

晚明士大夫与“天学”传播

吴强华

(上海师范大学人文学院, 上海 200234)

摘要: 明清之际,以天主教及西方科学技术为核心内容的“天学”在中国的广为传播受到多方面因素影响,其中士大夫的积极推动起到了极为重要的作用。为了便于天主教在中国的传播,利玛窦对天主教进行了儒学化的包装,这为士大夫最终接纳“天学”扫清了障碍。急于挽救晚明危局的士大夫视“天学”为济世良方,对“天学”的传播倾注了极大的热情,他们的积极推动成为“天学”在中国传播的重要动力,对“天学”的传播产生了重要的影响。明清易代以后,随着时代背景的变化,士大夫阶层对“天学”的热情逐渐消退,“天学”在社会上的影响亦日渐式微。

关键词: 晚明;士大夫;“天学”;传播

明代晚期,耶稣会传教士带着“为基督征服全世界”的理想,泛海九万里来到中国,开始了他们的“精神远征”。古老的中华帝国与欧洲之间的文化交流亦随之拉开了帷幕,被国人称为“天学”的天主教及欧洲哲学、天文历法、数学、物理、医学、地理、音乐、绘画等各学科的知识相继传入中国。一时间,“天学”成为热门的话题,受到了朝野的普遍关注。明清之际以天主教及科学技术为核心内容的“天学”在中国得以顺利传播,是受到多方面因素影响的,其中天主教的儒学化及士大夫阶层的积极推动起到了极为重要的作用,可以说,儒学士大夫的参与程度与“天学”在中国传播的命运是密切相关的。

—

明清之际最早叩击中华帝国大门的天主教传

教士是耶稣会士方济各·沙勿略(Francis Xavier, 1506—1552)。沙勿略在日本传教期间,发现日本人经常问他“汝教如独为真教,缘何中国不知有之?”^①这使他产生了传教中国的想法。而当时沙勿略所获得的有关中国的信息也让他对传教中国充满信心,他写道:“留居其国之葡萄牙人谓其为正义国家,优于全基督教界诸国。我在日本及他处所见之华人,皆聪明而多智巧,远为日本人所不及,且为习于劳苦之人也。”^②然而满怀希望的沙勿略最终只达了距广东海岸仅30海里的上川岛,明政府的禁令使得无人愿意冒险带他进入中国。在多种努力都付诸东流以后,沙勿略抱憾病逝于上川岛。

又经过30余年的努力,传教士终于叩开了中国的国门。1583年,耶稣会士罗明坚(Michele Ruggieri, 1543—1607)、利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)获准在广东肇庆居住,迈出了入华传

收稿日期:2002-08-18

作者简介:吴强华(1966-),男,上海人,上海师范大学人文学院历史系讲师,博士。

教实质性的第一步。刚刚进入中国的传教士沿用了他们在日本的成功经验,以番僧面目出现在中国人面前,以至于他们一度受到了佛教僧侣的热情欢迎。然而,在肇庆和韶州的经历使传教士逐渐认识到中国僧侣的社会地位与日本并不相同,沿用在日本的经验显然不是明智之举。经过一段时间与中国社会的接触,传教士认识到对中国社会具有重要影响力的是士大夫,士大夫的态度将会对他们中国之行目标的完成产生举足轻重的影响,因此如何处理与士大夫的关系成为传教士必须面对的重要课题。为了建立与士大夫的友好关系,适应中国社会的实际情况,从“番僧”向“西儒”的角色转换成为传教士的必然选择。1592年,经历了在华传教近十年的风风雨雨,利玛窦最终决定接受他的士大夫朋友瞿太素的建议,放弃僧侣装束,蓄发留须,改穿儒服,完成了传教士从“番僧”向“西儒”的形象转换。在给教会的信中,利玛窦解释了改变装束、实行从“番僧”向“西儒”形象转换的原因:“如果他们留胡子并蓄长发,那是会对基督教有好处的,那样他们就不会被误认作偶像崇拜者,或者更糟的是,被误认为是向偶像奉献祭品的和尚……神父们应该像高度有教养的中国人那样装束打扮,他们都应该有一件在拜访官员时穿的绸袍,在中国人看来,没有它,一个人就不配和官员、甚至和一个有教养的阶层的人平起平坐。”^③

装束的改变仅仅是传教士角色转变的第一步,与此同时,利玛窦开始更仔细地研究儒家学说,以求协调天主教与儒学的关系。在随后付印的《天主实义》中,利玛窦创造性地阐释了天主教与儒学的关系问题,向中国士大夫展示了一个披上了儒学外衣的天主教。

