

明末清初Papa——教化皇的漢語書寫

何先月*

全文以明末清初來華傳教士的漢語文本為主要材料，分析在華傳教士對Papa——教化皇的漢語書寫。透過這一書寫，呈現傳教士“兩頭蛇”式的文化處境與心態，以及清初教權與君權相爭的內容與本質。文章第一部分討論傳教士對Papa的漢語譯介以及對中國皇帝的西文譯介。因為文化處境的問題，傳教士在修會內部稱Papa為“教化皇”，面對教外人士與朝廷則稱Papa為“教化王”；而面對歐洲，則稱中國的君主為“王”，而不是“皇”。第二部分考察Papa——教化皇的“教化”內涵，分析傳教士對Papa——教化皇的形塑。以此為基礎，第三部分考察康熙時期教權與君權相爭的內容、本質與結果。

晚明時期，羅明堅、利瑪竇等耶穌會士以及一些中國的教友，經常使用君主的譬喻以證明天主的存在，認為既然地下有君主，天上也應有天主。⁽¹⁾其主觀的目的，就是以君主的存在來證明天主的存在。但既然使用了這樣的譬喻，其產生的客觀效果就不一定會符合原先的主觀意願。既然是以君喻主，當然也會以主喻君，所以，這個君主的譬喻，似乎也無時不對中國人暗示着天上天主至尊、地上君主至尊。也正是這種暗示或寓意，切合了當時的効忠君主的文化心理和政治傾向，使得徐光啟等人由此而對天主的崇拜熱烈地回應。

由這個譬喻而產生出來的天主，與君主並沒有本質的矛盾，無論是天主、上帝，還是別的甚麼，祇要君主作為“天子”的地位不動搖就可以了。不過，這祇是中國士大夫的一種自我理解、自我想象罷了。君主在天主信仰話語體系中的實際地位到底如何，中國的士大夫基本上一無所知。

到明末，歐洲天主教已經經歷過一個教權大於君權的歷史時期，並形成了君權歸教皇授的歷

史傳統；明末，天主教又正處於一個與君權相爭鋒的歷史時期。但在中國，西周以來就再也沒有教權大於君權的歷史。也就是說，在君主的譬喻中，在傳教士現實的傳教活動中，都蘊含着一個問題而未予挑明：君主與教主，誰為天下至尊？由於在華傳教士面臨的主要是一種人在矮簷下不得不低頭的歷史處境，這個問題由挑明至兩者爭鋒，經歷了近百年的時間。

學術界對於康熙時期教權與君權相爭已有較多的論述，其論述的時間段比較集中，其歷史事實方面的內容也基本得以澄清⁽²⁾；而對於Papa的漢語譯介的歷史梳理，祇有莊欽永、周清海二人有所梳理⁽³⁾；對於Papa的漢語譯介及其形塑，尤其是對教權與君權相爭的神學基礎及其實際內容，尚未見有專文論述。

本文先分析Papa漢譯的歷程及其所蘊含的文化語境，然後分析教權與君權相爭的神學基礎的漢語建構，最後以康熙時期禮儀之爭為範例，分析教權與君權相爭的實際內容。

* 何先月，浙江大學人文學院宗教學博士研究生，講師，主要研究方向為明清天主教傳播史、思想史、明清中西文化比較。

教化王或教化皇：Papa 的身影

一、Papa 的身影

對於耶穌會士來說，教權無論是在理論上還是在實際上，都是大於君權的。但對於教權的書寫，長期採用隱性書寫的方式，隱而不顯。

《新編天主實錄》（1584）的主旨是為了論證天主的存在，使人信仰天主教，所以整個文本基本上是在闡述教義，對教會的敘述極少，祇有簡單的幾句，對教會的Papa更沒有提及：

是以我等之為僧者，固守此三事：一者住集於寺中，凡事請命於寺長，而飲食日用之物，無別尊卑；二者不思色慾；三者不思財利，化緣以資其日用。此所以一心奉敬天主也。⁽⁴⁾

或曰：前言十條規誡，三條奇教，則吾既得聞命矣，敢問七條吵草啞嚙果何說也？答曰：七條事情甚多，且難一言而盡，必須後來著書明示，方可解明。今且舉其至要之一事而言之。[……] 世人若欲昇天受福，必從此教，方得天主之力矣。⁽⁵⁾

第一段引文中的“寺中”，指的應當是耶穌會的修院，“寺長”指的應是耶穌會的長上。對於教會的組織結構、人員等，《新編天主實錄》（1584）都沒有涉及。早期在廣東活動的傳教士們，包括羅明堅，也都是自稱修道的團體而已；而羅明堅能夠表明的身份，也就是“某一”修道團體而已，至於耶穌會的名號，也是到了利瑪竇手中才確立的。⁽⁶⁾ 中國人也是以佛教的組織結構來理解傳教士的：沒有統一的組織，而是個別修道的小團體而已。在這樣的內外原因之下，Papa 的存在、身份就無法呈現於中國人的面前了。

第二段引文中的七指的是七件聖事，明確地突出了教會的權柄，“世人若欲昇天受福，必從此教，方得天主之力矣”，即祇有加入這個教

會，才能昇天受福。但鑒於當時中國教會還未成立，並且在1596年《新編天主實錄》就完全被《天主實義》所取代，其影響極為有限。

個體身份使得羅明堅等人能夠進入內地，但也使得他們的活動多有不便。范禮安想獲得一個正式的官方的身份，使得傳教士能夠進入北京謁見皇帝，獲得在中國內地自由傳教的許可，如同在日本獲得大名的許可一樣。

為進入北京謁見皇帝，利瑪竇等傳教士用漢語起草了一份“國書”，起草的時間大概是1588年。⁽⁷⁾ Papa 被譯介為“都僧皇”，對於這個時候的羅明堅、利瑪竇等人來說，應該已經知道漢語“皇”與“王”的區別。“都僧皇”而不是“都僧王”的譯介，表明傳教士想傳達 Papa 與大明皇帝兩者之間平等的身份地位主權等的意思。

因為各種原因，范禮安設想的教皇使節一事都歸於失敗，“國書”祇能“沉睡書庫”。⁽⁸⁾ 這使得 Papa 的身份完全為這一失敗遮蔽，在1600年的〈上大明皇帝貢獻土物奏〉中，利瑪竇祇能自稱“大西洋陪臣利瑪竇”：

大西洋陪臣利瑪竇謹奏，為貢獻土物事：臣本國極遠，從來貢獻所不通。[……]

臣從幼慕道 [……]

