



晚明儒家天主教徒的儒学观

贾未舟  <https://orcid.org/0009-0004-5398-8275>

广东财经大学应用伦理研究中心

摘要：由于天主教来华而出现的儒家天主教徒，具有本土儒家知识分子和天主教徒双重身份，天主教神学的本土化和儒学的天主教化，是这些入教儒生的理论使命。他们大都有心学背景，出心学入天学，在对儒学困境的反省的基础上，以耶释儒，亲古儒、斥近儒，对儒家和天主教经典双向诠释，重构儒学传统。

关键词：儒家天主教徒、儒学、心学、古儒、近儒

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_\(23\).0012](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0012)

中国本土儒家天主教徒的产生，是以利玛窦为代表的传教士“文化适应”路线的产物，代表了晚明一部分开明的儒家知识分子秉执“累朝以来，包容荒纳”、“褒表搜扬，不遗远外”的文化传统，¹在对儒学的自我审视和批判中，通过与西来的天主教神哲学思想的融会贯通，坚持儒学本位，借以重构儒学传统，为中国思想和文化的发展别开生面。

¹ 徐光启，徐氏庖言，收于徐光启著，朱维铮、李天纲主编：《徐光启全集》第三册，上海：上海古籍出版社，2011年，第433页。



一、儒家天主教徒与心学的渊源

晚明西学第一次大规模入华前后，正是心学风行时，儒家知识分子理解甚至接受天学，其中是否有“心学”的因素？朱维铮在《走出中世纪》中指出：“谁若留心晚明学术史的全貌，谁就不会不注意一个历史现象，即前述利玛窦的传教路线，恰与王学由萌生到盛行的空间轨迹重合”，¹“我曾以为要厘清晚明耶稣会士入华史，需要考察王门诸派与利玛窦所谓学术传教的相关度。一个明显的历史现象，就是对利玛窦的西学，由好奇、同情到接受的，多数王学人士。”²或许，天学对于中国思想史而言并不是一个历史偶在，它在晚明的流播以及儒家知识分子理解和接受之，是和王门心学有内在的联系。

1、心学与天学

心学发达前，官学化的程朱理学是绝对权威，明清之际的朱彝尊有言“言不合朱子，率鸣鼓而攻之。”³即为明证。阳明出世，标榜为儒学正统学脉的程朱理学的权威开始受到挑战，如顾炎武所言“文成以绝世之资，唱其新说，鼓动海内。嘉靖以后，从王学而诛朱子者始接踵于人间。”⁴从学理上讲，就是王阳明的良知准则说对程朱理学僵硬、冷峻的天理思想产生冲击，为天学的输入创造了开放的文化氛围。⁵王阳明一改理学“性即理”之说，力倡“心即理”，“心”作为内在的良知是善恶判断的最高准则：“尔那一点良知，是尔自家的准则。”⁶甚至非孔：“求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以乎是也。”⁷后有李贽之“不以

¹ 朱维铮：《走出中世纪（修订本）》，上海：复旦大学出版社，2007年，第142页。

² 利玛窦，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》导言，上海：复旦大学出版社，2001年，第13页。

³ 朱彝尊：《曝书亭集·道传录序》卷三十五，四部丛刊本，第25页。

⁴ 顾炎武，黄汝成集释：《日知录·书传会选》卷十八，长沙：岳麓出版社，1994年，第829页。

⁵ 陈卫平：《第一页与胚胎：明清之际的中西文化交流》，上海：上海人民出版社，1992年，第60页。

⁶ 王守仁：《传习录》，收于王阳明著、吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第92页。

⁷ 王守仁：《传习录》，收于王阳明著、吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍



孔子之是非为是非”为响应。王畿说：“世之儒者，以学在读书，学在效先觉之所为，未免依籍见闻，仿循格套，不能自信其心。”¹因而要“解缆放船，顺风张棹；则俱浸汪洋，纵横任我，岂不一大快事也哉？”²泰州学派将这种思想解放的运动推向极致。心学曾被嘉靖皇帝斥为异端邪说而被禁锢长达半个世纪，但是“嘉、隆之后，笃信程朱，不迁其说者，不复几人矣。”心学曾为异端，没什么正统意识，当然也不会排斥梯波航浪八万里而来同为“异端”的天学，这样，当天主教来华时，晚明具有心学素养和背景的儒家知识分子就很容易对天学产生好奇心、同情心，并且受历史上的“补儒”思维惯性的影响而去接触、理解甚至接受天学。

除了上述外在因素，天学和心学相亲还有学理相和的内在原因。最主要的就是伦理选择中的意志自由原则。³从先秦到宋明，儒学尤其是理学都强调伦理纲常皆为天道和天理的先天设定，人能做的只能是顺应和服从，没有意志自由的可能。但是心学特别强调伦理选择中的自愿原则，从王阳明的良知本体说到王门后学都是如此。王畿更明显：“不论在此在彼，在好在病，在顺在逆，只从一念灵明，自作主宰，自去自来，不从境上生心……便是真为性命。”⁴这分明是说命运完全在于自己的选择，“独即意之别名……自作主张，自裁自化，故举而名之曰独。”⁵以上所述，可见心学中的德、行选择注重个性解放、意志自由。

