

## 明末清初進入江南地區的耶穌會士（下）

### ——“適應策略”在江南地區的實踐與認同

趙殿紅\* 趙龍\*\*

**摘要** 在明末清初進入江南地區的耶穌會士的推動之下，該地區成為中國天主教傳播的沃土和中西文化交流的廣闊舞台。耶穌會士充分實踐利瑪竇確定的中國傳教“適應策略”，一是深入學習和研究儒學經典，適應中國文化環境；二是充分理解中國傳統禮儀，適應傳統習俗氛圍；三是實行“科學傳教”，以歐洲最新的科學知識和科學器物吸引中國士紳；四是與當地官員士紳保持密切而良好的關係，建立了由傳教士、奉教士紳、傳道員、聖會組織等組成的細密的傳教網絡。耶穌會士百餘年間在江南地區的傳教實踐，可以視為觀察和分析天主教在中國傳教歷史細節的田野樣本。

**關鍵詞** 明末清初；江南；耶穌會士；適應策略

總體說來，明末清初來華的耶穌會士，都是受過高等教育，掌握多種技能，具有較高科學文化知識水平的飽學之士。特別是早期來華的意大利、葡萄牙、法國的耶穌會士，更是天主教傳播隊伍中的精英人才。據作者統計，明末清初進入江南地區的歐洲耶穌會士一百餘人，多數都出身貴族之家，擁有良好的歐洲教育背景。<sup>1</sup>如郭居靜在來華之前，曾經攻讀文學一年、哲學三年、神學二年，在果阿學院擔任過院長，來華後又在澳門學習漢語。他不僅是一位神哲學家，而且擅長音樂，還是一位語言學家。<sup>2</sup>主持南京教務多年的葡萄牙耶穌會士羅如望，在歐洲完成其初學期，在果阿攻讀哲學三年，後在澳門聖保祿學院專修神學四年。<sup>3</sup>葡萄牙耶穌會士費奇規，早年在葡萄牙完成初學期後又攻讀修辭學一年，哲學三年，還在印度執教四年，最後在澳門完成神學學習。<sup>4</sup>意大利耶穌會士王豐肅在歐洲完成了全部學業，還執教人文學、修辭學五年，教授哲學三年，到南

京後又專心學習漢語四年，達到了很高的語言造詣。<sup>5</sup>比利時耶穌會士金尼閣來華之前完成了初學院的學習，在法國的里爾攻讀修辭學及哲學，在比利時根特進修語言學和科學，包括地理、天文、數學、醫學等，1594年還獲得藝術碩士學位。<sup>6</sup>潘國光對江南地區傳教事業貢獻至偉，《辯學》稱他：“崇禎十年丁丑至，駐上海。先生之學廣博，多才藝，勇力絕人。人有求教，隨問隨答，不凝不滯，如黃鐘大呂，大叩大聲，小擊小音，無不中節而得其理。”<sup>7</sup>衛匡國畢業於羅馬大學，後又跟隨著名的博物學家、《中國圖說》的編者基歇爾學習數學多年，還是一位專業的製圖專家。<sup>8</sup>其他耶穌會士如劉迪我、柏應理、魯日滿、畢嘉、殷鐸澤等，都是在歐洲受過深厚教育的專業人才。<sup>9</sup>

耶穌會士入華後還要學習中國語言，包括官話和傳教目的地的方言。進入江南地區的傳教士則要學習南京官話、吳方言、浙方言等。耶穌會士普遍貫徹天主教傳教的“適應策略”，獲得了當地官員和士紳的廣泛認同。“適應策略”早期由范禮安（Alessandro Valignano）倡導，經由羅明堅、利瑪竇及其後繼者創造性地發展和實施，靈活運用於中國傳教工作。鍾

\*趙殿紅，歷史學博士，澳門科技大學社會和文化研究所副所長，唐廷樞研究中心研究員。

\*\*趙龍，澳門科技大學社會和文化研究所博士研究生。

鳴旦將早期耶穌會的傳教策略歸納為四個方面，一是對中國文化的適應政策；二是“自上而下”的傳教網路；三是以歐洲科學技術吸引有學問的中國人，使他們相信歐洲文明的先進，間接達到傳教目的；四是對中國人的社會習俗採取寬容的態度。<sup>10</sup>耶穌會士在明末清初的江南地區將上述策略發揮得淋漓盡致，在此大體按照鍾鳴旦提出的四個層面，從適應中國文化環境、尊重中國傳統禮儀、“科學傳教”的成功實踐、在“關係”視野下建立傳教網路等方面加以評述。

### 一、學習和研究儒學經典，適應中國文化環境

漢代以來“獨尊儒術”，中國歷代王朝均以儒學立國，千百年間形成了以儒學為核心的中國文化傳統，這一點羅明堅、利瑪竇入華以後即有深刻的認識。因此，翻譯儒學經典、研究中國文化，成為第一代入華耶穌會士適應中國的主要對策。他們以“西儒”形象示人，與中國官員、士紳和文人廣泛交往，切磋學問，以獲取身份上的認同。明末清初江南地區的耶穌會士，皆以上述面貌出現於城市和鄉村。1628年嘉定會議後，視察員班安德再次決定，有必要與中國地方官員們進行互訪和拜會，正式批准教士們三十年來沿用的穿戴儒服之舉。<sup>11</sup>

為了與中國官紳和文人對話，耶穌會士們把研究中國經典當成必修課。南京教案時期，明朝政府清查了南京教堂收藏的《四書直解》《易經本義》《楊氏易傳》《詩經集註》《書經集註》《春秋左傳》《禮記集註》《南華經》《道德經》《三國志通俗演義》《資治通鑑》《西漢演義》《三教匯編》《江寧縣志》等12套339本中國書籍。<sup>12</sup>這說明，耶穌會士進入江南地區之初，即大量收求中國儒家經典和史書，供到南京學習的傳教士研讀。江南地區的各住院一直保持着這種傳統，所以在當地傳教的耶穌會士對中國經典都較為熟悉，有的還深有研究。明松江府推官李瑞和稱讚潘國光“道風高峙”：

