

## 摘要

明末清初，耶稣会士在中国的传教活动，开启了东西方文化交流对话的新时代，它持续的时间虽然不长，却留下了许多重要的经验。其中，利玛窦的易服，一直被视为耶稣会士中国传教史中的重要事件。

许多学者对此都进行了相关的研究，如计翔翔先生的《关于利玛窦衣儒服的研究》；孙尚杨先生的《基督教与明末儒学》；张国刚先生的《从中西初识到礼仪之争》以及林仁川、徐晓望所著的《明末清初中西文化冲突》，这些文章虽则不乏珠玑之论，但尚无论及利玛窦第一次易服的生动过程，且未能从整个远东传教活动的视角来考察利玛窦的易服之举。

我们认为耶稣会的易服不是发生在一个国家或地区的独立事件，研究者应当以更广阔的视野，考察不同人物、事件的内在联系与相互影响。

有鉴于此，本文试图从以下几个方面，分析并论证利玛窦易服事件的曲折经历及其内在的文化含义。

第一，利玛窦易服至少发生了两次，第一次是由修道服改穿僧服；第二次是由僧服改穿儒服。从现有的文章看，大多只是提及利玛窦第二次的易服而忽视了他第一次易服的重要性。

第二，在易服问题上利玛窦并非首创，在日本和印度早有先例，也就是说在社会情境颇为类似的整个远东，耶稣会的易服行为具有很大的普遍性。

第三，耶稣会内部在易服问题上存在着分歧，曾引起过许多激烈的争论，直至利玛窦死后很长的一段时间内，这一问题仍悬而未决。

第四，利玛窦两次易服的文化意义是一致的，本质上都在于自我调整，两次易服的外在形式虽然不同，但都是迫不得以对现实做出的一种回应。因此，即便利玛窦易了儒服也不能因此认为，这是他文化适应策略的终止。事实上，以利玛窦为代表的耶稣会士始终处于世俗活动与传播信仰的两难困境中。

关键词：利玛窦 易服 适应

## ABSTRACT

Between the Ming and Qing dynasty , The Jesus missionary working in China, has opened the East and West cultural exchange dialogue new times. The time although is not long, but it has left many important experiences. Among them, Matteo Ricci' Replacing clothes, is regarded as an important event.

Many scholars have conducted the related research .such as Mr Ji Xiangxiang' "Research Which Takes about Matteo Ricci Replacing clothes "; Mr Sun Shang yang' "Christianity And the Confucianism At the end of Ming Dynasty "; Mr. Zhang Guogang ' "Knew from the beginning of China and the West to Struggle Etiquette" ,and as well as Lin Renchuan and Xu Xiaowang' " Chinese and western culture conflict Between the Ming and Qing dynasty ”.

These articles though do not lack the pearl theory, but still do not mention the vivid process of the Matteo Ricci' Replacing clothes first Replacing clothes, also has not been able to do missionary work at the active angle of view from the entire the far East to inspect Matteo Ricci' Replacing clothes. We thought the Jesus' Replacing clothes is not occurs in a national or the local independent event, the researcher must by a broader field of vision. This article attempts from following several aspects, analyzes and proves the event of Matteo Ricci' Replacing clothes :

The first, Matteo Ricci 'has at least had two.

The second, Matteo Ricci ' Replacing clothes is not the originating , It has happened early in Japan and India.

The third, it has many different opinions about the replacement clothing question, once has caused many intense arguments, after until Matteo Ricci

dies in very long period of time, this question still unresolved.

The fourth, the Matteo Ricci' two Replacesing clothes cultural significances are consistent, essentially all lies in the self- adjustment, although two Replacesing clothes' external forms are different.

**Key words:** Matteo Ricci Replacesing clothes Adaption

## 第一章，“传教士一旦定居下来就应穿袈裟，以突出传教团的宗教性”

说到传教士，自然会让人联想到利玛窦(Matteo Ricci)，这个名字对中国人来说并不陌生。历史上到中国来的欧洲人中间，除了马可·波罗(Marco Polo)，或许利玛窦就是最为人们熟悉的名字了。

利玛窦 1552 年 10 月 16 日生于意大利的中部教皇邦安柯那(Ancone)省的马塞拉塔(Macerata)城。1561 年入本城的耶稣会学校学习。十六岁时奉父命到罗马学习法律。1571 年，在罗马加入耶稣会。1577 年，利玛窦参加了耶稣会派往印度传教的教团。1578 年 3 月 24 日，他从里斯本(Lisbon)乘船驶向东方，同年 9 月 13 日抵达葡萄牙在东方殖民活动的重要据点——印度的果阿(Goa)。1582 年 4 月，他被派往中国传教，8 月抵达澳门，学习华语。从此，利玛窦开始了在中国传教、工作和生活，足迹先后遍及澳门、肇庆、韶州、南昌、南京、北京。1610 年 5 月 11 日，利玛窦在北京病逝，终年 58 岁。

在明末耶稣会传教士中，利玛窦并非是进入中国内地第一人，就在利玛窦抵达肇庆之前，意大利传教士罗明坚(Michel Ruggieri)，曾不止一次到过肇庆。1583 年 2 月 12 日，罗明坚在写给澳门的信里，报告说，他和巴范济(Francois Pasio)已经在肇庆安顿下来。不久，二人便改穿了中国的僧侣服装。信中提及：

两天前我们去见他（按：广州都司），他对我们很和气，赠银一两作为布施，我们谈及服装，他当即自己画了个帽子，说道总督和所有的官员都希望我们穿北京“神父”的服装……“这种神父是很受尊敬的”。这就是叫我们同化为中国僧侣（或称和尚）<sup>①</sup>

巴范济和罗明坚认为想在中国获得社会地位，没有比这更好的办法了，“于

<sup>①</sup>【法】裴化行(H.Bernard):《利玛窦神父传》(上册),管震湖译,商务印书馆,1993年,第82页。

是，他们就让人头和脸都剃得净光，穿上非常得体得袈裟——是大襟式样的。”<sup>①</sup> 罗明坚在 1583 年 2 月 7 日致总会长阿夸韦瓦 (Beato P. Rudoifo Acquiviva) 神父的书信中说：

他 (指肇庆总督) 愿我们穿中国和尚的服装，这与我们神职的衣冠略有分别，如今我们正在做僧衣，不久我们将化为中国人 “以便为基督能赚得中国人” (Ut Christo Sinas Iusrifaciamus).<sup>②</sup>

从表面上看，罗明坚的这封信似乎仅是想表达对即将穿上僧衣的某种期待和喜悦，细加琢磨至少还包含着另外三层意思或目的：第一，向总会长传达了将换僧服的信息，既在形式上顾及了上司的面子，又免去了日后传教团正式穿上僧服可能受到的指责。第二，阐述了穿僧服是中国官员的意思，是官员对教团尊重的表示，不应违背。第三，用圣保罗书信的话语来佐证易服的正当性，即此举是“以便为基督能赚得中国人”，而不是对修会清贫原则的背叛。并且，还特别强调了“我们正在做僧衣”这个细节，为传教团的行动留下了较大的回旋空间。至于总督有没有希望传教士穿僧衣这回事，罗明坚是不是真的正在做僧衣，我们不得而知。但是，罗明坚在信中为自己穿僧服寻找理由和后路的意图是很明显的。并且，从时间上推断，罗明坚等传教士正式穿僧服的时候，应该还没有得到总会长方面的批复。

在这样重大的问题上，罗明坚之所以能大胆地做出先斩后奏的决断，我们认为只有一种解释，这就是诺比利 (Nobili, Robert de) 神父前在印度已明确作出了先例。诺比利在 1610 年还特别为自己的行为写了个长篇辩解，这个辩解开场白就有八段之多，然后包括至少十一项神学论证，都是以经院哲学推理方式一环套一环展开的，以此证明这一行为确有根据。由此看出诺比利当初为了给易服的计划披上合法的外衣，付出了处心积虑的努力。下面就是诺比利对这一论证的具体展开<sup>③</sup>：

<sup>①</sup> 《利玛窦神父传》(上册)，第 82 页。

<sup>②</sup> 《利玛窦书信集》，罗渔译，台北，光启，辅仁联合出版社，1986 年，第 451 页。

<sup>③</sup> 《利玛窦神父传》(上册)，第 83—86 页。

一、异教徒的行为有两类：

1. 一类是人性行动，由于异教徒天性或按照习俗，趋向宗教崇拜，例如烧香等等；

2. 一类本身无所谓，然而迫于习俗而趋向异教，这又有三种不同的情况：

甲、可谓纯物质性的，既然做出这类行动的民族本身就是异教的；

乙、作为基督教徒和异教徒的区别，但不是从宗教观点看，而是从公民角度看，例如，在古罗马犹太人必须戴黄帽子以便识别；

丙、从宗教角度来区分信上帝者与不信上帝者，这又有两种情况：

子、这种行为同时也牵涉人的生活本身的某种需要，例如，我们的教士服和异教偶像崇拜祭司服：这些服装既用来避体，同时也是为行宗教事而创造出来；

丑、这种行为只是为了宗教的某一特定需要，例如，异教献祭所用某些司铎装饰品……

二、第一类 1 项的行为是不可采取的；固然，圣热罗姆和教皇阿德里安都断言，只要不造成丑闻，在紧急必要得情况下，可以行之，“我们的瓦伦廷则认为这种见解并非不可能（第 2 卷第 2 篇第 1 章第 2 点）；至于我自己，虽然我敬重圣热罗姆，不可驳斥他，我仍然并不在实践中遵循”。

三、事情本身是无所谓的（上述 2，甲和乙），并不是罪孽：“如果皈依我主者不能利用这类事情，他们就不得不换装，这会非常艰难的，我们的人在日本、中国、英国、土耳其和希腊都没有这样做”。

四、以从宗教角度区分信上帝者与不信上帝者的那些东西，如果其性质并不是用来满足人性使用（上述 2，丙，丑），……“在我看来，那就是不道德的”。

“然而，人们还是可以思考：这种服装或标志假若同时也是名誉上的，那么是不是可以允许仅仅作为名誉性质穿戴它。……直至格拉蒂安努斯时代，罗马的基督教皇帝还佩戴异教‘教皇’在献祭时所用的‘教皇星饰’，他们因而自称‘最高教皇’。事情既是这样，就改变了性质，归于另一类型，即，除了宗教性质外，还有另一种性质，有一种社会目的（2，丙，子）”。显然，此刻所说服装问题就属于这种性质。

五、但是，这类行为（2，丙，子）可能在不同程度上沾染上迷信：1. 或者以平等权利，2. 或者因为首要的目的是俗世的，3. 或者是由于诗的评说。

六、“在日本和中国的”耶稣会士穿和尚服，是一个先例，人们可以据以使用“异教徒用于迷信目的，同时由于其性质而作俗世之用”（五，1）的那些东西，例如服装；这些看法的依据，可以举出《体制机构》第8卷第27章所说“阿佐尔争论”，以及多米尼克派教士巴内兹和耶稣会士瓦伦奇亚对托马斯第2卷第2篇第3个问题第2条的注释。

七、更何况，在经学博士们确定的某些事例上，允许基督教徒不必顾虑地使用那些首先为俗用而创制这、只是偶然加上迷信含义的事情或东西（五，2）。

八、或者，有这种迷信含义主要是由于诗的创作（五，3）。

九、因此，一般而言，基督教徒穿戴异教服装和标志，只能为了正当的理由，同时也必须避免掀起轩然大波。

十、而这种正当的理由有时对传教士是存在的，那就是拯救灵魂，英诺森三世于1201年5月准许在利沃尼亚的传教士像当地居民一样穿戴，以免激起不信上帝者的敌对情绪；人人都必须入乡随俗。有两方面的经验明显证明：在东方，拯救灵魂是以私利为目的的：在印度，使用欧洲式的办法，迄今未能在上等种姓的人们中间获得仅仅出于心灵利益而皈依我主；捕鱼海岸的帕拉维人种姓地位极低，皈依只是为了免受穆斯林的欺凌；相反，只有采取上述随俗的做法，才便于在这个地方使异教徒皈依我主，这是一个经验证明的事实。

