

運用大量的檔案文件和豐富的手稿材料，前後縱觀一百多年的歷史。從許多人的角度、立場，解剖又復原明末至清初，那一段苦難的中國以及在苦難中堅持的耶穌會士，是混亂的時代也是巨人備出的一代。

巨人的時代

下

湯若望的成就以及禮儀之爭面面觀

喬治·鄧恩 (George H. Dunne) / 著
余三樂、石蔭 / 譯

Generation
of
Giants

運用大量的檔案文件和豐富的手稿材料，前後縱觀一百多年的歷史。從許多人的角度、立場，解剖又復原明末至清初，那一段苦難的中國以及在苦難中堅持的耶穌會士，是混亂的時代也是巨人備出的一代。

巨人的一代

下

湯若望的成就以及禮儀之爭面面觀

喬治·鄧恩 (George H. Dunne) / 著
余三樂、石蓉 / 譯

Generation
of
Giants

Generation of Giants

The Story of the Jesuits in China in the Last
Decades of the Ming Dynasty

By George H . Dunne

Translated by Yu San-Le / Shih Jung

Traditional Chinese Characters Copyright © 2008 by
Kuangchi Cultural Group, Taipei, Taiwan
All rights reserved.

目次

巨人的一代^上

譯者前言

著者前言

- 第一章 奔向「月球」
- 第二章 利瑪竇參加遠征隊
- 第三章 利瑪竇主持工作
- 第四章 擴展根基
- 第五章 登上了「月球」
- 第六章 收穫
- 第七章 暴風雨的前奏
- 第八章 颱風
- 第九章 在暴風雨中前行
- 第十章 是誰殺了知更鳥

巨人的一代

第十一章	新與舊	009
第十二章	潮起潮落	030
第十三章	棟梁的倒塌	047
第十四章	兄弟幫兄弟	064
第十五章	多麼美好與快樂啊……	090
第十六章	烈火下的適應政策	125
第十七章	禮儀問題	143
第十八章	綠色的土地	172
第十九章	適者生存	190
第二十章	紅色的頂戴和金色的鶴	224
第二十一章	參天大樹的傾倒	246
尾聲	260

巨人的
一代

下

湯若望的成就以及禮儀之爭面面觀

第十一章

新與舊

在接下的幾年裡，隨著沈淮的失寵，傳教團的命運有了明顯的好轉。命運的好轉也與閹黨的暫時退卻有關。滿族人發動的戰爭使一些被魏忠賢趕走的、有能力的官吏重回朝廷。1621年，在瀋陽、遼陽先後陷落後，有能力的、敢於批評閹黨的將軍熊廷弼^I再次被啟用，負責守衛山海關，此處是長城東段的終點，是滿人大規模入侵中原的必經之路。不過，閹黨成功地任用王化貞為遼東巡撫，以求得權力上的平衡。徐光啟預言王化貞的上任將不可避免地會使遼東落入滿人之手。就在第二年，徐光啟的話得到了驗證。由於王化貞反對熊廷弼的戰略戰術，導致滿人攻陷了廣寧。1622年3月，王化貞的軍隊大敗。儘管這次失敗並不是熊廷弼的責任，但是由於魏忠賢朋黨中顯赫的成員之一、寡廉鮮恥而又肆無忌憚的馮銓，以熊廷弼為死敵。馮銓將熊廷弼逮捕入獄，最後將他處死^①。

儘管馮銓將整個遼東地區陷落在滿人手中的責任都推在了熊廷弼的身上，讓熊廷弼做了代罪羔羊，可是宦官的責任還是難逃。所以，當重新啟用退休官吏，委以保衛戰略要隘的重任時，宦官們沒敢反對。1622年9月，朝中主張變革的一派贏得了另一場勝利。孫承宗^{II}，一位有能力的、學者型的將領被任命為兵部尚書，同時任內閣大學士。在接下去的三年裡，袁崇煥^{III}與孫承宗的合作使滿人的威脅得到了抑

I 熊廷弼 (1573-1625)，字飛白，號芝岡，萬曆二十二年進士，任御史，巡按遼東。

II 孫承宗 (1563-1638)，字稚繩，號惟陽，高陽人，萬曆三十三年進士，任兵部尚書、東閣大學士。

III 袁崇煥 (1584-1630)，字元憲，東莞人，萬曆四十七年進士，任兵部主事、遼東巡撫。

制^②。

孫承宗以薊遼總督的身分坐鎮山海關。他和袁崇煥穩紮穩打地將滿人趕向北方，在奪回的城鎮中修築工事、建立軍旅。他們的成功，有相當的因素是因為採納了孫元化（聖名 Ignatius）關於用「紅夷大炮」保衛邊界的建議。孫元化在沈淦丟官後，回到北京的兵部任職。在這個職位上，他可以呈上奏摺，懇請用「洋槍洋炮」保衛國家。

孫元化的有利條件在於他打交道的人沒有宦官官僚的成見。他的建議被採納的另一個因素，可能是由於幾個月之前用火炮成功地保衛澳門一事給中國人留下了印象。一支有十三艘船組成的荷蘭艦隊，與兩艘英國船隻聯合，在艦隊總司令克納里斯·瑞傑森（Cornelis Reijersen）的指揮下，於6月23日，攻打葡萄牙人占據下的設防很弱的澳門^③。英荷聯軍在一陣炮轟之後，便將海灘工事裡防守的六十名葡萄牙人、九十名澳門人趕走了。然後，八百名荷蘭人分別轉乘三十二艘大艇和五艘帆船強行登陸。除了聽到來自在防衛人數上大大少於入侵者的澳門方面零星的毛瑟槍聲之外，入侵的軍隊沒有遇上實質性的抵抗。正當侵略軍邁著勝利的步伐行進在大街上的時候，災難從城市一個想不到的地方降到了他們的頭上。

勃羅諾（Bruno）神父是耶穌會神學院的代理負責人，這時他擅自採取了行動。按照耶穌會的說法，他也是要公然嘲弄一下「勇敢」的葡軍要塞司令官——羅潑·薩門托·卡瓦略（Lopo Sarment de Carvalho）。

勃羅諾在荷蘭人進攻之前便拆卸了四門炮，運到耶穌會神學院的山上，將它們裝配好。當敵軍進入澳門時，在耶穌會士勃羅諾、羅雅各（Jacques Rho）¹和湯若望的指揮下，炮手們向荷蘭人開炮。羅雅各的大炮所射出的一發炮彈，剛好打中位於入侵部隊中間的一個火藥桶，荷蘭人的軍隊頓時大亂。這一炮，使他們的火藥損失大半，再加上有一小隊澳門人和黑人射手零星的射擊，荷蘭人開始朝海灘方向撤退。在葡軍要塞司令薩門托的「孩子們，衝向他們」的助威吶喊聲中，澳門的百姓，以及「葡萄牙的士兵、葡中混血的市民，還有黑人奴隸，更不用說還有武裝起來的修士和耶穌會士了，他們齊聲吶喊著，衝向荷蘭人」^④。恐慌之中的荷蘭人，顧不上他們留在海灘上的物品，奔向他們的船隻，不少人在逃跑時溺死在海中。

五、六名耶穌會士和幾門大炮在這次勝利中起了決定性的作用。它不僅對澳門，對在中國的傳教團也是一個重要的事件。一旦澳門落入荷蘭的喀爾文派教徒手中，進入中國大陸的通道就會被切斷，耶穌會的傳教事業也就毀了。

廣州當局向取得勝利的葡萄牙人表示祝賀，並且允許他們在澳門設防。在這之前，由於中國方面不許葡人在澳門設防，使守衛澳門成了不可能的事。葡萄牙人得到這項權利之後，便開始修築防禦工事。1626年，防禦工事竣工了，這使澳門在海上的防禦無懈可擊^⑤。

孫承宗採納了孫元化的建議，首次使用「紅夷大

1 羅雅各（1593-1638），義大利籍耶穌會士，1624年來華。

炮」來對付滿人。到了 1625 年的夏天，滿人從山海關的東北被迫後退一百英里以上。同年 11 月 6 日，孫承宗因多次反對魏忠賢惡政而被迫去職。宦官指定的、接任孫承宗的官吏¹命令放棄北部的防禦，要求部隊大規模地撤到山海關以內，而寧遠守將袁崇煥拒絕執行。1626 年 2 月 19 日，當努爾哈赤率領他的八旗軍隊，越過遼河，向在寧遠的袁崇煥發動進攻時，遭到了他戎馬一生中所遭遇最慘重的失敗。這次慘敗對他的打擊特別巨大，也許直接導致了他在七個月之後的死亡，其實他在這次戰鬥中只是受了一點輕傷。

袁崇煥取得這場偉大勝利的關鍵，在於火炮的使用。徐光啟、李之藻和其他一些人長期以來一直力爭使用紅夷大炮，這次勝利使火炮的威力得到了證實。如果說這種新式武器的潛能沒有得到進一步發揮，是因為閹黨從中作梗。1627 年，正是魏忠賢的權力達到高峰的時候，他迫使袁崇煥不得不離職回鄉。

1625 年，退休之前的孫承宗幫助恢復了在北京的耶穌會住所。傳教士們這時還是不能公開傳教，因為逐教令還沒有撤銷。只有逐教令被收回，或者官方通過某種形式，同意他們返回北京居住，從而使逐教令失效。

1622 年，當孫承宗執掌朝政的時候，傳教士的朋友們，又重提從葡萄牙人那裡購買武器的事情，並且力爭邀請耶穌會士作為軍事方面的顧問，再次進京。他們向皇上呈上奏疏，爭辯說耶穌會士是有德、有識、有能力之人，還是傑出的數學家，他們可能會熟

¹ 代替孫承宗的是原兵部尚書高第。

知某種作戰武器。而這種武器的使用會使明軍在對滿人的作戰中處於優勢。當傳教士們得知朋友們這種打算之後，曾表示反對。他們強調說，他們在軍事武器方面沒有什麼知識（儘管羅雅各等人在澳門抵抗荷蘭人的戰鬥中表現不錯），他們來中國的目的不在於此。李之藻，按照曾德昭的說法，「是這場喜劇中的主要演員之一」。李之藻不顧傳教士們的反對，勸他們不必將所謂的軍事專家的身分看得太重。「你們利用這個稱號就像裁縫用針一樣，針在縫製衣裳的時候是有用的；用過了之後，就將它擱置一旁不用了。當你們得到了皇上的允許，能夠留在京城之後，就可以很容易地將劍放在一邊，而將筆拾起來……」^⑥

這個計畫得到了在京有官職的東林黨成員的支持。這時，葉向高仍擔任內閣大學士之職。他利用自己的影響力推動這個計畫。張問達¹也是積極為傳教士們活動的內閣大學士之一。他的兒子是天主教徒，聖名保祿（Paul）。張保祿後來與他的朋友王徵合作，在陝西為傳播天主教而工作。張問達除任大學士之外，還擔任吏部尚書。

在孫承宗掌管下的兵部，對該計畫表示支持。此時的魏忠賢，自覺其勢力不足以與孫承宗的強勢相抗。奏摺得到了皇上的同意，並且簽署了尋找耶穌會士、宣他們進京的命令。「其實，」曾德昭評論道，「用不著花什麼力氣去尋找他們。因為負責找他們的人清楚地知道耶穌會士在什麼地方。」^⑦

耶穌會士就在北京。陽瑪諾，從1621年起就一直

¹ 張問達，字德雲，涇陽人，萬曆十一年進士，歷任御史、吏部尚書、內閣大學士等職。

在北京。由羅如望在 1621 年接替了傳教團負責人職務的龍華民，於 1623 年 1 月 25 日，在湯若望的陪同下，也到了北京。他們在內城的西南城門¹附近的一所由利瑪竇在 1605 年置辦的房子裡安頓下來。

龍華民和陽瑪諾被帶到兵部。兵部的官員們問他們是否能從葡萄牙人那裡得到紅夷大炮，還問他們是不是使用紅夷大炮的專家。對於第一個問題，他們的回答是肯定地；對於第二個問題，他們陳述說，他們是宗教的專家，不是軍隊的炮手。不過，他們可以勸說葡萄牙人的炮手來做這項工作。

他們的回答讓兵部滿意，因此被允許在北京住下。顯然，沒人認真地對待耶穌會士是否是軍事專家的說法。孫承宗和他的下屬在詢問傳教士時，也只是走形式。耶穌會士重返他們舊宅的結局是肯定的。在兵部任職的依納爵秦（Ignatius Ch'in）出資重新修整了教堂。「在北京，」曾德昭寫道，「耶穌會士們仍舊生活在平靜與受人尊重的氣氛之中，再也沒人問一句關於紅夷大炮、戰爭或者滿人的事。」^⑧

曾德昭說得對。事情的前前後後只是上演了一場友善的戲劇。是葉向高、張問達、孫承宗、李之藻和其他有地位的政界人士的合作，以此使耶穌會士在北京、在中國的地位得以恢復。戲劇中最精采的是，從戲的開始到布幕落下，各位演員一直都是一副嚴肅、認真的面孔。

雖然它是一幕喜劇，對傳教團來說也是一個勝利的信號。它意味著沈澶置天主教於死地的努力是徒勞

¹ 即宣武門。原文稱「北城的西南門」，顯然是將內城稱為「北城」，外城稱為「南城」。

的。傳教士們再次在明帝國取得了半合法的地位，逐教令也就等於失效了。

耶穌會士被召回北京的事，在其他的省份也產生了反響。1623年艾儒略在江蘇常熟建立了一個天主教團體。常熟是利瑪竇的老朋友瞿汝夔的家鄉，受瞿汝夔兒子之邀，艾儒略訪問了常熟。這時瞿汝夔已不在世了。艾儒略在常熟的幾個月裡，許多人皈依了天主教。其中有一位最有名的人物瞿式耜¹。後來在1643-1644年明帝國被趕出京都後的復明鬥爭中，他是一位英雄^⑨。瞿式耜是利瑪竇的老友瞿汝夔的姪子，瞿式耜的祖上也是有名望的官吏與學者，他的祖父瞿景淳曾任禮部左侍郎，兼翰林院學士，曾任《永樂大典》第二部謄抄本的總編校。《永樂大典》是明朝的一部巨大的百科全書，達一萬一千零九十五卷。

1616年，瞿式耜中了進士，兩年之後被任命為江西永豐知縣。在永豐期間，他受到當地百姓的高度評價，以至他在1621年要到湖北江陵上任時，受到當地百姓聚眾挽留。父親去世後，瞿式耜回到常熟為其父守孝期間，與艾儒略相識，從而使他對天主教產生了興趣。他為艾儒略八卷的宗教心理研究著作《性學粗述》一書撰寫了序言。這本書正好在瞿式耜皈依天主教的那年刊印出版。

瞿式耜在這之後的二十年的大部分時間裡，主要是退隱在家。他是使中國分裂的政治鬥爭的犧牲品。只是在滿人征服了中國的北方之後，他才重登政治舞臺，成為明王朝的傑出擁護者。當時耶穌會士稱他為

1 瞿式耜(1590-1650)，字起田，常熟人，萬曆四十四年進士，堅持抗清而死。

「多默博士（Dr. Thomas）」。

艾儒略在福建的工作收穫頗豐。在福建取得的成就，使他成為早期耶穌會士中的偉人之一。1625年，艾儒略到福建開教。他是應葉向高之邀來到這裡的。葉向高自從1600年在南京與利瑪竇相識，他與歐洲傳教士們一直有著牢固的友誼。

十八年來，葉向高一直在北京任大學士。他與京城最有教養、最有成就的人物之一、中國籍輔理修士丘良厚，一直來往密切。沈淮在1622年到京城任大學士，再次搞反對天主教的陰謀時，葉向高公開地表示反對。葉向高還通過丘良厚，向耶穌會士們通報將會有什麼事情發生。在沈淮倒臺後，他還為耶穌會士們重返北京給予了大力的支持。葉向高是東林黨的一個領導人，直言反對魏忠賢。然而他在北京的日子不長久。1624年，魏忠賢及黨羽成功地迫使葉向高退休。

葉向高在回家鄉福建的途中路經杭州時，與艾儒略成了好朋友。艾儒略向他布道，勸他接受天主教。這位前大學士表示出很大的興趣。12月的時候，葉向高堅持讓艾儒略陪他到福建省的邊界處，他們走的是水路。但是他們在一起討論的時間不多，因為葉向高的大部分時間都用來接待來訪的官員了。這些官員們來到船上，向葉向高表示敬意，還要待在船上，陪著他們走一程。

在葉向高和艾儒略分手的時候，葉向高請艾儒略在來年的春天一定要來他的家鄉福建，還承諾說，在有關天主教傳教事務方面，他將協助艾儒略。1625年

4月，艾儒略起身前往福建。在乘船走了二十一天之後，他來到了福建省的省會福州。在福州，開始的局勢令他失望。魏忠賢的特務遍布全省。他們為魏忠賢刺探其政敵的活動情況，然後向魏忠賢彙報。在北京時常與宦官們對立的葉向高，回到家鄉後，幾乎成了白色恐怖的犧牲品。這時的魏忠賢在北京對東林黨人的迫害正處在高潮時期。在接下去的一年中，這一迫害的結果使上百名忠實的官吏遭到貶黜，還有六名重要的京城高官被處死。已經因為反對魏忠賢丟了官的葉向高，害怕魏忠賢的手將會伸到福建，沒收他的財產，將會用鏈子把他鎖住帶回北京。魏忠賢可能也知道了這位前內閣大學士正在家鄉幫助外國人的事。

荷蘭人在沿海一帶窺視著與中國貿易機會的行動，也增加了艾儒略傳教的困難。巡撫和當地的百姓一般人都把艾儒略當成荷蘭人。因為所有的外國人和荷蘭人長得都很相像。這時荷蘭人已經在不久前占領了福建沿海的一個小島¹，並在島上設防，以該島作為他們行動的基地。這樣一來，省裡本來就存在的反對外國人的傾向就更為嚴重了。

荷蘭人的消息證實了這樣的事實：他們的掠奪在中國人中引起了強烈的怨恨。接替科內利斯·瑞傑森（Cornelis Reijersen）任荷蘭在中國海的艦隊司令官的斯諾科（Dr. Sonck）寫道：

「我們在中國沿海的行動使中國人如此憤恨，以致全中國都反對我們。在他們眼中，我們比殺人犯、暴君和海盜好不了多少。我們和中國人打交道時確實

1 即臺灣島。

很無情、很殘酷。」¹⁰

艾儒略到達福州後，他首先面對的，是當地的一名官員寫了一篇反對天主教的尖刻文章。即使這樣，艾儒略還是設法租下了一間小房子。在聖神降臨節那天，他在這間小房子裡舉行了彌撒。艾儒略住下幾個月之後，一位信仰天主教的學者來到福州，由於他對艾儒略工作的介入，使艾儒略的處境有了根本性的轉變。

被稱為「奇才」的梅爾基褚 (Melchior Chu)¹¹，被無辜地捲入進士考試的一場欺詐案中，其結果是終生不得錄用。在一場鄉試中，褚某的考卷被另一名考生掉包後交了上去，結果這名考生在三百名考生中名列榜首，這在中國是最為榮耀的事情之一。但是醜聞曝了光，這名犯了法的考生，連同褚某一起都被處以終生不得錄用的懲罰。

儘管有這樣的結果，他還是受到大家的尊重，但是他也不得不放棄走仕途的想法。他當上了楊廷筠孫子的老師。在當老師期間，他與耶穌會士們相識，在1623年領洗。褚某是福建人，與省內大部分有地位的人物關係良好。在艾儒略來福州後不久，他也從杭州回到了福州。一到福州，他馬上開始著手為艾儒略在學者與官吏中打通道路。他做了一件最為重要的事：重又得到了葉向高對傳教事業的支持。

這位前任大學士住在離福州三十英里的一所宅院裡。他這樣做，可能是想避開魏忠賢的特務對他的注意，也可能是與古羅馬皇帝戴克里先 (Diocletian) 一

¹¹ 此人的中文姓名不考，費類之書中也僅以外文名稱之，此處權且將其姓Chu音譯為「褚」。

樣，喜歡他的房宅與庭院。褚某拜訪了葉向高，使他又重新鼓起了勇氣。為了補償他曾暫時表現出的怯懦，葉向高請艾儒略和褚某吃飯，另外，還讓他的姪子陪著艾儒略回福州，並將艾儒略介紹給禮部駐當地的代表。

沒過多久，葉向高公開來到艾儒略在福州的住所拜訪了三次。在其中一次，他贈給艾儒略一幅絲織的卷軸，上面寫有讚揚傳教士和艾儒略宣講的教義的文句。其行文的風格是中文古典的對仗體。其意為：艾儒略對他有著雙重的說服力。一是言語，通過他理性的功效；再有是沉默，通過他神聖的生活。這兩種方式都是對他所宣講的真理所做的見證。

葉向高的上述行動影響深遠。如果一個人其顯赫的地位在全省無人可比，並且公開地、毫無保留地、清楚地表明他的態度，那麼那些原本懷著敵意的人就很難不做些改變了。一些人也開始效仿葉向高。當地禮部的主管官員，派他的助手也向艾儒略贈送了一副類似的絲織卷軸，其他的官員也跟隨著這樣做。不久，寫了反對天主教文章的作者，也試圖將散發出去的文章盡量地收回，將它們毀掉。當著葉向高的面，文章的作者請艾儒略原諒，他是在不知道天主教真實本質的情況下，就寫了誹謗文章的。

艾儒略開始接待川流不息的來訪者。客人中有最有名氣的學者和省裡的官吏。他們明白梅爾基褚絲毫沒有誇大這位傳教士的人品與學識。艾儒略承襲了利瑪竇的傳統；另外也因為他曾經師從楊廷筠，是楊廷

筠最好的學生，而從中受益匪淺。他在與楊廷筠長達數年的密切交往中，使他精通了中國的文化。當然，這也與他時刻對中國有教養社會的準確、細微的觀察有關。他的這種友好接受中國習俗的態度，為他贏得了前來拜訪的客人的心。

艾儒略首次以傳教的身分出現，是在福州的一所書院。艾儒略向書院的院長送了一篇關於天主教教義概要的文章。院長請他在下次書院開會時做講演。當艾儒略神父來到書院時，受到全體成員非常有禮貌的接待。大家在向房間的一端寫有孔子名字的金色大字鞠躬之後落座。這時樂師們正在演奏著「凝重的曲調，為的是排除雜念，集中意境」。接下去，一位學者朗讀了一篇儒家的經典文章。院長請艾儒略對這篇文章發表見解。艾儒略知道這時要表現得恭敬謙和一些，便推辭起來說，他在諸多富有才學的人面前沒有能力來引發一場討論。院長對他這番謙遜的聲明，也同樣用和藹的言詞肯定地表示，在場的沒有人比他有學識。這種爭執不會有什麼不快，因為它是一種大家都接受的禮貌的客套。正如所料，艾儒略接受了院長的要求。艾儒略的講演給他帶來了聲譽，在福建省迎來了首批的皈依者。不久，艾儒略為二十六人施洗，大多數是學生，其中有三名秀才。

艾儒略在福州待了四個月之後，開始走訪省裡的其他地方。他花了八個月的時間從一個城市走到另一個城市，拜訪那些在葉向高的鼓勵下對天主教感興趣的各地官吏。艾儒略發現這些人中的大多數都稱讚天

主教是神聖的學說，也有的渴望在生前能夠皈依天主教，但是沒有人有勇氣從「多妻」的、即被巴篤利稱之為「牢固的絞索」中將自己解放出來。儘管如此，艾儒略通過與這些人的友好接觸，獲得的收穫還是無法估量的。通過他們，艾儒略使眾多由於誤會可能會輕易反對天主教的知識分子，更加地了解了天主教學說的性質。有五十多名學者型官員，其中一些是高官，都寫了頌揚天主教和艾儒略的文章¹⁰。後來，他們中的一些人還為艾儒略的著作寫序文。

在福建的第一年，艾儒略的注意力主要集中在建立起廣泛友好接觸的基礎上。與利瑪竇一樣，艾儒略通常喜歡從長遠的觀點看問題。他願意先有一些零星的收穫，期望的是將來的大豐收。他在這幾個月結識的一批重要的朋友，證明了他出色的工作。不僅如此，在福建的大多數城市裡，還有了一定數量的天主教徒教和慕道者。艾儒略準備好了土壤，又播下了種子，在隨後的十年裡，得到了驚人的收穫。

也就在這幾年裡，山西和陝西兩省的傳教中心也建立起來了。1624年，金尼閣受韓家兩兄弟¹¹的邀請來到了山西絳州¹²。在絳州，金尼閣度過了豐收的一年。1625年，一年之前從澳門再次進入中國的王豐肅來到絳州，接替了金尼閣。他在絳州建起了耶穌會會院，辛勤耕耘十五年，在山西取得了了不起的成就。

離開山西的金尼閣，在王徵的邀請下來到陝西省。他在1624年10月20日在絳州寫給巴伐利亞（Bavaria）諸侯的信中，說道：「我等了一天又一天，盼

11 指韓霖、韓雲。
詳見本書第十八章。

望我的同伴來接替我在山西的工作。因為受一些相當有地位的人士之邀，我必須到另一個省去。」¹⁴這個同伴就是王豐肅，這位有地位的人是王徵，另一位顯然是張鍾芳（聖名Paul）¹。王徵剛剛從直隸廣平推官的職位上退下來。

金尼閣得了重病，在王徵的家中休息了五、六個月。在這幾個月裡，王徵在金尼閣的指導下學習拉丁文。可能就是在這段時間裡，王徵幫助金尼閣寫出拉丁注音的專著《西儒耳目資》。這本著作在1626年由王徵和韓雲刊印出版，出書的經費由張問達和他的兒子張鍾芳資助。

金尼閣恢復健康之後沒多久，便在王徵和張鍾芳的陪伴下赴西安。在他們到來之前，在離這個古都不遠的地方有一個考古學上引人注目的發現，即「大秦景教流行中國碑」的出土¹⁵。碑的發現地點是距西安城西南四十英里的整屋縣¹¹。豎立此碑的時間是西元781年2月4日。碑文的一面是優美的唐代書法，另一面是古敘利亞文。

有關景教碑的文獻很多，在此不再贅述¹⁶。我只是想說，這通碑的發現在當時首次揭示出：屬於天主教一個派別的景教在7世紀的唐朝傳入了中國，受到好幾位皇上的庇護，曾經享有一個相當昌盛的時期。

景教碑的發現引起了對古蹟十分重視的中國人的極大興趣。遵照西安府府尹的命令，石碑被送到了西安。學者們蜂擁而至，但是都看不懂上面的文字。見到景教碑的第一位天主教徒，可能是原籍福建的張賡¹¹¹。

1 張鍾芳，張問達之子，費輅之書第120頁中，稱張鍾芳為一秀才。

11 整屋縣，今陝西省周至縣。

111 張賡，「是一名官員，福建人，1621年艾儒略在杭州給他洗禮，後來成為艾儒略的得力助手」。（《晚明基督論》，第167頁。

他這時正在陝西。他是利瑪竇的老朋友，1621年由艾儒略施的洗。他猜想碑上的文字可能與天主教有關，就拓下碑文，送給在杭州的李之藻。

「我正住在靈竺（李之藻在杭州附近的居所）的時候，」李之藻寫道，「歧陽的張賡惠寄唐碑一幅，此外還寫道『此碑是最近在長安出土，碑名為：大秦景教流行中國碑。還沒有人聽說過這種宗教，它是不是與利瑪竇從泰西的世界帶來並傳播的宗教是一樣的？』」^⑩

李之藻與在杭州的耶穌會士不費什麼力氣就認出這種曾經「顯赫的宗教」確實就是天主教。儘管碑文模糊不清，文字中還夾雜著一些道教和佛教的詞語，其中還是清楚地揭示了許多天主教的教義。按碑文記載，在教士阿羅本（O-lo-pen）率領下的傳教團，於635年受當朝的皇上給予特別禮遇地，「昭示天下，榮耀地」被迎進國都西安，毫無疑問地是一個天主教傳教團。李之藻和其他的耶穌會士很難想到，它就是天主教的景教。因為在歐洲，景教早已是無聲無息了。他們自然先是認定這種「顯赫的宗教」與「利瑪竇來傳播的宗教」是一樣的。不過他們並沒有失去他們的判斷力。對待出土石碑上的文字，他們無可挑剔的誠實和學者般的慎重態度都是令人敬佩的。在對這件事的報告中，耶穌會士沒有誇大其詞。李瑪諾在1626年3月1日從嘉定寫給在羅馬的耶穌會總會長的一封信中，宣布了這個發現。他寫道：「在西安發現了一通古碑。這通古碑證實了神聖的福音曾經在中國

傳播過。」在講述了張賡如何將碑文的抄本送給李之藻後，李瑪諾指出，碑文的內容讀起來十分困難，「碑文的表達有許多模糊不清之處，還有的是源於異教的詞語，理解起來很困難，沒有什麼隱喻和文學上的暗指。」在對開始的幾段碑文提供了質量很高的譯文之後，李瑪諾又寫道：

「到目前為止，我們只是確定了碑文的大概意思。已令金尼閣神父前往現場察看石碑。因為進士們可能忽略了我們必須知道的一些細節，我們希望金尼閣能夠得到碑文的準確抄本。一旦得到，會立即寄給閣下。」¹⁸

對於這一劃時代的發現，在中國的耶穌會士的反應是明智的。但是，在接下去的兩百五十年裡，在耶穌會的家鄉，耶穌會士們被一些「有學者派頭」的業餘人士指責是詐騙和騙子。這些人將景教碑的出土看成是耶穌會士的騙局。「它顯然是塊假的石碑。」馬蒂蘭·韋西埃·拉克魯茲（Mathurin Veysiere de Lacroz）在1724年寫道，「可笑的偽造物……絕對的謊言……純粹的騙局。」伏爾泰的輕視與嘲弄耶穌會的短詩文，在今天讀起來似乎平平，但是在他生活的時代一定震動了巴黎的沙龍：

「啊！您還不算老呵！

您還要我去騙人，

您還是先好好騙騙我吧！」

直到1855年，認為景教碑的出土是一場騙局的說法還很盛行，恩斯特·勒南（Ernest Renan）¹⁹對此也表

1 恩斯特·勒南，19世紀法國哲學家、歷史學家和宗教學家。

示認同。八年之後，他坦誠地承認他的看法是錯誤的。從此以後，他對景教碑的真實性不再持有異議了^⑩。今天，大秦景教流行碑的真實性得到了全世界的公認，因為通過對朝代記載的研究，還有過去八十年來考古的發現，確定了碑文上所寫的日期。

在中國的耶穌會士完全清楚這個發現的價值。對他們來說，景教碑的發現其主要的價值在於對他們傳教的影響。中國人一直反對天主教的理由之一就是它是新生的宗教。在中國，舊的事物有著更高的價值，這種看法要勝於世界的任何地方。有了這樣的歷史意識，對於在中國的過去沒有根基的事物，中國人是從不看重的。陽瑪諾在他對景教碑的評價中，表達了傳教士普遍、共同的體會：

「『毫無疑問，』來拜訪傳教士的人們常說，對你們遠道而來傳播宗教，我們理當表示歡迎，但是為什麼我們的祖先沒有接受這樣的宗教呢？我們為什麼這樣晚才知道呢？這是我們不明白的……」

李之藻在他 1625 年刊印的關於景教碑發現的文章時，也簡要地講到了碑的發現所起的上述作用：

「三十多年來，我們中國的學者已經熟知了西方來的有識之士講授的教義和例證。大家都盛讚這是了不起的教義，並以天主教為榮耀。不過還是有不少的人持懷疑的態度，因為他們視天主教是一種新事物。」

現在這種猜疑的基礎被摧毀了：

「誰會相信這是真的呢？在九百九十年之前，這種教義就已經（在中國）得到宣講。在這個不斷變遷

的世界裡，只有天主不會改變的天佑，才能培育出不知何謂障礙之物的智慧之人。現在這塊神聖的石頭被如此幸運地保存了下來，突然間又重見了天日……埋在地下這麼多年，這塊寶物似乎就是在等待著幸運的時刻。」

要回答中國人「我們的祖先沒有接受這樣的宗教」的問題，是十分困難的。利瑪竇將天主教的使者姍姍來遲的原因，歸咎於中國的地理情況。他的解釋有道理，但是中國人不滿足這個解釋。這也是為什麼利瑪竇和他的繼承者們渴望找到天主教在他們到來之前就傳到中國的原因之一。從開封的猶太朋友那裡，利瑪竇推測在中國曾經有過天主教的團體，但是這條希望的線索沒有得到結果。1619年，龍華民在修士鍾鳴禮的陪伴下，從杭州來到河南找尋這些「十字架的基督徒」。

開封是猶太人的團體中心，這條消息對耶穌會有著強烈的吸引力。可能這就是為什麼金尼閣在1623年去陝西之前在開封停留了幾個月的原因。他想在這裡建立會院，但是沒有成功。幾年之後，畢方濟在這裡成功了。但是關於一個古老的天主教團體的傳聞，還是沒能得到證實。西安石碑的發現，提供了天主教在中國不是新宗教的無可置疑的證據。正如一些學者們相信的那樣，在中國歷史上最輝煌的時期之一，天主教受到了數位最偉大的皇上的青睞。

李之藻看準時機發表了一篇關於景教碑和其意義的文章，文章被廣為傳誦。陽瑪諾也寫了一篇關於景

教碑碑文的學術性的評論——《景教碑詮》，1644年印行於杭州，並附有七頁完整的中文的碑文，論文共四十九頁^①。

張賡可以說是第一位親自考察有關天主教考古遺蹟的中國人。他使西安府的石碑引起了世界的注意，也激發了他自己對這種特殊考古學的興趣。1638年在福建，他發現了刻在石頭上的十字架。自此以後，又有多處這樣的發現。這些是天主教的文物。張賡為他發現的十字架寫了簡短的說明。這篇說明被陽瑪諾收錄到他的《景教碑詮》中。張賡是這樣寫的¹：「這一古代的石刻十字架，在泉州府東畔郊被發現。沒有人知道它在這裡存在了多久。往來的過路客沒人注意它。當我皈依天主之後，在主的感召下，我和同在宦海的幾位朋友一道發現了它。我請神父將它樹立在永州的教堂裡。」張賡對此寫下如此的文字。^②

① 參考 *Eminent Chinese*, I, 308 頁和 II, 823 頁。

② 對這些事和後來袁與孫的情況，參考同上書 II, 670 頁、686 頁、954 頁。

③ 這段事情的第一手資料來源：荷蘭一方，見 William Ysbrantsa Bontekoe 著 *Memorable Description of the East Indian Voyage 1618-1625* (紐約 1929 年版)，85-86 頁；葡萄牙一方，見在澳門檔案中發現的官方的報告，由 Aders Ljung-stedt 刊印，*An Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China; and of the Roman Catholic Church and*

1 張賡的中文原文如下：「聖架茲古石，置溫嶺東畔郊，年代罔知，往來無觀。崇禎戊寅春，因餘興懷主心，鑿格昭示，君朋獲知，爰請鐫德暨桃源堂中。」轉引自方素著《中國天主教史人物傳》，上冊，第 267 頁。

Mission in China (波士頓 1836 年版), 75-76 頁。生動、準確描寫的主要材料來源是: C. R. Boxer 著 *Fidalgos in the Far East 1550-1770* (海牙 1948 年版), 72-93 頁。

- ④ 見上述 Boxer 之著作, 82 頁。
- ⑤ *Voyages et missions du père Alexandre de Rhodes de la Compagnie de Jésus en la Chine et autres royaumes de l' Orient; nouv. ed., par un père de la même Compagnie* (巴黎 1854 年版), 72 頁。
- ⑥ 曾德昭著 *histoire universelle, 349-350* 頁。
- ⑦ 同上書, 350 頁。
- ⑧ 同上。
- ⑨ 關於瞿式耜事蹟, 參考 *Eminent Chinese, I*, 199-200 頁; 還參考 Fr. Jäger 著 *Die Letzten Tage des Ku-shih-si, Sinica, VIII* (1933 年版), 179-180 頁; 還有 Paul Pelliot 著 Michel Boym, *T'oung Pao* (1934 年版), 95-96 頁。
- ⑩ 見前面所引 Bontekoe 之著作, 15 頁。
- ⑪ 見前面所引 Bartoli 之著作, IV, 54 頁。
- ⑫ 在 1942 年的時候, 王重民先生, 還有國會圖書館允許我觀看這些福建的出色學者寫的頌揚艾儒略的文章的影印本。從這些學者的文章中看出, 傳教士的年信中對艾儒略的成功沒有絲毫的誇大。
- ⑬ 金尼閣對山西和陝西的工作的陳述, 可以在他寫給低地國家的耶穌會省的信中找到。原件存於安特衛普的耶穌會學院。複製件是在 C. Deshaisnes 所著 *Vie du Père Nicholas Trigault de la Compagnie de Jésus* (比利時圖爾內 1865 年版), 附錄 280-284 頁。
- ⑭ 拉丁文原件在比利時的布魯塞爾 Bourgogne 圖書館; 影本在上述 Deshaisnes 之著作, 275-277 頁。
- ⑮ Henri Havret 對這個题目的處理最具學術性, 見他的 *La stè*

le chrétienne de Si-ngna-fou (3 vols · 上海 1897 年版)。碑的確切發現日期有爭議，最可能的日期是 1623 年。將石碑移到西安的時間是 1625 年；參考 P. Y. Saeki 著 *The Nestorian Documents and Relics in China* (東京 1937 年版) · 26-30 頁。

- ⑯ 對於文獻的考察，參考上述 Havret 之著作 · II, 343-374 頁。自從 Havret 發表了他的著作之後，有關文獻的數量又增加了。
- ⑰ 同上，II, 38 頁，注釋 1，給出中文。
- ⑱ *Histoire 1625, 186-187* 頁。
- ⑲ Ernest Renan 著 *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. 第三版 (巴黎 1863 年版)。在同一著作的第一版中，他就指控這是騙局。
- ⑳ 陽瑪諾的《景教碑詮》一書中的附件中，給出了李之藻的相關文章。我在文章中所引用的內容源於王重民給我的影印件。
- ㉑ 中文見 Havret 的已引之著作，II, 96 頁，注釋 4。

第十二章

潮起潮落

隨著山西、陝西和福建新會院的建立，耶穌會士已經有了九個永久性的會院，它們分布在中華帝國的十五個省的七個省中。傳教團共有十八名神父，六名中國籍的輔理修士^①。還有十名年輕的澳門中國人，由於要加入耶穌會，被派往各處會院接受意志與精神的鍛鍊和培養。

極端的小心在這時仍然適用，儘管沈淮的陰影已不復存在，但是潛在的、更為危險的、帶著更大破壞性的魏忠賢的陰影，遮蔽在傳教士們的上空。魏忠賢在各地安插特務，密切地注視著傳教士們的活動。即使幾個教徒的聚會也是被嚴禁的。閹黨們聲稱，教徒們聚集的場所就是反叛者的棲息地。

天主教的事業實際上已經與明帝國的國內政治聯繫在一起了。利瑪竇對傳教方向的確定，使耶穌會自然而然地與改革派結成了聯盟，也不可避免地與他們的朋友同呼吸、共命運。耶穌會事業的起落與閹黨勢力的興衰形成反比。1622年，明軍慘敗在滿人的手中時，反動勢力被迫有些收斂，耶穌會士們被召進京。在科學方面的才能已經受到關注的湯若望，結交新朋友的能力也很強。他交的朋友中最為顯赫的是戶部尚書。

湯若望預測在1623年10月8日將有月食出現。當他的預測驗證是正確的時候，興奮的戶部尚書用中

國人的方式請求湯若望收他做學生。翌年，湯若望為在9月將發生的一次天體交食的現象，寫了一篇兩卷的論文¹。論文對日月食的現象作了圖文並茂的講解，還研討了一些與天文學有關的問題。這是他第一本天文學的著作。耶穌會修士丘良厚在文字上很有造詣，對湯若望的這本著作的文字加以潤色，然後徐光啟將這篇論文送交禮部。

在羅馬的耶穌會檔案中，有簡短的幾句話，告訴我們湯若望的直接領導者是如何看待湯若望的職業生涯的：「有良好的才智，良好的判斷力，慎重的程度中等，經驗有限，文字上進步快；性格：天生的好脾氣，樂觀，愉快，還不太成熟；他懂得如何與人相處，但是還不適合做領導。」²這是葡萄牙人陽瑪諾和義大利人龍華民對德國人湯若望做的不公開評論，他們在仔細觀察後，才對湯若望有著良好的評價。

9月的時候，湯若望在戶部尚書的宅第觀看到了天文上的交食現象，他的計算再次被驗證準確無誤。戶部尚書和其他的一些官吏希望重提修曆的事情，還促請由耶穌會士負責這項工作。傑出的耶穌會士鄧玉函剛從杭州到北京不久，正在開始著手寫天文學的著作。可是當時的時機還不合適。1622年因對滿人戰爭的失利而導致的閹黨勢力的收斂，並不意味著魏忠賢權力的喪失。相反，他對東林黨人的嫉恨反而更加深了。他下決心摧毀他們。於是，魏忠賢與學者型的進步官吏的鬥爭又達到了一個新的緊張點，他對這些官吏的憎恨程度也是前所未有³。

1 即《測食說》二卷。

魏忠賢的第一步是羞辱他們。受天啟皇帝的委派，魏忠賢去參拜明陵。他出行的儀仗氣勢宏大，其規格只有皇上才能享有。他要走的路程只有十二英里，而這十二英里全都用黃土墊道，士兵列隊站在道路的兩側，錦旗招展，鼓樂齊鳴。魏忠賢在一隊全副武裝的士兵護衛下，坐在皇家的轎中。兩府、五寺、三院的大員們在魏忠賢經過時，必須從自己的轎中下來，還要在塵土飛揚的地上磕頭。然後，他們被命令步行跟隨魏忠賢轎子去參拜陵墓。

東林的學者們並不是俯首帖耳的儒夫。在京城，葉向高是東林黨公認的領袖。1624年，葉向高毫無畏懼地與魏忠賢對抗，迫使他退休還鄉，回了福建。

其他與魏忠賢鬥爭的領導者還有陳奇瑜 I、左光鬥 II、黃尊素 III 和楊漣 IV。這幾個人常在御史黃尊素家聚會，制定東林黨對閹黨的反攻行動。1624年，左副都御史楊漣在一道奏疏上，憤怒地逐條列出「魏忠賢的二十四條罪狀」，但是奏疏沒有得到回音。通常這是皇上不贊同、不滿意的表示。在魏忠賢的嚴密控制之下，很難說皇上真的見到了這本奏疏。從不缺少勇氣的楊漣又呈上第二本，其措辭比前一本更強硬，仍然沒有反響。因為楊漣的行動代表的是一些官吏的主張，不少人與楊漣一樣，將奏章被「留中」看作是對自己的一種侮辱。其中一些人寧可辭官不做，也不願再屈服於無法容忍的魏忠賢的權勢。他們聯合寫了一道奏疏，請求皇上接受他們的辭呈，告老還鄉。魏忠賢向皇上念了這道奏疏。他的手腕十分高明，假裝

I 陳奇瑜，字玉鉞，德州人，萬曆四十四年進士，任禮科給事中。

II 左光鬥（1575-1626），字遺直，號浮丘，桐城人，萬曆五年進士，任御史。

III 黃尊素（1584-1626），字真長，號白安，余姚人，萬曆四十四年進士，任御史。

IV 楊漣（1572-1625），字文瀾，號大洪，應山人，萬曆三十五年進士，任兵科給事中。

得十分謙恭，乞求皇上解除他的職位，說，不能因為他而失去這麼多有能力的官員。正如魏忠賢所料，皇上對這道奏疏大怒。他不同意僅僅讓他們光榮地辭官，退休還鄉，而是下令剝奪他們享有的一切特權，將他們貶為庶民。這樣的懲罰就殃及他們家族的所有成員。

大獲全勝的魏忠賢抓緊時機地擴大戰果。他用向他獻媚的人來填補空缺的官位。無恥的馮銓通過這次機會當上了大學士。身為魏忠賢打手的馮銓，在用激烈的手段反對東林黨人的行動中，充當了一名急先鋒。

北京的派系分明。無恥的追名逐利者爭著討好魏忠賢，與之相對的是東林黨的成員，他們堅定不移地拒絕與腐敗的宦官政權相妥協。1624-1626年間，雙方的衝突迅速地達到高潮。

東林書院在北京有一所剛建好不久的宅子，它成了東林黨的敵人魏忠賢憤怒的焦點。魏忠賢不認為這是學者們的書院¹，堅持說這是叛黨的聚會地點。魏忠賢組織了由他的支持者參與的書院，從那裡向皇上呈上了上百本對東林黨人誹謗的奏疏，這些奏疏都到了皇上的手中。這是魏忠賢策劃的一種手段，以此來說明他反對東林黨是得到廣泛支持的。

1625年7月29日，魏忠賢以收受熊廷弼的賄賂為名，將楊漣下獄。這是閹黨展開全面進攻的信號。與楊漣一同入獄的還有數位東林黨的活躍人物。入獄不足一個月，楊漣在1625年8月26日死在獄中。他是因為在獄中每隔兩、三天便受鞭打而致死的。其他五

1 即位於宣武門附近的「首善書院」。

名東林黨的傑出領導者也在同年死於獄中，他們是：魏大中^I、左光鬥、顧大章^{II}、袁化中^{III}和周朝瑞^{IV}。與楊漣一起，他們六人在歷史上被稱為六君子。

受到迫害的不止他們六人，還有一些人在遭迫害後自殺。所有與東林黨來往密切的官吏幾乎都被掃地出門，並且殃及到各省。約有 330 名學者型官吏被罷官，貶為庶民。閹黨在京城의掃蕩進行得非常徹底，它觸及到了朝廷最高職位的官吏。三位想要為受害者講情的大學士都被趕出了朝廷，丟了官。這時的徐光啟和李之藻都不在職，所以沒有受到直接的影響。楊廷筠在一年前被任命為順天府丞，1625 年 4 月被令退休。在這之後，他返回老家杭州。

到了 1626 年，魏忠賢趕走了為數眾多、與他作對的官員，讓他們退休。還有一些官吏，他不惜用害死他們的方法來讓他們安靜下來。他採取了歪曲歷史的辦法給他的敵人扣上反叛的罪名。在他的指使下，詆毀東林黨的《三朝要典》出爐了，據稱是幾件著名案件的官方版本。這幾個案件是主張改革的官吏與保守的反動派之間長期爭鬥的分水嶺。包括三個案件：梃擊案、紅丸案和移宮案。梃擊案是 1615 年有人企圖殺害準備繼承皇位的太子的案件；紅丸案是 1620 年據說有人用一個神祕的紅藥丸毒死了生病的泰昌皇帝的案子；移宮案是指在 1621 年妃子李選侍不肯從已故皇上的乾清宮搬出的案子。這本《三朝要典》沒有對事情進行客觀、真實的分析，因為主編者是馮銓。

同樣是在這一年，狂妄自大的魏忠賢由於與對手

I 魏大中 (1575-1625) 字孔時，號藤園，嘉善人，萬曆四十四年進士，任吏科給事中。

II 顧大章 (1576-1625)，字伯欽，常熟人，萬曆三十五年進士，任刑部員外郎等職。

III 袁化中，字民謫，武定人，萬曆三十五年進士，任御史。

IV 周朝瑞，字思永，臨清人，萬曆三十五年進士，任禮科左給事中。

爭鬥中取得勝利，使他到了自我陶醉的地步。他掀起在全國各地為他修建生祠¹的熱潮。第一個懇請為他建生祠的是浙江總督，請求將生祠建在杭州西湖邊上。接著，與魏忠賢同夥的官吏們雪片般地遞上為他修建生祠的懇請疏，皇上表示同意。於是，巡撫與總督們競相效仿，為他建起豪華的生祠。魏忠賢堅持所建生祠的規格不能低於孔夫子！

1627年初的時候，王徵住在北京。他與鄧玉函合作，寫了一本關於機械原理的書《遠西奇器圖說》。書中的插圖由他繪製。書中所用的一些術語成了中文的固定詞語。

王徵曾一再懇求派湯若望去他的老家，魏忠賢這時正在權力的高峰，教會的負責人認為可以讓他離開北京，這也反映了當時京師的傳教氣氛並不好。1627年夏，湯若望被派往西安，接替金尼閣。

在西安這個古老的都城，湯若望受到的接待，直接反映出北京的政治氣候對各省傳教工作的影響，他發現西安的氣氛充滿了敵意。曾德昭幾個月後也來到西安，他說南京的地牢也要比這裡好受。儘管有王徵的熱情幫助，曾德昭還是調到江西工作，只有湯若望留在了西安。

