

僧裝傳教探究：羅明堅在肇慶

許 峽*

羅明堅是第一位學習漢語並居留肇慶五年多的歐洲天主教士，在16世紀為中國與歐洲的文化交往作出了巨大的貢獻。由於利瑪竇後來入華傳教取得了輝煌成就，研究者向來對肇慶階段羅明堅主持之下的天主教傳教活動的研究有所忽略，或者把肇慶階段的傳教成就也簡單地歸功於利瑪竇。因此，本文主要以羅明堅在肇慶階段的傳教活動為考察對象，探索羅明堅與當地官員王泮關係開始、發展和危機的相關史實，並以利瑪竇的傳教思想為參照，考察羅明堅在肇慶的傳教思想。羅明堅能夠得到王泮的支持並成功居留肇慶傳教，關鍵在於其僧裝正契合了對佛教帶有親切感情的王泮的心理；羅明堅在肇慶的傳教思想與利瑪竇後來的傳教思想祇有形式的不同，並無本質的區別。

“羅明堅，義大利人（現通譯為意大利——作者）。他的原名叫 Ruggieri，所以譯姓‘羅’。他的洗名是彌額爾，明朝時也譯為彌格爾，所以他的華文譯名為‘明堅’，字‘復初’。有一個抄本作為‘明鑒’。就‘明’字和‘復初’二字的意義來看，恐怕‘明鑒’比‘明堅’更恰當。然而在文獻上一直沿用‘明堅’，約定俗成，現在也不必改了。”⁽¹⁾方豪先生為羅明堅立傳，為他的名字，開頭就作了如此一番解釋。根據費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》，羅明堅的意大利名是 Michele Ruggieri⁽²⁾，他並非將全名音譯成中文，祇是其中部分音節音譯。僅從字面上看，羅明堅（字復初）是一個地道的中國人的名字，羅氏欲“成為”中國人⁽³⁾，在中國傳播天主教急切之心於此可見一斑。這件事，小則為一個人的名字問題，大則為中國與歐洲文化交往、人類橫向發展的問題。吳于廑先生在談到世界史時，曾經概括地指出：“人類歷史發展為世界史，經歷了一個漫長的過程。這個過程包括兩個方

面：縱向發展方面和橫向發展方面。”⁽⁴⁾接着給橫向發展下了一下定義：“所謂世界歷史的橫向發展，是指歷史由各地區間的相互閉塞到逐步開放，由彼此分散到逐步聯繫密切，終於發展成為整體的世界歷史這一客觀過程而言的。”⁽⁵⁾這種高屋建瓴的見解於歷史研究非常有指導意義。明末來華的天主教士，主觀上為了傳教，客觀上卻開創了中國與歐西文化交往的新篇章，世界歷史橫向發展的新紀元。⁽⁶⁾明末來華的天主教士，由於對中國與歐西交往的貢獻，因此，不僅受到教內研究者重視，也受到教外研究者的重視。羅明堅是第一位學習漢語並獲許在中國大陸居留的歐洲天主教士，對其進行研究於歷史橫向發展研究上的意義是不言而喻的。

羅明堅與巴範濟1582年12月到達肇慶，住了四個月之後，在1583年3月被逐回澳門，這是羅明堅第一次進入肇慶。羅明堅第二次進入肇慶是在1583年9月，這次利瑪竇與他同行，由羅明堅主持，獲得官府賜地建房並加以保護。羅明堅1588年1月返回

*許峽，廣州中山大學歷史系中外關係史專業研究生。

澳門，並從澳門被派往羅馬，向教皇請求遣使中國，從此離開中國。之後，利瑪竇成為中國內陸傳教的主要負責人。明末天主教在中國傳教，研究者對階段分期的具體時間少有不同，但大多數都認為天主教士在肇慶穿僧裝傳教時期是一個階段。在這一點上，《利瑪竇中國劄記》的第二卷，即是專門記載天主教如何進入肇慶立足、發展及被逐的過程，這說明當時的天主教士也有意識地把他們在肇慶的傳教活動看作一個階段，而明末天主教士的僧裝傳教即是在這個階段。利瑪竇雖然直到1595年才正式穿上儒家的服裝，但實際上自從肇慶被逐開始，他就刻意地否定自己僧人的身份。⁽⁷⁾因此，從實際意義上說，僧裝傳教祇是指在肇慶的傳教階段。法國學者史若瑟發現金尼閣在1610年的一封信中，就把耶穌會士僧裝傳教劃為一個階段。⁽⁸⁾天主教士學者裴化行的力作《天主教16世紀在華傳教志》的下編，就是以明末天主教士在肇慶僧裝傳教作為一個考查對象。⁽⁹⁾史若瑟對《利瑪竇中國劄記》第二卷分析的時候指出：“第二卷是談肇慶駐地的。文中包括1583年9月至1589年8月之間發生的事，當時羅明堅主持教務。”⁽¹⁰⁾參看《利瑪竇中國劄記》第二卷，筆者同意史氏的分析，即肇慶階段的僧裝傳教，是羅明堅在負責，起主導作用。況且，利瑪竇是羅明堅引進中國的，羅明堅比利瑪竇早到中國，在肇慶階段羅明堅比利瑪竇更有經驗，由羅明堅主持肇慶教務也在情理之中。由於利瑪竇後來在中國儒裝傳教取得了重大的成就，明末天主教入華的研究者大都不太看重肇慶階段的傳教，甚至把肇慶階段的傳教成就全部歸功於利瑪竇，這是很不合理的。因此，本文主要以羅明堅在肇慶僧裝傳教活動為考察對象，並以利瑪竇為參照，考察羅明堅的傳教思想。

羅明堅進入肇慶的背景

羅明堅獲得定居肇慶，這是許多年來歐人共同努力的結果。每一個明末天主教入華的研究者都自然而然地想起了羅明堅之前那些人的努力，並在相關研究中多有論及。在這方面研究最深入的是法國

天主教學者裴化行，他的《天主教16世紀在華傳教志》上篇，就是對羅明堅之前的那些天主教士為進入中國內陸所作的種種努力、成功和失敗，進行了全面的論述。⁽¹¹⁾關於明末天主教入華的背景，可以論述的方面是很多的，在我要論述羅明堅進入肇慶的背景的時候，我祇想強調兩個方面：一是明末中國人眼中的歐人；二是明末中國與歐洲交往的逐漸深入。這兩點與羅明堅定居肇慶傳教所遇之阻力及取得的成功至關重要。

首先論述明末中國人眼中的歐人。明末中國人怎麼看待來到中國海岸的歐人，羅明堅與利瑪竇等來到中國海岸的傳教士都有所記載。羅明堅本着服從的精神來到澳門，他比較少直接談到中國人對歐人的看法。但是他筆下的一些天主教士則對歸化中國人喪失了信心：

傳教是一重要的工作，因此是由天主仁慈大能的手協助而正在進行中，也是天主願意我們向祂多多祈禱，因此在我敘述祂種種宏恩之後，也向您請求，請您務必以“基督的心腸”（*In visceribus Christi*），用熱切的祈禱給這個艱巨的工作幫忙，因為這裡（澳門）的會士們對這個傳教工作非常冷漠，毫不關心。⁽¹²⁾

為甚麼這些天主教士對中國傳教漠不關心呢？從羅明堅說的一個會士反對他學中文的例子可以知道：

最好您囑咐來印度的上司們，對這件工作多加關注；假使沒有范禮安神父特別重視這件事的話，對皈依中國信仰基督一事不知會有什麼結局？下面是一個例子：“一位神父可以從事會中其他事業，為什麼浪費大好光陰學習什麼中國語言，從事一個毫無希望的工作？”⁽¹³⁾

這些天主教士認為歸化中國人是不可能的，所以不支持這方面的努力。為甚麼這些天主教士認為歸化中國是不可能的呢？剛到澳門不久的利瑪竇在一封信中給出了答案：

可惜直到目前，他們仍閉關自守，不准外人進入定居。⁽¹⁴⁾

《利瑪竇中國劄記》相關的描寫，則透露更多真實：

然而，這不是一件容易辦到的事，因為中國人遠甚於世界上的其他一切民族，對外國人是猜疑的。自從他們失去整個國土並在韃靼征服者的枷鎖之下服役以來，這一點就對他們來得格外真實，已如前一章中所述。葡萄牙船隻的規模，他們的異乎尋常的裝備、他們的大炮轟鳴，都祇能增加中國人內心的恐懼；而廣東省為數眾多的回教徒也說服他們相信，他們的恐懼是有根據的。⁽¹⁵⁾

這種看法是有道理的，葡萄牙人在中國人心中可怕的形象已經影響了歐洲人在中國土地上的行動。在這些歐人眼中，中國人是排外的，不僅拒絕歸化天主，而且拒絕傳教士進入中國。然而，這祇是一面之辭，事實上，中國人歷來都有懷柔遠人之心，對周邊友好往來的商人和使節都是歡迎的。至於中國人為什麼會對初到中國的歐人如此敵視，正如《利瑪竇中國劄記》所說的那樣，是與最早來到中國海岸的葡萄牙人在中國人心目中的形象有關，而其時葡萄牙人正代表着歐人。

當達·迦瑪開闢了通往東方的航道之後，歐人的勢力就進入了印度洋，以較優勢的武力搶佔着印度洋及東方市場，這些人被稱作“佛郎機”⁽¹⁶⁾。面對佛郎機的入侵，不僅阿拉伯、中國等原來的東方商人對他們絕無好感，而且佛郎機在中國海岸的海盜行徑也讓中國人對他們心存芥蒂，無論是傳聞還是目睹，佛郎機在中國人眼中印象都不好，這從中文材料的記載可以看出來。嘉靖《廣東通志初稿》卷三五〈外夷〉對初到廣東海面的佛郎機已萌疑心：

若曰此虜非如西北之僂梁，遂玩視而不為之所，吾恐佛郎機之變，生肘腋矣。

對佛郎機入據澳門深懷憂慮的嘉靖年間中國詩人蒲龍也作詩感歎：

寸天尺地盡堯封，邸借蒲桃許駐蹤。
一自庚郵頻貢雉，幾曾辛螫悟莽蜂。
徙戎策尚遲江統，籌塞人先學范雍。
天險莫將甌脫例，西來市舶水中龍。⁽¹⁷⁾

明代萬曆《廣東通志》卷六九記載：

爪哇南有佛朗機國，向不通貢，或云古徐狼兔國有東西二洲其西洲之境，天竺僧憐陳如遠屬之。今佛朗機與爪哇對峙，疑即其地，大約不可考。正德十三年，佛朗機大舶突入廣州澳口，銃聲如雷。以進貢請封為名，布政兼副使吳廷舉聽之，兩台議例不許。尋退泊東莞南頭，徑造屋樹柵，恃火銃以自固，數掠十歲以下小兒烹食之，率一口金錢百文，惡少緣以為市，廣人咸惴惴莫必其命，御使丘道隆、何鼂皆疏其殘逆異狀。

其時中國人對佛郎機不瞭解，祇感覺到那些人殘暴恐怖，《殊域周知錄》、《皇明世法錄》、《明史·佛郎機傳》等，都有關於佛郎機可怕形象的記載，說他們“據滿刺加地逐其王”，“剽劫行旅，至掠小兒為食”等等可怕的行為。⁽¹⁸⁾明末王士性在談到香山澳番人的時候，也說“非我族類，未必非海上百年之隱憂也”。⁽¹⁹⁾

明末張燮的《東西洋考》麻六甲條記載，則反映了佛郎機傳聞中的可怕：

後佛郎機破滿刺加，入據其國，而故王之社遂墟。古稱旁海人畏龜龍。龜龍高四尺，四足，身負鱗甲，露長牙，遇人則齧，無不立死。山有黑虎，虎差小，或變人形，白晝入市，覺者擒殺之。今合佛郎機，足稱三害云。⁽²⁰⁾

直到清初，身居廣州，思想比較開明的屈大均對佛郎機仍懷敵視：

東南番皆由廣入貢，因而貿易，互為利市焉。中國不可拒之以自困，惟佛郎機則賊人之桀也，不可不拒，因拒佛郎機而拒諸番，非策也。為今之計，在諸番來則受之，在佛郎機來則斥之。否則，歷兵以防之，示之以必誅。(21)

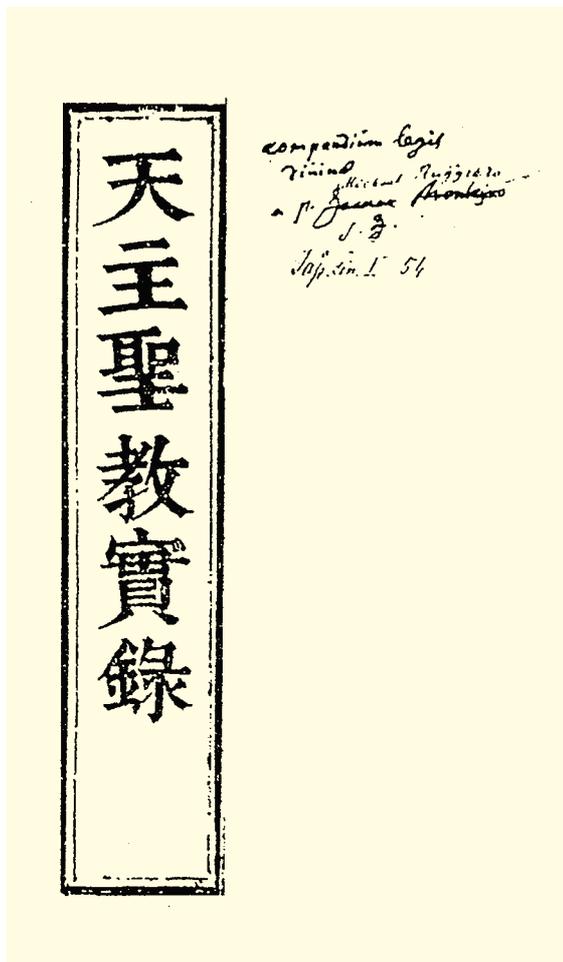
由此可見明末至清初的中國人對佛郎機都沒有好印象。因此羅明堅、利瑪竇一直耿耿於懷的中國人閉關自守不歡迎外國人，實際上像屈大均所說的一樣，祇是針對佛郎機而已。羅明堅事實上也深深感覺到這一點，因此他刻意回避，不說自己是佛郎機，並努力讓中國人知道他們與佛郎機是不同的。他在1580年11月8日給羅馬的麥爾古里亞諾神父的一封信中表示了這種願望：

