

利瑪竇傳統與輔仁學風

汪榮祖*

引言

輔仁大學是一座天主教大學，在史學家陳垣長期主持校政下，建立起中西兼備的學風。此一學風與十六世紀耶穌會教士利瑪竇提倡的中西調和傳統，頗有呼應之處。

利瑪竇傳統在十六世紀受到中國士大夫的歡迎，並有不少儒者入教，但因未被羅馬教廷認可而無法持續，然而歷史昭示我們，利瑪竇的理念與傳教方式具有特識與遠見。

十九世紀基督教隨西方勢力而來，並於二十世紀開始在華設立教會學校。一般教會學校比較洋化，偏重西方新學科，而輔仁以教會大學提倡西學之餘，特別重視中國國學。此一學風形成輔仁的特色，在近現代西潮衝擊下，維護國學於不墜。今日視之，陳垣校長與利瑪竇教士雖屬異代而同具慧眼，認識到中華文化不宜、亦不應被取代，以及理解到中西學術兼備的意義。

適逢輔仁大學八十年校慶，承蒙邀請作主題演講，甚感榮幸，謹以史學工作者的觀點，從學風與傳統此一主題著手，希望今後輔仁大學不僅承續創校以來的優良學風與傳統，而且能夠將之發揚光大。

利瑪竇 (Matteo Ricci) 傳統

利瑪竇在一五五二年出生於義大利教宗轄區，自小在耶穌會學校讀書，十九歲成為耶穌會見習修士，繼續在羅馬耶穌會學院學習。二十八歲在交趾時晉升為神父，三十歲那年抵達天主教對華傳教的基地澳門，¹不久就定居廣東肇慶。他的中文水準頗高，甚至有學者指出「利瑪竇出神入化的中文水平和他對孔孟原典的精湛理解，成為他攻無不克的一道利

* 中正大學歷史學系教授。

¹ 有關澳門在明清之際對華傳教史上的地位與作用詳閱湯開建，〈明清之際澳門與中國內地天主教傳播之關係〉，《漢學研究》，20 卷 2 期（2002 年 12 月），頁 29-56。

器」。²然而他到底如何學習中文，如何能夠達到如此高水準，尚不得其詳。他掌握中國語文後，四十二歲時「因地制宜」改服儒裝，³並自廣東韶州前往南京，然止於南昌。兩年後開始主持在華傳教團工作，至四十七歲才得定居南京。

利瑪竇先於一五九八年曾入京師，但未獲居留權，至一六〇一年再次入京，才准居留，兩年後出版《天主實義》，再四年出版《幾何原本》。一六一〇年在京師逝世，享年五十八歲。⁴

利瑪竇不僅是有學問的耶穌會傳教士 (Jesuits)，也是一位貨真價實的漢學家 (Sinologist)。他到中國為了傳教，但為了達到傳教的目的，亦以介紹西方文化為手段，得到中國士大夫的歡迎。他同時認同中華風俗，願意融入士人社會，畢生在中國奉獻。

教皇授權的傳教事業隨十六世紀地理大發現而展開，然由葡萄牙人開始的傳教模式，本來要使亞洲、非洲、拉丁美洲等落後地區人民成為「二等公民」以及「次等基督徒」，西班牙人在菲律賓亦復如此，故不必注意在地文化。然而成立於一五四〇年的耶穌會，採用因地制宜極其靈活的傳教策略。耶穌會教士沙勿略 (St. Francis Xavier) 曾在日本傳教，感到要使日本皈依基督，必須先掌握影響日本的中國文化，因而到中國去傳教是關鍵，但沙勿略未及進入中國大陸，於一五五二年過世。⁵

