

“神父的新裝” 抑或“耶穌基督的中國面孔”

——利瑪竇形象文化史研究的是與非*

紀建勳

[提 要] 形象史學是宗教文化史研究一個重要的新方向。在明末天主教入華史研究領域,2011~2012 年曾經發生過宋黎明《神父的新裝》與夏伯嘉《紫禁城裡的耶穌會士》先後出版,以及宋黎明不留情面地批評夏伯嘉之研究的事件,儘管當時在中外交流史學界引起了一定的震動,但未有更進一步的反響。這一事件與利瑪竇形象史、中國基督教史乃至整個中外交流史領域的研究關係甚大,有必要釐清這種批評與爭論背後問題的本質。“神父的新裝”抑或“耶穌基督的中國面孔”,兩個人、兩部書論戰的背後,牽連着利瑪竇形象史的兩條線索與中外交流史研究的兩個原則,進而共同揭示出中國社會宗教的一種“雙向度”運行機制,這對於理解中國社會宗教的根本性質以及拓展我國的宗教文化史研究具有重要意義。

[關鍵詞] 利瑪竇形象史 神父的新裝 紫禁城裡的耶穌會士 同情的體貼 中國社會宗教的“雙向度”

[中圖分類號] B979 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2022) 03 - 0079 - 11

2011 年,旅居意大利的華裔學者宋黎明出版《神父的新裝——利瑪竇在中國(1582-1610)》,在國內外學界引起不小的震動。此書封底勒口題有如下斷語:“你未必完全同意本書的觀點,但一讀之下,你心中利瑪竇的形象將難以原封不動。”確實,該書既然敢於題名為“神父的新裝”,首先就着重在一個“新”字,宋氏認為自己的著作必將刷新有關利瑪竇的研究,重新挑戰在中外交流史、中國基督教史等領域若干可稱定論的“舊說”;其次,宋氏明確指出“神父的新裝”脫胎於“皇帝的新裝”,但又強調“它們是兩件不同的新裝”,與童話中的那個男孩一樣,作者看到的利瑪竇神父的新裝也“與眾不同”。^①《神父的新裝》這個書名可謂蘊藉雋永;不僅是在反諷利瑪竇違背了自己來華

* 本研究得到教育部重點研究基地上海師範大學都市文化研究中心的支持;本文係國家社科基金重點項目“明清基督教在中國文化發展中的整體影響研究”(項目號:21AZJ003)的階段性成果。

傳教的初衷，在中國生活的 27 年裡憑藉“嚴嚴實實，長袍兼有高帽”的“直裰加東坡巾”，以新裝示人的“利瑪竇一段時間內乾脆不傳教，其後也很少傳教”，^②直斥利瑪竇不務正業；同時，宋氏也以“童話中的男孩”來自況，其新著則以“童言無忌”，揭穿了利瑪竇神父“直裰加東坡巾”本來乃“居士和術士”的真面目。更進一步，如若將利瑪竇其人的形象變遷放置於 400 年間中外交流的歷史長河中來縱向觀察，是否正如宋黎明所總結的那樣：“從文化的角度看，利瑪竇在中國的二十八年生涯可圈可點，可讚可歎，但從傳教的角度看，這二十八年歲月則平淡無奇”，^③並進而可以為利瑪竇的形象史研究蓋棺定論，“總而言之，利瑪竇是一個偉大的文化人，也是一個平庸的傳教士”？^④鑒於以上三個方面的原因，不誇張地說，僅憑《神父的新裝》這一書名，這本專著就值得學界進一步在學理層面加以討論，因為我們需要釐清這種批評與爭論背後問題的本質。

不僅如此，勇於質疑的宋黎明又在《中國圖書評論》2012 年第 10 期發表《一流學者的二流著作——評夏伯嘉〈紫禁城的耶穌會士：利瑪竇（1552-1610）〉》一文，直指這部著作“可讀性較強，但學術水平較低，少新意而多錯誤”，並選擇幾個片段加以點評，歷數其中存在的種種謬誤，認為某些觀點在“學術上算是一個退步”。^⑤甚至直揭夏伯嘉原先的研究領域為歐洲宗教史，轉型到中國宗教史或中西文化交流史領域，並趕着在利瑪竇逝世 400 週年之際出版，“故留下急就章難免的若干遺憾”，其批評不可謂不嚴厲。

曾幾何起，學界開始缺少一種真誠的批評與商榷了，更缺少勇於直面爭鳴與批判的學術生態。就是那種作者與讀者在共同的切磋琢磨中，經由充分的砥礪商榷後，一起攜手抵達真理或者儘量接近歷史的真相。無論如何，宋黎明的新著憑藉其第一手文獻的扎實讀解建立起頗具衝擊性的立論，給我們帶來了反思這個領域研究的契機；面臨雙重的批評，學界也需要給出一個清楚的回應。

令人好奇的是，面對如此嚴厲又絲毫不留情面的批評，夏伯嘉為何沒有回應，值得思考。此外，如果宋黎明的批評坦誠無誤的話，像夏伯嘉這樣一位身為美國賓夕法尼亞州立大學歷史系講座教授、中研院院士、著述甚豐、堪稱國際一流的學者，為何竟然會出現“身為華文教授而對中文掉以輕心，或可謂‘大意失荊州’”的現象？自 2011~2012 年前後至今，筆者對這段學術公案一直心存疑惑，時有思考與追問，故寫成這篇小文，以就教於方家。

一、問題的焦點：“直裰加東坡巾”的“道人”與利瑪竇的“新裝”

《神父的新裝——利瑪竇在中國（1582-1610）》的核心結論，是將原先學界普遍認可、幾成定論的易服改名事件，由一次更新為二次。“學界充分注意到利瑪竇從和尚到儒士的變化，但普遍忽視了另外一次變化：1595 年出韶州時利瑪竇已經不再戴方巾，他戴的是一頂東坡巾，與此同時，利瑪竇的稱謂也變成了‘道人’。”^⑥“毋庸置疑，1595 年出韶州後的利瑪竇一直是穿戴直裰和東坡巾，身份為居士和術士，而且在較長的時期內對儒教採取了敵視的立場。”^⑦

