

Hong Kong Journal of
Catholic Studies

《天主教研究學報》

第十五期 2024 年 Issue No. 15 2024

Matteo Ricci –
Inspiration from an Iconic Missionary
〈利瑪竇：一代傳教士的啟迪〉

Centre for Catholic Studies
The Chinese University of Hong Kong
香港中文大學天主教研究中心

目錄

- 4 作者簡介
- 6 主編的話
- 15 吳智勳：〈從利瑪竇的書信看可敬者的聖德〉
- 30 羅世範、丹寧思：〈利瑪竇啟發的持續對話：天主教社會訓導在華人境況中的實踐〉
- 56 古偉瀛：〈利瑪竇文化策略的評估初探〉
- 96 靖保路：〈《聖經》的翻譯與跨文化福傳——利瑪竇神父傳教策略的啟迪〉
- 119 梅謙立：〈中國禮儀之爭：從利瑪竇談起〉
- 137 郭少棠：〈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〉
- 155 康志杰：〈「定契約，繳款項，蓋印章」：利瑪竇契稅原則及特點分析〉
- 172 陳虎：〈《程氏墨苑》中的基督宗教版畫「寶像圖」研究〉
- 208 孫旭義：〈利瑪竇與徐光啟的深厚友誼〉
- 236 書評：梅謙立——黎子鵬、胡獻皿編著：《耶易會通：清代天主教徒呂立本〈易經本旨〉研究與編注》

Table of Contents

4	Contributors
6	Editors' Word
15	Fr. Robert Ng, "The Saintly Virtues of Matteo Ricci as Seen in the Letters of the Venerable"
30	Stephan Rothlin and Dennis McCann, "The Ricci Paradigm of Dialogue and Catholic Social Teaching in and for China"
56	Ku Wei-ying, "A Preliminary Study of the Evaluations on Matteo Ricci's Cultural Strategies"
96	Jing Baolu, "Bible Translation and Cross-culture Evangelization: Enlightenment from Father Matteo Ricci's Missionary Strategy"
119	Thierry Meynard, "The Chinese Rites Controversy: Discussion Starting from Matteo Ricci"
137	Edmund Kwok, "A Perspective on Matteo Ricci's Cultural Evangelization: An Integrated Vision of Vatican II, Pope Francis and Sima Qian"
155	Kang Zhijie, "'Close a Contract, Pay Money, Stamp the Seal: An Analysis of Matteo Ricci's Principles and Characteristics in Registering a Deed"
172	Chen Hu, "An Iconological and Scriptural Study of the Christian Prints in the <i>Chengshi moyuan</i> "
208	Sun Xuyi, "The Deep Friendship between Matteo Ricci and Xu Guangqi"
236	Book Review: Christian Yijing: <i>A Critical Study and Annotation Edition of Yijing benzhi (Original Meaning of the Yijing)</i> by Lü Liben, a Chinese Catholic in the Qing Period

作者介紹

- 吳智勳 香港聖神修院神哲學院倫理神學教授，耶穌會士
- 羅世範 澳門利氏學社社長，羅世範國際管理諮詢有限公司
創始人及總裁，耶穌會士
- 丹寧思 羅世範國際管理諮詢有限公司研究主任；美國艾格
尼絲·斯科特學院榮休教授
- 古偉瀛 國立臺灣大學歷史系榮休教授
- 靖保路 烏爾班大學哲學博士，意大利利瑪竇研究中心與香
港原道交流學會研究員
- 梅謙立 廣州中山大學哲學教授，耶穌會士
- 郭少棠 前任香港中文大學比較史學教授及北京師範大學-香
港浸信會大學聯合國際學院常務副校長
- 康志杰 廣州暨南大學澳門研究院研究員
- 陳虎 畢業於中國人民大學藝術學院，現任吉林省天主教
神哲學院宗教藝術部主任
- 孫旭義 瑪切拉塔利瑪竇研究中心主任、博洛尼亞大學神學
院教授，利瑪竇列真福品歷史委員會成員

Contributors

- Robert Ng, SJ Professor of Moral Theology at the Hong Kong Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy
- Stephan Rothlin, SJ Director of Macau Ricci Institute and CEO of Rothlin International Management Consulting, Ltd
- Dennis McCann Director of Research at Rothlin International Management Consulting, Ltd; retired professor at Agnes Scott College, US
- Ku Wei-ying Emeritus professor at the History Department of Taiwan University, Taipei
- Jing Baolu Received his doctorate at Pontifical Urban University, Researcher at the Li Madou Study Centre in Italy and Yuan Dao Study Society in Hong Kong
- Thierry Meynard, SJ Professor of Philosophy at Sun Yet-Sun University, Guangzhou
- Edmund Kwok Former comparative history professor at The Chinese University of Hong Kong and Executive Vice-President of United International College of Beijing Normal University-HK Baptist University
- Kang Zhijie Researcher at the Academy of Macau, Jinan University, Guangzhou
- Chen Fu Graduated from the School of Arts of Remin University of China and is currently the Director of Religious Art Department at the Catholic Theology and Philosophy of Jilin Province
- Sun Xuyi Director of the Li Madou Study Centre, Professor of Theology at the University of Bologna, and a member of the Historical Commission for the Beatification of Matteo Ricci

主編的話

本卷今期主要取自 2023 年 5 月 11-12 日香港中文大學天主教研究中心舉辦的「利瑪竇研究學術會議：一代傳教士的啟迪」上所發表的七篇論文，另有兩篇是同一主題下的投稿，以及一篇書評。

第一篇論文是吳智勳神父的〈從利瑪竇的書信看可敬者的聖德〉。誠然，利瑪竇對促進中西文化交流具有不容易為他人取代的貢獻，這在近代世界的中外文化界之內似乎已達到沒有異議的地步。然而，一如吳神父在他的論文中提到，「他被天主教會宣稱為可敬者卻非基於他在文化上的貢獻，而是因為他的聖德足以為教友的典範。他的聖德可從他的生平，別人對他的評價，他的著作及他的書信中顯示出來。」

的確，吳神父並非空泛地讚美利瑪竇，而是從現存利瑪竇的著作以及致予在歐洲的長上、家人及朋友的五十四封信函中，窺探利瑪竇的內心世界；並梳理出一個有血有肉的利瑪竇立體形象。

吳神父在論文的最後部份按耶穌會士靈修觀，分別從「服從」、「謙遜」及「辨別神類」三方面與讀者分析利瑪竇的聖德，實在堪稱為入木三分；更令編者感動的是，編者一再閱讀吳神父的鴻文之時，也油然感到吳神父本人實在滿載著這三方面的聖德。未知讀者細閱之後會否有相同的感受？

第二篇論文是由羅世範及丹寧思兩位學者合著的〈利瑪竇啟發的持續對話：天主教社會訓導在華人境況中的實踐〉是一篇甚有開創意義的英語長文。顯然，二人在重提人所共知的利氏傳教策略中存在的「揚儒抑佛」進路，以至利氏所致力探求的儒學與羅馬天主教倫理觀

的共通點之餘，卻透過鋪陳出天主教社會訓導的發展史，建立一個平台，以促進佛教與在現代性之下的利氏範式之間進行交談。

接下來是古偉瀛教授的〈利瑪竇文化策略的評估初探〉，雖然古教授謙稱此文為初探，實際是一份涵蓋古今中外大量利瑪竇研究學者正反意見的總覽，也可以說是在二十一世紀發給四百年前的利瑪竇在文化工作上的成績表。

古偉瀛教授在文中以利瑪竇的文化傳教特色為框架，尤其詳論利瑪竇的「啞式傳教法」，進而引述從利瑪竇同代人直至二十一世紀今天的各方學者的評價，形成一個跨世代及多向導的交談平台；一如古教授所言，利瑪竇在明末，可說是生活在「多重宇宙」中，必須常常轉換他的身份，作為一位修道人、意大利人、在華的西方人、修會內的地區負責人、神職人員，以及科學家。他的言行在不同的宇宙中有不同的呈現，也有更多相異，甚至是互相矛盾的詮釋。無論讀者對利瑪竇的印象屬於正面抑或反面，盼望在閱讀完這篇論文之後都會對利瑪竇有更深一層的了解。

靖保路神父的〈《聖經》的翻譯與跨文化福傳——利瑪竇神父傳教策略的啟迪〉，從存在於宣講者的語言與文化（第一文化）中，並借著聆聽者的語言與文化（第二文化）而為聆聽者所理解並接納的過程中，探討大中華地區內本土文字的聖經翻譯所面對的種種困難；引伸出「利瑪竇等傳教士在中文聖經翻譯的過程中所執行的這種『合儒』與『補儒』策略」，達致最終旨在「超儒」中確立自我身份。

梅謙立神父的〈中國禮儀之爭：從利瑪竇談起〉，為我們全面而透徹地闡釋這個中國天主教東傳史上最扣人心弦的問題。梅謙立

教授也熱切引用一些近年才公諸於世的十七世紀初的私人書函，大大豐富了整個問題的立體化呈現。

在〈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〉一文中，郭少棠教授以詮釋學的進路，會同司馬遷《報任安書》中所主張的「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。他又透過探討梵二確立的對非基督宗教的精神，以教宗方濟各就教會全球化的心懷去評價利瑪竇「文化福傳」的貢獻。

康志杰教授的〈「定契約，繳款項，蓋印章」：利瑪竇契稅原則及特點分析〉一文，所涉及的是一個相對冷門的課題：天主教會的財政管理策略及具體實施手法。康教授仔細地梳理了明代中晚期房產物業的買賣交割所牽涉及的法律手續，以及利瑪竇作為外來人士在置業上所遇到的額外困難。一如康教授所言，「隨著向中國腹地推進，利瑪竇逐漸清楚置產契稅首先需要尋找穩妥之人，其次是獲得蓋有官印的「使用狀」（紅契），以確保契約的可靠性、有效性，確保教產的合法性與安全性」。

除了以上在研討會發表的論文，本期還有來自陳虎和孫旭義博士的投稿。陳虎的〈《程氏墨苑》中的基督宗教版畫「寶像圖」研究〉是一篇一萬七千餘字的長文，所探討的主題是天主教東傳早期東西方版畫翻刻及複印過程中的理解及詮釋問題。《程氏墨苑》是明末萬曆年間，由徽州墨商程大約所編撰輯刻的一部版畫墨譜，被譽為明代「四大墨譜」之一；當中包括收錄在「淄黃卷」中的四幅由《聖經》題材的西方銅版畫翻刻成的中式版畫；程大約也邀請利瑪竇為這四幅版畫加上漢語和羅馬拼音字母對照的釋文。這是歷史上西方宗教繪畫首次進入中國社會的出版物。

孫旭義博士在他的〈利瑪竇與徐光啟的深厚友誼〉文章指出，中外古今無數的友誼典範中，利徐二人的深厚友誼「堪稱當代福傳的楷模」。孫博士對二位先賢的交往過程抽絲剝繭之後，道出在他們身上科學、理性與信仰三者達到了輝煌的天然合成。他們不僅以大智慧教導我們現代人，更以生命見證了對那真理的大愛，並以各種方法將之無私地傳達給他人。

林瑞琪

2024年7月11日

Editors' Word

Essays of this issue are drawn mainly from the papers presented at the Conference on Matteo Ricci – Inspiration from an Iconic Missionary held by the Centre for Catholic Studies of The Chinese University of Hong Kong on May 11-12, 2023. In addition, we also include two other essays on the same theme and a book review.

The first article in this issue is “The Saintly Virtues of Matteo Ricci as Seen in the Letters of the Venerable” by Fr. Robert Ng, S.J. Regarding the contemporary East and West cultural exchange, Matteo Ricci made an irreplaceable contribution. It is commonly accepted in both Chinese and overseas academic circles. Fr. Ng pointed out in his article, however, that “Ricci is declared as a Venerable by the Catholic Church, not because of his cultural contribution but rather on his virtue as a model for the Catholic faithful. His virtue has been reflected from his whole life, from the accreditation by other people, and from his writing and letters.”

Rather than giving a general admiration, Fr. Ng carried out a thorough study on Ricci’s work and his 54 letters to his superiors in Europe, his family members and friends and restructured a 3-dimensional image of Ricci. In the last section of his paper, Fr. Ng followed the three different aspects of Jesuits’ spirituality, namely Obedience, Humbleness and Discernment of Spirit, and analyzed the deepness of Matteo’s virtue. Interestingly enough, when I repeated reading Fr. Ng’s paper, I also found that Fr. Ng himself is rich in these three spiritual aspects. Perhaps our readers might have similar feelings after reading it.

The paper co-written by Stephan Rothlin and Dennis McCann titled “The Ricci Paradigm of Dialogue and Catholic Social Teaching in and

for China” is an innovative research approach toward the typical Ricci mentality on religious dialogue. Obviously, the two scholars do not avoid the typical understanding of Ricci’s missionary approach, such as his actual dialogues appeal to the Confucian classics, to detach them from what he considered the metaphysical errors of Buddhism (揚儒抑佛) and neo-Confucianism. He sought to define the common ground shared by Confucian and Roman Catholic morality. (p.37) But from the development of Catholic Social Teachings, the two scholars built a new platform to enhance the dialogue between Buddhism and Ricci’s paradigm in the light of modernity.

The following one is the paper titled “A Preliminary Study of the Evaluations on Matteo Ricci’s Cultural Strategy” by Professor Ku Wei-ying. Ku is very humble and classifies his paper only as a preliminary study, but the paper, actually, can be treated as a full assessment, covering most of the positive and negative critics on Matteo Ricci’s contributions as well as weaknesses in cultural exchange. The author takes the cultural missionary characteristics of Ricci as the discussion framework, focusing especially on the “Silent Missiology” (啞式傳教法) to create a trans-centurial and multi-dimensional platform of Dialogue.

As Professor Ku mentioned, Matteo Ricci in the late Ming Dynasty could be counted as living in a multi-level cosmology, where Ricci had to change frequently his identity as a monastic member, as an Italian, as a Westerner in China, as a person-in-charge of the religious congregation in the locality, as a clergyman and as a scientist. His words and acts have different appearances in different cosmos. And there are very often different, or even contradictory, interpretations. Surely, this paper is very helpful for those who already have a fixed image of Ricci, no matter whether such an

image is positive or negative, to dig deeper into their understanding of Matteo Ricci.

The “Bible Translation and Cross-culture Evangelization—Enlightenment from Father Matteo Ricci’s Missionary Strategy” by Fr. Jing Baolu is a paper discussing the interaction between the language and culture of the preacher (the first culture) and those of the listener (the second culture). With the interpretation of the listener during the process of acceptance, Fr. Jing searched out different kinds of difficulties in biblical translation. Through the above analysis, the reader can understand the translation strategies applied by Matteo Ricci, such as working with Confucius learning (合儒) and supplementing Confucius learning (補儒) then eventually reaching the ultimate aim of surpassing Confucius learning (超儒) and consolidate the self-identity.

“The Chinese Rite Controversy: Discussion Starting from Matteo Ricci” by Fr. Thierry Meynard is an in-depth interpretation of this issue, which should be considered the most heart-breaking event in the history of Catholic evangelization in the East. Professor Meynard also cited many lately found material from the 17th century personal correspondence so that his elaboration became 3-dimensional.

The next paper is “A Perspective of Matteo Ricci’s Cultural Evangelization: An Integrated Vision of Vatican II, Pope Francis and Sima Qian” by Professor Edmund Kwok. Kwok matches his hermeneutic approach with the perspective of Sima Qian’s famous historiography framework on “studying the relationship between heaven and man, understanding the changes of the past and present, and forming one’s own thinking system” in his “Letter to Ren An.” From this, he analyzed systematically the historical meaning of the cultural evangelization done by Matteo Ricci. Through the paradigm of

dialogue established in the Second Vatican Council and the globalization concern enhanced by Pope Francis, Kwok also accredits the contribution of Ricci's cultural evangelization.

“‘Close a Contract, Pay Money and Stamp the Seal:’ An Analysis of Matteo Ricci's Principle and Characteristics in Registering a Deed” by Professor Kang Zhijie is a paper with a very interesting but long-neglected topic: the financial management and the taxation problem faced by missionaries in China. Just as Kang mentioned in the paper, following his approach towards inland China, Matteo alerted that he should find a reliable person to help him obtain the valid “Red Deed,” which can guarantee the reliability and the validity of the purchasing contract, so that the ownership of the related Church property is legal and secured.

“An Iconographic and Scriptural Study of the Christian Prints in the *Chengshi moyuan* (程氏墨苑)” by Chen Hu is a 17,000-word long article exploring the understanding and interpretation of the meaning of Christian artworks and the problems emerged during the re-printing process of such Western engraving works.

Chengshi Moyuan was compiled by Cheng Dayue (程大約), a prominent merchant leader in the Ink Cake manufacturing business. It is generally treasured as one of the top Collections of Engraving Printing in the Ming Dynasty. There are four re-engraved Biblical story plates with captions in both Chinese and Romanization Pinyin done by Matteo Ricci. Such re-engraving work is historically the first tier of Western religious artwork entering Chinese civil society.

Last but not least, Dr. Sun Xuyi pointed out in his article “The Deep Friendship between Matteo Ricci and Xu Guangqi” that their friendship can be credited as a great model in the contemporary history of evangelization

work. He highlighted the encounter between Ricci and Xu put the different fields of scientific study, rational thinking and Catholic faith into a brilliant match. They not only taught us with their wisdom but also witnessed the great love for the Truth in their lives.

Dr. Lam Sui Ki, Anthony

July 19, 2024

從利瑪竇的書信看可敬者的聖德

吳智勳

【摘要】有關利瑪竇對中西文化交流的文章多不勝數，但教會宣稱他為「可敬者」，並非基於他對文化思想或引進西學的貢獻，而是認定他的聖德足以成為今天基督徒的模範。本文是從他留下來的五十四封書信去分析他的聖德。這些信件是利氏由 1580 年在交趾到 1609 年在北京時所寫，主要是寫給耶穌會總會長以及會友，也有幾封是寫給父親、弟弟和恩人。從人性角度來看，利瑪竇是個情感豐富的人，既重親情，也重友情。他為人溫和善良，有正義感，不說謊話；既謙遜，又忠信。從屬靈方面來說，他有傳教士的精神，甘願為福傳而辛勞，甚至願意殉道，最後操勞至死。他渴求中國人的皈依，即使在幾乎絕望的環境中，他也完全依賴上主。作為耶穌會士，他服從長上；在傳教事務上，他具備依納爵的分辨精神，一切遵照聖神的指引。可敬者的聖德，當時已成為典範，今日仍足後人借鏡。

前言

教廷聖人列品部於 2022 年 12 月 17 日宣布，教宗方濟各確認明末耶穌會士利瑪竇神父（Matteo Ricci, 1552-1610）為可敬者。教宗表示利瑪竇神父「是首批在中國與西方之間搭建橋樑的人，他在中國的處境中，落實了一套推動基督信仰本地化的模式。這模式恆〔行〕之有效」。¹利瑪竇促進中西文化交流功不可沒，歷史自有定論，中國人很少對利瑪竇毫不知情的。他被天主教會宣稱為可敬者卻非

¹ 《公教報》2022 年 12 月 25 日〈利瑪竇神父獲宣布為可敬者〉特輯，頁 11。

基於他在文化上的貢獻，而是因為他的聖德足以為教友的典範。他的聖德可從他的生平，別人對他的評價，他的著作及他的書信中顯示出來。本文特別研究他留下的書信，嘗試從中窺見他的聖德。

利瑪竇與西方的溝通，在當日完全靠文字，而書信是他最常用的渠道了。按利氏的習慣，他每年都向長上寫一封信，特別向耶穌會總會長，報告會士在中國傳教的情況。可惜大部份的信件都不能到達收信人的手，可能遇上海難船隻沉沒，也可能遇到敵對的英國或荷蘭人的艦隻而被扣留、洗劫或擊沉。在現時留下的五十四封書信中，有十三封是寫給總會長阿桂委瓦神父（Claudio Acquaviva），其他主要是寫給會友，如澳門遠東視察員范禮安神父（Alexander Valignano）、前初學院院長德·法比神父（Fabio de Fabi）、羅馬學院院長馬塞利神父（Ludovico Maselli）、同鄉會士高斯塔神父（Geronimo Costa）等。此外，有幾封是寫給父親若翰·利啟（Giovanni Battista Ricci）和做神父的弟弟安東·利啟（Antonio Ricci）的。利瑪竇於 1577 年離開歐洲往遠東去，現時留下的信件始於 1580 年，寫於交趾，最後一封是 1609 年於北京寫給羅馬阿耳瓦烈茲神父（Alvarez）。五十四封書信中，有三十二封是利氏親筆書寫的，其他二十二封是別人忠實地抄寫的，可信性極高，幾乎可等同是出自他本人的手筆。他的書信有四十六封是用意大利文寫的，其他八封是用葡萄牙文，但信中有時夾雜著些德文或其他語言出現，由此可見他坦誠不拘小節的性格。

一、利瑪竇對天主的愛

利瑪竇的聖德，應該從他的聖召開始講。他的父母有十二個子女，八男四女，而利氏是長子，父親對他的期望最高。利瑪竇十六歲時，

父親便把他送到羅馬，在那裡讀法律，希望他繼承父職（他曾任教宗國的市長和省長），甚至超越父親，做個高官。可是，利氏志不在此，天主召叫他進入新興的耶穌會。耶穌會於他九歲時在他的家鄉瑪切拉塔（Macerata）建了學校，他成了這所新校的第一批學生。他從前的啟蒙老師尼古拉·班契威尼神父（Nicolo Bencivegni）後來也進了耶穌會，對他不無影響，他後來的書信，多次提及這位常關心他的老師。特別是 1599 年，在南京寫給高斯塔神父的信中提到這位恩師的重要：「今年也收到了尼古拉·班契威尼神父（Nicolo Bencivegni）的手書一封，其中仍然充滿他昔日教我們讀書，在我們幼小的年紀時，也是最具危險性的時期對我們所表示的愛與關注。」² 利瑪竇步他恩師的後塵於 1571 年，他 19 歲那年，敲耶穌會的大門。父親知道這消息後，要去羅馬把他從耶穌會初學院帶走，但路上中暑，被迫返家。熱心的母親趁機勸丈夫勿違天意，使利瑪竇能平安繼續修道。利氏認識到這是天主的安排，充滿感恩之情。經過幾年的培育，還未昇神父，便申請往神秘的東方，像聖保祿一樣，基督的愛催逼著他，向還未認識基督的人傳福音。他到晚年，仍「不時求天主，能多賜給我一點光陰，能多為祂做點事，這是我最大的希望」。³ 他留下的最後一封信，最後的一句話，都離不開為天主而服務的中國教會：「我把整個中國教會托付在您的神聖祈禱與祭獻之中」。⁴ 這些皆顯示他為了天主而鞠躬盡瘁，死而後已的精神。

² 利瑪竇 1599 年致高斯塔神父書，見羅漁譯：《利瑪竇全集 4，利瑪竇書信集（下）》（台北：光啟出版社、輔仁大學出版社，1986），頁 255。此外，利瑪竇 1605 年及 1608 年在北京寫給高斯塔神父的信中，都提到這位啟蒙師（見同上，頁 291 及 361），可見兩人的情誼及利氏多受他影響。

³ 利瑪竇 1605 年致德·法比神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（下）》，頁 274。

⁴ 利瑪竇 1609 年致羅馬阿耳威列茲神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（下）》，頁 421。

在他一生的傳教事業中，他深信有天主的幫忙；否則在閉關的中國領土上，中國人普遍地懷疑和敵視外國人，洋人是無法立足的。他在寫給父親的信中提到：「深知天主是我的助佑，感覺到是我一生最幸福的時期，因為祂使我堪當為愛祂而在此危險與困苦中生活。」⁵ 他雖然結識了不少中國朋友，但未得朝廷批准前，無人夠膽讓他去南京定居，怕上級怪責。他在南昌寫信給總會長時便提及：「我這次旅行是希望能到北京，獲得中國皇帝的正式批准，方能放心地去傳教，否則什麼也不能做。既然不能到北京去，先到中國第二大城一遊（即南京）。雖然我知道任何官吏不能准一洋人在這裡定居，但我都記得聖經上的話：在天主前沒有不能的事。」⁶

在利瑪竇留下的書信中，從第一封 1581 年寫的信到最後一封 1609 年的信，他總是用耶穌聖名開始他的書信：「耶穌 瑪利亞，在基督內可敬的某某，願基督的平安常充滿我們的心靈」。總之，他向聖保祿宗徒學習，所做的一切，都是「在基督內」而完成的。「在基督內」的意識給與他動機、力量和意義，使他信賴天主，不失望，不抱怨：「直到今日，天主不時以陸上與海上的許多疾病和災難磨練我，有些是因為我無德遭來的，但天主還是大力幫了我。……凡吃苦最多之處，在那裡所獲得的安慰也多。因此我絲毫不報怨天主」。⁷ 這些話多麼相似保祿宗徒致格林多人後書的「安慰書」：「是他在我們的各種磨難中常安慰我們，為使我們能以自己由天主親受的安慰，去安慰那些在各種困難中的人。因為基督所受的苦難，加於我們身上的越多，我們藉著基督，所得的安慰也越多。」（格後 1:4-5）

⁵ 利瑪竇 1593 年致父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 131。

⁶ 利瑪竇 1595 年致羅馬總會長阿桂委瓦神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 201。

⁷ 利瑪竇 1592 年致羅馬前初學院院長德·法比神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 108。

利瑪竇結束每封書信時，總不忘懷「在基督內」的意識：「您在主內不肖的神子」，「您在主內無用的弟兄與僕人」，「您在主內的哥哥兼僕人」，「您在主內不孝順的兒子」，不論對象是誰，總少不了「在主內」的話。

二、利瑪竇對家、國、教會與親友之情

耶穌教人愛天主於萬有之上及愛人如己，「全部法律和先知，都繫於這兩條誡命」（瑪 22:40），利瑪竇對天主的愛，特別顯露於對教會、對國家、對家人、對會友、對朋友之中。

利瑪竇有一顆熱誠地為拓展教會傳福音的心。他每到一個地方，就想到當地的教會。他沒有到日本，只聽聞耶穌會士在那裡的工作，就已經憧憬：「我們希望不久的將來，不但所有的國——約五、六個——而是整個日本都皈依基督」。⁸ 他在印度的時候，就有歸化全印度的雄心：「我們滿心期待著，想歸化全印度呢！」⁹ 當他到了中國，他便全心為歸化中國而努力。

利氏到了澳門，同會的先驅羅明堅神父（Michele Ruggieri）按范禮安神父的指示，努力學習中文，決心向中國人傳福音。但不少同會會士認為既沒有希望入中國，就放棄皈依中國人的念頭，只顧為葡萄牙同胞服務。有些甚至想把澳門會院旁聖馬丁經院學校裡正在學要理的中國青年趕走。初到埗的利瑪竇便為羅明堅打不平，理直氣壯的寫信給總會長據理力爭：「這座會院與公學的神父們和長上，不但對皈依工作不感興趣。而且還執有某種程度的忿恨。……羅明堅

⁸ 利瑪竇於 1580 年致德富爾納里神父書（P. Martino de Fornari），羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 8。

⁹ 利瑪竇於 1580 年致葡萄牙孔布拉城（Coimbra）德·高愛神父書（Benedetto de Goes），羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 2。

神父在這裡住了三年，同院神父幾乎使他變成了殉道烈士，百般為難他。……目前除掉希望這個偉大的計劃能早日實現外，我並無其他意願。我想最重要和最中悅天主的事，是教友能日漸增加，我們把這個視為最大的利益，即能皈依更多的人靈，在龐大的中國，人口多得不可計算啊！」¹⁰

既然利瑪竇決心依隨羅明堅歸化中國人，他自己便努力學習中文。1582 年利瑪竇到澳門時，比他早三年到澳門的羅明堅，已經能唸、能寫、能講中文了。他大概是所有傳教士中第一個有此造詣的人。利瑪竇很受羅氏的影響，衷心欣賞羅氏苦學中文的堅毅：「他於 1579 年 7 月來到澳門，立刻投身於準備視察員所指定的工作。第一件事就是學中國話——宮廷裡的官話，全中國所用的話。……羅明堅埋頭苦幹，發奮忘食，不眠不休，才克服語言上的困難。」¹¹ 利瑪竇到澳門時，羅明堅已譯好十誡，並起草《天主實錄》一書，該書於 1583 年在肇慶出版。利氏有這樣好的同會前驅為榜樣，加上天賦甚高，使他在學語言上進步神速。他在 1585 年寫信給總會長時說：「托天主聖寵之助，我身體健康，目前已可不用翻譯，直接和任何中國人交談，用中文書寫和誦讀也差強人意。」¹² 他具備對傳教地文化尊重的心態，毫不因自己曾受高等教育而有文化優越感，反而極度推崇中國人的高度智慧。他身在肇慶時，便曾向友人介紹歐洲人不認識的中國：「中國土地的肥沃、美麗、富有和中國人的智識與能力，真是卓越異常，太高太大了。……若是天主在這本性的智慧上，再從我們天主教的信仰而加上神的智慧的話，我看希臘的哲學家柏拉圖，

¹⁰ 利瑪竇於 1583 年致羅馬總會長阿桂委瓦書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 41-42。

¹¹ 劉俊餘，王玉川合譯：《利瑪竇全集 1 利瑪竇傳教史（上）》（台北：光啟出版社、輔仁大學出版社，1986），頁 114。

¹² 利瑪竇於 1585 年致羅馬總會長阿桂委瓦神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 69。

在政治理論方面也不如中國人。」¹³ 他總看到中國人美好的一面：「中國與其他地方民族有很大的區別，他們是一聰慧的民族，喜愛文藝，不喜戰爭，富有天才，目前對他們固有的宗教或迷信等，較以往更持懷疑的態度。」¹⁴ 這種對別國文化與民族的尊重與欣賞，是傳教士應有的優良品質，足以為所有人效法。

利瑪竇是第一位鑽研中國經典的傳教士，並把《四書》翻譯為拉丁文。除了長遠地促進中西文化交流外，更使他深受中國人的尊敬。當時的大文豪王應麟，李日華也是利氏的好友。王應麟日後為利氏立碑銘，李日華曾有數詩贈利氏，其中一首寫於北京：「雲海盪落日，君猶此綵家；西程九萬里，多泛八年槎。虔潔尊天主，精微別歲差；昭昭奇器數，元本浩無涯。」¹⁵ 能得到當時文人的敬重並以詩相贈，說利瑪竇是前無古人，並不為過。連外教人也看到利瑪竇是個「虔潔尊天主」的人。另一友好環翠堂主人汪廷訥也曾贈詩利氏：「西極有道者，文玄談更雄；非佛亦非老，飄然自儒風。」¹⁶ 汪氏認定利瑪竇是個「有道」之人，與佛道不相同，但有儒者風範。

利瑪竇離開祖國，為天主而向中國人傳福音，但對家國並沒有忘懷。他向同鄉耶穌會士高斯塔神父寫信時，充分表現對祖國的懷念：「希望常給我寫些祖國的消息，越多越好，我既為祖國一份子，對它不能忘懷。看來祖國情況不錯，它愛護耶穌會，也提供卓越的工人傳教士。」¹⁷ 至於對他的家人，利瑪竇是萬分關懷的，特別關心他們的信仰狀況，這在他給父親的信中顯示出來。他聽到祖母去世

¹³ 利瑪竇於 1584 年致西班牙稅務司司長羅曼先生書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 47，53。

¹⁴ 利瑪竇於 1599 年致高斯塔神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（下）》，頁 256。

¹⁵ 參張奉箴：《福音流傳中國史略》卷二上篇（台北：輔大出版社，1971），頁 648。

¹⁶ 參張奉箴：《福音流傳中國史略》卷二上篇，頁 658。

¹⁷ 利瑪竇於 1599 年致高斯塔神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（下）》，頁 255。

的消息，便想起她的愛護：「我受她長期教養愛護，猶如我的第二位母親，使我終身不能忘懷」。¹⁸ 他知道母親很熱心，他的耶穌會聖召，多得母親的幫忙；但對父親的信仰狀況就有點擔心，所以在信中充滿愛心勸喻父親說：「對我媽媽，我知道她常進教堂，但不知道您是否也是如此？我感覺離天主近了，『我覺得要走的路剩下不多了。』（列上 19:7）我們必須常備妥向天主交一生的賬。……我謹希望大人務必注意生命的晚期，因為人類的仇敵『會襲擊腳根』。……在主前我為您代禱。」¹⁹ 心底的親情，活現紙上。他知道沒有機會與家人會面，但常惦念他們，為他們交托給天主，相信將來能在天上相會。他對父親說：「我把我托付給您和全體家人的祈禱中，尤其我的慈母及兄弟，姐妹們；如果天主願意，我們全家將在天國中相會。²⁰」當他知道父母親都去世後，就請做神父的弟弟代行父職，照顧其他兄弟姊妹，特別關心他們的信仰：「我希望您以作神父的身份，當然比較起來有權威，您就取代父親的地位，領導、幫助我們兄弟、姊妹，跟據他們的需要給他們出主意，……您要使他們多接近天主才對。」²¹ 總之，凡有關家人的消息，都為在遙遠東方的利瑪竇，帶來無限的安慰。他對弟弟說：「假使這封信能到您手，請您務必給我回音，越長越好，告訴我有關我們的弟兄，堂兄弟，姊妹等人的消息，他們目前在做甚麼？身體健康如何？誰仍在？誰已不在？一一告知，以便獲得安慰。」²²

利瑪竇在羅馬耶穌會所受的培育並不太長，只有六年左右，但對會友之情卻非常真摯，特別是羅馬學院的老院長馬塞利神父

¹⁸ 利瑪竇於 1592 年致父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 115。

¹⁹ 利瑪竇於 1592 年致父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 118。

²⁰ 利瑪竇於 1593 年致父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 132。

²¹ 利瑪竇於 1596 年致安東·利啟兄弟書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 224。

²² 利瑪竇於 1596 年致安東·利啟兄弟書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 223。

(Ludovico Maselli)，一位常與他通信的老人家。利氏在信中表示：「我愛您超出愛我的父親」²³，對學院中其他會友，利氏也永記不忘：「非常想念羅馬學院的神父與同會的兄弟，我是如何地愛他們，現在仍然如此。我曾有幸在這學院裡誕生，在這裡接受教育，他們也許不記得我了，但他們卻常鮮明地呈現在我的腦海裡。……能在學院內和院長及同會兄弟同居，在我今日看來，乃是一樁大幸事。」²⁴ 至於利瑪竇入初學院時的院長德·法比神父，兩人常有書信來往，利氏對他尊敬愛護非常：「我能把這一切向您我敬愛的神父暢述而感到快慰。……您常出現在我的腦海裡，生活在我的心裡。您對我的恩情，我永遠不會忘懷。」²⁵

利瑪竇不但對自己從前的院長、初學師、長上恩愛有加，對自己的同輩也友情洋溢，羅馬學院的同窗好友班契神父（Girolamo Benci）便是最明顯的一個。利氏去了遠東，但班契卻長在羅馬，利氏永不忘懷他的同學：「由您處所獲得的愛使我永遠不能忘懷。我已收到您兩三封信與禮物，這都是出於您的愛心所賜。……我的好兄弟，我們分離越遠，在今生越沒有再見的希望；我以為相距越遠，而愛在我心中更形滋長，希望天主在今生我們越沒有可能再看見自己的親友，在來生也越獲享更大的光榮。」²⁶ 利瑪竇非常重視這種親情與友情，這使他在困境中得到安慰，並有力量堅持下去，他對初學師講出心底話：「當我這麼多年在中國人中生活，假使不是那些天主所顯示給我回憶的東西，把我從我的家人與親友之間發掘出來，而賜我崇高的修會生活，恐怕比我目前的處境更可怕得多了。」²⁷

²³ 利瑪竇於 1580 年致馬塞利神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 13。

²⁴ 利瑪竇於 1580 年致馬塞利神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 13-14。

²⁵ 利瑪竇於 1592 年致德·法比神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 112。

²⁶ 利瑪竇於 1595 年致同窗班契神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 167。

²⁷ 利瑪竇於 1594 年致德·法比神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 142。

三、利瑪竇具耶穌會特色的聖德

聖依納爵創立耶穌會時，已在《會憲》中強調「服從」的重要。他在《會憲》中提到修會三願時，總是把服從願放在首位：「為更能達到這個目的，要誓發服從、神貧及貞潔三願」²⁸。利瑪竇在受培育過程中，一定唸過《會憲》的話：「服從不但人人都要努力嚴格遵守，且應於此出類拔萃，不但在有責任的事上，連在其他事上，長上雖只是示意而並未出命，也要遵守。為此當以天主我們的造物主為目標，是為了祂而服從人。……首先服從教宗，然後服從本會的長上。……無論命我們作何事，常應迅速、愉快而持久地奉行；一切都應視為正當，以盲目的（即絕對的）服從拋棄我們相反的意見和判斷，凡長上所安排的，只要未能指出有何罪過的形迹，全宜奉行」²⁹。利瑪竇深知服從是耶穌會的特徵，特別作為第一級的顯愿會士³⁰（Professed of 4 vows），更應在服從上出眾，利氏在他整個傳教生涯中就是如此。他往遠東傳教是出於服從，這是他對羅馬學院院長馬塞利神父的信中透露的：「出於服從，我方來到中國」。³¹他在羅馬生活得很開心，這是他在多封信中提到的；但服從使他甘願離開舒適圈，冒海難、瘧疾、水土不服、敵對勢力而來的危險。他聽命從印度臥亞派來到中國，危險仍然有增無減，但服從聖願使他堅持下去。他對總會長說：「這裡固有許多危險存在，但為服從計，我情願留在這裡」。³²他在澳門的時候，他聽從長上范禮安神父的

²⁸ 侯景文譯：《耶穌會會憲》第4條，第3項（台中：光啟社，1976），頁26。

²⁹ 侯景文譯：《耶穌會會憲》第547條，第1項，頁167-168。

³⁰ 侯景文譯：《耶穌會會憲》第7條，第5項：「顯愿會士，除發上述三愿外（即服從、神貧、貞潔），另發服從在位及以後繼位的教宗——吾主基督的代表——的聖愿；即他命往任何信友或非信友的地方，為辦理任何為光榮天主及為教會有益的事項，當立即起身，毫不推辭。」

³¹ 利瑪竇於1585年致馬塞利神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁77。

³² 利瑪竇於1584年致總會長阿桂委瓦神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁61。

吩咐，專心學中文，拒絕為澳門的葡萄牙人服務，雖招致葡萄牙會士的不滿，但對語言的掌握是他日後傳教成功的關鍵所在，一切皆歸功於他服從的精神。

按當時教會的法律，會士出版書籍是要有長上批准的，利瑪竇雖在遠方，仍堅守這條法律。沒有長上同意，他不會隨意印刷書籍的。他在給總會長的信中提到這點，充分顯示他的服從精神：「很多中國人要我多撰寫些東西，介紹西洋科學，但我不能這樣做，因為我們沒有獲得印刷的許可，沒有總會長准許，也無印度審查長的應允。我所寫的四、五本書，皆由中國人不得我的同意就刻印去了。」³³ 書信來往需時，而且有失去的危險，利瑪竇便向總會長建議，把准印權給與地區會長，方便印刷，這是對傳教事業的發展極其重要：「我認為您應把印刷許可權賜給本區會長，以便能快速出版有關書籍，在審查後便可印刷，正如在日本一樣，不必件件需從印度審查長處獲此特准」。³⁴

耶穌會強調的另一德行就是謙遜，聖依納爵在《會憲》第一條就聲明：「這最小的修會於創立之初即由宗座命名為耶穌會」³⁵。這個新成立的修會要謙虛的承認自己是「最小的修會」，聖依納爵還在《神操》中有「謙遜三級」³⁶的操練，要求會士向最高的第三級謙遜走。做過《神操》的利瑪竇在書信中屢次顯示這種謙遜：「願天主常受讚美，祂利用我這具卑微的工具從事這個偉大的工作」。³⁷ 他知道自己是向有高度智慧的中國人傳福音，甘願像小學生一樣向中國人學習：「我找了一位有學問的老先生為師，在我老年期又做了小學生。

³³ 利瑪竇於 1606 年致總會長阿桂委瓦神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（下）》，頁 324。

³⁴ 利瑪竇於 1606 年致總會長阿桂委瓦神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（下）》，頁 324。

³⁵ 侯景文譯：《耶穌會會憲》第 1 條，第一項，頁 25。

³⁶ 侯景文譯：《神操通俗譯本》（台北，光啟文化，2010），第三版，165-168 號。

³⁷ 利瑪竇於 1605 年致父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（下）》，頁 281。

但這並不算甚麼，因為天主為愛我竟然降生成人」。³⁸ 他常覺得自己修養不夠，要有別人幫忙才能使中國人佩服：「我們仍需要助手，但應是富有愛心與耐心之人才行，因為在中國非常重視這兩種德行，這正是我所缺少的修養」。³⁹ 1597 年，范禮安神父委派利瑪竇為第一位在華耶穌會傳教區的會長，脫離澳門耶穌會的權限，但利氏一直謙稱自己並非管治方面理想的長上，認為寫作方面能有更大的貢獻：「至於我，我無才無學。為中國教會的益處，最好通知副省會長，立刻免去我的所有職責，越快越好；但我向您許下，終身從事為傳教更有利的工作，因為許多重要的中文書籍等我去撰寫」。⁴⁰ 總之，利瑪竇具備依納爵要求耶穌會士該有的謙遜態度，總想自己不如人，甘願做天主微小的工具。

利瑪竇另一德行，是來自《神操》的分辨精神。《神操》第二周，依納爵教人如何做選擇⁴¹；他也有「辨別神類」的規則⁴²，教人如何跟隨善神的指引去作分辨。利氏對此認識甚深，他在澳門時，認同范禮安神父的策略，先要學好中文，自己努力學習。當他作中國耶穌會傳教區的會長時，同樣要求所有來中國的耶穌會士先要學好中文，才講其他：「讓新來的神父學習中文和語言，否則他們甚麼也不能做了」⁴³。當他進入了中國，便察覺有穩定據點的重要。在肇慶既遇到甚友善的知府，便立即決定要建住所，成為傳教基地：「這裡就將開始建築房屋的工程，雖然沒有足夠的錢，但希望將不匱乏，這為我們太重要了，別的事都屬次要」⁴⁴。他初到中國，學佛教和尚

³⁸ 利瑪竇於 1593 年致總會長阿桂委瓦神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 135。

³⁹ 利瑪竇於 1585 年致總會長阿桂委瓦神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 69。

⁴⁰ 利瑪竇於 1606 年致總會長阿桂委瓦神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（下）》，頁 321。

⁴¹ 侯景文譯：《神操通俗譯本》，169-188 號。

⁴² 侯景文譯：《神操通俗譯本》，313-336 號。

⁴³ 利瑪竇於 1605 年致高斯塔神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（下）》，頁 289。

⁴⁴ 利瑪竇於 1589 年致視察員范禮安神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 104。

剃光頭，穿僧衣，以為容易被中國人接納；但慢慢他發覺儒者才是中國人尊敬的人，立刻長髮留鬚，改穿儒服，讀四書五經，一切都是為了便於傳福音：「我們決定放棄『僧』這個稱呼，……僧在中國並不太受重視。……我們既稱為僧人，很容易被人目為和僧人是一丘之貉。因此學者多次不願我們參加他們的聚會。因此在視察員神父的指示下，換上儒者的服裝，把鬚鬚留下」⁴⁵。開始有知識份子與他交往，他分辨到要回禮，回拜時要有體面，以免失禮，這也成為福傳的策略。這是他向總會長詳細報告中所提到的：「我準備了七、八本，以便記載來訪問者的姓名，以便據以回拜，避免失禮。每次出外乘坐轎子，相當排場，否則便是失禮。……很不幸我得拒絕不少人。因為我的確沒有時間；對有些請者，我又不得不去吃三頓飯，以維持友情」。⁴⁶ 利瑪竇接受或拒絕某人的邀請，都講求分辨，看看怎樣做最符合天主的旨意，最能帶出福傳的利益。

利氏來中國的目的是為福傳，但他很小心採用福傳的方法，免得為了數字的增多，而損害長遠福傳的機會。他知道外國人在中國的身份很特殊，太快使很多人皈依會引起猜疑。大批人群聚集亦會導致政府注意而加以阻止，所以選擇文字福傳，與知識份子建立友情，慢慢產生互信：「對所有外國人十分敏感，好像所有外國人皆能強佔他們的領土似的。不讓任何洋人入境。因此對傳教事業十分不利，我們不能聚集很多人給他們佈道，也不能聲明我們來這裡是為傳揚天主教，只能慢慢地、個別的講道不可。」⁴⁷ 利氏自己學好中文，也要求耶穌會士學好中文，俾能當環境不容許宣講，便靠文字去福傳：「因為這本書（《畸人十篇》）您想不到是多麼受重視。讀書人

⁴⁵ 利瑪竇於 1595 年致總會長阿桂委瓦神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 202。

⁴⁶ 利瑪竇於 1595 年致總會長阿桂委瓦神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，213 頁。

⁴⁷ 利瑪竇於 1596 年致羅馬富利卡提神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 219。

紛紛來會院要此書去看，不停地誇讚此書有內容，有幾位還因看此書而歸化了。……因此我也盡力讓我們的神父多讀中國書，會編寫中文書。說實話，有些使人不易相信，在中國有時用書籍比用口講似乎還有效」。⁴⁸

結語

利瑪竇除了介紹西學，促進東西文化交流外，更被認為是有德之人。有些普通基督徒的行為，也被中國人視為「奇跡」般看待，例如不說謊，是基督徒的第八誡，也引發中國人的注意：「有一個有關我們的聲譽在這裡四處傳揚，即我們絕不說謊話，即便在微小的事上也不例外，也不傷害任何人。上言之事為我們本不算甚麼；但在中國，在實際上，或在言語上皆不重視此，因此對我們的這種修養視若至大的奇跡。這為他們將接受基督福音是一種奠基」⁴⁹。由此可見，利氏重視德行，不但是每位基督徒應做的事，還能產生福傳的效果。

從上文所說，利氏的德行源自其信仰中對天主的愛。他也跟隨聖經的教訓，以具體愛人的行為去顯示自己愛天主：「那不愛自己所看見的弟兄的，就不能愛自己所看不見的天主」（若一 4:20）。他遠離故鄉，但對國家、教會、修會、家人、朋友，無不愛護有加，不能忘懷。這些多元化的愛，在他留下的信中，顯露無遺。他是一位顯愿的耶穌會士，在他身上透露出具耶穌會特色的聖德，尤其是服從、謙遜和分辨精神。教會宣稱他為「可敬者」，就是因為他的聖德，不但可為基督福音作見證，也能吸引人轉向天主，正如耶穌所

⁴⁸ 利瑪竇如 1608 年致總會長阿桂委瓦神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（下）》，頁 367。

⁴⁹ 利瑪竇於 1596 年致總會長阿桂委瓦神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集（上）》，頁 232。

說：「你們的光也當在人前照耀，好使他們看見你們的善行，光榮你們在天之父」（瑪 5:16）。願可敬者利瑪竇的聖德，有助中國人皈依耶穌基督。

【Abstract】 Where countless articles have been written about Matteo Ricci's contribution to cultural exchanges between the East and the West, the Church proclaims him "Venerable" is not based solely on his contribution to cultural thoughts or the introduction of Western learning to the Chinese but due to his saintly virtues that make him a worthy model for Christians today. This article analyzes his virtues from 54 letters he left behind. These letters were written by Ricci from 1580 in Cochinchina to 1609 in Beijing, primarily addressed to the Superior General of the Society of Jesus and his confreres, while some were written to his father, brothers and benefactors. From a human perspective, Matteo Ricci was an emotional person who valued highly family affection and friendship. He was gentle and kind, with a sense of justice. He was also a humble and loyal person who did not engage in falsehoods. From a spiritual perspective, he had the spirit of a missionary and was willing to work hard for evangelization, even unto martyrdom, and finally worked until his death. He longed for the conversion of the Chinese, and in nearly hopeless circumstances, he relied entirely on the Lord. As a Jesuit, he obeyed his superiors. In his missionary works, he demonstrated the spirit of Ignatian discernment by following the guidance of the Holy Spirit. The saintly virtues displayed by the Venerable served an exemplary model during his time and continue to provide valuable insights for future generations.

The Ricci Paradigm of Dialogue and Catholic Social Teaching in and for China

Stephan Rothlin and Dennis McCann

Dedication: We dedicate this piece to our beloved colleague and friend, Professor Yang Hengda (Renmin University, Beijing), with whom we were privileged to carry on dialogue inspired by the Ricci Paradigm. Yang passed away on July 12, 2023, and we miss him very much.

【 Abstract 】 This article focuses mainly on the spiritual world and dialogue of Matteo Ricci, a boundless traveler who navigates culture, philosophy, spirituality and natural science. This article looks at this spiritual world from the perspective of the modern Chinese situation to provide an in-depth explanation of the most important concepts and cases of Catholic Social Teachings: such as the theory of shared values, the consumer movement, fair labor conditions, respect for the interests of all stakeholders, trust and reliability of critical choices, and anti-corruption. According to Matteo Ricci's spirit, today's Catholic Social Teaching can definitely point out a direction for China, which is passing from economic development to sustainable economic development.

Recently, during his visit to Mongolia from 31 August through 4 September 2023, Pope Francis made a statement developing his thoughts on interreligious and cross-cultural dialogue where “he called himself one of the ‘humble heirs’ of ancient schools of wisdom and quoted the Buddha.”¹ At the gathering for Catholic Mass attended by “leaders representing Mongolian Buddhists, Muslims, Jews, evangelical and Orthodox Christians, Mormons, Hindus, Shintos, Bahais and shamans,”² he stressed “harmony” as the outcome of interreligious and cross-cultural dialogue. Clarifying the meaning of such harmony, Pope Francis declared that it is “that special relationship born of the creative interplay of differing realities, without imposition or amalgamation, but with complete respect for their differences, in view of a serene life in common,” and contrasted it with “narrowness, unilateral imposition, fundamentalism and ideological constraint [which] destroy fraternity, fuel tensions and compromise peace.”³ Genuine dialogue seeks the opposite of these outcomes:

“The Church today offers the treasure she has received to every person and culture, in a spirit of openness and in respectful consideration of what the other religious traditions have to offer. Dialogue, in fact, is not antithetical to proclamation: it does not gloss over differences, but helps us to understand them, to preserve them in their distinctiveness and to discuss them openly for the sake

¹ Philip Pullella, “Pope Francis and Mongolia’s Catholics under one roof at papal Mass,” *Reuters*, 3 September 2023: <https://www.reuters.com/world/pope-quoting-buddha-urges-religious-dialogue-fight-fundamentalism-2023-09-03/>.

² Philip Pullella, “Pope Francis and Mongolia’s Catholics under one roof at papal Mass.”

³ Pope Francis, “Ecumenical and Interreligious Meeting: Address of his Holiness,” 3 September 2023:

<https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2023/september/documents/20230903-mongolia-incontro-ecuminter.html>.

of mutual enrichment. In this way, we can discover in our common humanity, blessed by heaven, the key to our journey on this earth.”⁴

Pope Francis praised the openness to religious diversity that has been characteristic of Mongolian culture, back to the days when Genghis Khan ruled from Karakorum. He described “the patrimony of wisdom” that can be learned from Mongolian culture, praising ten aspects of that patrimony:

“[A] healthy relationship to tradition, despite the temptations of consumerism; respect for your elders and ancestors – today how greatly do we need a generational covenant between old and the young, a dialogue between grandparents and grandchildren! Also, care for the environment, our common home, another great and pressing need, for we are in peril. Then too, the value of silence and the interior life, as a spiritual antidote to so many ills in today’s world. Also, a healthy sense of frugality; the value of hospitality; the ability to resist attachment to material objects; the solidarity born of a culture of interpersonal bonds; and respect for simplicity. Finally, a certain existential pragmatism that tenaciously pursues the good of individuals and of the community. These ten aspects are some elements of the patrimony of wisdom that this country is able to offer to the world.”⁵

His discernment of Mongolia’s legacy of values resonates with key points that he has presented throughout his papacy, for example, his emphasis on cultivating “the interior life,” as in *Evangelii Gaudium* (2013), or “care for the environment, our common home,” as in *Laudato Si’* (2015),

⁴ Pope Francis, “Ecumenical and Interreligious Meeting: Address of his Holiness.”