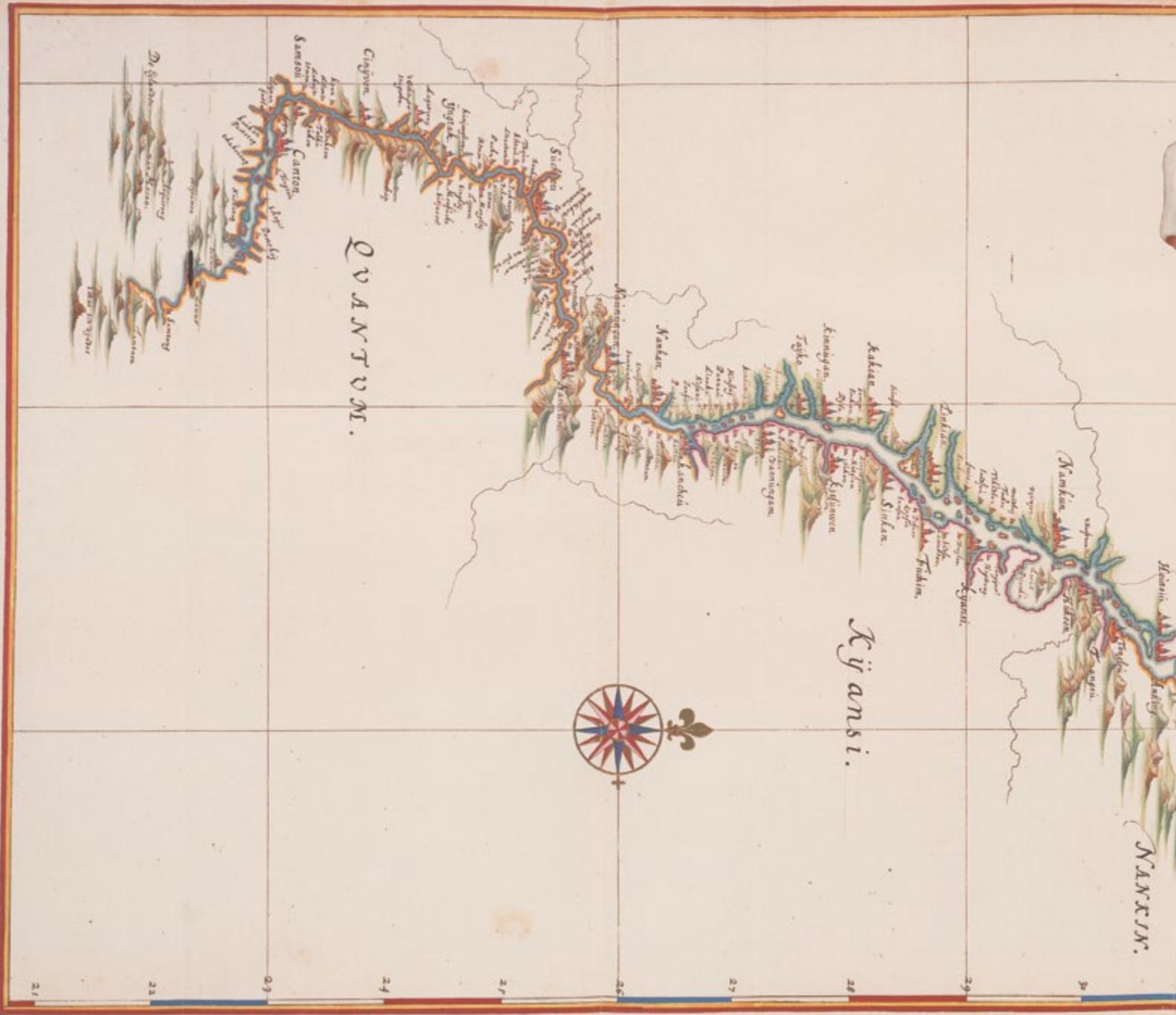
余奉簡命，來李是邦，於時有潘先生國光者，道風高峙，披面無絲。適余至滬城，先生不鄙余而過存之。虬髯深目，炯炯有光。余叩以天主立教之意云何，則抗聲而談曰：“儒家不曰畏天命乎？無主何由命？不曰敬天勤民乎？公有勤民之職者，自源及流，非敬天何以勤民？”余悚然異其言。知始西學與吾儒本天之義為一揆也。<sup>13</sup>

潘國光以儒家“畏天命”來反喻人要敬天、敬天主，說明他對儒家經典了然於胸。在上海傳教多年的劉迪我是一位精通中國語言和文學的漢學家，曾經面對三百多位文人學士，用中國經典中的理論證明天主實有，闡明天主的屬性，聽眾中竟無人可與之爭辯者。<sup>14</sup>

耶穌會士又特別重視中國經典的翻譯工作，稍解漢語，便着手翻譯。從羅明堅翻譯“大學之道”開始，耶穌會士一直不間斷地翻譯儒學經籍。被他們翻譯最多並有多種版本在歐洲出現的，即是“四書”。1662—1711年間，就有五種“四書”西文譯本在歐洲出版。<sup>15</sup>

傳教士在廣州被扣押之前，他們的翻譯工作主要是個人的、零散的行為，忙碌的傳教工作使他們無法集中到一起商討和協作，最多只能進行小範圍的討論。當然，這種個人的翻譯行為也是在前人基礎上的繼續，孟德衛也持這樣的觀點。<sup>16</sup>1662年，郭納爵用拉丁文完整地譯出《大學》，在江西建昌刻印，書名為《中國的智慧》（*Sapientia Sinica*）。<sup>17</sup>費賴之稱：“《大學》譯本，刻於建昌，劉迪我神甫核准刊行，殷鐸澤所題年月為一六六二年四月十三日。”<sup>18</sup>楊光先教案發生後，全國各修會的二十多位傳教士被扣押在廣州，禍福相倚，意外地為他們提供了一次集體合作的機會。更加難得的是，他們有了充裕的時間討論和寫作。在翻譯方面，耶穌會士在這段時期有兩次大型協作：一是以殷鐸澤為主的《中庸》（*Sinarum Scientia Politico-Moralis*）的翻譯和刻印；二是由柏應理主要負責的《中國哲學家孔子》