又，臣先於本國，[……] 臣不勝感激待命之至！萬曆二十八年十二月二十四日具題。⁽⁹⁾

整個奏疏是利瑪竇以自己的個體身份而書寫的。雖然提到了“本國”，但對本國的物產外的情況一概未提，其背後的 Papa 也完全看不到。

1602年，李之藻在北京印製了〈坤輿萬國全圖〉，裡面涉及對各國的介紹，對各國的君主皆稱王，也涉及對教會的介紹：

羅馬左下

此方教化王不娶，專行天主教之教，在羅馬國，歐羅巴諸國皆宗之。⁽¹⁰⁾



未能看到利瑪竇之前製作地圖的文字，也就不能確定之前有無“教化王”的譯介。就本圖而言，為迎合中國權力的世界中心地位，不僅地圖有所改動，就是“都僧皇”的譯介，也降低轉換為“教化王”。

相對於其它方面的謹慎與隱約，現存《天學初函》中的《天主實義》(1628)版中對 Papa 的譯介，卻顯得極為突兀：

又立有最尊位，曰教化皇，專以繼天主
[……] ⁽¹¹⁾

此中“教化皇”的書寫很值得注意。如果上述引文與1603年的版本完全一樣的話，也就是說，Papa在1602年還是教化王，1603年就突然上陞為教化皇，因為《天主實義》廣為流傳，那麼，教化皇也就是一個公開的、廣為人知的稱號，其後的傳教士們，應該緊隨這樣的譯介。但是在利瑪竇死後，教會最主要的兩個著作者，王豐肅的《教要解略》(1615)和龐迪我的《龐子遺詮》的文本裡，Papa依然被譯介為“教化王”或“教化主”⁽¹²⁾，而不是“教化皇”。南京禮部侍郎沈澹指控傳教士自稱大西洋國，從而與大明“兩大相抗”，具有僭越的性質⁽¹³⁾，卻不見有對“教化皇”產生兩皇對抗的指控。《天主實義》中有多處“大西洋國”的表述，指控其中的“大西洋國”而不指控“教化皇”，似乎不大合理。⁽¹⁴⁾

1628年，Papa已經正式被譯介為“教化皇”，在楊廷筠略早一點的著作中，也出現了教化皇的稱呼。筆者個人認為，這可能是嘉定會議前後的一個決定。但無論如何，Papa上陞為“教化皇”了。此一譯介極為大膽，“皇”祇能為大明天子使用，很難理解徐光啟、李之藻等人當時對此字的認可。

Papa 在此後的漢語文本中出現的情況比較複雜，時而“教化皇”，時而“教化王”，沒有確定的用法，甚至出現了“教皇”與“教化王”同時出現於一個文本的情況。⁽¹⁵⁾〈滌罪正規〉中

出現了“聖教宗主”的稱呼⁽¹⁶⁾，在艾儒略刻行不晚於1635年的〈大西西泰利先生行蹟〉以及〈天主降生言行紀略〉中，出現了“教宗”的稱呼⁽¹⁷⁾，這可能是為了避免皇王兩難選擇而出現的新的稱呼。但是在1636年時，陽瑪諾也稱耶穌為“教宗”⁽¹⁸⁾；同時期，“教宗”也被用於中國的一些本土宗教⁽¹⁹⁾。可能是使用上的這些混亂，導致當時“教宗”沒有成為專名，沒有普遍起來。

進入清初之後，康熙本人似乎也讀過《天主實義》⁽²⁰⁾，書中是否還是“教化皇”的稱呼——即是否有專門的刻本，修改了“教化皇”的用語，以便呈獻給康熙？康熙的態度如何，都不得而知了。⁽²¹⁾可以確知的是，這一時期圍繞康熙出現的，基本都是“教化王”的稱呼，既有傳教士的著作，也有中國教徒的著述。⁽²²⁾在禮儀之爭中梵來往的漢語文獻中，出現的都是“教化王”的稱呼，這些文獻既包括清廷發出的文書，也包括在朝廷的傳教士從西文翻譯過來的稱呼。⁽²³⁾“康熙稱羅馬教徒首腦為‘教化王’。在朝服侍的傳教士都深諳徹明其中的政治意識。因此，儘管有些傳教士稱他們的精神領袖為‘教化皇’、‘教皇’，可是在呈給康熙的奏表中，無論是以個人或是代教皇翻譯，一概使用‘教化王’、‘教王’。平日友善來往是這樣，即便對康熙有所不滿，也是如此，畢竟此時此地掌握話語霸權的是康熙其人。”⁽²⁴⁾這說明，在特定的語境之下，傳教士又把“教化皇”有意貶低為“教化王”，如同利瑪竇把“都僧皇”貶抑為“教化王”一樣。

在迫於康熙壓力之下的語境之中，傳教士一般稱 Papa 為“教化王”或“教王”，但在遠離康熙的語境之中，傳教士們依然稱之為“教化皇”或“教皇”。⁽²⁵⁾與此同時，某些傳教士可能也像艾儒略一樣感覺到了皇、王之間的兩難選擇，而重新採用了“教宗”的譯法。⁽²⁶⁾

極有意思的是，康熙時期教會極力爭奪“教化皇”的尊稱，但進入現代社會之後，由於“皇”所具有的貶義，“教化皇”被排斥，而“教宗”逐

漸成為教會內部的主導譯介。但在教會之外，依然堅持稱 Papa 為教“皇”。

二、西文語境中的中國皇帝

利瑪竇本人經歷了 Papa 由“都僧皇”到“教化王”，甚至再到“教化皇”的譯介歷程，對“皇”、“王”的漢語文化區別有着深刻的體認。在早期寫回歐洲的書信報告中，利瑪竇一直稱中國的皇帝為 re 或 rei（國王），而不是 imperatore 或 imperador（皇帝）。⁽²⁷⁾ 在1608年的《利瑪竇中國劄記》中，利瑪竇寫道：

il Re stava tanto contento [...] volse allora sapere che vesti portavano i nostri Re e se avevano i Padri qualche modello del palazzo del loro Re. Non era possibile dichiararsi questo con parole, ma volse Iddio che avessero i Padri una imagine di un nome di Giesù, al quale stanno inginocchiati gli angeli, gli huomini e queglii dell'inferno, con quel titolo: In nomine Iesu omne genu flectatur celestium, terrestrium et infernorum. E perche tra gli huomini stava il Papa, l'Imperatore, i re, regine et altre potentati, con le sue mitre e vesti, pareva che con questa gli potevano far vedere, non solo quello che egli chiedeva delle vesti et insegne de'nostri re, ma anco quello che piu gli Padri gli desideravano dire, che a quel Santo Nome, a chi il cielo, la terra e l'inferno si inginocchiava, doveva egli anco riverire.⁽²⁸⁾

