PANORAMA SCHOLARLY GROUP

Three Teachings Studies

Confucianism, Daoism, and Buddhism



辩经与抗拒：利玛窦《天主实义》与明末“耶佛之辩”考论

Debate and Resistance: Matteo Ricci’s The True Meaning of the Lord of Heaven and the Christian–Buddhist Controversy in Late Ming China

续祥（Xu Xiang）[a,*] 段亦恺（Duan Yikai）[b]

[a]中国佛学院，中国 *(Buddhist College of China, China)*
[b]北京外国语大学，中国 *(Beijing Foreign Studies University, China)*

ARTICLE INFO

Keywords:
雪浪洪恩
利玛窦
明末耶佛之辩
Xuelang Hong’en
Matteo Ricci
Late Ming Christian–Buddhist Debate (Yefu zhi bian)

DOI: *https://doi.org/10.63802/tts.V1.2025.134*

ABSTRACT

中文
在明末文化交流史中，利玛窦（Matteo Ricci,1552–1610）的传教活动占有重要地位，而《天主实义》作为其代表性中文著作，长期以来被视为中西宗教思想碰撞的关键文本。其中，1599 年利玛窦与临济宗僧人雪浪洪恩在南京的论辩（史称“耶佛之辩”），常被学界认为对《天主实义》的成书与修订产生了直接影响。梅谦立、史景迁等学者皆曾从不同角度论证二者的关联，部分研究甚至试图将书中具体章节与洪恩之言一一对应。然而，这种做法往往忽视了文本自身的演变过程与文体特征，从而导致“事件即文本”的简化推论。通过文献学与思想史交叉视野下的考证，能够重新理解利玛窦与洪恩辩论及其与《天主实义》的关系。

English
In the history of cultural exchange during the late Ming dynasty, the missionary activities of ***Matteo Ricci*** *(1552–1610) occupy a pivotal position. His Chinese work The True Meaning of the Lord of Heaven (Tianzhu Shiyi) has long been regarded as a key text in the encounter and confrontation between Chinese and Western religious thought. Among the notable events, the 1599 debate in Nanjing between Ricci and the Linji sect monk* ***Xuelang Hong’en****—known in historiography as the “****Debate Between Christianity and Buddhism****” (Yefo zhi bian)—is often considered by scholars to have directly influenced the composition and subsequent revision of The True Meaning of the Lord of Heaven.*
Scholars such as ***Thierry Meynard （梅谦立）*** *and* ***Jonathan Spence （史景迁）*** *have argued for the connection between the two from different perspectives, and some studies have even attempted to match specific chapters of the book with Hong’en’s recorded statements. However, this approach frequently overlooks the text’s own process of development and its literary characteristics, resulting in an oversimplified assumption that the “event equals the text.”*
By re-examining this issue through the combined lenses of textual scholarship and intellectual history, we can gain a renewed understanding of the debate between Ricci and Hong’en, as well as its relationship to The True Meaning of the Lord of Heaven.