傳教佈道



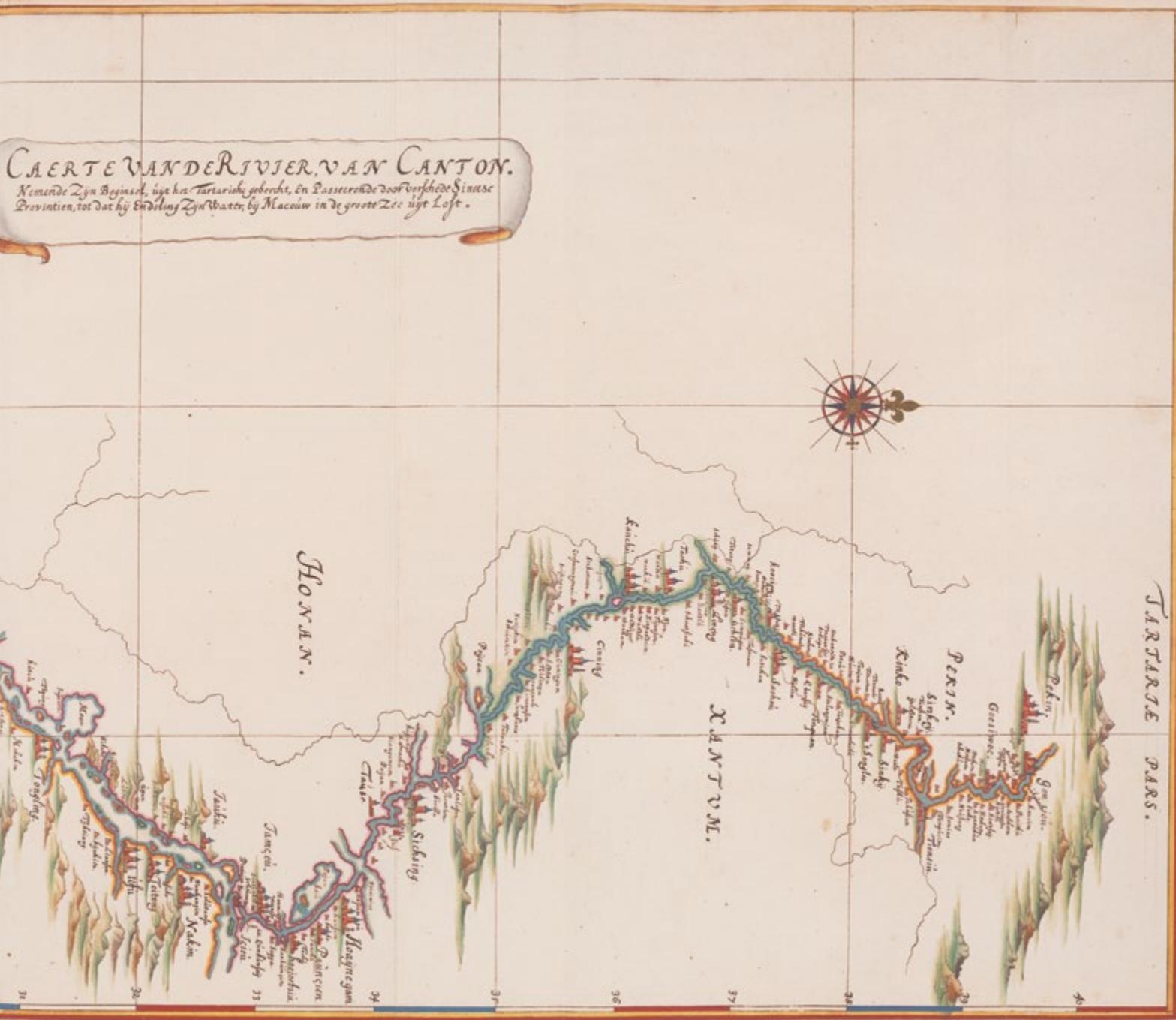


圖1. 從廣州到北京內河航線圖（約繪於1668年）。原題名：“Caerte van de Rivier, van Canton...”，作者：芬彭士（Johannes Vingboons，約1616—1670年），選自《布勞一范·德·漢姆》地圖集。原件藏於奧地利國家圖書館，澳門科技大學圖書館複製提供。該圖描繪了荷蘭東印度公司1655—1657年間來華貿易使團的路線。由於當時荷蘭與葡萄牙的敵對關係，荷蘭使團繞過澳門直接進入廣州城。在得到北京的允許後，他們從廣州乘船沿北江一路北上，在南雄翻越了約七十華里的山路後進入贛江，沿贛江經鄱陽湖進入長江，經過江西、江南兩省，從揚州轉入京杭大運河到達北京。從明末到鴉片戰爭以前，西方來華使團及傳教士基本都是以澳門為起點，沿着這條內河航線前往北京或深入中國內地。因此，這個路線圖是十六至十九世紀最為重要的中西貿易之路和中西文化交流之路。

## 傳教佈道

(*Confucius Sinarum Philosophus*) 的翻譯。

殷鐸澤在一系列翻譯工作中不遺餘力，起到關鍵作用，他不僅自己從事翻譯，還負責翻譯的組織、聯絡和編纂工作，上述郭納爵所譯《大學》便是由他編輯而成。1667年，殷鐸澤在廣州出版了《中庸》的部分拉丁文譯本，即漢語和拉丁文對照的 *Sinarum Scientia Politico-Moralis*；1669年又在果阿刻印了譯本的其餘部分。而具體的刻印工作，由中國修士萬其淵承擔。譯本的前言顯示有17人參加了翻譯工作，分別承擔不同的任務。其中主要譯者是殷鐸澤；審查批准者則是郭納爵、劉迪我、利瑪弟和成際理四人；檢查校訂者是何大化、聶伯多、潘國光、李方西、洪度貞、聶仲遷、穆迪我、畢嘉、張瑪諾、柏應理、魯日滿、恩理格12人。<sup>19</sup>費賴之稱：“上題本書並經前任副區長郭納爵、劉迪我、利瑪弟三人核准，同會十二神甫檢閱訖。”<sup>20</sup>

