

明清士人對西方“鬼神”的理解與反應^{*}

孫 赫

[提 要] 明清之際中西關於鬼神的討論,是當時耶儒對話的關鍵,不僅涉及天主教一神信仰的核心,也關係到中國古代祭祖祭孔的傳統。其中,那些對天主教信仰持肯定態度的中國天主教徒,因接觸信仰的程度不同,分別將西方鬼神(spirits, angels)當作“以耶補儒”或“以耶超儒”的思想資源,對其進行重新詮釋與接受。而反對天主教的學者和佛教僧侶固守夷夏之別,抵制天主教鬼神的入侵,這種絕對的、排他性的“原教旨主義”,既反映出人們對宗教傳統精神的誤解,也提示我們需要重新審視和評估中國傳統的內涵與界定。

[關鍵詞] 明清 中國天主教 鬼神 文化調適 天使

[中圖分類號] B928 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824(2025)03-0081-12

中西思想在明清時期的交互是多方面的,其中鬼神作為一種獨立於人類世界之外的特殊存在,因其在彼此傳統中的重要地位,是當時雙方對話的焦點。對以基督宗教信仰為核心的西方人而言,鬼神無外乎是指創造神天主,以及被造之“神”天使或魔鬼(墮落天使);但對宗教信仰頗為複雜的中國人而言,關於鬼神的定義則並不清晰。“神”既可以是指主宰天地的創造者,也可以指自然神或祖先神等等。^①在此背景之下,傳教士進入中國伊始,就不得不面臨如何以符合天主教的方式重新闡釋中國鬼神這一重要問題。對此,利瑪竇(Matteo Ricci)在《天主實義》(1603)中曾做過嘗試,為了證明天主教信仰契合中國古代傳統,他將 God 等同於中國經典中的上帝,將 spirits、angels 等同於中國鬼神。^②儘管說,當時在華的天主教團體對利瑪竇過度讓步於中國傳統的意見始終不一,但大體上還是接受了利氏對於中西鬼神的解釋。本文無意涉足傳教士內部就中西鬼神問題的討論,主要關注天主教鬼神觀念在明清中國士人之間的傳播,重點考察在不同立場、身份之下,中國人對西方鬼神的理解與反應,試圖勾勒出較為完整的明清中西思想文化的交流框架。

一、中國天主教徒的反應

明清時期來華的西方傳教士,起初踐行文化傳教的上層路線,注重結交居於高位的士大夫學

^{*} 本文係國家社科基金中國歷史研究院重大歷史問題研究專項 2024 年度重大招標項目“世界宗教傳播史研究”(項目號:24VLS028)的階段性成果。

者。因其良好的學術背景,他們並非單純地接受西學,而是在儒家傳統中對其進行重新闡釋,使之符合自身立場。明末天主教“三柱石”之一的徐光啟就以天學為“補益王化,左右儒術,救正佛法”^③之方,將其作為針砭時弊的良策。

明清士大夫學者對西方科學表現出廣泛興趣,但在看待天主教神學時卻意見不一。這種差異在幾代中國天主教徒身上同樣明顯:第一代對於天主教義理持謹慎態度,與之後第二、第三代教徒的立場截然不同。^④

受耶穌會傳教策略的影響,第一代中國天主教徒的著述多以實踐領域的關切為主。但其中仍然有一些具有信仰特質的中國士人,首屈一指的便是杭州天主教徒楊廷筠。與其他出於對科學的興趣而入教的中國天主教徒不同,楊廷筠對天主教信仰的接受,與他向來對哲學、倫理和宗教的志趣密切相關。^⑤

楊廷筠極其重視關於信仰的討論。在 1635 年刊刻的護教著作《代疑續篇》中,他向世人闡釋了天主教關於創造者天主以及天使、魔鬼的論述,認為耶儒二教本為同源,指出“統宗一天地之主,究竟一死生之大事也”。只是由於“死生之故,鬼神之情狀,儒書秘之而不言,二氏言之而不合”,所以需要“尊天事天之學”。^⑥並且,楊氏對於鬼神的關注,也集中在創造神天主身上。與耶穌會士基於對宋明理學的批評而闡釋天主從無創有的觀點相一致,他也是在反思宋明理學的過程中接受了天主教信仰,認為宋儒所言之理、氣並無智慧,且不具有創造之能,不過是一種自然元素而已:“氣無知,理亦非有知,安能自任造物之功?況氣乃四元行之一,與水、火、土分司其用,非能自為主。”^⑦

在談及天主的創造之能時,楊廷筠也闡明了天使的受造:“蓋開闢天地,先生無數天神”。這裡的“生”字,表明了天使的受造沒有質料的參與。並且,他強調天使的權能受之於天主,所謂“皆以陡斯之意為意,陡斯之能為能”,他們之間不過是一種君命臣服的關係,即“奉為陡斯之忠臣”。在此語境下,楊廷筠反對人們崇拜其他神靈:“後人不識真主,不分邪正”^⑧,故而崇拜“邪神”。可見,楊廷筠對於天主教鬼神學說的接受,仍然帶有極其濃厚的儒家色彩,將天使比作天主之忠臣,與他將天主比作人之“大父母”有著異曲同工之處,不僅在等級上明確了天主與天使的尊卑次序,更將人們對於天主或天使的欽崇納入儒家傳統的君臣之綱、父母之孝的倫理體系中。^⑨

楊廷筠這樣的解釋也符合第一代中國天主教徒的信仰和思想特徵。他們幾乎都是在思想成熟期接觸天主教,如徐光啟和李之藻分別在 41 歲和 45 歲受洗,楊廷筠則是在 55 歲時才領洗入教。因此,對於他們而言,儒家傳統是其根深蒂固的思想特質,天主教不過是“補益王化,左右儒術,救正佛法”的理論工具。儘管如此,這些早期受洗入教的中國天主教徒仍然不可避免地挑戰了儒家傳統,當楊廷筠、李之藻等人將天主視為“大父母”時,實際上就已經將天主教信仰置於儒家之上。對於那些接受這一說法的中國天主教徒而言,天主教信仰顯然已經超越了傳統儒家歷來所重視的家庭和國家概念。