由於明廷久採海禁政策，中國門戶難以打開，因而有些教士認為非用武力不足以進入中國，但當時的西方武力上尚不足以撼動中華帝國，而耶穌會深知直接傳教之不易，需要精通中國語言文字，洞悉中華風土人情入手。耶穌會最初要羅明堅神父 (Pompilio Ruggieri) 赴中國傳教，學習中文，進度緩慢，隻身又過於孤單，遂自印度臥亞修道院找來利瑪竇相助。利瑪竇到澳門時二十八歲，埋頭學習中文，開始畢生的在華傳教事業。他堅持用文化作為溝通的武器，認為中西方擁有共通的人文價值，勤研中文與儒家經典，與明季東林士子來往頻繁，⁶卒於一六〇〇年有著名儒者如徐光啟等人入教。他並不要在中國建立一個西方教會，而是要建立中國教

² 劉曉藝，〈利瑪竇的中文水平〉，《書屋》(1998年2月)，頁46。

³ 關於改穿儒服問題可參閱羅光，《利瑪竇傳》(台北：台灣學生書店，1983年)，頁68-72；計翔翔，〈關於利瑪竇一儒服的研究〉，《世界宗教研究》，第3期(2001年)，頁77。

⁴ 有關利瑪竇的傳記作品可參閱林全水、鄒萍，《泰西儒士利瑪竇》(北京：國際文化出版社，2000年)；羅光，《利瑪竇傳》(台北：學生書局，1983年)；(法)裴化行著、管鎮潮譯，《利瑪竇神父傳》，上、下冊(北京：商務印書館，1998年)；Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (New York: Viking Penguin, 1985)。

⁵ Donald W. Treadgold, *The West in Russia and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), vol. 2, p.7.

⁶ 參閱康志傑，〈利瑪竇論〉，《湖北大學學報》(哲學社會科學版)，第2期(1994年)，頁61。

會，進而建立「中華基督文明」(Sino-Christian civilization)，成為普世基督文明之一部分。他認為耶穌固然不是中國人，但也不是義大利人。足見他不認為基督教僅僅屬於西方文化。李約瑟 (Joseph Needham) 博士稱之為「歷史上最了不起的智者之一」(one of the most remarkable and brilliant men in history)。⁷

利瑪竇的傳教方式基本上是耶穌會 (The Society of Jesus) 不拘一格的方式，他以西學，特別是科技為手段以達到傳教的目的，因而使西方近代物質文明得以東傳。他尊重中國文化，盡量在中西文化中求同存異。他不從中國文化論證西方文化 (包括宗教) 的合理性，而是通過重新解釋中國的儒教文化，使之與西方文化趨同。所著《天主實義》，即用儒家經典與中華文化語言來論證並闡述基督教義。他對中國文化的看法，可稱之為中西調適論。⁸他對建構在儒家傳統與西方宗教文化上的「中華基督文明」有所期待，在西方哲學思想與方法上樹立一種「調適」(syncretism)。當時中國士大夫亦多認同利瑪竇所謂儒教可由基督教「淨化」之說，展現了儒家文化可與西學、西教融會貫通的前景。利瑪竇誠如方豪神父所說，「實為明季溝通中西文化之第一人」。⁹

利瑪竇認可的中國文化傳教方式，「使天主教的天主通過印證於儒家典籍，而在晚明社會中獲得了來自中國自身的權威性，而這種權威性足以為那些皈依天主教，或者利用天主教的人，消除心理的與現實的障礙」。¹⁰導致令人印象深刻的業績，特別是徐光啟 (Paul Hsu)、李之藻 (Leo Li)、楊廷筠 (Michael Yang) 三大學者入教，即所謂「開教三大居士」。¹¹當利瑪竇在中國逝世時，建有四所教堂，約有 2,500 名教徒，大都來自士大夫階層。明亡清興之後，滿清皇帝康熙也可以接受利瑪竇的傳教方式，至一七二六年北京一地就有教徒 7,000 人，幾乎都是受過教育的人。¹²

但利瑪竇的「調適論」遭遇到教內嚴厲的批判而挫折，一方面有許多人不同意自上而下的傳教策略，也對知識有不信任感，將利瑪竇的「調和」態度視為一種屈辱的「叩頭」。一六九三年，利瑪竇已經去世八十三年，

⁷ Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), p. 148.

