

明末清初來華耶穌會士之中國佛教觀

Jesuits' Images of Chinese Buddhism during the Late Ming and Early Qing Dynasties

李新德 (Li Xinde) *

一、引言

早期來華耶穌會士羅明堅 (Michele Ruggieri) 所著《天主實錄》(又名《新編西竺國天主實錄》或《天主聖教實錄》) 在晚明先後有幾個不同的刻本, 是明末第一部天主教護教文獻, 也是歐洲人「最初用華語寫成之教義綱要」。¹ 現在流傳於世的有兩個版本, 一是題為《新編西竺國天主實錄》, 原藏羅馬耶穌會檔案館, 編目為 ARSL Jap.sin. I 189, 署名為「天竺國僧 (羅明堅)」, 影印本載鐘鳴旦、杜鼎克編輯的《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》。² 該書初稿 1581 年完成, 起初用拉丁文寫成, 書名為 *Vera et Brevis Divinarum Rerum Expositio*。³ 曾被廣泛傳閱, 內容也得到修改;⁴ 後來譯成中文, 又經中國人潤筆, 這就是為什麼最後刊印版本 (1584 年 9 月 21 日) 被稱為「新編」的原因了。

另一題名為《天主聖教實錄》, 現在較常見到的《天

主聖教實錄》版本是由梵蒂岡教廷圖書館所藏, 編目為 Borg Cinese 324 (1)。影印本輯入《天主教東傳文獻》續篇。⁵ 署名為耶穌會後學羅明堅述:「同會陽瑪諾、費奇規、孟儒望重訂, 值會傳泛際准」, 要知道陽瑪諾 (Emmanuel Diaz) 來華是在 1610 年、費奇規 (Gaspar Ferreira) 1604 年, 而傳泛際 (Franciscus Furtado) 是 1621 年來華, 孟儒望 (João Monteiro) 來華最晚, 是在 1637 年才來華;⁶ 也就是說, 現在經由陽瑪諾、費奇規、孟儒望重訂、值會傳泛際准的《天主聖教實錄》版本最早也是 1637 年以後的事; 學者方豪考證此刻本的刊刻是在 1637-1641 年間。⁷

從《新編西竺國天主實錄》到《天主聖教實錄》同一部書的不同版本的比較研究中不難看出, 早期來華耶穌會傳教策略的重大改變, 以及早期耶穌會士從西僧到西儒轉變的適錯過程。⁸ 當時的傳教士並不知唐景教「借

* 作者為復旦大學中國語言文學博士後流動站研究員、溫州大學外國語學院副教授。

1 費賴之著, 馮承鈞譯, 《在華耶穌會士列傳及書目》(北京: 中華書局, 1995), 頁 29。

2 羅明堅, 《新編西竺國天主實錄》, 載鐘鳴旦、杜鼎克主編, 《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 1 冊 (臺北: 利氏學社, 2002 年影印本), 頁 1-85。

3 柯毅霖著, 王志成等譯, 《晚明基督論》(成都: 四川人民出版社, 1999), 頁 103。

4 羅明堅於 1854 年 1 月 25 日寫給羅馬總會長阿桂委瓦神父書中說:「現在我已校正了我的《新編天主實錄》, 是用中文撰寫的, 用了四年的功夫, 曾呈現給中國官吏批閱, 他們曾予我褒獎, 要我趕快印刷, 越快越好; 視察員與其他神父都審查了一番, 認為沒有問題, 也要我快去印刷, 只因要改正一些句子, 遲延到今年方能出版。」參見羅漁譯, 《利瑪竇書信集》(臺北: 光啓、輔仁聯合出版社, 1986), 頁 456。

5 羅明堅, 《天主聖教實錄》, 載《天主教東傳文獻續編》(臺北: 臺灣學生書局, 1966 年影印本), 第 2 冊, 頁 755-838。

6 《在華耶穌會士列傳及書目》, 頁 110、156、249。

7 方豪, 〈天主聖教實錄序〉, 《天主教東傳文獻續編》, 頁 25。

8 李新德, 〈從西僧到西儒——從《天主實錄》看早期耶穌會士在華的身份困境〉, 《上海師範大學學報 (哲社版)》2005.1: 87-92。

佛附佛」失敗的命運，他們是在傳教實踐中發現佛教徒在中國士人中聲譽不好，並逐漸制定「補儒易佛」策略的。⁹ 雖說早期耶穌會士無明顯的依附佛教之意，但借用佛教術語來為自己確定身分，確是無可否認的史實。在利瑪竇 (Matteo Ricci)「補儒易佛」策略制定後，耶穌會傳教士們卻極力回避甚至不惜篡改這段歷史。有了明確身分標誌的耶穌會士為「補儒易佛」宣教策略的需要，他們對中國佛教基本上採取一種敵對的立場。在他們宣教實踐中，耶穌會士自覺或不自覺地與中國佛教劃清界限，基於基督教本位的觀念，他們對佛教的信仰對象、信仰理論和信仰徒眾進行了不同程度的批判。為行文方便，針對以利瑪竇為代表的耶穌會士筆下的中國佛教形象，筆者擬分別從佛（信仰對象）、法（信仰理論）、僧（信仰徒眾）三個方面展開論述。

二、耶穌會士筆下的中國佛教形象

（一）佛教之信仰對象

佛（梵文 Buddha），「佛陀」的簡稱。亦譯「佛馱、浮陀、浮屠、浮圖」等，意譯「覺者、知者、覺」。小乘佛教講的「佛」一般是用作釋迦牟尼的尊稱。大乘佛教除指釋迦牟尼外，還泛指一切覺行圓滿者。¹⁰ 耶穌會士並不能明白「佛」之佛學層面的意義，對「佛」本身就存在著誤讀，他們最先攻擊與批判的，就是佛祖——基於他們宗教信仰對象模式的「他者」。耶穌會士稱自

己崇拜的天主（上帝）為真神、真上帝，基於二律背反的邏輯，佛教的崇拜對象就是「偶像崇拜」或「異端」。雖說在西方最早稱佛教為「偶像崇拜」的是馬可·波羅，¹¹ 但當時馬可·波羅對中國佛教並無尖銳的批評和貶損。耶穌會士所稱呼的偶像崇拜，則與他們與中國佛教徒的交往以及對佛陀的身分認識有關。