⁵ Pope Francis, “Ecumenical and Interreligious Meeting: Address of his Holiness.”

and “the value of hospitality,” and “the solidarity born of a culture of interpersonal bonds,” as in *Fratelli Tutti* (2020).

In what follows, we hope to explore further the roots of Pope Francis’ understanding of dialogue, particularly following in the footsteps of the Jesuit missionaries to China and east Asia. We see in Pope Francis’ exhortation in Ulaanbaatar, a further development of what we call “The Ricci Paradigm” in honor of the pioneering leadership of Matteo Ricci, SJ, who in the 16th century first made similar efforts in China. In Ricci’s dialogues with the Confucian literati whom he encountered there, he expressed similar admiration for “the patrimony of wisdom” he discovered in the Chinese people and the moral teachings of Confucius. Exploring this patrimony, we will argue, remains a promising way to show the harmony that exists between the basic principles of Catholic Social Teaching (CST) and the Confucian ideal of moral leadership, the *Junzi*. From this common ground, these two traditions, eyeing each other with mutual respect, may continue their dialogue about the Way forward for China’s development.

Part One:

The Ricci Paradigm of Cross-Cultural Dialogue and its Origins

Over the course of his mission in China (1583-1610), Matteo Ricci engaged in various dialogues with Chinese *literati*, including prominent Buddhists. He reconstructed these conversations in his essay, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, written in Chinese and first published in 1603. The eight chapters of that essay are properly regarded as a “pre-evangelical dialogue” since they feature exchanges that “allow for philosophical consideration, explanation, or proof—such as the existence of God, nature and the act of creation, the difference between the human soul and the souls of birds and animals, and the immortality of the human

soul.”⁶ From *The True Meaning of the Lord of Heaven*, one can infer what Ricci meant by dialogue, what he hoped to accomplish through dialogue, and its limits.

Elements of The Ricci Paradigm

The “Ricci Paradigm” is an attempt to highlight the chief features of Ricci’s practice of dialogue, as evident in *The True Meaning of the Lord of Heaven* (1603). Here is an outline of them:

- Dialogue is based on trust or mutual respect. The parties to a dialogue must be sincere in the classical Confucian sense.
- Dialogue is meant to pursue the truth, on the assumption that goodness can be enhanced through the mutual recognition of truth.
- Dialogue ultimately therefore is about self-cultivation. The recognition of truth is transformative. It is not about winning an argument for the sake of winning an argument.
- Dialogue embodies civility even at points when disagreement cannot be overcome.
- Dialogue seeks to achieve consensus about the truth which is mutually recognized.
- Correct philosophical reasoning involves not only the verification of empirical facts, based on observation and inference, but also in cases where basic principles must be clarified, it also involves appeals to common sense, as well as to practical experience.

⁶ Matteo Ricci (1603), *The True Meaning of the Lord of Heaven*, ed. Menard, T., trans. D. Lancashire and Hu Kuo-chen, P (Boston: Institute for Advanced Jesuit Studies, 2016), p.7.

- The recognition of basic principles may involve appeals to logic, particularly the demonstration of the absurdity (*reductio ad absurdum*) of false assumptions, faulty metaphysical speculations, whose errors can be seen by examining their practical consequences, that is, their tendency to subvert morality and the practice of virtue.
- Ricci's practice of dialogue thus may be recognized as Socratic, involving many points of insight like those evident in Plato's dialogues.
- Dialogue, in the Ricci paradigm, thus is an exercise in self-cultivation, undertaken by friends who trust each other enough to mutually expose fallacies of self-contradiction, wishful thinking, and uncritical acceptance of traditions that need to be questioned.

Following The Ricci Paradigm Today

- Ricci's actual dialogues appeal to the Confucian classics, to detach them from what he considered the metaphysical errors of Buddhism and neo-Confucianism. He sought to define the common ground shared by Confucian and Roman Catholic morality.
- Following in Ricci's footsteps, the dialogue today should focus on the convergences between Catholic Social Teaching and the retrieval of Confucian values evident, for example, in discussions of Confucian Entrepreneurship.
- In what follows, we will outline the convergences that our work in China has identified.

Part Two:

Catholic Social Teaching Insights/ Vocation of the Business Leader

Principles of Catholic Social Teaching

Catholic Social Teaching (CST) does not become a major theme until nearly 400 years after Matteo Ricci's mission in China. It is the Church's response to dramatic social changes in Europe, provoked by the Protestant Reformation, the Enlightenment, the French Revolution, and their aftermath. Initially, the Church was resistant to such changes, but with the progressive success of the Industrial Revolution even in countries still counting a Catholic majority, such as Italy and Spain, Pope Leo XIII pioneered a different approach, starting with his encyclical letter, aptly named *Rerum Novarum* (1891).

In this encyclical letter, Pope Leo XIII recognized that modernization was a mixed blessing that required constructive engagement if European societies were to avoid disintegration. *Rerum Novarum* began a process in which the basic tenets of Catholic moral teaching were to be applied creatively to solving the pressing social issues, beginning with the question of organized labour. *Rerum Novarum* was so significant that its anniversaries became the occasion for further encyclical letters, (for example, *Quadragesimo Anno* 1931, *Mater et Magistra* 1961, *Centesimus Annus* 1991, etc.) updating its teachings, and broadening their relevance on a range of issues well beyond the labour question and expanding their concern from Europe to the whole world. The latest in this series are Pope Benedict XVI's *Caritas in Veritate* 2009, and Pope Francis' *Fratelli Tutti* 2020.

To be sure, there was remarkable continuity in the principles and values invoked in these milestones of CST. But in 2004, the Pontifical

Council for Justice and Peace issued the *Compendium of the Social Doctrine of the Church*⁷ which laid out systematically the basic principles animating the teachings of the various CST documents. Here are the principles cited in the *Compendium*: “160: The permanent principles of the Church's social doctrine constitute the very heart of Catholic Social Teaching. These are the principles of: the *dignity of the human person*, ...which is the foundation of all the other principles and content of the Church's social doctrine: *the common good; subsidiarity; and solidarity*.” Here are brief descriptions of these principles:

Human Dignity: “Being in the image of God the human individual possesses the dignity of a person, who is not just something, but someone.” (*Catechism of the Catholic Church* (CCC), 357). Here is Pope Francis’ comment: “My words are not those of a foe or an opponent. I am interested only in helping those who are in thrall to an individualistic, indifferent and self-centered mentality to be freed from those unworthy chains and to attain a way of living and thinking which is more humane, noble and fruitful, and which will bring dignity to their presence on this earth.” (Pope Francis, *Evangelii Gaudium*, par. 208)

The Common Good: “The sum total of conditions of social living, whereby persons are enabled more fully and readily to achieve their own perfection.” (*Mater et Magistra*, 1961, no. 65). Pope Francis comments: “The coronavirus is showing us that each person’s true good is a common good, not only individual, and, vice versa, the common good is a true good for the person. If a person only seeks his or her own good, that person is selfish. Instead, a person is more of a person when his or her own good is

⁷ Pontifical Council Justitia et Pax, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, 2004: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html.

open to everyone, when it is shared. Health, in addition to being an individual good, is also a public good. A healthy society is one that takes care of everyone's health." (Pope Francis, General Audience, 9 September 2020)

Solidarity: "[Solidarity] is a firm and persevering determination to commit oneself to the common good; that is to say, to the good of all and of each individual, because we are all really responsible for all." (*Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, no. 38). Here is Pope Francis' comment: "Understood in this way, solidarity represents the moral and social attitude which best corresponds to an awareness of the scourges of our own day, and to the growing interdependence, especially in a globalized world, between the lives of given individuals and communities and those of other men and women in the rest of the world." (Pope Francis, World Day of Peace, 1 January 2016)

Subsidiarity: "A community of a higher order should not interfere in the internal life of a community of a lower order, depriving the latter of its functions, but rather should support it in case of need and help to co-ordinate its activity with the activities of the rest of society, always with a view to the common good." (*Centesimus Annus*, 1991, no.48). Again, from Pope Francis: "Everyone needs to have the possibility of assuming their own responsibility in the healing processes of the society of which they are a part. When a project is launched that directly or indirectly touches certain social groups, these groups cannot be left out from participating – for example: "What do you do?" – "I go to work with the poor," – "Beautiful. And what do you do?" – "I teach the poor; I tell the poor what they have to do." No, this doesn't work. The first step is to allow the poor to tell you how they live, what they need: Let everyone speak! And this is how the principle of subsidiarity works." (Pope Francis, General Audience, 23 September 2020)

The application of these four principles is guided by the Church's understanding of the four Cardinal Virtues, inherited from classical Hellenistic philosophy. Notable for CST are Prudence – “the virtue that disposes practical reason to discern our true good in every circumstance and to choose the right means of achieving it” (CCC, 1806) – and Justice – “the moral virtue that consists in the constant and firm will to give their due to God and neighbor.” (CCC, 1807). The *Compendium's* recognition of the indispensable role of cultivating “moral and social virtues” (Compendium, 19) for practicing the principles of CST is one of the points where CST and Confucian teaching converge. The notion of leadership expressed in the Confucian ideal of the *Junzi*, as we shall see, clearly resonates with CST's vision of how society may be transformed through the consistent observance of these principles.

CST's Application of its Principles

A recent document of the Dicastery for Promoting Integral Human Development (formerly known as the Pontifical Council for Justice and Peace), published in 15 languages including Chinese, *The Vocation of the Business Leader: A Reflection* (2018), is a useful example of how CST applies its principles, in this case its hopes regarding moral leadership and its practical implications for business.⁸

The Vocation of the Business Leader (VBL) is offered as a “*vademecum*” for businessmen and women, and a handbook for instruction in schools and universities, promoting CST's practical principles for those who would exercise leadership in achieving the common good. The

⁸ The convergences between CST's understanding of Vocation and Confucian Teaching is explored in Dennis McCann's essay, “Christian ‘Vocation’ and Confucian ‘Tianming’ (天命): Negotiating the Boundaries of Transcendence and Immanence in International Business Ethics,” published in *Purushartha: A Journal of Management, Spirituality, and Ethics*, Vol V, No 2 (2012): pp.17-33.

document is structured following the model of the Catholic Action Movement (See – Judge – Act), offering a coherent vision of the challenges faced by business leaders today, and the choices they make in responding to them. “Seeing,” of course, refers to the process of discerning the trendlines of development occurring in our world. “Judging” means identifying the challenges discerned and referencing the moral principles indispensable for addressing them. “Acting” means developing practical strategies that will improve the situations highlighted. Here are the most salient of these points:

Seeing: Globalisation

“Globalisation has brought efficiency and extraordinary new opportunities to businesses, but the drawbacks include greater inequality, economic dislocation, cultural homogeneity and the inability of governments to properly regulate capital flows.” (VBL, p.4)

Seeing: Communications and computing technology

“Communications and computing technology have enabled connectivity, new solutions and products and lower costs, but their amazing velocity also bring information overload and rushed decision-making.” (VBL, p.4)

Seeing: Financialisation

“Financialisation of business worldwide has intensified tendencies to commoditise the goals of work and to emphasize wealth maximisation and short-term gains at the expense of working for the common good.” (VBL, p.4)

Seeing: Environmental awareness

“Environmental awareness has brought a growing ecological consciousness within business, but there still exists a growing consumerism and “throwaway” culture that damages nature both in its physical and human dimensions. (VBL, p.4)

Seeing: Cultural changes

“Cultural changes of our era have led to increased individualism, more family breakdowns and utilitarian preoccupations with self and “what is good for me.” As a result, we have more private goods but are lacking significantly in common goods.” (VBL, p.4)

Judging: Business leaders are called to...

“produce goods and services that meet genuine human needs and serve the common good, while taking responsibility for the social and environmental costs of production and the supply chain and distribution and watching for opportunities to serve the poor.” (VBL, p.5)

Judging: Business leaders are called to...

“organise productive and meaningful work by recognising the dignity of employees and their right and duty to flourish in their work (work is for the person rather than the other way around), and by structuring workplaces with subsidiarity that designs, equips and trusts employees to do their best work.” (VBL, p.5)

Judging: Business leaders are called to...

“use resources wisely in order to create both profit and well-being, to produce sustainable wealth and to distribute it justly (a just wage

for employees, just prices for customers and suppliers, just taxes for the community, and just returns for owners).” (VBL, p.5)

Acting:

“The Church calls upon business leaders to receive—humbly acknowledging what God has done for them—and to give—entering into communion with others to make the world a better place. Practical wisdom informs their approach to business and strengthens business leaders to respond to the world’s challenges not with fear or cynicism, but with the virtues of faith, hope, and love.” (VBL, p.5)

Part Three: The Risk of Living a “Divided Life”

The VBL document begins to personalise the insights developed in the “See-Judge-Act” method by contrasting the faith and action of a good business leader with the risk of a divided life:

“Obstacles to serving the common good come in many forms – corruption, absence of rule of law, tendencies towards greed, and poor stewardship of resources – but the most significant for a business leader on a personal level is leading a *divided life*. This split between faith and daily business practice can lead to imbalances and misplaced devotion to worldly success.” (VBL, p. 2)

A “divided life” is a life that is fragmented morally and spiritually: “The divided life is not unified or integrated: it is fundamentally disordered, and thus fails to live up to God’s call.” (VBL, p.8) Signs of a “divided life” are evident when the leader is increasingly alienated from family and other

essential relations, symptoms of which are “the split between the faith which many profess and their daily lives.” A “divided life” consists in a person being internally caught in a conflict between their desire to lead and the constraints of “business-as-usual”:

“Compartmentalizing the demands of one’s faith from one’s work in business is a fundamental error that contributes to much of the damage done by businesses in our world today, including overwork to the detriment of family or spiritual life, an unhealthy attachment to power to the detriment of one’s own good, and the abuse of economic power in order to make even greater economic gains.” (VBL, p.7)

The VBL document compares the divided life to the Biblical story of the Israelites’ worshipping “the golden calf,” in their anxiety over future prosperity, once they had been liberated from slavery in Egypt. (Exodus 32: 1-35) The VBL document recognizes that idolatry is a perennial problem, to which people easily succumb, even in modern times:

“There are many surrogates for the golden calf in modern life. They emerge when ‘the sole criterion for action in business is thought to be the maximization of profit;’ when technology is pursued for its own sake; when personal wealth or political influence fails to serve the common good; or when we appreciate only the utility of creatures and ignore their dignity. Each of these ‘golden calves’ amounts to a kind of fixation, usually accompanied by rationalization.” (VBL, p.8)

The VBL’s warning about “the divided life” clearly indicates an important convergence between CST and Confucian moral philosophy, which was always aware of the pitfalls of business success. In what follows,

we will indicate other salient resonances between these two wisdom traditions.

Part Four:
**Exploring Convergences between Catholic Social Teaching
and Confucian Moral Philosophy**

Confucianism in the Perspective of Matteo Ricci

Ricci allied himself with those Confucian scholars who wanted to restore the teachings of the Chinese classics attributed to Confucius, namely, the *Analects*, the *Great Learning*, and the *Doctrine of the Mean*, as well as the *Mencius*. Such a restoration would cleanse Confucian teaching of all Buddhist innovations which were perceived as distortions by Matteo Ricci. He believed that these Buddhist concepts not only subverted the critical realism that Zhu Xi had advocated, but also the moral clarity of Confucian teaching, which he regarded as most resonant with the Western *philosophia perennis* of Plato and Aristotle that the Jesuits taught in the shadow of St. Thomas Aquinas. Ricci believed that a critical approach to Buddhism would result not in a narrowly materialistic agnosticism but would clarify the significance of the Lord of Heaven in grounding all that is true and good in Confucian teaching.⁹

Once the Confucian literati had been persuaded to recognize the true meaning of the Lord of Heaven, Ricci felt that the Way would be open to

⁹ It is debated whether Ricci's critique of Buddhism, is a violation of his pioneering understanding of dialogue. Historical research needs to focus on what Ricci's actual experience of Buddhism was in the early 17th century, how it was viewed by his dialogue partners among the Chinese literati, and how he understood his Christian mission in China. Ricci may have been correct in his assessment of Buddhism then, but such conclusions may not be valid in judging Chinese Buddhism today.

consider the Biblically based Gospel proclaimed by Christian missionaries, whom he felt had a clearer understanding of the Lord of Heaven and the Way, the Truth, and the Life that Jesus had revealed to humanity. The immediate task, then, in opening the Way to Christian faith and practice, was to help the Chinese focus on Confucius' authentic moral teachings, once purified of any extraneous (Buddhist and Daoist) elements that obscure them. In fact, the Christian faith was presented as the consistent framework of doctrine and life which, among other benefits, embodied key values of Confucianism especially truthfulness, integrity and basic respect.

Ricci therefore emphasized the basics in Confucian moral teaching, starting with the principle of Reciprocity (恕 *Shu*) and the Golden Rule, as these are to be observed throughout the Five Relationships (the *Wulun*), the proper understanding of which emerges from the practices of self-cultivation undertaken in each of the Five.¹⁰ Animating each of these relationships is the spirit of *Xiao* (孝 Filial Piety), first apprehended in one's own family. Since that spirit is all-too-often ignored, Confucius advocated the Rectification of Names (*Zhengming*), a Confucian approach for restoring moral clarity in each of the Five Relationships, the result of which would be a society characterized by virtuous behavior at all levels, contributing to an overall sense of social harmony.¹¹ The *Datong*, the social ideal projecting a "Great Unity," appeared in the "*Lǐyùn*" (禮運) chapter of the *Book of Rites*. It is the ultimate expression of the social significance of Confucian moral teaching, envisioning a world in which everyone is

¹⁰ Cf. Hengda Yang, "The Spiritual Principles Indispensable for the BRI Construction," in *Dialogue with China: Opportunities and Risks* (Singapore: World Scientific Press, 2022), pp.23-4. The essay originally was published in the *Macau Ricci Institute Journal*, Issue 4 (June 2019): pp.88-97.

¹¹ Hengda Yang and Dennis McCann, "The Ideal of Junzi Leadership and Education for the Common Good," in *Dialogue with China: Opportunities and Risks* (Singapore: World Scientific Press), pp.81-82. The essay originally was published in the *Macau Ricci Institute Journal*, Issue 3 (November 2018): pp.15-25.

striving to follow the Way of the *Junzi*, thus achieving the optimal level of social harmony.¹² But there are other resonances that also need to be noted:

In today's world, CST and Confucian moral philosophy agree on the centrality of the cultivation of virtue, which is clear in all forms of Confucian *Rújiā* (儒家), including contemporary discussions of the ideal of a Confucian Entrepreneur (儒商). This ideal of becoming virtuous – or, in Benjamin Franklin's words, “doing well while doing good” – is rooted in an inherently social human nature, which manifests itself in social relations. Nevertheless, some skeptics regard Confucianism as a “Monumental Ruin” (Erik Zürcher). They wonder whether it has a chance to survive in the corrupt and highly competitive world of business. To properly counter such a pessimistic view, it seems necessary to point to the profound resonance between Confucian moral philosophy and Catholic Social Teaching about the core values such as honesty, integrity, trustworthiness, filial piety etc. The risk of reducing these values to a “monumental ruin” may also derive from the fact that in the version of Confucianism the reference may have been too abstract and far away from any thought how to implement these principles. One of our Chinese students, for example, admitted that he learned quotes from the *Analects* by heart but did not really understand their meaning.

Here are some convergences that may help overcome such skepticism and discover the profound link between the core values that Confucianism and Catholic Social Teaching advocate:

Confucian quotation 儒家見解: “‘Your majesty,’ answered Mencius, ‘What is the point of mentioning the word ‘profit’? All that matters is that there should be benevolence and

¹² Hengda Yang, “The Spiritual Principles Indispensable for the BRI Construction,” pp.22-23.

righteousness.”¹³ Here we recognize a convergence with CST/VBL (共鳴): “Business leaders may be tempted, whether from self-centeredness, pride, greed or anxiety, to reduce the purpose of business solely to maximising profit, to growing market share or to any other solely material good. In this way, the good that a market economy may do, for individuals and for society, can be diminished or distorted.” (VBL, par. 12). The point is that Confucian criticism of profit-making is not a rejection of doing business as such, since there were successful businesspeople among his disciples (for example, Zi Gong), but rather a warning that profit-making so readily is corrupting, reducing its practitioners to *Xiaoren*, that is, the small-minded person contrasted with the moral leadership ideal of the *Junzi*.

Confucian quotation 儒家見解: “The Master said, ‘Hui is perhaps difficult to improve upon; he allows himself constantly to be in dire poverty. Su refuses to accept his lot and indulges in money-making and is frequently right in his conjectures.’”¹⁴ Resonance with CST/VBL (共鳴): “The Church acknowledges the legitimate role of profit as an indicator that a business is functioning well. When a firm makes a profit, it generally means that the factors of production have been properly employed and corresponding human needs have been duly satisfied.” (*Centesimus Annus*, par. 35) Zi Gong’s success suggests that it is possible to make a profit while also practicing the Way of Confucius.

¹³ Mencius, *The Mencius*, trans. D.C. Lau (London: Penguin Books, 1970) Book 1A, Number 1.

¹⁴ Confucius, *The Analects (Lunyu)*, trans. D.C. Lau (London: Penguin Books, 1979) Book XI, Number 19.

Confucian quotation 儒家見解: The Master said, ‘The gentleman (君子 *junzi*) is easy of mind, while the small man (小人 *xiaoren*) is always full of anxiety.’”¹⁵ Resonance with CST/VBL (共鳴): “Leaders in large or small firms are greatly helped by the practice of personal virtue, those life-enhancing habits and qualities of character essential to any profession.” (VBL, par. 63)

Confucian quotation 儒家見解: “The Master said, ‘The gentleman (君子 *Junzi*) is easy to serve but difficult to please. He will not be pleased unless you try to please him by following the Way (道 *Dao*), but when it comes to employing the services of others, he does so within the limits of their capacity.’”¹⁶ Resonance with CST/VBL (共鳴): Business leaders “influence larger issues such as international regulations, anti-corruption practices, transparency, taxation policies, and environmental and labour standards. They should use this influence, individually and collectively, to promote human dignity and the common good and not merely the particular interest of any one stakeholder.” (VBL, par. 77) Demonstrating leadership by exercising social responsibilities is an ideal common to both traditions.

Confucian quotation 儒家見解: “Confucius said, ‘A man has no way of becoming a gentleman (君子 *Junzi*) unless he understands Destiny (命 *Ming*); he has no way of taking his stand unless he understands the rites (禮 *Li*)....’”¹⁷ Resonance with CST/VBL (共鳴): “To live out their vocation as faithful stewards to their calling, businesspeople need to be formed in a familial and religious culture

¹⁵ Confucius, *The Analects (Lunyu)*, Book VII, Number 37.

¹⁶ Confucius, *The Analects (Lunyu)*, Book XIII, Number 25.

¹⁷ Confucius, *The Analects (Lunyu)*, Book XX, Chapter 3.

that shows them the possibilities and promise of the good they can do and ought to do – the good that is distinctively theirs.” (VBL, par. 87) The Way is knowable in both traditions.

Assessing Convergences and Divergences

Like Pope Francis in our own time, Matteo Ricci knew that convergences or resonances would not be enough to secure recognition of their Master, Jesus Christ. Divergences would have to be acknowledged in dialogue, if only to achieve clarity about where each party stood, and what challenges each would have to face. Confucian teaching within the Ricci Paradigm is not to be identified with CST, as if they were really saying the same thing. If that were true, the Jesuit mission that Ricci and his followers represent would be superfluous. Ricci hoped to clarify the true meaning of “the Lord of Heaven” (天主, *Tianzhu*), a term that he and Michele Ruggieri coined to distinguish their vision from Chinese references to *Tiān* (天, “Heaven”) and *Shàngdì* (上帝, “Supreme Emperor”). *Tianzhu* was emphatically personal and involved in the affairs of this world (unlike *Tiān*); on the other hand, *Shàngdì* was perhaps too personal, too easily confused with the all-too-human Emperor of China. *Tianzhu*, then, was an attempt to acknowledge convergences as well as divergences.

The dialogues through which Ricci and his followers attempted to present their case to the Confucian literati, as recorded in *The True Meaning of the Lord of Heaven* (*Tiānzhu Shíyì* 天主實義), could only go so far. Ricci appealed to reason, critical reflection on common human experience and the assured conclusions of sciences, as needed, to open the minds of his dialogue partners. If the dialogue succeeded in creating a common ground for further sharing, the Way forward toward a discussion of Christian claims about Biblical revelation and the Heavenly mission of Jesus Christ would be open. This is clear from the last of the eight dialogue chapters in the

Tiānzhǔ Shìyì.¹⁸ The possibility of conversion, Christian faith and baptism, remain open at the end, but their threshold is not crossed in this book. Nevertheless, what Ricci established through his appreciation of Chinese moral philosophy, and its sincerity in following the Way, is common ground enabling further dialogue between Confucianism and CST.

Part Five: Converging Insights

Pope Francis' contribution to CST with *Evangelií Gaudium*, *Laudato Si' and Fratelli Tutti*

CST appears to have crossed another important threshold under Pope Francis' stewardship. Having first evolved as a tradition marked by the publication of encyclicals and other key documents, CST risked becoming another cottage industry for academics who would study these to discern any changes in Vatican policy toward the great issues facing humanity. Such study might yield some intellectual *tour de force* that in turn would provoke still further developments in the tradition. We have already noted one major change in CST, the shift from a diachronic to a synchronic understanding of the tradition. The *Compendium*, as we noted, is systematic in a way that the series of encyclicals in the tradition of *Rerum Novarum* is not. The documents after *Rerum Novarum* were meant to update CST and its applications to contemporary events, but only the *Compendium* dared to offer a systematic presentation and explanation of its principles. There is a timelessness to the *Compendium*, as if it were meant to set the terms for any future interpretation of CST.

¹⁸ Matteo Ricci (1603), *The True Meaning of the Lord of Heaven*, pp.335-373.

But Pope Francis' statements imply that something is missing, something even more important than systematic presentation. Clearly, Pope Francis is not the only Pope in the history of CST to appreciate the importance of spirituality, that is, the cultivation of interiority that must animate and inspire anyone who would take the instructions of CST seriously. In his letters, especially if one starts with *Evangelii Gaudium*, the question of interiority and its cultivation seems foregrounded. Spiritual convergence, what he described as “harmony” in his statement on interreligious dialogue in Mongolia, is the one thing necessary, if the aspirations toward social justice and peace nowadays heard from so many different religious leaders is to take hold and bear fruit in transformative action. An inkling of the “harmony” that Pope Francis seeks is clearly present in the Confucian ideal of the *Dào* (道), the object of the *Junzi*'s practice of self-cultivation, which becomes the basis for his hope that CST and Confucian moral philosophy can work together to make progress on environmental issues and other pressing social questions.

References

Confucius, *The Analects (Lunyu)*. Translated with an Introduction by D.C. Lau. London: Penguin Books, 1979.

Dicastery for Promoting Integral Human Development, 2018, *The Vocation of the Business Leader: A Reflection*, 5th edition. Rome: Dicastery for Promoting Integral Human Development, 2018: <https://www.humandevlopment.va/content/dam/sviluppoumano/pubblicazioni-documenti/documenti/vocation-of-the-business-leader-5th-edition/The%20Vocation%20of%20the%20Business%20Leader%20EN.pdf>.

McCann, Dennis P., “Christian ‘Vocation’ and Confucian ‘Tianming’ (天命): Negotiating the Boundaries of Transcendence and Immanence in International Business Ethics,” *Purushartha: A Journal of Management, Spirituality, and Ethics*, Vol V, No 2 (2012): pp.17-33.

Mencius, *The Mencius*. Translated with an Introduction by D.C. Lau. London: Penguin Books, 1970.

Pontifical Council Justitia et Pax, *Compendium of the Social Doctrine of the Church* 《教會社會訓導彙編》. 2004: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html.

Pope Benedict XVI, *Caritas in Veritate* 《在真理中實踐愛德》, 2009: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.

Pope Francis, *Evangelii Gaudium* 《福音的喜樂》, 2013: https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

Pope Francis, *Laudato Si'* 《願祢受讚頌》, 2015: https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

Pope Francis, “Message for XLIX World Day of Peace: Overcome Indifference and Win Peace,” 2016:

https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/peace/documents/papa-francesco_20151208_messaggio-xlix-giornata-mondiale-pace-2016.html#_ftn24.

Pope Francis, *Fratelli Tutti* 《眾位弟兄》，2020:
https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

Pope Francis, “General Audience: Love and the Common Good,” 9 September 2020:

https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200909_udienza-generale.html.

Pope Francis, “General Audience: Subsidiarity and the Virtue of Hope,” 23 September 2020:

https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200923_udienza-generale.html.

Pope Francis, “Ecumenical and Interreligious Meeting: Address of his Holiness,” 3 September 2023:

<https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2023/september/documents/20230903-mongolia-incontro-ecuminter.html>.

Pope John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis* 《社會事務關懷》，1987:

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.

Pope John Paul II, *Centesimus Annus* 《百年》，1991:

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.

Pope John XXIII, *Mater et Magistra* 《慈母與導師》, 1961,
https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html.

Pope Leo XIII, *Rerum Novarum* 《新事》, 1891:
https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html.

Pope Pius XI, *Quadragesimo Anno* 《四十周年》, 1931:
https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html.

Pullella, Philip., “Pope Francis and Mongolia's Catholics under One Roof at Papal Mass,” 3 September 2023, *Reuters*:
<https://www.reuters.com/world/pope-quoting-buddha-urges-religious-dialogue-fight-fundamentalism-2023-09-03/>.

Ricci, Matteo, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, Edited by Menard, T., translated by Lancashire, D. and Hu Kuo-chen, P. Boston: Institute for Advanced Jesuit Studies, 2016.

Yang, Hengda, and McCann, Dennis P., “The Ideal of Junzi Leadership and Education for the Common Good,” *Dialogue with China: Opportunities and Risks*. Singapore: World Scientific Press, 2022, pp.79-88. The essay originally was published in the *Macau Ricci Institute Journal*, Issue 3, November 2018, pp.15-25.

Yang, Hengda, “The Spiritual Principles Indispensable for the BRI Construction,” *Dialogue with China: Opportunities and Risks*.

Singapore: World Scientific Press, 2022, pp.19-28. The essay originally was published in the *Macau Ricci Institute Journal*, Issue 4, June 2019, pp.88-97.

【摘要】 本文主要關注利瑪竇的精神世界和對話：利瑪竇，一位無疆的行者游刃文化、哲學、靈性及自然科學。本文從現代華人境況的角度來看這個精神世界，以深入詮釋最重要的天主教社會理論的概念和案例：比如共同價值觀的理論、消費者運動、公平勞動境況、尊敬所有利益相關者的利益，信任與可靠度的關鍵選擇、反腐敗。按利瑪竇的精神，今天天主教社會理論在華人境況中，必定能指出從經濟發展到可持續經濟發展的方向。

利瑪竇文化策略的評估初探

古偉瀛

【摘要】自大陸改革開放以來，研究中西文化交流史的學者愈來愈多，而明末耶穌會士的角色也被許多人討論，其中最受注意及研究最多的恐怕就是利瑪竇了，早就有學者呼籲，應該將注意力轉到比較被忽視的傳教士或修會。不過，最近因為教廷開始啟動對利瑪竇的封聖列品程序，利氏又開始受到關注。本文主要探討對於利氏文化傳教策略在他當時到現代的評估之背景，其中包括教外和教內人士的批評。特別要指出，本文並不可能完整地呈現歷來所有對利氏的文化策略之評估，只是按時代先後選出較有代表性的例子來論述，文中指出這些批判皆有時代的政治及文化背景，同時也可看出利氏也是受其時代限制的文化人，這些探討或許有助於吾人對利氏及其影響的更深入瞭解，也可看到這些批評背後的政治及社會文化因素。

前言

自從上世紀八十年代大陸改革開放以來，研究中西文化交流史的學者愈來愈多，明末耶穌會士的角色也被許多人討論過。其中最受矚目，相關研究最多的，恐怕就是利瑪竇（Matteo Ricci，1552-1610）了，對他的研究甚至已經細節到連中文名字都有人拿來大做文章。¹

¹ 如：有一學者主張利瑪竇的中文姓名應該是利瑪，再加上廣東人對人尊稱父親為「老竇」，合在一起，就成了利瑪竇。參見譚樹林：〈Matteo Ricci 之中文名字「利瑪

因此，早有學者呼籲，應該將研究的注意力轉到比較被忽視的傳教士或修會。不過，最近因為教廷開始啟動對利瑪竇的封聖列品程序，利氏又開始受到關注。

特別要指出，本文雖然整理前人對利瑪竇傳教法的論點，但並不可能完整地呈現歷來所有對利氏的文化策略之評估，只是按時代先後，選出較有代表性的例子來論述，主要是想探討在不同時期中，論者對利氏文化傳教策略的看法，包括他生活的時期、明末清初、清中葉、鴉片戰爭之後、20 世紀前半、20 世紀後半，直到 21 世紀現代當今的評估。其中不只是教外，也包括教內人士的批評。文中指出這些批判其實都有時代政治及文化的背景，同時也可看出利氏本身亦是受到時代限制的文化人。這些探討，或許有助於吾人更深入瞭解利氏及其影響，也可看到這些批評背後的政治及社會文化因素。

一、利瑪竇的文化傳教特色

前人著作中早已提過，利氏在華傳教的文化策略有幾個特色，一是強調文字的重要性，亦即所謂的「啞吧傳教法」（啞式傳教法）。

〈一〉啞式傳教法

《利瑪竇中國札記》中如此記載：

我們在本書的第一卷中已經提到，文學研究在中國是那樣地受到鼓勵，……他們所有的宗教教派的發展以及宗教學說的傳播都不是靠口頭，而靠文字書籍。他們很不喜歡人們聚集成群，所以消息主要是靠文字來傳播。……任何以中文寫成的書籍

竇」新釋》，收入鄂振輝、張西平主編：《文明互鑑：利瑪竇與中西文化交流》（北京：人民出版社，2016），頁 328-342。

都肯定可以進入全國的十五個省份而有所獲益。而且，日本人、朝鮮人、交趾支那的居民、琉球人（Leuchians）以及甚至其他國家的人，都能像中國人一樣地閱讀中文，也能看懂這些書。²

在利瑪竇看來：首先，「啞式傳教法」適合中國人的習慣，「因為所有教派多以書籍、而不是以口講作宣傳，獲取高官厚祿也是利用撰寫佳作，而不是利用口才獲得」。而且「中國人對於有新內容的書籍十分好奇，又因為象形的中國文字，在中國人心目中有一種特殊的力量及莊重的表達能力」。中國人還有以文會友的習慣，這種心裡和習慣產生的後果便是：「在中國印在書上的東西都被認為是真理。」「關於基督教義，中國人比較相信書本、只是口頭討論是不夠的。」「在中國有許多處傳教士不能去的地方，書籍卻能進去，並且仗賴簡潔有利的筆墨，信德的真理，可以明明白白地由字裡行間，滲入讀者的心內，比用語言傳達更為有效。」³

利氏運用中華重視文字的傳統，勤寫不輟，他傳教用的有兩本最出名，一是《天主實義》，一是《畸人十篇》。而他受到的批評，也主要是針對此二書的內容。

〈二〉易佛補儒

眾所周知，利瑪竇在初期受到羅明堅（Michele Ruggieri）的影響及指示，無法將自己的文化傳教策略進行深度思考與抉擇，一直要等到 1588 年羅明堅返回歐洲之後，利氏開始思考一些早期文化傳教策略產生的矛盾與問題，例如一些太接近佛教及道教的辭彙，以及整個教會向中國傳統中的佛教傾斜的問題。在他進一步的觀察、

² [意]利瑪竇、[比]金尼閣著，何濟高等譯：《利瑪竇中國札記》（桂林：廣西廣西師範大學出版社，2001），頁 366-367。

³ 孫尚揚：《明末天主教與儒學的交流和衝突》（台北：文津，1992），頁 27。

思考，並與友好的士人朋友（例如瞿太素）溝通之後，最後決定逐漸採取認同先秦儒家思想的方式來傳教。

因此，利氏日常生活及衣著行為上，改變了傳教士自入華以來近似於佛教僧人的傳教方式，改以儒士的形象來進行文化傳教，此舉是為了便於與明末上層的士大夫來往交遊，以利教務的開展。利氏又發現儒家缺少對於人去世之後的一套論述，但說「未能事人，焉能事鬼？」又或「未知生，焉知死？」然而，這些並不能解答人類對於死後世界的疑惑與焦慮。因此利氏覺得，可以用天主教的教義來補充儒家這方面論述的不足，中國人就可以從此養生送死而無憾了。同時，為了爭取信眾，他對於道教及佛教採取嚴厲的批判，認為道教講求「無」，佛教講求「空」，這些都是錯誤的，在實際生活層面上，利氏對於風水占卜算卦以及看相等極力排斥，也攻擊佛教的輪迴轉世之說。

〈三〉傳入科技

再者，當利氏發現中國在天文地理、數學和科技方面相當落後，他覺得這是讓西方傳教士進入中國的一個出口，也是可以幫助中國的重要機會。於是使用這些知識，或出版地圖，或自己寫書介紹，或開始與中國的學者一起翻譯科學書籍，藉此為入世之媒他找中國士大夫一起合作翻譯西方的天文曆算的經典《坤輿萬國全圖》，《同文算指》，《測量法義》，《勾股義》，最有名的是翻譯了《幾何原本》的上冊，作為中華科學發展的基礎。

〈四〉遵從明朝國家體制

最後，利瑪竇當時言行的一個特色，是對於（明代）朝廷體制的遵從，在介紹中國的典章制度和國家社會的特色時，經常提及

中國領土的廣大和人口的眾多，時常稱讚中國能統治如此龐大的帝國並維持國力的強盛，及政治秩序的安穩。他也注意到明朝當時在日本侵略韓國後的威脅，以及沿海受到倭寇的騷擾對朝廷安全的挑戰，當然會很小心翼翼地在中國從事傳教的行為，以免引起朝廷的猜疑，故總是表示服從中國朝廷的權威，強調天無二日，民無二主，以釋明朝廷的戒心。當然利瑪竇的最終目的，是希望中國的明朝皇帝能接受信仰。

二、歷代學者對利瑪竇的批評

我們下面按時間順序分成六個階段，以引文的方式來就近觀察對利氏的批評，首先是利瑪竇同時期延伸到清初禮儀之爭前，接著是清中、鴉片戰爭之後，到第四時期為 20 世紀前半，第五時期為 20 世紀後半，最後則是 21 世紀。

〈一〉明末清初

利氏在世時曾與佛教人士辯論，其中最有名的是與佛教居士虞淳熙的來往，後來更將雙方來往信函出版成《辯學遺牘》，收入李之藻的《天學初函》。但有些佛教人士懷疑此書是否利氏的親筆，頗有爭議。第一封與虞氏的辯論好像比較能代表利氏本人的態度。虞氏認為天主教義與佛教根本就沒有兩樣：「詎知讀《畸人十篇》者，掩卷而起，曰：『了不異佛意乎？』」⁴當時利氏所介紹的天主教義，如賞善罰惡、天堂地獄的觀念，時人認為與佛教所講的大同小異，所以有虞氏這樣的看法。虞氏還勸利氏多讀佛經，不要批佛，因為這是華人多年來的多數信仰，這些人不可能都是被愚弄的，「未可以

⁴ [明]虞淳熙：《虞德園先生集》，卷二十四，〈答利西泰〉，收於《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社，2000），集部，第 43 冊，頁 517。

一人之疑，疑千人之信也」。⁵ 利氏則辯稱佛教的輪迴是沒有道理的，希望華人能多翻譯天主教的經典，讓佛教人士閱讀。這些佛教人士在信中對於利氏認知的佛教教義批評一一加以反駁，雙方爭執不下，就像一切的宗教論辯，沒有勝負之分，只是澄清各自的立場。

另一方面，在利瑪竇去世前不久和去世之後，同會會士對利氏也有一些批評，且看以下兩則：利氏所堅持的「寧可少要幾名好的基督徒，也不要一大批濫竽充數的人」⁶，此一觀點受到了來自耶穌會內部的傳教士的挑戰。龍華民神父（Niccolò Longobardo，1565-1655）自 1597 起在廣東韶州，王豐肅神父（Alfonso Vagnone，1566-1640）從 1605 年起在南京，郭居靜神父（Lazzaro Cattaneo，1560-1640）從 1608 年起在上海，都把傳教的重點轉向處於中國社會最底層的民眾，致使接受洗禮入教的人數迅速增加。⁷ 上面這段評論有些極端，好像利氏與其他會士的福傳策略不同，其實福傳不會分階級，只是生活上的環境不同，以致後人看來好像有不同的路線。

陸若漢（João Rodrigues，1561-1633）、熊三拔（Sabatino de Ursis，1575-1620）和龍華民對利瑪竇在中國傳教的方法和成績評價甚低。他們認為利用當地文化資源傳教，不是靠激發人內心的靈性，不是傳教的正道。「學術傳教」和「靈性傳教」是傳教學上經常發生的爭議。「中國禮儀之爭」把這種爭議推向極端。利瑪竇這一派為天主教

⁵ [明]虞淳熙：〈虞德園銓部與利西泰先生書〉，收於朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》（香港：香港城市大學，2001），頁 657。

⁶ 汾屠立：《利瑪竇神父歷史著作（第二卷）》（Macerata: Opere Storiche del P. Matteo Ricci, 1911-1913），1581 年 1 月 25 日的書簡，頁 381。

⁷ 崔維孝：〈明清時期方濟會與耶穌會在華傳教客體對比分析〉，收於《文化與宗教的碰撞：紀念聖方濟各·沙勿略 500 誕辰 500 週年國際術研討會論文集》，（澳門：澳門理工學院，2007），頁 125-6。

所作的文化鋪設，包括講學、研究、譯書、刻書……等一系列工作，均受到質疑。⁸

清初對天主教最嚴重的指控是所謂的「曆獄」。康熙繼位後，由於欽天監內湯若望（Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666）的勢力逐漸排擠掉原來的回教勢力，楊光先（1597-1669）發動了這次教難。蔣德璟（1593-1646）將這些對天主教的攻擊文字都編輯在《聖朝破邪集》中，其〈破邪集序〉就明白指出華人與利氏講的「天」是很不同的：

吾中國惟天子得祀上帝。餘無敢干者。若吾儒性命之學。則畏天敬天。無之非天。安有畫像？即有之恐不是深目高鼻一濃鬚子耳。西士亦語塞。或曰佛自西來作佛像，利氏自大西來亦作耶穌像，以大西抑西，以耶穌抑佛，非敢抗吾孔子。然佛之徒非之，而孔子之徒顧或從之者，何也？未幾當道檄所司逐之燬其像、折其居，而株擒其黨事急，乃控於予。予適晤觀察曾公曰：「其教可斥，遠人則可矜也。」⁹

此處指出華人只有皇帝能祀天，而且天的形象，不可能是利瑪竇傳入的深目高鼻而且有鬚子的西方臉孔，並說由於佛來自西方，利氏只敢攻擊佛教，不敢對儒教有所攻擊。

而楊光先的攻擊則是較多面向的，他指出：¹⁰

徐光啟以曆法薦利瑪竇等於朝，以數萬里不朝貢之人，來而弗識其所從來，去而弗究其所從去，行不監押之，止不關防

⁸ 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 294。

⁹ 徐昌治編：《聖朝破邪集》卷 3，〈破邪集序〉。

¹⁰ [清]楊光先：《不得已》，〈與許青嶼侍御書〉。

之，十五直省之山川形勢、兵馬錢糧，靡不收歸圖籍而弗之禁，古今有此玩待外國人之政否？利瑪竇欲尊耶穌為天主，首出萬國聖人之上而最尊之，歷引中夏六經之上帝而斷章以證其為天主，曰天主乃經書所稱之上帝，吾國天主即華言上帝也……是天地皆不足尊矣。¹¹

詳閱利瑪竇闡明天主教諸書之論議，實西域七十二種旁門之下九十六種邪魔之一。其詆毀釋氏，欲駕而上之，此其恆情原不足為輕重。利瑪竇之來中夏，並老氏而排之，士君子見其排二氏也，以為吾儒之流亞，故交讚之、援引之，竟忘其議論之邪僻，而不覺其教之為邪魔也。……其徒湯若望之知識卑闇於利瑪竇，乃將耶穌之情事於進呈書像中和盤託出。予始得即以其書闢之。豈有彼國正法之罪犯，而來中夏為造天之聖人，其孩孺我中夏人為何如也？¹²

論甫刻成，客有向予言，利瑪竇於萬曆時陰召其徒，以貿易為名，舳艫銜尾，集廣東之香山澳中，建城一十六座，……此往事之可鑒也。¹³

楊氏的批評有些是出於對天主教義的認知不足，例如，批評利氏尊耶穌為天主，而耶穌卻是西方人的容貌，不可能是上帝，而在天主教義中三位一體的概念是當時的士人無法理解的，因此批評利氏所倡宗教教義荒誕。此外還訴諸佛道人士的同仇敵愾，更把利氏的行為拉到國家安全的層次，使得情勢十分險惡。至於楊氏攻擊利瑪竇的動機，今人朱維錚指出其有朝臣權鬥的考量：楊光先本屬阿附鰲拜集團

¹¹[清]楊光先：〈闢邪論中〉《不得已》，頁 12，收於中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《中國宗教歷史文獻集成：東傳福音》（合肥：黃山書社，2005），冊 9。

¹²[清]楊光先：〈闢邪論下〉，頁 13。

¹³[清]楊光先：〈闢邪論下〉，頁 14。

的流氓，攻訐「西洋人」的言論不是單純的「仇外反應」，也絕非清初中國傳統文化維護者的自白。¹⁴

除了楊光先，還有其他士人也對利氏的思想提出了質疑，而且相當深入的指出利氏所謂「宋明理學的『理』是依賴者，不能自立」的說法加以反駁：

客曰：凡物有作者有模者，有質者有為者，理甚明著，使無天主掌握其間，則天地萬物元初從何而成？東庠居士曰：陰陽綱緼，萬物化生。問孰主宰而降施是，雖神聖不得而名也，故強名太極。瑪竇謂：天主以七日創成世界，則已屬情識，著能所矣，造化樞機當不其然。客啞而咲曰：太極虛理，泰西判為依賴之品，不能自立，何以創制天地，而化生萬物耶？東庠居士曰：瑪竇歷引上帝以證天主，皆屬附會影響，其實不知天，不知上帝，又安知太極？夫太極為理之宗，不得單言理；為氣之元，不得單言氣。推之無始而能始物，引之無終而能終物者也。瑪竇管窺蠡測，乃云虛空中理，不免于偃墮。又云始何不動而生物，後誰激之使動；又云今有車理，何不生一乘車，種種淺陋智能嗤之，即以此還詰天主，瑪竇亦作何解。¹⁵

由此批評可知，利氏視太極為「虛」理，無法自立，以此否定宋明理學。

¹⁴ 朱維錚：〈序〉，李天綱著：《中國禮儀之爭——歷史、文獻和意義》（上海：上海古籍出版社，1998），頁 11。

¹⁵ 陳侯光：〈西學辨四〉，《辨學芻言》，見徐昌治編：《聖朝破邪集》卷五，收於方廣錫編：《藏外佛經》（合肥：黃山書社，2005），頁 592-593。

同一位作者也對利氏批判道教的「無」及佛教的「空」加以反駁，認為利氏對「空」及「無」的認知有誤，不能從字面上來理解：

客曰：儒認虛理為性原，則與佛老之談空無者何異，乃復立門以攻二氏，故瑪竇詆為燕伐燕亂易亂耳。東庠居士曰：吾儒主于經世，則必宰事物，即說到虛無處，一切俱為實有。二氏主于出世，則必避事物。即說到實有處，一切俱歸虛無。抄忽千里，端緒極微。泰西漫曰「空者，無者。」是絕無所有于己也，胡能施有性形以為物體？非惟不知儒，併不知佛老矣。佛氏云：「性色真空、性空真色。」老氏云：「有物混成，先天地生。」豈性地毫無所窺哉？若瑪竇之天主教，則妄想成魔。¹⁶

利氏對道教的「無」與佛教的「空」加以批判，自有其展開論述的目的，然此時學者已就佛、老對「空」、「無」的形上意義有所認識，於是抓住此處作為反駁的論據。

〈二〉清朝中葉

在清代尚未禁教的時期，學者對於天主教及利氏的看法大致與前代無異。

張岱（1597-1679）撰有〈利瑪竇傳〉：

利瑪竇者，大西洋國人，……嘗為山海輿地全圖，荒大比鄒衍，言大地浮於天，中天之極西即通地底，而東極北即通地底，而南人四面居其中，多不可信。石匱書曰：天主一教，盛行天下，其所立說愈誕愈淺。山海經、輿地圖，荒唐之

¹⁶陳侯光：〈西學辨五〉，頁 593。

言，多不可問。及所出銅絲琴、自鳴鐘之屬，則亦了不異人意矣。若夫西士超言一書，敷詞陳理，無異儒者。倘能通其艱澁之意，而以常字譯太玄，則又平平無奇矣。故有褒之為天學，有訾之為異端，褒之訾之，其失均也。¹⁷

認為利瑪竇等西人傳來的學說、器物，都是淺顯而荒誕，平平無奇，甚至不值得加以褒貶。

張爾岐（1612-1678）對利瑪竇及天主教則有下列看法：

又所攜書七千餘卷，並未及翻譯。所言較佛氏差為平實，大指歸之敬天主、修人道、寡慾、勤學。不禁殺牲。專以闢佛為事，見諸經像及諸鬼神像，輒勸人毀裂。所詆皆佛氏之粗者、誕者。有答虞德口〔園〕、僧蓮池二書，頗令結舌，亦一快事。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。甲申後，其徒為耶蘇教會，考男女猥雜，幾與白蓮無為等，大非利氏之舊矣。以此為闢佛助儒，何異於召外兵而靖內乎？要之歷〔曆〕象器算，是其所長，君子固當節取。若論道術，吾自守吾家法可耳。¹⁸

此處肯定利氏的天文曆算，但認為入清以來教會變質，已非利氏當年的情況。

稍後的清代大儒朱彝尊（1629-1709）筆下的利氏，則與《明史》〈意大里亞傳〉中的描繪幾乎完全相同，可能是其所本。¹⁹

¹⁷ [明]張岱：《石匱書》（北京：故宮出版社，2017），卷 208，〈利瑪竇列傳〉，頁 3008-3111。

¹⁸ [清]張爾岐：《蒿庵閑話》，卷一，收於《校訂困學聞集證》（北京：學苑出版社，2005），頁 468-469。

¹⁹ [清]朱彝尊：《曝書亭集》，收於查慎行：《得樹樓雜鈔》（上海：上海書店，1994）

程哲，《蓉槎蠹說》（1711）是極少數對利瑪竇的著作單獨提出批評者：

大西利瑪竇論友一則：「視其友如林，則知其德之厚；落落如晨星，則知其德之薄。」嗟乎！四公子豈少如林，乃孟嘗只彈鋏之驩，平原僅處囊之遂，惟夷門監者、博徒毛公、賣醬薛公，信陵擅其三耳。春申一朱英而失之，如林何益？且與「多有密友，即無密友」之語亦反悖矣。²⁰

他舉出戰國四公子為例，認為並非以朋友之數量來斷定人品，交友應重質不重量，也舉出此語和利氏書中「多有密友，便無密友」之語有所矛盾，此說亦被《四庫全書提要》所採納。

值得注意的是，論者指出，自從雍正繼位後，1724 年天主教遭地方官查禁，清朝雖未強制禁止所有書籍和教義的流播，但也接受地方官依禁教令處置傳教士和教眾。自此時起中國士人與宗教人士，對於天主教，尤其對利瑪竇的批判，除了承繼原先指責的教義荒誕、誤解佛道以外，也攻擊西方風俗習慣與華人相異，以及利氏所稱道的西洋風物缺乏實證，有自誇之嫌等語，增加批評的力度。²¹

嵇璜（1711-1794）《續通典》中所記與《明史》的〈意大利亞傳〉差不多，只是在後面加了幾句利氏引介的西方風物有誇大之嫌：「其所言風物物產，亦多夸大，不足具述。」²²

卷六，頁 314。

²⁰ [清]程哲：《蓉槎蠹說》，卷一，收於：《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2003），冊 1137，子部，雜家類，頁 182。

²¹ Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635–1800* (Leiden: Brill, 2001).

