



试论清初儒家基督徒的思想与信仰特征

肖清和（上海大学）

摘要：清初儒家基督徒，属于明清第三代信徒，其思想与信仰，与第一代、第二代有着某种相似性，但同时又有所不同。本文从宏观的角度，对清初儒家基督徒的思想与信仰进行概述与讨论，以明晰清初儒家基督徒群体的整体面貌。

关键词：清初，儒家基督徒，思想，信仰

清初儒家基督徒的形态与类别，与明末儒家基督徒有着继承关系。¹在讨论清初儒家基督徒类别之前，有必要厘清明末儒家基督徒的整体状况。

明末儒家基督徒群体最为人所知，甚至成为明末基督徒群体代名词的就是“三柱石”（徐光启、李之藻、杨廷筠）。“三柱石”不仅有较高的功名、官职，而且在护教、辨教、扬教等方面均起到积极的作用。“三柱石”之外，还有一些著

¹ 关于三代信徒分期的讨论，可参见 Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, Leiden: Brill, 2001, p. 433; D. E. Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*. Honolulu: University of Hawaii Press, c1994, p. 70.



名士大夫信徒，如王徵、孙元化、韩霖、金声、陈于阶、张賡等。整体来说，明末儒家基督徒群体有如下特征：（1）部分儒家基督徒身居高位，社会影响力极大，对于基督教的发展起到非常重要的作用，例如徐光启家族及其家乡在清代就成为基督教发展的重要基地，徐氏家族也成为基督教在当地的保护者与赞助人；（2）明末儒家基督徒利用自身的身份，公开参与社会活动，利用公共话语推广基督教的伦理与思想，如徐光启撰写《辩学章疏》，上书朝廷，介绍基督教的教义、思想与功用；韩霖在乡约集会上利用基督教的伦理资源解释明高祖朱元璋的“圣谕六言”；（3）在思想层面上，明末儒家基督徒基本上认同徐光启等所提出的“补儒易佛”策略，围绕着补儒、易佛撰写了大量汉语基督教著作，如杨廷筠撰写了《代疑篇》、《代疑续篇》等，与佛教展开对话；（4）在信仰层面，明末儒家基督徒有不同的信仰表达，有情感型皈依，也有理智型皈依。¹从现有文献来看，明末儒家基督徒对基督教的教义尤其是三位一体都有准确的理解与认识，但是迫于身份认同的压力，某些儒家基督徒在关键时刻，不得不回到儒家认同，而做出了违背基督教的行为，如王徵的娶妾与自杀等。²

当然，除了这些著名儒家士大夫信徒之外，还有籍籍无名的儒家基督徒，诸如福建信徒领袖李九标、李九功兄弟，山西信徒领袖段袞、段袞兄弟等。他们虽然没有任何功名，但是曾经跋涉在科举之途，对于儒家的经典、思想都有很深的理解，他们的著作之中体现了儒家基督徒的综合与创造，对于推动基督教的本土化也起到了与儒家士大夫基督徒同样重要的作用。

整体上来说，从明末到清初，基督徒群体有一个明显的转变，即从中上层转向中下层。³换言之，明末儒家基督徒群体除了“三柱石”之外，还有一些著名

¹¹ 参见孙尚扬、钟鸣旦：《1840年前的中国基督教》，北京：学苑出版社，2004年，页194—203。

² 参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2004年，页130—176。

³ 参见罗群：《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年，页19—24。



士大夫信徒，他们使得明末儒家基督徒群体整体上处于比较高的社会地位；但是清初的基督徒缺乏类似于“三柱石”的人物，除了一些基督徒是“三柱石”之后人，且有一定地位之外，其他的儒家基督徒基本上没有很高的科举功名，也没有较高的社会地位。

清初儒家基督徒大部分没有科举功名，基本上处于社会中下阶层，但是他们都以“真儒”自诩，在身份认同上均认为自己就是儒家，而且是真正的儒家。在思想与信仰层面上，清初儒家基督徒与明末略有不同。

