

## 「龍華民方法」(Longobardi's Approach) 與「利瑪竇路線」(Riccian Methodology) 之比較

李天綱

〔摘要〕龍華民在中國傳教四十五年對中華天主教會，對中西文化交流的深遠影響，絕不亞於利瑪竇。他的《論中國宗教的若干問題》與利氏的《利瑪竇中國札記》《天主實義》對西方學者認識中國信仰的本質和中國文化的認定同樣重要。從這些著作中亦看到兩位重要西方傳教士對在中國的傳教方法有相當不同的看法。龍華民在韶州民間傳教取得不錯的成績，受到利瑪竇的讚賞，後來更成為他指定的接班人，儘管利瑪竇未必知道龍華民否定自己所走的上層路線。若說利瑪竇的《天主實義》開始了中西文化之間「求同」的探索，那麼龍華民的《論中國宗教的若干問題》則開啟了兩種文明之間「存異」的對峙。本文無意判定兩種觀點及兩位傳教士更值得肯定，而是想要指出：當兩大宗教（文明、文化）剛剛相遇的時候，「求同」和「存異」的討論同樣重要，兩者都是「對話」的一部分，具有同等的思想價值。

在中西文化交流過程中，龍華民的《論中國宗教的若干問題》是和利瑪竇的《利瑪竇中國札記》《天主實義》一樣重要的開拓性著作。歐洲學者是在參看利瑪竇和龍華民的著作之後，經過比勘對照，對中國宗教、儒教，以及對理學思想追根溯源，才開始認識中國人的信仰本質，並對中國文化做出定性的判斷。毫不誇張地說，《論中國宗教的若干問題》框定了西方學者對於中國宗教的認識方法和問題論域，對諸如儒家是否是宗教、中國有沒有宗教、「理」「氣」是物質還是精神等等問題的討論具有決定性的影響。眾所周知，這一系列設問在 19、20 世紀又從歐洲轉回中國，成為漢語學者關注的核心議題。遺憾的是，四百年間這一重要文獻只在歐洲籍的神學家、哲學家 and 漢學家中間流傳，並未翻譯成中文，為漢語學者知曉。某種意義上來說，如上有關中國文化重大問題的討論，中國學者只是接受了歐洲學者的結論，而對其源頭、過程和思想方法並未有深入瞭解。因此，翻譯和研究龍華民《論中國宗教的若干問題》，對於中國宗教、儒家思想和東西方的中學思想比較會有重要意義。

## 一、「龍華民方法」和「利瑪竇路線」

龍華民 (Nicolas Longobardi, 1556-1654)<sup>1</sup>，漢語字精華。生於意大利西西里島卡爾塔吉羅鎮 (Caltagirone) 的貴族家庭。1582 年加入耶穌會，在本島莫西拿城 (Messina) 的耶穌會士修院

---

<sup>1</sup> 龍華民生卒年有不同說法，費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》以為是 1559 年誕生，1654 年 12 月 11 日去世。馮承鈞注引耶穌會士歷史學家布魯克爾 (J. Brucker) 神父說：龍華民生於 1556 年 9 月 10 日，去世於 1654 年 9 月 1 日。方豪還看到有一種生於 1565 的說法，見於他的《中國天主教史人物傳》；另有杜寧-茨博特 (Dunyn-Szpot) 說他去世於 1655 年。龍華民的生卒年不很確定，布魯克爾來華耶穌會士歷史研究的著作出版晚於費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》(1875)，他的著作《中國與遠東》(*La Chine et L'Extrême-Orient*, 1885) 應該是訂正了費賴之的錯誤，故這裡採納布說。費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》(北京：中華書局，1995)，頁 64。

學習文學、哲學和神學達七年之久，畢業後還留校擔任了三年教師。1597年，因耶穌會士日本-中國省監管范禮安神父的招募，四十二歲之年來到中國傳教。龍華民世壽九十九歲，居中國土五十八年，其間再也沒有回過歐洲。中國天主教會的奠基人無疑是更加著名的人物利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610），但是龍華民在利瑪竇去世以後，繼任為耶穌會中國區會長，內地傳教長達四十五年，其影響極其重大。考慮到龍華民論文《論中國宗教的若干問題》的重要性，我們甚至可以說他對中華天主教會，對中西文化交流的深遠影響，絕不亞於利瑪竇的《天主實義》《利瑪竇中國札記》。就耶穌會士「漢學」對歐洲啟蒙哲學家如萊布尼茨、伏爾泰等人而言，法文版的《論中國宗教的若干問題》（*Traité sur Quelques Points de la Religion des Chinois*）作用更大，因為它首次採用了歐洲思想中的「形而上學」（Metaphysically）方式來談論中國人的信仰和哲學，是西方第一本有概念體系的儒學、儒家和儒教研究著作。

一般來講，龍華民是利瑪竇教會事業的忠實繼任者，但也是利瑪竇神學路線的一位斷然反對者。由於龍華民的發難，在華耶穌會遭遇了重大挫折，經受了「譯名問題」和「中國禮儀之爭」，天主教會在清中葉時跌落到谷底。教會歷史學家總結說：「當其（龍華民）僅為傳教師時，對於其道長利瑪竇之觀念與方法已不能完全採納，但為尊敬道長，不便批評。一旦自為會督後，以為事關信仰，遂從事研究，而在理論與事實上所得之結論，有數點與前任會督之主張完全背馳。」<sup>2</sup> 龍華民反戈一擊，但沒有人懷疑他的人品，爭論純粹為了教義，屬於「不得已」之辨。利瑪竇生前和龍華民交往不多，大概只有一面之緣，卻受到了利瑪竇的信任，被指定為繼承人。