²² [清]嵇璜：《續通典》卷一百四十九，邊防，收於《欽定文淵閣四庫全書》（北京：商務印書館，2006），冊 641，頁 457。

孫星衍（1753-1818）《五松園文稿》內，收有一篇〈楊光先傳〉，提到利氏：

先是西洋人有利瑪竇者，與其徒湯若望等，自明萬曆時奉所為天主教以來中夏。其所事之像曰邪蘇，手持圓象曰天，設為天堂地獄之說，以誣誘人。謂邪蘇生于漢哀帝元壽二年庚申歲，以罪磔死，時有日食地震之異。光先斥，比於漢之黃巾，明之白蓮教，謂邪蘇死為謀逆，不應行教於中國。且其死既言在建武八年壬辰歲三月二十二日。考漢史是時無日食地震之異，皆妄言惑眾之甚者。²³

孫星衍以為利氏等人所信仰的教主是叛亂犯，不能作為教化之主，且所載之事不合史實，殊不知教會中人皆相信耶穌是天主之獨子，為人贖罪而被官府處死，故定位為利氏等人乃「妄言惑眾」。其持論與楊光先相似。

清中葉名儒趙翼（1727-1814）撰有〈天主教〉一文，其辭曰：

意大理亞國，在大西洋中，萬曆中其國人利瑪竇至京師，為萬國全圖，……閱一千五百八十一年，至萬曆九年，利瑪竇始泛海九萬里抵廣東之香山澳，其教漸行。二十九年入京師，以方物獻，並貢天主及天主母圖。禮部以會典不載大西洋名目駁之，帝嘉其遠來，假館授餐，公卿以下重其人，咸與交接。利瑪竇安之，遂留居不去，……自利瑪竇來後，其從來者益眾……。其法視大統曆為密焉，其人東來者，大多

²³ [清]孫星衍：《五松園文稿》卷一，收於《續修四庫全書》，冊1477，集部，別集類，頁486。

聰明特達之士，意專行教，不求祿利，所著書多華人所未道，故一時好異者咸尚之。²⁴

趙翼引用不少前人的話語，但值得注意的是，他省去前人的負面批評，對傳教士相當肯定，只是認為所傳的內容與傳統不同，因此吸引一些「好異者」。

沈大成（1700-1771）則在〈讀通典職官〉有所論列：

其在唐時已有誘人入教之事，故嚴加禁斷，第許彼國之歸化者自習之，本朝之柔遠人，其令甲亦猶是也。今其說曰：「耶蘇刑死，而為天之主。」則又利瑪竇私立名字，以為神奇，不知適誣其先耳。而徐光啟等，從而尊奉之，甚惑甚矣。夫天帝之號，見於禮經。《周禮·大宗伯職》曰：「以禋祀祀昊天上帝。」鄭康成謂：「冬至，祭天於圜丘壇，所祭皇天上帝是也」帝無形與氣，特有號耳。佛氏之說，荒唐妄誕，而利瑪竇等，又偽造耶蘇其人以實之，其叛經讎古、慢神誣天，罪可勝誅哉！故因讀《通典》而特疏其始末，既祛天下後世之惑，且笑徐光啟等之愚陋，遂成其惡，抑亦士大夫之恥也。²⁵

此處對利氏之批評乃以其「私立名字，以為神奇」，指其自創「天主」名號，所寫有關耶穌事蹟乃「偽造」，實「叛經讎古、慢神誣天」。這是以中國傳統儒家本位來看利氏的宗教論述，可以感覺到利瑪竇提出的論點，對這些人的思想基礎，像是經典及傳承、神及天等傳統思想的衝擊及威脅。

²⁴ [清]沈大成：〈讀通典職官〉，收於賀長齡編：《清經世文編》（北京：中華書局，1992），卷 69，禮政 16，頁 17（總頁數 1722）。

²⁵ [清]沈大成：〈讀通典職官〉，頁 17。

〈三〉鴉片戰爭之後

鴉片戰爭之後，陸續訂立了不平等條約，1844年開始，由於天主教得到了清廷合法化的承諾，傳教士再度進入中國內地。由於禮儀之爭的長期影響，加上西方列強的勢力，使得重回上海的耶穌會士對中國傳統文化相當輕視，認為是自己將「文明及光明」帶給「黑暗又落後」的中國，自然對於前一時期來華傳教時講求「調適」方法的利瑪竇沒有好感，甚至加以誣衊。在接觸到中國的天主教信眾後，傳教士發現這些百年來在清廷禁教政策下仍舊存在或發展的天主教團體，在禮儀及信仰的內容上與他們所理解的天主教有些不同，特別是受到中國地方民間信仰的影響。在本地教會團體之領袖的行為上，新來的傳教士也覺得他們的言行有些不合教會在西方通行的標準，於是很想將這些團體的「紀律」加以「整頓」。另一方面，在華的教會團體歷經長期的自我發展後，突然來了一批外國傳教士企圖控制現有的團體，並提出很不「合理」的要求。尤其是這些傳教士還對於中國傳統文化不但非常陌生，甚至不想學習，毫無交流的意願，這與明末清初的傳教士作風大相逕庭，因而產生反感，開始將這些不滿寫出來，這就是《昭然公論》一書的由來。

該書中雖不便提及前明時期，但利瑪竇的身影實在呼之欲出，而認同利瑪竇適應策略的傳教士，亦在文中加以稱揚。試看下列引文：

竊思從前主教神父，航海數萬里來我中國，順治、康熙二位大皇帝，以及官府軍民人等，俱尊之曰「大學士」、「西來孔夫子」。今則不然。²⁶

²⁶無名氏：《昭然公論》，收於鐘鳴旦、黃一農等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》（台北縣：輔仁大學神學院，1996），第5冊，頁2062-3。

嗟嗟，主教代權，常與不通聖教經書、中國儒書者同伴，焉能識書中之奧旨哉！²⁷

江南聖教，漸至日非，不得不上追利公之開教矣。想當時，親賢人遠小人，今則親小人，遠賢人，興敗之兆，不可不辯者也。²⁸

作者並認為即使是西方遠道而來的主教、神父，也必須熟讀中國儒家經典，傳承「利公之開教」時親賢人遠小人的風氣，方能與中國教友們進行對話。

重返江南的耶穌會長南格祿（Fr. Claude Gotteland, S.J., 1803-1856）撰寫《誣謗論》，回應這些需要熟習中國經典的看法：

論中話從前西來之神父，不要緊學土話，不要緊辦病人，不要緊開四規，惟專工讀書識字，即如利瑪竇到中七年，亦不辦一事，單單讀書，所以能通中華經史，如今新來神父不滿二年，病人也辦過，四規也開過，說話雖不甚清楚，到底也令教友們懂得。²⁹

論中話西洋神父，於中國事情，絲毫不懂，不能辦事。殊不知神父到中國來，不是辦中國之俗事。神父們所辦之事，是吾主耶穌所立之聖教。……故神父們非聖教事情，也不該當辦。³⁰

²⁷ 《昭然公論》，頁 2066-2067。

²⁸ 《昭然公論》，頁 2074-2075。

²⁹ 南格祿（Fr. Claude Gotteland S.J.）：《誣謗論》，收於鐘鳴旦、黃一農等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第 5 冊，頁 2084-2085。

³⁰ 南格祿：《誣謗論》，頁 2085-2087。

南格祿認為，神父們若是只需要辦理教會聖事、學一般民眾的土話就足以應付傳教所需，對於利瑪竇遍讀經史，為傳播天主教義著書立說的態度，頗不以為然。

至於這時期的教外人士論利瑪竇，最為詳盡完整的資料，可以說是何秋濤《朔方備乘》〈北徼教門考〉引魏源〈天主教考〉，並著錄對當時學者影響最大的《四庫全書提要》關於利瑪竇著作的說詞，並在最後加上自己的評論：

魏源天主教考，……其下篇曰：天學全函諸書，四庫全書列諸存目，今略錄其提要曰：二十五言一卷，明利瑪竇撰，西洋人之入中國，自利瑪竇始。西洋教法入中國亦自此二十五條始，大旨多剽竊釋氏，而文詞尤拙。蓋西方之教，惟有佛書……附存其目，庶可知彼教之初，所見不過如是。

又天主實義二卷，明利瑪竇撰……然天堂地獄之說，與輪迴之說相去無幾，特小變釋氏之說，而本源則一耳。

又畸人十篇二卷，附西琴曲意一卷，……以附會於儒理，使人猝不可攻，較所作天主實義，純涉支離荒誕者，立說較巧。

又《辨學遺牘》一卷……。齊固失矣，楚亦未為得也。

又《交友論》一卷，……不甚荒悖，然多為利害，而言醇駁參半³¹

臣秋濤謹案，自明季利瑪竇之徒入中國，於是天主教盛傳於世，其所刻之書，有論曆法、算術、制器之法者，治世所不

³¹ [清]何秋濤：《朔方備乘》（台北縣：文海出版社，1966），卷二十八，〈北徼教門考〉，頁570、573-576。

廢也。其自別為理，編者皆論天主教之說，當時或崇奉其教，或辭而闕之，皆祇知有所謂天主教，而路得所創之耶穌教，中國未有聞焉。³²

引文中《四庫全書總目提要》的作者，大抵以為天主教之說與佛教之說相仿，因此推論是「剽竊釋氏」、「小變釋氏之說」、「攝釋氏」，進而附會儒家攻擊佛教，認為其說僅是標新立異之舉。但何秋濤自己的評論，一方面肯定傳教士帶來的曆算、器物之學，另一方面則對天主教義存而不論，轉而提出當時有新教卻未曾傳入中國之事。

但當時士人不見得都能採取理性態度來評價利瑪竇，有不少人站在中華文化主義的立場上，對利瑪竇在中國提出的宗教、科學等各種觀念，都抱持著不信任和憤慨的態度。例如王韜（1828-1897），《弢園文錄外編》卷六：

夫海口雄峙之島，所以為中國屏蔽，亦天所以嚴華夷之辨也。豈可以尺寸與之。吾不解明之疆臣何以必為之請，而在廷諸臣何以竟許之也。足見明之政務寬弛，紀綱不振，文恬武嬉，而絕無一深謀遠慮者。其後利瑪竇入中國，播煽邪教，蠱賊民心，一時無事者流，俱從之遊，尊之曰「西儒」，流毒以至今日，靡有底止。³³

當時中國感受到西方列強的武力威脅，以致在華夷之辨上產生更為明顯的排斥感，甚至認為士人不該與利瑪竇交遊，亦不宜被尊稱為「西儒」。

³² [清]何秋濤：《朔方備乘》，卷二十八，〈北徼教門考〉，頁 584。

³³ [清]王韜：《弢園文錄外編》（上海：上海書店，2002），卷六，頁 138-139。

平步青（1832-1896），《霞外攬屑》：

璉耽幼侍其父，遠歷西洋，周知夷詭，謂利瑪竇萬國全圖中國為亞細亞洲，而西洋為歐邏巴洲。歐邏巴不知何解，以太西推之，亦必誇大之語。若亞者，《爾雅·釋詁》云：「次也。」《說文解字》云：「醜也。」《增韻》云：「少也。」細者，《說文解字》云：「微也。」玉篇云：「少也。」亞細亞為西語，華語則次小次洲也，其侮中國極矣。……而明人甘受利瑪竇之侮嫚，而不之覺，曾無人悟其奸者，何耶？璉耽每見世人文字有稱引泰西歐邏巴、亞細亞者，輒怒擲蹴蹋之不復視。³⁴

就連利氏介紹的《萬國全圖》中，原本僅是單純音譯詞彙的「亞細亞洲」之譯名，也被比附成專為貶抑中國而設之語。此種批評就文字小題大作，幾近誅心之論。

劉嶽雲（1849-1917），《格物中法》：

鄭光祖一斑錄言：中土曆法自古即有，究未知大地空懸，六面皆上。自大西洋利瑪竇等，先後迭至，辨而明知。此等議論，殊未核實。明末徐光啟輩，舍中庸而求隱怪，輕召外彝，以至貽禍今日，皆不學無術之過也。³⁵

認為「曆法」在中國自古已有，徐光啟等人標新立異引入外夷，以致於今日不可收拾的境地。這些說法，大多建立在對於時事的不滿，進而錯誤歸咎於自西洋前來傳教的利瑪竇。

³⁴ [清]平步青：《霞外攬屑》（上海：上海古籍出版社，1982），卷二〈執香峪話〉，「蓮鬚閣集」，頁163。

³⁵ [清]劉嶽雲（1849-1917）：《格物中法》卷一氣部，頁2（古籍庫）。

陳徽言在寫太平天國之亂的《武昌紀事》時，甚至把亂起之因也追溯到利瑪竇及其著作上：

明季西洋人利瑪竇撰《乾坤體義》，陽瑪諾撰《天問略》，艾儒納〔略〕、龍華民輩亦各有所述，如《西學凡》、《四字經》、《諸經解》、《會規約》等書，皆廣耶穌教之說，支離荒謬，竊釋氏之緒餘，有捨死求生、奉天主、升天堂云云。欲使入教者，雖至橫死不悔。故賊得從而揚其波，藉以挺亂……

案西洋天主教即古所謂祆教，其來已久。《閱微草堂筆記》引證極詳。特唐宋以來皆未盛行。自明萬曆間西士利瑪竇入中國，以曆法知名，當時遂挾術術誘人傳習，其教炫赫，逐漸蔓延直省。……自辛丑之變，其燄復燃，閩粵上海甯波，皆建立禮拜寺，聚眾誦經，其書流布民間。近時入教者頗眾。儻不早為禁絕，恐日久更藏姦慝，此患未除，彼患復萌，籌維國計者，殊深杞人之憂，特著於此，用諗當路。³⁶

事實上天主教與祆教並非等同，但在清代禁教以來，已幾無士大夫正確考究其教之源流，加上辛丑之後，民教衝突愈熾，利氏之說一變而為邪說邪術，論者完全無意考究利氏書中內容，更別說深入比較其中提到的教義與儒家思想，也不欲了解利瑪竇與當前傳教士的傳教策略差異，反而把他當成「邪教蔓延」的始作俑者。

清末有幾本討論西學的書，對於利瑪竇的評價也不甚正面，例如黃鍾駿，《疇人傳四編》，（1898年編）卷六：

³⁶[清]陳徽言：《武昌紀事》，收於《叢書集成續編》（台北：新文豐出版公司，1989），冊 280，頁 406。

魏濬，字蒼如，松溪人也，萬曆甲辰進士，官至右僉事御史，巡撫湖廣，著緯譚一卷。書首題曰：「拙齋存筆。」子曰：「緯譚，蓋其劄記之一種也。中極詆利瑪竇天論為荒唐，末又附記萬曆天啟時推步之偽凡十三事。」（欽定四庫全書提要）³⁷

清，金永森，《西被考略》（光緒29年，1903），卷三（頁61，古籍庫）

按此亦天主教之類也，……假冒大秦之名，借以駭俗，與當時景教碑沆瀣一氣，實洋教入中國之濫觴。明史載利瑪竇獻書，進神仙骨。考新舊約書，並無其說。利氏何以云神仙，此與候子劍稱佛太子相類。³⁸

由此可見這些對教會與教義缺乏深入理解的清末文人，將利氏的言行比附為方術士為驚世駭俗所做出的舉措。

〈四〉二十世紀上半葉

民國以來的利瑪竇等人在天主教會內，不再被一些西方傳教士視為傳教楷模，反而被污名化，且看馬相伯（1840-1939）的描寫：

夫精熟華文華語，本無德詣之可言，而在開教者實為利器。非利器，則《聖經》恩賜能言異域言也何為？況利子以積勤得之，雖歧心人不敢毀其為名為利。吾故於《遺牘》以是稱之，今又稱之而不憚煩者，誠以法主教包蘇愛，以法國人精熟法國文，民到於今稱之。利子異域人也，而我國雖教外人亦至今稱之，稱之顧不足為教士榮乎？而孰意深文鍛鍊周內

³⁷ [清]黃鍾駿：《疇人傳四編》，卷六，收於《中國古代科技行實會纂》（北京：北京圖書館，2006），冊4，頁452-453。

³⁸ [清]金永森，《西被考略》〔據光緒二十九年（1903）刻本影印〕，卷三，頁42，收於《四庫未收書輯刊》（北京：北京出版社，1997），第三輯，冊16，頁718。

利子洎同會諸先生若湯、南者，而出於法文《教務月誌》也？且月月必有，而綜其所以文致者，大要有三：一者罪其喜引古書上帝，而不專用天主名。……二者罪其阿悅華人，而將順其禮俗。……三者罪其日間所事，治鐘表、會賓客而已，著書則徒有其名，而為李徐二公是賴，然於文學科學，畢生無足觀也。此由《月誌》諸君，未嘗一讀並世諸公之稱利子。³⁹

清末民初正是法國實行天主教保教權仍相當強烈之時，當時的馬相伯深感法國傳教士的帝國主義心態，並不重視中華傳統文化，且急於傳教，對利瑪竇的適應策略沒有好感，認為傳教方法不對。在華北遣使會出版的刊物常有這些對利氏的批評。這種情況當然引起其他中國教會人士的不滿，起而為利氏辯護。值得注意的是，馬相伯稱頌利氏的是利氏的中國文字語言造詣，以及不為名利的謙虛胸懷，受到利氏當時的「並世諸公」的稱讚。

在二十世紀前半的中國，由於要挽救清朝以來的軟弱和積弊，提出民主與科學掛帥，也強調中西交流兼顧民族主義認同，此時期國內學者對於利瑪竇的歷史評估可以以朱謙之（1899-1972）為代表，他在三十年代後期出版了宋儒理學對歐洲文化的影响的著作，對利氏的主要看法如下：

利瑪竇的《天主實義》，就是看重原始孔家思想，而對宋明理學的「理」和「太極」，加以嚴格的批評。其理由為（一）理依於物說；（二）理無靈覺說；（三）理卑於人說。其實他著此書的目的，本來就是以宋代理學派的唯物主義傾向為批評的對象。自然這本書也有一些不足，或缺點。譬如在講

³⁹ 朱維錚：《馬相伯集》（上海：復旦大學出版社，1996），頁 224。

太極時，沒有給太極下一個定義，太極究竟是什麼？沒有給予積極和清晰的解答，「物之無原之原者，不可以理以太極當之，夫太極之理，本有精論，吾雖曾閱之，不敢雜陳其辨，或容以他書傳其要也」。⁴⁰

朱氏指出利氏並未給太極下一個精確的定義，而且雖說利氏生前想另著一本書專講太極，可是終其一生都沒有出版有關太極的討論。

〈五〉二十世紀後半葉

此階段台灣和大陸分隔，由於大陸建政初期極度排外及鎖國，對於利氏的負面評價不需要多說，七十年代改革開放後，言論尺度稍寬，可以見到比較多樣的評論。上海復旦大學的朱維錚教授（1936-2012）曾說：「曾有若干論著，從科學哲學角度批判利瑪竇介紹的西學，認為他在華關於那個時代歐洲科學的理論和實踐的翻譯傳授，多屬歐洲的過時貨色，而對哥白尼到加侖略的最近成就祕而不宣。」⁴¹朱教授所指的應該是20世紀五六十年代，研究中國啟蒙思想的人士，例如侯外廬（1903-1987）、何兆武（1921-2021）等人，在極度鎖國排外的冷戰氛圍下，批評耶穌會士所傳之科學乃落伍之科學，甚至由於傳教之故，故意不將當時最先進的科學知識傳入中國：「（一）耶穌會所宣揚的自然哲學及其世界圖象是當時反動的思想；（二）耶穌會所傳來的科學，是當時落後的科學；（三）耶穌會所提供的思想方法，不是有助於、而是不利於科學發展的思想方法。」⁴²而何氏對利氏比較詳細的看法則在八十年代為利氏的

⁴⁰ 朱謙之：〈對宋儒理學對於歐洲文化之影響〉，收於李定一等編纂：《中國近代史論叢》，第一輯第二冊（台北：正中書局，1959），頁66-68。

⁴¹ 朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，2001），〈導言〉，頁30。

⁴² 侯外廬主編：《中國思想通史第四卷（下）》（北京：人民出版社，1960），頁1240。

著作中譯本寫的序中道出，仍免不了帶有社會主義國家對基督宗教的敵意。

何氏在 1982 年寫的序言中提到利氏的兩大具有歷史意義的活動，一是中西文化交流，一是傳入天主教，對於第一點，他們認為：「作為中西思想文化方面接觸的第一個媒介者，他在多方面奠立並促進了中西文化的交流，他的歷史影響也是深遠的，……但是，他的功績僅此而已。」可是利氏與近代科學及思想是「背道而馳的」。至於他的傳教，「可以說是一場失敗」，他沒有能用「中世紀天主教神學的思想體系來改變或者取代中國傳統的思想體系」，因為耶穌會士「是為反對近代思想與近代科學而服務的；他們雖也以邏輯思維著稱，但他們的邏輯卻是中世紀神學服務的……，是與近代培根、笛卡兒的方法至王港（Port Royal）的近代邏輯學唱反調的。」⁴³

何氏一再強調利氏是違背西方的潮流，將落後的思想系統傳入中國，甚至指責利氏「迷信」：「正是由於其主觀意圖在於傳播宗教，所以他和他們世界觀的落後性就顯得驚人突出。從他的（和他們）世界圖像直到他的（和他們的）思想方法論，仍緊緊局限在中世紀傳統的神學框架之內……特別是在思想上還在教導著神學目的論的思維方式。這簡直是犯了時代的乖舛，成為一股和近代的思潮……相對抗的逆流」。何氏承認利瑪竇引進一些近代的新器物，「但其整個思想理論體系卻是陳腐不堪的經院神學，是和近代科學和近代思想格格不入的東西……利瑪竇本人世界觀的落後，就在本書中也隨處可見，例如他曾屢次宣揚迷信和奇跡……利瑪竇等人的世界觀不但遠遠落後於（並且反對著）同時代的西方學者，也遠遠落後於（而且反對著）同時代的中國學者」。最後，何氏認為「近代思想的

⁴³ 何高濟：〈中譯者序言〉，收於利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》（桂林：廣西師範大學出版社，2001），頁 10-12。

中心任務就在於要求從中世紀的經院哲學的束縛之下解放出來，從神本主義走向人本主義。然而可惜的是這些傳教士卻在中國中世紀的經院哲學之外，又輸入了一套西方正統的經院哲學」。⁴⁴

上述何氏等人對利瑪竇的評價有許多不合史事且自相矛盾之處。首先，利瑪竇時代仍在文藝復興後期，正逐漸走向近代的過渡期，歷史是演進的，近代思想尚未是主流，當時許多科學家都是虔誠的教徒，利氏所傳揚的思想不論主觀客觀都沒有要與當時的主流背道而馳，利氏走的是當時的主流，正緩慢地向近世過渡。何氏由於無神論以及當時的意識形態影響之下，誤以為利氏在世時近代思潮已很發達，人人都脫離了中古的神學思想，世俗化取代了宗教，不再相信宗教及奇蹟，認為信教是「迷信」，所以有如此負面的評估。如果對 16、17 世紀的歐洲有理解的話，就不會認為利氏是落後，保守的。

另一方面在港台則有各種評論，香港的宗教學者劉賽眉在〈論利瑪竇天主實義中的末世思想〉一文中，認為利子對於「本位化」的傳教工作，距離尚遠，她說：「綜觀利氏在華近三十年的傳教工作，的確做到了『適應』文化，但對於『本位化』距離尚遠。所謂『適應』，是指利用中國文化來解釋基督信仰的內容，雖然尊重該國文化，但未曾積極肯定該文化中有基督啟示的幼苗；而『本位化』，則承認福音的種籽，早已播散在中國的土壤中，傳福音亦意味著發掘中國文化裏的真理幼苗加以栽培並發揚光大。」⁴⁵ 又說：「論及利子的權宜，譬如祭孔祭祖，雖末見與福音有明顯的相符，但若勉強

⁴⁴ 何高濟：〈中譯者序言〉，頁 12-13。

⁴⁵ 劉賽眉：〈論利瑪竇「天主實義」中的末世思想〉，轉引自張奉箴：《利瑪竇在中國》（台南：聞道出版社，1983），頁 291-292。原刊於《鼎》（利瑪竇專刊），十二期（1982），頁 23。

中國人放棄，是不近情理。另一方面，利子認為：中國是禮儀之邦，為忠為孝，是維持這些禮儀的原因，所以不加禁止。」⁴⁶

曾任台北總主教的學者羅光（1911-2004）在 1983 年 9 月 16 日，「紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議」閉幕詞中，對利瑪竇的歷史上的價值做了講評：

利子在歷史上的價值，不是在他工作的成就，雖然他的成就已經很高，而是在他高超的智慧，堅強的毅力，深厚的修養。在四百年前，能夠注意自然科學的實用；在中國天主教傳教的開端，能夠選定適應儒家思想的途徑，在中國閉關排外時代，能夠取得中國士大夫的尊敬和友情，這幾點是利子的偉大點，是他在中國歷史上的價值。⁴⁷

張奉箴神父（1925-1997）認為這樣的評論對利瑪竇來說是十分公允的，因此將這段話放進他的書中，做為利氏在中國傳教成就的結語。

至於 20 世紀後半葉的西洋學者，則針對於利瑪竇在中國傳教的方式是否與天主教義相合、是否真能促進東西方之間相互了解，像是甘明斯（J. S. Cummins）就提出了下面產生的質疑：

利氏的取徑是很吸引人但也危險。吸引人是強調他所傳的是與中國類似的，普遍的，不是「蠻夷」的，與中國的祖輩本質上是相同的，但危險之處在於此取徑導致一種將中國人信仰與基督信仰混合在一起的綜合體。⁴⁸

⁴⁶ 張奉箴：《利瑪竇在中國》，頁 221。

⁴⁷ 張奉箴：《利瑪竇在中國》，頁 221。

⁴⁸ 作者翻譯，原文見：J. S. Cummins, *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China* (Hants: Scholar Press, 1993), p.54.

對於雙方信仰的混同帶有疑慮。又如法國漢學家謝和耐教授（Jacques Gernet, 1921-2018）所提出的觀點，耿昇在序文〈法國漢學界對於中西文化首次撞擊的研究〉曾做了一個綜合：

謝〔和耐〕教授於1973年在《宗教社會學》雜誌中發表的《中西文化首次撞擊中的政治與宗教》一文中指出，中國人越來越熟悉基督教教理，最終不再受利瑪竇所採取策略的欺騙了。他們認為傳教士們的宗教與佛教具有明顯的相似性，而這種相似性後來又成了辟基督教大論戰的基礎，即認為基督教僅僅是對佛教的粗暴歪曲和變種。利瑪竇正是通過佛教與基督教之間的相似性，才在開始階段於中國獲得了成功。他後來被迫通過自己的「西儒」身份，才插足於中國文化潮流的總趨勢之中。謝和耐教授於1976年在《第一屆尚蒂伊國際漢學討論會論文集》中發表的〈16世紀末—17世紀中葉的中國哲學與基督教之比較〉中指出，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，他們出於各自文化傳統的原因，沒有也不準備互相理解。當時，中國人不理解純屬西方思想的抽象邏輯，歐洲對於中國的思想也只具有一種膚淺的理解，而且是那些有礙於基督教傳播的思想。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。⁴⁹

漢語是一種如此不完善和如此臃腫的工具，以至於很難用它來傳播神學真詮。⁵⁰

⁴⁹ 耿昇：〈法國漢學界對於中西文化首次撞擊的研究（代重版序）〉，收入[法]謝和耐著，耿昇譯：《中國與基督教—中西文化的首次撞擊（增補本）》（上海：上海古籍出版社，2003），頁5。

⁵⁰ [法]謝和耐著，耿昇譯：《中國與基督教：中西文化的首次撞擊（增補本）》，（上海：上海古籍出版社，2003），頁218。

利瑪竇入華初期以西僧的面目，後來又改成西儒的裝扮，從天主教與佛教的相似處切入，以吸收追隨者，之後又改成認同原始儒家以及強調自然理性來爭取士大夫的好感，最終形成「易佛補儒」這樣的適應策略，謝和耐認為利氏的傳教方法很有問題，終究不可能被國人接受的。謝和耐的論點在出版後引起很大的回響，很多人認為他的立論多依據中國方面的反教言論，而且他的語言理論，即認為漢語是造成無法交流困難的最大障礙，也引起很多質疑，這些反對並不僅來自教會中人，例如柯文（Paul A. Cohen）的一篇書評，指出謝氏的自我矛盾之處，如果真如謝氏所言，那謝氏的研究成果也會因為他認為的語言障礙論而完全無用。⁵¹ 在謝和耐看來，語言帶有許多各自文化的特色，交流不易，華人的信仰是否是真的天主教很有問題，而在明末交流初期經過一段由於耶釋表面相似的蜜月期後，終究分道揚鑣。謝氏的理論可能是受到當時全球學術界盛行的語言學理論的影響而產生的，以所謂語言學的轉折（linguistic turn）而對利氏的文化交流有了新的詮釋。

意大利的柯毅霖（Gianni Criveller）對利氏的文化傳教特點有更進一步說明：

利氏更大膽之處在於只提到七件聖事中的一件，其他六件不提，十誡中也不提守齋不吃肉及主日望彌撒的事，總之，利氏為達愈顯主榮之耶穌會宗旨，採取了一個精心設計的策略，他調適儒耶，使其成為倡導一種類似自然神教的宗教，結果是他想緩解中國人對他的懷疑，特別是被釘十字架

⁵¹ Paul A. Cohen, "Reviewed Work: China and The Christian Impact: A Conflict of Cultures," by Jacques Gernet, Janet Lloyd *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 47, No. 2 (Dec, 1987), pp.674-680.

可能產生的污名，利氏將耶穌會導入一個備受爭議的境地，最後還遭到了耶穌會被鎮壓的命運。

事實上，他自己也在文中澄清並加以反駁道，利氏並未隱瞞聖事，他在《天主教要》一書中就已講過七件聖事，而他之所以不用十字架是因為他與太監馬堂的不愉快經驗，擔心被人誤會為下咒邪術害人的工具。利氏區分自然與啟示的宗教，對於慕道者他提供後者內容，對於非教徒，則以理性可以了解的方式介紹天主教，因此不能說是他故意不提一些天主教的教義，或是不提教會守齋的要求等，而是因為他是一位實用主義者，針對不同的情境，提出最適當的傳教方法。⁵²

美國神學家馬愛德（Edward Malatesta, S.J., 1932-1998）也對利氏的拒釋排佛有所解釋：

誠然，他未能懂透在佛老之學所含的真理。他之拒絕佛老，是由於受到經院神哲學的思想，以及與他來往的士大夫對佛老的消極態度所影響，而非由於他排拒佛教教徒所致。無論他身在何處，總是對周圍的士大夫、官紳、傭人及其他友人所給予的幫助深表感激。⁵³

馬氏顯然是從利氏的生平言行及他的首本中文著作《交友論》發展出來的觀點。

也有人指責利瑪竇所譯六卷本的《幾何原本》為「蓄意隱瞞」，但日本學者山田慶兒就指出，利氏的依據的六卷版「是當時

⁵² 柯毅霖（Gianni Criveller）：〈利瑪竇進京之旅〉，收於澳門利氏學社：《利瑪竇，一位耶穌會士肖像》（澳門：澳門利氏學社，2010），頁 43-72。

⁵³ 馬愛德（Edward Malatesta, S.J.）著，梁潔芬譯：〈中華之友——利瑪竇〉，《鼎》（利瑪竇專刊），十二期（1982），頁 17-18。

最有權威的歐幾里德譯註書，並且是他離開歐洲前四年剛出版的教科書。」⁵⁴

同樣地，德國神學史家柯蘭霓（Claudia von Collani）對於利瑪竇及耶穌會士傳入中國的科學不夠先進的說法，提出反論：「此責難實不公允。第一，日心說之世界觀於天文學界及科學界絕對未得公認。且伽利略剛遭批判；易言之，傳教士亦遭嚴禁教授日心說之世界模型。」⁵⁵

〈六〉二十一世紀初

雖然說 21 世紀以來對於利氏的批評與明末清初或 18 世紀有些類似，但所不同的是這些批評者的時代脈絡及語境是新的，在這多元又是去中心化，世俗化的今日，各種學科的研究，尤其是傳統文化及思想的研究，都在深化及細緻化當中，累積的知識以及發掘出的史料也愈多，再加上思想開放，政治環境的自由化，在天主教會內，也是由於上世紀後期梵蒂岡第二屆大公會議召開之後，新的神學、禮儀及制度的改變，對於跨文化的福傳有了新的認識及作法，在這種環境下，各界對於利瑪竇的文化傳教策略有了更深入及精確的了解，使得利氏可以得到比較公平的評估。

北京大學宗教系的孫尚揚教授在 2004 年出版的《一八四〇年前的中國基督教》中對於利瑪竇的傳教策略提出了很有深度的介紹及評估，雖然仍如前人一樣，指出利氏走上層士人傳教路線，批判道教的無及佛教的空。他認為中國古代的儒家有近似天主的觀念，所不同的是，他以宗教學家的專業檢視利氏在這些傳教策略的詳細論證，

⁵⁴轉引自徐海松：《清初士人與西學》（北京：東方出版社，2000），頁 12。

⁵⁵轉引自：黃正謙，《西學東漸之序章——明末清初耶穌會史新論》（香港：中華書局，2010），頁 286。

分析利氏由於其宗教信念及修會的限制，終究無法化解旁人對他最大的質疑，亦即利氏為服從天主大倫的底線，而無法接受華人孝道及忠君的價值觀。雖然在利瑪竇的宗教著作中也經常強調孝親以及尊君的重要性，然而最終必須選擇時，仍是以天為大。利氏無法接受天人合一的理想，堅持主張宋明理學的「理」不是自立的，而是依賴者，這樣的主張早在利氏去世前後即有士人批判，不過孫氏使用當代哲學思想的論證來分析，比較有說服力。

總之，孫氏認為利瑪竇拋棄了亞里斯多德以形式為第一實體的唯心主義觀點，而承襲了阿奎那的兩種偶性觀：即以色味等為實體的具體可感之偶性，以「五常」（關係）、「理」（形式）為實體的抽象一般之偶性。不過，孫氏以為利氏為了說明宋明理學家的朱陸二家的「理」均為依賴者，「利瑪竇作了不甚詳盡的具體分析」。他還指出利瑪竇基於誤解，簡單地拒斥了佛道的本體論或宇宙生成論，但當中士提出太極（理）為萬物之本源時，利瑪竇則不得不小心翼翼地予以應付，這便意味著他的批判將帶來有溫和的調和色彩。孫氏指出利氏的最大問題在於他對儒學的批判是「表現出利瑪竇神父對儒學的深刻隔膜」，即「他沒有意識到，也無法理解到，他所批判並試圖取代的，乃是士大夫們孜孜以求的一種具有超越意義的人生境界」。⁵⁶ 他對「孝道及王權等最重要的問題上，……在某些地方表現出一種不妥協的態度」。⁵⁷

林金水是大陸當代最早研究利瑪竇，也是對利氏研究得相當深入的學者，他近年將數十年的利氏研究做了整理，並寫了一些綜合的看法，總結其貢獻，認為：「利瑪竇對中國佛學的研究與批判

⁵⁶ 孫尚揚，[比]鐘鳴旦：《一八四〇年前的中國基督教》（北京：學苑出版社，2004），頁 181。

⁵⁷ 孫尚揚，[比]鐘鳴旦：《一八四〇年前的中國基督教》，頁 192。

開創了歐洲漢學研究中國佛學的先河。作為一個基督教學者，利瑪竇站在基督教立場上考察中國佛教，難免存在著宗教的偏執和知識的局限，得出的結論未必正確，但這是中國思想史上第一次天主教與佛教的接觸與交鋒，意義不可忽視。」⁵⁸

他先指出利氏的「知識結構的局限」，所傳入的西方科學，主要是「古希臘時代托勒密的地心說和歐幾里德幾何學，涉及到西方近代科學的除了克拉維烏斯的數學講義和一些科學儀器、地圖」，他沒有引進哥白尼的日心說等近代科學。「但這種缺憾是歷史條件和個人能力造成的」。但是如果利氏在華介紹的科學知識與他在羅馬學院的課程相比較就知道利氏已是：「知無不言、言無不盡」。這些科學技術對於當時的中國來說，仍然是「實用的新知識」。⁵⁹

林氏認為利氏的最大貢獻是在「源於希臘羅馬的西方文明和古老的中國文明之間搭起了一座溝通的橋樑。可以肯定說，有著具體內容和較系統體系的西學東漸是從利瑪竇開始的。……他輸入了第一張世界地圖，翻譯了《幾何原本》等西方數學書籍，傳入一系列天文學知識，對中國曆法改革起了重要的理論準備作用，編製了第一部歐洲文字和漢文對照詞匯表，輸入天主教教義，用獨特的眼光對儒學進行分析和反思，掀起了天主教與佛教的第一次論爭。西學東漸為中國知識分子打開了見識近代科學的門戶」。⁶⁰另一方面，他也開創了東學西漸。萊布尼茲、伏爾泰都深受其影響。

近年來教會史領域後來居上的夏伯嘉教授寫了一本利瑪竇的書，其中有不少評論利瑪竇的傳教策略。例如：利瑪竇對大明帝國的文學、政治和物質文化充滿敬意，但對中國宗教表示了輕蔑，指出

⁵⁸ 林金水、鄒萍：《泰西儒士利瑪竇》（北京：國際文化出版社，2000），頁 140。

⁵⁹ 林金水、鄒萍：《泰西儒士利瑪竇》，頁 247-248。

⁶⁰ 林金水、鄒萍：《泰西儒士利瑪竇》，頁 248。

華人朝拜各種偶像，但是如果「未能滿足其願望時，中國人會痛打偶像，繼而又與之和解」。⁶¹ 由於初入中國時遇到的抗爭及敵意，利氏「從來沒有能夠克服自己對中國群眾的不信任和不舒服」。⁶² 利氏一直都喜歡與高層的儒士交往，而且從事社交活動時，相當重視排場，「就像他們的重要人物，那些我們在這個地方依賴其權力的人，因為如果不依賴他們的權力，我們在這些異教徒中的工作將不會有任何成就」。⁶³

前文提到上世紀八十年代大陸學者指控利氏所傳的科學都是過時的，反近代潮流的，但是夏伯嘉指出，利氏在華所用的科學教材是「由他的羅馬教授克拉維烏斯所著的，一直到十七世紀都是被最廣泛閱讀的宇宙學著作《賽科諾伯斯克天球評論釋》（*Commentary on the Spheres of Bosco*）」。⁶⁴ 利氏引進的天文學知識也不是過時的，夏氏指出在利瑪竇介紹的諸多天文學觀點中，雖然仍在托勒密的框架下，但「有一些很新穎，代表著對星圖的更精確的認識」。⁶⁵ 夏氏指出利瑪竇的問題在於他對中國天文學的認識太片面，「這並不是他的錯，中國沒有成功積累天文知識，以至阻礙了科學的進步。當利瑪竇可以更加精確地預測日食，並用更加系統化的方法從理論上解釋天文現象時，他沒有意識到歐洲和中國天文系統的根本區別」。⁶⁶ 利氏把「先進的觀點和方法介紹給中國，但卻沒有改變以前錯誤的知識基礎」。⁶⁷

⁶¹ 夏伯嘉著，向紅艷、李春園譯，董少新校訂：《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 79。

⁶² 夏伯嘉：《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》，頁 115。

⁶³ 夏伯嘉：《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》，頁 145。

⁶⁴ 夏伯嘉：《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》，頁 131。

⁶⁵ 夏伯嘉：《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》，頁 191。

⁶⁶ 夏伯嘉：《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》，頁 193。

⁶⁷ 夏伯嘉：《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》，頁 193。

如何吸引明朝的精英士人皈依，利氏所傳的是盡量避免啟示性的教義，夏氏指出「在利瑪竇對耶穌一生的興高采烈的總結中，他忽略了十字架」⁶⁸，而是用「通過關於數學、自然哲學和來世充滿智慧的對話引誘中國學者」。⁶⁹對於中國傳統文化，他想恢復沒有被後代註解及佛道影響下的古代儒家⁷⁰，利氏以如此的儒耶結合，使得天主教對明代的上層士人有了很大的吸引力。⁷¹不過此處要說明的是，利氏雖然在主要著作中少提十字架，但並沒有完全忽略。他在和其他會士合撰的著作中，像是《聖經約錄》，其中就有〈十二亞波斯多羅性薄錄〉、〈聖號經〉內的十字架經文。⁷²

眾所周知，夏教授是世界級的歐洲史名家，對於利瑪竇來華前後的歐洲有很深入及精確的認識，因此他對利氏來華後的文化傳播活動到底是不是引進過時或是保守的知識或思想，應該較為客觀，也不會批判利瑪竇來華散佈「迷信」。

最後介紹一下哲學家沈清松（1949-2018）對利瑪竇在華所扮演的角色的評估。這應該是對於利瑪竇的評價最近的，也是比較深入及公正的評價，因為作者已看過前此許多對利氏的正反評估，從三面來探討，一是從利氏對中國理性思維，科技、經驗及抽象理論建構方面，一是從倫理道德來看，一是從宗教層次的交流。

以往對利氏在引進西方科學方面，有些學者認為利氏使用過時的科學理論傳入中國，沒有將最先進的科學理論及技術傳來；

⁶⁸ 夏伯嘉：《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》，頁 247。

⁶⁹ 夏伯嘉：《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》，頁 256。

⁷⁰ 夏伯嘉：《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》，頁 170。

⁷¹ 夏伯嘉：《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》，頁 261。

⁷² 利瑪竇等編：《聖經約錄》，收於 Nicolas Standaert（鐘鳴旦），Adrian Dudink（杜鼎克）等編：《耶穌會羅馬檔案館：明清天主教文獻》，第一冊（台北：台北利氏學社，2002），頁 98，100-101。

思想上仍是中古的模式，缺乏現代性，幾何原本的翻譯雖然很重要對很有貢獻，但利氏只譯了上半部，下半部要到清末才由李善蘭等人譯成。言下之意好像是說利氏等人輸入落後的科學知識，使得中華文明錯失了迎頭趕上西方現代化的機會。另外，在思想模式上，利氏傳入的是中古時期的神學觀，相當保守落後。

沈氏則認為利瑪竇身處文藝復興晚期，正要展開現代性的初期，許多啟蒙時代的大師尚未出生，以啟蒙時代的標準以及後伽利略的天文知識來要求利瑪竇，未免過當，且時空錯亂。利氏的文化策略與中國文化最大的衝突在於宗教層次，一方面是由於利氏未能確實了解佛教的「空」及道教的「無」的確實含義，而僅以亞里斯多德以及阿奎那的實體形上學作為思想信仰的基礎，與中國儒釋道的天、空、無等非實體概念有強烈的違和感及相異，利氏認為朱熹的「理」：「是一種事物彼此間的關係。而關係屬於偶性（*accidentia*），不是實體（*substantia*）；不能創造萬物」。⁷³再加上利瑪竇長期以來受到善惡二元論的思想影响，因此這種強烈的一神論思想及具位格神的信仰，無法得到大多數中國士紳的認同。他在道德上的克己節慾，與宋明理學的近天理去人慾的觀念若合符節，但較先秦時代及希臘時期具有開創性的道德觀及卓越化的德行來得更為保守。沈氏認為雖然利氏未能引進當時最先進的天文學，但是整體而言是為中國帶來了比較進步的科學及技術，特別是天文、地理、鐘錶、火炮等方面。沈氏總結：

就科學與技術來講，的確，耶穌會士們並沒有帶來伽利略以太陽在技術應用上帶來新貌。利瑪竇他們正處於近代性發展的開端，他們繼承了中世紀的宇宙觀；他們的信仰也是掛搭

⁷³ 沈清松：《從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲學互動》（台北：台灣商務印書館，2014），頁 42-43。

於古代與中世紀的宇宙觀上。當時他們也不強加分辨信仰與科學，雖說他們明白地討論理性（哲學）與信仰（神學）的區分，然也致力於兩者的調和。我們也知道，天主教教會終究會接受理性的發展。

……他們已經引進了許多與近代科學相符合的概念。簡言之，雖然其宇宙觀仍屬地球中心說，但他們的方法與和科學知識已經進入現代性。⁷⁴

沈氏最後認為，利瑪竇追隨聖多瑪斯，視上帝為最高實體，是純粹的精神，這對於中國人的吸引力不大。⁷⁵而他引進亞里斯多德，雖然在邏輯與科學方面貢獻很大，但「無法碰觸到中國士人的心底」。⁷⁶

以上是當代四位著名的史學家、宗教學者及哲學家的重要看法及總結，相信可以澄清不少對於利氏的誤解，以及他在當時所採取的文化傳教策略的背景。

三、結束語

利瑪竇一開始就以對等、友善及慷慨的態度，面對中華文化及其士人，這點我們從他的第一本著作《交友論》就可看出。他又對中國朝廷及君主的制度相當尊重，因此在介紹天主教義時很早就以「天無二日、人無二主」來立論，對君主的權威十分尊重，此舉當然得到中國士人的認同；此外，他受到亞里斯多德強調實質的主體性，也敏銳地感受到明末清初全社會對於王學末流空泛的反感，因此利氏的教義著作以「實」呈現，例如，《天主實錄》、《天主實義》

⁷⁴ 沈清松：《從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲學互動》，頁 42。

⁷⁵ 沈清松：《從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲學互動》，頁 80-81。

⁷⁶ 沈清松：《從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲學互動》，頁 87。

等。也由於他改僧服為儒服，為了區隔與佛教的不同，特別嚴批佛教及民間信仰，但是他並未實際了解佛教「空」及道教「無」的真正意涵，急於駁斥，因而遭致二氏人士的批判。同樣的，他對「天」、「上帝」以及「祭祖尊孔」的儀式採取選擇性的認知及包容，也遭到教內人士的指責。不過，對於利氏引進過時的科技及中古的神哲學觀，阻礙了中國現代性的發展，確實是不公平的批評，學者已經加以澄清。

柯毅霖教授指出歷來對利氏有兩大誤解，一是利氏在華很成功，備受士人及皇帝善待及尊崇；一是他是宗教對話的先驅。事實上利氏受到不少挫折及反對，許多艱困的歲月都隱忍渡過；而他雖採取調適策略，但與佛教居士及和尚辯論教義，有時相當激烈，並非進行和緩的宗教交談。其實這兩種看法到底是不是誤解，是值得商榷的；所謂「成功」的定義為何？我們好像不能用領洗的人數來定義吧？另外，宗教交談也是梵二之後大力提倡的，用現在的標準來要求利瑪竇與當時的佛教人士交流是有些「時空錯置」的（*anachronistic*）。

利氏在明末清初時所受到的批評，在教內是對上層傳教的策略及禮儀、名詞等的爭議。除了受到自己會內某些會士的批評外，他也受到巴黎外方傳教會，托鉢修會（方濟、道明及奧思定會）、傳信部，楊森派及 19 世紀新教傳教士的批評。⁷⁷ 這些批評反映出當時的神學觀念的歧異，但也看到利氏與范禮安（Alessandro Valignano）在進行與中華文化調適時的選擇。在教外則集中在利氏激烈排佛後引起的反駁，這些與明末清初的黨爭有些關係，也與佛教勢力受到威脅有關。

到了清中前期，尤其是 1724 年雍正反教後，對於利氏的反對除了延續前期的批判，還增加了批評由他所帶入奇風異俗，以及

⁷⁷ 柯毅霖：〈利瑪竇進京之旅〉，頁 44-45。

異國文化與傳統社會不合之處。此時因禮儀之爭，傳教士必須遵從「利瑪竇規矩」，就彷彿利氏成為一個官方的標準，不領票的傳教士當然會覺得利氏的作法是有違正統信仰的。

鴉片戰後，教會在不平等條約體系下合法再傳入中國，天主教傳教士當時所面對的是百年反教期間自行發展，頗有些自主性的中國地方教會。他們覺得這些教會已受到不同程度的改變，不合乎教會的要求，應該再加以整頓，但當地信眾卻認為這些傳教士不像早期利氏對中國文化、語言採取包容的態度，雙方產生了緊張與矛盾。這些新來傳教士對利氏的批評，是他忽略了來華主要的傳教事業，只注重耗時而不與傳教直接相關的中華文化語言的學習。這種批評的由來固然是此時中國為弱勢，為西方所輕視而不認為有採取文化調適的必要，而且經過多年隔閡，不免排斥。日後教會被批評為帝國主義幫凶，雖然誇大，但也看到利氏以互相尊重的基礎宣揚教義是經得起時間考驗的。

此時期的教外人士，未延續明末的佛耶爭論，而是以利氏傳入的西教肆行於中國為主要批評。清代由反教到教會被強制合法化，社會上產生一些民教衝突，但在這些地方衝突中，傳教策略不再是受到關注的焦點。利氏的身影漸漸消失了。

20 世紀以來的批評，教內則集中在利氏傳教不夠積極、捨本逐末，修理鐘錶、會見賓客朋友，用中國古代辭彙「上帝」而不只用「天主」，禮俗上討好中國人，在文學及科學的表現上都很平庸，並不傑出。這恰恰反映出當時的西方人對中國傳統文化的負面觀感，並且仍以直接傳教為傳教士的優先工作之觀點下的評語。

教外人士則在新文化運動之後所提出的「民主」與「科學」號召下來看利氏，當然，其中不少人是認為利氏傳的宗教是另一種

「迷信」，特別是在中共建政後對西方宗教很有敵意；批評耶穌會士所傳之科學乃落伍之科學，前文已敘及。但這些都經過中外學者的反駁，認為利氏的近代科學知識在他那個時代理所當然地未能完全掌握到近代科學，而 he 已盡力將自己當時能帶來的最新的科學書籍加以翻譯傳播了。

身為意大利來華傳教的耶穌會士，利瑪竇在明末，可說是生活在「**多重宇宙**」中，必須常常轉換他的身份，作為一位修道人、意大利人、在華的西方人、修會內的地區負責人、神職人員，以及科學家。他的言行在不同的宇宙中有不同的呈現，也有更多相異，甚至是互相矛盾的詮釋。無論如何，利氏的立場鮮明，傳教風格及方式很有特色，雖然曾受到不少批評，但吾人恰恰可在此批評中看到利氏的意義及價值。今日仍有許多人肯定利瑪竇的取徑，我們認為利氏當年所做的選擇，例如補儒易佛，其結果雖有不同的評價，但利氏尋求共通，以平等友愛、慷慨互助的精神，努力使對方受益的言行，的確是中西交流的王道。

【Abstract】 Since the Reform and Opening-up in mainland China in the 1980s, more and more scholars have been studying the history of cultural exchanges between China and the West. Many have discussed the role of the Jesuits in the late Ming Dynasty. Among them, the most attention-grabbing and studied figure is probably Matteo Ricci. It thus leads to the call from some scholars to pay attention to other lesser-known missionaries or religious orders. However, since the Holy See has begun the canonization process of Matteo Ricci recently, he has once again become the subject of attention. It should be noted that this article cannot completely present all the evaluations of Ricci's cultural strategies throughout history. Instead, it

selects more representative examples from different periods, mainly to explore the background of these evaluations. These evaluations, from the time of Ricci to the modern era, come not only from outside the Church but also from within. The article points out that these evaluations have their own political and cultural backgrounds, while it also shows that Ricci was a cultural figure limited by his times. These discussions may help us gain a deeper understanding of Ricci and his influence and also reveal the political and socio-cultural factors behind these evaluations.

