

利瑪竇文化適應與學術傳教

初期意大利耶穌會士在中國的福傳及其困境

段春生¹

本文以教會歷史的觀點，整體性地回顧中國福傳的策略、困境與其因應，並綜合評論利瑪竇的傳教方針—文化適應與學術傳教—在中國教會史上所帶來的衝擊。今日教會福傳亦面臨種種困境，本文作者重新檢視初期意大利耶穌會士在中國的福傳，以勇敢而直接的態度面對歷史真理，期能承擔起以對中國古籍、風土人情、文化習俗為基礎的胸懷態度，祈求福音早日進入中華大地。這歷史性的整理，有助我們面對當前的福傳困境。

前 言

教宗若望保祿二世於2001年在羅馬宗座額我略大學關於利瑪竇進京四百周年紀念的開幕詞上，對利瑪竇做了一個高度的評價和肯定：「作為先驅者，利瑪竇是歷史和文化上的一個樞紐，他把中國和西方、悠久的中國文明和西方世界連接起來」。作為中國教會的先驅，以及東西文明的偉大交流者和溝通者，他當之無愧。利瑪竇尊重中國文化、熱愛中國人民，把天主教的禮儀術語譯成中文，開創了中國人認識天主教信仰的

¹ 本文作者：段春生神父，山西省運城教區，現於羅馬宗座額我略大學歷史系攻讀教會歷史。

先河，並為福音喜訊和教會在中國文化土壤的植根，開闢了園地。依「漢學家」一詞在文化和精神上最深邃的意義來說，利瑪竇神父「做中國人中的中國人」，他真正做到了「漢學家」的地步，因為他把司鐸和學者、天主教徒和東方學家、意大利人和中國人，如此不同的身分，完美的結合在一起²。

利瑪竇神父勇敢地承擔起洞開中國大門，以求福音早日進入中華大地，並以直接面對歷史真理的胸懷，去細心探討中國古代儒家典籍中關於「上帝」和「天主」這一概念的本源意義。他以「歷史真理的追求，必須以從容、公正、徹底」³為基礎，對中國古籍、風土人情、文化習俗，做了客觀的研究，為的是能贏得中國人，使中國早日接受福音真理。正是本著這一追求歷史真理的態度，筆者對利瑪竇的文化適應及學術傳教，嘗試在此做一歷史性整理，期能對利瑪竇的文化適應和學術傳教做一整體鳥瞰。

一、耶穌會的文化適應政策原則

（一）文化適應

美國耶穌會士鄧恩（George H. Dunne）對於文化適應，有一比較清楚的界定：「文化適應，應基於對本土文化的尊重。它植根於思想的謙遜，並對任何地方所發現的人類價值，持敏感的

² Giovanni Paolo II, Messaggio del santo padre ai partecipanti al convegno internazionale "matteo ricci: per un dialogo tra Cina e Occidente", *L'osservatore Romano*, 25, ottobre 2001.

³ 同上。

態度」⁴。方豪神父在其著作《六十自定稿》書中，亦談到天主教的適應策略，他比鄧恩的表達更具體和清楚：

「一個宗教要從發源地傳播到其他新地區去，如果它不僅希望自新地區吸收愚夫愚婦，並且也希望獲得新地區知識分子的信仰，以便在新地區生根，然後發芽滋長，那麼，它必須先吸收當地文化，迎合當地人的思想、風尚、習慣。第一步也是最重要的一步，是借重當地人最敬仰的一位或幾位先哲的言論，以證實新傳入的教義和他們先輩的遺訓、固有的文化，是可以融會貫通的、可以接受的，甚至還可以發揚光大他們原有的文化遺產，那就更受新傳教區的人民的歡迎了。」⁵

鄧氏與方氏對文化適應的概念界定，基本上釐清了這一概念的主要內涵。基於對此概念的理解，我們嘗試從歷史角度來看文化適應這一策略，在教會歷史上的演繹和發展。

（二）耶穌會的文化適應

耶穌會自創始人羅耀拉·依納爵（St. Ignatius of Loyola, 1491~1556）起，就確立了兩大傳教原則：一是走上層路線，即與主流社會保持良好的關係；二是本地化方針，即一種傾向於以學習傳教地區的語言和風俗為必要條件的靈活傳教方法。在華耶穌會士的傳教策略，可說是兩大原則的延續，同時又是他們對自身所處環境做出的反應和結果，因此是上述兩大原則的

⁴ George H. Dunne. *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*. University of Notre Dame Press Notre Dame, Indiana. 1962. p. 19.

⁵ 方豪，《六十自定稿》上下冊（台北：學生書局，1969），676頁。

深化和具體化。為此，「適應政策」成爲耶穌會中國傳教團的基本標誌⁶。范禮安（Alessandro Valignano）和利瑪竇是中國傳教法最終形成過程中，兩個主要代表人物，他們的思想歷程，演示出適應方法如何從普泛的原則，具體化爲針對一種特定文化系統的方法。

（三）范禮安的文化適應政策

范禮安作爲耶穌會遠東巡察使，對在中國的傳教策略，可謂高屋建瓴、高瞻遠矚。通過對中國文化及其人民的考察，他認爲中國人是一個偉大而受人尊敬的民族。他洞察從前失敗的原因，在於一直以來所採用的方法不當。作爲文化適應的開端，他認爲訓練赴中國的傳教士最重要的一條，就是學會閱讀、寫作、講述中文，並熟悉中國文化、行爲方式與風俗。於是，羅明堅應命來到澳門，並克服種種困難，嚴格服從范禮安的意圖，潛心學習中文⁷。

1582年3月，范禮安自日本抵達澳門後，立刻採取果斷的行動，把干擾羅明堅（Ruggieri Michele, 1543~1607）貫徹執行其政策的澳門耶穌會長調到日本，並請耶穌會總會長不要干涉這些決定。此外，他命令對歸化者應停止實行「葡萄牙化」政策，明確了中國基督徒應仍然是中國人。反之，傳教士則應使自己「中國化」。

1582年8月，利瑪竇應召前來，並立即開始與羅明堅共同

⁶ 張國剛，《從中西初識到禮儀之爭》（北京：人民，2003），346頁。

⁷ 同上，353頁。

學習中文。范禮安讓利瑪竇翻譯《四書》，認為這是將來用一種意味深長的方式，向中國基督徒清晰表達基督教義的必要準備⁸。他提出的基本傳教策略是：

「試圖將自己作為一個外來實體，移植到充滿抵抗性和不友好的中國文化主體上，這使基督宗教要恢復到它那種潛移默化的原始特點。要平靜地進入中國文化主題，就必須努力從內部將它變形。⁹」

二、利瑪竇的繼承和創新

利瑪竇的文化適應方法，可被認為是一種自然真摯的謙虛。他尊重中國人與其文化的思想態度，使他能夠被環境接納，並不斷深化對中國的認識，通過長期摸索而逐漸發展出一套稱為「方法」的行動模式。他藉尊重中國文化的態度和敏銳的洞察力，能揚棄地選擇運用過去不適合的模式，所以說他那歷經多年發展而來的方法，是他的經歷和他準確判斷中國文化的罕有天才的產物。

當時的傳教士流傳著一種信念：即如果某人能夠被國王很高興地接納，就有可能歸化全部中國人。因此利瑪竇一到亞洲，就被建議去北京創建一所住宅。然而，利瑪竇在 1601 年抵達北京之前，已對中國的社會政治結構有了一個深刻洞察：他逐漸理解士紳官員階層在儒家政權中的重要作用，也開始認識到皇帝的絕對權力是理論上的，實際上是受限制的，懦弱的皇帝甚至會聽命於大臣或宦官。因此他放棄了關於歸化皇帝、進而歸

⁸ Dunne, op. cit. pp. 19, 26.

