

王明蓀主編

古代史文化

研究
輯刊

十七編 第十六冊

晚明中西文化的碰撞與融合 以利瑪竇時代為中心（下）

張宗鑫著



古代歷史文化

研究
輯刊

十七編

王明蓀主編

第 16 冊

晚明中西文化的碰撞與融合
——以利瑪竇時代爲中心（下）

張宗鑫著



國家圖書館出版品預行編目資料

晚明中西文化的碰撞與融合——以利瑪竇時代為中心（下）／
張宗鑫 著 — 初版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2017〔民
106〕

目 4+150 面；19×26 公分

（古代歷史文化研究輯刊 十七編；第 16 冊）

ISBN 978-986-404-956-1（精裝）

1. 利瑪竇（Ricci, Matteo, 1552-1610）2. 文化交流

618

106001389

ISBN-978-986-404-956-1



9 789864 049561

古代歷史文化研究輯刊

十七編 第十六冊

ISBN：978-986-404-956-1

晚明中西文化的碰撞與融合 ——以利瑪竇時代為中心（下）

作 者 張宗鑫

主 編 王明蓀

總 編 輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎、王筑 美術編輯 陳逸婷

出 版 花木蘭文化出版社

社 長 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml 810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

初 版 2017 年 3 月

全書字數 278214 字

定 價 十七編 34 冊（精裝）台幣 68,000 元

版權所有・請勿翻印



晚明中西文化的碰撞與融合
——以利瑪竇時代爲中心(下)

張宗鑫 著



目

次

上 冊 致 謝 導 論

導 論	1
一、學術界研究概況	2
二、史料、理論與思路	6
三、晚明之前的中西文化關係	8
第一章 晚明中西文化的早期接觸	15
第一節 西方殖民者東來與中西衝突	15
一、葡萄牙的東方擴張	16
二、西班牙的東方戰略	20
第二節 天主教在東方的傳播	23
一、宗教改革與天主教復興運動	23
二、耶穌會的建立	26
三、西、葡保教權之爭	29
第三節 早期耶穌會士進入中國的嘗試	33
一、沙勿略入華的嘗試	34
二、范禮安的東方策略	38
三、羅明堅的最初實踐	45
第二章 利瑪竇與中西文化交流網路的形成	53
第一節 廣東試驗	53
一、書籍傳教的嘗試	53
二、友道的得失	57

第二節 江南模式	66
一、西儒形象的確立	66
二、以文會友	70
三、陪都論學	74
第三節 居留北京	79
一、上層路線	79
二、教理書籍的出版	82
三、文化交往經驗的總結	89
第三章 儒耶衝突與利瑪竇的調適	97
第一節 晚明儒學的變化	97
一、陽明心學的演變	97
二、東林運動	99
第二節 仁愛之別	100
一、人性論	100
二、仁愛	104
三、義利觀	108
第三節 孝嗣之辯	111
一、獨身與婚姻	112
二、孝親與納妾	118
第四節 生死觀	123
一、靈魂論	124
二、生死論	131
第五節 禮儀的交融	140
一、寬容中國禮儀	140
二、西方禮儀中國化	151

下 冊

第四章 利瑪竇與耶釋之辯	153
第一節 西僧形象的揚棄	153
第二節 有無之辯	162
一、性空說之辯	162
二、佛教心本原說之辯	166
三、佛教萬物一體之辯	168
第三節 天堂與淨土	173
一、輪迴業報說之辯	174

二、天堂地獄說	181
第四節 救贖與度世	188
一、救贖觀念的宣揚	188
二、佛教徒的反應	192
三、天主教徒的辯護	194
第五章 利瑪竇與中西科技觀念的碰撞	
——以天文算學為例	199
第一節 利瑪竇與西方天文曆算的傳播	200
一、書籍譯介	200
二、科學儀器	204
三、科學方法	207
第二節 晚明士人對西方科技的吸納	211
一、保守士人的拒斥	211
二、經世名儒選擇性吸收	217
三、開明人士的吸納	220
第三節 晚明西方天文曆算對中國科技的影響	227
一、算學的廣泛應用	227
二、傳統天文學的變革	231
三、格物窮理之學的形成	233
第六章 利瑪竇與晚明中西形象的嬗變	237
第一節 利瑪竇與早期漢學	237
一、前漢學時期	237
二、利瑪竇與早期漢學家	240
三、利瑪竇對早期漢學的貢獻	243
第二節 西方世界的中國印象	257
一、前漢學中的中國印象	257
二、利瑪竇與中華帝國形象	258
三、早期中國形象對歐洲社會的影響	266
第三節 利瑪竇與晚明西方形象	269
一、明人對西方的妖魔化	269
二、利瑪竇與晚明西方形象	272
三、晚明西方形象多元化	275
四、中西異域形象的差異	281
結語	285
參考文獻	287

