

明末清初耶穌會傳教士與中國士大夫間的對話

解讀耶穌會士陸若漢著《日本教會史》

劉小珊*

當1700年左右爆發“禮儀之爭”時，歐洲在激烈地辯論着有關中國禮儀是迷信的、與天主教信仰水火不相容的，還是純粹禮貌的、政治性的，與天主教教義可以並存的問題，似乎是十分武斷地把一個本應屬於非常廣泛範圍的問題局限在一個僅僅於西方倫理範疇中才有意義的細節問題上，這就是需要知道，天主教是否可以與一種和天主教於其中發展起來的倫理及社會-政治體系完全不同的背景相和諧。無論大家願意與否，這種背景與天主教是不可分割的，這是一種個別的皈依完全未能解決的問題。如果“天主教教理會使得大量中國人感覺如同一種反對中國最受尊重的傳統、社會、倫理和國家的威脅，那就不可能僅僅是一種普遍的排外情緒反應之作用”。⁽¹⁾筆者將本文的關注點放在陸若漢、龍民華為代表的西方傳教士在東西方哲學思想的對立這一焦點問題上，探討兩種不同思想的碰撞在後來的譯名問題、禮儀之爭中所起到的作用及其影響力。

本文以《日本教會史》為主線來進行考察。該巨作由耶穌會傳教士陸若漢執筆，完成於17世紀初葉。陸若漢(João Rodrigues)是中日近世史上一位帶有傳奇色彩的人物，他與中日近世史上大量的知名人物有過來往和交流。

這位曾經肩負“南蠻通辭”、“耶穌會傳教士”、“西方教師”等多重重任的葡萄牙人，在中國澳門和內地，結識過很多重要官員，與徐光啟和李之藻等人，有過較為深入的交往。他被譽是“有才能、知遇了活躍於16世紀末17世紀初當時所有政治家”的人。⁽²⁾由於長期生活在中國和日本，他對中日文化、中西文化理解認識之精深，當時的西方傳教士無人能及，這從其《日本教會史》便可知一斑。

關於陸若漢的論述國內外十分少見。有關陸若漢的研究，首先須提及英國人、教會學者庫

帕(Michael Cooper)撰寫的《翻譯陸若漢：一位耶穌會士日華經歷錄》和傳記式論著《通事一口ドリゲス》。庫帕利用了很多保存在歐洲尚未發表的史料，筆者從中獲得了許多史實和研究線索。博克塞的“*The Military Anabasis in Support of Ming against Qing by Portuguese during 1621-1647*”⁽³⁾以及傳記《耶穌會士陸若漢神父和日文語法史》⁽⁴⁾也對陸若漢16世紀在日本的生活經歷及其對為日本國語學歷史所作出的開創性貢獻進行了較為系統的論述。相比之下，國內學者對陸若漢研究並未引起太多關注，除了零散短論之外，未見有專著問世。戚印平在《日本早期耶穌會史研究》的某些章節觸及陸若漢其人其事，而在方豪書中，陸若漢作為第五位天主教傳教士出現。

陸若漢的《日本教會史》現存版本流傳的有兩種：阿儒達版本和馬德里版本。《日本教

* 劉小珊，廣東外語外貿大學東語學院教授，歷史學博士，主要從事日本歷史、中日交通史、日本漢學方面的研究。

會史》既大膽利用了從前輩著述中採擷的資料，亦引用現存文獻，在此基礎上補充著者自己的觀點和意見。令人矚目的是作者對中國文化、日本文化的詳盡論述，以及貫穿整體的東西方哲學思想、宗教信仰的比較性研究視角。

一

明末清初的入華耶穌會士與中國文人士大夫之間的“對話很困難，是因為他們出於各自文化傳統的原因，沒有也不準備互相理解。”⁽⁵⁾ 西方思想較偏重於抽象的理念及哲學的思考，但中國人卻很實際而具體，重直覺現世，不尚玄想。用抽象的、偏向哲理思考的神學與較重實際現世的中國人交談，中國人不理解純屬西方思想的抽象邏輯，歐洲人對於中國思想也祇具有一種膚淺的理解，而且是那些有礙於天主教傳播的思想。所以，從哲學角度講，明末清初的中西文化交流尚有許多障礙有待於克服。