意志自由同样是天主教伦理学的基石。天主教并不认为一个没有理性意

出版社，1992年，第63页。

¹ 王畿，吴震编校整理：《王畿集·书贞俗卷序》卷二，南京：凤凰出版社，2007年，第363页。

² 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，收入夏瑰琦等点校：《黄宗羲全集》第八册，杭州：浙江古籍出版社，1992年，第543页。

³ 陈卫平：《第一页与胚胎：明清之际的中西文化交流》，上海：上海人民出版社，1992，第62页。

⁴ 王畿，吴震编校整理：《王畿集·答周居安》卷十二，南京：凤凰出版社，2007年，第335页。

⁵ 《王一庵先生遗集·会语正集》卷一，东台袁氏据原刻重编本。



志选择能力的人，能够真正理解包括十字架救恩在内的天主的恩典，只有出于自由选择的天主信仰，天主的赏罚和救恩才真正有意义。基督宗教很大意义上被认为是一种理性宗教，就在于承认人在信仰抉择前的自由，利玛窦曾言：“意者心之发也，金石草木无心则无意……善恶是非之心内之意为定。……故吾发意从理，即为德行君子，天主佑之；吾弱意兽心，即为犯罪小人，天主且弃之矣。”¹比如天主教在解释始祖被逐出伊甸园一事时，也特别强调亚当的自由意志的选择以及责任。可以说，心学伦理学和天主教伦理学在主体性、意志自由和选择上是琴瑟和鸣。

2、儒家天主教徒：在心学与天学之间的抉择

天学和心学相亲和还有一点就是共同的普世意识。天主教自诩为“公教”，就是认为天主信仰具有普世性和大公性。虽然天主教在达到这一目标的方法上认为天主教会具有宣教责任，但是天主教尤其是耶稣会认为不同文化是可以相互理解和通约的。同样地，心学自陆九渊就有“东海西海、心同理同”的意识，是对偏狭的“非我族类其心必异”早期思想的超越，这样有心学背景的儒家知识分子就很容易对天学产生兴趣，这成为很多心学人士接受西学的凭借之一。杨廷筠《职方外纪序》中说：

有大主宰在也。《楚辞》问天地何际，儒者不能对。……西方之人，独出千古，开创一家，此真能知天事天，质之东海西海，不相谋而符节合者。

2

虽然儒家天主教徒在使用心学观点时不一定具有非常明确的心学学派意识，事实上，在心学谱系中，他们也很难算作大人物，但是在他们用所学回应天学

¹ 利玛窦：《天主实义》，朱维铮编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年，第24页。

² 艾儒略，诸蕃志校释：《职方外纪校释》序言，北京：中华书局，2000年。



时仍能窥见他们的心学背景。儒家天主教徒许瓚会说：“我中国忠恕之理违道不远，南海北海，心同理同。”¹又有云：“孟士言事天，孔圣言克己，谁谓子异邦，立言乃一揆。方域岂足论，心理同者是。”²从中可以明显看出陆九渊心学思想的端倪，正是陆氏所谓“千古圣贤若同堂合席，必无尽合之理，然此心此理，万世一揆也。”³更明显具有心学思想特征的是儒家天主教徒米嘉惠，他在为艾儒略著作《西方问答》所做的序言中，用心学思想和天学互证，兹摘录如下：

吾人睹记所及，尝不若所未及，中庸语道之至，至人所不知，所不能，非其心思域之，抑亦耳目限之也。学者每称象山先生，东海西海，心同理同之说。然成见做主，旧闻塞胸，凡经载所不经，辄以诡异目之。仰思宇宙大矣，睹记几何，于瀛海中有中国，于中国中有我一身；以吾一身所偶及之见闻，概千百世无穷尽之见闻，不啻井蛙之一窥，荧光之一炤也。乃沾沾守其师说，而谓六合内外，尽可不议，此岂通论乎。要以风气各殊，本源自一；途径虽异，指归则同。一者何也，曰天也。谨其一，则可于一参不一，亦可以不一证一；先圣后圣不必同，而道同；即东西海南北海亦不必同，而无不同矣。天学一教入中国，于吾儒互用同异；然认祖归宗，与吾儒知天事天，若合符节。至于谈理析教，究极精微，则真有前圣所未知而若可知，前圣所未能而若可能者，岂天不爱道，不进于尧舜周孔者，而复孕其灵于西国欤。西学诸书，久已行世，今艾思及先生居闽，与吾乡名贤讲论最悉，因有西学答问一册，予受而读之，不独以彼国之纪述，扩此方之见闻，其辨异而归同，剖疑而致信，有若一一烛照而数计之者，先生接引来心亦苦矣。予不敏，窃谓吾儒之学，得西学而益明，西学诸书，

