

耶穌會翻譯陸若漢 於“禮儀之爭”前期的影響

劉小珊*

中國“禮儀之爭”其影響之大，不僅涉及清朝皇帝、羅馬教皇，更引起了跨越幾個世紀的關於宗教思想、傳統禮儀的大論爭。有關此次大論爭的研究深入各個層面，成果斐然。在此歷史問題上，以往的史學家們觸及的人物和事件不少，但耶穌會翻譯陸若漢於“禮儀之爭”中的影響被忽視了，涉及其人其事的筆墨較少，詳細論述他的論文更是少見，似乎看不到陸若漢在此著名事件中所起到的非同尋常的導火線作用。實際上，陸若漢作為“龍華民一派”的代表具有相當大的影響力，他所激烈抨擊的對象就是利瑪竇撰寫的教理問答。

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範圍非常廣泛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⁾。在此文中，筆者的關注點首先放在以利瑪竇為代表的早期入華傳教士確立的傳教路線中策略性和理智分析性成份方面，接着談及陸若漢、龍民華為代表的西方傳教士在東西方哲學思想的對立、譯名問題、“禮儀之爭”中所起到的作用及其影響力。在“譯名問題”、“禮儀之爭”的歷

史回顧中，大量涉及耶穌會傳教士陸若漢的意見和觀點。

耶穌會在中國的傳教策略

耶穌會（the Society of Jesus）由西班牙貴族依納爵·羅耀拉（1491-1556）發起並創建於1537年，由於當時正處於16世紀地理大發現及隨之而來的拓殖浪潮的大背景之中，近世貿易的崛起為耶穌會的成立提供了必要條件。1540年9月27日，教皇保祿三世下達諭旨批准耶穌會正式成立。⁽²⁾耶穌會士的選拔非常嚴格，會員要宣誓絕財、絕色、絕意、絕對效忠於教皇。耶穌會的特點亦十分鮮明：

- 1) 強調服從精神。對教會和會長要絕對的服從，以及對天主要有堅定的“純正的信仰”。⁽³⁾
- 2) 注重傳教的反思。“以護教為中心、崇教為理念”進行“地不分遐邇，人不論文蠻”的“萬里長征”或“精神狩獵”。⁽⁴⁾

* 劉小珊，廣東外語外貿大學東語學院副教授，暨南大學文學院中國文化史籍研究所博士研究生。

3) 大力興辦教育事業。據統計，整個耶穌會在1580年共有學校144所，1599年有245所，1608年世界各地的耶穌會學校共有293所，1626年更增加到444所。⁽⁵⁾

著名哲學家羅素在談及耶穌會教育時曾客觀地評述稱：“（耶穌會）所施教育在不夾纏着神學的時候，總是無可它求的良好教育。這種良好的教育之內容包括無傷信仰和道德的人文主義學術講究和對新發展的科學的關注和吸收。”⁽⁶⁾

4) 在神學方面持較溫和寬容的立場，這主要表現在耶穌會的救贖觀與或然論上。⁽⁷⁾

新教改革運動對羅馬教廷是一次嚴重的打擊，西方天主教世界有半壁江山背離了舊教，或行將分離出去⁽⁸⁾，這使得歐洲天主教產生了進一步向海外傳播、培植勢力、佔領地盤的願望和需要。此後不久，耶穌會很快便在意大利、西班牙、葡萄牙、比利時和波蘭等國建立了分支機構。由於海外傳教的發展，耶穌會士們目睹身受世界各地各種民族的風俗文化，並對其採取一種天主教人文主義的態度：努力理解、深入調查，然後進行分析總結，制定適當的傳教策略。

明朝中葉以後，西方工業文明的發展要求在世界範圍內高揚資本主義的國際主義精神，而同時中國文明卻已走向衰亡，天主教與中國文化的關係開始進入新的歷史階段。這時期遍布印度、日本的西方傳教士們千方百計想進入中國——這個實行閉關鎖國政策的古老而神秘的東方帝國。傳教士們從日本人對中國文化的依賴與崇敬中斷定，聰慧勤懇的中國人最適合接受上帝的啟示，他們發誓要拯救這些“崇拜偶像的聰明人類”⁽⁹⁾。

第一位嘗試進入中國進行傳教的耶穌會士是沙勿略（Xavier），他於明嘉靖年間到了日本傳教。深受儒學影響、漢唐遺風猶存的日本人曾質問他：“如果你們的宗教是真理，為甚麼作為一切智慧之源的中國人沒聽到它呢？”⁽¹⁰⁾ 這個難以解答的問題使沙勿略萌發了一個念頭：先以天主教歸化中國人，進而影響整個儒家文化圈。為此他決心進入中國傳

教。1552年（嘉靖三十一年），這位享有宗教欽使特權的傳教士登上廣東沿海的一個名叫上川的小島。但因海盜行為的長期威脅，以及當時的人們對於16世紀中葉中國—日本的海盜（倭寇）的可怕入侵記憶猶新，故中國海岸受到嚴密監視，具有好戰本性的葡萄牙人和卡斯蒂利亞人也特別令人憎惡。明帝國的海禁政策使沙勿略望洋興歎，他根本無法進入中國內地。在緊張的謀劃和焦灼的等待中，身心交瘁的沙勿略患熱病死於同年12月。彌留之際，這位絕望的傳教士曾對着中國大陸喊道：“巖石，巖石，你何時才能裂開？”⁽¹¹⁾ 沙勿略雖然壯志未酬身先逝，但他的努力並沒白費，他生前寄往歐洲的信簡給予耶穌會極大影響，此後耶穌會便開始將其“精神狩獵”的目標轉向“文明鼎盛”而又神秘莫測的中國。後來成功進入中國的利瑪竇曾經這樣懷念他說道：“必定是沙勿略的在天之靈，乞求上帝把這個國土開放的！”⁽¹²⁾

沙勿略的失敗指引了利瑪竇等耶穌會士的成功。1583年，意大利人傳教士羅明堅和利瑪竇先後來到中國，以商人的身份進入在廣州以西的肇慶（當時廣東和廣西的行政首府），正式開始了他們的在華傳教活動。⁽¹³⁾ 巖石終於被叩開了，利瑪竇他們開始繼承沙勿略未竟的事業。

利瑪竇等人在中國的傳教可謂煞費苦心：偽裝通商，結交權貴，投其所好，學習中文，適應民俗……。利瑪竇還敏銳地發現：傳教士們必須與統治中國的儒學和士大夫尋求結合點和共同興趣。為此，他改穿儒服，行秀才禮，儼然一付儒士溫文爾雅的派頭，完全按照上層儒士的規矩生活，並通過各種對士大夫有吸引力的手段與他們積極結交，爭取他們的同情，進而使得一些士大夫受洗入教。羅明堅在1583年1月25日致耶穌會總會長的一封信簡中曾寫道：“在開始階段，必須非常文質彬彬地與這一民族交往，不能以不謹慎的狂熱行事。因為我們冒着非常容易喪失自己已取得的成果之危險，我們不知道將來怎樣才能重新取得這些成就。我講述這一切是由於該民族非常敵視番邦異國人，特別害

怕被他們認為是好戰者的葡萄牙人和卡斯蒂利亞人……”⁽¹⁴⁾

羅明堅在注明為同年5月30日的另一封信簡中，再次強調了“文雅和巧妙”行事的必要，他擔心葡萄牙人的粗暴習俗激起的中國人的不信任感，而使傳教士們的處境變得十分的困難，以致面臨殃及全部事業的危險。⁽¹⁵⁾

利瑪竇亦曾寫道：“現階段開始，我們就必須與這些人謹慎行事，不要表現出不恰當的虔誠。因為我們很容易失去已經取得的優勢，我也不知道這種有利條件今後是否還會出現。我講這一切是因為這些中國人非常敵視外國人，特別害怕天主教徒，因為他們發現自己被葡萄牙人和卡斯蒂利亞人（中國人認為他們是好戰者）的這種宗教包圍了。”⁽¹⁶⁾

利瑪竇甚至不顧《聖經》中“不得崇拜偶像”的明文嚴令，在向萬曆皇帝傳教時稱：“上帝就是你們所指的天，他曾啟示過你們的孔丘、孟軻和許多古昔君王，我們的來到，不是否定你們的聖經賢傳，祇是提出一些補充而已。”⁽¹⁷⁾