如上所述，宋黎明整本書的論述，基本上圍繞“東坡巾”、“道人”、“居士”和“術士”這四個關鍵詞展開。而在宋黎明對於夏伯嘉新著的批評中，其核心的分歧也是在於“利瑪竇與道教頗有瓜葛，而夏伯嘉卻完全忽視了這一點，索引中連‘道教’一詞也未列入，學術上算是一個退步”。因此，問題的焦點就是利瑪竇“由僧到儒”的身份改易之後有沒有經歷過“由僧到儒再到道”另外一次身份的變更遞嬗。也就是說，2011 年宋黎明的著作出版，以及 2012 年宋氏對於夏伯嘉新書的批評，這兩件事是圍繞“利瑪竇的新形象”這同一個問題而產生的由一而二、可以合二為一的事情。關鍵之處就在於學界是否認可宋黎明的研究之於利瑪竇形象史的創新性尤其是顛覆性。

在利瑪竇形象史研究上,宋黎明和夏伯嘉秉持各自的立場及其視角,都有其合理性,然而其研究進路都有無法迴避的問題,在一定程度上又難免錯誤。這也是筆者倡議學術爭鳴與商榷的初心所在。任何一種研究,特別是人文領域的研究,有理有據、言之鑿鑿的行文之道固然無可改易;但人文領域的研究又並非自然科學實驗結果抑或理論論證上的非此即彼,它最容易受到視角、立場、進路、取向等“人”的因素的影響。從積極方面來看,此即王陽明所謂“六經注我”、“我注六經”的歧異與張力;從消極方面來看,則有“歷史是任人打扮的小姑娘”等說法。無論如何,人文領域的研究,必須拋棄一種聲音而致的萬馬齊喑局面,大力提倡商榷與爭鳴。唯有如此,才能“為有源頭活水來”,有效回應人文學科的“萎縮”或“無用”等論調。

(一) 宋黎明研究的創新性及其貢獻

改革開放以來關於利瑪竇的研究一直興盛不衰,甚至有“利學”之說。利瑪竇的形象也愈來愈高大與政治上正確,其在中外文化交流中的成就與地位陸續得到旅居國中國、母國意大利以及國際社會的充分肯定和無上讚譽。這就造成了兩種現象,其一,對於利瑪竇研究的關注與繁榮無形中遮蔽了其他來華傳教士的貢獻;^⑧其二,與利瑪竇本人在中外交流史上所收穫的崇高地位相適應,學界對於利瑪竇形象史的研究幾乎都是以正面的、官方的為主,而關於利瑪竇在民間的、甚至有些不那麼光輝、頗有些負面的形象在無形中就遭受了遮蔽或者過濾。

利瑪竇的形象史本應該存在着官方和民間兩條大致平行的路線,現在的狀況卻是重官方、輕民間。與官方利瑪竇形象的尊崇定位相比,就像利瑪竇本人後來變得有些跛腳一樣,現在利瑪竇在“民間”的那一面研究上非常薄弱。夏伯嘉《紫禁城裡的耶穌會士:利瑪竇(1552-1610)》強調和突出的是“紫禁城的”利瑪竇,正是利瑪竇在皇宮、在上層官方形象的代表。而宋黎明《神父的新裝——利瑪竇在中國(1582-1610)》所要努力揭櫫的,正是此前一直受到遮蔽和過濾的利瑪竇在民間的不那麼正面的形象,諸如道人、居士、術士、方士等三教九流之輩。此可謂宋黎明研究最大的創新性,但一直不為學界所矚目。注意到學界先前研究的不足,宋黎明的最大貢獻就是對於利瑪竇形象史研究“民間”路線的關注,他把高高在上的利瑪竇從紫禁城、從官方、從天上拉到了民間,把利瑪竇形象史研究徹底中國化了,“利子”變成了凡夫俗子。

質言之,把夏伯嘉的“紫禁城”和宋黎明的“直裰加東坡巾”有機拼接起來的利瑪竇才是“利學”研究該有的樣子,把“官方”形塑的“高大”形象和“民間”尚存的“小道”畸人合二為一,惟其如此的利瑪竇才是歷史長河的倒影裡更加立體與真實、更加接地氣、更加全面完整的利瑪竇形象。

(二) 利瑪竇形象文化史研究的是與非

然而,宋黎明這本專著最大的貢獻、最大的創新性裡面,也包含着難以避免的謬誤。那就是他根據自己利瑪竇形象史研究的“民間”視角及其立場,為利瑪竇“按需訂製”出一次“由僧到儒”再“由儒到道”的“易服改名事件”。如上文所論,利瑪竇形象史研究的“民間轉向”,是宋黎明論著最值得學界推崇之處,何來謬誤之說?這正是筆者所注意到宋黎明研究及其結論上的弔詭之處,也即“利瑪竇形象文化史研究的是與非”。

根據宋黎明的表述,“這意味着從1594年秋到1595年春,利瑪竇試圖扮演的角色是闊服方巾的‘儒士’,艾儒略所謂的‘服儒服’以及李之藻所謂‘蓄髮稱儒’,很可能指這個短暫的半年。換言之,利瑪竇的易服改名實際上有兩次,一次是在1594年秋,另一次是在1595年春,學界似乎混淆了這兩次變化,並用第一次短暫的變化取代第二次長期的變化。”^⑨

首先,第二次“易服改名事件”根本不存在,宋黎明在這個地方的邏輯論證相當牽強。

利瑪竇在艾儒略所謂“服儒服”以及李之藻所謂“蓄髮稱儒”的時候所戴的頭巾究竟是“方巾”、“四方平定巾”或者是“東坡巾”？這是宋黎明全書得以立論的第一個根本性問題。由“一頂帽子”進而關乎利瑪竇的“形象”定位，最終得以建構起“神父的新裝”整部書稿的框架。應該說宋黎明的研究視角獨特，論證也確實精彩。但宋黎明所論的“一頂帽子”，可以帶給我們更多思考，這頂帽子底下遮蔽了利瑪竇形象史的兩條線索與中外交流史研究的兩個原則。

