



廣東肇慶天主教堂的利瑪竇像（意大利機構贈送）

中西文化的核心差異 與利瑪竇等耶穌會士 成功的歷史偶然

□ 余三樂

時勢造英雄，還是英雄造時勢？這是歷史學界爭論不休的問題。本人以往較多地關注了利瑪竇等耶穌會士對中西文化交流所做的貢獻，也就是着眼於後者。本文想就前者，即他們得以成功的客觀條件談一點認識。

中西文化的核心差異 一元與二元的政治權力結構

中西文化的核心差異在於雙方在長期歷史進程中形成的不同的社會權力結構：中國是皇權至尊的一元化結構，西方是國王與教皇（主教）分治與制衡的二元結構。利瑪竇在《天主實義》中作了明確的表述。對此中國社會是不可能容納的。利瑪竇和他的耶穌會同伴們之所以能夠成功地在17-18世紀的中國居住和傳教，是一系列偶然因素造成的。當時明清政權交替的特殊條件給他們創造了生存空間。當清王朝的統治穩定和鞏固之後，禁教就成為歷史的必然。

在相隔九萬里的歐亞大陸東西兩端的中國和歐洲，在彼此相對隔絕的條件下，經過幾千年各自不同的歷史發展進程，到了16世紀的時候，各自形成了各具特徵的高度發達的文明，包括：不同的政治、經濟體制，不同的哲學、宗教和道德準則，不同的藝術流派和審美標準等等，簡直就是兩個不同的世界；而雙方又都同樣認為，祇有自己的區域具有高度發達的文明，而自己區域之外的都是野蠻人。

人們在研究明末清初中西方的接觸時，比較多的筆墨注重於雙方在“禮儀”上的差異和爭議。可以說，利瑪竇奉行的“適應策略”曾一度解決了這一難題。我認為，“禮儀之爭”所涉及的還不是最關繫彼此核心利益的最為根本的差別；而雙方差異最大、最無法調和的分歧是在

*余三樂，曾供職於北京行政學院國際交流部，2008年退休；現為北京外國語大學漢學中心特約研究員、廣東肇慶學院“西江學者”講座教授，中國明史學會和中國中外關係史學會理事，中國明史學會利瑪竇分會常務副會長兼秘書長。



△ 肇慶市西江岸邊的“仙花寺”

▷ 保存在歐洲圖書館的原版《天主實義》

“權力結構”上的差異。我把它概括為：

- 歐洲：教俗分權，一教獨大；
- 中國：皇權至尊，多教平等。

在歐洲，天主教在羅馬帝國的中期以後，從一個被壓迫的宗教轉變為整個帝國統一的國教。後來，隨着羅馬帝國的崩潰，世俗政權分裂成若干個小公國，而天主教則仍是統一的。這在漫長的中世紀就形成了“教權大於王權”的局面。作

為天主教徒的歐洲公民、特別是教會方面的人士通常認為，對神的義務要高於對國王的義務。不僅如此，那些篤信天主教教義的國君們雖然掌握着強大的政治、軍事權力和鉅額的財富，但是與中國的眾多皇帝苦苦追求長生不老一樣，他們也不滿足於今生今世的富貴榮華，更想追求死後天堂享受永世的幸福，而天堂的“鑰匙”則是掌握在教會統治者（主教和教皇）手裡。這就造成“王權”往往不得不屈從“神權”的特有的社會現象。後來在民族國家創立的過程中，教俗權力之爭始終不斷，勢力此消彼





上海光啟公園裡的徐光啟與利瑪竇雕像

長，但直至形成現代社會之前，雙方基本上勢均力敵。世俗的國王往往需要教皇來加冕，即使是雄才大略的獨裁統治者拿破崙也不例外。這就是西方世界傳統的二元政治結構。聖經中所言“該歸天主的歸天主，該歸凱撒的歸凱撒”，就是這種二元權力結構的生動詮釋。