利瑪竇在《天主實義》第 8 篇中指出：「聖也，佛也，仙也，均由人生」，¹² 在他看來，聖、佛等都是受造者，他們的地位不可能和天主等同。天、人之能力誠然有很多的相同處，人能夠「裁成庶物」，輔助天地萬物的運行，但人的工作特點，乃是「因天主已形之物，而順材以成之，非先自無物而能創之也」。¹³《天主實義》第 7 篇批判佛教的「唯我獨尊」觀念，說明佛教是一種偶像崇拜的宗教。基督宗教是嚴禁偶像崇拜的，《聖經·舊約》中有不少反對崇拜偶像的規定，並記述了許多以色列人因崇拜偶像所受到的上帝懲罰，如「梅瑟十誡」中有「除我之外，你不可有別的神。……不可叩拜這些像，也不可敬奉，因為我，上主，你的天主是忌邪的天主。」¹⁴「你們也見過他們的醜惡之物和他們那裏所有的木、石、金、銀的偶像。」¹⁵ 在新約中也有耶穌的話：「沒有人能事奉兩個主人：他或是要恨這一個而愛那一個，或是依附這一個而輕忽那一個。你們不能事奉天主而又事奉錢財。」¹⁶ 原藏羅馬耶穌會檔案館的《天主實錄》附有單頁「祖傳天主十誡」和「拜告」，被認為由羅明堅撰述「第一篇中文基督教經文」的「祖傳天主十誡」中，第一誡即是「要誠心奉敬一位天主不可祭拜別

9 徐光啓《泰西水法序》中有「余謂其教必可以補儒易佛，而其緒餘更有一種格物窮理之學」，載李之藻輯《天學初函》（臺北：學生書局，1965 年影印版），頁 1506；另徐光啓在〈景教堂碑記〉一文中亦有「泰西諸賢來賓，闡明天學，而景教乃重光於世，允可補儒易佛，以了生死大事。」載韓琦校注《熙朝崇正集·熙朝定案（外三種）》（北京：中華書局，2006），頁 17。

10 任繼愈，《宗教大辭典》（上海：上海辭書出版社，1998），頁 242。

11 馬可·波羅在介紹中國人的三種宗教時說，「那裏的居民有三種教派，第一是信奉聶斯脫利教義的基督徒，第二是回教徒，第三是崇拜偶像者（worship idols）」；後來在介紹甘州以及杭州南方各省等地民眾的宗教信仰時，都將佛教徒稱作「偶像崇拜者」（the idolaters）。參見 *The Travels of Marco Polo* (Wordsworth Editions Limited, 1997), p.60, 62, 134, 163, 188.

12 利瑪竇，《天主實義》第 8 篇，載朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，2001），頁 93。

13 《天主實義》第 4 篇，《利瑪竇中文著譯集》，頁 41。

14 天主教思高版《聖經》「出穀紀」20：3-5。

15 天主教思高版《聖經》「申命記」29：16。

16 天主教思高版《聖經》「瑪竇福音」6：24。

等神像」。¹⁷ 利瑪竇等爲了維護基督信仰的純潔性，從天主教的本土出發，自然是把「非我同類」的宗教崇拜形式都看作偶像崇拜。

與天主教信仰中繪製聖母像、耶穌受難像一樣，佛教造像是佛教信仰的重要組成部分。佛像是溝通佛教信眾與佛陀、佛法的重要媒介，是佛教進行教化的方便法門，它表現和傳達了佛陀的偉大精神和佛法的深奧義理。但是，由於利瑪竇、龍華民（Nicolas Longobardi）等所受的神學教育與時代背景的影響，我們不能企望他們能以平等或寬容的心態去看待「他者」佛教造像及其信仰。

由於當地官員作梗，利瑪竇等人被迫中斷肇慶的教務，於 1589 年 8 月去往韶州。途中他們參觀了南華寺，謁見了六祖真身。出於對佛教信仰物件的排斥，利氏的敘述中對佛教充滿了不敬之詞。¹⁸ 一到韶州，第一件事就是去見知州，利瑪竇告訴他，他們居住寺廟裏很不適合。一來離城市太遠，二來沒有受過教育的人或官員，因為他們已經習慣於與有知識的人一起生活。同時他解釋說，那些在寺廟住的人，名譽不好，同他們一起生活，不太安全，而且他的生活方式，與那些和尚格格不入。他又說：「我們不朝拜偶像，只朝拜天地之真神。」最後，「知府同意利神父的看法，那就是古代中國人並不崇拜偶像，崇拜偶像是晚期由外國傳進來的。」¹⁹

利瑪竇這種「崇拜偶像是晚期由外國傳進來的」的觀點影響了後來的諸多傳教士，一直到晚清新教傳教士蘇慧廉（William Edward Soothill）還認爲，是佛教傳進了偶像崇拜。²⁰ 若從中國文化角度來說，耶穌會士傳來的天主教崇拜聖母瑪利亞，處處張揚聖像，何嘗不是

「崇拜偶像」的宗教呢？早在景教入華時，就有「遠將經像，來獻上京」之說；²¹ 天主教入華時，耶穌會士也多次攜帶聖母像、耶穌受難像，並展示給中國信眾和皇室成員。1616-1617 年南京教難時期，南京禮部侍郎沈淮在《再參遠夷疏》中也有對耶穌會士王豐肅「懸設胡像，誑誘愚民」²² 的指控。上文提及的原藏羅馬耶穌會檔案館的《天主聖教實錄》附有單頁「拜告」中，即將聖母瑪利亞描述成中國民間的觀音菩薩：「仙媽利呀天主聖母娘娘」、「聖母娘娘爲我告子」²³ 等。

在《天主實義》第 7 篇中，有人問：「拜佛像，念其經，全無益乎？」利氏答道：「奚啻無益乎！大害正道。維此異端，愈祭拜尊崇，罪愈重矣。一家止有一長，二之則罪；一國惟得一君，二之則罪；乾坤亦特有一主，二之豈非宇宙間重大罪犯乎！儒者欲罷二氏教於中國，而今乃建二宗之寺觀，拜其像，比如欲枯槁惡樹，而厚培其本根，必反榮焉。」²⁴ 看來利氏反偶像崇拜、排斥佛教是很堅決澈底的。

在韶州時，「華民當赴城鄉傳教，入教者眾，其中兼有士人，如是者數年。僧人嫉之，因是仇教之事起。」在北京時也是「歸者既眾，僧人嫉之，訴於佈道城中之長官。」²⁵ 龍華民的傳教成績多次引起僧人的妒忌，雖無直接的證據，但我們能夠推測這與他在公開宣教中對佛教的攻擊有關。《中國傳教史》卷 5 第 5 章「韶州的傳教情形」，敘述了佛教高僧憨山與龍華民的較量，可以給我們提供佐證：

