

利瑪竇肇慶傳教的文化透析與反思

邱瑞祥*

肇慶是利瑪竇中國傳教的第一站。在這裡，他採用“基督教中國化”的傳教方略，從觀念與具體傳教方式上主動趨合中國文化，獲得本土人士在心理與感情上的溝通和認同，使其取得了傳教的初步成功；同時，也緣於其對中華文化的深層理解，最終遭到驅逐的失敗。其根由在於充滿西方文化觀念的基督教思想，最終不可能替代中國傳統文化思想；結交官府的方式，限制了傳教的根基、範圍及其效果；基督教教理文獻的有限傳播與傳教地點選擇不佳等等因素，都對其失敗產生了極其重大的影響。在其傳教活動的成功與失敗之中，充份展示了外來文化與本土文化在交流中的互動、趨同、對抗、磨合等重要現象與規律，具有文化傳播學上的重要意義。對於這些文化事象與文化意義，應該給以充份的關注與研究。

近二十年來，隨着改革開放的迅猛發展以及思想解放的進一步深入，我國學術界對宗教的研究出現了巨大的進步，取得了眾多可喜的研究成果。其最重要的標誌之一，便是在思想上擺脫了簡單認同“宗教是麻痹人民的鴉片”、“西方宗教是帝國主義對中國進行文化侵略的工具”這種單一思維模式，改變了對宗教簡單否定的態度，實事求是地、科學地對宗教進行研究與評價。在研究方式上，則將僅祇是從政治層面對其進行單一的批判方式變為多層次、多角度的研究方式。學者們在借鑒國外研究成果的基礎上，不僅從宗教學的角度進一步揭示宗教的本質、教義、傳播、流衍、功能等屬於宗教領域的東西，而且還從文化學的角度，將宗教視為一種文化現象，深入地探析其中蘊涵的豐富的思想文化意蘊以及在交流、傳播中出現的諸多與文化相關的問題，從而拓寬了學術研究領域。其中對基督教在中國的傳播研究，已經成為學術界的一個研究熱點。本文在這樣的學術背景下，對利瑪竇等人在肇慶的傳教活動進行文化學方面的透視與反思，考論

其行為，分析其得失，以期揭示外來文化與本土文化在交流中的一些現象與規律。

一

基督教在中國的傳播，經歷了四次曲折的發展過程。唐代景教的傳入是其開始，但它的影響似乎僅祇在商賈之間，而且為時不長，隨着唐武宗的“滅教”便在中國內地消失。元代，其再次傳入，聲勢較前次為大，從邊陲深入內地，在江南建立著名的景教“七寺”，信徒逾萬人。同時，天主教傳入，並迅速發展，在北京創建了總主教教區，並開闢了泉州等主教區，信徒三萬餘人。但隨着元朝的滅亡，景教與天主教也隨之滅亡。明代中後期，一批西方天主教傳教士帶着“為主征服中國”的宗教熱忱，再次遠涉重洋，幾經轉折，來到澳門；經過與廣東地方官員多次不懈的交涉，終於在兩次失敗之後，獲得允准，於明萬曆十年（1582）從澳門登陸肇慶，在肇慶建教堂，傳教義，正式拉開了在中國大

*邱瑞祥（1951-），貴州貴陽人，畢業於貴州大學中文系，獲廣西師範大學文學碩士學位，現在廣東肇慶學院文學院任教，教授，主要從事中國古代文化與古代文學的教學與研究。

陸傳教的序幕。其代表人物與成功人士利瑪竇，以他對中國國情與文化的深切瞭解，堅持採用“天主教中國化”的傳教方略，着華衣，操華語，與士大夫交遊，研討儒家典籍，力求將天主教教義與儒家文化混融，起到“合儒”、“補儒”、“超儒”的作用，獲得中國士大夫階層在心理上的認同與感情上的溝通，從而取得最有利的傳教契機。事實證明，利瑪竇的這種策略獲得了極大的成功。其時，不僅朝廷重臣徐光啟、王應麟，名士李之藻、楊廷筠等人在其影響下信奉其教，就連萬曆皇帝也對他寵愛有加。儘管徐光啟等人是從“易佛補儒”的層面上來接受天主教的，儘管此次傳教在清康熙朝的禁教中失敗，可就是這種“洋為中用”的思想與傳教方式，打開了中國的大門，使天主教這一外來的宗教，終於在中國生根、發展，從而為基督教第四次傳入打下了良好的基礎。利瑪竇在中國傳教近二十八年，從廣東肇慶開始，歷經韶州（即今之韶關）、南昌、南京、北京等地，結交士紳顯貴數百人，創建耶穌會住院四所，受洗的基督徒逾兩千人。如此輝煌的業績，使其成為中西歷史上傑出的人物，在基督教史、中西文化史上均佔有着重要的地位。當人們從中西文化交流史的角度對他進行研究的時候，其顯示出來的重要性當然是不言而喻的。

