

傳教士眼中的中國佛教（下）

李雪濤

德國波恩大學漢學系講師

二、佛教寺院建築

在傳教士們的書信中，我們可以看到他們有關中國佛教寺院建築的描述。寺院，作為傳教士們來中國時最初居住的地方，在以後的傳教中，他們也多次跟僧人們接觸，自然是不可避免地同寺院打交道。他們對中國寺院的描述，形成了當時歐洲知識分子對中國佛教認識的一部分，而在當時歐洲的學者們大都是透過傳教士們的書信和著作來認識中國事物的，雖然耶穌會士算不上最早來華的歐洲人，但他們在歐洲發表的有關中國的報導卻為歐洲披露了一個活生生的東亞古國，並且這些東方異國知識也同時為啓蒙時期的歐洲知識分子批判自己的民族和社會提供了素材。在一七七三年羅馬教皇下令取締耶穌會之前，歐洲有關中國的書籍大都出自耶穌會士之手。以至於今天，這些對遠東的描寫和評價，在西方仍有一定的影響。[註 108]

由於跟中國佛教進行論戰的需要，利瑪竇必須對佛教的義理和學說進行研究。而其他傳教士則更注重與他們傳教有關的中國人一般的知識和民間的信仰，如對寺院、佛菩薩像、僧侶生活等的描寫，這其中更包括放焰口、水陸法會、求籤占卜等與實際生活息息相關、深刻影響著民眾社會和家庭生活的佛教。而這一部分內容卻是大量佛教宗教思想的著作所不予或不屑記載的。真正在民眾社會生活中延續並直接起作用的，恰恰是這樣一個民間的傳統。因為佛教在民間的傳布，並不靠深奧的教義、玄妙的世界觀以及超凡的理念，而是靠著迎合一般民眾情感上的需要。[註 109]因此可以毫無誇張地說，傳教士們對中國民間佛教的描述，擴大了傳統佛教歷史文獻的範圍，使之不再囿於正統的佛教或非佛教類的史書，而是多元性的史料。

(一)寺內偶像

利瑪竇在最初到達韶州時，被安排在南華寺裡。當時的南華寺是一座很大的禪宗寺院，分十二個庭院，住千餘名僧人。利氏在《札記》裡對南華寺內的「偶像」及惠能（六三八—七一三）的真身像作了描述，以及中國人對待偶像的態度：

這座整個建築物中實際上都擺滿了偶像，用銅和其他金屬或木製成，塗以金飾。僅僅一個殿內便有五百多個這類偶像（五百羅漢像——引者註）。寺院有許多裝有銅鈴的塔，其中一座鑄造得非常別致，利瑪竇和他的同伴在歐洲從未曾見過類似的東西。寺裡的僧官還把六祖的屍身指給他們看，屍身塗著僅僅在中國才有的特殊發光的瀝青物質。很多人說那不是他的真身，但百姓相信那是他的，他們對他極為崇拜。……對於寺裡的居住者來說，最怪的事似乎莫過於神父們並不禮敬他們的偶像；因為儘管中國人不信偶像，他們卻也不反對它們，他們也不認為向偶像叩拜是件不聖潔的舉動。[註 110]

南華寺位於廣東韶關之南華山，面臨曹溪，創建於南朝梁天監三年（五〇四）。因禪宗六祖惠能大師曾主持曹溪，發展提倡「直指人心，見性成佛」頓悟法門的南宗禪，因此佛教徒認為南華寺乃南宗的祖庭。七一三年惠能在新州國恩寺示寂，門人迎其遺體於南華寺，裹紵塗漆於其上，形象生動，其肉身不壞，迄今尤存。這在佛教信眾看來自然是不可思議的、具有神通的異事了。儘管在利氏對佛教寺院的描寫中充斥著貶低和敵意，透過字裡行間我們依然可以想見當時南華寺建築之雄偉，民間信眾對這位南宗禪的創始人信仰之虔誠。

沙守信（Chavagnac）神父在一七〇三年的一封信中非常詳細地介紹了菩薩像內部的構造情況：

但也許你不會在意瞭解一下這些菩薩是如何構造的。它們實際上是鍍金的木塊，表面繪製得十分精細，有男人的形狀，也有女人的形狀。男人的臉型是中國式的，女人的臉卻帶有歐洲人的特徵。每個菩薩背後有個開口，用小木片擋上。我打開小木片，發現洞口很窄，但往腹中去，卻寬敞起來。菩薩的肚中塞滿了絲，摸到底有一只像人的肝臟那樣的小口袋，裡面裝滿了米和茶，顯然是供菩薩維持生計的。在心臟的位置，我發現有一個折疊得很特別的紙條，我請人給我念了一下，原來這是這個家庭全體人員的花名冊，上面有他們的姓名、字號、出生年月日，一切都標明了。我們還從中讀到一些褻瀆神聖的和迷信的祈禱用語。女性菩薩除了這些之外，在肚子深處，還有一個長形的小棉團，用繩子細心地捆起，有點像繸襪中的嬰孩。[註 111]

在這裡需要指出的是，沙氏所描述的「鍍金的木塊」很可能是佛教造像中常用的「夾紵漆像」的方法：先用泥沙等做成原胎，然後再用麻、絲等織物裱裹縛纏，再行塗漆。如是反覆多次後，彩繪描金，並且脫去原胎。至於沙氏所謂菩薩像「有男人的形狀，也有女人的形狀」，是他將菩薩像跟佛像相混淆了。因為儘管在早期造像中，菩薩多為男像，但自唐代以後，基

本上只以女性的形象出現了。每一件在宗教儀式上被使用的佛像都需要高僧來進行開光，開光時，人們常常在青銅像或木雕像或夾紵漆像的空的底座裡放入一些被認為是具有神秘作用的材料。[註 112]沙氏對造像內部在開光時所放入的什物細緻、精彩的描寫，對民俗佛教研究無疑提供了不可多得的資料。

在這裡還值得一提的，殷弘緒神父（Francois-Xavier D'Entrecolles）在一七一二年九月一日寫自饒州的信中，對景德鎮的瓷器製作過程作了非常詳細的紀錄，其中也談到瓷器藝術品中的觀音造像：

他們還做了許多觀音（這是中國盡人皆知的女神）。他們把她塑造成懷抱一個孩子，不能生育又求子心切的女人都乞靈於她。她可能與我們古代的維納斯和迪安娜雕像相比，只是觀音像簡樸得多。[註 113]

殷神父並沒有說明這位「送子觀音」乃是佛教的神祇，他只將觀音作為中國民間信仰中的女神來看待而已。[註 114]實際上，儘管「觀世音」一詞乃是梵文 Avalokiteśvara 一名的意譯，傳至中國後逐漸由印度式「勇猛丈夫觀自在」[註 115]漢化成溫柔、善良、慈悲為懷的女性。而流傳於唐宋時代的「馬郎婦觀音」（亦即魚籃觀音）、三皇姑（千手千眼觀音）的故事，已經是原汁原味的中國觀音了。[註 116]

