

十六至十七世紀耶穌會士的東亞佛教觀

梅謙立

中山大學（廣州）哲學系教授

中文摘要

在天主教與佛教的初次相遇中，天主教傳教士在理解佛教時遇到了巨大的困難：雖然佛教的宗教儀式與天主教很相似，但是其教義似乎拒斥一切真理。為了理解佛教的兩面，日本耶穌會士建立了佛教雙重教義論。在中國和越南，耶穌會士根據當地的情況，不斷調整和發展了雙重教義論。

關鍵詞：耶穌會士、雙重教義、東亞佛教

The Jesuit Image of East Asian Buddhism in the Sixteenth and Seventeenth Centuries

MEYNARD, Thierry

Professor, Department of Philosophy, Sun Yat-sen University, Guangzhou

Abstract

When Catholic missionaries first encountered Buddhism, they faced a great difficulty in understanding it: though religious rituals were quite similar, the Buddhist teachings seemed to reject any truth. In order to understand those two aspects of Buddhism, Jesuits in Japan established the theory of the double-teaching in Buddhism. According to the situations in China and Japan, Jesuits continued to adapt and develop the theory.

Keywords: Jesuits, double-teaching, East Asian Buddhism

一、前言

過去對亞洲和西方之間的文化與宗教交流的研究，往往圍繞一個特定的國家展開，而與對其它亞洲國家的研究相分離。以對中國的研究為例：已有許多學者分析了傳教使團如何認識中國、以及這種認知如何被歐洲接受。這類研究的典型如孟德衛（David Mungello）的《奇異的國度：耶穌會適應政策及漢學的起源》：其中所理解的中國是與其他宣教區完全隔離的。¹

在過去的十年間，研究者們逐漸意識到限定某個亞洲國家或地區作為單一的研究對象在視野上的局限。如對佛教與西方文明間的互動進行研究，研究者需要使用一種「泛亞洲」的視角，並將區域間的陸上與海上交通納入考量。在很多情況中，這些通路在葡萄牙和荷蘭的商人東來之前就已經存在，而西方的傳教使團正是通過這些通路來進行他們傳福音的使命。

在本文中，筆者將展現耶穌會士對佛教的最初觀點如何形成、流轉並最終在整個亞洲傳播。在日本、中國及越南傳教的耶穌會士在澳門的耶穌會中心交換資訊和看法。這些觀點經由報告和書信傳遞，有時以在歐洲出版的形式獲得公共地位。通過追溯耶穌會使團在東亞的影響，我們可以重構耶穌會視角下的佛教。²

本文將集中討論耶穌會的「佛教雙重教義論」（double-teaching of

※ 收稿日期 108.8.31，通過審稿日期 109.10.22。

¹ David Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Stuttgart: Steiner, 1985).

² 筆者從呂巴克的著作中獲益良多：Henri de Lubac, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* (Paris: Cerf, 2000). 本文借用了這一著作中的許多資訊，也借鑒了其研究方法。

Buddhism)，這一理念框架最先建立於日本，之後被中國和越南的耶穌會傳教團採納和傳播。通過「雙重教義論」，我們將能考察佛教研究中的一些重要議題，如：宗教信仰與人的理性間的關係、宗教與政治間的關係等等。

二、日本傳教團的佛教觀：佛教作為一種無神論的威脅

自 1549 年沙勿略 (Francis Xavier, 1506-1552) 到達日本後，耶穌會士大多參與到與佛教僧人的對話中：僧人在當時受到極高的尊崇，似乎是最好的對話者。然而，在最初的十年間，兩者間的交流伴隨著嚴重誤解：一方面，日本僧人以為耶穌會士是來自印度——佛陀之鄉的信徒；另一方面，耶穌會士開始稱基督宗教的天主為「大日」(Dainichi, 大日，だいにち)，而這一稱呼指的是毗盧遮那佛 (Buddha Vairocana)。

(一) 佛教的雙重教義：偶像崇拜與無神論

儘管西班牙耶穌會士格斯梅·德·托雷斯 (Cosme de Torres, 1510-1570) 和胡安·費爾南德斯 (Juan Fernández, ?-1567) 在 1551 年已經作了一些早期報告，但是直到 1556 年他們才對佛教有了較好的理解：這一理解的實現則應歸功於日本人保羅 (パウロ・キョウゼン, Paulo Chozen) ——他原是一名佛教僧人，於 1554 年皈依基督信仰。托雷斯和費爾南德斯與葡萄牙耶穌會士巴爾塔薩·加戈 (Baltasar Gago, 1515-1583) 合作撰寫了《日本各派錯誤綜述》(*Sumario de los errores*)。³ 烏爾斯·阿普 (Urs App) 已經從歷史學的角度強調過這一文本的重要

³ *Sumario de los errores*, in *Documentos de Japón, Monumenta Historica Societatis Iesu*, edited by Juan G. Ruiz-de-Medina, Volume 137 (Rome: IHSI, 1990); 葡萄牙文手稿: *Sumario dos erros em que os gentios de Japão vivem*. Roma: Biblioteca Nazionale, Fondo Gesuitico 1384, no. 7.

性：它首次呈現了大乘佛教的核心教義「空」。耶穌會士對「空」的理解是虛無主義式的，即除了宇宙的原素和死生輪迴之外無物存在。⁴

1579 年，遠東耶穌會監會范禮安 (Alessandro Valignano, 1539-1606) 到達日本改組傳教團。1583 年，他撰寫了《日本事情摘要》(*Sumario de las cosas de Japón*)——一份給耶穌會會長克勞迪奧·阿誇維瓦 (Claudio Acquaviva, 1543-1615; r. 1581-1615) 的報告。在報告的第三章中，他描述了日本信奉神道教的「神」(Kami, かみ) 以及信奉「佛」(Hotoke, 仏, ほとけ)——尤其是釋迦牟尼佛和阿彌陀佛——的各種宗派。⁵范禮安延續了前述第一代耶穌會傳教士的主要觀點，認為佛陀的話具有欺騙性：他表面上說有死後的生活，但實際上相信所有一切都隨死亡而結束。耶穌會士認為，佛教僧人不敢公開宣揚虛無主義，因此使用具有兩種含義的話語：民間的宗教含義面向一般大眾，深奧的虛無主義含義面向教徒。

日本第一代耶穌會士的觀點是由 1563 年到達日本的路易斯·弗洛伊斯 (Luís Frois, 1532-1597) 轉達給范禮安的。弗洛伊斯在他 1585 年的著作《日歐文化比較》(*Tratado*) 中，對佛教僧人進行了批評；儘管如此，他也在書中表達了對僧人們的苦修主義及沉思生活的讚賞。⁶弗洛伊斯讀過《法華經》等佛教經典。有趣的是，他與前面提到的那種托雷

⁴ 見 Urs App, *The Cult of Emptiness* (Tokyo: University Media, 2012), pp. 43-45.

⁵ 法文版：Alexandre Valignano, *Les Jésuites au Japon, Relation missionnaire*; Traduction, presentation et notes de Jacques Bésineau (Paris: DDB, 1990), pp. 83-88.

⁶ 原稿：Tratado em que se contém muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta província de Japão, 1585; Lisbon: Instituto Português do Oriente, 2001, pp. 85-90. 法文版：Traité de Luís Fróis, S. J. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens et Japonais, traduit du portugais (Paris: Chandeigne, 1993); 英文版：The First European Description of Japan (London and NY: Routledge, 2014), 93-110.

斯、費爾南德斯和加戈所提倡的對佛教的虛無主義式解讀保持了一定的距離。他認為：禪宗實際上崇拜的是一個無始無終的永恆原理。這意味著佛教並非是無神的，而是更接近有神論。然而，弗洛伊斯也指出了佛教第一原理的缺陷，即缺乏智識（intelligence）和意願（will）。⁷這使佛教成為一種有缺陷的有神論，根據西方的分類，也許近似於泛神論。

弗洛伊斯是范禮安主要的資訊提供者：1581年，他幫助後者撰寫了一些教理的講稿，這些文稿於1586年在里斯本出版，通稱《日本要理本》（*Japanese catechism*）。⁸這一教理書隨即成為之後一百多年間對於日本、中國和越南傳教團而言最為重要的耶穌會著作。在書中，范禮安區分了兩種佛教徒：一種遵循暫時的教義（權教），另一種遵循真正的教義（實教）。

（二）雙重教義論的佛教根源

從1556年的《日本各派錯誤綜述》到1586年的《日本要理本》，耶穌會士解釋佛教的中心體系就是雙重教義：面向信徒的內部教義（禪宗）和面向普羅大眾的外部教義（淨土宗）。這一解釋方式並非完全是耶穌會的創造，從佛教教義中也能為其找到一些依據。阿普已經指出，范禮安的教理書借用了唐代高僧、華嚴宗五祖圭峰宗密（780-841）對孔子、老子的「權教」與佛教的「實教」的區分。而圭峰宗密的這一思想又可以追溯到佛教（尤其是龍樹所發展的）關於兩種真的傳統教義「二諦」。⁹

⁷ Urs App, *The Cult of Emptiness*, pp. 48-49.