⁹ 同上，17 頁。

化全部中國人的理想，至少不再像范禮安或羅明堅那樣，視此途徑為最重要之道而積極倡導¹⁰。

（一）贏得士大夫的同情

在中國生活了十幾年之後，利瑪竇逐步拋棄了曾一度熱衷要贏得成千歸化者的夢想，而甘心於在有知識的、持懷疑態度的、並經常表示敵視的學者群中，開始緩慢而有耐心的工作。他認識到要歸化中國民衆，就要從上層人物開始，因而他運用他出色的洞察力和理解力，發展出一套富有想像力的傳教策略。他一方面認識到有比宗教更能引起上層人物興趣的東西，因而制定向中國派遣耶穌會最聰穎的成員的政策，於是，自利瑪竇之時直到耶穌會解散，耶穌會士數學家、天文學家、建築家、宮廷畫家、輿地學家、機械學家等接踵而至。另一方面，利瑪竇認識到中國人的世界觀是圓形的，是一種將科學、技術、倫理和哲學教義有機融為一體的意識形態，於是他也用一種球狀世界觀類似的方式，來表現天主教，於是，中國學者的語彙中出現了「西學」或「天學」這一概念，而天主教文化也確實憑藉這種形態，在一定程度上進入中國人的生活。有人將利瑪竇這一知識傳教的政策，描述為「有人情味的方法」¹¹。

利瑪竇敏銳地意識到，要想讓整個中國皈依基督信仰，使基督信仰成為中國的國教，必須最大限度地使信徒成為在這個國家的社會文化生活中居主導地位的士大夫，而不是被官員們輕視的和尚。為達此目的，就不允許傳教士以不太受人尊重的

¹⁰ 張國剛，《從中西初識到禮儀之爭》，357~358頁。

¹¹ 同上，360頁。

身分出現在中國。因此利瑪竇向其上司范禮安請求換上儒服，穿上儒服後的利瑪竇盡力多與有影響力的士大夫結交，且鑽研儒家經典，向人們表明他既是神學家也是儒者，以此增加士大夫對他宣講教義的認同感¹²。

這一改變的結果，造成「顯貴官吏多喜歡和我們往來，而不太容易和僧人交往，不但南京如此，中國其他各地也莫不如此」¹³。譬如最早與利瑪竇過從甚密的士大夫瞿太素，就對傳教士的幫助最熱忱，作用也最大。利瑪竇在《基督宗教進入中國史》中，經常感念地提到了瞿太素。在利瑪竇看來，像瞿太素這樣有地位、有影響力的士大夫，有如下的作用：第一是為傳教士在中國的活動，尋得官方的支持，因而可以減少其活動的阻礙；第二是士大夫在道德生活、宗教生活中的示範作用極大，爭取一名士大夫信教，便可影響其周圍的平民，「一名知識分子的皈依，較許多教友更有價值」¹⁴。

為此，利瑪竇在爭取天主教徒的策略上，選擇「寧缺毋濫」的上層路線。比如，李贄對於幫助利瑪竇成功進入北京，就起了重要的作用，他曾在山東幫助利瑪竇實施進京計劃¹⁵。至於徐光啓、李之藻、楊廷筠等，被利瑪竇視為教中支柱，他們不僅發揮了上述兩作用，而且在利瑪竇死後，還曾在傳教活動受到阻礙的困難時期，或者奮筆疾書以護教，或者以其在朝中的影響力保護了傳教士。

¹² 孫尙揚，《基督教與明末儒學》（北京：東方，1994），17頁。

¹³ 利瑪竇，《利瑪竇全集》第四冊（台北：光啓、輔仁聯合發行，1986初版），203頁。

¹⁴ 同上，365頁。

¹⁵ 《利瑪竇全集》第二冊，332頁。

(二) 以學術和著作傳教

利瑪竇的文化適應，於本地福傳工作中最為突出之處，就是認識到了應以學術和著作來傳教。因為爭取士大夫的同情和尊重，中國習俗還只是傳教阻滯的消極策略，積極的策略則是以西方的科學技術、倫理和宗教思想吸引士大夫，此即學術傳教。

關於利瑪竇的學術傳教策略及其影響，其一是科學，其二是利瑪竇的著作。因為利瑪竇初來中國時就發現，最能夠引起中國人感興趣的，不是聖經，而是西方的科學和技術。1595年，利瑪竇在給羅馬的總會長的信中，即總結了中國人訪問他住所的五個原因：(1)他是歐洲來的外國人，(2)他有驚人的記憶力，(3)翟太素到處宣揚他是一位數學家，(4)他帶來一些東西，如三稜鏡、地球儀、渾天儀、世界地圖，(5)最後才是想聽教會的道理，並與之交換意見，但因這原因而拜訪他的人最少¹⁶。由此可見，利瑪竇要利用科學傳教，是很重要的一項傳教策略，因為可以由科學進而引至教會的道理。

1585年，利瑪竇發現掛在牆上的、有外文標注的世界地圖，引起了很多中國人極大的興趣，也強烈衝擊了中國人原自以為中國即天下的世界觀。知府王泮見後，親自督印了這幅世界地圖的第一個中文版（名為《山海輿地全圖》）。利瑪竇馬上著手從事這項工作，其目的亦是傳教的另一途徑¹⁷。這項工作使利瑪竇發現了中國人一些心理特點，即中國人夜郎自大地認為中國就是天下，但越是自大，被揭穿後就越是自卑，因此他們

¹⁶ 孫尚揚，《基督教與明末儒學》，25頁。

¹⁷ 《利瑪竇全集》第一冊，146頁。

一旦發現外國的東西比中國的更好時，就喜歡外國的東西更甚於自己的東西。應該說，利瑪竇對當時生活在封閉帝國的中國人的思想狀態的描述和把握，是較為生動和準確的。這幅地圖對中國人來說，其意義在於引進了新的地理觀，而對傳教士來說，則在於引人入教¹⁸。

除了新的地理科學外，西方數學也成為吸引士大夫的重要科學。譬如，利瑪竇與徐光啓合譯的《幾何原本》，便是根據歐幾里得的《幾何原本》來翻譯的。其本意也是為了讓傳教士的學識更受尊重，藉以推動傳教。而它背後的目的，是由數學真理向中國人表明天主教是理性的宗教，是在邏輯推理的基礎上建立、絕不是輕信盲從的宗教。爾後，《幾何原本》幾乎成為利瑪竇去世後、其他傳教士在北京申請墓地的重要理由。《大西西泰利先生行蹟》對此有一段描述：

時（利瑪竇卒後），有內宦言於相國葉文忠（向高）曰：「諸遠方來賓者，從古皆無賜葬，何獨厚於利子？」文忠公曰：「子見從古來賓，其道德學問，有一如利子乎？姑無論其他，即其所譯《幾何原本》一書，即宜賜葬地矣。」¹⁹由此可見《幾何原本》在士大夫心中的地位。

（三）以著作傳教，即所謂的「啞式傳教法」

利瑪竇爭取士大夫認同的上層路線，是一脈相承、相輔相成、相得益彰的獨特傳教策略。在利瑪竇看來，「啞式傳教法」適合中國人的習慣，因為所有教派多以書籍，而非以口講做宣

¹⁸ 孫尚揚，《基督教與明末儒學》，25~26 頁。

¹⁹ 同上，27~28 頁。

傳。中國人對於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嚴的表達能力²⁰。加上在中國，印在書本上的，都被認為是真理，因而「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」。如明末段袞之弟段襲，曾在絳州刻印艾儒略的《三山論學記》說：「唯書可以大闡天主慈旨，曉遍蒙鐸。若處處有艾先生，從晤艾先生，且若時時留先生也。故著書大也。夫著書功如日，自具真光，施照萬有。刻書功如月，無光而傳日光，以照萬有」²¹。

利瑪竇認為，以著作傳教效果極大。「在中國許多處傳教士不能夠去的地方，書籍卻能進去，且仗簡潔有力的筆墨，信德的真理，可以明明白白地由字裡行間，滲入讀者的心內，較比用語言傳達更為有效」。它甚至可以影響儒家文化圈的日本、朝鮮、交趾²²。基於這樣的理由，利瑪竇在中國生活的近三十年中，其中著作竟達二十種之多。根據方豪神父的分析：《天學實意》（後改名《天主實義》）於1595年在南昌出版，1601年在北京出版，1605年在杭州出版，其他再版者還有很多。其書為利瑪竇與我國文人學士辯難析疑之作，一時風行全國，影響於明末士大夫心理者至巨²³。其書不僅影響中國學者而已，1604年且譯為日文，除在日本刊印兩次外，范禮安又重印於澳門。