這樣，就為中國士人接受天主教觀念，提供了一座文化橋樑。利瑪竇等人在中國順利傳教的最重要的策略是他對中國傳統儒家文化的迎合，這就是徐光啟所概括的“驅佛補儒”。利瑪竇等人努力把天主教的傳播與中國固有的傳統“儒家思想”結合起來，這顯然是為了適應中國環境而採取的低姿態。他們儒冠儒服，把自己的傳教活動說成“補儒”，論證天主教的教義符合中國的儒道。為了進行所謂的“補儒”、“合儒”、“超儒”，利瑪竇於1595年在南昌刊刻了《天學實義》一書，利用儒家思想論證天主教教義。史料的考察，以及與其他傳教士的比較，我們可以看到：利瑪竇的傳教策略更具有靈活性，它在宗教上的寬容可以說已達到天主教所能容忍的極限。利瑪竇為代表的傳教士們的努力，保證了天主教在華傳教工作的順利進行，這種複雜的傳教性質同時也表明，明末中國人接受天主教是有條件的，一是拿宗教開放來做科技引進的交易；二則是為了盡量降低外來宗教的異質性，需要聲稱天主

教其實在中國“古已有之”。實際上，把天主教與儒學混為一談，讓人誤以為天主教教義與“吾國聖人語不異”⁽¹⁸⁾的做法，祇是“讓耶穌更像孔子”，從而推遲了文化衝突正面爆發的時刻表，但並不能消除這一注定的衝突。

長期生活在中國的利瑪竇，深知在中國傳統文化熏陶下的中國士大夫們自大且自卑的心理弱點，裴化行提及利瑪竇在為中國人繪製地圖一事時稱：“（他）竟然把地圖上的第一條子午線的投影位置轉移，把中國放在正中。這正是一種適合參觀者脾味的地圖。”⁽¹⁹⁾

利瑪竇一方面迎合中國人“華夏中心”的天下觀，同時仍念念不忘其傳教目的，在圖中註明各民族的宗教禮儀時，特別插入“普世性”天主教的道理，而不標註阿拉伯人信仰伊斯蘭教，以表明天主教是世界上唯一的“真教”。這幅地圖影響頗巨，流傳很廣，且一刻再刻，引起廣泛的興趣。曾自製過地圖的李之藻，在北京見到該圖的新版後，立即接受了此圖中的地理觀，李氏亦因此成為傳教士的親密朋友。⁽²⁰⁾

利瑪竇還發現最能引起中國人興趣並增加中國人瞭解西洋人之渴求的，並非天主教的“福音書”，而是西方人的科學技術。他不失時機地把西方的科學技術展示給中國，以激發中國人的自卑感，因為他認為：“（在中國人看來）世界上沒有其它地方的國王、朝代或者文明是值得誇耀的。這種無知使他們越驕傲，一旦真相大白，他們就越自卑。”⁽²¹⁾

應該說，利瑪竇對當時生活在封閉帝國中的中國人的思想狀態的描述和把握，是較為生動和準確的。他利用中國人夜郎自大的心理弱點敲開中國的大門，憑藉敬儒手段傳播基督福音的做法，也就顯得頗有效用。利瑪竇曾不無驕傲地寫道：“利用科學使中國學人入教，這是最好的例子。”⁽²²⁾

除新的地理科學外，西方數學也成為吸引士大夫的重要科學，中外學者常常交相贊賞的莫過於徐光啟與利瑪竇合譯的《幾何原本》。1601年利瑪竇來到北京，由於他帶來的歐洲科學技術成果著實引

人注目，終於受到萬曆皇帝的禮遇召見，並獲在宣武門內賜屋居住。“所需皆由朝廷供給，每閱日月須賜銀米，約合每月六至八金盾之數，足敷神甫們需用。”⁽²³⁾ 博學，歷來被中國士大夫們視為榮耀與驕傲，而利瑪竇帶來的科學技術知識，正是憑藉這種古老文化風俗博得上層人士的好感，再由他們幫助，利瑪竇才得以在中國立足。天主教在明朝末年的傳播因為利瑪竇等傳教士以科學作為傳教工具，不僅激起了部分士大夫對西方科學的興趣，且在某種程度上部分地滿足了一些士大夫甚至皇帝的需要。正是這種需要與被需要的關係，才使以耶穌會傳教士和中國士大夫為中介的中西文明之間的和平對話成為可能。

明朝末年（1615），耶穌會傳教士陸若漢曾到過北京，在中國首都發生的事情不少被記載到他的鉅作《日本教會史》中。作為一個歐洲人，曾經拜訪過日本和中國兩個國家首都的，大概最早當屬陸若漢了。⁽²⁴⁾ 在1616年寫給羅馬教皇的信函中，他提到自己在中國旅行十八個月的經歷，以及耶穌會在中國傳教所贏得的聲譽和名望。他特別稱贊利瑪竇：

利瑪竇先生給人們留下了幸福的回憶，所有的中國人都認為先生是聖人，他確實是這樣，度過了聖人般的一生。⁽²⁵⁾

從這一段簡短的敘述當中可以清楚瞭解到，儘管在禮儀等問題上存在意見分歧，但陸若漢衷心敬佩這一位偉大的入華傳教的開拓者。陸若漢在1612年的1月發出的信中亦再次稱贊開創中國傳教事業的利瑪竇：

如去年信函所提到的那般，主將利瑪竇神甫召至身邊，神甫將作為耶穌會傳教的開拓者，接受了不輕易給外國人的榮譽。中國有一習慣，即尊重聖人，或者說是德高望重哲人的去世。利奇〔利瑪竇〕神甫是中國人崇敬的對象，因此，他去世時，耶穌會神甫為埋葬他的身軀，並且為了神甫們向在天的神按照自己的方式奉獻犧牲，同

時建造教堂，作為祈禱皇帝和皇后幸福之場所，請求（明皇帝）提供場地。實際上，提出這一話題的是保羅博士〔徐光啟〕，以及宮廷中的有勢力的朋友們。由於他們的提議，我們特此提出以上的請求。⁽²⁶⁾

據陸若漢信函所言，明皇帝在日理萬機的同時，向負責外國人事務的禮部吩咐了此事，並得到崇拜利瑪竇的官員的迅速辦理，耶穌會很快被贈送一塊土地作為利瑪竇的墓地。而且，其他耶穌會士也被認為在學問方面是一個很有作為的所在，得到允許留在中國。對此，庫帕援引陸若漢的話說：

主給予其它手段，使神甫們在這個國家居住下去，受到有教養的和沒有教養的人們的期待，能夠用權威來繼續改教的工作。（而且）皇帝將改訂中國曆法的重任交給了耶穌會。在全中國使用的曆法中有錯誤，這一曆法預告日食和月食，中國人採用每三年增加一個閏月的太陰年曆，每年要製作和印刷曆書，並發佈給國民。曆書中記載四季和各種節日，製作曆書是數學家的工作，他們中也有跟回教徒一起來中國的人，也有從波斯來的人，古老的皇宮中的數學家每年要編輯曆書，並且這些數學家和他們的學生要在兩個月之前報告太陽年或者太陰年甚麼時候發生日食和月食，並向全中國公佈。中國人對日食和月食非常迷信，全國上下都為之興奮，等待這一瞬間。1610年12月15日日食時，由於皇宮數學家計算的日食開始時間算錯了一小時，所以日食比預告的時間晚了一小時。⁽²⁷⁾

明朝廷為了糾正這因自古流傳下來的數學書和計算表所造成的嚴重錯誤，決定由天文學造詣很深的耶穌會士來改訂曆法。明皇帝下達詔書，命令三個月之後即開始着手改訂工作。這工作責任重大，耶穌會士如想繼續留在中國傳教，就必須圓滿完成這項任務。對此事陸若漢亦有一段記述：

直面中西方哲學思想的碰撞

包括長老在內，澳門的耶穌會士全都迫切希望緊急派遣幾名既是數學家同時又對天文學十分熟悉的神甫。如果這項工作完成的話，既對主有利，又有利於拯救靈魂。……（並向總長請求）盡快寄來更多的數學書。其目的有兩個：一個是為用於修訂曆法，一個是為把合適的教材翻譯成中文。為了能夠在宮廷中教授西方的數學。（28）