最初來到中國傳教的利瑪竇等傳教士為隱瞞他們真正的身份，進而為了在中國的文人階層中受到尊重，經常以倫理學家、哲學家和學術淵博者的姿態出現。他們極力先向儒生們傳授的是世俗者的說教，使用明末頗為流行的一種方法——講學(做哲學報告)。他曾在1596年的一封信簡中寫道：“既然我們從我們的自身中排除了‘和尚’的稱號，他們(中國人)認為這就相當於我們之中‘修士’的名稱，但其意義非常卑劣和不光彩。所以我們在這開始階段，既不開教堂也不開寺廟，而僅僅辦一所講學堂，正如他們之中最負盛名的講學者所作的那樣。——我們使自己的名聲如同神學家和文人講學者的名望一樣傳播開來了，因為我們畢竟是生活在他們之中。”⁽⁶⁾

然而，中國傳統的哲學、宗教思想從根本上不同於天主教教義，欲將天主教教義通過作哲學報告的形式間接地傳授於中國的文人，思想觀念上的碰撞、矛盾是難以避免的。被驅逐出日本、一直待在澳門的葡萄牙傳教士陸若漢作為耶穌會

年報的撰寫人，在1616年1月向羅馬耶穌會總會長寄出的一封長達二十頁的報告中，初次涉及東西方哲學家觀點不同的問題。他向羅馬總長彙報說：“我想報告一下我在中國所作的工作。從1613年6月到1615年7月，整整兩年中，我受巡視員法蘭西斯克·帕奇奧(巴範濟)神父的特別任命，系統地研究了自古出現的東方哲學家的不同的學問，因為這些學者們所提倡的學說，從根本上是違反我們的神聖教義的。正如您所聽說的那樣，這一研究的目的是在為兩個傳教地(中國和日本)目前正在編輯中的教理問答中收入了這些學者們的學說，在根本上是錯誤的。我受日本準區長的顧問的委託，預定完成在這兩個傳教地能夠同時可以使用的書籍。中國學者陳述了各種意見，接着參照教會聖博士們意見，以編輯成為一本沒有矛盾的、和諧的書。這是在這兩個國家，即中國和日本，不僅如此，還有朝鮮人和交趾人都能夠通用的。”⁽⁷⁾

東西方哲學思想的分歧首先反映在對“天”的認識上。天主教信仰與一個人格化和超越一切的上帝有關，純粹是一種對神的信仰。它把人類誤認為會有永久命運的本世以及與本世沒有共同之處的彼世對立起來了。中國人的“天”則完全相反，它是一種把世俗和宗教表現形式融為一體的觀念。在天主教徒們看來，“天”字僅為一種指上帝及其天使、天堂及“上帝選民”的隱喻，而中國人則認為該詞具有實際意義，它同時是神和自然、社會和宇宙秩序的表現。正如為一名傳教士的著作寫序的作家所寫的那樣，這是一種“渾”的觀念。它處於宗教、政治、觀察和計算科學、人和世界觀念的匯合點。⁽⁸⁾

二

中國人和日本人，就如史料中所記載的那樣，根據“天”所創造出的概念，以及對於這些概念所持有的觀點，將“天”作為用各種方法來進行考察的對象。但是，“天”——這個被當作

問題來看待的“天”——從數量上講祇有一個，祇有一個實體，因此，“天”被賦予各種各樣的名稱。在陸若漢作於1620年前的《日本教會史》中，我們發現作者以不同尋常的較大篇幅，從六個不同層面，對“天”這個漢字的哲學和倫理涵義作了詳盡分析。⁽⁹⁾他如此總結道：“首先，他們(中國人)將一般性的祇存在於天體中的全部東西囊括一起對‘天’進行思考。比如‘天’這一實體的本性、作用、各種性質和傾向，還有太陽運行時在四季中發生的變化，以及大氣的改變等。在此意義上的‘天’被稱為‘天道’，意思是指天的秩序和學問。”⁽¹⁰⁾