我希望神父能給我寄來我主基督奧跡之書（內附有圖片）、舊約故事與基督徒世界等書籍，為使中國人知道，我們並非祇是由麻六甲去的四位商人，看見這些書便知分曉，尤其是一部裝訂精美的聖經。(22)

羅明堅努力使中國人相信他不是佛郎機，使傳教與佛郎機的事業分開。裴化行研究到這一點時，也指出：

羅明堅與利瑪竇遵照范禮安的意志，與佛郎機遠離，能屹然不動地在肇慶府存立。(23)

中國人並不是歷來就閉關自守的，明末的中國人明顯感覺到了來自佛郎機的威脅，所以才對那一類人閉關。對於新事物有所疑忌也是正常的，中國人在明末之排拒歐人，是有很深的現實背景，並非民族特性使然。事實上，羅明堅他們在肇慶的傳教活動之所以遭到當地大部分人的敵視，根據《利瑪竇中國劄記》的記載，主要仍是當地人擔心這些貌似佛郎機的外國人會幹像澳門佛郎機一樣的勾當，危害到當地（此點後面再討論）。



羅明堅的《天主聖教實錄》封面（影件）

其次，論述明末中國與歐洲交往逐漸深入。明末中國人對歐人印象如此之壞，而這些歐人為甚麼能夠一步步接近中國，並由羅明堅開始，進入到中國內陸？這是值得思考的。在這一點上，裴化行的研究是十分值得注意的，他的《天主教16世紀在華傳教志》的整個上篇，就是對羅明堅之前歐人進入中國的努力做了比較詳細的論述：

不久之後，明朝的排他主義，由於商業利益的引誘，及廣東官吏的介紹，而趨於消滅。因此追蹤沙勿略來至中國之教士，能於澳門成立教會所，然對於與外來人往來一事，仍從嚴限制。(24)

裴氏的見解，已得其要領，商業利益讓中國人對佛郎機欲拒不能。佛郎機東來，佔領了果阿、麻六甲等地，逐漸成為中國與南洋交通商道上的重要角色。中國與南洋的傳統貿易，使得佛郎機與中國人的交往機會增多。明末中國人與佛郎機商業交往的日益密切，為天主教進入中國打下了基礎。沙勿略要進入中國的時候，“上川島是中國人和葡萄牙人的貿易地點”⁽²⁵⁾。沙氏進入中國的失敗按照利瑪竇的說法，是由種種人為的原因造成的，但是當時葡萄牙人與中國人交往祇到上川島而沒能進入大陸，這一點無疑是一個重大的客觀因素。到羅明堅他們努力進入中國傳教時，情況已經發生了很大的變化，我們從利瑪竇的描述來追尋這種變化：

在過去的歲月裡，葡萄牙人曾渡過浩瀚無際的海域，使自己來到已知的極東地區，他們最後駐足於中國海濱。他們熟知這個國家的財富，想盡辦法誘使它的百姓進行貿易交往。……他們相信這些佛郎機人是強健的戰士和各個國家的征服者，佛郎機的帝國是沒有邊界的，除非是到世界的盡頭。他們已經聽說歐洲人以貿易為藉口，征服了麻六甲和印度。他們的猜疑並非全無道理，因此一當接到葡萄牙使節的申請時，他們馬上禁止使節入境；但他們本身對財富是那樣的盼望，以致他們不能完全約束自己對貿易的渴求。國家資金的歲入和從貿易中私人企業所得的利益，大到連地方官也都很快把疑心撇在一邊，他們從未完全禁止貿易。……這種交往持續了好幾年，直到中國人的疑懼逐漸消失，於是他們把臨近島嶼的一塊地方劃給來訪的商人作為一個貿易點。那裡有一尊叫做阿媽(Ama)的偶像。今天還可以看到它，而這個地方就叫做澳門，在阿媽灣內。⁽²⁶⁾……航海追求財富的願望，把這些海上商人帶到這個已知的世界的邊緣；但葡萄牙帝國不能比基督教擴展得更遠。……在澳門這裡，耶穌會建立了一個永久性的定居點，並修築了一座教堂供奉聖母。⁽²⁷⁾

利瑪竇的描寫未必全部客觀，但我們還是可以看到中國人對葡萄牙人欲禁不能的尷尬，商業的利益，給葡萄牙人進入中國大開方便之門。在這一點上明末中國文人的一些記載也有反映：

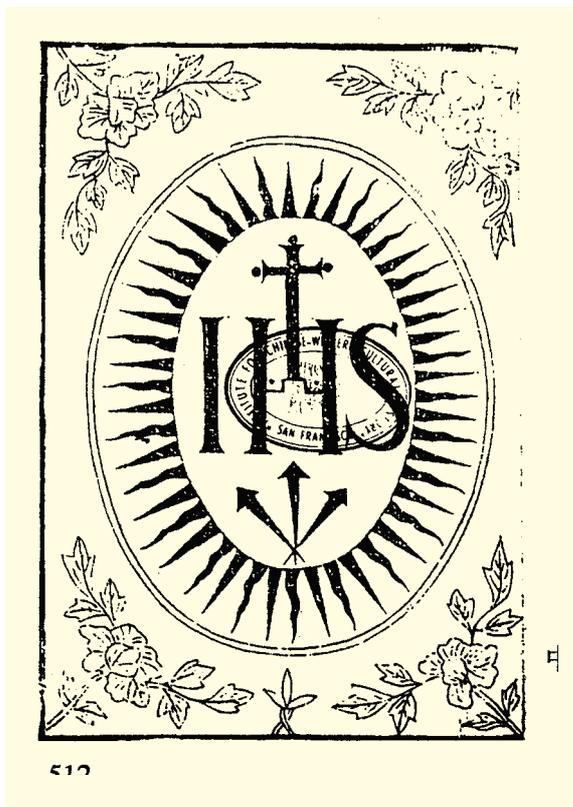
西洋之人往來中國者，向以香山澳中為艤舟之所，入市畢，則驅之以去。日久法弛，其人漸蟻聚蜂結，巢穴澳中矣。當事者利入市，不能盡法繩之，姑從其便，而嚴通澳之令，俾中國不得輸之米穀種種，蓋欲坐而困之，令自不能久居耳。然夷人金錢甚夥，一往而利數十倍，法雖嚴不能禁也。今聚澳中者，聞可萬家，已十萬眾矣。此亦南方一癩也，未審潰時何如耳！⁽²⁸⁾

明末歐洲人在中國遭到敵視與抗拒，經濟的利益卻為他們進入中國打開了缺口。而經濟交往的密切，也為天主教士傳教奠定了堅實的基礎。羅明堅就是利用葡萄牙人到廣州貿易而與中國官員接觸，才創造進入中國傳教的機會的。當然，天主教士既利用葡萄牙人與中國的經濟交往，又刻意向中國人表明他們與葡萄牙人沒有關係，這是很有意思的矛盾，而正是游移於這些矛盾之間，成功地進入中國內陸。向來論此者多歌頌天主教士的艱苦卓絕的努力，事實上，中國與歐西客觀交往的深入，也是不可忽視的因素。

羅明堅與王泮⁽²⁹⁾的交往

羅明堅在肇慶，為了傳教，積極與當地人交往。由於他們貌似佛郎機，正如前面所論述，中國人當時對佛郎機的印象相當不好，儘管他們穿了僧裝，仍遭到當地人的敵視，如果沒有當地官府的保護，他們是難以立足的。林金水先生指出肇慶和韶州的傳教士必須在官府的保護下才能存在：

利瑪竇等傳教士之所以能夠在肇慶、韶州兩地安居十幾年，就是因為有廣東官府的保護，否則百姓早已將他們趕走。⁽³⁰⁾



羅明堅《天主聖教實錄》中的一頁插圖（影件）

羅明堅雖然得到王泮支持得以立足肇慶，但仍感受到來自當地人敵視的壓力，為此他有詩〈觀桃感懷〉二首感歎：

西竺瑤池路不賒，蟠桃每食味酸牙。
於今移種端溪上，結實香甜又貴佳。

桃入中華見貴佳，吾身何薄物何加？
物離鄉貴人離賤，古語傳來果不差！⁽³¹⁾

根據《利瑪竇中國劄記》中當地人對他們敵視的描寫，我們知道羅明堅確實是有感而發。在肇慶，若沒有王泮的大力支持，羅明堅他們是無法在當地立足的。隨着王泮對天主教士收回信任和陸遷它處，天主教士在肇慶也被驅逐，說明羅明堅與王泮的關係至關重要。故此，本文寫羅明堅在肇慶就以

與王泮關係的發展變化為主線來探討，但並不說明羅明堅在肇慶祇與王泮交往。

一、僧裝是羅明堅、王泮交往開始的關鍵

關於僧裝，羅明堅在1583年2月7日給總會長阿桂委瓦神父的寫的一封信中道：

總督果然賜我們一棟房屋，靠近一座大廟，那是我們時常散心的地方。那座廟位於城中，非常清靜，這正是我們所希望的。他願我們穿中國和尚的服裝，這與我們神職人員的衣冠略有分別，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。”⁽³²⁾

這是羅明堅和巴範濟去會當時的兩廣總督陳瑞的時候所發生的，即是他們穿僧服的開始。就這件事，利瑪竇在1583年2月13日給阿桂委瓦神父寫的一封信中也有反映：

他們已兩次和我們通信：信中大意是他們被中國官吏接見多次，知府對他們非常懷疑，而且不可獲得在那裡居留；但知府的上司，即兩廣總督曾給他們提出一些問題，他們答應說“是”之後，便准許他們在那裡居住，並且提供食宿；尤其是神父們聲明願做中國皇帝的順民時為然，他們應該更換衣服，神父們以為這樣很好，於是他把北京和尚的服裝賜給他們，這是他們所能恩賜的最體面的服飾了。⁽³³⁾

利瑪竇對於僧裝的這些反應也是積極樂觀的，他並不是從一開始就反對僧裝的。《利瑪竇中國劄記》是利瑪竇後來的回憶錄，不僅對此事隻字不提，而且在第一卷第十章中在介紹中國的宗教時對佛教多有批判之語。可以說，利瑪竇是在對中國的認識深入之後，才開始反對僧裝。如果祇據《利瑪竇中國劄記》來判斷利瑪竇對僧裝的態度，是不全面的。

對於羅明堅他們僧裝的開始，研究者也多有涉及，觀點與裴化行出入不大，裴氏對此之研究是細

緻而深入的，從羅明堅、巴範濟一行1582年12月18日出發到1583年3月被迫離開肇慶，進行了細緻的考查⁽³⁴⁾，指出羅明堅向中國申請僧裝的日子是1583年1月4日星期六。⁽³⁵⁾對於僧裝的具體日期、原因和評價，裴氏是這樣說的：

我們暫時將日記停住，略一敘述羅明堅和巴範濟，所以決意改着僧裝的心理；在2月7日，他們還沒有換上中國人的衣裳，可是在20日，他們已經禿頭、剃鬚，身穿道袍，完全改變了原來的式樣。……“為引導中國得到基多的利益，把自己變成一個中國人民。”我們盡可相信他們是鑒於方濟各會士身着西洋服裝而引起廣州人民非笑的失敗，才決然實行這種改革。他們為這事曾經和他們一些讀書知理的朋友們去領教，並且引起澳門僑商的評議，但是他們自信能借基多教義的解釋，而令幾種習俗變成神聖的。⁽³⁶⁾

裴化行認為羅明堅他們1583年2月20日穿上了僧裝，對於僧裝原因的分析，他在《利瑪竇神父傳》中又補充了一點：

對於這樣重大的決定，從神學上說，我覺得祇有一種解釋，就是，諾比利神父在印度已明確給予了先例。⁽³⁷⁾

之後，裴氏轉述了諾比利神父在印度僧裝的十一大理由。⁽³⁸⁾穿僧人的服裝，當然會被中國人稱作僧，羅明堅本人也自稱僧。對於僧的名稱，裴化行分析到這一點時說：

羅明堅便援照沙勿略初在日本時，曾經採用過佛教的名詞，給予傳教司鐸，一個僧的名稱。⁽³⁹⁾

綜合裴化行僧裝原因的觀點，主要有兩大方面：一方面是傳教士以前的傳教經驗；另一方面是中國人的影響。很明顯，裴氏主要強調的是前一方面。事實上，中國人的影響才是羅明堅他們僧裝的

關鍵。在明末中國整個佛教環境的影響之下，無任何天主教記憶的中國人把到中國的歐洲人所拜的天主教都稱佛教，而天主教士要進入中國傳教，除了援引他們之前的一些天主教士在東方傳教的經驗之外，還必須向中國人表明他們傳播的並不是中國人所陌生的宗教，即在中國人的記憶中找到與天主教相似的因素。美國學者保羅·康納頓說過：

作為記憶本身，我們可能會注意到，我們對現在的體驗在很大程度上取決於我們有關過去的知識。我們在一個與過去的事件和事物有因果聯繫的脈絡中體驗現在的世界，從而當我們體驗現在的時候，會參照我們未曾體驗的事件和事物。⁽⁴⁰⁾