¹ 方豪编著：《中国天主教人物传》，北京：中华书局，1996年，第160页。

² 方豪编著：《中国天主教人物传》，北京：中华书局，1996年，第79页。

³ 陆九渊，钟哲点校：《陆九渊集》卷三十四，北京：中华书局，1980年，第405页。



有此册而益备也。学者因其不同以求其同，其于儒学西学思过半矣。¹

对照着利玛窦等传教士“以同述异”的天儒融合模式，²儒家天主教徒在心学“谨其一，则可于一参不一，亦可以不一证一；先圣后圣不必同，而道同；即东西海南北海亦不必同，而无不同矣”³指导思想下以同述异、因异求同，“辨异而归同，剖疑而致信”，⁴因而“学者因其不同以求其同，其于儒学西学思过半矣”。⁵可见儒家天主教徒的心学思想，对于其能够理性对待天学、以至于怀疑儒家传统接受天学起了重要作用。

晚明儒家天主教徒群体中，“教会三柱石”之一徐光启高奇雄博，位及内阁大学士，无疑是其中俊杰。徐光启具有很深厚的心学背景。⁶徐氏业师为心学大家黄体仁，“师事黄体仁，与王偕春同学。黄氏私淑王守仁，致力于心性之学，颇器重公。”⁷黄体仁对徐光启影响颇大，深得其学，传云：“公为诸生，尝横经受徒，多高足，为显人钜卿。而宗伯徐公尤敬信其师，详述其行谊官箴，属余受简而为之传如此。”⁸另外，徐氏座师为泰州学派第四代传人焦竑⁹。焦竑阅徐

¹ 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局，1989，第300-301页。

² 王定安：《因异求同：“心”学在晚明中西文化交流中的作用》，载于《道风基督教文化评论之明清时期的汉语神学》，香港：香港道风书社，2007年，第137-152页。

³ 艾儒略，诸蕃志校释：《职方外纪校释》，北京：中华书局，2000年。

⁴ 艾儒略，诸蕃志校释：《职方外纪校释》，北京：中华书局，2000年。

⁵ 艾儒略，诸蕃志校释：《职方外纪校释》，北京：中华书局，2000年。

⁶ 徐光启的思想其实呈现出在理学和心学间的矛盾性，他是从黄体仁、以焦竑为座师不假，但是他也极为推崇朱熹，他认为习六经“舍紫阳其将何途之从而致之哉？”见《刻紫阳朱子全集序》，收于朱维铮、李天纲主编《徐光启全集》第三册，上海：上海古籍出版社，2011年。

⁷ 梁家勉原编，李天纲增补，增补徐光启年谱，收于朱维铮、李天纲主编：《徐光启全集》第十册，上海：上海古籍出版社，2011年。

⁸ 何三畏，周骏富辑：《云间志略·黄宪副谷城传》，台北：明文书局，1991年，第443页。

⁹ 徐光启忝列焦竑门下有一段因缘。徐氏第五次顺天府乡试毕，主考官焦竑“犹以不得第一人为恨”。时副考官从落选试卷中检呈徐光启考卷。焦竑阅毕“击节称赏，阅至三场，复拍案叹曰：此名世大儒无疑也，拔置第一，是科试题为《‘舜之居深山之中’一章》。”参见梁家勉原编、李天纲增补：《增补徐光启



氏乡试试卷而拍案称奇，盖因二人的心学立场相通，思想契合。把焦竑心学思想与徐光启《“舜之居深山之中”一章》对照，会发现二者思想从功夫和本体两个方面皆有王守仁“致良知”说的影子。焦竑认为心之本体是“意、必、固、我”既无之后，“喜、怒、哀、乐”未发之前的一种“中和本然”的状态，徐光启《“舜之居深山之中”一章》则认为“圣帝之心”也是“无我”、“无意”、“无固”、“无必”的执中“无心”状态，二人和王守仁“良知即是未发之中，即是廓然在公、寂然不动之本体”中的思想若合符节。

在功夫论也就是道德践履层面，焦竑和徐光启都是可以说对王阳明“致良知”说的发挥。从逻辑上讲，既然“性无不善，知无不良”，且为“人人之所同具”，这样也就没有心体被私欲蒙蔽的可能，不过，理论总是与现实却相悖，鉴于此，王阳明就将去欲返本的格物、致知的作圣功夫分为“动时”和“静时”两种可能。焦竑循王阳明思路，“所谓‘人生而静，天之性也’。物动于外，而好恶无节，斯离乎中而傍系于境。斯时也，物侵吾舍，而我反为役，动无非物矣。动无非我则一，动无非物则乱”。¹同样徐光启在《“舜之居深山之中”一章》认为去却“有我之私”的方法是“法舜之静”：“舜至静之时，一无所系，乃可以待天下之动者也。凡人未能无意，则时时皆意生之会，而舜方泊乎其无所起也。”²其实这就是对王阳明所谓“必欲此心纯乎天理，而无一毫人欲之私，非防于未萌之先，而克于方萌之际不能也”³的思想的进一步阐发。

