

# 基、釋之爭與明末“南京教案”

沈定平\*

持續數年之久的“南京教案”，最初是明萬曆四十四年（1616）五月，南京禮部右侍郎沈淮呈上〈參遠夷疏〉，指控外國傳教士潛居南北兩京各地，鼓吹異說誘惑民眾，變亂祖宗綱紀，請予追究查處，隨即在朝廷官員支持下，通令全國禁教。居留北京和南京的耶穌會士龐迪我（Diego Pantoja）、熊三拔（Sabatino de Ursis）、王豐肅（Alfonso Vagnoni）、謝務祿（Álvaro Semedo），被逮捕拷問遞解出境，誅連教徒二十餘人，慘遭酷刑迫害，教堂亦被拆毀變賣。至萬曆四十五年十二月，教難暫告一段落。天啟二年（1622），以沈淮為後臺的南京官員又起波瀾，藉口基督教徒乃叛亂的白蓮教同黨，逮訊教徒三十餘人，恐怖氣氛再次瀰漫南京城。直到當年七月，時任內閣大學士的沈淮去職，南京教難方平息。經此摧折，“西士在中國者俱惴惴自危，而各地教務亦為之衰落不振。”<sup>(1)</sup>

表面上，“南京教案”是一場以鎮壓手段為特徵的政治運動，然在其背後，卻蘊涵着更深層的思想文化衝突。它實際上是在基督教世界保守傾向和明末黨爭日趨濃烈的背景下，佛教僧俗勢力依托於維護儒家傳統的守舊派，同帶來異質文化與擴張理念的傳教士以及主張變革的皈依士大夫之間的一次較量。鑒於此次由中西文化差異性引發的衝突，涉及面相當廣泛，非一篇文章所能闡明，故在這裡着重探討明末基督教與佛教勢力的消長，株宏《天說》四篇同“利先生”覆函的論爭，沈淮和佛教的淵源及其所持儒家守舊派的立場，試圖從一個側面剖析影響深遠的“南京教案”的起因。

## 一

明代的佛教，從叢林本身的衍變來看，如對出世教理的“神聖化”闡釋，嗣法僧人的傳燈和宗派嬗遞，遵守教內清規約束等方面，無疑已處於中國佛教的衰頹期。然而，值得注意的是，佛教的世俗化至明末正方興未艾。明末謝肇淛有記：“今之釋教殆遍天下，琳宇梵宮盛於巒舍，啍誦咒唄響於弦歌，上自王公貴人，下至婦人女子，每談禪拜佛，無不灑然色喜者。”<sup>(2)</sup>此即為當時情景的寫照。諸如“觀音信仰，念佛會、放生會、受戒會乃至素食等的實踐，使整個佛教深深扎根於民眾之中。”<sup>(3)</sup>

與此相聯繫，“自萬曆起，因‘四大高僧’的積極推動，佛教復呈回光返照之象。”<sup>(4)</sup>“四大高僧”

指的是雲棲株宏（1535-1615）、紫柏真可（1543-1603）、憨山德清（1546-1623）、藕益智旭（1599-1655）。在這裡，我們擬結合株宏的生卒及其抱負，探究他積極推動的“中興事業”的內容。

株宏，字佛慧，別號蓮池，俗姓沈，浙江仁（今杭州）人。“年十七，補邑庠，試屢冠諸生。”因數年間妻、子、父、母相繼病故，塵世俱念皆灰，便於三十二歲時（嘉靖四十五年，1566）剃度出家為僧。“單瓢隻杖遊諸方，徧參知識。”北上五臺，入京師，過東昌，至金陵，終歸越中。隨着株宏的聲名鵲起，他結庵於杭州五雲山雲棲的禪堂，即“為海內衲子歸心，遂成叢林”名剎。

株宏之所以聲望日隆，跟他對叢林敗象的認識及其改革主張有着密切的聯繫，這主要表現在

\* 沈定平，中國社會科學院歷史研究所研究員。1964年畢業於天津南開大學歷史系，長期從事明史、中外關係史和史學理論研究，發表論文逾80篇，其中多篇被譯成英文、意大利文和西班牙文，已出版專著《明清之際中西文化交流史——明代：調適與會通》（商務印書館，2001年，北京）。曾應美中學術交流委員會和意大利國家研究委員會邀請，前往作訪問學者和講學。

三個方面。第一，“悲末法教綱滅裂，禪道不明”，毅然以“振頹綱”整頓佛門為己任，“以精嚴律制為第一行”。首先，株宏善自警省，帶頭垂範。弟子記曰：“師尚真實而黜虛浮，敦儉樸而薄華靡，崇戒德而勵精修。實踐躬行，則八十年來儼然一日。”其次，針對四方蜂擁而至雲棲住地求法之衲子，詳訂〈雲棲共住規約〉。“舉功過，行賞罰，以進退人。凜若冰霜，威如釜鉞……雖非盡百丈規繩，而適時救弊，古今叢林未有如今日之清肅者。”<sup>(5)</sup>

第二，極力倡導符合時代精神的“融通”思想，教內主張禪淨雙修，教外附會三教同源，但要求保持佛教及其淨土宗的特殊地位。鑒於當時“禪、教二宗尚多流弊”，株宏“以為欲挽頹波，必須方便。因闡淨土之一門，用作狂瀾之砥柱，疏鈔彌陀一經，而性、相雙融，事、理無礙。俾賢者不沉溺於偏空，而中下之流咸知嚮往。”這種在佛教“方便”民眾即世俗化過程中，實踐“性相雙融”，將參禪明悟“理性”同念佛執着“事相”的兩大宗派（禪·淨土）攝合起來，以適應不同階層的需要。“果然數十年中，海內向風，其間得念佛三昧者不知其幾。”<sup>(6)</sup>

與此同時，在佛教和其它傳統思想的關係，一方面，株宏讚同儒釋相資、三教一家的融通趨勢。他認為，“覈實而論，則儒與佛，不相病而相資。”佛能“陰助王化之所不及”，儒則“顯助佛法之所不及”，因此，“不當兩相非，而當交相贊。”<sup>(7)</sup>他又借圖寓意，指出儒釋道“相看相聚還相戀……想是同根生，血脈原無間”，是知“同歸一理，所以為三教一家。”<sup>(8)</sup>另一方面，他似乎並不滿足於長期以來佛教對儒家的從屬關係，多少有利用佛教世俗化及其改革的初步成績，以抬高佛教社會地位的意圖。如說：“然則讀儒書足了生死，何以佛為？……仲尼主世間法，釋迦主出世間法也。”<sup>(9)</sup>又稱：“三教則誠一家矣。一家之中，寧無長幼尊卑親疏耶？佛明空劫以前，最長也，而儒道言其近；佛者天中天、聖中聖，最尊，而儒道位在凡；佛證一切眾生本來自己，最親也，而儒道事乎外。是知理無二致，而

深淺歷然。”<sup>(10)</sup>再謂：“解佛經者，多引用六經諸子……然借其語，不用其意，深造當自得之。”而“佛經皆孔孟所不及道。”<sup>(11)</sup>對於如此幾近分庭抗禮的“軒佛以輕儒”的言論，引起東林學派領袖人物高攀龍的憤怒和憂慮。於是，他選取上述幾則內容，以“異端辨”為題嚴加批駁，指斥“用彝變夏至此極矣……是可忍也？孰不可忍也？”<sup>(12)</sup>

第三，結交朝中權貴、地方官紳，籠絡民間士子，藉以獲取官方庇佑與士林擁護。史載，株宏“道風日播，海內賢豪，無論朝野，靡不歸心。聞名而感化者，若大司馬宋公應昌，太宰陸公光祖，宮諭張公元忭，大司成馮公夢禎、陶公望齡，並一時諸縉紳先生，次第及門問道者以百計。”“監司守相，下車就語……皆忘形屈勢”，移樽就教。“以故天下名公巨卿，長者居士，泊諸善信，無論百千萬人”，均“傾心事師”。<sup>(13)</sup>甚至向佛甚篤恭稱為“九蓮菩薩”的萬曆皇帝的母親慈聖皇太后，亦因嘉歎株宏的文章，“遣內侍齎紫袈裟齋次往供，問法要”。凡此表明，株宏與同時的其他高僧紫柏真可、憨山德清一樣，無不將獲取當朝權要貴勢的垂青和扶持，作為自己立足叢林出人頭地的肯綮。不過，株宏運籌的手段較之同輩更為精明，既贏得權貴青睞又不介入其中爭鬥，因而避免了如真可、德清捲入皇太后和皇帝的矛盾及繼立皇太子的漩渦，而被拷掠至死或流戍放逐的命運。<sup>(14)</sup>其弟子記曰：“故隆（慶）萬（曆）以來，法門之以事波及者（如真可、德清相斷獲譴），亦往往聞之。獨此地（雲棲）青山白雲，依然無恙。而流風餘韻，（株宏）身後猶存。”<sup>(15)</sup>足見株宏處世的圓滑老練。

正當萬曆年間佛教世俗化日漸深入和叢林改革初見成效，株宏之流“抑儒揚釋”為爭短長躍躍欲試的時候，佛教僧俗勢力卻遇到了新近進入中國迅速躋身主流社會的西方傳教士的挑戰和排擠。

原來西方傳教士對於佛教的態度，有一個變化的過程。最初耶穌會士羅明堅（Michele Ruggieri）等人來到廣東肇慶，當“神父們聲明願作中國皇帝的順民”後，兩廣總督遂“把北京和尚的服裝賜給他們”，希望這些來自西方的“番僧”，換上與其信仰