第四章 利瑪竇與耶釋之辯

與儒耶關係不同的是，學界對耶釋之爭明顯關注不夠。而經過長時期的碰撞，尤其是受三教合流的影響，佛教在明代已經完全中國化了，成為中國傳統文化的重要組成部份，耶釋之辯也就更應該屬於中西文化關係的重要方面，加以認真梳理。明後期天主教與佛教的衝突是十分明顯的，一方面出於易佛補儒策略的需要，而更重要的在於兩者宗教理念上的差異，以致在雙方之間產生諸多誤解。儘管如此，雙方之間的辯論，在彰顯差異的同時，也使得雙方在諸多問題上的趨同得以呈現，為當今不同文化間對話深有啟發意義。

第一節 西僧形象的揚棄

服飾在中國傳統社會具有獨特的社會意義，它不僅僅是社會文明程度的體現，更是一種區別社會身份和等級的標誌。明初太祖就對社會各個階層的服飾乃至出行裝束作出明確的規定，甚至細化到服飾的用料、質地、顏色以及尺寸。據《明史·輿服志》載：「明初，庶人婚，許假用九品服。洪武三年，庶人初戴四帶巾，改四方平定巾，雜色盤領衣，不許用黃。有令男女衣服，不得僭用金繡、錦綺、紵絲、綾羅，止許紬、絹、素紗，其靴不得裁制花樣、金線裝飾。……十四年令農衣紬、紗、絹、布，商賈止衣絹、布。農家有一人為商賈者，亦不得衣紬、紗。二十二年，令農夫戴斗笠、蒲笠出入市井不禁，不親農業者不許。二十三年，令耆民衣制，袖長過手，復回不及肘三寸；庶人衣長去地五寸，袖長過手六寸，袖樁廣一尺，袖口五寸。二十五年，以

民間違禁，靴巧裁花樣，嵌以金線藍條，詔禮部嚴禁庶人不許穿靴，止許穿皮筍口翁，惟北地苦寒，許用牛皮直縫靴。正德元年，禁商販、僕役、倡優、下賤不許服用貂裘。」〔註1〕對違反規定的嚴懲不貸。到明代後期，隨著商品經濟發展，服飾發生了明顯的變化，從顏色上看，由簡單的雜色趨於華麗鮮豔；質地上，由布素變為追求綾羅錦繡；樣式上，由官方固定的刻板樣式向新奇轉變。〔註2〕但以服飾區別身份，仍然是社會的主流價值，所以傳教士進入中國首先是面臨身份的認同問題。

羅明堅早於利瑪竇進入中國，在進入肇慶之前已經多次前往廣州，對中國社會有了初步的瞭解。1582 年底，羅明堅與巴範濟首次進入肇慶，就開始改穿僧服。羅明堅在 1583 年 2 月 12 日寄給澳門的信中說道：「兩天前我們去見他（按：廣州都司），他對我們很和氣，贈銀一兩作為布施，我們談及服裝，他當即自己畫了個帽子，說道總督和所有的官員都希望我們穿北京『神父』的服裝……『這種神父是很受尊敬的』。這就是叫我們同化為中國僧侶（或稱和尚）。」隨後，他們讓人將頭和臉剃得精光，穿上得體的袈裟。〔註3〕在同期寄給總會長阿奎維瓦的信中也表示：「他（兩廣總督陳瑞）願我們穿中國和尚的服裝，這與我們神職的衣冠略有分別，如今我們正在做僧衣，不久我們將化為中國人——以便為基督能賺得中國人。」〔註4〕可見，羅明堅穿僧服是在得到上司的批覆之前，可謂先斬後奏。從羅明堅的解釋可見改穿僧服似乎是中國官員的意思，羅明堅向歐洲和澳門的上司請示，以便為私自作出決定的行為開脫。據當時背景來分析，羅明堅是堅決推行范禮安的政策，而范禮安對澳門耶穌會士的指示就是順應中國風俗習慣，但在澳門這是有巨大阻力的，尤其是當時澳門神學院院長卡佈雷爾神父兼任中國傳教團的長上，無論他在日本還是在澳門期間，堅決反對耶穌會士背離清貧的會規，改穿華麗的本土服裝。羅明堅寄給澳門的信是為自己辯護，而給總會長寄信則是尋求政策支持。改換僧服對澳門反對者來說也是可以接受的，因為佛教和天主教有著表面上的相似性，兩者都是甘於貧困，不結婚一心向道者。但另一方面，如果果真是中國官員的暗示，那麼羅明堅的換服行為與其說是主動順應中國

