

# 传教士的新衣： 再论利玛窦的易服以及范礼安 的“文化适应政策”

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

作者简介

戚印平 浙江大学哲学系教授

**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

在大多数研究著作中,入华耶稣会士利玛窦(Matteo Ricci) 1595年5月在江西樟树<sup>①</sup>改换中国儒服的举动,都被视为东西方文化交流中极具象征意义的标志性事件,而他头戴儒冠、身着长袍的标准形象以及与徐光启并肩驻足于中式祭坛前的理想图景,亦在某些惯性思维的推动下,衍生为“合儒、补儒”之传教策略的真实写照与合理依据。<sup>②</sup>

然而,利玛窦在其回忆录的一开始,就以历史学家的口吻告诫我们:

这样的事并不是常常发生的:大规模的远征和轰轰烈烈的壮举,年深日久趋于成熟,但其创始时的情况,对于生活在这些事件以后很久的人们,却完全是一本未曾打开的书,对这一事实的原因经常加以思索之后,我得出的结论是,一切事件,即使是后来获得巨大规模的事件,在开始时都是如此之微不足道,以致看起来好像没有任

---

① 关于利玛窦易服的时间与地点,有不同说法。鉴于易服时间和地点不是本文讨论的重点,这里取计翔翔先生的考定结论。参见计翔翔:《关于利玛窦戴儒冠穿儒服的考析》,黄时鉴主编:《东西交流论谭》(第二集),上海:上海文艺出版社,2001年,第6页。[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 由于持上述观点和类似描写的相关著述数量过多,这里无法一一列举。但事实上,这个诱人传奇的始作俑者可能是金尼阁(Nicolas Trigault)神父,他在一封注明时间为1610年的信件中,将中国传教团的简史明确地划分为两个阶段。在前一个阶段,中国的耶稣会士们穿着僧服。第二个阶段始于1595年,这时利玛窦采用了儒生的装束。他甚至宣称,“从此之后,一切都开始发展,几乎到了繁花盛开的地步”。参见史若瑟:《利玛窦中国札记1978年法文版序言》,利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,附录,何高济等译,何兆武校,北京:中华书局,1983年,第660页。[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.]

何希望会在后来发展成为重要的事情。<sup>①</sup>

利玛窦没有正面阐述哪些“微不足道”的小事在“年深日久”的往后演变成“轰轰烈烈的壮举”，也没有将它对应于自己的易服举动，但借着他的提醒，我们却不难发现其形象改变的以下细节：

其一，从严格意义上说，利玛窦在华期间的易服行为至少发生过两次，首次换装是他入华之初，用中国僧侣的异教服装改易象征清贫和圣洁的黑色修道服；其二，利玛窦再次易服是在他身着僧衣、以番僧模样示人的 12 年之后，从其“每过佛堂，并不顶礼膜拜”的自白看，漫长时期后的易服行为未必是经人提示后的戏剧性突发事件，而更应该是深思熟虑的审慎决定；其三，因需要而易换服装是亚洲各国传教士广泛采取的策略行为，这一普遍现象间的复杂关联及相互作用，亦是影响利玛窦决策与行为的重要因素。从这一意义上说，重新考察利玛窦易服过程中的诸多隐情以及这一行为本身的真实含义，很可能为我们开启“一本未曾打开（细读）的书。”

—

从时间顺序上说，入华耶稣会士中的首位易服者，是 1583 年 9 月进入中国内地的罗明坚（Michele Ruggieri）神父。利玛窦明白告诉我们：

从他们（罗明坚等人）入境时起，他们就穿中国的普通外衣，那有点像他们自己的道袍；袍子长达脚跟，袖子肥大，中国人很喜欢穿。<sup>②</sup>

关于文中所言之“中国的普通外衣”，利玛窦未做进一步说明，

---

① 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第 1 页。

② 同上，第 168 页。

但我们不难想象,这种“长达脚跟,袖子肥大”,而且有点像中国“道袍”的装束,不会是市井小民日常劳作时的利落短打,而应当是体面人(亦或文人士大夫)见官会客、或是在其它正式场合穿用的庄重服装。

由于缺乏材料,我们还不清楚罗明坚首次易服的来龙去脉,但令人吃惊的是,会见中国官员之后,这些福音传播者又极爽快地接受后者的建议,欣然改换异教僧侣装束。在1583年2月7日写给总会长阿桂委瓦(Claudio Aquaviva)神父的信中,罗明坚坦陈:

他(两广总督)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>①</sup>

由此可见,耶稣会士在入华之初的极短时间内就有过两次形象改变:罗明坚先是脱下传统的修道服,改穿“中国的普通外衣”;少顷,又服从中国官员的意志,再次改易“中国和尚的服装”。令人回味的是,罗明坚不仅没有对强加给他的异教服装表示反感和厌恶,而且还相信此举将有助于计划中的传教事业。据裴化行(Henri Bernard)神父所言:

巴范济(Francesco Pasio)和罗明坚不认为,要在中国获得社会地位,还有什么更好的办法;于是,他们就让人把头 and 脸都剃得净光,穿上非常得体的袈裟——是大襟式样的。<sup>②</sup>

① 利玛窦:《利玛窦书信集》,罗渔译,台北:光启出版社、辅仁大学出版社联合出版,1986年,第451页。[Matteo Ricci, *The Correspondence of Matteo Ricci*, trans. LUO Yu (Taipei: Guangqi Press & Fu Jen Catholic University Press, 1986), 451.]

② 裴化行:《利玛窦神父传》(上册),管震湖译,北京:商务印书馆,1993年,第82页。[PEI Huaxing (Henri Bernard), *Father Matteo Ricci Biography*, vol. 1, trans. GUAN Zhenhu (Beijing: Commercial Press, 1993), 82.]

无独有偶，抵达澳门不久的利玛窦也对中国官员的建议和罗明坚的新形象表示赞许。他在同年（1583年）2月13日写给罗马总会长的信件中写道：

他们应该更换衣服，神父们以为这样很好，于他（两广总督）把北京和尚的服装赐给他们，这是他所能恩赐最体面的服饰了。<sup>①</sup>

关于利玛窦初入中国时的打扮，清人张尔岐《嵩庵闲话》卷一记曰：“利玛窦初至广，下舶，髡首袒肩，人以为西僧，引至佛寺……”<sup>②</sup>对照前引诸文，所谓“髡首袒肩”尚有细考的余地：其中“髡首”之语，或可证明利玛窦已仿效罗明坚先例，“让人把头和脸都剃得净光”；又“袒肩”一词，虽然其意涵与裴文前述“大襟式样的”袈裟略有些差异，但它绝不会是耶稣会士的传统黑色修道服。

关于罗明坚与利玛窦为何毫无顾忌、敢于“自作主张”地做出易服决定，裴化行没有提供更多的内情，但他给出了一个重要佐证、即“从神学上说，我们觉得只有一种解释，就是，诺比利神父（Roberto de Nobili）在印度已明确给予的先例”。<sup>③</sup>他还告诉我们，那位在印度一身婆罗门装束（可能也是“髡首袒肩”的模样）的耶稣会士在1610年写过一篇长篇辩解，以经院哲学的典型方式，环环相扣地证明其改穿异教徒服装的合法性。

鉴于本文主旨，这里无暇细考诺比利繁琐考证的神学内涵与逻辑，但让人吃惊的是，这位印度的耶稣会士竟然在辩护词中一再援引日本及中国同行的类似行为作为佐证，并且抱怨批评者们厚此薄彼的不公。其曰：

在日本和中国的耶稣会士穿和尚服，是一个先

① 利玛窦：《利玛窦书信集》，第40页。

② 张尔岐：《嵩庵闲话》，台北：台湾商务印书馆，1976年，第9页。[ZHANG Erqi, *Song'an Xianhua* (Taipei: Taiwan Commercial Press, 1976), 9.]