相似的中國和尚的服飾。<sup>(16)</sup>羅明堅隨即向教會長上報告，準備改穿僧衣，“不久我們將化為中國人‘以便為基督能賺得中國人’。”<sup>(17)</sup>西方傳教士在入華之初就欣然改換中國和尚的裝束，並自稱“西僧”或“天竺國僧”，實有依傍佛教在中國的根基以培植基督教勢力的意圖。與此同時，傳教士卻對中國主流社會的儒家學說，持強烈批評的立場。他們在著作中聲稱，孔子和儒教未能提及萬能的上帝與來世，又強調崇拜祖先，故“他很難、甚至絕對不能免於偶像崇拜的罪行”<sup>(18)</sup>。

隨着時間的推移，傳教士不僅耳聞目睹和尚社會地位的卑賤及其道德的敗壞，而且親身感受到這種卑賤地位所帶來的屈辱。如耶穌會士利瑪竇所說，和尚是“全國最低賤和最被輕視的階層”，“雖然這個階級不結婚，但是他們放縱情慾，以致祇有最嚴厲的懲罰才能防止他們的淫亂生活。”<sup>(19)</sup>受此卑微地位和壞名聲拖累，留居肇慶被稱為“西僧”的傳教士，“在官員面前他絕對不許坐下，整個晉見時間他必須跪着……他們的寓所被看作和尚廟，人人都可以隨便進去，官吏可以在裡面設宴款待不受歡迎的賓客，時間長達四五個小時。”<sup>(20)</sup>更為重要的是，在“中國的耶穌會士們穿着僧服”的時期，“他們僅僅是很少或根本不注重推動基督教的進展”。<sup>(21)</sup>

直至1595年（明萬曆二十三年）利瑪竇在韶州接受中國士人瞿太素的建議，放棄僧裝改“服儒服”，“乃辨非僧，然後蓄髮稱儒”<sup>(22)</sup>，傳教事業才有了根本上的改觀。自離開廣東進入江西以後，傳教士便徹底“擺脫討厭的和尚稱號”，利瑪竇更以“神學家與儒者”身份，出入文人學士的場合，自由和官吏顯貴們交往，迅速地躋身於中國的主流社會。<sup>(23)</sup>正是改換儒服帶來的社會地位變化的喜悅，及同智識階層密切交往的需要，迎來了傳教政策的戰略性轉變。原先遭嚴厲批評的儒家學說，由於它是中國智識階層安身立命的理論基礎，加之利瑪竇從其經典中發現“如一位天主，靈魂不生不滅、天堂不朽等思想”，同西方基督教義存在某種“相脗合的地方”<sup>(24)</sup>，現實利益和思想共鳴，遂使尋求基督

教義和儒家思想的一致性與互補性，成為利瑪竇適應傳教策略的基本特徵。

這次戰略性調整的另一突出特點，即無論在禮拜儀式或教義內容都十分相似<sup>(25)</sup>，且已依傍十餘年的盟友佛教，被耶穌會士推向勢不兩立的敵對地位，從此漸行漸遠，成為口誅筆伐的主要對象。當利瑪竇在江西初次身着儒服出現於社交場合，解釋“為甚麼我們改裝”的原因時宣稱：“我們第一次到肇慶時，不瞭解中國的風俗，穿上了僧侶所常穿的服飾，但我們的教義與規律正是與他們完全不同。”<sup>(26)</sup>稍後利瑪竇於南昌寫給兄弟安東的信中坦陳：“中國主要的宗教計有三個（指儒釋道），每個又分許多宗派。這些偶像就好像希臘神話中的列爾乃亞湖中的毒龍伊特拉……因此我們需要有一位新的赫拉克里斯用他的新鐵鎚把這些毒龍殺死；他就是吾主耶穌基督，以其十字聖架擊敗邪神偶像。我有幸擔任他的一個小小工具，希望能完成這一龐大的事業。”<sup>(27)</sup>由此可見，“不瞭解中國的風俗”，即急於擺脫屈辱的社會邊緣地位，不過是傳教士決心同佛教劃清界線的一個因素。而“以其十字聖架擊敗邪神偶像”，即基督教所固有的狹隘性及其不容異己的精神，則是促成這種戰略轉變的更為重要的因素。在難以撼動的居於社會指導思想的儒家學說面前，不得不採用適應策略就其權威為己所用；至於原處於附庸狀態的釋道二教，便鳴鼓而攻之，與之公開爭奪更大的活動空間和民眾。

## 二

於是，伴隨傳教士活動向內地的滲透，及對佛教的鄙夷和敵對態度日益明朗化，基督教與佛教僧俗勢力的齟齬和爭鬥亦逐漸展開。彼此間第一次富於哲理性的交鋒，發生於利瑪竇居留南京期間。經當地士大夫再三邀請，利瑪竇與金陵大報恩寺的雪浪大師同時赴會。“雪浪名洪恩，初號三淮。本金陵名家子，棄俗為僧，敏慧能詩，博通梵夾，為講師翹楚，貌亦頎偉，辯才無礙，多遊縉紳間”<sup>(28)</sup>，名噪一時。利瑪竇同這位深諳禪機博通梵典的佛門翹楚的辯論，是圍繞着天地主宰者與一般凡人的關

係，如何看待日月星宿的運動，以及人性善惡和來源等問題進行的。

在所謂“對天地的根本原則”問題上，三淮和尚首先發難，認為基督教信奉的天地的主宰者跟在座的眾人沒有甚麼兩樣，他並不是神或具有任何特別的尊嚴。利瑪竇遂列舉一些顯然是由天地的創造者所創造出來的事物予以反駁，論證天主是萬物的創造者。由於雙方各執一辭，爭吵不休，與會者難以判定軒輊。在繼續的辯論中，三淮和尚宣揚一種與“我思故我在”相似的觀點，認為他所看到的太陽和月亮就是憑自己的意念創造出來的東西。利瑪竇則大致遵循認識反映論的規則，指出人們看見太陽和月亮，就在自己的心裡形成它的影像，當人們談論它時便把貯存在記憶中的影像取出來，而人們心裡形成的影像並不是實物本身。在座人士對利氏這種解釋較之那位愛爭辯的名僧似乎更為滿意。最後，在有關人性善惡的討論中，利瑪竇堅持天地之神是無限的善，人性來自上天也必然性善的看法。對此三淮和尚實難應付，祇得講述佛經故事誦念中國成語搪塞了事。

這場天主教士與佛教僧侶的較量，儘管三淮和尚一副目空一切、傲慢和不屑於辯論的作派，但處於衰頹中的佛教那種缺乏思辨和邏輯亦不求甚解的弊病，由此初露端倪。當利瑪竇以西方人擅長的邏輯法則、哲學修養（區別本質與偶然、自然的善與道德的善等哲學範疇）和認識反映論來抨擊佛教時，似乎得心應手、頭頭是道。而在答辯天地主宰與一般凡人究竟有何不同時，他卻很難以簡明易懂的道理說出足以令人信服的緣由。因此，這場辯論互有勝負，總的來看利瑪竇佔據上鋒。與會者“終於得出結論：他們原先以為是蠻夷之道的，實際上並不如他們所想象的那麼野蠻。利瑪竇神父自己則感謝“上帝終於在中華帝國為基督之道奠定了基礎。”<sup>(29)</sup>

自從南京聚會顯露崢嶸，利瑪竇遂將佛教這個“偶像崇拜者的教派”，作為終生“特別反對”的目標。這種意圖通過稍後在北京出版的重要宣教著作《天主實義》，得到集中的體現。書中開宗明義指出佛道“二氏之謂，日無日空，於天主理大相刺謬，

甚不可崇，尚明矣。”於是，利瑪竇從五個方面論證佛說及其偶像崇拜的荒誕不經：1) 釋佛空無之說，不能成為萬物實有的本原。2) 釋佛的教義多竊聞或源於西方天主之教，以傳己私妄邪意。3) 所謂輪迴、戒殺生之說，既傷情害理，又無補於懲惡揚善。4) 指責佛神諸像乃邪魔潛附，乘人祈福心理以侵迷誑誘。5) 歷數釋佛所論人道闕失拂理之處。在進行上述指摘後，利瑪竇總結道：“聖也，佛也，仙也，均由人生，不可謂無始元者也；不為始元，則不為真主，何能輒立世誠？夫知有歸元，則人道已定，捨事天又何學焉！”<sup>(30)</sup>至此，利瑪竇欲將基督教凌駕於佛道二教和儒家學說之上並取而代之的意圖已昭然若揭。

利瑪竇頗具挑釁性的表白及其對佛教的攻擊，引起智識階層的普遍關注和猜疑，更激起佛教僧俗人士的仇視與拒斥。如“四大高僧”之一的紫柏真可和尚（字達觀），自恃有宮廷的庇護，倨傲地派人告訴已定居北京的利瑪竇，令其“去拜訪他（指達觀）並屈膝參見”。而“雅好禪學，多方外交”，時掌翰林院司經局的著名學者黃輝，因“受到偶像崇拜者所談的有關來世的寓言的引誘”，遂與他人合作，摘錄《天主實義》等書言論詳加批注，揭露基督教義褻瀆神靈的實質，“準備由翰林院公佈出版”。<sup>(31)</sup>另一明末“高僧”憨山德清和尚，捲入皇室糾葛而獲罪。在發配廣東寓居韶州南華寺期間，“追隨他的教義的人與日俱增”。因為憂慮當地基督教團體在耶穌會士龍華民（Nicolas Longobardi）主持下不斷擴大，可能導致“有一天偶像崇拜的活動會動搖和垮臺”，“所以他決定運用他的權威阻止這一個咄咄逼人的危險”。在會見龍華民神父時，聲稱“神父們著作中對他的偽神（傳教士的貶辭）所寫的猛烈抨擊使他難以忍受，他威脅着要進行報復”。於是，他“全力從事廣聚門徒，修建寺院以及支援寺中的和尚”，伺機而動。<sup>(32)</sup>

