

明清之际浙东士人朱宗元西学观研究^[1]

——兼与黄宗羲相关思想比较

莫铮宜

(宁波教育学院, 315000 浙江省, 中国)

提要:明末清初,朱宗元是浙东宁波地区最早皈依天主教的儒士,对于天学在当地的传化起了重要作用。本文剖析了朱宗元信仰天主教的原因,并探讨了天主教徒与儒士的双重身份对于其在文化理解上的影响。一方面,朱宗元承认天主教的超性义理,虔信并实践于生活中,对天学有较为本真的理解;另一方面,他促进了天学与儒学的互动和调适,表现在他利用和附会儒学来阐释天主教教义,同时又从天学出发对儒家传统社会文化观进行改造和再诠释。由此在他身上产生出一种既不同于西方天主教本义,又不符合传统儒学的思想,可称之为“儒家一神论”,它是明末特定历史背景的产物。此外,本文首次将朱宗元与黄宗羲的相关思想做了比较,反映出浙东入教儒士与传统儒士在西学观上的异同。

关键词:朱宗元、天儒互动、儒家一神论、黄宗羲西学观

作者:莫铮宜,诺丁汉大学文学硕士,现为宁波教育学院讲师,从事圣经文学研究及中西比较文化研究。地址:中国浙江省宁波市江北区育才路106号,宁波教育学院,315000。电子邮件:mozy11@163.com。电话:+86 139 5785 1492

朱宗元,字维城,浙东鄞县人,生于明万历四十四年(1616)宦宦家庭,其时西学已传入,1638年他在杭州受洗入教,教名为葛斯默(Cosme),是宁波最早的天主教徒。^[2]受洗返乡后,他踊跃传教,并于清顺治三年(1646)考取贡生,五年(1648)获中举人。朱宗元主要著作有《破迷论》、《答客问》、《拯世略说》、《天主教豁疑论》、《效社之礼所以事上帝也》和《轻世金书直解》(已失传)。此外,他还参与校译了传教士的著作。

天主教徒与儒士的身份并未使朱宗元成为浙东士人中的主流,但他在入教儒士中威望很高并具

[1] 本文为浙江省社会科学界联合会2015年研究课题《清初浙东宁波士人朱宗元西学观研究——兼与黄宗羲相关思想比较》的研究成果,项目编号2015B032。这里的“西学”包括天学与西方科技,由于朱宗元著作主要谈论天学,因此本文主要探讨他的天学观,同时也少量涉及其对西方科技的态度,从而与黄宗羲的西学观作一比较。

[2] 方豪 FANG Hao 依据《答客问》*Da kewen* [Reply to Guest's Questions] 中两次提到“西士至中国仅五十年,以利玛窦 Li Madou [Matteo Ricci] 1581年至中国,下推五十年,应是崇祯 Chongzhen 四年(1631),由此推考《答客问》成书于1631年,并以1697年的重刻版中的林文英 LIN Wenying 序“考朱子之著是编也,年才二十三耳”,最终认定朱宗元 ZHU Zongyuan 生于万历 Wanli 三十七年(1609)。对此,龚缨晏 GONG Yingyan 提出异议,指出《答客问》另有一明末初刻本,以朱宗元好友张能信 ZHANG Nengxin 为序文,其中写道:“朱子成此书时,年二十三耳,”并说明自己在1640年首次见到此书,假设朱宗元完成此书的时间即为1640年,那么他出生的年代应为1617年或稍早。另外,《答客问》中提到的“仅五十年”并非确指年数,其真正意思是“五十多年”,即“五十”到“六十”之间,因此不能推算该书写成的时间及朱氏出生年份的主要依据。而德国学者萨克森迈尔 Sankesen Maier 所著的《将欧洲因素整合进中国文化的朱宗元(1616-1660)》也将朱氏出生年份定为1616年,与龚缨晏大抵相当,而卒于1660年。另龚缨晏依据葡萄牙里斯本阿儒达图书馆藏的耶稣会年度报告得知,朱宗元应于1638年受洗入天主教。见王泽颖 WANG Zeying:“明末天主教儒士朱宗元生平考 Mingmo Tianzhu-jiao rushi Zhu Zongyuan shengping kao” [A study on the Late Ming Confucianist Roman Catholic Christian Zhu Zongyuan],载《宁波教育学院学报》*Ningbo jiaoyu xueyuan xuebao* [Journal of Ningbo Education College],2010年第12期,第96-97页。

有代表性。据记载,至明末宁波已成为天主教活跃地区,信徒发展到约 560 人,入教人士以官绅子弟居多。其中有朱宗元弟兄三人,都是科第出身,最受人注意。^[3] 本文通过两个方面来研究朱宗元的西学观,总结其思想的特征,其一是对西学的态度,其二是他对于天儒关系的处理。同时,本文还将朱宗元的西学观与黄宗羲的思想作一比较,从而反映浙东入教儒士与传统儒士在西学立场异同。

一、依天立义:对西学的接受与实践

作为信徒,朱宗元完全上认同利玛窦等传教士对先秦儒学文献中的“上帝”的诠释。他指出上古儒学敬天事天,“儒者见其原也,大原出于天,是故有畏天命之说”(《拯世略说》)。因此,古儒在信仰本质上与天主教相一致,其认识敬拜的“天”、“上帝”与天主是同一位神。朱宗元在其应试之作《郊社之礼所以事上帝也》一文中,用了基督教义来作诠释:

帝不可二,则郊社专言帝者,非省文也,夫上帝者天之主也,为天之主,则亦为地之主。郊社虽异礼,而统曰事上帝云尔。……古人知始者惟上帝,日起化育者为上帝,临下有赫者为上帝,降祥降殃者为上帝,吾何所事哉? 事上帝已耳! ……上帝者,无所不在,亦无所不主;在天则为天之主,在此则为人之主,在人身则为人身之主,在万物则为万物之主。……夫天地惟属一帝博授,故一施一生,莫不顺气而应。

然而,先秦经典有关上帝的人格意志等“超性”蕴含因秦火焚书以及佛、道异端的遮蔽而晦暗不显。因此,儒学的“书教”只注重现世伦理,对与世界本源及人死后之事未有明确答案。^[4]

在其《拯世略说》自叙中,朱宗元说他一直在寻求“永久安顿”之道,尤其是在生命的不朽、神魂的永存和鬼神主宰这三个问题上,但发觉三教百家都不能彻底解答,直到读到传教士的天学著述,才从中寻找到个体灵魂救赎与人生意义的终极答案,与其心灵的期盼丝丝相扣。^[5] 而儒家四书五经中论及的道理都可以从天学义理中找到根源与答案:

盖盖儒者知宰制乾坤之天主,而不知降世代救之天主;知皇矣荡荡之真宰,而不知三位体一之妙性;知燔柴升中之牲享,而不知面体酒血之大祭;知悔过迁善之心功,而不知领洗告解之定礼;此则天学所备,佐吾儒之不及,为他日上升之阶梯也。(《拯世略说》)

由此,朱宗元从天主教的超性义理中寻找到了立身处世的本原与依靠,由此天学起到了补儒的作用。

朱宗元的信仰经历与“三柱石”徐光启、李之藻和杨廷筠不尽相同,后三者在接受洗礼入教时都具有一定年岁,人生颇多经历,渐渐接受天主教,他们更多将天主视为绝对有效性和普遍性的道德理论规范的终极来源和保障。而做为第二代信徒,随着天主教的深入广传,朱宗元从年轻时就已开始接触相关

[3] 方豪 FANG Hao:《中国天主教史人物传》Zhongguo Tianzhujiao shi renwu zhuan [Biographies of Chinese Roman Catholic Christians],(北京 Beijing:中华书局 Zhonghua shuju,1988 年),第 92-93 页。

[4] 艾儒略 Ai Rulue 有性教、书教和宠教之说,“天主之爱人无己也,有性教,有书教,有宠教。何也,人类之始生也,天主赋之灵性,俾通明义理,斯时十诫之理,已刻于人心之中,普万国兼然,是谓性教。造物欲渐染,铜蔽日深,于是或明示,或默启,诸圣贤,著为经典,以醒人心之迷,是为书教。及至三仇迭攻,人性大坏,虽有经典,亦有难挽回者,天主始降生为人,以身教立表,教化始大明于四方,是谓宠教。”见李九标 LI Jiubiao《口铎日抄》Kouduo richao,载钟鸣旦 ZHONG Mingdan、杜鼎克 DU Dingke《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》Yesuhui Luoma dang'anguan Mingqing Tianzhujiao wenxian 第七册,台北利氏书社 Taipei Lishi shushe,2002 年,第 108-109 页。艾儒略 Ai Rulue 的书教观包含了十诫内容到圣贤经典,因此朱宗元也将尧 YAO、舜 SHUN、周 ZHOU、孔 KONG 等圣人立教以训纳入到书教阶段。

[5] 《拯世略说》Zhengshi lue shuo:“余平生,伏念人寿,最远不过百岁。百当之身,岂非有尽? 虽声名籍籍,功业盖世,总一时事,要当寻永久安顿处……三教百家,参悟有年,颇悉梗概,顾终无真实、确实、了彻、完全之义,使此心可泰然自安者。及睹天学诸书,始不禁跨然起曰。道在是! 道在是! 向吾意以为然者,而今果然也。向吾求之不得其故者,而今乃得其故也。”

书籍,并完全的折服于天学义理,认定天主为其生命和生活的终极意义的本源,受洗时才二十多岁,因此,他的经历更多是一种宗教式的情怀和体验。^[6]

朱宗元不但虔信天主教,并且能在生活中身体力行,这表现在两个方面,外在方面,朱宗元广为敷宣天学教义,“不顾世俗拂耳,每每喜向人”传讲,并与传教士关系密切,极力邀请利类思(Louis Bujlio, 1606-1682)等人赴甬传道,期间朱母及两位兄弟也受洗入教,周围聚集数十信徒。此外,朱宗元还撰写天学教义书籍多种,并为传教士著述校注。朱宗元作为宁波第一代信徒,对于天主教在当地的积极传播,其传化之绩不可忽视。而内在方面,朱宗元将诸种圣礼教规实践于每日生活中,注重钦天主与克修,如他通过以圣水洗额的领洗仪式,达到“宿愆顿除,可以自新为善;通过告解、痛悔,以期明知自兹以往,积染悉除,当孜孜进修,期后之不致复坏,”每日之晨起夕卧,都要心怀感激,把每日的道德修养与平安归之于天主(《答客问》)。上述基督教仪式化的道德生活,与儒家所倡导的克己修身、知行合一有相通之处,最大的差别在于前者引入了一个全能全知全在之神,从而把身体和心灵完全置于其监视下。

相比之下,黄宗羲对天学较为漠视,其著述中极少论及天主教,他的哲学思想完全在儒家道统之内。黄宗羲的“气”一元论宇宙观认为“天地之间只有一气充周,生人生物”,这一气包含了整个宇宙万物,一切有形和无形的,是一个混沌的综合体。^[7]而人世是气之唯一合理的载体,以孝悌伦理为核心的道德次序也成为气之善的唯一表达形式。因此,黄宗羲相信按照王道圣学能够在人间建立起一个和谐完美的社会,就如其在《明儒学案》中总括说:“圣人之道,吾性自足,不假外求。”由此,并不需要一个外在超越的人格神。

黄宗羲认为“天”就是“一气”的别称,气一方面是流行变化,另一方面又是流行变化的主宰,而这一主宰就是昊天上帝,其主宰不能够脱离气而独立。^[8]这样,“上帝”和“气”、“天”实为同一。直到中年之时,他认为无论是人格意义上的“天”还是鬼神意义上的“天”都是对天的一种降低,都有损于天的至善至尊本质(《孟子师说·民为贵章》),因此,上帝并无人格意志。但到了晚年,由于受到明末清初盛行的“敬天”思想的影响,黄宗羲的观点也发生了变化,转而认同“天”既非形气之物,亦非虚悬之“理”,而是有明显的情感意志色彩的实存。^[9]这一点似乎与天主教的上帝观有很相似之处,然而黄宗羲指出天主教崇天只不过是名义上尊崇上帝,实际上却“立天主之像记其事,以人鬼当之”(《破邪论·上帝》),驳其为“邪教”。黄宗羲将耶稣理解为人鬼,而人鬼只能通达无限的主宰(上帝),并非无

[6] 孟德卫 MENG Dewei [D. E. Mungello]将徐光启 XU Guangqi 等直接接受利玛窦 LI Madou 教化的皈依者称为第一代中国天主教徒,而将韩霖 HAN Lin,朱宗元 ZHU Zongyuan 等其他耶稣会士的中国学生和信徒称为第二代天主教徒,他们与利玛窦 LI Madou 并未有直接接触,与《天主实义》*Tianzhu shiyi* 也只有间接的思想联系。见张晓林 ZHANG Xiaolin:《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》*Tianzhu shiyi yu Zhongguo xuetong - Wenhua hudong yu quanshi* [Tianzhu shiyi and Chinese Tradition of Learning: Cultural mutual reaction and hermeneutics],(北京 Beijing:学林出版社 Xuelin chubanshe,2005年),第211页。