（二）地藏殿中的諸神及壁畫

利瑪竇卒後，熊三拔（Sabatino de Ursis）神父成了北京耶穌會駐地的監督，《札記》中有關利氏逝世及其後榮哀的記述，均出自熊神父的傳教報告。一六一〇年，五十九歲的利瑪竇卒於北京，按照當時的慣例，傳教士死後全都運抵澳門安葬。由於路途遙遠，更出於策略上的考慮，龐迪我（Didacus Pantoja）神父和眾多中國教友具奏萬曆皇帝，據理力爭，請在北京賜墓地埋葬。萬曆帝破例准奏，賜北京西郊阜城門外二里溝，將犯了法的楊太監新建的佛教寺院仁恩寺地址二十畝，改為傳教士的墳地。於是改佛教寺廟為天主聖堂，嗣後在京逝世的天主教傳教士均葬於此。

在記載修墓和改寺廟為教堂的同時，熊三拔對原來的寺廟也作了描述，特別是地藏殿以及由此引發的對六道輪迴的批判：

……在主廳中有一座很大的磚石結構的神壇，頂上是很美麗的格子天花板。正如寺廟中的習慣，神壇是紅色的。私人住宅是嚴禁使用這種顏色的。在神壇中部坐著一個面貌兇惡的泥魔，但從頭到腳都塗上金。中國人稱他為地藏（Ti Cam），據認為他管理世上，特別是主管財富。他是他們的普路托（Pluto），手執節杖，頭戴王冠，像是凡間的皇帝的樣子。在這座主像的兩側站著他的四名官員，也用同樣的材料製成。在大廳兩邊有兩張寬敞的桌子，每一張上是陰間的五位統治者的塑像。桌子上面的牆上是這幾位統治者奇形怪樣的畫像，坐在他們各自的審判寶座上，把犯有由他們主持審判罪行的犯人判處到下界去。這幾位法官的前面有很多惡鬼，有些面貌猙獰；而比以前描述過的更為可怕的卻是他們所用的刑具。他們都栩栩如生，就好像是這些惡鬼親自教人怎樣給自己畫像似的。那些可憐的受難者就受著這種陰曹的殘酷折磨，使人一看就覺得害怕。有的人在鐵叉上被火烘烤，有的人在滾油中煎熬，有的被撕成碎片，有的被鋸成兩半，有的被瘋狗咬或被大錘砸，還有的則在各種酷刑之下扭動者。[註 117]

據《地藏菩薩本願經》記載，地藏菩薩曾受佛陀之囑託，自誓在釋迦圓寂後至彌勒成道間之無佛時代，度盡六道眾生，始願成佛。隋唐以降，地藏菩薩之信仰極為興盛。而民間信仰中的地獄思想也深受《地藏菩薩本願經》的影響，從而認為地藏菩薩為地獄之最高主宰，稱之為幽冥教主，其下管轄十殿閻羅王。[註 118]對地獄恐怖的渲染，目的是為了規範人世間的思想和行為，從而使民眾懾於心理的威嚇而恪守佛教的倫理規範。[註 119]熊三拔神父所描寫的閻羅十殿圖實際上是混合佛道二教思想而形成的民間信仰。此外，《札記》中的同一章還描繪了在另一面牆上所繪的目連救母的故事：

另一面牆上畫著地獄的景象，到處都是大火熊熊以及毒蛇和惡鬼。有一個偶像手下的官員正進入一座地獄的銅門，不顧所有惡鬼的反抗，把他的母親從火中救出來。[註 120]

據《盂蘭盆經》所記載，佛弟子目連，其母墮餓鬼道中，不得食。佛令目連作盂蘭盆，於七月十五日，具足百味五果於盆中，供養十方大德眾僧，而後其母始得吃食。目連告佛：「若未來世一切佛弟子行孝順者，亦應奉此盂蘭盆……。」佛言：「大善……！」[註 121]佛經中的這一則不起眼的小故事，在祖先崇拜盛行、重視孝道的中國竟得到了如此意想不到的青睞，並形成了盛大的佛教儀式。

(三)利安國神父筆下的南方寺廟

義大利耶穌會傳教士利安國（Jean Laureati，一六六六—一七二七）神父，字若望，於一六九七年來華。他在一七一四年寫於福建的一封信中，對南方的佛教寺院作了介紹。

1. 寺院的位置

由於深山老林之中有利於禪定和靜修，佛教寺院常常建在僻靜、脫塵的大山名川處。中國的佛教寺院並非僅僅是印度寺院的翻版，而是結合著中國造園藝術傳統，建造出融宮殿與園林為一體的中國伽藍。「自古名山僧佔多」，名山古剎相輝映，其間常常是茂林修竹，清流潺潺，真可謂是世外桃源，而這正體現了佛教遠離塵世、超脫凡俗的思想。特別是自唐中葉至五代以後，禪宗大盛，中國佛教其他寺院也多改為禪寺。利安國寫道：

我想在亞洲其他地方找不到如此漂亮的廟宇。[註 122]最壯觀的廟宇都建在城外。由居住在廟裡的和尚管理。這些廟宇或亭閣大小不一，根據出資建造他們的施主的財力和虔誠而定。通常，廟宇都建造在山上。中國人建造他們的廟宇亭閣時似乎著重於建築藝術而不是自然。儘管在荒山野嶺之中，和尚們在這些廟宇中保持了永恆的春天。這是一種令人陶醉的孤寂。一切都井然有序。儘管天氣炎熱，那裡涼爽清新，舒適隨意。最喜歡標新立異的人身處其中也會無所求了。[註 123]

禪宗寺院之所以被稱作叢林，除了它具有「集合眾僧使之規律、和合而修道，如林之齊整」，[註 124]亦即草木雖叢生而不亂生亂長的深刻含義外，更以中國傳統造園藝術之法創造出了具有中國特色的「人間淨土」。在另外一處他還寫道：

有一座叫萬石塔，因為它建造在一個有千萬塊小岩石的山坡上，和尚們在那千塊小岩石下鑿了一個個令人愜意的山洞陋室。那裡有一種令人喜悅的簡樸的鄉村氣息。[註 125]

曾於一七一八年為康熙帝召入京師的利安國神父，自一七二〇年以後擢升為中日兩國耶穌會省區巡閱。他一直對佛教、道教很有好感，從他對佛教寺院的描寫中可以看出他像當時的其他遊記作者一樣，將寺廟看作是極富異國情調、深邃且含蓄的修身養性的地方。

