



利玛窦传教方法对基督教中国化的启示

杨丝桐（北京大学哲学系）

摘要：利玛窦对于明清之际的中西文化交流产生了重要的影响，他的适应性传教方法引起了教会内部和儒家士大夫的关注，是基督教中国化过程中的重要组成部分。利玛窦不仅秉持适应性传教的策略，通过改换儒服、赠送西方奇物来与士大夫阶层结交，获得了士大夫的支持，还深入学习、翻译儒家经典，会通耶儒，以中文写作传教书籍，通过基督教思想与儒家思想的碰撞促进了中西方的互相了解。他的传教经历揭示了尊重并认真学习了解不同文化的重要性，对于持续数百年且引起东西方激烈争论的中国礼仪之争产生了启示，对于现今的文化交流仍有重要的意义。

关键词：利玛窦、适应性传教、基督教中国化、礼仪之争

DOI: [http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_\(21\).0011](http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0011)

一、引言

利玛窦是明清之际西学东渐最具影响力的人物。他不仅传播了天主教思想，还将西方科学技术介绍到中国。他会通天主教思想与儒家思想，以耶释儒，结交士大夫，不仅用中文著书传教，还将西方经典翻译为中文，为中西方文化交流作出了贡献。利玛窦的适应性传教方式因而受到学者们的关注。对于利玛窦



由僧袍改换儒服的易服问题研究，学者们不仅考证具体的易服时间，¹也由此引申出利玛窦对于其他宗教信仰的态度。有研究关注到利玛窦曾十分高兴看到穿着僧服为传教带来的方便，因为在他穿着僧服的情况下，肇庆的官员对他给予信赖，给了他修建教堂的土地。²但利玛窦在与士大夫更深一步的交流中意识到了儒家思想相对于其他宗教思想的主导地位，因而他改换了服装并对其他宗教进行批判。³还有学者提到了易服作为合儒策略的表现，在本质上是对社会现实以及异族文化的认可和宽容，在某种意义上也意味着欧洲文化本位主义的调整，因而对于文化交流有着启迪作用。⁴由于中国是一个具有悠久历史和文化的国家，传教士以天主教归化中国的目的难以达成，反而不得不与中国的主流思想——儒家思想进行和平对话。在这一过程中，自然理性对传教起到了重要的作用。利玛窦先通过中西方共通的人文价值打下基础，再以交友和理性论辩等方法使一部分士大夫信仰了天主教。有观点认为借助科学知识传教是一种权宜之计，而也有观点认为利玛窦以自然理性传教的方式在实际上属于理性神学（自然神学），即以实际的事物和哲学的思维来讲述神的存在。⁵而与士大夫结交并通过理性论辩来吸引士大夫要求传教士对于中国文化具备较深的修养，因此利玛窦

1 详见计翔翔：《关于利玛窦衣儒服的研究》，《世界宗教研究》3（2001）：74-83。

2 详见赵伟：《耶稣释道：利玛窦对中国佛教早期传播经验的借鉴》，《天津社会科学》6（2000）：99-108。

3 在利玛窦之前，罗明坚穿着僧服却大力批评佛教的矛盾已经使人感到困惑。但穿着僧服传教是传教士在其他地区获得的经验，因而一开始他们并未根据中国的情况作出调整。从以下文献可以看出利玛窦对于其他宗教的态度：金尼阁在评价《天主实义》时说道：“这本书还批驳了所有中国的宗教教派，只有像圣哲之师孔子所发挥的那种根据自然法则而奠定并为士大夫一派所接受的教派除外。这种教派的哲学由古人发展而来，很少包含有应当正当的加以指责的东西。……神父们习惯于利用这一教派的权威，他们只评论孔子时代以后所发生的事情……”（[意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》下册，何高济、王遵仲、李申译，北京：商务印书馆，2017年，第161-162页）。利玛窦在介绍中国人的各种宗教派别时，讲到中国的道教信仰，他对道教评价道：“他们的书籍叙说着各种胡言乱语”。利玛窦认为道教的肉身升天以及修炼的一些观念是胡说，且道教的谗语里注入了很多欺骗。（《利玛窦中国札记》上册140-141页）。

4 详见戚印平：《远东耶稣会士关于易服问题的争议及其文化意义》，《浙江学刊》3（2003）：49-54。

5 详见郭熹微：《试论利玛窦的传教方式》，《世界宗教研究》1（1995）：24-35。



对待儒学的态度，如何以耶释儒、会通耶儒也成为重要的研究方向。利玛窦对于儒学有赞许和肯定，但是有研究认为这只是由于他需要获得西方人对于他附儒传教路线的支持，当面对儒学与基督教思想的不兼容之处时，他常常诉诸批判。而他的批判则表明他对于儒学有着深刻的隔膜。¹

基督教在历史上曾四次传入中国：唐代的景教、元代的也里可温教，明末清初的天主教以及鸦片战争之后来华的新教。利玛窦的传教活动是基督教来华的重要组成部分，并且对于中西方文化交流的内容和方式有着重要的影响。利玛窦在传播天主教信仰的同时，还将中国经典介绍到西方世界。他的传教方式是和平的文化交流，与鸦片战争之后借助西方坚船利炮与不平等条约进行传教的新教来华大相径庭。利玛窦的传教活动虽然以天主教化中国为目的，但在实际的中西文化交流过程中天主教也被中国化了。宗教的本土化与宗教的中国化是两个不同的概念。前者的目的是“荣神”和推进自身宗教信仰的传播；而后者的宗旨在于确保信仰者的国家认同和文化认同，会要求宗教为了国家利益进行自我调适。²有研究阐发了《天主实义》对于基督教中国化的启示，³认为利玛窦在写作《天主实义》时，在基本信仰上做到适应与坚守（例如对拉丁文 Deus 的翻译），在核心教义上则与儒家思想融通，并在政治认同上处理好服从与存异的情况。⁴利玛窦既然选择了“附儒”的传教策略，就需要对于以儒家文化为主流的当时的社会核心价值——“三纲五常”的宗法制度表示认可。利玛窦虽然附

1 详见孙尚扬：《从利玛窦对儒学的批判看耶儒之别》，《哲学研究》9（1991）：61-68。

2 详见曾传辉：《坚持我国宗教中国化方向重在深化文化认同》，《宗教学研究》3(2017)：1。

3 详见张践：《利玛窦〈天主实义〉对于宗教中国化的启示》，《世界宗教文化》1（2021）：56-62。

4 有研究认为，在历史上宗教中国化的结果就是“三教合一”的思想，其表现为“政治上大一统，宗教上多元化”。“三教合一”的“一”正是政治认同，即不论有无宗教信仰、有什么样的宗教信仰，只要政治立场不偏离即可。“三教合一”要求佛道教以及其余各家各派民间宗教的信仰者都要臣服并拱卫皇权，且认同儒家的宗法伦理思想。例如历史上政府曾强制改变了“沙门不敬王者”的传统。（详见曾传辉：《坚持我国宗教中国化方向重在深化文化认同》，第 2-3 页。）