* Corresponding author. e-mail: 2717242114@qq.com

1. 前言

明末万历年间，随着西方传教士的来华传教，中西之间文化与宗教的交流进入一个关键时期。其中，意大利耶稣会士利玛窦（Matteo Ricci，1552-1610）作为最早成功进入中国内地并定居的西方传教士之一，其活动不仅标志着基督教在华传播的开端，也引发了与本土宗教尤其是佛教的深刻对话。利玛窦以“西儒”自居，著述颇丰，其代表作《天主实义》（The True Meaning of the Lord of Heaven，初稿于 1595 年广东肇庆，1599 年后在南京修订并补充）被视为中西思想交融的典范之作。其成书过程与内容来源一直是学界关注的焦点。特别是书中“西士”与“中士”之间的对话，被认为不仅是利玛窦思想的系统阐释，也包含了其在华传教期间与中国士大夫论辩的痕迹。其中，利玛窦于 1599 年春于南京与著名佛教僧人雪浪洪恩（1545-1607）的辩论，被许多学者认为是影响《天主实义》修订和补充的重要事件。这场辩论发生在 1599 年南京，由时任大理寺卿的李汝祯（一名信佛官员）安排。雪浪洪恩作为明末佛教复兴的代表人物，曾主持南京大报恩寺，著有《楞严经解》、《雪浪集》等，深受儒佛融合的影响。这场辩论虽短暂，却涉及创世论、人性论等核心议题，被视为明末佛耶对话的典型个案。利玛窦本人在《耶稣会及基督宗教入华》中也提及，他在与洪恩辩论后，撰写了一篇批判佛教的文章，并将其收录于《天主实义》之中。然而，关于这场辩论与《天主实义》具体章节与雪浪洪恩这场辩论之关系，学界观点存在分歧。梅谦立先生在《天主实义今注》中指出，《天主实义》第二篇（关于自然创造与“太极”）、第四篇（关于“万物一体”）和第七篇（关于人性）的内容与洪恩的辩论密切相关。[1]此观点亦得到其引用的史景迁（Jonathan Spence）文献的支持。[2]但本文通过比对梅谦立与史景迁的论述，发现梅谦立在引用史景迁观点时存在改动，导致其对章节对应关系的论述存在不严谨之处。此外，现有对利玛窦与洪恩这场辩论的研究，如张晓林、何俊、李艳等学者的论著，大多仅依赖于利玛窦单方面的材料（如《耶稣会及基督宗教入华》）进行分析，并未将《天主实义》的文本内容纳入考察，二者之间关系是否真如梅谦立与史景迁所述？本研究将深入考察《天主实义》中的相关章节，尤于第二、四、七章，通过分析对话中“中士”的身份认同、辩论核心议题的背景，以及与利玛窦日记记载的辩论内容的差异，试图厘清《天主实义》与洪恩辩论的文献关系。本文旨在论证，尽管《天主实义》可能受益于这场辩论，但我们无法将辩论内容与书中的具体章节进行明确的一一对应，只能大致言明二者之间论述的相似性与共通性，从而为理解《天主实义》的成书背景和利玛窦的传教策略提供一个更为审慎的视角。

2. 利玛窦与雪浪洪恩的辩论背景及史料梳理

利玛窦初入中国之时，并非一开始就以儒者身份活动。相反，在 1583 年首次被允许进入中国内地时，他与罗明坚均以“僧侣”面貌示人——削发、剃须、披袈裟、居佛寺，深得当地百姓认同。[3]这一策略显然承袭自范礼安在日本的传教经验。在早期的《天主实录》序言中，甚至出现了“天竺国僧辑”“西竺天主实录”等表达，显示出利玛窦主动迎合中国社会对佛教僧侣的既定认知。这种“借佛教之衣，传天主之道”的初期适应，为其在中国站稳脚跟提供了策略上的便利。然而，利玛窦很快意识到，佛教在中国虽历史悠久，但其社会地位远不如日本，与之为伍反而限制了其与士大夫阶层的接触。尤其是在儒士瞿太素的建议下，利氏遂于 1593 年前后改着儒服，留发蓄须，自称“西儒”，从而转而以儒者身份参与中国文化生活，正式进入“去佛归儒”的第二阶段。此举不仅是服饰改变，更标志着其思想策略的根本转变——放弃佛教形象，转向儒家正统，从内在观念体系上重构其在中国的立足之道。[4]

---

[1] [法]梅谦立：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2014 年，第 33-34 页。

[2] [美]史景迁：《利玛窦的记忆宫殿》，桂林：广西师范大学出版社，2015 年，第 335-336 页。

[3] [意]利玛窦，金巴阁：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983 年，第 33 页。

[4] 利玛窦来华传教采取了“调适政策”（Accommodation Police），强调以适应中国本土化的策略传教。利玛窦着僧服就是他初到中国对中国文化产生错误判断的表现。而“调适”或“适应”则意味着于有所认同之基础上进行传教。而利玛窦的改服并不简单是“更衣”的形象问题，更是其所“调适”的思想来源的不同。着“儒服”则有其认同儒家思想的一面，或谓其以“适应”儒家思想以获得士大夫阶层认同的想法。传统儒家向来对佛教有强烈的批判，如张载，程颐、程颢、朱子等人有批佛的论述。利玛窦的“适应”中便带有排佛的色彩。