魏忠賢的勝利並沒有持續太久。就在他的暴政處於巔峰的時刻，1627年9月30日，天啟皇帝死了。因為他沒有子嗣，所以由他的弟弟朱由檢繼位。京城流行著一種說法，說是野心無限的魏忠賢自己想當皇上。他將天啟皇上的死訊保密了數日後，據說魏忠賢

¹ 中國歷史上有老百姓為已故聖賢修祠堂的習慣，偶爾也為活著的、特別優秀的官員修祠堂，稱作「生祠」。

將一些借助他的勢力當上高官的人找來開了一次祕密會議。在宣布了皇上的死訊之後，他直言，如果他們想讓他當皇上，他不會拒絕的。一個太監想要穿龍袍，甚至連他的黨羽也認為他的胃口實在太大。與會的人回答說，皇位的繼承問題是不可能改變的。魏忠賢又厚顏無恥地表示，由他來宣布 16 歲的朱由檢登基，由他陪著新皇上走上金鑾殿。

新皇上的年號為崇禎，明朝的布幕命中註定要在他的手中落下，他有著良好的意識和天生的美德，「非常的有天分，但是非常的不幸。」這是湯若望對他的評價④。

朱由檢的登基意味著魏忠賢暴政的結束，他決心擺脫魏忠賢。他在做這件事的時候不是沒有經過預先周密計畫的，他首先下旨：沒有他的同意禁止任何人建廟修祠，還承諾要讓大家各盡其言。十分清楚，他下的旨意是針對魏忠賢的。魏忠賢知道風暴已經颳了起來。沒過一個星期，他就提出辭職。

有了皇上的保證，兩名官員立即呈上參劾魏忠賢的奏疏。幾位大學士，包括馮銓，清楚魏忠賢的倒臺也會殃及他們，便企圖施加影響，使皇上懲治參劾魏忠賢的人，但是馮銓等人受到了嚴厲的駁斥。這個消息傳開後，參劾魏忠賢的奏疏像雪片一樣呈送給皇上。

皇上恢復了在 1625-1626 年期間被革職官吏的官職和地位，許多魏忠賢的人被罷了官。絕望中的魏忠賢企圖避開風頭，便請求皇上撤掉他在前任皇上在世時用不正當的手段提拔起來的親戚。皇上接受了他的

請求，但是主犯沒有被赦免。崇禎皇帝在登基的兩個月之後，便令魏忠賢退職回原籍。魏忠賢被宣布了三大罪狀：圖謀篡位，害死或逼死朝廷要員，侵吞皇室財產。魏忠賢回原籍後，看押他的衛隊長給他一個小盒子，裡面裝著一條繩子：皇上命令他自盡。魏忠賢死後，皇上命令拆掉所有魏忠賢的生祠、坐像和畫像，為他修祠的官吏受到了嚴厲的指責，《三朝要典》也被燒毀。「魏忠賢留在中國歷史紀錄中的只是可恥的象徵」^⑤。

魏忠賢的女性同黨——客氏的結果更悲慘。在魏忠賢得勢期間，她在宮內行使暴政，就像是魏忠賢治理國家一樣。她對待皇后就像對僕人一般，皇后的父親也被她趕出皇宮。新皇帝當著守寡的前任皇后的面，將客氏凌遲處死。

魏忠賢的倒臺使得許多進取的、愛國的官吏重返朝政。徐光啟在1629年任禮部左侍郎。

對另外兩位想要返回朝政的學者來說，命運車輪的轉動顯得太慢了。他們——葉向高和楊廷筠，都以不同的方式為天主教的事業做了了不起的貢獻，但是二人都在1627年去世了。對傳教士們來說，葉向高沒有皈依天主教使他們深感遺憾^⑥；更令人悲傷的是楊廷筠的去世，曾德昭說楊廷筠是「中華帝國天主教信仰的三柱石之一」。另外二人，是他的好友徐光啟和李之藻^⑦。

楊廷筠應該得到巴篤利這樣的讚揚：

「可能除了保祿（譯者注：徐光啟的聖名）進士

之外，耶穌會在這片土地上沒有一位比他更仁愛的父親，或者說比他更值得信賴的慷慨的護衛人，也沒有比他的道德品行更完美的天主教徒。」^⑧

楊廷筠，與這個時期信仰天主教的學者們一樣，在學識、科學、哲學以及耶穌會士帶來的宗教方面，有著濃厚的興趣。他們在開明的、真情的人道主義方面，以及在渴望掙脫長期的、狹隘的古典主義思想束縛方面，是志同道合的同志。

1627年，楊廷筠承擔了修建包括傳教士們居所的一座教堂的工程，地址在杭州的武林門內。他上了年紀，還堅持做體力活，結果過度的勞累使他病倒。他在12月31日去世，享年71歲。

北京政治氣候的變化影響地方各省需要一些時間。但是到了1629年，地方的形勢也開始明朗起來。西安再次做了一回晴雨表。湯若望在動工修建一座教堂時，受到了鼓勵，甚至還得到了一些非天主教徒的官吏在資金上的支援。一些原本態度最不友好的人也有了善意。新建的教堂裝飾有一個十字架，並沒有遭到反對。這是從1611年在南京建教堂以來，第一次在教堂上安上十字架而沒有受處罰。

當地的巡撫派了兩名官員向傳教士送上他的名帖和禮物，還寫了一篇讚頌西方科學和耶穌會士如何有學識的文章，並命令西安府尹將文章用金色的字體裝裱後，舉行一個公開的儀式送給湯若望。官方的態度轉變顯然不可能不在大眾中產生反應。人們的敵意消失了，湯若望第一次可以自由地宣講福音了，不久就

有五十個人受了洗。

西安是從中亞來的商隊的終點。每五年有一個大的商隊，每三年有一個小規模的商隊到達西安，然後以進貢使節的名義進京。這樣一來，西安就成了這些商隊的大本營。1628年的時候，一支大規模的商隊要去北京，湯若望拜訪了商隊的領隊米爾尤丁（Mirjuddin），他們成了真正的朋友。一個天主教的傳教士，一個穆斯林商人的領隊，在米爾尤丁赴北京之前，他們相互拜訪了二十回，用中文交談。湯若望對從中亞到西安陸路上發生的一切都非常感興趣。

耶穌會士們對中亞這條路一直有著濃厚的興趣，因為來中國走海路太不安全。在1580-1640年間，有323艘船從里斯本開往印度的臥亞，其中有70艘船失事。能安全到達目的地的乘客比例是很低的，相當多的人客死途中⁹。

湯若望仔細地分析了這位手下有一支商隊、來自巴爾克（Balkh）的領隊的情況後，寫了一份切實的研究報告，這份報告現存羅馬耶穌會的檔案館中¹⁰。報告詳細、準確地講述了該商隊行進的路線、行走的距離、中國政府對商隊穿越長城的規定以及它帶來的貨物和它帶走的貨物，等等。

湯若望在報告中還提到另外兩條穿越中亞走陸路的路線，一條是經過印度的西北部，另一條是從印度東面的西藏進入孟加拉。湯若望對於北面的路線，即從中亞的布哈拉（Bokhara）¹到肅州的路線寫得很詳細。肅州就是耶穌會修士鄂本篤在完成了四年艱辛而

1 布哈拉，位於烏茲別克斯坦中部。

值得紀念的旅程，在給利瑪竇送出他到中國的消息後，於 1607 年 4 月 11 日去世的地方。湯若望再一次肯定了鄂本篤的發現，因為當時還是有人懷疑馬可·李羅所講的國泰與中國不是一個國家。湯若望還指出，舊地圖中國泰繪製的位置太偏北。他和利瑪竇一樣，堅持認為馬可·李羅所說的大都和北京是同一個城市。

三十年之後，耶穌會長哥斯文·尼可（Goswin Nickel）派了兩名神父吳爾鐸（Albert D'Orville）^I 和白乃心（Johann Grueber）^{II}，讓他們試走湯若望講的兩條路線中的任何一條。他們選了第二條，在 1661 年 6 月離開了西安，穿過沙漠到達西藏，翻過喜馬拉雅山，穿過尼泊爾和孟加拉，在長途跋涉了 214 天後到了阿格拉（Agra）^{III}。吳爾鐸在阿格拉去世，白乃心獨自帶著報告前往羅馬^④。

崇禎皇上清理門戶的開端，對未來似乎是個好徵兆。雖然他的意向很好，但是優柔寡斷和軟弱卻使他裹足不前。他的確剷除了一些很陰險的人物，但是還是缺少剷除國家機構中由於魏忠賢而帶來的一切腐敗因素的勇氣。像馮銓這樣臭名昭著的惡人都沒有受到懲罰，說明改革是不完全的。用折衷的辦法已經不行了，只有大刀闊斧的行動才能拯救政權，但是皇上沒有這個能力，他只是拖延和妥協。不少有能力的東林黨人確實重返朝政，閹黨的控制也被打破，但是閹黨的影響並沒有被剷除。

一些魏忠賢的餘黨仍然在朝為官，直到明帝國的

I 吳爾鐸（1622-1662），比利時籍耶穌會士，1659 年來華。

II 白乃心（1623-1680），奧地利籍耶穌會士，1659 年來華。

III 阿格拉，印度中部一城市。

結束，他們一直有著很強的影響力。1628年，魏忠賢死後不到一年，魏的餘黨阻止了任命當時著名的詩人、散文家和歷史學家錢謙益¹為大學士，將他們的同黨溫體仁²任命為大學士，錢謙益的禮部侍郎的職位也被罷免。瞿式耜1628年來北京任吏部給事中，他在這場政治鬥爭中是一位突出的人物，他和錢謙益是好朋友，當錢謙益退休時，瞿式耜也被命令和他一同離開。到了1637年，一直都在常熟過平靜生活的錢、瞿二人，在被人誣告後，又被監禁了一段不太長的時間。這段插曲揭示出，崇禎皇上在摧毀閹黨的勢力上是非常不徹底的。這也是他為什麼不能建立一個永久的、強有力的政權的原因。在1621-1644年間，六部的尚書換了116次³，再也沒有比這更能說明晚明時期政權機構的混亂狀況了。

在皇上著手進行不徹底的改革時，耶穌會的許多朋友回到北京，這對傳教團是不小的收穫。教會平安度過了另一次危機。傳教士們可以自由地在京師行走出入，恢復了公開傳播天主教的活動。

這時任禮部侍郎的是徐光啟，他的這一職位對再次提請將修曆的工作交給耶穌會士是有利的。鄧玉函在與徐光啟進行了長久的討論之後，同意了他的計畫。1629年6月21日將發生日食，三位天文學家事先分別對此進行計算：一個是中國人，一個是穆斯林，一個是歐洲人。結果前兩人的預測是錯的，只有鄧玉函的預測準確。禮部將三人預測的情況公布，修曆工作的請求再次被提出。

1 錢謙益 (1582-1664)，字受之，常熟人，萬曆三十八年進士，歷任禮部侍郎等職，後降清。

2 溫體仁，字長卿，號圓嶠，烏程人，萬曆二十六年進士，任禮部尚書，大學士。

皇上要求對兩位沿用傳統演算法推算錯誤的原因加以解釋。經欽天監的數學家和禮部的成員仔細檢查，計算沒有錯誤，完全符合規則。唯一的答案是，穆斯林和中國的計算系統都不可靠。

徐光啟在一份精心準備的報告中，為欽天監的數學家們開脫責任。說明錯誤不在他們，而是他們用了好幾個世紀的運算體系有問題。這個用了好幾百年的計算系統，在一開始使用時還是相當可靠的，但是隨著時間的推移，系統中原本存在的不足之處成了錯誤的來源，唯一補救的辦法是對整個中國的曆法進行修正。報告在禮部的會上經宣讀後獲得通過，然後以奏疏的形式呈給皇上。皇上對這個計畫表示贊同，並且命徐光啟負責此事。一個新的曆法機構——「時憲局」¹成立了。

徐光啟在第二道奏摺中，向皇上陳述說沒有歐洲傳教士的幫助，修曆的工作無法進行。傳教士們是優秀的數學家，他們經過長期研究，對中國的天文也有透徹的了解。對於徐光啟的這個請求，禮部害怕皇上會因為將如此重要的工作交給這些被他的祖父趕走的人而發怒，所以有些猶豫。但是徐光啟仍舊堅持。在徐光啟的力爭之下，禮部克服了恐懼，奏疏以禮部的名義呈給皇上。

1629年9月27日皇上下了批文，同意耶穌會士在時憲局工作。這道政令在全國發布，對天主教的信仰有很大的幫助，它有利於提高傳教士們的地位，向著取消1617年的逐教令邁進了一大步。在北京和其他省

¹ 原著中稱這一機構的名稱為“Li-chu”，即曆局。

份，耶穌會士們都接待了來向他們表示祝賀的官員們。

徐光啟指定李之藻、王徵、龍華民和鄧玉函來時憲局工作。兩位神父——龍華民和鄧玉函的生活開支由國庫發放。此外，還提供他們製造天文儀器的工作坊。

幸運的是，在中國還有幾位在數學和天文學上有能力的耶穌會士，在他們的圖書館裡有這方面最好的書籍，這些書是金尼閣在1619年從歐洲帶來的。書籍和人才的兩項優勢要歸於利瑪竇的遠見卓識。二十四年前，1605年5月12日利瑪竇在寫給葡萄牙耶穌會總會長助理若昂·阿爾瓦斯雷（João Alvares）的一封信中以肯定的口氣強調，這是一件重要的事情——他需要一名天文學家和一些天文學的書籍：

「……我向尊敬的閣下提出一項請求。這項請求好多年前我就提過，但是沒有得到答覆。請派一名在天文學方面有造詣的神父或修士來北京，這是我們最急需的。我之所以要天文學家，因為至今為止，我在幾何學、鐘錶學和星盤方面的知識還夠用，我也有這方面的書籍，但是中國人在這方面知識的需求沒有天體現象方面的需求多，諸如對日月食現象的計算。還特別需要能編曆書的人。皇上為了每年的編曆，雇用了估計有二百多人來做這項工作，開支很大。這項工作由兩個機構的人來完成，一個機構使用的是中國的標準，編好後的結果肯定有錯誤，但是比較受重視；另一個機構，知名度略低，用的是回曆系統編曆，雖然它在測日月食方面更準確一些，但還是不理想。這

兩班人都住在宮外。還有兩組由太監組成的編曆人員住在宮內。在南京，還有兩班人馬做這項工作，其中有不少學者型的官員。在一套不科學的系統之下工作，他們不會取得任何成果。當他們預測的結果遠離事實時，唯一可找的藉口是他們的演算法是祖上傳下來的。

「因為我製作了世界地圖、鐘錶、地球儀、星盤和其他一些儀器，並向他們傳授這些知識，我得到了世界上最偉大的數學家的聲譽。儘管我沒有天文學方面的書籍，我借助葡萄牙文的日曆和期刊來預測日月食現象的發生，在準確性上還是要比他們強得多。我告訴他們，因為我沒有天文學方面的書籍，不想承擔修曆的工作，但是他們不相信。基於這些理由，如果我要的天文學家能來的話，我們就能將我們的曆書譯成中文，我可以做翻譯的工作。然後，我們就能接手修曆的工作。修曆的工作將會提高我們的聲譽，還會讓我們有更多的機會進入中國，為我們的安全、自由帶來保障。我希望借助您的威望，能使耶穌會總會長將這件事當成一件對中國十分重要的事情來辦。無論是來自哪個國家的都行，派遣一、兩名天文學家直接到中國的北京，因為在別處作用不大。還要讓他們帶上必不可少的書籍。不能依靠印度的臥亞或其他任何地方，因為在印度的同事們沒有這方面的書籍，即使有，他們也不會出借。」¹³

隨著 1629 年皇上詔書的發布，利瑪竇三十多年前的夢想實現了。鄧玉函和龍華民在 1629 年進入時憲局

工作，意味著耶穌會在中國的傳奇故事中最讓人興奮的部分開始了。他們起初任助手，但所做的工作是真正指導性的工作。他們的職位雖然在湯若望之下，但是也都有官職，是部門的實際負責人，湯若望在欽天監^I的官職是中華帝國有史以來外國人所擔任的最高官職。傳教史中一些最偉大的人物都擔任過欽天監的負責人，除了湯若望受到邪惡的騙子楊光先的迫害，而失去欽天監工作的幾年（1664-1669）中斷外，欽天監的工作一直到 1775 年，教宗克勉十四世（Clement XIV）在 1773 年發布通諭解散在中國的耶穌會時，欽天監都是由一名耶穌會士負責。最後一位負責欽天監的耶穌會士是劉松齡（Augustine de Hallerstein）^{II}。他從 1746 年起就擔任這個職務，得知教宗解散在中國的耶穌會的命令後受到了很大的震憾，導致了他在 1774 年 10 月 29 日的去世。

耶穌會在欽天監工作的這些年，對在整個中華帝國傳播天主教的信仰起了決定性的作用。正如利瑪竇所預見的，他們贏得了威望，結交了上層人物，使在各地傳布福音的工作變得更容易一些。由於禁行中國禮儀而導致的中國傳教事業驟然走下坡路的不愉快的歲月，特別是在乾隆皇帝（1739-1796）長期的統治之下，只有在欽天監和一些類似機構工作的神父們身上，還能看到從前的天主教傳教士們享有威望的一些跡象。

I 時憲局是明末實行曆法改革時成立的有別於原欽天監的機構，到了清代，天文、曆法工作統歸欽天監負責。作為第一位出任欽天監領導的湯若望，當時的職務是掌印官。後南懷仁受命任監正。隨後任欽天監監正的傳教士有閔明我、龐家斌、經理安、戴進賢、劉松齡等。徐日升等人曾任欽天監監副。

II 劉松齡（1703-1774），日爾曼人，出生地現屬斯洛文尼亞，1738 年來華。原著稱劉松齡為任欽天監監正的最後一位耶穌會士，有誤。劉松齡之後，葡萄牙籍耶穌會士傅作霖、高慎思、安國寧和索德超相繼任監正之職。索德超才是最後一位任此職務的耶穌會士，他的任期是 1795-1805 年。

-
- ① 見前面所引 Vāth 之著作 70 頁，注釋 11。
- ② *ARSI, Jap-Sin* 134, 15 頁。
- ③ 這頁中的主要資料來源和下面關於宮廷鬥爭的情況見 *Eminent Chinese, I*, 148 頁；*II*, 892 頁。
- ④ 見前面所引 Vāth 之著作，94 頁，注釋 15。
- ⑤ *Eminent Chinese, II*, 847 頁。
- ⑥ 前面所引 Bartoli 之著作，*IV*, 232 頁。
- ⑦ 曾德昭著 *Histoire universelle*, 362 頁。
- ⑧ 前面所引 Bartoli 之著作，*IV*, 211 頁。
- ⑨ 參考 Manuel de Faria e Sousa 著 *Asia Portuguesa* (里斯本 1666-1675 年版)。他在其中列出所有在 1412-1640 年從葡萄牙到非洲和到亞洲的船隻。還有 1541-1603 年從里斯本乘船到東方的所有耶穌會士的名單，見 Jeronimo P. A. da Camara Manoel 著 *Missoes dos Jesuitas no Oriente nos seculos XVI e XVII. Trabalho destinado a X sessao de Congresso Internacional dos orientalistas* (里斯本 1894 年版)。
- ⑩ *ARSI, Jap-Sin*, 143, 1-8 頁和 9-20 頁。
- ⑪ 白乃心講述的他們的旅程，見 Melchisédech Thevenot 著 *Relations de divers voyages curieux* (巴黎 1696 年版)，*I*，注釋 7, 1-23 頁。
- ⑫ 見 *Eminent Chinese, I*, 191 頁。
- ⑬ *Opere storiche, II*, 284 頁。

第十三章

棟梁的倒塌

1628年11月4日，52歲的金尼閣與世長辭。這對傳教團來說，是一個嚴重的損失。金尼閣的去世籠罩在神祕之中。在他死後的三十五年，巴篤利寫道：金尼閣是死於精神崩潰。德禮賢指責巴篤利，用偏見的眼光看待金尼閣，使巴篤利的歷史判斷力受到了扭曲^①。不過巴篤利所講的是有證據的。在耶穌會的檔案館裡有巡察使班安德（André Palmeiro）[†]在1629年12月20日寫給維利契的一封信。信中隱祕地告知，金尼閣是自殺身亡的；還說郭居靜曾經預言過，金尼閣對天主教術語中所爭論問題的強烈關注，會殺了他自己^②。說不定可以依據這些線索來推斷發生了什麼事情。金尼閣由於頭腦繃得過緊，而導致了心神錯亂。

金尼閣是最有熱誠用筆來推動傳教事業的人士之一。在常州和西安，他對首次天主教在中國留下的文字（譯者注：指大秦景教流行中國碑）做了鑒別。傳教團的負責人非常願意金尼閣文字方面的才能得到發揮，所以沒有安排他做傳道工作，只是讓他從事文字工作，他在這方面勞累過度。金尼閣的記憶力驚人，對棘手課題的研究也有著強烈的欲望。據說金尼閣為了擠出時間研究中文，晚上只睡三個小時。他的睡眠太少了。

在1630年春天的時候，傳教團又受到了重重的一擊。剛剛開始在時憲局工作的鄧玉函，於5月13日去

[†] 班安德（1569-1635），葡萄牙籍耶穌會士，1628年來華。

世，他此時的去世所帶來的損失是不可挽回的。鄧玉函是一位學識高深的人，原籍瑞士，在 35 歲加入耶穌會之前，作為一名物理學家、哲學家 and 數學家，他的聲譽已經傳遍歐洲。除了母語，他還能流利地講法語、英語和葡萄牙語，甚至還精通閃族（Semitic）語。鄧玉函是將西安景教碑上的敘利亞文字翻譯出來的第一人。

鄧玉函在與金尼閣一起來東方的路上，沿著臥亞、孟加拉、澳門、蘇門達臘和印度支那收集植物、石頭、動物、魚類、爬行動物和昆蟲。他在將它們分別加以描述後，還配上繪製精確的插圖。鄧玉函還認真地研究了他所到國家的氣候和居民³。根據這些資料，他寫出了兩卷未發表的論文。論文包含了他當時的研究和後來一直到他去世前的觀察、研究的成果。

鄧玉函有一位朋友，同時也是學院同事，他就是伽利略。伽利略是羅馬賽西學院（Cesi Academy）¹ 的第六位院士，鄧玉函是第七位。鄧玉函在離開歐洲之前與伽利略有過八年的直接往來。來中國後，鄧玉函透過他們在科學界的共同朋友與伽利略聯繫。在對中國的曆法改革方面，鄧玉函試圖取得伽利略的幫助，他還特別渴望得到伽利略有關日食的計算方法。鄧玉函對 1616 年 4 月 6 日羅馬天主教的聖職部下令禁止伽利略為哥白尼學說辯護的禁止令，感到十分不快。儘管鄧玉函再三地請求伽利略告訴他計算日食的方法，但是這位比薩（Pisa）的著名學者，在這件事上卻沒有表現出他的好名譽。他對鄧玉函的請求不予理睬，

1 賽西學院，由義大利賽西親王創建的科研機構，又稱「靈采研究院」。

最終還是拒絕了④。與之相比，鄧玉函與另一位著名的、博學的天文學家，歐洲人刻卜勒的友誼給他帶來更多的益處。鄧玉函從北京給刻卜勒寫信，向他解釋中國人推算日食的方法。

鄧玉函在北京的葬禮，是自禁教令頒布以來首次隆重、正規的葬禮。許多非天主教徒的學者型官員也渴望紀念他，紛紛為他的後事捐款。

鄧玉函展示出了他的才能，也有了良好的聲譽。傳教團的負責人將此時他的去世看成是一場大災難。徐光啟馬上讓湯若望和羅雅各接替鄧玉函在時憲局的工作。幸運的是，39歲的湯若望和37歲的羅雅各經證實都是優秀的人選。

湯若望自從1627年就在西安傳教。羅雅各與王豐肅在山西傳教。1630年6月29日，皇上對調他們到時憲局任職的提議表示同意，並向陝西和山西兩省的官員發布命令，令他們為二人進京提供旅途上所需的一切。在沉寂了數年之後，天主教再次得到了承認，在中華帝國有了受人尊敬的地位。

這是十三年來傳教士們頭一次可以公開從事傳教工作。這種新的自由帶來的結果，馬上在山西省有了反映。1630年，王豐肅在當時還沒有進京的羅雅各的協助下，已經有了五百名天主教徒。在羅雅各進京之後，1631年，在王豐肅一人工作的情況下，又使七百人受洗，1632年則達到一千一百人。回想一下1625年，正是魏忠賢反對東林黨人的高潮年月，整個中華帝國的天主教徒人數只有673人。天主教徒人數的增

長所說明的問題是顯而易見的。在其他省份，據傳教士們報告，領洗的人數也在增多。

1629年重掌兵權的袁崇煥成功地將滿人向西驅逐。然而就在這一年的冬天，滿人突然行動，從內蒙古一方突破長城，直抵北京，兵臨城下。袁崇煥從寧遠趕回北京，保衛皇城。儘管袁崇煥對滿人的進京沒有任何的責任，但是死去的魏忠賢同黨向皇上進讒言，誣告袁崇煥。1630年1月13日，袁崇煥在拜見皇上的時候被拿下，以通敵的罪名凌遲處死^⑤。

面對滿人的威脅，皇上命令徐光啟和李之藻按照歐洲的模式訓練軍隊。徐、李二人再次提起尋求葡萄牙人幫助的問題。1630年2月14日，皇上同意了他們的建議。澳門方面送來兩門加農炮，幾支毛瑟槍，還有五、六名炮手，領隊是葡軍將領公沙·得西勞（Gonzales Texeira Correa）。耶穌會士陸若漢（João Rodrigues）¹，作為譯員陪同來京。陸若漢不屬於中國傳教團的成員，而是隸屬於日本的傳教團。在日本，陸若漢被日本人當成一名譯員。陸若漢是一位出色的語言學家，為日本的關白豐臣秀吉和他的接任者德川家康當過好多年的翻譯，但是在1612年被從日本逐出^⑥。

澳門派來的這一小队人馬來的正是時候，對解救離北京不遠的涿州的被圍起了關鍵作用，葡人的槍手和炮手將滿人擊退。由於打了勝仗，情緒高漲的得西勞將軍呈請皇上允許再從澳門調兵三百，並承諾有了這些士兵，他就能將滿人趕出明帝國，其毀滅性的打擊將使滿人不敢再入侵中國。得西勞之所以信誓旦

1 陸若漢（1561-1634），葡萄牙籍耶穌會士，1614年來華。

且，可能是由於他對滿人在作戰中的勇猛沒有體驗。滿人對用槍炮的作戰並沒有準備，雙方還沒有展開激戰，滿人便從涿州撤退了。

兵部的意見是接受得西勞的提議，陸若漢被委任從澳門帶回增援的部隊。在澳門，兩百名士兵整裝待發。這些士兵大多數都是澳門的中國人，他們既是出色的士兵也是職業的槍手，每名士兵都配有一名僕人。他們還有皇上的國庫發給的豐厚軍餉，身著整齊的制服，佩帶著武器。這一小队人馬在佩德羅·克爾迪耶（Pedro Cordier）和安東尼奧·羅德里格斯·卡波（Antonio Rodrigues del Capo）隊長的率領下，從澳門出發向北行進。

當這支軍隊行進到南昌時，正在南昌的曾德昭親眼見到了他們^⑦，南昌的官員們對待這支部隊格外的慷慨。曾德昭說，南昌的官員們「贊同和讚賞這支軍隊除了著裝之外的所有一切」。不過，南昌的官員沒有讓這支部隊再往北行進，而是讓他們在南昌停了些日子後，令他們返回了澳門。

葡萄牙人在貿易方面的特權只限在廣州口岸。這樣的限制使廣州的商人們有了獨攬對外貿易的機會。他們認為葡萄牙人向北方的擴展對他們豐厚的利益構成了嚴重的威脅。葡萄牙人向北方擴展的成功，可能會為葡萄牙人贏得在整個帝國自由貿易的特權，廣州就會失去它獨占的優勢。於是，廣州的商人們湊足了一大筆錢，賄賂那些對他們有用的、仍舊在京城做官的一些反動的朋黨。這些官吏便去勸說皇上，說是要

擊退滿人，並不需要額外的援助。沒有主見的皇上下了詔書，讓這支遠征軍返回澳門。

遠征的失敗對在中國的傳教來說，並不是沒有益處的。五名耶穌會士從澳門隨著這一小隊遠征軍進入了中華帝國，這是八年來首次對傳教團在人員上的補充。士兵們從南昌折回澳門，但是傳教士們卻分頭去了事先安排好的地方：聶伯多（Pietro Canevari）^I 去杭州；方德望（Etienne Le Fèvre）^{II} 去山西，與王豐肅一起工作；謝貴祿（Tranquillo Grassetti）^{III} 留在南昌；林本篤（Bento de Mattos）^{IV} 去福建；金彌閣（Michel Trigault）^V，即金尼閣的姪子，去了西安。

對傳教團來說，1630 年是收穫與損失兼有的一年。在諸聖節 11 月 1 日那天，李之藻在北京去世。「中國天主教的三柱石」又倒下了一位。自從李之藻與利瑪竇相見以來，已經過三十一年了。在這三十一年，特別是李之藻領洗之後的二十年中間，他對傳教士們的幫助是無法估量的。

臨終時，他躺在北京的家中，幾位耶穌會的神父圍在他的床邊，他拉著徐光啟的手，留著淚說出了他的心事：

「我將在滿足中死去。因為我目睹了我們的神父們又重新站了起來，並且得到了上級的強有力的支持。我不敢向你冒昧地誇獎他們，因為我十分清楚他們在你心中的地位。我的罪孽使我在工作中無足輕重，但是你們讓我加入使我感到不勝的榮幸。如果在這項（修曆）工作完成之後，我的名字能為榮耀天主

I 聶伯多（1594-1675），義大利籍耶穌會士，1630 年來華。

II 方德望（1598-1659），法國籍耶穌會士，1630 年來華。

III 謝貴祿（1588-1644），義大利籍耶穌會士，1630 年來華。

IV 林本篤（1600-1652），葡萄牙籍耶穌會士，1630 年來華。

V 金彌閣（1602-1667），法國籍耶穌會士，1630 年來華。

和傳播我們的信仰有任何幫助的話，這是我的榮耀。中國的天主教事業要靠你們了。」

李之藻是天主教中的紳士，有學識的傳道者，天主教信仰的傳福音家。曾德昭在悼詞中的一段話，說得再確切不過了：「對他的懷念，將永遠地活在我們耶穌會士的心中。他為人的高貴品行，也會永遠活在那些高尚的中國人心中。」^⑧

又過了兩年，1632年9月7日，耶穌會又失去了一位堅定不移的朋友和傑出的天主教徒——孫元化。他是在北京的監獄中被處死的，他是自己忠信的犧牲品。在1630年的時候，他被任命為山東半島的登州和萊州的右僉都御史^⑨。在來自澳門的軍隊沒能北上後，得西勞和他的一小隊葡萄牙士兵帶著他們的槍炮來到登州。

孫元化指揮下的軍隊是與滿人打仗的明軍。孫元化是天主教徒，也是一名東林黨人，他僅有舉人的功名，卻擔任通常只有進士才能擔當的職位。這三條就是為什麼許多在京為官的魏忠賢的餘黨嫉妒他的原因。這些人關心的是他們在政治上的利益，而非朝廷的危亡，他們時時伺機將孫元化扳倒。孫元化發現自己被孤立了，他為所屬軍隊索要的糧餉和供給如石沉大海，沒有回音；他的軍隊有好幾個月沒發軍餉了；他一再向京城提出請求，但從來就沒有得到過答覆。1632年1月19日，士兵的嘩變不可避免地發生了。孫元化屬下耿仲明和孔有德領導的軍隊叛變了，他們開始掠奪駐紮地周圍的村莊，忠於誠信的孫元化試圖恢

復秩序。後來對他的指控說，他試圖使反叛者回心轉意的做法，錯失了平息叛亂的機會。孫元化可能比任何人都清楚，這些人之所以嘩變，在很大的程度上是北京那些野心政客的行為所致。假如問題可以得到解決，孫元化不願意用武力來對付叛亂者。可是他和平解決的方法沒能奏效。2月22日，嘩變的軍隊拿下了登州。公沙·得西勞在城牆上指揮作戰保衛登州時陣亡，他的葡萄牙士兵只有三名生還；和他一起來的耶穌會士陸若漢從高牆上跳落在很深的積雪中，逃到不遠的一個村裡，才算保住了性命。孫元化被叛軍捉住，反叛者對他並無歹意，他們清楚，孫元化也是北京政治鬥爭中的犧牲品。計畫為滿人效力的耿仲明和孔有德試圖說服孫元化加入他們的行列。儘管孫元化知道有什麼樣的命運在北京等著他，他還是一口拒絕了。耿仲明和孔有德放了孫元化和與他一起在軍中的張燾（聖名 Michael）¹。孫元化返回京城，面對軍事法庭的審判。

徐光啟這時已經晉升為大學士。他想盡了一切辦法來營救他的這兩位朋友。無奈敵對的勢力太強、組織得太周密。致使他營救不成的，還有中國人對於政治責任的理念問題。地方官吏，在他所管轄的區域內，無論出了什麼事情，都要負完全的責任。這樣的思維方式，為京城寡廉鮮恥的官僚們提供了一把絕好的保護傘。他們暗設密謀，刻意地製造爆炸性的局面。要打敗這些官僚，孫元化是孤立無援的。事情發生後的道德責任感落在了孫元化他們的身上。可惜對

1 張燾，見方豪著《中國天主教史人物傳》，上冊，第237頁。

他們沒有補救的辦法，孫元化要負法律上的責任。儘管徐光啟強烈反對，孫、張二人還是被判有罪，處以死刑。他們二人在牢裡等待執行的時候，湯若望塗黑了臉、肩上背著木炭口袋，裝成賣炭的小販，設法混進了牢房，為他們行了告解聖事^⑩。這是一場悲劇，但是對於孫元化和張燾來說，不愧是個悲壯的結局。孫元化在他的家鄉——嘉定，為耶穌會建立會院慷慨出資。張燾在1621年以首位朝廷官方使者的身分，出現在葡萄牙人的駐地澳門時，受到了葡萄牙當局的盛情接待。

第三位捲入這場悲劇的，也是一位傑出的天主教徒。在孫元化的推舉下，王徵被任命為登萊監軍僉事，駐地在登州。他於1631年8月17日上任，六個月之後，登州落入反叛者手中。王徵逃了出來，回到老家陝西。翌年，他以沒能使登州脫離叛軍的罪名被判流放，不久又被赦免。不過他再也沒機會重返朝政了。他以後的日子是專心寫作和盡一切可能幫助在他家鄉陝西傳教的耶穌會士。儘管王徵受到了不公正的待遇，特別是他的朋友孫元化受到不公正的遭遇，但王徵對朝廷仍無二心。李自成占領西安時，曾爭取王徵加入他們的行列，但是遭到王徵的拒絕。他稱，寧可死，也不支持叛軍。像其他的許多愛國將領一樣，他在飽受原本不該受到的不公正對待後，仍舊對這樣的政權忠心耿耿。據說，王徵在得知北京在1644年4月25日落入李自成的手中之後自殺了^⑪。如果他真的是自殺，那麼他的行為違背了天主教信仰的律條，但

是我們對他不可過於嚴厲。明朝的忠臣王徵，在面對政權的垮臺時思維混亂，在強烈感情的左右之下，受到舊有價值觀的贊許和鼓勵，甚至是尊敬和崇拜，等等，那些根深蒂固的社會習俗的力量，重又找回自己的位置。而這個力量要大於天主教信仰給他帶來的新的道德原則。有事實說明這不是第一次、當然是最後一次，王徵違背了天主教信仰。儘管他是優秀的、忠誠的天主教徒，在忠於新接受的信仰道德律條上還是有波動的。當他不再從政之後，有納妾的行為。作為懲罰，可能是他的好朋友王豐肅神父將他逐出教會。後來，王徵對自己所犯的錯誤感到懊悔，寫下沉痛的悔過書，並且請求寬恕。當他放棄他的妾之後，寬厚的神父們又讓他重回了教會^⑫。在他死後，清朝的乾隆皇授他「忠節」的諡號。滿人賞識忠義之人，即使這些人為他們所推翻的王朝服務過。

1633年11月8日，中國的教會經歷了自利瑪竇死後最慘痛的損失。徐光啟在他的職業生涯達到最高峰的幾個月後去世了。他原來已任東閣大學士，幾個月前又被任命為文淵閣大學士，這個職位的人被認為是「皇上之下的第一人」^⑬。

徐光啟在他生命的最後幾年十分活躍。他對時憲局的組織工作下了大力氣。後來時憲局取得的成就，要歸功於他開始時對時憲局工作的定位。最初的工作是需要將專業的文獻翻譯成中文，以方便中國助手使用。一開始是鄧玉函做這項工作，接下去是湯若望和羅雅各全力以赴地投入到這項極為迫切的工作中。

刊印每一年的曆書是朝廷行政機構最重要的職能。太陽、日、月、星辰的運行，太陽進入中國人劃分的黃道帶的二十八星宿，所有這一切都要求計算得十分的精確。準確無誤的曆書，對實現孔夫子的黎民百姓與自然和諧有序地相處，是至關重要的。

中國的天文學有很長的歷史，在這個領域與歐洲科學的各方面都相差無幾^④。在理論方面，中國人認為天體是飄浮在無限的宇宙空間。而托勒密——亞里斯多德的關於宇宙的概念，認為地球為中心的宇宙是一個固態的球體，就像一個可塑的圓頂。中國人的概念要更接近真實的情況。而歐洲人計算日月食的方法要優於中國皇家的演算法。中國人觀察天空已有好幾百年了，積累下大量錯誤的資料，隨著時間的推移，錯誤成倍的增長，因此在推算日月食的現象上很難做到準確無誤，常常對它們發生的時間推算不出來。

他們也試過加以改革，在新的朝代開始時，他們通常要做這件事情。比如在元朝（1280）開始的時候，阿拉伯算術的引入更新了原有的演算法。直到明朝（1368-1644），回曆仍受尊崇。明朝初年時，至少還有二十四位阿拉伯的數學家為明朝工作。1370年時，回教的學校還是欽天監的一部分，學校的校長們還要講授幾何與代數學。當明朝的創建者朱元璋將忽必烈的後代趕回蒙古國時，在京都，這些阿拉伯的天算學家們已將上百部阿拉伯文原稿譯成了中文。1385年，阿拉伯的天文學家們向朝廷呈上一篇曆法理論的論文。這篇論文在1470年和1477年又經兩次修改。在

耶穌會士開始修曆時，回教的學校仍是欽天監的一部分。湯若望認為，在其準確性上，回教的演算法與中國人的演算法相差無幾，曆法已經有 381 年沒有徹底的改變過了^⑤。

耶穌會士不能只是簡單地用歐洲的曆法體系代替中國原有的體系。他們不得不保留中國人時間的測量體系和基本的曆法結構。魏特說，這就是為什麼儘管耶穌會中的許多人是相信哥白尼太陽中心說的，但是還是不能放棄托勒密體系的原因^⑥。李約瑟認為這也是因為「耶穌會士們不能不在乎教會對伽利略的定罪」^⑦。耶穌會士們希望終究有一天他們能夠說服中國人讓他們相信國瑞曆法（Gregorian calendar），但是在當時，猛然地將傳統的方法打破是不可能的。

李約瑟在評價耶穌會士對中國天文學的貢獻時，也提到了耶穌會對中國的天文學起了一些不好的作用，但是他承認耶穌會士的貢獻價值要遠大於這些負面的作用。在列出耶穌會士們的六大貢獻後，李約瑟評論說：

「17 世紀到達中國的這些耶穌會士，是滿懷宗教熱情的傳教士，同時又是文藝復興和資本主義上升時期發展起來的科學的大多數領域內的專家，在文明之間相互交往的歷史中，似乎找不到能與他們相提並論的人了^⑧。」

湯若望和羅雅各在他們的住處安安靜靜地工作著，為的是不去刺激那些舊的回教宗派的擁護者。兩人的工作進展迅速，使徐光啟可以在 1631 年兩次、

1632年一次，向皇上呈上翻譯成中文的書籍兩卷和星座的圖表一張。兩位耶穌會士的功績卓著，這也是與徐光啟的通力合作分不開的，這位偉大的學者使翻譯的文字有了古典的文風。

徐光啟還為訓練數學家與天文學家開辦了學院。這所學院的學生都是天主教徒，他們在湯若望和羅雅各的指導下翻譯天文與對數的圖表。

在1633年9月11日徐光啟病倒的時候，修曆的工作進展順利。在這一年，徐光啟向皇上推薦李天經¹（聖名Peter）接替他擔任時憲局的領導。徐光啟無疑是想通過對李天經的培養，繼續促進天主教文化的價值。在他一生中事業最順利的年月，他對這項工作傾注了心血。1632年，李天經任陝西按察使，工作使他離不開，不能來時憲局。徐光啟推薦的另一位擔任此職的學者身體不好，不能上任。負責時憲局的工作並不是一件美差。來自各方的舊天文學派的擁護者，懷著怨恨與妒忌，和那些反動的衛道士們一起在等待著時機。

躺在病床上的徐光啟，想到的還是天主教的事業和耶穌會士們在時憲局的工作。10月31日，他抱病向皇上呈上兩本奏折，一本向皇上講明時憲局修曆工作的進展，對耶穌會士們不遺餘力地完成交給他們的工作大加褒獎，請求給他們與他們的貢獻相當的酬勞；第二本，他再一次推舉李天經接替他在時憲局的工作。這是他最後一次履行他的行政職責，落幕的鈴聲響起，他的一生是無私的一生，是全心為社會服務

1 李天經，字長德，趙州人，曾任光祿寺卿。

的一生，是為學問、為國家、為他的天主教信仰奉獻的一生。在他生命的最後幾天，他專心地為死亡做準備，過得很平靜，長時間地做祈禱，也隨意地與人們交談，經常與龍華民、湯若望和羅雅各談起永久的福祉。在他至少做了三次懺悔，接受了臨終聖體和臨終傅油禮後，11月8日，「天主收他去了，」巴篤利寫道，「他對中國天主教會偉大的貢獻得到的獎賞，是這種貢獻永遠不會消失，永遠榮耀歷史，永存在他的後代對閣老保祿徐光啟的記憶中。」¹⁹

皇上派來他自己的醫生給病中的內閣大學士看病，還時常派官員詢問病情。在知道徐光啟去世的消息後，皇上不勝悲痛。皇上為死者送來上好木材做的棺槨，並且命令禮部為徐光啟舉行隆重的葬禮，所用開支由國庫支付。

在莊嚴的禮儀中，徐光啟的遺體被運往上海。由於當時的局面不夠安定，直到1641年，徐光啟才被安葬在他在徐家匯的墓地裡。1933年，位於神學院主樓後的徐光啟墓地，舉行了精心安排的悼念徐光啟去世三百週年的紀念會。

徐光啟死後，皇上封他為少保，諡文定。

即使皇上的封號，也不能彌補在中國的每一位耶穌會士由於他的去世在感情上帶來的悲痛。耶穌會的每一所會院的建立都與徐光啟直接或間接的作用分不開。

從皈依天主教到去世，徐光啟的個人生活一直都奉行最高尚的天主教徒的道德品行。耶穌會士們對他

非常的了解，用了許多的筆墨來講述徐光啟的宗教信仰，他的謙恭、溫和、寧靜、正直；他對祈禱和贖罪的真心，他對自我感情的控制，他對敵人的寬恕，他那平和的心地、語言和表情，他的以慎重為界的熱誠。他使多少人皈依了天主教並沒有紀錄，但是僅在1623年一年，據有記錄可查的，他直接使120人皈依了天主教，這些人大多數是學者和學生。

在北京，徐光啟的家與耶穌會士的住所緊挨著。他的家有一個自用的通道與神父的禮拜堂相通。即使他擔任內閣大學士而朝政繁忙時，他也從不忘記每天都要抽出時間作祈禱。

徐光啟的天主教信仰，不帶絲毫的民族主義，他的信仰是無國界的，他將教會看成親密的一體。他對傳教士們從歐洲收到的來信有著濃厚的興趣，對教會在印度支那（Indo-China）的迅速發展也由衷地高興。他給越南的東京（Tonkin）新建的天主教中心寫信，鼓勵這裡的天主教徒們面對進攻時要牢牢地站穩，「要想到自己是生活在教會的祝福之下，為教會而死是更有價值的。」

在需要維護他的天主教信仰時，他從不害怕失去他的官位。每當有人用筆攻擊天主教時，徐光啟都會寫出反擊的文章。他的《辨學章疏》，不同於一般的辯論性的文章，在護衛天主教真理時，沒有忘記天主教的博愛。當大多數的人被激怒時，他也從未失去文雅的風範。他這篇為天主教辯護的文章如此有效，使許多寫反對天主教文章的作者無力再發起一次進攻。

與利瑪竇一樣，徐光啟是位有遠見的人。他看的是將來，對他來說，明天的收穫要比今日見到的、暫時的收穫更重要。這也是為什麼儘管經歷了數年的失望與反覆之後，他一直沒有忘記修曆的事情。通過修曆，他希望為教會取得安全和自由的地位。他的願望實現了。

在中國，走仕途是致富的好門路，但是徐光啟無論是在生前還是在死後都十分清貧，他的收入只夠維持他自己和他家人的生活。皇上為表彰他的傑出貢獻賜給他的獎勵，他都用來做了善事。在他過生日的時候，他發放了四大筆的救濟：向有病的人、向在牢獄中的人、向老年人，以及向傳教士們發放用於救濟天主教徒的錢。在一些受災的省份，當地人稱他是「窮人之父」。身為大學士，徐光啟享有最高的權勢，但是在他去世前的生病期間，伴陪他的耶穌會士注意到，他竟然連買普通的藥的錢也沒有。

巴篤利撰寫的悼詞刻畫出這個偉大的人：

「這就是閣老保祿留給他家人的財產，是這筆財產使他的家庭很富有：偉大的功績，偉大的榜樣，極少的世俗物質。」^①

① 耶穌會士德禮賢著 *Danicle Bartolie Nicola Trigault, Revista storica italiana* X V I (1938年6月30日)，77-92頁。

② 見 *ARSI, Jap-Sin* 161 II, 116-117頁。

- ③ 耶穌會士 Arthanasius Kircher 著 *China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis, illustrata* (安特衛普 1667 年版), 110 頁。
- ④ 德禮賢講述了完整的經過, 見 *Galileo in China*, 由 Rufus Suter 和 Matthew Sciascia 翻譯 (劍橋——哈佛大學出版社 1960 年版)。
- ⑤ *Eminent Chinese*, II, 955 頁。
- ⑥ 關於他的職業生涯, 參考 C. R. Boxer 著 *The Christian Century* 中的索引的相關頁。
- ⑦ 見曾德昭已引之著作, 152-153 頁。
- ⑧ 這段對李之藻的評價和其他的評價, 見同上書, 359-360 頁。
- ⑨ *Eminent Chinese*, II, 686 頁。
- ⑩ 耶穌會士畢嘉 (Joannes Gabiani) I 著 *Incrementa Sinicae ecclesiae a Tartaris oppugnatae* (維也納 1673 年版), 594 頁。
- ⑪ *Eminent Chinese*, II, 808 頁。
- ⑫ 耶穌會士 Joseph Siao 著《天主教傳行中國》(1931 年版), 209 頁。
- ⑬ 見 Vāth 已引之著作, 103 頁。
- ⑭ 參考李約瑟已引之著作第 171-479 頁, 特別是 437-438 頁。
- ⑮ 見湯若望已引之著作, 7 頁。
- ⑯ 見 Vāth 已引之著作, 102 頁。
- ⑰ 見李約瑟已引之著作, 438 頁。
- ⑱ 同上, 437 頁。
- ⑲ 見 Bartoli 已引之著作, IV, 429 頁。
- ⑳ 同上書, 48 頁。

1 畢嘉 (1623-1696), 義大利籍耶穌會士, 1659 年來華。

第十四章

兄弟幫兄弟

徐光啟的逝世標誌著一個時代的結束。在突發性的、毀滅性的打擊面前，為天主教在中華帝國贏得一塊安全之地，是利瑪竇傳教的首要目標。現在這個目標達到了，傳教事業平安地度過狂風巨浪。對天主教徒的迫害也沒有能夠根除天主教，邪惡的魏忠賢也成了過去。懷揣聖旨的耶穌會士們在曆局工作，天主教終於享有了相對安全的環境。隨著徐光啟，這最後一位最偉大的、與利瑪竇一起奮力使天主教在中國土地上扎下根來的學者的去世，中國傳教史的第一章結束了。