儒，但是正如学者们所言，在儒学与基督教思想的不兼容之处，他仍然选择站在基督教思想这一边。例如在《天主实义引》的开篇利玛窦就表明了忠君的态度：“平治庸理，惟竟于一，故贤圣劝臣以忠。忠也者，无二之谓也。五伦甲乎君，君臣为三纲之首。夫正义之士，此明此行。”¹但在“孝”的问题上，利玛窦的“三父说”引起了士大夫的不满。“吾今为子定孝之说。欲定孝之说，先定父子之说。凡人在宇内有三父：一谓天主，二谓国君，三谓家君也。逆三父之旨者，为不孝子矣。……国君与我相为君臣，家君与我相为父子，若使比乎天主之公父乎，世人虽君臣父子，平为兄弟耳焉，此伦不可不明矣。”²利玛窦在三纲五常之上建立了更高的天主之“大伦”，这虽然出于西方的“天主之前人人平等”的观念，却是明末清初的士大夫们不可接受的。除了利玛窦在传教时对于会通耶儒所作的取舍，各个修会之间为了传教而产生的竞争也使天主教在中国的传播引起了争论——礼仪之争甚至导致了“百年禁教”。由此可见，基督教的中国化是一个复杂、曲折且历久弥新的课题。

如果要讨论利玛窦的传教策略与基督教的中国化，并对礼仪之争这类冲突有更深入的理解，就需要先阐明儒家思想作为“主流文化”定位的含义以及社会凝聚力产生的原理。学界研究认为，“主流文化”指的是在一个社会、一个时代中受到政府倡导、占据主导地位且起着主要影响的文化。主流文化具有以下三个内涵：首先，主流文化的概念是相对于非主流文化而言的，这表明主流文化存在的前提是多元文化的并存。其次，主流文化还具有两个基本的方面，即社会地位和社会影响。在社会地位上，主流文化相对于多元文化体系中的其他文化能够得到更多的政治、经济和社会方面的认可；在社会影响上，主流文化对于社会公众具有相对更强的吸引力和感召力，拥有更高的公众认同度，并能够对人们的日常生活产生更大的影响。最后，主流文化是政府明确赞许和努力推

¹ [意]利玛窦：《天主实义今注》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2015年，第75页。

² [意]利玛窦：《天主实义今注》，第213页。



行的文化。政府对待主流文化的态度是积极支持和认可的。而那些没有得到政府明确的支持，甚至被予以禁止的文化，由于政府对它们持消极或否定的态度，它们不具备成为主流文化的必要前提。¹在明末清初，儒家文化受到政府的倡导、支持，居于主导地位。利玛窦意识到了这一点，他在札记中说道：“中国人以儒教治国”。在《天主实义》中，利玛窦“批驳了所有中国的宗教教派，只有像圣哲之师孔子所发挥的那种根据自然法则而奠定并为士大夫一派所接受的教派除外”，并且“神父们习惯于利用这一教派（即儒家思想）的权威”。²这也是利玛窦改换儒服、采取上层传教路线、争取士大夫支持的原因之一。

涂尔干在讨论社会的凝聚力时，认为社会中所有个体的意识中存在着某种一致性，这种一致性构成了某种共同的社会心理类型。在这种情况下，集体中所有的成员，因为有了这种集体类型的生活条件，互相结合而形成了社会。反过来说，由于这个共同的社会心理类型是个体彼此融合的一个条件，社会也会要求其中的个体把最基本的相似性全部展现出来。涂尔干还提到了社会对于个体某些行为的惩罚。如果个体与集体类型之间存在着强烈的差异性，或者个体触犯了代表共同意识的机关，那么个体的行为会被判断为受到法律禁止和谴责的犯罪行为。涂尔干认为，刑法的作用就是维护所有人之间相似性的最低限度，以保护社会整体不受到个人威胁。刑法还通过迫使人们去尊重那些能够体现社会相似性的符号来保护相似性本身。然而，社会中还有一些行为，它们实际上不至于被刑法惩罚，却仍然被认定为有罪或引起重大的关切和广泛的争论。社会中始终存在着在历史上形成并被留下来的各种社会情境的印记。其中一些印记是最根本的社会相似性的产物，它们具有维护这种相似性所产生的社会凝聚力的作用。不论源于何处，它们已经构成了集体类型的一部分，甚至已经成为集体类型的基本要素。在这种情况下，凡是对这种印记的动摇就是对社会凝

¹ 详见薛焱：《当代中国主流文化认同研究》，北京：社会科学文献出版社，2016年，第38-39页。

² [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（下册），第161-162页。



聚力的动摇，就是对社会的背叛。¹因此礼仪之争不仅是基督徒个体能否祭孔祭祖的问题，更是涉及中国社会凝聚力的问题。罗马教廷曾将“做基督徒”和“做中国人”这两个选择对立了起来，宣布祭孔祭祖是迷信，不允许基督徒祭孔祭祖，即使假装样子也不行。而历史已经证明罗马教廷在这个问题上犯了错误。在此近三百年后，罗马教廷最终回到了利玛窦的态度，即尊重中国尊敬孔子、礼敬亡者的传统文化。

二、利玛窦传教方法的外在形式——适应性传教

利玛窦 (Matteo Ricci, 1552-1610) 于 1583 年进入中国，起初他像他的前辈一样也穿僧服传教，但后来他希望能更进一步融入中国文化，于 1595 年在江西樟树由僧服改换儒服。柏应理 (Philippe Couplet, 1622-1693) 在《中国哲学家孔夫子》的导言中说，传教士们采用中国文人的服装之后，“所有人，从最高贵的到最卑微的，都开始尊敬我们，当中一些人确实支持我们。我们好像变成了‘新人’（在罗马具有充分公民权的人）一样。甚至官吏们也开始亲自带着气派的随从更频繁的拜访我们了。”²改换服装是耶稣会士在其他国家传教时所用的策略之一，而他们在进入中国传教时延续了之前的经验。沙勿略 (Francisco Xavier, 1506-1552) 于 1579 年抵达日本鹿儿岛开始传教，他在日本注意到了佛教的显赫地位，为了获得甚至取代佛教僧侣在日本的地位，他借用佛教术语翻译天主教词汇，并换下象征清贫圣洁的朴素长袍改穿华丽的服饰以获得日本精英的尊重。在此之后，耶稣会士在传教时或与社会上层精英交往时都遵循沙勿略的经验穿着华服。³不仅是沙勿略，范礼安也持类似的贴近佛教的看法。“范礼安看到‘日本僧人，尤其是那些从属于禅宗的僧人在人民当中拥有极大的

¹ 详见[法]涂尔干：《社会分工论》，渠东译，北京：三联书店，2000年，第67-69页。

² [比]柏应理等：《中国哲学家孔夫子》（第一卷前言），汪聂才、齐飞智等译，郑州：大象出版社，2021年，导言第5页。

³ 详见谭树林：《利玛窦易服问题再研究》，《世界宗教研究》5（2012）：103-104。



声望’，他由此断定，僧侣在中国应与在欧洲以及印度、日本一样，既是宗教职业者，又属统治阶级成员，两种身份集于一身。”¹范礼安是罗明坚和利玛窦的上司，因此可以认为，罗明坚与利玛窦在中国的衣着受到范礼安的指示，是之前耶稣会士传教经验在中国的开展。