《聖經》的翻譯與跨文化福傳 ——利瑪竇神父傳教策略的啟迪

靖保路

【摘要】在中國文化的歷史中，有兩次大的翻譯運動，一次是佛經的翻譯，一次是基督宗教《聖經》的翻譯。這兩次翻譯運動構成了中外文化交流史上重大的宗教性、文化性與社會性的事件。就基督宗教而言，《聖經》的漢譯是基督信仰在中國傳播史中的重大事件，是基督信仰在中國本地化過程中不可缺少的一環。這一翻譯運動雖然自唐朝貞觀年間（公元 635 年）以來，已經持續了一千三百多年，但真正為中國的人文社會與中國的基督宗教帶來深刻影響的多產而輝煌的時期卻是從明末清初以利瑪竇為主要代表的西方傳教士開始的。當然，在這一過程中，中國本地的基督徒也為此而付出了極大的努力，直至今日依然如此。這一翻譯的進程已經結束了嗎？隨著考古學的不斷發現與人文科學理論的不斷深化，聖經學者對原文及其歷史背景的認識越來越多，越來越深，那麼對《聖經》原文的再理解、再詮釋、再翻譯或修訂譯本也就成了自然的事情。

引言

「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音……」（谷 16:15）。初期的基督徒對來自基督的這一福傳使命有著非常清晰的意識與強烈的熱情。這成了由「基督事件」所延伸的人類歷史上最偉大的

文化與宗教事件——浩浩蕩蕩的福傳運動的肇始。但是當基督徒懷著這一崇高的使命，走出猶太世界，而與希臘-羅馬世界接觸時，他們所遇到的第一個問題就是異質文化——希臘文化與羅馬文化——的問題及其所帶來的挑戰。如何藉著作為「他者」的文化來理解、言述、記錄、傳承並生活基督的福音，就成了歷代基督徒傳教士所必需面對的問題。事實上，當基督的福音從一種文化進入另一種文化中時，與其說首先發生的是福音與本地文化之間的碰撞，倒不如說是流淌在傳教士血液中的、承載著福音的外來文化與本地文化之間的互動。因為基督的福音總是存在於宣講者的語言與文化（第一文化）中，並借著聆聽者的語言與文化（第二文化）而為聆聽者所理解並接納。這兩種互為「他者」的文化的交流，以及宣講者與聆聽者的溝通橋樑，往往就是我們今天所要談論的「翻譯」行為。因為，就本質而言，福傳者所宣講的應該是《聖經》的啟示與信息，以及對這一啟示信息的理解與詮釋；而且宣講者所使用的語言也應該是聆聽者的語言。因此，在這一過程中，對《聖經》的翻譯，以及對宣講者的語言和文化所承載著的信仰傳統的活生生的「翻譯」，就成了福傳本身必不可少的一部分。下面我們看本文所要討論的第一點。

一、《聖經》漢譯的策略與福傳

基督宗教《聖經》的翻譯在中國已經進行了一千多年，是中國歷史上僅次於佛經翻譯的一種具有重大意義的文化、宗教與社會性的運動。在這一過程中所產生的數以百計的《聖經》漢譯譯本（全／單卷），是中國近代文化史上不可忽略的文化與宗教性的寶貴資源。

〈一〉宗教核心詞語的譯名問題

事實上，為了使本地人能夠更好地理解自己所宣講的福音的核心信息，傳教士在翻譯《聖經》之前，首先需要在中國人的文化或宗教傳統中找到一些可以表達自己所信仰的「神」及與其相關的概念。因此對於剛剛來到中國的傳教士來說，在這個具有濃厚底蘊的異質文化中，找到一些能夠譯介自己信仰的「神」的概念，就成了他們的首要任務。利瑪竇（Matteo Ricci）是首位對這一問題提出深入思考的傳教士，他的思路成了後來傳教士對這一問題或其它相關問題進行不斷探討的典範。為此，利瑪竇專門著作了《天主實義》一書（當然也是在羅明堅（Michele Ruggieri）思考的基礎上所作的發展），以澄清天主之名的真意。以「天主」和「上帝」來翻譯與解釋基督宗教的「Deus」概念，這兩個詞雖不是利瑪竇的發明，但它們的定義與內涵卻是利瑪竇的獨創。¹ 雖然利瑪竇並不認為這兩個中文詞能夠完全地表達作為創造主與救世主的天主，但是相對而言，已經算是接近這一意義了。但是，當利瑪竇於 1610 年去世之後，教會內部就出現了反對以「天主」或「上帝」譯解「Deus」的聲音，並進而導致了「禮儀之爭」。他死前指定的繼承人龍華民（Niccolò Longobardo）成為引發「禮儀之爭」的第一人，他主張廢除「天」、「上帝」、「天主」等詞，而一律採用譯音，即「陡斯」或「斗斯」來翻譯「Deus」。經過百年的爭論，最終羅馬教廷頒佈南京教令（1707 年），規定只准使用「天主」這一譯法來翻譯「Deus」，以官方的形式強制性地結束了這場持續了上百年的爭論。²

¹ 參閱 Gianni Criveller, *Parlare di dio in cinese la lezione di matteo ricci per i nostri giorni*, Hong Kong, 11 Marzo 2007, 載於 : <https://www.consolata.org/new/index.php/mission/missioneoggiarchi/13424-parlare-di-dio-in-cinese-la-lezione-di-matteo-ricci-per-i-nostri-giorni> (23/04/2019).

² 徐宗澤：《中國天主教傳教史概論》（上海：上海書店，1990 年版），頁 231-232。

後來巴黎外方傳教會傳教士白日升神父（Jean Basset）也用「神」來翻譯「Deus」，這一譯法為部分新教傳教士所接受，比如馬希曼（Joshua Marshman）和馬禮遜（Robert Morrison）。但是相關的爭論直到現在也未能結束。從 19 到 20 世紀期間，新教的傳教士經過多次的討論（無數刊登在報章雜誌上面的文章與專著，以及大大小小的有關翻譯問題的討論會），甚至在 1843 年成立了專門的「《聖經》翻譯委員會」，以解決有關「神」與「上帝」之翻譯的問題。但最終也未能解決這一「譯名之爭」的問題。時至今日，在基督宗教的不同教派中依然有不同的翻譯版本，甚至在同一教派中也有不同版本的存在。當然，除了「Deus」的翻譯，也有其它詞語的翻譯問題，比如關於「洗禮」、「基督」、「聖神」等等。

這就是早期處於開教階段的傳教士或本地基督徒在確立宗教術語方面所進行的思考與努力。儘管他們所取得的翻譯成果並不顯著，但他們的工作卻具有奠基性的重大意義。從縱向的層面來看，這種在譯名方面的爭論對於福傳的進展是不利的，也就是不利於福音本地化層面上的深入展開，但是從橫向的層面來看，以不同的詞語概念來翻譯同一個神學術語，大大地豐富了中國文化的基督宗教幅度與神學視野，這對於神學的本地化來說卻是有利的因素。

〈二〉翻譯的策略與「自我宗教身份的確立」

利瑪竇和其他天主教傳教士為了讓中國人更容易接受天主教信仰，曾經在他們的著作中引經據典——引漢語之經據漢文之典，將天主教教義與儒家思想進行比較與融合，試圖以理性的方式證明二者所信仰的神是同一的神，也即東西方人的信仰與文化的根源是同一而相通的，此所謂東海西海，心同理同。但同時，這些傳教士也意識到了這些終極概念彼此之間仍然是有差異的。在東方這一相對

世俗的文化中，對神聖概念的表達仍然是不夠清晰與不夠充分的。這在 1604 年利瑪竇致耶穌會總會長的信中可以得到證實：「我認為在這本書（《天主實義》）中，最好不要抨擊他們所說的東西，而是把它說成同上帝的概念相一致，這樣我們在解釋原作時就不必完全按照中國人的概念，而是使原作順從我們的概念。」從利瑪竇的這番話可以看出，傳教士在選擇與運用中國文化概念時，內心仍有某種「不得已」與「妥協」的意味，但同時也有慢慢地豐富漢語概念的意願，也就是在下一步需要對這些概念進行詮釋的時候，再按照基督宗教的意義對這些概念給予創造性的詮釋。但可以確定的是，利瑪竇非常清楚「上帝」一詞在中國人的理解中可能產生的歧義。所以，他才強調按「我們的概念」來「解釋原作」。也正因為如此，利瑪竇始終沒有放棄尋找新譯法的努力。

但是，利瑪竇等傳教士所執行的這種「合儒」與「補儒」策略的最終目的是為了在「超儒」中確立自我身份，而絕非像有些人所批評的那樣，認為這些傳教士「淡化」、「忽略」或「遺忘」了基督宗教的教義與本質。雖然他們承認中國文化中的一些概念與基督宗教的概念相合，但同時，他們也策略性地認為，中國文化中的某些概念「原本」是來自於基督宗教的，或是受到了基督信仰的啟發而來，比如：關於「天主」、「天堂」、「地獄」等等，利氏這樣解釋道：「天主教，古教也；釋氏西民，必竊聞其說矣。……釋氏借天主、天堂、地獄之義，以傳己私意邪道；吾傳正道，豈反置弗講乎？」³。當然還有「善」、「惡」、「聖」、「聖人」、「君子」、「正義」、「魔鬼」等等概念，傳教士也都是在運用與詮釋的過程中，對其

³ Matteo Ricci (利瑪竇), *Catechismo*(天主實義) (Bologna: Edizione Studio Domenicano, 2013), pp.184-185.

世俗的意義加以轉換與補充，使其具有宗教內涵，為能表達基督宗教的信仰之理。

總之，傳教士通過對這些詞語的翻譯、詮釋與轉換，把儒家與佛教之思想的終極根源劃歸到基督宗教的範疇，從而確立了基督宗教是惟一的「真教」與「公教」的地位，而基督宗教的《聖經》也就自然而然地成了凌駕一切「經典」之上的「正經」。⁴換言之，傳教士在接納與吸收古代儒家思想與概念的同時，並沒有忽略自己教義的純正性，正如羅明堅神父在信中所說的：「在很短的時期內，我們變成了中國人，為的是使中國皈依耶穌基督。」⁵他們最終的目的是為了讓基督宗教更容易被中國人所接納，也就是為了更好地讓基督信仰進入到中國人的文化中。因為他們很清楚知道，只有進入到中國文化中的基督信仰，才能成為中國人的信仰，才能在中國人的心中和中國文化的深處紮根成長。

此外，來到中國的西方傳教士和中國譯者在翻譯《聖經》時，他們都使用了不同文體的語言，其中既包括文言文、淺文言文，也使用了現代的白話文；他們不僅僅使用了更為普遍的官話，也使用了約二十八種方言，約四十種少數民族語言及其分支。⁶從這一事實可以看出，譯者們既照顧到普通民眾，也照顧了知識份子群體；既照顧到中國 90%以上的漢人，也照顧了其它民族，甚至也考慮到了盲人用語。在這一方面，我們應該意識到，基督新教團體做得更多更好。

我們知道，基督信仰在中國本地化的過程就是基督信仰在中國文化中的「降生」與成長的過程；是一種活生生的生活與實踐的

⁴ Matteo Ricci, *Catechismo*, pp.108-109。

⁵ Pasquale D'Elia, *Opere*, vol. I, p.167, nota 3.

⁶ 參閱〈中國的聖經翻譯〉：<https://www.rflr.org/cn/china/bible-translation-history/> (2023年4月12日)。

過程。它所涉及的不僅是具有普遍性的文化層面，也與個人的信仰經驗戚戚相關。從這一角度來看，多種語言的翻譯和對不同群體的照顧，是基督信仰本地化過程中不可或缺的一環。因為，個體信仰經驗與團體信仰經驗的積累，是基督信仰本地化的基礎。

〈三〉《聖經》漢譯略述

《聖經》漢譯的歷史與基督宗教傳入中國的歷史幾乎是同時展開的。最早可追溯至唐朝景教的傳教士。但這一翻譯活動最終也隨著景教在中國的消散而終止。到了元代，天主教方濟會傳教士到中國傳教，《聖經》的漢譯才得以再度展開，且元朝時期對《聖經》的翻譯在數量上也更大、更具整體性。⁷我們可以將元朝的《聖經》漢譯活動視為天主教在華《聖經》翻譯史的開端。這一活動最終也隨著元朝帝國的滅亡而終止。⁸

如果我們將唐朝和元朝時期的《聖經》漢譯活動稱為「星星之火」，那麼明末清初開始的譯經活動就已經有了「燎原之勢」。明末清初，隨著天主教傳教士再次相繼進入中國，形成了中國歷史上中西文化交流的高峰時期。從文化的角度來看，《聖經》漢譯是這一時期的文化交流活動中極為重要的部分。在 16-17 世紀，由於歷史原因（起初並未能獲得教宗的翻譯許可）天主教傳教士在《聖經》翻譯方面的成果並不是非常顯著。最初有耶穌會傳教士利瑪竇與羅明堅合作翻譯的「祖傳天主十誡」（《畸人十規》）⁹；後有陽瑪諾

⁷ 西元 1294 年，方濟會的孟高維諾神父（Giovanni da Montecorvino）作為教宗尼各老四世的特使到達汗八里（現北京）。當時元世祖忽必烈准許孟神父在華傳教。1307 年，教宗克萊孟五世任命孟高維諾為北京總主教，並管理東方全境。在 1305 年 1 月 8 日從北京寄給教宗的信中，孟主教提到：「現在我已將全部新約和詩篇譯成蒙古文，並請人用最優美書法抄寫完畢。」此外，他又將拉丁文日課全部譯出。

⁸ 關於唐朝景教與元朝天主教所翻譯的《聖經》的經句段落或部分，請參閱靖保路：〈《聖經》的漢譯與基督信仰本地化〉，《天主教思想與文化》第九輯（2020 年），頁 5-6。

⁹ 一、要誠心奉敬一位天主不可祭拜別等神像。二、勿呼請天主名字而虛發誓願。

(Emmanuel Diaz) 在 1636 年完成翻譯的《聖經直解》(是對《四福音》的註解); 其它大部分都是在教理或祈禱書中的《聖經》章節的翻譯, 如: 利類思 (Ludovico Buglio) 的《彌撒經典》(1670 年印共五卷)、《司鐸日課》(1674 年刻於北京) 與《亡者日課》等等。到 17 世紀末, 中國已經有了多種方言的部分《聖經》譯本。

在 18 世紀, 天主教傳教士留下了兩個非常重要的翻譯版本: 1) 18 世紀初, 約在 1700 年, 法國天主教巴黎外方傳教會傳教士白日升用白話文翻譯《四福音書》、《宗徒大事錄》、《保祿書信》及《希伯來書》經文; 2) 18 世紀末, 法國耶穌會傳教士賀清泰 (Louisde Poirot) 陸續將《聖經》從拉丁文譯為《古新聖經》中文官話 (在抄本中缺少《雅歌》和大部分先知書); 同時他又以滿文翻譯了幾乎整部《舊約》, 以及《瑪竇福音》和《宗徒大事錄》。但由於未能得到教廷許可而未能刊行。¹⁰ 無論如何, 這個被稱為「賀清泰譯本」的天主教聖經中文譯本後來成了馬殊曼和馬禮遜等新教譯者, 以及雷永明 (Gabriele Allegra) 等思高聖經學會思高本譯者的經典中文藍本。

從 19 至 20 世紀, 由於基督新教各教派的傳教士陸續來華, 參與到福傳的行列中, 因此《聖經》翻譯隊伍變得更加強大。¹¹ 另外,

三、當禮拜之日禁止工夫謁寺誦經禮拜天主。四、當孝親敬長。五、莫亂法殺人。六、莫行淫邪穢等事。七、戒偷盜諸情。八、戒讒謗是非。九、戒戀慕他人妻子。十、莫冒貪非義財物。

¹⁰ 蔡錦圖:〈天主教中文聖經翻譯的歷史和版本〉,《天主教研究學報》,n.2 (2011 年),頁 21。

¹¹ 其實在《聖經》的翻譯方面, 基督新教的投入比天主教的投入更多更大。這與傳教士所接受的培育, 以及他們的成長環境是密切相關的。在當時的天主教傳教士的本地福傳生活中, 除了《聖經》還有強大的教會傳統, 以及理性對《聖經》的詮釋, 而基督新教的傳教士所接受的培育更強調《聖經》的獨一無二地位。因此, 他們在譯經方面的力度也自然不同。

在這一時期，開始有中國本地的傳教士和學者也加入到了譯經的行列¹²，因此，《聖經》翻譯的質和量都有了很大的提高。

在這一時期，天主教的《聖經》翻譯除了首部完整的中文聖經《思高聖經》¹³之外，尚有《牧靈聖經》，此外就是大量的《新約》部分的譯本。而基督新教的譯本，無論是整部《聖經》的譯本，還是《新約》部分的譯本都更為豐富。自明末清初以來，天主教與基督新教學者的譯經熱度歷久不衰，直到今日仍然不斷地有新的譯本出現。

除了以漢語翻譯的《聖經》之外，尤其是新教傳教士和學者還致力於用中國的方言及少數民族語言來翻譯《聖經》，以滿足更多人的需要。19世紀中葉以來，基督宗教的學者和傳教士共翻譯了大約二十八種漢語方言譯本，另加盲文譯本；還有大約四十餘種少數民族語言及其分支的《聖經》譯本。¹⁴

從《聖經》漢譯的歷史來看，自景教開始直至19世紀末，所有的《聖經》譯本基本上都是由外國傳教士來完成的。經過幾個世紀的福傳經驗與譯經經驗的積累，自19世紀末開始有國籍傳教士或

¹² 例如王多默先後於1875年和1883年翻譯了官話的四福音和《宗徒大事錄》。另外，辛方濟也翻譯了文言的四福音譯本，可是這些譯本也沒有問世。耶穌會士李問漁和沈則寬，還有馬相伯、耶穌會士蕭靜山的譯本。民國時期較有特色的天主教聖經譯本是吳經熊的譯本。參閱思高聖經學會著：《聖經簡介》（香港：思高聖經學會，1997），頁123-124。

¹³ 《思高聖經》是由香港思高聖經學會（Studium Biblicum O.F.M.）以希伯來文的《舊約》和希臘文的《新約》為基礎而翻譯的，這在中文《聖經》的翻譯史上具有重大意義，因為之前的譯本大都是由《拉丁通行本》翻譯的。

¹⁴ 從19世紀60年代開始，到20世紀初年，已經出版了滿文、蒙古文、朝鮮文、俄文、藏緬文、藏漢文、傣文、花苗文、苗華文、黑苗文、僮族文、粟僂文、拉家文等三十餘種少數民族語言《聖經》譯本，大部分是用傳教士創造設計的拉丁字母拼音文字出版。在原來沒有文字的中國少數民族中，至今仍沿用傳教士創造的文字從事文化學習和出版工作。

學者著手翻譯《聖經》。¹⁵ 這為基督宗教在中國的傳播或基督信仰在漢語語境中的本地化開創了新紀元。而且，從上個世紀初開始，中國的非基督徒學者也開始了《聖經》漢譯的嘗試；從 1908 年嚴復翻譯的《馬爾谷福音》前四章開始，到後來的馮象所翻譯的《新舊約》中的部分經文等等。¹⁶ 這些非基督徒翻譯《聖經》的目的並非是為了宗教及其傳播，他們是將《聖經》作為一本偉大的西方文學作品來看待的。

概而言之，自明清到今日，基督宗教在《聖經》翻譯方面投入了大量的人力物力資源¹⁷，所取得的成果也極為可觀。這一事件不僅影響了基督宗教在中國的傳播，同時也影響了中國文化的歷史發展與走向。

二、《聖經》漢譯與跨文化性（interculturality）福傳

〈一〉《聖經》漢譯的跨文化幅度

在 19 世紀末之前，《聖經》的漢譯工作基本上都是由西方傳教士來承擔的。這些來自西方的譯者，其「前視野」無疑都受到西方文化精神、神哲學思想與翻譯原則的影響，特別是西方的解經學，

¹⁵ 參閱思高聖經學會編著，《聖經辭典》（香港，思高聖經學會，1975），頁 75。

¹⁶ 馮象譯注的《聖經》首先由牛津大學出版社出版繁體字版，目前已有《摩西五經》（2006 年出版）、《智慧書》（2008 年出版）、《新約》（2010 年出版）三冊。大陸簡體字版《摩西五經》、《智慧書》經譯者修訂後分別於 2013、2016 年由生活·讀書·新知三聯書店出版，2017 年又以《以賽亞之歌》的書名在大陸同一出版社出版《以賽亞書》的譯文。

¹⁷ 具粗略統計，「明末清初的外來譯者中，知名的約有 70 來位」；明末清初的外來譯者共譯書 400 餘種，其中科學譯述 186 種左右（含人文科學 55 種，自然科學 131 種），內容涉及數學、天文、物理、位址、生物、醫學、軍事、哲學、心理學、倫理、教育、語言等學科領域。參閱余燁：〈中國翻譯史上外來譯者的作用與貢獻〉，《上海科技翻譯》，4 期，2001 年，頁 58。

更是深刻地影響著他們的《聖經》漢譯工作。這樣看來，通過《聖經》漢譯，我們不僅可以了解基督信仰與福音精神，而且還可以洞悉譯經者自身所攜帶、所固有的西方文化精神和西方的翻譯理論，以及這些西方的文化資源如何通過《聖經》漢譯而逐漸滲透到漢語世界中，並通過積累、傳承而形成了特定的、本地化的《聖經》漢語文化資源。

傳教士所帶到中國的信仰是由不同的語言與文化資源所承載著的信仰。這些承載著天主啟示的語言和文化本身就是神聖啟示的一種彰顯，就是一種擁有了宗教性的語言和文化。但是，在接受福音之前，本地文化往往只是一種尚未宗教化的世俗文化。世俗文化向宗教性文化的轉化，並最終向天主神聖的啟示敞開，往往需要一個漫長的過程，通過翻譯與著述等文化福傳行為來實現。在西方教會中，原本「世俗性」的希臘-羅馬文化最終被轉化為宗教性的「基督文化」就是最好的例證。關於流淌在傳教士血液中的、承載著福音的外來文化與本地文化之間的互動與對話，拉辛格樞機（Joseph Ratzinger）在 1993 年香港的一次會議上提出了福傳中的「跨文化性」概念，並作出解釋。他認為：基督信仰與福音並不是抽象與孤立的東西，她可以從一種文化傳遞給另一種文化；福音的信息其實早已存在於傳福音者的文化中。在福傳的過程中，福音所觸及的是兩種文化：宣講者的文化與聆聽者的文化。¹⁸ 因此，基督的福音總是存在於宣講者的文化（第一種文化）中，並藉著聆聽者的文化（第二種文化）而為聆聽者所理解、接受，並生活出來。很明顯，在這一過程中，兩種文化之間的跨文化性接觸、碰撞與融合必須被重視，否則必然會阻礙福傳的進程與信仰本地化的實現，使基督福音和宗教

¹⁸ 參閱 Joseph Ratzinger, *Non esiste Fede che non sia Cultura*, in *Mondo e Missione*, n. 10 (1993), pp.657-665.

始終徘徊在本地社會與文化的邊緣，而無法使其成為一種寶貴的、超越性的文化資源而豐富本地文化的底蘊與精神。

〈二〉本地文化作為《聖經》啟示之敞開場與言說域

耶穌基督以當時當地的希伯來語和阿拉美語傳遞了天主的聖言，如此，聖言在某種程度上成了「人言人語」。後來的宗徒和門徒們也繼續了耶穌的傳教方式，以言傳身教的特殊語言模式來宣講傳遞基督的福音。因著時代和環境的需要，門徒們最終將耶穌所帶來的天國喜訊，以及耶穌所行之事蹟的一部分記錄成書，以文字的形式流傳下來。於是，聖言又在某種程度上成了「書」或「文字」。這是聖言在人類歷史上不斷本地化的進程，也是天主聖言不斷地在世界各地的各種文化中成為「人言」的進程。

在這一傳承過程中，天主的聖言藉著歷代見證者的語言和文字而通傳給萬世萬代的人。最終，這「傳承」和「書」又超越了猶太人的歷史與文化界限，而以千年的步伐，在不斷碰撞與互補的艱難進程中，進入到了世界各民族的生活，並進而影響到他們的文化與社會精神。天主的聖言藉著基督徒的言傳身教，以及他們所留下的寶貴精神財富——文字與傳統——而走向萬民的過程，就是福傳的過程，也就是福音和基督信仰持續不斷地在本地文化中落地生根的過程，是《聖經》啟示在本地語言和文化得以敞開的過程，是聖言與承載著聖言的外來語言逐漸地轉化為本地語言的過程。

對於教會的福傳事業而言，這一轉化過程是極為重要的，因為「一種沒有進入文化中的信仰，就是一種還沒有被圓滿的接納、沒有被完全的思考、沒有被忠實生活過的信仰」。¹⁹ 在這一方面最為

¹⁹ 這是前教宗若望保祿二世在其《致宗座文化委員會成立之際信函》（*Lettera di fondazione del Pontificio Consiglio della cultura*）（1982年5月20日）中，強調信仰當

典型的例證就是希臘語中，「存在」(Being) 這一形上學概念藉著《七十賢士譯本》這一希臘文翻譯而進入到了猶太教，尤其是基督宗教對雅威-天主之名的理解與詮釋中。「存在」的視域，對於猶太-基督徒傳統而言，是一種全新的文化語境，也是天主啟示的一個新的敞開域與言說域。在後來基督宗教神學的發展中，基督徒對「存在」的視野逐漸有了更深刻、更系統的思考，直到三位一體概念的形成與當代神學家對三位一體教義的再思考。那麼，這一語境就成了天主奧秘的另一片敞開域或啟示場。但是希臘文化在揭示天主奧秘的同時，也遮蔽了天主奧秘另一種面向——即「雅威」一詞所表達的「生活」或「經驗的」一面。由此可見，在基督信仰本地化的過程中，不同的文化都對天主的啟示有所揭示，但也有所遮蔽；有所補充，但也有所遺漏。這或許就是信仰本地化的一種「命運」。²⁰ 這一點凸顯了人的理性在面對天主之偉大與無限時，所必然會經驗到的自我的渺小和有限。

三、《聖經》翻譯與中國新文化 ——「福音文化」或「基督文化」的塑造

研究表明，中國古代漢字數量的增加主要集中在東漢末年至宋代。我們知道，這一時期正是佛經翻譯與傳抄的時期。所以，基本上可以確定，佛經的翻譯與傳抄，極大地增加了中古時期的中國漢字的數量；而因著佛經的翻譯而產生的新文字必然蘊含著來自佛教的宗教含義。²¹ 實際上，這一事件所改變的不僅僅是漢字的數量，

地語系化的重要性的講話。

²⁰ 不同的文化對啟示的理解擁有不同的視野與方式：比如，存在的概念雖未能完全囊括雅威之名的奧義，但對於希臘人而言，「存在」的概念或許比「雅威」一詞更容易接近對天主的理解和領悟。

²¹ 《說文解字》中所收入的漢子共有 9,353 個，《字林》收字 12,824 個，《原本玉篇》

而且也豐富了漢字的類型與構造，並最終影響了漢語的語言表達、文化結構與發展走向。所以，佛經的漢譯，從漢語文字、文化品質與精神方面，大大地豐富了漢語傳統文化。

明末清初可以被稱為中國歷史上第一次中西文化交流的高峰時期。以傳教為目的的天主教傳教士為中國帶來「福音」的同時，也帶來了西方的異質文明，為中國士大夫打開了一扇認識世界，認識西方文化的視窗。從中西文化交流的層面上來看，儘管中西方文化在宗教與科學知識等不同層面的深入交流極大地影響了中國文化之現代化的進程²²，但由於諸多的原因，基督宗教《聖經》漢譯所產生的影響與佛經漢譯所產生的影響是無法相比的。儘管如此，《聖經》的漢譯仍然為中國的近代歷史與文化內涵帶來了不可忽略的影響。從宗教、政治、語言、文學、社會習俗和道德風尚（如：大量的慈善事業、一夫一妻制的推廣、反對納妾蓄婢、提高婦女的地位、權力和尊嚴）等各個方面來看，《聖經》文化在中國所產生的影響雖不能與佛教相比，但也顯而易見。我們可以將《聖經》的漢譯與傳播對中國人文社會的影響分為以下幾個方面加以略述：

收字 16,917 個，《龍龕手鏡》收字 26,430 個，《宋本玉篇》收字 22,726 個，《廣韻》收字 26,194 個，《類篇》收字 31,319 個，《集韻》收字 53,525 個，《改並五音類聚四聲篇海》收字 35,189 個，《字彙》收字 33,179 個，《字彙補》收字 12,371 個，《正字通》收字 33,549 個，《康熙字典》收字 47,035 個。隨著時代的推移，字典中所收的字數越來越多。1990 年徐仲舒主編的《漢語大字典》，收字數為 54,678 個。1994 年冷玉龍等的《中華字海》，收字數更是驚人，多達 85,000 字。如「傘」、「咒」、「薩」、「塔」、「魔」、「楞」、「僧」、「唵」、「吽」、「伽」、「梵」等字都是在翻譯或傳抄佛經時創造的，後收錄在字典中。當然，漢字的減少除了與佛經的翻譯有關之外，也與印刷術的發明有直接的關係。

²² 黃建剛：〈晚清西方傳教士對中國現代化進程的貢獻〉，《社科縱橫》，總第 30 卷，第 8 期（2015 年 8 月）。

〈一〉在宗教與政治的層面

在宗教方面，隨著漢語《聖經》的傳播，基督信仰在中國本地化進程正在不斷地推進，基督宗教在中國不同領域中的影響也在日益增加。這使基督宗教逐漸擺脫了「洋教」色彩，而逐漸為國人所熟悉，並得以迅速發展。在政治上，《聖經》漢譯對中國社會的政治生活也產生了較大的影響。中國近現代史上從洪秀全到孫中山、蔣介石，以及許多曾與基督教接觸過的革命家、教育家，都不同程度地汲取了《聖經》中有關民主、平等、友愛和人道主義的思想，或多或少地影響到了他們的政治主張、教育與生活理念。

〈二〉對中國新文體——白話文的影響

直到 19 世紀末，在中國的語言體系中，言文分離的現象是比較明顯的。這對於那些要為中國帶來思想改革與啟蒙的知識份子與政治家而言，是極為不利的。於是，19 世紀末至 20 世紀初，在中國興起了一場轟轟烈烈的「白話文運動」。但是，在主流寫作與言說模式尚未改變的情況下，如何才能讓這種語言與文體的運動在更大的範圍內得以普及呢？在這一時期，《聖經》的漢譯及大量印刷就起到了很關鍵的作用。最具代表性的就是基督新教以白話文翻譯與出版的《和合本聖經》（1919 年）。當時白話文還沒有成形，因此可以說，這本白話文《聖經》譯本與當時其它宣傳白話文的報紙共同奠定了白話文——也即中國的官話——的基礎，界定了現代中文的書寫與言說模式。

《聖經》譯本上千萬冊的發行量²³，使這一新的文體得以迅速傳播，不僅影響了當時的普通民眾，也深刻地影響到了知識份子階層。

²³ 參閱丁曉原：《行進中的現代性：晚清「五四」散文論》（北京：中國社會科學出版社，2016），（第十二章一節）。

郭沫若針對這一近代翻譯所具有的意義，曾經指出：「翻譯的文體對於一國國語或文學的鑄造也絕不是無足輕重的因素。讓我們想到佛經的翻譯對於隋唐以來的我們中國的語言文學上的影響吧，更讓我們想到《新舊約全書》和近代西方文學作品的翻譯對於現行中國的語言文學上的影響吧。」²⁴ 周作人在其《聖經與中國文學》一文中指出：「我記得從前有人反對新文學，說這些文章並不能算新，因為都是從《馬太福音》出來的。當時覺得他的話很是可笑，現在想起來反要佩服他的先覺。《馬太福音》的確是中國最早的歐化的文學的國語，我又預計他與中國新文學的前途有極深的關係。」我們知道，這部《聖經》的譯文所使用的是一種清晰、流暢、大眾化而又規範的白話，而非土白話。正是因著這一語言的魅力，使《聖經》在當時得以迅速傳播。在這裡我們可以看到，語言的本地化、大眾化、現代化，是使基督信仰得以本地化的重要工具，直到今天依然如此。

〈三〉對中國近現代文學的影響

在西方的文學世界中，沒有一本書比《聖經》更具影響力。可以肯定，大多數世界文學名著都受到了《聖經》的影響。事實上，人們很難在談論西方偉大的古典文學時不觸及《聖經》。但是《聖經》在中國文化中的影響遠未達到如此深廣的程度。雖然如此，我們仍然不能忽略《聖經》對中國文化的影響，而且這一影響正在不斷地加深。近現代的許多思想家常常從《聖經》中汲取靈感，在他們的創作中也常常以《聖經》故事為題材，或引用《聖經》典故、經句；《聖經》中的詞彙，尤其是有關耶穌形象的詞彙大量地進入到了現當代文學作品之中，比如：三位一體、基督、救世主、福音、

²⁴ 郭沫若：《沫若文集》，第十卷（北京：人民文學出版社，1959），頁 56。

十字架、荊棘冠、苦杯、洗禮、贖罪、煉獄、羔羊、曠野的呼聲、最後審判、世界末日、靈魂、魔鬼、懺悔、伊甸園等等。

在上個世紀中，從五四時期到 1949 年，再從改革開放直到現在，《聖經》文化與思想越來越多地在中國文學作品中得以引用並發揮；甚至出現了許多中國知識份子從信仰、文學、歷史等不同角度對《聖經》展開了更為深入的研究。中國共產黨創始人陳獨秀曾經說：「我們不用請教什麼神學，也不用依賴什麼教義，也不用藉重什麼宗派，我們直接去敲耶穌自己的門，要求他崇高的、偉大的人格和熱烈的深厚的情感與我合而為一。」²⁵ 周作人 1920 年的《聖經與中國文學》指出：「現代文學上的人道主義思想，差不多都從基督精神出來，是很值得注意的事。」因此，他認為《聖經》堪稱當代中國文學的典範，致使當時的聽眾感到不可思議。之後還有周作人的《〈舊約〉與戀愛詩》、馮三昧的《論雅歌》、薛冰的《雅歌之文學研究》、朱維之的《聖經文學十二講》、韓麗麗和袁潔的《冰心作品中的〈聖經〉意象》、王本朝的《20 世紀中國文學與基督教文化》等等許多與《聖經》相關的小說、詩歌、戲劇和散文等作品的出現。²⁶

²⁵ 陳獨秀：〈基督教與中國人〉，《新青年》3 期（1921 年）。

²⁶ 美國漢學家 L.S.羅濱遜的《兩刃之劍——基督教與 20 世紀中國小說》出版於 1986 年。之後，在中國大陸，學者們受到羅濱遜啟發，紛紛在 20 世紀 90 年代撰寫出了不少相關文章：朱維之：《聖經文學十二講》（北京：人民文學出版社，1989 年版）；韓麗麗，袁潔：〈冰心作品中的〈聖經〉意象〉，《湖北經濟學院學報（人文社會科學版）》6 期（2008 年）；黃勇軍：〈沈從文早期創作與〈聖經〉〉，《重慶師範大學學報》3 期（2005 年），頁 11-15；茅盾：《耶穌之死》和《參孫的復仇》；王蒙：《十字架上》；冰心：《他是誰》、《使者》、《孩子》等；劉青漢：〈有緣故的愛與無條件的愛——關於魯迅與基督教文化資源關聯的思考〉，《中國比較文學》4 期（2007 年）。另外，以《聖經》中的《雅歌》為主要靈感來源的著作，還有向培良 1927 年撰寫的《暗嫩》和蘇雪林 1937 年創作的《鳩羅那的眼睛》；郭沫若：《王昭君》，沈從文的抒情散文〈西山的月〉和小說《龍朱》；王列耀：《基督教文化現代戲劇的悲劇意識》（上海：上海三聯書店，2002 年 6 月）；梁工等：《聖經視域中的東西方文學》（北京：中華書局 2007 年 3 月）；劉麗霞：《中國基督教文學的歷史存在》（北京：

總之，《聖經》文化對於近現代中國文學之影響已經由許多學者的研究所證明。這一趨勢在上世紀八十年代在中國的大學領域所出現的「基督熱」這一現象中，得以進一步深化。這一事實，在今日大學課程中已經出現的關於《聖經》、《聖經》選讀與解讀，以及與其相關的西方神哲學與文學的課程中，可見一斑。

〈四〉對中國近現代教育的影響

與《聖經》漢譯緊相關聯的還有傳教士廣開學堂，到 19 世紀末傳教士所開設的學堂已有約兩千所，學生約有四萬名；其中大多數是小學和中學，也有女子學堂，後來也逐漸創辦了教會大學。在學校中學生除了學習《聖經》，也要學習教理和中國的經書，從《三字經》到《四書》等儒家經典，西方科學知識與道德培育等等。²⁷ 教會開班的學校與科舉制的私塾與學堂的教育模式大不相同，這為中國近現代的教育學開啟了新的篇章，具有啟蒙性作用。

此外，與《聖經》傳播相關的還有傳教士書寫或翻譯的「福音小說」。大約從 1850 年開始，西方來華傳教士開始著手譯介了大量面向兒童教育的小說，以期培養信仰基督宗教的一代中國兒童。他們的著作與方法成了中國現代兒童文學和教育學的拓荒者。

1852 年德國禮賢會牧師葉納清（Ferdinand Genähr）翻譯的《金屋型儀》是第一面向兒童翻譯的福音小說。²⁸ 該書以中國傳統的

社會科學文獻出版社，2006 年 8 月）等書籍，等等。受《聖經》影響的現當代文學家有很多，其中：魯迅、林語堂、老舍、郭沫若、晏陽初、陶行知、聞一多、冰心、蘇雪林、向培良、馬相伯、張伯苓、許地山、馬祖常、蕭乾、張秀亞，朱西寧等等。在這裡我們沒有列出那些依然活躍在課堂上的數以百計的學者。

²⁷ 參閱顧長聲：《傳教士與近代中國》（上海：上海人民出版社，2004），頁 211-219。

²⁸ 譯自赫曼·保（Hermann Ball）所著《十字架的魅力》（Thirza, oder die Anziehungskraft des Kreuzes）或羅德（Elizabeth Maria Lloyd）的英譯本：Thirza, or the Attractive Power of the Cross（1842）。

敘事手法講述了一個猶太女孩改宗信奉基督教的故事。1856 年德國禮賢會牧師羅存德（Wilhelm Lobscheid）譯介的《妙齡雙美》（The Captive Maid），同屬於這一類故事。繼之還有起士夫人（Caroline P. Keith）用上海本地的白話翻譯並出版的《亨利實錄》（1852）、高第丕夫人（Martha Crawford）用上海土白話所著《三個閨女》（1856）、1878 年由美國美以美會佩森女士（Adelia M. Payson）譯為福州方言的《貧女勒詩嘉》。此外，當時還出版了許多其它有關童幼教育的翻譯與著作。這些作品除了培育兒童的宗教信仰之外，也透過對現代兒童形象的塑造和表達，對其進行倫理道德及愛的啟蒙教育，以幫助他們成為擁有健全人格的現代人。這些「福音小說」完全突破了中國傳統童蒙讀物的範疇，在中國未來的童幼教育領域中注入了新的精神與特質，並為其提供了新的教育模式。

〈五〉《聖經》與中國新文化——「福音文化」或「基督文化」的塑造

關於福音、福傳與文化的關係，前教宗若望保祿二世曾有過極精闢的分析：

文化環境浸潤著基督徒的信仰生活，同時基督徒的信仰生活也逐步影響文化的內涵……在不同的文化中宣傳福音，都要求每一個聽眾接受信仰，但並不妨礙他們保存本有的文化。其間不造成任何的分裂，因為領洗的眾人具有一種普世性的特徵，能接受各種文化，並促使其中已隱含著的內容往前更進一步，在真理內得到圓滿的展現。²⁹

在這裡，福傳事業中的文化維度及其重要性顯而易見。信仰與文化相互影響，藉著文化福音在當地人的生活中「降生」，並以

²⁹ 教宗若望保祿二世著，吳終源譯：《信仰與理性》（台北：天主教會臺灣地區主教團秘書處，2000）第六章，第 70-71 節。

有血有肉的方式深深地滲透在當地人的血脈之中。這就是所謂的文化福傳，就是基督徒藉著不斷展開的廣泛文化活動向生活在文化中的當地人傳述基督的訊息。³⁰ 在文化福傳的過程中，個體的皈依固然重要（因為他們的個體性基督經驗是本地化神學的前提和基礎），但信仰本地化之整體進程更為關鍵，因為福音借著不斷地在文化中的滲透而進入民族大眾的血液中，而以自發、廣泛、深刻而久遠的方式影響到本地的所有民族，甚至其民族性。正如教宗若望保祿二世所言，借著信仰進入文化的進程，基督的福音被真正地理解、生活與經驗。³¹

《聖經》的翻譯、傳播與詮釋就是一種具體的文化福傳行動，其目的是為了使造福於全人類的、超越於一切文化之上的基督救恩在每個人身上得以實現。但是從《聖經》翻譯與福傳過程中的文化幅度而言，其最終的目標是為了能夠藉著文化福傳而培養一種「福傳的文化」，即一種自身即具有福傳能力的文化；一種流淌在個人與社會的血脈與精神中，自發地散發著仁愛的感染力，並使社會的血脈「仁愛化」的文化。總之，文化福傳就是借著基督愛的福音啟示，而培養出一種仁愛、誠信、和諧的文化；而這種文化其實就是一種不斷地傳遞著愛的正能量文化，一種自身即具有福傳效力的「福傳的文化」。

在今日漢語語境中，在中國的知識分子和有識之士間普遍地存在者一種或隱或顯的文化危機意識。他們在期待著一種具有拯救時代，賦予時代新精神之可能性的新人文精神的出現。³² 那麼，面對

³⁰ 《希伯來書》，1:1-2。

³¹ 參閱教宗若望保祿二世在其《致宗座文化委員會成立之際信函》中，強調信仰當地語系化重要性的講話。

³² 參閱靖保路：〈天主教的倫理道德基礎與中國的倫理道德建設〉，載於《神學年刊》n. 35（2014），頁 41-78。

這一時代性的危機意識，中國的基督徒是否也能夠讀出自己應該具有的時代責任？是否也應該以十字架上的那種擔當精神，來參與人文社會建設的偉大工程？是否也應該與所有中國的有識之士一起，為浮躁的時代文化植入一種蘊含終極意義的精神，使民族文化能以一種新的精神使社會得以沉靜，使個人得以安身立命？我想這應該由每一位基督徒都很清楚的「福音」的精神與意義，以及我們從起初所接受的「福傳」的使命來回答。因為真正的「福音」與承擔著福傳使命的教會始終都應該是進入社會中的；自我封閉就意味著自我身份的丟棄；這無論是對於教會團體來說，還是就基督徒個人而言都是如此。

在這一意義上，基督徒的福傳行動與基督徒應該參與的「新文化塑造」的行動是一致的，甚或是同一的，因為只有藉著這一偉大的文化工程的參與，真正造福於中國社會與人群的「福音文化」或「基督文化」才成為可能。這種文化將是中國基督徒努力福傳的結果；這是一種具有福傳能力的道成肉身的「福傳的文化」。這正是利瑪竇等傳教士所採取的翻譯與傳教策略——以福音與信仰的精神補充與提升本地文化——所指向的目標，是他們從起初就已經在他們的思想中所繪製的基督信仰本地化藍圖的實現。

結論

《聖經》的翻譯，以及用漢語文化資源對其進行理解、生活與詮釋，是基督信仰當地語系化的起點，而基督信仰當地語系化的進程就是福音與信仰逐漸地進入本地的人文社會處境中，豐富、提升本地文化（為本地文化受洗），並最終使其成為「基督文化」的進程。在這一進程中包含著兩種最根本的相遇，即作為「絕對他者」

的福音與本地文化的相遇，以及作為「他者」、承載著福音的外來文化與本地文化的一種跨文化的相遇。第一種相遇不僅是福音與本地文化的相遇，而更是天主啟示的聖言與隱含在本地文化中的「聖言的種子」的相遇，即自然啟示與聖言啟示的對接。而在第二種相遇中，我們應該更加關注的是從「傳教士文化」的信仰表達向本地文化的表達方式的轉化。

在此意義上，藉著《聖經》的翻譯與詮釋而逐漸實現的基督信仰的當地語系化，事實上也是本地文化精神的一種實現與圓滿。對於漢語文化的基督徒而言，這依然需要一個漫長的生活、經驗與反思的過程。在這一過程中，隨著《聖經》的翻譯、生活、詮釋與再詮釋，基督聖言將會在漢語文化中逐漸落地生根，漢語文化也會逐漸地走向福音化與仁愛化，並最終產生一種漢語基督文化的內涵與精神，以及在此基礎上所生成的漢語的當地語系化神學。同時，漢語文化的這一從世俗性向基督宗教性的轉變，以及當地語系化神學、靈修學與傳教神學的生成，必然會要求《聖經》的再翻譯與再詮釋。就此而言，《聖經》的再翻譯必然會始終伴隨著漢語神學的生成與發展。福音與文化的這一不斷相互交織，循環前進的過程在教會歷代的神學發展與基督徒靈性生活的變遷史中，都有著非常清晰的記述，這也將是漢語語境中基督徒所必需生活與經驗的歷程。就此而言，漢語語境中的基督徒，任重而道遠！

【Abstract】 In the history of Chinese culture, there have been two major translation movements: one was the translation of Buddhist scriptures and the other was the translation of the Christian Bible. These two translation movements constituted major religious, cultural and social events in the

history of cultural exchange between China and the West. For Christianity, translating the Bible into Chinese was also a major event in the history of the spread of Christianity in China. It was an indispensable link in the inculturation process of Christian belief in China. Although this translation movement has been going on for more than 1,300 years since the reign of Zhenguan in the Tang Dynasty (635 BC), the productive and brilliant period when it brought profound impact on Chinese society, Christianity in China actually began from the Western missionaries led by Matteo Ricci in the late Ming and early Qing dynasties. Of course, local Chinese Christians also made great efforts to this end, and it is still the case today. Has the process of translation come to an end? As archaeological discoveries continue to be made and humanities theories are constantly deepened, biblical scholars are gaining a greater understanding and deeper insight into the original text and its historical background. Therefore, it is a natural thing to re-understand, reinterpret, re-translate or revise the translation of the Bible again.

中國禮儀之爭：從利瑪竇談起

梅謙立

【摘要】中國禮儀之爭是天主教在華傳教史上的一個分水嶺。本文將探討利瑪竇遠在這場爭議爆發之前，他對中國禮儀的理解是如何產生的，並根據新近出版有關利瑪竇晚年在北京生活的文獻，分析他在這個問題上的思想演變。這篇論文解釋他是如何最終決定對禮儀的性質採取一個寬鬆的解釋。然而，隨著方濟會和道明會會士於1630年代抵華，中國禮儀成為爭論焦點，利瑪竇對中國禮儀的寬鬆解釋終於在他逝世一百年後被否決。

時至今日，中國社會文化非常重視儀式。在過去，所有人都對祖先和鬼神進行祭祀，而對孔子的祭祀則由士大夫進行。這些禮儀代表並維持著家庭和國家的代際延續。正如我們將看到的，利瑪竇逐漸理解到了祭孔祭祖的重要性，最終允許中國基督徒繼續執行這些禮儀，但在他去世之後，傳教士之間發生了爭論，一百年之後梵蒂岡終於禁止。

憑藉剛公佈的史料，我們將首先介紹利瑪竇對這些禮儀的分析，並說明1605年他如何推出新的政策。然後，我們要討論耶穌會士龍華民（Niccolò Longobardo, 1565-1655）對中國禮儀的一些初步批評，並且後來方濟會和道明會如何徹底拒絕它們。最後，我們要反思梵蒂岡的禁令，並展示爭論中的人類學和神學的相關問題。

一、利瑪竇：選擇對中國禮儀有利的詮釋學

1583年，利瑪竇這樣描述中國人對宗教信仰的冷漠：

中國人崇拜一些偶像，但當偶像不能滿足他們的請求時，他們便會對其重重責打，然後再去請求寬恕。他們還崇拜，或者說是相信那些魔鬼，為的是不受魔鬼的禍害。對神並不虔誠，也不太喜歡他們的僧侶。¹

因此，利瑪竇一到中國就注意到人們對神缺乏尊重，不過，他慢慢發現了祭孔和祭祖的重要性。他認識到儒家思想在中國文化社會中的核心角色。正如荷蘭漢學家許理和（Erik Zürcher，1928-2008）所指出，儒家思想是一種文化驅力（cultural imperative），使每個中國人和外國人都必須遵守。²如此，天主教必須對孔子和祖先表示尊敬，才能夠在中國紮根。這樣一來，利瑪竇就要面對祭孔和祭祖是否違背天主教信仰的關鍵問題。

利瑪竇在其所居住的城市（肇慶、韶關、南昌、南京、北京等）有到訪孔廟的機會，他晚年在《耶穌會與天主教進入中國史》第一卷第十章敘述了中國士大夫每年多次在孔廟聚會：

要極為隆重地向他祭奉犧牲和其他食物，感謝他在其著作中為後人留下的訓誡，而通過對這些訓誡的學習，人們可以

¹ 利瑪竇：〈致帕多瓦耶穌會馬爾第諾·得·弗爾納里神父，1583年2月13日，澳門〉，利瑪竇著，文錚譯：《利瑪竇書信集》（北京：商務印書局，2018），頁23-26，這裡頁26。Matteo Ricci, “Al p. Martino de Fornari S.I., Padova,” *Lettere*, (Macerata: Quodlibet, 2001), pp.45-49, here p.48: “Adorano alcuni idoli, ma quando non gli concedono quello che gli domandano gli battono molto bene, e dipoi tornano a far pace; adorano o honorano il diavolo come tale, acciòché non gli faccia male, e così tengono molto puoco culto divino e sono puoco stimati i loro sacerdoti.”

² Cf. Erik Zürcher, “Jesuit Accommodation and Chinese Cultural Imperative,” *The Chinese Rites Controversy*, edited by David Mungello (Nettetal: Steyler Verlag, 1994), pp.40-41.

獲得官職與功名。他們既不念誦經文，也不向孔子祈求什麼，就像祭祖時一樣。³

事實上，按照《大明會典》，在進行「祭丁」禮儀時，需要念「祝文」⁴，也許利瑪竇沒有親眼見過「祭丁」，而是依據別人轉述，這樣就忽略了要向孔子朗讀「祝文」這個重要環節——後來傳教士要爭論「祝文」是否祈禱文或者讚頌文。無論如何，這裡利瑪竇清楚地說明，士大夫不承認孔子是神，也不指望孔子對他們做什麼。需要注意的是，他把「祭祀」翻譯成奉獻（*offriscono*）。

利瑪竇在《耶穌會與天主教進入中國史》第四卷第六章記載，他於1599年3月3日在南京見證了「祭孔夫子儀式」的樂隊排練活動。排練在祭丁的前一天進行。按照《大明會典》，祭丁有這樣的來源和形式：

國初詔正諸神封號，惟孔子封爵特仍其舊。每歲二丁，傳制遣官祭於國學。每月朔望，遣內臣降香。朔日，則祭酒行釋菜禮。凡祭期。洪武元年，定以仲春秋上丁日降香，遣官祭孔子於國學（《大明會典》萬曆本，1587年，卷91）。

按利瑪竇的記述，樂隊排練在南京大祀殿（1377年建，1420年北京天壇依據南京大祀殿而建）進行，不過，第二天的祭丁活動應該在南京孔廟進行。排練也許省略「祝文」等環節，利瑪竇再沒有

³ 利瑪竇著，文錚譯：《耶穌會與天主教進入中國史》，第一卷第十章（北京：商務印書局，2014），頁71。Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, Book I, Chapitre X, in Pasquale D'Elia, *Fonti Ricciane I*, n.178, p.119: “E parimente nel anniversario del suo natale e certi tempi dell'anno gli offriscono animali morti e altre cose da mangiare con molta solennità per aggradirgli la buona doctrina che gli lasciò ne' suoi libri, per mezzo de' quali conseguitero i loro magistrati e gradi, senza anco recitargli nessuna oratione né chiedergli nessuna cosa, como dicessimo de' loro morti.”

