

耶穌會士與儒士的相逢：利瑪竇及其中國友人

陳方中

輔仁大學歷史系副教授

在 1583 年利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 進入中國時，他對中國人的了解是非常有限的。當時雖然葡萄牙人已取得澳門三十年，羅明堅 (Michele Ruggieri) 也已在肇慶，但澳門的葡萄牙商人只在廣州和中國商人接觸，羅明堅也沒有太多與中國人接觸的經驗，這就難怪他們在學習官話，嘗試與中國人溝通的同時，選擇穿上了僧服，因為他們來華的目的，是要來傳播西方宗教。其實耶穌會士除了可將自己比擬於佛教的僧侶外，在歐洲社會裏還有別的角色。他們在歐洲的大學中接受知識的培育，也在大學及中學中傳授知識。若以知識性的角色而言，他們是知識分子，可以比擬於中國社會的儒士。1589 年利瑪竇離肇慶赴韶州，在韶州時期利瑪竇花了更多精力掌握中文，了解中國的習俗，也在瞿太素的引介下，與更多中國文人士紳來往。在這樣更深入的了解後，利瑪竇及其後而來的耶穌會士，脫下僧服，換上儒衫，形成我們現在習慣的西來儒者的形象。

西來儒士的形象使利瑪竇來華的目的隱晦了，但其實他的目的很清楚，他是一位傳教士，他要傳福音於中國。擺在他眼前有兩種方法可以達到目的，一是政教關係式的，也就是到北京謁見皇帝，使皇帝許可在中國傳教。這個方法我們可以從利瑪竇反覆嘗試晉京看出端倪。另一種方法則是深入中國文化之中，在中國文化的結構中尋找切入點，從而使天主教信仰能在其中找到適當的定位。這第二個方法在韶州時期大致已定位清楚，後世的天主教史研究者稱之為「補儒易佛」。

在「補儒易佛」的體系中，利瑪竇將儒家設定在倫理層次，在這個層次的西方基督宗教倫理，與儒家倫理並無二致。另外在形上學的部份，中國古經中一向沒有固定詮釋的「天」、「上帝」，利瑪竇稱其與「Deus」同義，他為此創

造了「天主」一詞，將中國與西方的至高神聯繫在一起。至於佛教，從利瑪竇的眼光看來，那是一個與天主教競爭的宗教，與天主教有截然不同的宇宙體系及死後世界，因此完全沒有妥協的餘地。當然利瑪竇此時已經清楚了解，佛教在中國社會中是生活的一部份，但大多數的文人士紳並不信仰佛教。

從補儒的觀點看，利瑪竇在南昌時期寫成的《交友論》，無疑是一本入門書。

在名義上贈送給建安王的這本小冊子中，利瑪竇蒐集了七十六條西方的交友諺語，以後的版本中增至百條。這些古諺的作者有希臘羅馬時期的亞里斯多德（Aristotle）、普魯塔克（Plutarchos）、西塞羅（Cicero）等，也有四、五世紀基督宗教世界中的盎博羅削（Ambrose of Milan）和奧古斯丁（St. Augustine）。每條數十字至百餘字的精要古諺，向中國士人揭開了西方上層社會的一角。中國士人驚訝的發現中西交友之道，同者多而異者少。

和利瑪竇相處的中國文人，在和利瑪竇交談的過程中，逐漸的發現了雙方思想的差異。但是，即使是中國人，又有哪兩個人的思想完全一致呢？在求同存異的思想環境中，利瑪竇在他一站一站的旅程中，真的交到了更多的朋友。這些中國官員士紳，一開始是基於好奇心，然後驚訝的發現利瑪竇能「言此間之語言，作此間之文字，行此間之禮儀。」同時能深入的加入他們自以為艱深的討論中。

在利瑪竇的南京時期（1599年-1600年），他的交友網絡比在南昌時期更上一層樓。南都的最高級官員，吏戶禮兵刑工六部的尚書、侍郎都邀請過利瑪竇，或是在相似的宴會場合中見過他，並都對他留下深刻的印象。李贄記載了一次宴會中的場景：「數十人群眾喧雜，讐對各得，傍不得以其間鬪之使亂。」利瑪竇穿著得體但樸素的服裝，每每在上層名流的聚會中，憑藉其清晰的論理，驚人的記憶，成為眾人注目的焦點。所以李贄對利瑪竇有極高的評價：「我所見人未有其比。」試想這是對利瑪竇這個外國人多高的肯定。