罗明坚 (Michele Ruggieri, 1543-1607) 是第一位在中国大陆定居的传教士，于 1582 年留居于肇庆。“在日本的耶稣会士一般保留了他们在西方穿着的黑色长袍的传统，而罗明坚在中国开始穿和尚的衣服，剃光头，不吃肉。”罗明坚穿着僧服对他的传教工作造成了阻碍。1584 年 11 月，罗明坚在广东肇庆出版了他写作的关于基督教信仰的简略介绍——《天主实录》，这是欧洲人在中国出版的第一本书，但这本书的内容有矛盾。罗明坚自称是佛教僧侣，衣着上也与佛教僧侣一样。然而，他在书中使用着佛教术语，却严厉批驳佛教。²例如《天主实录》第三节第四部分直言“释迦之言不可信”，认为“释迦经文虚谬，皆非正理，故不可诵。”³思想与外表的对立使接触到罗明坚的人感到矛盾，因而也限制了《天主实录》的影响力。后来利玛窦才发现，在中国佛教僧侣的地位并不如他们之前所认为的那样高，⁴这是由于传教士对于中国情况的了解不够充分所导致的。而改换儒服的行为，在本质上也与穿僧袍并无不同，都是为了与统治阶层结交以获得传教方面的支持。利玛窦谈到儒教时说，“中国人以儒教治国，有着大量的文献，远比其他教派更为著名。就个人来说，中国人并不选择这一教派，他们毋宁是说在研究学问时吸收它的教义。凡做学问有了名气的人

¹ 谭树林：《利玛窦易服问题再研究》，第 104 页。

² 详见[意]利玛窦：《天主实义今注》，第 3-6 页。

³ [意]罗明坚：《天主圣教实录》，北京大学宗教研究所，2000 年，第 14 页。

⁴ 详见[意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第 138 页：“这种寺院特殊作奴仆的阶层被认为是，而且也的确是，全国最低贱和最被轻视的阶层。他们来自最底层的群众，年幼时就被卖给和尚们为奴。他们由作奴仆而成为弟子，以后再接替师父的位置和津贴。人们采用这种继承的办法以便保持职位。但他们里面绝没有一个人是心甘情愿为了过圣洁的生活而选择了参加这一修道士的卑贱阶层的。”



或甚至从事学问研究的人，没有一个是再信任何别的教派的。”¹这段话表明，利玛窦认识到了士大夫才是中国社会的精英阶层。利玛窦的友人瞿太素是礼部尚书瞿景淳的儿子，正是瞿太素建议利玛窦改换儒服。²虽然耶稣会士在日本改换佛教僧侣服饰的经验最初被事实证明是不适用于中国的，但以改换服饰来帮助传教的方法在本质上仍是有效的。

除了改换儒服，利玛窦还积极结交士大夫。他与士大夫的交情为他的传教事业提供了帮助。这一点在他之前的罗明坚已有所实践。传教士用礼物来增加与中国官员的联系，这与当时的海禁政策有关。传教士来中国时正值闭关锁国，“1523年，嘉靖皇帝强化了本朝开基以来的海禁政策，禁止大明臣民从事任何海上贸易。同年，由于日本朝贡使团在宁波的暴力行为和葡萄牙海盗的活动，皇帝进一步禁止了中外之间的任何海上交往，无论官私。”³沙勿略曾经想要偷渡进入中国，但“外国人要登陆是不可能的。事实上，已有极严厉的布告禁止外国人入境，也禁止当地人协助他们这样做。他一点没有被这种威胁所吓倒，但既然没有别的方法入境，他就公开表示要用种种办法偷渡，而且一旦入境，就直接投到当地官员那里，宣布他的使命。”⁴沙勿略在当时就被其他人劝阻，因为这种行为太冒险了，他可能会有生命危险或者沦为囚徒。后来沙勿略并未成功入境，最终病死在了荒岛上。而罗明坚更为幸运地通过礼物与时任两广总督的陈瑞结交，并获得了他的支持。

1581年，陈瑞成为了两广总督，他一上任就给澳门的葡萄牙人一个下马威，要求他们的主教来总督衙门解释为什么葡萄牙人未经允许聚居在澳门。罗明坚

¹ [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第131页。

² 详见孙尚扬：《利玛窦与徐光启》，北京：中国书籍出版社，2015年，第17-18页。

³ [美]夏伯嘉：《利玛窦——紫禁城里的耶稣会士》，向红艳、李春园译，上海：上海古籍出版社，2012年，第58页。

⁴ [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第160页。



于 1582 年来到广州，刚好卷入了葡萄牙人与广州知府的纠纷，就去觐见陈瑞。罗明坚以自己的学识和气概打动了陈瑞。他送给陈瑞的礼物——名贵手工艺品和水晶等也起了作用。陈瑞以金钱偿还了礼物，还暗示再为他买一些西洋物品。在了解了一些基督教的教义及礼仪后，陈瑞就允诺了罗明坚在肇庆定居。¹罗明坚就这样在中国为天主教找到了一位高级的官员作为庇护者，并成为了定居中国大陆的第一位传教士。后来罗明坚还以赠送钟表获得了在广州定居和修建教堂的允许：“……长官看来似乎很忧烦，但当他听说到钟表，就变得很感兴趣，吩咐一名秘书以他的名义写一封邀请信，请罗明坚无论如何病一好立刻就去见他，并把那件新奇的玩意儿带去。当这份文书送到了澳门经人推敲时，它证明不止是一封简单的邀请信而已。事实上，它是一份官方的文件，公开允许神父们有权在广州城修建一所房屋和一所教堂。可以很容易想象，在我们的宗教团体之内和在它之外，这产生了多么大的欢乐。长期渴望的理想终于达到了。”²

利玛窦记载了中国赠送礼物的文化：“送礼是他们的普遍习惯，一般要回赠价值相等的礼物。在这种情形，拜帖里不仅有馈赠人的签名，并且还以华丽的辞藻描述那些礼物……这样馈赠礼物是不断进行的，并且社交的繁文褥礼又那么多，实在难以尽述。”此外他还记述了中国人馈赠金钱的习惯。³利玛窦也有着与罗明坚类似的经历。他在南昌时依靠与权贵的医生黄继楼的交情获得了与明朝皇族的接触机会，其中礼物也起了作用：“利玛窦决定亲自去拜访黄继楼医生……黄是一个急于展开新奇对话的人，他既被西方事物、利玛窦赠送的礼物和他的话所吸引，又为这个外国人对中国著作的了解而着迷。身为南昌权贵者的医生，黄医生为利玛窦提供了极其宝贵的关系网。他邀请利玛窦参加一个宴会，