如果按照社会地位进行区分，清初儒家基督徒群体大体上可以分成三类：

第一类，官员基督徒。清初基督徒群体中，只有极少数为官员，而且其中大部分为历局官员，如清初历狱中被处死的基督徒李祖白，即为历局官员。¹清初钦天监由汤若望、南怀仁等著名传教士掌管，历局中的中国籍官员均是传教士的门生，基本上都是基督徒，如邬明著。²除此之外，较为人所知的官员基督徒还有佟国器。³佟氏为旗人，晚年受洗入教，其本人以及其家族对于清初基督教均建树良多。对于此类基督徒的研究，基本上停留在对相关事件的描述上，鲜有较为深入的分析与探究，主要原因在于相关文献的缺乏。同时，此类基督教在思想上并无重大的贡献。

第二类，士大夫基督徒。清初的士大夫基督徒往往是明末士大夫基督徒的后人，如许缵曾为明末松江地区著名信徒徐光启孙女许甘弟大之子；孙致弥为

¹ 吴莉苇：《明清士人对圣经年代体系的接收与理解：以李祖白〈天学传概〉为个案》，《中华文史论丛》1（2009）：277-310。

² 董少新：《明末奉教天文学家邬明著事迹钩沉》，《中华文史论丛》3（2012）：125-141。

³ 参方豪：《中国天主教史人物传》，北京：宗教文化出版社，2007，页262。



明末著名信徒孙元化之孙。¹除此之外，清初信徒朱宗元曾经中过举人。而相较于汤若望、南怀仁等著名信徒的熠熠生辉的形象而言，清初缺乏与之相称的著名士大夫信徒。虽然有部分儒家士大夫与汤若望、南怀仁关系比较好，但始终未能入教，也未能成为类似于明末“三柱石”的著名人物。其主要原因在于清初传教士大多深居皇宫，很少与外界交往，而清初的士大夫对于天主教较多持怀疑与批评之态度，如黄宗羲、钱谦益等人。因此，清初的儒家士大夫对于西学西教的态度已经与明末不同，士大夫的心态发生了微妙的变化。清初所出现的“西学中源”的口号，恰好是此种心态之注脚。²

第三类，平民基督徒。平民基督徒虽然自称为儒家，但没有获得科举功名，亦很少担任官职。此类基督徒构成了清初儒家基督徒的主体，如张星曜、刘凝、诸际南、丁允泰、严谟、祝石、赵仑、王宏翰、陈薰、郭廷裳等。这些信徒均无科名，亦非官员，但在地方社会中，他们也被视作是儒家之一部分。诸如张星曜在自己的家乡仁和馆课教书，门生来自全国各地，多达 200 多人，其中还有人成为举人或进士。张星曜在自己的著作中也自称儒家，且是真儒，而非俗儒或伪儒。又如刘凝为清初江西的信徒，虽无功名，但被荐举为崇义县训导，又受地方官委托主持修撰其家乡南丰县志。刘凝本人对于古文字、音韵均有研究，在当地的儒家学术界颇有名声，因此刘凝的思想颇有代表性。

除此之外，清初儒家基督徒中还有华籍传教士，如清初著名画家吴渔山，即为华籍耶稣会士。虽然吴渔山很难被界定为儒家士大夫，但是在他的身份认同中，我们依然可以看出他对儒家的认同与归属。吴历所创作的天学诗，可视

¹ 参刘耘华：《徐光启姻亲脉络中的上海天主教文人：以孙元化、许乐善二家族为中心》，《世界宗教研究》

1（2009）：98-108；刘耘华：《杂糅的信仰与情感世界：清初上海的天主教文人许缵曾再论》，《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》4（2008）：72—77。

