

行行重行行 —— 利瑪竇在嶺南的心路歷程

劉 靜*

導 言

發生在16世紀中後期，以西方傳教士為主要角色的“西學東漸”這段重要歷史，因其是中國第一次真正意義上比較全面接觸到相距遙遠的西方文化，故而深受當代中國學術界和海外漢學界高度重視，其中最具有典型意義的當屬意大利耶穌會傳教士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552年10月6日-1610年5月11日）在中國的文化傳教活動。如果自1582年8月7日利瑪竇到達澳門之日算起，直至其於1595年4月8日離開韶州開始北上，這位架起中西方文化交流橋樑的使者，在嶺南文化圈中生活的時間超過了十三年。但是，在有關利瑪竇的各種文獻與研究成果中，這個時期利瑪竇的活動較之於他離開廣東以後的活動，卻並未引起學界足夠的重視和比較深入的研究，主要表現為現有的成果多是着墨甚少，一帶而過，有意無意地忽略這段時間對利瑪竇在華一生本來應該具有的重要性。從研究成果的表現形式來看，也同樣反映出重視不夠，即現在可見的關於這段時間的利瑪竇更多是在傳記性作品中涉及相對較多，有關其思想與活動，特別是他在這段時間與中國文化的互動則沒有全面進入學術活動的視野之中，其主要原因是在這段時間做出的成就並不突出，影響也不大。具體而言，導致這種局面的重要原因主要有以下幾個方面：

第一，利瑪竇一生中的這段時間，是他進入中國後必經的與中國文化及環境互動的準備和適應期，為此必須耗費大量的精力，比如熟悉和掌握中國的語言文字。較利瑪竇進入中國晚三十年左右的同會修士艾儒略在〈大西利先生行跡〉中就認為，利瑪竇在端州（肇慶）居住的這段時間，由於初來乍到，言語文字未達，於是苦心學習，還專門請人指點，方才逐漸略通中國語言。1584年9月13日，他本人在致西班牙稅務司司長羅曼的信快要結束時特地敘述說，“由於忙着工作和學習中文的關係，傳教工作起初並不成功”；兩年之後的11月10日致拿坡里馬塞利神父信中有這樣一段話：“以人而言，我在這裡好像不久要離開這個世界似的。但我仍然盡力學習中國的一切，每天都有進步，目前我已能說流利的中國話，開始在教堂裡給教友們講道，今後大門敞開，歡迎凡希望聽道理的人前來。我已能讀中國書和寫中國字了，雖然他們有好幾萬字，我要一人讀好多書，假如有人幫忙，還要讀所有的書。”⁽¹⁾這裡透露了兩個基本資訊，過語言關是他的中心任務，而且兩年多的時間所達到的效果也僅僅限於可以不用翻譯，能夠直接和任何中國人交談，用中文書寫和朗讀也祇是差強人意。其實，根據利瑪竇本人的自述，真正意義上度過語言關，能夠比較熟練地運用中文思考並寫作，差不多一直到他即將離開廣東北上的時候，才可以算基本上達

* 劉靜，歷史學博士，副研究員，碩士生導師，任教於深圳大學；已在《蘭台世界》、《社會科學輯刊》、《文史哲》等雜誌發表學術論文十餘篇。

到了，因為直到1594年下半年，仍然在聘請老師教授他學習中文。⁽²⁾這是利瑪竇不能在廣東有所作為的主觀原因，也是極其重要的原因。

第二，自羅明堅、利瑪竇等人進入中國開始，他們都是以實現自由傳教為最高目標，而利瑪竇等人一直堅信，達成這個目標的最佳途徑是能夠得到最高統治者——當朝皇帝——的批准，廣東祇不過是傳教士們進入中國之後的出發點。萬曆十四年（1586）是地方長官朝覲大比的期限。新任肇慶知府鄭一麟於1585到耶穌會士的肇慶寓所參加一個重要盛典時，無意間透露說願意借此機會帶羅明堅去北京，“羅明堅和利瑪竇神父喜不自禁，以為是千載難逢的機會”⁽³⁾。雖然這位知府在同僚們勸誡下改變了主意，但是羅明堅還是經許可在麥安東的陪同下，於1586年1月到達嶺西道尹王泮、新任肇慶知府鄭一麟的故鄉浙江紹興，停留了差不多半年的時間。在因故不能立足浙江以實現耶穌會視察員范禮安“要盡可能開創新的教堂”而返回廣東之後，僅僅相隔半年即1587年的1月，再次開始了北上的努力，在廣西、湖南又歷經半年的周折，最終還是回到出發點肇慶。儘管在這兩次活動中利瑪竇都沒有直接參與，但是已經充分說明他們並不僅僅滿足於常駐廣東，出於傳教的需要，努力朝着中國的政治文化中心進發才是他們深藏於心的首要目標。正因為如此，他們的這種渴望激發出來的力量，自然不可能被運用在廣東有所作為。

第三，當時的嶺南地區還是一個遠離國家政治文化中心的邊緣地帶，總體文明程度距離北方、江浙一帶存在着較大差距，從而使得利瑪竇等人沒有更多的機會接觸到能夠代表當時中國文化最高水準的社會群體，即使偶有接觸，也因這一群體的較大流動性難以持續。比如，利瑪竇在肇慶期間，兩廣總督就先後歷經陳瑞、郭應聘、吳文華、吳善、劉繼文等五人。在談到利瑪竇終於抓住機會，“十分體面地離開了韶州”，進入江西這一對於利瑪竇一生具有歷史意義的事件時，20世紀上半葉精通中國文化的傳教士漢學家裴化行神父說了這樣一句話：“終於結束了他生

活在‘中國社會以外’的階段。”⁽⁴⁾利瑪竇本人1595年11月14日向羅馬總會長阿桂委瓦神父發出的信件中充分表現了他的感受和評論，其中在談及中國當時的“科舉取士”制度時他這樣寫道：“僅‘進士’一項，南昌就有八位，所屬它縣尚不計在內；而全廣東省才僅有六位。由此可知南昌文風是如何興盛了。目前治理中國的三位大學士——閣老之一便是南昌人。廣東相比之下，好像不屬於大明帝國似的；葡萄牙人對中國的批評十分不良，對中國不夠朋友，但這祇可說是對廣東的描述，不可以偏概全，其他地方都比廣東要進步，有文化。”⁽⁵⁾事實上，嶺南地區雖然早在中國開啟大一統歷史進程時就已經進入中國政治和文化版圖，但是從包公選擇無人願往的端州作為為官歷練的起始之處，到大文豪蘇軾被貶到惠陽，嶺南大地荒蠻乃至封閉的狀態，直至明代仍然沒有根本的改變。利瑪竇等一批進入中國的傳教士，自范禮安開始，適應性傳教策略的思路逐漸明確，利瑪竇更是深得其中精髓，為此必須注重文化交往，這本身就必然對文化環境提出相當特殊的要求，即全面接觸到所在地的主流文化以及承載、傳播這種文化的知識精英。歷史表明，這樣的條件在當時與利瑪竇等人的自我準備不足糾結在一起，是他們所處客觀環境顯然不能滿足要求。

除此之外，當然還與利瑪竇這個時期在嶺南文化圈裡人微言輕有很大關係，關於這一點，在下文的分析中我們還將進一步涉及。值得指出的是，儘管在嶺南文化圈中活動長達十三年所取得的成就，與北上後十五年間所取得的成就相比確實遜色不少，但這並不意味着這段時期全無可書之處。如果抱持這種思路，有關利瑪竇的研究無疑將存在重大缺陷，將難以展示利瑪竇作為中西文化交流的重要使者應該具有的全息形象。事實上，嶺南文化圈中十多年的磨難與艱辛，沉澱與提昇，構成利瑪竇離開廣東之後取得成功的必要準備。從中西兩種不同文化的交流乃至碰撞過程中，透視利瑪竇這種具有準備性質的經歷的實際發生線路圖，我們認為至少有以下重要方面是值

得引起高度重視的問題：一是利瑪竇在嶺南文化圈中經歷了一系列具有重要影響的歷史事件後，是否形成了對中華文化與文明的初步認知？二是在對中華文化與文明的這種認知的基礎上，是否已經開始進行適應性傳教策略的初步實踐？三是對在那個特定的歷史條件下，因為偶然事件的發生，引發了利瑪竇等人最終離開苦心孤詣的肇慶會院北上韶州，其中的原因是否真如利瑪竇本人所說的那樣簡單？

在我們能夠接觸的關於利瑪竇在嶺南文化圈那段歷史的主要資料中，基本上以他本人在離世前不久寫下的回憶錄以及保存下來的向天主教有關人士發出的有限的信件為主。與北上進入江西開始留下大量漢語文獻不同的是，在廣東的十多年裡，利瑪竇沒有留下特別有價值的文字材料。不過這並不妨礙我們借助現有材料對利瑪竇在嶺南文化圈中的活動及思想軌跡進行探尋。