¹ 详见[美]夏伯嘉：《利玛窦——紫禁城里的耶稣会士》，第 70-74 页。

² [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第 175 页。

³ [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第 100 页。



参加者还有明朝的亲王和他们的亲戚。”¹“在南昌，利玛窦送给建安王‘按他们的计时法制作的，在黑色大理石上刻出的黄道带，这只钟还指示出日出和日没的时刻，每月昼夜长短。’该礼物受到建安王的‘极大赞美’。此外，在历次与建安王的交往中，利玛窦还送给建安王标有天轨的天球仪、地球仪、小塑像、玻璃器皿等欧洲产品。建安王爱不释手，并且大方回礼。”²更不论利玛窦为皇帝送上的礼物了：万历皇帝想起了自鸣钟的事情，利玛窦因此获得了为皇帝献上礼物的机会。他准备了画（其中包括圣母像）、精美的十字架、棱镜、钟、玻璃花瓶等礼物。皇帝把绘有圣母的那幅画送给了太后。太后是佛教徒，把它当作了送子观音图膜拜。利玛窦因可以修理自鸣钟而获得了长期留在北京的机会。³

利玛窦与士大夫的结交并不局限在赠送西洋奇物以满足他们的好奇心上，他还帮助士大夫在最关心的科举考试上更容易地获取成功。然而，利玛窦展示他超群的记忆力的初衷是想以记忆力吸引士大夫与他讨论宗教问题：“尽管他声称，他断然否认了中国人中关于他只需读一遍就可把任何书背出来的传闻，但从他给他的朋友莱利奥·帕肖内（Lelio Passionei，他当时住在摩德纳）的一封信中可以看出，他实际上是有意煽动中国人的热情之火：‘他们断定我读书只需一遍就够了，因为从此它就永远留在我记忆当中。尽管我发誓我不是这样，可他们就是不信——特别是因为我在和他们讨论他们的有些（哲学）著作时，有时为了逗趣（per ricreazione），我会凭记忆找出他们的某篇文章，并立即将之一字一句地背出来，然后倒背。’”⁴江西巡抚陆万垓的家族在当时很有声望，陆万垓本人担任过很多职务，也希望培养自己的三个儿子通过科举考试。不仅陆家想要向利玛窦学习记忆术以在科举考试中更容易成功，利玛窦自己也想在他们

¹ [美]夏伯嘉：《利玛窦——紫禁城里的耶稣会士》，第160页。

² 高阳：《礼物与利玛窦的传教策略》，《西部学刊》23（2016）：57。

³ 详见[美]夏伯嘉：《利玛窦——紫禁城里的耶稣会士》，第216-218页。

⁴ [美]史景迁：《利玛窦的记忆之官》，陈恒、梅义征译，上海：上海远东出版社，2005年，第194页。



取得功名后获得回报——推进天主教在中国的发展。¹利玛窦于 1596 年写作了《西国记法》介绍记忆术，但这本书后来被发现并没有太大的实用性。他在写给阿夸维瓦神父的信中说：“关于很多人都想向我学习的西方记忆术，我用中文写了一些口诀和规律，印成小册子送给总督，以供他儿子学习，为此他对我非常感激，然而我知道他的一位好友在读完此书后说：‘这些规律的确是真正的记忆方法，但是要运用这些规律则需要有非常好的记性。’”²这本书虽然效果并不理想，但却是利玛窦使用适应性策略融入中国社会的努力。

利玛窦在传教时所用的适应性策略，在外表上通过改换儒服接近中国社会的精英士大夫阶层，在人际交往上通过赠送礼物与士大夫阶层结交并获得支持，也为他们所重视的科举考试贡献自己的记忆法，维持着与士大夫的人际网络。然而，有学者发现利玛窦的适应性传教策略曾被误解过：³利玛窦的成功使得用礼物传教的做法得到了教会的认可，在他之后的耶稣会士仍继续采用此适应性策略。到了清初，传教士们越来越看重金钱在传教中的作用，甚至认为伊斯兰教的快速发展就是他们以金钱取得的。而实际上，友谊才是利玛窦通过礼物所建构的人际网络之核心。他们并未理解中国文化的“人情关系”，而将以礼物结交士大夫的方式理解成了纯粹功利性的交换。

三、利玛窦传教方法的内在核心——对中国文化的尊重

在利玛窦所建构的人际关系中，礼物并不是与士大夫进行利益交换的工具，而是蕴含着更为丰富的内涵。他不是在以礼物做功利的交换，而是把握了中国文化中的社会交往原则。有研究认为，人作为“经济人”、作为复杂的计算机器而行动，是在经济理性主义产生后才开始的。人作为经济动物的历史并不长。

¹ 详见[美]史景迁：《利玛窦的记忆之官》，第 6 页。

² [意]利玛窦：《利玛窦书信集》，文铮译，[意]梅欧金校，北京：商务印书馆，2018 年，第 191-192 页。

³ 详见肖清和：《礼物与明末清初天主教的适应策略》，《东岳论丛》3（2013）：81-94。



莫斯在《礼物》一书中以不同地域的文化为案例，讨论了与赠礼和与无私相对立的“利益”观念。他认为，虽然在原始社会中人们已经以个人利益——功利来做事，但这与后来的经济理性主义仍然不同。甚至在古代道德中，“利益”最初所具有的含义只是“善”和“快乐”，而非后来人们所理解的物质方面的有用性。¹在莫斯的礼物范式中，礼物交换是由给予、接受和回报这三重义务所支配的体系，其心理机制在于赠送礼物所引起的相互期待。交换礼物是道德性的，其目的在于使赠礼和受礼的双方产生友好的感情，而不是为了贸易和交换，因而并不具备功利性。交换双方的关系并不像做交易那样在交换行为完成之时就结束了。此外，礼物的赠送和接受还具有不可逆性：“一旦发动，赠礼者和受礼者就会卷入连续往还的链条，双方要根据互动的状况继续做出恰当的反应，于是礼物交换就很难有真正的终结。”²礼物范式揭示了曾被自由主义经济学和功利主义所遮蔽的现实，即社会的团结离不开情感和道义，这也是中国文化中的“人情义理”。³

中国的礼物交换在自身的文化中建构起了独特的体系。中国的礼物交换以人情义理为前提，所交换的礼物多是实物性的消费品，且金钱在礼物交换中扮演着重要的角色。这也与利玛窦在《札记》中记述的发现具有一致性。阎云翔在下岬村的人类学研究证明了礼物交换在不同国家或不同文化中具有不同的体系。以往的研究已经发现了礼物交换观念的两种相反的类型：毛利人的礼物交换要求对每一个礼物做回馈，否则超自然的力量会惩罚没有回礼的人；而印度人的礼物交换则拒绝回馈，否则接受了回礼的人会遭受神罚。这两种礼物交换的共同点是礼物都具有超自然的力量，且人和物不存在绝对的分离。然而，在

