

明末清初天主教的「帝天說」及其所引發的論爭

黃一農

國立清華大學歷史研究所

【內容提要】明末入華的耶穌會士在翻譯天主教經典時，新創出「天主」一辭以爲造物主 Deus 的譯名，更爲宣教上的方便與效力，將中國先秦典籍中的「天」和「上帝」均釋作天主，試圖將天主教的色彩融入中國的傳統文化中。類此將天主教儒家化的訴求策略，成爲明清之際吸引許多士大夫奉教的主因，然而「禮儀之爭」卻使得此一努力歸於破滅。本文則嘗試理清 Deus 的翻譯和演繹，如何因一些傳教士（尤其是非耶穌會士）的質疑，而成爲「禮儀之爭」的焦點之一，並試論中國士大夫對此事所持的正反態度。

一、時代背景

葡萄牙與西班牙乃爲十五、十六世紀世界的海上強權，當時往來大西洋和印度洋間，多須仰仗兩國的船隻和庇護。教廷於是在一四九三年給予兩國在東方的保教權（Padroado or Patronato Real），規定葡萄牙領有亞洲大陸的大部分，西班牙領有菲律賓等地，兩國有義務提供傳教經費等支援，但教廷在任命主教或成立新教區時，則須經當事國同意【註一】。

由於基督新教的興起，天主教在歐洲的勢力頗受打擊，各傳教會的會士於是隨著葡萄牙的海權擴張而積極前往亞洲大陸開教。一五一七年，方濟會士（Franciscans）首先到達印度，一五四二年，耶穌會士（Jesuits）亦隨後來到，道明會士（Dominicans）和奧斯定會士（Augustinians）則分別於一五四八和一五七二年抵印。在此一蓬勃發展的情勢下，葡屬印度的首都臥亞（Goa，今譯果阿，爲當時葡萄牙帝國在東方的總部）即於一五三四年成立主教區（Bishopric Suffragan）。一五

五八年，陞為大主教區 (Archbishop)。一五七六年，歸臥亞大主教區管轄的澳門，也成立主教區，兼領中國、安南和日本等地。一五八八年，日本更析置為一獨立主教區【註二】。

在前述各傳教會中，除耶穌會以外，均擁有悠久歷史。耶穌會的成立，深受當時宗教改革運動的影響，在教廷威權屢受挑戰的情形之下，依納爵·羅耀拉 (Ignatius Loyola, 1419-1556) 乃創立此一傳教團體，希望能按照教宗的意願傳播並護持天主教的信仰【註三】。

耶穌會於一五四〇年正式獲得羅馬教廷的認可，次年，創始會士之一的方濟各·沙勿略 (François Xavier, 1506-1552)【註四】，即在葡王的要求下，遠赴印度傳教，歷經十三個月艱險的旅程之後，終於航抵臥亞。在此後的七年當中，沙勿略的足跡遍及印度、馬來半島、新幾內亞等地，他每歸化一區，便委託其他會士接續當地的傳教工作，自己則前往新的地方開教。

一五四九年，沙勿略毅然轉往日本發展，但當他在日本短短兩年的停留期間，卻深深體會做為遠東各國文化中心的中國，對天主教在遠東弘教工作的重要性，如其即嘗致書在歐洲的同會會士曰：「如謀發展吾主耶穌基督的眞教，中國是最有效的基地。一旦中國人信奉眞教，必能使日本吐棄現行所有各教學說和派別」。雖然沙勿略抱定進入中國的決心，然因當時明

本文受國科會「中國『禮儀之學』研究」計劃 (NSC 83-0301-H-007-012) 之支助，特此誌謝。

【註一】：C. R. Boxer, "The Portuguese Padroado in East Asia and the Problem of the Chinese Rites, 1576-1773," *Boletim do Institi Portugues de Hong Kong*, no. 1 (1948), pp. 199-226.

【註二】：此段內容可參見 *New Catholic Encyclopedia* (Washington, D. C.: The Catholic University of America, 1967), vol. 6, p. 533.

【註三】：Cándido de Dalmases, Ignatius of Loyola, Founder of the Jesuits, trans. Jerome Aixala (St. Louis, Missouri: The Institute of Jesuit Sources, 1985), pp. 157-178 & 190-204.

【註四】：下文中有關沙勿略的生平事跡，均請參見方豪：《中國天主教史人物傳》，上冊（香港：公教真理學會·臺中：光啟出版社，一九六七），頁五八—六四；Georg Schurhammer, Francis Xavier, His Life, His Times, 4 vols., trans. M. Joseph Costelloe (Rome: The Jesuit Historical Institute, 1982)。

朝政府正施行海禁，故不顧其多方的努力，卻始終事與願違，並在一五五二年十二月卒於廣東外海的上川島上，此島距離他股份開教的中國大陸僅數哩之遙。

沙勿略的去世，引發了天主教會對入華開教的重視，在此後的三十年間，耶穌會、方濟會、奧斯定會和道明會均相繼派出會士，但卻都無法在中國立足。此一困境直到范禮安（Alessandro Valignano, 1539-1606）於一五七三年擔任耶穌會在東方的視察員（Visitor）之後【註五】，始有所突破，范氏主張傳教士不宜採行在其它地區所使用的直接傳教法，而應先學習當地語文，並儘量熟悉當地社會的禮俗民情【註六】。在此一新的傳教策略指引之下，羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）與利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）成功地於一五八三年在廣東肇慶建立教堂【註七】，開展了近代中西文明大規模接觸的新頁。

耶穌會為避免其它傳教會介入遠東地區，乃私下向教宗格雷高里十三世（Gregory XIII, r. 1572-1585）請求，並於一五八五年在一未公開頒布的文件中，獲准將中、日兩國劃為其傳教特區。此一祕密約定的存在，直到數年之後始為西班牙國王菲力普二世（Philip II, r. 1556-1598）得知，由於菲力普二世自一五八〇年起即兼領葡萄牙王位，他對耶穌會此一舉動極為不滿，認為侵害了他做為葡萄牙王位繼承者的保教權，於是放任西班牙籍的非耶穌會傳教士進入日本【註八】。一五九三年，四位以使節身分從菲律賓出發的方濟會士，首先獲准在日本京都定居傳教【註九】。據統計，在一六〇六年時，全日

【註五】：視察員乃總會長所派的全權代表，其任務在定期考查各教區所屬教士和教會團體是否遵守教義，且考核教會財產的管理是否完善，必要時，並設法予以糾正。

【註六】：Edward J. Malatesta, "Alessandro Valignano, Fan Li-An (1539-1606), Strategist of the Jesuit Mission in China," *Review of Culture* (Macao), no. 21 (2nd Series, 1994), pp. 35-54.

【註七】：裴化行（Henri Bernard）原著，蕭濤華譯，《天主教十六世紀在華傳教誌》（臺北：臺灣商務印書館，一九六四），頁一七五—二五八。

【註八】：C. R. Boxer, "The Portuguese Padroado in East Asia and the Problem of the Chinese Rites, 1576-1773"

【註九】：C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549-1650* (Berkeley: University of California Press; London: Cambridge University Press, 1951), pp. 154-162.

本共有約七十五萬教徒，且還以每年五、六千人的速率增加【註一〇】。一六一四年，在日本的傳教士除一百四十名耶穌會士之外，還有二十六名方濟會士、九名道明會士和四名奧斯定會士【註一一】。

在其它傳教會的壓力之下，教宗保羅五世（Paul V, r. 1605-1621）和爾本八世（Urban VIII, r. 1623-1644）先後削減耶穌會在遠東的特權。一六三二—三三年間，由西班牙政府所派遣的一名方濟會士和兩名道明會士，相繼由菲律賓經臺灣轉往福建傳教。一六八〇年，第一位奧斯定會士抵華。一六八四年，巴黎外方傳教會（Paris Foreign Mission Society）亦派人來華。原由耶穌會和葡萄牙政府所獨占的在華傳教特權，於十七世紀中、晚期已明顯遭到削弱。福建地區因此成為道明會傳教的大本營，方濟會也進入江西、山東、山西和陝西等地活動，奧斯定會分散於南方各省，巴黎外方傳教會則活躍於四川以及南部和西南地區【註一二】。然而，在十七世紀以前入華的傳教士中，仍以葡萄牙籍居多數，而耶穌會亦還一直在當代中西文明的接觸中扮演舉足輕重的角色。

耶穌會因傳教活動的需要，往往依國界而將其組織分成若干省區（Province），如若一省區因疆界過大或教友過多，而無法有效管理時，即再分出副省區（Vice-province），雖然副省區在初期多附屬於原省區之下，但稍後大都獨立，並進一步發展成省區。耶穌會的葡萄牙省區設立於一五四六年。一五四九年，臥亞省區成立。一五八一年，日本副省區成立，一六一一年，升格為一省區。中國大陸的耶穌會傳教區，則是在一六二三年始正式被析置為一獨立的副省區，但其中兩廣、海南島和澳門仍劃歸日本省區【註一三】。

明季，正當耶穌會士努力在中土傳教時，歐洲的政教局勢發生重大變革。教廷於一六二二年成立了傳信部（

【註一〇】：C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, p. 187.

【註一一】：New Catholic Encyclopedia, vol. 7, pp. 828-832.

【註一二】：此段內容，請參見New Catholic Encyclopedia, vol. 3, p. 594.

【註一三】：John Witek, *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Fouquet, S.J. (1665-1741)* (Roma: Institutum Historicum SL, 1982), pp. 19-20, 54-55.

Congregation for the Propagation of the Faith)【註一四】，其目的在希冀能直接掌控所有的傳教工作，因而對耶穌會在遠東的傳教活動產生相當的影響。惟因初期它僅派遣教士至保教權尚未涵蓋的地區，故尚能與西班牙相協調。但到葡萄牙於一六四〇年革命，並成功脫離西班牙獨立之後，此一方式即發生嚴重衝突，因西班牙當時不僅不承認葡萄牙政府，且促使教廷亦採取同樣態度，此故每遇葡萄牙籍的主教過世，其遺缺即無從填補。這種尷尬的狀況，直到教廷和西班牙於一六六八年給予葡國外交承認之後，始見改善【註一五】。

教廷為擺脫保教權的干預，乃從一六五九年起在遠東廣泛採行代牧（Vicar Apostolic）制【註一六】，成立了東京（指安南）、交趾和南京三代牧區。而這些由教宗直接任命的代牧，其權責即視同主教。一六八〇年，福建也成立代牧區。一六八七年，又先後析置浙江、江西、兩廣和雲南等代牧區。一六九〇年，北京和南京更分別獨立為主教區，但仍與澳門同屬臥亞大主教區。一六九六年，教宗英諾森十二世（Innocent XII, r. 1691-1700）議定中國境內各傳教區的界線，其中北京主教區管轄直隸、山東和遼東，南京主教區管轄江南和河南，澳門主教區管轄廣東、廣西和海南，至於福建、浙江、江西、四川、雲南、湖廣、貴州、山西、陝西等地則分設代牧區【註一七】。

當時的另一個海上強權法國，亦亟於擴張其在遠東的影響力。為突破由西、葡兩國所擁有的保教特權，巴黎外方傳教會乃在法王路易十四世（Louis XIV, r. 1643-1715）的支持下成立，並於一六六四年獲得教宗的批准。此一傳教會在十七世紀的最後四十年間，總共透過傳信部派出約一百名的傳教士至亞洲，影響深遠【註一八】。

到十七世紀末，在中國的傳教士，除耶穌會士和西班牙籍的道明會、方濟會、奧斯定會會士以外，都是由傳信部直接派

【註一四】：New Catholic Encyclopedia, vol. 11, pp. 840-844.