十一、遵循这种做法，不一定就掀起轩然大波；即使有些人错误地大惊失色，人们也不必剥夺掉自己俗世地好处，更无需剥夺掉自己心灵的好处，尤其是只要人们能够很好地解释这种行为地动机。“在遥远的印度南方各邦人们对这种做法大惊小怪，我一向深感诧异，因为，首先在中国，而后在其他地方，我们的神父采取同样的做法，并没有人指责他们令人骇异。”<sup>①</sup>

我们之所以不惜篇幅地大段引用诺比利神父的论证，旨在揭示这样几个问题：第一，在传教士改穿和尚服装问题上罗明坚并非首创，之前有过先例。第二，

<sup>①</sup>《利玛窦神父传》（上册），第83—86页。

耶稣会内部在服装上同化于和尚，曾引起过许多激烈的争论，否则，诺比利神父无需为易服的合法性长篇累牍地论证。第三，传教士们改穿佛僧服装在远东具有很大的普遍性。第四，易服的动机主要是迫于现实的压力，逼不得以而为之，过程充满了矛盾和冲突。

罗明坚和巴范济在肇庆穿上僧服的消息传到了澳门，当时尚在澳门的利玛窦，闻讯后兴高采烈地表示对穿僧服的理解和赞成，并且感到僧袍是广东地方官“所能恩赐的最体面地服饰”。<sup>①</sup>时隔不久，肇庆方面事态发生了变化，罗明坚和巴范济被迫逃回澳门。<sup>②</sup>之后，事情又意想不到地出现了转机，新任制台郭应聘准许传教士在肇庆修建圣堂和寓所，罗明坚喜出望外，随即携同利玛窦准备重返。由于先前的铺垫，二人这回也就水到渠成地换上了僧人的装束。

1583年9月10日，罗明坚和利玛窦身披僧服抵达中国内地肇庆，张尔歧《嵩庵闲话》有载，“利玛窦初至广，下舶，髡首袒肩，人以为西僧，引至佛寺。”<sup>③</sup>如果据此认为，利玛窦初来肇庆就以番僧的面貌出现，仅仅是在罗明坚的带领下做出的举动，则未免将问题简单化了。利玛窦脱下象征着清贫和圣洁的黑色修道服换上僧服，这绝对不是一个随意的举动，本文主要从内因和外因两个方面看待这个问题。内因方面，着眼于利玛窦在印度生活的四年。利玛窦于1577年乘船从葡萄牙出发，1578年9月到达印度，一呆就是四年。其间，利玛窦除了学习基督教神学，还开始接触、学习了印度的佛教。当时诺比利正在印度传教，他采取了学习印度语言、熟悉印度的宗教和哲学理论等适应印度文明的方式，在南印度的马杜赖地区向印度的婆罗门阶层传播天主教教义，改穿婆罗门的衣服。诺比利创立的这种传教方法，对于思维敏捷、在印度住了四年之久的利玛窦来说，应该会产生不小的影响。

此外，利玛窦更换僧服，还存在着一个重要的外因，即贯彻范礼安(Alexandre Valignani)的指示——“传教士一旦定居下来就应该穿袈裟，以突出传教团的宗教性。”<sup>④</sup>范礼安在1574年，曾以耶稣会东印度教区视察员的身份抵达日本。在

<sup>①</sup> 《利玛窦全集》，罗渔译，台湾辅仁、光启联合出版社，1986年，第三册，第40页。

<sup>②</sup> 当时陈瑞被免职，恐怕接替自己的总督发现两个外国人留居肇庆会加重对自己的处罚，便命令巴、罗两人速回澳门，回澳门后，巴范济去了日本。参见《利玛窦神父传》(上册)，第86页。

<sup>③</sup> 王晓朝：《基督教与帝国文化》，东方出版社，1997年9月版，第130页。

<sup>④</sup> 【日】柯毅霖(Gianni Criveller):《晚明基督论》，王志成，思竹等译，四川人民出版社，1999



日本，他看到日本僧人、尤其是那些禅宗僧人，在人民当中拥有极高的声望。这一不同寻常的经历，启发了这位聪明过人的传教士，他敏锐地意识到服装具有特定的文化内涵，人们常常藉此表明自己的社会地位和阶级从属。为了更好的贯彻上层路线的传教策略，范礼安理所当然地要求属下的传道士们，入乡随俗，改穿属于社会上层人士或文化精英者的僧服。

不过，当范礼安把这些体验和决定写成报告，告知总会长。事情却出乎他的意料，总会长在 1585 年 12 月 24 日的回信中，一方面对范礼安首次日本之行给予高度评价，但同时又对其顺应日本礼仪的作法进行了严厉的批评。他警告说，模仿日本僧侣的行为会带来严重后果。面对总会长的严厉批评，范礼安对自己的选择表现出了义无反顾的态度，在 1586 年 12 月 20 日写于科钦的长信中作答说：“我的命令是正确的。如果阁下也去日本，会在协议会上下达同样的命令。”<sup>①</sup>

从已有的资料来看，范礼安在日本的易服获得了很大成功。我们尚不清楚，范礼安日本之行的这一创举，是否直接导致了数十年后利玛窦在中国的易服，但这两者之间显然存在着某些内在的相似之处。利玛窦之所以认为僧袍是广东地方官“所能恩赐的最体面的服饰”；之所以一踏入中国内地，就毫不犹豫地脱下修道服，迅速地完成自己的外在形象转变，其内在动因，就在于他预设了中国的佛教僧侣也和日本一样，受人尊敬。而这种先入为主的印象，则应当来自范礼安和其它耶稣会士在日本的传教经历。

罗明坚和利玛窦刚入肇庆，受到知府王泮的接待。当王泮问及他们来中国的目的，二人的回答颇具意味：“我们是一个宗教团体的成员崇拜天主为唯一的神。我们来自西方世界的尽头，走了三四年的时间才抵达中国，我们为它的盛名和光辉所吸引。”<sup>②</sup>利玛窦他们如此作答的迫切原因之一，就是他们面临着寻找定居之所。按明代的法律，只有在职的公使，伴随公使而来的商人，或仰慕中国文化，政治而来的外国人，才能得到进入内地和居留的权利。<sup>③</sup>言及至此，二人顺势提出“修建一栋小屋作为住所以及一所敬神的小教堂，多少远离他们在澳门感

---

年，第 48 页。

<sup>①</sup> 参见范礼安：《日本巡察记》，松田毅一译，平凡社，东京，1985 年，第 337—338 页。

<sup>②</sup> 利玛窦、金尼阁(Nicolas Trigault)：《利玛窦中国札记》，何高济等译，中华书局，1983 年，第 160 页。

<sup>③</sup> 参见【法】裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，萧瀚华译，天津工商学院出版委员会编辑，商务印书馆，第 1936 年，上海，第 242 页。

到恼人的尘嚣以及商人喧哗买卖。”<sup>①</sup>

最初，利玛窦和罗明坚对传布天主教一事守口如瓶，只字不提，让不少人产生猜疑，与利玛窦有三次谈话经历的晚明思想家李贽，就曾对利玛窦来华的动机大惑不解：“但不知到此何为，我已经三度相会，毕竟不知到此何干也。意其欲以所学易吾周孔之学。则又太愚，恐非是尔。”<sup>②</sup>李贽终究未能猜到利玛窦隐瞒来华目的的真正用心，是在于得知中国历史上不少次旨在推翻朝廷的反叛，都是在传布新宗教的过程中聚集起来的，传布新宗教始终被皇帝和官员视为大忌。事实上，《大明会典》也因此特别制定了一条严酷的律条：

凡师巫假降邪神，书符咒水，扶鸾祷圣，自号端公、太保、师婆，及妄言弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会，一应左道乱正之术，或隐藏图象、烧香聚众，夜聚晓散，佯作善事，煽惑人心，为首者绞，为从者各杖一百，流三千里。

③

由于王泮的促使，新任制台郭应聘批准了利玛窦神父在崇禧塔左侧 20 多米处修建住所兼教堂。这年冬天，神父们经历了一场几乎被驱逐出境的官司<sup>④</sup>以及严重的财政危机，直到第二年（1584 年）春天，房子才迟迟建妥。王泮还特地为传教士题写了两块牌匾：一块悬挂在院们门楣上，题为“仙花寺”，另一块挂在会客厅上，写的是“西来净土”。

所谓“仙花”是王泮对神父们供养的圣母的别称，“寺”是沿用了佛教场所的习惯叫法；而“西来净土”则称利玛窦等为远道而来的高雅隐士。从题词上看，王泮把利玛窦和罗明坚看成是佛教的一支。客观上说，这不能归咎于王泮的无知。一方面，明朝中国当时对西方基督宗教尚不清楚，国内更没有“基督徒”这一说；另一方面，罗明坚、利玛窦等传教士刚入中国内地就有意识地装扮成佛教徒，也给王泮造成了假象。萧若瑟认为，当年在肇庆接待罗明坚的地方官“以为西士弃俗修道，绝色不婚，是与桑门释子无异，命居肇庆府东天宁寺中；时神

<sup>①</sup> 《利玛窦中国札记》，第 160 页。

<sup>②</sup> 李贽：《续焚书》，北京，中华书局，1975 年，第 35 页。

<sup>③</sup> 《利玛窦神父传》（上册），第 78 页。

<sup>④</sup> 这场官司的始末，可参见《利玛窦中国札记》，第 175—179 页。

父剪发秃首，披袈裟以示弃俗之意颇类僧人，故时人称神父为西僧或番僧。”<sup>①</sup>

在中国，特别是明清时代，佛教僧人自他们离开家庭起，在法律上就不再属于社会。正如现代中国佛教最热烈的提倡者太虚法师所说：“中国佛教昔日未得到充分发展，悉因局限于僧侣界，而为僧即被视为见外于世人生活也。”理论上，那应该是一个文化之地，隐退之地。王洋赠送“仙花寺”和“西来净土”自然有其时代的局限性，但另一方面也从中窥见了这位开明的地方官员的良苦用心——一方面是在自我保护，另一方面也是在保护神父们免受可能的指责，因为有人将社会秩序的扰乱归咎于外国人。

利玛窦等传教士在中国改穿僧服，揭示了他们试图以佛教身份自我定位的心态，而易服只是外在的体现，除此之外，他们还采用了著书立说的方式靠拢佛教。其中一例就是，利玛窦用佛教语言翻译的手抄经文：

主瞻部州，经历七趣，然后堕入地狱，人中无脱援生，而决临下，贫窘拯非。而天子衍汶，跨高降凡，怖化日甚，惶怖速往帝释天所。稽首顶足悲啼雨泪，具白前惟溺，天主奈之何？尔时天主闻此诸趣，极生惊怪作如是念。何为七趣？默然思惟，以天观见猪犬、野獍、乌、鹊、龙、蛇，于所趣皆食不净，尔时天主见斯事如予刺心，忧愁不乐。念谁能救是所故投？复作是念，惟有如来应等觉，是而归趣。尔时帝释至于晓，持众香花种饮食，往世尊所显面礼，旋绕七匝恭敬洪养。进坐一面于世尊，见白善往七趣之事，惟愿世尊哀愍救援，说此语已尔时从顶上放大光明照十方界远。复口中见微笑，相告帝释言天主，当知有一总持名曰佛顶尊踪，一能举一切如来，会受灌顶；能言讖一切有幻成清静，除归于令趣所生之处；所忆富命，若诵一遍，设寿尽者现护延寿，一切地域铁定莩生，狱主世界悉杳成空；能开一切佛国天界之门，随愿往生。帝释天主复白佛言，悖赎世尊法诫总持章非时，世尊受天主请说此陀罗呢。