²⁰ 《利瑪竇全集》第一冊，139頁。

²¹ 吳祖湘主編，徐光啓等撰，《天主教東傳文獻續編》（台北：學生書局，1965年初版），425頁。

²² 交趾是（越南的稱呼：Nam Kỳ；漢字：南圻，意思是南部）位於越南南部、柬埔寨之東南方。法國殖民地時代，該地的法語名稱是Cochinchine，首府是西貢。當時越南還包括安南與東京。

²³ 方豪，《六十自定稿》，206頁。

1630 年越南亦有重印本。此後更有朝鮮譯本及法譯本²⁴。距今爲止，英譯本、意譯本等各種譯本均已問世。

今姑且摘出其中一些章節，以觀看利瑪竇對於中國典籍的研究，以及他所做的合儒、補儒、超儒的具體努力。《天主實義》上卷第二篇曰：

「西士曰：雖然太年底爲尊之說，未易解也。夫至尊無二，唯一焉耳。曰天曰地，是二之也……吾天主乃古經書所稱上帝也。《中庸》引孔子曰：『郊社之禮，所以事上帝也。……《商頌》曰：『聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祗』。《雅》云：『唯此文王，小心翼翼，昭事上帝。』《易》曰：『帝出乎震。夫帝也者，非天之謂，蒼天者抱八方，何能出一乎』。《湯誓》曰：『夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。』又曰：『唯皇上帝，降忠於下民，若有恆性，克綏厥猷唯後』。《金縢》周公曰：『乃命於帝庭，敷佑四方。上帝有庭，則不以蒼天爲上帝可知。歷觀古書，而知上帝與天主，特異以名也』。」

以上寥寥兩三百字，而引文之多，竟包括《中庸》、《詩》、《書》、《易》、《禮》，可見利瑪竇熟讀古代典籍，不謂不博矣²⁵。

利瑪竇博覽儒家經典，對古代典籍能左右逢源，隨手拈來，都成妙諦。他在上卷第二篇又說：

「余嘗博覽儒書，往往憾嫉二氏，夷狄排之，謂斥異端，而不見揭一巨理以非之，我以彼爲非，彼以爲我非，

²⁴ 同上，206~207 頁。

²⁵ 同上。

紛紛爲訟，兩不相信，千五百年不能合一，使互相執理以論辯，則不言而是非審，三家歸一耳。²⁶」

由此觀之，利瑪竇說自己博覽儒家典籍絕非誇大之辭，而是做了一番深刻的研究，並試圖將中國古籍中有關天主的自然啓示「上帝」，與天主教的神學思想進行附會與調和，以利於中國人接受天主教的啓示真理。

三、初期耶穌會士「文化適應和學術傳教」的實踐

利瑪竇之後，西洋傳教士對文化適應工作大有人在，其中以意大利耶穌會士在華傳教活動，成爲一個值得關注的現象。自明萬曆迄清乾隆二百年間，在華耶穌會士凡 467 人，其中意大利耶穌會士自羅明堅與利瑪竇，至最後一位齊亞（De Zea）共 63 位，占總人數的七分之一。按地域劃分，其中有 8 位耶穌會士來自西西里島（Sicilia），6 位是來自拿波里（Napoli），2 位來自馬切拉塔（Macerata），1 位來自都靈（Torino），1 位來自布來沙（Brescia）。其中 48 位都取了字號，只有 15 位沒有字號，而且他們大都接受了良好的教育。

西方人姓名排列與中國不同。中國人的「姓」是家族的標誌，「名」則是個人的標記；姓排在前，名在後，西方人反之。因此 Matteo Ricci 譯成中文，便顛倒順序爲利瑪竇。而他率先取字「西泰」：泰，大也，當作「遠」字解，有時亦稱泰西，頗有氣度；與其友好的士大夫按中國禮儀則尊稱爲利子或利先生²⁷。其他如龍華民取字「精華」；王豐肅取字「一元」又名

²⁶ 同上。

²⁷ 康志傑，〈明清來華耶穌會士漢名瑣議〉《世界宗教研究》總第

「泰穩」，後來南京教難後改名高一志，取字「則聖」；而艾儒略則取字「思及」。從這些耶穌會士在為自己取中國字號的方面，可看出他們在努力學習中國文化及對文化適應方面，做出了巨大的努力。

初期 63 位意大利籍耶穌會士為中國天主教的傳播和發展，做出了重要的貢獻，尤其在利瑪竇以後的艾儒略、高一志、衛匡國、利類思、龍華民等，在沿襲和進一步發展利瑪竇文化適應的傳教策略方面，做出了極其特殊的貢獻，分述如下。

(一) 艾儒略

艾儒略 (Giulio Aleni, 1582~1649)，字思及。1582 年生於意大利布雷西亞，1600 年入耶穌會，1613 年來華，1624 年 4 月 21 日發願，1649 年 8 月 3 日去世於福建延平。

艾儒略學識淵博，對天文、曆學均有研究，且精通漢學，有「西來孔子」之稱。他 1613 年到中國福建傳教，1619 年艾儒略在泉州發現景教碑，1623 年所著《西學凡》與《職方外紀》均收入《四庫全書》。《職方外紀》是繼利瑪竇《坤輿萬國全圖》之後，詳細介紹世界地理的中文文獻。天啓四年 (1624 年) 葉向高邀其來福州，為外國人入閩傳教之始。閩中名士葉向高、張瑞圖、何喬遠、徐火勃、林侗、陳鴻等，均與之交往，題詩投贈。

艾儒略編《閩中諸公贈詩抄本》傳世，在閩傳教 25 年，足跡幾遍八閩。曾任耶穌會華南區省會長，建大教堂 22 座，受洗禮者達萬餘人。除傳教外，還介紹西方學術思想和科學技術。

清順治六年（1649年）清兵入閩，避難延平，四月病逝於福州，葬福州北門十字山。

艾儒略傳教策略與方法，有一重要特點，就是發揮中國教友和士大夫的作用。他在各地教友中，培養出一批忠於教會事業，願為教會奉獻的骨幹分子。此外，奉教人士還撰寫許多有關教義的著作，有時候要比傳教士寫的著作更能說服中國人。除了教友外，與艾儒略結交的士大夫在傳播基督信仰方面也起過作用²⁸。

據林金水考證，艾儒略在福建一地交游過的人，就有 205 人左右，超過利瑪竇在各地所結交的總數，且這 205 人中，不乏卿相宦官，但卻以青衿儒士和地方縉紳居多（如儒學教官、貢生、庠生之類），朝廷命官 36 人左右，而其中 70 多位贈詩²⁹。但細究起來，利、艾二人交游士人的身分變化，與他們的活動範圍及活動目標變化有關。利瑪竇的目標是要從廣東通往北京，設法讓中國人接納天主教，故每到一地，必要結交當地領袖人物，以便叩門立足，而且他所處的南京、北京為明朝兩都，高官大員本就密集易尋。到艾儒略之時，耶穌會士意在官紳中，留下一些良好但不深入的印象，他要做的，是以某處為基地，鞏固活動基礎並擴大依靠對象，秉持利瑪竇的合儒政策，繼承利瑪竇的文化適應與學術傳教³⁰。