傳教進入到新的發展時期。不安全感消失了，坦然自信成為了主流。這與二十年前帶有龍華民色彩的觀點、造就了他的傳教政策的虛假及災難性的樂觀主義不一樣。現在的自信，來自挫折經歷對他們的磨練，來自對利瑪竇洞察力的敬佩給他們帶來的力量。

半個世紀以來，開拓性的傳教事業帶來的成果，首次在全省以不斷皈依天主教的運動形式呈現出來。湯若望在曆局的工作，不斷為天主教贏得威望，使這皈依運動得以繼續下去。

形勢的發展也有另外的一面。傳教歷史的第二階段不僅僅是欣欣向榮，也還有新的災難出現。一開始就用災難引起人們的注意，是因為按照時間的先後它們在這一章的開始出現了。當徐光啟在 1633 年去世，

第一幕的布幕落下時，天主教方濟會和道明會也在這一年來到了中國。第二幕的鈴聲拉響了。

在中國的傳教事業的勝利，似乎註定是從一個危機到另一個危機中呈現出來的。這種模式只會使那些不理解耶穌會士打算要做些什麼的人感到驚異。在中國的耶穌會士們，要使天主教與中國文化有效地結合起來，產生出中國的天主教文明，這是一項最精細的適應和調和的工作。

在羅馬帝國，天主教的傳教士們遇到的是一個組織良好的、有成熟文化、有令人驕傲文明的社會。但是羅馬帝國與中國之間無可比性。因為所有閃族（Semitic）¹的天主教背景也是希臘化世界的一部分，中國則是一個完全不同的世界。這是一個驕傲、自滿、妒忌的，對新生事物抱有很深敵意的國家。傳教事業在這裡遇到的困難，遠比在羅馬遇到的要多。在中國，耶穌會在開始的五十年遭遇的苦難，主要是由於文化背景的不同而產生的。由於利瑪竇的傳教政策的實施，使這些矛盾得到了克服。但是「適應政策」所要求的兩種文化的融合，需要雙方都做出努力才可以達到。如果說中國的文化不得不有所改變的話，天主教自身也要適應新的環境。天主教會內部反對適應與調和的意見，產生於另外的一個矛盾。

要使天主教適應中國文化並不是一件易事。由於羅馬天主教會不僅是一種文化，它還代表一種宗教，這就使事情變得十分的複雜。構成天主教教理和道德真理的主體是不可篡改的。另外，在揭示出的真理的

1 閃族，居住在北非和近東地區的民族。

主體上，天主教發展了文化的形式。在自身有所適應和調節的同時，也對歐洲的藝術形式、社會習俗、衣著服飾、語言和思想的發展演化都做出了貢獻。它還有了一套完整的教會法律、羅馬的文字、天主教生活的戒律。它們是歷史的一部分，而文化和法律則是以世俗的形式呈現出來的。它們也不具有絕對的價值。假如天主教在開始的幾百年是向東方，而不是向西方轉移，它的文化形式的發展將截然不同。條文清晰的羅馬法律和邏輯思維形式的希臘思想，與東方起伏式的思維方法和模糊不清的法律概念相比，可能前者能使完整的、有絕對價值的理論更有章可循。天主教向西方的發展，可能只是一種偶然。無論如何，歐洲的文化形式並不具備絕對的價值。適應政策在對歐洲文化的尊重中，對於以宗教面目出現的天主教的特性可能並沒有產生什麼影響。

當然，還有一些潛在的困難。說得確切些，是一些天主教徒不能夠對諸如普遍性與絕對性、天主教的不變性和特殊性、相對性與天主教的文化適應形式的區別等等做出必要的區分。早期的教會在這方面有過爭論。在當時，這些頭腦不清的和反對文化適應政策的人是極少數。天主教早期的神學家德爾圖良（Tertullian）¹是他所在教派唯一的傑出人物，他的觀點使他脫離了教會。

到了17世紀，形勢發生了變化。「歐洲人主義」占據了強有力的地位，此時適應和調和的原則已經不見蹤跡，致使這種原則竟然不被人理解。天主教和歐

1 德爾圖良（160-220），迦太基人，早期天主教神學家、倫理學家，教會拉丁語言的創始人，在傳播天主教教義和教義方面有一定作用。

洲文化及習俗被無可置疑地認為是唯一正確的，哪怕稍稍對一些非「歐洲人」的文化和習俗有些讓步，都有被視為背叛天主教信仰的危險。如果早期教會史上，適應態度引起的是極小部分人的反對；那麼在17世紀，肯定會招致絕大多數人的反對。

奉行著獨創性的對日、華傳教政策的范禮安，完全清楚這種情況。他明白，他所推行的傳教政策是與同時代人的大多數看法相抵觸的。因為這些人對他的政策不理解，所以反對這種政策也是必然的。范禮安不想讓傳教的領域含有衝突的種子。他認為，分裂、鬥爭和爭論一定會給傳教事業帶來危險。傳教士們在傳布福音時與當地文化相碰撞而產生的困難已經不少了，如果再加上傳教士們內部的分歧，和隨之而來的教徒中的意見不一致和非天主教徒的流言蜚語，傳教的困難就將不知要增加多少倍。再者，范禮安確信，「歐洲人主義」不會給這些國家帶來皈依天主教的希望，特別是在中國，成功的唯一希望是團結一致、排除敵意，直到讓文化適應政策自身的結果來證實自己，直到讓天主教的本性更能夠被人們理解，直到讓教會牢牢地扎下根來。

對范禮安的傳教政策的主要威脅來自菲律賓。在菲律賓，教會的經驗使傳教士們沒有理由懷疑作為傳教方法的「歐洲人主義」是否有效，儘管西班牙人也寫過一些強有力的反對「歐洲人主義」的文章，儘管在墨西哥和南美的傳教也採用了適應政策。在菲律賓的傳教士們不願意看到，在他們賴以取得成功的傳教

理論中有太多的錯誤。在菲律賓成績斐然的傳教士們，在攻克固若金湯的中國時失去了耐心。空想時代的歐洲人對非天主教的人民的看法都是一致的。他們對中國文化的承認，似乎一點也不比對菲律賓和印度文化的承認更多。

羅索 (Rosso) 並不在意傳教方法的問題，認為它與耶穌會士和方濟會士在福建發生的衝突無關，他還肯定說：「……那些被稱為耶穌會的傳教方式，在其特徵上與 (方濟會的修士) 沒有一點是不同的。」羅索忽視了一些人的說法，他的這番話，是與方濟會事業的領導者，一位多產的、關於方濟會事業的作家的說法直接矛盾^①。方濟會士文都辣 (Buenaventura Ibanez) 所描寫的耶穌會傳教方式，「純粹是用人性手段，是直接與傳教者們所使用的方式、與我們的主耶穌推薦的方式相矛盾的。除了耶穌會的神父們，其他各地都遵循著傳教者們的傳道方法傳播天主之國的教義」^②。耶穌會士們的智力傳道的方法，在文都辣看來，不過是「在異教徒面前裝腔作勢，擺出他們富有、有權利、有權威和高貴的樣子」。如果「異教徒們」知道了還有其他「使徒式的、貧窮的、謙恭的」傳教士組成的傳教使團時，耶穌會就會處於羞愧的境地，所以他們極力不讓其他的修會進入中國。

修會之間的這些差別，最終以禮儀問題為中心展開了爭論。這場爭論在經過了一段相當長的時期後，達到了最高點。這場衝突從中國擴散到歐洲，對所涉及的問題爭論的程度，比原有對在中國的一些傳教問

1 文都辣·中文名字參考 (法) 沙百里著·耿昇、鄭德等譯《中國基督徒史》，中國社會科學出版社 1998 年版，第 151 頁。

題的爭論要更強烈、更令人激動。捲入這場爭論的有羅馬的教宗、中國的皇帝、樞機主教的代表、紅衣主教、理論家、人文學家和理性主義者。爭論的旋風席捲歐洲的各大高等學府。它成了巴黎索邦（Sorbonne）神學院^I教學中著名的案例。對這個問題的爭論，使中國在歐洲成為引起人們普遍狂熱、甚至是滿懷激情的關注目標。這種情況可以說是空前絕後。

史學家們關注的焦點是在爭論的後期。因為在衝突的後期，爭論的結果超出了一般的範圍，衝突立即變得過分的複雜，同時又是過分的單純。說它複雜，是說一些其他因素的介入，使衝突更加複雜化。宗教各派的團隊精神需要為各自的傳教士辯護。楊森學派（Jansenists）^{II}和高盧派（Gallicans）^{III}抓住這次機會，用爭論的武器，向他們老對手耶穌會發動進攻。這樣一來，在歐洲，這場爭論成了政治、宗教複雜鬥爭的一部分。由於爭論持續的時間很長，它的火藥味不可避免地就越來越濃。當雙方在爭論中黔驢技窮、彈盡糧絕的時候，感情因素、人身攻擊、互相指責，等等，出於卑鄙動機的責難越來越多地代替了理性。另一方面衝突過分單純的說法，是指禮儀的爭論加大了問題的重要性，將爭論重點擴展到天主教傳教的目的是什麼等問題，同時也將被遺忘的傳教方式問題又提了出來。對一些人來說，它是一場耶穌會為了騙取中國人接受天主教的一種「代用品」的陰謀。對另一些人來說，它只不過是道明會和方濟會對耶穌會的成功產生妒忌心理而引起的事件。

I 巴黎索邦神學院，由索邦（1201-1274，法國國王的告解司鐸）創建，後成為巴黎大學，是歐洲主要的學習中心。

II 楊森學派，由法蘭德斯天主教改革運動的領袖楊森所宣導的派別，主張人生完全是由上帝預先決定的觀點。

III 高盧派，出現在法國的宗教和政治的理論派別，強調限制教宗權力，反對教宗干涉法國內部事務。

正像戈約 (Goyau) 所指出的：「如果僅僅將爭論說成是傳教的各派別間的爭吵，是各派別在習慣和氣質上的不一致，就使這場爭論失去了它全部的意義。」^③這場爭論的真正意義在於，它代表的是「歐洲人主義」的哲學與政策，和文化適應政策的直接衝突。這是它更深一層的意思，包括禮儀問題在內的每個問題。雖說禮儀問題在後來表面上顯得特別重要，以致掩蓋了其他問題，但是在這更深層的意義之下，它也不過是枝節問題。

1580年，范禮安召集在日本的耶穌會士負責人開會，討論日本由於天主教會人數的迅速增長而帶來的困難。他們討論到，在天主教徒的人數不斷增加的情況下，邀請其他修會到日本來傳教是否明智。與會的人對於這個問題進行了充分的討論，他們分別提出了贊同與反對的重要理由。由於沒能做出決定，范禮安將兩方面的意見同時提交給教宗國瑞十三世 (Gergory X III)。國瑞十三世決定，這時讓其他修會進入日本是不適宜的。1585年1月28日，在教會簡報 (Brief Pastoralis Officio) 中，教宗發布了除了耶穌會禁止其他修會進入日本的政令^④。

在菲律賓的傳教士們，當然不會默不作聲地接受這樣的歧視。其中一些人的情緒由不滿變成氣憤，甚至是激憤。他們將不能進入日本這一對他們具有強烈吸引力的地方的原因，歸咎在耶穌會的身上。他們想在這片土地上獲得豐收。耶穌會受到的攻擊實在是太多了，以致范禮安覺得要採取一些行動，解釋一下耶

耶穌會的處境。1598年，范禮安針對這種對耶穌會的指責發表辯護文章：〈對於形形色色有關對在日本和中國的耶穌會神父們的錯誤詰難的防衛性答覆〉。要了解這個時期，這篇文章不可不讀^⑤。從這篇文章中，還可以了解到范禮安個人的一些深層的想法。文章避開派別之爭，清晰、客觀地講述了這件事情的前後經過，還談到了教宗國瑞十三世的決定和他自己做出決定的理由。

從范禮安的文章中可以清楚地看到他的傳教政策基於兩條理由：一是，他要使頑固堅持「歐洲人主義」的傳教士們，不管是耶穌會士、道明會士還是方濟會士，統統遠離日本和中國；二是，要避免西班牙與葡萄牙的民族主義者之間發生正面的衝突^⑥。

作為耶穌會巡察使的范禮安，耶穌會士桑切斯帶給他的干擾，一點也不比其他修會的修士帶給他的少。范禮安於是將壓力轉給耶穌會總會長，請他禁止耶穌會士從菲律賓進入中國。另外，范禮安還願意支持放棄了「歐洲人主義」的其他修會的成員。在1583-1584年時，他與道明會的西爾韋斯特雷·德·阿塞韋多（Silvestre de Azevedo）的關係就能證明這一點。阿塞韋多是在柬埔寨的一名傳教士，因為放棄了「歐洲人主義」，他發現自己在傳教士們中處在被孤立的地位。他的傳教方式與利瑪竇在中國使用的是一樣的，他透過吸收本地的文化，運用他的學識，用外交上的方法取得了傳教的成功，贏得了柬埔寨國王薩塔（Preah-Berom-Intoreachea II）的信任。但是，阿塞

韋多得到的「獎勵」卻是麻六甲的代理主教將他逐出修會的命令。被驅逐理由是，他沒有全心投入到直接傳布福音的工作中，而是將時間用在了科學、哲學和其他的一些世俗事務上。五年來，沒有神父聽他的申訴，范禮安從遙遠的日本給他鼓勵，給他寄去做彌撒時要用的一切物品^⑦。

如果說范禮安待人處世的態度，沒有因為其他修會對他懷有惡意而受到影響，那麼同樣也沒有因為西班牙人對他的反感而受到影響。李瑪諾在寫給耶穌會總會長的一封信中陳述說，西班牙籍的龐迪我被選入中國的傳教團的原因之一，就是「摧毀我們不允許西班牙人進入中國的傳言」^⑧。在范禮安去世六年之後，具有諷刺意義的是，在日本的葡萄牙籍耶穌會成員之一的皮爾（Pires），十分沮喪地埋怨說，范禮安總是提升西班牙人和義大利人，而沒有提升葡萄牙人^⑨。接替因對在日本發生的天主教徒受迫害一事處理不當被耶穌會總會長撤職的卡爾瓦羅，而擔任天主教會日本省區負責人的馬特烏斯·德·庫洛斯（Mateus de Couros）^I則指責說，范禮安和其他義大利籍耶穌會士毀了日本省區^⑩！巡察使巴範濟的繼任者方濟·維爾拉（Francisco Vieira）^{II}，向葡萄牙籍助手抱怨說，耶穌會總會長願意用義大利人和西班牙人而不是葡萄牙人^⑪。

當時存在著強烈的民族主義，是一個無可爭辯的事實。范禮安當然會批評這種現象，就像他在1595年11月18日從印度的臥亞寫的一封信中所表達的那樣。但是在處理具體事務時，他也不得不考慮這個問題^⑫。

I 馬特烏斯·德·庫洛斯（1569-1632），葡萄牙及耶穌會士，1617-1621年間，任耶穌會日本、中國省會長。
II 方濟·維爾拉（1555-1619），葡萄牙耶穌會士，1615年任耶穌會日本、中國巡察使，1616年曾到澳門，1619年死在澳門。

那些不配合范禮安「文化適應」傳教政策的耶穌會士，根據耶穌會內部的規矩將被調離。日本省的省長、耶穌會士卡布爾，是不能忍受范禮安的適應政策的人之一。我們還記得，他曾因為他在身為耶穌會印度負責人期間，歧視本地的神職人員，而受到利瑪竇的批評。卡布爾不能擺脫「歐洲人主義」的偏見，范禮安就不再讓他擔任這個職位，讓他回到澳門^⑬。但是耶穌會不能控制其他修會，在17世紀，其他修會進入中國僅僅意味著一件事，即「歐洲人主義」占據絕對主導地位的來自菲律賓的傳教士，不想向其他有特色的傳教方式——如耶穌會士的文化適應方式學習。

在中國的耶穌會士是從自己的錯誤中學習，而變得聰明的。來自菲律賓的傳教士們並沒有從耶穌會士犯過的錯誤中吸取教訓的打算，一位方濟會的護教學專家也是這樣認為的：「他們一點也不留意已經在這個國家工作的傳教士的經歷，沒有充分地吸取他們的經驗。」^⑭

事後的結果證實了范禮安的預見。在日本與中國，對傳教方式有著不同主張的修會，再加上驕傲的民族性，結果導致的將是辯論、不合、爭鬥、分裂和災難。博克瑟（C. R. Boxer）評論說：「在日本，羅馬天主教的各派修會間的競爭，是導致他們傳教事業毀滅的主要原因。兩個世紀後在中國發生的事也是如此。姑且不論在爭論中誰是誰非，這種兄弟間的爭鬥，對一個傳教整體來講，帶來的回應是災難性的，就像范禮安在1583年預見的那樣。」^⑮

范禮安對在菲律賓的西班牙人對中國的企圖沒有誇大。西班牙的遠征司令萊加斯皮 (Legazpi) 在 1565 年占領菲律賓的宿務島，沒過兩年，他向西班牙國王菲利普二世 (Philip II) 提出組建一支艦隊向中國沿海和鄰近島嶼擴張的建議。在 1569 年的時候，征服者們普遍地認為征服中國不會遇到什麼困難^⑥。

范禮安還清楚，上述的野心是得到在菲律賓的傳教士和教會的支持。對「一手拿著福音書，另一手握著國王的寶劍」^⑦這種說法，耶穌會士桑切斯和方濟會的馬丁·伊格納西奧·羅耀拉 (Martin Ignacio de Loyola) 不認為這與傳教的理念有什麼不和諧之處。桑切斯的這種觀點促使一名在墨西哥的耶穌會士——阿科斯塔 (José de Acosta) 寫了一篇文章。文章認為，如果為達到讓中國允許傳教士們自由傳教的目的而對中國發動一場戰爭，那將是一場非正義的戰爭^⑧。這篇文章的確切標題是：「對中國之戰的評論」。文章發行的範圍不限於墨西哥，它清楚地證實了，當時對中國進行一場「聖戰」是具有誘惑性的想法，其傳播的範圍相當廣泛。范禮安對桑切斯在澳門的不斷出現感到憤怒，羅耀拉來自遠方的干擾也使他深感煩惱。

菲律賓馬尼拉的主教多明哥·薩拉澤 (Domingo de Salazar) 在 1583 年 6 月 18 日寫給西班牙國王菲利普二世的一封信中，將在菲律賓的傳教士的想法暴露無遺。薩拉澤是道明會具突出才能的人物，在馬德里時，他因為在「是否用武力為傳福音開闢道路」的一場激烈辯論中的突出表現，而成為眾人矚目的人物。

與他所在修會的大多數理論家一道，薩拉澤在法庭上，針對一些殖民地行政官吏的野蠻政策，與官方的法律學家們進行了激烈的辯論。當時他為捍衛當地印第安人的充分自由而辯護。薩拉澤在 1579 年被任命為馬尼拉主教，1582 年上任。顯然，輕易就能與馬德里律師們的邏輯相抗衡的薩拉澤觀點，在菲律賓馬尼拉過度強烈的「歐洲人主義」的氣氛中不會存活太久，很快他就改變了立場。在 1583 年 6 月 18 日，薩拉澤在寫給菲利普二世的信中說：

「尊敬的陛下，以您的權利和地位，作為西班牙的國王在東、西印度羣島享有一切，作為葡萄牙的國王在中國也一樣享有一切……我主張：陛下可以派一支軍隊去中國。這支軍隊要強大得足以使全中國的武裝力量也不能對它造成危害，這支部隊有進入中國各個省份的權利。當有人騷擾修會時，軍隊可以阻止這些人的行動；它還可以讓這個國家的國王和官員允許宣講福音，保護傳布福音的使徒……」

「假如中國的國王固執己見，禁止傳播福音，尊敬的陛下甚至可以剝奪他的王位。這項建議與前面的主張相比，在可行性上要差一些……執行起來的困難也會更多些。」

「請尊敬的陛下將一切事物放置一旁，甚至是一千個法蘭德斯（Flanders）¹ 人的入侵，或者是恢復聖地；不管是凱撒，還是亞歷山大大帝，都從未面對如此壯觀的軍事上的挑戰。自從天主教開教以來，還未有如此重要的神聖舉動。」¹⁹

¹ 法蘭德斯，指中世紀歐洲的國家，幅員包括今法國北部和比利時、荷蘭的部分地區。

即使是豐臣秀吉，這個被征服世界之夢沖昏頭腦的人，也講不出比這番話的調門再高的言論了。那些認為范禮安誇大了中國人的可怕，或者誇大了導致這種可怕的原因的人，看來是大錯特錯了。

國瑞十三世 (Gregory X III) 不允許托鉢僧會的修士進入日本的命令，並不是長期有效的。克勉八世 (Clement VIII) 在 1600 年 12 月 12 日頒布的諭令中，撤銷了這種限制。它允許任何修會的會士，不必考慮其來自哪個民族，都可以到中國和日本傳教，只是要求去南亞和東亞的非葡萄牙籍的傳教士必須經過里斯本和臥亞。不久這條限制也被取消了，因為法國與西班牙間的爭鬥，使想去這些地方的傳教士們很難到達里斯本；而且即使他們到了里斯本，還很可能要等上兩年的時間才准出發。由於西班牙與荷蘭之間發生的戰爭，葡萄牙人的船隻經常被荷蘭人和荷蘭人的盟友英國人捕獲。在印度的臥亞，教會法庭經常找非葡萄牙籍傳教士的麻煩。鑒於這些，教宗保祿五世在 1608 年 6 月 2 日頒布的關於解決傳教問題的若干規定的通諭中，做出「允許托鉢僧會的成員選擇任意的路線到達遠東」的決定²⁰。教宗伍朋八世 (Urban VIII) 在 1633 年 2 月 22 日的通諭中，將原來僅限於托鉢僧會成員的規定，擴展到所有的修會和會眾。

於是在 1608 年之後，道明會和方濟會就不再受教會在這方面的任何約束了。也沒有證據表明，耶穌會士為了不讓這些修會的成員進入中國而採取了行動。不過，耶穌會士對由此而可能發生的事情，則是非常

焦慮的²⁰。

長期以來，西班牙人將目光一直盯在臺灣，將臺灣看成一個可能的行動基地。這個基地可以保護他們的商業利益，抵禦荷蘭人的掠奪。這個島嶼對在菲律賓的傳教士們來說，還是進入中國的跳板。1626年5月10日，一支從馬尼拉出發的遠征隊到達了臺灣的東北海岸。他們沒有遇到任何抵抗，就占據了幾個碼頭。在聖薩爾瓦多（San Salvador）¹的遠征部隊大本營裡，道明會建起了一所教堂和會院。

1631年，行政長官唐·胡安·阿爾卡拉索（Don Juan de Alcarazo）決定派一名使者去見福建巡撫，以期取得與福建省的貿易優先權。道明會在臺灣的負責人——安吉羅·高奇（Angelo Cocchi）擔當了這項使命，並讓同一修會的夥伴——湯瑪斯·謝拉（Thomas de la Sierra）與他一起前往。謝拉在臺灣學過一些中文，高奇曾在馬尼拉的中國人當中工作過兩年，也會講幾句中文²¹。

1631年12月30日，在兩名西班牙士兵、七名菲律賓人、一名中國籍翻譯和一名墨西哥人的陪同下，兩位神父從聖薩爾瓦多啟航了，從此悲劇一直伴隨著他們。他們無意中雇用了海盜船員，運送他們前往中國大陸。到了夜間，船上的旅客便落入到這夥魔鬼的手中。在一場混戰中，謝拉、五名菲律賓人和那一名墨西哥人被殺，還有兩人受傷，高奇和其他的倖存者守在船艙裡。到了第二個夜晚，一夥比這幫強盜更兇狠的海盜，又登上了這艘船。在搶了東西、殺死船員

1 聖薩爾瓦多，位於菲律賓西海岸上的一座小城。

之後，他們棄船而去。高奇和同伴們這才從船艙中爬出來，設法駕船到了福建沿岸的一個島上。當地的漁民將他們帶到了大陸。

這幾位外國人被交給當地的地方官，地方官將他們送到泉州，泉州的官員又將他們帶到福建巡撫的面前。開始的時候，這幾位不請自到的客人讓巡撫感到煩惱。在聽了他們令人毛骨悚然的經歷後，巡撫非常同情他們，將他們安置下來，還供給他們生活用品。巡撫向北京送去關於這件事情的報告。

高奇因為海上的可怕經歷而病倒了，甚至差一點病死。在生病期間，高奇給他的上級寫了一封信。他在信中所做的結論，肯定是由他的這次經歷而得出的。信中說，他的西班牙行政長官特使的身分根本不起作用，中國人不拿這當回事兒。將來要在中國傳教的時候，傳教士們要穿中式服裝，要學說官話，要模仿耶穌會的傳教方式。像許多人一直鼓吹的，那種只要有一小隊傳教士在沿海登陸就可以進入中國的論調，是「最愚蠢的」。這樣做唯一的結果，將是苦惱和無一例外地被送回他們出發的地方。

這封信的內容相當有意義。高奇迅速認識到舊式傳教方式中的錯誤和適應政策的聰明之處。應該注意的是高奇是義大利人，若說在中國的耶穌會、道明會和方濟會的爭論起因，是由於民族氣質的不同，而不是由於教派的不同，這樣的說法絕不會太過。16世紀和17世紀初葉，在歐洲，伊比利亞半島的民族主義最為強烈。大多數在中國的傳教中起領導作用的耶穌會

士，是來自那些民族主義尚未發展的國家。要是在首批來到中國的道明會和方濟會的成員中義大利人占大多數，也許他們就不會與耶穌會發生衝突了。

高奇在福州住到四個月的時候，北京傳來命令，要巡撫將他送回臺灣。朝廷對與西班牙做買賣沒有興趣。送高奇的船準備好了，但是他沒有上船，而是設法讓一位渴望去菲律賓的日本籍天主教徒替他登船。這個主意是住在福州北面福安村的天主教徒劉路加（Luke Liu）想出來的。高奇暗中到了福安，躲在劉的家中。他穿上了中式服裝，留起中式鬍鬚，向劉路加學習中文。

在這期間，高奇設法與耶穌會士艾儒略取得了聯繫。兩人建立了親切友好的關係，艾儒略給與這位道明會神父多方的幫助²³。但是艾儒略完全不支持道明會在這個時候想要在中國安置下來的打算。艾儒略盡一切努力說服高奇，告訴他，採取這樣的舉動是不明智的。高奇沒有承諾什麼，仍然是我行我素。

福安村有三千多村民，其中有十名天主教徒。與後來一些從菲律賓來的傳教士的悲觀看法不同，高奇對這些天主教徒素質的印象有其重要的意義。他發現這些天主教徒的素質要高於在馬尼拉新皈依的天主教徒。在馬尼拉的新入教者，通常是因為能在物質上得到好處而加入教會。在福安不長時間的觀察之後，高奇得出了「在中國，皈依者……是些有能力和有學識的人」²⁴的結論。

由於渴望在高奇建起的立足點上發展下去，道明

會傳教省省長命令黎玉範 (Juan Bautista de Morale) 到臺灣去，準備加入高奇的行列。黎玉範在 1622 年從墨西哥到達菲律賓馬尼拉，1629 年他領著一組人到了柬埔寨，但是不久又回到菲律賓。

將福音傳到中國，也是方濟會長久以來的願望。他們的迫切心情與他們的同事道明會是一樣的。方濟會指派艾文德 (Francisco de la Madre de Dios) 和利安當 (Antonio Caballero a Santa) ¹ 與黎玉範結伴來中國²⁵。在方濟會的中國傳教事業發展過程中，利安當註定是位傑出人物，他有開闊的思想，不以冷嘲熱諷的態度待人，不因與個人的衝突而影響對耶穌會的普遍看法。儘管他與耶穌會在禮儀問題上的看法有很大的分歧，在引起著名的「禮儀之爭」中，恐怕除了道明會的黎玉範，就要數他起的作用最大了。但是他還是贏得了在中國的耶穌會士的讚揚與尊重。1673 年 1 月 20 日，利安當去世後的四年，耶穌會士安文思從北京寫給方濟會的文都辣的信中，稱讚利安當是「極為虔誠……的傳教士，是一位傑出的人物」²⁶。

1633 年 3 月 9 日，黎玉範等三人從馬尼拉啟程。他們在台灣停留了三個月後，黎玉範和利安當登上高奇派來接他們的小船駛向中國，船上有高奇派來的翻譯和四名天主教徒。6 月 25 日，他們在中國上岸。7 月 2 日，翻譯將他們帶到了福安，一路上沒有受到盤查。

他們與耶穌會士的首次打交道似乎就不順利。利安當後來講到了這件事。他們出於善意，送給葡萄牙

1 利安當 (1602-1669)，來華方濟會士。《晚明基督論》第 89 頁，注 65：「利安當是中國 17 世紀方濟會傳教士中最有名的一位，……他在中國禮儀問題上與利瑪竇的立場截然不同。」方豪著《中國天主教史人物傳》(中)有利安當傳。

籍的耶穌會士林本篤 (Bento de Mattos) I 一瓶彌撒用的葡萄酒。林本篤顯然是承受不了甜甜的葡萄酒，對送酒者不禮貌地抱怨說，甜酒讓他噁心！他還說，只有賊而不是牧羊人才從後門進入中國。他所說進入中國的正門，是指要通過在澳門的主教。林本篤認為，他們應該得到澳門主教的批准，至少也應與負責這個教區工作的耶穌會中國區副省長陽瑪諾見上一面。在林本篤確信黎玉範等人的到來受到副省長神父的歡迎時，不禮貌的態度似乎有所緩和。利安當在一封信中有不高興的表示，但是他在其他幾封信中承認，在後來的幾年裡，林本篤的態度變得好些了。

幾年之後，林本篤講了他對這件事情的說法。這是他在被調到海南之後不久，從那裡發出一封信中講述的^①。寫信的日期是 1636 年 5 月 1 日，顯然是在曾德昭問及這件事的情況下寫的。林本篤在信的開頭寫道，「我在回答您所詢問的有關我與在福建的神父們的情況時，一定如實告知。」他承認，他已經記不住所有的細節了。他說，他與高奇有著良好的友誼，還提到了他給高奇許多的幫助。自從那三位神父在 1633 年到福建之後，他記不得發生過任何不愉快的事。他提到，是高奇聽說他缺少做彌撒時的酒，就送給他幾瓶。他也送給他們「幾樣東西」作為回贈。他還給過他們一些書籍，其中有一本他在澳門得到的葡中字典。在高奇去世後，黎玉範捎信說，沒有安葬高奇的地方，林本篤就將幾年前在福州去世的年輕耶穌會神父盧安德 (Andre Rudomina) II 旁邊的一塊地提供

I 林本篤 (1600-1652)，葡萄牙籍耶穌會士，1630 年來華。

II 盧安德 (1594-1632)，立陶宛籍耶穌會士，1626 年來華。

給他。有幾次林本篤還注意到黎玉範寄到澳門再轉給在臺灣道明修道院副院長的一些表示感謝的信。除了不同意黎玉範等三人未經澳門主教同意就進入中國的做法，並且一直為此感到震驚之外，林本篤在信中所描繪的他與他們之間的關係，還是很正常的。

在利安當來到中國時，像他自己寫的那樣，只是「剛學了幾句基本的中國官話」。四個月之後，他就決定「出發上南京去」²⁸。他是在1633年11月2日，在一名譯員兼嚮導的天主教徒的陪伴下啟程。為帶上做彌撒的用品，他還雇了一名腳夫。12月16日，利安當到達江西建昌的時候，受到了耶穌會士費奇觀的熱烈歡迎。費奇觀留他住了幾日，在那兒的教堂裡舉行了彌撒。到了第三天，費奇觀告訴利安當，沒有教區副省長的同意，他再住下去是不合適的。

在好多年以前，耶穌會士就認識到，給予那些其傳教方式可能會對傳教事業帶來危險的托鉢僧會士們以殷勤的款待，將使自己不得不面臨許多麻煩，為此他們請求耶穌會總會長制定出一項相關的政策。這也是金尼閣1616年在赴羅馬時，提出的多項請求中的一項²⁹。總會長維利契答覆了這個問題：鑒於危險性的存在，似乎需要對此持一種消極的政策。但是，這個決定將由所在地的負責人，根據謹慎與博愛的原則來處理。

利安當在耶誕節的前幾天到了南昌。正如林本篤預料的那樣，在南昌的耶穌會負責人友好地接待了他。無論是在教堂，還是在住處方面，都為他提供方

便。利安當顯然是期望陽瑪諾允許他無限期地住下去。但是過了幾個星期後，陽瑪諾提出，他最好還是到別的地方去建立自己的傳教點。陽瑪諾又為利安當物色了一名嚮導，還為他給在南京的天主教徒們寫了幾封信。

1634年1月23日，利安當來到了這個古老的陪都。在南京，利安當的嚮導總是給他調換住處，並解釋這樣做的原因是，他來到南京的事一定不能讓外人知道。大家普遍不願意收留這位方濟會的成員，是害怕官方知道後會進行報復。最終那位嚮導還是給他找到一戶人家，讓利安當在那裡住了六個星期。房東這家人和其他的天主教徒都勸利安當離開南京。他們說，如果他不離開，可能會引起官方對整個南京城的天主教徒進行迫害。

利安當不聽勸告，無視南京的天主教徒受迫害的歷史。他將所有這些他不愛聽的意見，都理解成是別人想擺脫他的一種手段。他的中文水準不高，無疑也使他的理解力受到影響，使他不能理解這些人的恐懼是真的。南京人還沒有忘記沈淮和1617年的逐教令，他們記憶猶新的是牢房和杖刑。「南京教案」發生的幾年之後，雖然耶穌會士返回了各地的會院，但是南京的教堂仍然沒有本堂神父。當地的官員們對天主教仍然抱有敵意，許多在職的官員還是屬於沈淮一派的。傳教士之間的走訪必須祕密地進行。

在中國的天主教徒中，要數南京的教徒們最具非凡的熱誠。他們承受著這種困難的局面，焦急地盼望

將南京的教會恢復起來。直到 1634 年，即利安當不合時宜地到來的這一年，他們的希望似乎就要實現了。徐光啟在世時最後辦的幾件事情中，有一件就是試圖恢復在南京的教會。在他去世前不久，他讓畢方濟來南京辦些曆局的事務，而他真實的意圖則是確保有皇家使命在身的畢方濟，可以受到官方正當的接待。因工作性質，他也可以在南京無限期住下去。

1634 年初，畢方濟到了南京。這是從 1617 年以來，第一次有一位神父公開地來到這裡。當地的官府發布文告，告知老百姓畢方濟將要到來的消息，要求人們對他的住處和他本人都要尊重。

在評判利安當的不幸經歷時，一定要考慮到當時南京的背景。方濟會的利安當是在 1634 年來到南京，剛好與畢方濟的到來在同一年。畢方濟的到來，預示著南京的天主教團體在經歷十七年的半地下存在的狀態後，會重新出現在公眾的面前。南京的天主教徒們在經歷了長時間的失望之後，他們的期望值很高。而熱誠的利安當在此刻出現，使他們這種期望受到了災難性的威脅，至少天主教徒們是這樣看的。這時候只要走錯一步，迫害就會重新而來。這就是為什麼這裡的天主教徒們極不願意在南京見到利安當，而且一有機會，就想辦法讓他離開這個城市的原因。

當利安當在他們的一再懇求下仍然堅決不離開南京時，南京的主人們採取了激烈的行動。他們準備好一條船，編了個理由將利安當引到上船的地方。利安當拒絕上船，教會的一些教徒就將他按住，儘管他竭

力反抗，他還是被捆上手腳抬上船，被鎖在了船艙裡！船到了福建之後，他被放了出來。

這是件不幸的事，但是也讓人感到好笑。它可能是唯一記錄在案的虔誠天主教徒誘拐了一名神父的案例。利安當值得稱讚之處是，他本人對這件事情並沒有心懷不滿，不像他後來的同事，因為利安當在南京的遭遇一直對耶穌會存有偏見。不過，利安當誤認為：在前前後後發生的這些事情中，陽瑪諾是整個陰謀的策劃人。利安當從未看過陽瑪諾讓他帶給南京的天主教徒的信（因為信是用中文寫的，他無論如何是讀不懂的）。但是他相信，在南京發生的每一件事——從南京的天主教徒害怕受到迫害，他從一個住處被轉到另一個住處，嚴密地限制他的活動範圍，請求他離開南京，等等，所有這一切都是陽瑪諾在信中精心策劃好的。利安當的這種看法，說明他忽視了當時他周圍的環境。如果陽瑪諾真的要上演這一場戲，南京是他最不願意選中的舞臺，其他任何地方都比南京要好。還有一點要注意，儘管不是利安當的過錯，但是在南京的時候，他與畢方濟和陽瑪諾兩人都沒有交談過。他的一切觀念都是在他被監禁的房子裡，從兩個年輕的中國男孩兒那裡得到的。

耶穌會士在這件事情裡到底扮演什麼角色？在耶穌會的檔案中，到目前為止沒有找到在這段時期與此事相關的材料。或許畢方濟和陽瑪諾覺得話說得越少越好。從利安當的陳述來看，他被自己知道的與實情相反的情況左右了。將這些細節拼湊起來，勾劃出事

情的結局並不是困難的事。陽瑪諾建議利安當去南京的時候，並不知道畢方濟到了南京、或者不久將會到南京的消息，也沒有充分考慮到南京天主教徒的恐懼。在南京，沒有一個家庭願意讓方濟會的成員長期居住，這就反映了他們的恐懼。南京的天主教徒們想到的不僅是他們自己受過的迫害，還清楚地知道在日本發生而仍舊來勢兇猛的對天主教徒可怕的迫害。他們與耶穌會士一樣，譴責方濟會魯莽的傳教方法。從利安當記錄的與南京天主教徒的爭論材料中，可以清楚地看出這一點。南京的天主教徒們經常以日本為可怕的例子，來講述原本欣欣向榮的教會如何變成了廢墟。他們將恐懼告訴了在發生事件之前或之中來到南京的畢方濟。畢方濟完全理解他們，在陽瑪諾進京途經南京時，畢方濟向陽瑪諾講明，將利安當送到南京是不明智的。如果兩位神父沒有親自導演綁架利安當的一幕，但對於這項行動，他們肯定是同意的。

毫無疑問，耶穌會的兩位神父應該與利安當討論一下形勢。他們一定覺得幾個星期都過去了，利安當聽不進他們講的道理，在這樣的情況下與他討論是沒有用的。也許還因為陽瑪諾是葡萄牙人，利安當是西班牙人，陽瑪諾對利安當的仁愛之心變得麻木了。過了幾年之後，陽瑪諾在一封信中請求利安當為 1634 年發生的這件事寬恕他^⑩。

如果指責陽瑪諾公然違背了仁愛原則，也許還應該記住南京的天主教徒們也應該與利安當一樣得到仁愛。在將近二十年中間，南京的天主教徒們以堅定的

信仰承受著所遭遇到的迫害，贏得了每一位在中國的耶穌會士的讚揚。畢方濟的到來，帶給他們最終得到解救的希望。他們會置危險而不顧，而容忍一位在他們中間漂泊不定、不考慮形勢許可、固執地不接受勸告的陌生神父麼？陽瑪諾認為他們不會。

幾年之後，福建的天主教徒們不得不承受狂暴的打擊，而打擊是由一夥固執的、邏輯混亂的、抱著魯莽熱誠的托鉢僧們引發的。引起風暴的托鉢僧們歡呼雀躍地繼續以他們的方式行事，說「他們值得為此蒙難」，而真正遭受打擊的是中國的天主教徒。他們要首當其衝面對憤怒的官員，要為他們被毀壞的教堂和禮拜堂哭泣。如果為了使天主教徒們能避開災難，毫無傷害地讓幾位過分熱情的傳教士離開，即使是採取一些劇烈的手段，也是有充足理由的。這是一個很有創意的看法。

①見方濟會士 Antonio Sisto Rosso 著 *Apostolic Legations to China* (美國帕薩德納 1948 年版)，109 頁。

②見 *Sin Fram*, III, 90 頁。

③見 *Georges Goyau*, 已引之著作，104 頁。

④見 *Ius Pontificium de Propaganda Fide* (羅馬 1888-1909 年版)，I, 143-146 頁。

⑤內容見 *Colin-Pastels* 已引之著作，II, 682-692 頁。

⑥在耶穌會的檔案館中有許多范禮安的信。從這些信中可以看到他一直對傳教團受到托鉢僧會的活動帶來危險感到擔

- 心。例如：1583年10月28日，*ARSI, Jap-Sin9 II*, 170-172頁；1588年11月21日，*Jap-Sin 11 I*, 13-15頁；1599年2月22日，*Jap-Sin 13 II*, 266-267頁；1601年10月16日，*Jap-Sin 14 I*, 102-106頁。
- ⑦見耶穌會士 Henri Bernard 著 *Aux portes de la Chine*, 117 頁，注釋 30。
- ⑧見 *Opere storiche*, I, 339 頁，注釋 1。
- ⑨ 1612年3月10日的信，見 *ARSI, Jap-Sin 15 II*, 212-216 頁。
- ⑩ 1617年10月5日的信，見 *ARSI, Jap-Sin 17*, 95-96 頁。
- ⑪ 1618年9月30日的信，見 *ARSI, Jap-Sin 17*, 168-169 頁。
- ⑫ 給總會長阿奎維瓦的信，1595年11月18日，見 *ARSI, Jap-Sin 9 II*, 167 頁。
- ⑬ Cabral 1583年10月5日的信，見 *ARSI, Jap-Sin 9 II*, 167 頁；參考范禮安 1595年11月23日的信，見 *ARSI, Jap-Sin 12 II*, 315-319 頁。
- ⑭ 見 Maas 已引之著作，77 頁。
- ⑮ 見 C. R. Boxer 著 *the Christian Century*, 247 頁。
- ⑯ 見 Montalban 的已引之著作，105 頁。
- ⑰ 耶穌會士 Pierre D'Orleans 著 *La vie du père Matthieu Ricci* (巴黎 1693 年版)，30 頁。
- ⑱ 他的論文 *Paracer sobre la guerra de la China* 載於 *Opere storiche*, II, 450-457 頁。
- ⑲ 這段內容被 Bernard 引用，見 Bernard 已引之著作，186 頁。在耶穌會士 P. Pastells 著 *Catalogo de los documentos relativos a las Indiasm Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla, por D. Pedro Torresy Lanzas, precedido de una historia general de Filipinas* (巴塞隆納 1925 年版)，II, CL VII。
- ⑳ *Jus Pontificium*, I, 444 頁。
- ㉑ 參考曾德昭著 *Histoire universelle*, 374-375 頁。

- ⑳ 見道明會士 Benno M. Biermann 著 *Die Anfänge der Neuren Dominika nermision in China* (德國威斯特法倫 1927 年版), 28 頁, 注釋 4。
- ㉑ 見 Biermann 已引之著作, 33 頁。
- ㉒ 同上, 34 頁。
- ㉓ 關於黎玉範的生平, 參考 Maas 的已引之著作, 50 頁, 注釋 9; 關於艾文德的生平, 參考同上著作, 51 頁, 注釋 12 和 *Archivum Franciscanum Historicum*, VIII (方濟會歷史檔案 1909 年版), 581 頁, 注釋 2。此書以下簡稱 *AFH*。關於利安當的生平, 參考已引 Maas 之著作, 51 頁, 注釋 13 和 *Sin Fran* II, 317-318 頁。
- ㉔ *Sin Fran*, II, 331 頁。
- ㉕ *ARSI*, Jap-Sin 161 II, 161r-163v 頁。
- ㉖ *AFH*, II, 551 頁。對於與林本篤的相見和接下去在南京全程發生的事情, 我依據的是利安當自己的講述。公開的講述見 *Sin Fran*, 319 頁, 注釋 1。文章寫於 1636 年, 是在下一章講述的由到北京的旅行而引發的神學辯論法中的見解。更早、更詳細, 不公開的講述見利安當在 1634 年 7 月 16 日的信。這封信是在事情發生後立即寫給在馬尼拉的道明會省長的。兩年之後, 利安當自己複製了這封信送到西班牙, 交給方濟會會長。這個複製件現存在西班牙馬德里的 *Biblioteca Nacional*, 5930, 167-171。
- ㉗ *Postulatum* 注釋 26, *ARSI*, Jap-Sin 100, 10r 頁。
- ㉘ 利安當在 1652 年 1 月 24 日向他修會的省長報告了這件事, 見 *Sin-Fran*, II, 413。

第十五章

多麼美好與快樂啊……

在 1634 年的 11 月，方濟·迪亞斯（Francisco Dias），一位道明會的會士，和艾文德（Francisco dela Madre de Dios）¹，一位方濟會的會士，一同到達福建。此刻，這名道明會士和這名方濟會士分道揚鑣了。迪亞斯仍留在福安，而艾文德在叫作「頂頭」的村莊落了腳。他們雖然努力在周圍一帶傳播福音，但是沒有獲得多少成功。他們遭遇到甚至包括已經信仰天主教的人們的反對，原因是很清楚的，他們不願意向中國人的感情和當地的環境做出任何讓步。他們試圖迫使中國人不僅接受宗教的信條，而且服從教會的所有法律和在歐洲及西班牙殖民地的全部習俗。在這方面，耶穌會士們對不願這樣做的人做出了讓步。於是不可避免的事情發生了。

新來的神父企圖強制實行新的關於天主教徒的義務和禁令，對違反者處以禁止領受聖事的懲罰，在天主教徒中間引起不滿。這些信徒們向引導他們入教的耶穌會神父們申訴道：「道明會和方濟會的傳教士們教導我們的，與耶穌會的神父說的不一樣，而後者似乎更好些。耶穌會士們同樣也是天主的僕人，而且他們在中國傳布福音已經有六十年了。」^①不久，在福州的耶穌會士也聽到了在福安和頂頭的天主教徒們抱怨他們對新神父的申訴。這些抱怨的人們還說，新神父們說：從利瑪竇以來的耶穌會士們把天主教徒領錯

¹ 艾文德，中文名參見《晚明基督論》，第 168 頁。

了路，而他們則是由至高無上的教宗所派遣，來將走錯路的天主教徒引入正路的！耶穌會士們在中國待了很長時間，他們知道必須應以何等的小心謹慎，來承受謠言製造者的報告。因而擔任耶穌會副省會長的傅汎濟，在1636年11月10日的信中向總會長報告了這一事件。在信中他十分謹慎小心地說，那些托鉢僧的說法可能是不屬實的②。

在此前不久，耶穌會士與後到中國的托鉢僧對於天主教徒的責任與義務上的不同解釋，在中國天主教徒中間導致了嚴重的分裂。「分裂和嚴重的流言蜚語」，是道明會士迪亞斯用來描述當時情況的話語。范禮安的擔憂正在成為現實。

利安當就他們傳教的性質一事去詢問一名耶穌會士。在當時的形勢下，直率地交換意見是必要的。但是，正如方濟會士文都辣所指出的，利安當並不是為了達成理解的目的，而去尋找對耶穌會政策的適當解釋。而是按照自己的偏見，從耶穌會士們那裡搜集證據，以便提出指控去反對他們。文都辣寫道：

「為了證實他的新入教教徒的話，利安當神父到一處只有一名耶穌會士主持的教堂。由這名神父伴隨著進去參觀時，他小心地掩飾著自己的真實目的，問道：尊敬的神父，請告訴我，你們對新教徒是怎樣教導的？你們要求他們必須履行什麼義務？他們的哪些風俗習慣是可以被允許的？我問這些是為了使我們的方法與你們的方法取得一致。」③

那名耶穌會士簡要地解釋了他的修會的政策。利

安當就以這些資訊為武器，報告了黎玉範。這兩個人
在迪亞斯和艾文德的支持下，立即開始準備一份報
告，分別給他們在馬尼拉各自的省部。這個報告包括
兩個檔案。第一份文件是以 1635 年 12 月 22 日起至
1636 年 1 月 9 日止對十一位中國天主教徒的詢問記錄
為基礎寫成的。第二份檔包括了他們自己修會的四名
傳教士的觀察所得^④。那四個人在 1636 年 1 月 21 日到
2 月 10 日期間舉行一系列會議的證詞，被存放在法庭
的文檔裡。在那個月結束之前，迪亞斯和利安當就乘
船去菲律賓，將那份報告遞交給馬尼拉的神學家們^⑤。
木已成舟，這一步導致了長時間的停頓，可悲的禮儀
之爭發生了。

