

中图分类号:C129 文献标识码:A 文章编号:1004-8634(2005)01-0087-(06)

从西僧到西儒

——从《天主实录》看早期耶稣会士在华身份的困境

李新德

(上海师范大学人文与传播学院,上海 200234)

摘要: 耶稣会士罗明坚撰写的《新编西竺国天主实录》新近影印出版,使学者能够有机会与后期刻本《天主圣教实录》进行比较研究。早期来华耶稣会传教士传教策略的重大改变,以及早期耶稣会士从“西僧”到“西儒”身份转变的适错过程,均在不同版本比较中反映出来。

关键词: 罗明坚;《天主圣教实录》;西僧;西儒;传教策略

引 论

从《新编西竺国天主实录》到《天主圣教实录》同一部书的不同版本的比较研究中不难看出,早期来华耶稣会传教策略的重大改变,以及早期耶稣会士从西僧到西儒转变的适错过程。当时的传教士并不知唐景教“借佛附佛”失败的命运,他们是在传教实践中发现佛教徒在中国士人中声誉不好、并逐渐制定“补儒易佛”策略的。虽说早期耶稣会士无明显的依附佛教之意,但借用佛教术语来为自己确定身份,都是无可否认的史实。在利玛窦“补儒易佛”策略制定后,耶稣会传教士们却极力回避甚至不惜篡改这段历史。遗憾的是,到目前为止,并未能引起研究者的关注。学界只有方豪、柯毅霖考证过版本,但语焉不详。不少学人出于基于耶稣会士或天主教护教的立场,又不愿作深入研究,因此在两个版本内容的比较研

究方面尚属空白。

关于作者与版本

耶稣会士罗明坚(Michele Ruggieri, 1543 ~ 1607),字复初,是意大利人,1543年生于斯皮纳佐拉城,曾获两种法学博士学位。29岁时入修道院学道,1579年到达澳门,比利玛窦入华还早2-3年,随后在广州、肇庆、桂林留住,1588年离华,1607年卒于萨勒诺(Saerne)。汉语著译有《祖传天主十诫》、《天主实录》和58首《中国诗集》。《天主实录》(又名《新编西竺国天主实录》或《天主圣教实录》)是明末第一部天主教护教文献,是西方传教士到中国后由西文翻译成中文(“译成唐字”)的第一本书,也是欧洲人“最初用华语写成之教义纲要”。^{[1](P29)}现在流传于世的有两个版本,一是题为《新编西竺国天主实录》,原藏罗马耶稣会档案馆,编目为ARSL, Jap. sin, I, 189,署名

基金项目:2004年度浙江省哲学与社会科学规划课题“传教士笔下的中国佛教形象研究”阶段性成果,项目编号NX04WX07。

收稿日期:2004-05-08

作者简介:李新德(1970-),男,安徽临泉人,上海师范大学人文与传播学院博士生,讲师,主要从事宗教与文学研究。

为“天竺国僧(罗明坚)”,影印本载钟鸣旦、杜鼎克编辑的《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》。^{[2](P1-85)}该书初稿1581年完成,起初用拉丁文写成,书名为 *Vera et Brevis Divinarum Rerum Expositio*。^{[3](P109)}不少手稿被广泛传阅,内容也得到修改^①;后来译成中文,又经中国人润笔,这就是为什么最后刊印版本(1584年9月21日)被称为“新编”的原因了。一是名为《天主教实录》,现在较常见到的《天主教实录》版本是由梵蒂冈教廷图书馆所藏,编目为 Borg Cinese 324(1)。影印本辑入《天主教东传文献》。^{[4](续篇第2册,1755-838)}署名为耶稣会后学罗明坚述,同会阳玛诺、费奇规、孟儒望重订,值会傅泛际准。要知道阳玛诺入华是在1610年、费奇规1604年入华、而傅泛际是1621年入华,孟儒望来华最晚,是在1637年才入华^{[1](P110, P81, P156, P249)};也就是说,现在经由阳玛诺、费奇规、孟儒望重订、值会傅泛际准的《天主教实录》版本最早也是1637年以后的事;学者方豪考证此刻本的刊刻是在1637-1641年间。^{[5](P25)}另外,柯毅霖先生称《天主实录》共有3个版本,最初两个版本在1584-1585年间^{[3](P109)};即便如此,原藏罗马耶稣会档案馆的《新编西竺国天主实录》为早期版本之一无疑。不同的版本均标明“万历甲申岁秋八月望后三日”,书中又有“乃天主自降生于世界,而亲自教人,彼时至今,有一千五百八十四年矣”可断定,此书最早刻本应在明神宗万历十二年即1584年9月21日^②本论文即以上述两个版本为基准。