在此基礎上，中國人將所有的學問分成三個部分：天道(天的道)、地道(地的道)、人道(人類和道德的道)。他們將宇宙中這三種主要的事物，即“天地人”作為主題，稱為三才，也就是說三種才能，三種極為優秀的東西。陸若漢繼續稱：“第二，他們從與‘運動’這一本性、傾向、特質或者能力相關的角度對‘天’進行思考。即作為一種從不間斷、持續發揮作用的根源。在此意義上的‘天’被他們稱為‘乾’，‘地’則被稱為‘坤’。所謂的‘乾坤’，指的就是在某一本性上所看到的天地。且這個本性是指在永不停歇的‘力’的作用下、在永不停頓的‘運動’的作用下形成萬物生長消亡的根源和原動力。故‘天’被賦予了能動的特性和火所特有的乾、熱的特質，而具有能動的支配力。”⁽¹¹⁾正因為如此，中國人將“天”稱作父、男，或者君主。由於“天”具有這樣的能量，能使萬物在春天孕育出生機；在夏天繁茂，達到鼎盛期；後在秋天成熟；最後又在冬天終結生命，從而使事物的發展達到最後的階段和狀態。與此相對，“地”的本性與“天”的本性相反，“地”具有一種被動的、受容的性質和力量，其作用是接受和養育，故被稱為母、女。

天主教徒們的上帝是一尊起干涉作用的神。它主動地創造了世界，賦予了每個人靈魂，在人生的長河中始終都要表現出來。中國人的“天”

相反卻僅以間接方式起作用，“它的活動是沉默的、無意識的和持續不斷的”。⁽¹²⁾

第三，中國人從與人間萬物相關，以及發生作用和效果的角度來看待“天”。在此意義上的“天”有時被當作“命”、“天命”。這指的是來自上天所施加的影響，被稱為“天理”，即天的道理之意。同時也是一種普遍的動力因，叫做“帝”，“上帝”。指在“天”的不間斷的運動和“天”所施加的影響下，對人間萬物所產生的支配力，又被稱為“天心”、“天德”。陸若漢稱：“這指的是‘天’的心，或者說靈魂，以及‘天’的德。但這裡的靈魂，並非一般生物的靈魂，而是一種對人世間起到控制、鞭策作用的東西。故被稱為‘鬼神’，指善惡的靈，一種像魂一樣能操控生物生死的力量。這樣說來，所謂‘善靈’，就是好的精魂，是由於面向我們的太陽而使大氣領域中所產生的熱的控制力使之不斷延長和增大。而所謂的‘惡靈’則是由於太陽的後退導致物體的滅亡，使熱量減少縮小，使冷取代了熱。”⁽¹³⁾

從當時中國人的觀念來看，沒有任何辦法能使人把可見“天”與作為天命的天分隔開來，這就是“體”和“用”。在中國人的觀念中，天和地本身就對生靈施加了一種持續的和難以覺察的影響，正是這種作用，才造成了它們的發展和衰落。這種作用也就是特別由植物的萌芽、生長、開花和萎焉所表現。“在中國佔統治地位的是宇宙的活力思想，而不是亞里士多德的靜止論觀念(每種東西都有一個位置，每個位置上都有一種東西)，更不是神意的思想。運動是維持宇宙所必不可缺的因素。”⁽¹⁴⁾

在談到中國人對“天”的第四層面思考時，陸若漢繼續總結道：“他們認為‘天’是流動的、透明的，是無限擴展的空氣和無限延伸的空間。這樣，‘天’被稱為‘太空’、‘太虛’，是一個毫無形狀、數量巨大的空虛，或者說是非物體的。與‘地’相比，‘天’是優秀的、最高的東西，而‘地’是劣等的、最低的東西。‘天’是高、

貴、尊、尚的象徵，也就是高的、最高的、卓越的、十分高貴的、值得尊敬的代名詞。”⁽¹⁵⁾

在西方人看來，中國人甚至從道德上將“天”看作自己的祖先，即把“天”和“地”當成世間萬物共通的父母，因此，“他們研究‘天’和‘地’，學習蘊藏在因太陽的靠近和後退所引發的四季變更中的普遍的、永恆的法則和秩序，並把以全部倫理道德的說教為基礎的基於他們行動中的與萬物非常親密的天地作為模範。”⁽¹⁶⁾而天地最初孕育的孩子，就是人類最初的男人和女人，是世界其它東西的首領和根本，而其正統的產物則被認為是他們的國王，如此，國王也被人稱為“天子”。