人們對事件和事物的認識和體驗是依據他們過去的知識，這種理論在兩種不同淵源的文化接觸之初會呈現什麼樣的現象呢？兩種文化都會依據自己過去的知識，而他們的知識淵源又極不相同，這樣在兩種不同文化初期接觸中，不可避免地出現誤解、“格義”現象。⁽⁴¹⁾明末的中國人，頭腦中沒有天主教的知識經驗，對於初到中國的歐人禮拜天主，都把他們比附於自己頭腦中存在的已有的知識和體驗的佛教。明嘉靖年間葉權對澳門的佛郎機有這樣的描寫：

事佛尤謹，番書旁行，捲舌鳥語，三五日一至禮拜寺，番僧為說因果，或坐或起，或立或倚，移時，有垂涕歎息者。⁽⁴²⁾

明末張燮對也把佛郎機所禮拜的天主教看作佛教：

佛郎機身長七尺，眼如貓，嘴如鶯，面如白灰，鬚密鬢如烏紗，而髮盡赤。其僧擁重權，國有大故，則首就僧為謀。主人論死者，僧誦經勸之，首肯然後行刑。中罪用拘，輕拘一足，重則拘兩足。婦女歲時詣寺識悔。有陰事輒向僧自輸。僧為說法，鞭之數十，忍痛不敢言。夜留宿

寺中，聽僧所指劃，唯唯而已。婚姻父母不能定，惟寺所決之。人死貯以布囊，就寺以葬。所蓄財產，半入僧室矣。(43)

在這裡，不管張氏所述是否屬實，最可注意的是其以僧和寺來稱教士和教堂。明末的《皇明世法錄》所記佛郎機所拜天主教，就直接稱其為佛教：

俗信佛，喜頌經，每六日一禮佛。先三日食魚為齋，至禮拜日，雞豕牛羊無忌。……無媒約，詣佛前相配，以僧為證，謂之交印。(44)

事實上直到清初，中國仍有文人認為歐人的禮拜天主教行為是佛教。清初尤侗《佛郎機竹枝詞》云：

蜈蚣船檣海中馳，入寺還將紅杖持。
何事佛前交印去？訂婚來乞比丘尼。(45)

對於明後期來到中國海岸的歐洲天主教，中國人祇能把他們看作是佛教，因為當時的中國人頭腦裡面沒有任何的天主教知識與經驗。他們把天主教士稱作僧，把天主堂稱作寺，這種現象與佛教入華之初，許多名詞比附於道家經典正相類。

明末中國人之所以把來到中國海岸的歐洲天主教稱作佛教，這與當時中國整個的佛教環境也有關係。由於明代的統治者與佛教的關係，整個明代的佛教大體上呈現興盛之勢。對於明代發展至萬曆年間的佛教，明末沈德符有一簡略回顧：

我太祖崇奉釋教，觀宋文憲〈蔣山佛會記〉以及諸跋，可謂至隆極重。至永樂，而帝師哈立麻，西天佛子之號而極矣，歷朝因之不替。惟成化間寵方士李孜省、鄧常恩等，頗於靈濟顯靈諸宮加獎飾。又妖僧繼曉用事，而佛教亦盛，所加帝師名號，與永樂年等，其尊道教亦名耳。武宗極喜佛教，自列西番僧唱無異，至託名大慶法王，鑄印賜諡命。世宗留心齋醮，置竺乾氏不談。初年用工部侍郎趙璜言，刮正德所鑄佛鍍金一千三百兩，晚

年用真人陶仲文等議，至焚佛骨萬二千斤。逮至今上，與兩宮聖母，首建慈壽萬壽諸寺，俱在京師，穹麗冠海內。至度僧為替身出家，大開經廠，頒賜天下名剎殆遍，去焚佛骨時未二十年也。然上神聖，雖皈依淨土，毫不以意指示人。(46)

沈氏之描述使人從明統治者對佛教的態度略窺明代佛教之存在狀況。明代佛教雖不免曲折，然總體仍呈興盛之態。郭朋先生的研究也反映了這種情況：

明代佛教的基本情況，如寺院、僧尼，都缺乏精確數字，從諸如“營構寺宇，遍滿京邑”，京師“佛寺至千餘所”等零星記載中，可以推斷：明代全國佛教寺院以萬計算，當是近乎史實的。至於僧尼，洪武初年雖然有所限制，但實效並不大，而從景泰年間實際施行了鬻牒制度之後，出家人數更是大為增加。到成化年間，僧尼已達五十來萬人。萬曆以後，僧尼人數，也是有增無減。(47)

明代佛教的勃興還反映在高僧大德輩出上，梁啟超雖不看重唐以後的佛教，卻也不得不承認：

有明末葉，蓮池（祿洪）、交光（真鑒）、妙峰（福登）、憨山（德清）、蕩益（智旭）先後崛起，斯道稱中興焉。(48)

對於明代後期佛教復興，陳垣先生也認為：

有明中葉，佛教式微已極，萬曆而後，宗風復振，東南為盛，西南亦被其波動。(49)

梁氏與陳氏皆認為明後期佛教才勃興，然明後期佛教之興，應有前期發展基礎的，觀前引沈氏和郭氏之文可知。總的來說，明代之佛教是唐以後幾個朝代中較興盛的一個朝代。這種大的佛教環境，不僅影響了天主教士對中國宗教環境的判斷，也影響了中國人對來到中國海岸的天主教的判斷。明代的某

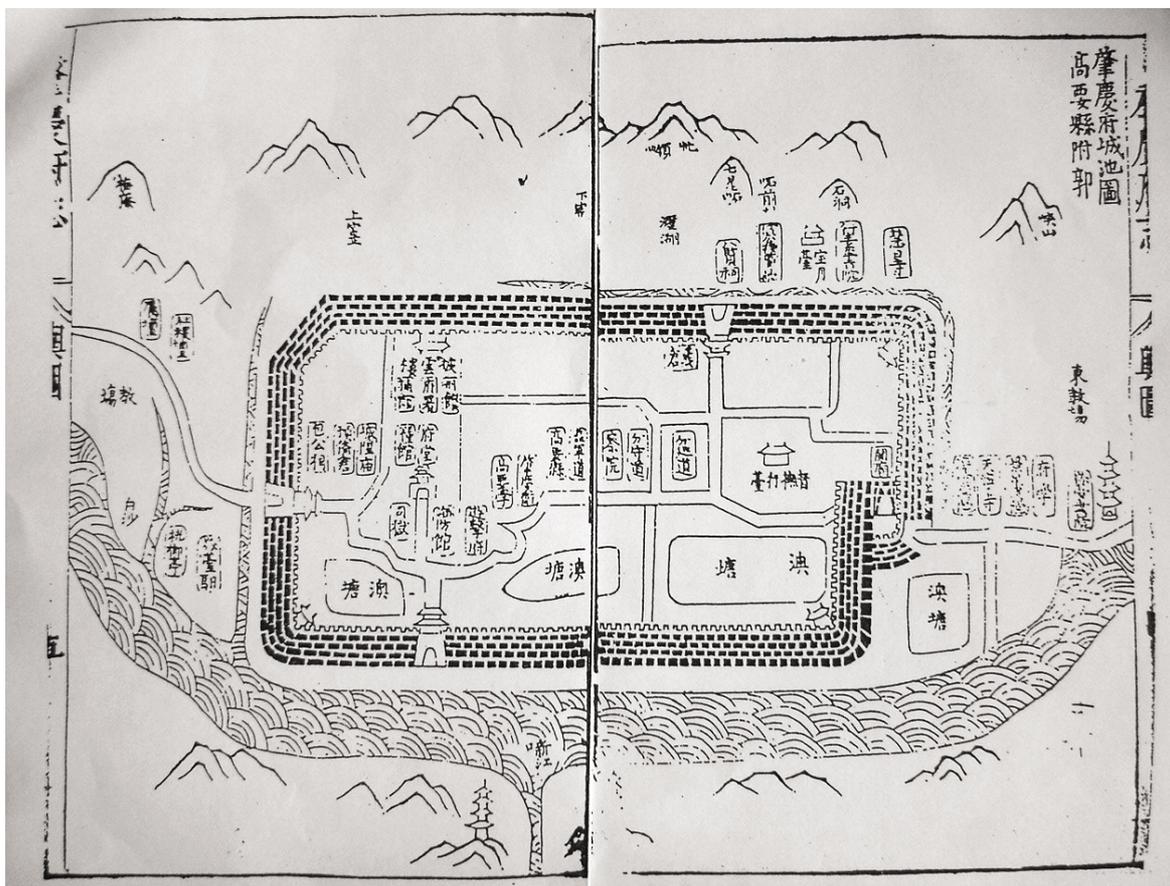
些官員，受這種大環境的薰染，對佛教有親近之感，對以僧裝出現的羅明堅他們並不感到陌生。

羅明堅是否能感覺到明代中國的佛教環境而採用僧裝，不得而知，然而正如羅明堅說的那樣，“他願我們穿中國和尚的服裝”，中國官員的意見是他採用僧裝的關鍵。可以肯定的是羅明堅在肇慶階段的活動與交遊，皆以僧的面目出現的，這一點在他的中文著作《天主實錄》⁽⁵⁰⁾和五十八首中文詩⁽⁵¹⁾中表現得淋漓盡致。中國官員，特別是肇慶階段天主教士最大的保護人王泮，是把他們當作僧人來接待的。那麼，王泮為甚麼會支持僧裝的羅明堅等人呢？這與王泮對佛教的態度有關。對於王泮為什麼支持他們，羅明堅、利瑪竇的書信都語焉不詳，《利瑪竇中國劄記》把這歸結於王泮的德行：

那位長官是個天性樂善好施的人，帶有點殷勤的態度。他一開始就對神父們表示友好，情況許可時還支持他們。⁽⁵²⁾

羅明堅等對王泮感到迷惑，因為他們來到中國大多時候受到的是排斥，但他們認為是因為王泮“天性樂善好施”而支持他們。事實上，由於王泮生於浙江，從小受佛教影響，對佛教有親近之感，他把羅明堅等看成是佛教僧侶而支持他們。

我們有必要追尋王泮的生活環境及其對佛教的態度。正如前面所提到的、由於明朝統治者與佛教的關係，整個明代的佛教大體呈現興盛之勢，這是王泮生活的整個大時代背景。陳垣先生所說明代佛



崇禎年間製作的肇慶府地圖。地圖上西北郊有梅庵，最東邊的塔即崇禎塔。這兩處是當時知府王泮遊覽過並有詩留下來的地方。選自崇禎《肇慶府志》的〈輿圖〉冊頁。

教復興“東南為盛”，當時中國東南的佛教是很興盛的。而王泮是浙江紹興山陰⁽⁵³⁾人，正好處於東南地區。那裡的佛教情況又是怎麼樣呢？羅明堅與麥安東到紹興時，住在王泮的家裡，被待以高僧之禮⁽⁵⁴⁾，大大增加了他僧裝傳教的信心。按照麥安東的記載，他們每天都與大批和尚會面⁽⁵⁵⁾，從這些我們都能感覺到王泮家鄉佛教的盛況。再者，王泮長大的家庭能接待羅明堅這樣的西方“僧人”，並且允許大批和尚來訪，可見其家庭對佛教的親切態度。根據明代嘉靖《山陰縣誌》卷一二〈雜誌·寺觀〉，經筆者統計，山陰縣有寺五十處，庵四十二處，這些數字到清代嘉慶《山陰縣誌》並沒有減少。以上這些情況可略知王泮的生活環境，從家庭到社會，佛教氛圍是十分濃厚的。

那麼，王泮是否也受佛教的影響，對佛教抱有好感呢？回答是肯定的。王泮身為儒士，考進士，出而為官，但在他的內心深處，對佛教是懷有極深的感情的。歷來中國，外儒內道，外儒內釋，並不矛盾，這一點陳寅恪先生早就指出：

中國自來號稱儒釋道三教，其實儒家並非真正之宗教，決不能與釋道二家並論。故外服儒風之士可以內宗佛理，或潛修道行，其間並無所衝突。⁽⁵⁶⁾

光緒二年重修的《肇慶府志》⁽⁵⁷⁾卷一六，〈宦績〉二，引萬曆志為王泮做的一個小傳（嘉慶《山陰縣誌》卷一二，〈人民·鄉賢〉二，王泮傳略同）有云：

泮性恬澹，自奉如寒士，居官廉潔，焚香靜坐，若禪室然；詩詞沖雅，書法道麗，有右丞右軍之風，粵中文士，皆來就正。

王泮居室所透露之禪風，正可見其意趣所在。府志說王泮“詩詞沖雅”，惜無文集傳世，祇有零星一些被府志記載流傳了下來，其中亦有體現其親佛心態的。王泮在肇慶為官其間，遊覽肇慶西郊的梅庵，有詩〈梅庵〉傳世：

官懶簿書稀，尋僧入翠微。
白雲依榻靜，紅葉近人飛。
愛爾能分供，憐予未拂衣。
心禪期明月，相賞憶忘歸。⁽⁵⁸⁾

“心禪期明月”，正好與王泮傳中的“焚香靜坐若禪室然”相印證。官事閒暇之時，王泮於梅庵尋僧，其詩後兩句，正可見其禪悅，渴望擺脫俗事，尋求出世之心。王泮心中對佛教的感情，正是他支持以僧裝出現的羅明堅一行的主要原因。當羅明堅等的房子落成時，王泮送給他們親自撰寫的兩塊匾：“仙花寺”和“西來淨土”⁽⁵⁹⁾，正可見王泮對羅明堅等的支持是居於把他們看成是佛教僧侶的基礎上的。

至此，對佛教親近的王泮，對來自西方且有奇藝的僧人，表示支持，給地建房，就不奇怪了。可見，僧裝是羅明堅、王泮交往開始的關鍵。羅明堅等借僧之名傳揚天主教，王泮卻以為他們是僧人而接受、支持他們，在這個意義上謝和耐認為明代天主教傳教士與中國人祇能夠在某種誤解的基礎之上交往⁽⁶⁰⁾，是有道理的，因為傳教士與中國人的交往是“以彼此完全獨立的方式發展起來的兩大文明，首次真正開始互相交流”⁽⁶¹⁾。然而，不管怎麼樣，交流已經開始，故事必得繼續下去。

