

试论耶稣会士利玛窦对中国道教的认知*

毛丽娅

提 要: 意大利耶稣会士利玛窦 16 世纪末来华传教, 他对中国道教的态度与认识囿于他采取的合儒、补儒而排斥佛教、道教的策略。利玛窦论及道教渊源、道教经籍、道教义理、道教斋醮科仪、道教修炼方术、道教音乐、儒释道三教关系等方面, 视道教为“迷信”“伪教”, 将道教归入偶像崇拜之列予以贬斥。利玛窦对中国道教的认知以天主教为本位, 服务于传播天主教的目的, 不过, 从利玛窦对中国道教的粗略记述, 可以看出他对中国道教已有一些了解, 但其认识还是初步的, 其中不乏偏见。

毛丽娅, 哲学博士, 四川师范大学历史文化与旅游学院教授。

主题词: 利玛窦 天主教 中国道教

16 世纪末, 天主教再次传入中国, 耶稣会主要在沿海和内地活动, 成为明末传入中国天主教的主干, 意大利人利玛窦 (Matteo Ricci, 1552—1610) 是其中的代表。无论在中国天主教的传教史上, 还是在中西文化交流史上, 利玛窦都是一位重要人物。中国明清史籍对他多有记载^①。耶稣会士艾儒略 (Giulio Aleni, 1582—1649) 最早写下了《大西西泰利先生行迹》。自 20 世纪初以来, 中国学界有关利玛窦研究已取得了很大的进展^②。特别是随着改革开放, 中国大陆学界学术的繁荣, 20 世纪 70 年代末重启对利玛窦为代表的耶稣会士的研究。40 年来, 有关利玛窦的研究涉及利玛窦传教策略与方式及与其他耶稣会士的比较、利玛窦西文资料中译、术语汉译问题、利玛窦中文文献的整理与汇编、利玛窦的神哲思想、利玛窦伦理、利玛窦与明末儒学、利玛窦易服、利玛窦与佛教、利玛窦与“西器东传”、利玛窦交游、利玛窦日常生活的相关研究、利玛窦的评价等^③。无论研究的范围, 还是研究的深度都有了长足的进步。不过, 对利玛窦的研究仍有拓展的空间, 如利玛窦在华传教过程中, 如何看待中国佛教、道教以及受佛、道二教影响的民间信仰等。关于利玛窦与中国道教主要在康志杰、肖清和、李新德、李媛等学者的成果中有所涉及, 目前尚缺乏专项研究。本文拟对

利玛窦对中国道教的态度及认知进行探讨。

一、利玛窦对中国道教的态度

道教是中国本土宗教, 隋唐至北宋是道教在中国兴盛和发展时期, 南宋以后至明代中叶, 道教在封建统治者的支持下继续发展。明中叶以后, 道教失去了封建统治者的有力支持, 这一时期, 无论是正一道还是全真道, 其内部均在不断分化, 衍生出许多小的支派。宋元时盛行的诸多新符箓派, 在明中叶以后日益深入民间。明清之际, 全真道在经过长期沉寂之后, 以龙门派为主体一度复兴。

明末耶稣会士利玛窦入华后, 不可避免地与中国儒释道相遇, 面临着如何处理与中国传统文化之间的关系问题。为了传播天主教, 利玛窦采取了一种文化“适应”策略。这种奠定于沙勿略 (San Francisco Javier, 1506—1552), 又被罗明坚 (Michele Ruggieri, 1543—1607)、利玛窦所坚定执行的传教策略, 使得明末耶稣会士能够为顺利地在中国传教, 并很快在中国站稳脚跟。从 1 座会院 (肇庆) 发展到 4 座会院 (肇庆、南昌、南京、北京); 教友人数从 1585 年 11 月肇庆“仅有一、二十位教友”^④, 发展到 1608 年 8 月“目前教友在四个省份内计有两千多人, 北京教会有三百余位, 多为知识分子”^⑤。不过, 面

对中国儒释道三教传统，利玛窦具体对待儒释道又采取了不同的态度与策略，即合儒、补儒而排斥佛、道。^⑥

初来中国的利玛窦，最初以“西僧”的面目出现，其教堂、居所悬挂匾额“仙花寺”“西来净土”；但是，利玛窦很快发现，僧人在中国并不受重视。从裴化行所著《利玛窦神父传》^⑦也可以发现，利玛窦补儒易佛老策略的形成，并不仅仅是因为天主教的排他性，而是他曾经想依赖的佛教，处在中国主流社会之外以及与儒家相比较低的社会地位。认为天主教只有采取依附于正统地位的儒家，通过自上而下的方式传教。直到1609年，利玛窦还谈及在中国传教的重点是致力于知识分子、士大夫的皈依。认为“如果士大夫相信我们，而其他的人也就更容易皈依了”^⑧。利玛窦认为，“儒教是中国所固有的，并且是国内最古老的一种。中国人以儒教治国，有着大量的文献，远比其他教派更为著名”。“他们不提天堂或地狱”^⑨。认为“读书人多不谈超性之事，至论伦理道德则与我们的差不多”^⑩。这里，利玛窦从自身的文化传统、宗教信仰出发，对中西文化进行了比较，认为伦理相似，儒家（教）“不相信偶像崇拜。事实上，他们并没有偶像”^⑪。利玛窦本人也经历了从“西僧”到“西儒”的转变，这种合儒、补儒易佛、老传教策略的确定，促使利玛窦更强调天主教与佛、道之间的差异，对佛、道二教及其民间信仰采取贬抑、批判的态度。

