

本土化·教史

# 衝突與融合

佛教與天主教的中國本地化

金秉洙 著

輔大神學叢書 54

# 衝突與融合

佛教與天主教  
的中國本地化

金秉洙 著  
光啓出版社  
2001年9月

謹以此書紀念三位  
愛護中華教會的偉大傳教士

利瑪竇神父

雷鳴遠神父

聖金大建安德神父

# 目 錄

|      |         |
|------|---------|
| viii | 張序      |
| ix   | 自序      |
| xi   | 參考書目及縮寫 |

## 緒論部分 會遇的歷史接觸點

|    |     |                      |
|----|-----|----------------------|
| 3  | 第一章 | 本書研究的基本理論            |
| 9  | 第二章 | 本書研究的範圍與時代意義         |
| 9  |     | 第一節 歷史與中國            |
| 14 |     | 第二節 魏晉南北朝與中國佛教發展史的關係 |
| 19 |     | 第三節 明末清初的意義與天主教的關係   |
| 22 | 第三章 | 兩教與中國會遇時的歷史背景        |
| 22 |     | 第一節 政治、社會上的歷史背景      |
| 33 |     | 第二節 宗教、文化上的歷史背景      |
| 45 |     | 第三節 兩教傳入中國的時代特徵比較    |

## 第壹部分 會遇中的衝突過程

|    |     |                 |
|----|-----|-----------------|
| 51 | 第四章 | 簡介兩教在中國社會架構下的衝突 |
| 57 | 第五章 | 政治理念中的衝突        |
| 58 |     | 第一節 中國的政教關係理念   |
| 63 |     | 第二節 佛教與中國政治關係   |
| 68 |     | 第三節 天主教的「政教分離」  |
| 72 |     | 第四節 反省及比較       |

|     |      |                   |
|-----|------|-------------------|
| 73  | 第六章  | 孝道觀念上的衝突          |
| 73  | 第一節  | 中國家族社會中的孝道觀念      |
| 77  | 第二節  | 佛教的「不孝」           |
| 79  | 第三節  | 天主教的「不孝」與「禮儀之爭」   |
| 92  | 第四節  | 反省及比較             |
| 95  | 第七章  | 中華文化的優越意識及排外思想    |
| 95  | 第一節  | 中華文化的排外思想         |
| 100 | 第二節  | 佛教面對的「夷夏之爭」       |
| 103 | 第三節  | 天主教是殖民主義先遣隊？邪教？   |
| 109 | 第四節  | 反省及比較             |
| 111 | 第八章  | 「獨尊儒術」上的衝突        |
| 111 | 第一節  | 中國的「獨尊儒術」         |
| 113 | 第二節  | 佛教與儒家的衝突          |
| 119 | 第三節  | 天主教與保守派的士大夫       |
| 127 | 第四節  | 反省及比較             |
| 128 | 第九章  | 宗教之爭              |
| 128 | 第一節  | 佛道之爭：「附會」及「老子化胡說」 |
| 136 | 第二節  | 天主教與儒釋道三教之爭       |
| 150 | 第三節  | 「三教合一」的實和虛        |
| 161 | 第四節  | 反省及評估             |
| 166 | 第十章  | 中國人的生活及倫理         |
| 166 | 第一節  | 佛教徒的生活：素食、不殺生、結婚觀 |
| 170 | 第二節  | 天主教的倫理和禮儀         |
| 181 | 第三節  | 反省及比較             |
| 183 | 第十一章 | 佛難與教難             |
| 183 | 第一節  | 佛難                |
| 187 | 第二節  | 教難                |
| 190 | 第三節  | 佛難與教難的比較          |

|     |      |                   |
|-----|------|-------------------|
| 194 | 第十二章 | 兩教與中國交流的過程分析及評價   |
| 194 | 第一節  | 佛教與天主教衝突之差別       |
| 195 | 第二節  | 從兩教與中國文化親合性看衝突    |
| 201 | 第十三章 | 牟子《理惑論》與利瑪竇《天主實義》 |
| 201 | 第一節  | 牟子《理惑論》           |
| 206 | 第二節  | 利瑪竇《天主實義》         |
| 208 | 第三節  | 二者的共通點            |
| 209 | 第四節  | 二者的差異點            |

## 第貳部分 會遇中的本地化之路

|     |      |                |
|-----|------|----------------|
| 213 | 第十四章 | 兩教的本地化觀念及原則    |
| 214 | 第一節  | 兩教對本地化的看法      |
| 215 | 第二節  | 格義與詮釋學         |
| 227 | 第三節  | 佛教與天主教的親儒政策    |
| 232 | 第十五章 | 兩教傳教方針中的本地化    |
| 232 | 第一節  | 佛教的傳教政策        |
| 243 | 第二節  | 明末清初天主教的傳教方針   |
| 259 | 第十六章 | 統觀兩教本地化的成果     |
| 259 | 第一節  | 本地化的意義         |
| 266 | 第二節  | 比較兩教本地化的成果     |
| 278 | 第十七章 | 天主教中國本地化的反省與前瞻 |
| 278 | 第一節  | 從佛教的中國本地化談起    |
| 283 | 第二節  | 天主教中國本地化成敗的反省  |
| 290 | 第三節  | 天主教中國本地化之未來方向  |

## 297 結 語

## 圖 表 目 錄

- |     |                        |
|-----|------------------------|
| 8   | 〔圖一〕文化的作用與反作用（挑戰與回應）   |
| 18  | 〔圖二〕中國佛教初傳之期與中國朝代之關係   |
| 54  | 〔圖三〕佛教、天主教與中國文化衝突      |
| 159 | 〔圖四〕儒釋道三教關係圖           |
| 223 | 〔圖五〕詮釋學與格義之關係          |
| 269 | 〔表六〕佛教與天主教對中國本地化表面上的比較 |
| 270 | 〔表七〕佛教與天主教在本地化的內部動力比較  |
| 274 | 〔圖八〕文化互融之動力關係          |
| 294 | 〔圖九〕佛教與天主教大乘化的過程       |

# 張 序

韓國外方傳教會金秉洙神父，曾派到台灣新竹教區服務多年，大概由於切身的經驗，萌生對教會本地化深入探討的意願。於是他進入輔大神學院研究所，選了一個很有創意的題目，寫成他的博士論文。本書便是他的成果。比較佛教與天主教初期在中國本地化的過程，可以得到多方面的啟發，最後也能肯定兩個宗教之間的差異，至少應當由此避免好多表面的結論。這是金神父的貢獻，值得對本地化有興趣的人注意。

金秉洙的論文不只顯出自己的觀察能力，更是表現從事研究工作的毅力。從學習中文開始，直到閱讀這許多的參考書；從教室中聽課，直到執筆撰文，其辛勞可想而知。而且最後在公開發表論文時，他流利的漢語，令所有主考教授多為讚賞。

韓國教會派來台灣的神父、修士、修女不少，其中尚有其他攻讀神哲學者，他們對於中國文化都有一份親切感，這也表示彼此之間的密切關係，為兩地教會未來之合作具有很大的助益。金神父定當扮演重要的角色。

張 春 申

主曆 2001 年 5 月 10 日

# 自序

身為一個外方傳教士，我一直將如何推動宗教本地化作為自己傳教工作上的重要使命。一九九〇年我由韓國來到台灣，在新竹教區新豐天主堂開始我的傳教工作，在與台灣接觸的同時，也對這源遠流長的中國文化產生濃厚的興趣，一九九五年我開始在輔大神學院接受張春申神父的指導，研讀中國文化、歷史與神學的相關課題，現在終於有了一些成果與大家分享。

本書即是從我的博士論文《魏晉南北朝的佛教與明末清初的天主教在中國的本地化－外來宗教與本土文化的衝突與融合》中重新整理而來，因原有的架構並不完全適合出書，感謝胡國楨神父及輔大神學院編輯室楊素娥小姐辛苦地為我整理，我向他們致上誠摯的謝意。

在此，我特別要提起去年（2000 大禧年）十一月十七日至十九日，在漢城由韓國主教團主辦的「亞洲地方教會本地化情況研討會」，包括韓國在內共有印度、印尼、菲律賓、台灣、日本等六個國家參加，張春申神父代表台灣教會發表了〈台灣福音本地的情況與進展與它在廿一世紀的福傳努力〉，並介紹了過去中國本地化神學的過程和結果，我相信張神父的演說不但讓韓國天主教會認識其他亞洲教會的本地化成果，更重要的是為韓國教會的本地化開啓了一扇門。

因此，今天論文能夠發表並出書，要向我的指導教授張春申神父致上崇高的敬意，能夠在中國教會本地化專家張神父的指導下學習，是我莫大的榮幸。在我決定研讀中國文化與本地

化之初，張神父爲我指示了正確的方向，一路上做我旅途中的明燈，若沒有他的指導，我不可能有今天的成果。

我也要向谷寒松神父致意，谷神父對中國教會的本地化亦相當有研究，常常指點同樣身爲外來傳教士的我應走的途徑，並請了佛學專家爲我校對論文中關於佛教的部分，谷神父的細心讓我深深感激。

還要感謝新豐天主堂可愛的教友們，在我求學的過程中，始終給予我最大的鼓勵包容與代禱，要謝謝羅芳玲和萬迪華二位小姐，不厭其煩地爲我的文章潤飾及校稿，也是因著他們的幫助，我才有這樣的成果。

感謝天主，沒有祂，我什麼也不能！

謹願此書爲那些關心教會本地化的朋友有所幫助。

金秉洙

2001 年聖神降臨節寫於漢城

# 參考書目及縮寫

## 一、原典史料

艾儒略，《西學凡》，收入《天學初函》第一冊，台北：學生，1964。

李之藻輯，《天學初函》共六冊，台北：學生，1964。

利瑪竇等述，《天主教東傳文獻》，台北：學生，1982。

利瑪竇，《天主實義》，收入《天學初函》第一冊，台北：學生，1964。

利瑪竇，《中國傳教史》，劉後餘、王玉川合譯，台北：輔仁大學，1986。

作者不詳，《父母恩重經》。

惠能，《六祖壇經》，台北：衆生文化，1995。

徐唱治編，《聖朝破邪集》，景安政三年（1858）刊本，柴田篤解題，中文出版，1972。

梁僧祐，《弘明集》，台北：新聞豐，1986。

翁同龢等撰，《天主教東傳文獻續編》共三冊，台北：學生書局，1966。

鐘始聲撰，《破邪集》，景文久元年（1861）刊本，柴田篤解題，中文出版，1972。

## 二、中文期刊及工具書

- |       |                              |
|-------|------------------------------|
| 《大辭典》 | 《大辭典》，台北：三民                  |
| 《世宗》  | 《世界宗教研究》，北京中國社科院世界宗教研究所編輯    |
| 《司牧》  | 《司牧》，漢城：韓國天主教中央協議會           |
| 《四書》  | 劉正浩等譯，《四書讀本》，台北：三民，1991      |
| 《佛光辭》 | 《佛光大辭典》全七冊，高雄：佛光文化事業，1988    |
| 《宗百科》 | 《宗教百科全書》，北京：新華，1994          |
| 《明史》  | 《明史》，台灣開明書店出版                |
| 《神思》  | 《神思》，香港神思編委會編輯               |
| 《神論》  | 《神學論集》，台北輔仁大學神學院編輯           |
| 《神辭》  | 《神學辭典》，輔仁神學著作編譯會編，台北：光啓，1996 |

## 三、中文書籍

- |        |                              |
|--------|------------------------------|
| 上海《中史》 | 上海古籍出版社，《中國歷史三百題》，台北：建宏，1994 |
| 中《中思》  | 中村元，《中國人之思維方法》，台北：學生書局，1991  |
| 中《東思》  | 中村元，《東方民族的思維方法》，台北：淑馨，1989   |
| 孔《做基督》 | 孔漢思，《做基督徒》，台北：光啓，1993        |
| 心《中教史》 | 王治心，《中國基督教史綱》，香港：基督教輔僑，1959  |

- 文《社會學》 文崇一，《歷史社會學》，台北：三民，1995
- 方《中佛》 方立天，《中國佛教研究》上、下，台北：新文豐，1992
- 比《史研》 湯恩比，《歷史研究》上、下，台北：遠流，1991
- 王《中西》 王漪，《明清之際中學之西漸》，台北：商務，1987
- 平《佛學研》 平川彰等，《佛學研究入門》，台北：法爾，1990
- 民《基督教》 林天民，《基督教與現代世界》，台北：商務，1994
- 生《漢唐》 孫再生，《漢唐文化思想與基督真理》，高雄：弘智，1975
- 申〈本地化〉 張春申〈神學本地化的回顧與前瞻〉《神論》127期（2001春）
- 申《中天》 張春申，《中國大陸天主教》，台北：上智，1997
- 伊《中史》 伊藤道治等，《中國通史》，台北：稻鄉，1990
- 任《中哲史》 任繼愈，《中國哲學發展史：魏晉南北朝卷》，北京：人民，1988
- 任《漢唐佛》 任繼愈，《漢唐佛教思想論集》，北京：人民，1991
- 吉《宗教學》 呂大吉，《宗教學通論》，台北：博遠，1993
- 地球《中史四》 台北地球出版社編，《中國文明史：（卷四）魏晉南北朝》，台北：地球，1992
- 宇《中史》 黃仁宇，《中國大歷史》，台北：聯經，1993
- 朱《中倫史》 朱貽庭主編，《中國傳統倫理思想史》，上海：華東師大，1994

- 牟《中宗》 牟鍾鑒，《中國宗教與文化》，台北：唐山，1995
- 西《中宗》 西順藏等，《中國宗教史》，漢城：hanol，1996
- 何《明宗史》 何其敏，《中國明代宗教史》，北京：人民，1994
- 余《中知》 余英時，《中國歷史轉型時期的知識分子》，台北：聯經，1992
- 余《價值》 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》，台北：時報文化，1997
- 利《書信集》 利瑪竇，《利瑪竇全集 3, 4：利瑪竇書信集》，台北：光啓、輔仁，1986
- 利《傳教史》 利瑪竇，《中國傳教史》，台北：光啓、輔仁，1986
- 吳《佛教研》 吳汝鈞，《佛教研究方法論》上、下，台北：學生書局，1996
- 呂《天人》 呂理政，《天、人、社會》，台北：中研院民族所，1994
- 宋《明思》 宋志罡主編，《明代思想與中國文化》，安徽：安徽人民，1997
- 李《清宗》 李尚英，《中國清代宗教史》，北京：人民，1994
- 沈《交流史》 沈福偉，《中西文化交流史》，台北：東華，1989
- 沃《中庸》 金容沃，《橋杙先生中庸講義》，漢城，1995
- 沃《佛教》 金容沃，《我對佛教的看法》，漢城，1995
- 沃《東洋》 金容沃，《東洋學如何？》，漢城，1985
- 沃《金剛經》 金容沃，《金剛經講解》，漢城：Tongnamu

- 車〈共同體〉 車東燁，〈討論共同體本地化的綜合和展望〉  
《司牧》226號（1997年11月）
- 周《佛學新》 周慶華，《佛學新視野》，台北：東大，1997
- 幸《中思》 幸旗，《中國歷代思想史》，台北：文津，1993
- 杭《文明》 杭亭頓，《文明衝突與世界秩序的重建》，台北：聯經，1998
- 林《吾國》 林語堂，《吾國與吾民》，台北：德華，1980
- 林《信仰》 林語堂，《信仰之旅》，台北：道聲，1996
- 治《本色化》 林治平，《基督教與中國本色化》，台北：宇宙光，1990
- 芬《中梵》 梁潔芬，《中共與梵蒂岡關係》，台北：輔仁大學，1996
- 金《中史》 金永振，《中國五千年史》中，漢城：大光，1991
- 侯《中思史》 侯外蘆，《中國思想通史》，北京：人民，1995
- 紅〈利瑪竇〉 楊小紅，〈崇高的神父和學者：利瑪竇〉《神論》97期（1993秋）
- 虹《華佛》 梁曉虹，《華化佛教》，北京：北京語言學院，1996
- 哲《清政治》 馮佐哲，《清代政治與中外關係》，北京：中國社科，1998
- 孫《明天儒》 孫尚揚，《明末天主教與儒學的交流和衝突》，台北：文津，1992
- 秦孔《中宗神》 秦家懿、孔漢思，《中國宗教與西方神學》，台北：聯經，1993
- 高《魏經史》 高敏主編，《魏晉南北朝經濟史》上，上海：人民，1996

- 商《中文化》 商聚德，《中國傳統文化導論》，河北：河北大學，1996
- 崔〈補儒論〉 崔基福，〈明末清初耶穌會宣教師們的補儒論和性理學批判〉《教會史研究》第六集
- 崔〈儒反教〉 崔基福，〈明末清初儒家的反西教論辨〉《水源天主教大學論文集》
- 崔《儒西》 崔基福，《儒教與西學的思想的葛藤和相和的瞭解研究》，漢城，1989
- 康《孝道》 康學偉，《先秦孝道研究》，台北：文津，1992
- 張《中哲》 張岱年，《中國哲學大綱》，台北：藍登，1992
- 張程《文化爭》 張岱年、程宜山，《中國文化與文化論爭》，北京：人民，1990
- 張劉《教案史》 張力、劉豎唐，《中國教案史》，四川：四川社會科學院，1987
- 強《反教》 呂實強，《中國官紳反教的原因》，台北：商務，1966
- 梁趙《隋唐宗》 梁鴻飛、趙躍飛，《中國隋唐五代宗教史》，北京：人民，1994
- 淳《朝鮮》 李元淳，《朝鮮西學史研究》，漢城：一志社，1986
- 深圳《中文哲》 深圳大學主編，《中國文化與中國哲學》，北京：東方，1986
- 郭〈利傳教〉 郭熹微，〈試論利瑪竇的傳教方式〉《世界宗教研究》，1995年1月
- 郭〈明清〉 郭熹微，〈明清天主教興衰芻議〉《世界宗教研究》，1993年1月
- 郭〈補儒〉 郭熹微，〈論徐光啓「補儒易佛」思想〉《哲學與文化》20(1993)5

- 陳《中哲文》 陳榮捷，《中國哲學文獻》上、下，台北：巨流，1995
- 傅《漢唐史》 傅樂成，《漢、唐史論集》，台北：聯經，1977
- 喬《偶像》 喬繼堂，《中國人的偶像崇拜》，台北：百觀，1993
- 富《中基史》 楊森富，《中國基督教史》，台北：商務，1991
- 朝《帝文化》 王曉朝，《基督教與帝國文化》，北京：東方，1997
- 湯《中文哲》 湯一介，《中國文化與中國哲學》，北京：三聯，1988
- 湯《中宗》 湯一介，《中國宗教：過去與現在》，台北：淑馨，1994
- 湯《文轉》 湯一介等，《中國文化的現代轉型》，湖北：新華，1996
- 湯《佛教史》 湯用彤，《漢魏、兩晉、南北朝佛教史》台北：商務，1991
- 湯《注日》 湯用彤，《往日雜稿》，台北：彙文堂，1987
- 湯《國故》 湯一介，《國故新知：中國傳統文化的再詮釋》，北京：北京大學，1993
- 湯《理佛玄》 湯用彤，《理學、佛學、玄學》，台北：淑馨，1992
- 湯《湯一介》 湯一介，《湯一介》，北京：中國青年，1996
- 湯《魏晉道》 湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》，台北：東大，1987
- 甦《中日朝》 李甦平等著，《中國、日本、朝鮮學比較》，安徽：人民，1995
- 趙《學術史》 梁啟超，《中國近三百年學術史》，台北：里仁，1995

- 馮《中哲史》 馮友蘭，《中國哲學史新編》，台北：藍登，1991
- 黃《佛三百》 黃夏年，《佛教三百題》，台北：建宏，1996
- 黑《史哲》 黑格爾，《歷史哲學》，台北：水牛，1997
- 楊《魏晉宗》 楊耀坤，《中國魏晉南北朝宗教史》，北京：人民，1994
- 楓《道與言》 劉小楓，《道與言》，上海：三聯，1995
- 煜《中哲》 王煜，《中國哲學文集》，台北：水牛，1995
- 斐《科學》 李約瑟，《中國的科學和文明》卷三，漢城：乙酉文化社，1995
- 瑜《中華》 馮天瑜，《中華文化史》，台北：桂冠，1990
- 葛《中哲》 葛榮晉，《中國哲學範疇導論》，台北：萬卷，1993
- 廖《排外》 廖光生，《排外與中國政治》，台北：三民，1988
- 窪《道教史》 窪德忠，《道教史》，Waegwan: Benedict Press，1990
- 裴《明清思》 裴永東，《明末清初思想》，漢城：民音社，1996
- 韶《東西》 崔韶子，《東西文化交流史研究》，漢城：三英社，1990
- 領〈佛型態〉 吳虛領，〈佛教初傳中國時期的型態研究〉《世界宗教研究》，1994年第四期
- 劉〈比較〉 劉介民，〈比較文學的性質與範疇〉《社會科學輯刊》3號，1987
- 劉謝《中儒》 劉宗賢、謝祥皓，《中國儒學》，台北：水牛，1995

- 樂《社會》 伯格·樂格曼，《社會實體的建構》，台北：巨流，1997
- 潘〈談本位〉 潘光旦，〈談「中國本位」〉《文化建設》，第一卷，第五期
- 蔡《新儒家》 蔡仁厚，《新儒家的精神方向》，台北：學生，1989
- 蔡《新儒家》 蔡仁厚，《新儒家的精神方向》，台北：學生，1989
- 踐《春秋》 張踐等，《中國春秋國宗教史》，北京：人民，1994
- 霄《皇權》 周良霄，《皇帝與皇權》，上海：古籍，1999
- 黎秦《秦漢宗》 黎家勇、秦桂演，《中國秦漢宗教史》，北京：人民，1994
- 閻《湯史》 閻沁恆，《湯恩比的歷史研究與文化史觀》，台北：稻禾，1997
- 燕《教理史》 燕蕭思，《天主教中國教理講授史》，台北：華明，1976
- 蕭《政治史》 蕭公權，《中國政治思想史》台北：聯經，1982
- 蕭《道佛》 蕭登福，《道教與佛教》，台北：東大，1995
- 賴《佛性》 賴永海，《中國佛性論》，台北：佛光，1990
- 錢《文化史》 錢穆，《中國文化史導論》，台北：商務，1993
- 霍《佛學》 霍韜晦編著，《佛學》下，台北：唐山，1997
- 頤《中歐》 陳受頤，《中歐文化交流史事論叢》，台北：商務，1970
- 頤《交流史》 陳受頤，《中國文化交流史哲學譯文集》，台北：谷風
- 濤《問題》 金觀濤等著，《問題與方法集》，台北：谷風，1986

- 濤劉《文化》 金觀濤、劉青峰，《中國文化 system 論的解釋  
一問題與方法集》，漢城：天池，1994
- 謝《中國基》 謝和耐，《中國和基督教》，上海：古籍，1991
- 韓《中傳史》 韓承良，《中國天主教傳教歷史》，台北：思  
高聖經學會，1994
- 鎌《中佛史》 鎌田茂雄，《中國佛教通史 1.2》，高雄：佛光，  
1985
- 羅《使節史》 羅光，《教廷與中國使節史》，台北：傳記文  
學，1983
- 嚴《比較》 釋聖嚴，《比較宗教學》，台北：中華，1995
- 嚴《佛中》 釋聖嚴，〈佛教與中國文化〉《佛教與中國文  
化國際學術會議論文集》，台北；中華文  
化復興運動總會宗教研究委員會，1995
- 嚴《明末佛》 釋聖嚴，《明末中國佛教之研究》，台北：學  
生，1988
- 蘇《牧中華》 蘇主榮，《牧我中華》，香港：聖神研究中心，  
1986
- 鐘《中西文》 鐘鳴旦，〈中西文化交流的研究與本位化概念〉  
《神論》88 期（1991 夏）
- 鐘《本地化》 鐘鳴旦，《本地化－談福音與文化》，台北：  
光啓，1993
- 蘭《基督》 張貞蘭，《基督宗教的中國傳來和東西文化的  
對立》，釜山：地平，1997
- 顧《基中》 顧衛民，《基督教與近代中國社會》，上海：  
人民，1996

### 三、韓文書籍

- CG 宋泉盛, *The Compassionate God*, Waegwan: Benedict Press
- CW Wolfgang Franke, *China and the West* (《東西文化交流史》) 漢城: 檀大, 1995
- GUR W. Buhlmann, *Gottes Ungeheures Risiko*, Waegwan: Benedict Press, 1991
- WGW W. Buhlmann, *Die Wende zu Gottes Weite*, Waegwan: Benedict Press, 1996
- WIH E. H. Carr, *What is History*, 漢城: YukMun, 1997
- Lanczkowski Gunther Lanczkowski, 《宗教史入門》, Waegwan: Benedict Press, 1997
- Leeuw Gerardus van der Leeuw, 《宗教現象學入門》, Waegwan: Benedict Press, 1995
- Malek Roman Malek, 《中國天主教會》, Waegwan: Benedict Press, 1989

### 四、西文書籍

- BC Kenneth K. S. Chen, *Buddhism in China*, New Jersey: Princeton university, 1964
- BEW John C. H. Wu, *Beyond East and West*, London: Sheed and Ward, 1952
- BLA Kenneth K. S. Chen, *Buddhism – The Light of Asia*, Waegwan: Benedict Press, 1994
- CBC R. R. Covell, *Confucius, The Buddha, and Christ*, N.Y.: Orbis, 1986
- CTB Kenneth K. S. Chen, *The Chinese Transformation of Buddhism*, New Jersey: Princeton University, 1973

- RCS* C. K. Yang , *Religion in Chinese Society*, SMC,  
1991
- WMW* V. Cronin, *The Wise Man From The West*, N.Y.:  
Vantage press, c.1976

緒論部分

# 會遇的歷史接觸點



# 第一章

## 本書研究的基本理論

### 一、魏晉南北朝佛教和明末清初天主教歷史比較研究的意義

從未接觸過的兩種不同文化相觸時，彼此會發生什麼情況？本土文化如何對待、接納外來文化？外來文化用什麼方法打入本土文化界？如何瞭解這兩種文化所產生的糾葛、衝突、融合的過程？且在此過程中，可否舉出一個公式，或普遍的理論？這些問題都是本書所重視的問題。

外來文化大規模傳入中國主要有兩次：一次是由公元一世紀初印度佛教文化的傳入，另一次是由十六世紀末天主教帶領西方文化的傳入。在中國宗教歷史上，魏晉南北朝的佛教與明清的天主教，均扮演著在中國初傳宗教的角色。兩宗教在許多方面有著共通點和差異點，可一併研究當初傳的外來文化接觸本土文化時產生的衝突與融合的過程。這所謂「古今中西」之爭，是在中國文化史上相當熱門的話題，亦在研究文化交流史上，可提供相當豐富的內容和資料。

另外在神學方面，特別是在研究文化與神學之間的關係，或文化的本地化方面，佛教與天主教於中國的「古今中西」之爭，可提供重要的線索。佛教在中國社會上，可算是個相當成功地實現中國本地化的外來文化，終於成了中國宗教的一份子。但基督教為何屢次傳入中國，卻無法在中國文化中紮根，沒能成功完成本地化的工程？為何產生不同的效果？天主教與佛教的本地化不同之處何在？兩宗教對待中國文化的方法有何差別？天主教與中國重遇時，應以什麼態度來進行交流，如何實現中國本地化之夢？

透過分析兩宗教與中國文化交流過程，本文欲描繪未來中國共產黨與宗教之間的前景。特別重視天主教與中國重遇的可能性，及如何對待現代的中國政治體系和中國文化的問題？希望不要重蹈過去的衝突和分裂之覆轍。

## 二、本書的範圍和方向

佛教與天主教在接觸中國文化時，除了對立、衝突以外，也有因親和而彼此較容易互融之處。過去西方人研究中國歷史和傳教史時，均重視西方的傳教士貢獻於中國社會的部分。換言之，他們大部份站在西方國家及傳教士的立場，以傳教士們所留下的信函、日記、遊記等來探討中國基督宗教傳教史。中文資料很少成為他們研究的對象。當然所衍生出的結果，都偏重於他們的立場，如十七世紀西方影響中國科技、文明的過程，或傳教士對中國近代社會帶來的貢獻等等，卻很少站在公平的立場來分析西方國家和中國之間的關係。在提到中國人和傳教士之間的衝突，西方學者亦大部份支持傳教士的立場，卻疏忽當時中國人的反應。因此西方學者所發表的論文，偏重於基督

宗教與中國文化的親和關係（採納），很少探討衝突（拒絕）<sup>1</sup>。

雖在本書第三章中稍微探討天主教與中國文化之間親和的情形，然而本書所重的方向在於外來文化與本土文化之間的緊張和衝突，因為衝突愈大，融合的可能性也愈高。為建立中國文化與天主教之間的新融合模式、建立本地化的新方向，筆者認為應該從問題所在的衝突上開始著手。

美國哈佛大學教授杭亭頓於 1996 年出版了《文明衝突與世界秩序的重建》（*The clash of civilizations*）一書。該書提出「文明衝突論」，說明廿一世紀將發生的衝突、動亂和戰爭，其主要的原因在於各文明之間的糾紛上。第一，是中東地區，源自於伊斯蘭教與基督宗教的衝突；另一則是東亞地區，以中國大陸為主導的儒教與西方價值（包含基督宗教）的對抗。

最近中國大陸的經濟成長導致與西方世界重新展開密切的關係，並且漸漸接收西方的文明和價值觀，對宗教的態度也緩和了一些。將來基督宗教重入中國時，不應該採取過往對待中國文化的態度，不能重犯歷史上的錯誤。為了更有效地與中國文化進行交流，應盡量避免彼此之間的誤解和衝突，基督宗教必須檢討過去在中國實行的傳教策略和文化觀，並要建立新的傳教方法及兩文化彼此共融的價值觀。本書主要的目的就在於此。

### 三、四種文化比較法中第四種方法的困難

文化比較研究學中，因著時間與空間的交錯，而產生四種

---

<sup>1</sup> 鐘鳴旦提出兩個西方學者——法國的 J. Gernet 以及 E. Zürcher 是站在公平的立場來研究基督宗教與中國文化之間的交流。前者在研究傳教士在中國活動的主題下，亦分析了中國人對天主教的反應。後者研究中國人怎麼使佛教融合中國的文化思想和風俗習慣。參閱：《神論》88 期（1991 夏），92-93 頁。

不同的研究法<sup>2</sup>。第一種方法，是對同一個國家中同一歷史時間文化現象的比較；第二種方法，是同一歷史中兩個國家以上文化現象的比較；第三種方法，是同一個國家中，不同的歷史期間各文化現象之比較；第四種方法最複雜也最困難，是不同的歷史期間，不同的國家之文化現象的比較。

本書的主要方向，是佛教與天主教初傳中土時，適應力和本地化程度的比較研究。佛教與天主教分別在魏晉南北朝及明末清初時傳入中國，兩宗教不論在時間與空間上皆從未直接相遇，需有第三者做為媒介，以間接的方法做一比較（參考〔圖一〕的說明）。例如：我與唐朝大詩人李白本來毫無關係，但我看著月亮誦念李白的詩時，我的情緒思想與李白產生了共鳴，這時我和李白之間就有了連繫，可以比較二人對月亮的感受。但要注意的是，我跟李白本身程度的不同（如佛教與天主教），以及所看月亮的差異（如不同時代的中國文化）均會影響比較結果。

本書主題和探討的時代範圍相當大，有不可深入主題的危險性。不過，這種宏觀研究方式（通時研究法，diachronic）可表達出微觀研究（共時研究法，synchronic）無法包含的一面，使我們把握兩宗教在中國社會上衝突和相互影響的全局。

佛教與天主教所接觸的雖然都是中國文化體系，但需注意的是魏晉南北朝與明末清初的中國，無論在政治、文化、宗教、

---

<sup>2</sup> 參考：劉〈比較〉104~109頁。作者本來為比較文學指出四種研究方法：對同一國家中同一歷史時期文學現象之比較研究（第一法）；同一時期內兩國以上文學之間的比較研究（第二法）；對同一國家中不同歷史時期文學現象之歷史發展的比較研究（第三法）；以及綜合性比較法包括時間（縱）、空間（橫）之比較（第四法）。時空的不同因素所決定的四種方法，均可應用於歷史、宗教、文化等的人文現象比較研究上。

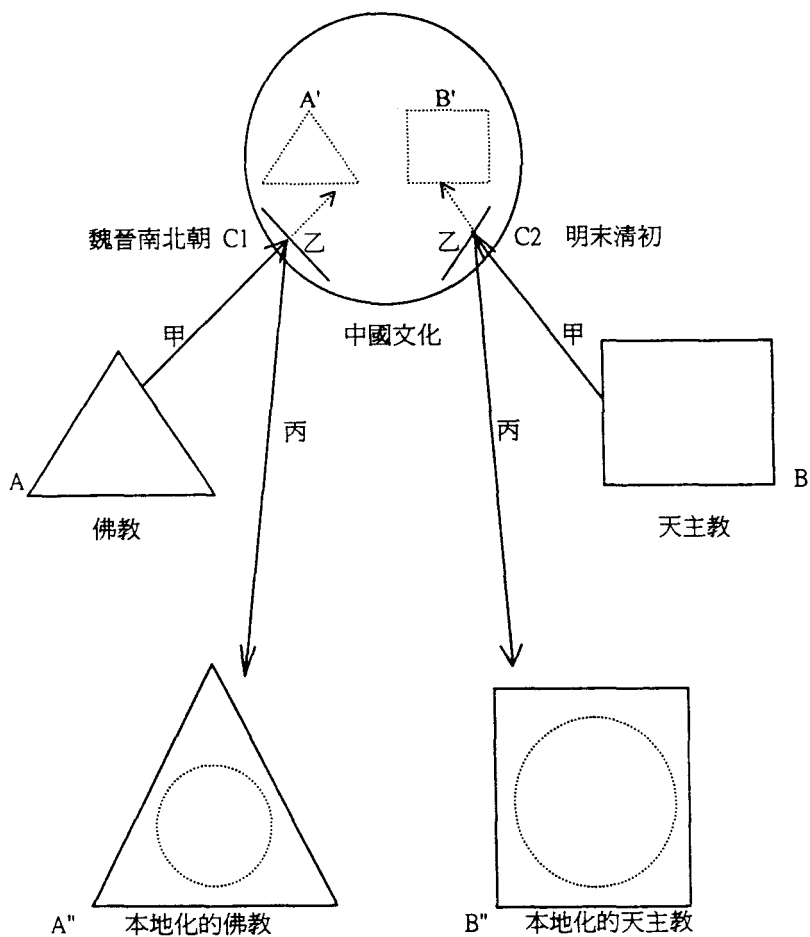
社會背景等方面，都有很大的差異性存在，必須採用文化比較法中難度最高的第四種方法。於是，A"與 B"比較時，即考慮魏晉南北朝與明末清初時代的政治、文化、宗教、社會背景的差別。這就是文化比較第四個可能的方法，難免帶有難度和局限性。

次頁的〔圖一〕為外來文化與本土文化接觸過程中，所呈現的挑戰與回應圖。A 與 B 的比較是因為這兩宗教在時空上未曾相遇，不能直接比較，只能間接比較，透過中國文化的鏡子（C1 與 C2）所反射出來的 A"與 B"才可以彼此比較。A'和 B'的情況出現於初傳之際，A"和 B"的情況出現於經過本地化之後。

本書第二、三兩章談「佛教與天主教接觸中國時的歷史背景」相當於本圖【C1 與 C2】；第壹部分各章談「佛教與天主教在中國遭遇的過程」相當於本圖【甲→乙→丙】的過程；第十四、十五兩章談「佛教與天主教的中國本地化之路」相當於本圖【A' 與 B'】以及【A" 與 B"】；第十六、十七兩章談「反省佛教與天主教的中國本地化」乃對本圖作總反省。

〔圖一〕文化的作用與反作用（挑戰與回應）

—外來文化與本土文化接觸過程圖—



## 第二章

### 本書研究的範圍與時代意義

#### 第一節 歷史與中國

##### 一、本書的歷史觀和研究方法論

本書的主要方向是研究兩宗教在中國社會、中國文化層次上適應的比較，並不是兩宗教的教義或神學上的比較。因而社會、文化的背景，比觀念、理論更為重要。為此，知識社會學和歷史社會學的方法論，有助於本書的目的。

##### （一）知識社會學

所謂「知識社會學」（sociology of knowledge），即是分析理性的表達與社會情形的關係。換言之，它嘗試瞭解在一個歷史時期，思想生活如何受到社會、政治及文化環境的影響。它與馬列的「現象研究法」或「階級分析法」類似。傳統的宗

教歷史研究過重於形而上性的理論和歷史事件的結果，卻忽略了當時產生宗教歷史的情況。但我們判斷、評估歷史之前，應先瞭解當代發生宗教歷史的所有情況，如政治、社會、文化（包括其他宗教）上的條件和情況，方能瞭解它們如何導致當時的宗教現象。

鐘鳴旦認為知識社會學的形成與脫離殖民主義有關<sup>1</sup>。因為知識社會學是第二次世界大戰後，就是殖民主義時代結束後，發展起來的一個歷史研究的新觀點。西方學者開始注意到所謂第三世界國家之聲，他們就是從前被西方國家所干涉、侵佔的對象。自他們痛苦之聲，有良心的西方學者反省從前西方國家和傳教士對待其他宗教、文化的態度。公平的歷史不限於歷史上的資料，而必須正確地澄清、瞭解產生歷史的社會、文化背景和各層次的情況。

## （二）歷史社會學

所謂「歷史社會學」（Historical Sociology），則是用歷史事實去建構概念或理論。換言之，利用社會學知識應該可以從權力、財富、價值觀、地主、官僚、知識分子等方面，提出與結構或行動有關的解釋。即使本書探討的是宗教學主題（如教義、禮儀、本地化等），但不能不考慮在歷史上所發生過的社會因素（如統治體系、社會階級、家庭結構、官僚組織以及民衆平民生活之類）<sup>2</sup>。因為佛教與天主教在中土初傳所面臨的，分別是魏晉南北朝和明末清初的中國社會。兩宗教在中國社會上所遭遇的衝突不僅是宗教問題，而是來自許多複雜的社會動力。

---

<sup>1</sup> 參閱：鐘《中西文》291~292 頁。

<sup>2</sup> 參考：文《社會學》1~13 頁。

Schillebeeckx 所說的「互相聯繫」或「相互關連」(Interrelation)<sup>3</sup>概念亦與歷史社會學的觀點相當接近。他為說明基督宗教的過去與今天之間的關係使用這概念。基督的福音在屬性上由於是超越的，且是宇宙的，而包含著超文化的特性，但亦不可與具體的情況脫離。

互相關連的概念涵蓋一個文化的精髓和產生其文化的所有情況，包括歷史上的政治、社會、文化等背景。對一個文化的詮釋，當參照「此時此地」(hic et nunc)情況，才可完整地解釋初期文化的真面目。魏晉南北朝的佛教必須考量魏晉南北朝的情況，明清的天主教亦該瞭解明末清初時的中國情況。經過那樣的考量與瞭解之後，我們可用同一方法，在當代中國之情況下，探討現在的天主教。本書便是以下列程式進行。

$$\frac{\text{魏晉南北朝的佛教}}{\text{魏晉南北朝的社會、文化}} = \frac{\text{明末清初的天主教}}{\text{明末清初的社會、文化}} = \frac{\text{2000 年的中國天主教？}}{\text{2000 年的中國情況？}}$$

## 二、湯恩比對中國文化的認知

湯恩比把中國文化分為兩大部分，即「中華文化」(Sinic Civilization)和「遠東文化」(Far Eastern Civilization)。

前者指純粹中國古代文化，大致是自商代後期至魏晉南北朝；後者指佛教傳入中土以後的文化。遠東文化的誕生始於佛教之輸入，經三國迄魏晉時期，它的成長期約從北魏孝文帝在位時期(A.D. 475)迄唐末黃巢之亂(A.D. 878)，中間約有四百年，歷經南北朝及隋唐時代。他用自己的特殊用語來解釋二者之間的關係，就是「先輩(父)與後輩(子)」(apparentation

<sup>3</sup> 車〈共同體〉50~56頁。

and affiliation)。中華文化是先輩，遠東文化是後輩，之間有一些微小的關聯，但確是兩種不同的文化。

湯氏認為，所謂中華文化到春秋戰國逐漸進入紛擾的時代（The Time of Troubles），即是衰落的開始，雖學術思想及社會經濟仍能繼續，但已顯示出離析（breakdown）的現象。佛教在此期傳入中土，到魏晉時期形成一高等宗教。後輩（佛教）的興盛更加速引導先輩（中華文化）的衰落而瓦解，五胡十六國的侵擾使（純粹的）中華文化結束了全部的歷程，同時另一種新文化則開始誕生滋長，此即湯恩比所稱的遠東文化<sup>4</sup>。

對上述湯恩比的中國文化二分法，筆者要提出一些疑問性的批判：

首先，他說一個印度佛教傳到中國，接受新生地的挑戰而作了有效的反應，產生了新的宗教，稱為中國大乘佛教。那麼，中國佛教與印度佛教是否為完全不同的新宗教？我認為中國佛教僅是一個外來宗教在中國本地化的面貌，並非是新宗教。

另外，據他的理論，彼此不同的文化接觸後，會產生另一種的新宗教，那麼明清的基督宗教為何沒有產生出另一種新的宗教<sup>5</sup>？若尚未到其程度，那有一天基督宗教與中國文化間必定會產生新的宗教嗎？

第三，佛教傳入中土之後產生的遠東文化遮蓋中華文化，因而自唐以後，中華文化已經失去其主體嗎？他說的遠東文

<sup>4</sup> 參閱：閻《湯史》34 及 70~72 頁。但湯恩比在另一處有似乎矛盾的見解。他說：「大乘佛教即使在其活動與勢力達到巔峰時，也從未能夠將反佛教的道教或儒家的思想，逐出中國的境域之外，後二者仍是牢不可拔的中國哲學，岸然屹立不移。所以，在中國，直到二十世紀初期，儒家思想、道家教義與大乘佛教，都依然存在如故。」請見：比《史研》108 頁。

<sup>5</sup> 明末清初天主教有計畫的傳入中國，但不如他教，未能立即產生新的文化，唯湯恩比覺得仍極有希望。閻《湯史》72 頁。

化，本身有沒有主體？遠東根本不能在中土成爲一個主體。佛教在中國發展之後，繼續傳到遠東地區，東及韓國、日本，南及中南半島泰國、越南等，形成另一種文化的共同體，稱爲儒教文化圈或中華文化圈<sup>6</sup>，不如稱之遠東文化圈。但，中國自唐以來繼續存在的中國文化稱它爲遠東文化，似乎掩蓋了中國的主體和其文化的獨特性。湯恩比的說法忽略了佛教在中國本地化的努力和過程，也輕視中國文化消化外來宗教文化的能力和成就。

第四，據他的理論，在中國好像存在不同的二種文化體系，先輩的中華文化和後輩的遠東文化。他說此二者之間似乎沒有連續的關係，前者崩潰（decline）之後，才能產生後者。這種把文化分界線劃得如此清楚的理論，輕視文化的多元性<sup>7</sup>和連續性。雖然佛教傳入中土，形成其獨特的文化體系，佔領先輩儒家文化的位子，但佛教文化裡已包含非常多的中國宗教（儒道教、民間宗教）及文化因素。

雖然湯恩比對中國文化認識上有些缺點，但他的理論對筆者的研究仍有些啓發性。因爲他相當重視文化與文化之間的交流過程和其結果。特別重視在中國發生的最大文化交流事件，即是佛教與中華文化的相逢，與本文的主題有關。

---

<sup>6</sup> 湯恩比把韓國文明、日本文明、越南文明稱爲華夏文明的衛星文明（Satellite Civilization），即是因爲這三個文明都是由華夏文明引發出來的，但它們也在接受了華夏文明的影響之餘，自行發展出一條自己的路子，而具有足夠的特色，已可列入次一等級中的獨立文明。請參閱：比《史研》149頁。

<sup>7</sup> 湯恩比說，有些文明之間有「子屬」關係時，稱「文化複合體」（culture-compost）。但他認爲華夏文明並不「子屬」於任何前代的文明，雖然在中國歷史發展中，它曾採用一個外來宗教—佛教，然而佛教的根源也與基督宗教的根源完全不同。參閱：比《史研》141頁。

### 三、佛教與天主教在中國初傳時期的界定

本書主要目的在比較佛教與天主教在中國初傳之情況。但如何設定佛教與天主教中國的初傳時期，如何劃分其界線？

劃分外來宗教的初傳時期是相當複雜的事，但本書考慮以外來宗教在本土文化上適應、發展的程度，來判定為初傳之期。因此，本書設定：魏晉南北朝為佛教的初傳期；明末清初為天主教的初傳期。

## 第二節 魏晉南北朝與中國佛教發展史的關係

### 一、魏晉南北朝與本研究的關係

賴永海研究中國佛教發展史時，對於在中國歷史上漢唐時期所佔的重要性如此描寫：

「中國封建社會幾千年，號稱盛世的應數漢唐。漢唐不只是中國的盛世，在當時國際行列中，與世界各大國相比，也都是先進的。<sup>8</sup>」

#### （一）湯用彤的看法

湯用彤在研究佛教時，也特別注重漢唐的佛教。他認為漢唐的佛教在中國佛教史上，佔有非常重要的角色，是中國佛教的初傳時期，並且漢唐是中國佛教歷史兩千年中最重要、最興盛的時期。從佛教特性之演變來看，自漢朝至唐朝期間，印度佛教已幾乎完成了佛教中國化之工程。再說，漢唐佛教是中國

---

<sup>8</sup> 賴《佛性》3頁。

與印度外來文化思想接觸、衝突及調和之過程中，最具建設性的史實<sup>9</sup>。他把漢唐的佛教史分成三階段，表達出佛教在中國本地化的過程<sup>10</sup>：

第一階段：**漢代佛道式的佛教**，此階段我們只看見雙方表面的相同，而有所調和，佛教還沒深入中國文化。

第二階段：**六朝佛玄式的佛教**，這是「激烈衝突與調和」的時期，此階段中（吳、東晉、宋、齊、梁、陳），我們看不見雙方的不同，卻看到彼此的衝突。

第三階段：**隋唐中國式的佛教**，這才是「真實相合而調和」的時期。

他認為佛教的主要精髓在五代（宋、齊、梁、陳、隋）以前，而五代以後佛教精神已失，僅存軀殼而已。因此，湯氏全部精力集中在漢唐之際的佛教研究<sup>11</sup>。

漢唐時期，佛教發展迅速及最興盛的原因，與中國文化、思想的主流，即儒家綱常名教的衰弱有關。湯氏認為，雖然中國文化並沒有失掉其民族精神，但南北朝、隋唐時期是儒學最衰弱，佛學最興盛之際。黃仁宇把中國五千年歷史區分時，把漢唐中間的一段，即從東晉南下至隋統一中國（A.D. 220~589）之間，稱為「失落的三個多世紀」<sup>12</sup>。雖然這段時期在中國歷史上，是政治、社會黑暗最長久的四個世紀，但在文化上卻有很大的進步，佛教在中國打下基礎也是在這段期間。

不過，筆者不採用湯用彤的說法，就是說不把漢唐合視為在初傳佛教的一個獨立時期。因為筆者較注重探討初傳佛教與

<sup>9</sup> 湯《國故》47頁。

<sup>10</sup> 湯《國故》55頁。

<sup>11</sup> 湯《國故》50頁。

<sup>12</sup> 宇《中史》107頁。

中國社會的衝突，漢唐時期不適合為本書的主題。湯用彤在前文中亦認同隋唐的佛教為經歷衝突之後來的「相合而調和」的時期<sup>13</sup>。

## （二）方立天的看法

方立天的看法比較適合筆者的研究目的和範圍。他說：

「佛教的傳入，從漢到唐，大約經歷了八個世紀。在這漫長的過程中，一直存在著與中國傳統文化的衝突和融合。……也表現出了某種階段性，就是佛教經歷了對中國傳統文化的**依附、抗衡和融匯**三個階段，相應地中國傳統文化對外來佛教也大體上錯綜地經過了影響、排斥和吸收三個階段。<sup>14</sup>」

上述提到三個階段中「**依附 / 抗衡 / 融匯**」的時期，是指著「**漢末 / 魏晉南北朝 / 隋唐**」<sup>15</sup>。

雖然諸宗教有其獨特的世界和作法，但仍受國家及社會的影響。因此相當明顯地，在分裂鬥爭的魏晉南北朝時期，佛教表達出分裂割據的局面，尤其是南北朝政權的對立，南北兩地

---

<sup>13</sup> 他舉出隋唐佛教的特色為統一性、自主性、國際性和系統性，參閱：湯《國故》55~61 頁。

<sup>14</sup> 方《中佛》683 頁。

<sup>15</sup> 對中國佛教時代劃分法有幾種：

1. 方立天，把「雄漢盛唐」時期的佛教分成四個階段：漢代的佛道時期；魏晉南北朝的佛玄時期；隋唐的創宗時期；以及五代以後的「三教合一」時期。參閱：方《中佛》3~20 頁。
2. 聖嚴，把全中國佛教史分成四個階段：漢魏晉南北朝的翻譯傳入期；隋唐的消化成熟期；宋明的被本土思想消融期；以及明末迄今的反省復興期。參閱：嚴《佛中》7~27 頁。
3. 馮友蘭，劃分三階段：魏晉南北朝的「格義」；隋朝以後的「教門」；中唐以後的「宗門」時期。參閱：馮《中哲史》第四冊，230~301 頁。

不同的政治、經濟、文化背景，使佛教趨於分化，並且三教之間經常發生衝突和鬥爭的局面<sup>16</sup>。

到了隋朝統一全國後，南北來往交通非常便捷，兩地僧人互相交流，各種學說互相溝通，而漸趨一致，特別在穩定、融合、統一的大帝國唐朝時，佛教與其他中國宗教之間親和、融合的態度，終於完成了「三教合一」思想。

梁啓超亦把漢唐的佛教史分爲兩期：「一曰輸入時期，兩晉南北朝是也；二曰建設期，隋唐也」<sup>17</sup>。

由於以上的觀察，筆者在研究中可以設定本書歷史上的範圍，即從東漢末年（大約在主曆 60 年代）起，直到隋朝立國（主曆 581 年）以前的魏晉南北朝。這段時期跟筆者研究的動機和目標相符合。

## 二、魏晉南北朝的時代意義

魏晉南北朝時期，介於大繁榮的漢朝和唐朝的兩大帝國之間，是個停滯的黑暗時期，黃仁宇稱它爲「喪失中國文明本質的時期」<sup>18</sup>。〔圖二〕簡單說明漢唐的歷史脈絡以及與佛教的關係。

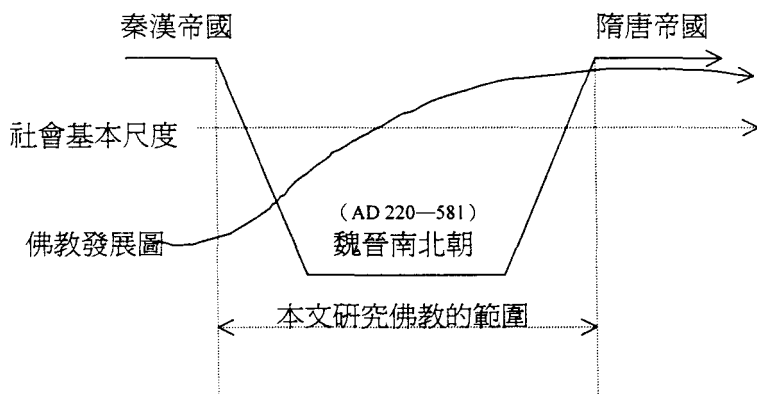
---

<sup>16</sup> 參：深圳《中文哲》418 頁。

<sup>17</sup> 《飲冰室全集》第七冊，10 頁。

<sup>18</sup> 伊《中史》343 頁。

〔圖二〕中國佛教初傳之期與中國朝代之關係



據上圖，可見魏晉南北朝處在兩大帝國高峰所形成的深谷，明顯地表達出從以儒家為發展的漢人文化（秦漢帝國），到一度瓦解的中國世界重建時期（隋唐帝國）之間的一個斷層地帶。不過，魏晉南北朝的時代精神不是挫敗、黑暗，而是一種復活之前的空墓，預表出逾越性的奧蹟。可代表當代社會、文化中心的佛教，與政治體系相反地發展起來的情況可以證明魏晉南北朝的成就和時代精神。（參考上圖中佛教發展的曲線）日本學者對此時代有如下的描寫：

「漢末、魏晉時代人們所苦惱的，就是必須面臨文明世界之變質。就人生而言，體驗了失敗與挫折的悲哀之後，個人的內心世界就已有所轉變，不復與往昔純真的時日相同，二世紀以後的中國社會亦然，它絕非單純地接續於以往的世界之後。對於自己曾經信任的事物感到懷疑，不得不審視目前種種現象的內裡；它以此做法為始，而得

以在已解體的世界廢墟中，獲得熬下去的一線生機。<sup>19</sup>」

佛教在魏晉南北朝空虛、絕望的潮流當中，提供給中國人新的視野、新的秩序和思想，迅速在民心和中國社會擴展。方立天亦對魏晉南北朝的佛教急速發展的理由，做如下表達：

「東晉、十六國時代，佛教不僅在上層、在知識界中流傳，而且由於此時兵燹蜂起，社會動盪，苦難的社會，逼使勞動人民趨於求神拜佛，企求來世幸福，或投身寺廟以逃避賦稅徭役。這樣，佛教在民間的流傳也越來越廣泛了。<sup>20</sup>」

### 第三節 明末清初的意義與天主教的關係

#### 一、明末清初的定義和本書的分期界限

「明末清初」的分期界限，許多學者有不同的看法。蔣國保更對此提出了一些問題：「明末清初或曰明清之際，可否作為一個獨立的時代來把握？其時代精神是什麼？其文化使命是什麼？」他把明末清初與天主教關連的時期，分成三個階段：

第一階段：自 1583 年利瑪竇抵肇慶傳教，至 1610 年利瑪竇逝於北京寓所（明·萬曆 38 年 5 月）。

第二階段：從利瑪竇過世，到清·康熙前後，大約 70 年。

第三階段：從康熙中期，到雍正即位後全面禁教。

蔣國保表示，這是西方文化先衝擊中國文化，然後形成中

---

<sup>19</sup> 伊《中史》343 頁。

<sup>20</sup> 方《中佛》39 頁。

西文化頹頹局面，最後導致西方文化被拒斥的過程<sup>21</sup>。

謝國楨在《明末清初的學風》中定義明末清初的界限，是指十七世紀這一百年期間，即明·萬曆 30 年至清·康熙 40 年左右<sup>22</sup>。

顧衛民定義明末清初，是從 1582 年利瑪竇踏上中土，至 1724 年雍正皇帝發佈禁教令，天主教再也不能以合法的地位存在於中國社會之時，其間不過 142 年的歷史，天主教在這段期間經歷了命途短促而又多舛的歷史<sup>23</sup>。

據以上幾位學者的看法，明末清初可作為一個獨特的時代，與整個明清時代分開來評估，研究其特殊的時代意義。蔣國保也說：「我們發現明末清初不同於明清其他時期，在政治、經濟、文化、思想上都有顯著的表現」<sup>24</sup>。

## 二、明末清初在中國歷史上的意義

明末清初可稱為「資本主義的萌芽時期」、「啓蒙運動時期」、「漢滿族王朝交替時期」，並且在社會上、文化方面有特別開展的迅速變化時期<sup>25</sup>。牟鐘鑒把明清在歷史上所佔的情況描寫得更仔細。他說：

「明、清是在思想文化與宗教方面，傳統宗法性宗教祭祀制度完備化，程朱理學成為官方哲學，佛教加速與儒學的融合，道教勢力走上衰微，民間宗教則極為活躍，伊斯蘭教理論上儒化，基督教勢力在鴉片戰爭後迅速地擴

<sup>21</sup> 參閱：宋《明思》310 頁。

<sup>22</sup> 參閱：宋《明思》300 頁。

<sup>23</sup> 顧《基中》61 頁。

<sup>24</sup> 宋《明思》302 頁。

<sup>25</sup> 參閱：王《中西》5 頁。

展。<sup>26</sup>」

雖然基督宗教（包含景教、天主教）傳入中土已有三次，謀求在中國社會發展，但前兩次並沒有太大的成果，在華基督宗教的信仰也沒有繼續流傳，並且留下的史料極少。顧衛民舉出了幾項傳教失敗的原因。他說：

「至於元朝在華奉教的蒙古諸部落以及色目人……因為沒有漢人的奉教者，也就很難窺見基督宗教與儒學之間，種種複雜歧異和矛盾融合和調和的歷史關係。<sup>27</sup>」

不過，到了明末清初，天主教和中國教友作為一個突出的社會階層，它涵蓋了上流社會（皇室、官吏、士大夫）和以農民為主的下層社會，在中國整個社會造成非常大的衝擊和影響。

本書所要論及的明末清初的界限，是自 1580 年（明朝萬曆十年，利瑪竇抵中國開展傳教）起，至 1717 年（康熙命令禁止傳教，清朝與天主教間的關係破裂）為止。這段期間，中國的政治、社會、思想方面雖然相當的混亂，卻有明顯的發展和進步。

---

<sup>26</sup> 牟《中宗》234 頁。

<sup>27</sup> 顧《基中》76 頁。

## 第三章

### 兩教與中國會遇時的歷史背景

宗教既是一種社會現象，亦是一種文化現象，若欲全盤瞭解與把握某宗教，必須先瞭解其生長的背景，包括社會、文化以及政治、經濟。

平川彰認為，研究佛教者該瞭解中國歷史，因為「佛教的消長與中國史的政治過程密切有關，所以研究者首先必須充分地學習中國史的知識」<sup>1</sup>。因此，本書在進入佛教與天主教的問題之前，首先澄清兩宗教的歷史背景。

#### 第一節 政治、社會上的歷史背景

##### 一、魏晉南北朝的政治與社會

從東晉南下到隋朝統一天下（220~589 年），其間共有 273

---

<sup>1</sup> 平《佛學研》285 頁。

年，黃仁宇稱這是「失落的三個多世紀」。魏晉南北朝的分裂實際上是從後漢末（190 年）開始的，如此算起來的話，它就是中國歷史上最長的四個世紀黑暗時期<sup>2</sup>。

在這四個世紀的歲月當中，中國社會和政治局面常淪落到混亂、戰爭之中，如東漢末年的黃巾之亂（184 年）、董卓的大屠殺（189 年）、三國時代英雄豪傑的戰爭（190~220 年）、晉王室的八王之亂（291~300 年）、民族大遷徙（晉室南遷）和五胡亂華（304~316 年）、肥水之戰（383 年）、東晉的農民大暴動等等<sup>3</sup>。特別從 304 年到 439 年，中原各地也一直處於割據混戰的狀態。在這百多年間，至少有十六個政權存在過，歷史稱之為無道昏君的「五胡十六國」時期。加上 309 年的大旱災和 369 年的疫疾，招來中國社會空前的混亂和窮苦。人口的銳減可能達到了中國兩千五百年歷史中的最低點<sup>4</sup>。黃仁宇說：「這『失落的三個多世紀』，等於三十年戰爭給德國的災害加十倍」<sup>5</sup>。

雖然魏晉南北朝的政治和社會淪落於黑暗之中，而宗教、文化方面卻有非常大的成就。特別是佛教利用統治者依靠絕對者的力量維持國家的命脈<sup>6</sup>，民衆在徬徨不安的現世生活中渴求

<sup>2</sup> 黃仁宇也提到魏晉南北朝的的混亂是從漢代的覆亡敘起的。其原因曾被追究於宦官掌權、黃巾叛徒暴動和無紀律之邊軍被召入京。參閱：字《中史》91 頁。

<sup>3</sup> 後漢、魏晉、南北朝的四個世紀間，是中國歷史上戰爭最多和動亂最烈的時期。據統計，這一時期的農民起義和農民戰爭，就多達 330 次。高《魏經史》17~18 頁。

<sup>4</sup> 陳《中哲文》435 頁。東漢後期，人口已達五千萬左右，而經過漢末的戰亂之後，三國時期的人口之在籍者，僅八百萬，不及東漢盛時的六分之一。高《魏經史》18~19 頁。

<sup>5</sup> 字《中史》85 頁。

<sup>6</sup> 當時政治賭場得失急遽，物質享樂彌補不了統治者極度精神恐懼與空

來世的安慰，於是佛教迅速地擴散到中國社會各層面。因此楊耀坤在《中國魏晉南北朝的宗教史》中說：「這是一幅多麼悲慘的景象，也正是佛教傳播的良好土壤」<sup>7</sup>。

王振忠亦對魏晉南北朝的時代精神作如此表達：

「在這期間，兵戎屢見，戰亂頻仍。在戰爭、混亂之中，人民生活水深火熱，用血和淚寫下了中國歷史上悲慘的一頁。儘管如此，這一階段，社會發展並沒有因此而停滯不前，社會經濟仍有發展。……在文化藝術方面，佛教的興盛，不能不說是一個重要的特徵。當時，譯經、講經之風濃厚，佛教高僧輩出。」<sup>8</sup>

金觀濤把魏晉南北朝三百年的分裂稱之為「亞穩結構」<sup>9</sup>。因為在這期間，有南北朝的四分五裂，又有馬燈式的小王朝更替頻繁，使中國陷於分裂，這是世人共知的事實。那麼，到底什麼原因使魏晉南北朝的三百年不能統一、維持分裂狀態呢？他說：

「如果由於存在著某種特殊原因，只要其中某一個子系統不能消除偏離，回到原有狀態，那麼整個超穩定系統就不可能復原。因為那個受某種力量挾制而不能復原的子系統，一直作為一個干擾源存在著，使得整個社會結構長

虛，則統治者尋找宗教，特別佛教提供的方術力量。參閱：地球《中史四》622 頁。R. R. Covell 也提到戰爭中佛教的方術功能對傳教事業作相當大的效果。請參閱：CBC，138 頁。

<sup>7</sup> 楊《魏晉宗》54 頁。

<sup>8</sup> 上海《中史》278 頁。

<sup>9</sup> 現代控制論（cybernetics）把依靠周期性崩潰來保持自身穩定的系統，稱為「超穩定系統」。參閱：濤《問題》12 頁。與它相對地，一般說來，如果某種無組織力量不被動亂消除的話，那麼國家調節機制的功能也就不能復甦，統一的王朝就不能建立，社會處於動盪、分裂的「亞穩結構」中。同書 38 頁。

期處於不穩定狀態，更確切地說，是處於亞穩態。<sup>10</sup>」

### （一）非漢族的統治與佛教關係

晉室南遷和華北地區五胡十六國的興亡造成中國歷史上空前的民族大移動，可與西歐民族大移動的規模相比。當時華北地區總人口之半數，成為流民遷移到揚子江流域，中原則被塞外民族統治<sup>11</sup>。

從那時起，因漢族的中華中心主義，在中國不易傳播的佛教，反受外邦民族的注目，迅速地擴散到社會各層次。也許佛教和胡族都感到他們在中土有著一個共同的命運，就是漢族一概排斥的外邦身分—夷教、胡族，彼此間自然會發生親和力。由塞外族主導的北朝佛教，與由漢族主導的南朝佛教，在其發展的程度、特色及中心思想方面露出相當明顯的差別，亦與此有關。

北朝的佛教不受儒家的經典和傳統觀念的影響，不被「綱常名教」拘束，在自由的社會氣氛當中，容易接受外來的佛教。統治者也沒受到（反對接受佛教的）儒家傳統保守派的阻礙，可以輕鬆地接受、支持佛教。換言之，由於佛教是外來宗教，異民族的統治者和百姓都以善意眼光看待佛教。日本學者平川彰對此說：

「胡族不以傳統的儒教為固有思想，所以比較容易地接受了夷狄之教的佛教。王度進言後趙的石勒，勸諫應該禁止漢人的信奉佛教，對此石勒說自己不是漢族的子孫，所以沒有必要遵守漢族的習慣，而拒絕了。從這一件事看

---

<sup>10</sup> 濤《問題》39頁。

<sup>11</sup> 參閱：金《中史》27頁。

來，胡族採用佛教是基於對漢族的對抗姿勢的。<sup>12</sup>」

當時，因為北朝經常發動戰爭，統治者特別歡迎具備預見王朝的命運者。而具備這種特殊能力者大部分是僧侶，他們以這種才能侍奉統治者，作為諮詢軍事、外交的角色。佛圖澄為其代表<sup>13</sup>。

胡族所統治的北朝利用佛教的支配原理，代替漢族的儒家統治原理，呈現出龐大的「國家佛教」文化。北朝佛像相似君王像；主張如來與天子的一致；王法與佛法的一體化；國家設置僧官；由「沙門統」大臣管理佛教……等等的情形，可證明北朝的國家佛教<sup>14</sup>。

## （二）新的共同體：村、塢

漢末社會的特徵，可以說是農民的流亡，持續到隋唐一統全國為止，魏晉南北朝的整個四百多年，被捲入動亂的漩渦之中。為了躲避戰亂，民族的遷移現象逐漸劇烈<sup>15</sup>。受到這種社會新的情況，人民的生活方式也隨著適應。自後漢至魏晉時代，中國聚落史上有很大的變化，那就是產生新的社會單位「村」和「塢」。

在漢代聚落的基本單位是「里」。「里」是商賈所居之區域，若據《國語·魯語下》，「里」則是古時縣以下的基層行政單位<sup>16</sup>。據《說文解字》，「村」是指「頓」，就是鄉人居住的地方。另外的說法是，古人以農村、農人為粗俗、卑鄙，

<sup>12</sup> 賴《佛性》283 頁。

<sup>13</sup> 參閱：BLA，172 頁。

<sup>14</sup> 參閱：西《中宗》87 頁。

<sup>15</sup> 參閱：伊《中史》209 頁。

<sup>16</sup> 《大辭典》4884 頁。

所以村字多含有粗俗、粗暴的意思<sup>17</sup>。

由此可推斷：「里」是在一個安定的生活環境中出現的，且有較大的規模單位（可以形成市場經濟結構）；「村」卻是個不規定的、臨時性的部落，表達出流民靠農田生活。《中國通史》也如此記載著：「當時建造『村』的位置不一定相同，有設立於從前聚落的廢墟之上的，也有設置於遠離人煙的山中的」<sup>18</sup>。

總而言之，自漢以來維持社會的鄉里制度逐漸解體，而生成了為流民和難民團體適合的新的部落制度。這意味著在鄉里社會，當血緣主義的共同體原理崩潰之後，重新被探尋建立的，就是這種人格主義的地緣共同體原理，即是「村」<sup>19</sup>。

高敏也說：

「特別是在人口的大流徙中，打破了原來固化了的階級統治關係與家族聚居關係，從而削弱了血緣因素在國家政治生活中的作用。<sup>20</sup>」

伴隨著鄉里制崩潰，在各地所形成的「村」，可說是當時佛教迅速普及生根的場所。

## 二、明末清初的政治與社會

首先看明末社會，它處於動盪的變革時代，封建倫理綱常的權威已開始動搖。顧炎武在《日知錄》中說：「萬曆以後，

<sup>17</sup> 《大辭典》2184 頁。

<sup>18</sup> 伊《中史》211 頁。

<sup>19</sup> 參閱：伊《中史》218 頁。在這般既成社會之瓦解過程中，人們為了要生存下去，不得不謀求各種自衛手段，而其自衛之道多半必須與他人發生連帶關係，於是再度朝人與人互相關連的方向摸索，然而其原理恐怕已不可能再依據血緣主義了。

<sup>20</sup> 高《魏經史》21 頁。

法令存而教化亡。……國維不張，而人心大壞。」

因為在明末時代舊價值已崩潰，新的道德價值尚未建立，則當時可稱為一個「雙重空乏的需求時代」<sup>21</sup>。馮應京勸利瑪竇儘快付印《天主實義》時，表達出當時中國社會的病態，急需補救。他寫道：

「比如垂死之人，急需湯藥治療，如必待包裡裝飾，其人已不可起矣。斯文為救世神藥。烏可緩也。」<sup>22</sup>

在明末清初，最重大的事件不僅是政權的交替，也是漢滿族在整個社會、文化上的交替，造成中國社會非常大的變動。明朝是由單一漢族所構成的國家，清朝是以滿族為首，但不能忽略它是一個滿漢地主階級所聯合專政的封建政權，並且涵蓋蒙古、西藏、西域等地諸民族所構成的多民族國家<sup>23</sup>。

黃仁宇把晚明時期從明朝又分開，另外獨立地稱之為是「一個停滯但注重內省的時代」<sup>24</sup>。因為他認為：

「當時的士紳官僚，習於一切維持原狀，而在這種永恆不變的環境中，形成注重內思的宇宙觀，使今人看來，晚明時期顯得停滯而無生氣。」<sup>25</sup>

另外，日本學者對明末亦有類似的看法：

「……這已經是個發達而又成熟的社會，但卻處於一種閉塞的狀態，無法再有新的開展。」<sup>26</sup>

以此為端，明朝的確是個極中央集權，又怕對外而採取內向、緊縮的政府。其實，明朝自萬曆中葉（1572~1620 年），

<sup>21</sup> 郭〈補儒〉489 頁。

<sup>22</sup> 郭〈補儒〉489 頁。

<sup>23</sup> 參閱：伊《中史》516 頁。

<sup>24</sup> 他把明朝稱為「一個內向和非競爭性的國家」。

<sup>25</sup> 宇《中史》207 及 229 頁。

<sup>26</sup> 伊《中史》516 頁。

就已開始逐漸走下坡了。這正是利瑪竇在華活動時期（1582~1610 年）。

明朝漸漸崩潰的直接理由有三<sup>27</sup>：

一則，是萬曆 20 年代左右相繼而起的三件大事，如西南異民族叛亂的播州之役、寧夏蒙古降人鰲拜的造反、因豐臣秀吉出兵而起的朝鮮之役，被稱為「萬曆三大征」，導致明政府財政困乏<sup>28</sup>。

二則，是社會的動盪不安。由於政府所派的宦官，強迫向民衆徵稅<sup>29</sup>，引起各地的連續暴動。土木之變（1435 年）、礦夫叛亂（1444 年）、葉宗留之亂（1446 年）、鄧茂七之亂（1448 年）、流民的內亂（1464 年）及李原之亂（1470 年）等許多民亂搖動明朝的存在。

三則，是黨派之間的對立。當時社會對政府派宦官徵稅的措施引起非常大的爭議，漸漸地，黨派間的對立轉趨明顯。其中顧憲成復興東林書院而結合者，世稱東林黨。當時的官僚們心中只以黨爭為念，不實施有效的政策。在文化方面，明末學術風氣極其沈悶。統治者不僅大興文字獄，而且繼宋、元朝之後，借助政權的力量，提倡程、朱理學，將其作為官方哲學。同時政府堅持「八股文」制，使得文人不敢面對現實，無法創出時代精神，遠遠封殺新思想發展的機會<sup>30</sup>。