中國和西方在傳統中的君權觀念上大相逕庭。中國認為這不是君子行使的一種強制的權力，而是一種整頓世界和改造風俗的權力。

“中國的君主是最完美無瑕的，可以被榮陞至聖賢之尊號，能夠於其不可見而有效的行為中摹擬天。”⁽¹⁷⁾在中國，“天”和最高權力之間的關係很密切，最高權力是時空的組織者。在中國人的赤道天文學中，起重要作用的拱極星會使人聯想到中國的皇帝夫婦、朝廷和政權。觀察天象和曆書的編製都是皇帝的特權。中國文明的締造者——最早的君主們都懂得辨認天地之預兆，所以他們才可以根據宇宙準則而確定禮儀和社會制度。⁽¹⁸⁾

第六個層面的考慮則是基於“天”這一實體與其它物體的關係上。對此，陸若漢在《日本教會史》中作了較為詳細的闡述：“在此意義上的‘天’指的是本意上的天。他們(中國人)將‘天’當作是一個沒有外殼的，不存在天體的、僅為一個單數的物體。被當作是一種毫無形體的、流動的空氣，也就是無形的東西。而我們肉眼所能看到的具有形狀的，或者球狀的日、月、行星等被稱為‘天體’和‘天象’。雖然他們認為‘天’和大氣都處在不停的運行之中，但這種運行並不是像風的運動一樣具有規律。……他們認為，天體在進行螺旋狀運動和每天急速的日周運動的同

時，還在兩條回歸線之間來回昇降。因此他們從東邊天秤宮的春分點(秋分點)，到西邊白羊宮的秋分點(春分點)，與我們(歐洲)是相反的。根據他們的說法，天的起始點，是從‘地’的表面開始，因為他們認為不是‘地’和‘水’的東西便全是‘天’。也就是說，宇宙是分成‘天’和‘地’兩部分。但在通常情況下，人們一般認為，行星和恒星所遵循的軌道內部，以及運動的空氣才被稱為‘天’。交雜着各種基本性質的空氣沒有外側表面的凹凸，而且人們認為‘天’是圓形的。”⁽¹⁹⁾雖然人們一直認為“天”以外的東西都是無盡的空氣，但這種空氣卻不具備各種基本性質以及活性動力，是一種極為單純的實體，和歐洲人所說的“第一內容乃單純的實體”意思大致相仿。

中國和日本的所有哲學家流派都確信“無中不能生有”，想讓人們注意到從“無”中創造出“有”的力量是聞所未聞的。照此理論，將“從自身出發”的物質設想成無限的空氣，並提出在空氣裡面總存在着一個永遠的運動的假設。正是因此，在無限運動的空氣中，有一個具有各種基本性質的無限混沌狀態被生成，且在分化之前停留在一種球的狀態。陸若漢接着寫道：“(中國人認為)‘天’祇有一個，且在不停流動，就如空氣一樣。在中國人自古就存在的傳統思維中，行星如同水中的魚。這類想法難以用言語表達，從他們最初建國開始就一直存在。在此認識上，日本人和中國人一樣，認為‘天’具有火的性質。”⁽²⁰⁾

三

明末進入中國的耶穌會傳教士們曾努力試圖在中國傳統中重新找到可以與天主教教義相融合的內容。這樣做不可避免地會把一些與中國毫無關係的倫理範疇應用於中國，必然會導致誤解。耶穌會士們希望把中國人的“天”和“上帝”，與《聖經》中的“天主”相結合，並試圖把一些

互不調和的觀念統一起來。如利瑪竇為了更好地達到他順利傳教的真正意圖，積極致力於論證和引證中國經典著作，極力賦予它們一種有利於其論點的意義。他於1596年寫道：“當然，我們直到現在尚未解釋我聖教信仰的所有奧義。可是，我們在為此打下主要基礎方面已前進了。天地間的造物主、人魂不滅、獎善懲惡，這都是他們(中國人)至今從未知道和從未相信過的事物。所有人都如此興致勃勃、淚流滿面地聆聽我們的說教，以至於他們經常作出發自肺腑的真心讚揚，就如同所有這些說教都純粹是我們的新發現一樣。我們覺得，在此初期便開始了一些可以合乎情理地變得更堅實可靠的事情。”⁽²¹⁾