艾儒略作為利瑪竇之後的耶穌會省會長，在傳教策略上借

²⁸ 林金水，〈試論艾儒略傳播基督教的策略和方法〉《世界宗教研究》總第 59 期，1995 年，44 頁。

²⁹ 林金水，〈艾儒略與福建士大夫交游表〉《中外關係史論叢》第 5 輯，書目文獻出版社，1996 年，182-202 頁。

³⁰ 張國剛，〈從中西初識到禮儀之爭〉，368-369 頁。

用儒家傳統思想，力求使基督信仰與之相適應。基本上奉行的是利瑪竇制定的「適應」策略路線，力求通過「合儒」、「補儒」、「匡儒」、「超儒」，使基督信仰與儒家思想和傳統思想相適應³¹。艾儒略在利瑪竇之後，在漢學方面的造詣應是無出其右的，被士大夫稱之為「西來孔子」。他在文化適應方面的具體形式是：其一，天學與儒學之間存在著可溶性，即雙方內在之間有等同或相近之處，這時以一方的思想來說明另一方的思想，是順理成章的事；其二，天學與儒學之間存在著可比性，即東西方思想可藉演繹和推理溝通，如由「三綱五常」推論出對天主的尊敬和崇拜。還有，從中國歷史上「成湯之禱於桑林³²」傳說，聯想到耶穌為民受難救贖，這是艾儒略適應中國傳統思想最傑出的一列。

《三山論學記》一卷，是艾儒略與葉向高析疑辯難之作，

³¹ 林金水，〈試論艾儒略傳播基督教的策略和方法〉，44 頁。

³² 成湯即位後，連年大旱，五穀不收，民不聊生。於是成湯沐浴齋戒，修剪頭髮、指甲，乘著白馬，拉著沒有華麗裝飾的車子，身上纏繞著白茅，作為向神祈雨的犧牲品，在桑林曠野中向神禱告說：「我一人有罪不應該累及萬民；萬民有罪，罪在我一人。不應該由於我一人做得不好，使上帝鬼神傷百姓之命」。他並在六件事務上進行自我責備說：「一、是因為我的政令有所不當，還是由於我的管理不善嗎？二、人臣失職、百姓失所嗎？三、我的宮室太奢華嗎？四、我的後宮妃嬪過多、貪圖聲色，或聽用女人的話弄權亂政嗎？五、天下賄賂的風氣盛行嗎？六、由於我用人不當，使得讒佞小人得勢、毀善害能的人昌盛嗎？有這些過咎，都是我成湯才德欠缺，領導無方的關係，祈請上天降罪給我，不要因我的罪過，連累百姓」。成湯說這些話時，非常誠懇，感動了上天，他的話還沒有說完，方圓數千里便下起了大雨。見《殷本紀並綱鑑》。

主要討論天主造天地萬物之學、天主之賞善罰惡，以及降生等道理而作。「三山」者地名，談道之年在 1627 年初夏³³。湘陰居士黃景昉在《三山論學記》中說：「今觀葉文忠師相之與泰西氏論學也，一晤談間乃有八萬里遼邈之勢，洪荒前事乃真有之耳」。而石水道人蘇茂相則說：

「夫天地萬物自必有所以造之者天主是也。然艾子以天主為降生救人，而天堂地獄實為天賞罰之具，蓋其國歷來尊信，教法如此……如艾子所論尊崇天主，欲人遵行教戒，返勘吾身從何而生、吾性從何而起、吾性從何而賦，今日作何服事、他日作何復歸，真與實實，及時勉圖，如人之起敬起孝，此則其論學之大意。³⁴」

該書初刻於福州，1923 年土山灣重刻本，前有蘇茂相、段襲序，段序有「《三山論學書》，艾先生既可於閩，余何為友刻於絳，從餘兄九章命也」等語³⁵。由此可知該書在當時影響之大。

艾儒略的主要著作包括：《耶穌傳》八卷、《西學凡》、《職方外紀》、《三山論學記》、《口鐸日抄》、《聖夢歌》、《大西利先生行蹟》、《幾何要法》、《西方答問》等。

(二) 高一志

高一志 (Alfonso Vagnoni, 1566~1640)，字則聖。原名王豐肅，字一元，又字泰穩。1566 生於意大利，1584 年 10 月 24 日入耶

³³ 徐宗禪，《明清間耶穌會士譯著提要》（北京：中華書局，1989），117 頁。

³⁴ 同上，117~118 頁。

³⁵ 吳祖湘主編，徐光啓等撰，《天主教東傳文獻續編》，425 頁。

耶穌會，1604年7月抵達澳門。初在南京傳教，1616年8月爆發南京教難，後被遣送到澳門，1624年底到山西絳州傳教，1640年4月9日去世於絳州。

徐光啓與高一志相識當在1608年，因高一志曾著《推原正道論》一書，徐光啓曾校訂該書³⁶。徐光啓也曾協助高一志潤色《醫學》一書。高一志與李之藻的交往，可能是在1611年前後，是年，李之藻父丁憂，從北京回到杭州家中。高一志欲在南京建立一所教堂，但經費缺乏，李之藻得知此事後，出錢購買了地基，並捐資興建³⁷。1616年南京教案爆發後，李之藻也與徐光啓等鼎力保教，為高一志等南京傳教士辯護。此外，高一志與楊廷筠亦有交往，1616年南京教案爆發後，楊廷筠撰寫了《鴉鸞不並鳴說》等文，為高一志等傳教士辯護，並給予他們很多幫助。

高一志結交的江南士大夫，還有孫元化、許胥臣等人。孫元化是徐光啓的學生，由於受到徐光啓等人的影響，孫元化很早就與西方傳教士有交往，他可能在1610年前就已與高一志結識，1616年南京教案爆發後，孫元化也給予過高一志等南京傳教士各種幫助。1626年，高一志所撰《則聖十篇》一書在福州刊印，孫元化曾撰《則聖十篇引》為之褒揚。

1624年底，高一志前往絳州，高一志因此結識了韓氏兄弟韓雲、韓霖，及段氏兄弟：段袞、段裔、段襲。之後段、韓兩大家族對高一志在當地的傳教活動，給了鼎力的幫助。如天啓七年（1627年）韓雲曾資助高一志在絳州城東南建構教堂；崇禎

³⁶ 徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》，113頁。

³⁷ DUNNE, op. cit, 121頁。

元年，又在絳州教堂旁另為修建一所婦女專用的聖堂。韓雲與高一志亦常討論教義，如他曾協助高一志撰成《達道紀言》一書，並幫助高一志修訂《空際格致》等著作。

1633~1634 年間，絳州知州雷翀與高一志神父交往甚密，平素高神父的嘉言懿行對雷知州影響很大，雷公有感於高神父的聖德與淵博的學識，曾稱高神父為聖人中的聖人，並且認為高神父為天主教最高的領導。他曾於崇禎八年（1634 年）六月發布〈山西絳州知州雷告示〉一文，公開勸說民衆接受天主教信仰。該告示說：

「有西儒高先生（高神父），修身事天，愛人如己，以教忠教孝為第一事。上自聖天子，賢宰相，莫不敬禮之，以致縉紳學校諸君子，尊之如師父，愛之如兄弟。夫聖天子因天縱之聰明，而賢宰相以下，皆孔聖之弟子也，豈見識不如而鄉民耶？爾等又何疑焉？而不棄邪歸正哉？」³⁸

在高一志的影響下，絳州韓霖把天主教的倫理道德原則，與中國傳統儒家文化內含有的關於天主自然啓示的因素，有機地整合在一起，寫出了《鐸書》。該書可謂是一部晚明耶穌會士在利瑪竇文化適應與學術傳教策略指導下，由中國文人教友所寫的一部重要倫理作品。而段袞亦率領兒子與侄子刻艾儒略的《聖夢歌》且作序，並附以詩歌。這些行動足以說明文化適應策略，在本土教會的具體實踐。

在來華傳教的耶穌會士中，高一志可說是一位多產作家，其中文作品有廿五部之多。高一志的《達道紀言》可說是一部

³⁸ 〈山西絳州正堂雷公告〉，戰鐘鳴且等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第五冊，2397~2398 頁。

中西合璧的書，是由高一志與山西地方官吏韓雲（約 1596-1649 年）合著而成。具體由高一志口述，韓雲執筆。該書就內容而言，是一些西方政制人倫的「語錄」匯集，取自古希臘和古拉丁文學，編譯成中文共 356 條。就體裁而言，它以中國倫理傳統的「五倫」為原則，編排為五類，在這五類（倫）中，著墨最多的是君臣（158 條），其次是朋友（122 條），再次是家庭倫理：父子 21 條，兄弟 31 條，夫婦 23 條。《達道紀言》不僅是一本具有修辭學性質的書，且是一本以修辭學方式來討論倫理哲學的書。