在這一點上，利瑪竇沒有做任何妥協和變通，也沒有隱瞞。他在《天主實義》中明確、坦率地表述了這一觀點。他說，中國的儒家學說講求三綱五常，而“君主為三綱之首”，但是“邦國有主，天地獨無主乎？”⁽¹⁾也就是說，國君是邦國之主，而天主則為天地之主。顯然，天地之主高於邦國之主，而且天主並不是虛無縹緲的，代表他的是“教化皇”。教化皇“專以繼天主，頒教諭世為己職”，各國的君主，“皆臣子服之”⁽²⁾。

關於中國人最為看重的“孝道”，利瑪竇

說：“吾今為子定孝之說。欲定孝之說，先定父子之說。凡人在宇內有三父，一謂天父，二謂國君，三謂家君也。逆三父之旨者，為不孝子矣。天下有道，三父之旨無相悖。蓋下父者，命己子奉事上父者也，而為子者順乎一，則兼孝三焉。天下無道，三父之令相反，則下父不順其上父，而私子以奉己，弗顧其上；其為之子者，聽其上命，雖犯其下者，不害其為孝也，若從下者逆其上者，故大為不孝者也。”⁽³⁾這就是說，如果國君與家父的意見與天主相悖，必須服從天主，否則就是不孝。他還進一步說：“國主與我相為君臣，家君與我相為父子，若是比乎天主之公父乎，世人雖君臣父子平為兄弟耳焉。”並且強調說：“此倫不可不明矣！”⁽⁴⁾

這種關於天主、國君和父親關係和對“孝”的全新說教，無疑顛覆了中國延續幾千年的“三



意大利瑪切拉塔人民對利瑪竇懷有深深的敬意。1983年當利瑪竇來華四百週年之際，他們在利氏故居的牆上，安放了紀念石碑。當2010年利瑪竇逝世四百週年之際，石碑又被裝飾了綠葉絲帶（下圖）。在利氏進入北京四百週年的時候，一尊利瑪竇手執聖經和神子儀器的塑像豎立在瑪切拉塔大學的校園（上圖）。

綱五常”的儒家倫理。天主教被一些反教人士攻擊為“無君無父”，“率天下而為不忠不孝”，並不是無的放矢的。

當然，利瑪竇也沒有過份張揚地鼓吹這一與中國的儒家學說格格不入的天主教的倫理說教。以致與他接觸最多的徐光啟稱從其言行之中，“百千萬言中求一語不合忠孝大指，求一語無益於人心世道者，竟不可得”⁽⁵⁾。

與西方天主教文明不同，中國則有其完全不同的歷史傳統與國情。中國自秦以後，就是君主集權制。中國人信天、畏天、祭天，然而天與皇帝是統一的。皇帝是“奉天承運”，“皇權天授”。皇帝稱為“天子”，定於一尊，絕沒有另一個能與他平起平坐的神權。

儘管利瑪竇努力將天主教的“敬天主”混同於中國儒家的“敬天”，但是，卻無法彌合這兩者本質的不同。在天主教中，天主面前人人平等，教徒信眾可以與國王貴族一樣地崇拜天主。而在中國，祭天則是最高統治者皇帝一個人的特權，平民百姓不得僭越。這就是“《禮》曰：‘天子祭天地，諸侯祀封內山川，大夫祀宗廟，士庶人祀祖禰。’以明天至尊不容僭也，祀有等不容越也。”⁽⁶⁾

在中國，民間的宗教有佛教、道教、伊斯蘭教、喇嘛教、薩滿教，甚至猶太教等等。各種宗教在中國基本上是平等的，但絕對不能挑戰皇帝的獨一無二的權威。在中國永遠是皇權高於教權。

其實正是這種政治和宗教的狀況，為天主教進入中國的初期開了綠燈。利瑪竇曾指出，“中國人對於宗教的事從不採用武力或強制，對外人尤其如此。在這方面他們允許有完全的自由”，“這個事實對於我們在這裡的目的也幫助不小”。⁽⁷⁾試想，在天主教統治的歐洲中世紀，在同是信奉耶穌、聖母的基督宗教的不同派別之間（天主教與猶太教、天主教與東正教，天主教與新教）還往往發生你死我活的戰爭的情況下，有可能容忍另一種宗教（比如佛教和伊斯蘭教）和平地進入嗎？雍正皇帝就說過：“倘若朕派和尚到爾等歐洲各國去，爾等的