总持

总持

总持五百八十八春。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，河北献县天主堂，1931年，第111页。

<sup>②</sup> 张西平：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，东方出版社，第153—155页。原文为英

从语言的角度看，这篇文言文大量地使用了诸如“地狱”、“灌顶”、“佛国天界”等佛教也使用的术语。此外，更是以“顶上放大光明照十方界远”、“复口中见微笑”的“如来”自比“天主”。大约 1583 年，也就是利玛窦和罗明坚刚入肇庆时完成的《教理问答》，里面的“佛教用语到处可见。”<sup>①</sup>

其实，使用佛教用语的绝非仅此两例。再如，1584 年刻印的《天主实录》一书，罗明坚就自觉地与佛教认同并以西僧自称。<sup>②</sup>他说“僧生于天竺，闻中华盛治，愿受风波沿海，三载方到明朝。”全书名曰“新编西竺国天主实录”，署名“天竺国僧辑”。据方豪的考证，“僧”字是万历十一年罗明坚和巴范济在肇庆时所创用，方豪先生认为“最初期传教士用‘僧’字，并无依附教义之义，但并不排斥佛教。”<sup>③</sup>虽说传教士没有明显的依附佛教教义，但借用佛教术语来为自己确定身份，的确是无可否认的事实。

这一点同样可以在 1590 年罗明坚奉范礼安之命起草一封以教宗名义致大明皇帝的信札中得到佐证。文章称教宗西师都五世乃居住在“天竺国”的“都僧皇”，因期盼能传“天主正教”，“推广慈悲，普济世人”，特遣“博雅儒僧”四出扬教，并派“德行颇优，儒文宏博”的四名“上僧”入华，希望明帝能对此四僧“给有札牒，沿途迎送，以华其行”，并提及当时已有孟三德(Edouard de Sande)，利玛窦和麦安东(Antoine d'Almeyda)三人在华。函中虽不忘适时以“儒”字来形容传教士的学问，但也屡屡借用佛教的惯用语，而其自称为天竺国僧的作法，更易让人将天主教与印度佛教相混<sup>④</sup>。后来的实践证明，利玛窦改穿僧服确实取得了一定的成效。在札记里，他记载了这样场景：

许多人也开始献香以供熏香祭坛，向神父们布施，供给食物和灯油，灯油是为在祭坛前点灯用的。为教堂的土地而向官员们请求一笔地租，那是会轻而易举的。<sup>⑤</sup>

文, *Fragment of catholic Catechism in Chinese*, which note in Latin by Matleo Ricc 1588.

<sup>①</sup> 《利玛窦神父传》(上册), 第 163—164 页。

<sup>②</sup> 孙尚杨:《基督教与明末儒学》, 东方出版社, 1994 年, 第 17 页。

<sup>③</sup> 方豪:《中西交通史》, 台北, 中国文化大学出版社, 1983 年, 第 993 页。

<sup>④</sup> 黄一农:《两头蛇——明末清初的第一代天主教徒》, 上海古籍出版社, 2006 年, 第 29—30 页。

<sup>⑤</sup> 《利玛窦中国札记》, 第 668 页。

利玛窦在这里可能怀有某种微妙的心理而夸大其辞。但是，他们获得了实际的好处，并把自己置于与中国普通百姓直接对话的地位，则是不争的事实。传教士们以僧自居的做法是一把双刃剑，它也为日后的发展带来了严重的消极后果，因为他们没有充分地认识到中国社会的特殊性。无论在欧洲还是在东方的印度日本，僧侣都既是宗教职业者，又是统治阶级的成员，两种身份集于一身，而唯独在中国，这两种身份是分裂的。因此，中国佛教僧侣的处境颇为艰难。

第二章，“僧人在这个国家不受重视……至今仍被人嗤之以鼻，  
我们受到的辱骂简直无法形诸文字。”

1583年冬天，利玛窦陷入当地的一起民事纠纷<sup>①</sup>，如果说引起这起纠纷的原因不是偶然的，那么这场风波实在是必然的。在晚明，帝国虽然闭关自守，但边疆并不安宁，尤其东南沿海，像肇庆这些城市暴露在外国人面前，常常受到海盗的侵扰而损失惨重，所以“中国人都害怕并且不相信一切外国人”。<sup>②</sup>对外国人心存疑惧，加上1579年在广东举行的一年两次集市期间，一位陪同葡萄牙商人的神父在集市上感化了当地和尚的一名信徒，并把他带回澳门，弄得地方人都以为外国人引诱青年，声誉颇为尴尬。<sup>③</sup>这不妨作为神父们遭受仇视行动的解释之一，另外还有一个不能不提的地方就是神父们的和尚装束引起了市民的不敬，从利玛窦1584年的一封信的片断中可以强烈地感受到这种鄙视：

罗明坚神父和我来到肇庆（从澳门来此），有五六天路程。这座中国内地城市没有一个人是我们认识的，不说是我们意大利人，甚至从葡萄牙或印度来的也没有。这里的人从未见过洋人，把我们当作笑料或者稀罕。我们只要在街上走一走，尤其是在距离我们居住的这座城市很远的其他城市，必须急速跑过去……人们给我们取了无数的绰号，其中最常用的要算“洋鬼子”。<sup>④</sup>

可以设想，利玛窦和罗明坚身着僧服，肯定也会让居住地的人误以为他们和尚是一路货色。而中国和尚社会地位如此之低下，以至于庙宇总是大开大敞，而且常常是轻浮闹事的地点，这些则是利玛窦等人始料不及的。因此，当他们按本会的规矩将院门关闭时，顿时就招来了地方人的好奇和仇恨。利玛窦通过观察

<sup>①</sup> 《利玛窦中国札记》，第175—179页。

<sup>②</sup> 《利玛窦中国札记》，第174页。

<sup>③</sup> 《利玛窦中国札记》，第144—145页。

<sup>④</sup> 巴尔图利（Daniello Bartoli）：《耶稣会的人和事——历史记述》（都灵，1847），第一卷第5编，第15章，第271页。

也很快地意识到佛教阶层的腐朽，利玛窦晚年在札记中对此有所记述：

他们里面没有一个人是心甘情愿为了过圣洁的生活而选择了参加这一修道士的卑贱阶层的。他们也和师父一样，既无知识又无经验，而且又不愿学习知识和良好的风范，所以他们天生向恶的倾向就随着时间的推移而每况愈下……虽然这个阶级不结婚，但是他们放纵情欲，以致只有最严厉的惩罚才能防止他们的淫乱生活……他们的卑鄙无耻是出了名的。<sup>①</sup>

利玛窦的这段文字措词严厉，对和尚的评价颇为不佳自然与其宗教情绪有关。但他仍不失看到事物真实的一面。明代以来，佛教越来越渗入到民间生活和社会底层之中，民间化和世俗化成为其发展的总趋势。唐宋时诸派争鸣的恢宏气势已经丧失，不仅华严、天台和净土各派气息奄奄，就连势力较强的禅宗也是陈陈相因，禅门说法早已失去过去那种“直指人心，见性成佛”的震撼力。

与此同时，由于大部分僧侣来自社会下层，成分复杂，沙门风纪也日趋败乱。明中后期，政府放松了僧道管理，世间违法乱纪、衣食无着之人竞相避入佛门，“或为打劫事露而为僧者；或为牢狱逃脱而为僧者；或悖逆父母而为僧者；或妻子斗气而为僧者……以至奸盗诈伪，技艺百工，皆有僧在焉。”<sup>②</sup>佛教寺院，渐成藏污纳垢之所，沙门内违法犯戒之事层出不穷。到明末时佛教僧侣声名尤劣，“有的和尚过着放荡的生活，有很多子女；还有许多和尚拦路抢劫，使得行旅不安。”<sup>③</sup>纵使高僧也难为世之表率。如真可、德清等结交权贵，不时卷入政治旋涡，本身就不能超然物外，其禅居生活也难说清白。和达观相遇甚厚的同伴，或有诸多侍妾，或侵吞大量公款。<sup>④</sup>高僧尚且如此，余众更可想而知。因此，晚明的和尚常常成为小说和戏曲揶揄的对象。士大夫们尚且对此口诛笔伐，何况像利玛窦这样以清贫和自律而著称的耶稣会士呢，其对佛教的厌恶之情，更是自不待言。可惜，利玛窦只看到事物的一面却忽视了另一点：尽管数量不大但仍然有一些高僧和佛教居士过着清苦的修行生活，他们多是有文化和地位很高的人。当年马可·波

<sup>①</sup> 《利玛窦中国札记》，第 108—109 页。

<sup>②</sup> 圆澄：《慨古录》，转引自郭朋：《明清佛教》，福建人民出版社，1982 年，第 40 页。

<sup>③</sup> 《利玛窦中国札记》，第 237 页。

<sup>④</sup> 其事可详见《利玛窦中国札记》，第 438—439 页。

罗在其游记中就有这样的记载：“偶像崇拜者（按：指佛教徒）过着比常人更加清苦的生活，他们吃斋礼佛，不近女色。”<sup>①</sup>

奇怪的是，为什么利玛窦在意识到这种现象之后，并没有马上采取行动脱下僧服呢？关于这一点，只要客观地考察一下利玛窦的处境和耶稣会的教规，也许问题就不难解释。

其一，没有迹象表明范礼安指示或允许利玛窦脱下僧服。耶稣会的显著特征就是组织的严密性，强调下级对上级、所有信徒对教皇的服从甚至盲从。罗耀拉（Ignatius de Loyola）教导传教士说“如果修会认为白的是黑的，那么我们必须把白的说成是黑的。”<sup>②</sup>可见，耶稣会主张的服从比军事服从更严格。在这种情形之下，利玛窦即使有更换僧服的念头，如果没有上级的指令也是无法实施的。

其二，假使利玛窦抛弃僧服，接下来他要以什么形象出现呢？这对刚入中国不久对中国文化还知之不深的利玛窦来说，也许暂时还是一个没有答案的疑问。退一步说即使利玛窦意识到儒服是上层社会的标志，他也不可能在几年内穿上，因为儒服是对儒家文化有正式造诣的象征，而当时的利玛窦还远远谈不上。眼下能做的，除了在力所能及的范围内，小心翼翼地朝着好的方向改变之外，别无它法。

以后我们看到，利玛窦确实在这方面下了功夫，他通过自己的科学发明：《舆地全图》、三棱镜、自鸣钟、地球仪等为他赢得了科学家的美名，无论如何它缓解了周围人把他们等同于佛教僧侣的处境。

不过，良好的形势并未维持多久，1585年圣诞夜的一场突如其来的惊吓，让利玛窦的情绪跌至冰点。利玛窦在1586年10月29日写信给他以前罗马公学的老师神长马塞利神父提及了此事，他说：

僧人在这个国家不受重视，所以尽管我们尽可能受到礼貌对待，至今仍然被众人嗤之以鼻，我们受到的辱骂简直无法形诸文字，也不便在信中告知。圣诞节那天或圣诞夜（1585年12月24—25日），制台的主簿派人来抓走了我们寓所的

<sup>①</sup> Polo, Marco: *The Travels of Marco Polo*. Trans. By William Marsden. Wordsworth Editions Limited, 1997.