2. 天王殿

利安國在他的信中對廈門島上的一座寺廟作了詳細的描述。這座寺院離廈門有兩海哩遠的地方，它坐落在一塊平原上，依山面海：[註 126]

一進門，就可以看到一個寬敞的有許多柱子的大廳，大廳地上是用許多光亮的方形石板鋪成。大廳當中有一個祭壇，上邊有一尊盤腿而坐的鍍金佛像。大廳的四個角上還有四尊雕像，儘管是坐著的，也有十八法尺高。這四座雕像非同尋常。請不要光看他身上的鍍金。這四座雕像，每一尊都是用整塊石頭雕成的。他們手裡都拿著標明他們身分的不同的象徵，就像從前羅馬的異教徒用三叉戟來作為海神和水神的標誌。這四尊雕像之一，懷裡夾著一條盤繞他全身的蛇。另外一尊手裡拿著一張繃緊的弓和一個箭袋。還有一個拿著一把斧子。最後一個拿著一個吉他似的東西。[註 127]

有意思的是，利安國沒有具體描寫天王殿裡的主尊彌勒佛像以及作為寺院守護神的手持金剛杵的韋馱菩薩，對本尊左右分塑的四大天王卻依據西方的神話傳說作了詳細的說明。

3.鐘樓、鼓樓

有關寺院中佛教徒做法事時擊鐘召集僧眾的鐘樓，以及每次住持上堂時擊鼓處的鼓樓，利安國神父寫道：

一個樓閣裡有一只直徑為十法尺的鐘。這個樓閣的架構能夠支撐住那麼重的鐘，真令人佩服。另外一個樓閣裡放了一個巨大無比的鼓。陰曆每月初一和十五，和尚們就來打鼓。中國的鼓錘都放在外面，是木製的榔頭。另外兩個樓閣是作為大廟的點綴，經常作為和尚接待香客們住宿休息之處。[註 128]

這最後一句所指的應當是寺院中的茶堂及雲會堂。

4.大悲殿

南普陀寺始建於唐代，初名普照寺，五代僧人清浩改名為泗洲寺。至清康熙年間，靖海將軍施銀重建，因寺中以供奉觀音菩薩為主，又在普陀山之南，故名南普陀。利安國對供奉觀音菩薩的大悲殿以及殿中的主尊——送子觀音像都作了詳細的描述：

院子中央，聳立著一座穹樓，登上漂亮的石階，可以居高臨下俯視四周。在穹頂的中央有一個四方的殿堂。大殿裡一塵不染。穹頂上飾有馬賽克拼圖，牆上有各種動物和鬼怪的石雕。大殿中有許多油漆大木柱。每逢大典，他們就在大木柱上掛下各種彩色條幅。殿堂裡還有許多小貝殼拼成的飛鳥、蝴蝶、花朵等作裝飾。

和尚們在祭壇上不斷地點香，往穹頂上懸掛下的多盞長明燈添油。祭壇的一端，有一個青銅製的瓶（這裡所指的應當是磬——引者註），和尚們不斷敲它，發出一種陰森的聲響。祭壇的另一端，有一只橢圓形的凹進去的木製的機器（這想必是木魚——引者註），也是同樣的用途，也就是說，這兩件東西是伴隨和尚們念經用的。菩薩站在祭壇中央，他的底座是一朵青銅製的鍍金花，他的懷裡抱著一個孩子。他周圍有好幾個表情謙恭的偶像。無疑地，那是一些低一級的神。

和尚們在牆上寫了好多象形文字頌揚菩薩。牆上還有一幅古代的寓意壁畫，畫中有一個若大的池塘，有好幾個人似乎在池塘裡掙扎，有的被魔鬼馱在背上，那魔鬼是作畫的人想像出來的，有的被龍和長翅膀的蛇包圍著。我們發現在漩渦中有一塊礁石，菩薩就坐在這塊礁石的中央，懷裡抱著一個孩子，他好像在呼喚在池塘火焰中的人們。但是，一個長耳朵，頭上有角的老頭不讓他們爬到礁石頂上來，他好像要用大棒把他們趕開。這個老頭大概就是對您講過的惡魔。[註 129]

利安國所描寫的大悲殿原建於石砌殿基之上，係木結構，後毀於火災。因此他的記載就彌為珍貴了，從這些描寫中可以想見當時大悲殿中的情景。一九三〇年，寺院的僧眾用混凝土仿原木質結構重建，作三層八角飛簷躡角式。殿中除正面居中供奉端坐蓮座的觀音之外，其餘三面是立身四十八臂觀音。這四十八臂觀音當是千手千眼觀音的簡式。

三、佛教的慈善事業

人類並非單個獨立存在著的，而是相互依賴、相互幫助而生存著的。這也是佛教非常重視依緣而存在思想的基本點。中國在佛教傳入之前就有了儒家所謂「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」的獻身他人、貢獻社會的品德。及至佛教的傳入，這種為社會獻身、服務的精神，就更加發揚光大了。佛教裡常講的慈悲，乃是佛、菩薩對眾生的平等一如的深切的關懷。慈（*maitrya*）是把快樂給予眾生，悲（*karuna*）是拔除眾生的苦惱。兩者合起來的慈悲心願，是慈悲心。在中國佛教史上我們大家所熟知的如：梁武帝廣作施捨於人的事、陳武帝設無遮大會之舉……等等皆是。在清初的時候，佛教開設了各種慈善機構，以救助那些由於天災人禍而被造成損傷的人們。儘管這些慈善的設施並非像政府機構一樣有組織，而是零星地、自發地開展著，但在現實的社會生活中，努力於具體實現慈悲奉獻精神的中國佛教，

對社會的發展、穩定作出了不可磨滅的貢獻。這些材料在一般的佛教史中很少談及，但傳教士們以他們獨特的眼光，對當時佛教的慈善事業作了描述。

（一）造橋鋪路

湯尚賢（Pierre—Vincent De Tartre）神父在一七〇一年底寫於廣州的信中，講述了他第二次遠航中國，在廣東合州時親眼所見的一名窮和尚從遠處募捐大理石造橋的事：

這個省裡有非常美麗的大理石，它們可以用來造橋鋪路。大理石鋪的路面非常結實不滲水。在一個地方，那裡有一條小河經常泛濫。有一個窮和尚一直想在那地方修一條路，他為百姓和旅人造福的熱忱使他募捐很成功，得以造了一座漂亮的橋，在橋邊再造一座和尚廟。我看那些他從遠處募集來的巨大的大理石，簡直可以造一座宮殿了。

[註 130]