△ 身着大清朝服的湯若望

國王也是不會允許的。”⁽⁸⁾在中國各種宗教在皇權一尊的前提下，基本上和諧相處，甚至“三教合一”。相比之下，應該說當時的中國對外來宗教的容忍程度要遠遠高於歐洲國家。但是當天主教勢力在中國發展到一定程度，甚至有可能威脅到至高無上的皇權的時候，情況就逆轉了。

對於天主教宣導的二元權力結構與中國傳統的皇權至上之間的矛盾，明末反教人士曾一針見血地指出：“據彼云，國中君主有二：一稱治世皇帝，一稱教化皇帝。治世者攝一國之政，教化者統萬國之權。”“是一天而二日，一國而二主也。無論堯舜禹湯文武周公孔子之政教紀綱，一旦變異其經常，即如我皇上可亦為其統馭，而輸貢獻耶？嗟夫！何物妖夷，敢以彼國二主之夷風，亂我國一君之治統？”⁽⁹⁾

▷ 反映傳教士在清朝欽天監工作的掛毯

雍正皇帝也清楚地看到了這一點。他曾對傳教士們說：“爾等欲我中國之人盡為教徒，此為爾等之要求，朕亦知之。但試思一旦如此，則我等為如何之人？豈不成為爾等皇帝之百姓乎？”⁽¹⁰⁾“四海之內，為天與共；一國之中，寧有二主！”⁽¹¹⁾他還說：“教友惟一認識爾等，一旦邊境有事，百姓惟爾等之命是從，雖實在不必顧慮及此。然，苟千萬艘戰船來我海岸，則禍患大矣！”⁽¹²⁾

