

## 失落的对话

——读谢和耐《中国文化与基督教的冲撞》

吴小龙 中国社会科学院

Wu Xiaolong China Academy of Social Sciences

中西文化的对话,或曰交流和碰撞,是中国近现代的历史和思想进程中一个无法回避的课题,它给人们带来希望,更带来困扰,一如挥之不去的梦魇。在这里面,宗教文化的差异和冲突的意味在近现代似乎相当淡漠,但在两大文明的最初接触中,它却是个主要的方面,并且超出宗教信仰的领域,已经预示了两大文明之间的种种问题。这个最初的接触曾经有过很不错的开端,令人不免预期它应当有个良好的前景,但它却终究未能持续下去。历史看来从未成全过“应然”,而只是在诸多令人怅惘的失落中昭示着“必然”。在谢和耐对中国文化与基督教的最初接触、交流这一段重要历史的论述中,我们看到了两者间在最初的冲撞中所出现的有趣的误读,在“会通”、互补的外观下所掩盖着的根本的隔阂,真正文化意义上的交流、对话之难,看到了历史机遇怎样在无可如何中终于失去——这未能留下可持续的成果的第一页篇章,只给后人留下失落的遗憾和隐含其中的发人深省的启示。

基督教传入中国并非自明末始,唐朝就有过“大秦景教”的广泛流传;元朝的大都,也曾有过天主教的大主教管区。但这昙花一现的盛况,还未来得及在中土文化的源远流长的长河中留下痕迹,就倏然而逝。直到16、17世纪之交的明末,“在两个完全相互独立发展起来的文化之间的第一次真正实质性接触”<sup>①</sup>方才到来,两种发展程度很高的异质文化之间真正认真的接触和交往才第一次开始,而首先自觉主动地进行这项工作的,是耶稣会的传教士。他们远道而来,先在南中国沿海逗留,探索进入中国腹地传教的最佳方式。经过长期的试探,利玛窦终于找到了进入中国文化圈进行对话的适当方式,就是暂时克制大规模传教的欲望,而侧重以新带来的先进天文、历算、科技知识和器物与中国士子交流,学习中国经书典籍,以获得在中国文化圈内进行对话的话语权利,同时使用中国士子所能接受的典籍中的语汇来阐释自己的教义,以便在认同的外观和前提下引导士子对教义的理解和接受。这一策略以“利玛窦的规矩”而闻名于世,并且取得了相当可观的成果。一时间,缙绅大夫竞相与之交接,对其所携远西奇器至为惊叹,对其万里蹈海、慕义向化深为赞赏,对其酬对自如和道德学问深表钦佩。无疑,这是文化交流的极好气氛。但是,两个文明,两种价值体系之间的根本差异和冲突,却是不会随着中土士子和远西“畸人”间其乐融融的友好交往而消失的,一涉及信仰问题,认同就掩盖不了矛盾。

利玛窦对此有充分的认识。他的对策是通过对中国经典的有意误读和曲解来掩盖和回避矛盾,以维系认同的表象,使交流和对

<sup>①</sup> 谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》,3页,沈阳,辽宁人民出版社,1989年。

话的局面得以继续——这是逐渐把中国人引导到基督教上来的希望所系。他处心积虑地在中国人的“天”、“上帝”和基督教的“天主”之间寻找共同点，宣称“历观古书而知上帝与天主特异以名也”。<sup>①</sup>他在一封通信中谈到自己用中文所写的《天主实义》一书的处理方法：“我们认为在这本书中，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照中国人的概念，而是使原作顺从我们的概念。同时，为了不冒犯统治中国的士大夫，我们宁可对各种解释提出不同看法而不针对原理（太极）本身。而如果最后，他们终于理解太极是基本的、智力的和无限的物质的原理，那么我们将同意说这正是上帝”。<sup>②</sup>利玛窦还直接提出要“把孔夫子这位儒教奠基人留下的某些语焉不详的字句，通过阐释为我所用”。<sup>③</sup>从这些话可以看出，利玛窦是相当自觉地运用“通儒”这一策略为自己的长远目标服务的，同时他也已经理解了中国士子治学、思考所习惯的以“六经注我”的方式来阐述自己理论的传统套路，他已相当熟练地运用这种模式来进行自己的理论论述。他这样做，是想通过引证或重释经典，向中国人证明在中国典籍和传统中与基督教义有着广泛的一致，很难说这种误读中有多少真诚的认同。

