

傳教士眼中的中國佛教（上）

李雪濤

德國波恩大學漢學系講師

提要：明末清初來華的天主教傳教士們與同是外來宗教的佛教在中國相遇，研究他們對中國佛教的看法與認識，在現代宗教學來講是一件極有意義的事。本文是以早期來華傳教士（主要是耶穌會士）的著作和書信為依據，除了對利瑪竇對中國佛教的理解——這構成了傳教士眼中中國佛教的理論基礎——作必要的介紹外，著重於用現象學的方法具體描述傳教士們以他們獨特的視角所觀察到的中國佛教，亦即在他們的認識中所折射出來的中國佛教究竟是個什麼樣子，而不對此作深層次的分析。

關鍵詞：基督教傳教士 中國佛教 民間佛教 利瑪竇 宗教對話

首先需要說明的是，這裡所說的傳教士的概念是一個特稱，也就是說它是有一定的時間界限的。儘管在唐代有大秦景教[註 1]之傳入，元朝也里可溫教[註 2]之流布，但其對中國文化所產生的影響可以說是微乎其微。一五五二年在日本鹿兒島傳教獲得成功的葡萄牙人——耶穌會傳教士聖方濟·沙勿略（Francis Xavier）抵達我國廣東的上川島，準備向中國大陸傳教未果，客死島上。羅明堅（Michele Ruggieri, 1581-1607）、利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）於一五八三年首次被批准作為外國人在肇慶建造寓所和教堂，開始了他們的傳教活動。直到康熙四十三年（一七〇四），教皇克雷芒十二世（Clement XII.）禁止中國教友使用中國禮節、祭祖尊孔以及用中國原有的名稱「上帝」和「天」稱神等。一七一七年康熙皇帝下旨，宣布驅逐傳教士，禁信基督教。這場由於「禮儀之爭」而引發的禁教運動，至雍正初（一七二三），尤嚴厲執行，從而取締了傳教士在中國的一切傳教活動。至此以耶穌會為主的天主教諸修會征服中國靈魂的傳教事業以失敗而告終。不過在這期間，傳教士們第一次真正跟中國社會和文化相接觸，一方面他們對中國社會的影響是不容忽視的，另一方面他們在自己的著作和書信中所記錄下來的見聞以其豐富多彩的內涵在當時的歐洲引起了知識界對遠東的普遍關注。在本篇中的「傳教士」一詞便是特指這一個時期的耶穌會士。

在一般人的眼光裡，基督教[註 3]是同西方畫等號的，它是跟中國文化格格不入的。但稍加思考便會想到，其實它的發源地是在中東巴勒斯坦而不是在歐洲，它也是後來才逐漸傳至

羅馬帝國全境的。[註 4]劉小楓教授則進一步認為：對任何民族性存在及其文化而言，基督之言原本都是外來的異音。跟獨具理念譜系的民族—地域性文化，如猶太文化、羅馬文化、中國文化不同，基督文化既非某一種民族—地域性文化，亦不可與作為一種歷史性社會建制的基督教完全等而視之。它是從此世之外，從神聖的他在發出的聲音。兩種不同理念的文化（基督性文化與歷史—民族性文化）相互結合、相互補充是完全可能的，儘管其間存在著相當複雜的張力。民族文化與基督文化之間存在著承納與拒斥的關係，同樣也能以民族存在的形式伸延或變相基督之言。[註 5]基督教與中國文化的衝撞，便是這種張力的體現。而傳教士們與同是外來宗教的佛教在中國相遇，研究他們對佛教的看法和認識，對現代宗教學來講是一件極有意義的事。天主教傳教士們想依靠歐洲在當時政治和經濟上的強勢，迅速抵制佛教在中國的傳播。不過他們可能並沒有認真對待這樣一個事實：當這些神父們於明末萬曆、天啓年間（一五七三—一六二七）遠涉萬里來中國傳教時，佛教在中國已有一千六百餘年的歷史，並且已經成為了一個地地道道的中國宗教了。[註 6]在當時，我們可以知道，傳教士從策略上考慮已經有了比較研究基督教和佛教之間差異的動機，以用來批駁這種他們所謂的「崇拜偶像的宗教」；同時，有關佛教信仰和實踐的第一手資料也是隨處可以獲得。但當時在歐洲一統天下的基督教的擴張性和排他性絕不容忍與非基督宗教建立任何聯繫，其思惟方式及方法論仍局限在中世紀傳統神學框架之內的明末清初來華的傳教士們，自然也不可能超出他們固有的時代來進行各宗教間的比較研究。他們認定只有天主教才掌握了全部的真理，乃是唯一的普世宗教，並以此為尺度來責難其他宗教，從而最終導致了這次基督教與中國宗教交流和對話的全面失敗。傳教士們對佛教的觀察和描述自然也不會超出他們的這一立場。

以下將以早期傳教士（主要是耶穌會士）的著作和書信作主要依據，來具體看看傳教士所認識的中國佛教究竟是個什麼樣子？在這裡特別值得一提的是，傳教士有關中國的著作和書信所敘述的內容不管真偽如何，大都被認為是作者本人所聞或親身體驗之事件，「它們給西方帶去了中國的形象和信息，因此反覆轉抄，廣為流傳，成為當時歐洲人瞭解中國的重要窗口」[註 7]。

一、利瑪竇對中國佛教的認識

作為傳教士先驅者的利瑪竇對中國佛教的認識是頗具代表意義的。利氏的觀點對他同時期以及以後的傳教士產生過很重要的影響。儘管在祭祖、使用中國典籍中的「上帝」代替天主教的「天主」（Deus）等方面，[註 8]利氏適應中國傳統的策略曾遭到天主教其他修會的激烈反對，[註 9]但在對佛教的認識及其對此所持的態度卻是一致的。利瑪竇對中國佛教的理解構成了傳教士眼中的中國佛教的理論基礎。

（一）利瑪竇生平述略

有關利瑪竇的生平，無須多說，坊間的各種書籍中介紹得很多、很詳細。我在這裡所談及的是在他一生中重要的以及一些與佛教有關的事件，係主要以利瑪竇所著《利瑪竇中國札記》（以下簡稱《札記》）一書為依據。[註 10]

利瑪竇於一五五二年十月六日出生在義大利的中部安柯那（Ancone）省的馬塞拉塔（Macerata）城。一五七一年加入耶穌會。一五八二年八月利氏抵達澳門，繼而開始鑽研中國語言文字，為他以後在中國大陸傳教打下了堅實的基礎。一五八三年利瑪竇和羅明堅首次作為外國人被准許進入中國內地。剛入廣東肇慶時，[註 11]利瑪竇和羅明堅削髮剃鬚，穿上了和尚們的袈裟，以期儘快在中國社會中找到一個支點。這明顯是受到范禮安（Alexandre Valignani, 1538-1606）在日本傳教經驗的影響：范氏在日本因穿上了僧服而倍受青睞。[註 12]並且在這之後的十年裡，利瑪竇等一直以「僧」自居。[註 13]因此當地的知府王泮最初把他們安排在與佛教寺院天寧寺相通的一座住所裡居住是不無道理的。[註 14]後來他們在肇慶建造了教堂和住處，知府王泮特送來兩塊匾，一塊刻著：「仙花寺」，另一塊刻著「西來淨土」。[註 15]可見，在當時基督教是被作為佛教的變種，特別是淨土宗來看待的。並且傳教士們也一再迎合世人將他們視為佛教僧侶的看法，在羅明堅於一五八四年刊行的《天主實錄》一書的「序文」和「目錄」中，便充斥著「西竺國天主實錄」、「天竺國僧輯」、「僧雖生外國」、「僧居困乏」、「天主行實，原於天竺」等字樣。[註 16]

跟佛教最初傳入中國時的情形相似，當時中國人把傳教士也看作是方士中的一種。中國人一直認為傳教士們有神秘的草藥能使水銀變銀子。在利氏的記載裡我們還可以看到他曾替邪魔纏身的人驅魔、幫助沒有後代的夫婦求子等等諸如此類的故事。[註 17]

因為傳教士們一身和尚們的打扮，所以在肇慶人們稱呼他們為「僧」或「和尚」。他們偽裝成僧人，佛教最初也給他們帶來了實際的便利。利瑪竇寫道：

建築在附近的廟宇（即仙花寺——原中譯者註），它那名聲吸引著大群的人，包括城內的高官在內。當官員們想拜訪我們時，他們便以廟宇為藉口；因為訪問普通市民，特別是訪問外國人，被認為有失他們職位的體面。[註 18]

但後來利瑪竇漸漸發現，他們一直穿和尚袈裟，剃髮修鬚，對他們的傳教工作並不利。因為當時僧侶們的社會地位低下，根本無法同日本僧侶的地位相提並論，以這種裝束極不便於同中國官方和文人學者交往。這也是他的中國朋友瞿太素向他建議的。從中我們可以得出結論說，傳教士們一開始對中國佛教的適應，從本質上講只是建立在最初的表面上的相似性基礎之上的，[註 19]待利瑪竇深入瞭解中國哲學的精神以及天主教跟佛教的差異後，很快便放棄了

哪怕是形式上的依附。於是利氏自一五九三年離開廣東北上起，[註 20]便開始留鬍子、蓄長髮，改穿儒服，戴儒冠：[註 21]

……經驗告訴他（指利瑪竇——引者註），神父們應該像高度有教養的中國人那樣裝束打扮，他們都應該有一件在拜訪官員時穿的綢袍，在中國人看來，沒有它，一個人就不配和官員，甚至和一個有教養的階層的人平起平坐。[註 22]

利瑪竇這時依賴於他淵博的儒家經典知識，所到之處皆以「西儒」的面貌出現，在言行上也儘可能向世俗士人靠攏。這一歷史性的改變，標誌著他在「中國社會以外」階段的終結，正式進入中國當時士階層的主流社會。[註 23]

利瑪竇先後在肇慶、韶州、南昌以及南京建立了駐地，一五九九年他在南京同「以道德和學問兼優聞名」[註 24]的京城御史之一的佛教居士李汝禎以及華嚴宗雪浪大師三淮（一五四五—一六〇八）進行過辯論，也同虞淳熙、李贄等有過交往，但由於雙方立場差距太大，兩種宗教在當時最終還是沒有真正溝通得了。

利瑪竇的目的在於前往當時明帝國的首都北京，通過向皇宮甚至皇帝本人宣講基督教理，從而使中國皇帝以行政的手段恩准傳教士在中國宣講福音——亦即通過上層路線達到歸化中國的目的。這是利氏在初期所形成的歸化中國的一項重要策略。他提出向中國派遣一個教皇使團的構想以謀求同中國官方達成一項容許傳教的條約，這也是羅明堅一五八八年返回歐洲的原因。[註 25]但這些努力均未有結果。於是利瑪竇便兩度帶著禮物親自進京，並且第二次在還未到達北京時便銀鑕入獄，罪名是對皇帝有不軌企圖。數月後，才遵萬曆帝諭旨，傳教士連同禮物一起被送到了北京。萬曆帝對禮物中的自鳴鐘等非常欣賞，但以禮制關係並沒有接見他，[註 26]准許他留居北京，由戶部負擔他的生活費用。其後一直居於北京，並於一六〇二—一六〇三年間與著名文學家、佛教居士黃輝有過交往。一六一〇年卒後，萬曆皇帝特賜葬地於京西阜城門外。

