

# 中國“禮儀之爭”的歷史敘述及其後果

顧衛民\*

中國天主教會的發展，在康熙皇帝統治的後半期，進入了一個困難的時期，原因即為教會內部爆發的著名的“禮儀之爭”。爭執先從耶穌會內開始，瀰漫到了多明我會和方濟各會之間，參與其間的傳教士們，不可否認他們懷有着宗教信仰上的熱忱與執着，但也有一些人持有修會之間的門戶之見與嫉妒傾軋，更有一些人則存有殖民國家利益和立場的考慮。這場爭論曠日持久，持有各派意見的人都將自己的看法上訴到羅馬教廷和修會總會。由於路途遙遠和訊息不暢，以及審議人的見解不同，教廷的立場和態度也游移不定。最後，教宗為解決這場紛爭，先後派兩任特使出使中國，公佈了禁止中國信徒祭祖祭孔的敕令。

羅馬教會的這種違背利瑪竇傳教方法的作法，引起了康熙皇帝和清朝朝廷的深深疑忌，對天主教會的好感逐漸在上層社會中消失。康熙晚年雖然繼續留用耶穌會士在宮廷服務，但也說過“禁止（天主教）可也，免得多事”的話。到了仇視天主教的雍正皇帝繼位以後，終於在1724年頒佈了禁教令，天主教從此在中國不能公開傳行，由此成為中國天主教歷史上的一大轉折。

“禮儀之爭”的核心是關於天主的譯名以及祭孔祭祖的禮儀。

## “禮儀之爭”緣起

利瑪竇這一派傳教士所宣導的本地化的最重要途徑，就是用中國古代的某些因素，詮釋基督宗教的觀念。事實上，在利瑪竇之前的羅明堅，於1584年（萬曆十二年）刊行的《天主實錄》中，已將基督宗教所尊奉的唯一神 Deus 通譯成“天主”。<sup>(1)</sup> 利瑪竇在《天主實義》中也盡量引用先儒的話，證明基督宗教的“天主”乃是六經所言的“天”和“上帝”。<sup>(2)</sup> 利瑪竇還說明了這樣做的原因是因為中國人“擁護孔夫子所以可以對孔夫子著作中遺留這種或那種不確定的東西作出有利於我們的解釋”<sup>(3)</sup>。這明顯的是一種適應策略，與利瑪竇同時代的耶穌會士龐迪我、熊三拔都接受利氏的這種解釋：

天主者，造天地萬物之主，即中國所奉之天，即中國所祀之昊天上帝也，特非道教所稱玉

皇大帝耳。然中國經典、祀典，亦何曾尊事玉皇大帝乎？所以必稱天主教者，為蒼蒼旋轉之天，乃天主之所造之物，恐人誤認此蒼蒼者以為主宰，故特稱無形主宰之昊天上帝為天主焉。中國稱上帝為天，猶稱帝王為朝廷，亦無不可。特因此中文字圓活，稱旋轉者為天，稱主宰者亦曰天，可以意會。西國行文務須分別，必稱天主云耳。故天也，上帝也，天主也，一也。<sup>(4)</sup>

對於中國信徒祭祖祭孔的禮儀，利瑪竇這派傳教士傾向於認為祭祖祭孔是一種社會的而非宗教的禮儀，目的是表達對先人的懷念和對師長的尊敬。他們認為，對於這些禮儀，雖然承認其中受到多神教的玷污，但祇要加以澄清和說明，就可以得到淨化而保留下來，並不與天主教信仰發生直接的衝撞，因此對於這些禮儀，大都採取了接受和順應的態度。

\*顧衛民（1961-），上海大學歷史系教授，意大利歷史科學委員會及米蘭國際關係史學會會員。

如早期耶穌會士畢方濟在南京傳教時，看到城裡盛行的“城隍”廟，他不完全採取一概否認的態度。他認為就一般人而言，他們去廟裡固然是敬城隍，自屬迷信，但如果追溯根源，則可說是敬事保護城邑的神明。因此，可以將對城隍的禮拜引導轉向“護守天神”。官吏們在向城隍敬拜時，傳教士囑咐信教的官員在不得不參加的情況之下，可以公開表示對此事的看法。畢方濟還在南京設立“天神堂”。他特別撰文說明“天神”的意義，讓堂內有學識的教徒向參觀的人詳為解說。

另一位重要的耶穌會士湯若望，作為順治皇帝的寵臣，在皇帝去世以後，理應要參加皇帝的喪禮，並與其他教外官員一同向皇帝的靈柩行禮。當他的教會同僚們對此事的可疑之處向他提出質問時，他就向他們公開說明天主教追敬亡者的意義。

徐光啟的葬禮也是同樣的性質。當在上海傳教時的潘國光與徐驥為徐光啟舉喪時，採用的是中國通行的喪禮，但使之天主教化。他們在靈柩前置一十字架，教徒與教外人士前來致奠時，就向十字架致敬，還用保祿的像代替亡者的像，因為保祿為光啟的主保聖人（徐光啟聖名保祿）。上供的祭品，充作為教徒的分施，執紼者在墓前誦〈已亡日課〉，作為對亡者永生的信仰的宣示。<sup>(5)</sup>

另外有一些情況則是在特殊情形下的通融辦法。據《江南傳教史》記載，艾儒略在浙江和江西交界山區裡遇到幾千名茹素的中國民眾（很可能他們是南宋遺留下來的摩尼教徒），艾儒略看到他們生活純樸，崇拜一些來歷不明的神像，便設法使他們皈依的天主教，用天主教的經文替代了他們原來的經文。艾氏祇能將自己的傳道員留在當地，而且也不能逗留很長的時間。在那種情況下，這些教徒不可能熟悉那些完全是歐洲教會的習尚而加以遵行。<sup>(6)</sup>

以上利瑪竇這一派傳教士的許多做法，在其生前並沒有遭到反對，而且產生了一定的好的效果。但當他去世以後，教會內部便發生了爭執。

最早的爭論爆發於耶穌會內部。1610年利瑪竇去世，繼任利氏為中國省會長的龍華民（Nicolò Longobardo）即提出了意見，反對利瑪竇使用的

“天”和“上帝”，不能代表基督教所稱的創造萬物的尊神。龍華民命中國的耶穌會士對此問題加以研究，並徵求徐光啟、李之藻、楊廷筠等奉教學者的意見。比利時學者鐘鳴旦引證了龍華民在杭州時，向著名奉教學者楊廷筠提出的五點疑問。同時龍華民又綜合了在北京與楊廷筠討論十誡，認為中國奉教儒生的信仰是有疑問。龍華民的〈中國基督徒學者的概念〉殘篇如下：

中國基督徒學者的意見，不單是異教徒，即使是基督徒，當被問及這個問題的時候，都正如下面所示，肯定了（……）我曾試圖引導楊廷筠把他心中的所有秘密告訴我。他不知道我的目的，我就利用這樣的策略：我告訴他，我們在日本和交趾支那的神父像處身中國那樣學習中國書籍。他們有些解決不了的疑難，希望我們能把一些飽學之士的意見轉告他們。他必須清楚，那些神父要求的是純正的儒家思想，不滲任何我們基督自己的演繹。（……）

我首先問（第一點）：哪些才是真正的儒家典籍？他回答說：五經、四書和它的評論、性理學、通鑒。但必須留意，這些作品往往採用了比喻和形象，祇有那些精通其中蘊義的人才會領略。

（……）我們曾跟保祿博士（徐光啟）及其他人仔細談過，發現他們很具有資格去協調文章和它的評論之間的分歧。（……）有幾次是由若望博士及彌額爾博士（楊廷筠）告訴我們的。跟着這一段也是討論同一的問題。

然後我問（第二點），究竟儒家典籍的註釋者，尤其是那些宋期的學者，在今日的中國還享有着權威嗎？他答道，他們仍很有權威，因為他們曾將古籍修訂，並加以評論。沒有這些工作，其他人便會像身處黑暗中一樣。（……）要參加考試的人，無論如何都不可違反這些註釋者的共同意見；雖則有時他們亦會意見不同，並會有些小錯誤，但在重點問題上，他們的見解是一致的，並且體合原作。

他還知道，那些中國學者對他們所見的理论，譬如五倫、五德、政府等可以清晰表述；但對看不見的事實，如天使、靈魂等，他們就隨便亂說，……所有這些話都應該以大楷字標明出來，好能更正確地在爭論中作出決定。

第三點我曾經問，如果中國人沒有考慮無形的東西，則他們向誰祭祀？他笑着說，中國人一般都是向天地山等叩拜，因為這些都是他們能見到的景象，為他們所領受的福祉表示感謝；至於鬼神的存在問題，他們根本無法肯定，祇是寧信其有，不信其無罷了。於是他們對鬼神以及宇宙事物心存虔敬，並相信他們與萬物同屬一性一體。

第四點曾經問過的是，善人和惡人死後會否得到償報或懲罰？

他答道，他們沒有提到這樣的事。……這正是一般普通大眾沒有受到鼓舞而認真實踐道德的原因。他（楊廷筠）贊揚佛家宣傳天堂和地獄。

第五點，我曾經問及靈魂不死，以及文王地位的問題，因為據說文王相隨於天庭玉皇大帝的左右。

他答道：其中並無更大的神秘，那不過是塵世的歸於塵世，而氣上天庭，與天帝匯聚，且天帝就是天本身；詩人極力向文王歌功頌德，以天體就如同一個帝王，而他就坐於天帝之旁，像個忠貞備受寵愛的臣下。<sup>(7)</sup>

龍華民向楊廷筠徵詢意見時，並沒有透露他自己的真實想法，為的是讓楊氏坦陳已見。談話以後龍華民得出的結論是：“照上面所說，似乎儒家學者不認為有天主、天使、不朽靈魂的存在。”正是基於上述的一些想法，龍華民堅決反對利瑪竇的文化適應策略。他認為中國經籍中的“上帝”與“天主”不足以表達基督宗教中獨一尊神的純然精神的性體與莫可名狀的本質，而主張用音譯的辦法。如譯拉丁文的“Deus”為“徒斯”或“得烏”，“Spiritus”為“西必利多”等等。1612年，巴範濟去世，繼任視察員為衛方濟（Francisco Vieira）。此時龍華民

向耶穌會中國日本省會長 Valentim Carvalho 上書，請求禁止使用“天”和“上帝”、“天主”、“靈魂”等名詞，一律採用拉丁文譯名。那時讚成這種主張的還有先在日本傳教後來澳門及江西與北京等地的耶穌會陸若漢（Juan Rodriguez）。<sup>(8)</sup>但耶穌會內部讚成利瑪竇傳教辦法的人亦復不少，如高一志（又名王豐肅），他在中國傳教達四十四年，對中國傳統文學亦頗有研究，他就認為可以用中國經籍中已有名詞如“真主”、“天主”、“天地主”等等。他們都各自向澳門的耶穌會上級陳述自己的見解。當時在越南北部的傳教區同樣遇到譯名問題，困難很大。1621年，耶穌會在澳門召集會議，結果是讚成利瑪竇譯名的意見佔了上鋒。不久，駱入祿（Jerónimo Rodrigues）任遠東傳教區巡閱司鐸，他下令中國的耶穌會士舉行會議，再次商討此事。他們最後選定嘉定的耶穌會會院為集會地點，因為該會院比較隱蔽，眾多外籍會士集會不會召致外人注目。

1628年1月，在上海附近的嘉定，耶穌會召開會議，討論譯名問題。出席者有高一志即王豐肅、龍華民、金尼閣、畢方濟、郭居靜、黎甯石、陽瑪諾、魯德昭即謝務祿、費奇觀、艾略略。時陽瑪諾任會長。主持會議。出席者中魯德昭年齡最輕，僅四十三歲，其他人都在中國傳教達十五年以上，郭居靜已達四十七年，最富於傳教經驗。傳教士們以三個方面尋求解決爭端之道：第一，在中國典籍中尋求與天主教意義相融合的名詞；第二，推求這些名詞在日常生活談話中所有的涵義；第三，求之於利瑪竇及諸信教學者書籍中的表達。會議討論了三十八個問題，大都有關譯名和祭祖祭孔。由於龍華民對利氏傳教方法的不滿以及對中國奉教儒生信仰的懷疑，提出要修正第三種標準。經過一個月的討論，沒有解決任何問題，出席者雖彼此尊重，但各人仍然保留自己的見解，因此沒有一致的結果。值得注意的是，徐光啟等中國奉教儒家學者列席了這一次會議。<sup>(9)</sup>

耶穌會士們將會議的情況傳達到了澳門。適此時帕爾梅羅（André Palmeiro）出任中日兩區巡邏閱司鐸。<sup>(10)</sup>而張燾正奉徐光啟之命赴澳門購買佛郎機

大炮，並招聘炮手。帕爾梅羅乘此機會隨張燾來華，並將會議案攜往北京，徵詢在欽天監工作的湯若望等西教士的意見。<sup>(11)</sup>

周士良神父所譯高龍倍《江南傳教史》引證了巴托利根據羅馬檔案寫的《耶穌會史》，援引帕爾梅羅上耶穌會總會長書，指出：

我所以赴中國的第四個原因，是我聽到在中國的會士，對於有關信仰的名詞，如表達天主理解的名詞，極難譯成中文，因此意見分歧。我知道這種爭執，並非出於意氣用事，他們彼此之間，在中國傳教的雖有義大利人、葡萄牙人、佛拉芒人、德國人、波蘭人，但都一視同仁，不分畛域。關於會士的意思方面，我所見如此，這是極為重要的一點。但是對於事理的見解方面，則討論問題，各不附和。所可貴者，經過長期的討論，從未發生芥蒂，以致有損於彼此的團結。<sup>(12)</sup>

帕爾梅羅審查嘉定會議的報告後，僅僅禁止使用“上帝”一詞，但這一決定後來亦並沒有遵守，因為請示總會長以後，總會長命令暫緩執行，僅僅指示囑咐大家在使用有關信仰名詞時，必須附加注釋，說明其真正的意義。1633年，耶穌會再度集會，時讚成利瑪竇主張的李瑪諾（Manuel Dias Senior）繼任為巡閱司鐸，遂准許會士自由採用“天”與“上帝”譯名。1635-1641年間任耶穌會中國副省長的傅凡濟甚至下令焚燬反對利瑪竇的作品，以結束這場持續二十餘年的爭論。至此，龍華民的作品大部分消失。<sup>(13)</sup>耶穌會內部關於譯名的爭論遂告一段落。

### “禮儀之爭”擴大至其它修會與耶穌會之間

從1630年代開始，“禮儀之爭”就擴大到耶穌會與方濟各會，尤其是多明我會之間。方濟各和多明我會是歐洲古老的修會，其會士在歐洲、非洲和美洲遵循着古老傳統的傳教方式，他們手持十字

架，直接向群眾講解基督蒙難的故事，指責外教人愚昧深重，勸其皈依。他們認為耶穌會的學術傳教方法，過於迂迴曲折，而且他們蔑視耶穌會自上而下向官紳傳教的策略。主張向平民宣講教義。當時菲律賓與福建省交通頻繁，早在1632年，多明我會士高奇（Angelo Cocchi）已經到福建福安開教。<sup>(14)</sup>1633年，多明我會士黎玉範（Juan Bautista de Morales O. P.）和方濟各會士利安當（António de Sancta Maria）也來到福安，開始傳教工作。多明我會士對中國禮儀向持成見，因為中國商人在與尼拉附近有一處極為興旺的聚居地 Parjan，該地的西班牙多明我會已與中國人相熟，中國人雖然被西班牙殖民當局和教會強迫履行天主教的禮儀，但西班牙人仍然認為中國人的禮儀中滲透着東方的“異教”色彩。黎玉範與利安當一到中國，就很看不慣耶穌會士的方法，他們認為耶穌會士穿中國式的儒服，出門乘轎子，不頒佈教會法典，不向教友講解基督受難及十字架的意義，否認孔子也下地獄，都是靠近異端的做法，對用中國辭彙如“天主”、“上帝”、“靈魂”等，更是充滿疑義。當利安當問當地的文人“祭”是甚麼涵義時，那個文人對他說“祭”就等於天主教中的“彌撒”，更使得他們認為祭祖是一種迷信。<sup>(15)</sup>1635年，黎玉範將他所有的疑問歸納為六點，提交耶穌會中國區會長傅凡際，傅不願獨自回答，便想召集同會會士舉行一次會議，以便從容討論，但當時耶穌會十五至二十名會士分散在全國，故會議遲至1642年才在杭州召開。<sup>(16)</sup>

同時，黎玉範和利安當聯合另外兩名傳教士迪亞士（Francisco Dias）和迪沃斯（Francisco dela Madre de Dios），編寫了兩份〈通告〉（informacion），裡面還彙總了福建省的兩三個小村莊裡十一位中國基督徒的意見。他們將〈通告〉提交馬尼拉的教會上級，報告了自己的疑點。就在1635年，馬尼拉總主教和宿務（Cebu）的主教就據此下令禁止中國禮儀，並指出中國禮儀實屬偶像崇拜。1640年，這兩地的主教把禁令轉呈羅馬，羅馬下令作答覆，似乎是給予默許。日本主教兼理澳門教務的耶穌會士瓦倫特（Valenta）也表示默認。<sup>(17)</sup>

為了回應黎玉範早先提出的質疑。1642年4月，在中國的耶穌會士在杭州舉行會議，討論禮儀問題。與會者認為，對於中國禮儀中確屬迷信的部分，應當加以禁止和澄清。

高龍磐《江南傳教史》記曰：

有人向關於亡者的一切禮儀，關於俗名“醺”一事，關於親友死後中國人舉行的儀式，吊唁的措辭等，會士一致意見如下：我們的責任是向傳教先生說清楚那些顯然是虛妄的迷信。如：一，向偶像許願禱告；二，在靈柩前拈鬚；三，為本人及子孫向死難者禱告，詢問亡者的意見或求其保佑；四，相信亡者的精靈不在天堂地獄，而附於亡者姓名的神主牌上；五，向亡者供飲食；六，燒金銀錫箔或類似之物，供亡者享用。<sup>(18)</sup>

與會者認為，對以上六點，應明確反對。至於親友死後，為表示哀痛的儀式，祇要不含有迷信成份，耶穌會士們認為可以照舊遵守，至少在不能更改以前，應加以容忍，以後再設法將歐洲的風習介紹給中國。《江南傳教史》記曰：

至於所謂“醺”行禮時，除向亡者及其親屬展現以外，並進香、燒燭、叩頭、教士們一致認為這一切並無違礙之處，自能遵行傳統禮制，但也有人認為採用時必須審慎。更好的方法，如傳教士應邀至家中，則可向天主誦經祈禱，安慰亡者的親屬；如有貧苦的人，則以所供祭品為佈施，或供一幀宗教圖像，像前燃點蠟燭，為亡者向天主禱告。最有益的，是在教中推行這一習慣（在許多會口中已經推行了）：即如有親友逝世，可以靈前置桌，燃點香燭，桌上可供宗教像或十字架，並書耶穌基督之名，來叩奠的人循例在桌前叩頭致敬。<sup>(19)</sup>