然而这种误读却在中国的文人士大夫中的到了热情得多，真诚得多的回应。从号称护教三大柱石的徐光启、李之藻、杨廷筠，到阁老叶向高，到一般官绅士子，普遍对利玛窦所宣扬的天学圣教赞不绝口，“皆喜其学之有合于圣贤”，<sup>④</sup>把它看作与中国的圣人之学相一致的道德训戒。如徐光启把基督教义归结为“以昭事上主、救

① 利玛窦：《天主实义》，416页。

② 利玛窦 1604 年致耶稣会会长的信，现存罗马 Casanatnese 图书版，手稿 No. 2136。

③ 《利玛窦全集》第 2 卷，296 页。

④ 见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，212 页，台北，中华书局，1958 年。

己灵魂为旨,其法能令人为善必真、去恶必尽,盖所言天主生育拯救之恩,赏善罚恶之理,明白真切,足以感化人也。”<sup>①</sup> 还有的士子断言:“利子所习为崇善、重伦、事天,语往往不诡于尧舜周孔大旨。……噫!世无二理,人无二心,事无二善,仰无二天,天无二主”。<sup>②</sup> 利氏之说,“乃与古圣贤敬天畏天之旨,若为发明,若加真切,……正吾儒所谓天工造化之巧,无不持载,无不覆畴。”<sup>③</sup> 李之藻甚至更进而指出利玛窦的著作能“与上古素问、周髀、考工、漆园诸篇,默相勘印。”<sup>④</sup> 谢和耐对此评曰:“不难看出,这种令人惊奇的将道德规范、宗教、科学和技术混在一起的提法在当时相当普遍。结果,传教士的教诲就成了一种大杂烩”。<sup>⑤</sup> 但这种大杂烩中还是有主菜的,这就是基督教与儒学的会通。当时的士子,正是从一种大而化之,玄而虚之的角度来理解两者之间的共同点,从而能够小心翼翼但并无敌意的接受、宣讲基督教的教理教义,几乎只把它当作儒学在当下的一种发展和补充。这样一来,基督教作为一种异质文化的冲击的意义就大为削弱,从而减少了它与中土文化当下冲突的可能性。不同文化价值观之间的冲突终究是不可避免的,但推迟它的到来,让后人在更多的交往的条件下,在更好的理解氛围中去面对和思考其差异与冲突,或许不是件坏事。从这一点上,似乎倒不必对当时双方的回避冲突的策略多所苛责。谢和耐甚至断言,“可以说,在支持传教士的士大夫与某些过分相信人类理性的普遍性的传教士之间,存在着一种共谋,一种默契,一种使中国与基督教概念间的混淆得以维持的密谋”。<sup>⑥</sup> 他认为有材料证明徐、李们其实心里明白儒学和基督教之间的根本区别。<sup>⑦</sup> 不管是不是有明确意

① 徐光启:《辨学章疏》。

② 王家植:《题畸人十篇小引》(1608),见徐宗泽《提要》。

③ 陈仪:《性学粗述序》(1646),见徐宗泽《提要》。

④ 李之藻:《天学初函》。

⑤ 谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》,32页。

⑥⑦ 谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》27页。

识的密谋,在徐、李和利玛窦之间也许确实有种默契。对他们来说,重要的不是华夷之辨或教规律法,而是这样一种互补的对话,这样一种得以延续的交流,这样一种对理性上的沟通的信赖。当然,这里也还有着中国士子在宗教信仰上所固有的不执不迷、冷淡随和的态度的作用。这一切,造成了17世纪初在中国儒教和基督教这样两种“不同思想信仰的调和“盛极一时”的局面,谢和耐称之为“荒谬的调和”,指出它同时受到中外双方一些“目光敏锐”的保守派的“夹攻”。<sup>①</sup>应该说,这种调和,从基督教的角度看有更多的荒谬性,因为它为此付出代价太大:基本上放弃了“作为基督教的命根子的奥秘”,<sup>②</sup>谈不了中国人所无法理解和接受的原罪、救赎、道成肉身、三位一体,而只能听任儒士们从自己“补儒”、“会通”的角度去任意解释基督教。但这种调和,对于中国的思想界却很自然。对士大夫中那些有较为开放的心态的人来说,调和的结果无非是再一次的“佛主西来”:正像西来佛教的中国化一样,再造就一个中国化的耶教,其内容大约不外敬天、崇圣(把耶稣大致等同于孔子和释迦)为善、爱人之类,加上对西方天文历算等科技知识的吸纳——这一切综合起来构成所谓“天学”。如果这一进程不被中国的朝代更迭所打断,如果能为这个进程设想一个足够长久的持续时间,那么,它最理想、最高的发展状态无非是在某一天达到儒、释、道、耶的四教合一。即使从徐、李、杨那儿,我们也看不出别的接纳“西学”(天学)的可能性的任何迹象。无论这几位“护教柱石”有着多么开放的心态,都没有任何证据表明他们有着想从基督教中引进中国文化所没有的特质来改造本土文化的远虑卓识。