【註一五】：New Catholic Encyclopedia, vol. 10, p. 1114.

【註一六】：New Catholic Encyclopedia, vol. 14, pp. 638-639.

【註一七】：此段內容，請參見趙慶源，《中國天主教教區劃分及其首長接替年表》（臺南：聞道出版社，一六八〇），頁一六一—一八。

【註一八】：New Catholic Encyclopedia, vol. 10, pp. 1016-1017.

來的。為方便轉達教宗的命令和分發經費起見，教廷使節多羅（Carlo Tommaso Maillard de Tournon, 1668-1710）乃於一七〇五年在廣州設立了傳信部在華辦事處，並委派主任一名，管理由傳信部直接遣派來華的傳教士，但各教士在傳教區內，仍須聽命於該區的主教或代牧（註一九）。

十七、八世紀之交，康熙皇帝因教會中人有將祭祖祀孔等中國禮儀視作迷信，而與羅馬教廷引發嚴重爭執，終使天主教於康熙末年招致被禁的命運。直到十九世紀中葉，才在帝國主義的護持之下，再度進入中土。而教廷對中國禮儀問題的態度，則遲至一九三九年始發生改變，承認敬祖敬孔的禮儀為社會禮儀，並因此收回兩百多年前的禁令（註二〇）。

從羅明堅和利瑪竇在肇慶首建教堂以迄康熙皇帝禁教的一百多年間，天主教雖然吸引了不少中國的仕紳和百姓領洗，但它也因文化上的差異，而在教內和教外產生嚴重爭執，「禮儀之爭」即為其中影響最大者，此一綿亘逾百年的事件，不僅牽涉到中西文化間的衝突，更由於不同傳教會間的摩擦，各海上強權間的對抗以及傳信部對保教權的制衡等因素，而使得此事的演變更形複雜。

本文即希望透過明清之際傳教士們對先秦載籍中有關「天」和「上帝」意涵的不同看法及其所引發的激烈論爭，對「禮儀之爭」發生的背景與過程，做一較深入的探討。

二、入華初期傳教士對「帝天說」的爭論

在中國原始的宗教信仰中，有「帝」和「上帝」的稱號，指支配天星運行和風雨出現等自然現象以及吉凶休咎和生老病死等社會現象的最高神祇，西周以後，又有以「皇天」、「昊天」、「昊天上帝」等名詞來稱呼此一賞善罰惡的至上神。但

【註一九】：羅光，《教廷與中國使節史》（臺中：光啟出版社，一九六一），頁一一〇—一一一。

【註二〇】：有關「禮儀之爭」的研究回顧，可參見D. E. Mungello, "An Introduction to the Chinese Rites Controversy," in D. E. Mungello, ed., *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning* (Netetal, Germany: Steyler Verlag, 1994), pp. 3-14.

經過春秋時期的發展，許多學者都擯棄了將「天」視為人格化至上神的思想，直到漢代董仲舒時，天論始又重新被神格化。宋明理學的興起，令儒家的天論再現高潮，主宰之天、自然之天、本性之天、命運之天以及人所追求的最高理想境界，均被融為一體，但在這一共同的趨勢之下，則又出現以「理」解「天」（二程和朱熹為代表）、以「心」解「天」（陸九淵和王守仁為代表）、以「氣」解「天」（王夫之為代表）等不同的學說【註二一】。

耶穌會士在入華之初，首須用漢文表達天主教所崇奉的尊神Deus，以利傳教，在萬曆十二年（一五八四）所刊行的《天主實錄》一書，是入華傳教士的第一本漢文著作，作者羅明堅在該書中即將Deus通篇譯成「天主」【註二二】。稍後，利瑪竇也或為宣教的目的，更進一步主張中國先秦典籍中所載的「天」和「上帝」，即泰西所稱的「天主」，如其在萬曆三十一年（一六〇三）所刊行的《天主實義》一書中，即稱：

吾國天主即華言上帝，與道家所塑玄帝玉皇之像不同，彼不過一人修居于武當山，俱亦人類耳，人惡得為天帝皇耶！吾天主乃古經書所稱上帝也，《中庸》引孔子曰：「郊社之禮，【所】以事上帝也」……《禮》云：「五者備當，上帝其饗」，又云：「天子親耕，粢盛、秬鬯，以事上帝」，《湯誓》曰：「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正」……歷觀古書，而知上帝與天主，特異以名也【註二三】。

利瑪竇此一有關宗教術語翻譯的看法（下文姑且稱之為「帝天說」）頗獲一些上層士大夫的認同，如葉向高在為耶穌會士艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）《職方外紀》一書重梓所撰的序中，即嘗稱：「泰西氏之始入中國也，其說謂天地萬物皆有造之者，尊之曰：『天主』。其敬事在天之上，人甚異之……其言天主則與吾儒畏天之說相類，以故奉其教者頗多」【註二四】。

【註二一】：李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》（臺北：聯經出版公司，一九七八），頁一一七二；向世陵、馮禹，《儒家的天論》（濟南：齊魯書社，一九九一），頁一一〇三及一九九二四〇。

【註二二】：羅明堅，《天主實錄》（羅馬耶穌會檔案館藏鈔本，編號為ARSL Jap-Sin. I, 190）。

【註二三】：利瑪竇，《天主實義》（臺北：臺灣學生書局，景印《天學初函》本），卷上頁二〇。

【註二四】：葉向高，《蒼霞餘草》（臺北國家圖書館藏明刊本），卷五頁二四—二五。

早期入華的耶穌會士，多接受利瑪竇的「帝天說」，如龐迪峨（Diego Pantoja, 1571-1618）和熊三拔（Sabatino De Ursis, 1575-1620）即嘗著書加以辨析，其中有云：

天主者，造天地萬物之主，西國所事之天主，即中國所奉之天，即中國所祀之昊天上帝也，特非道教所稱玉皇大帝耳。然中國經典、祀典，亦何曾專事玉皇大帝乎？所以必稱天主者，為蒼蒼旋轉之天，乃天主所造之物，恐人誤認此蒼蒼者以為主宰，故特稱無形主宰之昊天上帝為天主焉。中國稱上帝為天，猶稱帝王為朝廷，亦無不可。特因此中文字圓活，稱旋轉者曰天，稱主宰者亦曰天，可以意會。西國行文務須分別，必稱天主云耳，故天也，上帝也，天主也，一也。若云駕軼其上，則是謂天主為昊天上帝之主乎，人雖至愚，當知無物能駕軼于上帝之上者，迪峨等正為此一大事東來，欲論定其理與儒家相合，共向一尊耳。若此言者，平日所禱祀而求也【註二五】。

聲言中國古代經典中所崇祀的天和昊天上帝，即西方所稱的天主，此與道教之玉皇大帝不同，又為避免與自然界蒼蒼之天相混淆，故採用天主一辭來稱呼造天地萬物之主。

明末知名的奉教人士王徵曾向龐迪峨問學，龐氏告稱：「陡斯者，大主之譯，蓋為生天、生地、生人、生物之一真正大主宰」，但由於龐氏又出示一本論「天主十誠」的書籍，王徵因此問其為何棄「陡斯」一辭不用，而以「天主」替代，龐氏對曰：

此中難明陡斯之義，不得不借天地人物之主，而從其大者約言之耳，其實吾西國原無是稱。此中不啻曰：「帝者，天之主宰」乎？但言天，非不可，但恐人錯認此蒼蒼者之天，而不尋認其所以主宰。是天者，似涉於泛，故於「天」加一「主」字，以明示一尊，更無兩大之意。

王徵又問其為何不易以「上帝」一辭，反而新創「天主」一辭以「駭人之聽聞」，龐氏回稱他原見中國的廟宇中甚多尊奉所謂上帝者，雖「初意亦以上帝之號甚當」，但經仔細考量後，始發現其中所崇祀的玄天上帝之類均「率以人神而謬擬之」，故「卒不敢以褻吾陡斯之尊稱」。龐氏總結稱：「要之，果真知其為生天、生地、生人、生物之主宰，而畏之、而愛之、而

【註二五】：《揭龐迪峨、熊三拔》（巴黎法國國家圖書館藏，編號為Coutant 1321），頁四一六。此一鈔本末題「萬曆肆拾肆年柒月□日」。

昭事之，則謂之天也可，天主也可，陡斯也可，上帝也可，而奚拘拘於名號之異同哉？」【註二六】，但他為避免混淆，仍主張將Deus譯作「天主」最為適當。王徵後以「了一道人」為號，即取的是「了」然此「一」道理之意【註二七】。

然而在利瑪竇去世後不久，接續其掌理耶穌會在華教務的龍華民（Niccolò Longobardo, 1565-1655），卻開始質疑利氏的「帝天說」，宣稱在日本因有人用朱熹的思想，去理解《天主實義》中有關「天」和「上帝」的意義，以致引起部分在日耶穌會士的極力反對，龍華民於是要求在華的耶穌會士亦對此事加以研究【註二八】。

有關Deus的音譯，早先在日本即出現波折，此因沙勿略初用日籍教徒的建議，借用佛教真言宗的「大日」一詞來翻譯Deus【註二九】，希冀經由此一先前存在的辭彙以幫助天主教義的傳播。然而該名詞的假借，導致與舊有的信仰相混淆，以致許多人將新傳入的天主教誤為佛教的一支派。沙勿略因此於一五五一年宣布用音譯的「提字子」替代「大日」，並打斷了與佛教界的蜜月期，他不僅禁止教徒膜拜「大日」，甚且將「大日」描述成惡魔的創造者。也或因相同的理由，當時在日本出版的天主教著作中，也可見有以粗黑體的大寫D字直接做為Deus的替代符號者【註三〇】。

在龍華民的推波助瀾之下，耶穌會連續幾任的遠東視察員對此事均相當關切，並下令對利瑪竇的闡釋方式進行調查，終於引發了長期的反覆辯爭【註三一】。一六二二年，視察員賈入祿（Jerónimo Rodrigues, 1567-1628）在澳門召開會議，

【註二六】：王徵，《畏天愛人極論》（Courant 6868），頁七一八。

【註二七】：胡元煥修，蔣湘南纂，《涇陽縣志》（西安陝西師範大學圖書館藏道光二十二年刊本），卷一七頁一一。

【註二八】：羅光，《教廷與中國使節史》，頁八八—八九。

【註二九】：真言宗，又名密宗，其教義乃以大日如來（梵名摩訶毘盧遮那，Mahavairocana）為最尊神。

【註三〇】：George Ellison, *Deus Destroyed, the Image of Christianity in Early Modern Japan* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), pp. 33-34 & 464.

