华之首要目的是传播天主教信仰。而为了更好地传播天主教,以耶稣会士为主的传教士采取了不同的辅助方式,诸如以科技传教、以书籍传教或以文化传教等等。因此,西方的历史、地理、文化、科技、

① (意)柯毅霖:《晚明基督论》,王志成、思竹、汪建达译,成都:四川人民出版社,1999,页384。

② 关于艾儒略,参《列传》,页132—142。

③ 陈村富:《评艾儒略的传教活动》,《宗教文化》第1辑,北京:东方出版社,1994,页121;艾儒略在研究福建地区的天主教时,亦有类似的结论,参 Erik Zürcher, “The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Respons,” in E. B. Vermeer, ed., *Development and Decline of Fukien Province in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden: E. J. Brill, 1990, pp. 417—457。

④ D. E. Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994. 另参 Daniel Bays, *A New History of Christianity in China*, Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley—Blackwell, 2012, pp. 25—26。

⑤ 康志杰:《上主的葡萄园——鄂西北磨盘山天主教社区研究(1634—2005)》,台北:辅仁大学出版社,2006;陈村富、吴宪:《浙江麻蓬天主教村270年变迁史》,《宗教与文化》第4辑,北京:东方出版社,2001,页352—378。

数学、天文、历法、医学、哲学、神学等一并被引入中国^①。被当时中国信徒统称为“天学”，既包括天主教又包括西方文化。李之藻（字振之，1565—1630）^②在编纂第一部天主教文集《天学初函》（1628）时，即将之区分为“理编”和“器编”。然而，这种区分很显然将传教士所引入的天主教“简化”为“理”，或谓“思想”或“文化”。利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）^③等传教士与儒家士大夫所进行的交流与对话，虽然集中在文化、道德、伦理、哲学等层面，但亦有信仰、宗教礼仪等方面的内容。现有的研究著作则集中关注由传教士所引入的自然科学、历法、数学等内容；将中国信徒及其活动纳入中国科技史的框架之中，而有意去除其身上所具有的宗教色彩；关注传教士将西方人文主义引入中国，或者将托马斯哲学引入中国^④；亦有关注儒家士大夫与传教士在哲学、道德等方面的对话等等。

那么，明清天主教传教士给当时的中国引入了哪些新东西？西方文化、宗教、科技？还是传教士与当时精英阶层进行对话这个新的历史事件？实际上，明清传教士不仅仅在传播天主教的思想或教义，同时也积极引入天主教的组织、礼仪与制度。换言之，明清天主教给当时的中国社会所带来的是作为“宗教”的天主教。作为“宗教”的明清天主教的重要组成部分，天主教徒群体当为传教士将西方的天主教信仰以及组织制度等引入中国而形成的新产物。因此，可以说明清天主教给当时中国社会所带来的新的东西首先应该是作为一种“新”宗教的天主教。而由新宗教所形成的天主教徒群体（包括社区），也应该视作是明清天主教所带来的新内容。

为什么会在明清中国社会出现“全新”的天主教徒群体？此处的“全新”有两层含义：首先，即指该群体所信仰的宗教为“全新”的西方天主教；其次，则指该群体的身份有别于既有的儒释道三教身份，如曾上疏反教的文翔凤

① 有关西书传入中国的个案研究，参 Noël Golvers, *Libraries of Western Learning for China: Circulation of Western Books between Europe and China in the Jesuit Mission (ca. 1650 - ca. 1750)*, Vol. 1: *Logistics of Book Acquisition and Circulation*, Leuven: Ferdinand Verbiest Institute, 2012.

② 龚纓晏认为李之藻出生于1571年，参龚纓晏、马琼：《关于李之藻生平事迹的新史料》，《浙江大学学报》（人文社会科学版）3（2008）：89—96；郑诚：《李之藻家世生平补正》，（台湾）《清华学报》4（2009）：653—684。

③ 关于利玛窦，参《列传》，页31—47。

④ Federico Masini ed., *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII - XVIII centuries)*; *Proceedings of the Conference Held in Rome, October 25 - 27, 1993*. Rome: Institutum Historicum S. I., 1996.