當我們關注利瑪竇這些輝煌的時候，當我們對其傳教活動進行研究的時候，自然而然應該高度注意廣東肇慶。因為利瑪竇輝煌的起點，不在別處而正在此地！1583年，他從澳門來到肇慶，1589年被驅逐出肇慶。六年中，他在這裡建立起其時中國內地第一座教堂，為第一位中國人施洗，散發在中國的第一份宣教文獻；在這裡，第一次使用“天主”的指稱，第一次與中國士民發生糾紛，第一次遭受驅逐。這眾多的“第一次”，不僅具有中國基督教發展史的意義，更為重要的是，從這些眾多的“第一次”中，利瑪竇逐漸對中國社會、民情產生了較深的認識與理解，從而逐步建構起日後傳教的思想與方式。無論其在肇慶的成功與失敗，都是他二十八年在中國傳教歷史的源頭，都是托起他走向輝煌的基礎。所以，研

究他在肇慶的傳教活動，探尋其中蘊涵的文化傳播學意義，當是利瑪竇研究中的重要課題。

二

法國著名學者謝和耐在他的《中國和基督教》一書中曾這樣評說利瑪竇在中國的傳教活動：

利瑪竇的全部策略實際上是建立在中國古代的倫理格言與基督教教義之間的相似性和上帝與天主之間的類比關係上的。^{〔1〕}

而利瑪竇在談到在肇慶的傳教體會時，曾說過這麼一段話：

基督教所獲得的崇高尊重，不僅建立在它教義的真理上和它的教士的聖潔生活上，而且也基於本身是微不足道的小事上。^{〔2〕}

他二人的這兩段話，正好揭示了利瑪竇在中國傳教的全部方略：即將基督教教義與中國文化中的重要觀念相連，獲得中土人士在心理上的認同，同時又採用各種方式，盡力溝通與當地人士的感情，獲得感情上的親和，為傳教創造有利的契機。概而言之，便是“基督教中國化”。具體表現在兩個層面：其一，觀念上的趨近；其二，具體方式上的迎合。利瑪竇在肇慶的傳教活動就是圍繞這兩方面而展開的。

西方現代著名神學家孔漢思教授在比較基督教與中國古代宗教的差異時指出：

基督教是父親的宗教，但和中國古代宗教不同，嚴格說它不是祖先的宗教，以色列信仰父親的神，但並未把父親神化，而商朝的神顯然就是祖先的靈魂。^{〔3〕}

這表明，雖然“祖先崇拜”是一切宗教的淵源，但基督教在其發展中並未導致“祖先神”的出現而加以崇拜。與他們“天人對立”的思維方式以及對生命

終極意義探尋的精神相一致，則產生了唯一的、超越一切的至上神——God，即中文所言之“上帝”。這種崇拜“至上神”的宗教，“通過它的創始人的犧牲，為大家渴求的擺脫墮落世界獲取內心得救、獲取思想安慰，提供了人人易解的形式”〔4〕，因而它能跨越時空、地域的限制，向世界傳播、擴張，形成世界性的宗教。

反觀中國古代宗教，它是以“祖先崇拜”為其核心的宗教，對“祖先神”的崇拜，使敬祖與祭祖成為人們主要的精神活動與行為方式。與中國宗法——農業社會的特點相一致，這種敬奉“祖先神”的宗教與世俗政治有着相當緊密的聯繫，表現了一種獨特的政治意義與政治功效。這種特點，深深的積澱在儒家文化之中，演化為一整套完整的祭祀禮法制度，成為統治者用來維繫社會的正常秩序以及訓化世道人心的重要工具。所謂“國之大事在祀與戎”〔5〕，所謂“明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！”〔6〕，所謂“君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為人之本歟！”〔7〕在這些常見的儒家經典中，隨處可見這樣一些禮敬祖先及以此訓化世道的說教。