耶穌會不僅在天文學，且在地理學領域也接受了任務，即中國的宮廷要求說，派一名傳教士去全中國旅行，正確測定各地緯度，將其記錄下來。於是，西班牙人迪埃格德潘德哈被選上擔任此任務。（29）

早期入華的耶穌會士在華傳教的策略基本上可以歸納為“文化適應”四個字，具體表現之一是走上層路線，爭取士大夫的同情。因為傳教士們發現通過科舉考試進入國家統治結構的士大夫是最受社會尊重的階層。（30）其表現之二則是在禮儀制度方面的尊重與適應。各國有特色的禮儀制度與民俗文化，往往會成為民族或社會之間區別開來的重要標誌之一，耶穌會士要想進入這些國家，並有所作為，若無法改變之，便祇剩下“入鄉隨俗”這唯一途徑。（31）開創耶穌會中國傳教會的利瑪竇等人的成功奧秘，正是他們謙虛謹慎地接受中國文化，適應中國文化，進而用中國人能接受的語言和方式來傳播天主教教義。（32）

梁啟超在談及明末清初耶穌會進入中國這段歷史時，稱天主教是第一次與中國文化、社會、制度發生實質性的、和平的、平等的交流、融合與衝突，這一時期的經驗和教訓在天主教以及整個基督教在華傳播史上，在中西文化交流史上都具有典範意義，故梁啟超稱：“這段歷史值得大書特書”（33）。

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”（34）。西方思想較偏重於抽象的理念及哲學的思考，但中國人欲很實際而具體，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是前來向異教徒講真正上帝的神甫，為了在中國的文人階層中受到尊重，就採取以倫理學家、哲學家 and 學術淵博者的姿態出現。他們首先極力向儒生們傳授的是世俗者的說教，使用明末頗為流行的講學（做哲學報告）方法。他曾在 1596 年的一封信簡中講到：

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。（35）

然而，中國傳統的哲學、宗教思想從其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給中國文人，思想觀念上的碰撞、矛盾難以避免。被驅逐出日本、一直默在澳門的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：

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，我受巡視員弗朗西斯克·帕奇奧（巴範濟）神甫的特別任命，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。我受日本准管區長顧問的委託，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。（36）

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。（37）

中國人和日本人，就如史料中所記載的一樣，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，我們發現作者以非同尋常的較大

篇幅，從六個不同層面，對“天”這個漢字的哲學和倫理含義作了詳盡分析。（38）他總結道：

首先，他們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。譬如“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。（39）

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，也就是指三種才能，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間歇的“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。（40）

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，所以能使萬物在春天孕育出生機；在夏天繁茂，達到鼎盛期；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。祂主動地創造了世界，賦予了每個人靈魂，在人生的長河中始終都要表現出來。相反，中國人的“天”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”⁽⁴¹⁾。

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。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”。

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。⁽⁴²⁾

根據中國人的觀念來看，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，而不是亞歷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”。⁽⁴³⁾在談到中國人對“天”的第四層面思考時，陸若漢總結道：

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。⁽⁴⁴⁾

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。”⁽⁴⁵⁾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這一方面大相逕庭。中國認為這不是君子行使的一種槍支的權力，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類比天。”⁽⁴⁶⁾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。⁽⁴⁷⁾

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，行星和恆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。⁽⁴⁸⁾

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”意思大致相倣。

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。陸若漢接着說：

（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。⁽⁴⁹⁾

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，這都是他們至今從未指導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贊揚，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。⁽⁵⁰⁾

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”⁽⁵¹⁾，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發生作用。傳播方為了達到更好的效果，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。(52)

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。利瑪竇在其力著《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復的“天地萬物渾然一體”的說法，任何歸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其後之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。”(53)

在中國整整兩年從事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，甚至連耶穌會士沒有去過的地方也有涉足。其時陸若漢有很多機會目睹耶穌會同事們的活動，瞭解中國人對耶穌會士說教的抵觸。他說：“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。”(54) 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。(55) 陸若漢很自信地主張：

我來這兒前，神甫們對這個問題一無所知，對於少數人倡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甫們參考。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。(56)

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(57)，釋迦教導了許多跟天主教完全相反的內容。(58)

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歷士多德的理性。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”、“竈王”、“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，從天主教的神學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。(59)

在利瑪竇看來，正因為天主是無限的善，天主按照自己的形象創造的人其本性也是善的，此二者都是毋庸置疑的。

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，乃龍華民神甫所著。(60)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，龍華民神甫小冊子的意義在於“把古代的儒家文獻與疏註者所作的詮釋明顯地對立起來”(61)：“他們（中國人）的神秘哲學是一種純粹的唯物論。”(62)1607年被招進北京的熊三拔神甫也持同樣的觀點。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。”(63)

龍華民希望解釋中國人對內部和內在的秩序“理”的觀念的理解：

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、習慣和其他精神之倫理本原。(64)

他警告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。(65)

龍華民進一步更為婉轉地指出：

禮部官吏——進士陳莫鑒（Chen Mo Kien）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。(66)

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。(67)

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象的那樣，但它不是精神物。(68)

指出耶穌會出版物中的譯名錯誤

早期來華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。然而“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應理解天主教神學，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。

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，舶來品並不引起人們的好奇，甚至受到懷疑，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”⁽⁶⁹⁾，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，也和聖方濟各會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。對待多元的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。⁽⁷⁰⁾

東西方神性觀的不同，不祇是在事實上的，更是在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。但對於雙方在有一定瞭解之後，一些有見地的神甫（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於其相似之處。⁽⁷¹⁾而且，中國學者最不能接受的正是天主教的神的人格實體性。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。”⁽⁷²⁾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的。

直到利瑪竇於1610年去世，大家尚不敢對中國經典中的“上帝”與天主教徒們的造物主（Deus）之間等同起來是否恰當的問題提出質疑。利瑪竇的全部政策，實際上是建立在中國古代的倫理格言與天主教義之間的相似性、“上帝”與天主之間的類比關係上的。然在繼1610年之後的幾年中，以陸若漢為代表的一些傳教士指出利氏等人過份傾向自然宗教思想，並認為此類想法是錯誤和危險的，“這種策略可能會助長令人惋惜的混亂”⁽⁷³⁾。於是，他們便開始探討這種策略的基礎是否可靠的問題。由於在政策方面的意見出現如此的分歧，便發生譯名之爭等系列問題，這個問題甚至成為日後無休止爭論的根本原因。陸若漢在1616年1月寄給羅馬耶穌會總會長的報告中聲稱：

這裡編寫的書中有幾處違反天主教信仰的根本性謬誤，因為書中使用了複雜而文雅的詞語，作了模稜兩可的含糊性說明。他們聲稱，正如所有的中國人和中國教義所認為的那樣，古代中國人承認真正的神，曾擁有關於神的正確思想，我們宣揚的教義與中國祖先所說的思想是相同的。神甫們認為祇要跟知識階層合作就能獲得成功，但這是錯誤的。除此之外，這裡編寫的書籍中還存在各種印刷錯誤。⁽⁷⁴⁾

這封1616年的信，提到的語言問題，陸若漢直到去世仍念念不忘。他說，關鍵並不在於傳教士們所教授的內容，而在於用中文如何解釋。天主教教義自始至終是一致的，沒有任何問題，麻煩的是怎樣表達。將歐洲語言翻譯成亞洲語言，看似很簡單，日常對話當中不會有多大問題。歸根結底，語言不過是為了表達事物和概念按照習慣來使用的聲音而已。亞洲人和歐洲人在很多具體的方面經歷的是同樣的事情，因此在事物方面進行解釋，做到不產生誤解較為容易，但要把抽象的概念用外語來表達，就很容易造成混亂。尤其要把神學這樣在嚴格的專門領域中使用的辭彙，正確地翻譯成亞洲的語言，所遇到的困難可以想象。這是因為在按照儒教、佛教、道教培養起來的中國自古以來的傳統思想中，缺乏在天主教教義中理所當然包含的概念。因此，在很多情況下，要找到同義詞對譯幾乎是不可能的。⁽⁷⁵⁾具體地說，陸若漢認為，中國耶穌會的出版物中出現的表示神的概念的用詞是錯誤的：

