

利瑪竇文化福傳透視：

梵二、教宗方濟各與司馬遷視域的融合

郭少棠

【摘要】利瑪竇的文化福傳開拓了歐洲基督教文化與中國文化溝通的歷史旅途，直至 2022 年 12 月被教宗方濟各確認為可敬者。然而，學術界從跨學科角度對利瑪竇的文化福傳亦有不同的評價。本文主要透過詮釋學和司馬遷開創的「究天人之際、通古今之變、成一家之言」的宏觀史學的視角，綜合地檢視利瑪竇文化福傳的歷史意義，最後在結論中簡單點出梵二確立的對非基督宗教的精神，以及教宗方濟各就教會全球化反映利瑪竇文化福傳的歷史的意義。

【關鍵詞】橋樑、文化福傳、適應、跨文化詮釋、宏觀史學

引言

在利瑪竇抵華四百周年學術研討會上，教宗聖若望保祿二世分享了他對利瑪竇在中國工作的深遠貢獻。教宗首先確定了「利瑪竇神父，歐洲和中國兩大文明之間的『橋樑』」。他稱利瑪竇來到中國代表了「激勵他的兄弟耶穌會士羅明堅神父的夢想的高潮」。他稱讚利瑪竇神父「堅忍不拔、謙遜好學的態度，深入鑽研中國古典文化，因而成為中國與歐洲兩大文明的『橋樑』」。同樣重要的是，教宗承認「利瑪竇神父所做的本色化工作（process of

inculturation），不止於傳教意識和傳教工作，也及於個人生活（personal testimony of life）」。¹

最後，教宗回顧了他1981年在馬尼拉的演講，當時他本著梵蒂岡第二屆大公會議的精神，特別是《論教會在現代世界》牧職憲章（*Gaudium et Spes*），就福音本土化發表了非常重要的聲明。他說：「教會從很遠的時候起，就學會通過思想的幫助來表達基督的真理，並融入不同民族的文化，因為他傳講的資訊是向所有民族和國家傳播的。基督教資訊不是任何一個群體或種族的專有財產」。²

2023年12月，教宗方濟宣佈確認利瑪竇為可敬者。教宗表示，利瑪竇「是首批在中國與西方之間搭建友誼橋樑的人，他在中國的處境中，落實了一套推動基督信仰當地語系化的模式。這模式恆〔行〕之有效。」教宗又於2022年5月接見瑪切拉塔大學師生期間，稱頌利瑪竇神父是促進「相遇文化」的偉大典範，「他的偉大不僅在於他所做和所寫的，更在於他是一個與人、與文化相遇、入鄉隨俗的人，他成為了世界公民。這就是相遇文化」。³

這是教宗強調的「相遇的文化」（culture of encounter），展現在利瑪竇的文化福傳策略。這個策略的核心是適應（accommodation），而整過文化福傳也是一個本色化的工作或本土化的過程。

然而，雖然神學界及學術界對他的歷史貢獻已有普遍的共識⁴，但他的文化福傳策略、跨文化及宗教的傳播方式，以至本色化的工

¹ 紀念利瑪竇來華四百周年中西文化交流國際學術會議秘書處編：《紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議論文集》（台北：輔仁大學，1983），頁 2-4 及 8。

² 紀念利瑪竇來華四百周年中西文化交流國際學術會議秘書處編：《紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議論文集》，頁 2-4 及 8。

³ 〈教宗確認利瑪竇神父為可敬者〉，《公教報》，2022年12月23日，第4114期。

⁴ 一個較全面的綜合，可參考上註1的《紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議論文集》。

作或本土化的過程在他生前與逝世後都有不同的爭議。這些異議實際反映出他對中西文化接觸及相遇所產生的歷史衝擊。筆者自上世紀六十年代接受耶穌會教育的薰陶、當代新儒家的中國文化啟蒙，之後五十多年浸淫在中西文化互動之中，面對利瑪竇這樣重要的一個歷史性人物，實在汗顏。不只是自金尼閣（Nicholas Trigault）在1615年根據《利瑪竇日記》編纂《基督教遠征中國史》迄今四百多年，有關他的資料和研究已汗牛充棟，像編輯《利瑪竇明清中文文獻資料彙釋》的湯開建所說，真正能掌握東西古今史料的還可以有一些突破的學者，應該能夠認識到利瑪竇結合知識與信仰、理想與生命的圓融境界所具有的重要意義。