二、利玛窦对中国道教的认知

利玛窦在中国传教28年，著述兼及多种语言，其中包括大量中文著译著作。从利玛窦有关中国道教的记述来看，总体上着墨不多，记述多简略，内容主要涉及道教渊源、道教经籍、道教义理、斋醮科仪、修炼方术、道教音乐、儒释道三教关系等方面。

（一）关于道教渊源

利玛窦注意到了道教与老子之间的渊源关系，并称道教为“老子”。《利玛窦中国札记》说：“中国的书籍列举世界上只有三种崇拜或宗教信仰的体系”，这三种即是“儒教、释迦和老子。”^⑫认为儒、释之外的“第三种教派叫做老子（Lauzu），源出一位与孔子同时代的哲学家。……而且好像他也没有想要建立独立的新教派。然而在他死后，某些叫做道士（Tausu）的教士

把他称作他们那个教派的首领”^⑬。利玛窦已将道教与老子相联系，也了解有教团的道教产生在老子去世后，不过，认为老子“没有留下阐述他的学说的著作”^⑭显然有误，道教自创立时即奉老子《道德经》为其重要经典。

（二）关于道教经籍

利玛窦认为，道教的经籍是“从其他宗教汇编了各种书籍和注疏，都是用很华美的文体写成的”。“他们的书籍叙说着各种胡言乱言。”^⑮显然这种认知是有偏见的，其实道教初创时就有自己的经籍，除了奉老子《道德经》，重要的还有《太平经》《老子想尔注》等。随着道教的发展，道书的数量逐渐增多，形成了洞真、洞玄、洞神“三洞经书”的承载方式，并非如利玛窦所言道教经籍是“从其他宗教汇编了各种书籍和注疏”。明万历年间来华传教的利玛窦所说这个汇编应是指《道藏》。当然，从利玛窦对中国道教经籍的印象，也从中不难看到中国道教在其发展中融摄佛教、儒家思想的情况。

（三）关于道教义理

1. 关于神仙信仰

利玛窦辟道教是从辟“偶像崇拜”开始的。他从自身信仰出发，崇奉至高一神天主，将道教归入偶像崇拜之列，认为在中国，除了儒家（教），道教和佛教“皆拜偶像”^⑯。

道教是一种多神教，有着一个多层次、庞大而完整的神灵体系。道教的神由先天真圣、后天仙真和道教民俗神组成^⑰，神和仙构成了道教等级制的神仙体系。利玛窦认为，“除了最高的神以外，这一教派还塑造出三位别的神，其中之一就是这一教派的创始人老子本人”^⑱。利玛窦在这里所说的“塑造出三位别的神”即是道教崇奉的元始天尊、灵宝天尊和道德天尊“三清”尊神，在六朝时期，道教已将“三清”确立为最高尊神，因此，“三清”自然不是最高神之外的三位别的神。北宋时形成了以“三清”及以玉皇为首的“四御”神仙体系新格局，即“三清”为“教门之尊”，“四御”为“昊天三界之尊”。利玛窦还用“三位一体”教义言说道教“三清”，认为道教也“以自己的方式塑造了神的三位一体”^⑲。

利玛窦从天主教信仰出发，视道教为“邪教”“伪教”。在他看来，唯一真教乃天主教，唯一真神乃天主。在《天主实义》中，利玛窦从中国古代经籍中寻找可以称呼“至高者”的天主，

将天主介绍给中国人。首先，天主是天地至尊之主，“夫至尊无两，惟一焉耳，曰天曰地，是二之也”。其次，“与道家所塑玄帝、玉皇之像不同。彼不过一人，修居于武当山，俱亦人类耳”。利玛窦这里所说的“玄帝”，即真武大帝（北方真武玄天上帝），因宋真宗为避所尊圣祖赵玄朗讳，命改名真武。相传真武大帝曾“入武当山修道四十二年，功成果满，白日飞升。玉皇有诏，封为太玄，镇于北方”^②。因此，利玛窦认为，玄帝不过是一个隐修于武当山的人而已，人怎么能奉为天帝？“人恶得为天帝皇耶？”在天主教的信仰中，人是不能成为神的。对于玉皇，利玛窦未及细论。根据道经所载，玉皇在唐代已被奉为至尊天神。宋代对玉皇的尊崇有加，到宋徽宗政和六年（1116）上玉皇圣号“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”。然而在道教诸神中，其位序仍在“三清”之下，在民间则被认为是主宰宇宙的至尊天神。^③从利玛窦在中国的传教行迹来看，他并没有到过武当山，但利玛窦对道教圣地武当山及崇奉玄帝是了解的。第三，“吾天主，乃古经书所称上帝也”，“上帝与天主特异以名也”^④。利玛窦引用儒家经典说明古经书所称“上帝”即是“天主”，只是称谓不同而已。