柏應理負責組織翻譯的《中國哲學家孔子》(*Confucius Sinarum Philosophus*)，中文題名為《西文四書直解》，1687年在巴黎出版。全書共分五篇：(一)題獻路易十四世詞；(二)緒說；(三)孔子傳，疑出於殷鐸澤神父之手；(四)《大學》《中庸》《論語》譯文；(五)柏應理撰年表數篇(1686年及1687年刻有年表單行本)：第一表始紀元前2952年迄紀元初；第二表始紀元元年迄1683年；第三表三皇世系表，載2457年間黃帝以下86帝王世系。<sup>21</sup>書中最主要的部分是《大學》《中庸》《論語》的拉丁譯文。書的前言列舉了四位耶穌會士譯者：殷鐸澤、恩理格、魯日滿、柏應理。參加者還有另外13位耶穌會士：郭納爵、劉迪我、利瑪弟、成際理、何大化、聶伯多、潘國光、李方西、洪度貞、聶仲遷、穆迪我、畢嘉、張瑪諾。其中，檢查這些翻譯的準確和規範與否，由潘國光、劉迪我、聶仲遷、聶伯多、成際理和李方西等人分別負責。<sup>22</sup>我們認為，具體到每位傳教士在翻譯中參與的工作，應該並不局限於某一個程序中。由此，扣押在廣州的耶穌

會士除了汪儒望、穆格我、陸安德、瞿篤德以外，其餘的人尤其是來自江南的耶穌會士，都參加了這兩項重大的翻譯工程。

明清之際的傳教士尤其是耶穌會士，是最早的一批漢學家。他們研究中國學術，最初是為新來的傳教士編譯學習中文的教科書，這種編譯工作漸漸由零散而成系統，由個人翻譯而走向相互協作；其次是在儒學經典中為利瑪竇的“適應策略”尋找依據，竭力證明儒學與天主教教義的同一性。他們從事的大量翻譯工作，向當時的歐洲系統介紹中國傳統文化，是“東學西傳”的重要篇章。

## 二、了解中國傳統禮儀，適應傳統習俗氛圍

在“中國禮儀之爭”以前，對於中國傳統禮儀問題，不僅方濟各會、多明我會等其他修會對耶穌會“適應策略”持反對意見，即使是在耶穌會內部，在傳教方法和中國禮儀等問題上也是爭論不休。利瑪竇在生前制定的傳教策略中，允許皈依天主教的教徒繼續祭祀孔子和他們的祖先，並認為祭祖並非迷信，而是對先人的懷念，而祭孔只是對先聖先師表達感恩之情。<sup>23</sup>1603年12月，利瑪竇經過了20年的觀察和研究之後，做出了具有歷史性意義的對中國禮儀的決定，基本觀點是：一、尊重中國傳統的尊孔禮儀；二、認為中國人祭祀祖宗的儀式不算迷信，因為這些儀式不具有明顯的迷信色彩。這一決議得到巡視員范禮安的贊同，從而成為耶穌會士在中國工作的一個指導性原則。<sup>24</sup>利瑪竇去世以後，繼任者龍華民對這一策略表示質疑，會內持有三種不同意見：有些人認為中國禮儀可能是迷信；有些人認為它們當然不是迷信；另一些人認為它們當然是迷信。<sup>25</sup>1628年嘉定會議雖然廢除了利瑪竇的“上帝”之譯名，但會議決定“皈依的中國教徒可以祭孔祭祖”。<sup>26</sup>參加嘉定會議的耶穌會士共11人，其中有九人當時都是在江南地區城鄉傳教的一線傳教士。因此這些耶穌會士一直遵循着這一路線，對中國教徒的祭孔祭祖禮儀採取寬容的態度，成為耶穌會對中國禮儀“適應策略”的重要支持力量。



圖2. 鐸羅畫像（約繪於1710—1729年）。原題名：“Carolus Thomas Maillard de Tournon Taurinensis, Patriarcha Antiochenus, Visitator Generalis Apostolicus in Sinarum, et alijs Indiarum Orientalium Regnis……”，作者佚名。原件藏於梵蒂岡圖書館，澳門科技大學圖書館複製提供。此幅版畫選自《羅馬紅衣主教畫像名錄》。鐸羅1668年12月21日出生於意大利都靈，1695年6月晉鐸。1702年，他被教宗任命為特使派往中國和東印度，試圖解決中國禮儀之爭。1705年4月2日抵達澳門，年底到達北京。抵京伊始，受到康熙皇帝的熱情接待。但當皇帝意識到羅馬教廷的真實意圖是禁止中國祭祖祭孔後，遂頒佈領票傳教制度。1707年1月25日，鐸羅命令中國教徒禁行中國禮儀，否則革除教籍。鐸羅與康熙皇帝的談判以失敗告終，被驅逐至澳門。1707年8月1日被教宗克萊孟十一世任命為紅衣主教，1710年6月8日在澳門去世。

## 傳教佈道

反對中國教徒實行中國禮儀的多明我會士黎玉范（Juan Bautista Morales）和方濟各會士利安當（Antonio Caballero）等人對耶穌會士的傳教路線極不認同，對此發出挑戰，黎玉范還親自到羅馬指控耶穌會士的傳教方法。<sup>27</sup> 對此，耶穌會中國傳教團並沒有妥協，於1654年派在杭州傳教的衛匡國前往歐洲，為中國禮儀辯護，並帶去耶穌會士的四條申辯意見，稱中國人的祭祀活動只是一種社會性的禮節，而不是宗教性的迷信。1656年，教宗亞歷山大七世根據這些辯護，做出有利於耶穌會的決定，同意中國信徒行傳統的祭祀之禮。<sup>28</sup> 西班牙多明我會士閔明我（Domingo Fernández Navarrete）曾激烈批評劉迪我和畢方濟，控訴他們竟然允許受洗的教徒納妾。<sup>29</sup> 天主教主張一夫一妻，嚴格禁止一夫多妻。但是對於在受洗前已經納妾的教徒，耶穌會士有時候的確是睜一隻眼閉一隻眼。這種過份寬容的態度，雖然可以視之為對中國禮儀風俗的適應，但招致其他修會嚴厲的批評，他們也是無可辯駁。