這些當然是中國的最高統治者不能容忍的，最終成為雍正、乾隆等歷任皇帝厲行禁教的主要原因之一。

相反，雍正認為教皇祇不過是個小國的皇帝。他說：“朕乃中國皇帝。世界上大小國家





郎世寧筆下剛剛即位不久的乾隆皇帝像

都派遣使臣來朝覲。教皇派來之人也是小國使臣。”⁽¹³⁾這也是天主教人士所不能接受的。

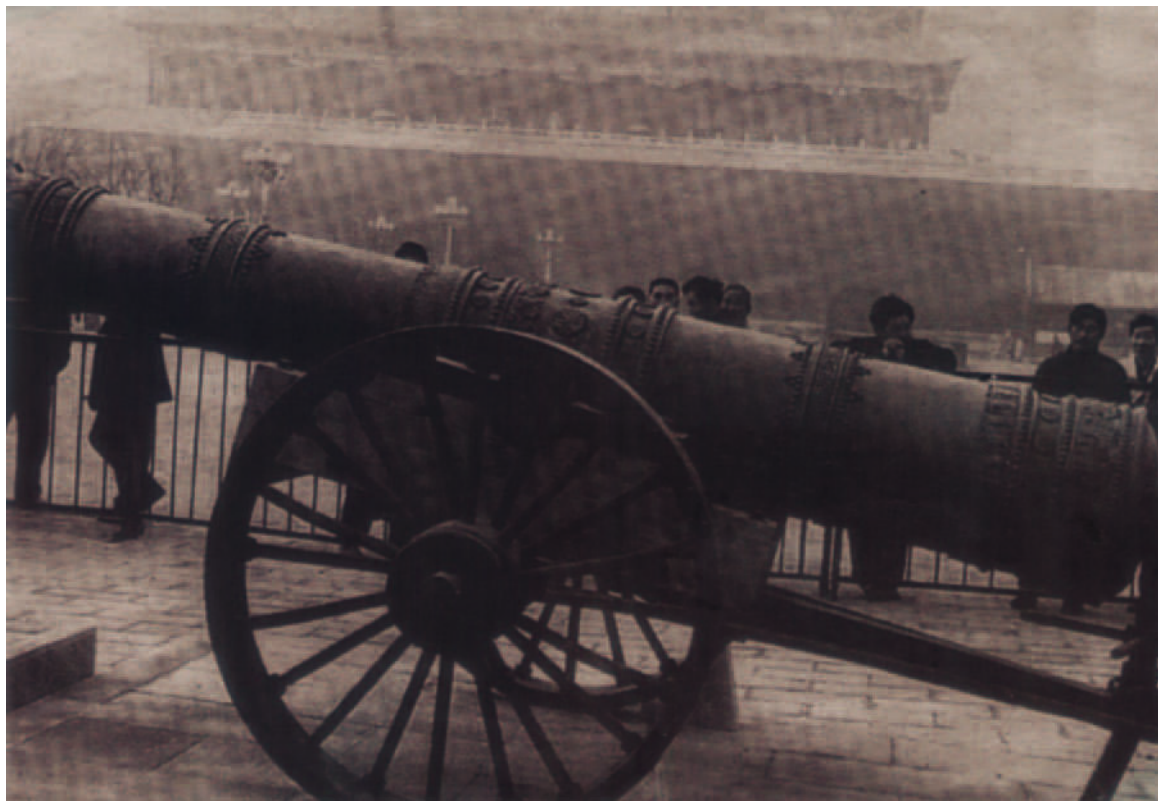
在實踐中，由於利瑪竇之後的來華傳教士，特別是與奉行“文化適應”策略的耶穌會士持不同意見的其他修會的傳教士，摒棄了利瑪竇低調傳教的策略，使得教徒與地方民眾和政府的衝突屢屢發生，有的則直接導致了反教事件的發生。

由於天主教固有的強烈排他性，“有願從其教者，必使自踐其祖宗、父主之神位，而焚於所尊之十字架之下”⁽¹⁴⁾，並在公開場合搗毀以前信仰的佛教偶像。因此在公眾心中造成“不認祖宗，不信神明”的印象，而激起公憤。一名叫做陳細的生員，入教後不拜孔子及關帝諸神，官府“強令往拜先師，至欲責處，抵死不從”，直至官府言稱，不從則懲治外籍神父，“然後勉強叩拜，猶云身雖拜，心仍不服也”⁽¹⁵⁾。

在教會與地方政府發生糾葛時，一些教徒聲稱，“我輩為天主受難，雖死不悔”，導致武力抗

官的事件。在福建福安“城鄉士庶男婦大概未入教者甚少，該縣書吏衙役多係從教之人，是以審訊時竭力包庇，傳遞消息”，而造成“通邑士民衙役不畏王法，捨身崇奉邪教夷人”⁽¹⁶⁾的現象。更有甚者，各地的傳教者將入教的中國人以教名登記造冊，名為“堅振錄”，“每年赴澳門領銀時，用番名報國王，國王按其冊報人數，多者受上賞，少者受下賞”。且“查詢受僱前往澳門取銀之繆工禹等，據供每年往澳門取銀時，遇見北京、江西、河南、陝西各處人皆來繳冊取銀等語”。官員驚呼：“天朝士民而冊報番王，儼入版籍，以邪教為招服人心之計，其心猶不可測也。”⁽¹⁷⁾

這當然引起地方官員的高度警惕和強烈不滿，福建督撫甚至擔心：“福安一縣，不過西洋五人，匿其地為時未幾，遂能使大小男婦數千人堅意信從，矢死不回，縱加以槌楚，重以撫慰，終莫能轉。假令准此以推，閩省六十餘州縣，不過二三百西洋人，即可使無不從其夷教矣。”⁽¹⁸⁾