² 参徐海松：《清初士人与西学》，北京：东方出版社，2000，页 319—372。



作基督教本土化的有益尝试。而吴历的“华化天学”则为汉语神学构建提供了最佳范本。¹

当然，清初基督徒群体除了上述的四类儒家基督徒之外，还有南明时期的皇家信徒，以及清初满人亲王信徒。南明隆武、永历时期，小朝廷内部有不少基督徒，甚至永历时期的太后、皇后、皇子均受洗入教，成为明清易代之际，基督教在中国大地上昙花一现的盛况。²南明时期除了皇家信徒之外，还有一些重臣如瞿式耜，甚至太监如庞天寿等均受洗入教。³此种“临时抱佛脚”的皈依行为，并没有给南明小朝廷以及基督教会带来任何实质性的改变。但此时期，永历小朝廷信徒与罗马教宗、耶稣会总长之间的往来书信，却成为连接中国教会与罗马的历史文献。由于汤若望等传教士深居皇宫，宫廷内部以及满足亲王也有人受洗入教。最为著名者，当为苏努家族。苏努有子十三人，其中有圣名者八人。因为涉及到雍正即位问题，而苏努家族又是教会重要保护者，因此此案成为清初中外都比较关注的对象。相关研究也较多。现有成果表明，雍正处理苏努并非因为厌恶基督教，而是出于政治因素。⁴但毫无疑问，满人信仰外来的基督教，在无形中成为雍正打击苏努家族的口实。⁵

如果按照受洗入教或皈依的原因来进行分类，清初儒家基督徒可以分成两类：

首先，“天生的基督徒”。所谓“天生的基督徒”，是指一出生下来便受洗入教成为基督徒。基督教家庭成员往往受彼此影响而成为信徒。清初诸多士大夫信

¹ 参章文钦：《吴渔山及其华化天学》，北京：中华书局，2008。

² 参黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页348—386。

³ 董少新：《明末奉教太监庞天寿考》，载《复旦学报（哲学社会科学版）》1（2010）：35—44。

⁴ 参陶飞亚：《怀疑远人：清中前期的禁教缘由及影响》，《复旦学报（社会科学版）》4（2009）：43—52。

⁵ 参涂静盈：《苏努家族与天主教信仰之研究》，“国立”中央大学未刊硕士论文，2009。



徒，之所以成为基督徒，其主要原因就是其祖辈、父辈或母亲、祖母是基督徒，如徐光启家族的后人，徐光启家族姻亲的后人等有不少人成为基督徒；张星曜的儿子、女婿也受洗入教；明末福建信徒李九功的儿子李奕芬，严赞化的儿子严谟等均因家族原因成为基督徒。此类基督徒一直延续到禁教时期。教案发生后，大部分信徒均自称自己信仰基督教是因为“祖传信仰”，并声称不知朝廷禁令。

其次，“自致的基督徒”。所谓“自致的基督徒”，是指自己主动选择受洗入教，成为基督徒。如果对此类基督徒，根据具体的皈依缘由进行区分，还可以进一步区分为：通过阅读书籍而入教、通过人际网络而入教、因为挫折而入教等等不同类别。其中，通过人际网络而入教是成为“自致的基督徒”最主要的原因。如张星曜是因为与基督徒诸际南、丁允泰的交往而入教，其撰写护教著作也是因为这些信徒的建议而进行的。与此同时，张星曜的人际网络对于基督教的传播也起到积极作用，其门生正是因为张星曜是基督徒而受洗入教。与传教士的交往，也是众多人成为基督徒的原因，如清初历局信徒程廷瑞。其于崇祯庚午（1630）冬“负簦北上”，第二年春抵达北京，“适值机缘莫偶，须须不自得，逗留未返，乃幸得入天主正教，既又获从纂修历政之役，微与西儒诸位先生昕夕相熏炙”。¹此即表明，1631年春程廷瑞到达北京，随即受洗入教，圣名路嘉，²并入钦天监，成为知历生员。

与明末相比，清初儒家基督徒群体有如下三个特征：

首先，清初儒家基督徒群体在社会地位、科举功名上，整体上来看要比明

¹ 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，上海：上海书店出版社，2006，页261。

² 圣名路嘉，参见《死说小引》署名，《法国国家图书馆明清天主教文献》，第23册，台北：利氏学社，2009，页169。



未低。清初缺乏类似于明末“三柱石”的信徒。清初儒家基督徒群体基本上以处于当时社会中下阶层的士子为主，而清初教会缺乏士大夫及官员的保护。¹清初著名华籍耶稣会士吴历曾在其诗作流露出教会缺乏有效保护而被人欺凌的情绪，其主要原因在于信徒的身份地位比较低，因而难以形成类似于明末的广泛的、强有力的人际网络。因为现有的材料无法准确统计明末与清初儒家基督徒的人数，而对于这些儒家基督徒的社会影响也很难评估。因此，所谓的清初儒家基督徒“整体下移”只是概括性的描述。

