

耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻

顧衛民*

本文介紹 2002 年由鍾鳴旦 (Prof. Nicolas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink) 主編出版的十二冊集子。它們選自耶穌會羅馬檔案館 (和漢文部) 尚未發表的文獻。編者在選擇這一百多種文獻時採用了三項標準：一、這些史料都出自於 1820 年之前；二、它們沒有在任何近現代書刊中編輯出版；三、包含了許多稀有的善本，其中有傳教士寫的教理問答類文本，中國教徒所寫的教義書和各修會團體規約。它們對研究晚明天主教神學思想的在華流播、中國教會和信徒的宗教生活以及本地化進程和“禮儀之爭”的衝突與紛爭，皆具有重要的歷史價值。

一

2002 年，臺北“利氏學社”出版《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》共十二冊。該文獻由研究中國教會歷史著稱的比利時學者鍾鳴旦 (Nicolas Standaert) 以及杜鼎克 (Adrian Dudink) 主編。眾所周知，耶穌會在明清時期的中國天主教史以及中西文化交流史上扮演了重要的角色，該會會士學術素養很高，以著書立說著稱者所在多有，且有保存文字史料的習慣和傳統，因此，該文獻集的出版，對於學術界的深入研究是一個很大的貢獻。

這十二冊的文獻共有一百餘種，編者在〈前言〉中談到了下列編纂史料時的三項原則：

第一，這些材料須大約成書於 1820 年以前。第二，這些材料必須尚未在任何現代選輯中出版。目前出版的文獻選集主要有兩部。在 19 世紀與 70 年代初，方豪開始出版了總數十六冊，每冊有五、六百頁之厚，為數六十種，主要是 17 世紀的中文文獻。其中半數是照像製版的梵蒂岡圖書館的材料。這些出版的史料收入吳相湘主編的《中國史學叢書》第 23 號 (1965

年出版)、第 34 號 (1965 年出版) 和第 40 號 (1966 年出版)。前者原為李之藻出版於 1626 年的《天學初函》，其次為《天主教東傳文獻》一冊，最後為《天主教東傳文獻續編》三冊。1972 年，吳相湘主編的《中國史學叢書續編》又出版了為數六冊的《天主教東傳文獻三編》。1996 年，又有另一套鍾鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等編，題為《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，總數三十七種的選輯出版了，其中有二十四種出版於 1820 年以前。這些材料原屬於上海徐家匯的耶穌會圖書館，戰後遷移到臺灣輔仁大學神學院圖書館。為了更妥善保存這些史料，目前暫存於臺北中央研究院歷史語言研究所的善本室。第三，這套選輯包含了許多稀有的善本，其內容有傳教士所撰寫的教義問答類文本、中國教徒所寫的教義書籍和中國各種修會的規約。其中第九至十一冊的文獻為耶穌會羅馬檔案館“和-漢文部”第一區 (38/42, 39/42 其中 40/1 除外) 的影本，這些大約三十種獨特的材料，主要是中國教徒寫於 17 世紀最後二十年有關禮儀問題的抄本。其它的文獻也許並不特別，如收在第七冊的《口鐸日抄》，但也不易見到。

* 顧衛民，上海大學文學院歷史系教授，意大利國際歷史科學委員會及米蘭國際關係史學會會員，專攻中國基督宗教史。



原葬於北京柵欄基地的利瑪竇骨骸，於1900年“庚子事變”中散失，後由教會中人輾轉尋得部分運回羅馬。顧衛民攝於2001年10月。

同時編者在〈前言〉中還談到每一冊大概的內容：

本選輯的前三冊主要是有關教義問答、與介紹祈禱和冥思方法一類的作品。其中包含某些中國最早介紹天主教教義的作品，如羅明堅(Michele Ruggieri) 1584年的原版《天主實錄》(no. 1, no. 3)，或是羅如望(João da Rocha)圖解玫瑰經禱文的《誦念珠規程》(no. 6)。冊三與冊四主要為艾儒略(Giulio Aleni)所撰的耶穌生平事蹟。冊五則廣泛包含了各類天主教禮儀，如柏應理(Philippe Couplet)的永年瞻禮單和其他人有關喪禮的解釋。有類文藝復興式的哲學與科學則包含在第六冊，如介紹亞里斯多德式的心理學(no. 26)、繪畫的藝術(no. 27)、或是夢與睡(nos. 28, 29)的研究。第七冊為《口鐸日抄》乃1630-1640年間傳教士在福建的講道。第八至第十一冊則是中國教徒所撰的書籍。冊八與九乃是他們撰寫的有關天主教的各種主題。中國教徒在禮儀之爭中所扮演的角色迄今仍被低估，冊十與冊十一便是他們表達對禮儀問題的看法，這些資料可能會挑戰傳統上將禮儀之爭僅視為歐洲問題的觀點。最後的第十二冊則包含了各式各樣的主題，如自然哲學、醫學、聖人的生平、著名中國傳教士的傳記和中國各種修會的規約。

以下介紹《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》的目次：

第一冊：1) 天主實錄(羅明堅)；2) 聖經約錄(利瑪竇等)；3) 教要解略(王豐肅)；4) 天主教要(無名氏)；5) 天主聖教啟蒙(羅儒望)；6) 誦念珠規程(羅儒望)。

第二冊：7) 龐子遺詮(龐迪我)；8) 天主聖教約言(蘇若漢) 天主聖教約言(蘇若望)；9) 天主聖教四字經文(艾儒略)；10) 天主聖教入門問答(施若翰)。

第三冊：11) 聖教源流(朱毓樸)；12) 振心總牘(費奇規)；13) 默想規矩(無名氏)；14) 天主降生出像經解(艾儒略)。

第四冊：15) 天主降生言行紀略(艾儒略)；16) 滌罪正規(艾儒略)。

第五冊：17) 哀矜行詮(羅雅毅)；18) 聖教四規(潘國光)；19) 推定歷年瞻禮日法(柏應理)；20) 善終諸功規例(伏若望)；21) 臨喪出殯儀式(早期抄本)(李安當)；22) 喪葬儀式(早期抄本)(李安當) 喪葬儀式(近期抄本)(李安當)；23) 天主教喪禮問答(南懷仁)；24) 善惡報略說(南懷仁)。

第六冊：25) 象數論(無名氏)；26) 性學摘述(艾儒略)；27) 書答(畢方濟)；28) 睡答(畢方濟)；29) 聖夢歌(艾儒略)；30) 民曆補注解惑(湯若望)；31) 預推紀驗(南懷仁)。

第七冊：32) 口鐸日抄(艾儒略)。

第八冊：33) 聖水紀言(孫學詩)；34) 聖教規誠箴贊(徐光啟)；35) 天學證符(張賡)；36) 同善說(無名氏)；37) 僻邪論(姜佑)；38) 天主教原由(無名氏)；39) 蘿渡山房懸鐘集(郭多默)；40) 問答彙抄(李九功)。

第九冊：41) 易書(無名氏)；42) 禮俗明辨(李九功)；43) 摘出問答彙抄(李九功)；44) 證禮議〔早期抄本〕(李九功) 證禮口議〔的期抄本〕(李九功)；45) 慎思錄(李九功)；46) 醒迷篇(無名氏)；47) 闢妄滌駁合刻(徐光啟、張星曜、洪齊)(48) 覺斯錄(劉凝)。

