

# 導言

## 一、詮釋學與中國天主教文本研究

研究一個跨文化閱讀的文本，方法論以及方法論給予研究者的研究視野至關重要。當我們翻開《天主實義》，跟隨意大利耶穌會傳教士利瑪竇（Matteo Ricci）和「中土」的思路，聆聽他們之間關於基督教與中國文化的對話時，首先使我們想到的是《天主實義》與伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）詮釋學的聯繫。如果不是歷史意識時時提醒我們，我們幾乎會以為，利瑪竇的《天主實義》是為了證明詮釋學的一般原理而撰寫的。的確，《天主實義》可以視為一個詮釋學的典範文本。如此，一篇研究《天主實義》的論文，自然就與詮釋學方法發生了聯繫。

伽達默爾的詮釋學是哲學詮釋學，這意味着它首先是一種本體論而不是一種方法論。從現代詮釋學的歷史看，哲學詮釋學產生於對方法論的詮釋學的揚棄。施萊爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher）以及狄爾泰（Wilhelm Dilthey），在現代詮釋學的形成中，具有不可磨滅的功績。是他們兩人使詮釋學擺脫了作為神學或教義學方法，以及作為法學方法的偶然運用，使詮釋學上升為關於理解和詮釋的一般理論。但詮釋學在他們兩人那裏只具有方法論或認識論的意義，在歷史精神科學的實際應用中，詮釋學仍不免「技術」的性質。

伽達默爾通過海德格爾（Martin Heidegger），對詮釋學進行了根本改造。在他的詮釋學視野裏，理解不再是一種方法論概念，而是「人類生命本身原始的存在特

質」。<sup>1</sup>如此，當我們把伽達默爾的詮釋學用作本文的研究方法時，首先可能招致的一個疑問就是：伽達默爾致力把詮釋學從它的近代認識論或方法論形式裏擺脫出來，使之成為一種本體論，所以，把它用作方法，是否倒回了詮釋學的舊形式？

純粹方法論意義上的詮釋學的特點是：它犧牲或無視詮釋者自身的歷史性，去追求一種不可能達到的歷史客觀主義，對此伽達默爾進行了針對性的批評，並在海德格爾存在本體論的基礎上，重建詮釋者的歷史性。可以說，整個《真理與方法》（*Wahrheit und Methode*）從某種意義上都是在為詮釋者的歷史性進行論證：例如在理解的歷史性問題上對歷史客觀主義的批評，及對詮釋者歷史性的揭示；在前理解問題上對詮釋者前見的肯定；在視域融合問題上對詮釋者視域的自身置入的分析；甚至詮釋學的應用，也無非是詮釋者帶着自身的歷史性對歷史對象不斷的重新理解。

方法論的詮釋學和哲學詮釋學作為一種方法和視野去看待歷史，是完全不同的兩回事。其間的根本區別就在於如何看待詮釋者的歷史性。從單純的方法論出發，詮釋者的主觀性是正確理解首先要排除的障礙。但是，如果詮釋或理解是人的本體論的生存方式，那麼，詮釋者的主觀性就是對傳統和歷史進行理解的前提，並且也構成歷史理解的真正意義。

我們知道，伽達默爾的詮釋學是要探尋所有理解共有的東西，以便證明詮釋學觀點的普遍性。《真理與方法》提出並完成了這一任務。伽達默爾借助海德格爾向我們證明，理解是此在的生存方式，因而他所分析的詮釋學處境就是一切時代的理解不可避免的處境。這就是

---

1. 伽達默爾著，洪漢鼎譯，《真理與方法》（上海：上海譯文出版社，1999），上卷，頁334。

說，任何時代的理解都包含着一個過去和現在的溝通，包含着一個自我和他者的中介，包含着一個你的視域和我的視域的融合。

所以，正如一切哲學世界觀都為人們理解世界提供一種方法和視野，哲學詮釋學也為我們理解歷史提供了一種方法和視野。有一句人們已經爛熟的話，用在這裏仍然很貼切，那就是：「哲學既是世界觀，也是方法論」。

詮釋學方法用於本文的研究，意味着《天主實義》將被作為一個詮釋學的範本進入分析的過程，如此，詮釋學方法在本文主題研究上的運用，將面對的另一個問題是：本文所處理的文本《天主實義》作為詮釋學範本的典型性問題。