---

<sup>2</sup> 費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，頁64。

利瑪竇為什麼把衣鉢傳給並不贊成他的龍華民？這個繞不開的尷尬問題天主教會有點回避，但必須回答。1609 年，利瑪竇預感到身體不能支撐，隨時可能離世，他除了開始尋找墓地、殺青回憶錄之外，還把龍華民從廣東韶州（今韶關）召來北京見面，具體時間大約是在 9 月間。<sup>3</sup> 然而，1610 年 5 月 11 日晚上利瑪竇去世時，京城的高官教友徐光啟、李之藻之外，泰西教師中接受和執行利瑪竇遺囑，料理後事的是兩位跟隨他多年的傳教助手龐迪我（Didace de Pantoja, 1571-1618）、熊三拔（Sabatino de Ursis, 1575-1611）。然而，利瑪竇遺書指定的接班人並不是自己的左右手龐、熊二人，或者是在南方的老搭檔郭居靜（Lazzaro Cattaneo, 1560-1640），而是只有「一面之緣」的龍華民。遺囑有兩份，「一份是為北京寓所」，關於北京傳教區的事務，交代給龐、熊二神父；「一份是為了整個的傳教工作，關於整個傳教工作的那份計畫，是寄給中國傳教團負責人龍華民神父的，寄信人寫的是『本傳教團前負責人利瑪竇神父』」。<sup>4</sup> 利瑪竇去世，龍華民不在北京寓所的臨終現場。用現有資料來查考，龍華民是在 1611 年 5 月 3 日（西曆）才到達北京，並在稍後以主持人的身份

---

<sup>3</sup> 費賴之著：《在華耶穌會士列傳及書目》，第 65 頁提到「1609 年華民被召赴北京，次年利瑪竇神父於未死前任華民為中國全國之會督。」費賴之神父閱讀量非常大，他的說法不能輕視。但是費氏沒有提到龍華民什麼時候到的北京。按照利瑪竇《耶穌會於天主教進入中國史》（北京：商務印書館，2014 年，根據德禮賢整理出版的意大利文 *Fonti Ricciane*, 1942/1949 翻譯），1609 年 7 月 25 日，傳教夥伴杜祿茂（Barthelemy Tedeschi, 1572-1609）神父去世的時候，龍華民本人在韶州教堂現場。杜神父去世後，原在韶州的駱入祿神父和原在南昌的李瑪諾（Emmanuel Diaz Senior, 1559-1639）護送杜神父遺體到澳門，並留在那裡任職澳門傳教區主管。該年上半年，韶州教堂因為有一位青年信使從澳門帶來的信件被搜查，立案審判，定罪受罰，龍華民差一點被驅逐出境，故肯定滯留在當地。龍華民北上面見利瑪竇，應該和駱、李兩神父去澳門同時，而到達北京要在 9 月份以後了。當時的情景韶州教堂一人不留，傳教團似乎就是解散了，此見於上揭書第 471-476 頁「這段時間在韶州寓所發生的事情（1609 年 5 月底-10 月 21 日）」。

<sup>4</sup> 利瑪竇著，文錚譯，梅歐金校：《耶穌會與天主教進入中國史》（北京：商務印書館，2014），頁 481。

出現在利瑪竇的葬禮上。<sup>5</sup> 1609年10月到1611年5月期間，龍華民在哪裡？現有的史書都沒有提及。我們在《耶穌會與天主教進入中國史》「1609年5月底—10月21日」傳教記錄中間發現：「龍華民神父被任命為南京寓所負責人。」<sup>6</sup> 也就是說，龍華民在面見了利瑪竇之後，被任命為南京傳教區的負責人，一年多的時間內在江南傳教。

韶州是耶穌會士長期經營的根據地，對利瑪竇和龍華民都有重要意義。1583年，羅明堅、利瑪竇從澳門進入肇慶，辟建「仙花寺」，是耶穌會士定居內地的第一個城市。但是，他們並沒有辦法紮下根來，最後只能遷走。1587年，利瑪竇得到兩廣總督的保護和承諾，到韶州開闢傳教區。1589年8月23日，利瑪竇到達韶州，孟三德、麥安東、石方西、郭居靜先後陪伴他傳教。<sup>7</sup> 直到1595年離開，利瑪竇在這座粵北城市住了六年。1597年，郭居靜北上協助利瑪竇，龍華民從澳門進入，接手韶州教區。龍華民傳教很有成就，曾在一年之間就皈依信徒八百人，直到1609年被當地官員驅走，他在韶州一共住了十三年。放棄兩代人合共經營了二十二年的韶州傳教區，對於利瑪竇和龍華民都不是一個容易做出的決定，一定是發生了什麼變故，原因很值得探討。龍華民在韶州挑戰佛、道、儒教，導致了一系列排教事件，導致他個人被

---

<sup>5</sup> 此見羅光：《利瑪竇傳》（台北：學生書局，1973），頁231。《耶穌會與天主教進入中國史》也提到龍華民在利瑪竇去世時不在現場，只是要求「在他合眼的那一天，打開它的抽屜，閱讀那份與他們（指龐迪我、熊三拔）相關的計畫，再把另一份計畫寄給龍華民神父。」（第481頁）寄給龍華民，可見他不在北京。該書還記錄了，是在葬禮之前，「中國傳教事業的最高負責人龍華民神父也來到了北京。」（第505頁）說利瑪竇「臨終前把這部回憶錄的手稿交給了他的繼任者龍華民」（文錚：〈譯者序言〉，載於利瑪竇：《耶穌會與天主教進入中國史》，頁II）是誤會了日期和著作。

<sup>6</sup> 利瑪竇：《耶穌會與天主教進入中國史》，頁471。

<sup>7</sup> 此據高龍槃著，周士良譯：《江南傳教史》（上海：光啟社，2008），頁34。

驅除肯定是個原因。<sup>8</sup> 還有一個原因，便是韶州傳教區三位教士杜祿茂神父的去世，駱入祿神父撤到澳門擔任要職，再加上龍華民任職南京，已經沒有傳教士居留，實際上就是放棄，或者乾脆撤銷了。

