

被中國人塑造的利瑪竇

鐘鳴旦著
黎明輝譯

一九八二年是「利瑪竇年」；年內世界多個地方舉行學術會議以紀念利瑪竇來華，會議地點由美國芝加哥延伸到義大利（Macerata）以至臺北。時維利瑪竇於一五八二年來到葡萄牙人聚居的澳門剛好四百年，他在翌年正式踏足中國大陸。在香港與北京都有利瑪竇相關的慶祝活動，紀念他在一六零一年於北京定居。二零一零年也是「利瑪竇年」，悼念他於一六一零年在北京逝世。

利瑪竇在中國共二十七個年頭，究竟他的所言所行，後人有沒有新見解？有一點是肯定的，就是他的著作愈見在學術界和社會流傳。舉例來說，在中文已有多個《利瑪竇中國書劄》的簡易版本和譯本，這與一九八二年七月出版的《人民畫報》的兩頁文章正好相映成趣。可是利瑪竇的著作不僅以中文廣泛流傳，由羅明堅(Ruggieri)與利瑪竇合著的葡中字典手稿更首次出版；利瑪竇書信與義大利文版的《耶穌會入華及天主教在中國的歷史》亦重刊(二零零零至二零零一)¹；其他作品亦已被翻譯：例如講授教理的《天主實義》已譯成中文、日文、韓文和義大利文；《交友論》已譯成義大利文、德文及法文；《西國記法》已譯成德文。這還有無數的第二手資料，包括至少二百篇大部份以中文寫成的文章，也反映其人其事。當中最廣為人知的可能是史景遷 (Jonathan Spence) 於一九八四年寫的 *Memory Palace of Matteo Ricci*。此書已有兩個中文譯本(《利瑪竇的

1. Matteo Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, (《耶穌會入華及天主教在中國的歷史》) Macerata: Quodlibet, 2000; id., *Lettere*, Macerata: Quodlibet, 2001.

記憶之宮》和《利瑪竇的記憶之宮：當西方遇到東方》），德文、西班牙文和荷蘭文譯本。²

從上述可見，利瑪竇無論在學術界和普羅大眾心目中仍然佔一席位。若我們細心察閱這些著作，使會發現當中有前人優秀的研究：由德禮賢 (Pasquale d'Elia) 批註的第一手資料(*Fonti Ricciane*；共三冊，1942-1949)³ 和他的學生 Johannes Bettray 的著作(*Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China*, 1955)⁴ 在今時今日仍然份量十足。但由於這些作品以義大利文及德文寫成，很不幸地經常被忽略。與之相比，近期的作品罕有地能為利瑪竇注入新元素；只能從更廣的角度敘述利瑪竇的「成功故事」與生平著作。綜觀而言，以利瑪竇的兼容性似乎比想象中低⁵，而同期的耶穌會士如龍華民 (Niccolò Longobardo 1565-1655) 對中國古籍和宋明理學的認識也比利瑪竇更佳。

那麼如何在 2010 年講述利瑪竇的故事？近年一項重要的發展是從文化接觸的角度分析歷史；將這套觀點放諸利瑪竇身上，從他的角度出發抑或從他接觸的文化這角度出發？因應上述發展，本文

-
- 2 有關這些文章的概覽，請參閱杜鼎克(Ad Dudink)與鐘鳴旦(Nicolas Standaert)，Chinese Christian Texts Data base(CCT- Data Base) (<http://www.arts.kuleuven.be/sinology/cct>)
 - 3 Pasquale d'Elia (ed.), *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*, 3 vols. Rome: Libreria dello Stato, 1942-1949. (abbreviated as *FR*). For the English translation of the edition by N. Trigault 金尼閣: Louis J. Gallagher, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, New York: Random House, 1953 (abbreviated as *Journals*).
 - 4 Johannes Bettray, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China*, Rome: Universitas Gregoriana, 1955. For a good theological analysis, see Luis Gutheinz, "What is so Special in Matteo Ricci's Missionary Approach?", *East Asian Pastoral Review* 20:4 (1983), pp. 104-116
 - 5 參閱 e.g. Ad Dudink, "Tianzhu jiaoyao 天主教要: The Catechism (1605) Published by Matteo Ricci", *Sino-Western Cultural Relations Journal* 24 (2002), pp. 38-50 (esp. p. 47, quoting Paul Brunner)