本文先從這些不同意見入手，集中以詮釋學及宏觀歷史學（macrohistory）角度討論利瑪竇的文化福傳，從歷史整體發展的主要脈絡，及以詮釋學的角度加以詮釋，而不採取直接回應分析這些意見。最後，本文在結論簡要地點出梵蒂岡第二屆大公會議確立教會對非基督宗教的態度、教宗方濟各提出「時間闊於空間」、「現實比觀念更重要」的兩個對話原則，結合司馬遷以「究天人之際、通古今之變、成一家之言」的宏觀史學理想，反思利瑪竇的文化福傳在今天教會全球化發展的啟示。

利瑪竇文化福傳策略與文化橋樑的意義

為簡要地切入利瑪竇福傳策略和方法的討論，本節只選取兩項研究，畫龍點睛地勾勒他的總體策略或方法。⁵

⁵ Edmund Kwok, "The Legacy of Intercultural and Interreligious Dialogue: From Ricci, Second Vatican Council, Pope Francis to Father Yan Po Tak," *Tripod* No. 196 (Spring 2020): pp.85-129.

特別選擇的第一項研究是凱薩琳·雷尼希（Katharine Renich）於1914年撰寫的關於利瑪竇傳教生活和方法的簡短研究。作為對歷史的初步研究，儘管她寫於上世紀初的一份歷史研究，並沒有太多神學的反思，但對利瑪竇所使用的具體方法卻進行了清楚而簡單的分析，即他如何「找到首先進入國家，然後進入家庭，最後進入人民宗教生活的方法」。這些方法包括：使用方法（包括財政支援手段和建立傳教站），社會方法（包括習俗和訪問），教育方法（包括利瑪竇的個人能力和作為教師的工作）和宗教方法（包括利瑪竇的性格，傳教團體的慈善工作，利瑪竇的講道，福傳的教導，禮儀和奇蹟的概念）。追溯利瑪竇的工作，雷尼希簡單而直接地證明利瑪竇通過各種方法實現了他的宗教傳教工作。⁶

利瑪竇採用的福傳策略表明他有能力通過社會文化方法促進宗教間對話。一般而言，他所強調的跨文化策略為他福傳的努力創造了成功的環境。此外，這揭示了文化間和宗教間更深層次的關係，這個問題將在本文後面討論。

第二項研究是柯毅霖（Gianni Criveller）指出利瑪竇的傳教方法融合了很多策略；要理解其構思，必須先明白組成此方法的許多思路：前往北京的旅程；皇帝的批准；科學傳教；適應。認為「他們以極大的決心尋求實現的精確目標，但他們對實現這些目標的手段很靈活，根據他們的各種情況和經驗調整策略和方法。」⁷

柯毅霖明確表示，利瑪竇是「一個務實的人，部分改變初始的方法，使其適應他生活的環境和新的環境……他聽取了中國朋友和

⁶ Katharine Renich, "The Life and Methods of Matteo Ricci, Jesuit Mission to China, 1582-1610," (Master thesis, University of Illinois, 1914: <http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/biblioteca-virtuale/documento977/lifemethods.pdf>)

⁷ Gianni Criveller, PIME, "The Missionary Method of Matteo Ricci," *Tripod*, Vol. 30, No. 158 (Autumn 2010): p.14.

同事的建議，繼續對中國文化進行系統的研究。在這方面，他是文藝復興時期的人文主義者，是早期現代務實主義者」。⁸

利瑪竇福傳方法和策略的特殊品質使他播下了跨文化的種子，並在較小程度上播下了跨宗教對話的種子，這成為未來中國所有福傳工作的基礎。他在適應方面的跨文化敏感性和創造力對他的成功至關重要。適應方法的神學根源在於多瑪斯主義思想和鹿特丹伊拉斯姆斯（Eramaus of Rotterdam）的著作。利瑪竇向吉羅拉莫·科斯塔（Girolamo Costa）解釋他寫的《交友論》（*On Friendship*, 1595年）時說，自己必須「適應[*accommodai*]」，並在需要的地方改變「我們哲學家的一些諺語和句子，並從我們自己的社會中汲取了一些」。⁹

柯毅霖指出，在適應和遷就策略的背後，是利瑪竇的信念，即他的工作得到了天主的祝福，儘管他在二十八年的未知和不確定的旅程中遇到了種種困難和挑戰。他相信天主在他的工作中同在，也給了他信心去感受和思考他的旅程，帶著實用主義的智慧平衡現實與理想。

利瑪竇孕育的跨文化對話的文化福傳遺產，雖然在日後引起各種爭議，但他對跨文化對話的文化福傳的貢獻仍然得到了廣泛認可。美國漢學家孟德衛（David Mungello）將利瑪竇的適應策略解釋為基於一種出色的洞察力，它與中國古代知之甚少，並吸引了中國人對古代的崇敬」。¹⁰

站在天主教歷史的信仰傳統，我們需要面對更廣闊的學術文化的審視，避免被低貶為自圓其說，孤芳自賞。這也是本文寫作的重點。因為這些異議實際可以反映出利瑪竇跨文化對話的文化福傳策略的

⁸ Gianni Criveller, PIME, "The Missionary Method of Matteo Ricci," p.23.