明代晚期，佛教虽屡遭批评，仍广泛流行于民间与士林之间。洪恩（雪浪、三淮，1545–1607）正是其中一位集佛教实践与哲学素养于一身的重要人物。他既是华严宗名僧，又兼通儒理，曾参与大量士人讲学与宗教辩难活动。1599 年春，利玛窦在南京与之展开面对面辩论，是当时佛教与天主教两大宗教体系之间最直接的思想交锋之一。据利玛窦日记记载，这次论辩发生在一场宴席上，辩题主要围绕“宇宙创世的意义”以及“人类心灵在其中所起的作用”等宗教哲学问题。雪浪洪恩是当时华严宗的名僧，兼通禅宗与唯识学，其思想融汇华严“一即一切、万物一体”的世界观和禅宗直指人心之见地，在南京佛教界颇具代表性。辩论中，洪恩提出了一些颇具挑战性的观点，例如他声称：“虽然这位天主是天地的创造者，但他并非高高在上，他和我们每一个人一样，我们并不逊色于他”。[5]这番话等于是否定了天主的超越性，将人抬到与天主平等的地位。

面对这样的主张，利玛窦据记述显得愤慨，他竭力运用逻辑反驳洪恩。例如，利玛窦要求洪恩当场“凭空造物”，质问如果人真与造物主平等，能否像天主那样一句话变出天地或哪怕造出一个炉子。洪恩无法响应这一挑战。双方就此展开拉锯，在创世论、人性善恶等方面各持己见，辩论颇为激烈。这场思想冲突实质上触及了佛教“人人皆具佛性”与基督教“造物主唯一”的根本哲学分野。据利玛窦后来所述，他当时几次请求结束辩论离席，但整个交锋对他启发很大。雪浪洪恩虽未被说服，坚持己见，但利玛窦认为自己在理据上占了上风。利玛窦本人在其书信和日记中明确提到，他在辩论后曾撰写一篇论文回应佛教观点，并将其收入《天主实义》之中。据中文译文：“神父用汉语写了一篇论文，文中以丰富的道理证明了佛教想象的虚幻和欺骗性，神父把此文收入了他的《天主实义》中。”[6]这表明利玛窦亲自确认了辩论成果已融入书中。那么，具体而言，辩论对书中哪些部分产生了影响？对此，不同学者有不同的分析。

3.《天主实义》的撰写、修订与刊刻过程

在探讨利玛窦与雪浪洪恩的辩论与《天主实义》篇章之关系之前，有必要先对《天主实义》自身的成书过程加以交代。此书并非一时之作，而是历经数年的构思、修订与刊刻数度递嬗之果，其间多有增益删定。倘不先明此一文献脉络，则难以确切判断书中若干段落是否真可视为“辩论之实录”。《天主实义》是明末来华耶稣会士利玛窦撰写的一部天主教护教著作。利玛窦早在万历二十二年（1594 年）在韶州开始酝酿此书。初稿曾题名《天学实义》，于 1595 年在南昌出现了初刻本。[7]这部初稿可以视作利玛窦早期传教教材《天主实录》（1584 年罗明坚、利玛窦合著）的扩充和改编；利氏借鉴了当时日本耶稣会的《要理问答》等文本，最初采取的是问答形式的教理讲授框架。与传统要理问答体裁略有不同，利玛窦在修订中将原本简单的“或问—答”格式改造成对话体，即由“中国士人”（中士）发问、“西方士人”（西士）作答的形式。这种语录式对话体在晚明颇为流行，利玛窦以此展开对于天主教教义的阐述，并借助“中士”的提问融入儒家和佛道思想的论题，从而以中西对话的方式阐明天主教义理。

经过数年的打磨，利玛窦不断对初稿进行修改增补。1601 年，他将书名定为《天主实义》，并邀请南京士人冯应京等参与整理润色，冯氏还为之撰写序言利玛窦非常重视以中国典籍佐证天主教义理，在书中大量引用儒家经典来论证天主教信仰之真义，同时直接批驳佛教与道教的宇宙论和理论。例如，冯应京在序言中解释书名含义时指出：“是书也，历引吾六经之语以证其实，而深诋谭空之误”。[8]彰显此书一方面援引儒家经典以证天主之实有，另一方面尖锐批判佛家“虚空”之谬误。这反映出利玛窦在撰著过程中始终秉持“以西释中”的策略：以西学之理阐释天主实义，以中学之言沟通本土读者。书成之后，利玛窦按照教会规定呈交审查，获准付印。万历三十一年（1603 年）底，正式的刊本在金陵刊刻问世。该书卷上卷下两卷，共八篇，全部采用中士、西士问答体。各篇内容依次论述天主创造主宰万物的道理，辩释中国典籍所载上帝即惟一真神天主之实，论证人灵不灭与灵魂归宿，批驳万物一体、天人物同等学说，抨击佛教六道轮回及戒杀生之说，阐明天堂地狱报应、公教斋戒教义，讨论人性善及正当的修身之道，最后介绍西方风俗并解释传教士独身不娶和耶稣降生救世之事。全书通过中