⁴ 參見梅謙立著，汪聶才譯：〈明清天主教對儒家儀式的重構〉，收於何建興、楊德立編：《文化詮釋與諸傳統之交涉》（台北：中央研究院，2022年），頁11-50。

提及。不過，他詳細地描述了樂隊及其音樂，他也詳細地描述了大祀殿的結構。需要注意這次的「祭祀」(sacrificio)，翻譯用詞帶有更強的宗教色彩。⁵ 保羅·魯爾 (Paul Rule) 注意到，金尼閣 (Nicolas Trigault, 1577-1628) 在翻譯利瑪竇著作時感到困惑，並且他解釋可以把祭孔歸類為廣義上的sacrifice，而事實上並不是宗教意義上的sacrifice。確實，利瑪竇本人沒有很明顯地劃分宗教與非宗教，而利瑪竇去世後不久，由於在日本的耶穌會士開始懷疑利瑪竇的儒家路線，在華耶穌會士需要說明祭祀的非宗教性。

順著許多年的觀察和討論，利瑪竇在《天主實義》首次用中文表示他當時對中國禮儀的觀點。在《天主實義》第七篇，利瑪竇「抄襲」羅明堅《天主實錄》中的一番話來解釋迷信的來源：

上古之時，人甚愚直，不識天主，或見世人畧有威權，或自戀愛己親，及其死，而立之貌像，建之祠宇廟禩，以為思慕之跡。暨其久也，人或進香獻紙，以祈福佑。⁶

其實，這裡的「上古」之人並不指中國的賢王，因為按照利瑪竇，他們已經認識上帝，不過，無論古代儒家或其他古代文明，

⁵ 利瑪竇：《耶穌會與天主教進入中國史》，第四卷第六章，頁 356。Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, Book IV, Chapitre II, in Pasquale D'Elia, *Fonti Ricciane* II, n. 553, p.70: "Fu un giorno menato il Padre a vedere la armonia del Re, che era fatta da' religiosi di quella setta che chiamano tausù [道士], et alla salo o tempio de Cielo [大祀殿] dove stanno gli stessi religiosi. La musica o armonia si faceva per prova del sacrificio del Confuzo [孔夫子] che il giorno seguente avevano da fare; dove gli stessi religiosi, vestiti con le sue vesti del sacrificio, che erano assai pretiose, facevano le loro cortesie. E per esser questa prova pubblica e solenne, et aveva da star presente il nostro amico Guan Sciansciu [王尚書], che era il Presidente di questi riti, hebbe il P. Matteo il luogo con i figliuoli e corteggiani del detto Sciansciu [尚書], assai commodo."

⁶ 利瑪竇著，梅謙立注，譚杰校《天主實義今注》（北京：商務印書館，2022年）503號，頁200-201。

祭祖本來有自己的合法性，即表示對祖先的尊敬和感情（「愛戴」），但後來這樣的禮儀墮落為迷信，向祖先供奉香火和紙錢。

羅明堅和利瑪竇都繼承了經院哲學對迷信的解釋，他們認為，即便祖先禮儀沒有偶像崇拜那麼離譜（把祖先當作神），但人們可以對祖先進行某些禮儀來獲得世俗上的利益，而這種不恰當的禮儀就是迷信。⁷ 1563年特利騰大公會議，天主教在受到新教攻擊的壓力之下，也下令要從天主教聖人禮儀中排除任何迷信。⁸

在《天主實義》第四篇，利瑪竇似乎肯定了中國古代的祭祖，使得祭祖往往超越於尊敬和感情的範圍：

盤庚者，成湯九世孫，相違四百禩而猶祭之，而猶懼之，而猶以其能降罪、降不詳，勵己勸民，則必以湯為仍在而未散矣。祖伊在盤庚之後，而謂殷先王既崩，而能相其後孫，則以死者之靈魂，為永在不滅矣。⁹

其實這裡，利瑪竇提及盤庚「降罪、降不詳」的主要原因並不是肯定盤庚有這個能力，而是為了證明古人相信盤庚去世之後其靈魂不滅。如前面所提到，利瑪竇認為，中國人對孔子或祖先並沒有任何期待，而只想表達他們的尊敬和感情。在這個意義上，祭祖並沒有任何迷信的色彩。總之，針對中國禮儀問題，《天主實義》表達了很重要的理論觀點：祭祖祭孔可佐證天主教的核心教義，即靈魂不滅。不過，利瑪竇在《天主實義》並沒有說明，中國天主教被允許祭祖祭孔。

⁷ 《神學大全》*Summa theologiae* IIa-IIae, q. 94, a.4.

⁸ 參見“On The Invocation, Veneration, And Relics Of Saints, And On Sacred Images,” The Council of Trent, The Twenty-fifth Session, Dec 3-4, 1563.

⁹ 《天主實義》173號，頁119。

利瑪竇出版《天主實義》兩年之後才發生他對中國禮儀的理解上巨大突破，並記載於1605年5月12日給他弟弟安東尼奧·利奇（Antonio Ricci）的書信中。這封信的內容2018年才公佈。如同《利瑪竇書信集》的編者所指出，德禮賢（Pasquale D’Elia）把這封信列入了《利瑪竇資料》的出版計畫，但未及出版。其中關於中國禮儀的內容譯文如下：

最初的幾年裡，我們認為沒有必要採用中國的禮儀，因此我們收穫很少。現在我們開始使用所有那些不違背我們教義和我們傳教士身分的禮儀，就像中國人一樣，這一舉動使我們備受歡迎，他們不但不再像從前那樣迴避我們，反而在我們寓所中久久不願離去。¹⁰

這封信是利瑪竇務實態度的重要見證。他在對中國禮儀有更多的瞭解時，才允許中國基督徒進行中國禮儀。不過，我們需要再問：耶穌會士「開始使用」哪些中國禮儀？當然，他們並沒有參加祭祖，因為這是某某家族在祠堂所進行的事情。另外，因為傳教士沒有官位，所以他們也更不會參加在孔廟舉行的祭孔禮儀。可以推測，1605年，耶穌會士開始在天主教的喪禮中使用中國禮儀，也就是說，他們允許中國天主教徒向去世的人奉獻食品，進行口頭禮儀等。1605年1月15日左右，在北京有一位82歲聖名法比奧（Fabio）的中國天主教徒去世了，而在他的喪禮上，「不允許使用其他禮儀，

¹⁰ 利瑪竇：〈附錄2：致馬切拉塔大教堂安東尼奧·瑪利亞·利奇神父〉，收於利瑪竇著，文錚譯：《利瑪竇書信集》，頁349。原文：[FR 1663] Ne’ primi anni ci pareva che non era tanto necesario accomodarci alle cortesie e modo di questa terra, e cosi si fece poco frutto; adesso cominciassimo a farsi in tutto quello che non fosse contro la nostra lege e fuori della nostra professione di religiosi, come gl’istessi cinesi, e con questo ci vennero ad accarezzare tanto che non solo non fugono da noi, come prima faceano, ma non si possono spiciare da nostra casa；感謝梅歐金教授提供。

除非神父們說那些符合天主教禮儀」。¹¹ 由此可知，利瑪竇的新政策在1605年1月至5月之間啟動，大大推進了天主教在中國的發展。鐘鳴旦在《禮儀的交織》（*The Interweaving of Rituals*, 2008）一書中指出，1607年，天主教喪禮開始接納中國傳統的儀式，如1607年5月23日徐光啓的父親在北京舉辦的喪禮。¹² 不過，從最近公布的1605年書信中，我們得知從1605年上半年在北京「開始使用」中國禮儀；並如信中所說，這種新政策改變了天主教在中國的形象，對天主教的本地化邁出了很大一步。由於天主教在自己的禮儀中使用了中國禮儀，這樣中國人就比較願意接受這個新的宗教。

在1608-1609年間，利瑪竇撰寫了《耶穌會與天主教進入中國史》，而在第一卷第十章，他陳述中國人如何對祖先「供奉肉食、水果、香燭、綢緞」，因為他們「事死如事生」，並且認為這些禮儀「完全不同於任何偶像崇拜，或許還可以說這根本不是迷信」。¹³ 利瑪竇完全排除了祭祖作為偶像崇拜的可能，然而祭祖是否迷信，他並沒有確認，而他按照天主教倫理神學的「概然論」（*probabilism*）提出一種最大的可能性，認為祭祖無迷信這樣的觀念是一種合理的可能。在《耶穌會與天主教進入中國史》中，利瑪竇並沒有提及1605年針對中國禮儀的新政策。也許利瑪竇還是比較謹慎，他試用這個新政策，看看他所看到的豐碩果實是否能夠持續下去。不過，他在晚年著作中清楚地表示，中國禮儀絕對不是偶像崇拜，最有

¹¹ 利瑪竇：《耶穌會與天主教進入中國史》，第五卷第八章，頁389。我稍微調整了中譯。Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, Book IV, Chapitre II, in Pasquale D'Elia, *Fonti Ricciane* II, n.553, p.70: "non usasse di altri riti che di quei che i nostri Padri gli dicessero esser leciti nella christianitàs."

¹² Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals* (Seattle: University of Washington Press, 2008), p.84.

¹³ 利瑪竇：《耶穌會與天主教進入中國史》，第一卷第十章，頁 70-71；Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, Book I, Chapitre X, in Pasquale D'Elia, *Fonti Ricciane* I, n.177, p.118: "Sta tutto questo fuori di ogni idolatria, e forse anche si può dire non essere nessuna superstizione."

可能不是迷信，這樣就為他的這個實踐政策（允許中國天主教徒使用中國禮儀）提供了足夠的合法性。

在《耶穌會與天主教進入中國史》第五卷第二章，利瑪竇進一步解釋了他的詮釋方法：

從中國儒家鼻祖孔夫子的言論中提煉出我們的觀點，把孔夫子寫下的容易產生歧義的東西詮釋為對我們有利的意思。這樣，神父們就得到了那些不崇拜偶像的儒家學者的大力支持。¹⁴

利瑪竇承認儒家包含「容易產生歧義的東西」。確實，關於祭祖的報應問題，儒家沒有做出規範，對此問題，歷史上發生各種各樣的理解，然而在利瑪竇時代，大多數的士大夫傾向於不相信祖先會因禮儀而報應他們的後代。在中國，參與祭孔祭祖很關鍵，不過，每個人對禮儀可以賦予不同的意思和作用。在此問題上，中國傳統只強調一種實踐上的正統（*orthopraxis*），而不要求一種教義上的正統（*orthodoxy*）。與儒家不同，天主教要求兩者。¹⁵

利瑪竇選擇了士大夫的觀點，使他可以推理祭祖祭孔很有可能不牽涉迷信。這種選擇對天主教有利，這樣可以排除祭祖祭孔與天主教之間存在衝突的質疑。在《天主實義》中，利瑪竇已經做出了很大的理論性工作，說明理論上祭祖祭孔與天主教信仰無矛盾。不過，天主教在不實際使用中國禮儀的情況之下很難被接受。要等待

¹⁴ 利瑪竇：《耶穌會與天主教進入中國史》，第五卷第二章，頁 356。Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (Macerata: Quodlibet, 2000), Book V, Chapter II, p.455: “Procurò molto di tirare alla nostra opinione il Principale della setta de’ letterati, che è il Confutio, interpretando in nostro favore alcune cose che aveva lasciate scritte dubiose. Con che guadagnorno i nostri molta gratia con i litterati che non adorano gli Idoli.”

¹⁵ 參見 Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp.191-197.

天主教會「開始使用」中國禮儀，在實踐上接納中國禮儀的某些元素，才會發生突破性的變化。我們認為，對於利瑪竇來說，中國禮儀不是很簡單的外在驅力，或一種傳教策略來獲得士大夫的接納，即便這個接納建立於一些誤會或者模糊的基礎上；更關鍵在於，利瑪竇逐漸發現了中國禮儀的價值。¹⁶

在他去世前一年，1609年2月15日，利瑪竇寫信給中國副省負責人巴范濟（Francesco Pasio, 1554-1612）。他總結了自己的傳教經驗，並討論了未來傳教的八個重點。第七點提到，通過出版書籍和參加他們的「儀式」（*cortesie*），耶穌會士獲得博學而有德行的聲譽。¹⁷因此，這封1609年的官方信件證實了他在1605年私下裡對他弟弟說的話，即參與祭祖。

總之，利瑪竇逐漸謹慎地形成了對中國禮儀的觀察、詮釋和使用。他最初的動機是策略性的，將天主教帶入中國社會，但他也表現出創造性和靈活性，尋找一種可能的調和。在他的書信中可以看到，他很快排除了中國禮儀等於偶像崇拜，不過，他久久困惑於中國禮儀是否迷信。後來，他研究了四書五經中對祭祖的記載，並在《天主實義》中使用祭祖來證明中國古人本來相信靈魂不滅，暗示

¹⁶ 也參見保羅·魯爾所說：Paul Rule, *K'ung-Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Sydney: Allen & Unwin, 1986/2021), p.40: "He recognized that many aspects of Confucianism were ambiguous; that they could be, and were, interpreted in various ways, some perfectly compatible with basic Christian doctrines, others less so. So the Jesuits should seek to identify their teachings with Confucianism, 'interpreting in our favour anything which (Confucius) left ambiguous in his writings.'"

¹⁷ 利瑪竇：〈致中國副教省負責人巴范濟（Francesco Pasio）神父，1609年2月15日，北京〉，收於利瑪竇著，文錚譯：《利瑪竇書信集》（北京：商務印書局，2018），頁331-339，這裡頁338。Matteo Ricci, "Al p. Francesco Pasio SI, Viceprovinciale," *Lettere*, (Macerata: Quodlibet, 2001), pp.509-530, here p.519: "Settimo: con questo e con il modo che habbiamo pigliato di trattare molto grave e con le loro cortesie hanno già i nostri tutti guadagnato il nome di dotti e santi, e spero che questo habbiamo da conservare sino al fine."

祭祖與天主教信仰無衝突。他從理論層次進而到實踐，1605年「開始使用」中國禮儀，允許中國天主教徒在天主教的喪禮中向去世的人供奉食品。在晚年寫的《耶穌會與天主教進入中國史》中，他又回到理論層次，提出他的詮釋方法，選擇對天主教有利的解釋。1609年最終向修會在中國的副省負責人巴范濟指出，必須使用中國禮儀，這樣來規範天主教的實踐政策。

我們需要注意，利瑪竇並沒有直接談及牌位，也沒有討論是否允許天主教徒在牌位面前進行祭祖。不過，我們可以推測，既然允許天主教徒在天主教喪禮中向祖先供奉食品，應該允許他們在祠堂裡供奉食品等。

利瑪竇也沒有討論中國禮儀是否屬於宗教。他也許滿足於這種模糊。不過，他肯定古代的祭天有宗教性，展示古儒的一神教。然而，他對祭祖祭孔並沒有提供一種神學的解釋，而只滿足於說明祭祖與天主教信仰無衝突，不是偶像崇拜，最有可能沒有任何迷信。那些要求明確答案的人無法接受這種模糊性，而後來的爭論要逼迫人們在神學方面作出黑白分明的答案。

二、龍華民：中國禮儀的無神論騙局

利瑪竇去世之後，耶穌會士之間便開始爭論譯名問題：是否如利瑪竇所說，上帝等同於Deus（God）、鬼神等同於angeli（angels），靈魂等同於anima（soul）？1619年左右，熊三拔（Sabatino de Ursis, 1575-1620）和陸若漢（João Rodrigues, 1561-1633）認為這些術語有嚴重的缺陷，必須禁止。他們的報告大都已經亡佚，但有一篇非常系統和詳細的報告存世，是利瑪竇的繼任者龍華民在1624-1629年間所寫。他對宋明儒家進行了非常仔細的分析，以表明無論古儒還是

宋儒，都是無神論和唯物主義。在他的報告中，龍華民稍微提到了祭祀，並翻譯了朱熹的一段話：

鬼神若是無時，古人不如是求，七日戒、三日齋，或求諸陽，或求諸陰，須是見得有如天子祭天地，定是有個天，有個地。諸侯祭境內名山大川，定是有個名山大川；大夫祭五祀，定是有個門、行、戶、竈、中霤。今廟宇有靈底，亦是山川之氣聚會處，久之被人掘鑿損壞，於是不復有靈，亦是這些氣過了。¹⁸

對朱熹來說，按照每個人的社會本分，祭祀活動有固定的對象，而這個對象必須存在：天地對天子，名山大川的神對諸侯，門行戶竈中霤之神對大夫。無論哪個等級，在進行祭祀時，氣便聚合在廟宇中。由此，龍華民認為：

神無非是空氣的活動，而對天空、大地、山脈、河流、橋樑、廚房和祖廟的獻祭都針對這種活動。¹⁹

¹⁸ 胡廣著：《性理大全》卷28，頁38b；Niccolò Longobardo, Edited by Thierry Meynard and Daniel Canaris, *A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun* (Singapore: Palgrave, 2022), Prelude 12, number 8, p.152: “If there were no spirits, the ancients would never demand anything from them. We see, therefore, that for seven days they refrain from marital relations, and for three days they fasted in order to make their entreaties to visible or invisible things. Therefore, it must necessarily be understood that there are spirits. Now, the emperor makes sacrifices to heaven and earth. Therefore, it is certain that there is heaven and earth. The princes and dukes make sacrifices to famous mountains and renowned rivers under their jurisdiction. Therefore, it is certain there are famous mountains and renowned rivers. The noble men offer the five sacrifices. Therefore, it is certain that there is a Greater Gate of Two Tablets and that there is a way and lesser gate of one tablet, that there is a hearth and hall or cloister in the middle. Now when in the ancestral temples it seems wondrous that there is nothing other than the air of the mountains and waters gathered there. After some time, if these temples have later been destroyed or fallen into ruin, they will not appear wondrous. The reason of this is that the Air of such places has been completely dispersed.”

¹⁹ Longobardo, *A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun*, Prelude 12, number 8, p.152: “The spirits are none other than the activity of Air. To this are

與利瑪竇一樣，龍華民把「氣」理解為物質元素（空氣），但利瑪竇大概不知道朱熹如何使用「氣」來解釋祭祀活動；而對於利瑪竇來說，關鍵問題在於，當士大夫進行禮儀時，他們有沒有期待回報。如同前面所說，利瑪竇認為他們不期待任何回報，因此，禮儀不帶任何迷信。但通過朱熹的氣論，龍華民主要想說明，士大夫不期望任何回報，不是因為他們很尊重最高的神（上帝），也不是因為他們很有道德，而是因為他們實際上是唯物主義者和無神論者。

確實，利瑪竇曾經懷疑他經常交往的士大夫有無神論傾向，但龍華民走得更遠，因為他認為，從古至今所有的儒家，包括孔子在內，都是無神論者。在龍華民看來，士大夫雖然祭拜，但他們基本上都不相信祭拜的對象如天地、鬼神、山川等真正地存在。當然，這違背了朱熹所謂「定是有個天，有個地」的觀點。不過，龍華民抓住了朱熹的氣論，從而推論朱熹是無神論者。

此外，龍華民還引入了馬基雅維利式考量：士大夫隱藏他們的無神論，而使用祭拜活動，是為了管理國家。因此，對於龍華民來說，中國禮儀變得更加離譜，因為失去它的真正意義，而變成一種政治手段。

當龍華民開始採訪十幾位士大夫，包括基督徒和非基督徒時，他已經假定他們是無神論者。比如當楊廷筠（1562-1627）告訴龍華民，儒家對有形很有把握，但對無形他們無所知，而龍華民再問，如果他們對無形無所知，他們祭拜的對象是什麼。據龍華民記載，楊廷筠回答說：儒家祭拜時，確實只祭拜有形的山川等！龍華民

directed the sacrifices which are made to heaven, earth, mountains, rivers, gates, hearths, and the ancestral temples.”

如此記載是可疑的，因為楊廷筠在出版作品中表示他支持利瑪竇的儒家一神論。²⁰ 正如魏明德（Benoît Vermander）所言：

楊廷筠秉持的立場非常微妙，龍華民難以理解，因而強烈質疑楊廷筠的言論乃是十足偽裝的物質主義，且傾向將所有的宗教教誨（基督宗教、儒教、佛教、道教，甚至伊斯蘭教）不加區分地置於同一層次。然而龍華民並未注意到，這正是一個使基督宗教與宋明新儒家的正統傳統同時得到塑造的過程。²¹

龍華民的批評主要是在譯名上，但已經涉及到對祭孔祭祖相當強烈的批評。我們不知道龍華民是否允許中國天主教徒進行祭祖祭孔，而當時中國禮儀問題尚未引發公開的爭論。

三、官方教會：把中國禮儀判斷為迷信

前面說到，利瑪竇認為中國禮儀與天主教無衝突，並且推動部分地使用，而龍華民則認為，中國禮儀是可怕的騙局，作為無神論者的手段來管理國家。1631年，方濟會和道明會的傳教士抵達福建，

²⁰ Longobardo, *A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun*, Prelude 17, part 2, number 4, p.188: “Third, I asked, “If the Chinese do not know about invisible things, when they sacrifice what do they offer sacrifice to?” At this question he began to shake his head and said laughing that the Chinese offer sacrifices to the visible heaven and to the earth, mountains and other parts of the universe, which are visible to all, rejoicing at the benefits and utility coming from them. As for the spirits, they do not know for certain whether there are spirits, but since they think that perhaps these spirits could be together with the parts of the universe, they revere and honour them under the belief that they are one and the same entity as the things themselves.”

²¹ 魏明德著，謝華等譯：《詮釋三角：漢學、比較經學與跨文化神學的行程與互動》，（上海：復旦大學出版社，2021），頁74。Benoît Vermander, *Les jésuites et la Chine, De Matteo Ricci à nos jours* (Bruxelles: Lessius, 2012), pp.37-38: “Les subtilités de leur position n’apparaissent pas à Longobardo qui les soupçonne fortement d’un matérialisme déguisé et d’une tendance à mettre tous les enseignements religieux (christianisme, confucianisme, bouddhisme, taoïsme, et même mahoméanisme) sur le même plan. Ce qui échappe à Longobardo, c’est le processus de formation d’une orthodoxie chrétienne et néoconfucéenne à la fois.”

他們主要向底層社會傳教，幾乎沒有接觸到精英階層。因此，他們察覺到，人們為了獲得繁榮、健康和財富而舉行中國禮儀，由此，他們認為這些儀式都是迷信。

禮儀之爭經歷了幾個階段，而其結果是梵蒂岡分別於1704、1715和1742年禁止中國天主教舉行儒家禮儀，這對天主教在中國的發展產生了非常消極的影響，使得天主教被視為邪教，1721年被皇帝限制，1724年最終被禁止。在這場長達九十年的爭論中，兩派的傳教士都投入了相當大的精力，大量翻譯了經典及其評註，採訪了中國基督徒和非基督徒，甚至康熙皇帝。如果這場爭論有什麼積極作用的話，那就是讓傳教士更好地了解中國禮儀、儒家經典及官方典籍如《大明會典》等。但傳教士試圖回答一個中國人自己從來沒有問過、也沒有討論過的問題，因為對於中國人而言，這些問題似乎並不重要，或者偏離他們的思維框架。這就是為什麼中國禮儀的問題最初是一個外國人的問題，然而逐漸變成了中國人需要思考的問題。

傳教士的核心問題在於孔子和祖先的神靈是如何出現在祭祀中的。根據方濟會和道明會的說法，中國人相信孔子和祖先的神靈降臨在祭品上，並且活人可以通過吃祭品而獲得繁榮、健康和財富。對於這兩個修會而言，中國禮儀本質上是宗教，也就是說，是迷信。比如，按照《大明會典》，在祭丁禮儀中，典儀說「迎神」，讓孔子的牌位進入場所。道明會士閔明我（Domingo Navarrete, 1610-1689）認為，孔子的神靈降臨到祭品上，使人們相信他們吃肉類或飲酒時，他們可以得到超自然的力量或智慧，也可以得到財富等。閔明我試圖把祭丁禮儀解釋為類似天主教的彌撒，不過，這樣的禮儀是偶像崇拜。²²

²² 梅謙立：〈明清天主教對儒家儀式的重構〉頁11-50，這裡頁22。

耶穌會士的回應是，中國禮儀不能從表面上去理解，而是要從象徵意義去理解，因此這些儀式在本質上不是宗教，而是政治或民事。比如，潘國光（**Francesco Brancati, 1607-1671**）向閔明我回答說，孔子的神靈事實上不在場，而他的牌位只是象徵而已，暗示不能與基督在彌撒的「真實存在」混為一談，並且，一般人不相信祭品獲得了什麼超自然的力量。²³ 需要注意的是，同龍華民一樣，潘國光及其他耶穌會士都把中國禮儀視為政治性的。他們之間的不同在於：龍華民認為政治對立於道德和宗教，因為中國禮儀有欺騙性，使士大夫不尊重任何神聖的東西；而對於其他耶穌會士而言，中國禮儀的政治性意味著它們表現出很高貴的道德，並且跟宗教無衝突。

根據《論語》的說法，人們要供奉祖先「如在」；一般理解為，人們現在要繼續侍奉親屬如同他們還活著一樣，甚至於有些人繼續每天在家裡為最近去世的人提供飯菜。但祖先是否活著？在祭祀過程中，他們是否在場？對此有許多不同的解釋。但傳教士的爭論則主要來自以下兩種不同的理解：（1）死者還活著，並且在祭祀過程中他們的神靈來到場所，並進入祭品，使後代吃食品時獲得精神上 and 物質上的好處；（2）死者還活著，既然在祭祀過程中他們的神靈不在場，但要進行祭祀以表達孝道的感情。由道明和方濟會發展的第一種解釋，使祭祖禮儀成為偶像崇拜；而由耶穌會發展的第二種解釋，則使祭祖禮儀成為非宗教性的，或者說具有市民性（**civic**）或政治性（**political**），因此允許中國天主教徒去執行。

²³ 梅謙立：〈明清天主教對儒家儀式的重構〉，頁 23。

總結

自利瑪竇以來，天主教會發生了巨大變化，而中國也發生了巨大變化。十六、十七世紀傳教士的思想範疇與當時的儒家思想格格不入。無論支持或反對中國禮儀，兩派的傳教士都沒有意識到，他們是以物質/精神、宗教/世俗、現實/象徵的西方哲學框架去理解中國禮儀。從一個角度而言，他們這樣偏離了中國思想的脈絡，在中國禮儀上從外面強迫索求一個答案，而從另一個角度而言，這樣的外在爭論延續、發展、深化了中國禮儀在神學、哲學、社會上的意義。這樣的爭論在學術上有一定的價值，不過，當梵蒂岡禁止中國禮儀時，天主教在中國變成了邪教，而在很大程度上失去了它的「大公性」（catholicity）。

直到1939年，教宗庇護十二世（1876-1958）才批准了中國禮儀，但當時的舉動基本上是政治性的，使得天主教會獲得國家官方的合法性，而並沒有從神學方面去處理中國禮儀。隨著梵蒂岡第二次大公會議的到來，信仰與文化之間的關係被大力推進，而利瑪竇成為中國天主教本地化的典範，促使中國禮儀融入教會禮儀的實踐中。

參考書目：

利瑪竇著，梅謙立注，譚杰校：《天主實義今注》。北京：商務印書館，2022年。

利瑪竇著，文錚譯：《利瑪竇書信集》。北京：商務印書館，2018年。

利瑪竇著，文錚譯：《耶穌會與天主教進入中國史》。北京：商務印書館，2014年。

梅謙立著，汪聶才譯：〈明清天主教對儒家儀式重構〉，收於何建興、楊德立編：《文化詮釋與諸傳統之交涉》。台北：中央研究院，2022年，頁11-50。

D'Elia, Pasquale, *Fonti Ricciane*, Rome: La Libreria dello Stato, 1942-1949, 3 vols.

Longobardo, Niccolò, *A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun*, Edited by Thierry Meynard and Daniel Canaris, Singapore: Palgrave, 2022.

Ricci, Matteo, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, Macerata: Quodlibet, 2000.

Rule, Paul, *K'ung-Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney: Allen & Unwin, 1986/2021.

Standaert, Nicolas, *The Interweaving of Rituals*, Seattle: University of Washington Press, 2008.

Vermander, Benoît, *Les jésuites et la Chine, De Matteo Ricci à nos jours*, Bruxelles: Lessius, 2012.

Zürcher, Erik, "Jesuit Accommodation and Chinese Cultural Imperative," *The Chinese Rites Controversy*, edited by David Mungello, Nettetal: Steyler Verlag, 1994, pp.31-64.

【Abstract】 The Chinese Rites controversy constitutes a watershed in the history of the Catholic mission in China. This paper investigates how Matteo Ricci developed his understanding on the Chinese Rites long before the controversy erupted, and it analyzes the evolution of his thought on the matter, based on newly published documents of Ricci at the end of his life in Beijing. This paper explains how he finally decided for a generous interpretation on the nature of the Rites. The second part discusses how Niccolò Longobardo, Ricci's successor as head of the Jesuit China mission, criticized Confucianism as materialistic and atheistic, suggesting already a problem for Catholics in accepting the Confucian rites. However, as explained in the third part, with the arrival of the Franciscan and Dominican friars in China in the 1630s, the Chinese Rites became the focus of a controversy, and the generous interpretation of Ricci on the Chinese Rites was finally rejected one hundred years after his death.

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「時間關於空間」、「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思想和實踐兩方面」，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) 而不是球形 (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「究中西天人之變、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.

「定契約，繳款項，蓋印章」：

利瑪竇契稅原則及特點分析

康志杰

【摘要】契稅是政府對民間所訂立的契約課徵稅收的制度，是我國古老的稅制及稅種。天主教是嚴格的制度型宗教，教務拓展需要置產，置產需要立契，立契需要繳納契稅，如此它的不動產才能獲得中國社會的認可。利瑪竇是中國天主教開山人物，初入廣東肇慶、韶州，兩次獲贈「官地」，並爭取拿到蓋有「官印」的文件，此文件相當於土地所有權的轉讓證明，中國天主教繳納契稅之序幕由此拉開。此後，利瑪竇在華契稅頗有戲劇性：南昌購房，但所有權歸屬懸而未決，利瑪竇為此一直惴惴不安；南京、北京兩次偶遇鬼房，低價購入，順利契稅。沿著利瑪竇北進路線，可知其在華經歷，不僅僅局限於晉接士紳、著書立說，還包括豐富的社會經濟活動，而從契稅角度詮釋利瑪竇，解讀晚明天主教置產契稅的實情，對於深化中國天主教史、中西文化交流史研究，有著重要的價值及意義。

【關鍵字】利瑪竇，契稅，原則

晚明以降來華傳教士群體之中，利瑪竇（Matteo Ricci）無疑是身帶光環和標籤最多的一位——著名耶穌會士、學者、中國天主教的奠基人、中西文化交流的使者等等。但是，傳教士進入中國之後首先面臨的是生存問題，他們「必須吃、喝、住、穿，然後才能

從事政治、科學、藝術、宗教等等」¹；進入異質文化區傳教，需要建立教堂、會院，購置不動產需要「契稅」，只有教產獲得「合法性」，宗教活動才有保障。

何為契稅？契稅是國家對不動產交易（絕賣）完成之後的徵稅，又稱「田房契稅」，故傳統的稅制分類將契稅歸於「雜稅」，直白地說，契稅是雜稅中的登記稅，如《乾隆嶽州府志》將「田房（契）稅歸於雜稅項下：「雜稅 牙雜稅額征銀三兩。茶引二十五道，額徵稅銀二十五兩。田房稅銀例（原注：每契價一兩徵銀三分）」。由注文可知，正文中所言田房稅實指田房契稅，稅額為契價的百分之三。²

再如，《民國景寧縣續志》「賦稅」類「雜賦條」記載：元豐時（公元 1078-1085 年）「又令：民有交易，官為之據，因收其息，此契稅所由昉也。」³ 也就是說，之前沒有契稅，唯有正稅，宋元豐時開始實施契稅，為了與正稅相區別，將契稅列入雜賦。「昉」，起始、起源也。

晚明天主教傳入中國之後，購置不動產是教會發展之「剛需」，而不動產合法性的標誌就是繳稅驗契。率先揭開天主教契稅之序幕的是利瑪竇，他不僅在早期中西文化交流史上留下了濃墨重彩，而且還是中國天主教契稅規則的開拓者與奠基者。但是，學界關於利瑪竇的研究，多聚焦於文化交流層面的考量，利瑪竇作為晚明來華傳教團隊的掌門人，如何以納稅人的身份出現在中國社會的舞臺，

¹ 恩格斯：〈在馬克思墓前的講話〉，收於《馬克思恩格斯選集》第 3 卷（北京：人民出版社，1995），頁 776。

² [清]黃凝道修，謝仲玩纂：《乾隆嶽州府志》卷十，清乾隆十一年增修刻本。此處所說是地稅（正稅）與契稅（雜稅）之間的區分，是就常規即法律的普遍性而言，在一些特別時期，也往往混收。

³ 吳呂熙等修，柳景元等纂：《民國景寧縣續志》卷之六「賦稅」類，「雜賦」條，1933 年刊。

如何與官府溝通納稅，如何為教會利益爭取合理的免稅，則沒有給予應有的關注和探討，基於此，本文以利瑪竇在華經濟活動，特別是繳納契稅（包括合理免稅）為著眼點，沿著利瑪竇進入中國的路線圖，解析其契稅的原則及特色，由此揭櫫利瑪竇研究鮮為人知的一個面向。

一、肇慶：官府「送來了兩份蓋有長官府印的文件」

耶穌會士進入中國的第一站是廣東肇慶。萬曆十年（1582 年）底，在澳門的耶穌會士羅明堅（Michele Ruggieri）、巴範濟（Francesco Pasio）等獲得兩廣總督陳瑞允准進入內地，傳教工作尚未啟動，次年春，因陳瑞去職，羅明堅等返回澳門。夏，新兩廣總督郭應聘到任，聽說澳門洋教士擁有西洋鐘錶，貪財的肇慶知府王泮決定將洋教士召回。

教堂及會院是傳教事業的載體，在地方官員「邀請耶穌會神父去肇慶接受國家賜與的一筆財產，修建一所教堂和房屋」⁴的條件下，羅明堅、利瑪竇抵達肇慶。官員所說的「國家賜與的一筆財產」，意指賜官地於傳教士，允諾修建教堂，利瑪竇滿懷喜悅向遠在歐洲的總會長彙報：

他（按：指兩廣總督）所賜給羅神父的房子座落在一座廟宇中，非常講究，不曾受中國官吏的往訪與打擾。但是已許下要賜給他們另一座，目前他們正在等候特准讓他們居留，並以中國人的習慣，給他們賜屋的書面證明⁵

⁴ [意]利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯，何兆武校：《利瑪竇中國札記》（北京：中華書局，2010），頁 157。

⁵ 利瑪竇著，羅漁譯：〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦書〉（1583 年 2 月 13 日，撰於澳

文中所說「另一座」，應為修建教堂的土地；「賜屋的書面證明」沒有細說，推論為房屋產權的轉移，既然贈送，就要變更土地的所有權，就要契稅。

中國天主教第一座教堂的土地為官地，土地費省去，但教堂造價不菲，羅明堅返回澳門籌款，次年四月攜款返回，新教堂（仙花寺）位於東關崇寧塔旁，歷時兩年竣工。

肇慶仙花寺是天主教成功進入中國內陸的標誌，利瑪竇的後繼者，被稱之為「西來孔子」的艾儒略（Giulio Aleni）在其紀念前輩的文字中有專門述說：

（利瑪竇）萬曆辛巳（1581年）始抵廣東香山澳，制台司馬陳公文峰移文澳內「請大西司教者並治事之官同商澳事」，司教者請耶穌會士羅子、諱明鑒、號復初，代赴其招，事畢而歸。越明年癸未（1583年），利子始同羅子入端州，即肇慶府，新制台郭公並太守王公甚喜，款留，遂築室以居。⁶

艾儒略所雲「築室以居」，指羅、利二位神父修建教堂會院，但土地性質沒有交待；而根據利瑪竇的記述，抵達肇慶獲贈「官地」之後，官府「送來了兩份蓋有長官府印的文件：一份批准土地的

門），收於《利瑪竇全集 3 利瑪竇書信集（上）》（台北：輔仁大學出版社、光啟出版社，1986），頁40。文中「制台司馬陳公文峰」，為兩廣總督陳瑞，「長樂之陳瑞，號文峰者……。」見《葉長洲慕同》，收於[明]姚希孟：《文遠集 28 卷》卷九書牘，明清閣全集本。陳瑞任兩廣總督為萬曆八年至十年事（1580-1582）。「陳瑞，福建長樂人。嘉靖癸丑進士。萬曆八年以兵部尚書左都御史任。郭應聘福建莆田人嘉靖庚戌進士萬曆十年以兵左侍任。」見（明）王世貞：《弇山堂別集》卷64，四庫文淵閣本。⁶ [意]艾儒略著：《大西西泰利先生行跡》，收於鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus）第12冊（台北：利氏學社，2002），頁201。

捐賜，第二份允許他們去省城走動」。⁷ 蓋有「官印」的文件，極有可能就是利瑪竇夢寐以求的契約文書。

文字是人類最偉大的發明，相對於口頭承諾，書面文字更具有法律效力，中國民間常說的「口說無憑」就是這個道理，因而中國民間在不動產屬權發生轉移（包括不動產份額發生轉換）之時，必須用文字契約呈現事件的全過程。為保證不動產具有法律效力，還需要到官府驗契，因此，驗契成為官府確認土地所有權的有效手段，也是唯一手段。

有明一代，有功之臣獲皇帝賜地，王府掠取平民土地，均要辦理驗契手續⁸；同樣，利瑪竇獲贈官地之後拿到「官印文件」，

⁷ [意]利瑪竇、金尼閣著：《利瑪竇中國札記》，頁 167。

⁸ 為了釐清此問題，且不沖淡正文的描述，特用註腳形式補充相關資料及分析：

《乞免查撥田莊以安民心以重畿輔疏》記載：「查訪得各府皇莊先年各差太監旗校人等管理，皇親功臣各亦設有管莊僕佃人等領種。希勢取寵者撥置併吞，爭競不明者朦朧投獻，而地土之在小民者日侵月削，有司莫敢誰何。小民日見逃亡，畿內彫零亦已太甚。自聖明登極，諸弊一新。前項管莊人員通行裁革，原係投獻地土盡歸業主，仍令所司徵銀解部，係各宮主者差官類進，係皇親功臣者赴部告給，公私相全，上下交愛。二年以來，事體穩便。況此項田地佃種既久，或昔雖艱薄，而今則肥饒；或昔曾灘窪，而今則坦夷。其原佃之人又經蓋有房屋，種有樹木，或祖孫相守，或姻婭相聯，俱難於摘離。勢逼遷逐，恐成激變。且先年皇親功臣蒙賜地土，踏勘丈量，恣肆溪壑，加以不才郡縣曲為奉承，無賴佃僕巧侍逢迎，遂將左右民田因而一槩吞噬。力弱者流離殞斃，能言者奏訴纏綿，又有愚悍之徒聚眾逞兇、殺人構禍。今軍民人等——又有原差主事坐守、割取莊田，兼以近日螟蝗蔽天迷野、毀食禾稼——互相驚疑，怨口嗷嗷。臣既得之聞見，不容緘默。夫空閒地土，虛名無據，自撥置爭吞之計行而吏民拱手於昔，朦朧投獻之私作而版籍失真於今。民有逋逃之籍，國有空閒之名。豈真有所謂蕩然無人之境，坐待所司舉以畀人哉？（《清惠集》卷三，四庫全書版）按：劉麟上此疏時任保定巡撫。此疏曆陳明代皇室及皇親國戚兼併掠取小民百姓土地之狀。疏中言，地方無良官吏與皇莊的管理者相互勾結，一方面以所謂「無主之地」收取之，一方面迫使窮民「主動」投獻。劉氏言，皇親國戚這樣做的結果既斷了小民的生路，也使得國家的田賦落空，即「國有空閒之名」。劉氏述及嘉靖皇帝登基後兩年來，大力整治這項皇親國戚侵奪百姓土地的弊政，「管莊人員通行裁革」，「投獻地土盡歸業主，仍令所司征銀解部」，這樣小民的地權有了保障，國家賦稅也有了著落。劉氏所言之事是針對比「畿內」即北京附近地區而言，但是有明一代，皇親國戚侵佔小民土地事，全國各地均有之。

劉麟，字元瑞，饒州安仁人，弘治九年進士，曾任保定巡撫，官終工部尚書，得罪

此文件相當於驗契證明，至於官府是否收取了契費（稅），收了多少，利瑪竇沒有說明，待考。

二、韶州：拿到了「那塊土地的使用狀」

肇慶教堂（仙花寺）大約在 1585 年落成，可好景不長，萬曆十七年（1589 年），「位置非常優越，很快名聞遐邇」⁹ 的仙花寺被兩廣總督霸佔。

肇慶教堂的地皮為官地，但工程費用由教會承擔，因而教堂被掠之後有官員提醒總督，「這些洋人花了六百多金幣修築他們的房屋，在中國人看來這是一筆很可觀的數字了」。¹⁰ 或許擔心授人以柄，落人口實，總督決定賠償建築費，然後將傳教士遣回澳門，利瑪竇以「不可濫用教團的財產」為由拒絕¹¹，提出放棄南返，繼續北進的計畫，獲准。

由肇慶而韶州，耶穌會士艾儒略有較為詳細的細節披露：「（劉節齋）知利子欲進內地以廣宣其教，遂移文韶州府，命於南華寺居停。利子請附城河西官地建天主堂棲止焉。其端州舊堂，劉公取為生祠，薄價酬利子，利子力辭不受。」¹² 利瑪竇迫於兩廣總督淫威

太監受處分，勒令致仕，鄉居三十餘年，終。（詳見《明史》卷 194〈劉麟傳〉）。

⁹ 〈致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉（1585 年 10 月 20 日，撰於肇慶），收於利瑪竇著，羅漁譯：《利瑪竇全集 3 利瑪竇書信集（上）》（台北：輔仁大學出版社，光啟出版社，1986），頁 64。原話為「在肇慶我們這座房舍的位置非常優越，很快名聞遐邇。」

¹⁰ [意]利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，頁 224。「六百多金幣修築他們的房屋」，「金幣」實為白銀。

¹¹ [意]利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，頁 225。

¹² [意]艾儒略：《大西西泰利先生行跡》，頁 203。

放棄肇慶，並以拒收教堂「賠償費」換取北上韶州傳教的策略，艾儒略的文字表述的明明白白。

萬曆十七年（1589 年），利瑪竇等轉往韶州，羅明堅則返回澳門。此時利瑪竇看中光孝寺一塊土地，興奮地向視察員范禮安（Alessandro Valignano）彙報：

第二天就命那西邊主要街道的四位紳士前來，作為這塊土地買賣的介紹人，然後定契約，繳款項，蓋章，與紳士和僧侶談價並測量土地。¹³

利瑪竇在逐漸深入瞭解中國社會的過程中，開始熟悉民間不動產交易的程式，即置產需要擬定草契，談妥價錢，需要簽字、畫押、蓋章，需要中人、保人。利瑪竇最終以十兩銀子從佛教僧侶手中購得土地，在向官府呈報，辦理相關手續時，發現光孝寺的土地不屬佛寺，而是官地。

利瑪竇又一次獲得官地，並拿到了「那塊土地的使用狀」¹⁴，也就是說，通過正常管道，教會擁有了土地所有權，接下來的工作就是修建教堂了，這對於剛剛起步的傳教事業來說具有里程碑式的意義。

「肇慶——韶州」是中國天主教的起步階段，閉關鎖國形勢下中國官府並不清楚什麼是天主教，什麼是耶穌會士，他們甚至把身著袈裟，來自歐洲的耶穌會神父誤認為佛教僧侶。兩廣總督允許傳教士進入內陸，並非出於對宗教的熱情，而是希望得到三稜鏡等

¹³ 〈利氏致視察員范禮安神父書〉（1589 年 9 月 30 日，撰於韶州），收於利瑪竇著，羅漁譯：《利瑪竇全集 3 利瑪竇書信集（上）》（台北：輔仁大學出版社、光啟出版社，1986），頁 103。

¹⁴ 〈利氏致視察員范禮安神父書〉（1589 年 9 月 30 日，撰於韶州），頁 104。原文為「知府就給那塊土地的使用狀，那是以我們二人的名義申請的。」從字面上看，是知府與利瑪竇共同申請下這塊土地，且土地歸教會使用，為何需要官員與傳教士共同申請，待考。

西洋奇器。他們甚至對耶穌會神父的驅魔能力十分好奇，利瑪竇給總會長的信函印證了此事：「當兩廣總督知道我有權驅魔時，他十分愉快，因為他非常怕魔鬼。他有一棟房子，因時常鬧鬼而不能居住。」¹⁵

官員們豔羨西洋奇器，又相信驅魔的靈驗，貪婪與功利促使官府允諾傳教士定居韶州。至於賜予官地，則緣於佛教的社會角色以及與朝廷的關係。唐宋以降，官府有把荒地或官地賜給佛教寺廟的傳統，佛教寺院經濟由此形成並逐漸擴大。入明以後，開國皇帝於洪武二十七年（1394年）頒發「榜文」，對佛教實施「欽賜田地，稅糧全免」¹⁶ 優惠政策，導致佛教寺院經濟膨脹，一些大的寺院擁有成千上萬畝土地。¹⁷ 利瑪竇初入中國，身著佛教袈裟，被官紳誤為西天和尚，誤打誤撞獲贈官田。但在利瑪竇看來，教產合法性舉足輕重，即使獲得官地，也要「定契約，繳款項，蓋（印）章」，此為利子通過對中國社會的細緻觀察，通過置產契稅的實際操練之後，對中國民間不動產交易程式及規則的精闢總結。

置產契稅需要依託人際關係網路，利瑪竇定居肇慶之後的兩年內，「為避免發生枝節只歸化了十二位教友」。¹⁸ 轉入韶州之後，辦理官地過戶手續，聯繫了四位紳士作為交易的中人或保人。顯然，隨著向中國腹地推進，利瑪竇逐漸清楚置產契稅首先需要尋找穩妥之人，其次是獲得蓋有官印的「使用狀」（紅契）¹⁹，以確保契約的可靠性、有效性，確保教產的合法性與安全性。

¹⁵ 利瑪竇著：〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦書〉，（1583年2月13日，撰於澳門），頁40。

¹⁶ [明]釋幻輪：《釋鑿稽古略續集二》，收入大正新修《大藏經》本，頁29。

¹⁷ 詳見郭朋：《明清佛教》（福州：福建人民出版社，1982），頁37-38。

¹⁸ 利瑪竇著：〈致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉（1585年10月20日，撰於肇慶），頁69。

¹⁹ [意]利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，頁167。

為了在中國立足，利瑪竇甫入中國就「聲明願作中國皇帝的順民」²⁰，其目的就是獲得官府的好感，儘快置產契稅。利瑪竇明白，教產所有權是教會的立足之本，清楚「傳教士流浪式的旅行所具有的危險」²¹，這也是利瑪竇以及同伴們進入一個新的地域，儘快置產契稅的深層原因。

三、南昌：教產所有權的糾結

1595 年（萬曆二十三年）5 月 31 日，利瑪竇抵南京，時遇日本進攻朝鮮，多事之秋，不宜留居，6 月 17 日轉南昌，先租房，之後購置房產。²²

南昌首次購房頗為順利，「在聖伯多祿與聖保祿節日前一日訂了出售之約」。²³ 聖伯多祿與聖保祿節日是公曆 6 月 29 日，簽約時間應該是 6 月 28 日。

與肇慶、韶州兩次獲得官地不同，南昌是購買私房，交易之後是否驗契，利瑪竇沒有說明。

隨著教務進展，利瑪竇先前購置的房屋不敷使用，1607 年 8 月，李瑪諾（Emanuel Diaz）神父花一千兩銀又購置了另一所較大的房屋，

²⁰ 利瑪竇著：〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦書〉，（1583 年 2 月 13 日，撰於澳門），頁 40。

²¹ 利瑪竇著：〈致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉（1585 年 10 月 20 日，撰於肇慶），頁 63。利瑪竇兩次獲贈官地，官地有租無稅（土地稅）。

²² 詳見利瑪竇著，羅漁譯：〈致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉（1596 年 10 月 13 日，撰於南昌），收於《利瑪竇全集 3 利瑪竇書信集（上）》（台北：輔仁大學出版社、光啟出版社，1986），頁 228，236。

²³ 利瑪竇著，羅漁譯：〈利氏致高斯塔神父書〉（1596 年 10 月 15 日，撰於南昌），收於《利瑪竇全集 3 利瑪竇書信集（上）》（台北：輔仁大學出版社、光啟出版社，1986），頁 236。

引起士紳的猜忌與反對。²⁴ 此時利瑪竇已定居北京，但南昌置產遇阻讓其憂心忡忡。他在日記中寫道：「由於有兩個人聲稱對它擁有所有權，他們就捲入一場持續了好幾年的官司。在這期間又有其他人成群結夥糾集起來，要找神父們的麻煩，但靠了上帝的恩典，由於公佈了另一份告示才使得他們中止下來。」²⁵

房產衝突緣起於士紳對洋教士購房產生疑慮，他們但心洋人混住城內將顛覆中國的人倫秩序，於是，房屋「產權」衍化為矛盾的焦點，如果沒有產權，經濟所有制的法律關係就難以成立，房屋（教堂）的佔有權、支配權、使用權、處置權將面臨一系列麻煩，儘管官府最終以「公佈告示」的方式解決，但根據利瑪竇描述，房產似乎因為沒有完成產權轉移手續而無法契稅，一塊無法了卻的「心結」困擾著利瑪竇，直到他離開這個世界。

四、南京：購置鬼房，「文契存證」

南京是進入北京的前站，亦是耶穌會傳教的重心。利瑪竇來華後曾三次到南京，前兩次利瑪竇只作短暫逗留，第三次因進京失敗折回。萬曆二十七年（1599年），時在南京的利瑪竇、郭居靜（Lazzaro Cattaneo）等神父「一致認為不應該錯過購買一所永久性住所的黃金機會」。²⁶ 經過努力，他們相中了城內大中橋與崇禮街處的舊蓋工部官房，地段好，且價格便宜²⁷，之所以廉價，是此房「鬧鬼」。

²⁴ 詳見[意]利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，頁 568。

²⁵ [意]利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，頁 580-581。

²⁶ [意]利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，頁 373。

²⁷ 參見蕭若瑟：《天主教傳行中國考》（1937年3版，初版193年），收於輔仁大學天主教史料研究中心編：《中國天主教史籍彙編》（台北：輔仁大學出版社，2003），頁 82。關於這幢房屋，是書記曰：「屋宇宏敞，整潔若新建，可居修士十人，殊覺愜意，遂與訂價買之。其價甚廉，不過營造所費之半，且有戶部契據，可免後日爭端。」

購置「鬼房」之後，利瑪竇「茫然不知道怎樣才能從長官那里弄到一張書面保證，允許他購買一座房屋並開闢一個傳教中心。他根據悲慘的經驗知道，申請這樣一張許可證，其本身就足以遭到拒絕了」。²⁸ 幾經周折，「(官衙)送來了一張買賣的記錄文件，還在門口張貼告示，禁止任何人妨礙他們佔有這座房屋。文件和告示都蓋有他的官印」。²⁹ 利瑪竇拿到夢寐以求的蓋有官印的文件後，「把正式交易的文件拿給他有朋友王尚書看」³⁰，這決非炫耀，而是教會不動產被認可的欣喜與安慰。

利瑪竇去世之後，其助手龐迪我 (Diego de Pantoja) 神父在向朝廷申請墓地的《奏疏》中，特別提到利子在南京置產契稅：

(此房)有堂有樓，後因鬼魔竊據，拆去樓房，遣兵居守。白日見形，揮刀擊之不中，今門槓刀痕尚在，萬目共見。荒廢年久，堂室之中，皆生茂草，出帳(賬)變賣，無人承受。瑪竇等用價買之，供奉天主，鬼魔滅跡，旅寓至今。二十年來，金陵士民，無不具知，此則人棄我取，非擇而取之也。文契存證……。³¹

龐迪我以微臣之身份向皇帝釋放重要資訊：前輩利瑪竇進入中國後，遵守中國的文化習俗和法律法規，購置教產，依法契稅。相比較肇慶、韶州、南昌，南京「契稅」的文獻鏈最為明晰，透過