將會重溫利瑪竇的故事並設問利瑪竇如何被他人特別是中國人所塑造。⁶ 這方法對利瑪竇傳福音的方式有莫大啓示，而且對今日福傳也有所啓發。

耶穌會士來華傳教策略的四大特色

首先，讓我們以較傳統的方式透視利瑪竇個人的生平。其時，整個耶穌會來華的傳教策略由范禮安 (Alessandro Valignano 1539-1606) 所訂，范禮安正是利瑪竇 (1552-1610) 的初學導師，而他本人也曾於 1574 至 1606 年到訪東亞地區。他的策畧後來被利瑪竇富創意地付諸實踐。後世直至十八世紀一直將這策略與利瑪竇劃上等號；並稱之為「利瑪竇方法」。它有四大主要特點⁷：

(1) 兼容或適應中華文化的政策。⁸ 范禮安對耶穌會非常有限地適應日本文化感到失望，所以堅持首先要學中文。因此，他派出數個耶穌會士在 1579 年到澳門，並吩咐他們專注學習中文（也有些耶穌會士批評他們只顧學習中文）。兩年後羅明堅 (Michele Ruggieri 1543-1607) 抵埠，而利瑪竇也於一年後到達。可能受到日本方面的影響，他們把自己穿著成佛教僧侶一樣。如是者經過了近十五年的生活體驗，他們在 1595 年改變了這政策，並融入中國儒生與官員的生活方式及禮節。這項轉變由利瑪竇帶動，在十七世紀一直延續而沒有改變，對大部份耶穌會傳教士而言，利瑪竇也成為兼容政策的參考藍本。

6 這篇文章是基於早前的研究：N. Standaert, "Jesuit Corporate Culture As Shaped by the Chinese", in John W O'Malley et al. (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and The Arts, 1540-1773*, Toronto: Univ. Of Toronto Press, 1999, pp. 352-363.

7 Erik Zürcher, "The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response," in Edward B. Vermeer (ed.), *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*. Leiden: Brill, 1990, pp. 417-457.

8 Joseph F. Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*. Rome: Storia e letteratura, 1958, vol. I, chap.3 and p. 325 ff; vol. II, p. 335 ff.; see also the book by J. Bettray, *op.cit.*

(2)以「從上而下」方式傳揚福音。耶穌會士接觸知識份子的精英。背後的理念是若然皇帝與他的大臣改教，整個國家都會信奉基督，當時的精英主要由知識份子組成，他們花費了生命中多個年頭應考科舉試，金榜提名後才可以做官。為準備應考，他們必須先熟習儒家典籍和註解。科第試每三年一次在京城舉行，從各處選拔，應考的考生約三百人，高中者可晉身官員，受委任為地方縣令或其他官職。官職每三年更換一次，這情況就如現代外交官一樣。為了打入這精英的圈子，利瑪竇熟習儒家典籍，並憑著他驚人的記憶力，成為了精英們討論哲理組群一位受歡迎的嘉賓。

(3)使用西方科技吸引受過教育的華人的注意力，說服他們西方文化的精博，間接地傳揚福音。利瑪竇會將一個西方自鳴鐘獻給皇上，也將西洋畫介紹給中國人，並將歐幾里德的數學著作和耶穌會數學家 Christophores Clarrius (1538-1612) 的評註譯為中文。他並將西方探險發現的世界整理為新地圖刊印。透過上述活動，利瑪竇與精英知識份子建立了友好的關係並成功令某些成員入教。他們包括徐光啓(1562-1633, 1603年受洗，取名保祿)和李之藻(1565-1630, 1610年受洗，取名 Leo 涼庵子)這些在利瑪竇時期最有名的人物。