不同《天主实录》的文化蕴涵

现存的两个《天主实录》版本在结构上各有16章,正文之前均有一段引言(即“天主实录引”和“天主圣教实录引”)和全书目录。《新编西竺国天主实录》主要内容如下:1. 论天主。天主唯一(“天主实录引”),天主的存在(第1章),天主的本性与奥妙(第2章)和对佛教及民间宗教的批判(第3章)。2. 创世说。论宇宙的创造(第4章),天神和人类的创造(第5章),人之魂灵不灭(第5-7章)。3. 天主对世人的三次规诫。即:大洪水、硫磺火惩罚人类、梅瑟(即新教之摩西)律法和基督法律(新约)(第8-11章)。4. 十诫。(第12-14章)。5. 修行和圣礼。末日审

判、升天堂而进行的修行(第15章),为赎罪而进行的“净水除罪”(第16章)。

早期版本最大的特点在于:它首次在中国用中文表达天主教信仰。为天主教义的在华传播开了先河:创世说、十诫、灵魂说、天堂地狱说(九重天等)、救赎论、末世论等均有涉及。罗明坚当年所用的许多术语现在成了基督宗教普遍接受的核心语汇,如天主、宠爱、天堂、魔鬼、赎罪、地狱等;另一些术语首次音译也为后来的规范翻译打下基础,如热所——耶稣,妈利呀——玛利亚等。但随着天主教思想逐步在中国传播开来,传教士也开始注意先前音译过来的基督教术语的音美、意美和形美。现将两个版本中部分改动的基督教术语列表如下:

表1 修订版改动的基督教术语

《新编西竺国天主实录》(1584版)《天主圣教实录》(1637以后版)	
哑当,也林(页29) ^③	亚当,呢林
天庭(页31)	天堂
巴喇以所(页49)	天堂
诺耶(页54)	诺厄(即新教之诺亚)
啰哆(页55)	落德(即新教之罗得)
梅色(页56)	每瑟
热所(页58,63)	耶稣
妈利呀(页59)	玛利亚
以魂凑合其身(页65)	复活

不难看出,17世纪的《天主实录》已经采用了《天主实义》等较为成熟的汉语基督教文本的术语,许多说法已经固定下来,直至今日;另外通篇语言文字较原刻本简洁。17世纪的版本在结构上也有16章,但有了重要改变。第7章“天主圣性章”,着重介绍了三位一体说,这在最初版本中是不曾有的;原版本中第9章介绍“天主真然化为男子”即天主降生成人的内容已被删除,在1637年以后版本中出现在第11章。我个人认为,最为重要的是原版本的《天主实录》部分佛教、道教用语在新的版本中得以修订。

在1584年版的《新编西竺国天主实录》中,中罗明坚是以僧自称。如:“僧虽生外国,均人类也。”又:“僧生于天竺,闻中华盛治,愿受风波沿海,三载方到明朝”;其书全名曰“新编西竺国天主实录”,署“天竺国僧辑”。萧若瑟认为,当年在

肇庆接待罗明坚神父的地方官“以为西士弃俗修道,绝色不婚,是与桑田释子无异,命居肇庆府东天宁寺中;时神父剪发秃首,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。”^{[6] (P111)}罗明坚于1583年2月7日致总会长阿桂委瓦神父书中说:“他(指肇庆总督)愿我们穿中国和尙的服装,这与我们神职的衣冠有别,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’。”^{[7] (P431)}初来中国尚等待在澳门的利玛窦甚至感到僧袍是中国官员“所能恩赐的最体面的服饰”。^{[7] (P40)}