憨山法師還是先採取主動，當他來到教堂的時候，微笑的外表完全遮掩住他內心的憎恨，

17 鐘鳴旦、杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 1 冊，頁 82。

18 劉俊余、王玉川譯，《利瑪竇中國傳教史》（臺北：光啓、輔仁聯合出版社，1986），頁 198。

19 《利瑪竇中國傳教史》，頁 198。

20 William Edward Soothill, *A Typical Mission in China* (New York: Young People's Missionary Movement, 1907), p. 239.

21 《景教流行中國碑頌並序》，載佐伯好郎，《景教碑文研究》（東京：太空社，1996），頁 126-127。

22 沈淮，《再參遠夷疏》，輯入《破邪集》卷 1；周駟方編校，《明末清初天主教史文獻叢編》（北京：北京圖書館出版社，2001），頁 117。

23 《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 1 冊，頁 84。

24 《利瑪竇中文著譯集》，頁 82。

25 費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》（北京：中華書局，1995），頁 64、67。

給人一種虛偽的印象，好像要去見一位沒有受過教育的野人一樣。但聽到龍華民神父關於自然的、超自然的，以及反自然的理論之後，感到自己不是龍神父的對手，於是說，他所聽到的與他本教的道理並沒有什麼區別。但是神父們在著作中對於假神的太過苛刻之詞，是不能忍受的，因此要找機會來報復。……當時的德清和尚是否如利瑪竇描述的那樣「虛偽」、盛氣凌人，現在無從考證；但正是傳教士要「推翻所有的廟宇，打倒所有的偶像」，……迫使德清和尚不得不採取措施加以阻止。就連利氏的好朋友瞿太素不能立刻進教，利氏認為有兩個障礙：「第一、因為他有偏房，第二、他崇拜偶像，並且正在計畫寫一本有關偶像的書，這本書會使他更為出名」。²⁶

耶穌會士艾儒略（Giulio Aleni）可以說是利瑪竇路線的忠實執行者。他於明天啓五年（1625）入閩，遂為「福建開教第一人」。《三山論學記》²⁷是艾儒略與明朝相國葉向高的談道集，談道之年為天啓七年（1627）夏；論道時觀察公（曹學佺）在座。葉向高提出第一個問題：基督教與佛教，誰更具優越性？曹學佺對各種宗教持開放態度，艾儒略則強調認識宗教真理的必要性，而這樣的真理學說只能有一種學說組成：

觀察公曰：吾於佛氏，亦擇其善者從之，如看古名人法帖，歲久多蛀，吾直摹其未蛀者耳。釋氏之教，未暇論其細，第摘一二，如六度梵行，或亦人世指南，胡可少也？儒略曰：六度條目，與天學七克次序頗似。第論學術，必摯宗旨源頭，方可別其正否。如偏

霸小國，其創制立法，豈不依仿正統？然實是僭竊名號。吾泰西諸國，千百年來，盡除異端。一以敬天地為宗，且夫天下萬國五大洲之廣，強半多宗焉。既至身毒佛生之地，邇來亦多捨釋教而宗天主。²⁸

艾儒略基於天主教本位立場，強調「宗天主」為正統，定釋教為異端。這裏艾儒略進一步指出，敬天不能奉佛。另外，針對中國人宗教情感的現世性、靈活性，艾儒略同樣不能容忍：

觀察公曰：吾中國人士，雖奉佛未曾不敬天，如元旦啟寅，必拜天地，後及祖考百神，即男女婚娶亦然。……曰：至尊原無二主，至道本無二理，人心亦不可有二向。既知敬天為主，則又奉佛何為？況釋氏僭尊抗天，我又安可附之以尊。²⁹

葉向高問及既然耶穌基督：「仁覆閔下，其愛人無己之心，如此其亟也。何不將我中土文明之域，尤益廣布，則不煩先生九萬裏之勞矣。」艾氏以孔子生東魯不生於中州為喻，說明「其實人之眼目囿于狹小，各從厥居，疑其近遠」，進而以新發現的唐景教碑為例，曾有「傳教東來者」之證；附會宗徒聖多默東來傳教之說，後又沿襲利瑪竇的說法，認為漢明帝遣使西行求法，「其使行至天竺，偶得浮屠之書，認為聖教，遽以四十二章東入中國，誤取之也。」³⁰

艾儒略強調如德亞國³¹不在歐洲而在亞洲，歐洲儘管不是耶穌的故里，歐人依然能夠接受基督教義，事實上他是要求中國人克服地理上的中國中心論。與利瑪竇一樣，艾儒略認為中國人錯誤地引進了佛教，但更多強調的是佛耶之間的異，而非其同。

26 劉俊余、王玉川譯，《利瑪竇中國傳教史》，頁 442、443、449。

27 《三山論學記》，載周駟方編校，《明末清初天主教史文獻叢編》，頁 68-94。

28 《三山論學記》，頁 76-77。

29 《三山論學記》，頁 78。

30 《三山論學記》，頁 92-93。

31 德亞，今譯為「猶太」；德亞國，即以色列。

對中國佛教進行批判的來華耶穌會士，除利瑪竇、艾儒略、李明等幾位較突出者外，還有南懷仁、郭納爵、劉應、利國安等人。劉應（Claude de Visdelou）也是來華傳教士中對中國文化有較深入研究的人之一，費賴之評價說：「應天資高而用力勤，尚有餘暇研究中國書籍文字，且造詣甚深。」他被稱為「昔日留居中國耶穌會士中之最完備的漢學家」。³² 儘管劉應存世的作品不多，但他對中國佛教的批判卻也是很嚴厲的。以下引文，即是由劉應口授，巴黎外方傳教會的約翰·巴賽神父記錄下的文字：

最後兩個派別（佛教徒和道教徒）招引了大批其他人。這兩種毒惡之源分成了無數惡臭的小溪，他們以一種甚至比大禹從前把中國從中解放出來的那種洪水更大的水淹沒了這一遼闊的帝國。他們除了淹沒整個大地（我是說肉體的腐化）之外再沒有其他原則了。這兩類令人生畏的禍患每天還在製造很多能夠使偶像崇拜騙人信仰構成新錯誤的騙子。……你們由此可以得出結論認為中國已經陷入恐怖的深淵，唯有耶穌基督無限的恩惠才可以把他們從中挽救出來。³³

作為中國佛教文化的注視者和形象塑造者，利瑪竇、艾儒略等時刻保持清醒的「自我」身分，同時也反映出他們根深蒂固的基督教本位的思想。不幸的是，利瑪竇、艾儒略等以佛陀崇拜為「偶像崇拜」和「異端」的觀念，為後來的傳教士所繼承，天主教以反對偶像崇拜的態度來反對佛教，不僅造成兩大宗教間的尖銳對立，也使得天主教與佛教之間的對話沒有了基礎。