(字天瑞,1577—1642)所谓“此一派流布士庶之间,非释非道”^①,又不同于其他世俗身份。而之所以会形成全新的宗教身份,关键则在于天主教能够吸引士大夫或普通百姓加入教会。

利玛窦等传教士何以能让儒家士大夫受洗入教?或者,儒家士大夫何以会加入天主教?^②全拜科技“引诱”之所赐,还是纯粹的宗教兴趣,抑或由古典证道故事之吸引?^③仅仅从群体的角度看,明清天主教之所以能够吸引士人转向天主教,并形成稳定的信徒群体,关键在于人际网络的作用。斯塔克(Rodney Stark)在研究早期基督教兴起的著作中,提出这样一个命题,即“向一个新的异化宗教团体的归信,通常发生于这样的情况之下,即其他条件相同,但此人与该宗教团体内部成员的情感依附强于他与外界人员之间的情感依附关系”^④。同时,更明确提出“各种证据表明,所有的信仰都依赖于人际网络的影响”^⑤。就明季天主教来说,人际依附关系以及交往,往往是儒家士大夫皈依天主教的重要原因之一。

通过人际网络的运作,天主教能形成稳定的群体,并在辨教、护教、扬教中体现出强大的力量,如利玛窦至少曾与137位士大夫往来晋接^⑥,又如《天学集解》中收录了至少有57篇由进士为天主教书籍所撰写的文章(序、跋等)^⑦。而据初步统计,明清参与天主教书籍编辑活动(校订、校梓、参阅、笔录、修润等)的士大夫共有404位之多^⑧。文翔凤谓利玛窦等传教士“借润于山人文士之手,而文理贯穿经史矣”。文甚至提出了这样的担虑:“天主教者亦以中国人润色之,而久之又安辨其非西洋之本书耶?”^⑨。《明史》则认为,徐光启、李之藻等

① 文翔凤:《处分西夷议》,载氏著《南极篇第八》,《禁毁》子部011册,北京:北京出版社,1997,页484上。

② 梁家麟分析研究者研究中国基督徒信仰的原因时,提出了“吃教者”、“心理挫折”、“文化危机”、“个人挫折”等模式。参氏著:《徘徊于耶儒之间》,台北:宇宙光出版社,1997,页13—20。

③ 明清传教士在哪些方面吸引士大夫“皈依”天主教?科技、数学,还是其他非物质层面的东西?谢和耐认为,所有17世纪早期的信徒完全由于传教士的科技诱导。柯毅霖不同意此种观点,而认为杨廷筠等信徒是因宗教兴趣而与传教士联系,参(意)柯毅霖:《晚明基督论》,页381。李爽学则认为,中世纪的“古典证道故事”在“劝说”士大夫皈依天主教中起到了重要作用。参李爽学:《中国晚明与欧洲文学——明末耶稣会古典型证道故事考论》,台北:中研院/联经出版社,2005,页1—6。

④ (美)罗德尼·斯塔克(Rodney Stark):《基督教的兴起:一个社会学家对历史的再思》,上海:上海古籍出版社,2005,页21。

⑤ (美)罗德尼·斯塔克(Rodney Stark)、(美)威廉姆·希姆斯·本布里奇(William Sims Bainbridge):《宗教的未来》,高师宁、张晓梅、刘殿利译,北京:中国人民大学出版社,2006,页351。

⑥ 林金水:《利玛窦与中国》,北京:中国社会科学出版社,1996,页286—316。

⑦ 黄一农:《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》,上海:上海古籍出版社,2006,页72—74。

⑧ 数据来源参本人博士论文附录,本书从略。

⑨ 文翔凤:《处分西夷议》,页483上—484上。

信徒所参与的编辑活动,对于推动天主教的发展有了积极作用,“而士大夫如徐光启、李之藻辈,首好其说;且为润色其文词,故其教骤兴”^①。天主教徒群体通过人际网络,不断获得更多的社会支持与资源。反教群体亦同样借助了人际网络的作用。从明末到清初,天主教徒群体的交往发生了明显变化。

大体而言,明末的天主教在以耶稣会士为主的西方传教士的努力下,与处于中上阶层的中国士大夫交游晋接,并逐渐形成如许理和、钟鸣旦(Nicolas Standaert)所言的“儒家一神论”(Confucian Monotheism)的学说^②。利玛窦、徐光启(字子先,1562—1633)等教内人士提出“补儒易佛”的目标,并通过“文化适应”(cultural accommodation)策略,逐渐取得士大夫的信任与加入,而形成了以中上阶层的士大夫为主体的天主教徒群体。该群体对于天主教神学、思想与中国文化的初步融合与对话,提供了载体与可能性,并为天主教的进一步本土化提供了思想基础。此时,中国天主教徒群体与以佛教僧侣、居士以及部分儒家士大夫所组成的反教群体之间,展开了对话与碰撞。