⁸ 參閱利瑪竇，《天主實義》，收入《續修四庫全書》子部宗教類（上海：古籍出版社），頁 479-549。

⁹ 方豪，《中西交通史》（台北：中央文物供應社，1955年），冊 4，頁 2。

¹⁰ 何俊，〈跨文化傳播中的思想對話：利瑪竇的天主論證與中西哲學比較〉，《哲學研究》，第 2 期（1998 年），頁 51。

¹¹ 此三名家之入教，影響不止於個人，三家成為天主教世家。光啟孫女有「教會之母」之稱，徐家十一世孫成為教士。楊廷筠的女兒也受洗入教。

¹² Treadgold, *The West in Russia and China*, vol. 2, pp.12, 25; 參閱郭熹微，〈試論利瑪竇的傳教方式〉，《世界宗教研究》第 1 期（1995 年），頁 24。

當時中國教區的行政主管 Charles Maigrot 就嚴厲譴責「調和」論，並禁止儒家禮義，禁止用「天」或「上帝」來指「神」(God)。至一七一五年教皇 Clement XI 正式發佈 Ex illa die，重申 Maigrot 之立場，完全否定利瑪竇的傳教理念與方式。¹³由於羅馬教廷內部的反對與不理解，使利瑪竇建立的傳統因無法繼續而功敗垂成。當包容天主教的康熙駕崩之後，繼統的雍正皇帝不再容忍，諭旨禁教，利瑪竇畢身之努力，幾盡付東流。

陳垣與輔仁學風

輔仁大學為近代中國的著名教會學校，肇始於民國元年，該年九月著名學者天主教教徒英斂之、馬相伯聯名上書羅馬教皇，請在華北設立公教大學。翌年英斂之就在北京香山靜宜園創辦輔仁社，取《論語》：「以文會友，以友輔仁」之意，與一般教會學校以地名或聖名命名有異，而課程也以國學為主，歷時五年後輔仁社才停辦。至一九二一年年底，教宗終於敕令美國本篤會在中國辦公教大學的決定，再兩年後羅馬教廷才正式發佈敕令，確定公教大學為教廷大學，遂於一九二五年歲末在北京創校。創校之初，就在校內設立國學專修科，即公教大學附屬之輔仁學社，英斂之任社長，聘請史學家陳垣、李泰棻、地理學家張慰西、以及前清進士郭家聲，講授中國文學、歷史、哲學、英文、數學等課程。陳垣因研究中國基督教史而為天主教教徒英斂之、馬相伯賞識。翌年年初英斂之過世，遺命委託陳垣繼續籌辦大學。¹⁴輔仁大學正式成立後，由美國神甫奧圖爾 (Rev. George Barry O'toole) 為校長，陳垣副之。一九二七年所定「私立北京輔仁大學組織大綱」，明載：「本校以介紹世界最新科學，發展中國固有文化，養成碩學通才為宗旨」。¹⁵兩年後為了在中國立案，由於教育部有「必須以中國人充任校長」之規定，遂由陳垣出任校長，奧圖爾為校務長。斯為陳垣長期治校之始。

陳垣字援庵，清光緒六年（1880）生於廣東新會，早年入私塾讀書。民國六年（1917）之春，已開始研究基督教史，因收集材料，結識在香山主持輔仁社的天主教徒英斂之。陳垣的第一篇學術作品《元也里可溫教考》¹⁶即在英斂之支持下印行，並為之作跋，馬相伯寫序。他曾二度赴日本訪求有關基督教史料。民國十三年（1924）又完成巨著《元西域人華化考》一書，八卷二十九章，詳述蒙元時期西域各族各類人士，向慕與傳佈中華