嶺南文化圈時期對中華文明的認知及變化

四百多年前，利瑪竇等一批西方傳教士，懷着他們自認為崇高的理想來到東方，尤其是面對一個治理井然有序的國家、深厚而又完全不同的文化、聰慧而有成就的民族時，在他們的心靈深處產生了一種巨大的震撼。“對西方人來說，南非的發現是一種地理上的發現。南美北美的發現也是同樣。但是中國的發現則迥然不同。因為不僅是地理上的發現，而是一種文明的發現。其偉大之處在於：無視其文明就無法推行傳教事業。”⁽⁶⁾事實上，耶穌會的創始人羅耀拉在創會伊始，就已經初步形成了要求被派往歐洲各地傳教的耶穌會士適應所在地風俗習慣的傳統，這個傳統又經由范禮安、羅明堅和利瑪竇等人在中國進一步結合中國的實際情況而加以發揮。為此，這些來自遙遠西方的傳教士們就必須瞭解他們到達之地的主流文化，從文化差異中探尋如何適應當地實際情況而展開傳教工作的具體道路。當利瑪竇等人好不容易進入中國內地，初入廣東定居肇慶之後，一直在朝着這個方向努力。不過，作

為一種實際成果通過文字體現出來，已經是他北上進入江西停留在南昌的日子之後的事情了。正由於這樣的歷史原因，關於利瑪竇對中國主流文化的認識，嶺南文化圈時期十多年的歷練和積累往往在不同程度上被人們忽視了。事實上，沒有這個時期在語言、文化甚至傳統等方面的初步感知，利瑪竇是難以達到後來那樣的深度和高度的。“在歷史上出現的一切社會關係和國家關係，一切宗教制度和法律制度，一切理論觀點，祇有在理解了每一個與之相適應的時代的物質生活條件，並且從這些物質生活條件中被引申出來的時候，才能理解。”⁽⁷⁾在這個意義上，利瑪竇在嶺南文化圈中的這段時間，無疑構成了他理解中華文明的初步認知，而且是利瑪竇切入中華文明並深受其影響的一個不應該被忽視的歷史事實。

而立之年的利瑪竇來到中國，直至在北京終其一生，這位中西方文化交流的傑出人物，對於中國的富饒程度一直保持了高度的評價。在進入中國一年之後（1584年9月13日），他是這樣描述中國的：“一言以蔽之，此地土地肥沃，物產豐富，無需任何外來的產品。為此，他們毫不注意與別國通商的事務。”⁽⁸⁾因為“中國幅員廣大，在它的內部，就有很大的生意，即足以致富了，因此，出現的是，這些河流是航運頻繁，船隻如林。”⁽⁹⁾甚至，利瑪竇差不多快把中國描繪成為人間天堂了：“中國天生好奇與樂觀，它整個看來像一座大花園，並有無可形容的寧靜與安詳。陸地上充滿着果樹、森林、蔬菜，大部分整年一遍青綠，充滿着廣大的良好田地和豐盛的莊稼，各處全面淡水河流分佈其間，大部分能航行船隻，大運河還可以通行到北京，人們也可以由陸路前往[……]好像一個大威尼斯。”⁽¹⁰⁾利瑪竇的這個認知顯然是大多局限在那個時候他的居留地——廣東，他在這種描述之後，特別補充說，“至少廣東的情形是如此”。即使多年後，關於中國的這種心懷景仰的認識仍然沒有太大的變化，利瑪竇這樣總結說：“總之，我們可以按作家們一致的見解，凡人生所需求之

物品，無論吃的穿的，甚而奢侈用品，都應有盡有，且產量極豐，[……] 沒有能與之相比的國家。”⁽¹¹⁾ 看到關於中國這樣的描述，我們也許能夠理解利瑪竇代表的西方文明為甚麼總是不懈努力追求，力圖一勞永逸地把中國變成一個基督教國家。

讓利瑪竇感到驚奇的是，儘管語言文字艱深，中國人卻聰明博學，“沒有與歐洲交往過，卻全由自己的經驗而獲得如此的成就，一如我們與全世界交往所有的成績不相上下。中國政府治國的能力超出其他所有的國家，他們竭盡所能，以極度的智慧治理百姓，若是天主教在這本性的智慧上，再從我們天主教的信仰而加上神的智慧的話，我看希臘的哲學家柏拉圖，在政治理論方面也不如中國人。”⁽¹²⁾ 其實，這種看法，在與利瑪竇同時代先後來到中國，或者期望進入中國的意大利傳教士們中間並不少見，這可能與他們出生在一個四分五裂、備受欺凌的國家有關，因為“多少個世紀以來，他們日夜夢求，有朝一日自由和正義佔領意大利，人們能無私地全力以赴去工作，而不是把精力浪費在躲避成事不足、敗事有餘的法律，或用來進行自衛，以免遭危險和強大敵人的進犯。他們夢想有一個高尚、潔白的社會，在那裡能過上高尚、潔白、安逸的生活。”⁽¹³⁾ 與此形成鮮明對比的是，在他們眼中的明代中國自然就是一個統一的、治理得良好有序而且極其強大的國家典範，天主教如果能夠在這樣的一個國家中生根發芽，開花結果，無疑是一個巨大的成功。於是，探索一條能夠致其成功而又避免訴諸武力的傳教之路，必然就會成為利瑪竇們不懈努力的目標。這早在他進入肇慶返回澳門前發往歐洲的信件中就表露無疑：“我想最重要和最中悅天主的事，是教友能日漸增多，我們把這個視為最大的利益，即能皈依更多的人靈，在龐大的中國，人口多得不可計算啊！”⁽¹⁴⁾

1582年8月，利瑪竇奉命從印度的果阿抵達澳門。在進入中國內地之前差不多一年的時間裡，遵照耶穌會長上的要求，他的主要任務以學

習中文為主。任何一種文明或者文化，都必須通過語言表達出來，而且語言本身往往是這個文明或者文化的重要組成部分，因此利瑪竇對中文的學習和理解的過程，實際上就是他對中華文明和傳統文化的認知過程。在他接觸中文半年多的時間後，在饋回羅馬的信件中描述了對這種語言文字的感性認識：“要知道中國語文較希臘文和德文都難；在發音上有很多同音而義異之字，許多話有近千個意義，除掉無數的發音外，尚有平上去入四聲；在中國人之間，有時還須藉筆寫以表達他們的思想，但文字在他們之間並無分別。不過，中國文字的構造實難以形容，除非親眼見、親筆去寫，就如我們今天正學習的，真不知從何說起。有多少話、多少事，就有多少字，好像七萬左右，彼此都不一樣，非常複雜。”⁽¹⁵⁾ 也許利瑪竇對中文的這種直觀感知與當代外國人並無太大的區別，不過利瑪竇好像比其他外國人更加自信，因為在同一天（1583年2月13日）寫給羅馬總會長阿桂委瓦的信中表示：“羅神父給我留下了兩三人，幫助我學習中國語言。對於中國話我已略有成就。”⁽¹⁶⁾ 事實上，後來的經歷表明，利瑪竇此時言論顯然是有些過於樂觀了，他似乎並不理解，學會一個民族簡單的語言並與以其作為母語的人進行溝通交流，較之於運用這種語言準確地表達這個民族精神領域的核心價值，是完全不同的兩個等次上的問題。事實也確實如此！在漢語言比較全面準確的掌握和使用上，利瑪竇一直到離開廣東之日也沒有完全解決，這在他本人的信件（1594年10月12日）中有非常明確清晰的表達：“今年已經決定要請位老師教我國文；大約七、八年了，因事務繁忙，早沒有請老師。看看能否用中文編寫書籍。”⁽¹⁷⁾ 居留於中國境內這麼長的時間還在堅持要聘請中文老師，大概已經能夠表明他甫一接觸中文所由衷感歎的中文“非常複雜”。由此更加讓我們覺得，作為一個遠涉重洋來到中國的外國人，利瑪竇對中華文明的認知所經歷的過程，是我們今天回首反思這段中西方文化交流史上上演的“利瑪竇現象”時不應該忽視的。