【註三一】：後文中有關此事的詳細討論，均請參見羅光，《教廷與中國使節史》，頁八七—一〇一；Nicolas Standaert, Yang Tingyun, *Confucian and Christian in Late Ming China* (Leiden: E. J. Brill, 1988), pp. 183-194; Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (North Sydney, Australia: Allen & Unwin, 1986), pp. 70-149.

結果由贊成利氏主張的一派獲勝。然而龍華民對此一決定並不服氣，仍然堅持應禁用「天」、「上帝」、「天神」、「靈魂」等中文名詞，並建議一律採用拉丁文譯音。一六二三年，甫卸下耶穌會中國副省區會長（Superior）的龍華民，更撰寫〈討論「上帝」之爭的簡短回應〉（*Responsio brevis super controversias de Xam-ti*）一文，透過其與楊廷筠等奉教中國學者對談的了解，重申他對教會中使用「天」和「上帝」等名詞的反對看法，此文雖受到當時許多在華耶穌會士的嚴辭批評，但卻在稍後的「禮儀之爭」中扮演了重要角色。

由於史惟貞（Pierre Van Spiere, 1584-1628）等耶穌會士於一六二七年再度起而攻擊利瑪竇的說法，耶穌會遠東視察員André Palmeiro（1569-1635）乃於一六二八年又在嘉定召開了一次會議，參加者除九、十位耶穌會士外，還包括數位著名的中國籍奉教士人，該次會議決定沿用利瑪竇的看法，不以敬孔敬祖為迷信，但對於譯名，則改採龍華民一派的意見，Palmeiro因此於一六二九年出禁令，不許耶穌會士使用「天」和「上帝」兩名作為Deus的代名。

然而龍華民對此一決議尚不滿意，一心要連「天主」的名稱亦加以禁止，完全改採拉丁譯音，而如李瑪諾（Manuel Dias, senior, 1559-1639）等持相反意見的會士，也上書耶穌會總長（Superior General）欲行翻案。一六三三年，在華的耶穌會士再行集會，決議仍依循利瑪竇對譯名的處理方式，一六三五年新任視察員的李瑪諾，於是允許會士們自由使用「天」和「上帝」之名。而擔任耶穌會中國區會長的傅汎濟（Francisco Furtado, 1589-1653），惟恐類似的爭論重又掀起，更在約十年之後，下令銷毀所有龍華民的相關著述。

雖然耶穌會內部在歷經二十餘年的反覆討論之後，對Deus等名詞的翻譯已獲得一決議，但其它傳教會的入華，卻令此事再起風波。一六三二年起，道明會士和方濟會士相繼進入中國傳教，他們主張直接傳布福音，並將傳教的重點由耶穌會所着重的士大夫改向平民百姓，而他們在翻譯教中經典時，同樣亦遭遇中文名詞使用的問題，但其觀點則多與龍華民接近（註三二）。

【註三二】：如道明會士Juan Cobo（c. 1592）以中文所撰的《天主教教義》一書，乃於一五九三年在馬尼拉出版，此書之作主要是希望能在華僑社會中宣教，其中重要的宗教術語均依閩南話音譯，如Deus即譯作僚氏。參見方豪，《中國天主教史人物傳》，上冊，頁八三一—八八。

一六四三年，道明會士黎玉範（Juan Bautista de Morales, 1597-1664）掀起「禮儀之爭」的戰火，他提出十七個問題上書傳信部，嚴重質疑耶穌會在華的傳教方式，由於教廷僅聽到單方面的說辭，故於一六四五年發佈命令譴責耶穌會【註三】。但在此一判決中，主要着眼於對祭祖祀孔等民俗的態度，而不曾涉及「天」和「上帝」等名詞的使用。

由於擔心此事對在華傳教事業產生負面影響，耶穌會於是在順治八年（一六五一年）派遣衛匡國（Martino Martini, 1614-1661）回羅馬陳情，經過冗長的討論之後，教宗亞歷山大七世（Alexander VII, r. 1655-1667）終在一六五六年公佈一份支持耶穌會傳教方式的文件【註三四】。教宗並於一六五九年訓令新任命的東京、交趾和南京三代牧，表明其對此類問題的態度，曰：

只要不是公開反對天主教和善良道德的，不必勸服中國人去改變他們原有的禮儀和風俗習慣。將法國、西班牙、義大利或任何歐洲國家輸入中國，將是十分不智的。需要輸入的，不是國家，而應是信仰。任何種族的禮儀與習俗，只要不是邪惡的，不僅不應排斥或摧毀，甚且需加以保存……切忌因中國人的行事不同於歐洲而鄙視，相反地，你（筆者按：指傳教士們）必須儘可能地去習慣、適應【註三五】。

此一尊重不同文化傳統的精神，可惜並未能在稍後有關「中國禮儀」的論爭中獲得認同。

康熙三年（一六六四），楊光先掀起反西學、西教的「曆獄」【註三六】，四年（一六六五），成功地將天主教的勢力排

【註三三】 Donald F. St. Sure, trans. Ray R. Noll, ed. 100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941) (San Francisco: The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, 1992), pp. 1-5.

【註三四】 100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy, pp. 5-6.

【註三五】 100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy, pp. 6-7.

【註三六】 有關「曆獄」的討論，請參見拙文〈擇日之爭與康熙曆獄〉，《清華學報》，新二卷第二期（一九九一），頁二四七—二八〇；日文本篇名為〈择日の争と「康熙曆獄」〉，伊東貴之翻譯，《中國—社會と文化》，第六號（一九九一），頁一七四—二〇三；英文本篇名為〈Court Divination and Christianity in the 'Kang-Hsi Era'〉，席文（Nathan Sivin）翻譯，《Chinese Science》，第十號（一九九一），頁一一—二〇。

出欽天監，為數達二十三名的各會傳教士被軟禁在廣州。六年（一六六七）十一月，他們召開了「廣州會議」，討論各項傳教事宜，會中決議應遵守教宗亞歷山大七世於一六五六年所公佈有關中國禮儀問題的訓令，出席人中僅方濟會士利安當（Antonio de Santa Maria Caballero, 1602-1669）和道明會士閔明我（Domingo Fernandez Navarette, 1618-1689）不願在決議文上背書【註三七】。

其實利安當對「帝天說」的看法亦與大多數的耶穌會士相近，如他在康熙三年（一六六四）所撰的《天儒印》一書中，即嘗釋《論語》中「獲罪於天，無所禱也」一句曰：

此「天」非指形天，亦非註云：「天者，理而已」，蓋形天既為形器，而理又為天主所賦之規則，則所云「獲罪于天」者，謂得罪于天主也，豈禱于奧灶所能免其罪哉？然孔子斯言，非絕人以禱之之辭，正欲人知專有所禱也。觀他日弟子請禱，但曰：「丘之禱久矣」，寧云：「已德行無媿，而不必禱」，正謂朝夕祈求天主而赦我往愆也【註三八】。

他不願在「廣州會議」上背書的原因，或受不同傳教會間本位主義的影響。

至於道明會士閔明我，則為利瑪竇「帝天說」的堅決反對者。稍早，當龍華民於一六五五年過世後，其同會教士汪儒望（Jean Valat, 1614?-1696）意外地在其住所發現一份他於一六二三年所撰〈討論「上帝」之爭的簡短回應〉的副本，並將之交給好友利安當，稍後，閔明我亦獲見此一文件。一六七六年，已返歐並到處演講抨擊「廣州會議」決議的閔明我，為突顯耶穌會中也有人懷疑利瑪竇的譯名政策一事，遂將此一原由龍華民用葡萄牙文書寫的文件，改譯成西班牙文，且收錄在其所著《中國歷史、政治、倫理和宗教概觀》（Tratados Historicos, Politicos, Ethicos y Religiosos de la Monarchia de China）一書的第五章。羅馬的耶穌會總會於是緊急將該書寄至中國，並要求各地的會士傳閱並提供駁斥的論據。龍華民

【註三七】：羅光，《教廷與中國使節史》，頁九五。

【註三八】：利安當註義、尚祐卿參閱，《天儒印》（臺北：臺灣學生書局，《天主教東傳文獻續編》景印羅馬梵蒂岡圖書館藏本，編號Borg. Chinese 334

(9)），頁一四。

的〈討論「上帝」之爭的簡短回應〉一文，後更出現拉丁文、英文、法文等譯本，在康熙中葉以後的「禮儀之爭」中產生廣泛影響【註三九】。

三、中國士大夫對「帝天說」的支持

利瑪竇以「天」（或「上帝」）與「天主」名異而實同的看法，雖然在教會中曾引發嚴重爭議，但卻頗獲一些中國知識份子的認同。本節即以被譽為「天主教明末三大柱石」的徐光啟、李之藻和楊廷筠為例，略加申論，並探討如葉向高和熊明遇等親天主教士大夫對「帝天說」的看法。

徐光啟與利瑪竇為師友，故其對「帝天說」亦抱持相近的態度，如徐氏嘗替耶穌會士王一元（又名王豐肅，天啟四年後改名高一志，Alfonso Vagnone, 1568?-1640）校訂《推源正道論》（*Courant* 7100），書中即以「上帝」、「天主」與「天主上帝」混稱*Deus*，並指古籍中所提及的上帝確是「生人之正道」、「天地人物之主宰」，且總結稱：「此自東方華夏、西方諸國，其理暗合，若符節然」（頁三—四）。

至於李之藻在序楊廷筠的《聖水紀言》一書時，亦稱天主教專事天主，此即「吾儒知天、事天、事上帝之說」，並指教會中人之所以不稱「帝」而曰「主」的原因，純粹是翻譯之故，且因朱熹以「帝者，天之主宰」，而「天主」一辭可指「生天、生地、生萬物之主」，不限於生天之主，故「更切而極其義」【註四〇】。

楊廷筠在其所撰的《代疑續編》一書中，也嘗引《中庸》的「郊社之禮，所以事上帝也」、《易·繫辭》的「帝出乎震」和朱子的「帝者，天之主宰」等章句，認為中國的大儒均知上天有一主，「豈西儒倡為之說哉？」，並稱：「西學以萬物

【註三九】：此段參見J. S. Cummins, *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete 1618-1686*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), pp. lxxxiv-c.