這一代中國天主教徒極為重視天主教信仰在個人“經世致用”中所扮演的角色。在他們看來,天使與魔鬼最大的作用就是可以幫助人們更好地實踐道德。因此,無論是將天主比作“大父母”,還是將天主與天使的關係等同於君臣關係,無外乎都是他們以儒解耶的一種理解方式。正如楊廷筠所說:“君子上達,與天神為徒;小人下達,為魔鬼所苦。”^⑩在他看來,通過好的德行而成為君子或聖人的益處,就是能夠在天堂與天使同行,否則就會與魔鬼共舞。

寧波天主教徒朱宗元是明清時期中國第二代天主教徒的代表人物。與第一代中國天主教徒因對科技倫理的興趣而邂逅天主教不同,這一時期的中國天主教徒已經觸及深入的神學討論。例如,

朱宗元就在《答客問》(1640年)和《拯世略說》(1640年後)中,詳細闡述了天主教關於天使和魔鬼的教義,並將其與中國傳統的城隍、民間宗教以及自然神靈進行了重要對比。^⑪

天主教的護守天使與中國傳統信仰中城隍神的共同點在於,他們都是為人類和場所提供一定的保護。這一共性也被一些傳教士用來作為會通耶儒的契合點。正如被譽為“西來孔子”的意大利傳教士艾儒略(Giulio Aleni)所說:“天主化成天地之初,即生九品天神,有司天日月之運行者,有管轄城池而護守人類者。故古來之祀城隍,似亦祀護城之神意也。”^⑫護守天使與城隍神在某些功用上被認為是等同的。^⑬但另一方面,艾儒略又強調:“今人不察,妄以人類當之,遂有云某人死而為城隍者,某人官某地而為某城隍者,殆失厥初之真意矣。又其甚者,復有謬造玉皇之說,而謂城隍諸神,俱聽其命令,此尤虛誕之至者,是皆所宜深戒者也。”^⑭他指出,人們對於城隍的認識,實際上偏離了古人的本意。之後,衛匡國(Martino Martini)也在《中國歷史》(*Sinicae Historiae, Decas Prima*, 1658)中指出中國人對於城隍的崇拜是古代宗教的殘留。^⑮

作為中國第二代天主教徒,朱宗元實際上無意否定中國傳統。與耶穌會士一樣,他肯定中國傳統的城隍信仰,將城隍神比作天主所遣的“攸命之神”,並將其與天主教的天使進行比附:“一郡一邑,皆有神守。則城隍者,亦天主攸命之神也。”^⑯朱宗元將城隍神比作天使的思路,符合艾儒略“貴邦初立城隍廟,能合此意”^⑰的立論,並且按照艾儒略的看法,只有將城隍神視為天使,人們才能真正敬奉他。同樣,朱宗元也反對當時流行的將已故先賢奉為城隍的做法,認為這種認識偏離了古代傳統,正如他在稍晚於《答客問》的著作《拯世略說》中所說的那樣:“城隍當境,無非已死之前人……蓋世俗之鬼神,悉非先王祀典之鬼神矣。”^⑱

艾儒略和朱宗元的觀點,在當時的中國天主教徒中有著重要影響。如李九功就指出:“國家城池,天主原有天神護守,但天神無像。今之城隍,多有塑像,且謂某人死,則為某處城隍,是人鬼可替代為城隍,謬矣。此天學書《答客問》中,已明辨其非,可考而知也。”^⑲

朱宗元接受了傳教士將城隍比作天使的說法,反對任何形式的城隍神(天使)祭祀。但礙於城隍在中國國家祀典中的特殊地位,無論是傳教士還是朱宗元,都儘量對城隍保持謹慎態度。他們在反對祭拜城隍的前提下,承認中國城隍信仰的合法性,認為當今人們對於城隍的錯誤祭祀源於對古代信仰的誤解,即所謂的“盡失古人立祀之初意”^⑳。此外,朱宗元的解釋清楚地揭示了利瑪竇策略對於中國天主教徒的重要影響,過度強調中西之源的統一,使得他們常常不得不重新詮釋天主教的某些概念,在滿足自身信仰的同時,避免被扣上“離經叛道”的帽子。

值得注意的是朱宗元關於不得崇拜天使的觀點。他說:“天神雖係正類,但數煩,既不能偏識其名號,又不容偏有所擇取。惟事天主,而百神皆包舉乎其中矣。”^㉑朱宗元這裡想要說明的是,不崇拜天使的原因是擔心人們因其數目繁多而有失偏頗。但實際上,按照基督宗教的傳統,真正的原因在於兩者截然不同的本質:一個是萬物的創造者,是唯一的真神,而另一個只不過是屬靈的受造物。

朱宗元顯然清楚兩者這種本質上的差別,因為從利瑪竇起,傳教士就無時不在強調天主獨一神的本質,並且他也提到“惟有一萬物真主”,表明了他對這一教理的正確認識。^㉒但朱宗元的解釋並沒有按照這一理論,也沒有遵循傳教士將受造物本質的區別作為不可祭祀天使的理由,其原因可能是由於解釋上的困難。正如天主與天使這種本質上的區別,即便在當時的歐洲,也是令經院哲學家頗為頭疼的話題。雖然哲學家們以“非造之靈”(uncreated spirit)和“受造之靈”(created spirits)^㉓來區分天主與天使,但這樣的嘗試實際上仍然是一種局限於理論層面的解釋。除了需要接受者具備

相關的知識背景,更重要的是信仰層面的理解。顯然,當時的中國知識分子並不具有這兩個前提,這對中國人的理解構成了重大挑戰。其次,當異質文化相遇時,任何強行比附或詮釋都無法做到完全地嚴絲合縫。正如當傳教士決定將 angel 翻譯為“天神”時,由於“神”字在漢語中的內涵,無意中賦予了他們某種神性特徵,而這種神聖性又會自然地導致人們對其產生崇拜。因此,朱宗元借其“數煩”不能“識其名號”作為不能祭拜天神這一看似“拙劣”的解釋,既表現出他作為一名儒家學者對天主教義理缺乏認識,²⁴也無意中揭示了明清天主教在詮釋學上所面臨的一大困境。

張星曜於康熙十七年(1678)受洗。²⁵相較於前兩代中國天主教徒,以張氏為代表的第三代中國天主教徒,對天主教神學有著更進一步的了解。²⁶

在其代表作《天儒同異考》(1715)中,張星曜充分展示了這一代中國天主教徒的思想和信仰特徵。他通過“合儒”、“補儒”、“超儒”三個階段的論述,逐步向士人揭示天主教信仰是超越儒家的神聖信仰,是“天主親立之教”,非其他“人立之教”所能並論。²⁷