在利瑪竇對中國文化的理解和認識中，嶺南文化圈這段時間裡最值得特書一筆的是他關於中國主流文化的認知所發生的變化。

一、1584年9月13日在致西班牙稅務司司長羅曼的信中，利瑪竇有一段關於中國宗教的彙報：“中國共有三個教派，一為‘釋教’，一是‘道’教和‘儒’教，而以後者最為出名，他們不信靈魂不死，而且譏笑其他兩派的教義以及鬼神，他們祇感謝‘天’與‘地’，因為他們由此而獲得不少恩惠，但並不向‘天’‘地’要求天堂的福樂。”⁽¹⁸⁾從這段文字中我們可以看到，此時的利瑪竇已經對中國主流文化有了初步的認識，知道儒家學說相對於佛教和道家學說而言，在中國社會生活領域具有更加重要的影響力。但這種思想並沒有對他的行動產生實際的影響，而是仍然把自身定位為“天竺僧”。事實上，這不過是一種比較矛盾的現象呈現罷了，是利瑪竇等人來到中國的傳教目的使然。他們顯然懂得佛教本身固有的宗教特質和屬性，而且佛教在中國的存在和發展，尤其是它廣泛深入的社會影響，使他們在很大程度上誤以為借助於“僧”的身份更有利於推進他們的天主教傳播。這種思路即使沒有把佛教引為同道的主觀動機，至少也表明利瑪竇等人在這個時期對中國社會中的文化生態結構，仍然沒有達到更加深入一些的理解，甚至還是相當膚淺的。至於這種以僧人自居的選擇可能對他們在中國進行交往，以拓展他們所期待的傳教空間帶來的消極影響，還遠在他們的思考範圍之外，“這時他們對儒家學說，持強烈的批評態度”⁽¹⁹⁾。關於這一點，我們可以從利瑪竇到了韶關之後仍然相當長的時間裡不改以僧人的身份，而是繼續堅持着僧服出席參加各類活動的歷史事實得到證明。當然也不排除，可能也與這個時期的利瑪竇尚不具有主導剛剛進入中國內地傳教活動思路的權力有關，因為在1588年下半年，羅明堅才是由范禮安代表耶穌會任命的肇慶會院的法定負責人。

二、1592年11月15日，在致羅馬總會長阿桂委瓦神父信中有一段描述當年去南雄府的情形，

其中開始透露了利瑪竇對自身所謂“天竺僧”身份的微詞：“往往一天數席，應酬不暇，餐餐佳餚美酒。因此祇能到一家坐下，吃一點，再到別家應酬。地方紳士官吏也非常抬舉我們，不讓我們步行而是用轎子抬着走，就如歐洲的顯貴一般。這種榮譽為（對）我們很重要，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，都爭先看洋和尚，這是過去他們不曾看見過的。”⁽²⁰⁾在這段話中，我們可以很明顯感覺到利瑪竇已經開始比較清楚地意識到，羅明堅主張的“採用僧侶們的生活方式乃是支持中國傳教團事業的一種恰當的措施”並不適合於中國當時主流文化情境。事實上，利瑪竇寫下這段話的重要背景是他來到韶州後，開始與瞿汝夔這位在儒家學說薰陶下成長起來的官宦子弟的深入交往已達差不多三年之久。在這期間，瞿汝夔不僅瞭解利瑪竇等人帶來的當時西方科學以及神學教義，而且也同時積極向傳教士們引見他所熟知的韶州官員。“因了瞿氏的介紹，使神父們與當時的兵備道有了交往並成為親密的朋友，也因為他的介紹，神父們才認識了韶州新到的知州。[……]有了這麼多大官做後臺，使傳教事業進步很快，而難題漸漸地減少。”⁽²¹⁾出於文化偏見以及揚教需要等方面的原因，在利瑪竇等人的信件和回憶錄中，更多的是談他們對瞿汝夔在思想文化方面的影響，而關於後者對他們的影響方面則說得不多。事實上，如我們所知，利瑪竇等人在廣東境內這個時期的漢語水準仍然不足以完全徹底地理解中國主流文化之精髓，這注定了瞿汝夔在與他們的交往過程中所產生的影響必然是雙向互動的，有意無意的談及中國主流文化形態並流露價值傾向應該是極其自然的事情，因此“和尚和道士在中國並不受尊重”這樣的判斷難保不是在這樣的交往過程中受其影響、日積月累而逐漸形成的。

三、1593年12月10日，利瑪竇致羅馬總會長阿桂委瓦神父書，還有一段包含了非常豐富內涵

的陳辭：“今年我們都研究中文，是我唸給目前已經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，必須加寫短短的註釋，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。這些翻譯以我的看法在中國與日本為我們的傳教士十分有用，尤其在中國為然。四書所述的倫理猶如第二位塞尼加（Seneca）的作品，不次於古代羅馬任何著名作家的作品。”⁽²²⁾由這段話我們可以清楚地看到，此時的利瑪竇在對中國主流文化生態的判斷和認知方面，已經與此前的看法有了比較大的變化，至少是與羅明堅所主導的觀點顯示了截然不同的取向，儒家學說已經不再是被批評的對象，而是轉而持欣賞的態度和立場，這無疑是後來（1605年2月×日）如下思想的前奏：“我一再囑咐全體在華神父們，要多研究中國學問，因為終歸的規劃與否，與它有莫大的關係。”⁽²³⁾按照利瑪竇本人現有的書信顯示，他實際上在更早的時間就開始重視中國主流文化典籍的研究和譯介了，因為在1594年11月15日致德·法比神父的書信中說，他幾年以前就已經開始把《四書》翻譯成拉丁文的工作了，而且對它做很高的評價：“它是一本值得一讀的書，是倫理格言集，充滿卓越的智慧之書。”⁽²⁴⁾如果我們再結合這段時間利瑪竇正在為用中文撰寫《天主實義》做準備⁽²⁵⁾來看，更能夠說明其對中國主流文化的認識在不斷深化，在其意識深處發生着及其深刻的變化，這種深化和變化都表現為認同中國主流文化有利於他們的內在目的之實現，力求在二者之間實現共生。

思想上的變化，更重要的表現還在於他關於進入中國後應該採取甚麼樣的方式實現傳教目的的思考上。

嶺南文化圈時期適應性傳教策略的初步實踐

自耶穌會士方濟各·沙勿略開始，能夠進入

中國內地定居、開辦會院、公開傳教、對中國人民進行他們所謂的“歸化”，一直是不遠萬里來到東方的這些耶穌會士心中神聖的追求和至上的目標。但因為居住地廣東處於當時尚屬強大卻又鎖閉國門的大明王朝的邊緣地帶，他們又無計可施，以至於范禮安曾“在澳門學校窗內目睹陸地而大聲呼曰：‘岩石！岩石！汝何時得開？’”⁽²⁶⁾儘管最後因歷史的巧合，以利瑪竇為突出代表的耶穌會士最終如願進入中國內地，但眾所周知，這個期盼已久的結果最終達成，畢竟費盡周折，實乃來之不易，同時也為開啟適應性傳教策略的初步實踐創造了條件。關於適應性傳教策略，不能不提兩個重要人物：

一是范禮安。作為那個時期耶穌會在東方傳教活動的領導者，他不僅將歸化的熱忱和處事的慎重很好地結合起來，而且強烈地意識到傳教要有所成效，就必須改變一般西方海外殖民者那種蠻橫無理、蔑視當地文化的惡劣態度，並同企圖借助於武力征服來促進中國傳教事業的思想路線劃清界限，而且應該從學習、生活乃至思想情感上，盡可能地同具有悠久傳統的當地民眾打成一片。特別是作為領導者，范禮安對於傳教士蓄髮留鬚、改換儒士裝束以及對中國民間祭祖祀孔禮儀的容納等方面表現出來的寬容，事實上成為在東方傳教而制定適應性傳教策略的依據，具有重要的指導意義。范禮安的遠見卓識，使其成為中國傳教團適應性策略的規劃者和組織者。⁽²⁷⁾但范禮安畢竟沒有進入中國內地參與直接的實踐。

二是羅明堅。他是進入中國內地居留肇慶期間傳教團的領導者，本來在獲得居留權之初，他對從事工作的艱巨性還是有所認識的：“本傳教區是新開拓的、幼弱的[……]，因此一切必須謹小慎微，耐心地耕耘，否則便會摧毀了它。”⁽²⁸⁾但是他於1586年在浙江紹興過於急功近利的活動，使得從前熱心的保護人王泮撤銷了他們之間的友誼，而且在不深刻反思、記取教訓的情況下，又於1587年再次貿然出肇慶赴廣西、湖南活動，在那裡甚至擅自造訪中國皇親，未經介紹和通報就隨意訪問廣西巡撫及其他官員，這些不尊

重中國法律和風俗的魯莽之舉，更使王泮差一點將他們逐出廣東，攆回澳門。事實上，“由於羅明堅在如何適應佔統治地位的儒家思想這個根本問題上缺乏認識，在尋求基督教義與儒家思想互相溝通的基礎方面久無建樹，使最終在這兩個方面有重大突破的利瑪竇成為適應性傳教路線的傑出代表。”⁽²⁹⁾