在《天主实义》中,天主教被描述成一种与早期儒学,或称原始儒学同宗的学说。利玛窦宣称:“吾国天主即经言上帝”^④,“历观古书,而知上帝与天主特异以名也。”^⑤为了论证这一点,利玛窦在《天主实义》中大量引用古经籍上关于上帝的词句,诸如“《中庸》引孔子曰‘郊社之礼所以事上帝也。’……《周颂》曰:‘执竟武王,无竟维烈,不显成康,上帝是皇。’又曰:‘于皇来牟,将受厥明,明昭上帝。’《商颂》云:‘圣敬日跻,昭假迟迟,上帝是祗。’《雅》云:‘维此文王,小心翼翼,昭事上

帝’。《易》曰:‘帝出乎震。’《礼》云:‘五者备当,上帝其飨。’又云:‘天子亲耕,粢盛秬鬯,以事上帝。’《汤誓》曰:‘夏氏有罪,予畏上帝,不敢不正。’又曰:‘惟皇上帝,降衷于下民,若有恒性,克绥厥猷。’《金縢》周公曰:‘乃命于帝庭,敷佑四方。’”^⑥利玛窦解释道,孔子主张“效社之礼所以事上帝也”,说明孔子是把上帝作为唯一尊神来看待,并非如朱子所认为的孔子不言后土是省文。《金縢》所言“乃命于帝庭”,则说明了上帝不是物质的“天”,因为上帝既然有住所,自然不会是物质的天了。通过自己煞费苦心的解释,利玛窦在天主教的“天主”与中国传统文化中的“上帝”这两个概念之间划上了等号。《天主实义》的明刻本中,凡称天主的地方都用了“天”或“上帝”,以求与经书保持一致。

在《天主实义》中,天主教有关“爱天主”的说教与儒学中的“仁”说也被刻意联系在一起。利玛窦主张儒学讲仁,从本质上讲,就是讲爱人,所谓“仁者爱人”。天主教要求信徒爱天主,而爱天主并非是抽象的,正是通过爱人来表现的,爱天主自然也是爱人的。“笃爱一人,则并爱其所爱者矣。天主爱人,吾真爱天主有不爱人者乎”^⑦;“爱天主之效莫诚乎爱人也……不爱人何以验其诚敬天主欤。爱人非虚爱,必将渠饥则食之,渴则饮之,而为代祈天主,且死生不敢忘之。”^⑧这样,利玛窦就在儒家的“仁”与天主教的“爱天主”之间找到了接合点。利玛窦还进一步提出,“仁者爱天主,故因为天主而爱己爱人,知为天主则知人人可爱,何特爱善者乎。爱人之善,缘在天主之善,非在人之善。”^⑨也就是说,爱人是爱天主在现实世界的具体表现,天主教教人爱天主,正是教人爱人,这与儒家提倡“仁”的目的并没有什么矛盾。这样,在天主教的“爱天主”与儒家的“仁”之间也就达成某种一致,爱天主也就成为儒家学说可以包容甚至是积极提倡的东西。

为了给天主教披上儒学的外衣,利玛窦在《天主实义》中还大量采用儒学术语,竭力将天主教与儒学联系起来,即使是一些在儒学中难以找到相应概念的天主教义,利玛窦亦费尽心力,巧妙诠释,尽量使之与儒学建立起联系。如天堂地狱之说,是天主教的重要教义,然而在儒家典籍中却缺乏类似的概念,面对士大夫“儒者以圣人为宗,

圣人以经传示教,遍察吾经传,通无天堂地狱之说,岂圣人有未达此理乎?何以隐而未著”^④的责难,利玛窦一方面强调“圣人传教,视世之能载,故有数传不尽者;又或有面语,而未悉录于册者;或已录而后失者;或后顽史不信,因削去之者。况事物之文,时有换易,不可以无其文,即云无其事”。^⑤另一方面,对古经传中稍可理解为天堂地狱说的论述大加发挥,“《诗》曰:‘文王在上,於昭于天,文王陟降,在帝左右。’又曰:‘世有哲王,三后在天。’《召诰》曰:‘天既遐终大邦殷之命,兹殷多先哲王在天。’夫在上在天,在帝左右,非天堂之谓,其何欤”。^⑥并进而宣称,既然在古经传中有天堂之说的根据,那么既使没有关于地狱的论述,地狱也是存在的了,所谓有天堂自有地狱。利玛窦对在儒家经籍中缺乏对应概念的天主教义如天堂地狱说的解释虽可称得上是大胆新颖,然终不免有牵强之嫌。