造橋鋪路在中國一直被看作是造福一方、功德無量的善舉，這個窮和尚的行為也引起了湯尚賢神父的讚賞。

（二）收容棄嬰

耶穌會士殷弘緒神父在北京同一座佛教寺院的住持合作，共同收養棄嬰。他在一七二〇年寫於北京的信中說：

您相信嗎？我們竟能夠說服一個和尚對我們神聖的事業發生興趣。這有點像和魔鬼合作來拯救靈魂。我們堅持不懈克服了無數困難。我提到的那位和尚是北京一個人口最多的地區的一座大廟裡的住持，每天人們就把從街上撿來的棄嬰放到廟裡來。我們每個月都給這個和尚一筆錢，一個基督徒終於獲准每天進廟去，他可以在廟裡各處為棄嬰施洗。[註 131]

在這一節簡短的書信中，我們可以看到基督教與佛教在慈善事業上的合作，這儘管被殷弘緒神父看作是「和魔鬼合作」，但他們相互間畢竟邁出了相互間合作的第一步。

(三)為死者超度

殷弘緒神父在另一封一七一二年寫於饒州的信中，講述了景德鎮的和尚們為那裡死去的窮人做佛事，超度他們的靈魂的事：

……多少世紀以來，景德鎮的千百萬居民陷入了多麼苦難的深淵。周圍滿山遍野布滿著墳地；在一座山腳下，有一個巨坑，四周是高高的圍牆，買不起棺材的窮人死後就被扔在這裡——這在當地被看成最大的不幸；這個地方叫「萬民坑」，即不限數量、人皆可埋之地。景德鎮人口稠密，幾乎每年都要流行瘟疫，造成大批人死亡，這時坑裡扔了許多屍體，人們就在上面撒生石灰把他們燒掉。到了冬天，和尚們發善心（不過這種善行中夾雜著對私利的追求，因為行善前要募捐一大筆錢）來取出遺骸，騰出位置再放其他屍體。他們為這些不幸的死者做佛事時把其遺骨燒掉。[註 132]

僧人們為死者所做的水陸道場等各種法事活動，可以說是中國古代喪禮中最為重要的形式之一。生老病死是人生的大事，佛教對死亡的看法不同於世俗，肉體的死亡，只不過意味著依據各自的業力轉生而已。佛門弟子們應施主的請求，為剛剛亡去的人誦經設齋，能使之免去惡鬼的糾纏，在菩薩的接引之下，早日轉生，並以此超度水中及陸地一切鬼魂，普濟六道眾生。儘管殷神父認為這些和尚們的「善行中夾雜著對私利的追求」，從中我們還是可以看到佛教僧侶們救助亡靈的慈悲之心。

四、佛教徒的生活方式

(一)和尚們的苦行

儘管佛教反對任何形式的苦行（佛教稱苦行為頭陀），但在中國歷史上，佛教僧侶、信眾們以身施佛的做法仍然是屢禁不止。世尊修苦行六年之久，日食一麻一麥，最終覺悟到苦行絕非聖道，縱受天報，仍在輪迴，因此斷然中止了苦行。而據佛本生類經中記載，菩薩或投身飼虎，或割肉餵鷹，或施捨國城妻子等等，乃六度之行，是菩薩利他大悲之聖行，自然不同於一般外道所謂之苦行了。但一些僧眾並不理解這點，這才出現歷史上以身施佛的種種做法。

一七五九年來中國的法國神父方守義（F. D'ollieres）在一七六九年的一封信中這樣描述道：

我們發現他們之中有人在脖子上栓有粗鎖鏈並將之拖上大街去，沿門化緣布施，聲稱只有經常向他們布施才能滌除罪孽。其他人還以頭擊石塊或以皮鞭而撕裂自身。我發現有的人以守齋和節食而顯得如此瘦骨清風，以致於大家會把他們當作幽靈。[註 133]

一六八七年來華的李明（Louis le Comte）神父也在一封信中談及了清初的僧人們爲了獲得布施而施的苦行。那些和尚們的腳上和頸部都有長鏈，用磚頭擊頭。一名年輕的和尚被關在一頂轎子中，轎內密密麻麻地紮滿了尖而長的釘子。施主們必須購買這些釘子，一共有兩千多枚。[註 134]

這些標新立異、乖離佛教教義，也違背儒家倫理的做法，同樣招致了中國傳統思想的激烈反對，以致成爲「辟佛」的重要論據之一。唐代著名反佛領袖韓愈就曾在〈論佛骨表〉一文中批駁過「焚頂燒指」[註 135]的「倒行逆施」。

(二)佛教儀軌、佛事及其他

上文中提到的利安國神父在一七一四年寫於福建的同一封信中，對從「沙彌」到「和尚」的儀式做了非常詳細的描述：

和尚中間也有高低尊卑之分，要學會他們這個宗派的奧義，需經過一段非常艱苦的初修期。想當和尚的人必須一年中不刮鬍子不剃頭髮，身穿破袈裟挨家挨戶去念經。念經時不能抬頭。一些市井無賴或許爲考驗其誠心，或許爲使他分心，往往會嘲笑他、侮辱他，甚至用棍子打他；而謙卑的初修者必須忍耐一切才能使他稱得上一名高僧。他一年到頭不吃葷腥，他蒼白，消瘦，面目全非，他要時時抵禦困倦，倘若打了瞌睡，無情的同伴會立即叫醒他。總之，他經受的磨難是無可比擬的。

熬到他有權穿法衣的這一天，鄰近寺廟的和尚們便聚在一起，匍伏在佛像前朗聲誦經。他們的經文單調，往往連他們自己都不解其意。他們脖子上掛著一串很大的念珠，與我們的念珠很像，只是沒有十字架——他們是無幸瞭解十字架的奧義的；[註 136]然後，他們再唱幾只我所不知道的頌歌，並敲擊好幾只小鈴伴唱。

這時，初修者貼面匍伏在廟門口的地上等候儀式結束，準備接受人們給他的榮譽。和尚們把他領到祭壇下，給他披上一件長長的灰袍。我冒昧說一句，除風帽和顏色外，它的樣式很像我們歐洲教士的袍子或披風。他們還給他戴一頂紙板做的無簷圓帽，帽

子裡襯著灰布或黑布。儀式以擁抱結束。隨後，初修者款待所有和尚，大家都吃得盡興而歸。[註 137]

利氏認為和尚日常的苦修也是「磨難」。此外，他還記載了和尚們在寺廟中大搞求籤占卜算命之事：

我注意到算命術在中國很普遍。儘管如此，和尚們更精於此道，自認為只有他們才真正代表天意的。中國人最大的迷信就是卜卦問神，測算吉凶禍福。如果有人病了，他們就想知道病將拖多久，他們就去求神拜佛，保佑病人快好。他們到寺廟去給偶像磕頭上供。其實這些供品都給和尚享用了，他們磕頭時，大和尚就在一個青銅盛器裡焚燒一種金箔。大和尚還準備了好多寫著吉或凶的小棍。他們把小棍放在一個口袋或者一個盒子底裡搖動以後抽一根出來，如果抽出的籤不合他們的意，他們就再抽一次，第二次抽籤不管凶吉，只能認命了。他們就是這樣以偶然來決定將來。[註 138]