其次，清初儒家基督徒参与公共活动要比明末少。明末的儒家基督徒常常参与公共活动，并对明季的社会问题发挥基督教的贡献，如韩霖使用西学西教重新诠释“圣谕六言”，令人耳目一新；徐光启、李天经参与修历、练兵等活动；孙元化则参与到明末的火炮引入工作。而清初的儒家基督徒基本上没有参与到类似的公共活动，除了历局官员之外，其他的儒家信徒局限于家乡一隅，毕生从事学术研究。清初社会趋向稳定，基督教失去了类似于明末社会迫切需要“灵丹妙药”的思想情势。此也是清初儒家信徒较少参与公共活动的原因之一。

再次，清初儒家基督徒呈现出“专业化”特征。所谓“专业化”，是指清初儒家基督徒，从身份认同上比明末的“两头蛇”族显得更加单一。明末儒家基督徒在关键时刻，可能会选择儒家，而不是基督教，从而使得第一代基督教被学者称呼为“首鼠两端”的“两头蛇”。但清初的儒家基督徒较少有此种情况，他们对基督教的认同要深。但是，此并不是意味着清初儒家基督徒只认同基督教，而拒绝认同儒家。相反，清初儒家基督徒努力融合因为礼仪之争所导致儒家与基督教之间的罅隙，他们屹屹于弥合二者的张力，并留下了诸如《天儒同异考》之类

¹ 参考肖清和：《吴历与清初中国天主教教会——以〈续口铎日抄〉为中心》，载（台湾）《新世纪宗教研究》，第六卷第四期，2008，页112—157。



的经典文献。

二

理解清初儒家基督徒的思想特征，需要从两个方面入手。首先是明末儒家基督徒的思想传统；其次是清初学术思想的变化。

明末儒家基督徒的思想特征主要是“合儒”与“辟佛”。所谓“合儒”是儒家基督徒迎合传教士的“适应策略”，将基督教与儒家思想进行融合。利玛窦在《天主实义》中将基督教与古儒思想进行创造性的“综合”，提出了“吾国天主即华言上帝”等著名命题。徐光启等信徒则进一步发挥，将基督教的天主观、天堂地狱、生死观、性善与原罪等，与儒家的上帝论、道德论、人性论等进行融合。徐光启在《辩学章疏》中提出了“补儒易佛”的主张，实际上成为明末儒家基督教合法性的基础。杨廷筠在其著作中对“易佛”进行详细论述，围绕着基督教与佛教之间的关系展开讨论，将基督教“辟佛”进一步深入与强化，因此引发了佛教界的强烈反弹。王徵、韩霖、张賡、李九标等信徒，也有类似著作问世，其中所阐发的思想，除了介绍基督教的教义之外，还融入了传统的儒家思想，如王徵的敬天爱人等。明末儒家基督徒在思想上的贡献，大体上可以归结为“儒家一神论”（Confucian Monotheism）。

清初学术思想所发生的转变，是清初儒家基督徒的思想变化的外在环境。学界有从政治等外部因素，也有从内在理路等不同角度，讨论清初学术所发生的变化。清初学术界一方面反思明王朝灭亡的原因，重拾朱子理学为官方意识形态；另一方面主张恢复汉学传统，考据、朴学兴起，注重对古文字、音韵的探微索隐。由于心学与佛道之间的关系十分密切，学者在反思心学之时，对于佛道的批判也成为清初学术的重要内容。清初儒家基督徒在这两个方面都受到