從利瑪竇的回憶錄來看，他對龍華民在韶州的工作非常滿意，亟表讚賞，還努力向羅馬教廷推薦。可是，利瑪竇與龍華民的傳教方法完全不同，利瑪竇先後在南京、北京建立傳教區，走通了一條上層傳教路線，龍華民則在努力發展下層傳教方法。利瑪竇表揚龍華民，說「在他以前的神父們所取得的成果太少，他們只是待在家裡，等著城裡和近郊的人上門。於是，他決定到周邊眾多的村鎮中去試一試」。<sup>9</sup> 龍華民「慣用的方法是：先委派一個教會中的人到神父想去的地方，讓他作為使者告訴那裡的人們，過些天將有泰西教士到此地，向他們講解聖教問題，請大家來聽」。龍華民的傳教工具不只是《天主實義》，而主要是「十誡」和聖像。「講解完畢，他要讓大家瞻仰傳此『十誡』的救世主的聖像。他把聖像安置好，前面燃起香燭，讓大家在聖像前跪拜叩頭，並許諾放棄其他神祇偶像，從此開始信奉他們的造物主。」利瑪竇在南昌、南京和北京傳教，走士大夫的「實學」和「心性論」路線，參與儒生們的雅集、講學，從討論學問開始，迂回地接觸信仰。然而，龍華民在「利瑪竇路線」之外發明了一套辦法，到社會底層去，與一般農民、商人直接討論信仰，傳遞天主資訊，有點像基督新教傳播「福音」那樣，激發靈性，傳教成績相當不錯。1604 年，龍華民「在韶州寓所受洗的教友就達 140 人」<sup>10</sup> 這種傳教方式立竿見影，可以稱為「龍華民方法」，正是中國天主教會迫切需要的。

<sup>8</sup> 高龍槃《江南傳教史》第 34 頁提供的《韶州住院大事年表》中說：「1609 年，龍華民被判驅逐，得利瑪竇斡旋，離韶州北上，費奇觀接代龍華民。」

<sup>9</sup> 利瑪竇：《耶穌會與天主教進入中國史》，頁 314。

<sup>10</sup> 利瑪竇：《耶穌會與天主教進入中國史》，頁 375。

後人把利瑪竇的傳教方法概括為「學術傳教」，<sup>11</sup>是一條適應本地處境的「人文主義」<sup>12</sup>傳教路線，這當然是正確的。通過官宦、士大夫走「上層路線」，固然是利瑪竇思想的一張標籤，是他在華傳教的不二法門。但是，再推導下去，認為利瑪竇只走此單一路線的「獨木橋」，這是不對的。無論是在羅馬帝國時期，還是在中世紀，天主教傳教方法上的精英和大眾路線之差別固然是存在的，神學家用「佈道學」（Missiology）來做此學術研究。但是，對於剛剛在印度、日本、中國開闢的「遠方傳教」來說，當務之急是在一個完全陌生的文化環境下建立教會，佈道學上「大眾」和「精英」的區別並不是利瑪竇這樣的開拓者時時都強調的。相反，他需要有人來補充皈依信徒數量的不足，無論其來自上層，還是下層。利瑪竇對自己用《萬國坤輿全圖》（1584）、《天主實義》（1595）、《交友論》（1595）、《幾何原本》（1607）等著述在儒家士大夫群體中打開局面很自豪，同時也對中國傳教區的傳教成績不著，皈依教友太少的狀況非常著急。利瑪竇並不排斥「下層路線」和「直接傳教」，相反在取得皇室、士大夫的保護之後，希望儘快儘量地皈依下層教徒，建立天主教會。任何人都能看出來，這個時候更需要「龍華民方法」來補充和平衡「利瑪竇路線」。羅光（1911-2004）主教觀察到這一教史事實，說：「龍華民在韶州停止了學術工作，親往各城鄉市鎮，公開宣講教義，激動人心，多收教友。但是不久便激起韶州士紳

---

<sup>11</sup> 馬相伯：〈學術傳教〉，收李天綱編：《馬相伯集》（北京：中國人民大學出版社，2014），頁532。

<sup>12</sup> 對利瑪竇路線「人文主義」性質的論述，參見裴化行《利瑪竇傳》的第七章〈遠東的人文主義〉。裴化行：《利瑪竇傳》（北京，商務印書館，1993）頁133-152。原有王昌祉譯：《利瑪竇司鐸和當代中國社會》（上海：東方學義社，1943）。學術界最近的利瑪竇研究，搞清楚了耶穌會士在意大利的學業背景，更加證明利氏是一個「人文主義」學者，如夏伯嘉：《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》（上海：上海古籍出版社，2012）；柯毅霖：〈利瑪竇學術及科學才能培養之背景〉，《利瑪竇：一位耶穌會士肖像》（澳門：利氏學社，2010）。

的憤怒，幾至於關閉韶州的聖堂。利瑪竇並不責怪龍華民，臨死時遺囑派龍華民繼他為中國傳教區區長。」<sup>13</sup>

龍華民在 1610 年到 1622 年期間，擔任耶穌會中國區的負責人；1623 年到 1640 年期間，降級擔任耶穌會中國區北京地區的負責人。<sup>14</sup> 龍華民不被重用的原因並不清楚，可能和年老不便捷有關，也可能和他喜歡到各地（西安、杭州、濟南）農村開闢基層教區，並且引起很多民教糾紛有關。<sup>15</sup> 利瑪竇選擇龍華民做自己的接班人，肯定是看到了他出眾的基層傳教能力，以及他自己還沒有發展出來的民眾傳教方法。利瑪竇想依靠龍華民配齊左右兩條腿，將新生的教會支撐起來。截至 1609 年，中國內地有十三位歐洲耶穌會士，他們是北方的利瑪竇、龐迪我、費奇觀、熊三拔，江南的羅雅谷、郭居靜、王豐肅、林斐理，南昌的李瑪諾、蘇儒望，韶州的龍華民、杜祿茂、駱人祿。利瑪竇在十二個會友中挑中龍華民，有其必然。利瑪竇在去世前半年才見過龍華民，但對他在韶州的工作一直瞭解和欣賞，包括他去農村傳教，與巫婆和觀音抗爭，和憨山法師論戰，被誣陷有強姦罪，韶州教區面臨危機等等，都以表彰和讚美的口吻，寫在每年的報告和書信中，彙報給羅馬。<sup>16</sup> 但是，利瑪竇肯定是沒有瞭解到，龍華民本人對他的傳教路線早有不滿，龍氏傳教法蘊含著對自己的反叛。