事实上,耶稣会传教士初来中国时不单从服装上自觉与中国和尙身份认同,在宗教传播方面也曾不自觉地借用佛教术语。至少,这个时候的罗明坚、利玛窦,并未将中国佛教视为“他者”,这与传教士初入中国,对佛教不了解有关。另据方豪的考证,“僧”字是万历十一年(1583)罗明坚与巴范济在肇庆所创用;方豪并认为,“最初期传教士用‘僧’字,并无依附佛教之义,但并不排斥佛教”。^{[8] (P993)}虽说传教士无明显的依附佛教之意,但借用佛教术语来为自己确定身份,却是无可否认的史实。利氏写道:“在家庭教师的帮助下,他们完成了一本基督教义的书,这本书是依据当时百姓的阅读能力而写。在此书内,驳斥了偶像崇拜者的错误。教义的重点都是依照自然律中可以接受的证据来发挥的。其余的教义则保留了慕道讲解。”^{[9] (P139)}这里“一本基督教义的书”应指罗明坚写于1584年的《新编西竺国天主实录》;“偶像崇拜者”应指佛教徒。同时上文提到方豪“最初期传教士用‘僧’字,并无依附佛教之义,但并不排斥佛教”,认为排斥佛教那是1595年以后的事;张西平认为,“利玛窦和罗明坚自从着儒服、戴儒冠后,对佛教的态度日益轻蔑”^{[10] (P263)},同样与事实不符。罗明坚离开中国是在1588年,利氏等易佛服为儒服则是1595年的事;我们从早期版本的第3章“解释世人冒认天主”不难看出,早期版本里确实有“驳斥了偶像崇拜者的错误”之内容。例如:

释伽经文虚谬,皆非正理。故不可诵。姑试论之。曰:四省六道,人魂轮回;又曰:杀生者,魂灵不得升天。或魂归天堂者,复能回生世界。及地狱充满

之际者,复得再生于人间。又曰:禽兽来听讲法,亦得以成其道果。又有一经名曰《大乘妙法莲花经》,嘱其后人曰:能诵此经者,得到天堂受福。今且以理论之,便有罪大恶极之徒,家有钱财,买经诵经,则得以升天受福。若夫修德行道之人,贫穷困苦,买经不得,亦将坠于地狱与?此释伽之言,诚不可信。^(P19-23)

罗明坚等对佛教的排斥与批判早在他们易服之前,但早期传教士借佛传教同时又辟佛批佛,实在是令人匪夷所思。

在利氏“补儒易佛”^④策略制定后,耶稣会传教士们却极力回避甚至不惜篡改这段历史;遗憾的是,到目前为止,并未能引起研究者的关注。研究这段被篡改了的历史,不但可以看出耶稣会士罗明坚等的适错过程,而且可以看出后来传教士对待佛教态度之转变。

表2 原版本的《天主实录》部分佛教用语及修订后的版本对比列表

《新编西竺国天主实录》(1584版)	《天主圣教实录》(1637以后版)
僧(页3)	余
原于天竺(页3)	原于西国
天竺僧书(页5)	远西罗明坚撰
新编西竺国天主实录目录(页7)	天主圣教实录总目
天竺国僧辑(页9)	耶稣会后学罗明坚述
僧生于天竺(页10)	坚生西国
吾天竺国人称之谓了无私是也(页11)	吾西国人所奉之真主是也
得道之真人(页27)	奉天主之圣人
天人(页31)	天神
僧言(页42)	余言
得道之士(页53)	圣人
投胎(页59)	——
谒寺诵经(页71)	谒天主堂诵经
入教门出家者(页77)	专务修道者
集于寺中(页77)	集于会中
请命于寺长(页77)	请命于会长
天竺国称曰(页78)	经文称曰
教门之僧(页78)	传教先生

原藏罗马耶稣会档案馆的《天主圣教实录》附有单页“祖传天主十诫”和“拜告”。被认为由罗明坚撰述“第一篇中文基督教经文”的《祖传天

主十诫》中,亦有“谒寺诵经,礼拜天主”(页82);在《拜告》中则借用道教词汇来指代圣母玛利亚:“仙妈利呀天主圣母娘娘”(页84)。

从上文列表中不难看出,正如唐代的景教传教士一样,罗明坚第一部中文著述的早期版本中除借用儒家语言外,还借用了大量的佛教、道教语汇。单“天竺(西竺)”用语,不难看出罗明坚的良苦用心。一身西来僧人的打扮,中国人的首先印象应是印度僧人。“天竺”一词并非像裴化行(H. Bernard)解释的那样,“因为那时,地理的观察过于肤浅,以为印度或天竺在中国西边,便承认‘天竺’是极西,所以上中国来的传教士都说是从‘天竺’而来”。^{[11] (P259)}很显然,裴化行解释不能令人信服。《后汉书·西域传》载:“天竺国,一名身毒,在月氏之东南数千里,俗与月氏同。”《大唐西域记》卷二(大五一·八七五中):“天竺之称,异议纠纷,旧云身毒,或曰贤豆,今从正音,宜云印度,(中略)印度者,唐言月,月有多名,斯其一称,(中略)良以其土圣贤继轨,导凡御物,如月照临,由是义故,谓之印度。”《括地志》载:“天竺国有东、西、南、北、中央五国,即今五印度也。”佛教经典《智度论》三“西竺诸国”则指“舍婆提国”、“婆罗奈斯国”、“毗耶离国”、“鸠唵弥国”等。传教士来华学习汉语多年,不可能不知道中国典籍中“天竺”、“西竺”的真实含义。