[7] 黄宗羲 HUANG Zongxi:“孟子师说·当路于齐章 Mengzi shishuo Dang lu yu qi zhang”,见《黄宗羲全集》*HUANG Zongxi quanji* [The Whole Works of HUANG Zongxi]第一册,第60-61页。

[8] 黄宗羲 HUANG Zongxi:“明儒学案·江右王门学案四”,《黄宗羲全集》*HUANG Zongxi quanji* [The Whole Works of HUANG Zongxi]第七册,(杭州 Hangzhou:浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe [Zhejiang Classic Press],2005年),第505-506页。

[9] 黄宗羲 HUANG Zongxi 在《破邪论·上帝》*Poxielun Shangdi* 中论述道:“夫莫尊于天,故有天下者得而祭之,诸侯而下,皆不敢也。……天一而已,四时之寒暑温凉,总一气之升降为之;其主宰是气者,即昊天上帝也。……今夫儒者之言天,以为理而已矣。《易》*Yi* 言‘天生人物’,《诗》*Shi* 言‘天降丧乱’,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擘矣。古者设为郊祀之礼,岂真徒为故事而来格来享,听其不可知乎?是必有真实不虚者存乎其间,恶得以理之一字虚言之也。”刘耘华认为黄宗羲的这一思想改变主要是受到许三礼敬天思想的影响,它不同于天主教的“敬天观”,而是一种儒学的宗教化倾向,见《依天立义——清代前中期江南文人应对天主教文化研究》*Yitian liyi - Qingdai qianzhongqi Jiangnan wenren yingdui tianzhujiao wenhua yanjiu* [Yitian liyi: A study on the intellectual cultural reactions to Catholic Christianity in the southern side of Yanfise river],(上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe [Shanghai classic press],2014年),第177页。

限主宰自身,因此他批评天主教把耶稣当作上帝是“并上帝而抹杀之矣!”^[10]

对待西学上,朱宗元并没有将其分类为道与器,而是将其看作一个精神与物质兼备的文化整体,称赞西学“穷天下所不能穷之理,格天下所不能格之物。”^[11]不但其超性教义优于中土的儒学性教,而且其学问、器物等方面也非中土所能媲美的:

天载之义,格物之书,象数之用,律历之解,莫不穷原探委,与此方人士徒殚心于文章诗赋者,相去不啻倍蓰,则我中土之学问不如也;宫室皆美石所制,高者百丈,饰以金宝,缘以玻璃,衣裳楚楚,饮食珩珩,我中土之繁华不如也;自鸣之钟,炤远之境,举重之器,不鼓之乐,莫不精工绝伦,我中土之技巧不如也;荷戈之士皆万人敌,临阵勇敢,誓死不顾,巨炮所击,能使坚城立碎、固垒随移,我中土之武备不如也;土地肥沃,百物繁衍,又遍贾万国,五金山积,我中土之富饶不如也。(《拯世略说》)

在《拯世略说》与《答客问》中朱宗元运用西方传教士所授的自然科学知识,对天文自然现象进行了解释,比如将“天”下降为纯粹的自然天空,用格致学和气象学来解释云、雨、闪电、风、雪、冰、霜等各种现象。他的这一解释一方面颠覆了中国世人的传统天文观,另一方面也批驳了许多民间错误观念及迷信活动。

黄宗羲排斥天主教,但却吸纳了西学中的技艺象数之分。他在崇祯年间就开始接触西学,黄宗羲深感西学技艺的高超性在许多方面已胜与中学,尤其是它能作为抗清拯明的重要工具。^[12]在历算方面,黄氏更是专心研习,并从传教士处喜获所赠日晷,其《西历假如》、《授时历故》等历法著作深受西方历法的影响。^[13]黄宗羲学以经世致用的主张,虽可溯之东林,但也与西学直接相关。当然,受到儒家传统观念“华夏中心”和“夏夷之辨”论的影响,黄宗羲依然抱着强烈的民族文化优越感和自信心来审视西学;此外,明亡后遗民中普遍存在着对清廷在学术上联合传教士共同“用夷变夏”的反感。^[14]因此,他作出一种调和的“西学观”,即所谓“中学西源”,作为应对之法,黄宗羲主张吸纳研习,有所超越。^[15]

二、释天易儒:天主教和儒学的互动

1. 对天主教教义的理解与阐释

作为信徒,朱宗元必然会对天主教教义予以论述,而开展这一论述是无法脱离儒学语境的。事实

[10] 黄宗羲 HUANG Zongxi 认为圣贤死后,由于其灵魂通达整体,便化入天地流行的整全之气,其一方面可与天地之气相通,另一方面借助城隍土谷中有限之像,可与人类相通,从而成为沟通天地之气与人类的中介,即人鬼。由此,百姓祭祀此人鬼,人鬼可以将人的意愿与天地之气相互感通。见《黄宗羲全集》HUANG Zongxi quanji [The Whole works of HUANG Zongxi] 第一册“孟子师说·民为贵章”,(杭州 Hangzhou:浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe [Zhejiang classic press],2005年),第160页。

[11] 朱宗元 ZHU Zongyuan:《天主圣教豁疑论》Tianzhu shengjiao huoyi lun,天主教东传文献三编 Tianzhujiao dongchuan wenxian san bian 第二册,第544页。

[12] 黄宗羲 HUANG Zongxi 主张将包含历算、测量、火器、水利等科学知识的“绝学”作为国家选拔人才的考核的项目。见《黄宗羲全集》HUANG Zongxi quanji [The Whole Works of HUANG Zongxi] 第一册《明夷待访录·取士下》Mingyi daifanglun Qusi xia,(杭州 Hangzhou:浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe [Zhejiang classic press],2005年),第19页。

[13] 徐海松 XU Haisong:《清初士人与西学》Qingchu shiren yu xixue [Early Qing Intellectuals and Western Studies],(北京 Beijing:东方出版社 Dongfang chubanshe,2000年),第283页,第297页。

[14] 李天纲 LI Tiangang:《跨文化的诠释——经学与神学的互动》Kuawenhua de quanshi- Jingxue yu shenxue de hudong [Cross-cultural hermeneutics: the mutual interaction between classic study and theology],(北京 Beijing:新星出版社 Xinxing chubanshe [New star Press],2007年),第56-57页。

[15] 黄宗羲 HUANG Zongxi 在表彰及门弟子陈訏 CHEN Yu (字言杨 Yanyang)研究历算科学上所取得成果时,将之看作复兴中国传统科学,“引而伸之,“使西人归我汶阳之田。”引自刘耘华 LIU Yunhua: Yitian liyi - Qingdai qianzhongqi Jiangnan wenren yingdui tianzhujiao wenhua yanjiu [Yitian liyi: A study on the intellectual cultural reactions to Catholic Christianity in the southern side of Yanfse river],(上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe [Shanghai classic press],2014年),第181页