<sup>13</sup> 羅光：《利瑪竇傳》（台北：學生書局，1973），頁 190。

<sup>14</sup> 榮振華，耿升譯：《在華耶穌會士列傳及書目補編》（北京：中華書局，1995），頁 378。

<sup>15</sup> 參見費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，「龍華民」條；榮振華：《在華耶穌會士列傳及書目補編》，「龍華民」條。

<sup>16</sup> 見利瑪竇《耶穌會與天主教進入中國史》和羅光《利瑪竇傳》中的有關章節。利瑪竇採用自己的日記和書信，加上收集的資料，用意大利文編寫了完整的回憶錄，後經德禮賢編輯為 *Fonti Ricciane*（《利瑪竇全集》），即今譯為《耶穌會與天主教進入中國史》。利瑪竇寫完回憶錄後，燒掉了原始資料（此說見鄧恩：《從利瑪竇到湯若望》（上海，上海古籍出版社，2003）。該回憶錄經金尼閣用拉丁文翻譯、編著為《利瑪竇中國札記》，出版後風行歐洲。《耶穌會與天主教進入中國史》更代表利瑪竇本人的看法，其中對龍華民的評價非常高，讀者自可參見。

利瑪竇來自教宗國的屬地馬切拉塔，那裡是「意大利文藝復興」的中心，他那一代耶穌會士，正是「文藝復興的兒子」，淵博、開放，富有想像。就這一點而言，利瑪竇和來自南方西西里島的龍華民有很大的不同。雖然他們同是耶穌會士，都使用意大利語，但兩人之間的神學差異比他們的南北方言差異更大。利瑪竇精通天文、地理、哲學、數學、語言、音樂等學問，喜歡著述、講學。概括地說，利瑪竇是基於《神學大全》的阿奎那主義，強調信仰和理性的平衡，天主啟示和人類經驗的融合，他認為不同民族歷史上形成的知識、禮儀、習俗、語言，既合乎人性的自然表達，也是天主在世界各地的奧秘顯現。龍華民不同，他認為天主的呈現有固定的形式，必須要用教會已有的教義方式來理解。在中國的傳教工具必須是十字架、聖像和福音書的「西教」，而不是「西學」。翻檢龍華民的中文著述，僅有一本《地震解》聯繫到世俗學術，這是「丙寅京師邊地大震」<sup>17</sup>，龍華民應李之藻要求寫作的。按 19 世紀末教會歷史學家費賴之所知，龍華民的著作《聖教日課》《死說》《念珠默想規程》《聖人禱文》《聖母德敘禱文》《急救事宜》《聖若瑟法行實》《喪葬經書》，都是在 1602 年於韶州刊刻的。<sup>18</sup> 這些著述都是純粹教義、教理、教規、教儀的翻譯，表明龍華民只關注教會內部建設，後來有一部《靈魂道體說》（原刻年代未詳，有 1918 年土山灣重刻本），也是靈修文字，表明龍華民是當時的在華耶穌會士中確屬另類。

龍華民的靈性著述，利瑪竇肯定讀過。但他排斥在華耶穌會士主流做法的激進觀點，利氏未必知道。在《論中國宗教的若干問題》的開宗明義之處，龍華民說：「抵達中國之初，按照我們傳教士的慣例閱讀了孔夫子的四書之後，我發現不少注釋給出的『上帝』觀念與其神聖的性質多少是對立的。但是，我們那些長期以來做福音傳播工作的神父們告訴我：那個『上帝』，就是我

---

<sup>17</sup> 龍華民〈地震解〉，收於《法國國家圖書館明清天主教文獻》（五）（台北：利氏學社，2009）。「丙寅」，天啟六年（1626）。地震應為 1626 年 6 月 28 日山西靈丘大地震，北京有感。

<sup>18</sup> 費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，頁 68、69。

們的神。於是我擱置了疑慮，並且以為只是個別注疏者們的錯誤，因為他們沒有好好地理解古代教義。我在韶州駐留的前十三年間，一直停留在這個想法上；雖然我應該把這些難點與我們散在其他駐地的神父們一起討論清楚，但卻一直沒有機會。」<sup>19</sup> 拉丁文「四書」(*Tetra Biblion*)是利瑪竇在韶州開始翻譯的，供新來的耶穌會士學習中文之用。<sup>20</sup> 龍華民從頭到底不喜歡《天主實義》用「四書」中的某些章句來證明「天主」，他對「混合式信仰」(Syncretism)的抵制終其一生。

## 二、寫作背景和討論問題

1593 年，耶穌會日本-中華傳教區負責人范禮安 (Alexandre Valignani, 1538-1606) 在澳門核准了利瑪竇的「合儒」方案。此後，方濟各 (François Xavier, 1506-1552) 在日本奠定的與佛教僧侶對話 (「西僧」) 策略，就由他們兩人最後決定修改為「西儒」——即利用儒家的思想文化來傳播天主教義——路線。<sup>21</sup> 1589 年，利瑪竇甫定居廣東韶州，便立志走儒家路線傳教，開始學習「四書」，並用拉丁文翻譯；1595 年，利瑪竇遷江西南昌，

<sup>19</sup> 龍華民：《論中國宗教的若干問題》，李天綱等譯，《〈論中國宗教若干問題〉箋注》(上海：復旦大學出版社，待出版)。本文引用該著作的中文本均出自此本，不再一一注明。

<sup>20</sup> 事見金尼閣《利瑪竇中國札記》記載，轉見於費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，頁 46。

<sup>21</sup> 耶穌會遠東巡視員范禮安第四次巡視中華教區，居留時間為 1592 年 10 月 24 日至 1594 年 11 月 15 日。1593 年 2 月，利瑪竇從內地回到澳門彙報工作，范禮安非常欣賞他，讚揚為：「他智力超群，德才兼備，為人謹慎，雖然還缺乏管理大機構的經驗，但是主持一個堂所或者一所學院，似乎是不成問題的。」在這次會面中，利瑪竇提出了改變「西僧」形象，改換儒服，扮作「西儒」，並使用儒家六經來適應中華文化的申請。范禮安利用自己的權威，予以批准。此事件見於 D'Elia, *Fonti Ricciane*, Roma, La Libreria dello Stato, vol. 1, no. 7, p.323. 轉見於 Edward J. Malatesta, SJ, "Alessandro Valignano, Fan Li An 1539-1606," in *Alessandro Valignano, Portrait of a Jesuit*, (Macau: Macau Ricci Institute, 2013), p.126.