實際上，明代雖有官定的帽服制度並頒行天下，但事實上殊難定於一統，不久即告失效，特別是明代中葉以後，江南盛產絲綢，中層社會的衣着更加難以限制。^⑩由明代范濂《雲間據目抄》卷二《記風俗》一段文字，可見當時文人巾帽式樣空前氾濫之境況：“余始為諸生時，見朋輩戴橋樑絨線巾，春元戴金線巾，縉紳戴忠靖巾。自後以為煩俗，易高士巾、素方巾，復變為唐巾、晉巾、漢巾、褊巾。丙戌以來皆用不唐不晉之巾，兩邊玉屏花一對，而年少貌美者如犀玉奇簪貫髮。駱巾始於丁卯以後，其制漸高。今又漸盈紗巾，為松江土產志所載者。今又有馬尾羅巾，高淳羅巾。”^⑪可見明末文人着裝相對自由，僅頭巾式樣就琳琅滿目，式樣繁多，即便時人也難以徹底明瞭，更遑論今人。

因此，我不認可宋黎明的“第二次易服改名之說”，僅憑一頂東坡巾，更不足以斷定利瑪竇的身份已經由儒士改成了術士。我甚至不認為利瑪竇在中國改名易服之後一直佩戴的都是“東坡巾”甚或是“方巾”，也不認為即便考證出利瑪竇是由“四方平定巾”換成了“東坡巾”來戴，就可以意味着利瑪竇又做出了一次易服改名的重大決定。

其次，宋黎明對於利瑪竇身份的新定位，只能是研究視角與研究進路上先入為主的判斷，他忽略了彼時教會管理上嚴密的層級體系。利瑪竇還沒有那麼大的權力，他絕對不可以那樣隨隨便便，因為做出這樣的決定，是需要教會的長上來批准才能實施的。而利瑪竇由和尚的形象改變為儒士的“第一次易服改名之說”之所以可以得到學界公認，就是因為這次易服經歷是經由利瑪竇的儒生好友瞿汝夔提議，利瑪竇非常讚同，然後上報耶穌會遠東視察員范禮安，再經由耶穌會總會長甚至是教皇一級一級批准後才得以執行的。^⑫

更有甚者，宋黎明通過自己的研究，還判斷利瑪竇在 1603 年的“妖術案”前後迫害佛教運動中為自保而做出了第三次易服改名的決定：由之前的居士和術士開始批評佛老，同時一定程度上親近儒家。^⑬既然對於利瑪竇的第二次易服改名“由儒到道”不予認可，那麼所謂利瑪竇第三次易服改名“由道復儒”的行為實際上已無存在的必要。具體到利瑪竇形象史而言，事實的真相是利瑪竇形象的“多面”而非利瑪竇形象的“多變”。

再次，“直裰加東坡巾”，利瑪竇的身份也未必是“居士和術士”，宋黎明忽視了明末沸騰自由的儒耶佛道宗教間對話。我們需要先來看看宋黎明在自己的著作中使用的材料及其論證的進路。宋黎明發現元代趙孟頫《蘇軾立像》、明代李士達《西園雅集圖》裡面的蘇東坡，都是“直裰加東坡巾”的穿戴，宋代劉松年《會昌九老圖》白居易和僧人如滿等全部九個人都頭戴東坡巾。又如明代戴進《禪宗六祖圖卷》、巴黎東方博物館藏《諸郡城隍諸司土地之神》裡面的佛教居士與道教道士也戴東坡巾。^⑭奇怪與有趣的地方就在這裡：根據以上材料，明明是文獻資料中三教人物都有佩戴的“東坡巾”，在宋黎明這裡得到的結論卻是“直裰三教皆宜，東坡巾則具有佛老色彩”。宋黎明的這句話並不準確。因為在明代，直裰儒釋道三教皆宜，東坡巾亦然。

與明末天主教三柱石之一徐光啟差不多同時代的文學家馮夢龍記有一則“鍛工屠宰”的笑話：永昌有鍛工戴東坡巾，有屠宰號一峰子。善謔者，見二人並行，遙謂之曰：吾讀書甚久，不知蘇學士善鍛鐵，羅狀元能割牲，信多能哉。傳者無不絕倒。^⑮這則笑談固然很好笑，然而這裡我們關注的是

明末“東坡巾”的流布之廣，竟然已經到了鍛鐵鑄件幹重活的師傅都可以隨意佩戴招搖過市的地步，很顯然，我不相信這則笑話裡頭戴“東坡巾”的鍛工會有什麼“佛老色彩”，也絕不會是什麼“道人”，更不會是什麼“得道之人”，他熟稔掌握的只是打鐵之“道”。

明末大思想家王夫之撰《識小錄》，意在賡續華夏民族岌岌可危的禮儀傳統，內有一段描寫鄉約“着裝禮儀”的文字：“鄉約必六十以上非曾充吏胥有公私過犯者為之，戴東坡巾（漆紗為之，後垂雙帶）。衣布行衣，青衣藍緣；系大帶，亦青質藍緣；白襪、青鞋。”^⑩這說明在明末，年歲稍長些的鄉紳戴“東坡巾”的行為幾成社會共識，何來“東坡巾就一定有佛老色彩之說”！一般認為易服改名之後的利瑪竇是頭戴當時文人階層中非常流行的“方巾”，宋黎明堅稱利瑪竇所佩戴的是“東坡巾”，確實有一定的道理。但根據以上論述，不難發現，無論是方巾還是東坡巾，對於利瑪竇的身份而言並沒有根本性的區別，他所貫徹的以西士的身份交遊文人階層、補儒易佛進而傳播天主教的策略，並沒有什麼實質性的動搖和改變。

換句話說，即便東坡巾具有佛老的色彩，直裰也同樣具有。再引申一步，利瑪竇有無可能身穿的是道袍？因為在明末，道袍可是文人着裝中的人氣優選。《雲間據目抄》：“春元必穿大紅履。儒童年少者，必穿淺紅道袍。上海生員，冬必服絨道袍，夏必用鬃巾綠傘。”^⑪道袍有道教色彩，難道這些儒童生員的身份都是道士嗎？在明末，直裰、道袍、直身三種服飾都為文人所喜聞樂穿，我們何以得知利瑪竇沒有穿過道袍或直身呢？因此，僅憑利瑪竇的穿戴為“直裰加東坡巾”就推演出第二次、第三次易服改名，斷定利瑪竇的身份已經由儒士變更為居士和術士，甚至在儒、道之間來回輕率改易，難免武斷之嫌，也難以令人信服。