好不容易於1583年9月進入夢寐以求的中國內地，無論是羅明堅還是利瑪竇，起初自然有一種發自內心的高興，充滿的是樂觀的氣氛。羅明堅在進駐肇慶不到半年，於1584年正月25日給羅馬總會長阿桂委瓦的信中表示，攜帶禮物，“呈現給中國皇帝，以便求得准許，在中國傳播福音”，這需要直接到達北京，但“相信去京都並不難”。⁽³⁰⁾由羅明堅主持、利瑪竇協助，歷經四年之久編寫的《新編天主實錄》，得到了當時對傳教士給予大力支持的王泮的褒獎和肯定。根據利瑪竇的書信記載，有很多人來要印刷出來的《天主實錄》，既有當地高級官員或者親自前來索要，表現謙恭，完全以“中國人在有地位的人前應有的禮節”對待利瑪竇這些西方“聖人”，也有當時廣東省最高官吏致信向他們請教。更有意思的，“靠近中國的越南為中國的藩屬，曾派使節來華進貢。一日來會院訪問我們，並奉獻銀兩，也獻香以便在祭臺上點燃，並吟詩稱揚我們，所有的字體完全是中國的。臨行帶走不少《天主實錄》，以便帶到北京與他們的祖國，呈人閱讀”。⁽³¹⁾《天主實錄》在當時很受歡迎的情景，很是讓利瑪竇等人感到歡欣鼓舞。特別是在1585年得知鄭一麟將借進京面聖的機會，允許羅明堅和麥安東去距離南京並不算遠的浙江，有可能建立新的會院的情況下，利瑪竇的樂觀更是溢於言表：“過去因為我們人少尚不敢大批歸化中國人，以免服務不周；但從今以後便無這個顧慮了。”⁽³²⁾可以說，進入中國不久的這個時期，利瑪竇等人對在中國進行傳教的困難甚至艱巨性估計都是不夠的。

對於利瑪竇在肇慶這段時間所經歷的各種事件和磨難，在他到韶州兩年多以後於1592年11月12日寫給羅馬初學院院長德·法比神父的信中

還有如下一段記錄，由於距離離開肇慶的時間不是很久遠，應該頗能反映他的真實感受：“假使給您敘述這六七年中我們所吃的苦頭的話，真是罄竹難書。[……]有一年我被控告，且傳到知府公堂，告我綁架幼童，以便送到歐洲出賣；有一年，他們控告我的同伴羅明堅做了不可告人的陋行。但是兩次控告我們的人都受到了懲罰，一個被鞭打，一個死在獄中。很多人懷疑我們是間諜，但此言並非出自平民，而是出自廣東省首府的年老官吏，我們費盡九牛二虎之力方能證明我們是清白的。另外幾次我們受到了地方警察的指責，言我們犯了不名譽的罪；多次我們和我們的房舍受到襲擊，在街上受到辱罵是家常便飯，我們發現魔鬼把我們當成他家中的大仇人看待。”⁽³³⁾在這裡提及的幾件事情，後來撰寫的回憶錄中有非常詳細的介紹，這差不多可以看做是對肇慶幾年的一個總結，字裡行間透露的都是無盡的苦楚。被控綁架兒童的事件，使得神父們擔心幾年來的努力付諸東流，對傳教的消極影響也可能是不可估量的，所幸這件事情最終順利過關，沒有朝着糟糕的方向發展。這樣的結果並不是因為利瑪竇所說的所謂“我們能夠以天主的聖寵，克服這些困難”⁽³⁴⁾，而主要是因為他們此前就已經結識的並對傳教士給以保護的肇慶知府王泮，對當地民眾仇視外國傳教士的無理取鬧以誣告之罪加以制止的結果。其他事情基本上都是在當地官員的支持下得到比較好的解決，也沒有產生嚴重後果。從這個意義上看，利瑪竇等人初入中國內地，很大程度上是得益於適應性傳教策略而貫徹的對中國官場文化的初步理解。

肇慶期間發生在他們身上的有一件極其重要的事情。在距離被迫離開肇慶之前不到半年的時間裡，利瑪竇因羅明堅神父返回歐洲而暫時孤身一人。根據事前已經做好的安排，麥安東神父沒有經過申請政府許可就來到了肇慶，可是不久即招來了廣州一個當時社會中很有實力的政治集團的控告。這個政治集團的特殊性在於，是根據明太祖朱元璋的旨意從“年高有德，無公私過犯”的良民中選拔出來的所謂耆宿老人，他們在社會

生活中被賦予了參與當地政治的權力。按照利瑪竇的說法，這些人不告發別人也不為別人所告發。他們對於外國傳教士進入中國，提出了嚴重警告，指控“他們的出現將會給中國帶來很大的不幸，[……]為了打入肇慶，他們花錢蓋塔，又帶進其他番人，來來往往，因此，我們懷疑他們是外國的間諜來偵探我國之虛實。此外，我們怕他們與我國同胞交往之後，會把我們的同胞帶往遠方。這件事本身就是一件大災難。這真是‘引狼入室’。澳門的情況像是手上或腳上得瘡，及早治療，是可以痊癒的。但是肇慶的困難是內部的，好像是心上或肺上得瘡，必須立刻治療。”⁽³⁵⁾他們提出的治療方案就是驅逐傳教士！在如此嚴峻的形勢下，如果處理得稍有不慎，或者沒有外力的極力相助，後果是不堪設想的。在利瑪竇本人的智慧加努力處理和協調危機的過程中，無論是當時恰巧在北京述職的肇慶新任知府鄭一麟，還是代理知府職務的同知方應時都是利瑪竇的朋友。事情的直接處理官員是新任嶺西道尹黃時雨，在利瑪竇拜訪過程中，“為了爭取道尹的同情，利氏特地帶了一個三棱鏡奉送”。利瑪竇出於禮貌以及對當時官員自我保護的理解，收下了黃時雨作為購買三棱鏡的兩塊銀元，而且借此機會進行了有利於自身的辯護和申訴，“最後，在公文之後又附加但書一紙，說明神父們的表白的請願書以及法庭上的記錄，不經廣州知州劉應望而直接交給查院蔡夢悅。一場虛驚，安然度過，這次黃時雨的幫忙不少。”⁽³⁶⁾可見，這件事情能夠化險為夷，與利瑪竇本人超長的忍耐精神有關，更是他在這段時間裡堅守范禮安宣導和確立的適應性傳教策略，確保傳教士在這些強大地方政治勢力的壓力之下安然度過了難關，最終並沒有被驅離中國內地回澳門。如果沒有對當時中國官場文化與規則的深刻體悟和洞察，有意識地加以適應，自覺積累人脈資源，很難設想在碰到這些看似偶發的事件之時，利瑪竇等人能夠順利保存他們所謂“埋在地下的種子”。

在得到官方允諾的前提下，利瑪竇實現了離開肇慶但是繼續居留中國內地的願望，1589年8

月底到達韶州。但是，韶州的情況並不比肇慶更好些，這裡的百姓對傳教士的到來同樣持不歡迎的態度。1591年春節，利瑪竇等傳教士在他們韶州的住所展出了一幅聖母、耶穌以及約翰像，他們居所附近的居民認為利瑪竇等人不應該在中國的傳統節日作出這樣的舉動，為此大為不悅。“在晚上以石塊像冰雹一樣丟進會院，有人出院查看時，他們更隱蔽在路旁草叢裡。等裡面的人進去之後，他們便變本加厲，比第一次更兇。有一次，他們隱身之處被教會的工人發現，並追趕他們，反而被他們圍攻，並把工人的衣服撕破。”⁽³⁷⁾這件事在瞿汝夔的幫助下順利得以解決，而且從澳門派遣另外一名神父前來韶州的要求也得到允許。次年，即1592年6月的一天夜裡⁽³⁸⁾，發生一起比上一次嚴重得多、處理得更為複雜的襲擊教會的案件，這不僅在利瑪竇的回憶錄中有非常詳細的敘述，而且分別在1592年11月15日致羅馬總會長阿桂委瓦神父的信件中有詳細的記載，同時還在稍早的同年11月12日給其父親的信中提及，到了1593年12月10日致阿桂委瓦神父的信件中再次提及此事，足見此事在利瑪竇心裡佈下了濃重的陰影。這些事件的發生也同時表明，如何實踐適應性傳教策略，仍然是一個沒有很好解決的重大問題。特別值得指出的是，當利瑪竇等人在韶州遭遇到如此重大的、關乎生存的與當地民眾之間的嚴重糾紛之時，瞿汝夔卻是一個使這些糾紛得以解決的重要角色，發揮了幾乎是不可缺少的橋樑作用。如果說利瑪竇等人能夠在肇慶立足，很大程度上是得到了王泮等官員的幫助，那麼在韶州進一步深入結識於肇慶已有初交的瞿汝夔，則是利瑪竇在廣東活動歷程中不能被忽略的一件大事。瞿汝夔與利瑪竇的交往動機，原本是為了向後者求學黃白之術，或者認為神父有起到生子的奇特功能，但是隨着二人的深入交往，憑藉瞿汝夔對中國社會歷史背景、政治文化、傳統習慣的透徹理解，使其與來自西方的傳教士交往的目標逐漸發生了變化，而且具有了平等的意味，他們之間甚至到了“無所不談，親如家人”⁽³⁹⁾的程度，這必然使他們彼此之間