這一特徵在張星曜對“以耶補儒”的理解上尤為明顯。儘管補儒仍然是他三段論中必要的一環,但區別於其他中國天主教徒的是,他並不主張回到孔子,反而指出:“孔子非不至聖,但天生之聖,無禍福人之權,故有疏略處,必須天教補之也。”²⁸認為天主教信仰的必要性源於孔子之說的“疏略”,拒絕再將古代儒家奉為圭臬。

基於此,張星曜進一步指出,孔子對於鬼神的解釋未“深切著明也”,導致世人不明其理,從而“逐逐於珠宮貝闕間”。在他看來,天主教思想的重要意義正是在於使人“明鬼神之正邪,辨死生之久暫”,從而獲得對“敬鬼神而遠之”以及“非其鬼而祭之,諂也”的正確理解。同樣,只有使人明白天主作為獨一神的重要地位,才能真正理解“獲罪於天,無所禱也”、“朝聞道,夕死可矣”的真正含義。²⁹但這並不意味著張星曜對天主教的接受只限於以耶補儒。在“補儒”之後,他又以“超儒”為由,宣稱:“予既有儒教合天,天教補儒之說矣,今切思之猶未盡也。天教實有超儒之處,此天主親立之教,豈可與人立之教同類而並觀哉?”³⁰認為天主教作為“天主親立之教”,其價值和意義要遠超儒家所謂的“人立之教”。

可見,作為第三代接受天主教信仰的中國士人,張星曜最顯著的特徵在於,他首次將天主教信仰置於傳統儒家之上。雖然就“合儒”、“補儒”、“超儒”的概念而言,張星曜始終以傳統儒家為中心闡述天主教教義,但“超儒”這一表述無疑揭示出以張星曜為代表的中國天主教徒對自身傳統的深刻反思。這種反思的意義在於,它摒棄了明朝以降中西士人關於天學與儒學的持續論爭,轉而專注於審視自身的傳統,這也是超越以往中國天主教徒之處。也就是說,對於像張星曜這樣的中國天主教徒而言,天儒二教或許並不存在絕對的界限,而是“天教即儒教也”³¹,重點在於何種理論能夠真正有效地對個體的實踐活動起到最大程度的補益。顯然,儒家只談功夫修養,對生死鬼神不聞不問,這不足以讓張星曜滿意,正如他所說:“但吾儒之理流為文字敷演,未能身體力行”,因此,對於張星曜而言,接引天主教的意義是為他提供了重要的思想資源,能夠幫助他“盡心知性”、“存心養性”,或者說“改過遷善”。³²

二、反教士人的立場

起初耶穌會士區分了古代儒家和宋明理學,並強調回歸孔孟正統,為雙方的早期對話創造了條件。但這種詮釋學策略在短暫的蜜月期之後,便很快遭到了質疑和批判。

從傳教士的角度來看,早期耶穌會士的詮釋過多地讓步於傳統儒家思想,導致他們所傳播的天

主教教義偏離了傳統教旨。正如龍華民(Niccolò Longobardo)和利安當(Antonio de Santa Maria Caballero)所批評的那樣,他們認為在這種適應策略下皈依的中國天主教徒實際上並未真正理解天主教思想。因此,他們尋求一場能夠徹底顛覆適應策略的改革。這一訴求在利瑪竇去世後愈演愈烈,不僅引發了在華耶穌會士內部的重大討論,甚至在當時的歐洲也引發了一場關於中國禮儀、思想、宗教和政治的廣泛辯論。^③

從中國士人的角度來看,當察覺到傳教士的真正目的是傳播天主教信仰之後,他們對傳教士的態度就迅速發生了轉變。最為明顯的是,在第一代天主教徒之後,再鮮有居於高位的士大夫學者皈依天主教。^④並且,一系列反教事件的爆發,一篇篇闢教之文的刊出,無一不揭示出當時一些中國士人對天主教的強烈敵意。他們認為傳教士“外貌謙恭,內懷詭譎”^⑤,並清楚地指出傳教士們所謂的“以儒釋耶”的詮釋,實際上是“陽排釋道以疑儒,陰貶儒宗而探學”。^⑥下文將從這些反教士大夫的立場出發,試圖通過他們對天主教鬼神觀念的質疑和詰難,來尋找明清時期中西思想在天儒之辨中的衝突與張力。

福建士人黃貞自稱“白衣弟子”,信佛,是當時中國反天主教士人的代表人物之一,著有《請顏壯其先生闢天主教書》、《尊儒亟鏡》、《十二深慨》等多部反教辨文。據其自述,初次在福建與艾儒略相遇時,“即知其邪……始知此種夷邪為毒中華不淺”。隨著對天主教思想的了解加深,他對此更加深信不疑,所謂“灼見其邪說所在”。^⑦

黃貞反對天主教關於創造神天主的論述,認為“蓋天之所以為天,於穆不已之誠也。天即理也、道也、心也、性也”,否認“天”這一至高無上的神的存在。受陽明心學影響,黃貞認為傳統儒家並不“教人褻事帝天”,而是強調“德性心學”,即功夫修養的落腳點在於發明本心,恢復其原初良好的本然狀態。因此,黃貞認為真正意義上的“事天”,就是做到儒家所講之“存心養性”,而“禱天”實為“悔過遷善”。^⑧黃貞對天主教關於鬼神問題論述的駁斥,並無太多的新意或理論上的創建。他在給老師顏壯其的信中,只是簡單地指責天主教將中國傳統的鬼神塑像付之一炬,認為這樣的要求無異於“教人叛聖”。他也無法理解天主教關於天堂地獄、末日審判以及死後復活的解釋,認為“其妄誕謬之甚”。這固然與他對天主教思想的無知有關,但僅憑維護儒家道統的赤子之心,則很難對天主教提出真正的批判。

相較之下,許大受的駁斥顯然比黃貞更進一步。根據梅謙立(Thierry Meynard)的研究,許大受早年曾在相當一段時間裡展露出對天主教信仰的興趣,並在浙江德清、杭州等地與傳教士和一些中國天主教徒有著比較密切的交往。^⑨可以說,與黃貞對天主教的特殊性批判不同,許大受的觀點可能更有針對性,正如梅謙立和楊虹帆所指出的,許大受曾花費大量時間研讀天主教著作,對天主教神學有著深刻的理解和反思。^⑩