⁹ Gianni Criveller, PIME, "The Missionary Method of Matteo Ricci," p.26.

¹⁰ David Mungello, *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Studia Leibnitiana. Supplementa 25, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1985), p.18.

歷史處境，從而理解文化間和宗教間對話概念之間複雜而緊密的關係，探索策略背後的若干深層含義。

對利瑪竇文化福傳策略的異議

綜觀當代跨學科研究對利瑪竇歷史評價的異議，大概可以分類為：

1. **他對中國文化缺乏正確或深入瞭解。**這種說法的討論已很多，禮儀爭議中反映其中一些較突出的問題。宋黎明的《神父的新裝——利瑪竇在中國〔1582-1610〕》¹¹和張曉林的《天主實義與中國學統》¹²都分別解釋了研究者對他在這方面的不足提出批評。安爾（Daniel Ahn）的專題討論反映這個禮儀之爭仍然是近年文化及宗教相遇研究的重要地位。¹³利瑪竇有意曲解儒家思想，以便找到使它與天主教教義的一些共通點，這是一種跨文化的翻譯策略，亦是利瑪竇對中國文化缺乏真正認識的旁證。這類批評大多基於跨文化傳播學的理論，以此說明適應方法實際是一種有意或無意的翻譯策略。其中一位甚至批評「利瑪竇在中國式禮貌的外表下，是一個好戰的、無情的對話者，致力於揭露佛教和道教僧侶以及儒家學者的錯誤。他利用被士林學派論證所固定的西方邏輯，來證明敵對意見者的謬誤。」¹⁴由適應策略所引起有關

¹¹ 宋黎明：《神父的新裝——利瑪竇在中國〔1582-1610〕》（南京：南京大學出版社，2011）。

¹² 張曉林：《天主實義與中國學統》（香港：道風書社，2020）。

¹³ Daniel Ahn, “Deus and Shangti: Chinese Rites Controversy”, in David Kim, ed, *Religious Encounters in Transcultural Society: Collision, Alteration, and Transmission* (Lanham-Bolder: Lexington Books, 2018), pp.239-260.

¹⁴ Jean-Paul Wiest, “Understanding Mission and the Jesuits Shifting Approaches towards China,” in Ku Wei-ying, ed, *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan* (Leuven: Leuven University Press – Ferdinand Verbiest Foundation, 2001), pp.33-58; Nicolas Standaert (鐘鳴旦) 著，何麗霞譯：《可親的天主：清初基督教論「帝」談

本色化的爭議是本文討論的焦點之一，將在後文中展開分析。與跨文化傳播有直接關連的是文化人類學。

2. 人類學立場對跨文化溝通的基本看法，強調對原文化的尊重、聆聽和瞭解，而不是以改變、轉化或取代為目標，反映人類學與宗教福音傳播者一般的相對觀念。然而，歐洲自15世紀的殖民主義便包含了不同形式「文化殖民主義」(cultural colonialism)，低貶或嘗試取代被殖民的地區的文化。¹⁵ 傳教士往往沒有真誠地尊重嘗試福傳地方的文化，甚至認為他們不誠實和不誠懇，扭曲佛教和儒家的思想。¹⁶ 在這種情況下，跨文化的溝通只會混淆兩種文化的相互瞭解，造成雙方的誤解。
3. 在這種宏觀化文化標籤推論下，可以更尖銳地批評適應策略，認為是一種透過西方的科學知識和新奇器物作為文化傳播的工具而受到質疑，達至所謂「思想誘惑」(intellectual seduction)¹⁷ 或「誘惑的介業」(enterprise of seduction)¹⁸ 傳教目的。比較藝術史學者伯干尼(Catherine Pagani)透過研究自鳴鐘科技輸入中國，提到自鳴鐘作為文化產品在16至18世紀傳教工作的重要性。她認為利瑪竇的策略主要包括四個主要要素：適應或適應中國文化；「自上而下」傳播信仰，從社會上層入手；利用科學幫助

「天」》(台北：光啟出版社，1998)。

¹⁵ Qiong Zhang, *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization? A Reinterpretation of the Jesuit Approach to Confucianism during the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), p.21.