极深的影响，一方面对佛道二教展开更加深入的批判，另一方面也尝试对古文字、音韵等展开研究，甚至激发和促进了清初传教士“索隐派”的形成。

清初儒家基督徒的思想特征可以从三个角度进行概括：

首先，从耶儒之间的关系来看，清初儒家基督徒要比明末的“合儒”更加深入，提出了“补儒”、“超儒”、“复儒”等思想主张。明末儒家基督徒在思想上所要解决的主要问题是作为外来思想与宗教的基督教，与儒家之间到底是什么样的关系。“合儒”的目的即是证明基督教的教义、思想与儒家相一致而不悖。因此，天学虽然是由传教士引入的，但其实质则与儒家相同。但是清初，基督教作为一种外来宗教的现实日益明晰，士大夫对于此种外来宗教也颇有微词。而且，经过明末基督教与佛道二教、基督教与反击者之间的交锋之后，基督教与儒家之间，基督教与中国本土文化之间的张力与矛盾，更加清晰的展露出来。因此针对此种情况，清初儒家基督徒提出了“合儒”、“补儒”、“超儒”、“复儒”等主张。其中，“超儒”、“复儒”是清初儒家基督徒所独有的。所谓“超儒”是指基督教在教义、思想等层面上超越于儒家，优越于儒家。张星曜在《天儒同异考》这种从15个方面说明“天教超儒”。徐光启等明末基督徒主要是从儒家在道德教化方面所存在的不足，而提出基督教可以补充儒家，“左右儒术”“补益王化”。而张星曜所提出的“补儒”业已超越于徐光启的“功能论”，更加强调基督教在敬天、畏天、审判等教义教理方面的内容。《天儒同异考》中“天教补儒”有将近一半的内容是讨论基督教在教义方面，可以补充儒家之不足，弥补孔子之“疏略”。因此，从张星曜的“补儒”、“超儒”来看，清初儒家基督徒不仅仅强调基督教在道德、伦理、教化等方面的作用，而且更加强调基督教教义本身的重要性。为什么清初儒家基督徒不再从“功能论”上强调基督教的“补儒”论？此亦与清初社会情势有关。与明末“溃如烂瓜”的社会情势不同，清初趋向稳定。仅仅从“功能论”角度强调基督教的作用，难以为世人所理解与接受。



所谓“复儒”是指基督教能够恢复古儒思想，能够接续三代而来的儒家道统。清初儒家基督徒尝试建立和更新基督教的“道统论”，认为儒家经典在经历秦火之后，原义丧失，汉儒、宋儒的解释大多出自杜撰。因此，诸如刘凝等信徒认为，传教士进入中国后，中国儒家的道统才得以恢复。是故清初基督徒常常自称自己为“真儒”或“醇儒”，而其他儒家为“俗儒”、“伪儒”。

“超儒”与“复儒”是在“合儒”、“补儒”基础上，由清初儒家基督徒所提出来的、具有创新思想的主张。其不仅仅是用于解决基督教与儒家之间的关系，而且更重要的是为清初基督教的存在与发展提供了更加符合时代背景的合法性理据。

所谓“合法性”理据，即是说明清初基督教为何存在？为何要在清初中国传播？而“超儒”、“复儒”则从学理上、思想上提供了解决之道。

其次，从耶佛之间的关系来看，清初儒家基督徒继续了明末“辟佛”的思想传统。清初有署名徐光启的辟佛著作《辟妄》，由此引发了清初基督教与佛教之间的批判与反批判。后来成为净土宗十祖的普仁寺截流行策，针对《辟妄》撰写《辟妄辟》，逐条反驳《辟妄》对佛教的批判。张星曜与洪济合作，撰写《辟妄辟条驳》，对截流行策的观点进行批判。不仅如此，张星曜在晚年还耗费十年之功，集二百门生之力，编辑完成 50 卷《通鉴纪事本末补后编》，将历代辟佛道著作、历代佛道之乱搜集殆尽，成为清初辟佛的集大成性著作。刘凝对抗松和尚反天主教的著作也展开反驳。

整体上来看，清初儒家基督徒对佛道的批判比明末更加深入与全面，但同时策略上有所不同。明末儒家基督徒对佛道主动展开攻击，清初则主要是针对佛教的批判而展开的回应。明末儒家基督徒如杨廷筠主要从教义上展开攻击，清初则主要从历史上展开批判。尤其是张星曜的《通鉴纪事本末补后编》，并不是从思想、神学上批判佛道，而是列举史事、引用先儒辟佛思想来批判佛教，