（二）利瑪竇的中國佛教觀

以下著重依據利氏兩部重要著作，亦即《利瑪竇中國札記》和《天主實義》，介紹他對中國佛教的認識和批判。《札記》一書共分五卷，其中第一卷是用來向西方讀者介紹中國的背景知識的。在第十章「中國人的各種宗教派別」中專門介紹了佛教。[註 27]《天主實義》一書儘管至利氏晚年（萬曆三十一年，即一六〇三年）才刻板刊行，不過這部漢語的「教理問答」（Catechism）早在一五九四年就在利氏的醞釀、構思之中了。一五九六年他完成了《天

主實義》的底本，至真正刻板流通的七—八年間，不論在內容上還是在文體上，利瑪竇都在不斷修改完善這部書稿（*Monoscritto*），從而使得這部處心積慮的著作，不僅在邏輯上論證縝密，在語言上也做到了典雅流暢，故而備受當時士人之青睞。《天主實義》二卷八篇，其全部內容乃是採用「中士」和「西士」的問答體形式予以展開的，這也是教理問答類書所慣用的方式。

利瑪竇宣稱：跟佛教相比，天主教的歷史更為悠久，故而佛教中的諸如「地獄」、「天堂」的概念顯然是從天主教那裡剽竊而來的，進而武斷地否認佛教作為一種宗教的獨立性。他在《天主實義》第三篇中寫道：

天主教古教也，釋氏西民，必竊聞其說矣。凡欲傳私道者，不以三四正語雜入，其誰信之。釋氏借天主、天堂、地獄之義，以傳己私意邪道。吾傳正道，豈反置弗講乎？釋氏未生，天主教人已有其說。[註 28]

在《札記》一書中，利氏確切地指出佛教是耶穌紀元六十五年（東漢明帝永平八年）由天竺傳入中國的，而這一時期正是巴多羅買（*Bartholomew*）在上印度——即在印度斯坦及其鄰近國家——傳道，同時多默（*Thomas*）正在下印度把福音傳向南方的這段時間。利氏斷定：「或者由於他們使臣方面的錯誤，或是因為他們所到國家的人民對福音的敵意，結果中國人接受了錯誤的輸入品，而不是他們所追求的真理。」[註 29]在《天主實義》一書中，利氏更是將范曄在《後漢書》中所記載的漢明帝遣使去月氏求佛法一事附會成：明帝所夢見的神人（或曰金人）實際上是於「一千六百有三年前，歲次庚申，當漢朝哀帝元壽二年冬至後三日，擇貞女為母，無所交感，託胎降生，名號為耶穌」[註 30]之救世主：

考中國之史，當時漢明帝嘗聞其事，遣使西往求經。使者半途誤值身毒之國，取其佛經傳流中華。[註 31]

利瑪竇在佛教的教義中同樣發現了「有些概念是從我們西方哲學家那裡得來的」[註 32]。他舉例說，印度人承認四元素說；而輪迴說，則「聽起來很像畢達哥拉斯（*Pythagoras*）的學說」[註 33]，「這種哲學似乎不僅是從西方借來的，而且實際上還從基督教福音書中得到了一線啟發」[註 34]。

此外，他還談到了佛教的「三位一體」，善惡報應，天堂和地獄，以及僧人們的獨身、朝聖和乞求布施等。在宗教儀式上佛教跟基督教也有很多相似之處，比如和尚們的唱經跟格里高里式的唱經沒有什麼差別，他們獻祭時所穿的袍服也跟神父們的相差無幾。[註 35]

除去這些相似處，利氏發現更多的則是佛教理論中的「問題」：他認為，「佛氏謂色由空出，以空為務」[註 36]乃是「與天主理大相刺謬」[註 37]。因為從亞里士多德－托馬斯經院哲學傳統的立場上來看，實有才是一切事物產生的根源（*actus purus, ens a se, esse subsistens, ens perfectissimum etc.*）[註 38]。他還主張佛教僧侶們對天和地的觀念以及說天地是懲惡獎善的地方等等，都是十分混亂的，並且不尋求靈魂的永生。在致虞淳熙的信中，利瑪竇曾列舉了天主教與佛教之幾點根本區別：

竇輩所與佛異者：彼以虛，我以實；彼以私，我以公；彼以多岐，我以一本。此其小者。彼以抗誣，我以奉事，乃其大者。如是止耳。[註 39]

有關轉世的學說，他認為是極其荒謬的。既然六道輪迴不存在，那麼佛教所謂的「戒殺生」更是無稽之談了，並且「天主生是天地及是萬物，無一非生之以為人用者。……生萬物以遂我用也」[註 40]。同時，利氏對於佛理不知是有意歪曲，抑或一知半解，他對只要通過禱告就可以拯救任何靈魂免於永世沈淪的方法，提出了批評，[註 41]並進一步對佛教的誦經、念佛方式提出了質疑：

又有一經名曰《大乘妙法蓮花經》，囑其後曰：能誦此經者，得到天堂受福。今且以理論之，使有罪大惡極之徒，力能置經誦讀，則得升天受福；若夫修德行道之人，貧窮困苦，買經不便，亦將墜於地獄與？又曰：呼誦南無阿彌陀佛，不知幾聲，則免前罪，而死後平吉，了無凶禍。如此其易，即可下地獄而登天堂乎？豈不亦無益於德，而反導世俗以為惡乎？小人聞而信之，孰不遂私欲，污本身，侮上帝，亂五倫，以為臨終念佛者若干次，可變為仙佛也。……夫南無阿彌陀佛一句，有何深妙，即可逃重殃而著厚賞？[註 42]

利瑪竇不僅僅認為佛教是異端邪說，並且進而斷定印度乃是沒有文化的野蠻部落：

身毒微地也，未班上國，無文禮之教，無德行之風。諸國之史，未之為有無。豈足以示普天下之下哉？[註 43]

在這裡值得注意的是，在傳教士最初借助於佛教傳播天主教時，他們將印度稱作「天竺國」——這是中國知識界（包括佛教僧侶在內）對印度的一種比較典雅的稱呼。待到後來大加撻伐佛教的時候，他們非常巧妙地將「天竺」換成了在佛教傳入中國之前《史記》「大宛列傳」、「西南夷傳」中所使用的、對中國人來講大為不雅的「身毒」一詞。

佛教之所以能受到中國人的歡迎，利瑪竇認為主要是因為它宣揚了靈魂不朽和來世的幸福。儒家對佛教的態度也反映在利氏的介紹中，儒士們認為「這一教派雖然在探討真理方面迅速超過了別的教派，但其中害人的謊言不知不覺也同樣迅速的傳播開來」[註 44]，「作為這種教導的結果，凡是接受這一教義的帝王最後都死於非命而不得善終。他們（儒士們——引者註）聲稱，凡是與之有關的事物最後都衰亡了。儒家指出，釋迦所許諾和吹噓的那種好運，國家不僅沒有得到反而經歷了無窮的災患」。[註 45]利瑪竇在這裡所轉述的論點，當是以韓愈為代表的儒家辟佛思想。[註 46]並且和尚們剃髮刮臉，也被認為是同中國的風俗完全相反的。[註 47]

利瑪竇同時也熟悉佛教中的助念、水陸法會、放生等儀式，也提到了婦女、宦官和普通百姓的居士集團，以及出家女眾——比丘尼。[註 48]

(三)利氏所持對中國佛教態度之原因舉隅

1. 佛教與基督教義的本質區別

儘管宗教現象的各種表現形態受到其環境的制約，但由於宗教思想當中存在著諸多普遍性的因素，它們在實質上仍有相似性，而這又往往具體表現在特殊性之中。佛教和基督教在教義與修持方面諸多相似之處，以及都經歷過相似的共同發展過程，正說明這樣的道理。例如對佛教和基督教來講，充滿罪惡和欲念的現實世界都不是終極的真理所在；為了達到得救或解脫的目的而在教律和修行方面相近的儀軌和方法等等。但作為啓示宗教的基督教跟佛教比較起來同樣具有無法協調的本質上的差別。其中最最根本的一條便是，在基督教中，人類是作為上帝的創造物而存在的，這一人類觀對信仰基督教等啓示宗教的人來說是具有決定性的，於此相反，佛教的人類觀是與「法」一即宇宙萬物相聯繫的，也就是佛性體現於萬事萬物的思想。正如謝和耐教授所指出的那樣：

中國社會未能為一種要求全身心投入並引出一種萬物主宰存在的宗教提供有利的契機。如果在那裡對於宗教虔誠並不陌生，那麼中國社會相反卻根本不懂得超世存在者的等級。這是因為，它對於一種內在世界的觀念同時為宇宙的和人類的、自然的和社會的。[註 49]

世界的最後根源在天主創始與以心為宇宙本體的兩種宗教宇宙觀中乃是格格不入的。在上面提到的利瑪竇跟華嚴宗雪浪大師洪恩（一五四五—一六〇八）[註 50]所進行的辯論一開始，利氏便提出了這個原則上的問題，即佛教對天地的根本原則和基督教稱之為天主的萬物的創造者的看法。利瑪竇寫道：

他的對手激動地回答說：[註 51]他並不否認有一個天地的主宰者的存在，但是他同時認為他並不是神或具有特別的尊嚴。他接著說：「我認為，我和在座的其他人都和他是一樣的；我看不出有任何理由，我們在哪方面不如他？」他說這番話的時候，帶著一副輕蔑的腔調，眉頭緊皺，就彷彿他希望人們把他本人看得甚至比他剛才提到的那位最高主宰還要高明似的。[註 52]

對佛教徒來說，佛性存在於自身之中，人人皆可成佛。在猶太教——基督教傳統中，上帝被看作是除祂自身外存在著的一切事物的無限而自存的創造者，與其所造物之間存在著一道絕對不可逾越的鴻溝，從而注定了，一個被造物想成為造物主在邏輯上是完全不可能的。造物主（上帝）就是造物主，所造之物就是所造之物，這是亙古不變的真理。因此，任何有關人變神的思想，基督教的創始概念都將之視為無意義而予以摒除。[註 53]利瑪竇決不能容忍佛教徒把自己與世界的創造者等同起來，亦即把造物主與被造之物視為等同，[註 54]因為這一形而上的、唯一的真神，其本體是不容與他物混合的。而佛教根本不相信婆羅門教中「能作能化」的有位格的神的存在，自然也就否認創造本身。利氏在《天主實義》第七篇中寫道：

彼教不尊上帝，惟尊一己耳，已昧於大原大本焉。所宣誨論，大非天主之制具。可謂自任，豈天主任之乎？[註 55]