第十冊：49) 性說(夏瑪第亞)；50) 泡製闢妄闢(夏瑪第亞)；51) 贛州堂夏相公聖名瑪第亞回方老爺書(夏瑪第亞)；52) 生祠緣由冊(夏瑪第亞)；53) 生祠故事(夏瑪第亞)；54) 祭禮泡製(夏瑪第亞)；55) 禮記祭制撮言(夏瑪第亞)；56) 〔禮儀問答〕(夏瑪第亞)；57) 中國各省寺廟錄(無名氏)；58) 閩中將樂縣丘先生致諸位神父書(丘晟)；59) 述聞篇(丘晟)；60) 辨祭參評(李西滿)；61) 祀典說(張星曜)；62) 〔禮儀答問〕(無名氏)；63) 京都總會長王伯多錄等十八人致外省各堂會長書(王伯多錄等)。

第十一冊：64) 祭祖考(嚴謨)；65) 木主考(嚴謨)；66) 辯祭〔早期抄本〕(嚴謨) 辯祭〔近期抄

本〕(嚴謨)；67) 草稿(嚴謨)；68) 辯祭後志(嚴謨)；69) 致穆老師文兩首，附跋一首(嚴謨)；70) 草稿(草稿抄白)(嚴謨)；71) 李師條問(嚴謨)；72) 考擬(嚴謨)；73) 祭祀問答(洪依納爵)；74) 藹言(何某)；75) 喪禮哀論(無名氏)；76) 家禮合教錄；77) 聖事禮典(利類思)。

第十二冊：78) 斐祿彙答(高一志)；79) 本草補(石鐸瑒)；80) 聖意納爵傳(高一志)；81) 聖方濟各沙勿略傳(高一志)；82) 大西利西泰子傳(張維樞)；83) 大西西泰利先生行蹟(艾儒略)；84) 西海艾先生行略(李九功、沈叢先、李嗣玄)；85) 西海艾先生語錄(李嗣玄、李九功)；86) 遠西景明安先生行述(利類思、南懷仁)；87) 利先生行述(南懷仁、閔明我、徐日昇)；88) 奏疏(利類思、安文思)；89) 禮部題稿；90) 辭銜問答(南懷仁)；91) edicts and memorials concerning Ferdinand Vebiest's death (from 熙朝定案)；92) 廣東至北京

各程表(無名氏)；93) 湖廣聖蹟(無名氏)；94) 聖母會規；95) 天主耶穌苦難會規(洪度貞)會規總要(nos.96-98)；96) 仁會會規(無名氏)；97) 聖方濟各會規(無名氏)；98) 聖母會規(無名氏)。

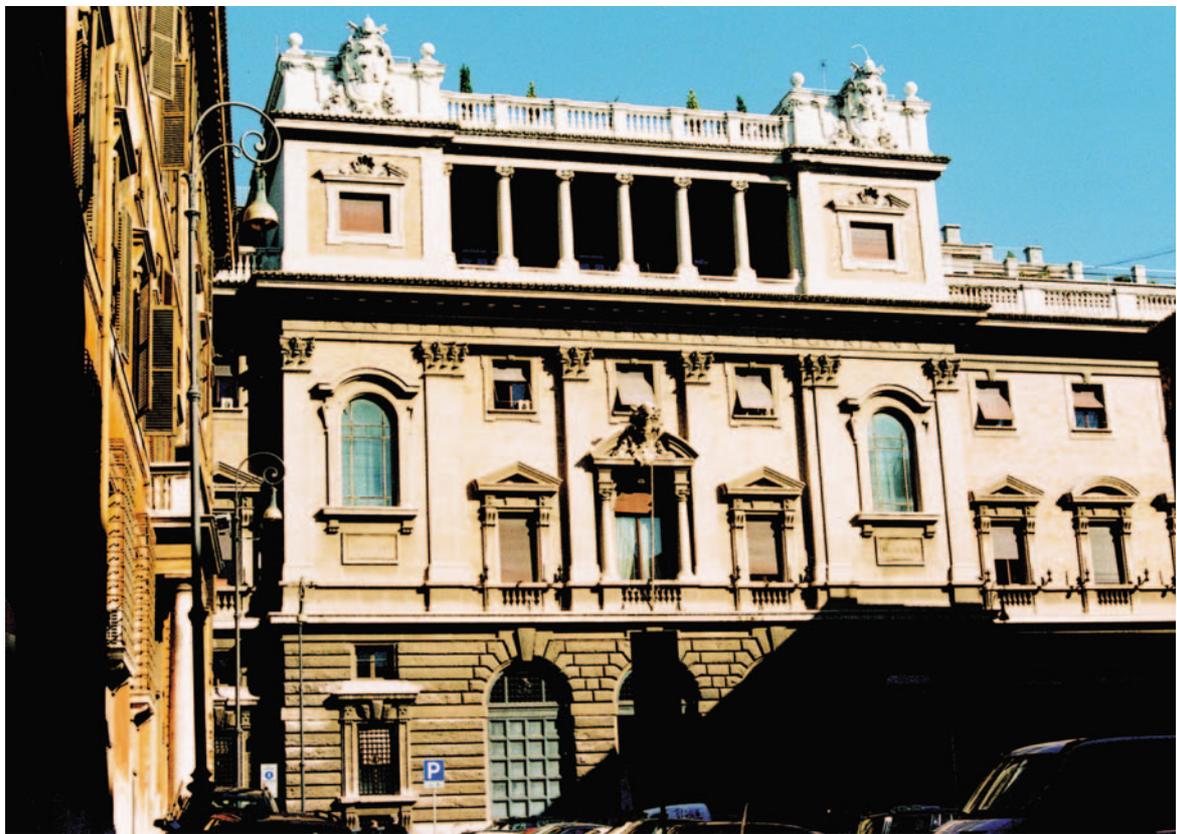
二

上述九十八種文獻分列於十二冊中。本文試從五個方面，挑選數種作些介紹，大致可以從一個側面反映明末清初天主教在我國傳播的過程以及在思想文化及宗教生活上留下的痕跡。

一、教義和教理

1) 《天主實錄(正文)》，羅明堅著，初稿於1581年完成，1584年初版。

最初的拉丁文名為 *Vera et Brevis Divinarum Rerum Expositio*，文體為一位中國士大夫與一位西方學者之間的對話。它是針對非基督徒寫的關於天



羅馬學院 (Collegio Romano) 即今宗座額我略大學前身，由耶穌會創辦，利瑪竇等耶穌會士來華以前均在此大學學習。

主教信仰的小冊子，是第一部用中文寫成的介紹天主教信仰的書籍，其中所用的一些術語沿用至今，如天主、寵愛、天堂、魔鬼、地獄等，“天使（Angel）”被譯成“天人”，“靈魂”（Soul）則被譯成“魂靈”。為了便於教外人的理解，作者用陽光射入琉璃瓶的比喻來解釋聖母瑪利亞清淨受胎，用劍與鞘的比喻解釋耶穌身體和靈魂的關係。

2)《龐子遺詮》，龐迪我著，原稿無出版年月，德禮賢及裴化行考證此書於1608-1610年寫成。

這是西班牙耶穌會士龐迪我去世以後，人們整理並出版的其人遺著。該書前三卷是對聖經的系統論述，第四卷則由兩本小冊構成，即《天神魔鬼》、《人類原始》。該書較早地向中國人介紹了天主教基本教義。如第一卷即介紹了十字聖號、宗徒、創世和天主降生成人；第二卷則解釋了耶穌受難和聖死；第三卷則是關於昇天、審判、聖神、教會、宗徒相通、罪的赦免、身體復活和永生七個教條。此書比較特別的地方是龐氏對於基督受難的事實不加掩飾。如在談到基督受難以後，龐氏評論曰：“釘於十字架者，當時最酷最辱之刑，加盜賊者。”人們經常認為早期耶穌會士對基督被釘十字架的事實迴避不談，以免中國人誤會，其實不然。