傳教士還試圖建立團體，這些團體可有幾種模式：除了皈依天主教而參與聖事生活的信徒之外，還有對天主教有好感的學士。對這第二種團體模式而言，建立文集和經典就顯得很有必要。正是在這意義上，《達道紀言》堪當團體倫理關係的新榜樣。在這一倫理話語中，儒家經典，即四書五經，提供了具有權威性的示範³⁹。

高一志是《聖母行實》的譯著，這是第一部把聖母神學引進華語學界的書。由於在文筆上簡潔優美，以及內容上的豐富詳實，自出版後便好評如潮，深受廣大神長教友所喜愛。該書的出版，一是填補了聖母學在初期中國天主教會方面的空白；另外是積極推動了中國教友對聖母瑪利亞的熱心敬禮；再者是藉加強對聖母的敬禮，抵禦新教的強烈衝擊，因為在同一時期歐洲的新教風起雲湧，掀起了對傳統天主教信仰的猛烈抨擊，尤其是對聖母瑪利亞敬禮的詆毀和不敬。

³⁹ 梅謙立，〈理論哲學和修辭哲學的兩個不同對話模式〉《世界宗教研究》，2006 年，20 頁。

因為新教堅決反對敬禮聖母瑪利亞，認為對於聖母瑪利亞的敬禮是迷信，他們一貫認為天主教會把聖母當神來恭敬，這顯然是極端錯誤的。基於這因素，高一志選擇了歐洲最流行的《聖母行實》版本來翻譯，以加強對聖母瑪利亞的敬禮。基於以上原因，高一志的《聖母行實》在當時是供不應求，以至還接二連三地出版。《聖母行實》是高一志所有出版的書籍中，影響最大的一本，也是在同一時期教會聖母神學方面的權威之作，其流傳之廣，影響之大，持續時間之長，只有少數幾位耶穌會士的著作可以媲美，而且，由民國三十年還在流行的高一志《聖母行實》可窺一斑。

《童幼教育》一書，則是晚明高一志神父撰寫的第一部介紹西方兒童教育思想的專著，可謂明清之際兒童教育論著百花苑中的一朵奇葩。他帶給中國兒童教育思想和倫理道德一個全新的視野，由此，中國學者們第一次看到了西方人是如何教育兒童的。從晚明著名學者韓霖在給高一志《童幼教育》一書的序言中可以看出，該書在當時社會上影響巨大。然而迄今為止，國內外學者對《童幼教育》沒有足夠的重視和研究挖掘，在中國教育史及兒童教育歷史中，該書亦未曾進入其研究視野。該書是第一部系統引進和介紹西方兒童教育的書籍，同時也是一部在介紹西方教育的同時，結合了中國傳統倫理教育，並試圖通過中國傳統倫理教育的載體來傳遞西方教育的思想、方法，和遵循的基本教育和倫理原則。

(三) 衛匡國

衛匡國（Martino Martini，1614~1661），意大利籍漢學家。1643年夏抵達澳門，1650年春到北京，曾觀見順治皇帝。當年又受

耶穌會中國傳教團委派，赴羅馬教廷陳述耶穌會關於「中國禮儀之爭」的見解。1657年4月動身返回中國，1659年6月抵達杭州，1661年6月6日因病逝於杭州。

衛匡國用西式方法繪撰的《中國新圖志》，1655年初版為拉丁文，1663年再版，1669年在阿姆斯特丹出版西班牙文本。此書是第一本關於中國地理學專著，可以說是一部地圖集⁴⁰。衛氏利用耳聞目睹的材料寫成這部著作，第一次向西方人比較完整地介紹了中國地理，描述了東亞和中國的自然地理和人文地理全貌⁴¹。全書有17幅地圖：中國總圖一幅，直隸、山西、陝西、山東、河南、四川、湘廣、江西、江南、浙江、福建、廣東、廣西、貴州、雲南各省一幅，此外，含日本地圖一幅⁴²。《中國新圖志》為當時歐洲了解中國地理的必讀之書，引起歐洲地理學界的重視，曾被譯成幾種歐洲文字出版。在歐洲影響甚廣，衛匡國也因此被稱為「西方研究中國地理之父」。

衛匡國作為第一個將中國自然面貌、經濟和人文地理的現狀，系統地介紹給歐洲的人，為歐洲在十九世紀對中國先後進行的文化和商業開拓，鋪平了道路。事實上，在1735年法國人杜赫德出版《中華帝國全誌》之前，衛匡國的這部圖集一直是歐洲地理學界關於中國輿地的權威參考書。而且，對中國的歷

⁴⁰ 張國剛，《從中西初識到禮儀之爭》，266頁。

⁴¹ 白佐良（Giuliano Bertaccioli），〈衛匡國的《遠東篇》及其它〉，《衛匡國及中西文化交流研討會論文集》，意大利特蘭托大學，1996年，187頁。

⁴² [法]費賴之（Louis Pfister）著：梅乘騏、梅乘駿譯，《明清間在華耶穌會士列傳》（1552~1773）（上海：光啓，1997），255~256頁。

史地理研究者來說，衛匡國的圖集亦是彌足珍貴的域外史料⁴³。

《中國歷史十卷》(*Sinica Hsitoria Decas Prima*)於1657年第一版內容相當詳細。此書從中國盤古開天地始，一直寫到漢哀帝元壽二年(公元前一年)。為寫此書，衛匡國參考了許多中國史籍，並把朱熹的《通鑒綱目》作為藍本。他不只從朱熹的著作中做些摘要而已，也不僅對許多歷史事件的因果關係提出了自己的看法，而且還對不少的中國歷史人物與外國歷史人物進行了比較。雖然書中存在不少錯誤，但《中國歷史十卷》仍不失為第一部由西方人撰寫的、比較詳細、完整、科學的歷史著作⁴⁴。

另一部著作是《韃靼戰記》，於1655年在荷蘭首度出版。此書是一部正規的歷史著作，也是一本記述滿族人入主中原統一全國的雜記性質的書籍。書中所引用的材料均為作者所耳聞目睹，具有第一手史料價值⁴⁵。該書的拉丁文版一出現就成為暢銷書。據統計，這本書在1654~1706年間被譯成九種歐洲語言，發行了廿一個中譯版本。它不僅反映了明清兩代交替時的中國社會情況，也為研究耶穌會在華傳教士同當時各派政治勢力的關係提供了資料⁴⁶。從中可看出耶穌會士實行文化適應，因地制宜的傳教策略。

⁴³ 徐明德，〈論意大利漢學家衛匡國在中西文化交流史上的卓越功績〉，見《衛匡國及中西文化交流研討會論文集》，29頁。

⁴⁴ 白佐良(Giuliano Bertaccioli)，〈衛匡國的《速友篇》及其它〉《衛匡國及中西文化交流研討會論文集》，187頁。

⁴⁵ 同上。

⁴⁶ 朱雁冰，〈耶穌會士衛匡國與儒學西傳〉《神學論集》94期，1992年，514~516頁。

衛匡國還撰寫了《中國文法》一書。這是一本學習漢語的拼音書，可以說漢語在西方的語法專著，便是從衛匡國開始的。此外，還有關於友誼的《迷友篇》、《真主靈魂證》、《靈魂理論》、《中國耶穌會教士紀略》、《漢語語法》等。

（四）利類思

利類思（Lodovico Buglio，1606~1682），字再可。意大利西西里島貴族出身，1622年1月29日入耶穌會，1637年4月13日赴華傳教，1649年3月25日發大願，1682年10月7日卒於北京。

利類思神父一到中國，先在江南學習中國語言，並從事聖職工作。1639年曾付洗700人，後被派往四川，是第一個去四川傳教的歐洲人。利神父在成都結識了成都府河省內的一些著名學者和地方長官。1640年他為一位翰林授洗，洗名伯多祿，該翰林學識淵博，又是明室皇親，經他勸化，闔家老小領洗入教⁴⁷。利類思在成都城區及附近城鎮傳教，皈依者很多。有一位閩姓武官，洗名多默，他把家人和親戚也都勸化入教，並在家裡建了一所聖母小堂。這位多默武官率先奉教的榜樣，使衙門中不少官員也成了奉教者⁴⁸。