〔註1〕張廷玉：《明史》卷六十七：輿服三，北京：中華書局，1974年，第1650頁。

〔註2〕錢杭：《十七世紀江南社會生活》，杭州：浙江人民出版社，1996年。

〔註3〕【法】裴化行：《利瑪竇神父傳》，管震湖譯，北京：商務印書館，1993年，第82頁。

〔註4〕利瑪竇：《利瑪竇書信集》，羅漁譯，臺北：光啓出版社，1986年，第451頁。

風俗，不如說是對中國傳教的現實壓力所致。「一則官府誤以為來自天竺的番僧，遂賜以中國和尚服；再則因人地生疏，勢單力薄，傳教士亦有依傍佛教在中國的根基，以培植基督教勢力的意圖。」〔註5〕但我們也應看到，若進入肇慶之初就穿儒服，一來，羅明堅等人漢語水準有限，加上對中國儒家經典並不熟悉，有名不符實之嫌；二來羅明堅來自西方，按中國華夷之辨觀念，作為「夷人」也是不能穿標誌著中華文明服飾的，有僭越之嫌。所以傳教士起初改換僧服是內外各方面壓力導致的妥協策略，但也引發了服飾意義的所指模糊。正如蕭若瑟所言：「（肇慶地方官）以為西士棄俗修道，絕色不婚，是與桑門釋子無異，命居肇慶府東天寧寺中；時神父剪髮禿首，披袈裟以示棄俗之意頗類僧人，故時人稱神父為西僧或番僧。」〔註6〕

羅明堅和巴範濟在肇慶首次改穿僧服的消息傳到了澳門，利瑪竇表示贊成和理解，在讀到羅明堅來信時，認為僧服是廣東地方官「所能恩賜的最體面的服飾」。〔註7〕1583年9月10日，利瑪竇也身穿僧服抵達肇慶，有記載說：「利瑪竇初至廣，下舶，髡首袒肩，人以為西僧，引至佛寺。」〔註8〕王泮熱情接待了羅明堅和利瑪竇，當問到來華目的時，二人回答頗有意味：「我們是一個宗教團體的成員崇拜天主為唯一的真神。我們來自西方世界的盡頭，走了三四年的時間才抵達中國，我們為它的盛名和光輝所吸引。」〔註9〕在此，不僅表明和佛教的不同，更表示出他們對中華文化的仰慕，進而達到居留肇慶的目的。王泮顯然將利瑪竇當作番僧來對待的，意欲在崇禧塔附近建寺廟讓「番僧」做主持。利瑪竇則解釋自己只信仰天主不拜偶像，這使王泮很困惑，但商量後仍決定：「那沒有什麼不同。我們修廟，他們可以把他們喜愛的神供進去。」〔註10〕並讓他們居留建教堂。建成之後王泮贈送了含有佛教意味的匾額——「仙花寺」和「西來淨土」。「仙花」是對神父們供奉的聖母瑪利亞的別稱，「寺」是沿用對佛教場所的習慣稱呼，可見王泮誤以為羅明堅和