二、羅明堅、王泮交往發展與《羅明堅中國詩集》的反映

羅明堅第一次進入肇慶有巴範濟同行，他們在肇慶住了四個月左右（1582年11月-1583年3月），由於兩廣總督陳瑞被解職，而被趕回澳門。⁽⁶²⁾過了幾個月，事情卻又發生了變化。1583年8月15日，肇慶當局“邀請耶穌會的神父去肇慶接受國家賜予的一筆財產，修建一座教堂和房屋”⁽⁶³⁾。羅明堅、利瑪竇一行1583年9月10日抵達肇慶，時為知府的王泮接待了他們，賜給他們正在修建中的花塔旁的一塊土地以建他們的會所。⁽⁶⁴⁾次日，王泮和建塔董事譚諭⁽⁶⁵⁾在花塔旁等待羅明堅等前來以劃地給他們建會所。譚諭對羅明堅等要在花塔旁定居表示不滿，指責他們會像澳門的佛郎機一樣，給肇慶帶來災難。⁽⁶⁶⁾王泮為此對羅明堅等進行口頭警告：不要

再帶人來，要遵守中國法律。羅明堅等一一答應之後，才在塔的東面劃出一塊地給他們。⁽⁶⁷⁾土地使用權一批下來，由於感覺到當地人的反對，羅明堅便急於開工，以造成事實，他一方面和譯員對不滿的人做思想工作，一方面加快開工，不顧中國人的反對。⁽⁶⁸⁾在這期間，王泮經常去看他們，羅明堅也積極回訪。王泮的帶頭作用，帶動了一批官員與羅明堅往來，大大提高了羅明堅他們的聲譽。唯有總督例外，不想與傳教士交往。⁽⁶⁹⁾羅明堅與當地官員的交往，特別是與王泮友誼的發展，是傳教士在肇慶定居的有力保障。羅明堅他們的會所落成，王泮親自題匾“仙花寺”和“西來淨土”⁽⁷⁰⁾，是羅明堅與王泮友誼發展的表現。到王泮和鄭一麟允許羅明堅與麥安東訪浙江⁽⁷¹⁾，他們的友誼發展到了最高潮，浙江回來之後，就出現了危機。

由於羅明堅等意識到“在開始之期，和中國人交往必須謹慎小心，祇怕一不小心，這個美好的環境便會失去……”因此，不向中國人要錢⁽⁷²⁾，不公開談論宗教，用時間來學習中國語言、書法和風俗習慣，以身作則過聖潔生活，展覽歐洲新奇物品和書籍⁽⁷³⁾，贏得了王泮的好感，寫詩贊美他們：

謹獻俚句於西國天人。萬里之遙，乘扁舟橫渡重洋，祇為修成愛人之德，深慕中華民情雅淨，為能在此養性存心。春雷震、萬物生、景色明媚，此人能不憶及故國風光？一心向義，敬主讀書之外，別無他事，來至中國為引大家走入天鄉。如此勇敢有恆，怎能不四方向化？1583年（萬曆十一年）春日，務義山人書。⁽⁷⁴⁾

羅明堅雖以僧裝進入肇慶，但在與中國的權力階層儒士們交往的過程中，發現詩歌是儒士們交往的一個重要手段。為了引起儒士們的注意，羅明堅開始用中文寫中國詩。羅明堅的中文詩被陳綸緒神父發現，並整理出版，中文名一般譯成“羅明堅中國詩集”，既反映了他在肇慶期間的活動，又反映了他的浙江之行和廣西之行。⁽⁷⁵⁾羅明堅與王泮的交往在詩集中也有反映，大部分詩現在都不能肯定是寫給

誰，能夠明確知道與王泮相關的有兩首。崇禧塔建成後，王泮登塔遊覽，有詩〈崇禧塔〉傳世：

九層巖岌控羚羊，日射金輪散寶光。
危構不煩千日力，靈成應與萬年長。
懸知窟是龍蛇蟄，會見人題姓自香。
極目五雲天闕近，雙鳧直欲趁風翔。⁽⁷⁶⁾

羅明堅為這首詩也和了一首，即〈題塔，用王爺登塔志喜韻〉（這裡的王爺是指王泮）：

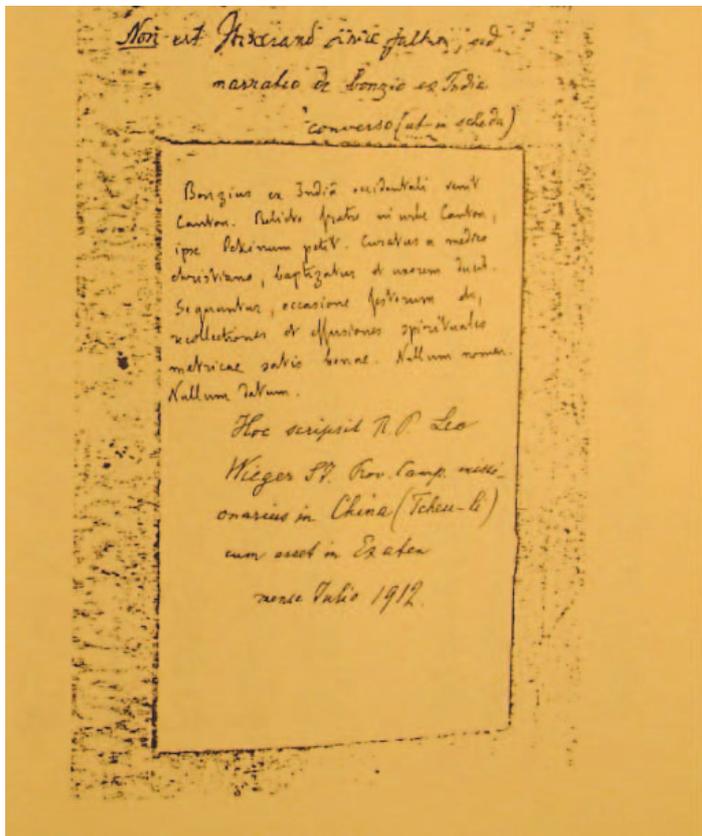
役采星巖白石羊，構成寶塔現金光。
擎天柱國三才正，鞏固皇圖萬壽長。
簷遠雲霞霄漢近，頂闌月窟桂花香。
日移影射端溪水，驚動騰蛟海表翔。⁽⁷⁷⁾

這裡我們不必去評價羅明堅的漢詩水準，但他這一首詩是為王泮的詩所寫則是可以肯定的。羅明堅與王泮的交往用了詩歌，在附庸風雅方面，羅明堅可謂煞費苦心。羅明堅的另一首與王泮直接相關的詩是〈賀憲司生子〉（據下文所引〈新建崇禧塔記〉中王泮稱為“賜進士第、中憲大夫、廣東按察司副使敕整飭兵備、兼分巡嶺西道”，可知憲司即指王泮）：

十月初三上得兒，小僧初十賀遲遲。
奇逢天主慈悲大，聖澤淋頭萬福宜。⁽⁷⁸⁾

根據利瑪竇1586年10月29日一信，提到王泮這一年得到一個兒子，由於他早先向聖母像祈禱，引想得兒子的人都去向聖母像磕頭，⁽⁷⁹⁾再根據羅明堅的詩，可知1586年10月3日，王泮的夫人生了一個兒子。從確定的這幾首有限的詩，可以知道羅明堅和王泮的交往，關係是比較密切的。

羅明堅與王泮關係的發展，使傳教士在肇慶定居頂住當地群眾的驅趕，逐漸穩固下來，並有所發展。但這種穩固取決於官員的態度，當地大部分群眾仍然不接受他們，因此這種穩固是隱含危機的。



藏於羅馬耶穌會士檔案館的 Wieger 神父於 1912 年整理的羅明堅在中國寫的漢詩集子的整理記錄。當時被誤為是印度僧侶的作品，後來經陳綸緒神父 (Albert Chan, S. J.) 考證乃知是屬於羅明堅所作。選自 Albert Chan, S. J., "Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese Poems", *Monumenta Serica* 41 (1993), p. 139.

三、羅明堅、王泮交往的危機與〈新建崇禧塔記〉

羅明堅積極與王泮交往，他的會所也因此受到王泮的保護，但王泮的保護同時也面臨巨大壓力，這主要是當地人的反對。當地人的反對主要在兩個方面：一是擔心這些外國人也會像澳門的佛郎機一樣，會危害到他們⁽⁸⁰⁾；二是認為崇禧塔是應這些外國人的要求而建的。⁽⁸¹⁾這些壓力最後迫使王泮收回了對羅明堅他們的保護和友誼。

羅明堅與王泮的友誼在 1586 年下半年開始出現危機，即在羅明堅從浙江紹興回來之後。⁽⁸²⁾羅明堅和利瑪竇的信都沒有談到他們與王泮關係的變化，《利瑪竇中國劄記》對此則有一大段描述：

在浙江的新事業卻遭到不同的命運。嶺西道的親屬由於害怕拜訪神父們的大批客人會帶來麻煩，就偽造一封信，叫神父們返回他們在廣州的同伴處，並聲稱他們離開羅明堅神父就會有危險事。這種欺詐是明顯的，因此他們仍留在原地，直到我們的朋友肇慶長官得到這件事的錯誤消息，才頗為勉強叫我們撤走。這道命令他們祇得服從，羅明堅神父從旅途返回，與神父們在肇慶匯合。這次事件以及他的親屬的信件，使得我們從前熱心的保護人嶺西道撤銷他的友誼，最後完全斷絕了。他甚至通知神父們取消在新月的節日對他的例行訪問，並命令他們把他的名字從那兩塊光榮匾上抹掉，那是他贈給他們掛在他們住宅大門和接待室上的，還叫抹掉他為利瑪竇繪製的地圖的署名。最後，當他在公共場合遇到一個神父時，他不像往常那樣親切相迎而是繃起臉，但他並沒有採取影響他們居處的行動或措施。⁽⁸³⁾

在利瑪竇看來，王泮與他們的關係惡化，主要是因為羅明堅想在浙江紹興居留和王泮親戚的信。事實上這祇是一個方面而已，前面提到的兩方面壓力的長期積累才是重要的原因，佛郎機的名聲明顯影響了肇慶傳教士的發展。關於這些人會像佛郎機一樣威脅當地的安全、花塔是應外國人要求而建的流言廣泛流傳，肇慶當地不斷有人騷擾教堂，王泮雖然動用官方權威保護，但仍感受巨大的輿論壓力。

羅明堅身為僧人，卻到處活動，廣泛結交，這與中國人觀念中的僧人不太一樣。雖然沒有直接的證據表明王泮是因為羅明堅的廣泛活動而產生反感，但在羅明堅的浙江之行和廣西之行⁽⁸⁴⁾之後，王泮終於決定驅趕他們，“便下一道命令叫神父們回澳門去”⁽⁸⁵⁾。羅明堅和利瑪竇面見王泮，哭着求情，王泮在回答趕他們的理由時，主要仍是前面提

到的兩個方面的流言⁽⁸⁶⁾，可見這兩個流言影響王泮之深。王泮與譚論商量，最後雖不馬上趕走他們，為了應對當時的輿論，譚論出了一個嚴厲的告示，體現了他們關係的危機：

教堂是用外國教士的資金和勞力修建的，但塔卻是肇慶官府用公家的錢修建的⁽⁸⁷⁾，以保障該省的興旺。外國人對它的建造毫無貢獻。他們當中有人曾受到總督的接待，但他們卻帶來別人和他們一起居住。因為這個緣故，並且克盡他自己的職責，所以他已命令他們全部離去。然後告示繼續說，他們求見他，哭哭啼啼，申訴他們遠離故土，並提到他們已經花了錢。他們聲稱他們曾受到總督的接見，從沒有害過人，從未絲毫觸犯國法，還提出其它為自己申辯的理由。他在告示中承認，他發現所有這些都是真實的，並且為他們的遭遇而感到憐恤。鑒於他們都是信士，操持德行，所以他說他允許他們有一兩個人留在總督所指定給他們的房屋裡。所有其他的人都必須遵命離去，留下來的人不得再帶來任何多餘的人。如果他們帶進來，那就馬上把他們攆走，毫不容情。不服從這個命令，就祇能證明他們在陰謀顛覆國家。⁽⁸⁸⁾

根據裴化行的看法，羅明堅廣西之行在1587年7月27日回到肇慶，羅明堅回來時肇慶又出現了新一輪的群眾驅趕傳教士的活動，羅明堅回到肇慶時仍沒有平息。⁽⁸⁹⁾這個告示應發表在羅明堅從廣西回肇慶之後，回答的主要仍是前面提到兩個方面的群眾輿論，一是肇慶花塔是用肇慶人自己的錢建的，與外國人無關；二是這些外國人的定居經過了總督的批准，他將嚴格限制不給這些外國人再帶人來。

為了回答當時的謠言，表明崇禧塔是肇慶人建的，與外國人無關，這年的七月份，王泮親自撰文，為崇禧塔立了一塊碑，這塊碑即當地府志、縣誌金石篇都可以看到的〈新建崇禧塔記〉（這塊碑今存於肇慶崇禧塔下，字跡已經無法辨認），現在根據宣統《高要縣誌》卷二二，《金石》二，〈新建崇