中國的 il Re（國王，當時指的就是萬曆皇帝）想知道歐洲 i nostri Re（國王）的穿戴，這樣的問題難以用語言描述，神父們想起了一幅畫：一個 il Papa（教化皇）、一個 l'Imperatore（皇帝）和一群 i re, regine et altre potentati（國王、王后與顯貴）與耶穌在一起。通過這幅畫，就可以呈清歐洲君主們的穿戴。

在利瑪竇的描述中，Imperatore 與 re 有着明

顯的區別，前者是大寫的專名，後者則是一群（i re）。利瑪竇對 Imperatore 與 re 的區別應該有清楚的認知，否則就不會有用詞上的區別。而中國當時的萬曆皇帝，在利瑪竇的介紹中，不是一個 imperatore（皇帝），祇是一群國王（i re）、諸多國王中的一個異域國王而已。結合利瑪竇在中國對“都僧皇”與“教化王”以及“教化皇”的瞭解，有足夠的理由相信，以 re 而不是 imperatore 譯介中國的“皇帝”，是一個有意識的行為。金尼閣的拉丁語版本中，同樣遵循了利瑪竇把中國皇帝（imperator, imperatoris）貶抑為中國國王（regulus, rex）的書寫。⁽²⁹⁾

康熙時期，法國耶穌會士白晉（Joachim Bouvet）題獻給法國國王路易十四的 *Portrait historique de l'empereur de la Chine*（《康熙皇帝傳》）一書中，稱康熙皇帝為 empereur（皇帝）而不是 roi（國王），顯然有獻媚的嫌疑；而德國哲學家萊布尼茨把這本書翻譯為當時歐洲的通行語言拉丁語 *Icon Regia Monarchae Sinarum nunc regnantis delineata a E. P. Joach. Bouvet Iesuita Gallo, ex Gallico versa*。又把康熙貶抑為國王（Regia）。⁽³⁰⁾

就利瑪竇來說，在中國文化、社會的話語霸權之下，不得不把 Papa 貶抑為教化“王”；而在自身的文化傳統的話語體系中，又把中國皇帝貶抑為“王”（re）。通過中西兩套話語體系作這樣的劃分，利瑪竇等傳教士一方面既滿足了中國當時“朝貢體系”的文化心理與自我想象，也滿足了當時教會大一統的宗教心理與自我想象，並且強化了中西雙方的自我想象；另一方面，也似乎化解了自身“兩頭蛇”的歷史與文化處境，內心獲得了慰藉，搖擺於中西之間而左右逢源。

教化皇的“教化”：教權與君權的分野

一、教化皇的“教化”

晚明時期的宗教信仰極為自由，但對宗教組織的活動卻頗為忌憚。利瑪竇進入內地後，開始



主要是進行“天學”而不是“天教”的活動，其主要目的就是為了突出其“思想學派”的身份，從而規避作為宗教的風險。“教化皇”或“教化王”中，“教化”二字的譯介，都表明利瑪竇自覺地切合中國神道設教、道德教化的傳統，從而把 Papa 的中國角色定位為教化的角色，其倫理色彩要遠濃厚於宗教色彩。

在《天主實義》中，利瑪竇明確提出了“教化皇”或“教化王”的概念，並對這個教會的架構略有提及——

西士曰：民之用功乎聖教，每每不等，故雖云一道，亦不能同其所尚。然論厥公者，吾大西諸國且可謂以學道為本業者也，故雖各國之君，皆務存道正傳。

又立有最尊位，曰教化皇，專以繼天主、頒教諭世為己職。異端邪說不得作，於列國之間主教者之位，享三國之地。然不婚配，故無有襲嗣，惟擇賢而立。余國之君臣，皆臣子服之。蓋既無私家，則惟公是務。既無子，則惟以兆民為子。是故迪人於道，惟此殫力，躬所不能及，則委才全德盛之人，代誨牧於列國焉。

列國之人，每七日一罷市，禁止百工，不拘男女尊卑，皆聚於聖殿，謁禮拜祭，以聽談道解經者終日。

又有豪士數會，其朋友出遊於四方，講學勸善。間有敝會，以耶穌名為號。其作不久，然已三四友者，廣聞信於諸國，皆願求之以誘其子弟於真道也。⁽³¹⁾

“教化皇”的譯介、“余國之君臣，皆臣子服之”、“享三國之地”等的書寫，都表明 Papa 起碼是一國之君；由此，Papa 的存在及其身份彰顯出來，但由於利瑪竇的描寫倫理色彩濃厚，有意識遮蔽了宗教色彩。Papa “教化皇”的定位，與孔子素王的歷史地位和價值也相當，契合了士大夫理想中的道統政統相分立的傳統，因而中國的士大夫也是以素王來看待教化皇，對於各位傳教

士，也稱之為“我素王功臣也”⁽³²⁾，而士大夫對教化王的地位備為稱讚、羨慕：

中士曰：擇賢以君國，佈士以訓民，尚德之國也，美哉風矣！又聞尊教之在會者無私財，而以各友之財共焉；事無自專，每聽長者之命焉。其少也，成己德、博己學耳；壯者，學成而後及於人。以文會，以誠約，吾中夏講道者或難之。⁽³³⁾

在這一時期，利瑪竇的系列第二類文本，基本都是倫理著作，例如《交友論》、《二十五言》、《天主實義》以及龐迪我的《七克》。中國士大夫惟從素王的角度理解教化王。但 Papa 在歐洲天主教傳統中的“教化”含義，與士大夫所理解的含義——神道設教、道德教化的含義，並不一致。

因此，利瑪竇雖然彰顯了教化皇的存在，但對於教化的真實含義以及教權與君權的劃分，尚待進一步的澄清。此後入華的艾儒略，開始對教權與君權進行明確的劃分：

人有外身內心兩端，天主亦設兩端之官以統治之，設帝王國王官長以治人之外，又設聖教宗主及所遣行教之官，不但治其外，更以專治其內。外身之罪有範憑世主及其當路諸司，按法處治，萬不能自決斷自解救也。內心之罪，亦必憑天主及天主所設主教之人，准其哀悔，方可得救。⁽³⁴⁾