⁸ Alessandro Valignano, *Catechismus christianae dei, in quo veritas nostrae religionis ostenditur, et sectae japonenses confutantur* [*Catechismus japonensis*] (Olyssiponae [Lisbon]: Antonius Riberius, 1586).

⁹ 龍樹（Nāgārjuna），《中論》（*Mūlamadhyamakakārikā*），CBETA, T30, no.1564.

范禮安對於宗密的佛性觀念，或言「一心」，也十分關注。確實，對於禪宗而言，實現佛性，則「我」與世界無分別，過去、現在、將來亦無分別——甚至天堂和地獄的概念也可隨之拋棄。日本的耶穌會士很可能也知道天臺宗創立者智顗（538-597）對於不同佛教教義的系統分類。

（三）無神論的威脅

由此，在日耶穌會士借用佛教的「二諦」並發展了他們自己的理論——佛教的雙重教義：一重是民間佛教（淨土宗）的有神論教義，另一重是精英佛教（禪宗）的無神論的、虛無主義的教義。耶穌會的佛教雙重教義論的優勢在於，它將佛教中看似相互矛盾的兩個方面調和到一個二者共存的框架之中。通過這一理論，耶穌會傳教士得以建立兩種截然不同的佛教實踐——拜佛像和坐禪——之間的統一體。然而，耶穌會的雙重教義論是一種對佛教的誤解，且最終對深入理解佛教形成了阻礙。

首先，禪宗的激進思想（radical thinking）拒斥任何對佛果的定義，但這並不意味著禪宗是耶穌會士所理解的虛無主義的。

第二，耶穌會士曲解了禪宗在道德和宗教上的後果，認為遵循實教的佛教徒將徹底拋棄一切依附於權教的道德、社會及宗教準則，以至於能夠一勞永逸地凌駕於所有善惡標準之上，從而否認一切神或超自然的存在（如：鬼），因此不相信他們自己的心智之外的任何東西，並斥一切宗教及道德實踐為無意義。然而，禪宗高僧早已教誨過：即使已經抵達明境，人仍然受到世俗道德的約束。日本的耶穌會士可以看到禪宗僧人依然向佛以及餓鬼奉上貢品；雖然僧人們每日用很長時間坐禪，他們仍然遵守僧伽的戒律。

第三，耶穌會士將淨土宗和禪宗對立起來，而實際上多數佛教徒都

認為兩者間有一個基本的統一體，而這個統一體顯然並非如同耶穌會士所理解的那樣、建立在某種不一致之上。

三、中國傳教團的佛教觀：佛教作為政治偽裝和反宗教

自 1556 年始，在日本的耶穌會士運用雙重教義論理解日本的各種宗教流派。范禮安 1586 年的《日本要理本》吸收了這一理論，使其成為東亞耶穌會傳教團的官方標準。中國方面，羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）和利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）在廣東時，延續了始於日本的對佛教的批判。然而，在佛、耶兩者之間仍然存在某種模糊性：耶穌會士的住所與佛寺很近，而且稱他們自己的教堂為「寺」；傳教士的穿著與佛教僧人相似，而且自稱為「僧」。此外，1584 年出版的羅明堅著作《天主實錄》，使用了佛教的術語，如「天堂」、「地獄」；但是，同樣在這部書中，羅明堅明確反對了輪迴，並作結論道：「釋迦經文虛謬，皆非正理，故不可誦。」¹⁰

（一）利瑪竇將古代儒學從雙重教義論中排除

利瑪竇接受了耶穌會的佛教雙重教義論，雖然他從未明確提及這個名字。利氏將中國佛教分為大眾迷信和精英無神論，但是可以看到，他對這一理論作了改動。在《耶穌會和基督宗教進入中國》（*Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*）的第 1 卷第 7 章，利瑪竇詳細描述了佛教的民間形式及其儀式與寺廟，並斥之為徹底的偶像崇拜。然而他對佛教的理論教義及其在中國的影響亦十分關注。在《天主實義》（1603）中，利瑪竇對佛教進行了嚴厲的批評：第 2 篇中，他將范禮安《日本要理本》中的許多論證應用到對中國的三種教義及其核

¹⁰ 羅明堅，《天主實錄》，收入鍾鳴旦及杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北：臺北利氏學社，2002 年，卷 1，頁 22。

心觀念——道教的「無」、佛教的「空」和新儒學的「太極」——的批判中。¹¹利瑪竇認為這些觀念是錯誤的，它們不能代表所有實在的終極本源。

如上所述，利瑪竇對佛教雙重教義論作了一項重要改變：正如《耶穌會和基督宗教進入中國》第1卷第7章提到的，利瑪竇認為有一種歷史的衰落，即從真理到迷信，再從迷信到無神論。因此，佛教首先墮落為一種宗教迷信，這種迷信在傳入中國後破壞了古代儒學的純粹一神論，使後者進一步墮落為無神論。在利氏看來，無視古代儒學的文人們已然投向新儒學，而後者不過是佛教的無神論教義罷了。

在日本，雙重教義論在本質上區分了禪宗（無神論）和淨土宗（迷信或偶像崇拜）；而利瑪竇的雙重教義論區分的是宋明儒學，或者可以說是佛教式的儒學（無神論），和淨土宗（迷信）。儘管利氏將雙重教義論應用於中國，他仍然認為雙重教義並不能概括整個中國思想。雙重教義論的歷史化版本使他能夠設想一個宗教迷信和無神論之前的歷史階段。與日本缺少被所有流派承認的正典不同，中國有所有人都承認的古代經典。羅明堅最先將四書翻譯為西方文字，而他的譯文已經暗示了古代儒學與基督宗教義可以共存。¹²因此，孔子之教可以不屬於迷信或無神論，而屬於另一個類別。在《天主實義》中，利瑪竇將古代儒家思想描述為一種真正的一神論。通過維護儒學經典可與基督宗教相容的積極意義，利瑪竇得以在他自己與中國文人的對話中使用儒學經典。

¹¹ 參見 Thierry Meynard, "The Overlooked Connection between Ricci's *Tianzhu shiyi* and Valignano's *Catechismus Japonensis*," *Japanese Journal of Religious Studies* 40, 2 (2013): 303-322.

¹² 參見 Thierry Meynard & Roberto Villasante, *La filosofía moral de Confucio por Michele Ruggieri SJ: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590* (Madrid: Mensajero – Sal Terrae, 2018).

通過發現古代中國一神論，利瑪竇貶低了雙重教義論：此論並非理解亞洲當地傳統的唯一模式。這個在日本發展起來的模式雖能有力地解釋佛教的民間宗教形式在亞洲普通大眾中的傳播，解釋「空」等佛教概念在亞洲精英階層的傳播；但這一模式並不適用於古代儒學。與此不同，利瑪竇選擇在中國的經學傳統內部進行努力，以儒學經典對抗佛教化的儒學。1593 年利瑪竇在韶州時就開始了這一思想轉變，然而數年以後，他才拋棄了他穿了十年的僧袍，在他新的居住地江西換上了中國士大夫的服飾。

（二）再次從日本引入佛教雙重教義論

利瑪竇的理論突破在於將雙重教義論的框架限制於解釋當時的中國思想，即民間佛教和佛教化的儒學（宋明儒學），從而使古代儒學能夠作為純粹的一神論存在。利瑪竇的做法對耶穌會在日本構建的雙重教義論而言是一個極大的挑戰。實際上，這一在理解亞洲文化上的理論爭議與耶穌會內部的衝突有很大的關係：在中國的耶穌會士想要確立中國傳教團的獨特性，以獲得脫離日本耶穌會的獨立地位。

日本的耶穌會士很快作出了回應。在利瑪竇逝世的 1610 年，葡萄牙耶穌會士陸若漢（João Rodrigues, 1561-1633）被迫離開日本移居澳門，並重新帶來了日本的佛教雙重教義論。¹³在陸若漢於 1616 年 1 月 22 日從澳門寫給阿誇維瓦的一封信中，他解釋了雙重教義論：一重教義是由學者發明的適合普通大眾的教義，用以維繫政治穩定；另一重教義則被深鎖在「少數人理解並隱秘地信奉的各種極其模糊的符號中」。陸若漢「以一種極強的自信」——他的傳記作者邁克爾·庫伯（Michael

¹³ 陸若漢十五歲時就前往日本，之後加入日本耶穌會並在日本接受了訓練。參見 Michael Cooper, S. J., *Rodrigues The Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China* (New York: Weatherhill, 1974), pp. 20-36.