迪亞斯停留在臺灣，他攜帶檔案的副本。利安當
乘船去馬尼拉，攜帶著文件的原件。在路上，他的船
被荷蘭人截獲了，這位方濟會的神父成了俘虜。他在
爪哇做了八個月的苦工，又在摩鹿加羣島苦熬了一年。
直到 1637 年 6 月，他才到達馬尼拉。

同年的春天，艾肋德（Gaspar Alenda）¹，另一位
方濟會士，來到中國，加入到黎玉範和艾文德的行
列。在這幾個月裡，艾肋德和艾文德在一起正如范禮
安所擔心的那種事故中，充當領導的角色。這也是關
於傳說來源的一起帶有啟發性的研究個案^⑥。

在福安的村莊裡，一位學者發表了一本攻擊天主
教的小冊子。他僅僅是一名不怎麼重要的秀才。之後
不久，他啟程去北京了。兩名教士斷定他有意要將他
的小冊子呈獻給皇帝，以他們特有的獻身精神、令人

1 艾肋德，中文名
字參考《晚明基督
論》，第 168 頁。

欽佩的熱忱和不敢恭維的輕率，他們迅速地做出決定，如艾肋德說的那樣：「跟隨他到帝國的宮廷去，通過辯論，用我們的生命去保衛我們的信仰和我們至高無上的救世主，以及被釘死在十字架上的耶穌……」^⑦他們根本沒有考慮到，這是一件對教會危害極大的事情；他們的衝動行為也顯示了其對北京的實情驚人的無知。

在三名作為翻譯的少年陪伴下，艾文德和艾肋德於1637年6月出發了。完全是由於當時的局勢比較混亂，他們才輕易地避開了官員們的注意，而順利到達了首都北京。當時「強盜革命」的領袖李自成和張獻忠已經深入到北方中央省份，方濟會士們正是趁著混亂穿過那裡，於8月14日到達北京^⑧。在北京，他們遇到了湯若望。湯若望把他們安置在利瑪竇墓地附近的住所。在他們逗留的十四天裡，他們觀察了每一件事，挑了不少的毛病。讀了他們的報告，很難讓人認為這兩位客人的行為不是藏在耶穌會士住所、以懷有極大偏見的眼光來觀察每一件事的間諜行為。

最使他們感到震驚的是，在小教堂裡懸掛的一幅耶穌與十二名使徒的畫。由於尊重中國人的感情，畫家將畫上的人們原本赤著的腳，畫上了鞋子。對此，這兩個修道士非常反感，「這是最讓我心痛的了。」^⑨艾肋德在給他的朋友瓦倫西亞（Valencia）和納竇（Nadal）的信中這樣寫道。他和他的同伴認為，這是非常重要的事件，有必要向他們在菲律賓的同事們報告。

這件節外生枝的小事，揭露了造成在中國的耶穌會士與托鉢僧分歧的根源，也使他們和睦相處成為不可能的事。正如范禮安已經意識到的那樣，「歐洲人主義」的幽靈與文化適應的策略是背道而馳的。這種令人哭笑不得的指責，和由於文化的差異僅僅做出如此微小的讓步就引來的攻擊與誹謗，說明以這樣的思維方式是永遠也不能理解適應政策的。

不僅是這幅畫讓它的發現者艾文德和艾肋德感到震驚。他們還向馬尼拉報告說，在耶穌會士的教堂裡設有兩個祭壇，一個是為救世主而設的，而另一個竟是為皇帝設置的！前者是救世主的畫像，後者是天子的畫像！這一傳言傳到了歐洲，就成了可惡的流言蜚語的根源，而且這個鬼魂至今仍未消失。它將耶穌會士描述成一夥偶像崇拜者，他們將異教皇帝的畫像擺在祭壇的顯要位置，與天主之子平起平坐，共同享有接受教徒頂禮膜拜的榮耀！

不管是艾肋德，還是艾文德，都沒有直接攻擊過偶像崇拜，而是在他們製造的謊言中間接地流露出這個意思，這些指控都缺少第一目擊者提供的證詞。而事實是：在耶穌會士的教堂裡根本就沒有偶像崇拜的祭壇。湯若望說，從未預料到他的客人們會對一塊無辜的紀念匾額做出如此惡意的解讀。艾斯卡隆那（Escalona）和艾肋德由於對中國的風俗習慣和語言了解甚微而導致的指控，其實是建立在猜測的基礎上，是建立在假定的所謂「祭壇」之上的。首先，那幅所謂的皇帝畫像根本不存在，那其實是一塊木製的牌匾，

上面刻有六個鍍金的漢字。

描述那個謊言的原始材料如何起源，是十分容易的。這就是艾文德在 1639 年 6 月 16 日在馬尼拉一份經過宣誓的證詞裡所提到的。他仔細描述了他所見到的那個「祭壇……是供奉中國皇帝的畫像或牌匾」^⑩。像他在陳述中提到的，*imagen*（畫像）與 *tablilla*（牌匾）是不同的。儘管對兩個傳教士的陳述只要粗略地讀一下，就能明白無誤地了解到，事實上是「牌匾」而不是「畫像」，然而傳言還是堅持就是「畫像」而忽略了「牌匾」。奧·瑪斯博士（Otto Maas）在他的著作裡無意中揭示了，即使是學者們，要讓他們放棄那個老的傳言，也是何等的艱難。雖然他在談及這個問題所涉及的作品時，在註腳中註明是「牌匾」，但在正文中，他還是繼續把它稱作是「畫像」^⑪。

艾斯卡隆那給方濟會士們的原文做翻譯：「我們偉大非凡的國王，他可以活萬萬年。」這就掃除了關於那個誹謗性的「祭壇」的真正性質的全部懷疑。這再清楚不過地表現了一個常用的中文表達法：「萬歲，萬歲，萬萬歲。」這就是日文中的 *banzai*，拉丁文中的 *admultosannos* 和法文中的 *vive le roi*！

正像兩名傳教士自己也很清楚的，這座教堂是皇帝為表示對利瑪竇的敬重而送給耶穌會士的禮物。為了感謝帝國的恩賜，耶穌會士禮尚往來地將一塊刻有「皇帝萬歲」的木製牌匾懸掛在上方。與在美國的天主教堂內廳裡懸掛星條旗的風俗習慣一樣，這並不包含更多偶像崇拜的意義。

這兩個來訪者不對自身加以調整，以適應中國人的環境，專門用最壞的方式來解讀耶穌會士的行為。於是，「桌子」就成了「祭壇」，「牌匾」就成了皇帝的「畫像」。經過這種對幾個細節的簡單曲解和變形，本來是對帝國恩賜的認可和感謝的清白表示，變成了含糊其辭，但卻相差萬里的偶像崇拜的罪名。在三個半世紀之前的元代，當皇帝騎馬進入首都和在舉行公開儀式時，一位方濟會會士，艾文德和艾肋德的偉大的前輩，每次都出去拜見皇帝，為他熏香並向他祝福。如果艾肋德和艾文德了解到他們的這位前輩的所作所為，不知將作何感想。

在他們逗留在耶穌會士住所期間，湯若望曾試圖向他的客人們指出，他們的行為是危險的，並勸阻他們不要走得更遠。他建議他們到朝鮮去，那裡是傳教事業未開墾的處女地。但是湯若望的努力失敗了，他們期待湯神父的是：安排一次與皇帝的會見，使他們獲得在北京建造教堂的允許。耶穌會士在首都經過了差不多四十年的努力，他們自己才見到了皇帝。而僅僅為了在北京建造起自己的教堂，他們花了差不多二十年。在這二十年中，利瑪竇為了這一目的經歷了長期的忍耐，做了艱苦的準備工作。再追溯得遠一點，他經過差不多三十年的時間，廣交朋友，樹立威望，他因此而獲得中國朋友們以其地位和權勢給他或多或少保護。然而，艾肋德和艾文德天真地設想，阻撓他們在首都建立教堂的全部障礙就是耶穌會士。這兩個不請自到的客人，對湯若望的一舉一動都往最壞處

想。使湯若望試圖改變事態進程的任何努力都歸於無效。從脾氣上講，湯若望是一個急躁和容易發怒的人，讓他控制自己的情緒是很不容易的，然而他做到了，沒有記載說他有失態的行為。

兩個星期後，有兩位禮部的官員帶著一隊士兵來到艾文德和艾肋德住所，詢問這兩個新來的傳教士。這兩個傳教士在官員的面前，就把耶穌受難的苦像拿在手裡，「準備著用生命來鼓吹耶穌基督」。當官員們問道，是什麼促使他們這兩個外國人來到帝國的首都，做此次未經批准的訪問時，他們就開始了英勇無畏的講道。艾斯卡隆那描述了這一場景：

「傳教士們回答說，他們來是為了反對和駁斥一本攻擊他們信仰的書裡的錯誤，等等；以及來鼓吹和保衛唯一的神，即被釘死在十字架上的耶穌基督，他的像就在他們手裡拿著呢，等等。」

當官員們被他們的語氣所激怒，與他們爭論起來時，傳教士們就「抓住這個機會……說他們（指官員們）被欺騙了，因為世界上只有一個神，它具有全部不可抗拒的力量，生活中的萬物都依靠它，而且受到他的保護。（他們宣講）最神祕的三位一體和我們神聖信仰的原理，精神的化身、死亡和復活等等。」^①一場相當全面的布道！

官員們失去了耐性，命令士兵們從傳教士手中拿走那個十字架。他們被禁止離開那所房子。他們的翻譯被手銬走了，在傳教士的眼中燃燒著神聖的熱情。在傳教士們看來，官員的行為應歸咎於「惡魔的

發怒」，而根源則在於他們的傲慢自大。這種驕傲自大使他們無法理解傳教士們和翻譯所說的真理與精神。而在官員們的眼中，毫無疑問，這些陌生人是傲慢和目中無人的野蠻人，對中國人謙虛禮貌的道德觀念缺乏最基本的了解。

一名官員留在傳教士們的住處，另一名則回去報告情況。不久傳來了禮部尚書的命令。命令說，這兩個外國人已經在耶穌會士的住所住了若干日子，湯若望和龍華民應受到責備。禮部這一譴責命令的重要性，被撰寫這份報告的艾肋德忽略了。艾肋德堅決地認為，顯而易見，每一個災難都是耶穌會士的陰謀，他們則是受了欺騙。他也提到了龍華民，以他看待北京發生的每一件事以及評估耶穌會士的狀況中所暴露出來的歪曲醜化的觀點，他說龍華民像一個「皇帝的心腹」^⑬。

通常的情況下，這兩個外國人將被帶到北京的大堂上，然後判刑。驅逐出境將是他們所能期待的最輕的處罰。湯若望急於使這件案子不牽扯到官府，因為他擔心這樣會招致對教會的反感。他極力說服有關官員，不要將此案上交法庭，不要通過正式的審判，而將他們遣送回福建了事。他聰明地用了七十兩銀子達到了這個目的。

兩天以後，一位負責安全保衛的高級官員，帶著「一大隊士兵」將這兩個方濟會士拘留了。兩名傳教士引人注目地被押解著穿過北京的街道而至大運河的邊上。在那裡他們被押上一艘官船，一張有大字簽署

的布告貼在一塊木板上。布告上說，這兩個外國人膽敢沒有經過批准就進入中國，傳播異端邪說，現解往福建處死。到福建的行程歷時三個月，在船行經的所有城市和鄉村，這兩個外國人都成了人們好奇心追逐的物件，「甚至女人們也透過窗戶，看看發生了什麼事情」。

所有這些，依據艾肋德的看法，都是耶穌會士幹的！艾文德願意以「一名神父的名義」發誓說，耶穌會士們要為此負責。多明戈·濟瑟斯（Domingo de Jesus）在以大加渲染和不準確的詞語對艾肋德和艾文德的經歷做了說明後，甚至在他作證時的誓詞中更為明白地說：「這種說法在中國非常普遍，即所有這些都是耶穌會的神父、他們的信徒和朝廷的官員們幹的。」^⑩

這些指控不值得評論。即使根據艾斯卡隆那和艾肋德的報告所提供的內容，如果考慮到其他眾所周知的那個時候北京的條件和耶穌會士們的情形，就能提供最好的反駁。指控中所猜測的北京的情況，是根本不存在的。1637年，湯若望並不像要他為這件事負責的人所說的那樣，還遠遠沒有那樣大的權力和影響力。即使到了十多年以後，當他的威望大大提高的時候，他仍然不能使他的兩名因言行不慎而遭到官方深深懷疑的耶穌會士同伴獲得自由。二十年以後，他的影響也許在這一領域中已經不亞於任何人了。但是在1637年，雖然他在剛剛完成的修訂曆書的工作中贏得了不少朋友，但同時也引來了很多敵人。他的影響也

還沒有大到能促使皇帝正式採用經過他修訂的曆書，為此他還不得不等待一個新王朝的興起。那些人對1637年的湯若望所描繪的，是一幅與歷史的真實完全不搭界的荒誕圖像——即湯若望是一個在幕後策劃陰謀的大師，他操縱著北京的高官顯貴們，包括禮部尚書、「官府」和一大堆士兵，就像玩著許多牽線木偶一樣。更為離奇古怪的是（如果可能）如此一種聯想：湯若望組織了一羣受騙者穿過北京的大街遊行，並將方濟會士們遣送到一艘呈現著帝國的顏色和裝飾著反對天主教的標誌的船上。

當艾文德和艾肋德離開北京之後不久，湯若望寫信給他的密友和過去修院的同伴——羅曆山（Alexandre de Rhodes）¹，告訴他在北京發生的故事。1637年11月8日信中的諷刺手法，體現了湯若望的個性，即科隆人的幽默感：有朝氣、熱情，但言語中又常帶有強烈的諷刺挖苦成分。他的耶穌會同事們不止一個感受過他話中所帶的刺，也許湯若望估計到，他的信件除了羅曆山還會有其他人看到，因此可能在信中還是有所保留的，他說：

「我想告訴尊敬的您兩個多月以前這裡發生的部分真實情況。有兩個方濟會的神父來到首都北京，他們決心要做殉教者，或者要使皇帝和所有的中國人皈依天主教。他們倆都不會說中文……他們穿著神父的衣服……每個人手裡都擎著十字架，打算開講傳布福音。他們乘轎子而來，有三位中國年輕的小伙子與他們為伴……我們的副省會長神父在這裡，但是由於他

¹ 羅曆山（1591-1660），法國籍耶穌會士，1623年來華。

不想與他們打交道，就把球踢到我的腳下，因為我是德國人^⑤。我在他們進入北京城門之前會見了他們，平靜而又認真地向他們解釋，為什麼他們應該謹慎、平和地行事。然而我沒有成功，他們憤怒地大聲指責我，尤其是那個最近剛從馬尼拉來的性情急躁的省代理人——艾肋德。他的那個在福建待了兩到三年的同夥艾文德說話還比較溫和。（在中國住上相當一段時間的好處之一是，能夠減低我們天生的傲慢情緒。）然後我帶他們到我們利瑪竇神父的墓地，給他們提供了一間房子，做了慶典彌撒，等等……沒有在任何有關兄弟情誼的小事上讓他們感到失望。那裡（譯者注：指利瑪竇墓地周圍）有上千以告密為生的人。通過這些偵探，當局者得知了艾文德和艾肋德在這兒……士兵們把我捆在柱子上，語氣嚴厲地指責我，推搡、毆打我，甚至要殺了我，整個夜晚不讓我睡覺。（至於那兩個傳教士）這時完全沒有要殉教的想法了，他們沒經過任何反抗，就交出了他們的十字架，雙手抱拳喊了無數聲：『老爺！將我們平安地放了吧！』我使出我在義大利所學到的全部外交手段，努力使他們得到釋放。靠了行賄的幫助，我使官員們沒有把他們扭送到最高法官和皇帝那裡。他們對被遣送回福建的結局感到很滿意，他們說，他們將從那裡乘船回馬尼拉。他們沒有設法帶那三個同行的中國小伙子一道走，聽任這三個中國人被鐵索捆著關進監獄。他們清楚地知道，這三個中國人因為沒有得到准許就將外國人領進首都是要被判死刑的。但是我想辦法使

他們得到釋放。這些小伙子非常後悔他們參加了這樣的『宗教活動』。簡單說，這就是我所經手的為天使聖人聖方濟服務的事件和經過，我把他的孩子從等待他們的死亡中解救出來。當然他們如果被砍成碎片的話，我也不能保全自身，連澳門也難保安全。躺在床上死去也比以這種形式作殉教者要好……我們把他們接進我們的房子，我們的僕人伺候他們。儘管如此，他們對僕人們談論我們的事務時仍然極為無理，好像只有他們才具備使徒的精神。為此我們像對待兄長那樣原諒他們。最糟糕的是，在他們住在這裡期間，除了特別的不愉快之外，整個鬧劇還耗費了我們七十兩白銀。」^⑩

湯若望的這封信本身就成了一個「事件」。當認定他對北京發生的事情負有責任的傳言傳到菲律賓那裡時，在澳門的羅曆山將湯若望的這封信寄到了馬尼拉，那兒的耶穌會士們又將這封信譯成了西班牙文。這就像往火上澆了油。

湯若望的說明是符合北京的實際情況的。當艾文德和艾肋德把他們的全部災難都歸咎於耶穌會士身上，特別是湯若望身上的時候，當他們認為十有八九是湯若望的責任的時候，並不是說明這兩個教士不正直，他們只是被自己蒙住了雙眼。只要仔細地讀一讀他們自己的陳述，就能看到他們自我蒙蔽的事實：他們對耶穌會士總是抱有敵意，抱有深刻的偏見；他們對中國語言文字和風俗習慣驚人的無知；他們在總體上對帝國的國情，尤其是對首都北京的特殊情況的估

計是錯誤的。

偏見的存在是顯而易見的，舉個例子，艾斯卡隆那除了叫耶穌會士們「提阿停（Theatine）¹ 神父」之外，不願使用任何別的稱呼，這是反對聖依納爵為他的修會所起名字的一種表示。聖依納爵終生都在努力將他的修會與提阿停修會合併，但是當艾斯卡隆那寫他的報告的時候，這個事情已經在很久之前就不提了。耶穌會已經有一百多年的歷史了，在這種情況下，艾斯卡隆那不情願承認它的名字就是對它深刻憎恨的表現。毫無疑問，部分的偏見是來源於嫉妒：耶穌會——這個年輕的、顯示出非凡生命力的暴發戶，居然和如此眾多的古老修會的成員們平起平坐，而這個暴發戶又在很多方面打破了修道院和托鉢會的古老傳統；部分的原因是出於對耶穌會士反對他們干涉耶穌會士在中國教務而產生的怨恨；另外，很大部分的原因要歸結於他們對任何程度的文化適應都無法容忍的憤怒。他們認為這種文化適應就是對信仰的背叛。

關於他們對中國語言的無知方面，是沒有什麼值得懷疑的。艾助德到中國只有幾個月，艾文德來到帝國也不到三年，而且他學習語言是在福建，那裡說的是一種與官話極為不同的方言。在艾斯卡隆那的陳述中非常清楚地談到，他們倆都要依賴僕人做翻譯。任何一個了解中國的人都能夠想像，翻譯對他們說的，僅僅是翻譯想讓他們知道的事情。利安當總有一天會知道，中國人有散布「幻想和謊言」的嗜好^⑩。艾助德和艾文德即使不受騙的話，也沒有別的能耐。他們

¹ 提阿停，天主教修會之一，1524年成立於羅馬。其創始人之一的 John Peter Caraffa，後來成為教宗保祿四世。

的說法是沒有任何根據的。他們說，北京在他們的案件上做了任何事的任何人，從禮部尚書到地位最低賤的士兵，都是天主教徒！關於這一點，艾斯卡隆那和艾肋德都一本正經地反覆加以確認了。道明會士若瑟·岡薩雷斯（José Gonzalez）認為那三名翻譯中的一位，就是後來的羅文藻主教，即第一位中國本地的主教^⑧。這一點絕非事實，但是即使是事實，在1637年對他的說法的可信度沒有任何幫助。這個中國人當時還不是主教，而僅僅是一個新入教的年輕人（他是由利安當主持授洗的）。對北京的情況，他和兩個外國傳教士一樣，也是非常陌生的。

這兩個傳教士到中國來時，抱有一個虛幻的、言過其實的印象，即在中華帝國裡，天主教已經處於非常有利的地位了。他們的這種樂觀主義是很難被糾正的。與其他印象交織在一起，這種樂觀主義造成他們完全歪曲耶穌會士在這一領域所具有的權利和影響力的概念。在他們所有的控訴中，就像習慣於將任何災難都歸咎於耶穌會士的干涉一樣，他們不容置疑地確信，耶穌會士能夠得到他們想得到的一切。文都辣·約瑟夫·卡薩諾瓦（Joseph de Casanova）、安東尼奧·若垂克斯（Antonio Rodriques）、安德里亞·法格佐（Andrea Fragozo）和方濟·約格（Francisco Yorge）簽署了寄給羅馬傳信部的紅衣主教的一封很短的信件，其中可以看到清楚的表達：

「耶穌會的神父們在全世界都是強而有力的。在中華帝國，在與帝國的皇帝和貴族們交往時也是如

此。只要他們試圖將其他宗教驅逐出這個帝國，他們是可以輕易做到的。這一點是非常肯定的。」¹⁹

耶穌會士們在中國始終就沒有享有過他們所描述的所謂權力，這種說法毫無事實根據。

當艾肋德和艾文德被押送到福州時，他們設法與耶穌會在福州的會院取得聯繫。在準備赴死的想法下，他們請耶穌會士給他們帶上最後的晚餐——臨終聖體。一名耶穌會士捎話說，他將去和押解他們的官員談。那天晚上，那位耶穌會士訪問了他們，並向他們擔保，並沒有確定會對他們處以死刑²⁰。

當艾肋德和艾文德不在的時候，迪亞斯從臺灣返回。和他一起來的還有道明會的胡安·噶西亞（Juan Garcia）和佩卓·查委斯（Pedro de Chaves），以及方濟會的方濟·利卡隆那（Francisco de Lscalona）、昂璦夫·佩勒伽（Onofre Pellega）和多明戈·烏奎希（Domingo Urquiccio），他們都住在頂頭。當押解官釋放了艾肋德和艾文德，讓他們回到他們的夥伴中間時，他們都喜出望外。這名官員還告訴他們，他將請求福安和寧德的官員給予他們友好的關心與照顧。那兩個永遠心存疑慮的傳教士，認為這一仁慈行為，就像精心策劃的陰謀那樣惡毒。他們也知道如何去解釋它。艾肋德說：「我看透了這種騙局。」²¹遺憾的是，當他們獨處了很長的時間之後，還不能加入自己的同伴。在艾文德與同伴佩勒伽和烏奎希一起返回福州的時候，艾肋德病得很厲害，以致不能和他們同行。

他們沒有說他們到福州打算做什麼。根據他們北

京之行的目的來看，可以推測他們到福州是要去向省裡較高的當權者表示抗議。不管他們做什麼，其結果必然是悲慘的。在他們到達省會福州後不久，那裡的駐軍司令就頒布了一項禁止天主教的法令。該法令恐嚇說，誰窩藏傳教士就要受到鞭笞和沒收財產的懲罰，同時任何人將傳教士扭送到當局，都能得到獎賞。這樣，這三名方濟會士就落入了法網，被解送到寧德。

如果以一個不帶偏見的局外人的眼光來觀察，就可以看出，直到將這些方濟會士押解到寧德之前，中國當局都表現得相當克制，表面上哪怕微小的敵意都沒有。而這時，中國當局的忍耐已經達到了極限。而這兩個傳教士也是如此。對艾斯卡隆那來說，衝突爆發的唯一的原由就是：那個軍事長官是「一個與天主教不共戴天的仇敵」。而在艾肋德眼中，則還是照舊，即耶穌會士成了代罪羔羊。他認為，一定是艾儒略，與「天主教不共戴天的仇敵」密謀，煽動了這場使他們以往的工作成果付之東流、並將他們驅逐出福建省的風暴。在輕信這一點上，他們已經陷得很深了，已經到了應該請求寬恕的地步了。

在這之後的三個月裡，這三個傳教士被強行帶到省會的各個官衙裡。陽瑪諾為了他們做了他所能做的一切。他冒著可能牽連到他自己的危險，把他們帶回家，護理其中的一位熬過了嚴重的疾病，在他們結束訴訟後被命令返回澳門時，為他們提供盤纏和一位嚮導^②。

與此同時，這一迫害的衝擊也波及到了中國天主教徒的身上，很多人遭到了毒打。根據法律，那些學者型官員們雖然免除了肉體的懲罰，但被解除了官職和爵位，沒收了財產，剝奪了參加科舉考試的權利。

打擊迫害的力度進一步加強了。道明會和方濟會的傳教士們，包括祕密潛回頂頭的佩勒伽都躲進了森林。在福州的軍事長官頒布了新的禁令，並張貼了一份奉命逮捕的傳教士名單。名單中包括陽瑪諾和艾儒略²³。

當涉及道明會士和方濟會士的禁令布告張貼在福州城牆上的時候，他們便聚集到頂頭，以期共同商討一個行動方針。他們的決定極符合他們個性，是魯莽和輕率的。艾斯卡隆那說：

「我們的決心已定，要走出去，到張貼布告的地方去傳我們的道，將布告撕下來，並且穿過主要街道，讓人們都知道我們在十字架上被釘死的救世主耶穌，並傳布我們神聖完美的宗教律法。這一律法是天主教徒唯一的法律。它是引導靈魂升上天堂的律法。我們還要宣布，中國的偶像崇拜和本地教派都是魔鬼的騙術。道明會和方濟會的全體修道士，全體一致贊成上述決定。」²⁴

艾肋德也證實了這一點：

「黎玉範——道明會的副省會長神父，與同修會的查委斯神父一道，還有方濟會的艾斯卡隆那和馬柯斯（Juan de San Marcos），決定到福州去，撕下那些布告，公開地宣講耶穌受難。」²⁵

艾斯卡隆那進一步描述了他們是如何實行這些決議的——進入省會城市福州，遊行穿過大街，高舉耶穌受難的十字架，大聲地宣揚說：

「這就是真神與偉人的肖像，全世界的救世主，萬物的創造者。他將嚴懲不遵守他的法律的人，獎賞遵守法律的人。中國的偶像和宗教都是虛偽的，是魔鬼引導人們進入地獄，且永不超生的謊言和欺騙。不管是誰下令張貼了這些布告，如果他們不為此罪行而懺悔，他們就是反對了我們的主，反對了真正的神靈，他們就將被打入地獄，不論他們是總督、法官、軍隊的司令、市長，還是其他的任何人……」^②

這是在南美洲或者菲律賓傳教時行得通的行為方式，但在中國是行不通的，除非它的目的是故意地造成對抗。這正是范禮安希望在這個中央帝國裡避免的那些事情。

正如可以預見的那樣，在福州大街上的這些狂熱的傳教士的行為引起了一場騷亂，他們很快就被叫喊、喧囂的人羣所包圍。艾斯卡隆那報告道：「我們無法前行。」沈淮撰寫了一份反對傳教士的奏摺，說他們擾亂公共秩序，煽動叛亂。當時日本人對朝鮮的侵入，滿族人對北部邊疆的騷擾，祕密社團的活動，最後還有一些省份的反叛活動的興起，這一切使得中國的官僚階層，對明王朝最後幾十年裡發生的公開集會和騷亂極為敏感。但是當接到有四個外國人在城裡的大街上，面對喧囂的人羣做長篇演講，並對總督和其他敢於禁止天主教的官員沒完沒了地進行詛咒的消

息時，人們對福州當局的反應感到很驚訝。令人費解的是，這四個外國人輕易地就解脫了。他們被抓了起來，但是負責審案的法官，只是下令讓他們離開這個城市，讓押解的官員釋放了他們。

這四隻「暴風雨中的海燕」回到頂頭。他們的態度，在艾斯卡隆那所做的描述中表露無遺。他們顯然對是否可能加重對他們的迫害一事並不憂慮，走在路上十分高興，「因為他們在福州宣講耶穌受難的舉動已經獲得了成功」。但這時在福州的天主教徒正遭受到嚴厲的鎮壓，這對他們來說似乎是無關緊要的事情。這時，艾儒略和陽瑪諾都被驅逐出福州；教堂被查封；作為他們英勇行為的結果，迫害行動擴散到全省；很多小教堂被拆毀；天主教徒們到處被搜捕和折磨。正如他們所說，「早期對天主教徒的大迫害似乎又重演了」。這所有的一切，都是他們在福州鼓吹「耶穌受難」所導致的。這是十分簡單明瞭的，這些傳教行動對改變他們所抗議的那些事情絕沒有任何好處。唯一僅有的正面收穫（如果存在的話），就是給某些傳教士對自己蠻幹、拚命的行為以自我滿足的感覺。

艾斯卡隆那原本對這場由他自己挑起的風暴感到十分滿意。這一點在他敘述這一事件的每一頁中幾乎都有所談及。最典型的是他關於仇教迫害的評論：「它對我們來說是一種愉快和幸福，我們充滿了希望，正在做一些對耶穌賜予我們的生命有益的事情，像我們神聖的殉教者在日本所做的一樣。」

當傳教士在準備迎接殉教，並以此當作是天主無上光榮的恩賜時，應對其所負的使命抱定一個平和的心態。他既不期盼以此來掀起一場暴風雨，也絲毫不顧及對天主教團體將會產生什麼樣的影響。因而在行動中，這樣的傳教士也經常比那些考慮問題不夠全面的同事表現出更為偉大的英雄主義。人們有理由這樣認為，即利瑪竇歷時二十八年所付出的超人毅力和不屈不撓的努力，或者龍華民長達五十七年使徒式的不懈的埋頭苦幹，都要比這些從馬尼拉來的人所做的、雖然是令人興奮的、但卻是短暫的冒險行為，要更加英勇些。這些人中的大多數，不久就回到那個處於相對安靜平和氣氛中的羣島去了。湯若望辛辣地諷刺說：「在床上靜靜地死去，也比以這種方式作殉教者好。」

福州事件沒有改變他們（譯者注：指那些準備殉教的傳教士）的態度。他們的自由沒有受到絲毫的影響，只要聽到有詆毀天主教的布告在任何地方張貼，他們仍然義不容辭地「為天主賜予的榮耀」而到那裡去把那些布告撕下來。

這些行為導致了他們這些托鉢會士於 1638 年 4 月的再次被捕。艾肋德與佩勒伽已經結伴回到了臺灣，其他人則被帶回福州投入監獄，道明會士黎玉範和迪亞斯被驅逐到澳門。方濟會士們沒有被監禁太久，在獲釋後，他們到零昌（Lingchiang），在那裡與已經從臺灣返回的佩勒伽一行會合。

佩勒伽是個性格好動的人，剛剛從臺灣返回。他

和其他三人「在這樣的環境中，只能看到很少的果實，甚至根本就看不到果實，於是就放棄了在中國大陸的傳教活動」。另外三名是道明會士查委斯和托雷斯（Antonio de la Torre），以及一名方濟會士馬克（Juan de Sancto Marco），留在中國的只有艾斯卡隆那和噶西亞（Juan Garcia），他們在不久以後也跟隨他們的同伴返回了馬尼拉。這些人中僅有極少人在後來又回到了中國，但是其中不包括艾斯卡隆那和艾助德。在這裡指出一點是很必要的，即這些人在中國只住了不到兩年的時間。主要根據他們的彙報，再加上另一個再沒有返回中國的人，即艾文德講到的一些事情，這一切被不加分析地全盤接受之後，關於耶穌會士的故事就編出來了。

在 1637 年至 1638 年發生的事件之前，福建省在整個帝國中是可以與陝西競爭最有希望的傳教中心省份。這是天主教在華組織機構中八個相互獨立的區之一。年輕的陽瑪諾由盧納爵（Ignace Lobo）¹協助，以福州的耶穌會駐地為中心開展工作。艾儒略在泉州有他的根據地，以那兒為中心，他努力為附近十三個城鎮的天主教徒服務。1637 年夏天，聶伯多被派來協助他，這樣，艾儒略從必須將絕大部分時間花在泉州的工作中解脫出來。當暴風雨爆發時，他正忙於到福建省比較偏遠的地方去傳播福音。

到 1637 年時，福建省每年皈依天主教的人平均在八百到九百之間，全省有九十座小教堂、一定數量的設備齊全的教堂。最大和最富麗堂皇的教堂在福州，

¹ 盧納爵（1603-?），葡萄牙籍耶穌會士，1630 年來華。

建造這座教堂的一大部分資金是由非天主教徒捐贈的，他們想以此來表達對艾儒略的敬意。

取得這些成就的功績要歸於艾儒略。十二年前，當他第一次進入福建時，那裡既沒有天主教徒，也沒有傳教士，排外的情緒十分強烈。靠著機敏和智慧，他化解了人們的偏見，為天主教爭得了一定的威望。方濟會士們與耶穌會士們一樣，充分肯定了他高尚的美德和在學問上的較高造詣。盧納爵，艾儒略在福州的一名助手，在給利安當的信件中寫道：

「艾儒略神父是一個道德高尚、敬畏天主的人。此外，他很有學問，是今天我們在中國最有才智的人之一。不論在言辭上，還是在行動上，他都是謹慎的。他在做任何一件事之前都對其可能產生的後果考慮得非常充分，非常周到。」

利安當也對艾儒略做出了他自己的評價：

「他是在中國的耶穌會的最可尊敬和最有價值的傳教士之一。他得到了包括天主教徒和非天主教徒們一致的高度尊敬，他們說他是一位有禮貌、有學問和有能力的人，一位中國語言的大師，在他所居住的省份，他是真正的哲人和聖賢。」^②

那個老是板著面孔的艾肋德，儘管不無惡意，但也還是承認說，「他是這個省的偶像」^③。

由於爆發了仇教的暴風雨而被趕出福建省的艾儒略，不久祕密地返回。他盡其所能去視察更多的天主教團體，他寫信給福建省總督，懇求他的支持，並獲得成功。但其他的干涉又接踵而來，握有包括福建省

四個最大城市許可權的監管官，給福州當局送來一份指控書，其中要求將包括艾儒略和陽瑪諾在內的從菲律賓來的麻煩製造者加以驅逐。而一個著名的學者團體則請求這位監管官支持這兩名耶穌會士。他們指出艾儒略和陽瑪諾與利瑪竇是屬於同一個組織，而利瑪竇對帝國朝廷立下了了不起的功績。在畢方濟的請求下，江蘇省的幾個高級官員寄了一封信到福建，為天主教會說情。

這些干涉被證明是有效的。它們使原打算發布新的禁教令的計畫，被暫時擱置了起來。其實在較早以前，艾儒略就能夠返回福州，但是由於他謹慎的性格，他沒有立即進城，而是在三英里之外的一個小客棧落腳。在他待在那兒的幾週裡，天主教徒們和友好的官吏們紛紛出城去看他。

艾儒略精通中國的哲學。他為他的事業爭取到了有影響力的支持，但是他沒有利用他的優勢去損害福州的那些當權者，即頒布仇教布告的主要責任人的尊嚴。他請求歸還他的教堂和住所，恢復天主教的名譽，但不在城裡露面。這樣，他使官員們保住了「面子」。然後請他們在不受外界壓力的情況下，將教堂歸還給他。不久他們果然就這樣做了。1639年6月14日，艾儒略公開地在教堂舉行了彌撒。教堂的歸還實際上默認了那些禁令和驅逐令的無效。這是機智、禮貌策略的純熟運用，它不傷害官員的尊嚴。它比將布告從牆上撕下來、徒有其表的公開對抗行為有效得多，與那些公開宣稱為了「天主的光榮」的情感的人

相比，至少可以說：為天主服務得一樣好。

與此同時，艾斯卡隆那和噶西亞被迫從頂頭逃到了森林裡。他們的教堂被毀掉了，一些從教堂上拆下來的建築材料也給了一處佛教的寺廟；他們的天主教徒也受到了嚴厲的處罰，最後，他們兩人也分開了。艾斯卡隆那設法到了寧德，從那兒他成功地返回了福州，期望能在艾儒略處棲身。大約也就在這個時候，艾儒略回到了福州，艾斯卡隆那躲過了官方的注意，在艾儒略那裡得到了安全。艾儒略熱情地接待了他。

如果艾斯卡隆那因為挫折經歷，而動搖他對自己原以為是絕對正確的判斷力的信心，那應該是不令人驚奇的。但是很明顯，這種情況並沒有發生。不久艾儒略將他接到自己的家裡，他就開始教訓他的主人（即艾儒略）在處理有關中國人紀念死者的儀式的觀點是錯誤的。

必須記住，艾斯卡隆那到中國還不足兩年的時間，而這時艾儒略在這個帝國已經有了四分之一世紀的豐富多樣的經歷了，並因其熟悉中國文化和掌握了中國語言而贏得了聲譽。就像大多數他的同事一樣，他對中國禮儀問題從事了長時間深入的研究。在這一問題上，耶穌會士們進行了持續多年的一系列的討論。艾儒略希望避免與他的客人進行爭論，態度和藹地對他作了忍讓，說他和他的同事持一種「穩妥的原則」。艾斯卡隆那在這一事件上的解釋是有代表性的。他將爭論的結果歸功於自己的辯論能力，並自我吹噓說，他在爭論中戰勝了艾儒略^②。

一次艾儒略向他的教徒會眾宣道，他提請人們注意，不要把對聖人的崇拜與為了紀念死者而表現的尊重混淆起來。然而艾斯卡隆那卻將它描繪成對中國禮儀的指責，和作為他改變了艾儒略觀點的一個有利的證據而對此表示歡迎。但是從艾儒略的文章中，我們至今都可以清楚地看到，他在那次宣道中的說教並沒有任何改變。

如果說上述那些年月的悲慘經歷，並沒有教育艾斯卡隆那變得謙虛些，那麼同樣他也沒能挽住艾儒略伸向他、讓他變得仁慈一些的手。他逗留在艾儒略（他堅持輕蔑地稱他為「提阿停」）住處期間，一位非天主教徒的學者官員在福建省的另一個地方出版了一本根據最近發生的事件而寫成的書。他讚美了天主教的學說，對艾儒略表達了崇高的敬意（這又引發了艾斯卡隆那說這是對艾儒略阿諛奉承的誹謗），讚揚了在中國的其他耶穌會士，特別是高度評價了利瑪竇和李瑪諾，然後抨擊了來自臺灣的一些傳教士，嚴厲批評了他們的行為，並提出，他們與聲名狼藉的白蓮教在性質上是屬於一類的。

艾斯卡隆那斷定：「艾儒略是此書的作者！」因為該書對艾斯卡隆那和他同夥的報告極為認真回應，並且描繪了一系列在中國的耶穌會士準確逼真的圖畫，這對於理解撰寫者的思想意識是很重要的。所有必要的客觀和公正的證據，都是由報告的撰寫者自己搜集。在這裡，艾斯卡隆那說，他能以「演繹法」證明，艾儒略為該書的出版付了錢，而且至少口授了一

部分的內容。至於說艾儒略為此書付了錢的「證據」是，「在中國，一般地說，中國人是不白白地給任何人任何東西的，除非他們收了錢，或者得到了將要付錢的允諾」。關於口授了部分內容的所謂「證據」是，沒有一位異教徒能以這種方式談論天主教，或者讚美天主教。

在接下去的一段裡，艾斯卡隆那以幾分難以置信的坦白直率的口氣談到，一當這書的內容引起艾儒略的注意，他就啟程走了四天的旅途，到作者的家中，勸說作者從流通的場所收回他的書，直到作者為此書受到批評的內容而道歉，並願意進行修改為止。然而，據說那些批評意見並沒有引起多大的注意，所以作者並沒有修改。當然不必說，書也並沒有被收回^⑩。

當艾斯卡隆那決定到廣西省去的時候，艾儒略一定是鬆了一口氣。艾斯卡隆那在那裡沒有住很長時間，但是有關他的活動的報導並不因此而不重要，或是沒有益處的。在廣西的主要城市——梧州府，他在城裡的公共場合張貼了一些海報。其中之一宣布天主教的信仰是真理；另一張宣傳了耶穌受難和救世主之死；第三張宣布中國的宗教和偶像崇拜是錯誤的；第四張列出了在有關天主教宗教利益方面，皇帝所給予的仁慈和恩惠。他沒有注意到，皇帝所給予的這些恩惠，正是他不贊成的那種傳教士們所種出來的果實。

然後，他以方濟會士特有的方式在大街上行走，穿著草鞋，把他的耶穌受難的十字架高高舉過頭頂，大聲地喊著如下的話語：「這就是真正的天主和偉人

的像，是全世界的救世主；他們（譯者注：指非天主教徒）所有的宗教和偶像崇拜都是虛偽的謊言；魔鬼就是用這些手段來誤導他們，欺騙他們的，把他們引入地獄，如果他們希望逃脫這一苦難，死後升天堂，就必須信仰唯一的天主……天主派遣他（譯者注：指艾斯卡隆那）到中國來，『來告訴你們，你們正走在通往地獄之路，派遣我來是為了引導你們的靈魂走上天堂之路。如果你們在地獄之路上執迷不悟，那麼死亡頃刻便會降臨。你們將無可避免地墮入地獄，遭受無盡的苦難與折磨』。」^①

當有人驚奇地聽說他並不打算在此長住的時候，艾斯卡隆那似乎得到了較好的評價。他不久就返回澳門，在那兒登上開往馬尼拉的船。他還決定「放棄傳教事業」。他所乘的船被海上風暴所襲，大約在1639年年底，艾斯卡隆那在印度支那登陸。直到1640年6月初，他才抵達馬尼拉，從此再也沒有返回中國。

噶西亞是他們一夥中唯一留下的。附帶說，他也是表明從他的經歷中學到了一些東西的唯一一人。1639年11月16日，他給艾儒略寫了一封信。當時他仍在躲藏著，請求耶穌會士艾儒略利用他的影響幫助他離開其隱藏地，引導他到公開場合。他向艾儒略保證，他將克制自己，謹慎行事。與艾斯卡隆那不同，透過親身經歷的磨練，噶西亞真誠地承認他和他的同伴們確實錯了。他說：「我現在深信，在這個國家裡，要想運用任何其他的方法來服務主的事業、傳布福音，就像你們的神父所使用和已經使用的方法那樣，要經

過很多年的時間。我已經將這些感受寫給了我的上司，因為這些由我們的神父（目前仍被驅逐的）所帶來的不愉快的經歷顯示，現在的主不贊成他們所遵循的路線：儘管他們在行動中就像他們所做的那樣，是被真誠的熱情所激勵，但是從成果上來看，這樣做並不能使異教徒轉變信仰。因此，他們是要請求原諒的。」^②

正如范禮安所預見的，當面臨關於傳教學觀點有如此廣泛的分歧時，衝突是不可避免的。避免麻煩的唯一方法，是讓這兩方面的人在帝國的不同地區工作。噶西亞 1636 年 11 月 10 日給維利契和傅汎濟，即耶穌會副省的信中報告說，在前些年和黎玉範、艾文德一起開的會議上，他曾經嘗試做出一種非正式的安排，以沿著這一路線行事。「我是有一點信心的」，他接著說，「他們將遵守這種安排」。^③當曾德昭到羅馬去的第二年，他攜帶了傅汎濟的建議，即把在中國的傳教領域在幾個修會之間加以劃分，每一個團體將自己的傳教工作限制在指定的範圍之內^④。教廷傳信部不置可否，擱置了這一建議。在隨後的兩個世紀中，不僅是發生在中國，而且發生在世界其他地方的摩擦與衝突，最終使傳信部認識到這個建議的價值。而今天它也成為羅馬天主教在全世界傳教事業的組織原則的基礎。

至於有關他們個人與耶穌會士們的接觸，這記載顯示了僅有三件事是真實的，對此托鉢僧們有抱怨的理由：第一件是，與不能忍受他們的葡萄酒的林本篤

鬧了不愉快；第二件是，利安當被粗暴地從南京驅逐出來；第三件是，1649年在廈門他們與聶伯多之間發生了一次衝突。導致這一衝突的責任，可以說雙方應各負一半。在這一資料中提及的其他「事件」都沒有任何價值。

一幅耗費時日的摩擦與衝突，以及耶穌會士搞陰謀的畫面，在沒有證據支援的情況下，被永久地載入了歷史。天真的、不成熟的艾文德和性格孤僻、悲觀厭世的艾肋德所講的故事，都不加分析地就被接受了。文都辣是個揭發別人不知疲倦的人。他在給傳信部紅衣主教的信中，在給東京（譯者注：越南北部地方的舊稱）的主教和其他人的信中，提供了預先準備好的證據^⑤。然而當有人檢驗這些信件時，有一點就變得清楚了，即他只不過在事件發生的若干年後重提這些事，沒有真實的情節，而且存在著一種將他聽說的每一個無聊故事都當作事實來報導的偏向^⑥。

關於文都辣的這種思維方式，在他1651年2月20日致傳信部紅衣主教的信件中可以看到。在信中他毫無原因地認定，湯若望對利安當的照顧「違反他上級的意志」。他以此來抵消他關於湯若望曾經仁慈地對待了利安當的說詞^⑦。當時，湯若望的上級就是陽瑪諾。正如利安當在給他修會省長的信中所報告的，是同一個陽瑪諾，他在文都辣患重病期間曾「滿懷仁慈、愛心和溫柔地」照顧過他^⑧。

在那個傳說廣泛流傳的同時，利安當的反應真實情況和正確觀點的信件則不幸地被放置在檔案裡沒人

閱讀過。事實與虛構的傳說是如此尖銳地對立，利安當信件的編輯者在閱讀他的信時，感到的是「非同一般的驚訝」^③。

經常被描寫為好爭鬥的、傲慢自大的、在其他修會的每一個重要時刻都千方百計地設置障礙的那夥耶穌會士，在利安當的信件中，卻是一些寬容的、友善的人。利安當在信中不厭其煩地講述著他們，而且列舉了眾多的證據。這些信件的絕大部分是寫給他們方濟會的上司。其中談到，汪儒旺（Jean Valat）^I是「一個天使，一個有學問的和性格平靜的人，他為我們做了很多好事」。李方西（Jean-François Ronusi de Ferraris）^{II}是「非常安靜、平和與真正善良的人」。

至於利安當在一封接一封的信中特別加以讚揚的，是被一些人極度誣衊的湯若望的仁慈和寬容。很清楚地，他沒有如此輕易地相信他的同事對1637年在北京所經歷的事情的看法，他更為相信自己對湯神父的親身感受。湯若望的態度「有利於我們的人民」，利安當在1652年寫給他的省會的信中說，「他（譯者注：指湯若望）經常被描繪為具有友善的情誼、良好的語言和行為。從他那裡我們得到了非常多的幫助，我們欠了他很多的人情債。」^④

後來，利安當移居山東省，在那裡創建了方濟會的傳教事業，這一事業至今仍存在著。在一些年裡，他完全依賴湯若望接濟的物資。在馬尼拉的上司反對他在山東的冒險行為，命令他返回福建。儘管他們有言在先：如果不服從就會懲罰他，但利安當還是選擇留

I 汪儒旺（1599-1696），法國籍耶穌會士，1651年來華。

II 李方西（1608-1671），義大利籍耶穌會士，1640年來華。

在他所在的地方。他的上司斷絕了全部的經濟援助^④。「在我住在那兒期間（四至五年的時間）」，利安當在給會省的信中寫道，「除了從湯若望那裡得到接濟之外，我沒有得到其他任何援助。湯若望神父住在首都北京，還沒等我開口求援，他就向我伸出援助之手。因為他知道我需要援助」^④。在另一個場合，他力勸他的會省給在北京的耶穌會士寫一封感謝信。寫這封信是在1667年，即湯若望去世的一年後，也是他本人去世的兩年前。他在信中說，湯若望是「在天主之後，獨一無二的、使我們的修會在中華帝國的山東省濟南城創建第一所會院和教堂成為可能的人」^④。

如果說湯若望的仁慈是極為顯著、突出的，這並不是一種例外。1656年，利安當報告說：「副省會長，和在其他地方的所有神父，都以無限的關懷和愛護來對待我，這都有很好的事例做證明。」^④1660年，他告訴馬尼拉的大主教安東尼奧·喬治約（Antonio a S. Gregorio）：「一種緊密的愛的結合以及兄弟般的仁慈」，將我和耶穌會士們團結在一起。他證實道：「我們從上述可尊敬的神父那兒，接受到凝聚在每一樣東西裡的千般仁慈。」^④在中國不到一年的經歷、憂鬱冷酷的艾肋德寫道：「在這個帝國裡，落到耶穌會士的手中，我們經受到了幾乎是最為痛苦的經歷。」^④而利安當所描畫的圖像則是以他超過四分之一個世紀時間的經歷為基礎的。相比之下，艾肋德畫出的是一幅歪曲的圖畫。