<sup>27</sup> 參閱：伊《中史》606 頁。

<sup>28</sup> 在經濟方面，明末因政治腐敗、天災頻仍、對外戰爭等因素，使得經濟十分困難。葡萄牙人於此時活躍於中國沿海，其通商之利對沿海各省經濟有所助益，澳門即在此情況之下，為葡萄牙人所據，成為十六世紀以後中西通商總口岸及外人集居之地，傳教士即以此為門戶進入中國傳教。王《中西》5 頁。

<sup>29</sup> 黃仁宇亦指出明朝的稅收制是一大阻礙力量，且朱元璋不顧世界潮流，製造出來的一種財政體系，過於簡陋。字《中史》225 頁。

<sup>30</sup> 參閱：紅《利瑪竇》367~369 頁。

清朝解決漢滿民族之間的不睦、不融是件大問題。儘管他們是來自塞外的異族，曾強迫漢人接受滿文化，且因施行文字獄造成漢文儒們的反感。但，在他們刻意弭平滿漢間歧異的努力下，並未引發大規模民族衝突。相反地，歷經清初四帝的治世，清朝成為滿人和漢人共同的帝國<sup>31</sup>。世稱「康乾盛世」，清朝不但國土面積擴大，人口也增加很多，1785 年乾隆六十年時有 2.9 億人口，1849 年時有 4.1 億人口<sup>32</sup>。

整體來看，明末清初是一個非常複雜、多層面的時期，如同黃宗羲所說的「天崩地解」的時代，其社會矛盾之錯綜複雜，是明清其他時期所鮮見的<sup>33</sup>。

蔣國保指出了明末清初時代的五種社會矛盾。一是地主與農民空前尖銳的對立。二是地主階級內部愈演愈烈的派別之爭。三是新興市民階層逐漸高漲起來的反抗封建壓制的鬥爭。四是女真族入主中原對漢族採取野蠻統治所激化的國內民族矛盾。五是伴隨著西教與西學的傳入和傳播而逐漸尖銳起來的中西民族矛盾<sup>34</sup>。

另外，明末清初不應被忽視的特色，即是經濟上的「轉捩時期」（傅依凌語）。余英時認為，自十六世紀末至十七世紀初的明清變遷時期可稱之為在中國歷史上最重要的社會與文化變遷期，最重要的即是「士」與「商」間傳統秩序的變換，換言之，明末清初進入「棄儒就賈」的社會趨勢<sup>35</sup>。在中國封建社會中，有所謂四民：「士、農、工、商」，此序是依照中國

---

<sup>31</sup> 字《中史》251 頁。

<sup>32</sup> 參閱：李《清宗》2 頁。

<sup>33</sup> 參閱：宋《明思》302 頁。

<sup>34</sup> 宋《明思》302 頁。

<sup>35</sup> 參閱：余《中知》35~36 頁。

社會地位排列的，士的社會地位最高，被稱為「四民之首」，商的地位最低<sup>36</sup>。

但，到了晚明時期<sup>37</sup>，幾千年不變的次序終於改變，工商業開始翻身。他們從社會的最下層爬上來，成為名符其實的市民。對「士」與「商」間傳統秩序的變換，余英時舉出兩個理由：

第一，因中國的人口，自明初到十八世紀增加了好幾倍，而舉人、進士的名額並未相應增加，使科舉考試的競爭愈加激烈。

第二，自十六世紀以後商業與城市化的發展，對許多士子也構成很大的誘惑。

據晚明史料顯示，在 16 世紀已有人明白指出：「士而成功也十之一，賈而成功也十之九」<sup>38</sup>。當代王陽明洞悉時代的新潮流，以這種的說法來表達出職業平等觀念。他說：「古者四民異業而同道，其盡心焉，一也。」這是在中國社會商人首次被肯定<sup>39</sup>。在明末發芽的「實學」、關心並接受西洋科技文明的潮流，均與明末重商風潮有關。因此李甦平說：

「中國實學思潮產生於十六世紀至十九世紀中葉，不是偶然的現象，而是有著深厚的社會根源和文化思想淵源。」

<sup>36</sup> 參閱：馮《中哲史》第六冊，1 頁。

<sup>37</sup> 南宋時期，沿海地區對外貿易很活躍，商人地位已提高了。陳亮、葉適等功利派也發出了重商的言論。到了明朝，李贄等人也發出了重商抑農政策的說法，這是中國封建制度開始動搖的信息，馮友蘭稱之為「半封建社會」。參閱：馮《中哲史》第六冊，2 頁。

<sup>38</sup> 參閱：余《中知》36 頁。

<sup>39</sup> 參閱：余《中知》37 頁。

他接著提出中國實學形成的三個原因<sup>40</sup>：

其一，中國實學思潮植根於中國資本主義產生關係萌芽的社會土壤之中。

其二，中國實學思潮來源於宋明理學。

其三，實學思潮的形成借助於西學東漸之風。

除了這三種原因之外，與歐洲人的接觸也導致中國實學的形成，就是那些屬於進步派的士大夫們關心注目當時傳教士們所撰的衆多技術性書籍，而啓發他們走向實學的新潮<sup>41</sup>。

徐光啓是實學者，同時也是天主教教友，他就是在這方面的代表性人物。他所撰的《農政全書》和李之藻的《天學初函》，李時珍的《本草綱目》以及宋應星的《天工開物》等的著作，均完成於明末清初時代。

其實，中國在明末萌芽出資本主義的原因，與世界的潮流無不關係。西歐其他國家資本主義生產方式，也在十五、十六世紀逐步形成。紡織、造紙、釀酒、玻璃製造、採礦、冶金和金屬加工等手工業技術有了較大的進步<sup>42</sup>。加上開拓新航路、發現新大陸及其他殖民地，歐洲的資本主義迅速地發展，成為當時主導世界的勢力。

---

<sup>40</sup> 甦《中日朝》49頁。

<sup>41</sup> 伊《中史》519頁。

<sup>42</sup> 參閱：《神論》97期（1993秋），363~366頁。

## 第二節 宗教、文化上的歷史背景

### 一、魏晉南北朝的宗教與思想

#### (一) 儒家思想的沒落

漢朝的統治理念是「綱常名教」，就是照儒教的倫理教化百姓，並且因儒家經學支持封建制度和中央集權的政治體系，而被統治者提升到「罷黜百家，獨尊儒術」的地位。儒學和統治者可說是「共生關係」，儒學依附並服務於政治，政治亦尊崇並利用儒學。

這種關係持續在兩漢統治四百多年，儒家經學可謂盛極一時<sup>43</sup>。但，由於儒家士大夫們的無能無禮，因此儒家遭到嚴重踐踏，聲譽大落，已無法滿足人心的需求，加上後漢的政治社會的動盪不安，直接搖動了儒家所賴以存身的根基<sup>44</sup>。陳榮捷說：「……已使儒家思想的研究轉為徹底的煩瑣哲學」<sup>45</sup>。據湯恩比的說法：

「文化必有一天面臨衰落，衰落的原因是由於某一文化成長之後的某階段中，領導人物的少數創造者失去了創造力，亦等於喪失了文化的生機，因此也剝奪了他們影響與吸引無創力大眾的魅力。」<sup>46</sup>

這種找不到出路的時代，正是儒家以外的思想流傳的良好

<sup>43</sup> 參閱：劉謝《中儒》344 頁。

<sup>44</sup> 參閱：劉謝《中儒》344 頁。陳觀勝指出漢代儒家的弱點就是不太重視個人；個人只不過是為社會而存在的，並沒有個人的存在意義。因此民衆的心轉向到道教與佛教。請參閱：CTB，24 頁。

<sup>45</sup> 陳《中哲文》435 頁。

<sup>46</sup> 聞《湯史》31 頁。

時機。三國時代，魏的曹操首先踏上了思想革命的第一步。屬於宦官家系的曹操經常對鮮卑族（土族）所支持的正統派儒教表示反感，拔擢不仁不孝卻對治國用兵方面有用的人，即屬於法家學派的人士。他反對儒家的名譽虛榮，重視法家精密的理論體系和實質的效果<sup>47</sup>。舊學說的落幕自然引進新的學說。漢代經學必將隨著漢代政治的終結告一段落，而適應新的社會政治的需要，又必將有與之相應的新的思想學說興起，這就是魏晉玄學和佛學<sup>48</sup>。

湯恩比的文化循環論更充分地說明在中國社會儒佛的交替事件。湯恩比相信決定論和宿命論。他認為文化亦是如同生命體一樣有「誕生 ( birth ) → 成長 ( growth ) → 衰落 ( break-down ) → 下降 ( decline ) → 瓦解 ( disintegration )」的過程。因此文化的生命期限，不論長短，必有終結的一天<sup>49</sup>，且前一個文化和後一個文化之間可能有「先輩」與「後輩」（Apparentation and Affiliation）之關係，但不可能是一脈相成，相沿不輟<sup>50</sup>。

換言之，舊文化消逝之後，在原來的「廢墟」之上亦能出現另一種新文化，與已瓦解的文化有別<sup>51</sup>。湯恩比和史賓格勒二氏皆把西周及東周的春秋時代看成中華文化的成長期<sup>52</sup>，其後逐漸下降，相反地，佛教自東漢末起傳進中國，逐漸發達。儒家的退隱才是佛教登場的好契機。

<sup>47</sup> 金《中史》237 頁。

<sup>48</sup> 參閱：劉謝《中儒》344 頁。

<sup>49</sup> 史賓格勒（O. Spengler, 1880~1936）是創立「文化循環說」的學者，他視文化過程，有如車輪之旋轉，由始至終，走完一週的生命歷程。見《湯史》44 頁。

<sup>50</sup> 參閱：閻《湯史》。

<sup>51</sup> 參閱：閻《湯史》27 頁。

<sup>52</sup> 參閱：閻《湯史》73 頁。

湯一介認為魏晉南北朝就是中國文化的第二個重要轉型時期，從中國社會看又是一次社會大變動之期<sup>53</sup>。當時的思想潮流可分為三個：以佛教為中心的激進主義派；玄學（王弼、郭象）的自由主義派；以及維護儒家傳統的保守主義派<sup>54</sup>。郭熹微亦指出當時思想方面的大變動，他說：

「舊規範與秩序已經崩潰，儒家獨尊地位已經動搖，當時學術風氣是『學者以老莊為宗而黜六經』（《晉書》卷五），『家棄章句，人重異術』（《宋書》卷五十五），儒家的名教與聖人，以及封建專制制度都遭到玄學家的批判，所謂『非湯武而薄周孔』（《四庫備要》429）。<sup>55</sup>」

## （二）佛教於魏晉南北朝興起之因

佛教在漢代已傳入中國，卻被統治者和民衆所排斥，影響中國社會甚微。不但信徒的數量較少，且多在貴族階層，亦不出家。因此沙門階層中，漢僧極少，多半是自印度或西域來的「梵僧」與「胡僧」<sup>56</sup>。佛教蓬勃發展於魏晉南北朝時期，它不僅廣為傳播，信徒亦猛增。唐朝詩人杜牧在《江南春》絕句有言：「千里鶯啼綠映紅，水村山郭酒旗風，南朝四百八十寺，多少樓台煙雨中。」這正表達出南朝京都建康的崇佛盛狀<sup>57</sup>。佛教在魏晉南北朝興盛的原因可以提出許多層面<sup>58</sup>，牟鐘鑒指出五種理由：

<sup>53</sup> 湯《文轉》15頁。

<sup>54</sup> 參閱：湯《文轉》21頁。

<sup>55</sup> 郭《明清》83頁。

<sup>56</sup> 參閱：劉謝《中儒》379頁。

<sup>57</sup> 朱《中倫史》274頁。

<sup>58</sup> 嚴捷說，作為異質文化圈中產生的佛教要傳入中國，必得通過三個關隘：一是要適應中華民族文化心理的接受機制，二是要符合社會需要，三是要得到統治階級的提倡。參閱：上海《中史》377頁。

- 「第一，漢末神學經學走向衰微，加以農民起義、軍閥混戰，名教及典制設施遭到很大破壞。...
- 「第二，國家分裂，政權更替頻仍，南北戰亂不息，民不聊生，士不安居，社會苦難空前嚴重。...
- 「第三，正始年間興起的玄學思潮，為中國士人接受思辨性極強的佛學，提供了邏輯思維能力的基礎，也培養了人們對抽象哲理的學術興趣。...
- 「第四，東漢以來，佛經的翻譯、介紹、消化歷時數百年，佛教文化逐步為中國人所熟悉，量的累積達到一定界限必然要引起質的飛躍，形成佛教大發展的局面。...
- 「第五，佛教寺院具有緩和社會矛盾的若干特殊功能...，為失意士人提供保身善性之處所。<sup>59</sup>」

首先看**佛教的社會性**。魏晉南北朝的佛教非常符合、呼應當代中國社會的需求，可說是佛教的一種「現代化」（aggiornamento）政策。因為佛教正視貫徹中國社會的真情，廣植人心，提供飽受苦難的中國人一帖新鮮的精神安慰劑，療治他們的創傷。社會苦難的加劇必然促成宗教的興旺。楊耀坤對此說：

「佛教的諸行無常說、人生痛苦說、因果報應說、三世輪迴說、彼岸說等等，正呼應了苦難的平民百姓和徬徨失望的中上層人士的悲觀怨世情緒，並為他們指引了一條精神上的解脫道路。<sup>60</sup>」

這種社會救濟事業大大成功，使佛教一時大為盛行，深深

---

<sup>59</sup> 牟《中宗》190頁。並參考：上海《中史》267~269頁。

<sup>60</sup> 楊《魏晉宗》54頁。

影響此後千百年的中國。統治者頻繁發動戰爭（特別在北方），不僅引起當時社會的不安，也更加重民衆兵役和勞役的負擔。因為僧侶不受國家統治權，不只免除兵役、勞役之務，也受到免稅的特惠，則僧團自然引誘許多人，提供他們逃避處。這種情況影響佛教之迅速發展<sup>61</sup>。

另一方面，則是**思想上的大變動**。當時「九品中正制」扼殺了庶族平民進入統治階層的道路。讀書無用，報國無門，儒學經世致用的傳統價值觀受到了嚴重的挑戰，清談玄風由此而起<sup>62</sup>。其實魏晉南北朝的清談是以懷疑主義和個人主義為基礎的思潮，就是說要打破儒家的以家庭、國家為基本的共同體倫理，並且要否認一切既成的權威和價值<sup>63</sup>，以現代的觀念來相比，與 New Age 運動類似。陳榮捷說，魏晉的統治者重演漢代的醜劇，許多正直之士不肯出任如此腐敗的政府，其他人士則為了尋求自由安全，而傾向於追求超越價值<sup>64</sup>。結果整個思想運動就以超越性質為特色，而這種超越性質重點是擺在無、虛及本體界的<sup>65</sup>。即使玄學是屬於一種逃避現實的厭世主義<sup>66</sup>，但對佛教迅速發展有極大的影響，即魏晉玄學的發展帶給中國士人較易接受佛教哲學（本體論、來世觀及解脫思想等深奧的形

<sup>61</sup> 參閱：CTB，205 頁。

<sup>62</sup> 地球《中史四》622 頁。

<sup>63</sup> 金《中史》53 頁。

<sup>64</sup> 參閱：CBC，139 頁。

<sup>65</sup> 陳《中哲文》435 頁。

<sup>66</sup> 陳榮捷說：「魏晉南北朝的思想運動常被形容為純粹是逃避現實，當時的政治情況確實傾向於支持這樣的結論。另外他認為玄密主義包含著黃老學、陰陽哲學、星占學、占卜等」。陳《中哲文》435 頁。方立天亦說：「魏晉南北朝時代出於社會動盪不安，一些士大夫們和文人學士產生厭世思想，紛紛信奉佛教，甚至出家為僧」。參閱：方《中佛》8 頁。

而上學)的思想基礎<sup>67</sup>。牟鐘鑒也說到：

「佛教哲學在貶低現實人生、重向虛無、追求精神解脫方面，與玄學的語言翻譯，佛學依附於玄學而發展，佛理憑借清談而傳播。<sup>68</sup>」

這亦是中國宗教首次接受高層次的教義宗教。因為中國傳統儒學以道德倫理、經世致用等現實觀念為主，卻拙於哲學思辨。當時深奧的印度佛教經典逐漸翻譯成中文（梁武帝的影響特大），以老莊思想為主的中國士大夫們（玄學家）轉向，開始研究印度佛教的新範疇、新思辨。終於使中國哲學系統（玄學）與佛教教義合成，產生出另一種的學問體系，即是「格義佛教」<sup>69</sup>。中村元認為在中國固有思想中（特別老莊思想）也有厭世而尊重寂靜的成分<sup>70</sup>，且老莊在厭惡現世的這一點上，與佛教相似，成為使中國容易接受佛教的一個思想基礎<sup>71</sup>。

牟鐘鑒提出的另一個原因是，佛教教義更加強了直觀的感受，如六道輪迴、因果報應、天堂地獄種種宣傳，簡易明白，形象生動；塔寺佛像、壁畫等，不識字的人們亦一聽就懂，一看就曉。佛經還有變文俗講，易為民衆所喜聞樂道。因此佛教得以在民間流傳，可稱為民衆佛教<sup>72</sup>。

魏晉南北朝的一些士大夫和文人學士，逐漸自儒家轉向佛教，並成為溝通、融會佛教與儒道思想的天然承擔者。道安、

<sup>67</sup> 參閱：地球《中史四》623頁。

<sup>68</sup> 牟《中宗》268頁。

<sup>69</sup> 參閱：金《中史》54-55頁。

<sup>70</sup> 例如老子說：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」莊子說：「夫大塊載我以形，勞我以身，佚我以老，息我以死，故善吾生者，乃所以善吾死也。」

<sup>71</sup> 參閱：中《中思》112頁。

<sup>72</sup> 參閱：牟《中宗》270頁。

支道林、僧肇、慧遠、道生、僧祐是當時自中國士大夫階級出身的代表性佛學者。他們實際上是佛教理論中國化的主要創造者，對於推動佛教與中國傳統方面發揮了主導作用。他們接受佛教，並加以發揚擴散，也是佛教中國化的大力量和宣傳者<sup>73</sup>。

任繼愈舉出的是**政治體系方面之因素**。他認為魏晉南北朝是在中國史上空前大解放時代，就是中央集權的削弱，當然「不再干預那些本來管不了，又管不好的過度統一，文化專制主義為殊途同歸，兼容開包的文化政策所代替」<sup>74</sup>。

統治者利用佛教的力量，當作思想武器展開「柔化人心」政策，也帶給佛教發展的機會。因為在南北朝，由於政治腐敗，二百餘年五易王朝，幾乎不到十年便有一次大的人民起義或貴族動亂。佛教具有「內可以繫心，外可以招勤」的社會功效，故得到了統治階級的賞識。在最高統治者的提倡和支持下，東晉至南北朝時期佛教迅速發展<sup>75</sup>。

在一般的情況之下，北方的佛教比南方的更為發展。因為身為非漢族的北方統治者和百姓不必隸屬保守的儒家思想體系，對外來宗教的佛教自然地有好感，已準備好接受佛教。在北魏時代，佛教徒突飛猛進增加的理由也與此有關<sup>76</sup>。

另外，在**宗教方面**，道教的衰弱帶給佛教在中國社會迅速傳播的重要外在條件。由於太平道組織黃巾起義，統治者殘酷鎮壓，嚴加禁止。特別曹操建安年間，把道教方士集中控制<sup>77</sup>。因此在佛道彼此爭奪首位的競爭當中，佛教利用良機戰勝道教。

<sup>73</sup> 參閱：方《中佛》8~10頁。

<sup>74</sup> 任《中哲史》，18頁。

<sup>75</sup> 參閱：地球《中史四》623頁。

<sup>76</sup> 參閱：CTB，205頁。

<sup>77</sup> 參閱：楊《魏晉宗》54頁。

除此之外，陳觀勝又舉出佛教興盛的其他原因：如，佛教的業報說、大乘佛教的佛性論、重視孝道的佛教本地化努力、北方僧侶重視神異功能的傳教方針、儒家不能滿足大眾的宗教心情和需要等等<sup>78</sup>。

## 二、明末清初的宗教與思想

### （一）明末清初宗教界情況

因明末清初是屬於換朝的過渡期，而在宗教社會上呈現新舊思想體系的交替，露出非常複雜的局面。

牟鐘鑒指出明末清初宗教與思想文化的七種特色：(1)傳統宗法性宗教祭祀制度完備化；(2)程朱理學成為官方哲學；(3)佛教加速與儒學的融合；(4)道教勢力走上衰微；(5)民間宗教則極為活躍；(6)伊斯蘭教理論上儒化；(7)基督宗教勢力在鴉片戰爭後迅速擴展等<sup>79</sup>。其中他認為以天主教和民間宗教的發展，為明末清初時代的最大特色。

至於道教和佛教方面自宋朝一路走下坡的趨勢，何其敏表示：「佛教與道教，經過唐代和宋代的高度繁榮後，無論在教義理論上還是在組織實踐上，都沒有什麼大的發展」<sup>80</sup>。

此外，自三教之間的關係來講，在經過唐太宗年間「三教並行」或「三教並獎」→中唐以後「三教一致」→唐宋之際「三教合一」的思想演變過程之後，到明朝終於完成三教鼎立的情況，即是「三教同源論」。特別在明太祖朱元璋的宗教觀影響之下，三教間混合的教義、禮儀、體系等擴散到民間的宗教生活領域裡，更呈現出宗教在中國成了「擴散性宗教」（diffused

<sup>78</sup> 參閱：CTB，205~209 頁。

<sup>79</sup> 參閱：牟《中宗》234 頁。

<sup>80</sup> 何《明宗史》5 頁。

religion)。因為朱元璋著作《三教論》和《釋道論》，並站在君主的立場來提倡三教調和，則其所波及的影響甚大。

另外，明末四大佛教大師中三位（除了株宏之外）也是主張三教同源論者<sup>81</sup>。不過，利瑪竇在《天主實義》和其他著作上批評這種三教同源論的中國宗教特徵<sup>82</sup>。

在明末清初的宗教現象中，民間宗教的極度發達是前所未聞的特色。從歷史的角度來看，明朝政府有意識地扶持民間信仰及其崇拜，用心深遠。因為自平民階級出身的朱元璋採取鼓勵民間信仰的宗教政策<sup>83</sup>。在政府主導下，民間信仰逐漸擴散於百姓的生活，帶有民俗節日的性質。它不僅僅具有宗教的作用，且具備「旅遊」觀賞和娛樂的功能。因而非常迅速地發展起來，左右整個明末清初宗教的氣流，特別在清朝前期異常地活躍，據統計當時民間宗教的教派已達 107 種之多<sup>84</sup>。

但由於民間宗教在組織、思想和活動方式上陰性地發展（如秘密結社），成為反社會的癌細胞（如農民起義的旗幟），受到統治者的注目，引發採取嚴厲取締、堅決鎮壓的政策，其程度遠遠超過明代的情況<sup>85</sup>。在政府取締民間宗教的過程當

---

<sup>81</sup> 參閱：嚴《明末佛》32 頁。

<sup>82</sup> 利瑪竇稱它為一種怪獸。「一身百臂，或三頭六臂，或牛頭，或龍尾等怪類……夫前世貴邦三教，各擇其一。近世不知從何處，一妖怪，一身三首，名曰：三函教。」參考：《天主實義》下卷第七篇。「當朝的開國皇帝，為了大家都高興，當定立法律，三個教派一律保存，以求國泰民安。……現在最流行的，也是大家認為最明智的觀念，是所謂的「三教歸一」，即三個教派一起相信，自欺欺人……因為要想都信，實際等於什麼也不相信……實則大部分中國人像是沒有根的浮雲，懸在無神主義的天空。」利《傳教史》94 頁。

<sup>83</sup> 參閱：何《明宗史》70 頁。

<sup>84</sup> 參閱：李《清宗》145 頁。

<sup>85</sup> 參閱：李《清宗》5-6 頁。

中，天主教也受到直接的影響，與其他民間宗教一樣被視為「邪教」，成為破邪的對象。

## （二）天主教於明末清初興盛之因

在基督宗教共三度傳入中國的歷史中，眾所周知明末清初天主教的成功與前兩度相比，有相當明顯的差別。本書欲分析天主教為何特別於明末清初興盛？為達成此目標，首先要瞭解元朝的也里可溫教和天主教傳教失敗的背景和理由。聖嚴評估元朝基督宗教紮根中國社會失敗之情形後，提出了一個主要的原因，則是傳教方法的不妥當。他寫道：

「直到明末為止，對於前已傳來中國的景教、一賜樂業教、也里可溫教、元朝的天主教等情形於中國文化的核心，可謂無可影響。其原因，多半是因為它的經典極少譯成漢文所致，同時這些教師們……沒有宣揚他們的宗教教理。<sup>86</sup>」

元朝的天主教以方濟會士孟高維諾（J. Montecorvino，1294~1328 年在華）為中心展開傳教活動。他在華 34 年中，天主教非常迅速地發展起來了。據《馬哥波羅遊記》的記載，在中國 22 餘城市皆曾遇見天主教徒<sup>87</sup>。但他一去世，則後繼無人，完全處於孤立無援的困境。特別當時作為中西唯一通道的絲綢之路被奧斯曼土耳其帝國控制封閉之後，元朝的天主教就與羅馬教宗失去聯絡。一旦明太祖朱元璋平定中原，元朝後裔很快退回蒙古草原時，天主教也就無可奈何地停止了在華的一切宗教活動，加上明初朱元璋又實行「海禁鎖國」政策，則中西交

<sup>86</sup> 嚴《明末佛》48 頁。

<sup>87</sup> 參閱：上海《中史》757 頁。詳情略述。

往完全斷絕<sup>88</sup>。

除此歷史上的客觀理由之外，元朝的基督宗教在華傳教方針不妥當，也是不可忽視的原因。楊森富舉出了四點元朝基督宗教傳教方針之錯<sup>89</sup>：

1. 元朝時，各基督宗教派缺少合作的基礎，如孟高維諾曾受景教徒之迫害等是。
2. 在國內所建立之各教堂，似僅作信徒之聚會而已，並沒有計畫培養下一代的傳教士。
3. 似乎沒有一所修道院的設立，不造成後繼無人的情況。
4. 元朝的也里可溫教所選的主要傳教對象並不是漢人，而是蒙古人，因而幾乎沒有得到漢人教友和支持。

據上述可判斷，元朝的基督宗教根本缺乏本地化的精神和努力，且當時的天主教缺乏傳教的熱忱，起碼十四世紀以後出現的征服式傳教或殖民主義的國家傳教熱忱，也在元朝見不到。他們只住在國際城 Cambaluc（元朝北京的別稱），而僅從事軍中牧靈或宮廷牧靈。他們沒有學中國話，亦沒有特別研究中國社會及文化，當然未將聖經譯成中文。用拉丁文舉行拉丁禮儀，似乎是與中國人和中國文化別離的一群<sup>90</sup>。因此，元朝被滅亡之後，基督宗教的教勢也一清二楚地消滅於中國（1410年北京教區被教會除名），找不到在歷史上所流傳的痕跡<sup>91</sup>。

利瑪竇在華時（特別抵達北京之後），千方百計地去追蹤元朝天主教所留下的歷史痕跡或教友的後裔，卻一無所得。以致中國中古世紀的傳教史（十三世紀至十四世紀），暫時告一

<sup>88</sup> 上海《中史》。

<sup>89</sup> 參閱：楓《道與言》69頁。

<sup>90</sup> 參閱：上海《中史》265頁。

<sup>91</sup> 一般人所說的，教友們都跟著元朝政府逃亡到中國的北方邊界蒙古去的說法。韓《中傳史》26頁。

段落。中國教會的再興，要等待幾近二百年之後。因而利瑪竇不得不重新開始中華傳教事業。

衆所周知，明末清初的天主教的確與前兩度不同，得到相當大的成果，可成為現在中華天主教名符其實的歷史開端。因此筆者欲提出些疑問，明末清初之天主教為何產生出與元朝不同的傳教效果呢？即使天主教傳入中土時的中國社會情況與佛教相比，並沒有那麼好的良機。不過，明末清初之際確實為天主教的傳教工作提供了有利的良機，只不過與佛教之情況相比，時機太短暫了些而已<sup>92</sup>。

聖嚴雖批評天主教的傳教態度，但舉出明末清初天主教傳教士重視本地化的精神和努力，與元朝的基督宗教所持的態度截然不同。他說：

「……但是明末來的傳教士，都以西洋宗教的神學為中心外，也將哲學、數學、天文的知識帶來中國……並且學習中國文化，尤其是他們也把姓名變作中國型式，穿著中國服裝，使用中國語言，學習儒家思想，據以杜撰出他們中國式的天主教教義。<sup>93</sup>」

毫無疑問，明末清初的天主教一度興盛的最大原因是以利瑪竇為首的耶穌會傳教士所展開的傳教方針，適應了明末「補儒易佛」的時代潮流。除此之外，當時封建中央集權制度的衰弱帶給天主教傳教事業不少有利的條件<sup>94</sup>。

另一方面，滿族文化開放政策亦導致了明末清初天主教容易展開本地化政策。因為滿族自己認為他們是文化落後的少數民族，欲確立在廣大的漢族地區的統治，必須提高自身文化素

---

<sup>92</sup> 參閱：郭《明清》83頁。

<sup>93</sup> 嚴《明末佛》48頁。

<sup>94</sup> 參閱：郭《明清》78頁。

質，接受其他文化，包括西學和西教<sup>95</sup>。

天主教迅速發展的另一原因，與民衆的支持有關。天主教的信仰把出世與入世精神協調一致，引起當時受苦的百姓的注目。換言之，天主教對苦難的關注，比佛教鄙薄人生的虛無主義更能滿足當時社會的宗教飢渴，滿足人們宗教情感的需要。

同時，天主教的有些教義與中國民間宗教有相關之處，即渴望救世主的來臨，希望看到一個理想的新社會（烏托邦或天國）出現<sup>96</sup>。根據上述理由，可推測明末清初的時代需求，與天主教的傳教方針是一致的，正如謝和耐所說的：

「十七世紀初葉的形勢可能有利於利瑪竇及其教友們。當時確實出現了耶穌會士們的佈教與時代趨勢順利結合的局面……利瑪竇對已腐化墮落的佛教發動的攻擊，他對嚴守倫理的強調以及他的科學施教，所以這一切似乎都符合時代的需要和渴望。<sup>97</sup>」

### 第三節 兩教傳入中國的時代特徵比較

中國佛教初期的魏晉南北朝與天主教傳入中土的明末清初，從時代的潮流來看有相同之處，大略可提出兩點：

- 一、兩時期均失去社會之既成價值，而渴求新文物的時代；
- 二、兩時期均處在政治、社會不安定、民心之動搖以及缺乏物質生活的時期。

<sup>95</sup> 參閱：郭〈明清〉85頁。

<sup>96</sup> 參閱：郭〈明清〉82頁。

<sup>97</sup> 參閱：郭〈明清〉（間接引用）。

首先看第一點，聖嚴認為魏晉南北朝的中國本土文化，已發展到飽和狀態，故也無法滿足追求新知識的熱望<sup>98</sup>。

其實，中國儒家文化時代（包括諸子百家思想），已在先秦時代達到高峰，而有逐漸走下坡的趨勢，且露出許多弱點。這時正好由西方的印度陸續地傳譯過來大量的佛典，知識分子便如饑似渴地被印度來的新文化所傾倒，因而在中國文化之中，注入新的營養，也開出了新的文化，即是佛教文化<sup>99</sup>。

明末清初也包含魏晉南北朝時代有所類似的特色。宋明理學推崇儒家思想已幾百年，強迫所有思想家僅遵循儒家之倫理（畫一主義），嚴禁防備思想界的自由發展，則變成國家主義的意識型態。特別在明朝流行的八股文制封鎖知識分子的思考能力，儒家就成為硬化的時代之絆腳石。

這時，中國社會雖被迫接受西學、西教，但也有不少新的成分刺激中國社會和知識分子，開拓了中國的現代文明。中國天主教三大柱石以士大夫的身分接受西學西教的事實，可證明當時進步派文儒欲脫離死板的儒家系統，追求新知識的渴望。

第二點，可以再證明物質世界與精神世界的價值相衝的事實。宗教的發展並不一定於國家安定、物質生活豐富之情況，相反地，宗教發展於戰爭中或在不安的社會以及受迫害的情況之中。魏晉南北朝和明末清初均處於中國歷史中的黑暗時期，民衆生活苦悶焦躁達到極點。那時，人們所追求的並不是現世，而是來世；能依靠的力量也不是君主，而是精神的寄託——絕對者。郭熹微表達出類似的看法：

「佛教是在兩漢經學陷入困境後迅速傳播發展的，而天主教則是在宋明理學走到末路時傳入並為某些人所接

---

<sup>98</sup> 參閱：嚴《佛中》7頁。

<sup>99</sup> 參閱：嚴《佛中》7~8頁。

納的。這兩個時代的共同點是，雙重的空乏，雙重的困境，舊的儒家明教一經失落，新的價值準則還未建立，時代充滿對新思想精神的需求。而佛教與天主教在某種程度上各自滿足了時代的需求，填補了時代的空乏。<sup>100</sup>」

任繼愈主張，魏晉南北朝佛教的興盛與中國哲學唯心主義有相當密切的關係<sup>101</sup>。在魏晉南北朝農民起義失敗之後，農民們和統治者均需求唯心主義，但其目的卻不同。農民需要一個空虛、失望的寄託之處，以便得到自慰、療傷，而逃避到唯心主義。統治者利用與宗教相似的唯心主義來麻醉百姓，消解他們對政府、現實的不滿。

這兩種現象不僅於魏晉南北朝發生，也同樣發生於明末清初之際。佛教與天主教在這時期都各自發展起來的原因亦與此有關。共產主義批評資本主義、攻擊宗教時，也利用此段理論，指控宗教為「人民的鴉片」。斯大林（J. V. Stalin, 1879~1953）描寫當勞動者起義反抗失敗後的情緒：

「他們……不得不退卻，不得不把委屈和恥辱、憤怒和絕望埋在心裡，仰望茫茫的蒼天，希望在那裡找到救星。<sup>102</sup>」

列寧（N. Lelin, 1870~1924）的話也大同小異<sup>103</sup>，指出了宗教滋生、傳播的好時機，在於民衆對周遭環境感到失望時。

<sup>100</sup> 郭〈明清〉79~80頁。

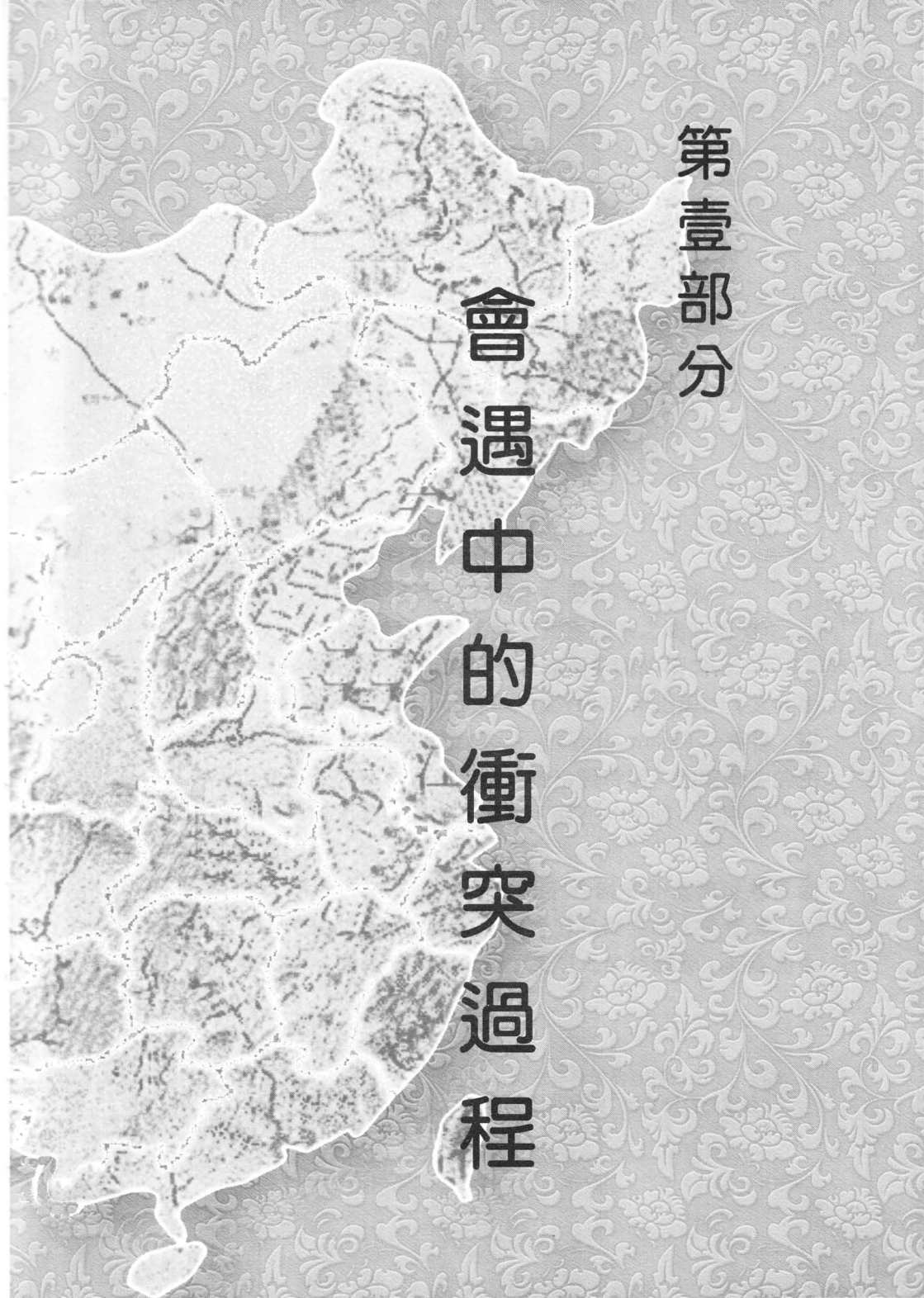
<sup>101</sup> 任《漢唐佛》19頁。

<sup>102</sup> 《斯大林全集》，643頁。

<sup>103</sup> 「被剝削階級由於沒有力量同剝削者進行鬥爭，必然會產生對死後的幸福生活的憧憬……宗教教導他們在人間順從和忍耐，勸他們把希望寄託在天國的恩賜上。」《社會主義和宗教》，《列寧全集》第十卷，62頁，再引用：任《漢唐佛》21頁。

第壹部分

會遇中的衝突過程



## 第四章

### 簡介兩教在中國社會架構下的衝突

世界衝突的歷史可分為三個階段：

- (1) 在封建制度時代有君主之間的衝突；
- (2) 在殖民帝國主義時代有民族國家之間的衝突；
- (3) 在東西方冷戰時代有意識型態間的衝突<sup>1</sup>。

杭亭頓 (Samuel P. Huntington) 於 1996 年出版的《文明衝突與世界秩序的重建》( *The Clash of Civilizations* ) 一書裡，提出有關世界衝突的新理論。他說「後冷戰時期」國際衝突的主導因素並不在於國家、政治、經濟，而在於文明，即所謂「文明衝突決定論」：

「新世界的衝突根源，將不再側重於意識型態或經濟，而文化將是截然分隔人類和引起衝突的主要根源……文明的衝突將左右全球政治，文明之間的斷層，將成為未

---

<sup>1</sup> 參：湯《文轉》590 頁。「何種因素將主導今後的世界秩序？」對此問題，福山回答「經濟決定論」，布熱津斯基展開「國家利益決定論」，杭亭敦主張「文明衝突決定論」。同書 588 頁。

來的戰爭線。<sup>2</sup>」

他所指的未來文明衝突之主體是西方對非西方，非西方對非西方。杭氏說：

「爆發最強烈衝突的，一方是回教和亞洲社會，另一方則是西方。至於引發未來危險衝突的導火線，可能是西方的狂妄自大、回教的不容異己及中國的專斷獨行。<sup>3</sup>」

杭氏所談的非西方便是伊斯蘭教和儒教文化圈的聯合勢力<sup>4</sup>。杭氏特別關注中國經濟成長所引起的勢力影響至亞洲儒教文化圈，並漸漸擴及全球，可能威脅西方世界的秩序。據他的理論可預測將來東西的重遇跟過去一樣免不了發生衝突。因為在尚未解除東西方之間的衝突之因，自十六世紀以來在中國與西方之間持續的緊張和糾葛也可能重演。

本章主要探討兩宗教與中國文化如何發生衝突，並比較其衝突的型態，以便做為天主教與中國文化重遇時減少衝突的反省資料。佛教、天主教在中國所面臨的衝突在於政治、經濟、文化、宗教、社會、思想、禮儀、規律等中國社會整個局面，且衝突的型態和內容都非常複雜，不容易相互比較。但佛教與天主教在中國傳統政治文化上所遭到的衝突和其原因幾乎是相同的<sup>5</sup>。魏晉南北朝的佛教與中國文化的衝突主題是「不孝」、「沙門不敬王者論」、「神不滅論」、「夷夏之辨」、「化胡說」等等<sup>6</sup>。明清的天主教在中國所遭到的指責幾乎重覆了前代

---

<sup>2</sup> 湯《文轉》588頁。

<sup>3</sup> 杭《文明》247頁。

<sup>4</sup> 參閱：杭《文明》250頁。

<sup>5</sup> 參閱：郭《明清》82頁。

<sup>6</sup> 朱貽庭說：「南北朝隋唐時期的儒、佛之爭，則是倫理世俗主義與宗教出世主義之爭，或者說是『人道』原則與『天道』原則之爭，也就

反佛的論調<sup>7</sup>，如「不孝」、「政教之爭」、「夷夏之爭」、「禮儀之爭」等，都與佛教相當類似。因此我們首先需要建立一個相比的尺度，才能容易做出比較兩宗教與中國的衝突情況。

下一頁〔圖三〕中間的三角形部分，代表中國社會的架構，可以作為比較的尺度。它分成為三個層面：

**政治問題（C1）：**以「忠」為中心的儒家傳統封建之專制主義；衝突的主體是皇帝。

**社會問題（C2）：**以「孝」為中心的儒學道統及中華中心主義；儒家正統保守派的士大夫是衝突的中心勢力。

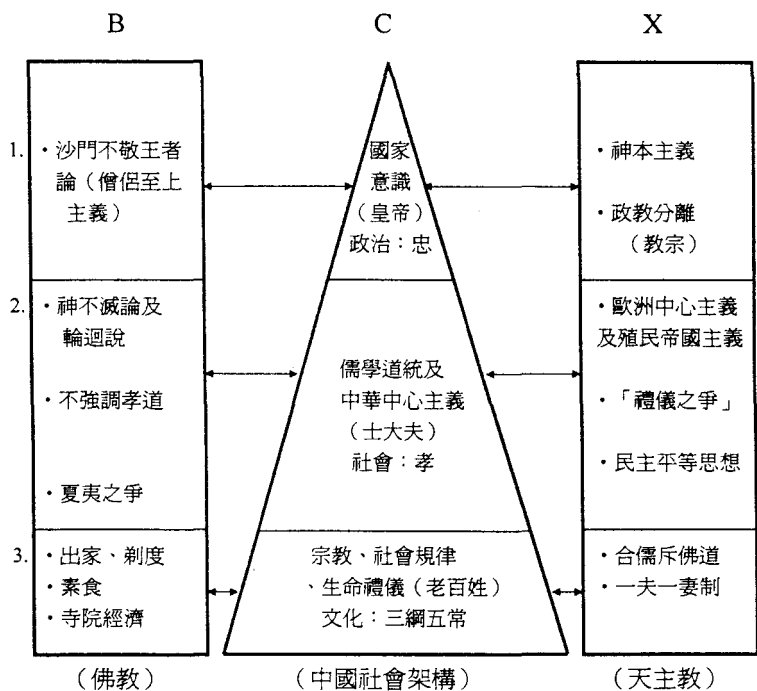
**文化問題（C3）：**以「三綱五常」為中心的中國人之生命禮儀；社會最基層的老百姓為衝突的主要對象。

---

是圍繞著俗世與天國關係之爭」。朱《中倫史》273 頁。《太平經》記載最初步佛教與中國之爭的主題。它描寫中國人應排斥佛教的四個理由：(1)佛教不孝，因勸棄父母；(2)疏忽妻子、子女，獎勵度獨身及無後的生活；(3)攝取不潔淨的飲食，如尿當藥；(4)獎勵乞食等。參閱：CTB，51 頁。

<sup>7</sup> 參閱：郭〈明清〉82 頁。

〔圖三〕佛教、天主教與中國文化衝突



※（↔ 表示彼此衝突）

在南北朝儒家士大夫們辟佛教時，所採取的理論是「三破論」。所謂「三破」，就是斥責佛教入國破國，入家破家，入身破身。從那時期中國人排斥外來文化時，均站在這中國社會的三個層面——國家、社會、民生（衆人之生活）的立場來保護華夏文化，排斥外來文化<sup>8</sup>。本書設定的衝突主題結構也是與此有關。

<sup>8</sup> 有關「三破論」的細節，可參考本書第八章第二節。

中國社會由秦始皇建立的皇帝制度至民國時期從未改變，持續著中央集權官僚制度的政治體系。從皇帝到社會最基層的民衆是垂直的上下關係，是正統封建社會的結構。因此任何外來宗教傳入中土之後，若不認定中國皇帝的地位和國家統治體制時，則免不了衝突。佛教和天主教均與中國皇帝發生過衝突。

代表知識分子的士大夫階級是社會的橋樑，從皇帝（統治階級）到百姓之間作為溝通、連結的作用，也是提供中國社會生活的原理和規律的泉源，扮演著最重要的角色。金觀濤認為「士」階級是在其他封建國家見不到的中國特殊社會成分。他寫到：

「中國封建地主階級知識分子—『士』，通常稱為儒生，佔總人口的比例很小。有人估算，一百年前，一千人中僅有 3~4 名有功名的儒生。但他們的組織能力很強，具有統一而又完整的意識型態，掌握了中國封建社會中最主要的信息交流工具—文字。<sup>9</sup>」

因而，士大夫們一方面是為鞏固他們在中國社會上安定的地位，另一方面是站在維護中國傳統社會和其秩序，主動地排斥外來文化的侵襲。因此，佛教與天主教均與中國士大夫間產生「夷夏之爭」。

在封建社會中佔總人口 90% 左右的農民，是主要的生產者，也是民衆階級，他們在中國社會的最基層面，常受到剝削、壓力、被利用。即使他們的人數眾多，在封建社會上所扮演的

<sup>9</sup> 濤《問題》16 頁。馮友蘭亦有類似的看法：「士是知識分子，介乎當權派和不當權派之間。他們還沒有直接掌握國家機器，但經過國家的選拔，取得了可以直接參加國家機器的資格。所以他們雖然仍為四民之一，但世居於『四民之首』。」馮《中哲史》第六冊，1 頁。

角色卻很小。馬克斯認為農民的力量與他們的分散性有關。他認為：「儘管小農人數眾多，但他們的生產方式不是使他們互相交往，而是使他們互相隔離。」金觀濤亦有同樣的看法：

「很顯然，農民雖然是封建社會中最主要最基本的創造社會財富者，人數也最多，但卻不能成為封建超級大國的組織力量。<sup>10</sup>」

因此農民（民衆）排斥外來宗教的原因，較多在於民族感情和個人的不安心理，並沒有像士大夫那種組織性的排外行動。衝突的內容亦與百姓的生活和生命禮儀有密切關係。〔圖三〕即在說明佛教與天主教在中國社會的三個層次上所引起的衝突和其內容。

---

<sup>10</sup> 濤《問題》15頁。

## 第五章

### 政治理念中的衝突

杭亭頓認為將來在世界衝突的主要因素上，文化問題超越於政治問題<sup>1</sup>。但，據佛教與天主教在中國所遭到的衝突來看，他的理論有其盲點。因為佛教與天主教二者在中國受到最強烈的衝突都是有關政治問題的。未來的情況也可能不會有太大的變化。郭熹微曾說佛教和天主教相比，二者與中國傳統政治文化的衝突內容幾乎是相同的<sup>2</sup>。馮天瑜也反對杭氏的立場寫道：

「文明間的衝突曾經長期存在，今後也將繼續存在，但這類衝突只會是經濟、政治衝突的伴生物，而不至於『彼可取而代之』。<sup>3</sup>」

佛教和天主教與中國政治衝突的主要關鍵人物是皇帝及固守儒家傳統的士大夫們，即是與封建制度下的王權和儒家「綱

---

<sup>1</sup> 他是以「文明」取代經濟、政治因素，認為今日及未來世界文明間的衝突將壓倒經濟利益的衝突，文明間的斷層線取代冷戰期的政治及意識型態界線，成為危機及流血的爆發點。湯《文轉》593頁。

<sup>2</sup> 郭《明清》82頁。

<sup>3</sup> 湯《文轉》595頁。

常名教」的觀念造成尖銳的衝突。佛教與天主教傳入中國之後，中國統治者都感受到破壞封建大一統的危機。因此，中國統治者為維持封建宗法等級制度，而攻擊外來文化的措施，造成政教之衝突。

## 第一節 中國的政教關係理念

### 一、上帝（天）與中國皇帝（天子）：天命說

在中國社會裡，皇帝的存在是絕對的；若沒有把握皇帝的實體，則不能瞭解中國社會的整體，宗教也不例外。佛教與天主教初入中國時，並不瞭解中國皇帝的「政教一致」體系，便都遭到類似的衝突。中國皇帝與上帝有著密不可分的關係；皇帝是上帝的「天子」，有祭天的義務，同樣上帝是皇帝的「天父」，賦給他統治的權柄<sup>4</sup>。黑格爾對此寫道：

「由此觀之，『天』的意義無非是『自然』而已。……對於『天』的關係通常既與皇帝本人相連，同時他又操持著『天』的各種專責……按各省都有一位尊神，隸屬於皇帝之下，因為皇帝所禮敬的僅是那位普遍的天尊。<sup>5</sup>」

中村元認為在中國尊崇帝王的思想（天朝至尊）導源於傳統對身分秩序的重視，即所謂「天命說」名義下建立的<sup>6</sup>。中國人相信「天」授權於帝王，並相信「天」是宇宙所有權力的至

---

<sup>4</sup> 參閱：CTB，21 頁。

<sup>5</sup> Leeuw，123 頁。

<sup>6</sup> 參閱：中《東思》249 頁。

上者，支配一切其他權力<sup>7</sup>。鄧建華提出「天朝至尊」的另一個根源，則是漢族政權與周邊的少數民族政權一直保持著朝貢關係<sup>8</sup>。在這種歷史文化背景中，帝王逐漸被神化，成為至高無上的「天朝至尊」地位。康熙曾說過：「天下之權，唯一人操之，不可旁落」<sup>9</sup>。因此，從這觀念來看，中國帝王的權力是不受制約的，任何宗教也不可忽視它。《淮南子》繆稱訓早已寫道：「君是本而臣為枝葉」。黑格爾進一步說明，中國跟西方宗教不一樣，沒有發展出人格神的宗教，其原因是中國皇帝代替了「最高的存在」（the Highest Being），而不再需要其他神的存在：

「天子既係一國的至尊，故亦即宗教的教主。結果，宗教在中國簡直是『國教』（state religion）……中國人是依賴於自然界的各種對象，其中最高的便是物質的上天。……皇帝為萬姓的主宰——權力的依據——只有他是接近上天的。<sup>10</sup>」

韋伯（M. Weber, 1864~1920）曾把中國皇帝稱為“Caesaro-papism”（皇帝兼教宗）。中國皇帝跟教宗一樣擁有「普遍的世俗和聖職國家」的權威和地位<sup>11</sup>。

在中國天朝觀念下，天主教祭祀天主的行為簡直是一種挑戰皇帝的特權。中國士大夫反對天主教的原因之一，就是他們

<sup>7</sup> 中國人尊稱朝廷為「天朝」的理由也是如此。《晉書·鄭袤傳》說：「宮臣皆受命天朝，不得同之蕃國」。《大辭典》1010頁。

<sup>8</sup> 湯《文轉》231頁。

<sup>9</sup> 《聖祖實錄》卷259，康熙53年6月。

<sup>10</sup> 黑《史哲》260~261頁。

<sup>11</sup> 參閱：CW，115頁。

認為傳教士煽動平民篡奪皇帝的特權，也就是祭天的權力<sup>12</sup>。殷鐸澤神父（Intorcetta，1659~1696 在華）也寫道：

「絕不允許下等人祭祀上等神。如果他們這樣做的話，那則是既不誠心，也沒有遵守禮儀和成命，而是希望能獲得某種東西並會被視為是阿諛奉承。<sup>13</sup>」

利瑪竇在他早期的一封信中也說過：

「他們聲稱，唯有皇帝才能崇拜和祭祀這一上帝。如果其他人希望那樣作，他們將被視為僭越皇權者而受到懲治。<sup>14</sup>」

## 二、中國「政教一致」（或「政教合一」）主義

政治與宗教的關係可分為三種狀態：

第一，俗權和聖權同等、對立的情況，彼此爭奪主導權的局面，如中世紀歐洲的國家與天主教之間的對立。

第二，聖權超於俗權的情況，可稱為「教會國家」，如梵蒂岡共和國和喇嘛教的一派。

第三，俗權超越於聖權的情況之下，國家統治者管轄教會，如 1721 年彼得（peter）帝王君臨於整個東正教會之上<sup>15</sup>。

中國的政教關係是屬於第三種情況。以中國人的宗教觀念，世俗與宗教之間並沒有嚴格的分界線也分不清其角色。因此，任何宗教的教義和禮儀能夠為其帝國及其地區帶來恩寵而

---

<sup>12</sup> 參閱：CW，158 頁。

<sup>13</sup> 謝《中國基》158 頁。

<sup>14</sup> 謝《中國基》158 頁。並參考：利《書信集》。

<sup>15</sup> 參閱：Lanczkowski，146 頁。

有助於國家穩定和集體繁榮的情況下，才能被中國人接納<sup>16</sup>。換言之，宗教是為國家服務而存在。張春申寫道：

「依據中國憲法所給與的宗教信仰自由，是有著相當嚴格的限制。對所有國際性的宗教：佛教、回教、基督教、天主教都嚴禁有外力的干預。也就是說，宗教是屬國家內、自家的內政範圍，外國的勢力不得干預。<sup>17</sup>」

即使他提到的是現代的中共政權與在中國內部的宗教之間的關係，但可發現無論古今，中國政府和統治者對宗教的態度及政策都堅持一貫性，即是「政教一致」政策。

金觀濤把政教合一的觀念稱為「意識型態與政治結構的一體化」。他說，歐洲封建社會從未實現過這種一體化結構。而中國則是掌握了統一意識型態的儒生來組織中央集權的各級官僚機構。只有依靠意識型態與政治機構高度一體化所形成的強大而持久的中央集權力量，才能防止國家機構貴族化而產生的分裂。他認為這就是中國能夠組成封建超級大國的原因<sup>18</sup>。

在中國社會裡，宗教的地位從未勝過政治的勢力，它永遠是亞流，政治的使女。日本學者小島晉治寫道：

「任何宗教……在中國人的精神領域裡，絕不可代替儒家的地位。皇帝是至高至上的統治者，因此，在歐洲對帝王可以抵抗的勢力（主教或教宗）在中國絕不存在。所謂「國教」從未存在過於中國……並且，宗教組織沒有滲透到社會的各層面，宗教生活不像歐洲一樣，在大眾生活裡得到重要的地位。<sup>19</sup>」

<sup>16</sup> 參閱：謝《中國基》163 頁。

<sup>17</sup> 申《中天》4 頁。

<sup>18</sup> 參閱：濤劉《文化》17 頁。

<sup>19</sup> 西《中宗》230 頁。

中國「政教一致」思想的由來，是在於古代的「明堂」制度<sup>20</sup>。明堂是古代帝王宣明政令教化的大禮堂，如祭祀上帝先祖、接見諸侯大臣，以及尊賢養老等大典禮也都在明堂舉行<sup>21</sup>。因此無論官職高底，自皇帝至地方政府首領均有按等級獻祭的義務。從這種中國傳統來看，宗教地位只是一個政治的附屬品，不能確保獨立的存在和其價值。孫尚楊也寫道：

「在儒學傳統中，不存在可以與國家政治生活相分離的道德教化，至於宗教，只有當它被認為有助於王化或至少無傷於王化時，它才能獲得存在的可能性。換言之，宗教很難成為與國家政治相分離的獨立力量，像西歐中世紀那種以宗教君臨於政治之上的情況，更是很少可能出現的情況。相反，在中國，宗教常常成為政治壓迫的對象，這其中有一個重要原因便是平民常以宗教名義組織起義。<sup>22</sup>」

天子（或皇帝）在一年一度的全國性祭典中，以主祭的身分祭天。這是一個宗教的活動，但也明確地包含著非常濃厚的政治色彩，即是把皇帝的權能和身分展示給眾人看，為使得維持封建制度的理念和至高的權威。呂大吉明白地說明，中國宗教絕不能勝於皇權。當具備獨立性教團組織的道教和制度性的（institutional）佛教傳入中國之後，試圖挑戰皇帝的「政教一致」權，但皇帝作為宗法制度的代表者，始終保持著至高無上的皇權。教權非但不能超越皇權，還必須依附於皇權，才能合法地生存和發展在中土<sup>23</sup>。

---

<sup>20</sup> 踐《春秋》44-46頁。

<sup>21</sup> 《大辭典》2036頁。「社稷壇」是古代帝王、諸侯、州縣……等祭祀土神（社）、股神（稷）的地方，與明堂制度有密切的關係。

<sup>22</sup> 孫《明天儒》226頁。

<sup>23</sup> 參閱：吉《宗教學》710頁。另可參考：霄《皇權》351頁。中國歷

## 第二節 佛教與中國政治關係

在儒家反教排外的士大夫維護王道政治的立場上，佛教受到政治上的打壓和歧視。中國人指責佛教徒為「浮屠害政」或「桑門蠹俗」，力陳佛教對中國王道政治之危害。或曰「三皇無佛而永年，二石有僧而政虐」，指出沙門「無益於時政，有損於治道」<sup>24</sup>。政治與宗教之間的敏感問題不僅發生於佛教上，亦是所有外來宗教在中國所面臨的共同問題。佛教方面，據印度佛教的僧人不必敬拜帝王的風俗，試圖爭取僧侶的治外法權，但在中國不同的政治制度和觀念下，發生了長達幾百年的論爭，可謂「沙門應否敬王者之爭」。

### 一、佛教主張「沙門不敬王者論」

**印度佛教與政治觀：**印度佛教傳入中國的初期，因不瞭解中國政治體系，而受到很大的衝擊，即所謂「沙門應否敬王者之爭」。因為剛傳入中國的佛教還包含著相當多印度的色彩。黑格爾提到在婆羅門教中僧侶階級地位崇高，備受崇敬：

「梵天為宗教上的無上主宰……印度人不以犧牲敬祀梵天本身，但……梵天本身是『萬物之客觀單一』。人之最高的宗教地位，便是提高至梵天境界。……婆羅門階級因他們的生世關係，是已經具有『神聖』的成分，……」<sup>25</sup>印度佛教不僅是主張「政教分離」，它的勢力更超越於俗

---

代的皇帝對宗教基本上都是保持同樣的態度。他們沒有例外奉行以儒典為根據的皇家禮制，把天當作最高的神祇，把祭天做為皇帝獨特專屬的權利和義務。

<sup>24</sup> 參閱：賴《佛性》507~508 頁。

<sup>25</sup> 黑《史哲》287 頁。

權。鎌田茂雄寫道：

「照印度佛教的概念，佛教教團與王權絕無關係，完全超越於王權。佛教僧伽的命運不受世俗政治的干涉。因此，佛教徒不必敬拜帝王，只要追求真理便行。<sup>26</sup>」

「沙門不敬王者」之爭，外表上是一個禮制問題，內部卻包含著更大的兩個問題，便是俗權和聖權的鬥爭及佛教與儒家「綱常名教」之間的糾葛<sup>27</sup>。因為佛教主張無君無父，因此剛傳入中國的佛教向中國帝王要求沙門不必表達敬意，且見到在家的任何人都不跪拜，只合掌致敬。不過，中國人看到佛教徒的這種態度卻起疑、反感，無法接受。更嚴重的是，照中國專制主義的政治理論，皇帝是天子，奉天的教令，這種教令是任何人不能違反的<sup>28</sup>。

「沙門不敬王者」之爭發生自東晉成帝起，持續至唐開元年間。東晉成帝時，庾冰代成帝詔令「沙門應敬王者」（340年），指責僧人蔑棄忠孝，遺禮廢敬，傷治害政，因此與其他中國臣民一樣僧人也要向皇帝致敬。

反對此詔令並為佛教辯護者是《尚書》何充<sup>29</sup>。他辯護佛教並不是欲破壞儒家傳統社會的革命集團，相反地，佛教相當關心維持秩序和尊重皇帝的地位<sup>30</sup>。何充與政府禮儀局商討後，他的辯論被接納，可說是佛教的勝利。

第二次衝突發生在安帝時，太尉桓玄又重申「沙門應敬王者」（400年），並寫信給王謐反覆辯論，特別突出皇帝的地

<sup>26</sup> 西《中宗》85頁。

<sup>27</sup> 參閱：方《中佛》696頁。

<sup>28</sup> 方《中佛》696頁。

<sup>29</sup> 可參考何充的《辯護論》：CTB，70~71頁。

<sup>30</sup> CTB，70~71頁。

位，強調君道比佛道偉大<sup>31</sup>。這次爭論中，以慧遠為最顯赫人物。他曾撰寫《沙門不敬王者論》，作為佛教與中國統治者之間的溝通和調和，並辯護佛教的立場（方立天對此說是調和性的反對）。他把在家的佛教徒與出家的沙門身分的差別分開，並提出不同的禮儀規則。湯一介對此說得清楚：

「慧遠把『處俗弘道』與『出家修道』分開，提出在家信奉佛教的人應和一般人一樣遵守『忠孝』大法，而出家的沙門則因已『隱居以求其志，變俗以達其道。變俗服章，不得與世典同禮；隱居，則宜高尚其蹟』。慧遠一方面向中國傳統文化妥協，但另一方面仍堅持沙門不應敬王者的立場。<sup>32</sup>」

雖然慧遠堅持爭取佛教的特權（佛教的獨立和沙門的治外法權），但他的主張已接受中國君主皇權和儒家綱常的概念，開始走上佛教的中國化之路。方立天也提到佛教中國化的情形：

「南朝宋孝武帝曾下令沙門必須對皇帝跪拜，否則就『鞭顏鉞面而斬之』，僧侶也只好屈服了。中國封建專制主義的國情，決定了君權（俗權）高於神權，封建禮制高於僧制。<sup>33</sup>」

中村元認為慧遠能夠展開「沙門不敬王者論」的另一原因，是他受到南方貴族們的支持。一般來講，在魏晉南北朝之際，北方的國家權力比南方的更強大，因此比較不容易展開佛教界獨立論。但在南方佛教教團隆盛之後，佛教徒就不願意受國家權力支配。這樣，佛教教團超然並獨立於國家的企圖在中

<sup>31</sup> 方《中佛》696頁。

<sup>32</sup> 湯《文轉》23頁。

<sup>33</sup> 湯《文轉》696頁。

國北方受到壓抑<sup>34</sup>。

## 二、佛教的政治認識

在印度國家統治者與中國之情況不同的是前者並沒有得到崇敬，甚至被稱為是一種含毒的水果<sup>35</sup>。王權是一個否定的實體。陳觀勝（Kenneth K. S. Chen）說：在印度，佛教僧伽被看重得超於世俗統治者的權力，當然也不隸屬於君王的控制之下<sup>36</sup>。僧侶應該拒絕被王權操縱，並且要把王權看為輕<sup>37</sup>。在此土壤下，培養成的佛教傳入中國之後，面臨強硬的封建專制政治體系<sup>38</sup>，則免不了引起緊張和衝突。經過受幾次打擊之後，佛教不得已改變他們的觀念，妥協、接受中國政治制度和以皇帝為中心的封建社會（the supremacy of the secular government）。鎌田茂雄看破慧遠所撰寫「沙門不敬王者論」的目的並不是要抵抗國家權力，而是在中國政教一致的情況之下，佛教欲取得認定其存在價值而能維持生存。這是慧遠主張佛教的獨自性和「出世間性」的目的<sup>39</sup>。

在中國佛教史，可發現經過「沙門不敬王者論」之爭，佛教逐漸與中國統治者迎合的情況。鎌田茂雄也說，中國佛教與國家的權力之間有著非常密切的關係；若沒有帝王的保護與培

---

<sup>34</sup> 中《東思》251 頁。

<sup>35</sup> CTB, 67 頁。

<sup>36</sup> CTB, 65 頁。

<sup>37</sup> 有些書主張：僧侶應把君王看作「賊、火水、爬蟲、不是人……」等。CTB, 66 頁。

<sup>38</sup> 陳觀勝說是儒家的皇帝官僚主義（Confucian imperial bureaucracy）。CTB, 69 頁。

<sup>39</sup> 參閱：西《中宗》86 頁。

養則無法發展，這便是中國佛教教團的特色<sup>40</sup>。換言之，與印度佛教不同，中國佛教強調為侍奉國家、帝王而合作（國家佛教）。其實，慧遠的政教合作觀念也是受他的老師道安「不依國主，則法事難立」思想的影響<sup>41</sup>。因為東晉時代北方長期戰亂，僧團為避難流徙，需要國家君主的力量，使道安與統治者維持關係。所以，他像他的老師佛圖澄一樣，主動與王朝進行合作<sup>42</sup>。梁曉虹也寫道：

「華化佛教的重要特色之一，即國家佛教色彩，這應該可以從三國吳的康僧會就開始出現，至後趙的佛圖澄更得到加強，道安又以其飽嘗人世滄桑的豐富經歷，提出了佛教依靠國主而成立的原則，這也幾乎就是後來中國佛教發展中的一大基本原則。<sup>43</sup>」

佛教與統治者的合作，「政教一致」的傾向不止於佛教單方面的需要，中國統治者也需要佛教的力量。魏晉南北朝的社會不安定，常有戰亂和民衆的起義，因此帝王利用佛教的教理來麻醉、美化民衆的不安和對政府的不滿。中國帝王摘錄利用的佛教道理如下<sup>44</sup>：

- (1) 否定現實、強調來世思想（成佛）。
- (2) 在苦海的現實中人（包含統治者和民衆）都是苦，但經過暫世的苦後有極樂世界。
- (3) 強調「一切衆生皆有佛性」的佛教平等思想，來安慰現實的不平等。

<sup>40</sup> 西《中宗》90頁。

<sup>41</sup> 參閱：CTB，78頁。

<sup>42</sup> 參閱：梁《華佛》57~58頁。

<sup>43</sup> 梁《華佛》58頁。

<sup>44</sup> 參閱：任《漢唐佛》24~26頁。

任繼愈也說：

「社會上長期存在著極嚴重的不平等。……這時佛教從維護門閥士族地主階級的立場來解釋這一不平等的現象。中國固有的儒家封建觀念，一貫宣揚被統治者要無條件地為統治者效忠，宣傳『貧而無怨』，『富而不驕』，『生死有命，富貴在天』。這些話對於要求改變現狀的受苦受難的人民大眾來說，是消極的解釋……涅槃佛性學說所講的是人死後能不能成佛的問題。……但是被災難痛苦折磨的廣大人民群眾，要求擺脫苦難、向往幸福，這個真切的願望可不是假的。<sup>45</sup>」

### 第三節 天主教的「政教分離」

#### 一、天主教的政治認識

天主教在中國文化所遭到的衝突中，以政教之題為最激烈。自稱為珠宏弟子的張廣湑是撰寫《聖朝破邪集》的主要人物之一，他說：

「據彼云，國中君主有二。一稱治世皇帝，一稱教化皇帝。治世者攝一國之政，教化者統萬國之權。治世者相繼傳位於子孫，而所治之國，屬教化君統，有輸納貢獻之款。教化者傳位，則舉國中之習天教之賢者而遜焉。是一天而二日，一國而二主也。無論堯舜禹湯文武周公孔子之政教紀綱，一日變易其經常，即如我皇上可亦為其所統

---

<sup>45</sup> 任《漢唐佛》24頁。

御，而輸貢獻耶？嗟夫！何物妖夷，敢以彼國二主之夷風，亂我國一君之治統。<sup>46</sup>」

據上述，即使張廣浩等中國士大夫很明確地瞭解天主教所主張的「政教分離」思想，但警告夷國之政治風潮不能代替中國傳統的「政教一致」思想和以道統為中心的政治體制。天主教以彌撒為中心的禮儀和教義，對中國人來說是一種明顯挑戰中國皇帝祭天特權的行為。因為照中國儒家傳統，把「天」的權威體現者並不是教會，而是世俗的君主<sup>47</sup>，「蓋天即帝，帝即天，故尊天即尊帝也」<sup>48</sup>。夏瑰琦談到中國「政教一致」的政治體系與天主教的「政教分離」的觀念彼此不相容的情況：

「張廣浩等人對天主教的批判真可謂擊中要害，教權高於王權這種現象，正是西方國家掀起宗教改革運動旨在革除的東西，對於中國這樣一個有王權至上傳統的國家，是絕對不能相容的。<sup>49</sup>」

法國的神學家謝和耐也探討基督徒在「公民—教友」身分中，如何保持「政教分離」觀念。他說：

「在基督徒的觀念中，宗教和世俗之間的區別是根本性的，任何人都同時可以具有自由的意識，又是身體和靈魂都必須服從其國家法律的人。人人都可以同時成為虔誠的基督徒和忠順的臣民。<sup>50</sup>」

金觀濤亦說過：

「……教會作為一個宗教機構並沒有和國家行政機

<sup>46</sup> 張廣浩，〈辟邪摘要略議〉，《破邪集》卷五，第28及11434頁。

<sup>47</sup> 宋《明思》247頁。

<sup>48</sup> 《破邪集》卷六，8頁。

<sup>49</sup> 宋《明思》247頁。

<sup>50</sup> 謝《中國基》207頁。

構合二而一，並沒有在所有的封建小國中，都成為唯一的政治和經濟上的行政機構，且基督宗教也沒有像儒家思想一樣在現實提供一個統一的國家機構模式。……這恰好說明歐洲教會國家機構不是合二而一的。<sup>51</sup>」