因此,这种以信仰调和为主的宗教传播显然也是基督教传教士及其欧洲教会组织所不能接受的。包括利氏,纵然他可以在很长

<sup>①②</sup>谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》,279、270页。

的时间内行韬晦之计(“利玛窦规矩”),但他的目的并不是要向儒学认同,而是企望引导儒生走向他的信仰。佛教在传入中国后因其在本身策源地的衰微而无力他顾,只能一任其在中土的流衍迁变,最后华化;而基督教则不可能重蹈此道:强大的欧洲教会不会允许和听任一个与之异端的汉化基督教会的形成。(从这一点即可知,后来“礼仪之争”的爆发实属必然,而且事关根本。)这一切都导致明末这场开始良好、心态平和、宽容、开放的对话交流必定不能自然而然地发展下去。

## 二

中国的思想者,从过去的士大夫到近代的知识分子,在面对和思考宗教问题时,其基本的态度、心理定势和思维框架是有着某种内在一致和延续性的,尽管在不同的时代其表现形式和表达语汇会有所不同。从明末士子对基督教的不同迎拒和回应态度中,我们可以看到一面令人惊异的历史之镜。谢和耐在对此的研究中有着一些中肯的分析和评论。他指出明末那些接受基督教的士子们“所说的赞同天主的教义表现出中国人和西方人观点的不同:

——传教士们的教义是作为对经典格言的参考来介绍的,就像是古代儒教的再现;

——他们把这种教义作为维持良好政治秩序的一种窍门:如果每一个人都奉行其戒律——……即敬畏天——三个古代王朝(夏、商、周)的黄金时代就将再现;

——他们建议对这种教义进行试验,其结果将很快得到证实;

——最后,他们把传教士关于道德的和科学技术的主张都归

入“天学”的同一概念之中：这一切对帝国都是有用的。”<sup>①</sup>

从这几条中可以看出，他们赞同和接受基督教的角度是哲学的、道德伦理的、科学技术的、现实秩序的——唯独没有宗教的。作为一个有教养的阶层，士大夫们的观念中的理性主义远远多于宗教情感，他们虽有某种“宇宙神秘主义的情感”，但却更有一种对一切宗教狂热的深深的怀疑”。他们认为民众中一旦出现宗教狂热，只能导致巫术、迷信和异端崇拜，“在他们看来，对于社会秩序来说，没有什么比宗教狂热更可怕。他们为一个世界秩序的观念及与此不可分割的道德观念所可能遭到的危害而惶惶不可终日。”<sup>②</sup>中国士大夫们的这种态度大致有几个原因。首先，它是中国特定的农业社会的生产、生活方式对宗教类型的需要决定的：它无疑不是游牧部落或航海、商战民族所特有的那种宗教执着和狂热，中国社会需要于宗教的是它的那种心灵抚慰、社会弥合、道德自律和情感抑制的作用，以维系农业社会的稳定。这种社会秩序上的需要潜在地造成了士大夫们对宗教狂热的鄙视和戒心（这种狂热只能带来骚扰、震撼农业社会的动荡）和带理性化色彩的宗教冷漠——这种冷漠、“缺乏信念”和“信仰调和主义”态度常常使“习惯于严格教义、具有坚定信仰的传教士们”<sup>③</sup>感到意外和愤慨，他们的宗教情感使他们无法接受中士对各种宗教所持的“理性”（实用）态度。士子们对各种宗教执着教报以冷漠，视为执迷，而对各种宗教都持有一种含混的理解、调和、宽容态度。他们能容忍所有的宗教，只要它能收拾人心，稳定秩序，而不是相反，成为刁民聚众闹事的旗号即可。其次，中国士子对宗教取这种态度根本依据是他们所持有的儒教信仰：儒学在他们那里是一种准宗教，一种蔑视烦琐的教规教仪的理性宗教，是一种凌越一切宗教之上的情怀感悟。在它面前，一切宗