¹⁶ Jeffrey Muller, "The Jesuit Strategy of Accommodation," in Wietse de Boer, Karl Enenkel and Walter Mellon, ed, *Jesuit Image Theory* (Leiden-Boston: Brill, 2016), pp.461-492.

¹⁷ Joan-Pau Rubies, "New Worlds and Renaissance Ethnology," in *History and Anthropology*, 6/2 (1993): pp.157-197. Also "The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization," in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Issue 74 (2005): pp.237-280.

¹⁸ Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trans. Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p.18.

傳播信仰；對中國價值觀和習俗持開放態度。¹⁹但這種文化傳播的方式亦會受到質疑，成為這種誘惑意圖的證據。

4. 上述的批評總結起來，很容易得出的結論是對文化或文明「橋樑」(bridge)的質疑。²⁰從現代人類學和跨文化研究的理論主要針對若干基本的原則，包括交流需要對等及平等的原則，不應隱藏背後的動機或目的，提供和接受資訊的方法需要雙方都尊重和認可。在這些要求下，以文化「橋樑」比喻利瑪竇的適應策略便受到質疑。²¹

從詮釋學及司馬遷宏觀史學檢視利瑪竇文化福傳的歷史意義

利瑪竇的文化福傳工作有不同的評價是可以理解的。在當時一個不信任外國人的社會環境，他直接帶著基督教義和歐洲文化知識介入中國儒釋道的文化交流與辯論，引起中國人和其他傳教士不同的回應，亦是預期的。不少學者對此已有各種不同的分析。本文則嘗試以詮釋學及司馬遷宏觀史學的角度，討論上文所引的近代意見，因為對利瑪竇的歷史評價有兩方面的涵義，首先是在文化交流及跨文化研究的歷史地位，其次是在他於基督信仰傳承的歷史貢獻。本部分是針對第一個方面的探討，下一部分則處理第二個方面的分析。

有關詮釋學對神學及宗教影響，這裡不擬細論。漢斯·瓦爾登菲爾斯(Hans Waldenfels)的《處境化基本神學》反映出梵二之後

¹⁹ Catherine Pagani, *Eastern Magnificence & European Ingenuity: Clocks of Late Imperial China* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001).

²⁰ Leonardo Sacco, "Matteo Ricci and the Metaphor of the Bridge between Civilizations: Some Critical Remarks," in Storia, *Anthropologia e Scienze del Linguaggio*, Anno XXXIV, fasc.1, (2019): pp.41-116.

²¹ Leonardo Sacco, "Matteo Ricci and the Metaphor of the Bridge between Civilizations: Some Critical Remarks," pp.80-83.

神學家深入探討傳統釋經學、現代詮釋學與神學緊密的互動。「誰要談論『語境』，首先必須談論『文本』。同樣，即使『語境』會被新的『文本』影響，但是『語境』並不製造『文本』，『文本』也不一定製造『語境』。不過，對於處境化神學的研究會得出以下的結論：神學本身自始至終就與眾多的語境具有緊密的關係。」²² 楊慧林的《聖言、人言：神學詮釋學》更全面討論詮釋學的神學傳統、神學的詮釋學性質、多元語境與神學詮釋、神學詮釋與文化對話。「神學詮釋與文化對話」一章討論跨文化與「當地語系化」的課題，也簡單牽涉及利瑪竇的「適應」方法，下文將會介紹。²³

由此可見，現代詮釋學的根源與釋經學具有不可分割的關係。谷寒松（Luis Gutheinz）和趙英珠分析神學研究方法意義與脈絡的典範轉移，論及「啟示」概念在歷史中的三個演變階段，實際亦反思出基督宗教信仰的主流演變：第一是猶太式基督宗教，轉化為外邦基督宗教；第二是奠基於一特定文化地區：歐洲及其文明的教會時期；第三是梵二開啟教會邁向世界性宗教的時期。²⁴ 在梵二之後，處境神學（contextual theology）成為今日的一種重要形式。

「面對昔日之抽象普遍的神學觀，今日有些神學工作者認為抽象的神學並不存在，所有的神學都在歷史中發展的脈絡。」²⁵ 美國聖言會會士貝文斯（Stephen Evans, SVD）綜合了六種處境神學模式：翻譯（translation）、人類學（anthropological）、實踐（praxis）、綜合（syncretic）、超驗（transcendental）、文化對比（countercultural）。²⁶