利玛窦对儒学的妥协在对中国古贤身后的安排这点上可以说是达到了登峰造极的地步。按照天主教义,不信教的中国古圣贤如尧、舜、禹、文王和孔子等毫无疑问都应该堕入地狱,澳门传教时期的传教士就曾称这些古圣贤为恶魔。然而利玛窦考虑到这会对传教带来严重的后果,他决定拯救这些先贤,把他们置入天国。他在1609年给巴范济(Francis Pasio)的信中说“我们希望神的恩惠允许他们许多先哲在自然法则之下获救,并且凭借善性无边的神助解救他们。”

然而,天主教与儒学毕竟是两种在不同的文化背景下独立发展起来的文化,相互之间的差异是显而易见的。对于两者之间的矛盾,利玛窦采取了极为谨慎的处理方法,徐图缓进,必要时迂回绕行,竭力避免与儒学发生直接的冲突。利用孔子的权威则是最常用的方法,“神父们习惯利用这一教派的权威,他们只评论孔子时代以后所发生的事情”^⑦。例如传教士的不婚不娶,与儒家“不孝有三,无后为大”的说教显然是有冲突的,利玛窦对此的解释是“此非圣人之传语,乃孟氏也。或承误传,或以释舜不告而娶之义,而他有托焉。《礼记》一书多非古论议,后人集礼便杂记之于经典。贵邦以孔子为大圣,《学》、《庸》、《论语》孔子论孝之语极详,何独其大不孝之戒,群弟子及其孙不传,而至孟氏始著乎……是故吾谓以

无后为不孝,断非中国先进之旨。”^⑧他对理学以“太极”或“理”为宇宙本原极为反对,认为太极不过是西方哲学家所说的原动问题,不能成为宇宙本原,否则必然要与天主教的上帝是创世主,是无始无终、至尊唯一的天地真主的教义不能相容,因此他提出“若太极者,止解之所谓理,则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类,自不能立,曷立他物哉。中国文人学士讲论理者,只谓有二端,或在人心,或在事物。事物之情,合乎人心之理,则事物方谓真实焉。人心能穷,彼在万物之理,而尽其知,则谓之格物焉。据此两端,则理固依赖,奚得物原乎,二者皆在物后,则后岂先者之原。”^⑨然而,利玛窦虽然反对以“太极”或“理”为宇宙本原的理论,但他对太极说的反驳还是显得很小心,尽量借助古圣的言论来反驳,以避免冒犯士大夫。他称“余虽末年入中华,然窃视古经典不怠,但闻古先君子,敬恭于天地之主宰,未闻有尊奉太极者,如太极为主宰万物之祖,古圣何隐其说乎”^⑩;“理卑于人,理为物而非物为理也。故仲尼曰:‘人能弘道,非道弘人也’。如尔曰理含万物之灵,化生万物,此乃天主也,何独谓之理,谓之太极哉。”^⑪利玛窦以孔子的言论为挡箭牌可谓绝妙,用他自己的话说,是要把孔子这位儒教奠基人留下的某些语焉不详的字句,通过阐释为其所用。这样做的目的在于既要使传教士摆脱遭指责的困境,又避免直接冒犯儒学的维护者——士大夫,避免天主教与儒学、士大夫的直接冲突。

利玛窦认识到中国是一个儒学化的社会,中国社会是建立在儒家思想基础之上的,儒学已经渗透到社会的各个方面,而中国社会的中坚——士大夫正是一些熟读儒家经典、崇拜儒学的人,在这样一个社会中要想宣传一种与儒学无关,甚至与之抵触的学说是完全不可能的。基于这种认识,利玛窦提出天主教必须与儒学保持一种和谐的关系,不能以儒学反对者的面目出现,因为反对儒学就意味着对整个中国社会宣战,这样的话,天主教就根本不能在中国获得立足点,更不用说让中国人接受福音了。因此,在《天主实义》中,利玛窦“批驳了所有中国的宗教教派,只有像圣哲之师孔子所发挥的那种根据自然法则而奠定并为士大夫一派所接受的教派除外”。^⑫他在对中国的儒佛道三教进行评价时称儒学,“夫儒之谓曰有