《聖朝佐闢》(以下簡稱《佐闢》)是許大受最為重要的一部作品。據黃一農考證,這部作品也是晚明最長的一篇反教論述。^⑪同樣,《佐闢》也是反天主教思想最有力的辨文之一。鑑於其在明清時期諸多駁斥天主教思想的辨文中佔有一席之地,夏瑰琦甚至認為它“最得要領”,且“略勝諸家一籌”。^⑫

《佐闢》分為十闢,從天主教“誑世”、“誣天”、“裂性”、“貶儒”、“反倫”、“廢祀”、“竊佛、訶佛種種罪過”、“夷所謂善之實非善”、“夷技不足尚、夷貨不足貪、夷占不足信”,以及“行私曆,攘瑞應,謀不軌,為千古未聞之大逆”十個方面的討論出發,系統地駁斥了天主教的信仰和思想。梅謙立指出,許大受在《佐闢》中展露出來的重要特徵,不僅包括從創造論、靈魂論、世界觀、歷史觀、倫理觀、

政治觀等多方面對天主教進行駁斥,更重要的是他從儒家或佛教的角度批判天主教,甚至從儒、釋、道“三教合一”^④的立場全方位地攻擊天主教。^⑤這是他區別於主要維護儒家正統立場的黃貞的重要創舉。

許大受的這一主張也體現在他對天主教之創造神天主,以及受造神天使魔鬼學說的理解上。例如,許大受在駁斥創造神天主時,就分別從儒、釋、道三教的立場出發,逐一而論。首先,在維護儒家傳統的立場上,許大受認為天主教關於統攝萬有的天主之論,是以“捏天主以制天子”的悖逆之言,來挑戰儒家的統治地位:“又按,天尊之說,道家專稱,吾儒何嘗覓天於徵應? 桓文挾天子,儒者猶非之,茲且捏天主以制天,挾天以制天子矣,於情於理,不知安否?”^⑥其次,在維護佛教的立場上,許大受認為萬物之主宰的天主之說,不過是對佛教概念的竊用:“夷竊佛典世尊之稱,而不得其義。”^⑦同樣,許氏也站在道家的立場上批判天主以六日創世之論,認為其不如道家之“乾元”說精妙:“不如乾元多矣。乾以不疾而速,彼勞六日六夜,優劣何如也。”^⑧

許大受對受造之神天使、魔鬼的反駁,也是基於這一立場。他首先以儒家學者的身份,批評天主教將孔子視為魔鬼的態度:“彼處夷人直名孔聖為魔鬼,豈具人貌者之所宜出口耶? 時余面聆此語,不覺痛心而作色焉。”^⑨隨後,他質疑天主若為完善之源,最高的創造神,為何會造就惡神魔鬼?“且所謂魔鬼者,非天主親手製造耶,何為至於此? 前云亞當、厄禮之不肖,尚是人也,或與天主稍隔,猶可言也。若輅齊是彼天主第一化生之神,而先見告焉,可見天主是萬惡之源,還罪天主為是,豈不可為捧腹而噴飯乎?”^⑩在許大受看來,如果說人類始祖亞當、夏娃偷食禁果的罪行,尚且可以用神人之別來解釋的話,那麼,作為天主所造最高之天神的“若輅齊”(Lucifer)墮落為魔鬼之類,天主自然難辭其咎。從這個角度來看,天主似乎也是萬惡之源。

許大受的詰難一針見血地觀察到了天主教論惡的困境。雖然傳教士可以通過對自由意志的解釋來解決這一難題,但實際上這種帶有濃厚信仰色彩的詮釋方式,未必能被中國士人所理解。許大受的論述清楚地表明,儘管從利瑪竇開始,傳教士已試圖將天主教的自由意志論(即《天主實義》中所探討的“靈志”^⑪)引入中國,但這一工作顯然仍不夠充分,正如以許氏為代表的中國士人就無法接受或理解天主教自由意志學說的內在含義。這一點或許與中西方對自由意志的定義和偏重有著重要關係。

按照基督宗教的傳統,自由意志是解釋個人倫理道德正當性的標準,是天主“神聖的賜予”,除非憑藉這種自由選擇的能力,否則人無法“正當行事”。而惡的產生,是因為人們對自由意志的濫用。^⑫中國傳統中雖然也有類似於西方自由意志的說法,但側重點不同。邵龍寶指出,中國的自由意志來源於《易經》所說的“天行健,君子以自強不息”和“地勢坤,君子以厚德載物”,雖然也強調個人意志的作用,但有別於西方任意選擇的自由意志。中國傳統中對自由意志的表達,仍然需要服膺於其所謂之“道”。正如杜維明所言,在儒家的象徵主義中,雖然沒有類似於基督宗教天主那樣作為超越者的“全然他者”(wholly other),“道”卻作為道德創造、生命意義以及終極自我轉化之根源的形象,貫穿於儒家傳統之中。^⑬按照儒家傳統,只有體悟“道”並“遵道而行”,才能更好地發揮個人的自由意志。然而,這樣的解釋或許在某種程度上削弱了個人自由意志的選擇能力,因為將“道”置於意志之上,在事實上導致人們知天、畏天,甚至聽天由命。例如,在宋明理學家那裡,仍然強調的是一種“存天理,滅人慾”的價值取向。也正如邵龍寶所說,中國傳統的自由意志與天、道、理、性的概念相互關聯,儒家的立志是與人格的整個結構,與人生的方方面面聯繫在一起的。人的自我意志的實現,不是孤立的個我的心願、慾望和目標的達致,而是與道為一,與他人、社會、自然和

