

傳教士的新衣：
再論利瑪竇的易服以及範禮安
的“文化適應政策”

The New Clothes of the Missionaries:
Reconsidering Matteo Ricci's Change of Clothes
and Alexandre Valignani's "Cultural
Accommodation" Policy

戚印平

QI Yinping

作者簡介

戚印平 浙江大學哲學系教授

Introduction to the author

QI Yinping, Professor, School of Philosophy, Zhejiang University

Email: qiyinp@hotmail.com

Abstract That Matteo Ricci, a Jesuit missionary, wore the same robes as a “Chinese scholar” has been considered as a significant milestone in the history of East-West cultural communication. This was, in fact, not the only time Matteo Ricci changed his image and clothes. When he entered the Mainland China for the first time, Ricci swapped his western clothes for the gown of a Buddhist. Nevertheless, twelve years later, Matteo Ricci took to wearing the robes of a “Chinese scholar”, the sign of his effort to maintain a deeper social intercourse with Chinese scholars and officials. There is some evidence to indicate that the previous change of clothes was not only to imitate the Jesuit missionaries in Japan, but also a reflection of the controversy over the strategy of accommodation within the wider Jesuit order. The change of image was, in essence, a form of permit or protection for the missionary work, a concrete expression of Alexandre Valignani’s “Cultural Accommodation Strategy”. Therefore, the well-known phrase “synthesizing and supplementing Confucianism” was neither the original intention of Matteo Ricci, nor a cultural myth that was ever realized.

Keywords Matteo Ricci; Alexandre Valignani; change of clothes; Cultural Accommodation

在大多數研究著作中，入華耶穌會士利瑪竇 (Matteo Ricci) 1595 年 5 月在江西樟樹^①改換中國儒服的舉動，都被視為東西方文化交流中極具象徵意義的標誌性事件，而他頭戴儒冠、身着長袍的標準形象以及與徐光啓並肩駐足於中式祭壇前的理想圖景，亦在某些慣性思維的推動下，衍生為“合儒、補儒”之傳教策略的真實寫照與合理依據。^②

然而，利瑪竇在其回憶錄的一開始，就以歷史學家的口吻告誡我們：

這樣的事並不是常常發生的：大規模的遠征和轟轟烈烈的壯舉，年深日久趨於成熟，但其創始時的情況，對於生活在這些事件以後很久的人們，卻完全是一本未曾打開的書，對這一事實的原因經常加以思索之後，我得出的結論是，一切事件，即使是後來獲得巨大規模的事件，在開始時都是如此之微不足道，以致看起來好像沒有任

① 關於利瑪竇易服的時間與地點，有不同說法。鑒於易服時間和地點不是本文討論的重點，這裏取計翔翔先生的考定結論。參見計翔翔：《關於利瑪竇戴儒冠穿儒服的考析》，黃時鑒主編：《東西交流論譚》（第二集），上海：上海文藝出版社，2001 年，第 6 頁。[JI Xiangxiang, “An Investigation on Matteo Ricci’s Wearing Confucian Scholar Robe,” in *Collected Papers on East-West Communication*, ed. HUANG Shijian, vol. 2 (Shanghai: Shanghai Literature and Art Publishing House, 2001), 6.]

② 由於持上述觀點和類似描寫的相關著述數量過多，這裏無法一一列舉。但事實上，這個誘人傳奇的始作俑者可能是金尼閣 (Nicolas Trigault) 神父，他在一封注明時間為 1610 年的信件中，將中國傳教團的簡史明確地劃分為兩個階段。在前一個階段，中國的耶穌會士們穿着僧服。第二個階段始於 1595 年，這時利瑪竇採用了儒生的裝束。他甚至宣稱，“從此之後，一切都開始發展，幾乎到了繁花盛開的地步”。參見史若瑟：《利瑪竇中國札記 1978 年法文版序言》，利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，附錄，何高濟等譯，何兆武校，北京：中華書局，1983 年，第 660 頁。[Joseph Shih, “Preface to The French Version, 1978,” in *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matteo Ricci, 1583 - 1610* Matteo Ricci and Nicolas Trigault, trans. HE Gaoji, et al. (Beijing: Commercial Press, 1983), 660.]

何希望會在後來發展成爲重要的事情。^①

利瑪竇沒有正面闡述哪些“微不足道”的小事在“年深日久”的往後演變成“轟轟烈烈的壯舉”，也沒有將它對應於自己的易服舉動，但借着他的提醒，我們卻不難發現其形象改變的以下細節：

其一，從嚴格意義上說，利瑪竇在華期間的易服行爲至少發生過兩次，首次換裝是他人華之初，用中國僧侶的異教服裝改易象徵清貧和聖潔的黑色修道服；其二，利瑪竇再次易服是在他身着僧衣、以番僧模樣示人的 12 年之後，從其“每過佛堂，並不頂禮膜拜”的自白看，漫長時期後的易服行爲未必是經人提示後的戲劇性突發事件，而更應該是深思熟慮的審慎決定；其三，因需要而易換服裝是亞洲各國傳教士廣泛採取的策略行爲，這一普遍現象間的複雜關聯及相互作用，亦是影響利瑪竇決策與行爲的重要因素。從這一意義上說，重新考察利瑪竇易服過程中的諸多隱情以及這一行爲本身的真實含義，很可能爲我們開啓“一本未曾打開（細讀）的書。”

從時間順序上說，入華耶穌會士中的首位易服者，是 1583 年 9 月進入中國內地的羅明堅（Michele Ruggieri）神父。利瑪竇明白告訴我們：

從他們（羅明堅等人）入境時起，他們就穿中國的普通外衣，那有點像他們自己的道袍；袍子長達腳跟，袖子肥大，中國人很喜歡穿。^②

關於文中所言之“中國的普通外衣”，利瑪竇未做進一步說明，

① 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，第 1 頁。

② 同上，第 168 頁。

但我們不難想象，這種“長達腳跟，袖子肥大”，而且有點像中國“道袍”的裝束，不會是市井小民日常勞作時的利落短打，而應當是體面人（亦或文人士大夫）見官會客、或是在其他正式場合穿用的莊重服裝。

由於缺乏材料，我們還不清楚羅明堅首次易服的來龍去脈，但令人吃驚的是，會見中國官員之後，這些福音傳播者又極爽快地接受後者的建議，欣然改換異教僧侶裝束。在1583年2月7日寫給總會長阿桂委瓦（Claudio Aquaviva）神父的信中，羅明堅坦陳：

他（兩廣總督）願我們穿中國和尚的服裝，這與我們神職的衣冠略有分別，如今我們正在做僧衣，不久我們將化為中國人“以便為基督能賺得中國人”（*Ut Christo Sinas Iusrifaciamus*）。^①

由此可見，耶穌會士在入華之初的極短時間內就有過兩次形象改變：羅明堅先是脫下傳統的修道服，改穿“中國的普通外衣”；少頃，又服從中國官員的意志，再次改易“中國和尚的服裝”。令人回味的是，羅明堅不僅沒有對強加給他的異教服裝表示反感和厭惡，而且還相信此舉將有助於計劃中的傳教事業。據裴化行（Henri Bernard）神父所言：

巴範濟（Francesco Pasio）和羅明堅不認為，要在中國獲得社會地位，還有甚麼更好的辦法；於是，他們就讓人把頭和臉都剃得淨光，穿上非常得體的袈裟——是大襟式樣的。^②

① 利瑪竇：《利瑪竇書信集》，羅漁譯，臺北：光啓出版社、輔仁大學出版社聯合出版，1986年，第451頁。[Matteo Ricci, *The Correspondence of Matteo Ricci*, trans. LUO Yu (Taipei: Guangqi Press & Fu Jen Catholic University Press, 1986), 451.]

② 裴化行：《利瑪竇神父傳》（上冊），管震湖譯，北京：商務印書館，1993年，第82頁。[PEI Huaxing (Henri Bernard), *Father Matteo Ricci Biography*, vol. 1, trans. GUAN Zhenhu (Beijing: Commercial Press, 1993), 82.]

無獨有偶，抵達澳門不久的利瑪竇也對中國官員的建議和羅明堅的新形象表示讚許。他在同年(1583年)2月13日寫給羅馬總會長的信件中寫道：

他們應該更換衣服，神父們以為這樣很好，於他(兩廣總督)把北京和尚的服裝賜給他們，這是他所能恩賜最體面的服飾了。^①

關於利瑪竇初入中國時的打扮，清人張爾岐《嵩庵閑話》卷一記曰：“利瑪竇初至廣，下舶，髡首袒肩，人以為西僧，引至佛寺……”^②對照前引諸文，所謂“髡首袒肩”尚有細考的餘地：其中“髡首”之語，或可證明利瑪竇已仿效羅明堅先例，“讓人把頭和臉都剃得淨光”；又“袒肩”一詞，雖然其意涵與裴文前述“大襟式樣的”袈裟略有些差異，但它絕不會是耶穌會士的傳統黑色修道服。

關於羅明堅與利瑪竇為何毫無顧忌、敢於“自作主張”地做出易服決定，裴化行沒有提供更多的內情，但他給出了一個重要佐證、即“從神學上說，我們覺得隻有一種解釋，就是，諾比利神父(Roberto de Nobili)在印度已明確給予的先例”。^③ 他還告訴我們，那位在印度一身婆羅門裝束(可能也是“髡首袒肩”的模樣)的耶穌會士在1610年寫過一篇長篇辯解，以經院哲學的典型方式，環環相扣地證明其改穿異教徒服裝的合法性。

鑒於本文主旨，這裏無暇細考諾比利繁瑣考證的神學內涵與邏輯，但讓人吃驚的是，這位印度的耶穌會士竟然在辯護詞中一再援引日本及中國同行的類似行為作為佐證，並且抱怨批評者們厚此薄彼的不公。其曰：

在日本和中國的耶穌會士穿和尚服，是一個先

① 利瑪竇：《利瑪竇書信集》，第40頁。

② 張爾岐：《嵩庵閑話》，臺北：臺灣商務印書館，1976年，第9頁。[ZHANG Erqi, *Song'an Xianhua* (Taipei: Taiwan Commercial Press, 1976), 9.]