利玛窦认为，道教信奉多神，也崇拜肉身的张天师。“除了有很多神以外，这种信仰的信徒还宣称崇拜一位肉身的天师，这位天师似乎一直不断地碰到很多不愉快的事。”^⑤利玛窦的观察是合乎实际的，这与明朝后期，统治者采取抑制道教的政策有关，包括对正一天师大加贬降，甚至隆庆二年（1568）“诏革正一真人名号，夺其印。……止以裔孙张国祥为上清观提点，铸给提点印。上从之”^⑥。到明神宗万历五年（1577）三月，张国祥请复正一真人印号，即便这样，但不许朝觐。利玛窦谈到道教对张天师的崇拜，“这一派把张奉为其最初的大祭司，据说他根据继承的权利，已把他的职位和随之而来的尊严从一千前一直传到了今天”^⑦。这里述及道教正一派的天师嗣教传统，从张道陵开始，世代相传，已有一千多年，利玛窦来中国传教时，已传至第五十代天师张国祥。

2. 关于万物之本原

利玛窦为解释世人错认天主，着力批评道家道教之“无”、佛教之“空”以及宋儒“太极”之不足，认为“无”“空”“太极”皆不是万物本原。利玛窦说：“二氏之谓，曰无曰空，于天主

理大相刺谬。”^⑧认为万物之所由生者，即万物本原，必定是高贵的，而“无”是低贱的，因此虚无不足为万物之本原，认为空无无所施于物，“况己之所无，不得施之于物以为有，此理明也”。认为空、无不能生物体，“今日空曰无者，绝无所有于己者也，则胡能施有性形，以为物体哉？”^⑨这是利玛窦从万物本原的角度批评道教虚无本体论。从存在论的角度，利玛窦借用儒家诚与实来抨击释、道，利玛窦认为“物必诚有，方谓之有物焉；无诚则为无物。设其本原无实无有，则是并其所出物者，无之也。世人虽圣神，不得以无物为有”^⑩。即只有诚有之物才可生出诚有之万物，虚无即不诚有，空无只能生空无。认为这与天主教中天主创造万物，且天主实有存在相抵触，因而利玛窦《天主实义》在论证天主是万物本原之后就立即对佛道之空无进行批驳。

不过，利玛窦对道教之“无”的理解有偏差。利玛窦把道教之“无”理解为“虚无”。实际上，老子所谓“物生于无”之“无”，并不是真“无”，而是绝对的“有”，只是这个“有”是无形无象的。对儒士的追问，利玛窦没有直接回答，只是说：“无形者之于无也，隔霄壤矣。以此为教，非惟不能昭世，愈滋惑矣。”^⑪利玛窦批评道教之“无”，主要还是要论证天主非佛道之空无，说明道教之“无”也不可能为万物本原。

利玛窦抨击佛道之空无，激起了当时反天主教的儒家士人和佛教界人士的回击，他们纷纷引《天主实义》章句辟斥天主教。称天主教为“邪教”，把对天主教的批判称作“破邪”“辟邪”。本来利玛窦的初衷是“恨之不如辩之以言，辩之不如析之以理”，从辨析万物本原抨击佛教、道教的空无本体论。对此，佛教界进行了回应，利玛窦也说：《天主实义》“使迷信之辈非常不快，对作者口诛笔伐。”还说有一位浙江大儒，“以长信要求我（利玛窦）不要再攻击他们的神明，并仔细阅读他们的书”^⑫。利玛窦撰《辩学遗牍》一卷，《四库全书总目提要》说：“是编乃其与虞淳熙论释氏书，及辩莲池和尚（株宏）《竹窗三笔》攻击天主之说也。”^⑬株宏的《竹窗三笔》于明万历四十三年（1615）刊行，其中有《天说》四条，专门辟斥天主教。利玛窦与晚明紫柏真可（1543—1603）、憨山德清（1546—1623）、云栖株宏（1535—1615）三大师皆有辩法，但值得深究的是面对利玛窦的批驳，尚未见道教界人士的回应。

3. 关于善恶报应与天堂地狱

利玛窦认为道教也讲天堂地狱，但道教与佛教有所不同。佛教讲六道轮回，道教相信善恶承负，赏善罚恶围绕生死问题。道教认为地下有地狱鬼府，这是那些死亡之后不能升仙者的去处。利玛窦说：“这一派鼓励他们的成员肉体 and 灵魂一起飞升天堂。”^⑧如利玛窦就谈到有关许真君(Huinsin)的传说，述及他“把大量钱财散发给附近的百姓”^⑨，而且，“据说他用法术使该城免遭恶龙为患”，然后“他和他的全家，带上他们所住的房屋，一起升了天”^⑩。这里透出了道教主张积善成德、得道成仙的思想。

(四) 关于道教斋醮科仪

利玛窦谈及道士，包括道士的装束，他们“不剃头”“蓄发”，头发结扎起来盘在头顶，戴一个“木制小冠”。道士有出家（全真道道士）和在家道士（正一道道士）之分，“这些信士也有自己的修道院，过独身生活”；“这种信仰的信徒有些结了婚，在自己家中行更带宗教性的仪式，给自己以及别人诵经祷告”^⑪。这是利玛窦眼中的中国道士形象。