(4)對中國人的價值開放和容忍。利瑪竇在中國所碰到的是一個有高度道德價值標準的社會。由於他本身受耶穌會人文教育的薰陶，所以將孔子(552-479 BC)比作另一古羅馬哲學家塞內加(Seneca)，而將儒家學說看成是古希臘哲學的伊壁鳩學派一樣(至少在意見和規律上一樣)⁹。利瑪竇認為儒家優秀的倫理與社會規範必須以基督宗教形而上的理念補充，才得以完全。不過，他反對佛教、

⁹ *Lettere*, p. 185 (Shaozhou, 10 December 1593): "un altro Seneca"; p. 100 (Zhaoqing, 20 October 1585): "la setta epicurea"; Paul Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney: Allen & Unwin, 1986, pp. 28-29.

道教和宋明理學。這一切在他眼中為佛教所侵蝕，利瑪竇呼籲回歸最原本的儒家學說，而他認為這是一套建基於自然律的哲學思想。他認為儒家學說中蘊含著上主的概念。最後，他對某些儒家習俗如祭祖和敬拜孔子採取容忍的態度，並將之界定為「民間習俗」。

法則的問題

何以這四大特點成為利瑪竇和其他耶穌會士的特質，背後亦有因由。首先，我們可以在依納爵啓發寫成的耶穌會文獻中找到依歸，特別是《耶穌會會憲》和《神操》，兩者均強調包容。第二，我們可以將這些政策與當代方濟各和道明會的政策作出比較。這些修會顯然較少包容，較少著重精英與涉及科學，也較難忍受本地的習俗與儀式。最後，按現代有關耶穌會來華的文獻，無論是耶穌會士或非耶穌會士所著的，均將以上特質歸納為「代表利瑪竇」或「代表耶穌會」的。

然而，質疑者也會提出何以這些特質會成為策略的論據。第一，是否有一套「耶穌會」的策畧本身也成疑問。在此，比較耶穌會於日本的傳教工作最清晰不過。耶穌會在日本傳教的首三十年工作所呈現的是一幅畫像，因為在范禮安抵達之前使用兼容政策有很多限制，因此，整個策畧的調整很大程度上是范禮安個人的啓發，而並非耶穌會共同的培育或訓練所得，第二個有關策畧的問題，是它所指的乃一項事先構思及深思熟慮並且持之以恆的政策。可是，有學者提出利瑪竇本人「並沒有就中國傳福音這問題提出準確的看法，而他採用的福傳方法和法則，也隨著他經年累月的工作有所改變。」¹⁰ 因此，將任何一項行動標籤為「利瑪竇方法」可能是高估

¹⁰ Joseph Shih 施省三, "Introduction", in Matteo Ricci & Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1582-1610)*, Paris: Desclée de Brouwer, 1978, pp. 11-59.

了。

由此可見，雖然耶穌會來華策畧的四大特點並非無中生有，但它可能只呈現出故事的其中一面。主要反對的法則是一項身份並非由「自我」(Self)的單方面努力所形成，而是透過不斷地與「他人」(Other)接觸所塑造。這身份的形成對個人亦然，對團體亦然。所以，我們稱之為耶穌會來華傳教策畧，不僅是范禮安個人醒覺和精心鋪排的政策，也是利瑪竇積極和富創意的實踐。在很大程度上，這是他們對當時中國和中國人實體的「反應」。換言之，他們的身份也是由其他中國人所塑造。利瑪竇之所以成為利瑪竇，也許是因為「他人」直接或間接地驅使他那樣做。因此，福傳的故事不可以單方面從利瑪竇的角度出發，也要從受眾(中國人)的角度出發——本文將會檢視這四大特點並嘗試說明「他人」如何參與這塑造的過程。本文也會引述有關晚明時期基督宗教的研究結果。這些研究多能從受眾的角度出發，並採用中文為第一手研究材料

由「他人」所塑造

(1)融入中國文化。在融入的過程中，最明顯的轉變是由原本因應佛教而調節改為因應儒家而調節(亦最終否定佛教)。「他人」的影響可見於在最先採用佛教服飾，因為當時廣東督總堅持這為傳教士的衣著，不然便禁絕羅明堅等人的活動¹¹。事實上，融入佛教的生活方式並非一無是處。這有助耶穌會士與普羅大眾接觸，並專注傾談宗教事宜。但也有壞處。從儒家角度，佛教與基督宗教擁有很多相近的宗教元素。兩者均可歸類為建制宗教，各自有一套神學、儀式和組織架構，而且獨立於世俗的社會架構之外。另一方面，儒家近似一種滲透式的宗教。它的神學、儀式及架構均與世俗社會不言

11. *FR*, I, p. 167 n. 3.