利瑪竇也帶給中國人許多新奇的西洋玩意，最名貴的是自鳴鐘。這個準確的計時器，改變了中國人的時間概念，也使利瑪竇得到了在北京居住的合理性，因為調校自鳴鐘，可是當時的高科技，必須要利瑪竇親力施為。其他的東西還有三稜鏡、渾天儀、日晷，地球儀、畫像等。這些東西因為中國沒有，所

以新奇，但不要認為中國士紳會輕易因這些「方物」而接受利瑪竇，這些東西只是因為新奇，利瑪竇將其作為伴手禮，可藉此建立與士紳接談時的話題。例如藉由三稜鏡可以談光的折射，從渾天儀及日晷可談宇宙運行。在趣的是地球儀和世界地圖，如果中國文人接受了利瑪竇帶來的地圖或地球儀，那他們接受了地圓之說嗎？

將這些西方奇物放在優先或次要地位都不恰當，因為那是利瑪竇整體知識的一部份。但我們從目的看，這些科技新知是外緣，宗教信仰才是核心。在與中國士人套過交情，增進彼此的了解後，利瑪竇還是必須將他不同於中國的宗教信仰宣傳出來。

《天主實義》在利瑪竇看來，是他傳教工作中最重要的出版品。這是在無以數計與文人士紳接談後的綜合。這些士人與利瑪竇談論生自何來、死往何處、宇宙生成、萬物化生等事，他們的概念常是理學式的。利瑪竇除了中國經典外，一定也看過《二程語錄》、《朱熹語錄》一類的作品，久而久之，他就將這些與士紳經常談論的話題，用語錄體的問答形式寫成了《天主實義》。其書共分八章，第一篇的標題是「論天主始制天地萬物而主宰安養之」，顧名思義是談世界的創造及管理的問題。然後他繼續談到太極不等於天主，反對輪迴的觀念，說明死後有天堂地獄，贊成人性本善等等。這本書和《交友論》相比，是辯論過後利瑪竇的立場。

即使必須在傳教書籍中闡述自己的不同立場，但利瑪竇在內容或形式上，也力圖彰顯基督信仰與中國文化互通之處。《二十五言》是二十五篇默想的題材，主要思辯善惡、生死、利害、人生意義及自我克制等。這些內容來自於耶穌會士平日的修行材料，但與中國理學式的修養方式及題材都類似。《畸人十篇》是有名有姓的談話集，內容與《天主實義》頗為相似，但重點是這些與利瑪竇談話的官員是眾官紳所熟知者；透過名人代言，利瑪竇達到了宣傳天主教信仰的目的。在中國天主教發展的過程中，雖然傳教士小心翼翼的迂迴前進，但天主教傳播到一定規模後，即不斷引發反對，且此種反對在雍正禁教後變得更明顯且深入。在這愈益增加的反天主教氣氛中，《天主實義》、《畸人十篇》、《二十五言》逐漸乏人知曉，但回到利瑪竇的時代，這些或許都是引起知識分子熱烈討論的書籍。

在時間的長河中，利瑪竇沒有意識型態的科學類書籍，比較能抵擋住反天

主教思潮的沖刷，其中的代表作是《幾何原本》。我們有時稱這本書是歐幾里得（Euclid）的《幾何原本》，但實際上歐幾里得的幾何原本是底本，利瑪竇根據的是他的數學教授克拉維斯（利氏當時稱爲丁先生, Christopher Clavius 1537-1612）據此底本編印的拉丁文版本。這個版本經過克拉維斯的重新編寫，已與原書有不小差別。然後利瑪竇在和徐光啓共同翻譯時，他又只是簡單的譯出克拉維斯的解釋，並未譯出全部，因此差別就更大了。再者，幾何原本共有十五卷，利瑪竇和徐光啓只翻譯了前六卷，因爲「利神父認爲翻的已經不少，已經達到了目的。」這個目的是：「徐光啓先生有這種想法：有了信仰及道德的書籍，當做些研究歐洲文化的入門書，定會受到大家的歡迎。」的確當《幾何原本》出版後，非常受到大眾的歡迎。除了和徐光啓合譯幾何原本，利瑪竇還和李之藻合編了《渾蓋通憲圖說》、《圜容較義》、《同文算指》等書，在天文及數學的領域，提供給中國人西方科學的內容。

