

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作文章。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，數詞陳理，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，以誑誘人。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仰及修會的限制，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，而己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.