从上述分析可知，晚明儒家天主教徒的心学素养使得他们能够宽容对待西

年谱》第 42 页，收于朱维铮、李天纲主编：《徐光启全集》第十册，上海：上海古籍出版社，2011 年。

¹ 焦竑，李剑雄点校：《澹园集》，北京：中华书局，1999 年，第 729 页。

² 徐光启，辩学章疏，收于徐光启著、朱维铮、李天纲主编：《徐光启全集》第三册，上海：上海古籍出版社，2011 年。

³ 王守仁，传习录，收于王阳明著，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992 年，第 66 页。



学。这种心学素养，主要是王门后学中以焦竑为代表的王门会通学派¹那种对待不同文化的开放态度以及兼容并蓄的思想方法，他们能够对待佛、道二家时如此，那么对于天主教也能够如此。但是当他们真正开始接受西学时，他们发现空疏无根的心学又成为“实”之西学的对立面，所以，他们走了一条在心学之中理解西学后又逃心学之外而接受西学的心路历程。考虑到耶稣会士在制定传教路线时“亲古儒”、“斥近儒”，这里的“近儒”除了官学化的正统思想程朱理学，也包括时下已成晚明思想主流的王门后学，²所以，可以断定晚明儒家天主教徒在批判和改造甚至否弃心学的基础上走向了天学。

二、晚明儒学的困境及儒家天主教徒的反省

明代儒学的困境有两个方面，一是学理方面，包括理学的僵化，也包括心学的空疏，在前面已经有所论及，此不赘述；一是实践方面，由于学理层面的僵硬玄虚，儒家原本具有的道德教化和修齐治平功能完全落空，晚明世人的道德沦丧、士林学风下坠以及社会的空虚享乐倾向，便是证明。

应对晚明儒学的困境所造成的整个社会的衰颓危机，有识之士形成了三种有所不同的出路：其一是焦竑、李贽为代表批判儒学，出儒入佛老，三教合一，但是这样的路径选择不可能成为主流；其二就是东林学派以朱学为宗，批判心学，改化朱学。此路径正是晚明儒学的主流发展方向，虽然在救偏补弊方面有一定的成效，但是还是没能救得了大明王朝，其根本原因就在于儒学本身已经病入膏肓、积重难返，仅仅靠改良是无济于事的；其三就是儒家天主教徒的选择，他们援耶入儒，补儒易佛。这个路径虽然亦非主流，但是在两个方面具有

¹ 指的是王门后学中除修证、师道之外的以“三教合一”为诉求的一个派别。详见刘海滨著：《焦竑与晚明会通思潮》，上海：华东师范大学出版社，2010年，第5页。

² 不过，鉴于入教儒士多为心学家，传教士“斥近儒”时很少提及心学，一般以“俗儒”指程朱理学，利玛窦《天主实义》中很明显。参见（意）利玛窦：《天主实义》，收于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年。



典型意义：一是重新为儒学寻找出路，一是通过天学的实学化，为晚明的颓废国是寻找别样的拯救良方，在这个意义上讲，他们的努力不失为一种有益的探索。

晚明儒家天主教徒援耶入儒的前提是对于儒学的不满和反省，他们都有明确的对于明末儒学弊端的揭露和对学风的批评。杨廷筠在《天释明辨》中，将禅学化了的王学末流视为“逃虚涉伪”的“性宗之贼”，对儒学百害而无一利。¹李之藻对于儒家知识分子“诬惑世愚，而质之以眼前日用之事，大抵尽茫如也。”²在《同文算指》序言中他不无讽刺道：“今士占一经，耻握从横之算。才高七步，不娴律度一宗，无论河渠历象，显忒其方，寻思吏治民生，阴受其蔽。吁，可慨也。”³这里体现出李之藻对晚明空谈心性的儒生之极度蔑视，以及对于关乎国计民生的算、律、历、象之学的推崇。徐光启也批判晚明学风疏略，主张“博究天人而皆主实用”，“名理之儒士天下实事”是造成“算学特废于近世数百年间”的根本原因。

徐光启在《辩学章疏》中指出传统中国思想的不足：

臣尝论古来帝王之赏罚，圣贤之是非，能及人之外行，不能及人之中情。又如司马迁所云，颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无报。是以防范愈严，欺诈愈甚，一法立，百弊生，空有愿治之心，恨无必治之术。⁴

徐光启寻找道德生活中的普遍有效性问题，一直为儒家所标榜的道德理

¹ 杨廷筠：《天释明辨》，收于（韩）郑安德编，楼宇烈顾问：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三卷第二十七册，北京：北京大学宗教研究所，2004年。

² 李之藻译：《寰有诠》序，明刻本。

³ 李之藻：《同文算指》序，明刻本。

⁴ 徐光启：《辩学章疏》，收于徐光启著，朱维铮、李天纲主编：《徐光启全集》第三册，上海：上海古籍出版社，2011年。



性已经不能够圆满自足了，道德的普遍有效性在传统儒学中找不到。而佛教进入中国也没有解决：

于是假释氏之说以辅之，其言善恶之报在于身后，则外行中情，颜回盗跖，似乎皆得其报，谓宜为善去恶不旋踵矣。奈何佛教东来千八百年，而世道人心未能改易，则其言似是而非也。说禅宗者衍老庄之旨，幽邈而无当，行瑜伽者杂符之法，乖谬而无理。且欲抗佛而加于上主之上，则既与古帝王圣贤之旨悖矣，使人何所适从，何所依据乎？¹