在咄咄逼人的基督教擴張面前，上述馳名的佛教僧俗人士作出的反應，無論是展開哲理上的辯論，或倨傲地對待傳教士的訪問，還是醞釀廣招門徒、出書批駁乃至動用權勢加以遏制，均因種種緣

由未能收到顯著成效。不過，如此動員和匯聚力量的舉措，為稍後浙杭地區佛教勢力的大張撻伐傳教士，作了必要的準備和鋪墊。

奮然在浙杭這佛教重鎮舉起反擊大纛的，是當地士紳名流且以崇佛著稱的退休官員虞淳熙。虞淳熙，字長孺，號德園，浙江錢塘（今杭州）人，萬曆十一年（1583）進士，官至吏部稽勳司員外郎，以“安貧好學”為吏部尚書孫鑰所賞識。萬曆二十一年（1593），在對京官大規模考察中，因主持其事的東林巨擘孫鑰、趙南星、顧憲成等人銳意澄清吏治，得罪諸權要，權要遂使人“拾遺論劾”，遷怒於吏部屬員虞淳熙。虞淳熙被無端削職為民，但在清流士紳中頗具聲望。<sup>(33)</sup>還家之後，虞淳熙歸隱山中不問政事，“惟適棲寂，課玄六，時不輟……而宏護淨業（佛門），所在經筵法席，以身為導。”如此一位“以儒為行，以玄為功，以禪為歸”的三教“畸人”<sup>(34)</sup>，遂成為東南地區佛門的領袖。史載：“竺乾一時尊夙，盡在東南。”“蓮池（株宏）棄儒歸釋，德園（虞淳熙）潛心梵典，皆為東南學佛者所宗。”<sup>(35)</sup>

1608年（萬曆三十六年）3月8日，利瑪竇在寫給羅馬耶穌會總會長的信中說：“浙江省佛、道都很興盛。有一位學者曾多年在北京朝廷中擔任要職，目前返回故里，大力推動佛教，看了我的《畸人十篇》，給我寫了一封長信，盛贊內容豐富，有益人生，但請我不要反對佛說，很客氣的勸我，否則將有禍患產生。為回答他，我寫了一封信，告訴他有關我們的立場，對上主的依持與對真理的執着。”<sup>(36)</sup>此處提及的虞、利往返信件，即〈虞德園銓部與利西泰先生書〉和〈利先生覆虞銓部書〉。至於受到虞淳熙稱贊的《畸人十篇》，是利瑪竇為挽回《天主實義》出版帶來的消極影響，通過撰述而採取的補救措施之一。該書以對死亡的反複沉思及其道德訓誡為特徵，頗受士大夫歡迎。

在〈虞德園銓部與利西泰先生書〉中，虞淳熙聲稱：“不佞生三歲許時，便知有三聖人之教，聲和影隨，至今坐鼎足上不得下。”正是從此儒釋道“三教合一”的立場出發，虞氏率先指出，利瑪竇雖“渺小釋迦”攻訐佛學，實則“未繙其書，未了其義”，

是“不全窺其祕，而輒施攻具”。於是，勸諭利瑪竇須遍閱佛藏，至少選讀入門之書，探微稽實之後，再問罪聲討不遲。否則，即如今日反佛言論，“僅出謾聞，資彼匿笑，一何為計之疎也？”譏誚之意躍然紙上。其次，虞氏縷述“象山（陸九淵）陽明（王守仁），傳燈宗門，列俎孔廟，其書近理”；“太祖文皇，並崇剝像；名卿察相，咸峙金湯”等史實，指出“堂堂中國，賢聖總萃，論二千餘年之人，盡為五印諸戎（外來佛僧）所愚，有是事哉？”欲“火書廬居，談何容易！”援儒入佛張大其勢於茲可見。再次，虞氏強調“彼（佛）三藏十二部者，其意每與先生合轍，不一寓目，語便相襲。詎知讀《畸人十篇》者，掩卷而起曰：‘了不異佛意乎！’”暗喻利氏諸書頗有抄襲之嫌。總而言之，雖然虞淳熙對利瑪竇攻訐佛說而不諳其書義、欲取代佛教地位的深長用心，以及《畸人十篇》等著作襲取佛說的指控，皆觀察敏銳寓意深刻，但表達的方式卻並非劍拔弩張，而是相當的婉轉含蓄，顯示了虞淳熙很高的文化素養和寫作技巧。

與前函相比較，〈利先生覆虞銓部書〉的內容要寬泛得多，歸納起來要點有八：1）申明來華欲相闡明“天主至道”，若以象緯之學或技巧獎掖者，“果非知竇之深者也”。2）對於虞氏來函語調平和而不盛氣凌人的態度表示贊賞，“敝鄉諺云：和言增辯力，臺教之謂乎！”3）辯論堅信堯舜周孔而非佛的緣由，在於“堯舜周孔，皆以修身事上帝為教，則是之；佛氏抗誣上帝，而欲加諸其上，則非之。”4）提出與虞氏彼此切磋以求統一的建議，“若得樞趨函丈，各絜綱領，質疑送難，假之歲月，以求統一，則事逸功倍，更愜鄙心矣。”5）再次重申基督教與佛教的區別，在於虛實、公私和多歧一本之間的對立，以及是否奉事上帝，並揚言“上國自堯舜來，數千年聲名文物，儻以信佛奉佛者，信奉天主，當日有遷化，何佛氏之久不能乎？”6）自言今日基督教經書多未翻釋，難與流傳的眾多佛藏相抗衡，故“鄙意以為在今且可未論勝負”，勢均力敵的詰難有待來日。7）強調彼此所依據的中國聖賢不同，“門下所據，漢以來之聖賢；而竇所是者，三代

以上之聖賢。”<sup>8)</sup>從交友請益而言，欣願兩教所述盡相合轍求同。最後，他指出：“竇所惜者，佛與我未盡合轍耳。若盡合者，即異形骨肉，何幸如之。門下試思，八萬里而來，交友請益，但求人與我同，豈願我與人異耶？”<sup>(37)</sup>

跟前述《天主實義》宣揚的基督教與佛教勢不兩立必欲取而代之，以及種種激烈攻擊的言論相對照，〈利先生覆虞銓部書〉顯然要和緩與退縮了許多。誠然，在諸如傳教士來華闡明天主至道，基、佛兩教存在本質區別，附會儒家尤其是三代以上聖賢，深信基督教將給中國社會帶來良好變化等基本問題上，利瑪竇仍然堅持其一貫的原則立場。然而，覆信似乎也表現出一些與宗教狹隘性和不容異己的精神並不一致的地方。例如，對於虞淳熙信中的指責、譏諷乃至威脅性規勸，利氏並未針鋒相對一一批駁，反而稱贊虞氏語調平和“而無勝氣”，甚至對其控訴傳教士有取佛而代之的野心，亦採取迴避的態度，不予正面作答。又如，在公開承認基督教經書的流傳及其影響遠不如佛藏來得深厚的前提下，期盼有朝一日，兩教之人能各繫綱領質疑送難、平等討論以求統一。利氏還從交友請益的角度，祈願兩教所述盡相合轍。“即異形骨肉，何幸如之”的看法，更是發所未發而聞所未聞。再如，利瑪竇僅以刊刻上述往返書信為條件，向虞氏承諾今後“不再寫類似《天主實義》的文章。”<sup>(38)</sup>

應該看到，覆信中所呈現的這些與固有的宗教特性並不一致的現象，正是利瑪竇審時度勢實施暫時的戰略退卻的反映。原來自《天主實義》於北京（萬曆二十三年，1604）正式出版，傳教士來華意圖和盤托出之後，招致不少士大夫的猜疑。於是，徐光啟希望利瑪竇盡快想出辦法，“平服在北京日漸引起的對教會的反感”<sup>(39)</sup>。為此，利氏採取的緩和措施，包括重印專論人內心修養的《二十五言》，撰寫以對死亡的反覆沉思作為維持人生正當秩序的《畸人十篇》，再有便是持相當謙恭和退讓的姿態覆函虞淳熙。凡此種種，果然重新贏得士大夫的信任。“學者已開始訪問我們（利氏自謂），有些且已皈依了。”<sup>(40)</sup>利瑪竇在臨終前不久，總結適應策略