上,他运用了大量儒学术语和概念来论述天学义理。在此过程中,朱宗元大致上这样来处理天学与儒学之间的关系:对于儒学中为天学相似的部分或儒学中有利于阐释天学的部分,他积极地加以附会、利用与改造。反之,对于儒学中为天学相对立、相冲突的内容,他则予以舍弃,必要时予以驳斥。显然,这一处理是以围绕天学义理为核心而展开的,但是由于受到本有文化的影响,这一处理常常并不彻底,由此使得朱宗元对天主教教义的理解产生了一定的偏离。

例如在阐释神人关系时,朱宗元沿用了利玛窦等传教士所引入的“大父母”称呼,来指代天主。“大父母”是儒家文化中“父母”(天地、乾坤)观念的延伸,用“大父母”来指代天主,是基督教中国化的典型表述。朱宗元将神人关系比喻为父母与子女的关系,将信徒对天主的崇敬比作子女对父母的孝顺,以“事天之礼”有等差之分而类推,^[16]将对天主的信仰纳入到儒家伦理道德范畴,这样做使得天主绝对的神性受到了削弱。

又如,朱宗元利用儒家的“天命之性”的性善观与天学中人类堕落之前的“原初之性”的性善观有相似之处,^[17]努力在儒学与天主教之间进行汇通,借用先儒之性善观来阐述天主赋灵论。他提出人的“质善”观念,认为“天命之性”是属于“质善”,即天主在造人时将道铭刻于人性之中,成为人类依凭的准则,它与人的行为无关,因此可称为性教。由此,朱宗元将《中庸》中的“天命之谓性”进行了改造,将“天命”解释成人格神天主,而将“性”理解为灵明性体——灵魂,由此他将“天命之谓性”演绎解释成上帝赋予人以理性灵魂。而灵魂永恒不灭,因此其来世之归向成为人生的最终意义。

对于原罪,朱宗元则从儒家忠君孝主的政治伦理观来予以解说。在《答客问》中,他将天主与亚当的关系比喻成君臣关系:一方面,天主对亚当恩德有加,“况天主赐元祖聪明,超绝后人,特于无中造此世界,令二人安享,并为生人鼻祖,此何等恩德。才受恩时,便尔悖逆,罪焉可道。”另一方面,亚当却恩将仇报,悖逆犯罪,“譬之臣子,是谋叛逆,谋篡弑也!罪尚有大于此者乎?”由此,亚当被理解成弑君篡位的臣贼,同时,天主也被降格为一位君主。进而,朱宗元从道德人伦的角度阐述亚当的品行,认为他不但中不忠不孝,还“弃亲从仇”、“偕姿无忌”、“不爱自身”、“不爱子孙”、惟满足“口腹”之欲,因此其不仅不自爱,而且完全没有尽到作为“人类始祖——父亲”的责任。^[18]

总体上,朱宗元借用儒家人伦道德来阐释原罪事件,这样做可能使原罪论更容易被中国士人所接收,然而原罪事件的实质却被遮蔽了。^[19] 另一方面,朱宗元在《拯世略说》中又提出原罪只“夺性外之诸润饰”,并不妨碍人的“本性之美好自在。”反映出其思想的深层次中仍具有儒学中性善的印记,这与

[16] 朱宗元 ZHU Zongyuan《郊社之礼所以事上帝也》*Jiaoshe zhi suoyi shi shangdi ye*：“上帝实人人之大父母也，父母岂有一人可事者？尊卑有异，事上帝之礼亦异。天子固然能享帝者也，人人之事天也如事亲，由达孝推之。”

[17] 西方传教士认为人类在历史上有三种状态：在被造时的完善状态，原罪之后的堕落状态，通过耶稣基督的被拯救状态。利玛窦为了调和天学与儒学的不同人性观，肯定人在本性——原初之性上是善的，不过他同时认为人性并不完美，强调“性善”与“成善”的区别。见梅谦立 MEI Qianli 注，谭杰 TAN Jie 校勘：《天主实义今注》*Tianzhu shiyi jinzhu* [Modern Annotation on Tianzhu shiyi]，（北京 Beijing：商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press]，2014 年），第 183 页。

[18] 胡金平 HU Jinping：《论朱宗元对原罪的解释——兼其生平著述考》*Lun ZHU Zongyuan dui yuanzui de jieshi - jian qi shengping zhushu kao* [On ZHU Zongyuan's interpretation of the Original Sin: And a study on his biography and works]，北京 Beijing：首都师范大学 Shoudu shifan daxue [Capital Normal University] 硕士学位论文 Master thesis，第 36-37 页，2007 年。见朱宗元 ZHU Zongyuan《拯世略说》*Zhengshi lueshuo*：“夫果之违，罪迹甚轻，情乃至重，信魔言而背主命，是弃亲而从仇也，食果觊觎比天主，是偕恣而无忌也。明告以言行而不顾，是不爱其身，且不爱其子若孙也。万类之供其欲者甚多，而不禁一果之嗜，是以神灵听口腹之命也。”

[19] 西方传统神学认为亚当的犯罪在本质上是违背了上帝与人的约，由此无论是神人关系还是人的存在关系和生存状态都遭到了破坏。见许志伟 XU Zhiwei：《基督教神学思想导论》*Jidujiao shenxue sixiang daolun* [An introduction to Christian theological thought]，（北京 Beijing：中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press]，2001 年），第 148-152 页。

传统西方神学对原罪带来的后果的判断有本质差异。^[20]

对于耶稣的救赎,朱宗元则在儒学尊卑等级、功德主义的框架内展开论述。他指出:“人类至卑,天主至贵。以人类之卑,而获得于至贵之主,则虽极至卑者之功德,不足以赎违背至贵之罪。”至卑的人类因犯罪触犯了至贵的上帝,导致人类尽所有的功德都无法赎还,但“天主甚爱吾人,又不忍听其沉沦也,故自降为人以代赎之。”因此,耶稣以至贵,代赎至贱之罪人,尽赦世人之罪,“不足以竟其功。”

朱宗元又从功德立表的角度对耶稣降生于身份卑微之家给予了解读。他认为耶稣没有降生在帝王之家,而是降生在一个普通百姓之家,为的是要人们克服因“欲贵”而带来的“骄傲”。作为天主之子,降生于贫困的百姓之家,饱尝了世间种种苦难,以要人的克服“求安逸”而带来的“懒惰”(《答客问》)。这样,在一个充满罪恶,心教和书教都已不足匡正天下万民之时,耶稣降生救赎,以身教来,阐扬真道,以为万世之表。