開始用中文寫作《天主實義》，在漢語中尋找適合天主教的「Deus」（上帝）。《天主實義》延續了羅明堅（Michel Ruggieri，1543-1607）《聖教實錄》<sup>22</sup> 中肇端的儒學主張，是中華耶穌會第一部實踐「利瑪竇路線」的中文要籍，<sup>23</sup> 出版以後成為綱領性作品，幾乎就是中華天主教的法典。《天主實義》一版再版，還翻譯成日文（1604）；後來，又有了高麗文譯本。<sup>24</sup> 換一句話說，范禮安想讓日本、韓國等漢字民族的天主教，也都採用「利瑪竇路線」。耶穌會士的中文著述基本上都遵循了「補儒易佛」的「西儒」路線，當代學者認為：在明末清初天主教漢語著作中，已經呈現出一個初步的「基督論」（Christology）。也就是說，利瑪竇時代的華人天主教徒，已經可以借用「六經」中的概念、術語、語言和文字，在一個全漢語的環境下來理解天主教義。如果說這是最初的「漢語基督論」（Chinese Christology），或者

---

<sup>22</sup> 費賴之稱羅明堅《聖教實錄》是「歐羅巴人最初用華語寫成之教義綱領，於 1584 年 11 月杪刻於廣州」。費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，頁 29。從《天主教東傳文獻續編》（台北：學生書局，1965）收錄的羅明堅〈天主聖教實錄〉（「萬曆甲申（1584）歲秋八月望後三日」）版本看，利瑪竇《天主實義》延續了前輩開闢的話語，如羅氏「真有一天主」「解釋世人冒認天主」等，衍為利氏「論天主始制天地萬物而主宰安養之」「解釋世人錯認天主」等。根據近年來陳倫緒（Albert Chan）、魯保祿（Paul Rule）和張西平對羅明堅著述的研究，發現他的中國文化造詣不低，詩文、書法、儒學都很好。細檢《天主聖教實錄》，可以發現羅明堅已經激烈批判佛教「天堂地獄」觀；在《〈天主聖教實錄〉引》中，羅明堅提到「嘗謂五常之序，仁義最先；故五倫之內，君親至重……」，也開始尊重儒家，初具「補儒易佛」傾向。但是，按張西平查考到羅馬耶穌會檔案館藏羅明堅《新編天主聖教實錄》，署名為「萬曆甲申歲秋八月望三日天竺國僧書」，則可以知道羅明堅在 1584 年仍然使用「西僧」名號，並且在《聖教實錄》中還沒有引用任何一本儒家經典來論述「天主」。我判斷當時的情況是這樣：羅明堅和利瑪竇一起商量的從「西僧」到「西儒」的戰略轉變，但這個戰略的真正實施，是利瑪竇在范禮安的支持下完成的。

<sup>23</sup> 利瑪竇出版的第一部中文作品是 1595 年在南昌寫作的《交友論》，在南方士大夫中間影響很大，但其中討論的問題多關於倫理學，沒有直接討論天主教和儒教的本體論問題。

<sup>24</sup> 費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，頁 41。

「儒家天主教」（Confucian Christian）、「中華處境神學」（Chinese Contextual Theology）也是蠻有依據的。<sup>25</sup>

《天主實義》體現的「利瑪竇路線」，最大特點就是其「合儒」「補儒」策略，即採用「天」「帝」「上帝」等「六經」神祇之名來對譯天主教的「Deus」（神），然後用天主教神學對「古儒」哲學加以詮釋，加上耶穌會士的修訂，令其符合天主教義。龍華民在後來的著作說，他一開始就對「利瑪竇路線」有著懷疑，為此而感到痛苦。「中國的『上帝』（意即上天之帝王）這個詞，讓我感到痛苦已經二十多年了。」<sup>26</sup> 儘管龍華民被「上帝」譯名困擾，但他仍然服從耶穌會的紀律，還是使用《天主實義》作為傳教工具。有一條史料證明他曾努力遵循「利瑪竇路線」，但有著嚴重的懷疑。1609 年（己酉），上海（雲間）有一位當官差的天主教徒顧鳳翔，在廣東韶州拜訪了龍華民（「己酉夏，餘以陪巡之役過韶陽，聞有西士龍先生者，以天主之教行化中國，廬此者二十餘年，其人奇也，乃造訪之。」）龍華民遇到這位上海來的天主教徒，見是個讀書人，便熱切地與他討論《天主實義》。「（龍華民）出《天主實義》得研討焉，其教約而不煩，言言皆實境，悉掃二氏之藩籬，直登吾儒之堂奧。及探其精微所旨，則儒氏亦糟粕矣。」<sup>27</sup> 兩人「研討」後的結論竟然是說「儒氏亦糟粕矣」，不但排斥釋、道「二氏」，還如此嚴厲地否

<sup>25</sup> 以上的觀點和概念，參見鐘鳴旦：《可親的天主：清初基督徒論「帝」談「天」》，（台北：光啟出版社，1998）；柯毅霖：《晚明基督論》（成都：四川人民出版社，1999）；Claudia von Collani, “Did Jesus Christ Really Come to China?” in *Sino-Western Cultural Relations Journal*, XX, (Waco, Texas, 1998), p.34-48.