這祇是中國有名的塔（神）的名字，不是指神，而是指某一個完全不同的東西。⁽⁷⁶⁾另外，“靈魂”和“天使”也被翻譯錯，成了帶有迷信色彩的用詞。根據邁克爾·庫珀的考證，陸若漢曾將在他看來錯誤的翻譯辭彙製成表格，交給龍華民神甫。那些詞語不僅有“天主”，同時還包括1618年論戰中涉及的“天使”與“靈魂”等詞語。龍華民下令收回由利瑪竇撰寫的教理問答以及其它各種書籍進行修改，但當時有三名精通中文的耶穌會士堅決反對陸若漢等人的意見，其理由是修改耶穌會自己印刷的書，會在信徒中喪失信譽。對這些人的激烈反對，陸若漢毫不讓步，進一步指出在華傳教士們不僅存在譯名的錯誤，甚至還允許信徒們保留一些“因為帶有異教迷信色彩”的習慣，例如，守夜時點蠟燭，或者在死者身上撒紙錢等，他認為這是不對的，而且完全沒有必要。陸若漢將自己所意識到的問題寫成幾封書信寄給中國的耶穌會長老，以及在各地傳教的

神甫們，其中不少人給他回信，表示感謝，並希望以後繼續寄來類似的信函。⁽⁷⁷⁾

陸若漢在中國內地逗留期間，還將自己所寫的有關文章給天主教徒的學者們過目，特別是跟北京的李之藻（雷奧）博士通過耶穌會士薩巴提諾德烏爾吉斯的翻譯進行探討。另外，在跟徐光啟（保羅）博士、楊廷筠（米格爾）博士等優秀的皈依天主教的學者們見面時，也提議針對這一問題進行討論。除保羅博士外，其他人都承認耶穌會發行的書刊中有錯誤，而用精煉的中文寫成這些書的恰恰正是這些人。陸若漢認為他們對天主教教義並不很瞭解，但卻勉強地迎合智識分子的學說，這樣的努力也許做得過了頭。經過陸若漢的說明，這些學者意識到隱藏在字裡行間中的危害性，同意改正錯誤，決定以後使用“德烏斯”（神）、“亞爾馬”（靈魂）、“安齊奧”（天使）等用詞。⁽⁷⁸⁾

陸若漢等耶穌會士對於翻譯詞語的重視緣於他們的特殊經歷，這個問題他們在日本傳教時就遭遇到“大日如來誤譯事件”的慘痛教訓，故一直耿耿於懷。最初引領沙勿略踏上日本國土的“南蠻通辭”（葡語翻譯）彌次郎將天主教的“Deus”翻譯成日本人所熟悉的“大日如來”。後來的傳教士弗朗西斯克·扎皮埃爾等人亦認為天主教的“Deus”和“大日”是表示同一概念的詞。然而，日後的事實證明這是一個極其錯誤的選擇。“大日”也許有各種各樣的意思，但它跟天主教“Deus”的概念是一個似是而非的用詞。而且，耶穌會的傳教士們在最初日本傳教的五、六年中，由於同時使用了“淨土”、“地獄”、“天人”等佛教用語，使日本人誤以為天主教徒傳播的是佛教諸多宗派中的一門，故皈依者眾多。1552年某位日本大名講到傳教士們就如同“入宮的佛教僧侶”，允許他們建築一座寺院和一處住院，以便“傳播佛法”。日本人首次將“上帝”譯作“Hotoke”（對佛陀的稱呼）或“Dainchi”（遍照佛），把“天堂”譯作“Jodo”（淨土，阿彌陀淨土、西方的佛陀）。⁽⁷⁹⁾由此說明天主教最初在日本被普遍視為一

種非常近似於佛教的宗教，而“第一批皈依者在那裡似乎被視作僧侶或虔誠的佛教徒”⁽⁸⁰⁾。當得知並非如此，在皈依者當中便有人說，“我以為天主教跟釋迦和阿彌陀佛的教義是很合拍的，故才加入進來，結果是騙人的”，甚至因此脫離了教會。⁽⁸¹⁾

在日本教會刊印於1595年的《拉葡日對譯辭典》中，作者在例舉與“Deus”相對應的日本詞語時，還提到它的對應詞包括“天道”、“天主”、“天尊”、“天帝”等漢語辭彙。1603年刊印的另一部語言工具書《日葡辭典》亦承認，“天”、“天主”、“天道”、“天尊”在教會內部被用於指稱“Deus”。作者對“天道”詞條所作的解釋是：“天之道，意為秩序，又指攝理，一般我們又用此名來稱呼“Deus”。⁽⁸²⁾耶穌會為了消除這種錯誤的印象，便原封不動地使用以前的拉丁語或者葡萄牙語的用語，來表達天主教的概念。後來的傳教士在進行說教和解釋教理時，不再使用佛教用語，而是使用德烏斯（神）、亞爾馬（靈魂）、薩克拉門（秘蹟）、佩爾索拿（位格）、埃烏卡里史蒂亞（聖體）等西方用語。用音譯的方法來翻譯宗教用語，使很多日本人留下了很強烈的印象：天主教是外國誕生的宗教。這似乎令人遺憾，卻從另一個方面讓人感覺很安全，因為皈依者對新詞的意思沒有先入為主的感覺，不會產生誤解。正如陸若漢在1616年的信中所說，還是按照“教會裡聖博士們的可靠意見”比較妥當，如繼續使用日語的辭彙，皈依者難免會不知不覺地受到這個辭彙本來所具有的佛教思想的影響。為避免這類情況出現，即使是外來語，仍盡量使用能夠正確表示天主教教義意思的用詞，採用從前在歐洲習慣了的用語，能夠減少誤會。作為第三種可能，陸若漢曾提出將恰當的表意文字進行組合，“嘗試創造幾個新詞如何”，但他的提議最終未能實現。⁽⁸³⁾

龍華民（Longobardo）神甫也是最早對將中國的宗教思想與天主教神學相結合感到擔憂的傳教士之一。龍華民是西西里人，他繼利瑪竇而出任耶穌會在華傳教區的總會長，然而他不讚同其前任有關宗教的觀點。他認為中國人並沒有把他們的“上帝”視

為一尊被人格化的獨一無二的天地間的造物主和無所不在的神，而相反是按照經典著作的傳統詮釋，把它看作是天道和天命的一種無形力量。⁽⁸⁴⁾從1581年起，後來在廣東省成為利瑪竇第一位教友的那位羅明堅就在11月12日的一封發自澳門的信簡中指出：

這種觀念失去了真正上帝與這個第一和最高的原則之意義，把一切事物都歸於了被他們稱作“天”的蒼穹。該詞是他們所擁有的辭彙中的最大者，他們聲稱“天”是其父，他們的一切均自“天”而得。這些人還崇拜“地”，聲稱“地”為母，可以為他們生產其生活中所需要的一切。他們聲稱這一世界是由於偶然因素而自動形成的，其中所有的和受天命控制的東西也都如此。獎懲均出自天，懲罰是一種邪惡之世，獎賞為一種吉祥之世。⁽⁸⁵⁾

1612年到達澳門的日本巡視員巴範濟（Francesco Pasio）神甫也指出：“在由入華神甫們用漢字所寫的著作中有類似異教徒那樣的錯誤。”⁽⁸⁶⁾某些赴日本的傳教士們也精通中國教理，他們堅信入華的傳教士們是“在胡言亂語”。⁽⁸⁷⁾在北京，龍華民發現熊三拔神甫在“上帝”的問題上也採取與自己一派同樣的謹慎態度。他們甚至就這一問題請教了徐光啟（Paul Xu）、楊廷筠（Michel Yang）和若望（鍾鳴禮 Jean）等三位皈依天主教的文人。這三人建議傳教士們在中國經典著作內容有利於他們時就應該堅持之，而應對那些疏註置之不理。然龍華民發現：“中國天主教文士一般都把他們著作中的意義強加給他們自己，並認為在他們的著作中發現了符合我們神聖教義的詮釋。”⁽⁸⁸⁾