這一卜卦問神的形式在明清兩代在民間是很流行的，這從明清所流傳下來的白話小說中，我們也可略見一斑；除了可以想見當時的佛教已違背佛陀的人間本懷，與民間信仰混同之外，同時也可以看得到佛教在當時人們社會生活中的確扮演著很重要的角色。殷弘緒神父在一七一五年寫於饒州的一封信中對民間佛教信仰中的所謂「路銀」的儀式作了描述：

我講的這位老太太奉行最刻苦的素食制，四十年來，她嚴格遵守其教派的規定，沒吃過任何葷腥食品。他還長期念經拜佛，是著名的九華山（Kicou-hoa-chan）寺廟中一個善會的成員。人們從大老遠到這座寺廟朝山進香，朝聖者到達山下後便要一步一拜地上山。無法前來朝聖的人就托朋友幫他們買一種印刷的大紙，和尚們在紙的某個角落做了標記。紙中央是佛像，佛衣和佛像周圍印有無數小圈。善男信女們千百次念著「南無阿彌陀佛」，但是不解其意，因為這是從印度傳來的。跪拜一百多次後，他們便在一小圈上畫一道紅線。人們不時請和尚到家裡念經，同時請他們確認畫上紅線的小圈數目。他們把這種紙放在小箱子裡，經和尚密封後很氣派地拿到葬禮上使用。這種紙稱為「路錢」，即從人間去冥府的「路條」。它不是白給的，要值幾兩銀子，但人們認為有了它，去冥府就順暢了。[註 139]

吃素、朝山進香、去寺院捐「路錢」等等（這一切被殷氏稱為是「魔鬼的蠱惑」[註 140]），在當時是一位虔信徒生活中重要的組成部分。

五、佛教的正面影響

在以上的論述中，很少看到佛教對傳教士們的正面影響，但實際情況卻不盡然。基督教具有人民性，它對眾多的人們產生了感化作用，而代表中國佛教主流的大乘佛教也特別提倡佛教的大眾化。這種人民性或大眾化，特別強調待人溫和親密，基督教提倡愛的精神，佛教倡導慈悲為懷。基督教的傳教士們曾借助於佛教來接近下層百姓。

一六五五年羅明堅神父的紹興之行，使他對佛教僧侶有著跟利瑪竇完全不同的看法。在旅行中陪伴著羅神父的年輕的耶穌會士麥安東在給他歐洲的朋友的信中講到了和尚們對他們的好意：

……有一個偶像崇拜的忠實信徒前來邀請我們。他在家宴請我們，家裡還有大祭壇。許多神父，或者不如說是和尚，在那裡念經和舉行儀式。我們受到友好的歡迎並與和尚們一道進餐，和尚們對我們表現得特別友善。……我們四周僧侶環坐，對待我們都很友好，他們每晚都前來聽有關上帝的事。一直到今天（是二月八日），我們無法擋住大批湧來看我們的人。對最重要的人物，我們讓他們參觀祭壇，他們也向救世主的像致敬。[註 141]

施省三在一九七八年法文版序言中引用了麥安東神父的信之後評論道：

和利瑪竇一樣，羅明堅也由於和當地僧侶的結合而受到過屈辱。紹興之行使他看到了事情的另一方面。僧侶們的地位儘管低下，但他們的情況卻使傳教士獲得了實際的好處。他們使傳教士們更能接觸到大多數的中國民眾，並把他們置於可以直接就宗教題目進行對話的地位。[註 142]

利瑪竇的《利瑪竇中國札記》寫成於他的晚年，那時他已感到餘日無多，於是開始有計畫地依據他自己以前所寫的書信和其他材料，把他在中國的傳教經歷撰寫下來。這時的利氏

已經對中國的學術和社會形成了系統的、固定的看法，對以前的材料的處理自然也是依據他的這些「新」法則來進行的。他剛到韶州時參觀了著名的南華寺，在一五八九年九月九日寫給當時在澳門作遠東視察員的范禮安神父的信中，描述了南華寺的地理位置、僧侶們所受教育程度以及他們對利瑪竇的友好、寬容的態度：

……南華寺一帶有二十多座寺廟，它是一個最虔誠或最迷信的地方，一切皆為廟宇所有。僧侶他們國語說得很好，發音也清楚，還懂得其他語言，因為是接近肇慶，各種官吏的關係，所以沒有不懂官禮的。[註 143]

而在《札記》一書中卻很少見到這樣少帶偏見的用自然的手筆的描述。

一七〇〇年六月十日作為耶穌會東京（Tunquin 指越南以河內為首的鄭氏執政的北方政權，當時越南在名義上仍然是中國的屬國，其佛教也是從中國傳入的——引者註）修會會長的勒魯斯（le Royer）在給他兄弟的一封信中，還特別讚揚了三名皈依天主教的和尚：

三名在百姓中頗有聲望的和尚也在其列，在經人完美無缺地授以我們聖教的一切奧義後，他們成了出色的講授教理者，為傳教士講授福音出了極大力氣。……三名皈依的和尚悉心照顧新入教的教徒，他們做得如此虔誠，以致當神父們次年重返東京時發現，他們的信徒中又增添了四千名新入教者。[註 144]

從以上書信中的字裡行間，我們可以看得出勒魯瓦神父對轉信天主教的三名佛教僧人所受的教育和虔信的態度的讚賞。

在這裡還值得一提的是，向來辟佛不遺餘力的耶穌會士如利瑪竇、金尼閣、高一志、龍華民等人，他們所譯或所述的基督教證道故事，不論是從其翻譯體例還是故事的源流上來講，都與佛教的譬喻故事有關，有些甚至就是佛經故事的翻版。在譯體上可以說耶穌會士在儘量模仿佛經譬喻故事中那樸實流暢的四字格文體，因為他們清楚地認識到，佛教在中國千餘年的流布過程中，譬喻經的文體在民間已經紮下了根。耶穌會士們正是想利用譬喻經在民間的這一有利基礎來傳播天主教。具有諷刺意義的是，他們所譯述的證道故事很多居然直接出自佛經的譬喻文學，這一點實在是令這些洋教士所始料不及的。[註 145]