諧的一種彰顯。⁵³

以上從兩位中國反教士人的立場出發，考察了他們對天主教天使魔鬼學說的接受與反應。從立場上來看，學者們的態度都是堅決的，他們堅持夷夏之防，拒絕天主教關於天主、天使、魔鬼之類的學說。儘管由於身份不同，他們的立場略有差異，然而究其根本來說，他們的反駁仍然可以被視為打著文化中心主義的旗號，以堅守中國道統的立場而對天主教思想進行詰難。因此，很難評估這種辯駁的意義究竟有多大。正如不可能讓一個普通的非天主教徒接受天主教的觀點一樣，自然也無法從中國傳統的立場對天主教進行頗具見地的批判。明清時期中西文化的相互攻擊，在大多數情況下，似乎都是基於各自的文化傳統，對其他異質文化進行指責。正如梅謙立所指出的，許多受反擊天主教的方式表現出濃厚的民族排外主義，這一點與那些堅持天主教純粹性的排他主義如出一轍。但梅謙立提醒我們需要注意的是，這種排他性的“原教旨主義”實際上違背了宗教的傳統精神。他指出，在當今的時代背景下，由於宗教競爭在世界不同地區的衝突中仍然扮演著重要角色，因此我們更需要注意在與不同的文化和宗教對話時，尊重彼此的立場，因為沒有哪一個宗教可以完全壟斷真理。更重要的是，在與不同文化的交流中，我們必須不斷豐富自己，開放自己。⁵⁴

三、佛教僧侶的意見

明清時期天主教與佛教的對話，肇始於羅明堅(Michele Ruggieri)。雖然他身著僧服，自稱“西僧”，但在《新編天主實錄》中，羅氏卻不止一次地表明自己反對佛教的態度，不僅認為“釋迦經文虛謬，皆非正理”⁵⁵，而且指出人們敬拜佛陀，實際上是向潛伏在佛像中的魔鬼求福：“此等皆邪魔惡鬼潛附佛像之中，誑誘世人，是以求之有應也”。⁵⁶同樣，當利瑪竇意識到佛教並不屬於中國的主流學說之後，便開始更加嚴厲地批判佛教，認為儒家思想受到了佛教的影響，偏離了孔子原旨。他稱佛陀為“最惡之人”，指出其“以邪法制服妖怪，以此異事，自稱佛仙，假布誠術，詐為福祉，以駭惑頑俗，而使之塑像祀奉，此其始耳”。⁵⁷

明清時期佛教與天主教的最初論辯，也是從與利瑪竇的較量開始的，其中最為人所熟知的事件，便是他與佛教僧人雪浪(又名三淮、三槐)的論戰。利瑪竇在其自傳中詳細記述了此事。1599年初，當他前往南京傳教時，在當地一位名叫李汝禎的中國士人的安排下，與名僧雪浪法師進行了一次重要辯論。從利氏的記錄來看，這名佛教僧人顯然不是在西方接受過系統邏輯學訓練的利瑪竇的對手。雪浪在現場難以招架利瑪竇思路清晰、邏輯性極強的不斷詰問。⁵⁸其原因或許是倉促應對利瑪竇的挑戰，又或許是因為中國佛教僧人尚不習慣以這種現場論辯的方式講經道學。總之，就結果來看，佛教界顯然在這次論辯之後，重新評估了天主教作為其論戰主要對象的地位，雙方的矛盾也迅速激化，以祿宏、費隱通容等高僧為代表的佛教徒，開始撰文對天主教展開攻擊。現以《聖朝破邪集》中收錄的幾位僧人的代表性著作為例，試圖從佛教的立場管窺明清之際中西鬼神觀的交鋒。

首先，是對創造神天主的駁斥。與天主教強調天主從無創有不同，佛教並沒有類似的創造者概念。正如利瑪竇最初對於佛教的責難，是基於“佛氏謂色由空出，以空為物”⁵⁹，繼而批評“天下以實有為貴，以虛無為賤，若所謂萬物之原，貴莫尚焉，奚可以虛無之賤當之乎？況己之所無，不得施之於物以為有，此理明也”。⁶⁰按照天主教的解釋，萬物從無到有的過程需要有一個創造者來實現。但實際上，天主教的這種創造者並不被中國古代儒家所看重。正如劉耘華所指出的，在先秦儒者們的視角下，宇宙自有而有，且持續存有，無需其他神靈的介入。⁶¹同樣，按照佛教的解釋，世界萬物的生

成、滅亡都是由因緣條件所決定的，且萬物之間也是通過一種相互依持、相互作用的關係才得以存在，處於物物之間的因果聯繫之中，互為因果。^②因此，在佛教中，也沒有任何神祇可以與天主——萬物的創造者——相提並論。佛教認為，天地萬物乃至諸佛，皆由人們的心識產生，所謂“萬法在自性”，當個體自心清淨明徹時，世間萬物就會自現其中。^③佛教的這種解釋，雖然沒有使用天主教創造神的概念，但就當時人們有限的認識來看，萬物由因果而生，又由因果而滅，似乎更符合人們日常所見。正因如此，當佛教僧人面對傳教士所引介之創造神時，並沒有覺得這是一種多麼“高深的”學問，僅將天主視為佛教諸神中的普通神祇之一，稱其為“忉利天王”：“按經以證，彼所稱天主者，忉利天王，一四天下三十三天之主也”。^④

同樣，費隱認為天主教所謂的無始無終的天主，不過是“吾大道之元，亦是吾全真之旨”，並指出“此全真之旨，人人具足；大道之元，個個不無”。他認為，所謂創造萬有的天主，不過是存在於萬物之中的一種本質，因個體的不同而表現不同，故曰“在天而天，在人而人。至於物物如是，法法亦然，固無二”。而聖人與凡夫之間的差別，就在於對此本質的不同體悟，即“悟此謂之聖人，迷此謂之凡夫”。在費隱看來，利瑪竇之所以說無始無終的天主是萬物始源，是因為天主教徒無法體悟佛教這一說法，所以只能援引造物主來解釋。他指出：“瑪竇不悟此意，專用心意識向天地萬物上妄自推窮計度。以心意識向天地萬物上推窮計度到虛玄深貌處，自家體貼不來，便妄執有個天主具無始無終之量，能育天地，健生萬物。”^⑤對此，馬曉英認為，佛耶兩教辯論的焦點看似圍繞萬物始源，但實際上代表了兩種不同的立場。天主教的天主強調其主宰萬物的宗教性特質，而佛教的“佛”或“自心”則突出其本體意義，就本體而言，佛不同於天主絕對的超越性，而可以通過不同的現象顯現出來。^⑥這樣來看，雙方的討論其實並無太大爭議，正如當利瑪竇提出讓雪浪所謂之佛當場製造出一個火爐時，這名佛教高僧卻只是將其視為一種無禮的要求。^⑦