〔註5〕沈定平：《明清之際中西文化交流史》，北京：商務印書館，2007年，第277頁。

〔註6〕蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，上海：上海書店，1989年，第111頁。

〔註7〕利瑪竇：《利瑪竇書信集》，羅漁譯，臺北：光啓出版社，1986年，第40頁。

〔註8〕張爾岐：《嵩庵閒話》，濟南：齊魯書社，1991年，第299頁。

〔註9〕利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，何高濟、王遵仲、李申譯，北京：中華書局，1983年，第160頁。

〔註10〕利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，何高濟、王遵仲、李申譯，北京：中華書局，1983年，第164頁。

利瑪竇是佛教的支派，由此神父們利用番僧意指的含混性獲得准許居留權。而利瑪竇很快發現供奉聖母像在當地引起的誤解，遂改換成救世主基督的畫像。但「爲了使一種新宗教的出現在中國人中間不致引起懷疑」，〔註11〕利瑪竇對傳佈天主教一事守口如瓶，因《大明會典》有明確禁令：「凡師巫假降邪神，書符咒水，扶鸞禱聖，自號端公，太保，師婆，及妄言彌勒佛，白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道亂正之術，或隱藏圖像，燒香聚眾，夜聚曉散，佯作善事，煽惑人心，爲首者絞，爲從者各杖一百，流三千里。」〔註12〕故利瑪竇並不公開談論天主教，代之以身體力行，豎立良好的「西僧」形象。

利瑪竇等傳教士不僅改換僧服，更是借佛教語言著書立說，比如羅明堅教理書初版命名爲《新編天竺國天主實錄》，署名是「天竺國僧輯」。〔註13〕孟三德更是用佛教語言翻譯天主教經文：

主瞻部州，經歷七趣，然後墮入地獄，人中無脫援生，而決臨下，貧窘拯非。而天子衍汶，跨高降凡，怖化日甚，惶怖速往帝釋天所。稽首頂足悲啼雨淚，具白前惟溺，天主奈之何？爾時天主聞此諸趣，極生驚怪作如是念。何爲七趣？默然思惟，以天觀見豬犬、野獍、鳥、鵲、龍、蛇，於所趣皆食不淨，爾時天主見斯事如予刺心，憂愁不樂。念誰能救是所故投？復作是念，惟有如來應等覺，是而歸趣。爾時帝釋至於曉，持眾香花種飲食，往世尊所顯面禮，旋繞七匝慕敬洪養。進坐一面於世尊，見白善往七趣之事，惟願世尊哀愍救撥，說此語已爾時從頂上放大光明照十方界遠。復口中見微笑，相告帝釋言天主，當知有一總持名曰佛頂尊蹤，一能舉一切如來，會受灌頂；能言識一切有幻成清淨，除歸於令趣所生之處；所憶富命，若誦一遍，設壽盡者現護延壽，一切地域鐵定莖生，獄主世界悉杳成空；能開一切佛國天界之門，隨願往生。帝釋天主復白佛言，悖贖世尊法誠總持章非時，世尊受天主請說此陀羅呢。

總持

總持

〔註11〕利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，何高濟、王遵仲、李申譯，北京：中華書局，1983年，第167～169頁。

〔註12〕申時行：《大明會典》，北京：中華書局，1989年，第484頁。

〔註13〕方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：中華書局，1988年，第68頁。

總持五百八十八春。〔註14〕

從語言學角度看，這篇文言文大量使用了「地獄」、「灌頂」、「佛國天界」等佛教術語，並以「頂上放大光明照十方界遠」、「復口中見微笑」的「如來」作比「天主」。這在《新編天竺國天主實錄》中也隨處可見，方豪先生認為，「僧」字是萬曆十一年羅明堅和巴範濟在肇慶時創用，並且初期傳教士使用「僧」字，並無依附教義之義，但並不排斥佛教。〔註15〕但借佛教術語確認身份的確是無可否認的，並取得了一定成效，「許多人也開始獻香以供薰香祭壇，向神父們布施，供給食物和燈油，燈油是為在祭壇前點燈用的」。〔註16〕起初利瑪竇等人並沒有認識到西僧形象同樣是把雙刃劍，為日後的傳教發展帶來了嚴重阻礙。畢竟無論在歐洲還是東方的印度乃至東南亞各地，僧侶即是宗教職業者，同時又有崇高的社會地位，但在中國，僧人的處境頗為尷尬。大部份僧人出身低微，成分複雜，沙門風紀也日趨敗壞。到明後期，官府也放鬆了對僧道的管理，世間違法犯紀、衣食無著的人競相投靠沙門，「或為打劫事露而為僧者；或為牢獄逃脫而為僧者；或悖逆父母而為僧者；或妻子鬥氣而為僧者……以至奸盜詐偽，技藝百工，皆有僧在焉。」〔註17〕由此僧人的名聲普遍不佳，「有的和尚過著放蕩的生活，有很多子女，還有許多和尚攔路搶劫，使得行旅不安」。〔註18〕即使當時高僧也難以免俗，結交權貴，時常捲入政治漩渦。