③ 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇神父傳》(上册)，第82頁。

例，……人人都必須入鄉隨俗。……遵循這種做法，不一定就掀起軒然大波；即使有些人錯誤地大驚失色，人們也不必剝奪掉自己俗世地好處，更無需剝奪掉自己心靈的好處，尤其是隻要人們能夠很好地解釋這種行為的動機。在遙遠的印度南方各邦人們對這種做法大驚小怪，我一向深感詫異，因為，首先在中國，而後在其他地方，我們的神父採取同樣的做法，並沒有人指責他們令人駭異。^①

由於缺乏更多的信息，我們不清楚利瑪竇滯留印度期間諾比利是否已改換婆羅門服裝，而他又從中得到啓發，但從諾比利聲稱“在日本和中國的耶穌會士穿和尚服，是一個先例”一語推測，兩者間的因果聯繫恐未必如裴化行所言。還需要澄清的是，諾比利關於“首先在中國，而後在其他地方（易服）”的描述也有時序顛倒的錯訛。事實上，耶穌會士“入鄉隨俗”的形象改變首先發生在日本，然後才是中國。考慮到耶穌會準軍事化的組織結構、下級絕對服從上級的行為方式，以及利瑪竇傳教時期的中國教區一直隸屬於耶穌會日本副省管轄，^②我們有理由相信：如果說羅明堅和利瑪竇等人的膽大妄為是因為有先例可循，那麼其效法對象極有可能是日本教會內通行已久的習慣做法；或者乾脆說，其朝秦暮楚的形象改變得過上級部門的批准或默許，正因為如此，利瑪竇等人的剃

① 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇神父傳》（上册），第 83 - 86 頁。為行文簡潔，引文調整了部分段落和標點符號，不一一注明。

② 陸若漢在其《日本教會史》中明言：“（耶穌會）神父們為未信者的改宗而設立的中國傳教區，從屬於日本管區，是由日本的本會上長們創設並組織的傳教區，所以從傳教開始的 1582 年到 1619 年為止的 37 年間，是由他們一手統轄並管理的，所屬的要員和其他必需品也無一不是由他們補充的。日本管區在澳門擁有曾經負責中國全境的、該日本管區主要的神學院，時至今日，上長們仍在該神學院中培養被派遣到這兩個傳教區的主要成員。這一中國傳教區的設立，以及該傳教區在日本（管區）管理下 37 年間所獲得的發展，被包括在日本管區的一般歷史中。”羅德里格斯（漢名陸若漢）：《日本教會史》（下），土井忠生等譯，大航海時代叢書，第 1 期，X，東京：岩波書店，1979 年，第 222 頁。[Joao Rodrigues Teuzzu, *The Ecclesiastical History of Japan*, vol. 2, trans. Doi Tadao (Tokyo: Iwanami Shoten, 1979), 222.]

發易服才顯得如此自然，彷彿水到渠成般波瀾不驚。

二

根據確鑿的史料，最早意識到外在形象的社會效應、並刻意加以調整的耶穌會士，應該是在 1549 年 8 月 15 日進入日本的沙勿略 (Francisco Xaviser) 神父。

關於沙勿略在日本傳教初期的服裝，文獻中大多語焉不詳，但印證於他的街頭傳教方式及其行為舉止，^①沙勿略當時所穿“古老的法衣”^②，應當是作為修會標準制服的黑色麻布長袍。

或因一再受挫的現實，決意調整策略的沙勿略首先決定改變修道士的衣着方式，在重返山口時，他特意換上了華麗的祭服去拜訪領主，並獲得出人意料的效果。“看到他身穿與最初來訪時不同的服裝，(大內義隆)部下諸將都對他待以上賓。此後也極為慎重地對福者神父弗朗西斯科(沙勿略)，表示出更甚以往的尊重。”^③“王(大內義隆)看着穿上一身華服的神父非常激動。他拍着手說：

① 陸若漢這樣描述沙勿略在抵達日本鹿兒島後首次傳教的情形：“鎮上有被稱為福昌寺的宏偉寺院，它屬於禪宗宗派的僧侶所有。寺院面前是廣場，廣場邊有一座山門，與圍繞着寺院的圍牆相連，還有登上寺院的石級。神父來到那裏，為了使大家看到他的形象，聽到他的聲音，他坐到石級的最高一層。他眼望天空，為了驅趕惡魔、不使它們妨礙聖言的效用，神父對自己和聽眾劃了十字。神父打開用我們的文字(羅馬字)書寫的有關信仰玄義的書，高聲朗讀記寫於其中的玄義。書中的內容已經翻譯，通譯彌次郎向聽眾進行說明。在讀到與聖使徒們宣教完全相同的神聖玄義時，神父一而再、再而三地不斷重複。”參羅德里格斯：《日本教會史》(下)，第 370 - 371 頁。

② 陸若漢記述道：“福者神父(沙勿略)穿着古老的法衣，上面套着古老的長袍，手里拿着公教要理書，隻帶了一名隨從前往(會見山口領主大內義隆)。”《日本教會史》(下)，第 422 頁。幾乎相同的記錄還見於沙勿略前往京都的旅行：“當時那地方正值嚴冬，由於猛烈的風以及霜和冰，讓人無法忍受。道路險峻，上面還有不斷降落的深雪。神父在衣服上隻套了件單薄的法衣，根本無法阻擋時時襲來的寒氣。”參羅德里格斯：《日本教會史》(下)，第 432 - 433 頁。

③ 羅德里格斯：《日本教會史》(下)，第 449 頁。

‘這位神父簡直就是我們信仰的眾神的生動寫照’”。^① 根據記載，沙勿略的首次嘗試取得了巨大成功，二個月後，大內義隆便頒發了傳教許可令。^②

關於這次亦可稱為易服行為的形象調整，陸若漢（Joao Rodrigues Teuzzu）神父曾有這樣的記述：

（沙勿略）從最初在山口遭到人們虐待以及京都之旅的經驗可以明白，由於他們（傳教士）身着粗糙的破衣，對這世上的東西採取完全輕視的態度，所以日本人輕視他們，就像躲避來往乞食的乞丐那樣躲避他們。日本人非常討厭接近或與乞丐交往。視之為不潔之人而忌避他們。……這麼說是因為日本人對作為他們教師的僧侶極為崇敬，他們隻注意到裝飾在外觀上的東西，而且被僧侶們舉行的儀式和外觀所迷惑。……因為這個原因，神父（沙勿略）決定今後與以往不同，穿着更為合適、清潔的服裝，為了對我主的愛，在不至於犯罪的限度內儘可能地依從日本人的習慣。^③

平心而論，對比於利瑪竇等人的大膽舉動，沙勿略以華麗祭服示人還算不上真正意義上的易服，但“穿着更為合適、清潔的服裝”、“在不至於犯罪的限度內儘可能地依從日本人的習慣”等斟字酌句的準確定義，不僅意味着廣泛適用的服飾新標準，同時也意味

① 弗洛伊斯：《日本史》（第一冊），柳谷武夫譯注，東京：平凡社，1987年，第101頁。[Luis Frois, *History of Japan*, vol. 1, trans. Yanagiya Takeo (Tokyo: Heibonsha, 1987), 101.]

② 參見松田毅一主編：《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》，第三期第一卷，京都：同朋舍，1994年，第271頁；村上直次郎譯注：《耶穌會士日本通信》（上），新異國叢書，第1輯，Ⅱ，東京：雄松堂書店，1984年，144頁。[Matsuda Kiichi ed., *Reports of the Jesuits in Japan during the 16th and 17th Centuries*, ser. 3, vol. 1 (Kyoto: Unsodo, 1994), 271; Naojiro Murakami, trans., *The Correspondence of Jesuits in Japan*, vol. 1 (Tokyo: Yushodo, 1984), 144.]

③ 羅德里格斯：《日本教會史》（下），第447-448頁。

着更深層面上的行爲新原則。換言之，這應當就是此後引發廣泛爭議的“文化適應政策”的最初源頭。

根據弗洛伊斯(Luis Frois)的記述，當費雷拉(Gaspar Vilela)神父於1559年到京都地區傳教時，一些年長的本地基督徒明確告誡神父，日本人通常是通過外觀和服裝來評價他們不熟悉的人，而僧侶們正是以其外表上的華美裝飾來顯示他們的身份和價值。所以，他們懇請神父們在訪問將軍時，儘可能地通過服裝來展現傳教士的威嚴。他們說，那些身處高位的人極爲講究，如果有人以平常服飾出現在他們面前，就被認爲是對他的侮辱和無禮。機敏的費雷拉立即接受了信徒們的建議，在隨後對將軍進行的幾次禮節性訪問中，神父精心設計了幾套不同的服裝組合。第一次在短白衣上套着“stola”(天主教等聖職人員披的聖帶和長巾)。第二次在葡萄牙衣料制成的長修道服外罩上斗篷。第三次登門拜訪時，費雷拉披上了用“Chamalote”(一種絲毛織物)制成的“Loba”(前開襟的長袖上衣)和鑲着古老霍爾木茲緞子的大斗篷，並戴上一頂莊重的帽子。他的隨從弗洛伊斯神父也身着斗篷，腳上套着中國大官或權貴們使用的捻絲制的靴子。爲了顯示神父的地位，費雷拉故意乘轎前往，並有十五至二十個基督徒伴隨而行。^①

需要指出的是，上述服裝新原則的確立與發揚光大，並非沙勿略等人的初衷，而是受制於無法改變的文化傳統與社會現實，面對封建專制社會的強大壓力，處於絕對弱勢地位的耶穌會士通常沒有多少選擇餘地。但另一方面，長期的外力重壓也會導致修會內部的爭議與分裂，從而釀成新的危機。據記載，關於服裝問題的激烈爭議爆發於1570年8月第三任教區上長卡布拉爾(Francisco Cabral)抵達日本之後，在隨即於志岐召開的全體傳教士會議上，付諸討論的主要議題之一就是如何解決“在日耶穌會士過於奢侈”的問題。或因幾乎全部與會者都對卡布拉爾的提議表示反對，他多