而耶稣的受难则更被视为其身教之最,是其忍隐功德之顶峰,在《拯世略说》中有以下表述:

“况万恶之成,多由忿躁;万德之成,率由含忍。忍其大者,则小者无不可忍德成也。故耶稣甘受毒钉之大忍,示万世坚忍之则。”

这样的表述是的耶稣成为历代圣贤之榜样,另一方面,圣贤们的隐忍之德又透过耶稣若隐若现。

救赎事件本质上使人的原罪得以洗清,从而使神人关系得以重新恢复。而朱宗元从儒家伦理的角度来解读这一事件,使得其本质意义被极大地削弱了。

朱宗元在论述天主为万物的本原时,引用了《尚书·汤诰》中“维皇上帝,降衷于民”的表述指出“所以为天者,非天地,天之主也”,认定在“苍苍之天”背后,有一位无形的人格化的主宰。他消解了儒家“天”的自然属性,从神学角度引申出“天”的主宰意义,并认为天主是自由永有的、全能全知、无始无终的最高实存。^[21] 宋明理学中太极被当作万物之本,是用来解释宇宙、人性、道德的根源,这与天主教义根本抵触。对此,朱宗元传承了传教士的观点,认为“太极不外理气,无知无觉,无灵明,无能为赏罚”,不能成为万物的本原。他消解了太极的本体含义,进而将其改造成为世界的基本质料,即所谓的“元质”。^[22] 当然,这一改并不彻底,他并没有完全否定“太极”的本原意义。如在《拯世略说》中他用种子之于草本的比喻,视“太极”为天地之所以然的“本根”,从中反映出朱宗元的“太极”观没有从根本上摆脱儒家的烙印。此外,朱宗元还批驳了宋明儒学将“理”当作宇宙的普遍规律的观点,认为“理”不能独立存在,须依赖于物而存,逻辑上物在先理在后,指出“心”是由天主所赋予,从神学角度批驳了“心即理”的说法。^[23]

[20] 基督教传统神学认为,亚当犯罪之后,人类受到原罪的污染而“全然败坏”,这并非指人的生活中毫无良善,而是指人的生活的各个维度都被罪所侵染,从而否定了人可以在某一方面,如理性不受罪的影响。见罗杰·奥尔森·Aoersen:《基督教神学思想史》*Jidujiao shenxue sixiang shi* [A history of Christian Theological Thoughts], (上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Press], 2014年),第272页。

[21] 《拯世略说》*Zhengshi lue shuo*:“天主则纯神自立,德即其体,用即其性,而绝无依赖矣。天主则前之无始,都为现在,洁之无终,亦都为现在而绝无流时矣。”

[22] 《答客问》*Da kewen* [The Reply to the Guest's Questions]:“盖天主始造天地,当夫列曜未呈,山川未奠之时,先生一种氤氲微密之气,充塞饱满。而世内万有,繇此取材,此之谓太极。即西儒所称曰‘元质’也。”龙华民在《灵魂道体说》、艾儒略在《三山论学》中都曾将“太极”称为“元质”。见刘耘华 LIU Yunhua:《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》*Quanshi de yuannuan - Mingmo Qingchu chuanjiaoshi dui Rujia jingdian de jieshi jiqi bentu huiying* [The circle of hermeneutics: The interpretation of Christian missionaries to Confucian classicism in the early Ming and late Qing dynasties and a local reaction to it], (北京大学出版社 Beijing daxue chubanshe [Peking University Press], 2005年),第124-126页。

[23] 《答客问》*Da kewen* [The Reply to the Guest's Questions]:“有物有则,则即理也。必先有物,而后有此物之理。理在乎物者也。从之必性赋于天。今日天即为理,是有吾人之心性,而天反从心性中出也,岂不哉?”这些观点都可以从利玛窦等传教士那里找到来源,如“凡物共有二种,有自立者,有依赖者……然必先有立者,而物之理,无此之灾,即无此理之实。”见《天主实义》*Tianzhu shiyi*,载朱维铮 ZHU Weizheng 主编《利玛窦中文著译集》*Li Madou zhongwen zhuji* [Collection of Matte Ricci in Chinese Writings and Translations], (复旦大学出版社 Fudan daxue chubanshe [Fudan University Press], 2001年),第18页-19页。

关于灵魂,黄宗羲等儒士部分地受到了佛教轮回转世说的影响,认为圣人和奸雄死后其魂可以长存不灭,因为圣人禀得气厚、培养功深、专心致志而使其灵魂透过、超越了生死,得以长存天地;而奸雄则因其过于凶暴,其魂已异于常人,因而也得以留存,但却是投胎转入异类。另一方面,黄宗羲仍从“气”一元论出发,认为常人死后则其魂即消散。^[24]对此,朱宗元反驳认为:

“天命所赐,本无二体。虽为庸愚,而上哲之分量具存;虽为睿圣,而本来之受界无异……,且灵魂不灭,乃天命之本体。厚自如此,非从修为得来。大圣、凡夫,将修为有殊,本体未偿稍别。则灵魂不散,亦一而已矣。”(《答客问》)

他指出灵魂不灭是天主赋予每个人的固有本质,并无个体差异,也与人生前修为无关。而对于灵魂成圣,朱宗元认为除了“画十字,呼圣号默祷”之外,儒家传统的修身养性、宁静淡泊处事也是有很大的帮助的。(《拯世略说》)

2. 对儒家社会文化观的改造与再诠释

对于儒家社会文化观中与天主教教义相冲突的部分,朱宗元进行了批驳与改造,其方法大致上承袭了传教士们的做法。表面上,他对儒家观点进行了附会,实质上则是用天主教教义对其加以改造,从而表达出天主教在这些问题上的看法。另一方面,儒士的身份使朱宗元无法割断其与儒学的根本联系,因此,他的批驳与改造并不彻底,反映在对传统社会文化的理解与处理上,朱宗元与传教士们不尽相同。总体上,朱宗元表现出来的是一种天儒调适的作法。

比如在天地崇拜问题上,朱宗元通过对《中庸》中的“郊社之礼所以事上帝也”的重新诠释,认为中国古代信奉的并非是“天地”两个至尊,而是一位人格上帝。“帝不可二,则郊社之专言帝者,非省文也。夫上帝者,天之主也。为天之主,则亦为地之主,故郊社虽异礼而统之曰是上帝云尔”。进而,朱宗元指出祭祀天地的最初目的是为了感谢上帝,因为上帝创造了天地万物并使其造福人类。^[25]