3)《天主教要解略》，王豐肅著，1615年初版於山西贛州。

該書是晚明天主教教理著作中比較重要的一部。出版時間僅次於羅明堅的《天主實錄正義》（1584）、高母羨在馬尼拉刊刻的《天主教教義》（1593）以及利瑪竇的《天主實義》（1604）。該書講了傳統教義的四個方面：天主經與聖母經、十誡、宗徒信經和聖事。書中也談到了德行、八福、七罪宗、超德、樞德。在宗徒信經中還論述了耶穌受鞭笞、加冕和被釘十字架。

4)《天主聖教啟蒙》，羅儒望著，1619年出版。

此書根據耶穌會士 Marc Jorge S. J. (1524-1571) 的《教理單元》翻譯的。《教理單元》是耶穌會士第一部用葡文所著的教理書，是專門為年輕人和鄉村農民而寫的。此書在葡萄牙所管轄的地區大量使用，題名“金書”（*The Golden Book*），並被譯成印度西南

部地區的一些語言和泰米爾語。該書十三章七十頁，用的是對話體（不是學生問老師，而是相反）。其第十三章排列如下：論神人二性的耶穌、救贖的奧秘（解人罪、行聖祭）、三位一體、向萬福瑪利亞祈禱、八福、聖信十二節、信德十四條、十論、教規、七宗大罪、七件聖事、信、望、愛三德和四樞德（明智、正義、勇敢、節制）、靈魂的能力。該書為慕道者而寫，很多地方談到基督並以祂的受難為中心。

5)《誦念珠規程》，羅儒望著，1617年出版。

這也是一部關於教義的著作，共三十一頁。也是用學生與老師間的對話體引文。它是中國天主教會第一部完全獻給聖母瑪利亞並詳述誦念玫瑰經方法的書。它的出版標誌着當時中國天主教會團體宗教信仰生活的成熟。該書的框架以“歡喜”、“痛苦”和“榮福”的傳統次序介紹十五個奧秘，其程式以念誦經文開始，然後少歇默想（獻）、最後則是“求”。值得注意的是，書中一些原來用中文翻譯的術語，如“恩寵”、“靈魂”、“聖神”等等，仍改為音譯。意大利學者柯毅霖（Gianni Criveller）認為這可能與“禮儀之爭”有關。

6)《天主降生言行紀略》，艾儒略著，1635年出版於福建。

此書的重要價值在於它是第一部根據四福音書用中文寫成的完整的耶穌傳記。它使中國人第一次從中完整地看到耶穌生平事蹟，並思考其蒙難的意義。由於它首次用中文轉述了福音書的大部分內容，且多取材於《新約》，因此我國教會歷史研究的前驅者方豪司鐸稱該書為“聖經最早的漢文節譯本”，其重要性可想而知。這本書出版於耶穌會傳教士來華以後五十年，中國人終於完整地看到了福音書的內容。在書中，艾儒略將 *Evangelium* 音譯為“萬日略”，又意譯為“好報福音”。

該書主要章節內容如下：第一卷十三章，講述耶穌童年，第二卷二十三章，講述從耶穌受洗到挑選十二門徒；第三卷十五章，講述登山寶訓和五餅二魚的神蹟；第四卷二十一章，講述從革乃撒勒海邊神蹟到好牧人的講道；第五卷二十六章，從七十二使徒使命到伯大尼受膏；第六卷二十七章，從法

利賽人集會想謀害耶穌到審判與講道；第七卷二十六章，耶穌蒙難；第八卷十四章：從耶穌復活到宗徒們在世上的傳道。該書附有徐光啟的一首詩。

7)《天主教四字經文》，艾儒略著，1642年版（本叢書用江西敬一堂1650年刻本）。此書完全採用中國古代三字經或四字經的形式寫成。其讀者對象是基督徒兒童以及文化層次較低的初入教者。其形式與儒家的啟蒙讀本十分相似，但敘述的完全是天主教的道理。其經文如：“未有天地，先有天主；一天主父、二天主子；三曰聖神，三位一體；生天生地，生神生物；生我初人，為人類祖。”所以意大利學者柯毅霖認為：“這本小冊子可以看成艾儒略傳教工作的一項偉大成就和成功。這不僅是因為它的中國化形式與基督教內容之間的反差在中國傳教史上實屬罕見，而且是因為，在經過數十年努力，傳教工作依然困難重重的情況之下，艾儒略提供了一部有用的工具書，幫助兒童及初入教者很容易記住一些重要的基督教教理。”（《晚明基督論》）

8)《口鐸日抄》，李九標記、張賡等校訂。1630-1640年成書。此書為研究晚明基督教的重要作品，它不僅是一部有關教理的著作，而且是一部西教士與福建地方中國奉教士大夫及非基督徒之間的對話集。從中透露出許多有關傳教過程中中外雙方宗教及文化觀念的異同。參與這些談話的西教士有艾儒略、盧安德（Andrius Rudomina）、林本篤（Bento de Matos）和瞿西滿（Simão da Cunha），中外人士參與談話的有劉良弼、薛某等二十六名皈依者以及一些不知名的教外人。該書有福建著名奉教大夫李九功的弟弟李九標筆記，張賡、嚴贊化訂正，陳克寬、林一篤校閱，共三百二十五段八卷，文體為傳教士與眾人的“答”、“論”，以及在彌撒上用的許多佈道文。交談的時間在1630年3月至1640年6月之間。該記錄按年代順序排列，除1637年10月至1638年8月福建排教時期不談舉行交談以外，其它每次談話與佈道，都有確切的日期、地點及與會者的姓名。林一篤在序中說到書名時說：“口鐸者何？艾、盧二先生，傳播天學，覺世之洪

音也。日抄者何？吾友李其香（九標）氏，嘗侍二先生側，錄之以惠同好者也。”

該書八卷的主要內容為：第一卷（1630年3月-1631年3月）有四十二段；其中九段論述科學，十段討論哲學特別是倫理問題，二十二段涉及基督教有關道德、護教、教牧工作、教義和神學；第二卷（1630年5月-1631年11月），有三十五段，十段論科學，十段論哲學和倫理，十一段論述科學，十三段討論哲學與倫理，絕大部分討論基督教；第三卷（1631年12月-1632年8月）有四十三段，祇有一段論述科學，而有十三段討論哲學和倫理，該卷大部分專門討論基督教主題；第四卷（1633年3月-1634年7月），有三十五段，三段論哲學，八段討論哲學和倫理，其餘大部份發討論基督教；第五卷（1633年11月-1634年7月）有四十二段，九段論述哲學，四段論自然倫理，二十九段討論基督教道德和教牧，其中有涉及佛教和道教的護教論；第六卷（1634年7月-1636年8月），有五十一段，大部分論述教義、護教、和禮儀，其中有關於基督受難的必要性以榮耀十字架的意義；第七卷（1637年1月-1637年10月）有四十一段，全部討論宗教問題，有道德教訓、護教學、教義和教牧；第八卷（1638年9月-1640年6月），共三十六段，其中兩段談到世俗問題，大部分討論基督徒的道德生活以及教學、教義和教牧。