利瑪竇時代，現代哲學詮釋學尚未誕生，甚至作為方法論科學的一般詮釋學也還沒有出現。他那個時代的詮釋學，仍然是教父時代沿用下來的神學詮釋學。所以，可以肯定地說，利瑪竇沒有現代詮釋學意識。但是，哲學詮釋學並不是一種憑空的發明，而是對實際存在於歷史中的普遍現象的揭示。誰只要進行理解，誰就無法避免詮釋學處境。也就是說，誰要理解文本，他就不僅要面對詮釋對象，而且他還必然帶着他的傳統，他的前見，他的特殊視域，一句話，他的歷史處境。就此而言，當利瑪竇面對中國傳統文本時，雖然沒有現代詮釋學意識，但他無疑卻有現代詮釋學所揭示的詮釋者的一般處境。

正如研究者們普遍承認的，《天主實義》是用中國傳統儒家思想論證天主教基本原理的護教論著。這一主題本身就意味著它的詮釋學的性質。最初的神學詮釋學，就是教父們用希臘哲學論證基督教教義。從詮釋學的發展歷史看，教父時代的詮釋學是一種正確詮釋聖經的技術。但是，在我們今天的詮釋學視野裏，當教父們運用這種技術借助希臘哲學去彌合猶太教與基督教之間

的衝突時，他們自己卻沒有意識到他們已經進入了詮釋學情境。也就是說，他們是在用他們的生存經驗或神聖體驗，進行着同化猶太教，同化希臘哲學的工作。利瑪竇也是如此，當他訴諸古儒，引徵古經，去「附會」或證明天主一神教時，他也是在按照耶穌會傳教士的生存經驗、神聖使命，進行着同化中國文化的詮釋學工作。所以，如果教父們的護教文本可以視為詮釋學的典範文本的話（它們無疑是詮釋學的範本），那麼，利瑪竇的護教文本《天主實義》，也理所當然地是詮釋學的範本。

詮釋學方法用於本文主題的研究，旨在使研究具有這樣一個視野，即《天主實義》跨文化的閱讀，或對於中國傳統文化的理解，可能存在著所謂的「誤讀」、「誤解」，但卻不能被當作普通的「誤讀」和「誤解」來認識，而應當被當作詮釋學的閱讀和理解來了解。由於對文本的這種定位，使本文的主題能夠建設性地展開。例如，利瑪竇對古經中上帝、天的詮釋，以及把它們與天主教天主的等同；利瑪竇基於基督教創造論或神學宇宙論對宋明新儒家太極宇宙論的物質主義和無神論的定性；利瑪竇對傳統義利之辨的「曲意」詮釋；以及他對古儒天堂地獄說的「憑空構造」等等，都是他作為天主教耶穌會傳教士，從他的神學生存使命出發對中國文化的特殊閱讀，或有意識的、有意義的「誤讀」，是他的作為傳教士的特殊此在「籌劃」其生存的特殊方式。

用詮釋學方法處理本文主題，還有一個意義，那就是旨在澄清中國天主教研究領域中過去以至現在可能存在的非詮釋學地評估中國天主教史或其文本的傾向。早在十七世紀，這種傾向就出現了。例如當《破邪集》的文人作者們站在中國文化的立場開始全面「辟邪」的時候。《破邪集》的一個基調是，利瑪竇及其同門，不懂、竊取或者曲解了中國傳統思想。《破邪集》的這種認識，

也是後來很長一個時期中國文人的認識。這種認識造成中國文人長期無視、迴避或低估西方神學和哲學對中國傳統思想的影響，儘管這種無視或低估可能還有其他的原因。

中國天主教研究領域的非詮釋學態度，在傳教學和漢學研究領域也有表現。一些學者指責利瑪竇等在向中國人介紹基督教時，有意識地隱瞞了一些教義，有策略地與儒家思想妥協，「欺騙」了他們的對話者。<sup>2</sup>還有一些學者稱明末中西方文化的相遇，是一種「誤解的對話」或「誤解的交談」。<sup>3</sup>從十七世紀中國的反基督教運動來看，從這一時期基督教在中國的歷史命運來看，基督教與中國文化的早期對話的確存在着某種「誤解」。但從思想史來看，也許恰恰是這種「誤解」，構成了兩大文明的真正相遇與融合，以及彼此的相互「理解」。「誤解」是不可避免的，關鍵在於如何看待這種「誤解」，尤其是如何從思想史的角度承認並評估它的積極意義。