人有身心外內之區別，天主由此設立君主與教主分別治理，教宗由此獲得了獨佔的權力空間，聖教有赦罪之權，有解罪之禮。⁽³⁵⁾ 夫解罪之禮，於古但有其意，自天主降生後，乃親立此禮，授之宗徒，而畀以解罪之權，俾代天主行事。⁽³⁶⁾ 天主教認為人有原罪與本罪，唯有教會才能化解人的罪業，靈魂才能上天堂，教主“准其哀悔，方可得救”，君權與教權由此而完全分

立。不僅如此，教化皇“不但治其外，更以專治其內”，艾儒略似乎認為，教權比君權還要大。在《西學凡》也隱約透出對君權與教權兩者大小的看法：

夫君代天出政臣又代君理民。

教皇親受天主之託，以代行其教，而代教化王者職。⁽³⁷⁾

引文的第一、二段，分析的是君權的來源；第三段引文則是對教皇地位的說明。如果把“君代天出政”的“天”理解為天主，則君主是代天主治理國家，其權力的合法性源自於天主，而教皇也是“親受天主之託，以代行其教，而代教化王者職”。至於君權是否也是親受天主之託，以代行其政，則在所有的漢語文本中，都沒有明確的敘述。結合中世紀君權神授、教皇代神授的歷史實踐，此中“親受”微妙的親疏之別，還是彰顯出來了，但當時的中國人還是一無所知。

從艾儒略的《滌罪正規》內容分析，教化皇的教化，指的就是為人的靈魂解罪的職權，對比儒家神道設教、道德教化、修身養性的教化來講，後者是耶穌降生贖罪、教會解罪、靈魂昇天的教化，前者是倫理的教化，後者則是宗教上的救贖，兩者有着本質的區別。

教會雖然獨佔解罪之權，但楊廷筠在為《滌罪正規》所寫的序中，卻表達了一種與艾儒略不盡一致的意思：“至解罪之權，雖在解之者，亦繫人心，自奮與天主默契，以獲其效。”⁽³⁸⁾ 其權利雖在教會，但其效果的獲得，也在於人心與天主的交契，教會並不是完全的主宰者。另一方面，解罪雖然重要，但相對於悔罪，依然有所不足。而對於悔罪，王豐肅認為：

或未及領聖水而入教，或未及領耶穌聖體，或未及解罪，或未及領聖油，但能誠心自悔，而信望愛於天主，則天主亦祐之矣。所謂以火受者此也。⁽³⁹⁾

這實際上是說，不加入教會，祇要有臨終懺悔，靈魂就能昇天，教會之外也有救贖，教會就不是唯一與必需的途徑，這對教會的作用是一個否定。在這樣的情況下，教權並無憑藉可與君權相爭。

二、聖教定規有四

早期傳教士漢語文本的主題，例如天主的存在、十誡、三位一體等內容，都是一些基本的神學內容。這些主題，可以為任何一個教會所資借。真正規範教會與教徒之間關係的內容，是有關於“聖教定規”的內容，即教會所確立的，教徒所需要遵守的規誡。由於晚明時期對宗教組織的忌憚，天主教規誡的漢語書寫呈現出兩個特點。

在內容上，天主教的規誡有許多條目，但最主要的有五條，所以一般概稱為聖教五規。耶穌會在印度與日本的要理書中，都是五規，但在明末清初所有的漢語文本中，聖教定規都不包括第五條，不僅耶穌會的要理書，多明我與方濟各會的要理書一概如此，因而，漢語的聖教定規一般稱之為“聖教四誡”或“聖教四規”。羅儒望曾經把若熱教理書翻譯為漢語的《天主聖教啟蒙》，原若熱教理書是聖教五規，翻譯過來的則祇有聖教四規，⁽⁴⁰⁾ 可見，由於預見到第五條會產生的後果，所以被一致地遮蔽起來了。

在形式上，現在所能看到最早的聖教四規，是在1623年之後刻行的《天主聖教啟蒙》，正式的表達是“聖厄格勒西亞定規”，但在這前的漢語文本中，尤其是《聖經約錄》中，並沒有看到它的內容，在此之後的《天主聖教總牘內經》中，也未曾看到，直到1630年之後的傳汎際版《天主教要》中，才正式進入官方的教要之中，1637年入華的傳教士潘國光，才專門著有《聖教四規》，對其內容進行了詳細的解釋。從羅、利二人入華到1623年乃至此後的十幾年，聖教四規都沒有進入官方的要理書中。也就是說，它並沒有成為中國教友所必須掌握的最基本

的要理之一，或者說，它主要是以“面語”的形式存在，而這恰恰說明它的禁忌意義，傳教士不得不把它遮蔽起來，導致它在漢語文本的書寫中長期缺席。

潘國光的《聖教四規》對於教權與君權的相爭，具有重要的意義。在對四規總的介紹中，對教化皇與天主的關係、教化皇的職權以及與教徒的關係，都進行了說明：

昔吾主耶穌將昇天時，立伯奪祿聖人為聖教皇，代天主職掌聖教之禮，及聖教之人。故持善勸人，定立規則，以為引掖教中眾人居世之時，守天主十誡，去世之後，享天上全福。所以賜各位聖教皇大權，任其開闢天上之門也。凡我聖教中人，從順教皇之命者，大有功於天主，違之於大事者，大獲罪於天主。今聖教皇，欲聖教中人，必得天上之福，故命其嚴守所定四規，以去德之障礙而易守十誡。然此四規，雖在天主十誡外，並非家煩難於人，蓋以協贊吾人行天上之路，如輪之於車，輪輔車則易推易動也。是以普天率土聖教之人，俱宜遵守四規，順聖教皇之命，即順天主之命。倘有輕忽慢怠，或無故而不守，必大得罪於天主。如輕忽不守官長之命，非特獲戾於官長，即獲戾於帝皇也。⁽⁴¹⁾

艾儒略等人已經表達過教化皇“親代”天主的立場，但其含義依然比較模糊；潘國光則對這個“親代”進行了闡述：“順聖教皇之命，即順天主之命，倘有輕忽慢怠，或無故而不守，必大得罪於天主。”順教化皇之命，就是順從天主之命，此時教皇與天主一體，中間再無間隔，在這種“親代”關係的觀照之下，教化皇具有開闢天堂大門的權力，“所以賜各位聖教皇大權，任其開闢天上之門也”。艾儒略的解罪之權中，教化皇具有某種開啟天堂大門的權力，但並非由教化皇完全自主“任其”開啟；而在王豐肅的觀點中，教化皇既無開啟的必要性，更加沒有關閉天

堂大門的權力；潘國光卻賦予教化皇一種絕對的權力，教徒通往天堂大門的開闢之權，完全由其控制，天主耶穌的救贖，轉化為教會、教化皇的救贖，這是一種完全的“教會之外無救贖”的觀點。