《口鐸日抄》是研究早期天主教在福建地區以及中國民間傳播的重要史料，通讀此書可以看到，福建民間有許多十分成熟和穩定的天主教團體，艾儒略和其他西教士經常訪問這些團體，有時逗留幾天，有時逗留幾週。他們和奉教士大夫與當地信眾經常有深入的討論。他們幾乎無所不談，話題涉及天文學、語言學、自然界的奇觀，佛教、道教、福建本地的民間信仰、占卜、神話、基督教的教義和觀念。中國信徒對於傳教士介紹的信仰懷有十分好奇的心情，有些對話非常生動活潑。中國人經常用傳統的修身養性去理基督教中的靈性修養，也經常用傳統的倫理道德如孝悌的美德比附基督教中的愛。另一方面，艾儒略和西方傳教士則在努力適應中國傳統文化，用中國人喜聞樂見的話語去翻譯基

督教思想的同時，堅持基督教的根本特性，竭力強調耶穌和中國聖人之間的區別，強調耶穌的苦難以及十字架的意義，以此激發信仰者的情感與虔信，這一點顯得非常突出。

二、聖事與教規

1)《聖事典禮》，利類思譯，1675年出版。

本書為施行天主教七件聖事禮節經文，封面拉丁文標題為“羅馬天主教舉行聖事禮節手冊，1675年北京耶穌會士利類思譯”。該書目錄中列有“洗滌”（聖洗）、“堅振”、“痛解”、“聖體”、“神品”、“婚配”、“終傅”、“終後”、“驅魔”等項，並附有“聖教曆年月”。在早期天主教本地化的進程中，利類思是一個重要人物，他曾先後將《聖事典禮》、《司鐸日課》、《司鐸典要》、《彌撒經典》譯成中文，因為1615年6月27日，教宗保祿五世，論准將聖經和彌撒經譯成中文，以便中國神職人員用中文獻祭並施行聖事。利類思為適應這種需要，譯述上列各書。當時的教會需要年事較長者任司鐸，以便傳教，而成年人不易精研拉丁文，又因為清初因戰亂和反教等原因，西方傳教士常被驅逐，因此羅馬方面有意成立一中國禮的教會，後因故此計劃未能實施。

2)《聖教四規》，潘國光著，畢嘉、魯日滿校訂。出版時間不詳。

此書由徐光啟後裔徐爾覺題序。費賴之認為此書可能初刻於山西絳州。1894年曾在上海重印。這是一部有關天主教各項規定的解釋。徐氏在序中雲：“聖教皇於天主十誡外，爰定四規：一守瞻禮，一守齋期，一解罪過，一領聖體。此四規者，與教中人作進修之階，開登天之路，而潘師復為詳解曉暢，忝訂成冊。”

3)《滌罪正規》，艾儒略著，高一志、陽瑪諾、費奇規校訂，1629年福建刻本。此書由楊廷筠撰序。分為四卷：第一卷省察：總說、省察、省念、省言、省事、省缺、裨忘、天主十誡、犯誡諸款、罪宗七端、日省之法、月省之法、歲省之法；第二卷痛悔：悔罪總說、真悔全義、悔罪不全、論罪大小、悔罪之效、發真痛悔、悔罪經文及問答、改過

良規、守貞防淫、存想十二端、履蹈七端；第三卷告解：解罪原義、釋罪疑問、解罪事宜、解罪情節、解罪復補、解罪不泄、解罪禮規；第四卷補贖：修補原義、細釋諸疑、贖罪三功、施贖功一、齋贖功二、禱贖功三，修補賴寵、前聖自責。

4)《哀矜行詮》，羅雅各著，高一志、湯若望、龍華民校訂，約1633年出版。費賴之考訂此書於1633年出版於北京，1873、1877年土山灣再版。“哀矜”在天主教會內指捐款，也指對旁人的幫助和資助。“哀矜”又有“形哀矜”和“神哀矜”之分，前者指實際上的對人物質上的幫助或資助，後者則為對人靈性和精神上的幫助，此書第一卷為“形神哀矜之行總論”，第二卷論七項形哀矜的物件，如對食饑者、飲渴者、衣裸者、照顧病者、舍旅者，贖虜者、葬死者；第三卷論七項神哀矜，啟誨蒙愚、以勸善人、責有過失者、慰憂者、赦侮我者、恕人之弱行、為生死祈天主，一共十四端。

5)《善經助功規例》，優若望、陽瑪諾著，郭居靜、黎甯石校訂，無出版年月。

天主教會規定“終傅”是神職人員為將歿的教友舉行的聖事。但教會也同時提倡其他教友為亡者做善終助功，有似現代社會中的臨終關懷，並對此做出若干規例，此書即為羅列這些規例的著作。如它解釋善終助功的主旨是要使病者擺脫魔鬼的引誘，並且對做助功者本人亦有助益，因為“乃助之者，亦須自先悔悟已罪，立心定改，然後啟行助功，更易勝也。此有二益，一益病者，一益自己也”。其具體方法是勸病者早領聖事，速行告解以樹立堅信、固望、熱愛之超生三德。此書涉及許多臨終的心理學問題：“病者怕懼命終，不可過渡，當平心以聽主命，蓋人之眾為生命究竟，終命之時，進獻納貢之時也。”

6)《家禮合教錄》，作者及出版時間不詳。

該書是關於中國奉教者居家時的種種規定。如人歿不燒紙錠，女嫁不坐斗拋筋，新婿不帶花，婚娶不用草人等物，疾病不禱鬼神，臨死沐浴，奠酒不澆於地，不獻倒頭飯，不貼門紙不設磬，不施食道獄道場等事，弔奠用香燭不用紙錠，葬不用風

水，葬不拘陰陽，不用紙竿旗竿，不用明器等，並按天主教道理說明緣由。

7)《天主教喪禮問答》，南懷仁著，完成於康熙二十一年九月十三日，閔明我、徐日昇校訂。

此書按天主教教義解釋了喪禮時誦經祈求的意義，以及主持喪禮司鐸穿戴行事的含義。如主禮者穿白衣是代人求免罪過，“必先自行洗心精白也”；“主禮者首戴主巾，表示其行為方正端嚴；主禮者肩掛十字大帶，表示主禮者願任苦刑以代煉罪者現行之行罰，主禮者捧香爐，既表示祈求的熱忱與懇切，香味向上象徵煉罪之魂從下獄昇天；主禮者捧香於棺柩墓前繞行，象徵奉香熏屍惡之氣，令墳墓清潔然；主禮者燃蠟燭奉獻，象徵上主允煉靈出幽冥之獄，而登天堂榮福之光。此書費賴之《明清間入華耶穌會士列傳》及方豪《中國天主教史人物傳》均不載。

8)《臨葬出殯儀式》及《喪葬儀式》，李安當著，成書年月不詳。

兩書是對教徒在死亡以後的喪葬所作詳細規定，如教中人將棄世時，其家人應先通知司鐸，然通知會長，傳為教友齊集在家中念經，祈求天主拯其靈魂；又對亡者屍體的擺放，唸經的規則，棺木的置辦，灑聖水的方法，守夜及出棺送葬，吹手和旗幡的排列，落葬，靈位的擺放一一詳盡說明。

三、教會團體會規

明末天主教來華以後，除耶穌會、方濟各會、多明我會等修會的在華活動以外，西方傳教士還在華人信徒中組織和建立了一些教友團體，稱為“善會”。它們在當時的宗教生活中發揮了重要作用。本套資料集中有一些史料與此有關，列舉幾種如下：

1)《聖母會規》，洪度貞重訂，出版年月不詳。

此書首論聖母在教會中的崇高地位，然後列出聖母會規條十餘款：凡入會為兄弟者須相愛互助；設會長一人，論德不論年齡，每年一換，由眾人選舉；眾人聽會長指揮，有重大事情，會長可與司鐸商量；同會者有人生病，會長須探視，並請司鐸祈求聖母保佑；會眾有怠惰者，會長須規勸；形哀矜不如神哀矜，所以在會者應以勸人為本；會眾每日