^① 弗洛伊斯：《日本史》(第三冊)，第66-67頁。

年後仍對此耿耿於懷。卡布拉爾在 1593 年 12 月 15 日寫給總會長的信中憤憤不平道：

當時耶穌會士們身着絲綢，裝飾華麗。……耶穌會士這樣考慮，如果廢除絲綢與華美裝飾，身穿黑布的修道服，遵循我們的規則在謙遜與清貧中生活，那就會成為推進（改宗）的障礙，不僅無法進行改宗，而且還會使已有的成果減少。領主們也許會不再注意我們。他們頑固地堅信這一點，在我向他們提出反駁、對他們全體以及某些個人進行說教時，雖然在這一生活態度方面，我宣稱這是管區長命令我實施的，但結果除了洛佩斯（Baltasar Lopes）神父之外，全體（修道士）都反對我。……在主的幫助下，神的律法很快恢復信譽，神父們穿上了黑布修道服，他們從日本的王以及領主們那裏所獲得名譽與尊敬，也遠勝於身着絲綢與華美裝飾的時候。^①

根據卡布拉爾此信，我們注意到此時傳教士的新形象，已由當年沙勿略臨時拼湊的典禮祭服演變為大量使用的“絲綢與華美裝飾”，儘管我們還不清楚它是指傳教士私下的便衣，還是指社交場合的正式服裝，但它的性質與目的，應當與沙勿略當年的創舉如出一轍。有證據顯示，卡布拉爾刻板僵硬的保守觀點並未獲傳教士們的認同，雖然他以上長的權威嚴令修道士重披傳統的黑布修道服，但一意孤行的強制命令不僅未能消除修會的內部矛盾，甚至還

^① 高瀨弘一郎譯：《耶穌會與日本》，1，大航海時代叢書，第 2 輯，VI，東京：岩波書店，1988 年，第 124 - 125 頁。[Takase Kōichirō and Hisashi Kishino, trans., *The Society of Jesus and Japan*, vol. 1 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1981), 124 - 125.] 考慮到卡布拉爾此信的寫作時間以及他當時的身份（詳見下文），以上所言恐有旁敲側擊的其他意含。

將爭執與分歧擴散到日本信徒之中。^①

因篇幅所限，這裏不再詳論這場餘波蕩漾的深刻爭議，但需要留意的是，就在利瑪竇初抵澳門的相同時期，混亂的日本修會因視察員神父範禮安 (Alessandro Valignano) 的到來而面貌一新。

從許多方面看，範禮安對於日本教區的首次巡視以及在此期間做出的眾多決定，都對日本乃至整個遠東教區產生了深刻影響。1580年，範禮安依慣例將耶穌會士的服裝以及相關問題提交全體耶穌會士會議進行討論。在聽取了各方意見後，擅長於行政協調的視察員神父於1582年採取了堪稱絕妙的裁定。^②他在次年10月寫給總會長的秘密報告中宣稱：

日本人如此地愛好清潔，而佛教僧侶又尤其重視這一點，所以關於清潔的問題決不可疏忽大意。因此，爲了與日本人親近，我們最初穿用絲綢衣服。但後來全部停止，現在是穿用長修道服和斗篷、即一種罩衫。這種服裝與日本的風俗相同，是全黑的、帶袖子的上衣，所以完全

① 據弗洛伊斯《日本史》的記載，當卡布拉爾巡視京都教區時，一位老資格的日本信徒曾勸誡他說：“傳教士應當穿着上等服裝，雖然一開始看起來有些別扭，但不久就會習慣了。”而河內的另一位基督徒武士卻表示了不同看法：“應該讓人們知道，神父們放棄了絲綢（衣服）而改穿樸素的棉布服裝，這不會引起異教徒的嘲笑。”他甚至鼓勵卡布拉爾說：“您是我們的榜樣。神父們不應該拒絕穿着特別的服裝，它可以讓神父們顯得與眾不同。不必擔心脫下絲綢衣服而喪失人們的尊敬，或者妨礙神的教義的傳播。”松田毅一：《南蠻史料的發現——由此所見的信長時代》，東京：中央公論社，1964年，第88-90頁。[Matsuda Kiichi, *Discovery of the Historical Materials of Southern Barbarians: On the Oda Nobunaga Period* (Tokyo: Chuokoron-Shinsha, 1964), 88-90.]

② 範禮安首次巡視日本教區期間的協議會先後召開於1580-1581年。提交會議討論的第十九項議題名爲“我們會員應使用的服裝”。在1583年1月作出的裁定中，範禮安否決了絲綢材質的使用，詳細規定了黑布長衣、外袍以及襪子樣式等服飾細節，但允許耶穌會士在某些場合因地制宜，酌情調整，模仿或採用符合日本風俗的樣式。詳見井手勝美：《基督教思想史研究序說——日本人的基督教受容》，東京：鶴鵲社，1995年，第428-429、464-466頁。[Ide Katsumi, *An Introduction to the Research on the History of Christian Thought: The Acceptance of Christianity in Japan* (Tokyo: Pelican Press, 1995), 428-429, 464-466.]

不用絲綢。所有這些服裝都必須是清潔而得體的。^①

關於範禮安上述報告的良苦用心以及掩飾於巧妙修辭之中的話外之意，我們或可做進一步的探討，但對照前引沙勿略易服的相關記述，一脈相承的內在聯繫是顯而易見的。所謂“所有這些服裝都必須是清潔而得體的”的定義，不僅是重申沙勿略的決定，即“穿着更為合適、清潔的服裝”，而且標誌着由耶穌會遠東教區最高上長再次確定的服飾原則。

需要指出的是，雖然服裝問題的爭議並未因此而平息，^②但學者們普遍認為，範禮安對於日本教區的首次巡視以及在此期間制定的一系列規章制度，標誌着“文化適應政策”的正式確立；考慮到範禮安當時作為耶穌會遠東教區最高上長的地位以及與中國教區的特殊關係，其傳教策略的基本原則波及到中國，再由利瑪竇創造性地加以發揮，也就在情理之中了。

三

相比於日本教會中持久的激烈爭議，羅明堅和利瑪竇在入華之初就頻繁易服的舉動算得上風平浪靜，這一方面是緣於上級單位的既成先例，同時也因為他們所面對的政治壓力遠甚於日本同行。

① 範禮安：《日本巡視記》，松田毅一譯注，東京：平凡社，東洋文庫，1985年，第121頁。[Alexandre Valignani, *Inspection Visit to Japan*, trans. Matsuda Kiichi (Tokyo: Heibonsha, 1985), 121.]

② 關於這一點，我們亦可從卡布拉爾始終揮之不去的怨恨中得到印證，他在1596年12月10日寫給總會長助理的信中仍對當年之事耿耿於懷：“在距今二十七八年前我被派遣到日本、並訪問那裏時，我們的會員看重名譽，他們都身着絲綢，有大批隨從簇擁着。因為在他們看來，為了基督教的利益以及聖職人員的尊嚴，這樣做是合適的。當時，神的律法在日本成為最下賤的東西。有名譽者沒有人想接受這一律法。……我為除去這些弊端、推行耶穌會的會憲與規則做了不少努力。但當時會員們認為：用這種方法，不僅不會有人成為新的基督徒，已經成為信徒的人也會重返異教。因為沒有一個領主會身着黑布，連一個家臣也不帶的。”參見高瀨弘一郎，《耶穌會與日本》，1，第173頁。

從範禮安“岩石，岩石，你何時才能打開”的著名感嘆可知，自沙勿略客死上川島到羅明堅入居肇慶的近三十年間，耶穌會士一直為合法進入並定居中國內地不懈努力，而此前的多次碰壁和失敗也早已使他們明白，實現夢想的難點不僅在於獲得到中國官員的入境許可，而且還包括如何消除他們對於外國人近乎根深蒂固的懷疑與猜忌。因此，為避免節外出枝，前功盡棄，羅明堅等人不得不入鄉隨俗，極為小心地隱瞞傳播福音的真實目的。

根據利瑪竇《中國札記》所記，當羅明堅在廣州面見中國官員時，他閉口不談進入中國的真正目的，而是極謙卑地請求道：他們是宗教團體的成員，因仰慕中華帝國之威名，才遠涉重洋來到這裏。他的唯一要求，隻是有了一小塊土地，在那裏建築房屋和禮拜天主的教堂，以便安度晚年。^①

或經事前的多次磋商與共識，當利瑪竇於 1583 年 9 月 10 日在肇慶跪伏於知府王泮足下時，他亦以幾近雷同的懇求之詞再次提出類似申請：

他們在長官衙門中受到禮遇，長官（王泮）坐在他的官位上，當他們按習慣向他下跪時，他詢問他們是誰，來自何方，來此何事。他們通過他們的譯員大致回答如下：“我們是一個宗教團體的成員，崇奉天主為唯一的真神。我們來自那西方世界的儘頭，走了三、四年才抵達中國，我們為它的盛名和光輝所吸引。”然後他們解釋，他們請求允許他們修建一棟小屋作為住所以及一所敬神的小教堂，多少遠離他們在澳門感到惱人的塵囂以及商人的喧嘩買賣。這就是他們的打算，他們想建立一個住所並在那裏度過餘年。他們極謙卑地懇求他不要拒絕他們的祈禱並說明這樣的一項施捨會使他們永遠地對他感恩不盡

^① 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，第 155 頁。

的。^①

從上述令人動容的陳詞推測，利瑪竇十分了解中國官員坐井觀天、自以為是的文化心態，並有的放矢地將自己偽裝成爲一個清心寡欲，因仰慕中華文明而不惜遠渡重洋的異國隱修者。而另一方面，對西方文化和宗教一無所知的中國官員，則很容易依據既有的思維框架，將這些“宗教團體的成員”讀解爲雲游四方的外國和尚，^②所以才自作聰明、越俎代庖，不僅大刺刺地教導起符合標準的僧侶形象，親自繪圖，以做說明，同時還慷慨大方布施銀兩，以顯示天朝上國之人的樂善好施。^③