的經驗和教訓時曾指出：“就這樣藉我所撰寫的書籍，稱贊儒家學說而駁斥另兩家宗教的思想（指佛道二教），但並非直接攻擊，祇是他們的思想與我們的教義相衝突時，才加以駁斥。因此在中國士大夫中我並無甚麼仇敵，反之，他們樂意和我交往。”<sup>(41)</sup>可見他駁斥或反對僧道的立場從來不曾改變，祇是策略從直接進攻轉換為防守反擊。造成這種轉變的原因，既非愴於佛教的氣焰，更非對它有些許溫情，而是投鼠忌器，擔心過激的言辭和進擊姿態，將得罪像虞淳熙這樣與佛教有着千絲萬縷聯繫的儒家名流，危及適應策略的基礎，即同士大夫的友誼和良好關係。然而，當稍後佛教和基督教頭面人物受利益驅使再次交鋒時，上述虞、利間那種矯揉造作的禮貌，便蕩然無存了。

### 三

同為東南學佛者被奉若宗主的株宏和尚，實際上是前面訾議異教挑起爭端的幕後鼓動者和支持者。如詳加批注傳教士論述的翰林院著名學者黃輝，對株宏和尚的虔信稱頌幾近癡迷，讀株宏〈戒殺放生文〉即斷殺生，自謂平生夙願，在京城面對經像遙受杭州株宏大師所賜“菩薩大戒”，其餘佛學研修更唯株宏馬首是瞻。而黃輝、株宏間書信酬酢之際，正值黃輝奮筆批駁基督教之時，其內在聯繫當不言而喻。<sup>(42)</sup>

更為直接的證據，出自虞、利論爭中株宏的態度。虞淳熙本來是株宏所屬意的士大夫信徒裡，“激揚心要，助轉法輪”之第一人。虞氏亦不時地就佛經難解的“公案”“敬問大師”，祈株宏“先把虞淳熙一點點起，然後蓋虛空徧法界”<sup>(43)</sup>，兩人間的關係自非同一般。於是，當虞氏向利瑪竇發難時，株宏寫信極盡煽誘挑撥之能事。首先，堅定虞氏護教的信心，稱：“利瑪竇回東……格之以理，實淺陋可笑，而文亦太長可厭，信從此魔者，必非智人也。且韓歐之辯才，程朱之道學，無能摧佛，而況蠢爾之魔乎！”其次，將攻擊矛頭引向皈依士大夫，謂：“利瑪竇回東，灼然是京城一士夫代作。向《天主實義》、《畸人（十篇）》二書，其語壘堆

艱澀。今東達明利，推敲藻繪，與前不類。知邪說入人，有深信而力為之羽翼者……此么魔不足辯，獨甘心羽翼之者，可歎也。”再次，表白為護法當不惜衰病之軀起而抗爭，自陳：“儻其說日熾，以至名公皆為所惑，廢朽當不惜病軀，不避口業，起而救之。今姑等之漁歌牧唱、蚊喧蛙叫而已。”<sup>(44)</sup>史實表明，株宏此番煽惑果見成效。原本利瑪竇在覆信中表示從此不再撰寫批佛著作，基、佛二教以“異形骨肉”相期許，確有平息筆戰的意思。然而虞淳熙在株宏蠱惑下，仍不依不饒，又相繼著述〈天主教義殺生辯〉和〈明天體以破利夷僭天罔世〉等文章，徵引“雲棲（株宏）師嘗言‘諸君若皆信受，我將著破邪論’”的教誨，發誓：“夷之教一日不息，夷之書一日不焚，吾輩猶枕戈也。”<sup>(45)</sup>

為了進一步推動圍剿異教的輿論，株宏果然從幕後走上前臺，不顧耄耋之年，陸續撰寫駁斥基督教和宣揚佛學的〈天說〉四篇，收錄於《竹窗三筆》，萬曆乙卯即四十三年（1615）刊行於世，成為明末佛教同基督教抗衡的重要文獻。大致看來，〈天說〉涵蓋了三個方面的內容：

第一，聲討基督教，不祇是株宏個人怨恨的渲泄，更反映僧俗人士對傳統風俗潰決的擔憂，故其攻擊矛頭並非專對傳教士，亦旁及奉教士大夫。株宏在〈天說一〉談到寫作動機時說：“一老宿言：‘有異域人，為天主之教者，子何不辯？’予以為：‘教人敬天，善事也，奚辯焉？’老宿曰：‘彼欲以此移風易俗，而兼之毀佛謗法，賢士良友多信奉者，故也。’因出其書示予，乃略辯其一二。”於是，株宏在譏諷傳教士“立言之舛”的同時，亦告誡奉教士人：“現前信奉士友，皆正人君子，表表一時，眾所仰瞻以為向背者。予安得避逆耳之嫌，而不一罄其忠告乎！”〈天說二〉則記述佛教不准殺生教義遭遇追究而陷入困境，“士人僧人不能答”，株宏遂起而護法。由此可見，在株宏挺身而出的背後，有一股維護傳統風俗免遭異教侵蝕而潰決的僧俗勢力的支持。這也就是株宏自命不凡，護衛佛法和警誡奉教士人的意義之所在，從而觸及引發“南京教案”的原因和性質。

第二，所謂〈天說〉四篇，其實是辯論兩個問題，一在於批駁基督教的“天主”並非崇高，另一在於申述佛教禁殺生輪迴教義慈悲有理。關於前一個問題，株宏未曾從理論上進行任何思辨和推衍，祇是簡單地將“按（佛）經以證”作為前提。認為彼所謂“天主”，就是佛教中的“忉利天王”；而這個慾界六天之一的“忉利天王”，從色界之天王“梵天視之，略似周天子視千八百諸侯”。由此斷言：“彼所知者，萬億天主中之一耳”。於是，便得意洋洋地說：“余欲界諸天，皆所未知也。又上而色界諸天，又上而無色界諸天，皆所未知也。”似乎基督教徒因不諳佛教諸天說，他們所尊奉的天主便顯得渺小而微不足道。這種妄自尊大的心態及其胡亂比附的思維邏輯，確如中國學者所批評的，有點“文不對題”。<sup>(46)</sup>

至於後一個問題，株宏的申辯更是力不從心。佛教《梵網》經云，今一切動物生靈，皆宿生父母輪迴轉變所致，若殺而食之，即如食吾前世父母之肉，殺生故當嚴禁。基督教徒如是追究道，那麼人亦不得行婚娶，否則豈不妻妾吾宿生父母？人亦不得置婢僕乘驛馬，否則豈不役使陵跨吾前世父母？對此緊逼的責難，株宏實無法應付，祇得在承認這僅是一種可能性的同時反唇相譏：“《梵網》止是深戒殺生，故發此論”，不應“以辭害意，舉一例百”，若窮追不捨，“如斯設難，是謂驕小巧之迂譚，而欲破大道之明訓也”。很顯然，如此辯白，“可說是更加軟弱無力的，根本未能駁倒對方論點”<sup>(47)</sup>。經過唇槍舌劍的對決，株宏的視野狹窄、論理軟弱和邏輯混亂已暴露無遺，明末佛教的敗象由此可見一斑。

第三，株宏辯白力引儒家學說以為奧援，甚至站在儒家守舊派立場代聖賢立言。如在戒殺生的論爭中，當被追究而難於招架時，株宏便抬出儒家禮制為佛說撐腰，辯稱：“則儒亦有之。禮禁同姓為婚，故買妾不知其姓，則卜之。”似證儒家恐娶同姓親屬之女而占卜的做法，跟佛教擔心是宿生父母而嚴禁殺生的道理如出一轍。又如引述“禮云：倍年以長，贖父事之。”而當今替“年少居官者”執役的“長者”，不過視同“隸卒”，豈能按照禮制事奉

如“父母”？經此一番攀援比附，祿宏有恃無恐地質問道：“如其（儒）可通行而不礙，佛言獨不可通行乎！”再如，祿宏還煞費苦心地從中國古代經典中摘抄十七條有關昭事上帝欽崇天道的語錄，一一指名此乃“二帝三王所以憲天而立極者”，是“遵王制，集千聖之大成者（孔子）”，以及“亞夫子而聖者（孟子）”的言論。隨即總結道：“事天之說，何所不足，而俟彼〔指傳教士和皈依士大夫〕之創為新說耶！”<sup>(48)</sup>這已不是前述自詡最長最尊最親的佛門領袖的姿態，而儼然是固守傳統的儒家衛道士的立場。

諸如上述，自傳教士改變策略，由依傍佛教進而與其爭奪活動空間以來，兩教便形同水火。從三槐、紫柏、憨山諸名僧同傳教士當面折衝論辯，到黃輝、虞淳熙等南北名流居士欲出書或寄信指斥其野心和褻瀆神靈，直至僧俗奉為宗主的祿宏走上前臺，公開拋出聲討天學的檄文，佛教對基督教的抗爭可謂步步為營逐步昇級。面對可能危及其生存發展的佛教僧俗勢力的威脅和指責，傳教士的反擊如果說礙於虞淳熙等人的儒士名流地位而有所忌諱的話，那末對於祿宏色厲內荏及佛理淺薄自相牴牾的揭露，則毫不留情無所顧忌了。這就是名為〈利先生覆蓮池大和尚竹窗天說四端〉的論文。

這篇旨在全面回應〈天說〉批評的文章，呈現三個特點：其一，清晰的說理和嚴密的邏輯論證。例如，為使唯一天主說抗辯佛教諸天說以及指證輪迴謬誤更具說服力，該文對辯論的原則及其程序進行了正本清源的闡釋，這較之〈天說〉想當然地以佛經作為衡量一切的標準在論理上顯然高明得多。文章正是從“我以天主為主，汝以佛為主，理無二主，即無二是……故辯者吾所甚願”，從不同信仰的前提出發，引導出須共同遵守的辯論原則：“第辯須有倫有序，如剝葱筍，如析直薪，方能推勘到底，剖析淨盡，使事理劃一，眾無二尊，此辯功之成也。若憑訛傳之謬說，以為根據，信耳不信理，因而妄相折挫，辯之不勝，即傲言詈語，欲擊欲殺，此為兒戲，非正辯矣。”又為剖析輪迴之妄，遂引入決然論以反對或然論，指出：“生生受生生，生必有父母，蓋恐其或已父母，非謂其決已父母也。