<sup>②</sup> 【法】杜赫德编：《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》，郑德弟等译，大象出版社，2001年，中文版序第3页。



一名通事，指控他偷走了三名家奴，把他们贩卖到居住在距此四五天路程的澳门的葡萄牙人那里，我们的节日前夕竟是这样，而且整夜都成了我们的夜课，一直提心吊胆，只好祈求上帝保佑。到了早晨，我把那另一位神父留下来，同来过节的教徒们在一起，我自己则前往知府衙门向他抗辩这种诬陷罪名。<sup>①</sup>

孙尚杨认为，利玛窦的信件存在着“公私之别”与“中西之别”，<sup>②</sup>在“公私之别”中“私信”要比“公信”来得可靠，这种说法如果合理，那么利玛窦在这封写给其老师的私人信件里，流露出来的感情应该是真诚的。一方面，神父们“尽可能受到礼貌对待”，另一方面“仍被众人嗤之以鼻”，看似前后矛盾的表达恰是利玛窦生活的真实写照。哈里斯说“利玛窦确实是一个有吸引力的人，……，然而，这不是因利氏的仪表……，相反，乃是因为他那心灵和人格的独特品质，这些品质在中国人的生活中碰巧是最受推崇的。”<sup>③</sup>哈里斯所说的中国人推崇的独特品质，让人联想到在士大夫身上得以体现的儒家人文精神，而利玛窦恰恰就是一个人文主义者，言行举止温文尔雅，所以士大夫对利玛窦彬彬有礼，难说当中没有知识分子惺惺相惜的一面。不过，更多的应该还是社交中的客套与寒暄，毕竟中国人更懂得圆滑处世。但这一点却有幸被利玛窦看成是“尽可能地受到礼貌对待”。

由此看出，利玛窦对中国礼仪的了解仍然停留在表面。然而，中国毕竟是一个等级观念根深蒂固的民族，社会交往自有其游戏规则，“门当户对”不仅体现在婚姻中同时也普遍适用于人际关系。根据这一法则，社会地位差别悬殊的阶层很难说能建立起来真诚长久的友谊。不难猜想中国的士大夫其实是从骨子里轻视身穿袈裟的传教士的，因为，在他们的眼里传教士归根结底还是和尚，而中国和和尚身陷囹圄的境地是有目共睹的，“被众人嗤之以鼻”自然不足为奇。

最能说明由于被看成和尚，传教士们被迫处于极其低下地位的，莫过于范礼安神父这样描述利玛窦居住肇庆时的情景：

<sup>①</sup> 《利玛窦神父传》（上册），第 110 页。

<sup>②</sup> 《基督教与明末儒学》，第 55 页。

<sup>③</sup> 《晚明基督论》，第 61 页。

一，在官员面前他绝对不许坐下，整个晋见时间他必须跪着；二，他被怀疑为澳门葡萄牙人派来的奸细；三，他们的寓所被看作和尚庙，人人都可以随便进去，官吏可以在里面设宴款待不受欢迎的宾客，时间长达四五个小时。<sup>①</sup>

范礼安深为钦佩利玛窦的耐心，又说“他知道事情刚刚开始，必须忍受。”<sup>②</sup>从“必须忍受”四个字，可以强烈地感受到利玛窦内心的痛苦和无助，无论如何这是一手拿着宝剑一手拿着福音书的近代传教士无法体会到的。忍受在这里不仅是传教的需要，也成了生存的必须——必须对现实作出巨大的妥协和牺牲，甚至是毫无结果的妥协和牺牲。

---

<sup>①</sup> 熊三拔 (Sabbathin de Ursis): 《利玛窦神父传略》，罗马，1910，第 20—21 页，转引自《利玛窦神父传》，第 120—121 页。

<sup>②</sup> 《利玛窦神父传略》，第 20—21 页，转引自《利玛窦神父传》，第 121 页。

### 第三章，“每过佛堂，并不顶礼膜拜。”

1588年，新上任的制台刘节斋试图侵占利玛窦在肇庆的寓所，作为自己的生祠，并捏造罪名将利玛窦赶出肇庆。<sup>①</sup>从之前发生的一些让地方官员感到不安的事情来看，导致利玛窦最终被逐，也并非偶然：

第一，1585年利玛窦未经当局允许，擅自引孟三德、麦安东神父先后进入肇庆和广州，罗明坚还携同冒充商人的麦安东前往浙江绍兴进行活动。这件事违反了当初的约定，让王泮对传教士开始心存疑惧，双方的关系较以前已有很大的疏远。因此，当神父们遭驱逐时，王泮并未从中斡旋。

第二，1588年秋，两广总督更易，新任总督刘节斋认为肇庆是督署所在地，外人不宜久居。加上这一时期又前后发生了士绅“聚会告状”、“冲击教堂”等事件，遂决意下令逐客。

这个突发事件给了利玛窦不小的刺激，直到晚年他还对当时的感受记忆犹新：“它好像把一块大石头往高山坡上推，就在快到顶峰时失去了控制，于是又滚回原出发点，对于辛苦参与这项努力的人来说，结果当然是惨痛的。”<sup>②</sup>

1589年8月15日，利玛窦见颓势已无法挽回，在得到澳门方面的批准后，决定放弃坚守肇庆的打算，乘船离开前往韶州。从后来的发展看，这一转移不仅是地理位置上的迁徙，而且也是思想行动上的重大调整。从此，利玛窦开启了与佛教公开分道的新里程。在前往韶州的途中恰巧路过南华寺，在那里上演了一段小小的剧情，过程颇为曲折有趣：

南华寺为佛教禅宗六祖慧能的禅坛，位于韶州曹溪，为曹溪禅的圣地，寺建于南北朝，建寺者为年印度和尚智乐三藏。慧能得五祖弘忍衣钵后，隐居曹溪。年七十岁，示寂，遗体供奉南华寺……

抵南华，方丈出迎，导入客房，备斋饭。寒暄毕，方丈盛赞西僧大德，今承

<sup>①</sup> 《利玛窦中国札记》，第221—227页。

<sup>②</sup> 《利玛窦中国札记》，第231页。

总督遣来，愿以全寺相献，希望能整顿清规，重兴禅林。利玛窦谦让不已，答以为远客，暂借禅房。

刘节斋曾以利玛窦自称西僧，当然系佛门弟子，南华寺便可栖身。南华寺僧人得到总督文书，想是遣派天竺僧人来寺住持，作为本寺长老。见面相谈之后，方丈听到利玛窦自称仅来作客，心中安定。后来引导利麦（按：麦指麦安东修士）两人，参观寺院，见两人每过佛堂，并不顶礼膜拜，心以为异。<sup>①</sup>

翌日，利玛窦由南华寺乘马入城，往见兵备道，说明不欲留居南华寺，陈述的原因有二：第一，它离城太远，离知识阶层和关官员们太远，而他们习惯于生活在这些人当中。第二，寺里的和尚声名狼藉，跟他们住在一起很不安全，况且，自己的教规和典籍也和僧徒们全然不同。<sup>②</sup>从利玛窦“每过佛堂，并不顶礼膜拜”，再到他不欲留住南华寺的理由陈述来看，利玛窦已经开始显明自己的立场，有意识地疏远僧徒亲近士大夫。利玛窦这一立场的转变，也直接导致了他对佛教与基督教相似之处的认识发生改变。在札记里，他写道：

这种哲学（按：指佛教教义）似乎不仅是从西方借来的，而且实际上还从基督教福音书中得到了一线启发……学说中提到过某种三位一体……而且它教导说，好人升天堂得到好报，恶人在地狱受到惩罚。他们十分强调独身，以致他们似乎完全摒绝婚姻……他们的一些非宗教的礼节在某些方面和我们教会的仪式很近似……献祭时所穿的袍服也和我们的差不多。<sup>③</sup>

像基督教一样，佛教是来自西方的外来宗教，佛教有寺院生活，要求僧人独身，素食，拥有经典，禅房，有崇拜，也有类似基督教的组织。对耶稣会士来说佛教不仅仅是一个误入歧途的异教，而且在许多方面是对基督教的模仿。而且，自从佛教中国化以后，佛教在很大程度上构成了中国文人精神生活的另一个向度。正因为如此，利玛窦感到佛教是一股直接的和危险的势力。所以，要想实现

<sup>①</sup> 罗光：《利玛窦传》，台湾，新莊辅仁大学出版社，1983年7月3版，第60页。

<sup>②</sup> 《利玛窦中国札记》，第239页。

<sup>③</sup> 《利玛窦中国札记》，第106页。

基督教扎根中国的梦想，就必须与佛教竞争。<sup>①</sup>

经过长久的酝酿，利玛窦终于在 1595——1596 年完成了他最为重要的著作《天主实义》。其间好几次他得到机会与修养颇深的僧人和佛教教徒进行讨论，可以说《天主实义》是他入华以来对中国文化认识和思考的总结。从理论上讲，利玛窦对佛教的批判集中在以下两个方面：

第一，从常识上批判佛教。佛教主张出家，尤其是小乘佛教认为苦难来源于人生的本质，要追求断业灭惑，只有远离社会，出家过禁欲的生活，才能摆脱苦难。利玛窦运用逻辑思维从常识的角度加以批判。他说，如果不许结婚，佛祖从何而生呢？如果禁杀生、娶妻，那不是人类让位于畜类吗？

谈到佛教的修行方法，利玛窦同样进行了讥讽。在大乘佛教的《妙法莲花经》中，有能通此经者，得到天堂受福的话。利玛窦认为，如果照此执行，有罪大恶极之徒，若能置经诵读，则得升天受福；而修德行道之人，贫穷困苦买经不便，亦将坠入地狱乎？

利玛窦对佛教修行法的批判是一种逻辑的推论。虽然不乏机智但也不难看出，利玛窦等人对佛教尤其是中国佛教并不是十分的了解。佛教自传入中国以后就不断和中国传统思想磨合，从而形成了中国自己的佛教思想，这在禅宗那里表现地最为突出。由于自慧能起禅宗注重净性，强调自悟，提倡顿悟，即“见性成佛”，“顿悟成佛”，从而使禅宗成为中国各佛教教派中流传时间最长，影响最大的宗派。利玛窦对此并不十分清楚，所以才说，念诵几声“南无阿弥陀佛”，则前罪尽免，死后也平去了凶祸，如此简易便可自地狱而登天堂吗？

第二，从历史上批判佛教。在《利玛窦中国传教史》中利玛窦指出了佛耶之间的相似之处。在《天主实义》中，利玛窦坚持佛教的轮回说源于毕达哥拉斯，他说：“古者吾西域有士，名曰闭他卧刺……为言曰：行不善者，必来世复生有报，或产艰难贫贱之家，或变禽兽之类……既没之后，门人少嗣其词者。彼时此语忽漏国外，以及身毒，释氏图立新门，成此轮回，加之六道，百端谎言，辑书

<sup>①</sup> 有关利玛窦背佛向儒的动机，有许多不同的看法，现作一归纳：1，是从佛教和基督教“同”的方面，说明利玛窦这种动机；2，从佛教与儒家的现存关系，即希望通过排佛，最终取代佛（道）在中国文化中与儒家并列的地位；3，从佛教和基督教“异”的角度，阐发利玛窦的排佛动机；4，认为利玛窦排佛存在着学理上的动机，即基督教和西方思想与佛道思想在形上层面上的对立。

谓经，数年之后，汉人至其国，而传之中国。”

确实，毕达哥拉斯建立了一种宗教，主要的教义是灵魂轮回说。但佛教轮回说的起源，可追溯到印度上古的吠陀经或吠陀宗教中的轮回流转和涅槃寂静的信仰。它是包括佛教在内的一切印度宗教的共同教义和信条，它随着印度佛教的传播而传入中国，并为中国佛教所吸收，成为中国佛教教义系统的一个重要组成部分。