对于郊社之礼朱宗元评价认为,先秦时期人们的祭祀礼仪只要符合天主的本意,还是可以施行的。但自从耶稣降世之后,人们就不应在固守旧礼,而是要遵循天主的新命令了。对于祭祀主体身份,朱宗元作了重新诠释,认为“祭”为礼仪制度,有尊卑等级之分,但“事”与“祭”大不相同,“事”并没有受身份高低的限制,并引用孔孟所说的“事天”来强调人人皆可事奉上帝,从而将儒家的祭祀之礼引向了对天主的敬拜。^[26]

在论述思路上,朱宗元的做法与传教士们也有所不同,如利玛窦为了维护上帝一神崇拜极力反对中国传统的天、地二尊观念,特别否定“地”的含义,贬低其地位。而朱宗元并未将天地的观念废弃,反而遵循了古经郊社之礼中将天地并列为尊的原意,指出天地同等崇高是由于天主创造天与地各有其功用,从而将天地概念有机的结合于对天主的理解与表述中。

关于祭祖,朱宗元有意忽略其宗教性含义,而将“孝”的意义置于其的核心,“祀先者报也,非祈也,盖为后人者之孝思也,非供已死者之需求也”,将祭祖视为表达对先祖追思与感恩的一种仪式,尽力消蚀其中的迷信成分与偶像崇拜因素。在《拯世略说》中,朱宗元从天主教十诫中第四戒“孝敬父母”出发来谈论祭祖问题,“所谓孝敬者,生则敬而养之,死则葬而追思之谓也”。他认为祭祖是后人对先祖孝敬与追念的情感表达,是“仁人教子之用心,礼之至情之尽也”,这一点与传教士们的观点大致相同。

[24] 黄宗羲 HUANG Zongxi 撰《破邪论·魂魄》 *Poxielun Hunpo*, 见沈善洪 SHEN Shanhong、吴光 WU Guang 主编《黄宗羲全集》 *HUANG Zongxi quanji* [The Whole Works of HUANG Zongxi], 第一册, 第196-197页。

[25] 朱宗元 ZHU Zongyuan:《郊社之礼所以事上帝也》 *Jiaoshe zhi li suoyi shi shangdi ye*:“天地覆载,三川照临,山川出云雨,社稷生百谷”,天“高明上覆,我得以蒙其光饼者”,地则“沉厚下载,我得以其美利者”,“则郊以答生天之德,而社以答生地之德。而今夫谷者,地之所产也。而先王祈谷于郊,不祈于后土,则郊社之统为祀帝明矣。”

[26] 《答客问》 *Da kewen* [The Reply to the Guest's Questions]:“特不得祭,以僭用其礼仪。今但言奉事,便与祭大不相侔。不然,则孔孟所云畏天事天,岂徒帝王之学问,无与士庶哉?”

但是,祭祖在中国社会中是一种维系宗教关系的重要枢纽,作为儒士的朱宗元从根本上不可能摒弃这一传统。因此,在此问题上,他在最大程度上保留了中国传统,对于祭祖相关的礼仪采取了相当宽容的态度,认为像墓祭、生死日之祭、冠婚之祭等“兮之礼法,虽非古典,而礼因义起者,亦可遵守”。(《拯世略说》)

另一方面,朱宗元从天主教教义出发,驳斥祭祖仪式中混杂的迷信成分。他指出,人死后肉体消亡,而灵魂不需要有饮食供应,如果祭祖是让亡故的祖先享用到供奉给其的美食,那么一年中祭祖只举行了三四次,先祖之灵“不且饥而死乎?”古人祭祖并非是为了祈求先祖亡灵庇佑后世,如果是这样的话,为何先祖亡灵会对后世“有庇,有不庇乎?”对于祭祖时烧纸钱朱宗元将之斥为“佛氏咕语”,认为那些烧成灰烬的纸钱对于死后“不饥不寒”的灵魂毫无用处。^[27]此外,朱宗元还驳斥了烧纸钱以来贿赂神明的说法。

在对待纳妾问题上,朱宗元以西人之说为依据,着力割除儒学中无后与娶妾的必然联系,提出一夫一妻方为“正道”,并以天主教子嗣观予以总结。首先,朱宗元认为无后不是孝否的关键,针对《孟子》原文“不孝有三,无后为大”,他在《答客问》中指出此话之原意是来解释“舜不告而娶”这件事的,并非是说“人人尽以无后为不孝之大也”。如《孝经》叙述天子、诸侯、卿大夫、士、庶人之孝,并未以“无后”为罪。继而他运用逻辑方法反证有后未必等有尽孝。^[28]

其次,朱宗元认为无后既然与孝否没有直接关联,那么娶妾不过是“后人淫意太奢,强借无后之说以肆其淫恶耳。”(《拯世略说》)。第三,朱宗元从西方两性平等的角度来反对娶妾,认为“夫不可无后,妇独可无后乎?夫因无后,另娶一妾以生子,妇亦可因无后,另私一夫以生子”。并批判“男得兼女,女不得兼男”的俗语,指出“此属吾侪私念,造物主生人,并无兹意”。(《答客问》)

对于是否有子嗣,朱宗元认为是有天主所命定,人不应违命强求,即使违命娶妾也未必有子,不如“安命而自求多福哉?”(《拯世略说》)

另一方面,由于深受儒家传统文化的烙印,朱宗元对于三代圣贤的娶妾行为不敢予以直面批评,而是为其找到了各种理由,赋予其合理性。^[29]同样,对于大明律中规定的“年四十无子者,始准娶妾”。朱宗元也未提出质疑,而是强调这一定规属不得已为之,从而表现出其论述中前后的矛盾性。

对于中国传统祸福观,朱宗元剖析了其产生的原因,对民间多神信仰进行了改造,批驳了各种术数迷信,并以天主教祸福观取而代之。他在《拯世略说》中写道,世人因贪求世福而道德沦丧、患得患失,以至于撰造出各种偶像神明,跪拜祈佑,参与各种迷信活动。对此,朱宗元首先将民间各种鬼神都纳入到上帝独一神信仰的框架之中。他指出“唯事天主,而百神皆包举乎其中矣”(《答客问》)。在《拯世略说》中他论述道:“诸神受命于天主”,用来保护天地、日月星辰、邦国府邑、城社山川乃至每一个人。于是民间诸神如玉帝、天师、城隍神、文昌星等都被改造成上帝的仆役。朱宗元认为这些民间鬼神本身并无祸福荫佑的超自然能力,古人之所以祭祀他们是出于“报功之意”,因此,他竭力反对世人对他们的偶像崇拜。

同样,对于民间将孔子、关羽、孔明等古代圣贤忠臣当做神明敬拜,朱宗元一方面承认这些人品德崇高,值得后人仰慕崇敬,但另一方面强调他们只是圣人立教的榜样,并非是神明,因此也无庇佑保护

[27] 《答客问》*Da kewen* [The Reply to the Guest's Questions]:“死则肉躯已灭,神灵不饥不寒,虽携黄金,无所用之,况乎纸为之乎?以纸为之,已见其伪,况经焚烧,并归乌有乎?”