他以基督教神學作為出發點，認為信仰佛教的人的目的在於想自尊為神。他在總結自己跟雪浪洪恩辯論時寫道：「他們對神的觀念的致命傷是認為神和一切物質的東西都屬於同一本質。」[註 56]這充分反映出，天主教的天主創生論同佛教萬法唯心論之間確實存在著不可調和的矛盾，而利瑪竇又出於策略上的考慮，極力拒斥了這兩種宗教在信仰上的認同，強調了兩者間的差異。

2. 政治上的策略

利瑪竇激烈反對佛教的另外一條原因是由於政治策略的需要。我們知道，自西漢以來，作為國家意識形態的儒家思想便成了中國人文思想的主流。這其中既有行政上干預的原因——即漢武帝實行董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」政策的結果，也是儒家十分重視實用的入世傾向很適合務實的中國人的心性所致。

傳教士們來中國的目的是很清楚的，即他們要使中國福音化、基督化。他們認為在他們來中國之前，「他們（指中國人一引者註）已蒙蔽在異教的黑暗中長達數千年之久，從沒有或幾乎沒有看到過一線基督教的光明」[註 57]。為了救助這些在「愚昧無知的黑暗中陷得很深」[註 58]的中國人，傳教士們不惜一切努力來拯救他們。

利瑪竇的中文論著甚豐，其中有十二種被收入《四庫全書》，可見他的中文造詣即便是當時的中國學者也是難以望其項背的。[註 59]利氏脫掉袈裟改穿儒服，也在於他想以儒家的學術吸引人心，贏得士紳們的尊敬。他們希望能以中國固有的辭彙來宣講唯一的、真正的神——「上帝」或曰「天主」的教義。從表面上看利氏是在重複儒家的文句，而實際上卻是在借題發揮，亦即從經典內部改造之。[註 60]南宋·大慧普覺禪師曾經說過：「無著云：曾見郭象注莊子，識者云：卻是莊子注郭象。」[註 61]就是這個道理。不過利氏所料不及的是，儘管「易服色」可以同地位卑微的佛教僧侶畫清界限，但改穿儒服、以世俗的身分對「歸化」平民帶來的顯然並非都是益處，誠如朱維錚所指出的那樣：

尤其因為中國傳統向來看重名實關係，儒士好佛尚被譏為「佞」。服色同於有功名的世俗儒士，再要公然傳播宗教，並且是已被當時中國社會遺忘已久的域外異教，用傳統眼光來看，非但屬於不務正業，還大有秘密結社之嫌。[註 62]

因此利氏不以傳教士而以儒家世俗學者的身分出現在中國士林面前，注定他只能以此為手段，來進行「曲線」傳教活動。更令利瑪竇所沒有想到的是，當時作為一國之君的萬曆皇

帝，儘管在國家行政上不得不奉持著儒家的意識形態，但他個人卻沈湎於佛道。就此黃仁宇據《神宗實錄》中的史料總結道：

萬曆帝和母親慈聖太后則對佛教感興趣。雖說在一五八七年曾經因為禮部的奏請，皇帝下令禁止士人在科舉考試的試卷中引用佛經，但在一五九九年，即李贄被捕前三年，他卻告訴文淵閣的各位大學士，他正在精研「道藏」和「佛藏」。這還有行動可以作為證明：皇帝經常對京城內外的佛寺捐款施捨，又屢次派出宦官到各處名山巨剎進香求福，而好幾次大赦的詔書中，更充滿了佛家慈悲為本的語氣。[註 63]

萬曆皇帝對自己偏愛佛道一事在朝中並不掩飾，只是為身居朝外的利氏所不甚瞭解而已。

利瑪竇清楚地看到，儒家在中國千餘年來的正統地位，僅靠他的力量是絲毫動彈不了一點的。因此，他聯合儒士們批駁佛教、道教，並非真的相信儒家經義與基督教義相通，在很大程度上是基於這樣一種策略，即要直接同中國的傳統進行正面衝突實在是太冒險了。利瑪竇自己也承認：「否則的話，如果他們被迫同時與所有的教派搏鬥的話，他們可能由於合在一起的威力以及單憑人多勢眾的壓力而早就默不作聲了。」[註 64]在一六〇九年，利氏在寫給當時任視察員的巴範濟的信中，則更直截了當地表述了這一策略：

在我所著的書中，我就以稱讚他們而開始並利用他們來攻擊別人，而不直接去加以批駁，雖則解釋了他們和我們信仰不一致的觀點。……有一位非常著名的人物是偶像崇拜派的忠實信徒，他甚至在寫給我的一封信中向我談了儒生中間的阿諛者。因為據他說，我可以把某些古代的儒生安置在天堂裡。我堅持其他人也從這一角度來看我，因為如果我們要向這三個教派作鬥爭的話，那就還有更多的事情要做。[註 65]

利瑪竇清楚地看到，贏得中國人興趣和信仰的最佳方案便是使基督教義附會於儒家學說。

對利瑪竇等這些初期來華的耶穌會士們來講，詭稱在另一種文化傳統中找到基督教義的方法並非由他們在中國首創。正如法國漢學家、佛教學者戴密微（P. H. Demiuville, 1894-1979）所指出的那樣：

在歐洲的古代世界末期，當基督教跟異教哲學爭辯時，基督教徒便宣稱：柏拉圖和斯多噶派都是摩西的弟子，而他們的思想都來自聖經；這就是查斯丁（西元二世紀）的理論，亞歷山大的克雷芒更進一步地用「盜竊」二字，即認為希臘人剽竊了《聖經》。
[註 66]

在宗教方面，利氏認為，佛教、道教是必須予以批駁的，因為它們是異端邪說，其中特別是佛教的宗教特徵——對來世的信念，以及對宗教儀軌、戒律的奉持，是利氏絕不能容忍的。在《天主實義》第七篇中，利氏非常明確地提出了他依據亞里士多德所建立的傳統邏輯基本規律，亦即排中律、同一律以及矛盾律所得出的論斷：「設上帝之教是，則他教非矣；設他教是，則上帝之教非矣。」[註 67]利瑪竇所遵循的乃是「不是……就是……」（aut-aut）的命題，而中國人所信奉的卻是「既……又……」（et-et）的命題。中國人在文化和宗教上多元化的特徵，是利氏完全不能理解的。利瑪竇在《札記》中介紹完「中國人的各種宗教派別」後總結道：

我們對各個教派的考察的結論是，目前在中國凡是受過一點教育的人中間普遍為人接受的意見是，三大教實際已合為一套信條，他們可以而且應該全都相信。當然，由於這樣的評價，他們就把自己和別人引入了令人無所適從的錯誤境地，……。他們相信他們能同時尊奉所有三種教派，結果卻發現自己根本沒有任何一種，因為他們並不真心遵循其中的任何一種。[註 68]

正因為如此，他也極力反對當時頗為流行的、融和儒釋道三教而形成的所謂「三函教」[註 69]。這些才是基督教的真正競爭對手。而儒家的學說則有所不同：利氏並不把儒教看作是一種宗教，而是把它看成是一種世俗倫理及國家哲學而已，因為它不具備完備的宗教因素。但是有兩點，是利瑪竇所不容忽視的：其一，宋明以來，儒家受佛教影響，形成性命義理之說的理學。理學實際上是對佛教「人人皆有佛性」的理論，用儒家的傳統術語重新進行闡釋的結果。人的佛性——即一如真心的真如——被無明所蒙蔽而無法顯露，修行的方法自然也不待外求，只要去偽存真即能返本還原。這一如來藏的認識，自《大乘起信論》南北朝在中國流傳以來，對天台、華嚴、禪等宗的形成和發展的影響極大。理學直接繼承的則是宗密從《大乘起信論》引發出來的以知為心體的觀念。理學家們認為，人心之中既存天理亦存人欲，而存天理滅人欲，實現個人的完善，則是理學的目的。利瑪竇對此當然是極力反對的。他認為儒學被佛教篡改成了理學，是受佛教、道教影響後而形成的異教文化，徹底背離了中國上古時代的教化風範。[註 70]他之所以提出要恢復儒學古代的傳統，正是出於這一原因。利瑪竇寫道：

這種教義肯定整個宇宙是由一種共同的物質所構成的，一種的創造者好像是有一個連續體（*corpus continuum*）的，與天地、人獸、樹木以及四元素共存，而每樁個體事物都是這個連續體的一部分。他們根據物質的這一統一性而推論各個組成部分都應當團結相愛，而且人還可以變得跟上帝一樣，因為他被創造是和上帝合一的。我們試圖駁斥這種哲學，不僅僅是根據道理，而且也根據他們自己古代哲學家的論證，而他們現在的全部哲學都是有負於這些古代哲學家的。[註 71]

正是基於以上的認識，利氏認為天主教理應依附中國儒家上古的傳統來進行傳教活動。

第二點是利瑪竇如何看待儒教中的祭祀活動。他在《利瑪竇中國札記》中寫道：

雖然這些被稱為儒家的人的確承認有一位最高的神祇，他們卻並不建造崇奉他的神殿。沒有專門用來崇拜這位神的地方，因此也沒有僧侶或祭司來主持祭祀。……祭祀這位最高神和奉獻犧牲是皇帝陛下的專職。……在北京和南京兩座京城，各有兩座皇帝專用的宏偉的廟宇。這兩座廟宇是皇帝專門用來祭祀最高神的。一座廟用來祭天，另一座則用來祭地。[註 72]

這些皇帝用來祭祀天地的禮儀，利瑪竇可以不去管它，但一般中國人每年祭祀亡靈、追悼祖先的儀式，利氏是不能熟視無睹的。他既然不把儒教看作宗教，只把它作為建立在普遍的自然法則基礎之上的一種哲學，那百姓們祭祀祖先的儀式，只是用來維繫倫理道德原則的習俗，自然也就不具有宗教性了。由此我們可以看得出，儘量賦予祭祀以「自然神學」（*theologia naturalis*）的意義，以免同基督教義相衝突，傳教士們之「寬容」實際上只是使他們能在中國站得住腳的計謀而已。就此利瑪竇解釋道：

他們並不真正相信死者確實需要擺在他們墓前的供品；但是他們說他們之所以遵守這個擺供的習俗，是因為這似乎是對他們已故的親人表示自己的深情的最好的辦法。的確，很多人都斷言這種禮儀的最初創立與其說是為了死者，倒不如說是為了生者的好處。[註 73]

利瑪竇在理論上調和儒學，他希望通過他的調和能找到一條使得中國歸化的新途徑。他對中國禮俗的容忍，是以此來迎合中國人的習慣，而不至於一開始便處於多處受圍攻、四面楚歌之境。不過他用儒家思想和文句附會基督教的做法，在當時就引起了爭論，在利瑪竇去世之後繼任中國耶穌會監督的龍華民（Nicolo Longobardo）曾尖銳地指出，利瑪竇的做法會冒有損於基督教教義純潔性的危險。之後，利氏對儒教的「熱衷」更受到了其他天主教組織的指責，後來他甚至被指責為「調和宗教信仰」的高手，說他相當狡猾地放寬了正統教義的嚴格尺度，使之容納迷信活動。[註 74]結果終於發展成了歷時二百多年的「中國禮儀之爭」。利瑪竇以中國古代典籍中的「上帝」來替代基督教的「天主」，以使士大夫親近基督教，進而投入基督教的懷抱。但他卻忽視了在中國典籍中「上帝」這一概念並不具備創造世界的實體性，更沒有在基督教道成肉身中所體現出來的人格這樣的事實。就基督教在中國的傳播來講，利瑪竇的「格義」的基督教使知識份子產生了極大的誤解。同時，千餘年來由道德傳統所形成的思惟定式，也使士大夫們沒法超越現世的倫理羈絆去體驗超越的天主的存在。謝肇淛在其所著的《五雜俎》中便說：