1643年，為躲避張獻忠帶來的戰亂，與安文思避居綿陽，後在吳繼善的推薦下為張獻忠服務。張獻忠敗亡後，兩人向清朝軍隊統帥肅親王豪格投降，被帶往北京，獲釋後建立了北京東堂。在北京期間，當楊光先誣陷湯若望神父，排斥西法曆算、

⁴⁷ 費賴之，《明清間在華耶穌會士列傳》，262~263頁。

⁴⁸ 同上，263頁。

攻擊天主教時，利類思神父及其同伴於 1662 年做了書面答辯，由湯若望神父的助手欽天監副監李祖白付印，並有翰林徐纘曾（教名甘地大的許太夫人之子）為之作序，序文中，他證明天主教的教理、教規，遠超過中國其他教門之上⁴⁹。利類思加入了與楊光先的論戰，寫出了〈不得已辯〉等文章，對楊光先逐條進行駁斥。

利類思神父利用一切間隙時間，致力於完成他的中文著作。此外，他給中國畫家教授西洋畫法，無論在朝、在野，大受歡迎。利神父秉性謙和，德高望重，既精通神學，對漢滿文學也造詣頗深，無論書寫口語，被當代學者認為出類拔萃。其後與湯若望、南懷仁和安文思四人被允許留在北京，供奉朝廷，直至逝世⁵⁰。

利類思翻譯並撰寫了大量著作，主要概分下列兩大類：

《超性學要》

這是聖多瑪斯阿奎那的《神學大全》的中譯本，共十三冊，附目錄四冊，目錄全部譯出，但大全只有部分譯出，有下列九篇：

1. 《天主性體》，論天主本性及其屬性，共六冊，其中四冊 1654 年在北京出版，時間在楊光先發難之前。據安文思神父記述：「中國學者極重視這部著作。有一位學者閱後感慨地說：這書對我們是一面鏡子，使我們認識到我們學識的膚淺」。
2. 《三位一體》，共三冊。

⁴⁹ 同上，264 頁。

⁵⁰ 同上，270 頁。

3. 《萬物原始》，一冊，論萬物的真正起源。此書另有單行本，提名《物元實證》，用五項推理證明天主實有，並解答兩項難題。
4. 《天神》，共五冊，1676 年北京出版。
5. 《形物之造》，一冊，論物質萬物之創造，1676 年出版。
6. 《人靈魂》，共六冊，論人的靈魂，1677 年北京出版。
7. 《人肉身》，論人的肉身，兩冊，1678 年。
8. 《總治萬物》，論宇宙的統治，兩冊。
9. 《天主降生》，論天主聖子降生爲人，共四冊，內容分四個主題：「天主降生」，「聖母之聖論」，「耶穌聖誕」，「耶穌行實之宜論」。

《彌撒經典》

這是羅馬彌撒經本，五卷，合訂爲兩冊，封面大字燙印 MISSALE ROMANUM，教宗保祿五世欽准，利類思譯成中文。這兩本譯文《中文日課經》和《中文彌撒經》，金尼閣原先曾經取得聖座的許可，供中國神父們採用。1680 年柏應理神父曾把這譯本和傳教士的申請，帶往羅馬呈報教宗，但未獲准採用。此外，還包括《尼西亞信經》、《天學傳概》、《七聖事禮典》、《司鐸課典》、《司鐸典要》、《聖母小日課》、《已亡日課》、《聖教要旨》、《正教約微》、《聖教簡要》等⁵¹。

(五) 龍華民

龍華民 (Nicola Longobardi, 1559~1654)，字精華。1559 年生於意大利，1582 年入耶穌會，1597 年來華，1617 年發願，1654

⁵¹ 同上，273~276 頁。

年 12 月 11 日去世於北京。

龍華民神父於 1597 年來中國，在此工作了 58 年之久，勤勞盡職，成績卓著。抵達中國後，先由范禮安神父遣往韶州，執行教務多年，僅有一名修士為其供應膳食，而他本人則在城鄉之間往來奔波，行使宗徒職務，並在廣大區域內散播信仰的種子。不但在普通平民中，也在文人學者中，皈依者甚眾。

1603 年 4 月 20 日，龍華民神父在靖村首建中國第一座教堂，時間在利瑪竇於北京建堂之前。龍神父在韶州傳教時，教務非常興旺⁵²。龍華民神父直至年邁時仍嚴守齋期，也從不忽視自打苦鞭的苦身克己功夫。雖然他嚴於律己，但對別人總是和藹可親，更無半句怨言和絲毫慍色；刻苦守貧，潔身自好⁵³。1654 年 12 月 11 日，龍華民神父安息主懷，享年 95 歲。清順治帝素重其人，在龍神父生前，曾命人畫其肖像；及龍神父卒，帝賜贈銀三百兩，並遣大員祭奠⁵⁴。

1609 年，鑒於龍華民神父在中文方面的造詣，長期以來他在聖德方面的突出表現，以及出色的傳教工作，促使總會長神父賜予他在耶穌會中極為難得的榮譽。龍華民神父於是被召赴京。1610 年 5 月 11 日，利瑪竇神父在京病逝前，任命龍華民神父為中國耶穌會省會長。其就任後，著手之第一件事，乃將洗禮經文譯成中文，延用至今⁵⁵。

利瑪竇去世後，龍華民神父接替他任中國傳教區會長

⁵² 同上，72 頁。

⁵³ 同上，75 頁。

⁵⁴ 同上，76 頁。

⁵⁵ 同上，72~73 頁。

(1610~1622)。他繼任後所採取的策略，與利瑪竇迥然不同，大相徑庭。龍華民神父可以說是「中國禮儀之爭」的第一人，當他僅為一個普通傳教士時，對其會長利瑪竇的傳教觀念和方式，已不感認同，但出於對長上的尊敬不便批評。等到擔任會長以後，認為事關良心問題，遂進一步作了研究；而在理論和實踐方法上得出的結論，與前任(利瑪竇)的主張完全背道而馳。其他神父們經研究後，則見仁見智，意見分歧。但因在神業和愛德上仍團結一致，又因立有聽命誓願，都不願有所流露，故傳教事業不受影響⁵⁶。但它卻已為日後的禮儀之爭埋下了伏筆，成為日後導致禮儀之爭的導火線。

龍華民神父對於審定中國教友所用經文，功績最著⁵⁷。其著作有《聖教日課》，該書是一本天主教日常公誦之經本，分三卷：第一卷有早課與彌撒禮，即彌撒規程、晚課及各種求恩經文、耶穌聖號、聖心禱文、一年中之耶穌瞻禮並祝文；第二卷有聖母及天神聖人禱文，及痛悔經七段等；第三卷有善終引、善終經、煉獄禱文、入殮安葬經文等禮節經文。初於 1602 年印於韶州，後屢經增刪以豐富之。日課中之經文非常簡明、華麗、莊重，必出自徐光啓及李之藻之筆⁵⁸。

《靈魂道體說》是一部論「靈魂非道體」的書籍。作者在此說明「靈魂」不是「道體」，因為「道體」按照亞里斯多德的看法，是第一物質 (Materia Prima)，需要有形式來限定其為某物，所謂「可物物者也」。並談到了靈魂的定義，該書開宗明

⁵⁶ 同上，75 頁。

⁵⁷ 方豪，《中國天主教人物傳》，宗教文化出版社，2007 年 8 月，69 頁。

⁵⁸ 徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》，25 頁。

義地說：「靈魂，神明之體，有始無終者，天主造之賦於人身，為之體模、為之主宰，在世行善，受主聖寵，因而上天享福者也。……且靈魂乃天主之肖像，稱以道體，信為誤矣」。馬相伯先生在 1918 年重刻此書，並為之作序。對於靈魂和肉身的關係，做了深刻的分析。

其科學著作《地震解》一卷，天啓六年（1626）刊行，康熙十八年（1679）重刊用問答體，以答李崧毓先生。此外，龍華民神父還著有《死說》、《念珠默想規程》、《聖人禱文》、《聖母德序禱文》、《急救適宜》、《聖若瑟法行實》、《答客難十題》等⁵⁹。