其次，是在鬼神問題上的接受與反應。眾所周知，天主教因其一神論的排他性特徵，歷來堅決反對其他神祇。例如，羅明堅、利瑪竇等傳教士不僅視佛陀為“最惡之人”，更認為其猶如“邪魔惡鬼”一般藏匿於佛像之中，誘惑人們對其進行侍奉。正如前文所述，當傳教士發現中國人崇尚經典傳統時，便以古代儒家對鬼神敬而遠之的態度，說明古人不拜偶像，並認為是佛教導致儒家偏離了正統。佛教徒們或許已經察覺到傳教士聯合儒家抵抗佛教的策略，於是，他們的反擊便是從打破儒耶之間“脆弱”的同盟關係開始。正如當時一位名為曾時的中國士人所說：“天下一統也，三教一源也，可使妖夷闖入倡教中國，詆誹三聖，羅織四方乎？天下之大儒縉紳，未見有明經辨析，且有為之闡揚，誠不知其何解也。抑謂其教與儒合乎，則《天學實義》一書，已議孔聖‘太極’之說為非，子思‘率性’之言未妥，孟氏‘不孝有三’之語為迂，朱子‘郊社’之注不通，程子‘形體宰性情’之解為妄。幾此數則，可謂其合儒乎？矧他書獲未及閱，其抑儒蔑儒難枚舉也哉？”^⑧指出傳教士聯合儒家的做法不過是舉其陽謀的一種策略，實際上暗持的是“抑儒蔑儒”之詭計。

在費隱對“鬼神”的解釋中，可以使我們更加清楚地看到這一立場。他反對利瑪竇關於鬼神之有始無終的意見，認為世界萬物（包括天地鬼神）皆是無始無終：“既無始而亦無終，則即此無始無終，是天地萬物之大本也。悉其名則曰本心，曰本性，曰至理，曰大義，曰一氣，名目雖多，而旨固無外此無始無終之大本。融其大本，則曰亙古今，通物我，包萬有，齊群象，無所不該而無所不貫。故此大本，與萬有、群象、古今、物我為一體。蓋名相雖殊，而所稟之道體一也。”^⑨按照費隱的說法，不管是儒家的理氣，還是佛家之本心、本性的說法，實際上都符合儒家萬物一體以及眾生皆具佛性的統一觀念。在此基礎之上，費隱認為鬼神實際上也是一種無始無終的存在，他提到《中庸》中關於

“鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺”的說法，指出：“夫鬼神既非視聽可及，又能體物不遺，則鬼神亦無識心分別，而其德固為盛也。”^⑩認為鬼神若既不能被看到，也不能被聽到，又不能被感受到，那麼鬼神的存在只能是發生在人的心中。而“人心”就費隱的解釋而言，幾近囊括了世界萬物，所謂：“世界之廣多，事物之彌盛，總在一心包羅該博，無一法而不具攝者。”^⑪並且“縱目所觀，縱手所指，物物頭頭，事事法法，本來無始而本來無終，自具大道之元，全真之旨。又會而歸之，總備當人自心，顯為一體焉。”^⑫正是因為“人心”涉及的範圍無窮無盡，包羅一切可見與不可見之物，所以“鬼神”自當也是存於人心之中，與人心同生同滅，因此也是無始無終的，即：“心生則種種法生，心滅則種種法滅。”^⑬實際上，費隱的這一解釋代表了晚明大乘佛教所謂“眾生皆空”的論述。按照大乘佛教的解釋，眾生的存在皆為“假像”，而唯識學將這種“假像”解釋為由各自所具有的“識”所顯現出來的沒有真實性的存在，即所謂“唯識無境”。在此意義上，鬼神作為六道輪迴之中的眾生實際上也是一種由“識”所顯現出來的假像，因此當個人的“識”不存在的時候，鬼神自然也就不再存在，正如費隱所說“心生法生”“心滅法滅”。

費隱進一步指出，佛教的這種說法也與儒家傳統相符，他舉例說：“故孟子曰：‘萬物皆備於我’，子思曰：‘致中和，天地位焉，萬物育焉’。程子曰：‘放之則彌六合，卷之則退藏於密’。”^⑭他通過將佛儒關係類比等同，試圖駁斥天主教聯儒抗佛的企圖。

可以看到，佛教僧侶在反擊天主教的詰難時，刻意選擇了聯合儒家。這與明朝自太祖朱元璋起，就以“天下無二道，聖人無兩心”看待佛、道二教的態度有著重要關係。在朱元璋看來，儒、釋、道三教在教化育民的功能上有著相當的一致性，正所謂：“夫三教之說，自漢歷宋至今，人皆稱之……三教之立，雖持身榮儉之不同，其所濟給之理一。然於斯世之愚人，於斯三教有不可缺者。”朱元璋認為，儒家是“聖賢之道”，為“陽教”，是治理國家的根本，所謂“惟儒者凡有國家不可無”；而佛道之說“雖玄奇”，卻為“陰教”，可以使得“處山藪之愚民，未知國法，先知慮生死之罪，以至於善者多而惡者少”。因此，他指出佛道二教的意義在於“暗理王綱，於國有補無虧”。^⑮朱元璋清楚地看到了佛道信仰對於普通百姓的重要影響，因此他在堅持以儒治國的情況下，仍然給予佛道二教以生存的空間，這一點也被之後的統治者所沿襲。^⑯

遺憾的是，明清之際來華的西方傳教士似乎並未意識到佛教信仰在中國傳統中的重要地位。按照鍾鳴旦的解釋，甚至在傳教士眼中，佛教僧侶或道士通常是作為理性反面的代表而存在。^⑰正因如此，當利瑪竇覺察到這一點之後，便立即蓄髮留鬚，由西僧改稱西儒，徹底與佛教劃清界限。但實際上，傳教士的這種做法或許忽視了民間文化在中國傳統中的重要性，以上層路線傳播天主教思想，雖然可以爭取到士大夫們的關注，但佔人口絕大多數的普通百姓，才是接受天主教信仰的重要部分。正如馬曉英所指出的，明清之際的西方傳教士注重作為中國官方文化象徵的儒家傳統，而忽視了作為民間文化代表的佛教，從而限制了天主教信仰在中國民間的發展，使其難以融入中國社會。這提醒我們，天主教思想作為異質文化的傳入，需要從整體上看待中國傳統，而以佛教、道教為代表的中國民間文化，正是當時被傳教士所忽略的重要內容。^⑱同樣，這也為當今的中西對話提供了一種思路：不同文明之間的互動，不僅是文化上的對話，也體現在信仰上的理解。