曰诚，虽未尽闻其释，固庶几乎”^⑩，采取了基本认同的态度。当然，这种认同实际上是有一定的前提条件的。在给耶稣会会长的信中，利玛窦解释了他在《天主实义》中坚持的原则：为了不冒犯统治中国的士大夫，最好不要抨击他们所说的东西，而是把它说成同上帝的概念相一致，这样我们在解释原作时就不必完全按照中国人的概念，而是使原作顺从我们的概念。

利玛窦的努力得到了丰厚的回报，他对儒学表示出的友好态度得到了士大夫的积极响应。冯应京在他为《天主实义》所作的序中称：“是书也，历引吾六经之语，以证其实，而深诋谭空之误，以西政西，以中化中……语学则归于为仁，而始于去欲，时亦或有吾国之素所未闻，而所尝闻，而未用力者，十居九矣。”^⑪儒学化的天主教使士大夫产生认同感，他们对传教士着力传播的“天学”给予了更多的关注，而士大夫阶层的参与对明清之际“天学”在中国的传播产生了重要的影响。

二

利玛窦糅合天主教与儒学，主要是把天主教与所谓原始儒学相糅合，他曾表示原始儒学比新儒学对上帝的概念更正确。实际上，利玛窦把天主教与原始儒学而非理学相糅合的真正原因是因为他感到儒教奠基人孔子留下的某些语焉不详的句子对传教士来说具有更广泛的阐释空间。然而，利玛窦的这一崇尚原始儒学的举动却正与当时部分士大夫不谋而合。

明朝建立之初，规定科举考试“专取四子书及《易》、《书》、《诗》、《春秋》、《礼记》五经命题试士”，^⑫大力提倡程朱理学，这导致明初诸儒思想僵化，众口一词，笃信程朱，“笃践履，谨绳墨，守儒先之正传，无敢改错。”^⑬继之而起的王学发展到万历年间也已经弊端丛生，“直把良知作佛性看，悬空期个悟，终成玩弄光景”。^⑭王学末流只知终日端坐，终岁诵习，空谈心性，流于空疏，而以理财治生为卑俗，风气所及，造成天下无一办事之官，廊庙无一可恃之臣的严重后果，对于明代中后期出现的社会危机束手无策。在这种情况下，一些有识之士纷纷起而痛言当时学术之失，转而寻求可以用以正人心、挽颓俗的新理论。这些士大

夫对当时空谈性命的学风极为不满，指责那些空谈性命的理学家“是之不务而希求顿悟……去孔孟远矣”^⑮，认为“《周礼》三物，德行为先，下至礼乐射御书数，亦皆有用之学。若今之时文，直是无用”。^⑯正是因为他们认为当时盛行的空谈、顿悟是背离孔孟初旨的，因此他们要求恢复到原始儒学的形态，李之藻所说的“士夫渐思复古”^⑰正是这种心态的表露。在这种情况下，当他们听说传教士试图传播的天主教正是一种基本教义与原始儒学相符，是要重新唤起人们对原始儒学的热情，要恢复古儒，补救新儒学不足的学说时，自然感到兴奋不已，对披上了原始儒学外衣的天主教表现出了极大的热情。

尽管明代天主教最初传播地在广东，但真正产生较大影响则在东南诸省，这与东南诸省士大夫对“天学”的积极态度有很大关系。东南诸省是明代经济发达的地区，也是学术发达的地区，学风开天下之先，这里曾经是王学的发源地，而当王学日渐衰落时，对王学的反思也首先从这里兴起。万历《杭州府志》称“今天下浙为诸省首，而杭又为浙首郡。”^⑱以学术发展的水平而言，这一论断有其合理性，明代进士数量列前三名的省份正是浙江、江苏、江西。明代“天学”最坚定的支持者与最激烈的反对者也大多身处这一地区。

在明代信教士大夫中，来自东南诸省的颇多，被誉为明代“圣教三柱石”的徐光启、李之藻、杨廷筠都身处此地。其中徐光启是上海人，李之藻和杨廷筠是浙江杭州仁和人。此外，在知名的信教士大夫中，还有江苏常熟人瞿太素、瞿式耜，嘉定人孙元化等等。在这些人中，可以看到有不少正是“实学”的鼓吹者和实践者，如徐光启、李之藻等。这些“实学”的鼓吹者对明末的危局都有着深深的关怀，徐光启就曾面对当时的危局发出“假使不佞当之，岂令决裂至此哉”^⑲的慨叹。挽救明朝的危局是他们关注的焦点，在他们与“天学”的关系中也可以看到这一因素的影响。