小 結

初期意大利耶穌會士在中國教會發展歷史上，留下了深刻的足跡，為中國教會做出重要的貢獻，並從客觀上積極推動了東西文化的交流。艾儒略、高一志、衛匡國、龍華民、利類思等傳教士在利瑪竇文化適應和學術傳教方面成績斐然。綜觀這五位傑出的利瑪竇神父的忠實追隨者或反對者，在利瑪竇去世以後，他們在以文化適應和學術傳教的方法上各有千秋。其中高一志與艾儒略在傳教方法上比較一致，他們都非常忠實地堅持和捍衛了利瑪竇的傳教策略，以著書立說進行學術傳教，且大多與上層人士廣泛交往，通過上層士大夫在社會的影響力，進行傳教，且取得了卓越的成效。

在學術方面，艾儒略與高一志在思想方面的主要貢獻，是在神學和倫理學，如艾儒略的《三山論學記》和《口鐸日抄》

⁵⁹ 費賴之，《明清間在華耶穌會士列傳》，262~263 頁。

主要討論天主造天地萬物之學、天主之賞善罰惡，以及降生等道理而作。而高一志的《教要解略》是對教會信仰教理的具體闡釋。艾儒略與高一志的作品都分別被收錄《四庫全書》子部雜家類。在教育方面，高一志第一個把西方關於《童幼教育》的思想介紹到了中國，系統地介紹了西方教育兒童的理論和方法；艾儒略則寫了《西學凡》內容上與《童幼教育》的內容比較接近，但是《童幼教育》在思想和內容上更加完善。

可見，艾儒略與高一志都關注到了利用西方的教育資源，以幫助和改善中國晚明兒童教育的問題。與艾儒略不同的是，高一志在著書方面更加側重介紹西方的倫理資源，如《民治西學》、《齊家西學》、《西學治平》。衛匡國神父在傳教之餘，利用十冬臘月年時間著述立說向西方人介紹了中國的地理和歷史，而利類思神父致力於多瑪斯神學的介紹和翻譯。與之相反的是，龍華民與熊三拔神父致力於向平民階層的信徒進行傳教。龍華民神父撰寫了一系列的教友祈禱生活手冊，如《聖教日課》、《念珠默想規程》、《聖人禱文》、《聖母德敘禱文》、《急救適宜》、《聖若瑟法行實》、《答客難十題》，幫助平信徒的信仰生活，致力與平民階層人士交往，欲以驚人的速度迅速拓展基督神國，為日後中國教會的教友生活提供了許多寶貴的精神財富。

限於篇幅，還有很多著名的意大利耶穌會士無法一一解析，如寫《悔罪要記》的郭居靜神父；著《哀矜性詮》、《天主經解》、《聖記百言》的羅雅格神父；撰《泰西水法》被徐光啓的《農政全書》全部引用，及《簡評儀說》、《表度說》一併列入《四庫全書》及《天學初函》的熊三拔神父；還有出身於米蘭的傑出藝術天才郎世寧，窮其畢生的精力和才華在宮

廷作畫，以流芳百世的《百駿圖》開工筆畫之先河，使他飲譽華夏，聲滿九州，尤其是在教難期間，他利用在宮廷中的地位和影響，歷次為傳教士排憂解難，起了重要的護教作用。

然而，隨著「禮儀之爭」的爆發，意大利耶穌會士和其他在會的神父們一樣，遭遇了前所未有的困惑與挑戰，經利瑪竇含辛茹苦所經營的傳教事業，在歷經諸多教難之後，幾乎看不到文化適應的影子了。

綜觀初期意大利耶穌會士，他們大多都活躍在明末清初時期，以地域來劃分，他們則活躍在中國的大江南北，諸如北京、山西、陝西、河北、河南、福建、南京、廣東、澳門等地。以時間來劃分，即從利瑪竇 1583 年進入中國大陸內地至利類思神父 1643 年夏抵達澳門，前後跨度是五十年時間，這五十年可說是初期意大利耶穌會士在中國對利瑪竇文化適應與學術傳教的重要實踐時期。因為此後，由於耶穌會士與道明會士、方濟各會士由於「天主」的術語問題以及「敬孔祭祖」問題所引發的「禮儀之爭」，使中國教會不僅裹足不前，而且在經歷和遭受了一系列的教難打擊和震蕩之後，利瑪竇及其追隨者在文化適應及本地化努力的勞動成果，幾乎付諸東流，代之而來的是教會的自我封閉，及在平民階層的緩慢傳播，而在上層社會傳播信仰的時代，從此也成為歷史，不復存在，僅供人們憑弔與懷念而已。

四、初期意大利耶穌會士關於「天主」術語之困境

明末入華的利瑪竇在翻譯天主教經典時，新創「天主」一詞作為造物主 Deus 的譯名，他將中國先秦典籍中的「天」和「上帝」均釋作「天主」，以試圖將天主教融入中國文化傳統

中⁶⁰。其實這術語問題，早在基督宗教遭遇古希臘羅馬時就曾出現，利瑪竇在中國所做的，就如同早期教會在歐洲一樣，尋找一個具有近似於基督宗教文化含義的詞語，通過解釋和教導，而賦予它們能夠喚起恰當之基督宗教概念的力量⁶¹。而令鄧恩神父感到不解的是，儘管利瑪竇神父還不及早期教會走得遠，但公元一世紀時運用於羅馬帝國的同類方法，運用於十六、七世紀的亞洲時卻被認為不夠明智⁶²。

關於「上帝」術語的問題，起初在日本教區創始時也成為難題。日本的耶穌會士為此術語問題討論了50年，最終確定用拉丁文或葡萄牙文術語的音譯「Deus」來表達基督宗教的概念。利瑪竇在通過對中國文化典籍的深刻研究後，採用「天主」一詞來指Deus，他認為古代典籍中出現的「天」和「上帝」，被中國人用來指一切力量和法律權威的泉源，是道德法律至高的約束者和捍衛者，他全知全能、賞善罰惡。因此利瑪竇在其巨著《天主實義》中，用了好幾頁來闡述「天」和「上帝」，來證實所宣講的天主即是中國古代典籍中所說的「天」和「上帝」，以此搏得中國儒家知識分子對基督信仰的認同和接受。1600年，范禮安同意了利瑪竇以「天主」指稱基督宗教之神的術語選擇⁶³。

利瑪竇去世後，龍華民接替他任中國傳教區會長（1610~1622）。在此之前，大家尚不敢對中國經典的「上帝」與

⁶⁰ 黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（上海：古籍出版社，2006），436頁。

⁶¹ 同上。

⁶² DUNNE, *op. cit.* p. 283.

⁶³ 張國剛，《從中西初識到禮儀之爭》，391頁。

基督徒們的造物主 (Deus) 之間等同起來是否適當的問題提出質疑。但在繼 1610 年之後的幾年中，某些傳教士認為他們過分傾向自然宗教的思想，於是便開始探討這種策略的基礎是否可靠。龍華民是最早對下述情況感到擔憂的傳教士之一：中國人沒有把他們的「上帝」視為一尊被人格化的、獨一無二的、天地間的造物主，和無所不在的神，而是相反地，按照經典著作的傳統詮釋，把它看作天道和天命的一種無形力量⁶⁴。

龍華民建議視察員巴範濟 (Francesco Pasio, 1611~1622) 重新審查關於「術語」的問題，巴範濟曾徵求了徐光啓、楊廷筠、李之藻和其他中國學者的觀點。徐光啓等聯名表示了書面意見，同意利瑪竇的觀點⁶⁵；只有龍華民繼續鞏固他的觀點，熊三拔也站在他這邊⁶⁶。1617 年，龍華民向視察員提交了一篇關於該問題的論文。1618 年，意大利籍耶穌會士熊三拔也寫了一篇隨筆和一篇正式論文支持龍華民，他堅持認為中國人不認識上帝、天使和靈魂。而龐迪我和王豐肅 (高一志) 不同意這種看法，因此二人也寫了一篇論文捍衛利瑪竇關於「上帝」術語的觀點，並堅持認為中國人具備上帝、天使和靈魂的知識⁶⁷。但龍華民不是一個輕易放棄自己觀點的人。他力主澳門會議的決議進行檢討，1624 年，他針對高一志 (王豐肅) 1616 年 10 月 18 日寫給巡察使的一封長信，寫了一本分析批判利瑪竇《天主實義》的小冊子⁶⁸。1626 年 10 月 8 日高一志給視察員班安德 (Andre

⁶⁴ DUNNE, op. cit. p. 17.