[5] [意]利玛窦：《耶稣会与天主教进入中国史》，文铮译，北京：商务印书馆，2014 年，第 256 页。

[6] 同上，第 258 页。

[7] [法]梅谦立：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2014 年，第 3-23 页。

[8] [明]冯应京：《天主实义序》，收入朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001 年，页 94–98。

西士人的问答，对中外宗教与哲学核心问题展开辩难，其文体平易而论证严密。利玛窦在成书过程中也得到了一些中国友人的协助。据记载，他在京师期间与李之藻等儒士切磋典雅词句，使文本更符合中国传统书面的表达习惯。李之藻后来于明万历三十五年（1607 年）主持在杭州燕贻堂重刻此书，亲撰《重刻天主实义序》，书后还附有当年金陵刊本出资者汪汝淳的跋语。此后《天主实义》被收入李之藻编辑的《天学初函》（1629 年刊行），清代乾隆年间又被收录进《四库全书》。需要指出的是，清末及民国间流传的刻本对原书某些措辞有所改动，例如光绪三十年（1904 年）上海徐家汇土山湾石印本改动多达百余处，凡遇到“天”字多有避讳修改，显系晚近礼仪之争影响下的文本调整。因此，我们今天所见的不少《天主实义》版本，已非利玛窦 1603 年初版之原貌。总体而言，《天主实义》在明清之际反响巨大，明人称其为“救正佛法而补益儒学”之书。许多士人读后或赞赏其理，或因之改信天主教，使之成为传教史上的重要里程碑。不过也有保守人士视其为异端邪说，詈之为“第一妖书”。

《圣朝破邪集》中亦可见对《天主实义》的指摘，认为其辞旨惑世，意在动摇三教之正统。至于教内之评议，利玛窦继任者龙华民（Nicolas Longobardi）亦对《实义》持保留态度，指责利氏在适应中国文化时过于宽纵，其文字后来更被多明我会传教士闵明我（François Noël）所利用，成为反对中国礼仪、批评耶稣会宽容政策的重要依据。由此观之，《天主实义》在中外两端皆引发异议，其所激起的讨论，已远出于利玛窦个人传教策略之范围，而成为明清中西文化与宗教交锋的缩影。这些不同反应反映出该书在中国产生的广泛影响。法国学者梅谦立（Thierry Meynard）通过对《天主实义》各章节内容与利玛窦在各地与士人的对话记录进行比对，提出该书中有多处段落可视为源于利玛窦与雪浪洪恩的辩论。他的研究认为，在等待罗马教会批准刊行的过程中，利玛窦利用这段时间对《天主实义》初稿作了修订和补充，其中就包括将南京辩论的一些要点吸收到书稿里。梅谦立具体指出：第二篇第 78–98 条讨论“太极与万物之始”的段落，其立论正是针对洪恩提出的“自然生成”观念所作的反驳；第四篇中段（第 207–255 条）批评佛教及宋明理学“万物一体”的说法，明显对应洪恩辩论时阐扬的华严宗思想；第七篇开头部分（第 421–459 条）关于人性善与意志的讨论，则直接回应了洪恩对人性及灵魂地位的看法。梅谦立据此推断，利玛窦在南京辩论后所写的那篇“论文”（意大利文原称 trattato）应主要对应于《天主实义》第四篇，即批驳“万物一体”及澄清天主与人的本质区别这一核心问题。利玛窦自豪地认为自己在这一论题上驳倒了洪恩，但他也承认洪恩并未被他的逻辑说服。总的来说，梅谦立等学者倾向于认为，《天主实义》中有关创世原理、万物一体、人性善恶等主题的论述，都不同程度地吸收了 1599 年辩论的火花。史景迁（Jonathan Spence）也持类似看法。他在名作《利玛窦的记忆宫殿》中指出，在 1603 年修订定稿的《天主实义》中，可以找到当年南京对话的痕迹，例如第一篇关于天主存在的论证、第二篇讨论人类良知良能的问题，以及第七篇阐述自然之善的内容，都可视为对那场佛耶辩论的呼应。换言之，利玛窦通过书中的中西问答，把当时与洪恩交锋的要点融入了文字。