念申爾福經三遍；會眾每月持大齋一日，祈禱親人之靈魂；每月定月初瞻禮日為會期，由司鐸主持彌撒；會期日彌撒完畢以後，司鐸與會眾坐下談道，共相考問及檢查過失；會眾須日日省察，日日解罪，每年歲省解罪一次；三年不與會者除名；遷居者應自用善工補缺；會眾中有去世者，會長求司鐸奉彌撒二臺，又請同會者念善終經；新入會者須考會規，由司鐸批准入會；誦聖母經，如會長不在，由副會長代誦。等等。

2)《天主耶穌苦會規》，洪度貞重定，出版年月不詳。

此會之宗旨為：“奉受耶穌所傳入教，而專學其聖德也。”其會規如下：每日以第三主日之六日，赴堂念經祈禱；入會者要解從前領洗以至今日之罪；每月解罪至少一次；先曾領聖體者每月要領一次；每日恭拜五傷經，並唸天主經一串三十五遍；每晨初醒時，思念耶穌蒙難經過；每瞻禮第六日行一苦功；遇相爭失和者，須勸和；要慰憂者，看顧病者，救濟苦者；如有急事，預先通知會長，以免會眾等候。等等。

3)《仁會會規》，此書無作者及出版年月，是否為楊廷筠所創之“仁會”，待考。

該會宗旨為強調入會者順屬守教會要理，不信邪門；同時要愛人如己，不可得罪他人。該會特別強調行哀矜等功，並奉聖母瑪利亞為主保。該會立會長一人，副會長二人，又設管箱一人，共理會事。會中設銀箱一個，會長各持一把鑰匙，堂內銀錢收入登記明白。該會還設有如下規則：遇教中有人去世，立刻通知會長、司鐸、齊集喪家念經；唸經規則依喪儀單款而行；念經聲音要齊；要通知神父在彌撒中祈求天主助佑之靈；欲入仁會者須先解罪；每月首一主日赴堂領主保單；過主保聖人瞻禮日須赴堂參與彌撒；會中教友須每月解罪一次；每早晚課誦聖母禱文；每晚臨睡時須省察當日言行；會友有病須不時往看，約在會諸友探問勸其痛悔告解。等等。

4)《聖方濟各會會規》，此書無作者及出版年月。該會是否為潘國光所創，待考。

該會以方濟各沙勿略名字命名，定如下規矩：會友應常想教會的榜樣人物，應守十誡及教理；凡入會才須聽講道並與會眾保持聯繫一年方可；會友必須守口如瓶，一切無用的閒話，概行禁止；勸人講道必須自己明白各端要理，首教於家，後施於人；每期會季到堂聽講道，如有疑惑，必須問明；外教人病重欲求聖水，不可擅付，應先對他講清天主教道理；會友應學習付聖水經過及準確齋念；教中人如有不善之舉，同會人應婉勸，不聽則告訴神父；不奉命則不可私訂規矩；教中不可用未經刻板准印的天主教經典之書，如抄本須注明出處。等等。有關這些宗教團體會規的史料價值和意義，將留待本文第三部分加以討論。

四、傳教士的行傳

1)《聖意納爵傳》，高一志著，即《意納爵聖人行實第五》，為耶穌會會祖依納爵羅耀拉的傳記。此小冊子很可能是高一志所著《天主聖教聖人行實》一書中的一部分內容。該書為作者被逐往澳門時所作，1629年初刻於絳州，其中有宗徒列傳、教宗列傳、致命聖人列傳、精修聖人列傳、貞女列傳、聖女列傳。

2)《聖方濟各沙勿略傳》，高一志著，也是出自於《天主聖人行實》一書，但此書並非刻於山西絳州，末尾有“崇禎二年武林天主超性堂刊刻”字樣，因此刊刻於杭州。

3)《大西西泰利先生行蹟》，艾儒略著，費賴之考證。1620年刊刻於北京。

此書完成於利瑪竇去世後僅十年，是中文最早記敘利瑪竇生平事蹟的著作。徐宗澤云：“是傳雖簡略，然於利瑪竇之行實，已包括無遺。”1919年，北京有馬相伯、英斂之合校本，後有陳垣題跋。方豪認為，1947年5月北平上智編譯館曾出版向達合校本，以閩中景教堂刊本為主，而以牛津大學、巴黎國家圖書館、北堂圖書館、獻縣天主堂、陳垣先生所藏抄本及校印本加以校勘而成，最有價值。

4)《西海艾先生行略》，署“福唐、三山門人李九功、沈從先具稿，綏安門人李嗣玄筆述”，無出版年月。

書中提艾儒略於“順治己丑夏五月朔終於延津之聖堂”，可見此書著於艾氏1649年去世以後。又提到吾友沈嘉祿（從先）、李九功共敘、先後草先生傳略，授小子玄，俾有所依據，以狀先生。”可見此書為三位中國文人信徒合作寫成。

5)《西海艾先生語匯錄，上、下》，署“綏安李嗣玄德望摘述，福唐李九功多默校閱。”上卷為著名的《三山論學記》，即艾儒略與葉向高及其他文士的對話。此書應為研究艾儒略思想及明末福建傳教史的重要參考資料。

6)《遠西景明安先生行述》，利類思、南懷仁述，康熙十六年（1677）成書。

這是康熙十六年（1677）安文思（字景明）去世以後，由利類思、南懷仁兩人所撰的關於耶穌會士安文思的小傳，歷數他在四川傳教艱難曲折的經歷，以及在北京供職朝廷的情況，對其哀榮及葬禮記述尤詳。

7)《利先生行述》，閔明我、南懷仁、徐日昇撰，康熙二十一年（1682）成書，這是利類思去世以後，由閔明我、南懷仁、徐日昇同撰的一篇小傳。

五、有關中國教徒對“禮儀之爭”態度的史料。這一部分的史料極為重要。有關“禮儀之爭”的論述，所在多有，但大部分都從耶穌會內部的爭執以及耶穌會與方濟會、多明我會之間的矛盾與分歧而展開。陳垣、英斂之所整理的康熙朝中國與教廷關係的史料，則可以看出清廷在“禮儀之爭”開始至終止的過程中所作禁教決定的整個經過，以及康熙皇帝本人的心態。美國舊金山大學利瑪竇研究中心出版的英文版《羅馬教廷有關中國禮儀之爭·文獻百篇》，已於2001年由上海光啟出版社總編輯沈保義老先生指導顧衛民、朱靜兩位合作者譯成中文，由上海古籍書店出版，題名為“中國禮儀之爭·西文文獻百篇”。有關教廷對中國禮儀由贊成、動搖以至禁止的經過，從中可以獲得非常清楚的瞭解。然而，在這場曠日持久的爭論中作為最大受害者的中國教徒，他們的心態和情態，也應該有充份的瞭解和歷史性的描述。《耶穌會檔案館明清天主教文獻》叢書中有數