明末清初的傳教士均具備這種基督宗教的政教分離觀念，他們認為傳教工作不應受到政府的控制，且他們也明確地表達天主教不欲干涉國家事物。但中國統治者和士大夫們常懷疑西方傳教士有顛覆社會的意圖，而指責他們會煽動民衆<sup>52</sup>。因中國傳統的「政教一致」觀念和天主教的「政教分離」原則之間有相當的差別，而自明末清初開始的衝突至現代中共統治下，都沒有改變。

## 二、中國皇帝與教宗的衝突：俗權 / 聖權

明清的天主教史裡，康熙和教宗克萊孟（Clement）十一世為中國皇帝與教宗之間衝突的代表人物。特別在進行「禮儀之爭」當中，兩者的態度彼此很強硬，都不甘示弱。1704年教宗克萊孟十二世頒佈「禁條」，公開表達禁止中國教友使用中國禮儀，禁止祭祖祭孔。教宗的這種行為在中國皇帝的立場來看，簡直是把中國的正統法統視為異端，因此康熙也宣佈在中國禁止天主教，並把天主教視為異端邪教<sup>53</sup>。侯外蘆認為，康熙的回應照中國中心主義來看是自然的行為。據中國「天無二日，人無二君」的傳統說法，皇權之外無法接受任何外來的教權。所以，侯外蘆認為，在維護中國舊有的封建秩序立場而言，康

---

<sup>51</sup> 溝劉《文化》108頁。

<sup>52</sup> 參閱：謝《中國基》207頁

<sup>53</sup> 侯《中思史》第四卷下，1232頁。

熙對天主教的措施是很正常的回應<sup>54</sup>。

中國士大夫們接觸從未聽過那種的「彼國二主之夷風」，就認為這是一種「篡奪法統」的行為<sup>55</sup>，可表達當時中國士大夫對外警戒感情——「憂患意識」。其實康熙對天主教的態度原本是友善的，但天主教方面並沒有給於善意回應，於是緊張衝突漸起，造成天主教與中國官方關係破裂（禁教措施），失去了傳教的大好時機。在 1721 年，康熙看了嘉樂宗主教帶來的教宗詔諭（禁約），心中有氣又很沈痛，而用硃筆在禁約後批說：

「覽此告示，只可說得西洋人等小人，如何言得中國之大理？況西洋人等無一人通漢書者，說研議論……以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事。<sup>56</sup>」

羅光主教對此說，康熙原先很看重西洋傳教士，也尊重天主教，於今因著傳教士彼此爭執，又見教宗禁止中國人祭祖、祭孔，後悔自己禮遇了西洋人<sup>57</sup>。

W. Franke 認為天主教對中國的態度，特別教廷的決定和態度，是根據充滿國家主義、殖民主義（擴展領土）及帝國主義思想的歐洲中心主義態度（the Europocentric attitude）的結果。這些歐洲人對亞洲的傲慢至今尚未完全克服<sup>58</sup>。康熙對「禮儀之爭」引起敏感反應的原因是，他認為祭祖、祭孔不僅是禮儀上的問題，而是一個國家的自尊自主問題。因此，康熙判斷若外國傳教士在中土使中國教友禁止舉行幾千年的中國傳統禮儀，那是一種禁止中國人的公民權，等於說是干涉中國內政的

<sup>54</sup> 侯《中思史》第四卷下，1232 頁。

<sup>55</sup> 參閱：侯《中思史》第四卷下，1232 頁。宋《明思》247 頁。

<sup>56</sup> 羅《使節史》159~160 頁。

<sup>57</sup> 羅《使節史》159~160 頁。

<sup>58</sup> *CW*，120~121 頁。

行爲。儘管天主教認爲這並不是政治上的干涉，而是一種宗教內部問題，可由教廷來處理。但，中國皇帝從未把宗教上的問題與政治分開處理，當然不瞭解西方「政教分離」的思想和例子<sup>59</sup>。丁守和說，近代西方文化伴隨著血和火傳入中國之後，中國從「天朝上國」的尊崇地位，淪落到挨打的地位<sup>60</sup>。

## 第四節 反省及比較

中國佛教的最大特色之一，便是「國家佛教」或可稱「護國佛教」。在帝王的愛護、政府的保護政策、經濟上的支援、文化上的推動、民衆普遍支持之下，從外來的佛教迅速在中土紮根，終於成了中國宗教的一份子。爲保持這種種利益，佛教也必須要配合、順應政府的要求和政策<sup>61</sup>。即使佛教因與政治保持良好關係得到益處，但也受到另外負面的作用。若宗教與政治、經濟勾結，則免不了宗教腐敗現象，即宗教淪落爲政治之侍女。因此佛教的命運也被操之於帝王的喜好，不能自主獨立，常受到政府的控制<sup>62</sup>。

天主教在中國傳教工作上，最大的阻礙便是與政治衝突。天主教對政治的易彈性（融通性 flexibility）比佛教低，不易接受「政教一致」的中國政治社會制度和觀念，在對待中國帝王的態度上與佛教相比有消極的一面。因此在程度上或次數上，天主教所遭遇的衝突比佛教的更爲嚴重。

---

<sup>59</sup> 參閱：CW，118 頁。

<sup>60</sup> 湯《文轉》110 頁。

<sup>61</sup> 陳觀勝把它描寫爲：a sort of spiritual arm of the imperial government，CTB，485 頁。

<sup>62</sup> CTB，485 頁。

## 第六章

### 孝道觀念上的衝突

#### 第一節 中國家族社會中的孝道觀念

##### 一、中國家庭主義

黑格爾（G. Hegel，1770~1831）看破中國社會的根源在於家庭。他認為中國政治和社會的精神，便是「家庭孝敬」（Family Piety）。國家政治制度的「精神」，也是「家庭的精神」<sup>1</sup>。而此「精神」等於黑格爾的絕對精神，即當做世界原理精神背景之下所說的。雖黑格爾對中國文化較有批判性的看法，但對中國家庭的社會、政治性功能和價值加以評估，認為中國政治的「精神」以「家庭之精神」為中心，家庭的原則就是中國的原則。日本學者稻葉香山肯定中國傳統宗族制度的堅固性和強勁

---

<sup>1</sup> 參閱：黑《史哲》246 頁。

的影響力：

「中國家族制度支持力之強固，恐怕萬里長城也比不上。一般學者都說古代羅馬的家族制度精神之覆滅，是基督教侵入羅馬之結果。但中國自唐代有景教傳入以來，中經明清兩代之傳教以迄於今，所受基督教影響不為不久，其家族制度依然不變……此真世界一大奇蹟。<sup>2</sup>」

馬克斯·韋伯 (Marx Weber) 與美國學者費正清 (F. Bank) 分析中國傳統社會，也一致認為中國是一個「家族結構式之社會」。他們說：

「家族並非中國獨有的產物……但像中國歷史上那樣根深蒂固的家族文化及其釀造的家族精神，可說是中國社會區別於西方社會或其他社會的基本特徵之一。<sup>3</sup>」

金容沃亦認為中國「國一家」的基礎是「家庭主義」(familism)<sup>4</sup>。在西洋的社會學裡，國與家的關係要斷絕，兩者應獨立存在。家的倫理應該從國的倫理分開。但在中國社會，「國」之倫理和教育理念均自「家」衍生出來。金容沃認為，明末清初士大夫不能接受傳教士帶進來的西方科學技術的原因也與此家庭主義有關。反教排外之士大夫們反天主教的論調、破邪的態度均依據中國家庭的制度、倫理、理念而展開。

梁啟超和陳獨秀都曾受教近代西方反封建制度的精神和文物，但還是與王政制度下的士大夫一樣，認同以家庭為中國社會的基礎觀念。前者說：

「吾中國社會之組織，以家族為單位，不以個人為單位，所以家齊而後國治是也」。陳獨秀的說法也類似：「中

<sup>2</sup> 湯《文轉》47 頁。

<sup>3</sup> 湯《文轉》47 頁。

<sup>4</sup> 參閱：沃《中庸》255~273 頁。

國社會是『家族本位』的社會，西方社會是『個人本位』的社會。<sup>5</sup>」

所以，在不同基礎上成立的東西方文化相遇時，免不了發生衝突。中國家庭主義很自然地衍生出「孝道」觀念。

## 二、中國的「孝道」觀念

中外學者所共知，中國的確是重視孝道的民族。孝道在中國文化上所佔的地位至高，萬一忽視孝道，就等於不懂中國文化的精髓。

「中國社會裡孝道的美德，其意義不僅是孝子與慈父，而是倫常道德的基礎，在政治上、社會上，甚至於宗教觀念上，都扮演著重要的角色，瞭解孝道的美德，將可以幫助你領悟數千年來中國歷史發展的秘訣。<sup>6</sup>」

《孝經·感應章》記載：「孝悌之至，通於神明，光於四海，無所不通」。蕭登福對此解釋說，中國自古以來，認為罪莫大於不孝，孝可以感動天地神明的由來。孝成為中土文化之特色，有別於其他各國<sup>7</sup>。孝的本意為子女善事父母，講的是子女對父母之直接關係。《說文解字》說：「孝，善事父母者也。從老省，從子，子承老也」。

中國孝道根源於「父母生我」之觀念，與西方以創造主為主的觀念不同。因此，西方人認為人是天主（大父）所生的，

<sup>5</sup> 湯《文轉》45 頁。馮友蘭的看法有所不同。他說：「西方的社會是『以社會為本位的社會』，當時的中國是『以家為本位的社會』」。西方原來也是「以家為本位的社會」，後來先進入了「以社會為本位的社會」，因為有了產業革命。」馮《中哲史》第七冊，112 頁。

<sup>6</sup> 康《孝道》1 頁。

<sup>7</sup> 蕭《道佛》257 頁。

父母（小父）只有「託氣」的媒介作用<sup>8</sup>。天主教在唯一的「天父」教義之下，主張凡人皆是兄弟，重視公平、正義、平等、法律的概念，與中國「飲水思源」的孝道精神不同。張廣滄指責天主教以弟兄輩觀念（平等思想）看待父母：「唯認天主為我等之公父，薄所生之父母，而弟兄輩視之」<sup>9</sup>。

中國孝道主倡導者是曾子。他本身是個孝子，特別強調孝道，把儒家變成唯人主義的學說。在曾子的手裡，孝道被提升到諸德的泉源、至善的諾言，最後到達天的境界<sup>10</sup>。「飲水思源」的孝道精神自然衍生出祭祖禮儀。龔天民也說：

「中國人的祭祖主要是根源於儒家的孝道教訓與民間信仰的傳說，以及中國的家族血緣關係而來，當中國進入文明社會，儒教的《孝經》問世，儒家的孝道思想廣被宣揚以後，中國人的祖先崇拜已漸漸進步到因思慕追源祖先的地步了。<sup>11</sup>」

儘管原始佛教、天主教都談孝道，重視孝敬父母，但中國人，特別是反教排外的士大夫們攻擊外來宗教時，常以中國忠孝之道當做武器，批評他們不孝。《史記·匈奴列傳》云：「所在，不知禮義。自君王以下，咸食畜肉，衣其皮革，……父死，妻其後母，兄弟皆收其妻妻之。其俗有名不諱，而無姓字」<sup>12</sup>。中國人認為不知孝親者，接近禽獸。佛教、天主教一律被看成

<sup>8</sup> 余《價值》77~78頁。

<sup>9</sup> 《聖朝破邪集》卷五，11436頁。本人所用的版本是《翻刻破邪集》。明徐唱治編，《聖朝破邪集》，景安政三年（1858年）刊本，柴田篤解題，中文出版，1972。鐘始聲撰，《破邪集》，景文久元年（1861年）刊本，柴田篤解題，中文出版，1972。

<sup>10</sup> 參閱：BEW，153頁。

<sup>11</sup> 龔天民，《真理自明》（台北：歸主，1895），175~176頁。

<sup>12</sup> 蕭《道佛》257頁。

爲「不孝之徒」，只是不孝的罪目有所差別而已。佛教的不孝之罪是：六道輪迴觀念、捨棄父母出家修行、割髮剃度等所引起不孝之罪。天主教的不孝之罪是：反對祭祖、反對蓄妾制、不結婚的神父和貞女違背「不孝以無後爲大」的罪等，均與中國傳統的倫理觀念衝突。

## 第二節 佛教的「不孝」

印度不強調孝道，家庭觀念也較淡薄。對報應、救援觀念的態度，佛教是自作自受；而中國（道教）自作則由後代子孫來受<sup>13</sup>。陳觀勝（Kenneth K. S. Chen）也提到印度佛教的個人救援觀和不重視家庭的印度社會。不重視家庭的觀念與印度僧侶的獨身主義（celibacy）、托鉢制度（mendicancy）有密切的關係<sup>14</sup>。據《史記·大宛列傳》所記，這些西域各國，在漢人眼中，是貴壯賤老，不知禮樂的化外之民<sup>15</sup>。從印度傳進中土的佛教，首次受到的打擊便是孝道的問題。秦家懿云：

「加之佛教僧人割髮剃度，殘害父母授予的身體，又出家修行，這對一向尊重孝道和崇拜祖先的中國人來說，自然會引起極大的反感。還有佛教的眾生輪迴說、禁吃肉類等教誡與習俗和中國祖先的習慣也有很大衝突。中國怎能接受他們的祖先或後代可能再生爲牲畜的說法？」<sup>16</sup>

最初記載儒佛之爭的書《理惑論》亦談到沙門剃度的問

<sup>13</sup> 參閱：蕭《道佛》232 頁。

<sup>14</sup> 參閱：CTB, 15 頁。

<sup>15</sup> 蕭《道佛》258 頁。

<sup>16</sup> 秦孔《中宗神》199 頁。

題：「今沙門剃頭，何其違聖人之語，不合孝子之道也？吾子常好論是非，平曲直，而反善之乎？」<sup>17</sup>」牟子認為看一個人孝與不孝，不能只看形式上是否違背聖人所主張的身體髮膚之義，重要的是實質<sup>18</sup>。

《理惑論》第十章的主要內容是有關因沙門出家而無後不孝的問題，違背儒家傳統家庭倫理。向牟子提出疑問者站在儒家傳統的觀念來批評佛教的不孝：「夫福莫踰於繼嗣。不孝莫過於無後。沙門棄妻子、損財貨，或終身不娶，何其違福孝之行也」<sup>19</sup>。牟子對此解釋說：妻子財物是過世俗生活的人所需要的，沙門離開妻子家庭，放棄世俗生活，就像伯夷叔齊為「義不食周粟」而逃到首陽山餓死一樣，是一種高尚的行為，修行佛道的人，重視的是生命而並不是財富<sup>20</sup>。

剛傳入中土的佛教尚未脫離印度色彩，則他們不施行祖先崇拜儀式，因為印度佛教徒接受的孝道是只尊重活在現世的父母，他們沒有嚴格地教導對已過世的父母和祖先有悼念祭奠的必要<sup>21</sup>。這樣的觀念應是受到輪迴思想的緣故。佛教徒篤信離開這個世界的靈魂接著有另外轉生，不一定停留為魂魄。但，受到儒家思想和崇拜「幽鬼諸靈」的民間禮儀強烈攻擊之後，佛教不得不採用中國人的祖先崇拜思想。在 7 月 15 日舉行的盂蘭盆節則是佛教採用中國的中元節來混合的折衷禮儀。

以不孝來攻擊佛教的士大夫有韓愈、荀濟、傅奕等，其中

<sup>17</sup> 《理惑論》第九章，20 頁。

<sup>18</sup> 參閱：黎秦《秦漢宗》145 頁。

<sup>19</sup> 《理惑論》第九章，21 頁。

<sup>20</sup> 參：《理惑論》第九章，22 頁；黎秦《秦漢宗》146 頁。

<sup>21</sup> 中《東思》248 頁。

韓愈爲最激烈<sup>22</sup>。佛教經過「不孝之爭」之後，適應中國文化、接受孝道的思想，便是最初步地走向中國佛教本地化之路。孟蘭盆節和多量偽造有關孝道經典，就是中國佛教的特色。陳觀勝認爲佛教與中國孝道之爭有三個階段<sup>23</sup>：

- a. 首先佛教受到儒家的攻擊爲不孝；
- b. 佛教辯駁中國的批評並強調佛教式的孝道；
- c. 最後佛教接受中國的孝道精神，重造佛教式的孝道和經典。

這是在文化鬥爭上常見的「正—反—合」的辯證過程。

### 第三節 天主教的「不孝」與「禮儀之爭」

反教排外的士大夫定天主教的不孝之罪是：反對祭祖、反對蓄妾制、不結婚的神父和貞女違背「不孝以無後爲大」的罪等，有關倫理上的問題。其中以祭祖問題爲重的「禮儀之爭」是當時天主教與中國間發生的最大衝突。因此，本節只論及「禮儀之爭」，其他的問題挪到第十章第二節，談民衆的生活方式、倫理觀念、禮儀問題時再合併敘述。

#### 一、「禮儀之爭」的爭論點

「禮儀之爭」的爭論點有三個：天主的稱呼、祭祖、祭孔，就是：

- a. 上帝與天是否與天主教的「陡斯」（Deus）相當？

---

<sup>22</sup> 參閱：CTB，18 頁。

<sup>23</sup> 參閱：CTB，50 頁。

b. 祭孔之典是否與天主教的教義不相違背？

c. 祭祖之禮是否天主教的教義不相融？

雖然是三個各自不同的問題，但彼此關連著似乎分不開，挑戰以「孝道」為中心的中國儒家封建社會。

首先談祭祖的問題。對中國人來說，祭祖是他們的生命禮儀中最重要的，也是最悠久的。利瑪竇在世時，他非常瞭解它對中國人的價值和功能，承認它包含慎終追遠的美德，因而予以寬容。利瑪竇對中國人的祭禮有明確的看法，認為這並不是宗教儀式，只依照中國古書對祖先所行的一種「事死如事生」的合法敬禮，孝道的表現。他曾在書信裡給西方人做了解釋：

「從皇帝到平民，儒教最隆重的事，是在每年的某些季節，給逝世的祖先獻供，……他們認為是盡孝道，所謂『事死如事生，事亡如事存，孝之致也』（《中庸》）。他們並非認為死人會來吃上述東西，或者需要那些東西。他們說是因為不知道有什麼別的方法，來表達對祖先的愛情及感恩之情。……他們並不想逝世的人是神，不向他們祈求什麼，祝望什麼，與偶像崇拜無關，或許也能說那不是迷信。<sup>24</sup>」

孫尚楊對利瑪竇的祭祖觀分析如下：

「第一，祭祖是中國人用來維繫孝道這一倫理原則的習俗。第二，從基督教的立場來看，它不是所謂偶像崇拜，即不是非排斥不可的異教宗教儀式。他只是希望中國人在皈依天主教後，把這分孝心，改為對窮人的施捨，以助亡者之靈。<sup>25</sup>」

但利瑪竇並不是一律接受中國祭禮，對有些風俗加以排斥。因利瑪竇認為中國禮儀受到了佛道兩家的影響，不能沒有

---

<sup>24</sup> 利《書信集》；或參閱：孫《明天儒》16頁。

<sup>25</sup> 孫《明天儒》14頁。另參考利瑪竇祭祖觀：燕《教理史》47頁。

迷信成分混入祭禮中<sup>26</sup>，如卜卦、燒紙錢、看相、擇日等。由此可見利瑪竇對中國禮儀的態度是「允許大傳統，排斥小傳統」的立場。換言之，他接受中國傳統的禮儀，國家所主導的祖先崇拜和祭天祭禮等，卻排斥、禁止中國民衆的一般風俗<sup>27</sup>。

利瑪竇當時身為耶穌會省會長，部下的傳教士都配合他的文化適應傳教政策，但他去世以後，後續的傳教士不採用「利瑪竇規矩」，他們日益不能容忍這些在士大夫們看來在聖學道統中具有重要意義的禮儀<sup>28</sup>，因而引起與中國士大夫們衝突。在《破邪集》許多地方記載，指責天主教輕視中國祭祖禮儀。蘇及寓在《邪毒實據》中說：

「最慘而毀聖斬像，破主滅祀，皆以藐我君師；絕我祖父，舉我綱常學脈而掃盡者也。<sup>29</sup>」

另外，南京教案的導火線，沈淮用非常強烈的態度來辟天主教廢祭禮：

「臣又聞其誑惑小民，輒曰祖宗不必祭祀，但尊奉天主……是教之不孝也。由前言之，是率天下而無君臣，由後言之，是率天下而無父子。何物醜類，造此矯誣，蓋儒術之大賊，而聖世所必誅。<sup>30</sup>」

黃問道也追問天主教廢除祭祀的態度：

「至以崇奉天主之故，指天地為靈，日月星辰為頑物，山川社稷為邪魔，祖宗考妣為不必祭，有此理乎？<sup>31</sup>」

<sup>26</sup> 參閱：孫《明天儒》。

<sup>27</sup> 參閱：裴《明清思》378頁。

<sup>28</sup> 參閱：孫《明天儒》，230頁。

<sup>29</sup> 《聖朝破邪集》卷三。

<sup>30</sup> 《聖朝破邪集》卷一：〈參遠夷疏〉。

<sup>31</sup> 《聖朝破邪集》卷五。

張廣湑認為天主教侍奉天主的誠命，不應該取代中國的祭禮云：

「敢以彼國一色之夷風，亂我國至尊之大典。據彼云國中唯崇一天主，不祀他神，不設他廟，隨方建立天主堂，而供安其像，受其教者，皆得家庭戶祀如別奉他廟他神，則犯天主之教誡。必先毀我宣尼之廟、併廢往古效建忠孝節義之祀……據彼云中國人父母死，不設祭祀，不立宗廟，唯認天主為我等之公父，薄所生之父母，而弟兄輩視之。<sup>32</sup>」

天主教將這些祭禮視為偶像崇拜，而欲廢除中國傳統祭禮的態度，對反教排外的士大夫們來說，無疑是試圖迫害儒學道統和其核心的「忠孝」大義<sup>33</sup>，因之無法避免相衝。

其實「禮儀之爭」當中，耶穌會士為更明確瞭解中國祭禮，更確保客觀的看法，就請康熙解釋中國禮儀的真意。康熙對此回答的內容從現在的觀點來看非常正確，且與反教排外士大夫的看法來相比更為客觀，相當接近天主教的精神一如反迷信的、尊重當地文化（本地化）等。康熙對上帝和天的名稱、孝道、牌位的象徵性等——解釋得有邏輯性，且他所展開的主張並非依據儒家的傳統意識（不常引用儒家經典），而是據常識的普遍理論。與反教排外的士大夫們辟天主教的論調相比，康熙保持相當冷靜、理性的態度，不被反天主教的情緒左右。不過，後續的皇帝如雍正、乾隆反天主教的論調及對待傳教士的態度，傾向於個人的情緒和國情上。康熙向耶穌會士解釋出中國禮儀的真諦：拜孔子是敬他的師範，祭祖是愛親的表現，祖先牌位僅具象徵意義，天主的稱呼依各文化不同<sup>34</sup>。在《康熙

<sup>32</sup> 《聖朝破邪集》卷五：〈闢邪摘要略議〉，11435~11436 頁。

<sup>33</sup> 參閱：孫《明天儒》231 頁。

<sup>34</sup> 韶《東西》139 頁。

與羅馬使節關係文書·乾隆英使覲見記》中，記載康熙解釋的重要具體內容如下<sup>35</sup>：

**\* 有關天主的稱呼，可否使用中國的上帝、天的觀念問題：**

「至於敬天之字，亦不是以天即為天主，乃是舉目見天不能見天主……（20 頁）……若依閻當之論必當呼天主之名方是為敬，甚悖於中國敬天之意（35~36 頁）爾西洋呼天主為陡斯乃意達理亞之言，別國稱呼又別，……即此一端敬天之事孰重孰輕。（75 頁）」

**\* 有關中國孝道的真諦：**

「中國供神主乃是人子思念父母養育，譬如幼雛物類其母若殞亦必呼號數日者司其親也，況人為萬物之靈自然誠動於中形於外也，即爾等修道之人倘父母有變亦自哀慟倘置之不問即不如物類矣。（36 頁）」

**\* 有關祖先牌：**

「中國供牌一事並無別意，不過是想念其父母寫其名于牌上以不忘耳，原無寫靈魂在其牌上之理。即如爾們劃父母之像以存不忘之意同也。然畫像猶恐畫工有工拙，不如寫其名則無錯矣。（19~20 頁）」

金魯賢在 1986 年，德國演講中談到康熙對天主教的態度。他認為如果當代各修會和傳教士們團結一致，表達出教會的合一精神，則能得到康熙的支持和保護。因為康熙不僅是聰明，而且是向外開放的人物，對天主教也有好感，尊重傳教士們的德行和學識。但，修會之間的分裂和歧視奪去他對天主教的寬

<sup>35</sup> 參閱：崔《儒西》38~39 頁。《康熙與羅馬使節關係文書·乾隆英使覲見記》（台灣：學生書局，1973）。

待，而天主教失去了在中國傳教史中最具有利的良機<sup>36</sup>。

原先「禮儀之爭」純粹是宗教和教義上的問題，經過四次的轉折，便成了非常複雜的政治、國際、教會內部上的問題，且愈演愈烈。時間亦相當長，自利瑪竇去世次年（1611）至 1939 年，長達 350 年的「禮儀之爭」持續漫延於中國社會。到了 1939 年，教宗庇護（Pius）十二世才修改了那些教宗的「絕對」禁令<sup>37</sup>，使中國「禮儀之爭」的悲劇終告落幕。本節主要探討「禮儀之爭」的政治、社會、宗教文化方面，教義上的問題則後續探討。

## 二、「禮儀之爭」的背景和原因

### （一）天主教的排他性

孫尚楊認為「禮儀之爭」與天主教的排他性有密切關係<sup>38</sup>。天主教的唯一神信仰、耶穌基督的唯一救援之路、基督的啓示完成論等最主幹的天主教教義絕不容許其他神的存在，否定外邦民族聖賢啓示的可能性以及異國神救援人類的可能性等。因「禮儀之爭」包含著這些問題，而變為更複雜。萬一天主教照明末耶穌會傳教士的主張（補儒論派），即是接受中國傳統的祭禮，亦同意儒教的天（上帝）與天主教的天主原本是同一的存在，那等於承認中國也有真神，當然隨之亦不能不承認中國有自己的啓示和救援的可能。若是這樣，天主教則保不住在中國傳教的必要性。因而天主教不得不堅持天主是唯一的真神、

<sup>36</sup> 參閱：Malek，90~91 頁。

<sup>37</sup> 1704 年教宗克萊孟十二世禁止中國教友使用中國禮儀，禁止祭祖、祭孔，禁用「上帝」和「天」稱神。1742 年本篤十四世發了一道諭旨：*Ex quo singulari*，維持宗教裁判所的禁令，絕對禁止中國禮儀。

<sup>38</sup> 參閱：孫《明天儒》18 頁。

唯一的基督，唯有天主教獨特的啓示，並堅持傳教的必要性<sup>39</sup>。

## （二）殖民主義之下的政治、經濟、外交鬥爭

Florence 大公會議 50 年之後，哥倫布發現新大陸，並陸續發現非洲、亞洲等其他地區，就開展了殖民主義時代。從 1497 年開始到結束殖民主義時代的 1975 年<sup>40</sup>，漫長的 478 年當中基督宗教與歐美列強聯合起來分割，管理所謂第三世界民族與宗教。在殖民主義時代，教會對其他宗教、民族的態度，的確包含著征服式傳教方針。教會把他們稱為「野蠻人、外方人、偶像崇拜者、不信者」等等。例如，十六世紀殉道者 Petrus 寫的《新世界論》（*De orbe novo*）裡有這樣的表達：

「印地安人，他們的確真是個野獸。天主不可能創造那沒有文化、善性的他們。……黑人一點也不能瞭解有關天主的事」。

1870 年有一位傳教士說：「中國的宗教是荒唐無稽，在世界上最可笑的。他們根本沒有文化、規範，他們的音樂簡直是撒彈的聲音似的」<sup>41</sup>。自利瑪竇開拓中國傳教至 1632 年，耶穌會在中國相當順利地，也在教會內一致的方針之下進行中國傳教，但方濟會、道明會加入這行列（1632 年）之後，耶穌會獨自進行的中國傳教舞臺變為國際殖民主義競爭的鬥場。孔漢思說，不同修會間、不同國家（西班牙和法國對葡萄牙）之間的敵對感情在最後一決雌雄時，往往比神學更意見紛紜<sup>42</sup>。其中

<sup>39</sup> 參閱：裴《明清思》368 頁。

<sup>40</sup> W. Buhlmann 說，1775 年當時世界人口三分之二受到殖民主義的統治，1945 年當時是一半，等到 1975 年受葡萄牙殖民統治的國家全部獨立之後，殖民主義時代事實上已落幕。參閱：GUR，120 頁。

<sup>41</sup> 參閱：WGW，35 頁。

<sup>42</sup> 秦孔《中宗神》238 頁。

法國的詹森派（Jansenist）反對耶穌會的傳教政策最激烈，這場爭端變成了政治衝突<sup>43</sup>。

### 三、「禮儀之爭」的過程

利瑪竇去世（1610年）前，他曾對護守其旁的修士們說：「我給你們打開了一扇大門，從這扇門進去，可以建立許多的功勞，當然你們要煞費苦心，也有許多的危險」<sup>44</sup>。即使利瑪竇在世時，也有士大夫們反天主教的情況，但沒有具體的迫害或禁教措施。他去世以後，天主教似乎失去了方向舵，開始與中國社會、文化衝突。他的遺言好像成了預言。第一次「禮儀之爭」，是1611年發動的。在研究「禮儀之爭」中，發現它並非發生一次，而在不同的時代、人物、主體和對象、關鍵問題、層次等不同的性質上陸續發生，可分為四次的「禮儀之爭」。

#### 第一次：耶穌會內部的不同意見

被利瑪竇指定為耶穌會中國省會長的龍華民（Nicolo Longobardi）不贊同「利瑪竇規矩」中「天」和「上帝」兩稱呼的運動。另一位會士龐迪我亦主張禁絕中國教徒祭祖、祭孔：

「有從龐迪我者，則為拜祀孔子之禮，實係祀祖先之禮，亦屬異端之條……故嚴禁奉教人，不准行其禮儀，恐有害於聖道之淳也。」<sup>45</sup>

因當時利瑪竇撰寫的《天主實義》在日本亦頗為流行，而中華耶穌會的這些問題也在日本受到類似的情況並引起爭議。

<sup>43</sup> 秦孔《中宗神》238頁。有關修會間的暗鬥，可參考：沈《交流史》382~384頁。

<sup>44</sup> 顧《基中》60頁。

<sup>45</sup> 孫《明天儒》17頁。

1612 年，龍華民向耶穌會中國及日本區會長( Valintin Carvalho ) 上書，請禁止使用「天」和「上帝」兩個名詞<sup>46</sup>。

## 第二次：耶穌會與方濟會、道明會之間的傳教策略鬥爭

耶穌會在中國傳教方面有成長的趨勢，而在 1632 年方濟會和道明會也派傳教士加入中國傳教。以西班牙和葡萄牙為中心的伊比利亞人( Iberian )，在傳教方針上與耶穌會的立場背道而馳。他們的傳教方式是在街頭抬起十字架向群眾直接福傳式的，絕不容許任何迷信和偶像的因素，並批評耶穌會的文化適應以及間接的傳教法。有些神父主張中國歷代帝王在地獄受苦，並把孔子的文廟祭禮、祭祖視為迷信及偶像崇拜，故應嚴禁之<sup>47</sup>。以利安當為主導的反耶穌會傳教政策的方濟會宣言說，所有中國人( 包括孔子 ) 是無神論者，同時向羅馬提出耶穌會的文化適應傳教是天主教精神的變質和疑態。因此「禮儀之爭」逐漸變成國際性的問題，並且造成教會內部不一致的悲劇<sup>48</sup>。羅光對當時各修會傳教政策詳細地描寫：

「我們可以諒解他們爭執而且固執的態度。耶穌會當時是新興的修會，會士有學識、有紀律，又有進取的精神。因此他們的傳教方法趨於維新，以求合於時宜。方濟會和道明會為舊的大修會，具有傳統的佈道方法，趨於保守，頗不喜後起修會自炫新奇。<sup>49</sup>」

方濟會和道明會在歐洲、非洲及南美洲傳教上已有卓越的成就。他們的傳教方式是直接的、大眾的：

<sup>46</sup> 羅《使節史》80 頁。

<sup>47</sup> 參閱：WMW，341 頁。

<sup>48</sup> 參閱：WMW，341 頁；羅《使節史》84~85 頁。

<sup>49</sup> 羅《使節史》76 頁。有關巴黎外方傳教會的傳教政策可參考此書。

「……是到處持著十字架，宣講耶穌受難救世的大事，指責外教人的愚昧無知，要他們趕快信仰耶穌。……他們直接向中國宣講福音。<sup>50</sup>」

他們批評利瑪竇的文化適應傳教方法，也檢討耶穌會士艾儒略（Giulio Aleni）在福建的傳教方針，評為缺乏傳教心火，過於繞彎費時<sup>51</sup>。

### 第三次：問題送到教廷，變成教會內部問題

三個修會之間意見不同的情況越益激烈中，1637年，利安當把問題送到馬尼拉刺總主教。刺總主教對耶穌會士的傳教方策很不以為然，立刻轉呈羅馬聖座，請加以指斥<sup>52</sup>。1645年，教宗依諾曾爵十世批准了傳信部對於道明會士十七個問題的答案，並於9月12日公佈。傳信部的答案，附和道明會士的主張：凡是敬城隍、敬孔子、敬祖先的祭祀，都加禁止，除非聖座以後另有規定<sup>53</sup>。

### 第四次：問題的國際化

1698年，耶穌會士乃請求康熙聲明祭祖、祭孔是否具有宗教性質的意義<sup>54</sup>。因此，康熙於1700年11月30日批示，云祭祖、祭孔純為表示愛敬先人和先師，不是宗教迷信。耶穌會士把康熙的批示，由四條不同的路線，分送趕緊寄往羅馬。從此以後，教會內較單純的「禮儀之爭」，成為國際上的問題，就是中國政府對教廷、皇帝對教宗的衝突更為激烈。1704年，羅

---

<sup>50</sup> 羅《使節史》84頁。

<sup>51</sup> 羅《使節史》84頁。

<sup>52</sup> 羅《使節史》84~85頁。

<sup>53</sup> 羅《使節史》85頁。

<sup>54</sup> 參閱：沈《交流史》383頁。

馬教廷（Roman Congregation for the Doctrine of the Faith，就是 Sancto Officio）的異端裁判所作出對中國「禮儀之爭」之「終審決定」（definitively）<sup>55</sup>：

- \* 中國古人是偶像崇拜者，近代人是無神論者。
- \* 孔子本人公開是偶像崇拜者，私下是無神論者。
- \* 基督徒禁止採用中國禮儀。

1707 年 1 月 25 日，多羅總主教在南京向所有在華傳教士發表公函，宣佈羅馬聖座已經禁止祭祖、祭孔<sup>56</sup>。1707 年 4 月 19 日康熙也對天主教的決定，深表遺憾，同時發佈命令：

「諭眾西洋人，自今以後，若不尊利瑪竇的規矩，斷不准在中國住，必逐回去。……你們（耶穌會士）領過票的就如中國人一樣。<sup>57</sup>」

1715 年 3 月 15 日，教宗頒佈詔諭《從登極之日》（*Ex illa die*），重申 1704 年的禁令，又嚴詞責斥傳教士十年來假借理由，不遵聖座的訓示<sup>58</sup>。1717 年康熙命令禁止傳教。從此以後，「禮儀之爭」的問題不再公開辯論、衝突，但這並不等於問題已解決，暗地裡仍然是個絆腳石，阻礙中國傳教，一直延續到 1939 年。

從多角度看「禮儀之爭」問題，有著如下三種不同層次：

#### 1. 教會／國家；教宗／皇帝；歐洲中心主義／中華中心主義

康熙年間，教廷兩次遣使來中國。當時中國對國際間的建交或西方使節制度還沒有共識，只與四周少數國家有朝貢關

<sup>55</sup> 秦孔《中宗神》36 頁。

<sup>56</sup> 詳細的內容可參考：羅《使節史》118~119 頁。

<sup>57</sup> 羅《使節史》121 頁。

<sup>58</sup> 羅《使節史》135~136 頁。

係。因此對教廷派使節的情形，康熙有所誤解和懷疑<sup>59</sup>。多羅特使給康熙說明，他來華代表教皇向皇上請安<sup>60</sup>。教廷出使的本來目的是為解決中國教會內部問題，但因為康熙自欲管理教會內部之事，在這種情況之下，教廷特使便不得不直接和他周旋，造成教廷和中國朝廷間的政治衝突<sup>61</sup>。

康熙對西洋人和天主教的看法相當有理性和邏輯的<sup>62</sup>，在他的眼裡，西方來的傳教士只不過是不速之客，不應該干涉他方國情。他認為西方傳教士、特使、羅馬教宗均對中國禮儀表達的態度像裁判官一樣，判定中國文化為異端邪說，因此感到歐洲人的傲慢，而憤怒斥責歐洲文化為帝國優越主義。康熙云：

「上隨諭中國人不解西洋字義，故不便辯爾西洋事理。爾西洋人不解中國字義，如何妄論中國道理之是非」，又說：「爾等西洋人一字不識一句不通，開口非佛經即道藏異端小教之言，如何導致孔子道理為異端，殊屬悖理。」<sup>63</sup>

## 2. 教會內分裂：耶穌會、方濟會和道明會

金魯賢在德國演講中，特別斥責西方傳教士，表達出當時教會內各修會之間的競爭和不和睦，引起「禮儀之爭」的不幸。他說：

「十六世紀在歐洲，特別在羅馬，耶穌會和道明會之

<sup>59</sup> 參閱：羅《使節史》108 頁。

<sup>60</sup> 康熙稱教宗為教化王，他不樂意用皇字在稱教化皇。

<sup>61</sup> 羅《使節史》75 頁。

<sup>62</sup> 下面的一首詩是康熙親題的天主堂詩，充份顯明他對天主教的好感。有些西方學者據此誤以為他是西教之信奉者。詩云：「森森萬象眼輪中，須識由來是化工；體一何終而何始，位三非寂亦非空；地堂久為初人開，天路新憑聖子通；除去異端無忌憚，真儒若個不欽崇。」富《中基史》152 頁。

<sup>63</sup> 崔《儒西》40 頁。另可參考：CW，5~6，30~31 頁。

間在許多問題上，似乎都發生彼此對立和衝突，到了中國，他們的鬥爭還繼續下去。<sup>64</sup>」

特別在「禮儀之爭」上，他們彼此主張不同的論調越演越烈。道明會和法國傳教士堅持祭祖、祭孔是迷信，不准教友施行。金教授痛憾地表達他們的行為簡直是排斥中國文化。他們根本不考慮教會的福利，只考慮自己國家的殖民主義政策和益處<sup>65</sup>。過了四百多年之後，中國神學家回顧過去中國傳教歷史，譴責西方人進行傳教事業當中所做的錯誤，是為避免重蹈覆轍。

### 3. 歐洲列強鬥爭：保教權問題

「禮儀之爭」本身是個教會內部的問題，卻擴展到歐洲帝國列強，而受到殖民主義者的操縱。因為在中國傳教問題不僅於教會與中國皇帝間，為爭取「保教權」（padroado）的各歐美列強的帝王，支持後援本國的傳教士，並利用他們<sup>66</sup>。

所謂保教權，就是教宗亞歷山大（Alexander）六世發給葡萄牙國王一封信（1493年），鼓勵他們的擴張主義（經營殖民地），並准許他們可以把印度東邊所有的國家做為殖民地，把所有百姓成為天主之民<sup>67</sup>。從此以後，葡萄牙自認享有特權管理中國問題，包括中國傳教，而後續到達的法國和其他的歐美列強也都介入爭取保教權的行列。因此在中國，歐美列強都為自己國家政治利用宗教和傳教士。「禮儀之爭」的宗教問題包含著非常濃厚的政治性，其原因就在於此<sup>68</sup>。

<sup>64</sup> Malek, 89 頁。

<sup>65</sup> Malek, 90 頁。

<sup>66</sup> 參閱：羅《使節史》78~79 頁。

<sup>67</sup> 參閱：Malek, 89 頁。

<sup>68</sup> 梁潔芬把「禮儀之爭」看成為社會上層的政教衝突，全案富有政治意味。請參閱：芬《中梵》33~39 頁。她說：「……當宗教對現實政

## 第四節 反省及比較

據上述可證明佛教與天主教在中國所遭到的「不孝」罪名相當類似，且兩宗教在中土為求生存，解釋、融合、接受中國孝道的方法亦有相似點，如佛教的「大孝」、天主教的「大倫」便是。

首先看佛教方面，他們主張佛教的孝道是「大孝」，卻把儒家的稱之為「小孝」<sup>69</sup>。因為佛教認為儒家的孝道只重視父母在現實的生活幸福美滿，故為「小孝」，相反地佛教不僅看重父母的肉體平安喜樂，更進一步考慮父母的來世生活，即是解脫和得救。沙門出家的行為自外表來看像是不孝，但身為子女的沙門在出家得道之後，救援父母的靈魂才算是真正的孝道，即所謂「大孝」。換言之，儒家的孝道是屬於「人性之孝」，佛教的卻是屬於「佛性（超性）之孝」。另一方面，佛教主張儒家的孝道僅以後裔傳留下名聲為目的，但佛教的孝道卻以幫助他人為中心，在孝道的範圍上，佛教遠遠超越儒家，因而主張孝道的「大小」不同之區別。

天主教在堅持「超儒」政策下，展開「大倫」和「小倫」之理論，以區別天主教的孝道與中國式的孝道不同。所謂天主教的「大倫」是以天主為大父，任何人類和任何道德（包括孝

---

權不會構成威脅，而能融入正統的儒家思想中，天子就不會將該教禁絕，為此中國佛教漸漸蛻變成與原起地印度的佛教有很大距離，而天主教在歐洲有皈依外方人入教的傳統，而訓導權又是該教重視的一環節，而教宗素以『基督的代表』自稱。在這個歷史背景下，中國國家的元首和天主教會之首領均有絕對的權力去教導旗下的臣民，這樣政教之首在權力的分配上定會發生衝突，若不是因中國『禮儀之爭』誘發政教之首的權力衝突，別的機緣也會引發政教的衝突。」請參閱：同書 476 頁。

<sup>69</sup> 參閱：CTB，31，45~49 頁。

道）不得超越天主和欽崇天主之道。所謂儒家的「小倫」，則是以五倫（特別孝道）為中心的人倫之道。前者可稱為「天孝」，後者為「人孝」。天主教的這種觀念根基於：

「你們眾人都是兄弟；也不要在地上稱人為你們的父，因為你們的父只有一位，就是天上的父。<sup>70</sup>」

孫尚楊說：

「……利瑪竇明確申明『人之大端在恭愛上帝』，為了強調信仰的絕對性，利氏借用『人倫』這一儒學倫理概念，在作為封建綱常的五倫之上加了『大倫』，這便是對上帝的認識與信仰……『人主』之『大倫』，於是便取代了五倫（即是超儒）。<sup>71</sup>」

即使中國倫理體系以忠孝為中心，但在天主教的倫理體系，君王（第二父）和父母（第三父）絕不能取代天主（第一父）的地位。天主教與中國社會間的衝突便由此觀念分歧而形成。陳侯光批評天主教的「忠孝的相對化—敬神的絕對化」態度為「無父無君之罪」，超越於楊朱和墨翟不孝不忠的程度<sup>72</sup>。林治平也主張天主教的孝與中國的孝之間發生衝突的原因與上述有類似之處。他說：

「中國的孝是人本主義的孝，而基督宗教的孝是神本主義的孝，明乎此則知二者在範圍上是有廣狹之別的。<sup>73</sup>」所謂中國人本主義之孝是指在父權中心的家庭制度下，重

<sup>70</sup> 瑪廿三 9。

<sup>71</sup> 孫《明天儒》132 頁。

<sup>72</sup> 「其以時王之賞罰為輕也，則無君之罪甚於楊，其以親之鞠育為小也，則無父之罪甚於墨。」《聖朝破邪集》卷五：〈辯學獨言自敘〉，11380 頁。參閱：郭《明清》87 頁。

<sup>73</sup> 楓《道與言》119 頁。

視香火傳衍（祭祖）的精神。因此中國人的孝道觀念與祭祖的精神是在同一線上的連貫行為。孝敬父母，應該祭祖，若不祭祖，則是不孝<sup>74</sup>。其他反教排外的士大夫辟天主教之不孝如下記載<sup>75</sup>：

「唯認天主為大父，薄所生之父母而兄弟輩視之。<sup>76</sup>」

「獨尊天主為世人之大父、宇宙公君……是以親為小而不足愛也，以君為私而不足敬也，……今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君，則悖倫莫大焉。<sup>77</sup>」

跟佛教一樣，天主教常被反教排外的士大夫控告為「不孝」之徒，而兩宗教均努力尋求擺脫不孝之嫌疑。耶穌會巴多明神父把第四誡命作為廣義的詮釋，是其例子之一。他說：

「第四誡要求尊重君、父和母、先人、大人和所有那些對我們有影響的人物。<sup>78</sup>」

佛教接受中國孝道的觀念與天主教相比更為積極、更有彈性。因此，佛教遭到的衝擊比天主教減輕一些。天主教非常堅持自己的立場，而原本較小的孝道問題擴展到教義、禮儀、迷信、國家意識等層面，變成不可收拾的「禮儀之爭」，最後落到禁教的地步。

<sup>74</sup> 參閱：楓《道與言》119 頁。

<sup>75</sup> 以下乃轉引自：湯《文轉》230 頁。

<sup>76</sup> 張廣活，《聖朝破邪集》卷五，11436 頁。

<sup>77</sup> 陳侯光，《辨學芻言》。

<sup>78</sup> 《耶穌會士書簡集》19 卷，83 頁。另參閱：楓《道與言》272 頁。

## 第七章

### 中華文化的優越意識及排外思想

#### 第一節 中華文化的排外思想

##### 一、「中華」是文化共同體

「中華」的意思是指華夏族及後來的漢族。中華之「中」字意謂居四方之中；又有「以己爲中」之意，與「以人爲外」相對應。中華之「華」字，意謂具有文化的民族。《唐律名例疏議釋義》記載：

「中華者，中國也。親被王教，自屬中國，衣冠威儀，習慣孝悌，居身禮儀，故謂之中華。<sup>1</sup>」

從此可斷言中華的定義並不是在地政學上或民族學上能建立的，而是在同一個文化共同體上，例如佛教從印度傳進中

---

<sup>1</sup> 瑜《中華》，題記1頁。

土之後，經過與中國文化融合過程，可以稱為中華文化的一分子。其實原來的中華民族（諸夏）是指夏、商、周等各不同的民族（那些並不是「夏」，是「夷」）所造成的異族混合體。春秋時代，「諸夏」的範圍仍是相當窄小，不但秦、楚、吳、越等國均被諸夏國家視為異類。他們因長期吸收諸夏文化，漸而進入諸夏集團，使諸夏的範圍擴大了不少，這範圍又被稱為「中國」<sup>2</sup>。傅樂成把中國「諸夏」混合民族的過程分為兩度，一則是大秦統一，二則是五胡亂華之後。造成秦大一統的局面，是「諸夏」或「中國」民族和若干外族在種族和文化雙重混合的結果。這次民族大混合，需歷經春秋戰國五百年才告成。以中國民族的智慧文明，混合外族的勇武精神，才建立了這件偉大事業<sup>3</sup>。接著「五胡亂華」，即是從東晉到南北朝，胡族佔據北方達二百六十餘年（A.D. 317~580 年），在這段期間內發生了第二次的民族大混合<sup>4</sup>。

排他性的中華觀念限制「我」以外的「你」，而造成區別「夏夷」之概念。《說文解字》記載：「夏者，中國人」或曰具有高度文明的中原人。夷者，則是包括狄、蠻、戎，即野蠻地區的民族<sup>5</sup>。中國長期受到北方塞外民族的侵略、亂華，逐漸蘊釀中國人華夷區別的思想，人獸之辨的態度，養成「中華中心主義」和「排外思想」<sup>6</sup>。因此，中華思想（中國文化優越主

---

<sup>2</sup> 參閱：傅《漢唐史》383~384 頁。

<sup>3</sup> 傅《漢唐史》388 頁。

<sup>4</sup> 傅《漢唐史》391 頁。

<sup>5</sup> 參閱：宋《明思》251 頁。

<sup>6</sup> 廖光生說：「排外情緒是國內政治與國際關係兩者的共同產物。備受外國侵略而內政又長期不穩定的國家，產生排外情緒完全不足為奇。」廖《排外》1 頁。

義)和華夷思想(華夷辨別、尊華攘夷)是一個銅幣的兩面。傅樂成對此寫道：

「唐代雖是大量吸收外來文化的時代，但安史之亂後，唐人的夷夏觀念漸趨嚴格，對外來文化也開始採取敵對態度，……安史之亂是胡族的大叛亂，幾使唐帝國趨於瓦解。經八年血戰……唐代前期的盛世已一往而不可復。……因而引起中國人對外族的仇視。基於上述兩個原因，中國人一方面建立了中國的本位文化，一方面仇視外族及其他文化的態度。<sup>7</sup>」

《孟子·滕文公上》云：「吾聞用夏變夷者，未聞變于夷者也。」

所謂「用夏變夷」和「變于夷者」，按趙注解釋前者為「當以諸夏之禮儀，化變夷蠻之人耳」，後者為「未聞變化於夷蠻之人，則其道也」。換言之，只聽過中國文化去教化蠻夷人，沒有聽過反被蠻夷風俗同化了的<sup>8</sup>。

據上述中國本位的文化包含著與外來文化相對的中華文化、中華優越感和中國存在意識。先就中國傳統的對外關係而言，中國常保居整個東亞文化圈之領導地位。因而在中國人的觀念中，中國對外之文化關係是「輸出而非接受的」，是「領導而非模仿的」<sup>9</sup>。以此為斷，中華意識與排外思想是成比之關係。

林語堂談到中國人以「保守性」為民族性，本文提出一個疑問：中華文化優越感和排外思想是否基於中國民族的保守性？他說明保守性是「非為玷辱之辭」，是一種自大的形相，

<sup>7</sup> 傅《漢唐史》397頁。

<sup>8</sup> 《四書》426頁。

<sup>9</sup> 參閱：王《中西》6頁。

基於現狀之滿足的感覺者。保守性實為一種豐富內在的表徵，是一種值得羨妒的恩賜。林語堂云：中華民族是天生的堂堂大族<sup>10</sup>。自文藝復興運動，歐洲的產業技術方面有非凡的成就，中國卻停滯，才喪失了它在世界中世紀史上的領先地位。但在思想上的惰性，卻使它仍然死抱著自高自大的心態不放<sup>11</sup>。

## 二、利瑪竇看中國排外主義

他認為在中國進行傳教最大困難之一，便是中華意識和排外思想。利瑪竇的傳教政策是以間接的、文化的、文書上的方法為特色。他不能展開直接向群眾佈道的原因，是擔心中國人的排外思想和政府敏感的反應<sup>12</sup>。他說：

「如果公開去宣講福音，其結果是將失去目前已受洗的少數教友，因為外國人在大明帝國無不遭受猜疑，尤其我們傳教士們。<sup>13</sup>」

不僅受到傳教工作上的遭遇，連西學也被中國人「華夷之見」和「人禽之辨」的態度一概排斥。利瑪竇云：

「就國家偉大、政治制度和學術名氣而論，他們不僅把別的民族看成野蠻人，而且看成是沒有理性的動物。<sup>14</sup>」

利瑪竇找到中國人排外主義的由來，便是中國政治上的特殊環境——「皇帝中心主義」。他認為中國皇帝從未離開皇宮，怕在外面遇害，除少數大官之外，不與外人講話，過封閉的生

<sup>10</sup> 林《吾國》91頁。

<sup>11</sup> 參：崔《補儒論》46頁。

<sup>12</sup> 佛教在漢唐時期，專門以大眾媒體，如集會、俗講、話劇、嘉年華等方式來傳教，而得到非常成功的例子。

<sup>13</sup> 利《書信集》230頁。

<sup>14</sup> 利《書信集》13頁。

活。皇帝彷彿什麼也不缺，也不接見外國使節或受他國送來的禮物。他們恐懼洋人，對任何西洋事物都懷有猜忌之心<sup>15</sup>。在朝廷及皇宮裡沒有真情實意，在大小太監之間和皇帝的妻妾嬪妃之間，他不可能擁有健全的精神和啓發性的精氣，皇宮簡直像地獄一樣<sup>16</sup>。利瑪竇云：

「既然中國人連自己的同胞、親友及皇族，都不敢信任，當然更不信任外國人，無論遠的近的。關於外國的事情，他們所知極少，又不正確……外國人都是愚人和野人。在他們的書中或文章裡提到外國時，常假定那裡的人連禽獸不如；為指外國人他們用的名詞，常與各種動物有關……有少數人且用魔鬼之字樣指外國人。<sup>17</sup>」

黑格爾對中國人的優越意識加以批評，他也認為中國人過於傲慢、自大，雖然他們也承認歐洲發達的科技文明，卻不肯學習。自大的中國人把在中國徘徊的歐人看成為乞丐、不得不離鄉背井到國外求生的流浪漢<sup>18</sup>。傅樂成認為明清士大夫們排斥西學、仇視洋人的態度與當時流行的學風，科舉制度和八股文有關係。他寫道：

「明清時代的科舉考試，對中國的進展，又是一種莫大的阻礙。中國文化從明朝起，漸走上衰弱之途。因為八股文體，既極其板滯，內容又只許代聖賢立言，而不能發揮個人的思想見解。……明清五百年間，大思想家與大政治家的幾至絕跡，實與八股文有直接的關係。……除了中

---

<sup>15</sup> 參：利《書信集》237頁。

<sup>16</sup> 參閱：利《傳教史》75頁。

<sup>17</sup> 利《傳教史》76頁。

<sup>18</sup> 參閱：黑《史哲》269頁。

國古代的經典文學，其他一切學問都不足道。<sup>19</sup>」

中村元說，中華優越主義刺激中國人以民族自尊自大的心態攻擊外來文化（包含佛教與天主教）。他說：

「中國人執信自己所屬民族的優越性和偉大性。民族的自尊和自大使中國人歧視外國，他們有『中華』與『夷狄』之分，稱自己的國家為『中國』（中心國家、中央王國或優越之國），有些人甚至願意相信夷狄附屬於中國，……中國非佛教徒的一般看法來說，佛教是外國的教義，不是中國的思想。所以，他們認為由於佛教的緣故，中國被外國民族佔領和統治了很長時期。鑑於這一理由，有些中國人主張鎮壓佛教徒，對歐洲事物的憎恨也同出一轍。<sup>20</sup>」

儘管佛教與天主教由於中華反教排外主義所遭遇的衝突情況不同，它的本質卻是同樣的，即是一種「正統之學」與「旁支別學」之爭。

## 第二節 佛教面對的「夷夏之爭」

在中國形成「夷夏之爭」觀念，有歷史上的背景和原因。排外的士大夫站在中國歷史上已有的夷夏之防，華戎之辨的傳統和民族意識的立場來辟佛教。他們指出佛生西域，教在夷方，不應傳入中土亂華夏文化<sup>21</sup>。「夷夏之爭」的理念基於民族意識，即認為中華民族遠超過狄夷族。《弘明集》記載：「華人

---

<sup>19</sup> 傅《漢唐史》404~405 頁。

<sup>20</sup> 中《東思》253 頁。

<sup>21</sup> 參閱：賴《佛性》508 頁。

稟氣清和，合仁捨義，故周孔明性習之教；外域之徒，稟性剛強，貪慾忿戾，故釋氏嚴五戒之科」（卷八）。

鄧建華再提出夷夏之分的另外根源，便是中國與鄰邦之間的朝貢關係。他說：

「當代的中國人認為中國居於天下的中心，四周的『夷狄』不過是藩國屬臣，中國君主具有宰制、保護四海萬國的權威和責任；而『夷狄』則有向中國稱臣朝貢的義務。這種華夷等級關係，是不可更改的法則。<sup>22</sup>」

以上所談是「夷夏之爭」的遠因，不過直接引起它的近因，是劉宋末道士顧歡所撰的《夷夏論》。《夷夏論》的主要論調是站在「老子化胡說」的背景上，展開華夏宗教的道教勝於夷戎之教的佛教的說法。楊耀坤對《夷夏論》有這樣的解釋：

「佛道兩家本來同源，釋迦牟尼就是老子到天竺所化生，故『道則佛也，佛則道也』。但佛道二教因其教化的環境和對象不同，就有所差異，這就是『其入不同，其為必異』，『教華而華言，化夷而夷語。』而道教正是華夏之教，『國師道士，無過老莊』。佛教卻是夷戎之教，『馬王獸長，往往是佛』。……既然兩者適應的環境對象不同，怎麼能『以中夏之性，效西戎之法，……下棄妻孥，上廢宗祀？』<sup>23</sup>」

其實，顧歡的主張並沒有說道教要勝於佛教，至少主張佛道同等的地位。因為在南北朝時，佛教的勢力已經超過道教，顧歡則讓一步展開佛道同源說，爭取把道教的地位提升到跟佛教相當的地步。但當時優勢的佛教看破道教的策略，則否認道教所要求的佛道同源論，反而主張佛道區別論。慧通的《駁夷

<sup>22</sup> 湯《文轉》232頁。

<sup>23</sup> 楊《魏晉宗》199頁。

夏論》的一書就是主張此論調的代表著作<sup>24</sup>。

不過，當佛教受到儒家士大夫們的攻擊時，佛教反駁夷夏之分，並主張佛教的普遍性，宣揚佛陀是「萬神之尊」、佛教是「大教」和「至德」，具普遍宗教的特色，不應區分地域<sup>25</sup>。

牟子《理惑論》可提供我們夷夏之爭最初步的情況。反對佛教者引用孔子之語辟佛教，它在中國只不過是個外來宗教，並沒有中華的正統性：「孔子曰：夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」此語出於《論語·八佾篇》，意思是夷狄雖有君主，亦有君臣之禮，但文化（禮樂）不如中國（諸夏），所以即使諸夏無君，夷狄仍有不及<sup>26</sup>。孟子亦說過類似的看法：「孟子譏陳相更學許行之術，曰：『吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也』（《孟子·滕文公上篇》）」<sup>27</sup>。孟子所主張的是外來文化均不可超越中華文化。對此些問題牟子引用古聖賢的歷史和記錄回答說，夷夏之分原本不存在<sup>28</sup>，且此種區分只不過是「金玉不相傷」的情況<sup>29</sup>。

當中國民族受到外來文化的衝擊時，發揮傳統文化和民族意識來努力保持自己的文化特點和民族性格，鄙視異域民族和文化，拒絕同化於異質文化。「夷夏之爭」是佛教與儒家之間

<sup>24</sup> 參閱：湯《魏晉道》324 頁。

<sup>25</sup> 參閱：方《中佛》697 頁。

<sup>26</sup> 參閱：霍《佛學》9 頁。

<sup>27</sup> 許行為農家，主張耕種至上，不可空談仁政。陳相原本是士大夫，後受許行影響，認為這是一種君民的平等之道。孟子責之，指出單靠耕種不能解決社會文化問題。參閱：霍《佛學》9 頁。

<sup>28</sup> 「北辰之星，在天之中，在人之北」，意思是一個文化不可作為一個中心，如同觀察者的位置變化造成所觀察的星象位置亦不同。

<sup>29</sup> 金玉都是貴重之物，用以譬喻儒佛兩家可以兼容並蓄而不會相抵觸。參閱：霍《佛學》11 頁。

的文化求生存競爭。在這股競爭當中，牟鐘鑒認為佛教最後得到了勝利。他說：

「夷夏論者主觀上要阻止佛教在中國的傳播，事實上沒有成功，在客觀上卻刺激了佛教，使它十分注意中國固有文化的特點，努力改變自己的形態，以適應中國國情與社會心裡，加速佛教的中國化。<sup>30</sup>」

朱子在《朱子語類》表達「護道辟佛」的態度。雖然他在建立朱子學說時，採用不少佛教的教義。但佛道關係中，卻站在護道棄佛的立場。他說佛教採用道教的優點，相反道教只取了佛教的壞處。換言之，道教被佛教奪去家寶之後，只收集了佛教的碎屑<sup>31</sup>。

### 第三節 天主教是殖民主義先遣隊？邪教？

#### 一、天主教是殖民主義先遣隊？

反教排外的士大夫反西學、西教的原因是除此中國人的文化優越意識外，另有以中國為世界中心的自尊心和當時政治上的危機感和憂患意識<sup>32</sup>。在十六世紀，發現新大陸以及在科學技術上有卓越成就的歐洲和保持悠久傳統文化的中國，在這兩大中心主義的競爭、糾葛之間，天主教受到不少誤解和傳教上的不利。侵略亞洲而展開經營殖民地的歐洲人終於出現於中土，並強迫通商開港，這是一種侵佔外國的行為。中國人感到

<sup>30</sup> 牟《中宗》54頁。

<sup>31</sup> 西《中宗》355頁。

<sup>32</sup> 參閱：崔《儒反教》43頁。

不安、排斥西洋也並非奇事。中國士大夫聞到呂宋菲律賓被西班牙屠殺事件的消息<sup>33</sup>，更提高中國人反帝國主義<sup>34</sup>和反西洋文物運動，包括天主教在內。這消息使傳教士們感到危機，這由利瑪竇的書信可感覺得到：

「這件慘案在北京引起震動，因此我們擔心中國人也許會對我們採取報復。……徐光啓給我們幫了大忙，他告訴中國人，我們義大利人與西班牙人信仰的宗教不同，我們稱天主為 Deus，而西班牙人稱天主為 Dios 可知。<sup>35</sup>」

在中國人看來，西學和西教（天主教）並沒什麼差別，傳教士便是西洋殖民主義者和帝國主義者的走狗同類。士大夫們認為雖然西方科學發達，技術精工奇巧，但為得此益處，讓歐美列強居住在中土，是如同為能得到虎皮，而讓老虎住進家內一樣的危險行為<sup>36</sup>。現代中國學者侯外廬仍堅持與當時的士大夫們同樣的看法：

「耶穌會的活動既不是和平的性質，也不是單純傳教的性質。耶穌會不僅是封建統治的精神憲兵，而且更是殖民帝國的先遣隊。<sup>37</sup>」

中國人看到傳教士所帶來的許多書籍文物，甚至他們買土

<sup>33</sup> 利瑪竇對此有記錄；按慘案發生在 1603 年，先後死難的約二萬五千之衆，見《明史》記載被殺者一萬五千人。參：利《書信集》269 頁。

<sup>34</sup> 「帝國主義」在中文中是個外來詞。它來自蘇俄。在列寧的〈帝國主義是資本主義的最高階段〉一文發表前，中國知識分子使用「列強」這一概念來描述西方國家的侵略和優越的武力。列寧的帝國主義理論，指出了資本主義國家的發展同西方國家對外侵略擴張有關。參：廖《排外》3~4 頁。

<sup>35</sup> 廖《排外》3~4 頁。

<sup>36</sup> 參閱：崔〈儒反教〉43 頁。

<sup>37</sup> 侯《中思史》1232 頁。

地建築會所等行爲，感到疑惑他們的金錢由來，認為是歐美列強後援他們，是傳教士爲自己的國家提供侵略中國情報的代價。當時在中國社會中到處充塞著這種謠言<sup>38</sup>。南京禮部侍郎沈淮在〈參遠夷疏〉裡，亦表達出當代士大夫們的憂患意識和警覺心：

「要見彼狡夷者，從何年潛入。見令兩京各省有幾處屯聚。既稱去中國八萬里其貨財源源而來是何人爲之津去處。有何文憑得以越渡。該把守官軍人等何以通無盤詰。嚴爲條格令後再不許容此輩闖入……。」<sup>39</sup>

## 二、天主教面對的「夷夏之爭」

如佛教一樣，天主教亦遇到類似的夷夏之爭。儒家鄙視天主教，視外邦文化習俗爲異端，這是儒家所堅持的態度。因此中國士大夫稱天主教爲西夷、奸夷、邪教、彼國毒法妖術<sup>40</sup>、天主邪教（楊光先之語）等，對傳教士的稱呼亦有幾種，如西

<sup>38</sup> 在傳統的中國社會上商人的地位最低，但專政的地主階級最怕的卻是商人，因爲他們的階級本能地使他們覺得商人是他們在政治上的潛在敵人。因爲商人有可能積聚財力、人力以奪取他們的政權，又引誘農民棄農經商，和他們爭奪勞動力。歐美列強以商人的身分向中國要求通商時，中國統治者不僅擔心他們的殖民主義野心，也考慮到以重農抑商的中國傳統社會被西方商人瓦解。當時的傳教士以中國人的眼光看來，是與西洋買賣者合作者，是一概排斥的對象。參閱：馮《中哲史》第六冊，2頁。其實在近代維新時期，帝國主義對中國的經濟侵略都是用通商的形式進行的，即所謂「商戰」。因此康有爲對此西洋「滅國以商」的政策說：「古之滅國以兵，人皆知之；今之滅國以商，人皆忽之。以兵滅人，國亡而民猶存；以商賈滅人，民亡而國隨之。」《公車上書》，6頁。

<sup>39</sup> 《聖朝破邪集》卷一：〈參遠夷疏〉，11091頁。

<sup>40</sup> 《聖朝破邪集》卷三：〈破邪集自敘〉，11259頁。

之夷、夷人、番夷等<sup>41</sup>。廖光生說：

「華夷之別，即文明同野蠻之別，正統同異端之別。千餘年來，儒家一直竭力維護其在中國的正統地位。所以至晚清時期，面對著基督宗教不斷擴張和信教者，儒家便感到掃除異端的神聖責任已落到了他們的肩上。<sup>42</sup>」

呂實強分析中國人對天主教展開夷夏之辨，有兩種心理上的背景和理由<sup>43</sup>：

第一、是中國人的自尊心和干涉主義，他說：「中國之人自有中國之教，為中國之子民，即當尊中國聖人之教，猶之為外國之人士守外國之教也」。

第二、他們深怕「以夷人為師」，士大夫反對西學文物的動機也如此，他寫道：「因為在當時人心目中，外人均為信基督教者，如果一旦給於『師』的地位，則彼等即可乘機傳教，隨時薰陶」。

大部分反教的士大夫最仇視天主教的理由，是因為天主教具有「用夷變夏」<sup>44</sup>的危險性，認為天主教隱藏著侵略中國的野心。侯外蘆贊同反教者的立場寫道：

「他們說在上帝的眼裡無所謂中外或華夷的區分；但維護封建正統的反教者們認為，天主教在中國的道統和正統之外，居然『別有所謂天主之說，別有所謂事之之法』，其目的顯然是『變亂治統，覬圖神器』，如果任這種『邪教』『奪人國土，亂人學脈』，『迷惑天下，蔓延後世』，

---

<sup>41</sup> 參閱：《湯一介》39 頁。

<sup>42</sup> 廖《排外》47 頁。

<sup>43</sup> 強《反教》14 頁。

<sup>44</sup> 黃真，〈尊儒巫鏡敘〉《聖朝破邪集》卷三，11242 頁。

就勢必釀成篡奪『中國君師兩大權』。<sup>45</sup>」

### 三、天主教是邪教？

排斥天主教的士大夫把天主教視為「邪教」、「左道亂世之術」<sup>46</sup>。這是一個包含非常濃厚政治性的敏感問題。因為歷代統治者認為邪教所引起的叛亂起義是維持封建正統的一大障礙。因為在中國根本沒有神學，而中國的邪教並不是所指宗教教義上不純正的異端。那麼，邪教是什麼？據《三民大辭典》，「執政者對不利於其政權的富有政治意識的宗教組織，稱之為邪教」<sup>47</sup>。小島晉治對中國邪教作了如下解說：所謂邪教成為被政府鎮壓對象的理由，並不是它用咒文、香料的方式來治病或學習、誦念其經典，換言之，中國統治者並不在於他們的教義內容，而是因為他們違背統治者的執政秩序或離正學（儒學）而建立獨立的教義，召集民衆、強收金錢，購成一個人民之橫列的鎖鍊關係。結果他們的勢力使執政秩序和維持統治者的正學權威弱化、相對化，並與叛徒容易結合起來挑戰帝王<sup>48</sup>。彌勒教、明教、白蓮教、上帝教（太平天國教）等代表性的中國邪教都以下層民衆，即農民為主要成員。他們用「彌勒下生」、「上帝的天命賦予說」來作為農民革命鬥爭的精神武器<sup>49</sup>。

<sup>45</sup> 侯《中思史》1231 頁。

<sup>46</sup> 與 Orthodoxy 正教相對的 Heterodoxy，在中文上表達為異端、左道、邪教。其觀念已在孔子時代通用。周朝後期至孟子和荀子時代，儒家批評儒家以外思想體系時亦使用。在儒家成為國家正統思想的漢朝以後，把違背儒家思想的任何信仰、宗教行為，且威脅國家的任何集團均看成為邪教。參閱：樂《社會》145~146 頁。

<sup>47</sup> 《大辭典》，4814 頁。

<sup>48</sup> 西《中宗》234 頁。

<sup>49</sup> 西《中宗》272 頁。

中國首次迫害天主教的南京教案是沈淮所主導的，當他上疏時，控告天主教為邪教，指控王豐肅成立一個民間教會之罪。沈淮在《聖朝破邪集》中控告說：「王豐肅供稱，年五十歲西洋國人，萬曆廿九年前來南京，建立天主堂聚徒講教……。<sup>50</sup>」沈淮無疑是最早把天主教各修會與中國歷代邪教派別的道門等同起來的人之一，如白蓮教、無為教等<sup>51</sup>。「南京教難」正在進行的1621年，山東白蓮教起義，因而沈淮指責天主教為白蓮教，再次指使南京逮捕教徒<sup>52</sup>。總而言之，沈淮視天主教為「立教惑眾」的邪教<sup>53</sup>。楊光先辟天主教的主要論調是有關耶穌的存在和他的本性<sup>54</sup>。他把耶穌看成為「謀反正法之賊首」，意思是天主教根本是個邪教。當然跟隨他的傳教士，特別湯若望及他的合作者亦是邪的，均被控告為「謀叛大清律」和「造傳妖書惑眾」之罪<sup>55</sup>。

利瑪竇在世時，與士大夫們直接來往，不那麼重視直接式的傳教事業，如建立教堂、給民衆講道理、施洗、集會等。在士大夫們的眼裡，利瑪竇的行為光明磊落，較不引起中國人的

---

<sup>50</sup> 《聖朝破邪集》卷二，11144頁。

<sup>51</sup> 謝《中國基》169頁。

<sup>52</sup> 參閱：何《明宗史》101頁。

<sup>53</sup> 「邪不予正，而左道惑眾者必誅。夷不亂華，而冒越關津者必禁。方其萌芽竊伺，則以禮教防之而有余，及其黨與勾連，則將于戈取之而不足。竊炤夷犯王豐肅等，詐言八萬里之遠，潛來南京，妄稱天主教，煽惑人民，非一日矣。」引用：謝《中國基》168頁。