利玛窦还从历史年代上说明天主教早于佛教，进而证明佛教可能是借用了天主教的理论。“天主教，古教也；释氏西民，必窃闻其说矣。”这样，天主教可能启迪了佛教，“释氏借天主、天堂、地狱之义，以传己私意邪意。”如此解释，说明天主教远比佛教久远，“释氏未生，天主教已有其说。”佛教传入中国历来有几种说法，有西汉末年说，认为公元前2年有博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授《浮屠经》的说法，也有汉明帝夜梦神人，以为佛，遣使而行，在西域抄回佛经42章，在洛阳建立白马寺的说法。利玛窦并未直接批评这个说法，而杨廷筠则表示怀疑，他说：

中国始源帝王托梦，宰相贡谏，差去使臣，奉君相意旨，何半不可崇饰？取至畚文，谁人识亡，以意翻演，谁人征之？盖自蔡因，秦景用白马驮回，虚恢弘谲诈，而百端伪妄，已潜伏可究诘矣。<sup>①</sup>

不可否认，在与佛教的较量中，利玛窦所代表的基督教占据了上风，但这并不能说明他对佛教取得了胜利。因为，利玛窦对佛教的了解相当贫乏，批评也多感性表面，未能在理论上压服对手。此外，基督教在交锋中的相对优势并未维持多久，终究未能取代后者，成为中国文化之一翼。不过，利玛窦对中国佛学的批判却开辟了欧洲人研究中国佛教的先河。孙尚杨说，《天主实义》：

对于今天的神学家来说，其意义在于该书第一次系统地向中国人论证上帝存在，灵魂不朽，死后必有天堂地狱之赏罚，并向中国人指出个体救赎之路；对于

<sup>①</sup> 杨廷筠：《代疑篇》，《天主教东传文献》，台湾学生书局，1966年，第532页。

一般研究者来说,是书之意义在于它是中西文化史上第一部根据所谓自然理性以耶释儒。<sup>①</sup>

就本文的写作而言,此书的重要性不仅在于它在天学和儒学之间搭建了一座桥梁,更重要的是这座桥梁是如何搭建起来的。在《天主实义》里,利玛窦根据传教的需要,把天主教学说以士大夫可以接受的形式进行了重新的包装。就其大端,这一特点体现在主动依附儒家学说,用貌似神离的儒家词汇来阐述天主教的义理。具体来说,首先表现在身份选择上的儒家认同方面,《天主实义》中常常以“西儒”,“西国古儒”等词语称谓自己,此外在教义的筛选上也是从儒家思想中挖掘。择要而言:一是将“西国所称之陡斯(Deus)”与“古经书所称上帝”等同起来;一是以儒家先圣语录及仁义理智孝等词汇术语来表达天主教义理。

在《天主实义》中,利玛窦明确提出,“历观古书而知上帝与天主(Deus)特异以名也。”<sup>②</sup>另据戚印平先生考证,利玛窦是在1593年前后决定以“上帝”一词来译解“Deus”的。<sup>③</sup>单从时间上看,这与利玛窦思想的转变和传教策略的改变正好吻合。利玛窦采用这一解释的动机,在他1604年致耶稣会总会长的信中作了回应:“我认为在这本书中,最好不要抨击他们所说的东西,而是把它说成同上帝的概念相一致。”<sup>④</sup>

从这种意义上说,利玛窦以“上帝”译解“Deus”仍属于策略层面的努力。不过,他在作出这样关键的论断时,也不会全是出于传教策略的权宜考量,其中也是他独尊无二的一神论思想的逻辑延伸。当他遍阅经书,读到“郊社之礼以事上帝”,“执竞武王,无竞维烈,不显成康,上帝是皇”,“夏氏有罪,予畏上帝,不敢不正”等词语时,这个明显的含有意志神意味的“上帝”与其惟一神观念不谋而合,此时得出“历观古书,而知上帝与天主和特异以名也”这样的论断也就成了情理之中的事了。

<sup>①</sup> 《基督教与明末儒学》,第33页。

<sup>②</sup> 参见《天学初函》,《天主教东传文献续编》第一册,吴相湘主编,台湾,学生书局,1965年。

<sup>③</sup> 戚印平:《“Deus”的汉语译词以及相关问题的考察》,载《世界宗教研究》2003年第2期,第93页。

<sup>④</sup> 《利玛窦书信集》,第17页。

至于采用儒家先圣语录及关键词汇来表述天主教义理表现在两个方面：第一，大量采用先秦典籍及孔孟语录进行叙述。第二，在众多词汇中筛选出能够与天主教义理相符合部分的来阐述教理。利玛窦最喜欢用“仁”来表述天主教的“爱”，如：“爱天主之效，莫诚乎爱人也。所谓仁者爱人，不爱人，何其验其诚敬上帝欤？”利玛窦还喜欢用“父母”，“大父母”来表述天主“陡斯”，如：“天主之为大父母也，大君也，为众祖之所出，众君之所命。”，“天主”既是“大父母”，“孝”便也相应被用来表达子民对与天主的情感。

很显然，利玛窦将“陡斯”与“上帝”等同起来，其意图当然是让中国的士大夫明白：天主教和先秦儒家之大旨相同，根本一致。可以看出，利玛窦的旨趣并不是细心辨析这种原意间的差别，而是借用儒生们熟悉中的名号。通过对这些概念的重新阐释，试图唤醒士大夫对一种古老的宗教传统的新兴趣，进而让他们了解并信仰与之无“异”的天主教。由于利玛窦附会儒学只是策略性的，是基于现实压力而被动采取的传教手段，而非自觉主动地认同儒学，所以，他所传播的基督教也不可能像佛教那样从理论高度与儒学乃至整个中国文化融合。

尽管如此，利玛窦的努力还是得到了一定的回报，他对儒学表现出来的友好态度，得到了士大夫们的积极响应。冯应京在他为《天主实义》所作的序中称：

是书也，历引吾六经之语，以证其实，而深诋谭空之误，以西攻西，以中化中……语学则归于为仁，而始于去欲，时亦或有吾国之素所未闻，而所尝闻，而未用力者，十居九矣。<sup>①</sup>

有学者说，利玛窦既然能在儒教的“自然神学”中找到与基督教福音的共同点，理应也能在佛教中发现自己信仰所关切的良好或更为良好的方向。作为一种宗教派别，佛教在很多方面和基督教有着共同之处，但利玛窦却并未对佛教采取调和的态度。法国学者谢和耐（Jacques Gernt）就曾指出“利玛窦排斥佛教……是一个错误。”<sup>②</sup>因为基督教和佛教有太多的相似之处，以致于不能有力地批判佛教。然而，“谢氏作出的这一推断主要是着眼于两种宗教在教义上的相似性，

<sup>①</sup> 冯应京：《<天主实义>序》，载徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第144—145页。

<sup>②</sup> David E. Mungello, *Curious Land*, Stuttgart, 1985, p66.



而利玛窦的做法则更多地基于策略的可行性”（孙尚杨语）。<sup>①</sup>单纯就传教来说，我们认为孙尚杨的观点具有较大的合理性。

第一，从本质上讲儒家文化与基督宗教有着难以逾越的鸿沟。儒家讲究经世致用，追求天人合一，对于上帝的认识，对于自己灵魂的福祉和上界的事情并没有特别的兴趣，孔子说，不语怪力乱神。实际上，孔孟之道就是一种世俗道德，任何人都可以在世俗中成为圣人，无需赎罪、拯救、末日审判和升天，以致于儒家能否在严格的意义上称作宗教都成了问题。利玛窦曾在札记中得出过这样得结论：儒教不是一个正式的宗教，只是一个学派，是为了齐家治国而设立的。<sup>②</sup>而基督教则不同，它有一个至高无上的人格神，有着严格的有关拯救的教义。按此教义就连中国公认的圣人文王、周公都得下地狱，利玛窦牵强附会试图填补这个鸿沟，明知不可却强为之，也从另一个层面说明了二者的不可调和性。

第二，耶稣会走的主要是上层路线，且传教方式具有极大的灵活性。当初罗、利二人穿僧服入肇庆的一个重要动机，就是认定中国的佛僧和日本、印度的佛僧一样在社会上享有较高的声望，从而方便传教。当利玛窦切身感受到中国佛教徒声誉狼藉，从而让传播福音的局面无法打开时，他没有理由不去依附真正的社会上层——士大夫阶层。

<sup>①</sup> 《基督教与明末儒学》，第 16 页。

<sup>②</sup> 《基督教与明末儒学》，第 51 页。

第四章，“神父们应该像高度有教养的中国人那样装束打扮，他们都应该有一件在拜访官员时穿的绸袍。”

老实说，利玛窦对于中国福音化的问题，开始并没有一个清楚的认识，他在适应中国的过程中，方式和手段都是随着认识的不断深化而逐步地调整。应该看到，利玛窦在中国定居不久就已经敏锐地捕捉到一些有关儒家社会地位的信息，他说：“本朝的始祖洪武皇帝……严格从法律上规定儒家的教派应优先于其他两种。（按：指佛教和道教）”，<sup>①</sup>因此，“过去和现在这些人（按：指士大夫）一直握着政权，也是最盛行，最受重视的。”

1586年，尚在肇庆的利玛窦就开始广泛地结交达官贵人，名流士人，介绍西方文明并宣传天主教教义。利玛窦对儒家的这种热情关注，并非基于两种学说间的共同性；或者说，理论信仰间的相似与否并不是决定利玛窦背佛向儒的根本因素。决定利玛窦取舍的，还有一些现实而复杂的原因。一个最为实际的考虑是，儒学在明王朝的政治地位及在知识分子中的影响，远远超过佛教。

明代以重续汉宋文化正统自居，规定以四书五经为科考取士的唯一标准。士民为求闻达，莫不竞趋儒学，从而形成“户尊孔子，家慕尧舜”的政治文化局面。作为钦定官学和整个社会价值取向的标准，儒学具有超越其他一切意识形态的崇高地位。佛教则不然，虽说隋唐以来，佛教已成为中国文化的重要组成部分，但强烈的出世性格，使得它不可能成为这个庞大的宗法专制国家的主导思想。即使在狂禅大兴的晚明时代，佛教也未能成为整个知识阶层的价值取向和精神支柱，两千年来的孔儒教化，已经使得强烈的忧患意识和经世观念深植于士人心中，很难用一种了断物我的文化形态来取代之。有鉴于此，利玛窦等要达到在中国传教的目的，就必须向官方儒学和士人阶层靠拢，而与佛教拉开距离。

有学者认为，这期间利玛窦与罗明坚的意见发生了分歧，因为利玛窦曾经劝说其上司召回与他有分歧而且行动“莽撞”（利玛窦语）的罗明坚。<sup>②</sup>利玛窦本人

<sup>①</sup> 《利玛窦中国札记》，第113页。

<sup>②</sup> 《基督教与明末儒学》，第17页。

也曾直截了当地说“最近三年，罗明坚神父同这里的神父们相处，简直跟殉教差不多，他们固然都很圣洁，但基督徒的事情只有负责者才理解。”<sup>①</sup>从文字记载来看，范礼安当时确实让罗明坚返回欧洲。一方面，是让他办理晋见西班牙国王腓力二世和教皇，希望他们派使节来中国，以便和中国建立正式的关系；另一方面，则是因为他认为罗明坚老了，不能很好地学习中文从而不能很好地执行他所制定的“适应”政策。在给耶稣会长的信中，范礼安很清楚地说明了这一点，他说罗明坚神父“在这里传教十分辛苦，现在派回他回欧洲，有足够的理由使他得到休息……此外，他的中文发音并不很好……东亚的传教活动中并不需要太老的人。”范礼安的这封信至少有两点与事实不符：