从而更加具有说服力。

值得注意的是明末基督教辟佛思想引发了佛教的反弹，并形成了福建、浙江地区的反教运动，而清初基督教辟佛思想则没有形成反教运动。

再次，从本土化的角度来看，清初儒家基督徒开始思考本土化尝试，形成了具有特色的诸如“华化天学”的本土化神学。朱宗元、张星曜、陈薰、吴历等信徒均有阐述神学的著作问世，其中对基督教的核心教义、思想均有深入的理解与分析。其中，吴历最具有代表性。其在松江地区长达三十年的传教经历，也为他进行思想总结与神学实践提供了基础。而且，吴历还针对具体的情况，撰写了大量的天学，甚至将下层信徒喜闻乐见的采茶歌改编成圣诗乐谱；在指导社区宗教社会中，吴历也针对具体情况作了相应改革；吴历还指导信徒学习拉丁语、学习西方圣画及编制瞻礼历。张星曜则使用传统诗歌的形式，为杭州教堂所悬挂的圣画配诗，从而开创了中国基督教诗歌的新传统。

另外，清初儒家基督徒还参与到了礼仪之争，并针对礼仪之争的相关议题发出了自己的声音。张星曜撰有《祀典说》，解释儒家的敬祖等相关祭祀礼仪的来源及其意义；严谟则撰有《帝天考》、《辨祭》、《考疑》等文章，为耶稣会认可儒家祭祖、敬孔等礼仪进行辩护；江西信徒夏大常，撰有《礼记祭礼泡制》，详细辨析祭祖等礼仪，并未违背禁止偶像崇拜之教戒；浙江信徒洪意纳爵撰有《祭祀问答》，辨明祭祀祖先之意。

在礼仪之争白热化之时，北直、湖广、浙江、江西等地的信徒群体参与了一场由耶稣会士发起的礼仪之争“誓证”活动。这些由各地的儒家信徒群体签字的《誓状》，连同其他各地的《誓状》一起由各地的耶稣会士寄往罗马，并以 *Summarium Novissimorum Testimoniorum Sinensium* 为名出版。当然，这些《誓状》有共同的模板，且是由安多（Antoine Thomas, 1644 – 1709）召集。



签名的天主教徒来自北京有 50 人，江南 204 人，湖广 96 人，江西有 25 人。

¹1702 年，历局信徒鲍英齐等人的《北京教中公共誓状》，表达了儒家基督徒对实行维系身份认同的儒家礼仪的强烈要求，并表达了禁止儒家礼仪对教会所带来的可能危险的深切忧郁：“自禁止后，以致奉教之众，五内如裂，悲痛号泣。外教者裹足不至，倍加讥讪，若以此数条，倘或告至有司、或申详督抚、或咨部题参，则中国之圣教何得复存？”²

整体上来说，清初儒家基督徒深刻认识到采取“合儒”策略的积极作用，对于模糊儒家与基督教之间的界限的做法也比较认可。同时，对于清初儒家基督徒而言，虽然意识到认同天主教要在某些方面拒绝儒家认同，如娶妾以尽孝道等；但是，对于维系儒家认同的核心礼仪，如祭祖、敬孔等，则不仅难以抛弃，相反需要强化。因此，礼仪之争中教廷禁止儒家礼仪，导致了儒家基督徒的强烈反弹，甚至在福建地区引发了信徒与教廷使者之间的激烈冲突。

最后，清初儒家基督徒在护教上，也继承了明末儒家基督徒的传统，诸如争取朝廷的许可、利用传教士与皇帝之间的关系、强调基督教对于社会的作用等。张星曜撰有《钦命传教约述》，即是通过记录历次皇帝与传教士的赞许，来说明基督教为帝国所优待。南怀仁则编有《熙朝定案》，汇集官方赞许基督教的文件，以此证明基督教受到官方保护。

清初儒家基督徒在面临反教运动之时，也利用自身的思想资源积极为基督教辩护，尤其是在清初杨光先反教之时。杨光先为了反教，撰写了《不得已》，对基督教的上帝论、圣母玛利亚、天堂地狱，以及传教士所引入的西方科学如

¹ Nicolas Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy: Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2012, pp. 113-216.