<sup>54</sup> 在〈與許侍御書〉記載：「天主耶穌謀反於如德亞國事露正法同二盜釘死十字架上是以眾棄之也……然則天主耶穌者乃彼國之大賊首其教必為彼國之所厲禁與中夏之白蓮、聞香諸邪實同。在彼國則為大罪人來我國則為大聖人。」《不得已》卷上，1097頁。參考：廖《排外》147頁。

<sup>55</sup> 《不得已》卷上，1075頁。

反感和憂患意識。但，他離世之後的傳教士，重視直接傳教（與利瑪竇的文化傳教稱為間接傳教相比）、交流的對象注重於民衆，則易引起統治者的注目。因為統治者在中國長期民衆革命歷史當中，認識到在暗中進行的民衆團體（秘密社會）容易變為反政府的集團。特別藉著宗教領袖的干涉，那集團露出邪教異端的性質，造成社會混亂，威脅國家安定。謝和耐對此寫道：

「自從傳教士特別注重在民間創建『天主教會』的時期起，基督宗教就似乎成了一種模擬作法的受害者。它當然被納入了在它傳入之前就於中國存在的社會等級，也就是『邪教』的等級。具有顛覆趨勢信仰的存在，是一種把宗教納入政治範疇的典型中國傳統不可避免的結果。因為當時存在著由國家確定的神祇和宗教信仰的等級、由皇帝冊封的神、由地方官吏們參加的區域性宗教信仰，余者均為不合法並成為鎮壓措施的對象。<sup>56</sup>」

「邪教」觀念從來不變，持續圍繞著統治者的念頭。特別在現代文化革命之際，共產黨以此種傳統的邪教觀念來開展迫害宗教政策，控制所有宗教活動。

## 第四節 反省及比較

「華夏中心主義」或「中華優越意識」，在不同的時代特徵下，有不同的作用和目的。在漢唐時代，即是漢族和華夏文化正在增強的時期，與受強烈外勢的十六世紀明末清初相比截然不同。儘管佛教也同樣遭到中國人的排斥，被鄙視為「狄夷」，

<sup>56</sup> 謝《中國基》171頁。

但天主教所遭到的那種強烈的反抗和排斥遠超過佛教的程度。

「夷夏之爭」的內容來相比，佛教傾向於民族、文化、哲理方面，天主教較多於憂患意識，如政治上、國際上、情緒上引起衝突。在明末清初反教排外的士大夫們為堅持華夏中心思想，閉目塞聽，固步自封，昏睡在封建帝國的搖籃之中，拒絕世界上出現的一切新事物，變成井底之蛙。不僅不相信西方「夷狄」的文明值得學習，更有甚者，視西洋人為禽獸。《破邪集》的作者大部分是華夏中心論最頑固的堅持者，也在這種氣氛之下展開辟天主教的<sup>57</sup>。

---

<sup>57</sup> 參閱：宋《明思》251 頁。

## 第八章

### 「獨尊儒術」上的衝突

#### 第一節 中國的「獨尊儒術」

「儒學獨尊」思想的奠基人是漢武帝和董仲舒。漢武帝不滿漢高祖在道家的無為思想背景，對農村特別地主階級堅持採非干涉主義的傳統消極政策。因此，漢武帝採用董仲舒的「天人感應論」基礎，建立儒教性國家重建理論。首先把儒教提升到國家宗教的地位，而把當時流行的諸子百家思想統一成為儒教國家的意識型態，其思想和政治體系決定往後二百年間王朝國家的型態<sup>1</sup>。從那時起，儒學獨尊，抑黜百家的情形一直維持到西元 1905 年<sup>2</sup>。

林語堂說，中國人以獨尊儒術思想自傲，於天下沒有可以

---

<sup>1</sup> 金《中史》171~173 頁。

<sup>2</sup> 陳《中哲文》365 頁。

與其抵抗的勢力。但，佛教傳入中國之後，給中國人帶來另一種世界，對儒家思想來說是個相當大的打擊。他寫道：

「中華唯一之文化勁敵代表另一種不同的觀點者是印度的佛教，至於佛教教義忠實的儒者常嗤之以鼻。因為儒學家常無限地引孔子以驕傲，既誇耀於孔子，既誇耀於其民族，誇耀中國人之能以道德的素質理解人生，誇耀其認識人類天性的知識，誇耀其解決了倫理與政治之人生問題。……孔教徒除了自己的社會以外，未見及別種人生的範型，認為為人生之道，沒有第二種範型的可能。<sup>3</sup>」

天主教與佛教一樣，又帶給儒家思想衝擊性的影響，威脅儒家在中國文化活動領導權的地位。廖光生說：

「千百年來，儒家就一直代表著中國文化、知識發展的主流，且一直在中國社會居領導地位。傳教士雖然主要從事傳教，但通過中國百姓的接觸，他們同時又可以對中國人的生活發生巨大影響。不可避免地，傳教士便在社會活動和教育方面，扮演了同儒家相似的角色。這自然引起了儒家的妒忌及不友好反應。<sup>4</sup>」

特別當傳教士們把先進的西洋科技學術文物介紹給皇帝時，中國人感到儒家傳統的中國文化比西方落後，因而更堅持保守中國文化的態度（鎖國政策）。許多反教排外的士大夫們在《破邪論》中，對天主教露出情緒上的反感和嫉妒心。

---

<sup>3</sup> 林《吾國》91頁。

<sup>4</sup> 廖《排外》47頁。

## 第二節 佛教與儒家的衝突

### 一、「神滅不滅之爭」

神滅不滅之爭由東晉起持續到劉宋之初，爭論逐漸激烈<sup>5</sup>。它是有關形體與精神關係問題的一個重要論題，表面上是哲學問題，卻包含著儒佛之間的宗教問題。一談起神滅不滅論，便脫不了其他三世輪迴說、因果報應說及法身、佛性等相關的問題。馮友蘭也對形神問題的重要性如此說：

「這種人的精神和人的肉體的關係，在中國稱為形神問題，從戰國以來經常為人所討論，是一般人都關心的問題。這也是佛教和佛學的中心問題。佛教是宗教，佛學是作為佛教理論基礎的哲學體系。佛學接觸到哲學各方面的主要問題，其中新的主題是形神問題。它認為，個人精神不死，一個人的身體死亡了，但他一生中所造的『業』還繼續存在著，他的精神還有來生，以至二生三生，這是佛學的主題，也是佛教的根本教義。<sup>6</sup>」

此場辯論中，以士大夫范縝和佛僧慧遠為代表性人物。在分析二人激烈的辯論之後，梁曉虹認為最後的勝利者是佛教，影響佛教走向中國化之路。他寫道：

「范縝的《神滅論》使佛教在理論上受到了挫折，但從全面來看，仍是佛教佔了上風，取得了勝利。慧遠宣揚『神不滅論』為佛教三世報應說作證。因果報應說作為佛教在民間影響極大的學說，……形成了中國佛教的信仰民

<sup>5</sup> 參閱：楊《魏晉宗》196 頁。

<sup>6</sup> 喬《偶像》228 頁。

俗，成為華化佛教的特色之一。<sup>7</sup>」

## 二、中國的現世主義

「神滅不滅之爭」是儒佛間的衝突，但其背景實際上在於印度的神秘主義與中國現實主義間。中村元說，中國人的觀念和他們的生活是基於現世、實際，因此中國人厭惡佛教圍繞著印度佛教的那些神秘、空想、幻怪的因緣。所以，反佛的中國人均站在這一點上進行批評、攻擊佛教。走向中國佛教之路的禪宗也明顯地厭惡這些幻怪的空想<sup>8</sup>。其實中國哲學家對於人死後的世界和命運也是非常冷淡的態度，極少討論，甚至幾乎不存在<sup>9</sup>。儒家學者們認為探討死後的世界是無用的（其實道教的長生不死思想也是受到佛教影響之後的表現）。因現世本身尚未很好理解，不需尋求現實界之外的後世。佛教與中國文化長期交流當中，在死亡、死後、輪迴觀念、極樂世界等等形而上學及宇宙論的範疇上，帶給中國非常大的衝擊和影響。然而中國佛教逐漸與民間通俗宗教或道教融合了，並復歸為現世的宗教<sup>10</sup>。反佛的士大夫站在「神不滅論」和實在論的立場來辟佛教的觀念論和形上學的態度。

## 三、中國的唯物主義

據恩格斯的說法，人類對形神的問題是普遍的，且深淵於遠古時代。人們還完全不瞭解自己身體的結構，並受到在夢中所見的景像影響，而產生一種「靈魂不死的觀念」，就是人死

---

<sup>7</sup> 虹《華佛》108頁。

<sup>8</sup> 中《東思》212頁。

<sup>9</sup> 中《東思》213~214頁。

<sup>10</sup> 參閱：中《東思》215頁。

後離開身體的靈魂會不會繼續存在、去何處、靈魂的活動等的問題。恩格斯說：

「這種觀念在那個發展階段上絕不是一種安慰，而是一種不可抗拒的命運，並且往往被認為是一種真正的不幸。<sup>11</sup>」

佛教傳入中土之前，中國的唯物主義已形成其堅固的脈絡。張岱年說形神問題即身心問題，是中國哲學範疇上重要的問題之一<sup>12</sup>。他把中國哲學上唯物主義的系統整理如下：

- a. 管子的《內業》篇初次談到形神的問題，以為人的精神由天而來，由精氣構成；人的身體由地而來，由氣構成。
- b. 《荀子》一書提出「形具而神生」的命題（《天論篇》），肯定了神對形的依賴關係。
- c. 漢代桓譚提出燭火的比喻，用來說明形神關係，意思是說火不能離燭而存在的，精神也不能脫離形體而獨存。人的形體死亡，精神也就消滅了。
- d. 王充發展了桓譚的說法，更詳地論證了精神不能脫離形體而存在。
- e. 南北朝時，范縝撰《神滅論》，提出形質神用的光輝命題。他用刀的比喻來說明形神的分別作用，克服了桓譚、王充等人以火燭（或薪火）比喻的弱點。因為「以燭火喻形神」的觀點由於它自身的理論缺陷，經過佛教徒的歪曲，則變成「神不滅論」的工具<sup>13</sup>。

<sup>11</sup> 《馬克斯恩格斯選集》第四卷，220 頁；並參閱：馮《中哲史》第四冊，228 頁。

<sup>12</sup> 張《中哲》220 頁。

<sup>13</sup> 張《中哲》；並參閱：葛《中哲》283 頁。慧遠利用薪火比喻說：「火之傳於薪，猶神之傳於形。火之傳異薪，猶神之傳異形。」《弘明集》卷五。意思是說如果不斷提供薪的話，火不會消滅，精神也是經過歷

中國唯物主義就是佛教初傳之際最早且最激烈的衝突對象。據前述的情況，可瞭解中國唯物主義的脈絡和堅固的系統。葛榮晉對此寫道：

「佛教自漢代傳入中國以後，由於封建地主階級的大力支持，到了南北朝時期，逐步地成為佔居統治地位的思想之一。這一歷史時期，有神論的形神觀，除了傳統的有鬼論之外，主要是佛教宣揚的『三世輪迴』和『神不滅論』。於是無神論者反對佛教的鬥爭，也就必然圍繞著神滅或神不滅問題而展開。<sup>14</sup>」

范縝展開「形質神用」思想的目的就是辟佛教的神不滅論和輪迴思想。他不再把佛教所看重的「神」（靈魂）視為特殊的物質（精氣），而是在形體一元之下，他的「形質神用」思想說明精神對形體的依賴，是形體的特殊表現方式顯出這一辯證關係<sup>15</sup>。范縝在《神滅論》中，表達出他的基本觀點和論據摘要於下：

「神即形也，形即神也；是以形存則神存，形謝則神滅也。形者神之質，神者形之用，是則形稱其質，神言其用，形之與神，不得相異也。神之於質，猶利之於刃；形之於用，猶刃之於利；利之名非刃也，刃之名非利也；然而舍利無刃，舍刃無利。未聞刃沒而利存，豈容形亡而神在？<sup>16</sup>」

由此看來，范縝的「形神相印、形神相即」理論可稱為「形

---

代人的不同身體繼續相傳，內涵著輪迴思想。另可參考：慧遠的《弘明集》卷五：〈神不滅論〉，207~215 頁。

<sup>14</sup> 葛《中哲》282 頁。

<sup>15</sup> 參閱：辛《中思》277 頁。

<sup>16</sup> 《梁書·范縝傳》，引自：劉謝《中儒》396 頁。

神一元論」或「形神不可分論」，是形神不二的說法。「神不滅論」當然與它相反，主張「形神相異，形神非二」，神可以移至另一形體，即是「形神二元論」<sup>17</sup>。葛榮晉相當肯定范縝的看法，他認為范縝與佛教展開辯論當中，以形質神用（與體用類似的看法）關係來說明形神之關係。他用刀利之譬代替以前的燭火之譬，根本上克服了他以前的一切形神觀的理論缺陷，為戰勝佛教，給中國唯物主義提供了新的思想武器，把對於形神關係的認識提到一個新的高度<sup>18</sup>。

佛教主張「神不滅論」的目的，是為確保生死輪迴和因果報應說的基礎。因為佛教若不保障精神的不滅，則其他佛教重要的教義會失去其基礎。佛教認為人類靈魂的不死，是一種不可抗拒的命運和真正的不幸（恩格斯的話），正是因為人身體死亡以後還有某種精神實體繼續存在，所以才有生死輪迴<sup>19</sup>。馮友蘭說：

「佛教和佛學把精神不滅和生死輪迴、因果報應宿命論結合起來，這就明確地說明他們所說的神不滅，是個體的神。<sup>20</sup>」

佛教的主觀唯心主義和多神教的傾向都根基於這「神不滅論」的基本觀念上。

本文認為中國哲學的唯物主義體系（「神滅論」思想）影響中國哲學思想，妨礙發展宇宙論和來世觀。與西方宗教比較，中國宗教裡缺少創造、救援、來世（天堂及地獄）、靈魂等的形上學成分。幸旗也有類似的主張，他寫道：

<sup>17</sup> 參閱：幸《中思》273~276 頁。

<sup>18</sup> 參閱：葛《中哲》284 頁。

<sup>19</sup> 馮《中哲史》第四冊，228 頁。

<sup>20</sup> 馮《中哲史》第四冊，229 頁。

「荀子的『形具而神生』；司馬遷的『形神離則死』；桓譚的『人死神滅』；王充的『無無體獨知之精』等等，概莫能外。同時，這些思想又沒有說明精神之『神』的本質，只是歸結為『精氣』未能證明『神』與『形』的區別和聯繫，所以無法徹底駁倒靈魂之『神』不滅的觀點。<sup>21</sup>」

#### 四、三破之爭

「三破」是南朝末某道士假托張融之名撰寫的《三破論》。所謂的三破論，即是「入國而破國，入家而破家，入身而破身」（《弘明集》卷八）。換言之，反教排外的士大夫以儒家的「綱常名教」及封建制度的理念來攻擊佛教的論調。他們指責佛教「脫略父母，遺蔑帝王，損六親，捨禮義」（《廣弘明集》卷七、十五），從而使得「父子之親隔，君臣之義乖，夫婦之和曠，友朋之信絕」（《廣弘明集》卷七、十五）<sup>22</sup>。與「三破」有關的問題在《弘明集》卷八〈滅或論〉中說明如下<sup>23</sup>：

1. 破國：因為佛教偽妄，則危害國是。損害國家的財政、減少勞動力（人口）。「第一破是誑言說偽，興造無費，若剋百姓。使國空民窮，不助國用。生人減損。況人不蠶而衣，不田而食，國滅人絕，由此為失。」
2. 破家：「第二破是使父子殊事，兄弟異法。譴棄二親，孝道頓絕。憂娛各異，歌器不同。骨血生仇，服屬永棄，悖化犯順，無昊天之報。五逆不孝，不復過此。」

<sup>21</sup> 幸《中思》272頁。參考：李約瑟的看法，《中國的科學和文明》卷三，81頁。佛教與中國哲學對峙的中心主題有兩個：一是神不滅，一是幻的觀念。

<sup>22</sup> 賴《佛性》507頁。

<sup>23</sup> 參閱：楊《魏晉宗》200頁。另可參考《廣弘明集》卷七，並《弘明集》卷八，370~374頁。

3. 破身：「人生之體，一有毀傷之疾，二有髡頭之苦，三有不孝之逆，四有絕種之罪，五有亡體從誠。惟學不孝，何故言哉！」

佛教爲反駁針對「三破論」撰寫《滅惑論》和《釋三破論》。反駁的主要內容如下：

「佛教固助俗爲化，不待刑戮而自淳，無假楚撻而取正。……破國之文，從何取說？（《釋三破論》）夫孝理至極，道俗同貫，雖內外蹟殊，而神用一揆（《滅惑論》）。就是說佛教也和儒家等相同，也講孝道，只是方式有所不同。<sup>24</sup>」

### 第三節 天主教與保守派的士大夫

#### 一、士大夫對西學的態度

利瑪竇決心脫掉僧服，與佛教斷絕的原因，是他發現在中國社會被看重且領導社會的重要階級並不是佛教而是儒教。從此以後，利瑪竇和後繼的傳教士們均走向「斥佛崇儒」、「補儒易佛」的政策。天主教對儒學的態度有補儒、超儒、益儒、援儒等。不過，中國士大夫對天主教看重儒家思想的態度卻加以批評爲「媚儒竊儒」、「混儒補儒」<sup>25</sup>（王啓元之話），稱天主教的說法也有幾種，如西夷、奸夷、邪教、彼國毒法妖術、天主邪教、邪黨、左道、異端、妖邪之教<sup>26</sup>等等。黃貞撰寫的

<sup>24</sup> 楊《魏晉宗》200頁。

<sup>25</sup> 顧《中歐》46頁。

<sup>26</sup> 後者五個稱呼均出現於楊光先的《不得已》卷一。參閱：蘭《基督》

《尊儒亟鏡序》記載：

「然夷固不即滅儒也。而其計先且用媚與竊。媚能顯授人以喜，竊能陰授人以不驚……媚儒竊儒而害儒者。<sup>27</sup>」

明末清初的士大夫對西學、西教的態度分為兩種：先進的進步派和正統守舊派<sup>28</sup>。徐光啓、李之藻、王徵為代表的進步派態度是以「會通」求「超勝」，或以「補儒」、「益儒」之功能求益治國，便是所謂實用主義的立場。徐光啓曾說：「欲求超勝，必須會通。會通之前，先需翻譯」。「鎔彼方之財質，入大統之型模」<sup>29</sup>（《歷書總目表》）。夏瑰琦說：

「徐光啓、李之藻、王徵等在『會同』求『超勝』的思想指導之下，與傳教士合作，開始將大量西方的著述翻譯為中文，並將中國著述翻譯為西文，開始著手『會通』中西文化的工作。<sup>30</sup>」

向西方帝國主義、殖民主義的歐美列強堅持閉鎖主義的中國政府認為進步派的這種思想是危險的。守舊派的士大夫們亦對進步派加以批評，並稱他們為「華之夷」，相對稱傳教士為「西之夷」的稱呼<sup>31</sup>。

---

145 頁。另參考：《聖朝破邪集》卷三，11259 頁，11450 頁。

<sup>27</sup> 《聖朝破邪集》卷三，11239~11240 頁。

<sup>28</sup> 蔣國保分為三種。第三種為折衷派，主張中西文化有相容的一面亦有不相容的一面，所以他們強調對西方文化亦取（西學）亦舍（西教），不妨稱之為「亦取亦舍派」。參閱：宋《明思》313 頁。陳受頤更細分地對天學士大夫的四種不同反應：（1）奉教也講科學者—徐光啓、李之藻、王徵。（2）單奉教，不講科學者—馮應京、楊廷筠、金聲等。（3）單講科學，不奉教者—方以智、周子遇等。（4）不奉教，也不嚴格的講科學者—陳繼儒、王肯堂等。參閱：頤《中歐》4~5 頁。

<sup>29</sup> 宋《明思》240 頁。

<sup>30</sup> 宋《明思》。

<sup>31</sup> 《聖朝破邪集》，11239 頁。

守舊派的士大夫們反對西學說，它非「正學」屬「異端」，有害社稷<sup>32</sup>。那麼他們瞭解西洋科技的程度如何，拒斥西學的理由為何？許大受提出反對西學的三點：「夷技不足尚，夷貨不足貪，夷占不足信」<sup>33</sup>（《破邪集》卷四：〈聖朝左闢〉）。夏瑰琦嚴厲地批評當時守舊派的士大夫並不是用理性，而是在依情緒無理地持拒西學。他寫道：

「如果說這些守舊派的士大夫由於滿足於中國古代的科技成就而排斥西方科技，尚可瞭解的話，那麼他們閉目塞聽，又加成見作主，那就無理由原諒了。<sup>34</sup>」

雖然守舊派歧視、攻擊進步派為「我國三縉紳，已有喪心者，踵習其非聖，而景慕其夷風，陰壞我素王之正學，冥毀我列聖之真宗」（《破邪集》卷五，第30頁）的說法，但相對地進步派也反擊他們為造成盲目的虛驕文化心理，一種病態的中華中心主義。李之藻針對守舊派的病態心理評說：

「學者之病四：淺學自奢一也；怠惰廢學二也；黨所固習三也；惡聞勝己四也。怯此四病，而相與馳騁于域外之觀，會通于天人之際，不負此身，不虛此日。<sup>35</sup>」

因為明末和清初兩個時代有著不同的社會特色，而在士大夫們反西學也有不同的理由和情況。明末的士大夫們初次接觸西洋的勢力和文物，感到驚慌失措，露出情緒上的不安和排外

<sup>32</sup> 參閱：宋《明思》312頁。

<sup>33</sup> 參：宋《明思》249頁。正統保守派把天主教看成自己「破邪」的對象其原因大略有四種：(1)「僭天」之罪—勸誘事奉「天子」的人改宗事奉「天主」；(2)排斥佛教之罪；(3)弄亂儒教的正統地位之罪；(4)惑世誣民之罪。宋《明思》240~243頁。

<sup>34</sup> 宋《明思》250頁。

<sup>35</sup> 許胥臣，《西學凡引》。

的態度（憂患意識）<sup>36</sup>。另外，天主教以利瑪竇為首的傳教士們研究中國宗教文化，標榜「補儒」的立場，反而引起了士大夫們的驚慌。他們擔心儒學道統有可能被心存補儒超儒之志的傳教士以天學取代之<sup>37</sup>。

到清初，天主教把禮儀上的問題送到教廷，將原本中國內部的問題擴展成為國際間政治上的難題。再者，明末以士大夫為主的哲學論爭，清初時變成以「皇帝一教宗」之間政治上的問題。清初以楊光先為代表的士大夫極端化的發展，更由於傳教士實施嚴苛的傳教路線，至雍正乾隆年間終於導致事實上的全面禁教排外<sup>38</sup>。

在明末清初士大夫們特別堅持反教排外的立場，整體來看是基於儒家的憂患意識和保守性。金觀濤認為儒家這種保守性和安定論理是大動亂所帶來的。他說：

「大動亂的殘酷性也使儒家益加嚮往太平盛世的諧調和國家失去諧調發生偏離產生恐懼。這就促使儒家不斷自我完善，日趨成熟，益加保守，儒家思想的保守性本來是中國封建社會這一超穩定系統穩定性的反映，它又反過來進一步加強這一系統的穩定構造。<sup>39</sup>」

---

<sup>36</sup> 廖光生認為士紳的反教活動是基於傳教士威脅他們在中國社會上的地位和特權。傳教士沒有到來之前，管理教育和文化事務是士紳的特權。傳教士為民衆提供諮詢也是冒犯士紳之舉，它傷害了儒家的自尊心。因此士紳所扮演的角色必然會與傳教士的活動發生衝突。參閱：廖《排外》49頁。

<sup>37</sup> 參閱：孫《明天儒》250頁。

<sup>38</sup> 孫《明天儒》251頁。

<sup>39</sup> 濤《問題》35頁。

## 二、《聖朝破邪集》

明末保守派士大夫反天主教的論據均集成爲一本書，即《破邪集》。原來的書名是徐昌治集大成的《聖朝破邪集》，乃照密雲圓悟（徐昌治的老師）之示唆而執筆，遵師通容之命而編輯（崇禎 12 年，1639 年）<sup>40</sup>。清朝反天主教的著述是以楊光先所撰的《不得已》爲代表。「破邪論」可分爲兩種，儒教的破邪論和佛教的破邪論。《破邪集》的作者之中，站在儒教的立場來辟天主教的人士共 24 名，站在佛教的立場共 16 名。

另外，儒佛聯合性的破邪論是明末清初反天主教的特色之一。特別佛教徒主動地利用儒教的權威來脅攻天主教，其主要人物則是福建霞章的居士黃真。他著述〈清顏先生闢天主教書〉和〈尊儒亟鏡〉，主張反天主教論著的必要性。他標榜「儒家的尊嚴護持」，展開破邪論。在 1635 年所撰〈不忍不言〉，是站在居士的立場來呼籲有志的僧門，無論是儒道或佛道皆必須合作展開共同的破邪戰術<sup>41</sup>。

本文在研究明清的天主教時，不僅採用天主教會內的資料，也參考教外著作，如《辟邪集》、《聖朝破邪集》、《不得已》等等。教外典籍的重要性和其價值，可提出兩點：首先，藉反天主教的論證來推測當時影響中國社會的天主教教義的程度，如在《破邪集》可發現對天堂地獄說、天主降生成人、耶穌被釘死在十字架上等的事蹟深表反感；另一點，藉《破邪集》可以研究中國宗教對天主教的態度和接受西教的程度差別<sup>42</sup>。

<sup>40</sup> 《聖朝破邪集》，11047 頁。

<sup>41</sup> 裴《明清思》394~395 頁。

<sup>42</sup> 參閱：韶《東西》108 頁。

### 三、反封建制度的思想：神本主義、平等觀念

儒家道德體系和中國封建社會結構是一體兩面：以皇帝為中心（皇帝代替上帝的觀念是人本思想的結晶）的中國封建社會，是上下垂直階級的關係。

十八世紀英國使臣 J. Maecatny 第一次來華晉見皇帝時，因跪拜的禮儀問題而引起一場風波。應該說，那不單是中國皇帝的心態，而且也是許多士大夫們的心態。因中國人不在平等的基礎上對待別人，而免不了與西方人衝突<sup>43</sup>。王煜說：「儒學是典型的人類中心主義（anthropo-centrism），是以人格為最高價值，而倫理和政治是人格的表現」<sup>44</sup>。

「內聖外王」的觀念中，以孝為中心的人格達到「內聖」，以忠為中心的政治思想達到「外王」的境界和目標。這些觀念和思想都與天主教相對立，一相遇則免不了衝突。天主教帶進來的西方民主思想和平等觀念打擊中國，使得士大夫感到國家、社會的危機（憂患意識）。傳教士所主張的平等意識，是源於「天主即唯一大父」思想，以及由它而流出的「在天主面前人人平等」思想。天主教教訓中國教友以天主的平等子民身分來認識「我一你」的平等關係，彼此相愛、愛人如己<sup>45</sup>，它與以忠君孝父為最重要道德規範的中國三綱五常倫理截然不同。簡單的說，中國封建社會是「以人倫為中心」，與天主教「以天倫為中心」是相對的。陳侯光在《辨學芻言》中辯駁天

<sup>43</sup> 參閱：崔〈補儒論〉46 頁。

<sup>44</sup> 煜《中哲》223 頁。

<sup>45</sup> 傳教士所主張的平等觀念偏重於社會階級（士農工商人的平等），尚未達到男女平等觀念。龐迪我在《七克》中，表達出不少的男尊女卑思想。如「曰使女人可免則人之念慮動行可效天神矣。故女人正為難免之害。」參考：《天學初函》卷二，1047~1048 頁。

主教的神本中心的天倫：

「今瑪竇獨尊天主爲世人大父，宇宙公君，必朝夕慕戀之，欽崇之，是以親爲小而不足愛也，以君爲私而不足敬也。率天下而爲不忠不孝者，必此之言夫……瑪竇之言曰：近愛所親，禽獸亦能之；近愛本國，庸人亦能之，獨至仁君子能施遠愛，是謂忠臣孝子與禽獸庸人無殊也，謬一。<sup>46</sup>」

他繼續提出另外兩個謬論來辯駁天主教的天倫，絕不可超越中國封建社會基礎的忠孝道統。顧衛民也有類似的說法：

「按基督宗教崇拜唯一尊神的思想，君臣父子、兄弟姊妹、凡奉教者皆爲上帝之赤子，無任何階級、尊卑、性別和貴賤之分，與南宋以來理學崇尚的綱常倫理之說全然相背。<sup>47</sup>」

中國正統士大夫們敏感地反應天主教主張在上帝面前凡人皆平等，保持西方君臣「皆以友道處之」的思想。這些倫理觀對儒家「忠君孝親」爲核心的封建社會道德觀必然帶來嚴重的衝擊<sup>48</sup>。鄧建華對此明確地寫道：

「傳教士強調『凡我人類，皆親如兄弟』，無論是君臣、父子、兄弟、朋友都是上帝之子，在上帝面前人皆平等，人際之間應該互敬、互愛、互相幫助。在排拒型士人看來，傳教士宣傳西方君臣『皆以友道處之』，將會破壞尊卑有別的等級秩序，更指責傳教士『但從教，即某某大老，某某中貴亦稱曰教友，禮爲上客，雖酷貧者可驟富、功名可都掇、患難必援』的種種說法，違反了『昆弟以天

<sup>46</sup> 《聖朝破邪集》，11384 頁。

<sup>47</sup> 顧《基中》65 頁。

<sup>48</sup> 參閱：宋《明思》245 頁。

合，朋友以人合，固當敦恤，無取比私』的倫理准則。<sup>49</sup>」

中國士大夫們非常強烈地反對天主教平等觀念，其主要的的原因之一即是，他們認為以儒家思想所建立的封建社會就是天經地義之道，絕不能擅加改變。他們站在中國文化傳統意識來維護中國社會本身，以及在維護天道的使命感之下，反對西方的平等觀念<sup>50</sup>。

另外至於改曆法的問題，亦與士大夫們維護中國文化的態度、中華中心主義有關。中國歷代統治者和士大夫們對曆法具備非常敏感的態度。因為在以農為主的中國社會，絕離不開曆法。統治者有以天子的身分必須把天的旨意正確地傳達給百姓的義務<sup>51</sup>。楊光先自認站在維護中國天文曆法的立場，向朝廷上了奏章，彈劾湯若望等輩。他控告的重點是，湯若望做欽天監監正，用西洋曆法來修改中國曆，在曆書（時憲曆）上寫著「依西洋新法」字樣（《東傳文獻》卷三，1146~1147 頁，記載於《不得已》卷上），認為是暗竊正朔之權以予西洋，變成使中國奉西洋正朔了。楊光先所引起的第二次教難（另稱為曆局大獄），儘管有其他的原因（如潛謀造反、邪說惑眾等），但楊光先利用士大夫們關於治曆上所生的憤恨（西士治曆，破壞中國已有的曆法），即是曆法荒謬而起<sup>52</sup>。

---

<sup>49</sup> 湯《文轉》230 頁。

<sup>50</sup> 參閱：廖《排外》48 頁。

<sup>51</sup> 在中國天文曆法包含宗教思想以及國家統治理念。天界的現象與統治者的存亡有著非常密切的關係。因此對一個朝代和統治者，正確的觀測天文、制訂曆法，即是最主要國政之一。

<sup>52</sup> 參閱：心《中教史》119 頁。並參閱：蘭《基督》63~67 頁。

## 第四節 反省及比較

反教排外的士大夫們抱著「唯我獨尊」心態，鄙視異學為「邪」，加以排斥攻擊。佛教與天主教都曾被看成為「邪教」。這是外來宗教在中國社會必須面臨的共同命運。但是，兩宗教自中國所受到的待遇，無論在內容或程度上都有所差異。佛教在學術上受到討論性的辟佛爭論，在程度上與天主教相比比較輕微。天主教卻遭遇得非常強烈，甚至有些反教排外的士大夫露出為反對而反對，展開反天主教行動。夏瑰琦說：為辟天主教，他們自己束縛起手腳，收斂起視線，儒學之外概無所聞，以致於在氣勢洶洶的破邪論中鬧出種種笑話<sup>53</sup>。

不過，佛教所遭到的衝擊比天主教的情況更為輕微，有另外重要的原因，即是佛教認定在中國傳統社會上儒家一向所保持的盟主地位，即是儒家的領導權（中華文化的老大身分）。在儒釋道三教交流當中，佛道為爭取更高的地位經常發生衝突，但他們從未與儒家對抗爭取首位，而自始至終採取「尊儒」、「儒化」政策。在此情況下，儒家吸收佛道的素質，佛道亦認定接受儒家的領導和權威，保持儒釋道三教的合一關係<sup>54</sup>。然而，天主教雖亦採取「儒化」政策，卻堅持「補儒」、「超儒」的態度，引起士大夫們的反感和刺激中國憂患意識，當然所面臨的反抗和辟天主教意識更加猛烈。

<sup>53</sup> 蘭《基督》63~67 頁。例如：佛郎機不過是呂宋附近一小島，或稱「幾何原本」作為「偽書」，而且說：「幾何者，蓋笑天地間之無幾何耳！」宋《明思》257 頁。

<sup>54</sup> 參閱：生《漢唐》353 頁。

## 第九章

### 宗教之爭

#### 第一節 佛道之爭：「附會」及「老子化胡說」

中國儒釋道三教之間，儒教是在中國文化上根深蒂固，具不朽的領導能力和中華之「老大」地位。這不僅是儒教的自我意識，其他佛道兩教也在無法抗拒的氣憤中自然地承認儒教的地位。佛教剛傳入中土時，也認同儒家的地位，故佛儒之間的衝突較少。至於剛成立不久的道教，又是伙伴又是競爭者，彼此之間為爭奪領先的地位經常發生競爭、衝突、融合。賴永海認為，與儒釋的關係相比，佛道之間的對立衝突更為激烈的原因有兩個：一則，道教不像儒家學說那樣具有一種堅固不變的民族思想傳統；二則，在思想內容上，佛教與道教在許多基本觀點上是直接對立的<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> 參閱：賴《佛性》514 頁。

## 一、「附會」

佛教剛傳入中土時，中國人分不清楚佛道之殊，認為都是同類的神仙方術。因為道教在創立的過程中，也曾利用佛教的某些教義、儀軌（儀規）來編造道教的教義和科儀<sup>2</sup>。道教這種「盜用」佛教的方式，反之佛教則採用「附會」道教（或「比附」，即是互相依倚）的方式來掩飾佛教的外國色彩，以便使得中國人較易瞭解接受佛教。所謂比附就是把兩種相同、相似或某種可以相適、相比的現象、觀念加以附會<sup>3</sup>。方立天對初期佛道關係寫道：

「佛教自兩漢之際傳入中國後，在相當長的一段時間裡，中國人對於這種宗教的神靈、信仰、思想和修持都是陌生的，一些佛教的信仰者、學者，往往依據自身原有的文化素質，知識結構來瞭解佛教。為了便於中國人瞭解、接受，表明佛教教理也是中國原已有之，為了求得佛教在中國的生存、傳播和發展，就竭力將它與中國傳統思想文化相附會。<sup>4</sup>」

當佛教初傳中土之際，在一般人心中，佛教教義類似於黃老之學，佛陀類似於神通廣大的神仙，因而往往把黃老與「浮屠」等同視之<sup>5</sup>。

<sup>2</sup> 賴《佛性》515 頁。

<sup>3</sup> 《大辭典》2082 頁：把原本不相關的勉強湊合在一起叫作附會。參閱：方《中佛》418 頁。

<sup>4</sup> 方《中佛》418 頁。

<sup>5</sup> 參閱：牟《中宗》183 頁。可參考前言東漢楚王劉英，即「誦黃老之微言，尚浮屠之仁祀」。《後漢書·襄楷傳》也有類似的記載：「又聞宮中立黃老、浮屠之祀，此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省欲去奢」。劉謝《中儒》380 頁。

## 二、老子化胡說<sup>6</sup>

佛教採用「附會」的目的是什麼？本文試圖從它的傳教策略上瞭解。外來文化尚未紮根之際，自然不欲露出其獨特性和異質性，反而展開「隱藏」弱點的傳教方針。化胡說的目的也是在類似的情況之下發生的，即是一種佛道兩教在傳教上的政策。目前的研究結果尚未確定偽造化胡說的主體是佛教或是道教<sup>7</sup>。但可確定的是，佛教和道教兩方面均有曾利用化胡說的痕跡。這表示佛道之間進行爭奪高位時，若佛教認為化胡說對他們的傳教有利，就積極推動流佈化胡說，認為不利時，就加以否認。道教也持同樣的態度。為論證此假設，首先要瞭解化胡說的歷史背景和過程。

### （一）化胡說的歷史背景和過程

梁曉虹認為化胡說的過程有三個階段：

- a. 「老子化胡說」開始於道教；
- b. 後來佛教方面也利用過它；
- c. 當佛教站穩之後，卻否認化胡說，則引起化胡說之爭。

他的看法如下：

「化胡說最初可能是由道教徒面對從西方來的另一個外來宗教，基於大漢民族的一種自負心理所形成……。漢、魏時期佛教在中國剛開展傳教活動，勢力還不怎麼強大，還處於劣勢，只能鬱附於道教以自重……。當佛教終於站穩了腳跟後，自然就不會甘心居於這樣的局面，於是

<sup>6</sup> 老子入胡族化胡人之說，是指老子西入印度教化佛陀，或老子轉生為佛陀之說。

<sup>7</sup> 湯《魏晉道》。在日本曾經有過關於「化胡說」是誰提出來的問題激烈論爭。參閱：同書 317 頁。

對此說展開了猛烈的攻擊，形成長久的『老子化胡之爭』，其結果是佛教取得了勝利。<sup>8</sup>」

四世紀初，西晉道士王浮曾展開了一場關於佛道優劣的大辯論。他為戰勝佛教，把從東漢以來的有關傳說<sup>9</sup>收集起來，製造了《老子化胡經》，說老子入關到天竺成浮屠之說，解釋老子比佛陀更為偉大<sup>10</sup>。但王浮《老子化胡經》的內容對佛教有誹謗之處，因此佛教徒在六朝以後，奇妙地加以改變其內容，改成適合於宣揚佛教的《老子化胡經》<sup>11</sup>。

雖然是同一個經典，但佛道對《老子化胡經》有同床異夢的目的和策略。道教展開化胡說的目的，是他們鄙視佛教，認為是佛陀利用老子的思想在印度創立一個宗教罷了。佛教傳入中土的初期，把佛教的實體隱藏在黃老學派和道教而擴展了佛教的勢力。在此情況下，道教徒抓住佛教的把柄（異教的弱點）而宣傳《老子化胡經》，說明佛教只不過是道教的一派，強調道教優於佛教的地位。

佛教徒展開化胡說的目的，則是佛教剛傳入中土之際，因外來宗教的立場帶給中國人不少的異質感而遭到排斥。因此，佛教徒利用《老子化胡經》之說勸導民衆，佛教並非與中國宗教與文化不同的外來宗教，而是早已在印度接受中國的老子思想而形成的宗教，所以中國人無需排斥，更該承認接受佛教是與中國宗教一家的親戚宗教。《佛光大辭典》也有類似的說法：

「化胡說之成因可能有二種：(a)道教徒欲提升道教地

<sup>8</sup> 虹《華佛》45~46頁。

<sup>9</sup> 化胡說是東漢桓帝時代，至少也是二世紀後半即已成立，並已流佈到社會一般民衆之間。鎌《中佛史》288頁。

<sup>10</sup> 參閱：鎌《中佛史》296頁。

<sup>11</sup> 參閱：鎌《中佛史》297頁。

位於佛教之上，而作此說；(b)佛教徒欲使此一外來宗教能在中國生根成長，而作此說。<sup>12</sup>」

## (二) 生成化胡說的社會背景

一則，東漢社會當時的道教表達出很濃厚的神仙道術色彩，老子被崇拜的程度漸漸提升到神仙的境界。因此，民衆相信長生不死的老子轉生爲印度的聖者一佛陀。《老子想爾注》第十章已記載「被神化的老子」：「一散形爲氣，聚形爲太上老君，常治崑崙，或言虛無，或言自然，或言無名，皆同一耳。」至東漢時，《道德經》已成爲道教經典。其實《老子想爾注》吸取《老子河上公注》的部分思想，並加以宗教化、神秘化的趨向。在這樣的背景下，傳說老子晚年出關而不知去向的老子傳（《史記》卷六十三）受到老子神仙說的影響，終於偽造出老子化胡說。除此之外，化胡說的背景是認爲當時的佛道教義中有類似的觀念，即是渴求來世的欲望。鎌田茂雄說：「老子的虛無自然，也與佛教所說的無爲涅槃相類似。這完全符合老子入胡成佛的想法，這樣一來，化胡說由此而產生」<sup>13</sup>。

## (三) 化胡說與民族主義

化胡說的本質除了傳教策略上的說法外，中村元展開另一種說法。他認爲化胡說之爭是民族自尊心和優越主義的副產品。換言之，道教徒在中國人的立場來主張釋迦牟尼是老子的弟子，相對佛教徒站在維護印度文化的立場上主張佛陀派孔子、安會和老子三個弟子到中國去教化百姓的別種化胡說<sup>14</sup>。

<sup>12</sup> 《佛光辭》2506 頁。

<sup>13</sup> 鎌《中佛史》289 頁。

<sup>14</sup> 參考：《清淨法行經》。參閱：中《東思》266 頁。

聽一聽中村元的說法：

「中國人聲稱所有學問和真理教說都源出於中國....

中國人依靠聲稱『佛教在本源上受到過中國的教導』，以顯示傳統中國思想的優越性，並作為邏輯上批評佛教教義的替代。這樣，道教學者在西晉編纂的《老子化胡經》中寫道，老子去印度，並變釋迦牟尼，以便教導印度人。<sup>15</sup>」

原來道教徒偽造化胡說作《老子化胡經》，後來佛教徒又篡改道教經典，把本來是化胡說的意思改為佛陀是老子的老師「化遊天竺」（《歸正篇·佛為老師章》）<sup>16</sup>。顧歡的《夷夏論》特別站在民族主義的立場上主張老子化胡說。僧愍的《戎夏論》一方面針對反駁顧歡的書而撰，另一方面他也主張印度民族和佛陀的優越性。他在書裡不僅肯定地說老子是佛陀的弟子，而且說明為什麼會有老子西出關之說。他主張「佛派老子說」，就是佛陀把老子派到中土去教化華人。奉佛陀之命，進行教化中國人，寫了《五千言》之後算完成他的任務，於是西出關回天竺<sup>17</sup>。這種論爭如同雞先或蛋先一樣，沒有始末。

湯一介也認為化胡說是由道教開始的。他說道教從「尊華夏而賤夷狄」的觀點，就創造了老子化胡說，把道教抬高到佛教之上<sup>18</sup>。他的意思是化胡說的本質和目的在於「佛道先後問題」之爭。恩格斯曾經說過：

「民族神是能夠容忍別的一些民族神同他們在一起的一而且在古代也是一般的規律——但，絕不能讓他們高居

<sup>15</sup> 中《東思》253 頁。

<sup>16</sup> 湯《魏晉道》321 頁。

<sup>17</sup> 參閱：湯《魏晉道》325 頁。

<sup>18</sup> 參閱：湯《魏晉道》317 頁。

在自己之上。<sup>19</sup>」

佛教方面反對化胡說的時期是牟子作《理惑論》以後，就是佛教在中國社會漸受歡迎，開始擴展它的勢力時期所主張「道不如佛」的說法，並且否認化胡說。換言之，佛教否認化胡說的當時，已經脫離黃老學、道家思想，確認自己固有的本體（identity）和獨特性<sup>20</sup>。武則天靠佛教的勢力即位之後，便宣佈「釋教開革命之際，升於道教之上」。佛教僧人趁機請求她焚毀道教的典籍《老子化胡經》，武則天便請來八位非佛非道的儒學中人來討論《老子化胡經》該不該毀。可能是由於儒家的敵對勢力主要是佛教，而非道教，所以他們提出「漢隋諸書所載，不當除削」<sup>21</sup>。

從西晉開始的化胡說之爭越演越烈，把自己祖師的生年越提越早，越來越神化<sup>22</sup>，一直延續到隋唐，直至元朝才消滅。長達一千多年的佛道二教正邪之爭，由此可見老子化胡說之爭對兩教包含著非常重要的意義。湯一介結論化胡說之爭的本質有四個：佛道地位高底、先後的問題，傳教的策略，帝王的選好佛道之差，以及民族優越意識<sup>23</sup>。

#### （四）天主教式的化胡說

佛教藉老子化胡說採取附會中國文化、減輕印度佛教的異國色彩，那是一種傳教方針。天主教方面也發現類似的說法。侯外蘆指出利瑪竇等傳教士爲了附會儒家，攻擊佛教，而編造

---

<sup>19</sup> 湯《魏晉道》315 頁。

<sup>20</sup> 參閱：《宗百科》193 頁。

<sup>21</sup> 參閱：梁趙《隋唐宗》39-40 頁。

<sup>22</sup> 參閱：湯《魏晉道》321 頁。

<sup>23</sup> 參閱：湯《魏晉道》327 頁。

過不少神話，曲解歷史<sup>24</sup>。利瑪竇就編造過這樣的故事：

「考中國之史，當漢明帝時，嘗聞其事（基督教），遣使西往求經，使者半途誤值身毒之國，取其佛經，流傳中國。迄今貴邦爲所誑誘，不得聞其正道，大爲學術之禍，豈不慘哉！」<sup>25</sup>

聽起來，與老子化胡說的說法有相當類似之處，內含著傳教的意願和政策。意思是說，以前中國往西天取來的是偽經，現在耶穌會傳教士所傳來的才是真經，中國人不應該排斥天主教。十六世紀在中國傳教的西方人常用書信的方式，把中國介紹給西方。其中有如此的記載：

「到歐洲文明社會傳聞的外邦人之中，我從未聞像中國人一樣虔誠的民族。他們的歷史從開始就認定和敬拜至高唯一的存在的記載，而把其存在稱爲上帝……<sup>26</sup>。」

金容沃對此解釋說，當時西洋傳教士爲證明他們傳教的正當性，則引用有關《創世紀》十一 1~9 的巴貝耳（Babel）塔神話。換言之，傳教士說古代中國人只不過是從巴貝耳塔分散到世界各地的許多種族之一，並主張在中國古典也有他們敬拜跟雅威同一神的記錄。傳教士主張這種毫無根據的說法，其目的不外乎是欲給中國人留下好印象，告訴中國人自己已準備好接受福音的道德上基礎，以便確保傳教的正當理由和減輕洋教的異國色彩<sup>27</sup>。佛教與天主教都有類似的傳教政策，只是程度上的不同而已。其實這也是一種初步的本地化之路。

<sup>24</sup> 參閱：侯《中思史》1208 頁。

<sup>25</sup> 《天主實義》第八篇。

<sup>26</sup> 沃《東洋》175 頁。

<sup>27</sup> 參閱：沃《東洋》177 頁。

## 第二節 天主教與儒釋道三教之爭

佛教傳入中土時面臨的宗教界較單純，只有儒教，至於道教正形成當中，因此佛教與中國宗教信仰之間的衝突情況也較單純。天主教在明末傳入中國時，儒釋道中國三教已鼎立穩固，不易打進它的世界，因此天主教所遭遇的衝突與佛教相比更為激烈。

傳教士對中國三教的態度：明末清初天主教對中國三教的態度以利瑪竇為準，後繼的傳教士與利瑪竇大同小異。利瑪竇在書信當中曾表達出他對中國三教的態度：

「在中國有三種宗教，其中最古老、中國統治者和學者信奉的，就是儒教，其他兩個皆拜偶像，互相敵視，而為學者所鄙視。……我撰寫的書籍，稱讚儒家學說而駁斥另兩家宗教的思想，但並非直接攻擊，只是他們의 思想和他們的教義相衝突時，才加以駁斥。<sup>28</sup>」

衛方濟更進一步，從教義的虛構上，把中國三教平排了：

「佛氏以托生成佛，升天為歸；道教以長生成仙，飛升為歸；俗儒以生前身安，死後神散為歸。佛失之空，道失之妄，儒失之俗，曾何足與之深辯哉？<sup>29</sup>」

文中的「俗儒」（儒失之俗）是把「古儒」稱為「真儒」時相對的說法，它指的是宋明理學，也稱「後儒」，對此說明續後。

除了羅明堅堅持親佛政策之外，大部分的傳教士都採用「合儒斥佛」<sup>30</sup>的原則。夏瑰琦說：「從利瑪竇開始，耶穌會

<sup>28</sup> 利《書信集》415 頁。

<sup>29</sup> 《人罪至重》，上海重刊本 23~24 頁。另可參考：顧《中歐》20 頁。

<sup>30</sup> 徐光啓以「補儒易佛」、「驅佛補儒」來表達同樣的意思。郭〈補儒〉485 頁。

士即確定了聯合儒家，排斥佛、道的路線」<sup>31</sup>。《天主實義》第二篇中表達利瑪竇對中國三教的態度：

「二氏之謂曰無，曰空，于天理大相刺謬，其不可崇尚名矣。夫儒謂曰有、曰誠，雖未聞其擇，故庶幾乎。」

利瑪竇解破儒釋道三教都有矛盾，但其中以佛教為最大的敵對目標，爭取儒家士大夫們一同反佛<sup>32</sup>。佛教攻擊天主教時，用「佛與儒同一衛道之心」的政策，強調佛教以中華文化身分來排斥外來文化天主教的理念。

至於道教，利瑪竇與其他的傳教士均視它為迷信，但因為它的勢力比佛教衰弱，教義不堅實，威脅天主教的可能性較少，故天主教對道教僅採取消極的攻擊。

## 一、天主教與佛教之爭

### （一）利瑪竇反佛

利瑪竇初入中土時，跟隨羅明堅的「親佛」政策，自稱為番僧，身著袈裟。這種生活持續了十一年，但因他在朋友瞿太素的暗示及他自己的觀察下，他決定改穿當時士大夫們所穿的儒服，自稱泰西儒士；這是在利瑪竇整個傳教生活中極重要的轉捩點。

利瑪竇採取「棄佛取儒」的目的純粹是出自傳教的熱情和策略，不應該以現今的宗教交談或宗教學的立場來評估<sup>33</sup>。張

<sup>31</sup> 宋《明思》253頁。

<sup>32</sup> 參閱：宋《明思》。

<sup>33</sup> 教宗若望保祿二世肯定利瑪竇「棄佛取儒」政策，是一種從事本地化工作，投入社會作見證的傳教方針。他說：「利瑪竇也和其他傳教士一般，設法仿效僧人，穿僧服，打進僧人階層，因為他深信，這樣做才能被視作『宗教人士』。其後，他才發覺……僧人實際就

春申亦評估利瑪竇決定「棄佛合儒」的那種態度說：

「……但他絕不是一位傳教理論家。相反，他是一位非常實際的傳教士……他注意四周的環境和具體生活中的人，他那充滿傳播基督喜訊的心，不斷地摸索、觀察、尋找可行之道。<sup>34</sup>」

利瑪竇曾在書信當中對此表達自己的看法：

「基於儒者與官吏並不重視僧人，僧人削髮刮鬚，住在寺院中禮敬佛祖菩薩等，為證明我和他們並非同類，故而把鬚子先留起來，穿儒士衣冠，出門拜訪官吏乘轎子，有佣人跟隨，作佈道說教的夫子模範……由我的經驗獲知，這樣做比從前好得多。<sup>35</sup>」

在利瑪竇著作中，有關佛教的記載相當多，且他研究佛教的歷史和教義也有相當的深度。但有些地方可發現他的誤解和錯識。利瑪竇認為印度佛教創始者受到西方哲學的影響，而帶西方的文物到印度來。以下是其例子：佛教的四大與希臘哲學的四元素有關、佛教的輪迴說模仿畢達哥拉斯的學說、佛教的三寶模仿天主教的三位一體說、佛教誦經的歌調模仿額我略歌調、佛教的天堂地獄說和推崇獨身生活及禮儀類似於天主教、僧侶的長袍像神父的衣服、達摩好似是聖多默等等的說法。更荒唐無稽的是，聖多默在印度南部傳教時，中國人聽到了福音之消息，故派人到西方求道，但因為出差錯或受欺騙卻帶回來

---

是活在社會邊緣的人士……。利瑪竇與他的同伴們，為了深入社會作信仰見證，改而接受了儒士的生活方式……他們這樣做，是要使人明白，宗教信仰並不導人遠離社會，卻叫人投入世界，促進社會生活，向基督救恩及教會的恩寵生活開放。」蘇《牧中華》177~178頁。

<sup>34</sup> 《神論》56期（1983夏），343頁。

<sup>35</sup> 利《書信集》218頁。

了佛典，而不是福音<sup>36</sup>。

在利瑪竇傳入中土之際，因佛教受到政府的監視和限制，而明末的佛教勢力已相當衰弱，在中國社會的地位比較低。因此，利瑪竇觀察全局之後，對佛教的態度轉為鄙視。在他的書信裡，寫出當時佛教的情況和他的感受：

「和尚們都是，或大家認為是全中國最低級及最沒有教養的人。一是由於他們的家世，因為都是來自低級的貧窮家庭……一是由於他們的無知缺乏教育……他們與女人有染時，盡量在暗中進行……現在的大寺院就變成了大旅館……大家最不關心的事情是拜佛，宣講教義和討論宗教……信佛教的大部分是婦女、太監、無知的老百姓。<sup>37</sup>」

曾經穿過僧服，並自稱為西僧的利瑪竇看清佛教的情況之後，篤信佛教不像個宗教，而像是一種迷信<sup>38</sup>。他對佛教的態度表達在他的著作當中，引發佛教徒的反感和反天主教運動。馮應京在《天主實義》序中解釋這本書題目的意義。按他的說法，利瑪竇撰寫《天主實義》的目的好像是針對佛教而寫的。

「天主何，上帝也。實云者，不空也。吾國六經四書，聖聖賢賢，曰畏上帝，曰助上帝，曰事上帝，曰格上帝，夫誰以為空。空之說，漢明自天竺得之。<sup>39</sup>」

書中更有「以西政西，以中化中」的說法，其前一句話明顯地表達出《天主實義》就是為了鎮壓佛教而寫的。「以西」的西是天主教，「政西」的西則是佛教。站在中國立場來看佛

<sup>36</sup> 利《傳教史》87頁。

<sup>37</sup> 利《傳教史》89~90頁。

<sup>38</sup> 參閱：利《書信集》292頁。

<sup>39</sup> 《天學初函》第一冊359頁。

教和天主教都是西域<sup>40</sup>。這內含著藉天主教的「實意」來解破佛教的「空（不實）說」。後者「以中化中」的意思是，天主教的教義與中國古來的儒家學說有一致性，則中國人安心地可以接受。這就是利瑪竇的傳教方針「親儒」、「補儒」，附會儒教的政策。

在《天主實義》許多地方記載駁斥佛教的教義和禮儀，特別第五篇（辯排輪迴六道戒殺生之謬說而揭齋素正志）的內容為最激烈。不過，孔漢思對利瑪竇採斥佛親儒的態度和政策持反對立場。孔漢思認為當時傳教士所採取的態度是不成熟的，天主教更容易溝通的對象並不是儒家，而是佛教，因為佛教與天主教之間有更多的共通點<sup>41</sup>。

## （二）明末天主教三大柱石的反佛

徐光啓、李之藻、楊廷筠對佛教的態度都受到利瑪竇的影響，故他們反佛的論調基本相似。其中楊廷筠的反佛活動和著述最為顯著。因為他本身曾經是個佛教徒，比另外兩人更多地瞭解佛教，當然辟佛的著作也多於其他兩位。朱宏的《竹窗三筆》主要是為攻擊利瑪竇和楊廷筠而寫的<sup>42</sup>。

徐光啓的反佛是跟利瑪竇同步進行的。他在《泰西水法序》中提到：「余嘗謂其教必可以補儒易佛」<sup>43</sup>。「補儒易佛」四字，反映了時代對天主教的需求，也由此可見徐光啓對佛教的

<sup>40</sup> 參閱：沃《東洋》165 頁。

<sup>41</sup> 秦孔《中宗神》113 頁。

<sup>42</sup> 參閱：韶《東西》99 頁。楊廷筠反佛的重要著作有《聖水紀言》、《代疑篇》等。

<sup>43</sup> 在《利瑪竇全集》上記載的是「驅佛補儒」，也就是說它驅除（佛教）偶像並補足儒生的教法。參閱：郭《補儒》485 頁。

態度和方針<sup>44</sup>。他反佛的書以《闢妄》為代表<sup>45</sup>。他在本書中指出佛教的「八之妄」一破獄、施食、無主孤魂血湖、燒紙、持咒、輪迴、念佛、禪宗之妄。徐光啓用心辟除佛教的教義、禮儀方面的妄謬，同時辯護、主張天主教的正當性，因而受到當代「護教人士」之好評<sup>46</sup>。徐光啓在自己的著書中明確地表示他的身分和立場，即以儒家士大夫和天主教徒的使命來辟佛。因當時《闢妄》對佛教界造成相當大的打擊，而引起佛教徒撰寫《闢妄闢略說》來反駁徐光啓的論調。

徐光啓反佛的態度逐漸引起佛教徒和反教排外之士大夫的反感，終於在 1616 年 5 月爆發中國首次的教難，即「南京教難」。當時南京禮部侍郎沈淮上第一疏，同年 7 月徐光啓亦以「左春坊、左贊善、兼翰林院檢討」的身分上疏<sup>47</sup>為天主教辯護<sup>48</sup>。

李之藻也同樣受到利瑪竇的宗教觀和反佛立場的影響。三個人當中李之藻與利瑪竇相處最久，經常為利瑪竇的中文著作潤色。在《同文算指》序中，徐光啓對他的學問程度表達說「吾友李水部振之卓犖通人」<sup>49</sup>。雖然李之藻堅持反佛和反朱子學說的立場，但對朱子個人表示尊重。

### （三）利瑪竇與祿宏（蓮池）

這兩位活在同一個時代，利瑪竇卒於萬曆卅八年（1610

<sup>44</sup> 參閱：郭〈明清〉79 頁。

<sup>45</sup> 《天主教東傳文獻序編》第二冊 619~644 頁。

<sup>46</sup> 韶《東西》95 頁。

<sup>47</sup> 《辯學疏稿》，記在《天主教東傳文獻序編》第一冊。

<sup>48</sup> 參閱：韶《東西》96 頁。

<sup>49</sup> 韶《東西》96 頁。

年），株宏卒於四十三年（1615年），分別是那個時期天主教與佛教的代表人物。兩位都是在自己的宗教界裡受歡迎的大學者，但為保護自己的宗教卻彼此成為仇敵。

當時兩教之爭是由利瑪竇開始的。他在《天主實義》中，有不少的地方記載闢佛的論證，引起佛教徒的不滿和反擊。利瑪竇主要反佛的內容是輪迴思想，他問：倘若真信輪迴以致戒殺放生，何以忍心奴役耕牛良馬？如何保證配偶和傭僕不是父母的再成肉身？倫理豈非垮台崩潰？株宏對此在《竹窗三筆》之「天說」，採用佛化的儒家倫理以忠孝仁義的道理來回答。但未能駁倒利瑪竇斥輪迴以維護五倫的說法<sup>50</sup>。王煜說：須知儒書中的故事不足以證輪迴，儒家未曾斷言靈魂不滅，占卜也未必準確。佛教不能否定雙親投胎於妻子、奴婢和禽畜的可能性。

株宏針對利瑪竇的《天主實義》，在護教和反駁的立場撰寫《天說》。後來利瑪竇為再反擊株宏的《天說》，寫了《辯學遺牘》載於《天學初函》。《辯學遺牘》的結構是先介紹株宏的《天說》三端之後，利瑪竇對此做三個「辯曰」，對研究當時佛教與天主教之爭，是重要的比較文獻資料<sup>51</sup>。利瑪竇的辯曰大致出於《天主實義》的說法。雙方主張和辯論的主要內容如下<sup>52</sup>：

---

<sup>50</sup> 參閱：煜《中哲》244~245頁。

<sup>51</sup> 參閱：頤《中歐》43~44頁。

<sup>52</sup> 參：《天學初函》卷二，651~678頁。

## 株宏的「天說」

## 利瑪竇的「辯曰」

- |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                                                                                                                                                                                                        |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>1. 論諸天和天主：<sup>53</sup></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>* 天主教的天主是佛教許多天界（四天下三十三天）之一（忉利天王）。</li> <li>* 天即理，則不能成為世界的主宰。</li> </ul> <p>2. 論輪迴和戒殺生：</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>* 一切有生，恐為宿世父母不忍殺而食之……。</li> <li>* 靈魂是輪迴的，而不是不滅的。</li> </ul> <p>3. 儒說佛經論天已夠多，正是要發揚不必待天主教補足：</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>* 天之說何所不足而俟彼之創為新說也？</li> </ul> | <p>1. 據地理學、天文學予以辯駁佛教的多天觀：</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>* 如：五大洲 / 四天</li> </ul> <p>2. 天主造物不使人轉生為禽獸，既使人轉生為人，又不令人知之<sup>54</sup>。</p> <p>3. 天主教的目的正是要發揚孔孟之學，因為自從秦火和二氏出現之後，孔、孟聖學已經「殘缺」了。</p> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

據上述，佛教與天主教之間的教義辯論，兩方可說是都沒有深入瞭解對方的立場，只主張自方的學說和個人的看法而已，根本不像是個研討性的交流。因此他們僅在仇恨的情緒上

<sup>53</sup> 羅光說，當株宏批評利瑪竇的天主論時，他沒有意識到利瑪竇所講的教義，祇就「天主」的名詞說話。天主的名詞在佛教和道教的書裡是指一天之主，佛道二教都以為有多數的天，所以有多數的天主。

<sup>54</sup> 利瑪竇辯駁輪迴，舉出六種論證：其一，輪迴使物性混亂。其二，當天主創造人以及禽獸時，各自賦與不同的魂，並不是人的魂變成禽獸之魂。其三，哲學以魂分為生魂、覺魂、靈魂三品，輪迴豈不使三品魂紊亂了。其四，人的體能和禽獸不同，人的魂和禽獸的魂一定也不同，怎樣可以輪迴呢？其五，人惡而變為獸，人不改惡而反變本加厲，不是懲罰，而是縱慾。其六，佛教戒殺，以禽獸可能為父母親人的輪迴投胎，那婚娶不是有危險與父母通婚嗎？參考：羅光，〈利瑪竇與佛學〉《神學論集》56期（1983夏），227~238頁。

彼此攻防，如虞德圓詆毀利瑪竇沒有讀佛書，利瑪竇反擊他沒有讀天主教書籍。羅光說，當時的情形確實是這樣：利瑪竇剛到南京和北京時，天主教的書籍也不過是他自己寫的《畸人十篇》和《天主實義》，流行社會的佛教書籍也並不多。

夏瑰琦對佛教與天主教教義之爭表示：無論是佛教方面，或是天主教方面，都沒有提出科學理論來<sup>55</sup>。《四庫全書總目提要》談到兩宗教間的仇視、衝突，簡直是個荒唐無稽之說：

「利瑪竇力排釋氏，故學佛者起而相爭，利瑪竇又反唇相譏。各持一悠謬荒唐之說，以較勝負於不可究詰之地。不知佛教可辟，非天主教所可辟。天主教可辟，又非佛教所可辟。均可謂同浴而譏裸裎耳。<sup>56</sup>」

總而言之，自利瑪竇至十八世紀，天主教傳教士反佛的態度是始終如一的。在天主教本身的排他性、文化優越主義、傳教士們盲目的偏見及與佛教在中國社會爭取優越地位競爭之下，天主教無法將佛教當成有高深學理的宗教文化看待，僅攻擊一些佛教信仰中看來不合天主教教義的瑣事，這從現代宗教交談的觀念來看，實有所反省之處。

#### （四）佛教反天主教

明末佛教徒反天主教的重要著作以普潤的《誅左集》、密雲圓悟的《辨天三說》、株宏的《天說》四篇、鍾始聲的《天學出微》與《天學再微》、黃眞的《不忍不言》、《請闢天主教書》為代表<sup>57</sup>。其實佛教批評天主教的教義並不那麼強烈，因為佛教的許多道理與天主教頗有類似之處，如天堂地獄說、

<sup>55</sup> 宋《明思》257頁。

<sup>56</sup> 《四庫全書總目提要》卷125；並參閱：宋《明思》。

<sup>57</sup> 參閱：嚴《明末佛》49頁。

賞善罰惡思想，禮儀方面也有共通點。不過，利瑪竇在撰寫《天主實義》中特地針對佛教而論（第八章），引起佛門的激怒，特別輪迴六道說，常受到天主教的攻擊，他們加以反駁、辯護、證明自己的教義。除此消極的行動之外，也有主動地辟天主教的著作。釋普潤攻擊天主教時，採用儒家的理論，為顯示佛門護衛儒家之心<sup>58</sup>。他提出七個立場展開反天主教<sup>59</sup>。

黃貞在《尊儒亟鏡》中反天主教的內容，共有六條<sup>60</sup>。原來他是個佛教界居士，但他也受到當時佛教徒以維護儒家思想的立場來夾攻天主教潮流的影響，其辟天主教的論調也都以儒家思想為中心。當時崇佛的儒者虞德圓、黃貞、徐昌治等辟天主教的著作中，都表示「佛與儒同一衛道之心」（《聖朝破邪集》卷一）。

侯外蘆說佛教攻擊天主教，其爭論點主要以宗教崇拜方面居多<sup>61</sup>，如對於耶穌降生成人、受苦被釘死、三位一體、創造主（人格神的存在）等，與佛教的教義不同的部分，但與佛教

<sup>58</sup> 宋《明思》253 頁。

<sup>59</sup> 參閱：《聖朝破邪集》11609~11610 頁；宋《明思》253 頁。

<sup>60</sup> 《聖朝破邪集》，11244~11253 頁。具體的內容如下：(1)聖賢知天事天，夷不可混說：「……我華人以夷之天主耶穌為合吾儒之經書，帝天者，何異以鳥鼠，既為合鳳凰之音也與。」(2)生死理慾相背說：中國儒家的生死觀是「虛生、虛死」，與天主教所主張的永生觀不同。「生死皆慾也。夫吾人之生死大事也。妖夷與孔孟理慾相背如此。」(3)受用苦樂相背說：按中國聖賢的道理，人生的生死是自然的。因而中國人不瞭解天主教所主張的生死觀，即是「苦生樂死」的觀念。「……所謂生死不相干也。所謂齊生死也。死未嘗死也。所謂毋意必固我者也。聖賢生之受用誠樂哉。如是則與狡夷之所謂靈魂者。生時如拘縲綫中。既死則如出暗獄。教人苦生樂死也。」中國人以入世的人生哲學來批評天主教出世觀和來世觀。(4)尊貴迷悟相背說。(5)道貫天地人物，非夷所之說。(6)太極理道仲尼不可滅說。

<sup>61</sup> 參閱：侯《中思史》1229 頁。

類似的道理，如天堂地獄說和賞善罰惡等的說法，則不予置評。因佛教與天主教發現彼此間的共同點比別的宗教更多，所以有危機感，視彼此為競爭對手。因此在中國地盤上，為得到領先的位置，必須先打倒對方。佛教與天主教間的衝突比與儒家或道教更為嚴重的原因就在於此。

## 二、天主教與儒教之爭

利瑪竇和後繼的傳教士都採用親儒、合儒、益儒等態度，盡力避免與儒家產生衝突。但，傳教士並不是接受「全」儒，而是走向「寬容原始儒教（真儒、先儒），排斥近代儒教（俗儒、後儒）」的原則<sup>62</sup>。

其實明末一些思想家常以「俗儒」、「愚儒」、「拘儒」斥責王學末流的學風<sup>63</sup>。天主教這種對儒教選擇性的態度，換言之，否定宋明理學，批評朱子和二程的態度引起反教排外的士大夫們的反感和佛教徒的反天主教運動。

天主教對儒家的這種政策源於利瑪竇的《天主實義》。利瑪竇在中國儒家學說裡尋找與天主教的唯一至上神（天主）等同的存在時，他發現古儒的天就是一位人格神，同時找到中國古人對天的崇拜、祭祀等宗教行為，且對於靈魂的不死不滅似乎一點都不懷疑，認為人死後在天上生活悠久等的記載<sup>64</sup>，可提供資料使中國士大夫更能接近天主教。

但，利瑪竇展開「天主及上帝之說」時，發現宋明理學是

---

<sup>62</sup> 參閱：顧《中歐》19~20 頁。

<sup>63</sup> 參閱：孫《明天儒》53 頁。

<sup>64</sup> 參閱：燕《教理史》12 頁。漢朝儒家的五種特色：對天的人格神信仰、相信人是天所最寵愛的存在、賞善罰惡觀念、天人感應思想、篤信占星術。參閱：CTB，22 頁。

個最大的絆腳石，需要加以否認、駁斥。因為理學主張太極或理是萬物的根源，否認有位創造的人格神存在，並且認為靈魂與肉身同朽，所以天堂地獄的問題無從說起<sup>65</sup>。傳教士批評理學的主要原因是他們主張太極理氣論（太極為萬物本原說）、萬物一體說、魂魄散化說及現世中心的人生觀<sup>66</sup>。《天主實義》說：「愧吾世儒仿佛要地，而詳尋他事，不知歸元之學」（第二篇），在1596年10月15日致高斯塔神父書信中，利瑪竇表達出類似的看法說：

「中國人『固然談倫理道德，但只重國泰民安而已』，即不追求個人救贖，不問死後之事，由此而推，儒學的目  
的不合天主教真理。<sup>67</sup>」

利瑪竇和徐光啓發現儒家思想的這種「欠缺」，應以天主教的真理來補充，使得更適合於天主教教義，以便士大夫較容易接受天主教。因此展開「補儒易佛」，也就是說它驅逐佛教偶像並補足儒家的說法。那「補、易」的內容是什麼？

「以徐光啓為代表的一部分士大夫提出『補儒易佛』，就是以天主教的『實有』取代佛老的『虛無』，以宇宙本原的實有和真實道德價值補足儒學所欠缺的終極關懷。<sup>68</sup>」