<sup>①②③</sup>谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，73、74、64页。

教都只能是低一个层次的“执”(执着、执迷),只不过取其尚有劝善向化的社会和政治效用而“姑妄存之”;其最高价值,也无非在于从某一侧面作为儒学的补充。它们可以“补儒”,无从“超儒”,“儒”对它们的态度,自然也就从“存而不论”,到虚怀迎纳,到必要时的排拒,依情势略分层次了。徐光启们的迎受耶教,未尝没有这种态度在起作用。故徐光启曾明言,“余尝谓其教,必可以补儒易佛”<sup>①</sup>,所求的是基督教中可以为儒学体系补充助益的道德戒律、宇宙知识和技术优胜,而肯定必拒其足以对儒学构成根本挑战的终极价值和现世组织了——只是这两者都因“利玛窦规矩”的执行而被掩盖,暂时回避了矛盾冲突而已。

另外,纯粹从个人来说,中国的士子之接受宗教也跟西方人的信仰不同。谢和耐指出,对于徐光启等人来说,“尽管他们皈依天主,中国古代的精神结构是保持不变的”<sup>②</sup>对于西方人来说,信仰意味着“去思考拯救灵魂的问题”,而对中国士子来说,信仰除了使人“获得智慧、教人如何与宇宙内的秩序共存之外,别无其他目的可言。中国士大夫进行省心并非为了求得上天恕过,而是为了更好地了解自己的缺点并予以改正。他们甘受苦行生活并非为在上帝面前羞辱自己,而是为了能够更好地控制自己,以便与天理在更大程度上相吻合。他们认为,这是对自然、社会甚至对自身的一种积极态度,这时,他们就能够平息自己的自私要求和意念。中国人道德的基本观念是个人的自我完善,而基督教则只考虑拯救自己的灵魂。……现世只有联系天国才对他具有意义。”<sup>③</sup>中国人则反之,天国必须落实到现实才有价值。中国士子无论与基督教怎样认同,在一些基本的方面始终是歧异的:同样是苦行修身,中国士人却丝毫不受西方人那种罪感和忏悔意识的困扰,他们修身是为了成圣,

① 徐光启:《泰西水法·序》。

②③ 谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》,128、173页。

是一种道德理想主义鼓舞和感召下的行动,是对自己的使命感和自信(通于天、合于理、成于圣的自信)的成全,是一种自我扩张的手段,并不是使自己在上帝面前自谦自卑,是为了拯救世人而不是拯救自己的灵魂;同样是现世批判,中国士子所关注的决不是天国和永生,而是寻找能够对象化的“终极信仰”,以指导其精神和现实运作,终极关怀与现世举措必须能相互证明、互为依据;同样是谈上帝、谈敬畏,中国士子那里决不引出具宗教情感的神往、皈依、献身,而是把它作为一种终极关怀的设定、道德教化的象征,在这种理性知解之下,个我是决不交托出去的,反之,对上帝的思索和体认只能加强自我的精神力量,以这种既理性化,又颇带神秘感和神圣感的内在精神力量去对抗和批判现世的沦落,以致致力于一种“收拾人心”的道德重建——总之,是以上帝来成全自我,而不是以个我的所有思考和业绩来证明上帝。从这种意义上说,中国的士子们无论对上帝说了多少,信了多少,总是与上帝,与真正的基督教的情怀,有着根本的隔阂。以这样的心态、以这样的思维模式的定势,明末的士子们对于传教士所宣讲的天主教义,至多算是某种接受而已,根本谈不上皈依,而这种“接受”,又恰恰含混了两种文化在价值关怀层面上的根本差异,反而比反对者更加致命地抹杀了两种性质显然不同的文化间的冲撞和认真对话的可能性,虽然他们所做的一切,又是认真地在努力进行对话和交流。

于是,一个颇具讽刺意义的情况是:倒是在中外双方的保守派和顽固派那里,似乎更是明确地本能地一下子就把握到了两种文化的根本差异和冲突,指出了其不可调和会通之处。在中土的顽固派的反对耶教东传的言论中,无论其议论如何愚昧荒唐,却一致指斥其根本上有悖儒教纲常、毁坏国体;而在教会的强硬派中,则指责在华传教士遵循利玛窦的以儒释耶的策略实际上使上帝的真义泯失不存,——但这些更明确两种文化的根本差异的实质所在的