第一，提到罗明坚的中文发音不好。如果参照的对象是中国人，这个判断当然成立但却没有意义；如果参照的对象是一般的传教士，这个说法则经不起考证。首先，罗明坚在 1581 年期间曾三次随葡萄牙商人进入广州，并很快取得了广州海道的信任，允许他上岸过夜。1583 年罗明坚又先后同巴范济、利玛窦三次进入广州，并与陈瑞、王泮等中国官员交涉，如果没有相当娴熟的中文表达能力是难以胜任的；其次，传教士最终在 1583 年 9 月 10 日进入肇庆并获得长期居住权，一个重要的原因就是，罗明坚流利的中国官话获得了地方官员的好感。再说，并没有直接的证据证明利玛窦的中文发音水平高于罗明坚。

第二，说罗明坚太老，东亚的传教活动并不需要太老的人。其实，当时罗明坚只有 45 岁，而利玛窦也已接近 40 岁，应该说年龄基本相仿。而且，利玛窦之后一直在中国传教将近 60 岁，范礼安也未因其老而将之召回。据此推断，范礼安这样做，就是想以较为体面的方式让利玛窦拥有更多的自由，去实践他的新策略，似乎并不牵强。罗明坚自 1588 年 1 月返回澳门旋即去了欧洲，再也没有回到中国。从此，中国传教团工作由利玛窦一人承担。

抵达韶州之后，利玛窦便开始大刀阔斧地展开了他的上层攻略。1589 年底，利玛窦开始研究中国儒、释、道三家。与此同时，一小群官员开始效法瞿太素<sup>②</sup>常

<sup>①</sup>《利玛窦文集》第 2 卷，万达琪神父编辑出版，1913 年，第 35 页。

<sup>②</sup>利玛窦 1589 年在肇庆认识了瞿太素，大约 10 月瞿太素拜利玛窦为师，瞿在韶州居住一年。有关瞿太素的生平及其家难可参见黄一农：《天主教徒瞿汝夔及其家难》，《两头蛇——明末清初的第一代天主教徒》，第 33—64 页。

与利玛窦来往，“不仅韶州官员无一例外（以及他们的弟子）去拜会神父们去往居留地的还有若干人：除了三衙外，还有兵备道，信任知府（瞿太素同乡），知县，临府南雄的知府（瞿太素原来的老师，同乡）以及同知王应麟（后来成为利玛窦的有力靠山）。从英德小城（在北江上游，来韶州必经之地），知县苏太温——江西赣州人，只要诣府公干，也必定来看望利玛窦。”<sup>①</sup>1590年1月1日利玛窦前往英德拜会县令苏太温，县令在官邸设宴款待通宵，观看歌舞。次日，用自己的官舟送利玛窦回到韶州。<sup>②</sup>此时，利玛窦虽仍旧一身和尚的装扮，但却做出了以知识分子面目示人的尝试。1595年11月4日，利玛窦在写给罗马耶稣会总长的信中，他总结了中国人与之往来的五个原因：

(1)，他是从欧洲来的外国人；(2)，他有惊人的记忆力；(3)，瞿太素到处宣扬他是大数学家；(4)，他带来一些东西，如：三棱镜、地球仪、世界地图等；(5)，最后的原因才是想听教会的道理，并与之交换意见，但因这个原因拜访他的人最少<sup>③</sup>。

从上述文字不难看出，利玛窦有意无意之间运用了以前所学的科学知识，给他的人际交往和传教活动中带来了一些意想不到的效果，后来利玛窦决定以知识分子面目示人的努力应该是从中受到了进一步启发的。

1592年2月18日，是中国的新年。利玛窦按中国礼节给瞿太素送了礼物，瞿太素作了回访，并邀请利玛窦去南雄作客。在拜访同知府邸的途中，利玛窦“坐上轿子，超出和尚一头，显得气派。”<sup>④</sup>作客期间，瞿太素曾对利玛窦说：

先生洁身修行，昭事天地真主，与僧道之崇奉土木偶像者，相去天渊矣。然则何不服儒士衣冠，而雉发剪须，若僧徒也。<sup>⑤</sup>

<sup>①</sup> 《利玛窦神父传》（上册），第145页。

<sup>②</sup> 《利玛窦神父传》（上册），第146页。

<sup>③</sup> 《利玛窦全集》，第四册，第521页。

<sup>④</sup> 《利玛窦文集》第2卷，第103页。

<sup>⑤</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，（《民国丛书》上海书店），第116页。

从现存的文字记载来看，这已经是瞿太素第二次劝说利玛窦改穿儒服。第一次发生在曹溪，传教士艾儒略（P. Julius Aleni 1582—1649，意大利人）在其撰写的《大西西泰利先生行迹》中对此作了记录：“姑苏瞿太素，太宗伯文懿公之长子也。适过曹溪，闻利子名，因访焉。谈论间，深相契合，遂愿从游，劝利子服儒服。”但瞿太素的第一次建议并未被利玛窦采纳，原因有可能是利玛窦当时一心想着借佛传教，并未充分意识到儒家的社会位置。

不过，瞿太素的作用并不能因此而受到忽视，朱维铮先生说：“瞿太素对于利玛窦打入中国士绅社会，起了启蒙作用。”<sup>①</sup>瞿太素是个风流倜傥的官宦子弟，不乏晚明文人的放荡习气，他能提出易服这样大胆的计划完全在情理之中。艾儒略上面的那段记录，字里行间也透露了，瞿太素之所以劝利玛窦易服的直接目的，即“愿从游”：一个读书人，与一个外国“僧侣”交游，确实社会关系方面存在着诸多不便。瞿太素曾因此多次要求利玛窦不要过于拘礼，造成鸿沟，致使显贵人士不便与他亲近。<sup>②</sup>瞿太素的弦外之音，利玛窦也领会出了十之八九，他说：“上等阶层害怕跟那些穿着不合本国风俗的人交往有失礼仪和风尚高度，因而不能把神父当作同莽来对待。”<sup>③</sup>在明清社会，正经人是不与僧侣之流多打交道的。<sup>④</sup>如果利玛窦能打破宗教樊篱以儒生身份出现，两人的交往势必会方便很多，不仅不遭贬斥，还会备受赞许。<sup>⑤</sup>

利玛窦对此也为之心动，原因是他早已感觉到，当初亲近僧人是一个错误的选择。经过瞿太素的两次点拨，更加坚定了他改变策略的决心。但利玛窦坚持徐图缓进，谨慎行事，丝毫不敢造次。这年的下半年（1592年11月），利玛窦在致耶稣会罗马总会长的信中，放出了试探的信号，他叙述了看望瞿太素时的情景：

地方官吏非常抬举我们，不让我们步行，而用轿子抬着走……这种荣誉对我们十分重要，否则在教外人中传教便无效力了。洋人、和尚和道士在中国并不受

<sup>①</sup> 《利玛窦中文译集·导言》，复旦大学出版社，2001，第16页。

<sup>②</sup> 金尼阁：《据阿夸韦瓦神父耶稣会文献和中国……1610—1611年纪》，安特卫普，1613，第151页。

<sup>③</sup> 《利玛窦中国札记》，第277页。

<sup>④</sup> 《儒林外史》第34回高先生批评杜少卿：“他这儿子（杜少卿）就更胡说，混穿混吃，和尚道士，工匠化子，都拉着相与，却不肯相与一个正经人。”由此可见一斑。

<sup>⑤</sup> 计翔翔：《关于利玛窦衣儒服的研究》载《世界宗教研究》，2001年第3期，第74—83页。

尊重，所以我们不能以和尚、道士之流出现。<sup>①</sup>

这是利玛窦首次向耶稣会长们透露改换僧服的想法。话语闪烁其词，带有强烈的暗示性，但背佛向儒的意思很明确。可是，对脱下僧袍之后以什么形象出现，还只是隐约暗示，并未和盘托出。

1592年10月24日，范礼安神父从日本回到澳门，传话给利玛窦，要他回澳门一趟。一则是医治他的脚伤<sup>②</sup>；二则是就传教事业遇到的一些重大问题进行磋商。这次谈话，利玛窦正式提及了改换儒服一事，不少文本对此都有较为生动的描述：

中国的僧人极受人鄙视，曼达琳（按：指中国官员）对他们的评价很坏，所以我们的伙伴由于这些佛僧而使信用与名声受到很大损失。为此，我觉得在不长的时间里，与其说使用佛僧的名号，还不如采用文人的名号为好。为此，我觉得像佛僧那样剃发是不好的而且并不恰当。正如以前葡萄牙人通常所作的那样，以及今天我们在印度的伙伴所做的那样，（中国）国内的人还是蓄起胡子，将头发留到耳际为好。同样，他们在每日访问时还穿着规定的外套为好。关于其他事情，应像访问曼达琳和其他重要人物时所奉行的那样，按照中国人的传统习惯，作相应的打扮就行了。<sup>③</sup>

从细节上看，利玛窦的提议涉及了名号、发型、胡须、外套，甚至包括了访问客人时的礼仪习惯，十分全面而具体，语言更是明朗直接。由此可见，利玛窦对以怎样的形象抛头露面已经酝酿多久。有关这次会见的情形，利玛窦在札记中，也作了类似的回顾：

利玛窦认为“如果他们留胡子并蓄长发，那是会对基督教有好处的，那样他

<sup>①</sup> 《利玛窦全集》，第三册，第124页。

<sup>②</sup> 1592年7月，韶州一群歹徒夜晚冲进利玛窦住处，利玛窦在越窗逃跑时，脚踝受伤。详见《利玛窦中国札记》265—272页。

<sup>③</sup> 高濂弘一郎：《基督教时代文化诸相》，东京，八木书店，2002年，第270—271页。

们就不会被误认作偶像崇拜者，或者更糟的是，被误认为是向偶像奉献祭品的和尚……他还说，经验告诉他，神父们应该像高度有教养的中国人那样装束打扮，他们都应该有一件在拜访官员时穿的绸袍，在中国人看来，没有它，一个人就不配和官员，甚至和一个有教养的阶层的人平起平坐。”<sup>①</sup>

视察员范礼安对此心领神会，“认为这些请求是非常合理的，所以一一予以批准，并且亲自负责把每项请求都详细报告给罗马的耶稣会总长神父。”<sup>②</sup>范礼安在1593年2月份的日记中写道：“他（利玛窦）是一个很聪明的人，能明断是非，处事谨慎，受过良好的教育，品德高尚，努力工作，我主观地用他，并可对他地未来寄予希望并委以重任。”<sup>③</sup>不难推测，1592年的这次岁末访谈，二人的意见还是不谋而合的。

值得一提的是，这次商谈的过程中利玛窦直言不讳地提到了改穿绸袍的事情，而在此之前的11月份，利玛窦在写给耶稣会罗马总会长的信里对此却半遮半隐。利玛窦的这种变化可能来自两方面的考虑：第一，吸取耶稣会士在日本的教训。早在1570年前后，日本耶稣会士就因改穿绸袍被认为是过于奢侈，在教内激起了不小的风波。<sup>④</sup>如果通过范礼安之口传达自己的这种看法，或许可以避免生活奢侈的误解。第二，范礼安对中东的情况较为熟悉且和自己的私人关系较为亲近<sup>⑤</sup>，最有可能同情和支持自己的做法。事实上，“在日耶稣会士过于奢侈”问题的解决，最后还是依赖范礼安通过极为策略的方式维护了传教士们的易服选择。