長期以來，在中國哲學史和中國思想史研究領域，對天主教神學和哲學與中國近代思想之關係存在着一種「諱言」，翻開處理這一時期的哲學史、思想史論著，關於天主教神學和哲學，或者乾脆付之闕如；或者予以否定的描述；而大量充斥的只是作為傳教副產品的科學

2. 柯毅霖（Gianni Criveller）著，王志成譯，《晚明基督論》（成都：四川人民出版社，1999），頁379。柯毅霖依據事實，批評了謝和耐（Jacques Gernet）、甘明斯（James Sylvester Cummins）等現代學者對利瑪竇等的這種指責。
3. 見同上，頁384，在那裏，他引證許理和（Erik Zürcher）和鐘鳴旦（Nicolas Standaert）的觀點說，早期的中國反基督教運動，除了「誤解的對話外」，不可能有真正的相遇。但柯毅霖主張，「誤解可以通過對話克服，認為誤解和文化差異導致本體論上彼此理解的不可能，這是極為荒謬的。」這是一種詮釋學的觀點。從天主教傳教史來看，正如鐘鳴旦、許理和二人所言，誤解是導致傳教失敗的一個原因（鐘鳴旦著，聖神研究中心譯，《楊廷筠：明末天主教儒者》〔香港：魯汶大學中國歐洲研究中心、聖神研究中心，1987〕，頁270），但從思想史來看，對話無所謂成敗，誤解不但是理解的前提，而且本身就是一種理解。

技術，給人的印象是，耶穌會傳教士帶來的西方學術，似乎只有天文曆算水利農耕等西方近代科學技術。不了解這段歷史的人，從歷史教科書上只能得出這樣的結論：西方傳教士跑到中國來是為了幫助中國人進行科學技術啟蒙。不難看出，支配着這種態度後面的東西，拋開政治的和意識形態的因素，從學術上、學理上來說，就是一種根深蒂固的非詮釋學的立場和態度。

由於上述態度在明末清初中國天主教研究領域中的主導作用，對於詮釋學地把握這段歷史，進而建設性地評估與它有關的當時以至後來的中國思想史，建設性地評估當時以至後來與基督教不無關係的中國人的生存經驗，無疑都是一個明顯的障礙。就此而言，把詮釋學用於本文的研究主題，具有非常重要的歷史和現實意義。

對於中國天主教史的研究，我們現在幸運地可以借鑑很多最新的方法和視野，但是，在這個領域，正如在其他人文學科領域一樣，仍然需要經常避免非詮釋學的研究態度和視野。因為歷史客觀主義的態度對我們學術研究的影響太久、太深了。我們習慣在歷史研究中去發現所謂「客觀真實」的東西，我們也習慣放棄我們自己的主觀理解去遷就歷史的「本來面目」。如果用這種態度去看待利瑪竇，我們就會致力去揭示利瑪竇對中國文化的不了解或曲解，致力去證明利瑪竇在此基礎上使基督教適應於中國文化的調適工作在神哲學方面的無效和無意義。

伽達默爾說，「理解藉以開始的最先東西乃是某物能與我們進行攀談（anspricht），這是一切詮釋學條件裏的最首要的條件」。<sup>4</sup>「攀談」需要對自己的前見作基本的「懸置」，但是在這裏，「懸置」並不是擱置一個前

---

4. 伽達默爾著，洪漢鼎譯，《真理與方法》，上卷，頁384。

見而代之以另一個前見，而是使前見成為問題。伽達默爾說：「問題的本質就是敞開和開放可能性。」<sup>5</sup>所以，為了理解中國天主教史及其文本，我們首先需要做的是，對我們以前的理解以及基於這種理解而形成的對於中國天主教神學和哲學的前見，對於它們的一貫態度提出疑問，以便能夠與它進行「攀談」，然後看看我們能夠從「攀談」中了解到甚麼。