² 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页 426。



地圆说等，均进行了批判。儒家基督徒何世贞则撰有《崇正必辩》，针对杨光先的批判而进行反驳。

清初儒家基督徒在传播西学方面也起到了积极作用，如影响张星曜入教的诸际南，就是一位对天文学深有研究的儒家士大夫，并与陆陇其有过交往；另一位融合西学与儒学的代表为王宏翰，著有《医学原始》与《古今医史》，成为清初实践会通中西医学第一人。王宏翰不仅热衷于基督教的神学，而且也专注于西方的哲学与科学。¹这些儒家基督徒对于西学、西教的传播，对于清初几何学、算学等学术的兴盛起到了推动作用。

清初学术界盛行的“西学中源”，推其源头，与儒家基督徒的“合儒”有着一定的关联。正是徐光启等信徒大力推行的“合儒”，将西学、西教附会于古儒经典，从而给人造成错觉，认为西学于古儒类似。但是，清初思想家对于西学与西教进行了严格区分，传教士企图通过西学来传播西教的目的并没有实现，相反却引发了舍理求器的思潮。清初不少士大夫对于西方科学甚感兴趣，并有所涉猎与研究，但对于基督教则流露出鄙夷、厌恶，甚至批评之色。

清初思想界从会通中西到西学中源，逐渐从明末中西相遇之初的对中国文化的自信，转而为了受到西方科技冲击而趋于下风的中国传统文化而寻求恢复自信。但是，西学中源并非成为清初士人学习西方文化，实现会通、超胜之口号，反而在喧闹聒噪的争论中，逐渐固步自封，盲目自大。明末儒家基督教热切追求西方文化的传统，在清初不复存在。留给清初儒家基督徒的只有清廷与教廷之间的纷争、修会之间的内讧，以及士大夫对于西学西教的迟疑。在此种思想背景之下，清初儒家基督教很难有在思想创造与融合方面，不可与明末儒家基督徒同日而语。徐光启的“翻译、会通、超胜”的目标，也很难通过清初儒

¹ 徐海松：《清初士人与西学》，页 158。



家基督教实现。教会内缺乏高层士大夫信徒的保护，思想上缺乏创造的活力，清初教会日益变成少数人的聚会。在人员与思想日益凋零的情况之下，清初儒家基督徒的诸多著作及其思想，也只能是信徒本人的自说自话，很难引发其他儒家士大夫的共鸣，甚至争议。受礼仪之争的影响，康熙在其晚年开始施行禁教政策，儒家基督徒群体更加萎缩。禁教之后，教会转入地下，很少再看到自称儒家，且是基督徒的个案。相反，禁教时期的基督徒几乎都是下层百姓。基督教与儒家之间的对话不复存在，明清儒家基督徒亦成为历史。

小结

清初儒家基督徒的思想与信仰，延续了明末儒家基督徒的一般特征，但又有新的发展。明末清初儒家基督徒的思想与信仰的发展，奠定了明末以来中国基督教发展的基本样态，也决定了儒家基督徒群体与中国社会之间互动的基本形态。

虽然明清易代，但是传教士的策略依然保持了连续性。清初传教士尤其是耶稣会士依然延续了利玛窦所开创的适应策略，积极与中国儒家士大夫交往，并形成庞大的人际网络。这些儒家基督徒对于天主教在清初的顺利传播起到了积极作用。此在汤若望的人际网络中得到鲜明的体现。但是，清初儒家基督徒的思想、信仰与人际网络与明末又有不同，主要原因在于礼仪之争的白热化导致儒家与基督教之间的张力日益凸显。儒家基督徒所面临的处境迫使如何处理二者之间的关系成为横在清初儒家基督徒的重要议题。礼仪之争期间，所涌现的大量有关耶儒关系的著作，正是对此种问题的反映。