耶穌會杭州會議召開的時間是1642年，目的是回應多明我會士的質問。在此以前的1638年，黎玉範出任福建多明我會會長。那年，福建發生反教事件，

他被地方官驅逐，耶穌會士艾儒略設法派人陪他到了澳門。黎玉範回到馬尼拉以後，便與同會會士合撰一文，共提出“十七個問題”。這些問題大致如下：

一、中國基督徒是否如其他天主教教徒一樣有義務每年至少辦一次告解或領一次聖體。

二、為婦女主持聖洗的傳教士略去親吻或鹽嗎？

三、能免除為女信徒行經傳塗油禮嗎？

四、教會是否應向中國信徒抽百分之三十的稅嗎？

五、放高利貸維生的人成為基督徒以後還能繼續從事這個職業嗎？

六、傳教士和基督徒是否應捐錢，回應為慶賀新年、供祭、拜異教鬼神、鄰里請客和廟宇節日等舉行的攤派活動？

七、在敬拜城隍的時候，基督徒官員們是否可以帶一個十字架去，把十字架藏在供奉偶像的鮮花叢中，然後在心中默以向十字架崇拜？

八、入教的官員和讀書人，在地方官每年兩次的祭孔典禮中，是否可以入孔廟祭禮，是否可以在祭壇前跪拜，是否可以分享供品，是否可以手中持着十字架行禮？

九、中國人在家族的祠堂中每年至少要舉行兩次祭祖儀式，在祖先的畫像和雕像前點燃蠟燭、乳香，擺放鮮花，供祭酒飯、祭牲。基督徒是否可以假裝參加這些儀式，或在祠堂裡，家裡墓裡公開或私下積極地參與祭祖儀式？可以的話，到何種程度？

十、如果基督徒在祭祖在先人祭壇上放上一個十字架。心中排除迷信的意願祇是表明自己的孝心以迎合同胞鄉鄰，這種僅僅為避免麻煩的辦法是否被允許？

十一、如果基督徒在心中排除異教的迷信和錯誤，是否可以暫時用一下這些牌位和聖像放在一起，祇是為迎合外教人士？

十二、中國人有為亡者設立靈壇和靈位的習慣，要在前面點燃蠟燭，乳香，擺放鮮花，並向

亡者靈位跪拜。基督徒和傳教士是否能懷著善意也這樣做，尤其是對一些有名望的亡者？

十三、傳教士是否應該告訴望教者，上述的做法是違禁的？即便這樣做會使望教者退卻甚至招致別人的責難和迫責也在所不惜？

十四、是否能夠稱孔子或中國的統治者為“聖”？

十五、中國的許多廟宇中有供皇帝的牌位，傳教士是否可以在教堂裡放置這樣的祭壇或牌位？

十六、能允許為已故的非基督徒中國人做彌撒嗎？

十七、由於中國人對基督受難之說懷有反感，有必要向他們宣揚基督受難和十字架的道理嗎？<sup>(20)</sup>

黎玉範於1640年4月自澳門登船去馬尼拉。抵馬尼拉以後，多明我會和方濟各會長上決定派黎玉範和利安當二人去羅馬。二人於5月啟程，又回到了澳門。這時利安當打算留下，黎玉範則繼續旅行去羅馬，終於在1643年抵達羅馬，他也將多明我會與耶穌會之間的分歧帶到羅馬。

### 教廷搖擺不定的裁決與衛匡國的申訴

黎玉範到羅馬以後，傳信部秘書向他出示了一份早先收到的耶穌會士的書信，該書信稱多明我會士與方濟各會士的意見是“冒失的傻瓜”提出來的。這令黎玉範大為惱火。不久，黎玉範覲見了教宗烏爾班八世，他向教宗描繪了一番中國禮儀，據說教宗聽罷便叫道：“異端邪說！異端邪說！送交宗教裁判所！”接着，黎玉範正式向傳信部提出他的十七條疑問，他認為中國禮儀是宗教性的，並用宗教性的語言來描述中國禮儀，聖職部偏聽了黎玉範的一面之辭，作出了支持黎玉範，譴責耶穌會的裁決。這項議案於1644年審查完畢。同年教宗烏爾班八世去世，新教宗英諾森十世（Innocent X）即位。1645年9月12日，教宗英諾森十世指示傳信部頒發

一份部令。這是羅馬教廷關於中國“禮儀之爭”的第一次正式表態。

傳信部的部令公佈了如下決定：1）中國城鎮鄉村顯為廟會新年、供祭時經常向民眾攤派捐款。如不違背教義，信徒可以接受攤派；2）基督徒在敬拜城隍時，可以帶一個有苦像的十字架，表面上敬拜城隍，內心卻應崇拜十字架；3）信徒不得參加祭孔活動；4）信徒也不得參加祭祖活動，不得以任何方式為先人立祭壇或牌位；5）傳教士必須告訴望教者除敬拜天主以外，其餘都是迷信，但執行時也要看具體情況和習俗；6）對於一般亡者的喪禮，祇要人們的舉動是在民俗和政治範圍之內，可以允許基督徒消極參加；7）可以在教堂內放禮敬皇帝的牌位和供壇，但桌子上不得放祭品，也不稱它為祭壇，祇是表明民間性的尊敬。<sup>(21)</sup>該部令中最關鍵的是嚴禁祭孔和祭祖。其原文如下：

不能允許參加（祭孔）活動。由於如上描述的情況，基督徒們不能假裝參加這種供祭活動。（……）

無論如何中國基督從絕對不可以假裝參加這種祭祖儀式，即使表面上也不可以。他們不可以參加祈禱，或者任何異教迷信禮儀，他們更不能積極參加這樣的禮儀活動。（……）

不能以任何方式正式為先人設祭壇、立牌位，更不可以祈禱。供祭先人即便其意圖是裝樣子也是不可以的。<sup>(22)</sup>

該部令最後使用的語氣十分嚴峻：

尊敬的季奈多（Ginetto）樞機主教批覆了上述一系列問題和審查了為這些問題專設的神學委員會所作的答覆和決定。傳信部的樞機們同意了這些答覆的決定。應傳信部的要求，教宗陛下指令嚴格要求每個傳教士不折不扣地遵守，並付之行動，還要注意其他有關人士是否遵守和實踐這些答覆的決定。教宗這麼做是要求統一我們的傳教和實踐活動。耶穌會和各修會的傳教士們，包

括已經在中國的，或者準備去中國的都要遵守教宗的教諭。在教宗和教廷作出另外的決定以前，都必須加以遵守。<sup>(23)</sup>

在中國的耶穌會得悉這些訊息以後，同時為了回答黎玉範的種種疑問，遂派衛匡國前往羅馬，謀向教廷解釋。當時西班牙與葡萄牙彼此傾軋，西班牙疑忌和排斥葡萄牙，葡萄牙則強欲一切有關傳教事業的決策必須通過它而轉達羅馬教廷。因而衛匡國避過葡西兩國，於1655年9月輾轉抵羅馬，時距起程之時已經四年，可見其間的棘手和艱難。

衛匡國對傳教部於1645年部令不作任何反駁。但他向傳信部列舉了一些事實。傳信部也同意他陳述與黎玉範不同的意見及耶穌會對中國禮儀的態度。衛匡國攜帶了大批文件，有中國經書的原文，已故或當時傳教士以及中國士大夫的見解。傳信部命衛匡國作一提綱，並通知他以後如有需要，應提供資料。<sup>(24)</sup>

衛匡國的陳述包括如下一些重要資料：1) 中國人的祭祖祭孔是民間的而非宗教性的禮儀。奉教學者可以在孔廟裡參加頒受登科的儀式，因為那裡沒有祭司在場，也沒有崇拜偶像的設施制度，祇是用政治和文化的禮儀，承認孔子為先師。如果禁止祭孔，基督徒就不能參加科舉考試，也不能進入上流社會，將不能對中國社會發生決定性的影響；2) 關於祭祖，應將下層民眾的迷信活動和士大夫（智識分子）舉行的儀式分開考慮。天主教智識分子在祭祖時供奉菓子、肉類和絲綢，奉祭如在，敬死如生，並不真想死者會來享受，祇是用來表達內心的孝思和感恩，同時教育下一代的子女孝順和恭敬父母及長輩。如果禁止祭祖，基督徒便會被民族和社會認為不孝之人和惡劣公民。衛匡國將祭亡者的儀式分為對剛去世親人、對祖先和埋在墓地裡的人三種形式，認為中國不相信牌位上有人的靈魂，祭品也不具備犧牲品的意義；3) 關於新入教的中國信徒是否應遵守每年至少一次的告解及領聖體的儀式，衛匡國指出這不可能完全遵行，因為中國地域廣大，各教區之間路途遙遠，傳教士人數極少，不可

能在男女混合的情形之下舉行宗教集會和宗教儀式，因為中國人對男女問題極其敏感，傳教士不得分開與婦女見面，由於人手太少傳教士不可能分別主持每個星期日的彌撒；4) 不可能向望教者和新入教者通告教會有關祭祖祭孔的嚴格規定，這樣會造成他們良心上不可逾越和克服的衝突，應該採用循序漸進的辦法；5) 關於守齋的規定，也很難做到每日祇食一餐，因為中國人一日三餐的食物為米類和蔬菜，含熱量極低，農人們還必須整日在田間勞作；至於奉教的官員和權貴，公務之餘，如不參加晚間的宴會，會被人認為是“不合情理”；6) 對成年婦女，聖洗和臨終塗油的方式應謹慎處理，中國習俗極其尊重婦女，直接向婦女胸口及肩上塗敷油膏、揭開頭蓋以澆聖水是一種會引起人們誤解的危險舉動，若有必要，甚至可以取消這項舉措，或至少應使用工具來進行這項舉動。<sup>(25)</sup>

根據衛匡國的回憶錄，羅馬教廷就在1656年組成一個神學委員會來審查他為耶穌會所做的申訴。該委員會有一名耶穌會士、三名多明我會士（其中兩人在聖職部任職）、一名方濟各會士、一名奧古斯定會士、四名其它修會成員、四名教區成員。當年4月新上任的教宗亞歷山大七世並不反對耶穌會，而且委員會中唯一的一名耶穌會士還是他的密友，這為後來作出的決定有利於耶穌會鋪平了道路。<sup>(26)</sup> 衛匡國對神學委員會的質詢，沉着應對，他把陳述的內容分為四個問題，與黎玉範“十七點”中的四個問題相對應，對其它問題則一概不論。最後，委員會中的神學家們和樞機主教的意見出現了分歧，甚至有人同情耶穌會的主張。結果，聖職部而非傳信部作出了有利於耶穌會的裁決。1656年3月23日，聖職部在教宗同意的情況下，發出了一份部令，全文如下：

(……………)

3、問題：基督徒文人考得學位後是否能在尊孔堂內舉行接受各級學位的儀式？尊孔堂裡沒有有關偶像崇拜的司祭人員，尊孔堂裡的一切都不是為偶像崇拜者而安排的，祇有儒生們和文人們來對

孔子行拜師禮，自始至終都是公認為民俗性的和政治性的，僅僅是為了表示民間世俗的尊敬。

所有考中的儒生們一起進入尊孔堂裡。學官們、翰林們和考官們等在那裡。他們在孔子的牌位前一起按照中國人的習俗鞠躬行禮。他們不供獻任何東西。他們所做的和所有的學生得到榮陞後對他們的還活着的老師所做的是一樣的事。因而，對孔子行了拜師禮後，學官們授予他們各級學位，然後他們就退了出去。除此以後，尊孔堂是一個健身房，嚴格地說不是所謂的廟宇。除了儒生，誰也不能進去。

根據上述解釋，聖職部規定，允許中國基督徒參加上述的儀式。這種儀式看來純粹是民俗性的和政治性的。

4、問題：基督徒是否能參加文人們不帶任何迷信意義的紀念死者的儀式？

另一個問題：基督徒是否能和教外親戚一起履行被許可的儀式？

還有一另一個問題：基督徒們尤其在公開表明其天主教信仰以後能否出席教外人士進行的迷信活動？他們不能合作或讚同教外人士做的事，但是如果有血緣關係的親屬缺席的話，必然受人注意，這會造成敵視和仇恨。中國人並不認為亡靈是鬼神，他們並不希望或要求從亡靈那裡得到甚麼。

他們有三種方式紀念他們的故人——

第一種方式，某人死了，不管他是基督徒還是教外人士，他們總要在死者家裡設置祭壇，放上亡者遺像或者寫有死者名字的牌位。在祭壇上點上蠟燭、乳香，放上鮮花。亡者的遺體躺在祭壇後面的棺材裡。

所有前來弔唁的人都要在牌位或遺像前跪拜，磕頭三、四次。他們匍匐在地，額頭碰地。他們點上蠟燭和乳香，插到祭壇上，或者放在遺像或牌位前。

第二種方式，一年兩次到祠堂去。中國人不把祠堂叫作廟。這是真正的家庭紀念堂。祇有身居高位或富有的親屬才能有祠堂。故人的遺體不

葬在祠堂裡，而是在葬在山上。祠堂裡祇放一張顯耀老祖宗的像，然後在臺階上按照輩份自上而下排列先人們的牌位。牌位上都寫了該家族的先人們各自的名諱，他們的官職、頭銜、性別、年齡、忌日，甚至他們兒子、女兒的名諱等。

聖職部瞭解了上述情況後，規定中國的入教者可以進行這種紀念他們先人的儀式，甚至可以和教外人士一起紀念，祇要他們不做任何迷信的事情，甚至當教外人士做迷信的事情時，中國基督徒為避免引起了他人的憎恨和敵意，如果公開表明其信仰及不產生信仰危機的情況下，也可以到場。

教宗同意了對上述問題的答覆和決定。(27)

從上述裁決可以看到，教廷的立場有了較大的轉變。尤其是1659年（具體明不詳）傳信部在給越南、東京、交趾支那和中國三位代牧的指令中，重申要求他們盡可能適應當地的習俗，被視為早期天主教會遠東本地化進程中的一項重要指示。

1669年11月13日，聖職部再度發佈部令，指出以前頒佈的有利於多明我會的第一個決定（1645年9月12日）以及有利於耶穌會的第二個決定（1656年3月23日）都是有效的，即由傳教士根據當時當地的客觀情況按照自己的良心去判斷。該部令全文如下：

#### 1669年11月13日聖職部決議

關於執行1645年9月12日經過教宗英諾森十世同意，由傳信部作出的決定和答覆的訓令是否還有效？根據對於所提問題的答覆，要求耶穌會士在內的所有各修會的傳教士，不論現在生活在中國或準備去中國的，都應在實踐中勤奮地遵守這些指令，直至教宗或教廷另有指令為止。為此，1656年3月23日，聖職部公佈了另一個相反的指令，答覆了在中國的耶穌士們從另一個角度提出了一個問題。他們的問題提出了不同的情況。

答覆：根據和問題一起提交的情況介紹，1645年9月12日傳信部發佈的指令仍然有效。

1656年3月23日聖職部發出的命令並沒有取消它。必須根據具體情況等認真遵守，一如問題所提出的那樣。聖職部在1656年3月23日的部令中宣佈了如何遵守第一個決定，也就是說考慮具體情況等因素，一如問題中所提到的那樣。<sup>(28)</sup>

可見，遠在萬里之外的羅馬教廷中樞機構無法真正判斷中國發生的情況，它的態度是猶豫不決和搖擺不定的。

### 閻璫訓令和教廷〈禁約〉的公佈

不過，此後的情形卻逐漸變得不利於耶穌會了。

首先，多明我會士決沒有因為教廷的決議案而放棄自己的立場。1661年，浙江、福建共有多明我會士六人，他們集合於浙江的蘭溪鄉多明我會住院，綜合各人的講解。1661年4月20日，他們作出了〈多明我會士的辯白書〉，各人並在上面簽名。決議內容如下：“凡望教者不肯放棄祭祖祭孔，不得領受洗禮；遇有任何機會，應宣講上述祭祀是違反天主的法律的；天主的法律禁止敬奉已故的祖先與生時一樣。”<sup>(29)</sup>他們還寫了一篇很長的論文，共有八十九章，證明祭祖祀孔屬於迷信。論文之末，還附有二十二點要求，作為總結。1661年5月30日，時任宗座監牧的黎玉範與其他會士七人共同具名呈文，附上述論文提交傳信部。他們要求傳信部加以審查，並給予答覆。書中稱：“聖部的答覆是必要的，可使傳教士安心，使新教徒知所適從，使教外者得以皈依。”<sup>(30)</sup>

1664年，楊光先在北京發起反教的風潮，當時有十九名耶穌會士、三名多明我會士以及一名方濟各會士從北方押解至廣州。自1667年3月25日至1671年9月8日，他們被禁錮在廣州耶穌會住院，不得進行任何傳教活動。他們利用這段時間，討論了彼此不同的看法。估計他們手頭有1645年和1656年的兩項決定的文本，至於1669年的聖職部決定，應該在囚禁結束時才知道。他們把討論的意見記錄了

下來。多明我會閔明我（Domingo Fernandez Navarrete, O. P.）和方濟各會士利安當最反對中國禮儀，而耶穌會的殷鐸澤、劉迪我與潘國光為中國禮儀辯護最力。辯論結束以後，結論也加以記錄。1668年1月26日，與會傳教士一一簽字。方濟各會士利安當不同意條文，沒有簽字。<sup>(31)</sup>閔明我也有異議，他潛至澳門，最後返回歐洲。1676年，他在西班牙的馬德里出版了《中國歷史及風俗概觀》上冊，三年後又出版了下册。這位對中國文化僅略知一二的傳教士，拾取中國鄉村風俗，歷述中國祭祖祭孔為充滿迷信的儀式，後被譯為法文，成為當時法國流行的“揚森主義”者攻擊耶穌會的重要口實，一時間，許多不懂神學而又完全不懂中國文化的人，都參加辯論，使問題變得越來越複雜了。

到17世紀90年代，法國巴黎外方傳教會也介入了中國禮儀之爭。

巴黎外方傳教會的傳教士最先進入中國的地區之一是福建省。陸方濟進入福建以後不久，於1684年10月29日病逝，去世時有閻璫（Charles Maigrot）在側。陸方濟在臨終時將“福建代牧”與“遠東區最高代理”的權利授予閻璫，但正當閻璫在福建展開活動時，羅馬教廷將北京、南京兩個教區劃歸葡萄牙，而葡萄牙認為福建省屬於南京教區，葡王命令各省的教士不得承認未經果阿總主教任命的主教或代牧。果阿總主教則認為福建屬於南京教區，便授予耶穌會穆若瑟以主教的權力。穆於1693年初抵福建，但閻璫則堅持自己的權力，穆若瑟祇好退到澳門。直到數年以後的1696年教廷劃福建為代牧區，命閻璫為代牧，但這是閻璫發佈其關於中國禮儀的禁令以後的事。