國朝西蕃，天方默德。那最遠蓋玄奘取經之地，相傳佛國也。其經有三十六藏，三千六百餘卷。其書有篆草楷三法，今西洋諸國多用之。又有天主國更在佛國之西，其人通文理，儒雅與中國無別。有利瑪竇者，自其國來，經佛國而東，四年方至廣東界。其教崇奉天主，亦猶儒之孔子、釋之釋迦也。其書有《天主實義》，往往與儒教互相發，而於佛老一切虛無苦空之說，皆深詆之。……餘甚喜其說為近於儒，而勸世較為親切，不似釋氏動以恍惚支離之語，愚駭庸俗也。其天主像乃一女身形狀，甚異，若古所稱人首龍身者。與人言恂恂有禮，詞辯扣之不竭，異域中可謂有人也已。[註 75]

中國知識份子當時通過利瑪竇「格義」的方式所理解的基督教，究竟跟原本意義上的基督教在多大程度上有關係？換句話來說，儘管《利瑪竇中國札記》一書最初在德國奧格斯堡出版的拉丁文版取名《基督教遠征中國史》（一六一五年拉丁文原本：*De Christiana Expeditione apud Sinas*；一六一七年法文譯本：*Histoire de l'expédition chrestienne au royaume de la Chine*），到底是基督教征服了中國，還是中國征服了基督教？利瑪竇在他的《札記》中記載這樣一件事：

在問到基督教法的主要內容是什麼的時候，徐光啟博士就非常確切地用了四個字來概括：「驅佛補儒」，也就是說「它驅除（佛教的）偶像並補足儒生的教法」。^[註 76]

儘管這一段故事經施省三的考證係金尼閣後來在翻譯的時候補充上去的，但它卻很能說明當時中國知識界對利氏中文著作中基督教的理解，^[註 77]這同時也體現了利瑪竇本人對佛、儒兩種宗教的不同態度。^[註 78]徐光啟對基督教的理解在當時的中國知識界是很具有代表性的，少於徐氏三歲的涼庵居士——李之藻（一五六九—一六三〇）在為利瑪竇的《畸人十篇》所撰寫的引子中也稱：

顧西泰子所稱引經傳非一，固可繹也。然則與瞿曇氏奚異？而云儒曰彼所謂寶玉大弓之竊，西泰子別有辯也。經術所未睹，理所必有，拘儒疑焉。今瞿曇氏竊焉，又支誕其說以惑世，而西泰子身入中國，奪而歸之吾儒，以佐殘闕而振聾憤，不顧詹詹者之疑且訕。其論必傳不朽。其原則勑非常，是以自謂「畸人」。^[註 79]

在佛教的基本理路尚未為中國知識界普遍接受的年代，「格義」——這一用中國固有概念對印度佛教中特有的、不易為中國佛教徒所理解的思想範疇加以解釋、附會的方法——「確實起了一個『橋樑』的意義和『啓蒙』的作用，使佛教思想在中國語境中浮現出它的意義來」^[註 80]。不過這種滯於名詞與概念上的對比，很容易產生思想上的混亂和誤解，因此在道安，特別是鳩摩羅什之後，隨著中國佛教術語體系之建立、完善，這種「於理多違」的「格義」方法便不再為中國佛教界所提到了。^[註 81]而明末中國知識界對基督教的認同，卻因為這些西方觀念經過了儒家辭彙的翻譯，很快便被納入並消融到傳統儒家系統之中去了。被翻譯過來的天主教義遂被歷史悠久的中國儒家學術傳統湮沒得無影無蹤。正如葛兆光所指出的一樣：

天主教以及背後的西洋觀念，在那些長期生活在儒家歷史記憶中的士人和充滿傳統思想的漢語裡，似乎很快被移位（shift），稀釋（dilute）和溶解（dissolve）。化「異」為「同」的結果是水波不興，心安理得的接收之後是不假思索。^[註 82]

天主教對傳統儒家術語之依附，使得儒學佔據了主流話語的獨尊地位。客觀上講，利瑪竇附儒、補儒進而達到超儒的目的，是以犧牲天主教信仰的純粹性為代價的。他在此基礎之上對

天主教所進行的辯護，不僅導致了儒家知識份子對基督教教理的誤解，同時也招致了上文提到的天主教其他修會的指責。這種跨宗教思想間的比附現象或許會對文化歷史學來講是一件極有意思的事情，但對基督教思想在中國的傳播以及不同宗教和哲學思想間分野之澄清，並沒有起到什麼積極的作用。[註 83]

3. 佛教在明末、清初所存在的流弊

明末雖然在萬曆時期名匠輩出，一度曾形成佛教復興的景象，出現了雲棲、紫柏、憨山以及滿益四大高僧，但唐宋時期富有生氣的思想早已蕩然無存，佛教逐漸墮落成爲附和世俗民眾心理的實用性宗教。不論在精神上還是在思想上，佛教在社會中的影響力都愈來愈小，並且民間佛教的問題尤其突出。在《利瑪竇中國札記》中我們從利氏對佛教的描寫確實也可以看到當時佛教存在著的一些流弊。

爲什麼和尚們的社會地位如此低下？利瑪竇分析了這其中的原因，他寫道：他們是「全國最低賤和最被輕視的階層」[註 84]：

他們裡面絕沒有一個人是心甘情願爲了過聖潔的生活而選擇了參加這一修道士的卑賤階層的。他們也和師父一樣既無知識又無經驗，而且又不願學習知識和良好的風範，所以他們天生向惡的傾向就隨著時間的推移而每況愈下。……雖然這個階級不結婚，但是他們放縱情欲，以致只有最嚴厲的懲罰才能防止他們的淫亂生活。[註 85]

利氏的描寫自然有些誇張和他自己的偏見，但明朝晚期糜爛的社會風氣的確對佛教有過不良影響。明僧圓澄（一五六一—一六二六）[註 86]在《慨古錄》中對當時佛教的現狀極爲不滿，他分析了僧尼的複雜來源：

……故或爲打劫事露而爲僧者，或牢獄脫逃而爲僧者，或悖逆父母而爲僧者，或妻子鬥氣而爲僧者，或負債無還而爲僧者，或衣食所窘而爲僧者，或妻爲僧而夫戴髮者，或夫爲僧而妻戴髮者，謂之雙修……以致姦盜詐偽、技藝百工，皆有僧在焉。如此之輩，既不精於學問，則禮儀廉恥皆不之顧，唯於人前裝假善知識，說大妄語……致生他事。[註 87]

在《札記》第一卷第九章「關於某些迷信的以及其他方面的禮節」中，利瑪竇敘述了在中國的某些省份溺斃女嬰的做法。在分析其中的原因時，利氏寫道：

因為相信靈魂從死人的身上會轉移到另一個初生的人身上，他們就為這種駭人的暴行披上了善良的外衣，認為他們把孩子殺死是對孩子做了件好事。根據他們的思想方法，他們是免得孩子和自己所出生的家庭一起受苦，從而孩子可以重新出生到另一個生活較好的家庭中去。因此，這種屠殺無辜的事情不是偷偷的幹的，而是公開讓大家都知道的情況下做的。[註 88]

儘管溺斃女嬰的做法跟佛教沒有直接的關係，但這一慘絕人寰的做法的確在利瑪竇的心靈深處播下了對佛教仇恨的種子。

利瑪竇等之所以放棄了多年來一直穿著的和尚的袈裟而改成士大夫的裝束，在很大程度上取決於他們漸漸發現處於勉強維持狀態下的明代佛教明顯受到當時文化精英的鄙視，只有在李贄之類的異端那裡才能獲得同情。[註 89]這樣的一個僧侶階層當然不可能具有歐洲中世紀超越皇權之上的權威和聲望。[註 90]利瑪竇在一五九五年十一月四日從南昌寫給當時任羅馬總會長的阿桂委瓦神父的信中，非常清楚地講述了他改袈裟為儒服的理由：

由於在中國多年的經驗，為辦事有成應舉止端莊與具有威儀。因此當離開韶州前，已經做好了一套漂亮的綢質服裝，準備在特殊場合穿用，另有幾套為平日使用。所謂漂亮講究的，即儒者、官吏、顯貴者所用，……。在中國各階級有自己的服飾，用屬於階級的服飾自然增加自己的地位與權威；……從此我們決定放棄「僧」這個稱呼，這是我們初來中國直到最近常用的。僧跟我們托鉢會兄弟差不多，在中國並不太受重視。在這裡計有三大宗教：儒、道、釋，而釋可說是地位最低的一個，他們不結婚，每日在寺中念經禮佛，多不讀書，可謂是低級百姓之一。固然也講修行立場，但一般而言，他們的毛病卻不少，派別又多，因此官吏多不理睬他們。和尚削髮去鬚，住在寺廟中，不成家，每日僅照顧神壇而已。我們既稱僧人，很容易被人目為和僧人是一丘之貉。因此學者多次不願我們參加他們的聚會。因此在視察員神父的指導下，換上儒者的服裝，把鬚鬚留下，不幾月我的鬚子便長得相當長。我們要傭人及我們的學生稱我們為「先生」，並非為了尊敬我們，而是更換地位，我們已經多次聲明，我們是神學家與儒者（Predicatori litterati）。所謂儒者，目前在中國到處都有，我們以此名義出入文人學士的場合。顯貴或官吏多喜歡和我們往來，而不太容易和僧人交往，不但南京如此，

中國其他各地也莫不如此。自我開始稱儒者後，現在很少人再以僧人看待我們了。
[註 91]

跟在這封信中的情形一樣，利瑪竇在《札記》中也一再提到應該讓公眾知道他們跟和尚並不是一路的人。一五九五年利瑪竇剛到南昌的時候，知府王佐曾考慮讓教團接受郊區的一處地方，在當地的一座和尚廟裡。但被利氏婉言謝絕了，理由是「神父們不願再受到任何骯髒臭名的玷污，那會妨礙福音的傳播的」[註 92]。這其中除了利氏出於策略上的考慮之外，也可以知道當時佛教在社會中地位之低下，其中藏污納垢之程度也可想像得到。

這絕不僅限於明末的事，實際上佛教在清初的情形並沒有多少改觀。一六九八年來中國的義大利人利安國（Jean Laureati）在一七一四年寫於福建的一封信中，講述了發生在福州附近一座名寺中，寺院僧人在花園假山洞中關了三十多名女子，以供他們發洩淫欲的故事。利安國緊接著寫道：