¹ 详见[法]马塞尔·莫斯：《礼物——古式社会中交换的形式与理由》，汲喆译，北京：商务印书馆，2017年。

² 汲喆：《礼物交换作为宗教生活的基本形式》，《社会学研究》3（2009）：9。

³ 汲喆：《礼物交换作为宗教生活的基本形式》，第16页。



下岬村所呈现出的礼物交换的中国体系则以世俗的人情伦理为前提。下岬村的村民不会将礼物循环流通，而是把收到的礼物消费掉。在回赠礼物时，人们为了避免造成还债的印象，会选择与之前收到的赠礼不同的实物或数量不同的金钱。阎云翔认为，这是由于礼物是必须被让渡的，回赠同样的礼物会被认为是对送礼者的拒绝。然而，中国人的礼物虽然不包含超自然的性质，不具备“礼物之灵”，却传达着感情联系——人情，而人情是不可让渡的。它将馈赠双方联系在了一起。¹利玛窦第一部以中文写作的书是《交友论》（1595年出版）。在这本书中，利玛窦引用了古希腊罗马先哲关于友谊的格言。这本著作写成后在天主教内外影响很大。冯应京在《刻交友论序》中说道：“西泰子间关八万里东游于中国，为交友也。其悟交道也深，故其相求也切，相与也笃，而论交道独详……夫交非泛泛然，相欢恰、相施报而已。”²利玛窦在维系人际网络过程中所赠送的礼物，正是为了与士大夫形成友好的关系。而士大夫也对他的礼物进行回礼，支持他的传教事业。这是出于礼尚往来的社会交往原则，即“往而不来，非礼也；来而不往，亦非礼也”。冯应京所说“相欢恰、相施报”证明利玛窦的人际往来遵循儒家乐施礼报的原则，即“乐也者，施也；礼也者，报也。乐，乐其所自生；而礼，反其所自始。”

利玛窦传教事业的成功，还在于他会通天主教思想与儒家思想，与士大夫阶层产生了两种文明之间的碰撞。他将西方的科学知识带到了中国，以自然理性吸引士大夫。金尼阁在介绍利玛窦的中文著作时，对《天主实义》评价道：“这本新著作所包含的全是从理性的自然光明而引出的论点，倒不是根据圣书的权威。……这本书里还包含摘自古代中国作家的一些合用的引语，这些段落并非

¹ 详见阎云翔：《礼物的流动——一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，上海：上海人民出版社，2017年。

² [意]利玛窦：《交友论》，北京大学宗教研究所，2000年，第3页。



仅仅作为装饰，而是用以促使读别的中文书籍的好奇的读者接受这部作品。”¹利玛窦的教育经历为他在传教事业中获得成功起到了重要作用。利玛窦出身名门，在1568年被送到罗马大学学习法律，于1571年加入耶稣会。《耶稣会教育总纲》（《修学进程》）有两个目标：一，让学生学习拉丁文和希腊文。二，灌输基督教的道德价值。《修学进程》规定了学习西塞罗的修辞课程，还要求学习不少于三年的哲学课程。哲学课程几乎全是学习亚里士多德的作品。耶稣会还教授数学，其核心是几何学。而几何学极大地推动了制图学的发展。²利玛窦后来以几何学、数学知识赢得了声望。1585年，“利玛窦发现他挂在墙上的有外文标注的世界地图既使中国人产生了极大的兴趣，也强烈地冲击了中国人的中国即天下的世界观。知府王泮见后亲自督印了这幅地图的第一个中文版（名为《山海舆地全图》）。”³“曾自制过地图的李之藻，在北京见到该图的新版后，立即接受了此图中的地理观，李氏并因此成为传教士的密切朋友。”⁴利玛窦因善于数学得以接下绘制中文地图的工作，在绘制地图时他不忘传播福音：“利玛窦受过很好的数学训练，他在罗马攻读了几年数学……应长官之请，他马上进行这项工作，那和他传播福音的想法是完全一致的……当描述各国不同的宗教仪式时，他趁机加进有关中国人迄今尚不知道的基督教的神迹的叙述。他希望在短时期内用这种方法把基督教的名声传遍整个中国。”⁵利玛窦意识到地图对于中国人的吸引，甚至开始亲自用铜和铁制作地球仪和天球仪，还刻制日晷作为给官员的礼物。⁵利玛窦甚至以西方科学吸引了一位官员入教：许胥臣官至通政司，他读过《天主实义》后表示很不喜欢，后来有人以他所感兴趣的科学（地球仪、《坤舆万国全图》）来吸引他，告诉他天主教的信仰比这些科学更

¹ [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（下册），第161页。

² 详见[美]夏伯嘉：《利玛窦——紫禁城里的耶稣会士》，第2-17页。

³ 孙尚扬：《明末天主教与儒学的互动》，北京：宗教文化出版社，2013年，第14-15页。

⁴ [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第203页。

⁵ 详见[意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第205页。



加深奥。他由此以科学为契机，成为了天主教徒。¹利玛窦与徐光启一同翻译《几何原本》更是以科学吸引士大夫的著名例子。

利玛窦意识到了中国社会看重书籍的特点，采用哑式传教法，以著作传教。他勤于写作、选择著书传教不仅是为了与争取士大夫认可的上层传教路线相适应，也是因为他发现了“所有教派多以书籍、而不是以口讲做宣传，获取高官厚禄也是利用撰写佳作，而不是利用口才获得”。²利玛窦凭借他超群的记忆力将西方书籍介绍到中国，除了前文提到的《交友论》，他还写作了《畸人十篇》和《二十五言》。“他用汉语出版的《畸人十篇》一书就是由对普拉努德斯（Planudes）的《伊索的生平》一书几乎是逐字逐句的抄录以及对爱比克泰德的著作的详尽释义两部分所组成……毫无疑问，在其早些时候出版的著作中，利玛窦同样也是依靠他的记忆力完成的。在他于 1595 年出版的《交友论》一书中，利玛窦随意引用安德烈亚·德雷森迪（Andrea de Resende）以同样的书名选编的数十个经典作家的作品。尽管我们不能肯定利玛窦在旅行时随身没有带雷森迪的著作，但他带的可能性不大。更有可能的是，他在学校读书期间，读了雷森迪的大量作品，并将它们深深地铭刻在记忆之中。”³史景迁认为他的《二十五言》也是依靠记忆力出版的爱比克泰德作品的中文版。

《天主实义》是利玛窦会通耶儒、著书传教最具代表性的作品。这本书出版于 1603 或 1604 年，是一部对话体著作，介绍了天主教信仰并反驳了中国流行的其他信仰。例如第四篇“辩释鬼神及人魂异论，而解天下万物不可谓之一体”，驳斥了气一元论，也反驳了至高者与万物混同、人以仁与天地万物为一体的说法。第五篇“辩排轮回六道、戒杀生之谬说，而揭斋素之正志”，专门批驳佛教的轮回信仰，并批驳守斋者的虚伪。利玛窦在最后提出了他认为的斋戒之