種重要資料，與這個重大問題有關。試列舉以下幾種，略作介紹：

1)《閩中將樂縣丘先生致諸位神父書》，丘晟著，無出版年月。

這是福建教徒丘晟就“禮儀之爭”問題致諸神父的文稿。丘晟在上書中申辨敬拜孔子並非異端：“即如中國之有孔子也，自天子以至於庶人，自黃童以至白叟，無不尊之為大聖者。尊之非他，亦以其知天之當事，知諸戒之當守，作書以勸人止於正耳。”人們即便建造孔廟，亦非出於迷信，而是出於尊師：“即人之起廟祭拜孔子，亦以讀書不忘其師，並未嘗如邪魔之廟，有抽籤、打筊、祈禱願事。所以中土之人自生六七歲，即習其書，及長，即用其書，為考試。”丘氏警告：“倘曰孔子亦有異端，則通國之人，誰不唾而罵之？而聖教之行，斷斷不能矣。”丘氏又談到中國的祭祖問題：“春秋以此奉行故套而已，然其事雖涉於虛設，而其教以孝敬父母為名，則又未可以禁止其不行，致使外人恃其所長，以議吾之所短。”丘氏認為應該允許教徒祭祖，同時因勢加以開導：“爾既知有生身之父母，獨不知有大父母乎？則彼度因此而愈敬愛天主矣。”最後，丘氏作出結論，如果禁止祭祖祭孔，天主教將失去智識分子的同情和支持，自絕於中國社會：“果欲堅持不祭祖先不祭孔子之說，勢必將聖教之門，緊閉不開，無復有讀書知禮之人入教。”

2)《述聞編》。丘晟著，無出版年月。

在〈閩中將樂縣丘先生致諸位神父書〉一文中，丘氏談到寫作此書的動機：“又人多疑降生救贖之事，未必真有。命、相、堪輿諸說，未必俱無。諸佛、菩薩為可信，聖教之齋為可疑。故罪人不惜筆墨之勞，作書一通，名曰‘述聞編’。書將中國之疑團，逐一打破。其中有從前神父所已言者，亦有所未言者。”《述聞編》目次排列如下：命、相、堪輿、擇日問卜、佛老、巫覡神仙、淫祀非禮。可見此書前半部討論中國傳統的迷信，後半部講述天主教的道理，並歷數孔子並非異端及寬容祭祖祭孔的必要性。

3)〈京都總會長王伯祿等十八人致外省各堂會長書〉，王伯多祿、鍾德望、黃若瑟、佟嘉祿等，康熙五十七年。

這是有關“禮儀之爭”歷史的一份重要文獻，反映了北京地區中國天主教教徒中的一些骨幹人物對此問題的看法，並且將這些看法及向康和之代理主教陳述並遭拒絕的經過，他們祇得以書面的形式通告全國各地善會中的中國教友領袖，可視為是當時中國教友的“串聯”。王伯多祿係中國教友。據研究天文史的專家、北京中國科學院自然科學史研究所韓琦博士考證後賜告筆者，此人係服務於欽天監的人士，他可能又擔任北京天主教某一善會的會長，故文中有“京都總會長”之銜。當時北京主教伊大任駐節山東臨清，因年事已高且不通中文，由康和之神父代理主教。康熙五十五年九月康和之公佈了教宗的禁約，引起北京教友思想的混亂與不安，康熙五十六年三月，上年被拘押往廣東的康和之回到北京，住皇城內教堂，王伯多祿等此消息，往見康和之。王伯多祿等得引證中國經書，說明祭祖祭孔並非迷信以及禁止中國禮儀會帶來的麻煩。康和之說：我屬方濟各會，今你們會長來，別的（耶穌會）的神父知道不知道？王氏回說不知，因為自去年九月間，北京的耶穌會神父因禮儀之爭不能傳教了。“我等無路可投，才敢驚動大神父！”康和之對其表示：“天”與“上帝”錯了，因為中國供奉玉皇等神明，均稱為上帝，天主，日後會引起混亂；祭孔也不對，他本人在山東看到釋道儒三教，一齊供奉；往人家祭弔，可以送□□□及香燭，但不能吃食；因中國習俗祭品是供亡靈享用的；供牌位時，不能用神主靈位字樣，因中國習俗說亡靈附在其上，牌位上有兩眼，說是靈魂出入之處，均使不得。王伯多祿答稱：天主上帝，為我國六經四書上所稱天主之實義，並非俗人所稱上帝，禁止實難。康和之說：回回在中國，此四件皆不行，單單我教中人，就使不得麼？王氏答說：我們如何比得回回？康無言以對。王氏進而說：我等來求大神父，神父因上愛天主、下愛眾人，才到中國，若今日此說，把我們都忘了。康和之慌忙說：我不忘你們，教宗（教

化王)定的主意，與我無干。王氏說：教化王聽錯了話，定了主意，故我等求大神父，開一線之恩，救我靈魂，不負天主受難之恩。

幾天以後，康神父約見佟嘉祿，表示不能在呈折上批示，也不能向教宗轉達，因為摺子上沒有請求轉達的話。佟表示，將另備一折，請求轉達教宗。十月十七日，他們仍齊集教堂，投遞訴狀。康向他們表示，他和伊大任主教都不能做主，也不敢轉呈教宗，怕負不起這個責任。王伯多祿則苦苦哀求：“大神父為我們不辭十萬里之苦，為愛人之靈魂，今我等在京，聞知四外教友，受刑受法，心內不安，何況大神父為我等擔一點不是，大神父要將我等呈折，明明白白報與教化王。”接着，王伯多祿引證了康熙皇帝在內廷與外巡時與傳教士的談話以及所寫的論旨，表明祇是遵守利瑪竇規矩，天主教仍可行於中國，並要傳教士領票。王氏還引了康熙皇帝的話反詰：“有票的西洋人，在此傳教，無票的不許。我並不曾禁止，是你們教化王，不叫傳教。”王說：“大神父也有印票，照利瑪竇規矩傳教，是不是？”康無言以對。王氏最後指明是閩(璫)主教、德(理格)神父向教宗作了錯誤的報告，才出了“禁約四件”，所以才請康神父轉呈教宗。康說：“此事我不敢指望，有九分半不能，止有半分指望。”但他最後禁不住王氏等人哀懇請求，表示“閩主教不該一人做主張，報與教化王”，並要他們按小摺子式樣再寫一份摺子。

不料十月二十九日，他們再一同進見時，康神父竟變了前話，要求將他上次他親口對王伯多祿等眾說“正中拜不得，旁邊拜得”一條刪去，又問他們折中所寫的是“萬物包乎天主教在內，還是天主教包乎萬物之內？”王氏答曰：“是天主包乎萬物，並非萬物包乎天主。”又說：“我們寫這呈折，比我國上本的官員還小心。上本的官員，為的是肉身，我等為的是靈魂緊要之事，倘有一字差錯，也不敢寫上。若要改一個關係的字眼，也不敢改。”康神父轉而問王氏所在地的本堂神父是否有此呈折。王回說因康神父前日已准，所以已送各堂。此時康神父找到了不願提呈子的藉

口，他說：“既然本神父已有了，把他們翻的呈折，報與教化王最好，若是翻(譯)得好，你們本神父也好看，你們也好看。”王伯多祿義正辭嚴：“此事關係重大，不是為了好看不好看。”康無言以對，祇是要求上面這條去掉，才可能達。王氏等無奈退歸，再具奏摺上呈。