以現代人的角度看，中國官員的傲慢建議和居高臨下的賞賜頗有些指鹿爲馬、強人所難的意味，但對於那些一再碰壁、始終不得其門而入，如今終於看到希望曙光的耶穌會士而言，他們顯然無法拒絕兩廣總督和廣州都司的建議。可以想象，對於跪拜於案前階下、唯唯諾諾的羅明堅等人來說，這些“很和氣的”老爺（曼達琳）的建議，實際上就如同命令一般，沒有多少討價還價的餘地。

再換個角度，中國官員陰差陽錯的荒唐舉動未必不是耶穌會士瞞天過海、刻意爲之的結果。投其所好的真正目的在於順勢而爲，獲得寶貴的生存機會。但是，當利瑪竇等人終於如願以償後，他們便立即發現，如此不倫不類的外在形象會導致一系列意想不

① 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，第 160 頁。

② 關於這一點，蕭若瑟神父亦有相同認識。他說，當年在肇慶接待羅明堅的地方官“以爲西士棄俗修道，絕色不婚，是與桑門釋子無異，命居肇慶府東天寧寺中；時神父剪發禿首，披袈裟以示棄俗之意頗類僧人，故時人稱神父爲西僧或番僧。”蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，河北：獻縣天主堂，1931 年，第 111 頁。[XIAO Jing Shan Joseph, *Studies on the Spread of the Catholic Church into China* (Hebei: Xianxian Catholic Church, 1931), 111.]

③ 據裴化行考證。羅明堅在 1583 年 2 月 12 日寄回澳門的信件中，還提到了另一位中國官員的相同願望以及慷慨解囊。其曰：“兩天前我們去見他（按：廣州都司），他對我們很和氣，贈銀一兩作爲布施；我們談及服裝，他當即自己畫了個帽子，說道總督和所有的官員都希望我們穿北京‘神父’的服裝……‘這種神父是很受尊敬的’。這就是叫我們同化爲中國僧侶（或稱和尚）。”《利瑪竇神父傳》（上册），第 82 頁。

到的麻煩，並陷他們於百口莫辯的尷尬境地。利瑪竇在《札記》隨後的記述中告訴我們：

正在此時，肇慶地區向所屬的十一個縣城徵收一筆常稅以修建一座塔。……就在建塔的土地上，他們也規劃修築一座宏偉的寺廟。根據民族風俗，他們要在廟內立一尊長官的塑像，他任職以來搏得了知識階級和無知識的群眾的頌揚。陪神父們一起來的那個兵士，還有他們居留幾個月來結識的其他朋友，都向他們指出，該地是他們修建房屋的理想環境。……次日，他們向長官表明了他們的願望，長官看來對這事感到高興超出了他們所能想象。廟和塔以及該地的整個布局，都是在他的批准下進行設計的，是對他作為百姓恩人的一個獻禮，而他對它之感興趣正猶如那是他的私產一般。整個進程對他來說，由於外國教士的合適的家室，隻有顯得更為體面，更尊貴。……他們還被告知，劃給他們的地方僅僅作為居室，以後會再給他們地皮建造宏偉的廟宇。他們由此得到的結論是，長官的印象以為他們渴望主持供奉他本人的那座廟宇所以肯出力；因此他們必須解釋，他們不拜偶像，上帝才是唯一的神。這使他有點惶惑，因為他大概認為，除了中國人已知外，再沒有別的崇拜方式了。他跟他的隨從商量了一陣，最後說：“那沒有甚麼不同，我們修廟，他們可以把他們喜愛的神供進去。”^①

仔細閱讀這段文字，我們可以發現一個雙向誤解的有趣現象：雖然初來乍到的利瑪竇已經換上了佛教僧侶的服裝，但他尚未理解中國社會的宗教生態，尤其是佛寺與官府之間的複雜關係。從王泮欲言又止的暗示，以及“要在廟內立一尊長官的塑像”等語推

^① 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，第163-164頁。

測，這座在他的批准下進行設計的……私產，應當還兼有生祠的私人用途。而王泮之所以答應教士們的請求，極有可能是他相信由洋和尚“主持供奉他本人的那座廟宇”，會使它“顯得更為體面，更尊貴”。因此，儘管利瑪竇一再聲明“他們不拜偶像，上帝才是唯一的神”，但心懷鬼胎的王泮還是固執己見，甚至極為荒謬地宣稱：“那沒有甚麼不同，我們修廟，他們可以把他們喜愛的神供進去”。因為他實在很難想象，這些身着袈裟的外國和尚還能有甚麼“別的崇拜方式了”。也正因為如此，傻乎乎的知府後來還為教堂題贈“仙花寺”和“西來淨土”的匾額。

在此後的歲月里，張冠李戴、陰差陽錯的戲劇性場面不斷呈現，而其中最為典型、亦最為人們津津樂道的戲劇衝突，應當是利瑪竇在 1589 年“掛單”韶州南華寺的奇遇。關於利瑪竇在寺中拒絕參拜六祖神像的著名故事，這裏不再重複，但必須指出的是，與此前曲意逢迎中國官員的順從態度不同，雖然利瑪竇客隨主便地參觀了南華寺，但他卻刻意保持與僧侶的距離，甚至拒絕在佛寺中居住。

另一個耐人尋味的細節是，利瑪竇告訴中國官員，他更習慣於生活在知識階層和官員們之間，並聲稱與他們相處“猶如在他們同儕之中一樣”。我們不清楚此言是否能夠證明他已經在考慮再次易服的可能性，但至少表明，利瑪竇是在竭力撇清與佛教僧侶的關係。

與之相映成趣的是，與利瑪竇唯恐避之不及的態度相比，南華寺僧人們前倨後恭的舉動則顯得頗為詭異。據利瑪竇的記載，在利瑪竇抵達之前，風聞此事的僧侶便斷定這位外國同行的來訪是一個陰謀。“這些異端的和尚早已聽說過利瑪竇，當他到達時，他們聽說他是總督派來的，就斷定說他被任命為該地之長，要按照正常出家人的清規糾正他們敗壞了的德行。”^①然而，當利瑪竇抵達寺

① 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，第 237 頁。

院時，曾一致決議不讓利瑪竇去看任何適宜居住的地方的主持者們“又要弄中國人的手腕，全身披上整齊的法衣，佯裝着很高興他到來，前去迎接他，把這地方指給他看。他們彬彬有禮地把整個寺院交給他，向他保證寺里的一切都歸他處置”。^①

因缺乏可資印證的其他佐證，我們不清楚南華寺的住持何以認定利瑪竇是總督派來的“該地之長”，又為何在心有不甘的情況下盛裝出迎，甚至準備將全部廟產拱手讓人，但如果考慮到南華寺供奉的是禪宗六祖，而禪宗始祖達摩又與利瑪竇一樣，同為深目高鼻的異域之人，那麼，這些僧侶主持們看似杞人憂天的擔心並非全無道理。

基於本文的主題，我們當然會留意利瑪竇的回憶錄並未提到他的南華寺之行是否身穿中國官員恩賜的體面服裝（事實上，利瑪竇再次易服前的所有信件和多年後回憶錄均未提及他當時的服裝樣式），但既然到他在多年後才正式提出易服請求，那麼他此時依然身穿僧服是合乎情理的；^②而如果情況真的如此，那麼南華寺住持令人啼笑皆非的誤解以及中國官員大惑不解的“沉默的驚愕”，或許就與利瑪竇等人的那身行頭有某些關係了。

四

仔細閱讀利瑪竇等人的記述，我們不難發現傳教士一再面臨的類似偏見與誤解，這種偏見與誤解是如此廣泛與根深蒂固，以至

① 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，第 237、238 頁。

② 《利瑪竇中國札記》的英譯者也持相同的觀點，其序言明確指出：“他穿了 6 年僧袍，然後才換上哲學家的衣袍，哲學家是中國最高的知識階層。”參利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記·英譯者序言》，《利瑪竇中國札記》，第 33 頁。美國學者鄧恩認為，在利瑪竇改換儒服之前，“他們一直穿着佛教和尚通行的服裝”。參見鄧恩：《從利瑪竇到湯若望》，餘三樂、石蓉譯，上海：上海古籍出版社，2003 年，第 3 頁。[George H. Dunne, *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, trans. YU Sanle and SHI Rong (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2003), 3.]

於像沒頂洪水一般，形成迫使傳教士們就範的情境壓力；^①但同樣可以想象的是，基於傳播福音的堅定信念以及基督教信仰特有的排他性，利瑪竇及其同伴決不會在長達十餘年的時間內對層出不窮的戲劇性衝突麻木不仁或無動於衷，隨着對中國社會以及宗教對手、即佛教僧侶的了解漸趨深入，萌發再次易服的強烈衝動是合乎邏輯的。

作為上述推測的佐證之一，我們注意在利瑪竇再次易服之前很早，就有人提出過類似建議。有意思的是，這位易服的首倡者居然是要求“廢除絲綢與華美裝飾”，並強令日本耶穌會士重新“身穿黑布修道服”的卡布拉爾神父，他在 1584 年 12 月 5 日（即利瑪竇換上僧服的一年多之後）於澳門寫給範禮安神父信中寫道：

神父您知道，他們僧侶才是官員們所輕視的，因為佛教人既不講來世，也不談靈魂不滅的道理，不善於管理廟宇，也不尊重他們的方丈。因此，開始重視與尊敬我們。……希望神父下令，少與葡萄牙人來往為妙，要使神父們都變成中國人，才能免除中國人的猜疑，因此，知府同樣曾告訴過他們，要如此做才行。神父都該穿中國式的長