禧塔記〉（參考譚棣華、曹騰駢、冼劍民編：《廣東碑刻集》，第658-659頁。），摘錄如下：

賜進士第、中憲大夫、廣東按察司副使敕整飭兵備、兼分巡嶺西道王泮撰文。

賜進士第、奉政大夫、南直隸鎮江府同知、郡人陳一龍書丹。

鄉貢進士、文林郎、北直隸新城縣知縣、郡人何其中篆額。

肇慶郡治，地脈自西而東，南有大江，北有瀝水，順流東下若建瓴，然非所以聚風氣，鍾靈秀也。萬曆十年，諸生言、郡北故無堤，瀝水環繞，自成弘後，瀝為堤捍，上自桂林，下至羚羊峽，滔滔而東，其氣不聚，人才遂如晨星，未可盡歸人事也。石塘故有水道通江，請復之，無寧茲窪下田塘，亦藉以殺潢潦泛口，業鑿渠導瀝，自北而南，由東郊至小市頂入江矣。諸生復言：小市石頂，隱然郡之左臂，其趾方丈，其石礪砢，其地縮長江下流，賴大夫之靈，通瀝於江，如形家言，則此乃捍門哉！請建浮屠其上，鎮之便。余難之曰：若何淫於佛氏之說乎？諸生曰：天傾西北而水東南馳，夫其馳於東南，天地無如之何也。然則河有砥柱，於入海則有碣石，江則有灩澦，於入海則有金山，若以障其闕而回之者。碣石金山，人之所不能為也，浮屠人所能為也。輔相天地之宜，非大夫誰任？樂有禽，橐亦有禽，其物雖同，其為用則異。苟吾用而便，吾何以其名為？余曰：諾。既一年，穡乘豐登，萑苻衰息，乃布命境內，若里居族姓鄙師鄴長，以迨黃耆聞命奔走，庀材鳩工者不謀而合。於是奠趾廓基，為梯者九，觚而面者八，高以尺記可二百，所靡銀以兩記凡三千有奇，皆釀金不出帑一錢。董之者，邑人知縣譚君諭也。始壬午九月，迄乙酉四月告成。遠近觀者，舉欣欣色喜。余曰：天下也，孰非時為之哉？夫天地之氣，渾亟滂磅礴而覆流，其靈粹所鍾，清淑所蓄，恆需久而泄。迨其泄也，不能無助於

人，則人與天交相贊者，不能違乎時也。浮屠議非一日矣，往往格於道謀。今倡而舉，事不三年而成。拔地摩霄，金碧輝映。其基盤勢拱，不口不泐，峭然若卓筆若端笏若奇峰之峙，說者以為文運之應，非耶？西江之水千流萬派，汪洋奔湃，至於石頂，若拱若揖，去而復留精萃氣。斯固融潔於千萬載之前，於茲而發，濟濟多士，應運而興，儀上國而禎王家。故令鴻造，創於一時，而余適違奇時也。況倡一和萬，如響斯應，富者輸財，窶者出力。子來丕作，無窳無墮，可卜人心之和矣。夫作事者時，倡時者氣，一時人士踴躍奮迅，思振其舊而新之，圖文運之昌，殆非虛語。不然，孰鼓舞？是諸生勉之，無負昌期哉！萬曆丁亥孟秋吉旦。（人名從略）

這塊碑的主要內容在於兩點，一是此塔的建設與佛無涉，二是此塔由肇慶民眾發起，用肇慶民眾的集資而建成。初看起來這似乎祇是一個平常的碑記而已，其中卻有一點值得思考。碑中說此塔“迄乙酉四月告成”，碑記卻撰寫於“萬曆丁亥孟秋吉旦”，意即塔建成於1585年4月，王泮卻於1587年7月才撰寫碑記，事隔兩年多。按照筆者考察，崇禧塔建成時並無碑記，這從府志、縣志中把此碑記稱“新建崇禧塔記”的“新建”也可以看出來。為甚麼塔建成之後兩年，王泮突然想立一塊碑呢？由於中文材料缺載，不敢妄下斷言。但我們根據《利瑪竇中國劄記》對當時發生的事的陳述，以及上文所引的告示，我們不難看出其中的某種聯繫。這個時候，羅明堅等的浙江之行與廣西之行以及經常出入澳門，已經在當地和廣州引起了很大的恐慌，王泮因此很苦惱，急於擺脫羅明堅等對自己的影響。⁽⁹⁰⁾在這一點上，利瑪竇似乎不太願意說清楚王泮的煩惱及想與他們劃清界線的真正原因，但在稍後的陳述中還是有所透露：

按照官吏晉陞的習慣，嶺西道在此之前就應該提陞更高的官階了，但卻得不到朝廷提拔他的

消息。他變得多疑而抑鬱，擔心他和外國人的友誼使他遭到了冷遇。⁽⁹¹⁾

根據《利瑪竇中國劄記》的這些描寫，不難看出王泮此時的心態，他急於擺脫羅明堅等對自己的影響，因為他擔心與這些外國人的交往會影響到他的陞遷。王泮此時急於與崇禧塔旁的羅明堅等劃清界線，就在這種背景之下立〈新建崇禧塔記〉這塊碑的。即這塊碑立於這個時候，主要是要向民眾表明：1）這座塔與佛無涉即與旁邊的仙花寺沒有關係（在這裡應該說明一下，王泮雖然對佛親近，但一旦影響到自己的政治前途，仍以前途為重。）；2）這座塔是肇慶人倡建的，用的是肇慶人的錢，肇慶人的力，即此塔並不是應仙花寺裡的外國人要求而建的，沒有用外國人一分錢一分力，是肇慶人自己建的。由此看來，〈新建崇禧塔記〉和前面引用的《利瑪竇中國劄記》記載的那個告示其實是姐妹篇，都是王泮應對當時社會輿論的工具。至此，王泮可謂殫精竭慮，整個碑記沒有一個字提到塔下的仙花寺和西僧，但與塔下的西僧劃清界線目的卻可以達到，既可堂皇立碑紀事，又回答了當時的流言，實在一舉數得。從這個意義上看，此碑記不單是立碑誌喜，也是王泮與羅明堅關係危機的黃牌。

羅明堅等在肇慶的傳教活動，引起當地人的不滿，王泮雖然開始時對僧裝的傳教士表示好感，保護他們，但隨着當地人不滿日益強烈，以及羅明堅的四處活動引起的社會不安，王泮擔心傳教士的活動會影響他的前途，逐漸打消了對他們之間的友誼。隨着王泮1588年的陞遷而去⁽⁹²⁾，肇慶的會所失去了他們最大的保護者。1588年1月，羅明堅離開肇慶，1588年12月20日，為尋求在中國有更穩固的傳教環境，被派往羅馬向教皇請求遣使中國⁽⁹³⁾，從此永遠離開了中國。失去了保護人的肇慶會所，不久就被新任總督劉繼文佔領，並驅逐了傳教士⁽⁹⁴⁾，在肇慶的僧裝傳教就此結束。羅明堅離開之後，利瑪竇成為耶穌會在中國的主要負責人，到韶州之後，雖然沒有馬上換上儒裝，但已經拒絕被稱做僧人，拒絕與僧人為伍。⁽⁹⁵⁾

以利瑪竇傳教思想作參照 追述羅明堅僧裝傳教思想

正如前面所論述的一樣，在肇慶傳教階段的主要負責人是羅明堅，因此在肇慶階段僧裝傳教的思想，應該以羅明堅的名義來命名，而不能全部歸功於聲名顯赫的利瑪竇的名下。關於僧裝傳教階段的傳教思想的研究，多傾向於羅明堅與利瑪竇的區別，傾向於羅明堅偏好僧裝及其傳教思路的失敗與利瑪竇改換儒裝之後不斷的成功。這些研究不僅忽略了羅明堅的成績及其與利瑪竇的聯繫，也忽略了利瑪竇傳教思想的失誤。利瑪竇的儒裝傳教是羅明堅僧裝傳教的繼續和發展，他們雖然披不同的外衣傳教，但是殊途同歸，結果與命運也一樣，祇不過是利瑪竇的儒裝傳教的失敗在他離世之後才發生而已。總之兩種不同淵源的文化是不可能通過改換外表而取得一致並相融合的，必須經過長期的磨合，才能互相看清對方的面目，走向真正的互相理解、平等交流。在論述羅明堅的傳教思想時，筆者試以利瑪竇的傳教思想為參照系。研究者對利瑪竇的傳教思想的研究已經日趨精深，對利瑪竇的傳教思想做出較好的歸納和總結，這給後學以利瑪竇傳教思想為參照考察羅明堅的傳教思想提供了可能的條件。較早對利瑪竇傳教思想作出較好的歸納和總結的，應首推陳垣先生，他在《基督教入華史略》中總結利瑪竇傳教成功得出六項：奮志漢學、贊美儒教、結交名士、排斥佛教、介紹西學、譯著華書。⁽⁹⁶⁾這是陳氏一大貢獻，至今仍為不刊之論，後人研究及此，祇是擴展和補充而已。對羅明堅傳教思想的考察宜用這六項為參照。

一、奮志漢學與譯著華書

漢學的範圍十分廣泛，羅明堅為了傳教，努力學習中國文化，而譯著華書則可體現其對漢學努力



保存於崇禧塔下的〈新建崇禧塔記〉碑上的字跡今已無法辨認

的程度與達到的水準，因此合而論之。羅明堅的漢學水準及其對歐洲漢學的貢獻，張西平先生已經做了相當深入的研究，但他的研究偏向羅明堅向歐洲介紹漢學方面⁽⁹⁷⁾，我主要是談羅明堅對漢學的態度、學習和進步。羅明堅到澳門一年之後，於1580年11月8日寫信給羅馬麥爾古里亞諾神父時，就表達了他希望能學好中文、用中文寫書傳教的願望：

我希望不久對中國話能夠運用自如，而後用中文撰寫要理等書，這是為歸化他們必須的步驟。⁽⁹⁸⁾

羅明堅雖然認為學習中文非常困難，並遭到當時在

澳門的其他會士的阻撓，但是他仍然十分努力地學，並且取得若干進步，對中國文化也有初步的瞭解。這於1581年11月12日寫信給羅馬麥爾古里亞諾神父的一封信中可以看出來：

但在服從之下，我盡力學習，托天主的庇佑，目前我已認識一萬五千中國字，逐漸可以看懂中國書籍了；且於1581年我曾到廣東省會廣州小住，曾翻譯這本中文小冊子，茲祇給您寄去一本，使您可以知道中國字的寫法，同時對中國人的智慧與能力有所瞭解，並也曉得天主如何使這些教外民族深悉倫理道德，以及如何教育他們的子女去實行。(99)

關於漢文學習方面，這封信後面寫道：

今天托天主之福定要在中文方面益求進步，並練習用中文作文，以便來日用中文著書，駁斥中文書中的謬誤。(100)

羅明堅從學習中文到把中文書譯成拉丁文，可以看出他致力於漢學所獲得的進步。羅明堅努力學習中國文化的目的，是想用中文作文，“駁斥中文書中的謬誤”，意即為了傳教。他努力學習中文，開始用中文著書，到1583年2月7日，在寫給總會長阿桂委瓦的信中，已經說他用中文寫了幾本教理書：

自我來到中國，迄今已三年了，時常加緊學習中文，目前我已撰寫了幾本要理書籍，其中有《天主真教實錄》(Doctrina)、《聖賢花絮》(Flos Sanctorum)、《告解指南》或《信條》(Confessionario)與《要理問答》(Catechismo)等，這一切都是遵視察員神父與其他神父的意思而撰寫的，並讓我印刷，這樣把天主教義的大綱介紹給外教人，方能引導他們進教。(101)

羅明堅致力於漢學，進步也是明顯的，他用中文寫的這些作品，既有譯的成份，又有著的成份，

如現在保存下來的《天主實錄》，裴化行就對比過它與拉丁文原文的區別，發現並不盡相同。(102)除了譯著華書外，體現羅明堅致力漢學的還有他練習用中文寫中國式的詩，他留下來的五十八首中文詩就是明證。用中文寫中國詩，不僅體現羅明堅對中國瞭解的深入，懂得應該如何去與中國的讀書人交往，而且體現他漢學的進步。至今還沒有發現利瑪竇有中文詩留下來，可見在“適應性”方面，在某種程度上，羅明堅比利瑪竇走得更遠。在羅明堅留下來的詩文中也可窺見他學習中國文化的足跡：

偶懷

朝讀四書暮詩編，優遊那覺歲時遷？
時人不識予心樂，將謂偷閒學少年。(103)

與一秀才相聯論道

君尊天主教，予學舉人文；
結拜為兄弟，君子上紫宸。(104)

歎唐化未正

數年居此道難通，祇為華夷話不同；
直待了然中國語，那時講道正從容！(105)

羅明堅為了傳教而努力學習中國文化，不僅能夠把中文書譯成拉丁文書，用中文寫教理書，而且能用中文寫中國詩。由於羅明堅對中國文化的瞭解，通過他的介紹，歐洲對中國文化有了進一步的瞭解。張西平先生稱羅明堅是西方漢學的奠基人。(106)因此，可以說在奮志漢學和譯著華書方面，他實已為利瑪竇開了先河，在某些方面，甚至比利瑪竇做得更深入。

二、尊重儒教⁽¹⁰⁷⁾ 結交名士

所謂名士，在明代大體上指儒士。尊重儒教與結交名士有較密切的聯繫，因此合而論述。羅明堅僧裝進入肇慶，以西僧的名義展開活動，卻也尊重儒教和結交名士，看起來似乎不好理解，但事實上正是這樣。羅明堅雖然僧裝，但他從不

承認佛教的理論，反而十分注意與中國掌握實權的儒士階層來往，而要與儒士來往，必須尊重儒士的文化，表示自己對儒士文化的瞭解。前面提到的羅明堅寫中國詩，也是為了與中國儒士階層來往。中國儒士階層之間的交往，詩詞酬唱往往是重要內容，羅明堅努力寫中國詩，目的就是取得儒士的認同。當然，羅明堅尊重儒教與結交名士並不一定居於他對中國宗法環境的理解，因為在他的書信中並沒有發現像利瑪竇那樣對中國三教並存的宗教狀況有清楚的認識。