康熙年間南懷仁設計鑄造的大炮有力地支援了平定三藩的統一戰爭。圖為現陳列在北京午門廣場上的南懷仁監製的大炮。



1998年意大利總統斯卡爾法羅參觀利瑪竇墓地

以致福建等省地方督撫屢次上奏，要求禁教。

因此，中國朝廷君臣一致認為，西方的天主教來到中國，長久地看，必然是對皇權的威脅，禁教也就不可避免了。

利瑪竇等耶穌會士成功的歷史條件

由於上述中西政治權力結構的巨大差異，當大航海時代來臨時，當這兩種文明第一次面對面地接觸時，相互之間格格不入，是再自然不過的情理之中的事。在利瑪竇之前，當眾多傳教士憑藉着殖民主義的槍炮開路，成功地將歐洲文明移植到美洲的時候，在中國的“萬里長城”腳下卻遭受了一次又一次的失敗，碰得頭破血流。他們中間的一些人絕望地呼叫：“沒有軍隊的介入，要進入中國就等於要登上月球。”眾所周知，那個時候沒有阿波羅登月艙，這句話在中國足以打敗任何入侵者的當時，就等於是說：絕對不可能。

但是，利瑪竇卻奇跡般地做到了。四百多年前，1583年他進入肇慶，建立了第一個定居點，繼而進入韶關、南昌、南京，1601年進入大明王朝的都城——北京。萬曆皇帝打破了外國人不能在京師長住的慣例，批准他定居北京；當四百年前他在京去世時，又破例賜給他墓地。利瑪竇死後，一批又一批的天主教傳教士來到中國，有的効力宮廷，有的傳教地方，一直延續了二百年之久。正是由於他們的居中介紹，中國歷史上，當然也是世界歷史上發生了被德國哲學家萊布尼茨稱為“可以想像的最偉大的事業”，即中國史學家用“西學東漸”和“中學西傳”兩個辭彙概括的中國與歐洲兩大文明的全方位的交流。

這究竟是為甚麼？

近年來中外研究者對利瑪竇之所以能夠成功的原因作了大量的研究，利瑪竇所開創的“文化適應”和“學術傳教”策略，無疑是他成功的法寶。而對後來這種交流的中斷，人們往往歸咎於羅馬教廷在“禮儀之爭”中所採取的錯誤的決定。



2010年2月6日，意大利有關方與首都博物館聯合舉辦的展覽“利瑪竇——明末中西科學技術文化交融的使者”隆重開幕。開幕式當天意大利駐華大使謝楓先生與意大利馬爾凱大區主席蔣·馬里奧·斯卡卡一行向利瑪竇墓地獻花。

我今天想說一點不同的意見。我的觀點是：以利瑪竇來華為開端、持續了二百年左右的中西文化交流，是中國歷史乃至世界歷史上一個少見的特例，或者說是一次美好的“巧合”，是由眾多偶然的因素交織在一起才促成了這件中國和歐洲雙方都大受裨益的歷史事件。換言之，這其實是一次“偶然”。論據如下：

第一，利瑪竇來華時，中國的最高統治者正好是一個玩物喪志、昏庸透頂的萬曆皇帝。他對利瑪竇進貢的西洋自鳴鐘的偏愛，促使他違背《大明會典》的規定，默許利瑪竇在京居住。如果利瑪竇碰到的是一個像明王朝開國皇帝朱元璋一樣的有為之君，就絕不會那樣幸運。《明史·天文志》載：“明太祖平元，司天監進水晶刻漏，中設二木偶人，能按時自擊鉦鼓。太祖以其無益而碎之。”⁽¹⁹⁾當然明代的昏君佔了大多數，但是如果利氏碰到的是萬曆皇帝之前癡迷道教的嘉靖皇帝，或是之後的癡迷木匠手藝的

天啟皇帝，恐怕對西洋自鳴鐘的興趣都不足以使他們作出打破明代法律的舉動，利瑪竇也就很難在北京立足。

第二，利瑪竇恰巧結識了徐光啟。徐光啟既是傑出的科學家，又是當朝的大學士（權位幾乎相當於宰相），這在中國歷史上即使不是絕無僅有，也是幾百年不遇的特例。誠然，在明代末年，中國社會形成了一個開明學者群體，除了徐光啟之外，還有王泮、李之藻、楊庭筠、王徵等人。但熟悉這段歷史的人都知道，沒有人能取代徐光啟的作用。沒有徐光啟，利瑪竇絕不可能取得如此大的成就。《幾何原本》就不可能翻譯出版，傳教士們也不可能安然度過“南京教案”的打擊，明末引進歐洲天文理論而進行的曆法改革也不可能發生。