敬奉祖先的宗教，有着鮮明的血緣與地域特徵。所以有人認為：“非我族類，其心必異。”〔8〕孔子亦明言：“夷狄之有君，不如諸夏之亡也。”〔9〕這種特徵，使其形成傲慢自大的心理，所謂“中國”，所謂“華夏”諸般稱呼，正是這一心理的寫照。在此種文化特質的作用與影響下，遂形成一封閉的文化圈，排斥與抵禦其它文化的侵入，或者在排斥與對立中消融其它文化，將其化為自己的一部分，譬如對佛教。

敬奉“至上神”的宗教，認為上帝具有造物主的本體意義，具有全知、全能、全善的屬性，他是“唯一”與“至上”。所以在其核心觀念中，堅決反對、排斥其他的神，堅決維護“至上神”的權威與純潔。天主教的“天主十誡”中，第一條誡命便是“敬天主教在萬有之上”，決不允許有其他神凌駕其上，或與他平分秋色，享受與他同樣的待遇。

當這兩種各自視己為中心的文化相撞時，對立與衝突也就在所難免。基督教在中國傳播的幾經周折，以及它在中國文化中的地位、影響遠不及佛

教，已經證明這種文化觀念的對立與衝突的客觀存在，以及難以完全消融的事實；而清初康、雍兩帝與羅馬教皇之間由禮儀之爭（本質上是兩種文化觀念的對立、爭鬥）而引發的長達百餘年之久的“禁教”，更是這兩種文化觀念對立衝突的直接證明。

但利瑪竇在肇慶傳教時期，為避免因觀念上的衝突而導致傳教的失敗，利瑪竇則根據他對中國社會與儒家典籍的瞭解，在不失去基督教基本教義的基礎上，主動、大膽地從觀念上進行了一些改動與調適，以期在文化心理上，獲得本土人士的認同。其最重要之處便是把基督教尊奉的“上帝”(God)一詞譯為“天主”，雖然丟棄了其中“造物主”的原始含義，卻溝通了中國古代哲學中的“天道觀”、“天命觀”等哲學理念。這樣，兩種文化的核心觀念，因人為的作用，竟然出現了接合點，文化傳播中的趨同現象就這樣產生了。它的意義與作用，表現了外來文化主動與本土文化靠近、趨近的傳播方式能使其獲得本土人士的心理認同，為其傳播獲得有利的發展機會。在《利瑪竇中國割記》一書中，利瑪竇曾這樣解釋之所以如此的原因：

為了使權威的觀念和上帝之名配合起來，傳教士們不說上帝而總是使用天主這個稱呼，意思是上天之主。他們難以找到一種更恰當的方式，因為在中國語言中沒有輔音D，在他們看來，這個特殊名稱中有一種莊嚴和神聖的意味。事實上，這個名稱自從我們在開始傳教工作時首次使用以來，在談話和文字中提到上帝時，直到今天仍然通用；儘管為擴大影響和理解得更清楚起見，還使用了其它幾個名字。最常用的稱呼有：萬物的最高指導和萬物的原動力。”〔10〕

利瑪竇如此改動基督教“上帝”一詞的特定涵義，其目的非常明確，便是以此去趨合中國古代哲學中的“天命觀”，使這外來的宗教與中國本土文化看似在哲學思想上有相連相似之處，讓中土人士在接受它的時候，不致產生敵對心理與情緒，在不妨害對自身文化信俗的前提下，樂於接受這一外來文

化。這樣，就較容易地取得本土人士在心理上的認同，消除敵對情緒，產生親合力，為基督教的傳播打下思想基礎，為傳教獲得極為有利的機會。

事實證明，利瑪竇的這一作法是相當成功的。當他在肇慶開始傳教的時候，沒用多久時間，便得到當地官府、人士的支持，官府賜予他建立教堂的土地，多次為他們排解與本地人的糾紛；當他們建立佈道團，開始宣講基督教教義的時候，已經有人表示要遵循基督教訓誡的要求來開始今後的生活。利瑪竇曾滿懷喜悅地這樣談到他初次傳教的成功：