最能反映羅明堅尊重儒教的是他的中文作品，例如他當時宣教用的中文書《天主實錄》，對中國的宗教頗多批評之語，對儒家文化卻多所引用，《天主實錄》引言就充滿儒家色彩：

嘗謂五常之序，惟仁義為最先。故五倫之內，以君親為至重。人之身體髮膚，受於父母，為人子之報父母者，皆出於良知兩能，不待學而自然親愛者也。(108)

羅明堅引用儒家經典開頭，意在表現自己對儒家文化的尊重和瞭解以吸引儒士閱讀。這些不僅體現了羅明堅對儒教的態度，而且也開了利瑪竇後來利用儒家經典為天主教傳播服務思想的先河。尊重儒教也反映在羅明堅的中文詩〈勸人修繕報天主〉中：

要酬天主德，不用寶和珍；
祇愛人心好，常行禮義仁。(109)

羅明堅雖以僧裝出現，但他明顯感覺到文士階層的社會影響，他因此不僅要熟悉這一階層的文化生活，而且須與這個階層的人廣泛結交，這也是尊重儒教的表現。除了前面專門論述的王洋之外，羅明堅也極力與其他官員和文士交往，這不僅在《利瑪竇中國割記》第二卷中有描寫，從羅明堅寫的漢詩中我們也能感受出來：

回廣邀友話情

去年小弟別離兄，兄在廣城弟去京；
今日弟回思別久，請兄舟內話離情！(110)

邀友

湖廣回來兄已知，今過廣省拜兄遲；
與兄別久情多間，高第兄居敝一時。(111)

前首是寫浙江之行回來之後邀友話情事，第二首是從廣西回來邀友事，第三首則是寫與一位秀才的交往，現在無法知道羅明堅交往的人具體是誰了，但羅明堅積極與文士往來則是可以肯定的。當然，這些人不一定都像王洋和鄭一麟那樣是當地的名流，但羅明堅的這些交往已經和利瑪竇後來結交儒士名流傳教走的是同一條路線。

從以上的論述可看出，羅明堅在肇慶尊重儒教與結交名士與利瑪竇後來憑此傳教所為是相同的。

三、排斥佛教

羅明堅以僧裝出現，以西僧自居，卻極力反對佛教，不妥協，這是十分有意思的。羅明堅沒有在書信中直接表明他對佛教的看法，這可能與其僧裝有關。然而他的行動與中文作品對佛教的批判卻是毫不客氣的。羅明堅是用中國人比較熟悉的佛教瓶子去裝天主教的酒。有些研究者刻意去區別羅明堅和利瑪竇的傳教思想，以頌揚利瑪竇的功績，而強調羅明堅對佛教的樂觀態度及其造成傳教的失敗。事實上羅明堅祇是借用僧的名字和服裝而已，他傳揚的是天主教，堅持的是基督論(112)，對中國的宗教多進行批評，特別是對佛教並沒有妥協。

羅明堅的中文著作《天主實錄》，對佛教的批評是很直接的：

或問：釋迦勤苦勞心，著作經文四千餘卷，果無可誦讀與？

曰：釋迦經文虛謬，皆非正理，故不可誦。估試論之。曰四生六道人魂輪迴，又曰殺牲者魂靈不得昇天，或魂歸天堂者復能回生世

界，及地獄充滿之際者復得再生於人間，又曰禽獸來聽講法，亦得以成其道果。又有一經名曰“大乘妙法蓮花經”，囑其後人曰：能誦此經者，得到天堂受福。今且以理論之：使有罪大惡極之徒，家有錢財，買經誦讀，則得以昇天受福；若夫修德行道之人，貧困窮苦，買經不得，亦將墜於地獄與？此釋迦之言，誠不可信！或問：彌陀釋迦，既非得道之人，若人求福，感應甚驗，何也？曰：此等皆邪魔惡鬼潛附佛像之中，誑誘世人，是以求之有應也。⁽¹¹³⁾

羅明堅之《天主實錄》，雖自冠僧名，對佛教卻大加批判。在實際行動中，羅明堅也沒有承認自己是佛教僧侶。羅明堅、麥安東浙江之行，雖被當地人以高僧之禮相待⁽¹¹⁴⁾，羅明堅卻在他的中文詩中表明不承認佛教：

寓杭州天竺寺詩答諸公（二首）

僧從西竺來天竺，不憚驅馳三載勞；
時把聖賢書讀罷，又將聖教度凡曹。

一葉扁舟泛海涯，三年水路到中華。
心如秋水常涵（洗）月，身豈（若）菩提那有花？

貴省肯容吾著步，貧僧到（至此）處便為家。
諸君若問西天事，非是如來佛釋迦。⁽¹¹⁵⁾

詩中括弧別註是羅明堅寫在旁邊的字，可見其推敲修改的痕跡。羅明堅以僧的身份出現，而傳揚天主教，堅持基督論，在他的中文詩中也有體現。⁽¹¹⁶⁾ 研究者似乎太過在意羅明堅的僧裝和僧的名稱，竟強調羅明堅對僧裝的積極態度，以此判斷他對佛教的態度，以區別於利瑪竇的儒裝傳教中對佛教的批評，殊不知他身披僧裝，對佛教也大加批判，毫不留情。事實上明末天主教士進入中國，都感覺到了佛教的勢力，因此從根本上說，他們要想立足，必須與佛教進行校量，在這

一點上，他們的意見是一致的。羅明堅對佛教的批評並不比利瑪竇手軟。

四、介紹西學

西學的範圍是很廣泛的，當然也包括天主教理論，羅明堅向中國傳播天主教，這是他的主要目的。在這裡主要論述一下羅明堅對向中國介紹西方科學的態度。向來論者多以為利用西學為傳揚天主教服務是利瑪竇的功勞，事實上羅明堅對藉西學傳教也是同意的。藉科學傳教是入華耶穌會士傳播的通例，並不是利瑪竇的創造。此點陳寅恪先生早有總結性的見解：“自來宗教之傳播多假醫藥天算之學以為工具，與明末近世西洋傳教師所為者，正複復相類，可為明證。”⁽¹¹⁷⁾ 羅明堅到中國傳天主教，對於科學的作用，有清楚的認識，他在1580年11月8日給麥爾古里亞諾神父的一封信中寫道：

當您要派費郎德·加白才神父（P. Ferrante Capece）來中國工作，這個計劃十分好而有益，因為他很熱心虔誠而又有廣大心胸，在學中文方面定能助我一臂之力，其次在要理與數學方面都能幫助我，中國人對數學是十分好奇的。⁽¹¹⁸⁾

羅明堅已經意識到中國人對西方科學的興趣，才認為費郎德·加白才能在數學方面幫助他。由於認識到中國人對西方科學的好奇，所以在要求定居的時候，傳播西方科學也是一個理由。羅明堅在1583年2月7日給總會長阿桂委瓦神父的信中寫道：

另一次我們拜訪總督，基於蒙受優待，於是我們向他呈一公文，希望賜一住宅，以便學習中國文學與語言，這樣好把我們西洋的科學介紹給中國。⁽¹¹⁹⁾

在寫這封信稍後，羅明堅又提到總督看重他們是因為西方的科學和天主教：

基於中國官吏都十分精明，擅於行政，神父！您從去年視察員神父給您寄去的〈報告〉可



羅明堅刊刻於 1584 年的《天主實錄》首頁。選自鍾鳴且 (Nicolas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink) 主編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第一冊。

知。一面由於我不斷要求，一面總督也對我們的認識有正確的報告，他知道我們並非泛泛之輩，有奇才，知道製造科學工具，如日晷與金屬鐘錶，通數學，尤其〔有〕一天告訴我們說，他知道我們侍奉天主，天主是偉大的神明；他們稱天主為“天”，為至上神，他們崇拜祂，也認為我們對這個國家會有益處，因此，他相信拒絕我們在這裡定居是不相宜的。(120)

這裡羅明堅對中國崇拜天或許有所誤會姑且不論，最可注意是羅明堅認識到總督看重他們有科學才華這一點上。在這封信的後面他附了一些要求，希望寄給他一些鐘錶等新奇物品以獻給中國皇帝。(121)從這裡可以看出，羅明堅十分清楚利用西方科學在中國人眼中的新奇為傳教服務的重要意義，而且要以進入中國皇帝的宮廷為目標。

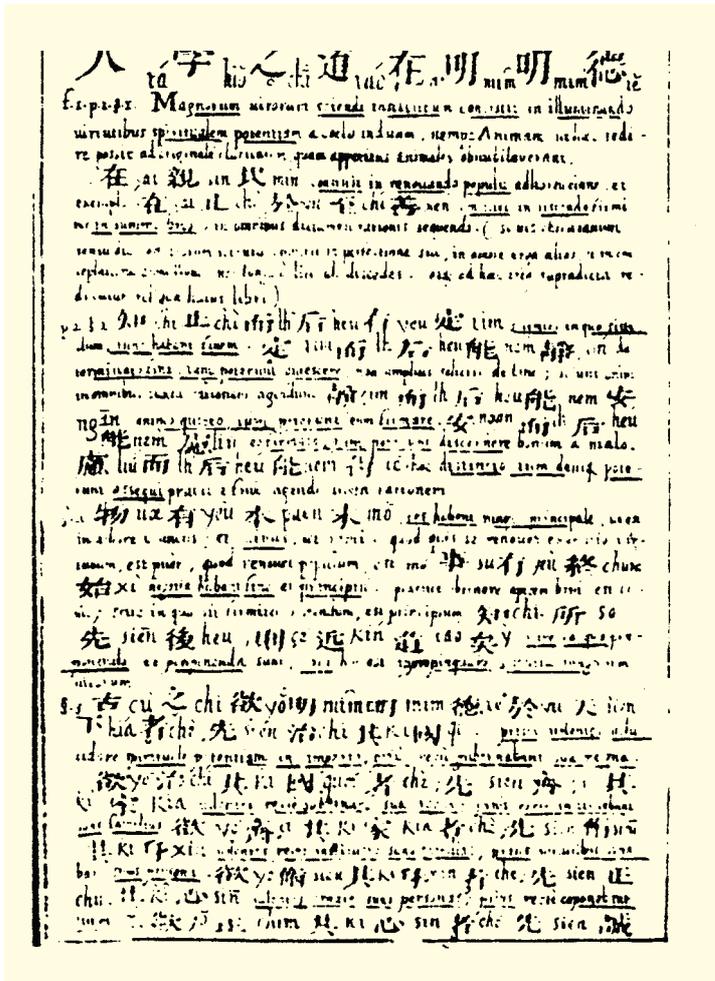
羅明堅寫信要求派利瑪竇幫助他傳教(122)，原因雖或多方面，然而利瑪竇的科學才華，當為一重要因素。利瑪竇後來在肇慶製作鐘錶、世界地圖、展覽歐西新奇物品，雖由利氏具體去操作，但在當時羅明堅起主導作用的情況下，這些科學行動很難說不是羅明堅的意思。裴化行在考察明末傳教士的這些科學傳教行動之後，給利瑪竇以很高的評價：

這種完全革新的“間接辯證法”正足以表示自從 16 世紀末期起至 18 世紀末期止在中國傳教事業的真實志趣，並且這是近代中國各種改革的預兆，又毫無疑義的，這項功績應該歸功於利瑪竇，而不是羅明堅或范禮安。(123)

在借科學傳教上單單歸功於利瑪竇的說法是不科學的，羅明堅與利瑪竇思路是一樣的，至於說羅明堅為什麼不具體來操作，那一方面是出於其自身知識的限制，另一方面也是他與利瑪竇必須分工合作使然。

結 論

羅明堅在肇慶的傳教活動之所以受到當地人的排斥，是因為他們的體貌似佛郎機，而中國人對佛



羅明堅用拉丁文詮釋儒家經典《大學》的刻版印樣

郎機的印象非常不好。在肇慶傳教期間，當地人一直都認為羅明堅等會像“澳門佛郎機”一樣威脅他們的安全，因此羅明堅在肇慶一直極力表示自己不是佛郎機。羅明堅等能夠進入肇慶，並不僅是個人或耶穌會士集體努力的結果，佛郎機與中國人商業活動的發展，也給他們奠定了良好的交往基礎。再加上機緣，他們僧裝進入肇慶的時候，遇到了對佛教有比較深感情的王泮，王泮把他們當成是佛教僧侶而支持他們，使他們能夠在肇慶定居傳教。保羅·康納頓說過：“如果我們要在—群比較陌生的人面前表演一個可信的角色，我們就必須擺出或至少暗示我們自己的歷史：這是一個非正式的說明，對我

們的身世略有交待，為我們現有的地位以及我們與面前這群人有關的行動，尋找正當的理由或者藉口。”⁽¹²⁴⁾ 羅明堅等能夠定居肇慶五年多，他們穿中國僧人的服裝，自稱為僧，目的是利用中國比較熟悉的佛教向中國人表明，他們也是中國人熟悉和認識的。由於佛郎機的形象在中國人眼中非常壞，羅明堅還必須向中國人表明他們與那些人無涉。他們要在中國傳揚天主教，必須向中國人表明他們的來歷，來自西竺，是宗教徒，仰慕中華盛治，要來學習中國文化，以便介紹西方的科學文化，因為“今蒙給地柔遠，是即罔極之恩也。然欲報之以金玉，報之以犬馬，僧居困乏，而中華亦不少金玉寶馬矣，然將何以報之哉？”⁽¹²⁵⁾，所以傳揚天主教。

羅明堅與利瑪竇一起進入肇慶，但起主導作用的是羅明堅。利瑪竇後來傳教的成功大都來源於在肇慶的實踐。羅明堅在肇慶時的傳教思想，實已初具利瑪竇後來傳教思想的雛形，奠定了利瑪竇傳教思想的基礎。因此，裴化行說利瑪竇“踏着羅明堅神父的足跡”⁽¹²⁶⁾是有道理的。羅明堅和利瑪竇雖然穿不同的