-
- ①根據艾文德和黎玉範提供的證詞。見前面所引 Maas 之書，58 頁，注釋 26。
- ② *ARSI*, 161, II, 164-165.
- ③方濟會士 Buenaventura Ibanez 著 *Brevis relatio de oppositio-nibus quas tres missionarii Franciscani passi sunt ab ingressu in Sinam anno Domini 1649usque ad annum 1662*, *Sin Fran* (方濟會在中國), III, 93 頁。
- ④這兩個檔現保存在西班牙巴塞隆納的方濟會檔案裡。
- ⑤方濟會士 Lorenzo Perez 著 *Los Franciscanos en el Extremo Oriente*，見 *AFH* (方濟會歷史檔案), II, 554 頁。
- ⑥艾文德的理由是從艾斯卡隆那 *Relacion del Viaje al Reino de la Gran China*，一文中得到的。此文發表在 *AFH*, VIII, 558-591 頁，以及 IX, 184-218 頁。它被再次編輯在 *Sin Fran*, II, 225-314 頁。艾助德的故事是在他於 1638 年 3 月 12 日寫給 Joseph de Valencia 神父和 Heironymus Nadal 的信中談到的。
- ⑦ *AFH*, VIII, 552 頁，注釋 2。
- ⑧ *Eminent Chinese*, I, 37-38 頁，491-492 頁。
- ⑨ *AFH*, VIII, 583 頁，注釋 1。
- ⑩ *AFH*, IV, 54-55 頁。
- ⑪見前面所引 Maas 之書，64 頁，注釋 42。
- ⑫ *Sin Fran*, II, 252 頁。
- ⑬同上，注釋 1。
- ⑭ *AFH*, IV, 56 頁。
- ⑮副省會長神父傅汎濟是葡萄牙人，他一定感覺到，西班牙人比較願意與德國人打交道。
- ⑯湯若望這封信的原始葡萄牙文本保存 *ARSI*, 161, II, 196-197 頁。這是一份根據在巴塞隆納的檔案中 (*AFH*, VIII, 588-589

頁注釋) 的手稿而出版的西班牙文的譯文。

- ⑰ *Sin Fran*, III, 541 頁。
- ⑱ 道明會士 José Gonzàlez 著 *Biografía del Primer obispo Chino* (馬尼拉 1946 年版)。
- ⑲ *Sin Fran*, III, 28-29 頁。
- ⑳ 同上書, II, 254 頁, 注釋 5。
- ㉑ 同上。
- ㉒ 見前面所引費賴之之書。
- ㉓ 見前面所引 Maas 之書, 69 頁, 注釋 55。在記錄的這些事實中, 似乎看不到任何證據, 能支持艾肋德關於艾儒略是這次迫害的策劃者的假設。
- ㉔ *Sin Fran*, II, 263 頁。
- ㉕ 同上書, 264 頁, 注釋 3。
- ㉖ 同上書, 264 頁。
- ㉗ 見前面所引 Maas 之書, 67 頁, 注釋 46。
- ㉘ *Sin Fran*, II, 254 頁, 注釋 5。
- ㉙ 同上書, 281 頁。
- ㉚ 同上書, 285 頁。
- ㉛ 同上書, 293 頁。
- ㉜ 引自道明會士 Noel Alexandre 著 *Apologie des Dominicains missionnaires de la Chine* · 第二版 (科隆 1700 年版), 201-202 頁。
- ㉝ *ARSI*, 161, II, 164-165 頁。
- ㉞ 這一檔保存在羅馬傳信部檔案中。參見聖母聖心會士 Robert Streit 著 *Bibliotheca Missionum* (蒙斯特-亞琛 1916-1939 年版), V, 775 頁, 注釋 2168。
- ㉟ *Sin Fran*, II, 24-25 頁。
- ㊱ 關於教會所受到的打擊, 以致處於停頓狀態的事例的報導是符合事實的。參見上書, 122-125 頁。

- ⑳ 同上書，28 頁。
- ㉑ *Sin Fran*, II, 559-560 頁。
- ㉒ 同上書，350 頁。
- ㉓ 同上書，417、419 頁。
- ㉔ 見前面所引 Perez 之文，見 *AFH*, II, 559-560 頁。
- ㉕ *Sin Fran*, II, 431 頁。
- ㉖ 同上書，593-594 頁。
- ㉗ 同上書，445-446 頁。
- ㉘ 同上書，489-499 頁。
- ㉙ *AFH*, IX, 187 頁，注釋 1。

第十六章

烈火下的適應政策

耶穌會士受到的指責是執行了「適應政策」，因為對中國禮儀的妥協，就意味著犧牲了羅馬天主教信仰的完整性。這一說法在當時已經廣為人們所接受了。耶穌會士們做出了這樣的判斷，即做出基於建立在人類天性之上的、被稱為「適應政策」的讓步是必要的。五份原始的第一手資料可以證明這一點。這五份資料是利安當於 1636 年帶到馬尼拉的兩份被稱作《消息》的文件，和傅汎濟於 1636（譯者注：原文如此，疑為 1639 年之誤。）年 11 月 10 日給總會長寫的一封信，這封信是對黎玉範於 1639 年 6 月 3 日寫給陽瑪諾的信的答覆。在黎玉範的這封信中，他對耶穌會士的傳教方式進行了十二項指責。最後，還有一份傅汎濟給教宗伍朋八世寫的重要報告，報告的日期注明是 1639 年 11 月 1 日^①。

需要搞清楚全部問題是找到這五份檔案。在有關禮儀問題的爭論持續的一百年中，對耶穌會士的指責並沒有增加任何東西，也沒有回答任何問題。這些爭論雖然不斷加溫，但是卻沒有一點光彩。

在給教宗的信中，傅汎濟表達了他嚴重的關切，即剛剛發芽的幼嫩的植物，「如果沒有我們的鮮血，最起碼是汗水的澆灌，如果沒有我們付出的勞動和克服一切挫折的努力」，就會被方濟會和道明會的教士們斷送。這種危機的產生，並不是由於方濟會和道明

會的教士們缺少傳教的熱情，而是由於他們對中國人的不了解，是由於他們所採取的愚蠢的傳教方法。

在這份檔案中，傅汎濟簡要地、但是清楚明確地陳述了耶穌會士們實施的十五方面的細節。他還說明了耶穌會士反對托鉢僧的傳教方式的理由。在結論中，他將已經提出過的關於按不同的修會在中國劃分教區的建議，擴展到教會的整個傳教領域^②。這正像以前的教宗曾經做過的那樣，為了減少西班牙和葡萄牙在殖民地開拓中發生衝突的危險，他曾劃分了一條界限，這就是著名的 1493 年 5 月 3 日到 4 日的訓令。這在當時涉及到眾多可能涉及到的傳教團的領地，以及西班牙殖民帝國無止境的要求，而需要使方方面面都滿意。傅汎濟認為，現在的教宗應該做同樣的事，即劃分不同的修會的傳教活動範圍。這一點在中國是非常需要的，傅汎濟寫道，在航行時有時撐起較少的船帆，要比同時撐起全部船帆，以致帆破船沉要好。

托鉢僧對耶穌會士的作為持異議的有兩部分人：一部分人的指責是有關天主教的實踐和傳教的方法。問題關係到特定的一些禮儀，即中國人遵守的對新近去世的家庭成員表示敬意、對他們祖先表示敬意，以及對孔子表示敬意的禮儀儀式。另一部分人所關切的問題，將在下一章裡敘述。

第一部分人的問題主要涉及到以下幾點：沒有公布教會的律法；沒有實施聖事的方式；以及據說是沒有宣講耶穌基督受難的情節；還有天主教術語方面的問題；還有一些常規性的問題，比如他們改穿了中國

人的服飾，他們採取的「知識傳教」的方法，他們拒絕說「孔子入地獄」¹，等等。

在分歧意見後來進一步發展的過程中，這些問題成了「禮儀之爭」所關注的焦點。實際上，對稍後到來的托鉢僧們來說，讓他們更為反感的是，耶穌會士們沒有公布教會戒律的明確規則。相比之下，他們對「禮儀問題」還能夠忍受一些。

正如瑪斯博士（Dr. Maas）所談及的，新來的傳教士「如此地驚訝，他們在對這第一位的問題的調查上，觀點是這樣地一致」³。在黎玉範向陽瑪諾開列的問題清單上，它也占據了首要的位置。它也是黎玉範和巴範濟在1635年會見傅汎濟時，討論的第一個問題⁴。在那時，他們還進一步指出了令他們吃驚的其他方面的所謂「失職」現象，即事實上天主教徒在禮拜天和宗教節日時並沒有被要求停止他們的工作⁵。

這一指責是屬實的。耶穌會士們確實沒有要求他們的教徒們違背自己的習慣，而在教會「不可饒恕的大罪」的律法重壓下實行這種禮拜天停止工作的規定。在耶穌會巡察使班安德（André Palmeiro）¹¹ 1629年視察中國傳教工作期間，他對此也曾表示過驚訝。他於1629年12月20日給他的上司耶穌會總會長寫了一封信⁶。在這一點上，傳教團的神父們似乎已經有了一個相當固定的看法。他們說沒有任何主教在遠東地區頒布過教會確切的法律。他們似乎有這樣的印象，即在這一問題上已經得到了教宗的特許和恩准。

1615年，當金尼閣在羅馬時，曾向羅馬學院的神

I 按照天主教的說法，異教徒死後是要下地獄的。利瑪竇等耶穌會士為了避免傷害中國人的感情，對「孔子是否下地獄」的問題採取了回避的態度。

11 班安德（1569-1635），葡萄牙籍耶穌會士，1628年來華。

學家們問及，在關於不公開宣布教會戒律的問題上，要遵照什麼明確的法令，還是修會已經得到了有關這一問題的特許？神學家們回答說，教宗已經為日本解決了這些問題，因此可以推測，同樣的答案也將適用於在中國傳教過程中提出的問題。

這是事實，1595年，教宗克勉八世已經特許在「東印度」的耶穌會士們可以省略一些有關洗禮和實施齋戒的宗教儀式。至於其他幾任教宗的法令，那些神學家們記不太清楚了。也有可能是在中國的政策直接起源於范禮安在日本開創的那些做法。

日本的社會環境不可能使教會明確的戒律都得到廣泛的遵守。對這一點范禮安是十分明白的，要將這些戒律引入到日本，要花很多年的時間。在這些法令沒有被正式公布之前，它們對日本的天主教徒就是沒有約束力的。既然日本的天主教徒還不存在遵守這些戒律的可能性，也就不必公布這些戒律，這就是范禮安的理由。范禮安在成為耶穌會士之前，曾經是法學的博士，這是一位受過訓練的律師所得出的結論。他堅持說，羅馬教廷最終會給予在日本的耶穌會最高領導人以對教會法令靈活處置的權力。他在沒有得到這個權力之前，他禁止傳教士們公布這些戒律來束縛人們的意識^⑦。

當傅汎濟捍衛耶穌會在中國的政策時，也提到了同樣的話題。在他寫給耶穌會總會長維利契的信中和寫給教宗伍朋八世的報告中，他請求並不需要給予特別的豁免權，只是希望得到最起碼的寬容和諒解。將

「不可饒恕的大罪」強加給教徒們，使他們在極度的痛苦中被迫遵守教會的規則，而違反多年形成的習俗，這在當時的環境中，會加重絕大多數天主教徒無法忍受的良心負擔，也是絕大多數教徒所不可能遵從的。

「迄今為止，行齋戒是人們關心的焦點問題之一。」他寫道，「中國人生活在幾乎接近赤貧的生存條件中，在歐洲的天主教徒如果長期生活在類似的條件下，也是可以免除齋戒的。絕大多數中國人僅僅簡單地依靠稻米和草本植物生活，只是有時再吃一些蔬菜。」

在宗教節日裡履行參加彌撒的義務，是與放棄工作相關聯的。絕大多數天主教徒為了參加彌撒，他們不得不在工作日提前完成他們的活計。傅汎濟清楚地描述了這一情況，一般地說，中國人「是如此貧窮，每天的收入又是如此之少，不讓他們工作就等於不讓他們吃飯」。

有關的戒律可以公布，對一些受環境制約不可能遵守這些戒律的人給予原諒，這是可以理解的。另一方面，在占壓倒多數的人由於條件所限不能遵守有關法令而得到原諒的情況下，公布一項試圖具有普遍約束力的法令，是不明智的做法。它只能導致這種法令自身的尊嚴和效力普遍降低的結果。

在教會的當權者頒布這些訓戒和法令的時候，他們還沒有遇到在中國的傳教士所面臨的這些情況。當這些關於齋戒和禁欲的法令在歐洲公布的時候，中國

的情況是沒有被考慮在內的。盲目地不顧當地條件地在每一個新近開教的國家原樣照搬所有歐洲教會的規則是錯誤的。與法令的文字比較，仁慈、博愛與理解應該放在第一位。

然而固守「歐洲人主義」的人，傾向於將任何偏離在歐洲應遵守的戒律的一切外在形式的做法，都看作是對信仰的背叛。黎玉範 1645 年向羅馬傳信部就提出了這樣的問題：

「應該迫使中國的天主教徒們，就像在新西班牙¹和菲律賓羣島上的印第安人所做的那樣，服從教會的全部戒律，守齋戒，至少一年一次的懺悔和領聖體嗎？」

這就是說：這種方式是我們在舊西班牙所見到的。

黎玉範在他給陽瑪諾的信中列舉的第二個罪責是：「神父們在為女性教徒施行洗禮的時候，沒有將唾液弄進她們的耳朵裡，把鹽弄到她們嘴裡，也沒有把油塗在她們的胸部和頭上。」⁸而耶穌會士主張在中國對於女性教徒省略儀式中那些嚴格的規定。他們一致認為這一變通是有充分理由的，不會因此而影響聖事的有效性。傅汎濟說：

「在中國人中，暴露婦女的胸部，隨便接觸婦女的頭部和嘴唇，是極端無禮和下流猥褻的事情。如果說在任何地方傳教的神父們都需要謹慎地、小心翼翼地對待他們的女性教徒的話，那麼這在中國理所當然就更是非常必要的。」

只要對 17 世紀中國社會關於男女兩性的倫理觀念

¹ 新西班牙，指在北美洲的早期西班牙殖民地，大約包括今日的美國南部（德克薩斯州等）和墨西哥一帶。

有一點最初步、最基本的認識的人，就會認同傅汎濟的這一觀點。

從一開始起，服務於中國婦女的精神需求，就是神父們遇到的棘手和麻煩的問題。在中國，除了家庭最親密的成員之外，禁止異性之間的任何接觸。為了不引起懷疑，甚至連與她們談話都很困難，利瑪竇和龍華民就曾被誣告過有通姦行為。在後來的日子裡，「隨心所欲」的湯若望遠離天主教徒的生活方式，使那些充滿敵意的流言蜚語得以大肆渲染。甚至有一段時期，有很多耶穌會士也傾向於相信這些流言蜚語。但是這些流言蜚語並沒有傷害湯若望的一根汗毛，因為在中國，這種指責是沒有社會輿論基礎的。

因此，耶穌會士們在與婦女打交道的時候採取了非常謹慎的態度。比如說，巴篤利描述道，在聽女性教徒懺悔的時候，他們如何克服那些既深刻又頑固的偏見，同時又在面對五花八門的誹謗中保護自己呢？在住宅的最大一間屋子的一頭，懸掛著一張大簾子，聽懺悔的神父站在簾子的一側，懺悔者在另一側；「而房子的主人，品德高尚的天主教徒孫元化」^⑨，則站在屋子的另一頭，他什麼都可以看到，但是什麼都聽不到。

有人可能會認為，既然是「品德高尚的天主教徒」，孫元化應該對他所了解的神父的正直品德抱有信心，而實際上他的在場不是表明他本人對神父有所猜忌，而是一種保護神父不受其他人不負責任的惡意中傷的方法。只要家中的僕人對鄰居說，這些女教徒

單獨地與外國男人關在一間屋子裡，就足以使有傷風化的流言蜚語像草原上的烈火那樣熊熊燃燒，並四處蔓延開來。而「嚴肅沉穩的房東主人」的在場，就在源頭上防止了這種流言蜚語的產生和傳播。

黎玉範指責的另一理由是：「當他們被學者們或其他人詢問一些重要問題的時候，如孔子是否被咒罵，像中國遠古時代的聖人——堯和舜那樣的一夫多妻是否合法，以及一些類似的問題，當涉及這些問題的時候，耶穌會神父們的回答往往是模稜兩可的，因為他們深切地了解，中國人會被因貶損他們的先師、聖人和他們國家的法律的回答而感到受傷害。從此，傳播福音的神父就將被趕走。」^⑩

傅汎濟堅決否認耶穌會士對這些問題所做出的回答是模稜兩可的，但是他坦率地承認，耶穌會士們對於孔子的靈魂在何處的問題不會給予明確的答覆。當他們被問及一個直率的問題時，他們以陳述有關被主拯救所需要的條件來回答：「所有信仰天主，愛祂勝於愛一切的人，以及那些有著這樣的信仰和愛心的已經去世了的人，都將得到拯救。如果孔子是信仰天主和熱愛天主勝於一切的人，也是帶著這樣的信仰和愛心走完人生的，那麼毫無疑問，他將得到拯救。」

根據羅馬天主教神學的觀點，這種回答無可挑剔。即使經過冥思苦想，也沒有一個神學家能夠給傅汎濟一個通行的解釋，能夠回答這一有關孔子獲得拯救的問題，或者其他任何問題。無論是何人，只能用這樣假設的方法。沒有人能說清楚孔子是否在地獄。

也許曾經讚美過儒家倫理道德體系很多優點的耶穌會士們，抱有一個祕而不宣的希望，即孔子沒有在地獄裡。了解到他們用玄妙的天主之愛靈活地遷就當地人的傳統心理，而又沒有使自己的教義遭到異教的污染，這的確是不錯的。

至於有關一夫一妻制的問題，傅汎濟在陳述中申明，沒有任何事實可以證明對耶穌會士在這個問題上的所謂「模稜兩可」的指責。「在我們神聖的宗教裡，沒有比這一點讓異教徒更熟悉的了，這就是：根據天主的法律，不允許多妻制，甚至對皇帝也是一樣。」^⑩在他報告中的這些篇幅裡，列舉了充分的證據，顯示出天主教的這一立場是表述得非常清楚和無懈可擊的。傳教士們一而再地將這一問題（即一夫多妻的問題）作為他們在中國吸收新教徒的主要障礙而提出。即使耶穌會士們對那些面臨一夫一妻制的嚴格要求而處於兩難選擇的智慧且有思想的中國人懷有深深的同情心，但是他們仍然拒絕作任何的妥協和折衷。

堯和舜是不同的問題。這兩個中國古代神話中黃金時代的英雄，如果他們在幾千年以前真的存在過的話，此時業已不存在了。耶穌會士們覺得沒有強制評價他們的必要。他們的任務是闡明天主教關於一夫一妻制婚姻的原則，同時拒絕接受任何不願意遵循這一原則的人進入教會。如果他們被問及堯和舜都擁有多位妻子是否應該受到責難的時候，他們都避免做出判斷。

這因此而使他們的批評者們大為不滿。這些批評

者們要求耶穌會士們追根尋源地詛咒堯和舜，要求他們旗幟鮮明地反對堯和舜。因為耶穌會士對傳說中的古代帝王的婚姻安排不感興趣，於是就被誣告為對自己的信條持「模稜兩可」的態度。應該說，這種指責不僅僅是基於錯誤的邏輯，而且在神學理論上也存在問題。很多神學家所認可的、在古代原始社會中一夫多妻的豁免權，不僅是對部落酋長和以色列人的，也應該是對所有其他人的^②。

毋庸置疑，在第一份控告中最为嚴重的指責是，耶穌會士們壓制了耶穌受難的教義的傳播。這一對耶穌會士們的指控就像歷史常識那樣，被人們廣泛地接受了。甚至像哲爾德·班納（Gerald Brenan）那樣的嚴肅的作者，在論述一些理論家對歷史的歪曲時，為了對比的目的就偶然地提到：「這些 17 世紀的耶穌會傳教士們的功績，就在於對中國人皈依天主教方面做得不錯，但是他們沒有講述耶穌受難的故事。」^③

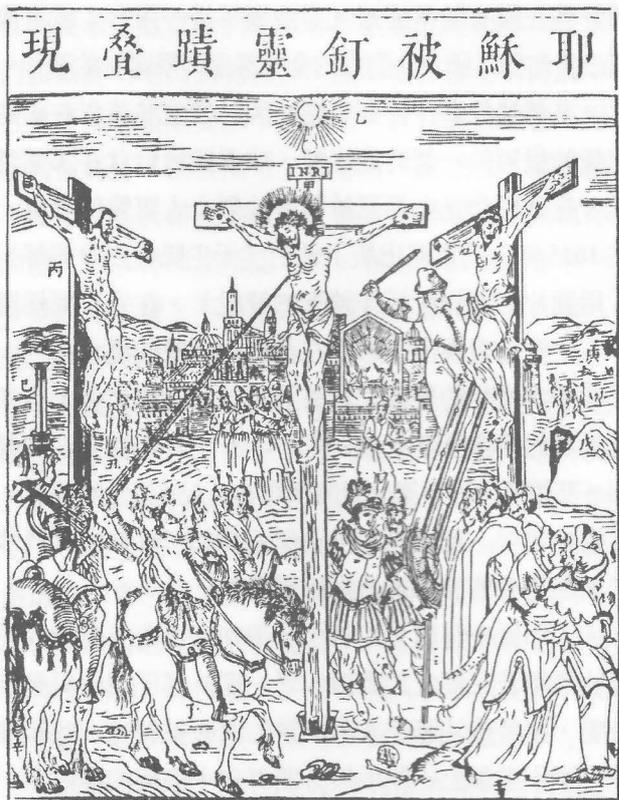
那些托鉢僧們自己並沒有明確地表明他們對耶穌會士的指責。他們的證據是從耶穌會士們實行的神祕的戒律中推測出來的，並且在他們的信件和報告中含蓄地暗示了對耶穌會士的批評。像可以預期的那樣，這些推測不久就在菲律賓和歐洲當成事實而被接受了。

耶穌會士們在 1637 年以前，即在他們受到誹謗和中傷時期出版的著作，應該說就是一個簡單驗證。那個時期，幾乎是任何一位耶穌會士出版的任何中文著作，都談及了一些耶穌受難的故事^④。僅有少數例外，或者因為他只寫了一點點中文的東西；或者像郭居

靜，他在僅有的兩篇短文中遺漏了這一內容；或者像熊三拔和鄧玉函，他們寫的全部都是科學題材的著作。

艾儒略的著作特別重要，因為當這些著作在福建出版的很短的一個時期之前，或者說恰恰就在那個時候，托鉢僧們正在馬尼拉報告他們令人震驚的發現。在1635年，艾儒略出版了他的《天主降生出象經解》（用圖片對耶穌生活作神聖的解說）。在五十幅插圖中，生動地表現出了耶穌在花園中經歷的極大痛苦，在柱子上遭受的鞭笞、戴著荊棘做的頭飾和在十字架上受到的種種磨難⁶⁶。在1635年到1637年之間，在福州，艾儒略出版了第一版的八卷本《天主降生實錄》，從這本書中，就可以看出艾儒略是如何以其樸實無華和簡明扼要的文風描述耶穌受難的。

「耶穌在肩膀上扛著十字架向山上走去。士兵先是給他用苦艾調成的酒讓他喝。耶穌嚐了嚐，但是沒有喝，接著他沾滿汗水和血跡的衣服被剝光，身體被按在了十字架上，雙手被分開釘在十字架的橫梁上，而下身，他的兩隻腳被一起釘在那垂直的柱子上。然後十字架被抬起來豎立在地上挖好的坑裡（這種懲罰被看作是最為殘酷和最令人同情，因此也是用來懲罰最底層的犯人的）。兩個卑劣、邪惡的強盜被釘在耶穌的左右兩邊。耶穌與這兩個邪惡的強盜遭受同樣的苦難。彼拉多（Pilate）命令將一塊木板固定在十字架的上方，用希伯來文、希臘文和拉丁文書寫這樣的內容：耶穌，納匝肋人，猶太人的君王。猶太人看到這個牌子，把這當作是國家的恥辱。人們請求將『猶太



此圖為艾儒略《天主降生出象經解》書中的一幅。

人的君王』這幾個字去掉，但是彼拉多就像沒聽見一樣，說：我寫下了什麼？我就是寫了……」¹⁶

如果還要更進一步地證實，可以在多年致力於搞垮湯若望和禁止天主教的楊光先的誹謗和攻擊中尋找得到。他出版的那本反天主教的書表示他完全熟悉有關耶穌受難的故事。他的《不得已集》引人注目地用插圖表現了救世主耶穌被釘在十字架上，和被吊在兩

個盜賊之間的情形^①。

1653年1月3日，利安當，這個在中國最有經驗的聖方濟會的傳教士，曾經寫道：「我在北京度過了復活節前的一週，湯若望神父以極大的熱情舉辦了慶祝活動，在教堂的回廊裡排放著成行的棕櫚枝。在教堂裡懸掛了六幅表現耶穌受難的圖畫。在耶穌受難日的早晨，在掛有一幅耶穌在十字架上受折磨的圖畫的主祭壇上，湯神父言詞精闢地布道。他淚流滿面，有時竟哽咽得說不出話來。」^②

由此觀之，有這麼鐵證如山的事實作證明，因此潘國光（Francesco Brancato）^I說，關於攻擊耶穌會士不曾宣傳耶穌受難之事是一個「謊言」，是不值得奇怪的^③。同時，衛匡國（Martino Martini）^{II}就耶穌會士受到在菲律賓的和從菲律賓來的托鉢僧的成員誹謗和中傷，並將謠言擴散到海外一事，向羅馬教廷理直氣壯地抗議，也是不值得奇怪的了。這封信怎麼能造出這麼大的謠言？劉迪我（Jacques Le Favre）^{III}在1657年9月8日的一封信中對耶穌會法國省的代理人認真地解釋道：

「我不能不向尊敬的您表達我的驚訝，在歐洲傳播著一些人撰寫的報導，說我們在中國的神父們竟然不敢宣講耶穌被釘死在十字架上的故事。手舉著十字架到公開的場合，將只會使異教徒輕視我們的宗教，這是事實。但是，當他們接受了我們所做的有關天主教教義及其他奧祕的指導之後，激起他們對天主的無限激情，再宣講耶穌受難的故事就沒有任何問題了。」^④

I 潘國光（1607-1671），義大利籍耶穌會士，1637年來華。

II 衛匡國（1614-1661），義大利籍耶穌會士，1631年來華。

III 劉迪我（1610-1678），法國籍耶穌會士，1656年來華。

對那些來自馬尼拉的人來說，宣傳福音只有一種方法，即在公共場合手擎著耶穌受難的十字架。大概他們在菲律賓就是這樣做的。他們在福建傳布福音，也是這樣做的。他們狹義地解釋聖保祿所大聲宣布的那句話的涵義，即：「我傳耶穌基督的道和他在十字架上的蒙難。」他們認為這是傳布福音唯一合法的方式。他們忘記了，聖保祿自己在傳布福音時，也不總是以耶穌受難作為開端的。在他與雅典最高法院與希臘哲學家的一次著名的辯論中，開始時也就像耶穌會士在中國初始階段一樣，從一個局部的、沒有得到普遍承認的命題出發，經過一個自然的推理過程，而引導希臘人去認識整個真理。在聖保祿著名的警句中，他清晰地闡明了一個有關神學的原理，但他沒有詳細地解釋方法論。

耶穌會士們沒有廣泛的在公共場合裡展示耶穌受難的生動圖畫。（十分重要的是，有關耶穌受難情景的圖畫從未在古代墓葬中被發現過。天主教教會成立是在耶穌誕生的數百年之後，但是關於他受難的情景，除了它的象徵形式之外，沒有任何實物可以證明。）

傅汎濟對這種克制的傳教方式講述了他的理由，「不要將神聖的事情放在從屬的地位」。當太監馬堂猛然間看到利瑪竇攜帶在身邊的十字架上耶穌苦像的時候大叫大嚷的情景，還存在於人們的記憶之中。中國人不將天主教拯救人類的象徵物，輕鬆地看作是等同於道教咒符一樣的東西。在對天主教教義無知的國

度裡廣泛地展示耶穌苦像，將會導致人們的嘲笑，這也是危險的。方濟會士艾文德說，他從未發現異教徒憎惡十字架^②，那時他在中國只待了十三個月，而且僅僅是住在福建一個稱作頂頭的村莊裡。而耶穌會士在長達半個世紀的時間裡，在中國一直提心吊膽地過日子，而且和明帝國所有省份各個階層的人士打交道。到底是耶穌會士的做法正確，還是方濟會士正確，只要翻一翻楊光先寫的反天主教的小冊子——《不得已集》，便可輕易地做出判斷。

對這些充分的證據視而不見——他們一定知道艾儒略的書——那些托鉢僧們被派往馬尼拉，做了富於戲劇化的解釋和說明，這引導讀者超出他們所說的，自己去做更多的聯想與猜測。典型的事件就是，在福州的以黎玉範為一方，而以傅汎濟和盧納爵為另一方的一次偶然會面時，方濟會士艾文德對他與盧納爵談話的描述。這是利安當攜帶到馬尼拉的，被稱為《消息》的、並經他宣誓過的證詞的一部分。通過閱讀它，有人再次助長了這種傳言的產生。

盧納爵勸告黎玉範不要在他面朝大街的房屋門口展示十字架。方濟會士艾文德用戲劇化的語調，描寫他對這一忠告的反映：「我靠在窗戶旁站著聽，他的這些話也是對我說的，只有天主知道當我聽到他的這些話時多麼的難過啊！這些話完全站不住腳。」^②就這樣，耶穌會士超過半個世紀的集體經驗，被這些到中國僅有一年的新來的傳教士給一筆抹煞了。

以同樣的形式，他繼續報告說，在他們會面的那

間房子的樓上，他見到了唯一的一個耶穌受難苦像。馬尼拉的神父們讀到了這個報告，他們很可能不了解「樓上」無疑就是第二層樓。在那時，很多天主教的傳教士往往在自己住所中專闢一間房子，建立一個自用的小禮拜堂。他們可能誤認為，這就是耶穌會士們將苦像隱藏在樓頂陰暗角落裡的證據。

這就是所謂著名的「耶穌會士隱瞞耶穌受難苦像」的全部故事。但這還不是這傳言本身的全部故事，這一傳言仍繼續蔓延著，就像大多數幽靈那樣，是不會輕易消失的。

-
- ① 傅汎濟 1636 年 11 月 10 日的信件保存在 *ARSI, Jap-Sin*, 161, II, 164-165 頁。它還發表在 *Informatio de praxi missionariorum Sinensium Societatis Jesu, circa ritus Sinenses, data in China, jam ab annis 1636 et 1640 a P. Francisco Furtado antiquo missionario, et vice-provinciali Sinensi ejusdem Societati* (巴黎 1700 年版), 10-11 頁。以下簡稱 *Informatio antiquissima*。給黎玉範 1639 年 6 月 3 日的回信也發表在同一本書上。此件也可參考 *Responsio* 一書。給教宗伍朋八世的報告，保存在 *ARSI, Jap-Sin*, 123, 69-74 頁。
- ② 此件寫於他在日本監獄的牢房中，當時他在獄中正準備殉難。Carolo Spinolt 在 1620 年 2 月 26 日的一封信中也提出了同樣的建議。見 *ARSI, Jap-Sin*, 36, 205-207 頁。
- ③ 參見前引 Maas 之書，123 頁。
- ④ 見 *Responsio*, 2-3 頁。

- ⑤ 見 *Informatio antiquissima*, 11 頁。
- ⑥ *ARSI, FG* [Fondo Gesuitico] regist. I, 2-3 頁。
- ⑦ 關於范禮安在這一問題上的觀點，參見耶穌會士 Josef Franz Schutte 撰寫的 *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan* (羅馬 1951-1958 年版)，I, 374, 376 頁；II, 294, 296 · 314, 319, 389, 394 頁。
- ⑧ *Responsio*, 3 頁。
- ⑨ 參見前引 Bartoli 之書 · IV, 89 頁。
- ⑩ *Responsio*, 34 頁。
- ⑪ 同上書，39 頁。
- ⑫ 耶穌會士 Bernard J. Otten 著 *Institutiones dogmaticae in usum scholarum* 265 (芝加哥 1925 年版)，VI, 397 頁。
- ⑬ Gerald Brenan 撰寫的 *The Spanish Labyrinth* (紐約 1943 年版)，326 頁。
- ⑭ 參見前面所引費賴之之書 · 17、18、19、21、26、31、39、54。
- ⑮ 參見 *ARSI, Jap-Sin*, 161, I, 188 頁的副本。
- ⑯ 譯文來自耶穌會士檔案，見 *ARSI, Jap-Sin*, I, 73-80 頁。正文引自第七卷第二十章 · 15v/16r 頁。這一著作的副本以《天主降生言行實錄》為題在 Smithsonian deposit 國會圖書館，此處正文引自第七卷 · 53 頁。以這一標題它還出現在耶穌會檔案的副本中。費賴之在他的書中對這一著作做了描述。見前面所引費賴之之書 · I, 131 頁。
- ⑰ 《不得已》第七卷 · 33-34 頁。見 *ARSI, Jap-Sin*, 89, 1-2 頁。
- ⑱ *Sin Fran* II, 417 頁。
- ⑲ 耶穌會士潘國光著 *De Sinensium ritibus politicis acta seu responsio apologetica ad R. P. Dominicum Navarrete Ordinis Praedicatorum* (巴黎 1700 年版)，II, 186 頁。潘國光當 1669 年被拘留在廣州的時候寫了這本小冊子。在原始的手稿上簽

署的日期是 1669 年 9 月 5 日。這份手稿在羅馬的國家圖書館，Folzdo Gesuitico 1250, fasc. 5。

⑩ *Lettre du R. F. Jacques Le Faure de la Compagnie de Jésus au P. Procureur de la province de France, et des Missionsd' Orientde la mesme Compagnie · sur son arrivée à la Chine, et l'estat present de ce royaume* (巴黎 1662 年版)，35-36 頁。

⑪ *Informatio antiquissima*. 轉引自前面所引 Maas 之書，130 頁。

⑫ 同上書，46-47 頁。

第十七章

禮儀問題

耶穌會士們如果自己沒有經歷過意見分歧，那麼對他們在中國遇到的棘手問題也不會有明確的答案。在菲律賓來的傳教士出現之前的二十多年中，這些傳教士一直在進行著有關如何用中文表達天主教概念的某些主要術語的辯論。僅僅是這一辯論的歷史概述，就足以看出他們並不是輕率地、或者說未經深思熟慮地對待這些問題的^①。

利瑪竇遇到的最棘手的問題之一就是尋找恰當的中文詞彙來表達天主教思想涵義。很明顯，想立即就尋找到能夠表達天主教教義的中文辭彙，是極其困難的，甚至是不可能的。舉例說，當「神的恩典」這一在中國人的頭腦中純粹是外來和陌生的概念時，又怎麼能夠期望找到一個中文辭彙來表達 *Grace* 這個詞在羅馬天主教神學中準確的涵義呢？

這一麻煩在早期天主教進入「希臘——羅馬世界」時，也同樣碰到過。雖然不是與早期教會的做法完完全全的一樣，利瑪竇在全面解決它時用了類似的方法。他搜尋一個接近天主教思想的中文辭彙，然後經過一個解釋和說明的過程，賦予它們正確的符合天主教概念的新涵義。

相比之下，為什麼將這種解決辦法應用於 16 世紀的中國的時候，比應用於西元 1 世紀的羅馬帝國似乎更為困難，而且不那麼有效呢？要理解這一點並不容

易。傳教士們唯一的辦法是將一些不規範的中文字羅列在一起，而這些羅列的詞語在中文中是沒有意義的。**ke-la-chi-a**，如此的發音，即拉丁文中的**Gratia**（意同英語的**Grace**）一詞的發音，在中國人的耳朵裡只不過是一串奇怪的音節。正如使未開化的人們理解**Grace**等天主教觀念，需要持之以恆的教育一樣，在諸如「天恩」（上天的恩寵）或者「神恩」（神的恩寵）等一些真正的中文表達方式裡，注入天主教的涵義，也具有同等重要的意義。

爭論是圍繞著利瑪竇選擇的一些辭彙展開的，他將**God**譯成「上帝」或「天主」，**Angel**譯成「天神」，**Soul**譯成「靈魂」。在1600年澳門舉行的會議以後，范禮安認可了利瑪竇關於這些術語的建議。最先對這些辭彙表示疑慮的是在日本的耶穌會士，他們在與中國的耶穌會士交流時產生了這樣的問題。當薩威在日本宣道時，最早在未經深思熟慮的情況下，不確切地選擇了日語辭彙**Dai Ni Chi**（譯者注：譯成中文為「大日如來」）來表達**GOD**。這個日語辭彙在日本佛教中是有著確定的重要涵義的，薩威得知此事後十分震驚。他在一次由他主持的號召日本人崇敬**Dai Ni Chi**的儀式上，了解到佛教的神與天主教的**GOD**是非常不同的。於是，他立即禁止繼續再用這一辭彙^②。

這種早期的經歷使得在日本的耶穌會士在使用日語辭彙表達天主教教義時非常謹慎小心。之後的五十年裡，他們辯論如何用日文表達天主教的概念。結果是，主張將天主教教義中所必須的有關信念的葡萄牙

語和拉丁文辭彙用日文注音的方式來表達的人勝利了。

語義上模稜兩可的危險，在日本要比在中國大得多。在日本，佛教思想已經具有了確定的表達法，那些專用詞語有了固定的、不容混淆的涵義。然而，在中國經典著作中一些辭彙則使用得比較自由，在明顯地談及精神世界的時候，並沒有試圖確定它們精確的涵義。在敘述有關「天主」的地方，中文使用的是莊嚴的但是並不精確的辭彙。上帝（上天的統治者）是指「神」這一個人，還是僅僅指一種力量，還是一個人格化的祖先？「天」是指物質的天空，還是表示天地之主的神？中國人從來沒有為此而絞盡腦汁地考慮過。當這一問題擺在他們面前時，他們像那些外國傳教士一樣，感到要表達教義的觀點，找到恰當的詞彙來反映心聲，是這樣的困難。原因是清楚的，一般地說，中國人在這一問題上還沒有固定的成熟見解。宗教思想對他們來說，始終是以人為中心的，講求實際勝於對神的崇敬和純理論的思辨。

這一事實，使得尋找確定的表達法和賦予那些辭彙符合天主教教義的定義變得容易了。中國人在純思辨的神學上不感興趣，也導致了以中文表達天主教教義的術語比較缺乏。

在日本的耶穌會士沒有認識到，這一問題在中國和在日本是不同的。因此，當利瑪竇的中文著作被介紹到日本的時候，他們就被上述那些詞語深深地困擾了。他們向澳門的耶穌會士傾訴了自己的疑慮，並通過在澳門的耶穌會士轉告了在中国大陸其他地方的同

會兄弟。

在龍華民那裡，日本的耶穌會士找到了贊同他們觀點的熱情激進的擁護者。從 1597 年龍華民到達中國時，他就對那些表達方式的合法性提出質疑。不久利瑪竇去世，他擔任了耶穌會中國教區會長。他力勸當時的耶穌會日本、中國巡察使巴範濟神父重新審查和檢驗上述有關的全部問題。他們徵求了徐光啟、楊廷筠、李之藻以及其他中國學者的觀點。徐光啟等聯名表示了書面意見，同意利瑪竇的見解。結果，雖然巴範濟這位在日本度過他的傳教生涯的耶穌會士，在個人觀點上傾向於龍華民的意見，但是他還是將此問題擱置起來，暫不作決定。

龍華民繼續堅持他的觀點。熊三拔也站在他這一邊。1615 年方濟·維爾拉繼巴範濟之後任日本、中國巡察使。一位在澳門的耶穌會士卡米洛·迪科斯坦佐 (Camillo di Costanzo) 向新任巡察使提交了一份攻擊那些具爭議性辭彙的論文，對此提出了挑戰。巡察使對卡米洛·迪科斯坦佐的意見表示支持，但是他知道龐迪我和王豐肅不同意這種觀點。他要求龐迪我二人寫一份陳述自己意見的文字。他們寫了，在文中捍衛了利瑪竇的做法。

1617 年龍華民向巡察使維爾拉介紹了一本有關這個問題的小冊子。之後的幾年裡，因 1617 年的禁教令而被驅逐到澳門的熊三拔發表了一篇短文和一篇正式的論文，支持龍華民的觀點。1621 年駱入祿 (Jerónimo Rodrigues) 1 接替維爾拉繼任日本、中國巡察使。他召

1 駱入祿 (?-1650)，葡萄牙籍耶穌會士，1605 年來華。

集在澳門的傳教士開會討論這一問題。會上，大多數人支持利瑪竇的觀點。駱入祿發布了一個指示，批准了這一意見。

但是龍華民不是一個輕易放棄自己觀點的人。他力主對澳門會議的決議進行檢討，1623年他寫了另一篇文章陳述他的申訴^③。翌年，他針對王豐肅於1616年10月8日寫給巡察使的一封長信，寫了一本分析批判利瑪竇《天主實義》的小冊子。1627年葡萄牙傳教士費樂德撰寫一篇文章支持利瑪竇採用的那些術語，而一位比利時傳教士史惟貞則寫文章，轉變立場而支持了龍華民。

傳教士們的分歧是那麼大，導致他們決定為此召開另一次會議。在1628年5月14日一封寫給總會長維利契的信中，1627年至1628年擔任巡察使的葡萄牙神父班安德說，這一決定是在他上任之前做出的，儘管「它有不妥之處」，但是他裁定還是維持原狀為好^④。

在1627年12月的最後一天，九名耶穌會士聚集在嘉定。耶穌會的副省，陽瑪諾神父主持了會議。龍華民、王豐肅、金尼閣肯定出席了，李瑪諾、畢方濟、郭居靜、曾德昭可能參加了。會議就十一點議程取得了一致意見。每日數小時的討論都相當熱烈。與會者對與不太隆重的祭孔和祭祖相關聯的問題沒有什麼分歧。他們在一些實際性的問題上取得了一致，耶穌會迄今為止的政策得到了認可。主要的爭論圍繞在名詞術語上，由於龍華民頑固地堅持自己的意見，在這方面不可能達成協定。會議一直開到1月底，明朝

天啟皇帝在前一年9月初駕崩的消息傳來，會議便匆匆地中斷了。在這個特殊的情況下，這麼多外國人聚集在一處，被認為是十分危險的^⑤。

固執己見的龍華民沒有放棄他的觀點。1633年，他寫了另一篇文稿來抨擊「上帝」這個名詞的使用。葡萄牙神父費奇觀對他作了回應。龍華民決定對此做一個定論，而迅速地寫了一本篇幅很長的小冊子。在該書中，他比以前走得更遠，他乾脆抵制使用「上帝」和「天主」這兩個中文辭彙，而主張將拉丁文DEUS音譯成中文來代替¹。但是他做出的定論沒有被接受，艾儒略和曾德昭對此撰寫了批評的文章。文章指出，「天主」這個辭彙，最終贏得了獨一無二的地位，同時中國廣大的天主教教徒從此一直使用它。它並沒有對「天主」的正統性和明確概念造成任何傷害。

上述有關禮儀問題的綜述，儘管是簡要的，但卻為耶穌會士負責任的態度提供了足夠豐富的證據。面對複雜困難的問題，他們對傳教政策達成了共識。還值得一提的是，如此尖銳的觀點分歧和激烈的辯論儘管存在，但並沒有在天主教團體中產生影響而造成分裂。耶穌會士們仍然主導著信奉天主教的學者們的信心，論戰沒有在公開的場合進行。天主教團體仍然是平靜的，而且保持著團結。在耶穌會士內部，意見的分歧也沒有導致分裂。這只是頭腦的衝突，而不是心靈的衝突。因此，巡察使班安德神父容忍了這一事實。在嘉定會議之後，他走訪了中國的每一個傳教點。他概要地記述如下：

① (德)魏特《湯若望傳》第119頁
 載：龍華民「是連天主二字都視為不妥的，他以為最好是引用『泰初』二字。」「而『泰初』則為拉丁文上帝『德屋司』DEUS之音譯」。

「事實是，我發現他們在心靈和友情上並沒有產生裂痕……這是非常重要的。但是在理論的判斷上，他們有著相反的觀點。儘管意見的分歧與爭論是那樣廣泛，而且又持續了那樣長的時間，然而並沒有造成情緒上的仇恨，也沒有顯示出絲毫的惡意，更沒有造成他們之間的分裂和危害到傳教事業。這是我對他們懷有深深敬意的原因。」^⑥

在這一章節中，班安德神父提到，這場論戰是一種「理性的論戰」。真正的問題似乎是圍繞著如何做出謹慎的判斷而展開的。應該辯論的問題是這樣的：「不管『上帝』、『天主』、『天神』、『靈魂』這些辭彙的原始涵義是怎樣的，我們能不能堅信經過我們的努力，依照天主教教義的要求反覆地解釋和說明，進而將福音的真正涵義注入到這些辭彙中？我們不能這樣對中國人說嗎？『無論你們的祖先是怎樣理解，也無論你們當代的很多人是怎樣理解「上帝」（shang-ti）這個辭彙的，天主教教友們認為，「上帝」就是永恆的、無限的、唯一的和全能的天與地的創造者。』」事實上，這就是以往的耶穌會傳教士們所做的，而且儘管這樣做在日本可能造成了對教義的曲解，但是沒有任何證據表明中國的教徒因此而對教義中的 GOD 的本性產生了誤解。

不幸的是，這一辯論發生在純精神的領域，人們思維的多樣性和不確定性使得意見完全一致成為不可能。爭論集中在努力認定這些辭彙在儒家學說中的原本的涵義。即使今天的學者，當他們在同意當時支持

利瑪竇的羣體基本上是正確的時候，在面對嘉定會議所討論的問題前也是吞吞吐吐、猶豫不決^⑦。

這一點的重要性在於，當關於中國禮儀的論爭再起的時候，究竟發生了什麼。在本質上是文字的實踐問題轉變成了充滿不確定性的純理論的爭論。

為了理解禮儀問題，有必要弄懂儒家思想的某些內容，儒家思想是整個中國社會和政治體系的基礎。儒家學說的中心議題是和諧，儒家世界是有序的宇宙。這種秩序是以人為主體的活動，必須維持與自然界的和諧關係、與其自身的和諧關係，以及與其同胞的協調關係。如果將自然用天主（GOD）來代替，那麼這一陳述就稱得上是一種對天主教道德哲學基本論點的精確表述了。

儒家體系的主要弱點在於本質上的不可知論和單純的形而上學理論，這就是孔子用自然代替神的原因，可能也正是因此，那偉大的秩序、對稱與平和似乎獲得了成功，自然成為首要的形而上現象。

將人類的事件和決策帶入到上天莊嚴、神聖的運行中，並力求與之協調一致，這就是人們關注的主要問題。這也說明了中國天文學和制訂曆書的重要性，上至國家，下至家庭，決定任何一件事情都要看一看日曆。錯誤的計算將攪亂天地之間的平衡，也破壞了自然與人的和諧。它也將不和諧與失調帶入了和諧有序的儒家世界中，它使正在平穩運行的機器出軌。當哈姆雷特將他生活中的災難歸咎於這樣一個事實，即「時代出現了斷裂」的時候，他稱得上是一個儒學信

徒。

儒家思想主要強調的是，人與人之間的和諧相處是高於一切的。它就是儒家倫理所主張的主流社會特性。這就是將它最深刻的烙印留在中國人腦中的儒家社會形式。

社會由下列五種帶根本性的關係支配著：君主與臣民，父母與子女，丈夫與妻子，兄長與弟弟，以及朋友之間的關係。當這些互相矛盾的雙方都履行各自的職責，遵守著綱常禮教時，社會就是和諧有序的。而綱常禮教出現了疏漏，將會損害社會這個有機體，摧毀宇宙萬物的和諧，而因此導致暴力代替了道德的秩序。

在這五種關係中，最為重要並成為其他關係的範例的，是父母與子女的關係。支配這一關係的核心道德規範是「孝」，即子女對父母的孝道。以「孝」為基本的道德規範，以及隨之而來的順從、尊敬和服侍伺候，體現了中國社會結構的主幹。這一點比其他任何因素都更強有力地維持了社會的穩定性和連續性。

僅僅記住這一點，就可以理解所謂的「中國禮儀」。根據孔子賦予「孝」的這一重要的觀點，對以下的事實就沒有什麼值得驚奇的了。就是從孔子思想合乎邏輯地得出了這樣的結論，即「孝道」堅持子女對於這一道德規範的實行，絕不能在雙親去世就終止，他們必須繼續為父母履行應有的禮儀，就像父母仍然活著一樣。同樣邏輯也可以推論出，此項責任和義務將擴展、延伸到所有該家族的祖先。