迨至清初,虽然不同修会的传教士之加入,已经改变了明末以“上层路线为主”的传教模式,但多数耶稣会传教士仍坚持“自上而下”的方式,著名传教士如汤若望(Jean Adam Schall Von Bell, 1591—1666)^③、南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688)等大多深居京城。中国天主教徒群体构成不断转入中下阶层^④,但天主教仍以儒家为主要依附对象。在面对儒家正统

① 张廷玉:《明史》卷三二六《列传第二百十四》,北京:中华书局,1974,页8461。

② Erik Zürcher, “Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative”, in *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, edited by D. E. Mungello. Nettetal: Steyler Verlag, 1994; Erik Zürcher, “Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China”, *Catholic Historical Review*, Oct. 97, Vol. 83 Issue4, pp. 4—5; Nicolas Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: his life and thought*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1988. 另参张晓林:《儒家一神论及其定位问题》,《宗教学研究》4(2006):151—158。

③ 《列传》,页167—186。

④ 正如(法)谢和耐所言:“事实上是约1620年之后,耶稣会士们不再于大文豪与高级官吏中进行归化活动了。他们后来为之举行洗礼的任何人也没有像徐光启或李之藻那样的名望和权威,甚至也没有像王徵和孙元化那样略为逊色一些的人物。知识阶层全部变成仇视传教士及其教理的人士了。在大清时代绝无仅有的一次著名归化是使一些皇家王公皈依了天主教。因此,传教士们当然会最终将其努力转向了民间阶层,如农民和城市小职业主阶层。”参(法)谢和耐:《中国和基督教:中国和欧洲文化之比较》,页67。另参罗群:《传播学视角中的艾儒略与〈口铎日抄〉研究》,上海:上海古籍出版社,2012,页19—25。

时,天主教不得不面临被“儒家化”(confucianized)的境地^①。而此时,中国天主教徒群体所面临的主要问题,则是如何处理天主教与儒家正统之间(尤其是礼仪)的关系。天主教徒群体与反教群体之间的斗争亦然没有停止。同时由于天主教徒群体不断转入中下阶层,各种问题亦由此而生^②。

随着康熙禁教令的颁布以及雍正禁教的展开,清初天主教逐渐转入地下。明清之际的“精英”天主教,逐渐变成“民间”天主教(popular religion)。正如鄢华阳(R. Entenmann)^③,狄德满(R. G. Tiedemann)^④及拉曼(L. P. Laamann)^⑤等学者的研究表明,此时期的天主教不仅没有实现利玛窦等人所提出的“补儒易佛”的目标;相反,却成为众多民间宗教或大众宗教或教派(sect)的一种,而被官方“标签”^⑥为一种等同于“白莲”、“无为”的“异端”、“邪教”^⑦。至此,明清天主教徒群体完全变成了民间宗教群体之一种^⑧。实际上,此时的天主教徒群体以中下层百姓为主^⑨。

因此,从明末到清初,中国社会所出现的天主教徒群体之形态及其构

① Liu Kuang - ching ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1994. 另参 Young, Jonh D. (杨意龙) *East - West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*. Hong Kong: Centre of Asian Studies, University of Hong Kong, 1980, pp. 43 - 44. 当时的中国伊斯兰教亦面临同样的问题,参 James D. Frankel, “Liu Zhi’s Journey Through Ritual Law to Allah’s Chinese Name: Conceptual Antecedents and Theological Obstacles to the Confucian - Islamic Harmonization of the *Tianfang Dianli*,” Ph. D. Dissertation, Columbia University, 2005.

② 关于明清天主教徒主体从中上阶层向下层的转变,另可参 Handbook, pp. 386 - 391.

③ Robert E. Entenmann, “Catholics in Eighteenth - Century Sichuan”, in D. Bays ed., *Christianity in China: from the Eighteenth Century to the Present*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996, pp. 8 - 23.