互相影響。一方面，瞿汝夔“跟我們學習數學，他非常尊敬我們和我們的學問，他對我們十分推崇。”⁽⁴⁰⁾“與神父們交往的結果，他放棄了以前的行徑，把自己的才華，用於更嚴肅及更高的科學上。”⁽⁴¹⁾另一方面，利瑪竇通過與瞿汝夔的交往，認識到中國傳統的主流文化是儒學而不是佛教，正如李之藻所言：“利氏之入五羊也，亦復數年混跡。後遇瞿太素氏，乃辨非僧，然後蓄髮稱儒，觀光上國。”⁽⁴²⁾這種在認識上的昇華，對利瑪竇來說是至關重要的，尤其是在有機會進一步深入中國內地、朝着政治、文化中心進發、接近直至最終到達，都構成了他在這個過程中逐步實現心理轉變和身份自覺的主要誘因。因此可以說，瞿汝夔出現在利瑪竇生活中，無論在實際存在還是潛在影響方面，都是一個極其重要的歷史性事件，也可以說是利瑪竇一生中努力實踐適應性傳教策略為數不多的轉捩點。

在嶺南文化圈時期利瑪竇實踐適應性傳教策略的標誌，應該是他經歷一系列水土不服的大小事件，特別是在與當時韶州地方大員以及文人雅士的交往之後，深刻地感受到耶穌會士“僧”的身份不僅不能給他的傳教事業帶來任何的方便，反而成為一種掣肘，於是在徵得范禮安的同意後改服易名，以“文人”身份出現。1595年8月29日，利瑪竇在韶州給孟三德神父的信中這樣記述道：“在韶州的時候[……]我們已經決定放棄為僧侶的名稱，而取文人的姿態，因為僧人在中國人眼中身份很低而且卑賤，這樣才符合視察員神父給我們的許可，我們蓄鬚留髮，我能也穿文人們在訪客時特有的服裝。在這地方，我是第一次留鬚出門，穿儒服去拜訪官吏，儒服為墨紫色長衣，長衣邊緣及袖口都鑲着淺藍色，約有半掌寬的邊，幾乎與威尼斯人穿的一樣，束同色腰帶，腰帶前留有兩條帶子，並行到腳。總之，這是中國文人所有的服裝，與威尼斯裝相似，以我們的觀察來講，我們應該做這樣的改變。我們曾穿着這種服裝拜訪韶州的知府。當從前我們穿僧服去時，受到淡薄而不熱切的接待，現在則不同，穿上與他們相似的服裝，能受到長時間的款待，並

設宴招待我們，而我就給他說明，為甚麼我們改裝，而現在再不剃髮。給人說明我們從事文人的工作，並為天主獻身服務，我們學有所長。當我們第一次到肇慶時，不瞭解中國的風俗，穿上了僧侶所常穿的服飾，但我們的教義與規律正是與他們完全不同。”⁽⁴³⁾從利瑪竇等人後來在南昌、南京和北京等地的實際生活情況來看，這種看似僅僅屬於外表的改變實際上具有非常深刻的意義，也產生了極其重要的實際影響。更具體地說，將其視為利瑪竇提倡的“容儒”思路的初步舉動，也是並不為過的。比如說，在南昌與章本清等當時著名儒士以及當地官員的交往，這種與和尚身份告別的選擇，改着更加接近中國文人服飾而展示出來的形象，事實上保證了他得以被作為文人雅士來平等對待。特別是利瑪竇在南昌期間，先後發表《交友論》、初步撰寫《天主實義》、展示記憶術等活動，傳達出來的資訊所表明的，同時也讓當時南昌文化界和官場上予以認可的，都是利瑪竇雖然來自不同的國度，亦非我族類，卻無疑是一個具有很高學問修養的文人形象，這也一直是利瑪竇後來生活在中國社會的主要文化形象，而且也是包括李贄、徐光啟、李之藻等重要儒士予以認可並與之交往的堅實基礎。

利瑪竇離開肇慶北上韶州的真正原因

在嶺南文化圈中生活的這段時間，利瑪竇經歷了各種風雨，遇上了眾多麻煩，但是其中具有重要影響的事件當屬不得不離開長期經營的肇慶，北移接近江西的韶州。與此相關，在利瑪竇研究領域裡，實際上存在着這樣一個問題，即究竟是甚麼原因導致利瑪竇最終離開肇慶？一般說來，學界都認同這個事件的發生，必須與當時新任兩廣總督劉繼文聯繫起來，這是毫無疑問的。但在有關這個事件發生背後的真實原因的解釋中，多數情況下都是依據、甚至並不全面理解利瑪竇本人的回憶錄，將離開肇慶北上韶州這個在利瑪竇一生中具有重要影響的歷史事件，過於簡單地歸罪於劉繼文企圖佔有利瑪竇等人在肇慶建

立的會院，以作為昭示自己功德的生祠。比較具有典型性的是，最新出版的美籍華人學者夏伯嘉所著《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》，以及中國大陸學者沈定平所著《明清之際中西方文化交流史——明代：調適與會通》，都完全採用了利瑪竇在其回憶錄和通信中給出的解釋。我們認為，這樣的結論不僅過於簡單，對後者也是極其不公的，而且在有關利瑪竇的研究中也是很應該的。儘管在這個問題上也有學者提出了完全不同的看法，比如由董少新等人合作撰寫的《天朝記——重走利瑪竇之路》一書中提出了關於利瑪竇北上韶州的原因新見，但是卻沒有深入的論證和分析，不能不說是一個遺憾。無論是從深入理解、正確評價利瑪竇在嶺南文化圈時期的活動角度看，還是堅持歷史主義的科學態度以釐清這個問題，給予進一步思考和審視都是非常必要的。

一、利瑪竇本人對這個問題的看法實際上有一個變化過程。

現有很多有關這個事件發生的通用解釋，都祇不過是沿用了利瑪竇在1592年11月12日給德·法比神父的信中的一種說法：“1589年最後一次大災難便落在我們肇慶的會院上，最後使我們喪失了它。主要人物即兩廣總督本人——劉節齋，因看中了我們會院的那塊地，準備改建為他的生祠，並立他的像，因此他說得到消息，我們在這裡犯下了許多可怕的罪，限三天之內必須離開中國。”利瑪竇寫下對這個事件記錄的時間距離他離開肇慶三年多，如果僅僅從記憶清晰程度這個方面而言，對於處於青壯年時期的利瑪竇而言似乎是不容置疑的，其實祇要繼續看看他緊接着上一段話對即將離開肇慶時的場面描述，人們可能會更容易理解他為甚麼要把一切都歸罪於劉節齋：“神父，您可想而知我們辛苦多年，幸也有了幾個教友，而今毀於旦夕，我們的心情是多麼的難受。教友們如同孤兒一般地來到會院痛哭一場。”⁽⁴⁴⁾從一個人的正常心態來說，任何人面對苦心孤詣才得來的一直自認為不錯的良好局面，即將毀於一旦，其心境自然是難除苦澀，更何況對忠於理想而不遠萬里、漂洋過海、歷盡千

辛才得以建立了肇慶會院作為傳教橋頭堡的利瑪竇？因此，劉繼文欲覬覦會院以建生祠的說辭，完全不能排除是一種在特定時期特定事情上因過於憤懣的心境而流露出來的一些過激言語，其可信程度理應該打些必要的折扣，實屬自然不過的事情了。