六、結論

本篇題為〈傳教士眼中的中國佛教〉，著重於介紹傳教士們以他們獨特的視角來看中國佛教，即在他們的觀察和認識中所影射出來的中國佛教是個什麼樣子？而不在作深層次的分析。自然，傳教士們來中國時他們並不是一張白紙，而是有著自己的文化背景，受著他們自己歷史、文化、宗教、傳統等因素的影響，這種影響之大，以致於他們在中國所見的一切新鮮事物，他們都用自己的思惟模式和價值尺度加以選擇、闡釋。利瑪竇等傳教士對佛教的批判也迅速引起了佛教知識界的反應，淨土宗的株宏（蓮池大師）、華嚴宗的德清（憨山大師）、天台宗的智旭（蕩益大師）等相繼參加了論戰，並組成了應對新來基督教挑戰的統一戰線。[註 146]這也是自佛教傳入並與中國固有思想、宗教、文化相融和後，中國思想界第一次真正面對一種完全異質的（heterogeneous）宗教之挑戰。從客觀上來講，這次佛教界的空前的聯合使得原本呈式微之勢的佛教呈現出一度繁榮景象，[註 147]傳教士們對明末中國佛教的挑戰，也驚醒了長期流於安逸狀態下的佛教界，一些佛教界的有識之士在這一歷史巨變的時期也開始反思佛教。如果說基督教傳教士與中國佛教徒在明末展開過對話的話，那麼他們相互間的批判和論爭，也是在誤解的基礎之上進行的。從文化價值立場上相互間的激烈批駁，發展成為宗教信仰上的拒斥，最終也沒有達成相互間的理解。這正如《四庫全書總目提要》所評論的一樣：

利瑪竇力排釋氏，故學佛者起而相爭，利瑪竇又反唇相詰。各持一悠謬荒唐之說，以較勝負於不可究詰之地。不知佛教可辟，非天主教所可辟；天主教可辟，又非佛教所可辟。均所謂同浴而譏裸裎耳。[註 148]

神學與宗教學的區別在於，神學所著重的是神的啓示，而宗教學則重點在人對自身的理解。在以歐洲為中心的傳教士的眼裡，基督教是神聖的，從而不可能把其他宗教置於基督教同等的位置。同時傳教士之於佛教，又以帶有偏見的、預先設定的結論作為研究的出發點，其真實的目的在為天主教作宣傳、為之辯護。因此更談不上使用比較分析的方法，並且在這兩種宗教學說中也不存在一套共同的術語體系。[註 149]故而在他們對中國宗教的觀察和認識過程中，儘可能地貶低佛教、道教。其結果是造成了西方世界對非西方宗教和傳統的無知，同時也造成了西方人對自己宗教和文化傳統的理解的偏差。宗教對話產生的前提首先是承認對方宗教的價值及獨立性。如果把自己的宗教凌駕於對方宗教之上，相信只有自己所信仰的宗教才擁有真理和絕對的權威，那麼這樣只能招致對話的失敗。

我們不可能讓傳教士們超越他們所處的時代，因為天主教會一直到一九六二年至一九六五年召開的第二次梵蒂岡公會會議時才第一次主動提出承擔對歷史上造成教會分裂的一份責任，改變了過去那種唯我獨尊的立場，呼籲屬於基督教的各宗派的基督徒合一。此外這次會議還主張同全人類對話，從而改變了「教會之外無救恩」的傳統觀點，認為基督教之外的其他教徒，只要嚴格遵照倫理道德規範生活，都可得到「永生」。承認在他們的信仰中也包含著某些共同的真理，對他們的信仰應予以尊重。

Kern 在他的論文結尾處提議我們來思考這樣一個問題：如果利瑪竇或別的傳教士具有「新柏拉圖神秘主義」或「聖維克多派或來自愛克哈特（Eckerhard）、陶勒（Tauler）或庫薩努斯（Cusanus）派修士」的背景，去與當時的中國宗教進行交流，當出現何等情況。[註 150]但其中無疑會有很多的交流，爭論也會更多。陳村富在〈評艾儒略的傳教活動〉一文中則作了另外一個假設：

假若艾氏拋棄利氏「和儒抗佛」方針，一方面同佛教對話，承認佛、耶的通融點；另一方面透過表面的相似和對立，探討中國古代神觀的演化，使基督教神學本色化，那麼至少在這一領域就會有新的突破。[註 151]

真理乃是由爭論而得以確立的。同樣，從世界各大宗教的歷史中，可以清楚地看到，各宗教間之論爭及批判乃是其賴以生存和發展的最直接動力。[註 152]現代比較宗教學的研究向我們揭示出，任何一種宗教都不是真理大全本身，而只有各宗教間的相互論戰、批判，才能使宗教自身不斷完善。比較宗教學的奠基人之一的麥克斯·繆勒曾大膽地改動歌德的一句名言「誰如果只知道一種語言，他對語言就一無所知」為「誰如果只知道一種宗教，對宗教就一無所知」，[註 153]從而擯除了將基督教視作神聖的信仰主義以及甚而把基督教置於其他一切宗教之上的基督至上主義。他認為，僅從單一的宗教傳統來論證，就等於切斷了自己新的知識來源。這從佛教和道教在東漢時的相互論爭和融和中，可以清楚地看到。戴密微在論及於此時曾說過：

釋、道兩家彼此滲透：佛教因道家而變得清楚了，但是道家也借助於佛教而變得顯豁了。[註 154]

隨著比較宗教學的建立，使得宗教學不再作為基督教神學的附屬物，爭得了真正獨立的學術地位。也只有在這一前提之下，基督教同其他宗教間進行平等的交流才成為可能。

【註釋】

[註 108] 參考顧彬 (W. Kubin)，《關於「異」的研究》（北京：北京大學出版社，一九九七年）第四、二十六頁。

[註 109] 參考葛兆光，《中國思想史·導論》（上海：復旦大學出版社，二〇〇一年）第十七頁以下。

[註 110] 「何譯札記」，第二三八頁。

[註 111] 見杜赫德 (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）卷一，第二四六—二四七頁。

[註 112] 參考吳黎熙 (H. Uhlig) 著，李雪濤譯，《佛像解說》（北京：社會科學文獻出版社，二〇〇三年）第九十二—九十三頁。

[註 113] 杜赫德 (Du Halde) 編，鄭德弟等譯，《耶穌會士中國書簡集》卷二，第一〇七—一〇八頁。

[註 114] 利安國神父在一七一四年寫於福建的一封信中也提到了當地一座寺廟中的「送子觀音」像：「……菩薩置於祭壇中央，底座是一朵青銅鍍金的花，懷裡抱著個孩子。許多神情恭敬有加的偶像簇擁在菩薩周圍，它們無疑是品級較低的神。」見同 [註 113]，第一二六頁。

[註 115] 見實叉難陀譯，《八十華嚴》卷六十八中偈，《大正藏》第十冊，第三六六頁下。

[註 116] 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）第一二二頁以下。

[註 117] 「何譯札記」，第六四三—六四五頁。

[註 118] 參考星雲主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，一九八九年）第六三三九頁中。