人,他们要做的事却是拒绝对话,关上交流的大门。

### 三

从以利玛窦为代表的这一批传教士在明末中国思想文化界造成的影响来看,几乎可以说,他们本应是唯一有可能溶入中国文化,使中国文化出现汉化了了的基督教思想学术因素的一批人。原因是多方面的。首先,利玛窦来华后根据实际情况所确定的学术传教方针是一关键因素。利氏清醒地认识到,由于中国人对外国人的疑虑,在华传教,若不取得统治者的允许、士大夫阶层的支持,是很难获得成功的。因此他和其他传教士“迫切希望同知识阶层和统治集团建立关系”,并“很快意识到当务之急是努力使自己顺应一个完全不同于西方的社会和文化。”<sup>①</sup>为此,利氏学习中文,研究中国典籍,努力与士大夫交往并进行学术讨论和交流,尽力博得儒士们的好感和支持,致力于在儒学经典和基督教义之间寻找一致或可沟通的方式,以中国士子所能接受的学术语汇诠释教义并进行著述,终于以他的知识学问和道德人格获得中国士大夫的认同。当时遵循这一学术传教模式并采取取得进展的传教士不在少数。谢和耐指出,“实质上他们是唯一试图研究中国学术传统和进入同知识阶层对话的传教士。同时他们人数最多。其他的教团绝大部分是向平民传教,而对前一层次则很难插足”。<sup>②</sup>由于利玛窦较为认真地试图理解中国的学术传统——虽然他并没有忘记自己的最终目的,并且为寻找中国思想学术和基督教之间的一致而有意进行曲解误读——他赢得了中国士子的认真回应。这种回应在现实中帮助传教士与统治集团建立了联系,使他们在中国站稳了脚跟,而在理论

<sup>①②</sup>谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》,5页。

上,则确实出现了揉和基督教义和儒教思想的倾向。由于这一过程后来夭折了,我们无法断言若能长期持续究竟会导致什么结果。但从徐光启等人的言论看,他们是在一种有着足够的文化自信的前提下以一种开放的心态与基督教进行平等对话的。纵然有误读(这是任何文化对话中不可避免的)、有回避实质问题的调和倾向,但毕竟是在以儒学传统为底蕴的文化自信尚未崩解的心态下进行的对话和思考,后来的中国士子,再没有这种幸运。利玛窦为实行自己学术传教的策略所做的让步是很大的:不设教堂,尽量不扩大教徒人数,不讲福音奥秘,这几乎使他的“策略”超出了策略手段的意义,成为为达到文化对话和认同而作的根本让步妥协。

其次,明末中国思想界的状况是利氏的方针得以实行的本土条件。有的研究者认为其时王学风行、实学高涨为西学的传播准备了基础。<sup>①</sup>前者打破了程朱理学至尊权威的一统天下,后者,则是王朝积弊危机的现实对经世之学的重新召唤。这既是一个非圣非佛的思想异端得以存在的时代,又是儒学在自身的学术传统内尚具创发能力,尚可支撑一种文化自信的时代,它与二百多年后的清朝末季显然不同。因此,徐光启、李之藻、杨廷筠直到叶向高等都能以一种相当坦然的态度在不同侧面、不同程度上迎纳甚至认同基督教思想。他们的态度代表着当时士大夫的主流,对基督教思想的传入没有那种毁坏纲常、断绝学脉的危机感,甚至试图将其与儒学综合,进行创造性思考。利玛窦的学术方针是“附儒、补儒、超儒”,而曾宗阳明心学的徐光启,面对天主教义和西方科学知识则提出“翻译、会通、超胜”的设想。尽管这里隐约似乎有点后人“中体西用”的味道,但基本心态是不一样的,没有对“中体”行将失落的疑虑、焦虑和忧心,而显得自然、坦然。尽管也有因习染的思维和心理

<sup>①</sup> 参见陈卫平:《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》,上海,上海人民出版社,1992年。

定势产生的误读,但还是明确意识到自己面对的是一个新事物。李之藻编纂《天学初函》五十二卷,自理、器两大部分把西方传来的道德、哲学、科学技术内容与宗教教义统一地看作一个整体,称之为“天学”、“西学”。既从性命之学的角度接纳其教理,也从经世之学的角度迎受其科技。比较清末洋务新政时重新输入的“西学”,我们就会发现后者何等的不堪!在清王朝对西学“节取其技能,禁传其学术”<sup>①</sup>思想指导下输入之“西学”,是只想要“西器”(坚船利炮)而坚拒“西艺”、“西政”的,对后者抱着一种强烈的华夷之辨的文化妄尊和隔绝态度,抱着一种强烈的政治戒备和思想宗教上的警惕和敌意。相隔整整二百年、一个朝代,国人在面对“西学”时的态度是怎样的一个历史倒退!