Cooper) 如此評價——繼續寫道：

在我到達中國之前，我們在這裡的神父們對此一無所知，而且也幾乎不知道他們的思辨哲學，神父們只知道市民的、通俗的、神話似的教義，因為在這件事上在這裡沒有人向他們解釋。利瑪竇神父雖然在這一領域進行了許多工作，做了他所能做的，但是因為某些主才知道的原因他在這一點上的理解是錯誤的。¹⁴

實際上，正如前文已經展現的，利瑪竇並非無視雙重教義論，而是反對將它應用於整個中國思想。相反，陸若漢將雙重教義系統地套用於所有中國學派，包括古代儒家：「中國三教都是徹底的無神論，因為它們否認神聖天主並聲稱物質永恆。」¹⁵陸若漢強調了雙重教義論中的馬基雅維利主義 (Machiavellianism)：民間宗教毫無真理可言，但它有利於統治者控制未受教育的迷信群眾。在歐洲文藝復興時期，現代國家逐漸趨於視宗教為統治的工具。對於陸若漢而言，如同歐洲的現代國家以基督宗教為政治工具，日本統治者也以相似的方式運用本土宗教。在這兩個情境中的精英階層雖然表面上遵循宗教教規和世俗道德，但這僅僅是偽善而已。正如馬基雅維利揭示的，他們不相信任何真理，宗教只是他們統治和維持社會穩定的手段。這種觀點是天主教完全不能接受的，因此在歐洲，教會對其進行了嚴厲的打擊。陸若漢在日本也發現了這類觀點，而當時正是天主教在日本經受嚴厲迫害的時期。陸若漢向傳教團提出的問題正是基督宗教與政治之間關係的問題：基督宗教應該順從政治，成為無神論統治者的工具，還是應該堅持自身的立場，拒絕任何對無神論統治者的妥協？陸若漢認為，顯然日本的佛教已完全聽命於政治

¹⁴ 羅馬耶穌會檔案館手稿 ARSJ Jap.Sin. 16-II: 290; 參見 Michael Cooper, S. J., *Rodrigues The Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*, p. 281.

¹⁵ Michael Cooper, S. J., *Rodrigues The Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*, pp. 281-282.

統治者，因為佛教自身缺乏與絕對真理間的真正的聯結。

（三）龍華民將古代儒學包括在雙重教義論的框架中

陸若漢被日本驅逐，被迫移居中國後，成功說服了龍華民（Niccolò Longobardo, 1559-1654）；後者在 1623 年撰寫了他的著名論著，反對包括古代儒家在內的中國所有的學派。¹⁶與利瑪竇強調中國古代經典文本中有真正的一神論相反，龍華民認為中國所有的古代文獻表面上提及上帝，只是欺騙大眾的把戲，其隱藏於背後的真實意旨是無神論的。與陸若漢相同，龍華民認為這種雙重教義不僅在智識上是錯誤的，而且在政治上是危險的，並摘取《性理大全》（他將其翻譯為葡萄牙文）中的片段以支持自己對儒學及新儒學的闡釋。他總結道：無論是古代還是當代儒學，都是無神論、唯物質論的。他在 1627 年 12 月至 1628 年 1 月的嘉定會議上發表了他的論著，但是遭到了駁斥；之後，耶穌會視察員（Visitor）下令將其銷毀。

利瑪竇曾極力將古代儒學與新儒學區分開來，他視後者為儒學在佛教影響下的腐化形式。「佛教進入中國前的純粹儒學」並非利瑪竇的發明。對他而言，這一概念是一個便利的歷史工具，用以復興一種更接近於神對人的原初啟示的原始儒學。與之相反，龍華民的分析否定了利瑪竇構建的歷史腐化論：對於龍華民而言，問題不在於佛教對古代儒學的污染，因為儒學從一開始就是錯誤的。本文無意說明龍華民對儒學之分析的局限性，在此僅指出一點：龍華民極力說明古代儒學是無神論和唯物質論的，而新儒學所遵循的是與古代儒學完全相同的前提，因此並不

¹⁶ Niccolò Longobardo, *Resposta breve sobre as Controversias do Xamty, Tien Xin, Lim hoên, e outros nomes e termos sinicos*, APF SC Indie Orientali Cina, vol. 1; *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* (Paris: Louis Guérin, 1700).

需要假設佛學帶來了破壞性的影響。¹⁷

（四）殷鐸澤和閔明我在廣東採用雙重教義論

傳教士們流放廣東期間，就傳教實踐，尤其是關於祭祖、祭孔的儀式進行了辯論。佛教也是辯論中的一個主題。義大利耶穌會士殷鐸澤（Prospero Intorcetta, 1626-1696）和西班牙道明我會士閔明我（Domingo Navarrete, 1618-1686）分別撰寫了兩份關於中國佛教的詳細文獻。阿普指出：這兩份文獻似乎至少有一個共同的來源——陸若漢的一個文本，現已遺失。¹⁸確實，在這兩份文獻中，殷鐸澤和閔明我解釋了陸若漢發展的雙重教義的政治理論，尤其關於佛陀本人有意隱藏了真實。《中國哲學家孔子》（*Confucius Sinarum Philosophus*）的前言中，殷鐸澤在關於佛教的章節中如是說到：

在死亡的邊緣，他（佛陀）吐露了無神論的劇毒，說他「四十餘年未顯真實」，而是滿足於數字、比較和寓言，用一種深奧的隱喻式的教義隱藏了赤裸裸的真實。將死之時，他想要表達內心隱秘的想法：「實際上，除卻萬物本源——『空』和『虛』之外，找不到任何東西，除此之外我們的希望不能寄託於任何地方。」這位無所不能的騙子最後的話便是無神論的首要根源。這根源隱藏在謬誤和迷信的陰影之下，像是埋在地底一樣逃脫了無知大眾

¹⁷ 即使是跟隨利瑪竇的策略的耶穌會士也不得不提到雙重教義論。舉例而言，衛匡國（Martino Martini）在他的《中國新圖志》（*Novus Atlas Sinensis*）的前言中簡略地提及了輪迴的兩種教義，一個是外在的，另一個是內在的。見 Martino Martini, *Novus Atlas Sinensis* (Amsterdam: Johannes Blaeu, 1655), p. 115. 但衛匡國並沒有提到精英階層利用宗教控制人民的詭計。

¹⁸ 參見 Urs App, *The Cult of Emptiness*, pp. 140-141.

的注意。這一著名的「內在」和「外在」教義之區分也便由此產生。¹⁹

此處，殷鐸澤明確表達了「佛教缺乏終極真理」的觀點。接著，殷鐸澤進一步解釋了內部教義及「其深藏的詭計和陷阱」，因為未受教育的百姓無法接觸到內部教義：

這就是那些邪惡之人採取的基本措施：必須利用平凡和輕信的大眾對韃靼人的恐懼和地獄的故事來使他們始終保持順從。只有貴族、文人以及一些有特殊才能而勝過其他人的和尚與僧人，才能理解這真實。²⁰

雙重教義的這個政治版本，是陸若漢在日本對天主教迫害最嚴厲的時期發展出來的；它之所以在耶穌會士流放廣東時期再一次獲得重視，很可能源於整個耶穌會傳教士團體對中國的政治精英階級——不論滿漢——的失望。清廷對湯若望（Adam Schall, 1591-1666）的死刑判決、傳教士流放廣東，清楚表明了當權者們對探求真理沒有興趣，而是暗中操縱包括宗教在內的一切事務以謀取自身的政治利益。在這一背景下，雙重教義論是解釋佛教與新儒學政治偽善的根源問題的一個便利形式。在《中國哲學家孔子》前言的第二部分，比利時耶穌會士柏應理

¹⁹ Prospero Intorcetta, "Proemialis declaratio," *Confucius Sinarum Philosophus* (Paris: Horthemels, 1687), p. 29; 英譯文見 Thierry Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus* (1687) *The First Translation of the Confucian Classics, Monumenta Historica Societatis Iesu*, Series Nova, Vol. 6 (Rome: IHSI, 2011), p. 120.