²² 漢斯·瓦爾登菲爾斯著，張榮芳譯：《處境化基本神學》（香港：原道出版，2019），第一冊，頁8。

²³ 楊慧林：《聖言、人言：神學詮釋學》（福州：福建教育出版社，2018），第四章，頁239-302。

²⁴ 谷寒松和趙英珠：〈神學研究方法論：其意義與脈絡中的典範轉移〉，收於盧德編：《神學研究方法論》（台北：光啟文化，2017），頁44至59。

²⁵ 谷寒松和趙英珠：〈神學研究方法論：其意義與脈絡中的典範轉移〉，頁60。

²⁶ Stephen Evans, SVD, *Models of Contextual Theology*, revised and extended edition

翻譯模式也稱為「適應」模式，也許是最古老、最常見、最認真看待基督信仰資訊、也最容易在任何情況中都付諸實行的一種模式。它預設所有的文化都有相同的結構，儘管其表達方式和行為模式有不同文化的獨特性。它也認為基督教信仰的本質是超越文化的，也是評量文化的判準。「當要把天主的福音翻譯到另一個文化脈絡時，需要脫下福音外在的文化裝飾，把最赤裸的福音訊息，並非逐字翻譯，而是以動態的、對等的方式表達其意涵。」²⁷

貝文斯的翻譯模式、「適應」模式的處境神學恰好可以應用來討論利瑪竇的文化福傳或狹義的文字福傳。利瑪竇策略被批評的地方，也是翻譯模式被批評的意見。「很難界定所謂『赤裸的福音』，不易將福音訊息完全從文化中區辨出來。這模式未真正尊重不同的文化脈絡，真假定文化結構都相同，也令人質疑。」²⁸ 在翻譯/適應模式的結構考慮利瑪竇的文化福傳策略，他面對的挑戰與批評反映這個實際模式的限制。

然而，貝文斯還提及兩個相關的模式：文化對比模式和人類學模式。這兩個模式有助更全面理解的文化福傳策略的處境神學的詮釋。文化對比模式「對於脈絡——包括經驗、文化、社會地位、社會變遷等，給予嚴肅的看待，真實地並投入脈絡中，認為人類經驗與所有神學的表達，都存在於時空與文化限定的環境中。」²⁹ 利瑪竇嚴肅地委身在中國社會的福傳，尊重中國文化，嚴肅看待當時的社會實況與變遷，充份證明他的「文化與文化」、跨文化的交流及互動，並沒有違背文化對比模式的處境神學，更令他在翻譯模式的適應表現，實際是模式存在的一些局限，因為「文化與文化」、跨文化的交流及互動中，

(Manila: Logos Publication, 1992), pp.37-140.

²⁷ 谷寒松和趙英珠：〈神學研究方法論：其意義與脈絡中的典範轉移〉，頁 63-64。

²⁸ 谷寒松和趙英珠：〈神學研究方法論：其意義與脈絡中的典範轉移〉，頁 64。

²⁹ 谷寒松和趙英珠：〈神學研究方法論：其意義與脈絡中的典範轉移〉，頁 64。

尋找文化交流的主體是不可能「整全」(holistic) 掌握或理解交流對象的「真實」，這是現代詮釋學的基本前提，詮釋者的主觀性、歷史性都是理解傳統和歷史的前提，他擁有一套前理解(pre-understanding)，也是塑造歷史理解的真正意義。³⁰ 文化與歷史的差距構成不同的「視域」(horizons)。兩個不同「視域」的互動便產生「詮釋循環」(hermeneutic circle) 與「視域融合」(fusion of horizons)。

楊慧林在《聖言、人言：神學詮釋學》討論神學詮釋與文化對話指出，基督教在中國的傳播，「實際上也是在異質語境中所必然經歷的闡釋活動」，即「當地語系化」的課題。他提及天主教學者如鐘鳴旦(Nicholas Standaert)、柯毅霖和吳智勳指出「當地語系化」概念需要結合「適應化」而延伸到「處境化」，從「處境化」帶出神學詮釋學方法，再而放置利瑪竇「適應化」工作在這個脈絡中作簡要的評述。

吳智勳分別界定「當地語系化」一系列相關概念的定義，包括「適應」(adaptation, accommodation)、移入(transplantation)、文化接觸(acculturation)、文化濡染(enculturation)、當地語系化、本土化、本位化(inculturation)、本色化(indigenization)和處境化(contextualization)。他比較喜歡當地語系化或本土化，而覺得本色化、本位化和處境化都有所偏差。³¹ 這是吳智勳分析神學當地語系化的原則，由於基督信仰來到一特別的文化環境裡，本地教會的成員應有的回應，使福音訊息與本地文化產生互動，「福音能寓居在本地文化裡，而文化也得到靈感、轉變，甚至新的創造」。³² 這點正好呼應鐘鳴旦認為當地語系化有可能「轉變、再造原有的文化」。³³