【註四〇】：參見Eric Zurcher, "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative," in *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, pp. 31-64.但該文中將李之藻之序誤為楊廷筠所作，並以孫學詩為《聖水紀言》（*Courant* 6845）的作者，其實據李氏的前序，可知該書應為楊廷筠的作品，而孫學詩僅為記錄者。

本乎天，天惟一主，主惟一尊，此理至正至明，與古經典「一脗合」【註四一】，強調「天惟一主」的概念早見於古代經典，而非西人首倡。

楊廷筠以一中學者的身分提倡此一近似「西學中源」的說法，或可化解部分國人對「天」即「天主」一說的排斥。然而，類此揉合儒教與天主教的嘗試，並無法獲得所有傳教士的認同，如道明會士閔明我即嘗抨擊曰：「黎玉範和衛匡國（Martino Martini, 1614-1661）神父以楊廷筠君為天主教會的棟樑，但假如棟樑不正、教理有虧，那整棟建築又如何能立而不垮呢？」【註四二】。

葉向高在序楊廷筠所撰《西學十誠初解》一書時，有云：升惟謂天主降生其國，近于語怪，然聖賢之生，皆有所自，其小而有功德于人者，猶必以山嶽、以列星，則其大而主宰造化、開萬世之太平，如堯、舜、孔子，非上帝所降生，安得有許大力量？夫既生于東，又安知其不生于西乎【註四三】？

葉氏在此主張天主有可能多次化身為人出現於中國，而堯、舜、孔子或即為上帝所降生，正如同祂曾以耶穌的身分降生於西方一般。葉向高的說法很可能得到邀序的楊廷筠認同，但或因此說嚴重背離正統的天主教思想，以致該序似從不曾付梓。

由於葉向高曾任大學士，頗為時人尊重，此故當王豐肅於天啟四年（一六二四）刊行《天主十誠解略》時，即將葉向高的序文收入，但卻將其文字改成：

唯謂天主降生一節，創開似異，然聖賢之生，皆有所自，其小而有功德於人者，猶必默有簡畀，又況大而主宰造化、開萬世之太平，若所稱天主也者，則其降生救世似異，而實情又奚容疑乎【註四四】？

【註四一】：楊廷筠，《代疑續編》（Courant 7111），卷上頁六及卷下頁一。

【註四二】：Nicolas Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China*, p. 183.

【註四三】：葉向高，《蒼霞餘草》，卷五頁一一—一二。另參見Nicolas Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China*, p. 187.

【註四四】：轉引自Nicolas Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China*, p. 187。日本內閣文庫藏有此書明刊本，惟筆者未見。

在此，葉氏原先所持之說已完全被更改抹煞。

類似葉向高所提的「異說」，偶亦可見於奉教人士的作品。如崇禎年間有題為「明明子邵輔忠」者，嘗撰成《天學說》一書【註四五】，此書將天主教「三位一體」的教義與《易經》相附會，稱天主為乾元，又以聖母有坤之象，由於「坤者，母也」，故所懷之子即天主，並因天主有震之象，而「震者，乾之長男也」，故手握天以代乾行權。此一說法，當時也必難為教會所接受，以致作者始得在無序跋的情形下，自著自刻，且因此鮮見流傳。清初，耶穌會士傅聖澤（Jean-François Fouquet, 1665-1741）也同樣想證明中國古籍中的「道」和「太極」就是基督信仰中所崇拜的真神，而《易經》即真神傳給中國人的玄秘經典【註四六】。天主教有關造物主的想法，亦對一些親天主教的學者產生濃厚影響。如在熊明遇於崇禎元年（一六二八）所編纂的《格致草》一書中【註四七】，即有〈大造恆論〉條（頁一六六—一六九），闡明「大造者，天與人之所受造」的道理，熊氏認為雖然「民可使由也」，但儒者卻不可不知此理。熊氏在文中嘗作一譬喻以證明「大造之宰」的存在，曰：

試觀江艇、海舶、越艇、蜀舫，乘風蕩漢，渡岸凌波，指使如意，豈舟之能哉？有舵師操之若神者在焉！此一說法很可能取材自利瑪竇，因《天主實義》在證明天主的存在時，亦稱「譬如舟渡江海，上下風濤，而無覆蕩之虞，雖未見人，亦知一舟之中必有掌舵智者撐駕持握，乃可安流平渡也」，寓意完全相同【註四八】。

【註四五】：方豪誤以此書成於萬曆年間，詳見拙文〈邵輔忠《天學說》小考〉，《國立中央圖書館館刊》，新二七卷第二期（一九九四），頁一六三—一六六。

【註四六】：John Witek, *Controversial Ideas in China and in Europe*, pp. 247-249.

【註四七】：熊明遇的小傳，請參見馮錦榮，〈明末熊明遇父子與西學〉，收入《明末清初華南地區歷史人物功業研討會論文集》（香港：香港中文大學，一九九三），頁二一七—二三五。由於《格致草》（美國國會圖書館藏順治間刻本）的前序中有云：「《格致草》初名《則草》，成於萬曆時，後廣之為今書」，而在頁一七一中又有「唐堯初元距今崇禎元年三千九百七十七年」句，因知熊氏此書或在崇禎元年始定稿。

【註四八】：利瑪竇，《天主實義》，卷上頁四。

在〈大造恆論〉條後，熊氏另刊有〈大造畸說〉一條（頁一六九—一七〇），記「大造」以七日創世的經過，此即完全根據天主教所主張天主為造物主的說法。至於熊明遇在同書〈洪荒辯信〉條末（頁一七二），更摘錄《中庸》、《詩經》、《老子》等書中有關天和上帝之章句，以為「真宰引據」。熊明遇因深受天主教學者的影響，故視漢、唐、宋諸子（尤其是朱熹、邵雍等理學家）「天即理」的說法均為「無稽之談」【註四九】。

四、中國知識界反對「帝天說」的聲音

初入華耶穌會士對天帝自成一說的看法，雖然獲得不少教內和教外人士的認同，但在當時也曾引起一些士大夫的反彈。明末大儒黃宗義在其晚年所著的《破邪論》中，有〈上帝〉一文【註五〇】，論曰：

夫莫尊於天……其主宰是氣者，即昊天上帝也。《周禮》因祀之異時，遂稱為五帝，已失之矣！而緯書創為五帝名號：

……鄭康成援之以入註疏，直若有五天矣！

黃氏秉持元氣本體的思想，認為天地萬物均是由氣所演化、構成的，而此一做為宇宙間最高主宰的氣，又名「昊天上帝」，他對《周禮》以及後漢經學大家鄭玄（字康成）所提「五帝」和「五天」的說法，頗不以為然。

黃宗義在〈上帝〉一文中，也抨擊佛教和天主教對天的見解，曰：

釋氏益肆無忌憚，緣「天」上天下唯我獨尊之言，因創為諸天之說，佛坐其中，使諸天侍立於側，以至尊者處之於至卑……天主之教者，抑佛而崇天是已，乃立天主之像記其事，實則以人鬼當之，并上帝而抹殺之矣！

黃氏指責佛家妄將唯一之天分成「諸天」等不同層次，並將佛置於諸天之上。至於天主教，雖亦反對漢儒的「五天」和佛家的「諸天」等說法，惟其所宣揚的上帝創世、耶穌救世等事跡，則遭黃氏譏為乃以「人鬼」之說抹殺「昊天上帝」。

【註四九】：熊明遇，《格致草》，〈自序〉。

【註五〇】：此文收入黃宗義，《破邪論》（上海：上海古籍出版社，景印《昭代叢書》本），頁一二七八。

黃宗義因反對時儒「天即理」的說法，且主張天的存在是唯一的【註五一】，此故他在批判了前述幾種尊天的學說後，於〈上帝〉一文總結曰：

蓋冥冥之中，實有以主之者，不然四時將顛倒錯亂，人民、禽獸、草木亦渾淆而不可分擘矣！古者設為郊祀之禮，豈真徒為故事，而來格、來享聽其不可知乎？是必有真實不虛者存乎其間，惡得以理之一字虛言之也。

認為此一「實有以主之者」，應即為由元氣所構成的「昊天上帝」，而非天主教所謂的耶穌或上帝。

崇禎間，山西絳州的李生光也嘗著《儒教辯正錄》以闢天主教，該書主要在抨擊天主教所謂「天之上還有天主主之」的說法，桑拱陽在序中即嘗批評曰：「大率吾儒道理中庸易簡……心性是天，形骸是天，日用倫常是天，吉凶禍福、夭壽窮通是天。夫上帝既以沖漠為萬靈主，而以為更有主天者，則荒謬悖理之極也」，而閻廷玠亦在跋中嚴責天主教：「掇拾吾儒言天言性之緒餘，潤色其文，舉而加諸先王之教之上，以惑天下」。此書的看法頗受一些士大夫的認同，此故，名儒辛全、桑拱陽以及山西巡撫蔡懋德，俱加稱許，且欲將該書刊傳【註五二】。

「帝天說」在明末勢如水火的天主教與佛教之間，也引起許多爭論。如蓮宗（即淨土宗）九祖的滿益智旭（即際明禪師，俗名鐘始聲；1599-1655），即嘗抨擊利瑪竇所持的「吾天主乃經所謂上帝」一說，曰：

甚矣！其不知儒理也。吾儒所謂天者有三焉：一者，望而蒼蒼之天，所謂昭昭之多及其無窮者是也。二者，統御世間，主善罰惡之天，即《詩》、《易》、《中庸》所稱上帝是也，彼惟知此而已，此之天帝，但治世而非生世，譬如帝王，但治民而非生民也，乃謬計為生人、生物之主，則大繆【謬】矣！三者，本有靈明之性，無始無終，不生不滅，名之為天，此乃天地萬物本原，名之為命。故《中庸》云：「天命之謂性」，天非蒼蒼之天，亦非上帝之天也，命非諄諄之命

【註五一】：李弘祺在其“Christianity and Chinese Intellectuals: From the Chinese Point of View”文中，認為黃氏這些說法乃受天主教的影響。參見 Thomas H. C. Lee, ed. *China and Europe, Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1991), pp. 6 & 22-23.