③ 利玛窦、金尼阁：《利玛窦神父传》（上册），第82页。

例,……人人都必须入乡随俗。……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的动机。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>

由于缺乏更多的信息,我们不清楚利玛窦滞留印度期间诺比利是否已改换婆罗门服装,而他又从中得到启发,但从诺比利声称“在日本和中国的耶稣会士穿和尚服,是一个先例”一语推测,两者间的因果联系恐未必如裴化行所言。还需要澄清的是,诺比利关于“首先在中国,而在其他地方(易服)”的描述也有时序颠倒的错讹。事实上,耶稣会士“入乡随俗”的形象改变首先发生在日本,然后才是中国。考虑到耶稣会准军事化的组织结构、下级绝对服从上级的行为方式,以及利玛窦传教时期的中国教区一直隶属于耶稣会日本副省管辖,<sup>②</sup>我们有理由相信:如果说罗明坚和利玛窦等人的胆大妄为是因为有先例可循,那么其效法对象极有可能是日本教会内通行已久的习惯做法;或者干脆说,其朝秦暮楚的形象改变得到过上级部门的批准或默许,正因为如此,利玛窦等人的剃

① 利玛窦、金尼阁:《利玛窦神父传》(上册),第83-86页。为行文简洁,引文调整了部分段落和标点符号,不一一注明。

② 陆若汉在其《日本教会史》中明言:“(耶稣会)神父们为未信者的改宗而设立的中国传教区,从属于日本管区,是由日本的本会上长们创设并组织的传教区,所以从传教开始的1582年到1619年为止的37年间,是由他们一手统辖并管理的,所属的要员和其它必需品也无一不是由他们补充的。日本管区在澳门拥有曾经负责中国全境的、该日本管区主要的神学院,时至今日,上长们仍在该神学院中培养被派遣到这两个传教区的主要成员。这一中国传教区的设立,以及该传教区在日本(管区)管理下37年间所获得的发展,被包括在日本管区的一般历史中。”罗德里格斯(汉名陆若汉):《日本教会史》(下),土井忠生等译,大航海时代丛书,第1期,X,东京:岩波书店,1979年,第222页。[Joao Rodrigues Teuzzu, *The Ecclesiastical History of Japan*, vol. 2, trans. Doi Tadao (Tokyo: Iwanami Shoten, 1979), 222.]

发易服才显得如此自然,仿佛水到渠成般波澜不惊。

## 二

根据确凿的史料,最早意识到外在形象的社会效应、并刻意加以调整的耶稣会士,应该是在1549年8月15日进入日本的沙勿略(Francisco Xavir)神父。

关于沙勿略在日本传教初期的服装,文献中大多语焉不详,但印证于他的街头传教方式及其行为举止,<sup>①</sup>沙勿略当时所穿“古老的法衣”<sup>②</sup>,应当是作为修会标准制服的黑色麻布长袍。

或因一再受挫的现实,决意调整策略的沙勿略首先决定改变修道士的衣着方式,在重返山口时,他特意换上了华丽的祭服去拜访领主,并获得出人意料的效果。“看到他身穿与最初来访时不同的服装,(大内义隆)部下诸将都对他待以上宾。此后也极为慎重地对福者神父弗朗西斯科(沙勿略),表示出更甚以往的尊重。”<sup>③</sup>“王(大内义隆)看着穿上一身华服的神父非常激动。他拍着手说:

---

① 陆若汉这样描述沙勿略在抵达日本鹿儿岛后首次传教的情形:“镇上有被称为福昌寺的宏伟寺院,它属于禅宗宗派的僧侣所有。寺院面前是广场,广场边有一座山门,与围绕着寺院的围墙相连,还有登上寺院的石级。神父来到那里,为了使大家看到他的形象,听到他的声音,他坐到石级的最高一层。他眼望天空,为了驱赶恶魔、不使它们妨碍圣言的效用,神父对自己和听众划了十字。神父打开用我们的文字(罗马字)书写的有关信仰玄义的书,高声朗读记写于其中的玄义。书中的内容已经翻译,通译弥次郎向听众进行说明。在读到与圣使徒们宣教完全相同的神圣玄义时,神父一而再、再而三地不断重复。”参罗德里格斯:《日本教会史》(下),第370-371页。

② 陆若汉记述道:“福者神父(沙勿略)穿着古老的法衣,上面套着古老的长袍,手里拿着公教要理书,只带了一名随从前往(会见山口领主大内义隆)。”《日本教会史》(下),第422页。几乎相同的记录还见于沙勿略前往京都的旅行:“当时那地方正值严冬,由于猛烈的风以及霜和冰,让人无法忍受。道路险峻,上面还有不断降落的深雪。神父在衣服上只套了件单薄的法衣,根本无法阻挡时时袭来的寒气。”参罗德里格斯:《日本教会史》(下),第432-433页。

③ 罗德里格斯:《日本教会史》(下),第449页。



‘这位神父简直就是我们信仰的众神的生动写照’”。<sup>①</sup> 根据记载，沙勿略的首次尝试取得了巨大成功，二个月后，大内义隆便颁发了传教许可令。<sup>②</sup>

关于这次亦可称为易服行为的形象调整，陆若汉 (Joao Rodrigues Tcuzzu) 神父曾有这样的记述：

(沙勿略)从最初在山口遭到人们虐待以及京都之旅的经验可以明白，由于他们(传教士)身着粗糙的破衣，对这世上的东西采取完全轻视的态度，所以日本人轻视他们，就像躲避来往乞食的乞丐那样躲避他们。日本人非常讨厌接近或与乞丐交往。视之为不洁之人而忌避他们。……这么说是因为日本人对作为他们教师的僧侣极为崇敬，他们只注意到装饰在外观上的东西，而且被僧侣们举行的仪式和外观所迷惑。……因为这个原因，神父(沙勿略)决定今后与以往不同，穿着更为合适、清洁的服装，为了对我主的爱，在不至于犯罪的限度内尽可能地依从日本人的习惯。<sup>③</sup>

平心而论，对比于利玛窦等人的大胆举动，沙勿略以华丽祭服示人还算不上真正意义上的易服，但“穿着更为合适、清洁的服装”、“在不至于犯罪的限度内尽可能地依从日本人的习惯”等斟字耐句的准确定义，不仅意味着广泛适用的服饰新标准，同时也意味

① 弗洛伊斯：《日本史》(第一册)，柳谷武夫译注，东京：平凡社，1987年，第101页。[Luis Frois, *History of Japan*, vol. 1, trans. Yanagiya Takeo (Tokyo: Heibonsha, 1987), 101.]

② 参见松田毅一主编：《十六、十七世纪耶稣会日本报告集》，第三期第一卷，京都：同朋舍，1994年，第271页；村上直次郎译注：《耶稣会士日本通信》(上)，新异国丛书，第1辑，II，东京：雄松堂书店，1984年，144页。[Matsuda Kiichi ed., *Reports of the Jesuits in Japan during the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> 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 罗德里格斯：《日本教会史》(下)，第447-448页。

着更深层面上的行为新原则。换言之,这应当就是此后引发广泛争议的“文化适应政策”的最初源头。

根据弗洛伊斯(Luis Frois)的记述,当费雷拉(Gaspar Vilela)神父于1559年到京都地区传教时,一些年长的本地基督徒明确告诫神父,日本人通常是通过外观和服装来评价他们不熟悉的人,而僧侣们正是以其外表上的华美装饰来显示他们的身份和价值。所以,他们恳请神父们在访问将军时,尽可能地通过服装来展现传教士的威严。他们说,那些身处高位的人极为讲究,如果有人以平常服饰出现在他们面前,就被认为是对他的侮辱和无礼。机敏的费雷拉立即接受了信徒们的建议,在随后对将军进行的几次礼节性访问中,神父精心设计了几套不同的服装组合。第一次在短白衣上套着“stola”(天主教等圣职人员披的圣带和长巾)。第二次在葡萄牙衣料制成的长修道服外罩上斗篷。第三次登门拜访时,费雷拉披上了用“Chamalote”(一种丝毛织物)制成的“Loba”(前开襟的长袖上衣)和镶着古老霍尔木兹缎子的大斗篷,并戴上一顶庄重的帽子。他的随从弗洛伊斯神父也身着斗篷,脚上套着中国大官或权贵们使用的捻丝制的靴子。为了显示神父的地位,费雷拉故意乘轿前往,并有十五至二十个基督徒伴随而行。<sup>①</sup>

需要指出的是,上述服装新原则的确立与发扬光大,并非沙勿略等人的初衷,而是受制于无法改变的文化传统与社会现实,面对封建专制社会的强大压力,处于绝对弱势地位的耶稣会士通常没有多少选择余地。但另一方面,长期的外力重压也会导致修会内部的争议与分裂,从而酿成新的危机。据记载,关于服装问题的激烈争议爆发于1570年8月第三任教区上长卡布拉尔(Francisco Cabral)抵达日本之后,在随即于志岐召开的全体传教士会议上,付诸讨论的主要议题之一就是如何解决“在日耶稣会士过于奢侈”的问题。或因几乎全部与会者都对卡布拉尔的提议表示反对,他多

<sup>①</sup> 弗洛伊斯:《日本史》(第三册),第66-67页。

年后仍对此耿耿于怀。卡布拉尔在1593年12月15日写给总会长的信中愤愤不平道：

当时耶稣会士们身着丝绸，装饰华丽。……耶稣会士这样考虑，如果废除丝绸与华美装饰，身穿黑布的修道服，遵循我们的规则在谦逊与清贫中生活，那就会成为推进（改宗）的障碍，不仅无法进行改宗，而且还会使已有的成果减少。领主们也许会不再注意我们。他们顽固地坚信这一点，在我向他们提出反驳、对他们全体以及某些个人进行说教时，虽然在这一生活态度方面，我宣称这是管区长命令我实施的，但结果除了洛佩斯（Baltasar Lopes）神父之外，全体（修道士）都反对我。……在主的帮助下，神的律法很快恢复信誉，神父们穿上了黑布修道服，他们从日本的王以及领主们那里所获得名誉与尊敬，也远胜于身着丝绸与华美装饰的时候。<sup>①</sup>