任何外來思想均有其自身的淵源與性質。中國有學者受學術界某些“定評”的影響，認為“利瑪竇傳入的神學思想，屬於中世紀歐洲正統經院哲學思想理論體系”⁽²²⁾，其本身具有落後的性質，由此推論這種舊思想不可能對中國社會產生甚麼積極作用。這一判斷似乎有些偏激。兩種異質文化傳統，尤其是宗教與哲學思想之間的溝通、瞭解，不論其媒介的主觀意圖如何，必然會在超出媒介的更大範圍內發生作用。傳播方為了達到更好的傳播效果，會針對接受方的實際情況對其宗教哲學思想作形式和內容上的調整和修飾，而接受方則會根據自己的實際需要對外來思想作翻譯、詮釋、再創造的工作，從而引起建設性的傳播、解釋和運用。謝和耐曾指出：“對於明清社會中的人，天主教的傳入完全是一個被動的過程，他們所能看到和所能處理的新文化祇能是由傳教士陳列於他們面前的內容，換言之，他們祇能通過視窗點菜，而不可能進入廚房自燒。基於這種態度，就容易忽略精神文化在傳播過程中所可能發生的型變以及接受方的再創造和運用。”⁽²³⁾

在理論上，西方傳教士努力對中國的禮儀和儒家的經典分別給予世俗倫理和基督化的解釋，並通過中文著作傳揚其耶儒相合的宗教思想。同時，對儒學中與天主教的根本教義相違的觀念、

思想給予批判。利瑪竇在其著《天主實義》中使用繁瑣哲學的手段同時抨擊中國文人界和佛教的觀念，利瑪竇確實非常正確地看到傳播福音的最大障礙之一是在中國被普遍接受的宇宙一體論觀念。根據中國作家們不厭其煩地重複的“天地萬物渾然一體”的說法，任何畛化確實必然會導致首先要說服中國人堅信存在着與物質完全獨立無關的神魂和精神，要教會他們在造物 and 造物主之間作出根本的區別。中國典章中所說的“敬天”和“畏天”，實際上也的確具有與利瑪竇以及繼他之後其他許多傳教士們的看法不同的意義。對於明末的大部分中國人來說，耶穌會士們傳授的知識形成了一個整體，有關曆書的算學、天文學、“敬天”和倫理。“他們認為所有這一切都是作為一個整體而發展的。”⁽²⁴⁾

在中國從事了整整兩年各門宗派研究的陸若漢，其實早在日本時就已開始這項工作。為此目的，他訪問了中國各地的耶穌會會館，甚至連耶穌會的人從沒有去過的地方他都涉足過。在此期間，陸若漢有很多機會親眼目睹耶穌會士同事們的活動，瞭解到中國人對於耶穌會士說教的抵觸，他如是說：“中國人對跟自古流傳下來的傳統思想不同的外來思想抱有很大的反感。”⁽²⁵⁾陸若漢指出，中國的傳統思想有兩種，第一種是為了實現太平盛世而由學者們向普通的大眾提出的，他稱之為“市民的神學”。但是除了這些通俗的神學以外，還有一種涉及神的本質和創造天地萬物的神秘的體系。這種知識是深藏在各種各樣、極其模糊不清的象徵的深處，是祇向少數人秘密傳授的。這種思想比古希臘的哲學家的學說還要古老。⁽²⁶⁾陸若漢很自信地主張：“我來這兒前，神父們對這個問題一無所知，對於少數人宣導的思辨哲學大概也從未聽說過。他們祇知那種面向大眾、帶有傳說色彩的思想。多虧主給予我啟發，我也許可以講一些事情供神父們參考。利瑪竇先生全力以赴從事這方面研究，但在這一方面他犯了錯誤，其原因祇有主才知道。”⁽²⁷⁾

陸若漢進一步指出，中國的三種宗教(佛教、儒教、道教)否定客觀原理，主張物質不滅。他詳細地對佛教進行考察後寫道：“(這種宗教)在日本和中國都有同樣的內容，佛祖是以色列所羅門王時代，即生活在二千六百年前的、出生於德里王國的釋迦⁽²⁸⁾牟尼教導了許多跟天主教完全相反的內容。”⁽²⁹⁾