利玛窦述及道士的职责时谈到了道教科仪，多属于为他人他事而进行的各种醮神度鬼科仪，主要包括符咒驱妖、祈禳、炼度、祭祀天地，这也是利玛窦记述的道士职责：

一是符咒驱妖。如果谁家感到有妖魔鬼怪作祟，便请道士驱逐，“这类道士们的特殊职责是用符咒从家里驱妖”。利玛窦记述了两种方法：一种是在“家中墙上贴满用墨画在黄纸上的凶神恶煞的图像”^⑫；另一种是“在家中各处狂叫乱嚷，就这样把自己也变成了妖”^⑬。

二是祈禳。“祈”是祈求福佑，“禳”是禳除灾祸。利玛窦记述说：“他们（道士）还自称有能力在旱时求雨，在涝时止雨以及一般避灾禳祸。”^⑭道教各种斋醮科仪，都被赋予了特定的祈禳功能。如果自然界风调雨顺，要举行斋醮科仪，谢恩天地。如果天地自然环境出现了灾异，要举行斋醮科仪，消灾伏害。《灵宝玉鉴》卷1记载祈禳有星宿错度、四时失序等九种阴功。^⑮对于这九种情况，道教都有相应的斋法祈禳。不过，利玛窦称这些道士为“骗子”，“这些骗子所预言的事几乎无一例外地全部都是错的，……除非我们把他们所说的一切都算做通常所谓的谬说，否则看来似乎他们确实是有些人掌握了法术的奥秘的”^⑯。

三是炼度。济生度死是道教黄箓科仪的主要功用。炼度科仪体现出道教济生度死之主旨，使亡魂“受道披黄，超凡入圣”^⑰。利玛窦观察到殡葬死者时，常常请道士办丧事。^⑱

四是参与皇家祭祀天地仪式。明洪武十一年(1378)设立神乐观负责国家祭祀，任用道士并专备大祀、宗庙、社稷、山川等祭祀之用。利玛窦述及皇帝本人或派人祭天祭地时，道士须参加^⑲；祭祀时，由道士负责音乐。

对于道教斋醮科仪，利玛窦是持否定态度的。他曾借一位新受圣职的教士说：“现在这一教派的道长们实在无知，居然不知道本派中亵渎神明的诵经和礼仪。”^⑳由于道教科仪的神秘，加上疑惑、不解而导致的认知偏差，以致利玛窦将道教符箓以及斋醮礼仪全部归入“迷信”范围。

(五) 关于道教修炼方术

利玛窦注意到了道教的修炼方术，“这种道士有很多为了求得延年益寿的方案而耗费很多时间仿效他们的圣人去实验炼丹术，据说他们的圣人曾留传下来有关这种双重学问的某些配方”^㉑。这是利玛窦对道教外丹的认识。只不过，利玛窦认为，炼金术和寻求长生不老药等为愚蠢的行为。利玛窦在这里实际上已谈及道教外丹的黄白术和金丹术，认为“第一种糊涂做法（“努力要从别的金属中提取银子”），可以解释为贪得无厌的炼金术士的妄想”^㉒。“第二种蠢事（“企图延年益寿长生不死”）常常被发现是与第一种联系在一起。长生不老的问题，就其本身性质而言，的确值得认真探讨，因而这种病就抓住了很多读书人以及甚至某些身居高位的大臣。”^㉓利玛窦通过自己在北京城里的观察，发现“几乎没有什么人是不沉溺于这种愚蠢的研究的”。最后总结说：“这种传染病还在蔓延，……并以其满载瘟疫的毒害而在感染着越来越多的受害人。”^㉔从利玛窦非常直观的描述中透出了道教“贵生”“重生”、对长生成仙的孜孜以求^㉕，也是道教强调“我命在我不在天”观念的具体体现。

道教“为了成就这种景象（飞升成仙），就规定要做某些修炼，……他们许诺他们的信徒说，这样做就可以蒙神恩在天上得到永生，或者至少是在地上得享长寿”^㉖。这里谈到了道教追求的终极目标，而且认为要实现这一目标，要经过一定方法的修炼，就能飞升成仙，或至少能在世上延年益寿。其方法利玛窦提到了固定的打坐、念特定的经文及服药^㉗，只要这样，就能得

道成仙、长生久视，即天主教所说“蒙神恩在天上得到永生”。显然，利玛窦对道教修炼方法如外丹、内丹、服食已有一定了解，而且利玛窦已用天主教的永生观念阐释道教的长生成仙理想，这是利玛窦对天主教教义进行的处境化诠释。只不过，利玛窦认为，道教的这类说教都是“胡说”“欺骗”。

（六）关于道教音乐

中国道教音乐随着《利玛窦中国札记》在欧洲的刊行，被欧洲人有所了解。利玛窦介绍道教音乐和乐器时说，在皇家祭祀天地的仪式中，乐队由道士组成，各种乐器齐备。述及道士乐师、道乐及其应用场合，包括参与皇家祭祀天地、民间丧葬、新房、新道观落成以及列队上街驱邪祈福等仪式。^⑤由于利玛窦对道教音乐、乐器的不甚了解，同时以欧洲音乐为标准，对中国道教音乐评价较低，“凡是中国人所知道的各种乐器都包括在乐队里面，但是他们奏出来的音乐让欧洲人听起来肯定是走调的”^⑥。