其實，我們完全可以從利瑪竇在晚年完成的回憶錄中更詳細的敘述中看到，一旦事情過去的時間久遠之後，對事情的分析總結就會自然顯得更加全面一些了，透露出來的資訊也會更加豐富。1609年開始撰寫回憶錄時，利瑪竇在他保存下來的最後一封信裡說：“去年年底（即1608年）不知怎樣忽然有一種思想湧到我的腦海裡，就是我是首批進入中國傳教的惟一倖存者；除我以外，可以說沒有第二個人知道教會如何傳入中國的。所以必須根據年代和事件發生的先後加以記載，許多事情我曾親手撰寫過，不過有些與事實不盡相符。”⁽⁴⁵⁾顯然，離開肇慶北上韶州，應該屬於他在這裡所說的“曾親手撰寫過，不過有些與事實不盡相符”的重要事件。可以肯定，完全是由於這樣的認知，最終使利瑪竇在其完成的回憶錄裡對這件事情所記載的上述說法有了某些變化，首先是關於新任總督劉繼文是否欲強佔會院建立自己的生祠，不再像早前信件中那樣斷然肯定。在敘述了譚君淪談到王泮為自己修建生祠的介紹之後，利瑪竇繼續寫道：“新的總督為虛榮心所誘惑，也想留給肇慶紀念祠一類的東西，他既然是我們的笑臉敵人，說不定會決定把我們的寓所改為他的紀念祠，至少從外表看來，他有這種企圖。自從上任以來，他一直在覬覦我們的房子。”顯然，這種語氣毋寧說是一種猜測更為合適。其次是把此前信中提及卻又語焉不詳的“我們在這裡犯下了許多可怕的罪”直接道來，清楚明白。他說，“劉節齋在給嶺西道尹黃時雨的信裡，他說近來有某些番僧從澳門來本城居住，卻一直與澳門暗通音訊，把中國所發生的事向澳門報告。這些人一直在發明新的機械及玩意兒，用演講及書籍，來吸引單純的民眾，此外還公開展示計時器，不需要人手動，按時自

鳴。”⁽⁴⁶⁾這反映了兩廣總督劉繼文考慮問題的角度包含了當時的國家安全和公共利益，並不僅僅是為了要強佔那個地方為自己樹碑立傳。再次是在利瑪竇派人前往澳門向其長上范禮安彙報面臨被逐回澳門的危機時，“利氏的意見是目前要遵守命令換換地點或是去南華寺或是去別的地方。如此則不致惹惱總督，還有在別處找到住所的希望。”但是這個意見一開始卻被范禮安否決了，可是不久之後，由於受官府委託前往澳門為北京官員採購紅色衣料以及其他歐洲物產，使利瑪竇有機會親自向范禮安面陳，結果後者“有了一件非常重要的決定，會長已經收回了成命，就是如果神父們必須離開肇慶時重新許可他們在內地別處找房子居留。這件事給利瑪竇帶來了力量及鼓舞。”⁽⁴⁷⁾這說明離開肇慶北上韶州，本身就包含在利瑪竇處理與劉繼文的關係時形成的預案中，也就是說，不能簡單地理解為完全被動無奈的去向。最後是劉繼文作為兩廣總督來到廣東的重要任務是剿匪。不管是否如利瑪竇本人所說的那樣，這位新任總督貪得無厭，向可能進行敲詐勒索的人尋釁，以至於原本棄惡從良的人因擔心被重翻舊賬而重新做起了海盜，但這正好表明當時兩廣海疆並不太平，作為外國人定居在這樣的區域，被當地官民共同認為不合時宜是完全正常的（下文將更具體敘述有關史實背景）。從這個意義上講，廣州那批耆宿老人針對傳教士所提出的控告，正是這樣一種社會心理的反映和折射。

二、明朝開國皇帝朱元璋開始施行、直到隆慶（明穆宗）元年（1567）才宣佈解除的海禁政策遺風，印證了劉繼文決定讓耶穌會傳教士利瑪竇等人離開肇慶北上韶州絕非僅僅是為了佔有他們的肇慶會院。

明王朝建立伊始，開國皇帝朱元璋改變了唐宋元時期對海外開放的局面，取而代之的是實行嚴厲的海禁政策，禁止民間私人進行海上貿易活動，以至於“寸板不許下海”，惟一保留的是朝貢一勘合體制內的官方貿易，這種由明王朝主導的以朝貢為前提的勘合貿易，範圍及其有限，除了由主管機構市舶司安排在所屬港口如寧波、泉

州、廣州之外，主要安排在京師會同館進行。為了防止沿海人民入海通商，明朝法律《大明律》規定了嚴酷的處罰辦法：“若奸豪勢要及軍民人等，擅造三桅以上違式大船，將帶違禁貨物下海，前往番國買賣，潛通海賊，同謀結聚，及為嚮導劫掠良民者，正犯比照已行律處斬，仍梟首示眾，全家發邊衛充軍。其打造前項海船，賣與夷人圖利者，比照將應禁軍器下海者，因而走泄軍情律，為首者處斬，為從者發邊充軍。”在發生於1511年的寧波“爭貢事件”中，來自日本的大內氏和細川氏為了爭奪勘合貿易的主導權，不僅互相大打出手，毀壞公物，殃及民眾，正如嘉靖《寧波府誌》所言：“兩夷仇殺。毒流廬市。”從本質上說，這次事件的發生恰恰是明王朝不開放沿海市場所導致的惡果，反而進一步為明朝政府內部主張施行更加嚴厲海禁政策的官僚以口實，致使海禁的實施在嘉靖時期達到了頂峰，同時也使反海禁的鬥爭同樣達到了高潮，及至“嘉靖二十年，海禁愈嚴，賊夥愈盛。”⁽⁴⁸⁾這種情況一直到嘉靖四十五年（1566）十二月，世宗歸天，穆宗接位，改元隆慶，在強大的反海禁壓力下，福建巡撫都御史涂澤民請開海禁的建議終於被採納，由官府辦法准許出海的“引帖”，始准販東西二洋，但是直至明末代君主朱由檢，海禁之令始終沒有徹底廢除，不同之處僅僅在於執行中寬嚴有別而已。

隆慶二年（1568）海盜曾一本劫掠粵西雷州，明將魏中翰、王如澄、繆印率舟師截擊，為其大敗，甚至繆印以及把總俞尚志等亦被俘，官兵戰死達八百餘人。同年六月，曾一本甚至圍攻廣州，殺死知縣劉師顏。次年三月，進犯粵東惠州，攻陷軍事重鎮碣石衛，裨將周雲翔殺死參將耿宗元叛變，投靠曾一本。後因急調江西諸軍往援，惠州之圍方得解救。⁽⁴⁹⁾可見這個時期，粵地不僅外患猖獗，而且內憂不止。另外，由於民族矛盾和階級矛盾的激化，武裝反抗事件接連不斷。隆慶時期廣東東部的潮、惠地區，“山險木深，賊首藍一清、賴元爵與其黨馬祖昌、黃民太、曾廷風、黃鳴時、曾萬璋、李仲山、卓子

望、葉景清、曾仕龍等各據險結砦，連地八百餘里，黨數萬人”。⁽⁵⁰⁾ 德慶州的羅旁山脈，綿延七百里，瑤族首領潘積善聚眾能與官軍對抗。廣西古田僮族首領黃朝選、韋銀豹等率族眾十萬餘人踞山結寨，不時襲擊官軍，攻打城池。瑤族則以酋長楊公滿為首，佔領沿江兩岸，掠荔浦、平樂，執永安知州楊惟執，殺指揮胡翰、千戶周濂、土舍岑文及民兵無數。當時粵桂反叛勢力實際上已經連成一片，大有星火燎原之勢。

這種情況，還可以從與利瑪竇本人有交往的時任韶州同知劉承範留下的寶貴記錄中得到反映：

越兩月，連陽事竣，復詣端境，蓋以制府檄余談兵務也。會間密語，曰：“近惠潮道報稱，合浦大盜陳某者，連年勾引琉球諸國，劫掠禁地，殺人越貨，大為邊患。又香山澳舊為諸番朝貢艤舟之所，邇來法制漸弛，聞諸夷不奉正朔者，亦邇邇假朝貢為名，貿遷其間，包藏禍心，漸不可長。本院欲肅將天威，提樓舡之師，首平大盜，旋日一鼓殲之。第聞海南歐羅巴國，有二僧潛住我境，密爾軍門，倘一洩漏，事體未便。該廳當以本院指召而諭之：‘韶州有南華寺，為六祖說法之所，中有曹溪，水味甚甘，與西天無異，曷往居之？是一花五葉之後，又德積餘芳也。’即彼當年有建塔之費，本院當倍償之。”余“唯唯”。出。是日詔僧，語之故，余尚未啟口，輒曰：“大夫所諭，得非軍門欲搜香山澳乎？此不預吾事，吾何敢泄。第皇明御世，如天覆地載，異域遠人，招之尚恐其不來，今欲逐之，則越裳白雉，不當獻周庭矣。”余曰：“汝何以知之？豈軍門將吏有私於汝者乎！”曰：“小僧舫海越都，走數萬里，豈人間念頭尚不能前知乎？但欲我移居南華固所願也。”及語以建塔償金，乃曰：“軍門用兵，無非欲加官蔭子耳。和尚視中國四夷如一人，即此幻身究亦成空耳，須金何為？但人命至重，一觀兵無不波及，大人若承望風，旨而行之，恐有鬼神司禍