[註 119] 參考同 [註 116]，第九十六頁。

[註 120] 「何譯札記」，第六四五頁。

[註 121] 見《大正藏》第十六冊，第七七九頁下。

[註 122] 當然對寺廟也有其他的看法，曾擔任過乾隆皇帝的宮廷畫師的王致誠 (Jean-Denis Attiret 來自法國的耶穌會士)，在一七四三年寫於北京的一封信中，對他在路途之中所見到的寺廟寫道：「……只看到一些叫『廟』的房子，那是偶像崇拜的廟宇，那是一些木結構平房，這些房子價值不大，只有幾幅糟糕的畫作裝飾，漆也塗得很粗糙。說實話，看過義大利和法國的雄偉建築，對其他地方的建築就不屑一顧了。」（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，第一九一頁）從王致誠神父的描寫中我們可以知道，他所看到的這些建築，應該是路旁的一些小廟宇，而且不一定是佛教寺院。

[註 123] 同 [註 122]，第八十六—八十七頁。

[註 124] 見同 [註 118]，第二四一五頁下。

[註 125] 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）第八十九頁。此外，利瑪竇在一五八九九年致范禮安神父的信中，對韶州的南華寺的地理位置也作了簡單地描述：「它（南華寺）靠近一個安靜又秀麗的山谷，其間有一條河流（曹溪），整個山谷秀麗雅致，房舍分布有序，四周為和尚所有的稻田或茶園，所產之茶全省馳名。」（羅光、袁國慰主編，《利瑪竇全集》卷三，台北：光啓出版社，一九八六年，第九十一頁）

[註 126] 這座寺院應當是座落於號稱「五老凌霄」（五老峰）下的南普陀寺。

[註 127] 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）第八十七頁。另，比較：杜赫德（Du Halde）編，鄭德弟等譯，《耶穌會士中國書簡集》卷二，第一二五頁。

[註 128] 同 [註 127]。另，比較：杜赫德（Du Halde）編，鄭德弟等譯，《耶穌會士中國書簡集》卷二，第一二五—一二六頁。

[註 129] 同 [註 125]，第八十八頁。

[註 130] 同 [註 125]，第十三頁。

[註 131] 同 [註 125]，第九十三—九十四頁。另，參考：杜赫德（Du Halde）編，鄭德弟等譯，《耶穌會士中國書簡集》卷二，第二一九頁。

[註 132] 同 [註 113]，第一一二頁。另，比較：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）第七十九頁。

[註 133] 轉引自謝和耐（J. Gernet）著，耿昇譯，《中國和基督教——中國和歐洲文化之比較》（上海：上海古籍出版社，一九九一年）第一五二頁。

[註 134] 同 [註 133]。

[註 135] 據唐·蘇鄂《杜陽雜編》所記述唐懿宗於咸通十四年（八七三）迎佛骨的「盛況」：「時有軍卒，斷左臂於佛前，以手執之，一步一禮，血流灑地。至於肘行膝步，齧指截髮不可算數。又有僧以艾覆頂上，謂之『煉頂』。火髮，痛作，即掉其首呼叫。坊市少年擒之，不令動搖，而痛不可忍，乃號哭臥於道上，頭頂焦爛，舉止窘迫。」見蘇鄂，《杜陽雜編》（上海：進步書局，出版年代不詳）卷下，第六葉上—中。

[註 136] 殷弘緒神父在一七一五年的一封信中特別對佛教的念珠作了描寫：「拜佛的人脖子上和手臂上總掛著一串昂貴的念珠似的東西，它由一百顆中等大小的珠子串成，還有八顆較大的珠子。在頂端，即在我們繫十字架的部位，有一顆葫蘆形鼻壺狀的大珠子。他們一面用手指撥動珠子，一面念神秘莫測的『南無阿彌陀佛』。佛教徒使用念珠要比基督徒早好幾個世紀。」見同 [註 113]，第一四六頁。

[註 137] 同 [註 113]，第一二七—一二八頁。另，參考：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—九十一頁。

[註 138] 同 [註 122]，第九十一頁。

[註 139] 同 [註 113]，第一四五—一四六頁。

[註 140] 同 [註 113]，第一四六頁。

[註 141] 史若瑟「一九七八年法文版序言」，轉引自謝和耐著，耿昇譯，《中國和基督教——中國和歐洲文化之比較》「附錄」部分，第六七五頁。

[註 142] 同 [註 141]，第六七七頁。

[註 143] 《利瑪竇全集》卷三，第九十四頁。引文中的「國語」，我想應當是「官話」。

[註 144] 同 [註 111]，第二頁。

[註 145] 有關明末耶穌會證道故事中的佛教色彩這一題目的詳細論證，參考李爽學，〈如來佛的手掌心——試論明末耶穌會證道故事裡的佛教色彩〉，《中國文史研究季刊》（台北：二〇〇一年九月）第十九期，第四五一—四九八頁。

[註 146] 有關這方面的專題研究，請參考 Kern 的專著，《中國十七世紀佛教對基督教之批判》（*Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts* Bern, 1992）。

[註 147] 這場在明末為時三十餘年的佛教「辟邪護法」運動，對一貫尊重中國文化傳統的日本佛教徒也影響頗深。中國僧人有關辟邪的論證資料不久就由淨土宗的杞憂道人鵜飼徹定翻刻再版得以流傳。參考橫超慧日，〈明末佛教 基督教 相互批判〉，《大谷學報》（一九四九—一九五〇年）第二頁。

[註 148] 《四庫全書總目提要》卷一二五，「子部」三十五，「雜家類存目」二，「《辯學遺牘》一卷，兩江總督采進本」條下。見永瑤等編撰，《四庫全書總目提要》（上海：商務印書館，一九三三年）第二六二八頁。

[註 149] 在這方面最好的例子是雲棲株宏的看法，他認為天主教所稱言之天主，實為忉利天——四天下三十三天之主也。他還徵引佛經說，佛教所言三千大千世界，則有億萬天主之名，而天主教所稱之天主，只不過是其中之一名。利瑪竇之流孤陋寡聞，對於欲界諸天、色界及無色界諸天，則皆所未知也。株宏〈天說一〉，收入《破邪集》卷七，第一葉上—中。

[註 150] Kern, Iso, "Matteo Riccis Verhältnis zum Buddhismus"（〈利瑪竇和佛教之關係〉）in: *Monumenta Serica*（華裔學志）Vol. XXXVI, 1984-1985，第一二四頁。