夫恐其或然，則不宜殺之。不謂其決然，則可得而婚娶之、役使之、騎乘之，於理安乎？”於是歸結道：“凡辯論事情，宜循其本……若欲明輪迴之必有，亦宜條論其必有之故，既能明其必有，然後別生他論可也。今者空然坐據輪迴之必有，而曲論其所以處置之術，是謂不揣其本而齊其末。”這種寓一教的私利於客觀辯論的法則之中，足見崇天主者用心良苦。

又如，為應對〈天說〉所謂“事天之說，何所不是，而俟彼之創為新說”的指責，論文就三個方面進行辨析。首先，從道理上可補益儒書所未足，指出：“果係新說，為儒書所未有者，便可發明補益，又安知非是其所不足者乎？”其次，在行動中可實踐聖賢帝王之志。文章認為，聖賢帝王之志在使人人事天畏天，無過失獲罪於天。“然則堯舜孔孟而在今日，撫此民物，自知欽崇奉若之志未為暢滿，必將求所以滿之之術。”於是聞天主教，“必共討論之，論之而當，必尊信力行之，何謂不俟新說乎？”再次，就儒學殘缺和實踐未見功效縱論，文章闡述道：“若中國堯舜孔孟言天事天之書火於秦，黃老於漢，佛於六朝以降，又雜以詞章舉業功名富貴，書既殘缺，所言所事，又未見人人日日投誠致行之，何謂已足乎？……真法堯舜孔孟者，必不據堯舜孔孟殘缺之言，而距人千里之外也。”

其二，豐富的中外學識和獨到的見解。例如，依據西方天文地理知識，指出〈天說〉所謂四天下、三十三天，本“言出佛經”，但“多竄入謬悠無當之語”，至於三千、大千之說，西國無聞、印度佛經未載，獨中國佛藏有之。由此概述佛經流入中華，“翻譯僧儒”共取中國之議論文字傳會增入，儒家尤其老易玄虛恣肆之談微渺圓通之義盡入佛藏。“不然，何印度所譚佛法，了不聞此等議論？”寥寥數語，佛教幾百年間本土化的進程便犁然可辨。

又如，為拒斥佛教輪迴、禁殺生之妄，特從教訓法律乃古今之公物立論，溯至生人之初經狩獵稼穡進化以來人獸強弱消長變化的歷史，宣揚一種前所未聞的近似於“物競天擇、適者生存”的道理。文章指出：“夫教訓法律，因於理而出，理附於事勢

而見者也。教訓法律，事理事勢，又天下古今之公物也。一物不可殺，即物物不可殺；一人不可殺生，即人人不可殺生；一時不可殺生，即百千萬年不可殺生。如此，豈非自今以前，上溯之至於生人之初，人人不殺生乎？果若是也，則世界安得有人？”由此論證道，生人之初時，鳥獸之猛百倍於人，皆能殺人而食之。才智者出，不得已作為五兵網罟之屬，以自救而制勝，起而殺鳥獸，食其肉，衣其皮。自是以來，鳥獸之跡不交。食人之鳥獸既遠，人亦不得恆食鳥獸，於是稼穡之利興。然則猶有食稼穡之鳥獸，稼穡盡，猶之乎殺人也。於是作為菟苗獮狩四時之田，獵於田中，去其害稼穡者。此皆殺生之所自來也。如生人以來遂著殺生之戒，彼得而殺人，人不得而殺之，豈能以生人之至寡，當彼至眾乎？獸蹄鳥跡何時消？稼穡荒棄而人不盡饑而死乎？如此人類之滅久矣！如若今日戒殺，不出十年，而鳥獸遍國中；不出百年，而天下無子遺。強者攫弱者而奪之食，此自然之勢也。因此，既有此“鳥獸與人不可兩存之勢”，“即有可殺而用之之理，即不宜有禁殺之教訓法律”。可見此弱肉強食適者生存的議論，實建立於人與自然分離、人獸不可兩存的認識基礎之上，這跟西方思想的本質特徵乃一脈相承。

其三，對佛說論理的淺薄和自相矛盾的揭示。在上述充份運用西方的思維範疇（一元與多元，決然與或然）、邏輯規則（辯論須有倫序、宜循本責實）和理論觀點（法律為天下公物，人與自然判然兩分）進行駁議面前，東方佛學那種憑直觀印象內心體悟而不注意理論思維形態，基於猜測類比而缺乏嚴密邏輯論證的特點便相形見绌了。與此同時，有關佛教本土化過程中，因附會和增入中國諸子思想而呈現“人自為說不相統一”狀況的揭露，更將佛學置於自相抵牾的尷尬境地。像佛教所稱“四天下之最中處”，細閱佛藏，彼此記載大相徑庭。“一經言崑崙山在地，一經言妙高山在水，孰是乎？崑崙山，一經言高一萬五千里，一經言二萬一千里。妙高山，言入海八萬踰繕那，高四萬由旬，孰是乎？一經言慾界、色界、無色界，自下而上；一經言崑

崙四面，面各八天，其上一天，又孰是乎？孰為不誑語不異語乎！”<sup>(49)</sup>由於對〈天說〉立論的基礎所提出的強有力質疑（即所依據的事實自相矛盾並缺乏縝密的論證過程），致使株宏建諸其上的那些議論，如將西方天主比附於東方佛教的忉利天王，以及為禁殺生輪迴之說提出的諸多理由，便顯得蒼白無力而不攻自破了。

雖然〈利先生覆蓮池大和尚竹窗天說四端〉將株宏的觀點批駁得體無完膚，但究竟誰是此書信的作者，卻成為一歷史懸案。原來收錄〈天說〉四篇的《竹窗三筆》，是在萬曆四十三年（1615）春天刊刻，七月株宏圓寂後方漸流行，而具名覆信的“利先生”瑪竇，早在五年之前（萬曆三十八年，1610）即已去世。於是，中外學人對書信作者的揣測多有不同。法國學者費賴之（Louis Pfister）主張為利瑪竇所撰，中國臺灣學者方豪揣度為李之藻，另一臺灣學者林東陽懷疑出自楊廷筠，比利時學者鍾鳴旦（Nicolas Standaert）則認為徐光啟的可能性最大。<sup>(50)</sup>

據筆者考察，該書信恐怕是教會人士合作的產物，而最有可能的合作者為利瑪竇和徐光啟。首先，從前述東林巨擘高攀龍萬曆三十三年（1605）寓居杭州期間，根據株宏著書數種及傳聞而作〈異端辨〉來看，株宏著作的內容（包括《竹窗三筆》等），在刊刻前曾以抄本流傳，利瑪竇生前確有機會據此予以反駁。其次，從該論文的價值取向、思維邏輯和具體論證來看，無不顯露出西方思想深深的印痕，表明文章的基本框架必出乎來華傳教士之手，特別是《天主實義》、《畸人十篇》和《乾坤體義》等利氏著作，直接成為支撐文章框架的理論源頭，故利瑪竇親自參予寫作的可能性很大。然而，論文的確還包含一些利瑪竇自己也承認不甚熟悉或未作深入研究的內容，最明顯的例證莫過於批判佛教的部分，短時期內，利瑪竇不可能如信中所示，以一位入室操戈頗窺堂奧的專家，就佛教本土化及其利弊，發表如此精湛而獨到的見解，這顯然由夙諳佛說且已皈依基督教的士大夫所添注的。追溯早年的信仰及其所撰〈辟釋氏諸妄〉，徐光啟很可能參予了該文的修訂加工。尤其是據《先文定公集引》和《徐氏家譜·翰

墨考》以及當時傳教士與中國耶穌會 1616-1617《年信》等中外記載，說明徐光啟曾撰〈擬覆竹窗天說〉，大約寫於株宏死前幾個月。<sup>(51)</sup> 凡此種種，在筆者看來，覆信由利瑪竇生前草擬而經徐光啟續訂完成的假設是可以成立的，有關過程更詳細的考證，因篇幅所限祇得從略，而將其主要論點鋪陳於此。

這封教會人士精心泡製的書信，在李之藻、楊廷筠的鼓吹下，其辟佛之勢更加露骨和逼人。先是李之藻（署教名“涼菴居士”）在該書〈原跋〉中承認，是他“偶從友人（徐光啟！）得此抄本，喟然感歎，付之剞劂（雕板）”，令其廣為傳揚。繼而楊廷筠（署教名“彌格子”）在另一跋裡，居然製造流言，聲稱“聞其（株宏）臨終自悔”，奉佛“錯路”，“誤人多矣”，借此告誡佞佛者，“宜舍非以從是”，進而強調“予讀此書津津有味乎，其辯之明，亦惟恐眾生墮此危池（指佛門）耳。”<sup>(52)</sup>