从新刻本的语言及行文中不难看出,西方传教士的天主教身份凸现出来,并逐步向儒家靠齐。这恰恰反映出耶稣会士传教策略的重大变化以及试图消除罗明坚早期借佛传教的影响。从一个侧面说明后来的耶稣会士在利氏“补儒易佛”策略制定后,欲掩盖罗明坚等人的适错过程,延续利氏对佛教的态度。更有趣的是利玛窦在传教日记中的处理方式,利氏是从1608年才开始据笔记、信件等原始资料,并凭别人印象撰写成文稿,他自己就承认,所写的回忆录“有些与事实不尽相符”。^{[7] (P420)}在《利玛窦中国传教史》中,利氏和金尼阁对“误读”佛教那段历史也是竭力地回避。

罗明坚的《新编西竺国天主实录》对基督教教义的诠释并没有表明特别适合中国国情,但它的出版面世以及在当时中国的接受情况却对利玛窦的《天主实录》有着直接影响;它的首次用汉语表述天主教义的“格义”之实践、首次从宗教本位

出发“辟佛”的尝试,都对后来的“易佛补儒”、“附儒辟佛”策略的形成产生了深远影响。

有学者研究后认为,罗明坚与利玛窦在借用佛教用语上意见不一。罗明坚1588年离开中国则标志着“通过佛教适应这种努力的终结”。^{[3] (P69)}之后,利玛窦等对罗明坚《新编西竺国天主实录》借佛传教的方式进行了修正。有利氏传教记录为证:“当传教士们在这里(南昌)住下之后,由于在广州过去经验,一切安排都比较理想。就在这段时间里,利神父重新改写了罗明坚出版的《天主实录》,命名为《天主实义》,将西僧和和尚的名词取消,改用司铎或神父,文体的风格也比较适合文人阅读。使人读了有耳目一新之感。新书出版之后,旧的版本即完全销毁。”^{[9] (P260)}利氏首次过南昌府,是在1595年5月中旬。利氏在南昌住下并在南昌开教则应为更晚的时候。

当初利氏等为何要着僧服?在后来的回忆录中,利氏写到:

视察员神父从日本回到中国的时候,利玛窦想把中国教会建立在稳固的基础上,又想使福音传布的更广泛,借此机会提出几项建议。首先是称呼名词的改善。罗明坚在1583年和巴范济初到中国,身着僧服,自称为僧,穿僧服,剃须剪发,他们以为中国社会里的本土教士,为佛教和尚,为了适合人情,便作为和尚。……可是在中国人的眼中,外来的僧人,都称番人,又叫他们番僧。中国人对一般僧人的印象并不好,轻视和尚。经验告诉他,中国人非常尊重学者,因此神父们应当穿高级知识分子所穿的衣服。^{[9] (P232)}

很明显,这是范礼安“文化适应”策略的具体表现。不单如此,利氏的朋友对利氏等从“西僧”到“西儒”的转变影响也很大。瞿太素跟利玛窦的交往,对来华的耶稣会士改变外表形象具有特别重要的意义。他在了解了利玛窦的苦衷及学术水平后,“谈论间,深相契合,遂愿从游,劝利子服儒服”。^[12]

事实上,早在1592-1593年,“利玛窦就建议,为求促进基督教信仰,似乎宜于蓄须留发,一

面人们把他们看成偶像崇拜僧人。”据裴化行的说法,1594年7月7日利玛窦着儒服的要求才正式被批准,这样在此之前,罗明坚、利玛窦所写经文中“尤其是其中佛教用语到处可见”。^[13](P167,P164)这样再看《天主实录》的早期版本,其中“借佛”传教、译经的现象就不难理解了。这种比附与佛教曾采用过的“格义”方法,在目的和观念上是彼此相同的;亦可看作早期本地化“格义”、“比附”之努力。再看唐景教汉语基督教文本之中的大量儒道释之语汇,^⑤早期耶稣会士也未能避免。