詮釋學方法用於本文主題可能存在一些問題。第一個可能存在的問題是關於跨文化閱讀的兩個傳統及其關係問題。

傳統問題是《真理與方法》的一個中心問題。伽達默爾把傳統作為進行理解的一個必要前提——前見的一種形式，並為啟蒙運動對傳統的批判以及浪漫主義對傳統的非詮釋學維護正名。整個《真理與方法》固然都是在論證理解者的歷史性，但他同時也認為，理解只有置自身於傳統之中，才能實現這種歷史性，才能實現詮釋學的任務。理解就是在傳統中的過去和現在的中介和融合。伽達默爾說：

理解甚至根本不能被認為是一種主體性的行為，而要被認為是一種置自身於傳統過程中的行動（*Einrücken*），在這過程中過去和現在經常地得以中介。<sup>6</sup>

關於傳統的詮釋學意義，伽達默爾還有另外的認識。傳統一方面構成詮釋者所由出發的前見，構成詮釋者的出發點，但是，傳統作為前見必須引起詮釋學的問題意識，這時傳統才成為詮釋者的詮釋學處境的構成要素。

---

5. 同上，上卷，頁384。

6. 同上，上卷，頁372。

從跨文化的閱讀來看，理解有可能面對兩個傳統，一個是本民族文化的歷史傳統，另一個是異民族的文化傳統。前者是理解者對之發生了疑問並欲對之進行同化的傳統；後者則是構成詮釋者的前理解的傳統。雖然異文化的傳統在跨文化的閱讀者的處境裏，通常也表現為歷史傳統，但是在這裏，這種傳統對於跨文化的閱讀者來說，更重要的是「異己的」而不僅僅是歷史的。對於跨文化的兩個傳統的詮釋學問題，諸如跨文化閱讀的詮釋學處境問題，跨文化的視域融合問題，跨文化的詮釋學的應用問題等等，伽達默爾在《真理與方法》中並沒有給予特別的注意。但是，由於伽達默爾賦予詮釋學的哲學本體論性質，跨文化閱讀所遇到的理解者所面對的兩個傳統問題，也符合伽達默爾從理解的歷史性角度對詮釋學所作的基本規定。

因此，就本文的主題而言，利瑪竇有兩個傳統，一方面，他背負着基督教的西方文化傳統；另一方面，他又面對着表現為宋明理學的中國文化傳統。伽達默爾說：

傳統……必須是有疑問的，同化傳統的詮釋學任務才會得到明確的意識。所以我們在奧古斯丁那裏看到一種對於《舊約》的詮釋學意識，而在宗教改革時期，為反對羅馬教會的傳統原則，需要從聖經本身來理解經文（所謂唯一聖經），從而發展了一種新教詮釋學。<sup>7</sup>

在利瑪竇的處境裏，中國傳統對他來說是有疑問的。我們甚至可以說，對於中國傳統，尤其是對於宋明理學的疑問（實際上，對背負着天主教西方傳統的利瑪竇來說，

---

7. 同上，上卷，第二版序，頁 10。

整個中國文化都是有疑問的，這也是他遠涉重洋前來中國傳教的前提），使得利瑪竇有了同化中國古代儒家傳統的明確的詮釋學意識，並從而發展出一種中國的天主教，亦即儒家一神教。

不僅如此，對於中國傳統文化的疑問，對它的早期形態中的自然宗教傾向的揣測和認識，以及對它的後來發展形態中（例如宋明理學）的無神論和物質主義傾向的疑問，也使利瑪竇對天主教救恩說產生了一種明確的詮釋學意識：中國古人通過自然理性可能認識到了那唯一的神，並因此在神的無所不包的恩典下有可能得救。

詮釋學方法運用於本文主題，可能存在的第二個問題是關於中國文化對基督教的反應問題。正如本文副標題所示，本文不僅考察利瑪竇在其《天主實義》中對中國文化的詮釋，考察利瑪竇視野中天主教神哲學與中國儒釋道學統的關係；而且，這種關係將在互動的意義上進入考察範圍。換言之，本文不僅要考察《天主實義》對中國文化的主動，而且要考察中國文人對《天主實義》的反應（反應並不完全意味着被動）。如前所述，利瑪竇的主動已經被納入了詮釋學的研究視野，那麼，中國文人的反應是否也可以被納入詮釋學的研究視野？