徐光启主张“实心”、“实学”、“实行”，对晚明的“虚学”加以批判，他认为禅化佛教不仅丧失了道德教化功能，也使得宋明理学沾染禅气，王门后学更甚，此皆无益于学问、社会和国家。徐光启追随传教士对“近儒”持否定态度，他曾经赋诗批评“近儒”之“虚”：

绝代风流是晋家，廷臣意气凌青霞。霏屑玄谈未终席，胡骑蹂人如乱麻。白玉麈尾黄金爵，间酒龙声瞋瞋。谁使神州陆沉者，空复新亭泪成血。

2

徐氏借助晋代司马氏的典故，来讽刺晚明当时的空疏无根的学风——霏屑玄谈未终席，间酒龙声瞋瞋，来警示这种学风所带来的误国误民的悲惨后果——谁使神州陆沉者，空复新亭泪成血。其对晚明学风的批判可谓一针见血。

李之藻、徐光启等人批判晚明空虚学风提倡实学是和他们的科学气质分不开的，都知三柱石中的杨廷筠好性理之学，比较缺乏科学兴趣，但是他也能看

¹ 徐光启：《辩学章疏》，收于徐光启著，朱维铮、李天纲主编：《徐光启全集》第三册，上海：上海古籍出版社，2011年。

² 徐光启，题陶士行运壁图歌，收于徐光启著，朱维铮、李天纲主编：《徐光启全集》第九册，上海：上海古籍出版社，2011年。



到晚明积弊，批评那些腐儒以及佛道的虚无游谈之教，主张引入天学：

其流莫盛于二氏，亦莫敝于二氏……故伪者借以立名。巧者因之取捷，一唱百和，靡然成风，而遂成江河，莫返之势矣。忧时君子，挽回无术，不得不以螭实救之。夫儒者立诚慎独，何非螭实显行，但久为影射者所窃据，曷若取西来天学，与吾儒相辅而行乎？西贤之行皆实行，其学皆实学也。¹

王徵对晚明儒家经典《大学》里所阐扬的平治天下的精神抱负和社会责任极为推崇，他深刻指出晚明儒家精神的蜕变：

大学之道，原是在明明德，在亲民，在止于至善；今却认作在明明得，在侵民，在止于至贍。原是自天子以至于庶人，一是皆以修身为本；今却认作自天卿以至于庶人，一是皆以荣身为本。此于大学之道，有何干涉？²

对于晚明学风糜烂和士风没落，他痛心又尖锐地指出：

而今一部经史，当做圣贤遗留下富贵的本子；把一段学校，当做朝廷修盖下利达的教场。矻矻终日，诵读倦倦，只身为家，譬如僧道替人念诵消灾免祸的经忏一般，念的绝不与我相干，只是赚得些经钱、食米、衣鞋来养活此身，把圣贤垂世立教之意辜负尽了。³

接受一种外来文化，在有着根深蒂固古代传统的中国，是要面临巨大压力的，儒家天主教徒不仅仅像东林学派在传统内部做自我改良，而是进一步借助于天主教借力使力，彻底改造儒学，也是需要巨大的理论勇气的，尽管他们基

¹ 杨廷筠：《代疑续篇》，收于徐光启、李之藻、杨廷筠著，李天纲编注：《明末天主教三柱石论教文笺注》，香港：道风书社，2004年。

² 王徵：《两理略》，明刻本。

³ 王徵：《仁会约》，宋伯胤编著：《明泾阳王徵年谱》（增订本），西安：陕西师范大学出版社，2004年。



本上仍是以儒家为本位的。但是唯有此，儒家天主教徒的努力才是独树一帜的，也是富有理论和现实意义的。

三、古儒与近儒

晚明学风空疏清谈，找寻儒家原来的本质，离开宋代的理学的形而上哲学，回到古儒的言传和身教，成为晚明思想、学术及其践履的共同特征。晚明儒家天主教徒的“容古儒”、“斥近儒”，也若合符节。

耶稣会传教士的文化适应路线采取合儒排佛的方针，具体到儒学内部，也不是对儒学一概接受，利玛窦创造性地采取“容古儒”、“斥近儒”的策略。中国本土儒家天主教徒附和传教士的传教策略以及对待儒学的方法，不过二者在这个问题上并不是没有差异，儒家天主教徒更多是从“会通以求超胜”（徐光启语）的角度而有别于传教士，¹他们更关注的是儒学新的言路开辟问题或者说新学统问题的构建。