²⁰ 英譯文如下："This indeed a basic precaution taken by those malicious people: the plain and credulous crowd has to be kept in obedience through the fear of the Tartars and through the stories of hell. Only the nobility and the literati can understand the truth, as well as some monks and bonzes who have special abilities and excel over the others." Intorcetta, "Proemialis declaratio," *Confucius Sinarum Philosophus*, p. 31; 英譯文見 Thierry Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus*, p. 123.

(Philippe Couplet, 1623-1693) 延續了殷鐸澤的政治解讀，將朱熹等新儒學闡釋者描述為「無神政治的」(atheo-politicus)，意指他們允許將宗教作為針對大眾的政治工具，但他們自己卻是無神論者。²¹

雖然殷鐸澤和閔明我對「佛教是精英階層用以控制民眾的工具」持有相似觀點；但是前者反對將古代儒學納入雙重教義論的框架之中，在這一點上仍然忠實於利瑪竇。殷鐸澤的神學思想深受自然神學的影響，他認為在任何文化中都有真理的一粟，因此他指出佛教中也能發現一些三位一體和童貞瑪麗的蹤跡。在更實踐的層面上，殷鐸澤認為中國的吃齋者在一定條件下應被允許受洗而無需放棄他們的飲食禁忌，他還進一步建議佛教吃素齋的實踐可以被基督教化。²²

相反，閔明我的神學思想來自一種極端的奧古斯汀主義，他對於人僅憑理性獲知真理的能力持極為悲觀的態度：自原罪始，人類的理性就已經被無可挽回地敗壞了。因此，和殷鐸澤不同，閔明我反對基督宗教和佛教之間任何可能的聯結。²³此外，他認為耶穌會士對於佛教過於寬容。在中國素食者的問題上，他斷然反對他們受洗，除非他們先破戒吃一小片肉，並放棄吃素齋。²⁴

²¹ 見《中國哲學家孔子》的前言，雖然寫於 1667 年，但 1687 年才得以出版。Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus*, Liber tertius, p. 59.

²² 梅謙立，〈佛教受齋能否融入天主教？——以 1668 年「廣州會議」與聶仲遷的報告為例〉，《佛光學報》新 4: 2，2018 年，頁 476-500；Thierry Meynard, “Could Chinese vegetarians be baptized? The Canton Conference and Adrien Grelon’s report of 1688,” *Archivum Historicum Societatis Iesu* (AHSI) 87, 173 (2018): 75-145。

²³ Domingo Navarrete, *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China* (Madrid: Juan Garcia Infançon, 1676), p. 82.

²⁴ Domingo Navarrete, *Controversias Antiguas y Modernas de la Mission de la Gran China* (Madrid: Juan Garcia Infançon, 1679), p. 344.

四、越南傳教團的佛教觀：與民間佛教的接觸

接下來的討論將轉向越南：繼日本與中國之後，第三個深受佛教影響且耶穌會傳教士投入巨大的亞洲國家。派往越南的耶穌會傳教團屬於日本教區管轄。由於日本對天主教的迫害，許多傳教士在澳門接受語言和神學訓練之後，最終被派往越南而不是日本。這解釋了越南的傳教士主要受到日本傳教團的觀點及方法的影響，且僅僅從二手資料得知利瑪竇的觀念。然而，傳教士在日本時主要接觸的是禪宗，在中國是儒學，在越南接觸的卻是與民間宗教，尤其是民間佛教。

與在日本和中國的情況相同，耶穌會士並沒有開闢越南和亞洲其他地區之間的新通路，而是主要通過已有的海上道路航行。會安（Hội An, Faifo）自 1595 年由阮潢（Nguyễn Hoàng, 1525-1613）建立以來就是與日本、中國、澳門、爪哇及馬尼拉商貿往來的重要港口，它也就成為了許多耶穌會士和亞洲基督徒進入越南的港口。

（一）基多福·保爾里：雙重教義論的地域化

基多福·保爾里（Cristoforo Borri, 1585-1632）曾在交趾支那（Nam Kỳ, Cochinchina, 南圻）五年（1616-1621），他回到歐洲之後，於 1631 年出版《新傳教團的報告（……）交趾支那》，同年出版法文本。²⁵這部書遵循耶穌會著作的常見模式：首先對前往傳教的國家進行概述（*état temporel*），接著記述這一天主教傳教團的故事（*état spirituel*）。

²⁵ 意大利文：Borri, *Relazione della nuova missione delli PP. della Compagnia di Gesù, al Regno della Cocincina* (Rome: Francesco Cataneo, 1631)；法文：*Relation de la nouvelle mission des pères de la Compagnie de Jésus au Royaume de la Cochinchine* (Lille: Bible d'Or, 1631)；英文版：*Views of Seventeenth-century Vietnam: Christoforo Borri on Cochinchina and Samuel Baron on Tonkin*, edited by Olga Dror, Keith Weller Taylor (Ithaca: Cornell University, 2006).

保爾里注意到，較之對自己的文化過於驕傲的中國人，越南人對外國文化更為開放。在他的每一本著作中，保爾里都試圖傳達一種對這一新傳教地的強烈的熱情——尤其在日本 1597 和 1617 年針對基督徒的屠殺以及中國 1616 年對天主教（相較前者溫和得多）的迫害的背景下。²⁶

在第一部第六章「交趾支那的政治與市民政府」中，保爾里對孔子及其教導作了非常積極的闡述，筆者從法文翻譯如下：

交趾支那有許多大學，有講師和學位課程，和在中國的做法一樣，他們通過考試來選拔人們。他們教授同樣的學科，使用相同的書，研讀相同的作者，即夫子或孔夫子（Zinfu 或 Confus）——葡萄牙人如此稱呼他。作為一種崇高而深刻的教導的作者，孔子對他們而言就如同我們的亞里斯多德，而事實上孔子所生活的年代更為古老。他的書充滿了博學的、有價值的故事，深刻的名言和警句——所有這些都與道德有關，如同我們的塞涅卡、卡托和西塞羅……他們最為重視的道德哲學包括了倫理、經濟和政治。²⁷

在此，保爾里談論孔子的方式與利瑪竇和金尼閣（Nicolas Trigault, 1577-1628）在《基督宗教遠征中國史》（*Histoire de l'expédition au Royaume de la Chine*）中的方式相似：他們都提到孔子的道德哲學——包括了個人自身、家庭與國家的行為。²⁸

保爾里雖然讚賞儒學對越南文化的影響，但對佛教給予了更多的關注。他提到他們「關於作為世界、理性靈魂、魔鬼和偶像的創造與起源

²⁶ Borri, *Relation de la nouvelle mission*, Livre I, Chapitre V, p. 50.

²⁷ Borri, *Relation de la nouvelle mission*, Livre I, Chapitre VI, pp. 69-70.

²⁸ Matthieu Ricci & Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au Royaume de la Chine (1582-1610)* (Lyon: Horace Cardon, 1616), p. 49.

的神聖事物的論述」，被稱為「聖書」(Sayc Kim, Sách Kinh)。²⁹在保爾里這部著作的第二部分，我們可以看到天主教與佛教衝突性的關係。如在第五章，保爾里敘述了交趾支那至柬埔寨的大使及其妻子改信基督的情況。在受洗之後，大使的妻子回到家移走家中祭臺上的偶像——很可能是佛像，將其摧毀並換上了一幅耶穌像。³⁰在第八章，保爾里記述了一位廟祝(Onfai, ông sãi)的談話，他是一個結婚的佛教神職人員，管理一座小的家族寺院。據保爾里的記述，「onfai」可稱的對象有很大的多樣性：包括家庭寺院的住持、佛教團的和尚或比丘尼、公立或私立學校的校長、使用神奇力量的醫師、朝聖者和乞討者。³¹

接下來的一章標題為「各種宗派簡述」。其中，保爾里借用了由他的日本耶穌會同事發展的雙重教義論。³²根據這一理論，佛陀(Xaca)傳講兩種教義，一種肯定靈魂不朽，或言輪迴；另一種則肯定一切都隨死亡結束，或言虛無主義。³³

保爾里用三個階段展現了佛陀的一生。第一階段，佛陀得到啟示：所有的實在之物都是無。圍繞這一主題他寫了許多著作，以繩為喻解釋十二因緣學說：「以繩為例，因為一根繩子不能分離於使其存在的連續

²⁹ Borri, *Relation de la nouvelle mission*, Livre I, Chapitre VI, p. 73.