1693年3月26日，閻璫突然發佈一份文告，宣佈在福建地區的教會內禁止祭祖祭孔的禮儀。文告全文如下：

#### 福建宗座代牧、尊敬的閻璫主教的訓令

閻璫，司鐸，福建的宗座代牧，巴黎神學院博士，索邦神學院院士，在基督內向本代牧區全體司鐸致意，基督是眾人的真正的救主。

自從我們在天主的眷顧之下來到中國之日起，我們的宗座代牧區所始終關注的重要問題是：如果可能的話，結束傳教士們之間長期以來爭論的種種問題，另外要給予傳教士一個準則，在理論和實踐上同樣地加以遵守，直到聖座解決紛爭為止。我們很遺憾地注意到，經常發生一些給教堂帶來嚴重損失的事情，即在有關崇敬天主和剷除偶像崇拜的事情上，傳播福音的使者們之間意見不一。有的人認為做這些行為就是犯偶像崇拜罪，而另外一些人則允許基督徒去做，或勸他們去做。結果是不少人認為某些活動是迷信的，但為了求得安寧，暫時允許這些活動。長期的經驗告訴我們，這種對邪惡的寬容，反而使得邪惡得以生根並一天天地蔓延。

一、我們教區的不少傳教士在如此重大的問題上非常希望不僅要消除不同意見，而且還要在行動上保持一致。出於對我們管理的代牧區的關心，他們徵求我們的意見。他們不願意始終處於無休止的良心不安、疑疑惑惑的壓抑狀態下，他們堅持要求我們至少暫時作出決定，因為這問題比較嚴重，我們沒有如他們所希望的那樣很快給予答覆。因為前任福建代牧區的主教把其任務交給了我們，我們在很長一段時間內，就按照他的命令全神貫注地關心這些問題。但是，在教廷為這個宗座代牧區選擇了我們出任代牧以後，似乎需要我們為此而更加勤奮努力。我們可以千真萬確地說，我們並沒有蓄意忽視過任何幫助我們達到真理的東西，不管是出自中文的評論，或者出自於與學者的談話。當務之急，我們在每天的彌撒及熱切的祈禱中祈求天主在黑暗中照亮我們，教給我們走他的道路，告訴我們在祂的眼睛裡甚麼是祂喜歡的，是祂歡迎的。

二、教廷的敕令和憲章明確指出，宗座代牧們都有責任在他們自己的代牧區範圍內為有關崇拜天主及維護道德作好準備。為了在這問題上履行我們的職責，我們命令我們教區內的每一個傳教士在教廷另作出新決定之前，都要遵守下列規定：

1) 除了在某種不規範的語言以外，不要用中文去表達無法表達的歐洲名詞。我們宣佈應稱真神為天主（天上的主人），這已經是用了很多的名稱了。另外兩個漢詞……天和上帝（最高的皇帝）……應該完全取消。不要讓任何一個人知道在漢語中……天和上帝……就是我們基督教徒崇拜的真神。

2) 我們嚴禁在任何教堂裡置放刻上“敬天”二字的匾。不管在什麼地方，放上這匾的，我們都下令在兩個月之內去掉。凡把真神稱為天或上帝的其它的牌子和類似意義的對稱也都要去掉。我們的意見是，所有這些牌子，尤其那些有“敬天”字樣的不能被認為與偶像崇拜無關。即使事情並沒有我們看得那麼確定，也真正暗示着有危險，看到傳播福音的教士可以在神聖的地方放置某件令人厭惡的東西，會把我們從這類牌子前嚇跑。經驗告訴我們，我們代牧區內那些不讓把這些牌子放在自己教堂裡的傳教士們，在傳播福音方面毫不遜色，他們勞動的收穫並不比其他傳教士們小。

3) 我們聲明：這些問題沒有如實反映，已經越過我們呈交給教宗亞歷山大七世了。因此，容忍中國人中間已經盛行的祭孔和祭祖，傳教士們不能依賴教廷作出的答覆……教廷的答覆當然是正確、明智的，但卻是根據可疑及含糊地描繪的情況而作出的。

4) 傳教士在任何情況下都不能允許基督徒主持、參與或者出席一年數度例行的祭孔、祭祖的隆重儀式，我們宣佈這種供祭是帶有迷信色彩的。

5) 有的傳教士在他們傳播福音的地方力求取消在家裡供先人的牌位，我們對這些傳教士大加贊揚，我們鼓勵他們繼續做下去。但是，在有的很難這樣做的地方，至少採取一種適當辦法：把“神主”、“神位”、“靈位”等字取掉，只能把亡者的名字寫在牌位上，至多祇能加一個“位”字。在教廷就這些問題作出裁決以前，我們不能完全反對以上述形式出現的此種牌位。但是，我們不能同意對這種牌位以迷信的眼光加以

理解。所以，在私宅裡，牌位放置的地方必須用粗體字寫上一個聲明，聲明基督徒對死者的一些想法和子孫應該對祖宗如何行孝道。我們在這個指令的結尾附了此種聲明的一個具體實例。我們並不反對採用其它類似意義的聲明，不過它首先應得到我們的同意。

6) 我們注意到有些在口頭上，或在書面上流傳着的一些做法，正把粗心的人引向錯誤，甚至為迷信大開方便之門。例如：中國人教授的哲學，如正確加以理解並沒有什麼和基督教教規相違背的；古代的賢人用“太極”這詞把天主解釋為世界一切事物的緣由；孔子向神靈所致的敬意其世俗意義更甚于宗教意義；中國的《禮經》(有關中國所有的習俗和禮儀的書)無論對自然界還是道德修養都是一部傑出學說的集大成之作。

在我們整個代牧區，我們嚴格禁止散播大量這類似是而非、錯誤百出的言論或文字。

7) 要讓教士們注意，在學校裡用中文教科書講課的基督徒們不向他們的學生灌輸這些書的原文及註釋中層出不窮的無神論及其它迷信的東西。要讓傳教士們要求他們駁斥明顯的錯誤，利用批駁錯誤趁機孜孜不倦地教導他們的學生，基督教關於天主及其創造世界、主宰世界是如何解釋的，傳教士們應經常告誡這些基督徒們不要把他們在課上學到的違背基督教義的東西摻雜進他們的著作中，這種情況是很容易發生的。

其它有些問題我們目前還沒有考慮到。我們是在可靠的資訊來源的基礎上來制訂上述規定的。在很大範圍內，其它一些事情也是根據這些資訊來源。根據這些資訊來源很容易規定並在實踐上指出在其它事情上該如何做。

如果某位傳教士——但願此事不曾發生——沒有按我們的指令在兩個月內把他管轄的教堂裡或屋子裡的牌位和我們所指出的條幅拿掉的話，或者在規定的時間內不努力把我們的準則帶進當地的習俗，我們現在就撤銷我們及任何其他宗座代牧和代理宗座代牧給他的權力，並且我們還要在上述指定的時間當眾宣佈。

這樣，我們現在重申，並且公開聲明，我們並不想給那些以前有另外的想法、並不按我們為將來而下的命令去行事的人找岔子。在這種事情上，所有傳教士們如果意見不一致，各行其是，每人處理事情的做法自認為在主內更與真理保持一致，那是不足為怪的。但現在讓我們大家嘗試達到這一點共識，大家眾口一辭，我們就可以證明教會並沒有帶上污點或缺點，它還是它，神怪而又純潔。和平與博愛的天主和我們在一起。

1693年3月26日於福建省長樂

福建宗座代牧<sup>(32)</sup>

閻 璫

次年，閻璫又派兩名傳教士將文告和上書帶往羅馬。教宗將來人送聖職部審查。當時的聖職部並不十分注意。直到1697年閻璫正式為福建代牧以後，聖職部才指定四名樞機主教組成審查委員會。1700年，教宗英諾森十二世去世，繼任教宗為克萊門十一世(Clement XI)，他將此事交由四名神學家認真討論。他們是本篤會前總會長、現任羅馬樞機長布雷爾(Giovanni Maria Gabrielli)，前任奧古斯丁隱修會總會長薩拉諾(Nicolas Serrano)，前任加爾默羅隱修會總會長尼古拉(Philip of Pt. Nicolas)，重振小兄弟會總代表瓦列索(Charles Francis Veresio)。教廷聖職部實為宗教裁判所，其職責為捍衛天主教會正統教義。該部對有損於教會的舉止和學說，必欲禁止，且寧可過嚴，不可失之過寬。他們討論的結果認為中國祭祖祭孔是有損教義的。1704年11月20日，聖職部對此問題舉行最後一次會議並作出了決議。教宗克萊門十一世當天即予以批准<sup>(33)</sup>，並決定決議中的各款在歐洲暫不公佈，全文交教宗派往中國的特使並由特使與當地的主教、代牧商議以後再行公佈。該決議受閻璫文告的影響很大，但語氣和指示比閻璫的更為武斷和嚴厲。該文在後來曾譯為中文。陳垣所編《康熙與羅馬使節關係文書》中譯為〈禁約〉<sup>(34)</sup>，全文如下：

一、西洋稱呼天地為萬物之主，用斗斯二字，此二字中國不用成語，所在在中國之西洋人，並入天主教之人，方用天主二字，已經日久；從今以後，總不許用天字，並不許用上帝字眼稱呼天地萬物之主。如敬天二字之匾，若未懸掛，則不必懸掛，若已曾懸掛在天主堂內，即當取下，不許懸掛。

二、春秋二季祭孔子並祭祖宗之大禮，凡入教之人，不許作主祭助祭之事；連入教之人，亦不許在此處站立，因為此與異端相同。

三、凡入天主教之官員或進士、舉人、生員等，於每月初一日十五日不許入孔廟行禮。或有新上任之官，並新得進士、新得舉人、生員等，亦俱不許入孔子廟行禮。

四、凡入天主教之人，不許入祠堂行一切之禮。

五、凡入天主教之人，或在家中或在墳上，或逢吊喪之事，俱不許行禮。或本教人與別教人，若相會時，亦不許行此禮，因為都是異端之事。再者，入天主教之人，或說我並不曾行異端之事，我不過要報本的意思，我不求神，亦不求免禍，雖有如此說話者亦不可。

六、凡遇他教之人行此禮之時，入天主教之人，若要講究，恐生是非，祇好在旁邊站立，尚可使得。

七、凡入天主教之人，不許依中國規矩，留牌位在家，因有靈位神主等字眼，文指牌位之上有靈魂。要立牌位，祇許寫亡人名字。再者，牌位做法，若無異端之事，如此留在家中可也。但牌位旁邊，應寫天主教孝敬父母之道。

在〈禁約〉拉丁文原文中有一段話，它要求未來的教宗派往中國的特使和其他所有教會人士都要像古代教父告誡的那樣，謹守教會的規條，反對任何的異端和迷信。

上述的安底奧基亞的宗主教也好，與答覆有關的其他人也好，都必須正如戴爾都良主教

(Tertullian，公元3世紀初著名的基督教思想家及護教學者)所告誡的那樣，注意遠避任何帶有外教迷信的外表和色彩，同時必須當心要保護好在基督的葡萄園裡滿腔熱忱勤懇地傳播福音的人們的好聲譽。在上述疑惑經教廷的警惕和正確判斷解決之前，和平常一樣，允許他們有另外的想法。但是，他們不應被指控在鼓勵崇拜偶像，尤其因為他們自己聲稱事實上從未允許過人們去做上述答覆中不允許基督徒做的許多事情。現在事情已經有了定論，他們必須毫無保留地，謙虛地服從教廷的意願。(35)

教宗克萊門十一世於11月20日當天批准聖職部決議，並下了一道諭旨。它指出羅馬聖職部和宗教裁判所針對中國禮儀所召開的會議都有教宗本人親自在場，是教宗本人指定羅馬教會專門審查異端的樞機主教們參加審查的。教宗本人還聽取了前任教宗英諾森十二世指定的神學家們的意見，最後認可了上述各條答覆。教宗要求他派往中國的特使多羅主教和中國當地的主教代牧們，“必須注意每一個在那裡的傳教士，不管屬於哪個修會、機構，甚至是耶穌會，都必須無條件地遵守這些答覆，他們應該注意在這些地區內所有的基督徒們都應認真遵守這些答覆。不遵守者應該受到教會法的處罰。”(36)

### 多羅出使北京謁見康熙皇帝

其實，早在決議尚未公佈的1701年12月5日，教宗克萊門十一世在舉行御前大會時，便聲明將派使出使中國。當時教宗沒有說明派使的目的，但人們都知道這與執行中國禮儀有關。換言之，羅馬教廷一邊在研究中國禮儀，並已傾向於禁止中國禮儀，一邊已準備派使前往中國了。

教宗指定出使中國的特使為多羅蒙席(Msgr. Carlo Tommaso Maillard de Tournon)，使節另外又兼安底奧基亞宗主教銜(Patriarch of Antioch)。多羅於1668年12月生於意大利都靈，父為當地望族。他早在耶穌會辦的大學讀書，晉鐸以後在羅馬

各法院實習，後任教宗宮廷長官錢啟（Baldassare Cenci）樞機隨員，參加教宗選舉會，為新教宗克萊門十一世所賞識。<sup>(37)</sup>多羅此人信仰堅定，但個性狹倔強，三十餘歲即任高級教職，恃才傲物，對東方的事物並不瞭解且不願深究。當教宗告訴他的任命時，震驚之餘，他涕泗交流地要求教宗不要委任他去中國，理由是身體虛弱，不宜長途跋涉。<sup>(38)</sup>但教宗不准他推辭。1701年12月21日，教宗親自在聖彼得大教堂祝聖多羅為宗主教。1702年7月2日，教宗頒上諭 *Speculatores Domus Israel*，申明多羅為教廷出使中國、印度及附近各國的巡閱使，加上等特使銜（*Legatus a Latere*），具有指揮和解決教務問題的全權。<sup>(39)</sup>

多羅使團並沒有通知葡萄牙國王，這次使命一開始即使葡萄牙當局不悅，因為它直接與葡萄牙保教權發生衝突。使團在印度也與果阿當局發生矛盾，有關使團出發及中途的這些經歷，將在稍後加以討論，本節則直接敘說多羅使團來華謁見康熙皇帝的經過。

1702年7月4日，使團從羅馬起程，經過漫長的旅行，於1705年3月抵達澳門。4月5日，多羅進入廣州。不久，多羅集會使團成員開會，決定以教宗特使的身份奏明康熙皇帝，並請在北京的葡萄牙耶穌會士安多（Antoine Thomas）代奏，奏請朝廷確定謁見的日期。多羅在廣州的時候，雖然沒有得到教廷有關中國禮儀的任何正式決定，但已心知教廷加以禁止的意向。由於偏見的原因，他本人一抵中國，即已顯露出對耶穌會士的成見，他不僅不聽耶穌會方面的任何陳述，甚至不願坐着與他們一同吃飯。<sup>(40)</sup>他選了一名遣使會會士畢天祥（Luigi Antonio Appiani）擔任翻譯和秘書，對他言聽計從。<sup>(41)</sup>

當多羅離廣州北上之時，康熙皇帝正在熱河行宮。耶穌會士閔明我、徐日昇等聯名上奏，報告此事。1705年7月20日，康熙批准多羅入京謁見，並命沿途官員，如禮迎接。當時多羅在廣州動身時忽患風濕，半身不遂。康熙帝得此消息後，頗為惦念，特派親王到山東臨清迎候，諭令換由陸路進京。12月4日，多羅入京師，居住在北堂。康熙特

派內大臣到北堂問候，頒賜珍饈。事實上，康熙對於多羅來華的使命，心中存在懷疑，在禮節上照顧周到的同時，也留心觀察。這時，使團中一隨員外科醫生悉哥底（Sigotti）忽然患疾病，於12月12日去世。康熙欽賜葬地，同時乘機觀察特使團員的殯禮，是否與耶穌會所習者相同。據報，殯葬不合中國禮儀，也不合耶穌會慣用的禮儀，康熙帝起了疑心。<sup>(42)</sup>

1705年12月31日，康熙皇帝第一次召見多羅，當時多羅生病，康熙帝特差官到北堂用肩輿迎入皇宮。入暢春園後，在殿前下輿。多羅由兩隨員扶近御座行禮。康熙見其如此病態，命免跪拜，並賜座。康熙帝感謝教宗遣使問安的盛意。多羅請求任命一名教務總管。康熙帝則屬意耶穌會士，這是多羅決不願意的。康熙帝命特使指定一員，攜帶清朝的禮物，前往羅馬答聘。<sup>(43)</sup>在整個謁見的過程中，康熙帝十分和藹，款待也很周到。四天以後，康熙召多羅前往狩獵，多羅因病派團員一人代行。中國新年元宵節時，康熙招多羅往城外御花園觀燈及看煙火。

1706年3月中旬，多羅從馬尼拉方面得到消息，得知教廷已經在上年11月20日作出禁止中國禮儀的決議，多羅於是禁止中國各修會傳教士再加討論。當時，北京的天主教教徒曾派代表面見多羅，陳遞請願書，他加以嚴詞責罵，激起了教徒及耶穌會士的憤怒。從此，多羅不再接見北京的教徒。3月21日，京城外一百餘名教徒面見多羅，其中有五名教徒高舉請願書，多羅疑是耶穌會所指使，竟將請願書擲於地上。畢天祥還大罵教徒，並禁止他們再進多羅寓所。

康熙皇帝本人對於多羅的秘書畢天祥甚不信任，因畢氏以前在四川曾被四川地方官驅逐過。同時，康熙帝想選幾名教士攜帶禮物報聘教宗，命白晉為正使、沙國安（Mariani）為副使。多羅因白晉為耶穌會士，必欲沙國安於白晉之上。康熙帝此時已極為不快，6月22日御批曰：“覽多羅奏，朕知道了，無用再論。但白晉已與沙國安不和，叫回白晉如何？”<sup>(44)</sup>兩天以後即6月24日，康熙帝再次下一道御批，嚴正表明了朝廷的立場：

前日曾有上諭，多羅好了陛見之際再諭。今聞多羅言，我未必等到皇上回來的話，朕甚憐憫，所以將欲下之旨曉諭。朕所欲言者，近日西洋所來者甚雜，亦有行道者，亦有白人借名為行道者，難以分辨是非。如今爾來之際，若不定一規矩，惟恐後來惹出是非，也覺教化王處有關係。祇得將定例，先明白曉諭，命後來之人謹守法度，不能稍違方好。以後凡自西洋來者，再不回去的人，許他內地居住。若今年來明年去的人，不可叫他居住。此等人譬如立於大門之前，論人屋內之事，眾人何以服之，況且多事。更有做生意，做買賣，此等人亦不可以留住。凡各國各會皆以敬天主者，何得論彼此，一概同居同住，則永無爭竟矣。為此曉諭。<sup>(45)</sup>

6月29日，康熙帝第二次接見多羅，禮儀不如上次隆重，態度亦不如上次和藹。康熙帝談話中屢次追問多羅的使命，多羅避重就輕，答以問候皇上。康熙讓多羅呈報教宗，不可更改中國禮儀，況且這些禮儀並不反對天主教教義。次日，康熙邀多羅遊覽暢春園，又一次要多羅轉告教宗，中國兩千年來奉行孔孟之道，西洋人自利瑪竇來華以後，一直奉公守法。將來有人反對祭祖祭孔，西洋人就很難再居留中國。多羅不敢正面回答，祇說有一通曉中國事物的閩璫主教，即將來京。