當佈道團建立之後，就常有客人不期而至，來聽我們的主要教旨。（……）我們把聖誡用中文印發給需要它們的人。很多得到聖誡的人說，他們將來要按這些聖誡生活，因為他們聲稱聖誡完全符合良知和自然律。他們對基督教旨的崇敬，隨着對它的欽佩與日俱增。其中一些人，不經人請求或者告訴，就上香祈福，另一些人給聖燈送油，少數人還自動送東西支援教堂。^{〔11〕}

這些對利瑪竇的支持，其根本原因，可以說是在心理認同後的行為。

同時，利瑪竇又根據中國文化重倫理的特點，將基督教的宗教倫理與中國的世俗倫理聯繫起來，使人們更易於認同與接受。利瑪竇談到此點時這樣說：

基督的教旨完全符合良心的內在光明。他們（指當地人）提出，早在偶像出現前多少世紀，中國最早期的學者由於同樣的良心之光在他們的著述中已經觸及這個同樣的基督教教義。

他們聲稱聖誡完全符合良知和自然律。^{〔12〕}

我們知道，在中國古代宗法制度基礎上建立起來的儒家文化，乃是一種倫理型的文化，它注重人際間的綱常倫理關係，講究人的道德修養，主張通過內省的方式，去獲得高深的道德境界，並由個人推向社會，“導之以德，齊之以禮，有恥且格”^{〔13〕}，通過這樣的方式來解決人與人、人與社會的各種問

題，維繫社會的正常運轉，建構一個理想的社會。這種帶有實踐道德理性的倫理型文化，經過明代中期王陽明等人“心學”的宣導，在“致良知”、“知行合一”等觀念的引導下，更益顯現強調主體修行的文化特點。而這一文化特點在許多方面與基督教宗教倫理有相似、相近之處，譬如肯定人本心的主導作用，講究內省的修行方式，順從的處世態度，“己所不欲，勿施於人”的忍讓寬容等等。利瑪竇所言的“基督教教旨完全符合良心的內在光明”與當地人所認為的“聖誡完全符合良知和自然律”的認識，正是在有關心性、良知的倫理層面上獲得完全一致。這樣的認同，當然使他的傳教活動容易多了。

更為重要的是，利瑪竇此種將“上帝”一詞譯為“天主”，並從倫理的角度主動趨合中國文化的行為，不僅給他帶來這樣的初步成功，還給日後中國士大夫們以巨大的影響。當那些士大夫們在接受基督教思想的時候，全然將其與中國儒家文化中的天命觀、道德修行觀聯繫起來，不僅欣然接受，還把它作為“補儒”的手段，進行大肆宣揚，從而促進了基督教在士大夫階層的發展，如徐光啟輩。這是利瑪竇始料未及的。儘管基督教內一些教士對此表示置疑，如與利瑪竇同時到肇慶傳教的教士羅明堅就曾這樣說過：“這種觀念失去了真正上帝與這個第一和最高的因素之意義，把一切事物都歸於了被稱作天的蒼穹。”^{〔14〕}但法國的著名學者謝和耐，在他的《中國和基督教》一書中這樣說道：“直到利瑪竇於1610年去世，大家尚不敢對中國經典中的‘上帝’與基督徒們的造物主（God）之間等同起來是否適當的問題提出置疑。”可見利瑪竇的此種作法，已經產生了不可移替的影響。謝和耐把這種做法稱之為是一種“錯誤與混亂”。殊不知正是這種有意的“錯誤與混亂”，使基督教教義同中國古代文化的觀念相聯繫，促進了基督教在中國的發展。從文化傳播學的角度來看，正表明外來文化與本土文化在交流中存有雙方互動關係，外來文化須主動調適，尋取趨合點，這樣才能求得自身發展的天地。這是一條文化傳播規律。當後來的羅馬教皇克萊芒十一世（Clement XI）與清康熙大帝共同來“糾正”這種“錯

誤與混亂”的時候，他們都沒料到，一條中西文化交流的通道卻因之黯然消失了。

三

與利瑪竇在觀念上主動趨合中國文化的行為相一致，在具體的傳教方式上，他採用盡量迎合本地風習的方法，很快便在這塊陌生的土地上站穩了腳跟。這些方法，正是“基督教中國化”的典型表現。概而言之，其方法主要有以下諸端：

其一，以他們特殊的身份，謙恭的禮敬當地上層官員，通過當面頌揚、節日拜訪、贈送禮物等方式與這些地方官員搞好關係，從而得到這些官員的大力支持與幫助。利瑪竇講述了具體的方法：