這並不意味著孔子持有超自然的甚至宗教的主張，比如死後復生的觀點等。而西方人則自然地傾向於做這樣的推斷——除非被敬禮的對象依然活著，舍此，這種禮儀就是無意義的。但是必須承認，在這方面孔子是一個不可知論者。孔子僅僅在他回答弟子的詢問時，提及死後的事情¹：「你對人活著時的事情知道得這樣少，為什麼還要問我死後的事情？」^⑧他既不肯定，又沒有立即否定。沒有跡象表明他注意過這個問題。他所關心和注重的，和他在全部的教育實踐中所涉及的，僅僅是有關人生前的事情。毫無疑問，因此，他主張子女履行孝順父母的責任直到父母去世以後，那塊代表父母養育之恩的牌位象徵著他們還活著。其目的是培育現世人生的美德。

關於這一點他十分清楚。為了使行「孝」的美德不受時間和空間的限制，孔子成功地將活人對死者盡孝道這一概念賦予了超凡的重要性。不這樣強調，孝道就會被淡忘。

對於活著的父母，孝道可以以實實在在服務（即生活上的伺候）的方式來實行。而對於死者，孝道只能以一種紀念的、象徵性的形式表達長久盡孝的願望。這是祭奠祖先的禮儀的意義和功能。與向活著的長輩行鞠躬禮一樣，在中國有向祖宗牌位，即在祭祖臺上寫有祖先姓名的木製牌位前面鞠躬的禮節。向這些牌位行禮就是對祖先尊重和敬仰的直接表示。在規定祭祖的日子裡，將奉獻給祖先的特製食品，擺在代表他們的牌位之前。祭祀之後，這些食品在家族的宴

¹ 原語出自《論語·先進》：「未知生，焉知死。」

會上被吃掉。這就是祭祖的禮儀。

在對孔子的敬仰上，祭孔的禮儀與祭祖沒有什麼本質的不同。所不同的是，僅僅文人學者階層須履行祭孔的儀式，而所有的中國人都必須參加祭祖的儀式。在中國祭孔的禮儀出現的時間要晚於祭祖的禮儀。這是很自然的，他們祭奠孔子的儀式是對祭祖儀式的模仿。

祭孔的禮儀有兩種。考中秀才的文人履行比較簡單的一種，儀式在孔廟裡舉行，在主考官的帶領下，考中秀才的人向孔聖人的牌位鞠躬。另外，每逢月缺日（初一）和月圓日（十五），官員們和學者們也在熏香中向孔子牌位履行類似的禮儀。比較莊嚴、隆重的儀式則在每年固定的日子裡舉行，這種儀式從外表看，與宗教儀式相近：供奉宰殺的動物犧牲品、酒和絲綢製品，隨後舉行盛大的宴會。

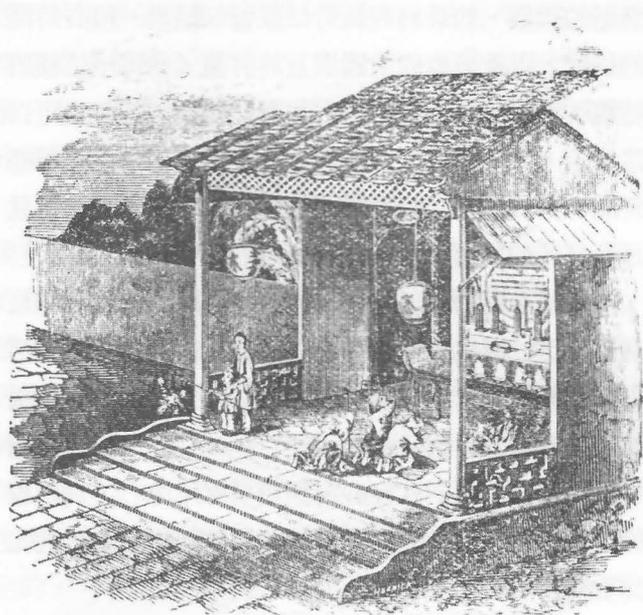
對一個天主教徒來說，對這些禮儀一定會感到困惑。在參加祭孔的人的面孔上，似乎清楚地表現出一種宗教的虔誠。特別是在上述那種隆重的禮儀中，這的確是事實。在較小的範圍內，祭祖的禮儀也是這樣的。最起碼意味著一種特定的超自然的信仰。如果誰從字面上確認祖先的牌位是表示一個符號，誰就不難得出這樣的結論，即祖先的靈魂被認為是寄居在那牌位，也就是人們常說的「靈位」中。

利瑪竇起初就是這樣解釋這些禮儀的，但那是因為當時利瑪竇在中國生活的時間還不夠長，他沒有發現事情並不總是這樣的，有很多理由足以懷疑這種有

關禮儀的解釋的正確性。在中國人生活中，繁文縟節的儀式起著相當重要的作用。這些禮儀包含著特定的倫理道德觀念，即強調有序與和諧的觀念。那些會被西方人立即就認為是迷信和宗教崇拜的儀式行為，對中國人來說不過是「孝道」這一道德倫理的表現形式罷了。但是，西方人卻不以為然。事實上，許多相同的行為被普遍地當作儀式的一部分，當對死者實行這些禮儀行為時，就將它做宗教的解釋不是一種明智的做法。尤其是在熏香這件事上反映得特別明顯，這一習慣在中國人生活中是普遍使用的，並沒有宗教的涵義。熏香是有教養的人在接待客人時的一種習慣，這是在社交場合營造典雅、和諧氣氛的方式之一，是對客人尊重和景仰的表達形式。中國人將熏香用於葬禮之上，用在祖宗牌位前，用在孔廟裡，是否就是出於此一原因？可是對西方人來說，熏香就意味著一種宗教儀式。這在中國人中也具有與西方同樣的涵義嗎？

另一個顯著的事例，是一種被稱作「叩頭」（或稱「磕頭」）的表示敬意的禮節。施行這一禮節，人必須跪下，把腰深深地彎下去，直到前額接觸到地面。當從馬尼拉來的傳教士看到人們在剛死不久的人的棺材前和在祖宗牌位前施行這種「叩頭」禮時，他們立刻聲明這是一種宗教崇拜⁹。在歐洲人中間這麼深度的禮節，只有在天地唯一的主面前才施行的。這一禮節對中國人來說是否象徵著與歐洲人所解釋的同樣的意義？實際上，與歐洲人的禮節相反，「叩頭」在中國社會生活中是廣泛應用的禮節，並沒有宗教涵

義。其儀式是非常世俗的，在皇宮裡觀見皇帝時，人們需要向皇帝叩頭多達九次。叩頭的禮節也應用在衙門的訴訟程序中，人們須向主要官員叩頭，子女須給自己的父母和岳父母（或公婆）叩頭。這一禮節除了表示尊敬、服從之外，沒有其他更多的涵義。



在祖先牌位前的叩首、焚香。中國人的祭祖是否只是表達對祖先的崇敬和追思？

其他有關迷信和偶像崇拜的禮儀問題，是源於孔子自身的不可知論和宋代新儒學樸素的唯物主義。以孔子的眼光看這些禮儀似乎是不可能具有宗教崇拜意義的。同樣，宋代的新儒學派人士，他們否認有任何人類（包括孔子）的靈魂存在，但與此同時，他們又

最忠實地、始終如一地遵守有關祭奠祖先和祭奠孔聖人的禮儀。

這些因素促使利瑪竇修正他原來的觀點。他在面對觀點不確定的問題時，通常是採取有別於教條主義的態度。他相信祭孔的儀式並非屬於迷信活動，至於祭祖的禮儀，他最終判斷可以保留。經過一段長時間的研究，以及與他的中國朋友的討論，他得出這樣的結論：「所有的這些都與宗教信仰無關，或許也可以這樣說，即不具備任何迷信色彩，儘管如果能將那些祭品拿來救濟生計沒有著落的窮人就更好了，而這就是基督徒的疑問。」^⑩

不論是利瑪竇，還是贊成他的觀點的傳教士都沒有超越這一觀點。他們都承認這種被認定為「迷信活動」的禮儀是一種「無害的教條」。他們聲稱，這種禮儀本身並非迷信活動的可能性是存在的，只要這種可能性存在，他們就沒有權利要求有道德心、責任感的中國教友放棄參與這種在社會和政治生活中起到如此重要作用的活動，僅此而已。

正如劉迪我所指出的：

「每個人有他自己的風俗習慣，和自己的判斷事務的方法。不論是『仁愛』，還是『謹慎』的美德，都不允許我們將自己判斷事務的標準強加給別人；進而在沒有完全徹底地弄清楚一件事情之前，就平白無故地宣布它是罪惡的。」^⑪

利瑪竇將自己的觀點向范禮安做了彙報。范禮安在 1603 年和 1605 年舉行的會議上與顧問神父們討論

了這些問題。會議最終認可了利瑪竇的主張，范禮安為此簽署了一份用以指導傳教事業的文件^⑩。這是一份正式確定耶穌會如何應對中國禮儀的政策文件，文中規定了中國教友參與這些禮儀活動時可接受的限度，指出這一限度就是教友必須保持自己的信仰，保證不沾染迷信思想的污點。因為這一文件今天在任何檔案機構都找不到了，它到底允許天主教徒們做什麼，不允許做什麼，只有經由察看耶穌會士們的實際政策來了解了。

耶穌會士不允許入教的學者參加在孔廟裡舉行的隆重的祭祀儀式。在這一問題上，他們的態度是一致的和無條件的，羅馬教廷最後決定的關於中國禮儀的禁令，確認了這一事實。在傳教士們允許加入天主教的學者在考中秀才後參加簡單的祭孔儀式之後，傅汎濟神父加上一條，即不允許入教學者參加隆重的祭孔典禮儀式，「這是沒有考慮餘地的，因為那是帶有嚴重迷信色彩的事情」^⑪。殷鐸澤 1668 年寫道，這是肯定的，「早在我們之前到達中國的神父們，不曾允許天主教教徒（參加）到那種（隆重的）祭孔儀式中……我們也永遠不允許（他們）這樣做」^⑫。

正如劉迪我所解釋的，這些儀式「幾乎全部」具有「嚴格意義上的宗教崇拜」的外在形式。相信那些無聊的迷信的人，也可能是帶有宗教思想的文人學者，他們也會參加這些儀式。樸實的普通老百姓對儀式的理解就是僅限於字面上的了。

很清楚，同樣的理由會增長起來，去反對那些對



一個清代中國天主教教徒的祖先牌位

一個清代早期的天主教教徒的祖宗牌位的複製品。這段原始記載現藏於巴黎國家圖書館。在十字架上寫道：「敬天地萬物的真主及孝敬祖先、父母。」在一邊從上到下地寫著對天主教教徒的態度的解釋：「這是通過父母而接受到主的偉大關愛。在父母去世後，無論受賞受罰，永不回家。」因此，「孝子或愛孫設立這一牌位或畫像，這並不表明我們將精神的信仰寄於其中，僅僅是為了記住他們的恩惠。」

其他禮儀的容忍。但是，在其他禮儀的儀式中，表現迷信的形式不像祭孔與祭祖這樣強烈。儘管認為這種禮儀的迷信色彩是有害的，是無可否認的事實，但是只要通過教育和指導，這些危害可以比較容易地得到克服。這是一個權衡風險的問題，謹慎的判斷將優於邏輯的推理。在某一個事件中，人們認為風險太大了，以致不能忍受；而在其他事件中，人們又有自信去戰勝這些危險。

耶穌會士們允許教徒們參加紀念家族祖先的隆重但不包括焚燒紙錢的儀式，參加者還須拒絕接受任何有關死者的靈魂將由祭祀的食物得到營養的觀念，還不能在死者面前祈禱和請願。首要的原因在於這種特別的儀式基於一種從佛教徒那裡起源的錯誤觀點。

除非使中國的天主教徒遠離其社會固有的、根深蒂固的習俗，否則天主教被污染的危險不可能完全地排除。這也是耶穌會士們政策的一部分。傅汎濟神父這樣說：

「要盡我們所能地使教徒們放棄這些習俗，但當我們做不到這點時，就只好容忍它們。在聖思定的年代，也有一些天主教徒在死者的墳上放些祭品，其儀式也很誇張，與中國的儀式相似。思定當時是希波（Hippo）¹的地方行政官，後來成了聖瓦勒瑞恩（St. Valerian）的繼承者。對這些活動，這位神學家僅僅責怪那些相信死者的靈魂會去享用擺在那裡的供品的說法。這種錯誤，正如我所說過的，在中國教徒中是找不到的。聖思定在廢除這些禮儀和類似的一些很誇張

¹ 希波，古代北非的港口城市。

的儀式時，並不採取（誇張地說）疾風暴雨的方法。相反，只能是慢慢地採取溫和的態度。」^⑮

耶穌會士還容忍了中國教徒保留祖先牌位的習俗。牌位上寫著家族祖先的名字，擺放在屋子裡，周圍放著鮮花、蠟燭，燒著香，以表示對祖先的尊敬。傅汎濟神父以譏諷的語氣拒不接受這樣的評論——即中國人相信他們祖先的靈魂寄居在這些木製的牌位中，他說：

「不必說是天主教徒了，即使是中國的異教徒也不相信，他們死後的靈魂像如此多的小蟲子寄居在這塊木牌的小孔裡……他們樹立起此類寫著父親或祖父名字的牌位之意圖，是建立一個固定的地方和能讓他們表達感情的象徵物。面對著這個木牌，就如同面對著父、祖的畫像，表示對他們的尊敬，就像他們還活著一樣。（他們的意圖）僅此而已。」^⑯

中國人在葬禮上還有一些其他的儉樸儀式。死者的朋友身著白色的絲綢喪服，來慰問死者的家屬。他們進入陳放著死者棺木的大廳，施行叩頭四次的禮節。死者的兒子們也要回敬同樣的禮節。當儀式結束時，死者親屬們擁向棺材，再次行上述禮節。耶穌會士們認為這僅僅是一種禮節，是對死者表達敬意的象徵和對死者家屬的同情，並沒有其他更多的意思。他們不僅允許教徒們遵從這一禮儀，甚至自己也這樣做。傅汎濟神父又斷然否定了以這些習俗是迷信和偶像崇拜的說法：

「非常清楚，這僅僅是世俗的禮儀，是以期撫平

生者的痛苦和對死者表示哀悼的儀式。為此，我們的神父允許他們這樣做，在有些場合神父們自己也這樣做，以便我們順從人們的要求，盡可能地和他們建立友好關係。」^{①7}

上述這些就是耶穌會士對禮儀問題的一些實際的做法。在他們中間關於天主教名詞術語的翻譯上存在著那樣尖銳對立的觀點，但是在這些禮儀問題上，他們卻沒有什麼分歧意見，這是很有趣的。范禮安將由於這些原則而引發的諸多困難擱置起來，而集中精力解決具體問題。當這些具體問題被一一解決後，關於原則的認識也就達成了統一。納瓦瑞特（Navarrete）後來在文章中將龍華民說成是激烈反對中國禮儀的敵人，但是他錯了。龍華民激烈反對的是在術語翻譯問題上的主流意見，在關於禮儀問題上，龍華民是贊成其他人的意見的。

在隨後發生的爭論中，耶穌會士採取的是這樣的立場，即這些禮儀最初僅僅是一種世俗的儀式，而後來隨著時間的推移而沾染上了錯誤和迷信的信仰。耶穌會士們試圖用相當深奧的孔子學說來證明他們的看法。然後他們辯解說，這些信仰已經廣泛地被拋棄，因此去除這些禮儀的迷信色彩和恢復它們最初的純潔性，這種可能性是存在的。用現代的術語說，即他們所爭論的這些禮儀正處在一個非宗教化的過程之中。

在爭論中，耶穌會士們假定這些禮儀起源於孔子。他們在孔子的那些著作中看到了關於禮儀的事情。在那些著作中，這種禮儀實質上是充當了培養和

教化人們「孝道」的角色，只攙雜了很少的、或者說根本就沒有的迷信色彩。但是這種論點，無法滿意地解釋在那些禮儀中存在著的濃厚迷信成分。如果這些禮儀僅僅來源於非宗教的儀式，那麼為什麼卻被賦予了如此濃重的宗教信仰色彩？

耶穌會士如果能夠掌握 20 世紀考古學方面的成果，那麼他們對這個問題的解釋就會更有力和更令人滿意。事實上，那些禮儀並非來源於孔子，而是起源於遠在中國原始社會就有的泛靈信仰的迷信習俗。到了孔子的時代，它們已經在很大程度上擺脫了泛靈論的影響。在那些已經存在的禮儀中，通常不再具有並已經消失了宗教的精確性和重要性。然而這些伴隨著漫長歷史傳統的禮儀，仍然被保留和遵守著。孔子只不過是將它直接包容到自己的體系中。

孔子不是發明者。他將自己稱為「僅僅是傳播者，而不是發明者，只是相信和熱愛先哲們」^{1⑩}。他的目的是保留和恢復過去的傳統，其中包括那些禮儀。孔子根本不關心那些超自然的成分所暗示的是什麼。由於這些禮儀能夠極佳地應用於培養人們「孝」的美德，所以他就直接地將它們作為自己教學的一部分。

因為這些外在的禮儀形式的存在，那些在它們起源時就包含的內在帶有濃重象徵意義的迷信思想也從未消失過，而且始終存在著。儘管後來它們在很大程度上非宗教化了，但是迷信思想的影響在其廣度和各種表現形式上，幾乎是無限的。一些中國人，特別

1 原語出自《論語·述而》：「述而不作，信而好古。」

是學者文人階層的大多數，他們遵守這些禮儀，是在履行作為善良居民的義務的一部分；與此同時，卻又批判這種靈魂永存的觀念，這是不爭的事實。還有一些人，恐怕是最大多數的人，他們在實行那些禮儀時，並不關心這些問題是以這樣或那樣的方式象徵著什麼，或者代表著什麼。再有一些人在遵行這些禮儀時，感受到一種強烈的奇異預感，他們的信仰處於一種模糊和不確定的狀態。最後，還有一部分人，他們明確地贊成最初形成的那種禮儀所包含的信仰：相信死者的精神能夠從供奉的食物中獲得營養，焚燒了的紙錢能夠變成另一個世界的有用的金錢。耶穌會士並沒有絲毫的想法認為中國人與迷信思想無關。相反的，他們完全承認，在中國迷信思想是很普遍的，其中主要屬於道家思想，但是唯一的問題是，這些禮儀中相關的迷信思想到底程度有多少。

問題真正的癥結在於，這些禮儀的非宗教化過程是否已經達到了這樣的程度，即這些禮儀就像一般的世俗一樣，沒有透過其儀式的表面形式而暗示著沾染了迷信色彩，而可以被天主教教徒所實行。由於爭論者們一直關注的問題是儀式在其原始意義上的理論問題，所以對上述問題的癥結沒有給予足夠的重視。然而，耶穌會士們，在他們在中國的 50 年經歷的基礎上，堅信事實會給予一個肯定的答覆。沒有證據證明天主教教徒們在事實上贊同了那些迷信思想。

其實，在早期的教會中也存在有與上述情況類似的麻煩。在西元 303 年，埃爾維爾拉會議（Council of

Elvira) 1 以寬容的態度處理了這個問題。這個會議將這種理論付諸行動，允許天主教教徒履行一種被稱為「弗拉明納特」(flaminat) 的責任。弗拉明納特是一個官職，和皇族教派有關係。按照埃爾維爾拉會議的這種理論指導，正如在研究天主教的歷史遺產方面兩位傑出專家所說的：「這條將天主教與偶像崇拜分開的線，可以導致偶像崇拜的非宗教化，進而改變這一形勢。」¹⁹

這就是耶穌會士在中國禮儀的爭論中所持有的主要觀點。然而羅馬教廷最終決定反對這些觀點。後來，在這十分關鍵的問題停止爭論很久之後，教廷又回到了這一問題，在 1939 年 8 月頒布法令，允許中國教徒參加中國政府宣布為僅僅是公民儀式而非宗教儀式的祭孔儀式，也可以參加祭祖，「即在死者遺體前或遺像前，甚至在只寫有死者姓名的牌位前表達公民的（非宗教的）敬意的儀式」²⁰。時代已經變化了。1939 年，教廷終於接受了這樣的觀點，即非宗教的進程已經到了如此程度，那些禮儀在不危及信仰純潔性的情況下，是可以被容許的。

如果說沒有理由批評教會對信仰一致性問題的憂慮的話，那麼有理由批評從菲律賓來的傳教士的做法，因為是他們挑起的爭論。他們草率地、匆忙地就那個問題做出結論，並且要求立即解決本不容易找到答案的棘手問題。

因此，利安當，在中國的一個新手，在他所上的第一次中文課上，他的老師試著解釋「祭」這個字。

1 埃爾維爾拉會議，西班牙教會史上的一次會議，通過了教會法，規定了神職人員應過純正的生活，規定了對一些罪行予以嚴厲處罰的辦法。

利安當將它翻譯成「供奉」，因為這個字常用在「祭孔」和「祭祖」的儀式中。利安當立即得出結論說，祭孔和祭祖都是迷信的活動²⁰。但是這點是清楚的，將「祭」翻譯成在神學意義上帶宗教色彩的「供奉」是否正確，首先取決於那些儀式屬於哪一類型和它的實際意義是什麼，而不是其他別的方法。

然後，出現了由兩份《消息》（*Informaciones*）引起的事件，這兩份《消息》把問題公開化了。這消息的內容、證據和結論代表了四位傳教士的觀點，其中的兩人是利安當和黎玉範，分別到中國兩年和一年半；另外兩人是迪亞斯和艾文德，他們到中國僅僅十三個月，和十一個中國人生活在傳入天主教不到十年的某個省份的兩個或三個小村子裡。這四個傳教士花了兩週時間來編輯整理第一個《消息》，用十八天整理第二個。這是一份概括性意見的記錄。在他們整理有關天主教術語翻譯問題的會議、討論和辯論的大事年表的同時，添加了這些措辭激烈的意見。

黎玉範也表現出同樣的焦急情緒。他不願意在這些問題被提交到羅馬之前，等候陽瑪諾對他在1639年提出的十二個有關問題的回答。擁護他的人爭辯說，耶穌會士對故意的延期是有責任的。一個簡單的大事年表駁倒了這一論點。黎玉範把他的問題在1639年6月3日的一封信中提交給陽瑪諾，但是在這之前的2月15日，他已經將一份很長的備忘錄寄往羅馬傳信部了。

陽瑪諾於6月4日回答了黎玉範，告訴黎玉範，

他將把問題轉交給耶穌會副省會長傅汎濟神父。傅汎濟神父將其轉交給極有能力解釋耶穌會政策的王豐肅，由他給予答覆。王豐肅的答覆在六個月內返回了，事實上，當時他在遙遠的山西省，認為他在故意地拖延是荒謬的。

黎玉範於1640年的4月從澳門啟程前往馬尼拉。馬尼拉的大主教和宿霧的主教基於1637年的《消息》所提供的情況，在寫給羅馬報告中譴責耶穌會士在禮儀方面的做法。後來，聽到耶穌會的反駁，他們兩個又寫信給羅馬，撤銷他們的指控。他們教會的上級決定派黎玉範和利安當到羅馬去。他們於1640年5月起程。到達澳門時，利安當決定留在那裡，而黎玉範則繼續前往羅馬。

黎玉範向傳信部提出了有關對中國禮儀容忍程度的一系列問題。他對禮儀問題的描述，顯示出事實上爭論的所有的問題都是由他而引起的。有關習俗的看法，被他誇張到了肯定要遭到羅馬教義部譴責的程度。1645年9月12日的法令就是這樣做出的^②。

在確認關於禮儀問題是被誤傳了之後，耶穌會士們派出了一位在他們之中最有學問的人——衛匡國去表達他們的觀點。衛匡國曾經在1641年在臥亞遇到過黎玉範。當時黎玉範途經這裡前往羅馬。衛匡國提交給教廷教義部的是一份對中國人遵循的各種各樣禮儀的簡明扼要的陳述。檔中省略了關於隆重的祭孔禮儀一事，這是因為耶穌會士們也不允許天主教徒參加這種儀式，所以就沒有將它包括在內。與這一文件一

起，他還提交了一份長長的摘要。在文中他引用了利瑪竇和石方西、傅汎濟、陽瑪諾這些權威人士的意見。當時在歐洲，通過金尼閣《天主教遠征中國史》一書的介紹，利瑪竇已經遠近聞名了。衛匡國爭辯說，黎玉範所描述的中國禮儀引發了誤解。他指出，托鉢僧們的結論基於有限的幾個小村子的經驗，是僅僅接觸了一些文盲而輕率得出的。

衛匡國的辯護終於有了結果。1656年3月23日，另一項法令頒布了。這項法令允許中國教徒在有耶穌會士監督的條件下參加這些禮儀²⁸。當時不像有些人聲稱的那樣，其實兩個法令並不存在矛盾。如果禮儀問題真的像黎玉範所說的那樣是不能容忍的，但如果衛匡國的描述是正確的，那麼它們是可以被允許的。這就是事實上每一項法令所說的。

關於中國禮儀爭論的以後歷史就超出了本書討論的範圍。直到這一爭論結束之前，它已經引起了幾任教宗的注意。這包括伍朋八世、諾森十二世（Innocent XII）、歷山七世（Alexander VII）、克勉十一世（Clement XI）、諾森十三世（Innocent XIII）、本篤十三世（Benedict XIII）、克勉十二世（Clement XII）和本篤十四世（Benedict XIV）。中國禮儀問題曾幾次三番地受到教廷傳信部和教義部的干預，並為此導致了教宗使節兩次出使中國。1704年11月20日，由教廷教義部頒布的法令禁止中國禮儀。1715年3月19日，克勉十一世在名為《自登基之日始》的論旨中，再一次禁止教徒參加比較隆重的禮儀儀式。1742年本篤十四世

在論旨中，再次拒絕容忍任何一種中國禮儀，並下令停止繼續辯論，否則就要受到教會的嚴厲懲罰。

實際上，1656年頒布的贊同禮儀的法令也可能對耶穌會的事業起了壞作用。在中國的耶穌會士，確信這一法令是關於禮儀問題的最後裁決，而錯誤地對自己的安全放鬆了警惕。遠離了論戰的現場，他們就不能認識到這一爭論在歐洲引起的憤怒情緒的激烈程度，也不能認識到他們處境的危險程度。他們埋頭忙於自己的工作，而忽視了耶穌會總會長再三讓他們寫出有證據的公文送交給羅馬，以求得到保護他們傳教事業的神學家們幫助的要求。在這一世紀結束之前，總會長讓他們認清了自己嚴峻的處境。然後他們急忙派遣了龐嘉賓（Gaspar Castner）¹和魏方濟（François Noel）²兩位有能力的漢學家，到羅馬去陳述他們的情況。但是已經太晚了，他們到達羅馬的時候已經是1702年年底了，形勢已成定局。

教會關於禮儀的禁令在實踐中產生的效果是雙向的。禁止參加祭孔的禁令使得學者、官員們不可能成為天主教教徒，而教徒因而不可能進入學者行列，這就失去了得到學者和官員們同情和善待的可能性。而在耶穌會的傳教策略中，這些學者和官員階層是傳教士們和平地滲透進中國社會的基礎。在禁止祭祖禮儀的影響下，教會不得不處於與整個社會環境為敵的境地。與此同時，天主教成為在中國社會文化軀體上的一個外來的異物，它表明「文化適應」的政策實質上已經結束了。如果由此產生的後果被教廷全部理解，

1 龐嘉賓（1665-1709），德國籍耶穌會士，1697年來華。

2 魏方濟（1651-1729），比利時籍耶穌會士，1685年來華。

她就一定會察覺到，所謂信仰純潔性所需要付出的代價實在是太高了。

這一點是十分清楚的，當教義的純潔性與「適應」政策存在明顯衝突時，教會只能贊成一方，因為宗教信仰具有唯一性。但是這就可能引起麻煩，因為當時尚無法肯定這種衝突的存在。因此，教會要想形成一個合理謹慎的判斷，就變得極其困難了。

這就是由禮儀問題造成的形勢。關於禮儀起源的模糊性和朦朧性，在神祕的禮儀形式與很多自稱是信奉唯物主義的實踐者之間的矛盾，以及參與者在多大程度上對有關禮儀作完全迷信的理解的不確定性，這一切是造成這一問題空前複雜的原因。耶穌會士們經過了很多的爭論和詳細的審視才做出結論，在適當的防範下，天主教教徒應該被允許參與一些至少不意味著會降低信仰純潔性的那些禮儀。羅馬教廷曾長時間拿不定主意，但是最終做出決定——耶穌會這樣做的風險太大了，教廷這樣做也是為了使耶穌會遠離不良的信仰。事實上，當實質上同樣的問題在日本和中國三百年以後出現時，所有的舊的疑慮、半信半疑和分歧意見又立即被喚起，這足以顯示出這個問題的複雜性。在後來的事件中，教廷決定：由於歷史的教訓和思想的進化，允許採取一個寬容的政策。而在早期，教廷的決定則與耶穌會的觀點相反，所處時代的環境和思想的狀態都不允許有一項寬容的政策。最後，讓我們用最簡單的話來概括：這就是關於中國禮儀問題的故事。

-
- ①關於這一問題爭論的歷史，在很大程度可以反映在前面所引的聖母聖心會士 Robert Streit 所著之書，V, 728-779 頁。
- ②關於在日本的名詞術語問題，由耶穌會士 Georg Schurhammer 著（東京 1928 年版）*Das Kirchliche Sprachproblem in der Japanischen Jesuitenmission de 16 und 17 Jahrhunderts* 一書中有所闡述。
- ③這篇論文的題目是 *Reposia breve sobre as Controversias do Xamty, Tien Xin, Lim hoén, e outrot Nome' e termos sinicos, par se determinar quaes delles podem ou não pode uzarse nesta Xrandade*。該文發現於傳信部檔案：APF, SR Congr. I, 145-168 頁。這一葡萄牙文的原文拷貝是由 Fray Antonio de Santa Maria 為傳信部做的，他還寄了他自己的拉丁文譯文稿。譯文同上書，171-197 頁。
- ④ARSI, Jan-Sin 161, 99 頁。
- ⑤關於嘉定會議的情況，見羅馬傳信部檔案：APF, Inform. Lib. 157 和 348 頁。題目為：*Brevis ac Historica Relatio Controversiae de Ritibus aliquot Sinicis, ac Vocibus ad Appellandum Deum Optimum Maximum abhibendum*。正文不完全，因此沒有簽名。作者很可能是耶穌會士龐嘉賓。他於 1702 年作為耶穌會事業的代表從中國前往羅馬教廷，參與有關禮儀問題論戰。他關於嘉定會議的說明是以三封信為基礎的，即 1628 年 5 月 8 日和 1631 年 1 月 31 日班安德寫的兩封信，另一封是該會議主席陽瑪諾於 1629 年 11 月 18 日寫的。道明會士 Domingo Navarrete 1679 年於馬德里出版了他聲稱是嘉定會議備忘錄的題為 *Coniroversias antiguas y modernas de la mission de la gran China* 的書，見該書的 109-138 頁。這一工作在完成之前，就被宗教裁判所查禁了。但是有一些副本仍存在，其中之一見 ARSI, Jan-Sin, FG728。

- ⑥前面所引 Bartoli 之書，IV, 240 頁。
- ⑦參見 Y. C. Yang 著《中國的宗教遺產》（紐約 1943 年版）。
- ⑧ *Analects*, ix, 11: 1.
- ⑨見前面所引 Maas 之書，90 頁，注釋 10。
- ⑩ *FR*, I, 118 頁。
- ⑪劉迪我著 *Responsio ad dubitaionem a R. P. Dominco Navarrete propositas seu brevis synopsis de cultu Sinic Confucii as mortuorum*，轉引自前面所引 Broncato 之書，14 頁。
- ⑫見前面所引 Streit 之書，V, 728 頁。
- ⑬傅汎濟著 *Responsio*, 16 頁。
- ⑭殷澤鐸著 *Testimonium de cultu Sinensi datum anno 1668*（巴黎 1700 年版），141 頁。
- ⑮ *Responsio*, 22 頁。
- ⑯同上書，19-20 頁。
- ⑰同上書，24 頁。
- ⑱ *Analectt*, vii, I。
- ⑲ Louis Bréhier 與 Pierre Batiffol 合著 *Le mrcivances du culte impérial romain, a propos des rties shintoiste*（巴黎 1920 年版），12 頁。
- ⑳ *Acta Apostolicae Sedis*（羅馬 1940 年版），XXXII, 24-25 頁，刊載了法令的全部文本。
- ㉑ Francisco Varo 著 *Historia de China*, cap. 15。
- ㉒ *Colleciana S: Congregationis de Propaganda Fide*（Roma: ex typographia polyglotta, 1897），653-655 頁刊載了法令的文本。
- ㉓同上書，655-656 頁。刊載了 *dubia* 法令。匱匡國一份長的拉丁文摘要和兩份較短的義大利文摘要的手稿的複製品，全部來源於傳信部的主教，保存在 *ARSI*，Jan-Sin, FG 724 regis, 5，注釋 1。

第十八章

綠色的土地

中國的教會除了遭受了在福建的挫敗之外，在 17 世紀 30 年代裡還是取得了令人注目的成績。最突出的是王豐肅^I 在山西的工作。在一羣學者的幫助下，他將這個省經營成為帝國天主教活動的一個主要中心^①。他的最堅定的支持者是兩兄弟——韓霖（聖名多默）和韓雲（聖名德範）。在他們的建議下，王豐肅於 1625 年走訪了絳州。他們為他建造了一座教堂和一處住所。他們的一位朋友，這裡的居民段袞（聖名伯多祿）^{II} 成了王豐肅熱心的助手。韓氏兄弟的叔叔韓爌，曾經任北京的內閣大學士，也給予王豐肅很大的幫助，雖然他並不是天主教徒。通過他的幫助，福音得以進入蒲州。蒲州之所以重要，不僅由於它的規模較大和經濟繁榮，還因為它是山西學者們所景仰的地方。韓爌力勸王豐肅造訪蒲州，並在該城的學者中間為他造勢。當王豐肅抵達蒲州後，韓爌熱烈歡迎並接待了他。當王豐肅四個月後離開這裡的時候，他已經為在這裡建成一個天主教中心打下了基礎。在幾年之內，蒲州就成為了可以與絳州相媲美的天主教中心。

1634 年，韓爌為王豐肅提供了一所住宅。三年後，蒲州的天主教徒人數已經很多了，有必要給他們派遣一名常駐的神父了。為此目的，郭納爵（Ignacio da Cosca）^{III} 從陝西被派到蒲州。這樣王豐肅就得以從蒲州脫身，有暇去關注其他地方的天主教徒團體的

I 王豐肅，這時他改用漢名高一志，為讀者方便起見，本書仍稱之以舊名。

II 段袞（聖名 Peter），見費賴之書第 93 頁。

III 郭納爵（1599-1666），葡萄牙籍耶穌會士，1636 年來華。

需求了。

王豐肅不知疲倦的熱情贏得了耶穌會士同伴們的稱讚。三年之前，也就是1634年，傅汎濟在視察了帝國全部十二個耶穌會定居點之後，給總會長寫了一份報告。在報告中，他表示出對王豐肅和龍華民兩人特殊的讚頌：

「我發現全部二十三位歐洲神父和四名出生於澳門的中國修士，在轉變異教徒靈魂和他們自身的修養上都表現出極大的熱情。但是在這當中，我從山西的王豐肅和北京的龍華民身上則感到了最大的欣慰。他們兩人年事已高，都超過古稀之年，但是仍在天主的葡萄園裡辛勤地勞作，就像他們只有30歲一樣。」^②

在這三年中，山西出現了實踐天主教博愛精神的極好機會。從1633年到1641年，該省遭受了饑荒的蹂躪。在長達八個月的時間裡，「沒下過一滴雨，連雲彩的影子都沒見過」，災難始發於1633年。在老年人的記憶中，這是最嚴重的一次。全省哀鴻滿地，餓殍遍野。在絳州，街道上躺滿了屍體。城外四周的護城河也被死屍填滿。

八個月之後，最嚴重的災情過去了，但是饑荒仍繼續並反覆危害全省長達六年之久，饑荒之後接踵而來的是流行全省的瘟疫。這種情況下的必然結果是強盜到處揭竿而起，更使人民雪上加霜。絕望驅使人們逃荒流浪，烏合之眾的造反和有組織的武裝起義，掠奪與屠殺，搶劫與焚燒，充斥了這個省。野蠻的騷亂從山西省擴大到陝西和河南。

在絳州，王豐肅創建了在中國傳教史上的第一所孤兒院。他為此租用了一所房子，派方德望神父和來自澳門的輔理修士陸有基（聖名瑪諾）負責管理。不久他們就收養了三百名兒童。這項工作得到了官方的批准，也得到總督的支持。以此為開端，這項工作擴展到全省。不管在哪裡，只要有可能，王豐肅就建立類似的機構，由一些非神職的天主教徒來管理。

王豐肅為了幫助處於極度苦難之中的山西人民，付出了不知疲倦的努力，也贏得了天主教徒們的支持。在絳州首先開倉賑災的是韓霖和韓雲。韓霖除了自己捐出五百兩銀子之外，還籌措募集了一筆相同數額的捐款^③。段袞在他的家門口向飢民分發食物，還把他的家改造成一所孤兒院和簡陋的醫院。有多達一百名孤兒住在他家。段袞兩隻手各抱著一個被遺棄的孩子走回家，這成了當時在絳州一個常見的景觀。當他的夫人表示反對時，他笑著勸她說，不僅僅是在名義上，而是要在實質上做一個天主教徒。他的循循善誘和以身垂範的行為說服了她，也使他的弟弟和妹妹站在了他的一邊。他的妹妹是一位富裕的非天主教徒的妻子，她是第一個捐出自己的珠寶首飾給王豐肅，讓他用以支撐其孤兒院和醫院。

直到他去世的兩個月之前，王豐肅仍以一個年輕人的精神和能量繼續著他不懈的工作。最後，在1640年的2月，在視察教堂的建設時，他突然倒下了。將他送回絳州後，他支撐了兩個月。天主教徒們不論遠近都來看他。1640年4月9日，他的屋裡擠滿了他的

③ 陸有基（聖名 Manoel），見費賴之書第93頁。

信徒。在他們的環繞下，王豐肅溘然而逝，享年 74 歲。

當他去世的消息傳開後，官員們、學者們、商店店主們、農民們，還有貧民們，都聚集來表達他們的尊敬和悼念。當地藩王 I 府的王爺也前來表示隆重的哀悼。在蒲州的韓爌派遣兩名家族成員參加了葬禮，向他表示敬意。韓爌還為王豐肅寫了一篇祭文，希望在絳州的學者精英們聚集在他棺材前的時候，由主持人朗誦。還有大批的官員和學者，其中很多都是非天主教徒，也寫了類似的祭文，讚美王豐肅高尚的品德。

王豐肅的靈柩停放了八天，眾多天主教徒輪流為他守靈，在他的棺材邊唱聖歌為他祈禱。在第八天，由金彌格神父為他做了隆重的殯葬彌撒，隨後送葬的隊伍行進到他的墓地，這墓地是韓氏家族送給他的禮物。有兩千名天主教徒為他送葬，其中的四百人舉著火把，另有四百人帶著準備分發給窮人的救濟品。在他們之後行進的是那些比較傑出的天主教徒，每人一手拿著念玫瑰經的珠子，另一手托著香爐。跟在天主教徒送葬隊伍後面的是全城的官員、王室的王爺，最後是身著白色法衣的金彌格神父。王豐肅的遺體被自然流露的哀傷所籠罩④。

當王豐肅進入山西的時候，全省只有由金尼閣施洗的 20 來名天主教徒。在他去世的時候，山西有了 102 個天主教徒團體，8,000 多名天主教徒。其中 200 多人是考取了功名的，有些還是重要的官員。

在同一年（1640 年）裡，傳教士還遭受了其他的損失。曾經與利瑪竇共過事的郭居靜神父，上海和杭

I 明代的皇帝從朱元璋開始，就將除太子之外的皇子封為各地的藩王，並代代相傳。藩王一般只享受俸祿，不干預地方政事，只相當於地方名流。

州天主教的奠基人，在癱瘓了兩年之後，於這一年的1月19日在杭州去世^⑤。同樣在杭州，黎甯石（Pedro Ribeiro）神父在中國與惡劣的健康狀況鬥爭了四十年之後，也於這一年撒手塵寰。在北京，品德高尚的輔理修士丘良厚（聖名帕斯可）於8月26日結束了生命。在前一年，傳教事業上的另一位老前輩李瑪諾也過世了。這時利瑪竇的同代人只剩下龍華民、費奇觀和陽瑪諾了。很多先驅者都達到了長壽：王豐肅74歲，郭居靜和李瑪諾兩人都活到80歲，費奇觀是78歲，陽瑪諾85歲，而龍華民這一壽星則達到了95歲的高齡！

與山西一樣，這些年也是陝西省天主教徒增長的時期。在陝西傳教的是方德望神父，他是在1633年到1634年間在山西給王豐肅做助手時開始他的傳教生涯的。1635年，方德望神父被派到陝西。除了在40年代初期有幾年到北京做湯若望的助手之外，他在陝西一直工作到生命的終結。在不同的時期，好幾個人做過他的助手：金彌格、郭納爵、杜奧定（Agustin Todeschini）^I、范若瑟（Jozéd' Almeida）^{II}，還有其他人。給方德望帶來最多讚譽的，是日益增加的天主教團體和不斷增加的皈依人數。在1657年他去世的時候，在陝西有了12,000名天主教徒^⑥。

一些傳奇故事擴大了方德望名字的影響。在一些傳說中他扮演了一個超人的角色——從蝗災中拯救了農田，使病人奇蹟般地痊癒，在秦嶺山區馴服兇猛的老虎，等等。這些傳說不僅在天主教徒中間，也在非

I 杜奧定（1598-1643），義大利籍耶穌會士，1631年來華。

II 范若瑟，葡萄牙籍耶穌會士，1640年來華。

天主教徒中間廣泛流傳，成為陝西民間的傳統故事。甚至在他死後兩個世紀之後，這些故事仍在流傳。在1873年，陝西的宗座代牧寫道，他的墓地仍是天主教徒和非天主教徒經常前去祭拜的聖地^⑦。不管這些傳說是否屬實，但這一點是毫無疑問的，即方德望神父是個品德高尚、非同一般的人，他促進了天主教事業在陝西的發展，而陝西人民對他的懷念則如松柏常青。

1636年，年事已高的龍華民神父到濟南探訪徐光啟孫子，將天主教帶入了山東。那時他負責北京天主教團體的工作。湯若望和羅雅各從他們參與的修訂曆書的工作中抽時間來幫他，他仍是主管。龍華民不顧自己年事已高，也不管當時越來越多的政治紛爭所帶來的危險，對山東進行一年一度的視察。1641年，82歲的龍華民落入強盜手中。由於住在青州的藩王王爺的營救，他獲得了釋放。這位王爺和他的全家後來都信了教，但在滿族人南侵時喪生。1649年李方西神父接手山東省的傳教工作，但是，龍華民仍然繼續著他對該省的一年一度的視察，直到他臨死前不久。他是在1654年去世的，享年95歲。

1637年，何大化（Antonio de Gouvea）¹創建了湖廣省的第一個天主教團體^⑧。1640年，利類思將天主教介紹到四川省。兩年後，安文思前去協助利類思。這就是他們生死與共的友誼的開端。這友誼一直延續到三十五年之後安文思去世為止。他們的工作在第二年就獲得了不小的成功，在保甯和重慶兩個城市創建了教堂，在城市的周圍還建有相當數目的小禮拜堂。

1 何大化（1592-1677），葡萄牙籍耶穌會士，1636年來華。

在明王朝最後的幾年裡，與新的天主教中心創建同步，那些較早開教的地區也在穩步地前進。在南京，由於畢方濟的老練和耐心，使這裡傳布福音的事業不但得到了恢復，還有了進一步的發展。這個南方陪都的府尹於1638年派遣了一位官員到澳門，去促成更多的傳教士進入內地。不幸的是僅有兩名神父來了，而且不久都死了。一名叫徐日升（Nicholas Fiva）^I，瑞士人，1640年死於杭州；另一名是萬密克（Walta Michel）^{II}，德國人，1644年被一個叫李祖承（音譯）的暴亂軍人在蒲州的一次搶劫中殺死^⑨。

1638年，南京的府尹給福建省當局寫了一封信，保護那裡的天主教徒和傳教士們，勸阻當局結束對該省天主教的迫害。他批准畢方濟在南京建造一座新教堂，在一份公告上，他保證要給任何一個破壞教堂的人以嚴厲的處罰。

借助南京天主教徒們捐助的資金，畢方濟在靠近西城門——漢西門的城牆內建造了教堂。一名在南京很知名的學者撰寫了一篇讚頌天主教的文字，刻在教堂門前的石碑上。在南門外的小山上，天主教徒們開闢了一處墓地，他們樹起了一個很大的石製的十字架。畢方濟在一個大型的羣眾集會前為此做了祝福。

秦氏家族仍是在南京的天主教徒中最為忠誠的成員。1643年，在秦依納爵督率的、給北京的朝廷運送稻米的船隊啟航之前，他請畢方濟在他的官船上做了慶典彌撒。在他船隊所擁有五百艘船隻的每一艘船上，他都升起一面小旗。旗幟的底色是象徵帝國的黃

I 徐日升（1609-1640），瑞士籍耶穌會士，1638年來華。其名與1672年來華的葡萄牙籍耶穌會士 Thomas Pereira 中文名相同。

II 萬密克（1606-1643），德國籍耶穌會士，1638年來華。費賴之書載其卒年與本書記載有別。

色，上面則印有作為天主教信仰標誌的紅色十字架。

這些年裡天主教取得最大發展的是上海的傳教中心。1637年，潘國光被派到這裡傳教。在這以後的二十八年裡，這兒的福音傳布事業得到了持續的成功。巴篤利在1650年的報告裡寫道：上海「有了一萬八千到兩萬名天主教徒，成為全國最出色的天主教中心之一」^⑩。

潘國光成功的很大原因應該歸功於徐甘弟大，即徐光啟的孫女。在中國歷史上眾多的傑出女性中，徐甘弟大（1607-1680）應占有較高的位置。正如她的祖父徐光啟是中國天主教會發展史上傑出的非神職男性一樣，她算得上是非神職天主教女性的首領^⑪。早年守寡的她，將一生的絕大部分精力用於促進天主教事業。她堪稱是潘國光背後有力的支持者，正是她，為潘國光贏得了他服務地區的官員們的好印象。潘國光留下的一百三十五座教堂和小禮拜堂中的大多數，其之所以能夠建成，是出自她的慷慨捐助。

無疑，很多所謂的「教堂」其實就是小禮拜堂，而很多所謂的「小禮拜堂」其實就是祈禱室。但是有幾座卻是名副其實的教堂，只是無法得知它們確切的數字。但其中就有淞江和蘇州的教堂，前者是由許太夫人¹資助的，後者是由她和一位軍官共同資助的。對蘇州的教堂，順治皇帝曾賜下一幅金字匾額，上寫著「欽崇天道」四字。經過後來歲月的興衰，上海一直是亞洲大陸兩個最興旺的羅馬天主教中心之一，另一個就是北京。

1 指徐甘弟大。徐甘弟大夫家姓許，固有許太夫人之稱。

在北京的天主教的運氣與全國的總體形勢一樣好。傳教工作沒有被限制在城區，而是擴大到都城以外的廣大地區。到1637年為止，從北京擴展開來的天主教團體達到了16個。當時在北京的是龍華民、湯若望、羅雅各（1638年去世之前）和方德望（1641至1642年間）。

湯若望和羅雅各的精力主要都被科學工作占用了。1635年年初，他們翻譯的大型系列著作的最後部分，由李天經呈獻給了皇帝。這套包括一百三十七卷的叢書以《崇禎曆書》的總題目出版了。這部書又以不同的書名重印了多次。其中以《新法算術》的題目重刻後編成了一百卷，被收入《四庫全書》。

修訂曆法是一件事，而官方能否採用這一改革則完全是另一件事。在新的王朝（即清朝）到來之前，湯若望是不可能認識到這個事實的。從一開始，那兒就存在由魏文魁¹領導的、抱著根深蒂固的狹隘愛國主義和盲目驕傲自滿情緒的一股強大的反對勢力。他得到了「朝廷中很多有權勢的高官顯貴的支持」。湯若望寫道：「出於對將如此重要的事業委託給我們這些外國人的怨恨，出於對皇帝給予我們的尊重與關愛的嫉妒，他們對我們的政敵給予各種援助，不管是金錢上還是政治影響上。」^⑫