正如龍華民所指出的那樣，入華傳教士們認為“當文獻對他們（天主教士）有利時，那麼沿用文獻中的觀點則具有很大的益處。這樣一來，他們就很容易與文人一派相接合，並由此贏得中國人的心”。⁽⁸⁹⁾然而，龍華民則清楚地意識到那種參閱中國經典文獻並賦予它們一種與文人們的傳統格格不

入的詮釋政策的危險。他正確地指出經典文獻頗為難懂，有時甚至是含糊不清，因而疏註是必不可缺的。如果中國人還必須借助於詮釋，那麼外國人就更有理由這樣做了。如果這些文獻被解釋得與其疏註的意義不同，那麼“中國人就會認為我們沒有閱讀他們的全部著作，或者是我們沒有理解其真正的意義”⁽⁹⁰⁾。

那些主張進行深入研究的人獲得了省會長瓦倫廷·卡瓦略、巡視員弗朗西斯科·維埃拉以及曾長期居住日本的傳教士陸若漢的支持，陸若漢是“最強烈反對把中國古代傳說與天主教傳說相結合的人之一”⁽⁹¹⁾。

龍華民繼續對天主教徒和異教徒文人進行調查，於1623年最終寫成了一部拉丁文著作《孔夫子及其教理》。這是對在中國佔統治地位的觀念提供了系統思想的第一部西文著作。後來便以“論中國宗教的某些觀點”為題而譯作法文，1701年由外方傳教會於巴黎刊印，外方傳教會把此書作為反對耶穌會士們的一種武器。龍華民於其著作中強調指出，受歸化的文人事實上是何等不重視教理，在他們眼中一切都可以調和。他寫道：

我們的天主教徒文人向我們提出了這樣一些建議，即我們要注重中國的經典文獻，認為它們最為接近天主教論點，而不是去關心那些實際上都是無神論者的疏註家。這或是由於他們不理解在我們論述的內容中不犯任何錯誤該是多麼重要，或者為了使他們不被指責為皈依了一種外國教義。他們非常高興地在我教中發現了某些符合他們教宗的內容，但當這同一批文人撰寫有關經文的某些著作時，始終都按照疏註文行事。否則，他們將受到歧視，如同充滿了錯誤和違反了儒學派的基本原則一般。他們為甚麼要勸說我們從事他們自己也不想幹的事業呢？⁽⁹²⁾

徐保祿（徐光啟）坦率地向我承認，他堅信上帝不可能是我們的天主，古今文人均對天主一

無所知。但我們的神甫們出於好意，特別是為了不使儒生們感到反感，認為把天主稱為上帝，如果大家把歸於真正天主的所有特徵也賦予上帝，那同時也是很正確的作法。⁽⁹³⁾

雖然龍華民論著的譯者是懷有損害耶穌會士們的意圖而譯製的，但沒有任何理由懷疑其文的真實性，以及利瑪竇的繼承人進行調查研究的嚴肅精神。這部著作中“包括有著非常多的確切資料，它們完全與我們通過其他史料而獲得的情況相吻合”。⁽⁹⁴⁾

中國耶穌會傳教區內部在有關經典問題上發生的爭論，導致1628年在上海附近的嘉定舉行了一次會議，由二十一名傳教士出席並有四名當時最大的皈依者列席。在這次會議上決定禁止使用“上帝”一詞作為天主教徒們的“Deus”的同義詞。惟有在利瑪竇神甫著作中例外，因為“這些著作已在中國知識界取得了巨大成功”⁽⁹⁵⁾。

正如謝和耐先生所指出的那樣，陸若漢、龍華民等耶穌會士的研究涉及遠東地區天主教傳教活動的根本，他們對利瑪竇的攻擊在某種意義上說，成為此後“譯名之爭”的導火索。⁽⁹⁶⁾這個導火索引發了無法預測禍根的那個跨越三個世紀的“禮儀之爭”的問題。眾所周知，這場曠日持久的激烈爭辯給耶穌會士以及因各自切身利益而摻合進來的各個方面都造成巨大傷害，並最終使得耶穌教會在中國的傳教事業遭到重創。

“禮儀之爭”所造成的影響

羅明堅、利瑪竇神甫由澳門登陸後，創建耶穌會中國傳教區，並為傳教方針最終確定方向。為適應中國的社會背景，他們首先把天主教說成是一種近似儒教的倫理和政治教理，與人類的理智相融合，如謝和耐所稱：

他們所傳授的歐洲科學知識以及對佛教的公開仇視又幫助他們以其正統的教理贏得文人界部

分人的好感。……當時的政治和文化形勢有利於利瑪竇關於天主教和出自他個人對中國經典解釋的儒教之間相似性的論點之形勢使他更加堅信其歸化政策的基礎。(97)

利瑪竇曾試圖調解福音書與東方思想，但這是“一種危險的結合”(98)，也是在一個世紀之後導致激烈辯論的起源。天主教士帶來的西方科學技術因為他們自身的宗教目的和當時中國社會在接受、吸收方面的困難，而不可能根本影響中國的經濟生活和社會政治結構，祇能作為擺設出現在“官人”的書齋和徐光啟、李之藻等人的科學著作中。合儒、補儒並沒有調和兩種截然不同的文化，因此借儒家思想以傳播天主教文化的戰略，在實際上卻孕育了天主教傳播的潛在危機，這種危機在清初之際終於通過“禮儀之爭”爆發出來。法國人約翰·聖索利厄在其〈入華耶穌會士的儒教觀〉文中稱：“從邏輯和歷史角度來看，發現儒教僅僅是禮儀事件的序曲。……禮儀之爭是天主教徒之間在大家所想象的儒教問題上或針對這一問題而展開的。”(99)

所謂“禮儀之爭”，是天主教各修會之間、進而發展到清朝康熙初年教皇與康熙之間關於華人天主教徒祭祀方式的爭論。其爭論的焦點是中國“敬天”、“祭祖”、“祀孔”等禮儀是否是一種宗教，以及天主教應不應寬容中國禮儀在中國天主教徒中存在。具體內容如羅洛所論述大體上沿着三個問題展開：其一，中國智識階層定期在廟堂舉行崇拜孔子的典禮，是否具有偶像崇拜的性質？其二，對家中死者的祭祀和祖宗禮拜儀式，是否帶有異端的迷信色彩？其三，中國辭彙中“天”和“上帝”，能否恰如其分地表達天主教 God 的涵義？(100)

“禮儀之爭”綿延三百年，可分為三個階段：1645年至1742年，由教宗介入紛爭到公開辯論被勒令停止；1742年至1939年，公開的激烈辯論為東方各教會不斷向教廷徵詢禮儀問題的形式所取代，教廷的態度逐漸出現某種鬆動和變化；1939年至1965年，梵蒂岡第二次大公會議公佈《教會對非基督宗

教態度宣言》，教廷終於承認中國尊孔敬祖典禮的正當合法，並對非基督民族文化採取開放的態度。(101)

早期入華耶穌會內部對於中國禮儀雖存在不同認識，即有所謂“利瑪竇派”和“龍華民派”，但因爭論的“雙方都到過中國，精通漢語，並對中華文化作過細緻深入的研究”(102)，其意見分歧並沒有存在太多預設的偏見。而多明我會士與方濟各會會士之間的對立和爭執，正如法國人伊莎貝爾·席微葉所稱，（使得）“禮儀之爭於17世紀和18世紀初達到了頂峰，致使耶穌會威望落地。”(103)

耶穌會士們被指責奉利瑪竇為楷模，並過份地屈服於中國風俗和禮儀。指責的根據來自兩點：一方面是據說神甫們允許新皈依的教徒們尊孔和祭祖，這與天主教的正宗是水火不相容的；另一方面是耶穌會士為了翻譯“上帝”而使用了具有物質意義的“天”這一漢文術語，由此便指責“耶穌會士們距離崇拜偶像祇有一步之遠”。(104)耶穌會神甫們對此做出的回答是：“天”字並不是指物質的天，而是“天主”，因此完全適用於真正的上帝；崇拜祖宗主要是一種世俗而不是宗教禮儀，禁止這種禮儀就意味着放棄皈依天主教的中國人，從而會冒皇帝怒斥教徒們的危險。