而喻地結合在一起。¹²再者，基督宗教與佛教一樣相信死後的生命、天堂與地獄，兩者皆奉行獨身，彼等都是非儒家傳統的概念。由利瑪竇的《耶穌會入華及天主教在中國的歷史》到後期的作品中，可觀察到這與「他人」(佛教徒)的近似促使耶穌會士將自己與「他人」劃清界線，並強調不同之處。第一個(不自覺的)改變因由是在中國的宗教環境內，佛教與基督宗教存在太多競爭。其時耶穌會士正受到「誇大的不同」這現象，即是說一個團體(佔少數者)被迫鞏固自己的身份，會傾向與其他團體劃清界線，並強調團體範圍內外一些本來可以忽畧的不同之處。¹³唯一與佛教僧侶(通常被視為社會較為低等)劃清界線的方法，便是轉往儒家。而實際上以瞿太素(瞿汝夔)(1549-?)為代表的儒家知識份子形成一股「他人」的力量，鼓勵利瑪竇作出這改變。¹⁴

在此有需要提出另一項由他人決定自我的重要元素。許理和(Erik Zürcher)稱之為「文化基要」，屬於帝國統治中國晚期的深層結構。¹⁵那時候沒有一種從外邊傳入的邊緣宗教可以植根於中國(至少在較高的社會階層)：除非它將自己改變為更清楚可辨認的社會模式。當時儒家代表的是「正」，在宗教、禮儀、社會及政治層面皆準。為免被歸類為「邪」或外道，一個邊緣宗教需確立自己在「正」方。當時受儒家影響的當權者、普羅大眾只會接納被儒家視為「正」的

12 有關「建制」與「滲透」式宗教的概念，請參閱 For the concepts "institutional" and "diffused" religions: C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: The First Comprehensive Sociological Analysis of Chinese Religious Behavior*, Berkeley: Univ. of California Press, 1961, pp. 20-21, 294-295.

13 有關被「誇大的不同」這概念，請參閱 Vernon Ruland, "The Inflated Catholic Difference", *America* (June 4, 1994), pp. 20-22.

14 利瑪竇覺醒到這相同及所衍生的困難 cf. his *Della entrata* and his *Lettere*; see Shih, *op.cit.*, p. 32 ff.

15 Erik Zürcher, "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative", in David E. Mungello 孟德衛(ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettetal: Steyler Verlag, 1994, pp. 31-64.

一方，對宗教的態度亦如是。當利瑪竇本人開始採用這兼容方法時，他也許並未認清「文化基要」的份量。但憑著智慧、直覺和對中國國情的加深認識，他一定會逐漸明白融入儒家文化正是當時唯一的求存之道。因此，十七世紀中國的基督宗教顯示了像佛教、猶太教、伊斯蘭教一樣回應「文化基要」的特性，這包括：(1)強調少數宗教與儒家可銜接和兼容；(2)互相補充：西方道理可豐富和滿全儒家教導；(3)外來的道理在中國植根已有歷史先例，甚至可追溯至中華文化最早期；(4)接納中國的社會規範和禮儀。

我們也可以將「文化基要」的力量從另一形式表達。耶穌會士的兼容可追溯至會祖聖依納爵的一句話，「從他人的大門進入，好使他們從我們的大門離開。」文化基要的含義就好象中國人對耶穌會士說：「你應從我們的大門進來(你要自己證明)。然後留在裏面，但沒有我們的准許你不能離開、再者，我們無意從你的大門離開。」