7月22日，康熙皇帝命閩璫前往熱河行宮覲見。事實上，閩璫對中國文化毫無瞭解，但既然皇帝召見，不得已前往。隨行者有畢天祥、耶穌會士安多、巴多明（Dominique Parrenin）、薄賢士（Antoine de Beauvollier）等。康熙帝此前早已對閩璫有所反感，因為他已閱覽過閩璫所寫的半文不白的書籍，並於康熙四十五年（1706）六月初四作如下批示：

（……）由此觀之，半半落落，無頭沒尾，止以其略知非事與天主教比較而已，何無一言贊揚五倫之義為是耶？此人心淺窄，即如我此處擬定訴狀之人，祇以能定罪得勝，為其大樂，亦不

論是非。此輩小氣之處，書之未窮。總之見之，也許知之矣。<sup>(46)</sup>

正因為如此，當8月初閩璫在熱河覲見康熙時，皇帝問他御座後匾上“敬天法祖”四字為何，閩璫祇認得“天”字。在此之前，康熙已諭示多羅，覲見時皇帝將不問中國禮儀是否可行，因為此事應由教宗最後定斷。皇帝祇問閩璫如何解釋中國經書上的文句。然而閩璫竟不識字。<sup>(47)</sup>8月2日，康熙帝批示，指斥閩璫：“愚不識字，妄論中國之道！”次日又下諭曰：

閩璫既不識字，又不善中國語言，對話須用翻譯。這等人敢談中國經書之道，像站在門外從未進屋的人討論屋中之事，說話沒有一點根據。<sup>(48)</sup>

1706年8月13日（康熙四十五年七月初十日），康熙帝作了一個重要的諭批，指責多羅掩蓋出使使命真相，在中國教會中撥弄是非，製造混亂，並申明皇帝對於居住在中國的西洋人擁有管轄之權，並命地方官吏查問來自西洋的教士：

朕以爾為教化王所遣之人，來自遠方，體恤優待。爾於朕前屢次奏稱並無他事，而今頻頻首告他人，以是為非，以非為是，隨意偏袒，以此觀之，甚為卑賤無理。爾自稱教化王所遣之臣，又無教化王表文。或係教化王所遣，抑或冒充。相隔數萬里，虛實亦難斷。今白晉、沙國安將賞物全行帶回。嗣後不但教化王所遣之人，即使來中國修道之人，俱止於邊境，地方官員查問明白，方准入境耳。先來中國之舊西洋人等，除其修道、計算天文、律呂等事項外，多年並未生事，安靜度日，朕亦優恤，所有自西洋地方來中國之教徒，未曾查一次。由於爾來如此生事作亂，嗣後不可不查，此皆由爾所致者。再者，爾若自謂不偏不倚，先後奏言毫無違悖，則敢起誓於天主之前乎？真朕所頒諭旨，及爾所奏行諸

事，爾雖隱匿不告知教化王，然朕務使此處西洋人，齋書爾西洋各國，詳加曉諭。（……）我等本以為教化王諒能調和統轄爾等教徒，原來不能管理。爾等西洋之人，如來我中國，即為我也。若爾等不能管束，則我等管束何難之有？<sup>(49)</sup>

數天之後，多羅請求離京。康熙對他既生厭惡，立即照准。8月20日，多羅離開北京南下，12月17日抵南京。同時，康熙下令驅逐閩端出境，並將畢天祥遣送四川，令地方官就地拘禁。並命所有在中國的傳教士必須領票，申明遵守利瑪竇規矩。黃伯祿撰《正教奉褒》記曰：

康熙四十五年冬，駐京西士齊趨內殿。上面諭云：“朕念你們，欲給爾等敕文，爾等得有憑據。地方官曉得你們來歷，百姓自然喜歡進教。”遂諭內務府：“凡不回去的西洋人等，寫票用內務府印給發。票上寫西洋某國人，年若干，在某會，來中國若干年，永不復回西洋。已經來京朝覲陛見，為此給票，兼滿漢字。將千字文編成號數，挨次存記。將票書成款式進呈。”欽此！<sup>(50)</sup>

這時，康熙帝正作最後一次南巡，在揚州、南京、蘇州、杭州、臨清等地，均曾接見教士。一些耶穌會士自願領票，永居中國，遵守利瑪竇成規。另一些傳教士如巴黎外方傳教士的赫宣（Pierre Herve）和多羅使團成員施體仁（Francesco Biandrate di San Giorgio）等拒絕領票。康熙命地方官一律將他們押往廣州居住。1707年4月19日，康熙在蘇州向西洋教士發佈諭旨：

諭眾西洋人，自今以後，若不遵利瑪竇的規矩，斷不准在中國住，必逐回去。若教化王不准爾等傳教，爾等既是出家人，就在中國住着修道。教化王若再怪你們遵利瑪竇，不依教化王的話，教你們回西洋去，朕不教你們回去。倘教化王聽了多羅的話，說你們不遵教化王的話，得罪

天主，必定教你們回去，那時朕自然有話說。說你們在中國年久，服朕水土，就如中國人一樣，必不肯打發回去。教化王若說你們有罪，必定教你們回去，朕帶信與他說，徐日昇等在中國服朕水土，出力年久，你必定教他回去，朕斷不肯將他們活打發回去，將西洋人頭割回去。朕如此帶信去，萬一爾教化王再說，爾等得罪天主，殺了罷。朕就將中國所有西洋人等都查出來，盡行將頭帶回西洋去。設是如此，你們教化王也就成個教化王了。你們領過票的就如中國人一樣，爾等放心，不要害怕。

康熙四十五年來冬，駐京西士齊趨內殿。上面諭云：“朕見你們，欲給爾等敕文，爾等得有憑據。地方官曉得你們來歷，百姓自然喜歡進教。”遂諭內務府：“凡不回去的西洋人等，寫票用內務府印發。票上寫西洋某國人，年若干，在某會，來中國若干年，永不復回西洋。已經來京朝覲陛見，為此給票，兼滿漢字。將千字文編成號數，挨次存記。將票書成款式進呈。”欽此！<sup>(51)</sup>

1707年1月25日，多羅在南京向在華的傳教士發表公函，宣佈羅馬教廷已經決定禁止祭祖祭孔的禮儀。公函指出：

為了履行我們的職責，我們決定建議、公佈和建立一個明確的法規，以便使大家將來共同遵守。我們作為全權代表，有很高的權威，我們有權建議、制定、命令。要求所有傳教士執行，不管是教區司鐸，還是各修會的傳教士們，甚至耶穌會的傳教士們都要遵循以下要求，來回答我們已經被問到的，或者正要被問到的問題。

如果他們被問到有關中國傳統教導、法律、禮儀、一般習俗，他們是否同意這些東西，或者答允不攻擊它們，不在口頭上或以書面反對他們時，他們都必須答覆如下：如果它們是和基督教法律相容的，或者可以與之合法及恰如其分地相符的，答覆是可以的，否則不行。

如果他們被問到在神律中是否有與中國傳統的教導的不同之處，他們必須回答：有許多不同。當要求他們舉例說明時，他們可以盡他們所能想到的，闡明算命、祭天、祭地、祭月亮、祭其他星宿和神靈等視之為人文學科和藝術的發明者的意義。基督徒祇能祭萬物的創造者天主，他們從天主那裡得到禍或者福。

當他們被問到敬祭孔子和祖宗的焦點問題時，他們應該作如下回答：不行。我們不能奉獻這樣的祭品。我們不允許聽從神律的人們祭孔和祭祖。

同樣地，關於中國人習慣使用牌位以尊敬死去的祖宗。回答是：不行。

當他們被問到“上帝”或者“天”是否是基督徒的真正天主時，回答是：不是。

當他們被問到為甚麼要這樣想時，他們應回答：因為這些事情和對真天主地真崇拜不相容，因為這個決定是聖座作出的，而在信仰領域內，聖座是基督徒的沒有謬誤的導師。

當被問到聖座決定是哪一天作出的時，他們可以說：眾所周知，這個決定是1704年11月20日發出的。

然後，當問到“你是怎麼知道這個決定的”時，他們可以回答：我們是從我們的上級，即安底奧基亞的宗主教所陳述的聲明中得知的。根據他的職權，他親自傳達教宗的指示，我們一定得相信他。

本人不才，但蒙教宗給予宗座權力及全權代表之權力來處理問題。我們要求每一位主教、宗座代牧、各地的正權主教、傳教士和司鐸，不管是教區司鐸，還是修會司鐸——甚至耶穌會的——現在在中國的傳教士，以及將來要來此地的傳教士都有服從的義務。否則就遭自動絕罰的處分，除在臨死前的情況外，祇有教宗和我們保留其赦免權，任何人不能藉口教宗給予的特權而逃避這種絕罰，即使耶穌會的神父們也是如此。<sup>(52)</sup>

在這份公函中，這位宗主教銜的特使還公開否認前任教宗亞歷山大七世於1656年公佈的論旨，說它的無效的。<sup>(53)</sup>

1707年3月19日，多羅離開南京，5月24日抵達廣州。康熙皇帝派兩名官員赴廣州，命多羅出示教宗派遣他來華的委任狀，多羅抗拒不交，結果被押解澳門。以後，康熙帝又叫回白晉和沙國安，並將贈送教宗的禮品收歸國庫。至此，康熙帝與多羅完全決裂。6月29日，多羅被押解到了澳門，他的使命完全失敗了。

### 嘉樂使華及1742年〈自上主聖意〉通諭

1715年3月19日，羅馬教宗克萊門十一世頒佈一重要的通諭〈自登基之日〉(Ex illa die)。該通諭確認了1704年11月頒佈的有關禁止祭祖祭孔典禮的禁令；同時，也再度重申了1707年1月多羅發佈的公函所嚴格規定的禁令。在〈自登基之日〉中，教宗以極為嚴厲的口氣武斷指出：

這些諭令足以根除敵人在田野裡播下的莠草。……(然而)我很遺憾地聽說，在中國，長期以來人們迴避，至少是拖延本教宗如此堅定的答覆。這對宗座的權威是嚴重的損害，對信徒也是壞表樣，並有損於拯救靈魂的工作。……為了完成傳教的職責，天主委託本教宗必須完全清除和結束這些困難、遲疑、逃避和藉口，以使我們為信徒的靈魂拯救工作帶來安寧。因此，在樞機們和本教宗的宣導下，在瞭解確切情況和經過成熟考慮之後，運用本教宗完全的宗座權力，公佈了現在的憲章。憑藉著神聖的服從，本教宗命令以前公佈的每一項答覆，以及其中包括的每一件事情，都必須準確地、安全地、無可逃避地和堅定地加以執行和遵守。<sup>(54)</sup>

在該通諭中，教宗還要求傳教士宣誓服從，不得違背。1716年8月，〈自登基之日〉文件送到廣州，

由駐廣州的傳信部辦事處秘密送往全國各省，11月在北京公佈，激起康熙極大的反感和憤怒。

雖然詔書公佈以後，中國的傳教士們都宣誓服從，但是一般教徒並不完全遵行，不少士大夫因禁止祭孔而無法參加科舉考試，自動離開了教會；有些教徒無法不去祠堂敬拜祖宗，也不願意再進教堂了。1719年10月7日，北京主教伊大仁在致傳信部的信中指出：

這邊的傳教情形很衰敗，一切的事，都懸於一條線上（看將來教廷特使是否可准敬孔敬祖），同時又常受各方打擊，也因為許多人是自己的教友，希望聖座允許中國禮節。將來真正告訴他們一切都禁止了，他們必定不願放棄這禮節。因此，許多地方的教友已像裂教人了。本教區的耶穌會士至今仍舊不執行聖事。去年，1718年，我因他們視察員紀理安不斷地要求，已經讓他們寫出實際的辦法。他們仍舊不行聖事，祇有幾個在教友臨終時，才給臨終教友行聖事，行聖事前又不問教友違背了禁令與否，而且根本不提教宗的禁令。（55）

傳信部為處理中國禮儀問題的善後事宜，於1719年向教宗建議派遣新的使節前往中國。教宗克萊門十一世於1719年9月18日的秘密御前會議中，決定派嘉樂（Carlo Mezzabarba）為出使中國及附近國家的特使，並加亞歷山大宗主教銜。

嘉樂為意大利北方巴委亞（Pavia）人，生於1682年，早年晉司鐸，攻讀法律，曾考取民律、教律兩科博士，任宗座最高法院和高等法院法官，後陞教宗國內多提（Todi）和撒皮納（Sabina）兩省省長，接受出使中國特使委任時，年僅37歲。此次在嘉樂出使中國之前，教宗曾致信葡萄牙國王通報此事，並允許特使由里斯本起程，搭乘葡船去澳門。葡王覆信答應將待之以禮，並提供旅費。（56）

出使中國的使團陣容龐大，有無會籍神父七人，修會會士十三人，教徒七人，其餘還有侍役、廚子。他們都有一技之長，被選到中國皇帝的宮廷

當聽差。同時，嘉樂先派遣費理簿（Filippo Maria Cesati）、何濟各（Onorato Maria Ferrari）二人，先期來華，攜帶教宗致康熙手書。（57）

1720年3月25日，嘉樂由里斯本起程，直至9月22日已遙見中國大陸。26日進澳門，受到澳門當局的歡迎。10月7日，由水路前往廣州。當時，兩廣總督府派員詢問嘉樂：一、特使來華的使命是甚麼？二、康熙帝派往羅馬的四個西洋教士為何不見回來？三、嘉樂特使是否另有使命？嘉樂答稱：一、來華使命為向皇上問安，並攜有教化王致皇上信一封；二、皇上所派遣的西洋教士，三個去世，艾若瑟因病不克前來；三、特使攜有教化王禮物獻呈皇上，並請求皇上開恩，保護天主教。

12月25日，嘉樂抵北京城外寶店。康熙帝再次派員詢問嘉樂來華使命。嘉樂答曰：“遠臣嘉樂，實是教王所使。教王使臣請皇上安，求皇上隆恩有兩件事：一件求中國大皇帝俯賜允准，着臣管在中國傳教之眾西洋人；一件求中國大皇帝俯賜允准，中國入教之人，俱依前歲教王發來條約內禁止之事。”

12月26日，康熙帝派伊都立等四位官員，向嘉樂傳旨：

爾教王所求二事，朕俱俯賜允准。但爾教王條約與中國道理，大相悖戾。爾天主教在中國行不得，務必禁止。教既不行，在中國傳教之西洋人，亦屬無用。除會技藝之人留用，再年老有病不能回去之人，仍准存留；其餘在中國傳教之人，爾俱帶回西洋去。且爾教王條約，自行修道，不許傳教。此即准爾教王所求二事。此旨既傳，爾亦不可再行乞恩續奏。爾若無此事，明日即着爾陛見。因有此更端，故着爾在拱極城且住。再聞瑞原係起事端之人，爾怎不帶他同來？欽此。（58）

康熙的批示顯示出他十分憤怒，因為嘉樂對他來華使命的描繪前後不符。在廣州時，嘉樂說是向皇上請安，現在卻要求實行教化王的條約。12月27日，康熙再傳諭旨：

朕之旨意，前後無二。爾教化王條約與中國道理大相悖謬。教王表章，朕亦不覽。西洋人在中國行不得教，朕必嚴行禁止。本應命爾入京陛見，因道理不合，又生事端，爾於此即回去。明日着在京眾西洋人於拱極城送爾。(59)

從此諭旨可知，康熙已準備下逐客令了。

嘉樂見事緊急，懇求來官代奏，希望皇帝降恩准許將教宗的文件翻譯出來進呈御覽，有合中國道理者請准予執行，不合者即禁止。同時，嘉樂擬訂了八項有關禮儀問題的八項妥協辦法，史稱“八項准許”或“八項特准”：

一、准許教徒家中供奉祖宗牌位。牌位上祇許寫先嫡先妣姓名，兩旁加註天主教孝敬父母的道理。

二、准許中國對於亡人的禮節；但是這些應是非宗教性的社會禮節。

三、准許非宗教性的敬孔典禮，孔子牌位若不書靈位等字，也可供奉，且准上香致敬。

四、准許在改正的牌位前或亡人棺材前叩頭。

五、准許在喪禮中焚香點燭，但聲明不從流俗迷信。

六、准許在改正的牌位前或亡人棺材前供陳果蔬，但應申明祇行社會禮節，不從流俗迷信。

七、准許新年和其它節日，在改正的牌位前叩頭。

八、准許在改正的牌位前，焚香點燭，在墓前供陳菓蔬，但應申明不從流俗迷信。(60)

康熙獲知這八項通融辦法以後，態度稍微緩和。12月30日，遣伊都立、趙昌、李國屏、李秉忠等官員通知嘉樂，準備謁見。

1720年12月31日，康熙帝第一次接見嘉樂特使，並賜宴。

上親賜酒一爵，問嘉樂云：“朕覽爾西洋圖畫內有生羽翼之人，是何道理？”嘉樂奏云：

“此係寓意天神靈迅，如有羽翼，非真有羽翼之人。”上隨諭：“中國人不解西洋字義，故不便辯爾西洋事理。爾西洋人不解〔中國〕字義，如何妄論中國道理是非？朕問即此意也。”(61)

當時天氣寒冷，康熙見嘉樂衣服單薄，賜嘉樂貂褂一封，隨行西洋人各賜酒一爵。

1721年1月3日，嘉樂進宮進呈教宗贈送康熙帝的禮物，康熙遣官員賜嘉樂鼻煙壺、火鏟包各一，琺瑯碗四口，葫蘆瓶一隻。後又賜嘉樂貂冠一頂，青袍一件，裡衣兩件，靴襪全份。

1月10日，嘉樂前往宮內清谿書屋第三次謁見康熙帝。康熙帝面諭嘉樂：“爾當於隨爾來人中，出二人回西洋去，傳諭朕恩。朕旨意無多語；一、教王遣爾來謝恩，朕深嘉念；二、教王遣爾來請安，朕躬康健，爾等目所睹；三、教王所貢方物，朕念遠人胥服之情，俯賜存留。祇此三事當寫出。與爾以便，爾譯西洋字寄去。”

1月14日，康熙又在宮中召見嘉樂及隨員。當時有德理格和馬國賢任翻譯，又有四位耶穌會士李若瑟、白晉、穆敬遠、馮秉正任助譯。全體在京教士亦出席，囑“直言無隱”，又說“朕今日旨意語言必重”，又諭：

爾欲議論中國道理，必須深通中國文理，讀盡中國詩書，方可辯論。朕不識西洋之字，所以西洋之事，朕皆不論。即如利瑪竇以來，在中國傳教，有何不合爾教之處？在中國傳教之眾西洋人，如有悖爾教之處，爾當帶回西洋，照教律處分。

針對嘉樂所說“供牌上稱為上帝不合教處”，康熙指出：

供牌位原不起自孔子，此皆後人尊敬之意，並無異端之說。呼天為上帝，即如稱朕為皇上。

1月17日，康熙閱覽了教宗禁約的譯本，十分憤懣，朱批曰：

覽此告示，祇可說得西洋人等小人，如何言得中國之大理？況西洋人等，無一人通漢人書者，說言議論，令人可笑者多。今見來臣告示，竟是和尚道士、異端小教相同，彼此亂言者莫可如何。以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事。<sup>(62)</sup>