隨著對中國社會的認識不斷加深，利瑪竇逐漸認識到西僧形象的不利影響。在1584年的一封信中，利瑪竇描述說僧人裝束引起了當地人的不敬：「羅明堅神父和我來到肇慶（從澳門來此），有五六天路程，這座中國內地城市沒有一個人是我們認識的，不說是我們意大利人，甚至從葡萄牙或印度來的也沒有。這裡的人從未見過洋人，把我們當作笑料或者稀罕。我們只要在街上走一走，尤其是在距離我們居住的這座城市很遠的其它城市，必須急速跑過

〔註14〕張西平：《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》，北京：東方出版社，2001年，第153～155頁。國家圖書館將之標注為利瑪竇的著作，但張西平考證認為孟三德的可能性更大。

〔註15〕方豪：《中西交通史》，上海：上海人民出版社，2008年，第993頁。

〔註16〕利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇札記》，何高濟、王遵仲、李申譯，北京：中華書局，1983年，第668頁。

〔註17〕郭明：《明清佛教》，福州：福建人民出版社，1982年，第40頁。

〔註18〕利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，何高濟、王遵仲、李申譯，北京：中華書局，1983年，第237頁。

去……人們給我們取了無數的綽號，其中最常用的要算『洋鬼子』。」〔註19〕可以想見，利瑪竇身著僧服讓當地百姓誤認為他們與和尚是一路的。在後來的事件中利瑪竇更是認清了僧人的地位，1586年10月29日在寫給昔日羅馬公學院長馬賽利神父時說道：「僧人在這個國家不受重視，所以儘管我們盡可能受到禮貌對待，至今仍然被眾人嗤之以鼻，我們受到的辱罵簡直無法形諸文字，也不便在信中告知。耶誕節那天或聖誕夜（1585年12月24～25日），制臺的主簿派人來抓走了我們寓所的一名通事，指控他偷走了三名家奴，把他們販賣到居住在距此西五天路程的澳門的葡萄牙人那裏，我們的節日前夕竟是這樣，而且整夜都成了我們的夜課，一直提心弔膽，只好祈求上帝保佑。到了早晨，我把那另一位神父留下來，同來過節的教徒們在一起，我自己則前往知府衙門向他抗辯這種誣陷罪名。」〔註20〕

鑒於此，肇慶知府鄭一麟曾經指出，神父為避免中國人猜忌，應該「穿中國式的長袍，頭戴方帽」。〔註21〕但利瑪竇等人並沒有在意，原因是多方面的。其一，當時並沒有迹象表明范禮安等耶穌會長上有改換服飾的念頭，而耶穌會也是以組織的嚴密性和下級對上級的絕對服從著成，在沒有上級的指示之前利瑪竇即使有此念頭也是難以實施的；其二，假如利瑪竇拋卻僧服，改換有地位的儒服，這對當時儒家經典造詣不高的利瑪竇而言，是困難的，所以在肇慶後期尤其是韶州期間才注重對儒家經典的研究。其三，也是最現實的是，當時在內地，利瑪竇只是作為羅明堅的隨從進入內地的，主要傳教活動和辦法是由羅明堅主導的，而實際上羅明堅對僧服是有偏愛的，尤其是在浙西之行之後更是如此。史若瑟先生評價說：「他的紹興之行僅僅證明了中國耶穌會傳教團的不穩定局面，而羅明堅卻從中吸取了教訓。與利瑪竇一樣，羅明堅也由於和當地僧侶的結合而受到過屈辱。紹興之行使他看到了事情的另一方面。僧侶們的地位儘管低下，但他們的情況卻使傳教士獲得了實際的好處。他們使傳教士們更能接觸到大多數的中古民眾，並把他們置於可以直接就宗教題目進行對話的地位。根據這樣一種經驗，羅明堅就對歸化中國的問題形成了一種確切的觀念，稍後不久他又在一篇名為《關於援助中國人的