³⁰ Borri, *Relation de la nouvelle mission*, Livre II, Chapitre V, p. 159.

³¹ Borri, *Relation de la nouvelle mission*, Livre II, Chapitre VIII, pp. 195-196.

³² Alain Forest, *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam: XVIIe-XVIIIe siècles: analyse comparée d'un relatif succès et d'un total échec* (Paris: L'Harmattan, 1998), volume 3, p. 227: "S'il fallait chercher la source d'inspiration des relations jésuites sur le bouddhisme, c'est chez Valignano, le visiteur de la Compagnie au Japon puis le supérieur de Ricci, qu'on la trouverait dans sa plus complète élaboration. En particulier les éléments du chapitre III de son *Sumario* (écrit en 1583), relatifs aux sectes religieuses du Japon, seront ensuite continuellement repris, aux moins jusqu'à Marini au Tonkin."

³³ Borri, *Relation de la nouvelle mission*, Livre II, chapitre IX, p. 197.

的諸多部分，所以繩子作為其自身是空……」³⁴保爾里將佛教的「樂」描述為避免痛苦、悲傷或苦難：一旦實現如是對人類情感的控制，人們就不再感到任何對榮辱、貧富、死生的喜惡，這也就是真正的「樂」與「福」。³⁵這一對佛教超脫（*detachment*）的描述是非常忠實的，儘管保爾里使用了斯多亞學派的術語，甚至遵循著依納爵「平心」的主題。³⁶極為令人驚訝的是，佛陀的第一個教義也包含了宇宙生成論的內容：世界由卵而生，或由巨人盤古（*Ban Co*）化成。³⁷根據在交趾支那的經歷，保爾里將來自中國民間宗教的元素融入到佛教之中：他提到了開天闢地之神盤古。

佛陀之教的第二階段則是第一階段的反面。認識到中國人反對虛無主義，以其為危害道德和國家社稷，佛陀轉向了一種新的教義：承認靈魂不朽、地獄天堂之果報、事物之真實原理的存在以及天堂之主。³⁸中國人接受了第二種教義，而第二種教義在十二宗派中傳播。雖然如此，第一種教義的虛無主義並沒有完全消失，而是被第十三個宗派——禪宗（*Gensiu, Zenshū, ぜんしゅう*）所延續。禪宗的信徒習慣於某些特定的日子在鄉村聚集，以聽僧人講道，並喊叫「*shin*」，即「空虛」。³⁹

³⁴ Borri, *Relation de la nouvelle mission*, Livre II, Chapitre VIII, p. 199。印度佛教以繩為例表達了緣起（*dependent origination*）之理。參見寂天菩薩（*Śāntideva*），宋·法護等譯，《大乘集菩薩學論·念處品第十三》所云：「乃至或草葛等搓撚為繩，依瓶轆轤而能汲引，未嘗獨一有彼作用，一切有支互相依止，聚集而轉，是前、後際亦不可得。」出於《大乘集菩薩學論》卷 17 (CBETA, T32, no. 1636, p. 122b26-29)。

³⁵ Borri, *Relation de la nouvelle mission*, Livre II, Chapitre VIII, p. 200.

³⁶ Ignatius of Loyola, "Principle and Foundation," *Spiritual Exercises*, Translation and Commentary by George E. Ganss (Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1992), p. 32.

³⁷ Borri, *Relation de la nouvelle mission*, Livre II, Chapitre VIII, pp. 200-201.

³⁸ Borri, *Relation de la nouvelle mission*, Livre II, Chapitre VIII, pp. 201-202.

³⁹ Borri, *Relation de la nouvelle mission*, Livre II, Chapitre VIII, pp. 203-204.

在自身生命的最後階段，佛陀認識到日本人及其他東方人仍然秉持第一教義——虛無主義的教義，因此在死前告訴他們這一教義是最真實的，而第二教義（民間佛教）不應被認為是與第一教義（虛無主義佛教）完全相悖的，而應被看作是對第一教義的證明。

保爾里顯然從日本耶穌會士那裡繼承了據稱起源於佛陀本人的雙重教義論。保爾里使用「禪宗」的日語詞這一點，也印證了來自日本的影響。但保爾里對雙重教義論進行了重構。他以一種過時的方式將佛陀本人的教義與亞洲人對這些教義的接受並置：佛陀首先發展了虛無主義教義，之後，考慮到這一教義在中國大眾中幾乎不被接受，他又提出了流行佛教的教義；然而他仍認為日本的虛無主義形式的佛教更勝一籌。

根據阿蘭·弗雷斯特（Alain Forest）的說法，佛陀的第一個教義指的是小乘佛教，第二個教義則指大乘佛教。⁴⁰雖然保爾里有可能在交趾支那接觸了小乘佛教，但正如阿普指出的，保爾里的描述實際上是對耶穌會士在日本發展出的雙重教義論的改編。⁴¹保爾里在 1622 至 1623 年間在澳門居住了一年，而這段時間恰巧陸若漢也在澳門聖保羅學院。極有可能陸若漢將雙重教義論教給了保爾里。因此，保爾里所述的對應於佛陀兩個人生階段的兩種教義實際上都屬於大乘佛教，第一個是禪宗，第二個是淨土宗。

但確切地說，保爾里在民間佛教中看到了對越南人皈依天主主持樂觀態度的一點原因：他們並沒有接受佛陀的虛無主義教義，而是接受了他關於神、鬼、靈魂轉世、天堂地獄之存在的教義。⁴²保爾里之所以能得

⁴⁰ Alain Forest, *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam: XVIIe-XVIII siècles: analyse comparée d'un relatif succès et d'un total échec*, volume 3, p. 229. 與范禮安一樣，保爾里說明釋迦牟尼居住暹羅國。

⁴¹ Urs App, *The Cult of Emptiness*, pp. 132-133.

⁴² 此處的民間佛教也包括了祭祀祖先的儀式，儘管這些儀式並不特屬於佛教。越

到這一驚人的結論，是因為他已經將佛教雙重教義論區域化了。對於陸若漢而言，雙重教義構成了佛教的兩個向度，而無神論的向度顯然是對基督宗教最大的威脅，無論在日本還是在中國、在其他地區都是如此。保爾里則一定程度上解除了無神論和偶像崇拜之間的內在聯繫。他在越南佛教中看到的，只有民間的、為人熟知的迷信的形式，而這種迷信崇拜與陸若漢強烈感受到的內在隱藏著的無神論威脅沒有聯繫。保爾里對越南的無神論威脅極少關心，就好像這樣的威脅並不存在一樣。保爾里描繪著他的亞洲大乘佛教地圖：日本主要是禪宗，而中國和越南主要是淨土宗；或者根據耶穌會的雙重教義論，日本人是無神論的佛教徒，而中國人和越南人是崇拜偶像的佛教徒。

綜上所述，保爾里對越南的文化有一個相對積極的評價。他不僅欣賞孔子的德性教導以及祭拜祖先的儀式，而且看到了天主教與民間佛教之間的相似之處。比較而言，禪宗佛教徒和儒士分別是日本與中國傳教團努力爭取的主要對象；而保爾里則提出在交趾支那，主要的對象應該是民間佛教的信徒們，那些最接近一神論的人。

（二）亞歷山大·德·羅德：專注於民間佛教

一般認為，亞歷山大·德·羅德（Alexandre de Rhodes, 1591-1660）和利瑪竇分別是越南和中國的現代天主教會的創立者。羅德在越南的工作有兩個時期，分別為 1627 年至 1630 年，以及 1640 年至 1645 年。與

南民間和中國民間一樣，並沒有儒釋道三教之間的明確界限，敬拜觀音菩薩的人可以毫無顧慮地進行儒家的祭祖儀式。在和一名越南學者的對話中，保爾里嘗試將祭祖儀式的重要性相對化，但越南學者回應道：祖先雖然不是神，但是也有神聖性，因而也需要被敬拜。保爾里似乎同意這一點，並將之與天主教中的聖人、使徒和殉道者相比。最終，保爾里認為天主教和祭祖儀式之間並不衝突，因為越南人承認只有一個神作為宇宙的動力因，儘管他們的神的概念是不完善的。參見 Borri, *Relation de la nouvelle mission*, Livre II, chapitre IX, p. 208。