實際上的情況不僅如此，無論直裰還是東坡巾，都是明代文人日常的慣用穿着。一部寫盡明代文人儒士行徑的《儒林外史》，書中讀書人穿直裰者比比皆是。至於東坡巾，更是為宋代以來的文人雅士或隱逸野老所喜愛崇尚，直到明代仍然很流行。^⑫更進一步，“直裰加東坡巾”就一定對應着“居士和術士”嗎？蘇軾號“東坡居士”確實沒錯，請問蘇軾的第一身份是儒士、居士還是道人？文人以“居士”自稱，只是以示自己品行高潔，未必就是今天意義上嚴格的佛教居士或道教道人。類似的例子太多了，白居易號“香山居士”、歐陽修號“六一居士”、李白號“青蓮居士”，還有李清照號“易安居士”等等，請問這些人的第一身份是文人、文士、讀書人、儒士，還是居士、道人？“道人”亦然。蘇東坡也以“東坡道人”自況，鄭板橋別號“板橋居士”與“板橋道人”，陳繼儒別號“中眉道人”與“品外居士”，汪廷訥號“無無居士”與“松蘿道人”，甚至清初書畫家、著名的天主教傳教士吳歷就有“墨井道人”與“桃溪居士”的雙重雅號別稱。仔細找尋，類似的例子還有不少，特別在明末著名的儒家天主教徒那裡。明末天主教三柱石之一的李之藻是政府高官，還是天主教徒，卻偏偏別號“涼庵居士”。再譬如山西天主教徒的代表人物韓霖，其號“寓庵居士”，等等。^⑬此種現象顯然並非個案，而是明末清初眾多儒家基督徒身份表述上較為普遍存在的一種現象，其背後的原因值得更進一步細緻考證與探究。請問這些人的第一身份又是文人、道人、居士、天主教徒，甚或像吳歷一般是天主教神父呢？宋氏的考證想要得出的結論，顯然出了偏差。

所以，利瑪竇從根本上來講只能是一名傳教士，一名天主教神父。他只是想借助“儒家傳教士”的身份來傳教，他無意於做一名“道人”，或者毋寧說“道人”歸根結底只是外人眼中利瑪竇眾多的形象之一種罷了。愚意認為宋氏的考證倒是直接說明了另外一個事實：自唐宋以來，中國的文人儒士得志時便積極入世，不得志時便借修道、參禪來慰藉心靈，出入佛老，優遊於儒釋道三教之間，穿道袍，着僧衣，戴東坡巾，何其稀鬆平常！至於冠服官袍，只是守制按律在朝堂之上公事公務或隆

重場合禮儀祭祀罷了。可以說,明末文人在儒耶佛道四教之間率性出入的優哉遊哉與我們今天宗教學意義上排他性溝通與對話完全不是一回事。從根本上來講,今天的我們只需要換位思考:既然明末的文人可以從容出入於儒道佛甚至是耶教,其根本的身份標籤還是“文人”、“士”所代表的“儒”,而“百姓日用而不知”已經習以為常,那利瑪竇為什麼不可以?不難理解,利瑪竇“此心此理同也”,他根本的身份標籤還是“西儒”、“番僧”所表徵與遮蔽的那個“傳教士”。

那麼新的問題來了,何以判斷宋黎明的結論有誤呢?是宋氏所引證的史料文獻有誤嗎?並不是。實際上,宋氏甚至有一定的“考證癖”,他也一直對自己的考證功底以及考證的準確性頗為自許。那麼,宋氏的錯誤從根本上來講出自哪裡呢?這正是真正有趣與值得我們深思的地方。

二、引申的討論:兩條線索、兩個原則與中國社會宗教的“雙向度”

當時在民間流傳的關於傳教士的若干謠言,譬如點化水銀、黃白之術、風水堪輿、算命祈福、代禱求子、醫治瘋病等等街談巷議的傳聞,以上種種奇譚,利瑪竇或有被動參與,但大多都應該是出於傳教與揚教目的而在直面中國社會宗教的特殊性下的敷衍與應酬。

晚清以來的中國基督教會教案頻發,其中一個很重要的原因就是作為反教方法與手段的謠言,諸如挖眼剖心、誘拐孩童、誘姦婦女、鬼叫(鬼教的諧音,指基督教)該死等等,不一而足。^④而同樣的情況移情到明末,也有一定的可比性。和清末民初一樣,明末清初也有教案的發生,謠言成為反教士人的利器;另一方面,因為明末還沒有發生鴉片戰爭那樣的中外軍事間衝突與入侵,謠言更多是成為中國人遭逢梯航入貢的“洋和尚”之時的一種跨文化想像。宋黎明研究的主要結論之一“利瑪竇的新身份是方士、術士,因而與道教頗有瓜葛”,可以說難以出脫利瑪竇形象史研究上的窠臼。因為在這裡邏輯論證上有一個明顯錯誤,那就是把中國人眼中利瑪竇的形象誤置為利瑪竇本人的形象。而這種錯誤,在中外交流史的研究中並非孤例。

兩種異質文明相遇時,非常容易發生“文化上的錯位”現象。這種現象甚至在明清天主教入華的歷史中就存在,譬如“天主與妾”的經典案例。來華傳教士發現阻礙中國人加入天主教的一大障礙竟然是十誡中的“勿行邪淫”。本來這條誡令在東西方都可謂一條道德公理,照理說不應該成為中國人入教的障礙。但“勿行邪淫”在明清之際的中外交流史語境中,卻發生了“文化上的錯位”。傳教士為貫徹“勿行邪淫”誡令,嚴令中國人在入教之前應該把小妾異處,而中國文人頗為難躊躇的卻是“不孝有三,無後為大”的忠孝問題。天主教“勿行邪淫”的十誡律令在兩種異質文化遭遇的時候錯位為儒家“忠孝節義”的大是大非。