看来利氏等的“易服”,是经过精心策划、富有涵义的。外在形象的改变,与利玛窦等又摈弃了借用佛教术语来译经释经、进行汉语著述的做法,是从外到内。早期耶稣会士完成了从西僧到西儒的适错过程,实质上完成了视佛教先“自我”后“他者”的转变,“合儒辟佛”名正言顺了。后来传教士也从利氏那里受用非浅,以致新教传教士林乐知、李提摩太等推崇“利玛窦规矩”,尊重中国文化、注重自上而下的传教方式。

还有个有趣的问题:在《新编西竺国天主实录》面世半个世纪之后(1637年以后),阳玛诺、费奇规、孟儒望等为何要将这部被冷落了多年的护教文献重新加以修订呢?事实上,经重订的《天主圣教实录》版本的刊印正值中国士大夫、佛教徒与天主教传教士冲突正酣之时,^⑥同时也是准印该书的傅泛际下令禁止和焚烧龙华民的论文《论中国人宗教的某些问题》期间^⑦;傅氏也曾有过与“破邪”斗士黄贞正面交锋之经历。^⑧在此之前,天主教在华先后已经历两度佛耶之争,一次为1595-1608年间,一次是在1608-1616年间^⑨和南京教难(1616-1617年间,由当时南京的礼部侍郎沈樞发起)。上文已经提及,大约在1595年之后,利玛窦已将《新编西竺国天主实录》“旧的版本即完全销毁”;笔者以为,后来的耶稣会士重新修订并刊印《天主圣教实录》主要目的还是试图否认传教士与中国佛教有任何关联,强调自己是“西儒”而非“西僧”身份,使其在与佛教徒的论争中不至于陷入被动;从《破邪集》等当时的文献不难看出,“辟邪”的中国士大夫及佛教徒的确未能发现早期版本的《新编西竺国天主实录》。

余 论

通过不同版本的比较研究不难看出:当年罗明坚等习中国语言未深,在中国家庭教师的辅助下撰写《圣教实录》,儒道释词汇混用。尤其是大量佛教术语使用,可看作未有经验的误译;比较唐景教早期文典《序听迷诗所(诃)经》中经句“天尊所受,及受尊教,先遣众生礼诸天,佛为佛受苦置立”之翻译以及沙勿略早期在日本传教时将Deus误译为日语daiso(意为“弥天大谎”)和Dainichi(意为“大日如来”,在日本佛教里是有确定的重要含义的)便知。^[14](P283)张西平曾考证了一篇耶稣会士的佛教语言经文,他的结论是:“入华耶稣会士在翻译基督教经文时,经历了一个以佛教语言翻译经文和佛教语言与儒家语言混合使用,发展到最后完全以儒家语言译经的长期过程。”^[10](P152)事实上《天主实录》不同版本的比较研究已经证实了这一点。另一方面,耶稣会传教士一入华就并非很自觉地跟佛教划清了界限。当时的传教士并不知唐景教“借佛附佛”失败的命运,他们是在不断的适错过程中发现佛教徒在中国士人中声誉不好、并逐渐制定“补儒易佛”策略的。至于《新编西竺国天主实录》中出现的批佛辟佛之内容,应看作是耶稣会传教士从宗教本位出发,把佛教等其他宗教当作偶像崇拜加以批判。正因为罗明坚、利玛窦等着僧服、用僧语,同时又批佛辟佛,没有一个明确的身份,可谓“明不直言不顺”,怎能不在熟悉佛教的明末士大夫中造成混乱呢!后来利玛窦及时纠正,在利氏《天主实录》以及《天主实录》晚期版本中,释道语汇被剔除,才不至于像唐景教那样“非景非释非道”、“亦景亦释亦道”的两难^[15],避免了迷失自己的命运。

注释:

①罗明坚于1854年正月25日写给罗马总会长阿桂委瓦神父书中说:“现在我已校正了我的《新编天主实录》,是用中文撰写的,用了四年的功夫,曾呈现给中国官吏批阅,他们曾予我褒奖,要我赶快印刷,越快越好;视察员与其他神父都审查了一番,认为没有问题,也要我快去印刷,只因要改正一些句子,延迟到今年方能出版。”参见《利玛窦书信集》(罗渔译,台北:光启、辅仁联合出版社,1986年)第456页。