二十三日。康和之將原折封好，差人送回，並作了“西洋字”批示。中國教友看不懂，求他用中國字加以說明。不料康不理不睬。王伯多祿祇得遣佟嘉祿面陳。十一月三十日，佟前往康所住寓所。康和之開口即向佟嘉祿說：“(王)既言余係兩舌之人，又向我說甚麼？！故我沒看他的書字。”(原來康和之沒看這封奏摺！)佟說：“前次投呈內有‘何敢再犯兩舌之戒’一語，非指大神父而言，乃表我等不敢犯罪之意，大神父何苦認在身上？”康和之說：“他說自己不是兩個舌頭，這兩個舌頭的，非我是誰？”又說：“你在伊主教處妄證我，又於公呈內寫一條妄證我，壞我臉面，我今還不遠棄你們，等甚麼！”佟氏十分氣憤地說：“我等並無獲罪於大神父，大神父乃係尊面，及妄證大神父，則我等已負大罪矣。既知我等身負在罪，大神父乃係繼聖人而代主教，弗以善法招至，以和為悅色醒其非，脫其重罪，百反懷恨多日，迴絕遠棄，又將所呈封口之書，拂然不顧，口出重言，怒遣原人撥回。倘此書係神功緊要之書，竟至錯誤，咎將誰歸？此非我等之所明者。”康和之竟然還說：“人都一樣，若給你沒臉面，你竟不惱，反喜歡麼？”下面論辯往復，無任何結果。佟嘉祿還說了一段很沉痛的話：“我等並無妄證大神父，亦無傷害大神父尊面，尚且怠怒棄絕我等，祇顧自己臉面，竟不顧毀壞天主賜開我國二百年之聖教，及千百萬人靈魂之重大，乃出不知道，管不得之言，實為寒心。豈大神父之顏面，反貴於天主聖教，重於百萬人靈魂乎！”康和之勃然大怒，起身說：“我要寫書，不得閑，那裡來的這些話！”佟氏沒奈何，含淚而歸，康神父則於十二月十五日回山東臨清。

4) 嚴謨的幾種小冊子。《祭祖考》、《木主考》、《辨祭》(早期抄本)、《辨祭》(近期抄本)、

《草稿》、《辨祭後志》、《致穆老師文兩首、附跋一首》、《草稿》、《李師問條》等等，均為引證中國儒家古籍，對祭祖中的有關問題如“祭”、“木主”等加以考證和解釋。其中“李師”指李瑪諾(Manuel Dias, Senior)，“聶老師”指聶伯多(Pietros Canevari)，“穆老師”可能是指穆尼閣(Jean Nicolas Smogolenski)，曾在福建建甯和建陽傳教。該幾種作品的作者嚴謹，字定猷，聖名保祿，又作保珠，福建漳州人，為奉教士大夫。

三

從以上數種史料的介紹中可以看到，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》包容的方面十分廣泛，其中的史料以明末清初，尤其是晚明的史料比較豐富。在天主教各修會中，與方濟各會和多明我會相比，耶穌會不僅是一個新興的修會，有極強的文化適應精神和靈活的傳教手段，而且該會有注重文字材料的傳統，留下浩瀚豐富的傳教士所寫日誌和信劄。這套史料的保存和整理，從另一個側面說明了這個問題。從傳教歷史的角度來看，上述的材料至少可以說明下列幾個方面的問題：

其一，以往研究者認為，明末清初來華的耶穌會士，基於對中國儒家思想的瞭解，主要先從倫理學的角度入手，因為基督宗教的倫理學與中國傳統思想頗為接近，“仁”、“愛”、“友誼”、“孝”往往是雙方共同的話題。至於耶穌生平及受難、救贖和十字架的意義，傳教士往往避而不談。因為耶穌作為罪犯的身倫會引起一貫尊重權威的中國人士的誤解，至於耶穌被明正刑典更是一般民眾所不可思議的。同時，聖事，三位一體和靈魂也因為過於高深玄秘被暫時擱置。這種看法現在看來似應加以修正。事實上，早在晚明天主教入華之初，傳教士在其著作中已經談到耶穌的受難和聖死，在《龐子遺詮》裡更是明白而不加掩飾地評論說：“釘於十字架，當時最酷最辱之刑，加盜賊者。”而艾儒略的《天主降生言行記略》更是第一部根據四福音書用中文寫成的完整的耶穌傳記，中國人第一次可以從中

看到耶穌的生平並思考其受難的意義。本套資料集中還包括出版於1620年的羅儒望的《誦念珠規程》，其中包括十五幅具有中國本土藝術風格的木刻板畫，耶穌被釘十字架受難的情景得以充份體現。在一些畫面中，人物具有明顯的中國風味，背景上亦配有中國式的庭院及木門，這些圖像臨摹自歐洲出版的《福音故事圖像》，但明顯地加以中國化，可見是為了迎合中國信徒的需要，也說明耶穌會並不害怕中國一般人民瞭解耶穌基督的生平及其聖死的意義。可以這麼說，在晚明天主教入華的頭五十年中，基督宗教的基本教義已經得以完整地介紹給了中國人。

其二，晚明來華的耶穌會士，在聖事和教規方面的中文著述頗多，這是他們在為實現使用中文禮儀而作的準備。本套文獻中《聖事典禮》、《聖教四規》、《滌罪正規》、《哀矜行詮》、《善終助功規例》、《天主教喪禮問答》，均屬這方面的內容。從廣義的角度上說，譯介聖事和教規，是為了有助於中國教徒和神職人員全面瞭解天主教教義，從狹義的角度而言，這些著作是專門為了培植中國籍的神父修士而預備的。在當時，歐洲來華的傳教士畢竟人數太少，以利瑪竇為代表的一批耶穌會士深感培養本地神職人員的重要，由於中國人學習拉丁文實屬不易，因此必須對羅馬教會的聖事和規儀加以翻譯。上文提及，在這方面貢獻最大的是利類思，他用了二十四年的時間完成了彌撒書、每日祈禱書和其它有關禮儀的書籍，而且在1615年6月27日，教宗保祿五世頒諭，准允這項翻譯工程。可惜的是，羅馬教廷沒有最後批准實行中文禮儀。後來耶穌會士曾多次向教廷提出過申請，如1671年殷鐸澤抵羅馬時，隨身帶了另一位比籍耶穌會士魯日滿的陳請書；1678年，南懷懷對此問題也寫過一篇很長的文章；1686年，柏應理也向教廷呈上陳請書；最後一次似在1726年，耶穌會總會長泰姆伯瑞尼向聖座提出，卻都被傳信部所否決。對於耶穌會士在此一方面的努力，中國近代著名的天主教歷史學家徐宗澤曾作如下的評論：“原利子(類思)之譯司鐸日課，典禮典要，彌撒經典，蓋欲為培植中華本籍神職

班，即因中華外教人之眾多，傳教須有大宗之中國神父；而欲達此目的，非多選品學兼優之壯年學者不可；而壯年學者學習拉丁文勢又不能，於是思組成一中國禮之聖教，以便擴大中華神職班。又清初之際，聖教根基未固，一旦風波暴起，西士驅逐，中國始初之聖教危險極大，故中華本籍神職班之重要，又為時勢所要求。”（《明清耶穌會士譯著提要》）

其三，這套文獻中的一些內容，反映了明清之際中國天主教徒的宗教生活和團體生活。這是以往研究者很少加以關注的。這可以見之於有關教會團體會規的內容。

明末天主教來華以後，除耶穌會、方濟各會、多明我會等修會的在華活動以外，西方傳教士還在華人信徒中組織和建立了一些教友團體，稱為“善會”。1609年9月8日，利瑪竇在北京創立了天主教在中國第一個善會組織“天主聖母之會”，其宗旨為：會員必須精修德表，勤領聖事，救濟貧病，幫助喪葬。會員每月取勝會一次，聆聽會長教導，交流心得，貫徹會規，提出疑問和建議，分擔各類善舉。又如在南京傳教的王豐肅神父（又名高一志）也建立了一個婦女信徒的善會組織，名“諸天之后善會”，會員甚眾，以實行默禱補贖和終身守貞為宗旨。另外，中國教會早期的先驅者楊廷筠，也在其家組織了中國教徒自己的善會——“仁會”。