④ R. G. Tiedemann, “Christianity and Chinese Heterodox Sects: Mass Conversion and Syncretism in Shandong Province in the Early Eighteenth Century”, in *Monumenta Serica* 44 (1996): 339 - 382.

⑤ Lars Peter Laamann, “The Inculturation of Christianity in Late Imperial China (1724 - 1840)”. University of London: School of Oriental and African Studies, Ph. D. Dissertation, 2000; Lars Peter Laamann, *Christian Heretics in Late Imperial China: The Inculturation of Christianity in Eighteenth and Early Nineteenth Century*. London: Routledge Curzon, 2006.

⑥ 标签(label)常用来定义(define)个体或群体在社会结构中的位置。参 H. Newton Malony, *Psychology of Religion: Personalities, Problems, Possibilities*. Mich.: Baker Book House, 1991, p. 184.

⑦ 虽然早在南京教案期间,官府亦曾将天主教等同于邪教,但经过杨廷筠等儒家天主教徒的努力,天主教并没有被禁止,反而获得了支持。此处主要是指禁教之后,官府对天主教的定位及其政治意义。乾隆十三年(1748)正月福建老官斋教暴动失败,官府在闽浙大肆搜剿民间宗教及其教徒,其中即包括天主教,是年六月福建巡抚的奏折即将天主教与金童教、大乘教、罗教等并列为邪教。参《史料旬刊》第二十九期喀尔吉善等奏折,北京:故宫博物院文献馆,1931,页61—63,页66—68。

⑧ 参见拙作:《灵异故事与明末清初天主教的民间化》,《东岳论丛》1(2011):29—44;节录版载《中国社会科学文摘》6(2011):84—86。

⑨ Handbook, p. 391; Daniel Bays, *A new history of Christianity in China*, pp. 32 - 37.

成,发生了重要变化。该变化实际上是后来基督教与中国社会所发生的融合与碰撞之前兆。

可以发现,从明末到清初,天主教作为一种群体力量逐步在中国社会里呈现出来。因此,基督教不仅仅只是一种文化、思想或神学,更是一种活生生、现实的群体^①。然而,目前的学术成果中或多或少忽视了一个重要事实,即明末清初在中国社会中出现了一个全新的群体——天主教徒群体。该群体之形成与发展,实际上是天主教与中国社会之间发生冲突与融合之前提与基础。同时,该群体亦是明清天主教进一步本土化的动力与主因。不可否认的是,明清天主教在某种程度上存在着对传教士的依赖性。但同时,中国本土的天主教徒群体的力量不可小觑。他们一方面构成了天主教在中国的受众,推动天主教思想、文化、神学与中国本土思想文化的对话与融合;另一方面则为天主教在中国的传播与发展提供了有力的保障。

早在民国时期,天主教史大家陈垣(1880—1971)、方豪(1910—1980)等在其著作中业已注意到明清天主教徒的群体性等问题,但未引起足够重视。目前,学界已有学者注意到明清天主教群体之形成及其影响^②。但正如钟鸣旦所指出的那样,“近年来,也有相当多的学者研究中国的教内人物。但是,以群体为着眼点的研究却付之阙如”^③。而对于明清天主教徒群体的宗教生活(以及普通信徒的宗教生活)等等的研究仍是薄弱环节^④。

① 许理和指出,“所有宗教不仅仅是一种观念史”(all religions are more than a history of ideas),中国佛教也是一种生活方式(a way of life)。许理和所研究的正是当时上层“士绅”(gentry)以及受过教育的僧侣如何将佛教纳入上层的文化生活之中,以及印度佛教如何适应中国的生活模式(modes of life)。参 Stephen F. Teiser(太史文),“Social History and the Confrontation of Cultures: Forward to the Third Edition”, in Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 3rd edition, Leiden: Brill, 2007, pp. xiii - xiv。

② 陈占山:《明清之际皈依天主教士人研究新论》,《探索与争鸣》11(2005):74—78。

③ 孙尚扬、(比)钟鸣旦:《1840年前的中国基督教》,北京:学苑出版社,2004,页229。

④ 参祝平一:《评〈两头蛇〉》,《新史学》17/2(2006):251—255;董少新:《一部不见中国的耶稣会中国传教史》(Liam M. Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579 - 1724* 书评),《东方早报》2008年12月21日,B07版。