²⁸ [意]利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，頁 372。

²⁹ [意]利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，頁 373。

³⁰ [意]利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，頁 374。

³¹ 龐迪我：《奏疏》，收於鐘鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第一冊（台灣：輔仁大學神學院，1996），頁 99-100。龐迪我 (Diego de Pantoja, 1571-1618) 明末來華的耶穌會士，西班牙籍。1589 年入耶穌會。萬曆二十七年 (1599 年) 抵達澳門，兩年後 (1601 年) 隨利瑪竇一同前往北京。萬曆三十九年，奉朝廷命令，與熊三拔 (Sabatino de Ursis) 修改曆法。曾為明神宗朱翊鈞繪製四大洲地圖，每洲一幅畫，圖上標著各國的歷史地理、政治、物產等。萬曆四十四年，禮部侍郎沈淮奏請禁教時，被驅逐至澳門。

契稅，可以看出利瑪竇等耶穌會士慎重、嚴謹的行事風格，他們深知「文契存證」對於教務發展的重要性。遺憾的是，由於年代久遠，利瑪竇當年在南京的「文契」已蹤影難覓。

五、北京：再置鬼房，交割順利

1601年，利瑪竇以鐘錶修理師的名分定居北京，但在京師置辦教產並非易事，「神父們靠租賃房子住了六年，它有很多缺點。搬家很花錢，他們又找不到一個適合修建教堂的地方」。³²

「機會總是留給有準備的人」，利瑪竇再次遇上「裡面鬧鬼，用中國的法術都趕不走」的鬼房³³，低價交割，順利契稅。1605年8月27日，神父們遷入新居，興建的教堂，即為著名的南堂。

南京置產的一幕在北京重演，但契稅卻出現了戲劇性的一幕：

這處房產（按：北京鬧鬼的房子）一買下來，神父們就把交易的書面契約送到負責這類事務的戶部門的主管大臣那裡去，請他加蓋官印（按：驗契），證明他們在皇城購買一處房產是得到主管大臣的充分同意的。然而，有一件事使他們有點不安。在過去五年當中，從沒有人向他們提起房產稅的事，他們也從來沒有打聽過，而現在他們卻被傳去解釋欠稅的問題。利瑪竇神父擔心，除了應繳的稅款以外，他們還不得不為長期拖欠而付一筆可觀的罰款。所以他寫一份請求書，給一位和他這個地區的稅收官很熟悉的大臣朋友，請他就有關免除屬於士大夫階級和外國人一般稅務負擔問題和稅收官商量一下。這份請求書的結果是，不僅稅收官不再問起

³² [意]利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，頁514。

³³ [意]利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，頁515。

關於過去的問題，而且還發佈一份書面文件永遠使神父們免稅，並把他們住所的名字從向皇上納貢的地名登記冊上勾掉。這份書面文件帶來很多好處，除了使他們免去納稅負擔以外，它還起官方證書的作用，說明他們作為外國人享受在皇城居住的權利。神父們覺得似乎他們的教會勉強總算在這個國家的首都有傳教自由了。³⁴

明朝的「房地契稅」歸戶部管理，稅種上屬於國家的「雜色收入」³⁵，「鬼宅」原戶主長期拖欠房屋稅（房捐），本應罰款，但產權已移交天主堂成為教會公產，經利瑪竇活動，不僅前房主拖欠的稅款一筆鉤銷，新房主天主堂還獲得免納房稅的優待。如果說，南京置產之後的「文契存證」，標誌著中國天主教契稅開始步入正軌，那麼，北京「交割」之後的「豁免房捐」，說明開明士紳對利瑪竇等耶穌會士在華活動有了較為理性的認知，中國官府對天主教的性質有了朦朧、初步的定位，天主教終於在中國立足。

在「鬼宅」基礎上修建的南堂成為北京乃至中國的著名教堂，此後有多名服務朝廷的傳教士在此居住。雍正禁教，各地教產被沒收，傳教士被驅逐。道光十七年（1837年），「高守謙辭職回西洋，畢主教亦因疾致仕，欽天監不復用西洋人……北京西士，蹤跡遂絕，朝廷即將南堂封沒入官」。³⁶ 為防止教產流失，畢學源（Cajetan Pires Pireira）主教將南堂契據委託東正教神父保管，近代開教，依契據贖回。³⁷

³⁴ [意]利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，頁 516。

³⁵ 參見[美]黃仁宇著，阿風、許文繼、倪玉平等譯：《十六世紀明代中國之財政與稅收》（*Taxation and Governmental Finance in Sixteenth-Century Ming China*）（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001），頁 301，表 15「1570-1590 年左右雜色收入」。

³⁶ 蕭若瑟：〈天主教傳行中國考〉，頁 223。

³⁷ 關於近代北京教堂舊產索還，詳見康志杰：《中國天主教財務經濟研究（1582-1949）》第三章〈給還舊址〉部分（北京：人民出版社，2019）。

關於利瑪竇豁免稅款，在此需要補充幾句。

免稅是國家給某些納稅人或徵稅物件的特殊照顧或鼓勵，如納稅人遭受自然災害或意外損失而免稅。天主教是宗教團體，同時也是納稅人，他們既要向國家納稅，同時也因為開辦諸多慈善事業而獲得免稅或減稅。之前利瑪竇在肇慶、韶州修建教堂之土地為「官地」，因為土地用於修建教堂，非農耕地出租，因此繳納契稅，土地稅免去。同樣，北京置產的用途也是修建教堂，利瑪竇在辦理契稅時才發現前房主拖欠「房捐」，敷衍塞責的官吏將拖欠的稅款轉嫁於新房主。面對不公，利瑪竇「向某大官疏通，此人正好是管京城這一地區的官員的朋友……交涉終獲徹底成功，頒下了永遠蠲免一切捐稅的官照：這份官府憑證也就是認可神父們居住京城，同時也是以一定的形式開創了教會免罰的先例。」³⁸

利瑪竇揭開晚明天主教東傳之序幕，開納稅之先河，同時也是明末天主教傳入中國之後，首位獲得免稅（土地稅、房捐）的傳教士。而前後兩類免稅，內容、類型有所差異：土地稅減免依照官地標準執行；房稅免除，史料語焉不詳，兩種可能：其一，前房東曾將名下的房產出租，房捐（門攤稅）未如期繳納，利瑪竇接手的新房產用之於傳教，與經濟活動無涉，理應免稅；其二，利瑪竇是在交割之後才發現原房主拖欠稅款，這筆費用轉嫁於教會顯然不合情理。作為傳教團隊的領軍人，利瑪竇憑著與官紳建立的良好信任關係，積極主動聯繫戶部官員協調，問題順利解決，官府為教會新宅頒發了永久免稅的證明。³⁹ 在傳教事業剛剛起步之時，以傳教士個人魅力為教會爭取實際利益，利瑪竇提交了一份完美答卷。

³⁸ [法]裴化行著，管震湖譯：《利瑪竇神父傳》，下冊（北京：商務印書館，1995），頁 616。

³⁹ 詳見[意]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 391。

結語

「定契約，繳款項，蓋印章」⁴⁰ 是利瑪竇在中國置產契稅的實踐中，對中國民間不動產交易程式的精簡歸納，也是其契稅的基本原則。

「定契約」是民間不動產交易中，雙方或多方共同協議擬訂的有關買賣、抵押、租賃等關係的文書；「繳款項」指交割之後買方向賣方支付交易款；「蓋印章」是最後也是至為關鍵的環節，即向政府相關部門「驗契」，並繳納契稅。驗契是不動產獲得合法性的關鍵，因而明朝立國即頒佈「驗契」規則：「明令：凡買賣田宅、頭匹，赴務投稅，除正課外，每契本一紙，納工本銅錢四十文，餘外不許多取。」⁴¹ 納工本錢（契稅）僅僅走完程式的一半，緊接著「例應業主輸稅交官，官鈐印信」⁴²，也就是說，只有完成「官鈐印信」，按利瑪竇的表述，即「拿到蓋有官府的文件」，一樁依據法律程式的民間交易才算正式完結。

「繳款項」與「蓋印章」需要在規定時間內完成，逾期以偷漏稅論處，為了拿到「官府的文件」，必須抓緊契稅。利瑪竇一路北進，多次置產，其中僅南昌教產因反教士紳作祟產權無法確定，正因為如此，利瑪竇定居北京之後，仍然牽掛，這種無法釋懷的心結，透過利瑪竇的書信可窺一斑。

⁴⁰ 〈利氏致視察員范禮安神父書〉（1589年9月30日，撰於韶州），頁103。

⁴¹ 《明會典》，卷35，〈戶部〉，四庫全書文淵閣本。明朝的契稅條例頒佈於洪武二年（1369年）。

⁴² [清]趙遵路：《榆巢雜識》卷上，收於《筆記小說大觀》第三十二冊（南京：江蘇廣陵古籍刻印社，1983），頁327。原文為：「民間買賣田房，例應業主輸稅交官，官鈐印信，原以杜作奸者捏造文契之弊。自河南撫田文鏡創為契紙契根之法，預用布政司印信，發給州縣。行之既久，遂啟書吏需索之漸。雍正十三年，諭仍照舊例，自行立契，按則納稅。將契紙契根之法，永久禁止。」

利瑪竇既是中國天主教的奠基者與開拓者，也是「置產契稅」的探索者與踐行者，由肇慶而北京，利瑪竇躬體力行地堅持「文契存證」的置產原則，此後，此原則既是天主教發展的基石，也是衡量教務興衰的標尺，交割成功與否，關涉天主教是否被中國政府、中國社會認可與接納，教產是否合法等一系列問題，因此，利瑪竇開創的「定契約，繳款項，蓋印章」原則，一直穿插於中國天主教歷史發展的軌道之中，這種原則，在此後的教會歷史中可以找到諸多案例，限於篇幅，不贅。

重讀利瑪竇，解讀其「筭路藍縷，以啟山林」的傳教精神，其中不僅蘊含著適應中國文化的傳教方法與策略，而且融入了一位傳教士對中國民間不動產交易的程式、規則的探索，透過利瑪竇的納稅（亦包括免稅）的活動，可以發現，天主教不僅是「精神的存在」，「文化的存在」，也是「納稅人的存在」。而從依法納稅角度認識利瑪竇、從納稅人的角度理解利瑪竇，對於豐富、深化中西文化交流史、中國天主教史以及中國社會經濟史有著重要的歷史意義和現實價值。

【Abstract】 A deed tax is a tax imposed by the government on contracts made by private individuals; it is an ancient tax system and a tax category in our country. The Catholic Church, as a religion, is strictly institutional. Its expansion requires the purchase of property, which in turn requires the execution of a contract and payment of a deed tax. This process enables the acquisition to gain recognition within Chinese society. Matteo Ricci, as a pioneer of the Chinese Catholic Church, was granted “public lands” twice upon his initial arrival in Zhaoqing and Shaozhou in Guangdong Province. He also obtained documents bearing “official seal” that served as transfer certificates for land ownership. This marked the commencement of deed tax

payments of the Chinese Catholic Church. Since then, Ricci's experience over the deed tax in China turned dramatic: He purchased a house in Nanchang where ownership remained uncertain, causing him considerable anxiety. He acquired two haunted houses separately in Nanjing and Beijing in low price and paid the deed taxes smoothly. By tracing Ricci's northbound route in China, we can see that his experiences extended beyond mere interaction with gentry and writing books to encompass diverse social and economic activities. Interpreting Ricci's experience from the perspective of the deed tax sheds light on the actual circumstances surrounding property deed paid by the Catholic Church during late Ming Dynasty. Such insights hold significant value for deepening research into the history of Chinese Catholicism and the history of Sino-Western cultural exchange.

《程氏墨苑》中的基督宗教版畫「寶像圖」研究

陳虎

【摘要】明末時期，徽州墨商程大約將四幅《聖經》題材的西方銅版畫，翻刻成了中國版畫，收錄在墨譜《程氏墨苑》中，並邀請利瑪竇為其寫了漢語和羅馬拼音字母對照的釋文。利瑪竇將這幾幅畫稱之為「寶像圖」。這是歷史上第一次，西方宗教繪畫進入中國的社會出版物中。從此，開啟了天主教繪畫藝術在中國的發展，同時也是中西美術交流的開始。

【關鍵詞】程氏墨苑，寶像圖，明末版畫，天主教藝術，中西美術交流

前言

《程氏墨苑》是明末萬曆年間，由徽州墨商程大約所編撰輯刻的一部版畫墨譜，被譽為明代「四大墨譜」之一。¹ 墨譜畫稿主要由著名畫家丁雲鵬²、吳廷羽³等繪製，畫作構圖新穎、筆法精煉。

¹ 程大約的《程氏墨苑》和方於魯的《方氏墨譜》、方瑞生的《墨海》，以及潘膺祉的《潘氏墨譜》被譽為明代「四大墨譜」。

² 丁雲鵬（1547-1628年），是中國明代畫家，字南羽，號聖華居士，安徽休寧人。畫善白描人物、山水、佛像，無不精妙。白描酷似李公麟，設色學錢選。兼工山水、花卉。中年用筆細秀，略近文徵明、仇英畫法，晚年風格樸厚蒼勁，自成一家。《程氏墨苑》和《方氏墨譜》中大部分的畫稿出自丁雲鵬之手。

³ 吳廷羽，一作吳羽，字左千，安徽休寧人。曾師從丁雲鵬學習佛像，山水宗法李唐。或許正是他與丁雲鵬的師生關係，才使他有機會和丁雲鵬合作。

刻版工作由著名的版刻家族「黃氏家族」⁴中的黃應泰、黃應道等人執刀，線條精緻、絲絲入微。程大約對《程氏墨苑》的編撰開始於1594年，大概在1605年完成了初版，後來又進行了多次增補。目前可考的版本有十九種之多。⁵

《程氏墨苑》是一部百科式的圖文集，由圖譜和附錄兩大部分組成。其中，圖譜又分玄工、輿圖、人官、物華、儒藏、淄黃六大類，共計十四卷，圖樣約五百二十幅，大部分圖樣都配有詩文解說；附錄部分被稱之為「人文爵裡」，收錄了程大約的自撰文和他邀請眾多文人名流所寫的詩文題跋，共有九卷。⁶在《程氏墨苑》淄黃卷中，收錄了四幅《聖經》題材的圖像，分別名曰：「信而步海」、「二徒聞實」、「姦色穢氣」和「天主」，合稱「寶像圖」。其中前三幅圖還配有利瑪竇為其所寫的圖像釋文，更有意思的是，在釋文中的每個漢字上都用羅馬字母做了注音，這是中國歷史上首次出現的中文拼音。這四幅圖也是最早在中國社會出版物上出現的西方宗教圖像。

一、「寶像圖」進入《程氏墨苑》的背景

程大約，徽州歙縣人（今安徽南部地區），字幼博，號筱野，別字君房。生卒年不詳，據翟屯建的考證，程大約生於明嘉靖中期1543年左右，享年可能在八十歲以上。⁷

⁴ 明代徽州新安黃氏刻工眾多，在中國出版史上寫下了重要一頁。據統計，黃氏從明正統間開始刻書，一直刻到清道光間，歷時四百餘年。明代是黃氏刻工最活躍的時期，黃氏廿八世以前的二百八十位刻工都生活在明代。

⁵ 陳煥強：《明清天主教〈聖經〉故事版畫圖像敘事研究》（廣州：暨南大學碩士學位論文，2013），頁15。

⁶ 朱麗罕：《〈誦念珠規程〉與晚明天主教木刻版畫的當地語系化》（上海：華東師範大學碩士學位論文，2022），頁50。

⁷ 翟屯建：〈程大約生平考述〉，《中國文化研究》第3期（2000），頁48-53。

徽州地狹田少，自古輕農重商，明清時期徽州號稱「十室九商」⁸。同時，徽州人好文，以商人仕是徽商的普遍特點。程大約自少隨父經商，發達之後棄商從仕，捐購太學生資格，北上京師拜在戚元佐⁹門下學習詩文，然而仕途不順，先後四次參加科考都以落榜告終。¹⁰他回到歙縣後一心制墨，自稱：「余為童子時，性即嗜墨，中年專功其業，晚年成癖。」¹¹

因為徽州歙縣盛產燒墨所需的上等松樹，所以徽州從唐代起就已經成為全國的制墨中心，到了明末，徽州制墨業進入全盛時期。後世評價說：「墨之在萬曆，猶詩之有盛唐」。¹²

徽州除了墨業發達，出版業也很繁榮，由而形成了一個巨大的產業鏈。在這裡彙集了一大批文人墨客，如畫家丁雲鵬、陳洪綬等人，版刻技師「黃氏家族」中的眾多成員，以及制墨大家羅文龍¹³、程大約、方於魯¹⁴等。

自古文人喜墨。文人參與制墨、蓄藏佳墨的風氣，在宋代就已形成。¹⁵到了明代制墨業空前繁榮，這種「玩墨」風氣也達到了極致，墨的功能也從書畫、印刷的實用性走向了藝術賞玩的階段。

⁸ 王雅欣：〈徽派版畫形成的自然條件與社會因素〉，《赤峰學院報》漢文哲學科學版，第35卷，第3期（2014），頁229-230。

⁹ 戚元佐，字希仲，浙江秀水人，嘉靖四十一年進士，官至尚寶司上卿。

¹⁰ 梅娜芳：《墨的藝術：〈方氏墨譜〉和〈程氏墨苑〉》（杭州：中國美術學院博士學位論文，2011），頁47。

¹¹ 王雅欣：〈徽派版畫形成的自然條件與社會因素〉，頁229-230。

¹² [明]方瑞生編：《墨海》外輯「圖」第4卷，《墨海集成》第1冊，（西安：三秦出版社，2006），頁328。

¹³ 羅龍文，字含章，號小華，別號山泉、客道人等，生卒年不詳，安徽歙縣人。曾為嚴世蕃賓客，在世宗時官中書舍人，嚴世蕃獲罪後受殃及。明末時期著名的制墨商人，所制之墨「堅如石，紋如犀，黑如漆，一螺值萬錢」。

¹⁴ 方於魯，先名大澈，後更字建元，字於魯。生於1541年，卒於1608年。先師從程大約制墨，後二人交惡，自立門戶，成為程大約在制墨業中的主要競爭對手，編撰有《方氏墨譜》一書。

¹⁵ 梅娜芳：《墨的藝術：〈方氏墨譜〉和〈程氏墨苑〉》，頁27。

對於墨品的收藏和鑒賞逐漸成為文人階層雅興潮流，所以墨品被注入了濃郁的文藝氣息。¹⁶ 在這樣的背景下徽州制墨業競爭相當激烈。如何能讓自己的墨品，在市場競爭中脫穎而出，這就要求不但在品質上提高，還要在裝飾和文化內涵上大做文章。

為提高墨品的藝術價值和宣傳效果，程大約大概在 1594 年以前就開始編撰《程氏墨苑》，但在 1594 年因被陷殺人而入獄，1600 年獲釋後繼續編撰，1605 年前完成了最早版本。¹⁷ 在以後的若干年裡，又多次進行增補。

身為文化商人，程大約深諳文人喜好，抓住明末文人的尚「奇」之風¹⁸，對墨譜的編撰，不但在題材上標新立異，選擇符合文人雅趣的墨樣，而且在繪圖和刻版上，還僱用深受文人歡迎的畫師與刻工。他不惜重金聘請名畫家丁雲鵬繪稿，著名的黃氏刻工雕版。¹⁹

為了使自己的墨品在市場競爭中優勢最大化，程大約製作《程氏墨苑》可以說是不惜代價。他想方設法向當時較有影響的文人名流求取詩文、題跋，輯刻在《程氏墨苑》中為自己的墨品做宣傳。如董其昌、申時行、邢侗、焦竑、顧憲成、利瑪竇等一百八十多人都留下了跋文，這些人中有官員、文人、畫家等。²⁰ 當然，名士們也樂意為他寫作，一來程大約常以墨品和墨譜作為禮物相贈。如焦竑

¹⁶ 王景宇：《〈程氏墨苑〉中的仿西洋版畫的研究》（南京：南京師範大學碩士學位論文，2020），頁 1。

¹⁷ 梅娜芳：《墨的藝術：〈方氏墨譜〉和〈程氏墨苑〉》，頁 74。

¹⁸ 參閱史正浩：《〈程氏墨苑〉中西洋圖像的相關問題研究》，《藝術百家》第 6 期（2008），頁 113-116。

¹⁹ 楊雪：《徽商推手程君房與〈程氏墨苑〉的藝術行銷》（廣州：廣州大學碩士學位論文，2021），頁 15-19。

²⁰ 張曉南：《〈程氏墨苑〉與文人的參與》，《美與時代》美術學刊中旬刊，第 5 期，（2014），頁 35-36。

在跋文《翟道侯世家》中寫道：「幼博鴻臚攜其制墨見訪，輒書以遺之。」²¹ 二則這些名士也想通過《程氏墨苑》這樣一部曠世奇作的流傳，來擴大自己的聲名和影響力。²²

就在這樣的背景下，四幅天主教「寶像圖」和利瑪竇所發明的中文拼音的圖像釋文便進入了《程氏墨苑》。無論是帶有拼音的文章還是圖像，抑或是利瑪竇本人，對於程大約來說都是求之不得的。這三者的加入，對於《程氏墨苑》所要凸顯的「奇」、「全」、「名」的特點更是錦上添花。因為當時，利瑪竇作為在華為數不多的西洋傳教士，不但與皇帝和朝廷上層交往密切，而且學識高深，在文化界知名度很高。當時的戲曲家、出版家汪廷訥²³ 在其《坐隱先生訂譜全集》中，就偽造了一篇利瑪竇的贈文，以提升其書的價值。陳垣評價道：「可見當時風尚，士大夫以得利瑪竇一言為榮也。」²⁴ 當然，程大約也有這樣的心理。

而利瑪竇為其贈圖並寫作，自然是出於傳教目的。能在這樣一本有眾多文人名流參與編撰、製作的書上印上天主教圖像，這將對教會的傳播起到不小的作用。所以，從文人士大夫到傳教士，再到出版商，他們之間形成了一個互惠關係，各取所需，成就了這部曠世佳作。

²¹ [明]程大約編：《程氏墨苑》「人文爵裡」卷四，明萬曆間，滋蘭堂刻本，日本國立國會圖書館藏。

²² 張曉南：《〈程氏墨苑〉與文人的參與》，頁 35-36。

²³ 汪廷訥（1573—1619），字昌朝，安徽休寧海陽鎮人，是著名戲曲家，著有雜劇《廣陵月》及傳奇《環翠堂樂府》十八種。同時也是明末有影響力的出版商，出版有大型版畫《環翠堂園景圖》。

²⁴ 董亞媛：《〈程氏墨苑〉圖像研究》，（北京：中央美術學院碩士學位論文，2014），頁 30。

二、「寶像圖」原版的來源

這四幅「寶像圖」均是參照西方銅板畫所翻刻的，其母本畫的考證，在學界基本都很明確。但是，關於程大約是如何得到了這四幅母本銅板畫的問題，研究者的意見還不一致。之前的學者基本都認為是由利瑪竇直接贈送給程大約的。

根據德禮賢 (Pasquale d'Elia) 的研究，程大約請利瑪竇送給他西文的筆跡，而利瑪竇除了文字以外還送給他那四副畫。²⁵ 美國著名漢學家史景遷 (Jonathan D. Spence) 在 1986 年發表的《利瑪竇的記憶之宮》中提到，大約 1605 年在北京，程大約經人介紹與利瑪竇相識，當時程大約正在準備刊刻《程氏墨苑》，非常希望在書中收錄一些西方的藝術和書法作品，因此請利瑪竇貢獻若干。於是，次年出版的《程氏墨苑》就收入了利瑪竇所提供的四幅畫和評注。²⁶ 向達也表示：「此四畫俱為利瑪竇持贈程大約者，大約以之刊入墨苑。」²⁷ 方豪也持同樣觀點：「瑪竇嘗以宗教畫四幅贈大約，並題拉丁字注音其上。」²⁸ 當代學界附和者亦不在少數，如湯開建²⁹、張燁³⁰等人都直接或間接的引用了向達等人觀點。

²⁵ 見 Pasquale d'Elia, *Le origini dell'arte Cristiana cinese (1583-1640)* (Roma: Reale Accademia d'Italia, 1939), pp.57-66.

²⁶ [美]史景遷 (Jonathan D. Spence) 著，章可譯：《利瑪竇的記憶宮殿》(The Memory Palace of Matteo Ricci) (桂林：廣西師範大學出版社，2015)，頁 18。

²⁷ 向達：〈明清之際中國美術所受西洋之影響〉，《新美術》第 4 期 (1987)，頁 12-21。最初發表於 1930 年，《東方雜誌》，27.1，頁 19-38。

²⁸ 方豪：《中西交通史》，(上海：上海人民出版社，2008)，頁 659。

²⁹ 湯開建：〈明清之際天主教藝術傳入中國內地考略〉，《暨南學報》社會科學版，第 23 卷，第 5 期 (2001)，頁 123-131。

³⁰ 張燁：〈「洋風姑蘇版」研究〉，(杭州：中國美術學院博士學位論文，2009)，頁 49。

對《程氏墨苑》較早進行系統研究的是台灣學者林麗江。1998年，林麗江以“The Proliferation of Images: The Ink-stick Designs and the Printing of the Fang-Shih Mo-P’u and the C’heng-Shih Mo-Yuan”（《圖像的擴散：〈方氏墨譜〉和〈程氏墨苑〉中的墨形設計及其複製》）為題完成她的博士論文。³¹ 這篇論文從版本整理，到圖像分析方面做了比較全面的研究，可以說奠定了以後對《程氏墨苑》以及其中的「寶像圖」研究的基礎。林麗江通過對現存多種版本的《程氏墨苑》對比研究，分出了兩大組群——第一組為1605及以前出版的，第二組為1610年以後出版的。通過對比發現，第一組群的版本僅收錄了三幅圖，沒有「天主」圖，也沒有利瑪竇所寫的釋文和拼音字母；第二組群的版本則出現了四幅圖，以及利瑪竇的釋文及拼音和贈文。而且，在第一組群中有其中一本（現藏於法國國家圖書館），僅收錄了「信而步海」和「嬌色穢氣」兩幅畫，並且是被刻在同一塊木板上一同裝訂，其頁碼分別為三十五頁上、下。由此，林麗江推測，這四幅「寶像圖」不僅不是一次得到的，而且前三幅也有可能不是一次得到的。³² 似乎是程大約最先得到了「信而步海」和「嬌色穢氣」兩幅，並且已經刻印了一個版本，隨後才又得到了「二徒實聞」。

林麗江的這個推論具有很大的說服力，最近幾年的幾篇學位論文都受到了她的影響，如王景宇的《〈程氏墨苑〉中的仿西洋版畫的研究》、梅娜芳的《墨的藝術：〈方氏墨譜〉和〈程氏墨苑〉》及史正浩的《明代墨譜〈程氏墨苑〉圖像傳播的過程與啟示》。其中，王景宇在論文中指出，在第一組群中的一個版本（現藏於中國國家圖書館）只收錄了前三幅畫，位於第十二冊卷六淄黃下，「信而步海」

³¹ 王景宇：《〈程氏墨苑〉中的仿西洋版畫的研究》，頁2；Lin Li-chiang, “The Proliferation of Images: The Ink-stick Designs and the Printing of the Fang-Shih Mo-P’u and the C’heng-Shih Mo-Yuan” (Ph.D. Diss, Princeton University, 1998).

³² 王景宇：《〈程氏墨苑〉中的仿西洋版畫的研究》，頁19。

在三十五頁上、「二徒聞實」在三十五頁下、「嬌色穢氣」三十五頁上。他注意到三十五頁上這個頁碼被重複使用了兩次，這個問題在第一組群中比較普遍，但是在第二組群中不存在這種現象。³³

對於版本不一樣的問題，陳垣很早就注意到了，他認為這是在禁天主教的時候刪去的。因為在萬曆四十四年（1616）迫害天主教時對這些書版進行了毀壞。³⁴ 林麗江分析道：「假如不是利瑪竇向程大約提供了這三幅西方版畫，而是程大約給他看了收在《程氏墨苑》中的這些畫，就可以合理解釋為什麼利瑪竇會說『遇寶像三座』了」。³⁵ 另外在〈述文贈幼博程子〉一文中利瑪竇寫道：「今觀程子所制墨，如《墨苑》所載，似與疇昔工巧無異。」³⁶ 可見程大約當時是帶著墨品和已經出版的墨譜去拜訪利瑪竇的。結合多種版本的差異規律，筆者認為林麗江的推論更有說服力。

從利瑪竇落款中的一個「遇」字，應當可以說明，在程大約找利瑪竇寫釋文以前，他已經從別處得到了三幅「寶像圖」，並已收錄在了《程氏墨苑》中。故利瑪竇才為其寫了這三幅圖的釋文，同時又送了一幅「天主」圖，還另寫了一篇〈述文贈幼博程子〉給程大約。這篇〈述文〉說：

近歲竇因石林祝翁詩東，幸得與幼博程子握手，知此君旨遠矣。……即其所制墨，絕精巧，則不但自作。……程子聞敝幫素習文，而異癢之士且文者殊狀，欲得而諦觀之……。萬曆三十三年歲次乙巳臘月朔，歐羅巴厘瑪竇撰並羽筆。³⁷

³³ 王景宇：《〈程氏墨苑〉中的仿西洋版畫的研究》，頁 19。

³⁴ 梅娜芳：《墨的藝術：〈方氏墨譜〉和〈程氏墨苑〉》，頁 105。

³⁵ 林麗江：〈晚明徽州墨商程君房與方於魯墨業的開展與競爭〉，《法國漢學》第 13 輯，（北京：中華書局，2010），頁 134。

³⁶ [明]程大約編：《程氏墨苑》「人文爵裡」卷 4。

³⁷ [明]程大約編：《程氏墨苑》「人文爵裡」卷 3。

據此可以得知，在萬曆三十三年因祝石林³⁸的引薦，程大約拜訪了利瑪竇。拜訪的目的不妨做這樣的推測：因程大約不知從哪裡得到了三幅「寶像圖」收錄在書中，因不知其意，通過祝石林引薦，請利瑪竇為其解釋。利瑪竇看到天主教繪畫被錄入書中，甚為高興，因為程大約在制墨界名聲顯赫，他的墨作為朝廷貢品³⁹，也被很多文人雅士所青睞。所以利瑪竇認為天主教繪畫若能被刻印在墨品上，對於傳教是一個絕佳機會。於是，利瑪竇欣然接受程大約之邀，為其撰前三幅圖像的釋文和一篇〈述文〉，並添加了自己所發明的羅馬字母拼音，另外又贈送一幅「天主」圖。程大約收到這些文章和圖像後，又對《程氏墨苑》進行了增補，所以在 1610 年以後出版的《程氏墨苑》中都出現了四幅「寶像圖」和由羅馬字母注音的釋文以及〈述文贈幼博程子〉文章。

至於程大約是如何得到了前三幅圖，這無史可考。從 1580 年左右起，西方傳教士開始在廣東活動，到 1605 年《程氏墨苑》的初版完成，這期間程大約都有得到圖像的可能。但一定是與天主教有關的人士所贈，因為他把這幾幅圖像編輯在宗教類型的「淄黃」卷中，可見他對這幾幅圖像是屬於宗教類型的認識是清楚的。⁴⁰大體上不會是某位西方傳教士給的，因為當時在華的西方傳教士屈指可數，倘若是某位傳教士給了程大約去刻書，這無論是對傳教士還是程大約來說，都是值得記錄的一件大事，任何一方都會有理由留下記錄。當時的平信徒大概也不會擁有畫像，銅版畫印刷品雖然當時

³⁸ 祝世祿，字世功，號石林，明萬曆十七年（1589）中進士，授休寧縣令。利瑪竇 1589 年至應天府（今南京）傳教，得到了祝世祿的熱心關照與大力幫助。他們交往甚密，其間祝世祿還以詩相贈。在祝世祿的安排下，利瑪竇神父一行得以有機會乘船到達北京，並順利觀見皇帝。

³⁹ 何應傑：《對〈程氏墨苑〉製作中的多領域合作研究》（北京：中央美術學院碩士學位論文，2014），頁 21。

⁴⁰ 李娟：〈淺析明末版畫《程氏墨苑》的圖像元素〉，《文博》第 6 期（2010），頁 59-65。

在歐洲已經不是貴重之物，可是對於遠在中國的傳教士來說還是比較稀缺的。

那麼最有可能的就是傳教士身邊的助手和朋友等，尤其是那些從事繪畫的人，比如游文輝，他曾在日本學畫，1598 年回到中國協助傳教，1600 年隨利瑪竇前往北京。⁴¹ 還有一位是倪雅谷，他也是利瑪竇身邊的繪畫助手，西畫藝術造詣很高；1602 年，應利瑪竇要求到北京專門從事繪畫工作。⁴² 除此之外，就是祝石林。利瑪竇在南京期間，祝石林對傳教士多有照顧，所以利瑪竇送給他一些禮物作為答謝。⁴³ 假設，這些禮物中就有聖像畫，後來祝石林又把這幾幅畫像送給了程大約。因祝石林也不能清楚地解釋這幾幅圖的意思，所以寫了推薦信，讓他去請教利瑪竇。這也印證了為什麼在早期出版的版本中，三幅「寶像圖」都沒有在目錄標題裡出現的原因。⁴⁴ 因沒有漢語的史料佐證，筆者沒有參照外文資料，因此所提出的以上推論，也不過是粗陋己見。

三、「寶像圖」解析

〈一〉信而步海

「信而步海」是程大約最早得到的兩幅畫之一，它的母本是來自歐洲《基督受難記》（*La Passion du Christ*）中的廿二幅銅版畫作品

⁴¹ 莫小也：〈明末天主堂壁畫與中國修士畫家〉，收於陳耀林編：《中國天主教藝術》（石家莊：河北信德社，2003），頁 57。

⁴² 莫小也：〈明末天主堂壁畫與中國修士畫家〉，頁 63。

⁴³ 劉俊餘、王玉川譯：《利瑪竇全集 2 利瑪竇中國傳教史（下）》（台北：光啟出版社、輔仁大學出版社，1986），頁 330。

⁴⁴ 王景宇：《〈程氏墨苑〉中的仿西洋版畫的研究》，頁 20。

之一（圖一），由 Maarten de Vos（1532-1603）繪製。刻版人是 Antonius Wierix II。⁴⁵

這幅銅版畫的題目為 *L'Apparition du Christ à Pierre au Bord de la Mer*。出自《若望福音》廿一章，描繪耶穌復活後顯現給正在捕魚的幾個門徒，其中伯多祿見到耶穌後激動得來不及划船，便跳進水裡向耶穌游去（若 21:1-14）。

但是，在《程氏墨苑》中利瑪竇給的標題是「信而步海，疑而即沉」（圖二）。釋文道：

天主已降生，托人形以行教於世。先誨十二徒，其元徒名曰伯多落。伯多落一日在船，恍惚見天主立海涯，則曰：

倘是天主，使我步海不沉。」天主使之。行時望猛風發波浪，其心便疑而漸沉。天主援其手曰：「少信者何以疑乎？篤通道之人踵弱水如堅石，其複疑，水複本性焉。勇君子行天命，火莫燃，刀莫刺，水莫溺，風浪何懼乎！然元徒疑也。以我信矣，則一人瞬之疑，足以竟解兆眾之後疑。使彼無疑，我信無據。故感其信亦感其疑也。歐羅巴厘瑪竇撰。⁴⁶

利瑪竇的釋文描寫的是《瑪竇福音》十四章中的情節。大概意思是在半夜時分，門徒們在船上，耶穌從水面上步行而來，他們以為是妖怪，當他們認出是耶穌時，伯多祿便說如果真是你，就讓我也能步行水面吧。他走在水上看到風浪很大，心裡害怕便開始下沉，耶穌批評說：「小信德的人哪！你為什麼懷疑？」（瑪 14:22-33）

⁴⁵ 朱麗罕：《〈誦念珠規程〉與晚明天主教木刻版畫的當地語系化》，頁 51。

⁴⁶ [明]程大約編：《程氏墨苑》，卷六，淄黃下，「信而步海，疑而即沉」注釋，中國國家圖書館藏，善本書號 15818。



圖一：原銅版畫——海邊顯現

hai pu shi sin



圖二：信而步海，疑而即沉

這兩個故事在情節描述上有很大的區別，「信而步海」注釋是耶穌生前，而原銅版畫描繪的是耶穌復活後，但當它們轉化成圖像，確實有很大的相似度。兩個故事發生的地點都是在水面上，人物都是耶穌和幾個門徒，其中其他門徒在船裡，只有伯多祿在水裡。不同的是「信而步海」的門徒沒有捕魚，且水面風浪大，耶穌應站在水面上。而原銅版畫故事且反之。

兩幅圖做一個對比，原銅版畫耶穌懷抱十字架，手腳有明顯的釘痕，這些元素都是耶穌復活後的標記。這些特徵對於不懂《聖經》的民眾來說，當然沒什麼概念，但是對於精通《聖經》的利瑪竇來說，幾乎沒有弄錯的可能性，況且他還有可能對藝術有一定的造詣。⁴⁷

⁴⁷ 顧衛民：〈中國基督宗教的藝術歷史〉，《世界宗教研究》第 1 期，(2008)，頁 88-98。

那麼，為什麼利瑪竇對這幅圖進行移花接木呢？梅娜芳推論道，在佛教《金剛經感應錄》有一個與「信而步海」類似的故事。這個故事發生在 1593 年，在當時很流行。佛教在中國民間有很深的影響力，利瑪竇知道這個故事有民間基礎，所以他把「耶穌海邊顯現」改成了「信而步海」。他認為借這個故事，更能打動中國老百姓的心，起到良好的傳教效果。⁴⁸ 劉振則認為，「信而步海」之「信」的含義與中國傳統文化有密切的關係，「信」是儒家文化的重要組成部分，在《論語》和《孟子》中都強調「信」作為倫理道德標準的作用，如「人無信不立，不可知其也」等。同時利瑪竇還雜糅了《周易》、《左傳》有關「信」的概念，如《左傳·桓公六年》中：「所謂道，忠於民而信於神也」。這些思想都是闡釋對上天的敬畏和信仰。⁴⁹

利瑪竇此舉的目的是顯而易見的，就是從傳教的角度出發，對圖文解釋做了移花接木。筆者認為利瑪竇借這樣的解釋，真正想表達的就是一個「信」字。「信而步海」故事的主題思想就是「信」，要毫不懷疑的去信賴天主。在《羅馬書》中聖保祿用大篇幅來論證「信」的重要性：「我們既因信德成義，便是藉我們的主耶穌基督，與天主和好了。」（羅 5:1）《瑪竇福音》中耶穌也說：「你們如果有信德，不疑惑，不但能對無花果樹做這件事，即便你們對這座山說：起來，投到海中！也必要實現。」（瑪 21:21）「信」是天主教最為核心的教理。對於一個對天主教信仰毫無概念的老百姓來說，相信耶穌顯然要比耶穌復活的故事更為重要，第一步是信，只有信了以後才能明白復活的意義。當利瑪竇看到

⁴⁸ 梅娜芳：〈從《程氏墨苑》的「寶像圖」看利瑪竇的傳教策略〉，《新美術》第 1 期，（2012），頁 23-28。

⁴⁹ 劉振：〈《程氏墨苑》之「寶像圖」的文化意涵：利瑪竇的傳教策略〉，《新疆藝術學院報》第 1 期（2015），頁 49-52。

已經刻印在書中的「耶穌海邊顯現」圖時，從畫面上看與「信而步海」有很大的相似度，因此改變了對圖像的解釋。

對比原銅版畫，複刻的「信而步海」圖在表達上做了較大改動。這是西方銅版畫第一次被中國的藝術家摹刻成中國版畫作品。可以看到，在銅版畫中筆直密集的線條，被改成了流暢活潑的線條，用簡練的輪廓線代替了原畫中，雲彩、房屋、水面和人物投影等立體陰影，只有在耶穌的雙腿上刻畫了一些背光陰影。遠處影影綽綽的房子雖保留了歐洲風格，但削弱了明暗對比，用的是中國畫線條勾勒輪廓。山脈用了勾、皴的形式取代了西方畫的陰陽面。在比例和透視上接近於原畫。整體上看畫面很和諧，有很濃郁的中國線描的韻味。

兩幅圖有一些不同點，即在「信而步海」中耶穌的手上和腳上少了釘痕。這對於不懂基督信仰的中國畫家來說，是微不足道的小事，他們也許不明白，此人的手腳上的「黑點」代表什麼，於是便將其省略了，但是，這對於畫面本身所要暗示的寓意就發生了很大的變化。

到底是誰改畫了「信而步海」圖呢？在《程氏墨苑》中有相當一部分畫都留下了畫家和刻工的名字，但是這四幅「寶像圖」並未留下任何資訊，學界對此只能靠推論。史景遷認為，這幅畫在交給程大約之前，利瑪竇首先讓身邊的中國畫家倪雅谷做了改動，將耶穌手腳上的釘痕去掉，為的是更符合「信而步海」這個故事。⁵⁰當然史景遷的這個推論是建立在，此圖是由利瑪竇交給程大約的基礎之上的。

⁵⁰ 梅娜芳：〈從《程氏墨苑》的「寶像圖」看利瑪竇的傳教策略〉，頁 23-28。

無論是丁雲鵬，還是其他哪位畫家改的畫稿，對於並不懂基督信仰的中國畫家來說，不管是無意的忽略，還是認為不雅觀而有意去掉了釘痕，對於利瑪竇來說，這何嘗又不失為一件好事呢。

〈二〉媠色穢氣

「媠色穢氣」應該是被程大約最早收錄的兩幅畫之一。原銅版畫是由 Crispijn van de Passe 繪畫並雕刻，畫題為 *The Sodomites Blinded before Lot's House*。⁵¹ 畫家用四幅圖組來描繪羅特的故事，「媠色穢氣」是其中的第二幅圖。⁵²（圖三）

故事出自《創世紀》十九章，主要講述索多瑪人惡貫滿盈，天主打發兩個天使扮成男人去調查。在城中只有羅特是個義人，他邀請兩位天使到家中歇腳，但索多瑪人發現後，便集合了城中所有男人威脅羅特，要求交出那兩個陌生男人。羅特勸說他們不要再作惡，甚至願意把自己的兩個女兒交給他們做交換，也不願讓他們傷害兩個過客。但是索多瑪人不聽勸說，於是兩個天使便指示羅特帶上自己的家眷離開索多瑪城，隨後上主便降下了硫磺和火，毀滅了整個索多瑪城的人和物（參閱創 19:1-2）。

「媠色穢氣」（圖四）是一幅圓形的畫，類似於現在的圓形圖章，畫心是天使毀滅索多瑪的場景，周圍一圈是拉丁文，給出了畫面在《聖經》中的出處。利瑪竇對此圖做了如下解釋：

⁵¹ 董亞媛：《〈程氏墨苑〉圖像研究》，頁 21。

⁵² 梅娜芳：《墨的藝術：〈方氏墨譜〉和〈程氏墨苑〉》，頁 113。



上
下

未
下

四
十

Ki quai se yn



圖三：原銅版畫——姦色穢氣

圖四：姦色穢氣，自速天火

上古鎮多麻等郡，人全溺於淫色，天主因而棄絕之。夫中有潔人落氏，天主命天神預示之，遂出城往山。即天雨大熾盛火，人記獸、蟲焚燒無遺。乃及樹木、山石俱化灰燼，沉陷於地，地瀦為湖，代發臭水，至今為證。天帝惡嫌邪色穢淫如此也。落氏穢中自致淨，是天奇寵之也。善中從善，夫人能之；惟植邪俗而卓然竦正，是真勇毅，世稀有焉。智遇善俗則喜，用以自賴；遇惡習則喜，用以自礪。無適不由己也。萬曆三十三年，歲次乙巳臘月朔，遇寶像三座，耶穌會利瑪竇謹題⁵³

跟《聖經》原文對比，利瑪竇的釋文很概括，簡化了故事情節，更多的從故事所蘊藏的內涵出發，來闡釋一個真理——「善」

⁵³ [明]程大約編：《程氏墨苑》，卷六，淄黃下，「姦色穢氣，自速天火」注釋。

與「惡」所帶來的不同後果。這幅畫的內涵，並沒有局限於畫面上所描繪的可怕場景，而是讓人反思毀滅的根源。《聖經》中在描繪天主毀滅索多瑪的上一章中，是亞巴郎為索多瑪人向天主求情的對話，請求天主，如果在索多瑪城中能找出十個義人，便不要毀滅索多瑪城。「上主的聖善是廣袤無邊的，祂常常設法讓大多數人因少數義人的緣故得到救恩。」⁵⁴然而卻只有羅特一個義人。

利瑪竇深諳中國文化，他從儒家傳統中，找到了與基督宗教精神相契合的東西那就是「善」。在《大學》開篇便提出：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」這是大學之道的核心思想。大學之道，首先是要使自己先天的良善德性得以光明，在良善德性實踐中，要始終以至善的理想指引和規誡自身的行為，只有這樣，才能使得良善的德性內化於心，善外化於行，使人趨近並達到至善的境界。⁵⁵同時從佛家的「善惡因果」來規勸人們應摒棄惡行，唯有從善如流，方能避免天主的責罰。⁵⁶

和原銅版畫對比，可以看出「嬌色穢氣」中，除了對人物的刻畫完全使用了中國式的線描外，其它地方都遵照了原畫的特徵。天使和羅特所站立的台階，完全仿照銅版畫的特點，線條堅硬、筆直，用縱橫排列的疏密對比來體現台階的體積。在原畫中，畫面近處的地面，更多的是在刻畫人物的投影，色調的對比由近及遠逐步鋪開，整個透視關係表達得很準確。但中國畫家在這方面的處理，顯然有些力不從心。「嬌色穢氣」中把人物的投影、近處的地面和遠處建築物的背光牆面，處理得很模糊，基本分不清色調的變化，致使遠近景混為一體。遠處的建築物，透視關係畫得基本準確，

⁵⁴ 馬可·謝雷登主編，石敏敏譯：《古代基督宗教信仰聖經著釋叢書，舊約篇II》（新北：校園書房出版社，2008），頁 101。

⁵⁵ 張仁秀、張仁仙：〈「知之」而後善〉，《漢字文化》第 14 期（2022），頁 196-198。

⁵⁶ 王景宇：《〈程氏墨苑〉中的仿西洋版畫的研究》，頁 35。

背光部分參照了西畫方法，唯結構顯得凌亂。但受光面用簡約的線條勾勒，很接近原畫。整體上看，對這幅畫的摹刻，比「信而步海」要更接近原畫。

〈三〉二徒聞實

根據上文的推理，「二徒聞實」有可能是程大約在得到上述兩幅畫之後才得到的第三幅畫。但好多學者認為是早期三幅畫之中的第二幅，因為「二徒聞實」（圖五）和「信而步海」的母本來自於同一個畫家和畫集。因此程大約在同一時間內得到這兩幅畫的可能性很大。不過，事實可能並非如此。

「二徒聞實」圖所表現的故事背景出自《路加福音》廿四章，描寫耶穌被釘死以後，他的門徒四散逃走，其中有兩個門徒從耶路撒冷往厄瑪烏去。這時候耶穌已經復活，顯現給二徒，並與他們同行，但是二徒並未認出耶穌，三人之間展開了一場對話（路 24:13-32）。

利瑪竇所寫的解釋是：

天主救世之故，受難時有二徒，避而同行，且談其事而憂焉，天主變形而忽入其中，問憂之故，因解古聖經言，證天主必以苦難救世，而後複入於已天國也，則示我勿從世樂，勿辭世苦歟。天主降世，欲樂則樂，欲苦則苦，而必則苦，決不謬矣。世苦之中，蓄有大樂，世樂之際，藏有大苦，非上智也孰辯焉。二徒既悟，終身為道尋楚辛，如俗人逐珍貝矣。夫其楚辛久已息，而且愛苦之功，常享於天國也。萬曆三十三年，歲次乙巳臘月朔，遇寶像三座，耶穌會利瑪竇謹題⁵⁷

⁵⁷ [明]程大約編：《程氏墨苑》，卷六，淄黃下，「二徒聞實，即舍空虛」注釋。



圖五：原銅版畫 二徒聞實

xiè yuán tú h



圖六：二徒聞實 即舍空虛

對於此畫的解釋，利瑪竇在遵從《聖經》原文記述的基礎上又加以發揮，他把這個故事背後所要表達的思想，也進行了說明。「苦」與「樂」的關係是什麼，對於基督徒來說，要想得到永遠的福樂，那必須是要先受苦難，就像基督本人一樣，他之所以死後能復活並進入天國，是因為他首先受難而死亡。在這則故事中，耶穌對兩個門徒講論了，從梅瑟（摩西）開始到以後的眾先知論及默西亞必須先受苦，然後才能進入永恆的天國。利瑪竇用富有佛家韻味的話指出「世苦之中，蓄有大樂，世樂之際，藏有大苦」，為的是讓中國老百姓更容易明白，苦難的意義，在現世遭受苦難，對於獲得來世的福樂是有功的。

「二徒聞實」(圖六)的畫面，主體描繪的是三個人並排走在路上，中間那人頭部周圍散發著光環，從這一點上可以斷定，他是復活後的耶穌。按照基督教藝術的傳統，在描繪天主或聖人的時候，通常在頭上繪有光環，意思是他們已經在天主的光榮之中。畫中耶穌手持棍杖，正側頭與右邊的門徒談話。耶穌左右兩邊的門徒同樣手持棍杖，頭戴帽子。從《聖經》描述中我們得知，他們是從耶路撒冷而來，本來期盼著，耶穌能從羅馬人的奴役下將他們解放出來，可不曾想到，最後的結局竟然是耶穌被釘死在十字架上，因此他們心情沉痛，萬念俱灰，想要離開耶路撒冷那個是非之地。就像耶穌在《若望福音》中所預言的：「看時辰要來，且已來到，你們要被驅散，個人歸個人的地方去。」(若 16:32)在《瑪竇福音》中同樣說：「我要打擊牧人，羊群就要四散」。(瑪 26:31)現在耶穌的預言被應驗了，門徒們開始四散逃走。這兩個門徒離開耶路撒冷，返回了厄瑪烏村莊。畫面中陰暗的天空透出一絲微弱的亮光，一方面是門徒內心憂傷的寫照，另一方面也交代了故事發生的時間，「因為快到晚上，天已垂暮了」(路 24:29)，所以他們邀請耶穌一起住下。畫面中耶穌左側的門徒，正指著身後的城堡，那裡就是他們的目的地——厄瑪烏村莊，想必是在表達對耶穌的挽留。在那個城堡裡，透過一個拱券式的窗戶，可以看到有三人正圍著一張桌子吃晚餐。這是畫家一種時空轉化的藝術表達，在同一幅畫裡，出現了兩個時間場景。畫家把耶穌師徒三人一起行路的場景，一直延伸到了他們三人一起吃晚餐，就在那個時候「當耶穌與他們坐下吃飯的時候，就拿起餅來，祝福了，擘開，遞給他們。他們的眼睛開了，這才認出耶穌來；但他卻由他們眼前隱沒了。」(路 24:30-31)

通過對原銅板畫和複刻後的「二徒聞實」比較，我們發現在複刻後的「二徒聞實」，對天空的雲、地面和樹木都做了大量改動。

原畫中天空由近及遠層層鋪開的濃厚雲彩，和雲隙間透射出的亮光，在複刻過程中被中式行雲流水般的線條簡約概括。樹木也被改成了傳統中國畫的概括手法。還有人物及地面，都取消了大量的陰影，用稀疏而簡單的線條勾勒輪廓。整幅畫中唯有中景的城堡保留了原畫的風格，可以看出改稿人，想要忠實而又努力向原畫靠近的痕跡。整個建築物通過縱橫和疏密的線條來表達物體的明暗和結構變化。就相似程度來講，這幅畫對建築結構的描摹要比前兩幅畫水準更高。但是按照藝術的標準來看，它卻是一幅不倫不類的「四不像」。筆直剛硬的線條裡面夾雜著流暢的曲線條，畫面的整個色塊對比太強烈，沒有疏密過度的柔和感，是一幅一半中國藝術一半西方藝術的拼貼畫。

〈四〉天主

「寶像圖」中第四幅是「天主」圖。這幅畫利瑪竇沒有給予注釋，甚至沒有漢字標題，在畫的正上方有羅馬拼音「tien chu」（圖七）即「天主」。儘管如此，這幅畫最有可能是由利瑪竇直接贈予程大約的。上文已經有所分析，這幅「天主」圖是和前三幅畫的注釋，以及〈述文贈幼博程子〉文章，是同時出現在 1610 年以後的版本中。