<sup>26</sup> 龍華民《關於中國宗教不同意見的論文》的法文本說他對「上帝」譯名的懷疑「已經二十多年了」，英文本則說「已經二十五年了」。龍華民 1597 年剛到韶州就開始懷疑利瑪竇的「上帝」譯名，二十五年之後則是 1622 年，從這一句話可以考訂他開始寫作《論中國宗教若干問題》正是在這個年份。

<sup>27</sup> 顧鳳翔的序文沒有收錄在李之藻重刻的《天主實義》中，在楊廷筠的《絕微同文紀》保存。《絕微同文紀》為明末西書的序跋集，今本收藏在俄羅斯聖彼得堡國家圖書館，《明末天主教文獻》有影印。

定儒家，表明龍華民在去北京面見利瑪竇之前，已經對「利瑪竇路線」忍無可忍。利瑪竇當然知道儒教非天主教，天主教要謹慎對待儒教，但他主張「合儒」「補儒」，絕不至於「攻儒」「非儒」。

1610年，利瑪竇去世以後，龍華民繼承中華耶穌會會長。他對「利瑪竇路線」的合法性繼續懷疑。果然，龍華民上任伊始便在北京討論這個問題，提出修正主張。龍華民的同情者有曾在日本傳教的耶穌會士巴範濟（François Passio, 1554-1612）；有躲避德川幕府「教難」到澳門，後來中國內地巡視的陸若漢（Joan Rodrigues, 1561-1633）<sup>28</sup>；有同樣被驅除到澳門的耶穌會巡閱使維艾拉（François Vieira, 1555-1619）。他們都認為中華天主教會不應該採用儒經「上帝」之名來稱呼自己的「Deus」。值得注意的是：提出異議的都是外籍神父，且都有日本傳教經驗。挑戰「利瑪竇路線」，日本的耶穌會士起了決定性的作用。龍華民回憶說：「巴范濟神父向我很直率地承認，（日本神父的懷疑）給了他極其深刻的印象。這個意見加重了我以前的懷疑，於是我花費了全部精力來尋求真相，並將其公之於眾。之後因為工作關係，我必須移駐北京。我到北京之後發現熊三拔神父在『上帝』這個問題上與我有同樣的懷疑。」<sup>29</sup>「懷疑」首先來自日本傳教經

---

<sup>28</sup> 陸若漢的原文為 Fr. Jean Ruiz，拉丁文名應為 Joan Rodrigues，即著名葡萄牙籍日本耶穌會士陸若漢。陸若漢出生於葡萄牙北部貝拉省的塞南斯勒（Sernancelhe, Beira），1577年，16歲時到達日本，被耶穌會招募入會。在日本留居三十七年，曾擔任天主教會的外交秘書和司庫，1589年隨范禮安一起見過豐臣秀吉；1604年見過德川家康。1610年，因家康迫害天主教定居澳門。1614年，他和耶穌會巡視員王豐肅（Alfonso Vagnoni, 1566-1640）一起在中國各大城市住了十八個月，考察中國天主教會的狀況。陸若漢曾率領澳門葡萄牙軍人北上志願抗清，聽從徐光啟指揮，其生平事蹟見於 Michael Cooper, *Rodrigues the Interpreter, An Early Jesuits in Japan and China*, (New York: Weatherhill, 1994)；榮振華：《在華耶穌會是列傳及書目補編》（北京：中華書局，1995），頁564等。

<sup>29</sup> 龍華民：《論中國宗教的若干問題》中譯本。熊三拔與利瑪竇的不同意見，在中文文獻中也有表現，見於徐光啟《〈泰西水法〉序》。當時，熊三拔很不願意配合徐光啟繼續利瑪竇的做法，翻譯科學技術著作，「間以請于熊先生，唯唯者久之。察其心神，殆無吝色也，而故又作

歷的歐洲神父們，原因是聖方濟各·沙勿略在日本開教時曾經把 Deus（天主）誤譯為佛教徒的「大日如來」<sup>30</sup>，後來驚呼為「大錯誤」。吸取教訓以後，日本教會在使用本土化意譯方法時非常謹慎，「那些主張將天主教教義中所必須的有關信仰的那些葡萄牙和拉丁文詞彙用日文注音的方式來表達的人勝利了」。<sup>31</sup> 他們對於中華天主教採用儒家「六經」的「上帝」來翻譯 Deus，並且要求東瀛天主教會援引「上國」經驗，採用利瑪竇《天主實義》來改變日本傳教路線的做法不以為然。

與通常認定龍華民是挑起中國禮儀之爭的「第一人」<sup>32</sup> 稍有不同，「譯名問題」（Term Question）最先在中國和日本教會之間發生，地點就在中、日、歐交通樞紐澳門。為解決多年的爭議，1621 年，龍華民在韶州的傳教夥伴，繼承維艾拉擔任日本-中國省巡閱使的駱入祿神父，在澳門召集了中日傳教士大會討論譯名問題。會上中華天主教會的意見占了上風，決定繼續在中、日天主教會推行「上帝」譯名。<sup>33</sup> 對此決議，龍華民堅持自己和維艾拉神父商定的反對態度，並在 1623 年用拉丁文寫了一篇駁議文章，題名《關於上帝、天神、靈魂和其他中文譯名爭議的大概回應》

---

色」。朱維錚、李天綱主編：《徐光啟全集·泰西水法》（上海：上海古籍出版社，2011），頁 290。

<sup>30</sup> 「大日如來」是日本佛教真言宗崇拜的主神，有「光明遍照、常駐不變和眾德全備」的含義，但在民間俚語中還暗指男女性器官。沙勿略在鹿兒島地區傳教時採用「大日如來」意譯 Deus，經常被當地人起哄。一天有人告知後，他驚慌失措得到大街上高喊，「不要再禮拜大日了！」轉引自戚印平：《日本早期耶穌會史研究》（北京：商務印書館，2003），頁 216。

<sup>31</sup> 鄧恩：《從利瑪竇到湯若望》（上海：上海古籍出版社，2003），頁 267。

<sup>32</sup> 「龍華民蓋為引起中國禮儀問題之第一人。」費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，第 65 頁。拙作《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》（上海：上海古籍出版社，1998）引用了這個「第一人」的說法，見第 25 頁。龍華民的《論中國宗教的若干問題》幫助我們瞭解到是日本耶穌會士挑起「譯名問題」，並觸發了後來的爭議。

<sup>33</sup> 鄧恩：《從利瑪竇到湯若望》，頁 269。

(*Reposia breve sobre as Controversias do Xamty, Tien Xin, Lim horn, e outrot Nome e termos sinicos*)<sup>34</sup>