最早系统提出“容古儒”、“斥近儒”的学术传教思路的是利玛窦的《天主实义》。我们从中西文化交流的角度讲，这是利玛窦为代表的传教士所做的两方面的工作：一是使天主教本土化，二是儒学天主教化，前者就是使天主教原理适应中国思想，用天主教教义改造、利用传统儒家思想以印证天主教原理，后者用天主教原理补充、完成中国儒家传统思想，也就是用天主教原理的标准对中国传统儒家思想做出取舍、分割，合古斥新。利玛窦等传教士容古儒、斥近儒，从学理方面看，古儒的儒学形态比较伦理化、分析性不强，比较缺乏形而上学的研究，也符合中国儒家知识分子“厚古薄今”的退化史观，而近儒的形而上学系统则比较完善，不太容易“会通”。古儒就是指以孔子和古经为表征的先秦儒家，新儒就是以程朱理学为表征的宋明新儒家。“容古儒”是指以天主教原

¹ 陈卫平、李春勇：《徐光启评传》，南京：南京大学出版社，2006年，第169页。



理来解释、补充先秦儒家思想，达到这一目的是以对整个儒家思想传统的解释学理解为前提的。儒家思想和天主教原理的比照包括形而上和形而下两个方面，本文只讨论形而上方面，包括两个层面，其一是对古儒天道观的天主教化，其二是对古儒道德形而上学也即人性论和仁学的思想改造。通过把天主教之天主与中国古经中之“上帝”、“天”等同，如利玛窦在《天主实义》中所言“吾国天主，即华言之上帝”，这样就把儒家传统的天道观置换成有人格神色彩的有神论，作为儒家天道观其他诸原理的形而上依据。对古儒道德形而上学的改造包括对人性及其善恶性质的重新评价，以及修己成人的功夫论的天主教化后的加持。

来华传教士和中国本土儒家天主教徒对“古儒”另眼相待，很大原因是由于天主教教义和中国古代的天道信仰有着模糊的一致性。在晚明古学倾向以及重新回归经典的学术和思想氛围中，中国本土儒家天主教徒追随他们的传教士老师用新的天主教教义来补充古儒，或者如李之藻所言，借西学来彰显已经被思想史所遮蔽的古学真义。¹中国古代的天道信仰，在利玛窦等传教士和儒家天主教徒看来，是耶儒原同的最核心内容。

现代汉学所谓的新儒学或新儒家，不仅包括两宋的程朱及其追随者的理学，也包括宋明陆王心学，但是，在十六、十七世纪，传教士关于此概念的内涵和外延是不包括陆王心学的。在晚明，程朱理学固然已经思想僵化，但是王门后学的空疏学风也受到批判，而传教士独独“斥”程朱理学，却对陆王心学网开一面着实令人费解，中国本土儒家天主教徒也作如是观。其中原因绝不是他们不

¹ 李之藻在《〈天主实义〉重刻序》中说：彼（利玛窦）梯航琛赆，自古不与中国相通，初不闻有羲、文、周、孔之教。故其为说，亦初不袭濂、洛、关、闽之解。而特于“知天”、“事天”大旨，乃与经传所纪，如券斯合。信哉“东海西海、心同理同”。所不同者，特言语文字之际，而是编者出，则同文雅化，又已为之前茅，用以鼓吹体明，赞教厉俗，不为偶然，亦岂徒然。参见（明）李之藻著：《〈天主实义〉重刻序》，收于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年。



了解陆王心学和王门后学，¹也不是没看到王门后学的思想弊端，其中一个很重要的原因可能是传教士们结交的士大夫们要么出自王学要么就具有王学背景，奉教、友教的士大夫都是如此，这使得“斥近儒”专门针对的是程朱理学。事实上讲，晚明的理学和心学一概被传教士所否弃，正如本章第一部分所述，而儒家天主教徒大多都有出王学而就天学的思想转换经历。

“容古儒”、“斥新儒”的区别对待，传教士提倡之，而中国本土儒家天主教徒步趋之，之所以这么做是由于古儒和天主教教义教理相兼容，而近儒却与之相抵牾。汉学家孟德卫就认为传教士反对程朱理学，就是因为程朱理学从古儒的一神论走向了泛神论和无神论，近儒的经典里充斥着物质主义和理性主义，是不可能从中引申出造物主和人格神的可能性的，²这也是和天主教教义教理格格不入的。不过，传教士和儒家天主教徒拒斥“近儒”也和晚明的学术和思想背景的相契合。拒斥程朱理学也实际上就是弃程朱理学的经典注释不用。经学就是诠释学，³从自己的立场对经典重新解释，符合儒学一贯的学统，也符合儒家文化一贯的演进规律，⁴传统传教士和儒家天主教徒厚古薄今，抛弃近儒的注疏而诉诸经典的原意，是一种解释学意义上的经学发展。下面就铺陈传教士和儒家天主教徒所批评的“近儒”的主要内容——程朱理学尤其是朱熹的太极宇宙——本体论。

¹ 传教士来华的晚明时期，正是心学由大兴渐趋衰落时期，对这一重大思想现象，素来深谙中国社会状况的传教士不可能不知。说传教士不太了解心学或可，说完全不知则不可。见 David Mungello. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of sinology*, Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH, 1985, pp.60-61.