餘 論

以上考察了不同立場之下的中國士人對天主教鬼神概念的接受與反應。就中國天主教徒來說，他們雖然接受天主教鬼神，但不同時期的態度和立場也略有差異。例如，對那些以儒家傳統為

根本立場的第一代中國天主教徒而言,天主教鬼神不過仍然是他們“補益王化”和“左右儒術”的思想工具。在此基礎之上,正如黃一農所指出的,這一代中國天主教徒往往會出於自身的儒家傳統,以一種或許不被今日天主教正統所認可的方式來對待天主教的某些教義。^⑨將天使比作城隍,便是他們彼時會通耶儒的重要方式。

與被稱為“兩頭蛇”的中國第一代天主教徒相比,第二代和第三代中國天主教徒對天主教神學和信仰有著更進一步的理解,以至於在看待天學的態度上,他們在“合儒”、“補儒”的基礎上,提出了“超儒”的目的。雖然只有簡單的一字之差,但卻蘊含著中國知識分子對自身傳統的深刻反思。這令人聯想到明清時期中國知識分子在中西交流中的主體地位,他們並不執拗於自身的文化傳統,而是在接納新思想的過程中重新理解儒家。這一點為當今世界的文明對話提供了重要借鑒。同時,我們也需要注意那些反對天主教的中國士人的態度和立場,他們堅持夷夏之防,拒絕幾乎所有的西方知識。雖然這種文化中心主義的觀點在當今全球化不可避免的趨勢下已不再重要,但仍然提醒我們在面對文化互動時,需要重視來自不同立場的意見,以尊重、開放和理解的心態對待異質文化之間的交流。並且,從傳教士與反教士大夫和佛教僧侶的辯駁中,我們依然可以觀察到佛道思想在中國傳統中的重要地位,以及儒、釋、道三教之間的密切關係,這提示我們有必要重新審視以往對於中國傳統的理解和界定。

①“神,天神引出萬物者也。”(《說文解字》)“山林、川穀、丘陵,能出雲為風雨,見怪物,皆曰神。”(《禮記》)

②⑤⑦⑨⑥見利瑪竇:《天主實義今注》,梅謙立注,譚杰校勘,北京:商務印書館,2014年,第87、99頁;第129~130頁;第202頁;第91頁;第92頁。

③徐光啟:《辯學疏稿》,《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》(第1輯)第14冊,鄭州:大象出版社,2014年,第575頁。

④孟德衛(David Mungello)將明清之際的中國天主教徒分為三代:第一代以徐光啟等為代表,他們將天主教作為補充儒家的重要思想來源,其認同核心在於儒家;第二代是明清鼎革之際的中國天主教徒,以朱宗元為代表,第三代則是清初的中國天主教徒,以張星曜為代表。見David Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994, p. 70;另參見肖清和:《天儒同異:清初儒家基督徒研究》,上海:上海大學出版社,2019年,第3~4頁。

⑤見鍾鳴旦(Nicolas Standaert):《楊廷筠:明末天主教儒者》,聖神研究中心譯,北京:社會科學文獻出版社,2002年,第70頁。

⑥⑦⑧⑩見楊廷筠:《代疑續篇》,鄭安德編:《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第3卷第30冊,北京:北京大學出版社,2003年,第218頁;第220頁;第221頁;第219頁。

⑨在《聖水紀言》中,楊廷筠將天主稱為“吾人大父母也”,通過這一稱謂將對天主的崇拜同樣納入儒家傳統的倫理體系之中。見楊廷筠著,孫學詩述:《聖水紀言》,鍾鳴旦、杜鼎克主編:《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第8冊,台北:台北利氏學社,2002年,第23頁。

⑪朱宗元在《答客問》中的一些觀點可能受到了艾儒略的重要影響。正如宋剛所指出的,艾儒略反對祭祀關羽的觀點,就被朱宗元所接受,認為關羽並非大忠無匹、品格超凡之聖,因此不應特意祭祀。見Song Gang(宋剛), Giulio Aleni, Kouduo richao, and Christian-Confucian Dialogism in Late Ming Fujian, Oxon: Routledge, 2019, p. 567.

⑫⑬⑭艾儒略:《口鐸日抄》,鍾鳴旦、杜鼎克主編:《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第7冊,台北:利氏學社,2002年,第467頁;第467頁;第632頁。

⑬費賴之認為艾儒略這樣的理解或許是受到了一些中國基督徒的影響。見Kouduo richao, Li Jiubiao's

Diary of Oral Admonitions. A Late Ming Christian Journal, translated, with introduction and Notes by Erik Zürcher, Vol. 1, London: Routledge, 2007, p. 281.

⑮見 Martino Martini, *Historiae Sinicae Decas Prima*, pp. 1-2. 載 Kouduo richao, *Li Jiubiao's Diary of Oral Admonitions. A Late Ming Christian Journal*, p. 281.

⑯⑰⑱朱宗元：《答客問》，鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第3卷第31冊，北京：北京大學出版社，2003年，第308頁；第312頁；第312頁。

⑲朱宗元：《拯世略說》，鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第3卷第32冊，北京：北京大學出版社，2003年，第390頁。

⑳李九功：《禮俗明辨》，鍾鳴旦、杜鼎克主編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第9冊，台北：台北利氏學社，2009年，第26頁。

㉑朱宗元在其另一篇文章《郊社之禮所以事上帝也》中，更加清楚地闡明了他對於獨一神上帝的唯一崇拜，不僅認同傳教士對於朱熹所謂“郊，祭天；社，祭地。不言後土者，省文也”的批評，指出“帝不可二，則郊社之專言帝者，非省文也”。同樣，指出古代中國人分別以郊社之禮祭祀上帝的緣故是“蓋各就其功用昭明之處，而加禮以為報焉”。對於郊祀，朱宗元稱“高明上覆，我得以蒙其光帡”；對於社祀，他認為是“博厚下載，我得以享其美利”，故郊社之禮是分別“答生天之德”和“答生地之德”。見朱宗元：《郊社之禮所以事上帝也——破迷論》，鍾鳴旦、杜鼎克、王仁芳主編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第4冊，台北：台北利氏學社，2013年，第381～406頁。

㉒吉爾松（Étienne Gilson）指出，天主雖然將單純性（simplicity）和無限性（immensity）傳遞給了精神實體，但仍然需要注意天主與普通精神實體的區別，前者是唯一的“非造之靈”（uncreated spirit），後者則屬於“受造之靈”（created spirits），他們只能在有限的程度上接受天主的單純性和無限性，或者說，這些受造之靈因其精神之物的屬性而單純，又同時因其受造物的本質而受到限制。見 Étienne Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure*, translated from the French by Dom Illtyd Trethowan, and Frank J. Sheed, Paterson: St. Anthony Guild Press, 1965, pp. 239-240.