晚明士大夫对传教士及天主教的认识有一个渐进的过程，李之藻在《畸人十篇序》中有一段颇具代表性的叙述：“西泰子（按利玛窦字西泰）浮槎九万里而来，所历沉沙狂飏，与夫啖人略人之国，不知几许，而不菑不害，孜孜求友，酬应颇繁，一分不取，又不致乏绝，始不肖以为异人也。已覩

其不婚不宦,寡言饬行,日惟潜心修德,以昭事上帝,以为是独行人也。复徐叩之,其持议崇正辟邪,居恒手不释卷,经目能顺逆诵;精及性命,博及象纬、舆地,旁及句股、算术,有中国儒先累世发明未晰者,而悉倒囊,若数一二,则以为博闻有道术之人。迄今近十年,而所习之益深,所称妄言、妄行、妄念之戒,消融都净;而所修和天、和人、和己之德,纯粹以精,意期善世,而行绝畛畦;语无击排,不知者莫测其倪,而知者相悦以解,间商以事,往往如其言则当,不如其言则悔,而后识其为至人也……其言关切人道,大约澹泊以明志,行德以俟命,谨言苦志以提身,绝欲广爱以通乎天载;虽强半先圣贤所已言,而警喻博证,令人读之而迷者豁,贪者醒,傲者愧,妬者平,悍者涕……尤为砭世至论”。^②从这段叙述中可以看到,士大夫对传教士的认知从“异人”、“独行人”到“博闻有道术之人”,最后视之为“至人”,而“天学”也随着对传教士认知的发展最终被奉为“砭世至论”。

李之藻所述的这一认知过程应该说具有相当的普遍性,这一点从士大夫接纳“天学”的模式中可以得到印证。士大夫接触“天学”是一个渐进的过程,先科学后宗教是一个大致的模式,这一点可以从众多与传教士关系密切的士大夫的经历中得到验证,出现这种情况的主要原因是“神父们开始在群众中出现时,并不公开谈论宗教的事”^③。然而对于士大夫而言,将他们对“天学”的接纳划分为学习科学技术与信仰天主教两个截然不同的阶段可能并不恰当,事实上,在接纳“天学”的过程中,无论接纳的是科学技术还是天主教,士大夫的动机并没有太大的变化,概而言之,就是经世致用,救晚明之危局。

晚明对“天学”表现出极大热情的士大夫中,关心时局、鼓吹“实学”救国的不在少数,如徐光启即是一个典型,他“少尝感愤倭奴蹂践,梓里丘墟,因而诵读之暇,稍习兵家言。时时窃念国势衰弱,十倍宋季,每为人言富强之术……二十年来,逢人开说”。^④他们视“实学”为“救时急务”,^⑤他们对西方科学技术的接纳,与其说是对西方科学技术本身的兴趣,不如说是对西方科学技术“济世”功能的兴趣。徐光启翻译《几何原本》是因为他认为《几何原本》是“盖不用为用,众用所基,真可谓万象之形囿,百家之学海”^⑥,是因为“惟兵法

一家,国之大事,安危之本,所须此道尤最亟焉。故智勇之将,必先几何之学,不然者,虽智勇无所用之。”^⑦王征著《远西奇器图说录最》时的取舍标准则是“第或不甚关切民生日用……又或非国家工作之所急需,则不录,特录其最切要者。”^⑧可见当时士大夫接纳西方的科学技术始终是以经世致用为出发点,以是否有助于“济世”为取舍标准。明白了当时士大夫视西方的科学技术为济世利器,我们才能够理解为什么当时会给予《几何原本》如此之高的评价,甚至将其视为朝廷赐予利玛窦墓地的理由。

出于同样的目的,士大夫对天主教也倾注了极大的热情。利玛窦的《天主实义》是明代士大夫认识天主教的一个重要窗口,而《天主实义》中的天主教正是经过了利玛窦精心打扮的、带有浓重儒学色彩的天主教,士大夫很自然地将其理解为是一种反对释老、尊崇原始儒学的学说,产生“善教引人复古道焉”^⑨的想法,对于那些一心想挽回晚明颓局的士大夫来说,如此形象的天主教正是他们寻觅的正人心、救世风的有力思想武器。在《辨学章疏》中,身为明代天主教三柱石之首的徐光启较为系统地谈到了他所理解的天主教和信教原因,从中我们可以看出当时信教士大夫的心态。徐光启认为“古来帝王之赏罚,圣贤之是非,皆范人于善,禁人于恶,至详极备。然赏罚是非,能及人之外行,不能及人之中情……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”,^⑩因此为了救世风、正人心,就必须有一个能够“及人之中情”的辅助说教,千百年来,中国承担这一职能的是佛教,但是佛教“东来千八百年,而世道人心未能改易,则其言似是而非也”。^⑪而天主教则不然,“盖彼西洋邻近三十余国奉行此教,千数百年以至于今,大小相恤,上下相安,路不拾遗,夜不闭关,其久安长治如此。然犹举国之人,兢兢业业,惟恐失堕,获罪于上主。则其法实能使人向善,亦既彰明较著矣”,^⑫因此徐光启提出“若以崇佛老者崇上主,以容纳僧道者容纳诸陪臣,则兴化致理,必出唐虞三代上矣”,^⑬在他看来,天主教必定能在救世风、正人心方面产生重要作用,“窃意数年之后,人心世道,必渐次改观。乃至一德同风,翕然丕变,法立而必行,令出而不犯,中外皆勿欺之臣,比屋成可封之