保爾里出版了在交趾支那的報告一樣，羅德回到歐洲後也出版了在越南東京（Tonkin, Bắc Kỳ, 北圻）的報告。原文用拉丁文撰寫，但首先以法文在里昂出版，標題為《東京國史及從 1627 年至 1646 年福音傳播的發展》；拉丁文原稿則於一年後在里昂出版。⁴³

在對儒學的評價上，羅德和利瑪竇的立場之不同令人感到震驚。實際上，羅德在著作中沒有提及利瑪竇。在報告的第十八章，他就「東京人的迷信崇拜及他們的第一宗派（也就是儒學）」進行了討論。與保爾里稱讚孔子的教導不同，羅德認為孔子不應被稱為聖人，他爭論道：

這個你們稱之為聖人的人要麼有關於天主，即天地的創造者的知識，要麼沒有。如果他不知道天主，那麼他不應被稱為聖人，因為他無視了作為所有神聖性的來源和準則的那一位……如果他知道天主，那麼作為他人的導師和領袖，他應當在這一點上指引他們，因為這對於他們的得救是必要的。從他的著作來看，他不知道，因為他從未提及天主——一切的至高無上的主宰，因此他不能被稱為一個聖人。⁴⁴

為了證明自己的論點是正確的，羅德敘述了他成功使一位儒學學者信服的過程；這位學者已經受洗，教名「約翰」。然而，其他四十個聽了他的講演的文人都沒有被說服。在中國耶穌會士之間關於孔子的爭論中，羅德站在龍華民那一邊，而後者從 1623 年開始一直反對利瑪竇的策略。羅德 1630 至 1640 在澳門期間，很可能聽說了 1627 嘉定會議的情況。龍華民在這次會議中為他的論點作了辯護：古代儒學和當代儒學

⁴³ 法文：Rhodes, *Histoire du Royaume de Tunquin et des grands progrès que la prédication de l'Evangile y a faits depuis l'année 1627 jusques à l'année 1646* (Lyon: Jean-Baptiste Devenet, 1651)；拉丁文：Tunchinensis historiae libri duo (Lyon: Jean-Baptiste Devenet, 1652).

⁴⁴ Rhodes, *Histoire du Royaume de Tunquin*, chapter 18, p. 62.

都是無神論的。與之相似，羅德認為：孔子不是聖人，儒學是無神論的，祭祖儀式是錯誤的。⁴⁵

如阿蘭·弗雷斯特所說，羅德加入了反對利瑪竇的策略的「強硬少數派」並贊同龍華民的觀點。⁴⁶然而，在理解孔子的問題上，筆者認為不應忽視日本傳教團耶穌會士的影響：是他們最先公開反對利瑪竇的策略，而龍華民後來才加入到這一行列中。羅德在澳門聖保羅學院停留期間，甚至在他 1627 年第一次前往越南東京之前，就很有可能已經從陸若漢及其他日本傳教團的耶穌會士那裡知道了他們對孔子的批評。

關於第二個迷信宗派，佛教（第十九章），羅德詳細描述了釋迦（*Thicca*）的家庭背景——這在保爾里的交趾支那報告中是缺失的。舉例而言，羅德提到了釋迦牟尼的父親淨飯王（*Śuddhodana*）、他的妻子耶輸陀羅（*Yaśodharā*）以及他的女兒（這樣寫！）羅睺羅（*Rāhul*）。⁴⁷

和保爾里一樣，羅德也區分了佛陀教義的不同歷史階段：首先是無

⁴⁵ 某些時候，羅德意識到「孔子並沒有說任何與基督信仰相反的話」，但羅德認為「當孔子討論一切事物的第一原理，他的論理和言說就陷入了不可想像的無序和盲目之中，因為他認為第一原理是有形而無感覺、知識、理性和靈魂，也就不值得崇敬和愛慕」（Rhodes, *Histoire du Royaume de Tunquin*, chapter 18, p. 63）。與龍華民相同，羅德也承認孔子並非嚴格意義上的虛無主義思想家，因為他仍相信終極原理。儘管如此，這一原理卻是錯誤的，因此羅德的結論是：孔子的教義傾向於無神論，並為一切道德上的惡敞開了大門（Rhodes, *Histoire du Royaume de Tunquin*, chapter 18, p. 64）。由此，羅德批評越南東京人的祭孔儀式——在這些儀式中，東京人像敬拜神一樣敬拜孔子，以祈願考試成功。在羅德看來，這是「一種瘋狂的迷信」，見 Rhodes, *Histoire du Royaume de Tunquin*, chapter 18, p. 64。

⁴⁶ Alain Forest, *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam: XVIIe-XVIIIe siècles: analyse comparée d'un relatif succès et d'un total échec*, p. 40.

⁴⁷ Rhodes, *Histoire du Royaume de Tunquin*, chapter 19, p. 66; *Tunchinensis historiae libri duo*, caput 19, p. 46.

神論的教義，然而這一教義沒有成功；接下來的四十年則是偶像崇拜的教義，即刻便取得了成功。與保爾里的交趾支那報告相同，羅德提到了佛陀會教他的信徒們無神論的教義作為真的教義。此外，羅德還添加了一個元素：佛陀是從兩個魔鬼——目犍連（羅德所謂「Alalam」，即 Maudgalyāyana）和舍利弗（羅德所謂「Catalam」，即 Śāriputra）——那裡學習了無神論。阿普將羅德和保爾里的報告進行對比時指出，羅德還依據陸若漢敘述的故事加上了一點：佛陀有意將偶像崇拜的外部教義作為欺騙人民的謊言。

在接下來的第二十章中，羅德描述了東京的佛教。與保爾里將交趾支那的佛教主要描述為一種大眾迷信（淨土宗）相同，羅德也作了類似的分析。至於與中國的不同，羅德僅指出了程度上的區別：東京人已經將佛教的偶像崇拜帶到了一個新的高度。⁴⁸東京並沒有出現中國那樣的龐大僧團，而羅德所謂「*sai on*」或和尚則與他們的家人一起住在他們的寺院旁邊。

可以看出，羅德知道由日本耶穌會士，尤其是由陸若漢所發展出的那種雙重教義論。然而根據羅德的觀點，在東京地區，關注重點不再是佛教的無神論，而是達到極致的佛教的偶像崇拜。羅德對東京地區的佛教的分析與保爾里在交趾支那地區所作的分析相似：傳教團的策略是與民間佛教建立聯繫，而不是反對佛教的「空」。

值得注意的是，羅德用了不少於九章（第二十一至二十九章）的篇幅討論民間宗教及風俗。他提到了中國對儒釋道三教的劃分，而他自己對佛教的描述遠遠超出了道教，還將越南民間宗教的各種不同的實踐囊括其中，如：神奇的療癒、宗教催眠、新年、婚禮、國王生誕的儀式以

⁴⁸ Rhodes, *Histoire du Royaume de Tunquin*, chapter 18, p. 69.

及更重要的——祭奠死者和祖先的儀式。⁴⁹

（三）喬瓦尼·菲力浦·德·馬里尼：描述民間佛教

喬瓦尼·菲力浦·德·馬里尼 (Giovanni Filippo de Marini, 1608-1682) 曾於 1646 年至 1658 年間在越南東京地區工作，1661 被召回羅馬報告傳教團的狀況。1663 年，他在羅馬出版了《耶穌會神父在日本省傳教，特別是在（越南）東京》，⁵⁰1665 年出版了《（越南）東京的歷史及報告》（*Historia et relatione del Tunchino*），之後的一年，法文版（*Histoire nouvelle et curieuse des Royaumes de Tunquin et de Lao*）出版。⁵¹

與保爾里和羅德相比，馬里尼對孔子的一生進行了更為豐富的考察，並給出了其生平信息：孔子於西元 522 年生於山東曲阜，死於 63 歲。⁵²有趣的是，馬里尼提到孔子的父母曾向尼丘山（Kieu Ngi）的神明獻祭求子。馬里尼在評價孔子時採取了一種小心的方式。他注意到人

⁴⁹ 羅德描述了許多關於喪葬儀式的細節，包括在逝者的墓碑前叩頭、以肉作為貢品、儀式結束後逝者親屬食用這些貢品以及對逝者可以對生者進行干預的信念。在中國春節期間，人們會在屋前立起一根柱子（*nêu*），並繫上一籃子紙錢以供逝者之需。見 Rhodes, *Histoire du Royaume de Tunquin*, p. 105。

⁵⁰ Marini, *Delle missioni de' padri della Compagnia di Giesu nella provincia del Giappone e particolarmente di quella di Tumkino* (Rome: Nicolò Angelo Tinassi, 1663).