⁶⁵ 同上，268 頁。

⁶⁶ 同上。

⁶⁷ 張國剛，《從中西初識到禮儀之爭》，394 頁。

⁶⁸ DUNNE, op. cit. p. 269.

Palmero, 1626~1635) 寫一封長信, 加以反駁龍華民, 對龍氏的觀點逐一分析和批判, 以捍衛利瑪竇的傳教策略。

龍華民發現熊三拔神父在「上帝」的問題上, 也採取與他同樣的態度。他們就這樣的問題請教了徐光啓、楊廷筠和若望等三位歸化的文人。這三人建議神父們, 在中國經典著作內容方面有利於他們時就應堅持之, 而應對那疏注文置之不理。龍華民則繼續向基督徒和異教徒文人進行調查, 於 1623 年最終寫成了一部拉丁文著作: 《孔夫子及其教理》。這是對中國統治地位的觀念提供了系統思想的第一部西文著作, 後來更以《論中國宗教的某些觀點》為題而譯為法文, 1701 年由外方傳教會於巴黎刊印, 外方傳教會把它作為對耶穌會士們的一種武器。當徐光啓被龍華民詢問而接受調查時, 唯要他承認基督徒們所相信的造物主與中國經典中的上帝沒有任何關係, 但他認為, 如果能設法使人相信上帝具有傳教士們歸於上帝的特徵, 那將是一種上策⁶⁹。

中國耶穌會傳教區內部在有關經典問題上發生的爭論, 最終導致 1628 年在上海附近的嘉定舉行了一次會議, 由 21 名傳教士出席, 並有 4 名當時最大的歸化者列席。但根據鄧恩的意見, 只有 9 名耶穌會士聚集在嘉定, 除陽瑪諾神父主持會議外, 有龍華民 (Nicolas Longobardi)、高一志 (Alfonso Vagnoni 王豐肅)、金尼閣 (Nicolas Trigault)、李瑪諾 (Emmanuel Diaz, Senior)、畢方濟 (Sambiasi)、郭居靜 (Cattaneo)、曾德昭 (Alvaro Semedo) 與艾儒略 (Giulio Aleni) 等參加會議。此外, 還有徐光啓等著名的平信徒參加會議。

⁶⁹ 謝和耐, 《中國人與基督》(上海: 人民, 2003), 17 頁。

會議就十一點議程，取得了一致的意見，每日數小時的討論都相當熱烈。與會者對不太隆重的祭孔和祭祖相關議題沒有什麼分歧。主要的爭論圍繞在名詞術語上。由於龍華民頑固地堅持自己的意見，在這方面不可能達成協議。會議一直開到一月底，明朝天啓皇帝在前一年九月駕崩的消息傳來，會議便匆匆中斷了。在這特殊情況下，這麼多外國人聚集在一處，被認為是十分危險的⁷⁰。會議最後做出了如下決定，即維持利瑪竇的適應方法。但禁止使用「上帝」一詞，改用「天主」這一既無損於基督宗教的正統性，也無損其純潔性的術語，而該術語自此以後，也就被中國天主教會所延用。但會議也決定，利瑪竇的著作由於已在中國知識界取得了巨大成功而不受限制⁷¹。

然而龍華民於1633年，又寫了另一篇幅很長的小冊子，其中他走得比以前更遠，乾脆抵制使用「上帝」和「天主」這兩個中文詞彙，而主張將拉丁文「DEUS」音譯成中文來代替。但他的決定沒有被接受，艾儒略和曾德昭對此撰寫了批評的文章，該文指出，「天主」這個詞彙最終贏得了獨一無二的地位，同時中國廣大的天主教教友從此一直使用它。它並沒有對「天主」的正統性概念造成任何傷害⁷²。

眼看爭論不止，中國任耶穌會副省長傅汎濟破釜沉舟地下令焚毀反對利瑪竇的作品，以求結束這場拖延二十多年的爭論，截止1630年寫成的這類文件有50多篇就此消失，龍華民的作品無一幸免，唯有1623年所寫的《孔子及其教理》有副本

⁷⁰ DUNNE, op. cit. p. 269.

⁷¹ 謝和耐，《中國人與基督》，50頁。

⁷² DUNNE, op. cit. p. 269~270.

保存⁷³。截至 1665 年，耶穌會內部至少召開了 74 場類似的會議，每次都是為消除某些歧見，內容不限於術語問題。比如耶穌會士不同意利瑪竇的「西學」傳教途徑，對於數學、天文及其他科學知識，是打開了中國信仰大門的合適說法持懷疑態度。這樣的耶穌會士，如在術語問題上堅決支持利瑪竇的高一志（王豐肅），日本省會長卡瓦諾（Valentim Carvalho），以及召開嘉定會議的視察員班安德⁷⁴。

在嘉定會議之後，巡察使班安德神父走訪了中國的每一個傳教點，他概要記述：「事實上，我發現他們在心靈和友情上並沒有產生裂痕……這場論戰是理性的論戰」⁷⁵。後來隨著 1632 年多明我會和方濟各會進入中國，中國傳教區的格局發生了顯著的變化，種種利益衝突亦在所難免。因此在 1668 年利瑪竇的術語觀點與文化適應策略，亦招致方濟各會士利安當的指責，導致教宗在 1704 年的敕令中，宣布完全取消「天」和「上帝」兩詞，並使其不為人知⁷⁶。利瑪竇的文化適應與學術傳教策略在幾經波折動蕩後，終於被完全夭折了。

結語

利瑪竇的文化適應與學術傳教策略，打開了久已封閉的晚明社會，使中國人接觸到基督宗教的文明。他利用一系列合儒、補儒、超儒的學術傳教策略，贏得了晚明士大夫階層的普遍接受和認同，為天主教在明末社會的奠基和發展，開拓了極大的

⁷³ 張國剛，《從中西初識到禮儀之爭》，396 頁。

⁷⁴ 同上，397 頁。

⁷⁵ 同上。

⁷⁶ 謝和耐，《中國人與基督》，50 頁。

空間，使得天主教會在晚明社會獲得了福傳的合法地位與身分認同，為後來的耶穌會士在華的福傳工作奠定了堅實的基礎。

利瑪竇神父的傳教經驗，所以至今依然新穎而有現實意義，原因是他從起初便對中國的全部歷史、文明和傳統有深刻的認識並懷有深厚的感情。在他去世之後，來華意大利耶穌會士大多比較忠實地追隨了他的文化適應與學術傳教策略，他們熱愛基督、熱愛中國人民、熱愛中國文化，把自己畢生的力量 and 全部的身心都奉獻給了中國教會，窮其一生的精力和心血，勤勉地著書立說，以文化適應與科學傳教在中國這塊古老的土地上，積極開墾、努力拓展福音傳播的空間。

但在具體實施利瑪竇的傳教方針時，卻在思想和認識方面發生了重大的分歧。其中一派以龍華民和熊三拔神父為代表，他們寫了一些具有深刻思想的批判性的文章，對利瑪竇神父的文化適應和學術傳教策略的思想基礎，提出了質疑。而另外一部分則以高一志和艾儒略為主，他們也積極地撰寫文章進行反駁，努力捍衛利瑪竇的文化適應與學術傳教策略。

衆所周知，禮儀之爭的最後結果，使利瑪竇神父與初期耶穌會士辛勤播種耕耘的文化適應與本地福傳的成果付諸東流。繼之而來的是，教會被認為是與中國文化格格不入的外來宗教，昔日利瑪竇所開創的局面已不復存在。