和尚們對偶像所行的祭禮相當有限。他們只管維持廟裡的長明燈和接待前來拜佛的人，過的是一種懶散又淫蕩的生活。[註 93]

這在很大程度上是傳教士對佛教僧侶毫無信任感和鄙夷心態的流露。儘管這類惡僧犯淫的事並不多見，但其影響卻異常惡劣。

4. 利瑪竇在學術上的偏見

傳教士們沒有深入研究佛教，一者，他們來中國之後，既要學習漢語、儒家經典，又要忙於傳教、拉關係以便跟官方建立聯繫，的確無暇顧及到佛教教理的研究。二者，也是更重要的原因，乃是在學術上的偏見，即他們認為佛教是一種外來的宗教，一種粗俗的偶像崇拜而已。尚未認識到佛教對中國文化影響如此之深，以致於中國知識份子的思惟方式，宋明理學的諸多概念等等，無一不與佛教有關，受佛教影響。

利瑪竇在答覆虞淳熙（？—一六二一）勸他在未讀佛典之前不要隨便攻擊佛教時稱：「竇自入中國以來，略識文字，則是堯、舜、周、孔，而非佛，執心不易，以至於今。」[註 94] 這段答覆並非僅僅像利氏所稱的那樣是由先入為主的觀念引起的，實際上跟我們在上文中所分析的策略上的考慮是不無關係的，以避免處於多方受敵的窘境。傳教士們不願直接與對偶像盲目崇拜的和尚們進行正面的接觸，當然更不希望同這些人討論問題了。在不得已的情況

下，正面的接觸也是不可避免的。憨山大師在遭到流放之後，在韶州跟龍華民神父進行過爭論。金尼閣在描述這場爭論的時候，不無偏見地議論道：「神父們認為在這個國家裡一個聖道的佈道者是不宜和既缺乏任何道德責任感又被公認為不講道理的人打任何交道的。」[註 95] 傳教士們常常異常草率地對他們來說只是一知半解的佛教進行批判和加以嘲笑，利瑪竇在他的《天主實義》中使用他自己的理解對輪迴、空等觀念進行了攻擊，[註 96]儘管他以爲他所批判的是佛教，殊不知中國佛教絕非是只遵守印度的宗教傳統而不與其他固有學術發生關係的純「進口」的佛教，而是已經同中國傳統相結合，並且是伴隨著中國哲學傳統發展起來的佛教。佛教在中國正是根據儒家和道家的傳統而被理解著、詮釋著的，這也是它之所以能紮根中國，並且能變成中國文化的一部分的原因之一。像文人普遍受到過佛教的影響一樣，明末清初的高僧們也都具有扎實的中國文化根基。而且當時在思想和社會倫理方面佔主導地位的理學實際上是儒釋道的大雜燴。這樣，利瑪竇實際上已經是全方位地同中國傳統發生衝突，十七世紀的《破邪集》（一六四〇年）[註 97]、《辟邪集》（一六四三年）[註 98]等的出版，在其中佛教叢林在批駁天主教時所運用的「以儒辨天」（即針對天主教傳教、護教著作引儒家學說爲同道，以儒證天的方法立場，佛教叢林援儒入佛，以辨析天主教所謂「宗儒辟佛」的傳教思想）和「以佛辨天」（即佛教叢林基於佛教之純粹思想立場而對天主教展開的正面回擊）的方法，[註 99]正說明了這樣一個問題，把儒釋簡單的對立起來，以達到「驅佛補儒」之目的，最終只能是導致士大夫和僧人們的集體圍攻：儒家在對基督教的口誅筆伐中常會用到佛教的理論（亦即宗教層面的角度）；而佛教徒的批判則有時也會從儒家的倫理道德規範出發（亦即社會政治層面的角度）。[註 100]這其中儒佛配合、相互交錯，很少單純從宗教或哲學作爲他們各自的出發點。

利瑪竇認爲佛教是偶像崇拜教[註 101]，在他的文章中總把佛教徒貶作偶像崇拜者。[註 102] 利氏在《札記》中介紹中國宗教時寫道：

全中國各地偶像的數目赫然之多簡直無法置信。這種偶像不僅在廟裡供奉，一座廟裡可能就有幾千尊偶像，而且幾乎家家戶戶都有。在私人家裡，按照當地的習慣，偶像被放置在一定的地方。在公共廣場上、在鄉村、在船上以及公共建築的各個角落，這種到處都有的可厭惡的形象是第一件引人注目的東西。[註 103]

利瑪竇最初在肇慶時，那裡正在建造寺廟，知府王泮告訴利氏：「……我們修廟，他們可以把他們喜愛的神供進去。」[註 104]認爲世上只有一個上帝存在並對之進行崇拜的天主教的神父們顯然不可能同意這樣的做法。在以後的日子裡，利瑪竇的教徒們或者打爛佛像，或者將佛像燒掉。這樣的例子充斥著整本《札記》。[註 105]天主教神學家漢斯·昆（Hans Küng）在述及至此時也不無感嘆地說：

而利瑪竇在自然層次上如此寬容，一旦涉及洗禮他和所有特蘭托公會派天主教一樣偏狹：他要求與儒家、道教和佛教的過去一刀兩斷，甚至要求燒毀佛像和牌位，這實在令人不快。[註 106]

基督徒們把毀掉異教寺廟中的偶像作為他們的義務，這種做法與佛教有明顯的差別。佛教自傳入中國的那一天起，就與地方崇拜和睦相處，而僅僅排除帶血的祭祀，因為這和佛教最基本的戒律是格格不入的。耶穌會士們的這種做法的結果，不僅招致了佛教徒的反對，也遭到了儒道的強烈抨擊。在中國，基督教當時想以那種排斥其他宗教思想、文化傳統，唯我獨尊的態度而進行的傳教事業，最終並未能取得什麼成就。

具有諷刺意義的是，這位在其後半生一直不遺餘力地大張撻伐佛教的耶穌會傳教士，一直到十九世紀在上海的鐘錶匠那裡被當成「利瑪竇菩薩」而備受崇拜。[註 107]

【註釋】

[註 1] 係唐太宗貞觀九年（六三五）由敘利亞人阿羅本等教士經波斯來唐都長安傳來的基督教聶斯脫利派（Nestorians）。

[註 2] 元代蒙古人入主中原，基督教聶斯托斯利派與天主教再次傳入中國，它們統稱為「也里可溫」（蒙古語：有福緣的人）。這一詞見於《元典章》及元代的一些碑刻之中。

[註 3] 在本篇中，「基督教」一詞乃是天主教、正教、新教的統稱，而非特指基督教新教（耶穌教）。

[註 4] 清咸豐、同治年間的學者夏燮在《中西紀事·猾夏之漸篇·西人教法異同考》中言：「佛生於中天竺，天主教、天主皆生於西天竺，此三教皆在亞細亞之界，與極西之大秦無涉也。」基督教並非西方固有的地域性文化，這一點夏燮認識得很清楚。

[註 5] 見劉小楓主編，《道與信——華夏文化與基督文化相遇》（上海：上海三聯書店，一九九五年）「編者序」。

[註 6] 這從雲棲株宏（一五三五—一六一五）的居士弟子虞淳熙在讀完利瑪竇所著《畸人十篇》一書後，給利氏的一封信中所列舉的佛教著作中可略見一斑。對於利氏論佛教天堂和地獄的文字，虞氏指出，利氏根本沒有理解佛教學說的主旨，勸他應當先學習佛典，然後再來評說。如若利氏沒有時間讀《大藏經》的話，以下的佛教著作乃是必讀的書目：《宗鏡錄》、《戒發隱》、《西域記》、《高僧傳》以及《法苑珠林》。這些中國佛教入門的著作，全是中土僧人的撰述，無一是印度的「舶來品」。見李之藻等編，《天學初函·辯學遺牘》（一九六五年）卷二，第六三九頁。

- [註 7] 〈耶穌會士書簡〉，杜赫德（Du Halde）編，鄭德弟等譯，《耶穌會士中國書簡集》（鄭州：大象出版社，二〇〇一年）「中文版序」，卷一，第十三頁。
- [註 8] 在利瑪竇之前，沙勿略就曾採納日本教徒的建議，借用在日本非常流行的真言宗的「大日」（Dainichi）一詞來翻譯「Deus」，結果導致了日本民眾對天主教和原有佛教信仰的相混淆。一五五一年沙勿略宣布用「提字子」（Daiusu）的音譯來替代「大日」，並將「大日」描繪成惡魔的創造者，禁止天主教徒禮拜之。故而在當時日本出版的天主教著作中，常常是以大寫的 D 或直接用 Deus 稱呼天主教的神。參考：G. Elison, 1973, *Deus Destroyed, The Image of Christianity in Early Modern Japan*（上帝之毀滅——日本近現代之基督形象）Harvard University Press . p33-34, 414 及 G. Schurhammer Si, 1973, *Franz Xaver-Sein Leben und Seine Zeit*（沙勿略——其生平與時代）, Bd. II, Freiburg, Basel, Wien: Herder. p236-240.
- [註 9] 直到一八八〇年，當時在上海的二十幾位傳教士還聯名給《東方聖書》（*The Sacred Books of the East*）的主編 Max Müller 寫過一封信，對理雅各（James Legge, 1814-1897）在《尚書》和《詩經》譯本中把中文的「帝」和「上帝」譯成 God 表示異議。Müller 曾致函予以解釋。事見麥克斯·繆勒（M. Müller）著，陳觀勝等譯，《宗教學導論》（*Introduction to the Science of Religion*，上海：上海人民出版社，一九八九年）第一八三—一九四頁。
- [註 10] 何高濟、王遵仲、李申譯，何兆武校，《利瑪竇中國札記》（以下簡稱「何譯札記」，北京：中華書局，一九八三年三月）。此書譯自英文版 *China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci 1583-1620*, Translated from the Latin by Louis J. Gallagher, S. J. Random House, N.Y. 1953. 此外，此書在台灣於一九八六年由光啓出版社出版了劉後餘、王玉川的譯本——《利瑪竇中國傳教史》，收入由羅光、袁國慰主編的《利瑪竇全集》一、二卷（卷三、四為羅漁所譯，《利瑪竇書信集》）。
- [註 11] 萬曆十二年（一五八四）利瑪竇到達廣東肇慶，不久便在當地知府王泮的支持下刻印了在中國歷史上第一次出現的西洋式世界地圖——「山海輿地圖」，旨在改變中國人的文化中心觀，以利於天主教在中國的傳播。儘管在此之前佛教的傳入曾使中國文明乃天下唯一的觀念受到過衝擊，不過宋代史學家志磐在《佛祖統紀》卷三十二中的「東震旦地理圖」、「漢西域諸國圖」以及「西土五印之圖」（以上三圖見《大正藏》第四十九冊，第三一二—三一四頁）並未使中國知識界的世界觀發生根本動搖。據說，當時正處於太平盛世的萬曆皇帝倒對這一嶄新的世界圖像發生了濃厚的興趣，他曾讓太監根據這一地圖製作了「坤輿萬國全圖」屏風八扇。事見李之藻等編，《天學初函》（台北：台灣學生書局，一九六五年）卷三，第一二七一—一二七二頁。參考：葛兆光，《古代中國社會與文化十講》（北京：清華大學出版社，二〇〇二年）第十五—二十三頁以及《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，二〇〇一年）卷二「七世紀至十九世紀中國的知識」、「思想與信仰」，第三六〇—三七九頁。
- [註 12] 參考費賴之（L. Pfister）著，馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》（北京：中華書局，一九九五年）第二十一頁。
- [註 13] 並且傳教士們也清楚地知道，佛教徒們常說「佛祖西來」，算起來佛教理應屬於「西方文化」的範疇。羅明堅最初在肇慶於一五八四年出版的小冊子以及一五九〇年的一封信稿裡把「教皇」（亦即「教宗」）分別稱作「太僧」（大僧）和「都僧皇」。見 Kern, 〈利瑪竇和佛教之關係〉，《華裔學志》（"Matteo Riccis Verhältnis zum Buddhismus", in: *Monumenta Serica*, 1984-1985, Vol. XXXVI.）第六十七頁註四以及