明末清初，雖然也有多明我會和方濟各會傳教士涉足江南傳教事務，但基本上是耶穌會一統天下。所以在傳教過程中，基本上沒有爆發過有關尊孔祭祖等禮儀問題的大型的衝突和爭論。但是，在耶穌會的支持下，也有一部分江南地區的華人教徒主動參與到“敬天祭孔祭祖”的討論之中，如三位杭州教徒洪意納爵、朱西滿、楊伯多祿合作完成的《祭祀問答》，就是一份回答殷鐸澤神父所提問題的長篇之作，文中對江南地區中國人的祭祀問題進行了深入介紹和分析。<sup>30</sup> 奉教名士張星曜也完成了一篇《祀典說》，該文根據當時主持杭州教務的殷鐸澤神父的指示而寫，是有關中國禮儀之爭的重要文件。事實上，按照天主教的標準，任何稍為了解中國祭祀習俗的人，都很難說它不是迷信。但是張星曜採取的解釋方法，在學理上和辯論策略上都很有力。他認為，中國的儒家學說，是在民間信仰上加以提煉，是一種官方祭祀，有一套理論體系，不是那麼迷信。儒家祭祀禮儀，強調的是“報答”而不是“祈求”，這與天主教徒感謝上帝的恩寵相一致。<sup>31</sup>

雖然在江南地區並未發生有關中國禮儀的重大衝突，但該地區的教徒主動參與討論，為中國禮儀辯護，反過來說明了耶穌會士一貫的寬容態度。

長期以來，在傳教事務上，耶穌會士們反對由不了解中國實際情況的人做出任何有關中國傳教的決定，強調在實踐中應該充分尊重中國的傳統習俗和文化。在江南地區，可以說事事皆有變通，比如在常熟地區的教堂內，中西器具交互使用，除了當時教堂內部固有的設備如聖壇、聖壇帷幕和聖餐禮台外，還有歐洲式的講台、西式的香爐、雕塑、繪畫等，又有中國式的牌匾，聖壇上描繪的中式花朵，講台上裝飾的龍形圖案等等。中國式的香爐和西式香爐同時使用，中式的神龕用來供奉西方的神像，中國紅色的蠟燭取代西方白色的蠟燭，用中國的紗來縫製教袍取代葡萄牙式的白色祭衣等等，這些都是適應中國禮儀的具體表現。

### 三、“科學傳教”的成功實踐

科學傳教是利瑪竇極力主張並身體力行的傳教路線。他認為，以自鳴鐘、三棱鏡、日晷等新奇的西洋珍品和科技書籍，作為與中國上層社會交往的敲門磚，會起到意想不到的效果。起初，龍華民反對科技傳教路線，而主張借助宗教類書籍、聖像直接向中國人宣傳天主教信仰，並率先用中文出版《聖教日課》。龍華民後來在韶州傳教受挫，轉而支持科技傳教。他甚至於1615年2月19日的一份報告中，構想如何請求中國皇帝容許天主教自由傳播：一、向皇帝進獻歐洲器物；二、直接請求皇帝同意他們在中國居留；三、迂迴拉攏禮部官員以促成此事。<sup>32</sup> 何大化《遠方亞洲》稱：

自從中國傳教團成立以來，利瑪竇神父擔任傳教團團長的時間最長。由於利瑪竇神父的離世，傳教團團長一職由龍華民神父接任。……不得不提的一點是，神父們在中國傳教、勸誡人們信仰天主教的模式，無論是在興旺的傳教點還是其他的

傳教點，都是一樣的。……神父們與中國的大臣們交好，因為這些大臣作為人民的眼睛，和他們親切友好的交往，能夠驅散人們的恐懼，使得他們更能夠接受上帝的學說和教義。大臣們和神父們來往密切，有些已經結識成為密友，而另一些也有着成為密友的可能，他們中的少數人直接就接受了上帝對於靈魂的勸導，而另一些人則對此充滿好奇心。神父們回答大臣們關於歐洲的問題；一些文人則跟隨神父們學習數學和日食、月食的知識；他們還仔細地打聽、討論和辯論，同意祈禱，讚美和提倡歐洲的發明。他們還在家中存放了鐘錶、古鋼琴、望遠鏡和其他類似的物品。<sup>33</sup>

負責南京住院的王豐肅神父也是科學傳教路線積極的推行者，他向一些年輕的讀書人教授和研讀《天球論》。<sup>34</sup> 據《耶穌會與天主教進入中國史》記錄：

王豐肅神父發現這位通政司對天主教的事極為反感，也不關心自己的救贖，於是便投其所好地對其加以引導，用數學知識來吸引他，幾乎所有歸信的官員都是這樣被吸引來的。神父做了一個地球儀送給他，還在上面加上了註釋，又把我們的世界地圖送了他一幅。從此，他對我們更加親切熱情了。<sup>35</sup>

這位“通政司”就是松江許樂善，後來領洗入教，成為松江最早的奉教士紳。因為對歐洲科學感興趣，進而了解天主教教義並受洗入教的江南士人不在少數。高龍鞏稱：

畢方濟到南京後，得到城中官員的接待。畢即着手進行科學工作，同時也致力於傳教工作。他德行的精粹，理解的正確，處事的審慎，學識的淵博，教外人士也不得不心悅誠服。他能恪守教士身份，與南京官府相周旋。過去與教士素不相識的官員，至此也逐漸同教士接近。有一次預報日食後，就在紙上繪成日晷，指出晷

影投身的度數和日食初虧至復圓的時刻分秒。至時，官員都來觀看，對這一測驗成績，一致欽佩。官員多人，各有題贈。地方長官，甚發帖示諭，說明畢方濟奉旨前來南京；其居住之處，一切人等，不得侵擾。這是官方正式表示對過去種種的賠補。但畢方濟深知本身的處境與公開傳教的危險。故不得不抑制內心的熱忱，抱着極端審慎的態度。有某員請求畢方濟以天文之學授其子，其子不久受洗，其父也跟着受洗，相繼受洗者 70 人，其中不乏顯要。<sup>36</sup>

可知畢方濟到南京後採取的科學傳教路線獲得了很大成功。教會評價畢方濟成功復興南京教務的原因是：“方濟竟將此教區復興，是皆由其正直賢良，精通文學、數理，善於誘導人心所致也。”<sup>37</sup> 在衛匡國常駐的杭州教堂，其室內佈置不啻於一個科學展覽室，“室內佈置案桌，桌上陳設書本、天文望遠鏡、玻璃鏡等，正中設一祭台，上懸耶穌基督像。”<sup>38</sup> 希望利用歐洲的科學技術，吸引民眾來教堂。康熙二十八年（1689 年）皇帝南巡至蘇州，潘國良進獻“西洋磨就帶來”的小千里鏡一架；在鎮江，畢嘉和洪若翰向皇帝進獻了“二架驗氣管”。<sup>39</sup>