換言之，天主教把入世與出世精神協調起來<sup>69</sup>，終極關懷

---

<sup>65</sup> 燕《教理史》12頁。

<sup>66</sup> 參閱：崔〈補儒論〉115頁。天主教反理學的內容可參考：孫《明天儒》105~122頁。

<sup>67</sup> 參閱：孫《明天儒》52頁。

<sup>68</sup> 郭〈明清〉80頁。

<sup>69</sup> 廖光生認為天主教與儒家思想衝突的主要原因，即是思想體系的差別。天主教是一種出世的宗教，而儒家思想是一種入世的思想體系。儒家思想偏重於人類社會及其道德信條（儒家思想有某種反宗教的

可以滿足人們精神超越的要求，宇宙本源的實有及對真實道德價值的肯定，又使人們的現世生活得以充實<sup>70</sup>。所謂天主教的「實有」不僅是教義上的概念，也包括西方的科學文明東漸來華，符合了明末當代萌芽的啓蒙主義和實學思想，滿足了中國傳統文化發展的內在需求<sup>71</sup>。徐光啓等進步派的一些士大夫皈依天主教的心情和動機，首先是由於儒學存在欠缺<sup>72</sup>。與西方文化相比，儒學缺少終極關懷，也就是缺乏一種作為保障絕對真理基礎的內在反思和批判<sup>73</sup>。雖在中國文化裡，佛道談到終極關懷和絕對性，但士大夫們認為佛道無法補充儒家的欠缺。因為（新儒學沾染了佛老虛無的弊病）理學的儒釋道三教互補結構並沒有形成一個有機體，成為一種既能夠滿足人們精神超越要求，又有積極入世精神的民族意識形態。因此徐光啓認為只有天主教才能取代佛老真正補充儒學的欠缺<sup>74</sup>。

利瑪竇對古儒表達較穩健和建設性的態度，但接觸包含無神論、唯物主義色彩的理學時，他積極地否認宋學的全盤思維（如理、氣、陰陽等的哲學觀念），因而引起士大夫們的反感和衝突，成為破邪論的直接原因<sup>75</sup>。裴永東指出利瑪竇根本不懂在朱子的天思想中人格神的含蓄意義，那是利氏不夠徹悟理

---

色彩）。而基督宗教則一如其他宗教，偏重於死後靈魂得救。因此，天主教與儒家之爭，主要是來自文化、社會和政治方面的衝突，而並非僅僅來自宗教問題。參閱：廖《排外》47 頁。

<sup>70</sup> 參：郭〈補儒〉487 頁。

<sup>71</sup> 參閱：郭〈補儒〉。

<sup>72</sup> 日本稻葉君山、梁啓超、侯外廬認為徐光啓、李之藻皈依天主教的理由並不是因信仰，而是因對科學的關心。參閱：郭〈補儒〉485 頁。

<sup>73</sup> 參閱：郭〈補儒〉485~486 頁。

<sup>74</sup> 參閱：郭〈補儒〉485~486 頁。

<sup>75</sup> 參閱：嚴《比較》397 頁。

學所引起的錯誤<sup>76</sup>。因為曾受過多瑪斯士林哲學影響的利氏認為：自然神教便是對唯一神教相反的一種無神論，則人格神的創造主(上帝)不可與理學所主張的太極、理、天或地等同<sup>77</sup>(《性理真詮》)。

「夫俗儒言理，言道，言天，莫不以此為萬物之根本矣。但究其所謂理，所謂道，所言天，接歸于虛文而已。蓋自理而言，或謂之天，或謂之性；自道而言，或謂之太極……然天也，性也，心也；太極也，無極也，氣化也……<sup>78</sup>」

初期耶穌會士對中國儒學的態度有四個原則：天主等於儒經上的上帝，而不是太極。中國先儒信仰靈魂不滅。後儒的說法不能代表原始純粹的儒教。中國先儒雖然不差，仍待天主教來補足<sup>79</sup>。換言之，傳教士認為儒家思想只有符合於天主教的唯一神信仰時，才能「取」儒，否則採取「棄」儒的態度<sup>80</sup>。孫尚楊研究利瑪竇的著作和書信中發現他對儒學的態度並沒有始終一貫。他對此寫道：

「這種動搖和不一致之原因乃在於公私之別，即對公眾，他盡量介紹儒學與天主教相合的地方，並在此基礎上肯定、讚揚儒學，以爭取歐洲人對耶穌會傳教策略的理解和支持；對個人，利瑪竇則有保留地介紹二者不一致的地方，以說明在中國傳教的困難，進而爭取友人或長上的同情。<sup>81</sup>」

<sup>76</sup> 裴《明清思》377頁。

<sup>77</sup> 參閱：裴《明清思》376頁。

<sup>78</sup> 《人最至重》，23~24頁。顧《中歐》19頁。

<sup>79</sup> 參閱：顧《中歐》19~20頁。

<sup>80</sup> 裴《明清思》377頁。

<sup>81</sup> 孫《明天儒》52頁。

### 第三節 「三教合一」的實和虛

天主教在千百年的傳教歷史當中，進入中土的情況與其他地區的傳教情況截然不同，所謂三教合一，那是一種非常特殊的情況。若不瞭解三教合一的實體，三教合一的觀念和中國宗教體系亦可跟過去一樣衍生出類似的衝突。

#### 一、中國宗教的特徵

孔漢思提出疑問：「道德」和「禮教」的儒學，「多神」和「煉丹」的道教，「虔誠」和「神秘」的佛教，但中國是否真的有三個不同的宗教呢？他答說，儒學和道教來自同一精神淵源，有不少相似的信念、禮儀和價值觀念，二者可說是同一個中國宗教傳統的不同體現。至於佛教，他還是把它看作為外來宗教<sup>82</sup>。牟鐘鑒主張「三教二家」。三教（真正宗教意義上的「教」）是：宗法性傳統宗教、佛教、道教。二家是：儒家、道家<sup>83</sup>。他認為儒家裡有宗教的成分（宗法性的傳統禮儀）和哲學（儒學），應該加以區分，道家也同樣可以區別，道教（有教而無學）與道家（有學而無教）<sup>84</sup>。

中國有沒有宗教？它的宗教性是什麼？這是長久以來的老問題。雖然梁啟超說，儒教的「教」是教育的教，不是宗教的教<sup>85</sup>，馮友蘭也有同樣的看法：

「……從東漢以來，逐漸出現了所謂儒釋道三教。這裡所謂教，是教育或教化之教，不是宗教之教。教育或教

<sup>82</sup> 參閱：秦孔《中宗神》222 頁。

<sup>83</sup> 牟《中宗》143 頁。

<sup>84</sup> 牟《中宗》143 頁。

<sup>85</sup> 參閱：心《中教史》15 頁。

化之教是中國原有名詞，宗教之教是從西方傳來的外國名詞。<sup>86</sup>」

但我們不能否認儒教包含著不少的宗教成分，即是「宗法性傳統宗教」。牟鐘鑒對此寫道：

「它以天神崇拜、祖先崇拜和社稷崇拜為主體，以日月山川等百神崇拜為翼羽，以其他多種鬼神崇拜為補充，形成相對穩固的郊社制度、宗廟制度，以及其他祭祀制度。它的基本信仰是『敬天法祖』。它沒有獨立的教團，其宗教組織即是國家政權系統和宗族組織系統，天子主祭天，族長家長主祭祖，祭政合一，祭族合一，既具有國家宗教的性質，又帶有全民性，故也可以稱之為傳統的國家族宗教。<sup>87</sup>」

天主教傳入中土之後，受到中國士大夫和民衆的反抗，的確是因她非常強烈地露出宗教的成分，威脅中國宗教的存在。天主教方面亦同樣從祭祖、祭孔的禮儀當中發現宗教的因素，而受到教義上的困惑，終於斷定為迷信行為，不可與天主教的教義相容。

筆者認為，西方的神學家、宗教學者用西方宗教的概念來討論、判斷「中國宗教是不是宗教」的問題，並沒有多大的益處和建設性。因為對中國人來說，這些行為並不是個理論，而是事實——綿延數千年的虔誠禮儀和制度。更重要的是要把握中國宗教的實體、特色，必須瞭解與西方宗教的殊同。

## 二、中國宗教的特色

中國宗教在許多特徵中，以普化性（擴散性 diffused）、

<sup>86</sup> 馮《中哲史》第四冊，225 頁。

<sup>87</sup> 牟《中宗》139~140 頁。

包容性（融合性），以及社會性為代表。

### （一）普化性

中國宗教是一種普化的宗教（diffused religion）<sup>88</sup>。所謂「普化」（diffused），意味著擴散和滲透。用於宗教上，即是指一個宗教在民衆的生活裡融合得似乎分不開的情況，與西方制度性的宗教（institutional religion）相比，似乎呈相反的概念。換言之，普化宗教並不像制度性宗教一樣強調組織（教團）、教義與禮儀，而是在衆人的社會生活和制度裡，融合為一。因此在普化的宗教裡，聖和俗的關係很難區別，宗教上的組織、儀軌、教義都融入到社會的各個層面。因此當時中國宗教沒有教區，也沒有教徒的名冊<sup>89</sup>。這普化型態的宗教觀念是 Emile Durkheim 所主倡的<sup>90</sup>。李亦園說：

「因為傳統中國的宗教是普化的，或者說是擴散的形式，所以宗教儀式與信仰都擴散到日常生活的各層面，同時也因為缺乏有組織的教會系統，所以宗教信仰及儀式行為也就表現在許多不同的生活面向上，這些面向包括祖先崇拜、神靈信仰、歲時祭儀、生命禮俗、時間觀念、空間觀念、符咒法事以及卜卦算命等。<sup>91</sup>」

呂理政在研究中國傳統的宇宙認知模型中說過，中國人的宇宙觀表現在宗教信仰及儀式中。並擴散深入到社會生活的各個層面，構成一套龐雜的認知系統，在中國社會中根深蒂固而

<sup>88</sup> 呂《天人》2 頁。

<sup>89</sup> 參閱：林《信仰》154~155 頁。

<sup>90</sup> 參閱：RCS，295 頁。

<sup>91</sup> 呂《天人》2 頁。

且影響深遠<sup>92</sup>。爲了更明確分別兩宗教的差別，把其特色比較如下：

| 制度性宗教                   | 普化性宗教               |
|-------------------------|---------------------|
| 獨立的教義、儀軌、教團             | 在世俗社會制度有融入的教義、禮儀    |
| 與世俗社會分離的獨特性功能           | 當世俗社會機構的一部分的功能      |
| 在世俗社會上佔宗教機能的重要性較少       | 補強世俗機構、社會秩序中扮演重要的角色 |
| 西洋大部分的宗教及中國佛教、道教、特殊宗教集團 | 儒教及宗法性的民間祭祖、祭孔禮儀    |

若拿佛教與天主教在中國儒家傳統文化上的衝突相比，天主教比佛教的情況更爲嚴重，其原因與中國宗教的普化性有關。天主教相當強烈地包含並堅持制度性宗教的特色，不易打入中國社會的各層面。雖佛教亦屬制度性的宗教，但經過長期的融合過程之後，吸收不少中國民衆的生活和宗教觀念，大幅地減少衝突點。在中國人的宗教信仰生活中，可發現與天主教教友相當不同的特點，如個人自由信仰、宗教規律上的輕鬆、信奉兩個以上的宗教等，看來很少有被宗教拘束的情況。沒有一個家庭是純粹地信奉佛教的、道教的或儒教的，與天主教堅持絕對唯一神信仰截然不同。

<sup>92</sup> 呂《天人》。但中國宗教並不是全部屬於普化性的宗教。C. K. Yang 認爲中國宗教中，只有儒教是普化性宗教，其他道教、佛教、風水、魔術型態等均屬於 specialized religions。參閱：CBC，295 頁。另外可參考 RCS，295 頁。他所謂的 specialized religion 是與制度性宗教相似的。

中國宗教相當強烈地具備宗法性和政宗一致的現象，均與上述的普化性有關。所謂的宗法性，就是宗教的組織活動與宗族家族結為一體，緊密地為宗法制度服務，表現為對祖先崇拜的特別重視，把「慎終追遠」即守孝祭祖視為社會頭等大事。敬天祭祖作為一種宗教活動，但並沒有獨立的教團組織系統，國家與家族的組織兼有此種宗教職能。這是中國宗教在傳統上所保持的宗教特質<sup>93</sup>。

## （二）包容性

中國宗教的另一特色，即是與西方絕對唯一信仰完全不同的包容性，也就是融合性。漢朝以後並列的儒釋道三教能夠繼續維持幾千年；唐宋以後陸續出現的四教、五教，甚至六、七教在同一個中國社會上共存的那種狀態並沒有出現於其他文明。因此可以說，宗教上的共融、包容、共存的精神是中國宗教的特色。那中國宗教的包容性基於何因？在上面論及的中華民族之多樣性可能漸漸地釀成共存的秘訣，即是融合性。呂大吉早已提到這種看法：

「中華民族是多種民族共存融合形成的，中國文化也是在多種文化不斷匯合中發展的。這種傳統產生了中國社會對各種不同宗教文化的極大包容性，形成多種宗教長期並存、互相交融的局面。<sup>94</sup>」

中國人對宗教的包容性可產生出兩種不同的結果：肯定的和否定的。肯定的層次已在前面講述過，至於否定的一面，則是中國人的多宗教主義（混合宗教）和多神教信仰。真實的信仰應該對自己所信奉的神保持虔誠、忠實的態度，不被自己現

---

<sup>93</sup> 參閱：吉《宗教學》709~710頁。

<sup>94</sup> 吉《宗教學》710頁。

世的需求左右，也不應該操縱自己所信奉的神。忠信不二的信仰並不是盲從，而是最高的精神境界。但，至少從中國人信仰的外表看，不易發現他們信仰的真實態度。中村元對中國人的信仰態度描寫如下：

「這種性情的混合主義對一般民眾有巨大的影響，混合主義是近代中國宗教的顯著特徵之一。折衷融合的思維方法的典型可以在道教寺院中看到，在道院裡祀奉各種各樣的神，包括置於中心的先天老祖。<sup>95</sup>」

中國學者秦家懿也同樣承認中國人對宗教信仰的混合性和多宗教主義。但從她的文章裡，我並沒有發現這樣的態度她認為是不對的，且更感覺她的看法接近宗教功利主義和機能主義。她寫道：

「對一個中國人來說，他不必屬於任何信仰調和的宗教團體也可以同時信奉三教的教義。例如，一個人可以在事業上是儒家，承擔他的許多社會責任，但在休憩時卻可搖身一變為道教哲人，以詩酒自娛，並享受大自然。他也可以修行道教的養生術，並會和妻子經常到佛寺去為某一事情禱告。三教並存以及同時參與三教活動的可能性是中國文化的多元化特性，為中東文化和歐洲文化所不見。<sup>96</sup>」

雖然我們不能判斷一個民族宗教信仰的態度和心情是否真假？因為信仰是心靈、良心層次上的問題。但，堅持唯一神信仰的天主教傳教士遇到中國人這種宗教信仰態度時，會覺得驚訝，認為是不應該的。林語堂對此比喻云：「中國人宗教信仰的路線經過一個家庭，有點像政黨在一個美國家庭一樣。<sup>97</sup>」

<sup>95</sup> 中《東思》265 頁。

<sup>96</sup> 秦孔《中宗神》222 頁。

<sup>97</sup> 林《信仰》155 頁。

天主教會不會與其他宗教相處、共存？如何克服唯一絕對信仰的教義和信念？這些是天主教在中國社會裡不能不考慮的問題。其實天主教初次傳入中國時，受到中國人的包容，相當順利地展開傳教事業，直到西洋殖民帝國主義者露出侵略中國的野心為止。對此問題容後論及。

### （三）社會倫理性

在中國社會宗教所佔的地位、價值，與西方宗教比較可斷定相當低。據錢穆的說法，中國的宗教勢力自隋唐之後，永遠不再抬頭，永不能再如魏晉南北朝時代的威風靡日照<sup>98</sup>。因為中國唐宋以下的文學藝術，已發展到可取代宗教的地位了，且儒家把政治和宗教兩種功能，融會貫通<sup>99</sup>，不需要再有宗教。所有的宗教，均佔不到文化機構上的重要地位。

當然在中國社會中，宗教信仰儘可自由，對於政治、風俗，都不致發生嚴重影響。在中國人的宗教觀念裡，個人的救援、來世永福、皈依絕對者等出世的觀念和價值不成為終極關懷，也不再做人生嚮往之指導，只有「教化」是向內向外的終極目標<sup>100</sup>。這些中國宗教的社會化、倫理化、世俗化，均與中國人傳統現實人生之理想、實用主義觀念、以群體優先於個體的中國社會有所關連<sup>101</sup>。

呂大吉認為中國宗教因包含強烈的現實性，而能夠成為社會、政治、倫理功能的宗教。他說：

「中華民族的文化重現實人生，重人倫道德；自古代

<sup>98</sup> 參閱：錢《文化史》180頁。

<sup>99</sup> 他稱此為宗教的倫理化。錢《文化史》，226頁。

<sup>100</sup> 參閱：錢《文化史》，184~185頁。

<sup>101</sup> 湯《中宗》7頁。參閱：錢《文化史》179頁。

流傳下來的天朝崇拜、祖先崇拜、聖賢崇拜，它們作為長期封建社會的官方宗教和正統信仰有一個顯著的特點，就是不特別追究鬼神世界的真實價值和個人靈魂的解脫，不特別看重宗教祭拜的外在形式，而注重於宗教的社會功能，主要是政治的和倫理的教化作用。自古就有『神道設教，就是神道與教化』的說法，它概括了當政者對宗教社會本質的基本觀點。<sup>102</sup>」

### 三、「三教合一」的實

上述的中國宗教特色中，包容性、融合性的結晶即是三教合一現象。宗教學者在世界許多宗教中，找不到跟中國一樣宗教間融合的現象。湯一介說過：

「在其他文明中，各個宗教若非競爭關係就是互相排斥的關係，然而中國各派宗教卻盤根錯節地結合在一起，並且相互合作。<sup>103</sup>」

在世界歷史裡，不難找到宗教之間的糾紛或宗教戰爭的例子。雖然中國儒釋道三教在兩千年的宗教歷史當中，曾經有過三教之間的衝突，但從未發生過與西方「宗教戰爭」類似的殘酷流血情況<sup>104</sup>。秦家懿相當肯定儒釋道三教在中國社會發揮的合一精神。她寫道：

「三教之間亦有不少競爭和衝突，但它們是能夠共存而且互補。在此，我們看到一種和諧、調和的精神，這是中國傳統文化最顯著的特點：各教在中國文化的整體內互相配合，分別承擔其獨特的社會使命。儒學精神在人際關

<sup>102</sup> 吉《宗教學》711頁。

<sup>103</sup> 湯《中宗》4頁。

<sup>104</sup> 參閱：吉《宗教學》710頁。

係中表現。在道教哲學，我們見到的是與自然的和諧。<sup>105</sup>」

R. R. Covel 也說過，在彼此間沒有流血衝突之下，能夠共存的中國儒釋道三教對於產生安定的中國共同傳統有貢獻<sup>106</sup>。因此我們可把其功歸於三教合一的宗教包容精神。牟鐘鑒認為三教合一的原因即是中國人的宗教包容性。他寫道：

「中國民族是多種民族融合、共存共同體，中國文化也是多樣文化不斷交融中發展的。這種文化上兼收並蓄的傳統，產生了中國社會對各種不同宗教文化的極大包容性，形成多種宗教長期並存，互相滲融的局面，廣大群眾中造成多神崇拜的風氣。……魏晉南北朝則是儒釋道三教鼎足而立。<sup>107</sup>」

不過 G. Van der Leeuw 認為，宗教間的合流、融合是在全世界其他宗教裡可以發現的普遍現象。他說：

「雖然帶著其固有特色的宗教也不存在於單獨孤立的情況。宗教並不是獨立存在的體系，而是與活著繼續成長，最後消滅的生命體一樣，必須經過不斷的交流，才能生存，我們可稱它為『宗教的互動性』，它意味著『宗教調和主義』（syncretism）。<sup>108</sup>」

三教合一是歷史的產物，有演變的過程。方立天用四個階段來說明其過程：南北朝時代儒釋道三教之爭激烈，統治者或滅佛或捨道，但被滅的佛和被捨的道，不久又恢復了。南朝時梁武帝就倡導「三教同源說」。到了唐太宗年間，改變過去一教獨尊的格局實行「三教並行」的政策。中唐以後，更是產生

<sup>105</sup> 秦孔《中宗神》221 頁。

<sup>106</sup> CBC，7 頁。

<sup>107</sup> 牟《中宗》17 頁。

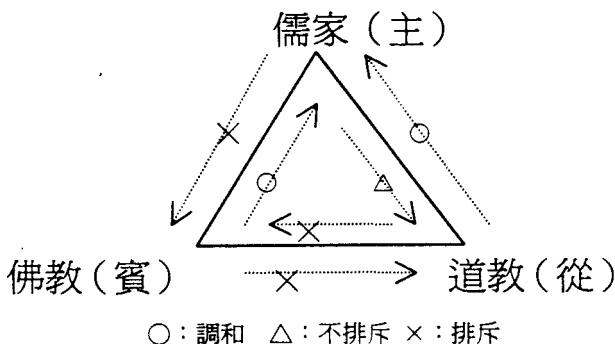
<sup>108</sup> Leeuw，276 頁。

了「三教一致」的思想。終於到了唐宋之際，由於三教之間的相互影響日益加深，而進一步形成「三教合一」的思想<sup>109</sup>。

歷史學者范文瀾對三教之間互動的關係描寫如下：

「儒家、佛教、道教的關係，大體上，儒家對佛教，排斥多於調和。佛教對儒家，調和多於排斥。佛教和道教互相排斥，不相調和。儒家對道教不排斥也不調和。道教對儒家有調和無排斥。<sup>110</sup>」

〔圖四〕儒釋道三教關係圖



蔡仁厚曾用三角圖形來表達儒釋道三教在中國文化中的地位。他認為道教是中國土生土長的，但它不能擔綱，相對於作為中國文化之主流的儒家而言，它是居於旁枝的地位，所以儒與道是主從關係。佛教從印度來，它在中國是客位，而與儒家之間形成賓主的關係<sup>111</sup>。

<sup>109</sup> 方《中佛》700頁。

<sup>110</sup> 《中國通史簡編》第二編，442~443頁。再引用：方《中佛》699頁。

<sup>111</sup> 蔡《新儒家》19頁。

#### 四、「三教合一」的虛

利瑪竇認為天主教為順利展開傳教，該打倒的對象有兩個：第一個是佛道；另一個是三教合一的仇敵。因為利瑪竇覺察到天主教要紮根於中國社會，必須打破儒釋道三教成為一家共同排斥天主教的勢力<sup>112</sup>。因此在《天主實義》和其他著作表達出非常激烈反對三教合一的說法。利瑪竇認為三教合一一是政治上的產物，皇帝操縱宗教的結果。他說：

「當朝的開國皇帝，為了大家都高興，當訂立法律，三個教派一律保存，以求國泰民安。三個教派都享有特權，只不過佛教與道教須從屬於負責治理國家的儒教；因此那一教派也不圖謀消滅別的教派。中國皇帝平常對三教教派一視同仁。<sup>113</sup>」

在《天主實義》第七篇〈辯三教歸一之說〉裡說：

「夫前世貴邦三教各撰其一。近世不知從何出一妖怪。一身三首，名曰三函授。……使一人習一偽教，其誤已甚也。況兼三教之偽乎苟惟一真全，其二偽缺則惟宜從其一真，其偽者何用乎。」

在受到西方哲學的觀念和信仰天主教唯一絕對神的利瑪竇眼裡，一個人信兩三個宗教的態度是不可成立的，他無法接受當時相當流行的三教合一風氣。在他的傳教史裡如此說道：

「現在最流行的，也是大家認為最明智的觀念，是所謂三教歸一，即三個教派一起相信，自欺欺人，造成人生觀的混亂現象，……因為要想都信，實際等於什麼也不相

---

<sup>112</sup> C. P. Fitzgerald 亦指出中國人不執著唯一信仰的觀念，即是沒有像西方基督宗教徒所持有的那種唯一神信仰的概念，從而妨礙明末清初傳教士們的傳教事業。參閱：商《中文化》41 頁。

<sup>113</sup> 利《傳教史》94 頁。

信，對那個也沒有誠意，……實則大部分中國人像是沒有根的浮雲，懸在無神主義的天空。<sup>114</sup>」

謝和耐也談到「三教歸一論」以及更為常見的「佛儒同一論」實際上在明末頗為時髦。這既是由於像祿宏（1535~1615年）那樣的佛教法師，又是由於像焦竑（1541~1620）那樣的大文豪造成的後果<sup>115</sup>。他認為明末時期大部分的中國人能夠接受諸「宗教混合說」，即是流行三教合一的原因，可能受到大乘佛教的「方便」（upaya）觀的影響。所以說：

「這是由於中國人確實覺得一切都可以被調和，真理只是一種約估的事，試圖從各個不同方面達到真諦並接受能夠在各種教理中發現的精華之啓發。<sup>116</sup>」

## 第四節 反省及評估

### 一、中國文化中的「三教合一」

牟鍾鑒認為三教合一思想與中國文化有著密不可分的關係。他就研究三教合一的理由和重要性寫道：

「中國封建社會有三大精神支柱，這就是儒釋道三教。……中國文化由多種成分匯合而成，不瞭解佛道二教

<sup>114</sup> 利《傳教史》94~95頁。同書第132頁內容可以補充：「因為他們覺得，在這種宗教方面，論述它的方式越多，它就越會對帝國有利。其最終結果則與他們的期待相反。因為他們本想信奉所有的教義，最終卻導致無法信仰任何一種宗教了。」謝《中國基》96頁。

<sup>115</sup> 謝《中國基》96頁。

<sup>116</sup> 謝《中國基》95頁。

及其他宗教，非但不能再顯文化史的全貌，就連儒家思想的演變也搞不清楚，因為彼此之間已經滲透得很深，你中有我，我中有你，形成無法分割的關係。<sup>117</sup>」

三教合一或三教並行的社會背景和其目的是什麼？在中國社會裡，對宗教可發揮最主要影響力的便是皇帝。統治者常追求政治上的穩定和社會上的和平共存。宗教間的鬥爭衝突是對此目的的最大障礙。雖每朝代因為皇帝喜好宗教的對象和程度不同，會引起三教間為爭奪首位的衝突，但皇帝始終要求儒釋道三教之間共存和平的目標，而採取「三教並獎」政策。其中代表性的人物即是唐太宗。他獎勵儒術，又隆禮玄奘，又與老子聯宗，抬高道教<sup>118</sup>。武則天亦在即位時明白宣示三教任務相同，並禁止佛道互相攻擊，而助長了三教合流和三教兼習的風氣。南北朝是政治上的黑暗期，三教之間的關係又受到當代的影響，表達出重於分裂、衝突的局面。但到了隋唐統一全國，國家社會走向安定之路，三教也隨著受到其影響，而呈現出更為安定、和平的局面。梁鴻飛也說：

「隋唐三教並獎政策，是在國家統一，府庫充盈、文化寬鬆等大的社會背景下確立的。<sup>119</sup>」

除此之外，三教之間的勢力平衡也是能夠維持三教並行、三教鼎立之局面的重要原因之一。牟鐘鑒說，儒家的主幹地位是毋庸置疑的，但佛教與道教對於中國社會生活和思想文化也發生過巨大深廣的影響，不可忽視他們的勢力<sup>120</sup>。湯恩比也認為中國文化的「連續性」和中國人文精神的「長遠意義」，就

<sup>117</sup> 牟《中宗》3頁。

<sup>118</sup> 牟《中宗》209頁。

<sup>119</sup> 梁趙《隋唐宗》29頁。

<sup>120</sup> 參閱：牟《中宗》3頁。

在於三教間的平衡和共存關係。他說：

「大乘佛教即使在其活動與勢力達到巔峰時，也從未能夠將反佛教的道教或儒家的思想逐出中國的境域之外，後二者仍是牢不可拔的中國哲學，岸然屹立不移。所以，在中國直到二十世紀初期，儒家思想、道教教義與大乘佛教，都依然存在如故。<sup>121</sup>」

天主教傳入中國之後，欲打進中國宗教界，建立立足點。不過，沒能成功與中國宗教並行、合流，反而導致衝突並被彈出。其原因是天主教的勢力極小，與長久保持平衡的儒釋道三教相比，尚未達到競爭的對手。

## 二、宗教交談與「三教合一」

在中國宗教歷史上與世界其他宗教不同的特色，就是儒釋道三教合一（或三教同源說）的觀念和一貫道所主張的五教大同的道理。本文在此提出一個疑問，即三教合一是否為宗教間關係的終點站？換言之，它是否經過宗教間的鬥爭、衝突、競爭之後，所到達的最後一個完美的結局呢？它可否成為宗教交談的典型？本文認為三教合一並不是宗教交流的終點，而是一個過程，當三教間的平衡被破壞時，是隨時可能重發衝突的一個潛伏期（過渡期）。

在中國宗教歷史中，儒釋道三教關係的演變過程如下：**佛道之爭**（魏晉南北朝時期）→**三教並獎**（隋唐朝）→**新儒學、佛之爭**（宋朝）→**三教合一**（明清）。在此過程中看得出三教的關係有起伏、有衝突也有和平的反覆過程。馮友蘭說過：

「這個段落的趨勢也是表現在政治方面。在政治上三教並行之中，也有所偏重。在有所偏重中，儒教逐漸取得

<sup>121</sup> 湯《史研》108頁。

了優勢，逐漸恢復了封建社會中統治思想的地位。<sup>122</sup>」

這樣看來，三教合一的精神與所謂宗教交談的本質有所差別，不可混為一談。真實的宗教交談必須彼此尊重，在和平、同等、收授（交換）的精神之下，要努力瞭解、學習對方優點的態度才能建立的。張春申也提出進行宗教交談時，該避免的障礙，即是追求「歸化」。他認為宗教交談的目的是大家共同來尋找信仰真理，並不是歸化對方或成立另一種混合宗教。

宗教信仰應是自由的，故若在宗教交談中出現歸化對方的情形是無可非議，但不該把歸化當作宗教交談的意念和目的，否則會污染宗教交談的本質，也失去共同探討真理的態度<sup>123</sup>。

此外，還有宗教混合主義和宗教無差別主義也是宗教交談的重大障礙之一。董芳苑也提到三教合一並不是宗教交談，而是宗教混合主義。他說：

「真理不是雜菜麵的東西，你要好好作一個宗教信徒，絕不要做一個五教模稜兩可的信徒。<sup>124</sup>」

佛教剛進入中國時，為了避免一些陌生、誤解、迫害，或為了傳教的方便，把自己的教義、風俗習慣隱藏在中國宗教、文化、思想，這是一種本地化的過程。但，到宋朝之後，三教合一的精神被政治利用，變成理念化，而走歪為宗教混合主義

<sup>122</sup> 馮《中哲史》第四冊，309 頁。

<sup>123</sup> 《神思》27 期。孔漢思曾主張宗教交談可作為世界衝突的解決方案，不過許多人懷疑它的效能。因為他們認為在考慮世界各宗教之間的許多教義上的差別和障礙時，宗教交談根本是個純真的幻想而已，不可能導致真正的交談和好的結果。孔漢思說那是因為各宗教沒有解除他們許多型態的獨善、獨斷主義而導致的。教條主義與實用主義，基要主義與教化主義之間的許多衝突妨礙著進行真正的宗教交談。參考：〈為人類生存，需建立「普遍倫理」〉，韓國《中央日報》，1997 年 4 月 29 日，第 10 面。

<sup>124</sup> 參考：《法光》13 期，1990 年。

的傾向。宗教交談的確不是模糊、混合、輕視、妥協自己的真面目。中村元也看清三教合一的實體說：「中國人認為三教的對立不在於學說或思想方面，而在於思想的勢力方面」<sup>125</sup>。意思是說，三教間的需要並不是思想上的交流，而是為彼此共存的目標下，所設定的「臨時休戰」狀態。賴永海對三教表裡不同的三教合一諷刺地表達說：

「三教中的有識之士，都站在維護本教的立場上，一方面高唱三教一家，另一方面極力抬高自己，並伺機吃掉對方。道教在『紅花白藕青荷葉，三教原來是一家』口號下面，沒有放鬆對儒、佛的攻擊排斥，力圖確保或奪回他高居于儒、佛之上的地位；佛教則在加快統一內部的三教合一步伐的同時，進一步通過權術、方便究竟等說法，把儒、道二家變成隸屬於直顯真源之究竟教的權便說。而儒家憑藉著自己在中華民族的心理習慣、思維方式等方面的根深蒂固的影響，以及王道政治與宗法制度的優勢，自覺或不自覺，暗地裡或公開地把釋、道二教的有關思想內容漸漸地納入自己的學說體系與思想模式之中，經過唐朝五代之醞釀孕育，至宋朝時期終於吞併了釋、道二教，建立起一個儒釋道於一爐，以心性義理為綱骨的理學體系。」<sup>126</sup>

由此看來，三教合一的目的、精神只不過是各宗教保護自己、欲宣揚自己宗教的政策而已，它不是個完美的宗教共融和合一的境界。

<sup>125</sup> 中《東思》266頁。

<sup>126</sup> 賴《佛性》522~523頁。

## 第十章

### 中國人的生活及倫理

#### 第一節 佛教徒生活：素食、不殺生、結婚觀

##### 一、反佛的一般論

胡適說，剛傳入中土的佛教在許多方面和中國傳統（中國自認為最高的文化）格格不入，造成對立和衝突<sup>1</sup>。《弘明集》談到的「三破論」中，第二破和第三破說明佛教與中國文化間的衝突，第三破（入身破身）的問題則是有關衆人的生活和文化層面。（第一破和第二破的問題大部分在前已述）

「……第二破曰入家而破家。使父子殊事，兄弟異法。譴棄二親，孝道頓絕。第三破曰入身而破身，人生之體，一有毀傷之疾。二有髡頭之苦，三有不孝之逆，四有

---

<sup>1</sup> 參閱：CG，231 頁。

絕種之罪，五有亡體從誠。惟學不孝，何故言哉！<sup>2</sup>」

《牟子理惑論》指出中國辟佛教的許多理由，其中與本節有關的佛教有罪之目錄是：「沙門剃頭」、「棄妻子，捐財產，或終身不娶」、「違聖人之語，不合孝子之道」、「違貌服之制，乖縉紳之飾」，此外沙門又有污穢之行，「耽好酒漿，或蓄妻子，取賤賣貴，此乃世之偽」<sup>3</sup>。道桓在《釋駁論》形容佛教為「五橫」之一，將沙門求利寄生的狀貌痛加揭露。

「或墾殖田園，與農夫齊流；或商旅博易，與眾人競利；或矜恃醫道，輕作寒暑；或機巧異端，以濟生業；或占相孤虛，妄論吉凶；或詭道假權，要射時意；或娶畜委積，頤養有餘；或指掌空談，座食百姓。<sup>4</sup>」

沙門和有些佛教徒的遊手好閒、不勤勞、逃稅等生活方式給中國人的印像是乞丐、流浪漢似的，百害無益。胡適論及出家人的討飯生活是中國政治、社會思想家們所厭惡的對象。因為他們擔心這樣的生活方式影響中國人，會造成民衆不工作而寄生於社會的潮流<sup>5</sup>。

## 一、出家獨身問題

中國早已重視傳宗接代的觀念。《孟子·離婁上》記載：「不孝有三，無後為大」<sup>6</sup>；《中庸》第十二章記載說：「君子

<sup>2</sup> 《弘明集》卷八，374 頁。另參閱：蕭《政治史》413 頁。

<sup>3</sup> 《弘明集》卷一。參閱：牟《中宗》47 頁。

<sup>4</sup> 《弘明集》卷六。另可參考：牟《中宗》48 頁。

<sup>5</sup> 參閱：CG，231 頁。

<sup>6</sup> 按趙註：「於禮不孝者有三事；阿意曲從，陷親於不義。家貧親老，不為祿仕。大不要無子，絕先祖祀。三者中無後最大。」《四書》487 頁。

之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地」，意思是說，君子的大道，從夫婦之倫起始；到了極致的時候，天地間一切事理就沒有不昭著的<sup>7</sup>。金容沃主張，佛教的「獨身主義」傳入中土之後，與中國傳統的「夫婦之道」和儒家的「家庭主義」有強烈的衝突<sup>8</sup>。

胡適指出，當時許多百姓因出家的緣故，過獨身生活，就是根本違背中國社會最重視的傳宗接代的觀念<sup>9</sup>。其實，在中華文明中，沒有一處肯定獨身生活方式的記載。儒家傳統認為人的存在與幸福，都基於家庭和國家（家庭的衍生觀念）。因此佛教肯定沙門的出家及獨身生活，即是一種挑戰中國傳統文化的行為<sup>10</sup>。陳觀勝的看法也有類似之處。他認為沙門棄妻或不結婚、不生育子女的行為直接觸犯「不孝」之罪<sup>11</sup>。宋代沙門慧琳，是佛教內部的叛逆者。他撰寫《白黑論》來展開反佛運動，特別揭露佛教禁欲主義的虛偽。他寫道：

「今析豪空樹，無傷垂陰之茂。離材虛室，不損輪奐之美。明無常增其渴陰之情，陳苦偽篤其競辰之慮，……美泥洹之樂，生耽逸之慮，贊法身之妙，肇好奇之心。近欲未彌，遠利又興。<sup>12</sup>」

方立天說，當時沙門出家之行動可成為社會問題，有時代的特殊背景：

「東晉以來，戰事頻繁，人民生活困苦，一些平民，

<sup>7</sup> 《四書》31 頁。

<sup>8</sup> 沃《中庸》286 頁。

<sup>9</sup> 參閱：CG，231 頁。

<sup>10</sup> 參閱：沃《佛教》260 頁。

<sup>11</sup> 參閱：CTB，17 頁。

<sup>12</sup> 牟《中宗》48 頁。

尤其是罪人的家屬也喪失自由，淪落為奴婢，因而出家為僧的日益增多。<sup>13</sup>」

當時出家人的動機是逃避徭役、擺脫世俗的壓迫、遊手好閒等，不純粹是宗教上的理由，反而引起社會的反感和爭議。

### 三、素食與不殺生

佛教的不殺生觀念與孝道思想、輪迴說有密切的關係。因為照佛教徒的主張，自己的祖先在輪迴循環系統上也可能變為動物。因此有人殺動物時也不排除殺自己的父母、祖先的可能性<sup>14</sup>。

此外，佛教堅持的嚴格禁欲主義和克己苦身的修法，也是與儒學人本主義的傳統相衝。因為儒家認為人體是從父母所傳下來的神聖對象，不應加以虐待<sup>15</sup>。

### 四、性道德和納妾問題

中村元認為印度對性的態度是冷淡的。印度人對性的描寫只是客觀事實而已。這種傾向在印度佛教中也能發現。中國人（至少孔子信徒），對於「性」的描寫是百般厭惡的<sup>16</sup>。對人體的看法也是認為醜陋、骯髒的，衣服應掩住醜陋的裸體<sup>17</sup>。由於中、印兩國民族對性的觀念不同，佛經的表達方式也有差別。對中國人來說，在宗教聖典中論及露出性感的辭彙是個可惡的事實。他們認為不雅的描寫有損於聖典的權威性和神聖

---

<sup>13</sup> 方《中佛》10 頁。

<sup>14</sup> 參閱：CTB，49 頁。

<sup>15</sup> 參閱：CG，231 頁。

<sup>16</sup> 參閱：中《東思》239 頁。

<sup>17</sup> 參考《摩訶止觀》四。

性。所以，翻譯的漢文《華嚴經》中，會發現有不少有關性的記載被修改，成為適合中國人情緒的佛經<sup>18</sup>。

有關性道德和結婚制度方面，印度（佛教）主張一夫一妻制，不准蓄妾制，與中國一夫多妻制和納妾制正相反。這種不同的社會制度和觀念影響到佛經，有不同的描寫。如：「遵守五戒的一男子娶了一位妻子」（《阿毗達磨俱舍論》）的經文，玄奘把它漢譯成「遵守五戒律的男子娶了一妻數妾」。因為佛教對性道德較有嚴格的態度，禁止與自己妻子以外的女人有性關係<sup>19</sup>。然而，中國無需婚姻法律承認就能納妾。所以，玄奘翻譯佛經時，加上「納妾」一說。

## 第二節 天主教的倫理和禮儀

### 一、反多妾制、獎勵獨身生活

特別重視倫理道德的中世紀天主教，對中國蓄妾制表達非常敏感的反應。因為一夫多妻制直接觸犯十誡中的第六誡，毋行邪淫之罪<sup>20</sup>。利瑪竇對祭祖、祭孔和其他問題上都保持融合的態度，但對蓄妾制的問題卻截然不同，堅持天主教標準的教義。即使他瞭解反蓄妾制會引起中國人的爭議，對傳教方面也

<sup>18</sup> 有關具體的內容可參考：中《東思》240~242 頁。

<sup>19</sup> 中《東思》241 頁。

<sup>20</sup> 龐迪我給中國人說明天主教如何看重「一夫一妻制」：「或問余曰：貴國婚禮如何。曰敝鄉千國之俗，皆以伉儷為正。上自國主，下至小民，一夫特配一婦。莫或敢違，婦沒得更娶正妻，不得娶妾也。」《七克》1042 頁。最近中國北京政府即將修訂新婚姻法，新法包含禁止納妾、情婦法案。《東亞日報》，漢城，2000 年 3 月 13 日。

有阻礙，但他不能對它加以寬容、稀釋。他在書信裡說：

「目前教友已超過一千……如無種種阻礙的話他們早已信了聖教，其最大的阻礙是多妾制，有時因妾生育了子女，的確不易把他們拆散……<sup>21</sup>」

其實利瑪竇早已經驗過李之藻、楊廷筠等士大夫們入教時，天主教所要求的一夫一妻制給他們帶來何其大的障礙<sup>22</sup>。孫尚楊對此描寫如下：

「這些士大夫們及平民摒妾入教實意味著生活習俗的移易，這在那些將其一夫多妻的生活習俗建立在孝道（不孝有三，無後為大）基礎上的士大夫們看來，同樣意味著以夷變夏，『以彼國一色之夷風，亂我至尊之大典』。<sup>23</sup>」

那麼，中國士大夫們為何堅持一夫多妾制？龐迪我在《七克》中指出那個時期中國士大夫們所持的觀念：

「或曰，人有子娶二婦，淫罪不免矣。若正妻無子，將恐滅祀不孝，為求後而在娶，似未悖也。<sup>24</sup>」

中國士大夫們常以「無後，則不孝」的藉口來辯駁天主教的反多妾制。換言之，蓄妾則使男嗣以延續世系和祭祖香火的義務變成合法化了。當時在富戶人家中，蓄妾是常見的現象，在平民中則要少得多<sup>25</sup>。不過，龐迪我對此回答說：「竊孝名，以飾淫心，假不孝罪，以辭恣慾之罪」<sup>26</sup>，批判儒家孝道觀的虛偽。

<sup>21</sup> 利《書信集》282頁。

<sup>22</sup> 參閱：CW，113頁。

<sup>23</sup> 孫《明天儒》231頁。

<sup>24</sup> 《天學初函》卷二，《七克》1049頁。

<sup>25</sup> 謝《中國基》279頁。

<sup>26</sup> 龐迪我，《七克》卷六，25頁；並《天學初函》卷二，1049頁。

除了後嗣問題外，林語堂認為中國人堅持一夫多妾制的原因，則是它代替娛樂的功能<sup>27</sup>。從魏晉南北朝起，中國走進貴族社會，資產積聚於少數豪貴，加上當時政治之亂，促進女子嫁充妾媵之風<sup>28</sup>。他描寫說：

「那時許多高官豪富，還蓄有私家歌伎舞女自數十人至數百人不等；放蕩淫佚的生活及女人溫情的服侍，頗足以滿足登徒子之迷夢。……女人至此就已變成男子的玩物了。<sup>29</sup>」

明清時代社會上相當流行的纏足習俗更加強蓄妾制度的漫延<sup>30</sup>。李明也認為蓄妾制包含娛樂成分：

「歸化中國人的障礙之一就是其多妾制，至少在上等人家如此。這種一夫多妻制的原因是由於在中國除了席宴和唱戲之外，缺乏任何其他娛樂活動，……但大多數人則于其妻妾中度過其全部自由支配的時光。傳教士們允許從教人在正妻拒絕成為基督徒而娶其妾之一，但這種婚姻則由當時法律所禁廢。<sup>31</sup>」

謝和耐對此說明，法律實際上要懲罰沒有正當理由而休正妻，並在她尚活著的時候與一妾再婚的人。張廣湑在〈關邪摘要略議〉上，護衛中國的一夫多妾制：

「（彼）國中男女配偶，上自國君，下及黎元，止惟一夫一婦，無嬪妃姬妾之稱，不重無後為大之稱。所以我

<sup>27</sup> 林語堂認為多妾制在現代的社會裡，有防止離婚、預防家庭破碎的作用。參：林《吾國》182頁。

<sup>28</sup> 參閱：林《吾國》159頁。

<sup>29</sup> 林《吾國》159頁。

<sup>30</sup> 參閱：林《吾國》185頁。

<sup>31</sup> 再引用：謝《中國基》279頁。

國之聖人，如堯舜禹湯文武等，亦皆不免於鍊清地獄也。無論民庶不得蓄姬娶妾，以犯彼二色之誡。……何物妖移，敢以彼國一色之夷風，亂我至尊之大典？<sup>32</sup>」

反教排外的士大夫們越堅持蓄妾制的合理性，傳教士們越強烈的批評此壞制度，不合於人倫道德。利瑪竇和其他傳教士們都在他們的著作中論及它的不當性。龐迪我在《七克》裡說道：「爾娶一妾而父子夫婦兄弟三大倫俱廢尚曲解為不犯正道哉」<sup>33</sup>。在《天主實義》第八篇反蓄妾制的論調更為積極。利瑪竇云：

「……是故吾謂以無後不孝，斷非中國先進之旨。……譬若有匹夫焉，自審無後非孝，有後乃孝。」

利瑪竇不僅反對多妾制，還獎勵童貞生活，讚揚貞德超越孝道。為天主拋棄結婚生活，而度童身貞德者，算已在天堂，接近天神的地位<sup>34</sup>。崔基福說：利瑪竇和當代的傳教士讚揚童貞生活觀念，是受到二元論的世界觀和原罪論的不少影響<sup>35</sup>。

利瑪竇在《天主實義》中，特別論及其傳教士所以不娶之意。他說：

「弟因守小信於匹夫，在家不婚，尚且見褒。吾三友友人，因奉事大主，欲以便于遊天下，化萬民，而未暇一婚，乃受貶焉，不亦過乎。<sup>36</sup>」

<sup>32</sup> 《聖朝破邪集》卷五，11435 頁。

<sup>33</sup> 龐迪我，《七克》卷六，23 頁；並《天學初函》卷二，1046 頁。

<sup>34</sup> 《天主實義》第八篇。

<sup>35</sup> 參閱：崔《儒反教》92 頁，龐迪我非常重視童貞生活。《七克》卷六，探討有關貞德的内容，包括一夫一婦之貞。參閱：《天學初函》卷二，1029~1052 頁。

<sup>36</sup> 《天主實義》第八篇。

湯若望亦受到楊光先的攻擊，就是有關天主教獨身制和傳教士的不婚之事<sup>37</sup>。由此可見，當時傳教士們不婚的教規經常受到中國人的歧視和攻擊。因而利瑪竇提出八個理由，辯駁、說明天主教神父獨身制和不婚的價值<sup>38</sup>。

與男人的多妾制相對，明清中國社會獎勵女人的守寡貞節，暴露出中國封建社會的矛盾<sup>39</sup>。傳教士看到中國社會的不平等觀念，特別是女人的地位在中國社會上受到輕視，因而提出西方的男女老少平等觀念和民主思想。

中國的重男輕女思想是根基於儒家封建制度所建立的，它有一定的社會背景和思想上的基礎。林語堂對此說明如下：

「孔子學說竭力主張嚴格判別尊卑的社會，他主張服從，主張承認家庭權力等於國家政治上的權力，主張男子治外女子治內的分工合作……女子遂予以同意而接受此等教訓。<sup>40</sup>」

在維持這種儒家悠久傳統的中國社會，忽然遇到天主教主張的平等觀念，當然頓生危機感，從而加以辯駁、攻擊外來思想。

<sup>37</sup> 「彼國之大規，行教之人則不婚不官考。湯若望之不婚則比頑童矣。」《不得已》卷下，1132 頁。

<sup>38</sup> 八個理由如下：可專心傳教、斷絕情慾、專念修道、發揮才能、培養優秀的牧人、超越動物的本能、傳教的自由移動（外邦傳教的重要性）、超性恩寵等。

<sup>39</sup> 林語堂說，崇拜貞節是宋朝理學的產物。到了明朝，這種守寡貞節的道理，逐漸演變成公家制度的法典，凡寡婦守節起自未滿三十歲的任何一年齡，能繼續保持到五十歲者，可受政府的褒獎而建立牌坊，她的家族並可蒙其蔭庇而享受免除公役的權力。林《吾國》158 頁。

<sup>40</sup> 林《吾國》154 頁。

## 二、中國人較不瞭解的天主教教義

「禮儀之爭」的許多原因中，耶穌會和其他方濟會、道明會之間有不同的傳教策略導致衝突。傳教策略的不同就是意味著宣佈的內容有所不同。耶穌會，特別是在利瑪竇的文化適應主義之下，刻意區別該講的道理和不強調的道理。不強調的道理是因為條件尚未成熟，或考慮其民族的國情和風俗習慣。方濟會和道明會採用直接的方式，在街頭上向民衆宣佈天主教所有的道理，這是他們的傳教策略，結果引起中國人的反感和強烈的反抗。但利瑪竇為得到更佳的傳教效果，不得已刪除一些核心的道理，這是他的傳教方針。他認為對中國人較敏感的道理是三位一體說、原罪觀、天主降生、耶穌的受難和十字架、復活等，他認為不需特別強調，以免發生衝突。在他的中文著作中，很少見到此類的教義。顧衛民說：

「在那個時代，傳揚天主教而不講『主聖三』、『教宗』和『聖事』是不可思議的，但利瑪竇卻緘口不言，甚至也不把聖母像展示出來。……是為一切以不引起中國人猜疑和反感為原則，先以勸善戒惡符合大眾心理的天主十誠為傳道的開場白。<sup>41</sup>」

利瑪竇較重視的道理，向中國人展示的天主教教義是哲學上的上帝（天主），靈魂、天堂的內容也是傾向於哲理性的，「自然理性」色彩濃厚，訴諸聖經和啓示的地方極少<sup>42</sup>。

其實《天主實義》的內容和神學的體系都因循中世士林哲學的基模（schema），則當然不強調基督論、恩寵論和十字架

<sup>41</sup> 顧《基中》41頁。

<sup>42</sup> 參閱：孫《明天儒》79頁。

神學<sup>43</sup>。因為利瑪竇認為中國人的君子思想、綱常名教、重禮的中國倫理不易瞭解、也不易接受赤身露體、釘死在十字架上的耶穌，更重要的理由是他非常瞭解在中國人的生活方式裡，根本沒有罪的意識，當然也沒有贖罪、代贖的觀念<sup>44</sup>。利瑪竇曾向總會長寫信說：「至論聖像不要寄有關基督苦像之類的，因為目前他們尚不能瞭解」<sup>45</sup>。

除此之外，徐從治、謝官花、沈淮、許大受、楊光先等許多反教的士大夫非常猛烈地批評耶穌的受苦受難。他們認為耶穌受極刑而死的原因是，耶穌犯了謀反之罪，他是其魁首、正法罪人，天主教也是與黃巾或白蓮教類似的異端邪教<sup>46</sup>。其中楊光先的《關邪論》記載：

「古今有聖人而正法者否，上帝而正法吾未之前聞也。所謂天主者主宰天地萬物者也，能主宰天地萬物而不能主宰一深知考終，則天主之為上帝可知矣。」

意思是說，真神不可以犯罪，若有罪之者，不可能是真神。當時對沒有士林哲學基礎的士大夫們不瞭解天主降生的奧蹟，不是一件奇怪之事！反教排外的士大夫以他們的看法，對天主教的教義提出的疑問是：如果基督成了人，為何在歷史中這麼

<sup>43</sup> 參閱：顧《基中》40~45 頁。

<sup>44</sup> 鍾始聲在《天學出微》中說：「又謂天主以自身贖天下萬世罪過，尤為不通，夫天主既其至尊無比、慈威無量，何不直赦人罪，而須以身贖罪，未審向誰贖之，其不通者九也。又既能以身贖人罪過，何以不能使勿造罪，其不通者十也。」3~4 頁。

<sup>45</sup> 利《書信集》69 頁。顧衛民對此解釋說，那時的中國如聖保祿時代的希臘人完全一樣，以赤身露體釘在十字架上為不可思議，對重禮的中國人來說是不能接受的，故利瑪竇不強調這端道理。同書 71 頁。

<sup>46</sup> 參閱：崔《儒反教》76 頁。

晚出現？他為何不生於中國，而生於外邦以色列<sup>47</sup>？瑪利亞怎能同時又是處女，又是母親呢？不可能保持童貞性<sup>48</sup>。天主應該造一個完美無缺的人，為何造一個有罪的亞當？基督死亡時的日蝕為何在中國沒有看到？這些蜚言流語也散佈於民間，有些甚至一再流傳直至今日，成為引起民衆對西學西教的反感因素<sup>49</sup>。

### 三、天堂地獄說帶給中國人有不同的反應

對士大夫們來說，它是褻瀆歷代聖王的邪說，因為傳教士強調不經過基督，絕進不了天堂，會下地獄的說法<sup>50</sup>。楊光先主張天主教的天堂地獄說是為惑衆而自佛教借過來的道理。他認為賞善罰惡應實現於現世，不該擲到來世。因為按儒家的觀念，現世才是呈現人生目標的場所（入世主義），因而他們對傳教士如此輕看現世（視為涕泣之谷）、重視來世的態度（出世主義），也表示非議<sup>51</sup>。

受佛教影響的文人虞淳熙，他是最早反對利瑪竇者之一，

---

<sup>47</sup> 黃問道，《闢邪解》11417頁。楊光先《闢邪論》中兩位類似地批評天主的偏愛及不公義，因為天主只在猶大出生救贖他們，卻忽視其他的民族。

<sup>48</sup> 楊光先於《不得已》中說：「瑪利亞既生耶穌更不當言童身未懷而孕胎何事，豈童女怡然之所以允從。……母之童身，即禽獸不忍出諸口，而號為聖人者，反忍出諸口，而其徒反忍鳴之天下萬國乎，耶穌之師弟，禽獸之不若矣。」《闢邪論》1110頁。

<sup>49</sup> 參閱：燕《教理史》53頁。

<sup>50</sup> 參閱：《聖朝破邪集》11233~11235頁。

<sup>51</sup> 「天堂地獄釋氏以神道設教 勸怵愚夫愚婦 非真有天堂地獄也。作善降之百祥 作不善降之百殃，即現世之天堂地獄在於……其罪而升之於天堂是奸盜詐偽皆可以為天人而天堂實一大逋逃處矣。」《不得已》卷上，1111~1112頁。

他也說：「愛祀天主者，雖賤不肖，必生天堂，不愛祀天主者既君若聖，必隨地獄。<sup>52</sup>」對佛教徒來講，衆生皆有佛性，都有得救的可能性，天主教卻說外教人會下地獄的說法，當然引起相衝。黃真說：

「佛菩薩神仙斥之曰魔鬼言其必入地獄。<sup>53</sup>」

……謂人死無輪迴，惟皈依天主教戒者其靈魂永在天堂，不皈依者，餘雖善靈魂亦必永在地獄，蓋不知天主大恩故也。<sup>54</sup>」

由於佛教本身亦主張天堂地獄說，而他們的批判並不那麼強烈。據他們的看法，實是當代耶穌會傳教士借用了佛教的天堂地獄說<sup>55</sup>。至於一般民衆，因當時受到政治腐敗，而受到許多苦，當然天主教的天堂地獄說帶給他們安慰，迅速地擴散到平民的觀念中。

#### 四、楊光先辟天主教、刁難傳教士的論調

不可能有創造主，耶穌不是天主，不然他在人間時，天上便沒有天主了<sup>56</sup>。鍾始聲也反對基督降生救贖說：

「若謂釋迦爲摩耶所生不過是人，則天主爲聖女所生獨非人乎。若謂耶穌定是天主所生則安知釋迦非天主降生乎。<sup>57</sup>」

士大夫們以中國的自造說來批評天主教的創造說。陳侯光

<sup>52</sup> 《聖朝破邪集》，11407 頁。

<sup>53</sup> 《聖朝破邪集》，11233 頁。

<sup>54</sup> 《聖朝破邪集》，11235 頁。

<sup>55</sup> 參閱：鐘《本地化》23~24 頁。

<sup>56</sup> 參閱：燕《教理史》52 頁。

<sup>57</sup> 《天學再徵》13 頁。

對此說：

「陰陽絪縕，萬物化生，間執主宰而隆施是，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。<sup>58</sup>」

謝和耐說中國人的範疇裡，根本沒有創造主、人格神的觀念。他說：

「對於中國人來說，最難接受的是，在萬物化生之前，就存在一個在他們看來是矛盾的天主之本性。它既屬於具有人格化的、感應性和慈悲心的上帝之希伯來觀念，又屬於一種絕對完美的永久生靈的希臘觀念。<sup>59</sup>」

另外，士大夫們對天主教以亞當為人類原祖的說法加以反駁，其原因是有關中華優越意識，認為中國的祖先不可能是從猶太人而來。在類似的意識之下，中國人不能接受天主教的原罪觀，認為它直接違背中國傳統的性善說。《天學傳概》是湯若望所撰的天主教中國傳來史，記述所有人類始源於猶太國和猶太民，中國人亦不例外，且上帝也是猶太神，當然中國歷代所事奉的神也就是天主。楊光先見到此書的內容，則展開最激烈的反教運動。他站在中華思想，主張湯氏褻瀆中國列祖列宗，且控告他為造反中國傳統社會的主謀者<sup>60</sup>。

他們除了不瞭解天主教的教義之外，還對天主教的禮儀存有許多誤解和歧視。士大夫和老百姓之所以把天主教視為邪教妖術，是因為他們看到天主教所施行的奇奇怪怪的宗教儀式。衛青心說：「在十九世紀時，中國的知識分子都把宗教的禮儀

<sup>58</sup> 《聖朝破邪集》，11389 頁。

<sup>59</sup> 謝《中國基》320 頁。

<sup>60</sup> 參閱：蘭《基督》22 及 160 頁。原文《天學出概》（《東傳文獻》卷三），1052~1068 頁。

性裝飾、聖像、聖牌和聖水……視為邪惡的和狂熱的妖術」<sup>61</sup>；黃真也提到：「如今日，妖夷淋聖水、擦聖油。運十字刑枷，以自桎梏其身心。暗招密誘，男女混雜。始為事天乎哉？」<sup>62</sup>

對《天主經》的誤解：「今日也求天主賜糧，明日也求天主免債。昏夜祝頌，捏怪疲神。」<sup>63</sup>

對告解聖事的誤解：傳教士們擇其有姿色者，罰在院內灑掃挑水等家務活，都幽禁于其住院內<sup>64</sup>。

做補贖的誤解：至於男子，傳教士們用白長衣將他們自頭面罩至腳下，用小繩索五、六條……勒令人自打于背上，血出滿地<sup>65</sup>。

對十字架的誤解：利瑪竇說過：「他確實認為這種帶耶穌像的十字架是某種邪惡物。」<sup>66</sup>

對洗禮和彌撒聖祭的誤解：傳教士們舉行的臨終傅油聖事和拾撿新生嬰兒，以在他們死前為之舉行洗禮的作法，使中國人認為傳教士把死人的瞳孔做巫術使用，或者是為了製造望遠鏡<sup>67</sup>。

懷疑傳教士製作丹藥：中國人懷疑傳教士們的經費由來，由此而得出結論，認為他們是以巫術（煉丹藥）造錢<sup>68</sup>。

對傳教士們活動的誤解：傳教士來華的目的是為奪取中國

---

<sup>61</sup> 謝《中國基》176 頁。

<sup>62</sup> 《聖朝破邪集》卷三。

<sup>63</sup> 《佐辭》22 頁。

<sup>64</sup> 謝《中國基》179 頁。

<sup>65</sup> 謝《中國基》179 頁。

<sup>66</sup> 謝《中國基》179 頁。

<sup>67</sup> 謝《中國基》179 頁。

<sup>68</sup> 謝《中國基》180 頁。

人的靈魂，因為他們在歐洲缺少靈魂。另一方面，傳教士舉行臨終聖事或洗禮的作法，使中國人認為這些人把死人的瞳孔作巫術使用，或者是為了製造望遠鏡。由此類的誤解和荒謬的看法來看，當時中國人面對天主教的禮儀和奧義時，產生了許多心理上的不安和困惑，對傳教士也懷著一種憂患（威懼）意識和神秘感。

### 第三節 反省與比較

社會制度與倫理生活有著密切的相關。以農為主的中國傳統生活自然衍生出傳宗接代的觀念，不易接受獨身或出家的生活。蓄妾制也是一種中國傳統農耕生活、大家庭制的副產品。林語堂似乎站在功利主義的立場來辯護娶妾制度。他主張娶妾可以代替歐美之離婚。換言之，中國人把婚姻看作一個家庭的事務，倘婚姻不順，到破產的危機時，他們准許娶妾，這至少可使家庭保全唯一社會的單位<sup>69</sup>。

即使佛教與天主教面臨同一個問題，兩者所反應的重點、層次、程度上卻有差別。例如對納妾的問題，佛教的反應傾向於社會及誠規上，天主教則重視倫理和道德上。在出家、獨身的問題上兩宗教均受到中國人的批評，但反應的內容則不同。天主教聖職人員的獨身生活（celibacy）包括貞潔（chastity），即它屬於性倫理上的問題。但佛教僧侶的獨身問題並不在乎出家人的貞潔，而它的關鍵在於有沒有與妻同居。因為印度佛教

---

<sup>69</sup> 參閱：謝《中國基》183頁。

的傳統裡，celibacy 只意味著「出家」<sup>70</sup>。在中國社會出家問題的嚴重性就在於此。佛教徒的出家問題造成破家、棄妻子女、斷香火、不孝等連鎖地影響到中國社會許多層面。天主教傳教士的獨身問題，只不過是反教排外的士大夫們情緒上的層次，僅少數教友度童貞生活的夷風受到歧視，中國士大夫認為那是違背國情和國統。

---

<sup>70</sup> 參閱：沃《佛教》262 頁。

# 第十一章

## 佛難與教難

中國歷史上，佛教曾先後遭到四次佛難，即所謂「三武一宗」。基督宗教在中國所遭到的教難也共有四次<sup>1</sup>。本文的目的並不是研究歷史上的事件，而是要比較佛教與天主教在中國受到迫害時的反應。

### 第一節 佛難

所謂「三武一宗」，即是北魏太平真君七年（446）太武帝廢佛、北周建德三年（574）武帝廢佛、唐會昌五年（845）武宗廢佛、後周顯德二年（955）世宗廢佛。由此看來，佛難發生的時期有所共通性，就是集中發生於佛教正在得勢興盛的時

---

<sup>1</sup> 王治心舉出代表性的四次教難，分別為：南京教難（1616年）；欽天監教難（1659年）；義和團之役（1900年）；非教同盟（1922年）。心《中教史》91頁。

期，並非於剛傳入中土之期。這意味著佛教與中國衝突的主要原因並不在於宗教、教義上的，而傾向於政治、社會上的。方立天也認為三武一宗佛難，是中國歷史上佛教勢力的發展和封建國家利益相衝突的最激烈表現<sup>2</sup>。本文並不注重探討由歷史的角度來看佛難的情形和過程，而較重視其發生的政治、社會背景和原因。

## 一、佛難的社會背景

三武一宗是國家為控制佛教勢力而決定的措施，但發生三武一宗之前有兩個前兆，分別為「沙汰」僧尼政策和設置僧官。沙汰或「料簡」就是國家檢舉、剔除不合法僧侶的方針，是一種淨化宗教政策。因為在早期許多人為了逃賦稅、避兵役而出家入僧，有時數百壯丁一起剃髮入寺。這類坐食遊民之徒的增加，威脅到國家安全及繁榮經濟的程度，成為嚴重的社會問題。因此統治者，如東晉安帝、南朝宋武帝、齊武帝和唐高祖等經常動武進行沙汰，就是強迫所有假僧尼歸俗<sup>3</sup>。原來沙汰政策是以保護國家及維持佛教秩序為目的的，但由政府官吏在進行中過分地裁減僧尼、削減佛寺等，嚴重影響佛教的發展，最後釀成三武一宗的佛難。

設置僧官的主要目的是為了「授遠規，以濟鵠緒」，就是說為了管理僧侶，魏晉南北朝和隋唐時代也都設置僧官制。在印度佛教僧侶的地位超越於政治家，僧侶們均有治外法權，但在中國並沒有那種的觀念，僧侶必須受世俗法的治理。唐玄奘為爭取中國僧人像印度僧人一樣由僧法治理的特權，曾向唐太宗提出申請，卻遭到拒絕。這是在中國王權絕對凌駕於教權之

<sup>2</sup> 深圳《中文哲》402頁。

<sup>3</sup> 參閱：中《東思》251頁；深圳《中文哲》401頁。

上的表現<sup>4</sup>。在中國，沙門應否敬王者爭論的背景在於此。

除此兩種背景之外，衛元嵩的「平延寺」思想成為國家施行廢佛的理論基礎。所謂平延寺思想，就是不區別出家的僧侶和在家的佛信徒，並且否定出家佛教而肯定、獎勵在家佛教的新潮流。因為當時寺院中心的佛教信仰露出許多社會上的問題，如寺院經濟的肥大化、世俗化、出家人所引起的逃避社會現象、家庭秩序的破壞、名教地位的掉落及僧侶的墮落等等。因此衛元嵩把大乘佛教哲學的「即事而真」（就是全面地肯定、接受具體的日常生活和現實，一念三千思想也是從此流出的）思想具體化，變成「即事而道」思想，作為廢佛的理論基礎<sup>5</sup>。

## 二、佛難的主要原因在經濟

佛難之原因在許多層面上有錯綜複雜的情況。但歷代統治者下定措施廢佛的主要原因，大部分集中於經濟的層次。宗教、社會、理念等的問題也是與經濟問題相關連時才下手。據歷史上的許多有關佛難的情況記載，不難猜得到當時佛教繁榮的程度和佛教在中國社會得勢的情形。在東晉孝武帝（373~396）時期，佛教因得到統治者的獎勵，其發展的程度突飛猛進。在東晉領土內，有 1,786 所寺院和二萬四千名的僧尼。但佛教的迅速發展引起副作用，即是僧尼們倫理上的墮落、建築佛寺和舉辦佛事經費的高漲等，逐漸成為統治者的擔憂和老百姓的負擔<sup>6</sup>。到武帝（424~451）之際，佛教終於遭遇到佛難。《唐書食貨志》的記載是有關會昌佛難的情況，可證明寺院經濟的規模和危害國家經濟的情況：

<sup>4</sup> 參閱：深圳《中文哲》401 頁。

<sup>5</sup> 參閱：西《中宗》95 頁。

<sup>6</sup> 參閱：CTB，74 頁。

「武宗即位，廢浮屠法，天下毀寺四千六百，招提蘭若四萬，籍僧尼爲民二十六萬五千人，奴婢十五萬人，田數千萬頃。」

除此記錄外，《唐會要》也有關於這一件公案的記載，內容也與它相似<sup>7</sup>。黃仁宇認爲唐朝的衰退與此佛難有關，他特別提出佛難的主要原因也是佛教寺院經濟的壟斷。他對此寫道：

「……同時佛教寺院的集中財富，也使國家難安。公元 840 年代連續發生了一連串的排佛行動，845 年的詔書，下令搗毀了四千六百所寺院，強迫十六萬零五百僧尼還俗。<sup>8</sup>」

唐武宗滅佛的根本原因，在於唐代寺院經濟膨脹，直接威脅到國家的財政收入和經濟發展，也是僧侶地主與世俗地主的經濟矛盾加劇到不可調和之地步的反映<sup>9</sup>。對中國道教研究有卓越成就的窪德忠認爲會昌佛難的原因有兩種：其一，佛教肥大的經濟產生墮落其宗教性；其二，武宗對中國本土宗教的道教比不上佛教的自卑意識。因爲武宗身爲虔誠的道教徒，在中華意識之上特別採取獎勵道教的政策<sup>10</sup>。

845 年 8 月政府按照儒教的觀點下令廢佛。根據敕令的內容，就可分析出會昌佛難的七種原因：佛教危害中國國風、惑世誣民、奪取國家的勞動力和財物、輕視三綱五常之道、違法害人、僧尼無爲遊食、寺院的豪華如宮殿等<sup>11</sup>。由於如此的事實，可以斷定佛教在中國受到的佛難之理由，經濟上的問題是

<sup>7</sup> 心《中教史》151 頁。

<sup>8</sup> 宇《中史》129 頁。

<sup>9</sup> 參：梁趙《隋唐宗》40 頁。

<sup>10</sup> 參閱：窪《道教史》242 頁。

<sup>11</sup> 參閱：窪《道教史》242 頁。

極要緊的，其他宗教、教義、文化等的問題是次要的。

## 第二節 教難

南京教難是自 1616 年由南京禮部侍郎沈淮發起，到 1623 年他終於被首輔葉向高所排斥為止，長達七年多的明末反天主教事件。本文的主要目的是要澄清南京教難的政治、社會背景和其原因。但，由於此教難在明末引起社會上重大的混亂，許多複雜的情況滾動在此案件，因而找出南京教難的原因和背景也相當複雜。在《聖朝破邪集》上有關南京教難的記載也很豐富，可見當時反教排外的士大夫盡心打擊天主教的念頭。

沈淮一而再、再而三向明神宗上疏，提出了禁止天主教的四大理由，可以參見《南宮署牘·三參遠夷疏》：

「西方教士散處中國，時有竊伺之嫌，當禁者一；西士勸人但奉天主，不可祭祀祖宗，是教人不孝，有背中國名教，當禁者二；西士私習曆法，有乖律例私習天文之禁，恐創為邪說，淆亂聽聞，當禁者三；西士勸人信奉夷教，擦聖油，灑聖水，聚男女於一室，易敗風俗，亂綱紀，當禁者四。<sup>12</sup>」

沈福偉列舉南京教難的理由有二：一是西方傳教士參與修曆，違背了《尚書·堯典及舜典》以來中國的傳統曆法；二是不祭祀祖宗，以為尊奉天主，可以升天堂<sup>13</sup>。但這兩個理由被籠罩在整個辟天主教的氣氛當中，不僅於南京教難。其中第一個理由繼續高漲，到五十餘年之後終於又引起另一波的大教