㉓龔纓晏：《東海之濱談天學：明清之際寧波天主教徒朱宗元的思想》，載李英魁主編，寧波“海上絲綢之路”申報世界文化遺產辦公室、寧波市文物保護管理所、寧波市文物考古研究所編著：《寧波與海上絲綢之路》，北京：科學出版社，2006年，第369～380頁。

㉔方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第297～298頁。

㉕肖清和指出，隨著中西禮儀之爭的發展，這一代中國天主教徒更加清楚耶儒之間的巨大間隙，在面對信仰之間的衝突時，他們常常要做出抉擇。參見肖清和：《天儒同異：清初儒家基督徒研究》，第4頁。

㉖⑳㉑㉒㉓張星曜：《天儒同異考》，鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第3卷第37冊，北京：北京大學出版社，2003年，第597頁；第572頁；第574～575頁；第597頁；第591頁；第592頁。

㉔謝和耐（Jacques Gernet）：《中國與基督教》，耿昇譯，北京：商務印書館，2013年，第39頁。

㉕當然，這一現象的發生需要結合兩方面的考量。從客觀上來看，利瑪竇去世之後耶穌會傳教策略的轉變。利瑪竇時期，耶穌會士主張自上而下的傳教策略，希望通過影響在中國社會中居於統治階層的士大夫學者，從而將信仰傳播至整個中國；但從龍華民之後，耶穌會似乎改變了他們的路線，傾向於直接與普通百姓進行信仰交流。與此同時，一些托鉢修會的參與，使這樣的局面更加明顯；從主觀上來看，正如文中所提及的，當一些中國士人發現傳教士真正的目的之後，或是為了避免一些不必要的麻煩，或是根深蒂固的夷夏之別，便主動地不再與傳教士親近交往。

㉖㉗釋普潤：《誅左集緣起》，夏瑰琦編：《聖朝破邪集》卷八，香港：建道神學院，1996年，第391頁；第390頁。

㉘黃貞：《請顏壯其先生闢天主教書》，《聖朝破邪集》卷三，第150頁。

㉙黃貞：《尊儒亟鏡》，《聖朝破邪集》卷三，第158頁。

㉚㉛見梅謙立：《超越宗教排他性——晚明天主教及許大受的反應》，廣州：《現代哲學》，2018年第1期。

㉜㉝梅謙立、楊虹帆：《〈聖朝佐聞〉導論》，載梅謙立（Thierry Meynard）、楊虹帆校注，賴嶽山核校：《明·許大受〈聖朝佐聞〉校注》，台灣高雄：佛光文化事業

有限公司,2018年,第48頁。

⑪⑦⑨黃一農:《兩頭蛇:明末清初的第一代天主教徒》,上海:上海古籍出版社,2015年,第125頁;第481頁。

⑫夏瑰琦:《維護道統:拒斥西學——評〈破邪集〉》,杭州:《浙江學刊》,1995年第1期。

⑬明朝三教合一的思想,肇始於明太祖朱元璋對儒、釋、道三教的論述。朱元璋稱,三教各有益處:“於斯三教,除仲尼之道祖堯舜,率三王,刪《詩》制典,萬世永賴;其佛仙之幽靈,暗助王綱,益世無窮,惟常是古。嘗聞天下無二道,聖人無兩心。三教之立,雖持身榮儉之不同,其所濟給之理一。然於斯世之愚人,於斯三教,有不可缺者。”這種趨勢發展到明末更為流行,甚至在民間還盛行一個同時供奉三教先賢孔子、佛陀和老子的宗教。見羅宗強:《明代文學思想史》,北京:中華書局,2019年,第7~8頁。關於明末“三一教”的研究,可參考林國平:《林兆恩與三一教》,福州:福建人民出版社,1992年。

⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿梅謙立(Thierry Meynard)、楊虹帆校注,賴嶽山核校:《明·許大受〈聖朝佐闢〉校注》,第93頁;第122頁;第92~93頁;第108頁;第105頁。

㉞見奧古斯丁:《論自由意志》,成官泯譯,上海:上海人民出版社,2010年,第133~134頁。

㉟杜維明:《東亞價值與多元現代性》,北京:中國社會科學出版社,2001年,第124頁。

㊱見邵龍寶:《中西自由意志比較及其當代啟示》,西安:《陝西師範大學學報》,2017年第5期。

㊲㊳羅明堅:《新編天主實錄》,鍾鳴旦、杜鼎克主編:《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊,台北:台北利氏學社,2002年,第22頁;第23頁。

㊴㊵見利瑪竇:《耶穌會與天主教進入中國史》,文鋒譯,北京:商務印書館,2014年,第254~259頁;第256頁。

㊶見劉耘華:《耶佛首次論辯及其文化意義再省思》,北京:《北京行政學院學報》,2016年第5期。

㊷見方立天:《佛教哲學》,長春:長春出版社,2006年,第120頁。

㊸㊹㊺馬曉英:《晚明天主教與佛教的衝突及其影響》,北京:《世界宗教研究》,2002年第4期。

㊻祿宏:《天說》(一),《聖朝破邪集》卷七,第320頁。

㊼㊽㊾㊿㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿釋費隱通容:《原道闢邪說》,《聖朝破邪集》卷八,第373頁;第386頁;第374頁;第386頁;第376~377頁;第377頁;第377頁。

㊿曾時:《不忍不言序》,《聖朝破邪集》卷七,第326~327頁。

㊿朱元璋:《釋道論》,《明太祖文集》卷十,見<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=129304>,於2023年11月27日訪入。

㊿關於明朝歷代皇帝對待佛教的政策與態度,可參考周齊:《明代佛教與政治文化》,北京:人民出版社,2005年。

㊿鍾鳴旦:《傳教中的〈他者〉:中國經驗教我們的事》,洪力行譯,台灣新北市:輔大書坊,2014年,第45~46頁。

作者簡介:孫赫,西北大學哲學學院講師,博士。西安 710127

[責任編輯 陳志雄]