（七）关于儒释道三教关系

利玛窦对于明季中国流行的儒释道“三教合一”思想是持批评态度的，他对中国儒释道考察后得出结论说：“目前在中国凡是受过一点教育的人中间最普遍为人接受的意见是，三大教实际已合为一套信条。”“他们相信他们能同时尊奉所有三种教派，结果却发现自己根本没有任何一种。”^⑦在利玛窦看来，只可能存在唯一真教，不可能同时存在三个真教。认为如果三教都是真教，则只需从一教即可；如果都是伪教，则不应从三教；若一真教而其他伪教，则不应将伪教同真教混在一起。而且利玛窦明确指出佛、道二氏之教“俱各有病，若欲包含为一，不免恶谬矣”^⑧。

同时，利玛窦又从信仰者、三教各有不同的角度阐释不可强同三教：“三门由三氏立也。孔子无取于老氏之道，则立儒门。释氏不足于道、儒之门，故又立佛门于中国。夫三宗自己意不相同，而二千年之后，测度彼三心意，强为之同，不亦诬欤？”^⑨利玛窦认为，如果奉教者分心于三，就“心分于三路”，而对每教就无法“笃信”，并且三教之间无论在义理还是在仪式上都迥异，所以无法合而为一，“三教者，一尚‘无’，一尚‘空’，一尚‘诚’‘有’焉”^⑩。认为若从三教，还不如一教都不从。显然，利玛窦在这里主要是为了批判在明季儒家士人中流行的三教合一思想，“其从三者，自意教为有余，而

实无一得焉，不学上帝正道，而殉人梦中说道乎？”^⑪其主要目的仍是为了突出天主教，论证只存在唯一真教。

三、利玛窦对中国道教认知评析

通过对利玛窦有关中国道教认知的梳理，其认知主要呈现出如下特点：

首先，利玛窦对中国道教的批判往往与佛教联系在一起，且主要着重义理批判。利玛窦在《天主实义》中并没有将佛教与道教单列加以批判，而是认为二教具有某种相似性，均视之为“迷信”“伪教”，皆斥之为“偶像崇拜”，与佛教并称为佛老二氏。利玛窦就其撰写护教著作《天主实义》的动机说：“吾将译天主之公教，以征其为真教。姑未论其尊信者之众且贤，与其经传之所云，且先举其所据之理。”^⑫因而，利玛窦注重在义理上对佛、道二教进行批判，如批判佛道之空无，论证天主乃万物之本原；批判道教偶像崇拜、儒释道三教合一，论证只存在唯一真教等，通过批判佛、道二教，阐述天主教的教理教义。随着利玛窦对中国社会了解的深入，他对民间诸如择日、风水、占卜、城隍等信仰或习俗的批判渐趋深入。《利玛窦中国札记》第9章专论中国人择吉日、算命和看风水等迷信。《畸人十篇》第9篇也论及他对星命、卜筮的看法，“吾初入中国，窃见大邦之民俗，酷信星命地理之术，受其大害而莫之觉，甚惜之”^⑬。而且认为问星命犯天主首诫^⑭，认为“抽签问卦以卜吉凶有害无益：此篇除揭发算命者的谎言外，也把相信那些鬼话的后果与灾害分析出来”^⑮。

不过，利玛窦在实际传教的过程中，逐渐采取适应中国本土的传教方式（口传、书籍和科学传教^⑯），而且从利玛窦的书信中也可以看出，他不仅“决定放弃在中国不太受重视的僧人打扮”^⑰，顺应中国儒家礼俗，而且也利用中国宗教及民间信仰的形式，如驱魔赶鬼^⑱、治病^⑲、求子^⑳等形式来传播天主教。利玛窦1607年10月致罗马总会长阿桂委瓦神父书中说：“南昌会院的苏如望神父升天去了。我们并不像中国人风俗那样的感到难过，举哀为我们不太相称。但是中国朋友却表示异常悲哀。……有的还为神父戴孝。”^㉑这里对信徒按中国习俗祭奠死者抱以宽容的态度。明末以利玛窦为代表的耶稣会士的传教活动表明，已经深入民间、日趋民间化的中国道教及其受佛、道二教影响的民间信仰最终使包括

利玛窦在内的西方传教士由一味地批判,到适应,甚至利用道教及民间信仰的一些形式传播天主教。

其次,利玛窦对中国道教的认知是从自身宗教信仰出发,以天主教为本位审视道教。利玛窦简单地以一神反对多神,排斥偶像崇拜,甚至认为佛教、道教“二氏之徒”“病狂”“颠倒怪诞”而不合常理。由于利玛窦的天主教神学视角,使他未能客观地去认识作为“他者”的道教,于是,从天主教的护教立场出发,贬抑、批判中国道教就不可避免。从认知方法上看,利玛窦在认知中国道教时,往往更多强调自身信仰与佛、道二教的相异,从而突出天主教的优越性,通过批判佛、道二教宣传天主教教义。