宋黎明的專著無疑推進與更新了利瑪竇形象史的研究,而“文化的錯位”才是招致宋黎明研究及其立論難免謬誤的根本性原因。利瑪竇來華 400 年,其真正的第一身份無疑是一名傳教士,這也應該是他本人身份的第一張名片。“西士”與“儒士”的“補儒易佛”,是“利瑪竇規矩”為方便傳教的調和性政策;“方士”、“術士”、“居士”或“道人”只是外人眼中的利瑪竇形象,它們交錯生成了今天利瑪竇的形象史,是中外文化交流史上又一個“文化的錯位”經典案例。它非常有趣,也應該成為中外交流史研究中一個值得學界反思拓展的原則。

實際上,“文化的錯位”不僅身臨明清中外文化交流衝撞處境的利瑪竇們以及與其交接的國人都普遍難以擺脫,今天的史學家更應該對這種“錯位”留意反思。明末著名的儒家基督徒、官至登萊巡撫的孫元化寫有一首“兩頭蛇”詩,其中用“當南更之北,欲進擊而止。首鼠兩端乎,猶豫一身爾”來描摹身處中西兩大文化夾縫中的儒家“基督徒”。^⑤這種感受,利瑪竇恐怕也無法擺脫。他是

想多吸引中國人奉教的,現實逼迫他做了一名儒家“傳教士”。明末“兩頭蛇”在異文化夾縫中的尷尬境遇,不僅是作為奉教文人的“儒家基督徒”如此,作為來華的第一批“儒家化傳教士”,也必然是感同身受般心有戚戚焉,他們都是同樣意義上的“兩頭蛇族”。^②

如此,在這裡,不能不提宋黎明專著中對於利瑪竇本人獨創的一個詞“*predicatore letterato*”的翻譯。這個破解利瑪竇身份之謎的關鍵性詞匯,宋黎明直譯為“有文化的傳道人”,並且進一步認為其應該對應漢語裡的“道人”這一詞匯。^③實際上,“傳道人”與“道人”一字之差,可謂謬之千里。這就不可避免地涉及了翻譯的問題,而翻譯在中外文化交流的領域裡是最容易遭受“創作性偏離”境遇的。^④很顯然,單純從翻譯的角度而言,宋黎明的“道人”用法也值得商榷,相比於“道人”的標籤,我想利瑪竇更願意被稱呼為“儒士”,那怕是“儒僧”,在利瑪竇心目中,恐怕也要比“道人”的接受度來得高。因為羅明堅、利瑪竇等首批進入中國的傳教士,確實做過一段時間“洋和尚”的。後來只是因為體會到僧人在中國地位不高,為了打入上層得到文人的支持並傳教,才有了“利瑪竇規矩”的產生以及“易服改名”等一系列具體措施。

有趣的是,宋黎明還在其著作中以“附錄五”的方式專門討論了“道人”與“修士”兩個詞匯。“道人”是漢語本有的語彙,蘊含有強烈的本土宗教尤其是道教的背景。“道人”是“有道之人”的簡稱,字面上可通儒釋道三教,然而又難免化外之人、出家離俗的味道,尤其是“方士”或“術士”的色彩尤為濃烈。^⑤宋氏的考證非常準確深入。利瑪竇可謂中國通,這一點很重要,因為這是宋黎明所強調的利瑪竇的“神父的新裝”所對應的“新身份”。宋黎明的利瑪竇是“道人”之說來自於龍華民寄回歐洲的信中有兩處涉及“道人”,另外一條證據就是在晚明文學“中興五子”之一的馮時可《蓬窗續錄》中記錄有“外國道人利瑪竇”之說,^⑥本質上也是屬於外人眼中或道聽途說的利瑪竇印象而已。所以,我們不應該將利瑪竇本人根本不喜歡、絕對不想做,甚至嚴詞拒絕的“新裝”、“新身份”強加在他的身上。一開始他們甘於做“天竺僧”、“番僧”或“西僧”確實不假,不過在後來進一步瞭解熟悉中國的國情之後,他們果斷摒棄了與“僧”的關係並徹底反對佛教。因此,揣摩並體貼傳教士本人的主觀意願,連“儒僧”這樣的稱呼他們都不想擁有,更何況“道人”!然而一個有趣的對比就是宋黎明文中還有關於“修士”與“會士”來歷的交代,這兩個詞是利瑪竇入華之後自己用漢語創造的新詞匯。利瑪竇在其漢語著作《交友論》的署名中自稱為“大西洋耶穌會士利瑪竇述”或“大西洋修士利瑪竇集”。^⑦所以,按照利瑪竇與中國教會的本意,並考慮到“修士”詞義在後來的教會語境裡又發生了含義嬗變,“*predicatore letterato*”應該翻譯為“有文化的會士”最為適合。

平心而論,利瑪竇的這一系列做法,確然有利有弊,其為整個中國傳教區帶來的利益與產生的副作用同樣明顯。在一般中國人看來,和尚、道士都屬於出家離俗之人,利瑪竇代表的天主教來華傳教,說一千道一萬,其身份還是屬於洋和尚、洋道士的“番僧”。既要做儒士,混跡文人的上層圈子,所謂“上層傳教”、“書籍傳教”、“啞式傳教”以及“學術傳教”等等,那就要“帶着鐐銬”傳教。無疑,利瑪竇的身份受到了扭曲,其身份、做法與其真實意圖,這三者並沒有“一體”,恰恰相反,這三者間彼此的背離與衝突非常厲害,難免產生強烈的副作用。三者間天然存有的、無法擺脫的張力、矛盾與糾葛,伴隨了明末清初的整個天主教入華史。質言之,既然歷史選擇了利瑪竇的“上層傳教”,其爭議就不可避免。對於這一點,學界的相關研究和討論並不少見,^⑧不過這一次,其爭議又通過利瑪竇形象史研究的兩條路線之爭的方式重新體現了出來。宋黎明對此的解讀竟然是“利瑪竇一段時間裡乾脆就不傳教”,安心做起了“居士和方士”,^⑨還說利瑪竇“貌似道人而不守道規”,^⑩這種現象怎麼可能發生在利瑪竇身上呢?很顯然,歷史總是重複同樣的故事。