[註 151] 陳村富，〈評艾儒略的傳教活動〉，收入陳村富主編，《宗教與文化論叢一九九四》（北京：東方出版社，一九九五年）第一二五頁。

[註 152] 這一點滿益智旭大師的老師際明禪師認識得很清楚，他寫道：「若謂彼攻佛教，佛教實非彼所能破。且今時釋子，有名無義者多，藉此外難以警悚之，未必非佛法之幸也。刀不磨不利，鐘不擊不鳴，三武滅僧而佛法益盛，山衲且拭目俟之矣！」見《辟邪集》前附之「柬」：〈際明禪師復柬〉，《天主教東傳文獻續編》第二冊，第九一〇頁。

[註 153] 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）第十一—十一頁。

[註 154] 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）第九〇六頁。

【參考書目】

一、中文文獻（包括譯著）

1. 陳村富，〈評艾儒略的傳教活動〉，收入陳村富主編，《宗教文化論叢一九九四》（北京：東方出版社，一九九五年）第一一四—一三一頁。
2. 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〉，收入吳光主編，《中華文化研究集刊·中華佛學精神》（上海：上海古籍出版社，二〇〇二年）第三輯，第二七八—二九五頁。
3. 陳垣，《釋氏疑年錄》（北京：中華書局，一九六四年）。
4. 崔瑞德 (D. Twitchett)、魯惟一 (M. Loewe) 編，《劍橋中國秦漢史》（北京：中國社會科學出版社，一九九二年）。
5. 高楠順次郎、渡邊海旭主編，《大正新修大藏經》（東京：大正一切經刊行會，一九二四—一九三五年）。
6. 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）。
7. 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。
8. 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）。
9. 星雲主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，一九八九年）。
10. 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）。
11. 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）。
12. 葛兆光，《中國思想史》共三卷——導論：思想史的寫法；卷一：七世紀前中國的知識、思想與信仰世界；卷二：七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰（上海：復旦大學出版社，二〇〇一年）。
13. 顧彬 (W. Kubin) 講演，《關於「異」的研究》（北京：北京大學出版社，一九九七年）。
14. 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）。
15. 韓愈，《昌黎先生集》，收入《四部備要·集部》（上海：中華書局據東雅堂本校，一九三六年）。
16. 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯，《利瑪竇中國札記》（「何譯札記」，北京：中華書局，一九八三年）。
17. 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）。
18. 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—十五頁。

- 19.李爽學，〈如來佛的手掌心——試論明末耶穌會證道故事裡的佛教色彩〉，收入《中國文史研究季刊》（台北：二〇〇一年九月）第十九期，第四五一—四九八頁。
- 20.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〉，收入吳光主編，《中華文化研究集刊·中華佛學精神》（上海：上海古籍出版社，二〇〇二年）第三輯，第二五〇—二七七頁。
- 21.李之藻等編，《天學初函》六卷（台北：台灣學生書局，一九六五年）。
- 22.利瑪竇著，《天主實義》（*A Chinese-English Edition*, edited by E. J. Malatesta, S.J.1985, 台北：光啓社）。
- 23.劉小楓主編，《道與言——華夏文化與基督文化相遇》（上海：上海三聯書店，一九九五年）。
- 24.羅光、袁國慰主編，《利瑪竇全集》（台北：光啓出版社，一九八六年）。其中卷一、二為劉後餘、王玉川所譯，《利瑪竇中國傳教史》；卷三、四為羅漁所譯，《利瑪竇書信集》。
- 25.彌維禮（W. Müller），〈利瑪竇在認識中國諸宗教方面之作爲〉，收入《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—三十八頁。
- 26.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）。
- 27.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）。
- 28.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）。
- 29.蘇鄂編著，《杜陽雜編》（上海：進步書局，出版年代不詳）。
- 30.孫尚楊，《基督教與明末儒學》（北京：東方出版社，一九九四年）。
- 31.湯用彤，〈論「格義」——最早一種融合印度佛教和中國思想的方法〉，收入湯用彤，《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。
- 32.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）。
- 33.翁紹軍校勘並註釋，《漢語景教文獻詮釋》（北京：三聯書店，一九九六年）。
- 34.吳黎熙（H. Uhlig）著，李雪濤譯，《佛像解說》（北京：社會科學文獻出版社，二〇〇三年）。
- 35.吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編》三冊（台北：學生書局，一九六六年）。
- 36.謝肇淛編著，《五雜俎》，收入《筆記小說大觀》八編（台北：新興書局，一九七五年）。
- 37.約翰·希克（J. Hick）著，何光滬譯，《宗教哲學》（*Philosophy of Religion*, 北京：三聯書店，一九八八年）。
- 38.夏瑰琦，〈艾儒略入閩傳教與《破邪集》〉，收入陳村富主編，《宗教文化論叢一九九四》（北京：東方出版社，一九九五年）第一七四—一九二頁。
- 39.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）。
- 40.謝和耐（J. Gernet）著，耿昇譯，《中國和基督教——中國和歐洲文化之比較》（上海：上海古籍出版社，一九九一年）。

41. 忻劍飛著，《世界的中國觀》（上海：學林出版社，一九九一年）。
42. 徐昌治訂正印行，《明朝破邪集》八卷（日本安政乙卯冬翻刻，一八五五年）。
43. 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）。
44. 前田惠雲、中也達慧等編，《大日本續藏經》（影印本，上海：商務印書館，一九二三年）。
45. 杜赫德（Du Halde）編，鄭德弟等譯，《耶穌會士中國書簡集》三卷（「耶穌會士書簡」，鄭州：大象出版社，二〇〇一年）。
46. 永瑤等編撰，《四庫全書總目提要》（上海：商務印書館，一九三三年）。
47. 張西平，《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》（北京：東方出版社，二〇〇一年）。
48. 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）。
49. 朱靜編譯，《洋教士看中國朝廷》（「朱譯洋教士」，上海：上海人民出版社，一九九五年）。

二、日文文獻

1. 橫超慧日，〈明末佛教と基督教との相互批判〉，《大谷學報》（二）（一九四九年）第一—二十頁及（三）、（四）（一九五〇年）第十八—三十八頁。
2. 後藤基巳，《天主實義》（中國古典新書，東京：名德出版社，一九七一年）。

三、西文文獻

1. Elison, George, *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, 1973.
2. Kern, Iso, *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhundert*（《中國十七世紀佛教對基督教之批判》）Bern: Peter Lang, 1992.
3. Kern, Iso, "Matteo Riccis Verhältnis zum Buddhismus"（〈利瑪竇和佛教之關係〉）in: *Monumenta Serica*（《華裔學志》）Vol. XXXVI, 1984-1985.
4. Lancashire, D., "Buddhist Reaction to Christianity in Late Ming China"（〈中國明末佛教對基督教之應戰〉）in: *Journal of the Oriental Society of Australia*, Vol. 6, Nos. 1 & 2, 1968-1969.
5. Schurhammer, Georg, *Franz Xaver-Sein Leben und Seine Zeit*（《沙勿略——其生平與時代》）Bd. II, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1973.