⁵¹ 意大利本：Marini, *Historia et relatione del Tunchino* (Rome: Mascardi, 1665)；法文本：*Histoire nouvelle et curieuse des Royaumes de Tunquin et de Lao* (Paris: Clouzier, 1666)；在 1666 以 *Relation nouvelle et curieuse* 為名出版。

⁵² Marini, *Histoire nouvelle et curieuse des Royaumes de Tunquin et de Lao* (Paris: Gervais Clouzier, 1666), pp. 183-188。在《中國上古史》（*Sinicae historia decas prima*, 1659）中，衛匡國指出孔子生於耶穌降生前 551 年。殷鐸澤的《中國政治道德學說》（*Politico-moralis*, 1669）和《中國哲學家孔子》中，亦記錄孔子耶穌降生前 551 年。此資料見 Prospero Intorcetta, *Sinarum Scientia Politico-moralis*. India - Goa: s.n., 1669。

們認為他是一個聖人，但另一些人並不認同，認為他身上有「各種各樣的缺點」。⁵³馬里尼也考慮了耶穌會關於孔子是否是聖人的討論，但他即不像羅德一樣否認，也不像一些中國耶穌會士一樣肯定孔子是聖人。

和羅德一樣，馬里尼也提到了佛陀的父親（Trinh Phan Vuong），但是他還加上了佛陀母親的名字（Ma Da Phu Nhin）；她夢見一頭白象進入她的身體從而懷孕。馬里尼所使用的資料來源很可能和殷鐸澤的相同，後者在《中國哲學家孔子》的前言中也提到了佛陀神奇的孕育。⁵⁴與殷鐸澤一樣，馬里尼也視這一神奇受孕中有魔鬼的作為。此外，相同的元素還包括：佛陀降生不久其母親就去世、佛陀出生後走了七步；佛陀娶了三位夫人，有一個兒子；佛陀十九歲出家，曾受四位瑜伽大師的指導，有八萬信眾和十弟子。與殷鐸澤和羅德的文本相同，馬里尼的文本中也有佛陀臨終時的自白，即承認外在教義是一個謊言。馬里尼還敘述了佛陀涅槃後的火葬，以及佛陀的牙齒之後被帶到了錫蘭。⁵⁵馬里尼對佛陀一生的描述比保爾里和羅德要豐富得多。

在第十章，馬里尼分析了佛陀外在教義的一個核心元素——輪迴，即靈魂轉生到存在的六種場所之中，或人類心智中的精神和思辨的規律。馬里尼的記述加入了比保爾里和羅德的報告更細緻、準確的資訊，得出的結論則是與二者相同的，即輪迴是佛教僧人用於欺騙大眾的發明。有意思的是，馬里尼記述了一個馬拉巴（Malabar）地區（屬於馬杜萊傳教團）的耶穌會士的論證，內容是反對輪迴和及其必然結果——種姓制度；⁵⁶他記述的另一個故事來自印度，講述了特拉凡哥爾（Travancore）國王的愚蠢：這位國王相信他可以通過進入一頭金牛的

⁵³ Marini, *Histoire nouvelle et curieuse des Royaumes de Tunquin et de Lao*, p. 188.

⁵⁴ Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus*, p. 117.

⁵⁵ Marini, *Histoire nouvelle et curieuse des Royaumes de Tunquin et de Lao*, p. 205.

⁵⁶ Marini, *Histoire nouvelle et curieuse des Royaumes de Tunquin et de Lao*, pp. 218-219.

體內而轉生成婆羅門。這兩例說明這些文獻也從印度流轉到越南。

馬里尼觀察到，東京人對沉思不感興趣，而佛教僧人們滿足於民間教義。他也提到，文人們不敢對抗佛教的傳入，並漸漸地沾染了偶像崇拜。⁵⁷馬里尼的分析證實了前文對保爾里和羅德的描述。這三位耶穌會士都從日本耶穌會那裡繼承了雙重教義論，但是他們並不強調佛教背後隱藏了無神論。他們提及佛教的偽善和欺騙，指的並不是某種政治策略，而更多是指佛僧從盲信的群眾身上謀取利益。民間佛教因為不是虛無主義的，所以有被糾正的可能性，因而佛教徒也有皈依基督信仰的可能性。

儘管馬里尼的描述仍是受日本和中國傳教士的理論啟發而來，但他也加入了許多個人對越南佛教的觀察，比如他記錄了為寺院修葺而設的莊嚴的遊行行列，包括大象、馬匹、慶祝活動的統領（*Ciua Hôy*）、舞者、老少信眾、士兵等等；⁵⁸佛教徒也舉行公開的懺悔儀式，稱之為「*Sam hôy*」。其他的迷信崇拜的例子還有：當有人身患疾病，他們會召來一個和尚和一個巫師，而這兩者都是欺詐的參與者，從中分得利益。⁵⁹

五、結論

耶穌會的佛教雙重教義論是從日本發展起來的理論，它將佛教解釋為既是一種宗教、又是一種無神論的哲學。正如前文所展現的，雙重教義論在中國和越南的耶穌會士中產生了很大的影響，但其具體內容一直

⁵⁷ Marini, *Histoire nouvelle et curieuse des Royaumes de Tunquin et de Lao*, pp. 225-226.

⁵⁸ Marini, *Histoire nouvelle et curieuse des Royaumes de Tunquin et de Lao*, pp. 228-230.

⁵⁹ Marini, *Histoire nouvelle et curieuse des Royaumes de Tunquin et de Lao*, pp. 232-234.

在變化之中。

出於當地情況和自身的經歷的不同，亞洲耶穌會士所關注的問題也不一樣。在日本，耶穌會士參與到與禪宗僧人及「空」的教義的對話中，問題的重點在於他們所認為的佛教的核心，即虛無主義。在中國，耶穌會士主要參與到與文人和儒學的對話之中。儘管利瑪竇也將雙重教義論用於理解宋明儒學，但他認為古代儒學既非無神論，亦非偶像崇拜。利瑪竇逝世後，中國的傳教士面對朝廷的驅逐（1616 年的南京教案），認為佛教向政治精英階層提供了無神論的思想，以使佛教成為政治目的的奴僕。與之相對，越南的耶穌會士並不與高僧和文人接觸，因而也沒有進入對文本的討論，而是採取了更接近一般大眾的進路，因為他們認為這些相信民間佛教的百姓對於天主教來說是更可接受的。

對耶穌會的佛教觀的考察要求我們反思宗教、理性和政治之間的聯繫。時至今日，多數佛教研究者和哲學家都反對將佛教與虛無主義聯繫起來。筆者更傾向於用「激進」（**radical**）來形容佛教的核心內容，而這種激進思想確實對基督宗教以及其它所有啟示宗教（**revealed religions**）如猶太教和伊斯蘭教提出了挑戰。如果哲學理性推出的結論認為包括佛教和基督宗教在內的所有宗教都不包含任何真理，那麼宗教就沒有意義。

佛教的激進思想使耶穌會士誤認為佛教是虛無主義。這種誤解導致耶穌會士面臨一個困難：同一理論同時兼有激進思想和宗教信仰。⁶⁰作為受過反思性哲學訓練的神職人員，耶穌會士很可能已經感到了理性主義的極致形式正在威脅他們自身的信仰和宗教誓約。由此可以聯想到天主教會自中世紀以來的長期辯論的內容：在神學主導的學術課程中，哲

⁶⁰ 參見拙文 “Chinese Buddhism and the Threat of Atheism,” in *Buddhist-Christian Studies* 31 (2011): 3-23.