這就提醒我們中外交流史的研究還需要另外一個原則，即所謂“同情的體貼”。宋黎明在其專著中斷言，“筆者看到了與眾不同的利瑪竇新裝，也看到新裝下一個嶄新的利瑪竇。本書展示的利瑪竇也許對許多人顯得陌生，筆者相信這個利瑪竇更接近歷史真實。”^④其關鍵的一個論點就是利瑪竇是“道人”，那麼我們姑且承認利瑪竇的“道人”身份並且假設利瑪竇本人也予以認可。然而，考慮到利瑪竇的本職工作當然是傳教，歸根結底，利瑪竇首先是一名傳教士。這樣就產生了另外一個同樣無法迴避的問題：利瑪竇的社會形象是固定唯一的嗎？還是儒耶佛道四教並存的？可自從蓄髮稱儒以來，利瑪竇單一“天竺僧”的出家離俗形象被人為撕裂了，身處明清時期東西方兩大互相平行、勢均力敵的異質文明夾縫中的“兩頭蛇”形象遭受了扭曲。仔細考量，利瑪竇“傳教士”、“儒士”、“番僧”或“方士”等儒耶佛道的多種形象是並存的。在明末思想界的利瑪竇身上，它們互相之間有一些兼容，但顯然無法做到並行不悖與徹底融通。

就宋黎明的研究視角而言還忽略了一點。物以類聚，人以群分，利瑪竇的真實身份是什麼，要看和他結交的是什麼人。相比於同修會的龍華民、龐迪我等，以及托鉢修會、巴黎外方傳教會等兄弟修會的鄉下傳教與基層傳教，利瑪竇顯然將更多精力放在了與上層文人的隱性傳教，我們無法否認徐光啟、楊庭筠、李之藻這三位“聖教三柱石”的皈依都離不開利瑪竇所帶領的中國傳教團體在上層社會中巨大的影響力和傑出的工作。利瑪竇在文人群體中擁有“利子”、“利西泰”、“利先生”^⑤或“西泰子”^⑥的尊崇稱號與形象，不是隨意捏造的無中生有，而是真金白銀般的貨真價實，因為“子”名號的給予需要利瑪竇長時段的耕耘與士人階層高度的認可。宋黎明研究的注意力放在了考輯與整理文人們對於“利山人”、“畸人”與“泰西奇人”的關注與想像，此種情形在跨文化交往中根本無法避免。行文至此，我們又需要直面明清中外交流史領域的一個本根性的靈魂之問。那就是在明末由於天主教入華所帶來的中西兩大文明間的對話，對於中國文化到底有沒有產生實質性的影響呢？^⑦已經推進到當下的此領域研究，如果今天還有學者認為這是一場“聾子間的對話”，^⑧那說明治明清中外交流史的學者推廣自己研究成果的任務還相當艱巨。

唐代劉知幾提出“史有三長：才、學、識，世罕兼之”^⑨的卓見，以今日史家的條件，“才”與“學”兩種都已經不在話下，惟“史識”一項最為難能可貴矣。宋黎明的專著，不可謂無“識”，一定程度而言，宋氏可謂火眼金睛，他準確把握到了利瑪竇研究中官方形象過於光輝從而遮蔽了利學研究中的民間路線，敏銳“識別”出了利瑪竇的“道人”形象，其所使用的大多都為第一手的原始文獻。但扎實的材料也會產生問題，材料不會說話，史家為材料代言，如何發聲，歸根結底還是一個“史識”的問題。宋黎明把時人眼中利瑪竇的民間形象，“錯識”成了利瑪竇本人的主觀意願。因為走上層路線的利瑪竇，第一身份是傳教士，“有文化的傳道人”，在明末的社會語境下，必然“儒”為先，宋黎明解讀成“道”為先，這就需要中外交流史研究的另外一種原則“同情的體貼”。就“史識”的角度而言，宋黎明對於利瑪竇的“體貼”缺乏一種史家的“同情”。“*predicatore letterato*”更為準確的漢語說法應該為“有文化的會士”或“有文化的傳教士”。宋黎明期望為利瑪竇形象代言，發聲為“有文化的傳道人”，進而為“道人”，進而為“方士”或“術士”。遺憾的是，由於缺失了一種史家的“同情”，宋黎明越“體貼”越“背離”，一發而不可收，利瑪竇乾脆變成“一段時間之內不怎麼傳教了”！無論如何，“方士”、“道人”或“畸人”等民間形象充其量只是利瑪竇的中國面孔之一而已。此正如漢學叢書《耶穌基督的中國面孔》“試圖全面把握在所有不同學科中耶穌基督在中國的繁多面孔和形象，其中包括漢學的，傳教史的，神學的，藝術史的和其他方面的”。^⑩

從另一個角度而言，明末天主教入華，帶來了儒耶佛道四教間的競爭與論戰。有趣的是，曾代

表佛教界與利瑪竇所代表的耶教進行舌戰的高僧大德釋祿宏，對明末宗教間對話有一番評論：

經言：佛於往昔作忍辱仙人。又佛稱“大覺金仙”。世人遂謂佛即仙，仙佛無二，此訛也。仙者，古修行人之通稱。後世乃分別釋、道，而有專稱耳。且世以儒、釋、道為三教，而“道”之為言實通三教，有道之士皆名“道人”。豈專目黃冠為“道人”耶？今既有專稱，則佛自佛，仙自仙。地位相去，若霄壤然。慎無等觀，失正知見。^③