耶穌會傳教士之所以選擇儒家作為同盟者，類似於經院哲學家使用亞里士多德的理性。換句話說，耶穌會士們借用的也是儒家的理性，不是其信仰；並非因為儒家的宗教理論接近天主教義，而恰恰因為儒家不太講宗教，在“天學”方面給天主教留下相當大的空間。儒家“不語怪、力、亂、神”的人文精神可用，同時它又有一些“敬天”、“畏天”的告誡，這個空間可供天主教嫁接、移植神學。儒家“敬鬼神而遠之”中對鬼神的“敬”表示其承認精神超越的存在，“遠之”則表示理性的審慎態度，這都是天主教所需要，並能夠接受的。天主教是嚴格的“一神論”，它不能接受的僅是完全的中國鬼神，如“關公”、“灶王”、“媽祖”等，而人類理性的普遍結論，耶穌會都能接受。就像教父哲學家從異教的希臘哲學中獲得大量資源、充實了天主教神學一樣。1599年(萬曆二十七年)，正在東南文化政治的中心南京傳教的利瑪竇在一次文人聚會上，從天主教神學的立場表達了他自己對人性的看法：“我們必須把天地之神看作無限的善，這是不容置疑的。如果人性竟是如此脆弱，乃至我們本身對它是善是惡都懷疑的話，那麼，我們就必須承認，神究竟是善是惡，也要值得懷疑了。”⁽³⁰⁾在利瑪竇看來，正因為天主是無限的善，天主按照他的形象創造的人本性也是善的，此二者都是不容置疑的。

四

一部在歐洲傳播的意大利著作《論中國宗教的某些問題》一書，由龍華民神父所著。⁽³¹⁾龍

華民的論點恰得其時地助長了剛剛爆發的“禮儀之爭”的趨勢，龍華民神父的小冊子意義在於“把古代的儒家文獻與疏註者所作的詮釋明顯地對立起來”。⁽³²⁾在該書中龍華民寫道：“他們(中國人)的神秘哲學是一種純粹的唯物論。”⁽³³⁾1607年被召進北京的熊三拔神父也持同樣的觀點。他稱：“根據中國人的哲學原則，他們從來不知道與物質不同的精神物。因而，他們既不知道上帝、也不懂得天使和靈魂。”⁽³⁴⁾

龍華民希望解釋中國人對內部和內在的秩序——理的觀念之理解。他指出：“中國人將此理解作事物的存在、實質和實體，認為存在着一種無限的、永恆的、不是創造的和不會毀滅的、無始無終的實體。它不僅僅是天、地和其它形物的自然本原。而且還是道德、習慣和其它精神之倫理本原。”⁽³⁵⁾

他警告那些想把這種觀點與上帝的概念等同起來的人：“我想某些人可能會認為這種理或太極就是我們的上帝，因為大家可以賦予它一些僅僅適用於上帝的品質和完德。要謹防你們受這種下面掩藏着毒藥的貌似有理的稱號之誘惑。如果你們能瞭解其實質和根基，那麼你們將會看到這種理就是我們的第一性物質。”⁽³⁶⁾龍華民進一步更為婉轉地指出：“禮部官吏某一天詢問我們對天主的理解。我們回答說我們把天主理解為一種活的和有智力的體，無始無終。它創造了一切事物，而又自己控制這些事物，就如同皇帝在朝廷中管理整個帝國一樣。但他嘲笑我們，並說我們使用了一些很粗俗的比較，因為天主或上帝肯定不會像一個活人一般坐在天上，它僅僅是控制和管理天的一種道德，存在於一切事物和我們自身中。所以，我們可以說，我們的心就與天主和上帝一樣。”⁽³⁷⁾龍華民又說：“中國人從不懂由無限的力量從‘無’中所產生的東西。他們僅僅知道一種普遍的、無邊無限的物體，太極即出於此，其中本身就包括普遍的物質。它有時以動，有時又以靜取得不同特徵和偶性，成為任何東西和直接物質。”⁽³⁸⁾