#### 四、“關係”視野下建立的傳教網絡

在明清時期的江南地區，耶穌會士與當地官員士紳保持着密切而良好的關係，建立了江南地區暢通的傳教網網絡。在中國傳統社會，“關係”是一個重要的倫理詞匯，是社會結構的組成基礎。明清時期傳教士在中國的活動，在很大程度上離不開人際關係的制約與影響，但學界對此的研究，僅限於表面的、普通的中國士大夫與傳教士的“相互吸引”的關係上，並沒有進一步探討傳教士對中國“人情關係”的理解與運用，以及中國人之間的人際關係網絡對傳教士的傳教事業所起的作用。傳教士在各地建立傳教點所遇到的各種阻力，歸根結底因為他們是外國人。利瑪竇等人意識到贏得中

## 傳教佈道

國人的關係、感情和人情的重要性，在這方面下了很大的本錢和工夫。陳倫緒先生對傳教士與士大夫友好的關係作出恰如其分的評價：“傳教士們與士大夫的友好關係，使他們得以深入地了解知識階層，並因此得到普通民眾的尊敬。”<sup>40</sup> 耶穌會士與江南地區官員、士大夫及重要教徒的良好關係，保證了傳教事業的生存和發展。

傳教士在開闢新傳教點時，關係的作用主要表現在三個方面：第一，可以幫助傳教士達到事先計劃的在某個城市建立傳教點的目的。耶穌會士確定目標以後，會設法尋求關係，幫助他們實現與維持這個計劃。這樣的例子不勝枚舉。<sup>41</sup> 但耶穌會士們從關係中受益的同時，經常也深受其苦。因為他們的關係有限，當關係人離開一個地方，例如支持他們的官員調離時，他們就失去了保護傘。不過，有時他們會隨這些人前去另一個地方重新開始。這就會出現兩種後果：擴大傳教區域，或者失去原來的立足點。第二，傳教士的決定完全受關係的制約，關係起到決定性的作用。羅明堅前往浙江紹興就是一個很好的例子。前去紹興並不在他的計劃之內，因為肇慶知府王泮的弟弟在廣州經商，要返回家鄉，並希望帶他同去。第三，與第二種情況類似，就是一些中國教徒（尤其是奉教官員）要到一個新的地方居住，或者回到他們的家鄉，並且吸引了另外一些慕道者，所以就邀請某一位傳教士前來傳教。第三種情況在明末尤其普遍，天主教明末在中國的傳播與擴展，很大程度上決定於奉教官員的區域調動。<sup>42</sup>

上述三種情況還受另外一個基本條件的制約，就是國家與當地的政策形勢。傳教士們之所以選擇一個地方居住，有時只是因為他們被禁止在另一個地方居住。利瑪竇從肇慶被逐出後，沒有返回澳門，而是大膽地詢問總督有沒有其他地方可去，“總督告訴他可以在廣東省內選擇任何一個地方，除了總督所在地肇慶和省會廣州，這兩個地方不允許外國人長期居留。”<sup>43</sup> 耶穌會士們後來選擇南昌，主要是因為他們不被允許在南京居留；再後來他們來到南京，又是因為不能在北京居留。

地方官員的寬容和支持是傳教士在江南各地立足的基本保證，而江南地區的官員多與傳教士們交好，這既有歷史的傳統，也與十七世紀有一大批才能傑出的耶穌會士在江南服務有莫大的關係。在利瑪竇進入中國內地後，已經給後來的耶穌會士做出了表率。進入江南地區的傳教士，都是遵照這一路線，每到一地都極力同各地方官員建立友好關係。1613年耶穌會年信記錄，杭州的一位進士給傳教士送了一塊牌匾，匾文四字現已不存，大意是“兩個來自泰西的珍寶”，以此褒揚杭州住院的兩位神父，還在題款當中稱神父是“高潔之士 (Varões sublimes)”。<sup>44</sup> 有材料稱，1614年，楊廷筠意識到與傳教士來往的官員越來越少，對此憂心忡忡，卻又不知何故。一日，他與友人交談得知，風傳神父們與日本人有商業往來，官員們因此都不敢與神父來往過密。楊廷筠遂向神父道出原委，請他們不要驚慌，一面再次邀請朋友贈賜神父一塊牌匾。兩日之後，朋友送來牌匾，相當於為神父做了擔保，神父將其掛在客廳當中。不久後，又有一名浙江籍按察使行至杭州，這位官員也是楊廷筠的好友，楊廷筠又請他給神父寫了一個牌匾。<sup>45</sup> 在中國，牌匾有着奇妙的象徵意義，是贈送者對被贈送者的認可與支持。

畢方濟在南京時“恪守教士身份，與南京官府相周旋”。<sup>46</sup> 宮中有一位很有勢力的老太監，畢方濟與其交好，老太監受洗後，竭力協助神父的工作。<sup>47</sup> 據1639年中國年信記載，畢方濟希望在淮安建教堂，淮安知府得知神父的想法後，責成一名叫司德望的奉教官員為神父買地。司德望在淮安城市中心選好了一方物業，因為買賣有知府的介入，交易非常順利。這片產業建造時的花費是1,000兩銀子，業主加價300兩，淮安知府自願出了這筆溢價金，還指示一名叫路加的官員負責改造，以最快的速度建好了教堂。<sup>48</sup> 畢方濟認識的朝廷大員中，有江南巡撫一員，畢方濟與其訂交甚篤。巡撫奉旨祭掃明太祖孝陵，行禮時有許多高級官員隨行。畢方濟便利用這一機會和他們結識，向他們介紹天主教。稱天主教已得到皇上的褒崇，

位列於釋道之上。<sup>49</sup> 魯日滿也記錄了多次拜訪常熟官員及路過常熟的官員的事例。<sup>50</sup> 這種經常對官員的拜訪與周旋，可以建立良好的私人關係，獲得居留許可，促使他們以積極的態度對待當地教會。更加成功者，則是勸說官員入教。<sup>51</sup> 畢方濟與“明末四公子”之一的冒襄關係非同一般，曾贈冒襄西洋布一端，冒襄記曰：