根据卡布拉尔此信，我们注意到此时传教士的新形象，已由当年沙勿略临时拼凑的典礼祭服演变为大量使用的“丝绸与华美装饰”，尽管我们还不清楚它是指传教士私下的便衣，还是指社交场合的正式服装，但它的性质与目的，应当与沙勿略当年的创举如出一辙。有证据显示，卡布拉尔刻板僵硬的保守观点并未获传教士们的认同，虽然他以上帝的权威严令修道士重披传统的黑布修道服，但一意孤行的强制命令不仅未能消除修会的内部矛盾，甚至还

---

<sup>①</sup> 高濂弘一郎译：《耶稣会与日本》，1，大航海时代丛书，第2辑，VI，东京：岩波书店，1988年，第124-125页。[Takase Kōichirō and Hisashi Kishino, trans., *The Society of Jesus and Japan*, vol. 1 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1981), 124-125.] 考虑到卡布拉尔此信的写作时间以及他当时的身份（详见下文），以上所言恐有旁敲侧击的其它意含。

将争执与分歧扩散到日本信徒之中。<sup>①</sup>

因篇幅所限,这里不再详论这场余波荡漾的深刻争议,但需要留意的是,就在利玛窦初抵澳门的相同时期,混乱的日本修会因视察员神父范礼安(Alessandro Valignano)的到来而面貌一新。

从许多方面看,范礼安对于日本教区的首次巡视以及在此期间做出的众多决定,都对日本乃至整个远东教区产生了深刻影响。1580年,范礼安依惯例将耶稣会士的服装以及相关问题的提交全体耶稣会士会议进行讨论。在听取了各方意见后,擅长于行政协调的视察员神父于1582年采取了堪称绝妙的裁定。<sup>②</sup>他在次年10月写给总会长的秘密报告中宣称:

日本人如此地爱好清洁,而佛教僧侣又尤其重视这一点,所以关于清洁的问题决不可疏忽大意。因此,为了与日本人亲近,我们最初穿用丝绸衣服。但后来全部停止,现在是穿用长修道服和斗篷、即一种罩衫。这种服装与日本的风俗相同,是全黑的、带袖子的上衣,所以完全

---

① 据弗洛伊斯《日本史》的记载,当卡布拉尔巡视京都教区时,一位老资格的日本信徒曾劝诫他说:“传教士应当穿着上等服装,虽然一开始看起来有些别扭,但不久就会习惯了。”而河内的另一位基督徒武士却表示了不同看法:“应该让人们知道,神父们放弃了丝绸(衣服)而改穿朴素的棉布服装,这不会引起异教徒的嘲笑。”他甚至鼓励卡布拉尔说:“您是我们的榜样。神父们不应该拒绝穿着特别的服装,它可以让神父们显得与众不同。不必担心脱下丝绸衣服而丧失人们的尊敬,或者妨碍神的教义的传播。”松田毅一:《南蛮史料的发现——由此所见的信长时代》,东京:中央公论社,1964年,第88-90页。[Matsuda Kiichi, *Discovery of the Historical Materials of Southern Barbarians: On the Oda Nobunaga Period* (Tokyo: Chuokoron-Shinsha, 1964), 88-90.]

② 范礼安首次巡视日本教区期间的协议会先后召开于1580-1581年。提交会议讨论的第十九项议题名为“我们会员应使用的服装”。在1583年1月作出的裁定中,范礼安否决了丝绸材质的使用,详细规定了黑布长衣、外袍以及袜子样式等服饰细节,但允许耶稣会士在某些场合因地制宜,酌情调整,模仿或采用符合日本风俗的样式。详见井手胜美:《基督教思想史研究序说——日本人的基督教受容》,东京:鹤鹑社,1995年,第428-429、464-466页。[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.]

不用丝绸。所有这些服装都必须是清洁而得体的。<sup>①</sup>

关于范礼安上述报告的良苦用心以及掩饰于巧妙修辞之中的话外之意,我们或可做进一步的探讨,但对照前引沙勿略易服的相关记述,一脉相承的内在联系是显而易见的。所谓“所有这些服装都必须是清洁而得体的”的定义,不仅是重申沙勿略的决定,即“穿着更为合适、清洁的服装”,而且标志着由耶稣会远东教区最高上长再次确定的服饰原则。

需要指出的是,虽然服装问题的争议并未因此而平息,<sup>②</sup>但学者们普遍认为,范礼安对于日本教区的首次巡视以及在此期间制定的一系列规章制度,标志着“文化适应政策”的正式确立;考虑到范礼安当时作为耶稣会远东教区最高上长的地位以及与中国教区的特殊关系,其传教策略的基本原则波及到中国,再由利玛窦创造性地加以发挥,也就在情理之中了。

### 三

相比于日本教会中持久的激烈争议,罗明坚和利玛窦在入华之初就频繁易服的举动算得上风平浪静,这一方面是缘于上级单位的既成先例,同时也因为他们所面对的政治压力远甚于日本同行。

---

① 范礼安:《日本巡视记》,松田毅一译注,东京:平凡社,东洋文库,1985年,第121页。[Alexandre Valignani, *Inspection Visit to Japan*, trans. Matsuda Kiichi (Tokyo: Heibonsha, 1985), 121.]

② 关于这一点,我们亦可从卡布拉尔始终挥之不去的怨恨中得到印证,他在1596年12月10写给总会长助理的信中仍对当年之事耿耿于怀:“在距今二十七八年前我被派遣到日本、并访问那里时,我们的会员看重名誉,他们都身着丝绸,有大批随从簇拥着。因为在他们看来,为了基督教的利益以及圣职人员的尊严,这样做是合适的。当时,神的律法在日本成为最下贱的东西。有名誉者没有人想接受这一律法。……我为除去这些弊端、推行耶稣会的会宪与规则做了不少努力。但当时会员们认为:用这种方法,不仅不会有人成为新的基督徒,已经成为信徒的人也会重返异教。因为没有一个人领主会身着黑布,连一个家臣也不带的。”参见高濂弘一郎,《耶稣会与日本》,1,第173页。

从范礼安“岩石，岩石，你何时才能打开”的著名感叹可知，自沙勿略客死上川岛到罗明坚入居肇庆的近三十年间，耶稣会士一直为合法进入并定居中国内地不懈努力，而此前的多次碰壁和失败也早已使他们明白，实现梦想的难点不仅在于获得中国官员的入境许可，而且还包括如何消除他们对于外国人近乎根深蒂固的怀疑与猜忌。因此，为避免节外出枝，前功尽弃，罗明坚等人不得不入乡随俗，极为小心地隐瞒传播福音的真实目的。

根据利玛窦《中国札记》所记，当罗明坚在广州面见中国官员时，他闭口不谈进入中国的真正目的，而是极谦卑地请求道：他们是宗教团体的成员，因仰慕中华帝国之威名，才远涉重洋来到这里。他的唯一要求，只是有一小块土地，在那里建筑房屋和礼拜天主的教堂，以便安度晚年。<sup>①</sup>

或经事前的多次磋商与共识，当利玛窦于1583年9月10日在肇庆跪伏于知府王泮足下时，他亦以几近雷同的恳求之词再次提出类似申请：

他们在长官衙门中受到礼遇，长官（王泮）坐在他的官位上，当他们按习惯向他下跪时，他询问他们是谁，来自何方，来此何事。他们通过他们的译员大致回答如下：“我们是一个宗教团体的成员，崇奉天主为唯一的真神。我们来自那西方世界的尽头，走了三、四年才抵达中国，我们为它的盛名和光辉所吸引。”然后他们解释，他们请求允许他们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到恼人的尘嚣以及商人的喧哗买卖。这就是他们的打算，他们想建立一个住所并在那里度过余年。他们极谦卑地恳求他不要拒绝他们的祈祷并说明这样的一项施舍会使他们永远地对他感恩不尽

<sup>①</sup> 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第155页。

的。<sup>①</sup>

从上述令人动容的陈词推测,利玛窦十分了解中国官员坐井观天、自以为是的文化心态,并有的放矢地将自己伪装成为一个清心寡欲,因仰慕中华文明而不惜远渡重洋的异国隐修者。而另一方面,对西方文化和宗教一无所知的中国官员,则很容易依据既有的思维框架,将这些“宗教团体的成员”读解为云游四方的外国和尚,<sup>②</sup>所以才自作聪明、越俎代庖,不仅大刺刺地教导起符合标准的僧侣形象,亲自绘图,以做说明,同时还慷慨大方布施银两,以显示天朝上国之人的乐善好施。<sup>③</sup>

以现代人的角度看,中国官员的傲慢建议和居高临下的赏赐颇有些指鹿为马、强人所难的意味,但对于那些一再碰壁、始终不得其门而入,如今终于看到希望曙光的耶稣会士而言,他们显然无法拒绝两广总督和广州都司的建议。可以想象,对于跪拜于案前阶下、唯唯诺诺的罗明坚等人来说,这些“很和气的”老爷(曼达琳)的建议,实际上就如同命令一般,没有多少讨价还价的余地。

再换个角度,中国官员阴差阳错的荒唐举动未必不是耶稣会士瞒天过海、刻意为之的结果。投其所好的真正目的在于顺势而为,获得宝贵的生存机会。但是,当利玛窦等人终于如愿以偿后,他们便立即发现,如此不伦不类的外在形象会导致一系列意想不

---

① 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,第160页。

② 关于这一点,萧若瑟神父亦有相同认识。他说,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。”萧若瑟:《天主教传行中国考》,河北:献县天主堂,1931年,第111页。[XIAO Jing Shan Joseph, *Studies on the Spread of the Catholic Church into China* (Hebei: Xianxian Catholic Church, 1931), 111.]