³⁰ 參考伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)著，洪漢鼎譯：《真理與方法》(*Truth and Method*) (上海：上海譯文，1999)，上卷。

³¹ 吳智勳：《耶穌基督普遍救恩：基督徒倫理當地語系化探索》(台北：光啟文化，2008)，頁6-10。

³² 吳智勳：《耶穌基督普遍救恩：基督徒倫理當地語系化探索》，頁10。

³³ 鐘鳴旦著，陳寬薇譯：《當地語系化：談福音與文化》(台北：光啟文化，1993)，

雖然吳智勳認為處境化有所偏差，但也是分析利瑪竇文化福傳的神學詮釋學的核心概念之一。楊慧林指出「信仰的群體」（community of faith）先有「話語的群體」（community of discourse），帶出「信仰的異質性的張力，在現實的語境中表達出自身價值的針對性」³⁴，基督教進入中國現實的經驗而產生的張力，是當地語系化當有的現象，從神學詮釋學以至一般詮釋學都是過程的一個部分，也有理所當然的現象。這些現象反映出過程中所出現的張力，詮釋的結果也因應詮釋者的「視域」而定型。重點是他的實際成果和影響，這裡亦不用重複。因為近世學者批評他不認識中國文化、扭曲儒釋道思想以迎合他結合基督教義、以科學知識和器物「引誘」中國士人和官員等，實際是有意或無意地淡化或忽視當時中國的具體處境，忘記了利瑪竇作為一個西方傳教士忠於福傳的使命，真誠地學習和認識中國文化，落實融入當時社會，以文化尤其文字傳播福音，實踐耶穌會文化及社會適應的傳統，遵照范禮安（Alessandro Valignano）以上層社會為福傳對象的策略。

至於比較有助瞭解利瑪竇實際處境的描述，在眾多研究中可以參考宋黎明的《神父的新裝——利瑪竇在中國〔1582-1610〕》的歷史敘述。宋黎明分析利瑪竇的衣著非常仔細，指出他在1594年11月在韶州首次易服改名，開始蓄髮留鬚，頭戴方巾（利瑪竇所謂的 *berretta quadrata*），身份相當於儒士或儒生。³⁵ 1595年4月，他離開韶州北上，改戴「東坡巾」，他描寫為「一頂古怪的高巾，頂尖如主教帽」。他晚年回憶錄中更明確指出，進南昌城時戴的帽子「與義大利神父的帽子很像，但要高很多；此帽叫蘇東坡……」。直裰三教皆宜，東坡巾則有佛老色彩。「利瑪竇出韶州時特別鑄造了

頁43-44。

³⁴ 楊慧林：《聖言、人言：神學詮釋學》，頁259。

³⁵ 宋黎明：《神父的新裝——利瑪竇在中國〔1582-1610〕》，頁87-88。

一個新稱謂 *predicatorie letterato*，直譯為『有文化的傳道人』。³⁶ 宋黎明精細地研究利瑪竇選擇「道人」的裝束，既迎合當時社會宣揚他有水銀變白銀方術的能力，亦希望淡化佛老的色彩。³⁷

宋黎明引用大量中外史料包括檔案資料，仔細顯示利瑪竇歷史過程各方面的言行、動機、方法和成效。這是以基本歷史的考據，對利瑪竇的處境一個極具說服力的研究，反映歷史研討對神學反思的價值。能融匯貫通古今中外的歷史知識與經驗，是史學工作者的目標，也是中國最重要的史家司馬遷的期望。

司馬遷以「究天人之際，通古之變，成一家之言」作為歷史工作的理想。把個人一家的歷史知識和見解能以天人合一、人、神與自然融合的最高境界為理想，再落實在融匯古今人、事與物的千變萬化。「成一家之言」實際帶著詮釋學的意義。過去諸子百家的言論百花齊放，史家之言只是個別一家的說法，需與其他理論互動。宋黎明以歷史考據的方法，展示出宏觀歷史的詮釋可以建基在通過古今細微的歷史變化之上。不同學科的論者可以從人類學、社會學或跨文化研討的角度評價利瑪竇的文化或文字福傳的策略，但詮釋學要求對歷史人物的言行及社會環境作為一個整體的處境去瞭解，他們的言行作為文本便可相應地分析。許多著作已詳細研究利瑪竇所接觸的知識份子和社會動態、思想趨勢。李天綱的《跨文化的詮釋：經學與神學的相遇》勾勒當時學術思想（包括經學和古學）的環境，展示出利瑪竇和跟隨他的「三柱石」在經學與神學互動中，引出天主教神學的「古學」傾向。³⁸