《天主實義》的神哲學在明末清初中國文人思想上激起的反應是複雜和多樣的，大體來說，有擁抱天主教的文人皈信者的護教運動，這是積極的反應；有持守傳統觀念的文人反教者的反教運動，這雖是否定的，但也是積極的反應；甚至還有表現為消極反應的新儒家主流學者的冷漠。儘管有如此根本的差別，我們說，中國文人的反應，均可納入詮釋學的研究視野。因為，不僅詮釋學的普遍性在這裏仍然有效，亦即護教者、反教者、漠視者三者有其共同的明末新儒家語境，這一點既是他們自身的歷史處境，也是他們在對天主教做出不同反應

時的思想前提。而且，護教者、反教者、漠視者三者，事實上已經被利瑪竇牽入《天主實義》所引起的詮釋學處境，即西方天主教與中國文化的對話語境。所不同的是，護教者對天主教與中國傳統儒家之關係，作出了肯定的詮釋；反教者對天主教與中國文化（儒釋道）之關係，作出了否定的詮釋；而主流學者則對這種關係拒絕詮釋。拒絕詮釋也是一種詮釋，它反映了主流學者對天主教神哲學與中國（儒家）哲學之關係的特殊理解。

## 二、主流與正統

主流與正統<sup>8</sup>是處理思想史經常遇到，但通常又是模糊的一對概念。模糊在於通常對它們沒有明確的意義區分，以致當說到正統時似乎就是指主流，而當說到主流時似乎就是指正統。這是在一般思想史的討論中常見的現象。所以，處理思想史的主題，不能不先明確主流與正統的區分。

主流與正統的第一個區別是，正統是官方認可的，作為意識形態主要來源的思想。有時，正統和官方意識形態是同一個思想，例如宋明理學在明代中葉以前，既是官方確立的正統思想，又是官方意識形態的主要來源，甚至本身就是官方意識形態。就此而言，正統思想是被確立的，而主流思想則是一種思想趨勢，它的主要特點是它不一定是官方認可的，更不是官方意識形態的主要來源，而且當它與正統思想衝突時，不可能成為官

---

8. 美國芝加哥大學人類學家雷德斐爾德（Robert Redfield）在其《鄉民社會與文化》（*Peasant Society and Culture* [Chicago: University of Chicago Press, 1956]）一書中，提出「大傳統」（great tradition）和「小傳統」（little tradition）概念，用以區分同一文化傳統中的不同文化層次。「大傳統」指都市文明或精英文化，「小傳統」則指地方性的鄉土文化或一般社會大眾的俗民文化。（見陳來《古代宗教與倫理》〔北京：三聯：1996〕「導言」）本文所稱之「主流」與「正統」，主要指「大傳統」或精英文化而言。

方意識形態。但是主流之為流，乃代表了思想或學術發展的趨勢。

因此，主流與正統的另一個區別是，當主流與正統不一致時，主流思想具有批判意識。主流思想的批判性指對於正統思想的批判性。就此而言，主流思想可能包括某些為正統所不容，所排斥，乃至禁止的學說，例如程朱理學佔統治地位時的陽明心學。主流思想甚至可能包括「異端邪說」，只要它與主流思想的流向（發展趨勢）一致，並對於正統思想具有批判意識。例如明末李贊等的思想，雖然被正統思想斥為「異端」，但仍然應當被看作主流。

主流思想不僅是批判的，它還是建設性的，這是主流思想的又一個顯著特徵。主流思想的建設性指主流思想中常常包含着一些支配未來思想發展趨勢的原則，例如，明中葉以後的心學所申張的主體性原則，即構成了明清之際乃至近代中國思想變遷的一條主線。主流思想的建設性成果，它所提出的一些核心原則，常常能夠在思想史上發生深遠的影響。

主流思想因其批判性和建設性而具有超前的特徵。主流思想的超前性指主流思想在對正統的批判及建設性的思想建構中，預示並代表着該民族精神的未來發展方向。這就是為什麼當主流思想衰變時不能再被稱作主流，而當主流思想所批判的正統思想在主流思想蛻變時附和新的思想潮流起而反擊主流思想時也不能被視為主流的原因。例如明末王學末流庸俗化後，王學在明中葉以前的主流地位被新的思潮（張居正等的實學潮流，預示着清代學術的崛起）取代，從而不再代表主流；而這時朱學對王學的反動，卻也並不代表當時的思想主流。