潘國光的上述言論，揭開了傳教士關於“教化”遮遮掩掩的面紗，戳破了中國士大夫有關“教化”的自我想象。教化在傳教士的話語體系中，主要不是一個倫理的概念，而是一個神學的概念，並必然成為一個政治的概念——當君主之命與教皇之命不一致時，處於其中的人君之臣——聖教之人，身心內外之間又如何自擇？這必然會導致君權與教權的衝突。

教權與君權：禮儀之爭中的權力之爭

禮儀之爭之前，教權與君權的分野還祇是理論上的分野、文本上的分野。但在禮儀之爭中，兩者之間的分野就變為很切實的權力鬥爭。

一般而言，教權與君權的相爭可以分為兩大類型，一類是與身為教徒的君權相爭，另一類是與非教徒的君權相爭，兩者既有區別，也有相當大的相似性。本文討論的，主要是以康熙為代表的非教徒的君權相爭。因此，就實際的內容來說，教權與君權分野的焦點在於兩個問題：一是來華傳教士們的身份與管轄治理，二是入教的中國教徒的身份與管轄治理。

早期的傳教士對中國的君權一直存在着兩個幻想：一個是幻想歸化君主，進而歸化整個中國；另一個是獲得君主自由傳教的許可。這兩個幻想的根源，都在於傳教士以以往的他國經驗看待中國的宗教政策。這兩個幻想一直交織在一起。

根據中國的法律，外國人要想進入中國，祇能是朝貢的使節身份才可能。由於沒能獲得教廷正式的使節文書，羅明堅等人是以一種商人的身份、頂多是商人中的“師傅”的個體身份而在廣州活動的⁽⁴²⁾，與廣東各級官吏的見面，基本上都會向他們叩頭。



凡和官吏講話，應當跪着回話，距離均有投石那麼遠，官吏高高在上；得到回答或由傳譯指示退下，官吏外出，百姓應當回避，往往為了一點小過遭到殘酷的鞭打，不少死在杖下，老師打學生也是常事。

一天我們去拜訪一位中國官員。他尊敬我們，也景仰我們的文化。他讓我們站立而不是跪着和他交談，約有半個小時，和我們談有關天主的道理。⁽⁴³⁾

利瑪竇1583年9月才與羅明堅一起進入內地。這封信裡（寫於1583年2月）提到的與官吏見面情況，應當是羅明堅或他人的轉述而已。信裡把叩頭理解為民見官必須的禮節，又把某次獲得不叩頭的禮遇專門傳達給澳門的同仁，恰恰反映出，羅明堅在廣州的活動，不叩頭祇是一種例外，叩頭才是常態。

1583年9月之前，在澳門的耶穌會士中，唯有羅明堅多次進入內地，與各級官吏有過交往，而羅明堅本人也正是因为略懂中文、略懂一些中國禮儀——當然包含了叩頭的禮儀，才為中國的官吏允許在廣州居留。對於向中國官吏叩頭這樣的異端行為，羅明堅必須得向澳門的修會、澳門的修會也必須得向整個歐洲剔除叩頭所具有的異端色彩。所以我們可以看到，利瑪竇的書信裡把叩頭理解為“凡和官吏講話，應當跪着回話”。在寫回歐洲的書信中、在向歐洲人的介紹中，一再地把中國的叩頭解釋為單純的民見官的一般禮儀而已。⁽⁴⁴⁾但這種解釋，正說明了傳教士試圖掩蓋傳教士與中國官吏雙方都明白的事實：叩頭具有臣服、服從管轄的象徵意義，甚至具有偶像崇拜的含義。

1600年，利瑪竇以朝貢的名義進入北京。按照大明的朝貢體系法理來說，此時的利瑪竇應當是“大西洋”國的臣民。⁽⁴⁵⁾1601年5月，利瑪竇遷出四夷館，租賃民房居住，朝廷給予利、龐兩人實物供應。1610年，利瑪竇死於北京並葬於北京。

在龐迪我具名的為利瑪竇請求葬地的奏疏中，龐迪我清楚地闡述了利瑪竇作為一個“文化中國人”的形象，但同時又清楚地表明傳教士的“外臣”的政治法律身份：

況臣利瑪竇自入聖朝，漸習熙明之化，讀書通理，朝夕虔恭，焚香祝天，頌聖一念，犬馬報恩忠赤之心，都成士民共知，非敢飾說。[……]

臣等外國微臣，豈敢希冀分外，所悲死無葬地，[……]⁽⁴⁶⁾

如果閱讀何高濟等先生的翻譯，利瑪竇的“文化中國人”的色彩就更為鮮明了。⁽⁴⁷⁾奏疏中呈現的還是“外國微臣”的異邦人身份。確實，當時的晚明，沒有任何的傳統或法律，把傳教士歸化為中國人。但從對後世的影響來說，一個接受朝廷俸祿、當任官職、幾十年生活於中國、死於中國並葬於中國的人，還不是一個法律上的中國人嗎？⁽⁴⁸⁾

在1615年南京教案時，傳教士（包括龐迪我）被遣送至澳門。對傳教士這樣的處理方式，又清楚表明，傳教士還是一個異域人的法律身份。

從整體上來說，晚明時期，對傳教士的管理缺乏一個正式的制度，傳教士的身份也因此具有某種不確定性，具有雙重身份。⁽⁴⁹⁾

清初時期，傳教士依然長期在雙重身份中搖擺。但禮儀之爭卻逼着傳教士們必須做出有立場的表現，不管是有意還是無意的；君權與教權也不允許在華的傳教士左右搖擺。

1700年11月，在北京的傳教士把一封關於“中國有拜孔子及祭天祀祖先之禮”的奏疏送到康熙皇帝手裡，請求康熙的“睿鑒訓誨”。無論這奏疏的實際內容立場如何，也無論傳教士的主觀目的是不是想獲得一個“來自中國最權威的證明”⁽⁵⁰⁾，傳教士們這樣的“啟奏”、“上奏”行為，以及康熙皇帝對此的御批，都會給人一種強烈的政治色彩，尤其是對於歐洲的教會而言：在