² 张晓林：《〈天主实义〉与中国学统——文化互动与诠释》，上海：学林出版社，2005年，第160页。

³ 李天纲：《跨文化的诠释：经学与神学的相遇》，北京：新星出版社，2007年，第11页。

⁴ 冯天瑜在《中华元典精神》中提出了“文化重演率”的命题，在对于人类文化发展的考察的基础上，指出人类文化的发展呈现出回归式的前进的特征，具体就是人类文化每发展到一个阶段，其创新的动力就会减弱，藉重新解释“轴心时代”文化原典使得时代精神与文化原典的精义再次实现统一。可参见氏著：《中华元典精神》，武汉：武汉大学出版社，2006年，第358-410页。



传教士和儒家天主教徒对新儒家的拒斥，在形而上层面主要是针对程朱理学太极宇宙——本体论，其他方面则较少涉及。利玛窦在《天主实义》中认为宋明新儒家的太极宇宙——本体论大谬，与佛道空无本体论一样皆为异端：

西氏曰：二氏之谓，曰空曰无，于天主理大相刺谬，其不可崇尚，明矣。夫儒之谓，曰有曰诚，虽未尽闻其释，固庶几乎？¹

余虽末年入中华，然窃视古经书不怠，但闻古先君子敬恭于天地之上帝，未闻有尊奉太极者。如太极为上帝万物之祖。古圣何隐其说乎？²

儒家天主教徒王徵持同论：

解者乃谓“天即理”也，权奸宁知畏理乎哉？³

王徵好友、同为进士的郑鄮为其著作《畏天爱人极论》作序，对于明末守旧文人受宋明正统理学影响，普遍将天命与心性、天与理等同而加以斥责：

后乃曰：“天即理也”，然则祭天乃所以祭理欤？言不几于不顺乎？嗟乎！此学术所以不古若也。王子《畏天爱人极论》，直揭天以诏世人，反复若千万言。君平《道德指归》而后，说之闳畅未有若此者也。⁴

儒家天主教徒否定宋明理学对于古代天道论的解释，他们认为这种解释背离了中国古代的天道论传统。太极一词，作为宇宙论之本源的概念，最早出现于《易·系辞》“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定

¹ 利玛窦：《天主实义》，收于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年。

² 利玛窦：《天主实义》，收于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年。

³ 郑鄮：《畏天爱人极论》，收于宋伯胤编著：《明涇阳王徵年谱》（增订本），西安：陕西师范大学出版社，2004年。

⁴ 王徵：《畏天爱人极论》，收于宋伯胤编著：《明涇阳王徵年谱》（增订本），西安：陕西师范大学出版社，2004年。



吉凶，吉凶生大业。”在宋儒之前，太极作为宇宙本源的意义鲜少，并且，在古经中，除了《易》，都没有提及太极，更没有作为宇宙本源的太极观念。宋儒拔高太极概念，作为其宇宙——本体论的基础：

无极而太极。无极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉，阳变阴合，而生水火木金土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而一。乾道生男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣。五性感动，而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静（自注：无欲故静），立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道，曰阴曰阳。立地之道，曰柔曰刚。立人之道，曰仁曰义。又曰：原始反终，故知生死之说。大哉易也，斯之至矣。¹

周敦颐在《太极图说》中的这段话，可以说是新儒学太极宇宙论的总纲领，和邵雍的象数化的宇宙图式一样，尚未达到本体论的层次。《太极图说》是宇宙形成论，是说无极之太极是如何在时空中“生”出阴阳五行之气，进一步生出万物。而朱熹论太极，则具有本体论的意味。他把“无极而太极”解释为“无形而有理”，太极就是理之名，理之极致，这是对《易》中物质性的太极（所谓阴阳未分之前宇宙的原物质混沌一体而未分的状态）的理论发展：

总天地万物之理，便是太极。太极本无此名，只是个表德。²

又云：

¹ 周敦颐，陈克明点校：《周敦颐集》，北京：中华书局，1990年，第7页。

² 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第2367页。



所谓太极者，只二气五行之理，非别有无物为太极也。¹

但是太极若是理，而理“无情意、无计度、无造作”，²是无法“动而生阳”。这就涉及到“理”与“气”的关系：

理却无情意，无计度，无造作；只此气凝聚处，理便在其中。且如天地间，人物草木禽兽，其生也莫不有种，定不会无种。天地生出一个物事；这个都是气。若理则是个净洁空阔的世界，无形；他却不会造作。其则能酝酿凝聚生物。³

由于朱熹概括性地把张载的“气”论和二程的“理”论结合起来，认为“理”和“气”是形而上的形式和形而下的质料的关系，⁴二者共同构成宇宙本体的属性，太极含有动静之理，就有动静之气，这就实现了从太极宇宙论向理气本体论的展开和过渡，把太极宇宙论和太极(理)本体论统一起来。