【註五二】：此段的内容，詳見拙文〈明清天主教在山西絳州的發展及其反彈〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，出版中。

，亦非賦畀之解也【註五三】。

很有趣地，身為佛教大師的智旭，在此乃以儒者的立場抨擊天主教，他指出儒家所謂的天有三種：一為自然界蒼蒼之天；二為主善罰惡的治世之天，此即先秦載籍中所稱的上帝、天帝；三是做為天地萬物本原之天，又名曰命，並稱天主教所知卻只到治世之天的層次。

智旭對天主教的態度，深受雲棲株宏（蓮宗第八祖；一五三五—一六一五）的影響。株宏曾在《竹窗三筆》一書中撰有〈天說〉等文攻擊天主教【註五四】，中稱：「彼雖崇事天主，而天之說，實所未諳」，因根據佛典中的說法，世間可分成欲界、色界和無色界等三界，其中欲界為地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間以及六欲天（指四天王天、忉利天、夜摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天）的總稱，株宏謂天主教所尊崇的天主，即掌管其中忉利天（亦有據梵語音譯作「三十三天」者）的忉利天王，由於佛典中以三界共包含「三千大千世界」，故株宏譏天主教中人所知者，不過「萬一天主中之一耳」，且「三千大千世界」均歸大梵天王統領，而大梵天王又為佛之弟子，也就是說做為「天主」的忉利天王，其地位並非至尊。且因天主教以天主乃「無形、無色、無聲」，故株宏又質疑其如何能「御臣民、施政令、行賞罰」！

在利瑪竇過世之後，教會中人嘗假利氏之名撰文反駁株宏的說法【註五五】，該文後收入《辯學遺牘》一書中，文曰：「佛惟不認天主，欲僭其位而越居其上，故深罪之」，並稱：「佛者，天主所生之人，天主視之，與蟻正等，令尊卑易位，大小倒置……此又何等妄誕」【註五六】，反指天主的地位遠在佛之上。

該文對株宏所提「三十三天」和「三千大千世界」的說法，則辯稱乃分別出自西國和鄒衍，其文曰：

【註五三】：收入養鷗微定編，《關邪集》（京都：中文出版社，景印文久元年（一八六一）刊本），卷上頁三。

【註五四】：雲棲株宏所撰的《竹窗隨筆》、《竹窗二筆》與《竹窗三筆》（一六五三年和刻本），均收入日本京都中文出版社重印之《和刻影印近世漢籍叢刊·思想四編》第七冊中。

【註五五】：孫尚揚疑撰文之人為徐光啟，參見氏著《明末天主教與儒教的交流和衝突》（臺北：文津出版社，一九九二），頁三七—四五。

【註五六】：《辯學遺牘》（《天學初函》本），頁九—一三。

西國曆法家量度天行度數，分七政爲七重，其上又有列宿、歲差、宗動、不動、五天，共十二重，即中曆九重之義。七政之中，又各自有同樞、不同樞、本輪等天，少者三重，多者五重，總而計之，約三十餘重……此三十三天之所自始也。……至於三千大千之說，不知孰見之、孰數之，西國未聞，即西來士人曾游五印度諸國者，其所勸化婆羅門種人，入教甚衆，亦不聞彼佛經中曾有是說，獨中國佛藏中有之，不知所本。以意度之，大都六代以來譯文假托者，祖鄒衍大瀛海之說而廣肆言之耳【註五七】！

在此，佛典中的「三十三天」被曲解成三十三重天，並牽強地將之附會以當時西方天文學中的宇宙觀。文中且謂西洋人在印度均未聽聞「三千大千世界」之說，其實在梵文的佛典中，確見此說。

楊廷筠在其《代疑續編》和《天釋明辨》二書中，更提出另一說法，駁稱佛教將耶穌在世生活三十三年，誤解成三十三天，而因「忒利天」亦名「三十三天」，以致將天主誤作忒利天王，且稱天主爲「三千大千世界之總主」【註五八】。楊氏並解釋各教之神彼此間的隸屬關係，曰：

若教各自主，不相統一，又豈如是之比倫乎？天主，西云陡斯，譯言天地萬物之眞主。蓋開闢天地，先生無數天神，上天下地，各有所司，其數不止人數之多，然皆以陡斯之意爲意，陡斯之能爲能，則仍謂之統一陡斯可也……後人不識眞主，不分邪正，至奉同類之人，誤稱爲神，各自立像而媚之，此不合正道，并不合陡斯之意可知矣【註五九】！

稱天主所生的無數天神【註六〇】，均各有所司，如天地、日月、星辰、山川、草木、禽獸都有天神統司，且每一人亦各有一

【註五七】：《辯學遺牘》，頁一〇——一。

【註五八】：參見楊廷筠，《代疑續編》，卷上頁六一七；楊廷筠，《天釋明辨》（Courant 7090），頁四三—四七；Nicolas Standaert, Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China, p. 135.

【註五九】：楊廷筠，《代疑續編》，卷上頁八一—九。

【註六〇】：天神，又名天人或天使（Angel），依照天主教的說法，他們是天主的差役、侍衛，並負責向人類傳達和解釋天主的命令和旨意，也是天主正義的執行者。此外，天主教所稱「三位一體」中，聖父、聖子之外的第三位，亦譯作天神。

明末清初天主教的「帝天說」及其所引發的論爭

天神護持，故「以天神計之，數且無筭，不止三千大千」，並稱如將天主視為統領三千大千世界之一的天王，「不啻周天子與千八百國興僮僕隸等級相懸也」【註六一】。

株宏在此一宗教論爭中，主張儒佛不應互非，因「儒主治世，佛主出世」，兩者實「不相病而相資」，故「不必岐而二之，亦不必強而合之」【註六二】。株宏提倡儒佛相合的策略，其目的顯然是為避免引發以儒學為主體的中國知識界大舉排佛，此故他嘗曰：「今僧唯慮佛法不盛，不知佛法太盛，非僧之福。稍制之、抑之，佛法之得久存於世者，正在此也」【註六三】。他並曾謂：「有聰明人以禪宗與儒典和會，此不惟慧解圓融，亦引進諸淺識者不復以儒謗釋，其意固甚美矣……若按文析理，窮深極微，則翻成戲論。已入門者，又不可不知也」【註六四】，亦即株宏以為許多融合儒釋的說法，其實若詳析辨微的話，往往就成了笑譚戲論。

株宏嘗分儒者為誠實之儒、偏僻之儒和超脫之儒三類，其中超脫之儒「識精而理明」，他們對佛教的態度，「不惟不闢，而且深信；不惟深信，而且力行」，株宏認為惟有此類儒者始得謂之「真儒」【註六五】。在株宏的心目中，佛學的層次明顯被置於儒學之上，如其嘗謂儒者欲治世，僅需做到《大學》中所稱的「格致誠正、修齊治平」，即已足夠，因「過於高深，則綱常、倫理不成，安立？」，至於主張出世的佛家，則「自應窮高極深，方成解脫，而於家國天下，不無稍疏，蓋理勢自然，無足怪者」【註六六】。

另一位龍池派的高僧費隱通容（一五九三—一六六一）也撰有〈誣經證略〉一文，抨擊某一知名儒者（文中姑隱其名）所撰的《天學證符》一書，因該書依循利瑪竇對經傳的解釋，稱：「帝者，天主也。道者，天主之道也。學者，天主之學也

【註六一】：楊廷筠，《天釋明辨》，頁四六。

【註六二】：株宏，《竹窗二筆》，頁二〇一二及五三。

【註六三】：株宏，《竹窗二筆》，頁二一。

【註六四】：株宏，《竹窗隨筆》，頁二。

【註六五】：株宏，《竹窗三筆》，頁三八—三九。

【註六六】：株宏，《竹窗二筆》，頁五三。

。命者，天主之命也。至格天，即格此天主也。事天，亦即事此天主也。敬天、畏天，亦即敬畏此天主也。獲罪於天，亦即獲罪此天主也」，並主張「學儒者，不若學天主也」，而前引文中的「格天」、「事天」、「敬天」、「畏天」和「獲罪於天」等語，多出自《四書》、《五經》等儒家經典。通容在抨擊時即採取拉攏儒家的策略，此故其文中有云：「非惟儒家當之而怒目切齒，即我釋氏計之，亦為痛膺傷心者矣」【註六七】。

明末福建著名的反教人士黃貞，在其〈聖賢知天事天，夷不可混說〉一文中，也曾大力抨擊傳教士所提出的「帝天說」，其言曰：

吾儒惟有存心養性，即事天也；惟有悔過遷善，即禱天也。苟舍是而別有所謂天主之說，別有所謂事之之法，非素王之旨矣！予讀「禱爾於上下神祇」，子曰：「丘之禱久矣！」，未嘗不了然大暢，悠然深省也……註云：「上下謂天地，天曰神，地曰祇」，又是朱子大功德，使人知有天、有地、有天神、有地祇，在上、在下也……此聖賢經書之明旨

【註六八】。

其中所引有關孔子對禱於鬼神的看法，乃出自《論語·述而篇》，當時因孔子有疾，故子路請求祈禱，孔子以為平日可求神佑以悔過遷善，但在生病時始行祈禱，則有諂於鬼神之嫌，然他亦不願直接拒絕子路之請，因而反問古人有否此舉，子路答稱在古籍上有「禱爾於上下神祇」之說，故孔子始告訴子路稱已平日亦曾禱於鬼神。

黃貞在前引文中乃以朱熹「上下謂天地，天曰神，地曰祇」之註，說明孔子是將天神與地祇並稱，因而譏傳教士以天主為唯一尊神的說法為斷章取義，黃貞並嚴辭曰：「是故夷妖混儒之言天、言上帝，而絕不敢言地，不敢言『禱於地祇』……豈非以其害于天主、耶穌之說乎哉！而我華人以夷之天主、耶穌，為合吾儒之經書帝天者，何異以烏空鼠即為合鳳凰之音也與！」【註六九】。

【註六七】：《關邪集》，卷下頁三九。

【註六八】：徐昌治訂，《聖朝破邪集》（京都：中文出版社，景印一八五六年和刻本，初刊於崇禎十三年），卷三頁一四—一五。

【註六九】：《聖朝破邪集》，卷三頁一五。

入華傳教士對孔子有關帝天之說的解釋，的確屢屢與朱熹不同，如利瑪竇在《天主實義》中有云：

《中庸》引孔子曰：「郊社之禮，【所】以事上帝也」，朱註曰：「不言后土者，省文也」。竊意仲尼明一之以不可爲二，何獨省文乎【註七〇】？

他就不同意朱熹將郊社分別釋作「郊祭天，社祭地」的作法，並稱孔子在前引文中之所以不言后土，乃大有用意，而非如朱子所稱僅是「省文」而已。

至於天主教當時在中國的傳教策略，則希望能朝「補儒易佛」的方向努力【註七一】，此一作法頗爲一些教外的士大夫認同【註七二】，如崇禎間出任禮部尚書兼東閣大學士的錢士升（一五七五—一六五二）即以天主教「足爲吾儒補亡」【註七三】，而曾任監察御史的許之漸，在康熙三年（一六六四）序天主教徒李祖白的《天學傳概》時，也建議天主教中人，應先對儒者說明「二帝三王之道、日月星辰之行、天地之所以著、鬼神之所以幽、物類之所以蕃、江河之所以流」的道理，而不應立即以教義相授，久之，始有可能令人覺得「（天主教）超出乎二氏之上，而後知其學何莫非吾儒之學也」，亦即他期許天主教最後能證明其學確然是與儒理相契合的【註七四】。

當時或爲開展天主教在華的傳教事業，教會人士對釋、道兩家乃大肆抨擊，筆者在法國國家圖書館的藏書中，即見到不

【註七〇】：利瑪竇，《天主實義》，卷上頁一〇。

【註七一】：郭熹微，〈論徐光啟「補儒易佛」思想——兼論明末士大夫皈依天主教的原因和意義〉，《哲學與文化》，第二〇卷第五期（一九九三），頁四八五—四九三；陳衛平，〈第一頁與胚胎——明清之際的中西文化比較〉（上海：上海人民出版社，一九九二），頁一八一—二〇七。

【註七二】：如見《天學集解》（蘇俄聖彼得堡OLSAA圖書館藏鈔本）一書所收錄的近三百篇爲天主教著作所撰的序跋，相關的介紹，可參閱 Adrian Dudink, "The Rediscovery of a Seventeenth-century Collection of Chinese Christian Texts: The Manuscript Tianxue Jijie," Sino-Western Cultural Relations Journal, no. 15 (1993), pp. 1-26.