羅馬教皇曾要求康熙皇帝下令禁止天主教徒祭祀孔子，康熙斷然拒絕，並御筆朱批，正式禁止天主教傳教活動：

西洋人等小人，如何言得中國之大理？況西洋人等，無一人通漢書者，說言議論，令人可笑者。今見來臣告示，竟是和尚道士，異端小教相同，比比亂言者莫過如此。以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事。(105)

天主教在中國的傳播又一次遭到阻遏。耶穌會傳教士們經過多年的辛勤努力，曾使中國的天主教徒達到十幾萬人之多，祇因其與中國文化還沒找到一個內在的契合點，所以最高統治者一聲令下，揮之即去。歷史上的康熙帝被公認是一位傑出的君

主，然如此博學廣識的人，卻代表中國的傳統文化對西方文化和平的傳播方式做出了最後的拒絕，這表明“中國社會寧肯不要西方的科學知識，也不願接受西方的價值觀念的傳統態度”⁽¹⁰⁶⁾。

1715年，教皇通諭強迫傳教士們發誓放棄任何迷信的做法，這場曠日持久的爭持似乎結束了，但在相當長的時期內，主張進入中國文化、重視本色化，尊重中國祭祖、祀天、尊孔各種社會文化的耶穌會士受到雙重火力夾擊：一方面是其它派會公開反對他們的觀點，並指責他們不服從教皇的通諭；另一方面是儘管中國皇帝對天主教表示同情，卻對羅馬教皇所採取的措施惱怒萬分，導致皇帝下令禁教，甚至在中國傳教立下汗馬功勞的耶穌會也被教皇下令解散。⁽¹⁰⁷⁾如安田樸指出的那樣：“教廷的政策產生了嚴重且持久的後果，羅馬在拒絕採納遙遠國度的宗教信仰、禮儀和習俗的同時，就注定要導致傳播福音的任何企圖都會遭到失敗。這樣作實際上使傳教活動癱瘓並放棄了一種可能唯有耶穌會士們才懂得給予正確評論的歷史機緣。”⁽¹⁰⁸⁾

關於“禮儀之爭”，國內研究者有諸多說法：“殖民勢力爭奪論”以為“禮儀之爭”純粹起因於多明我會（多米尼克會）、方濟各會（弗朗西斯克會）與耶穌會各懷宿怨、互相嫉恨、爭權奪利、貪得無厭的惡劣本性，而他們的背後又分別是西班牙、法國與葡萄牙爭奪遠東傳教權的鬥爭，因而是一場爭奪殖民勢力範圍的鬥爭；“中國傳統文化論”認為主張中國風俗不合天主教教義，意味着不尊重中國風俗文化、反對把天主教同中國習俗結合起來，禁止天主教徒尊孔祀祖祭天，無異於否定孔儒學說、蔑視中國傳統文化；“國家主權內政論”則認為“禮儀之爭”是傳教士對中國國家主權和內政的干涉。⁽¹⁰⁹⁾顧長聲則曾頌揚康熙“堅持了一個獨立主權國家應有的尊嚴，反對了任何形式的外來干涉”⁽¹¹⁰⁾，又稱：“康熙、雍正禁止傳教士在中國的傳教活動，使中國從這一道防線基本上堵住了殖民勢力的滲透達一百多年。”⁽¹¹¹⁾

天主教各國修會彼此有矛盾，在他們的歐洲母邦本來就有着不同的歷史背景和宗教成因，故存在着信仰分歧，在教理上各有偏重，但這並不是“禮儀之爭”的真正原因。耶穌會士初入東土時，就對中國禮儀和名稱，出自個人的不同認識產生過分歧。龍華民接替利瑪竇管理中國教務後不久，便在陸若漢等人的支持下，聯合熊太拔反對“天”和“上帝”的稱呼。而1627年澳門會議曾作出有利於利瑪竇的決議。1628年嘉定會議，對敬孔祭祖問題，決定沿用利瑪竇的方案，對於譯名，採用龍華民一派的意見。多明我會士和方濟各會會士於1632年前後加入“禮儀之爭”，主要是因為他們將耶穌會士們將中國傳統思想摻合於天主教教義視為一種妥協行為。他們認為，漢語的“天”是指“蒼天”，“上帝”又是偶像的稱呼，不宜用以指稱天主教的造物主。誠然，康熙禁教的直接近因是“禮儀之爭”，然這場爭辯純屬學理之爭、文化之爭。值得指出的是，當時的歐洲正處於文化鼎盛的時代，工商業與科學技術取得了迅速的發展，以伏爾泰、盧梭、孟德斯鳩等為代表的啟蒙運動如火如荼，民主、科學、理性的口號深入人心，崇尚獨立精神與自由學術，對異域文明中的異文化因素持開明的態度。當時的中國則處於康熙年間，中華帝國疆域遼闊、安定繁榮，還沒有受到外來勢力的猛烈侵擾。康熙作為一代開明君主，文治武功，喜好西學。總體上看，康熙與羅馬教皇、儒家學者與西方傳教士之間的論爭在身份上是對等的，是對各自信仰的公平辯論，對於異質文化也基本上抱着開明、謙虛、溝通而非對抗的心態。⁽¹¹²⁾康熙皇帝之所以用行政高壓手段來封殺天主教傳播，表面上可以認為是王朝的尊嚴受到西方教士的侮辱，中華民族固有思想基礎受到天主教教義的嚴重挑戰，但更深層次、更根本原因在於“天主教這種異質宗教文化信仰，連同上帝面前人人平等的社會觀念、博愛主義、反對個人崇拜，以及反對祀祖敬孔的教義，本身就構成對中國封建神權、族權、政權的極大障礙”⁽¹¹³⁾。正如李亦園所稱：“祭祖祀天尊孔是中國文化最深

層、或最重要的文化素質。從文化學上分析，它是整個中國社會結構文化安定整合的基本要素。”

(114)

所謂牽一髮而動全身，外來的文化習俗、宗教禮儀涉及中國文化最深層、最核心的根源，並與之發生碰撞，必然會遭到強烈的反彈，形成嚴重的爭執。湯恩比的文化放射定律亦言：“一外來文化光線的穿透力與此光線的重要性成反比，換言之，越重要的文化在穿越異文化體時，所受到的拒絕排斥就越厲害，反過來，我們也可以這麼說，越是重要的文化質素越不容易被外來的文化光線所穿透，馬上會反彈出來。”(115)

以利瑪竇為代表的耶穌會士認為祭祖是中國人用來維繫孝道這一倫理原則的習俗，並非所謂偶像崇拜。關於敬孔，他也認為中國士子到孔廟行禮，是為了“感謝他（孔子）在書中傳下來的崇高學問，使這些人能得到功名和官職”(116)。利瑪竇等人之所以特別尊重祭祖敬孔等中國禮儀，也是出於他們對中國傳統文化的準確認識。比利時人鍾鳴旦對此陳述道：“中國社會在本質上是一種宗法性社會，整個社會、國家乃是家庭結構的放大，祭祖儀式乃是維繫這樣一個超穩定結構的象徵性行為符號，而且具有至關重要的意義。損害這樣的禮儀意味着從根本上動搖中國的社會結構和制度，那是不可取的。中國又是一個追求高度統一的價值目標（倫理）的社會，而孔子則正是這一整套國家、社會性的價值目標系統的核心象徵，損害敬孔儀式同樣意味着從根本上撼動乃至顛覆中國的社會意識結構，那也是萬萬使不得的。”(117)利瑪竇雖未如此明確表述他對中國禮儀的社會功能的理解和認識，然他的那種基於傳教熱情和目標而產生的對異族文化的直覺卻是敏銳的，富有洞察力的，由此制定的傳教策略也是相當靈活而有效的。

“禮儀之爭”以中國封建皇權的表面勝利而告終，從此中國不與外國往來一百年。多明我會和方濟各會傳教士因為反對偶像崇拜，受到殘酷迫害，范玉黎神甫和迪亞斯等人被下獄、帶枷示