<sup>12</sup> 張劉《教案史》42 頁。

<sup>13</sup> 參閱：沈《交流史》372 頁。

難，即是由欽天監官楊光先鼓動起來的「曆獄」教難（自 1659 至 1665）。當時楊光先向康熙上了一個奏章，彈劾湯若望等教士有三大罪狀：潛謀造反、邪說惑眾及曆法荒謬<sup>14</sup>。中國保守的士大夫們對傳教士參與曆法工作反應出非常敏感的態度，因為他們認為這是一個國家的尊嚴和國策的問題。沈淮在上疏當中屢次提出此問題的嚴重性。

「……令彼夷立說，乃曰七政行度不同，各自唯一重天，有曰七政諸天之中心，各與地心不同處所，其為誕妄不經，惑世誣民甚矣……日月五星各居一天，是舉堯舜以來中國相傳，綱維統紀之最大者，而欲變亂之。此為奉若天道乎？……而可據以紛更祖宗欽定，聖賢世守之大統曆法乎？」<sup>15</sup>

沈淮發動南京教難中也得到佛道者的支持。其中信佛的儒學學者黃真（自稱天香居士）是代表人物，當沈淮三次上疏中在幕後支持<sup>16</sup>。聖嚴在研究明末佛教當中也說，當時採行反天主教政策的政府官吏利用佛道的身分上疏。不過，他認為因天主教的徐光啓先把責任嫁禍予佛教與道教，上奏神宗皇帝，才招致了佛道者的怨謗，故而才發生南京教難中取締天主教徒的事件<sup>17</sup>。

南京教難的另一個理由是有關政治上的危機意識。反教排外的士大夫預料不到天主教在中國迅速發展的趨勢，並且她的

<sup>14</sup> 參閱：張劉《教案史》133 頁。

<sup>15</sup> 《聖朝破邪集》卷一，11087~11088 頁。

<sup>16</sup> 南京教難發生的導因有四種說法：羅光主張沈淮為蓮池禪師報復說，王治心主張沈淮受了和尚賄賂說；張維華主張沈淮為修名禮部職掌出而排教說；楊森富依據名史主張徐如珂恨惡天主教而與沈淮等人出而排教說。參閱：富《中基史》65~66 頁。

<sup>17</sup> 參閱：嚴《明末佛》50 頁。

教勢不限於朝廷，也在民衆之間。因沈淮繼續不斷地上疏，朝廷也感受到民衆模仿藉假宗教起義、叛亂的可能性。利瑪竇爲傳教所交流的主要對象並不是衆多的百姓，而是少數士大夫們。因此政府和反教排外的士大夫也未覺到政治、社會上的危機感。但天主教的勢力愈益增強，特別是教友在數目上竟達萬人之多<sup>18</sup>，引起保守派的士大夫們和政府的注目<sup>19</sup>。聖嚴談到在中國歷史上，民衆藉宗教的力量來造反的例子，並且天主教遭到南京教難的理由也與此有關。他說：

「……特別是在明朝，依附於佛教的彌勒信仰白蓮教與道教的老子思想爲主的無爲教，當時鼓起政治叛亂，有其爲政治所查禁的原因。因此，面對天主教的活躍，也唯恐其突起政治叛亂，時有力主取締的議案，向神宗帝奏疏。<sup>20</sup>」

侯外蘆也指出當時中國方面的衛道者之所以反天主教，乃有鑑於宗教爲農民所利用的歷史教訓。

「他們害怕天主教『惑世誣民』（《天學初微》）的結果會引出『十倍白蓮』的『烈惑』來。最早沈淮之發動南京教難也有這樣的憂慮；清初最有名的楊光先案中，楊

<sup>18</sup> 這時期天主教無論在中國社會上層，還是在民間都有了較大的發展，1613年，在華傳教士20人，會所5處—北京、南京、肇慶、韶州、南昌，教友不過一萬。何《明宗史》102頁。在明末增加教友的趨勢如下：1586年40人，1596年超過百人，1603年500人，1608年2000人，1610年利瑪竇死時2500人，1615年5000人，1617年13000人，1636年38000人，1650年150000人，1664年246000人。參閱：沈《交流史》370頁。

<sup>19</sup> 《明史》對此記載著：「自利瑪竇東來，而中國復有天主之教，乃留都王豐肅、陽瑪諾等，煽禍群眾、不下萬人。朔望朝拜，動以千計。夫通番左道，並有禁令，公然夜聚曉散，一如白蓮、無爲諸教。」請參閱：《明史》7922頁。另參考：嚴《明末佛》47頁。

<sup>20</sup> 嚴《明末佛》47頁。

光先反教的主要立論也是如此。楊光先『請誅天主邪教』的用意，也是爲了防範『耶穌之聚眾，謀爲不軌』（載《不得已》卷上）在中國重演，爲防範人民假宗教起義。<sup>21</sup>

另一方面來看，因南京教難是天主教在中華首次遭到的宗教迫害，較受歷史上的注目，本文亦注重談到它，但與後繼的清朝迫害比起來，在規模上或程度上，南京教難還算是相當溫和。這不僅說明各宗教之間還能夠互相寬容，而且明朝對宗教採取柔和政策之環境下，宗教團體與政府的關係不那麼緊張<sup>22</sup>。

### 第三節 佛難與教難的比較

即使佛教與天主教均受中國統治者的迫害，同樣遭到與中國社會之間的衝突，但在程度上有明顯的差別，天主教的衝突和迫害比佛教更爲嚴重。是否宗教意識與衝突的程度之間有比率關係？其原因何在？

荷蘭宗教學者 G. van der Leeuw 把信仰分爲兩種：即是狹義的信仰和廣義的信仰。他認爲只有狹義的信仰才能成爲真正的「信仰」<sup>23</sup>。他說在原始宗教和古代宗教上，並沒有發現「信仰」的現象。所謂狹義的信仰是對絕對者表達出人格（位格）的關係之下，才能成立的。因此這種信仰只會存在於先知性的宗教，如基督宗教、伊斯蘭教、猶太教、伊朗宗教（Zoroasterian）等。

他繼續說，信仰不是宗教生活上的要素之一，也不是個現

---

<sup>21</sup> 侯《中思史》1234 頁。

<sup>22</sup> 參閱：何《明宗史》7 頁。

<sup>23</sup> 參閱：Leeuw，247~249 頁。

象。因為信仰首先是神的事情，其次才是人類之事，如同聖伯納（St. Bernard, 1090~1153）所說的「首先沒有相遇天主者，則找不到天主」一樣。因此信仰可說是一個實存性的東西。其他在人類歷史上出現的廣義宗教所講的信仰，並不是對絕對者的人格關係之下所形成的。因此可以說它是宗教的經驗或宗教的生活。中國的宗教和佛教也屬於這類，與人格神崇拜的信仰不同<sup>24</sup>。其中，特別是佛教否認神的存在，是一種哲學性的宗教。照他的理論來講，佛教信徒不會具備狹義的信仰。

他的理論可能引起有些宗教界的誤解，認為那是西方文化優越主義方式的看法。不過，他的理論主要目的並不在於強調西方宗教文化的優越性，而是要按宗教現象學（Phenomenology of Religion）的概念來明確區分不同宗教信仰的本質。據他的理論，佛難和教難的本質也可能由不同的層面來瞭解。本文認為佛難的發生並不是在信仰上的層次，而是在宗教社會上的層次。因此佛教信徒受到迫害時，因沒有一個位格（persona）上交流的絕對者，則不會發生信仰上、心理上的創傷，當然也沒有殉教意識，佛難只不過是統治者為了國家的益處、社會的安定而採取的迫害行動而已。

不過，天主教的教難與佛難相比，在本質上有所不同。教友和教會每當遭到嚴重的迫害時，會產生信仰上的見證者和殉教者。這是基督宗教與佛教的宗教生活不同之一面。因為教友在教難中，為保護宗教和自己的信仰，與絕對者保持密切的關

---

<sup>24</sup> 林天民區分各宗教所注重的絕對對象；基督宗教注重人與神的關係，儒家注重人與人的關係，道教注重人與自然界的關係，佛教注重人與自我的關係。參閱：民《基督教》48頁。描寫絕對對象亦不同；《道德經》說：「道可道，非常道」，宋儒家的「太極」是無始無終無聲無臭的，佛教的絕對實體叫「真體」（Dharma Kaya）或「空」（Sunyata），印度教說「梵天」（Brahman）等。參閱：同書46頁。

係，且更願意表達出對天主有位格的關係，即是殉教。何其敏也提到，在天主教的歷史中不難找到，遭受迫害後信仰反而更堅定、更發揚的例子，如在南京再次大肆逮捕教徒的同時，杭州卻有一千六百位成人受洗<sup>25</sup>。

這樣的現象與佛教的情形相比截然不同，就是說佛教跟基督宗教相反，遭到迫害之後其教勢逐漸衰弱。因此，探討天主教的中國教難時，不能把教難與佛難等同視之，而該加以分析信仰上的層次。發生佛難的時期集中於佛教在中國鼎立繁榮期，並不在於中國社會動盪混亂的初傳時期。佛難的主要原因亦在於國家意識和社會問題上，與教難的主要原因是在於信仰上的問題相比有所差別。王治心引用 *Semedo Historie* 的記載，來評估基督徒受迫害時表達出對神的態度和信仰的精神：

「當此時間，諸教徒之表示，皆無愧於其神甫，無謀自救或輕其縲綬而自辯無罪者。有數人且欣然受拷訊，唯願為信仰而受苦刑，唯恐不能殉教而死。……中有二人被死……又一教徒……被捕後，口稱願為天主死。<sup>26</sup>」

這種殉教記錄在天主教歷史中相當多，而在佛教歷史中卻是極少見的現象，其原因與上述的不同信仰層次有關。C. P. Fitzgerald 認為，佛教傳入中土以印度佛教文化的移植和順化中國風土的過程為特色，宗教的成分（信仰的改宗）並沒有超越文化的成分<sup>27</sup>。因此他說：

「佛教亦在初傳時期，因儒學者和道教士們的干擾，暫時受到宗教迫害，亦被強迫僧侶與比丘尼間的結婚，但

<sup>25</sup> 何《明宗史》101 頁。

<sup>26</sup> 心《中教史》104 頁。

<sup>27</sup> C. P. Fitzgerald, *The Chinese View of Their Place in the World* (漢城：民族文化社，1985)，18 頁。

從未發生到殉教、致命的程度。<sup>28</sup>」

天主教教友受迫害時，因與絕對者有密切的關係，而教友感到天主本身受迫害（認為自己與天主同受迫害），則強烈地反彈，保護自己的本能亦較高，而引起更大的衝突，受到的創傷亦更為嚴重。天主教對殉教精神非常肯定，受迫害時鼓勵教友為天主捨命。這種殉教美德意識影響到衝突的嚴重性。佛教的情況則與天主教不同，佛教徒因沒有那種為絕對者殉教的意識，受迫害的程度也就不那麼嚴重。當然反彈、保護自己的程度較低，從迫害受到的創傷也較輕一些。

---

<sup>28</sup> 參閱：簡《中文化》20 頁。

## 第十二章

### 兩教與中國交流的過程分析及評價

#### 第一節 佛教與天主教衝突之差別

儘管佛教與天主教在中土均身為外來宗教，而所遭到的衝突程度和頻率卻有相當的差別。其原因何在？本文可提出幾個原因。首先，在**宗教體制**上，佛教傳進中土之際，尚未完成宗教體制（教團和僧侶制度），較接近於中國宗教一般的普化性宗教，衝突的可能性和強度也大幅減輕。但，天主教在明末清初之際，因早已完成宗教的制度性並包含著長期的傳承和禮儀，因而在可變的彈性（flexibility）和融通性（adaptability）方面，與佛教相差較大。

其次，與**傳教方針**有關。廖光生亦提到佛教與天主教在中國社會衝突之差異，主要的原因在於傳教的方法上。前者以宗

教性、民間性為主，後者卻以國際性、政治性為主<sup>1</sup>。他說：

「佛教仍廣為流傳且被群眾普遍接受。佛教逐漸發展，經歷數百年之久。最重要的是，佛教從未引起過嚴重的群眾抵制。基督宗教與佛教的發展成對比，它於第二次鴉片戰爭後大量傳入中國，是帝國主義侵華的成果。基督宗教傳教士受外國軍隊的保護……於是從一開始，基督宗教就代表著西方政治、文化的優越感。於是基督宗教和中國文化之間就難免發生衝突。<sup>2</sup>」

另外，佛教與天主教傳入中國的不同動機，亦衍生出不同程度的衝突。佛教是靠中國人的好奇心而傳入的，並不是那種征服式的傳教。換言之，中國是自發性的迎請、研究佛教的，那是一種文化上的平衡交流。但天主教傳入中國是為傳教、改宗的目的，由歐美列強和傳教士們主動開拓的，可說是一種垂直的文化交流，因而所引起中國人的反應會有所不同<sup>3</sup>。

與上述的原因有相關的問題是在於宗教的國際政治性程度。佛教初傳之際佛教與印度政府絕無關係，因而沒有危害中國人的安定意識。但天主教無論是自意或他意，非常強烈地露出其政治性，從而引起士大夫和老百姓的憂患意識。

## 第二節 從兩教與中國文化親合性上看衝突

彼此不同的文化相觸交流時，所產生的動力與物理學的

<sup>1</sup> 廖光生亦認為基督宗教與儒家之爭，主要是來自文化、社會和政治方面的衝突，而並非來自宗教問題。參閱：廖《排外》47頁。

<sup>2</sup> 廖《排外》46頁。

<sup>3</sup> 參考：秦家懿（Julia Ching）的觀點，載於治《本色化》12頁。

「作用和反作用」原則有相似之處。外來文化一方面主動地接受本土文化，另一方面拒絕排斥它。本土文化亦對外來文化的態度有選擇性，部分接受，部分排斥。任何文化交流，不可能有全盤接受，或全盤拒絕的局面，一定有作用和反作用。因為文化如同有機體，為生存需要保持其正體（本來面目，identity）而防止不良因素的侵入，但為了成長也需要攝取外來的營養，而接受外來文化之因素。

至於文化移植的問題，在文化人類學上有許多理論。其中本文較重視文化交流的雙方理論，即批評派和功能派。他們以為外來文化與本土文化相觸，其結果是雙向的，而絕不是單向的。即使外來文化和本土文化不相同，但必須兩方面均有衝突和親合之素。所以文化思想的移植必須考慮衝突和親合的兩個過程<sup>4</sup>，才能維持健全的文化交流關係。所謂「親合」（或調和）固然是表明外來文化和本土文化上的共通點，彼此容易被接納、吸收。至於「衝突」之素，可引起彼此之間的矛盾糾紛，但這並不代表兩文化關係完全決裂，它也可成為重融之素。據湯用彤的說法，衝突也就是「將被吸收的預備步驟」<sup>5</sup>。

本文的宗旨在於探討兩宗教與中國文化融合的過程，特別經過衝突之後的本地化努力。其實在文化交流上，衝突並不是一種「必要惡」，而是「不得已」的。若兩個文化相會時雙方沒有發生衝突，那是最理想的文化交流。但若不可避免衝突，應將衝突減至最輕，而朝著親合之處（共通點）發展。本節的目的是弄清兩宗教與中國文化親合之處，以便將來佛教與天主教與中國文化重遇時能夠和平相處。

---

<sup>4</sup> 參考：湯《往日》149~150 頁。

<sup>5</sup> 參考：湯《往日》151 頁。

## 一、佛教與中國文化親合之處

佛教初傳中土之際，發現以綱常名教中心的中國倫理思想與佛教的教義體系相比並不陌生，而藉此相似點找出親合共融的方向。朱貽庭舉出佛教與中國文化可相融之處<sup>6</sup>：

- \* 佛教教義與儒家倫理思想的一致性。
- \* 佛教教義並不違背忠君、孝親的中國傳統道德規範。
- \* 佛教教義的宗旨可說明佛教並不違背名教綱常。
- \* 佛、儒雖有出世、入世之別，但兩者的最終目標相一致。

除儒家思想外，佛教在老莊哲學中也找到相似之處，使中國人容易接受佛教教義體系，如「無」、「止」、「禪」等的觀念<sup>7</sup>。

佛教能夠在中國社會迅速得到發展，是因為接受了中國以入世為中心的現實主義的緣故。佛教的傳教方針就是邁入民衆的具體生活，照顧他們的生老病死等的生命禮儀<sup>8</sup>。

宗教的得救觀念方面，佛、儒亦有共通之處，均重視自力信仰、自立修養，如儒教重視內修（內聖外王），佛教重視自心修悟思想。與基督宗教的以基督為中心的絕對他力信仰相比，佛教於中國文化親合度比基督宗教要更高。

另外，佛教的「一切衆生悉有佛性」思想與儒教的「人皆可以為堯舜」思想（性善論）有著密切的關係。賴永海指出，佛性思想是佛教在中國本地化的特性之一，在釋迦時代佛性問題根本不存在，小乘佛教原則上也是不講佛性的<sup>9</sup>。但與基督宗

---

<sup>6</sup> 朱《中倫史》277 頁。

<sup>7</sup> 可參考本書第十四章。

<sup>8</sup> 可參考第十五章。

<sup>9</sup> 參考：賴《佛性》1~7 頁。

教的教義中「信仰上帝創世」、「唯基督能救人」、「地獄存在」觀念，對中國文化來說可謂是素不相識，與佛教相比，教義上的親合度較低。

因文化交流是雙向的，佛教的這種親儒政策當然引起中國人對佛教的興趣和吸引力，而能夠迅速地發展在民間的生活中，順利走向文化互融之路。到宋朝，佛教與儒家（新儒學）的親合程度更為密切。林語堂指出，朱熹詮釋《大學》中借用佛教的觀念和方式外，在形成新儒學時亦採用佛教教義。他說：

「我不是在藝術及雕刻上談佛教對中國的影響，而是談及它對中國哲學的影響，並且反過來談及中國人把佛教演變成合乎他自己天性的情形。<sup>10</sup>」

錢穆也說過：「因此儒家盡可談佛參禪，在儒家的工業上，再加以佛家的胸襟是不相妨的。依然不害其為儒」<sup>11</sup>。

## 二、天主教與中國文化親合之處

與佛教相比，基督宗教的文明在中土露出更多的異質性，不易找到較為親合的因素，因而衍生出更多的衝突。但有些因素也有緩和點和親合點。明末清初的天主教與中國文化親合之處有兩方面：一是天主教接納中國文化的成分（親儒），一是中國文化接受西學和西教的成分（科學）。

天主教在中國社會和文化中尋找共通點，即所謂「古儒」——中國先秦儒學。陳受頤說：

「天主教徒把古代儒教看作基督宗教的舊約時期的見解，都以為儒教與天主教是相成而不相悖的。這種看法，從教士和教徒的立場來說，也許是自然的，因為這樣

<sup>10</sup> 林《信仰》158 頁。

<sup>11</sup> 錢《文化史》222 頁。

可以減輕中國舊文化的抗拒力。<sup>12</sup>」

他分析教外士大夫在西士著作中所撰的序文，下結論說：

「他們因為沒有奉教，對於補儒之說，自然沒有像教徒們的直口唱說。然天學和儒學有許多相近或相類之處，則是他們所承認的。<sup>13</sup>」

傳教士對先秦儒學肯定的主題是：儒家經典的上帝與天主教的天主；先儒的祖先崇拜信仰與天主教的靈魂不滅信仰；儒家的賞善罰惡思想與天主教的天堂地獄說；以及孔孟的仁與基督宗教的愛之間可互融<sup>14</sup>。

在近代西方歷史上科學與宗教之間經常發生相衝之事，因為據《創世紀》所主張的教義體系受到近代西方科學的威脅，如近代科學家研究出來的進化論和地動說，把天主創造論和天動說變為謬誤。但在中國的情況，西方科學的內容並不違背中國傳統和宗教思想，因而中國人自明末清初相當順利接受傳教士所傳授的西學成分。佛教思想亦跟西學的內容不相衝，衝突僅於基督宗教的宗教禮儀和思想成分。在近代中國流行的「部分或全盤西化爭論」，其根源自利瑪竇起天主教傳教士所傳授的西學。藉著傳教士們所展開的「間接傳教或文化傳教」政策，中國人首次接觸西方科技文物，可說是基督宗教在中土活動中被肯定的一面。錢穆說：

「中國人知道西方社會並不盡是些教堂與公司，牧師與商人，也不完全就是一個資本主義與帝國主義之富強侵略，中國人對西方文化的興趣便突然濃厚。<sup>15</sup>」

<sup>12</sup> 顧《交流史》38頁。

<sup>13</sup> 顧《交流史》41頁。

<sup>14</sup> 崔〈補儒論〉49~78頁。

<sup>15</sup> 錢《文化史》211頁。

陳受頤據教外士大夫在傳教士書籍中所撰的內容，證明天學和儒學有許多相近或相類之處<sup>16</sup>。反教排外的士大夫們所展開的破邪論，其重點完全放在神學方面，至於科學部分則並未引起爭論。進化論在近代中國的流傳幾乎沒有遭到阻礙。其他物理、化學、天文、醫學等西方科技文明亦均受到歡迎<sup>17</sup>。

《天學初函》有一半是屬於神學的，另一半是屬於科學的。不過，梁啟超並沒有提到神學部分，僅介紹後半部科技部分。因此他寫道：「中國智識線和外國智識線相接觸，晉、唐間的佛學為第一次，明末的曆算學便是第二次」<sup>18</sup>。由此可見，中國人的確對傳教士所傳授的西方科技加以肯定，把西方科技看成為中西文化交流的可能性。

## 小 結

中國文化對外來文化較親合的成分是入世（現實主義）、實用主義、中華主義（民族主義）以及崇尚經濟主義。外來文化若能於中土接受這種中國文化的要求，可以持續雙方之間的關係並產生文化互融，否則將面臨對立和衝突。佛教方面親合中國文化是在宗教觀念、哲學思想、終極目標上，天主教在人學、宗教文化以及社會方面有衝突，但在科技、文化方面有明顯的親合傾向。

---

<sup>16</sup> 頤《中歐》38頁。另外陳受頤引用的教外士夫所撰的內容可參考：同書38~41頁。

<sup>17</sup> 參：余《價值》47頁。

<sup>18</sup> 超《學術史》11頁。

## 第十三章

### 牟子《理惑論》與利瑪竇《天主實義》

牟子《理惑論》在佛教初傳到中國之際，扮演著相當重要的角色。《理惑論》一書反映了當時中國人對佛教的瞭解以及佛教本身適應中國社會的態度，是研究佛教傳入中國初期歷史極重要的參考資料。在天主教方面，利瑪竇《天主實義》亦扮演著跟《理惑論》類似的角色，影響到明末清初之社會和文化界。本文在研究外來兩宗教對中華文明產生的反應，利瑪竇的《天主實義》與牟子《理惑論》有許多共通點，值得一併進行比較研究。

#### 第一節 牟子《理惑論》

##### 一、《理惑論》的時代背景

《理惑論》的作者牟子（牟融）身分並不明確<sup>1</sup>，許多學說

---

<sup>1</sup> 梁啟超否定牟子真有其人，認為此書是後世偽造。《宗百科》233 頁。

尚在印證中，但為本文論述的目的，仍略述其生平。牟融為漢章帝時儒者，字子優，自稱為牟子，法論亦只云牟子<sup>2</sup>。據《理惑論》序，牟子先讀儒家經典傳，靈帝崩後，避居交趾；後回蒼梧娶妻，太守欲聘為佐吏，辭不就<sup>3</sup>。綜合分析上述資料，他所撰寫的《理惑論》作為反映漢魏以前（大概漢末）佛教初傳情形的文獻，是可信的<sup>4</sup>。

從愉快的誤解（佛教依附於道教）到擺脫厭惡的誤解（佛教欲與道教區別，亦即「理惑論」）。一支文化開始接觸另一支文化時，眾多附會曲解是一個普遍之現象，佛教在中國初傳之際，亦不例外<sup>5</sup>。身為外來宗教，初傳入華夏，並為在中國流傳發展，佛教唯有主動地依附（附會）於黃老學派（包含方士、神仙家思想），迎合於儒門，以減輕外來宗教的色彩，使得中國人易於接受，這是一種方便之法。因此，對於佛教的理想人格，亦即佛陀的形像，不免有許多附會，一般人都以道教所說的「真人」來理解佛陀<sup>6</sup>。佛教這種依附政策，的確得到相當的效果，即民衆分辨不出佛教是夷教，而把它看成道教的一派。

佛教受到那種愉快的誤解只是最初步的傳教方針，到佛教紮根於中國社會之後，這種誤解反而造成傳教上的阻礙，成為佛教急欲擺脫的包袱，以正確地表達出佛教的特色和其固有性。《理惑論》的理惑，就是治理清掉誤解佛教的疑惑點之意（替佛教辟謬），換言之，要解除套在佛教身上的一些雜論，如道教色彩的神秘方術、陰陽五行說、煉丹、讖緯說、占卜等，

---

<sup>2</sup> 湯用彤之說法，參閱：湯《佛教史》74頁。

<sup>3</sup> 霍《佛學》3頁。

<sup>4</sup> 參閱：霍《佛學》。

<sup>5</sup> 參閱：霍《佛學》1頁。

<sup>6</sup> 參閱：霍《佛學》12頁。

欲與他們劃清界限。牟子認為，先解除疑惑之後，繼而能觸動中國傳統社會及文化。為辟此工作（護教），牟子才撰寫《理惑論》。這就是佛教最初階段「自立一學步」的過程<sup>7</sup>。

我們從牟子對道教的態度來證明他撰寫此書的目的：

「牟子生活的時代，正是道教剛創立的時代。《理惑論》一書引用了大量的道教著作，但牟子對道教的神仙、長生之說卻持否定態度。這一情況表明，佛道兩教一開始就存在著矛盾，牟子對道教持批判態度，標誌著佛道之爭的開始。<sup>8</sup>」

不過，衝突的過程裡，的確另有融合的成分。總之，牟子在《理惑論》中大量引用儒道之說法，試圖說明佛教與中國傳統文化思想的一致，具有明顯的儒釋道三教初步合一的思想。上述事實證明，「附會－區別－衝突－融合」的過程就是佛教與中國文化間的交流過程，亦是佛教中國化之路。

## 二、《理惑論》的本地化思想

牟子撰寫《理惑論》的動機以現代的觀念來說，是一種本地化的努力，可提出兩個意義：

1. **與儒道融合：**牟子本人原是一個儒者，博讀經傳，也讀神仙之術，因而他在撰寫《理惑論》時，採用不少的儒道之說。《理惑論》全書共卅九章（本文卅七章加上序傳和跋）構成，表達出效法《道經》卅七章的結構，對佛教傳入中國後所引起的種種議論和疑問，分別加以辯解。主要記述釋迦牟尼出家、成道、傳教的事蹟；佛經的卷數及戒律的規定；佛教關於生死問題的觀點；佛教在中國初傳的情況

<sup>7</sup> 參閱：BC，53 頁。

<sup>8</sup> 黎秦《秦漢宗》146 頁。

等<sup>9</sup>。《理惑論》採取一問一答的體裁，以「問」代表傳統的儒家，以「答」代表新行的佛教，通過問答之間的互相辯論，論證佛教的基本教義<sup>10</sup>。而其論證，大多採用中國傳統的儒道二家的名詞概念、思想學說，並認為佛教是與當時中國流行的儒道二教相通的，可以並行不悖，表達出初步的「三教合一」思想<sup>11</sup>。

2. 「格義」的開始：在哲學觀念上或思想方面上，《理惑論》與老子的《道德經》有著相當密切的關係。如：當有人問「何謂之道？道何類也？」牟子全是以道家語言來詮釋。在詮釋中，以「無為」來解釋佛教的「涅槃」或「解脫」，換言之，牟子是以道家之「道」來詮釋佛教之「道」，彰顯出最初步的格義過程。在另外一處，牟子對儒家的「五經」與佛法的關係問題，以「五常」的觀念來說明。五常是儒家的道德範疇，牟子把它同道家觀點混在一起，把佛的教化既加以道化又加以儒化<sup>12</sup>。牟子覺察到佛教徒的行為，在儒生們的眼裡很容易被看作是不孝<sup>13</sup>、不仁、不忠、不義，因此他解釋成佛就是仁孝，且是最大的仁孝，佛門的「布施」也並不違背儒家的原則，佛僧的戒律與中國古代的一些典禮並無不同<sup>14</sup>。

---

<sup>9</sup> 參閱：《宗百科》233 頁。

<sup>10</sup> 牟子提出的重要問題如下：(1)「佛」一辭意味著什麼？(2)若佛陀的教誨是如此高貴，為何中國古聖—堯、舜、周公、孔子不跟從？(3)沙門剃頭是否犯不孝之罪？(4)為何佛教主張輪迴？……

<sup>11</sup> 參閱：黃《佛三百》457~458 頁。

<sup>12</sup> 參閱：黎秦《秦漢宗》145 頁。

<sup>13</sup> 中國文化接觸外來宗教文化時，總以「他們不孝」的論調作為攻擊的武器，佛教與天主教亦不例外，特別佛教千餘年中被中國人批評為不孝。最初的不孝之爭就是從《理惑論》開始的。

<sup>14</sup> 參閱：蘭《基督》52 頁。

據上述的情況，我們對牟子的身分有些疑問，牟子為何展開那種論調？他到底欲提倡儒道教？或佛教？無疑的，《理惑論》的確是一本佛教教義書，牟子站在護教的立場，並從中國傳統思想文化角度出發去詮釋佛教教義。雖在方法上有些粗糙，但牟子找到相當正確的佛教中國化之路，是《理惑論》最大的價值。即使牟子認為佛教等同於儒道，但實際上他還是主張佛教超越儒道。《理惑論》所採取的基本態度是既保持佛教的一定獨特性，又依附或適應中國某些傳統文化思想的路<sup>15</sup>。

總而言之，《理惑論》在佛教界和中國思想界均有其重要性。它是中國佛教徒所撰的第一部佛教著作，是在佛教傳入中國初期，由中國文人學士所寫的一本宣揚佛教思想的著作<sup>16</sup>。作者站在護教的立場，辯護佛教，批判中國固有的思想和思想體系，可預見往後佛教與中國文化之間的衝突情況<sup>17</sup>。

不過，牟子用問答形式論述佛教教義的過程中，由於他出身於中國文儒的背景，而大量引用儒家、道教的經典和理論廣取譬喻。因此，《理惑論》雖是一本佛教教義書，卻極少引用佛經，這情況可說明兩點：

- （一）表示佛教經典尚未廣泛普及於中國社會，連佛教學者牟子對佛教教義的瞭解亦不成熟，可證明《理惑論》撰寫的時期不可能推移到魏晉之際。
- （二）說明中國傳統文化思想一開始便深深地影響著佛教，走向格義之路以及佛教的中國化過程。

<sup>15</sup> 參閱：蘭《基督》52~53 頁。

<sup>16</sup> 專攻初傳中國佛教的陳觀勝舉出兩種研究中國初期佛教的重要資料：俗稱中國最初的佛經《四十二章經》和牟子的《理惑論》。參閱：BC，36 頁。

<sup>17</sup> 參閱：BC，40 頁。

梁曉虹在《華化佛教》一書中，很肯定《理惑論》的價值。他說：

「《理惑論》基本立論是，用「儒典」和《老子》，證成佛教學說，為佛教教義「理」在中國的發展披荆斬棘。<sup>18</sup>」

此外，《理惑論》由於反映出中國人的思想發展過程，有其重要的價值。漢朝時，中國人的關心集中於黃老學和修行，後來其關心逐漸轉移到老莊思想。牟子特別為順利傳達佛教教義於中國人的心中，而引用《老子》的情形更加濃厚。因此《理惑論》不但是在研究中國佛教方面，且在研究中國思想方面亦有重要的價值<sup>19</sup>。

## 第二節 利瑪竇《天主實義》<sup>20</sup>

《天主實義》是利瑪竇（Matteo Ricci, 1552~1610）所撰寫的漢譯天主教書。該書在明末清初之際不止影響於韓國、日本，更擴展到西方世界，而成為研究天主教東傳情況重要的資料。其實《天主實義》並不是利瑪竇一個人的構想。羅明堅（Michael Ruggieri）於1584年出版的《天主聖教實錄》就是《天主實義》的前身作品。利瑪竇參考該書更深入研究重撰《天主實錄》，

<sup>18</sup> 虹《華佛》51頁。

<sup>19</sup> 參閱：BC，40頁。

<sup>20</sup> 「天主實義」之意乃「對神真實的討論」。在此探討《天主實義》的目的非為介紹該書內容。因為不僅中、韓、日學者，且西方學者們研究利瑪竇及其著作者非常多，可參考他們的研究結果。此處論及《天主實義》的方向和目的在於與牟子《理惑論》做比較。參考：《神論》56期（1983夏）《紀念先賢利瑪竇神父來華四百週年特集》。

之後改名為《天主實義》<sup>21</sup>。因此《天主實義》一書更廣泛地包含著天主教初傳中土之際的傳教意識和傳教方針。因有關研究《天主實義》的著作非常多，且本文研究的目的並不為《天主實義》作新詮釋，僅簡略介紹《天主實義》的構成和內容。本文據前輩所研究的結果來評估其價值，特別與《理惑論》相比做出代表性的初傳書籍之機能和意義。

《天主實義》的價值和特徵如下：

其一，首次展開的本地化努力。利瑪竇藉用《四書》、《六經》等中國傳統儒家思想來介紹天主教的教義。他所用的方法是對話法，對中土提出的儒家觀念和疑問，西士解答儒教的不充分性和矛盾，同時提出天主教的教義可輔儒的重點。雖然露出有些謬誤和強烈的護教性論法，但可看出利瑪竇對本地化的努力。他展開護教論、解說教義時，不只引證西方士林哲學、神學的看法（如四因說以及範疇論之類），更進一步引用他所研究的中國古代歷史和文化的文獻，而能使中國學者、士大夫產生認同。

其二，《天主實義》不只影響於中國，更進一步影響到當時儒家文化圈，如朝鮮、日本、越南等東亞洲儒家傳統社會。其中特別是朝鮮的社會和宗教受到極大的影響，如在社會上啓發實學的潮流，在宗教上一些士大夫開始研究、傳入天主教。有趣的是，朝鮮的士大夫對《天主實義》的評估和看法與中國士大夫類似，較容易接受非宗教的成分，反而對西學的天堂地獄說（堂獄說）、不婚娶制、不忠不孝、廢祭祀等的問題非常

---

<sup>21</sup> 參閱：燕《教理史》21 頁。《天主實義》初稿已於 1596 年修正，1599 年經與三槐和尚討論之後又加添了第七章。手抄本已早有散發，經過許多次的修正，才於 1604 年在北京出版。

敏感，終於導致幾次嚴重的迫害宗教事件<sup>22</sup>。另外，日本方面受到《天主實義》的影響，跟中國同一個時期，成為引起耶穌會內部對本地化路線爭論的起火點。

其三，《天主實義》不僅影響天主教中國初傳之際，且在現代的傳教學、教會論以及本地化方面亦是非常重要的參考資料。自新大陸發現之日起在教會內澎湃的殖民主義傳教路線，造成許多不合於福音精神的傳教行動，如以西方天主教文化破壞地區固有文化，強壓地方教會的發展等。但《天主實義》開展新的傳教方針以及本地化之路，引起當時教會內內省的潮流，早已追上梵二大公會議的精神。其實不可否認，現代的宗教交談、大公主義以及重視地方教會的發展等神學上的新觀念，多少均受到《天主實義》的影響。

### 第三節 二者的共通點

牟子《理惑論》和利瑪竇《天主實義》在許多方面有不少共通點，如在傳教時期上、傳教策略上，以及敘述的方法等，可以下面五種角度來分析：

其一，二者所撰的目的均是站在護教的立場。牟子《理惑論》引用了許多儒家文獻，且包含不少儒家思想，但可確定它是一本佛教徒所撰的護佛書。利瑪竇研究中國社會和文化（特別是古儒）相當深入，在《天主實義》表達出天主教與儒家之間相同之處，但我們可瞭解他所採取儒家的目的，就是一種傳教上的方針。因而《天主實義》亦非常濃厚地露出護教論的立場，與牟子《理惑論》相同。

---

<sup>22</sup> 參閱：淳《朝鮮》186~192頁。

其二，二者都努力尋求與中國文化融合之路。牟子和利瑪竇認同外來宗教在中國社會生根踏實必須與中國儒家思想結合。因他們共識到中國文化的正統是儒家思想，道教是次流。因此佛教與天主教均朝著「合儒」方向進行融合努力。

其三，兩本書均在各自的宗教裡扮演著初步本地化的努力。《理惑論》是中國佛教徒撰寫的第一部佛教書，《天主實義》亦是天主教在中國出版的第一部教義書，佛教與天主教在傳入中國初期向中國人介紹外來宗教的書，成為初傳時衝突和融合的開路先鋒。

其四，兩本書均採取「對話式」文學型態。在《理惑論》有位無名氏先發問，提出對佛教教義上的一些疑惑，對此問題牟子借用佛儒道的思想來回答。即使發問者並沒有清楚地顯出身分，但據他所提出的內容可斷定他是一位中國文人學士。《天主實義》的文學型態亦與前者類似，採取「問答式」，即是一本中國學者（中士）與西洋教士（西士）之間思想交談的教義書。中士代表中國思想的博學儒士，西士則是代表西方宗教文明的利瑪竇本身。中士提出傳統儒學的立場和佛道的看法，利瑪竇以士林哲學、神學，借用先秦孔孟思想來反駁且積極說明天主教的教義。

其五，兩本書所論及的共同主題是：出家的佛僧、神父不婚和無後之不孝問題；小孝和大孝之別；夷夏之爭；批評迷信、方士術等。可說佛教與天主教是在教義、禮儀上相當類似。

## 第四節 二者的差異點

兩本書的共通點在於身為外來宗教的佛教與天主教在中

土受到的情況有共同的命運。不過，兩宗教對待、處理中國宗教文化上表達出不同的態度。下面可提出三種不同點：傳教策略；作者的身分；以及書本的架構上有所差別。

其一，兩宗教對待其他宗教的態度和互融程度有偏差。當佛教傳入中國時，因尚未完成其宗教的主體性（identity），如教團、教義和儀規等具備相當多可變的空間，而牟子《理惑論》濃厚地表達出「附儒道」之意，自願與儒道融合。但，即使天主教願與中國文化融合，卻因其宗教的主體性和制度性已固定，而必須以「取捨選擇」方式來應付中國文化和宗教。因此《天主實義》與寬待中國宗教的《理惑論》不同，相當強烈批判道教主張萬物始於「無」，佛教主張「空」，後儒主張「太極」，這一切均與天主教教義不符，故予以排斥否認。

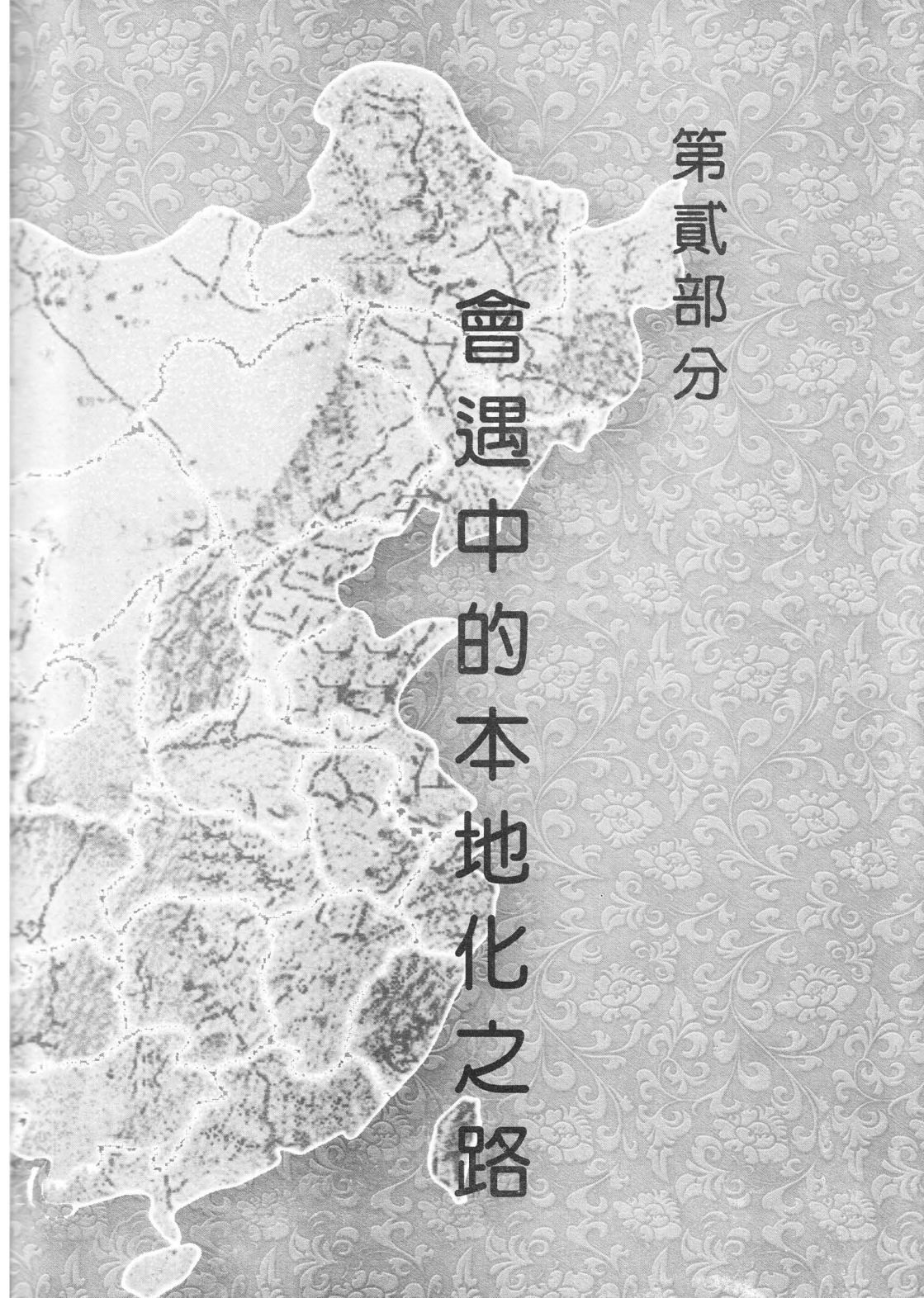
其二，作者的不同身分導致處理中國文化的立場不同。即使二人均保持護教的論調，但牟子以中國人的身分維護「禮教」的觀點相當濃厚；利瑪竇身為外國人，對中國文化的判別、取捨較多。

其三，《理惑論》模仿《道德經》的卅七篇作為卅七品（卅七個問答），以問答形式來詮釋佛教教義中的部分問題。換言之，它只不過是一本解釋佛教疑惑的小冊，實在不能作為介紹佛教的整體教義書。《天主實義》上下二卷，通篇八篇（第一、二篇論天主，第三至七篇論人，最後第八篇再加上幾個附錄），共 174 項目，所探討的內容是跟隨傳統多瑪斯神學的系統，可算是一套比較完整地介紹天主教教義的書<sup>23</sup>。

<sup>23</sup>《天主實義》未講出耶穌基督的救援事業，如基督的受難、聖體聖事、死亡和復活的道理。燕廌思說：「這本書仍然不過只是望教預期的書籍而已。這本書的目的是使有知識的外教人更能接近基督信仰。」燕《教理史》23 頁。

第貳部分

會遇中的本地化之路



## 第十四章

### 兩教的本地化觀念及原則

湯用彤認為在文化交流上衝突是不可避免的。但它並不代表文化之間破產的局面，反而是一種「融合之路」的過程，將被吸收的預備步驟。他指出外來文化與本土文化之間交流的三個階段：

因為看見表面的相同而調和



因為看見不同而衝突



因再發現真實的相合而調和

此過程中，第一階段的相同和第二階段的衝突，是邁向第三階段真實相合之路的過程之一。到第三階段，外來文化思想已被吸收，加入本有的眾文化脈絡中了。不過，在這最後階段，

不但本土文化發生變化<sup>1</sup>，外來文化也發生變化<sup>2</sup>。當然，本文目的並不在於文化衝突本身，而在於衝突之後的文化融合過程。衝突是在文化交流過程中導向本地化之轉折點。為此，本文的目的即在透過比較佛教與天主教在中國社會的適應、融合過程和努力，來探討外來文化在中國實現本地化之路。

## 第一節 兩教對本地化的看法

佛教與天主教在中國本土具有共同的命運，就是身為亞文化（sub-culture 或外來文化），在主流（本土）文化地盤中所遭到的碰撞與衝突。中村元在比較中、印民族思維方法中，發現中、印兩種文化的交流過程和情況，可應用到中西文化交流的過程上。他說：「在接受佛教時證明的中國傳統思想的諸特徵，在他們接受基督宗教的過程中也能發現」<sup>3</sup>。即使兩宗教在中國本土克服衝突的因素和扎根成長的意圖相同，但由於兩宗教在宗教體系（制度性）和所面臨的中國環境不同，因而在本地化的內容、方法上便衍生出差別。

佛教的本地化注重於文化交流上。佛教在中國本地化的具體表現，即是佛教的「中國民族化」。方立天說：

「佛教自印度傳入中國以後，在中國封建社會的土壤上，經過『嫁接』、生根、成長，產生了自己獨特的結構，形成了具有民族特色的宗派體系，成為中國封建社會上層

---

<sup>1</sup> 何《明宗》91頁。

<sup>2</sup> 參閱：湯《往日》151~152頁。

<sup>3</sup> 中《東思》216頁。

建築的組成部分，和中國古代思想的重要內容。<sup>4</sup>」

佛教在中國實現民族化的實例，即是印度佛經的漢譯（即所謂「格義」）、創經、接受王道思想、維護中國封建社會制度、開拓佛教式的孝道思想、領導中國祭典和大眾化等等。

然而，天主教的本地化觀念與傳教方針有密切關係。天主教在中國本地化的努力是在傳教學歷史中，可成為轉捩點。自利瑪竇開始，天主教改變過去征服式的傳教方針，重視傳教地區的文化，展開適應主義式的傳教政策。但與佛教的本地化之情況相比，天主教的本地化努力太重視其傳教的效果，顯露出強壓式的傳教熱誠，反而造成與中國文化之間非常激烈的衝突。這樣的差別，始自兩宗教傳入中國本土的動機和方式，就已有相當大的不同之處。

佛教傳入中國本土時，由於中國人對印度文化的好奇心，致使中國人主動地邀請印度佛教傳教士來中國。天主教的情況則大不相同，在強烈的傳教意識和帝國主義、殖民主義的氣氛下開拓傳入中國本土之路，且展開相當積極的傳教事業。因此，兩宗教在中國生活的方式、本地化的觀念也都有所不同，前者較重視文化上的本地化，後者則注重宗教教義上的本地化。

## 第二節 格義與詮釋學

### 一、對格義一般的瞭解

格義是魏晉時代解釋佛經的一種方法，即是用中國固有的

---

<sup>4</sup> 深圳《中文哲》398 頁。

詞彙和義理、概念和範疇（特別老莊的名詞）作解釋（比附之法），助人度量經文的意義。格義中的格字是一個動詞，指感通之意，也就是有感於此而通於彼之意<sup>5</sup>，與「格物致知」中的格字用法相同。因此說「扞格」，就是不通之意<sup>6</sup>。《高僧傳·竺法雅傳》說：

「竺法雅……以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義。……亦辯格義，以訓門徒。雅風彩灑落，善於樞機。外典佛經，遞互講說。」

上文中所說的「外書」、「外典」，都指跟佛經相對的中國書<sup>7</sup>。文中的「事數」又是何意呢？據《世說·文學篇》說：「事數謂若五音、十八入、四諦、十二因緣、五根、五力、七覺之屬。」所謂「事數」，或另稱「法數」即指佛法中帶有數目字之名詞，就言佛教教義的條目名相（湯用彤之語）<sup>8</sup>。因為當時大量傳入的印度佛教經典，觀念上與中國思想相當不同，待加解釋。當時學佛的中國人對中國傳統思想有一定的瞭解，他們就把佛教思想和中國傳統思想加以聯繫、詮釋，使百姓較易瞭解接受。湯用彤指出格義的三個層次<sup>9</sup>：

- a. 格義是一種用來教導弟子的方法（竺法雅、康法朗等使用之法）；
- b. 格義是以中國的觀念與外來佛教的觀念作對比，讓弟子們以他們自己熟悉的中國固有觀念來理解印度學說的一種詮釋法；

<sup>5</sup> 參閱：《大辭典》2269 頁。

<sup>6</sup> 參閱：周《佛學新》177 頁。

<sup>7</sup> 同上，178 頁。

<sup>8</sup> 湯《理佛玄》164 頁。

<sup>9</sup> 參閱：湯《理佛玄》274~275 頁。並參閱：BC，68 頁。

- c. 格義的方法並不是簡單的、寬泛的、一般的中國和印度思想的比較，而是一種很瑣碎的處理，用不同地區的每一個觀念或名詞作分別的對比或等同。

## 二、格義與佛教

### （一）格義

格義的倡導者是東晉時期的竺法雅和康法朗。《高僧傳》卷四〈竺法雅傳〉說：

「時依雅門徒，並世點有功，未善佛理，雅乃與康法朗等，以經中事數擬配外書，為生解之例，謂之格義。<sup>10</sup>」

不過，據湯用彤的研究，格義方法的起源可追溯到漢朝。當時儒家學派的人（如董仲舒）和道教學派的人（如淮南王劉安）非常喜歡將概念與概念相比配，任意借用陰陽家的思想<sup>11</sup>。他們應用二元原理的陰陽、五行、四季、五音、十二月、十天干、十二地支等，使它們成對地相配合。竺法雅、康法朗等只是把以前的比附之法適用於佛學，並非首創格義之法。

### （二）反格義

道安是最強烈地反對格義（或超格義）的人物。《高僧傳》說，道安在飛龍山時已鄙棄格義<sup>12</sup>。道安說：「先舊格義，於理多違」。其中「先舊」一詞表明格義方法盛行的時代多少早於道安。

那格義如何違背理呢？道安認為佛教經典的闡明應該要做到允當而愜意的程度。但格義之法只重視比附的數目（法

<sup>10</sup> 梁《華佛》54頁。

<sup>11</sup> 參閱：湯《理佛玄》277頁。

<sup>12</sup> 湯《理佛玄》164頁；並參閱：BC，96頁。

數），卻不看重意義上的相異，例如中國的「五行」跟佛教的「四大」（Mahabhutas）<sup>13</sup>。陳觀勝認為，當時反格義者雖肯定格義的有用性，但因格義是不合理、又太學究式了，且從原典偏離，而才反對它的<sup>14</sup>。

除此理由外，反格義者主張「渡江棄船」（或說取魚而忘掉魚網）的觀念，認為格義只不過是一個過程或工具而已，一旦達成了初期的目的，就該捨棄其方法<sup>15</sup>。湯用彤舉出他們反對格義的另一理由，他說：

「格義既以經中事數擬配外書，使得生解悟，並逐條著之為列，其迂拙牽強可以想見。因此而為有識者之所不取。<sup>16</sup>」

道安與竺法雅是同門同輩的大法師。但自道安以後，佛教的教義逐漸分明，世人也就了解佛教的教義與道教的老莊思想不同，且當時的佛教得勢，超越道教的地位和影響力。當有出主入奴之見，因而更不願以佛理附和外書<sup>17</sup>。

格義流行於東晉時期（進入南北朝之後不那麼受重視），流行的地點是河北，那是竺法雅的同學道安早年生活所在地。在西晉時期，從中國佛教的觀點來看河北地區是非常重要的。

<sup>13</sup> 參閱：湯《理佛玄》282 頁。主張反格義的另一位是僧叡，他於鳩摩羅什來後申言「格義為乖本」（《毘摩什詰提經義疏·序》）。參閱：周《佛學新》177 頁。

<sup>14</sup> 參閱：BC，69 頁。

<sup>15</sup> 湯《理佛玄》116 頁。；另可參考：《金剛經》正信希有分第六說：「汝等比丘，知我說法如筏喻者，法尚應捨。」文中的筏，就是過江的木排。從此比喻衍生出佛教的「方便」（upaya）說法。《莊子·外物篇》云：「荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。」

<sup>16</sup> 湯《理佛玄》164 頁。

<sup>17</sup> 湯《理佛玄》164 頁。

所有東晉時期的佛教，無論是北方的或南方的，均受其影響<sup>18</sup>。在中國佛教史上特別所指稱的「格義佛教」，即指此段流行的佛學思潮。雖然有些佛學者反對格義，但若沒有譯經、沒有經由格義的過程，如何走向「中國佛教」之路？

所謂「中國佛教」（Chinese Buddhism），則是「中國化的佛教」（Sinicized Buddhism），用專門術語表達說是「格義化的大乘佛教」（Mahayana Buddhism）<sup>19</sup>。

日本學者 Hukunaga 相當肯定格義的價值。他認為格義的過程並不僅於魏晉時代，應該說所有中國佛教的歷史就是格義的全程。換言之，從印度傳來的佛教在中國歷史當中，接受中國文化、適應中國社會的一個原理就是格義。因此，他主張我們不應該把格義看為佛教初期，在接觸中國文化中出現的初步、幼稚的詮釋之法。據上述的論點，他作出的結論：「**中國佛教等於格義佛教**」的一種公式<sup>20</sup>。

### 三、天主教式的格義

印度佛經在中國本地化的過程可分為三個階段：

- a. **間接傳教時期**：格義時代，亦即將原文的印度佛經用比附、比喻、對比等初步的方法來翻譯、介紹的時期。
- b. **直接傳教時期**：反格義時代，是把佛經的原意直接表達出來，更充實佛教教義。
- c. **本地化完成時期**：創經時代，因發現有些印度的佛教教義與中國社會和文化不容，為本地化而創造了中國的佛經。

中國佛教所創造的佛經可否稱為佛經？為本地化過程，宗

---

<sup>18</sup> 參閱：湯《理佛玄》277 頁。

<sup>19</sup> 參閱：沃《東洋》123 頁。

<sup>20</sup> 參閱：沃《東洋》227 頁。

教應否冒失去宗教的原始教義和主體性（identity）的危險<sup>21</sup>？

首先，對譯經的努力，天主教與佛教有很大的差異。佛教一進入中國本土就開始著手翻譯佛經；但天主教至 1897 年尚未完成翻譯聖經的事業<sup>22</sup>。因佛教與天主教在教義、體系上，以及對傳統的態度有所不同，當然對本地化的觀念和態度亦不同，因而在接受適應異質文化上也產生出不同的速度和方法。佛教並不看重正經與偽經的區分，也沒有譯經的限制，但天主教這方面非常保守、敏感，而且當時譯經並非每個人都可自由進行的工作。

利瑪竇在 1605 年，首次收到從西方寄來的新舊約合本聖經，即狄·聖賽威理納樞機的 *Poliglotta*（《多文聖經對照本》）。中國人看到那精美裝訂的聖經，就相信一定包含高深的道理。許多有識之士無不希望能把那部用四種文字對照的八冊聖經譯出。當時利瑪竇很為難，他表達當時的感受：

「...我真不知如何答覆他們，因為他們的要求正當而誠懇。...需要許多人才及時間方能完成...需要教宗的許可方可翻譯為另一文字。」<sup>23</sup>

在此情況下，利瑪竇不特意追求難求的譯經，卻重視著作教理講授的書。至於利瑪竇撰寫中文書籍中，藉中國經籍的傳

<sup>21</sup> 景教於唐朝傳入中國後拚命努力實行本地化，但其結果是失敗。論者認為其失敗的主因，乃過分重視本地化，具體來講，太過佛教化（借用許多佛教用語）而失去原來應有的景教特色（喪失主體性）。那是錯誤的格義後果。有關景教之佛教化內容，可參閱：治《本色化》111 及 113 頁；楓《道與言》42~71 頁。

<sup>22</sup> 基督教雖較晚到中國，但譯經的程度卻遠超過天主教。如 1822 年於印度已出版新約聖經的漢譯本。1853 年在中國出版現在通用的舊約聖經。西《中宗》275 頁。

<sup>23</sup> 參閱：利《書信集》299~300 頁；並參閱：WMW，255 頁。

統觀念和名詞術語，即以「類比」（analogy）或「比附」方式來解釋天主教教義，這種比附與佛教曾採用過的「格義」方法，在目的和觀念上是彼此相同的。利瑪竇在《天主實義》中談到傳教的靈活性時，作了一個比喻，表達進行本地化中「格義」和「比附」等間接方法的必要性。他說：

「然上意至，則下意無所容而去矣，如縫綿繡之衣必用絲線，但無鐵針，線不能入，然而其針一進即過，所庸留於衣裳者絲線而已。<sup>24</sup>」

湯用彤亦提到文化互融的過程中比附之法的必要性，認為那是會通的基礎。他寫到：

「大凡外國學術初來時理論暗晦，本土人士僅能作枝節之比附。及其流行甚久，宗義稍明，則漸可觀其會通，此兩種文化接觸之常例。<sup>25</sup>」

#### 四、廣義的格義和詮釋學

在道安批評格義的不確實性之後，中國佛教逐漸不重視格義之法。但方立天認為「即使格義方法被捨棄，比附方法也仍然繼續在使用」<sup>26</sup>，因他認為格義並不是一個特別的方法，而是一種比附思維的突出表現<sup>27</sup>。湯用彤亦說：

「因為印度那些思想範疇（事數與法數）的含義，本是不容易被中國佛教信徒們所掌握的，他們於是就用中國固有的概念加以解釋（附會），作為一種尋求較好的辦法。這種相互對比，也就是在建立印度與中國觀念之間的思想

<sup>24</sup> 郭《明清》89頁。

<sup>25</sup> 郭《明清》89頁。

<sup>26</sup> 方《中佛》420頁。

<sup>27</sup> 參閱：方《中佛》420頁。

一致，那是並不感到奇怪的。<sup>28</sup>」

由此可推斷格義的普遍性，在任何不同的文化相遇時，爲了更正確的交流、溝通，必須採取共同的觀念和思維方法。

馮友蘭把中國佛教和佛學的發展分爲三個階段，其中第一個階段稱爲格義時期<sup>29</sup>。他在說明格義現象的必要性中，我們又可以確認在文化互融中格義的必然性，他寫道：

「一個人初學外國語的時候，必須先把一句外國語翻成一句本國話，然後才能理解。他學說外國語的時候，也必須把他要說的一句話，先用本國話想好，然後再翻成外國話。他的話是用外國話說的，可是他的思想是用本國話想的，所以必須經過這些翻譯程序。<sup>30</sup>」

據上述，格義的精神與本地化的目的是彼此相關的：

「大凡世界各民族之思想，各自闢途徑，名辭多獨有含義，往往爲他族人民所不易瞭解。而此族文化輸入彼邦，最初均牴牾不相入。及交通稍久，瞭解漸深，於是恍然於二族思想，固有相同處。<sup>31</sup>」

在進行格義的過程當中，有兩種相對的看法，即肯定格義價值的態度和反格義的態度。以詮釋學的立場來看，各主張應該都有一定的論調和獨特的價值。在詮釋學的三大因素「作者—文本—讀者」（author-text-reader）中，哪一個可以構成「合法的意義」（valid meaning）？最合法、最理想的詮釋，應該是「作者—文本—讀者」三方面公平地配合（三位一體式的詮

<sup>28</sup> 湯《理佛玄》281 頁。

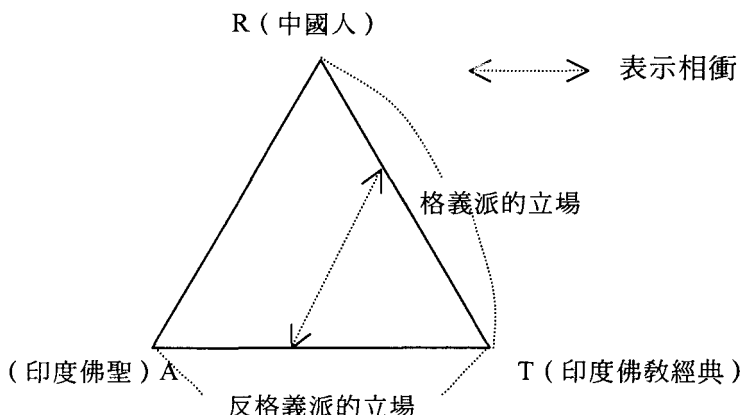
<sup>29</sup> 參閱：馮《中哲史》第四冊，230 頁。

<sup>30</sup> 馮《中哲史》第四冊，230 頁。

<sup>31</sup> 湯《理佛玄》163 頁。

釋)，不宜讓任何一方壟斷<sup>32</sup>。

### 〔圖五〕詮釋學與格義之關係



主張格義的學者太重視「讀者」，易犯忽略「作者」和「文本」的錯誤，引起反格義派的攻擊。反格義派所擔憂的，是會發生「作者及文本死了」之情況，並且擔心格義會抹殺原來的、歷史性的意義（authorial intention）之可能性。

不過，我們又不能輕視格義派所主張的價值和觀念，即是為「讀者」所著想的，把「作者」和「文本」介紹給「讀者」的溝通原理。我們亦得承認原意有時並不清楚，難以考究。特別在文化比較第四個方法時，即是不同的空間和時間的兩種文化相遇時所面臨的問題。

推動格義論者，站在傳教學的立場，欲迅速及廣泛地普及佛經。相對地，反格義論者站在護教論的立場，欲拒斥佛教教

<sup>32</sup> 參閱：吳慧儀，〈後現代思潮衝擊下的「文本與詮釋」〉《後現代主義：闡釋與回應》，115 頁。

義和佛經的純粹性被俗學（老莊之學）污染、混雜。

佛教剛傳入中國時，為模糊印度的外邦色彩（以便民衆易受容佛教），曾主動地採取依附於道教。但進入晉朝後，佛教勢力逐漸凌駕於道教之上，無需再依附道教。特別當時因非常激烈爭論的老子化胡說，佛道之間彼此努力爭取國教地位（諸君王的支持）和傳教效果（確保信徒），都不甘勢落。在這種社會氣氛下，佛教引用道教的經典採用格義之法，表示佛教傳教策略上的弱點屈服於道教的權威。因此有識的佛教徒以所認同的自主性、獨立性、優越性作為佛教內部的力動性，來抑制格義的擴展。

金容沃拿出「涅槃／無為」的一個例子來指控格義的不充分性，表達反格義者的正當性。原始佛教的涅槃較重視「苦的個人層次」，道教化了的佛教的無為卻強調「苦的社會層面」；涅槃基於「宗教的判斷」，無為的基礎在於「審美的判斷」；涅槃的對象是「苦」，無為的對象是「欲」<sup>33</sup>。

精通佛學的學者來看印度的涅槃觀念與老子的無為思想相差太多，絕不能等同視之。除此之外，「菩提／道」、「阿羅漢／道教的真人」、「尸羅／孝順」、「四大／五行」、「五戒（Upasakas）／五常」<sup>34</sup>、「羯摩（Karma）／道」等的比配（類比、對照、對比或組合成對）都有不相稱之處。

類似的情況亦發生在天主教的比附和補儒過程中。「禮儀之爭」的最大問題是翻譯 Deus（陡斯）為代表性的例子。利瑪竇剛抵中國時，羅明堅已在中國實行初步的本地化，即親佛政策。他 1584 年於肇慶出版題名《天主實錄》（《天主實義》的

<sup>33</sup> 參閱：沃《東洋》154 頁。

<sup>34</sup> 儒家的五常（仁、義、禮、智、信）各自比配於佛教的五戒（不殺、不邪淫、不飲酒、不盜、不妄語）。

前身)的一本道理書中,其內容和許多用語借自佛教,表達出相當濃厚的佛教色彩。其中「天主」一詞亦是佛教的用語<sup>35</sup>。後來利瑪竇決心採取親儒反佛政策之後,引進儒家的概念「上帝」代替佛教觀念的「天主」<sup>36</sup>。

另外一個例子是《畸人十篇》中的「畸人」一詞。畸人一詞出於《莊子·大宗師》中孔子與子貢的對話:「子貢曰:敢問畸人。曰,畸於人而侔於天。故曰:天之君子,人之小人;人之君子,天之小人也。」

利瑪竇利用此句譯為天主教的「聖人」(saint)。不過,中國的畸人與天主教的聖人之間,觀念有所不同。在前者的世界裡,「天—人」的關係是對立的,否定人性和人世才能達到與天合一的境界。但天主教的聖人不應該否認此岸,且現實與天國並不是敵對的關係<sup>37</sup>。

雖然在世界諸文化中不難找到格義之現象,但被曲解的專有名詞、不正確的比附等,在中國格義過程中產生種種嚴重的副作用,則不多見於其他文明。重要的原因也許與中國文字的特性有關。中國文字與印度梵文或拉丁文不同之處,即是表意文字。表音文字所採用的宗教術語傳入中國文化界,無法憑音詮釋,故不得已用比附、類比、格義之法。因而表意文字無可避免詮釋的不正確性,露出表意文字的缺點。

例如,Nirvana(〔※〕→無為)(〔#〕→涅槃)的轉換過程:前面〔※〕的過程是格義之法,用表意文字的詮釋法;

<sup>35</sup> 「天主」是印度經典 *Beda* 中出現的最高神 Davapati 的漢譯。參閱:沃《東洋》162 頁。

<sup>36</sup> 參考:沃《東洋》162~163 頁。在《天主實義》中表達「天主」之意的名稱許多;如天、上帝、后帝、皇天、主宰、大主、吾主、眞主、天地主宰、天上主等。參閱:富《中基史》130 頁。

<sup>37</sup> 參閱:沃《東洋》155~157 頁。

後面〔#〕的過程是反格義之法，用表音文字式的詮釋。二者各有長短，但若前者不能確切表達出原意，那不如採用後者直接式的翻譯。〔#〕過程就是因承認中國表意文字的局限性，而採表音文字方式來補充其原意，可說是欲克服文字局限性的一个例子。

另一方面，反格義的動機與宗教心態有關，當反格義者擁有的宗教心（護教的心態）超越愛國心（民族主義）時，他會選取宗教的動機，而不採取民族意識。例如，吉藏雖是中國人，但他對佛教的熱誠超過民族心，因而排斥那些把老莊之學與佛教教義混為一談的見解。根據他的觀點，老莊之學只不過是與印度的外道類似的異端哲學。儒學和佛教在實踐性的道德問題上經常相反，從而引起了深刻的爭論<sup>38</sup>。

日本學者 Hukunaga Mizji 在研究中國佛教的格義中，發現格義之詮釋法並不是中國佛教固有的獨特現象。他認為人類諸文化在類似的框架中都進行著格義的現象，只不過程度上有別罷了<sup>39</sup>。金容沃亦接受 Hukunaga 的格義普遍理論，他介紹在世界文明中曾出現過的格義現象，如馬克斯、列寧主義在蘇聯、中國擴展的過程，又如蘇聯的共產主義在中國變成中國修正資本主義（即毛澤東思想）之過程，都是另一種的格義<sup>40</sup>。

---

<sup>38</sup> 中《東思》260 頁。

<sup>39</sup> 參閱：沃《東洋》227 頁。

<sup>40</sup> 參閱：沃《東洋》229~230 頁。

### 第三節 佛教與天主教的親儒政策

#### 一、華化佛教：「大孝」

佛教和中國文化相遇時，產生不少衝突和爭議，尤其是佛教受到儒家傳統思想的強烈反彈，道教攻擊佛教也多以儒學為依據，因而佛教受儒學的影響比受道教的影響更為深廣<sup>41</sup>。梁曉虹說，華化佛教的最大特色就是接受中國儒家倫理的體系：

「印度佛教一傳來中國，在許多地方就不得不與原來的倫理觀念相背離，溶進了儒家思想的成分，而佛教中國化最突出、最典型的表現就是倫理道德的儒學化。所以我們可以說，佛教自始來就不能保持它在印度的『本來面目』了，而是被深深打上了儒家的烙印。<sup>42</sup>」

初期佛教的儒學化以康僧會為代表。他用佛教的菩薩行發揮儒家的「仁道」思想，撰寫成《六度集經》。他所主導的佛教儒學化，就是接受中國儒家的政治思想和家庭倫理。前者以「忠」思想來維持中國傳統的封建制度，成為國家佛教（護國佛教）；後者以「孝道」思想來接受中國「三綱五常」的儒家倫理道德體系。但康僧會較重視前者。他所撰寫的《六度集經》中，許多故事都有國王出場，並宣揚佛教重視國泰民安，表達出佛、儒結合的政治思想。梁曉虹說：

「康僧會把儒家的社會政治理想當作佛教的最高原則，並把佛教出世主義用來為推行儒家治世安民之道服務，鮮明地體現了佛教的調和色彩，也表現了佛教適應、

<sup>41</sup> 任繼愈說，佛教的中國化進行在兩方面：一方面是中國的封建宗法制度；另一方面是「綱常名教」思想。參閱：任《漢唐佛》303頁。

<sup>42</sup> 虹《華佛》49頁。

配合中國君主統治的政治傾向。<sup>43</sup>」

佛教走向這種與統治者合作之路，才得到中國統治者的護佑，迅速地發展到國家佛教的地位。

另外，佛教的儒學化亦進行於中國民間社會，即附和中國孝道文化。儒家以孝道為重，《孝經》認為「孝，始于事親，中于事君，終于立身」，是「德之本」<sup>44</sup>。因此佛教為自身的生存和發展，逐漸適應中國的環境，容納儒家對中國孝道思想的倫理價值觀<sup>45</sup>，逐漸消除了那些與中國文化的衝突和對抗<sup>46</sup>。

陳觀勝說，佛教傳入中國後經過了三個階段才接受中國孝道的觀念<sup>47</sup>。首先，佛教徒受儒家思想的攻擊，被控「不孝」。因而佛教徒開始辯護自己的立場，說「佛教本身亦重視孝道」，且強調佛教的孝道（大孝）超越儒家的孝道（小孝）。這兩個階段都在魏晉南北朝時發生。自唐朝以來，佛教大力宣揚佛教式的孝道，並且編寫了許多講孝的佛經，如《父母恩重經》、《父母恩難報經》、《大報父母恩重經》、《佛說父母恩重經》、《父母恩重俗文》等等，宣揚應報答父母養育之恩<sup>48</sup>。還注疏《佛說盂蘭盆經》，此經被中國人視為印度的佛教孝經，經內敘述釋迦牟尼的弟子目連入獄救援餓鬼身的母親的故事<sup>49</sup>。中村元認為，佛教的中國化就是賦予家族成員的人倫關係以崇高

<sup>43</sup> 虹《華佛》50~51頁。

<sup>44</sup> 參閱：梁趙《隋唐宗》46頁。

<sup>45</sup> 如眾所週知，唐朝的景教受到佛教的許多影響。據分析「景教碑」，發現當時景教也跟佛教一樣非常重視中國的孝道思想，以它為追求中國化之路的手段。參閱：楓《道與言》52頁。