第三,在明朝后期,从统治集团到一般民众,对基督教远道东来的本意都还不太了解,也没有太多的疑惧戒备。“知识界和统治集团,最初曾把传教士看作德行高洁的饱学之士,看作反佛教的先锋和孔子的崇拜者。”<sup>②</sup>这是士大夫对传教士“咸与晋接”<sup>③</sup>时的基本判断。就连以异端著称的李贽,在与利玛窦的交往中也没有感觉到什么异端意味,不免满腹犹疑地说,与利氏已“三度相会,毕竟不知到此何干也。意其欲以所学易吾周孔之学,则又太愚,恐非是尔。”<sup>④</sup>这种情况,在利氏死后二十年里就起了变化,中国士子此时“已认清传教士不单为研讨道德和哲学或教数学而来华的。”“随着他们进一步了解天主教义的内容,和当他们幡然领悟传教士的终极目标时,他们的态度变了。”<sup>⑤</sup>无论传教士们的主观目的(引导中国人归化天主教),还是他们客观上代表的文化价值,都不可能不与中国传统文化传统产生冲突。如果没有在真正的文化对话上形成的

① 《寰有论》见《四库全书总目提要》。

②⑤ 谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》,39页。

③ 参见孙尚扬:《基督教与明末儒学》,138~145页。

④ 李贽:《续焚书》,35页,北京,中华书局,1975年。

进一步认同,靠不知情维持的友好局面总是短暂的。历史令人遗憾地没有给“利玛窦规矩”所创造的良好局面更多的时间。

明朝的覆亡中断了这一比较健康正常的对话和交流过程。满洲的入主中原极大地动摇了中国士人的文化自信,这在其后又转化成一种潜意识,促使士子们与破坏了他们的文化自信,却又接过了他们的文化旗帜(儒教纲常伦理)的满洲主子一起站到了戒备、防范、抵御西方文化传入的战线上。明朝的灭亡,异族的入主中原,对士子的文化心理恐怕一直潜在的起着一种重大的影响:儒学传统完全无助于他们免于外来征服的命运。他们隐隐约约产生了一种忧惧:虽然满族征服者认同了儒学传统,但新的征服者可能一样轻易地征服中国,用夷变夏,改变华夏衣冠。加之,这时基督教教义的排他性、一元性和传教士以教义驯化我子民的意图已渐为国人所了解,由此在士子间激起了一种变态的危机感和排拒性——甚至更甚于统治者。故终有清一代,士子间再没有徐、李、杨一类的虔信、护教者出世,而清朝前期的统治者(顺治、康熙、乾隆)却反比士子中的大多数对西学和基督教更为宽容。但,此际文化对话的意味已经减少,学术思想上融汇创发的可能和机遇已经不具,因而在康、乾朝中,传教士更多的是被作为科技艺术方面的专家(甚至弄臣)被使用,而且还得不断地靠皇权的庇护来免于士子和官僚中的顽固派的攻击。(如汤若望一案及其平反即是一例)。

另外,由于教会本身的原因,他们逐渐放弃了利玛窦学术传教的方针,更多地注重了发展教徒的工作,并对教徒绳之以纯正严格的教规律法。这从教会方面说固然更忠实、贴近于传教的本义和原则了,但却也由此削弱了它在知识分子中的影响,减少了文化对话和融合的可能,并且增加了统治者的疑虑,增加了它从上下两方面遭到禁斥、排拒的可能性。

在基督教与中国文化的碰撞中,即使在双方都有友好诚意的

情况下,由于价值观和思维模式的根本歧异,要达到真正的理解沟通和文化对话也是不容易的。基督教在华传播中面临着两难:注重与中国文化传统的对话交流,则有华化、改变自己的危险(但或许能给中国文化基质中植入某种新的因素);注重忠实于教义、教规,则将与本土文化处在对立、冲突之中。融合的可能转瞬即逝,清朝以后,即使它希望前者,在中国方面作出回应的条件、机遇都已不存在了。