眾，並在多處出庭受審，遭到殘酷鞭笞，最終被從中國大陸驅逐出境並遣返澳門，多明我會士卡佩拉斯因反對崇拜孔子和先祖甚至殉教。(118)天主教此後在中國沒有合法地位，失去大量傳教的利益，其發展受到很大挫折。然而，在中國朝廷的勝利中同樣包含極大的不幸和悲哀：使閉塞落後的中國更形孤立，積弱積貧日甚一日；中國更加遠離世界文明發展的主流，與發達的文明國家更缺乏共同語言，處在較低的對話層次上。這是“禮儀之爭”的負面影響。

但“禮儀之爭”開天闢地第一次把中國宗教禮俗與天主教加以比較，如果說它觸動了中國的綱常名教，那毋寧說是一件好事。而且，這場跨世紀的大辯論打開了東學西漸之門。法國耶穌會士李明曾經回國參加“禮儀之爭”的辯論，激動之下，他竟然對歐洲神學界的保守勢力說：“歐洲人尚在樹林裡生活的時候，中國人就認識了‘天主’。”(119)

李氏揚人抑己的過激話語反映了“禮儀之爭”的正面影響。這場純粹觀念性的爭論，從宗教界擴大到思想文化界，成為18世紀以來西方熱衷於中國文化研究的源起。其後的二百餘年裡，中西文化的交流與碰撞日益頻繁，西方的漢學研究也在歷史語境的轉換中演化。

結語

在對明朝末年進入中國的耶穌會士的傳教路線和方針、中國文人接受西方異教的態度、東西方神學和哲學觀點的碰撞，以及中國“禮儀之爭”歷史大背景等進行回顧和審視的同時，我們從中可以得到幾點認識：

第一、早期耶穌會士入華傳教採取的消極策略是爭取士大夫的同情和認可，並屈尊服從中國習俗，積極的策略則是以西方的科學技術、倫理和宗教思想吸引中國士大夫，即所謂“學術傳教”。其目的雖為傳教，但客觀效果卻使中國輸入了西方的一些文化。

第二、利瑪竇等人在中國傳播科學技術知識，客觀上有助於當時的中國知識分子開闊眼界，認識時代的發展軌迹，從而豐富了當時中國的科學文化。這一舉措確實頗有吸引力，而且影響深遠。

第三、東來“拯救靈魂”的耶穌教士並非當時歐洲西方文明先進思想的代表，他們把介紹科學技術當作傳教的手段，反而不利於最新西方科學技術成果對當時中國的全面影響。以徐光啟、李之藻為代表的天主教文人在接受學習這些科學技術知識的時候，仍然沒有跳出傳統中國人士的一般意識，同以前飽讀經書遍覽古今一樣，目的祇是為了使自己更為博學。結果是把西方的科學技術知識，納入了自己固有的思考方式，他們沒有也不可能在現代的意義上、把科學技術看作文明發達的根本途徑，而加以學習，更談不上具體運用。

第四、耶穌會士的思想理論體系仍屬托馬斯·阿奎那式的中世紀的經院神學，不僅落伍於同時代的西方文藝復興文化，比起徐光啟等代表的中國知識分子的合理主義思想傳統也並不高明。因此他們祇能給中國文人帶來新知，難以重新塑造其根本的世界觀念。他們代表的天主教文化同中國文化的交流，也祇能是浮光掠影的，難以在根本上達成理解與溝通，真正的互補更談不上。

第五、康熙年間的“禮儀之爭”又使中國傳統文化感覺到天主教文化特有的那種排他性格的嚴重威脅，從此經院神學阻隔了科學與民主思想沿着傳教士們的足跡深入中國大地的機會，使得天主教第二次傳入中國這一重大歷史事件流產。

第六、天主教文化進入中國大地，當然也要求一個與之相適的思想基礎，因此明末天主教文化的傳播過程同時也是西方現代科學思想的滲透過程。兩種文化孰優孰劣，這就決定了誰更有權利在中國社會中生存下去。天主教在中國傳播時誠然觸犯了不少文化的禁忌，因此當時的反教運動從一定程度上講是愛國運動，維護了民族自尊心。但以腐朽的政治文化和原始的思想方法，去抗拒新興的政治文化和科學的方法，國家焉能進步？

文化的交流並非你死我活的戰爭，兩種文化可以在融匯中彼此生發。明末以來，天主教文化的在華傳播歷史不過一百五十年，中西文化的融合歷程才僅僅拉開一個序幕，而且因源流不同，遭到了中國傳統文化強烈而韌性的排他性反應，衝突鬥爭在所難免。融匯中西文化、創造新型文明，迄今仍然是追求的希望。

另外，我們在“譯名問題”、“禮儀之爭”的歷史回顧中，大量涉及耶穌會傳教士陸若漢的意見和觀點。在此歷史問題上，以往的史學家們觸及其人其事的筆墨較少，詳細論述他的論文更是少見。據筆者對以往研究史料的調查，推測其原因可能有兩點：一是陸若漢加入這些事件的時間較早，尚處於過渡期——“譯名問題”爭論階段往“禮儀之爭”前期的過渡，甚至可以說是萌芽階段，故史學家們沒有將他納入主要人物的範疇來議論；二是國內對陸若漢著作的翻譯、研究還很落後，無法瞭解他的神學思想和哲學思想，故看不到他在此著名事件中所起到的非同尋常的導火線作用。實際上，陸若漢作為“龍華民一派”代表具有相當大的影響力，他所激烈抨擊的對象就是利瑪竇撰寫的教理問答。^{〔120〕}

而且，陸若漢對於中國神學和哲學思想的理解很有深度，在《日本教會史》一書中，他對“天”的論述極為詳細而具體，簡直就是一篇完整而全面的專題論文。由此可以肯定陸若漢對中國古代的哲學思想做過認真的研究和深入考察。而且，在對包括日本和中國在內的東方文化進行系統研究後，陸若漢對利瑪竇等人借用中國哲學術語來表述天主教神學概念的作法提出嚴厲的批評。

關於“譯名之爭”以及內含更為豐富的“禮儀之爭”，學者們多有研究，我們不能因為這種爭辯產生的一些不良後果，而簡單地將其視之為帶有貶意的文化衝突，從某種意義上說，爭議本身也是一種交流。在許多時候，正是這種爭辯的開展，才使得不同類型、不同種族的文化傳統獲得更深層次的相互理解，並促使他們將對於語言文字的認識和研究趨向深入。而陸若漢從文化交流

的角度來考察中國的神學、哲學思想，並寫成專著，從中可以看到他所具有的淵博的知識、解放的思想，大膽的言論，的確令人欽佩。神學與哲學關係密不可分，在文化系統中，神學與哲學同處於精神與文化的核心層面。跨文化之間的文化傳播有無神學與哲學層面的交流與融合，是判定文化傳播深入程度的標誌之一。從這一意義上說，陸若漢的著作，標誌着耶穌會士對中國哲學、文化的認識達到了一個新的境界。