在徐光啟活著的時候，魏文魁無法組織起有效的反對派力量。而李天經的性格則不同。讓他做徐光啟的繼承人並不是一個恰當的選擇。他缺乏制服反對派勢力的能力和堅定性格。性格軟弱、與世無爭的他，

1 魏文魁，自號玉山布衣，滿城人，曾與徐光啟討論過曆法。

為了避免摩擦和爭鬥，過分屈服於壓力了。而且，他曾經是魏文魁的學生，這一層關係使他對反對派的態度受到了限制。

為了安撫魏文魁，李天經請求皇帝允許這位老人建立他自己的欽天監。朝廷認為，李天經的這個提議是對曆局正在進行的修曆工作沒有信心，由此而對歐洲曆法的價值產生了懷疑。魏文魁被允許成立他自己的機構，由國家支付其行政開支¹。這一機構成為與耶穌會士們的工作暗中作對的中心。

1638年，湯若望失去了他的助手——羅雅各，整個工作的擔子完全落在了他的肩膀上²。羅雅各於4月17日晚突然病倒，顯然是死於食物中毒。當時找來了北京最好的醫生，但是沒法診斷出他的病症。開出的各種處方似乎只是使他的病情加速惡化。4月26日，羅雅各強打精神堅持做完了慶典彌撒，之後就突然倒下。當天晚上，他就不省人事。幾個鐘頭以後，他恢復了知覺，但仍不能說話，眼睛凝視著在他床前的丘良厚修士手裡擎著的十字架。午夜過後兩小時，他停止了呼吸。他享年47歲，在中國生活了16年。

葬禮在5月5日舉行。長長的送葬隊伍從教堂出發，蜿蜒行進，穿過主要的大街，來到利瑪竇的墓地。走在隊伍前面的是天主教徒團體。他們緊跟著由十六個人抬的棺材。後面是手擎火把和香爐的人們。然後走著的是李天經和曆局的其他成員們，太監們代表了皇帝，還有相當多的學者官員們相隨。在墓地的小禮拜堂裡，龍華民主持了隆重的彌撒，吟唱安魂

II 《明史·曆志一》：「是時言曆者四家，大統、回回外，別立西洋為西局，魏文魁為東局。」

曲。彌撒結束之後，前來悼念的人們列隊從棺材前走過，每人都停下來磕頭。

此前，給予湯若望和羅雅各兩個人的生活津貼幾乎不能維持一個人的花銷。徐光啟曾經上疏皇帝，希望能引起皇帝對此的關注，但是沒有下文。現在羅雅各死了，皇帝出於對他為國家服務的表彰，撥給耶穌會士們兩千兩銀子，供他們開銷。他還下令每月給湯若望支付十二兩銀子^④。

就在這一年，皇帝將中國的最高榮譽賜予他們，也就是賜予一方牌匾，上有他題的四個字，用金線刺繡在絲綢的卷軸上。相傳天子題的字是「欽褒天學」。「天學」這個詞的涵義是模糊的。它可以被理解為「天文學」，也可以被理解為「天主教教義」。它經常以後者的涵義被耶穌會士用在他們的書中。天主教徒們解釋牌匾上的這兩個字，也是取了這個涵義。

在1639年的1月6日，朝廷的高級官員帶著皇帝賜予的牌匾來到耶穌會士的住地。隊伍的前頭有四名衛兵鳴鑼開道，驅散閒人。當牌匾路過時，不管什麼階層的官員、不管什麼人都要磕頭。開道兵後面就是由專人抬著的牌匾，由騎兵護衛著，最後是身著盛裝的高官顯貴的行列。

湯若望、龍華民、李天經以及曆局的官員們，還有國子監的太學生們，在耶穌會士的住所門前等候著。他們按照慣例，以叩頭來迎接皇帝賜的牌匾。這一禮儀是在住所的主要房子裡進行的。隨後便是舉行宴會。與此同時，受如此多的高官顯貴們所吸引，一

大羣圍觀者擁堵在外面的街道上。

這一切結束後不久，首席大學士將牌匾贈與耶穌會士，以表彰他們和他們傳授的宗教。禮部尚書也送上了他的題詞。他的題詞是：「湯若望和羅雅各這兩名天文學家的工作可以與羲氏、和氏¹相媲美」。皇帝所賜的「欽褒天學」的牌匾被複製若干，賜予全國每一處耶穌會士的住所。在當地，欽賜牌匾在公眾場合上展示，地方官員紛紛前往表示敬意^⑤。

全國都能讀到朝廷公報，這使湯若望和羅雅各的工作遠近聞名。在十年中，曆制改革成為大量朝臣的奏書和皇帝的諭旨要應對的主題。公報中的這些訊息都被人們廣泛地閱讀了。而且，記錄了皇帝所有活動的公報，宣傳了皇帝給予耶穌會士禮遇的每一件事。

在這些年中，天主教第一次滲入到紫禁城裡。1632年，兩名是兄弟的太監由龍華民主持接受了洗禮，分別取了啟禮（Achilleus）和迺仁（Nereus）的聖名。前者的原名叫龐天壽，在後來他贏得了「南明朝廷的堅定支持者」之譽。1632年，他和他的兄弟都沒能在宮廷裡發展天主教徒，但無論如何，是他們使天主教首次進入了宮廷。1635年，另一位姓王的德高望重的太監轉變了信仰，接受了天主教。他成為湯若望在紫禁城內具影響力的支持者。通過他，湯若望著手在宮廷裡的婦女中間播撒福音的種子^⑥。

這些女人不像人們所猜想的那樣，都是皇帝的嬪妃。宮廷中的很多女人是等候皇帝寵幸的，但其他的女人則比她們多。因為健全的男人是不允許生活在紫

¹ 羲氏、和氏係中國古代傳說中掌管天文的官吏。

禁城裡的，所有的宮廷事務都由太監和女人們來承擔，她們中很多是受過良好教育的。一些女人做祕書，其他的則做文抄公，謄抄皇帝的命令、公告和別的文件。

王太監發展的第一個天主教徒聖名佳琳 (Catherine)。1637 年的 (耶穌會) 年信說，有 18 名婦女轉變了信仰。就像朝廷官員一樣，宮廷裡的婦女也有她們自己的等級。1637 年，在最高等級的十二名女官中有三名是天主教徒。她們是：以其出眾的道德和才華贏得皇帝信任的佳德夫人 (Donna Agatha)、非常熱心的葉列娜夫人 (Donna Helena) 和麗莎夫人 (Donna Isabella)；一名叫璐琪 (Lucia) 的天主教徒屬於第二等級；另外四人采琪 (Cecilia)、西蘭尼 (Cyrene)、西利亞 (Cyria) 和紫克拉 (Thecla) 是第三等級的成員；有八人屬於第四等級。還有兩人是雅妮夫人 (Donna Agnes) 和安東尼亞夫人 (Donna Antonia)，是侍奉過幾朝皇上的。她們都曾是第一等級的，但是因為年老已經不再做事了。

到 1638 年，在紫禁城裡的女性天主教徒上升到 21 人，1639 年為 40 人，1642 年達到了 50 人。她們形成了一個不平常的天主教團體。她們與傳教士們的聯絡僅僅依靠通信。湯若望按照天主的教誨將指示寫下來，由王太監轉交給她們。她們在回信中列舉自己的過錯，乞求寬恕，請湯若望給予精神上的指導。在宮中為她們準備了一間小禮拜堂。在這裡，她們每週聚會幾次，做日常的禱告，並從王太監手裡接受指示。

這裡也是王太監給新入教者授洗的地方。1640年，主管北方傳教區的長上傳汎濟，任命了其中的一名女士為這個團體的領導者。

儘管這些教徒的信仰已經很堅定了，但是湯若望也完全不可能到宮廷女信徒的禮拜堂裡去為她們做彌撒。他偶爾在宮裡為太監們做彌撒，但是他明確地表示，傳教士不能夠為紫禁城裡的女信徒做禮拜¹。

皇帝知道天主教徒正在不斷地增加。他和皇后對這些天主教徒的虔誠和熱情有很深的印象。他們其中的一些人還直率地勸說皇帝也和他們一樣皈依天主教。在嬪妃當中只有一人為虔誠的佛教徒，態度不太友好。有報導說，皇帝甚至勸說其嬪妃們成為天主教徒。

1640年，那一架利瑪竇曾經在四十年前進貢給萬曆皇帝，並為他彈奏過的西洋鐵琴，在宮廷的倉庫中被找到了。皇帝想聽聽歐洲的音樂，於是湯若望被召來修理這件樂器。這時有個名叫徐複元¹的耶穌會輔理修士（聖名克里斯多夫，Christopher）為此被召到了北京。在他的幫助下，湯若望將琴弦調整好。湯若望寫了一份操琴的要領，將一首聖歌翻譯成中文，還給這首歌譜寫了伴奏曲。

送還修好了的西洋鐵琴這件事，給了湯若望一個為皇帝贈送兩件禮物的機會。這是湯若望等待了很長時間，好不容易才得到的一個機會。早在二十年前，金尼閣從歐洲返回時，帶來了巴伐利亞麥克斯米連公爵（Maximilian）贈送的一批禮物。由於進獻禮物需要

1. 徐複元（1600-1640），廣州人，1627年入修院。

以巴伐利亞進貢的形式在官方公報上宣布，所以一直沒機會獻給皇帝。在這些保存了如此長時間的禮品中，有兩件天主教的藝術品：一本有 150 頁、用羊皮紙畫的耶穌基督生活畫卷和一尊形象逼真、色彩鮮豔的三賢人蠟製雕像。第一件作品包括了 45 幅表現耶穌基督生活的主要場景，配以與之相應的福音文字，裝飾在圖畫的旁邊。湯若望將這些文字翻譯成中文，並用金字寫在圖畫的背面。此外，他還對耶穌基督的生活和受難做了更為詳細、完整的描述。

這兩件禮物連同西洋鐵琴一道，於 1640 年 9 月 8 日呈獻給了皇帝。1644 年明王朝滅亡之後，那些宮女都回了家。其中一位，葉列娜夫人，向湯若望訴說了這兩件禮物給皇帝留下非同一般的良好印象。對進獻來的禮物，皇帝通常只是草草地驗看一下，就交給他的太監收藏到倉庫裡了。但這一回，皇帝在翻開的羊皮紙書和蠟製雕像前坐下，他是如此全神貫注地觀察它們，以致三次都沒有理會請他用餐的提醒。他叫來皇后，指著書中畫的幼兒時期的耶穌基督說：「他比我們所敬畏的古代聖賢更偉大。」皇后在雕像前叩頭行禮。這兩件禮物都被安放在皇帝的寢室裡。在那兒，它們被陳放了十天，皇帝讓他的嬪妃和太監們向它們表示敬意。在它們被放回庫房後，皇帝還常常讓人拿回來。他花很多時間來閱讀福音的經文和湯若望關於耶穌基督生活的描述^⑩。

在這些年，在中國的每一個地方，田野都是綠色的，伴隨著有希望的徵兆和迅速成熟的收穫。利瑪竇

的預見如今成為到處可以看到的現實。雖然試圖尋求一個描繪天主教成長的精確數字是不太可能的，衛匡國提供的統計數字還是可以使我們對當時的實際情況有一個大概的了解。他提供的各年被教會接受的中國人的數字是：1627年，1.3萬人；1636年，4萬人；1640年，6至7萬人。十一年之後，這個數字達到15萬人¹⁹。

如果有人想到，在這段時間裡，這麼少的傳教士，他們需要克服的偏見又是這麼的強，那麼他就會非常同意詹博士（Jann）的看法，這些經過了一百年的努力而得到的這一「值得驚歎的成果」，是在「天主教教會歷史中沒有能與之相比的」²⁰。

這些數字無可爭辯地顯示出，起步於明王朝最後十年的天主教事業，其成長呈現出高於幾何級數的增長態勢。天主教潛移默化的影響，正在像利瑪竇所預見的那樣發生作用。

如果說，這個時候，天主教在中國就像太陽正在升起的話，那麼黑暗正在向朱元璋的子孫逼近。在差不多三百年以前，朱元璋將蒙古人驅逐下龍的寶座，創建了一個被他稱作是「大明」（意為偉大的光輝）的王朝。現在大明王朝沙漏裡的沙子，就要漏光了。

-
- ①王豐肅的兩封信談到了他在山西的工作，一封是 1634 年 1 月 25 日給李瑪諾的，見 *ARSI, Jan-Sin*, 161, II, 154-155 頁；另一封是 1639 年 4 月 4 日給費奇觀的，見 *ARSI, Jan-Sin*, 161, II, 219-220 頁。
- ②前面所引 Bartoli 之書，IV, 535-536 頁。
- ③ *Eminent Chinese*, IV, 274 頁。
- ④前面所引 Bartoli 之書，IV, 758 頁。
- ⑤德禮賢著 *FR, I*, 334 頁，注釋 5。有一封 1641 年 1 月 1 日寫給葡萄牙人助理的沒有署名的信，信中說，這一日期可能是錯誤的，郭居靜死於 1640 年 2 月。見 *ARSI, Jan-Sin*, 161, II, 227 頁。
- ⑥每一個寫到方德望的人，都將他去世的時間錯誤地寫為 1659 年。正確的時間是 1657 年，這是由耶穌會士 Francis A. Rouleau 在 *The Death of Stephen Faber, S. J.* 一文中披露的。又見 *Archivum Historicum Societatis, XXIX, 130-148* 頁。
- ⑦見前面所引德禮賢之書，I, 206 頁。
- ⑧ 1637 年年信，見 *ARSI, Jan-Sin*, 115, II, 370-435 頁。
- ⑨見前面所引 Margiorri 之書，137-138 頁。
- ⑩前面所引 Bartoli 之書，III, 45-46 頁。
- ⑪見耶穌會士柏應理 (Phillipe Couplet) 著 *Histoire d'une dame chétienne de la Chine* (巴黎 1688 年版)。
- I 柏應理 (1624-1692)，比利時及耶穌會士，1659 年來華。
- ⑫前面所引 Bartoli 之書，III, 45-46 頁。引自湯若望的一封信。
- ⑬他的死是由 Monteyro 在 1638 年的年信中報告的。見 *ARSI, Jan-Sin*, 121, 144-193 頁。
- ⑭ 1638 年 12 月 24 日，傅汎濟給陽瑪諾的信。見 *ARSI, Jan-Sin*, 161, II, 217-218 頁。
- ⑮ 1639 年 4 月 25 日，王豐肅從山西的報告。見 *ARSI, Jan-*

Sin, 161, II, 219-220 頁。

- ⑯ 湯若望自己曾經講過這個紫禁城中的宮女的故事。見 *Lettres et mémoires d' Adam Schall, S. J.*, Henri Bernard S. J. 編輯（天津 1942 年版），46-64 頁。關於湯若望在北京經歷的回憶錄，最初以 *Historica relatio de ortu et progressu fidei orthodoxae in regno Chinesi* 的書名於 1672 年在德國雷斯根堡出版。湯若望的原始手稿存放在羅馬耶穌會檔案裡。
- ⑰ 前面所引 Vāth 之書，123 頁。
- ⑱ 湯若望著 *Mémoires*, 48 頁。
- ⑲ 衛匡國著 *Brevis relatio de numero et qualitate christianorum apud Sinas*（羅馬 1654 年版）。
- ⑳ 見 P. Adelhelm Jann 博士與 F. Min. Cap. 合著 *Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan. Ihre Organisation und das portugiesische Patronat vom 15. bis ins 18. Jahrhundert*（德國帕德博恩 1915 年版），393 頁，注釋 2。

第十九章

適者生存

毫無疑問，那時已經沒有任何一個人能夠挽救明王朝了，崇禎皇帝也是無能為力了。他繼承的是一個徘徊在災難邊緣的皇位。自從萬曆時期的開端，即1573年始，政府的絕大部分權力就已經掌握在不道德、無原則和只顧追求私利的反動分子手中。¹這些人大幅降低了國家機器的管理標準，並使政治道德淪喪到空前的低水準。他們貪婪無比，欲壑難填，以徵收礦稅的形式不斷地將沉重的負擔強加在人民身上。其結果，造成了普遍的貧困和國家經濟秩序的混亂^①。

在魏忠賢專權的時期，不論中央還是地方，官員的貪污腐敗都達到了一個極點。耶穌會士衛匡國分析明王朝滅亡的原因時寫道：「他（指魏忠賢）是罪惡的主要根源。」雖然後來他倒臺了，但明王朝再也沒有恢復元氣。

當1628年崇禎皇帝登上皇位時，國家的經濟陷於全面低迷的困境。人民對政府喪失了信心。由於皇帝掃除反動分子、根除太監影響的措施未能從根本上奏效，他的王朝失敗的命運就已經確定了。弊政延續了這樣長久，其影響和力量不是短時間可以根除的，建立一個高效能的政府已成為不可能。

從1630年開始，國家每下愈況，人民怨聲載道。1628年，陝西遭遇了大饑荒，幾年之後，山西也遭此厄運，這導致了大規模的造反行動。1631年，在這兩

¹ 這是作者對明朝政局的一種看法，並不準確。

省中，有三十六個「強盜」首領，統率著二十萬擁護者。其中一個叫李自成的陝西人，敲響了明王朝的喪鐘。

1631年，洪承疇^I被任命為陝西總督。1634年他又總領河南、陝西、陝西、四川、湖廣五省總督，曾經多次擊敗李自成的隊伍。但是李自成經受住艱難困苦的考驗，在人民的支持下，每次失敗後又都恢復了過來。1639年，饑荒肆虐河南，李自成立即抓住這個機會。當他的軍隊到那裡時，成千上萬的造反者聚集在他的大旗之下。有兩位學者，李岩和牛金星，參加了他的事業，成為他的政治智囊人物。聽取了他們高明的、有遠見的忠告，李自成贏得了人民越來越多的支持。李岩提出的一個口號「迎闖王，不納糧」，具有極大的吸引力，「闖王」是李自成的稱號。開倉放糧、劫富濟貧使李自成得到廣大貧苦農民的支援，是他的事業能夠日益興旺的保障。

1641年，李自成控制了河南的大部分地區。他俘獲了耶穌會士畢方濟的好朋友福王。他處死了福王，焚燒了福王的宮殿，大火燃燒了三天三夜。這個福王朱常洵^{II}，曾經差一點就當上皇帝。

就在同一年，愚蠢的明軍將軍在開封導致了一場可怕的災難。當時李自成的軍隊包圍了開封，守城的將軍想了個主意，派兵掘開了黃河的堤壩，企圖用河水淹沒敵軍來解除包圍，這使得三十萬開封居民在洪水中喪生。耶穌會士費樂德和他的天主教徒們一道葬身魚腹。

I 洪承疇 (1593-1665)，字亨九，南安人。明萬曆年間進士。曾任顏遷總督，後降清，任七省經略、大學士。

II 朱常洵，萬曆皇帝幼子，光宗朱常洛的弟弟。萬曆皇帝為寵愛其母鄭貴妃，曾有意立他為太子，後因羣臣反對而作罷。

1642年6月，朝廷轉而讓湯若望幫助加強都城的防務，請求他鑄造大炮。湯若望竭力尋找藉口，希望朝廷能原諒他不能從命。他堅持說，為戰爭製造武器與他的身分是不相符的，而且在造炮方面他僅有一點點書本的知識，沒有實際經驗。但是他的申訴沒有被接受，他不得不屈服於皇帝的命令。為此在紫禁城裡開闢出了一塊很大的空地。湯若望得到了造炮的原料和很多勞動人力。

為了搶在迷信者提出向火神祝禱的建議之前，湯若望設置了一個桌子，在上面放上耶穌基督的畫像，自己穿上白色的法衣，戴著四角帽，引導著參加此項任務的人們和他一起向真正的主做祈禱，祈求主保佑他們的工作。僅此一件簡單的事實，就引起很多人的反感。

二十門大炮造好了，在離城四十里的田野裡試放。一些官員和宮裡的太監在一旁觀看，試放取得了完全的成功。崇禎皇帝大喜，下令鑄造五百門重量不超過六十磅的大炮，這樣士兵能夠將炮扛在肩膀上。常常愛說幽默話的湯若望對此感到十分好笑，他寫道，中國的士兵沒有如此的愚蠢，愚蠢到從戰場上逃跑時還扛著大炮的地步，他們知道怎樣才是求生的最好方法，逃跑是他們的拿手好戲！

無疑地，湯若望是知道的，中國軍隊所顯示出來的低劣素質，應歸咎於極差的訓練、糟糕的裝備、匱乏的軍餉和被無能的官員驅使著去做過於頻繁的廝殺。這一切使他們喪失了英勇作戰的積極性。袁崇煥

領導的士兵們顯示出，在英明的將領統率下，他們是可以創造奇蹟的。

當湯若望把時間用在了鑄造大炮上的時候，他的曆局走到了不幸的終點。他把責任歸於自滿自足的李天經身上，他不無諷刺地評論說：「他照常地睡覺。」一位過去曾經師從龐迪我和熊三拔學過科學的學生，奪取了湯若望在曆局裡的位置，還破壞他的聲譽，甚至散布謠言，說他挪用部分曆局的經費去造炮。湯若望早就預見到這種可能，他一直堅持所有的經費由工部直接撥劃，以此來保護自己。

然而，那個製造麻煩的人在挑起了矛盾和紛爭方面得逞了。他對外國人和他們的科學又再次發動進攻，並且獲得部分的勝利。原來名義上由李天經主持而實際上由湯若望領導的曆局，被取消了獨立性，成為舊欽天監的一個下屬機構。這對於從不妥協的湯若望來說，無疑等於將他的科學交給一羣「白癡」。他就是用這個表現他獨特個性的詞來稱呼他的對手的，與其如此，他乾脆就關閉了這個機構。

他以造炮者和城防顧問的身分所進行的活動都遭到了批評。這表明一些人不能容忍：湯若望作為一個神父和傳教士卻接受這樣的工作。當時的論述沒有談到這一問題。因為湯若望在一年多裡將大部分時間都花在這項工作上，顯然他是獲得他上級的批准的。

天主教會是反對神父們製造武器的，即使是為正義的戰爭，但是她也沒有絕對禁止神父們這樣做。西班牙人猛烈地反抗拿破崙軍隊的戰爭就是由神父們和

僧侶們領導的，他們的抵抗之頑強，就像拿破崙在俄國所遭遇到的一樣，他們導致了波拿巴在歐洲堡壘的徹底崩潰。僅有一名和平主義者曾經指責過湯若望，批評他不該參與 1622 年保衛澳門一事。然而這類和平主義者無法合理地區分神父與平信徒，他將二者混同在一起加以反對。

中國是個禮儀之邦。不管這一文明有何種不完善，她的發展程度在東方都是最高的。當時，她是如此嚴重地被農民的反叛和北方遊牧民族——滿族的騷擾所困擾著。明朝政府陷入了不幸，中國的很多弊病將擺在未來的統治者面前。然而，明王朝畢竟是正統合法的政府，雖然上天可能，或者說確實已經是，收回了它對明朝的保佑。但是在那個時候，保衛國家就是保衛中華文明的同義語。這就是為什麼那些曾為明政府的腐敗而痛心疾首，並多年領導對抗反動勢力的東林黨人，當明王朝滅亡之後，卻還始終保持對她的忠誠的原因。

回顧明王朝的衰落，我們清楚地觀察到，中國被滿族人所征服，導致了新的力量和活力的注入。這也是我們容易理解的，這個新的王朝在它自身衰落之前，也會使國家出現一系列非凡的統治者。但這是後事了，在 1642 年或 1643 年，這些後來的發展情況還是不能預見的。

當時的問題似乎僅僅是保衛國家，反對威脅到國家根本基礎、社會和文化的滿族遊牧民族的入侵。而湯若望首先所要忠於的，是傳播天主教的事業，但是

他同時又是皇帝的臣民。在當時的情況下，他認為這兩種忠誠並不矛盾。為國家服務，事實證明這也就是間接地為天主教事業服務。

然而，歷史發展的結果證明湯若望的努力是徒勞的。在都城裡的變節行為比湯若望的火炮更有力量。1644年的春天，李自成在建立了自己的政權和將西安定為首都之後，揮師指向北京。他橫掃山西全境，韓霖在絳州陷落時喪生；蒲州的教堂被焚毀，夷為平地；耶穌會神父萬密克被殺。

1644年4月23日，李自成在北京的西門外紮下大營。拒絕大臣們棄城而逃的建議的皇帝，現在犯了他一生中最大的錯誤，他將守城的七萬精銳軍隊置於三千名太監的指揮之下。這真是因果報應，一個再三背叛它自己利益、同時背叛人民的王朝，挑選了一個與其相稱的自我毀滅的辦法：將希望寄託在這些閹人身上。

李自成由於敬畏湯若望的大炮，沒有立即攻城。他其實沒有必要直接去攻城。4月25日，統領西門守軍的太監曹化淳，下令打開了城門。李自成的軍隊潮水般地湧入古都北京。

當聽到這個消息之後，崇禎皇帝騎上馬，帶著少數幾個忠實的追隨者向南城的大門逃去。南門上那些叛變的太監們用湯若望造的大炮向他開火，迫使他往回走，湯若望看見他騎馬從耶穌會士們的住所前經過。

回到紫禁城，崇禎皇帝命令皇后懸梁自盡，令三個兒子躲藏起來。他試圖殺死他的15歲的女兒，以避

免其落入士兵之手。為了擋住父親的刀劍，可憐的女孩失去了手臂，落荒而逃。崇禎最後爬上了紫禁城北面的煤山，從這裡他曾經視察過湯若望的大炮。他給李自成寫了一封血書，要求李自成不要欺壓百姓，也不要再任用那些背叛他的臣子。然後，他在花園裡的一間房子的房梁上自縊而死。

明王朝在它統治了 276 年之後就這樣終結了。它不是被滿族人推翻的。感謝那些能幹的將軍們，他們在與敵軍作戰的同時，還要與內部的愚昧、冷漠和貪污腐敗鬥爭。這一切還是在沒有滿族人直接威脅的情況下發生的，因為當首都北京陷落時，滿族人還在長城之外。王朝的崩潰是出於她自身的原因，是內部政治的腐敗和官員的不稱職使她歸於滅亡的。

恐怖的氣氛籠罩北京好些天。李自成的軍隊熱中於搶劫和濫殺無辜。湯若望，這位城中唯一的外國人，護衛著他的天主教教徒們。龍華民和傅汎濟早在明朝崩潰之前就離開了都城，湯若望堅持與天主教教徒們同呼吸、共命運。他特別為女教徒們擔心，每天絕大部分時間用於從一家到另一家的察看，以確保她們的安全。

統率明軍在山海關迎擊滿族人的是吳三桂。當李自成進攻北京時，崇禎皇帝命令他回軍營救。他因故延遲了，沒能立即從山海關出發。這時京城陷落的消息傳來，他於是返回山海關靜觀待變。李自成抓住他的父親做人質，要脅他歸順。根據耶穌會士的看法，在營救父親做孝子和履行明朝官員的職責兩者之間，

吳三桂再三權衡而選擇了後者。他拒絕以背叛他曾效忠的、但已經死去的崇禎皇帝的行為，去換取他父親的生命。根據在中國人中間非常流行的說法，吳三桂聽到李自成欲將他的愛妾陳圓圓據為己有時，準備有條件地歸順李自成。但是耶穌會士們都沒有提及陳圓圓，可能耶穌會士們不知道她，也可能他們缺少中國人那樣的浪漫。他們更傾向於相信，驅使吳三桂做出犧牲自己親生父親的重大抉擇的，是對王朝的忠誠而不是對一個情婦的愛。

李自成率領二十萬大軍向山海關進發，討伐吳三桂，而後者則選擇了與滿族人建立聯盟。1644年5月27日，滿族八旗軍加入了吳三桂一方。

滿族的統治者皇太極在前一年的9月去世，他的第九個兒子福臨被推選做他的繼承人。由於當時福臨僅僅6歲，他的兩個叔叔，多爾袞和濟爾哈朗，被推選出來攝政。努爾哈赤的第十四子多爾袞成為了攝政王。

在1644年5月的最後一天，多爾袞和吳三桂的聯軍大敗李自成，取得決定性的勝利。李自成逃回北京，他曾延緩了他做皇帝的登基典禮，現在，他匆忙地登上寶座，又匆忙地走下來。他留下三千士兵執行其搶劫和焚毀京城的命令，自己率領著雜亂無章的軍隊向陝西撤退。多爾袞率軍繞過京城直搗李自成的老巢。

李自成的軍隊撤退的那些日子，在京城是新的恐怖時期。他的後衛部隊焚燒了皇宮，然後又焚毀了其

他宮室，最後殃及到老百姓的住房。湯若望在他的住所裡聽到禮拜大廳的屋頂墜落的聲音，同時熊熊火焰燒毀了華麗的柱子，頓時大廳成為一片廢墟，他的很多鄰居都跑到他的住所裡尋求避難。火把從街道上擲進來，火箭點燃了房頂。滾燙的灰燼和還在燃燒的木頭紛紛落下。但是高度警惕的難民們搶救了湯若望的住所，而與此同時，這一地區的其他房屋都付之一炬。一羣強悍的人要闖入教會的住地。其中領頭的兩個人因為幾個月前向湯神父借錢遭到拒絕而懷恨在心。湯若望手持一柄巨大的日本寶劍，站在大門內側，湯若望不無得意地描述了當時的情景：他高大的身軀和一臉茂密的大鬍子，足以使所有的來者膽戰心驚。結果那些人都離開了。

與此同時，多爾袞將率軍追擊李自成的任務轉交給他的兄弟阿濟格和多鐸，而自己率部分士兵返回北京。滿族人於1月7日進入北京。城裡的老百姓為能擺脫恐怖和混亂的狀況而感到高興（當時城裡大約一半的建築都被焚毀了），他們在街道兩旁列隊歡迎滿人，高呼著「萬歲，萬歲，萬萬歲！」幾個月之後，福臨也移駕北京。在10月30日，他成為中國的皇帝，年號定為「順治」。早在八年前，皇太極就已經給他的王朝定名為「大清」。

在不到一年的時間裡，清軍就控制了直隸、山東、山西和陝西。但是控制了北方的省份還不等於控制了整個中國。以持續不斷的戰爭而將整個中國置於清王朝的控制之下，這花費了差不多二十年的時間。

在這二十年裡，征服者的道路也不是一帆風順的。

這種對清軍的反抗是如此地堅決，也常常是十分有效的，與明統治者最後潰敗時的情況大相逕庭。當時在全國各地都發生了卓有成效的反抗。明朝政權沒有能夠動員全國的力量對內克服崩潰之勢、向外抗擊侵略，這正是說明了它的無能。

多方因素促使了大清的 success。雖然內部爭權奪利的鬥爭也在一定程度上牽絆住了手腳，它的首領們還是比常人更有力量、有智慧得多。多爾袞、阿濟格、多鐸、濟爾哈朗、阿拜、博洛、尼堪，以及其他的人證明，努爾哈赤的家族沒有失去了他們先祖的活力。同等重要的是：努爾哈赤的子孫們贏得了相當數量的漢人首領的支持，包括軍隊將領和地方官員。不能說他們是叛國者，他們中的很多人對明朝喪失了信心，也深受其腐敗無能之害。他們在明朝滅亡之前很久，就已經將自己的命運交給滿族人了。其他一些人，因為同樣的原因，也認為中國內部的難題只能由一個新的王朝來解決。這一類型的人對清王朝在與中國南方長時間的爭戰中取得的軍事勝利出了大力。孔有德和耿仲明，他們曾是孫元化手下的水軍和步兵將領，於1631年率軍叛變，為滿族人在征服南方的戰鬥中建立了輝煌的功勳。耿仲明的兒子耿繼茂，是個能幹的、同時也是魯莽的將軍。1633年投向滿族人的尚可喜，指揮清軍經過長時間的戰爭占領了廣東省。洪承疇，曾是李自成的死敵，於1642年投降滿族政權，他是清王朝最得力的工具之一，既是軍隊將領，又是地方大

員。1652年，在清軍遭受了一系列的失敗之後，他被任命為湖廣、廣東、廣西、雲南和貴州五省的總督和將軍，總攬軍政大權。他重挫了明軍的攻勢，也正是他出謀劃策並率領一支軍隊，於1659年將南明的最後一個皇帝驅逐出境。

在奪取了中國北方的權力之後，清王朝依靠他們所實行的有遠見的政策而贏得了無法估量的支持。他們改變了以前對中原地區實行的掠奪政策，因而避免了大規模的破壞。他們減免了繁重的稅賦；他們將李自成不給予善待的崇禎皇帝的屍體收殮起來，進行了厚葬。

策劃這些政策的是范文程¹。他自從1618年努爾哈齊攻占撫順的時候起，就投奔了滿族人，之後就成了滿族政權的政治顧問。就是這個范文程，將虛假的證據交到北京的反動分子手中，而導致袁崇煥被殺²。也正是這個范文程，在瀋陽聽到北京被李自成攻陷的消息後，立即力勸多爾袞迅速率兵入關。

在中國北方，政權的交替完成得十分順利，在國家的管理上沒有引起多大的震動。這使這場變革以單純的王朝更替的面貌出現，要遠遠勝於外族的征服，因而贏得了大多數原明朝官員的支持。滿族人在統一自己的部落、組成帶有很多漢族官僚行政特色的政權之前，已經有很長的歷史了。中原的漢人帶著他們的政治體系到滿族人地區去定居。因此，代替明朝統治的清朝政權，在政治組織上並沒有根本性的改變。他們將重要的政府部門的機構擴大了一倍，官員中的滿

1 范文程，字憲門，沈陽人，早年就歸順了清太祖努爾哈齊，成為重要的漢人謀士，曾任大學士。
2 皇太極因多次敗於袁崇煥手下，在1629年施「反間計」，使崇禎皇帝將袁崇煥逮捕下獄。具體實施「反間計」的是高鴻中、鮑承先，而不是范文程。

人和漢人的人數是相等的。

引起最深刻的憤怒和激起最猛烈的反抗的變革，是強迫漢人像滿人那樣剃頭留辮子的命令。衛匡國曾說：

「這一布告產生出最大的麻煩。因為對中國人來說，失去他們的頭髮比失去他們的國家還要痛苦，他們為了無意義的頭髮的修飾方式而戰鬥，比保衛他們的家園還要英勇得多。有些人甚至抱有這樣的愚蠢的觀念——即寧願掉腦袋也不願失去頭髮。」

衛匡國的話有欠公正。關於這一點，應該多說幾句：和保衛一個帝國相比，男人更樂意為捍衛他選擇是否剪髮的權利而戰。這就是說，當強權企圖將它的生活方式強行推進到人們的個人權利領域時，將遭到自由的人類精神的驚人反抗。因此，值得為中國人的這種「愚蠢」而唱讚歌，他們所捍衛的是人類的自由，而不僅僅是無意義的髮式。

這一時期最為奇特的事情之一，是當湯若望的同伴們繼續與明王朝和南明小朝廷的效忠者保持友誼的時候，他在北京政府裡所受到的信任和好感卻在上升。湯若望在滿族人定鼎北京的一開始，就與他們建立了良好的關係。他稱讚他們的組織才能、軍隊的戰鬥力及其領導者的有效的工作。從北京陷落的那一刻始，湯若望就深信明朝的滅亡是命裡註定的。他接受了新政權，並與之充分地合作。

滿族人這一方也贊許湯若望。他們中很多有名望的人都與湯若望建立了友誼。最經常造訪湯若望的人

之一是代善，努爾哈赤的長子，代善是帶頭推舉皇太極做努爾哈赤繼承人的。他給湯若望講述了他的民族的主要傳說和真實歷史。

這個新王朝雖然也渴望保持中國的傳統，但是不想做其固有的狹隘偏見的奴隸。因此它能夠給湯若望一個正式的名分，而這在舊政權之下一直是不可能的。1644 年年底之前，攝政王多爾袞任命湯若望為欽天監監正¹。湯若望並不想接受這個官職，他曾七次請求免去這一職務，只是因為耶穌會北方地區會長傅汎濟神父六次寫信給他，命令他接受這一任命，他才服從²。他的官職的名稱叫：欽天監監正。

在幾年裡，湯若望的威信之高，可以從處於清政權控制之下的一些省份的他同伴們的情況中得知。1650 年 9 月 27 日，潘國光在給耶穌會總會長的信中談到：「所有我們這些在中國傳教的人，都享受到來自湯若望神父的非凡的關愛。」同年，擔任耶穌會副省會長的陽瑪諾神父寫道：「我們但願能有一百位湯神父。不管我們離他有多遠，他都能如此真誠地給我們幫助。只要我們說，我們是湯若望的同伴和兄弟，就沒有人膽敢對我們說一句反對的話。」³

不是所有湯若望的同伴都贊成這個說法。出於誤會，安文思對他抱有敵意，並且對他發動了攻擊，導致他差一點被耶穌會開除，使他輝煌的生涯蒙受了很長的陰影。

這件事肇始於 1643 年。在利類思和安文思正在四川忙於創建他們的天主教團體時，張獻忠的隊伍橫掃

¹ 當時授予湯若望的官職是欽天監的掌印官。



歐洲人想像中的湯若望神父和中國皇帝；看在許多教會人士的眼中，這樣的親密關係教他們感到不舒服，甚至覺得嫉妒。

了這個省。張獻忠是舉世聞名的「黃老虎」，1644年12月4日，張獻忠在四川宣布他為「大西國王」^④。

張獻忠早就聽說過利類思和安文思。這兩個耶穌會士躲進山中，但被抓到並押回到成都。張獻忠不顧他們的抗議和反對，任命他們為官員，讓他們製造地球儀和天體儀。在這之後的兩年中，他們的生活就像一場噩夢^⑤。他們是張獻忠的俘虜，也自然成了張獻忠難以描述的殘暴行為的目擊者：學者官員們都被斬首，其他人被活著剝了皮，一些人僅僅因為有一點可疑就被大卸八塊。受虐待狂張獻忠的傳染，他的士兵

們在一天內就屠殺了四萬成都市民。

在大屠殺期間，利類思和安文思沒有能力去拯救那些不知何時就會有生命危險的人，只是再三地乞求釋放他們自己。但是他們所得到的，只是喚醒暴君的狂怒，而宣布將把他們處死。1647年1月3日，一支清軍的先頭部隊突然到達四川的西昌，他們才得救。當第一批敵軍騎兵出乎意料地出現在地平線上的時候，安文思寫到：

「張獻忠以他通常發狂的方式，跳上戰馬，率領著少數赤手空拳的隨從，衝出去迎戰清軍。他沒衝出多遠，就被一支射中胸膛的箭撂倒，當場死亡。」^⑥

恐懼籠罩了他的隊伍，士兵們在混亂中四散奔逃。這兩個耶穌會士才得以從他們隱藏的地方艱難地逃出來，成了清軍的俘虜。在被俘的過程中，他們都受了箭傷。

聽說他們是湯若望的同事，豪格親王命令清軍士兵對這兩位神父以禮相待。湯若望得知他們被俘後，立即寫了一份奏摺，請求將他們釋放。艾儒略這時已經被任命為副省會長神父，但是由於混亂的形勢，他提名傅汎濟為中國北方傳教會長^⑦。傅汎濟命令湯若望不要將奏摺提交給當局。這兩個囚犯也不希望湯若望插手這件事，因為在豪格親王的管轄範圍內，別人的插手對這位仁慈的首領將是一種侮辱。他們比較願意被帶往北京，在那裡得到釋放。然而他們不知道的是，豪格受到攝政王多爾袞的嫉恨。1643年，作為皇太極的長子，豪格本來是滿族大汗的合法繼承人，是

多爾袞阻止了他登上皇位。現在，儘管豪格的戰績十分輝煌，還是受到擔心會威脅到自己權力的攝政王多爾袞的排斥。當1648年四川的戰事平息了之後，豪格回到北京，就被押進了監獄。由於看到了寫在牆上的文字，他掐死了他的三個妻子中的兩個，然後自殺身亡。

豪格親王對兩個耶穌會士的仁慈，結果並沒有給他們帶來好處，他們被送到關押外國人的地方和監獄裡看管起來。湯若望急忙趕到軍隊統帥的駐地，在那兒他第一次得知，利類思和安文思因為曾在張獻忠政權裡做過官，而被視為是強盜和反叛者。這類人通常是要被處死的。湯若望也受到警告，不要與他們有任何牽連，否則也將受到懷疑。

湯若望將這些事實報告給傅汎濟，他以他坦率的個性清楚地表達了他的觀點，即利類思和安文思的行為是愚蠢的。一旦落到暴君手中，他們應該寧死也不接受官職。而當湯若望為他們爭取到自由的時候，他們也同樣應該接受自由^⑧。

安文思極端地憎恨湯若望對他的指責。他認為，他在被迫的情況下為張獻忠服務與湯若望在北京為滿族人的政府服務沒有任何區別。因為他不覺得自己是反叛者，或者是強盜，所以也不相信滿族人會以處罰反叛者和強盜的方式來對待他。因此，他以他的邏輯推理得出結論：他被監禁的處境完全要歸咎於湯若望的詭計。沒有辦法改變他的這一見解，於是他發起了一場誹謗和污衊的運動，以無休止的、連珠炮似的譴

責來攻擊他的上司湯若望和其他傳教士同伴們。

湯若望默默地為這兩個囚犯做著他所能做的事。出乎他意料之外的是，利類思和安文思兩人在被拘禁期間受到的是客人的待遇，而不是罪犯的待遇。但是湯若望先是受到朋友們的勸告，而後又受到政府主管部門和攝政王本人的警告。他們規勸和警告他，不要使自己與這兩個犯人發生牽連。他被告知，只要國家還處於內戰的陣痛之中，攝政當局就不會不尊重軍隊高級將領的意見，而使這兩個人獲得完全的自由。考慮到這一境況，湯若望覺得他們目前的處境，是當時所能希望得到的最好情況。也許他應該嘗試著向利類思和安文思充分地解釋自己的看法，但這不是他的性格。這一情況似乎非常清楚，不管是作為他們愚蠢行為所付出的代價，還是鑒於當時形勢所迫，這兩個人為了傳教事業的利益考慮，都必須默默地接受這一切，直到設法使他們獲釋成為可能的時候為止。如果他們不理解這點，湯若望也不為自己沒有試圖讓他們理解而感到內疚。就像聖保祿一樣，湯若望遇到了愚蠢的人；但又不像聖保祿那樣，他沒有感到高興。

在一個關押外國人的場所拘禁了兩年多之後，利類思和安文思作為奴隸被轉交給一個滿族官員。湯若望的影響再一次給他們帶來好處，他們的滿人主人實際上給了他們完全的自由。只要他們願意，他們可以進進出出，他們可以自由地做自己作為神父所要做的事。他們甚至還能夠接受捐贈和得到允許建造教堂，這座教堂是在北京建造的第二座教堂。但是這都沒有

使他們改變態度，安文思繼續他反對湯若望的活動。即他和利類思在張獻忠陣營遭受的兩年可怕經歷，使他們的判斷力發生了扭曲是極有可能的事。他們情願相信他們聽到的任何無謂的謠言，由於他們愛聽閒話是聞名的，所以有大量的謠言傳到他們的耳朵裡。湯若望生硬的、直率的性格，常常不能控制的暴躁脾氣，以及對吹牛者、自私自利者和詭辯者的憎惡，已經給自己樹立了不少敵人。這也說明安文思是一個容易受騙的人。

這位葡萄牙耶穌會士掀起的這場風暴，直到十七年之後湯若望去世時才完全平息。在羅馬耶穌會檔案裡有關此事的信件和報告，整整裝滿了兩大卷宗^⑨。安文思以如此非凡的韌性和能量持續他的活動，在一段時間裡，他成功地矇騙了很多在中國的耶穌會同事，使他們暫時疏遠了湯若望。1649年5月20日，傅汎濟、龍華民、利類思和李方西等人，在安文思的一封給耶穌會副省會長神父陽瑪諾的請願書上簽了名。請願書要求將湯若望開除出耶穌會^⑩，其中羅列的十一條理由中的大多數顯示出，他們完全不能理解湯若望直率的天性，以及他愛說反話和擅長諷刺的幽默。

他被攻擊說，他拒絕服從上自教宗、下至他直接上司中的任何一個人。這是因為據說他對什麼人說過，他的上司只有天主和聖依納爵！後來白乃心以同樣的口氣，用富於想像力的語調，談及他是如何親耳聽到湯若望關於對上級的尊重和服從的一番話，並說到他聽了這番話後是如何感到「極大的悲哀」。永遠

不能控制自己而不去刺破這個道貌岸然的氣球的湯若望，打斷了白乃心在這個問題上華而不實的論調，他評論說：「人人都為自己，而天主為大家。這句話最好改回到老的見解，即每個人都為自己，而好處最後都被魔鬼拿走了。」^⑩從對湯若望的誹謗這令人反感的報告中，我們很自然地就會對他產生相當的好感。

他還被攻擊說，他堅持與信仰相反的觀點。這是因為一個傳教士同伴，在接受了他給的救濟物後，許諾說將有一個溫和的「可怕的痛苦」在煉獄等著他。湯若望竟尖刻地說，煉獄裡的「可怕的痛苦」是教士的誇大之詞，來自科隆的人不相信這個！

在其他的指責中說，他擁有自己的住宅，生活的方式就像一個高級官員，而不像一個簡樸的宗教人士，這樣的指責中包含有嫉妒的成分。湯若望所擁有的地位，是他曾經幾次試圖拒絕接受的。他最終接受這一地位，僅僅是因為傅汎濟下了命令。可就是這個傅汎濟，現在卻加入指責和反對他的行列之中，說他的生活在一定程度上不像一個僧侶了。

事實上，湯若望在北京的漫長年月中，經常是孤獨地過著異乎尋常的生活。他非常成功地建立了與他的漢族和滿族朋友們之間的非正式的平民式聯繫。他自己形容說，他感覺和這些中國朋友們在一起，就像在家中，就像生活在科隆他的同胞中一樣^⑪。他的房門永遠是敞開的，他的朋友們只要願意，就可以隨便地進進出出，甚至皇帝本人，也經常不期而至。他習慣於走進湯若望的臥室，坐在床上，或者手拿一本書

在屋裡走來走去。其他人也是這樣。所有的客人，當然在閒談時都有點心招待。（白乃心報告說，湯若望對客人的關心超過了對物資匱乏的修道院的關心！）

這就是湯若望平民天性的一部分，他和傭人的友誼是那樣的自然，與他和皇帝的友誼是一樣的。他使得他的管家潘盡孝兢兢業業地工作而成為他的知己。這是他脆弱的地方，他輕率地向他的管家坦誠表達他對各種人，其中也包括他的耶穌會同事的看法。到後來，潘某可能以其與湯若望的友誼而洋洋自得，以致濫用湯若望對他的信任。他對湯若望批評過的人來訪時的態度是無禮的，而且不止對一個人採取了這樣的態度。他也效法湯若望天生直率的說話方式，為此，他使湯若望增加了不少敵人。

在順治皇帝的堅持下，潘盡孝將五歲的兒子過繼給湯若望做孫子，這個彬彬有禮的少年很得皇帝的喜愛。皇帝為獨身的湯若望無人給他傳宗接代而深表憐憫，這是大家都知道的一件事。在康熙皇帝剛剛即位後不久，1661年10月23日，下了一道聖旨，命令挑選一些男孩進入皇家學校，接受培訓，作為將來國家的精英分子。聖旨道：

「念湯若望矢志貞修，終身不娶。孑然羈旅，獨苦無依。順治帝令其撫養一幼童，作為義孫。」

然後談到准許滿族高層貴族享受送一個兒子進入皇家學校的特權，聖旨接著說：

「湯若望係外國之人，效力多年，原無妻室，不必拘例。其過繼之孫湯士宏著入監肄業。欽此。」^⑩

本是清白、無害的事情，卻成了對湯若望誹謗、中傷的來源。像一位慈愛的爺爺一樣，湯若望十分溺愛那個男孩，也樂於與他為伴。據白乃心的報告說，湯若望經常造訪潘盡孝的家。白乃心的報告是製造了流言蜚語的典型事例，白乃心自己並沒有目睹任何湯若望的有罪行為，但仍在報告中含沙射影地攻擊他。湯若望確實去過他僕人的家，那裡確是有年輕婦女，「甚至小女孩」！（無疑是潘盡孝的女兒、姪女和外甥女。）除了喝美酒、吃美味的點心，湯若望還參加他們全家的唱詩。白乃心暗示，誰知道會不會有更令人難以容忍的事情發生！然後這些女人自由地進出湯若望的住所，誰知道這可能意味著什麼！這裡應該指出，當白乃心做這些觀察時，湯若望已經是一個70歲的老人了。這裡要說明，白乃心在中國僅僅待了一年，僅有一次出過北京城，而且安文思影響了他正確觀察事物的立場。在白乃心穿越喜馬拉雅山尋找到達歐洲的陸路期間，他的頭腦清醒了。到達羅馬之後，他就熱心於保護湯若望了。