新月節重臨的那天，神父們到長官府去，按習慣的儀式向他致敬，他也禮貌周全的接待他們。確實像他們經常所說的那樣，在他們開始傳教時，他們得到了這位長官對他們提供的很大幫助。為了感激他的好意，作為紀念物，他們在不同的場合送給過他各種小禮物。^[15]

文中所言的長官即是當時的肇慶知府王泮，在神父們如此謙恭的禮敬下，王泮同他們建立了友好關係，他總是盡自己的所能，在神父們需要幫助的時候給予幫助。他給他們修建教堂的土地，替他們排解糾紛，他還“常去拜訪神父們，隨他去的有其他高官。在這種場合，他從不放棄任何機會一本正經的贊揚他們”。^[16]比利瑪竇稍後到中國的另一位神父金尼閣在解釋利瑪竇這一作法時說：

我們採用的方法就是自己依靠官員，正有如依靠上帝一樣，為的是以後——用他們自己的說法——人民也追隨他們的榜樣。^[17]

依靠官員的目的非常明確，即通過官員的作用，一方面使自己得到利益，更主要的是在官員的影響下，使更多的下層人士歸化。就實際情況而言，依

靠長官，確實使他們得到了許多需要的幫助，促進了他們的順利傳教，但他們期望更多人士隨官員而歸化的遠期目標卻未能實現。因為他們祇看見結交官府的現實利益，卻忘記了文化的主要傳承人——士大夫階層在文化傳播中的主導作用。事實上他們在肇慶遇到的多次麻煩，遭到的多次反對，大多是因為知識階層敵對的原因。利瑪竇對此還是有較清醒的認識的，當他們初次進入肇慶，準備修建教堂而遭到反對的時候，他就認為“知識階層的秀才和別的人（……）根本不同意外國人進入他們的城市”^[18]。他已經認識到阻力來自何方，但他在當時未能就此作出適當的調整，最終導致了他在肇慶的被逐。當他離開肇慶到韶州結識瞿太素以後，他才對士大夫階層的重要性有新的認識，由此才出現他後來的“與士大夫遊”，在士大夫中傳教的新方法。

其二，尊重中國禮俗，決不因任何主觀或客觀原因而隨意反對或故意違反。在迎見官員時，他們能依循中國的禮儀規定，行跪拜之禮而無絲毫彆扭與造作之處。為了能混跡於百姓之中，剛一入境，他們便穿中國的普通外衣即長袍，學說中國話，學寫中國字，並倣照中國人的習慣，給自己取名號等等。這些中國化的舉措，使他們與當地人的心理距離日益縮短，在短時間內便得到人們的認可。為了尋求這種認可，有時甚至不惜扭曲事實，去迎合中國人當時傲慢的心理，而獲得眾人的好感。最典型的事例便是利瑪竇通過技術處理，在自己繪製的中國地圖上改變中國的真實圖形，他“在地圖兩邊各留下一道邊，使中國正好出現在中央。這更符合他們的想法，使得他們十分高興而且滿意”^[19]。這種今天看起來十分荒唐、十分可笑之事，在當時對傳教士們來講，卻起到極大的作用：中國人那傲慢的心理因為這些傳教士的如此迎合，而得到了滿足，知府王泮在地圖上愉快地簽上自己的名，接受利瑪竇的贈送；作為回報，他給教堂撥去了錢，使這座坐落在肇慶西江邊的西式建築修建得更加完美，受到官府與民眾的贊許；而利瑪竇他們則認為除此而外，還有“有助於幫助中國人逐步增加對基督教理解的願望”的另一層意味。由此看來，滿足中國官

員的虛榮心，最終得到實惠的是這些迎合中國人的外國傳教士，以至於他們喜出望外地宣稱“地圖獲得如此巨大的勝利”。〔20〕

其三，為了更好地宣傳基督教教義，為使人們能更準確地接受基督教教義，在口頭宣教的同時，利瑪竇他們還印製了宣傳品：羅明堅的《天主聖教實錄》與《天主十誡》，在社會上廣為散發，這是第一次在中國大陸印刷的宣教品，利瑪竇高度評價了它們的作用。他說：