這兩項元素即「誇大的不同」與「文化基要」，顯示出「他人」對利瑪竇兼容策略和福傳方法的重大影響。中國人促使利瑪竇調整適應中國的特殊情況。也許有人會指出他人的改造與細節，對耶穌會士的兼容構成了限制。事實上耶穌會士也未能完全適應某些中國文化的細節，因為他們的西方背景難以駕馭某些重大分野。這關乎到耶穌會在歐洲和世界各地的團體文化未能在中國付諸實踐。最明顯易見的是學校和教育、儘管傳教士希望將亞里士多德的哲學取代中國的考試，他們無法影響根深蒂固的中國教育制度。有些不屬於團體文化的細節，他們也未能完全學習和掌握。在藝術方面，人們經常引用耶穌會畫家郎世寧 (Giuseppe Castiglione 1688-1766) 為成功融入中國藝術的典範。但傳教士對中國書法卻提不起興趣。誠然，每一個中國精英自小便習書法，有些更日日練習。耶穌會雖聚焦在精英身上，但從他們的繕稿中卻無法看到耶穌會士欣賞中國書法的

美感和書法在中華文化中的顯要地位。¹⁶ 在中國習俗方面，利瑪竇與其他耶穌會士無法接受將指甲留長，但這卻是當時中國知識份子的習慣。¹⁷ 這些負面的例子清楚顯示中華文化對兼容所構成的限制。

(2)「從上而下」的福傳方式是第二個可見到「他人」影響的範疇。首先要指出利瑪竇上京¹⁸ 的目並非為了改變皇帝的信仰。利瑪竇原本的目標，正如他在 *Della entrata* 所言，並非要去北京，而是在中國大陸定居而已。但由於耶穌會士遇上入境及定居等重重障礙，他們決定到北京尋求「中國皇帝」的支持¹⁹。然而，上京之舉需借助精英之力。²⁰ 當然，利瑪竇和他的夥伴也積極部署：他們喜歡選取中心多過周邊地區，選擇居住城市而非鄉村。「中心」所指的是行政中心，也即是聚集了官員和知識份子的地方。因此，他們寧取肇慶而捨廣州；因為總督居於肇慶，而廣州只是次選。²¹ 雖然利瑪竇獲邀請到江西省的省會南昌居住，但他寧取南京，因為後者為南方重鎮²²，地位更重要。但當他發覺未能在南京居住，便選擇回到南昌。²³ 他對城市的選擇很明顯地是該城市是否中心地區有關。

不過，這些利瑪竇策劃的決定仍需「他人」配合或指導才得以

16 Lothar Ledderose, "Chinese Influence of European Art, Sixteenth to Eighteenth Centuries", in Thomas H.C. Lee (ed.), *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong: Chinese Univ. Press, 1991, pp. 221-237.

17 *Lettere*, p. 420 (Beijing, 26 July 1605).

18 Cf. Jonathan Spence, "Matteo Ricci and the Ascent to Peking", in Charles Ronan & Bonnie Oh (eds.), *East meets West: The Jesuits in China 1582-1773*, Chicago: Loyola Univ. Press, 1988.

19 See Shih, *op.cit.*, 29 ff.

20 Nicolas Standaert, "The Creation of Christian Communities", in *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, Leiden: Brill, 2000, esp. pp. 534-546; 567-575.

21 *Journals*, p. 135 ff. (addition by Trigault).

22 *FR*, I, p. 355; *Journals*, p. 266.

23 *FR*, I, p. 355; *Journals*, p. 273.