（二）佛教之教義教理

法（梵文 Dharma），指佛所說的教義和教典。³⁴ 方

立天認為，「法」指釋迦牟尼傳授的教理，實際上包括釋迦牟尼以及後代佛教學者所闡發的佛教教義，是教化、開悟眾生的學說。³⁵ 由於「補儒易佛」策略的影響，明清之際的耶穌會士對中國佛教基本上都是採取一種批判與排斥態度，但很少有傳教士能夠深入到佛教的義理層面。對佛教的教義教理進行較為深入批判的，主要有利瑪竇和艾儒略兩人。

據利瑪竇多年的觀察瞭解，他意識到佛教是傳播基督最強勁的敵人。所以在「補儒易佛」策略制定之後，他不遺餘力地批判佛教的世界構成說（宇宙觀）、輪回說等教義教理，還指責佛教在「三位一體」、天堂地獄的賞罰，僧人的獨身生活以及佛教音樂等方面「剽竊」了基督之教義，從而與「他者」佛教於內在思想層面上劃清界限。利瑪竇對佛教教義教理的批判與否定，是基於其歐洲中心論與基督教本位的思想之上的，其目的就是為了凸現「自我」天主教徒身分和天主教教義。針對佛教的世界構成說（宇宙觀），利氏評論道：

他們認為整個世界，是由同一種質料形成的；世界之創造者，以及天地、人類動物、樹木花草，還有四種元素，共合成一個整體，一切都是此大體之肢體；他們說，既然萬物一體，所以該彼此相愛；又因為人與上帝是同質的，所以能夠與上帝相似。我們曾設法反駁這種學說，不只根據理性，並且引證古代哲學家們的言論。……佛教宣揚宇宙空間是無限的，是由無量數的世界構成。……如此一千個世界稱為「小千世界」，然後又有「中千世界」、「大千世界」。佛教認為三個大千世界為一佛土，是釋迦牟尼教化包括人在內的眾生的世界。……佛教為了說明日夜之交替，說在夜間太陽是藏在須彌山的後面，

32 《在華耶穌會士列傳及書目》，頁 455。

33 榮振華，〈入華耶穌會士中的道教史學家〉，載安田樸、謝和耐等著，耿昇譯，《明清間入華耶穌會士和中西文化交流》（成都：巴蜀書社，1993），頁 153。

34 任繼愈，《宗教大辭典》，頁 215。

35 方立天，《佛教哲學》（北京：中國人民大學出版社，1991），頁 2。

這山是在兩萬四千里的海底。……為解釋日蝕和月蝕，他們說有一個巨人，名阿羅漢；他用右手把太陽遮住便是日蝕，用左手把月亮遮住便是月蝕。事實上……關於自然物及現世的事，他們都胡說八道，沒有理由相信他們說的來世及超然的實情。³⁶

利瑪竇從天文學和地理學方面論證佛教宇宙學說的荒謬，贏得不少中國士大夫的支援與認可；然而藉科學傳教，其最終目的還是為中國人所知：

張養默知道了神父們來中國的目的，是為推翻偶像邪教，傳播基督真道，便對利神父說，「不必反駁異教邪說，只專心教授數學就好了。因為中國人知道了物質世界的真理後，自然會看出邪教的書是不足信的。因為邪教的作者不甘只當神學家，還妄談哲學，討論天文和地理方面的問題。」³⁷

從現代人的視角看張養默的話不無道理，那就是以科學啟蒙中國人，似乎當時的傳教士也認同。藉科學傳教，與利瑪竇規矩一樣，是利氏在華傳教實踐中的重大發現之一。從利瑪竇到湯若望，耶穌會士或與儒士合作，或獨自翻譯了大量西方的科技著作。單利瑪竇，就與李之藻、徐光啓等翻譯或編譯了《幾何原本》、《渾天通憲圖說》、《乾坤體義》、《圓容較儀》、《測量法義》、《同文算指》、《理法器撮要》等多部西學著述。

《中國傳教史》卷4第7章所記載的「與僧論道」，可以說是基督教流傳中國史上第一次佛耶間的正面交鋒。其開頭就說，利瑪竇在著裝以及所講的大道這兩個方面，

都與佛教和尚對立。而與和尚「三淮」的論道，「在場的人對利神父的說法比對三淮的說法滿意，而他越是不知怎樣回答，喊的聲音越大」。利瑪竇堅持說，他不信佛教，權威對他沒有意義。這次與僧論道之後，「利神父用中文寫了一篇論文，用許多理由來證明佛教的主張是錯誤的。這篇文章後來收入了《天主實義》，為第7章，題目是『論人性本善，而述天主門土正學』」。³⁸

事實上，利氏發現天主教教義與佛教有許多相通之處，然利氏許多與佛教的爭論，弊在求其異，而非求其同，遠離中西文明的互動目標。往往遇到相似之處，反倒指責對方「剽竊」了基督之教義。³⁹ 最明顯的例子莫過於「天堂地獄」說：

釋氏西民，必竊聞其說矣。……釋氏借天主教天堂地獄之義，以傳己私意邪道，吾傳正道，豈反置弗講乎？釋氏未生，天主教人已有其說。……有天堂，君子登之必也。但弗信天堂地獄之理，絕非君子。⁴⁰

中世紀神學中天堂地獄說源於但丁的《神曲》，利瑪竇的說法自然不能逃脫但丁的俗白。為了支持自己的觀點，利瑪竇甚至不惜更改、杜撰了漢明帝派人西去求法之故事：

可知佛教傳到中國的年代，聖巴爾多祿茂是在印度北部傳教，是印度本境或相鄰的地區；而聖多默是在印度南部傳教。因此可以想到，中國人聽了福音之消息，故此派人到西方求道；但派去的人或是因了錯誤，或是受了當地人的欺騙，帶回來的是佛典，而不是福音。⁴¹

36 《利瑪竇中國傳教史》，頁 84、300-301。

37 《利瑪竇中國傳教史》，頁 300。

38 《利瑪竇中國傳教史》，頁 311-317。

39 針對佛教與天主教的相似性，耶穌會士們往往認為這是由魔鬼設置的陷阱，是佛教「竊取」了基督教的真理之光。如麥安東寫道：「我於此地看到，魔鬼是怎樣模仿天主教派之神聖禮儀的。」轉引自謝和耐著，耿昇譯，《中國與基督教：中西文化的首次碰撞》（上海：上海古籍出版社，2003），頁 57。