〔註19〕巴爾圖里：《耶穌會的人和事——歷史記述》（都靈，1847），轉引自裴化行：《利瑪竇神父傳》，管震湖譯，北京：商務印書館，1993年，第271頁。

〔註20〕利瑪竇：《利瑪竇書信集》，羅漁譯，臺北：光啓出版社，1986年，第110頁。

〔註21〕利瑪竇：《利瑪竇書信集》，羅漁譯，臺北：光啓出版社，1986年，第471頁。

方式的若干意見》的文章中加以闡述。根據他的意見，採用僧侶們的生活方式乃是支持中國傳教團事業的一種恰當的措施。」〔註 22〕鑒於此，利瑪竇也是難以馬上改換服飾的。所以利瑪竇一方面加強對儒家經典的研究，一方面在僧服的限制下，謹慎同中國社會交往，以消除中國人的疑心。范禮安這樣描述利瑪竇在肇慶的情景：「一，在官員面前他絕對不許坐下，整個晉見時間他必須跪著；二，他被懷疑為澳門葡萄牙人派來的奸細；三，他們的寓所被看作和尚廟，人人都可以隨便進去，官吏可以在裏面設宴款待不受歡迎的賓客，時間長達四五個小時。」可見身著僧服的傳教士被認為身份低下的，但在沒有更好的替換方案之前，必須忍受這份折磨。」〔註 23〕

隨著羅明堅的返回羅馬，利瑪竇被新任總督改在韶州傳教，利瑪竇漸漸主導中國傳教團的傳教政策，開始有意識地與僧人形象劃清界限，這在南華寺之行後更為明顯。南華寺作為佛教禪宗六祖慧能的禪壇，歷來享有盛名，因位於曹溪，故也被稱為曹溪禪。利瑪竇到達南華寺，當地僧人是把他們作為天竺來的「西僧」熱情接待的，加之有總督之命，更不敢怠慢。「抵南華，方丈出迎，導入客房，備齋飯，寒暄畢，方丈盛讚西僧大德，今承總督遣來，願以全寺相獻，希望能整頓清規，重興禪林，利瑪竇謙讓不已，答以為遠客，暫借禪房。劉節齋曾以利瑪竇自稱西僧，當然係佛門弟子，南華寺便可棲身。南華寺僧人得到總督文書，想是遣派天竺僧人來寺住持，作為本寺長老。見面相談之後，方丈聽到利瑪竇自稱僅來作客，心中安定。後來引導利麥（按：麥指麥安東修士）兩人，參觀寺院，見兩人每過佛堂，並不頂禮膜拜，心以為異。」〔註 24〕而利瑪竇見到兵備道，說明不願留居南華寺，原因在於：第一，離城太遠，距離知識階層和官員們太遠，而他們習慣在他們這些人中生活；第二，寺內的和尚聲名狼藉，跟他們住在一起不安全，更何況自己的教規和典籍也和僧侶們不同。」〔註 25〕可見，利瑪竇已經開始擺明自己的立場，有意識疏遠僧人親近士人。

〔註 22〕【法】史若瑟：《利瑪竇中國札記》1978 年法文版序言，載利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，何高濟、王遵仲、李申譯，北京：中華書局，1983 年，第 677～678 頁。

〔註 23〕【法】裴化行：《利瑪竇神父傳》，管震湖譯，北京：商務印書館，1993 年，第 121 頁。

〔註 24〕羅光：《利瑪竇傳》，臺北：學生書局，1979 年，第 60 頁。

〔註 25〕利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，何高濟、王遵仲、李申譯，北京：中華書局，1983 年，第 239 頁。