在利瑪竇的傳教過程中，大部份中國士人都能和利瑪竇建立友誼，但真正領洗信教者並不多。天主教教友中最著名的就是徐光啓和之李之藻。徐光啓是上海人，他的出身和一般考上進士的紳商世家不同，上海當時是新開發地區，徐光啓父親雖略有田產，但家僅小康，故徐光啓或在此環境下，較能擺脫傳統文化的約束，接受來自西方的宗教信仰。不過徐光啓並不是在利瑪竇手中領洗奉教，他是先在 1600 年在南京時訪問了利瑪竇，初步接觸了天主教信仰，到了 1603 年往北京參加會試，經過南京時，由羅儒望神父(Joao da Rocha, 1565-1623)給他領洗。隨後他 1604 年在北京考中進士，在其後的三年多時間，常有時間與利瑪竇相處，這段時間信仰更隨之加深。李之藻雖心向天學，但因有妾之故，遲遲不能領洗。直至 1610 年在北京生病，「病甚篤，已立遺書，請利子主之。利子力勸其奉教於生死之際。」（《大西西泰利先生行蹟》），李之藻此時方下定決心，處理了妾的問題後，領洗進教。

利瑪竇在李之藻領洗後約兩個月即去世，自發病至去世不過十日。藉由京城一批與之友善的官員協助，利瑪竇獲准朝廷贈地，下葬在城郊。其時有人異議，葉向高言：「他且勿論，只觀其所著幾何原本一書，發古人之所未發，功在萬世，僅此一事，即當欽賜葬地。」（《天主教傳行中國考》）此葬地現以「柵欄」爲名。

利瑪竇去世時，北京寓所中還有三名耶穌會士，即龍華民（Nicolas

Longobardi, 1559-1645)、龐迪我 (Didacus de Pantoja, 1571-1618) 及熊三拔 (Sebastiano de Ursis, 1575-1620)。其中龐迪我係 1601 年與利瑪竇一同晉京，其時龍華民已來中國，但在韶州傳教。而熊三拔則在 1606 年來華，直接晉京。以中文之學習狀況來說，大概龍華民與龐迪我差不多，而熊三拔則略遜一等。

龐迪我撰有《七克》一書，所謂七克，就是七種德性克服人的七罪，最早的版本是在 1614 年。根據民國初年英斂之的介紹，人有七罪：

爲傲、爲妬、爲貪、爲忿、爲饕、爲淫、爲怠。復推論人性上份的彝良七德。以謙伏傲、以仁平妬、以施解貪、以忍息忿、以淡塞饕、以貞防淫、以勤策怠。……（《萬松野人言善錄》）

《七克》這本書即使龐迪我中文程度再好，亦需一位中文合作者，從楊廷筠爲本書作序言，或許就是楊氏。

熊三拔的作品則偏於科學一類，這或許與其中文程度有關。《簡平儀說》、《表度說》都是與天文觀測有關的作品。《簡平儀說》有徐光啓所作序，稱簡平儀爲熊三拔「手創」，意即親手製作，「以呈利先生，利所嘉嘆，偶爲余解其凡，因手受之，草次成章，未及詳其所謂故也。……熊子以爲少未肯傳，余固請行之，爲言曆嚆矢焉。」（轉引自《中國天主教史人物傳》）另有《泰西水法》明刊本題：「泰西熊三拔撰說，吳淞徐光啓筆記，武林李之藻訂正。」可見這是一本同時受到徐光啓和李之藻重視，並協助完成之書。在此書曹于汴的序中說：「太史玄扈徐公，……閱泰西水器，及水器之法，精巧奇絕，譯爲書而傳之。」（轉引自《中國天主教史人物傳》）其時常有旱災，人口過剩的明朝正爲農地增產傷腦筋，《泰西水法》受重視有其時代原因。