【註七三】：孟儒望 (João Monteiro, 1602-1648) - 《天學略義》（《天主教東傳文獻續編》景印梵蒂岡圖書館藏本，編號爲R. G. Oriente III 223 [15]），頁二六。

【註七四】：參見拙文〈張宸生卒及其與楊光先間的衝突〉，《九州學刊》，第六卷第一期（一九九三），頁七一—九三。

少此類書籍【註七五】。為避免一般人將天主教所尊奉的「上帝」視為它教中同名衆神之一，天主教中人亦曾採取一些偏離傳統教義的說辭，如稱道教所尊崇的玉皇上帝是天主最初所造的三十六神之一，「以其知諂天主，故不次而擢居此職」，又，艾儒略亦稱佛祖本名輅齊弗兒，為此三十六神中的第一鉅神，因其自謂智與天主等，故遭天主怒貶入地獄，而成為俗謂的閻羅王【註七六】。

此處所稱的三十六神，未見於天主教的經典，應是當時教徒為辯駁而私創的。此因道家將神仙所居的天界分成三十六重，謂之「三十六天」，每重都有一「得道」的天神統轄，如《魏書》中即云：「二儀之間有三十六天，中有三十六宮，宮有一主，最高者無極至尊，次曰大至真尊，次……」【註七七】。天主教徒為提昇該教在民衆心目中的地位，乃借用道教三十六天的說法，稱三十六神均為天主所造，以刻意貶抑釋、道兩教的尊神。

至於以佛祖為輅齊弗兒的說法，亦為在華天主教中人所創，輅齊弗兒應即 Lucifer 的音譯，據《舊約聖經》中所述，因其曾在心中起念：「要直冲霄漢，高置我的御座在天主的星宿以上……要升越雲表，與至高者相平衡」，而遭天主貶至地獄【註七八】。羅明堅早在其《天主實錄》一書中，即嘗曰：

天主當時方成天人之日，囑之曰：「爾等安分守己，則得同吾受福於天堂，若違法犯分，吾即重刑不恕」。間有一位總管天人，名曰嚕只啡囉，甚是聰明美貌，尤異於衆天人，乃告管下衆天人曰：「吾得掌握乾坤人物，而與天主同品」，間有天神應之曰：「然」。天主知這天人驕慢犯分，並與衆天人逐出天庭之下，而為魔鬼……常懷被逐之恨，故迷誑世人，為非作惡，及人死後，即拘魂靈，進於地獄，以為伴侶【註七九】。

【註七五】：如見題為徐光啟譯的《破迷》(Courant 7110)、朱宗元著的《破迷論》(Courant 7143)、郭納爵著的《燭俗迷篇》(Courant 7147)、不著撰人的《醒迷篇》(Courant 7150)等書中，均以相當多的篇幅攻擊民間所流行的釋道信仰。

【註七六】：參見許大受，〈聖朝佐闢〉，收入《聖朝破邪集》卷四（尤其見頁六及頁一三）。

【註七七】：《魏書·釋老志》（北京：中華書局，一九七五年點校本），卷一一四頁三〇五一。

【註七八】：《舊約聖經》（臺北：思高聖經學會，一九六七），（依撒意亞(Isaiah)），頁一一六四。

【註七九】：羅明堅，《天主實錄》，頁一五一—一六。

其中提及的魔鬼嚙只吠囉，顯然就是略齊弗兒的另一音譯（它書中亦有譯作路祭弗爾或露際拂爾者），而艾儒略等傳教士在攻擊佛教時，或為增強說服力，乃將佛祖說成是天主教教典中遭天主逐出天堂的路祭弗爾，並附會稱其被貶入地獄，而成為俗謂的閻羅王。

在前文中被部分教會中人指稱因諂媚天主而獲拔擢的玉皇上帝，乃為道教尊奉的「四御」之首，統轄天神、地祇及人鬼。在南朝陶弘景編排道教神系時，其名即已出現，但地位尚不甚高。至隋、唐以後，玉皇的信仰始流行，如唐代著名詩人白居易，在其〈夢仙〉一詩中就有「仰謁玉皇帝，稽首前致誠」句。宋真宗時，嘗上其聖號為「太上開天執符御曆含真體道玉皇大帝」，徽宗更加其徽號為「太上開天執符御曆含真體道昊天玉皇上帝」。玉皇上帝在道教神系中的地位，雖不及元始天尊、靈寶天尊和道德天尊等三清，但在明清的民間信仰中，卻往往將其視作最尊之神，如當時的民諺即有「天上有玉帝，地下有皇帝」之謂，視其為天上的皇帝【註八〇】。無怪乎玉皇亦成為天主教攻擊的焦點，如在清初教會人士僞托徐光啟之名所作的《破迷》（*Courant* 7110）一書中【註八一】，即有〈破迷後世忘本誤認玉皇為天地之主宰〉一篇，大力抨擊此一信仰。

五、「帝天說」與康熙中葉以後的「禮儀之爭」

康熙初年的「曆獄」令天主教在華的傳教活動備受打擊，但也使得「禮儀之爭」暫時冷卻。由於南懷仁和白晉（*Joachim Bouvet*, 1656-1730）等耶穌會士對清廷的盡心服務，康熙皇帝終於二十六年下旨將法令中原有的「將天主教同於白蓮教謀叛」字樣刪去【註八二】，傳教士於是重新公開在各地傳教，但在傳信部的掌控之下，葡萄牙所派遣的耶穌會士，已

【註八〇】：黃德海、李剛編，《簡明道教辭典》（成都：四川大學出版社，一九九一），頁七三—七四。

【註八一】：此鈔本收入二十一篇短文，以抨擊當時流行的民間信仰。雖卷末題曰：「明季上洋徐文定公譚」，但由「明季」兩字的使用，知其應為入清以後所輯抄，又，此書在〈破迷張天師……〉一文中，出現「崇禎十四年，旱蝗凶荒……」句，由於徐光啟早於崇禎六年過世，知此書之作顯然為後人所僞托，其中頂多僅一部分文字為徐氏的作品。

【註八二】：黃伯祿，《正教奉褒》（上海：慈母堂，光緒三十年第三次排印本），頁九〇。

不再擁有明末的主導地位，由其它國家所派遣的其它傳教會士，其勢力明顯居於上風。

康熙三十二年（一六九三），擔任福建代牧的法國巴黎外方傳教會士顏璫（亦有譯作閻當、嚴嵩或顏當者，Charles Maigrot, 1652-1730），突然下令禁止教徒在其代牧區內祭祖祀孔，且要求教徒僅可使用「天主」一詞稱呼Deus，嚴禁混用「天」和「上帝」兩名詞，至於各教堂內所懸掛書有「敬天」之類內容的匾額，因帶有偶像崇拜的嫌疑，也要求必須在兩個月內全部摘除【註八三】。顏璫還派遣教士赴羅馬，上書教廷請求認可此一命令的內容，此事原本未受重視，直到顏璫於三十六年（一六九七）陞任福建代牧後，教廷始組織委員會加以審查，此舉終令「禮儀之爭」一發至不可收拾【註八四】。

耶穌會在輾轉得知顏璫的舉動後，即起意請求康熙皇帝聲明敬孔敬祖的意義，三十九年（一七〇〇）十月，時任欽天監治理曆法的耶穌會士閔明我（Claudio-Filippo Grimaldi, 1639-1712，他乃襲用已赴歐的道明會士Navarette之名），聯合同會的徐日昇（Tom Pereira, 1645-1708）、安多（Antoine Thomas, 1644-1709）、張誠（Jean-Fran Gerbillon, 1654-1707）等人上疏，稱：

遠臣等看得，西洋學者聞中國有拜孔子及祭天祀祖先之禮，必有其故，願聞其詳等語。臣等管見，以為拜孔子，敬其為人師範，並非求福祈聰明、爵祿而拜也。祭祀祖先，出於愛親之義，依儒禮亦無求祐之說，惟盡孝思之念而已。雖設立祖先之牌位，非謂祖先之魂在木牌位之上，不過抒子孫報本追遠如在意耳。至於郊天之禮典，非祭蒼蒼有形之天，乃祭天地萬物根原主宰，即孔子所云：「郊社之禮所以事上帝也」。有時不稱上帝，而稱天者，猶如主上不曰主上，而曰陛下、曰朝廷之類，雖名稱不同，其實一也。前蒙皇上所賜匾額，親書「敬天」之字，正是此意。遠臣等鄙見，以此答之，但緣關係中國風俗，不敢私寄，恭請睿鑒訓誨【註八五】。

【註八三】：100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy, pp. 9-10; Claudia von Collani, "Charles Maigrot's Role in the Chinese Rites Controversy," in *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, pp. 149-183.