主流思想因其對於正統的批判性和超前意識，常常被正統判為「異端」，在主流思想與已經僵化了的正統

思想發生衝突時，就更是如此。

然而，主流和正統的區分不是絕對的。事實上，正統思想和主流思想往往並不是完全對立的，有時正統即是主流，例如程朱理學在明初既是正統思想，同時也是那個時代的主流思想。主流與正統的這種重合現象在歷史上經常出現。但是，一般來說，這種狀況維持不久。因為，正統之被確立為正統，就是要它保持穩定，故正統之為正統，主要在於它的穩定性；而主流之為主流，主要在於它的流動性，或它的發展傾向。此外，主流思想作為一種發展趨向，有時不僅指向一個單一的方向，而可能同時有多個走向。在這種情況下，主流與正統可能的重合有時就表現為某一個趨向的重合。例如，明末主流思想的一個明顯趨向是綜合，儒釋道三教合一的趨向，這一趨向在明代正統思想中也有表現。但是，主流思想中的這種融合與正統思想中的同樣的融合，在旨趣上是完全不同的。前者的融合是在主流所特有的批判意識中的融合，並且其目的旨在通過融合推動學術的發展。而正統中的融合，則是為了使正統思想獲得更有利的支持，以確保正統的作為正統的地位，及作為意識形態的穩定性。

有一種觀點認為，一般來說，進士以上的學者屬於主流學者範圍，因而其思想也代表主流思想。這種認識模糊了主流和正統的區分。根據主流與正統的上述區分，可以確定，進士及其思想屬於正統範圍，如果他的思想就是他按照科舉考試的要求所獲得或具有的話，因為進士作為進士，是官方考試制度認可的產物。而官方考試制度，無一例外地都是根據意識形態需要制定的，而考試內容則是根據被意識形態所確立的正統思想擬出的，或者本身就是正統思想的內容。所以，從這種考試制度中「脫穎」而出的進士，除非他同時具有對於正統

思想的批判意識，並把這種意識訴諸文字或訴諸學術，那麼，嚴格說來，他只能屬於正統。事實上，所謂正統思想，通常就是指通過官方考試制度認可的高級知識階層著書立說所維護和宣揚的思想。

民間思想似乎也有主流與正統之分，但主流與正統概念本身就表明它們的非民間性質。民間的主流和正統充其量只是主流和正統概念的一種應用。民間思想的正統是指民間存在的與正統思想一致的思想習慣，而民間主流則指與主流思想的批判意識相一致的思想傾向。民間的主流與正統的區分可以看作主流與正統在民間思想中的反映，既是反映，它們的主流和正統的性質的判定就取決於主流和正統本身的區分。所以，民間思想中的主流和正統，不能等同這裏所規定的主流和正統概念。實際上，民間大量存在的思想習慣，常常既非正統，亦非主流，而是一些思想體系、觀念的混雜。值得注意的是，王朝衰落時期民間思想的主要類型常常不僅是非正統的，甚至是反正統的，是與主流思想的批判精神相一致的思想潮流。例如在王朝衰落時期農民起義所宣揚的思想，以及一些宗教異端。明末的白蓮教和林兆恩的三一教大概算是這種民間思想的典型。也許真正意義上的民間思想，就是指這樣的一些思想。

還需說明的是，作出主流和正統的區分，不是基於是非判斷。換句話說，主流和正統的區分不是要說明主流的是值得肯定的，而正統的是應當否定的。這種是非判斷是過去幾十年前對待思想史的習慣，這種方法論上的習慣是為了證明一些意識形態上的既定的東西，所以與其說是一種學術的態度，無寧說是一種政治態度。主流和正統的區分旨在使我們更清楚地了解本文主題所論及的問題而不致發生不必要的混淆，因為本文的中心議題是：天主教與中國文化的對話在主流和正統層面究竟

是否發生了影響，以及發生了怎樣的影響？鑑於迄今為止的中國天主教史的研究，尤其是傳教學和漢學視野的中國天主教史的研究，並未把這種區分帶進它的研究視野，以致中國天主教對中國主流和正統思想的關係仍然是一個不清楚的領域，<sup>9</sup>主流和正統的這種區分就顯得更為重要。

---

9. 嚴格來說，三柱石為代表的護教思想和《破邪集》為代表的反教思想均不反映當時中國主流思想對天主教的態度，雖然他們從正統出發的「護」和「辟」有時也迎合（符合、利用）主流思想趨勢。