龍華民站在了日本耶穌會士一邊，和他並肩的有一位中國耶穌會士，就是人在北京的熊三拔（Sabatino De Ursis，1575-1620）。維護「利瑪竇路線」的中華天主教徒人數眾多，龐迪我、王豐肅等北、南耶穌會士，還有就是以徐光啟代表的「儒家天主教徒」。中華天主教徒竭力維護由他們參與建立的「中華基督論」，當龍華民為「上帝」譯名徵求「天主教三柱石」徐光啟、李之藻、楊廷筠等人的意見時，他們都表態要堅持「利瑪竇路線」。「隨後我們與保祿進士，以及其他幾位學問極好的進士做了幾次交談，以便找到可以將注釋與經文相協調的辦法，他們一直認為我們不應在這個問題上自尋煩惱，對經文酌情採納即可，對經注者駁謬之辭無需小題大做。我們也在其他不同的時機和場合下向若望進士和彌格爾進士諮詢了此事，他們的回答別無二致。」<sup>35</sup> 這裡的「保祿」是上海人徐光啟，「彌格爾」是杭州人楊廷筠，「若望」可能是來自澳門的鐘鳴禮。<sup>36</sup>

<sup>34</sup> 轉見於鄧恩《從利瑪竇到湯若望》（第 285 頁）第十七章「禮儀問題」的注三，龍華民本文藏於羅馬傳信部檔案館，卷宗號：APF SR Congr. I, 145-168。本文不見於費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》和榮振華《在華耶穌會士列傳及書目補編》，惟榮振華書提到 1631 年龍華民在北京有《論反對使用「上帝」譯名》一文，藏於馬尼拉道明會檔案館手稿第 30、74 號，應是與本文，以及《論中國宗教的若干問題》同一內容和觀點的爭辯文章。

<sup>35</sup> 龍華民：《論中國宗教的若干問題》。

<sup>36</sup> 龍華民寫作本文（約 1622 年）時，入教士大夫中有進士功名，且洗名「若望」（Jean）者並無一人。早期入教華人名為「若望」者，只有廣東澳門籍的鐘鳴禮，為鐘巴相之弟。據方豪《中國天主教史人物傳·鐘鳴禮傳》（上海：天主教上海教區光啟社，2003）頁 66：「鐘鳴禮聖名若翰」，萬曆九年（1581）生，1610 年加入耶穌會，為修士，曾在南昌、南京、杭州協助歐洲神父傳教，1616 年「南京教難」時受捕入獄，《破邪集·南宮署牘》「會審案牘」中有鐘鳴禮供詞：「平日受天主大恩，無以報答，近日就拿也不怕。」後受刑三年，罰為繯夫，致殘。1621 年被耶穌會除名，原因未明，卒年亦不詳。鐘鳴禮沒有舉名，但鐘巴相

在日本和澳門神父們的支持下，龍華民在北京對「利瑪竇路線」展開調查。歐洲神父為了保持自己宗教的純潔性，第一次把梵蒂岡「宗教裁判所」（Inquisition）搬到明朝來。這一次還不是嚴格意義上的「異端審判」，但隨著這一調查發生的「中國禮儀之爭」（Chinese Rites Controversy）卻實實在在地進入了審判程式，導致了轟動法國思想界的巨大爭議。因此，如果我們把龍華民主持的這次「譯名問題」看作是以後所有中西文化爭議的開端，它便具有了牽動兩大文明的對峙與對話的非凡意義。如果我們再設定利瑪竇的《天主實義》開始了中西文化之間「求同」的探索，那麼龍華民的《論中國宗教的若干問題》則開啟了中西文明之間「存異」的對峙。在這裡，我們完全無意判定「求同」比「存異」更積極，利瑪竇比龍華民更值得肯定。相反，我們認為：當兩大宗教（文明、文化）剛剛相遇的時候，「求同」和「存異」的討論同樣重要，兩者都是「對話」（Dialogue）一部分，具有同等的思想價值。

1610 年，在北京、南京持正方（「求同」）意見的龐迪我、王豐肅，以及持反方（「存異」）意見的北京熊三拔，各自按照規定的題目提供了詳細的書面答案。三位耶穌會神父的證詞之外，在澳門和內地巡察，反對「利瑪竇路線」的陸若漢也提供了長篇論文。這樣，正方和反方就各有了二篇證詞，這四篇論文是龍華民寫作《論中國宗教的若干問題》的基礎。《論中國宗教的若干問題》和龍華民在別的論戰場合寫的答辯文章不一樣，它不僅僅是對自己主張的陳述，而是對四篇論文的再研究，因此層次更高，鑽研更深。四篇論文各執一詞，龍華民的《論中國宗教的若干問題》則作為總報告，被認為是代表中華耶穌會的主導意見。聽證調查集中在三個問題上，即漢語中的「上帝」（Xang Ti）、「天神」（Tien Xin）和「靈魂」（Ling Heon），與西文中的「de Dieu」（God, 神）、「des Anges」（Angeles, 天使）和「de

---

（鳴仁）、鐘鳴禮兄弟家境優裕，富有教養，父親也入教，又是最早入會的華人修士，深為利瑪竇、龍華民、龐迪我、熊三拔等神父倚重。

L'Ame」(Soul, 靈魂)到底有沒有本質上的聯繫?即這些詞彙不可以用來對譯天主教的核心概念?龍華民雖然徵求過徐光啟、李之藻、楊廷筠等天主教徒,還有其他中國「進士」們的意見,「最近幾年在南方諸省的駐留期間,特別是最近兩年我在宮裡這段時間裡,我從來不忽略任何一個可以與文人士子交流的機會」。<sup>37</sup>但是,在這樣跨越中西文化,涉及到「經學」與「神學」比較的領域,並不熟悉歐洲語言、文字、經典、宗教的「文人士子」,整體來說是無緣置喙,完全沒有參加進來。