③ 据裴化行考证。罗明坚在1583年2月12日寄回澳门的信件中,还提到了另一位中国官员的相同愿望以及慷慨解囊。其曰:“两天前我们去见他(按:广州都司),他对待我们很和气,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)。”《利玛窦神父传》(上册),第82页。

到的麻烦,并陷他们于百口莫辩的尴尬境地。利玛窦在《札记》随后的记述中告诉我们:

正在此时,肇庆地区向所属的十一个县城征收一笔常税以修建一座塔。……就在建塔的土地上,他们也规划修筑一座宏伟的寺庙。根据民族风俗,他们要在庙内立一尊长官的塑像,他任职以来博得了知识阶级和无知识的群众的颂扬。陪神父们一起来的那个兵士,还有他们居留几个月来结识的其他朋友,都向他们指出,该地是他们修建房屋的理想环境。……次日,他们向长官表明了他们的愿望,长官看来对这事感到高兴超出了他们所能想象。庙和塔以及该地的整个布局,都是在他的批准下进行设计的,是对他作为百姓恩人的一个献礼,而他对它之感兴趣正犹如那是他的私产一般。整个进程对他来说,由于外国教士的合适的家室,只有显得更为体面,更尊贵。……他们还被告知,划给他们的地方仅仅作为居室,以后会再给他们地皮建造宏伟的庙宇。他们由此得到的结论是,长官的印象以为他们渴望主持供奉他本人的那座庙宇所以肯出力;因此他们必须解释,他们不拜偶像,上帝才是唯一的神。这使他有点惶惑,因为他大概认为,除了中国人已知外,再没有别的崇拜方式了。他跟他的随从商量了一阵,最后说:“那没有什么不同,我们修庙,他们可以把他们喜爱的神供进去。”<sup>①</sup>

仔细阅读这段文字,我们可以发现一个双向误解的有趣现象:虽然初来乍到的利玛窦已经换上了佛教僧侣的服装,但他尚未理解中国社会的宗教生态,尤其是佛寺与官府之间的复杂关系。从王泮欲言又止的暗示,以及“要在庙内立一尊长官的塑像”等语推

<sup>①</sup> 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,第163-164页。



测,这座在他的批准下进行设计的……私产,应当还兼有生祠的私人用途。而王泮之所以答应教士们的请求,极有可能是他相信由洋和尚“主持供奉他本人的那座庙宇”,会使它“显得更为体面,更尊贵”。因此,尽管利玛窦一再声明“他们不拜偶像,上帝才是唯一的神”,但心怀鬼胎的王泮还是固执己见,甚至极为荒谬地宣称:“那没有什么不同,我们修庙,他们可以把他们喜爱的神供进去”。因为他实在很难想象,这些身着袈裟的外国和尚还能有什么“别的崇拜方式了”。也正因为如此,傻乎乎的知府后来还为教堂题赠“仙花寺”和“西来净土”的匾额。

在此后的岁月里,张冠李戴、阴差阳错的戏剧性场面不断呈现,而其中最为典型、亦最为人们津津乐道的戏剧冲突,应当是利玛窦在1589年“挂单”韶州南华寺的奇遇。关于利玛窦在寺中拒绝参拜六祖神像的著名故事,这里不再重复,但必须指出的是,与此前曲意逢迎中国官员的顺从态度不同,虽然利玛窦客随主便地参观了南华寺,但他却刻意保持与僧侣的距离,甚至拒绝在佛寺中居住。

另一个耐人寻味的细节是,利玛窦告诉中国官员,他更习惯于生活在知识阶层和官员们之间,并声称与他们相处“犹如在他们同侪之中一样”。我们不清楚此言是否能够证明他已经在考虑再次易服的可能性,但至少表明,利玛窦是在竭力撇清与佛教僧侣的干系。

与之相映成趣的是,与利玛窦唯恐避之不及的态度相比,南华寺僧人们前倨后恭的举动则显得颇为诡异。据利玛窦的记载,在利玛窦抵达之前,风闻此事的僧侣便断定这位外国同行的来访是一个阴谋。“这些异端的和尚早已听说过利玛窦,当他到达时,他们听说他是总督派来的,就断定说他被任命为该地之长,要按照正常出家人的清规纠正他们败坏了的德行。”<sup>①</sup>然而,当利玛窦抵达寺

<sup>①</sup> 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,第237页。

院时，曾一致决议不让利玛窦去看任何适宜居住的地方的主持者们“又要弄中国人的手腕，全身披上整齐的法衣，佯装着很高兴他到来，前去迎接他，把这地方指给他看。他们彬彬有礼地把整个寺院交给他，向他保证寺里的一切都归他处置”。<sup>①</sup>

因缺乏可资印证的其它佐证，我们不清楚南华寺的住持何以认定利玛窦是总督派来的“该地之长”，又为何在心有不甘的情况下盛装出迎，甚至准备将全部庙产拱手让人，但如果考虑到南华寺供奉的是禅宗六祖，而禅宗始祖达摩又与利玛窦一样，同为深目高鼻的异域之人，那么，这些僧侣主持们看似杞人忧天的担心并非全无道理。

基于本文的主题，我们当然会留意利玛窦的回忆录并未提到他的南华寺之行是否身穿中国官员恩赐的体面服装（事实上，利玛窦再次易服前的所有信件和多年后回忆录均未提及他当时的服装样式），但既然到他在多年后才正式提出易服请求，那么他此时依然身穿僧服是合乎情理的；<sup>②</sup>而如果情况真的如此，那么南华寺住持令人啼笑皆非的误解以及中国官员大惑不解的“沉默的惊愕”，或许就与利玛窦等人的那身行头有某些干系了。

#### 四

仔细阅读利玛窦等人的记述，我们不难发现传教士一再面临的类似偏见与误解，这种偏见与误解是如此广泛与根深蒂固，以至

<sup>①</sup> 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第237、238页。

<sup>②</sup> 《利玛窦中国札记》的英译者也持相同的观点，其序言明确指出：“他穿了6年僧袍，然后才换上哲学家的衣袍，哲学家是中国最高的知识阶层。”参利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记·英译者序言》，《利玛窦中国札记》，第33页。美国学者邓恩认为，在利玛窦改换儒服之前，“他们一直穿着佛教和尚通行的服装”。参见邓恩：《从利玛窦到汤若望》，余三乐、石蓉译，上海：上海古籍出版社，2003年，第3页。[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.]