在等待罗马总会长批复的时间里，利玛窦的准备工作从来没有松懈下来。一方面，利玛窦加倍努力地塑造自己的学者形象，不仅继续绘制地图，还做日晷，

<sup>①</sup> 《利玛窦中国札记》，第276页。

<sup>②</sup> 《利玛窦中国札记》，第276页。

<sup>③</sup> 罗光：《利玛窦传》，辅仁大学出版社，1982年，第68—76页。

<sup>④</sup> 威印平：《日本早期耶稣会史研究》，商务印书馆，2003年，第159—170页。

<sup>⑤</sup> 罗明坚在罗马学院时就曾和利玛窦有着良好的师生关系。以后经过利玛窦的不懈努力，二人之间发展成为相当融洽和信任的上下级关系。史称，范礼安“在外国从事的传教活动和丰富的阅历对里奇（按：利玛窦）影响极大”，利玛窦也毫不掩饰他“对日本区省会长范礼安神父十分敬重”（罗渔译：《利玛窦书信集》，上册，第60页。）；同样，范礼安也尽可能地给利玛窦以关怀和照顾。诸如将利玛窦调入中国教区；当利玛窦和罗明坚在传教策略上发生分歧的时候，范礼安立即将罗明坚遣回欧洲，放手让利玛窦施展其才华。

地球仪等<sup>①</sup>；另一方面，继续强化与学者官员的交往。1593年1月，南京礼部尚书王忠铭返回故里海南岛，途径韶州，利玛窦与之交谈了一天一夜。据金尼阁介绍说“他们（按：利玛窦他们）似乎从不错过结识权贵阶层的机会。”<sup>②</sup>很显然，利玛窦的这些努力主要是为了获得中国儒生阶层的认可和接纳，因为身处异国他乡，采用何种着装打扮，即选择何种角色定位，这是一个十分敏感而重要的问题，仅仅依靠罗马耶稣会总长一厢情愿的首肯，是远远不够的。

在明代，统治者对儒生服饰有着严格地规定。《明史·舆服志》规定：“儒生、生员、监生巾服。洪武三年令增戴四方平定巾。”；《暖昧由笔》载：“国朝（明朝）创制，前代所无者，儒巾、折扇、四方头巾、网巾。”；《三才图》中指出：“儒巾，古者士衣缝掖之衣，冠章甫之冠，此今之士冠也；凡举人未第者皆服之。”由此看出，不同的身份都被规定了不同的服饰，服饰贯穿着官民界限和良贱之别。不同阶层人士不得混穿，若有违规或僭越，则严惩不贷。利玛窦在中国生活多年，对服饰方面的规定应该不会陌生，这就是为什么在1594年7月，利玛窦在得知澳门方面已经批准他易服的时候，他却迟迟不肯换掉僧服。相反，他还带领传教士们刻苦学习方块字，研究中国典籍，并用拉丁文意译“四书”。与此同时，利玛窦还成功地在教堂内停止使用小神父，即对低级神父的贬称。凡此种种，都旨在消除中国人的成见，从而有利于有朝一日改头换面。

当然，利玛窦改穿儒服的时间发生在1595年而不在1594年，或许我们并不应该排除教团内还存在着经济方面的困扰。在远东耶稣会的早期文献中，关于传教费用的记录很少见到。事实上，无论是在日本还是在中国，教团的经费很多时

<sup>①</sup>有关科学传教的问题，常常引起误解。一种普遍的观念认为，利玛窦是在以科学为手段或诱饵来欺骗中国人入教，例如，谢和耐在《入华耶稣会士与中国明末的政治和文化形势》一文中说到：“利玛窦发现上流社会的人一般都宗教的东西很少感兴趣，他从中间看到了这些珍异物是把他们吸引到自己身旁的手段和把他们引向圣教的诱饵。”、“中国文人……最终不再受到利玛窦所采取的策略之欺骗了。”持这种观点的也绝非谢和耐一人。我们以为，持这种说法的原因，可能在于他（她）是站在非传教士的立场而不是站在传教士的立场来看待自然科学的，如果把自然科学放在神学的背景下来考察，传播福音与传播科学技术本身应该并不冲突。德尔图良曾说，“自然是基督教的灵魂”，虽然“只有一个绝对者”但“除此之外的一切都与此绝对者有关。”从耶稣会的教育和学习计划来看，自然科学本身就是必修的课程，课程设置中也包含了实践活动，诸如制造日晷、星盘、时钟和天体图等。只是在传教的实践活动中，利玛窦发现在中国传教，由科学技术入手更为符合实际。但这并不意味着，利玛窦以科学技术为诱饵来欺骗中国人入教。

<sup>②</sup> 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，广西师范大学出版社，2001年版，第299—230页。



候都是缺乏保障的。传教士们常常因此而不得不过着捉襟见肘的日子。1566年1月24日，在日本的弗洛伊斯在写给果阿神学院某位修士的心中抱怨：

当地的物价非常高。迄今为止，当地只有2位神父以及二三位仆人，我们只吃萝卜、米，节日里也只食用少许咸鱼，尽管如此，一年的经费仍不止450克鲁扎多。<sup>①</sup>

相比之下，范礼安更是把经费问题提升到教会生死存亡的高度来呼吁援助。他曾告诉总会长说：

如果不补充收入，日本耶稣会和基督徒就有灭亡的危险，这是令人极为忧虑的大问题。我熟悉情况，但我不得不说，正是这一原因，才使我们始终生活在不安和苦恼中。<sup>②</sup>

为了维持日本乃至整个远东的传教事业，范礼安万般无奈之下曾作出了一个重要的决定，即命令耶稣会士组织和参与远东的国际贸易。为了维持这种经济利益，1622年6月，驻澳门的耶稣会士甚至不惜与前来进犯的荷兰人大动干戈。中国内地的耶稣会士因受制于一种稳定和统一的政治环境，而缺乏直接涉足赢利活动的机会，在经济上主要依靠教会宗主国以及罗马教廷和澳门的商业贸易。范礼安对中国教团的经济计划是：每个居留地配备了3名神父，1名辅礼修士，衣食费用为每年30金币（埃居）<sup>③</sup>

鉴于海外贸易关系到教会财富的来源，传教士非常关注澳门葡萄牙船主和商人的贸易状况。“每逢海盗出动，截断葡萄牙的贸易，拮据就变成了一贫如洗，因为这种贸易给与主要的财源，而在中国内地搞到的经费实在微不足道。”<sup>④</sup>此外，教会宗主国虽然承诺付给教团津贴，但常常由于国家的需要挪作他用。因此，在

<sup>①</sup> 转引自戚印平：《关于日本耶稣会士商业活动的若干问题》，载《浙江大学学报（人文社会科学版）》，2003年第三期，第33页。

<sup>②</sup> 《关于日本耶稣会士商业活动的若干问题》，浙江大学学报，2003年第三期，第34页。

<sup>③</sup> 裴化行（H. Bernard）：《利玛窦司铎与当时的中国社会》，商务印书馆，1993年，第4编第1章，第488页。

<sup>④</sup> 《利玛窦神父传》（下册），第499页。

中国的传教士甚至有两三年都领不到经费的情况，不得不借债度日。利玛窦在札记中说到：由于他们长时间得不到澳门援助这一事实，传教士变得贫穷，已经欠了好几个债主的债，不能再用译员或仆人了，并且不得不停止任何修缮，财政状况一天比一天糟糕。

利玛窦 1595 年 8 月 29 日致澳门孟三德神父信中说：

目前视察员神父已去了印度，我们必须获得总督或帝王每年一次的汇款，有它，我们才能维持生活，因为直到现在他所给我们的不够支付。<sup>①</sup>

照这种经济状况，若按儒生的服饰标准进行包装，对利玛窦来说的确是一个不小的经济压力。除了衣料和做工的价格不菲外，按人员配置，数量也不止一套。所以，利玛窦必定需要一段时间对计划和经费加以斟酌和筹措。

1595 年 4 月，退休的兵部侍郎石星北上途径韶州，利玛窦答应帮他治疗他患病的儿子，石星遂同意带利玛窦前往北京。<sup>②</sup>利玛窦见时机成熟，私下做了一套漂亮的绸质儒服和一顶儒帽，并悄悄地蓄须。5 月 9 日，他们开始从韶州出发，在抵达江西吉安时，两人就此分手。<sup>③</sup>5 月 17—18 日，利玛窦经过樟树，登岸拜访了逗留在家乡的韶州知府，利玛窦说，知府“很高兴地接待了我，而不要我向他行跪拜礼。”<sup>④</sup>又说：“在这地方，我是第一次留须出门，穿儒服去拜访官吏。”<sup>⑤</sup>

很显然，这次貌似随意的拜访实际上是利玛窦多年精心策划的结果，为了使自己的这身装扮不至于引起风波，利玛窦选择了对他来说相对陌生的江西开始。

<sup>①</sup> 《利玛窦书信集》，第 164—165 页。

<sup>②</sup> 《利玛窦中国札记》，第 275—286 页。

当时中日之间爆发了朝鲜战争，经沿途同僚的劝说，石星终于对在此期间带外国人去北京感到后悔，就在吉安与利玛窦分手。

<sup>③</sup> 《利玛窦全集》，第三册，第 158 页。

<sup>④</sup> 有关利玛窦穿儒服的具体时间有许多争议，大致有这样几种说法：1，认为是 1589 年；2，认为在 1591 年；3，认为“是在 1593 年离开广东后”；4，认为在“郭居静 1593 年到达澳门后，后又与利玛窦共同到达韶州，他们穿上了儒生服装。”；5，认为利玛窦在 1594 年脱下僧袍穿上儒服的；6，认为易儒服的时间发生在 1594—1595 年间；7，认为利玛窦穿儒服的时间发生在他到达肇庆的 12 年后；8，认为是在利玛窦到北京之后。详见计翔翔《关于利玛窦衣儒服的研究》。

纵然易服之举不妥，也不会立即遭到友人的苛责和驱逐。利玛窦的这一考虑也表明了，他对中国文化的了解已不再仅仅停留在表面，而是深入到中国人的内心。

匆匆此行终于结束了利玛窦生活在“中国社会以外”的日子，从此，利玛窦处处以西儒面目出现，而且在衣着上也做了合适的改变：

仪礼往返时是一领枣红绸缎官袍，透绣着明蓝色丝线花色，下摆滚边上也是如此刺绣，而腕部和颈部的刺绣有半掌宽。袖子宽大敞开，‘有点象威尼斯式样’。腰带是同样的红色，也以蓝丝线刺绣，缝缀在衣服上，分为两叉垂直地面……鞋也是绸缎刺绣，帽子很特别……插上两翅对称，只要动作稍稍猛烈，就会掉在地上。这种覆以乌纱的帽子叫做“苏东坡”。<sup>①</sup>

此外，传教士还把头发蓄至耳根。虽然在家里只穿中国人的日常服装，不拿扇子，也无礼仪佩戴，一旦外出拜客，他们却必定坐上轿子，令一名录事，两三名亲随（他们都身穿长袍）随行，并且还牢牢记住了使用官衔的习俗。<sup>②</sup>利玛窦通过这种外在形式的改变终于融入了中国的主流社会，“从此以后，一切都开始发展，几乎到了繁花盛开的地步。”<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 《利玛窦神父传》（上册），第 171—172 页。

<sup>②</sup> 《利玛窦神父传》（上册），第 171—172 页。

<sup>③</sup> 《利玛窦中国札记》，第 660 页。

## 结束语

几乎在所有的文明社会里，服饰都代表着一种独特的文化符号，服饰本身可以透漏出丰富的文化信息。有时，它是文明程度的体现；有时，它是区别社会等级和社会阶层的标志。事实上，耶稣会初入亚洲各地发展，他们所选择的身份定位和服饰穿着，对其布教工作往往产生相当程度的影响，利玛窦两度易服就是一例。