次日，趙昌等奉旨，捧康熙的朱筆批示給嘉樂看。御前太監陳福又傳旨：“朕前日已有旨意辯論道理，語言必重，以後也不令爾陛見。爾有回奏，可寫字奏。朕先前亦曾面諭，爾當執定主見，不可動搖。爾今如此偏信壞事小人之言，欲傳此悖理之條約，中國斷使不得。”同日，德里格、馬國賢二人被捕。

1月19日，伊都立、趙昌等押德里格與馬國賢，會同耶穌會士，傳示康熙帝看了教宗禁約和嘉樂所擬八項准許以後的批示：

朕理事最久，事之是非真假，可以明白。此數條都是閻瑞當日在御前，數次進過使不得的話。他本人不識中國五十個字，輕重不曉、辭窮理屈，敢怒而不敢言，恐在中國致於死罪，不別而逃回西洋，搬弄是非，惑亂眾心，乃天主教之大罪，中國之反叛。覽此幾句，全是閻瑞當日奏的事，並無一字有差。

同時，康熙又命伊都立、趙昌口傳旨意給嘉樂：

爾教王條約內，指中國敬天拜孔子諸事有異端之意。爾不通中國文理，不知佛經道藏之言。即如爾名嘉樂，乃阿旋里、喇嘛之言。先來之多羅，係佛經多羅摩訶薩內之言。稱天主為造物之主，乃道藏內諸真誥之語。朕無書不覽，所以能辨別。爾等西洋人一字不識，一句不通，開口非佛經即道藏小教之言，如何倒指孔子道理為異端？殊屬悖理！

在中國之西洋人，並無一人通中國文理者，惟白晉一人稍知中國書義，亦尚未通。既是天主教不許流入異端，白晉談中國書，即是異端，即為反教。爾係教王使臣着爾來中國辦事，爾即當將白晉拿到天主堂，聚集鄂羅斯國人並京中大小人等，同看着偏信之德理格和馬國賢動手，將白晉燒死，明正其反教之罪。再，天主堂內，因當人舊西洋人湯若望曾在先帝時効力，因曾賜匾額，朕亦賜有匾額，既是與爾教不合，爾亦當將匾毀壞，方為辦事。<sup>(63)</sup>

康熙帝出此諭旨，言語譏諷，用詞顛倒，但亦可見其心中的憤懣。

此後康熙帝仍接見嘉樂八次，每次都重申自己的立場。其間，嘉樂曾請求皇上准允在北京購地建堂，被康熙婉拒。康熙請嘉樂轉達對教宗的問候，並說他本人不寫信給教宗了，一切均由嘉樂轉達。同時將贈送教宗及葡萄牙王的禮物也交給嘉樂帶回。在1721年2月20日的召見中，康熙帝出示了《嘉樂來朝日記》，請他轉呈教宗。該日記上有蘇霖、郎世甯、穆敬遠、戴進賢、嚴加樂、倪天爵、巴多明、馮秉正、費隱、馬國賢、莫大成、雷孝思、羅懷忠、張安多等十八人簽名。為防止教宗偏聽偏信，康熙還敦請另一名耶穌會士 Giampriamo 攜帶《嘉樂來朝日記》於3月13日離開北京，由莫斯科赴羅馬。<sup>(64)</sup>

2月26日，嘉樂進宮至太和殿，觀看皇上所賜的禮物。27日，進宮接受新的賜品。此兩次康熙帝均未出見。3月1日，康熙帝盛儀接見特使，准他動身前往羅馬。3月3日，嘉樂離開北京動身南下，5月23日抵澳門。

1721年11月4日，嘉樂向全國主教和神聖人員發佈了一份牧函。它詳細地談到了“八項准許”，並要求傳教士們擯除成見，精誠團結，服從教宗的旨意。該函最後指出：

八項特准祇有必須和有用的時候，才能謹慎地讓人獲知。無人可以直接或間接地通過自己或

其他人，以口頭或書寫的方式透露這份文件。無人可以將這份信函譯成中文或其它東方語言文字。如果違反此項禁令將受絕罰。<sup>(65)</sup>

12月9日，嘉樂離開澳門返回歐洲，並將多羅的靈柩運往羅馬。嘉樂回到歐洲以後，陞為樞機主教，於1741年去世。

嘉樂離京以後，中國各省傳教士的態度仍不能一致。本來反對祭祖祭孔的傳教士，也反對嘉樂的“八項准許”，而且予以廣義的解釋。羅馬教廷的態度先後也不一貫。

1730年8月6日，山西和陝西的代牧主教 Francesco Saraceni da Conca 向本教區信徒發出告示，一概禁止供奉祖宗牌位。傳信部接到報告以後表示譴責，並敦促他收回成命。

1733年7月6日及12月23日，北京方濟各主教（Francisco da Purificação）為統一教區內的禮制，兩次發出告示，要求信徒遵守嘉樂的“八項准許”。1736年9月26日，教宗克萊門十一世發佈一簡函，申明方濟各主教的兩份告示為完全無效。同時，教宗下令聖職部調查嘉樂“八項准許”的由來及性質。最後，1742年7月5日，教宗本篤十四世發佈了著名的〈自上主聖意〉（*Ex quo Singulari*）通諭。該通諭重申了〈自登基之日〉通諭的全部內容，廢除了嘉樂的“八項准許”，宣佈禁止祭祖祭孔的一切活動，並令所有在華及來華傳教的各修會教士，宣誓遵守教宗的禁令，並嚴格禁止教內人士討論禮儀問題。該通諭的最後部分武斷而又嚴厲地指出：

禁令針對所有的傳教士，包括本地司鐸和任何修會、團體和機構，包括耶穌會的司鐸。如果他們在履行其神職和司鐸權力時遲緩不決，那將受到失去神權的處罰。這種處罰將自動發生，無須申明。最後，祇有本教宗和將來的教宗才有赦免的權力。此外，祇有臨死的人才能被赦免。除此以外，修會司鐸如有違反，將被剝奪主動和被動的發言權。……

天主禁止任何修會、組織、機構甚至是耶穌會的傳教士拒絕服從本教宗的在憲章中準確地、完整地、絕對地、無可迴避地和嚴格地規定的內容。如果有任何人拒絕，本教宗將以服從神聖的名義命令他的省會長和總會長，毫不遲疑地將這些頑固、罪惡和反叛的人們逐出傳教區。他們的神長應該立即將他們召回歐洲，並向我們作出報告，以便我們根據他所犯罪惡的嚴重性加以懲罰。

〈自上主聖意〉通諭對嘉樂的“八項准許”的通融辦法也加以禁止：

本教宗不希望任何人再使用這些特許。這種特許是一種奸詐的行為，它會推翻憲章，對基督教造成很大的傷害。因此，我們確認和宣佈那些特許應該被認為是從未存在過的。我們絕對地譴責和斥責，實踐它們就是搞迷信。我們這份憲章是最後定論，據此，我們廢除、撤銷，並聲明“八項准許”中的任何一項都不具備效力。我們聲明和宣佈它將永遠被認為無效的。<sup>(66)</sup>

該通諭還要求所有在中國和遠東的神職人員遵照下列的程式宣誓，誓辭有固定的格式如下：

我（姓名）由聖座，或由神長，按照教廷賦予的職責，作為派往或註定要前往中國或附近國家（名字）地區（名字）的傳教士，將完全地和忠實地遵守由教宗克萊門十一世發佈的有關中國禮儀和儀式的憲章中的宗座訓諭和命令。在這份憲章中規定了誓辭的程式。我十分瞭解聖座的指示，因為我已經完全地讀過了這份憲章。我將準確地、絕對地、不加迴避地服從它，我將毫不遲疑地去完成它。我將盡我所能，我將看到中國基督徒將按照我給予他們的神修指導不折不扣地加以執行。

更有甚者，祇要我能夠，我決不讓這些基督徒履行由亞歷山大宗主教在其牧函中准許的

中國禮儀和儀式(指八項特准)。該牧函於1724年11月4日在澳門發表。後來受教宗本篤十四世陛下的譴責。但是如果我有時違背了它,我承認並且宣佈我要受到上述憲章給予的處罰。將我的手放在《聖經》上,我這樣做出承諾和宣誓,天主佑我,《聖經》佑我——我(姓名)發誓。(67)

本篤十四世憲章即〈自上主聖意〉杜絕了與中國禮儀作出妥協的任何可能,並以宗座的名義宣佈禁止中國禮儀及對任何中國禮儀所作的討論,標誌着“禮儀之爭”已經告一段落,從那時起直到1940年代初解禁為止,羅馬教會沒有再發佈任何重大的文獻涉及此事。遠東與在華的天主教神職人員都一體遵守教廷的禁令,已無任何通融的餘地。

### 康熙皇帝對於“禮儀之爭” 以及教廷使節的態度

綜觀教宗兩任使節來華通聘的整個經過,可以看到康熙皇帝的回應始終是利有節克制寬容的。康熙皇帝的應對表現出一個泱泱大國開明君主的風範,並且由於他對教義和教會的瞭解使得懂得在不同場合及對不同的人作出不同的決斷和舉措。

首先,康熙皇帝在禮節上對兩任宗座使節均十分周到,同時也留心觀察。多羅剛到北京時,使團隨員中一外科醫生悉哥底(Sigotti)忽患疾病,於12月12日去世。康熙皇帝立即欽賜葬地,並派官員參加這位醫生的殯葬儀式,既表示尊敬,亦借此機會派人查看使團使用的葬儀與耶穌會士是否相同。據報,殯葬既不合中國禮儀,也不合耶穌會慣用的禮儀。這使得康熙皇帝對使團的使命抱有懷疑。(68) 1705年12月31日康熙皇帝第一次召見多羅時,他已得知多羅生病,特派官員到北堂用肩輿迎入皇宮,入暢春園後,在殿前下輿。多羅由兩隨員扶近御座行禮,當時多羅身體十分虛弱,康熙見其病態,命免跪拜,並賜座。康熙對多羅表達了感謝教宗遣使問安的盛意。在整個覲見的過程中,康熙帝十分和

藹,款待也十分周到。皇帝親自執金尊賜酒,並賜宴,計金盤珍饈三十六色。(69)

康熙對多羅的病情十分關心,不失真誠之意。他派御醫高庭永日夜不離守護調治,命赫世亨、趙昌等官員隨時探望奏報。(70)在〈赫世亨奏報藥效摺〉中,多次談到多羅蒙皇帝賜“克食”,因而“食慾旺盛,虛弱之身,必將康復”等語。有學者認為康熙皇帝曾經為治多羅腸胃病特別調治“西洋香茶方”,並賜予多羅服用。(71)其實,康熙內心厭惡多羅隱瞞出使真正目的和堅決排拒中國禮儀的偏執做法,但是皇帝對教宗使節禮貌上並未有失敬的地方。誠如官員趙昌所言:“施我中國前所未聞、前所未見、格外之恩於你(多羅),亦不計其數。雖你頻頻生事、胡亂牽扯,皇上仍念教外王所派,僅望改正。”(72)

另一件說明康熙皇帝涵養甚深的事實是皇帝決定向教宗回贈禮物,所以他請官員向多羅請求選一名使團成員充任報聘使節。多羅定了使團顧問沙國安。康熙帝批准沙國安為報聘使節,同時命趙昌陪送到廣州。趙昌奏報,沙國安不通中文,不能解釋禮物的意義,宜加派一名懂中文的傳教士,康熙帝遂命令他所信任的耶穌會士白晉為正使。多羅聞訊以後,勃然大怒,認為康熙帝有意冒犯他宗座使節的權威,當康熙帝回諭他覲見解釋時,他又推說有病不去。6月20日皇帝派官員面見多羅,多羅向來官大怒吼叫,將康熙皇帝比喻為有意與教廷為難的葡王,以致使團全體成員大驚失色,在場的耶穌會士也不敢翻譯。但多羅仍命畢天祥逐句翻譯。多羅堅持宗座使節的立場雖然可以理解,但如此動怒與吼叫顯然是失態的表現。祇是康熙皇帝得知以後仍然平靜地作出如下御批:“覽多羅奏,朕知道了,無用再喻。但白晉已與沙國安不和,叫回白晉如何?還有不盡之論,等多羅好了,陛見之際再諭。傳與多羅寬心養病,不必為愁。”(73)回贈教宗禮物的使團終於沒有派出,清廷與教廷失去了一次溝通的機會。

綜觀康熙帝與教廷使節的交往史,可以獲致一個印象,即康熙帝對於天主教教義及教會內部事物的運作方式非常熟悉。事實上,早年康熙帝

對天主教教義甚至有好感，有學者甚至認為他有心皈依天主教。<sup>(74)</sup>他曾為新建成的北堂題匾“萬有真原”，並賜對聯：“無始無終先作形聲真主宰；宣仁宣義聿昭拯濟大權衡。”又為另一座天主堂題詩：“森森萬象眼輪中，須識由來是化工。體一何終而何始，位三非寂亦非空。地堂久為初人閉，天路新憑聖子通。除卻異端無忌憚，真儒若個不欽崇。”<sup>(75)</sup>由此反映了皇帝對教義的理解。在與特使交涉以及發生衝突的時候，康熙皇帝從未對天主教教義本身有任何不敬的言辭。在暢春園最後一次接見多羅的時候，康熙皇帝向多羅祝願天主教能在全世界傳揚，但也必須顧及不同地方人民的習俗和輿論。<sup>(76)</sup>在禮儀問題上康熙皇帝的一個重要策略就是充分信賴耶穌會士中對利瑪竇傳教方法持同情見解的傳教士。

康熙皇帝曾多次向教廷和宗座使節當面解釋中國禮儀及儒家正統學說的意義，但他也知道這些解釋對外國人來說有意猶未盡或辭不達義之處。因此，他充份利用耶穌會士的見解去說明他的立場，甚至在耶穌會士的文件上作朱批，以轉給西洋人。學者羅麗達在〈一篇有關康熙朝耶穌會士禮儀之爭的滿文文獻——兼及耶穌會士的宣言書（*Brevis Relatio*）〉一文中披露了一個事實：康熙三十九年，耶穌會士李明（Louis Le Comte）致函在北京宮廷服務的耶穌會士們：說他本人的著作在法國受到攻擊，他請求他們對中國禮儀尋求一個切實可靠的答案。於是，供奉內廷的耶穌會士閔明我、徐日昇、安多、張誠聯名起草了一份文件，並將其概要譯成中文。康熙三十九年十月九日（1700年11月19日）他們將文件交官員赫士亨，十月二十日（11月30日）赫士亨與內務府主事張常住在乾清宮向康熙帝面奏此事，並遞上滿文摺子。<sup>(77)</sup>皇帝認為這是向西洋人宣示立場的好機會，於是在摺子下面作了朱批。該滿文文獻及朱批譯文如下：

西洋學者所說中國禮俗有祭孔子及供奉祖先之禮，然而不解其中緣故。他們說，中國大皇帝恩惠無所不至，其聖明睿智各國無不聞知。因

此，有此等禮俗，必有緣故。我們請求將此緣故詳細寫明寄給我們。

所謂祭祀孔子者，乃敬其傳世之言之謂也。既然接受他的教誨，豈能沒有跪拜之禮？因此天下之人皆崇拜孔子，尊以為師，即此心也，並非為求聰明智慧，或為官職俸祿而敬之也。而祭祀亡者之禮是對親者表示敬意，乃報本竭誠之意。故此先王定立祭祀之禮。凡父母、兄弟、親友亡故，年節冬夏，應時令而祭之。這不過是盡一片思念之心罷了！至於樹立祖先牌位，並不是說祖先之靈駐於這塊木牌上，也不是求福求財之意。在祭祀者心中不過竭誠思念，似其猶生，於是供設祭物時，就如親見一般。這祇是不忘同源親故，永久懷念之心也！古代帝王行祭天之禮，即學者之郊涉之禮，乃是敬事上帝之意。為此將上帝寫於牌位之上。並非祭祀肉眼看到的有形有狀之上天也，而是祭祀天地萬物之主宰也。以敬畏至極，不敢直呼其名，祇稱為上天，仁義之天，無極之天而已。就如同提到地主上之時，不說主上，而稱“陛下”，稱“朝廷”一樣。雖然名稱不同，實際指的都是一樣。因此皇帝所賜牌匾之上，親書“敬天”之字，正是此意。

遠臣之愚意不知合與不合，恭請皇上賜教指正。

西洋人閔明我、徐日昇、安多、張誠共同商定，為將致函西洋國特撰寫漢字文書，請旨賜教。員外郎赫士亨將文書翻譯，寫成摺子，於康熙三十九年十月二十日由員外郎赫士亨、主事張常住恭呈御覽，並隨奏如下：

“西洋人說，西洋來函提到，聽說中國大皇帝聖明，不但勇武剛毅，而且文章通達，萬事無不知曉。祇是這一供奉祭祀的由來緣故，他們並不瞭解，故致函詢問緣由。我們這封覆函與中國禮儀有關，然而我們這樣解釋是否符合當地的習慣，我們不清楚，因此不敢擅自發出。特意請求皇上教誨。”

奉旨：這所寫甚好。合乎大道。敬天地，事君親，敬師長，是天下通義，就是這樣。並無可改之處。<sup>(78)</sup>

該書又說：

康熙帝肯定知道多羅有另一項純宗教的使命，此外，這位外教皇帝獲得正式報告以後，即以多羅不肯奏明為一條罪狀。無論天主教徒的宗教事件，或教外事件，康熙帝都要掌握。多羅不久即看出皇帝的用心。多羅不願向皇帝暴露他的使命，他希望在中國教會內部，在神聖的教堂內，完成自己的宗教使命。<sup>(81)</sup>

該文獻自“奉旨”以下一段，應該是康熙皇帝的批示。皇帝的本意，就是向西洋人宣示：他認同耶穌會對於“禮儀之爭”的意見。很可能他心中認為，讓耶穌會士向西洋人去解釋，比他本人親自說明更具有說服力。回顧到1941年“禮儀之爭”解禁時，羅馬教廷所持的態度就是詢問所在國當局本地的禮儀的意義，然後根據所在國當局的解釋決定“禮儀之爭”的解禁與否，是一種簡單的，也是正當的態度。很可惜在當時康熙帝雖然屢次作了解釋，教廷卻未持後來的那種態度。

當然，康熙皇帝對於“禮儀之爭”的態度也是有他的政治考慮的，儘管“禮儀之爭”本身在起始的時候包含着明顯的中西文化的衝突。康熙的政治考慮，表現在他必須堅持對中華帝國屬民的統治，而外國來華的傳教士及中國基督徒，是其屬民的一部分。英國學者赫德遜指出：

禮儀之爭突出了教宗至高無上的地位。而耶穌會士曾明智地不顯露出這個特點。這時，康熙的眼裡才看到一個事實，即他的臣民中至少有十萬人聽從國外的命令。教宗使節和中國皇帝之間的衝突，不過是經常重複着的羅馬的國際權威與主權國家之間的鬥爭的翻版。<sup>(79)</sup>