于像没顶洪水一般,形成迫使传教士们就范的情境压力;<sup>①</sup>但同样可以想象的是,基于传播福音的坚定信念以及基督教信仰特有的排他性,利玛窦及其同伴决不会在长达十余年的时间内对层出不穷的戏剧性冲突麻木不仁或无动于衷,随着对中国社会以及宗教对手、即佛教僧侣的了解渐趋深入,萌发再次易服的强烈冲动是合乎逻辑的。

作为上述推测的佐证之一,我们注意在利玛窦再次易服之前很早,就有人提出过类似建议。有意思的是,这位易服的首倡者居然是要求“废除丝绸与华美装饰”,并强令日本耶稣会士重新“身穿黑布修道服”的卡布拉尔神父,他在1584年12月5日(即利玛窦换上僧服的一年多之后)于澳门写给范礼安神父信中写道:

神父您知道,他们僧侣才是官员们所轻视的,因为佛教人既不讲来世,也不谈灵魂不灭的道理,不善于管理庙宇,也不尊重他们的方丈。因此,开始重视与尊敬我们。……希望神父下令,少与葡萄牙人来往为妙,要使神父们都变成中国人,才能免除中国人的猜疑,因此,知府同样曾告诉过他们,要如此做才行。神父都该穿中国式的长

---

<sup>①</sup> 黄明沙修士在1591年11月12日于韶州致孟三德(Duarte de San' de)神父信中声称,当麦安冬神父去世后,不仅无奈地接受披麻戴孝的传统中式葬礼,而且还有身着丧服的僧侣来向他致意。其曰:“翌日一早,我们的友人知道了麦神父的逝世后,如同神父所知道的,有些是这里的地方绅士;都穿上了丧服,或戴孝致哀,放声大哭,对麦铎之卒感到悲痛,视同他们的亲戚一样,因此,我们感到甚有安慰。最使我们感触到的,是一位刘先生,他是位不出门的老人,他也穿了官式的丧服,比任何人都显得更悲恸。还有僧侣的方丈,以及其他主要的僧侣也都丧服致哀。介于我们的境况,只能给他买一个便宜的棺木;但我们的友人潘先生协助了我们,化了四两银子,买了一个较好的棺木,有人想为他举行一些中国的礼仪,如拿些酒菜供在棺木前等。”《利玛窦书信集》,第504页。相同的情况还可见于苏如望神父的丧礼。利玛窦在1607年10月18日致罗马总会长阿桂委瓦神父信中说:“南昌会院的苏如望神父升天去了。我们并不像中国人风俗那样感到难过,举哀与我们不太相称。但是中国朋友却表示异常悲哀,在苏铎习惯接待宾客的大厅中,搭了一个灵柩台,外盖一黑幕,好似他的遗体就在其中。致哀者跪地,四次叩头;有的还放声大哭,如丧考妣。……有的还为神父戴孝,家人问起时,他们则回答是为他们的‘师傅’穿孝。”参利玛窦:《利玛窦书信集》,第347-348页。

袍,头戴高方帽,这已经说过。他们在申请书上,是要在中国内地,申请一块清净土地,远离葡萄牙商人之繁忙商务,专心学习文字,这都是罗明坚神父所写的。<sup>①</sup>

从字面上看,卡布拉尔信中关于传教士身穿“中国式的长袍,头戴高方帽”的词句是在转述肇庆知府郑一麟的建议,但鉴于他在日本耶稣会士服饰问题上的顽固立场以及信中上下文对于佛教僧侣的攻击,卡布拉尔显然是赞同这一主张的。

颇让人意外的是,卡布拉尔的建议在教会内部没有引起任何回应,但如果考虑到写信者与收信人之间的特殊关系,这一结果又是合情合理的。我们知道,卡布拉尔写作此信,是在他因传教策略与范礼安的分歧,在1582年被迫辞去日本教区上长,并在1583年被“放逐”到中国教区、担任澳门住院和中国传教团上长之后不久。加之此信是作于他抵达澳门后不久对下属广东住院的首次视察,我们有理由相信,卡布拉尔此信的易服观点绝非是深入考察中国文化、并经反复斟酌后提出的慎重建议,而是基于他对佛教僧侣一贯的仇视,甚至是意有所指地影射利玛窦等人刚刚穿上的“最体面的服饰”。因此,尽管卡布拉尔信中的语气极为恭顺,但在范礼安看来,卡布拉尔“旧”事重提,或有些冥顽不化、借题发挥的挑衅意味。

或许是担心卡布拉尔的横生枝节会搅乱刚见雏形的中国教区,在他此信半年之后,当时正在印度的范礼安再次调整了中国传教团的领导机构,他取消卡布拉尔作为教团上长(监督)的职务。据利玛窦的记录,“他(范礼安)的第一步行动是任命葡萄牙人孟三德(Eduardo de Sande)神父为教团监督……然后,他撤销澳门神学院对中国教团管辖权,使之只受他本人和日本教区长的领导。”<sup>②</sup>当范礼安在1590年6月25日由澳门出发前往印度之际,他再度变更

<sup>①</sup> 利玛窦:《利玛窦书信集》,第471页。

<sup>②</sup> 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,第189页。

中国教区的行政机构。“临行前,他(范礼安)指定孟三德神父为澳门神学院院长,因为他非常熟悉中国教团的事情。当时教团是在澳门监督的管辖之下。而且,他看来是最宜于管理,宜于正当接济和促进中国事业的人选。”<sup>①</sup>换句话说,范礼安频繁的人事变动实际剥夺了卡布拉尔的所有权责,这位昔日声名显赫的日本教区上长实际上已沦为一名普通神父。

大多数学者相信,利玛窦在1592年春节前后于南雄拜访儒生瞿太素是导致他后来易服的重要契机,<sup>②</sup>但需要提醒读者的另一个巧合是,1592年也是卡布拉尔与范礼安长期对峙、力量对比发生重大变化的关键年代。众所周知,卡布拉尔在这一年时来运转,一直蛰伏于澳门住院的他前往印度果阿,随即又出任显赫的印度主教区上长一职。自此,卡布拉尔开始在与范礼安的争斗中占据了上风。1595年5月24日,身为印度管区长卡布拉尔当面要求范礼安辞去东印度管区的视察员之职。此后范礼安的身份出现疑问,在随后召开的顾问会议上,卡布拉尔主张范礼安担任日本准管区的管区长,尽管会议决议和总会长压缩了范礼安的权限范围,仅任命他担任日本(包括澳门与中国内地)的视察员,<sup>③</sup>但卡布拉尔仍不肯

① 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,第245页。

② 计翔翔:《关于利玛窦戴儒服穿儒服的考析》,第8页。

③ 切希利克:《日本耶稣会士礼法指针·解说》,矢泽利彦、筒井砂译,《基督教文化研究系列》,5,东京:上智大学基督教文化研究会刊,1970年,第34-35页。[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.]关于范礼安这一职务变动,还可见证于《龙华民1598年11月于韶州写给罗马耳瓦烈神父的信》,《利玛窦书信集》,第516页。[Nicolas Longobardi, “Letter of P. Nicolas Longobardi to P. Giovanni Alvarez, Shaozhou, November 1598,” in *The Correspondence of Matteo Ricci*, 516.]

罢休，一再向罗马表示异议。<sup>①</sup>

由于缺乏资料，我们还不清楚修会高层的策略之争及其个人恩怨是否影响，或在多大程度上影响到利玛窦的行为决定，但可以想象的是，作为学生，与范礼安关系特殊的利玛窦当然会了解那些不足向外人道的微妙之处，并尽力避免节外生枝的其它矛盾。<sup>②</sup>

关于这些外力因素的蛛丝马迹，我们或可从利玛窦自己的记述中获得线索。众所周知，预示利玛窦的形象改变有两段关键性的文字，其中之一，是他在1592年11月15日于韶州致总会长阿桂委瓦的信件。其曰：

到了南雄便立即拜会知府大人，也送礼给他。知府对我的来临感到高兴，最后还送我直到大门口。次日他率领他的部下向我回拜，并回赠礼物，这是中国人的习

---

① 卡布拉尔在1596年12月10日于果阿写给耶稣会总会长助理阿尔瓦雷斯(Joao Alvares)的信中直言不讳地攻击道：“还在当地的范礼安神父并不想放弃日本与中国的视察员，所以该神父[指1595年10月被任命为印度管区视察员的皮门塔(Nicolau Pimenta)神父]仅仅是印度的视察员。总会长必须对(视察员任职年限)加以明确规定(这么说是因为一个人不可终生占据拥有绝对权威，在一管区内的权限超越总会长的视察员一职)。皮门塔神父也希望如此。由于他的人格是谦虚而不喜欢发号施令，所以我们都受到感化。与此相反，范礼安神父性格值得批判，他常常以高压态度下达命令，对我们来说，成了极为恶劣的榜样。因为这一原因，范礼安在住院内外的人们中没有博得名声。”《耶稣会与日本》，1，第169页。

② 我们不应忽视如下事实，范礼安本人和罗明坚、由他钦点入华的利玛窦以及后来接任中国教区上长之职的龙华民、接任巡视员之职的巴范济，都是意大利人。考虑到当时西、葡两国的保教权之争、不同修会及其与罗马教廷之间的明争暗斗以及范礼安家族与教皇保罗四世的亲密关系(关于范礼安家族与保罗四世的友谊以及他被任命为“极遥远广大地区”的东印度教区巡视员(1573年)后在耶稣会葡萄牙管区和宫廷引发争议，可参见松田毅一：《亚历山大·范礼安的生平》，《日本巡察记》，松田毅一译，解题I，东京：平凡社，1973年，第237-248页。[Matsuda Kiichi, “Biography of Alexandre Valignani,” in *Inspection Visit in Japan*, Alexandre Valignani, trans. Matsuda Kiichi (Tokyo: Heibonsha, 1973), 237-448.])，这些身居要职者的特定身份及其微妙之处，在当时是任何人都很清楚。对此，利玛窦在1583年2月13日于澳门写给总会长的信中并无忌讳，他说：“‘罗明坚神父在这里住了三年，同院神父几乎使他变成了殉道士，百般为难他。……远东教务视察员神父对澳门会院长上对这个传教区的权力，大加限制。’我相信因为我们三人皆为意大利人，不必为我们有什么特殊的安排。”参利玛窦：《利玛窦书信全集》，第41页。