¹ 详见孙尚扬：《明末天主教与儒学的互动》，第 15-16 页。

² 详见孙尚扬：《明末天主教与儒学的互动》，第 21 页。

³ [美]史景迁：《利玛窦的记忆之官》，第 196 页。



目的：恳求天主原谅、克服欲望以及追求精神上的乐趣。此外这本书还讨论了伦理学、人性和行为修养问题。《天主实义》获得了一些士大夫的认可，利玛窦在给其他耶稣会士的信中写道：“中文版的《天主实义》已由一位官员身份的中国学者审阅校订过，此人也是我们的朋友。他非常谨慎，每改动一字都要事先与我商议。我对此书非常满意，有机会我会给您寄去。”¹

除了中国士大夫的帮助，这本书的内容还继承了利玛窦之前的传教士的经验。1593年，利玛窦在耶稣会亚洲视察员范礼安（Alessandro Valignano，1539-1606）的要求下写作新的要理本，以代替罗明坚在1584年出版的《天主实录》。范礼安要求新书引用中国经典来说服士大夫。²梅谦立认为“《天主实录》对《天主实义》有很明显的影响。后者保持原来的对话录体裁，而且利玛窦使用了《天主实录》的三十多个段落，这大概占到整个《天主实义》的百分之五。”³例如《天主实义》的第三篇“论人魂不灭大异禽兽”，就与《天主实录》的第六节“论人魂不灭大异禽兽章”很相似。除了罗明坚，范礼安的《日本要理本》也对利玛窦写作《天主实义》产生了影响。梅谦立认为，“范礼安的《日本要理本》明显地分为哲学与教条两部分。当利玛窦写中文著作的时候，他贯彻了范礼安所提倡的区分，撰写了两类不同的著作：针对士大夫他写了《天主实义》；对基督信仰有兴趣的人，利玛窦及其他耶稣会士写了《天主教要》。”⁴梅谦立对比了《日本要理本》和《天主实义》的文字，认为“《天主实义》的前七篇对应于《日本要理本》的前五讲。《天主实义》用中文写，直接面对士大夫，只有第八篇简略地讨论基督信仰。在《天主实义》中，我们可以看到很多

¹ [意]利玛窦：《利玛窦书信集》，第215页。根据注释，这位官员是冯应京。

² 详见[意]利玛窦：《天主实义今注》，第6页。

³ [意]利玛窦：《天主实义今注》，第7页。

⁴ [意]利玛窦：《天主实义今注》，第11页。



段落是利玛窦从《日本要理本》中翻译出来的。学者都忽略了这件事。”¹《天主实录》的后半部分有很多介绍教义（例如三位一体、天堂地狱、十诫、圣母感孕生子，耶稣复活）的内容，但利玛窦吸取了罗明坚和范礼安的经验，在写作时并未将这些内容大量加入到《天主实义》中，而是以自然理性传教。

范礼安在要求利玛窦写作要理本时，还要求他将儒家经典译成拉丁文。因而利玛窦也认真学习了四书五经。²利玛窦将他在中西方所学的知识结合了起来。在《天主实义》的第六章中，“利玛窦立即把天主教的自由意志理论与儒家的诚意等同起来，认为这两者都被当做道德的基石。”³利玛窦认为诚意是修齐治平的根基：“儒者以诚意为正心、修身、齐家、治国、平天下之根基，何能无意乎？高台无坚基不起，儒学无诚意不能立矣。”然后他强调从正心到平天下，“凡所行事皆不得有意，则奚论其诚意乎，虚乎？”接下来他转到了善恶的自由意志：“且意非有体之类，乃心之用耳，用方为意，即有邪正。”“善恶德慝，俱由意之正邪，无意则无善恶、无君子小人之判矣。”有学者甚至认为《天主实义》远不像一本教理书，因为这本书“通过引证儒家典籍，以期获得中国士绅的支持。利玛窦选择适合中国人伦理观念的话语解释教义，强调天主教所追求的道理与儒家士人的伦理理想‘仁义’别无二致，从而使耶儒思想有机统一起来，成为东西方哲学思想对话的中介者。”⁴利玛窦将天主教与儒学思想会通，以此论证儒家思想与天主教思想可以并行不悖，彰显儒家思想中可以印证天主教思想的部分。利玛窦以此自觉地做到了跨文化传播的要点，即“对其他文化引以作为基础的经典进行再解释，使之趋同于自己的文化”。⁵

¹ [意]利玛窦：《天主实义今注》，第12页。

² 详见[意]利玛窦：《天主实义今注》，第25页。

³ [美]夏伯嘉：《利玛窦——紫禁城里的耶稣会士》，第242页。

⁴ 乐文红、范丽珠、李稣光：《“利玛窦规矩”对天主教中国化的启示》，《中国宗教》11（2021）：81。

⁵ 何俊：《跨文化传播中的思想对话——利玛窦的天主论证与中西哲学比较》，《哲学研究》2（1998）：44。



利玛窦对于礼仪之争的态度体现了他如何在传教、荣神的同时，尊重、适应中国文化。1603年12月，利玛窦作为传教区的神长，对于中国人的祭孔祭祖仪式发出了历史性的文件。这份文件被认为对于耶稣会士在中国传教具有可行性且是必不可少的。利玛窦在这份文件中提出了两点指导：“（1）遵守中国传统的尊孔礼仪；（2）认为中国人祭奠祖宗的仪式‘大概’不是迷信，因为这些仪式并不能视为有明显的迷信色彩，而更明显的倒是有排除这种迷信观念的成分。”¹利玛窦曾对祭祖仪式这样评价：“信奉儒教的人，上至皇帝下至最低阶层，最普遍奉行的是我们所描述过的每年祭祀亡灵的仪式。据他们自己说，他们认为这种仪式是向已故的祖先表示崇敬，正如在祖先生前要受崇敬一样。他们并不真正相信死者确实需要摆在他们墓前的供品；但是他们说他们之所以遵守这个摆供的习俗，是因为这似乎是对他们已故的亲人表示自己的深情的最好的办法。……他们这样做是希望孩子们以及没有读过书的成年人，看到受过教育的名流对于死去的父母都如此尊敬，就能学会也尊敬和供养自己在世的父母。这种在死者墓前上贡的做法似乎不能指责为渎神，而且也许并不带有迷信的色彩，因为他们任何方面都不把自己的祖先当作神，也并不向祖先乞求什么或希望得到什么。”²对于祭孔仪式，利玛窦认为人们崇敬孔子的方式与尊敬祖先一样：“法律规定在每座城市并且是该城中被认为是文化中心的地点都建造一座中国哲学家之王的庙宇。……庙中最突出的地位供着孔子的塑像，如果不是塑像，则供奉一块用巨大的金字书写着孔子名讳的牌位。……每年孔子诞辰以及习惯规定的其他日期，都向孔子贡献精美的肴饌，表明他们对他著作中所包含的学说的感激。他们这样做是因为正是靠着这些学说，他们才得到了学位，而国家也才得到了被授予大臣官职的人们的优异的公共行政权威。他们不向孔子祷告，也不

¹ [美] 苏尔、诺尔编，《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645-1941）》，沈保义、顾卫民、朱静译，上海：上海古籍出版社，2001年，引言第3页。