教會人士以“利先生”覆書為契機而展開的反擊，令頗為猖狂的佛教勢力遭遇重創，首當其衝的便是株宏。這個年逾八旬不慎從法事壇壇上跌傷頭部的衰翁<sup>(53)</sup>，這位虛驕自大既欲與儒家分庭抗禮又蔑視基督教為“蚊喧蛙叫”的佛門高僧，一旦發現自己崇信和珍愛的宗教學說被貶斥得無地自容，“內心受到極其猛烈的衝擊，‘丟了面子’之後所產生的悲痛”，必將加速他走向生命的終點。<sup>(54)</sup> 正是在此傷痛和怨恨之中，株宏於 1615 年 7 月 29 日（萬曆四十三年七月初四）圓寂。同樣遭受強烈刺激的還有奉株宏若神明的東南僧俗人士。福建佞佛文人黃貞的唏噓感傷即可作為這類人群心態的寫照。他痛心疾首地說：“雲棲（株宏）被駁而理屈，三槐受難而辭窮……二老名播當世，凡縉流欲藉之以揚聲者，莫不曰我雲棲師翁、雪浪大師，至於黃泉抱屈，大義未伸”而深以為憾。<sup>(55)</sup> 於是，在教義辯論中已處於不利地位且心懷仇怨的佛門僧俗人士，便醞釀採取更為強硬的政治手段給基督教以致命打擊。而他們寄予厚望的，正是萬曆四十三年（1615）六、七月間被任命為職掌外國人事務的南京禮部右侍郎、跟佛教和株宏都頗有淵源關係的浙江烏程人沈淮。

#### 四

沈淮（1565-1624），字仲潤，號銘鎮。祖上雖家資富饒（為避倭禍，祖父曾攜“家累千指”出逃），詩書傳家（“用《春秋》世業”），但迄無顯赫功名（祖父“四上春官”會試不第）。至父輩，功名漸起。諸父四人，一進士，一舉人，二太學生。其父初名歷之，字節甫，後以字行。嘉靖三十八年（1559）進士，歷官工部左侍郎，攝部事，以持守儒術關切時局而為輿論所重。<sup>(56)</sup> 沈淮兄弟三人，長兄淙，中萬曆十三年（1585）浙江鄉試。次淮及弟演，萬曆十九年（1591）同赴順天鄉試。“昆仲俱治《春秋》，公（指淮）以同試不能同魁，改毛《詩》，果皆魁選。”演得中解元，淮名列第三。次年（萬曆二十年，1592），兩人同登進士。後沈演歷官內外，崇禎年間以南京刑部尚書致仕。<sup>(57)</sup> 沈淮則選庶吉士，授檢討，二十餘年間，歷任翰林院侍講、侍讀、侍講學士，兼輔導太子之詹事府右諭德、左庶子和少詹事等官，直至萬曆四十三年（1615）六月，被任命為南京禮部右侍郎，掌部事。<sup>(58)</sup>

對於佞佛尤其是與株宏的交往，跟他堅定的反基督教立場之間的聯繫，沈淮一直深藏不露，但仍可透過一些蛛絲馬跡，而識其崖略。如任職翰林院之初，為迎合向佛成癖的萬曆皇帝生母慈聖皇太后（前述株宏、德清等名僧多受其恩惠），特為她選定的河南伏牛山“福地”所建慈光寺撰寫碑文，既稱之“有大福地必有大福緣”，又謂“囑開萬年之法緣造眾生之諸福”，一派佛門禪理。萬曆三十六年（1608），沈淮又為“一心大和尚”圓寂撰〈塔銘〉，記述“出世攝山素庵大和尚之弟子法諱如敬”者，自幼夙有佛緣，出家後因恢宏古剎獲朝廷紫金袈裟和《大藏經》賞賜，居留京師時“和尚應淮請修水陸事”，彼此弔問間，和尚深情地說：“吾與居士（指沈淮）一宿緣，乃能相念耶。”<sup>(59)</sup> 由此看來，傳教士有關“沈淮自年青時便成為一名虔誠的佛教徒”的記載<sup>(60)</sup>，當非虛語。

至於與株宏的關係，例如沈淮等幾位文人同株宏合作，於萬曆四十一年（1613）翻刻了由高原明昱

(1600-1612)創作的《成唯識論俗詮》，這是對唐代玄奘(599-664)著作《成唯識論》(純粹觀念化的教旨成就)的一種注釋。<sup>(61)</sup>萬曆四十四年(1616)，沈淮就任南京禮部右侍郎後，仍採取合作的形式，刊刻了株宏的重要門徒馮夢禎所著《快雪堂集》。沈淮還曾為株宏追隨者袁宏道(1568-1610)的詩文集《桃源詠》撰寫了一篇贊譽的序言。<sup>(62)</sup>凡此表明，沈淮與株宏及其追隨者之間，存在着一種親密和友好的關係。又如，據當時傳教士的記載，沈淮和株宏還可能有血緣上的關係。因為資料的闕佚，詳情現已難於考辨。不過，從株宏自述家事中獲悉，其父輩以商賈起家，堂兄登進士貴顯。株宏有弟沈淞、沈瀾，堂兄弟曰淮，而前述沈淮兄弟曰淞曰瀾，兩相對照，“他們的名字都有一個特徵，即由‘水’的偏旁構成”<sup>(63)</sup>，這或許是彼此關聯的徵象。

除了信仰或親戚等因素，更令沈淮難以自拔的，是他將寤寐以求生兒子的期盼完全寄托在株宏和其他僧侶的祈禱上。沈淮是傳統的“不孝有三無後為大”的忠實信奉者。如萬曆三十二年(1604)十二月，沈淮在家鄉丁艱守喪期間，曾焚香拜告忠肅公于謙之神，云昨歲夢謁神祠如承明諭，用是齋宿請命，伏希再示朕兆。他祈求的是：“若淮四十未有子，後顧茫然，並希曲憐陰祐於以續，沈不勝誠叩哀懇之至。”<sup>(64)</sup>兩年後，在國子監司業任上遭御史彈劾疏求罷歸，聲稱“自憐多病，又無子息，有終焉之志”<sup>(65)</sup>，可見沈淮對子嗣的重視，不祇魂牽夢縈之，有時更勝過仕途的追求。其實，沈淮有一女病逝於他南京任上。然而在士大夫沈淮心目中，唯有能承嗣宗祧和家業的男兒，才是一切希望之所在。株宏正是迎合沈淮這種心態，從精神上進行撫慰、拉攏和開導。在株宏的遺稿中，有一篇文章題為“示沈少宗伯薦天求子”。據西方學者杜鼎克對萬曆八年至四十三年(1580-1615)期間在南京和北京任職禮部侍郎官員的全面考察，確認株宏文章“開示”的“沈少宗伯”即為沈淮其人。株宏寫道，無論“薦天”使亡魂早日超生，抑或祈求誕生“好子”，除一般“誦經禮懺”捐獻錢帛衣物之外，首重禁殺生，“廣修陰德”，同時“要明己過”，與人為善。在有關“求

子”的誠示中，特別宣諭須善待家中義男女，並認為老年娶少女為妾有損福德。<sup>(66)</sup>這顯然意有所指，因為沈淮無子家中養有義男沈忠等人，至於妻妾更多達十人。

待沈淮任職南京禮部後，當地佛教僧侶更將株宏那種精神上的撫慰，變成代為向佛祖祈求子的宗教實踐活動，以促使沈淮下決心鎮壓基督教。據中國耶穌會傳教團1616-1617《年信》的報告，南京僧侶幫助沈淮結識了一位受人尊敬的來自印度的瑜伽修煉者。沈淮延請此僧至家中數日，待如上賓，還執意無視仕宦之家不准生人接近深閨妻女的禁忌，“沈淮將他〔僧人〕引見自己的十個妻妾，她們向深深地鞠躬，希望通過他的代為祈禱，懇求佛祖賜給她們一個嗣子。這位瑜伽修煉者允諾佛祖將會恩賜她們一個兒子，唯一的條件是，沈淮必須作為佛祖意旨的體現者，根絕基督教。”<sup>(67)</sup>為此目的，南京和尚還投沈淮招權納賄的癖好，贈送白銀一萬兩或一萬克郎，作為酬謝。<sup>(68)</sup>

與株宏等佛教僧侶的深相結納、精心撫慰和重金賄賂形成對照的，是沈淮不斷遭到基督教人士的指責、羞辱及中傷。如1615年(萬曆四十三年)6-7月間，沈淮在赴南京履新之前，曾於杭州舉行宴會。楊廷筠以萬曆壬辰科(二十年，1592)同年進士兼同鄉的身份應邀出席。“宴會中，楊廷筠針對席間少女表演的娛樂節目其動作所具有的淫猥性質提出意見，因為它褻瀆了基督教第六條戒律。作為報復，沈淮變得憤怒並指責楊廷筠堅持一種譴責中國風俗的宗教。”<sup>(69)</sup>又如在此之前，同任職於北京翰林院的沈淮和徐光啟，也在一次集會上就佛教與基督教教義展開辯論，沈淮由於難以反駁徐光啟對佛教缺陷的確鑿指控，而顯得窘迫和慌亂，沉默一些時間之後，他帶着憎惡離開了會場。<sup>(70)</sup>更有甚者，在華耶穌會傳教團監督龍華民，早就“直接派人調查株宏的動向”。據龍華民1619年(萬曆四十七年)8月9日從杭州寄出的信件，南京傳教團負責人王豐肅(Alfonso Vagnoni)，“由於在一封信裡，對沈淮無禮的言語(此信大概落入沈的手中)，招致沈的憤怒。”<sup>(71)</sup>沈淮在公開場合受到的羞辱與指責，使他