【註】

- (1) 參見(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) 參見彼得·克勞斯·哈特曼著，谷裕譯，《耶穌會簡史》，頁5，北京，宗教出版社，2003年。
- (3) 參見(比利時)鍾鳴旦著，孫尚揚譯《1840年前的中國基督教》，頁106，學苑出版社，2004年。
- (4) 參見朱謙之著，《中國哲學對於歐洲的影響》，頁78，福州福建人民出版社，1985年。
- (5) 參見彼得·克勞斯·哈特曼，《耶穌會簡史》，穀裕譯，北京，宗教出版社，2003年，頁29。
- (6) 轉引自羅素，《西方哲學史》下卷，頁43，北京，商務印書館，1989年。
- (7) 前揭鍾鳴旦著，孫尚揚譯《1840年前的中國基督教》，頁109。
- (8) 參見彼得·克勞斯·哈特曼著，穀裕譯《耶穌會簡史》，頁23，北京宗教出版社，2003年。
- (9) 參見謝選駿著，《基督教與中國文化》，載《聖經新語·下編》，中國卓越出版公司，1989年5月第一版。
- (10) 前揭謝選駿著，《基督教與中國文化》。
- (11) 前揭鍾鳴旦著，孫尚揚譯《1840年前的中國基督教》，頁110。
- (12) 轉引自利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯《利瑪竇中國割記》，頁139，北京，中華書局，1990年。
- (13) 前揭謝和耐(Gernet)著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》，頁1。
- (14) 轉引自羅民堅1584年1月25日的書簡，載汾屠立：《利瑪竇神父歷史著作》2卷本，頁420，馬切拉塔，1911-1913年版。
- (15) 參見安田朴、謝和耐等著，耿昇譯《明清間入華耶穌會士和中西文化交流》，頁96，巴蜀書社，1993年版。
- (16) 參見1584年1月15號利瑪竇自澳門寫給耶穌會長的書簡，轉引自《明清間入華耶穌會士和中西文化交流》。
- (17) 轉引自費賴之著，馮承鈞譯《入華耶穌會士列傳》，頁156，中華書局，1995年11月版。
- (18) 參見鄒阮標著，《吉水鄒忠介公願學集》卷三《答西國利瑪竇》。
- (19) 轉引自〔法〕裴化行著，蕭凌華譯《天主教16世紀在華傳教志》，頁279，上海，商務印書館，1936年。
- (20) (21) 前揭鍾鳴旦著，《1840年前的中國基督教》，頁131；頁130。
- (22) 轉引自孫尚揚著，《基督教與明末儒學》，頁9，東方出版社1994年12月第1版
- (23) 前揭《利瑪竇割記》，頁139。
- (24) 參見萬克爾·庫帕著，松本たま譯《通辭——羅德里格斯》第14章，頁271，原書房，1991年1月版。
- (25) (26) (27) (28) (29) 引自庫帕著，《通辭——羅德里格斯》第14章，頁268；頁262；頁263；頁264；頁264。
- (30) 參見《利瑪竇全集》第一冊，頁232，臺北光啟輔仁聯合發行，1986年。
- (31) 前揭鍾鳴旦著，《1840年前的中國基督教》，頁113。
- (32) 參見王立新著，《美國傳教士與晚清中國現代化》，頁2-3，天津，天津人民出版社，1997年。
- (33) 轉引自梁啟超著，《中國近百年學術史》，頁8，北京，中國書店，1985年。
- (34) 參見謝和耐著，《16-18世紀的中歐文化交流》，載《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》，頁233。
- (35) 轉引自汾屠立著，《利瑪竇神父歷史著作》2卷本，頁215，馬切拉塔，1911-1913年版。
- (36) 轉引自庫帕著，《通辭羅德里格斯》，頁265-266。
- (37) 前揭謝和耐(Gernet)著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》，頁175。
- (38) (39) 參見陸若漢著，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。
- (40) 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。
- (41) 前揭謝和耐(Gernet)著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》，頁176。
- (42) (44) (45) (48) (49) 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；144；頁145；頁146；頁147。
- (43) (46) (47) 前揭謝和耐(Gernet)著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》，頁176；頁177；頁176。
- (50) 轉引自前揭汾屠立著，《利瑪竇神父歷史著作》，頁225。
- (51) 參見謝和耐著，《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。
- (52) 轉引自謝和耐著，《16世紀末—17世紀中葉的中國哲學與基督教之比較》。
- (53) 前揭謝和耐(Gernet)著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》，頁177。
- (54) (55) (56) (58) 譯自前揭庫帕著，《通辭——羅德里格斯》14章，頁268；頁268；頁269；頁270。

- (57) 釋迦牟尼是前7世紀的人，一般認為他的出生年是前1027年，陸若漢也採用了這一日期。
- (59) 轉引自安田朴、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。
- (60) 龍華民這次署名為 Nicolò Longobardo，但一般均作 Longobardo，1559-1654年。
- (61) 參見(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。
- (62) 轉引自龍華民著，《論中國宗教的某些觀點》，頁58，巴黎，1970年版。
- (63) 轉引自安田朴、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。
- (64) 轉引自前揭龍華民著，《論中國宗教的某些觀點》，頁74。
- (65)(66)(67) 轉引自龍華民著，《論中國宗教的某些觀點》，頁77-78；頁86；頁47-48。
- (68) 前揭謝和耐(Gernet)著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》，頁188。
- (69) 前揭庫帕著，《通辭-羅德里格斯》14章，頁274。
- (70) 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》。
- (71) 參見謝和耐著，耿昇譯《中國和基督教——中國和歐洲文化之比較》，頁47、53，上海古籍出版社，1991年。
- (72) 轉引自謝和耐著，《中國和基督教——中國和歐洲文化之比較》，頁60。
- (73) 前揭謝和耐(Gernet)著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》，頁17。
- (74)(75)(76)(77)(78) 譯自前揭庫帕著，《通辭-羅德里格斯》14章，頁271；頁273；頁271；頁271；頁272。
- (79) 參見約瑟夫-詹內斯著，《中國和日本基督教史》，頁25-27，東京東方宗教研究所，1973年版。
- (80) 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93。
- (81) 譯自前揭庫帕著，《通辭-羅德里格斯》14章，頁273。
- (82) 參見威印平著，〈“Deus”的漢語譯詞以及相關問題的考察〉，載《世界宗教研究》，2003年。
- (83) 參見土井忠生著，《吉利支丹論考》頁57-58，三省堂，1982。
- (84) 前揭謝和耐(Gernet)著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》，頁17。
- (85) 參見汾屠立著，《利瑪竇神父歷史著作》，2卷本頁225，馬切拉塔，1911-1913年版。
- (86)(87) 參見前揭土井忠生著，《吉利支丹論考》，頁58；頁57。
- (88)(89)(90) 轉引自前揭龍華民著，《論中國宗教的某些觀點》緒論。頁18；頁19。
- (91) 前揭謝和耐(Gernet)著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》，頁18。
- (92)(93) 轉引自前揭龍華民著，《論中國宗教的某些觀點》，頁21；頁99-100。
- (94)(95) 前揭謝和耐(Gernet)著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》，頁19；頁21。
- (96) 參見謝和耐著，于碩等譯《中國文化與基督教的衝撞》，頁22，遼寧人民出版社，1997。
- (97)(98) 前揭《明清間入耶穌會士和中西文化交流》，頁91；頁1。
- (99) 參見(法)約翰·聖索利厄著，〈入華耶穌會士的儒教觀〉，載《明清間入耶穌會士和中西文化交流》，頁123。
- (100) 參見李天綱著，《中國禮儀之爭》，上海古籍出版社，1998年。
- (101) 許志偉、趙敦華著，《基督教哲學在中國》，社會科學文獻出版社，2002年。
- (102) 參見〈基督教在中國關聯化或本色化之必要性與可行性〉，載《基督教與中國論集》，頁55，宇宙光傳播中心出版社，1993年。
- (103)(104) 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6；頁7。
- (105) 故宮博物院編，《康熙與羅馬使節關係文書》影印本，第11通，引自《中國與基督教》增補本，上海古籍出版社，1991年。
- (106) 參見顧長聲著，《傳教士與近代中國》，頁6，上海人民出版社，2004年7月出版。
- (107) 前揭《基督教在中國關聯化或本色化之必要性與可行性》。
- (108) 轉引自安田朴、謝和耐等著，耿昇譯《明清間入耶穌會士和中西文化交流》，頁8。
- (109) 參見安希孟著，〈對禮儀之爭的文化反思〉，載《維真學刊》，2004-06-17。
- (110)(111) 前揭顧長聲著，《傳教士與近代中國》，頁7。
- (112) 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9。
- (113) 前揭《基督教在中國關聯化或本色化之必要性與可行性》，頁73。
- (114) 參見李亦園著，〈民間信仰中的宇宙詮釋與心靈慰藉型模〉，載林治文主編《現代人心靈的真空及其補償》，頁1-17，宇宙光出版社，1977年10月。
- (115) 參見金耀基著，《從傳統到現代》，頁142，時報出版公司，1975年版。
- (116) 參見利瑪竇著，羅漁譯《利瑪竇全集》第一冊，頁85，臺北，光啟、輔仁聯合發行，1986年。
- (117) 轉引自鍾鳴旦著，《1840年前的中國基督教》，頁123。
- (118) 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40。
- (119) 前揭《基督教在中國關聯化或本色化之必要性與可行性》，頁10。
- (120) 譯自前揭庫帕著，《通辭-羅德里格斯》14章，頁276。