裴化行 (H. Bernard) 著，管震湖譯，《利瑪竇神父傳》（北京：商務印書館，一九九三年）第一二〇頁。實際上，早在景教傳入中國的唐時（七世紀），阿羅本 (Abraham) 文典中的《序聽迷詩所 (訶) 經》中就已經將「上帝」譯作「佛」，「神」譯作「諸佛」，「受洗」譯作「受戒」了。參考：翁紹軍校勘並註釋，《漢語景教文典詮釋》（北京：三聯書店，一九九六年）第八十五頁以下。

[註 14] 在《利瑪竇中國札記》中記載了他們最初在中國的日子裡，多次作為和尚被安排住在佛寺的事情。利瑪竇、麥安東 (Antonio Almeida) 在一五八九年到韶州時，被安排在南華寺，和尚們對他們非常友好，「他們彬彬有禮地把整個寺院交給他（指利瑪竇——引者註），向他保證寺裡的一切都歸他處置」。利瑪竇如是寫道（「何譯札記」第二三六—二三八頁）。英德知縣邀請利瑪竇去，也是事先就把他安排在了佛寺裡（「何譯札記」第二四〇頁）。一五九九年他們在北京遭受失敗重回南京時，居住在承恩寺（「何譯札記」第三四一頁）。

[註 15] 同 [註 10]，第一七三頁。另，彌維禮在〈利瑪竇在認識中國諸宗教方面之作爲〉一文中將「王泮」誤作「王灃」，其所送匾額之一是「仙花寺」，而非「仙范寺」。見彌維禮 (W. Müller)，〈利瑪竇在認識中國諸宗教方面之作爲〉，《中國文化》（北京：中國文化研究院，一九九〇年）第三期，第三十一頁。

[註 16] 見後藤基巳，《天主 義》（中國古典新書，東京：名德出版社，一九七一年）第十六頁。這並不僅限於傳教士們的自稱。謝肇淛，《五雜俎》在驚歎利瑪竇所帶來的自鳴鐘之精確時，亦曰「西僧珣瑪竇」（事見謝肇淛，《五雜俎》，收入《筆記小說大觀》八編，台北：新興書局，一九七五年，第三三〇四頁）。後來，當羅明堅的「教義問答」於一六三四—一六四一年間重刊時，已改為「遠西羅明堅撰」、「餘雖西國」、「天主行實，原於西國」等，「天竺國」已為「西國」所替代。（後藤基巳，《天主 義》第十七頁）

[註 17] 謝和耐教授舉出了另外一個例子：「人們便在於明末赴山西的傳教士方德望 (E. Le Fèvre) 的書目中發現了多種佛教法師和道教天師的內容：該基督教教士被認為可以接近猛獸而不被吞噬，他具有醫病的天才、能以淋聖水而驅散蝗蟲的禍害、為受魔鬼騷擾的房間驅邪、準確地預計死亡的時間、其屍體永不腐爛、其墳墓可以避免水災淹沒，並在死後變成『方土地』。」謝和耐 (J. Gernet) 著，耿昇譯，《中國社會史》（南京：江蘇人民出版社，一九九七年）第三九〇頁。傅聖澤 (Fouquet) 神父在一七〇二年的一封信中也談到耶穌會士曾用十字架驅除病症的事：「他們把十字架放在屋子最顯眼的地方，在兩邊放上聖水缸和聖枝，這一切摒出了病魔，使人們以前在這屋子裡經常能聽到的大喊大叫聲完全消失。」見同 [註 7]，第二一五頁。沙守信 (Chavagnac) 神父於一七〇三年二月十日寄自江西撫州的信中則敘述了他們在給人驅魔時跟佛教僧人鬥法的情景：「……僧人和他的支持者洋洋得意起來。但他們馬上目瞪口呆地看到，不管病人癲狂多少次，只要向他們灑點聖水，脖子上掛串念珠，向他們畫個十字，口中念叨著耶穌的名字，他們即刻安靜下來。這種效果的出現不是一點一點的，而是立竿見影；不只是一次，而是一天十多次。奇跡使得當地的僧人和非基督徒們啞口無言。幾乎所有的人都承認基督教的上帝才是唯一真正的上帝，他們之中有三十多人從那時起開始皈依基督教。」這當然是耶穌會神父的一面之詞。同 [註 7] 卷一，第二四八頁。

[註 18] 同 [註 10]，第二一五頁。

- [註 19] 參考裴化行 (H. Bernard) 著，管震湖譯，《利瑪竇神父傳》（北京：商務印書館，一九九三年）第一六六頁。
- [註 20] 此據利氏的「札記」。計翔翔卻認為，利氏易裝的時間是一五九五年，地點則是江西的樟樹。有關利瑪竇易裝時間、地點的考證，詳見計翔翔，〈關於利瑪竇戴儒冠穿儒服的考析〉，收入黃時鑒主編，《東西交流論壇》（上海：上海文藝出版社，二〇〇一年）第二集，第一一十五頁。
- [註 21] 至於利瑪竇等人當時所穿戴儒士衣冠制式、等級，朱維錚寫道：「問題是帝國的士有三個等級，不同等級的衣冠制式顏色都有區別，利瑪竇認同於哪個等級？他沒有明文交代。但看他信件的描述，以及留下的畫像，可知他頭上所戴的四方平定巾，屬於當時『儒士生員監生』的冠制，而長袍的顏色，據他說似紫黑色，當屬明代規定只有進士才可穿著的緋袍。冠服搭配委實不倫不類，但也許故意如此設計，以彰顯他們是與中土有別的『西儒』。」見朱維錚編，《利瑪竇中文著作譯著集·導言》（上海：復旦大學出版社，二〇〇一年）第二十四頁。耶穌會傳教士們一直恪守著利瑪竇的這一傳統，康熙末年楊嘉祿 (Jacques) 神父在寄自廣州的一封信中，對他們當時的裝束作了描述：「我們的服裝是這裡體面人穿的服裝。我把和尚排除在外，他們不穿常人服裝，屬於下九流之列。我們穿一件白布長袍，外罩一件同樣長的通常是藍色的絲袍，束一條腰帶，這一切之外還要套一件短一點的垂直膝蓋的黑色或紫色的寬大外衣，袖子又寬又短，戴一頂如縮短的圓錐形的小軟帽，帽子四周垂有絲穗或紅色的馬鬃，腳蹬一雙布靴，手搖一把扇子：這便是我們每次出門或拜訪重要客人時必須裝束起來的樣子。在家裡時可脫下部分衣物，但做彌撒時千萬別忘戴上那種特別的軟帽而且要穿靴子。」見〈耶穌會士書簡〉卷二，第二七五頁。
- [註 22] 同 [註 10]，第二七六頁。
- [註 23] 參考同 [註 19]，第一七一頁。佛教在傳入中國的最初二〇〇年裡，實際上也是游離於中國主流知識界之外的。許理和 (Erich Zürcher) 曾依據早期文獻如《出三藏記集》和《高僧傳》等佛教文獻，《晉書》（儘管是七世紀時編撰的，所依據的卻是早期的歷史殘卷）、《三國志》及裴松之註以及《世說新語》等世俗文獻，指出，僧人在西元前二九〇年以前同有文化的中國上層階級交往的例子是微乎其微，可以忽略不記。許理和 (E. Zürcher) 著，李四龍等譯，《佛教征服中國》(The Buddhist Conquest of China [南京：江蘇人民出版社，一九九八年] 第九十四—九十五頁) 直到西元三世紀末、四世紀初，隨著僧人知識精英的中國化的形成，僧人們開始弘揚一種漢化了的佛教教義，眾多的僧侶活躍在南北各地，這些教義才漸漸開始滲入到中國上層社會，進入中國思想的主流，也成為了中國知識界所關注的中心問題（同上書，第九十四—九十六頁）。
- [註 24] 同 [註 10]，第三六二頁以下。
- [註 25] 早在一五八一年，羅明堅神父在致麥爾古里亞諾神父的信中，就提出了建議教皇派遣特使，帶著大禮出使中國，晉謁中國皇帝，以求合法在華傳教。見羅光、袁國慰主編，《利瑪竇全集》（台北：光啓出版社，一九八六年）卷三，第四三三—四三四頁。在一五八六年十一月八日寫於肇慶的致總會長阿桂委瓦 (Besto Rodolfo Acquaviva) 神父的信中，羅神父鄭重提出了教廷派遣特使來華的要求，他寫道：「我不懷疑，同樣不少學人也有類似的看法，教宗如能派一特使團來中國，定能打開一條坦途，使這個物產豐富、幅員廣大的民族能睹見上主的真光。」（同上，卷四，第四九三頁）利瑪竇在一五八六年九月十三日寫於肇慶的可能是給當時任視察員的范禮安神父的信中，建議派孟三德神父赴羅馬，要求教皇譴發

特使出使中國，以求傳教的合法化，「……我看最好由孟三德神父去羅馬與教宗討論，如能給中國皇帝贈送一些大禮，那是更合適沒有了，……」（同上，第八十九頁）利瑪竇如是寫道。在以後的歲月裡，利氏漸漸體悟到，在中國這樣一個遼闊的非基督教帝國裡，傳教不可能依靠條約和行政命令來得到保證，它的傳播必須依靠兩個條件，其一是傳教士必須在某些世俗事物方面使中國政府獲益，其二是盡量避免同儒家尊孔敬祖的禮儀發生衝突。

[註 26] 據《利瑪竇中國札記》，利瑪竇並未見到萬曆帝，如果他果真受到萬曆皇帝的接見的話，那他在札記中肯定是要大書特書的。但顧長聲在《傳教士與近代中國》多次提到利瑪竇等人受到萬曆皇帝接見一事：「……通過太監的幫助，受到萬曆帝的召見。利瑪竇於是向萬曆帝獻物。」顧長聲，《傳教士與近代中國》（上海：上海人民出版社，一九九一年）第三頁。「他（指利瑪竇——引者註）在向萬曆帝傳教時曾說過：『上帝就是你們所指的天，他曾啓示過你們的孔丘、孟軻和許國古昔君王，我們的來到不是否定你們的聖經賢傳，只是提出一些補充而已。』」（出處同上，第六頁）不知其依據為何？