李天綱的跨文化詮釋在張曉林《天主實義與中國學統》有更深入的發揮。梅謙立（Thierry Meynard）的序言引出近年中國學者

³⁶ 宋黎明：《神父的新裝——利瑪竇在中國〔1582-1610〕》，頁 89-91。

³⁷ 宋黎明：《神父的新裝——利瑪竇在中國〔1582-1610〕》，頁 91-92。

³⁸ 李天綱：《跨文化的詮釋：經學與神學的相遇》（北京：新星出版社，2007）。

葛兆光與張曉林對利瑪竇評價的差異。葛兆光受謝和耐（Jacques Gernet）的影響，視利瑪竇作為西方文化衝突而導致中國文化斷裂的一種力量。結合上文對神學與詮釋學的分析，張曉林從《天主實義》作為文本揭示出利瑪竇時代思想多元化的碰撞。在對比《天主實義與中國學統》文本撰作的晚明學術大勢和它的神學背景之後，張曉林透過文本分析利瑪竇「容古儒」、「斥新儒」、「易佛道」的策略，進而討論幾種對文本的回應，包括護教者、反教者、主流學者的評議，尤其在楊廷筠詮釋儒家道統方面發展「儒家一神論」的意義。張曉林強調漢學研究中國天主教歷史命運時，需要「區分開當時中國傳教運動所具有的理想和實踐兩方面」，跳出成敗論英雄的誤區，為中國文化與基督信仰互動躍上新的台階。³⁹

張曉林的跨文本詮釋除了揭示利瑪竇思想和實踐與當時文化傳統的互動，更深入分析不同回應的歷史意義。他在結論裡期望中國文化與基督信仰互動的研究除了需要跳出成敗論英雄的誤區，也可以是視域融合的一種契機，放在歷史的大流之中，肯定需要時間的洗禮，才能達到通古今之變的境界。利瑪竇歷史貢獻的評價亦會跟隨著時間的流轉更為豐富。司馬遷最高的歷史理論境界是究天人之際，而利瑪竇是嘗試為基督宗教信仰和中國傳統文化天人合作搭建溝通的橋樑。作為傳教士，他以全新的形式生活在全新環境，像依納爵的教導，在萬事萬物找到他的上主，亦在行動中活出他靈性的意義。這種「跨文化究天人之際」實在是他文化福傳獻身的頂峯，在中國文化史極其難得。他又全力學習中國文化，以畢生的精力，在實際生活中投入中國傳統的知識、思想和價值，同時反省檢視他豐富的歐洲歷史文化的知識、思想和價值。論者批評他以科學知識和「奇技淫巧」去「文化引誘」明朝的官員和士大夫。但當時官員

³⁹ 張曉林：《天主實義與中國學統》，頁366-370。

和士大夫接觸的環境，其實正是歐洲從文藝復興和宗教改革開始踏入近代的階段，而中國亦從唐宋轉入明清一個關鍵的階段。

古今歷史的轉化在雙方的處境中都充滿複雜的變數。利瑪竇深明自己的文化歷史傳統，但踏入中國大門的第一步，他便轉化為「跨文化的中國人」，走上「通中國古今之變」的歷史大道。跨文化研究已是現代學術界的常見課題。但利瑪竇時代是找不到這些概念。漢朝有胡化、漢化的概念。漢族文化中心的政治文化也只有天朝蠻夷的分別。人類學或跨文化傳播學者要求當時的歐洲人或中國人都有文化對等的「前現代的跨文化交流」是脫離歷史現實，忽略詮釋處境化的基本要求。利瑪竇和當時與他接觸的人，不論敵友，都只能植根於他們的歷史時空，特別的地方，正是利瑪竇嘗試超越自己的時空，開拓一個通中外古今之變的先驅。馬哥勃羅（Marco Polo）在1271-1295年間在絲綢之路尋求突破，他留下的歷史遺產有限。利瑪竇二十八年忘我的委身，在文化福傳使命中遺下豐富的知識和經驗。正如張曉林的詳細分析，從他的「容古儒」、「斥新儒」、「易」佛道，吸引護教者、反教者和大量的主流學者學習和批評他的言行。新酒不能放在舊皮囊。他搭建溝通中西文化的橋樑不像一些學者所言，只是他傳教的途徑，而是雙向的互通中西古今。

本文最後的小結，將以梵二跨文化與宗教的精神和教宗方濟各的訓導來補充對利瑪竇歷史貢獻的反思。

小結：從梵二與教宗方濟各再反思利瑪竇

由於篇幅所限，筆者近兩年發表有關利瑪竇、梵二與教宗方濟各的文章，主要研究利瑪竇孕育中西文化交流、文化福傳的傳統，在梵二對非基督宗教的開放胸懷，到教宗方濟各在《福音的喜樂》