「天主」圖主題人物是聖母子，畫面中共有五個人物，站立的聖母懷抱小耶穌，佔據了畫面的大部分，在聖母子的上方有三個小天使，其中兩個抬著一頂冠冕，另一個則手捧一書卷，三個小天使奉天主之命來為聖母加冕。在畫面的左右兩邊是抽象的花卉紋樣，背景是由許多小方格拼組成很規則的圖案。畫面下方有三行拉丁文，是該畫的簡單資訊。



圖七：《程氏墨苑》中的天主圖



圖八：西班牙塞維利亞主教座堂
太古聖母像

通過學者的研究，現基本明瞭這幅畫的母本來自於西班牙塞維利亞主教座堂的一幅壁畫，被學者稱之為「太古聖母」(Our lady of Antigua) (圖八)。現存的這幅壁畫大概是在 14 世紀畫的，或者說是翻新的，更早的形象是拜占庭風格。⁵⁸ 傳說在 8 世紀，摩爾人入侵西班牙，把這座大教堂改成了清真寺，摩爾人曾三次將「太古聖母」壁畫塗抹覆蓋，但每次都奇跡般重現，後來於是就另築一堵牆

⁵⁸ 王景宇：《〈程氏墨苑〉中的仿西洋版畫的研究》，頁 37-38。

將其隱藏。直到 1248 年，費爾南多三世（Fernando III, 1199-1252）帶兵收復塞維利亞，摩爾人不敵投降。在他們投降的前四天，掩蓋「太古聖母」像的牆倒塌，使「太古聖母」又重見天日。據說在牆倒塌的當天夜裡，天使引領費爾南多避開守衛來到了大教堂，他看到了古老的聖母像，於是跪下祈禱，希望戰爭獲得勝利。果然，在四天後的 1248 年 11 月 23 日，摩爾人投降。⁵⁹

隨著西班牙發現美洲大陸，這幅具有神跡的「太古聖母」被西班牙人帶到美洲殖民地，儼然成了西班牙的符號。除了歐美地區外，隨著耶穌會傳教士也流傳至日本、中國等地。⁶⁰

按照法國學者伯希和（Paul Pelliot）的分析，在 16 世紀末期，在日本的耶穌會修士尼古拉（Giovanni Niccolò, 1560-1626 年）有可能根據「太古聖母」複製了一幅「聖母子」版畫（圖九）。尼古拉於 1592 年抵達日本，之後於耶穌會在長崎創辦的畫院（Seminaire des Peintures）教學。⁶¹ 因為在日本複製的這幅版畫下面，有一段拉丁文的標注，其中末尾是：「in sem Japo 1597」。伯希和考釋「sem」是「seminaire」的縮寫，「Japo」是「日本」的音譯。據此，這幅畫是於 1597 年在日本一所修道院繪製。⁶² 而林麗江認為：根據畫面中不成熟的線條推測，這可能是一名在畫院學習的日本本地教民的作品。當時在日本有至少一間耶穌會創辦的畫院，所以並不能十分肯定這幅畫就是出自尼古拉任教的長崎耶穌會畫院。⁶³ 無論如何，這幅畫是由日本複製的不會有錯了。

⁵⁹ 張蓓蓓：《明清耶穌會聖母像研究》（上海：上海師範大學博士學位論文，2016），頁 44。

⁶⁰ 張蓓蓓：《明清耶穌會聖母像研究》，頁 46。

⁶¹ 朱麗罕：《〈誦念珠規程〉與晚明天主教木刻版畫的當地語系化》，頁 52。

⁶² 袁寶林：《比較美術教程》（北京：高等教育出版社，1998），頁 75-76。

⁶³ 朱麗罕：《〈誦念珠規程〉與晚明天主教木刻版畫的當地語系化》，頁 52。



圖九：日本複製的銅版畫聖母子

在《程氏墨苑》中的「天主」圖，就是通過日本所複製「聖母子」版畫又一次進行了複製。這幅日本版畫可能是由上文中提到的倪雅谷帶到中國，後來利瑪竇把它送給了程大約。⁶⁴

為什麼利瑪竇挑選了這幅表現聖母子的圖像給程大約？為什麼利瑪竇為前三幅畫做了精心注釋，而唯獨對自己親手挑選的「天主」圖未做任何解釋？甚至連畫名都只用了羅馬字母的拼音，要知道當時的中國普通民眾根本不可能，能從拼音「**tien chu**」中讀出就是「天主」的意思。為什麼把一幅「聖母子」圖刻意而又不太直接地取名為「天主」？

⁶⁴ 梅娜芳：《墨的藝術：〈方氏墨譜〉和〈程氏墨苑〉》，頁 108。

也許是，這幅「天主」圖本身不具備《聖經》的故事背景，不像前三幅畫，內容直接來自於《聖經》，不但具有故事情節，而且還有深層次的神學含義。而「天主」圖卻不具有故事情節，所以利瑪竇認為沒有必要多加解釋。

天主教對聖母的敬禮，從教會初期就形成了傳統。再加上當時佛教對中國人影響很大。自從佛教進入中國後，就極力推動佛教中國化的策略，菩薩作為信徒主要的敬拜對象，到了唐、宋時期菩薩像從男性形象變成了女性。女性形象的菩薩那一身白衣、手持淨瓶、端莊秀麗，在中國民間大受歡迎⁶⁵，尤其是送子觀音更為民眾所喜愛。在利瑪竇所著的《中國傳教史》中，有一個故事說，龍華民神父（Niccolò Longobardo）在韶州傳教時，有一個信徒把家中其它的偶像都扔了，唯獨只留下一尊觀音像，因為他妻子正在懷孕，希望觀音菩薩能保佑順利生產。龍華民聽後便說，瑪利亞曾無痛分娩，產下聖子，所以她才是信徒應該祈求的物件，可以用瑪利亞的像代替觀音來敬拜。這位人夫思之有理，遂行之，而其妻果然產下一子，毫無痛苦。⁶⁶

耶穌會傳教士從日本到中國，通過長期的觀察，瞭解到東方人對女性神明的喜愛遠勝於男性神明。佛教由印度傳到中國，其原本是男性的觀音菩薩到了唐代被完全的女性化，這也是佛教在中國發展過程中的「本土化」體現。⁶⁷女性形象的菩薩的出現說明了中國人對於女性神明的需求和青睞。雖然那些男性神明如玉皇大帝、釋迦佛祖等被視作是至高無上的神靈，但深受百姓青睞的卻是觀音、

⁶⁵ 陳禹默：《被誤認為聖母的觀音像》（福州：福建師範大學碩士學位論文，2010），頁 19。

⁶⁶ 李爽學：〈三面瑪利亞——論高一志《聖母實行》裡的聖母奇跡故事的跨國流變及其意義〉，《中國文哲研究集刊》第 34 期，（2009，3），頁 53-110。

⁶⁷ 焦傑：〈性別之因：唐代中土地區觀音女性化的性別因素考察〉，《廣東技術師範學院學報（社會科學）》第 12 期，（2015），頁 1-9。

王母和媽祖，以及白蓮教等崇拜的無生老母等女性神明，這些女神更能引起民眾的情感共鳴，尤其是對觀音菩薩的崇拜，在宋代即有「家家觀世音」的說法。⁶⁸

鑒於這樣的背景，利瑪竇等人採取了「隱秘」的宣教方式，首先把聖母的圖像介紹給中國民眾，並得到了民間的自發敬拜。1583年利瑪竇在肇慶的住處「仙花寺」，將一幅聖母畫像展示給當地官員，引起了他們的極大興趣。教堂內也掛著聖母畫像，引來好多民眾鄉紳參觀，他們誤以為聖母就是觀音，隨即跪拜。利瑪竇對此不以為意，認為這可激發民眾的獵奇心，進而獲取他們的「靈魂和意願」。⁶⁹而最具天主教教義意義的耶穌苦難像，在中國卻不受歡迎，甚至被排斥。1600年，利瑪竇在進京時到了天津，遭遇了太監馬堂的刁難，利瑪竇便向馬堂展示了幾件準備送給皇帝的禮物，其中一件是聖母像，馬堂見狀很敬畏的跪伏在聖母像前朝拜。⁷⁰但是，後來又看到了耶穌在十字架上的苦像時，卻很憤怒地表示：

誰都能看得出來，製造這宗東西就是專門要用害人的巫術使人中邪。他指控利瑪竇帶著這個魔物，目的是要用妖術謀害皇帝。⁷¹

對耶穌受難像不認可的狀況，在以後很長時間都是如此，1640年時，楊光先還以此來抵制天主教。⁷²而人們對於聖母形象卻喜愛有加，比如，1600年利瑪竇等人北上，在路過濟寧時受到了漕運總督

⁶⁸ 劉麗敏：〈聖母崇拜在中國近代天主教民中的興起與擴展〉，《北京科技大學學報（社會科學版）》第23卷，第3期，（2007，9），頁116-117。

⁶⁹ 葉農、陳煥強：〈明清時期天主教「聖母領報」故事版畫研究——兼論天主教《聖經》的圖像化翻譯〉，《世界宗教研究》，第3期（2013），頁150。

⁷⁰ [意]利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯，《利瑪竇中國札記》，第4卷，（桂林：廣西師範大學出版社，2001），頁274。

⁷¹ [意]利瑪竇、金尼閣著：《利瑪竇中國札記》，第4卷，頁277。

⁷² 向達：〈明清之際中國美術所受西洋之影響〉，頁12-21。

劉東星和其好友李卓吾的歡迎，期間利瑪竇向劉東星展示了一幅聖母懷抱小耶穌和孩童若翰（約翰）在一起的畫像。劉回家後向其夫人講述了這幅畫像的內容，夫人因此而做了一夢，夢見一個神由兩個小孩子陪伴。她認為這個夢很有意義，便讓劉東星派該城的一名畫家去利瑪竇所乘坐的船上臨摹一幅。利瑪竇覺得短時間內臨摹並非易事，所以就將一幅以前複製好的畫送給了劉東星，劉看後非常喜歡，說要將其供奉在家中虔誠敬拜。⁷³

1585年，利瑪竇寄到歐洲的一封信中這樣寫到：

基督受難的畫像不需要，因為他們尚不理解它……從傳播的經驗來看，聖母子之類題材的畫像顯得與中國人保持了相對親近的關係。⁷⁴

因此，傳教士為迎合中國人的心理，常在教堂懸掛聖母子圖像，以致民眾不明就理，誤以為聖母就是天主。這在當時中國文人的描述中可略見一斑。姜紹書在《無聲史詩》中道「利瑪竇攜西域天主像，乃女人抱一嬰兒，眉目衣紋，如明鏡涵影，螭螭欲動。其端莊娟秀，中國畫工，無由措手。」⁷⁵ 在這樣的背景下，利瑪竇為送給程大約的聖母子圖取了一個較為隱晦的名字「*tien chu*」。

《程氏墨苑》中的「天主」，從臨摹技巧上看，中國的藝術家對西方銅版畫的表現技法已經掌握得很好。這幅「天主」圖與原銅版畫的相似程度，已經遠超前三幅「寶像圖」，無論是線條的排列方式

⁷³ [意]利瑪竇、金尼閣著：《利瑪竇中國札記》，第4卷，頁271。

⁷⁴ [意]柯毅霖著，王志成等譯：《晚明基督論》（成都：四川人民出版社，1999），頁248-249。

⁷⁵ [清]姜紹書：《無聲史詩》，卷七，西域畫，康熙五十九年嘉興李氏觀妙齋重刊本，哈佛大學圖書館藏本。

以及疏密對比處理，都非常接近於原畫。可以說，「天主」圖雖然是一幅中國版畫作品，但其中的中國藝術韻味幾乎不見蹤跡。

是否因為有前三幅畫的臨摹經驗，中國畫家已經熟練掌握了西洋畫的技法？當然，這對於像丁雲鵬這樣繪技高超的畫家來說，短時間內掌握西洋畫特點，也並非難事。或許還有另外一種可能，就是這幅「天主」圖，並非由丁雲鵬等程大約的特約畫家描稿的，也許是利瑪竇讓他身邊的教會畫家首先進行了描稿，然後交由刻匠刻版。筆者認為這種可能性很大，因為，對比兩幅畫，除了描摹得非常相似之外，還有一些地方不一樣，在個別地方，「天主」圖在原畫的基礎上做了增減。這些增減，除非是利瑪竇指示，中國畫家是沒有道理對其改變的。例如，小耶穌左手中的一串葡萄在「天主」圖中不見了，但是卻在小耶穌懷中多了一隻鳥。這隻鳥和葡萄並非裝飾品，有著特殊的宗教意義，所以中國的畫家不可能隨意添加或取消。

按照張蓓蓓的考究，她認為在日本版畫中這隻鳥是沒有的。⁷⁶她分析道，這隻鳥是金翅雀，金翅雀是基督受難的象徵符號之一。在基督教藝術中，金翅雀通常與幼年耶穌一起出現，這與荊棘王冠相連，事實上，有可能是金翅雀吃一種荊棘植物——薊的種子。在古代異教傳說中，鳥代表人的靈魂，當人死亡時，鳥從人的口中飛走。這一象徵意義仍為基督教所保留。傳說基督在去受刑的路上，金翅雀從基督頭部飛過，它的臉因被救世主的血滴染上而變成紅色。象徵死時飛出身體的靈魂。⁷⁷

金翅雀的形象在《聖經》中並未直接提及。按照「天主」圖中這隻鳥的模樣，筆者認為是鴿子比較貼切，因為《聖經》多次提到

⁷⁶ 張蓓蓓：《明清耶穌會聖母像研究》，頁 48。

⁷⁷ 張蓓蓓：《明清耶穌會聖母像研究》，頁 46。

鴿子的形象：「聖神借著一個形像，如同鴿子，降在他上邊。」（路 3:22）在教會傳統中，鴿子通常代表聖神（聖靈）。至於葡萄在《聖經》被無數次的提及：「我實在告訴你們：我決不再喝這葡萄汁了，直到我在天主的國裡喝新酒的那天。」（谷 14:25）在最後晚餐時，耶穌和門徒喝的就是葡萄酒。所以葡萄通常象徵著耶穌或耶穌的血，在彌撒當中葡萄酒聖化後成為耶穌的聖血，是信徒賴以生活的精神食糧。

那麼，為什麼在翻刻「天主」圖時，增加了鴿子，而刪掉了葡萄？這也許是當時利瑪竇還參考了另外一幅畫，那就是日本版畫的源頭——塞維利亞的「太古聖母」。有資料顯示 1598 年，利瑪竇曾收到來自從西班牙發來的「太古聖母」像祭壇畫摹本，不幸的是，此像在旅途中碎裂成了三塊。⁷⁸

除上述兩點不同之外，還有一處差別，就是「天主」圖中聖母頭頂的光圈裡有一句拉丁文，與日本版畫中的略有不同。在日本原畫中寫的是「AVE MARIA GRATIA PLENA」，意思是「萬福瑪利亞，滿被聖寵者」。史景遷認為，在「天主」圖中的「PLENA」少了一個「P」字，因此「PLENA」的意思由「充滿的」變成了陰性的「LENA」意即「有誘惑力、令人傾倒的女子」。史景遷認為是出於刻工的疏忽，即便是利瑪竇發現了這個錯誤，他也沒有加以糾正。⁷⁹

不過，筆者通過對兩幅圖的仔細對照，發現「天主」圖中並沒有缺少「P」字，只是「P」字的上部分有所殘缺。在日本原畫中，這行拉丁文都是用大寫字母，第一和第二個詞中間沒有空格，基本上兩個詞是連在一起的，第二個和第三個詞之間有明顯的空格，到第三個和第四個詞之間又沒有明顯的空格。這個特徵在複刻

⁷⁸ 張蓓蓓：《明清耶穌會聖母像研究》，頁 46。

⁷⁹ [美]史景遷著，章可譯：《利瑪竇的記憶宮殿》，頁 348。

「天主」圖時被完全遵從。只是最後一個詞中的「P」字有些殘缺。這很可能是在雕版過程中出現的刀誤。西洋銅版畫與中國版畫的製作，無論是材料還是技術上是完全不一樣的，西洋銅版畫是刻在銅板上，用的是「陰」刻技術，就是凹版，用刀刻或酸腐蝕成凹於版面的點或線，然後把油墨塗於線槽內，再擦除凹線外的油墨，用壓印機壓出凹線圖案。這種技術可以把圖案做的很精細，線條清晰。而中國版畫是在木板上採用「陽」刻法，就是把線條周圍空白挖下去，使所需要的線條凸出來。⁸⁰ 這種刻法難度較大，容易出現刀誤，且不易修補。

我們注意到在「天主」圖中的拉丁文字母用的是「雙勾」雕刻，就是空心字，這就更增加了雕刻難度，稍有不慎，便會出現對線條的損傷。而在此圖中就出現了這種失誤，致使「P」字的上部缺了一些。由於這幅圖本身很複雜，若要重新刻版顯然要耗費很大精力，也就只能作罷，所以成就了我們現在看到的這個樣子。

四、「寶像圖」被錄入《程氏墨苑》後所產生的效應

「寶像圖」被刻印於《程氏墨苑》中，程大約和利瑪竇都期待著，能發揮自己想要的效應。利瑪竇期望借此讓中國的讀書人能夠認識天主教信仰；程大約則希望通過「寶像圖」能更加突出墨譜的全面和奇特，以此來提升自己的墨品在市場上的競爭力。

顯然，程大約是成功的，從現存的多個版本來看，《程氏墨苑》經過了多次增補出版。可以看出此墨譜被時人廣泛收藏，無疑也給他的墨品帶來了很好的宣傳效果。從 1590 年程大約所著〈墨辨〉

⁸⁰ 董亞媛：《〈程氏墨苑〉圖像研究》，頁 23。

一文中得知，當時他不得已將墨品降價，以此來對抗競爭對手。在1604年他似乎已經扭轉了這種局面，他在〈不二價文〉中稱：

新懸不二之價，價雖稍加於疇昔，而質大於尋常，緣料價有時而低昂，故墨值亦因之增減。非若他肆市煙出入，質墨遷移，雖價不增，材實中減者等也。⁸¹

店鋪名也從之前的「還樸齋」改為「寶墨齋」。

程大約輯刻《程氏墨苑》的用途有兩個，一是，他想讓自己墨品通過墨譜這種形式存留於世。他說：「歷代著名墨工如奚庭圭、李廷珪等人，雖然留名於後世，但其墨品卻未留下來。若刊刻一墨譜，便可將他的墨樣之精記錄下來流傳後世。」⁸²當時，藝術大家董其昌在《程氏墨苑》的跋文中就寫道：「百年之後，無君房（程大約）而有君房之墨；千年以後，無君房之墨而有君房之名。」⁸³二是，墨譜除了可宣傳和傳閱之外，還要依照墨譜圖樣進行拓墨。那麼「寶像圖」到底有沒有最終拓成墨品呢？鑒於墨品本身屬於消耗品性質，所以很難留下可考實物。董亞媛的論文中介紹了一塊拓有「寶像圖」的殘墨。這塊墨為私人收藏，正面圖案是「二徒聞實」的畫面。原墨高 19 厘米，寬 12.1 厘米，厚 2.5 厘米。⁸⁴從圖片上看，這塊墨的圖案與《程氏墨苑》中的「二徒聞實」風格差別很大，倒是跟原銅版畫的風格非常像，所以這塊墨並非是依照《程氏墨苑》所拓，自然也不大可能是由程大約當時所制。

唯一一個西洋畫入墨的可考實例，不是來自於《程氏墨苑》，而是來自 1618 年由方瑞生輯刻的《墨海》，裡面記載有一錠「婆羅髓墨」

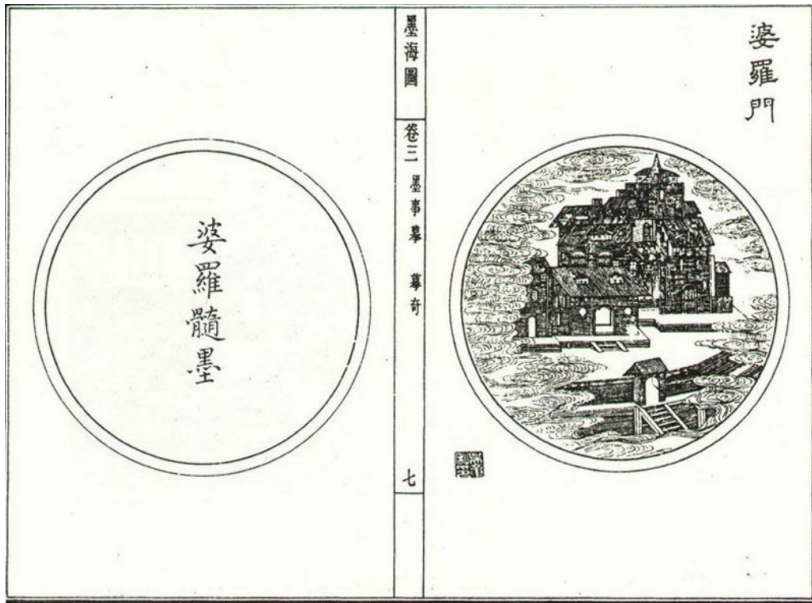
⁸¹ 楊雪：《徽商推手程君房與〈程氏墨苑〉的藝術行銷》，頁 30。

⁸² 楊雪：《徽商推手程君房與〈程氏墨苑〉的藝術行銷》，頁 13。

⁸³ 陳煥強：《明清天主教〈聖經〉故事版畫圖像敘事研究》，頁 15。

⁸⁴ 董亞媛：《〈程氏墨苑〉圖像研究》，頁 25。

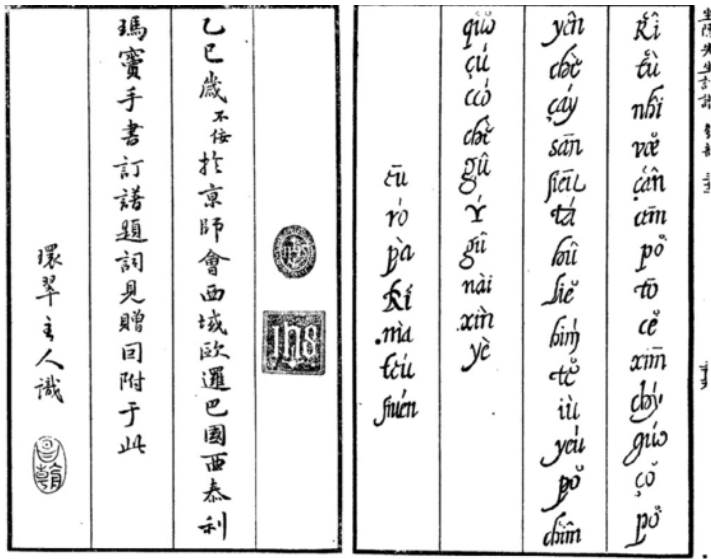
（圖十一）畫面是一座西洋建築，與「二徒聞寶」中的建築很像，透視準確，立體感強，有明顯的西方銅版畫特徵。⁸⁵ 不難想像，方瑞生很可能是看了《程氏墨苑》中的「寶像圖」後，仿製了這個墨錠。



圖十一：婆羅門墨錠圖樣

在上文還提到過，汪廷訥在萬曆三十六年左右編撰的《坐隱先生訂譜全集》中，仿照「寶像圖」釋文中的羅馬拼音，偽造了一篇利瑪竇贈文（圖十二），自稱是在萬曆三十三年由利瑪竇所贈。由此可見，《程氏墨苑》中出現的「寶像圖」對於當時的文化界有著一定的影響。

⁸⁵ 梅娜芳：《墨的藝術：〈方氏墨譜〉和〈程氏墨苑〉》，頁 121。



圖十二《坐隱先生訂譜全集》中的仿利瑪竇贈文

相對於程大約的收穫，利瑪竇卻並沒有那麼幸運。沒有資料可以表明，當時的文人學士，因著「寶像圖」而引發對天主教信仰的相關討論。

「寶像圖」被刻印在《程氏墨苑》這樣一部主要以商業宣傳為特點的圖譜中，儘管利瑪竇絞盡腦汁，為這些天主教圖畫編寫說明，但還是改變不了其作為墨譜的特點。文人階層多是懷著「獵奇」的心理來欣賞和把玩，因此大大淡化了其宗教層面的內涵。雖然此舉對天主教的傳播沒有帶來直接的推力，但卻為傳教士提供了一個新的傳教模式——此後西方聖像畫，被源源不斷的翻刻成中國版畫，並系統出版。

在與中國人的長期交往中，利瑪竇等人充分的認識到，圖畫對於傳教的重要性。用圖像傳教，對於當時的傳教士和中國民眾來說都是相對更容易操作和接受的，因為當時傳教士對於《聖經》和

教理方面的中文翻譯非常有限，再加上西方繪畫精緻和逼真，在中國民眾中大受歡迎，所以最簡單易行的方法自然是看圖說話了。

明末發達的版刻業，給傳教士提供了便利的傳教條件，以後陸續出版了三部在明末天主教藝術傳播中，最具代表性的版畫作品集。在 1619 年左右，第一本由耶穌會羅如望（John da Rocha, 1566-1623）編撰的《誦念珠規程》圖冊出版，接下來的二十年內又有《天主降生出像經解》和《進程書像》兩本傳教圖冊出版。與「寶像圖」不同的是，這三本圖冊的編撰和出版都是由傳教士自己做的，出版的目的是為傳教服務。

其時，利瑪竇雖已去世，但其他傳教士依然秉承著他利用本地文化傳教的策略，同時也更清晰的認識到，中國繪畫的特色和主流是已經深入人們骨髓的「文人繪畫」。即便是中國人對西洋畫如何好奇和追捧，也不過是一時興起，要使天主教藝術真正走入中國社會，就必須要結合中國傳統藝術。所以後來的版畫製作一改像「寶像圖」那樣的照搬式的臨摹，而是對原西洋銅版畫進行二次創作，放棄了銅版畫的排線、透視和陰影等特徵，加入了更多的中國繪畫符號⁸⁶，甚至在圖式上都轉化成中國藝術中的「散點式構圖」特徵。

如果說「寶像圖」是中國繪畫向西畫模仿靠近的一次嘗試，那麼，後來出版的這三部版畫集就是天主教藝術「中國化」過程體現。無論如何「寶像圖」作為天主教藝術在華「本土化」的肇端，其直接影響到了以後的天主教藝術在華的傳播。⁸⁷

⁸⁶ 另一個改動是眼睛的形狀（the eyes of the figures），使之比較多像中國圖像中的眼睛，見 Nicholas Standaert（鐘鳴旦），*An Illustrated Life of Christ Presented to the Chinese Emperor. The History of Jincheng shuxiang (1640)*, Monumenta Serica Monograph Series (Nettetal: Sankt Augustin, 2007), p.62.

⁸⁷ 劉振：〈《程氏墨苑》之「寶像圖」的文化意涵：利瑪竇的傳教策略〉，頁 49-52。

結語

四幅「寶像圖」作為具有天主教傳播功能的西方繪畫，陰差陽錯的被收錄在具有墨品宣傳色彩的《程氏墨苑》中，所以從一開始便發生了性質上的轉變。正所謂無心插柳柳成蔭，程大約和利瑪竇都不曾想到，他們的這一舉動，從局部看只是促進了墨業的發展和天主教藝術的在華發展，但從整體看卻是開啟了中西方美術的交流。

以「寶像圖」為起點，明清時期天主教繪畫藝術的中國化過程，是不同文化之間從調適到融合的過程，並因具有開放的文化視野與創新意識，故而能在以後的歷史中一直保持著活力與魅力。⁸⁸同時，對於「寶像圖」的翻刻，也是中國藝術家直接學習借鑒近代西方繪畫的最初嘗試。

傳教士作為西方繪畫在中國傳播的主導者，雖然他們的目標並非是專門的藝術交流，但在一定程度上促進了西方繪畫在中國的傳播，使華人較早地接觸到西方繪畫，為中國油畫的萌芽、發展，以及油畫的民族化奠定了一定的基礎。⁸⁹

【Abstract】 At the end of the Ming Dynasty, Huizhou ink merchant Cheng Dayue published *Chengshi moyuan*, a book on ink sticks, within which four Western copper engravings with Biblical themes were reproduced into Chinese engravings. Cheng invited Matteo Ricci to write explanations for those icons in Chinese and the Romanized pinyin for the titles. Matteo Ricci called the collection “Bao xiang tu,” or literally

⁸⁸ 祁百成、張群：〈「西畫東漸」對明清木版畫的影響〉，《中國宗教》第1期（2022），頁86-87。

⁸⁹ 張靜森：〈明代西方油畫藝術在中國的傳播與發展研究〉，《蘭台世界》第4期（2014），頁46-47。

“treasurable images.” It was the first time when Western religious icons entered Chinese social publications in history and from then on, began the development of Catholic painting arts in China as well as the exchange between Chinese and Western arts.

利瑪竇與徐光啟的深厚友誼

孫旭義

【摘要】鑒於當今全球化，友誼比以往任何時候都顯得更加迫切和重要，因為它能將不同的文化和民族團結起來，遏止各種緊張趨勢，並跨越多元衝突，更讓人深度活出人性的尊嚴和信仰的喜樂。在中外古今無數的友誼典範中，我特別希望跟大家分享一下利瑪竇與徐光啟的深厚友誼，他們堪稱當代福傳的楷模，因為真正的友情源自天主，扎根於聖言，生活於人性內，樹己立人。徐利二賢從內心深處尊重他人，無論貧富貴賤，始終本著服務於人的獻身精神，慷慨喜樂地跟所有人去分享他們的一切精神和物質財富。他們這種言行一致地活出自己所教導的榜樣，能幫助我們學會如何以宗教信仰匡救時弊，挽回世道人心，又以理性科學振興實業，惠及天下蒼生。二位聖賢的深厚友誼，也告訴我們今日如何才能活出真正的友誼，在不斷互相學習中，他們齊心協力朝著公共福祉的方向邁進，因為不是通過那旨在達成自身利益的工具性對話，而是那源自真理的智慧型對話，才能真正的追求更高尚的真善美。

【關鍵詞】利瑪竇，徐光啟，友誼，福傳，科學，理性，信仰

利瑪竇（Matteo Ricci）與徐光啟以實際行動活出了讓人驚歎不已的深厚友情，因為真正的友誼遠超出人的預期。基督愛的新誠命在本質上與友誼也是息息相關——「人若為自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了」（若 15:13）——二位聖賢的一生正是為了

朋友捨命的最佳見證。他們為了完全活在基督的愛內，成為獻身友誼的殉道者。

友誼是利瑪竇福傳使命的基本特徵，他不僅將友誼作為知識主題傳播，更是建立真誠和深厚友誼的人。2010 年，利瑪竇逝世四百周年之際，教宗本篤十六世盛讚說：

利瑪竇神父在向中國傳揚福音時發現，他的交談過程驅使他進入更廣闊的交流，因而受信仰驅動的人際接觸，演進成不同文化間的對話；這種無私的對話，擁有不受任何經濟或政治權力左右的自由，是在友誼中進行的，它使得利瑪竇神父和他的後繼者的工作，成為中西關係史上最崇高及最令人喜悅的巔峰之一。

他進一步言及如此偉大的事業之所以成功，也有賴於中國教友的慷慨付出：

不過，對利瑪竇神父的欽佩，不應使人忘記與他交談中的中國人的角色及影響。他所作的決定，並非出於抽象的信仰本地化策略，而是按所發生的所有事件，包括他鏗而不捨的與人接觸及經驗，而確立的。因此，他所取得的成就也應歸功於他所接觸到的中國人。他在生活的各層面都與人接觸，但與一些朋友和弟子卻建立了更深厚的友誼關係，其中包括四位卓絕的皈依者，被譽為『初期中國天主教會的柱石』。他們中的首位及最著名的就是祖籍上海的徐光啟。¹

鑒於當今全球化，友誼比以往任何時候都顯得更加迫切和重要，

¹ Benedictus PP. XVI, *Quarto recurrente saeculo ab obitu Patris Matthaei Ricci, S.I.*, 29 maii 2010, *AAS* CII (2010), pp.358-360. 中文全文見：教宗本篤十六世：〈教宗在利瑪竇逝世四百週年紀念致詞〉，《鼎》第 30 卷，總第 158 期，頁 4-7（《鼎》的翻譯初稿由本文作者提供）。

因為它能將不同的文化和民族團結起來，遏止各種緊張趨勢，並跨越多元衝突，更讓人深度活出人性的尊嚴和信仰的喜樂。在中外古今無數的友誼典範中，我特別希望跟大家分享一下利瑪竇與徐光啟的深厚友誼，他們堪稱當代福傳的楷模，因為真正的友情源自天主，扎根於聖言，生活於人性內，服務於他人。

一、利瑪竇——來華傳教士的典範²

利瑪竇早已聞名遐邇，在東西方文化交流史上更是傳為佳話。利瑪竇被譽為教父般的中華傑出傳教士³、天主教福傳者的典範、中西文化交流的橋樑、偉大的西方「漢學之父」⁴，是耶穌會的座右銘——愈顯主榮（*Ad Maiorem Dei Gloriam*）——最傑出、最正宗的詮釋者之一，地球上的首位「世界公民」⁵，照亮人類未來道路的燈塔⁶。故此，在學術界研究並探討他為中國社會和天主教會，乃至為全人類所做出的巨大貢獻的專家學者多不勝數；而本文則著重品味其獨特的人格魅力及卓絕的信仰品格，期望有益於建樹基督信仰神學的本地化。

² 本節原見於作者的另一篇文章：孫旭義：《利瑪竇其人》，2017-04-21：<http://project.wenboyun.cn/xhwh/wap/news.php?id=202>。

³ Cf. Benedictus PP. XVI, *Quarto espleto saeculo ad obitu Matthaei Ricci*, 6 maggio 2009, *AAS* CI (2009), pp.536-538. 本篤十六世稱讚利瑪竇神父「就像教父們面對福音與希臘—羅馬文化相遇時所作的一樣，他高瞻遠矚，努力與該國的文人學士們尋求恒久的默契，為基督信仰在中國的本位化工作奠定了基礎。」（作者翻譯）

⁴ David E. Mungello (孟德衛), *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985).

⁵ 參閱[日]平川佑弘著，劉岸偉、徐一平譯：《利瑪竇傳》（北京：光明日報出版社，1999）。平川佑弘稱利瑪竇是「人類歷史上第一位集歐洲文藝復興時期的諸種學藝，和中國四書五經等古典學問於一身的巨人」，並將他看作是地球上出現的第一位「世界公民」。

⁶ Claudio Giuliodori, *Discorso su padre Matteo Ricci nell'Università Fu Jen*, 2012.02.20: 「歲月的流逝不但沒有使利瑪竇的偉大變得暗淡；相反，人們今天比任何以往更欣賞他的文化底蘊、道德境界和高貴精神，不僅僅因他是歷史巨人，而更因他越來越像照亮教會和人類未來道路的燈塔。」

〈一〉利氏生平之我見

孟母三遷告訴我們環境會深刻地影響人。為了更深地瞭解利瑪竇，需要先瞭解他的故鄉。1552 年 10 月 6 日，利瑪竇出生於瑪律凱中部，坐落在丘陵之上的瑪切拉塔（Macerata）古城，省市兩政府所在地，目前約有四萬多人口，而利瑪竇時代只有一萬二千多人。⁷時至今日，人們依然可以深深感受到它淳樸的民風、悠久的歷史、豐富的文化藝術傳統及自然環境之美。

父親若翰·利啟⁸對長子瑪竇特別器重，懷著望子成龍的心願，特意找到城中德才兼備的白啟完神父（Nicholo Bencivegni）作他的啟蒙老師。小瑪竇天資聰穎，記憶力超強，讀書過目不忘，白老師非常喜愛。利瑪竇對恩師總是滿懷感激之情，來華後仍時時念起。1599 年從北京寫信給同會弟兄科斯達神父（G. Costa）說：「恩師本人親筆寫信給我，字裡行間充滿昔日的慈愛。當我們還年少無知時，他就充滿愛心地對我們諄諄教導，使我們能有今日。」⁹

利瑪竇九歲進入耶穌會所辦的學校，此學校¹⁰至今保存完好，該校由十三位耶穌會士於 1561 年創辦，當時城中很多人爭相把自己的孩子都送去那裡求學，其文化氛圍濃厚可想而知。利瑪竇讀書非常用功，直到十四歲結束學業。熊三拔神父（Sabbatino de Ursis）

⁷ Cf. Otello Genntili, *Apostolo della Cina P. Matteo Ricci S.J.* (Roma: Tipografia Poligrotta Vaticana, 1982), p.21.

⁸ 利瑪竇的父親若翰·利奇（Giovanni Battista Ricci）是藥商，也是城中民法委員會成員，1596 年成為市政議員。Cf. Gianni Criveller, *Portrait of a Jesuit: Matteo Ricci*, (Macau: Macau Ricci Institute, 2010), p.17.

⁹ Matteo Ricci, *Lettere* (Macerata: Quodlibet, 2001), p.360.

¹⁰ 1773 年耶穌會被解散，而其地產被改為 Mozzi Borgetti 圖書館，現屬於政府圖書館。它是瑪律凱最大的圖書館之一，藏書三十五萬餘冊，除了一萬多份手稿之外，還有 16 世紀前的三百冊珍貴古籍，以及 16 世紀的四千餘冊古書，其中絕大部分源自利瑪竇少年學習時的耶穌會學校。Cf. Pio Cartechini, *Macerata e la sua biblioteca*, in *La biblioteca Mozzi-Borgetti di Macerata* (Roma: Editalia, 1993), p.31; Libero Paci, “La soppressione dei Gesuiti ed i primordi della biblioteca comunale di Macerata,” *Studia Picena*, 40 (1973): p.1.

曾經回憶說：「利瑪竇是這座學校的第一批學生，他研習人文學科和修辭學，成績優秀，名列前茅，特別是在德行及屬神的方面，孩子進步神速，那時他就已經有心修道。」¹¹

1568年，政府批准打造一座當時最先進的天文機械鐘，由著名鐘錶匠拉捏利（Ranieri）兄弟三人於1571年打造完畢，安置在市中心廣場鐘樓之上，成為瑪切拉塔的重要標記。我們無法確定利瑪竇是否親眼目睹此傑作，因為同年利瑪竇前往羅馬智慧大學攻讀法律。我們可以推測他密切關注家鄉的這件大事，並對其中的機械原理深感興趣。這為他來華做了鋪墊，也正是自鳴鐘為他打開了中國的大門：先是1583年在肇慶吸引當地官員鄉紳們絡繹不絕地前往「仙花寺」參觀各式西洋物品；1601年又呈獻給明朝萬曆皇帝，皇帝非常欣賞，准許利瑪竇出入皇宮負責自鳴鐘的管理修繕。

1568至1571年間，利瑪竇在羅馬大學法學院學習三年。1571年8月15日，利瑪竇正式申請加入耶穌會，次年5月發初願，加入耶穌會羅馬公學院（即額我略大學前身，本文之後簡稱為羅馬學院）的文學院和哲學院，必修課程包括兩年修辭學，三年哲學，三年神學。1572年9月，他開始兩年修辭學的課程，學習希臘語、希伯來語，還有授課聽課時使用的拉丁語，其課本大部分選自古代作家的經典作品。利瑪竇編撰的《交友論》和《西國記法》就是以那兩年修辭課所吸收消化的內容為基礎。為期三年的哲學課程包括邏輯學、倫理學、道德論、亞里斯多德的形而上學等。他在哲學三年級時，向長上申請去遠方傳教。1577年獲准赴東印度¹²傳教。

傑出天文學和數學家、德國耶穌會士克拉維烏斯（Christopher Clavius, 1537-1621）（在中國，他被稱為「丁先生」），自1563年起

¹¹ Cf. Otello Gentili, *Apostolo della Cina P. Matteo Ricci*, p.25.

¹² 青年耶穌會士向上司呈遞「赴印申請」（*Litterae indipetae*），是耶穌會特有的文獻，以「印度」一詞泛指廣袤的傳教區：西印度指美洲，東印度指亞洲。

在羅馬學院教書，他是對青年利瑪竇的成長影響最大的授業恩師之一。1574 年，他出版了從希臘語翻譯並注釋的歐幾里得《原本》，被譽為 16 世紀的「歐幾里得」。1607 年徐利合譯出版的《幾何原本》，還有利瑪竇傳授、徐光啟編撰的《勾股義》等都可歸因於羅馬學院的學習。據柯毅林神父（Gianni Criveller）推測，利瑪竇很有可能曾參與丁先生在修曆過程中無數的分析計算工作。儘管額我略曆（即西曆或陽曆）是 1582 年才頒佈發行，但根據利瑪竇於 1589 年制定的中文版西曆一事，可以推測他已涉獵其中，而這部曆法最後由金尼閣（Nicolas Trigault）於 1625 年以《推定歷年瞻禮日法》之名出版。¹³

地理學和製圖學也是兩門利瑪竇在學生時代發展迅猛的學科，他在羅馬學院刻苦專研製圖，來華後取得了卓越的成果。他繪製的世界地圖有六個版本：1584 年的肇慶版，1600 年的南京版，還有 1602、1603、1608、1609 年的北京版。此外，利瑪竇還自己動手製作自鳴鐘、地球儀、渾天儀、等高儀、日晷及測繪儀器等。

行文至此，我們談到了他接受的理性、信仰和神學等培育，但還是有人會誤解利瑪竇，認為他在中國時心心念念的只是科學與理性（可能也因為有些作者強調此點所導致），而忽略了首要傳教目的。其實，福音見證才是利神父的日常生活，他深深渴望著中國人的心扉能夠向真理敞開，在《天主實義》序言中道出了自己的心聲：

二十多年來，我每日早晚都含著眼淚向上天祈禱，我知道天主憐憫眾生並寬恕他們……一日，幾位朋友使我豁然開朗，儘管我不能完全正確的表達出來，但是也不可以默不作聲。¹⁴

¹³ Cf. Gianni Criveller, *Portrait of a Jesuit: Matteo Ricci*, p.28.

¹⁴ Matteo Ricci, *Catechismo. Il vero significato di "Signore del Cielo"* (《天主實義》), a cura di 孫旭義 - A. OLMI, ESD, Bologna 2013, pp.100-102:「二十餘年，旦夕瞻天泣禱：仰惟天主矜宥生靈……忽承二三友人見示，謂雖不識正音，見偷不聲故為不可」。

〈二〉利瑪竇來華之困難剪影

在利瑪竇近三十年的傳教生涯中遭遇的困難無法數算，在此我們僅提及二、三，其中最為典型的就是莫須有的誣讟與控訴，比如利瑪竇被指控綁架兒童，羅明堅（Michele Ruggieri）則被誣告強暴一位新教友的妻子。1592年11月12日，利瑪竇寫信給法比神父（Fabio de Fabi）：

有一年我被指控，並且傳到知府公堂，告我拐賣幼童，將其運送歐洲；有一年則是我的同伴被指控更糟糕的事情……我們多次被人疑為間諜……另外幾次我們被當地捕快審問，指控我們犯了臭名昭著的罪行；多次我們及我們的房子受到石塊的襲擊；在大街上受人辱罵更是家常便飯；我們發現魔鬼的確把我們當作牠家中的死敵。¹⁵

此外，由於利瑪竇一心希望抵達北京，因此他經歷了行舟之險，喪友之痛。當時利瑪竇陪同兵部侍郎石星同船而行，然而當時日本入侵高麗，而高麗又是中國的朝貢國，時值中國派兵援助高麗之際，船行至贛州的十八灘，觸到暗礁，利瑪竇的船也沉了，河水沖走了船上所有的東西：雖然利瑪竇逃過一劫，但是陪同利瑪竇的中國修士巴蘭德¹⁶卻溺死河中，這件事令他痛苦萬分。¹⁷

1600年3月，同會兄弟郭居靜（Lazzaro Cattaneo）與龐迪我（Diego de Pantoja）從澳門而來，隨身攜帶著將要進獻給皇帝的禮物。5月19日，南京的官吏也贊同他們前往北京，於是利瑪竇偕同龐迪我，再次向京都挺進。7月3日，他們一行抵達臨清，被宦官馬堂逮捕，因他想從中作梗搶頭功，作為引薦這些外國人獻給皇帝禮物

¹⁵ Matteo Ricci, *Lettere*, pp.160-161.

¹⁶ 巴蘭德，西名 João Barradas，聖名若瑟，是利瑪竇神父培育中國神職的其中一員，還有黃明沙、游文輝等。

¹⁷ 參閱利瑪竇：《利瑪竇中國札記》（北京：中華書局，2005），頁282。

的功臣。先是連人帶船一併扣押起來，然後轉移到天津城堡，在冰天雪地的冬季，兩位神父多次請宦官奏疏，並翹首以待皇帝的御批。就在快要失去一切時，馬堂又在行李箱裡搜出十字架，並認為他們心懷叵測。終於在 1601 年 1 月 8 日，萬曆皇帝批示了由這兩個外國人敬獻禮物的奏疏。¹⁸

〈三〉利瑪竇在華之福音生活

利瑪竇是正義的捍衛者及擁護者，更是按福音精神生活出對貧窮人愛德全備的見證，對他而言，福音就是他生活的最終理由。當他初至遠東傳教，就為當地人力爭進入高等學府的機會。一封措辭銳利、敢於承擔的信就是極好的佐證，它是於 1581 年 11 月 25 日從印度臥亞寄給總會長阿誇維瓦神父（Claudio Acquaviva）的，談到關於當地學生怎樣受到歧視一事，他寫道：「本會從來沒有偏袒主義，在印度這裡，許多我們會院有聖德有作為的老神父們，開辦學校，招收所有來就學的學生。」¹⁹

利瑪竇及同會兄弟們寬恕那些曾經傷害及譏謗，並在官府控告他們的人。傳教士寬恕仇人的舉動令許多國人驚訝不已。儘管中華倫理道德水準很高，但其哲學文化及宗教領域似乎並不太關注寬恕。因此，神父們的仁愛與寬恕深深觸動了無數中國人的心弦，也成了吸引人皈依基督信仰的重要方式之一。1586 年 10 月 29 日，從肇慶致信馬塞利神父：

¹⁸ 參閱利瑪竇：《利瑪竇中國札記》，頁 388。關於公開展示十字架一事，利瑪竇常常被教中人士批評，因此有必要在這裡澄清一下。在教會初期，十字架苦像既不是時尚，也不是用來在大庭廣眾下展示的。利瑪竇在傳道時並沒有刻意隱瞞耶穌被釘十字架的事件，而是如同初期基督徒一樣，他在展示苦像時總是小心謹慎，以免在沒有充分解釋苦像真正意義的情況下，讓那些不明白的人感到困惑甚至誤解。

¹⁹ 利瑪竇著，羅漁譯：《利瑪竇全集 3 利瑪竇書信集（上）》（台北：輔仁大學、光啟文化事業，1986），頁 23。

今年這座城市的河水又氾濫了，以至於所有房屋都進了水，淹沒了田地，衝垮了房屋，洪災非常嚴重。在我們的會院聚集了許多窮人，他們感受到他們從來不敢奢望的基督徒愛德。我們不多的一些東西也都施捨給了別人，讓他們重建家園，援助貧窮的基督徒，整座城市的人深受教誨。²⁰

而在疫情氾濫時，神父們對病人護理備受讚譽。他致信總會長說：

今年這座城市流行一種類似鼠疫的傳染病，我們也正好有機會向他們施行基督徒的愛德。我們竭盡所能地幫助患病的人，而他們也深受感動，因為連他們的親朋好友都不樂意接近他們。²¹

1608 年利瑪竇寫信給他親弟弟，當時瑪切拉塔主教座堂詠禮參議員的安多尼神父（Antonio Ricci）：

自八年前到了北京，始終都在這皇宮內，每天都很忙，我想我也將在此結束我的生命，因為皇帝不希望我離開。在中國我們已有四座會院，分別建立在四座重要的城市中，每一處都有很多人成為基督徒（韶州 1589 年，南昌 1595 年，南京 1599 年，北京 1601 年）：許多教友在大節日都來參與彌撒、辦告解、領聖體，津津有味地聆聽天主的聖言，因此成果非凡；但效果更佳的是藉著那些出版的中文書籍，今年印刷了一本，很受歡迎，所以其他兩三個省也有人重印了它。²²

該書是指他於 1608 年在北京出版的最新文學作品《畸人十篇》，以中士和西士對話的形式來探討智慧為主題，特別是福音教導，

²⁰ Matteo Ricci, *Lettere*, p.123; 379.

²¹ Matteo Ricci, *Lettere*, p.418.

²² Matteo Ricci, *Lettere*, p.505-507.

與儒家傳統作比較並完善之。他以其驚人的記憶力，加之在羅馬會院學習的增強記憶的方法，在沒有任何圖書館可參考，完成了許多優秀的作品，一方面是為建立彼此信任的關係，另一方面也是為福傳及皈依基督信仰做準備。譬如 1605 年出版的《二十五言》，其中一面多次引經據典²³駁斥佛教，一面也是向中國人傳授有關數學和天文學的西方知識。

1610 年 5 月 3 日，利瑪竇神父筋疲力盡的躺在病床上，5 月 11 日他臨終前對同會兄弟說的最後一句話，可詮釋為其卓絕傳教事業的重要意義：「我的功績就是留給你們一扇敞開的大門，但並非沒有重重危險與磨難。」²⁴意思是他完成的工作只不過是剛為中國的福傳及東西方的對話奠定了基礎。直到今日，這扇大門依然敞開著，他的福傳方法顯得比以往更具有現實性。同日，他安息主懷，讓人欣慰的是同會兄弟都尊他為聖人，他完成了一項卓絕非凡的福傳事業。他的離世令眾人悲痛欲絕。

在好神父（利瑪竇）彌留之際，聚集了比平常更多的新教友；當他們見神父去世，立刻放聲大哭，以至於必須由同會兄弟們勸阻並解釋說，義人的逝世應以不同於他人的方式來紀念；事實上，有危險潛存，會讓人覺得過度的悲傷似乎與我們信仰的真理不符，也有損於神父的榮耀。於是，化悲痛為讚頌，每個人都以自己的方式讚美他的英雄美德，稱之為

²³ Cf. Margherita Redaelli, *Il mappamondo con la Cina al centro. Fonti antiche e mediazione culturale di Matteo Ricci*, (Firenze: ETS, 2007).

²⁴ 根據撰寫利瑪竇第一本傳記的作者——艾儒略神父（Giulio Aleni）的敘述，他的最後一句話總結了他福傳事業的意義。Giulio Aleni, *L'Archivio romano della Compagnia di Gesù, collezione Japonica-Sinica*, III, 23.3b, 摘自 Nicolas Standaert & Adrian Dudink, *Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus* (Taipei: Taipei Ricci Institute, 2002), Vol. 12, pp.200-225.

聖人與中國的使徒。他們再三懇求，終於說服了一位擅長繪畫的兄弟²⁵，讓其為利氏畫一張肖像圖，以安慰眾人。²⁶

利瑪竇為福音本位化做出的貢獻，我們無法一一列出，比如他力爭從屬於葡萄牙管轄的澳門獨立出來，而范禮安（Alessandro Valignano）也贊同利瑪竇提出從澳門取得法律和財政自治的要求²⁷；著重培育中國聖職人員等。特別是那些曾努力奮鬥，卻沒有取得成功的使徒事業，譬如成立宗座大使館；請范禮安訪問北京；傳教區的完全獨立自主；使皇帝正式允准在神州大地自由福傳等，非常遺憾這一切均未能實現。但藉著萬曆皇帝御賜利瑪竇的墓地，事實上，最終目標就這樣在天主上智安排中順利達成。

二、徐光啟——中國教會三柱石之首

徐光啟是具備「修齊治平」²⁸情懷的聖賢典範，也是中國近代科學技術事業的奠基者，他以宗教信仰匡救時弊，挽回世道人心，又以理性科學振興實業，惠及天下蒼生。簡言之，真正的友誼一方面建基於信仰之上，同時也紮根於理性之上。徐閣老是中國基督教史上影響力最大、官位最高的奉教士大夫，被譽為中國天主教三柱石之首，在信望愛三超德和四樞德方面，均被教友們視為楷模。²⁹

〈一〉徐光啟的「修身」之道

官至禮部尚書、文淵閣大學士的朝廷一品大官徐公，在「修身」

²⁵ 此人為游文輝。

²⁶ 作者翻譯。若讀者有興趣可以參考國內版本：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480。

²⁷ Matteo Ricci, *Lettere*, p.424.