親身體驗了株宏那種“被駁而理屈”的痛苦心情，而他暗中遭到傳教士調查和中傷引起的憤怒，更增強了“沈淮對株宏遭受挫折感到悲傷”<sup>(72)</sup>而迸發的報復情緒。

通過自南京辯論以來基督教與佛教勢力縱橫捭闔的爭鬥，株宏被駁理屈加速死亡引起的怨恨，沈淮與佛教親暱招致羞辱而萌生報復等情形的揭示，可見在引發“南京教案”諸因素中，確有一股蓄積多年由僧俗人士構成的反基督教的佛教勢力，而其代表人物便是擔任南京禮部右侍郎的沈淮。不過，處於衰頹之世的佛教，已不能在政治上形成左右時局的獨立的社會力量，而須依附佔主導地位的儒家而生存。另外，老謀深算的沈淮，也決不會在當時佛教迭遭變故和打擊的形勢下<sup>(73)</sup>，貿然為佛門伸冤尋仇的名目而公開發難。沈淮於是在就任南京近一年時間裡按兵不動，窺伺出擊的時機和方向。直至傳教士因勝利衝昏頭腦，拋棄一貫謹慎小心的態度採取挑釁性的宣講福音方式，招來儒士階層群起討伐之際，沈淮遂順應時勢將酬報佛門仇怨之志融會於儒家衛道士的立場之中，發動了蓄謀已久的攻勢。

在教會長上的支持下，傳教團負責人龍華民、王豐肅神父自以為“已經不再面臨被驅逐的危險”，而越來越推行具有明顯挑釁乃至直接對抗的傳教政策，如公然在南京興修國內最為“壯麗闊敞”的大教堂，屋頂高聳全城皆能望見的白玉十字架，極具標新立異的象徵，又定期組織教徒在市內遊行及宗教聚會祈禱活動、還督促教徒取西方教名、劃十字、頌經文、剪字貼戶門以示信教等有別於中國習俗的舉措。此外，他們更主動出擊，寫信給佛教僧侶，揭露他們的罪惡、偽善和欺騙人民，並公開在集會上激勵教徒“對佛教僧侶施以帶有強烈感情色彩的侮辱”，甚至“對地方長官也沒有顯示出任何畏懼”，即使這些原本是傳教士朋友善意的勸告，亦毫不留情地予以反駁，以至發展到前述暗中調查株宏的動向及信中謾罵沈淮的程度。<sup>(74)</sup>

隨着傳教士不容異己的宗教本質，以及在傳教國度裡“使得勸教者和皈依者成為國中之國”<sup>(75)</sup>意圖的暴露，迅速引起歷來對異族異教格外敏感的官

紳士子的警覺和斥責。例如，南京禮部祠祭司郎中徐如珂撰寫〈處西人王豐肅議〉，指斥上述種種不軌行為，在“以彝亂華”、“以邪亂正”，將“釀為不可知之患”，倡議“禁錮終身，俾不得成群結黨”。<sup>(76)</sup>而南京禮科給事中晏文輝則在奏疏中稱：“中國之教，自伏羲以迄周孔，傳心有要，闡道有宗，天人之理，發洩盡矣，無容以異說參矣……（南京）祖宗根本之地，教化自出之區，而可令若輩（指王豐肅神父等）久居乎？”<sup>(77)</sup>又如，南京青年儒士中，“數名秀才遞上請願書，請求將外國人從中國趕出去。請願書中說，這些外國人無論對個人和公眾的利益，還是對國家都造成了傷害。”諸多乖張行徑，意在唆使教徒“發動革命”。<sup>(78)</sup>就連當地士紳領袖顧起元，先曾與傳教士交往多有好評，然有“受知於先生（沈淮）”，並“習觀聞先生之行事”後，遂改變態度，盛贊沈淮“驅裔夷之敢為異說，所為統一聖真，尊榮國體，其慮尤長，其論尤偉。”<sup>(79)</sup>

如果將這些朝廷命官、青年學子和地方士紳的言論，跟前述株宏〈天說〉四篇的內容加以比較便可發現，在維護中國傳統思想與禮教方面，如申述天人之理事天之說、中國聖賢發揮殆盡無容夷人創為異說，疾呼如任異說泛濫必將使風俗潰決禍國殃民等，兩者的目標完全一致。稍有不同的是，掌權的儒士階層亦關心異教傳播對封建統治的危害，而僧俗人士則擔心基督教有關禁殺生、輪迴教義的批駁，令佛教在社會上有無地自容之虞。

正是這儒釋利益的重疊和學說的融通，成為沈淮藉以反擊基督教的思想基礎。雖然沈淮與佛教及其僧俗人士有割捨不開的情誼，但對於這位詩書傳家出身仕宦且懷有政治野心的士大夫來說，儒家修治平的理念和維護傳統的職責，更是他安身立命根基之所在。於是，早在沈淮任職北京翰林院期間，通過他撰寫的策問、講章和奏疏，已形成及表達了十分保守的儒家思想，包括：1）標榜敬天法祖，謂祖宗成憲決不可更易。（“敬天法祖……本朝立法甚備……後世子孫視其祖宗成憲，真天造地設，不可易也。”）2）視釐清華夷之界限，乃維繫綱紀所必需。（“臣聞天下所限者華夷，世之所維者綱紀，故胡虜

無百年之氣運，而興衰亦一代之規模。”<sup>3</sup>) 3) 熱衷講求君臣之間的權術制約，申飭禁民為官司職掌攸關。（“人主不可以不攬權，權由人主出也……是故〔上〕不委權亦不吝權，其為之臣者，不操權亦不避權。”“主臣不可以同術而操術……主有主術，臣有臣事。”“問為治之急，官理矣……阜財禁民皆官理焉。”<sup>(80)</sup>) 所謂祖宗成憲、華夷界限和儒家綱紀，皆不容許隨時代進步而有所變易；君臣之間不以忠信為本，而專以凶險的權術相維繫；對於民眾不施仁政而主張嚴加禁錮，這些既閹割了孔孟仁政的核心，亦悖離儒學的發展趨勢，實乃其中糟粕，充份暴露了沈淮這位儒家守舊派的本來面目。

萬曆四十四年（1616）五月，沈淮公開發難的〈參遠夷疏〉，即是儒家守舊派立場和長期與佛教情誼的體現。一方面，順應或利用了儒士階層對異說異教流傳的反感和憂慮，儼然以衛道士的姿態，將儒家守舊派的思想付諸實踐。另一方面，則念念不忘與佛教的淵源關係，不失時機地為佛教評功擺好。前者如奏疏一開始即提出處理外國傳教士的兩個基本原則：“儒術紀綱”，“不為異物所遷”；“夷夏之防”，“截然各止其所”。毫無疑義，此乃沈淮儒家保守思想的延伸和反映。他繼之指控傳教士的罪狀，如以“大西”抗衡“大明”，修訂曆法為變亂祖宗綱紀，天堂地獄之說在勸人不忠不孝，資財誘人入教其心叵測等，則大多摭拾儒士階層的指責而加以系統化。後者如申論夷夏之防在定於一尊而風俗淳厚，接着寫道：“故釋道二氏，流傳既久，猶與儒教並馳。”這顯然在回應前述東林巨擘高攀龍為佛教盛行東南和祿宏“軒佛輕儒”言論而發出的“用彝變夏至此極矣”的控訴，辯稱佛教在中國已流傳甚久，故不得視為夷教且應與儒教長期共存。又在揭露基督教天堂地獄之說的罪狀後聲稱：“夫天堂地獄之說，釋道二氏皆有之，然以之勸人孝弟，而示懲夫不孝不弟造惡業者，故亦有助於儒術爾。”<sup>(81)</sup> 同為天堂地獄之說，出自基督教就罪不容誅，源於佛教則有助儒術，其是非敵友的界限全繫於個人好惡，沈淮鍾情於佛教並為之爭取與儒家並駕齊驅的用心昭然若揭。

至此，以〈參遠夷疏〉為標誌，在反異教異說的大轟下，數十年來佛教僧俗勢力的積累及其與儒家守舊派的聚合已經完成，成為儒家守舊派主將和佛教代理人這“一身而二任”的沈淮，自然成為發動“南京教案”實施嚴厲鎮壓天主教的始作俑者。