惯。后来这里的绅士都一一来拜访我们，之后还以宴席招待。往往一天数席，应酬不暇，餐餐佳肴美酒。因此只能到一家坐下，吃一点，再到别家应酬。地方绅士官吏也非常抬举我们，不让我们步行，而用轿子抬着走，就如欧洲的显贵一般。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尊重，因此我们不能以和尚、道士之流出现，他们用轿子抬着我们走，也为方便前进，因为城中人口众多，都争相看洋和尚，这是过去他们不曾看见过的。如步行，根本走不过去，时间又短，不能使全城人都看见。因此我们不论到哪里去，常有很多群众跟在轿子后面或围着轿子前行。<sup>①</sup>

与此遥相呼应的另一条记录，是利玛窦稍后在澳门向范礼安当面提出的请求。

利玛窦神父对视察员神父说，他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。他解释说，那些人按规定要剃得光光的，头发要剪干净。他还说，经验告诉他，神父们应当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>②</sup>

比照这两段文字，其中的差异一目了然，前者委婉含蓄，后者直截了当。在写给总会长的信中，利玛窦以极大篇幅描述了在南

① 利玛窦：《利玛窦书信集》，第123-124页。

② 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第276页。

雄与当地官绅的社交盛况,那种“一天数席,应酬不暇,餐餐佳肴美酒”,“用轿子抬着走,就如欧洲的显贵一般”招摇过市的大段描述,更像是营造一种氛围,而“这种荣誉为我们十分重要”、“因此我们不能以和尚、道士之流出现”等语,亦像是为计划中的易服行为铺陈造势。但在与视察员的私下面谈时,利玛窦的陈情就显得直言不讳了,所谓“神父们应当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”,几乎是毫无保留地道出了酝酿已久的易服决定。

两次陈情的不同方式或许取决于不同的对象,但另一方面,它也暗示或透露出利玛窦为人处世的老练圆滑和复杂情境中难以言表的微妙关系。上书最高上长的委婉表述既可与面对顶头上司的直白要求遥相呼应,形成互动,又不会让后者陷于难堪的被动境地,从而留下充分的转圜余地,并最终达成策略调整的目的。

与之相映成趣的是,范礼安最终的批复也颇有玄机,在经过了周密部署和充分酝酿之后,<sup>①</sup>他在《写给澳门神学院院长训诫》中,对此作出了如下指示。

中国的佛僧极受人鄙视,曼达琳对他们的评价很坏,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中,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而且并不恰当。正如以前葡萄牙人通常

---

<sup>①</sup> 范礼安首先向总会与教廷汇报利玛窦的请求。他告诉我们:“视察员神父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会长神父,也报告给圣父教皇”。《利玛窦中国札记》,第276页。除此之外,他还就此事征求了塞尔凯拉(Luis de Cerqueira)主教的意见。参见费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,冯承钧译,北京:中华书局,1995年,第34页。[FEI Laizhi (Louis Pfister), *Biographies and Bibliographies of Jesuits in China*, trans. FENG Chengjun (Beijing: Zhonghua Book Company, 1995), 34.];荣振华:《在华耶稣会士列传及书目补编》,耿升译,北京:中华书局,1995年,第125页。[RONG Zhenhua (J. Dehergne), *Supplement to the Biographies and Bibliographies of Jesuits in China*, trans. GENG Sheng (Beijing: Zhonghua Book Company, 1995), 125.];邓恩:《从利玛窦到汤若望》,第34页。



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是穿着规定的外套为好。关于其它事情,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>①</sup>

关于范礼安的上述指示,我们必须给予足够的重视,因为它是迄今为止、唯一可以确定的、由远东耶稣会最高上长对于传教士合适服装做出的明确指示;<sup>②</sup>虽然范礼安以其一贯的行文风格,面面俱到地小心措辞,<sup>③</sup>并未点明利玛窦可以改穿中国儒士的服装,但“与其说使用佛僧的名号,还不如采用文人的名号为好”,以及“按照中国人的传统习惯,作相应的打扮就行了”等语,实际上已经批准了利玛窦的请求,允许他们因地制宜,放手去做了。

① 高濂弘一郎:《基督教时代的文化与诸相》,东京:八木书店,2002年,第264-274页。[Takase Kōichirō, *Culture and Phenomena in Christian Era* (Tokyo: Yagi Shoten, 2002), 264-274.]

② 范礼安《写给澳门神学院院长的训诫》没有标注时间,但考虑澳门神学院成立于1594年底,而范礼安本人又于同年11月15日离开澳门,前往印度,因此,训诫的实际写作时间应当是在1594年11月前后。而澳门神学院首任院长孟三德在收到范礼安的书面命令后,应当是通过与内地传教士的固定联系渠道,即每年4月的广州商品交易会,将范礼安的决定告知利玛窦,如此算来,利玛窦在1595年5月再次易服也就是水到渠成的自然之举了。

③ 对照于《耶稣会宪章》中关于会员服装的规定,我们可清晰体味到范礼安谨慎行文,避免以往争执的用心。《宪章》第577条规定:“服装还须有以下三个特征:第一、与身份相符;第二、与滞留地习俗相适应(L);第三、不得与清贫誓愿相违背,丝绸或昂贵质地的服装违背了该誓愿(M)。为了神的更大荣光,诸事应保持谦虚,坚守与卑贱者相符的姿态。”在关于特征二、三的(L)及(M)解释中,《宪章》又补充道:“(L)或者说,至少不应与之截然不同”。“(M)此点是指由会员之家(会所,译注)给予服装者。如会员之家的一员身着昂贵服装或类似之物时,不得加以禁止。而某人因某种环境或需要着优质服装或与身份相符的服装,也不在禁止之例。但此类服装不能普遍使用。”参见罗耀拉:《耶稣会会宪》,中井允译,东京:耶稣会日本管区出版,1993年,第175页。[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。译文参照的英译本,得到李庆先生协助,特致谢意。

## 五

姗姗来迟的最终批准仿佛让久压的弹簧突然松脱了重荷，如愿以偿的利玛窦兴奋异常，在不到三个月的时间里，利玛窦以罕见的激情，接连向上级与各方朋友报告他的漂亮新装。<sup>①</sup>或许正是由于这一不同寻常的文宣造势，利玛窦高冠博带、美髯垂胸的新形象广为人知，它甚至在当时就引起欧洲同事的误会，以为“在中国的耶稣会神父极力想得到中国授予的科举学位。”<sup>②</sup>

关于利玛窦易服事件的影响，学者们多有探讨，但对于当时的利玛窦等来说，立竿见影的直接效应就是从未有过的社会地位，在南京和南昌，耶稣会士出门时乘坐轿子，也不再像以前那样低三下四地向官员“行跪拜礼”；他们还经常参加学者的聚会，享受“文人士”和“显贵官吏”热烈欢迎。虽然信中如同社交明星一般“忙得喘不过气来”的繁忙情景可能有些夸张，但它至少证明，耶稣会士的新装成效显著，凭着它的魔力，他们堂而皇之地登堂入室，顺利

---

<sup>①</sup> 这些信件包括 1595 年 8 月 29 日写给澳门神学院院长孟三德神父的信件；1595 年 10 月 7 日在南昌写给同窗的班契神父的信件；1595 年 10 月 28 日于南昌写给耶稣会某神父的信件；1595 年 10 月 28 日写给高斯塔神父的信件（《利玛窦书信集》，上，第 153、167-168、177、186 页）；1595 年 11 月 4 日写给总会长阿桂委瓦神父的信件（《利玛窦中国札记》，第 202 页）。为节省篇幅，这里不一一引用。

<sup>②</sup> 《利玛窦中国札记》，第 277 页。

地融入当地的上流社会。<sup>①</sup>

就像历史多次重演的那样,外在形式的改变再一次模糊了人们对本质的认知,正如宗教生活的某些相似之处曾经让人们将传教士误认为“番僧”那样,高冠博带的利玛窦又被许多不明底细、且又自以为是的中国文人引为同道,甚至宣称利玛窦偷梁换柱、似是而非的道德说教,与中国古代圣贤的教导并无二致。