這段評論頗有見解。康熙皇帝對多羅心懷不滿的重要原因之一，即是多羅對他隱瞞出使的真正目的。這對康熙皇帝來說頗難容忍。《江南傳教史》的作者高龍倍指出：

皇帝所差的侍衛，藉口衛護教廷使臣，一步也不離開多羅及其隨從人員，侍衛中尤其是趙昌，過去長期擔任皇帝與教士間的聯絡員。這些內侍對於西洋人和傳教士抱有敵意。康熙通過這些監視者，不久即已知悉教廷通使的目的，是在中國設教宗代表一人，對教徒有最高權力。康熙當然不會讚成。<sup>(80)</sup>

這兩段評論說出了皇帝與特使衝突的癥結，也帶有明顯的護教偏見。第一，內侍趙昌決非一個對天主教抱有敵意的人，相反，他在長期與耶穌會士的交往中對天主教抱有好感，他甚至想入教成為教友，祇是礙於妻妾的問題而沒有如願。到晚年雍正皇帝禁教時，他被撤職關入大牢，臨終前終於入教。<sup>(82)</sup>他經常用誠懇的話語奉勸多羅等人不要一意孤行，但不被理解。第二，皇帝確實對於“無論是天主教徒的宗教事件，或教外事件，都要掌握”。但這一舉動亦無可厚非，按天主教法典，宗座使節固然對信徒擁有純宗教的訓導權，但是按所在國的法律，皇帝對其子民，包括天主教徒亦又轄治權，彼此應該相互尊重，是謂“愷撒的歸愷撒，天主的歸天主”的道理。

康熙深知中國傳統的儒家思想是維繫中國政治和社會安定的倫理和思想基礎。正是在康熙一朝，清政府在各方面都大大加快了漢化的程度。滿族接受漢族的思想與文化，漢人接受滿人的君權，逐漸成為當時中華民族各階層的共識，清朝已經從入關初年激烈的滿漢對抗走向安定和繁榮。任何一種有違孔孟聖道和中國傳統祭祖祭孔習俗的行為，在康熙看來既是對中國傳統文化的挑戰和不敬，也是對清朝立國之道的顛覆。康熙固然看重西洋傳教士服務於中國宮廷時在科技和文化方面的貢獻，對天主教對人生終極的關懷和思考亦表理解和欣賞。但是，他希望傳教士的宗教活動和中國信徒的宗教生活，應該在尊重中國文化、習俗和政制的框架下展開。他將這種框架稱為“利瑪竇規矩”。正如康熙皇

帝向傳教士表述的，如遵守利瑪竇規矩，傳教士可以居留中國，即使教宗讓他們回去，他本人也將挽留他們住下；否則“驅逐可也，免得多事。”

為貫徹這種想法，康熙皇帝命令所有在華傳教士必須領票。這種辦法，其實就是向皇帝和清政府宣誓効忠，成為中華帝國子民。既然如此，對於他們實施治權是理所當然的。

值得注意的是，儘管康熙還在與教宗使節的交往和爭執中，內心有種種不快，但從未對於教宗本人有任何微詞。他使用了當時耶穌會對教宗的一個很好的譯名“教化王”，即是肯定教宗在西方人精神領域的地位和影響。康熙皇帝總是指責是下面的傳教士傳錯了話，以致教宗和教廷在判斷方面出現了偏差，因此重要的是應與教宗和教廷直接溝通。是謂：“朕所頒諭及爾所行諸事，爾雖隱匿不知教化王，然朕務使此處西洋齋書爾西洋各國，詳加曉諭。”康熙皇帝這樣說和做，並非完全出於談判中的外交辭令和策略考慮，事實上，他已將自己的期望付諸實施。他曾親自籌劃派遣傳教士或托人傳遞訊息去羅馬。

一、康熙帝在接見多羅以後兩天，即準備派法籍耶穌會士白晉，使團顧問沙國安為正副使，以回贈教宗禮物的名義去羅馬，借助由白晉解釋耶穌會以及皇帝本人對中國禮儀的立場，此事因為多羅的反對作罷，上文已述。

二、康熙四十五年（1706）九月初，當時多羅已經離京南下，康熙皇帝決定派龍安國（António de Barros）、薄賢士（António de Beauvollier）帶着他的敕諭前往教廷。薄賢士通漢文，多羅來京期間，康熙帝曾將薄氏所撰漢字書三篇送與多羅。九月初六日，薄氏接奉派使的命令以後，即上書皇帝：“我來京城，未為皇帝効力，爾蒙格外抬舉，視為可信之人，委以官差……我當盡心竭力，將諭召達。”遂於九月十日離京。<sup>（83）</sup>到康熙四十六年二月，皇帝獲得閩明我傳來的消息，薄賢士於龍安國已於十一月十三日乘船出洋，十二月初三日至海口，初四日往西洋，預計次年七月後抵西洋。<sup>（84）</sup>

三、康熙四十六年（1707）十月，東南季候風刮過以後，應到的洋船多已到達，康熙帝等不到薄賢

士、龍安國等人的回信，於是又派了服務清宮十餘年的西洋傳教士艾若瑟（Joseph Antoine Provana）、陸若瑟（Joseph Raymond Arxo）奉使出洋，前往羅馬。<sup>（85）</sup>艾若瑟生於皮蒙特（Piemont），有謂生於都靈，於1695年來中國，在山西絳州傳教，由山西至北京，成為“教務首領”。<sup>（86）</sup>

艾若瑟去歐洲面見教宗的經歷非常複雜曲折。與他同行的還有山西的一位中國籍教徒樊守義。樊守義後來在羅馬加入耶穌會，成為一名中國籍司鐸。他回國時曾經呈報廣東巡撫整個事件的經過，其拉丁文譯文藏於巴黎國立圖書館，編號為 Chinois. 5039，閻宗臨譯文如下：

康熙四十六年十二月底，余隨艾若瑟同去澳門。次年七月到歐洲，居葡京者有四個多月。繼後又起程，於康熙四十八年二月到羅馬，不久便謁見教皇〔按：此時教皇為Clement XI, 1700-1721〕，將皇帝對多羅來華，關於禮節問題之旨意，並教務進行事項，詳為呈述。教皇聽後，屈臂含淚爾言曰：“朕絕未命多羅如此發言行事。”但是，教皇以艾若瑟所呈文件，無清廷鈐章，心疑之，留艾若瑟去留羅馬，又兩年又八月。繼後艾若瑟申請，返故里省親靜養，教皇准其所請。艾若瑟去羅馬，方抵國境時，有人向教皇進言，艾若瑟欲竊返中國，教皇立即下令：凡遇艾若瑟者，即逮捕之。艾若瑟聽到後，便說：我曾請求教皇，得准還鄉養病，何來說我竊返中國？當教皇知艾若瑟行蹤，乃諭知耶穌會會長，轉知艾若瑟在鄉靜養，以待清廷消息。若有使臣遣來，朕即命艾若瑟東返。這中間艾若瑟寄居米蘭與杜蘭者（即都靈）各三年。

康熙五十七年，清廷朱筆文書至羅馬，教皇看畢，召艾若瑟至羅馬諭之：現在你可回中國，除你去外，朕復遣一使臣〔按：此使臣為嘉樂〕，一切事件，由他逐條呈奏中國皇帝。艾若瑟得命後，隨即起身赴葡萄牙。葡王殷勤款待，命其使臣與之同行。唯葡使臥病，不能成行。葡

王向艾若瑟說：“汝不宜久留，朕為汝特備一船，既適病體，又復迅速，再備禮物七箱，獻給中國皇帝。”

康熙五十八年陰三月，我們由葡京啟程東還，方過好望角，趨向印度時，於康熙五十九年二月七日，艾若瑟逝世。樊守義自言：“隨艾若瑟旅居歐洲十餘年，對他的事蹟頗有所聞。”<sup>(87)</sup>

該譯文上所稱之“朱筆文書”，係康熙為禮儀問題的印製紅票。可見，教宗得到清廷的“紅票”以後，才打消了對艾若瑟的懷疑。更有甚者，羅馬教廷明明知道康熙皇帝亟想與教宗本人直接溝通的意願，但教廷禁止中國禮儀的意向十分堅決，故意回避與皇帝的直接聯繫。再，艾若瑟啟回中國以前，教宗的國務卿、樞機主教保祿琪（Paulucci）以意大利文致信艾若瑟，告訴他向皇帝的解釋遲遲回覆完全是因為健康原因，不要提及教廷對禮儀的態度。這與多羅來華時絕口不提禁止中國禮儀使命的做法如出一轍。該信亦保留在巴黎國立圖書館，編號Chinois 5039。該稿當時由樊守義帶回，再由北京耶穌會士巴多明、馮秉正、穆敬遠轉抄寄耶穌會，閻宗臨教授的譯文如下：

收到閣下6月20日致教皇與我的信後，我祇能重複申述教皇的意見，即是說，在閣下最後一次離羅馬時，教皇再三明言，你回到中國後，你祇解釋明白所以遲回來的原因，完全由於你的健康，至於中國皇帝所期待的回覆，與夫閣下向教皇呈述，讓將來教皇的使節去解釋。我們希望中國皇帝善解教皇心意，滿足教皇對他的答覆，仍然繼續保護傳教士，而這些傳教士原不當受如此優遇的，是以對中國皇帝所請，教皇至誠至謹，必守我們宗教原則。在此意義下，教皇要你持同一態度，因而，關於中國禮節問題，對既已發表的訓令的意見，你不能做任何解釋。這是教皇使節的事件，他人不當過問，以避免矛盾與衝突，謹代教皇向你祝福，承天之助，我自己祝你康

樂。保祿琪1718年7月19日羅馬。”〔原注：上項底稿與原文相符。〕<sup>(88)</sup>

反觀康熙皇帝，自他派出第一批去見教宗的使節（薄賢士、龍安國）以後的第二年，每當東南季候風刮起，外洋船隻到後，他都要傳諭查詢是否有西洋的書信寄回。他一次又一次地等待，也一次又一次地失望。到康熙四十八年（1709）正月，他親自下諭令趙昌分別傳諭江西巡撫郎廷極、福建巡撫梁鼎、兩廣總督趙弘燾、廣東巡撫范時崇、偏沅巡撫趙申喬、澳門西洋理事官委黎多等：“凡有西洋人所進呈皇上御用物件及起奏書子，即着要當家人，僱包程騾子，星夜送來，不得有誤。”康熙帝自然沒有得到羅馬的回音，祇有傳教士進貢的各式各樣的葡萄酒。<sup>(89)</sup>

四、康熙帝於五十四年至五十五年間（1715-1716）間，採取了最後的也是積極的與羅馬直接溝通的努力。他一方面命令馬國賢、德里格按他的旨意致函教宗，表示善意，並請教宗派遣精通學術的西洋傳教士來華。<sup>(90)</sup>另一方面，皇上命令武英殿監修伊都立、趙昌等擬旨，供職內廷的十六位西洋傳教士署名，以滿文、拉丁文書寫，雕刻印刷，鈐廣東巡撫關防，不封口，交予來華後回國的西洋人帶回歐洲。該信寫道：

我等謹遵旨，於康熙四十五年，已曾差西洋人龍安國、薄賢士，四十七年差西洋人艾若瑟、陸若瑟奉往西洋去了。至今數年，不但沒有信來，所以難辨真假，又有亂來之信。因此於鄂羅斯的人，又帶信去，想是到去了。畢竟我等差去人回時，事情都明白之後，方可信得。若是我等差去之人不回，無真憑據，雖有什麼書信，總信不得。因此唯恐書信不通，寫此字兼上西洋字刊刻，用廣東巡撫院印書，不封緘，凡來的眾西洋人，多發與帶去。

根據兩廣總督楊琳的奏報，他於康熙五十年（1716）十月接到伊都立奉旨發來的“紅字票”，即

着巡撫的官防，發與所有洋船上較體面的人帶回西洋去了。這封印刷的紅票（據說印了五百份）終於到達了歐洲。一年以後，嘉樂來華時，他向清廷官員報告說羅馬教宗已看到了這份“朱筆”。不過，羅馬方面並沒有因為康熙皇帝的誠意而改變立場。

### 宗教特使與葡萄牙保教權

在整個“禮儀之爭”中貫穿着教廷與葡萄牙的互相矛盾爭執、又互相合作利用的過程，使得“禮儀之爭”的場景顯得錯綜複雜，撲朔迷離。

早在耶穌會傳教士來到中國的初期，就有方濟各沙勿略試圖教宗向中國朝廷直接派遣使節，後經權衡利弊才作罷。

在康熙帝統治前期，由於皇帝和耶穌會士的良好關係，在傳教士寫往歐洲的報告中，對康熙皇帝有着很好的評價。而湯若望與南懷仁在清廷的地位是人盡皆知的。閔明我也深得皇帝器重。1692年的傳教寬容法令傳到歐洲以後，傳教士們歡欣鼓舞。這一切都是羅馬朝廷想與清廷直接通使的原因。

當時傳信部已經成立。按傳信部的意思通使最好應該繞開葡萄牙的保教權。但教廷國務院和教宗本人持謹慎態度，不敢貿然行事。

第一次派使時，教宗應諾森十二世與葡王取得協議將出使清廷的任務交給耶穌會士斯皮諾拉（François-Marie Spinola）。葡王則提議斯皮諾拉為南京主教，並給於經濟援助。教宗則任命斯皮諾拉為教廷駐清廷的代表。<sup>(91)</sup>北京的耶穌會士們對這項任務心懷憂慮，他們認為這一使節輕車簡從沒有儀衛，會使清廷認為教廷祇是向中國朝廷稱臣納貢的藩屬。不久，斯皮諾拉沒有抵華即已去世。<sup>(92)</sup>

多羅出發時，當時任教宗的克萊門十一世決定聽從傳信部的建議，繞開葡萄牙的保教權。多羅不從里斯本出發，也不坐葡萄牙船隻。在多羅派出以後，教宗修書葡王彼得一世、西班牙王菲力浦五世、法王路易士十四世及清朝康熙皇帝。多羅本人則於1702年1月6日致信葡王告知出使一事。兩個月以後，葡王復致函教宗，對任命一事先未通知他

表示不滿和遺憾，同時告知遠東的葡國官吏將按禮規接待使節。<sup>(93)</sup>

1702年7月5日，多羅使團由 Civitavecchia 乘教廷船隻出發。7月10日，抵熱那亞轉乘意大利商船至馬賽，繞直布羅陀海峽出地中海走西班牙的塞維利亞（Siviglia），居留數月，等候法王路易十四所派的商人。1703年1月20日使團接到教廷駐法國宗座使節報告說法王已派大船兩艘。使團於2月3日由塞維利亞起程，繞非洲，於2月17日抵加納里（Canarias）群島的 Tenerife 島，在島上又住了三個月，法國船才到。<sup>(94)</sup>

1703年11月16日，多羅使團乘法國船抵達印度本地治里。在此之前，使團所經之處，均繞過葡萄牙勢力範圍。一抵印度以後，多羅即和葡屬果阿總主教發生矛盾。

當時印度教會中也存在着所謂“馬拉巴禮儀問題”（*Quaestio Rituum Malabarensium*），情況與中國有點相似。印度的天主教由沙勿略開創，但傳教區僅限於葡屬殖民地、果阿等地，無法深入到印度內地。在印度南部沿海地區，更有一批自稱馬拉巴基督教（Malabar Christian）的人。他們自稱基督教的信仰來自使徒多默的傳授，他們的主教是由小亞細亞迦勒底地方的敘利亞教會任命的。<sup>(95)</sup>天主教不能進入印度內地的另一個原因，是印度人等級森嚴的種姓制度，上層種姓輕視下層種姓，且不相往來，這對傳教造成很大的困難。1605年，耶穌會士諾比利（Roberto de Nobili）抵果阿，又進入內地。他覺得應該改變傳教方法，他將傳教對象確認為最上層的種姓婆羅門，諾比利猶如利瑪竇改穿儒服與士大夫階級交往一樣，他也改穿了婆羅門服裝，接受婆羅門的習慣禮儀，試圖影響這一種姓皈依，一時間頗有效果。但其他傳教士和果阿的主教皮門塔（Pimenta）不同意，上告到教廷。1623年1月31日，教廷指令在沒有作出正式決議以前，傳教士們可以通融，於是當地的競爭更加激烈。多羅在抵達本地治里以後，於1704年6月23日簽署了一批公函，7月8日正式公佈，禁止在天主教會內遵從婆羅門禮儀。此事引發葡萄牙當地教會人士極度不滿。在多

羅離開以後，於1704年12月22日，果阿總主教葡萄牙人奧古斯丁（Augustine of the Annunciation）在馬達拉斯巴登（Madraspatnam）和本地治里（Pondichery）的城市之中的教堂分佈文告，宣佈教宗使節多羅對遵從婆羅門禮儀的教會人士發佈的懲處完全無效，所有被多羅宣佈懲處的神聖人員仍能在教堂內主持聖事，教會內每個人，無論是神職人員或信徒都不要聽從多羅的命令，不要理會他頒佈的處分。<sup>(96)</sup>最後教宗克萊門十一世於1707年1月1日頒諭支持多羅，同時也聲明奧古斯丁總主教仍能在果阿行使他的權力。該諭令指出：

天主委託我們的神聖任務之一——勉為其難地我們要維護教廷特派員和巡閱使多羅宗主教的尊嚴、權威和管理權。本教宗維護他的尊嚴、權威和管理權不受此無妄打擊，也是維護我們聖座本身的尊嚴、權威和權力。……奧古斯丁總主教當然不會同意的。可能還有其他站在他一邊的人，或者聲稱站在他一邊的人也會不同意的。他們可以仍然留在教會裡。他們仍可保持他們重要的職位，他們仍可留在高層，他們仍可保持他們在教會的權威。<sup>(97)</sup>

很明顯，教廷一方面要維持宗座使節的權威，另一方面也沒有與葡萄牙保教權決裂的決心。

1704年9月20日，多羅使團到達馬尼拉。當時菲律賓的天主教事業由西班牙國王保護，在華傳教的西班牙修會如奧斯定會、多明我會和方濟各會亦直接受馬尼拉的各修會會長管理，不隸屬於在中國的宗座代牧。同時各修會為了經費的著落，多在馬尼拉從事經商活動，此舉在當時倍受爭議。多羅也想去解決這兩件事，但遭到西班牙當地教會的抵制。<sup>(98)</sup>

多羅在中國的活動更受到葡萄牙保教權的抵制。1705年4月2日，使團抵澳門。葡萄牙在澳門的主教奉有命令，不得承認多羅的使命。澳門當局甚至準備逮捕多羅，因此使團沒有進澳門城，就直接赴廣州，於4月5日入廣州城。