在與瞿太素的交往中利瑪竇更是認識到士大夫階層的優越性，遂成為利瑪竇改換儒服的重要因素。瞿太素早在利瑪竇路過南華寺時，就已經向利瑪竇提出要他改穿儒服的建議，「姑蘇瞿太素，太宗伯文懿公之長子也。適過曹溪，聞利子名，因訪焉。談論間，深相契合，遂願從遊，勸利子服儒服」。^{〔註 26〕}但利瑪竇並沒有馬上採納，而是採取謹慎的做法，先努力學習漢語，研究儒家典籍，廣泛結交士大夫，以塑造自己的學者形象。

而最終促使利瑪竇徹底轉變的是現實的傳教壓力所致。利瑪竇抵達韶州，受當地胥吏鼓動，在光孝寺旁邊建築教堂，這遭到光孝寺和尚的反對，「他們不願意讓傳播不同教義的外國人住的離他們那麼近」，並和胥吏商議索取更高的價錢。經利瑪竇反覆交涉，才以合理的價格購得土地的所有權，而官方也認為和尚索價太高，致使和尚並沒有得到任何好處。^{〔註 27〕}由此，光孝寺的和尚出於信仰與利益的爭執，對利瑪竇等傳教士沒有好感，並經常夥同地方士紳反對利瑪竇等人。1591 年春節，神父們在祭壇上展示了一幅珍藏的聖母、耶穌和約翰的畫像，這在當地民眾中引起不滿，教堂連續遭到石塊的攻擊，經瞿太素和官方交涉，最後官方頒布告示警告膽敢再犯必施以重罰。但次年，形勢急轉直下，原因在於天主教徒經常焚燒光孝寺的塑像，儘管遭到利瑪竇的制止，但教徒出於信仰的狂熱仍然屢禁不止，這激起佛教信徒和當地人的不滿，雙方衝突不斷。鑒於此，1592 年春節瞿太素邀請利瑪竇赴南雄做客，再次提出著儒服建議：「先生潔身修行，昭事天地真主，與僧道之寵奉土木偶像者，相去天淵矣。然則何不服儒士衣冠，而雉髮剪鬚，若僧徒也」。^{〔註 28〕}這使利瑪竇為之心動，而之後的「強盜事件」更使利瑪竇加快了改變政策的步伐。7 月的某天晚上，本地人裝扮成強盜襲擊了韶州教堂，利瑪竇腳踝受傷，最後發展到民眾聚眾鬧事，聲稱要將傳教士趕出去。而官方在處理過程中也是模稜兩可，結果致使該事件拖延一年以上才告終結。

這種現實的壓力使得利瑪竇認識到僧人的負面形象對傳教活動的巨大障礙，更加堅定了他對羅明堅以來的做法進行徹底的改變。1592 年 11 月，利瑪竇在寄給總會長的信中委婉地表達了此種意願：「地方官吏非常抬舉我們，不

〔註 26〕 艾儒略：《大西西泰利先生行跡》，陳垣校勘，民國八年（1919）鉛印本。

〔註 27〕 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，何高濟、王遵仲、李申譯，北京：中華書局，1983 年，第 243～244 頁。

〔註 28〕 蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，上海書店，1989 年，第 116 頁。

讓我們步行，而用轎子抬著走……這種榮譽對我們十分重要，否則在教外人中傳教便是無效力了。洋人、和尚和道士在中國並不受尊重，所以我們不能以和尚、道士之流出現。」〔註29〕儘管利瑪竇話語間閃爍其詞，但仔細玩味，意思還是很明確的，只是並沒有和盤托出，試圖對長上的意見進行試探。而到年底，受范禮安之邀，利瑪竇赴澳門治療腳踝，利瑪竇面對自己私交頗厚的范禮安，並沒有隱瞞其想法。「利瑪竇認為如果他們留鬍子並蓄長髮，那是會對基督教有好處的，那樣他們就不會被誤認作偶像崇拜者，或者更稽的是，被誤認為是向偶像奉獻祭品的和尚……他還說，經驗告訴他，神父們應該像高度有教養的中國人那樣裝束打扮，他們都應該有一件在拜訪官員時穿的綢袍，在中國人看來，沒有它，一個人就不配和官員，甚至和一個有教養的階層的入平起平坐。」對此，范禮安自然心領神會，「認為這些請求是非常合理的，所以一一予以批准，並且親自負責把每項請求都詳細報告給羅馬的耶穌會總會長神父」。〔註30〕范禮安在1593年2月的日記中寫道：「他（利瑪竇）是一個很聰明的人，能明斷是非，處事謹慎，受過良好的教育，品德高尚，工作努力，我主觀地用他，並可對他地未來寄予希望並委以重任。」〔註31〕可見，范禮安基本上同意了利瑪竇的意見，並寄予殷切期望。在回到韶州之後，利瑪竇一邊等待總會長的批覆，一面結交士大夫階層，積極向儒者身份靠攏。