華傳教士在教會事務上服從中國皇帝的裁決、聽從皇帝的命令；康熙皇帝對教會的事務進行了直接的干涉、直接的管理。

在華傳教士上奏請願書的行為是否真的刺激到歐洲教會，促使其採取更為激進的行為，我們不得而知。1701年12月，教皇克萊孟十一世派多羅為特使，前往中國以解決“禮儀之爭”。1704年11月20日，教廷做出禁止中國禮儀的裁決。⁽⁵¹⁾在知道這個裁決內容之前，針對多羅的態度與行為，康熙皇帝於1706年12月卻準備採取具體的、制度性的措施——具結⁽⁵²⁾，迫使在華傳教士在雙重身份之間做出一個抉擇：要麼是教皇之臣，要麼是康熙之臣，別無選擇，“在康熙的意思，是要傳教士們‘具結’，脫離羅馬教會，宣誓效忠於他個人”⁽⁵³⁾。多羅針對康熙的這一行為，於1707年2月27日繞過康熙與在華耶穌會士，直接頒佈“南京敕令”。⁽⁵⁴⁾這一行為又進一步激怒了康熙，1707年5月，康熙為具結者頒發“印票”，不領票者則驅往澳門。⁽⁵⁵⁾多羅本人也被逐往澳門，死於澳門。

具結與領票正式把在華傳教士納入了帝國的管理體系，領票的傳教士已經由原先的文化中國人、政治中國人，轉變為法律的中國人，對傳教士的管理，已經納入了正式的制度之中。康熙以這種方式“把傳教士置於自己的控制之下”，完成了天主教會的“國有”化。⁽⁵⁶⁾而多羅的“南京敕令”，則試圖把教會從康熙與耶穌會手中爭奪過來，形成了一個與康熙爭奪中國教徒的態勢，⁽⁵⁷⁾康熙爭奪教廷的傳教士，多羅則爭奪康熙的臣民——教徒，後者才是康熙惱怒的根本原因。原先滿足於由耶穌會編織出來的“對方低我一等”想像之中的君主與教主，終於直接面對面了。

教權與君權的相爭，一方面導致了當時中國教會的分裂和沒落，如果不是在晚清時期借助武力打開中國的大門，天主教在晚明的第三次入華，也肯定會像前兩次一樣埋沒於歷史的塵埃之中。1939年後，教廷才妥協允許中國教徒祭祖祭孔，當年的禮儀之爭由此而變得毫無意義了。另

一方面，相對於在華傳教士而言，中國教徒所受的煎熬更為深切，不僅有內在的文化心理方面的煎熬，而現實的國法的威壓，尤令人不堪煎熬：遵從國法，不聽教皇之命，靈魂不能上天堂；遵從教皇之命，違背國法，靈魂或許明天就要上天堂。“豈祇知欽崇天主於萬有之上，而忘其愛人如己乎？”⁽⁵⁸⁾中國教徒對傳教士提出這樣的詰問實在是再正常不過了。從歷史事實來看，除了極少數的個別事例之外，絕大多數的中國教徒堅持了祭祖祭孔的立場，選擇了現實的妥協。⁽⁵⁹⁾

小 結

在晚明時期，傳教士曾經有過以武力打開中國大門的打算。⁽⁶⁰⁾在這樣的情況下，中國的君權或者歸附於某一西方的君權，或者依附於教權，傳教也就不需要中國君權的認可或資借。但在實際的傳教歷程中，傳教士不僅在教義的論證上上依賴於君主的權威、依賴於中國人對君權效忠的文化心理，事實上也是在君權的默許和庇護下才得以立足、傳播和發展起來的。至康熙時期，天主教在中國獲得了長足的發展，此時的教權與君權之爭，完全具有挾天主以令教徒，又挾教徒以今天子的意思，“後其君長而以傳天主之教者執國命”。⁽⁶¹⁾

即使傳教士能夠讓中國的君主勸化，君權與教權的爭鋒也是一定會存在的，猶如西歐的歷史一樣。在當今西歐的語境中，君權或政權處於絕對的優勢，而在當今中國的語境下，教權與君權卻以其它的形式，依然存在。

【註】

- (1) [意] 羅明堅：〈新編天主實錄〉，見鐘鳴旦、杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，臺北利氏學社，2002年，頁10-12；[意] 利瑪竇：〈天主實義〉，朱維鈺主編：《利瑪竇中文著譯集》上海：復旦大學出版社，2007年，頁13；[明] 李之藻：〈《天主實義》重刻序〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁99。
- (2) 請參閱李天剛：《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》，上



海：上海古籍出版社，1998年；張國剛：《從中西初識到禮儀之爭：明清傳教士與中西文化交流》，北京：人民出版社，2003年；吳莉葦的《中國禮儀之爭：文明的張力與權力的較量》，上海古籍出版社，2007年；Nicolas Standaert (鐘鳴旦) 的 *Chinese Voices in the Rites Controversy*, Institutum Historicum Societatis Jesu, 2012，等著述。

- (3) [新加坡] 莊欽永、周清海：〈翻譯的政治：“皇”、“王”之論爭〉，《或問》Wakumon 85 No.18, (2010) pp. 85-125. 此文對中西語境中的“皇”“王”作了細緻的區別。但令人奇怪的是，此文完全忽略了利瑪竇的《天主實義》，既沒有注意到文中的“教化皇”，也沒有注意到對教皇制的介紹，因而錯誤地把1623年艾儒略的介紹當作最早的介紹。
- (4) [意] 羅明堅：〈天主實錄〉，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，頁77-78；頁78。
- (6) “間有敝會，以耶穌會名為號”。[意] 利瑪竇：〈天主實義〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁86。
- (7) 關於這份國書的情況，請參閱宋黎明的《神父的新裝——利瑪竇在中國（1582-1610）》，南京：南京大學出版社，2011年，頁1-10。我所關心的，祇是在1587年這樣的時間里，Papa 的漢譯而已。
- (8) 宋黎明：《神父的新裝——利瑪竇在中國（1582-1610）》，頁8。
- (9) [意] 利瑪竇：〈上大明皇帝貢獻土物奏〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁232-233。
- (10) [意] 利瑪竇：〈坤輿萬國全圖〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁210；黃時鑒、龔纓晏：《利瑪竇世界地圖研究》，上海古籍出版社，2004年，頁42。
- (11) [意] 利瑪竇：〈天主實義〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁86。
- (12) “吾輩常所稱教化王是也”。[意] 王豐肅：〈教要解略〉，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，頁202；而龐迪我的〈龐子遺詮〉中既有“教化王”的用語，也有“教化主”的用語，但沒有“教化皇”的用語。[西班牙] 龐迪我：〈龐子遺詮〉，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第二冊，頁156、157、158、159。
- (13) “在京師則有龐迪峨、熊三拔等，在南京則有王豐肅、陽瑪諾等，其他省會各郡，在在有之。自稱其國曰‘大西洋’，自名其教曰‘天主教’。夫普天之下，薄海內外，惟皇上為覆載照臨之王，是以國號曰‘大明’，何