当然，也有学者对辩论影响的具体范围持更审慎的态度。张晓林、何俊等人在研究中虽提及利玛窦—洪恩辩论的重要性，但并未直接将《天主实义》具体章节与此次辩论挂钩分析。例如，张晓林在探讨这场“耶佛对话”时，主要依据利玛窦《传教史》的记载来梳理洪恩在宇宙论和人性论上的论点，而未深入比对《天主实义》文本。他似乎倾向于认为这场辩论与《天主实义》之间的关联“仍有待商榷”。另外，有论者指出，《天主实义》全书均未出现洪恩或具体辩友的姓名，所有对话均以抽象的“中士曰 / 西士曰”展开。因此，要将书中某段话一一对号入座到洪恩个人，也需谨慎对待。例如第二篇第 77 条起“中士曰：吾儒言太极者是乎？”显然发问者自称儒者，可见该问答反映的是利玛窦与儒家士人的讨论场景，而不太可能对应佛门出家的洪恩大师（洪恩不会自称“吾儒”）。由此可见，《天主实义》中杂糅了利玛窦与不同群体（儒家士人、佛教僧侣）的交流成果，而非洪恩一人观点的简单记录。这也提醒我们，虽然南京辩论促使利玛窦补充和强化了书中的一些论证，但书中问答是经过利玛窦加工综合的产物，其中“中士”的形象有时代表儒家立场，有时则融入了佛道思想质疑，难以视为辩论实录。

4.《天主实义》第二、四、七篇与利玛窦和洪恩辩论之关系小考

《天主实义今注》一书作者梅谦立先生针对《天主实义》的各个章节做以整理，其大概看法为：《天主实义》第二篇 78-98 是“与雪浪洪恩关于自然创造及‘太极’概念的辩论”，第四篇的 207-221 为“反对雪浪洪恩关于佛教及宋明理学‘万物一体’说法”，第七篇的 421-239 为“反对雪浪洪恩对人性的看法”。 梅谦立此表对于《天主实义》各个部分与北京士大夫对话之关系做了详细的对应，并在“《<天主实义>与利玛窦和士大夫在南京、北京的对话》”一小文中阐明理由：

在等待教会出版许可的过程中，利玛窦修改了初稿并做了-些补充。在南京，他参加了数场辩论，如 1599 年春天与有名的雪浪洪恩法师（1545-1607）之间的辩论。于这辩论，可以在《耶稣会及基督宗教入华》里看到利玛窦相的记载，并且在《天主实义》里也存有这个辩论的痕迹，如在第二篇中对于自然创造及太极的反驳[78-98]，在第四篇第二部分中对于佛教与宋明理学的所谓泛神论或万物一体的说法的批评[207-255]，在第七篇的第一部分中关于人性及意志的讨论[421-459]。在《耶稣会及基督宗教入华》里，利玛窦说明，在跟洪恩法师辩论之后，他写了一篇论文(trattato);这篇论文变成了《天主实义》的一部分。虽然可以在《天主实义》的许多章节中找到辩论的痕迹，不过，我们不能怀疑利玛窦所指主要是第四篇，因为在那里他处理他与洪恩法师辩论的核心问题，即万物一体。他自豪地认为他打败了洪恩，不过，很可能这位法师并没有被利玛窦的逻辑说服。[9]

《耶稣会及基督宗教入华》即中国大陆本《耶稣会与天主教进入中国史》，作者为利玛窦。根据利玛窦原文可知，利氏仅作一篇文章收录于《天主实义》之中，这篇文章是对佛教想象的批判，但根据原文难以推断《天主实义》与利氏洪氏辩论的直接关系。利氏与洪氏的辩论主要展开于两个维度，一是对创世论的讨论，一是对人性论的关照。而根据梅谦立对《天主实义》在三个部分的对应，可以推断出他对此次辩论的理解。他认为辩论为组织为三个部分：1、对“太极”与创世论的讨论。2、对“万物一体”（物的关系）的讨论。3、关于人性的讨论。这三个部分并不能与笔者上文所述利氏的记载完全对应。

此外，梅谦立另引史景迁的文献为自己的论述做以支撑。史景迁曾作《利玛窦的记忆宫殿》（The Memory palace of Matteo Ricci）一书通过四幅图像构建利玛窦对中国社会的认知，其中第四幅《天主图》的讨论中史景迁引入了 1599 年这场辩论。具体内容如下：