² [意] 利玛窦、[比] 金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第133-134页。



请求他降福或希望他帮助。¹耶稣会士秉持利玛窦的文化适应性传教策略，允许信徒祭孔祭祖，但他们的传教方式引起了其他教派的质疑和反对。多明我会的黎玉范（Juan Bautista de Morales, 1597-1664）于1633年来到福建福安传教，但他不认可信徒的祭孔祭祖行为。然而在此之前耶稣会已经在福建奠定了传教基础。在多个教派针对中国礼仪进行协商无果之后，黎玉范对于耶稣会的传教方法向罗马教廷提出了意见。²1645年9月罗马教廷第一次对于礼仪之争表态：对于祭孔，罗马教廷认为即使是假装，教徒们也不能参加这种活动。对于祭祖，罗马教廷也持同样的态度，并要求教徒们“不能以任何方式正式为先人设祭坛、立牌位，更不可以祈祷、供祭先人，即使其意图是装装样子也是不允许的。”³在1704年，罗马教廷宣布“传教士在任何情况下都不能允许基督徒主持、参与或者出席一年一度例行的祭孔、祭祖的隆重仪式，我们宣布这种供祭是带有迷信色彩的。”⁴而康熙皇帝对此的态度是：“自今以后，若不遵利玛窦的规矩，断不准在中国住，必逐回去。”⁵在1720年，康熙皇帝在一次面谕中又提到了祭孔祭祖的问题：“尔西洋人，自利玛窦到中国，二百余年，并无贪邪淫乱，无非修道，平安无事，未犯中国法度……中国供神主，乃是人子思念父母养育。譬如幼稚物类，其母若殒，亦必呼号数日者，思其亲也。况人为万物之灵，自然诚动于中，形于外也。即尔等修道之人，倘父母有变，亦自哀恻。倘置之不问，即不如物类矣，又何足与较量中国敬孔子乎？圣人以五常百行之大道，君臣父子之大伦，垂教万世，使人亲上死长之大道，此至圣先师之所应敬也。尔西洋亦有圣人，因其行事可法，所以敬重。多罗、阎当等知识扁浅，何足言天，何知

1 [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第134页。

2 详见张先清：《多明我会士黎玉范与中国礼仪之争》，《世界宗教研究》3（2008）：58-71。

3 详见[美]苏尔、诺尔编，《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645-1941）》，第3-6页。

4 [美]苏尔、诺尔编，《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645-1941）》，第17页。

5 详见[意]马国贤：《清廷十三年——马国贤在华回忆录》，李天纲译，上海：上海古籍出版社，2013年，第148页。



尊圣？”¹直到 1939 年 12 月 8 日，教宗庇护十二世公布指令，才对礼仪之争给出了官方的结论。这项指令表示：尊孔仪式不含有宗教性质，而只是为了表达对于伟大人物的崇敬以及对祖宗传统的尊重，因而天主教徒可以出席尊孔仪式。祭祖仪式也是允许和适当的。不论是亡者或者其画像，甚至是刻有亡者姓名的牌位，都可以对它们礼敬。²最终这项争论的解决方法还是回到了利玛窦所提出的观点上，即尊重认可中国的文化传统。

四、结语

利玛窦的合儒策略在儒家思想和基督教思想之间求同，对于中西方文化交流在客观上起到了促进的作用。然而，他的传教方式在士大夫中和教会内部都曾引起不满。利玛窦认为中国古典文献中的“天”、“上帝”等术语可以被用来表示基督教中的“神”，并认为宋明理学由于受到三教合一的影响曲解了古典文献的原意，将人格神变成了非人格性的理。因此利玛窦和他传教方式的追随者们推崇“古儒”而批评“近儒”，想要为中国古典文献中的一些概念注入基督教中的对神的理解。他们认为四书是中国哲学的精华和核心，并且其中没有任何一处违背理性和自然法，且中国经典中蕴涵着基督教真理，基督教不是中国人认为的外来之物，而是出自中国人自己的经典的值得尊敬的东西。³这种传教方式使基督教思想与儒家思想不那么矛盾，但是也使中国的信徒容易产生误解，这正是他的教会内部反对者所担心的——中国信徒在基督教信仰中看到是儒家经典，同时忽视了两种文化相冲突的部分。因此有观点认为利玛窦的“适应性策略”只是追求最低限度的“求同”，只是“找到了一种能够使中国学者在心理上能够接受基督宗教信仰的方式”。⁴在教会外部，反对的声音也批评他的合儒路线。明末

¹ [意]马国贤：《清廷十三年——马国贤在华回忆录》，第 157-158 页。

² 详见[美]苏尔、诺尔编，《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645-1941）》，第 175-177 页。

³ 详见汪聂才：《〈中国哲学家孔子·前言〉对利玛窦传教策略的辩护》，《基督宗教研究》1（2020）：197。

⁴ 详见[德]李文潮：《龙华民及其〈论中国宗教的几个问题〉》，《国际汉学》1（2014）：61-78。



的佛教大师蕩益智旭（1599-1655）写作的《辟邪集》采用联儒的方式批判天主教，认为传教士合儒辟佛、以耶释儒在实际上是对儒家道脉的混乱。¹

龙华民（Nicolas Longobardi, 1556-1654）作为利玛窦的继任者，所采用的下层传教路线与利玛窦的传教方法大不相同。龙华民不以自然理性说服信徒，而是直接委派教会中的人作为使者先去神父想去的地方，请当地的人来听教士讲解圣教问题。神父到场后就开始向众人讲解天主的真道、《天主十诫》。神父讲解完后就让众人瞻仰圣像，并将《天主教要》分发给积极者。龙华民的这种传教方法成果显著，仅一年在韶州寓所就施洗了一百四十多位信徒。²有研究强调，由于对传教士们来说，传教的重点在于增加信徒，而不论信徒属于大众还是精英，因此在事实上，利玛窦认为龙华民的下层传教方式是他的上层传教路线的有益补充和平衡。因为他只见过龙华民一面，却选择龙华民为他的继任者。此外，也有文献显示利玛窦对龙华民的评价非常高。而他们传教理念的区别在于，利玛窦“强调信仰和理性的平衡，天主启示和人类经验的融合”，认为不同民族的文化不仅是合乎人性的自然表达，也是天主奥秘在世界各地的显现。利玛窦不认可“太极”和“理”，因为它们展现出了在基督教信仰看来是无神论的世界观。他将这些概念归为佛道的教义，不认可它们是儒家本来的学说，并主张以儒家经典（古儒）来反对宋明理学（近儒）。而龙华民将儒家思想看作整体，接受宋明理学对儒家经典的解释，同时认为天主的呈现具有固定的形式，因此要通过已有的方式来理解教义，将儒家思想与基督教思想分别独立开来。³这两种传教方法目的一致且具有互补性，对于传教士们来说都是不可缺少的。历史也表明，基督教在中国的传播过程是复杂的。

