

## 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。<sup>1</sup>

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。<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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.”

<sup>2</sup> 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。<sup>3</sup>

事實上，按照《大明會典》，在進行「祭丁」禮儀時，需要念「祝文」<sup>4</sup>，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

---

<sup>3</sup> 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."

<sup>4</sup> 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。<sup>5</sup> 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。<sup>6</sup>

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，

---

<sup>5</sup> 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.”

<sup>6</sup> 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。<sup>7</sup> 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。<sup>8</sup>

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。<sup>9</sup>

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。

---

<sup>7</sup> 《神學大全》*Summa theologica* IIa-IIae, q. 94, a.4.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 《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。<sup>10</sup>

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，

---

<sup>10</sup> 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 chinesi, 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」。<sup>11</sup> 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。<sup>12</sup> 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、綢絹」，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」。<sup>13</sup> 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

---

<sup>11</sup> 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 christianità."

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

<sup>13</sup> 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。<sup>14</sup>

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。<sup>15</sup>

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

---

<sup>14</sup> 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.”

<sup>15</sup> 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。<sup>16</sup>

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。<sup>17</sup>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

---

<sup>16</sup> 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.'"

<sup>17</sup> 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。<sup>18</sup>

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。<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> 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.”

<sup>19</sup> 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。<sup>20</sup> 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。<sup>21</sup>

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，

---

<sup>20</sup> 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.”

<sup>21</sup> 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。<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> 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。<sup>23</sup> 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。

---

<sup>23</sup> 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.