40 《天主實義》第 3 篇、第 6 篇。

41 《利瑪竇中國傳教史》，頁 88。

利瑪竇認為中國人接受佛教是未找到真正福音的結果。有關聖多默到印度傳教說，利瑪竇也許受了沙勿略、克魯茲以及 14 世紀以前的景教作家的影響。⁴² 利瑪竇的猜測與杜撰，顯然與歷史不符；但恰是他的這種說法，影響到後來的許多傳教士。如講到漢明帝遣使求法的故事，耶穌會士李明（Lewis le Comte）又在利瑪竇纂改的基礎上大膽想像，他甚至將陸路西去求法變成了海上：

漢明帝遣使西去求法正與聖多默在印度傳播福音同時，倘若當時中國人聽取了他的教導，也許中國人早就從使徒福音中受益。但是海上的危險使得求法的使者膽怯了，他們在第一個島上停下來，在那裏發現了偶像佛，就是這佛那該詛咒的教義多年前就已敗壞了印度。他們學習了這個國家的迷信，回去之後在帝國宣揚偶像崇拜和無神論。⁴³

在《天主實義》中，利瑪竇堅持佛教的輪回說源於畢達哥拉斯：

古者吾西域有士，名曰閉他臥刺。……為言曰：行不善者，必來世復生有報，或產艱難貧賤之家，或變禽獸之類。……既沒之後，門人少嗣其詞者。彼時此語忽漏國外，以及身毒，釋氏圖立新門，成此輪回，加之六道，百端誑言，輯書謂經；數年之後，漢人至其國，而傳之中國。⁴⁴

從現代的觀點來看，佛教輪回說的起源，可追溯到印度上古的吠陀宗教中的輪回流轉和涅槃寂靜的信仰。

它是包括佛教在內的一切印度宗教的共同教義和信條；它隨著印度佛教的傳播而傳入中國，成為中國佛教教義教理的一個重要組成部分。利瑪竇試圖從思想淵源方面論證，佛教所宣揚的輪回觀念出於閉他臥刺（即畢達哥拉斯），進而想摧毀佛教的尊嚴和否定其作為一個獨立宗教的價值。

佛教中的五戒——不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語和不飲酒是教徒的根本性的德行，正如基督教徒要守十誡一般；它屬於佛法中的「行法」。⁴⁵ 不幸的是，利氏卻予以攻擊：

設人果變為禽獸，君子固戒殺小物與殺人比，彼雖殺貌有異，均是人也。……夫吾既明證無變禽獸之理，則並著無殺生之戒也。……因戒殺生而用齋素，其殆小不忍也。⁴⁶

利氏通過齋素、輪回說與戒殺生的矛盾，進而一一駁斥。利瑪竇甚至將中國人溺殺嬰兒的行為歸咎為輪回之信仰：

因為他們想殺死子女是為了子女的好處，希望他們轉世後生在富貴人家，以免在窮人家一生吃很多苦。因此他殺嬰時並不避人耳目，大家都知道。⁴⁷

需要注意的一個地方就是，利瑪竇在《中國傳教史》中公開承認了基督教與佛教教義的共性。

他們說善人升天堂，壞人下地獄；他們教人忍耐痛苦，行苦功；他們推崇獨身生活，而且似乎禁止婚姻；他們離開家庭，到各處去朝聖，路上只靠求乞維持生活。在許多情形，

42 Arther Christopher Moule, *Christians in China before the Year 1500* (New York: Octagon Books, 1977), pp.10-18. 沙勿略 1546 年 5 月 10 日寫於 Amboina 的信中說：「許多人說使徒聖多默到過中國，他使許多人信了基督教。」

43 Lewis Le Comte, *Memoirs and Remarks: Made in above Ten Years Travels through the Empire of China* (London: John Hughs, 1737), p. 200.

44 《天主實義》第 5 篇。

45 佛法分為四種，即四種道理：教法、理法、行法、果法。行法指依理法而進行的戒、定、慧三行，也就是關於如何持戒，如何禪定，如何獲得大智的宗教踐行。參看《佛教哲學》，頁 3。

46 《天主實義》第 5 篇。

47 《利瑪竇中國傳教史》，頁 72。

他們舉行的儀式與我們的相似。他們誦經時的歌調，簡直就是我們的額我略歌調。在他們的廟裏，有雕像，有燈燭。和尚們穿的長衣很像我們神父的衣服。在佛教的經典中，經常提到一個叫做「達摩」的人物，好似想利用聖多默宗徒的權威，使人相信他們的學說。⁴⁸

除此，佛教徒所守的「五戒」又使人不禁聯想到基督徒們的「十誡」等等。但在《天主實義》等中文著作中卻否認二者的「同」，對佛教教義進行嚴厲的批判。

張西平認為，針對這一點，我們應該從利瑪竇在「西學東漸」和「中學西傳」兩個方面上審視角度的差異。《中國傳教史》主要是寫給歐洲人看的，《天主實義》等著作是寫給中國人看的。前者是說服歐洲人支持傳教事業，因而對異教的介紹多以取其同為基點，即便是佛教有許多錯誤，也只因為原從西方「竊取的真理之光被淹沒了」。耶穌會入華就是要恢復這些真理。而對於後者則要鞏固天主教的勢力，排斥其他宗教力量，因而除儒教外，多取其異為基點，劃清天主教與其他教派的界限。⁴⁹

明清之際的耶穌會士中，對佛教教義進行嚴厲批判的，還有艾儒略。在《口鐸日抄》⁵⁰ 卷5 基督徒賴士章問艾儒略：

天主即天地萬物主自己。據釋教中，大梵天王，實行三千世界之權，不知喻天主同否？
艾儒略答道：否！夫天主者，乃至尊無上之真主，而主宰天地萬物也。……蓋大梵天

王，本非實有，乃釋氏私立明相，以成其僭傲無上之意。⁵¹

《口鐸日抄》卷7 慕道者孝廉提議把天主教與佛陀、老子的教導統一起來，這與晚明三函教、儒釋道三教合一思想差不多相類。儒、釋、道三教合一思想與當時耶穌會士的傳教策略聯合儒教而排斥佛道是完全相悖的，自然也遭到艾儒略的批判。

孝廉曰：佛老之教，宜與天主並存。譬天主猶君然，公卿大夫元士，皆可承流宣化，以成一尊。今盡驅而排之，其說何居？司鐸曰：佛老之於天主，既如臣子之于大君，則宜遵一王之教令，不可秘設禁戒，不可妄擬僭越，庶為共成一尊。今佛老則不然，是為臣子者，敢於背旨、蔑法，令人從己不從君也。亂賊甚矣！我等必欲容而附之，惡乎可！

孝廉曰：佛家五戒，與天堂地獄等說，其與天主諸書，皆可互證。先生何不容而附之？

司鐸曰：此特不以人廢言云耳。不思有德者有言，有言者不必有德。況佛家藐上主，迷眾生，其言多為儒所姍斥乎！若夫天堂地獄之竊，五戒一二之符，此乃依仿正言令人惑溺之術也。從來奸雄，誰不假竊之理，然終不免破綻。⁵²