²⁸ 孔子：《禮記·大學》。

²⁹ Cf. Sun Xuyi, *La ragione umana nell'evangelizzazione della Cina. Il vero significato di Signore del Cielo di padre Matteo Ricci SJ*, (Bologna: ESD, 2022), pp.507-517.

之道方面，為人坦誠、正直樸實、愛家孝順、生活簡樸、信仰虔誠、追求真善美、看淡官場，真正做到「在其位，謀其政」，清正廉潔、體恤民眾。他在《刻幾何原本序》中強調利瑪竇之學有三種：「大者修身事天，小者格物窮理，物理之一端，別為象數。一一皆精實典要，洞無可疑。」³⁰ 徐光啟把「修身事天」列為首位，成為重中之重。

在《畸人十篇》中，徐太使與利瑪竇長篇探討了中國人最忌諱的兩個字「死亡」，第三章「常念死候利行為祥」和第四章「常念死候備死後審」，聲稱常默想死亡有五利：力避過堅，克制私欲，淡泊名利，慎防驕傲，死於安樂。³¹ 他著有天主教傳道護教的各種善文，並認為基督宗教與儒學之間不存在不可調和的矛盾，故此宣導天主教能夠「補儒易佛」。1616 年他在《辨學章疏》詳細表述了對天主教的深刻認識：「其說以昭事上帝為宗本，以保救身靈為切要，以忠孝慈愛為工夫，以遷善改過為入門，以懺悔滌除為進修，以升天真福為作善之榮賞，以地獄永殃為作惡之苦報」，又述說「天學」是如何能「補益王化，左右儒術，救正佛法」的，並按照科學實證的精神提出幾條測試之法，以證明天學之正確不妄。

他將「聖學」和「實學」緊密相連，在科研實踐中體現出一種超性的使命責任感，並認為科學不僅「代天養民」，還能夠激起人們對仁義的追求。格物窮理（理性科學）雖然屬於「小者」，但人們可以由小見大，看到天主。信仰與理性科學是天主救恩不可分割的兩個方面，就如我們在行哀矜時，又可分為神形哀矜兩種，信仰拯救人靈，科學救助身體，靈魂和身體為人而言是不可分的。因此，追求探索科學既是人的美德善行，也能夠為天主作見證。

³⁰ 朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，2007），頁 304。

³¹ 朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》，頁第 448-462。

〈二〉徐光啟的齊家之教

在徐光啟僅存的幾封家書中，人們可以看到他的「齊家」之道，在第一封信中就不僅約束家人親戚，還勸其在吃虧後，也不可多事，以安靜為主，更不許多事，切不可報復。在第三、四、五封家函中，他勸家人都應自食其力，造林養蠶，謹防火燭，早晚都應謹慎門戶。在第九封家書中，他擔心家人的安危，關心後輩的教育說：「時危事異，只宜恬默自守為上，教訓諸子尤其是契緊。」³²

在第十一封《家書》中提到：

外公（即吳小溪）一病遂不起，聞之傷悼痛切……無以報之，所幸者已得進教，又不幸先生不在，臨終不得與解罪，不知汝曾令吳龍與一講悔罪否？此事甚急，凡臨終者即無先生在，不可不自盡也。只要真悔，無不蒙赦矣。

可見其對教規之恪守。同一信中又提到徐光啟在南京教案發生曾去「內侍」秘密打聽消息，可見其對教案一事的關注，又囑咐家人：「如南京先生有到海上者，可收拾西堂與住居也。」又許理和（Erik Zürcher）說《具揭》（又名《辨揭》）署名為龐迪我、熊三拔，實際上為徐光啟所撰。1633年他臥疾之時，仍惦記著傳教士，故有《治曆已有成模懇祈思敘疏》：「但遠臣輩守素學道，不願官職，勞無可酬，惟有量給無礙田房，以為安身養贍之地。」由保存至今的書信就可一窺他對家庭的愛主要體現在幾個方面：對老人的愛護、對親朋好友的誠懇勸告、對所承受的冤苦不求報復、對子孫後代的全方位培育，關注日常生活的細節，並為家庭成員推薦的工作。³³

³² 方豪：《中國天主教史人物傳》，（上海：天主教上海教區光啟社，2003），頁 81。

³³ 參閱徐光啟：〈家書〉，《徐光啟全集》IX（上海：上海古籍出版社，2011），頁 300-317。方豪：《中國天主教史人物傳》，頁 80-81。他的家庭三代單傳：其父徐思

1603 年秋，徐光啟專程赴南京會晤利瑪竇，但後者已在京都，光啟在徹夜讀完利瑪竇著的《天主實義》手稿後，於四十一歲時決定接受洗禮，他說利瑪竇「蓋其學無所不窺，而其大者以歸誠上帝，乾乾昭事為宗」。「光啟受洗後第一件事便是邀請神父到上海家鄉開教，1608 年冬，郭居靜 (L. Cattaneo) 神父便應邀到上海。」³⁴ 徐光啟不僅自己信仰堅定，虔誠熱心，且傳教心火極大。他在《景教堂碑記》中說：「余惟真主施恩，窮天罄竹，無物可酬，人類中稍足自效者，惟信德為首。」利瑪竇也為他對天主的赤子孝愛之情作見證，「他以極大的虔誠和淚水辦告解和領聖體」。³⁵ 1604 年，徐光啟一到京城，就去教會辦告解並參與彌撒，含淚虔誠地領聖體，所有見到他的人都深受感動。他幾乎每天都參與彌撒。³⁶ 1606 年，他在向利瑪竇神父辦告解時，忽然被皇帝召見，但他並沒有中斷聖事，平靜地繼續懺悔，在面聖時求責罰，皇上答道：「徐愛卿忠於天主，也自然會忠於朕，何罪之有？」³⁷

誠，徐光啟，其子徐驥，孫子輩共九人，五男四女。孫女徐甘第達 *Candide Hiu* (1607-1680) 在歐洲非常著名，因為 Philippe Couplet 寫了一本她的傳記，名為 *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine* (Paris: Michallet, 1688)。該傳記被譯作多種語言。從他的後裔中湧現出許多司鐸聖召：十一代孫徐允希 (1870-1940) 神父 SJ，天主教學者，曾任上海徐家彙藏書樓主任，1909 年曾編《增訂徐文定公集》八卷本，1938 年他把《許母徐太夫人甘第大事略》從法語譯成中文 (王成義編著：《徐光啟家世》，頁 226)。十二代孫徐宗澤 (1886-1947)，耶穌會神父，曾經是《聖教雜誌》主編 (方豪：《中國天主教史人物傳》，頁 72；《徐光啟家世》，頁 223)；徐宗華神父；徐宗江 (1895-1968) 神父，耶穌會士；徐宗樞 (1896-1970) 神父；徐宗綸神父 (1898-)。徐宗敏神父 (《徐光啟家世》，頁 225)；徐俊興神父 (1931-2019)，耶穌會士。十三代孫徐懋祿神父；徐簡谷神父 (1920-2012)，耶穌會士；徐德祿神父 (1944-2013)。除了從書籍中查找，作者還諮詢過幾位研究徐光啟專家 (譬如朱曉紅教授) 或後裔 (徐俊興神父) 等人，只是從徐光啟後裔中的兩房 (五個孫子中的兩位) 就出了至少十二位神父，至於其他就不可考了。

³⁴ 方豪：《中國天主教史人物傳》，頁 75。徐光啟家書第九封：「郭先生何時來？何時去？仍在西園否？教中事切要用心，不可冷漠，一放便易墮落矣。」

³⁵ Matteo Ricci, *Lettere*, p.397.

³⁶ 參閱利瑪竇：《利瑪竇中國札記》，頁 489。

³⁷ 參閱朱維錚、李天綱主編：《徐光啟全集》，X，頁 143-144。

徐光啟的傳教心火首先展現在向家人傳福音，譬如其父徐思誠在京城見他每日虔誠祈禱，就向他探問教理，最終被兒子勸化，拋棄了星象占卜，領洗進教，專心事奉天主。他向外人，包括那些詬難他的人傳福音，譬如在上海有一位老翁寫信譴責他拋棄古聖之道二從邪教，徐光啟回信《答鄉人書》，為他詳細解說信仰基督並不違背中華聖賢之道：「天主即儒書所稱上帝也……如臣從君，子從父，何中國殊方之可言乎」。有一日老翁生病，徐光啟親自拜訪，他感激徐翰林的謙虛和愛德，非常樂意聽道，正好應驗了徐光啟在回信中所言：「教中大旨，全在悔罪改過。雖臨終一刻，尚可改舊圖新，免永遠沉淪之苦。」老翁深深地被感化，領洗信教後，才安然去世。³⁸

沒有人知道徐光啟帶領多少人信奉了天主教。據文獻記載，僅1623年，他直接影響皈依的就有一百二十人，其中大部分是文人學士和他的學生。他對教會的熱愛也從來不帶著民族主義，因為他對歐洲、印度、越南的基督徒團體很感興趣，並給他們寫了幾封信。³⁹他特別關愛災民、病人、老人、囚犯，因此被稱為「窮人之父」，因為他總是向最需要幫助的人施捨；病危臨終時（逝於1633年11月8日）竟然沒錢買普通藥看病，蓋棺之時，身無分文。⁴⁰

〈三〉徐光啟的治國之方

在「治國平天下」方面，他屬於百科全書式的人物，高瞻遠矚，西學東漸，引進西式火器並發展明軍炮兵抵禦後金入侵，見證了明朝逐漸走向衰落，是極力抵禦外侵的愛國者。他引進試種並推廣番薯、良種水稻等高產農作物等傾心竭力實學救國利民。徐驥在《文定公行實》中說：「先文定既早聞家學，膽識過人。弱冠補諸生

³⁸ 參閱羅光：《徐光啟傳》（台北：台灣學生書局，1996），頁311。

³⁹ 參閱鄧恩（H. G. Dunne）著，余三樂、石蓉合譯：《從利瑪竇到湯若望》（上海：上海古籍出版社，2008），頁206。

⁴⁰ 參閱鄧恩：《從利瑪竇到湯若望》，頁207。

高等，食訖學宮，便以天下為己任。」因他看到天災人禍帶給人民的苦難，就試圖用科技救民。儘管當代有不少人主張科學是客觀中立的，但事實上，任何不受良知或道德指導的科技卻常會淪為殺人凶器。徐光啟的科學實踐以人為本，充滿憂國憂民的責任心，宣導「實學」就是因它們皆為國計民生之大事。

在農業方面尤為卓越，因徐公認定其為「生民率育之源，國家富強之本」，每每聽到「他方之產可以利濟人者」，他就會想方設法地收集、育種、總結經驗並推廣，譬如讓人從福建多次捎回番薯作種，鑽研紅薯在北方種植的各種技術，使之更易栽培且高產，「足以活人者多矣」。他總結棉花種植和蠶繭養殖的技術，改良諸多農作物的種植方式，為提高產量，並為農作技術提供指導，編撰了集中國古代農學之大成，共分六十卷的《農政全書》。

據統計，他一生涉足的科學門類共有農業、水利、天文、氣象、建築、測量、製圖、醫學、機械製造、軍事、音樂和會計等十二個子目，而他的每項研究都是在造福人民的使命責任感下進行與完成的。徐光啟不僅親歷親為，更號召組織人才梯隊在靈性、理性和科技各層面虛心學習，在《簡平儀說序》中說道：「博求道藝之士，虛心揚榷，令彼三千年增修漸進之業，我歲月間拱受其成」，還在《曆書總目表》提出，在全面理解後，一定要融會貫通，「欲求超勝，必須會通；會通之前，先須翻譯」。這一切都正是他「修己以安人」《論語·憲問》並胸懷天下的真實寫照。

〈四〉徐光啟的信仰

上海主教金魯賢曾在 2012 年，即徐光啟誕辰 450 周年之際，寫過一封牧函，將徐光啟稱為「一位適合任何時代的人」，又是「科學界和教會的常青樹」，其科學貢獻有目共睹，其宗教信仰卻鮮有人談。然而，身為虔誠的天主教徒，徐光啟從來沒有把科學與宗教

信仰對立起來，不僅如此，他在領洗入教之後反而更加熱切地追求科學，成績也更為顯著。

不少學者也對徐光啟皈依的「契機」頗感興趣，有人認為徐光啟皈依時，從「大環境」而言，當時處於文化危機的狀態，急需一種新的文化形態，徐光啟皈依天主教就是對這個危機的有效處理。從「小環境」而言，即從徐光啟自身情況來看，科第失意，母親去世，對人生和死亡的追問，親眼目睹世界地圖後的震撼，在 1600 年他夢見一座聖殿，裡面有三個「小堂」，領洗後於 1605 年才感悟到那是三位一體的形象等，皆為徐光啟皈依的直接原因。⁴¹ 還有其他學者，譬如沈定平在《明清之際中西文化交流史——明代：調適與會通》說道：「明代末年正值正統儒家信仰已發生危機，多元化社會思想氾濫之際，事實表明，徐光啟與這些社會思潮均有密切的聯繫。」

大部分學者認為徐光啟皈依天主教的契機，從消極面而言是科第失意，而從積極面來看，天學的道德教化和西學的實用是吸引他皈依的兩個主要因素，在他受洗時也就標誌著他走出避世的消極情緒，最終確定了實學救國的人生目標。徐光啟的科舉之路異常艱難，1598 年會試不中，他從京都返滬，「布衣徒步，陋巷不改，閉戶讀書，仍以教授為業。尤銳意當世，不專事經生言，偏閱古今政治得失之林」。1599 年，與程嘉燧隱居山林，「以求志力學於山谷之間」。直到 1603 年領洗入教，這幾年可謂徐光啟心灰意冷之期。自從目睹利瑪竇的《山海輿地全圖》起，徐光啟就對西學充滿好奇心並產生了濃厚興趣。沈定平主張徐光啟之所以引入基督教義的必要性主要有三：東海西海心通理通；引入西學返本求實，藉以補綴儒家學風浮躁的疏漏；唯有引入西方的基督教義，才能揭露佛學的謬幻本質，進而消除其對中國社會的深遠影響。

⁴¹ Cf. Matteo Ricci, *Lettere*, p.398.

依據宗教社會學家測定「宗教性」（宗教虔誠）標準，需要考慮到信徒「內在」（思想）與「外在」（行為）兩個因素，來分析徐光啟的宗教性，看他是否屬於一位純粹的天主教徒。尚清河認為徐光啟以「內在」因素：以「歸誠上帝」為大，勸人為善為「教戒」，對天主和信仰的深刻理解；與「外在」因素：遵守天主教的教規和禮儀，傳教護教，對信仰的深度反省，按照測定「宗教性」的標準，可以肯定地說，徐光啟是一位純粹（或虔誠）的信徒。繼續深入瞭解徐光啟皈依的真實動機，依其生命佐證主要分為四點。⁴²

1. 天學實學：在《辨學章疏》中主張「天學」是如何能「補益王化」，實踐道德教化，益化民氣；程嘉燧在《壽懷西徐翁序》回憶他與徐光啟設館教學於山中的情形時，說徐公「孜孜求學，必將醞釀於詩書，而發揮於事業」。

2. 行善避惡（勸善止惡）：在《辨學章疏》中，徐光啟批評佛教時，也道出了他對當時社會風氣的看法：「空有願治之心，恨無必治之術，於是假借釋氏之說以輔之……謂宜使人為善去惡，不旋踵矣。奈何佛教東來千八百年，而世道人心未能改易，則其言似是而非也。」很顯然，佛教無法成功地勸善止惡，已經喪失了道德建設的作用，而「事天之學」因為有天堂地獄之說，「足以聳動人心，使其愛信畏懼」，從而「能令人為善必真，去惡必盡」。

3. 補儒易佛：徐光啟主張「實心、實學、實行」，當然反對「虛學」，以禪宗為代表的佛教不僅喪失了道德教化的社會功能，又讓儒家改變了一貫積極入世的傳統，而形成了宋明理學。受利瑪竇策略的影響，徐光啟對新儒也持否定態度，這一點在《刻幾何原本序》、《泰西水法序》、《面對三則》等文中均有提及。「補儒」就是改變

⁴² 參閱尚清和：〈社會轉型與信仰轉向——徐光啟皈依天主教的宗教社會學考察〉，<http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=3683>（2024.08.12）。

儒家中「虛」學的部分，從大而言，這與「理智趨向」有關，從小而言，這與徐光啟的價值取向有關，特別是中進士之後，對待今儒之態度明確可見，如《題陶士行運甓圖歌》云：「霏屑玄談未終席，胡騎蹂人如亂麻。……誰使神州陸沈者，空復新亭淚成血。」其中可見他對玄學之批評態度。「易佛」之態度在其著作中也有很多，從《辨學章疏》中所提出的「試驗之法」可看到，對佛教與天主教態度之分別是基於二者不同的學科體系，也就是說，前者是虛學，後者是實學，可按照科學方法來檢驗。

4. 補益王化：他在教難來臨時毅然上書，為基督信仰寫奏章辯護，並以自己的官位和身家性命擔保，這是在南京教案發生時徐公呈上的《辨學章疏》：「必欲使人盡為善，則諸陪臣所傳事天之學，真可以補益王化，左右儒術，救正佛法者也。」

因此，在世人眼中，或許認為徐光啟皈依有某種「功利主義」參雜其中，但從福音精神而言，這正是對愛主愛人之新誠命的踐行，因為這種「功利」不是針對他自己而言，而是針對整個人類社會而言的入世博愛，活出了「因你們不屬於世界，而是我從世界中揀選了你們」（若 15:19）的基督徒聖召。徐光啟在亂世虐政中堅守良心，是為了天主的最大光榮，為了教會的益處⁴³。他的光輝形象在國人心中巍然不倒，既是愛國愛民的實幹科學家，又是中西文化會通第一人⁴⁴，更是修身事天的好教友。

⁴³ 參閱方豪：《中國天主教史人物傳》，頁 74-76；王成義：《徐光啟家世》（上海：上海大學出版社，2009），頁 39-43。

⁴⁴ 參閱李天綱：〈徐光啟：中西文化會通第一人〉，摘自《中西文化會通第一人——徐光啟學術研討會論文集》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 33-47。

三、徐利二賢在信仰及福傳等方面的交輝

《論語》說：「君子以文會友，以友輔仁」（《論語·子路》），鼓勵人們實踐友仁。亞里士多德亦言，友誼則是一種美德，或至少接近美德，它對我們的生活極為必要，因為它賦予人（存在）活著的意義。⁴⁵ 徐利二人之間的深厚友誼不僅局限於科學人文層面的互惠，更在於精神和道德，靈性與福傳的價值。事實上，傳教士們和徐光啟等人對科學的興趣並非以其為終極目的，而是基於科學對德行實踐所固有的傾向，因此，他們作為「科學家」和他們是「智賢者」是密不可分的。「修身事天」的友誼為我們指出那扇通往人們心靈與思想的大門，邁向兄弟情誼和全球互助。

〈一〉以《交友論》為鑒，為友誼殉道

自從踏上中華領土，利瑪竇就對登門拜訪的中國人表現出極大尊重和熱情，同時也能看到拜訪者渴望瞭解與他們截然不同的人地事物，並常常驚歎於他們向他彰顯出的樸素、美德和欽佩。

1595 年在南昌出版的《交友論》是利瑪竇的漢語處女作，它之所以成功絕非偶然，該書由西方聖賢的一百條金句良言組成，主要來自亞里士多德、西塞羅、塞內卡、盎博羅削、奧斯定等人。關於友誼的論著不但使許多中國人印象深刻，而且讓他可以表達自己心中對華人的敬重與愛戴。同年 11 月，贈給建安王一本以友誼為主題的小冊子：「去年我曾致力用中文撰寫《交友論》，都是從我們的書中篩選出的名言警句編輯而成（1596 年 10 月 13 日）。」⁴⁶ 幾年後，他又提及該作品說：

⁴⁵ Cf. Aristotele, *Etica Nicomachea* (Bari: Laterza, 1999).

⁴⁶ Matteo Ricci, *Dell'amicizia*, p.337.

《交友論》為我，也為歐洲人爭光不少，比我所做的其他事情影響都大，因為其他科學之類的書籍只介紹西方的科技與藝術，而它則是介紹文學、智慧與修養。因此，許多人都特別喜歡這本書，它在兩處已經由別人印刷（1599年8月14日）。⁴⁷

許多名家曾為《交友論》作序，並多次在各地出版，就可明白它產生的影響之巨大。從馮應京的序言就可窺一斑：

西泰（對利瑪竇的尊稱）子間關入萬里，東遊於中國，為交友也。其悟交道也深，故其相求也切，相與也篤，而論交道獨詳。嗟夫，友之所系大矣哉！⁴⁸

利瑪竇除編著關於友誼的文章，還孜孜不倦地遵照中國禮儀，不惜犧牲自己的健康，與社會各階層禮尚往來。他朋友圈範圍極廣，包括歐洲和中國的朋友。他常與這些朋友保持聯繫，僅從保存下來的信函就可知道當時書信往來的頻繁程度。非常遺憾的是，直到現在我們還沒發現一封利瑪竇曾寫給中國朋友，保存至今的親筆信。在他的信中經常提及禮尚往來的重要性，即使需要付出相當的體力，甚至多次透支，也在所不惜。有一次在他寫信給弟弟安多尼說：「每個地方都有我的很多朋友，他們甚至都不讓我活了，因為我整天都在大廳裡答覆各式各樣的疑問。」在1610年殿試前的一年間，成千上萬的文人學者湧入京城應試，很多人都希望拜訪從不拒絕任何人的西泰就是極好的佐證。禮儀本身要求人在接受拜訪或互換禮物後，幾天之內還需一一回訪。接見與回訪，有時一日竟然多達二十次，但他不辭辛苦，因為這一切能夠給予傳教士極大的美譽，從而保證他們可以在中國長期居住。早在1605年寫道：「我的日常工作是不斷接見高貴的訪客，他們來詢問關於我們的信仰與科學

⁴⁷ Matteo Ricci, *Dell'amicizia*, pp.363-364.

⁴⁸ 朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》，頁116。

的事情。」⁴⁹ 如此一來，導致操勞過度，最終英年早逝。據馬愛德（Edward Malatesta）的主張，利瑪竇可稱為友誼的殉道者。

〈二〉亦師亦友，融東西學

徐光啟與利瑪竇二人亦師亦友，成為世界近代史上東西方文化交流的佳話，更成為當代福傳的典範。徐光啟年幼利瑪竇近十歲，於 1600 年赴南京拜見其恩師焦竑，首次與耶穌會士利瑪竇會面，二人一見如故。這次與利瑪竇相遇深談的意義重大，後來他談到這次相遇時說：「而餘亦以間遊從請益，獲聞大旨也，則余向所嘆服者……蓋其學無所不窺，而其大者以歸誠上帝，乾乾昭事為宗。」⁵⁰ 由此可見，徐光啟不僅對利瑪竇淵博的知識欽佩不已，更被他的善表與傳教熱忱深深感動。

在西學方面，他受教於利瑪竇，深感中國傳統學術欠缺邏輯，而當時中國數學也停滯落後，因而高度重視演繹推理，宣導數學的應用和普及。他說服利瑪竇認同象數之學對國人有幫助，可以「富國足民，代天養民」。而利瑪竇也非常欣賞徐光啟的學識及品德，在日記中讚美到：徐公「天資聰明，品德高尚」，還有「他良好的生活方式以及對待聖教事務的態度都為他人樹立了榜樣，為中國的天主教事業注入了巨大的能量」⁵¹，遂答應和他一起翻譯科學著作，由利瑪竇口傳，徐光啟筆錄，兩人從 1605 年開始合譯了歐幾里德的《幾何原本》，對中國近代科學產生了深遠的影響，是科學文化福傳的最佳典範。在他們的福傳方式中，他們在中華哲學與道德傳統中不斷努力找尋已存在的聖言種子，不斷探尋新的語言表達及不同路徑，為帶領所有人與基督相遇。正如本篤十六世強調說：

⁴⁹ Matteo Ricc, *Lettere*, pp.391-392.

⁵⁰ [明]徐光啟著，王重民校：《徐光啟集》卷二（北京，中華書局，2014），頁 87。

⁵¹ 利瑪竇：《耶穌會與天主教進入中國史》，頁 338。

儘管利瑪竇神父遇到了很多的困難與誤解，但是他至死忠貞不渝地將這種福傳風格付諸實行，可以說他貫徹的是科學的方法論，以及牧靈工作的策略。它一方面建基於尊重當地人的正當習俗，就是新領洗入教的信友們在接受了基督信仰後不必放棄他們自己的健康習俗，另一方面他又清楚地意識到，啟示的真理可以將其更進一步昇華與完善。⁵²

從這個角度而言，那些建立在功用和快樂之上的友誼，並非功利主義（更不必說剝削壓榨等），而是建立在科學知識的基礎上。中國友人請利瑪竇翻譯並教他們實用的幾何學、世界地圖、星盤和天文學等理論基礎。也是為了此目的，利瑪竇二十多年來致力於深入研究漢語及其悠久文化歷史，好讓他能掌握神州文化之精髓。他深入研究古典文學，並將四書五經譯成拉丁文⁵³，然後作為禮物送給他在歐洲的朋友。他與當時許多士大夫友好往來，其中就有建議他棄僧袍穿儒服的學者瞿太素。因著與中國官員的友誼，利瑪竇得以留居中國；有些學者把它理解為「外交鎖鑰」，認為它是一種有效的文化福傳方式，利瑪竇才進入閉關鎖國的大明帝國。就局部而言，有其合理性，但這種解釋卻未能給出利瑪竇事業的全面視野，因為他是一個開放並時刻準備好適應新世界環境的人，除了基於人性與信仰的真善美之上的友誼，他沒有任何早已預定的策略。

〈三〉以基督信仰論友誼

基於功用和快樂之上的友誼有其明顯的不穩定性。那些僅僅是為了功用或快樂而交友的人，只會在他們有需要時，才會成為他人的朋友。這種友誼很容易土崩瓦解，因為朋友之間並不總是平等的；假如其功用或快樂一旦終止，這類友誼也會隨之雲消霧散，

⁵² 作者翻譯，原文見：Benedictus PP. XVI, *Quarto espleto saeculo ad obitu Matthaei Ricci*, pp.536-538.

⁵³ Matteo Ricc, *Lettere*, p.349.

因為其根基不牢靠並具有偶然性。顯而易見，友誼應超越這些不穩定的維度，形成一種良好習慣性，從而產生真正的行動，即有德行。無論在東方還是在西方，交朋友都有諸多要求，常以美德、平等、自由、真誠、無私、互助、尊重等詞語來表達。以上這些品質為我們闡釋了什麼才是基於人性尊嚴的，也告訴我們如何活出友誼，不是通過那旨在達成自身利益的工具性對話，而是藉著智慧對話，因為它既是源自真理的分享，又能以更高的美善馬首是瞻。

這就是為什麼只有那些建立在美善與真理之上的友誼才能恒常持久。利瑪竇深受中國友人的影響，對基督位格進行闡述的選擇，偏向於華夏儒家尋求「真道」的方法，而不是側重於典型的西方希臘文化中對「真理」的探索。但在福音本位化工作中，他這種神學牧靈的選擇，使那接受好消息宣告的文化更能突出福音本身還未被探索的層面。將基督視為「真道」，即遵照天父的旨意來自我完善之路，可以對信仰的道德層面有不同和互補的諸多理解，譬如，它能夠賦予誠命的概念以更多言行身教的內涵。

在拉丁教會傳統中，源自法律深度內容的誠命具有規範個人行為或團體行為的意義。而在當今西方生活環境中，權威及其監管對個人良心和自我理解都已日漸式微，故將誠命僅僅是當做法律來看待，很有可能導致對話者直接將之拒之門外。但如果給天主的誠命賦予行為內涵，即從信仰出發，讓人不僅「窮則獨善其身」，更能「達則兼善天下」，那麼對於尋求自身人性和靈性成長的人來說，誠命可能會顯得更容易理解和接受。因此，信仰一詞的最高意義所表現出來的屬於一種動態關係：與天主及兄弟姐妹們的友誼，其明顯特點必是親和力，即「和藹可親」。

教宗本篤十六世盛讚利瑪竇說：

鑒於他嚴謹的科學事業及其充實的靈性生活，我們不能不被其創新與獨特的才能所感染，他以極尊重的態度，對待中國文化傳統與其道德生活中的一切。事實上，正是由這種態度顯示了他的使命特色，就是在數千年的崇高的中華文明與基督信仰的新穎性之間，努力探索著彼此和諧的可能途徑。基督信仰是解放與振興每一個社會的真正的酵母，福音是使所有人得救的普遍訊息，不論他是來自何種文化與宗教信仰。⁵⁴

利瑪竇和徐光啟等朋友們的分辨力，不僅是為了將基督信仰展示為中國已存在宗教的有效替代品，而是為了呈現為建基於理性，屬於內在連貫性和忠於教會傳統的靈性操練。在教務上，利瑪竇也尊重徐光啟的意見，徐公認為不宜之事就不辦，比如當時利瑪竇想通過結交宦官以獲得永居北京的許可，但徐光啟反對，因為他認為結交宦官很容易捲入派系糾紛，更不利於福傳。

徐光啟與利瑪竇懂得維持良好深厚的人際關係，始終本著服務人民的獻身精神，跟所有人分享自身的精神和物質財富。他們這種對華夏文明的服務精神，以及他們言行一致地活出自己所教導的一切，能幫助我們懂得如何進行各宗教間的對話。二位聖賢的深厚友誼，也告訴我們今日如何才能活出真正友誼，在智慧對話中，他們與對話者一起朝著公共福祉的方向邁進，正如奧覓德（A. Olmi）特別強調的，因為不是通過那旨在達成自身利益的工具性對話，而是藉著源自真理的智慧型對話，才能追求更高尚的美善。⁵⁵

愛在於能「為自己的朋友捨掉性命」（若 15:13），即作為珍貴禮物獻給他人。要想留在主內，就需要彼此相愛，與其說是為了

⁵⁴ 作者翻譯，原文見：Benedictus PP. XVI, *Quarto espleto saeculo ad obitu Matthaei Ricci*, pp.536-538.

⁵⁵ Cf. Antonio Olmi, *P. Matteo Ricci e san Tomasso d'Aquino. Sette studi sul tomismo sapienziale* (Bologna: ESD, 2020).

相安無事，倒不如說是為了以真心奉獻的精神相互建樹或彼此服務。人們很容易低估了友誼中相互「被選後才能成為朋友」（參閱若 15:16）的層面，即不存在任何強迫，因為「被選」既能突出體現朋友的自由，也能彰顯友誼的相互性。出於愛，耶穌先選擇徐利（我們）做自己的朋友，而他們也自由地選擇留在祂的愛內。正是從他們的深刻體驗出發，才為自己打開了多種可能性：他們的家門和心門都一直敞開著，成為許多追求真善美之人的知心朋友。

因此，凡致力於建立真正友誼的人，一方面學會站在與大眾媒體不同的視角去洞察，另一方面又能夠孜孜不倦地服務於互信對話，並深刻認識到智慧理性將繼續存在，並成為不可替代的適宜途徑，好使我們認識到何者才是對全人類的真與善。每種文化都有各自的價值體系，儘管當今世界的相互交流和文化變遷都在飛速增長，但永遠不會出現世界範圍內的文化大一統：所有民族都將保留其獨特的多樣性。在利瑪竇和徐光啟的友誼中，翻譯研究科學只是邁向「修身事天」階梯的第一步，不斷將其提升到更高境界。因為從他們身上，可以借鑒學習為我們這個時代有益的尊重與熱愛不同文化的能力，超越各種偏見，回避各種形式的霸權主義或征服他人的奢望，更要學習他們的福傳心火和方法、精神與道德境界、科學知識、文化的開放性及前瞻性。他們那種真誠深厚的友誼及相互欣賞的風格，在日益全球化，人類的移動量不斷增大的時代，更是顯得極為適用。我們必須承認，他們的友誼與雙贏互惠的風格在我們這全球化的時代也非常有效實用。

在徐利二位先賢身上，科學、理性與信仰三者達到了輝煌的天然合成。在《坤輿萬國全圖》第三版序言中，利瑪竇寫道：「蓋知天地而可證主宰天地者之至善、至大、至一也。不學者，棄天也，學不歸原天帝，終非學也。」他們不僅以大智慧教導我們，更以生命

見證了對那真理的大愛。他們用盡各種方法，不知疲倦地將那真理無私地傳達給他人。因此，徐光啟和利瑪竇的光輝形象不可磨滅地銘刻於中國人，乃至全球人的記憶與文明中，同樣地，他們天才式的福音本地化及信仰傳播，也成為教會傳教活力最典型的表現形式之一。他們留給了我們一份極寶貴的遺產，直到如今全人類仍然在探索著，以達成和平共處、天下大同的理想境界，從他們留下的這份具有現實意義的精神遺產中，一定會身心靈具獲益匪淺，更能夠激勵我們走上這條友誼之路。

【Abstract】 In view of today's globalization, friendship is more urgent and important than ever before, because it can unite different cultures and peoples, curb various tensions, overcome diverse conflicts, and allow people to live out more deeply human, dignity and the joy of faith. Among the countless models of friendship at home and abroad in ancient and modern times, I especially want to share the profound friendship between Matteo Ricci and Xu Guangqi. They can be called models of contemporary evangelization, because true friendship originates from God, is rooted in the Words, and lives in human nature while helping build up others. The two sages, Xu and Ricci, respected others from the bottom of their hearts, no matter whether they were rich or poor, always based on their dedication to serving others, shared generously and joyously their spiritual and material wealth with everyone. Their words and deeds were consistent with what they taught, which helped us learn how to use religious beliefs to remedy the current social problems, restore the world's moral integrity, and revitalize the industry with rational science to benefit the world. The profound friendship between the two sages also tells us how to live out a true friendship today. While constantly learning from each other, they

worked together in the direction of common goods. It was not through instrumental dialogue that aimed to attain self-interests but through intelligent dialogue derived from the truth that they could truly pursue the higher truth, goodness and beauty.

書評

黎子鵬、胡獻皿編著：《耶易會通：清代天主教徒呂立本〈易經本旨〉研究與編注》，香港中文大學出版社，2024年1月；HK\$360.00 價格

在中西思想交流史中，法國耶穌會士索隱派（Figurists）扮演很特殊的角色，他們試圖以《聖經》解釋《易經》，以《易經》解釋《聖經》，他們認為中西方的兩個經典可以會通：天主向中國聖賢發出一些啟示，而且這些啟示紀錄在中國經典，特別是在《易經》。按照天主的計畫，經典所提及的人物與事件後來在耶穌身上實現了。當時索隱派觀念沒有獲得天主教與中國皇帝的接受，使他們不被允許出版書籍，他們的稿子現留在梵蒂岡圖書館或法國國家圖書館。不過，近代學術界對索隱派有所關注。大部分學者本來以為只有傳教士支持索隱派，然而黎子鵬、胡獻皿所編寫的《耶易會通》給我們展示一個中國式的索隱派。

1774年，山西太原人呂立本完成了《易經本旨》手稿，不過今天只存在1871-1872年所抄的七份手稿，都收藏於上海徐家匯藏書樓。很遺憾，文本不完整，缺19卦及其解釋。2013年，一份文本收入於鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳的《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，這是第一次把文本公開發表。2019-2020年間，台灣師範大學賴貴三教授出版了三篇相關的學術文章。2019年，香港中文大學黎子鵬教授及其研究生胡獻皿在 *Religions* 期刊上發表了“*The Catholic Yijing: Lü Liben's Passion Narratives in the Context of the Qing Prohibition of Christianity*”，分析那些象徵耶穌受難的「坎」卦及「艮」卦，並且說明「巽」卦與「離」卦分別象徵聖母瑪利亞和耶穌。

在《耶易會通》這本新書中，黎子鵬及胡獻皿更全面展開對《易經本旨》的研究。在長篇的〈導論〉（一共75頁）中，他們先介紹法國耶穌會的索隱派，然後介紹文本。作者對《易經》的詮釋學傳統

非常熟悉，如此他們發現了《易經本旨》不完全跟著朱熹《周易本義》的順序及解釋。

本書的第二部分由原文與編注六卷（從第 81 頁至第 556 頁）構成。作者不僅僅使用《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》的文稿影印本，他們在上海藏書樓也查看其他手稿。他們把全文點校，並且大量加註，使他們的著作對讀者和研究者有很高的價值。

我本人對索隱派的儒家經典詮釋一直保持質疑，認為他們的方法不符合我們近代詮釋學的基本原則，因為，他們納入神學意義附會在儒家經典上，這樣是不尊重原文本義。除了傳統的歷史批判詮釋學之外，我贊成某種理性閱讀，使在共同理性的基礎之上，西方經典與儒家經典可以互鑒。不過，我讀了呂立本《易經本旨》之後，我認為他這樣的詮釋學也有自己的合法性。跟法國耶穌會索隱派，呂立本顯然有很多共同點，吸收了白晉（Joachim Bouvet）以來所發揮的索隱，即便我們很難確定呂立本是否閱讀白晉的著作。如同白晉一樣，呂立本也認為中國傳統並沒有理解《易經》，而只有通過《聖經》才可以去理解《易經》的本意。

呂立本同樣應用《聖經》來理解《易經》，不過，他的閱讀沒有像白晉一樣那麼強勢，而如同兩位作者證明，呂立本更依靠中國傳統的《易經》詮釋學，並且他的閱讀方法是從他本人的經驗出發。確實，白晉與呂立本的處境完全不同。當白晉在康熙年間發揮索隱法的時候，他認為，通過索隱方法可以解決禮儀之爭。如此，索隱方法不得不變成某種意識形態或工具來堅固中國天主教的地位。在呂立本那裡，處境不同，使索隱法扮演很不同的角色，不再試圖說服皇帝或教宗，而主要提供《易經》去閱讀和反思中國天主教所面臨的困境。如同兩位作者說明，在乾隆時代天主教受到禁制，幾乎沒有外國傳教士為他們服務，並且中國聖職人員也極少。

如此，呂立本在《易經》裡閱讀耶穌的受難與復活，這樣象徵中國天主教徒堅持信仰的處境。與白晉不同，呂立本的閱讀方法反映他自己的經驗，也更接近中國天主教老百姓的無助，使他的解釋更靈活、更具體、更樸素，對我們今天讀者發揮更大的感染力。

這本書激發神學思想，挑戰我們對《聖經》與《易經》的刻板理解，不把耶穌基督的奧秘困在任何經典中。

梅謙立
廣州中山大學哲學教授

期刊合併啟事

《天主教研究學報》(*Hong Kong Journal of Catholic Studies*) 為香港中文大學天主教研究中心出版之中英文雙語學術年刊，旨在促進中西方的學術交流，從神學、社會科學、歷史文化、宗教對話等不同領域研究天主教，並藉此推動大中華地區和海外華人天主教團體關注及參與天主教學術研究的發展。本刊側重以人文及社會學方法研究天主教，亦注重文本分析及田野考察。《公教神學評論》(*Catholic Theological Review*) 為瑪納文化出版之神學學術半年刊，旨在透過促進天主教各教會學科（聖經、神學、教會法等）的漢語表達，加強公教信仰文化與當代中華文化的對話、互動與融合。前者主要從外部研究天主教信仰，後者則主要從內部對之加以探討；二者皆採用同儕審評（peer review）機制。

為整合天主教學術資源，從 2025 年 3 月起，上述兩份期刊將合併為中英文雙語半年刊《公教學術評論》(*International Journal of Catholic Studies*)，由香港中文大學天主教研究中心出版。本刊歡迎個人來稿或團隊的專題研究計畫，後者將以專輯形式刊出。非專輯的內容分為三個欄目：專題、論壇與書評。專題旨在從不同角度探討同一主題；論壇收錄非專題類任何研究天主教的文章，尤其歡迎針對本刊文章或當前教會及社會的某些現象展開對話與討論；書評的範圍以新近中外文研究天主教及探討各教會學科的著作為主。

本刊歡迎教內外學者賜稿，稿件須為未公開發表之原創著作，中文稿件以八千至一萬五千字為宜，兩萬字為限；中文書評三千字以上。英文稿件以六千至一萬單詞為宜，一萬五千單詞為限；英文書評一千單詞以上。中英文稿件均需附上三百至五百字中英文概要及若干關鍵詞。收悉稿件後，編輯部將匿去作者姓名，交由兩位學者審評，並會在兩個月內通知作者稿件處理意見。一經採用，版權

即歸本刊。編輯有權修改內容；如有重大修改，會與作者溝通。凡經審評通過之稿件，須依本刊體例修訂論文格式，並提供 Word 文件格式之定稿。本刊同步發行電子版與紙本，刊出後將贈送作者期刊兩冊。

本刊主編：

林榮鈞

副主編：

譚偉倫、任安道

Announcement on Journals Merging

The *Hong Kong Journal of Catholic Studies* is a bilingual academic journal published in Chinese and English by the Centre for Catholic Studies of The Chinese University of Hong Kong. It aims to promote academic exchanges between the Chinese and the West, covering topics ranging from theology, social sciences, history, culture and interfaith dialogue, etc; and thereby promote the development of Catholic academic research in the Greater China region and overseas Chinese Catholic communities. This journal focuses on the study of Catholicism using humanistic and sociological approaches as well as textual analysis and fieldwork. Meanwhile, the *Catholic Theological Review* is a biannual theological academic journal published by the Mana Culture Press. It aims to strengthen the relationship between the Catholic faith and contemporary Chinese culture in terms of dialogue, interaction, and integration by promoting the Chinese expression of various Catholic disciplines (Bible, theology, canon law, etc.). In other words, the former journal studies the Catholic faith from the outside, while the latter discusses it from the inside. Both use the peer review mechanism to maintain academic standards.

Beginning in March 2025, the two journals will merge and be named the *International Journal of Catholic Studies*, published biannually by the Centre for Catholic Studies of The Chinese University of Hong Kong to integrate Catholic academic resources. This bilingual journal welcomes individual submissions or special research projects by teamwork; the latter will be published in the form of Special Theme. Other than the Special Theme, the rest is divided into three categories: Selected Topic, Forum, and Book Review. Selected Topic aims to explore the same topic from different angles. The Forum is for essays that do not belong to the selected topic.

They could be any study on Catholicism, while dialogue and discussion on papers published in this journal or certain current phenomena in the Church and society are particularly welcomed. The scope of the Book Review focuses mainly on recent titles in the study of Catholicism and various ecclesiastical disciplines in Chinese and foreign languages.

This new journal welcomes academic papers from Catholic and non-Catholic scholars. The essay must be original work that has not been published publicly. The word count for the Chinese essay is preferably between 8,000 and 15,000 Chinese characters, with a maximum of 20,000 characters. Chinese book reviews should be more than 3,000 characters. Essays in English should be between 6,000 and 10,000 words, with a maximum of 15,000 words. The English book reviews should be more than 1,000 words. Papers in either language must also include a 300-500 words/characters abstract in both Chinese and English and a few keywords. After receiving the manuscript, the editorial board will invite a blind peer review by two scholars. Review opinions will be returned to the author within two months. Once notification of acceptance is issued, the copyright of the manuscript goes to the journal. The editor has the right to modify the content, while major modifications will be discussed with the author. Accepted manuscripts must be revised according to the journal's style policy and submitted in Word format. The journal will be available in both digital and print formats, and each author will receive two complimentary print copies.

Chief Editor

Anselm LAM Wing-kwan

Deputy Editors

TAM Wai-lun, Antonie REN

《公教學術評論》徵稿

專題：中華文化與公教神學

「道術將為天下裂」（《莊子·天下篇》）是文人相輕的亂象；「天下同歸而殊途，百慮而一致」（《周易·繫辭下》），是智者在此亂象中窺到的「合一之光」。在全球化時代，不同之「裂」張力盡顯，在「裂」中求「一」之聲亦越發急切，如漢斯·昆「世界倫理」的求索。

依據公教神學「存在之類比」（*analogia entis*）的原則，神學的任務是連接啟示與文化，即以適應時代的方式，針對其面對的社會與教會問題，藉著文化中的真、美、善因素，不斷地深入詮釋啟示的奧祕，為世界指出「合一之光」。今天，任何一種文化在強調其獨特性的同時，都必須面對它在普世中的位置、角色與責任，以及全球化和現代化中頻繁的文化互動（*interculturality*）對它的實際影響和改變。因此，多元與合一、普遍與個別、本地與全球的文化張力與關係，是決定今日神學走向的重要視域：健康的神學一定是平衡地處理這種關係的神學；健康的大公性也不等同於一種模式的普遍化，而是各個地方教會懷著普世意識和對全球的責任感，以各自獨特的方式所共同建樹的普世性。

這正是教宗方濟各提倡「同道偕行」的意旨。「同道偕行」可用費孝通的名言來理解：「各美其美、美人之美、美美與共、天下大同。」應運在神學上，「同道偕行」意味著各地神學家當首先發掘與發揚各自教會的美；然後欣賞和借鑒其他地方教會的美，並懂得用他山之石來攻玉；最後尋找「美美與共」的對話與合作途徑，在啟示的光照下建設「大同」或大公的教會。

今天的華語公教神學家也需要在本地與全球、多元與合一、普遍與個別的平衡視野中展開神學研究，好促進真正有益於普世教會的本地神學，只有這樣的神學才配得上「公教神學」之稱。這就要求華語公教神學家一方面更深入地瞭解中華文化與社會背景，另一方面更廣泛地接近教會傳統與當前普世神學的發展；然後在此基礎上讓天主啓示的奧祕在置身全球化的今日中華文化與社會的處境中，以獨特又可普遍化的方式，在教會的各種學科與各個層面得到更深入的詮釋。

為促進該神學使命，《公教學術評論》第十六輯（接續《天主教研究學報》）以「中華文化與公教神學」為專題，歡迎教內外學者就此展開思考，踴躍賜稿。截稿時間為：2024年9月30日。

稿件請電郵至：catholic@cuhk.edu.hk

International Journal of Catholic Studies

Call for papers

Selected Topic: Chinese Culture and Catholic Theology

“The system of the Dao was about to be torn in fragments all under the sky” (“Tian Xia,” *Zhuangzi*) refers to the chaos due to the contempt of literati for each other. “They all come to the same (successful) issue, though by different paths; there is one result, though there might be a hundred anxious schemes” (“Xi Ci,” *Book of Changes*) means the wise sees the “light of unity” in such chaos. In the era of globalization, tension is apparent between different “cleavages,” and appeals for “oneness” in such “cleavages” become more and more urgent, such as Hans Kun’s seeking for “world ethics.”

According to the principle of *analogia entis* in Catholic theology, the task of theology is to connect Revelation and cultures, that is, adapting ways that fit the contemporary time to respond to social and Church problems while continuing to interpret in-depth the mystery of Revelation through kindness, beauty, and truth in the cultures to point out the “light of unity” to the world. Today, any culture when emphasizing its uniqueness must face its position, role, and responsibility in the universal world, as well as the actual impact and changes on itself brought by frequent cultural interactions (interculturality) in globalization and modernization. Therefore, cultural tensions and the relationships between pluralism and unity, universality and individuality, locality and globality are important perspectives that determine the direction of today’s theology: a healthy theology must handle this relationship in a balanced way; a healthy Catholicity is not equivalent to generalization of a model, but rather the universality jointly established by the local Churches in their unique ways, having a universal consciousness and a sense of global responsibility in mind.

That is what Pope Francis meant when he advocated “synodality.” Synodality can be understood from Fei Xiaotong’s famous words: “Should each treasure what of its own and what of others is beautiful, what is different but beautiful can be shared, and all under Heaven can be at peace.” When it comes to theology, “synodality” means that theologians from all over the world should first discover and flourish the beauty of their respective Churches, then appreciate the beauty of other local Churches in order to know how to improve themselves through learning the talents of others. Finally, they should find ways to dialogue and cooperate so that “beautiful can be shared” to build “Great unity” or an ecumenical Church in the light of Revelation.

Today, Chinese Catholic theologians also need to conduct theological research in a balanced perspective between local and global, pluralism and unity, general and individuals to promote an inculturated theology that is truly beneficial to the universal Church. Only in this way it is worthy to be called “Catholic Theology.” This requires Chinese Catholic theologians to have a deeper understanding of the Chinese culture and social background on the one hand and to stay close to the Church tradition and the contemporary theological development around the world on the other hand. On this basis, then let the mystery of God’s Revelation be exposed to today’s Chinese culture and social situation under the context of globalization, in a unique and general way so that it can be interpreted more deeply in various Church disciplines at different levels.

To promote this theological mission, Issue No. 16 of the *International Journal of Catholic Studies* (continued from *Hong Kong Journal of Catholic Studies*) will have “Chinese Culture and Catholic Theology” as its Selected Topic. Catholic and non-Catholic scholars are welcome to share your insights and send us your manuscripts. The deadline for submission is **September 30, 2024**.

All submissions should be sent to: catholic@cuhk.edu.hk

香港中文大學天主教研究叢書主編

林榮鈞博士 (香港中文大學)

譚偉倫教授 (香港中文大學)

學術顧問團

古偉瀛教授 (國立臺灣大學)

夏其龍博士 (香港中文大學)

譚永亮博士 (香港中文大學)

勞伯壠教授 (聖神修院神哲學院)

Prof. Philip CHMIELEWSKI, SJ (Loyola Marymount University, USA)

Prof. Leo D. LEFEBURE (Georgetown University, USA)

Prof. Peter C. PHAN (Georgetown University, USA)

Prof. Nicolas STANDAERT, SJ (Katholieke Universiteit Leuven, Belgium)

Prof. Gerard Kevin WHELAN, SJ (Pontifical Gregorian University, Rome)

General Editors of the Series

Dr. LAM, Anselm Wing Kwan (The Chinese University of Hong Kong)

Prof. TAM, Wai Lun (The Chinese University of Hong Kong)

Advisory Committee

Prof. CHMIELEWSKI, Philip, SJ (Loyola Marymount University, USA)

Dr. HA, Louis E. Keloon (The Chinese University of Hong Kong)

Prof. KU, Weiyang (National Taiwan University)

Prof. LEFEBURE, Leo D. (Georgetown University, USA)

Prof. LO, William, S.J. (Holy Spirit Seminary College of Theology & Philosophy)

Prof. PHAN, Peter C. (Georgetown University, USA)

Prof. STANDAERT, Nicolas, SJ (Katholieke Universiteit Leuven, Belgium)

Dr. TAVEIRNE, Patrick, CICM (The Chinese University of Hong Kong)

Prof. WHELAN, Gerard Kevin, SJ (Pontifical Gregorian University, Rome)

香港中文大學 天主教研究中心

《天主教研究學報》第十五期〈利瑪竇：一代傳教士的啟迪〉

叢書編輯： 林榮鈞、譚偉倫
本期主編： 林瑞琪
助理編輯： 張小蘭
出版： 香港中文大學天主教研究中心
香港·新界·沙田·香港中文大學
電話： (852) 3943 4277
傳真： (852) 3942 0995
網址： www.cuhk.edu.hk/crs/catholic
電郵： catholic@cuhk.edu.hk
承印： 明愛印刷訓練中心
(香港堅道 2 號明愛大廈 D 座 2 樓 291 室)
ISSN： 22197664
E-ISSN： 30075394

Hong Kong Journal of Catholic Studies

Issue no. 15: Matteo Ricci: Inspiration of an Iconic Missionary

Centre for Catholic Studies, The Chinese University of Hong Kong

Series Editors: Anselm LAM, TAM Wai Lun
Chief Editor: Dr. Anthony LAM Sui Ki
Assistant Editor: Lucia CHEUNG
Publisher: Centre for Catholic Studies, The Chinese University of
Hong Kong, Shatin, New Territories, Hong Kong
Tel: (852) 3943 4277
Fax: (852) 3942 0995
Website: www.cuhk.edu.hk/crs/catholic/
Email: catholic@cuhk.edu.hk
Printer: Caritas Printing Training Centre
(Rm 291, Block D, Caritas House, 2 Caine Road, Hong
Kong)
ISSN: 22197664
E-ISSN: 30075394