龍華民的宗教作品有《聖教日課》，日課是教友們的日常功課，包括一些常用經文。龍華民是一位彙編者，根據方豪神父的意見，「初譯的一些經文，多出自徐光啓、李之藻諸人之手。」（《中國天主教史人物傳》）科學性的著作則有《地震解》一卷。熊三拔的《表度說》有周子愚所撰序，序中記與龍華民一段談說，「龍先生曰：『吾友之本業，則事天主，講學論道也。學道餘晷，偶及曆數耳。貴國諸君子心欲之，吾輩何有吝色乎？』」這裏龍華民的態度，也可說是這些天主教傳教士的心情寫照。

龐迪我、熊三拔、龍華民都是在北京的傳教士，但藉由徐光啓和李之藻的

引介，傳教士開始到徐光啓的家鄉上海，李之藻的家鄉杭州，進行傳教工作。同時在利瑪竇曾大受歡迎的南京，也有了豐富的傳教成果。不過正是這豐碩的成果，引發了衛道人士的反彈，認為天主教此一外國夷教逐步侵蝕了中國正統根基。另一方面或許是十數年來天主教「易佛」的立場，使得接受佛教信仰的部份中國士人，尋找時機反擊。1616年沈灌以南京禮部侍郎的身份署理尚書事，就在南京發動了禁止天主教傳播的行動。當時兩名在南京的傳教士王豐肅（Alphonso Vagnoni, 1566-1640）和謝務祿（Alvare de Semedo, 1586-1658）被捕。在北京參與修曆工作的龐迪我及熊三拔被驅逐，其他傳教士則在奉教士人的庇護下，設法躲藏。

這場風波歷時七年，傳教活動雖未完全停止，但頗受影響。1623年艾儒略（Jules Aleni, 1582-1649）在杭州傳教，至1624年時與天主教友善的首輔葉向高罷官歸家鄉，途經杭州，艾儒略有數次與葉向高談話的機會。葉向高相當稱讚這位年輕的耶穌會士，邀之至其家鄉福建傳教。1625年艾儒略出版了《三山論學記》，託名為他與葉向高的談道記錄。這本書的性質類似《天主實義》，艾儒略的傳教方式也與利瑪竇相似，只是他在1625年後，僅以福建為傳教範圍。既然他與利瑪竇傳教方式類似，則必定與士紳官員來往密切，其時士紳往來多互贈詩文，有《熙朝崇正集》記其詩文，題「閩中諸公贈泰西諸先生詩初集」（《天主教東傳文獻》），這裏的泰西諸先生應是指以艾儒略為首的入閩耶穌會士。

在談到利瑪竇的傳教方式時，常有一種誤解，認為利瑪竇只注重向士紳傳教。但士紳信教後，後續影響及其家族鄉曲信仰天主教，則此種培育眾多庶民教友，以及照顧教友的工作，亦為傳教士自然的工作內容。透過艾儒略的《口鐸日抄》，可以使後人瞭解其傳教概況；《天主降生出像經解》是圖文並茂的傳教書籍，士庶皆可自其中獲益。《四字經文》則係專為平民階層準備的教會道理書。這些艾儒略的傳教出版品，多少也代表了傳教士工作的各種層面。

在1610年至1630年左右，徐光啓、李之藻及楊廷筠在各種方面，給予傳教活動相當大的協助。除了協助傳教工作，他們也是傳教出版品的聯合撰寫者，或是自行撰寫傳教書籍。徐光啓的《農政全書》是一本農業技術及農業組織的書，但其寫作動機是救世救民，而此種救世救民之心則與其天主教信仰互相結合。楊廷筠的《代疑編》為一純粹宗教作品，所謂「代疑」意為代不信教