他們自己刊佈這第一卷，用他們自己的機器付印，有教養的中國人驚歎不已地接受了它。長官〔肇慶知府王泮〕特別喜愛這部書，印了許多冊，在國內廣為流傳。因此，基督教的原則傳播到各地，輕易地進入了作者們在多年努力後尚未滲入的各個地方。用這個方法，基督教信仰的要義通過文字比通過口頭更容易得到傳播，因為中國人好讀有任何新內容的書，也因為用象形文字所表達的中國著作具有特殊的力量而且表現力巨大。〔21〕

除了文字的宣傳有利於口頭的宣傳外，利瑪竇他們還由此認識到中國人喜愛讀書，尤其喜好讀有新內容的書，而中國文字在表意上又有其獨特的作用，他們印刷宣教品，於無意之中，又暗合了中國人的習慣。日後他們寫下大量宣教著作，便是在肇慶得到的啟示。

其四，中華民族是一個崇尚道德的民族，它更關注的是精神境界的高尚，而不強調物質生活的享受；主張勤儉，崇尚廉潔，反對放逸，這都是中華民族的特性。當利瑪竇這些傳教士來到肇慶，諳熟了中國人的這一特性後，他們亦能在生活上嚴於律己，決不自我放縱，因而在中國人面前樹立了正面形象，利瑪竇這樣評價：

他們努力用一種更直接的方法來教導這個異教的民族，那就是以身作則，以他們聖潔的生活為榜樣。〔22〕

這樣的生活態度，自然受到人們的尊敬，自然也就產生了親和力，為其傳教打開了方便之門。

四

當我們認識與肯定利瑪竇在肇慶傳教初步成功的同時，對其六年後在肇慶遭到驅逐的失敗，從文化傳播的角度進行反思，則又可以發現許多有意味的文化事象及其蘊涵的文化意義。

利瑪竇在肇慶的傳教活動中，將基督教教義與中國文化中的重要觀念相聯繫起來，獲得本土人士在心理上的認同；同時又採用各種方式，盡力溝通與當地人士的感情，獲得感情上的親和，為傳教創造有利的契機。“基督教中國化”的傳教方式，其成功緣於此，而其失敗也蘊含其中。細考其失敗的因素，略有如下數端：

一、宗教觀念上的趨近，祇是傳教方式上的一種權變，僅在一定的範圍內獲得一定的效果，不可能對中國社會形成大面積影響而獲得全社會的認同；充滿西方文化觀念的基督教思想，始終不可能動搖中國傳統文化的根基，更不用說取代中國傳統文化思想。中國傳統文化與基督教思想之間的矛盾、衝突是必然的，應該說這是東西方兩種文化的衝突，它應是利瑪竇肇慶傳教失敗的最深層因素。

二、在傳教方式上，他盡力迎合中國的文化禮俗，其中最顯著的方面，便是結交上層統治官員，以獲得傳教所需要的物質與精神上的支持。這些支持，對於利瑪竇進入肇慶初期，應該是非常重要的。但是，當他在肇慶站穩腳跟之後，他並未結合中國具體國情，因勢利導，作出一些有必要的變化。他還未能認識到，在中國這樣一個具有深厚文化傳統的國度裡，文化的傳播，必須依靠智識分子的參與才能深入發展，乃至於最終完成；僅僅依靠官員的支持，得不到智識分子的擁護和參與，其結果往往是適得其反。事實上，利瑪竇在肇慶的被逐，便是其時肇慶的知識階層人士對他的敵視與反對，在這些知識人士的鼓動下，肇慶市民也群起而攻之，衝突的結果，是利瑪竇被逐出肇慶的失敗。

這樣的事實，充份說明在文化傳播中，僅祇依靠政府的行政手段，某些政府官員的支持，是遠遠不夠的。沒有知識階層人士的參與，其結果祇是曇花一現的淺表和短暫。當利瑪竇認識到這一規律，而改變這一傳教方式時，是他到了韶關，認識了瞿太素之後了。

三、傳教的力度與影響遠遠不夠。利瑪竇等在肇慶的傳教士，僅祇有十數人而已，雖然這十數人憑着對基督的熱忱忘我的工作，取得了那些令後人矚目的成就。但當其時，他們難以面對一個全方位陌生的國家，一個具有強大文化傳統的古老國度。他們的所作所為、所取得的那些成就，同這個闊大的國家、深厚的文化傳統相比，其影響也就微乎其微了。從另一方面看，其發展的教徒，基本上是一些下層百姓，這些人等在社會上的影響微乎其微，不可能在傳教活動中給予他們實際上的幫助，反而有時候還會給他們造成麻煩，形成負面影響。祇有當利瑪竇進入北京，認識徐光啟、李之藻等朝廷大員、文化名士，並在他們的幫助下，進入宮廷之後，其影響才日見擴大。