<sup>46</sup> 參閱：秦孔《中宗神》198頁。

<sup>47</sup> 參閱：CTB，50頁。

<sup>48</sup> 參閱：CTB，36~38頁。

<sup>49</sup> 參閱：方《中佛》704頁。

的價值，接受以孝道為中心的中國道德倫理：

「中國的佛教被迫對公眾教授孝道，因為儒家最重要的美德正是『孝』，『孝』要求兒輩、幼者一味服從父輩、尊重長者。然而，這種觀念在印度佛教中並不存在。正如在梵文原版文獻中看到的那樣，那兒沒有這類與『孝』道相一致的詞語，而『孝』在漢譯佛經中是經常可見的。這必然是譯者附加的。<sup>50</sup>」

陳觀勝提出佛教式的孝道有三種特色，那是佛教欲超越儒家式孝道所著想的。其一，主張佛陀本身亦非常重視孝道<sup>51</sup>，因此努力指出佛經裡有關孝道的內容，強調孝道觀念並非中國獨創的德行。在佛教接受中國孝道思想過程中，唐朝僧人宗密的活動最為顯赫。他在撰寫《孟蘭盆經》時，把目連的故事引用到佛陀身上，創出新的詮釋—釋迦牟尼出家修行的原因是為報答父母的恩愛，就是施行「大孝」的說法<sup>52</sup>。當時這種的詮釋是非常進步的，已脫離印度佛教的色彩，邁向佛教的中國化之路。其二，因佛教的正經談孝道的內容不夠多，因而大量偽造有關佛教重視孝道的文學作品。其三，批評儒家的孝道只重視現世和物質方面，俗稱它為「小孝」，而佛教的「大孝」重視父母靈魂的得救，看重孝道的精神性和來世性<sup>53</sup>。

在佛教中國化，特別是在接受中國孝道觀念的過程中，孟蘭盆節是最具代表性的實例。對中國人來說，中元普度是一個

<sup>50</sup> 中《東思》247 頁。

<sup>51</sup> CTB, 38 頁。《佛說父母恩重難報經》說：「佛告阿難，我觀眾生，雖紹人品，心行愚蒙，不思爹娘，有大恩德，不生恭敬，忘恩背義，無有仁慈，不孝不順……。」

<sup>52</sup> CTB, 29~31 頁。

<sup>53</sup> CTB, 18 頁。

源遠流長的道教民俗。但佛教東傳後，逐漸漢化並仿照中元節，而創造佛教式的普度亡魂日子：「盂蘭盆節」。蕭登福說：中元節和盂蘭盆節並不是中印雙方的習俗恰好如此，而是佛道二教相互模仿、相互影響的結果。盂蘭盆是梵文 Ullambana 的音譯。中國佛教徒偽撰《佛說盂蘭盆經》<sup>54</sup>，而在 7 月 15 日這天，以百味食品放在盂蘭盆中，用以供僧，救贖先祖亡魂，因而中國佛教徒也就把這天稱為盂蘭盆節<sup>55</sup>。

## 二、天主教的儒化政策

利瑪竇自親佛政策轉向「儒化」，是天主教在中國本地化過程中的一大轉捩點。後繼的傳教士和中國教友亦均遵從「親儒排佛」的方針。利瑪竇不僅改變自身形像（流鬚蓄髮、穿絲綢服裝），且傳教方式、教義教理都儒化，希望將天主教帶入中國的領導階層—士紳階級。他還將飲食起居中國化，「見人膜拜如禮，人亦愛之，信其為善人也」<sup>56</sup>。利氏刻苦研讀中國的儒家經典，取其與天主教教義相容的思想，創出新的一套傳教方針，就是與中國文化，特別是與孔孟之道及敬天法祖的基本觀念相結合的傳教路線，此即所謂「利瑪竇規矩」，成為天主教在中國本土成功地展開本地化的良好開端。

<sup>54</sup> 雖它原是偽經，但由於經中談到目連救母的故事，較能吸引一般民衆的心理，且所說的救母事蹟，深能發揚中國孝道思想，因而宋朝以後，中元法會上，便逐漸取代了原先的道教經典。參閱：蕭《道佛》231~234 頁。

<sup>55</sup> 與此有關的《盂蘭盆經》的內容如下：「是佛弟子修孝順者，應念念中常憶父母供養，乃至七世父母，年年七月十五日，常以孝順慈憶所生父母，為作盂蘭盆，施佛及僧，以報父母長養慈愛之恩。」《大辭典》，3239 頁。

<sup>56</sup> 何《明宗》84~85 頁。

利瑪竇對儒學的這種態度，並不是欲宏揚儒家思想，而是欲藉著中國古聖賢達到**基督宗教中國化**，並繼而能實現**中國基督宗教化**。實際上，利瑪竇對儒學的態度有三個過程：先通過**合儒**→**補儒**→而達到**超儒**，進而使中國的民衆皈依天主。侯外蘆亦有同樣的看法：

「耶穌會傳教士在與反對者進行理論鬥爭時，採取了如下的策略：（一）在對儒道佛三教的關係上是聯合儒家以反對二氏，這即所謂的**合儒**；（二）在對儒家的態度上是附會先儒以反對後儒，這即所謂的**補儒**；（三）在對先儒的態度上，則是以天主教經學來修改儒家的理論，這即所謂的**益儒、超儒**。<sup>57</sup>」

因受到利瑪竇以親儒方針來反佛態度之影響，明末天主教三大柱石亦主張類似的儒化政策。徐光啓說：「吾嘗謂其教必可以補儒易佛」；李之藻認為天主教教義「不脫六經之旨」，力倡「天儒合一」；楊廷筠則認為天主教教義與儒家學說「脈脈同符」，「吾人不必疑為異端」<sup>58</sup>。

---

<sup>57</sup> 侯《中思史》1207頁。具體的內容可參考1210~1226頁。

<sup>58</sup> 何《明宗》91頁。

# 第十五章

## 兩教傳教方針中的本地化

佛教與天主教均屬於非常強烈的傳教性宗教，因而所有政策、事業都是為傳教的目標而進行的。本地化的目的和方向亦只不過是一種傳教方針。

### 第一節 佛教的傳教政策

#### 一、大眾化運動

在後漢約二百餘年間（A.D. 25~220），佛教主要流行於上層社會，即是王族及貴族階層，似乎沒與草根階層的一般民衆產生什麼關係，其勢力亦不大<sup>1</sup>。

但進入魏晉南北朝時期之後，佛教逐漸強盛起來，提升到國教的地位。其最大原因是佛教推動的「大眾化」傳教政策適

---

<sup>1</sup> 參閱：黃《佛三百》564 頁。

合於那個時期民衆的需求<sup>2</sup>。佛教的大衆化傳教政策始於南北朝，但獲其最大的效果卻於隋唐。

在此要介紹佛教大衆化運動的兩大傳教政策：「俗講」及「變文」。

### （一）俗講

「俗講」就是佛教經典及其有關內容的通俗化演講，特別是唐朝寺院中普遍流行的一種講經說法形式。俗講的對象，主要是俗世大衆，尤其是沒有文化或文化水平較低的人。其目的是直接向廣大聽衆宣傳佛教思想，普及佛教知識，灌輸佛教及封建倫理觀念<sup>3</sup>。宣講的人叫「俗講僧」，宣講的本子就是「講經文」<sup>4</sup>。

俗講在唐初即已流行，不過早在六朝時，已出現佛教向大衆傳教的政策和方法<sup>5</sup>。俗講除長安之外，各地都很流行，其中在敦煌出土的很多俗講變文，可證明俗講之法流行到邊遠之地。據上述內容，俗講可稱為當代佛教最主要的、也最有效的大衆化傳教方針。方立天說：

「俗講對於佛教通俗化、文學化和群眾化（大眾化）起了極大的作用，對中國俗文學的發展也起了重大的推動

<sup>2</sup> 據龍門造像記，魏晉的佛教主要被接受於士大夫們和貴族，並沒有記載民衆之間的佛教情況。但北魏的佛教相當明顯地擴散於大衆，受到廣泛的支持。參閱：BC，179 頁。在北魏時代，皈依佛教的信徒超越二百萬。黃《佛三百》153 頁。

<sup>3</sup> 黃《佛三百》669 頁。

<sup>4</sup> 《樂府雜錄·文敘子》記載：「『長慶』中，俗講僧『文敘』善吟經，其聲宛暢，感動里人。」《大辭典》278 頁。

<sup>5</sup> 在六朝的時候，佛教通俗即用轉讀與倡導兩種方式，當時轉讀是用原經文的，因為經典大都是六朝時的翻譯。黃《佛三百》671 頁。俗講的九程序可參考：CTB，247 頁，16. 程序；CTB，250 頁。

作用。<sup>6</sup>」

## （二）變文

「變文」是講唱體文學的一種，從俗講過程中發展出來的講唱話本。特別在唐朝有一種稱為「轉變」的講唱藝術。在表演時，多與圖畫相互配合，一邊向聽眾展示圖畫，一邊講唱故事。其圖稱為**變相**，講唱故事的底本則稱為**變文**<sup>7</sup>。變文主要內容有兩種：一類宣揚佛經教義，講述佛經故事；一類講述民間故事或歷史傳說。

上述事實表明佛教的傳教政策轉向於民間大眾，努力符合他們的興趣和程度。據 Ennin 的報告，當時僧侶重視的佛經是《法華經》、《華嚴經》、《金剛經》及《涅槃經》等的大乘佛教經典<sup>8</sup>。這些經典非常深奧，一般民衆瞭解其教義極度困難，若沒有解釋則無法流傳於大眾社會。因而僧侶把佛經更改（modification）、加工、潤色、修編之後，普及於民衆社會，且注重佛教童話故事類，如寓言、軼事、比喻及英雄故事等<sup>9</sup>。其中《目連變文》、《維摩詰經變文》、《舜子至孝變文》、《王昭君變》、《孟姜女變》為其代表。

## （三）佛教的大眾化

佛教經過魏晉南北朝到隋唐時，已成為中國社會的主導力量，不僅包容上層社會，亦獲得下層民衆的支持。佛教如何滲透中國社會的各層各階？佛教所注重的傳教方針是什麼？

佛教成功的主因是佛教可提供並適應中國社會所有的層

---

<sup>6</sup> 方《中佛》14 頁。

<sup>7</sup> 《大辭典》4506 頁。

<sup>8</sup> CTB，251 頁。

<sup>9</sup> 參閱：CTB，252 頁。

面，如給僧侶保障寺院的生活；提供隱修者或出家者（hermits and recluses）慰藉和安詳；肯定吃力勞動者為社會付出的血汗；安慰婦女家中的悲哀；引導出身名門的人在變幻世界中追求永遠性；保障低等卑賤的人在來世得到更好的還生等，如此，佛教的力量滲透到中國社會各層各階<sup>10</sup>。

陳觀勝指出，佛教大衆化傳教政策主要是從解經開始的。在《高僧傳》，慧皎把當時的高僧 259 人按功能分為十種：譯經（翻譯經典 35 人）、義解（研究教義 101 人）、神異（顯示超人的奇蹟 20 人）、習禪（實踐冥想 21 人）、明律（通曉戒律 12 人）、亡身（獻出生命 11 人）、誦經（誦讀經典 21 人）、興福（致力於社會福祉 14 人）、經師（宗教音樂 12 人）、唱導（說教與傳道 12 人）<sup>11</sup>。

據上述的數字，可猜測當時佛教的面貌及所重視的方向。首先可以看出，致力於經典翻譯與教義研究的高僧，佔了總數的一大半。其中譯經僧、義解僧、誦經僧、經師僧、唱導僧均與「俗講」有關，是推動佛教大衆化傳教政策的主導人物。誦經僧、經師僧在大衆面前講道時，在旁另有覆講師（repeat lecturer）和都講（assistant lecturer）協助<sup>12</sup>。唱導師是自南北朝開始至隋唐最流行的，亦是最受尊敬的僧侶階級。他們因均具備唱導師的四大必要條件—聲音、口才（雄辯）、才華及博識，因此在當時中國社會最受歡迎。

他們的說教方法也配合聽衆的身分和知識程度，考慮到各階層、各身分的需要。如為出家生活者，強調現世的暫時性和悔改的必要性；為王族和貴族，則注重以修辭優美的世俗文學

<sup>10</sup> 參閱：CTB，240 頁。

<sup>11</sup> 參閱：吳《佛教研》305 頁。

<sup>12</sup> CTB，241 頁。

詮釋出的教義；爲匹夫匹婦，則利用經驗的事實來直接說明，並重視賞善罰惡及輪迴思想<sup>13</sup>。

#### （四）佛教的大乘化運動

釋迦牟尼入寂之後，佛教在阿育王（Asoka，262~232 B.C. 在位）世代非常興盛，但也開始露出佛教教團內部產生飽滿和腐敗的副作用，進而導致教團分裂爲兩部：保守主義的上座部（Theravada）與自由主義的大衆部（Mahasanghika），此分裂繼續發展到佛教的兩派<sup>14</sup>。由大衆部發展而成的一派自稱爲「大乘佛教」（Mahayana），而把上座部發展而來的佛教教團稱爲「小乘佛教」（Hinayana）<sup>15</sup>。

「大乘佛教」又稱「菩薩乘」，最爲顯著的特點在於它的「菩薩道」思想<sup>16</sup>，主張「利他」，即利益大衆，解脫一切有情，這是佛教大衆化之基礎。其實大乘佛教原本形成於印度<sup>17</sup>，卻在中國很受歡迎，特別在魏晉南北朝時形成的佛教顯學「般若學」爲大乘佛教的發展奠定了好的基礎，增添中國固有的文

<sup>13</sup> 參閱：CTB，244 頁。

<sup>14</sup> 見：沃《金剛經》88 頁。

<sup>15</sup> 自「大乘佛教」的立場所稱之「小乘佛教」（Hinayana），較正確的稱呼應是「長老佛教」或「元老佛教」（Theravada），表達出它包含著初期佛教教團的特色，並不是教義上的鄙視。另外，二者也可分別稱爲「北方佛教」及「南傳佛教」。「大乘佛教」與「小乘佛教」間的差異，猶如保祿改宗之後，希臘化的基督徒團體與在耶路撒冷的十二宗徒領導的團體間差異的情況相似，保祿的團體逐漸將「猶太選民得救」的觀點擴大成「萬民得救」的思想。

<sup>16</sup> 參：黃《佛三百》29~31 頁。大乘佛教把菩薩作爲成佛的準備，因此衆生若不能當代成佛，即可先做個菩薩，經過輪迴終能從菩薩發展成佛。走向大乘之道的人可稱爲菩薩（bodhisattva），小乘之道的人可稱爲聲聞（sravaka）及緣覺（又稱獨覺 pratyekabuddha）。

<sup>17</sup> 西元第一世紀左右撰寫成的《金剛經》是大乘佛教的起始點。

化色彩，終於完成中國佛教的特性<sup>18</sup>。因此大乘佛教可說是一種初期佛教僧團大眾化、民衆化的革新運動。

## 二、神異的功能

佛教在中國社會展開的另一種傳教方針，即是迎合中國人對神異、特技的興趣。甚至在佛經上亦有鼓勵神異功能的說法：「眾生藉著魔術迅速皈依」<sup>19</sup>。日本學者柳田聖山說：

「中國民族的興趣，我想都是在不可思議的神異中；它們是跟著冥想而起的。這是一種咒術的魅力，與人類追求自由與永恆的願望相應。」<sup>20</sup>

中村元亦探討在思維方法上，中印兩民族表達出相當不同的角度。中國人關注日常生活的思維傾向，導致了一種現世觀念和唯物主義色彩。然而，印度佛教一般是關於人間過去和來世的形上學的教義<sup>21</sup>。即使兩個民族這種不同的觀念，但佛教為適應中國社會開拓新的傳教方式，即是重視祈禱和咒術，培養出大量具備神異功能的僧侶。到了魏晉南北朝時期，中國人對佛教的興趣異常高漲，實在成了六朝時代佛教的最大特色，可稱為佛教中國化的初步階段<sup>22</sup>。

佛圖澄（232~348 年）是神異佛教的創始人，亦是華化佛

<sup>18</sup> 陳觀勝舉出佛教在中國盛興的幾項原因，其中之一是大乘佛教的佛性論。參考：BC，205~209 頁。

<sup>19</sup> 原文如下：“Ordinary people are quickly converted by the manifestation of magic”. 見 BC，79 頁。

<sup>20</sup> 吳《佛教研》311 頁。

<sup>21</sup> 參閱：中《東思》209 頁。

<sup>22</sup> 在中國社會排斥那種祈禱和咒術的小乘佛教逐漸淘汰，然而容許祈禱、咒術並重視求福信仰的大乘佛教卻大受中國人的歡迎。參閱：中《東思》210 頁。

教的奠基人。他是自西域來華的傳教士，但他連一卷經典都沒有帶來，也沒有譯過一句文字。不過，他擅長於呈現神通的事蹟<sup>23</sup>，以神異教人，門下有道安等卓越的高僧。他把佛教朝向神異發展的理由，與他來華的時代背景有關。他來華時，正是四世紀初永嘉之亂（311 年）的前一年，國家社會處在黑暗時期，看不見前途，亦把握不住希望。當時北朝胡族的統治者對佛教哲理並無深刻的瞭解，只因對神異的興趣而招迎佛圖澄，使他參與政治的樞機。

從北魏的佛圖澄開始，中國佛教走向與政治合作，濃厚地帶有「國家佛教」色彩<sup>24</sup>。後來道安亦繼承老師佛圖澄的國家佛教政策說：「不依國主則法事不立」<sup>25</sup>。此句表示說：佛教之所以能夠在中國傳播，與統治者的扶植息息相關<sup>26</sup>。

其實在諸宗教中，重視神異、奇蹟的現象並不陌生。印度佛教的神通，可分為以下六大類：

- 神足通（在所有的場合都能自由行動）
- 天耳通（能聽聞和分辨一切聲音）
- 他心通（知道自己與別人的心靈動向）
- 宿命通（知道前世的事）
- 天眼通（知道來世的事）
- 漏盡通（滲透迷執的根源，證得四聖諦的真理）

前三者主要是現實的能力；後三者則涵蓋過去、未來、現在三者，超現實的性格特強。而最後的「漏盡通」，被認為有

<sup>23</sup> 據《高僧傳》，他的神異之事，不一而足。比如說，他能以麻油混合燕脂塗在掌中，則千里以外的事，都很清楚地現於掌上。參閱：平《佛學研》107~108 頁。

<sup>24</sup> 參閱：平《佛學研》283 頁。

<sup>25</sup> 《釋氏西域記》。

<sup>26</sup> 參閱：領《佛型態》96 頁。

別於其他五通的最高覺悟，唯有佛陀才能達到<sup>27</sup>。可見，印度佛教把神通似乎看成是一種智慧，或走向解脫之路的過程。

### 三、寺院與經濟

魏晉南北朝的佛教寺院並不處於遠離世俗的山上，而是在城市中，自然造成人們的聚集，形成文化、經濟交流的場所。任繼愈舉出寺院的四大功能如下：(1)宗教傳播中心；(2)文化娛樂中心；(3)經濟中心；(4)知識分子的場所。

「佛教寺院是宗教傳播中心自不待言；寺院有大量藏書，有佛教典籍，也有世俗典籍，它是文化中心；寺院用錢物經營信貸，收取利息，它起著經濟中心的作用；寺院把多餘房舍租賃出去，提供住宿由應考士子租住，利用藏書準備科舉考試，它又是一個聯繫知識分子的場所。<sup>28</sup>」

現在我們試著說明中國寺院在經濟及文化上的兩個重要功能：

#### (一) 經濟中心的功能

佛教鼓勵、強調出世的生活，因此在中國社會亦受批評，但佛教的寺院和僧侶擁有私人財產、積極參與經濟活動之後，成了當時中國經濟的重要一分子。佛教傳入中國本土不久，由於購買、私人捐贈（布施）或統治者的下賜，開始擁有不少的土地<sup>29</sup>。信徒捐贈土地的行為與佛教的積「功德」（meritorious karma）思想有關。佛教特別強調信徒平常或離開此岸時，捐贈土地給寺院、提供僧侶衣食住，在來世可確保更好的身分還生

<sup>27</sup> 吳《佛教研》310 頁。

<sup>28</sup> 任《漢唐佛》302 頁。

<sup>29</sup> 對當時寺院擁有的土地面積的數目，有許多見解，如數千萬頃或 14,303,832 頃，比較接近事實的數目是數千或數萬頃。CTB, 127 頁。

的道理<sup>30</sup>。

在免稅的情況下，利用寺院奴婢、承租農夫、初學生和候補生的勞動力耕作寺院土地，使佛教的經濟迅速發展起來<sup>31</sup>，規模愈益擴展，逐漸趨於企業化，如：經營水力製粉所（the water-powered mills）、旅館（monasteries as hostels）、榨油所（oil presses）、寶石商（無盡藏 inexhaustible treasury）、市場、銀行（loans）等<sup>32</sup>。陳觀勝相當仔細地介紹當時佛教的經濟規模和企業性的發展，而做了如下的分析<sup>33</sup>：

其一：以佛教當時的經濟活動力，可斷定僧侶們的地位與貴族、富者及有力人士相等；

其二：佛教僧侶的經濟活動導入中國現代資本主義的市場經濟原理，即本金（資本）與利息間的關係（J. Gernet 的理論）；

其三：佛教藉經濟、商業性的活動在中國社會奠定穩健的基礎，並順利地走向中國化、本地化之路。

## （二）文化中心、娛樂場所的功能

在人山人海的法會中，除演講、解經之外，不能缺少的是吸引群眾的娛樂活動，如僧侶演出的話劇、木偶秀及變魔術等等。佛教哲學叫世界為 maya，即幻想的意思，說明所有法（dharma）就像幻影一樣並沒有實在性。在這種佛教哲學背景下，當時佛教界變魔術、表演的僧侶（神異僧）相當普遍<sup>34</sup>。

---

<sup>30</sup> 參閱：CTB，128 頁。

<sup>31</sup> 參閱：CBC，143 頁。

<sup>32</sup> 參閱：CTB，151~177 頁。

<sup>33</sup> 參閱：CTB，177~178 頁。

<sup>34</sup> 參閱：CTB，272 頁。

當時高僧鳩摩羅什（Kumarajiva）亦在法會中有過表演吞針魔術的記錄<sup>35</sup>。他們利用自己的擅長吸引群眾，趁機宣講佛法，得到的傳教效果亦相當受肯定。當時在景樂寺舉辦的法會中，生動地描寫了寺院境內許多娛樂活動的記錄。

「在寺院希貴的鳥和奇妙的動物跳舞當中，音樂家們在寺院演奏他們的音樂。特技表演、變魔術以及奇奇怪怪的妙技，都在觀眾前面演出。有些魔術士在瞬間剝掉驢子的皮，或在短暫的時間內挖井舀水喝。也有些人把椰子和甜瓜的種子種下去，過一下採取果子給眾人吃。這些景象太奇妙，而給群眾帶來驚訝。<sup>36</sup>」

據上述的描寫，可猜測當時佛教寺院的熱鬧，並可斷定佛教滲透中國社會和民衆的具體生活。佛教的傳教政策由此可順利地展開。

#### 四、佛教的民俗化、祭典化

佛教的大眾化傳教政策中，能夠深入民衆的生活方法，就是把佛教的紀念日定為國家的假日，佛教的習俗成為百姓生活的中心。盂蘭盆節便是其代表例子。

盂蘭盆節之「盆」，本為梵文 *bana* 的音譯。但歷代看作漢語器皿的「盆」字，當作救器、盛供食之器來解釋，由此法會中出現作盆、獻盆之舉。所謂盂蘭盆節，是漢語系佛教地區根據《佛說盂蘭盆經》而舉行的一種超度歷代祖先的佛事。據三民書局的《大辭典》：「佛教徒在每年農曆七月十五日，設齋供養佛、菩薩及眾僧，祈求他們的法力能救度先亡親友倒懸之

<sup>35</sup> 參閱：CTB，273 頁。

<sup>36</sup> 參閱：CTB，274 頁。

苦。<sup>37</sup>」原來農曆七月十五日是中國固有的大節日，即是「中元節」，但佛教欲配合中國的國情和民情，創造《佛說盂蘭盆經》<sup>38</sup>，而把它改成佛敎的救度亡魂的法會，所謂「盂蘭盆節」。這可說是佛敎的中國本地化之路，亦是一種大眾傳敎的方針。陳觀勝提出盂蘭盆節成為最盛大的祭典有兩個理由<sup>39</sup>：

- 其一：它適應中國人的心情，即是重視儒家傳統孝道思想；
- 其二：在進行祭典中，佛敎陳列、展示出許多珍貴的寶物，吸引群眾們來觀賞，並引領其他寶石商人來競爭地陳列他們的珠寶。

除盂蘭盆節之外，佛敎主動地把國家的假日，如君王的誕生日（又稱為千秋節、天長節、誕聖節）和國家祭日等國家級的生、婚、喪、祭日均配合佛敎禮儀，舉行於寺院中。佛敎重視祭典的佛敎化政策，其目的是在中國社會民眾日常生活中，宗教的禮儀和祭典可佔領重要的角色。換言之，佛敎在盛大的祭典中，給中國人非常強烈的印象，影響他們對佛敎的好感，以便較易接受此外來宗教身分的佛敎<sup>40</sup>。

此外，祭典可以把寺院的佛敎引到街頭來直接與民眾面對

---

<sup>37</sup> 《大辭典》，3239 頁。

<sup>38</sup> 盂蘭盆經所說的故事如下；佛弟子目連得到六神通，欲度父母，報乳哺之恩，即以天眼觀視世間，看見亡母墜於餓鬼中，不得飲食，皮骨相連。目連悲哀，即鉢中盛飯往餉其母，但母得鉢飯，未及入口，飯食化為灰炭，不得飲食。目連悲號泣涕，向佛請教解救之法。於是佛告訴他說：「十方眾僧於七月十五日僧自恣時，當為七世父母及現世父母厄難中者，具飯百味五果，汲灌盆器，香油挺燭……供養十方大德眾僧。當此之日，一切聖眾或在山間禪定，或得四道果，……其有供養此等自恣僧者，現世父母、七世父母、六種親屬得出三途之苦，應時解脫，衣食自然」。黃《佛三百》741 頁。

<sup>39</sup> 參閱：CTB，271 頁。

<sup>40</sup> 參閱：CTB，256 頁。

面，可成為中國社會所有階層，如僧侶和信徒、富者與貧者、貴族與百姓同聚一起的場合。當時的佛教祭典方式特別生動活潑，同時也包含世俗的娛樂性，超越其他儒家和道教的祭典，普遍受到歡迎。因為當時在儒教寺院及宮廷舉行的儒教禮儀太形式化，遠離日常生活，且平民難懂其意。至於道教的禮儀過分低級、粗俗，無法獲得統治者、貴族和士大夫們接受。唯有佛教的禮儀無論是上層階級或民衆均能接納，逐漸成為國家級的祭典<sup>41</sup>。

## 第二節 明末清初天主教的傳教方針

### 一、利瑪竇的傳教方針

#### （一）利瑪竇的身分

利瑪竇是誰？何種身分最能準確地代表他？科學家、哲學家、著述家、人類文化學者、改革家等的成分在他身上都多少彰顯著，不過這些身分均不能超越於他的傳教士的身分，如同教宗若望保祿二世所說的，他可「被稱為傑出的傳教士」<sup>42</sup>。利瑪竇在 1599 年致高斯塔神父的書信當中說過：

「我們離鄉背井，如今住在這裡，穿中國衣服，吃中國飯菜，住中國房子，說中國語言，無非也就是爲了這件事（指傳教）。<sup>43</sup>」

<sup>41</sup> 參閱：CTB，256 頁。

<sup>42</sup> 蘇《牧中華》172 頁。

<sup>43</sup> 參考：利《書信集》256 頁。《神論》56 期（1983 夏）176 頁。

由此可見利瑪竇本人非常清楚地意識到自己的傳教使命。張春申神父也確認利瑪竇的身分說：

「但他絕不是一位傳教理論家。相反，他是一位非常實際的傳教士：他注意四周的環境和具體生活中的人，他那充滿傳播基督喜訊的心，不斷地摸索、觀察、尋找可行之道。<sup>44</sup>」

我們探討利瑪竇在中國工作的許多方向，應該以他傳教精神的角度著眼，其他的事情可以說都是為幫助傳教。楊小紅指出評價利瑪竇時，應該自下兩點出發<sup>45</sup>：

第一：利瑪竇來華的主要目的是傳教，傳授科學是為更順利達到其主要目的的一個手段；

第二：從利瑪竇所處的時代看，傳揚天主教在中國剛起步，中國官方對此還存有戒心，而當時中國對於西方科學的需要卻十分迫切。

因此，利瑪竇可以公開傳授科學知識，傳教則需處處小心。在這樣的時代背景之下，研究利瑪竇的行動和動機，才不致偏頗。孔漢思的看法亦幫助我們瞭解當時傳教的主要方向，他寫道<sup>46</sup>：

「耶穌會傳教士的方法不是大眾化，而是更為學術性的；不是存在主義，而是更講究客觀的；不是神學，而是更加哲學式的。」

## （二）利瑪竇的生活與傳教

在利瑪竇的傳教生平中，文化上的工作似乎超越直接式的

---

<sup>44</sup> 《神論》56期343頁。

<sup>45</sup> 參閱：《神論》97期（1993秋）385頁。

<sup>46</sup> 秦孔《中宗神》235頁。

傳教活動。因此有些人懷疑由利瑪竇受洗的中國教友並不是因信仰，而是對西方科技的興趣才奉教的。梁啟超在《中國近三百年學術史》中，評估明末清初傳教士的工作都以傳授西方科技為方向，不強調信仰的成分，所以他認為「徐光啓輩因要研究西人的科學而奉教」<sup>47</sup>。

另外，黃節在《徐光啓傳》中說：「徐光啓信奉天主教的意圖，是陽尊其教，而陰取其象數之學之為己用。」稻葉君山在《清朝全史》中亦提到：「明末天主教之徒之所以信教，是感於西人卓越的科學思想，而非絕對信仰他們的宗教」<sup>48</sup>。

雖然這些看法有所偏差，可由相反的理論來辯駁（這一點姑且不談），但從利瑪竇待人做事的看法來看，有些人也可能看不出他來華的目的是傳教。其中的一個例子是與當代思想家、大文豪李卓吾（1527~1602）的交流。W. Franke 提出一個疑問，即利瑪竇到底用何種傳教方法展開他的傳教事業。因為他分析《李卓吾平傳》中發現，利瑪竇與李卓吾三次交友當中，從未表明傳教士身分，也沒有以傳教的意識來交談。在《李卓吾平傳》中說：「不過，我不知到此何為，我已經三度相會，竟不知到此何干也。意其欲以所學易吾周孔之學，則又太愚，恐非是爾」（《續焚書》卷一）。但他同時表達與利瑪竇交談中感受到強烈的印象，也仰慕他的人品<sup>49</sup>。

謝和耐辯護利瑪竇的立場說：

「我們同時可以從中看到李卓吾對利瑪竇的一種很大的仰慕心情，以及對於他到達中國動機的某種困惑不

<sup>47</sup> 參閱：《神論》97期390頁；超《學術史》10~14頁。

<sup>48</sup> 《神論》97期390頁。

<sup>49</sup> 參：謝《中國基》28頁。「凡我國書籍無不讀，...今儘能言我此間之言，作此間之文字，行此間之禮儀，是一級標致人也。」

解。……利瑪竇小心翼翼地不使人瞭解到他的真正意圖。他僅滿足於論述和引證中國經典著作，極力賦予它們一種有利於其論點的意義。<sup>50</sup>」

以下本文從四個角度來分析利瑪竇的生平和傳教政策：

## 1. 世俗化

據上述情況，評估利瑪竇的傳教政策時，學者間對他的間接傳教有許多不同的看法。張春申神父說他的傳教方針是一種世俗化<sup>51</sup>。因為他認為利瑪竇是「與當時的士大夫、學者交往應酬，談論道德、學問，除非對方追問並不立刻論及信仰」<sup>52</sup>。謝和耐亦談到，利瑪竇希望受到中國上層社會的歡迎，他就不以出家人的面目出現，而是作為俗人和「西士」活動。因而他以倫理學者、哲學家和西方科技士的面貌出現，並且首先極力向士大夫們傳授的是世俗者的說教，使用明末頗為流行的一種方法，即是「講學（哲學報告）」<sup>53</sup>。

即使利瑪竇採取一種世俗化為傳教政策，但我們不應該以現代無神論性的世俗化觀念來等同利瑪竇之世俗化<sup>54</sup>。張春申神父說利瑪竇的世俗化，只不過表示他也是時代的產兒，受到當時人文主義的影響。因此利瑪竇「在某種程度上反映了當時

---

<sup>50</sup> 謝《中國基》29頁。

<sup>51</sup> 參閱：《神論》55期（1983春）46-47頁。

<sup>52</sup> 《神論》55期46頁。

<sup>53</sup> 參閱：謝《中國基》25頁。

<sup>54</sup> 張春申神父在《中國大陸天主教》書中定義世俗化說：「現代世俗化現象的出發點是彷彿『上帝不存在』。」或說，「……而神聖世界正屬宗教信仰的對象；置身於其外，或者至少不管神聖世界，即是世俗化。」申《中天》55頁。

歐洲文藝復興和宗教改革的時代精神」<sup>55</sup>。當時的時代精神，即是主體性、個人精神和人類理性文明的發展<sup>56</sup>。其實我們從利瑪竇在中國進行的文化工作，如著述、傳授西方科技及合理主義的思想等，不難找到他受西方當時的精神和特色的影響。楊小紅曾說過：「利瑪竇本人就是一位真正的人文主義者，他自幼深受人文主義的薰陶，對各種人文科學有深厚的修養」<sup>57</sup>。李約瑟也評價明末清初的傳教士在中西文化交流上的角色和成就說：

「在文化交流史上，看來沒有一件事是可以和十七世紀耶穌會傳教士那樣一批歐洲人的入華相比，因為他們既充滿宗教熱情，同時又精通隨歐洲文藝復興和資本主義興起而發展起來的科學。<sup>58</sup>」

## 2. 福音前導 (pre-evangelization)

另一方面，張春申神父又引用 A. M. Nebreda 的觀念來說，利瑪竇的文化工作是「福音前導」(pre-evangelization)，也有人說它是文化傳教，或學術傳教，或社會發展等等。本文採取福音前導的立場，來評估利瑪竇的文化與傳教的關係。

---

<sup>55</sup> 郭〈利傳教〉25 頁。

<sup>56</sup> 參閱：郭〈利傳教〉25 頁。

<sup>57</sup> 郭〈利傳教〉26 頁。教宗若望保祿二世在慶祝利瑪竇來華四百週年時（1982 年 10 月 25 日），曾說：「利瑪竇神父是一位真正的人文主義者，他的神、哲學和藝術修養深厚，對當代高級數學、天文、地理和最進步的實用科技也很有心得，再加上他以堅忍不拔和謙恭好學的態度，深入鑽研中國古典文化。」蘇《牧中華》176~177 頁。

<sup>58</sup> 再引用：《神論》97 期，384 頁。參考：李約瑟，《中國科學技術史》卷三。另，教宗若望保祿二世說過：「利瑪竇的作品，實有資格與文藝復興時代一流藝術家和文學家的作品比較。」蘇《牧中華》173 頁。

福音前導是什麼？張春申神父說：

「它包含好多不同的內涵：或者自理性與傳統出發，先證明一些信仰假定的真理，如神的存在、賞善罰惡等等；或者指出教會的道理實在並不違反一個民族的傳統思想，甚至與他們的理論是互相配合。<sup>59</sup>」

換言之，它是為減輕在宗教接觸相異的文化時會發生的文化衝擊的一種緩衝工作，也可稱為「間接福傳」。利瑪竇在《天主實義》裡，省略論及可引起中國人爭議的教義，如天主降生、基督的唯一絕對性、基督的苦難死亡及復活的道理。因此可以說《天主實義》是一本「當時標準的福音前導書，內容表明中國傳統文化絕不與他所傳的基督福音衝突」<sup>60</sup>。其實，利瑪竇在中國的首部著作並不是宗教書籍，而是一本人文作品，即《交友論》<sup>61</sup>。他著述此書的目的是欲表示他來華傳教，首先以交友的方式出現。〈刻交友論序〉說：「西泰子間關八萬里，東遊於中國，為交友也。」

顯然，這種友誼傳教方式不是直接就宗教題目，而是從倫理哲學方面與中國知識界開始對話<sup>62</sup>。教宗若望保祿二世在慶祝利瑪竇來華四百週年時，重新肯定他所開拓的那種「福音生活」方式的傳教方針。他說：

「尤其是在接待登門求見的訪客時，修養這些美德。川流不息的造訪……付出很多時間和很大犧牲。循著此種

<sup>59</sup> 《神論》55期，47頁。

<sup>60</sup> 《神論》56期，346頁。

<sup>61</sup> 《交友論》出版於1595年，論友誼的格言凡一百條，約共3500字。另外一本《二十五言》一書也是人文書籍類，約4000字小冊，共25節修身格言，故名。

<sup>62</sup> 郭〈利傳教〉26頁。

交友方式的路線，他翻譯了西塞祿的《交友論》，並把它獻給自己的聽眾。<sup>63</sup>」

利瑪竇所作如此的著想，均包含了福音前導的精神和其目的。

### 3. 上層傳教

利瑪竇在中國所實施的傳教方針與當時流行的方法（龍華民、道明會及方濟會等）不同，重視以士大夫及王族爲主的上層社會傳教。換言之，他不注重大眾傳教。但這並不意味著利瑪竇缺少傳教的熱忱，或他沒有勇氣向群眾公開宣揚天主教教義。他的這種特別傳教方針，不是突然想起的一個理論，而是自入華穿胡僧服接觸大眾十多年以來，逐漸明瞭中國社會的特殊環境和中國人的國情、民情之後，決心改變的方針。他在書信裡表達過：

「我認爲我們將再不會開設教堂了，而僅僅開設一個書院（又稱講學堂）……因爲通過對話，會比說教更容易佈教，並能夠取得更多的成果。<sup>64</sup>」

利瑪竇從澳門進入中國本土之後，便一向朝北方走，其目的是拜見皇帝，他一生最大的目標是獲得傳教的自由。與士大夫們交流，傳授他們西方的宗教與文化都是爲了這個目的。因爲利瑪竇深入研究中國的宗教與中國政治社會之關係後，非常清楚地認識到中國皇帝控制宗教的權威和影響力，若沒有皇帝的准許，則無法擴展傳教事業。因此他在書信中寫到：

「……個別的講道不可。現在我們所希望的，是無論什麼方式，務必先獲得中國皇帝的青睞，准許我們自由傳

<sup>63</sup> 蘇《牧中華》179頁。

<sup>64</sup> 謝《中國基》25頁。

教，假使能辦到這一項，我敢說，很快能歸化幾十萬、幾百萬人……<sup>65</sup>」

爲了達到自由傳教的目的，利瑪竇朝思暮想有一日能見到中國的最高統治者—皇帝。

利瑪竇不能向群眾採取直接方式的傳教方針，其原因與中國社會的不安定有關。V. Cronin 深入研究利瑪竇，把握當時中國社會的氣氛，使利瑪竇不得不採取朝上層社會，用間接的傳教方式。他寫道：

「寫出來或印出來的字，有另外一種便宜：這個字可以深入中國全國，人人可以懂得它的意義，雖然當時他們受到限制，只能侷促在一個城市裡傳教。他們無法沿用他們傳統的傳教方法，在露天大聲疾呼地傳教，或者在人家裡講道，因爲，在中國只有革命性的政治主張才用這種不高雅的方式宣傳。宗教只能用行爲的表率與典籍去普及。在街上東跑西走去傳教，會被人當作葡萄牙人進行征服中國的前奏曲，不等天黑，他們就要捆起行李，被解回澳門去了。<sup>66</sup>」

#### 4. 文書、學術傳教

張春申神父在探討利瑪竇文化工作的教會幅度中，提出了一個問題：「他輸入西洋文物與學術，爲他自己究竟又有什麼意義呢？」有些人認爲他是以此接觸教外人士，進而等待機會

---

<sup>65</sup> 利《書信集》219~220 頁。他又寫道：「當已經具有了相當數量的基督徒時，那就會有可能向皇帝呈奏一道本章。由於皇帝的干預，至少可以獲得允許基督徒根據其教法生活，因爲基督教義並不與中國法律違背。」謝《中國基》24 頁。

<sup>66</sup> 參閱：WMW，61 頁。

宣講福音（一種機會主義傳教方針）<sup>67</sup>。但，不能忽略利瑪竇分析中國社會的正確看法，他非常看重中國士大夫在中國社會上的特色和重要性。所以，他認為一旦中國士大夫對西方學術心佩，對宗教上的成分自然較易接受，其實中國明末三大柱石和其它的士大夫奉教的過程的確是如此。楊小紅說：

「利瑪竇從不否認他的宗教目的，科學僅是他和知識分子接觸的媒介。利用這一媒介，利瑪竇在中國結交了許多著名學者，學術傳教相當成功。<sup>68</sup>」

利瑪竇曾在書信中表達出他在中國社會受歡迎的七種理由。所有原因中，第一個是他能講漢語和寫漢字，然後傳授記憶法、數學方面的知識、西方的奇異物（如鐘錶、玻璃稜鏡、宗教畫、西方書籍），大家認為他具有煉丹術士的才能，最後的原因才是他傳播的教理，並且「為此（基督教理）而來的人數量最少」<sup>69</sup>。由此可推測當時傳教士向中國人展開直接傳教是不易之事，且可以肯定利瑪竇的選擇和決定。

在此可提出些疑問，明末清初傳教士們所進行的學術傳教是否僅僅是一個宗教上的方針？或者除了宗教目的之外，亦有對中國科技史獨特的貢獻？基本上都肯定明末清初傳教士啓發、啓蒙中國的學術界，認定他們的功勞，但亦有相反的解釋。

李約瑟（J. Needham）主張當時傳教士向中國介紹的科技反使中國天文學退步。初期耶穌會傳教士與當時最先進的科學家，如伽利略（Galileo Galilei, 1564~1642）及刻卜勒（Johann Kepler, 1571~1630）是同時代人物，當然瞭解當代最新歐洲天文學的兩大局面；望遠鏡的發明和哥白尼（Nicolaus Copernicus,

<sup>67</sup> 參閱：《神論》55期，37頁。

<sup>68</sup> 《神論》97期，390頁。

<sup>69</sup> 利《書信集》208~211頁。參閱：謝《中國基》27頁。

1473~1543)的地動說(太陽中心說)。但傳教士只傳授前者，卻隱藏後者，並繼續傳揚天動說。因而妨礙了中國天文學的進步<sup>70</sup>。

何兆武亦同意李約瑟的看法。他認為傳教士帶進中國的學問有兩項：一是中世紀的神學體系及其世界觀；一是拖勒密的世界構圖。但這兩者都是屬於歐洲中世紀的東西，並沒有給十六、七世紀的中國思想文化引起正面影響。當時的西方已進入近代，若傳教士介紹給中國的不是中世紀的文化，而是由笛卡爾和培根所開創的近代思想，以及由哥白尼、伽利略所開創的近代科學，那麼中國近代思想文化的面貌和歷程，或許會有很大的不同<sup>71</sup>。

## 二、自上而下的中國社會：自上層到下層傳教

利瑪竇在中國生活的時間越長久，就對中國社會越瞭解，愈益重視中國士大夫們的社會作用，則越體會到儒家文化在傳統文化中的支柱作用，且認為欲順利傳教應重視自上而下的中國社會體系<sup>72</sup>。因而他立志要實現聖保祿的座右銘「在什麼樣人中，就成為什麼人」，即是「入境問俗」的教導，因此決心

<sup>70</sup> 沃《東洋》179頁；瑟《科學》204~217頁。

<sup>71</sup> 參閱：上海中西哲學與文化交流研究中心編，《中西文化衝撞》（上海：華東師範大學，1989），47頁。

<sup>72</sup> 教宗若望保祿二世於1982年9月10日致利瑪竇的故鄉瑪薩拉達城主教書中說過：「事實上，利瑪竇的成就就是基於兩種力量的推動，一是他本人仰慕中國文化；二是他希望贏得中國上層有影響力的社會人士的尊重，比如：官員、僧侶、皇帝等，以便自己成為一個福音的謙卑使徒和熱心傳播者，把福音傳給他們。」蘇《牧中華》174頁。

轉向親儒、合儒的傳教政策，全盤華化<sup>73</sup>。

首先，欣然改裝自己的面貌，留鬚蓄髮，穿絲綢儒服，並向范禮安建議將此作為傳教士的統一方針，「適應中華儒教社會」政策。這一方法於 1594 年獲准施行<sup>74</sup>。利瑪竇自佛教轉向儒教政策，意味著他交流的對象自民衆轉向於士大夫，換言之，自下層轉向上層傳教。

但利瑪竇研究儒家思想，走向親儒政策，並不是以學者的身分，亦不是為弘揚儒教；而是通過天主教適應中國社會（基督宗教中國化）而達到傳教的最後目標（中國基督宗教化）。徐光啓將利瑪竇的傳教方針概括為「驅佛補儒」，就是聯合儒家反對佛道的傳教策略<sup>75</sup>。據此政策，利瑪竇和後續的傳教士都公開攻擊佛教為偶像崇拜，卻容認祭天、祭祖、拜孔等儒教的禮儀，並不視為迷信。

利瑪竇曾在書信中，表達出天主教適應中國人和中國社會的理由，並就天主教若重視儒家思想，就能獲得肯定的傳教效果，共指出八個理由：

- (1) 中國人重視聖德和學識之人；
- (2) 合理合情的天主教道理適合推崇與追求學問的中國人；
- (3) 在中國用書籍傳教是最方便的方法（文書傳教的方法，在其他東方國家很少見）；
- (4) 天質聰慧的中國人好學，則當然容易吸收西學、西教；
- (5) 中國人傾向於事天修身（古儒遵「天理」）；
- (6) 中國教友更容易保存信仰（這些古代中國善人，若生於基督時代，必定是個模範的教友）；

<sup>73</sup> 參閱：沈《交流史》368 頁。

<sup>74</sup> 參閱：何《明宗史》84 頁。

<sup>75</sup> 參閱：何《明宗史》85 頁。

- (7) 稱譽學者、聖賢的中國人重視養性修學的人；
- (8) 與天主教較接近的儒教，特別在倫理道德上，相當符合天主教教義<sup>76</sup>。

在以上八個理由當中，利瑪竇非常肯定天主教與儒家思想結合的可能性，並且重視在儒家思想的基礎上，傳教的重要性及其價值<sup>77</sup>。因此他說：「我個人的看法是情願在這樣的情況下（指儒家社會）歸化一萬人信徒，而不願在其它的光景下使全中國皈依」<sup>78</sup>。張春申神父提到利瑪竇轉向士大夫傳教的意義時亦說：

「他在北京十年，只建立了一個不大的基督信徒團體而論，大概付洗的數字遠不如方濟沙威。但是利瑪竇好像在他的書信中認為，即使他歸化不多的知識分子，其影響超過十萬教友的進教。<sup>79</sup>」

這就是利瑪竇展開親儒傳教政策的宗旨和目標。

但利瑪竇並未接受全部儒家思想。他偏重古代儒教而非當代儒教，他偏重自然理性而非異教徒的宗教性<sup>80</sup>。這就是利瑪竇「附儒→補儒→超儒」的傳教政策。反教排外的士大夫們逐漸洞察到利瑪竇對儒教的這種態度，就開始提醒中國人，天主教借儒教之名「以亂聖道」的危險性。其中林啓陸說：

「利妖之遺毒艾儒略輩入丹霞，送余有《天主實

<sup>76</sup> 參閱：利《書信集》412~415 頁。

<sup>77</sup> 據湯若望給潘國光的書信（1651 年 10 月 20 日），當時天主教的傳教均偏重於漢人，並不重視向滿洲人傳教。因為滿洲人的文化水準差，只追求本能上的快樂，當然向他們的傳教努力似乎得不到效果。參閱：蘭《基督》62 頁。

<sup>78</sup> 利《書信集》415 頁。

<sup>79</sup> 《神論》55 期，43 頁。

<sup>80</sup> 參閱：郭〈明清〉88 頁。

義》……其言極膚淺極虛誕，陽斥二氏之邪妄，陰排儒教之歧途，然其辟儒處，未敢十分啓口者，竊欲藉儒冠儒服者，達其教於朝廷，使得以肆其奸毒也。」

《聖朝破邪集》卷六孫尙楊對此解釋說：

「利瑪竇開創的傳教策略的本質可以在林氏之論中洞見無遺：表面上貶斥佛道二氏之邪妄，骨子裡對儒教亦具有排他性，但因為儒教是中國官方顯學，對儒教的批判貶斥也就不能肆無忌憚，於是只能假借儒冠儒服，廣交士子，以合儒補儒之論，『達其教於朝廷』。<sup>81</sup>」

### 三、天主教中國傳教政策

失敗與原因：雖利瑪竇和後繼的傳教士們非常努力地進行傳教工作，得到的回應卻是極少數，中國社會和大眾都在袖手旁觀，不肯接受福音，與魏晉南北朝的情況大不相同。利瑪竇曾在書信中失望地表達傳教的效果遠不及努力的程度：

「但天主都不願我們看見我們辛苦應得的成果。……而我們在中國這個時候，不但不是收穫季節……。<sup>82</sup>」

R. R. Covell 欲澄清基督宗教在中國傳教失敗的原因，舉出許多疑問：

「到底這不幸的結果，其責任該歸於何者？中國人是否根本不是宗教性的民族，換言之，中國人是否太重視人本主義或物質主義，而沒興趣超越的價值？或初傳中國傳教士們判斷，中國民族因具備迷信、崇拜偶像的傾向，而對基督宗教的真理瞎眼？……或者問題在於傳道者身上？是否他們對中國的情況（the Chinese context）遲鈍，

<sup>81</sup> 孫《明天儒》227 頁。

<sup>82</sup> 利《書信集》256 頁。

或根本不想尋找打開中國人心靈之窗的鑰匙？」<sup>83</sup>

這些問題並不是兩三言語能解釋清楚的，但確是基督宗教欲扎根於中國社會必須澄清的重要問題。

本文對這些問題試圖尋找各方面的原因：其一，帝國主義式傳教，特別隱藏在「禮儀之爭」背後，西方各國對傳教權（保教權）的爭奪，不僅導致「禮儀之爭」的激化，也使天主教的傳教工作受到相當大的阻礙。天主教傳入中國的情況原本是很複雜，而歐美列強的殖民主義加入之後，其局面更是雪上加霜，露出了強烈的政治色彩，這不僅增加了清廷對天主教的疑懼，也傷害了中國教友的宗教情感<sup>84</sup>。秦家懿亦說過：

「基督宗教所犯的最大錯誤是十九世紀以來傳教士倚仗西方列強的炮艦外交的保護，試圖打開中國傳教的大門。這種政治上的妥協使得傳教士蒙上『機會主義』，甚至『帝國主義』的汗（惡）名。」<sup>85</sup>

當時葡萄牙的傳教口號是「香料及靈魂」（spices and souls），西班牙的口號是「黃金、光榮及天主」（gold, glory and God），他們都以十字軍的精神來中國，利用傳教目的為經濟事業的手段。因歐洲人自認是被天主所選的民族、神聖的國家、皇家司祭、被選的民族，而把非基督宗教文化看成魔鬼之作<sup>86</sup>。

其二，修會間（耶穌會內部，以及耶穌會與道明會、方濟會）不同的傳教方針或修會實際利益上的分歧，造成教會內部

<sup>83</sup> 參閱：CBC，4 頁。

<sup>84</sup> 參閱：郭〈明清〉91 頁。

<sup>85</sup> 秦孔《中宗神》219 頁。

<sup>86</sup> 參閱：治《本色化》209 頁。

的分裂，使得中國人藐視天主教<sup>87</sup>。特別是耶穌會與道明會之間不同的傳教方針造成中國教會內部的分裂。例如，耶穌會採取「儒化」、「適應中國文化」方針；道明會則對中國文化之態度是類似在其他殖民地的行為方式，不予顧及與尊重。

對傳教對象而言，耶穌會士較看重中國知識分子、士大夫們；道明會士則照他們過去的傳教傳統向民衆傳教，因此多與匹夫匹婦來往，看到不少愚昧迷信之事及中國文化中的陰暗面（與耶穌會士所接觸的士大夫們的情況相比），乃加深其輕視中國文化，視中國傳統為迷信之偏見，導致「禮儀之爭」<sup>88</sup>。

其三，由於羅馬教廷判斷部分中國傳統宗教文化為迷信，而引起中國朝廷的不滿和疑忌<sup>89</sup>。換言之，堅持「政教分離」立場的教廷對當時的中國社會，特別「政教一致」主義的中國政治體系缺乏應有的瞭解和認識，亦完全沒有預料到「禁令」對中國傳教事業所造成的損害和它的嚴重性，終於引發「禮儀之爭」的悲劇。

其四，天主教教義上強烈的排他性亦導致中國社會和宗教界的反感。天主教不承認在其他高級宗教或其他民族文化中含有真理的成分，而對當時天主教以外的一切宗教和文化均保持鄙視排斥<sup>90</sup>。

其五，由於某些傳教士在明清換代之際參與彼此對立集團的政治鬥爭，引起中國統治者厭惡天主教的心理，造成嚴重的

<sup>87</sup> 利瑪竇與龍華民的傳教方針在許多方面不同，前者主張以士大夫為中心的上層路線、著作傳教一可稱為福音前導或間接傳教；後者堅持向民衆自由公開地宣講福音一可稱為大眾傳教或直接傳教。道明會及方濟會的傳教方針亦與後者相同。參閱：孫《明天儒》13~27 頁。

<sup>88</sup> 參閱：王《中西》15~20 頁。

<sup>89</sup> 參閱：顧《基中》36 頁。

<sup>90</sup> 參閱：郭《明清》90 頁。

教難<sup>91</sup>。

以上五個原因均在天主教方面，但中國文化及中國人方面的問題也妨礙到基督宗教的傳教事業。陳獨秀雖是個馬克斯主義者，但他站在客觀的立場，分析基督宗教在中國無法展開傳教的理由。首先他不去指責傳教士的優越感，也不歸咎他們依賴條約的保護，他認為基督宗教在中國無法傳教的原因，以及中國人排斥仁愛宗教（基督宗教）的原因，錯處大多在中國人身上。他寫道：

「『吃教』的基督徒；中國文化的排外主義；中國人輕視初期耶穌門徒出身低微，某些人不滿一些官員對傳教士怯弱的態度；基督宗教與中國人的祭祖衝突，中譯聖經粗劣，不及中國古書文體典麗；中國人因無知而散發許多有關教會的惡性謠言。<sup>92</sup>」

---

<sup>91</sup> 參閱：顧《基中》36頁。

<sup>92</sup> 陳獨秀，《基督教與基督社會》，引自：楓《道與言》280頁。

## 第十六章

### 統觀兩教本地化的成果

身爲外來宗教的佛教與天主教傳入中土之後，經歷了許多「衝突與融合」之過程。依據第壹部分及第十四、十五章的內容，本文試圖詮釋兩教在中國所表達出的適應努力，是否符合本地化的正確方向，並展望未來天主教與中國重遇的可能性。這是以下兩章所探討的目的。

#### 第一節 本地化的意義

自 1974 至 1975 年之間，傳教神學上出現了一個新的名辭 Inculturation，中文可譯作「本地化」、「本土化」、「本位化」或「本色化」……等。另外與它相關的概念中，亦有文化適應、文化互融、權宜或通融等，有許多概念均表達重視本土文化的存在和價值，不視它爲迷信或以基督宗教來代替的對象。從此以後，天主教傳教神學的重心，自羅馬中心的公教會轉移至各地方教會的發展，而這些用語在現代神學和宗教學上經常出

現，已成了非常熱門的詞彙。不過，到目前為止教會內外的用語尚未統一，而各自使用。雖本文之作並不在於下其定義，但為闡述本文的目的，需要較明確的本地化概念。現將學術界各自所使用的概念（以英文字詞）介紹如下：

- \* inculturation：英文字典<sup>1</sup>的意義是「the gradual acquisition of the characteristics and norms of a culture or group by a person, another culture, etc.」。鐘鳴旦譯之為「本地化、本土化、本色化」，據《大辭典》（三民），「本地」指「當地」，與「本土」的意義相同，因此「本地化」即是「接受、適應當地文化」之意。「本位」指「原來的位置」，那麼所謂「本位化」是指「一個外來文化，在本土文化上找到一個生存的位置」？或指「後者受到前者的輔導、影響，調整自己的位置」？因此，「本位化」並不清楚表達誰主沈浮。「本色」指「本來的面目，或未經塗染的原色」，若然，那麼「本色化」就是說「一個外來文化，在本土文化上展現自己本身的面貌」？或「後者欲脫去被前者所染上的文化成分」？所以，「本色化」也不能清楚傳達明確的意義。
- \* enculturation：有「文化濡染」的意義，較重視外來文化朝向本土文化時採主動的態度。inculturation 與 enculturation 相比，前者比後者有點被動的態度。
- \* acculturation：英文字典的意義是「assimilate or cause to assimilate a different culture, typically the dominant one」。鐘鳴旦譯之為「涵化」<sup>2</sup>。

---

<sup>1</sup> 英文定義均採自 *The New Oxford Dictionary of English*。

<sup>2</sup> 鐘《本地化》90 頁。

\* accommodation：英文字典的意義是「the process of adapting to someone or something」。張春申神父譯之為「權宜」或「通融」或「福音前導」，它並非本位化，而是教會走向本位化目標的途徑中必須保持的態度。如利瑪竇與許多儒者談論學問、講論科學，並不直接談宗教問題。《天主實義》則是當時標準的福音前導書<sup>3</sup>。

\* indigenization：英文字典的意義是「bring (something) under the control, dominance, or influence of native people」。孔漢思把基督宗教的傳教過程分為七個階段，其最後圓滿的程度稱之為「外來宗教的本土化」<sup>4</sup>，英文的說法就是 indigenization，表達出基督宗教在本土文化的土壤中「植根—成長」。在韓國及日本譯為「土著化」。

上述這些概念均是以西方人的立場以及基督宗教的神學範疇內所使用的。那麼，這些用語可否適用於中國的情況？筆者從這種用語的出發點開始探討佛教與天主教的中國本地化情況。

筆者認為本地化、本土化、本位化，以及本色化等的用語不能一概使用於同一個情況。因為每個用語所強調的對象和程度都有所不同。本色化和本位化較注重本土文化接受外來文化的立場，反而本地化與本土化二詞較重視外來文化本身的準備和對待本土文化的態度。因表意文字的漢語翻譯相當敏感，故有引起爭論的空間。

首先，本位化一詞較容易引發中國人的誤解和反感。中國學者聽到中國本位化的一詞會認為：

<sup>3</sup> 《神論》56期343~347頁。鐘鳴旦譯作「適應」。

<sup>4</sup> 秦孔《中宗神》249頁。

「中國人講文化，不以中國爲本位，爲主位，難道一定要自我作賤，將自己貶作末位、退居客位（讓外來的文化宗教喧賓奪主）不成嗎？世界上哪一個文化的民族不以自己爲本位、爲主位的呢？」<sup>5</sup>

一個外來文化傳入另一個本土文化之後，前者認爲後者應該改變以前的態度（本位化）時，當然會引起衝突和反感。這是一種文化及民族自尊心的問題<sup>6</sup>。潘光旦認爲本位就等於主體，也有輕重的意思，所以本位所在就等於中心所寄，也有中心與邊緣的意思。所以以中國本位即是以中國爲中心之意。據他的理論，中國文化與世界文化交流當中，我們絕不能因世界文化潮流動盪繁多，而忘卻中國自身的存在<sup>7</sup>。

雖本文採取使用本地化一詞，但它也有所盲點，不能充分地表達出明確之意。因爲本地化一詞強調的中心點不在於對方的態度和反應，而是在於外來文化本身在本土文化中的適應過程。因此本地化一詞若過分重視「自我」，而不多考慮「他方」時，則較易露出文化的強制性和文化優越主義。

張春申神父把本地化和福音化同時使用。但因本地化過分重視「自我」方面，就是說僅重視福音化時，也可能忽略本地的文化和本地人的生活。因此，本地化爲補充它的盲點，必須走向「處境化」之路<sup>8</sup>。

<sup>5</sup> 參閱：蔡《新儒家》13 頁。胡適認爲中國本位就是中體西用，又主張「全盤西化論」。可參考：馮《中哲史》第七冊，111 頁。

<sup>6</sup> 現代中國人之間仍有人認爲把中國文化與基督宗教相融合的努力，是在歪曲中國文化。治《本色化》25 頁。

<sup>7</sup> 參閱：張程《文化爭》369 頁。潘〈談本位〉。

<sup>8</sup> 張春申神父認爲教會的發展過程，有三：「適應」（adaptation）→「本地化」（inculturation）→「處境化」（contextualization）。所謂「適應」就是翻譯之階段，可與佛教的「格義」過程等同。「本地化」重視人文意義的文化，「處境化」重視社會意義的文化。參考：

本土化的概念與本地化大同小異，均表達出外來文化適應本土文化的努力。本土化與在日本、韓國所使用的「土著化」相近，強調外來文化紮根於本土文化的土壤中。本土原意為「土生土長」。當兩種不同的文化有所接觸時，外來文化與本土文化相互激盪，直至此一外來文化逐漸演變終於落地生根成為本土文化，此過程可稱為「本土化」過程。

互融（或文化互融）一詞可消除前兩者的缺點<sup>9</sup>。本地化較偏重單向溝通（以外來文化為主）的階段，文化互融才進入雙向溝通的程度。也可能先有本地化，繼而能發展到文化互融的階段，這是一個過程中兩個階段的區別。《救主的使命》通諭亦說：「教會界文化互融，使福音降生於不同的文化中，同時把不同的民族及其文化引進在自己的團體中」<sup>10</sup>。

不過，文化互融的一詞傾向於文化方面，不充分地表達出宗教信仰的本地化努力。本位化、本色化均不具備充分表達兩個文化之間的互相交流的真諦。因而，作者不使用這兩種用語，僅使用本地化一詞。

文化之間的相遇因雙方的關係，會產生兩種情況，即是外來文化的「傳進」和本土文化的「反應」。後者又可區分為兩

申〈本地化〉7~21 頁。

<sup>9</sup> 王愈榮指出「適應」一詞，容易引人誤以為只是一些過渡、外在的改變，因而他選用「互融」一詞。參閱：輔大天主教史研究中心，《學術研討會議手冊》，1997，9 頁。鐘鳴旦亦指出「適應」（adaptation, accommodation）和「本地化」（inculturation 或「本位化」）之間的差別：就「適應」而言，外國傳教士是主角，他們要求自己適應新的文化；反之，就「本地化」而言，主角就是本土文化，因為本土文化使福音具體實現出來。另一方面，本地化的層面比適應深入。適應重視語言和外表的成分，所以認為福音訊息不可改變。相反地，本地化產生一個新的創造。《神論》88 期 296 頁。

<sup>10</sup> 第 52 節。

種態度：「歡迎」與「拒絕」。文化是一個有機體，本身有動態系統，因此文化交流均在兩個文化之中不斷產生動態性的過程和關係，如：主體與客體、主角與配角或主動與被動等。

什麼是「中國本位」（Sino-centric）？陶希聖說：

「中國是中國，不是任何一個地域，因而有它自己的特殊性。同時，中國是現在的中國，不是過去的中國，自有一定的時代性。所以我們特別注意於此時此地的需要，就是中國本位的基礎。<sup>11</sup>」

1935年，上海有十位教授發表了《中國本位的文化建設宣言》。當時在中國籠罩著「全盤西化？」或「中國本位？」的論戰。這個《宣言》提出了中國文化本位化的五項原則：

- （1）要特別注意此時此地的需要；
- （2）存其所當存，去其所當去；
- （3）吸收歐美的文化是必要的，也是應該的。但需吸收其所當吸收，而不應以全盤承認的態度；
- （4）中國本位的文化建設是創造，是迎頭趕上去的創造；
- （5）我們在文化上建設中國，並不是拋棄大同的理想。

根據以上五個原則，《宣言》提出了兩條注意：一條是「不守舊」；一條是「不盲從」。又提出三項目標：一是「檢討過去」；二是「把握現在」；三是「創造將來」。但馮友蘭說若要把這五項原則作為結論，那可說是「不盲從」<sup>12</sup>。這種中國人對自己文化的本位看法，可啟發基督宗教將來對待中國文化的態度和方法。

筆者試圖整理中國本地化的概念。首先我們以「否定神學」

<sup>11</sup> 張程《文化爭》368頁。

<sup>12</sup> 參閱：馮《中哲史》第七冊，110頁。

(negative theology) 的態度，就是一種「烘雲托月」的畫法<sup>13</sup>，來把握中國本地化的意義和方向。

- 中國本地化並不是復古運動，不應該完全回歸於過去和中國傳統（守舊復古），包括歷史的事實和中國傳統儒家思想，以及過去的中華民族、文化意識。將來中國本地化的課題應實現於現代中國文化之上。張春申神父在〈本地化的回顧與前瞻〉一文中，提出本地化之三個方向，其中把現代化為第一個本地化指南。所謂現代化就意味著以本地的現代思維、現代想像、現代處境的言語來詮釋天主之啓示。孔漢思說：「因而，符合中國國情的、本地化的基督宗教神學沒有必要以古代著作家為其主要參照，需要的反倒是為了未來的生存而解析當前社會的複雜性。<sup>14</sup>」但不該忽略的中國現代文化並不是憑空杜撰的，它依然受到古老的宗教和中國歷史上過去的範式的影響<sup>15</sup>。
- 中國本地化當然反對全盤否定古代的中國制度和思想，萬一失去了文化的歸根，則本地化亦失去其本來面目和存在價值。據張春申神父的說法，雖本地化追求現代化，但現代不必一定與傳統衝突。因為文化具有連綿性，而不少的

<sup>13</sup> 中國傳統的畫月亮的方法有兩種：一種是在天空畫一個圓圈子，說這就是月亮；另一種畫法是不畫圓圈子，只是在月亮出現的天空中，塗以一片雲彩，在雲彩中留一塊圓的空白，說那就是月亮。後一種畫法稱為「烘雲拖月」。那是一種表達事物性質的方法，馮友蘭稱之為「負的方法」，不是先說事物的性質是什麼，而事先說這種事物的性質不是什麼。參閱：馮《中哲史》第七冊，195 頁。有關否定神學的內容可參考：《神辭》269 頁。

<sup>14</sup> 秦孔《中宗神》252 頁。

<sup>15</sup> 參閱：秦孔《中宗神》250 頁。E. H. Carr 說出研究歷史的意義。據他的理論，歷史是現在與過去間的對話。重視過去並不是由於過去，而是與現在的意義有關。現在的意義並不是孤立的現在，而是與過去有關係的情況下，才能分明其存在和價值。參閱：WIH，7~8 頁。

傳統繼續出現於當代。所以，我們應該要把過去的一切，加以檢討，存其所當存，去其所當去<sup>16</sup>。

- 中國本地化並不表示一個身為外來文化全盤借用「中國的」，而導致失去、消失一個文化生命體為止。**任何宗教、文化該保持自己在本土文化上的獨立性（identity）**，免得被本土文化完全吸收，否則就會自行消亡。如：佛教的中國本地化是否恰當便有可討論的餘地。
- 中國本地化**並不是單向的**，而是非常複雜的、多方面的交流。本地化像雙面的劍，影響彼此，同時改變外來文化及本土文化。
- 中國本地化**並不是基督宗教和西方文化在中國移植，擴張其範圍和勢力**。過去殖民主義和帝國主義時代的征服式文化交流不可重演於世界任何國家民族之中<sup>17</sup>。教宗亞歷山大七世對中國及東南亞區宗座代牧之指示（1659 年）中說：「將法國、西班牙、義大利或其他歐洲國家，移植中國，能有比這更荒謬的事嗎？」

## 第二節 比較兩教本地化的成果

根據第十五章，佛教與天主教中國本地化的歷史資料，本節試圖反省兩宗教本地化的成敗。為正確比較，需考慮本地化表面上的結果和兩宗教處理外來文化的態度。

---

<sup>16</sup> 參閱：張程《文化爭》371 頁。

<sup>17</sup> 孔《做基督》99 頁。孔漢思引用日本小說《沈默》的結論說，希臘化的基督宗教之樹不能從歐洲拔出移栽到日本。

## 一、表面上的結果

在第十五章的內容當中，本文把佛教在中國社會本地化的過程稱之為「佛教的中國化」，該過程又可分為兩種；主動的本地化和被動的本地化。前者意味著佛教主動採取的態度，就是「道教化」，後者指佛教被中國儒家文化洗禮的過程，就是「儒學化」。梁曉虹把佛教的中國本地化用一句話來概括，即「道面儒身」。他的觀念也可在此脈絡瞭解。所謂「道面」指佛教初傳中國時期，為減輕外來宗教的異質性，遂與道教混淆其正體，展開此種戴道教面具的傳教策略，如利用神仙方術、道門語言的不斷附會（「格義佛教」的開始）以及「老子化胡說」的反作用等，均是佛教權變（本地化）於道教的政策<sup>18</sup>。

另外「儒身」指佛教為在中國社會上生長、開花至結果，把自己的教義溶到儒家的思想體系之中，欲成為儒家思想的伙伴<sup>19</sup>。在印度佛教的觀念中稀薄的忠孝觀念，是佛教中國化的重大障礙，因此佛教為配合中國統治者的需求和民情，開始接受中國儒學範疇。創造《父母恩重經》、展開「大孝」的觀念、接受「忠」的概念等，均可表達出佛教「儒學化」的內容。梁曉虹說：

「佛教倫理觀念上對儒學的迎合，實質的內容就不少了。儒家的烙印是深切的。我們完全可以說，華化佛教的種子在此在時就已植下。這就是我們所說的『儒身』。<sup>20</sup>」

「道面」政策在魏晉南北朝期間還能維持印度佛教的特色，但到隋唐佛教已脫離印度佛教的固有特色和道教的色彩，努力邁向「儒身」之路。那時佛教已幾乎失去了印度佛教的原

<sup>18</sup> 參閱：虹《華佛》41~46頁。

<sup>19</sup> 有關佛教的儒學化內容，可參考：本書第十四章第三節。

<sup>20</sup> 參閱：虹《華佛》53頁。

貌，而成為「中國佛教」<sup>21</sup>。從那時起，本地化的中國佛教（中國化）就是被中國社會和儒家文化換成「儒身」的佛教，在佛教身上已有「華化的烙印」列入儒釋道中國三教的行列，不再是印度的佛教了。