[28] 《拯世略说》*Zhengshi lue shuo*:“以无后为不孝之大,则必有后为孝之大。脱有蔑行之徒,多备姬媵,广厥继嗣,虽不顾父母之养,可谓至孝;而一二竭力洗腆者,限于天命,不幸无子,乃反大不孝也?”

[29] 在《答客问》*Da kewen* [The Reply to the Guest's Questions]中朱宗元写道“圣贤固有娶妾者,但非圣贤之所以为圣贤也”。如果后人不去学习,圣先们的道德,而去效法他们的娶妾行为,那么“是为法圣贤乎?抑以文已之淫欲乎?”而且,从圣贤的品德说,“圣贤德行纯备,决不因妾以妾淫。”娶妾并未妨碍圣贤成圣,而且圣贤“且善齐其室家,不使庶嫡相争,伦理乘乱。”此外,他在《拯世略说》*Zhengshi lueshuo*中还以“耶稣未降,未有明训,既有明训,则断断不可犯矣”来为圣贤们的娶妾和为开脱。

的能力。

至于向立在祠庙之中的已故亲友的遗像拜祭,朱宗元指出其本意是表示尊敬,如同老朋友见面拱揖交谈一般,而后人错将他们当做神明来祭祀,以求福避祸,是对本意的歪曲。

对于民间看命相、行占卜、观风水等各种术数,朱宗元认为“皆无其理而为其事,以私知谬术,矫正下民,而求达不可达知天命者也,罪莫大焉!”(《答客问》)。此外,朱宗元从灵魂不灭的角度由逻辑上推定人魂不可能转为禽兽,否则禽兽亦有灵性,而与人魂并无差别,从而否定了灵魂轮回说,进而对具有轮回性质的佛教地狱观进行了批驳。^[30]

朱宗元将现世的富贵贫贱归结为天主的命定,而天主的赏罚有不尽在现世祸福,因此其赏罚至公至平。世福皆为虚妄,因此他引用孟子的“天降大任于是人,必先苦其心志,”勉励信徒应“苦患励德”,为“义而被窘难,”死后才能“登化光之天,”获“天国之价,”享受无穷之福,这种超越的祸福观与儒家现世的祸福观形成了强烈的对比。

相比之下,对于天地崇拜、祭祖和纳妾,黄宗羲并没有专门论述,但其观点基本上是在儒家的伦理范畴之中。如在《孟子师说·三代之得天下章》中提到“天地之生万物”,在《孟子师说·养生章》中论及送死厚葬为大事,而《孟子师说·不孝有三章》也间接指出“无后”即为不孝。与朱宗元一样,黄宗羲也对佛教的“轮回”说、地狱观和民间术数进行了批驳,不过他的这一批驳是以儒家伦理观和“气”一元论为基础的。^[31]总体上,黄宗羲认为儒学自足,无需引入天学,因而也未有两者的互动。

三、结语

明末清初,社会正处于一个民流政散的大动荡时期,思想与学术却获得了极大的自由。在这一背景下,浙东学术也由尚虚转向务实。恰时西学传入,其中高超的技艺部分与经世致用的实学主张不谋而合,自然为黄宗羲等浙东士人所欣赏与接受。另一方面,黄氏以儒学为本位的气一元论必然延伸出一种观念,即以正邪之差、夷夏之防、文野之分的思维定势来对作为他者的“天学”持怀疑和否定的态度。即便是西学中的天文历算,他也在儒学的框架内予以定位,力主通过努力研习,最终“使西人归我汶阳之田”,从而维持“夏夷之辨”的文化尊严和价值判断。这种西学观代表了当时浙东传统士人的立场。

这一时期作为浙东士人的朱宗元则从西学中找到了令其困惑而急需解决的一系列问题的答案,由此完全折服于西学,成为天主教信徒。之后他又参加清朝的科举考试,这意味着对新政权的承认,

[30] 朱宗元认为佛教的地狱并非是人永远受刑罚之所,在那里人还能“苦尽任出”,这隐藏着危险的社会后果,不足以震慑在世横行的恶人。见龚纓晏 GONG Yingyan:“明清之际宁波天主教徒朱宗元的思想 Mingqing zhiji Ningbo Tianzhujiatou ZHU Songyuan de sixiang” [The Thought of ZHU Songyuan, the Roman Catholic Christian in the period between Ming and Qing dynasties],载于《宁波与海上丝绸之路》*Ningbo yu haishang sichou zhilu* [Ningbo and the Maritime Silk Road],(科学出版社 Kexue chubanshe [Scientific Press],2006年),373页。朱宗元 ZHU Songyuan 原文见《答客问》*Da kewen*:“佛氏之地狱,不出刀山、剑树、切顶、摩踵。诘知灵魂神物,非可分割;肉身复生,亦不隳坏,此种种世刑,岂有被之?又言苦尽仍出,实下此者,尚有冀也。”

[31] 比如针对“轮回”说,黄宗羲 HUANG Zongxi 指出“自佛氏轮回之说兴,人物浑然一途”,可谓淆乱人伦,“孝亲一念,从此斩绝”。见:《黄宗羲全集》*HUANG Zongxi quanji* [The Whole works of HUANG Zongxi] 第一册《孟子师说·君子之于物章》,(杭州 Hangzhou:浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe [Zhejiang classic press],2005年),第98页。对于佛教的地狱说,黄宗羲 HUANG Zongxi 最初部分承认了其存在的益处,“使阳世不得其平者,与此无不平焉”。但同时他不认为地狱应为惨毒万状之地,因为“冥吏为上帝所命,吾知其必无不尚者”。(《破邪论·地狱》*Poxielun diyu*)。另一方面,他又指出地狱之说相传已久,而乱臣贼子未尝不接迹于世,故非益世良方。因此,只有用善化恶,舒展遍布天地的“至善之气”,使其流通顺畅,才能使天地万物达到善与和谐,由此,他最终拒绝了地狱说。对于民间迷信与术数,黄宗羲不但予以批驳,而且能身体力行,这在其遗嘱中尤为明显。见吴光 WU Guang:《黄宗羲与清代浙东学派》*HUANG Zongxi yu Qingdai zhedong xuapai* [HUANG Zongxi and Eastern Zhejiang School in Qing Dynasty],(北京 Beijing:中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [Renmin University of China Press],2009年),第181页。