實行，所以「他人」的影響實在舉足輕重。利瑪竇多次行動都是透過「關係」成完；因為耶穌會士在某些地方受到排斥或甚至驅趕，以至未能定居。在這些事情上，「他人」扮演重要的角色。「關係」這概念對瞭解中國社會結構不可或缺。它代表在中國社會建立網絡最重要的一部份。利瑪竇與他的夥伴想在多個城市居住所遇到的最大障礙是因為他們乃外國人。這固然是不爭的事實，但耶穌會士卻缺乏所而需的「關係」來爭取社會資源以完成他們的目標。他們缺乏了關係中共有的特質：包括親屬、鄉里——宗教或考試經驗。中國人的社會教耶穌會士認識到建立網路的重要性，而利瑪竇亦深明其義。耶穌會士花了很長時間，甚至超過十年光景，才得到某些「特質」。最重要的是他們的行為切合中國知識份子，而且最終可以建立一套有共同基督宗教儀式的網路。

「他人」透過「關係」，在傳福音的過程中扮演重要的角色。當耶穌會士決定由南遷向北和建立新傳教基地時，他們的決定也考慮到當時的情況和「關係」。羅明堅赴浙江紹興是這被動或被引導作決定的例子。²⁴本來他前往紹興並非自己計劃的決定，但由於「關係」的緣故，他需往紹興一行。另一種模式與此也有緊密連繫，中國信徒會聚居在新地方(或返回本鄉)，然後拓展信者的網絡，再邀請傳教士。這模式變得愈來愈普遍，主因是信徒團體的數目增加，而當中又包括社會地位較高者(特別在 1600 年後)。在此，某些中國官場的行政安排也有重要影響。正如其他知識份子一樣，信奉基督宗教的知識份子也需常常調職(原則上每三年一調)或返回本鄉。他們的調動往往先於傳教士。他們的選擇也並非在耶穌會士掌握之內。在上海建立團體便是一個好例子。徐光啓在這兒退休(1607 年)，

24. FR, I, pp. 228-229; *Journals*, p. 178.

爲父親守孝三年。在此期間，他邀請耶穌會士到上海，在上海建立團體，並非依循耶穌會士在中心區域服務的想法。當時的上海與十九世紀的上海不可同日而語，耶穌會士也清楚知道它的行政地位較爲次要。²⁵ 這選擇主要是基於個人關係，由此與共同信仰的特質連接在一起。

另一種在某城市建立團體的方式純粹是被動的決定：耶穌會士決定在某地方定居，因爲他們不獲在原本選定的地方居住。某些情況更涉及驅趕傳教士。他們被趕出肇慶後並沒有回到澳門，利瑪竇大膽地向總督請辭到其他地方。他獲得的訊息是廣東省內除了肇慶和廣州外，其他地方都可以去，因爲前者是親王府所在地，後者是省城，而兩個地方都不歡迎外國人長期出現。²⁶ 於是他們選擇了韶州。數年後，耶穌會士喬遷江西省南昌，主要原因是他們不獲准在南京居住。其後他們在南京是因爲不能留在北京，吊詭的是若他們並非被拒南京或北京門外，便永遠不可能在南昌或南京建立居所。

簡而言之，利瑪竇和他合作的耶穌會士所採用的傳教方式能快捷及廣泛地滲透，這受到「他人」數方面的影響：包括關係和中國人社會建立網絡的重要性，和精英的高流動性。此外，他們被拒居於某些地方也不得不搬遷。利瑪竇與其夥伴所到之處的決定是受到「他人」所引導，而這正是明朝晚期基督宗教在中國傳播的主要方式。

(3)使用科學爲傳揚福音服務很大程度是受到「他人」所決定，這觀點見於耶穌會士及改教者的文章當中。他們最先介紹西方科學如自鳴鐘和五稜鏡是爲了啓發好奇，但結果耶穌會士在初期被誤解

25 *FR*, II, p. 503; *Journals*, p. 549.

26 *FR*, I, pp. 277-278; *Journals*, p. 220.