¹³ 參閱 Treadgold, *The West in Russia and China*, vol. 2, pp 23, 25。

¹⁴ 參閱《北京輔仁大學校史》（北京：中國社會出版社，2005年），頁3-6。

¹⁵ 轉引自同上書，頁12。

¹⁶ 此為陳垣「古教四考」之一，其他三考為〈火祿教入中國考〉、〈摩尼教入中國考〉、〈開封一賜樂業教考〉，均收入《陳垣學術論文集》，第一集。

文化之事跡，以及中外交通與民族融合的歷史趨向，內容豐富，考證細微，分析慎密。他既認為「儒學為中國特有產物，言華化者應首言儒學」；所言之儒學自亦包括基督教在內的儒學，肯定宗教潛移默化的力量。¹⁷他所寫有關基督教教史之重要著作，尚有《基督教入中國考》、《浙西李之藻傳》、《大西利先生行跡》、《基督教人物四傳》、《從教外典籍見明末清初之天主教》等等，但他的研究並不限於基督教，也研究佛教、道教、回回教，並把重點放在外來宗教與本土政治形勢的關係，本土社會制度對外來宗教所起的作用，以及本土思想文化對外來宗教的影響。但他並不認為中外文化交流是單軌的，而是一種互動關係，外來宗教對本土文化也留下不可磨滅的印跡。¹⁸

陳垣專治史學，追慕乾嘉考據大師錢大昕，錢氏嘗言：「通儒之學，必自實事求是始」，¹⁹而實事求是的不二法門就是考據功夫，陳垣就是求實事求是的通儒之學。他反對五四以來否定本土民族文化的虛無主義，但他絕非保守的國粹派，而是像利瑪竇一樣，認可中華民族文化的生命力。他任教會大學校長，曾入天主教，但同時「向天主教神父們大力宣傳中華民族歷史文化」，不能容忍「借宗教貶抑中華民族文化」。²⁰他大力表揚國學有造詣的神甫學者，如吳漁山在傳統藝術與文化上的重大貢獻。²¹

輔仁大學作為教會大學在陳垣領導下，於創校之初即重視中國學問的校風，除了奠定堅實的史學研究與教學之外，還於一九三八年創辦史學研究所，於一九四一年成立輔仁大學史學會，更於創校之初即規定大一國文為各系所必修，講究語文基礎知識與寫作能力。並由名家如沈兼士、余嘉錫等幫助在校同學籌組文字語言學會，學術活動頻繁，陳垣本人亦積極參加。在八年抗戰期間，由於教會中德籍人士周旋，日偽未直接進駐輔仁，使滯京中國文史名家如沈兼士、余嘉錫、羅常培、唐蘭、顧隨、張星烺、趙萬里、鄧之誠等轉入輔仁，形成一個超強的文史陣容。²²

為了推廣國學研究成果，陳垣出版《輔仁學誌》強調中西文化之溝通，中國基督教之研究，並高度評價中國傳統學問，超趕西方漢學，曾於一九二一年之秋在北京龍樹院聚會時宣稱：「現在中外學者談漢學，不是說巴黎如何，就是說日本如何，沒有提中國的，我們應當把漢學中心奪回中國，

¹⁷ 《元西域人華化考》之章節曾先在《國學季刊》與《燕京學報》上發表，後收入《勵耘叢刊》（1934年），台北世界書局印有單行本，美國加州大學出版社印有英文譯本（1966年）。

¹⁸ 參閱周少川，〈論陳垣先生的民族文化史觀〉，《史學史研究》第3期（2002年），頁2-3。

¹⁹ 錢大昕，〈盧氏群書拾遺序〉，《潛研堂文集》（台北：商務印書館，1968年），卷25。

²⁰ 牛潤珍，〈陳垣學術思想評傳〉（北京：北京圖書館出版社，1999年），頁234。

²¹ 參閱〈吳漁山晉鐸二百五十年紀念〉，《輔仁學誌》，5卷1、2期合刊（1936年12月）。

²² 參閱《北京輔仁大學校史》，頁257-368。

奪回北京」。²³《輔仁學誌》自一九二八至一九四八，二十年間重未間斷，影響深遠。一九三五年又創刊英文《華裔學誌》(Monumenta Serica)，由陳垣命名，推廣漢學研究，包括譯介中國經典名著，溝通中外。一九三五年創刊，至今仍在出版。