俗,圣躬延无疆之遐福,国祚永万世之太平矣!”^①从徐光启的这些言论中,可以发现,当时士大夫接纳天主教的重要原因之一是他们认为天主教能够发挥救正人心的作用,能够有利于明王朝的国基永固。“补儒易佛”是当时士大夫对天主教的价值或者说功能较为多见的一种评价,他们认为天主教“真可以补益王化,左右儒术,救正佛法者也”,^②对他们来说,信仰天主教不仅仅是拯救个人的灵魂,更是他们救国之术的一个组成部分,而且后者对他们而言更为重要。

随着明清易代的完成,“天学”传播的时代背景出现了重大变化。一方面,失去了济世良方的光环使“天学”对士大夫的吸引力大为减弱,晚明时期“天学”在士大夫中产生的轰动场面已风光不再;另一方面,随着教会干预的增加,利玛窦为天主教精心披上的儒学外衣逐渐褪色,这导致士大夫最终选择了远离天主教,而“天学”中的西方科技文化亦随之淡出了士大夫的视野。入清以后,下层民众逐渐成为中国天主教徒的主干,而西方的科学技术在社会上的影响亦随着士大夫的退出日渐式微,仅在宫廷之中作为皇家御用而苟延残喘,一度轰轰烈烈的中西文化交流就这样落下了帷幕。

注释:

- ①②《沙勿略事辑》卷1,转引自[法]费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》上册,中华书局,1995版,第2页。
③利玛窦,金尼阁:《利玛窦中国札记》上册,中华书局,1983年版,第276页。
④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮利玛窦:《天主实义》上卷,土山湾慈母堂,1904年版,第12页,第13页,第12-13页,第9页,第12页,第8页,第13页。
⑯⑰⑱⑲⑳㉑《天主实义》下卷,第29页,第30页,第31页,第19页,第39页,第10页。
㉒⑳《利玛窦中国札记》下册,第485页,第485页。
㉓⑳⑳徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局,1989年版,第144-145页,第258页,第260页,第298页。
㉔《明史》卷70《选举志》二,中华书局,1974年版,第1693页。
㉕《明史》卷282《儒林一》,第7222页。
㉖《明儒学案》上《师说》,中华书局,1985年版,第9页。
㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲《徐光启集》,上海古籍出版社,1984年版,第510页,第440-441页,第454页,第438页,第432页,第432-433页,第433页,第433-434页,第432页。
㊳《陈垣学术论文集》第一集,中华书局,1980年版,第72页。
㊴吴相湘主编:《中国史学丛书》15辑《明代方志选》第4册,台湾学生书局,1986年版,第1页。
㊵《徐光启集》下册,第475页。
㊶方豪:《李之藻研究》,台湾商务印书馆,1966年版,第26-27页。
㊷《利玛窦中国札记》,第16页。

Confucianism, Literati and the Spread of *Tian Xue*

WU Qianghua

(Humanities College, Shanghai Teachers University, Shanghai, 200234, China)

Abstract: *Tian Xue*, with Catholicism and western science & technology as its core content, was spread widely in China during the late period of Ming Dynasty and the early period of Qing Dynasty after Matteo Ricci transformed Catholicism with Confucianism. The Chinese literati played a key role in the process of spreading *Tian Xue*. Regarding *Tian Xue* as a good remedy to save the late Ming society from collapse, the literati poured all their enthusiasm into propagating it. After the Qing Dynasty was founded, their immense enthusiasm for *Tian Xue* faded away, and the influence of *Tian Xue* gradually weakened.

Key words: late Ming Dynasty, literati, *Tian Xue*, spread

(责任编辑:藏 峪)