柯毅林稱：「艾儒略沒有把中國聖賢（包括佛陀）作為反面人物或惡魔加以訓斥。他沒有像本篤會士

48 《利瑪竇中國傳教史》，頁 88。

49 樓宇烈、張志剛，《中外宗教交流史》（長沙：湖南教育出版社，1998），頁 261。

50 《口鐸日抄》，載鄭安德，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》第 9 冊（北京：北京大學宗教研究所，2000）。《口鐸日抄》是始於崇禎三年（1630）、止於崇禎十三年（1640）一本日記體的對話錄，記錄的是來華耶穌會傳教士艾儒略、盧磐石（Andrius Rudamina, 1596-1631）、林本篤（Bento de Matos）和瞿西滿（Simao da Cunha, 1589-1660）平日講道和與人的對話，整理者為中國信徒李九標，在書中以「余」自稱。《口鐸日抄》原書共 8 卷，在論及傳統的儒道釋及民間信仰時，傳教士採取截然不同的態度。對於儒學，傳教士們基本上採取一種肯定態度；對於民間宗教多持異議，而對釋道則往往採取批判態度。

51 《口鐸日抄》，頁 180。

52 《口鐸日抄》，頁 261-262。

那樣說，他們處在地獄中，或他們所教導的全是虛假的。」⁵³但從上述《口鐸日抄》中不難看出，艾儒略稱釋氏「僭逆」，稱佛老為「亂賊、奸雄」，較之當年利瑪竇對佛教的批評更為嚴厲。艾儒略又稱：「天主初成世界，隨造三十六神。第一巨神曰輅齊弗爾，是為佛氏之祖。自謂其智與天主等，天主怒而貶入地獄，亦即是今之閻羅王。」⁵⁴另外，艾儒略在傳教的實踐中所採取的對佛教的拒斥和對教義教理的批判，亦可從《熙朝崇正集》等教內外典中找到佐證。⁵⁵

在傳教實踐中，艾儒略發現，佛教成為基督教傳播最危險的競爭對手。與利瑪竇一樣，批佛辟佛成了他義不容辭的職責。他們以天主教的教義教理去批駁佛教的教義教理，在當時天主教傳教士、中國信徒，與佞佛士人、佛僧之間引起過非常尖銳的爭辯。後來紀昀為他們之間的爭論作過如下的結論：

利瑪竇力排釋氏，故學佛者起而相爭，利瑪竇又反唇相詰。各持一悠謬荒唐之說，以較勝負於不可究詰之地。不知佛教可關，非天主教所可關，天主教可關，又非佛教所可關。均所謂同浴而譏裸裎耳。⁵⁶

(三) 佛教之僧人形象

僧（梵文 Samgha），指釋迦牟尼建立的教團，泛指信奉、弘揚佛教義理的僧眾。⁵⁷就在文藝復興與宗教改革運動期間，天主教修道士形象在西方文學作品中被譏

諷鞭撻的同時，來華傳教士卻在向西方傳遞著被妖魔化的中國佛教僧尼的形象。他們除指責佛教為偶像崇拜之教、批判佛教的教義教理外，還從佛教的宗教行為與活動、組織與制度上進行批判。這主要集中在耶穌會士竭力向西方描述寺院生活如何腐化、僧尼聲譽如何地不好等方面。

耶穌會士所塑造的中國佛教形象對後來歐洲思想家以及新教傳教士影響深遠，除上文提到的利瑪竇等人的作品外，還有李明在《中國現勢新志》一書中的敘述。李明對中國佛教的攻擊可說是達到了無以復加的程度。在「致樞機員布榮（Bouillon）閣下——關於中國古代和當今的宗教」這封信裏，李明幾乎用了近一半的篇幅來評述中國的佛教。他對佛教的教義教理並無什麼深入的研究，更多的是就佛教是偶像之教、僧人素質低下、靠坑蒙拐騙為生作了詳盡的描述。

與艾儒略一樣，李明可說是利瑪竇「補儒易佛」政策的貫徹者與辯護人。在嚴厲批評了道教之後，李明對佛教進行了攻擊，他的這種評價對後世的影響很大。⁵⁸

耶穌會士視佛教為在中國傳佈基督教的最大障礙，因而不遺餘力地進行攻擊。在文人當中，傳教士主要通過著述揭示佛教教義教理的荒謬；在一般民眾中，則著重揭露和尚愚弄信徒的迷信。傳教士們攻擊佛教的靈魂轉世說，認為這是對中國人心靈的毒害。傳教士們還告訴歐洲人，佛教在中國下層民眾中擁有很大的影響力，全國各地都有大量佛教寺廟，僧尼的人數也相當可觀。許多歐洲人在不明真相的情況下，受傳教士報導的影

53 柯毅霖著，王志成等譯，《晚明基督論》，頁 410-410。

54 許大受，《聖朝佐辟》，收入《聖朝破邪集》卷 4，載周駙方編校，《明末清初天主教史文獻叢編》，頁 167。

55 《熙朝崇正集》又稱《閩中諸公贈泰西諸先生詩初集》，為海內外唯一保留下來的傳本，現藏巴黎國立圖書館（Bibliothèque Nationale Paris），編號為鈔本部中文 7066 號。輯入《天主教東傳文獻》（臺北：臺灣學生書局，1965 年影印本），頁 633-690。該手稿主要是明末福建士大夫贈艾儒略等耶穌會士的詩篇，共有 71 位詩人，84 首詩。與黃貞等人的《辟邪集》中福建士人對基督教的單一負面反應不同，本詩集儘管多是應酬之作，卻也看出士人眼中的天主教及西洋傳教士較真實的一面，進而可以探討明末天主教在一般士人中的傳播情況。

56 清·永瑤等撰，《四庫全書總目》卷 125《子部雜家類存目二〈辨學遺牘〉提要》（北京：中華書局，1965），頁 1079-1080。另外在《子部·雜家類存目二〈天主實義〉提要》中也有「知儒教之不可攻，則附會六經中上帝之說以合於天主，而特攻釋氏以求勝，然天堂地獄之說與輪回之說相去無幾也，特小變釋氏之說而本原則一耳。」《四庫全書總目》，頁 1080。