從利瑪竇早期對佛教的態度和轉變來看，排佛是有著傳教策略方面的考慮，但也不盡然，利瑪竇為避免身份的模糊才是主要的，以避免淪為「西僧」的附屬身份。此外，耶穌會本身在西方的上層地位，和佛教在中國的附屬地位形成了極大反差，也是影響利瑪竇態度的重要因素，儘管西方正處於早期近代社會變革的前夜，但教士階層仍是處於社會上層，尤其耶穌會士出入宮廷，對西歐各國政治產生了重要影響，這在利瑪竇的潛意識中，也促使他積極尋求文化融入的同時，通過更有效的文化互動，躋身中國上流階層。利瑪竇通過對明代社會結構的深入體察，敏銳地意識到士人在權力場域中處於核心地位，而佛教儘管是傳統文化的重要組成部份，但在政治權力支配下的文

〔註29〕利瑪竇：《利瑪竇書信集》，羅漁譯，臺北：光啓出版社，1986年，第124頁。

〔註30〕利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，何高濟、王遵仲、李申譯，北京：中華書局，1983年，第276頁。

〔註31〕羅光：《利瑪竇傳》，臺北：學生書局，1979年，第76頁。

化格局中，只能依附於儒家，在士人生活中僅僅起到「治心」的作用，而這對於已經具備治心與治世雙重品格的耶穌會士，也是難以局限於和佛教結合的。可見，異質性文化交往也體現著文化權力的博弈。

第二節 有無之辯

由於宗教文化的神聖性，尤其是耶釋雙方均作為創生性宗教文化，在發展過程中都體現出對形而上層面的建構，儘管天主教和佛教有著表面的相似性，但根本仍是處於對立的。而佛教形而上又對中國文化產生了重要影響，尤其是刺激了宋明理學宇宙觀、本體論的形成。如何處理雙方關係不僅僅是耶釋之間的問題，更會觸及對中國文化的態度。

一、性空說之辯

「空」在佛教教義中佔有核心的地位，由於深受大乘佛教影響，中國佛教也大體沿著這一思路展開。利瑪竇等傳教士來到中國，由廣東一路北上，直到進京成功傳教，所接觸到的僧人基本是禪宗、天台宗、淨土宗等佛教人士，而這些中國佛教派別大體以「空論」為宗旨。以最有中國特色的禪宗為例，即深受大乘般若思想的影響，崇尚「無相」、「無念」、「無住」，只是「思想觀念更傾向於中觀派的『性空假有』和『實相涅槃』理論」〔註 32〕，但也大體是在「空論」的基礎上闡發的。但佛教的「空」並不是相對於物質實體的「有」而言的，而是主要指「空性」。空性是指「佛所說的一切說法即一切現象都沒有實在的自性，也就是既無主宰者，也無實體性，現象當體即空」〔註 33〕。故在佛教看來，空並不意味著絕對的虛無，而是離不開「有」，「諸法雖然自性空，但是由因緣條件產生的非實在的現象即『假有』是存在的。性空與假有不能分離，兩者是諸法的一體兩面」。〔註 34〕所以在宇宙本體論上佛教主張緣起，不存在獨自本有的實體。

而天主教相信天主存在的實有，是宇宙萬物的來源，由於深受古希臘哲學影響，更是對此觀念加以強化。當利瑪竇等來到東方，對佛教的空性說表

〔註 32〕 姚衛群：《佛教般若思想發展源流》，北京大學出版社，1996 年，第 343 頁。

〔註 33〕 方立天：《佛教哲學》，北京：中國人民大學出版社，2006 年，第 338 頁。

〔註 34〕 方立天：《佛教哲學》，北京：中國人民大學出版社，2006 年，第 339 頁。