龍華民與賦予了“天”和“有”等術語以“存在”和“虛無”之意義的利瑪竇相反，他在對中國觀念調查之後，理解到這兩個術語適用於“宇宙物”所具有的兩種面貌。他解釋說，“有”是“具有堅實特徵者”；“無”是指“看不見和摸不着者”，它很簡單、很純潔、很細微，正如我們其他人對精神物所想像的那樣，但它不是精神物。⁽³⁹⁾ 陸若漢受龍華民的影響很深，他後來的各項積極主張不僅為龍華民提供了有利的炮彈，而且在龍華民的反擊中起到了很大的作用。

來華早期耶穌會士傳教特徵之一是理性化，凡是比較能夠用儒家思想、日常人倫說明的道理都獲得了較大的發揮。關於“上帝”，耶穌會士除了借用《詩經》、《尚書》中的“上帝”外，還借用儒家“父孝”的觀念，推論“大父”的存在。然“三一論”是信仰，不能用日常理性加以說明。故耶穌會士一開始便說明：“三位一體”是信仰，非理性，不是一般經驗所能理解的，它是一個按中國傳統的思維方式難以論證和接受的理論。“基督論”的很多觀念，如“上帝”、“創世”、“天堂”、“地獄”、“父”等，都可以在中國傳統思想中找到相似的表達，但“三一論”很難對譯。如果要用中國宗教思想來對理解天主教神學，儒家思想中既缺少像耶穌這樣的人格神，也沒有把具體的個人與抽象而絕對的精神相聯繫的習慣。

五

明末的中國是一個文化沸騰、創新、高度好奇和思想自由的時代，在政治和宗教方面都和日本不同，即使歐洲人來到，中國也不會像日本那樣出現歐洲熱，舶來品不引起人們的好奇，甚至受到人們的懷疑，外國人被看作是野蠻人。當時的日本在政治、社會方面都在持續發生巨變，但是中國，是一個有穩固的中央政府的、安定的國家，中國人非常滿足於生活在這個泱泱大國，

“不像日本人那樣容易受歐洲思想的感化”。⁽⁴⁰⁾ 因此，來華的傳教士為表達天主教的思想，不得不採取強硬支持使用中文的政策和立場。明末儒家天主教徒徐光啟、楊廷筠、李之藻等人和耶穌會士利瑪竇一起，用“三位一體”的名詞，建立中國化的“三一論”。雖遭到中國儒家理性精神的強烈反對和質疑，但天主教在多元的文化環境中建立一神論的宗教，採取了“補儒易佛”的周密策略。它和耶穌會的立會精神一致，也和聖方濟各的東方傳教策略一致。耶穌會士對儒家“上帝論”的借用，一直發展到企圖利用和改造皇家“郊祀”制度和寬容中間社會祭祖、祭孔等禮儀制度。對待多元中國文化的寬容態度，不妨礙他們建立一神論的“基督論”。這種理論實踐是天主教“普世化”的早期努力，也是儒家文化“全球化”的最初嘗試。⁽⁴¹⁾

東西方神性觀的不同不祇是在事實上的，更是方法上的或基本思維方式上的。這一點可以從明清時代天主教與中國文化的接觸中看到。利瑪竇等傳教士欲將天主教的神比附為中國的“天”（譯“God”為“天主”或“上帝”），以求盡量減少這兩種神性觀之間的對抗。但對雙方都有一定瞭解之後，一些有見地的神父（比如龍華民）和中國學者（徐光啟等）就看出西方的耶和華（基督）與中國的“天”（上帝）之間的巨大差異遠勝過其相似之處。⁽⁴²⁾ 而且，中國學者最不能接受者正是天主教之神的人格實體性。如清初的學者張爾岐所稱：“然其言天主，殊失無聲無臭之旨。且言天堂地獄，無以大異於佛，而荒唐悠謬殆過之。”⁽⁴³⁾

他認為天主教的“天主”與中國“天”的非實體性“無聲無臭”相悖，而對天堂地獄言之鑿鑿，也不同於孔子“敬鬼神而遠之”、“未知生，焉知死”的態度，而近乎佛家的俗諦之說。我們可以想見，如果佛家沒有“緣起性空”這樣非實體化的真諦學說，光憑那些神鬼和天堂地獄之說是不能進入中國文化和思想的主流。