實際如此，按照國人一以貫之對待宗教超然且融通的態度，無論你是隸屬於儒、耶、佛、道的何宗何派，“有道之士”皆名“道人”。那麼，誠如宋黎明所說，在明末，“道人”的適用範圍“實際上從三教擴大到包括天主教在內的四教”。^④作為天主教代表的利瑪竇當然是隸屬耶教的“有道之人”，就此角度而言，稱利瑪竇為“道人”沒有問題。然而解讀為利瑪竇甘心情願做起了“道士”、“方士”，就難免有失偏頗了。另外，中外交流史家的“同情”還在理論上體現為一種“同情度”。具體到明末入華的天主教而言，還需要體現在對於當時中國社會宗教性質的“體貼”上面。“中國禮儀之爭”的爆發與“利瑪竇規矩”密切相關，爭論的本質就是雙方對於“利瑪竇規矩”所支持認可的中國禮儀的“同情度”。荀子《天論》曰“卜筮然後決大事，非以為得求也，以為文也。故君子以為文，而百姓以為神”；^⑤更進一步在《禮論》曰“其在君子，以為人道也；其在百姓，以為鬼事也”。^⑥這便是中國社會宗教自顛頂“絕地天通”以來文教和神教兩種向度的分疏，自此上層社會的人道、倫理道德、禮儀，與平民階層的鬼事、宗教迷信、習俗，並行不悖地延展為中國社會宗教“雙向度”的兩大脈絡。中國社會宗教“雙向度”之間不是彼此絕緣的，而是彼此變動不居、對流互動、有機化生的，這是理解“中國禮儀之爭”緣起之中國學統的鎖鑰。^⑦與此同時，中外交流史家若以中國社會宗教“雙向度”機制來“同情的體貼”利瑪竇研究，不難發現，利瑪竇的形象史研究中分疏出來的“官方”與“民間”兩種路線與“雙向度”堪稱若合符契。

餘 論

利瑪竇 400 多年來的形象史研究中存在着官方和民間兩種形象，不能厚此薄彼，它們合力把利瑪竇推上了人生巔峰，也合力揭示了中國社會宗教的本質，那就是“文教”和“神教”之間對流互動的“雙向度”。宋黎明《神父的新裝》所揭櫫的“居士與術士”之道教與民間“神教”，與夏伯嘉《紫禁城裡的耶穌會士》所致力於“皇宮朝堂”、“文人學士”之儒家與上層“文教”也不應該是互相攻訐，而應該是相輔相成、對流互動的“雙向度”。

在其著作的序言中，宋黎明試圖為利瑪竇的形象史研究正名：借用“儒僧”之說，利瑪竇堪稱“大儒”、“小僧”。^⑧在其著作的終末章節，宋黎明則試圖為利瑪竇在中國 28 年的經歷定性：總而言之，利瑪竇是一個偉大的文化人，也是一個平庸的傳教士。^⑨然而，無論是利瑪竇波瀾壯闊的生平，還是利瑪竇在華期間的名實，都不能割裂起來看。也不能把利瑪竇在“官方”與“民間”的雙重形象對立起來。而“大儒”、“小僧”與“偉大的文化人”、“平庸的傳教士”，“大”與“小”、“偉大”與“平庸”兩組詞匯之間，蘊藉着宋黎明本人鮮明的價值判斷傾向，這種二元論的判斷本身即充滿矛盾與張力。在這裡，宋黎明用西方的宗教觀念來生吞活剝中國的社會宗教圖景，犯了二元論的謬誤。

在明末天主教入華史的研究中，有一種把明末入教的中國文人稱呼為“天主教儒者”的說法，用來描摹明末跨文化交流中的先行者，^⑩非常熨帖。如其把“predicatore letterato”翻譯為“有文化的傳道人”傾向於利瑪竇形象的“道人”之說，不如翻譯為“有文化的會士”。再對標稱明末入教的中國文人為“天主教儒者”或“儒家基督徒”的做法，莫若把“predicatore letterato”翻譯為“儒家傳教

士”。既然“儒家基督徒”難以避免“兩頭蛇”的命運與歸宿,利瑪竇又如何可以掙脫“儒家傳教士”身份的籠轄及其悖論?

利瑪竇的形象歷經 400 多年嬗變,已經逐漸趨向無上尊崇,宋黎明的研究把利瑪竇的高大形象從天上拉到了地上,可謂把利氏趕下了神壇。然而在利瑪竇形象變遷的歷史長河裡,“利瑪竇菩薩”的名號可謂充滿傳奇色彩,也非常有趣與獨特,更值得從中外比較宗教學的視角開展思索:為什麼要將利瑪竇本人壓根不喜歡、不認可的“新裝”與“身份”強加給他呢?而“利瑪竇菩薩”可謂國人強加給利瑪竇的最大的一頂“高帽”。沒錯,利瑪竇在死後竟然成了“神”。利瑪竇的本意和出發點是想用鐘錶和自鳴鐘來吸引中國人信“神”,沒想到陰差陽錯,自己身後卻成了鐘錶行業的祖師爺與守護神,可謂“時”差“神”錯。^④秉持一神論來中國傳教的利瑪竇終於成了他最為深惡痛絕的樣子:在繚繞的香火中於四時和日常接受着行業弟子的供奉與禮拜。由此來看,“文化的錯位”與“同情的體貼”兩原則有着廣泛的適用場域,需要在中外交流史研究中大力提倡。

“神父的新裝”抑或“耶穌基督的中國面孔”,這是一個問題。“皇帝的新裝”凸顯的是廟堂之上,乃至整個社會的愚昧,尤其是虛偽和欺騙,赤裸裸的新裝坦陳的是人性的弱點。由此引申而來的“神父的新裝”,意在說明以新形象示人的“利瑪竇在中國發展的教徒,數量少且質量差。數量少主要因為他無心傳教,質量差主要因為他胡亂傳教”,^⑤揭櫫“偉大的文化人”與“平庸的傳教士”之間的張力^⑥;後者強調的是江湖之遠,具體到兩種異質文化遭逢之時的境遇,尤其是適應和改變,活生生的中國面孔之下揭示的是跨文化交流的基本規律。正如“巨人的時代”另一位代表湯若望,其形象史的弔詭之處在於“位極人臣的一品大員”與“收穫了了的傳教士”,是耶?非耶?^⑦實際上,明末以來圍繞着利瑪竇抑或湯若望身份甚至傳教做法的爭議,一直未曾真正消歇,這也是“禮儀之爭”廣義上的體現之一。“神父的新裝”抑或“耶穌基督的中國面孔”,也充分說明梯航入華的利瑪竇、艾儒略、湯若望、南懷仁們的行動及其 400 年形象嬗變的歷史,可以帶給當今的中外交流與宗教文化史研究更多思考與借鑒。

①②③④⑥⑦⑨⑬⑭⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲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,自序第1頁;自序第4頁;第262頁;第294頁;第88頁;自序第3頁;自序第2~3頁;第123頁;第90~91頁;自序第2頁;第90頁;自序第4頁;自序第3頁;第95頁;自序第4頁;第294頁;第277頁;第294頁。