由於多羅已經獲得教廷對於“禮儀問題”的真實態度，所以他對耶穌會士的意見一點也聽不進去。同時，他來華還負有一個使命及建立由傳信部指派的代牧主教的權威，與葡萄牙主教相抗衡。多羅在北京的時候，決定起用法國人以對抗葡萄牙人，此時他非常屬意於法籍耶穌會士劉應。劉應雖是耶穌會士，精通中文，卻不讚成中國禮儀。於是，多羅決定提陞劉應為代牧主教。1707年11月初，多羅任命劉應為貴州代牧，兼理湖廣教務，同時許他一有可能即祝聖為主教。<sup>(99)</sup>多羅的這一舉動同時引起了耶穌會與葡萄牙人不滿。耶穌會認為這是對其禮儀之爭立場的否認，也不符合耶穌會士放棄教會高級職務的誓言，而葡萄牙人認為這是直接冒犯了葡王的保教權。多羅則認為，這些舉動都是對教宗使節權威的不敬。

但是多羅不管葡萄牙人和耶穌會的反對，還是要祝聖劉應為主教。最後劉應在絕對秘密的情況下，於1709年2月2日在多羅於澳門被葡人幽禁的方濟各會院中受祝聖為主教。他並不回中國，而定於同年6月24日乘船赴歐洲。他始終以法國皇家教學家的名義領受法國的津貼。不過他在中途停留在本地治里，以後甚至加入了印度的卡普清會，於1737年11月去世。

多羅與葡萄牙人的直接衝突是在他被押解到澳門以後發生的。康熙皇帝當然不完全清楚地知道葡萄牙人與教廷的矛盾，但是他將多羅押往澳門，“這無異於把多羅交付敵人手中”。清廷的官員把多羅交給澳門的葡萄牙總督戴冰玉（Diogo de Pinho Teixeira）手中，並要求葡萄牙總督出具證明他們完成使命，同時要保證未得皇帝許可，決不可讓多羅離開澳門。澳門的葡萄牙總督當然樂於奉命。他把多羅囚禁在方濟各會院中。最初幾天由香山縣丞派兵丁看守會院大門，旋即代之於葡兵。這些葡兵奉有嚴格的命令，使團中有兩個人偶爾到街上就被押回，監禁在堡壘獄中。從此，多羅每天由重兵看守。

緊接着，澳門主教約翰·德·加查爾（John de Casal）嚴厲禁止多羅在澳門教區行使任何管轄權，

也禁止自己的部屬聽從他的命令。而副主教戈梅茨（Lawrence Gomez）竟以主教的名義，對那些對多羅使團表示親近的宗教團體如隱修院院長、天主聖神康斯坦丁（Constantine of the Holy Spirit）及聖寵之母（Our Lady of Grace）團體的一些成員威脅要停止其神職或其它教會懲罰。聖寵之母團體是奧斯定會隱修院在澳門的一個分支機構，這個機構想隆重歡迎多羅使團。<sup>(100)</sup> 與此同時，被囚的多羅則針鋒相對，他發佈敕令，指出澳門主教的命令是無效的，它損害了教廷使節的權威以及教會的自由。他還宣佈，不管什麼人，不管其地位如何，不管有無教職或是教區司鐸和傳教士，不管哪個修會和機構，凡是參加澳門主教組織的反對他的會議和集會的，都要受到教會的懲罰，最後他宣佈對澳門主教和副主教的絕罰令。<sup>(101)</sup> 澳門主教加查爾絕不示弱，也對多羅施以絕罰來報復，並把絕罰令張貼在使團被囚禁的方濟各會院的大門上。

更有甚者，澳門主教將此事呈報果阿總主教，葡屬果阿總督及總主教索性不承認先前葡王承諾遠東各級官員應禮遇使團的表示，直接指控多羅特使侵犯葡萄牙保教權，指出多羅出使前應先至里斯本對自己的使命取得葡王承認，然後取道印度，在未取得果阿總主教同意以前，不應有任何行動。現在多羅既然冒犯了葡王，理應受到監禁和拒絕。果阿方面還宣佈：多羅出使時的一切舉措應被視為無效。<sup>(102)</sup>

多羅在澳門被囚禁達三年之久（1707年6月至1710年6月）。至多祇有四十餘人還尊敬他為教廷使臣。葡萄牙勢力控制着澳門所有宗教團體，以致不論是教區司鐸或是各修會的會士，都難於支持多羅。有時為此事不同觀點的人們還引發衝突。徐薩斯（Montalto de Jesus）《歷史上的澳門》記載了其中的一些情節：

多羅一抵達澳門，就有人以神甫和僧侶的名譽告誡他不要觸犯葡萄牙國王對傳教士的保護權。他對此置若罔聞，結果引發了一場可怕的動亂。多明我會和奧古斯丁派熱烈支持這位主教使節，向澳門教區的管轄許可權提出挑戰。據一份

當地手稿記載，澳門教區主教甚至將那些去過多明我會和奧古斯丁派教堂的人都開除了教籍。多羅貼出佈告，取消這一開除教籍的決定。佈告剛貼出去就被撕毀了。有一張佈告貼在多明我會的教堂門口，兵頭就叫勤務兵去撕了下來。多明我會的教士們從視窗裡向勤務兵投擲石頭，還有一些人跑出來圍住了他。兵頭戴冰玉（Diogo de Pinho Teixeira）就以葡萄牙國王的名義命令士兵逮捕這些修士。軍隊衝進教堂，修士們也撲了上來。經過一番頑強的反抗，一些人被捕，其餘的退守到了祭壇裡，在天主的保佑下他們沒吃一粒米，堅守了三天三夜。最後，他們從神聖的祭壇裡走出來，與其他人一道被抓了起來，關到了一座堡壘裡。<sup>(103)</sup>

多羅在中國的這些消息通過俄羅斯傳到了羅馬，教廷一方面向葡王室提出了抗議，另一方面，教宗克萊門十一世於1707年8月1日冊封多羅為樞機主教給予他更大的榮銜，以抗衡葡萄牙的保教權。傳信部同時派馬國賢（Matteo Ripa）、山遙瞻（Guillaume Fabre-Bonjour）、龐克修（Joseph Ceru）、任章晨（Gemaro Amodei）、潘如（Domenico Perroni）等將樞機主教的紅帽及冊封證書帶往澳門。<sup>(104)</sup> 這批傳教士由羅馬“聖·約翰堂”本堂神父富納里（Funari）率領前往中國。富納里在中途臥病不能前行，他們在起程就遇到了很大的困難。葡國不允許他們搭乘葡船，最後有一艘英國船載他們到印度。後抵馬尼拉，當時馬尼拉的西班牙當局禁止與廣州、澳門的任何貿易，海路不暢，他們依靠各修會的幫助購買到一隻小商船。當時馬尼拉有一遣使會士得理格（Theodoricus Pedrini），他是兩年前從法國經美洲來到馬尼拉的，也想進入中國。他化裝成船主，帶了潘如等幾位傳教士，揚言船將開往某地，一旦駛出菲律賓以後，即開往中國。他們於1710年1月1日在極度秘密情況下抵達澳門，並設法與多羅使團中的人取得了聯繫。這批來澳門的傳教士中以潘如年事最長，他親自於幾天以後將信呈送給多羅。

為避免葡萄牙總督和中國官府的查詢，多羅決定在方濟會中接受樞機主教的職銜。1月17日，多羅在羅馬派來的這幾位傳教士面前，在所有承認多羅使命的人們面前，舉行了彌撒。人們宣讀了教宗詔書，多羅則依例宣誓，“樞機紅帽”被放在一銀盤中呈送多羅。(105)

在多羅接受樞機主教職位以後，僅僅活了五個月。4月25日，多羅病重，臥床不起，6月8日上午，終因中風不治去世。據馬國賢記載多羅臨終情形：“多羅時年四十一歲。我與同行諸人，共十一人，圍在病床周圍，為他穿上主教教服，還為他繪了一幀遺像。樞機的遺體放在床上，盡可能地加以裝飾，置於修院小堂中，舉行了大禮追思彌撒。澳門所有的傳教士和會士都來參加。中午，遺體入殮，棺外包以錫箔，棺中放着他的死亡證與信仰宣誓。”(106)

葡萄牙澳門當局待到多羅去世立即改變了態度。他們不但允許傳教士和會士參加多羅的大禮追思彌撒，而且連續九天，澳門各大教堂都為他舉行大禮追思彌撒。兵頭率兵丁舉行隆重儀式，為亡者鳴炮。澳門全城居然為一個仍未撤銷絕罰的主教進行葬禮。這說明葡澳當局向教廷示意，並不願意因保教權的爭執而最終與羅馬決裂。

同樣地，羅馬教廷一方面堅持“禮儀之爭”的立場，另一方面也不願意與葡王決裂。相反地，教廷還希望葡王支持它在中國禮儀問題上採取的立場。

1716年1月4日，教宗克萊門十一世致葡萄牙國王信中，要求葡王支持教廷在“中國禮儀”問題上的舉措。這封信的措辭十分懇切，可見教廷的要求十分迫切。該信寫道：

我們很瞭解葡萄牙的國王們對天主教會作出的傑出貢獻。我們的前任羅馬教宗們也認為葡萄牙國王們對天主教會作出的貢獻值得贊揚，對此他們都暢所欲言發表了意見。我們不想背離他們的足跡。

現在，我們的法令解決了中國禮儀之爭的案子。最近發出的一份宗教憲章駁回了所有想拒絕

服從我們法令的理由或藉口。尤其駁回了一條以害怕產生嚴重後果為依據的理由，即若執行我們的法令的話，可能會威脅到傳教團和傳教事業本身。現在任何人不得以此為根據將此事重新加以討論。所有宣誓遵從教宗決斷的基督教徒都必須遵守我們這些法令。我們的法令，像在我們憲章中所規定的那樣，應被完整地、絕對無誤地不可違背地保存下來。

我們並不擔心我們的法令會對這些地區的基督教會和天主教真理的傳播造成任何損害。迄今為止，在我們所做的一切事中，我們思想中沒有任何其他計劃和目的，除了讓那些地區的傳教工作不僅僅能從斑斑污點中、且能從每一個迷信的可疑點中解放出來。我們非常希望有更多的撒下了聖言種籽的土地能夠被清除掉使它窒息的荊棘。天主會給它更巨大、豐碩的收穫的。在主內，值得稱嘉的是傳教士們為了促進基督王國而甘冒危險辛勤耕耘的精神。但願他們盡其所能在他們中間培養和維持平安和互相友愛的精神。這是他們的聖召一個重要組成部分。我們已經對他們仔細地叮囑過了。我們還將繼續這麼做。

因此，我們要求得到陛下的幫助和支持。最近在呈交給您的我們的憲章中，我們懷着心靈所能擁有的強烈的願望再次重提了我們的要求，請您用您國王的權力給我們以有力的支持。讓我們獲得我們努力奮鬥而渴望得到的結果。毫無疑問，您會在各個方面和我們在一起，以非凡的、眾所周知的熱情為天主教會謀利益。

我們真誠地希望這樣做會增加您的德行，尤其是人民到處稱頌的您的虔誠。(107)

到教宗第二任特使嘉樂來華時，教廷與葡萄牙之間的關係更趨緩和。嘉樂來華以前，其使命已由教廷通知葡萄牙方面，結束使命返回歐洲時亦經澳門，得到澳門當局的禮遇，並將滯留在澳門的多羅靈柩帶回羅馬，由教宗特使來華引起的教廷與葡萄牙之間的矛盾和鬥爭暫告一段落。

## “禮儀之爭”的歷史意義與後果

“禮儀之爭”在其表面上表現為一種文化之爭、理念之爭。它開始是教會內部以及不同修會之間就哲學、神學和末世論的概念展開討論和爭論。它涉及道德神學的兩套不同理論。即基督律法的“或然論（probabilism）”和“較大可能性論（probabiliorism）”。利瑪竇這一派的耶穌會士，主張不必嚴格執行律法，祇要確定有可能，即使比嚴格執行律法的觀點可能性低，不嚴格執行律法也是可以接受的。這是“或然論”者的看法。而多明會士和方濟各會士中大多數人則持“較大可能性論”，他們認為除非支持可以不嚴格執行律法的觀點可能性更大，那麼還是要嚴格執行，因為僅有或然論是不夠的。

與之相應的，“禮儀之爭”還表現為一種傳教方法上的爭論。從修會發展的歷史上看，多明我會和方濟各會都淵源於歐洲中世紀的11世紀，那時，修道主義已經普及歐洲。被稱為托鉢僧修會的多明我會士和方濟各會以雲遊僧的身份穿梭於歐洲各地的城鎮，以街頭佈道的方式鞏固廣大信眾的信仰生活，排斥異端。他們有着非常固定的傳教方法，其對象是一般的平民大眾信教者。然而耶穌會卻是一個新的修會，有着靈活的傳教方式，他們甚至沒有托鉢僧會士的那麼固定的會服，他們強調文化的適應和對異國文化的學習和瞭解，更以知識分子而非一般民眾作為宣教的對象。當這兩種修會團體來到異國它鄉的海外時，耶穌會的靈活性就顯示了較大的優勢，易於為中國官紳階級及一般民眾所接受。而托鉢僧團體面對的一般中國民眾既沒有歐洲信眾對基督教的基本薰陶和瞭解，又表現出中國傳統的民俗宗教豐富的活力，顯然更容易發生正面的衝撞。他們很難接受中國民間宗教體系中的泛神論、折中主義和調和主義。

但僅僅是信仰和宗教上的爭執還不能導致如此曠日持久尖銳對立的衝突，正如著名的意大利歷史學家白佐良（Giuliano Bertucci）教授所言：

究竟用哪幾個漢字表述一個宗教術語最為合適，如何評估中國禮儀的價值，在這些問題上進行的無謂爭執和堪稱拜占庭式的最為糟糕、極其繁瑣的探究，終於使這場試驗流產。其實，這種禮儀，不過是人們對祖先表示孝順和對傑出人物孔子敬重的一種形式罷了。（108）

那麼，更為決定性的因素在哪裡呢？許多歷史學家認為這與殖民國家的利益滲入其中有關。因此，它是一場超越仁愛也超越宗教信仰及文化的爭論。白佐良教授十分肯定地指出：

這些紛爭後來變得很尖銳，那是因為葡萄牙、西班牙和法國宗教人士很難擺脫民族主義的情緒，未能在各自國家利益面前優先考慮傳教事業。葡萄牙人和西班牙人將那股狂熱的和不容忍的情緒帶入傳教工作，這對改變南美洲單純的土著民族宗教信仰也許合適，但在中國裡邊休想成功。法國人在路易十四登基以後，開始戀上好大喜功的情緒，他們還想在中國國土上代表整個羅馬教會，似乎他們最適合在中國傳教。這一點范禮安已深有感觸，當初他就主張派往中國的首批傳教士應當是意大利人。不幸的是，這些意大利人往往成了同會會士沙文主義的犧牲品，不得不處處隨機應變，以防不測。

禮儀之爭爭論的一方是受葡萄牙人支持的耶穌會會士，他們經驗豐富，在中國人中贏得好感；另一方面是多明我會士和方濟各會士，受西班牙人支持。當時，葡萄牙殖民帝國已逐漸衰弱，西班牙帝國仍然極其強盛，足以使自己的聲音能在羅馬被聽到。因此，爭論的結果是可以預見的。（109）

在“禮儀之爭”的後期，除了西班牙和葡萄牙以外，法國的勢力也介入其間，除了在中國禮儀的見解不同以外，歐洲在華的傳教士還為到底向西班牙、葡萄牙、法國或是羅馬教廷傳信部派出的宗座代牧宣誓問題爭執不休，使“禮儀之爭”蒙上了很大

的世俗國家的利益色彩。中國朝廷及社會開始並沒有介入爭論，隨着時間的推移及爭論的日漸公開化，尤其是羅馬教廷派遣多羅和嘉樂兩宗主教作為特使來華，試圖以宗座的權威解決中國禮儀之爭問題，這就觸發了一個更為敏感及嚴重的問題，即羅馬教會試圖公開地向中國朝廷和王權挑戰對其臣民的訓誡權。這就使得清朝原本對天主教懷有很大好感的康熙皇帝產生了深深的疑慮，隨着信任感的消失，中西之間的衝突就更形加劇。康熙皇帝曾稱羅馬教宗為“教化王”，這是一個很好的譯名。皇帝本人深知教宗對於歐洲基督徒的精神教化作用，但將教宗的教化和引領的角色搬到中國則是另外一件事。自古以來，中國的皇帝既是中華帝國國民的政治領袖，同時，皇帝通過祭祀天地祖先及崇拜至聖先師孔子，也擔任了教化臣民的角色。在兩千多年的中國歷史裡，儒學與皇權結合而政治化，皇權因與儒學結合而倫理化。在此過程中，挑戰皇權者代有人出，正面非孔者絕少，皇權有所更迭，而孔子的權威未曾動搖。天主教要以非孔而排除祭祖祭孔的面貌為前提，這是中國任何一個皇權所不能答應的，否則將會使皇權本身置於非法的地位。16世紀時，羅馬教廷作為一個世俗國家的權威正由於歐洲民族國家的興起及宗教改革的展開而受到史無前例的衝擊，但它卻試圖在東方國家伸張其宗教的權威，這就是和本來就與歐洲完全不同的政教關係模式的中國朝廷發生了不可避免的衝突。正如鄭妙冰在《澳門——殖民滄桑中的文化雙面神》中指出的：

這場鬥爭的核心明顯地集中在教誨權威（*magisterium*）的問題上。這是中國天子的絕對權威和“基督代表”的普世宗教權威之間衝突的基本原因。如果羅馬教廷和清朝政府都聲稱有完全的權威和絕對權力將本身的思想灌輸給臣民，那麼，教會的教誨權威和天子的絕對權威之間的衝突便不可避免。教誨權威史無前例地向中國皇帝和教宗發起了強烈的挑戰，不同思想原則的衝突因此被轉化成誰是教誨領導的政治問題。<sup>(110)</sup>

從歷史的觀點來看，禮儀之爭的發生具有必然性。羅馬教廷在禮儀問題上的保守態度與宗教改革時期歐洲的宗教和政治形勢有關。1517年馬丁·路德掀起的宗教運動不久便波及到法國、瑞士和英國，自1054年東西教會分裂以來，羅馬教會從未面臨如此之大的分裂和分離的趨勢，羅馬教會將在歐洲喪失一半以上的宗教版圖。為應付如此巨大的壓力和衝擊，天主教會於1545-1563年在意大利北方召開著名的特蘭托大公會議，大會為彌合教會分裂的努力雖告失敗，但此次大公會議對天主教會內部的弊端也作了調整和鞏固。大公會議重申了教宗至高的權威，肯定了傳統的教階制度、並譴責任何否認這些制度的人；大會再次肯定了羅馬教會傳統的信條和教條，並使用宗教法庭的權威鞏固教會的權力，剷除任何“異端”思想。<sup>(111)</sup>“特蘭托會議定義的天主教徒必須相信的內容，具有最終的權威，祇要拒絕任何一條諭令或法規，等於就是異端。”<sup>(112)</sup>縱觀“禮儀之爭”中羅馬教廷發佈的種種通諭，大部分由“聖職部”（Holy Office）公佈；“聖職部”的前身即為“宗教裁判所”（Inquisition），該部在教義和教規方面審查力求從嚴，當然也是可以想見的。他們不能容忍耶穌會對中國傳統文化的遷就和要脅，再加上“揚森主義（Jansenism）者”的推波助瀾<sup>(113)</sup>，終於導致了對“中國禮儀”的禁止。當代意大利著名歷史學家喬凡諾里（Agostino Giovagnoli）指出：