天主教的中國本地化可用一箭雙鵰的比喻說明。初期來華傳教士一方面為適應在異質的中國社會文化追求合儒論（或輔儒論），另一方面為超越中國文化而展開了天主教式的超儒論，欲維持天主教的傳統和教義體系。因此天主教的中國本地化可稱為「自合儒至超儒」。「合儒」的內容就是適應中國文化的努力，即是採用中國傳統的儒家哲學範疇來詮釋天主教的教義。「超儒」則是維持天主教信仰傳統的內容。前者在文化層次上交流，並沒有極大的衝突而能順利地進行，後者卻在敏感的宗教信仰層次上，引起了中國國情和民情的反感，受到激烈衝突，終於因「禮儀之爭」面臨了中西交流的破局。主要的原因是天主教的這種「一舉兩得」的政策失去了平衡，天主教在中國本地化的重點在於維持天主教傳統的信仰和制度。但天主教絕不願意被儒家遮蓋原有的信理體系。這樣的情況自利瑪竇開始從未改變。雖然天主教有中國本地化的意向，但那種的意向和努力只能在天主教的傳統和教義範圍內進行，若不適合天主教固有的傳統體系，則本地化的內容不能進行而須修正。

據上述，即使兩宗教努力追求中國本地化，但因著佛教與天主教對本地化有不同的態度和觀點，導致了相當不同的結果。佛教的本地化幾乎沒有遇到過佛教內部的障礙，非常迅速順利地進行本地化，當然有多樣性的、活潑的結果。不過，天

---

<sup>21</sup> 魏晉南北朝的佛教還保持著印度佛教的特色，即是制度性的佛教，但隋唐之後的佛教走向中國佛教的色彩，即是擴散性的（diffused）佛教。

主教以維護傳統和教義的政策來控制本地化的工作，導致緩慢的、消極的結果。因而可說天主教的中國本地化工程卡住在「文化—信仰」以及「變化—維護」上的緊張關係中。

〔表六〕佛教與天主教對中國本地化表面上的比較

|     | 方法   | 方 向        | 運動量 | 傾 向       | 結果   |
|-----|------|------------|-----|-----------|------|
| 佛 教 | 道面儒身 | 向外<br>(變化) | 動   | 自由<br>進步的 | 中國佛教 |
| 天主教 | 合儒超儒 | 向內<br>(維護) | 靜   | 傳統<br>保守的 | 中梵之爭 |

上表是表面上兩宗教在中國本地化的努力比較。從表面的結果來看，佛教的本地化好像比天主教成功。不過，萬一不考慮佛教與天主教宗教本質上的差別，這種單方面的比較是不公平的分析。本地化的內部有許多因素可導致不同的結果。佛教與天主教在各自所重視的宗教教義、不同的教團組織以及宗教文化禮儀上的因素不同，不可一概而論。

## 二、兩教中國本地化內部的動力

據上述可得知兩宗教表現出的本地化結果相當不同，其原因與本地化的背面有許多的動力有關。為正確反省兩宗教的本地化，先要澄清佛教與天主教在本地化內部上動態的因素。下表以六種層次，加以說明。

〔表七〕佛教與天主教在本地化的內部動力比較

| 佛教       | 比較項目      | 天主教      |
|----------|-----------|----------|
| 非啓示宗教    | 1.宗教起源    | 啓示宗教     |
| 超位格範疇    | 2.信仰的對象   | 位格神的範疇   |
| 社會、文化的   | 3.信仰生活的範圍 | 倫理的      |
| 以擴散性爲重   | 4.重視的向度   | 以正統性爲重   |
| 容易譯經、創經  | 5.對經典的態度  | 嚴護正經     |
| 文化與文化的層次 | 6.本地化的層次  | 文化與信仰的層次 |

### （一）宗教發生的起源

天主教是啓示宗教，佛教不是啓示宗教。因此自宗教起源開始，兩宗教便衍生出許多不同的宗教面貌。天主教非常肯定宗教的由來在於神的啓示，並認爲神的啓示是唯一而絕對的，任何權威都不可凌駕其上。這種宗教絕對主義和唯一神信仰在文化交流方面易露出排他性，特別在歐洲殖民主義時代強烈地表現出「基督中心主義」，與中華中心主義對峙，造成更大的衝突。因此天主教的中國本地化工作在中土經常遇到障礙，不易進行。

不過，佛教方面在教義上與天主教不同，並沒有那種阻礙本地化的神聖因素，即是「神的啓示」觀念。因此在本地化工作上並沒有「文化—信仰」交流上爭奪權威的緊張。另一方面，佛教傳入中土之際，成立不久的佛教的勢力、教團、儀軌等亦尚未鼎立，有很大的彈性可接受本地化的工作。

## (二) 信仰的對象

天主教徒篤信的對象是唯一位格神，與人類的生活息息相關。因此天主教教友所包含的信仰內容注重「位格範疇」上的他力救援。佛教信仰基本上並沒有一個絕對的對象，所衍生出的信仰層次都在「超位格範疇」上的自力救援<sup>22</sup>。在中國文化與天主教交流當中，因為信者對位格神的信仰感情非常濃厚而造成更大的衝突，也成為本地化工作的絆腳石。天主教中國的本地化中，第一個面臨的問題就是稱絕對者的名號：天、天主、上帝等的觀念上，可顯現出天主教對位格神的比重。另外，禮儀之爭的問題也包含著天主教信仰的位格性，就是祭祖、祭孔的對象絕不可凌駕於獨一無二的天主。

不過，佛教的信仰並沒有這種位格神的意識，本地化的問題均在於文化、哲學範疇上，因而進行本地化工作上較為輕鬆。佛教傳入中土之初，就能開始走向「格義」之路，那是佛教的中國本地化特色，也是佛教初傳中土成功的原因之一。

## (三) 信仰生活的範圍

天主教教友生活的中心之一，就是天主的誠命。該誠命都與倫理性有關，教友不可違犯天主所定的倫理尺度。天主教傳入某一個文化界時，若「文化—倫理」上有所衝突，天主教常以天主的誠命來當作決定的尺度，如在地化化的成分中，天主教注重性倫理（姦淫和蓄妾制等）、罪惡概念、天堂和地獄教義等。天主教的賞善罰惡意識與中國文化相衝，引起了士大夫和民間的反感。因此可說天主教的中國本地化範圍在於宗教和倫理上。

即使佛教也有賞善罰惡觀念，但佛教徒並沒有認知一個位

---

<sup>22</sup> 本書第十一章第三節中，探討過佛難與教難在信仰本質上的比較。

格神來觀察他們的倫理性，罪惡觀念上比天主教輕鬆。因此佛教的信仰生活中心不在於倫理，而在於文化成分的求福性，即是追求現實上的需求，如長壽、富裕、精神上的安慰、傳宗接代等。為達成此目的，佛教重視神異的功能，並利用情感接近百姓的生活。另外，佛教的民俗化、祭典化<sup>23</sup>，可提供社會上的需求，即是娛樂、社交、市場、經濟活動。因此佛教的中國本地化注重於社會、文化的範圍上。

#### （四）重視的向度

天主教與佛教不同的另一方面，就是教階制度（hierarchy）上的差別，天主教保持「地方性和至公性」。傳到任何地方均包含著地方教會的特徵，但必須與普世教會連接，這就是天主教教會的四大特色，「唯一、至聖、至公、從宗徒傳下來的教會」。所以所有傳教士必須與羅馬教廷聯繫，傳教的政策亦均在維持天主教的傳統（主體性）和制度的範圍內才能夠進行。在中國也不例外，利瑪竇的輔儒論、超儒論也在此脈絡中可瞭解。

不過，佛教並沒有這種制度和意識，因此從印度傳入中土的佛教傳道僧從未有壓力，各自隨意進行他們所願意進行的本地化模式。佛教所注重的方向在於擴散性（diffusibility）。他們的傳教策略並不受到印度的傳統和宗教的主體性影響。佛教為擴散在中國文化裡，採取了兩條路線：一是國教化，另一是大眾化。為了迅速發展，佛教經常利用中國統治者的保護和支持，同時佛教也侍奉帝王、努力配合統治者的需求。因此，中國佛教可稱為「護國佛教」或「國家佛教」。中國佛教的「道面儒身」的特色，也是為配合統治者的傾向儒道教有關。佛教

---

<sup>23</sup> 參考本書十五章第一節的相關段落。

的大眾化政策施行在佛教禮儀的民俗化、祭典化、一般化。教義方面的大乘化也同樣配合民衆需求的方向。

### （五）對經典的態度

景教在中國本地化失敗的原因之一是不重視譯經。天主教對聖經保持非常高的維護性，利瑪竇時代一般人不得翻譯聖經。利瑪竇本人也認為譯經必須得到教廷的許諾，並經過許多複雜的程序。傳入中國（1583年）起到在中國出版通用的中文聖經（1897年），經歷了300多年的歲月。利瑪竇首先作的事並不是譯經，而是把日常經文、信經、天主十誡以及其他有關天主教信仰的種種問答在北京印刷，而後分發全中國各教會使用。

不過在佛教方面，傳入佛教時期與譯經工作是同步進行的。他們幾乎沒有那種天主教區分「正經—偽經」的意識，且一般人接觸佛經自初期中國佛教起是相當普遍之事。中國佛教可稱為「格義佛教」的原因也是如此。俗講、變文都能協助使民間較容易接近佛經。自譯經至創經，是中國佛教的一大特色，與天主教對待聖經的態度非常不同。為天主教的意識來說，創經是絕不可能的事，但佛教為適應中國的國情和民情，在印度佛經中加上另外的內容，創出中國獨特的佛經，使佛教更能吸引中國統治者和百姓，並可減輕本地化過程中的緊張和衝突。

### （六）本地化的層次

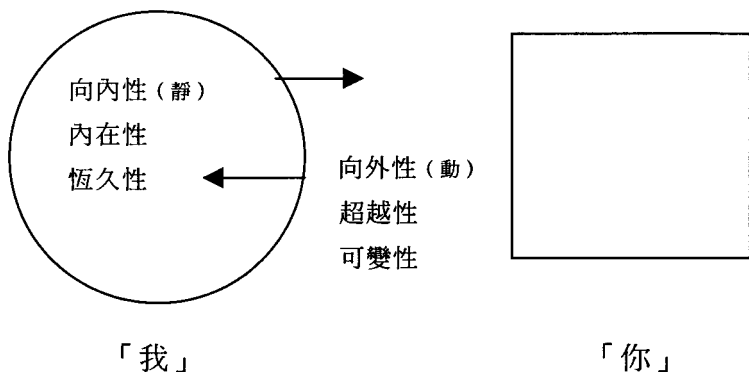
據上述的五個項目，可作一綜合性的結論，即是佛教的本地化傾向在「文化 vs. 文化」上進行，反而天主教的本地化在「文化 vs. 信仰」上的層次。換言之，佛教的中國本地化內容傾向於學習儒家的孝道、接受王道思想、維護中國封建制度、民間風俗的祭典化、積極參與經濟活動等，天主教的中國本地化內容

是首次努力瞭解非基督宗教的文化，如部分接受中國傳統和祭祖祭孔問題。另一方面以儒家的思想來試圖訂立神的稱呼、得救觀念等。

### 三、兩宗教本地化的共同課題：平衡性

文化互融的主體是「我」與「你」雙方，因而文化交流需考慮「向我」和「向你」兩個方向<sup>24</sup>。據上述的文化衝突，不正確的本地化均因失去「我一你」之間的平衡而造成的。因此本書主張文化互融的另一個原則，即是保持平衡。文化互融中「向我」指文化的內在性、恆常性（持久性）、正統性（主體性）、靜性，「向你」指文化的超越性、變化性（可變性）、適應性（客體性）、動性。若失去兩者之一，則文化互融不可能走向健全的路。

〔圖八〕文化互融之動力關係



<sup>24</sup> 參：「凡真實的人生皆是相遇。……我實現『我』，因相繫著『你』：在實現『我』的過程中，我講出了『你』。」馬丁·布伯，《我與你》（台北：聯合，1991），10 頁。

首先，探討文化的「內在性與超越性」。張春申神父提出一個文化互融的方向，即「超越與內在」（transcendence & immanence）的配合。當基督宗教與其他文化交流時，教會本身具有的超越性（神的啓示性）不該被另一種文化遮蓋，須發揮其超越文化的能力。但，一個外來宗教在本土文化上僅主張自己的超越性，會無法滲透到該社會的深層。因此，「教會不單是超越文化，同時又能內在於文化，並且吸收其他宗教的積極因素。<sup>25</sup>」兩個文化交流時，很容易產生出「翹翹板式的矛盾」，即是適應環境和維持主體性之間失去平衡。若基督宗教不去本地化，則中國人不易瞭解基督宗教，基督宗教亦不可能在中國生根發展。但另一方面卻又擔心本地化的結果使基督宗教完全化爲中國文化的一部分，而失去其真諦<sup>26</sup>。

「超越與內在」的問題引申到「本地化與正統性」的問題。因爲文化本身有兩種本能（功能）一即是存在的功能（恆常性）和創造性（可變性）。據胡適的說法，前者是文化的保守性，維持自己主體的本能；後者是文化的進步性，成長、變化的本

<sup>25</sup> 《神論》56期（1983夏）343頁。

<sup>26</sup> 參閱：治《本色化》108頁。「任何宗教，要保持在宗教上的獨立性，就不能完全融入傳統文化，否則就會自行消亡；但是任何宗教若不與傳統文化在某種程度或某些範圍裡相認同，就始終處於『異己』的受排斥地位，難以在原有的異地的土壤上真正生根開花。」何《明宗史》66頁。其實文化交流的過程與交朋友的情況類似。真實的交友，應該接受對方的長處和短處，同時我亦要給對方我的一切面目。這時候朋友在我內，我亦在他內，可成爲平等的「我和你 I and Thou」之關係。「給與和採取」（give and take）是交友的大原則。但，若我不聽他方，唯主持我的意見，或不欲給他方開放，只欲改變對方，或僅攝取對方的長處時，維持不了其良好關係。另一種的情況是，即使我爲成長必須接受外來的新環境、知識及資源等。但若外來的成分超過於我本身有的成分，那已失去了正常的平衡關係。若外來的他者勝過我的主體，代替我的存在，那個生命則會結束、消失。參考：治《本色化》196頁。

能。在此兩種本能之間，作為有機體的文化掙扎維持平衡，在健全的條件之下，才能成長、生存。

金容沃在解釋《中庸》時，詮釋出中庸的真諦。他認為中庸包含兩種因素——「變化性和持久性」（variation & continuity），即是變化中的不變（constancy）<sup>27</sup>。生理學的用語「自穩態」（homeostasis）<sup>28</sup>，是指一個生命體為保持其生命內平衡的現象。文化亦有與生命體（有機體）類似的特色，必須不斷適應環境而成長（靜中動），但亦須保持自己的主體性（動中靜），才能健全的生存。這是任何有機體都須具備的種族維持本能和適應環境能力的自然律。

中國古代思想家對靜動的問題探討，大體上有三個階段：即經過「靜為動本」到「動靜互涵」再到「動靜皆動」，表達出「主與客」之間的辯證關係<sup>29</sup>。朱子對動靜的連慣性分析相當多。《朱子語類》卷九十四裡說：「靜中有動，動中有靜；靜而能動，動而能靜」。又說：「人身只有個動靜：靜者養動之根，動者所以以行其靜」<sup>30</sup>。認為動靜是個循環不已的過程<sup>31</sup>。

<sup>27</sup> 參閱：沃《中庸》195~198 頁。金容沃將「君子之中庸也，君子而時中」裡的「中庸」和「時中」，解釋為力學上的平衡。沃《中庸》133 頁。

<sup>28</sup> 物理學上的用語是指「力學上的平衡」（dynamic equilibrium）。

<sup>29</sup> 葛《中哲》231 頁。據《說文解字》：「動，作也」，靜之本意是「不爭」。

<sup>30</sup> 《朱子語類》十二。

<sup>31</sup> 參閱：葛《中哲》238 頁。

在本書第 8 頁的〔圖一〕中，我們說明如下：

A'  與 B'  是指文化交流的超越性，就是當「客」的外來文化在中國文化（「主」）上所「動」（創造）的狀態。

A''  與 B''  是指文化交流的內在性，即是外來文化當「主」，接受本土文化的因素，卻保持自己的存在，即是「靜」之情況。

據上述的佛教與天主教在中國的文化交流中，可斷定魏晉南北朝的佛教較注重於「動」，努力適應於中國文化（即是「向外」式的本地化）；然而明末清初的天主教較重視「靜」，堅持主體性（即是「向內」式的本地化）。雖宗教的超越性具有把文化領導、補償、聖化的能力，不該被一個文化遮蓋或被佔領，但若它沒有「向外」的努力，則本地化無法進行，也可能引起文化衝突。因此，「無過不及」的中庸原則亦可適用於兩個不同的宗教文化交流上。

## 第十七章

### 天主教中國本地化的反省與前瞻

#### 第一節 從佛教的中國本地化談起

在中國文化體系上稱呼「儒釋道三教」是相當普遍的。這句話意味著佛教的確在中國文化上成功地適應。那麼，我們可否毫無疑問地認定佛教在中國已成功地實現本地化嗎？並可斷定佛教早已完成它在中國的本地化？佛教的中國本地化可否稱為所有外來文化本地化的典型？可否為天主教的本地化提供一個可遵循的模式？為答覆這些問題，首先澄清佛教中國本地化的實體及其成敗。

##### 一、佛教的本地化成功了嗎？

佛教在儒釋道中國三教的結構上，確定已得到肯定的地位和角色。那是佛教在中國本地化努力的結果，有值得其他宗教擷取之處。即使佛教在中國社會得到相當程度的肯定，可啟發

天主教的中國本地化。但因兩宗教在歷史、教義、體系等在本質上的差別，天主教與佛教不能等同視之。本地化方面因佛教與天主教從不同的觀點出發，其結果當然不同，不應該以佛教的模式來評估天主教的中國本地化。

首先，在體系方面，天主教與佛教在宗教的制度性、擴散性的不同，導致本地化程度的差異。佛教在初傳中國之際還未完成其宗教體制，與天主教相比有更大的自由和改變的空間。印度初期佛教與中國佛教之間在許多方面有相當大的差別，有些方面露出本質上的差異。天主教的制度性不易適應中國社會，本地化的工作亦十分緩慢。

第二點，不可採取失去主體的本地化模式。印度佛教傳入中土之後，不斷地尋找生存的方法，那是一種本地化之路。不過，特別是禪宗以後的中國佛教，脫離了印度佛教的良好傳統色彩，可謂已失去了不少原佛教的精粹。因此，「佛教的中國本地化果然真是正確嗎？」這個疑問仍然存在。為本地化而失去自己的本來面目、固有的主體，還可稱為本地化嗎？

天主教與佛教很不同的一點，即是教會的地方性和至公性。這可說是天主教的本質和特色，也屬於教會的奧蹟。每個地方教會必須本地化，但為本地化而失去了教會的至公性（普遍性），那還能稱之為天主教嗎？為確保地方教會的發展而失去與普世教會之關係和傳統，是否是正確的本地化？

第三點，宗教淪為「政治侍女」的危險性。即使外來宗教傳入之後，因統治者的支持而確保傳教的落腳點和經濟上的後援，可迅速發展。但任何宗教都不該失去其原貌和功能。天主教在羅馬受到統治者的支持，成了羅馬國教並能擴展到世界各地。不過，天主教逐漸失去初期教會的本色，到中世紀已經相當腐敗。

佛教在唐朝受到統治者的支持也導致腐敗，走向沒落之

路。佛教進行中國本地化中失去宗教的尊嚴是最嚴重的損失。雖政教之間非互補不可，但在任何時代，任何宗教不該利用政治之力量。政教勾結易致宗教腐敗，是應記取的歷史教訓。

## 二、佛教的本地化已完成了嗎？

在此筆者提出一個疑問。一個外來文化傳入另一個本土文化之後，被消化、吸收到似乎失去原貌，這是最完美的本地化，或是一個文化生命體的死亡呢？

秦家懿亦提出疑問：到底是佛教征服了中國，還是中國征服了佛教<sup>1</sup>？即使她沒有直接回答此問題，但她對佛教的本地化相當肯定<sup>2</sup>。她認為佛教傳入中土，與中國文化交流之後產生「中國佛教」的過程和猶太基督宗教思想接觸希臘文化之後產生「希臘式的基督宗教」的過程，可視為相同<sup>3</sup>。R. R. Covell 亦站在肯定佛教本地化的立場<sup>4</sup>。

張春申神父亦提到教會本地化過程中可能發生一些危險性，就是「本地化」和「維持教會本質」之間的問題：

「這是教會的奧蹟，它是地方的，又是大公的。地方教會必須本地化，但是如果本地化而失去了至公性，即不是基督的教會，「地方」與「至公」之間產生張力，但是並不分開，這也是教會本地化所不能不注意到的。<sup>5</sup>」

從佛教中國化過程中，我們還可以看到一些中外文化交流

<sup>1</sup> 參閱：治《本色化》1頁。

<sup>2</sup> 「佛教之所以能在中國立足是因為它能夠適應中國的國情，甚至變成了中國宗教之一。……它是世界上最重要的文化交流之一，對日後歷史發展影響及其深遠。」秦孔《中宗神》199頁。

<sup>3</sup> 參閱：治《本色化》18~19頁。

<sup>4</sup> 參閱：CBC，147頁。他提出佛教在中國本地化成功，理由共有八個。

<sup>5</sup> 申《中天》75頁。

中共同的原則：

其一，外來文化要在中國生根、發展，就必須要與中國社會及文化傳統思想和思維方式相結合、相融合，即實行適應中國國情的中國化，成為中國文化的組成部分，才能在中土上傳布與發展。金觀濤用「補結構」理論來說明外來文化本地化的過程。他認為佛教比基督宗教、伊斯蘭教在中國社會所遭遇到的衝突小，且更迅速發展的原因，就是佛教會利用儒家的補結構：「道家」。佛教的傳入則是通過「補結構」這一中間環節，一方面減輕與儒家直接相衝時的壓力和排斥感，另一方面帶給中國社會和中國人相當大的影響力<sup>6</sup>。

其二，從佛教中國化的過程中，外來文化的中國化過程是一個相當長期且非常複雜的過程。佛教自西漢末年傳入中土之後，經過衝突、融合過程，到隋唐時期比較成熟地完成印度佛教的中國化，期間花去了約五、六百年的時間。天主教在中國傳教的時間與佛教相比相差甚遠<sup>7</sup>，當然本地化的時間不夠充分，無法完成本地化的事業。的確，外來文化的中國化絕不是一朝一夕所能辦到的，而是要靠人們長期的努力才能實現<sup>8</sup>。雖

---

<sup>6</sup> 他寫道：「基督宗教、伊斯蘭教和佛教的結構與中國封建意識型態結構中佔主導地位的儒家都不相同，儒家正統都要排斥它們。但是，佛教有一個特點即他與儒家的補結構——道家有某些相同之處。而基督宗教、伊斯蘭教就沒有這一特點，所以很難傳播。」濤《問題》84 頁。他繼續說：「補結構先吸收外來文化，對於意識型態結構的發展重要。儒學直接消化佛教是困難的，但它的補結構道家像一個供反芻的胃那樣，先把儒家不能消化的佛學吸進胃中反芻，使得佛學不至於因為不能很快地被儒家消化而排泄出去，也不至於不協調而引起混亂。佛學在道家這一補結構中獲得了存身與發展之處，為儒家與佛教融合創造了條件。」同書 86 頁。

<sup>7</sup> 自利瑪竇傳入中土的 1583 年至康熙禁教措施的 1717 年為止，僅一百三十多年。

<sup>8</sup> 參閱：許杭生，〈簡論佛教的中國化〉，湯《中文哲》374 頁。

然有些學者把中國佛教時代劃分為幾個階段，或者把佛教當成中國文化，但佛教永遠是個外來宗教，繼續走向「衝突—融合」的過程。

### 三、本地化是過程之道

衝突和融合就是在文化交流上一個銅錢的兩面。本地化（文化互融）是一種文化交流之「過程」<sup>9</sup>。特別是外來文化與本土文化之間的交流，是個持續不斷的過程。因此不可如切羅蔔似的觀念來劃分文化的「衝突期→適應期→融合期」。因此，本地化是過程，並不是目的或完成。佛教自傳入中土的那一瞬間起，就已開始本地化的過程，並不是先經過衝突期，之後才進入融合期的。在衝突的過程中亦有適應、融合的努力；在融合的過程中，亦有另一種的緊張和對立（衝突的潛在性），是同時發生的作用。許多學者認為佛教已成為中國宗教的一分子。不過，本文提出些疑問：這種說法可否斷定佛教與中國文化的交流已結束？可否確認佛教的本地化已完成？佛教是否經過黑暗的衝突期，終於到達和平共處的文化互融境界？

文化是一個生命體，有其成長的過程。佛教所接觸的中國社會和中國文化意識亦是不斷運行、成長的有機體。魏晉南北朝的中國文化與現在的中國文化雖有連線，但不能等同視之。佛教既然在中國文化上持續它的生命，卻離不開「此時此地」的中國文化。所有文化的交流是實存性的過程，是現實的問題。

---

<sup>9</sup> 1928 年懷德海於 *Gifford Lectures* 中發表〈過程與實在〉一文。「過程」的一詞由來於此文。他據現代物理學和新的哲學觀念，則認為實在的基本單位並不是古典觀念的實體（substances），而是所謂「現實在或現實主因」（actual entity; actual occasion）的「事件」（events）。此概念與靜的實體觀念不同，是包含時空意義的力動性的觀念。《韓國哲學大辭典》卷一，514 頁。

天主教在中國社會的情況亦不例外。

據「過程神學」(process theology)<sup>10</sup>的立場，宇宙不僅被普遍適用規則束縛在一起，宇宙本身構成社會過程，而在過程中的任何實在性的狀態，原則上都影響著一切未來的實在性。不只文化有其過程，神本身也可在過程中瞭解。據懷德海(A. N. Whitehead, 1861~1947)的宇宙觀，神被視為確保實現化過程的持續與秩序者，透過這些過程，祂成為新奇事物的基礎<sup>11</sup>。歷史研究與歷史神學之間的差別是，前者較重視歷史事件的結果（歷史事實），後者注重歷史的過程，包括參與歷史的主體（人類和文化實體）。過程神學更進一步藉神對世界的過程來瞭解人類歷史的過程。

身為外來宗教的佛教與天主教均於中國設定一個最終目標，即是中國本地化。以過去的情況來看，因佛教較重視文化交流的原則和其過程而能夠順利扎根於民衆的生活，天主教卻並不重視在中土本地化之過程只重傳教的目的（改宗），換言之天主教的傳教重點不在於基督中國化而在於中國基督化。基督中國化是不斷追求的本地化過程，並不是目的。

## 第二節 天主教中國本地化成敗的反省

在分析兩教於中國社會文化互融的過程中，發現佛教本地

<sup>10</sup> 過程神學的廣義是凡強調事件、變化及相關性為基本範疇，超過實體及存有的神學看法。黑格爾學派實在界動態性歷史觀、德日進、懷德海等的說法，都屬於過程神學。參考：《神辭》590 頁。

<sup>11</sup> 《神辭》591 頁。過程神學認為萬物的根本秩序並不是存在（being）或實體（substance），而是過程（process）。另參考《韓國哲學大辭典》卷一，514 頁。

化的程度超越於天主教。馮佐哲說：

「佛教輸入了古代和中世紀印度的形而上學、邏輯和宗教神學。天主教則輸入了古代和中世紀西方的形而上學、邏輯和宗教神學。但是，後來佛教民族化、本土化了，而基督宗教卻始終沒有民族化和本土化，這個對比是耐人尋味的歷史現象。<sup>12</sup>」

因此我們可提出幾個問題：天主教為何達不到佛教本地化的程度？天主教可否從佛教的中國民族化和本地化之經驗中學習？秦家懿亦提出類似的疑問：

「佛教的經歷亦會使基督教徒從歷史和傳教的角度去反省：假如基督教能在文化上適應中國文化，它的際遇是否會大大不同？但基督教若要終於其本身的神學預設，它又能做出多少讓步呢？<sup>13</sup>」

天主教將來與中國文化重遇時，也許把佛教的本地化設為可取的模式。不過，由於佛教與天主教在教義、宗教生活禮儀，以及教團的體系不同，當然在接觸、適應中國文化的方式亦不同，不能「全盤效法」佛教的中國本地化方式，而應「取長補短」。

此外，本土文化本身的特質亦對外來文化本地化造成影響。中村元提到民族特徵使吸收外來文化的方式和程度則不同：

「在接受佛教時證明的中國傳統思想的諸特徵，在他們接受基督宗教的過程中也能發現。一般說來，印度基督徒高度重視教會和信念，他們是非今世的、先驗的亦神秘的。相反，中國的基督徒一般是今世的、人文主義的、功

<sup>12</sup> 哲《清政治》169頁。

<sup>13</sup> 秦孔《中宗神》199頁。

利主義的和現實主義的。<sup>14</sup>」

這樣，印度人和中國人在不同的文化基礎上，吸收基督宗教的方法和重點均不同。同樣，在中國文化上，佛教與天主教所採取的適應方式和情況應該不一樣。因此本文欲區別、澄清天主教從佛教中國本地化的模式中，所能師法的部分。

## 一、天主教在中國本地化的成功與失敗

天主教的本地化努力是從梵二大公議會開始的。不過，本地化的觀念早已形成於初期教會<sup>15</sup>，特別是在保祿宗徒的思想中，不難找到其定義。利瑪竇在中國所施行的一切傳教方針，均適合於梵二的精神。教宗若望保祿二世亦曾說過：

「在梵二大公會議特有的開放及交談的氣氛下，利瑪竇的傳教方法顯得更具有活力和實際。<sup>16</sup>」

1633年，教宗烏而巴諾八世在《不得拒絕》憲章(*ex debito*)中表示，希望傳教士在講道方面應力求一致，並首次公開地鼓勵傳教士學習各地傳教區的語言<sup>17</sup>。另外，教宗亞歷山大七世，在1659年，對中國及東亞地區宗座代牧之指示，相當接近於梵二大公議會的精神：

「無須汲汲營營，探索論據而說服人們改變他們原有的禮儀、習慣、儀式...將法國、西班牙、義大利或其他歐洲國家，移植中國，能有比這更荒謬的事嗎？無須引進我們的國家，只要引進信仰，一種對任何民族的儀式或習俗

<sup>14</sup> 中《東思》216頁。

<sup>15</sup> 《瑪竇福音》雖是用阿拉美文寫的，但後來也譯成希臘文，可以說一開始基督宗教就與希臘文化和希臘哲學發生關係。神學也就穿上了希臘的外衣。楓《道與言》696頁。

<sup>16</sup> 蘇《牧中華》181頁。

<sup>17</sup> 參閱：燕《教理史》58頁。

都不輕視或傷害的信仰。...改變既定的習俗，尤其是自古流傳下來的，是最最令人生厭痛恨的了。如果強行改掉一些習俗，以你們國家的禮俗取而代之，且讓人有承受外來壓力的感覺。試想，那將會有什麼後果呢？...時機成熟時，人心悟得了真道，這些習俗也就不攻自破了。<sup>18</sup>」

基督宗教的中國本地化，是指基督宗教為適應、扎根、生長於中國社會，通過積極努力使基督宗教的神學教義、禮儀、組織結構以及傳教方針等各方面適合中國的國情、民情、心理機智和思維方法，使之與中國人和中國社會現實認同，在和平的環境下進行文化互融之過程，從而使中國基督宗教成長、結果的工作。雖辦好中國基督宗教的事業才是其重要的目的，但不應把其過程僅當成一個手段和方法。因為利瑪竇開創的補儒論式的傳教，的確造成中國與基督宗教之間的誤解和不良的關係。在中國士大夫們看來，天主教所主張的合儒、補儒的真面目，只不過是「供作資本主義與帝國主義吞噬攫奪用的一種爪牙，以及欺騙引誘人的一種假面具而已」<sup>19</sup>。他們認為天主教這種自私地利用儒家思想的態度，絕不是一種文化互融，簡直是個「竊儒」之行爲。

但站在西方人的立場，湯恩比肯定利瑪竇中國本地化的方針和方向。他認為：

「〔利瑪竇〕企圖使基督宗教脫離其在西方文明中一些不合乎基督宗教的成分，將純淨的基督宗教介紹給中國人，那不再是一個西方當地的宗教，而是普世的宗教，其信息是給全人類的。<sup>20</sup>」

---

<sup>18</sup> 鐘《本地化》27 頁。

<sup>19</sup> 錢《文化史》210 頁。

<sup>20</sup> 治《本色化》196 頁。

教宗若望保祿二世也肯定利瑪竇在中國社會上所持續的本地化努力：

「利瑪竇的本地化工作，並不止於傳教意識及傳教工作上，也及於個人生活。……利氏及其同伴由個人的本地化，很自然地便演進為福音訊息本地化的境界。<sup>21</sup>」

因利瑪竇本身努力實行本地化，而他相當明確地分辨在中國宗教的超越性和文化性，區別可變的因素和不可變的因素。真正的文化互融絕不是單方的主張，亦不是翹翹板式的遊戲，必須在雙方的瞭解、同意、接納之條件下，才能達到其境界和目的。

## 二、天主教可採取的佛教中國本地化模式

佛教在中土能成為中國宗教的地位，其成功的原因是多層面的。其中天主教可採用為模範的內容有三方面：政教互融、擴散性以及包容性。

### （一）政教合作問題

第一個模式是政教合作問題。佛教在中國社會實行本地化能有此成就，則是因瞭解並配合中國國情和民情的緣故。佛教在初傳之際，因不瞭解中國帝王的地位和中國傳統統治體系，而與中國帝王衝突，但後來佛教為政教之間的合作做出積極的努力，配合中國國情使得統治者安心國泰民安，終能成為國家宗教（護國佛教）。在中國佛教用語上，護國、佛國、保國、崇國、報國等的觀念可證明佛教配國情的努力。

天主教在明末清初與中國政府激烈衝突的原因，就在於沒有與政治努力協調。佛教藉「護國佛教」的大橋平安地過中國

<sup>21</sup> 蘇《牧中華》178~179頁。

社會的河，終能達到對岸「中國宗教」的地位，而天主教因沒有過河的工具，通不過中國社會的考驗，進不了對岸的中國文化世界。

即使宗教與政治的領域不同，但在歷史中政教問題從未分離。金容沃主張「任何宗教現象若在脫離政治體系則不可被認知（把握）其真諦」<sup>22</sup>。當東西理念（意識型態）對峙的結束之際，杭亭頓主張文明衝突論，但於文化交流上不可忽視政治的影響力。其實，天主教在羅馬帝國中得到統治者的寬容，取代其他宗教成為國教，其原因和過程與佛教相當類似。王曉朝主張：天主教的勝利是通過教會與國家的調和來完成的<sup>23</sup>。

天主教成為羅馬國教之前，對政治堅持中庸之道。當時護教者戴都良一方面強調基督教反對世俗當局<sup>24</sup>，另一方面卻又強調基督徒應該為之祈禱<sup>25</sup>。因而主張「基督徒凱撒」，欲表達宗教對政治的態度該保持平衡。君士坦丁大帝把基督宗教和基督宗教的神還給了基督徒，同時要求：

「這些基督徒必須為統治者的健康、國家的安全和他們自己的安全向他們的神祈禱，這樣通盤考慮，國家可以

<sup>22</sup> 沃《佛教》221頁。

<sup>23</sup> 參：朝《帝文化》64頁。另說：「……因為是基督宗教適應了羅馬帝國及其文化，使其自身能進一步發展。如果拉丁基督宗教固執地不與當局合作，它就不可能成為羅馬帝國的國教。」同書72頁。

<sup>24</sup> 他痛恨異教徒的世界和社會，而向世人宣告基督徒要從這個羅馬帝國的現存秩序中撤離。因為他認為政治權力的實施和基督教的信仰是矛盾的。參：朝《帝文化》66-68頁。另說，「基督拒斥這個世俗的王國足以使你們相信，所有世俗權力和尊稱都不僅與神無關，而且與神敵對。」

<sup>25</sup> 王曉朝說：「我們為我們所有的皇帝祈禱，從來不間斷。我們為未來的生活，為帝國的安全，為皇宮的平安，為軍人的勇敢，為元老們的忠心，為民眾的美德，為世界的安寧，總之為一個凡人或凱撒，一個皇帝所希望得到的這些東西祈禱。」朝《帝文化》68頁。

昌盛，他們自己也能安全地不受傷害地生活在他們的居住的地方。<sup>26</sup>」

這是一種政教之間的合作和互融。因此本書主張宗教不能否認政教的實體和其密切的關係，那是必須承受的現實。天主教在此方面可應用佛教在中國實行的政教互融模式。

## （二）擴散性

第二個焦點是佛教的擴散性（普化性）。佛教盡心瞭解中國民情，在中國社會發揮佛教特有的慈悲心，特別向貧窮者、受苦者、病痛者服務，提供老百姓宗教上的安慰和心靈的憩息地，終能確立民衆宗教的地位。

佛教成為民衆宗教的原因在於它的擴散性；相反，天主教十分注重宗教的制度性。當兩宗教傳入中國社會文化之際，佛教重視〔○〕的模式，努力傳進中國文化界，相反天主教重視〔□〕的模式，重視維持傳統<sup>27</sup>。本地化與擴散性有著重要的關連。佛教在中國社會上作為市場、娛樂場、社團、經濟、文化、交流中心等等，在社會各階層與民衆（草根階層）共處，提供生活的滿足。不過，天主教非常重視宗教的制度性和傳統性，在中國社會不欲改變它的原貌。若天主教要效法「耶穌基督肉身成人之過程」（Incarnation）<sup>28</sup>，在中國社會應改變其頑強的制度性，以便更易進行本地化的工作。

## （三）包容性

第三個焦點是佛教的包容力。佛教的擴散性和非制度性助

<sup>26</sup> 朝《帝文化》74 頁。

<sup>27</sup> 參考：〔圖一〕文化的作用與反作用，本書 8 頁。

<sup>28</sup> 耶穌基督為同化人間，捨去天主的本來面目（脫離制度性），採取人的肉身（天主擴散於人間），它是一個本地化的原型。

使它於中土實現儒釋道三教共存。即使「三教合一」思想露出不少漏洞<sup>29</sup>，但佛教於三教之間發揮了互補的力量。梵二大公會議後發展起來的宗教交談、宗教多元主義神學也可能於「三教合一」思想中尋找其原型。經過佛教的「出世」與儒家的「入世」互融之後，兩宗教彼此分享「出、入世」的成分，成為更豐富的宗教。佛、道之間的交流更使雙方共有「我和你」的關係。天主教與中國宗教「合一」的可能性如何？是將來基督宗教於中土必然面臨的考驗。

另一方面，佛教的傳教方針採用基督宗教所忽略的方法。佛教為配合民衆的需求，展開重視感性的傳教法，如俗講、變文、唱導、神異僧制度均引起民衆的宗教好奇心，且把寺院開放給百姓使下層階級能夠接近佛教。

高等宗教具有理性和感性，這是不可忽略的宗教因素。天主教亦是非常重視神蹟的宗教。但，在亞洲只注重經營學校、醫院，強調宗教的組織、機構，卻忽略教會的靈性和神秘性。亞洲主教會議（1998年）重新評估、肯定信仰上的感情因素和其價值。日本主教 Junichi Nomura 主張亞洲人在日常和信仰生活當中耳朵（聽）比眼睛（看）更注重，因此見證福音（生活化）比優美的文字、教義、倫理規矩更為重要<sup>30</sup>。

### 第三節 天主教中國本地化之未來方向

過去在中國進行的傳教結果，無形中使中國教友團體成為「國中之國」，因此有人感嘆說：「多一名基督徒，就少一名

<sup>29</sup> 參考：本書第九章第三節。

<sup>30</sup> 參考：《司牧》（1998年8月，235號），2~52頁。

中國公民」或「良好的中國人不可能成為良好的基督徒」。那是教會使部分傳教事業滲入「侵略」、「殖民」性質的結果<sup>31</sup>。不過，未來的中梵關係不可重演同樣錯誤，應該不是「征服」，而是「共融」。住在西方的中國基督徒鄧守成(Edmond S. Tang)亦說：

「也許中國基督徒還會保留著自己中國人的身分。他們在原來的面目之下都具備儒家的人情味、道教的內面性以及佛教的慈悲心等因素；並追求不可能再有的恩寵之際(kairos)，到了那天，中國與基督宗教成為配偶關係而能創造新的歷史。<sup>32</sup>」

這是一個希望，且是個待由基督宗教自己來解決的課題。教宗若望保祿二世針對未來的重遇，於1981年清楚地呼籲真正的基督徒亦是真正的中國人<sup>33</sup>。

孔漢思把基督宗教曾在中國施行的傳教方針分為七種模式：外表的和諧（模式一：景教）；不同信仰的混合（模式二：摩尼教）；互補的融合（模式三：利瑪竇）；傳教衝突（模式四：十七／十八世紀）；文化帝國主義（模式五：十九／二十世紀）；反傳教的反響（模式六：廿世紀）；最後的模式七，他稱為外來宗教的本土化，就是基督宗教在中國追求的未來課題<sup>34</sup>。

不過，筆者在此提出一個問題：基督宗教在中國本地化的最終目標是什麼？是全中國人皈依基督徒？或全中國基督化？于斌曾說過「**基督中國化，中國基督化**」。但，在誠實的文化

<sup>31</sup> 參考：梁《中梵》44-45頁。

<sup>32</sup> 參：Malek，13頁。

<sup>33</sup> 參：蘇《牧中華》152頁。

<sup>34</sup> 參：秦孔《中宗神》249頁。

互融立場上看，他此種說法有所反省之處。因為文化互融是必須經過雙方的同意，才能維持真正的交流。「基督中國化」是「我」對「你」的態度和誠意，但不能以它要求對方「中國基督化」。後者只能以前者努力，而衍生出來的自然結果<sup>35</sup>。過去明末清初的傳教士，包括利瑪竇均把後者目標強加於前者，引起非常強烈的反彈和衝突。秦家懿在 *Indigenization of theology and its universality*（神學的內在性和其普世性）一文中引用了謝和耐的理論：

「把利瑪竇中國化的努力視為蠱惑，並說此君有浪漫傾向，對一個完全復古的中國寄以幻想……。」<sup>36</sup>

若有一天中國文化完全被基督宗教和其文化洗禮而失去本來面目，才可算完成基督宗教的本地化？據整個歷史過程，可斷言基督宗教代替中國文化的那天永遠不會到來。真正的本地化是在文化之間誠實的、實存性的過程。其意義在於過程當中。因此，本書主張基督宗教在中國未來的傳教方針需「大乘化運動」。

本書第十五章第一節中提及「佛教的大乘化運動」。佛教的「大乘化」意味著宗教的普遍化（非固定化）、大衆化（超特殊化）運動。佛教藉著第一、第二度大乘化工作，圓滿地走向中國本地化之路，終能成為中國宗教的一分子。

其實基督宗教的發展過程中，亦曾有過與佛教相似的大衆化運動。號稱「**基督宗教的第一度大乘化**」，亦即脫離猶太教

<sup>35</sup> 張春申神父也提出進行宗教交談時，該避免追求「歸化」的障礙。宗教信仰本身是自由的，所以如果在宗教交談上有歸化對方的情形是自由的，但不應該把歸化當作宗教交談的意念和目的。《神思》27號。

<sup>36</sup> 治《本色化》25頁。謝和耐把利瑪竇的傳教方針（耶穌會的改革熱誠）稱為 an enterprise of seduction。

和天主之選民意識，邁向全世界各國外方人。聖保祿的萬民主義和西方傳教意識驅使基督宗教離開耶路撒冷和猶太教的傳統，面向世界萬國萬民，而成為普世之基督宗教<sup>37</sup>。這是一種宗教普遍主義的革命，亦可稱為「基督宗教之大眾化或大乘化」運動。不過，基督宗教在朝各國萬民的航行中，乘坐「救援的方舟」（即教會），卻是另一種差別主義，亦是教會的定型化<sup>38</sup>。

「大乘佛教」（Mahayana）裡的「乘」（yana）字，意味著「運載」、「車輛」、「道路」或「事業」，因此「大乘」（maha-yana）意味著「偉大的車輛」或「在大道行進的事業」，能運送眾生從生死此岸達到涅槃彼岸。由此看來，基督宗教的方舟與佛教的車輛均意味著救援、解脫的觀念。

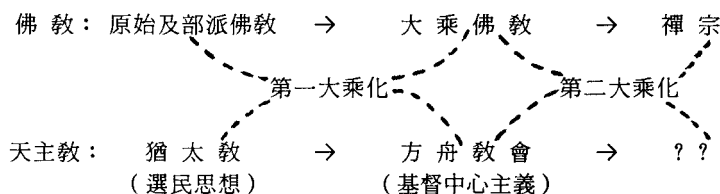
過往的殖民主義和帝國主義時代，基督宗教主張誰若能搭乘這艘船便可得救，否則無法得救。歐洲和基督宗教認為在世界大海中唯有基督宗教之救援方舟，而欲驅除其他宗教之救援方舟，引起宗教間的衝突。這種特權意識和被特選之觀念與部派佛教及其以前的原始佛教所主張的「如是我聞」意識相似。

---

<sup>37</sup> 日本佛教學者 Hirosaziya 把佛教的大乘化與基督宗教的猶太教化相比。他認為基督宗教因與保祿相會，使之脫離民族宗教猶太教，而能保持基督宗教之世界性和普遍性。參：Hirosaziya，《小乘佛教與大乘佛教》（民族社：漢城，1994），196 頁。

<sup>38</sup> Josep Fontana 認為：君士坦丁大帝改宗事件之後，「基督宗教的信仰」（cristianismo）變為「基督宗教」（cristiandad）。參考：Europa ante el espejo, 45 頁。

〔圖九〕佛教與天主教大乘化的過程



本書經過探討在中國天主教與中國文化之間衝突之後，未來的宗教、文化重遇不可採取過往的救援意識和征服傳教方式，而須另一種方向和態度，即**基督宗教之「第二度大乘化」**<sup>39</sup>。

基督宗教須打破「唯有基督能拯救」的意識、脫離「教會方舟」的觀念，才能實現建設「人類萬民共同體」。因為在廿一世紀人類最關心的焦點，並不在於東西理念或國家主義，而在於人類的和平共處、南北問題以及環保等。因此宗教的角色亦不應是擴張其勢力或競爭傳教，而要努力配合人類所共同關注的問題。即使教會的最終目的是往天國（天主的統治）在旅途，但天國並不意味著「彼岸界」，它是在「此時此地」開始，而邁向永遠前進。因此可說，人類和平共處便是天國，比任何觀念和主義更為重要。

<sup>39</sup> 魏晉南北朝以後的中國佛教逐漸走向禪宗之道，筆者認為它是另一種佛教大眾化運動，則可稱為佛教的第二次大乘化運動。但因超越本文範圍，不論於此。W. Buhlmann 以四個階段來說明基督宗教之傳教過程：猶太人的選民意識（第一段）→聖保祿的外方傳教事業（第二段）→殖民征服傳教時代（第三段）→萬民傳教意識（第四段）。可參考：他的書《選民和萬民》（*Wenn Gott zu allen Menschen geht*）。但我認為他的第三、第四階段並沒有「大乘化」意識，與第二階段大同小異。在根本的觀念上，基督宗教之教會論自聖保祿至今並沒有改變。因此筆者主張基督宗教之第二度大乘化。

因此，世界各大宗教必須改正過去宗教觀念和傳教意識。未來的傳教工作不僅是個佈道（propagandism），而是在地球行星中追求人類共同關心之事。在此宗教工作中，人類憑自己的良心和自由選擇某宗教，這便是傳教的結果。

《老子》第七章中，「是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私」<sup>40</sup>的觀念，可啟發新的傳教意識，那是非目的論的、非征服論的傳教。「後其身」、「外其身」、「無私」（或無我）等的行為是前提，「身先」、「身存」、「成其私」是自然的結果。「**基督宗教的中國化**」是前提，「**中國的基督宗教化**」是自然衍生出來的結果。

基督宗教藉第一度的普世主義（universalism），脫離了猶太「小乘」意識，自以色列擴展至外方民族。經過長期航行可說已達到世界各國萬民，那更應該擺脫教會方舟的小框，為世界人類所有萬民服務，如同諾厄方舟到達山上放出所有生命，開始度新生活一樣。顯然廿一世紀的基督宗教面臨一個課題，即是如何處理宗教之間的關係，可否擴展第二度大乘化。

其實我們在梵二《教會在現代世界牧職憲章》第22節中，可看出基督宗教第二度大乘化的可能性：「這不獨為基督信徒有效，凡聖寵以無形方式工作於其心內的所有善意人士，為他們亦有效」。《教會憲章》第二章十六節，亦能找得到其可能性的開端：

「還有一些人，非因自己的過失，尚未認識天主，卻不無天主聖寵而勉力度著正直的生活，天主上智也不會使他們缺少為得救必須的助佑。在他們中有的任何真善的成

<sup>40</sup>《老子·王弼注》更清楚地顯出其意義：「夫惡強非欲不強也，為強則失強也。絕仁非欲不仁也，為仁則偽成也。」《金剛經》亦表達出傳教的無目的論：「若菩薩不住相布施，其福德不可思量。」

分，教會都視之為接受福音的準備，是天主為光照眾人得到生命而賜與的。」

不過，據《主耶穌》（*Dominus Jesus*）宣言<sup>41</sup>，天主教還堅持基督是唯一的救援之路。基督宗教一方面堅持基督中心主義，另一方面欲包容世界萬民之路，那是未來基督宗教神學的最大考驗。

本書亦在教會的傳統和教導權內無法擴展第二度基督宗教完整的大乘化，如同梵二大公會議承認至今無法進行具體的方法一樣，「我們必須說，聖神替所有的人提供參加逾越節奧蹟的可能性，雖然其方式只有天主知道」<sup>42</sup>。雖然因天主教的傳統和教義，不易進行完整的第二度大乘化。不過，那是未來的課題，可繼續研究的方向。

---

<sup>41</sup> 2000年8月6日頒布的文件：主題是「論耶穌基督與教會的唯一性及救贖的普世性」。

<sup>42</sup> 《教會憲章》22節。

## 結 語

馬丁·布伯和 (M. Buber) 曾說過：「我實現『我』因相繫著『你』；在實現『我』的過程中我講出了『你』」<sup>1</sup>。

文化之間的交流亦是「我與你」之間所產生的結果。因它是過程而沒有完成，文化交流現象具有反覆性 (reiteration) 和延續性 (duration)。在文化交流過程中經常發生緊張和衝突，不過文化衝突與文化融合是銅錢的兩面，彼此之間有著正比的關係。

佛教比明末清初的天主教早了七、八百年傳入中土，已在中國文化上佔有一席之地，亦包含著相當多的中國宗教因素。但，身為外來文化 (exogenous culture) 的佛教並未完成它在中國本地化，尚在進行衝突、融合的過程。天主教因「禮儀之爭」，在外表上似乎從文化交流的舞臺撤離，但這並不意味著是文化互融之斷絕，文化交流正在進行中。因此本書展望佛教與天主教均在中土延綿不息持存，衝突和融合的過程一定會持續。然而本書確認，在未來的衝突與融合中，其情況和主題有部分仍

---

<sup>1</sup> 馬丁·布伯 (M. Buber)，《我與你》( *I and Thou*，台北：聯合，1991)，10 頁。

將重演，有部分將會改變。

探討佛教與天主教在中國社會和中國文化上衝突和融合過程之後，筆者試圖整理幾項結論如下：

1. 當初筆者以「魏晉南北朝的佛教與明末清初的天主教在中國本地化」為題撰寫論文，經過探討兩宗教在中國文化界的衝突和本地化的努力之後，本地化一詞使用上出現問題，亦即「本地化」是因應西方基督宗教神學創造的範疇，不適用於佛教身上。

即使佛教界也瞭解該詞，但在其範圍及範疇上的確不同。佛教在中國社會文化上適應、扎根的努力他們稱之為「中國化」或「儒學化」。因為佛教的中國化過程中，較傾向於文化之間的交流，但天主教所使用的本地化一詞，卻包含著濃厚的信仰或教義上的成分。

此外，佛教的本地化與天主教的不同之處，在於宗教根部的移動範圍。佛教的本地化是屬於「移動的扎根」，換言之，印度佛教傳入中土就等於是佛教根部的移動，因此中國佛教不被印度佛教的傳統和特色拘束，譯經、「格義」、創經方面有著相當多的彈性空間，可自由迅速地進行本地化工作。

但，天主教的本地化是屬於「擴散的扎根」，天主教的傳統和教義根本在於原處，欲把宗教文化的根部從西方原處擴散在中土。因而適應的彈性有限制，絕不得改變天主教的原貌，當然本地化的彈性較窄，進行的速度亦緩慢。

因而若以天主教所瞭解的本地化用語來評估佛教的中國化努力，在出發點上即屬不公平。因為以天主教的本地化眼光來反省佛教的本地化時，它是一種失敗的、失去自己主體性的本地化。相反地，若以佛教所瞭解的本地化觀念來評估天主教的本地化，也會露出許多問題。因此本

書必須指出，佛教與天主教的中國本地化根本是發生在不同的層次。

2. 在本書探討過去兩宗教與中國文化交流時，發現任何外來宗教若欲在中國文化體系內生存，必須解決政教之題。外來宗教於中國社會所發生的衝突，其核心在政教之間，而且政教衝突之核心在於爭奪社會的主導權（hegemony，霸權、盟主權）。其他文化、宗教上的因素經過交流，時代的演變都能減輕或消除。

因此本書認為，中國文化考驗外來文化之尺度在於政教問題，因為中國政治至上主義容不下任何其他的勢力。換言之，宗教所主張的神權和中國統治者所主張的霸權之間，一定會發生緊張及衝突。

但中國歷代統治者堅持至尊無上的傳統「天子」觀念，絕不容許其他力量影響中國社會。中國歷代的統治者對宗教均保持同樣的態度，就是任何迷信、宗教均該在皇帝之下（以儒典為根據的專制主義皇權）成為「護國宗教」。中國皇帝把所有宗教和迷信動員起來，信奉皇權、支持國家、脅服人民、毒化人民、麻醉人民、愚弄人民，這就是歷史上中國皇帝宗教政策的原則<sup>2</sup>。

自明末清初至今，中國國家元首和天主教首領之間的衝突，其實體就是中國社會內政教之間的爭取主導權衝突。由於中國地方大，人多，且維持幾千年不休的中國傳統文化產生出中國獨特的政治體系，就是中央集權體系。所有的宗教、文化及經濟體系亦該屬於政治體系，這是中國現實和情況。天主教應考量的中國本地化課題就在於此。

---

<sup>2</sup> 參考：周良霄，《皇帝與皇權》（上海：上海古籍，1999），352頁。

3. 在探討兩教本地化整個過程之後，可確認佛教與天主教都沒有達到理想的中國本地化。佛教的本地化可說是被政治招降了，不可當做本地化的典型。天主教的本地化努力是因為與中國政治衝突，最後中斷了彼此的關係。

這樣看來，兩教在中土所施行的本地化工作各自有缺陷，均具備失敗的經驗。那麼，有人會問到底理想的本地化應該如何？

本書要說出未來本地化的一個條件：就是在同一個文化範圍內，政治與宗教各有自己固有的角色和領域，不應該彼此侵佔，也不應該彼此利用。政教互相尊重，彼此恢復各自的本來面目，然後才可進行其他文化、社會方面的本地化。

4. 在天主教兩千年的歷史中，已發生幾次教會分裂的不幸事件。其中一些原因是雙方不夠努力，各持己見。我們都不願意中國天主教會成為第二、第三個分裂教派。為避免此不幸的結果，中梵關係必須通過彼此的對話達到圓滿的關係。本書認為一個共產主義的理念絕改不了幾千年人類歷史上存在的宗教價值和角色。終定有一天他們無法繼續拒絕宗教的存在和領域。

現代的世界，由於科技的進步、交通的發達、資訊情報的迅速交流，已變成一個地球村。因而世界各地各種文明揉合在一起，已難分東西文明之差，亦難分古今之別。因而在現代世界文化互融是件普遍之事，任何文明都無法抗拒此時代的潮流，不能孤立存在，甚至共產主義世界的文明亦不例外。即使中國共產黨堅持閉鎖政策，但他們亦已列入新世紀的潮流，逐漸開放自己與世界產生文化互融之關係。既然時代不同，文化互融的方式亦應當趕上世代之潮流。天主教與中國互融的方法也不該以舊事重演。但

如何創出新的方式？這是時代的要求。爲此目的，本書自歷史、社會的觀點著手，試圖把握外來文化與本土文化的交流過程。

## 輔大神學叢書（一）

|                 |           |    |
|-----------------|-----------|----|
| 1 耶穌基督史實與宣道     | 樂英祺 譯     | 光啓 |
| 2 第二依撒意亞        | 詹德隆、張雪珠合著 | 光啓 |
| 3 福音新論          | 張春申 著     | 光啓 |
| 4 耶肋米亞先知        | 劉家正等 編著   | 光啓 |
| 5 保祿使徒的生活、書信及神學 | 房志榮 編著    | 光啓 |
| 6 神學：得救的學問      | 王秀谷等 譯    | 光啓 |
| 7 約伯面對朋友及天主     | 劉家正等 編著   | 光啓 |
| 8 性愛、婚姻、獨身      | 金象達 著     | 光啓 |
| 9 絕妙禱詞：聖詠       | 房志榮、于士諍合譯 | 光啓 |
| 10 創新生活的心理基礎    | 朱蒙泉 著     | 光啓 |
| 11 聖事神學         | 劉賽眉 編著    | 光啓 |
| 12 箴言－簡介與詮釋     | 胡國楨等 著    | 光啓 |
| 13 生命的流溢－牧民心理學  | 朱蒙泉 著     | 光啓 |
| 14 教會本位化之探討     | 張春申等 著    | 光啓 |
| 15 原罪新論         | 溫保祿 講述    | 光啓 |
| 16 聖詠心得         | 黃懷秋 譯     | 光啓 |
| 17 與天主和好－談告解聖事  | 詹德隆 著     | 光啓 |
| 18 病痛者聖事        | 溫保祿講述     | 光啓 |
| 19 救恩論入門        | 溫保祿講述     | 光啓 |
| 20 基本倫理神學       | 詹德隆 著     | 光啓 |

## 輔大神學叢書（二）

|                       |           |    |
|-----------------------|-----------|----|
| 21 白首共此心－靈修心理尋根十二講    | 徐可之 著     | 光啓 |
| 22 基督的啓示－啓示論簡介        | 張春申 著     | 光啓 |
| 23 天主教基本靈修學           | 陳文裕 著     | 光啓 |
| 24 宗徒書信主題介紹           | 穆宏志 編著    | 光啓 |
| 25 神學中的人學－天地人合一       | 谷寒松 著     | 光啓 |
| 26 天主恩寵的福音            | 溫保祿講述     | 光啓 |
| 27 基督的教會              | 張春申 著     | 光啓 |
| 28 天主論、上帝觀－天地人合一      | 谷寒松、趙松喬合著 | 光啓 |
| 29 耶穌的名號              | 張春申 著     | 光啓 |
| 30 耶穌的奧蹟              | 張春申 著     | 光啓 |
| 31 解放神學：脈絡中的詮釋        | 武金正 著     | 光啓 |
| 32 重讀天主教社會訓導          | 李燕鵬 譯     | 光啓 |
| 33 神學簡史               | 張春申 著     | 光啓 |
| 34 做基督徒（上）            | 楊德友 譯     | 光啓 |
| 35 做基督徒（下）            | 楊德友 譯     | 光啓 |
| 36 落實教會的屬靈觀           | 蘇立忠 著     | 光啓 |
| 37 基督信仰中的生態神學－天地人合一   | 谷寒松、廖湧祥合著 | 光啓 |
| 38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展 | 張春申 著     | 光啓 |
| 39 舊約導讀（上）            | 房志榮 著     | 光啓 |
| 40 舊約導讀（下）            | 房志榮 著     | 光啓 |

## 輔大神學叢書 (三)

|                            |           |    |
|----------------------------|-----------|----|
| 41 中華靈修未來 (上)(下)           | 徐可之 著     | 光啓 |
| 42 主愛之宴－感恩聖事神學             | 溫保祿 講述    | 光啓 |
| 43 道教與基督宗教靈修               | 楊信實 著     | 光啓 |
| 44 十字架下的新人<br>－厄弗所書導論和默想   | 黃懷秋 著     | 光啓 |
| 45 中國大陸天主教－牧靈與神學反省         | 張春申 著     | 上智 |
| 45A 神恩與教會<br>－從格林多前書十二章談起  | 王敬弘 著     | 光啓 |
| 46 可親的天主<br>－清初基督徒論「帝」談「天」 | 鐘鳴旦著、何麗霞譯 | 光啓 |
| 47 當代女性獨身教友<br>－時代意義及聖召分享  | 張瑞雲 著     | 光啓 |
| 48 若望著作導論 (上)(下)           | 穆宏志 著     | 光啓 |
| 49 傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經        | 王春新 著     | 光啓 |
| 50 人與神會晤－拉內的神學人觀           | 武金正 著     | 光啓 |
| 51 基督啓示的傳遞                 | 朱修德 著     | 光啓 |
| 52 信神的理由－基本神學之宗教論證         | 溫保祿 著     | 光啓 |
| 53 基督信仰中的末世論               | 張春申 著     | 光啓 |
| 54 衝突與融合<br>－佛教與天主教的中國本地化  | 金秉洙 著     | 光啓 |

光啓出版社 電話 (02)23684922 郵撥 07689991 光啓出版社  
 上智出版社 電話 (02)23710447 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

鐘鳴旦著、陳寬薇譯

## 本地化

### 談福音與文化

作者以具體的歷史事實，以及今日的實際狀況爲例，說明所謂的本地化，實有異於傳福音中之適應。本地化乃是一程信仰之旅，或可說是信仰生命之展現和責任。作者不僅爲有心在本地化途上耕耘的人，指出了具體作爲；也提示每一名基督徒，日常生活中的每一接觸都是機遇，足以履行這份本地化之責任。

#### 本書作者簡介

鐘鳴旦（Nicolas Standaert, SJ），比利時人，耶穌會士，1959 年生。荷蘭萊頓大學漢學博士，台北輔仁大學神學碩士，現任比利時魯汶大學漢學系主任。中文作品有《楊廷筠：明末天主教儒者》、《可親的天主》等。

光啟出版社 定價 75 元 郵撥 07689991 光啟出版社

輔大神學叢書 14

張春申 等著

## 教會本位化之探討

此書在推行與建立中國神學有一個象徵性的表示，踏出了有貢獻的一步。中華民族的文化雖然悠久，但是神學尙是非常年輕，因此幾位當代國際知名的學者，爲本位化提供了他們的思想給中國神學一個借鏡，且爲此，他們也開了一次座談會，共同商擬並交換意見，然後分工完成了此書。

本書第一篇是從理論上研討基督徒信仰與本位化的要求；之後五篇則分別由舊約、新約、教父學、倫理學以及法律學的領域中，廣泛地指出本位化的問題；最後一篇論及有關敘利亞基督教，亦即傳入中國的景教，雖然沒有留下深刻的本位化痕跡，卻反映出極顯著的特色。這本書得以出版，至少是在艱辛程中的一個指標，全書由不同作者互相補充，有益讀者達到平衡與完整的本位化觀點。

光啟出版社 定價 130 元 郵撥 07689991 光啟出版社

輔大神學叢書 41

徐可之 著

## 中華靈修未來 (上)(下)

靈修生活的中心目標就是全人的發展、成長、長成。本書繼以個人的努力為中心的《白首共此心》之後，推出此書為以團體為中心，從教會整體看如何推展天人間的交流與共融。內容共分四個單元。第一單元從廣度來說明基督徒靈修的真正內涵與面貌；第二單元則「系統性」地分享靈修生活的落實與成長；第三單元是以「專心」度靈修生活的修會團體為重心；第四單元則以聖事為重心，尤其感恩聖事與和好聖事。融會貫通之後，有助於教會整體靈修走向成熟圓融之境。

光啟出版社 定價：上冊 180 元、下冊 160 元

郵撥 07689991 光啟出版社

輔大神學叢書 43

楊信實 著

## 道教與基督宗教靈修

從基督徒立場探討金元全真道教的性命雙修成全觀

正當世界越加物化，人心趨向慾化之際，精神生活的重建乃當務之急。本書透過比較的方法，將以「成全」為目標的兩大宗教傳統：基督宗教與全真道教的靈修成全觀給呈現出來。基督宗教的救贖是以「成全」為目標；而出現在十二世紀中國北方的道教全真派，所追求的就是「才無欠缺，才無點污」的全真成全。透過相互的比較，除了凸顯兩個傳統的靈修成全的異同外，更是嘗試尋找可以互相補充、彼此豐富之處。

光啟出版社 定價 200 元 郵撥 07689991 光啟出版社

輔大神學叢書 45

張春申 著

## 中國大陸天主教

本書收集了張春申神父近十年來所發表的相關文章。作者雖然並非身處中國大陸之內，僅以天主教神學工作者身分，以梵二《教會憲章》的教會學思想為經，根據有限的切身經驗與經常的觀察和閱讀為緯，經過神學反省而寫下的作品，並未完全與現實隔離。

全書分牧靈之部和教會學之部兩大部分。牧靈之部有五篇文章，從海外教會人士與大陸教會接觸時，應具備的〈橋樑教會的基本態度〉，到〈教會在中國現代化過程中應扮演的角色〉，處理大陸教會相關福傳的各種牧靈問題，都做了分析反省。

教會學之部有五篇文章及一篇附錄，把大陸教會現況與梵二《教會憲章》教會學理念做了分析比較，提出大陸教會在發展及成長的同時，應注意到的因素。

上智出版社 定價 120 元 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

輔大神學叢書 46

鍾鳴旦著、何麗霞譯

## 可親的天主

### 清初基督徒論「帝」談「天」

本書是以梵二以後的神學工作者的身分，研究清初一位名叫嚴謨的教友學者及其作品《帝天考》。看看在他接受基督宗教信仰後，如何藉中國經典反省「至上神」的觀念，這是當時反省、表達自己的宗教信念的一種方式；藉此，可給今日在中華文化氛圍中，願從事神學本位化的讀者，尤其是沒有受過正規神學訓練的教友們，一個可以參考的範例。

全書分兩部分。第一部分「嚴謨與《帝天考》」：介紹嚴謨這個人及《帝天考》這本書。第二部分「經典中的『帝』與『天』」：分析《尚書》《詩經》《論語》《孟子》各古籍中出現的「天」和「上帝」，並嘗試以當代宗教學學者的理論加以說明。

光啟出版社 定價 160 元 郵撥 07689991 光啟出版社

張 澤 著

## 清代禁教期的天主教

清中葉禁行基督宗教，對我國影響甚為深遠，本書依前因後果，順序以年代為經，地區為緯，從帝王禁教態度、教士教友傳教等角度，記錄康熙、雍正、乾隆、嘉慶、道光五朝禁教史，是教史不可多得之佳作。

天主教在長達一百多年的壓迫中，竟然不絕如縷地延續下來，並且在禁教中仍有發展，實在令人驚奇。一位美國教會史學家在研究了鴉片戰爭前的中國天主教史之後，提出了這樣一個疑問：「奇怪的是，不在於天主教遭受了迫害，而在於她竟然被允許存在了下來。」這本書就是把這出人意表的事蹟整理發表出來，給世人一個大概的印象。

光啟出版社 定價 170 元 郵撥 07689991 光啟出版社

Pablo Fernandez O.P. 著

黃德寬 譯

## 天主教在台開教記

本書所載的是道明會會士來台開教的辛勞，始自 1859 年到 1958 年整整一個世紀，歐洲傳教士在全然陌生的東方小島上的摸索、探討、適應、開創等，在一封封信函和不同的人所作的報告中，坦然表露；是一部真正由血淚汗水凝聚成的史書，讀來發人省思。

傳教士到一個完全陌生的國度傳揚自己的宗教，必須冒極大的風險，作極大的犧牲，因此，出現於書中的開教神父，其筚路藍縷的精神是可欽佩的；但從字裡行間看來，也能嗅得出文化隔閡所造成的誤解。這些足以解釋今日投入傳教事業的人，與人分享自己的精神富藏之際，除了真誠開放、以包容的態度，尤忌懷有批判計較之心態。

光啟出版社 定價 180 元 郵撥 07689991 光啟出版社

衝突與融合－佛教與天主教的中國本地化 / 金秉洙 著  
——初版。——台北市：光啓，2001〔民90〕  
面；公分。——（輔大神學叢書54）  
ISBN 957-546-431-1（平裝）

1.宗教－比較研究 2.佛教 3.天主教

218.1

90011402

輔大神學叢書 54

## 衝突與融合

### 佛教與天主教的中國本地化

二〇〇一年九月初版

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著者：金秉洙

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

電話：(02) 29017270 轉 510 編輯室

傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mails.fju.edu.tw

執行主編：胡國楨

准印者：台北總教區總主教 狄剛

出版者：光啓出版社

[100]台北市辛亥路一段24號

電話：(02) 23684922 傳真：(02) 23672050

郵政劃撥：0768999-1（光啓出版社）

登記證：行政院新聞局局版北市業字第94號

發行人：鮑立德

Email: kcpress@tpts4.seed.net.tw

光啓出版社網路站：

中文網址：<http://www.tec.org.tw/kc>

英文網址：<http://www.tec.org.tw/english/kc>

承印者：永望文化事業有限公司

台北市師大路170號3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定價：340 元

# 衝突與融合

## 佛教與天主教的中國本地化

### 本書簡介

從未接觸過的兩宗教或文化相遇時，會發生什麼情況？本土文化如何對待、接納外來文化？外來文化用什麼方法打入本土文化界？又應如何瞭解這兩種文化所產生的糾葛、衝突、融合過程？

本書透過比較、分析佛教與天主教初傳於中國的衝突與融合過程，重新檢視中國的政教關係、生活倫理等幅度，反省基督宗教過去在中國的傳教策略和文化觀，指出建立新的傳教方法及文化共融之價值觀的必要性，展望未來基督宗教與中國重遇時的本地化前景。

其實，基督宗教在脫離猶太主義和天主選民意識的發展過程中，亦曾有過與佛教相似的大眾化運動，即聖保祿的萬民主義和外方傳教意識，可謂「基督宗教第一度大乘化」，進而成為普世宗教。面對廿一世紀的華夏文化，其本地化之路更需「基督宗教第二度大乘化」，重新審視「唯基督能救援」及「教會方舟」的思維方式及行動策略，才能實現建設「人類萬民共同體」之夢。

ISBN 957-546-431-1 \$340



20919