然而当利玛窦遇到此类辩论时，他还是会竭尽全力，有一次他留下详尽的记录，这是 1599 年初在南京城的一次宴席上，他与知名的僧人三淮和尚（三淮即是雪浪洪恩）就宗教问题展开辩论。两人争论的，主要是创世的意义以及人类心灵在此过程中能起的作用……利玛窦试图用推理方式，让三淮和尚明白，创造万物之主，并不是人类之体，但三淮仍然未被说动。利玛窦晚些时候写到，他当时并不想再纠缠下去，并几次请求离开。但后来的事证明，这次辩论对其是有益的，在《天主实义》的修订版本中，辩论的内容构成了其中部分。实际上，在《实义》里我们还是能找到对话的痕迹，比如第一篇讲天主存在的理由，第二篇讲良能现象，以及第七篇论自然之善。[10]

鉴于梅谦立本《天主实义今注》并非原始文献，笔者索引了 The Ture Meaning Of The Lord Of Heaven 中对史景迁所提及此三章的断章，为 Introduction to The True Meaning of the Lord of Heaven、An Explanation of Mistaken Views concerning the Lord of Heaven Current among Men、A Discussion of the [Confucian] Teaching That Human Nature Is Fundamentally Good, and an Exposition of the Orthodox Practice of the Teaching of the Lord of Heaven 三章。中译为“论天主始制天地万物而主宰赡养之”、“ 解释世人错认天主”与“论人性本善， 而述天主门士正学”。此章节与梅谦立本的《天主实义》相同，那么为何史景迁与梅谦立得出的结论不同呢?

表 1. 对《天主实义》与洪恩辩论相关性章节的考察

作者	梅谦立	史景迁
内容	第二章：论太极	第一章：天主存在理由

[9] [法]梅谦立：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2014 年，第 33-34 页。

[10] [美]史景迁：《利玛窦的记忆宫殿》，桂林：广西师范大学出版社，2015 年，第 335-336 页。

作者	梅谦立	史景迁
	第四章：论“万物一体”	第二章：良能现象
	第七章：论人性	第七章：论自然之善

梅谦立引用史景迁的观点却对其观点做以较大改动，这无疑是不严谨的。因此其所列表格中对《天主实义》与各地士大夫对话的内容对应关系是不可靠的。笔者将从内容角度考察《天主实义》章节与洪恩辩论之关系。

《天主实义》记载中基本都以“中士曰”“西士曰”的形式展开，其中并未出现具体的人名，利氏应该是希望以此来表达自己在中西对话中以究天主义理的思路。梅谦立认为第二章中 78-98 是利玛窦与雪浪洪恩关于自然创造及“太极”概念的辩论，第 77 条中的“中士”说“吾儒言太极者是乎？”这句提问接续《天主实义》从第二章开始中士与西士对三教状况对话而来，中士谓：“吾中国有三教，各立门户：老氏谓物生于无，以无为道。佛氏谓色由空出，以空为务；儒谓易有太极，故惟以有为宗，以诚为学。”[11]这段话简述了三教状况，在谈及儒家时提到“太极”的说法。利玛窦对于佛道两教的态度则是“二氏之谓，曰空曰无，其不可崇尚，明矣。”“中士”对此的回应是“吾国君子亦痛斥二氏，深为恨之。”[12]对太极的讨论在理路上接续这段对话而来，因此“吾儒”一定是一位站在儒家立场的士人发言，而非雪浪洪恩——一位佛教高僧。[13]并且“太极”这一概念被广泛应用与周敦颐对“太极”的解释相关，未见佛教文献中以阴阳太极为核心概念，故说此为与洪恩辩论的记载难以服众。 在《中国传教史》的记载中说“对利玛窦而言，‘太极’概念来源于佛教：‘因为佛教的主张或原理，乃是认为天地万物之根源与人的本质是一样的。儒家的学者们渐渐也有接受了这种主张’”。[14] 此说虽能解释梅谦立将二者联系起来，却无法解释中士为何以“吾儒者”自居之的问题。本段有些部分的确与和洪恩辩论的一些部分有相似之处：

89.西士曰：试问于子：除阳五行之理，一动一静之际，能生阴阳五行，则今有车理，岂不动而生一乘车乎？又理无所不在，彼既是无意之物，性必直遂，任其所发，自不能已，何今不生阴阳五行于此？孰御之哉？[15]

利神父问他是否也能像造物主那样创造出天与地来，如果他造不出来，显然证明他在说大话。三淮回答说，他能创造出天地。神父接着说：“我不想劳您大驾，让您马上再造出一片天地，只想请您在这里为我们再造出一个火炉”，就像屋里摆着的那个一样。[16]