① 黃明沙修士在 1591 年 11 月 12 日於韶州致孟三德 (Duarte de San' de) 神父信中聲稱，當麥安冬神父去世後，不僅無奈地接受披麻戴孝的傳統中式葬禮，而且還有身着喪服的僧侶來向他致意。其曰：“翌日一早，我們的友人知道了麥神父的逝世後，如同神父所知道的，有些是這裏的地方紳士；都穿上了喪服，或戴孝致哀，放聲大哭，對麥鐸之卒感到悲痛，視同他們的親戚一樣，因此，我們感到甚有安慰。最使我們感觸到的，是一位劉先生，他是位不出門的老人，他也穿了官式的喪服，比任何人都顯得更悲慟。還有僧侶的方丈，以及其他主要的僧侶也都喪服致哀。介於我們的境況，隻能給他買一個便宜的棺木；但我們的友人潘先生協助了我們，化了四兩銀子，買了一個較好的棺木，有人想為他舉行一些中國的禮儀，如拿些酒菜供在棺木前等。”《利瑪竇書信集》，第 504 頁。相同的情況還可見於蘇如望神父的喪禮。利瑪竇在 1607 年 10 月 18 日致羅馬總會長阿桂委瓦神父信中說：“南昌會院的蘇如望神父升天去了。我們並不像中國人風俗那樣感到難過，舉哀與我們不太相稱。但是中國朋友卻表示異常悲哀，在蘇鐸習慣接待賓客的大廳中，搭了一個靈柩臺，外蓋一黑幕，好似他的遺體就在其中。致哀者跪地，四次叩頭；有的還放聲大哭，如喪考妣。……有的還為神父戴孝，家人問起時，他們則回答是為他們的‘師傅’穿孝。”參利瑪竇：《利瑪竇書信集》，第 347 - 348 頁。

袍，頭戴高方帽，這已經說過。他們在申請書上，是要在中國內地，申請一塊清淨土地，遠離葡萄牙商人之繁忙商務，專心學習文字，這都是羅明堅神父所寫的。^①

從字面上看，卡布拉爾信中關於傳教士身穿“中國式的長袍，頭戴高方帽”的詞句是在轉述肇慶知府鄭一麟的建議，但鑒於他在日本耶穌會士服飾問題上的頑固立場以及信中上下文對於佛教僧侶的攻擊，卡布拉爾顯然是贊同這一主張的。

頗讓人意外的是，卡布拉爾的建議在教會內部沒有引起任何回應，但如果考慮到寫信者與收信人之間的特殊關係，這一結果又是合情合理的。我們知道，卡布拉爾寫作此信，是在他因傳教策略與範禮安的分歧，在 1582 年被迫辭去日本教區上長，並在 1583 年被“放逐”到中國教區、擔任澳門住院和中國傳教團上長之後不久。加之此信是作於他抵達澳門後不久對下屬廣東住院的首次視察，我們有理由相信，卡布拉爾此信的易服觀點絕非是深入考察中國文化、並經反復斟酌後提出的慎重建議，而是基於他對佛教僧侶一貫的仇視，甚至是意有所指地影射利瑪竇等人剛剛穿上的“最體面的服飾”。因此，儘管卡布拉爾信中的語氣極為恭順，但在範禮安看來，卡布拉爾“舊”事重提，或有些冥頑不化、借題發揮的挑釁意味。

或許是擔心卡布拉爾的橫生枝節會攪亂剛見雛形的中國教區，在他此信半年之後，當時正在印度的範禮安再次調整了中國傳教團的領導機構，他取消卡布拉爾作為教團上長（監督）的職務。據利瑪竇的記錄，“他（範禮安）的第一步行動是任命葡萄牙人孟三德（Eduardo de Sande）神父為教團監督……然後，他撤銷澳門神學院對中國教團管轄權，使之隻受他本人和日本教區長的領導。”^②當範禮安在 1590 年 6 月 25 日由澳門出發前往印度之際，他再度變更

① 利瑪竇：《利瑪竇書信集》，第 471 頁。

② 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，第 189 頁。

中國教區的行政機構。“臨行前，他（範禮安）指定孟三德神父為澳門神學院院長，因為他非常熟悉中國教團的事情。當時教團是在澳門監督的管轄之下。而且，他看來是最宜於管理，宜於正當接濟和促進中國事業的人選。”^①換句話說，範禮安頻繁的人事變動實際剝奪了卡布拉爾的所有權責，這位昔日聲名顯赫的日本教區上長實際上已淪為一名普通神父。

大多數學者相信，利瑪竇在 1592 年春節前後於南雄拜訪儒生瞿太素是導致他後來易服的重要契機，^②但需要提醒讀者的另一個巧合是，1592 年也是卡布拉爾與範禮安長期對峙、力量對比發生重大變化的關鍵年代。眾所周知，卡布拉爾在這一年時來運轉，一直蟄伏於澳門住院的他前往印度果阿，隨即又出任顯赫的印度主教區上長一職。自此，卡布拉爾開始在與範禮安的爭鬥中佔據了上風。1595 年 5 月 24 日，身為印度管區長卡布拉爾當面要求範禮安辭去東印度管區的視察員之職。此後範禮安的身份出現疑問，在隨後召開的顧問會議上，卡布拉爾主張範禮安擔任日本準管區的管區長，儘管會議決議和總會長壓縮了範禮安的權限範圍，僅任命他擔任日本（包括澳門與中國內地）的視察員，^③但卡布拉爾仍不肯

① 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，第 245 頁。

② 計翔翔：《關於利瑪竇戴儒服穿儒服的考析》，第 8 頁。

③ 切希利克：《日本耶穌會士禮法指針·解說》，矢澤利彥、筒井砂譯，《基督教文化研究系列》，5，東京：上智大學基督教文化研究會刊，1970 年，第 34 - 35 頁。[Hubert Cieslik, *Guidebook of the Rituals and Laws for the Jesuits in Japan: An Explanation*, trans. Yazawa Toshihiko et al. (Tokyo: Institute for Christian Culture of Sophia University, 1970), 34 - 35.] 關於範禮安這一職務變動，還可見證於《龍華民 1598 年 11 月於韶州寫給羅馬耳瓦烈神父的信》，《利瑪竇書信集》，第 516 頁。[Nicolas Longobardi, “Letter of P. Nicolas Longobardi to P. Giovanni Alvarez, Shaozhou, November 1598,” in *The Correspondence of Matteo Ricci*, 516.]

罷休，一再向羅馬表示異議。^①

由於缺乏資料，我們還不清楚修會高層的策略之爭及其個人恩怨是否影響，或在多大程度上影響到利瑪竇的行為決定，但可以想象的是，作為學生，與範禮安關係特殊的利瑪竇當然會了解那些不足向外人道的微妙之處，並儘力避免節外生枝的其他矛盾。^②

關於這些外力因素的蛛絲馬跡，我們或可從利瑪竇自己的記述中獲得線索。眾所周知，預示利瑪竇的形象改變有兩段關鍵性的文字，其中之一，是他在 1592 年 11 月 15 日於韶州致總會長阿桂委瓦的信件。其曰：

到了南雄便立即拜會知府大人，也送禮給他。知府對我的來臨感到高興，最後還送我直到大門口。次日他率領他的部下向我回拜，並回贈禮物，這是中國人的習

① 卡布拉爾在 1596 年 12 月 10 日於果阿寫給耶穌會總會長助理阿爾瓦雷斯 (Joao Alvares) 的信中直言不諱地攻擊道：“還在當地的範禮安神父並不想放棄日本與中國的視察員，所以該神父 [指 1595 年 10 月被任命為印度管區視察員的皮門塔 (Nicolau Pimenta) 神父] 僅僅是印度的視察員。總會長必須對 (視察員任職年限) 加以明確規定 (這麼說是因為一個人不可終生佔據擁有絕對權威，在一管區內的權限超越總會長的視察員一職)。皮門塔神父也希望如此。由於他的人格是謙虛而不喜歡發號施令，所以我們都受到感化。與此相反，範禮安神父性格值得批判，他常常以高壓態度下達命令，對我們來說，成了極為惡劣的榜樣。因為這一原因，範禮安在住院內外的人們中沒有搏得名聲。”《耶穌會與日本》，1，第 169 頁。

② 我們不應忽視如下事實，範禮安本人和羅明堅、由他欽點入華的利瑪竇以及後來接任中國教區上長之職的龍華民、接任巡視員之職的巴範濟，都是意大利人。考慮到當時西、葡兩國的保教權之爭、不同修會及其與羅馬教廷之間的明爭暗鬥以及範禮安家族與教皇保羅四世的親密關係 (關於範禮安家族與保羅四世的友誼以及他被任命為“極遙遠廣大地區”的東印度教區巡視員 (1573 年) 後在耶穌會葡萄牙管區和宮廷引發爭議，可參見松田毅一：《亞歷山大·範禮安的生平》，《日本巡察記》，松田毅一譯，解題 I，東京：平凡社，1973 年，第 237 - 248 頁。 [Matsuda Kiichi, “Biography of Alexandre Valignani,” in *Inspection Visit in Japan*, Alexandre Valignani, trans. Matsuda Kiichi (Tokyo: Heibonsha, 1973), 237 - 448.])，這些身居要職者的特定身份及其微妙之處，在當時是任何人都很清楚的。對此，利瑪竇在 1583 年 2 月 13 日於澳門寫給總會長的信中並無忌諱，他說：“‘羅明堅神父在這裏住了三年，同院神父幾乎使他變成了殉道士，百般為難他。……遠東教務視察員神父對澳門會院長上對這個傳教區的權力，大加限制。’我相信因為我們三人皆為意大利人，不必為我們有甚麼特殊的安排。”參利瑪竇：《利瑪竇書信全集》，第 41 頁。

慣。後來這裏的紳士都一一來拜訪我們，之後還以宴席招待。往往一天數席，應酬不暇，餐餐佳肴美酒。因此隻能到一家坐下，吃一點，再到別家應酬。地方紳士官吏也非常抬舉我們，不讓我們步行，而用轎子抬着走，就如歐洲的顯貴一般。這種榮譽對我們十分重要，否則在教外人中傳教便無效力了。洋人、和尚和道士在中國並不受尊重，因此我們不能以和尚、道士之流出現，他們用轎子抬着我們走，也為方便前進，因為城中人口眾多，都爭相看洋和尚，這是過去他們不曾看見過的。如步行，根本走不過去，時間又短，不能使全城人都看見。因此我們不論到哪裏去，常有很多群眾跟在轎子後面或圍着轎子前行。^①