⑤⑩宋黎明:《一流學者的二流著作——評夏伯嘉〈紫禁城的耶穌會士:利瑪竇(1552-1610)〉》,北京:《中國圖書評論》,2021年第10期。實際上,夏伯嘉著作有英、中兩個版本,英文版本於2010年在牛津大學出版社出版,中文版本據英文翻譯而來並出版於2012年,宋黎明對夏伯嘉著作的英文版批評更多,也更為嚴厲。宋黎明勇於質疑與商榷的做法,有利於健康學術生態的建立。但筆者對“兩個人與兩部書”

事件的論評始終聚焦於“利瑪竇形象史學的轉向”以及“中外交流史研究的兩個原則”;冀望透過此事件揭示中國社會宗教的一種“雙向度”運行機制,進而管窺此事件對於理解中國社會宗教的根本性質以及拓展我國宗教文化史研究的重要意義。參見 R. Pochia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*, OUP Oxford, 2010; 夏伯嘉:《利瑪竇:紫禁城裡的耶穌會士》,向紅豔、李春圓譯,董少新校,上海:上海古籍出版社,2012年;宋黎明:《英文版〈紫禁城的耶穌會士:利瑪竇(1552-1610)〉糾誤》,廣東肇慶:《肇慶學院學報》,2013年第4期;宋黎明:《利瑪竇易服地點和時間考——與計翔翔教授商榷》,北京:《北京行政學院學報》,2017年第6期。

⑧紀建勛:《明末“天主”考》,北京:《世界宗教研究》,2019年第2期。

⑩沈從文：《中國古代服飾研究》，香港：商務印書館，1981年，第405頁。

⑪瞿宣穎纂輯、戴維校點：《中國社會史料叢鈔 甲編 397》，長沙：湖南教育出版社，2009年，第82~83頁。

⑫利瑪竇：《耶穌會與天主教進入中國史》，文錚譯，梅歐金（Eugenio Menegon）校，北京：商務印書館，2014年，第185~186頁；利瑪竇：《利瑪竇書信集》，文錚譯，梅歐金校，北京：商務印書館，2018年，第120、169頁。

⑬馮夢龍著，張樹天、王槐茂主編：《馮夢龍全集 雙雄記 掛枝兒 雅謔》，呼和浩特：遠方出版社，2005年，第262頁。

⑭王夫之：《船山遺書》第094冊，同治4年曾氏金陵刊，1865年，識小錄1卷第4頁。

⑮鄧之誠著，鄧珂點校：《骨董瑣記全編》，北京：北京出版社，1996年，第39頁。

⑯杭問主編：《服飾英華》，濟南：山東科學技術出版社，1992年，第146頁。

⑰徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，上海：上海書店出版社，2010年，第161頁。

⑱蘇萍：《謠言與近代教案》，上海：遠東出版社，2001年，第267頁。

⑲王慶餘：《孫元化著述新考》，載上海社會科學院宗教研究所、上海市宗教學會編：《宗教問題探索：1984年文集》，第322~323頁。

⑳黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第462頁。

㉑范若恩：《從“創造性叛逆”到“創作性偏離”——讀譯埃斯卡皮〈文學讀解的關鍵詞：創作性偏離〉雜感》，北京：《中國社會科學評價》，2020年第1期。

㉒翟灝著，陳志明編校：《通俗編》（下），北京：東方出版社，2013年，第494頁。

㉓利瑪竇：《交友論》，中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《東傳福音》第二冊，合肥：黃山書社，2005年，第212、216頁。

㉔孫尚揚、鍾鳴旦：《一八四〇前的中國基督教》，北京：學苑出版社，2004年，第344~346頁。

㉕汪汝淳：《跋利瑪竇時人十篇》，中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《東傳福音》第二冊，第209頁。

㉖馮應京：《刻交友論序》，中國宗教歷史文獻集成編

纂委員會編纂：《東傳福音》第二冊，第211頁。

㉗這方面的代表作為謝和耐（Jacques Gernet）的《中國與基督教》。謝和耐認為，由於中西兩種文化之間本質上的異質性，明末的天主教入華史難以對雙方文化的發展產生實質性的影響。參見謝和耐：《中國與基督教：中西文化的首次撞擊》，耿昇譯，北京：商務印書館，2013年。筆者近年致力於探究“基督教在中國文化發展中的影響”，擬在“中國的基督教”而不是“中國與基督教”的框架內回應謝和耐提出的問題。

㉘劉耘華：《詮釋的圓環：明末清初傳教士對儒家經典的解釋及其本土回應》，北京：北京大學出版社，2005年，導論。

㉙歐陽修、宋祁撰，陳煥良、文華點校：《新唐書》第3冊，長沙：岳麓書社，1997年，第2797頁。

㉚R. Malek, ed., *The Chinese Face of Jesus Christ*, Monumenta Serica Monograph Series, Nettetal: Institut Monumenta Serica and China-Zentrum, Sankt Augustin, 2002-2005；顧鈞：《華裔學志叢書〈耶穌基督的中國面孔〉第三卷（下）出版》，北京：《國際漢學》，2007年第2期。

㉛祿宏著，張景崗點校：《蓮池大師全集》下，北京：華夏出版社，2011年，第205頁。

㉜㉝王先謙撰，沈嘯寰、王星賢據光緒辛卯木刻本等點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年，第316頁；第376頁。

㉞紀建勛：《“中國禮儀之爭”的緣起和中西學統的關係》，北京：《世界歷史》，2019年第1期。

㉟鍾鳴旦（Nicolas Standaert），《楊廷筠：明末天主教儒者》，香港聖神研究中心譯，北京：社會科學文獻出版社，2002年。

㊱囿於篇幅，筆者將另文專門探討“利瑪竇菩薩”。

㊲鄧恩（George H. Dunne）：《一代巨人：明末耶穌會士在中國的故事》，余三樂、石蓉譯，北京：社會科學文獻出版社，2014年，第334~360頁。

作者簡介：紀建勛，上海師範大學人文學院教授、博士生導師。上海 200234

[責任編輯 陳志雄]