為煉金術士。耶穌會士最早的中文著作（那時受「他人」的影響有限）並不科學，而是以宗教和教理為本。但由於中國學者不相信有受過教育的學者來自遠方，利瑪竇便著手繪製世界地圖的中文版，以便說明他來自何方。²⁷ 再進一初步是翻譯其他數學和天文學的著作，很多學者指出翻譯的背景在明朝晚期有特別意義。中國學者對耶穌會士所帶來的西方科學知識感興趣，是因為在他們來華之先已在中國知識份子中興起了一股「實學」熱潮。「實學」是對十六世紀盛行的王陽明學說的回應。王陽明(1472-1528)指出「心即理」之說，對心外之事不以為然。在十七世紀初期，東林書院的學者，在學界和政界興起一股力量，重新確定「務實」的重要性。當時的官員和學者都希望找出具體的方法以拯救日益衰落的國家。²⁸ 在這大前提下，造就了中國知識份子與耶穌會士一股獨特的交往。耶穌會士最先無意翻譯數學文章，但基於改教者如徐光啓等再三堅持，他們才接手這耗時和長期的工作。其後，中國改教者對實學的堅持也令到耶穌會士遲遲未能著手翻譯聖經。早期來華的傳教士如利瑪竇並沒有受過科學的高深教育（顯然也有認識），來華的目的也並非要傳播科學知識。其後，教會派遣真正受過科學訓練的傳教士以回應「他人」的訴求，同時也為保障教會可獲官方保護。中國人對西方科學的接受，確定了文化交流的共識：當一種外來元素被新認知的文化輕易接受，是因為該文化本身已有內部調節接受新元素。這不僅適用於科學，也適用於耶穌會士帶來的道理；它們被接納的原因與東林學者追求不同的道德基準亦有關係。此外，明朝晚期已有非常發達的(私營)出版及印務系統，令到大規模翻譯與出版西方文獻可以

27 FR, I, pp. 207-208; *Journals*, pp. 165-166.

28 Monika Übelhör, "Geistesströmungen der späten Ming-Zeit die das Werken der Jesuiten in China begünstigten", *Saeculum* 23 (1972), pp. 172-185; "Hsü Kuang-ch'i und seine Einstellung zum Christentum", *Oriens Extremus* 15 (1968), pp. 191-257 (I); 16 (1969), pp. 41-74 (II).

成事。耶穌會士亦無需引入印刷術。再者，當時中國沒有出版審查，國情與歐洲地區有異。所以，當時中國的環境令到耶穌會士可以實踐「書籍使徒工作」²⁹，自由地表達意見。

(4) 利瑪竇福傳方法的最後一點特質，是對儒家習俗的容忍。同樣地，「他人」的文化基要在此起著決定性的角色(在日本則不然)。因為儒家的力量有如滲透式的宗教，基督宗教有如佛教、猶太教和其他邊緣宗教一樣，必須接納官方正統和儒家的傳統習俗。如果公然重複地反對國家認可的禮節(詳列於官方祭祀文件)，耶穌會士會被視為異端和被排擠(這情況後來出現在其他傳教士和宗座使節身上，引發起禮儀之爭)。不過，在利瑪竇時期初年，傳教士的態度全盤改觀，而他們因「他人」的存在亦較為容忍。這清楚可見於傳教士對殯葬禮儀的態度——殯葬禮在當時和至今都是中國人最重要的禮儀。³⁰

最先，耶穌會士並沒有想到中國的殯葬習俗會為他們帶來後果。例如麥安東 (António de Almeida 1557-1591) 死於韶州(廣東)時，中國人不明白何以利瑪竇與其夥伴不披麻戴孝。耶穌會士，據利瑪竇說，解釋「有信仰的人，在接受宗教後，便像亡者一樣不屬於世；因此毋須為死者大費周章。」所以耶穌會士並沒有因循本地習俗，只是買了一口上等棺材。「為了向中國人顯示司鐸的質素，他們用自己的方式祭祀亡者。」購買棺材的主要理由，據利瑪竇解釋，是他們不能夠按歐洲做法將麥安東葬於聖堂，但耶穌會士也不想跟中國習俗將亡者葬於離家很遠的山頭。」於是他們將麥安東的靈柩

29 "Apostolat der Presse", expression used by J. Bettray, *op.cit.*; see also Ad Dudink & Nicolas Standaert, "Apostolate through Books", in *Handbook of Christianity in China*, pp. 600-631.