第三,利玛窦对中国道教的认知服务于其传播天主教的目的。为了在非天主教信仰的中国传播天主教,从传教策略上看,利玛窦采取的文化适应策略,即后来被康熙皇帝称为“利玛窦规矩”取得了巨大成功。不过,在具体做法上则是靠拢儒家,排斥佛、道二教。因此,利玛窦对包括道教、佛教及其民间信仰的批判都是为了合儒传教的需要,而且利玛窦对中国道教、佛教及其民间信仰的态度与看法对之后来华的西方传教士影响极大。如耶稣会士艾儒略同样将道教与佛教一起贬斥,认为“佛、老之于天主,既如臣子之于大君,则宜遵一王之教令”^⑧。认为天主教高于佛、老二教,不可以与天主教并存。

第四,利玛窦对中国道教的了解与认识是初步的。利玛窦是一位为中西文化交流做出过重要贡献的西方传教士,利玛窦研究中国经籍,会通中西文化,特别是他对先秦儒家思想的认同和研究,奠定了他在国际汉学领域的地位。^⑨后来的耶稣会士们多受到他的影响。但是,他对中国道教的了解、观察还较粗略、表面,对道教教理教义、道教符篆、斋醮礼仪等的认知亦存在偏差。如道教的斋醮科仪是道教在长期发展过程中形成的各种礼敬神灵的仪式或行为规范^⑩,是对道教教理教义的形象化表达。因其神秘而被利玛窦归入“迷信”,于是,他对中国道教的批判,难免臆断和曲解的成分也较多。加上,由于道教仅是利玛窦出于传教需要加以批判、排斥的对象,因而,利玛窦对道教的了解与认识还谈不上系统。后来入华的耶稣会士傅圣泽(Jean Francois Fouquet, 1665—1741)、马若瑟(Joseph de Prémare, 1666—1736)、钱德明(Jean Joseph

Marie Amiost, 1718—1793)、韩国英(Pierre Martial Cibot, 1727—1780)等传教士才上升到对道教经典、道教哲学、道教义理以及内丹修炼等方面的研究,使西方传教士对中国道教的认识在利氏的基础上又往前推进了一步。

利玛窦对中国道教的认知之所以呈现这些特点,其影响因素是多方面的,既有16世纪罗马天主教开展海外传教,急于恢复和扩大天主教会势力和影响的大背景,也与明季中国儒释道三教关系、利玛窦的传教士身份和传教策略以及中国道教的发展变化等有关,下面仅就两个重要方面进行分析。

一是天主教和道教本是两种异质宗教。道教和作为基督宗教重要派系的天主教分别植根于中西方不同的文化传统,两者在教理教义、礼仪、制度等方面迥异,加上利玛窦的天主教立场,唯天主教为真教,天主教优于其他宗教,自然要影响到他对中国道教的认知。利玛窦在中国的传教工作并非一帆风顺,其传教工作进展缓慢,1609年2月利玛窦在写给巴范济神父的信中谈到韶州、南京、肇庆都有教难发生,“当地秀才与有地位之人联合起来反对我们”^⑪。当利玛窦离开韶州前往南京,途经南昌。《利玛窦中国札记》记述了信仰天主教的利玛窦与道教信众在铁柱宫(又名妙济万寿宫)的相遇,从中不难看到两种异质宗教“信仰一神”与“崇拜多神”的差异。

铁柱宫始建于晋代,是一座崇祀净明道所尊祖师许真君(许逊)的道观。“寺内的住持都是前面称作道士(Thausu)的祭拜偶像者,他们蓄着长发长须。当他进寺门时,一群好奇的群众围拢来观看利玛窦神父”^⑫。当他们很快发现“他(利玛窦)并不拜偶像,于是他们当中有人劝他别忘了敬神。因为即使最高的大官也敬神。……他们正要仅凭暴力把他拉到神像面前,这时船上一个不知姓名的人对激动的群众说,这个外国人不拜偶像的”^⑬。利玛窦在1595年11月致罗马总会长阿桂委瓦神父的信中对此也有记述^⑭。发生在铁柱宫的这一事件,可以说是天主教与中国道教的一次直接相遇与碰撞。由于完全不同的宗教信仰,加上彼此不了解,使信仰天主教的利玛窦与信仰道教的信众之间表现出完全不同的行为。利玛窦离开南昌前往南京,后在南京受阻后返回南昌。利玛窦说:“从此我们决定放弃‘僧’这个称呼,这是我们初来中国直到最近常用的。”^⑮结交皇亲贵族、地方官员、知识分