然而,与中国文人的无知相比,终日与之周旋的利玛窦却没有自我陶醉到忘乎所以。如果说他的首次易服还有些仓促,或者是在屋檐下不得不低头的无奈,那么他的二次易服则更像是处心积虑的公关策划和形象包装。事实上,就在易服之前,利玛窦就已经开始展开对于中国文化,以及儒学经典的认真研究。在1593年12月10日在于韶州写给总会长阿桂委瓦神父的信中,利玛窦声称:

今年我们都在研究中文,是我念给目前已去世的石方西神父听,即四书,是一本良好的伦理集成,今天视察员神父要我把四书译为拉丁文,此外再编一本新的要理问答。这应当用中文撰写;我们原有一本,但成绩不如理想。此外翻译四书,必须加写短短的注释,以便所言更加清楚,托天主的帮忙,我已译妥三本,第四本正在翻译中。

---

<sup>①</sup> 在写给孟三德神父信中,利玛窦向他的顶头上司报告了他在南京和南昌因此获得的不同待遇。他说:“我穿了拜客特有的服装去(徐大任)他家,因为他是第一次看见我穿着儒服,就很高兴地接待了我,而不要我向他行跪拜礼,就如从前,当他还没有升官时,一样行礼。又叫我坐在他的面前,这是很大的面子,并好多次向我敬茶。”《利玛窦书信集》,第158页。在前引1595年11月4日写给总会长阿桂委瓦神父的信中,利玛窦也有类似的描述。其曰:“从此我们决定放弃‘僧’这样的称呼,这是我们初来中国直到最近常用的。僧和我们的托钵会兄弟们差不多,在中国并不太受重视。……因此在视察员神父的指示下,换上儒者的服装,把胡须留下,不几月我的胡子便长的相当长。我们要佣人及我们的神学生称我们为‘先生’,并非为了尊敬,而是更换地位,我们已多次声明,我们是神学家与儒者(Predicatori litterati)。所谓儒者,目前在中国到处都有,我们以此名义出入文人学士的场合。显贵或官吏多喜欢和我们往来,而不太容易和僧人交往,不但南京如此,中国其它各地也莫不如此。自我开始称‘儒家’后,现在很少人以‘僧人’看待我们了。”《利玛窦书信集》,第202-203页。

这些翻译以我的看法在中国与日本为我们传教士十分有用,尤其在中国为然。四书所论述的伦理犹如第二位塞尼加的作品,不次于古代罗马任何著名作家的作品。在翻译妥后,我将寄给视察员神父,如不错,明年就会寄给你。<sup>①</sup>

由于缺乏足够的史料,我们还不清楚利玛窦如何翻译儒家经典四书,但通过他信中所说的那本教义书、即此后声名卓著的《天主实义》,我们不难了解他对于中国儒家及其学说的基本看法。

根据学者们的研究,《天主实义》对于中国儒家的基本态度,可以用“容古儒”,“斥新儒”之说来概括,<sup>②</sup>在利玛窦等耶稣会士看来,中国传统儒家、尤其是先秦古儒,与基督教神学体系的自然理性颇有吻合或相通之处,而宋明以来的新儒,则是背忘古训,步入歧途了。所谓“吾天主,乃古经书所称上帝也。……历观古书,而知上帝与天主特异以名也。”<sup>③</sup>“余虽末年入中华,然窃视古经书不怠,但闻古先君子敬恭于天地之上帝,未闻有尊奉太极者。如太极为上帝万物之祖,古圣何隐其说乎?”<sup>④</sup>“二氏(佛教与道家)之谓,曰空曰无,于天主理大相刺谬,其不崇尚,明矣。夫儒之谓,曰有曰诚,虽未尽闻其释,固庶几乎!”<sup>⑤</sup>都明确表达了这种基本态度。

在晚年的回忆录中,已经无所顾忌的利玛窦说得更为坦率,他一方面称赞古儒的理性之光,声称古代中国人因此得到拯救,但同时又毫不留情地将儒学归于“迷信”之列,即“三种崇拜或宗教信仰

① 利玛窦:《利玛窦书信集》,第134-135页。

② 参见孙尚杨:《基督教与明末儒学》,北京:东方出版社,1994年。[SUN Shangyang, *Christianity and Late-Ming Confucianism* (Beijing: East Press, 1994).]

③ 利玛窦:《天主实义》,朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,上海:复旦大学出版社,2001年,第21页。[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页。

⑤ 同上,第15页。

体系”之一。其曰：

儒教目前最普遍信奉的学说，据我看似乎是来自大约五个世纪以前开始流行的那种崇拜偶像的教派。这种教义肯定整个宇宙是由一种共同的物质所构成的，宇宙的创造者好像是有一个连续体(*corpus continuum*)的，与天地、人兽、树木以及四元素共存，而每桩个体事物都是这个连续体的一部分。

因为他们既不禁止也不规定人们对于来世应该信仰什么，所以属于这一社会等级的很多人都把另两种教派和他们自己的教派合而为一。他们确切相信，如果他们容忍谬误并且不公开摒弃或非难虚伪的话，他们所信奉的就是一种高级形式的宗教了。<sup>①</sup>

鉴于本文的主题，这里不能对基督教神学与程朱理学的深层次文化冲突详加论述，但可以肯定的是，即使在易换儒服多年之后，利玛窦仍不能认同身穿同样服饰的这一阶层普遍信奉的哲学理念，虽然他故意含糊其词，并极力掩饰其入华传教改宗的真正目的。<sup>②</sup>

以正常的道德角度看，人们或许会指责耶稣会士们竟然如此表里不一、口是心非的虚伪行径，但如果换一个角度，设身处地替他们着想，就不难体察不得已的苦衷。事实上，即便是易服之后，在社交场上春风得意、左右逢源的利玛窦仍然不敢透露他们乔装打扮的真正原因。在1595年10月28日于南昌写给高斯塔神父的

① 《利玛窦中国札记》，第101-102、105页。

② 明末思想家李贽就曾表示怀疑道：“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。”李贽：《续焚书》，北京：中华书局，1975年，第35页。[Li Zhi, *Burning the Books, Continued* (Beijing: Commercial Press, 1975), 35.] 又能沈德符为之转圜之词，称“若以为窥伺中华，以待风尘之警，失之远矣”（沈德符：《万历野获编》，卷三十《大西洋》[Shen Defu, “Pacific Ocean,” in *Anecdotes in the Wanli Period*, vol. 30 (Beijing: Zhonghua Book Company, 1959).])之语，亦从另一侧面表明了中国士人对利玛窦奇特态度的怀疑。

信中，易换儒服还不到半年的利玛窦坦陈了他的奇遇：

我如今要谈我的梦，是到南昌后最初几天睡觉中所有的。当时我正因南京之行的不成功而忧心不乐。又因旅途劳累而进入梦乡。看见迎面来了一个我不认识的人，对我说：“你就是在这里要消出古传的宗教而宣传天主的宗教吗？”我听后非常惊讶，这人怎会知道我心的事？便问道：“你是魔鬼？或是神明？”他回答说：“我不是魔鬼，我是天主。”我闻声跪地叩拜，流泪哭谓：“主啊，您既然知道我的心事，为什么不帮助我啊？”他回答说：“你可以到那座城里去！”当时我懂是指北京而言——“在那里我要帮助你。”<sup>①</sup>

很显然，由于长期戴着面具生活，身心俱疲的利玛窦才会在梦中出现幻觉，但如此神秘体验也透露出入梦者深藏不露的真正用意：即易换儒服等所有努力都是为了计划中的北京之行；其目的不是渡化身穿同样服装的文人，而是便于接近号令天下的皇帝，因为这才是改宗中华帝国的唯一希望。

在许多相关著述中，耶稣会士习惯于结交社会上层的行为策略被批评为“上层路线”，事实上，过深地卷入宫廷政治应当是导致耶稣会在欧洲被禁的重要原因之一。就此而言，利玛窦的计划符合耶稣会士的政治传统。但换一个角度看，在封建专制制度高度发达的远东、尤其是日本与中国，在力量对比上始终处于绝对劣势的耶稣会士们别无选择，正如此后一系列禁教事件所证明的那样，如果违逆统治阶级的意愿，不仅宣教没有成功的可能，而且会丧失岌岌可危的生存空间。（日本）将军或（中国）皇帝的一声令下，就足以毁掉好不容易才获得的可怜成就。

从这一意义上说，无论是最初僧衣还是后来的儒服，耶稣会士

<sup>①</sup> 《利玛窦书信集》，第 185 - 186 页。

朝三暮四的形象包装只有一个目的,那就是获得统治阶级(包括构成其社会基础的士大夫阶层)的认可,无论这一外在标志有怎样的内在含义,在利玛窦等人眼里,都不过是打入上层社会并最终接近权力顶峰的通行证和护身符。

最后,我们来做一个简短的小结:

从罗明坚算起,入华耶稣会士至少有三次形象改变,从这一角度说,利玛窦二次易服的行为属性并无根本差异,其着眼点都在于它的社会效应,即为了获取或拓展生存、发展的政治空间;两次易服都不是自由意志的展现,而是迫于情境压力的无奈之举,是向社会上层和主流意识的屈从。传教士们一再更换的新衣,就是他们的通行证与护身符。我们甚至可以做这样的推测:如果得到清王朝的传教许可,或许有更多传教士不会介意:像南怀仁那样再次易服,改穿清朝官员的皇袍马褂。

身穿儒服并不能使利玛窦成为真正的儒者,也不意味着他对儒学的认同,更不等同于接受儒家的政治理念。所谓容古儒、批新儒的选择性策略,其实质是阉割儒家忠孝伦理的道德前提,为上帝信仰的传播打开一条通道。作为排他性极强的一神论基督教神学及其传播者,利玛窦们不可能容忍凌驾于教权(教会)、甚至神权(天主)之上的封建皇权(天子);也正因为如此,耶稣会士在士大夫中间的传道远不如他们宣扬的那样成就辉煌,而且不可避免地触发长达数百年的“礼仪之争”。从这一意义上说,徐光启所谓“补儒易佛”,<sup>①</sup>“易佛”是真,而“补儒”既不是利玛窦的初衷,也是从未实现的文化神话,只是徐氏为消除文人士大夫戒备心理的文过饰非,至于将它进化到“合儒”、“补儒”、甚至于“超儒”的境界,那就是现

---

<sup>①</sup> 王重民辑校:《徐光启集》(上册),上海:上海古籍出版社,1984年,第66页。[WANG Chongmin, compil., *XU Guangqi Selections*, vol. 1 (Shanghai: Shanghai Guji Press, 1984), 66.] 对此,金尼阁神父提到了类似的另一种说法,他告诉我们说:“在被问到基督教法的主要内容是什么的时候,徐光启博士就非常确切地用了四个字来概括:‘驱佛补儒’,也就是说‘它驱逐(佛教)偶像并补足儒生的教法。’”参见史若瑟:《利玛窦中国札记1978年法文版序言》,《利玛窦中国札记》,附录,第663页。

代理想主义者一厢情愿的自作多情了。

最后要补充的是，传教士的形象改变是耶稣会士们在远东地区、甚至于整个东方普遍采用的策略行为，而在幕后导演这一出精彩剧目的关键人物，即“文化适应政策”（*accommodatio*）的真正制定者，则无疑是当时东印度教区的最高上长、耶稣会远东教区视察员神父范礼安。就像巨网中心的蜘蛛，这位被利玛窦称作“中国教区之父”、<sup>①</sup>被教会历史学家誉为“集亚历山大雄心和汉尼拔铁腕于一身”<sup>②</sup>的重要人物，是我们研究并破解许多历史迷局的关键所在。

---

① 《利玛窦书信集》，第 319 - 320 页。

② 矢泽利彦：《中国与基督教》，东京：近藤出版社，1977 年，第 61 - 62 页。  
[Yazawa Toshihiko, *China and Christianity* (Tokyo: Kondo Shuppansha, 1977), 61 - 62.]



## 参考文献 [ Bibliography ]

## 西文文献 [ 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.

## 日文文献 [ Works in Japanese ]

切希利克:《日本耶稣会士礼法指针》,矢泽利彦、筒井砂译,基督教文化研究系列5,东京:上智大学基督教文化研究会刊,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》,柳谷武夫译注,东洋文库,5册,东京:平凡社,1987年; Frois, Luis. *History of Japan.* 5 vols. Translated by Yanagiya Takeo. Tokyo: Heibonsha, 1987.]

井手胜美:《基督教思想史研究序说——日本人的基督教受容》,东京:鹤鹑社,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:《南蛮史料の発現—よみがえる信長時代》,中央公論社,1964。[松田毅一:《南蛮史料的发现——由此所见的信长时代》,东京:中央公论社,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、十七世纪イエズ会日本報告集》,第三期第一卷,同朋舎,1994。[松田毅一主编:《十六、十七世纪耶稣会日本报告集》,第三期第一卷,京都:同朋舎,1994年; Kiichi, Matsuda, ed. *Reports of the Jesuits in Japan during the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries*, ser. 3, vol. 1. Tokyo: Unsodo,

1994. ]

高瀬弘一郎:《イエズス会と日本》,1,大航海时代丛书,第2辑,岩波书店,1988。[高瀬弘一郎、岸野久译注:《耶稣会与日本》,1,大航海时代丛书,第2期,VI,东京:岩波书店,1988年; Kōichirō, Takase and Hisashi Kishino, trans. *The Society of Jesus and Japan*. Vol. 1. Tokyo: Iwanami Shoten, 1988. ]

高瀬弘一郎:《キリシタン時代の文化と諸相》,八木書店,2002。[高瀬弘一郎:《基督教时代的文化与诸相》,东京:八木书店,2002年; Kōichirō, Takase. *Culture and Phenomena in Christian Era*. Tokyo: Yagi Shoten, 2002. ]

罗耀拉:《耶稣会会宪》,中井允译,东京:耶稣会日本管区出版,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:《イエズス会士日本通信》,上,《新異国叢書》,第一輯,II,雄松堂書店,1984。[村上直次郎译注:《耶稣会士日本通信》(上),新异国丛书,第1輯,II,东京:雄松堂书店,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《日本教会史》,下,土井忠生等訳,《大航海時代叢書》,第一期,X,岩波書店,1979。[罗德里格斯(陆若汉):《日本教会史》(下),土井忠生等译,东京:岩波书店,1979年; Rodri'gues Tcuzzu, Joao. *The Ecclesiastical History of Japan*, vol. 2. Translated by Doi Tadao. Tokyo: Iwanami Shoten, 1979. ]

矢沢利彦:《中国とキリシタン》,近藤出版社,1977。[矢沢利彦:《中国与基督教》,东京: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,东洋文庫,1985。[范礼安:《日本巡察记》,松田毅一译,东京:平凡社,1985年; Valignani, Alexandre. *Inspection Visit to Japan*. Translated by Matsuda Kiichi. Tokyo: Heibonsha, 1985. ]

#### 中文文献[ Works in Chinese ]

邓恩:《从利玛窦到汤若望》,余三乐、石蓉译,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. ]
- 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,冯承钧译,北京:中华书局,1995年。 [ FEI Laizhi (Louis Pfister). *Biographies and Bibliographies of Jesuits in China*. Translated by FENG Chengjun. Beijing: Zhonghua Book Company, 1995. ]
- 黄时鉴主编:《东西交流论谭》(第二集),上海:上海文艺出版社,2001年。 [ HUANG Shijian, ed. *Collected Papers on East-West Communication*, vol. 2. Shanghai: Shanghai Literature and Art Publishing House, 2001. ]
- 李贽:《续焚书》,北京:中华书局,1975年。 [ LI Zhi. *Burning the Books, Continued*. Beijing: Commercial Press, 1975. ]
- 利玛窦:《利玛窦书信集》,罗渔译,台北:光启出版社、辅仁大学出版社联合出版,1986年。 [ Ricci, Matteo. *The Correspondence of Matteo Ricci*. Translated by LUO Yu. Taipei: Guangqi Press & Fu Jen Catholic University Press, 1986. ]
- 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济等译,何兆武校,北京:中华书局,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:《利玛窦神父传》(上册),管震湖译,北京:商务印书馆,1993年。 [ PEI Huaxing (Henri Bernard). *Father Matteo Ricci Biography*, vol. 1. Translated by GUAN Zhenhu. Beijing: Commercial Press, 1993. ]
- 荣振华:《在华耶稣会士列传及书目补编》,耿升译,北京:中华书局,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:《万历野获编》,北京:中华书局,1959年。 [ SHEN Defu. *Anecdotes in the Wanli Period*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1959. ]
- 孙尚杨:《基督教与明末儒学》,北京:东方出版社,1994年。 [ SUN Shangyang. *Christianity and Late-Ming Confucianism*. Beijing: East Press, 1994. ]
- 王重民辑校:《徐光启集》(上册),上海:上海古籍出版社,1984年。 [ WANG Chongmin, compil. *XU Guangqi Selections*, vol. 1. Shanghai: Shanghai Guji

Press, 1984. ]

萧若瑟:《天主教传行中国考》,河北:献县天主堂,1931年。[XIAO Jing Shan, Joseph. *Studies on the Spread of the Catholic Church into China*. Hebei: Xianxian Catholic Church, 1931. ]

张尔岐:《嵩庵闲话》,台北:台湾商务印书馆,1976年。[ZHANG Erqi. *Song' an Xianhua*. Taipei: Taiwan Commercial Press, 1976. ]

朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,上海:复旦大学出版社,2001年。[ZHU Weizheng, ed. *Collection of Matteo Ricci' s Translation and Works in Chinese*. Shanghai: Fudan University Press, 2001. ]