彼夷亦曰‘大西’？且既稱歸化，豈可為兩大之辭以相抗乎？”[明] 沈淮：〈參遠夷疏〉，見夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，頁59。

- (14) 在《聖朝破邪集》中，有關南京教案時期的文獻中都沒有看到對“教化皇”的提引。在1630年之後的文獻中，才看到對此提及。參見[明] 許大受：〈聖朝佐闢〉，見《聖朝破邪集》，頁196；[明] 張廣湑：〈闢邪摘要略議〉，見《聖朝破邪集》，頁276。
- (15) [意] 艾儒略：〈西學凡〉，見《天學初函》第一冊，頁48為“教皇”，頁49為“教化王”。
- (16) “蓋伯多祿始代耶穌為聖教宗主”、“聖教宗主”，見[意] 艾儒略：〈滌罪正規〉，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第四冊，頁479、頁480。
- (17) 《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第十二冊，頁200；向達校：《合校本大西西泰利先生行蹟》，上智編譯館出版，1947年，簡稱《合校本》，第1頁；“此經出於天主，錄於四聖，及後諸教宗與聖教公會准定[……]”[意] 艾儒略：〈天主降生言行記略〉，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第四冊，頁23。
- (18) “第二試石為教宗之聖，吾主之聖為天地萬物始，絕至極，無一可加。他教宗主悉人類爾，豈足與較哉？第三試石為教宗之行。吾主之行[……]是又豈他教宗主所能望其萬一哉？”[葡] 陽瑪諾：〈天主降生聖經直解〉，《天主教東傳文獻三編》第六冊，臺灣學生書局，1984年，頁2957-2959。
- (19) 1635年時，中國教徒朱毓朴稱 Papa 為“教化皇”（第28頁、第370頁），又在“如中國三教九流所拜認的教宗”（第107頁）的語境中使用“教宗”一詞。（[明] 朱毓樸：〈聖教源流〉（1635），《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第三冊）。另參見註(5)。
- (20) “耶穌會士利瑪竇在其名著《天主實義》中，從根本上討論了這個問題。這部書博得了所有中國學者的好評。而且如前述，這部書去年到了康熙皇帝手中。皇上在御覽這部書以後，才徹底消除了心中的疑慮。就這樣，萬能的上帝以其顯示的特殊的奇跡，終於使康熙皇帝賜給了我們意想不到的恩惠。”[法] 白晉：〈中國現任皇帝傳〉，見[德] G. G. 萊布尼茨著，[法] 梅謙立、楊保筠譯：《中國近事報導——為了照亮我們這個時代的歷史》，鄭州：大象出版社，2005年，頁94。
- (21) 我個人認為，要麼是康熙沒有見過《天主實義》，要麼就是其中的“教化皇”有所修改。理由有兩個方面：

首先是在華傳教士一貫根據目標讀者、根據語境的需要而修改、修飾自己的文本。第二個理由是，莊欽永、周清海從康熙與沙皇、教化皇的歷史交往的事實出發，認為康熙“就和其他中國歷史上的其他皇帝一樣，認為普天之下，四海之內，惟‘皇’獨尊，其地位至高無上，無可匹敵。為了保持‘皇’的獨一性與獨尊性”，基本上是禁止他國使用“皇”的稱呼的。見莊欽永、周清海：〈翻譯的政治：“皇”、“王”之論爭〉，頁95。

- (22) [德意志] 湯若望：《天主教要序論》，法國國家圖書館藏 Chinois6972；[清] 王伯多祿等：〈京都總會長王伯多祿等十八人致外省各堂會長書〉，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第十冊，頁482。
- (23) 請參閱陳垣整理、李天綱校點：《康熙與羅馬使節關係文書》，作為附錄收於《清廷十三年——馬國賢在華回憶錄》（[意大利] 馬國賢著，李天綱譯，上海古籍出版社，2004年）。第二、四、六、七等文書，這是由清廷發出的文書，即稱Papa為“教化王”，有時也簡稱為“教王”，但沒有“教化皇”的稱呼。第十四封文書〈教王禁約譯文並康熙朱批〉，應當是由傳教士翻譯過來的，文中也是稱呼Papa為“教王”。
- (24) [新加坡] 莊欽永、周清海：〈翻譯的政治：“皇”、“王”之論爭〉，第96頁。引文中的“可以”應該是“可是”的筆誤。
- (25) “求吾主保佑教化皇帝王，及眾司教者，並親友恩人，及普天下奉教者”。〈與彌撒功程〉（1721年，康熙六十年），法國國家圖書館藏 chinois7438，第8a頁；又見〈聖教皇額我略〉，《耶穌會例》，法國國家圖書館藏 Chinois7445，第31b頁；又見“蓋三會不比小會，乃十二位教皇准定”，西海聖方濟各會修士石鐸琢述：〈聖方濟各第三會會規〉法國國家圖書館藏Chinois7446，第2a頁；又見 法國國家圖書館藏Chinois1332，第1b、2a頁，此文獻沒有名稱，由內容可以推知是中國教徒所寫，寫於康熙四十一年（1702）四月十七日。
- (26) 〈教宗大聖父〉（第2b頁），〈教宗所首定者〉（第3a頁），見耶穌會士蘇霖（P. Joseph Suarez）：〈聖母領報會規·敘〉（1694），法國國家圖書館藏Chinois7413；〈聖教宗第十一位意納增爵新頒大赦念珠聖牌聖像等恩赦條略〉，見法國國家圖書館藏Chinois7276。第十一位意納增爵在位時間為1676-1689年。1635年時，朱毓樸稱Papa為“教化皇”（第370頁），又在〈如中國三教九流所拜認的教宗〉（第107頁）的語境中使用“教宗”一詞，

可能就是因為會與中國的三教九流相混淆，所以導致“教宗”當時極少使用。但是，1675年（康熙十四年），某位人士（極有可能是一位傳教士）把“如中國三教九流所拜認的教宗”中的“教宗”改為“法師”（第107頁），也就是說，這位修改者認為，稱中國的三教九流拜認的為“教宗”是不妥當的，祇能稱之為“法師”，此時的“教宗”應該已經被當作Papa的專名。[明]朱毓樸：〈聖教源流〉（1635），《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第三冊。