四、在宣教方面，利瑪竇所依賴的最大法寶，便是他帶來的西方科學，諸如數學、天文、地圖、儀器等等。這些科學，儘管在當時起到了轟動效應與一定的作用，但其時的肇慶人士，包括利瑪竇信任的政府官員，祇是將其作為一種“西洋鏡”進行觀賞，人們根本認識不到這些科學內在的原理與精神。在當時，它並不能真正解決人們的認識與信仰問題。雖然利瑪竇他們在肇慶印製了羅明堅的《天主聖教實錄》與《天主十誡》等宣傳品，但其作用極其有限。比起佛教傳入中國之初，便靠大量翻譯佛教經典來擴大其影響的傳教方式而言，其效果是不可同日而語的。

五、傳教地點選擇不佳。當時的肇慶雖為兩廣總督府所在地，將其選為進入中國內地的第一個傳教點，儘管在政治、交通上有便利之處，但他們未能弄清楚的是其時之肇慶，是一個深受中華傳統文化影響的地區，儒、佛、道幾家思想，包括各種民間宗教，在社會上具有很深的根基，影響力非常之大，因而形成一個巨大的傳統文化場；固守傳統文化的精神，抵制外來文化的侵入，維護傳統文化不受傷害，是其時肇慶的社會文化風習對外來文化的

必然反映。就肇慶這塊地方而言，它不像廣州、南昌、南京、北京等地社會的開放。所以，利瑪竇的傳教，受到上下的抵制與反對，也當在情理之中。因此，利瑪竇的最大成功和他的人生輝煌，不在肇慶，而在南昌與北京。

從上所言，可以考見利瑪竇在肇慶的傳教活動，雖然取得了一定的成績，但失敗是他的必然結果，其中具有十分深層的文化原因；而正是這些失敗，才導致他日後的成功。從這個意義上說，研究其失敗，同樣具有十分重要的文化意義。

通過以上諸方面的分析，我們已經明確地感受到利瑪竇在肇慶的傳教活動，已經在奉行“基督教中國化”的策略，他奉行的這些策略，使他在肇慶取得初步的成功；同時，也給他帶來被驅逐的失敗。成功與失敗都是他的必然結果，其中都具有十分深層的文化因素，展示出文化交流中的一些重要規律。利瑪竇是清醒的，也是幸運的，當他走出肇慶，由韶州，而南昌，而南京，最後到北京的時候，以前的不成熟、不完備，已經被成熟、完備所替代，並由此逐漸走向他人生的最高峰。現代的人們較為關注他輝煌的頂點，但我們更應該關注他的起點，儘管起點不那麼輝煌。但沒有起點，當然也就無所謂頂點！從這個意義上講，對利瑪竇、對中西文化交流，肇慶，應該有它更為特殊的意義。

【參考文獻】

- [1] 謝和耐：《中國和基督教》〔M〕，上海：上海古籍出版社，1991，頁47。
- [2] [10][11][12][14][15][16][17][18][19][20][21][22] 利瑪竇：《利瑪竇中國劄記》〔M〕，北京，中華書局，1983：頁170；頁168；頁169；頁170；頁167；頁167；頁662；頁165；頁181；頁182；頁172；頁168。
- [3] 孔漢思：《中國宗教與基督教》〔M〕，北京，三聯書店，1990，頁39。
- [4] 恩格斯：〈布·鮑威耳和早期基督教〉，《馬克思恩格斯全集》19卷，〔M〕，北京：人民出版社，1963，頁335。
- [5] [8] 孔穎達：《春秋左傳正義·十三經注疏》〔M〕，北京：中華書局，1980：頁1911；頁1901。
- [6] 孔穎達：《禮記正義》52卷，〈十三經注疏〉〔M〕，北京：中華書局，1980。
- [7] [9][13] 劉寶楠：《論語正義·諸子集成》〔M〕，北京：中華書局，1964：頁4；頁45；頁22。