57 方立天，《佛教哲學》，頁 2。

58 Lewis Le Comte, *Memoirs and Remarks: Made in above Ten Years Travels through the Empire of China*. p. 326.

響，認為中國人是一個非常迷信的民族。

利國安（Giovanni Laureati）在1716年6月26日致德澤亞男爵的信中，⁵⁹ 先是介紹了廈門城附近的一座寺院，然後又轉到僧人出身卑賤、品德低下上來。在來華耶穌會士中，從目前所見的資料看，利國安可能是唯一一位把中國佛教寺院建築佈局向西方詳盡介紹的人。他寫道，廟門上有中國建築中最常見的浮雕，一進門是一個寬敞的大廳，大廳當中有一個祭壇，上有一尊青銅的鍍金佛像；大廳四角還有四尊雕像，每個高達18法尺。接著他又描述了這四尊神態各異的雕像。他又介紹了該寺的鐘鼓樓、大雄寶殿、大悲殿，以及齋堂、僧房等。利國安承認，他去拜訪該寺裏的僧人時，他們也總樂意接待他；但非請莫進他們的房間，因為「他們往往把女人藏在秘密的地方」。說到僧人的社會地位以及出身，利國安認為「他們在中國很被人瞧不起」，「和尚往往出身於民眾中的敗類，當他們積了一點錢，就買幾個奴僕做弟子，日後承其衣鉢。因為很少有日子還過得去的中國人去當和尚的」。利國安還介紹了僧人的修行、受戒等過程。在他看來，中國的和尚「表面道貌岸然、一本正經，內心卻往往卑劣下流、無惡不作」。

甚至到了1769年耶穌會士方守義在發往歐洲的一封信中，充滿了對佛教創始人釋迦牟尼詆毀之辭，稱其為「兩個著名的招搖撞騙者」之一，「其實他是個墮落之徒，他之所以決計遠離同伴，是為了不讓他們看到他沉湎其中的可恥的放蕩生活」。⁶⁰

上述耶穌會士對寺院生活以及僧人素質的描述，主要集中在僧人道德品質敗壞、不學無術上。他們不守戒律，活脫脫出一個個「淫僧」形象；他們出身卑微，迷信又愚昧無知。利瑪竇、李明、利國安等耶穌會士的傳

教報告、書信集在歐洲出版後被廣泛閱讀，對歐洲普通讀者的影響不可低估。

在華耶穌會士強調儒家思想在道德上的優越性，並視之為在華傳播福音的適宜準備。他們繼承和發揚了利瑪竇的文化適應策略，將中國人描述成一個唯理主義、唯靈論的民族。他們推崇先儒思想，稱佛教、道教均為異端，將其視為腐蝕中國先人之純真信仰的虛偽教派。從利瑪竇、艾儒略到李明、利國安，在對待中國佛教的態度上這些耶穌會士基本上是沿襲了「合儒、排佛、排道」的策略，對佛、道兩種宗教採取批判的態度。

佛教到了明清時期衰微之事實，也是妨礙耶穌會士對中國佛教有個公正印象的另一個因素。唐宋以降，伴隨著江南佛教世俗化，佛教道德也不斷地被異化。無論是從佛教的立場或是儒家正統的立場上，道德的異化就意味著道德的墮落。單就江南的僧侶就明顯地分化出兩種傾向來。其一是諸如「華嚴寺僧忘其名，飲酒食肉不修行」的現象大為增加；其二就是所謂「淫僧」的不斷出現。⁶¹ 如果說「酒肉僧」標誌著對佛教戒律的違背，那麼「淫僧」形象則是與整個社會道德的衝突。明清小說等俗文學作品中更是大肆渲染寺院生活之腐化、僧尼素質之低下，「酒肉僧、淫僧」形象則見怪不怪了。⁶²

明清之際的耶穌會士以及後來的新教傳教士，他們詆毀和妖魔化佛教的一種方法就是沿襲明清士大夫對佛教的批判以及明清小說等俗文學作品的渲染，極力向西方描述寺院生活如何腐化、僧尼聲譽怎樣不好等。正因為以上原因，他們對中國佛教形象不可能有怎樣正面的評價。一向宣稱很謹慎的耶穌會歷史學家杜赫德（Jean-Baptiste Du Halde）在談到中國佛教時，深受來華耶穌會士佛教觀的影響，在其《中華帝國全志》中：「這些都

59 杜赫德著，鄭德弟譯，《耶穌會士中國書簡集》II（鄭州：大象出版社，2001），頁114-130。

60 杜赫德著，呂一民、沈堅、鄭德弟譯，《耶穌會士中國書簡集》V（鄭州：大象出版社，2005），頁225-226。

61 嚴耀宗，《江南佛教史》（上海：上海人民出版社，2000），頁328-329。

62 在晚明，僧人形象跟性的結合，既是受宋人小說之影響，更是當時社會風氣所致。小說中大量淫僧的出現，一方面說明現實生活中已鮮有恪守佛家戒律、懷有真信仰的僧人；另一方面，當時的文人與市民，對淫僧津津樂道，也說明他們樂意張揚、誇張這種形象。如馮夢龍的「三言二拍」，《初刻拍案驚奇》卷17「西山觀設輦度亡魂 開封府備棺迫活命」中道士、和尚行淫事；《二刻拍案驚奇》卷21「許蔡院感夢擒僧 王氏子因風獲盜」中庵尼留宿秀才；《醒世恒言》卷39「汪大尹火焚寶蓮寺」中和尚與祈嗣婦女淫亂；諸如此類的描述比比皆是。

是騙人的鬼話，講這些鬼話的偽君子們愚弄著人民的輕信；「這是一堆迷信、玩弄魔術、偶像崇拜和無神論的不可思議的群氓」。⁶³ 除此，杜赫德也談到了中國的三個教派：即以古書為經典、以孔子為其宗師的文人的宗教，老子弟子組織的教派，以及尊佛的偶像崇拜教派。⁶⁴

（四）曾德昭筆下的中國佛教

這裏需要指出的是，並非所有的耶穌會士都肆意詆毀和批判佛教，葡萄牙籍耶穌會士曾德昭（Alvare de Smedo）的作品對中國佛教則有著較客觀的記述。曾德昭的《大中國志》是來華耶穌會士的第一部關於中國歷史的著作，該書也是繼利瑪竇的《中國傳教史》以拉丁文發表以後，耶穌會來華的第二部以西方語言介紹中國道教和佛教的著作。曾德昭認為，浙江與其他中國諸省相比，其特色之一，便是眾多知名的寺廟，而南京的廟宇與宮殿「使城市顯得非常美麗」。⁶⁵

曾德昭專闢一章來介紹中國宗教三個教派。他寫道：

中國人一般不熱衷於教派，他們也不像日本人那樣有他們信仰的許多宗教。不過他們仍有三教，儘管很不相同，他們卻不排斥任何一種，或者正確說，他們誤信得厲害，把三教合而為一。其中兩教是中國本土的，最早發源於中國。第三種即偶像教，是外來的，源出印度。⁶⁶