特蘭托大公會議判定的傳教模式是將不同的文化置於歐洲的文化背景之下去考察，這種模式產生了許多問題：教會很難接近當地的統治階級，中國天主教徒和他們祖國的人民處於分離分裂的狀態，傳教士的行動和工作受到當地人民的懷疑，特別是在孤兒院及學校等事情上，等等。這種辦法部分地是出自於以歐洲人為中心的信念：即認為世界上所有人民，或早或遲地都要走歐洲文明的道路。以這種觀念看問題，天主教徒廣泛地懷有歐洲中心論的偏見。<sup>(114)</sup>

“禮儀之爭”給中國天主教會帶來了嚴重的負面影響。直到1940年代教廷宣佈解禁令為止及以後相當長的時間裡，教廷禁止教內人士加以討論。<sup>(115)</sup>但是，我國著名歷史學家方豪神父卻不避忌諱，直言指出：

因清代習慣，兒童入學，即須拜孔子；每月初一、十五，進士、舉人、生員亦必須入孔廟行禮。其次，（禮儀之爭）使中國天主教徒自絕於中國人之外，而成為非我族類，因依照禁令，教徒不許進入祠堂行禮，結果乃使雍正以後一百二十餘年間，天主教上為朝廷及地方官吏所禁止，下為民間所排斥。<sup>(116)</sup>

其實，禮儀之爭對中國教會的負面影響豈止一百二十餘年，中國天主教會以後再也沒有出現過徐光啟、李之藻、楊廷筠、孫元化、王徵這些一流人材的信眾，人們始終覺得天主教帶有“洋教”的異味與色彩。正如一位傳教士在多年以後所說：“棘手的中國禮儀問題像‘玻璃一樣易碎’，一旦打破玻璃，就無法再拼起來。”<sup>(117)</sup>儘管20世紀上半葉教廷撤銷了對中國禮儀的禁令，但“碎玻璃”的痕跡卻永遠無法抹掉。

#### 【註】

- (1) 羅明堅：《天主實錄》（羅馬耶穌會檔案館抄本）。
- (2) 利瑪竇：《天主實義》，清光緒三十年，上海慈母堂刻本。
- (3) (11) 利瑪竇：《中國割記》（上），頁90-104。
- (4) 〈揭龐迪我、熊三拔〉，轉引自黃一農：〈明末清初天主教的‘帝天說’及其所引發的爭論〉，《國際漢學》2003年12月。一般學者均認為，以“天主”譯稱“Deus”始於羅明堅《天主聖教實錄》，日本耶穌會士使用“天主”或“天道”的漢字譯名要更早。很可能用“天主”是援引日本教會的通行做法及譯詞先例。利瑪竇並非不知道此舉的缺陷，故1603年首次刊行《天主實義》一書時，用“上帝”之譯名。利氏在《齋旨》和《司鐸化人九要》中，則用“上主”。
- (5) (6) 高龍磐著，周士良譯：《江南傳教史》，第二冊第五卷（未刊稿）。
- (7) 劉順德：〈龍華民與清代中國教會內的“禮儀之爭”〉，《天主教研究資料彙編》第54期，上海光啟社，1988年。
- (8) 陸若漢於1562年生於葡萄牙，1575年來印度，1577年抵

日本，不久任日本教會外交秘書（1598）和司庫（1601）。與豐臣秀吉和德川家康過從甚密。精通日本語言，主編《日本大文典》（1608）和《日葡辭典》及《日本教會史》。1613-1615年受耶穌會委託研究遠東文化和哲學及編寫一部在遠東統一使用的教理問答書的可能性，他對利瑪竇的做法提出了很多嚴厲的批評。他還將他所認為的錯誤辭彙編製成表格，交給龍華民神父，其中有“天主”、“天使”和“靈魂”等語。見戚印平：〈Deus的譯語選擇及東西文化交流的相關問題〉。

- (9) 羅光：《教廷與中國使節史》頁82-83。
- (10) 帕爾梅羅曾任耶穌會駐印度巡閱司鐸，在印度也遇到禮儀之爭。他一度聽信對耶穌會印度本地禮儀開創者諾比利（Robert Nobli）的讒言，禁止諾比利的傳教方法，後來反悔，長跪於諾比利的面前，向他道歉。
- (12) 高龍磐著，周士良譯：《江南傳教史》（未刊稿）。
- (13) 羅光：《教廷與中國使節史》頁82-83。龍華民作品中惟有《孔子及其教理》的副本得以保存，後經汪儒望（Jean Valat）之手轉給多明我會士閔明我（Domingo Fernandez de Navarrete），後被譯成法文，成為巴黎外方傳教會反對耶穌會的論據。
- (14) 多明我會士第一位來華者高奇是同情耶穌會傳教方法的，他是在艾儒略的幫助之下在福安立足。
- (15) 羅光：《教廷與中國使節史》頁83；鄧恩：《晚明耶穌會士——從利瑪竇到湯若望》，頁209-228。
- (16) (17) (18) (19) 高龍磐著，周士良譯：《江南傳教史》（未刊稿）。
- (20) [美]諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，沈保義，朱靜，顧衛民譯，上海古籍出版社，2001年6月，頁1-8；又見張國剛著：《從中西初識到禮儀之爭——明清傳教士與中西文化交流》，人民出版社，2003年12月，頁422-424。
- (21) (22) (23) 諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，頁4-6；頁7-8。
- (24) 高龍磐著，周士良譯：《江南傳教史》（未刊稿），第四章第六節。
- (25) (26) 塞維利諾·瓦萊斯奇（Severino Vareschi）：《1656年教廷關於中國禮儀的法令和衛匡國的作用》，載德馬爾基（Franco Demarchi）編：《衛匡國，一位17世紀在中國的人文學家和科學家》，意大利特蘭托大學，1996年，頁342-349。
- (27) (28) (32) [美]諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，沈保義，朱靜，顧衛民譯，頁8-11；頁13；頁15-18。
- (29) (30) 高龍磐著，周士良譯：《江南傳教史》（未刊稿），第二冊第五卷第七節。
- (31) 廣州會議的宗旨在於統一傳教方法。會議發表“四十二條章程”。第四十一條有關中國禮儀，條文如下：“對於中國

- 紀念其先師孔子和祖宗的儀式。1656年，宗教裁判所經亞歷山大七世教宗陛下的同意作出了答覆。這些答覆被完全執行了。因為它們是建立在很好的基礎上的。對此明顯地不能有反對意見。根據這個答覆給予的可能性，我們不應該對無數的中國人關上拯救的大門。如果禁止他們舉行這些儀式，就會組織他們加入基督教。這些儀式是合法的、真誠的、可以進行的。他們如果被迫放棄將會產生嚴重的損害。”
- (33) 羅光：《教廷與中國使節史》。
- (34) 陳垣：《康熙與羅馬使節關係文書》，《禁約》（影印本），1932年。
- (35)(36) 諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，沈保義，朱靜，顧衛民譯，頁41，頁41-42。
- (37)(38) 羅光：《教廷與中國使節史》，頁94-96。
- (39) 歐特儒（Raymond O'Toole）著：〈康熙頒令通融天主教流傳三百週年紀念〉，《鼎》，1992年12月，頁30-35。
- (40) 溫順天（Peter Barry）：〈中國禮儀之爭國際研討會筆記〉，《鼎》，1992年12月，頁35-38。
- (41)(42)(43) 羅光：《教廷與中國使節史》，頁106；頁110-111；頁110-111。
- (44) 方豪：《中國天主教史人物傳》（中），頁322。
- (45) 陳垣：《康熙與羅馬使節關係文書》（二），無頁碼，1932年版。
- (46) 《康熙朝滿文朱批奏摺全譯》，中國第一歷史檔案館編，中國社會科學出版社，1996年，頁421。
- (47) 羅光：《教廷與中國使節史》，頁116-117；方豪：《中國天主教史人物傳》（下），頁321-26。
- (48)(57) 方豪：《中國天主教史人物傳》（中），頁323-324；頁338。
- (49) 《康熙朝滿文朱批奏摺全譯》，頁421。
- (50)(51) 方豪：《中國天主教史人物傳》（中），頁324；頁324。
- (52)(53) 諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，沈保義，朱靜，顧衛民譯，頁48-53。
- (54) 諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，（英文版），頁48-50。
- (55)(56) 羅光：《教廷與中國使節史》，頁141，頁144。
- (58)(59) 陳垣：《康熙與羅馬使節關係文書》（台），文海出版有限公司，1974年，頁45-47。
- (60) 諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，（英文版），頁57。
- (61)(63) 陳垣：《康熙與羅馬使節關係文書·嘉樂來朝日記》（影印本），無頁碼。
- (62) 陳垣：《康熙與羅馬使節關係文書》（無頁碼）。
- (64) 羅光：《教廷與中國使節史》，頁166-167。
- (65)(66) 諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》（中譯本），頁112-113；頁114-115。
- (67) 諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，（中譯本），頁114-115。
- (68)(69) 羅光：《教廷與中國使節史》，頁110-111。
- (70) 武英殿總監造赫世亨、趙昌〈奏詰西洋人情形折（872）〉，康熙四十五年二十七日奏。又見《康熙與羅馬使節關係文書影本》檔二。
- (71)（台）《國立故宮博物院清代文獻檔案總目》，國立故宮博物院出版，1982年，頁561。馮明珠：〈堅持與容忍——檔案中所見康熙皇帝對於中梵關係生變的因應〉，輔仁大學：《中梵外交關係史國際學術研討會論文集》，2002年，頁150。
- (72) 武英殿總監造赫世亨、趙昌〈奏詰問西洋人折（913）〉，康熙四十五年七月九日奏。康熙皇帝對多羅的評價是：“以是為非，以非為是，隨意偏袒（顏瑄），甚為卑賤無理。”
- (73) 陳垣編：《康熙與羅馬使節關係文書影本》，1932年，（一）。
- (74) 張順洪：《康熙與中西文化交流》，載許明龍編《中西文化交流的先驅》，東方出版社，1993年，頁120。
- (75) 黃伯祿：《正教奉褒》。
- (76) George Minamiki: *The Chinese Rites Controversy - from its beginning to the Modern Times*, Chicago, 1985, p. 54.
- (77) 羅麗達：〈一篇有關康熙朝耶穌會士禮儀之爭的滿文文獻——兼及耶穌會士宣言書（*Brevis Relatio*）〉，《歷史檔案》1994年第1期。《*Brevis Relatio*》的漢譯為《簡短的報告》，拉丁文全名如下：〈*Brevis Relatio eorum, quae spectant ad Declarationem Sinarum Imperatoris Kam Hi circa coeli, Cumfucij et Avorum cultum, datam anno 1700. Accedunt primatum Doctissimorum que virorum et antiquissimae Traditionis testimonia*〉, Opera PP. Societ. Jesu Pekini pro Evangelii propagatione laborantium [pei-ching, 1701].
- (78) 羅麗達：〈一篇有關康熙朝耶穌會士禮儀之爭的滿文文獻〉，《歷史檔案》1994年第4期。
- (79)（英）赫德遜著，王遵仲譯：《歐洲與中國》，中華書局，1995年版，頁282。
- (80)(81) 高龍磐著，周士良譯：《江南傳教史》（未刊稿），第二冊第五卷。
- (82) 康熙四十五年七月二十七日武英殿總監赫世亨、趙昌等〈奏詰西洋人情形折（872）〉。又見方豪：〈清代旗人之信奉天主教與遭禁〉《故宮文獻》（臺北故宮博物院）第4卷第4期。
- (83) 武英殿總監赫世亨、趙昌等〈進書並詰西洋人情形折（990）〉康熙四十五年九月六日。
- (84) 武英殿總監赫世亨、趙昌：〈奏詰西洋人感謝折（1058）〉康熙四十六年二月十一日。事實上，康熙皇帝直到十四年以後德康熙五十九年十一月二十五日，才確切得到龍安國、薄賢士二人已死在海中的消息，這個消息是由教宗第二任特使嘉樂帶來的。閻宗臨教授在羅馬傳信部檔案處東方檔（*Seritture Originali de la Congni Particulari de*

- l'India Orientali dall'anno 1721) 頁180-182, 有嘉樂與官員李秉忠談話筆錄。嘉樂說: “龍安國、薄賢士二人, 海裡壞了船, 身故途中。教化王未聞此音, 故不曾回信。”見《閩宗臨史學文集》, 頁139, 頁141。
- (85) 艾若瑟、陸若瑟奉使出洋的日期各檔案史著記載稍有不同, 若根據康熙五十七年六月二十八日廣東巡撫楊琳〈奏報葡英商船到粵並查問回國洋人情形折(2640)〉, 艾若瑟、陸若瑟使羅馬事在康熙四十七年; 廣東巡撫楊琳另一件奏摺〈奏報樊守義回國並英法船隻來粵折(2873)〉, 樊守義報告四十六年艾若瑟奉旨往西洋, 四十七年抵達了教宗。又據方豪《中國天主教史人物傳》第三冊, 頁27-32〈艾若瑟〉, 引閩宗臨譯樊守義呈廣東巡撫報告載, 艾若瑟出洋時間是在四十七年七月; 又引《正教奉褒》奉使羅馬時間在四十六年十月。再據高振田《康熙帝與西洋傳教士》, 據一史館藏“內務府滿文檔案”載: 艾若瑟於四十六年十月被派往羅馬。
- (86) (87) 艾若瑟小傳見巴黎國立圖書館 Fonds Français 25670 號, 頁34, 法文。閩宗臨教授曾譯成中文, 見: 〈清初中西交通若干史實〉, 載《閩宗臨史學論文集》, 頁139; 頁143。
- (88) 閩宗臨: 《閩宗臨史學論文集》, 《清初中西交通若干史實》, 頁141。艾若瑟、樊守義事蹟, 詳兩廣總督楊琳、廣東巡撫楊宗仁奏〈奏報樊守義回國並英法船支來粵折(2874)〉、〈奏報細問樊守義載西洋情形等折(2877)〉、〈奏護送樊守義來京(2878)〉及方豪《中國天主教史人物傳》第三冊, 頁30-31〈艾若瑟〉、頁33-35〈樊守義〉。唯方豪書載, 艾、樊二人是在與葡萄牙里斯本出海, 葡萄牙國王為艾準備了一艘快船, 備有七箱禮物請艾帶回呈獻皇上; 當船行駛到好望角附近艾病逝。據兩廣總督等奏摺錄樊守義供詞, 艾若瑟死亡的地點是在小西洋大狼山地方; 所乘船隻則是法蘭西船。兩者稍異, 載錄供讀者參考並待考訂。
- (89) 馮明珠: 〈堅持與容忍——檔案中所見康熙皇帝對於中梵關係生變的因應〉, 頁158。
- (90) 陳垣: 《康熙與羅馬使節關係文書》檔六, 《教廷與中國使節史》認為馬、德二人的上書乃出於康熙帝授意。上書: “臣等西洋人載中國, 皇上聖德, 均一體同仁, 並不分何國何會, 感恩養榮耀。”“西洋人受大皇帝之恩深重, 無以圖報, 今特求教化王選極有學問: 天文、律呂、演算法、畫工、內科、外科幾人, 來中國効力, 稍報萬一為妙。”方豪: 《中國天主教史人物傳》(二) 頁346。
- (91) (92) 高龍磐著, 周士良譯: 《江南傳教史》第四章, 未刊稿。
- (93) (94) Fattinelli G. Giacomo, *Istoria della spedizione del Card. Thomas Maillard de marchesi*, di Tournon... 專引自羅光: 《教廷與中國使節》頁96-98。
- (95) *A Dictionary of Asia Christianity* edited by Scott W. Sundquist, Wm. b. Eerdmans Publishing Co. 2001. p. 724. (孫奎斯特編《亞洲基督教辭典》頁724。)
- (96) (97) 諾爾編《中國禮儀之爭西文文獻一百篇》頁43-44。
- (98) 方豪: 《中國天主教史人物傳》(中) 頁319。
- (99) 高龍磐著, 周士良譯: 《江南傳教史》第二冊, 第五卷, 未刊稿。
- (100) (101) 諾爾編: 《中國禮儀之爭西文文獻一百篇(1645-1941)》頁64-66。
- (102) 高龍磐著, 周士良譯: 《江南傳教史》。
- (103) 徐薩斯(Montalto de Jesus)《歷史上的澳門》, 澳門基金會出版, 2000年, 頁96。
- (104) 方豪, 《中國天主教史人物傳》(中), 頁349-360。
- (105) 羅光: 《教廷與中國使節史》, 頁126-128。
- (106) 高龍磐著, 周士良譯: 《江南傳教史》第二冊, 第五卷, 未刊稿。
- (107) 諾爾編: 沈保義, 顧衛民, 朱鏡譯: 《中國禮儀之爭西文文獻一百篇(1645-1941)》頁76。
- (108) (109) (意) 白佐良(Giuliano Bertuccioli)、馬西尼(Federico Masini): 《意大利與中國》, 商務印書館, 2002年, 北京, 頁138-142。
- (110) 鄭妙冰: 《澳門——殖民滄桑中的文化雙面神》, 頁60。
- (111) (112) 奧爾森(Roger Olson)著: 《基督教神學思想史》, 北京大學出版社, 2004年, 頁480。又見雪萊(Bruce Shelly)著: 《基督教會史》, 北京大學出版社, 2004年, 頁305-317。
- (113) “揚森主義”(Jansenism)由反對耶穌會的荷蘭天主教神學家揚森(Cornelius Otto Jansen, 1585-1638)宣導的學說, 主要觀點見他死後發表的《奧古斯丁論》(1640), 揚森及其追隨者認為在天主教的改革時期, 天主教神學家在反對路德的同時, 過份強調人的責任而走向貶低天主的主動性。而耶穌會人士則譴責他們否認人的自由意志的存在, 否定救贖的普遍性。1653年教宗英諾森十一世, 1705年教宗克萊芒十一世均發佈通諭對“揚森主義”加以譴責。
- (114) 喬凡諾里(A. Giovagnoli)著: 《利奧十三世時代教廷與中國的關係》。又見《天主教會與中國人的世界》(*The Catholic Church and the Chinese World*), Urbania University Press. 烏爾班大學, 2005, 頁44。
- (115) 羅光: 《教廷與中國使節史》, 指出: “所說的祇是史事(禮儀之爭), 不加評判, 因為一加評判, 立刻可以引起爭論, 對於這個問題的爭論, 則是教廷所禁止的。”頁76。
- (116) 方豪: 《中西交通史》(下), 頁1008。
- (117) Fidel Villarroel (維拉羅爾著): “*The Chinese Rites Controversy: Dominican Viewpoint*” (《從多明我會士看中國禮儀之爭》), *Philippiniana Sacra*, VolXXVIII, No. 82, 1993, pp. 32.