这两段内容从形式上讲，都是利玛窦对辩论一方的发难，问其能否现场造物。梅谦立于注释中强调这一点，可能他对辩论的归类与此有关。但是深入文本后会发现，事实并不如是。《天主实义》中的辩论进行至 89，双方争论的焦点在于“理（即太极）”能否造物。儒家认为“理”是世界天地万物的本源，能够作为万物化生的形而上学本原存在。[17]利玛窦不明于此，故问儒者能不能凭空造物。但是和洪恩的辩论提出凭空造物的原则不同。与洪恩的辩论中，洪恩谓天主其实和我们每个人一样，当着一位基督教徒的面将“天主”从至高无上的神坛拉下来，无疑会引起利玛窦的不满。利玛窦便以凭空造物说来驳斥，《圣经》中记载的天主可以凭空造物，通过语言与思想使“物”产生，人可以哉？本质来看，这两次凭空造物说的反驳背景天差地别，难以归为同类。

第四章的辩论亦是如此，中士说“吾古之儒者”“佛氏无逊于上帝”等言语表明自己的身份认同，可见并非与雪浪洪恩的辩论。况且此处之“万物一体”重点在于万物从本质上为一的属性。209 中又一句利玛窦的“误读”能体现出该特征，利氏

[11] [法]梅谦立：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2014 年，第 90-91 页。

[12] [法]梅谦立：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2014 年，第 92 页。

[13] 根据已有研究表明，佛教僧人的自称会有“贫道”、“贫僧”等，或称法号，在面对君王时则称“臣”，未见佛僧以“吾儒”自居的材料。参见张婷：《历史时期僧人谦称变化的文化诠释》，载《安徽史学》，2018 年第 1 期，第 34-35 页。

[14] 刘俊余，王玉川译：《利玛窦中国传教史》，台北：光启出版社，1986 年，第 316 页。

[15] [法]梅谦立：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2014 年，第 97 页。

[16] [意]利玛窦：《耶稣会与天主教进入中国史》，文铮译，北京：商务印书馆，2014 年，第 257 页。

[17]《朱子语类》卷一《性理》，北京：中华书局，1986 年，第 71 页。

言：“人之称人谓曰：‘尔为尔，我为我’；而今凡沟壑昆虫与上帝曰：‘尔为我，我为尔’，岂不谓极抗大悖乎哉?” 利玛窦理解“万物一体”为实体之间有恒常的且不以条件变化为变的稳定性与随意性，这与他和对洪恩关于天主的看法中人与天主的一致性不同。第七章关于人性的讨论中，《天主实义》记载“夫吾儒之学，以率性为修道，设使性善，则率之无错；若或非尽善，性固不足恃也，奈何？”[18]此句会让人想到《中庸》“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”一句，修养工夫以实现性善论之追求，这是儒家的理想人格。

与之密切相关的是对人性的讨论。421 中“中士”区分了天主之善、普世伦理与天堂地狱，说善者上天堂恶者下地狱，此处符合佛教对地狱的理解，但是同一句中又说“夫吾之儒学”，令人不解。梅谦立对此的解释是《天主实义》在初稿后根据与洪恩的辩论后加而成此章节，具有合理性。根据洪恩与利玛窦辩论的事实记载，洪恩主张性无善恶之分，在利玛窦的叙事之中，更强调洪恩“引经据典”、“念了很多谒语”这些行为上的无理，最多批评他在寻求“中庸”之道，未在善恶之间做以选择。[19]并未上升至对形而上道理的思辨之维，如《天主实义》所记载的 421-439 这一部分对话这么详尽。毋庸置疑，利玛窦自己在《传教史》中的记载是不完善的，日记式的文字难以明辨与洪恩辩论的全部内容，且会带有一定的主观。因此难以将辩论与《天主实义》作紧密的关联，只能说《天主实义》中的部分文字是利玛窦受益于这场辩论的产物，无法做明确对应。

5. 结语

雪浪洪恩与利玛窦的辩论，是明末中西思想互动的重要个案。《天主实义》则是这一互动在文本层面最具代表性的产物。然而长期以来，学界对二者关系的认识或多或少存在简化：要么径直将书中篇章视作辩论实录，要么仅笼统指出其影响，却缺乏对文本成书过程与语境的细致辨析。本文的讨论正是基于这一学术断裂，尝试在文献学与思想史的交叉视野下，对事件与文本之间的关系作出更为审慎的说明。