利玛窦从开始穿修道服到改穿僧服，后来又再次改穿了儒服，这不能简单地看成仅仅是服装上的变化，更重要的是，它反映了利玛窦传播天主教的方式和归化中国人的理论发生了转变。从二度易服的过程来看，都是经过精心策划，富有涵义的。尤其是，这种外在形象的变化往往是与利玛窦借用术语、译经释经、进行汉语著述的活动是互为表里的。

虽然利玛窦经历了挫折，适错了僧服，但我们并不能因此而否定他的第一次易服之举，可以说，如果没有第一次“错”穿僧服的必要铺垫，就不会有第二次试穿儒服的成功。况且，两种举动在本质上是一脉相承的，并都在传教工作中收到了相应的效果。可惜，利玛窦本人对适错僧服的这段历史始终耿耿于怀，讳莫如深。在札记或信件里也不愿多提穿僧服的经历，试图消除早期借佛传教的影响，以致于现在我们很难通过文字，再现当年他们穿僧服时的生动过程。

尽管谢和耐认为，利玛窦根本不可能让中国人接受到纯正的基督教。但我们以为，如果从强调宗教的纯正性这个角度来说，谢氏的观点几乎具有普遍的正确性，因为历史经验不止一次地证明，文化的移植几乎不可避免地受到本土文明地阻碍，从相识到相容，最后接受者所接受的大多数是融合后的产物。因此，问题的关键并不在于，利玛窦有没有给中国带来纯正的基督教义，相反，它的价值更多地在于教导我们在既定的历史条件下，如何去面对一个截然不同的文明，如何根据自己的理解，因地制宜地将自己的文化延伸到另一片天地，从而使得它能够得以保存、成长和光大，这远远比文化的“纯正性”要来得重要和迫切。时隔几个世纪，利玛窦易服问题仍然吸引着现代人的目光，或许，魅力即在于此。

附录一：利玛窦年表（1552——1595 年）

1552 年（明嘉靖三十一年）10 月 6 日：利玛窦生于意大利马尔凯省马切拉塔的一个药店老板家庭。

1557 年（明嘉靖三十六年）5 月 16 日：范礼安在基耶蒂大教堂中举行剃发仪式。

1561 年（明嘉靖四十年）5 月：利玛窦进耶稣会办的小学读书。

1568 年（明隆庆二年）10 月或 11 月：利玛窦离开故乡，前往罗马，进耶稣会办的日尔曼公学读书。

1569 年（明隆庆三年）年底：参加圣母报喜团。

1571 年（明隆庆五年）8 月 15 日：进入圣安德烈备修院。9 月后的几个月：时范礼安任修练院教师。学生中有利玛窦。

1572 年（明隆庆六年）9 月 15 日：初宣三誓；9 月 17 日：迁入罗马公学，有一年多时间指导老师是克洛德·阿夸韦瓦（以后任耶稣会总会长）。

1573 年（明隆庆七年）2 月 5 日：范礼安向总会长提出去印度的申请。几个月后就得到许可。

1574 年（明隆庆八年）1 月 10 日：范礼安将传教团从阿尔梅林搬到里斯本，让传教士们在圣洛克学院中集中，学习葡萄牙语，为前往印度做准备。

1575 年（明隆庆九年）4 月：范礼安开始巡视印度。首先去了南方的科钦，在那里滞留了一个月。当地的院长佩雷斯曾是沙勿略的同伴，并担任前往中国的使节。他向范礼安汇报了圣多马在印度传教的情况以及有关中国的事情。

1577 年（明万历五年）5 月 18 日：离开罗马，前往葡萄牙。

1578 年（明万历六年）3 月 24 日：向葡萄牙国王辞行；3 月 29 日：偕同孟三德，罗明坚从里斯本出发，从海路前往印度；9 月 13 日：抵达果阿，居住至 1582 年，继续攻读神学，同时教文学，中间曾前往科钦，返回果阿后在攻读神学德同时，

学习钟表、机械、印刷等手艺。

1578年（明万历六年）7月至8月：范礼安滞留在马六甲。但他不久就来到南中国海的上川岛。9月6日：到达澳门。在那里滞留了将近一年的时间，等待去日本的航船。滞留澳门期间，初步制定了有关中国传教的基本方针，指令耶稣会印度管区长维赛拉派遣合适人选至澳门学习中文。1579年7月20日，罗明坚抵达澳门。1582年8月7日，利玛窦亦奉命抵达澳门，开始学习中文。

1579年（明万历七年）7月7日：范礼安离开澳门，前往日本。

1581年（明万历九年）：利玛窦受神父职。

1582年（明万历十年）3月9日：范礼安抵达澳门。12月31日，乘坐定期船离开澳门。

1583年（明万历十一年）2月13日：澳门收到巴范济，罗明坚信件已经在肇庆安顿下来；2月以后：二人改穿中国僧人服装；3月：二人被逐出澳门；8月：肇庆新制台又准许他们回来建圣堂和寓所。

1583年（明万历十一年）9月1日：罗明坚，利玛窦神父离开澳门；10日：抵达肇庆；冬：与秀才们打官司，几乎被驱逐出境。

1584年（明万历十二年）4月：肇庆居留地房屋竣工；6月或7月：罗明坚的《教理问答》，从口语改成文言文。

1585年（明万历十三年）：总会长再次任命范礼安为全印度（包括中国与日本）的巡视员。

1586年（明万历十四年）：利玛窦在肇庆广泛结交达官贵人，介绍西方文明并宣传天主教教义。

1588年（明万历十六年）1月：罗明坚返回澳门，11月25日离开澳门，返回欧洲。从此，中国传教团的工作由利玛窦一人承担；8月、9月：利玛窦被控告与澳门葡萄牙人勾结谋反，幸得解决，并从此有了自己名字，得准许居留凭证（原为罗明坚神父的名义）；12月：新任制台刘节斋谕示彻查肇庆神父奸细案，拟将利玛窦解回澳门或押往韶州。

1589年（明万历十七年）：利玛窦回澳门请示，范礼安同意将居留地迁往别处；利玛窦回肇庆后认识瞿太素；8月初：刘节斋命令利玛窦返回故里，利玛窦拒绝，

被解押上船，舟行至广州，又被召回肇庆，制台允许其在广州，肇庆以外另选广东一地居住；8月15日：乘船离开肇庆；24日：抵达南华寺；28日：被送往韶州城，并择得居留地；10月4日或5日：韶州房屋动工兴建；10月(?)：瞿太素前来拜会，从此学习西方文化和天主教教义，在韶州居住一年。

1589年（明万历十八年）年底：利玛窦在韶州与官员们交往，开始研究中国儒、释、道三教。

1590年（明万历十九年）1月1日：前往英德拜会县令，受到款待，次日，回韶州。

1591年（明万历二十年）12月：孟三德从澳门派遣裴德立修士前来协助利玛窦神父传教。

1592年（明万历二十一年）2月18日（阴历新年）：利玛窦应瞿太素邀请前往南雄，与官员、商人、士子交往；6月底：发生袭击韶州居留地的事件，利玛窦跳窗伤足；11月：前往澳门见范礼安。

1592年（明万历二十一年）10月24日：范礼安回到澳门。在那里滞留至94年11月15或16日，筹划中国传教事宜。

1593年（明万历二十二年）1月：利玛窦从澳门回韶州；秋：南京礼部尚书王忠铭返回故里，途径韶州，接见利玛窦，交谈一天一夜。12月10日：利玛窦声称译完了四书。1595年，希望眷清。此后，新来的人都使用它。范礼安也想请人抄出来给驻日本的传教士使用。

1594年（明万历二十二年）7月7日：郭居静奉派抵达韶州。利玛窦勤奋研习中文典籍，用拉丁文意译“四书”并予以注释，并用文言文作文章。

1595年（明万历二十三年）：利玛窦眷清拉丁文意译“四书”手稿，以后利玛窦对新来的传教士讲解“五经”；停止散发在肇庆刊印的《教理问答初阶》，拟另编写；这时的利玛窦神父俨若中国“读书人”，“穿着打扮悉随乡俗”；8月29日：利玛窦致澳门孟三德神父信中说，视察员神父与孟决定利等人前往北方。同信又说：“目前视察员神父已去了印度，我们必须获得总督或帝王每年一次的汇款，有它，我们才能维持生活，因为直到现在他所给我们的不够支付。”

## 附录二：参考引证书目

1. 裴化行：《利玛窦神父传》，管震湖译，商务印书馆，1993年。
2. 《利玛窦书信集》，罗渔译，台北，光启、辅仁联合出版社，1986年。
3. 王晓朝：《基督教与帝国文化》，东方出版社，1997年。
4. 柯毅霖：《晚明基督论》，王志成，思竹等译，四川人民出版社，1999年。
5. 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济等译，中华书局，1983年。
6. 李贽：《续焚书》，北京，中华书局，1975年。
7. 萧若瑟：《天主教传行中国考》，河北献县天主堂，1931年。
8. 张西平：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，东方出版社，2001年。
9. 孙尚杨：《基督教与明末儒学》，东方出版社，1994年。
10. 方豪：《中西交通史》，台北，中国文化大学出版社，1983年。
11. 黄一农：《两头蛇——明末清初的第一代天主教徒》，上海古籍出版社，2006年。
12. 圆澄：《慨古录》，转引自郭朋《明清佛教》，福建人民出版社，1982年。
13. 杜赫德编：《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》，郑德弟等译，大象出版社，2001年。
14. 罗光：《利玛窦传》，台湾，新庄辅仁大学出版社，1983年7月3版。
15. 杨廷筠：《代疑篇》，《天主教东传文献》，台湾学生书局，1966年。
16. 戚印平：《“Deus”的汉语译词以及相关问题的考察》，载《世界宗教研究》2003年第2期。
17. 弥维礼：《利玛窦在认识中国诸神宗教方面的作为》，载《中国文化》1990年12月。
18. 朱维铮主编：《利玛窦中文译集》，复旦大学出版社，2001年。
19. 吴敬梓：《儒林外史》，人民文学出版社，1977年版。
20. 罗光：《利玛窦传》，辅仁大学出版社，1982年。
21. 戚印平：《日本早期耶稣会史研究》，商务印书馆，2003年。
22. 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济等译，广西师范大学出版社，2001年版。
23. 戚印平：《关于日本耶稣会士商业活动的若干问题》，载《浙江大学学报（人文社会科学版）》，2003年第三期。
24. 裴化行：《利玛窦司铎与当时的中国社会》，商务印书馆，1993年。
25. 高濂弘一郎：《基督教时代文化诸相》，东京，八木书店，2002年。
26. Polo, Marco: *The Travels of Marco Polo*. Trans. By Willian Marsdon. Wordsworth Editions Limited, 1997.
27. David E. Mungello, *Curious Land*, Stuttgart, 1985.



### 附录三:人名译名对照表

Antoine d'Almeyda 麦安东

Alexandre Valignani 范礼安

Beato P. Rudoifo Acquiviva 阿夸韦瓦

Daniello Bartoli 巴尔图利

Edouard de Sande 孟三德

Emmanuel Pereira 游文辉

Francois Pasio 巴范济

Gianni Criveller 柯毅霖

H.Bernard 裴化行

Ignatius de Loyola 罗耀拉

Jules Aleni 艾儒略

Matteo Ricci 利玛竇

Marco Polo 马可·波罗

Michel Ruggieri 罗明坚

Nicolas Trigault 金尼阁

Nobili Robert de 诺比利

Pfister 费赖之

P. Francisco Xavier 沙勿略

Sabbathin de Ursis 熊三拔

Jacques Gernt 谢和耐



图1. 利玛窦像（游文辉绘，1610年）



图2 身披修道服的圣沙勿略像