[註 27] 見同 [註 10]，第一〇五—一〇九頁。

[註 28] 利瑪竇，《天主實義》（*A Chinese-English Edition*, edited by E. J. Malatesta, S. J. 台北：光啓社，一九八五年）第一四二頁。

[註 29] 同 [註 10]，第一〇六六頁。

[註 30] 同 [註 28]，第四四八頁。

[註 31] 同 [註 28]，第四五二頁。

[註 32] 同 [註 10]，第一〇六頁。

[註 33] 同 [註 32]。在《天主實義》的第五篇中，利氏借「西士」之口詳細地敘述了畢達哥拉斯（閉他臥刺）的輪迴學說：「古者吾西域有士，名曰閉他臥刺。其豪傑過人，而質樸有所未盡。常痛細民為惡無忌，則乘己聞名，為奇論以禁之。為言曰：行不善者，必來世復生有報，或產艱難貧賤之家，或變禽獸之類，暴虐者變為虎豹，驕傲者變為獅子，淫色者變為犬豚，貪得者變為牛驢，偷盜者變作狐狸、豺狼、鷹鷂等物，每有罪惡，變必相應。」見利瑪竇，《天主實義》（*A Chinese-English Edition*, edited by E. J. Malatesta, S. J. 台北：光啓社，一九八五年）第二四〇頁。

[註 34] 同 [註 32]。

[註 35] 同 [註 32]。

[註 36] 同 [註 28]，第九十八頁。

[註 37] 同 [註 36]。

[註 38] 參考 Kern, 〈利瑪竇和佛教之關係〉，《華裔學志》（"Matteo Riccis Verhältnis zum Buddhismus", in: *Monumenta Serica*, 1984-1985, Vol. XXXVI.）第八十頁。

[註 39] 李之藻等編，《天學初函·辯學遺牘》（台北：台灣學生書局，一九六五年）卷二，第六四七頁。

[註 40] 同 [註 28]，第二五八頁。

[註 41] 一六一〇年，利瑪竇卒於北京，萬曆皇帝批准在阜城門外二里溝，籍入官的楊內官新建仁恩寺地址二十畝，為教士之墳地，於是改佛寺為教士墓地。《利瑪竇中國札記》第五卷第二十一章「利瑪竇墓——中國皇帝的賜地」在對原寺廟中陰森的地獄圖進行描述之後，評論道：「畢達哥拉斯的靈魂轉生學說在中國全國傳播之廣泛是令人吃驚的。看來確實魔鬼是這樣樹立了哈得斯的嚇人形象，以致於那實際上是在鼓勵犯罪而不是在防止犯罪；因為儘管懲罰表現得很可怕，但是人們被教導說他們可以很容易避免，如果他們誠心崇拜偶像的話；這等於說，如果他們願意在已經犯下的罪上再添加最大的罪惡的話。……正如這座寺裡所描畫著的，對於任何一種罪惡所列舉的每種刑罰旁邊都寫著一句話：『誰要是念誦一個或另一個偶像的名字一千遍，就可以赦免這種刑罰。』魔鬼就用這種辦法誘人犯罪，他所教給人們避免刑罰的辦法是簡單易行的。」見「何譯札記」，第六四四—六四五頁。

[註 42] 同 [註 28]，第三九六頁。

[註 43] 同 [註 28]，第二四〇頁。

[註 44] 同 [註 10]，第一〇七頁。

[註 45] 出處同 [註 44]。在致虞淳熙的信中，利瑪竇稱：「且佛入中國既二千年矣，琳宮相望，僧尼載道，而上國之人心世道，未見其勝於唐虞三代也。」見李之藻等編，《天學初函·辯學遺牘》（台北：台灣學生書局，一九六五年）卷二，第六四七頁。

[註 46] 韓愈〈論佛骨表〉中稱：「漢明帝時，始有佛法，明帝在位才十八年耳。其後亂亡相繼，運祚不長。宋、齊、梁、陳、元魏已下，事佛漸謹，年代尤促。唯梁武帝在位四十八年，前後三度捨身施佛，宗廟之祭不用牲牢，晝日一食，止於菜果，其後竟為侯景所逼，餓死台城，國亦尋滅。事佛求福，乃更得禍。」見韓愈，《昌黎先生集》，《四部備要·集部》（上海：中華書局據東雅堂本校，一九三六年）卷三十九，第四頁上。

[註 47] 同 [註 10]，第一〇八—一〇九頁。

[註 48] 同 [註 47]。韋伯在《儒教與道教》一書中指出：「經過改造的（大乘）佛教那種專門訴諸女人的情感面的非文化的性質，使這個教派十分得寵於後宮。我們一再發現，宦官是它的庇護者，這跟道教的情形毫無二致，特別是在明朝統治下的十一世紀。」見韋伯（M. Weber）著，王容芬譯，《儒教與道教》（北京：商務印書館，一九九五年）第二四六頁。按：這裡的十一世紀，顯然是十五世紀的誤植。在分析其中的原因時，荷蘭學者高羅佩寫道：「佛教主張博愛、慈悲，宣揚眾生平等。這些教義不僅滿足了女人的精神需要，而且圍繞著許多美麗的女性神祇，如大慈大悲、救苦救難的送子觀音，有許多令人眼花繚亂的儀式，使她們枯燥單調的日常生活變得豐富多彩。……男人在日常生活問題上則寧願請道士出主意。道士擅長為起基動土看風水，為婚喪嫁娶擇吉日。但尼姑由於其性別的原因，可以隨意出入女人的閨閣，則是女眷們最喜歡的指導者。例如，尼姑在家庭內部的儀式上主持祈禱，求使生病的孩子恢復健康和使不孕的女子懷孕生子。她們以專治婦女病的妙手郎中自居，替婦女身上的毛病出主意，或被長期雇來，在閨閣中教女孩讀書、寫字和做女紅。」見高羅佩（R. van Gulik），《中國古代房內考》（上海：上海人民出版社，一九九〇年）第三五五—三五六頁。另外，韋伯在上文中所提到的宦官是佛教的庇護者，我們從利瑪竇去世後，是將犯了法的太監新建的仁恩寺，改建成天主聖堂和傳教士墳地的一事，得到證實。

[註 49] 謝和耐 (J. Gernet) 著，耿昇譯，《中國社會史》（南京：江蘇人民出版社，一九九七年）第三八九頁。

[註 50] 見陳垣，《釋氏疑年錄》（北京：中華書局，一九六四年）第四〇五頁。洪恩曾編選法相宗世親之《百法明門論》等八部著作輯成「相宗八要」，一直到今天此「八要」仍為研習唯識學必讀書目。

[註 51] 《利瑪竇中國札記》在敘述利瑪竇的事跡時是以第三人稱的方式進行的。

[註 52] 同 [註 10]，第三六五頁。

[註 53] 參考約翰·希克 (John Hick) 著，何光滬譯，《宗教哲學》 (*Philosophy of Religion*)，北京：三聯書店，一九八八年) 第二十二頁以下。

[註 54] 這一點利氏在《天主實義》中多次強調，並在第四篇中學大惡魔輅齊拂爾 (Lucifer) 的例子予以說明：「天主經有傳：昔者天主化生天地，即化生諸神之彙。其間有一鉅神，名謂輅齊拂爾。其視己如是靈明，便傲然曰：『吾可謂與天主同等矣。』天主怒而並其從者數萬神，變為魔鬼，降置之於地獄。自是天地間始有魔鬼、有地獄矣。夫語物與造物者同，乃輅齊拂爾鬼傲語。孰敢述之歟？世人不禁佛氏誑經，不覺染其毒語。」見利瑪竇，《天主實義》 (*A Chinese-English Edition*, edited by E. J. Malatesta, S. J. 台北：光啓社，一九八五年) 第二〇四頁。

[註 55] 同 [註 54]，第三九二頁。

[註 56] 同 [註 10]，第三六九頁。

[註 57] 同 [註 10]，第八十七頁。

[註 58] 同 [註 10]，第九十一頁。

[註 59] 利氏中文著作之影響力絕不僅限於中國，並且波及到了中國文化圈中的其他國家。方豪就此寫道：「他（指利瑪竇——引者註）在生時，除為全國士大夫所傾倒之外，更聞名日、韓二地，卒後不久，他的著作兩次在越南重刻。」見方豪，《中國天主教人物傳》（香港：公教真理學會，台中：光啓出版社，一九六七年）第一冊，第七十二頁。

[註 60] 葛兆光在《中國思想史》中論及「歷史記憶、思想資源與重新詮釋」時寫道：「看上去彷彿總是不斷上演著一齣叫做『復古』的老戲，其實在這時，那些被凸顯的『記憶』正使舊的知識、思想和信仰在新資源的參與中，開始生動而強烈地表現著一種新趨向和新姿態。」見葛兆光，《中國思想史·導論》（上海：復旦大學出版社，二〇〇一年）第八十七頁。這種以中國傳統比附、轉譯以及理解天主教神學的「新趨向和新姿態」正是利氏所汲汲以求的。他是想要藉儒家文句的「老瓶」裝他從西洋帶來的天主教「新酒」而已。

[註 61] 《大正藏》第四十七冊，第九〇四頁上。

[註 62] 朱維錚編，《利瑪竇中文著作譯著集·導言》（上海：復旦大學出版社，二〇〇一年）第二十四—二十五頁。

[註 63] 黃仁宇 (R. Huang)，《萬曆十五年》 (*1587, A Year of No Significance*)（北京：三聯書店，一九九七年）第二四三頁。

[註 64] 同 [註 10]，第四八七頁。

[註 65] 同 [註 10]，第六八五—六八六頁。

[註 66] 崔瑞德 (D. Twitchett) 等編，《劍橋中國秦漢史》（北京：中國社會科學出版社，一九九二年）第九三三頁。

[註 67] 同 [註 28]，第三九二頁。

[註 68] 同 [註 10]，第一一三—一一四頁。

[註 69] 同 [註 28]，第三九〇頁以下。

[註 70] 參考陳永革，〈以儒辨天與以佛辨天——晚明佛教叢林對天主教義的論難〉，《中華文化研究集刊·中華佛學精神》（吳光主編，上海：上海古籍出版社，二〇〇二年）第三輯，第二八一頁。