壬午，清和晦日，姬送余至北固山下，堅欲從渡江歸里，余辭之力，益哀切，不肯行舟泊江邊。時西先生畢今梁寄余夏西洋布一端，薄如蟬紗，潔比雪豔，以退紅為裡，為姬制輕衫，不減張麗華桂宮霓裳也。<sup>52</sup>

魯日滿強調傳教士的社交能力，要掌握周到細緻的禮數，可以出入中國官員的府邸，這對傳教工作相當重要。<sup>53</sup> 潘國光神父就特別擅長跟中國官員打交道，他通過許甘第大的父親、徐光啟之子徐驥的關係，認識了南京、蘇州、松江、上海等地的地方長官，得到了他們的庇護。<sup>54</sup> 所以上海天主教堂“敬一堂”建成以後，不少官員為該堂撰寫堂記、贈賜匾額。明崇禎時松江府推官李瑞和、清康熙時上海縣知縣涂贊及康文長均撰文記潘國光建上海“敬一堂”之事；禮部尚書、文淵閣大學士傅冠送“道隆譽命”匾額；總漕巡撫、戶部侍郎朱大典送“於穆正宗”匾額；禮部尚書、翰林院學士林欲楫和禮部左侍郎兼翰林院侍讀學士顧錫疇送“功贊義和”匾額；浙直巡鹽監察御史李瑞和送“存養祇命”匾額；松江府知府方岳貢送“日明日旦”匾額等等。<sup>55</sup> 楊光先教案時，傳教士前往北京受審，潘國光離開上海時，曾將教堂託付給郡守張羽明照管。<sup>56</sup> 據高龍肇《江南傳教史》，潘國光主動到蘇州官府投案，官府對他優待有加：“潘國光到達蘇州後，即去謁見官府，蘇州官員依舊優待潘國光，接受蘇州教內外有名望人士的擔保，允許國光暫居蘇州城中耶穌會的教堂內，等待赴京的日期。”<sup>57</sup>

在杭州傳教的衛匡國也與各級官員保持着密切的關係，尤其與浙江巡撫佟國器相善。

《天主教傳行中國考》稱：“衛神父傳教於浙省，駐杭州之時居多；清兵南下時，與統兵大員佟國器善。”<sup>58</sup> 魯日滿與無錫知縣吳興祚<sup>59</sup> 關係良好，經常在新年時互送禮物。他在賬本中多次記錄拜訪各級官員並致送禮物。1670 年左右，魯日滿兩次拜訪駐在蘇州的江南巡撫瑪佑，1675 年時，去杭州專門拜訪浙江總督李之芳。<sup>60</sup> 魯日滿與江南著名文人陳維崧的來往更有詩文為證，陳維崧撰《滿江紅》詞贈魯日滿：

怪怪奇奇，咄咄甚，嘻嘻出出。經過處，暹羅瘴惡，荷蘭煙密。鶴語定知何事，麟經不省何人筆。駕崩濤，九萬里而來，龜鼉匹。海外海，光如漆；國外國，天無日。話倏僂，龍伯魂搖股栗。善弈慣藏仙叟橘，能醫卻笑神農術。更誦完，一卷咒人經，驚奇術。<sup>61</sup>

江南地區的耶穌會士除了注重與朝廷大員及地方各級官員的關係外，還十分注重爭取一批熱心教會事業又有一定社會地位的重要教徒的支持，包括地方士紳和其他重要的幫助者。如郭居靜、金尼閣、艾儒略通過李之藻的關係，與杭州士紳楊廷筠交好，楊廷筠慷慨地向神父捐助，並向教友施捨。除了捐出房子以外，楊廷筠還對杭州神父們的小聖堂不滿意，打算擴建。當時正好有兩名士人因蒙冤請楊廷筠幫忙，為表謝意，備了一份厚禮，楊廷筠引導他們將錢捐給傳教士，他本人也捐出 12 兩銀子，重新裝修了教堂。<sup>62</sup> 楊廷筠在武林建立了慈善團體“仁會”，為杭州的貧苦教友做了許多善事。最為典型者，莫過於許甘第大及其家人對傳教士一如既往的支持：“保祿（徐光啟）死後，甘第大概念教士失所倚恃，有鬱莫訴，乃因父雅各伯適守制在家，便將教士相托，乞其保護。她自己則靜處幽閨，天天與諸妹女兒使婢等刺花繡錦，日積月累，蓄得大宗資款，便照聖經遺訓，暗以供養教士，救濟窮人，建造聖堂禱所，給助新教友習道敬主之所需。”<sup>63</sup> 劉迪我神父在 1671 年奉旨歸堂後，準備開拓崇明島的教務，遂親自拜訪新來的地方官和一位姓龔的武官，許甘第大聽說此事，特地為劉神父準

## 傳教佈道

備了必備的費用和禮物，另籌措款項作為在崇明購買房屋之用。劉迪我在龔姓武官的照料下，一切進行得很順利，不久在崇明島上建立了一座新教堂，後來成為崇明總堂。<sup>64</sup>