與此遙相呼應的另一條記錄，是利瑪竇稍後在澳門向範禮安當面提出的請求。

利瑪竇神父對視察員神父說，他認為如果他們留鬍子並蓄長發，那是會對基督教有好處的，那樣他們就不會被誤認作偶像崇拜者，或者更糟的是，被誤認為是向偶像奉獻祭品的和尚。他解釋說，那些人按規定要剃得光光的，頭發要剪乾淨。他還說，經驗告訴他，神父們應當像高度有教養的中國人那樣裝束打扮，他們都應該有一件在拜訪官員時穿的綢袍，在中國人看來，沒有它，一個人就不配和官員、甚至和一個有教養的階層的人平起平坐。^②

比照這兩段文字，其中的差異一目了然，前者委婉含蓄，後者直截了當。在寫給總會長的信中，利瑪竇以極大篇幅描述了在南

① 利瑪竇：《利瑪竇書信集》，第123-124頁。

② 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，第276頁。

雄與當地官紳的社交盛況，那種“一天數席，應酬不暇，餐餐佳肴美酒”，“用轎子抬着走，就如歐洲的顯貴一般”招搖過市的大段描述，更像是營造一種氛圍，而“這種榮譽為我們十分重要”、“因此我們不能以和尚、道士之流出現”等語，亦像是為計劃中的易服行為鋪陳造勢。但在與視察員的私下面談時，利瑪竇的陳情就顯得直言不諱了，所謂“神父們應當像高度有教養的中國人那樣裝束打扮，他們都應該有一件在拜訪官員時穿的綢袍”，幾乎是毫無保留地道出了醞釀已久的易服決定。

兩次陳情的不同方式或許取決於不同的對象，但另一方面，它也暗示或透露出利瑪竇為人處世的老練圓滑和複雜情境中難以言傳的微妙關係。上書最高上長的委婉表述既可與面對頂頭上司的直白要求遙相呼應，形成互動，又不會讓後者陷於難堪的被動境地，從而留下充分的轉圜餘地，並最終達成策略調整的目的。

與之相映成趣的是，範禮安最終的批復也頗有玄機，在經過了周密部署和充分醞釀之後，^①他在《寫給澳門神學院院長的訓誡》中，對此作出了如下指示。

中國的佛僧極受人鄙視，曼達琳對他們的評價很壞，所以我們的伙伴由於這些佛僧而使信用與名聲受到很大損失。為此，我覺得在不長的時間中，與其說使用佛僧的名號，還不如採用文人的名號為好。為此，我覺得像佛僧那樣剃發是不好而且並不恰當。正如以前葡萄牙人通常

^① 範禮安首先向總會與教廷匯報利瑪竇的請求。他告訴我們：“視察員神父認為這些請求是非常合理的，所以一一予以批准，並且親自負責把每項請求都詳細報告給羅馬的耶穌會總會長神父，也報告給聖父教皇”。《利瑪竇中國札記》，第276頁。除此之外，他還就此事徵求了塞爾凱拉(Luis de Cerqueira)主教的意見。參見費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，馮承鈞譯，北京：中華書局，1995年，第34頁。[FEI Laizhi (Louis Pfister), *Biographies and Bibliographies of Jesuits in China*, trans. FENG Chengjun (Beijing: Zhonghua Book Company, 1995), 34.]; 榮振華：《在華耶穌會士列傳及書目補編》，耿升譯，北京：中華書局，1995年，第125頁。[RONG Zhenhua (J. Dehergne), *Supplement to the Biographies and Bibliographies of Jesuits in China*, trans. GENG Sheng (Beijing: Zhonghua Book Company, 1995), 125.]; 鄧恩：《從利瑪竇到湯若望》，第34頁。

所作的那樣，以及今天我們在印度的伙伴所做的那樣，（中國）國內的人還是蓄起鬍子、將頭發留到耳際為好。同樣，他們在每日訪問時還是穿着規定的外套為好。關於其他事情，應像訪問曼達琳和其他重要人物時所奉行的那樣，按照中國人的傳統習慣，作相應的打扮就行了。^①

關於範禮安的上述指示，我們必須給予足夠的重視，因為它是迄今為止、唯一可以確定的、由遠東耶穌會最高上長對於傳教士合適服裝做出的明確指示；^②雖然範禮安以其一貫的行文風格，面面俱到地小心措辭，^③並未點明利瑪竇可以改穿中國儒士的服裝，但“與其說使用佛僧的名號，還不如採用文人的名號為好”，以及“按照中國人的傳統習慣，作相應的打扮就行了”等語，實際上已經批准了利瑪竇的請求，允許他們因地制宜，放手去做了。

① 高瀨弘一郎：《基督教時代的文化與諸相》，東京：八木書店，2002年，第264-274頁。[Takase Kōichirō, *Culture and Phenomena in Christian Era* (Tokyo: Yagi Shoten, 2002), 264-274.]

② 範禮安《寫給澳門神學院院長的訓誡》沒有標注時間，但考慮澳門神學院成立於1594年底，而範禮安本人又於同年11月15日離開澳門，前往印度，因此，訓誡的實際寫作時間應當是在1594年11月前後。而澳門神學院首任院長孟三德在收到範禮安的書面命令後，應當是通過與內地傳教士的固定聯繫渠道，即每年4月的廣州商品交易會，將範禮安的決定告知利瑪竇，如此算來，利瑪竇在1595年5月再次易服也就是水到渠成的自然之舉了。

③ 對照於《耶穌會憲章》中關於會員服裝的規定，我們可清晰體味到範禮安謹慎行文，避免以往爭執的用心。《憲章》第577條規定：“服裝還須有以下三個特徵：第一、與身份相符；第二、與滯留地習俗相適應(L)；第三、不得與清貧誓願相違背，絲綢或昂貴質地的服裝違背了該誓願(M)。為了神的更大榮光，諸事應保持謙虛，堅守與卑賤者相符的姿態。”在關於特徵二、三的(L)及(M)解釋中，《憲章》又補充道：“(L)或者說，至少不應與之截然不同”。“(M)此點是指由會員之家(會所，譯注)給予服裝者。如會員之家的一員身着昂貴服裝或類似之物時，不得加以禁止。而某人因某種環境或需要着優質服裝或與身份相符的服裝，也不在禁止之例。但此類服裝不能普遍使用。”參見羅耀拉：《耶穌會會憲》，中井允譯，東京：耶穌會日本管區出版，1993年，第175頁。[St. Ignatius of Loyola, *The Constitutions of the Society of Jesus*, trans. Nakai In (Tokyo: Japan Prefecture of the Society of Jesus, 1993), 175.]; St. Ignatius of Loyola, *The Constitutions of the Society of Jesus (with Introduction and Commentary)*, trans. George E. Ganss, S. J. (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1970), 258。譯文參照的英譯本，得到李慶先生協助，特致謝意。

五

珊珊來遲的最終批准彷彿讓久壓的彈簧突然鬆脫了重荷，如願以償的利瑪竇興奮異常，在不到三個月的時間裏，利瑪竇以罕見的激情，接連向上級與各方朋友報告他的漂亮新裝。^①或許正是由於這一不同尋常的文宣造勢，利瑪竇高冠博帶、美髯垂胸的新形象廣為人知，它甚至在當時就引起歐洲同事的誤會，以為“在中國的耶穌會神父極力想得到中國授予的科舉學位。”^②

關於利瑪竇易服事件的影響，學者們多有探討，但對於當時的利瑪竇等來說，立竿見影的直接效應就是從未有過的社會地位，在南京和南昌，耶穌會士出門時乘坐轎子，也不再像以前那樣低三下四地向官員“行跪拜禮”；他們還經常參加學者的聚會，享受“文人學士”和“顯貴官吏”熱烈歡迎。雖然信中如同社交明星一般“忙得喘不過氣來”的繁忙情景可能有些誇張，但它至少證明，耶穌會士的新裝成效卓著，憑着它的魔力，他們堂而皇之地登堂入室，順利

① 這些信件包括 1595 年 8 月 29 日寫給澳門神學院院長孟三德神父的信件；1595 年 10 月 7 日在南昌寫給同窗的班契神父的信件；1595 年 10 月 28 日於南昌寫給耶穌會某神父的信件；1595 年 10 月 28 日寫給高斯塔神父的信件（《利瑪竇書信集》，上，第 153、167-168、177、186 頁）；1595 年 11 月 4 日寫給總會長阿桂委瓦神父的信件（《利瑪竇中國札記》，第 202 頁）。為節省篇幅，這裏不一一引用。

② 《利瑪竇中國札記》，第 277 頁。

地融入當地的上流社會。^①

就像歷史多次重演的那樣，外在形式的改變再一次模糊了人們對本質的認知，正如宗教生活的某些相似之處曾經讓人們將傳教士誤認為“番僧”那樣，高冠博帶的利瑪竇又被許多不明底細、且又自以為是的中國文人引為同道，甚至宣稱利瑪竇偷樑換柱、似是而非的道德說教，與中國古代聖賢的教導並無二致。

然而，與中國文人的無知相比，終日與之周旋的利瑪竇卻沒有自我陶醉到忘乎所以。如果說他的首次易服還有些倉促，或者是在屋檐下不得不低頭的無奈，那麼他的二次易服則更像是處心積慮的公關策劃和形象包裝。事實上，就在易服之前，利瑪竇就已經開始展開對於中國文化，以及儒學經典的認真研究。在 1593 年 12 月 10 日在於韶州寫給總會長阿桂委瓦神父的信中，利瑪竇聲稱：