雖然曾德昭稱佛教為偶像崇拜之教，但對佛教的批評遠沒有利瑪竇嚴厲。在介紹佛教時，較客觀地講述了佛教的由來。除此，他還注意到了佛僧地位上的變化：

起初，和尚極有勢力，很受敬重，人數極多，……但到今天，他們的人數與往昔相比

已經很少，因為，無論他們在自己的團體，或是在皇帝的蔭庇下，都造成明顯的騷亂，或者因為自他們進入中國後，許多皇帝遭到不幸，所以除了他們本身的聖職禮拜外，中國人對他們已不予重視。⁶⁷

接下來曾德昭對佛教僧人的服飾、寺廟建築等進行了較詳盡的描述。最為可貴的，曾德昭注意到了兩種不同的僧人，注重外修的普通和尚以及參禪的僧人，不但如此，他還寫到了一類「不屬於寺廟的僧人」，即游方和尚；「中國也有尼姑，生活方式相同，她們剃光頭，但人數不多。」這也是在來華耶穌會士的著作中所發現的第一次對尼姑的記述。

曾德昭對佛教的轉世說以及地獄觀進行了較為生動的描述。在其筆下，利瑪竇與金尼閣曾對佛教所用過的所有貶義詞一個都沒有出現。他只批評某些游方和尚：「這些和尚惹是生非，特別是搶劫」；但又認為他們是佛門敗類，因為連寺廟也「不把他們當作客人」。總之，「這一教派的人，大部分沒有壞名聲，表現得順從、謙遜。」⁶⁸ 如果說利瑪竇的策略是「排佛附儒」的話，那麼曾德昭則表現為只附儒而並不蓄意排佛。對照歐洲當時某些狂熱的宗教分子，曾德昭對佛教的評價顯得極其寬容公正，這在早期來華的耶穌會士中也是絕無僅有的一位。正是這種對待異質文明的可貴態度，確保了曾德昭作為嚴肅漢學家的崇高地位。

三、餘 論

傳教士不分青紅皂白攻擊佛教，後來受到知識階層中許多相信或傾心佛教人士的反擊。在明末清初的中國，以耶穌會士為主的天主教傳教士對中國佛教信仰對

63 Jean-Baptiste Du Halde, *Description Geographique, Historique, Chronologique, Politique, et Physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, 1735 Tome 2 (Paris: PG Lemerrier, 1735), p.30,35.

64 Idid. p.1.

65 曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》（上海：上海古籍出版社，1998），頁16、17。

66 《大中國志》，頁104。

67 《大中國志》，頁105。

68 《大中國志》，頁107-110。

象、信仰理論以及信仰徒眾的批判，在經歷了 1616 至 1617 年的南京教難、1636 至 1639 年的福建教案之後，使得中國士大夫與佛教人士聯合起來，共同拒斥和批判天主教。其「辟邪」成果便是 1639 年由徐昌治訂正印行的《破邪集》和 1643 年鍾始聲等撰述的刻本《辟邪集》。

而在西方國家，儘管耶穌會士對中國佛教的介紹與評價有其客觀的一面，但總的說來，鑒於他們的傳教策略，耶穌會士把中國人以儒家文化為主導的單一文化觀與他們的需要緊密結合起來，以致他們認為道教和佛教這兩個「虛假的教派」不值得考慮，從而把一個扭曲得非常厲害的中國佛教形象傳遞到了歐洲。許多歐洲人在不明真相的情況下，受傳教士報導的影響，認為中國人是一個崇拜偶像、非常迷信的民族。耶穌會士所傳遞的中國佛教形象是經過精心選擇與過濾的，他們對中國佛教負面的介紹對歐洲人的中國佛教觀的影響不可低估，對歐洲啟蒙運動者產生了深遠影響。

當代天主教學者漢斯·昆並不認同利瑪竇當年採取斥佛親儒的態度和行為。他認為天主教更容易溝通的對象不是儒家，而是佛教，因為佛教與天主教之間有更多的共通點。⁶⁹ 中國學者張西平也指出，「作為一種宗教派別，佛教在許多方面和基督教有著共同之處，但利瑪竇

卻並未同佛教採取一種調和的態度」。⁷⁰ 利瑪竇等耶穌會士只注意到佛教迷信的一面，稱其為拜偶像之教。利氏的偏見對後來的耶穌會傳教士以及新教傳教士影響深遠。之後的耶穌會士研究中國佛教，大部分是跟隨利瑪竇的路線，以致於啟蒙運動時伏爾泰等對中國的道教、佛教評價不高，反倒對儒家思想推崇備至。

總體說來，利瑪竇等耶穌會士對中國佛教的認識是感性、表層的，他們的判斷是形而上、負面的。正如虞淳熙所批評的：「及讀天堂地獄短長說，又似未繙其書，未了其義者」。⁷¹ 利瑪竇的《中國傳教史》、李明的《中國現勢新志》、杜赫德的《中華帝國全志》，以及眾多耶穌會士中國書簡集中對中國佛教是偶像崇拜之教與迷信的指稱，還有其他修會的傳教士有關中國佛教形象的負面報導，大大延緩了西方人對中國佛教的正確體認與研究，這從後來西方漢學家以及早期新教傳教士對中國佛教的評價中不難看出。利瑪竇以降的來華天主教傳教士以及早期新教傳教士，並未曾認真研讀佛教經典，他們通常出於基督宗教的本位觀念，對中國佛教橫加指責。鴉片戰爭之後的來華傳教士更是肆意貶低中國文化，違論中國佛教。到了晚清，才有了艾約瑟、艾德、李提摩太、蘇慧廉等少數英國新教傳教士和西方漢學家開始認真研究中國佛教。⁷²

69 秦家懿、孔漢思（漢斯·昆），《中國宗教與基督教》（北京：三聯書店，1997），頁 98。

70 張西平，《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》（北京：東方出版社，2001），頁 195。

71 虞淳熙，〈虞德園銓部與利西泰先生書〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁 657。

72 如艾約瑟曾著有《中國佛教》、《中國宗教狀況》，翻譯《壹輪盧迦論》等漢語佛教經典；艾德著有《中國佛教學習手冊》、《中國佛教三講》；李提摩太英譯《大乘起信論》、《妙法蓮華經》，出版《大乘佛教的新約》等；而蘇慧廉也曾翻譯《妙法蓮華經》、編撰《中國佛學詞典》等。詳李新德，〈「亞洲的福音書」——晚清新教傳教士漢語佛教經典英譯研究〉，《漢學研究通訊》26.1（2007.2）：13-22。