福者。”予聞其言，大駭。次早謁軍門密請曰：“臺下曾以兵事詢將吏乎？”曰：“此事甚大，即府道亦未及詢，直以該廳慎密，故厚為之。”⁽⁵¹⁾

這段記載很能夠反映當時的社會歷史背景，呈現了作為兩廣總督劉繼文上任伊始所面臨的特殊境況，更重要的是，與利瑪竇本人所寫的回憶錄中關於這段歷史事實應屬所言不虛，基本上能夠互相印證，這進一步說明劉繼文當時確實肩負着剿匪安民的特別任務。基於此，我們能夠很好理解為何劉繼文一定要利瑪竇等人無論如何必須離開作為兩廣總督府治所的肇慶，其中多少包含着一種基於朝廷防務安全的考慮。

三、影響利瑪竇等人最終北上韶州的主要因素，根本不是如利瑪竇所說的那樣是劉繼文為了霸佔肇慶會院以建立生祠，而是既有劉繼文等時任朝廷官員的自保考慮，也有傳教士追求接近北京的深層需求。

首先是利瑪竇本人所說的劉繼文欲霸佔肇慶會院以建立生祠既不可靠，也沒有成為事實。在現在能夠接觸到的歷史資料中，我們還沒有發現除了利瑪竇本人書信和回憶錄之外的其他有力證據支持利瑪竇的說法，而且在涉及利瑪竇因何離開肇慶而北上韶州的問題時，都無一例外地採信了當事人利瑪竇的陳述。如果說教會組織或者教會學者編寫的材料中，由於基於宗教價值觀的揚教需要，為聖化利瑪竇而為其有意避諱還可以理解的話，那麼在嚴肅的學術研究中簡單採信利瑪竇本人的說法就是值得認真反思的了，因為依據利瑪竇作為當事人的一面之詞而確定一個歷史真實的真相，是違背基本的學術規範的。從現有流傳下來的利瑪竇本人的回憶錄和書信來看，所記述的導致他們離開肇慶北上韶州這個事件的原因，與其他一些事件的陳述一樣，由文化偏見而塗抹展現的主觀色彩是相當濃厚的，因為從利瑪竇的敘述中不難感受到非常明顯的自我美化。事實上，我們祇要回顧一下歷史就會發現，劉繼文霸佔傳教士的肇慶會院建立自己的生祠的事情並

沒有發生，利瑪竇本人留下的信件也足以證明這一點。1593年正月應范禮安的安排回澳門治療他被扭傷的腳病，同時寫下了一段話：“我這次順便還到肇慶府走一趟（替土匪講清）。我非常高興看見那裡的教友，雖然兩三年不見神父，但精神表現尚稱良好，他們全體都來看我，並帶禮物給我，臨行時又送我一程。”⁽⁵²⁾ 這段文字流露出來的是利瑪竇對肇慶教友現狀非常滿意的心境，卻隻字不提會院是否被佔用的問題。以當時利瑪竇所描述的那種對劉繼文懷有的憤懣心境，如果他所描述的事實真的如期發生了，不可能在給羅馬總會長的信件中不置一詞，因為就在1592年11月12日給羅馬前初學院院長的信中還提到了劉繼文欲霸佔會院建立生祠一事。因此，由利瑪竇給出的離開肇慶北上韶州的原因並不具有客觀真實性和完全可靠性，自然也就不能成為有關人士所一貫堅持的導致這個歷史事實的根本原因。

其次是劉繼文作為位高權重的朝廷官員，讓利瑪竇等人北上韶州，等於遠離他們的根據地澳門，既有利於實施管控，也更有利於自保。當劉繼文繼任總督之時，明太祖開始的海禁已開，不過僅僅十七年而已。不過如前所述，這個違背潮流的政策實際上直至末代皇帝朱由檢也不同程度地維持着，因而由此產生的遺毒，在當時朝廷高級官員中也不可能徹底消除，對於來之外邦的利瑪竇等人心存警惕和懷疑，無疑會表現出一種歷史的慣性。當時與此事有關的每個官員，尤其是如劉繼文這樣的官員，即使是出於自我保護而採取驅離的措施也是可以理解的正常選擇，完全撇開這樣的思維角度亦不可能深入體會劉繼文的心境，更何況他本身就面臨着管轄境內所謂“匪患”不止，需要維護當事社會穩定的艱巨任務，這更加使其對利瑪竇居住於當時兩廣總督府的治所難以容忍。這是任何人進行换位思考都能夠理解的。所以，利瑪竇不得不離開肇慶幾乎是完全不可避免的。問題是劉繼文一開始讓利瑪竇等人離開肇慶，返回澳門，但是最後幾經波折卻讓他們往北而去，其中既然如上所述，不是因為要佔有傳教士的會院及旁邊的地盤建生祠，那究

竟基於甚麼樣的考慮呢？有學者根據利瑪竇的回憶錄提出了另外的解釋，認為劉繼文同意傳教士去韶關或者南雄，是為了能在他所管轄的區域內得到白銀的燒煉之術。⁽⁵³⁾ 這個解釋是有一定道理的，一方面傳教士在進入中國內陸後需要大量的金錢支撐他們的活動，但人們“看到神父們不偷不搶，又不從事生產，也不向人討錢，又不經商，而生活費源源不絕，一定有製造白銀的方法。”⁽⁵⁴⁾ 但另一方面傳教士也不敢把他們的資金來源在澳門的秘密告訴中國官員甚至普通中國人。不過，我們認為，裴化行提出的以下看法更符合劉繼文的身份和當時的社會歷史狀況，即“押往廣東北部的南華寺，使其不易與外界交往。”⁽⁵⁵⁾ 以那個時代的交通和通訊條件，韶州相比於肇慶，當然更加難以與澳門進行聯絡，要把所知一切傳送到澳門的難度自然要遠大於肇慶，在當時複雜的社會背景下，對於劉繼文這樣高級別的官員而言，是一個不能不考慮的問題。更重要的是，韶州和肇慶一樣，都在劉繼文作為兩廣總督的管轄範圍之內。眾所周知，有效的管控才足以自保，劉繼文不會不知道這個為官的基本道理。如果要謀求拿到白銀的燒煉之術同時也是他在當時要達到的重要目的的話，也必須能夠進行有效的管控才是可能的。因此，劉繼文讓傳教士遠離他們的根據地澳門，主要是出於實施有效管控、也有利於自我保護的目的，其中既有基於國家利益、官員職責的公共因素，當然也有維護劉繼文個人私利的考慮，像利瑪竇那樣把劉繼文的舉措描繪成一個完全基於個人目的的謀劃，既不符合歷史事實，也是違背對待歷史應該具有的歷史主義原則的，更是對當事人利瑪竇的言辭的無批判盲從。

最後是利瑪竇等人為了達到在中國自由傳播其宗教信仰之目的，最有效的方式是能夠得到皇帝的批准，北上接近當時的政治文化中心就是必然的選擇。耶穌會士利瑪竇等人漂洋過海，不遠萬里來到東亞，在經其前輩於日本傳教積累經驗之後，充分認識到他們的事業必須從中國入手，因此在試圖理解利瑪竇離開肇慶北上韶州這個歷

史事件時，不能不把他們千方百計力求進入中國內地的根本目的作為一個重要的考慮因素。利瑪竇本人就不斷重覆表達了他們行為的目的：在進住肇慶剛好一年時，他給西班牙稅務司司長羅曼的信中說，“我們傳教神父們確願進入這個國家，以協助他們認識天主”⁽⁵⁶⁾；二十五年以後，即1609年2月15日給遠東副省會長巴範濟神父書中有這樣的說法：“開罪皇帝的祇有兩件事情：一、和外國人有來往，諸如接受外國送來的省會費等，[……]二、在中國宣傳天主聖教。對此第二項，因為它是我們來華的主要目的，當然不能放棄。”⁽⁵⁷⁾這個目的可以說是與傳教士的人生使命合二為一的，是他們生命的價值所在。為此，這些進入中國的耶穌會士非常清楚，要想在中國實現自由傳教，必須經過皇帝的批准，但“最大的困難是如何晉見皇帝？如何進入朝廷？”這個問題可以說是縈繞於包括利瑪竇在內的傳教士腦海中的不滅之念。羅明堅兩次北上，其實就是在這個思想指導下並不成功的嘗試。也就是說，利瑪竇等人在與劉繼文的交往爭鋒之中，焦點並不在於是否能夠繼續居住在肇慶，而是力爭朝着中國的政治中心，皇帝所在之地更近的地方努力，因此如果按照劉繼文最初的要求，對傳教士們來說，被逐回澳門無疑是所有選項中最差的一個。在這個意義上，離開肇慶北上韶州，實際上是利瑪竇他們進入中國內地之後，為了實現其自由傳教的根本目的所規劃的一個基本環節，是他們所希望因而努力追求的，與他們心目中的崇高目標和神聖使命具有內在的一致性。其實這在利瑪竇的回憶錄裡也有非常清楚的表達。