的衣服傳教，然而結果異曲同工，他們最終的着眼點都是為了傳揚天主教，他們之間的相同多於不同。為了傳播天主教，羅明堅和利瑪竇都用心良苦，不管僧裝還是儒裝，都是為了讓中國人更容易接受他們。從僧裝傳教到儒裝傳教是耶穌會士對中國認識深入的結果，並不是利瑪竇比羅明堅更高明。不管是僧裝傳教還是儒裝傳教，耶穌會士走的仍然是以往各個進入中國的其它宗教的老路，“不依國主則法事難成”，意即必須取得官方的認可和支持，才能成功傳播。因此，沒有必要強調僧裝傳教或儒裝傳教哪一種更成功，他們都是為天主服務的，不管他們披甚麼樣的外衣，他們的目的都是為天主贏得更多的基督徒。

羅明堅能夠進入肇慶定居傳教，是基於某種機緣遇到了王泮，一旦王泮撤銷了對他們的支持，他們便面臨被驅逐的命運，因此可以說，他們的地位是很不穩固的，但這在兩種不同文化接觸初期是很正常的。無論是羅明堅還是利瑪竇，明末天主教進入中國都沒有獲得真正的成功。明末天主教入華，那種情形下的中國與歐西的文化交流是不正常的和不平等的，兩種不同淵源的文化真正健康交流，不是通過改頭換面的“適應”和高高在上的恩賜所能達成的，必須經過長期的磨合，磨掉相互間的稜角，才能夠互相理解、平等交流。這祇有隨着時代的進步才逐漸成為可能。當然，在跨越誤會的時期，並不是空中樓閣裡的高談闊論所能達到，而必須建立在堅實的物質交往的基礎上。

【註】

- (1) 方豪：《中國天主教史人物傳》，北京中華書局，1988年3月，頁65。
- (2) 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京中華書局，1995年11月，頁23。
- (3) 參考羅漁譯：《利瑪竇書信集》，臺北光啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，1986年9月，下冊，頁451。
- (4) (5) 吳于廑、齊世榮主編：《世界史·總序》，北京高等教育出版社，1992年7月，頁9；頁10。
- (6) 中國與歐西關係的發展，明代以前主要是通過陸路，艱難曲折，交往上斷斷續續，帶有很大偶然性，不能對雙方有實質性的影響。如明以前基督教雖已經傳播到中國，在唐代稱為景教，在元代稱作也里可溫教，但隨着唐朝武宗滅佛、元朝的滅亡，都銷聲匿跡了，至羅明堅到中國，中國人對基督教一無所知。到了明末，西人從海路可以直接到達中國，雙方開始了持續而頻繁的交往，並開始對對方產生重要的影響。
- (7) 參考羅漁譯：《利瑪竇書信集》，上冊，頁93-97。
- (8) (10) 參考〔法〕史若瑟：《〈利瑪竇中國割記〉1978年法文版序言》，利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，何兆武校：《利瑪竇中國割記》，北京中華書局，2001年8月。頁660；頁635。
- (9) (11) 參考裴化行著，瀟浚華譯：《天主教十六世紀在華傳教志》，商務印書館，1937年2月，頁175-334；頁1-174。
- (12) (13) 羅明堅致羅馬麥爾古里亞諾神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集》，下冊，頁426。
- (14) 利氏致巴都阿德·富爾納里神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集》，上冊，頁32。
- (15) 《利瑪竇中國割記》，頁139-140。
- (16) 佛郎機原是阿拉伯人對歐洲人的通稱，在明末由於葡萄牙人先來到中國，故中文材料中的佛郎機多指葡萄牙人，此點可參考張維華的《明史歐洲四國傳注釋》，上海古籍出版社，1982年1月，頁1-2；戴裔煊的《〈明史·佛郎機傳〉箋正》北京中國社會科學出版社，1984年1月，頁1。
- (17) 章文欽箋注：《澳門詩詞箋注》，明清卷，珠海出版社，2003年9月，頁1。
- (18) 參考張星娘編注，朱傑勤校訂：《中西交通史料彙編》，北京中華書局，2003年6月，第1冊，頁441-454。
- (19) [明]王士性著，呂景林點校：《廣志釋》，北京中華書局，1981年12月，頁100。
- (20) [明]張燮著，謝方點校：《東西洋考》，北京中華書局，2000年4月，頁67。
- (21) [清]屈大均：《廣東新語》，北京中華書局，1997年12月，頁431-432。
- (22) 《利瑪竇書信集》，下冊，頁427。
- (23) (24) [法]裴化行上揭書，頁235；頁1。
- (25) (27) 《利瑪竇中國割記》，頁128；頁139-141。
- (26) 關於澳門的名稱及葡萄牙如何入據澳門，可參考戴裔煊：《〈明史·佛郎機傳〉箋正》，頁52-84。
- (28) [明]王臨亨著，凌毅點校：《粵劍編》卷之三，北京中華書局，1987年8月，頁91-92。
- (29) 據光緒《肇慶府志》卷一六，〈宦績〉二，引萬曆《肇慶府志》（其年代與王泮同時，其所記王泮事錯誤較少，因此引王泮傳文以萬曆志為優。如清道光年間修的《廣東通志》引郝玉麟主修的《廣東通志》為王泮做的傳，已經比光緒《肇慶府志》引萬曆志做的王泮傳多有簡略，並訛誤，此點可參考林金水：《利瑪竇與中國》，北京中國社會科學出版社，1996年4月，頁14注5。因此，王泮傳引文，本文多引光緒《肇慶府志》中轉引自萬曆志為王泮做的傳，因為萬曆《肇慶府志》今已無法尋得。）王泮傳記載道：“王泮，字宗魯，山陰人，萬曆二年進士，八年知肇慶府，十二年遷按察司副使，分巡嶺西，駐肇慶。慈愛和易，士民見者，語次尋釋，甚有恩惠，未嘗疾言遽色加人而確然有執，雖門生故交，無私也。好為民興利，導海瀝水由城東石頂泄潦入江，歲收畝一鍾。且東地脈為橋曰躍龍，建佛屠於石頂上鎮之，通北港入高明倉步水。又建佛屠於高明東郊。大治肇慶陽江學宮，又為陽春縣置田，便於士民，為之不啻饑渴。郡為督府所駐，兩粵藩臬使者，若四方之賓，無日不至。面貴櫛出日戾不違食，人人得其歡心。劃事悉中窳，幕府甚重之。府江珠池之役，皆有勞焉。泮性恬澹，自奉如寒士，居官廉潔，焚香靜坐，若禪室然。詩詞沖雅，書法過麗，有右丞右軍之風，粵中文士，皆來就正。十六年遷湖廣參政，高要、高明士民，遮留泣下，各建祠祀之。（萬曆志）”
- (30) 林金水：《利瑪竇在廣東》，《文史》第十二輯，中華書局出版，1983年。
- (31) Albert Chan, S. J., “Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese Poems”, *Monumenta Serica* 41 (1993), pp.

152-153. "Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese Poems" (中文翻譯一般為《羅明堅中國詩集》) 是 Abert Chan. S. J. (陳綸緒神父) 於羅馬檔案館發現的。他發現了羅明堅用中文寫的詩後，把它加以注釋出版於 *Monumenta Serica* 41 (1993), pp. 129-176。文章分為三部分，第一部分前言，簡介發現羅明堅詩集的經過，證明那確是羅明堅寫的中文詩；第二部分是羅明堅中文版詩集（按照陳綸緒的介紹，這些詩是羅明堅在1582-1588年間寫成的，總共五十八首，用的是中國毛筆和中國墨水。）的影印和編號及英文翻譯；第三部分是附錄，用詩輔證羅明堅的浙江之行和廣西之行及桑切斯 (Alonso Sanchez) 遇海難不死的一些事。此文的發表大大有益於對羅明堅的研究。

- (32) (33) 羅漁譯：《利瑪竇書信集》，下冊，頁451；頁40。
- (34) (35) (36) (39) [法] 裴化行著，蕭浚華譯：《天主教十六世紀在華傳教志》，頁202-213；頁208-209；頁211-212；頁259。
- (37) (38) [法] 裴化行著，管震湖譯：《利瑪竇神父傳》，上冊，頁82；頁82-86。
- (40) [美] 保羅·康納頓著，納日碧力戈譯：《社會如何記憶》的導論，上海人民出版社，2000年12月，頁2。
- (41) 關於“格義”的理論，陳寅恪先生在〈支愷度學說考〉中指出“心無義”之產生即是佛典與外書比附之結果，闡述了“格義”是佛教文化與中國文化接觸之初的文化現象。後來，蔡鴻生先生撰文《〈陳寅恪集〉的中外關係史學術遺產》（林中澤主編：《華夏文明與西方世界》，香港博益出版社，2003年5月。）對陳先生的“格義”理論進行深化和闡發，提醒中外關係史的研究者注意這種不同文化接觸之初“貌似融會，實為附會”的“格義”現象。
- (42) [明] 葉權著，凌毅點校：《賢博編》，北京中華書局，1987年8月，頁45。
- (43) [明] 張燮著，謝方點校：《東西洋考》，頁93。
- (44) 轉引自張星烺編注，朱傑勤校訂：《中西交通史料彙編》，第1冊，頁448。
- (45) 章文欽箋注：《澳門詩詞箋注》，明清卷，頁38。
- (46) [明] 沈德福符：《萬曆野獲編》，北京中華書局，2004年4月，下冊，頁679。
- (47) 郭朋：《明清佛教》，福建人民出版社，1985年4月，頁37。
- (48) 梁啟超著，陳士強導讀：《佛學研究十八篇》，上海古籍出版社，2001年9月，頁17。
- (49) 陳垣：《明季滇黔佛教考》中的目錄部分，北京中華書局，1989年4月。
- (50) 又叫做《新編西竺國天主實錄》或《天主聖教實錄》，按照方豪的研究，此書有兩個刻本，原刻本保存於羅馬耶穌會檔案館，稍後的刻本藏於上海徐家匯藏書樓，都是明刻本，祇是稍後的刻本即藏於上海的那刻本經過了較多改動，方豪先生對比過兩個刻本的區別。（參考方豪：《中國天主教史人物傳》，頁66-68。）藏於上海的刻本題為“天主聖教實錄”，刊於吳相湘主編：《天主教東傳文獻續編》第二冊（下），臺北學生書局，1965年11月初版，這個刻

本稍後，已經完全沒有佛教的痕跡。藏於羅馬耶穌會檔案館的刻本是初刻本，封面題為“天主實錄正文”，目錄則為“新編西竺國天主實錄”，開始時有“天主實錄引”，刊於鍾鳴旦 (Nicolas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink) 主編：《耶穌會羅馬檔案館·明清天主教文獻》，第一冊，臺北利氏學社，2002年。這個刻本是初刻本，根據張西平先生的研究，此版本初稿寫於1581年，定稿於公曆1584年9月21日。（參考張西平：《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》，北京東方出版社，2001年8月，頁242-244。）羅明堅自稱為僧，還有佛教影響的痕跡，這個版本最接近羅明堅當時傳教的情形，因此本文所討論、引用的都是這一版本，題為《天主實錄》。關於第二個刻本，方豪先生認為刻於明朝，是正確的，這個版本表明是同會陽瑪諾、費奇規重訂，據費賴之《在華耶穌會列傳及書目》，上冊，頁82記有費奇規奉命與陽瑪諾管理韶州教務，“彼等於1612年4月13日被逐出城……”同書頁110記有陽瑪諾“1611年與費奇規共至韶州，傳教頗有成績。”根據資料，這是此二人共事的時期，之後再沒有合作時間，似可證此刻本，當重修於1611-1612年間。

- (51) 參考本文註(31)。
- (52) 《利瑪竇中國割記》，頁160-161。
- (53) 據光緒二年重修的《肇慶府志》卷十六，〈宦績〉二，引萬曆志王泮傳記載道：“王泮，字宗魯，山陰人，萬曆二年進士，八年知肇慶府，十二年遷按察司副使，分巡嶺西，駐肇慶。”山陰即是浙江紹興府山陰縣。據羅明堅1586年11月8日給總會長阿桂委瓦神父的一封信（見於羅漁譯：《利瑪竇書信集》，下冊，頁492。）說他到紹興時住在王泮的家裡。《利瑪竇中國割記》頁193也有如此記載，可知王泮的家在紹興。
- (54) 參考[法] 裴化行上揭書，頁310-311。
- (55) 參考[法] 史若瑟，《利瑪竇中國割記》，頁675。
- (56) 陳寅恪：《陶淵明之思想與清談之關係》，《中國現代學術經典·陳寅恪卷》，石家莊河北教育出版社，2000年11月。
- (57) 為何引用此府志的王泮傳，可參考本文註(29)。
- (58) 康熙《肇慶府志》，卷三〇，《藝文》六；也可參考黃雨、邱均、劉偉鏗編注：《肇慶歷代詩選》，廣東人民出版社，1986年9月，頁166。
- (59) 《利瑪竇中國割記》，頁172-173。對於這兩塊匾，一般來說爭議較少，然自林金水先生提出掛在廳堂的那塊應為“西來淨土”而非“西來淨土”（參考林金水：《利瑪竇在廣東》，註35）之後，大陸學者多從其說，如上引《利瑪竇中國割記》的翻譯者亦從其說，翻譯成“西來淨土”。事實上在中國人的頭腦中，從來都沒有“淨土”的概念，反而“淨土”倒是中國人的佛教用語，按前面所論述王泮對佛教的態度，我認為王泮不可能創造一個辭彙為羅明堅他們題詞，因此還是以“西來淨土”為確。林金水先生在後來《利瑪竇與中國》的書中提到這一點時已經不在再重申前說，也認為兩塊匾分別是“仙花寺”和“西來淨土”，然並無說明。（可參考林金水：《利瑪竇與中國》，北京中國社會科