子，天主教传入南昌。利玛窦在南昌期间修订完成了《天主实义》，从义理上糅合耶儒，贬斥佛教和道教。

二是利玛窦采取的文化适应策略是有选择的尊重与合作策略。明末，独尊至高一神的天主教再次传入中国，致力于让中国人归信天主教。利玛窦在中国传教的过程中，逐渐认识到欲向中国人传播天主教，则必须走上层路线，通过争取上层官员、文人学士的支持，规避天主教与儒家文化的冲突。正是在这种合儒、补儒文化适应策略的指导下，除儒家（教）之外，包括佛、道二教及其民间信仰，统统被斥为“迷信”而受到排斥、批判。《天主实义》是在利玛窦易“僧”为“儒”之后修订完成的^⑦，他以儒家孔孟之道来阐明天主教教义。利玛窦之所以补先秦古典之儒，弃宋明当代之儒，其目的也是为了通过批判，取得当时主张实学反对空谈心性的士大夫的信赖与合作，从而有利于传播天主教。这从利玛窦在 1609 年 2 月致巴范济神父的信中也可说明。^⑧再说，利玛窦在华传教期间正值中国本土佛教复兴，当利玛窦采取以耶补儒、以耶易佛老的传教策略时，明代万历年间的佛教三大师紫柏真可、憨山德清、云栖株宏也在致力于佛教的再振，于是，两种异质宗教间的正面碰撞就难以避免。利玛窦把佛教视作天主教在中国传播的主要竞争者，清人张尔岐《蒿庵闲话》就论及利玛窦“专以辟佛为事，见诸经像及诸鬼神像，辄劝人毁裂。所诋皆佛事之粗者诞者，有答虞德口僧莲池二书，颇令结舌，亦一快事。……以此为辟佛助儒，何异于召外兵而靖内难乎？”^⑨相比于佛教，道教在明中叶后日益深入民间，融入老百姓的日常生活。利玛窦在传教过程中也观察到当时宫观道教的衰落，述及道长们管辖权力和范围的狭小，“他们的权威只限于对他们教中的低级道士，并限于他们自己的宗教居住区”^⑩。因此，尽管道教也是利玛窦驳斥的对象，但因其竞争力小而用力不如佛教多。不过，利玛窦实际上低估了道教对当时中国民间社会的广泛影响^⑪。如利玛窦 1599 年 8 月写给高斯塔神父的信中非常乐观地谈到中国人“目前对他们固有的宗教或迷信等，较以往更持怀疑的态度。因此我以为在很短的时间，可以归化千千万万的中国人”^⑫。1608 年 8 月利氏致罗马总会长阿桂委瓦神父的信中也很自信地说：“对中国人的宗教，我们可以肯定地说，他们并不相信僧人道士的那一套，因为他

们已经看出那全是虚伪不实的；假使给他们讲解天主的真理，大多数人不会拒绝。”^⑬反映出利氏对当时中国普通百姓宗教生活的不了解和误解。

总之，由利玛窦确立的“合儒”“补儒”而排斥佛教和道教的策略，不仅影响了他同时期及之后来华传教士对中国道教的认知，而且也影响了西方对中国道教的认知。从利玛窦对中国道教粗略的记述与解读中，不难看到利玛窦从传播天主教立场出发，对包括中国道教在内的中国宗教的偏见，既反映了中西宗教文化的极大差异，也反映了利玛窦对中国道教、佛教及受其影响的民间信仰的诸多不解和认知偏差，利玛窦对中国道教的了解和认识还是初步的。不过，他对中国道教的记述、批判，客观上也将中国道教文化介绍到了欧洲。利玛窦著述中有对道教与老子关系、道教多神信仰、道教方术、道士职责、道教音乐等内容的记述。这些记述客观上也影响了道教文化在欧洲的传播和研究。而天主教在华传播过程中，西学东渐，西方文化与中国本土文化相遇与碰撞；同时，中国文化也不断西传，以“利玛窦规矩”代表的天主教文化适应传教策略在客观上促进了明末清初中西方文化的大规模交流。罗马教宗约翰·保罗二世曾说：“利玛窦神父最大的贡献是在‘文化交融’的领域上……因为他在自己身上把司铎与学者，天主教徒与东方学家，意大利人和中国人的身份，令人惊叹地融合在一起。”^⑭当然，如果利玛窦能像对待儒家的态度一样对待中国道教和佛教，不简单地贬抑、排斥，而能视为“他者”客观地审视，从而展开对话，甚至在对话中进行自我反思，面对彼此间的差异，能够相互尊重、和而不同，这或许有些苛求利玛窦，但却是不同文化、不同宗教间交流与对话的必要前提。其实，铁柱宫事件已使利玛窦意识到不同宗教彼此之间的不了解，极易产生误会，利玛窦说：“因此我决定在尚未使中国人明白我们立场前，决不去参观中国庙宇。”^⑮值得肯定的是，利玛窦采取的文化适应策略以及对天主教教义进行的本土化阐释，由此开始不同文化间的理解、交流与碰撞，对于今天不同文明间的交流互鉴、基督宗教的中国化依然具有重要意义。