【註八四】：羅光，《教廷與中國使節史》，頁九六。

【註八五】：南懷仁等，《熙朝定案》（Courant 1331），無頁碼。

明末清初天主教的「帝天說」及其所引發的論爭

是日，即奉旨曰：「這所寫甚好，有合大道，敬天及事君親、敬師長者，係天下通義，這就是無可改處」。耶穌會士在得到康熙皇帝的批示後，立循四條不同的路線，分途趕送往羅馬【註八六】。

此外，耶穌會士閔明我更鼓動在京的奉教中國人士聯名上書教宗，在此一由欽天監左監副鮑英齊領銜的〈上教皇書〉中，我們可以發現中國教衆大多認為「禮儀之爭」將嚴重危及天主教在華的傳教事業，文中的憂慮之情溢於言表，如稱：

竊多（筆者按：指鮑英齊，其教名為味多）等自幼讀書，長知辨理，後獲觀天教諸書與中國經書相合，是以心悅誠服，歸向正教。近見北京諸位神父詳悉研究，稱天稱上帝之義，敬孔子、祀祖先之禮。又見康熙三十九年十月內奏為恭請睿鑒，以求訓誨事，亦係究查之事。又見臺閣、部堂、大臣與博學弘才俱各作文印證，亦是此事。多等不勝疑惑，續有外省教友云：「聖人會神父議論敬天、敬孔子、供祖先牌位，與教規不合」。又福建人來云：「顏主教禁止教中稱天、稱上帝，以為異端」，自禁止後，以致奉教之衆，五內如裂，悲痛號泣……若禁止此正禮，中國斷無人進教，是自將天堂門之閉關……即各省神父難免驅逐之患，大壞聖教，勢所必至矣！

此一文件連同其他教內和教外中國籍人士所表達的意見，亦由閔明我寄至羅馬，但因被懷疑有造作之嫌，以致並未受到教廷的重視【註八七】。

由於事關重大，故在華耶穌會即使人力有限，仍抽派衛方濟（Francis Noel, 1651-1729）和龐嘉賓（Kaspar Castner, 1665-1709）兩人返歐陳情，但卻無補於事。經過激烈的論爭後，新就任的教宗格勒門（亦有譯作格來孟、格筋孟或克萊門者）十一世（Clement XI, r. 1700-1721），終於一七〇四年十一月定奪有關中國的禮儀問題，基本上，顏瑤的說法大獲全勝，祭祖祀孔遭禁止，且為避免教外之人將物質之天與「天主」視同一體，傳教士也被要求應完全禁用「天」和「上帝」等詞【註八八】。

【註八六】：羅光，《教廷與中國使節史》，頁九六—九七。

【註八七】：此段內容，可參見羅光，《教廷與中國使節史》，頁九九—一〇〇；拙文〈被忽略的聲音——介紹中國天主教徒對「禮儀問題」態度的文獻〉，《清華學報》，新二五卷第二期（一九九五），頁一二七—一六〇。

【註八八】：100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy, pp. 8-24.

一七〇五年，教宗特遣至中國執行此一決議的使節多羅抵華。康熙皇帝當時相當優禮多羅，他對分屬各國、各會傳教士間的不合，亦略有所知，而對於在華教會屢派人至羅馬爭論禮儀問題一事，則頗為不快，賞諭多羅曰：「以後凡自西洋來者，再不回去的人，許他內地居住。若今年來、明年去的人，不可叫他許住。此等人譬如立於大門之前，論人屋內之事，眾人何以服之……凡各國、各會皆以敬天主者，何得論比（彼）此，一概同居同住，則永無爭竟（競）矣！」（註八九）。

在顏璫奉多羅之召入京，以向康熙帝論述教廷有關禮儀問題的決議時，皇帝的不滿達到頂點，因顏璫只通福建土話而不諳北京官話，故需透過翻譯始能與皇帝對話，且其在遭皇帝考問時，對御座後面所貼的四個漢字，亦不能全識，康熙帝於是嚴責其如何敢妄論中國的經書之道，隨後即下令將顏璫驅逐出境，並諭令所有的西洋人均須領票，唯有在保證永不復回西洋，且聲明遵守利瑪竇規矩（指其對禮儀問題和名詞翻譯的看法）後，始得留居中國（註九〇）。

多羅於是在南京發表公函，宣布教宗已經禁止敬祖敬孔，並指示教士們該如何回答相關問題的問訊，且稱如不照此行事，立將處以「棄絕（Excommunication）」的重罰。介於康熙皇帝與多羅特使夾縫之間的入華教士們，因此發生嚴重分裂，許多領票之人遭到「棄絕」，而拒絕領票者，有的被禁止傳教，有的則遭驅往澳門。

由於多羅一直未將教宗禁約的全文公佈，且信賴康熙帝所極端厭惡的顏璫，又拒不出示使華的國書，中國政府終於與多羅決裂，在康熙四十六年（一七〇七）將。其押解至澳門。多羅當時的景況十分艱困，一方面因未尊重葡國的保教權，且其舉動又危及在華歐人的利益，以致遭澳門總督軟禁，一方面以江西代牧白萬樂（Alvaro de Benavente）和南京代牧林安言（Antonio de Silva）為首的教士們，亦以未見教宗的上諭為由，宣告不願接受南京公函，並上訴教廷。未幾，多羅即抑鬱病逝於澳門，結束其失敗的使命。

因康熙皇帝聽聞其於三十九年（一七〇〇）所作有關祭祖祭孔禮儀的御批，被教廷懷疑為偽作，故於四十五年（一七〇

【註八九】：陳垣輯，《康熙與羅馬使節關係文書》（臺北：臺灣學生書局，《中國史學叢書續編》重印本），頁一〇。此書原由故宮博物院於一九三二年在北平出版。

【註九〇】：此類票的形制，可參見矢沢利彦《中國とキリスト教》（東京：近藤出版社，一九七二）書首的附圖。

六)派耶穌會士龍安國 (Antonio de Barros, 1664-1708) 和薄賢士 (Antoine de Beauvollier, 1657-1708) 往羅馬作證，翌年十二月，又再度差同會的艾若瑟 (Antonio Francesco Giuseppe Provana, 1662-1720) 和陸若瑟 (José Ranton Arxó, 1659-1711) 赴歐，但前兩人因遇暴風，死於海上，後兩人則卒於歐洲，而不曾回返中國。在久不見所遣傳教士回報的情形下，康熙皇帝乃於五十三年 (一七一四) 又命在京的教士去函教廷，告知已對禮儀問題的態度。康熙皇帝一直希望教廷方面對此事能稍作妥協，此故他在康熙五十四年 (一七一五) 刪改德理格 (Teodorico Pedrini Ceru, 1670-1746) 和馬國賢 (Matteo Ripa, 1682-1745) 上教宗的書稿中，嘗重申：

至于敬天之字，亦不是以天即爲天主，乃是舉目見天，不能見天主，天主所造之物甚多，其大而在上者莫如天，是以望天存想，內懷其敬耳【註九一】！

由其對此事在意的程度，可以體會他頗希望雙方能調和歧見。

當時許多中國籍的奉教人士，對此一攸關天主教在華存廢的大事，也異常關切，並屢有在著作中表達己見者。如在李九功所撰的《慎思錄》(Courant 7227) 中，即稱：

儒書有渾言天、隱言主者，亦如尊君者，不敢指斥大君，而特稱朝廷，乃其語法然耳！試思孔云：「獲罪於天」，又云：「仁人事天如事親」，孟云：「存心養性，所以事天」，又云：「天未欲平治天下」，則必不以塊然蒼蒼、有形有色之天爲天，蓋稱天而主已寓矣！儒書上帝之稱，固明指天主，然恐不善理會，尚疑高高在上、尊而不親耳！（第一集頁一一二）

此書爲九功平日學道的心得筆記，由於當時利瑪竇對天的看法仍被允許，此故其內容還曾得到「遠西何德川先生」的審定，此一「何先生」即晚年一直待在福州傳教的耶穌會士何大化 (Antonio de Gouvea, 1592-1677)。當九功於康熙二十年 (一六八一) 卒後，其子奕芬嘗邀集閩粵和江南一帶的十餘位教徒重新彙稿校閱而付梓，其中陸希言還在卷首題稱：「慨夫正學失傳，因言天而未言主，人幾忘上天之有主矣」。

【註九一】：陳垣輯，《康熙與羅馬使節關係文書》，頁二〇。

嚴謨在康熙末年所撰的《帝天考》一書中【註九二】，亦云：

初來諸鐸德與敝邦先輩，翻譯經籍，非不知上帝即天主，但以古書中慣稱，人見之已成套語。又，後代釋老之教，目上帝以爲人類。又，其號至鄙，其位至卑，俗人習聞其名不清，故依太西之號，紐攝稱爲天主，非疑古稱上帝非天主，而革去不用也。今愚憂新來鐸德，有不究不察者，視上帝之名如同異端，拘忌禁稱，誣敝邦上古聖賢以不識天主，將德義純全之人，等於亂賊之輩、邪魔之徒，其謬患【犯】有難以詳言者，故備錄經書所言，而略附愚論於後。

其中「依太西之號，紐攝稱爲天主」一句，乃指將原拉丁文之*Deus*意譯成「天主」。嚴謨並錄出六十五條在《尚書》、《詩經》和《四書》中言及「上帝」或「天」的文句，且於每條之後闡論這些使用「天」或「上帝」的稱呼均指的是天主。

張星曜（1633-?）刊於康熙五十四年（一七一五）的《天儒同異考》（*Courant* 7171）一書，其文字雖不曾直接涉入「禮儀之爭」，但其中〈天教合儒〉一章的表達方式，則與《帝天考》如出一轍，此章首舉經書中言「帝」、「天」之文，凡兩百餘條，然後總結稱：

讀「有皇上帝」等文，則知天之必有主宰，而非徒蒼蒼之天矣！讀「尊無二上」等文，則知天上惟有一主宰，而非百神之可並矣！

文中並不斷以「上帝」之名稱呼此一至尊的主宰，清楚地表達出他對「帝」、「天」等名詞的看法。

多羅使華雖引發嚴重紛爭，教廷卻仍於一七〇九年決議維持原判，並正式公佈一七〇四年的禁約全文，但在華的教士們因擔心引起反彈，一直將此事保密。直到德理格於一七一四年上奏康熙帝時，始公開教宗對禮儀問題已有禁令。一七一五年，教宗再度頒布一道名曰（自登極之日（*Ex illa die*））的詔諭，重申一七〇四年的禁令，並嚴令在華教士不得假借任何理由不遵訓示，且須宣誓無條件服從，否則將遭「棄絕」的重罰。此一詔書於一七一六年八月送抵廣州，十一月正式公佈。雖然傳教士都宣誓服從，但許多教友卻不願遵行【註九三】。

【註九二】：筆者所見的鈔本收入《天主教東傳文獻續編》第一冊中，原藏梵蒂岡圖書館，編號爲R. G. Oriente III 248 (10)。有關此書的考證，詳見拙文〈被忽略的聲音——介紹中國天主教徒對「禮儀問題」態度的文獻〉。

【註九三】：羅光，《教廷與中國使節史》，頁一四五—一四八。

教廷爲處理中國禮儀問題的善後事宜，乃於一七一九年宣布將派嘉樂（Carolus Mezzabarba, 1682-1741）出使中國。此故，康熙帝於五十九年（一七二〇）復召耶穌會士蘇霖（José Soares, 1656-1736）、白晉等十八人至乾清宮西暖閣上，當面向他們數說顏璫搬弄是非且知識淺陋，其言曰：

伊不但不知文理，即目不識丁，如何輕論中國理義之是非，如以天爲物，不可敬天，闢如上表謝恩必稱皇帝陛下、階下等語，又如遇御座，無不趨跽起敬，總是敬君之心，隨處皆然。若以陛下爲階下座位，爲工匠所造，怠忽可乎？中國敬天亦是此意。若依閭閻之論，必當呼天主之名，方是爲敬，甚悖於中國敬天之意。