¹ 详见杨净麟：《略论蕩益智旭的〈辟邪集〉对天主教天主观的批判》，《宗教学研究》4（2010）：95-100。

² 详见[意]利玛窦：《耶稣会与天主教进入中国史》，文铮译，梅欧金校，北京：商务印书馆，2014年，第315页、375页。

³ 详见李天纲：《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》，《学术月刊》5（2017）：165-184，和[德]李文潮：《龙华民及其〈论中国宗教的几个问题〉》：73。



有研究证明，宗教的本土化是历史证明的普遍现象。世界性宗教之所以能够做到广泛地传播，就在于它们可以适应不同的文化和社会。即便基督教的诸多宗派都宣称自身的信仰方式最为贴近传统（这也是明末清初的传教士们争论的目的，即传达准确的信仰），但事实证明，不同的国家或地区、不同的文化背景都为各种宗派添加了特色：“德国的路德宗不同于美国的，乌克兰的天主教不同于爱尔兰的，希腊的东正教不同于俄罗斯的……由此可见，宗教与文化总是相互渗透，相互影响……”¹佛教与基督教一样都是中国的外来宗教，但佛教经过了中国化，诞生了禅宗、天台宗、净土宗等宗派，在中国焕发了活力，与儒道并称三大教。事实上，明末清初的传教士在期望传播准确的基督教思想的同时，也（或者说不得不）以尊重的态度认真研究中国文化。例如 1667 年到 1668 年间传教士们召开的广州会议，目的在于辩论传教方式和如何对待中国礼仪。耶稣会士为辩护利玛窦的传教策略，决定以学术性的翻译方法来翻译儒家经典并介绍给欧洲人，希望以此获得欧洲人的理解。二十年后诞生的《中国哲学家孔子》一书被认为是其产物。它第一次向欧洲展示了中国《大学》、《中庸》和《论语》的拉丁文译文，被看作是利玛窦在中国适应性传教策略的巅峰之作。²利玛窦的传教方法至今仍有借鉴意义。无论是宗教的本土化还是中国化，尊重并认真了解不同的文化，才能为有效的、和平的文化交流打下基础。

¹ 张志刚：《“宗教中国化”义理沉思》，《世界宗教研究》3（2016）：23。

² 详见汪聂才：《〈中国哲学家孔子·前言〉对利玛窦传教策略的辩护》，187-213。



参考文献

[比]柏应理等,《中国哲学家孔夫子》(第一卷前言),汪聂才、齐飞智等译,郑州:大象出版社,2021年。

郭熹微:《试论利玛窦的传教方式》,《世界宗教研究》1(1995)。

高阳:《礼物与利玛窦的传教策略》,《西部学刊》23(2016)。

何俊:《跨文化传播中的思想对话——利玛窦的天主论证与中西哲学比较》,《哲学研究》2(1998)。

计翔翔:《关于利玛窦衣儒服的研究》,《世界宗教研究》3(2001)。

汲喆:《礼物交换作为宗教生活的基本形式》,《社会学研究》3(2009)。

[意]利玛窦,《交友论》,北京大学宗教研究所,2000年。

[意]利玛窦,《耶稣会与天主教进入中国史》,文铮译,[意]梅欧金校,北京:商务印书馆,2014年。

[意]利玛窦,《天主实义今注》,[法]梅谦立注,谭杰校勘,北京:商务印书馆,2015年。

[意]利玛窦、[比]金尼阁,《利玛窦中国札记》,何高济、王遵仲、李申译,北京:商务印书馆,2017年。

[意]利玛窦,《利玛窦书信集》,文铮译,[意]梅欧金校,北京:商务印书馆,2018年。

[意]罗明坚,《天主圣教实录》,北京大学宗教研究所,2000年。

李天纲:《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》,《学术月刊》5



(2017)。

[德]李文潮：《龙华民及其〈论中国宗教的几个问题〉》，《国际汉学》1
(2014)。

乐文红、范丽珠、李稣光：《“利玛窦规矩”对天主教中国化的启示》，《中国
宗教》11 (2021)。

[意]马国贤，《清廷十三年——马国贤在华回忆录》，李天纲译，上海：上海
古籍出版社，2013年。

[法]马塞尔·莫斯，《礼物——古式社会中交换的形式与理由》，汲喆译，北京：
商务印书馆，2017年。

戚印平：《远东耶稣会士关于易服问题的争议及其文化意义》，《浙江学刊》
3 (2003)。

[美]苏尔、诺尔编，《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645-1941）》，沈保义、
顾卫民、朱静译，上海：上海古籍出版社，2001年。

[美]史景迁，《利玛窦的记忆之宫》，陈恒、梅义征译，上海：上海远东出版
社，2005年。

孙尚扬：《从利玛窦对儒学的批判看耶儒之别》，《哲学研究》9 (1991)。

孙尚扬，《明末天主教与儒学的互动》，北京：宗教文化出版社，2013年。

孙尚扬，《利玛窦与徐光启》，北京：中国书籍出版社，2015年。

[法]涂尔干，《社会分工论》，渠东译，北京：三联书店，2000年。

谭树林：《利玛窦易服问题再研究》，《世界宗教研究》5 (2012)。



汪聂才：《〈中国哲学家孔子·前言〉对利玛窦传教策略的辩护》，《基督宗教研究》1（2020）。

[美]夏伯嘉，《利玛窦——紫禁城里的耶稣会士》，向红艳、李春园译，上海：上海古籍出版社，2012年。

薛焱，《当代中国主流文化认同研究》，北京：社会科学文献出版社，2016年。

杨净麟：《略论蕩益智旭的〈辟邪集〉对天主教天主观的批判》，《宗教学研究》4（2010）。

阎云翔，《礼物的流动——一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，上海：上海人民出版社，2017年。

曾传辉：《坚持我国宗教中国化方向重在深化文化认同》，《宗教学研究》3（2017）。

张践：《利玛窦〈天主实义〉对于宗教中国化的启示》，《世界宗教文化》1（2021）。

赵伟：《耶稣释道：利玛窦对中国佛教早期传播经验的借鉴》，《天津社会科学》6（2000）。

张先清：《多明我会士黎玉范与中国礼仪之争》，《世界宗教研究》3（2008）。

张志刚：《“宗教中国化”义理沉思》，《世界宗教研究》3（2016）。



Implications of Matteo Ricci's Missionary Methods for Sinicization of Christianity

YANG Sitong (Peking University)

Abstract: Matteo Ricci had a significant impact on the cultural exchanges between China and the West during the Ming and Qing dynasties. His adaptive missionary methods drew the attention of scholars at home and abroad, and was an important part of Sinicization of Christianity. Matteo Ricci not only adhered to the adaptive missionary strategy and gained the support of the literati-official class by changing his Confucian costumes and presenting western things, but also studied and translated Confucian classics in depth, and wrote missionary books in Chinese. Through the collision of Christian thought and Confucianism, he promoted the mutual understanding between China and the West. His missionary experience revealed the importance of respecting and seriously learning to understand different cultures, shedding light on the Chinese Rites Controversy that had lasted for centuries and caused heated debates between East and West, and is still important for cultural exchanges today.

Keywords: Matteo Ricci, Adaptive missionary methods, Sinicization of Christianity, Chinese Rites Controversy