朱熹把太极解释为“理”，中国古代的天道论思想变成了天理论，由此“理”是天的本质，先秦天道论中的“人格神”的意蕴完全被抛弃，这样才有利玛窦指责“近儒”中的无神论和唯物主义对于古儒的背离。

儒家天主教徒追随传教士，认同“容古儒”、“斥近儒”的“补儒易佛（道）”的传教策略，这也可以是看做传教士对待中国文化的总方针。中国本土儒家天主教徒对于“近儒”也就是宋明正统理学的态度不会像传教士们那么绝对，但是考虑到儒家天主教徒的心学背景，就可以知道他们对待宋明理学的态度即使不考虑传教士老师们也可能会是对立的，“斥近儒”也是他们固有的立场，但委实是

¹ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第2368页。

² 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第7页。

³ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第8页。

⁴ 劳思光：《中国哲学史》，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第206-207页。



天主教教义和教理使他们感觉到“容古儒”的必要性和合理性。

晚明儒家天主教徒有心学背景，俟天学到来，在直面和反思儒学困境的基础上，坚持儒学本位，¹融合天主教教理，以耶释儒，以同述异，强调耶儒原同，使得他们的儒学带有明显的天主教色彩，亦为中国思想开辟了新理路。这种“新儒学”，从思想形态上讲，可称之为“天主教化儒学”。

参考文献

- 钟鸣旦，圣神研究中心译：《杨廷筠：明末天主教儒者》，北京：社科文献出版社，2002年。
- 杨庆堃，范丽珠等译：《中国社会中的宗教》，上海：上海人民出版社，2007年。
- 秦家懿、孔汉思，吴华译：《中国宗教与基督教》，北京：三联书店，1990年。
- 钟鸣旦，何丽霞译：《可亲的天主》，台北：光启出版社，1998年。
- 史华慈，程刚译，刘东校：《古代中国的思想世界》，南京：江苏人民出版社，2004年。
- 柯毅霖，王志成等译：《晚明基督论》，成都：四川人民出版社，1999年。
- 孙尚扬、钟鸣旦：《1840前的中国基督教》，北京：学苑出版社，2004年。
- 谢和耐，耿升译：《中国与基督教——中西文化的首次撞击（增补本）》，上海：上海古籍出版社，2003年。
- 柯文，林同奇译：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，北京：中华书局，2002年。
- 包筠雅，杜正贞、张林译，赵世瑜校：《功过格：明清社会的道德秩序》，杭州：浙江人民出版社，1999年。
- 李炽昌主编：《文本实践与身份辨识：中国基督徒知识分子的中文著述 1583-1949》，上海：上海古籍出版社，2006年。
- 黄一农：《两头蛇：明末清初第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，

¹ 贾未舟：《论明末清初儒家天主教徒的“儒学本位”》，载于《宗教与历史》，2017年第1期。



2006 年。

李杜：《中西哲学思想中的天道与上帝》，台北：联经事业出版公司，1978 年。

蒲慕州：《追寻一己之福：中国古代的信仰世界》，上海：上海古籍出版社，2007 年。

宋伯胤：《明泾阳王徵先生谱》，西安：陕西师范大学出版社，1990 年。

孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社，1994 年。

李天纲：《中国礼仪之争：历史文献与意义》，上海：上海古籍出版社，1998 年。

李天纲：《跨文化诠释学：神学和经学的相遇》，北京：新星出版社，2007 年。

何俊：《西学与晚明思想的裂变》，上海：上海人民出版社，1998 年。

刘耘华：《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，北京：北京大学出版社，2005 年。

张晓林：《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》，南京：学林出版社，2005 年。

萧萐父、许苏民：《明清启蒙学术流变》，沈阳：辽宁教育出版社，1995 年。

韩思艺：《从罪过之辩到克罪改过之道——以《七克》与《人谱》为中心》，北京：中国社会科学出版社，2012 年。

Broomhall, Marshall. *The Bible in China*, London: The China inland Mission, 1934.

Mungello, David. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH, 1985.

——*The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994. Rambo, Lewis. *Understanding religious Conversion*, New Haven and London: Yale University Press, 1993.

Rule, Paul A. *Kung-tzu or Confucius: The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney, Boston: Allen & Unwin, 1986.

Standaert, Nicolas. "New trends in the historiography of Christianity in China", *Catholic Historical Review* 83,4(1997), pp.573-613.

Zürcher, Zrik. "Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China," *Catholic Historical Review*, Oct, 1997, vol.83 Issue 4.



The Confucian view of the Confucian Catholics in the late Ming Dynasty

Weizhou JIA  <https://orcid.org/0009-0004-5398-8275>

Guangdong University of Finance & Economics

Abstract: Confucian Catholics in the late Ming Dynasty all have a double background, psychology into the school, based on the reflection on the predicament of Confucianism, Buddhism and Confucianism in the Lord, pro ancient Confucianism, Confucianism and Confucianism to the exclusion of nearly, Catholic classic two-way interpretation, reconstruction of Confucian tradition.

Keywords: Confucian Catholics, heart-mind theory, The ancient Confucianism, The recent Confucianism

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_\(23\).0012](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0012)