結語

利瑪竇在中國生活的時代距離當代世界已經過去了四百多年。基於他把歸化中國作為人生奮鬥的目標而主要生活在晚明時代的中國這個事實，因而從中國文化及中國視野看利瑪竇現象就顯得必要，他們在嶺南文化圈中長達十三年的時間應該引起更多的關注。不過，我們覺得這個

角度也應該是多元的。具體地說，就是有必要改進以往更多立足於其傳播西方科技文明，而在相當程度上忽略他們努力對中國文明的感知、理解和逐漸熟悉的過程的思路。其實祇要我們稍加思考，就不難得出這樣的結論：在利瑪竇等人於嶺南文化圈生活如此漫長的時間裡，肩負着傳播基督教教義使命的傳教士們，即使出於自身需要以西方科技文明吸引當時中國人的注意，也不可能本末倒置，以工具本身為目的。因此，他們必定要圍繞達成傳教這個終極目標，不斷豐富工具的形式與內涵，否則我們難以理解利瑪竇為甚麼如此熱衷於中文世界地圖的製作和不斷改進，同時力所能及地向當時的中國介紹西方科技文明，用利瑪竇本人的話來說，就是他所忙於從事的這些都屬於“瑣碎之事”。

事實上，通過我們在本文中所涉獵的幾個方面的內容，基本上可以清楚地感受到，在嶺南文化圈長達十三年的時間裡，利瑪竇除了努力實踐科技文化傳教路線之外，同時還從事着非常重要的與傳教有着更加直接關係的工作。首先是由於當時明王朝本身仍然強大，治理尚屬有序，使利瑪竇等人深知在其他地方行之有效的武力征服傳教方式，在他們頗費周折方才得以進入居留的中國難以奏效，於是全面、深入地理解和熟悉他們在中國境內賴以生存的文化傳統、文明形式，一直是他們的主要任務，而這在進入中國最初的十三年裡，出於文化交往的需要，應該說更加重要。這表現在一是努力掌握漢語，二是研讀構成中國文化精神的原典。其次是在對外國人充滿敵意的社會環境中，通過與各級官員的交往，積累人脈資源，化解在實際生活過程中不斷爆發的各種危機，具體落實和推行耶穌會宣導的適應性傳教策略，為日後進入中國更加發達的主流文化圈奠定基礎。譬如，利瑪竇在這個時期結識了後來在朝廷中擔任要職的一些人，包括徐大任、騰伯倫、郭子章、蔣之秀、王英麟、鍾萬錄等，他們後來對利瑪竇走向全國的過程中都不同程度地發揮過作用。應該說，這些工作所耗費的時間和精力，並不比他在傳播西方科技文明方面少，事實

上是他生活在嶺南文化圈時期的重要內容。

任何試圖型塑一個全面真實的利瑪竇形象的努力，都不可能無視他在嶺南文化圈時期的活動，畢竟十三年的時間已經佔了他來到中國活動時間幾近一半。也許我們祇要提及一個很具體的實例，就可以感受到被耶穌會聖化的利瑪竇以及他本人的自我標榜大有存疑之處，比較典型的是語言能力。根據他自己的說法，自到達澳門開始後三年時間，其中文水準“差強人意”，直到即將離開廣東北上南昌之時，仍然還在聘請中文老師教授國文，而按照利瑪竇本人十年之後在南昌的說法，他因為在認識和記憶中國字方面的超強記憶力使其聲譽倍增。⁽⁵⁸⁾這裡的矛盾之處是顯而易見的，要麼是利瑪竇的語言能力一直是“差強人意”的，要麼是利瑪竇本人宣揚的“西國記法”包含了過於誇張的成分。我們得出這樣的結論，也許在某種層面上並不很受用，但卻無法否認這樣的歷史事實，祇有這樣，我們才能夠看到一個本來意義上的利瑪竇。

總之，利瑪竇研究不能沒有嶺南文化圈這個時期，應該更加重視利瑪竇在這個時期的思想軌跡和實際活動。

【註】

- (1) (2) 羅漁譯《利瑪竇書信集》(上)，臺灣光啟出版社、輔仁大學出版社，1986年，頁57、77；頁139。
- (3) 劉俊余，王玉川合譯：《利瑪竇中國傳教史》(上)，臺灣光啟出版社、輔仁大學出版社，1986年，頁156。
- (4) [法] 裴化行著《利瑪竇神父傳》(上)，管震湖譯，商務印書館，1993年，頁170、171。
- (5) 《利瑪竇書信集》(上)，頁204。
- (6) [日] 平川佑弘：《利瑪竇傳》，劉岸偉、徐一平譯，光明日報出版社，1999年，頁49。
- (7) 《馬克思恩格斯選集》第2卷，人民出版社，1995年，頁38。
- (8) (9) (10) 《利瑪竇書信集》(上)，頁48；頁52；頁48。
- (11) 《利瑪竇中國傳教史》(上)，頁9。
- (12) 《利瑪竇書信集》(上)，頁52-53。
- (13) 巴爾齊尼：《難以對付的歐洲人》，唐雪葆等譯，三聯書店，1987年，頁122。
- (14) (15) (16) (17) (18) 《利瑪竇書信集》(上)，頁43；頁31-32；頁41；頁139；頁56。
- (19) 沈定平：《明清之際中西文化交流史——明代：調適與匯通》，商務印書館，2007年，頁277。

- (20) 《利瑪竇書信集》(上)，頁124。
- (21) 《利瑪竇中國傳教史》(上)，頁207。
- (22) 《利瑪竇書信集》(上)，頁134-135。
- (23) 《利瑪竇書信集》(下)，頁269。
- (24) (25) 《利瑪竇書信集》(上)，頁143；頁139。
- (26) [法] 費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》(上冊)，馮承鈞譯，中華書局，1995年，頁20。
- (27) 沈定平：《明清之際中西文化交流史——明代：調適與匯通》，商務印書館，2007年，頁179。
- (28) 《利瑪竇書信集》(下)，頁459。
- (29) 沈定平：《明清之際中西文化交流史——明代：調適與匯通》，商務印書館，2007年，頁237。
- (30) 《利瑪竇書信集》(下)，頁457。
- (31) (32) (33) 《利瑪竇書信集》(上)，頁75；頁75；頁110。
- (34) (35) (36) (37) 《利瑪竇中國傳教史》(上)，頁145；頁173；頁175；頁213。
- (38) 該日期在《利瑪竇中國傳教史》(上)為7月。
- (39) (40) 《利瑪竇書信集》(上)，頁205；頁123。
- (41) 《利瑪竇中國傳教史》(上)，頁206。
- (42) 李之藻：〈讀景教碑書後〉，載《天學初函》，第1冊，臺北：臺灣學生書局，1954年。
- (43) (44) 《利瑪竇書信集》(上)，羅漁譯，臺北：光啟出版社、輔仁大學出版社，1986年聯合出，頁153；頁111。
- (45) 《利瑪竇書信集》(下)，羅漁譯，臺北：光啟出版社、輔仁大學出版社，1986年，頁420。
- (46) (47) 《利瑪竇中國傳教史》(上)，劉俊余、王玉川合譯，臺北：光啟出版社、輔仁大學出版社，1986年，頁182；頁182，183-184。
- (48) (明)《經世文編》，陳子龍等，北京：中華書局，1962年，頁15。
- (49) (明)《穆宗實錄》[M]，影印傳抄本卷30，江蘇國學圖書館。
- (50) 張廷玉等撰《明史》卷212，北京：中華書局，1974年。
- (51) (明) 劉承范：〈利瑪竇傳〉，《漢學研究第十三集》，北京：學苑出版社，2011年，頁372。
- (52) 羅漁譯《利瑪竇書信集》(上)，臺北：光啟出版社、輔仁大學出版社，1986年，頁130。
- (53) 宋黎明：《神父的新裝——利瑪竇在中國(1582-1610)》，南京：南京大學出版社，2011年，頁57-59。
- (54) 羅漁譯《利瑪竇書信集》(上)，臺北：光啟出版社、輔仁大學出版社，1986年，頁165。
- (55) [法] 裴化行：《利瑪竇神父傳》(上)，商務印書館，1998年，頁122。
- (56) 羅漁譯《利瑪竇書信集》(上)，臺北：光啟出版社、輔仁大學出版社，1986年，頁56。
- (57) 羅漁譯《利瑪竇書信集》(下)，臺北：光啟出版社、輔仁大學出版社，1986年，頁410。
- (58) 《利瑪竇書信集》(上)，頁163。