30 Cf. Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, Seattle: Univ. of Washington Press, 2008, pp. 81-91.

放置在住所兩年，直至他在澳門落葬。³¹

有關個別殯葬禮儀的安排，最早期的耶穌會士採用的模式可說是純基督宗教傳統而排除中國傳統的。總括來說，利瑪竇和他的夥伴在傳教初期忍耐程度較低，也不依從個別規矩。若有人死了，耶穌會士的首要考慮是安葬已亡者，無論他是中國基督徒或外國傳教士，並按照基督徒的儀式進行，那時很少有提到兼容本地也是儒家的習俗。基督徒缺席本地的殯葬儀式，被耶穌會士視為強化與傳播信仰的象徵。他們逐漸接受了某些中國殯葬習俗。這事情發生首先基於中國人的主動，同時也涉及某些耶穌會士和基督徒的網絡。若然這網絡較少，殯葬禮可以採用全基督徒儀式。若這網絡較大，難免加大與中國儀式混合的機會；或甚至採用「開放」模式。例如當耶穌會士蘇如望 (João Soerio) 於 1607 年在南昌逝世，其他會士並不流露哀思，就如在中國的習慣一樣。因為「這與身份不相稱」。可是他們的朋友穿著喪服到屋子裏向他們慰問，這些中國朋友甚至做了一個棺材架，彷彿亡者的身軀在此一樣。「他們並向『此架』，俯首叩拜四次。每次都五體投地。」當時有很多人據說以這方式哀悼這位耶穌會士³²。同樣的文化基要對待兼容亦出現在社會地位較高的基督徒逝世的時候，這情況出現於徐光啓喪父(1607 年 5 月 23 日，與蘇如望同年卒)。利瑪竇的《耶穌會入華及天主教在中國的歷史》敘述了繁複的禮儀如何參考中國習俗，以及昂貴的棺木和白色的孝服。³³ 隨著基督徒團體增長，與本地儀式互動的情況亦愈來愈多。

利瑪竇於 1610 年在北京逝世是一個轉捩點，因為他的喪禮和

31 *FR* I, pp. 311-12; *Journals*, pp. 240-244; Betray, pp. 303-4.

32 *Lettere*, pp. 452-453 (18 October); Betray, p. 305.

33 *FR*, II, 361; Betray, p. 310.

葬禮成了耶穌會士更熟習中國殯葬習俗的因由。關鍵的第一步是決定他的安葬地點。在某位中國信徒建議下，耶穌會士請求中國皇帝提供墓地。這在內地安葬的安排與當時耶穌會士在澳門安葬有異。同時，利瑪竇遺體放置在中國傳統棺木之內。某些中國習俗如帛金也獲接納。其他如殯葬送行隊伍則只在有限形式選用，因為中國人的殯葬隊伍是「福壽全歸」的「哀榮」表示，這與耶穌會士主張的神貧和謙遜理念不符。在葬禮當日，即 1611 年 11 月 1 日，所有基督徒的儀式都有進行，這包括誦念《已亡者日課》、安所彌撒，教會列隊致哀，並在墳頭的耶穌像前祈禱。但利瑪竇的喪禮最終也夾雜了一些中國禮儀：「數日後，外邦人湧至，以他們慣常的方式為亡者表達哀思。」³⁴ 因此，中國人的出現令到傳教士本來猶豫的步伐帶來了逐步的改變。正如 Johannes Bettray 指出，耶穌會士來華三十年後，已容許個別本地習俗進行。³⁵

結論

回顧利瑪竇生平，我們可以發現某些被稱爲是「利瑪竇方法」的特質。可是這傳揚福音的方法往往被視爲「自我」主導，而忽畧了「他人」的影響，本文嘗試解釋「他人」如何陶成利瑪竇的身份，和他們對利瑪竇活動的影響。或許利瑪竇本來希望以其他方式回應，但「他人」已決定了他回應的內容。我們甚至可以說，利瑪竇之所以成爲利瑪竇，也是拜「他人」所賜。沒有「他人」，一切也不能成事。這對今時今日的福傳工作仍然適用。

34 FR. II, 628; Bettray, p. 309.

35 Bettray, p. 312.