「關於中國宗教的若干意見」在歐洲神父之間激烈辯論,中華學者基本上是袖手旁觀。歐洲神父在中國、日本長期居住,都曾刻苦研讀中、日語言、文字和文化,對儒家經典有相當的發言權。徐光啟、李之藻、楊廷筠等「進士」們渴求西方知識,翻譯西方典籍,還皈依了天主教會。但是,他們都還沒有學習歐洲語言,所謂的「翻譯」只是以一種「筆受」的形式,記錄神父們的「口述」,也就是說明末學者如天主教徒、「大學士」徐光啟雖然接觸外語,但並不通曉。<sup>38</sup>《論中國宗教的若干問題》挑起的有關「上帝」的「基督論」(Christology)、「本體論」(ontology)爭議,儒家天主教徒、儒家經學家們都缺席了這場「對話」,中華學者的意見都由執行「利瑪竇路線」的耶穌會士代理。顯然,造成這種單邊話語狀況的原因,並不是歐洲學者的「霸權」,而是儒家學者自身的局限。徐光啟等儒家天主教徒與利瑪竇一起制定了「利瑪竇路線」,利瑪竇去世後卻無法為自己的「補儒」主張辯護,只能聽任龐迪我、高一志與龍華民、熊三拔去辯論。對「上帝」問題的探討,本應是在中西學者之間進行,

---

<sup>37</sup> 龍華民:《關於中國宗教不同意見的論文》,中譯本。

<sup>38</sup> 徐光啟與耶穌會士合作,一共翻譯了五本西學著作,都是第二譯者。按他們的署名方式,可以看出中西學者在工作中的分工情況:《幾何原本》(1607)是「利瑪竇口授,徐光啟筆譯」;《測量法義》(1607)是「利瑪竇口述,徐光啟筆受」;《簡平儀說》(1611)是「熊三拔撰說,徐光啟札記」;《泰西水法》(1612)是「熊三拔撰說,徐光啟筆記」;《靈言蠹勺》(1624)是「畢方濟口授,徐光啟筆錄」。這樣的翻譯合作,依賴耶穌會士的中外文理解,徐光啟只負責中文的對譯工作。

卻不得不在西方學者中間展開，儒家與天主教之間的「比較經學」成為天主教內部的「神學審核」，這當然是一件遺憾的事情，卻也是中華儒學轉成國際儒學後不可避免的一個階段。

1610 年，龍華民邀請兩派耶穌會士撰寫報告，正式提出這一爭議；1622 年，龍華民據兩派的報告意見整理成文，做出了否定性結論。此間以及此後，耶穌會內部圍繞「譯名問題」展開討論。據統計，自 1603 年至 1665 年之間，中華耶穌會維持舉行過七十四次內部會議，決定是否要採納儒家的「上帝」來翻譯「Deus」（神）。<sup>39</sup> 最激烈的一次辯論於 1627 年 12 月至 1628 年 2 月在上海附近的嘉定舉行，史稱「嘉定會議」，龍華民、金尼閣、郭居靜、艾儒略、高一志、魯德昭、畢方濟、費奇觀、李馬諾、黎甯石等會士出席。會士們肯定就此會議爭議內容繼續諮詢徐光啟、李之藻、楊廷筠和孫元化等「儒家天主教徒」，但會議的日常語言是葡萄牙文，學術語言用拉丁文，漢語學者仍然不能參與。龍華民給自己的論文定名為《論反對使用「上帝」譯名》（1631，北京），明確地表達了反對立場。論文用中華耶穌會的工作語言葡萄牙文撰寫，這應該是最早公佈的和《論中國宗教的若干問題》相關的文本。「嘉定會議」之後，形成了用「天主」替換「天」「天學」「上帝」的決議，同時封存龍華民的論文，不再討論，更不讓耶穌會內部的「譯名問題」流傳到外面。<sup>40</sup> 但是，龍華民並沒有收回自己的主張，1633 年，他又寫了一篇論文，反對使用「上帝」和「天主」的譯名。費奇觀神父作了反駁，他又寫了一篇更長的論文來回應。龍華民在 1633 年的作品還沒有找到，但應該和《論中國宗教的若干問題》無關，而是另一場合的辯論文章。很多年前在羅馬看到過這個本子的人說，文章反對「天主」譯名，

---

<sup>39</sup> 參見：J. Metzler, *Die Synoden in China, Japan und Korea, 1570—1931*, (Paderborn: Schöningh, 1980), p.12. 由魏明德（Benoit Vermander）教授惠予提供。

<sup>40</sup> 參見李天綱：《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》（上海：上海古籍出版社，1998），頁 25-29。

提出要用「太初」來對譯「Deus」<sup>41</sup>，這個主張不見於現在的本子。「太初」的建議有一定的合理性，當初被採納的話，今天的「天主教」就會被改稱為「太初教」。

---

<sup>41</sup> 龍華民在這篇論文中，「乾脆抵制使用『上帝』和『天主』這兩個中文詞彙，而主張將拉丁文中的 *Deus* 音譯成中文來代替。」（鄧恩《從利瑪竇到湯若望》，頁 270）。據《湯若望傳》作者魏特在羅馬檔案館看到的資料，說龍華民設想用「太初」來對譯「Deus」。

[Abstract] Longobardi's 45 years of missionary work in China had a far-reaching impact on the Chinese Catholic Church and on the cultural exchanges between China and the West, not less than Matteo Ricci. His treatise *Traité sur Quelques Points de la Religion des Chinois* and Ricci's *De Christiana expeditione apud Sinas* and *The True Meaning of the Lord of Heaven* were equally crucial for Western scholars to understand the nature of Chinese belief and to evaluate Chinese culture. From these writings, one could also see the two important Western missionaries had quite different views on the missionary methods in China. Longobardi achieved good results in his missionary work in Shaozhou and was praised by Matteo Ricci. He later also became Ricci's designated successor, even though Ricci might not know that Longobardi did not accept his methodology. If Matteo Ricci's *The True Meaning of the Lord of Heaven* was regarded as the beginning of imploring "common ground" between Chinese and Western cultures, then one might say that Longobardi's *Traité sur Quelques Points de la Religion des Chinois* opened the confrontation of "differences" between the two civilizations. This article does not intend to judge which of the two views or the two missionaries were more worthy of affirmation. It is rather to point out that when two major belief systems (civilization, culture) encounter, the discussion of "common ground" and "differences" are equally important as both are part of the "dialogue" with equal ideological values.