通諭 (*Evangelii Gaudium*) 提出對交談、對話 (dialogue) 的四個原則：「時間闊於空間、合一勝過衝突、現實比觀念更重要、整體大於部分。」⁴⁰ 不過，沿著本文追溯對利瑪竇的歷史評議，便會發現利瑪竇在文化福傳的前瞻性不止超越當時的歐洲與中外，更是梵二以來天主教會必須深入研究和省察的課題。

從第二次世界大戰至今，教會在走進不斷轉化的現代世界的路上仍然充滿挑戰。上文亦提及，這個階段見證了歐洲及其文明體系為中心的教會已蛻變為一個全球化歷史時代的教會。梵二強調的歷史性 (historicity) 和「時代的徵兆」 (signs of the times) 在梵二後的幾位教宗對這個大時代的歷史巨變不同的回應，也可以窺見一二。筆者在最近主編一輯專題討論教宗方濟各《眾位弟兄》的期刊中，撰寫文章研討教宗方濟各的時代突破性的視野：他以一個「多面體」 (polyhedron) 而不是球型 (sphere) 的模式，塑造一個真正「全球性的教會」 (global church)，傳播「全球性的天主教」 (global Catholicism)。⁴¹ 他實際為跨文化和跨宗教的交談與對話勾勒了一個更具彈性而包容性的框架。利瑪竇嘗試以一個不識中國文化的歐洲傳道人走進中國，最後成為一個「究中西天人之間、通中西古今之變」的先行者，上文結合詮釋學和宏觀史學的理念肯定他的歷史地位。現今世界文化互動和身份轉移已習以為常。

然而，教宗方濟各提出「現實比觀念更重要」可以理解或應用在詮釋學上。今天社會資訊爆炸和被扭曲，對事物的理解已跟不上現象本身，從何尋找或創造合適的觀念去描寫或分析理解？朗尼根 (Bernard Lonergan) 經驗 (experience) 和理解 (understanding)

⁴⁰ Edmund Kwok, "The Legacy of Intercultural and Interreligious Dialogue: From Ricci, Second Vatican Council, Pope Francis to Father Yan Po-tak," *Tripod*, Issue 196 (2020): pp.85-128.

⁴¹ Edmund Kwok, "Epilogue: From Fraternity to Integrality—An Integral Reflection on Fratelli Tutti," *Tripod*, Issue 201 (2022): pp.209-236.

兩個步驟尚未完成，更遑論跟著的判斷（*judgment*）和決志（*decision*）。另一個原則「時間關於空間」，正好是《眾位弟兄》第一章提出的警告：今天是一個「失去歷史意識」（*end of historical consciousness*）的世界，「越來越多人再不重視歷史」（*growing loss of the sense of history*）。⁴² 梵二強調歷史。缺乏通古今之變的基本理想，只會墮入孤芳自賞的個人或甚至孤島式的社群，淪為自我中心，没法體察今天世界真正「多面體」的廣度和深度。司馬遷的「成一家之言」是承認百花齊放的現實。現實比觀念更重要。不是意識形態化的現象。全球性教會的遠景超越地理空間，建基於信仰的終極救恩。利瑪竇信仰的世界給予他從經驗、理解，進而判斷和決志。這是依納爵靈修的辨別（*discernment*），反映他看透文化福傳的歷史意義，不是當時表面的成敗得失。他沒有因為福傳工作未有完全實現而感到失望，這個簡單的道理和信德可能是現代人最值得懷念他的地方。

【Abstract】 Matteo Ricci's cultural evangelization paved the way for historical communication between European Christian culture and Chinese culture. His contribution culminated with Pope Francis naming him a Venerable of the Church in December 2022. However, the academic circle has offered diverse evaluations of Ricci's cultural evangelization from a multidisciplinary perspective. This paper mainly examines the historical significance of Matteo Ricci's cultural evangelization through the lens of hermeneutics and Sima Qian's macro-historical approach, which aimed to "study the relationship between heaven and man, understanding the changes between ancient and modern times, and forming one's unique viewpoint" to review comprehensively the history significance of Ricci's cultural

⁴² 教宗方濟各，《眾位弟兄》宗座通諭（*Fratelli tutti*），第 13-14 條。

evangelization. Finally, it will briefly point out the significance of the Second Vatican Council spirit towards non-Christian religions, and the historical significance of Pope Francis reflecting Matteo Ricci's cultural evangelization in the context of the globalization of the Church.