學在何種程度上是被允許的？耶穌會士對於佛教中的無神論問題極其敏感，很可能是因為他們能從中感受到他們自己的傳統中的危險，其中很多人甚至很可能在個人的層面上對此有所體會。佛教的無神論威脅並非僅僅是一個來自其他宗教的外在的威脅，也是在歐洲意識內部迴響的內在的威脅。對這一西方傳統中的危險的感知使得耶穌會士在佛教中發現了一種向無神論傾斜的激進思想。佛教的激進思想向耶穌會士呈現了虛無主義的觀點，而這種觀點是潛藏且被壓制在他們自己的意識之中的，因此他們感到必須要不遺餘力地與之戰鬥。然而，與否定虛無主義不同，也許建立個體自身與真理間的新的關係才是更為有益的，這種關係即在不放棄對真理的追求的同時，承認虛無主義的問題一直存在。

除卻哲學的向度，耶穌會士也十分重視佛教的激進思想所帶來的社會的和體制的後果。他們認為佛教最終否認了宗教在傳統上高於政治的地位，從而對下面的觀點構成了威脅：宗教是由神建立的，就像基督宗教那樣。自從馬基雅維利以來，歐洲的天主教會內部對這一威脅有很深的感受。因此，日本和中國的耶穌會士傾向於視佛教為一種反宗教的學說。借用馬塞爾·戈謝（Marcel Gauchet）用來稱基督宗教的話，佛教是一種「將宗教帶向終結的宗教」（*la religion de la sortie de la religion*）。⁶¹但是，宗教生活中的激進思想是否必然導致對宗教實踐、教會和道德傳統的拋棄？也許它反而是對宗教語言及其對權力的欲求的一次解構和淨化。基督宗教和佛教的早期相遇不僅僅有其歷史價值，也有其哲學價值，因為這一相遇幫助我們對宗教和信仰之間的關係進行更深層的思考；這一相遇亦有其社會學價值，讓我們反思宗教在世俗社會中所扮演的角色。

（碩士研究生 陳莉譯）

⁶¹ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris: NRF, 1985, p. 68.

表：耶穌會傳教士如何理解亞洲的宗教生活以及他們所採取的傳教策略

地區	耶穌會士	雙重教義論		傳教策略
		崇拜 迷信	虛無主義和無神 論的理性主義	
日本	范禮安	淨土宗	禪宗	將禪宗佛教徒引向 真的形而上學
中國	利瑪竇	佛教	佛教化的儒學	向文人展示古代儒 學的有神論
	龍華民	佛教和祖先崇拜	儒學	拒斥所有的當地傳 統，教授西方神學
越南	保爾里 羅德 馬里尼	淨土宗和祖先崇 拜		將民間宗教基督教 化

※ 本文發表於 2019 年 5 月 18 日至 19 日，宜蘭佛光大學第三屆「近世東亞佛教的文獻和研究」國際學術研討會。非常感謝兩位匿名評審的寶貴意見。

引用書目

佛教典籍與古籍

《中論》，CBETA, T30, no.1564。

《大乘集菩薩學論》，CBETA, T32, no. 1636。

ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu) Jap. Sin. 羅馬耶穌會檔案館手稿。

現代專書、論文

羅明堅，2002，《天主實錄》，收入鍾鳴旦及杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北：臺北利氏學社。

梅謙立，2018，〈佛教受齋能否融入天主教？——以 1668 年「廣州會議」與聶仲遷的報告為例〉，《佛光學報》新 4：2，頁 476-500。

App, Urs. 2012. *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*. Tokyo: UniversityMedia.

Borri, Cristoforo. 1631. *Relatione della nuova missione [...] Cocincina*, Rome: Corbelletti; French version: 1631. *Relation de la nouvelle mission des pères de la Compagnie de Jésus au Royaume de la Cochinchine*. Lille: Bible d'Or.

Borri, Cristoforo. 2006. *Views of Seventeenth-century Vietnam: Christoforo Borri on Cochinchina and Samuel Baron on Tonkin*. Edited by Olga Dror, Keith Weller Taylor. Ithaca: Cornell University.

Cooper, Michael, S. J. 1974. *Rodrigues The Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*. New York: Weatherhill.

Dror, Olga. and Keith Weller Taylor eds.. 2006. *Views of Seventeenth-century Vietnam: Christoforo Borri on Cochinchina and Samuel Baron on Tonkin*. Ithaca: Cornell University.

Forest, Alain. 1998. *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam: XVIIe-XVIIIe siècles: analyse comparée d'un relatif succès et d'un total échec*. Paris: L'Harmattan.

Frois, Luís. 1585. *Tratado em que se contêm muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta província de Japão*. Lisbon: Instituto Português do Oriente, 2001

Frois, Luís. 1993. *Traité de Luís Frois, S. J. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens et Japonais*, traduit du portugais. Paris: Chandeigne.

Frois, Luís. 2014. *The First European Description of Japan*. London and NY: Routledge.

- Ignatius of Loyola. 1992. "Principle and Foundation," *Spiritual Exercises*, Translation and Commentary by George E. Ganss. Saint Louis: Institute of Jesuit Sources.
- Intorcetta, Prospero. Christian Herdtrich, François Rougemont, Philippe Couplet. 1687. *Confucius Sinarum Philosophus*. Paris: Horthemels.
- Intorcetta, Prospero. 1669. *Sinarum Scientia Politico-moralis*. India - Goa: s.n..
- Longobardo, Niccolò. 1624-1625. *Resposta breve sobre as Controversias do Xamty, Tien Xin, Lim hoên, e outros nomes e termos sinicos*, APF SC Indie Orientali Cina, vol. 1; French version: 1700. *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*. Paris: Louis Guérin.
- Lubac, Henri de. 2000. *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*. Paris: Cerf.
- Marini, Giovanni Filippo de. 1663. *Delle missioni de' padri della Compagnia di Gesu nella provincia del Giappone e particolarmente di quella di Tumkino*. Rome: Nicolò Angelo Tinassi.
- Marini, Giovanni Filippo de. 1665. *Historia et relatione del Tunchino*, Rome: Mascardi; French version: 1666. *Histoire nouvelle et curieuse des Royaumes de Tunquin et Laos*. Paris: Clouzier. 1666. *Relation nouvelle et curieuse des Royaumes de Tunquin et Laos*. Paris: Clouzier.
- Martini, Martino. 1655. *Novus Atlas Sinensis*. Amsterdam: Johannes Blaeu.
- Martini, Martino. 1659. *Sinicae historia decas prima*. Munich: Wagner.
- Meynard, Thierry. 2011. "Chinese Buddhism and the Threat of Atheism," in *Buddhist-Christian Studies* 31: 3-23.
- Meynard, Thierry. 2011. *Confucius Sinarum Philosophus (1687) The First Translation of the Confucian Classics, Monumenta Historica Societatis Iesu, Series Nova, Vol. 6*. Rome: IHSI.
- Meynard, Thierry. 2013. "The Overlooked Connection between Ricci's *Tianzhu shiyi* and Valignano's *Catechismus Japonensis*," in *Japanese Journal of Religious Studies* 40. 2: 303-322.
- Meynard, Thierry, and Roberto Villasante. 2018. *La filosofía moral de Confucio por Michele Ruggieri SJ: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*. Madrid: Mensajero - Sal Terrae.
- Mungello, David. 1985. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart: Steiner.
- Navarrete, Domingo. 1676. *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China*. Madrid: Juan Garcia Infançon.
- Navarrete, Domingo. 1679. *Controversias Antiguas y Modernas de la Mission de la Gran China*. Madrid: Juan Garcia Infançon.
- Ricci, Matteo, and Nicolas Trigault. 1616. *Histoire de l'expédition chrétienne au*

- Royaume de la Chine (1582-1610)*, Lyon: Horace Cardon.
- Ricci, Matteo. 2000. *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, Macerrata: Quodlibet.
- Rhodes, Alexandre de. 1651. *Histoire du Royaume de Tunquin et des grands progrès que la prédication de l'Évangile y a faits depuis l'année 1627 jusques à l'année 1646*, Lyon: Jean-Baptiste Devenet.
- Rhodes, Alexandre de. 1652. *Tunchinensis historiae libri duo*, Lyon: Jean-Baptiste Devenet.
- Torres, Cosme de, Juan Fernández, and Baltasar Gago. 1556. *Sumario dos erros em que os gentios de Japão vivem*, Rome: Biblioteca Nazionale, Fondo Gesuitico 1384 no.7.
- Torres, Cosme de, Juan Fernández, and Baltasar Gago. 1990. *Sumario de los errores*, in *Documentos de Japón, Monumenta Historica Societatis Iesu*, edited by Juan G. Ruiz-de-Medina, Volume 137, Rome: IHSI.
- Valignano, Alessandro. 1586. *Catechismus christianae dei, in quo veritas nostrae religionis ostenditur, et sectae japonenses confutantur* [Catechismus japonensis]. Olyssiponae [Lisbon]: Antonius Riberius.
- Valignano, Alexandre. 1990. *Les Jésuites au Japon, Relation missionnaire*; Traduction, présentation et notes de Jacques Bésineau. Paris: DDB.