- (27) P. Tacchi Venturi, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci. S. J.*, Macerata, 1911-1913, p. 30, p. 68, p. 70, p. 73.
- (28) Pasquale M. d'Elia(ed.), *Fonti Ricciane. 3 vols.* Roma, 1942-1949.(II) pp. 129-131. 中文書名翻譯為《利瑪竇中國割記》
- (29) Nicolas Trigault, *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu ex P. Matthaei Ricci ejusdem Societatis Commentariis....* (Augustae Vindelicorum: C.Mangium, 1615), p. 412.
- (30) 關於白晉的〈康熙皇帝傳〉，請參閱[德] G.G. 萊布尼茨：《中國近事——為了照亮我們這個時代的歷史》（[法]梅謙立、楊保筠譯，鄭州：大象出版社，2005年）頁50-101、頁232-233。譯者依據萊布尼茨的拉丁文版，把書名翻譯為“中國現任皇帝傳”，書中白晉稱康熙是路易十四“最值得陛下尊敬和聯誼的康熙皇帝”（第100頁）。
- (31) [意]利瑪竇：〈天主實義〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁86。
- (32) [明] 熊明遇：〈七克引〉，《天學初函》第二冊，頁700。
- (33) [意] 利瑪竇：〈天主實義〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁86。利瑪竇的書信也反映了中國人的這個羨慕，參見《利瑪竇書信集》下，頁277。
- (34) [意] 艾儒略：〈滌罪正規〉，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第四冊，頁480。楊廷筠為此寫有一篇序，另外，在此書中，Papa被稱之為“聖教宗主”。
- (35) (36) [意] 艾儒略：〈滌罪正規〉，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第四冊，頁359；頁478-479。
- (37) [意] 艾儒略：〈西學凡〉，《天學初函》第一冊，頁46、頁48。
- (38) [明] 楊廷筠：〈滌罪正規小引〉，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第四冊，頁346-347。
- (39) [意] 王豐肅：〈教要解略〉，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，頁237-238。



- (40) [葡]羅儒望：〈天主聖教啟蒙〉，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，頁458-459。
- (41) [意]潘國光：〈聖教四規〉，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第五冊，頁265。
- (42) “[……]正如葡萄牙先王塞巴斯蒂亞諾(Re Sebastiano)曾遣發本印度省的兩位神父帶着一件貴重的禮物準備進北京晉見皇帝，後為總督所阻，連廣州都過不去。如果現在再去，是否仍會被擋駕？我相信不成問題。因為上一次他們說那兩位神父像去廣州做生意的商人，而不像使節，因此不予准許；所以這一次不再重蹈故轍，再犯那樣的錯誤，應和其他國的使節同行，那將萬無一失了。[……]兩廣總督我見過多次，他們稱我為‘師傅’，因為去年我曾把我們聖教的大綱寫出來，呈給總督展閱，使他們對我們有個初步的認識，所以在溝通方面已沒有甚麼困難了。”《利瑪竇書信集》下，頁433-434。
- (43) 《利瑪竇書信集》上，頁33；。
- (44) 《利瑪竇書信集》上，頁158。
- (45) [意]利瑪竇：〈上大明皇帝貢獻土物奏〉，《利瑪竇文著譯集》，頁232。
- (46) 轉引自《利瑪竇中國札記》，頁620-621。
- (47) 《利瑪竇中國割記》，頁619。
- (48) 《利瑪竇書信集》下，頁315。
- (49) 在中國人的心目中，傳教士們不單純是一個文化上的中國人，而且還是一個法律上的、政治上的中國人。但是與對僧侶的度牒管理制度相比較，傳教士並沒有正式的管理制度。即傳教士到底是誰的臣民？聽誰的命令？遵從誰的法律？
- (50) 關於請願書的具體內容，以及傳教士的主要目的，請參看《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》，頁49-50。
- (51) [美]蘇爾、諾爾編，沈保義、顧衛民、朱靜譯：《中國禮儀之爭：西文文獻一百篇(1645-1941)》，上海古籍出版社，2001年。文獻6，頁14-42。多羅當時已經在中國，1706年3月才知道這個裁決內容。
- (52) “康熙四十五年冬，[……]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。”[清]黃伯祿：〈正教奉褒〉，韓琦、吳旻校註《熙朝崇正集、熙朝定案(外三種)》，北京：中華書局，2006年，頁364。
- (53) 《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》頁71-72。關於“具結”所具有的象徵意義，李天綱認為“康熙沒有近代國民意識和歐洲宗教知識。他的舉動是中國君主式的，歐洲人正可以作不同解釋”。
- (54) 《中國禮儀之爭：西文文獻一百篇(1645-1941)》，文獻8，頁48-53。
- (55) [清]黃伯祿：〈正教奉褒〉，《熙朝崇正集、熙朝定案(外三種)》，頁366。
- (56) 《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》頁69、72。
- (57) 多羅的〈南京敕令〉是直接發給在華傳教士而不是中國教徒的，但其內容卻置中國教徒於兩難處境之中，形成了與康熙爭奪中國教徒的客觀的結果。參見《中國禮儀之爭：西文文獻一百篇(1645-1941)》，文獻1，頁48-53。
- (58) [清]王伯多祿等：〈京都總會長王伯多祿等十八人致外省各堂會長書〉，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第十二冊，頁527。
- (59) 前者請參閱康志傑：〈湖北磨盤山基督教移民研究〉，《暨南史學》第2輯(2003)，頁440-454；韓琦、吳旻：〈“禮儀之爭”中教徒的不同聲音〉，《暨南史學》第2輯，頁455-463；黃一農：《兩頭蛇——明末清初的第一代天主教徒》附錄11.1，上海古籍出版社，2006年，頁390，及此頁第一個註。後者請參閱李天綱的《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》；張國剛的《從中西初識到禮儀之爭：明清傳教士與中西文化交流》，北京：人民出版社，2003年；吳莉葦的《中國禮儀之爭：文明的張力與權力的較量》，上海古籍出版社，2007年；Nicolas Standaert(鐘鳴旦)的 *Chinese Voices in the Rites Controversy*, (Institutum Historicum Societatis Jesu, 2012)。
- (60) 戚印平：《遠東耶穌會史研究》第六章〈16世紀葡、西兩國武力征服中國計劃及其教會內部的不同反應〉，北京：中華書局，2007年。
- (61) “西學所長在於測算，其短則在崇奉天主以炫惑人心。所謂自天地之大以至蠕動之細，無一非天主所手造，悠謬故不深辨。即欲人捨棄父母而以天主為至親；後其君長而以傳天主之教者執國命，悖亂綱常，莫斯為甚；其可行與中國哉？”《四庫全書總目提要》(卷一百三十四·子部四十四·雜家類存目十一·《天學初函》)。