第三，利瑪竇及其耶穌會同伴來華的時期正是明清兩代交替的時期，這為他們的存在提供了難得的歷史機遇。這是因為：首先，明王朝為了



2010年5月11日是利瑪竇逝世四百週年之日。北京外經大學舉行了“利瑪竇中西文化交流及應用倫理研討會”。該日下午與會代表到利瑪竇墓地敬獻花圈。圖為意大利駐華大使謝颯先生在致辭前默哀。

抵禦清軍需要西洋大炮。萬曆末年，傳教士們在因“南京教案”被趕出京城後，正是因此才又得以返回。其次，隨後替代明王朝定鼎中原的大清朝，為了證明其“奉天承運”改朝換代的正當性，而需要一部有別於明朝的、更加準確的曆法。湯若望就是這樣成為清王朝的座上客的。

第四，當時恰好遇上了一個思想比較開明且喜愛科學的康熙皇帝。這也是中國歷史上絕無僅有的。

康熙皇帝其實也並不喜歡天主教，但是當他意識到嚴禁天主教將導致傳教士離華，而沒有傳教士就不可能有西方文化、科學的傳入時，他寧肯對天主教採取容忍的態度，直至1692年“容教令”的頒佈。後來因為教皇在“禮儀之爭”表現的蠻橫態度，康熙轉變了政策。但他並沒有採取嚴厲的措施，對願意遵守“利瑪竇規矩”的傳教士還發票，允許他們傳教。

而在他之後的雍正、乾隆則不同。他們雖然也鍾情西方的美術、音樂、工藝、園林、建築等，但堅決禁止傳教士向中國人傳教，祇允許他們在京城為皇室和朝廷服務，保存京城的教堂，允許他們自己照常過宗教生活，倘若敢越“雷池”一步，就毫不留情地予以取締。

更為重要的是，在清朝定鼎中原的初期，文化程度不高、人口又少的滿族人，為了統治人口眾多、文化積澱深厚的漢人，需要有一種能夠制衡漢人的力量，而這些具有高度文明的西洋人，正好符合了這種時代的需要。特別是在順治、康熙年間，對於清王朝而言，來自漢人的威脅要遠遠大於來自西洋人的威脅。這就為這一時期的來華傳教士提供了存在的空間。

這些如果發生在一個穩定的王朝統治之下，情況就大不一樣。正如在雍正、乾隆及以後的朝代那樣。在雍正、特別是乾隆朝代，由於清王朝



2010年10月27日，意大利總統那波利塔諾來利瑪竇墓地參觀憑弔。

統治者不斷調整滿漢關係，加上幾十年的統一、和平與經濟發展，作為中國人口主體的漢人，特別是漢人中間的官員、文人和鄉紳等上層人士，基本上認可了滿族人為中華民族的一員，認可了滿族王朝的正統性；滿漢矛盾弱化，階級矛盾上升，而不少下層民眾的反抗勢力又往往借助一種體制外的宗教（如白蓮教等）作為號召，而經過多年發展有了一定實力的異域宗教——天主教，對鞏固皇權的作用就不再是正面的了，因此中外矛盾逐漸上升，天主教在華存在的空間被大大地壓縮了。

然而禁止中國人信教，勢必大大降低了傳教士來華的積極性，致使西學人才的匱乏。但是自雍正、乾隆之後的皇帝們在權衡了兩者的利害得失後，則選擇了寧可沒有西學，也要嚴禁天主教。再加上18世紀中後期，能夠遵照“利瑪竇規矩”行事、較為能被中國人接受的耶穌