學院出版社，1996年4月，頁16。）據羅明堅1584年5月30日，給總會長阿桂委瓦神父的信（見於羅漁譯：《利瑪竇書信集》，下冊，頁459-461。），羅明堅曾把這兩塊匾描摹隨信寄到羅馬，據說此描摹今仍存在，筆者尚未之見，不敢斷言為何。

- (60)(61) 參考〔法〕謝和耐著，耿異譯：《中國與基督教（增補本）……中西文化的首次撞擊》中的〈導論〉，頁1-5；頁3。
- (62)(63) 參考《利瑪竇中國割記》，頁151-152；頁157。
- (64) 同上，頁160-162。花塔就是崇禱塔，此點林金水先生已經論之。（參考林金水：《利瑪竇在廣東》注30。）但林先生認為 Flower Tower 翻譯成花塔不準確，則未必，在中國，肇慶崇禱塔這一類型的塔，由於其五顏六色的外表，又可以稱作花塔。廣州城六榕寺有一個與崇禱塔同一類型的塔，也有稱其為花塔的，此點可參考屈大均《廣東新語》，頁501-502。筆者曾經根據資料對比過肇慶崇禱塔和廣州六榕寺的花塔，其形制、高度、層數、外表等幾乎一樣，故推斷這一類的塔雖有其正式的名字，但一般大眾都根據外表而稱其為“花塔”。故《利瑪竇中國割記》也說“花塔這個名字來源於五顏六色的裝飾”。因此，翻譯成花塔應該也是準確的。《利瑪竇中國割記》說這個塔：“第一層已經建好，上面還有九層。”（《利瑪竇中國割記》，頁161。）與宣統《高要縣誌》卷二三，〈金石〉二中的〈新建崇禱塔記〉記載此塔“始壬午九月（1582年9月）”相合，因為羅明堅等是1583年9月10日到肇慶的，那時塔的開工已經一年。
- (65) 林金水先生在《利瑪竇在廣東》，1983年，注31中根據王泮《新建崇禱塔記》記有：“董之者，邑人知縣譚君諭也。”相合於《日記》（何高濟等把它譯成《利瑪竇中國割記》）頁149中記此人名字是 Tansiaohu 是知府一個助手，是公共建築委員，是文人，做過官。現是本地市民，署理塔務。因此，稱 Tansiaohu 是董事知縣譚君諭。後來的研究者多從此說，《利瑪竇中國割記》的譯者也是如此，不過在後面又添上了德禮賢的意見：“德禮賢認為‘君’字為尊稱，因此原義大利文 Tan-siao-hu 不一定為譚君諭的對音。”（見於利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，何兆武校：《利瑪竇中國割記》，頁163，註（1）。）此人是文人，做過官，查遍當地的府志、縣誌並無譚君諭這個人，有之，祇有譚論，道光《高要縣誌》（康熙《肇慶府志》、宣統《高要縣誌》等當地的府志縣誌的選舉志記載略同）卷三六，《選舉錄》一，舉人條記有：“譚論，嘉靖三十七年科，官五河知縣，舊志、郝志、通志、府志誤作三十四年。”此人在王泮在肇慶為官期間很活躍，地方上事務多參與，查《廣東碑刻集》（譚棟華、曹騰驊、洗劍民編，廣東高等教育出版社，2001年1月。）的肇慶部分碑刻，即可發現頁637的萬曆十三年（1585）的〈重修肇慶府學門記〉中記有：“鄉進士、文林郎、南直隸鳳陽府五河知縣、郡人譚論篆額”；頁639的萬曆十五年（1587）的〈肇慶府重修兩學記〉也是譚論篆額；頁648有萬曆甲申年（1584）

的〈梅庵舍田記〉後面則署“華洞山人譚論頓首拜撰”。這些都是譚論自稱，所以不用君，而王泮《新建崇禱塔記》中稱“譚君諭也”，則表示尊重，這在中國是通例。在宣統《高要縣誌》卷二三，〈金石〉二中有李學一的〈觀察山陰王公生詞記〉稱譚論也稱：“鄉縉紳譚君諭輩。”因此，“董之者，邑人知縣譚君諭也”，應該說此人是譚論，而非譚君諭。林氏說此人是“董事知縣”有點望文生義，在中國從來都沒有“董事知縣”之稱，結合當地府志、縣誌，根據以上所引的碑刻，可知此人是肇慶舉人，曾任五河知縣，當時祇是主持建塔，所謂“董之者”是也，這與《利瑪竇中國割記》的記載相吻合，可以確定 Tan-siao-hu 就是譚論。因此，“董之者，邑人知縣譚君諭也”應該理解成“主持建塔的人，是本城人曾經任五河知縣的譚論”，而不是“董事知縣譚君諭”。德禮賢的見解是有道理的，君祇是尊稱。至於，Tan-siao-hu 的對音，筆者發現有把譚論稱作“譚五河”或“譚孝廉”（可參考康熙《肇慶府志》，鄭一麟寫的序）的，但都對不上，如果利瑪竇的記載沒錯的話，竊以為應該是譚論的字的對音。肇慶當地的府志縣誌都查不到譚論的字，筆者還查了光緒重修版的《五河縣誌》、光緒《鳳陽府志》等，對譚論都缺載，能找到的譚氏族譜，亦查無此人，有的新編族譜根據縣誌補充，亦無字。至此，Tan-siao-hu 的對音祇能是一個謎了。

- (66) 參考《利瑪竇中國割記》，頁163。這是當地人反對羅明堅的一個重要理由，羅明堅和利瑪竇都多次談到，也是王泮與羅明堅等後來關係危機的原因之一。可以看出“佛郎機”的形象一直影響羅明堅等在肇慶的傳教活動。
- (67) 後來，羅明堅他們建的會所，被劉繼文（時為兩廣總督）佔為其生祠，故劉公祠的地點即是羅明堅等會所的地點，宣統《高要縣誌》卷七，《古跡》二記載：“劉公祠在崇禱塔東，為劉繼文建，今廢。”可知地劃在花塔東方，後來譚論等當地人的反對，後來劃的地位有點變化，似乎移遠去花塔一點，仍在東方（參考《利瑪竇中國割記》頁166）。
- (68) 參考《利瑪竇中國割記》，頁164-166。這樣，在花塔正在施工的時候，羅明堅等的會所也在建設，後來即造成塔是應這些外國人要求而建的流言。（參考《利瑪竇中國割記》頁175。）這個流言一直存在，困擾着王泮，是王泮要趕走他們的理由之一。（參考《利瑪竇中國割記》頁199。）
- (69)(73) 《利瑪竇中國割記》。頁167；頁167-173。
- (70) 參考本文注59。王泮把羅明堅等看成是和尙，所以稱他們住的地方為寺；稱他們是來自西方淨土來的賢人，即是佛教僧侶。
- (71) 參考〔法〕裴化行著，蕭浚華譯：《天主教十六世紀在華傳教志》，頁301-304；以及林金水：《利瑪竇與中國》，頁20-21。
- (72) 參考羅漁譯：《利瑪竇書信集》，下冊，頁456。
- (74) 〔法〕裴化行著，蕭浚華譯：《天主教十六世紀在華傳教志》頁260，按照裴化行的說法，此詩譯自拉丁文，中文本已無法找到，從譯文看，看不出是寫給僧人的，這祇是譯者的傾向以至此，事實上在肇慶，王泮一直把羅明堅他們看

成是佛教徒，前已經論及。這首詩的日期標成“1583年春日”，根據《利瑪竇中國割記》，羅明堅他們第二次到肇慶才開始與王泮頻繁交往，王泮贈詩當在此時期，即1583年9月10日之後。根據張西平所言，此詩寫於1584年5月30日羅明堅致友人的信中（參考張西平：《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》，北京東方出版社，2001年8月，頁247，註1。），這裡1583應該是1584之誤。至於山人這個名號，明末沈德符有過論述：“山人之名本重，如李鄴侯僅得此稱。不意數十年來出遊無籍輩，以詩卷遍贊達官，亦謂之山人。始於嘉靖之初，盛於今上之近歲。”（〔明〕沈德符：《萬曆野獲編》，中冊，卷二三，山人條，頁585。）山人名號在萬曆年間是很流行的，故王泮自稱山人乃風氣使然。然王泮自號務義山人者，至今中文材料尚未之見。

- (75) 參考本文注(31)。
- (76) 康熙《肇慶府志》(當地各府志、縣誌的藝文志皆有記載)卷二七、〈藝文〉二；也可參考黃雨、邱均、劉偉鏗編注：《肇慶歷代詩選》，廣東人民出版社，1986年9月，頁177。
- (77) (78) Albert Chan, S. J., “Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese Poems”, *Monumenta Serica* 41 (1993), p. 156; p. 143.
- (79) 參考〔法〕裴化行上揭書上冊，頁110。
- (80) 這種擔心從他們建會所開始就存在，愈演愈烈。可參考本文註(66)，直到王泮要趕走他們的時候，這條是一個重要理由（參考《利瑪竇中國割記》頁199）。
- (81) 這種流言是因為崇禛塔在修建的時候，仙花寺也在建設（參考《利瑪竇中國割記》頁175），也可參考本文註(68)，這又是王泮驅逐他們的又一理由（參考《利瑪竇中國割記》頁199）。
- (82) 關於羅明堅什麼時候從浙江回到肇慶，羅明堅在1586年11月8日給羅馬總會長阿桂委瓦神父的一封信中說：“當總督一回來，他們皆要求把我留下，而總督說他無此權力，況且在肇慶我們有會院和聖堂，在那裡他才有權呢！於是我們再陪伴他回到肇慶，……”（羅漁譯：《利瑪竇書信集》，下冊，頁493。）這裡的總督應是知府之誤，當時羅明堅是陪同知府鄭一麟去的。（參考林金水：《利瑪竇與中國》，頁20-21。）根據宣統《高要縣誌》卷二三，〈金石〉二，陳紹功的〈重修龍橋記〉記載：“歲丙戌（1586）水滂大至，橋竇並圯，太守鄭公適觀回。”又觀同一本縣誌卷二五，〈舊聞·紀事〉，中有：“（萬曆）十四年（即1586）秋七月大水，潰堤、賑粟、減租……”可知鄭一麟當於1586年6-7月間回到肇慶，羅明堅與其同歸，當亦在1586年6-7月間。
- (83) (84) (85) (86)《利瑪竇中國割記》，頁195-196；頁196-197；頁198；頁199。
- (87)《新建崇禛記》對塔的資金來源記載是“所糜銀以兩記，凡三千有奇，皆贖金不出帑一錢。”也就是說崇禛塔的資金，不用公家一文錢，全部來自民眾集資，而《利瑪竇中國割記》的記載卻是用公家的錢修建，如果不是利瑪竇理

解錯誤即本來記載就錯的話，那應該是翻譯者弄錯了。林金水先生的《利瑪竇與中國》，頁22，也譯成“崇禛塔不是‘番塔’，是肇慶府花費公帑興建的”，亦誤。這些也可以看出《新建崇禛記》與這個告示的關係。

- (88) (90) (91) (92) 利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，何兆武校：《利瑪竇中國割記》，頁200；頁197-198；頁204；頁204。
- (89) (93) 裴化行著上揭書，頁314；頁327。
- (94) (95)《利瑪竇中國割記》，頁220-230；頁231-242。
- (96) 陳垣：〈基督教入華史略〉，《陳垣學術論文集》，第一集，北京中華書局，1980年6月，頁87。
- (97) 參考張西平：〈西方漢學的奠基人羅明堅〉，歷史研究，2001年，第三期。
- (98) (99) (100) (101) 羅漁譯：《利瑪竇書信集》，下冊，頁427；頁431；頁446-447。
- (102) 裴化行著上揭書，頁264-266。
- (103) (104) (105) Albert Chan, S. J., Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese Poems, *Monumenta Serica* 41 (1993), pp. 142-145; p. 148; p. 153.
- (106) (107) 為甚麼用尊重儒教而不用贊美儒教，主要是考慮到尊重儒教比贊美儒教更能表達傳教士的傳教思想。陳垣先生在後來的一個演講稿裡把原來贊美儒教也說成尊重儒教（參考陳垣：《基督教入華史》，《陳垣學術論文集》，第1集，頁104-105。）是故用尊重儒教。關於儒教和儒家的爭論，即儒家是不是宗教的爭論已經很多，我這裡為方便討論，不管儒教或儒家，皆指中國當時儒士階層的文化。
- (108) (113) (125) 羅明堅：《天主實錄》，鍾鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）主編：《耶穌會羅馬檔案館·明清天主教文獻》，第1冊，頁3；頁21-23；頁3-4。
- (109) (110) (111) Albert Chan, S. J., “Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese Poems”, *Monumenta Serica* 41 (1993), pp. 150-153; p. 140; p. 150.
- (112) 參考〔意〕柯毅霖著，王志成、思竹、汪建達譯：《晚明基督論》，四川人民出版社，1999年7月，頁109-121。
- (114) 裴化行上揭書，頁310-311。
- (115) Albert Chan, S. J., “Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese Poems”, *Monumenta Serica* 41(1993), pp. 140-141。關於羅明堅浙江之行，住杭州天竺寺，可參考本引文的附錄第一部分，已經論之甚詳。
- (116) 柯毅霖上揭書，頁114-118。
- (117) 陳寅恪：〈崔浩與寇謙之〉，《中國現代學術經典·陳寅恪卷》，石家莊河北教育出版社，2000年11月。
- (118) (119) (120) (121) (122) 羅漁譯：《利瑪竇書信集》，下冊，頁427；頁451；頁452；頁453-454；頁427。
- (123) 裴化行上揭書，頁280。
- (124)〔美〕保羅·康納頓著，納日碧力戈譯：《社會如何記憶》，頁14。
- (126)〔法〕裴化行著，管震湖譯：《利瑪竇神父傳》，上冊，頁72。