者提問之意，同《三山論學記》體例類似，艾儒略入閩傳教時，攜之以贈士人。李之藻則是在 1630 年將過去四十餘年間的傳教書籍，彙為叢書：《天學初函》。據李之藻之題辭曰：「顯自法象明理，微及性命根宗，義暢旨玄，得未曾有。顧其書散在四方，願學者每以不能盡覩為憾，茲為叢諸舊刻，臚作理、器二編，編各十種，以公同志，略見九鼎一爨。」所謂理者，包括天主教教理、西方學術總論、世界地理等。器編則為純粹的自然科學。

1630 年後最重要的傳教士是湯若望（Joannes Adam Schall von Bell, 1591-1666）。1622 年來華，1630 年在北京負責修曆工作的鄧玉函（Johannes Schreck, 1576-1630）去世後，湯若望被召至北京負責繼續修曆。他和徐光啓等人合作完成了《崇禎曆書》，亦為明廷鑄成大炮二十門。除了科學及軍事工作外，湯若望亦頗留心於傳教工作，曾在 1640 年 11 月以精繪耶穌行蹟圖一冊及蠟製三王來朝塑像進呈崇禎皇帝。隨後乃出版刻本之《進呈書像》，為天主教宣傳。清兵入關後，湯若望堅守北京駐地，隨後得攝政王多爾袞信任，命其任欽天監監正。自湯若望始，至清道光年間，傳教士因在欽天監主持天文觀測，一直在北京有立足之地，是歷史上傳教活動藉助科學活動的奇例。

湯若望甚得順治皇帝信任，但欽天監中回回歷官失勢後嫉恨在心；再加上榮親王葬期，滿漢文翻譯失誤，復使禮部滿洲官員丟官。在他們聯手下，利用了一位視外人如寇讎的楊光先，在順治去世後狀告湯若望，製造了影響天主教傳教活動極鉅的「曆獄」。在 1665 年至 1670 年間，因為曆獄的關係，傳教士們都被集中廣州，致使傳教活動限於停頓。楊光先將其反天主教議論彙集成冊，名曰《不得已》，由此書中可以看出清初反天主教的社會輿論已逐漸增強。

康熙皇帝親政後，藉由實際的天文預測為傳教士平反。大約自 1669 年至 1688 年間，由南懷仁（Ferdinand Verbiest, 1623-1688）擔任欽天監工作，其時康熙皇帝與南懷仁關係極為友善，康熙皇帝願學西學，遂由南懷仁授其利瑪竇與徐光啓所譯《幾何原本》。南懷仁並製作儀器，教康熙皇帝如何實地觀測天文。除了科學外。南懷仁亦授康熙皇帝哲學、音樂、西方風俗等。據此，吾人可判斷康熙皇帝對天主教教理及組織概況，應有相當程度了解。南懷仁復為康熙之外交顧問，為解決北方俄羅斯問題，康熙皇帝與法國國王路易十四間，以傳教士為中介，建立起間接聯繫的關係。

大致說來，自利瑪竇以來至南懷仁，這群天主教傳教士，主要是耶穌會士，

不論在建立政教關係，或者是在一種本地化的思想下傳播天主教，都有了不錯的成果。他們期盼在一種法律許可的環境中，在與中國文化明確且深入對話的氣氛中，將他們堅信的福音傳入中國。在這個過程中，西方科學新知也扮演了相當重要的角色，所謂「西法」包括曆算、力學技術、醫學、繪畫、鐘錶等等，在短時間僅被視為奇技淫巧，但長時間看來，確實改變了中國文化的面貌。在科學昌明的今日，我們贊賞傳教士帶來的科學成果。只是傳教士念茲在茲的「福音」，在這三四百年中，並未得到大部份中國人的認同。

在《熙朝崇正集》的〈閩中諸公贈詩〉中，葉向高所撰詩位列其首。詩未明言是贈艾儒略，或許葉向高心中想的是數十年間他所認識的天主教傳教士。茲以此詩作為全篇結尾：

天地信無垠，小智安能擬。爰有西方人，來自八萬里。
躡屨歷窮荒，浮槎過弱水。言慕中華風，深契吾儒理。
著書多格言，結交皆名士。倏詭良不矜，熙攘乃所鄙。
聖化被九埏，殊方表同軌。拘儒徒管窺，逢觀自一視。
我亦與之遊，冷然得深旨。