會，反而被教皇解散了，於是延續了大約二百年的中西文化交流的歷史進程就不可避免地戛然而中止了。

幾點結論

隨着人類駕馭自然的能力的提高，地理上相隔遙遠、自古以來長時期隔絕的異質文明的相互接觸、碰撞與相互影響，是歷史的必然。然而其接觸、碰撞與影響採取的形式則有不同，也具有偶然性。

在世界歷史上，當歐洲的天主教文明向世界各地擴張而與當地文明碰撞時，通常呈現的是美洲模式，即外來的歐洲文明以毛瑟槍與十字架為先導，在經過了殘酷的種族滅絕式的戰爭後，幾乎完全取代當地的印第安人文明。但也有日本模式，即在炮艦的威脅下，當地政府被迫開放門

戶，從而歐洲文明和平地影響當地文明。當然也可能還有其它的模式。

而對中國來說，鑒於上述政治結構的核心差異，也鑒於中國是曾經比較強盛、雖然當時開始走下坡路、但還有一定實力的東方大國，當歐洲天主教文明東來與之遭遇時，其最初被拒之門外應該是必然的。當雙方的勢力此消彼長之後，西方通過鴉片戰爭及之後一次又一次的侵略戰爭迫使其不得不簽訂各種不平等條約，隨後中國的有識之士“師夷長技以制夷”，以求得民族的解放，從而或是被動、或是主動地接受西方文明，這也是歷史的必然。唯有利瑪竇及其耶穌會同夥平和地進入，並持續存在了二百年，一方面播撒下天主教的種籽，一方面又傳播了雙方的文化的這一歷史事件，具有極大的偶然性。

祇有到了21世紀的今天，各種文明、各個宗教平等相處的理念成為普世的價值觀；宗教僅僅作為人們心靈的訴求，而退出政治領域和權力的博弈的時候，天主教（也包括其他宗教）在客體文明區域和平地存在和自由地傳播才成為真正的可能。

正因為如此，關注17-18世紀以利瑪竇等傳教士為中介的中國與歐洲兩大文明的溝通與交流，關注那次由於多種偶然因素而促成的“美好的歷史巧合”，不僅令人興趣盎然，也能為全球化日漸深刻的今天。不同國家、不同文明的和諧相處提供一些有益的啟示。也正因為如此，2010年當利瑪竇逝世四百週年之際，世界各地才紛紛舉行紀念活動，又一次掀起了利瑪竇熱。

【註】

- (1) 朱維鈺編《利瑪竇中文譯著集》，復旦大學出版社2001年出版，頁6。
- (2) (3) (4) (5) 朱維鈺編《利瑪竇中文譯著集》，頁86；頁91；頁135。
- (6) (9) 徐昌治編《聖朝破邪集》卷5，黃問道《辟邪解》，載於周駢方編校《明末清初天主教史文獻叢編》，北京圖書館出版社2001年出版。
- (7) 利瑪竇、金尼閣著《利瑪竇中國割記》，中華書局1983年半，2001年第4次印刷，頁284-285。

- (8) (法) 宋君榮著、沈德來、羅結珍譯〈有關雍正與天主教的幾封信〉，載於杜文凱編《清代西人見聞錄》，中國人民大學出版社1985年出版，頁145。
- (10) 轉引自顧長聲著《傳教士與近代中國》，上海人民出版社1991年出版，頁91。
- (11) (法) 宋君榮著、沈德來、羅結珍譯〈有關雍正與天主教的幾封信〉，載於杜文凱編《清代西人見聞錄》，中國人民大學出版社1985年出版，頁158。
- (12) 徐宗澤《中國天主教傳教史概論》，頁255，轉引自《中國教案史》頁154。
- (13) (捷) 嚴嘉樂著、叢林、李梅譯《中國來信》，大象出版社2002年出版，頁49。
- (14) (15) (16) (17) (18) 《清中前期西洋天主教在華活動檔案》，中華書局2003年出版，第一冊，頁69；頁1117；頁84-90；頁118；頁120。
- (19) 《明史》卷二十五，中華書局1974年出版，第二冊，頁357。



1999年筆者訪問了瑪切拉塔利瑪竇故居
牆上飾有1983年刻的紀念石碑