#### 【註】

- (1) 張維華：〈南京教案始末〉，載《晚學齋論文集》，頁504，齊魯書社，1986年，濟南。
- (2) 謝肇淛：《五雜俎》，卷之八，人部四，上海書店出版社，2001年。
- (3) 鎌田茂雄著、關世謙譯：《中國佛教史》，頁241，臺灣新文豐出版公司，1982年，臺北。
- (4) 賴永海主編：《中國佛教百科全書》，〈歷史卷〉，頁355-356，上海古籍出版社，2000年。
- (5) 祿宏：《雲棲法彙》，第卅二冊，〈雲棲共住規約〉；第卅四冊，德清：〈古杭雲棲蓮池大師塔銘〉；廣潤：〈雲棲本師行略〉。光緒二十四、五年（1898-1899），金陵刻經處。
- (6) 祿宏：《雲棲法彙》，第卅四冊，廣潤：〈雲棲本師行略〉。
- (7) 祿宏：《雲棲法彙》，第廿五冊〈竹窗二筆〉，〈儒佛交非〉。
- (8) 祿宏：《雲棲法彙》，第廿七冊，〈正訛集〉，〈三教一家〉；第卅九冊，〈山房雜錄〉，卷二，〈題三教圖〉。
- (9) 祿宏：《雲棲法彙》，第廿四冊，〈竹窗隨筆〉，〈寂感〉。
- (10) 祿宏：《雲棲法彙》，第廿七冊，〈正訛集〉，〈三教一家〉。
- (11) 祿宏：《雲棲法彙》，第廿七冊，〈正訛集〉，〈佛法本出老莊〉，〈佛書多出才人所作〉。
- (12) 高攀龍：《高子遺書》，卷三，〈異端辨〉。
- (13) 祿宏：《雲棲法彙》，第卅四冊，德清：〈古杭雲棲蓮池大師塔銘〉；廣潤：〈雲棲本師行略〉。
- (14) 沈德符：《萬曆野獲編》，卷二七，〈紫柏禍本〉，〈憨山之譴〉。
- (15) 祿宏：《雲棲法彙》，第卅四冊，廣潤：〈雲棲本師行略〉。
- (16) (17) 達基·宛杜里編、羅漁譯：《利瑪竇書信集》，上冊，頁40，臺灣光啟出版社，輔仁大學出版社，1986年，臺北；下冊，頁451。
- (18) (20) 引自裴化行著、管震湖譯：《利瑪竇評傳》，上冊，頁142-143，商務印書館，1993年，北京；上冊，頁120-121。
- (19) 何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，上冊，頁108，中華書局，1983年，北京。
- (21) 引自史若瑟：〈1978年法文版序言〉，載《利瑪竇中國札記》，下冊，頁660。
- (22) 艾儒略：〈大西利先生行蹟〉；李之藻：〈讀景教碑書後〉。
- (23) 《利瑪竇中國札記》，上冊，頁277；《利瑪竇書信集》，上冊，頁202-203，218。
- (24) 《利瑪竇書信集》，上冊，頁209。

- (25) 阿諾德·湯因比著、晏可佳等譯：《一個歷史學家的宗教觀》，頁101、頁173，四川人民出版社，1990年，成都。
- (26) (27)《利瑪竇書信集》，上冊，頁153；頁224-225。
- (28) 沈德符：《萬曆野獲編》，卷二七，〈雪浪被逐〉。
- (29)《利瑪竇中國札記》，下冊，頁364-369。
- (30) 利瑪竇：〈天主實義〉，載李之藻編：《天學初函》，第一冊；參見拙著：《明清之際中西文化交流史——明代：調適與會通》，頁414-416，商務印書館，2001年，北京。
- (31)《利瑪竇中國札記》，下冊，頁434-438；《明史》，卷二八八，〈黃輝傳〉；《利瑪竇書信集》，下冊，頁369。
- (32)《利瑪竇中國札記》，下冊，頁499-500。
- (33)《明史》卷二二四，〈孫繼傳〉；卷二二八，〈顧憲成傳〉。
- (34) 鄒漪：《啟禎野乘》，卷三，〈員外虞公淳熙〉。
- (35)《萬曆野獲編》，卷二七，〈禪林諸名宿〉；李之藻：《辯學遺牘》，原跋一。
- (36)《利瑪竇書信集》，下冊，頁369。
- (37)〈虞德園銓部與利西泰先生書〉，〈利先生覆虞銓部書〉，均收錄於《辯學遺牘》，載李之藻編《天學初函》第二冊。
- (38) (39)(40)(41)《利瑪竇書信集》下冊：頁385；頁359；下冊，頁415；頁415。
- (42) 祿宏：《雲棲法彙》，第三十冊，《雲棲大師遺稿》，卷一，〈答四川黃慎軒太史〉，〈答黃慎軒王墨池諸居士〉。
- (43)《雲棲法彙》，第卅四冊，吳應賓：〈蓮池八祖杭州古雲棲寺中興尊宿蓮池大師塔銘並序〉；卅一冊，《雲棲大師遺稿》，卷三，〈答虞德園銓部〉。
- (44)《雲棲法彙》第三十冊，《雲棲大師遺稿》，卷二，〈答虞德園銓部〉。
- (45) 徐昌治訂：《聖朝破邪集》，卷五。
- (46) (47) 參見郭朋著：《明清佛教》，頁187-189，福建人民出版社，1982年，福州。
- (48) 祿宏：《雲棲法彙》，第廿六冊，《竹窗三筆》，〈天說一二三〉、〈天說餘〉。
- (49) 李之藻編：《天學初函》，第二冊，〈辯學遺牘〉。
- (50) 各家之說，出處如次：1) 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，上冊，頁42，中華書局，1995年，北京。2) 方豪著：《李之藻研究》，頁73-74，臺灣商務印書館，1966年，臺北。3) 林東陽：〈利瑪竇的世界地圖及其對明末士人社會的影響〉，載臺灣《紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流學術會議論文集》，頁366，臺灣輔仁大學出版社，1983年，臺北。4) 鍾鳴旦著：《楊廷筠：明末天主教儒者》，頁211，魯汶大學中國歐洲研究中心、聖神研究中心，1987年，香港。
- (51) 引自梁家勉編著：《徐光啟年譜》，頁109-111，上海古籍出版社，1981年；Adrian Dudink (杜鼎克)：“Nangong Shudu (1620), Poxie Ji (1640), and Western Reports on the Nanjing persecution (1616-1617)”, *Monumenta Serica Journal of Oriental Studies*, Vol. 48, 2000, p. 203.
- (52) 英斂之刊：《辯學遺牘》，涼菴居士：〈原跋一〉，彌格子：〈原跋二〉，1915年。
- (53) Adrian Dudink (林鼎克) 前揭文，頁204。
- (54) 鄧恩著、余三樂等譯：《從利瑪竇到湯若望》，頁113，上海古籍出版社，2003年。
- (55) 徐昌治訂：《聖朝破邪集》，卷七，黃貞：〈不忍不言〉。
- (56) 沈澹：《尊生館稿》(清初抄本)，第四冊，〈大父巽洲府君行略〉；《明史》，卷二一八，沈澹傳。
- (57)《(崇禎)烏程縣志》，卷六，〈科第·沈澹傳〉；《(光緒)烏程縣志》，卷一五，〈人物四·沈澹傳〉。
- (58) Adrian Dudink (杜鼎克) 前揭文，頁252-253, *The Official career of Shen Oue (1565-1624) up to ca. 1620*.
- (59) 沈澹：《尊生館稿》，第三冊，〈勅建慈光寺碑記〉；第四冊，〈明攝山圓道庵一心大和尚塔銘〉。
- (60) (61) (62) Adrian Dudink (杜鼎克) 前揭文，頁208；頁211；頁213-214。
- (63) 祿宏：《雲棲法彙》，第廿八冊，《山房雜錄》，卷一，〈先考妣遺行記〉；參見 Adrian Dudink (杜鼎克) 前揭文，頁213-214。
- (64) 沈澹：《尊生館稿》，第四冊，〈于忠肅公文〉。
- (65) 沈澹：《尊生館稿》，第三冊，〈奏為感恩揣分敬陳病苦私衷，懇乞聖慈放歸調理事〉。
- (66) 祿宏：《雲棲法彙》，第卅一冊，《雲棲大師遺稿》，卷三，〈示沈少宗伯薦天求子〉；Adrian Dudink (杜鼎克) 前揭文，頁214-215。
- (67) (69) (70) (71) (72) Adrian Dudink (杜鼎克) 前揭文，頁215；頁208；頁205；頁209。
- (68) 黃尊素：《說略》；Adrian Dudink (杜鼎克) 前揭文，頁205。
- (73) 如萬曆三十年(1602)，“專崇釋氏”，而士大夫好禪者往往從之遊的李贄，以“邪說惑眾，逮死獄中”。(《明史》，卷二二一，〈耿定向傳〉；卷二四一，〈張問達傳〉) 同年，與利瑪竇交往頗深的禮部尚書馮琦，請准朝廷，凡儒生引用佛書即遭降黜，並不許參予會試。(顧炎武：《日知錄集釋》，卷一八，〈科場禁約〉) 第二年，謬僧紫柏真可又因妖書案被逮下獄，拷掠至死。禍不旋踵，兩年間喪二導師，宗風頓墜。(沈德符：《萬曆野獲編》，卷二七，〈二大教主〉)
- (74) 鄧恩著、余三樂等譯：《從利瑪竇到湯若望》，頁110-111；蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，頁154，獻縣天主堂，1937年；Adrian Dudink (杜鼎克) 前揭文，頁205-206。
- (75) 裴化行著、管震湖譯：《利瑪竇評傳》，下冊，頁377。
- (76)《乾坤正氣集》，卷二九〇，徐如珂：《徐念陽公集》卷二。
- (77) 徐昌治訂：《聖朝破邪集》，卷一，〈南京禮部為遠夷久羈候旨懇乞聖明速賜處分以維風教以肅政體事〉。
- (78) 鄧恩著、余三樂等譯：《從利瑪竇到湯若望》，頁115。
- (79) 顧起元：《癩真草堂集》，卷八，〈南少宗伯銘鎮沈公考績序〉；《客座贅語》，卷六，〈利瑪竇〉。
- (80) 沈澹：《尊生館稿》，第一冊，第二冊，〈策問〉；第三冊，〈奉旨校刊史書恭進御覽事〉。
- (81) 徐昌治訂：《聖朝破邪集》，卷一。