②柯毅霖的资料从德礼贤德意大利语译文中获取,错以为是1584

年11月21日,参见《晚明基督论》,第109页。

- ③这里需要说明的是,钟鸣旦、杜鼎克主编的《新编西竺国天主实录》影印本第33、34页内容重复了;为避免混乱起见,34页以下的引文标注仍以钟鸣旦、杜鼎克的影印本页码为准。下文引用同。
- ④徐光启《泰西水法序》中有“余谓其教必可以补儒易佛,而其绪余更有一种格物穷理之学”,载李之藻辑《天学初函》,台北:学生书局,1965年影印第1506页。
- ⑤徐昌治编的《破邪集》多数文献被断代为1635~1639年间,并多为反击艾儒略在闽传教所写;而这正是后期刻本《天主教实录》的刊布时间。
- ⑥指1635~1741年间,参见《中国和基督教》,谢和耐著,耿升译,上海古籍出版社,1991年,第13~14页。
- ⑦徐昌治编的《破邪集》卷七《辨天初说》中有“彼主教傅姓泛论者对曰:‘妙妙!向来原有这个意思。(指与佛教相互诘辩)’”连接读之,沉吟再三,似不甚解。适我存李先生(之藻)公子以引入人教在座,乃为之解说,不觉愕然而赤。”载周驊方编校《明末清初天主教史文献丛编》,北京图书馆出版社,2001年。
- ⑧借用查时杰在《明末佛教对天主教“辟邪运动”初探》一文中的说法,载《明清之际中国文化的转变与延续》,台北:文史哲出版社,1991年,第485~523页。
- ⑨参见龚天民著《唐朝基督教之研究》中第四章“景教中佛教术语的解释”,香港:基督教辅侨出版社,1960年,第52~57页。

参考文献:

- [1] 费赖之.在华耶稣会士列传及书目[M].冯承钧译.北京:中华书局,1995.
- [2] 罗明坚.新编西竺国天主实录[A]. Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the society of Jesus Vol. 1 [C] edited by Nicolas Standaert & Andrian Dudink. Taipei: Taipei Ricci Institute, 2002.
- [3] 柯毅霖.晚明基督论[M].王志成等译.成都:四川人民出版社,1999.
- [4] 罗明坚.天主教实录[A].天主教东传文献续编[C].台北:学生书局,1966.
- [5] 方豪.天主教实录序[A].天主教东传文献续编[C].台北:学生书局,1966.
- [6] 萧若瑟.天主教传行中国考[M].河北献县天主堂,1931.
- [7] 利玛窦书信集[C].罗渔译.台北:光启、辅仁联合出版社,1986.
- [8] 方豪.中西交通史[M].台北:文化大学出版社,1983.
- [9] 利玛窦中国传教史[M].刘俊余、王玉川合译.台北:光启、辅仁联合出版社,1986.
- [10] 张西平.中国与欧洲早期宗教和哲学交流史[M].上海:东方出版中心,2001.
- [11] 裴化行.天主教十六世纪在华传教志[M].台北:商务印书馆,1964.
- [12] 艾儒略.大西西泰利先生行迹[A]. Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the society of Jesus Vol. 12 [C] edited by Nicolas Standaert & Andrian Dudink. Taipei: Taipei Ricci Institute, 2002.
- [13] 裴化行.利玛窦神父传[M].管震湖译.北京:商务印书馆,1998.
- [14] Dunne, George H. Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty [M]. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1962.
- [15] 孙景尧.成在此,败在此:解读唐代景教文献的启示[J].上海师范大学学报,2003,(1).

From a Western Buddhist to a Western Confucian: A Comparison of Two Versions of *Veritable Records of Catholic Saints* by Michele Ruggieri

LI Xinde

(School of Foreign Language Studies, Wenzhou Normal College, Wenzhou, Zhejiang, 325035, China)

Abstract: That the newly published photocopy of the earlier version of *Veritable Records of Catholic Saints* by Michele Ruggieri enables scholars today to make a comparative study of the earlier version with the later version. Great change in earlier missionary strategies and the identity transfer of Jesuits who changed from Western Buddhists to Western Confucians are all reflected in the comparative study of the two different versions.

Key words: Michele Ruggieri, *Veritable Records of Catholic Saints*, Western Buddhist, Western Confucian, missionary strategies
(责任编辑:吴晓明)