### 註釋：

- 趙殿紅：《明末清初進入江南地區的耶穌會士（上）——從江南開教到領票傳教》，《文化雜誌》第108期，第82-97頁。
- [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552—1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第62頁。
- [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552—1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第90頁。
- [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552—1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第92頁。
- [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552—1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第99頁。
- [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552—1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第128頁。
- [清]靜樂居士編：《辯學》不分卷，《大西修士行略纂》，台北：台灣政治大學社會科學資料中心藏方豪舊藏清鈔本，第43頁。
- [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552—1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第292頁。
- [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552—1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第327、349、360、366頁。
- Nicolas Standaert (ed), *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, Brill, 2001, pp. 310-311.
- [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552—1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第222頁。
- [明]沈淮：《南宮署牘》，卷3，《清查夷物文一案》，日本內閣文庫藏明萬曆四十八年刻本，第36-39頁。
- [比]鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，第14冊，《敬一堂誌》，台北：台北利氏學社，2013年，第6-7頁。
- [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552—1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第328-329頁。
- David E. Mungello, "The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books", in Charles E. Ronanetal(eds.), *East Meets West: The Jesuits in China 1582-1773*, Chicago: Loyola University Press, 1988, p. 250. 孟德衛對明清時期耶穌會士的翻譯活動研究較多，另有 "The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West"，收入《紀念利瑪竇來華四百周年中西文化交流國際學術會議》，台北，1983年9月11日至16日；及 "The Jesuits' Use of Chang Chü-cheng's Commentary in Their Translation of the Confucian Four Books (1687)", in *China Mission Studies Bulletin*, III, 1981。
- David E. Mungello, "The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books", in Charles E. Ronanetal(eds.), *East Meets West: The Jesuits in China 1582-1773*, Chicago: Loyola University Press, 1988, p. 250.
- David E. Mungello, "The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books", in Charles E. Ronanetal(eds.), *East Meets West: The Jesuits in China 1582-1773* (Chicago: Loyola University Press, 1988) p. 250.
- [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995年，第331頁。
- Cordier, L' Imprimerie, 17-18 or Bibliotheca Sinica, 2: col. 1387, 轉引自孟德衛 "The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books"。
- [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995年，第331頁。
- [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995年，第317頁。
- [比]高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007年，第30頁。
- 李天綱：《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》，第1章，《中西文化交流史上的大事變》，上海：上海古籍出版社，1998年，第21-23頁。
- 吳莉章：《中國禮儀之爭：文明的張力與權力的較量》，第1節，《為甚麼會有禮儀之爭？》，上海：上海古籍出版社，2007年，第57-58頁。
- James S. Cummins, *A Question of Rites, Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Scholar Press, 1993, p.60.
- 李天綱：《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》，第1章，《中西文化交流史上的大事變》，上海：上海古籍出版社，1998年，第29頁。
- 吳莉章：《中國禮儀之爭：文明的張力與權力的較量》，第1節，《為甚麼會有禮儀之爭？》，上海：上海古籍出版社，2007年，第14-15頁。
- 李天綱：《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》，第1章，《中西文化交流史上的大事變》，上海：上海古籍出版社，1998年，第42頁。

29. James S. Cummins, *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete (1618-1686)*, Cambridge, Published for the Hakluyt Society at the University Press, 1962. p.207.
30. 李天綱：《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》，第2章，《“中國禮儀之爭”的漢語文獻》，上海：上海古籍出版社，1998年，第145頁。
31. 李天綱：《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》，第2章，《“中國禮儀之爭”的漢語文獻》，上海：上海古籍出版社，1998年，第184-185頁。
32. Niccolò Longobardo, *Appontamentos acerca de Pedirse a Licentia del Ray*, Nanxiong, 19 February 1615, *ARSI Jap. Sin.*113, p.461-464.
33. António de Goureaia, *Asia Extrema: Primeira parte - Livros II a VI*, Lisboa: Fundação Oriente, 2001, pp.263-264.
34. António de Goureaia, *Asia Extrema: Primeira parte - Livros II a VI*, Lisboa: Fundação Oriente, 2001, p.334.
35. [意]利瑪竇著，文錚譯：《耶穌會與天主教進入中國史》，第5卷，《傳教事業的逐步發展以及各地教務情況》，北京：商務印書館，2014年，第461頁。
36. [法]高龍肇著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，卷3《各省教務的進展》，第4章，《南京》，第256—257頁。
37. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995年，第145頁。
38. [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552—1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第293頁。
39. [清]佚名，韓琦、吳旻校註：《熙朝定案》，北京：中華書局，2006年，第174-176頁。
40. Jérôme Heyndrickx (ed.), *Philippe Couplet*, S.J. (1623-1693), Institut Monumenta Serica, 1990, pp.71-72.
41. Matteo Ricci & Nicolas Trigault, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*, translated by Louis J. Gallagher, New York: Random, 1953, p.246, pp.270-271.
42. Nicolas Standaert (ed), *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, Brill, 2001, pp.542.
43. Matteo Ricci & Nicolas Trigault, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*, translated by Louis J. Gallagher, New York: Random, 1953, p.220.
44. Nicolao Longobardo, *Carta Annua da China 1613*, *ARSI*, JS113, f.349-349v.
45. João da Costa, *Annua da Christandade da China do Anno de 1614*, *ARSI*, JS113, ff.383-383v.
46. [法]高龍肇著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，卷3《各省教務的進展》，第4章，《南京》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第256頁。
47. [法]高龍肇著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，卷3《各省教務的進展》，第4章，《南京》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第257頁。
48. João Monteiro, *Annua da Vice Província da China do anno de 1639*, *ARSI-JS121*, ff.265-265v.
49. [法]高龍肇著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，卷3《各省教務的進展》，第4章，《南京》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第258頁。
50. [比]高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007年，第239頁。
51. [比]高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007年，第242頁。
52. [明]冒襄：《影梅庵憶語》，不分卷，《壬午》，續修四庫全書影印清道光世楷堂刻本，第1272冊，第237頁。
53. [比]高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007年，第265頁。
54. [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552—1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第256頁。
55. [比]鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，第14冊，《敬一堂誌》，台北：台北利氏學社，2013年，第5-13、81-84頁。
56. 方豪：《中國天主教史人物傳》，中冊，《潘國光傳》，北京：中華書局，1988年，第60頁。
57. [法]高龍肇著，周士良譯：《江南傳教史》，第2冊，卷3《楊光先發動教難》，第5章，《各省教難》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第132頁。
58. 蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，卷5，《自崇禎末至永曆末》，台灣：輔仁大學出版社中國天主教史籍彙編本，2003年，第149頁。
59. [清]韓履寵修：《（嘉慶）無錫金匱縣志》，卷14《職官志》，無錫文庫影印清嘉慶十八年刻本，第1輯，南京：鳳凰出版社，2011年，第38頁。
60. [比]高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，第217-218頁。
61. [清]陳維崧：《陳維崧集·迦陵詞全集》，卷12，《滿江紅·贈大西洋人魯君仍用前韻》，上海：上海古籍出版社，2010年，第1207-1208頁。
62. Nicolao Longobardo, *Carta Annua da China 1613*, *ARSI*, JS113, f.348v.
63. [比]柏應理編撰，徐允希譯註：《一位中國奉教太太：許母徐太夫人甘第大事略》，上海：上海土山灣印書館，1938年，第17頁。
64. [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552—1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第332-333頁。