在上海地區傳教的耶穌會士潘國光，也許是組織“善會”最多的傳教士。1664年，他在上海堂口組織了六個善會：1）“耶穌苦難會”，是專為成年教友的，有三十三個支會，會員均成熱心教友，共聚一堂，默想耶穌受苦的事蹟；2）“天神會”專為少年兒童的，有四十個小組；3）“聖母會”，是專門為女教友的，有一百四十個小組；4）“聖類思會”，專為青年學生的；5）“聖依納爵會”，專為知書識字的文人學士的；6）“聖方濟各會”，專為傳教先生們。後三個會均祇有一個小組。還有一些秀才先生，逢每月初一集會一次，各自準備一篇講稿，內容有關基本信德道理。如神父認為這些講稿正確無誤，就派去設有神父出席的堂口作演講，等等。有關這些教

會組織，以往研究者關注甚少，主要原因是缺乏有關資料。本叢書輯錄了幾種史料，其中也有《聖母會規》，《仁會會規》之類的作品，是否為潘國光、楊廷筠所設之會，尚待考，但其史料價值顯然是不言而喻的。

從列舉的《聖母會規》、《天主耶穌苦會規》、《仁會會規》等材料中可以看出，這類團體一般由中國信徒選舉的一位平信徒作為會長，他保持與司鐸的聯繫，並接受司鐸的指導。同時，在司鐸不在的時候，會長負責照料信徒的靈性生活，包括舉齋、祈禱彌撒和誦經，在有新會員加入或老會員離去或去逝時，會長都必須通知司鐸。有些團體也設有副會長，在會長不在時，代行職責。有的還專設有經管錢財的司庫，稱為管箱。會長、副會長和管箱三人共理會事。當時歐洲在中國的傳教士人數本來就不很多，遇到戰亂和排教時期，歐洲的傳教士無法分身照料眾多的中國信徒，這類“善會”團體由中國信徒自行管理，無疑在當時的宗教生活中發揮着重大的作用。從中不僅可以看到中國信徒的宗教生活，而且也是當時中國教會本地化的重要步驟。

其四，即關於“禮儀之爭”中中國奉教士大夫的態度。“禮儀之爭”對於羅馬天主教在中國的影響很大，給衝突的雙方造成了悲劇性的後果。但是對於禮儀之爭的研究，在西方一直側重於修會間在神學思想上的不同看法，以及彼此間的意氣衝突和利益糾紛，並由此產生的對於羅馬教廷的決策的影響。西方學術界也十分注重當時宗教改革運動對教廷的衝擊、特蘭托大公會議以後歐洲基督教的分裂以及對東方的影響。但是，中國廣大信徒的思考及其在夾縫中的矛盾心態，一直得不到應有反映和重視。這不僅因為西方人士對中國信徒的忽略，也因為資料的缺乏和解讀的困難。現在《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》叢書中的這些資料的羅列，有助我們瞭解當時的情況。當然，中國一般無知識的民眾對此問題並無反映；能夠將自己意見表述諸文字的，大多是奉教的知識分子。就本文所列舉的“閩中丘晟”的二種材料來看，他的主體意識非常強烈，已明確地

告訴西教士，如果禁止中國禮儀，天主教將在中國失去智識分子的同情，天主教會也斷難在中國立足。京都總會長王伯祿等十八人，則將人們向康和之代理主教上書不成的經過，詳細寫成文字通告全國各省的會長，在這篇強烈表達其意見十分沉痛的文字中，人們可以看到西洋教士康和之一而再、再而三地推託，決不願意將中國教徒的意見上報羅馬，連上書的具體內容也不願意看一眼，最後不惜以惡言傷人，致使中國教友悲憤絕望。

回觀歷史像王伯祿等人的經歷所在多有。第一任中國籍主教羅文藻，從教廷發佈對他的任命，直到最後受祝聖，其間經歷了十餘年的時間，西班牙多明我會及葡萄牙人都認為他的任命不僅侵犯了西葡兩國保教權，他們更不願意承認中國人有擔任主教的才具。其實羅文藻在清廷行禁海時期以一人之力旅行佈道，走遍大半個國土，其艱苦卓絕的情景令人無法想象。他去世前在書信中沉痛地說：“我看到了每個人都在為自己的國家爭利。”另一位17世紀在四川長期傳教的中國籍神父李安徒，也是一位與羅文藻具有同樣品格和獻身精神的傳教士，在相當長的一段時間裡，由於禁教的原因，四川沒有外國教士，李安德一人在一個相當於法國那麼大面積的省份為巡迴佈道，時時要躲避官府的追捕，風餐露宿，披星戴月。由於他在暹羅學習神學懂得拉丁文，倖得留下了一部著名的拉丁文《日記》。在這部日記中，他記錄了西方傳教士對中國籍神職人員的看法：

五十年前，在澳門多羅樞機的面前，討論中國修士領受神品時，那些歐洲傳教士，有意大利的、西班牙的、葡萄牙的，都一致作出結論說：中國人太驕傲，沒有恆心，也沒有良心，所以不可以准許他們領受神品。這樣，由於相反的理由，祇有歐洲人謙遜，有恆心，也有良心，對於規誡和信德，都是完善無缺的人。為此，即使我們講的是實話，也不足憑信，這原是不足為奇的。如果我們要把這類閒

言閒語都說來的，就說不完了。不過，為省略起見，以上所說，也已經夠了。

如果將這段話與王伯祿等人的經歷相對比，顯然能夠找到相同之點。

今天，教會和中國都面臨着對於歷史真實的反思。2001年，筆者參加在意大利宗座額我略大學舉行的“偉大的傳教士和科學家利瑪竇來北京四百週年國際學術研討會”，當今教宗若望保祿二世發表〈利瑪竇來北京四百週年之際致辭〉，再度肯定了利瑪竇適應中國文化的傳教方法：“（利瑪竇）將自己教授科學和傳播福音的全部計劃建立在兩根柱子上……其一，信奉天主教的中國人，絕無必要減輕對於祖國的忠誠；其二，接受天主教有關有天主奧蹟的啟示，並不排斥中國古代傳統直覺傳授的真、善、美，反而將它們提高到更有價值、更完美的地步。”另外，在1960年代舉行的引發全世界天主教改革運動的第二次梵蒂岡大公會議，在論及信仰與文化的關係時更是指出：基督宗教的傳播並不一定要依附於某種特定的文化，包括歐洲文化。每一種良善的文化都可以用來表達信仰。因此，將福音與某一種特定的文化相聯繫的觀點，如“基督教化”即等於“歐洲化”的觀點，是錯誤的。“梵二會議”文獻指出“教會使命既是歸化一切民族，不分時代與地域，故教會與任何種族及國家，與任何個別生活方式及任何古的新的習俗，毫無例外地保有不可分解的關係。教會雖常忠實於其傳統，但仍能深入及生活於各式文化之中。其結果則是教會本身及各民族的文化內容，益加豐富。”（《天主教梵蒂岡二屆大公會議文獻》上冊第226頁）如果帶着這樣的觀點，全盤反省明清之際耶穌會士在中國的傳教和文化活動，則將帶來新意。我們祝賀《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》的出版，因為它為我們的認識和研究帶來豐富的資料和深刻的啟迪。

【本文作者十分感激臺北利氏學社社長魏明德教授贈送此套珍貴的文獻集，謹藉此誌謝！】