（责任编辑：若火）

* 本文系国家社会科学基金项目“明末至民国时期基督宗教和中国道教相遇与对话研究”（16XZJ014）阶段性成果。

① 方豪著：《中国天主教史人物传》，北京：中华书

- 局, 1988年, 上册第72—82页。
- ② 参见张西平:《百年利玛窦研究》,《世界宗教研究》2010年第3期,第69页。
- ③ 林金水、代国庆:《利玛窦研究三十年》,《世界宗教研究》2010年第6期,第130—143页。
- ④ [意]利玛窦:《致富利卡提神父书》(1585年11月24日),[意]利玛窦著,罗渔译:《利玛窦书信集》,台北:光启出版社、辅仁大学出版社,1986年,上册第83页。
- ⑤ [意]利玛窦:《利氏致罗马总会长阿桂委瓦神父书》(1608年8月22日),《利玛窦书信集》下册第384页。
- ⑥ 具体而言:“在对儒道佛三教的关系上是联合儒家以反对二氏,这即所谓的‘合儒’;在对儒家的态度上是附会先儒以反对后儒,这即所谓的‘补儒’。”(侯外庐主编:《中国思想通史》,北京:人民出版社,1960年,第4卷第1207页。)
- ⑦ [法]裴化行著,管震湖译:《利玛窦神父传》,北京:商务印书馆,1998年。
- ⑧ [意]利玛窦:《利氏致远东副省会长巴范济神父书》(1609年2月15日),《利玛窦书信集》下册第412页。
- ⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺ [意]利玛窦、[比]金尼阁著,何高济等译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局,2010年,第100—101、100、109—110、110、110、110—111、111、110、112、111、284、284、110、111、111、111、111、112、112、112、96、98、99、67—69、111、111、111—112、114、284、284、112页。
- ⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺ 同注⑧,下册第415、415、415、412—413、409页。
- ⑰ 张志坚著:《道教神仙与内丹学》,北京:宗教文化出版社,2003年,第5页。
- ⑱ 《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》,《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1988年,第18册第38—39页。
- ⑲ 卫凌:《夏县南关村玉皇大帝祭祀及音乐调查研究》,《四川戏剧》2013年第3期,第85页。
- ⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺ [意]利玛窦:《天主实义》,朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,上海:复旦大学出版社,2007年,第21、15、16、16、17、85、85、85、85、8页。
- ㉔ 《明穆宗实录》卷16,《明实录》,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1962年,校印本第49册第434—435页。《龙虎山志》卷8:“穆宗隆庆三年,诏停正一真人封号,以五十代裔孙张国祥为上清宫提点。”(《藏外道书》,成都:巴蜀书社,1994年,第19册第509页)。
- ㉕㉖ 同注⑤,下册第385、393页。
- ㉗ [清]纪昀等总纂:《钦定四库全书总目》卷125,北京:中华书局,1997年,第1671页。
- ㉘ 九种阴功:星宿错度、日月失昏、四时失序、阴阳不调、国主有灾、兵革四兴、疫毒流行、兆民死伤、师友命过。(《灵宝玉鉴》卷1,《道藏》第10册第141页。)
- ㉙ 《灵宝玉鉴》卷2,《道藏》第10册第147页。
- ㉚ “道士们住在皇家祭祀天地的庙里,他们的部分职责就是当皇帝本人或代表皇上的大臣在这些庙里举行各种献祭时必须在场。”(同注⑨,第111页。)
- ㉛ “这些乐师还常常被请去办丧事,他们穿上华丽的道袍,吹笛和演奏别的乐器。新庙宇建成时的献祭仪式和指导那些祈福者列队上街,也都属于他们的权限。”(同注⑨,第112页。)
- ㉜⑩⑪ [意]利玛窦:《畸人十篇》卷下,朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,第494、496页。
- ㉝ [意]利玛窦:《利氏致罗马高斯塔神父书》(1608年3月6日),《利玛窦书信集》下册第358页。
- ㉞ [意]利玛窦:《利氏致耶稣会某神父书》(1595年10月28日),《利玛窦书信集》上册第176页。
- ㉟⑩⑪⑫⑬ [意]利玛窦:《利氏致罗马总会长阿桂委瓦神父书》(1607年10月18日),《利玛窦书信集》下册第335—340、333—334、333、347—348页。
- ㊱ [意]艾儒略:《口铎日抄》,钟鸣旦、杜鼎克主编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》,台北:台北利氏学社,2002年,第7册第497页。
- ㊲ 康志杰:《明清来华耶稣会士与中国道教文化》,《国际汉学》2006年辑刊,2006年5月31日,第188页。
- ㊳ 参见张泽洪著:《道教斋醮科仪研究》,成都:巴蜀书社,1999年,第25—33页。
- ㊴⑩⑪⑫ [意]利玛窦:《利氏致罗马总会长阿桂委瓦神父书》(1595年11月4日),《利玛窦书信集》上册第198、202、198页。
- ㊵ [意]利玛窦:《利氏致罗马总会长阿桂委瓦神父书》(1596年10月13日),《利玛窦书信集》上册第231页。
- ㊶ 利玛窦说:“一位有地位的学者对偶像非常崇拜,在他的文章中,批评我阿谀儒家,谄媚学人,因为我把中国古代学人置入天堂之中。但同时我也设法联络其他知识分子,采取同一步伐,驳斥儒、释、道三派。”(同注⑧,下册第415—416页。)
- ㊷ [清]张尔岐撰:《蒿庵闲话》卷1,北京:商务印书馆,1939年,第14页。
- ㊸ 参见赵世瑜:《从利玛窦到马戛尔尼——写在英使首次访华200周年之际》,《北京师范大学学报》(社会科学版)1994年第5期,第27—28页。
- ㊹ [意]利玛窦:《利氏致高斯塔神父书》(1599年8月14日),《利玛窦书信集》下册第256页。
- ㊺ 张国刚:《利玛窦:做中国人中间的中国人》,《生活日报》2010年3月13日。