今年我們都在研究中文，是我念給目前已去世的石方西神父聽，即四書，是一本良好的倫理集成，今天視察員神父要我把四書譯為拉丁文，此外再編一本新的要理問答。這應當用中文撰寫；我們原有一本，但成績不如理想。此外翻譯四書，必須加寫短短的注釋，以便所言更加清楚，托天主的幫忙，我已譯妥三本，第四本正在翻譯中。

^① 在寫給孟三德神父信中，利瑪竇向他的頂頭上司報告了他在南京和南昌因此獲得的不同待遇。他說：“我穿了拜客特有的服裝去（徐大任）他家，因為他是第一次看見我穿着儒服，就很高興地接待了我，而不要我向他行跪拜禮，就如從前，當他還沒有升官時，一樣行禮。又叫我坐在他的面前，這是很大的面子，並好多次向我敬茶。”《利瑪竇書信集》，第 158 頁。在前引 1595 年 11 月 4 日寫給總會長阿桂委瓦神父的信中，利瑪竇也有類似的描述。其曰：“從此我們決定放棄‘僧’這樣的稱呼，這是我們初來中國直到最近常用的。僧和我們的托鉢會兄弟們差不多，在中國並不太受重視。……因此在視察員神父的指示下，換上儒者的服裝，把鬚鬚留下，不幾月我的鬚子便長的相當長。我們要傭人及我們的神學生稱我們為‘先生’，並非為了尊敬，而是更換地位，我們已多次聲明，我們是神學家與儒者（*Predicatori litterati*）。所謂儒者，目前在中國到處都有，我們以此名義出入文人學士的場合。顯貴或官吏多喜歡和我們往來，而不太容易和僧人交往，不但南京如此，中國其他各地也莫不如此。自我開始稱‘儒家’後，現在很少人以‘僧人’看待我們了。”《利瑪竇書信集》，第 202 - 203 頁。

這些翻譯以我的看法在中國與日本為我們傳教士十分有用，尤其在中國為然。四書所論述的倫理猶如第二位塞尼加的作品，不次於古代羅馬任何著名作家的作品。在翻譯妥後，我將寄給視察員神父，如不錯，明年就會寄給你。^①

由於缺乏足夠的史料，我們還不清楚利瑪竇如何翻譯儒家經典四書，但通過他信中所說的那本教義書、即此後聲名卓著的《天主實義》，我們不難了解他對於中國儒家及其學說的基本看法。

根據學者們的研究，《天主實義》對於中國儒家的基本態度，可以用“容古儒”，“斥新儒”之說來概括，^②在利瑪竇等耶穌會士看來，中國傳統儒家、尤其是先秦古儒，與基督教神學體系的自然理性頗有吻合或相通之處，而宋明以來的新儒，則是背忘古訓，步入歧途了。所謂“吾天主，乃古經書所稱上帝也。……歷觀古書，而知上帝與天主特異以名也。”^③“餘雖末年入中華，然竊視古經書不怠，但聞古先君子敬恭於天地之上帝，未聞有尊奉太極者。如太極為上帝萬物之祖，古聖何隱其說乎？”^④“二氏（佛教與道家）之謂，曰空曰無，於天主理大相刺謬，其不崇尚，明矣。夫儒之謂，曰有曰誠，雖未儘聞其釋，固庶幾乎！”^⑤都明確表達了這種基本態度。

在晚年的回憶錄中，已經無所顧忌的利瑪竇說得更為坦率，他一方面稱讚古儒的理性之光，聲稱古代中國人因此得到拯救，但同時又毫不留情地將儒學歸於“迷信”之列，即“三種崇拜或宗教信仰

① 利瑪竇：《利瑪竇書信集》，第134-135頁。

② 參見孫尚揚：《基督教與明末儒學》，北京：東方出版社，1994年。[SUN Shangyang, *Christianity and Late-Ming Confucianism* (Beijing: East Press, 1994).]

③ 利瑪竇：《天主實義》，朱維錚主編：《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2001年，第21頁。[Matteo Ricci, “The True Meaning of the Lord of Heaven,” in *Collection of Matteo Ricci's Translation and Works in Chinese*, ed. ZHU Weizheng (Shanghai: Fudan University Press, 2001), 21.]

④ 同上，第17頁。

⑤ 同上，第15頁。

體系”之一。其曰：

儒教目前最普遍信奉的學說，據我看似乎是來自大約五個世紀以前開始流行的那種崇拜偶像的教派。這種教義肯定整個宇宙是由一種共同的物質所構成的，宇宙的創造者好像是有一個連續體（*corpus continuum*）的，與天地、人獸、樹木以及四元素共存，而每樁個體事物都是這個連續體的一部分。

因為他們既不禁止也不規定人們對於來世應該信仰甚麼，所以屬於這一社會等級的很多人都把另兩種教派和他們自己的教派合而為一。他們確切相信，如果他們容忍謬誤並且不公開摒棄或非難虛偽的話，他們所信奉的就是一種高級形式的宗教了。^①

鑒於本文的主題，這裏不能對基督教神學與程朱理學的深層次文化衝突詳加論述，但可以肯定的是，即使在易換儒服多年之後，利瑪竇仍不能認同身穿同樣服飾的這一階層普遍信奉的哲學理念，雖然他故意含糊其詞，並極力掩飾其入華傳教改宗的真正目的。^②

以正常的道德角度看，人們或許會指責耶穌會士們竟然如此表裏不一、口是心非的虛偽行徑，但如果換一個角度，設身處地替他們着想，就不難體察不得已的苦衷。事實上，即便是易服之後，在社交場上春風得意、左右逢源的利瑪竇仍然不敢透露他們喬裝打扮的真正原因。在 1595 年 10 月 28 日於南昌寫給高斯塔神父的

① 《利瑪竇中國札記》，第 101 - 102、105 頁。

② 明末思想家李贄就曾表示懷疑道：“但不知到此何為，我已經三度相會，畢竟不知到此何干也。意其欲以所學易吾周孔之學，則又太愚，恐非是爾。”李贄：《續焚書》，北京：中華書局，1975 年，第 35 頁。[LI Zhi, *Burning the Books, Continued* (Beijing: Commercial Press, 1975), 35.] 又能沈德符為之轉圜之詞，稱“若以為窺伺中華，以待風塵之警，失之遠矣”（沈德符：《萬歷野獲編》，卷三十《大西洋》[SHEN Defu, “Pacific Ocean,” in *Anecdotes in the Wanli Period*, vol. 30 (Beijing: Zhonghua Book Company, 1959).])之語，亦從另一側面表明了中國士人對利瑪竇奇特態度的懷疑。

信中，易換儒服還不到半年的利瑪竇坦陳了他的奇遇：

我如今要談我的夢，是到南昌後最初幾天睡覺中所有的。當時我正因南京之行的不成功而憂憂不樂。又因旅途勞累而進入夢鄉。看見迎面來了一個我不認識的人，對我說：“你就是在這裏要消出古傳的宗教而宣傳天主的宗教嗎？”我聽後非常驚訝，這人怎會知道我心內的事？便問他道：“你是魔鬼？或是神明？”他回答說：“我不是魔鬼，我是天主。”我聞聲跪地叩拜，流淚哭謂：“主啊，您既然知道我的心事，為甚麼不幫助我啊？”他回答說：“你可以到那座城裏去！”當時我懂是指北京而言——“在那裏我要幫助你。”^①

很顯然，由於長期戴着面具生活，身心俱疲的利瑪竇才會在夢中出現幻覺，但如此神秘體驗也透露出入夢者深藏不露的真正用意：即易換儒服等所有努力都是為了計劃中的北京之行；其目的不是渡化身穿同樣服裝的文人，而是便於接近號令天下的皇帝，因為這才是改宗中華帝國的唯一希望。

在許多相關著述中，耶穌會士習慣於結交社會上層的行爲策略被批評為“上層路線”，事實上，過深地卷入宮廷政治應當是導致耶穌會在歐洲被禁的重要原因之一。就此而言，利瑪竇的計劃符合耶穌會士的政治傳統。但換一個角度看，在封建專制制度高度發達的遠東、尤其是日本與中國，在力量對比上始終處於絕對劣勢的耶穌會士們別無選擇，正如此後一系列禁教事件所證明的那樣，如果違逆統治階級的意願，不僅宣教沒有成功的可能，而且會喪失岌岌可危的生存空間。（日本）將軍或（中國）皇帝的一聲令下，就足以毀掉好不容易才獲得的可憐成就。

從這一意義上說，無論是最初僧衣還是後來的儒服，耶穌會士

^① 《利瑪竇書信集》，第 185 - 186 頁。

朝三暮四的形象包裝隻有一個目的，那就是獲得統治階級（包括構成其社會基礎的士大夫階層）的認可，無論這一外在標誌有怎樣的內在含義，在利瑪竇等人眼裏，都不過是打入上層社會並最終接近權力頂峰的通行證和護身符。

最後，我們來做一個簡短的小結：

從羅明堅算起，入華耶穌會士至少有三次形象改變，從這一角度說，利瑪竇二次易服的行為屬性並無根本差異，其着眼點都在於它的社會效應，即爲了獲取或拓展生存、發展的政治空間；兩次易服都不是自由意志的展現，而是迫於情境壓力的無奈之舉，是向社會上層和主流意識的屈從。傳教士們一再更換的新衣，就是他們的通行證與護身符。我們甚至可以做這樣的推測：如果得到清王朝的傳教許可，或許有更多傳教士不會介意：像南懷仁那樣再次易服，改穿清朝官員的皇袍馬褂。

身穿儒服並不能使利瑪竇成爲真正的儒者，也不意味着他對儒學的認同，更不等同於接受儒家的政治理念。所謂容古儒、批新儒的選擇性策略，其實質是閹割儒家忠孝倫理的道德前提，爲上帝信仰的傳播打開一條通道。作爲排他性極強的一神論基督教神學及其傳播者，利瑪竇們不可能容忍凌駕於教權（教會）、甚至神權（天主）之上的封建皇權（天子）；也正因爲如此，耶穌會士在士大夫中間的傳道遠不如他們宣揚的那樣成就輝煌，而且不可避免地觸發長達數百年的“禮儀之爭”。從這一意義上說，徐光啓所謂“補儒易佛”，^①“易佛”是真，而“補儒”既不是利瑪竇的初衷，也是從未實現的文化神話，隻是徐氏爲消除文人士大夫戒備心理的文過飾非，至於將它進化到“合儒”、“補儒”、甚至於“超儒”的境界，那就是現