这与黄宗羲永不出仕的遗民气节形成了对照,这很可能与朱宗元虔信天主教而不再注重对世俗政权的判断有关。^[32]

天主教徒与儒士的双重身份使朱宗元表现出文化上的双重理解性:一方面,他承认天主教的超性义理,虔信并实践之,使其对天学有较为本真的理解;另一方面,朱宗元促进了天学与儒学的互动与调适。他通过利用与附会儒学来阐释天主教教义,在其著作中仍主要使用儒学观念和术语来表述其天学思想,并更多的从儒学伦理角度来阐释原罪、救赎等观念。这使得他所理解的天学与传教士所传的天主教本质产生了一定的差异;此外,朱宗元又从天主教教义出发来批驳和改造儒家社会文化观,这使得他对儒学的理解根本上离开了传统儒学观,集中表现在他对儒家自然主义宇宙观和现世价值取向的背离。即使如此,儒士的背景使朱宗元无法隔断与儒家传统的一切联系,这表现在他对儒家传统文化观的理解与处理上与传教士们不尽相同,比如在天地崇拜、祭祖礼仪、鬼神处理等方面。

由此,我们发现朱宗元表达出一种“儒家一神论”思想。^[33]这并不是说在其著述中,基督论不是一个重要内容,而是说在这一思想中,天主一神信仰占据了其核心而根本的位置。相比之下,儒家已并非是儒学本位,而是被改造成一套用来阐释天学的体系,最明显的是孔子被诠释成通过传授籍籍来敬天,践行天主之道,由此其地位已并非是三代人文制度的缔造者,而是传播者。^[34]另一方面,儒士的背景使得朱宗元在文化深层次上仍然无法摆脱儒学的影响,这种影响又反作用于他的天学观。因此,朱宗元的这一思想是在与儒学传统的联系中接受天主教而构建起来的,它有不同于西方天主教本义之处,也不符合传统儒学。

明末清初,儒学开始转向民间社会,伴随着受天主教传播,中国士人当中出现了“敬天”的思潮,无论对天主教是否认同,他们大多认可“天”具有主宰、意志、人格的蕴含。在此前提下,儒学是很容易被“宗教化”的。其中,主流士人以儒学为本位,试图重新恢复“天”的人格意志内涵,并进一步将孔子“神格化”,以求建立新的孔教。另一方面,象朱宗元这样的士人们,由于认同天主教等同于上古儒学的诠释,相信天学义理能重新显明上古儒学的真义,因而皈依天主。就其来说,儒学的核心自然转变为信仰、崇拜一元上帝,而信教儒士的特殊身份必然使他们执着于天学、儒学的互动与融汇。由此,“儒家一神论”,作为一种新思想,反映出浙东入教儒士们的思想观念及其特征,它与中国传统的儒释道并列,构成了明清之际浙东丰富多彩的思想史画卷。

[32] 1646年夏,清军渡过钱塘江攻入浙东,8月,清政府组织科举考试,朱宗元参加了考试并考取贡生。与此同时,浙东大地上不断爆发反清起义,黄宗羲 HUANG Zongxi 退入四明山结寨为营继续抗清。1648年,华夏 HUA Xia 等人在宁波密谋反清失败被杀,而就在这一年,朱宗元考取了清朝的举人。见龚缨晏 GONG Yingyan:“明清之际的浙东学人与西学 Mingqing zhiji de Zhedong xueren yu xixue” [The Eastern Zhejiang intellectuals and Western Studies in the period between Ming and Qing dynasties], 摘自《浙江大学学报》(人文社科版) *Zhejiang daxue xuebao* [Journal of Zhejiang University (Version of Humanities and Social Sciences)], 2006年5月,第36卷,第3期,第66-67页。黄宗羲 HUANG Zongxi 在停止其抗清活动后,专心讲学,直至70岁。康熙皇帝 Emperor Kangxi 曾几次下诏希望能招其出任官,但黄宗羲 HUANG Zongxi 坚守遗民气节,拒绝为清廷效力。见吴光 WU Guang:《黄宗羲与清代浙东学派》 *HUANG Zongxi yu Qingdai Zhedong xuepai* [HUANG Zongxi and Eastern Zhejiang School in the Qing Dynasty], (北京 Beijing:中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [Renmin University of China Press] 2009年),第87页。

[33] 荷兰汉学家许理和 Xu lihe 用“儒家一神论”(Confucian Monotheism)一词来描述明末中国天主教儒士与西方传教士在护教论著主题上的不同侧重,在前者的论著中父神居于中心、核心地位,相比之下,基督论却占次要位置;而后者除了着重宣扬天主一身观之外,也充分涉及基督论内容。见 Erik Zürcher, “Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China”, *Catholic Historical Review*, Oct. 97, Vol. 83 Issue 4.

[34] 《答客问》 *Da kewen* [The Reply to the Guest's Questions]:“孔子著书垂训,其欲人尊拜已哉? 欲人尊厥说,而力行之耳。今试取孔子之书读之,其所诏人凛凛昭事者何物? 小心钦若者何物? 尊奉天主,践孔子之言,守孔子之训也。”

English Title:

A Study of ZHU Zongyuan's Opinion of Western studies: A Comparison with Huang Zongxi

MO Zhengyi

Ningbo Education College, Jiangbei District, Yucai Road 106, 315000, Ningbo City, Zhejiang Province, P. R; China. Tel : +86 139 5785 1492. Email: mozy11@163.com

Abstract: In the late Ming Dynasty, Zhu Zongyuan was the first Confucian scholar to follow the Catholic faith in Ningbo eastern Zhejiang Province, who had a significant impact on the spreading of Catholicism in local areas. This paper analyzes the causes of Zhu Zongyuan's Catholic faith, and discusses the influences of his dual identity- Catholic and Confucian- on his cultural understanding. On the one hand, he deeply understands the nature of Catholic doctrine of transcendence, and follows it with great conviction in life; on the other hand, he spares no efforts in promoting the interaction between Confucianism and Catholicism which is demonstrated in his practice of using a Confucian viewpoint to explain Catholic doctrine and critical judgment and promotion of the traditional Confucian social cultural viewpoint. Thus his theory is different from both the original western Catholic doctrine and the traditional Confucian thought, which is a product of the specific social historical background during the late Ming dynasty, which could be called "Confucian Monotheism". This paper will also make a comparison between the relative thoughts between Zhu Zongyuan and Huang Zongxi so as to reflect the similarities and differences between Catholic Confucian scholars and traditional Confucian scholars in eastern Zhejiang Province on the Western Studies.

Key words: ZHU Zongyuan, interaction between Confucianism and Catholicism, Confucian Monotheism, Huang Zongxi, Western Studies