[註 71] 同 [註 10]，第一〇一—一〇二頁。

[註 72] 同 [註 10]，第一〇二頁。

[註 73] 同 [註 10]，第一〇三頁。

[註 74] 參考同 [註 19]，第六頁。利氏的做法自然也獲得過一些他的後繼者的支持，如一六九八年隨同白晉 (J. Bouvet, 1656-1730) 一道來華的耶穌會士馬若瑟 (J. Prémare, 1666-1735) 就曾以利瑪竇為榜樣，在中國古籍中尋找天主教信仰的理論和依據，著有《中國古籍中之基督教主要教條之遺跡》（一八七八）一書。（參考費賴之〔L. Pfister〕著，馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》〔北京：中華書局，一九九五年〕第五二五—五三七頁）馬氏在致富爾蒙信札中曾解釋過他的初衷：「餘作此種疏證及其他一切撰述之目的，即在使全世界人咸知，基督教與世界同樣古老，中國創造象形文字和編輯經書之人，必早知有天主。餘三十年來所盡力盡在此耳。」（轉引自前揭書，第五二七頁）

[註 75] 謝肇淛，《筆記小說大觀》（台北：新興書局，一九七五年）第三四八六—三四八九頁。汪廷訥在利瑪竇用拉丁文拼寫的漢字著作〈西字奇蹟〉（一六〇六）後附酬「利瑪竇贈言」中則寫道：「西極有道者，文玄談更雄。非佛亦非老，飄然自儒風。」〈西字奇蹟〉，見朱維錚主編，《利瑪竇中文著作譯著集》（上海：復旦大學出版社，二〇〇一年）第二八六—二八七頁。

[註 76] 同 [註 10]，第四八五—四八六頁，本文所引的是書後「附錄」中史若瑟（施省三）寫的「一九七八年法文版序言」，第六六三頁。

[註 77] 參考 Lancashire, D., 〈中國明末佛教對基督教之應戰〉（"Buddhist Reaction to Christianity in Late Ming China", in: *Journal of the Oriental Society of Australia*, 1968-1969, Vol. 6, Nos. 1&2.） 第八十二頁。

[註 78] 參考 Kern, 〈利瑪竇和佛教之關係〉，《華裔學志》（"Matteo Riccis Verhältnis zum Buddhismus", in: *Monumenta Serica*, 1984-1985, Vol. XXXVI.）第六十五頁。

[註 79] 李之藻等編，《天學初函》（台北：台灣學生書局，一九六五年）卷一，第一一六頁。

[註 80] 葛兆光，《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，二〇〇一年）卷一，第三九四頁。

[註 81] 有關「格義」，參考湯用彤，〈論「格義」——最早一種融合印度佛教和中國思想的方法〉，《理學·佛學·玄學》（北京：北京大學出版社，一九九一年）第二八二—二九四頁。

[註 82] 同 [註 80]，卷二，第三三六—三三七頁。

[註 83] 一七一一年當康熙皇帝登基五十周年時，曾親自寫了一副對聯和橫批書贈北京耶穌會的神父們：「宣仁宣義聿昭拯濟大權衡，無始無終先作形聲真主宰。」橫批是：「萬有真元。」（見〈耶穌會士書簡〉，杜赫德〔Du Halde〕編，鄭德弟等譯，《耶穌會士中國書簡集》〔鄭州：大象出版社，二〇〇一年〕卷二，第四十四頁）從這幅對聯和橫批中很容易看得出，這位對天主教很有好感的聖祖皇帝對這一外來宗教「格義」式的理解。此外在皈依天主教的王室成員中，蘇努第三子蘇爾金（亦即若望親王）在論述他之所以皈依基督教的第五個動機時說：「楊廷筠（Yang-hong-yuen）和 Ting-kiun 也著書說明基督教理並不是新鮮事，也不是非常事，它完全和堯、舜、周公（Theou-Kong）、孔子教導我們的相似。Ou-ang-mo-tchong、Kia-tche 也說過同樣的話，周公和孔子解釋他們的學說的同時也解釋了它。Thing-hoën-fou、Leang-tsai 說，我們古代聖賢的學說很好地為它提供了依據，它是使各年代各種年齡的人得到幸福，不用懷疑有任何不好的東西。……根據 Hiong-tanche 和 Ming-Yu，基督教理完全和伏羲、問王、周公、孔子的教導相符，它甚至還包含了更完美的東西。」轉引自巴多明神父致杜赫德神父的信，見〈耶穌會士書簡〉，杜赫德（Du Halde）編，鄭德弟等譯，《耶穌會士中國書簡集》（鄭州：大象出版社，二〇〇一年）卷三，第一八七頁。

[註 84] 同 [註 10]，第一〇八頁。

[註 85] 同 [註 84]。清康熙年間的耶穌會士利安國在一七一四年的一封信中表達了跟利氏很相近的看法：「雖說和尚是偶像的朋友和知音，但他們在中國很被人瞧不起。老百姓的偶像崇拜無任何定規可循，他們對神靈的尊敬也並不比對神靈使者的尊敬更多。和尚們往往出身於民眾中的敗類，當他們積了一點錢，就買幾個奴僕作弟子，這些弟子日後便承襲其衣鉢。因為很少有日子過得去的中國人去當和尚的。」見〈耶穌會士書簡〉，杜赫德（Du Halde）編，鄭德弟等譯，《耶穌會士中國書簡集》（鄭州：大象出版社，二〇〇一年）卷二，第一二七頁。

[註 86] 見陳垣，《釋氏疑年錄》（北京：中華書局，一九六四年）第三九七頁。

[註 87] 《續藏經》，第一輯二編，第十九套四冊，第三六六頁下。日本佛教學者道端良秀博士在《日中佛教友好二千年史》中分析明代佛教教團的墮落時寫道：「明代有句諺語叫『無法生活的當和尚』。這不限於明代，它反映了近世中國佛教的一個側面，如果和尚的素質真是這樣的水平，不管佛教教團如何出色，其內部將是極其粗俗淺陋的，這個教團的墮落是不堪入目的。更何況又加上過去泛濫成災的私渡僧呢！……事實上，明代佛教團體成了這些泛濫成災的假和尚、假尼姑的藏身窩了。」道端良秀著，徐明等譯，《日中佛教友好二千年史》（北京：商務印書館，一九九二年）第九十五—九十六頁。

[註 88] 同 [註 10]，第九十二頁。

[註 89] 參考同 [註 49]，第三八八頁。

[註 90] 早在一五八九年，利瑪竇剛到韶州南華寺的時候他就發現了這一點，他寫道：「在全國，寺院禮拜偶像的人也和普通老百姓一樣，都要服從官長。或許由於這個緣故，上等階級即知識階級並不拜偶像，也不把寺院的和尚當作他們的宗教官吏。」見「何譯札記」，第二三八頁。

[註 91] 見羅光、袁國慰主編，《利瑪竇全集》（台北：光啓出版社，一九八六年）卷三，第二〇二頁。

[註 92] 同 [註 10]，第三〇四頁。

[註 93] 同 [註 7]，卷二，第一三〇頁。另，參考「朱譯洋教士」（朱靜編譯，《洋教士看中國朝廷》，上海：上海人民出版社，一九九五年）第九十一—九十二頁。

[註 94] 同 [註 39]，第六四三頁。

[註 95] 同 [註 10]，第五〇〇頁。

[註 96] 利瑪竇在一六〇五年寫於北京的信中寫道：「……新編《天主實義》已出版了，偶像崇拜者已感覺到本書在駁斥他們，且連根拔起；不過迄今他們僅在口頭上表示不滿，儘量躲避我們，也不讓別人和我們來往。……」見利氏致德·法比神父信。收入羅光、袁國慰主編，《利瑪竇全集》（台北：光啓出版社，一九八六年）卷四，第二七五頁。

[註 97] 亦稱《聖朝破邪集》八卷。原書題作：「鹽官居士許昌治觀周甫訂」。筆者在 Sankt Augustin 的《華裔學志》圖書館所見乃是日本孝明天皇安政乙卯年（一八五五）翻刻本，改名為《明朝破邪集》，署作：「安政乙卯冬翻刻」。

[註 98] 《辟邪集》包括鍾始聲所撰《天學初徵》以及《天學再徵》。前者六頁，後者十七頁，而皆由程智用評註。書前有杲庵和尚撰〈刻辟邪集序〉，並附有鍾振之與際明禪師往來書柬四件。書末有程智用所為跋。由於書前杲庵和尚序署作癸未年，此書的出版時間應為崇禎十六年（一六四三）。參考方豪，〈影印辟邪集序〉，《天主教東傳文獻續編》第一冊，第二十九頁。《辟邪集》收入《天主教東傳文獻續編》第二冊，第九〇五—九六〇頁。

[註 99] 參考同 [註 70]，第二七八、二八四頁。

[註 100] 參考李向平，〈明末天主教與中國佛教的衝突——以《天主實義》和《聖朝破邪集》的對應為中心〉，《中華文化研究集刊·中華佛學精神》（吳光主編，上海：上海古籍出版社，二〇〇二年）第三輯，第二六六頁。

[註 101] 他在《天主實義》中寫道：「夫以金木土泥鑄塑不知何人偶像，而倡愚氓往拜禱之，曰此乃佛祖，此乃三清也。」見利瑪竇，《天主實義》（*A Chinese-English Edition*, edited by E. J. Malatesta, S. J. 台北：光啓社，一九八五年）第四三八頁。

[註 102] 除了「偶像崇拜者」之外，佛教徒們還被利氏稱作「瀆神的神秘主義者」。見「何譯札記」，第三六六頁。

[註 103] 同 [註 10]，第一一三頁。另，麥安東在一五八五年十一月五日致羅德里格神父的信中說：「……他們（中國人——引者註）是多麼恒心並熱切地作這些敬神明之禮，幾乎沒有一個家庭沒有一個神座，即使一隻小船也有一處所作為拜神之用。例如我乘的船艙，就有一個神座，……。」見羅光、袁國慰主編，《利瑪竇全集》（台北：光啓出版社，一九八六年）卷四，第四八二頁。

[註 104] 同 [註 10]，第一六三頁。

[註 105] 利瑪竇在敘述完例子之後評論道：「一兩個例子就足以表明新基督徒的熱誠以及他們對於自己過去習慣崇拜的偽神所懷有的憎惡。」見「何譯札記」，第二六五頁。傅聖澤（Fouquet）神父在於一七〇二

年寄自江西南昌的信中也提到了轉信天主教的信徒對偶像的「憎惡」：「接著他（一位新入教者——引者註）拔去了僧道們的各種標籤和告示，將這些別人碰都不敢碰的烏煙瘴氣的東西踩在了腳下。……不久以前，一些非基督徒將他的名字寫在一塊木板上，準備將之放在寺廟裡，他一把從那些人手裡將木板奪了過來，當著那些人的面將木板砸得粉碎。」見〈耶穌會士書簡〉，杜赫德（Du Halde）編，鄭德弟等譯，《耶穌會士中國書簡集》（鄭州：大象出版社，二〇〇一年）第二二〇—二二一頁。

[註 106] 秦家懿、孔漢斯（H. Küng）著，吳華譯，《中國宗教與基督教》（北京：三聯書店，一九九七年）第二〇四頁。

[註 107] 參考同 [註 49]，第三八八頁；以及裴化行（H. Bernard）著，管震湖譯，《利瑪竇神父傳》（北京：商務印書館，一九九三年）第九十八頁。