本文围绕利玛窦与雪浪洪恩的辩论及其与《天主实义》的关系展开讨论，旨在厘清史实与文本之间的复杂互动。在既往研究中，学界多依赖利玛窦的单方记载，或直接将《天主实义》若干篇章视为辩论的实录。然而，通过对版本源流、篇章结构以及论题内涵的细致分析，本文指出这种直接对应的推论存在方法论上的隐患。首先，本文从文献学角度考察《天主实义》的撰写、修订与刊刻过程，明确了其从草稿、成稿到 1603 年金陵刊本的演变脉络。通过这一考察，可以发现现行定本已是利玛窦在与李之藻、冯应京等儒士多次交流后的成果，而非 1599 年南京辩论的即时记录。这一发现对于避免将定本直接作为“洪恩语录”具有重要意义。其次，本文通过对第二、四、七篇的逐一比勘，指出其中虽包含与辩论主题相近的内容，如“太极与造物”“万物一体”“人性善恶”等议题，但其表述对象更广泛，往往以儒者或泛指佛道学派为论敌，而非明确指涉洪恩个人。因此，《天主实义》与洪恩辩论之间的关系，应理解为“启发与回应”，而非“再现与实录”。

笔者目前所见，对这场辩论的研究仅见于张晓林《明末耶佛对话个案：利玛窦与三淮》一文，何俊《西学与晚明思想的裂变》一书与陕西师范大学李艳的硕士学位论文《利玛窦“耶华之辩”的三教观研究》，三者都未将《天主实义》与利玛窦和洪恩的这场辩论关联，引用的材料都是单方材料。张晓林在文中依托《耶稣会与天主教进入中国史》中的记载，对洪恩在宇宙论与人性论上的辩论做综合理解，并未使用《天主实义》的材料，可见二者之间的关系仍有待商榷。明末“耶佛之辩”所呈现的，并非简单的教义对抗，而是一种跨文化论辩如何被写入文本、再生产为知识的过程。强调这一点，有助于我们在研究中避免“以文本当史事”的方法论陷阱，从而为《天主实义》与洪恩辩论关系提供了新的证据与思路。在处理宗教对话的相关文本时，辩论对话双方的记载一定会受到双方叙述的限制，有其虚构与附带立场的一面，而在形成如《天主实义》这样理论性较强的对话体文本时，更要警惕对话双方的身份和其与具体发生的辩论之间存在的源流关系。

[18] [法]梅谦立：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2014 年，第 181 页。

[19] [意]利玛窦：《耶稣会与天主教进入中国史》，文铮译，北京：商务印书馆，2014 年，第 258 页。

作者贡献

续祥（中国佛学院教务处法师）：负责本论文的选题设计、整体结构规划与主要撰写工作，撰写前言、第 1 章、第 2 章与结语，提出论文的核心观点与理论分析。

段亦恺（北京外国语大学中国语言文学学院本科生）：负责第 4 章的撰写工作，协助相关文献资料的查找与初步整理，并参与全文的校对与格式调整工作。

伦理声明

本研究不涉及伦理审批或实验对象，故无需伦理委员会批准。

资金支持

本文系中央高校基本科研业务费项目“从《伊川击壤集》看邵雍诗学风格与韩国接受问题研究”（项目批准号：2024JX100）阶段性成果

利益冲突声明

作者谨此声明，据其所知，本文研究过程中不存在任何可被视为潜在利益冲突的经济、个人或专业关系。

致谢

无。

参考文献

1. 梅谦立. 《天主实义今注》. 北京：商务印书馆，2014 年。
2. 冯应京. 《天主实义序》. 见朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001 年，94–98 页。
3. 利玛窦，金巴阁. 《利玛窦中国札记》. 北京：中华书局，1983 年。
4. 利玛窦. 《耶稣会与天主教进入中国史》. 文铮译. 北京：商务印书馆，2014 年。
5. 刘俊余，王玉川译. 《利玛窦中国传教史》. 台北：光启出版社，1986 年。
6. 史景迁. 《利玛窦的记忆宫殿》. 桂林：广西师范大学出版社，2015 年。
7. 张婷. 《历史时期僧人谦称变化的文化诠释》. 《安徽史学》2018 年第 1 期，34–35 页。
8. 《朱子语类》卷一《性理》. 北京：中华书局，1986 年。