並要求這些教士在教廷使節來京時，「倘問及爾等行教之事，爾衆人公同答意中國行教俱遵利瑪竇規矩」【註九四】

一七二〇年的除夕，嘉樂抵京覲見【註九五】，康熙皇帝對禮儀問題的態度相當堅持，嘗對嘉樂稱：「中國人不解西洋字義，故不便辨爾西洋事理。爾西洋人不解中國字義，如何妄論中國道理之是非」，並謂：「爾教王禁約只可禁止爾西洋人，中國人非爾教王所可禁止」。當嘉樂奏稱利瑪竇准供牌位和稱爲上帝之舉與教義不合時，康熙皇帝並曾替利氏辯護曰：

供牌位原不起自孔子，此皆後人尊敬之意，並無異端之說。呼天爲上帝，即如稱朕爲萬歲、稱朕爲皇上，稱呼雖異，敬君之心則一。如必以爲自開闢以至如今，止七千六百餘年，尚未至萬年，不呼朕爲萬歲，可乎？且此等事甚小，只合向該管衙門地方官員議論，不合在朕前瀆奏。

至於天主教會對在華教堂內所掛匾額的態度，康熙皇帝亦甚不高興，怒曰：「天主堂內，因當日舊西洋人湯若望（Adam Schall von Bell, 1591-1666）曾在先帝時效力，曾賜匾額，朕亦賜有匾額。既是與爾教不合，爾亦當將匾額毀壞，方爲辦事」。並召嘉樂等西洋人至清溪書屋，面傳諭旨曰：

爾西洋人自己流入異端之處，自己不知，反指中國道理爲異端，及至辯論之際，一字又不能回答，且中國稱上帝，人人

【註九四】：陳垣輯，《康熙與羅馬使節關係文書》，頁三五—三七。

【註九五】：下文中有關此事的敘述，均請參見陳垣輯，《康熙與羅馬使節關係文書》，頁四〇—八五。

【註九六】：陳垣輯，《康熙與羅馬使節關係文書》，頁八九—九〇。

皆知，無不敬畏，即朕躬膺大寶，凡事法天，罔敢或數，六十年來，朝乾夕惕，祇承帝命，中國敬天之道如此，豈爾西洋只知爲造物主區區祈福求安者，所可比擬哉！況祈福求安與佛道之理何異爾？

由此一文字知康熙帝對佛、道兩教的評價並不高，而他對天主教在禮儀問題上的主觀態度也益發不耐。

康熙皇帝也曾就「天主」等名稱的使用一事，試圖勸服嘉樂，其言曰：

爾不通中國文理，不知佛經、道藏之言，即如爾名嘉樂，乃阿禰里喇嘛之言，先來之多羅，係佛經《多羅摩訶薩》內之字，稱天主爲造萬物之主，乃道藏內諸真誥內之語。朕無書不覽，所以即能辨別。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，如何倒指孔子道理爲異端，殊屬悖理……中國稱天爲上帝，大小之人皆一樣稱呼，並無別說。爾西洋呼天主爲陡斯，乃意達理亞國之言，別國稱呼又異。況陡斯亦與蒙古話相同，即此一端，敬天之事孰重孰輕？

由康熙皇帝累費口舌甚至力求附會之舉，知他對此事實在十分關心，雅不願因此而導致雙方的絕裂。

在康熙皇帝的堅持之下，傳教士們於一七二二年將〈自登極之日〉詔諭中所規定的重要條文譯呈御覽，其中有一條涉及「天」和「上帝」等譯名的准用與否，文曰：

西洋地方稱呼天地萬物之主，用「斗斯」二字，此二字在中國用不成話，所以在中國之西洋人並入天主教之人，方用「天主」二字，已經日久。從今以後，總不許用「天」字，亦不許用「上帝」字眼，只稱呼「天地萬物之主」。如「敬天」二字之扁【匾】，若未懸掛，即不必懸掛，若已曾懸掛在天主堂內，即取下來，不許懸掛【註九六】。

康熙帝在閱覽此一禁約的譯本後，甚爲不快，批曰：「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，無一人同【通】漢書者，說言議論，令人可笑者多，今見來臣告示，竟是和尚、道士異端小教相同，比【彼】此亂言者，莫過如此，以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事」【註九七】。天主教終因在禮儀問題上無法獲得中國政府與

【註九七】：陳垣輯，《康熙與羅馬使節關係文書》，頁九六。

社會的共識而遭禁，為明季以來曾經相當蓬勃的傳教事業劃上了失敗的休止符。

六、結語

明末以來，因歐洲國家的海權擴張以及天主教會的傳教活動，中歐兩文化出現近代頭一次的大規模接觸。羅明堅和利瑪竇等早期入華的耶穌會士，在翻譯天主教經典時，創造出「天主」一詞以為尊神Deus的譯名，更為宣教上的方便與功效，將儒家經典中的「天」和「上帝」均釋作天主。類此融合天、儒的作法，吸引了許多士大夫的興趣與認同，一些知識份子更進而領洗入教。然而此種翻譯和演繹重要宗教術語的方式，引發許多傳教士（尤其是非耶穌會士）的質疑，他們認為此舉不僅有損於教徒們思想的精純，且會混淆天主教在教外的形象，「帝天說」因此成為「禮儀之爭」的焦點之一。惟先前學界相關的研究不多，本文則較詳細地論述了兩造以及中國人對此說的正反態度。

在兩文化交流的過程中，許多名詞的譯介往往受限於原有的語詞，而不易達到信、雅、達的程度，其中宗教術語的表達尤其敏感。當一翻譯名詞被對方吸收後，在不同文化背景下所重新詮釋出的概念，常會或多或少偏離原有的意涵【註九八】。然而對偏離程度的判斷與容忍，則無一絕對的標準。如在「帝天說」的案例中，我們可以發現大多數的耶穌會士和中國教眾，不僅不認為此說有嚴重缺陷，且有更進一步引伸發揮者，但對許多其他傳教士和中國士人而言，此說卻全然不可接受。

有關「帝天說」的爭執，表面上是涉及對天主教最尊神的名詞翻譯，其實，本質上則攸關不同傳教會在宣教策略上的異同，再加上不同傳教會間的本位主義、各海上強權間的利益衝突以及傳信部對保教權的制衡等因素，「帝天說」於是在「禮儀之爭」中被發酵，並扮演一個重要角色。

在教廷最後議決禁用「天」和「上帝」等名詞以稱呼天主之後，許多傳教書籍於重印時均得將相關的文字改刻，但教會中人顯然一時難於適應，以致嘗出現語意荒唐或相反的情形，如利瑪竇《天主實義》一書的後印本中，即有將「天之形圓」

【註九八】：類似的討論，可參見Nicolas Standaert, "Heaven and Hell in the Seventeenth Century Exchange between China and the West," *Review of Culture*, no. 21 (2nd Series, 1994), pp. 83-94.

謬改成「天主形圓」者，又如「歷觀古書，而知上帝與天主特異以名也」句，則被改成「歷觀古書，而知上帝蓋與天主特異以名也」，雖僅加了一「蓋」字，卻完全顛倒了利氏的本意【註九九】。

「禮儀之爭」的結果，迫使奉教國人必須在傳統文化和天主教信仰之間做一抉擇，應舉和做官之人，因不能進孔廟，多脫教而去。另有許多教友，則因戀於敬祖，而不再進教堂。天主教在華的傳教事業，至此一蹶不振。而未脫教的教徒也未能全然遵守教廷的禁令，如在禁教之後成書的《祭祖答問簡約》中，仍引先秦典籍中有關「上帝」和「天」的章句，以印證「天主」的存在【註一〇〇】。天主教合儒和補儒的訴求，是吸引明清之際許多士大夫奉教的主因，而天主教的儒家化也一直是這些中國教徒無法忘情的理想【註一〇一】，然而「禮儀之爭」卻使得此一長逾百年的努力歸於破滅。

【註九九】：方豪，〈《天主實義》之改纂〉，收入《方豪六十自定稿》，下冊（一九六九年自印本），頁一五九三—一六〇三；顧保鵠，〈《天主實義》校勘記（代序）〉，收入利瑪竇原著，劉順德譯註，《天主實義》（臺中：光啟出版社，一九六六），頁一—三〇。

【註一〇〇】：此書題為「雲陽文都辣徐慕義」所撰，筆者所見為近人鈔本，原本應現藏於上海徐家匯圖書館。由於此書內文中提及馮秉正（Joseph M. A. de Mailla, 1669-1748）於雍正十一年（一七三三）初刊的《盛世錫堯》一書，因知必撰於教禁之後。參見方豪，《中國天主教史人物傳》，中冊（香港：公教真理學會，一九七〇），頁三〇七—三一二。

【註一〇一】：奉教士人因受儒家思想的深浸，往往不能全然拋棄中國固有的文化傳統，以致偶或出現與天主教教義相背的行為，如知名奉教人士王徵，即曾兩度嚴重違反十誡，先因無嗣而娶妾，後又絕食以殉國，而登萊巡撫孫元化在登州遭叛軍孔有德攻陷時，亦曾自刎未遂。參見拙文〈明末中西文化衝突之析探——以天主教徒王徵娶妾和殉國為例〉，收入《第一屆全國歷史學學術討論會論文集——世變、群體與個人》（臺北：臺灣大學歷史學系，一九九六），頁二二—二三四；拙文〈天主教徒孫元化與明末傳華的西洋火炮〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第六七本第四分（一九九六），出版中。



國立故宮博物院

NATIONAL PALACE MUSEUM

【卷一〇一】本卷收錄十四篇論文，計分三組：一、歷史與考古學，二、文學與語言學，三、藝術史與考古學。其中，「論唐代書畫之發展」一文，探討了唐代書畫藝術的興起與變遷，並分析其對後世藝術的影響。另一篇「論宋代文壇之演進」則深入研究了宋代文學的多元面貌，包括詩、詞、散文及話本等文體的發展。此外，還有關於明清時期戲曲藝術演進的討論，以及對清代宮廷藝術風格的探討。本卷亦收錄多篇關於古代文獻、語言學及考古學之研究，展現了故宮博物院在學術研究上的廣泛涉獵與深厚造詣。

Translation of "Deus" and Its Induced Controversy in Late-Ming and Early-Ch'ing China

Huang Yi-long

Tsing-Hua University (Hsinchu)

Abstract

The first Jesuits in late-Ming China translated Deus into *t'ien-chu*, a new term for Lord of Heaven. For the convenience and the efficacy of preaching, they push even further to interpret Confucianism by regarding *shang-ti* and *t'ien* in the Chinese classics as *t'ien-chu*. Such an accommodation between Christianity and Confucianism attracts quite a few literati becoming converts. However, the Rite Controversy makes the attempt failed. This paper tries to study how the translation and the interpretation of Deus become one of the focuses of the Rite Controversy. The pro and con attitude of Chinese literati toward the term debate will also be discussed.

Keywords: late-Ming and Early-ch'ing 明末清初

t'ien-chu 天主

Shang-ti 上帝

Deus 造物主

Confucianism 儒家

Jesuits 耶穌會士

* The Chinese text of this article appears on page 四三 through 七六.