陳垣與余嘉錫在輔仁大學教學與研究的傑出表現使他們於戰後同時當選為第一屆中央研究院院士，一校兩院士，為他校所無，亦使輔仁以國學聞名於世。不過，一九四九年神州易手，中共建政，陳垣認同新政權，教會不再提供經費，由中華人民共和國教育部接管，再經一九五二年院系調整後，輔仁併入北京師範大學，仍由陳垣出任校長，講求一專多能的通才教育，雖脫胎而未盡換骨，但校名既改，規模擴大，輔仁的原有風貌終不免淡化。

輔仁在大陸消失後，於一九五九年在台復校，原擬擇址於高雄大貝湖（後改稱澄清湖）勝景，不幸功敗垂成；最後選擇了新莊，新莊校園裡美輪美奐的各類西式建築，不再有原輔仁古色古香的風貌。新輔仁仍以引進歐美先進科技與發揚中華固有文化為理想，並繼續以文會友，以友輔仁的校訓。然而由於時空條件之劇變，歐美先進科技繼續可求，中國固有文化反而難以發揚。屆此天主教輔仁大學創校八十週年校慶之際，不妨重新思考輔仁創校之初所強調國學研究的特色與意義。黎建球校長在「學風與傳統」北京論壇上提出：「士林哲學倫理學的理論」，設想從融合中國道德思想的內容與西方哲學架構來建立「輔仁學派」，²⁴再度令人懷想起利瑪竇想要建立的「中華基督文明」。

結 論

利瑪竇的最主要目的固然是要傳教，使中國皈依天主，但他認知到為達此目的文化交流之重要性。一方面他運用他以及其他耶穌會士所熟悉的西洋科技贏得中國士人的青睞，另一方面尊重中華文化，相信儒家思想具有普世價值，可與基督教有互通，故不排斥本土禮儀。利瑪竇想要建立的是一種具有中國特色的基督教文明，但他的傳教理念與方式不被教廷認可而失敗。不過，利瑪竇在中西文化交流史上仍佔有不可動搖的地位。他留下中西文化互通的傳統，亦經得起歷史的考驗。

輔仁以教會大學於講求傳教與西學之餘，由於創辦者以及陳垣之背景，特重國學與中國文化，建立了與利瑪竇尋求中西調適傳統異代同調的學風。國學或中國人文之學為中國文化的根本，然而國學在現代之式微似

²³ 轉引自牛潤珍，《陳垣學術思想評傳》，頁 226。

²⁴ 黎建球，〈輔仁學派之哲學架構〉《「學風與傳統」北京論壇》，頁 1-20。

乎已成不可逆轉的趨勢。輔仁當年中文系與史學系在文字、訓詁、聲韻、考據、經典研讀等方面的優勢不再。而這些優勢乃中國文史之學的根本。

西方科技與基督教必將在中國持續發展，但中國文史之學的前途猶難逆料。黎校長的輔仁學派需要重振中西兼備的學風，或可帶動現有之「中西文化中心」，以及中文系「漢學中心」，作為與西方各人文研究中心交流的一個重要據點。漢學或國學中心或可由文學院統籌，目前輔仁文學院包括許多社會科學系所，包括體育學系在內，而社會科學院則包括宗教學系，似乎有調整的空間。

輔仁八十年校慶之際，勢必回顧與展望建校特色，也就是輔仁學風。重視中國文史之學的舊傳統若能復興，或不失為發展輔仁特色的一個方向。