【註】

- (1) [法]謝和耐(Gernet)著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》頁225，上海古籍出版社，2003年版。
- (2) [英]邁克爾·庫帕著，松本玉譯：《通辭-ロドリゲス》尾章頁346-347，原書房，1991年1月。
- (3) C. R. Boxer, *The Military Anabasis in Support of Ming against Qing by Portuguese during 1621-1647*, Estudos para a História de Macau, Lisboa, 1991.
- (4) 該傳記載《紀念F. A. 科埃洛的語言學、文學和文化史學雜文集》，1950年里斯本出版，第2卷頁338-363，17(II)/476。
- (5) [法]謝和耐著：〈16-18世紀的中歐文化交流〉，載《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》頁233。
- (6) [意]汾屠立著：《利瑪竇神父歷史著作》2卷本頁215，馬切拉塔，1911-1913年版。
- (7) 前揭邁克爾·庫帕著，松本たま譯：《通辭-ロドリゲス》頁265-266。
- (8) 前揭謝和耐(Gernet)著，耿昇譯：《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》頁175。
- (9) [葡]陸若漢著，土井忠生等譯：《日本教會史》第二卷第十章“關於天以及他們對天劃分的不同層次”頁141-153，《大航海時代叢書》第一期，岩波書店，X，1979年。
- (10) 前揭陸若漢著，土井忠生等譯：《日本教會史》第二卷第十章頁141-153。
- (11) 前揭陸若漢著，土井忠生等譯：《日本教會史》第2卷，第10章頁142。
- (12) 前揭謝和耐(Gernet)著，耿昇譯：《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》頁176。
- (13) 前揭陸若漢著，土井忠生等譯：《日本教會史》第2卷，第10章頁143。
- (14) 前揭謝和耐(Gernet)著，耿昇譯：《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》頁176。
- (15) (16)前揭陸若漢著，土井忠生等譯：《日本教會史》第2卷，第10章頁144；頁145。
- (17) (18)前揭謝和耐(Gernet)著，耿昇譯：《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》頁177；頁176。
- (19) (20)前揭陸若漢著，土井忠生等譯：《日本教會史》第2卷，第10章頁146；頁147。
- (21) 前揭汾屠立著：《利瑪竇神父歷史著作》，頁225。
- (22) (23) [法]謝和耐著：〈16世紀末—17世紀中葉的中國哲學與基督教之比較〉，載《第一屆尚蒂伊國際漢學討論會論文集》1976年。
- (24) 前揭謝和耐(Gernet)著，耿昇譯：《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》頁177。
- (25) (26) (27) (29) 前揭邁克爾·庫帕著，松本たま譯：《通辭-ロドリゲス》14章；頁268；頁268；頁269；頁270。
- (28) 釋迦牟尼是公元前7世紀的人，一般認為他的出生年是公元前1027年，陸若漢也採用了這一日期。
- (30) [法]安田朴、謝和耐等著，耿昇譯：《明清間入耶穌會士和中西文化交流》頁220。
- (31) 龍華民這次署名為Niccolo Longobardi，但一般均作Longobardi，1559-1654年。
- (32) [法]戴密微著：〈入華耶穌會士與西方中國學的創建〉，載前揭《明清間入耶穌會士和中西文化交流》頁166。
- (33) [意]龍華民著：《論中國宗教的某些觀點》頁58，巴黎，1970年版。
- (34) (35) (36) (37) (38) 前揭安田朴、謝和耐等著，耿昇譯：《明清間入耶穌會士和中西文化交流》頁166；頁74；頁77-78；頁86；頁47-48。
- (39) 前揭謝和耐(Gernet)著，耿昇譯：《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》頁(35)88。
- (40) 前揭邁克爾·庫帕著，松本たま譯：《通辭-ロドリゲス》14章頁274。
- (41) 前揭謝和耐著：《16世紀末-17世紀中葉的中國哲學與基督教之比較》。
- (42) [法]謝和耐著，耿昇譯：《中國和基督教——中國和歐洲文化之比較》頁47、頁53，上海古籍出版社，1991年。
- (43) 前揭謝和耐著：《中國和基督教——中國和歐洲文化之比較》頁60。