^① 王重民輯校：《徐光啓集》（上册），上海：上海古籍出版社，1984年，第66頁。[WANG Chongmin, compil., *XU Guangqi Selections*, vol. 1 (Shanghai: Shanghai Guji Press, 1984), 66.] 對此，金尼閣神父提到了類似的另一種說法，他告訴我們說：“在被問到基督教法的主要內容是甚麼的時候，徐光啓博士就非常確切地用了四個字來概括：‘驅佛補儒’，也就是說‘它驅逐（佛教）偶像並補足儒生的教法。’”參見史若瑟：《利瑪竇中國札記1978年法文版序言》，《利瑪竇中國札記》，附錄，第663頁。

代理想主義者一廂情願的自作多情了。

最後要補充的是，傳教士的形象改變是耶穌會士們在遠東地區、甚至於整個東方普遍採用的策略行爲，而在幕後導演這一出精彩劇目的關鍵人物，即“文化適應政策”（*accommodatio*）的真正制定者，則無疑是當時東印度教區的最高上長、耶穌會遠東教區視察員神父範禮安。就像巨網中心的蜘蛛，這位被利瑪竇稱作“中國教區之父”、^①被教會歷史學家譽爲“集亞歷山大雄心和漢尼拔鐵腕於一身”^②的重要人物，是我們研究並破解許多歷史迷局的關鍵所在。

① 《利瑪竇書信集》，第 319 - 320 頁。

② 矢澤利彥：《中國與基督教》，東京：近藤出版社，1977 年，第 61 - 62 頁。
[Yazawa Toshihiko, *China and Christianity* (Tokyo: Kondo Shuppansha, 1977), 61 - 62.]

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

St. Ignatius of Loyola. *The Constitutions of the Society of Jesus. With an Introduction and a Commentary.* Translated by George E. Ganss, S. J. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1970.

日文文獻 [Works in Japanese]

切希利克:《日本耶穌會士禮法指針》,矢澤利彦、筒井砂譯,基督教文化研究系列5,東京:上智大學基督教文化研究會刊,1970年。[Ciesli, Hubert k. *Guidebook on Ritual and Law for the Jesuits in Japan: An Explanatory.* Translated by Yazawa Toshihiko, et al. Tokyo: Institute for Christian Culture of Sophia University, 1970.]

ルイス・フロイス:《日本史》,柳谷武夫訳,平凡社,1987。[弗洛伊斯:《日本史》,柳谷武夫譯注,東洋文庫,5冊,東京:平凡社,1987年; Frois, Luis. *History of Japan.* 5 vols. Translated by Yanagiya Takeo. Tokyo: Heibonsha, 1987.]

井手勝美:《基督教思想史研究序説——日本人的基督教受容》,東京:鵜嶋社,1995年。[Katsumi, Ide. *An Introduction to the Research on the History of Christian Thought: Acceptance of Christianity by the Japanese.* Tokyo: Pelican Press, 1995.]

松田毅一:《南蠻史料の発現—よみがえる信長時代》,中央公論社,1964。[松田毅一:《南蠻史料的發現——由此所見的信長時代》,東京:中央公論社,1964年; Kiichi, Matsuda. *Discovery of the Historical Materials of Southern Barbarians: On the Oda Nobunaga Period.* Tokyo: Chuokoron-Shinsha, 1964.]

松田毅一:《十六、十七世紀イエズ會日本報告集》,第三期第一卷,同朋舎,1994。[松田毅一主編:《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》,第三期第一卷,京都:同朋舎,1994年; Kiichi, Matsuda, ed. *Reports of the Jesuits in Japan during the 16th and 17th Centuries*, ser. 3, vol. 1. Tokyo: Unsodo,

1994.]

高瀨弘一郎：《イエズス會と日本》，1，大航海時代叢書，第2輯，岩波書店，1988。[高瀨弘一郎、岸野久譯注：《耶穌會與日本》，1，大航海時代叢書，第2期，VI，東京：岩波書店，1988年；Kōichirō, Takase and Hisashi Kishino, trans. *The Society of Jesus and Japan*. Vol. 1. Tokyo: Iwanami Shoten, 1988.]

高瀨弘一郎：《キリシタン時代の文化と諸相》，八木書店，2002。[高瀨弘一郎：《基督教時代的文化與諸相》，東京：八木書店，2002年；Kōichirō, Takase. *Culture and Phenomena in Christian Era*. Tokyo: Yagi Shoten, 2002.]

羅耀拉：《耶穌會會憲》，中井允譯，東京：耶穌會日本管區出版，1993年。[St. Ignatius of Loyola. *The Constitutions of the Society of Jesus*. Translated by Nakai In. Tokyo: Japan Prefecture of the Society of Jesus, 1993.]

村上直次郎訳：《イエズス會士日本通信》，上，《新異國叢書》，第一輯，II，雄松堂書店，1984。[村上直次郎譯注：《耶穌會士日本通信》（上），新異國叢書，第1輯，II，東京：雄松堂書店，1984年；Murakami, Naojiro, trans. *The Correspondence of Jesuits in Japan*. Vol. 1. Tokyo: Yushodo, 1984.]

ジョアン・ツズ・ロドリゲス《日本教會史》，下，土井忠生等訳，《大航海時代叢書》，第一期，X，岩波書店，1979。[羅德里格斯（陸若漢）：《日本教會史》（下），土井忠生等譯，東京：岩波書店，1979年；Rodrigues Tcuzzu, Joao. *The Ecclesiastical History of Japan*, vol. 2. Translated by Doi Tadao. Tokyo: Iwanami Shoten, 1979.]

矢沢利彦：《中國とキリシタン》，近藤出版社，1977。[矢沢利彦：《中國與基督教》，東京：近藤出版社，1977年；Toshihiko, Yazawa. *China and Christianity*. Tokyo: Kondo Shuppansha, 1977.]

ヴァリニャーノ：《日本巡察記》，松田毅一訳，平凡社，東洋文庫，1985。[範禮安：《日本巡察記》，松田毅一譯，東京：平凡社，1985年；Valignani, Alexandre. *Inspection Visit to Japan*. Translated by Matsuda Kiichi. Tokyo: Heibonsha, 1985.]

中文文獻 [Works in Chinese]

鄧恩：《從利瑪竇到湯若望》，餘三樂、石蓉譯，上海：上海古籍出版社，2003年。
[Dunne, George H. *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China*

- in the Last Decades of the Ming Dynasty*. Translated by YU Sanle and SHI Rong. Shanghai: Shanghai Guji Press, 2003.]
- 費賴之:《在華耶穌會士列傳及書目》,馮承鈞譯,北京:中華書局,1995年。
[FEI Laizhi (Louis Pfister). *Biographies and Bibliographies of Jesuits in China*. Translated by FENG Chengjun. Beijing: Zhonghua Book Company, 1995.]
- 黃時鑒主編:《東西交流論譚》(第二集),上海:上海文藝出版社,2001年。
[HUANG Shijian, ed. *Collected Papers on East-West Communication*, vol. 2. Shanghai: Shanghai Literature and Art Publishing House, 2001.]
- 李贄:《續焚書》,北京:中華書局,1975年。[LI Zhi. *Burning the Books, Continued*. Beijing: Commercial Press, 1975.]
- 利瑪竇:《利瑪竇書信集》,羅漁譯,臺北:光啓出版社、輔仁大學出版社聯合出版,1986年。[Ricci, Matteo. *The Correspondence of Matteo Ricci*. Translated by LUO Yu. Taipei: Guangqi Press & Fu Jen Catholic University Press, 1986.]
- 利瑪竇、金尼閣:《利瑪竇中國札記》,何高濟等譯,何兆武校,北京:中華書局,1983年。[Ricci, Matteo and Nicolas Trigault. *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci, 1583 - 1610*. Translated by HE Gaoji et al. Beijing: Commercial Press, 1983.]
- 裴化行:《利瑪竇神父傳》(上册),管震湖譯,北京:商務印書館,1993年。
[PEI Huaxing (Henri Bernard). *Father Matteo Ricci Biography*, vol. 1. Translated by GUAN Zhenhu. Beijing: Commercial Press, 1993.]
- 榮振華:《在華耶穌會士列傳及書目補編》,耿升譯,北京:中華書局,1995年。
[RONG Zhenhua (J. Dehergne). *Supplement to the Biographies and Bibliographies of Jesuits in China*. Translated by GENG Sheng. Beijing: Zhonghua Book Company, 1995.]
- 沈德符:《萬歷野獲編》,北京:中華書局,1959年。[SHEN Defu. *Anecdotes in the Wanli Period*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1959.]
- 孫尚揚:《基督教與明末儒學》,北京:東方出版社,1994年。[SUN Shangyang. *Christianity and Late-Ming Confucianism*. Beijing: East Press, 1994.]
- 王重民輯校:《徐光啓集》(上册),上海:上海古籍出版社,1984年。[WANG Chongmin, compil. *XU Guangqi Selections*, vol. 1. Shanghai: Shanghai Guji

一、法浴水風：中國文化與基督教的對話

Press, 1984.]

蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，河北：獻縣天主堂，1931年。[XIAO Jing Shan, Joseph. *Studies on the Spread of the Catholic Church into China*. Hebei: Xianxian Catholic Church, 1931.]

張爾岐：《嵩庵閑話》，臺北：臺灣商務印書館，1976年。[ZHANG Erqi. *Song' an Xianhua*. Taipei: Taiwan Commercial Press, 1976.]

朱維錚主編：《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2001年。[ZHU Weizheng, ed. *Collection of Matteo Ricci's Translation and Works in Chinese*. Shanghai: Fudan University Press, 2001.]