這就是安文思傳播的一種閒話。他消息的主要來源是蔡安托（音譯）。蔡安托就像鍾鳴禮一樣，是耶穌會士們熟悉的年輕澳門人，他與安文思在四川時就在一起，後被安文思帶進北京。蔡某和滿族人有關聯，他終日忙於為安文思傳播謠言、搬弄是非。後來他加入了耶穌會，做一名輔理修士。他於1670年死在廣州的一個關押傳教士的慈善看護所中。在蔡某的生涯中，他僅僅是一個了解安文思對湯若望的感情的年

輕中國人，他只是想做能讓安文思高興的事。而在那裡，湯若望是謠言的犧牲品，而不是他實施仁愛的對象。

在湯若望去世五十年之後，關於他過繼義孫的事實，竟被歪曲成他納妾和生私生子的醜聞。這種製造出完全是詆毀別人名譽的故事的做法，與教宗使節的祕書安基利塔（Angelita）所說的耶穌會士企圖毒害教宗使節鐸羅（Cardinal de Tournon）¹的故事如出一轍。這些傳聞是通過嘉布遣會修士諾伯特·伯拉托（Norbert Platel）的著作而在歐洲廣泛流傳。他被聖母聖心會士羅伯特·斯垂特（Robert Streit）稱作是「一個毋庸置疑的精神病患者」¹⁴。伯拉托用他自己的話承認說：「三十多年來，我的目的就是要毀滅耶穌會。」¹⁵伯拉托渴望在葡萄牙有權勢的政客彭波（Pombal）的機構中發揮他的才能，從而做一個領取薪金的作家。彭波也是仇恨耶穌會的，很多流傳的反耶穌會士傳言都出自他二人的聯盟。

在湯若望活著的時代，這些荒誕的傳言並沒有什麼市場，因為真實的事實是眾所周知的。就連極端憎恨天主教、並搜集一切可能的證據以反對湯若望的楊光先，甚至都沒有提及此事。如果在北京有人願意相信此事，他當然是樂於見到的。在激烈地反對耶穌會士的道明會士多明哥·納瓦瑞特（Domingo Navarrete）的著作裡，也沒有提到此事。他的文章總是讓歐洲的楊森主義者感到高興。在楊光先迫害天主教的高峰時期，他和其他在中國的傳教士們正好在北京。後來他

1 鐸羅，1705年作為教宗的特使出訪中國，宣布教宗禁制中國禮儀的命令，後遭澳門葡萄牙當局拘禁致死。

們一道被押往廣州。他是不可能放過像此事這樣有趣的故事的。

那些不信任湯若望的他的同事們，還相信了其他的謠言，即所謂的「誰知道在緊閉著的大門後面有什麼事情可能發生」一類的閒話和傳言。傅汎濟被誤導加入了反對湯若望的陣營，無疑應歸咎於個人的成見，他認為湯若望說話語氣太粗野。湯若望一定是因為傅汎濟決定不聽他的建議，在利類思與安文思被押回北京之前就想辦法將他們救出一事而說了些什麼。後來，傅汎濟不理睬官方的警告，繼續經常去看望那兩個犯人——利類思和安文思。結果他被當著府尹的面強行拖出來，並勒令離開北京城。傅汎濟沒有遵從這一命令，而在城中的一個天主教徒家裡躲了起來。這個時候，傅汎濟認為，湯若望沒有為阻止這個命令的發布而做任何事。安文思也指責湯若望這一點，在一份給教廷裁判所的備忘錄中，他暗示了這個意思。但正確的事實是，湯若望不過是在設法讓傅汎濟留在京城的嘗試中沒有獲得成功罷了。在衛匡國受新任副省會長神父陽瑪諾的派遣到北京來取代湯若望在曆局裡的位置一事上，傅汎濟也做了同樣的事。湯若望並沒有感覺到，他是被那些密謀反對他的人趕出欽天監的。

傅汎濟認為他是湯若望的上司，自然將湯若望在保護他的努力中的失敗看作是對他極大的冒犯。但湯若望否認傅汎濟仍然是他的上司，碰巧湯若望的感覺是正確的。當陽瑪諾被任命接替已經去世的艾儒略而

任副省會長時，耶穌會總會長已經廢除了北方會長一職。湯若望顯然已經得到這個消息，而傅汎濟還沒得到。實際上，總會長已經任命傅汎濟為較高級的巡察使，但無論是湯若望還是傅汎濟都還不知道。根據湯若望的看法，那個時候他是傅汎濟的上司，他是不希望在北京留下一個誤信有關他的每一個無聊謠傳的人。

在這件傷害他的自尊、從而影響他的看法的事件發生之前，傅汎濟對湯若望持有一種完全不同的評價。這很清楚地表現在1641年2月2日他寫給耶穌會總會長的信裡：

「在天主和耶穌會面前，湯若望神父是最值得讚揚的……我們在中國做的每一件事之所以能成功，都依賴於他的工作和他的熱情。就是他的工作和熱情，支持了我們在北京的事業。」¹⁶

另一位年長的領導，在短時間裡良好的判斷力也被安文思持續、猛烈的攻擊所征服，他就是龍華民。龍華民和湯若望在一起生活了很多年，根據個人的觀察，他知道那些對湯若望的指責是不真實的。然而，安文思的攻擊如此猛烈，就像連珠炮一樣，硝煙瀰漫。上了年紀的龍華民認為，既然如此，一定有些緣由。但他受騙的時間不長，在1651年8月，龍華民寫信給幾乎是雙目失明的陽瑪諾（是由別人念給他聽的）。信中力勸說，利類思和安文思應離開北京。他說，他們正在使天主教徒聲名狼藉，縱容幾個因個人成見而反對湯若望的人，將對湯若望的好名聲造成損害。使龍華民轉變對湯若望不信任態度的，是一一些人

對湯若望關於貞操方面的指責。龍華民是湯若望的告解神父，他知道那些譴責沒有一絲一毫是事實。他寫道：「我作為湯若望的告解神父，向閣下保證。我發誓這位好神父是完全純潔和清白的。」¹⁷

使湯若望得救的，是副省的三名顧問神父，即潘國光、穆尼閣 (Jean-Nicolas Smogulcchi) ^I 和賈宜睦 (Jérôme de Gravina) ^{II} 的良好識別力，以及羅馬教會高層當局在處理這一事件上的清醒頭腦。他們對指控的每一件事的徹底調查，使得湯若望罪名被完全地和一再地澄清。說得最多的關於反對他的言論就是，他長時間住在北京，經常是一個人，沒有遵從受約束的僧侶生活規定；強調他天生是獨立的，也無疑是粗暴的性格。在一份寫於 1652 年 6 月 3 日的、給耶穌會總會會長皮可洛米尼 (Piccolomini) 的明察秋毫的報告裡，穆尼閣為湯若望洗刷罪名，並對與這一爭論有關的所有人，都做出了理由充分的判斷。關於湯若望，他說：「從外表上看，他是一位相當粗獷的男人，非常暴躁，性格乖僻，是典型的德國人。」¹⁸ 穆尼閣是個波蘭人。總會長在沒有接到湯若望或巡察使的報告之前，在 1653 年 12 月 12 日的一封表示信任的回信裡說，湯若望不能被壓制或者被開除出耶穌會，如果誰試圖做任何這一類的事情，都將是無效的¹⁹。

1653 年，陽瑪諾派遣潘國光到北京來做調查。潘國光是傳教團裡最為公正的一個人，他的判斷力得到所有成員的尊重。在他逗留北京差不多兩個月的時間裡，他對那些指責進行了詳盡的察訪。他給陽瑪諾的

I 穆尼閣 (1611-1656)，波蘭籍耶穌會士，1646 年來華。

II 賈宜睦 (1603-1662)，義大利籍耶穌會士，1637 年來華。

正式報告是對湯若望所受指責的全面清除：

「我，潘國光，耶穌會士，受本修會陽瑪諾和中國副省會的委派，擔任 1653 年在北中國的巡察使。在 1653 年 6 月，我訪問了耶穌會北京定居點，憑自己的所見所聞充分地了解那裡的情況。我認為那些損害了本修會的成員、北京定居點的負責人——湯若望的名譽和好名聲的指控，是某些少數報復者製造的謊言和誹謗。他們企圖在修會的兄弟之間惹是生非，於是信口開河。其原因是由於他們曾想得到湯若望的幫助，但是沒有達到目的。根據這些事實，我保證並且確定，事實上所有的指控都是建立在這些邪惡的人的想像和幻覺基礎上的。甚至利類思和安文思神父都向我承認，他們沒有目睹湯若望神父的這些事情。相反地，他們只是聽了一些無聊的閒話。而關於這些閒話，我斷然地確信全是謊言和誹謗。」^⑩

要原諒安文思是不容易的。在 1662 年 5 月 12 日給總會長的一封信中，自 1660 年開始就給湯若望作助手、頭腦始終比較清醒的南懷仁，評論說：「也許天主會寬恕我們這些津津樂道於誹謗與謊言，而且以謊言助長了這一罪惡的神父們。」^⑪

比對湯若望個性的攻擊帶來更多麻煩和較嚴重的潛在威脅的，是為動搖他在欽天監的領導地位而做的努力。關於他身居這一官職是否適當的問題，在這之前就已經被作為副省會長神父的艾儒略提出來了，但是這個疑案被擱置了。而安文思又舊事重提。在 1649 年 9 月 6 日，他寫了一份長達 36 頁的不公開的關於湯

若望與欽天監關係的控告書，傅汎濟也署了名²²。安文思顯然是找到了一個使他在被拘禁期間能夠打發時間的辦法。

一週以後，傅汎濟簽署了另一個文件，聲稱是副省會長神父陽瑪諾和傳教團其他九名神父的觀點，其中列舉了十條理由說明為什麼湯若望應當辭職²³。應該記得，湯若望曾經冒著觸犯皇帝的危險，多次要求原諒他不能接受這一任命，只是由於服從了這同一個傅汎濟下達的命令，他才接受這一職務。遇到了這樣的事，湯若望沒法不發脾氣。

關於這份文件，有一、兩件重要的事。一篇簡短的導言陳述了包括陽瑪諾和其他九人在內的支持對湯若望指責的原因，成為他們協商的記錄。然而令人奇怪的是，他們給出的十條理由與安文思於一週前在文章裡提出的十項論點簡直一模一樣。以偵探的推理進一步質疑的是，顯而易見第二份文件的書寫筆跡就是安文思自己的筆跡。當陽瑪諾和其他人確實同意湯若望應該離開他的職位時，他們是否想出這十條論點是值得認真懷疑的。同樣非常值得懷疑的是，陽瑪諾是否將他們協商的記錄寄到北京。十分清楚，這些論點就是安文思自己的，雖然安文思可能不是存心地行騙，但事實上他的確至少是欺騙了在羅馬的耶穌會檔案的保管人。在檔案中，這一檔是屬於陽瑪諾的。然而與耶穌會檔案保管人不同的是，湯若望是知道這一檔的來龍去脈的。

在那兩本小冊子中用到的十項論點可以減少到兩

項：耶穌會中發過願的成員受到特殊誓約的約束，他們自己應拒絕接受高級官職；這個官職的職能，據說使湯若望陷於合作搞迷信活動之中，因此致使他遭受被逐出教會的懲罰。

從歷史上看，這似乎是肯定的。耶穌會第一任總會長聖依納爵曾經考慮的、在第四誓約中提到的高級職務，是指在教會中的職務。他想使他修會的成員避免因教會中職務的晉升而發生爭鬥。但是，教宗伍朋八世對這一誓約的解釋，似乎也包括了世俗的高級官員。然而正如同湯若望十分恰當地指出，在歐洲一般的實踐情況已經使人很清楚了，這一禁令並不是指要拒絕接受一個自然科學學院的職務，而這種單位的領導職務與湯若望擔任的欽天監的職務是相似的。他寫道：「看看我們的學院，大學的校長們所熱中的高級職務，在很多方面要比我這個官職顯赫得多。」²⁴（很多歐洲大學的頭兒們仍然冠有相當顯赫的頭銜，以懷念文藝復興時期那些出色的校長們。）儘管這一觀點是非同尋常的明智，但很多耶穌會士對這個問題仍有很多話要講。很多信件，包括正面的和反面的，經過漫長的海路寄到了羅馬。南懷仁在 1662 年 5 月 12 日的信中提出了一個重要的觀點。這裡有一個為不正當地受到名譽損害的人恢復名譽的自然法則，這一法則應優先於任何可能的、關於反對接受顯要職務的明確禁令。湯若望有很多優點，中國的傳教事業從他那裡得到了極大的好處，這本應使他受到人們的尊敬，但是事實則與此完全相反，他沒有得到應有的榮譽。

「他忍受了如此惡毒的誹謗與中傷。僅此一項，」南懷仁寫道，「我就認為他應該得到這個榮譽。我毫不猶豫地請求給他這個榮譽，只有以這個方式，才能不僅在北京天主教徒眼中，而且在全中國其他知道他壞名聲的人中，使他恢復他應得的榮譽。」

這個問題最後被教宗解決了。耶穌會代理總會長在 1664 年 4 月 12 日給金彌格的信中寫道：

「我們已經看到了南懷仁關於湯若望接受官職一事的文章，也看到了湯若望自己寫的一篇短文。我們的欽定檢察員認可了這兩篇文章。我們下令，湯若望繼續擔任他現今擔任的官職，為了更好地傳播天主教，為了主的榮譽，不要有任何的畏懼。最近教宗和我們協商了關於湯若望擔任官職一事，我們的回答是，我們發過願的神父做有利於傳播信仰的事情，應該承認其合法性。如果必要，他將不受所發誓言和上級命令的約束。這是可以被允許的。」^⑤

第二個反對湯若望的理由，最後也得到了解決。但是在解決之前，有許多關於這個問題的文章發表出來，其中絕大部分是從安文思的筆下流出的。一個在遙遠菲律賓的道明會士，也加入了對湯若望的攻擊。他寫了一份冗長的指控狀寄到羅馬，要求以嚴厲的措施來懲罰湯若望^⑥。衛匡國受派遣經過遙遠的路程到達羅馬，對這一公案進行申訴。羅馬學院的那些有學問的神學家們研究了這一問題。

湯若望在給顧問們的大量信件中巧妙地保衛自己，最後，他在 1652 年第一次給耶穌會總會長寫了一

封信。他的回答是極具個性的簡短、尖銳和直率。如果說，在長達六年的時間裡，他以沉默來忍受安文思和利類思強加在他身上的侮辱和誹謗，他在1654年10月6日給總會長的信中說，這是因為他對天主的保佑比對他的同事和上司更有信心。「人們的關心是無用的」，這是他對他們的信賴的描述，「寄希望於主的人永遠不會感到迷惑」，這是他的結論及一份誠懇的情感。但是他的文字中不無諷刺之意²⁰。

曆書為迷信活動服務是沒有問題的，但同時它也是正當的、為平民服務的。為一些公開的活動確定吉利的日子要根據曆書的規定。問題是作為欽天監首腦對此負責的湯若望，是否真的熱心於和迷信勢力進行違背教義的合作。最終這個問題要以道德、神學的公認原則，和與之有關聯的具體情況相結合的方式加以解決。

在1655年8月3日，由羅馬學院的五名神學家組成的委員會宣布了一項對湯若望不利的決定²¹。他們堅持認為，湯若望直接負責的那部分曆書是不存在迷信色彩的，但是他處於欽天監首腦的位置，就決定了他起碼要對他全部屬下的工作負間接的責任。他的一些屬下是沾染了迷信信仰的。因為這一觀點似乎建立在對湯若望工作性質的誤解基礎之上，所以爭論還在繼續下去。在1660年的3月，接著又在1662年的5月，湯若望寫信給總會長作進一步精確的解釋²²。意見分歧是如何地廣泛而尖銳，可以從下面這件事情看出：與曆書一道，湯若望出版了一本以中文解釋曆法

的小冊子。在 1662 年 11 月 28 日，郭納爵剛剛結束了他為時三年的副省會長任期，他寫信給總會長，尖銳地批評了湯若望的小冊子^①。然而在同一年 5 月 12 日，南懷仁寫信告訴總會長，即使湯若望沒有做其他的事，僅僅憑這本小冊子就應該為他在傳教編年史中贏得值得紀念的地位。

「他所做的不僅僅是在這本書中清除在數學局（即欽天監）裡的迷信，其中確實有一些事情是可能與迷信有關的，而且他還以他顯著的權威和理智，反駁了中國人迷信的本性。這部書有包括天主教徒和非天主教的所有數學家們的簽名，有主要官員的簽名，還有為此書撰序的大學士胡某的簽名。他不僅同意，而且贊許湯若望的這些解釋。」

巡察使瞿西滿（Simão da Cunha）¹自己是支持湯若望在欽天監任職的。他委託白乃心攜帶一份要求一個最後決定的申請書到羅馬。於是這個問題再一次被提交到羅馬學院的一個神學家委員會。他們曾在 1664 年 1 月 1 日做出定論，即湯若望參與合作的僅僅是具體的工作，風險很大，但其性質是正當的^②。代理總會長、也是後來的總會長歐里瓦（Oliva）在通知瞿西滿這一決定時，加上了一句：至於有關的第四項誓約，湯若望所擔任欽天監的領導職務，是一種有關自然科學的學院式的職務。其官職還比不上那些樂於在歐洲某些大學裡擔任職務的人高，其許可權也比不上那些有著極大權力支配學生的教師和年級主任。他因此認同了湯若望明智的選擇。作為結論，歐里瓦指示

1 瞿西滿（1590-1660），葡萄牙籍耶穌會士，1629 年來華。

瞿西滿：

「鼓勵湯若望為了天主的榮耀高高興興地繼續擔任這一職務，而且如果可能的話，準備挑選我們中間的一位作為他的繼承人，這樣當主召喚湯若望神父並讓他進入天國的時候，這個人就可以填補他的位置。」^①

湯若望終於贏得了這場曠日費時和令人厭煩的戰鬥。但是他究竟是否獲悉了他得到最後勝利的消息，是值得懷疑的。可能當這一決議到達北京時，他已經去世了。安文思從不放棄，他仍然試圖贏取最後的定論。在1666年10月10日，即湯若望死後不到兩個月時，安文思寫信給巡察使德伽馬（Luis da Gama）¹，力勸以後像此類的任命（即欽天監監正）應加以拒絕^②。顯然他又失敗了，耶穌會士一直擔任著欽天監的首腦，直到耶穌會被強行解散。從那以後，遣使會的神父繼續出任此一職務一直到19世紀，而且並沒有對信仰的純潔性造成任何明顯的傷害。

①本章及第二十章的主要史料來自下列著作：湯若望著 *Mémoires*、衛匡國著 *De bello Tartarico historia*（羅馬1654年版）、聶仲遷（Adrien Grelon）^{II}著 *Histoire de la Chine sous la domination des Tartars*（巴黎1671年版）、魯日滿著 *Historia Tartaro-Sinica nova*（美國盧文尼Lovanii 1673年版）以及 *Eminent Chinese* 等著作。湯若望是在北京發生的事件的目的擊者。衛匡國也是那些年發生的很多事件的目的擊者，他

I 德伽馬（1610-1672），葡萄牙籍耶穌會士，1662年起任中國、日本巡察使，1670年到澳門。

II 聶仲遷（1614-1659），法國籍耶穌會士，1656年來華。

離開中國是在 1651 年，但是最終完成他的論述是根據了他所收到的來自中國的信件。從 1666 年到 1671 年，聶中遷、魯日滿和其他一些傳教士一同進入廣州，從那些傳教士那裡，他們收集了第一手資料，以此為基礎寫出了他們的著作。

- ② 前面所引 Vāth 之書，159 頁，注釋 13。
- ③ 引自同上書 170 頁。
- ④ *Eminent Chinese*, I, 37-38 頁。
- ⑤ 安文思所寫的關於他們這一經歷的詳細報告見 *ARSI, Jap-Sin* 127, 1-35 頁。利類思的陳述發表在安文思著 *Nouvelle relation*, 375-385 頁。
- ⑥ *Eminent Chinese*, I, 38、280 頁中說道，張獻忠被俘，然後被處死，但當時安文思就在現場。
- ⑦ 艾儒略於 1642 年 2 月 12 日寫給耶穌會總會會長維利契的信，見 *ARSI, Jap-Sin* 161, II, 242-243 頁。在檔中他承認他接到任命是在 1641 年 1 月 3 日，而任命狀從羅馬發出是在 1640 年 1 月 4 日。差不多兩年的行程在當時是正常的，這給管理增加了極大的困難。這樣的事不止一次，即被任命者死前還沒有接到他的任命狀。
- ⑧ 前面所引 Vāth 之書，253-254 頁。
- ⑨ 見 *ARSI, Jap-Sin* 142、143。
- ⑩ 見 *ARSI, Jap-Sin* 142，注釋 II。
- ⑪ 白乃心關於湯若望的解釋，在他於 1660 年 6 月 5 日的報告裡。見 *ARSI, Jap-Sin* 143, 148-159 頁。
- ⑫ 前面所引 Vāth 之書，254 頁。
- ⑬ 同上書，251 頁，引自黃伯祿《正教奉襄》（徐家匯 1904 年第四版），I, 43 頁。
- ⑭ 前面所引 Streit 之書，VI, 136 頁。
- ⑮ C. P. Platel Norbert 著 *Mémoires historiques sur les affaires des*

Jésuites avec le Saint Siege (里斯本 1766 年版), I, 8 頁。

- ⑩ 見 *ARSI*, Jap-Sin 161, II, 228-229 頁。
- ⑪ 前面所引 Vāth 之書, 260 頁, 注釋 39。
- ⑫ 見 *ARSI*, Jap-Sin 142, 142 卷, 注釋 39。
- ⑬ *ARSI*, Lus 37, II, 394-395 頁。
- ⑭ 潘國光給湯若望留下一份這一報告的副本, 湯若望在 1654 年 10 月 6 日給總會長的信中以葡萄牙文全文引用了這一報告。見 *ARSI*, Jap-Sin 142, 注釋 44。
- ⑮ *ARSI*, FG 730, regis 3, 1662。
- ⑯ 見 *ARSI*, Jap-Sin 161, II, 242-243 頁。
- ⑰ 見 *ARSI*, Jap-Sin 127, II, 242-243 頁。
- ⑱ 湯若望著 *Mémoires*, 156 頁。
- ⑲ *ARSI*, Lus37, II, 394v-395v。
- ⑳ 見 *ARSI*, Philippines 127 (《耶穌會檔案》菲律賓卷), II, 259-280 頁。送到羅馬教廷傳信部的這一冗長的攻擊湯若望和曆書的指控狀, 是如何從耶穌會檔案裡找到的, 是一個奇蹟。它的作者是 Virrorio Riccio。他是反映那時普遍現象的一個例子。雖然 1651 年當他撰寫這本小冊子時, 他從未踏足中國, 只是到菲律賓不到兩年的時間, 僅僅剛剛開始學習初級的廈門方言, 但他毫不猶豫地像個權威似地給傳信部提交論文, 解釋湯若望編纂的中國曆書, 甚至解釋遠在北京的湯若望「受誹謗」的生活方式。
- ㉑ 見 *ARSI*, Jap-Sin 142, 注釋 44。
- ㉒ 見 *ARSI*, Jap-Sin 142, 注釋 46。
- ㉓ 見 *ARSI*, Jap-Sin 142, 注釋 50、51。
- ㉔ 見 *ARSI*, F G730, regis 1662。
- ㉕ 見 *ARSI*, Jap-Sin 142, 注釋 53。
- ㉖ 見 *ARSI*, F G722, regis3, 注釋 5。
- ㉗ 見 *ARSI*, Jap-Sin 142, 注釋 59。

第二十章

紅色的頂戴和金色的鶴

明王朝復辟的希望取決於中國人反對外族統治的勢力，以及多得驚人的有能力的領導人的忠誠^①。然而，最沒有理由支持業已傾覆的帝國的東林黨，它的成員們最終被證明是王朝最忠誠的支持者。他們已經與腐敗和無能鬥爭了若干年，並且在政府裡產生了影響。當他們曾經反對過的邪惡勢力最終導致了王朝的覆滅時，人們可能猜想，他們會因為事態的發展正像他們所預料的那樣而感到滿足。但是與此相反，一般來說，他們被證明是清朝新政權最不妥協的反對者和南明小朝廷最堅定的支持者。在恢復明王朝事業的最後的和最接近成功的努力中，身為天主教徒的領導者們扮演了主導的角色。

恢復這個業已傾覆的王朝的努力，註定是要失敗的。它是被那些導致了最初衰落的各種因素打敗的。除了一個人，即唐王可能例外之外，南明小朝廷的繼任者與為他們服務的那些人一樣都是些無忠誠可言的卑劣傢伙。

第一次試圖恢復王朝的事情發生在南京。1644年5月17日，崇禎皇帝的死訊傳到了這一南方都城，給那裡造成了極大的混亂。衛匡國寫道：「那時我在南京。在那兒，我目睹了所有人在精神上極度的驚慌失措。這種情緒一直蔓延到朝廷領導層的官員們身上。直到從皇室家族中挑選出一個新皇帝，即弘光帝之

後，人們的情緒才安定了下來。」

被提名的人是福王^I，當1641年他的父親在河南被李自成殺頭的時候，他和他的母親逃到了湖北，後來又到了安徽。他是由反動黨派推舉的人選。大多數反動分子們已經放棄了被他們自己毀掉的王朝，少數一些人認為，他們找到了擠進新朝廷的一個機會。他們中的一個典型就是任安徽鳳陽總督的馬士英^{II}。南京政府中正直黨派的首領是史可法^{III}，一位具有高尚情操的人。在左良玉^{IV}的支持下，史可法力主擁立雖然被認為缺少才幹、但不像福王那樣沉湎酒色的潞王^V為皇位繼承人。但是馬士英集合了足夠的政治支持，否決了他的主張。

除了史可法和左良玉，集結起來支持南京小朝廷的其他東林黨成員還有黃道周^{VI}和瞿式耜。黃道周，一位哲學家、藝術家和作家，早已在北京反對反動分子的鬥爭中成為著名的領袖，當時他位居高官。1638年，他被他的政敵排擠出北京，到江西去做一個次要的官員。這時南京小朝廷任命他為禮部尚書。瞿式耜被任命為南京應天府丞。

1644年秋，南京朝廷派出一個使團到北京，向清政府建議，滿族人退到長城以北，作為回報，明朝廷認可長城以北的所有疆域歸其所有，並且每年付白銀十萬兩。多爾袞拒絕了這個建議，並提出一個反建議，即如果南明朝廷放棄對北方省份的要求，接受其作為一個獨立的王國存在的話，清政府也答應不給他們找麻煩。一心只追求私利的馬士英傾向於接受這個

I 這裡提到的福王，是上述福王朱常洵的兒子朱由崧。

II 馬士英，字瑤草，貴陽人，萬曆四十七年進士，曾任兵部侍郎，南明朝廷的大學士。

III 史可法（1602-1645），字憲之，祥符人，崇禎元年進士，任南明朝廷的兵部尚書兼大學士。

IV 左良玉，字胤山，臨清人，明軍將領。

V 潞王，名朱常潁，明穆隆慶皇帝宗之後。

VI 黃道周（1585-1646），字幼玄，漳浦人，天啟二年進士，任南明朝廷的吏部尚書、大學士等職。

建議，但是南明朝廷迫於史可法的堅決反對而沒有同意^②。

肇始於萬曆時代並一直持續的腐敗政客與正直官員之間的派系鬥爭，在南京又戰端重開。馬士英通過行賄受賄、敲詐勒索和公開的、不知羞恥的賣官鬻爵，攫取了對南京朝廷的控制權；被彈劾之後，他又通過行賄的手段而重掌朝廷大權。馬士英以派史可法駐守揚州的手段將他排擠出去。黃道周也離開了南京，瞿式耜則被派往廣西做巡撫，左良玉決定用武力驅逐馬士英。他統率其所屬軍隊向南京進發以「清君側」，馬士英則從北方召回軍隊來防左良玉，這樣就削弱了對清軍的防禦。左良玉在到達南京之前突然於1645年4月29日晚死去。

這一派系鬥爭的進程被清軍掌握了。1645年5月13日，多鐸率領的一支清軍出現在揚州城外。史可法拒絕了一切勸降，領導軍民保衛這座城市長達七天之久。當揚州被攻陷後，多鐸為揚州軍民的頑強抵抗而激怒，大肆屠殺城內居民^③。

兩週之後，清軍抵達南京，叛臣馬士英未作任何抵抗，清軍兵不血刃就進入了南京城。馬士英逃到了浙江，在那裡潞王拒不接納他。福王則逃往鄰省安徽的蕪湖，被他的一名官員抓起來送交給清軍。他被押往北京^④，於第二年死去。I

這時，兩個皇位的競爭者出現了。1645年8月18日，一夥忠誠者在福建宣布唐王即位為皇帝 II。唐王是明開國皇帝朱元璋的第二十三子的第八代孫。第二

I 顧誠著《南明史》（中國青年出版社1997年版）第204頁中說，1646年五月弘光帝朱由崧等人在北京被殺。

II 唐王，名朱聿鍵，史書稱其為「隆武帝」。

天在浙江，魯王^I，朱元璋的第十代孫，宣布為「監國」。旨在使這兩個小朝廷和解的一切努力都失敗了，它們也都是短命的。魯王的軍隊在張國維^{II}的統率下贏得了最初的勝利，在1645年12月將清軍趕回到錢塘江。但是在來年的6月，由於另一個將領方國安的背信棄義和腐敗無能，使清軍得以橫掃浙江省。魯王逃到了舟山羣島，後來他宣布退位，直到1662年結束生命，他是唯一一個自然死亡的明末藩王。

隆武帝的主要支持者是黃道周。黃道周因為厭惡腐敗政客馬士英，而於南京陷落之前離開了那裡。這時他促成唐王起事，官拜戶部尚書和首席大學士，但是軍隊的大權掌握在海盜鄭芝龍手裡。黃道周為使其政府脫離鄭芝龍的努力，使他失去了鄭的支持。黃道周於1646年進軍江西。2月9日，他戰敗被俘，解往南京。洪承疇試圖勸說他背叛明朝廷，但是就像很多其他的東林黨人一樣，黃道周對此堅決地加以拒絕，於1646年4月20日慷慨就義。

當1646年9月30日，清軍在豫親王多鐸和李成棟將軍的率領下橫掃福建的時候，沒有遇到任何反抗。鄭芝龍投降了他們。10月6日，隆武帝落到了鄭芝龍手中，被立即處死。他，一位高大魁梧的男子，一個真誠勇敢的愛國者、才華橫溢的作家和博覽羣書的學者，原本是最有希望的王朝繼承人。在他生活在江蘇常熟期間，曾經與畢方濟結成親密的朋友。在他被推舉為皇帝的四天之後，他在給畢方濟的信中寫道：

「我被迫接受了帝國的重任。你認識我已經二十

I 魯王，名朱以海。

II 張國維（1594-1645），字九一，天啟二年進士，任南明朝廷的兵部尚書、大學士。

年了。我發誓要光復我祖先所管理的這些省份，做對百姓有益的事情。請你作為我的老朋友前來輔佐我。我已經三次寫信邀請你了，現在我將要任命你做一名軍隊將領，然後賦予你一個使節的任務。你考慮怎樣？愛我，輔佐我，給我鼓勵。」^⑤

畢方濟到福建加入了隆武帝的陣營，但是拒絕在他的政府裡擔任官職，只是答應返回澳門為他的事業尋求幫助。

南明朝廷最後一個繼承皇位的是永明王，或者根據 1646 年隆武帝給他的封號稱為「桂王」^I。1646 年 12 月 18 日，他在肇慶被擁立為皇帝^{II}。肇慶是六十四年前利瑪竇開始其中國生涯的地方。永曆帝的主要支持者是三名天主教徒：瞿式耜（聖名 Thomas）、焦璉（聖名 Luke）^{III}和太監龐天壽（聖名 Achilles）。作為文淵閣大學士和戶部尚書，瞿式耜成為新政權中的關鍵人物。

桂王（永曆帝）是萬曆皇帝的孫子，缺少勇氣和才幹。當他的支持者們英勇地抵抗清軍的時候，他的主要時間就是花在從一個城市逃跑到另一個城市。1647 年 1 月 20 日，廣州陷落，永曆帝逃到了廣西的桂林。當清軍逼近桂林時，他又逃往全州。這之後，瞿式耜又加封兵部尚書，身兼數職。從 1647 年 4 月 18 日到 1648 年 4 月 14 日之間，清軍曾三次圍攻桂林城，每一次都遭到了以瞿式耜和焦璉為首的軍民的頑強抵抗。瞿式耜等依賴從澳門得來的大炮，加強了他們的防衛。桂王為表彰瞿式耜英勇作戰的事蹟，封他臨桂伯

I 永明王，又稱桂王，名朱由榔。

II 史書稱其為「永曆帝」。

III 焦璉，字國器，山西人，後兵敗自殺。

的爵位，並任命他為太子太傅。1648年，明軍取得了一系列的勝利，光復了除福建以外的南方各省，其事業的氣數達到了頂點。但在隨後的一年裡，由孔有德、尚可喜、耿繼茂為首的兩支清軍成功地穿越湖南、江西兩省。在圍攻了八個月之後，於1650年廣州第二次陷落。三天以後，桂林被攻破。瞿式耜和他的助手張同敞被俘^I。孔有德試圖勸說他們轉而效忠清王朝，但遭到失敗。孔有德非常想使瞿式耜活下來，他允諾，只要他肯按照滿族人的要求剃頭梳辮子，就給他自由。瞿式耜堅決拒絕服從滿族人的髮型，結果他與張同敞一道被處死。

在身陷囹圄、等待被處極刑期間，他們將時間用來吟詩作賦。他們死後，這些詩歌以一個非常恰當的書名——《豪氣吟》而出版^⑥。

在廣州陷落之前，永曆帝從肇慶逃往梧州。當他得知瞿式耜被俘後，就向西逃到更遠的南寧。節節進逼的清軍迫使他向西越逃越遠，1652年3月15日，他到達貴州的安隆。在那裡，他將他的小朝廷又維持了四年。

在這一時期，信仰天主教的龐天壽成為政府中的一個重要的角色。他也在轉變皇室成員成為天主教徒的過程中起了關鍵作用。龐天壽是在他曾經效忠的唐王（隆武帝）死去之後，轉而支持桂王（永曆帝）的。他將耶穌會士瞿安德（Andreas Koffler）^{II}介紹給這位最後的南明皇帝，龐天壽熱心於使皇室家族中婦女們皈依天主教的工作。1648年，瞿安德給永曆帝的

I 張同敞，字別山，江陵人，任南明朝廷的兵部侍郎。

II 瞿安德（1613-1651），德國籍耶穌會士，1646年來華。

妻子，即皇后施了洗禮，她取「安納」(Anna)為聖名，永曆帝的母親取了「瑪利亞」(Maria)的聖名，他已故父親的合法妻子則取了「海倫娜」(Helena)的聖名。

1648年5月24日，在皇后受洗之後不幾天，就給永曆帝生了個兒子。瞿安德要求他的父親，即永曆帝同意讓他的兒子成為一名天主教徒，並答應不強迫他娶多於一個的妻子，否則就不給孩子施洗。永曆帝先是拒絕了，但是當這個孩子得了重病，瀕臨死亡之際，他收回了自己原來的話。於是孩子受了洗，取「康士坦丁」(Constantine)的聖名。事後證明，這個名字並沒有給他帶來好運⁷。

1650年11月4日，那位皇太后海倫娜，先後致函教宗諾森十世和耶穌會總會長，請求他們為明王朝祈禱，並向中國派遣更多的傳教士。龐天壽也在11月1日寫了內容類似的信件。那時在永曆帝朝廷裡的瞿安德的助手卜彌格(Michael Boym)¹，被指派將這些信件送往羅馬⁸。

卜彌格於1651年1月1日從澳門啟程，一名中國天主教徒——安德魯程陪他一道上路。安德魯程也許是第二個訪問羅馬——這座永恆城市的中國人。第一個是在幾年之前，即1650年到達羅馬的程維新(聖名Emmanuel)，他在那以後就進入了耶穌會士的見習期。卜彌格和他的同伴從海路航行到臥亞，然後登陸，穿過大蒙兀兒王國、波斯帝國、亞美尼亞、小亞細亞，到達士麥那(Smyrna)(土耳其一港口城市)，

1 卜彌格(1612-1659)，波蘭籍耶穌會士，1649年來華。

從那裡他們乘船前往威尼斯⁹。

善良的卜彌格在進入反對者的巢穴時躑躅不行。到達威尼斯後他沒有首先與耶穌會總會長交談，就晉見了威尼斯共和國的總督，將所攜帶的來自龐天壽的一封信證明自己使命真實性的信件呈給他。為此他招致了耶穌會總會長哥斯文·尼可（Goswin Nickel）對他的憤怒。總會長認為這種做法與卜彌格的身分不符，認為他應當以一名使節的身分晉見自己。而且總會長也不是一個容易息怒的人。1653年2月21日，卜彌格從洛雷托（Loretto）¹寫了一封信，解釋他將國書呈交給威尼斯總督的原因，結論是：

「出於這些和其他的原因，經幾位紅衣主教的認可，我希望能使這次出使公開化。但是如果這使您，尊敬的閣下感到不快的話，我願意從理智上和意願上表示服從。我已經做好了準備，只要得到您的第一個信號，就馬上到羅馬去，或者立即返回中國，甚至付出我的名譽和健康為代價，也在所不惜。」¹⁰

當卜彌格到達羅馬時，他發現自己處於一場相當劇烈的風暴中心。說他是一個吹牛大王的指責撲面而來，說他根本就沒到過中國，說他的信件都是偽造的，說他的所謂使命是耶穌會士為了提高其聲譽而發明出來的用以欺騙教廷的愚蠢詭計！卜彌格則一定開始渴望在飽經戰火的中國的相對寧靜和簡樸的生活了。

卜彌格有能夠證明他使命真實性的充分證據：澳門教會負責人宣誓作證的證明，耶穌會日本中國巡察使德·瑪亞（Sebastiao de Maya）、麥里亞波（Melia-

¹ 洛雷托，義大利中部城鎮和主教區，是著名的朝聖地。

por，印度一地名）大主教和衣索比亞首長寫的信件，但是對他的誹謗和中傷的聲音還是難以平息。卜彌格和他的同伴在羅馬苦苦等候了三年。在這期間教宗諾森十世去世了，於是教廷長時間的懷疑和漠不關心的局面才被打破。教宗歷山七世於 1655 年 12 月 18 日給明皇太后和龐天壽寫了回信。耶穌會總會長也附上了他的答覆，這是在同年的 12 月 25 日。今天，他從明朝廷帶到羅馬的、並且使他在將它們呈獻給教廷的過程中遭遇如此多麻煩的信件，都保存在最珍貴的梵蒂岡檔案中^⑩。希望九泉之下的卜彌格知道這一點，會感到欣慰。

教廷的答覆則從未到達它們的目的地。卜彌格和安德魯程於 1656 年年初從里斯本起航，於 1658 年 8 月到達東京（譯者注：今越南河內地區）。這時明皇太后已於 1651 年 5 月 30 日死於廣西的田州。瞿安德也死於第二年的 1 月 4 日。那時他正和南明小朝廷一起逃難，他與其他難民走散了，落在了滿族人手裡，當場就被殺掉了；那個虔誠的信徒——龐天壽死於 1657 年；桂王的朝廷到了土崩瓦解的最後時期。這些可怕的消息無一傳到卜彌格的耳中，他在東京寫於 1658 年 11 月的最後一封信還充滿著樂觀情緒。他認為那個皇太后始終還活著。他還聽說，龐天壽率領著一支由大象武裝起來的軍隊猛攻滿族人的隊伍。受這些消息欺騙的他從東京的官衙取得了簽證，潛入廣西省，徒步走了六天的行程。直到這時，他才從人們的閒聊中得知南明徹底毀滅的消息。面對正在一直前進

的清軍，他只好回頭向東京逃去，但在邊境處停止了腳步。他託人捎信給在東京的兩位耶穌會士，請他們為他申請一份可以返回東京的通行證。但是這個消息沒能捎到，嚴重的痢疾耗盡了卜彌格的體力，使命的失敗又使他心力交瘁。卜彌格於 1659 年 8 月 22 日突然死亡，虔誠的安德魯程將他埋葬在中國與東京的邊界線上。

這些年，當卜彌格正在履行為明王朝服務的毫無希望的使命時，湯若望這顆燦爛的新星正在大清的天空上閃爍著耀眼的光芒，儘管安文思以最大的努力要把他射下來。1651 年 2 月 1 日，雖然只有 12 歲、但卻遠遠比這個年齡要成熟的順治皇帝廢除了攝政體制，親自處理政事。迅速增進的皇帝與耶穌會士之間的關係是史無前例的。

順治皇帝樂於與湯若望交往，也很依賴他的忠告和建議。除了「瑪法」這個滿語中與「祖父」意思相同的表達方式之外，他對 60 歲的湯若望從不用其他的稱呼。他們之間的關係也確實更像祖父與孫輩，而不像是皇帝與臣民。

通常臣子們給皇帝的奏摺只能間接地通過特定的機構轉交，而湯若望則被允許直接呈遞奏摺。不論在任何時候、任何地方，他都能找到皇帝。而按規定，在固定的日期，欽天監監正本來應該是與朝廷其他各部的長官一道上朝的。但是因為湯若望做彌撒與朝臣上早朝在時間上有衝突，所以他就被允許不上早朝。1651 年 10 月，皇帝下令：湯若望在以後晉見時可以

免除叩頭的禮節。享受這種特權的，只有包括四名尚書在內的六名大臣。上朝時，皇帝坐在寶座之上，而湯若望則坐在放在皇帝前面的一個軟墊子上。

在 1656 至 1657 年間訪問北京的荷蘭使團成員，親眼目睹了那個時候湯若望在朝廷中的地位。荷蘭使團的幹事簡·紐豪夫（Jan Nieuhoff）描繪了他們第一次會見湯若望時的情景。大使得到朝廷內閣的接見，首席大學士盤腿坐在椅子上，兩位滿族的內閣成員站在他的兩邊，在他的左側坐著「一名耶穌會士，他留著長長的鬍鬚，剃了頭，穿著韃靼人的服飾。他來自萊茵科隆，名字叫做亞當·沙爾¹，已經在北京居住了 46 年，享受到中國皇帝高度的尊重。」湯若望用德語和荷蘭人交談，為他們的安全到達表示祝賀，接著又打聽在阿姆斯特丹的他所認識的幾個天主教徒家庭的情況。隨後湯若望和他們一道走出紫禁城的大門，「一路上使團成員們和他談了很多事情，他以非凡的智慧一一給予答覆，耶穌會士們是不缺乏智慧的。」¹²

有趣的是紐豪夫所描述的關於他看到的順治皇帝接見荷蘭人及大蒙兀兒王國使者時的情況：「一位年輕人，白皙的皮膚，中等個子，相當普通，穿著一件似乎是用金絲編織的背心。」使荷蘭人感到失望和驚訝的是，這次朝見儀式幾乎完全是在沉默中進行的。皇帝坐在他的寶座上，使者們在他前面大約三十步的地方叩拜。在一刻鐘之後，皇帝站了起來，專注地看著荷蘭人，接著就離開了。

皇帝經常在晚上召湯若望到宮裡和他談話。當他

¹ 即 Adam Schall，湯若望的原名。

留湯若望到深夜時，他就派幾位滿族王子陪湯若望返回住處。這位年輕的統治者全然不顧傳統，經常造訪湯若望的住處。有時候，他讓他多達六百多人的隨從在門外等候，而他則在湯若望的屋裡，盤腿坐在床上，或者坐在一把舊椅子上，或坐在耶穌會士的學生用的長凳上，就湯若望的宗教信仰和生活習俗向他發問。在 1656 年至 1657 年之間，他就走訪湯若望住處多達二十四次之多。有時候他先在教堂停下來，參觀每一個角落，然後在花園裡採摘水果，看湯若望的工匠們為觀象臺製造儀器。1657 年 3 月 15 日那天，當湯若望出席皇室家族、官員和知名人士在皇宮裡為皇帝慶賀生日的聚會時，皇帝突然提出，他希望將慶典移至湯若望的住所進行。湯若望急忙趕回家，準備食品。官方的公報將皇帝與湯若望的友誼昭示至整個帝國。

這是沒有疑問的，就是在這些年裡，湯若望是帝國中最有影響的人物之一。1656 年至 1657 年荷蘭訪華使團的一個成員寫道：「湯若望神父是如此地得寵於這位王子¹，他常在任何時間來造訪湯神父。」^⑬ 1661 年，南懷仁報告說：「在帝國中，湯若望的影響要大於任何一位總督或最受尊敬的親王。在中國，湯若望的名字比其他任何一個歐洲著名人士的知名度都要高。」^⑭ 魯日滿談到：「中國自從有皇帝以來，我沒聽說過有任何一個外國人被授予如此多的榮譽和得到君主如此隆重的寵愛。」^⑮ 所謂「君王的寵愛」的確實證據，就是授予他的諸多封號。

¹ 此處所說的王子，即是順治皇帝。

朝廷官員的等級分為九品，每一品又分為兩等（即正品、從品兩等）。通過授予榮譽稱號，一個人就可以提升品級，而不一定非要擔任特殊的官職。作為欽天監的監正，湯若望是現任在職的正五品官。在多爾袞攝政時期，湯若望得到一個榮譽封號，而升為正四品。1651年9月15日，他得到3個榮譽封號。1653年4月2日，他又得到「通玄教師」的封號。1657年3月15日，順治皇帝題寫了一篇表彰湯若望的碑文，這塊石碑樹立在教堂（即南堂）前面。同年10月，他被授予「通政使司通政使」的稱號，官階升為正三品。最後於1658年2月2日，他達到了封號的頂點，即「光祿大夫」，官階升為正一品。只有內閣大學士和屬於皇家血統的最重要的現任親王才能達到這個等級。作為這一品級的標誌，湯若望從那時起就在帽子上佩帶上了紅色的頂戴，在他朝服的胸前刺繡有一隻張開雙翼的金色的鶴。

在湯若望與年輕皇帝之間，沒有阿諛奉承和吹吹捧捧。他生活中的首要主題就是促進天主教事業。但同時他對具有非凡素質的皇帝抱有誠摯和深厚的感情。衛匡國寫道：「順治皇帝無疑是個年輕人，但是卻異乎尋常地具有審慎、公正的品質，特別是具有正確的判斷力。」^⑩他也有很多不足之處：暴躁的脾氣，對迷信活動的愛好，以及極度沉湎女色的天性。只有湯若望有勇氣對他這些缺點加以勸告。在湯若望給皇帝的奏摺裡，通常都附上他個人對皇帝的忠告。在1655年，有一次，應皇帝的要求，他寫下了他察覺到



這幅湯若望的畫像原來懸掛在羅馬莊嚴的耶穌會聖安德初學院（San Andrea al Quirinale）。那是湯若望最初加入耶穌會的地方。這一建築後來被政府徵用，它被移到羅馬東南的加羅若（Galloro）耶穌會士的住地。白乃心像當時很多耶穌會士一樣，也是一名出色的畫家。就是他在 1660 年居住北京期間，為湯若望畫了像，也是他將此畫帶往羅馬。

的有關他這位皇帝朋友在政府管理方式及個人操守方面應受到責備的所有事情。

湯若望對皇帝思想的影響，明顯地反映在皇帝給文武官員們的《聖訓》中。清朝皇帝向官員們發表他所寫的《聖訓》是一個慣例。順治皇帝的《聖訓》為六卷，包括了很多體現了天主教啟示的內容^①。

湯若望有轉變順治皇帝為天主教徒的願望。很多次長時間的交談就是圍繞著諸如靈魂不死、十大戒律、天主的本性、神的恩寵、婚姻、禁欲和耶穌基督的生活經歷等主題的。順治皇帝在參觀湯若望的教堂時，仔細地察看了每一件東西。在一個場合，他讓湯若望穿上全套做彌撒的祭衣，並解釋它們所代表的意義。一本湯若望過去進獻給明朝末代皇帝的圖解救世主生活的書，曾經深深地迷住了他。一天，他在湯若望的床上躺下休息，他面前擺著這本翻開的書，湯若望這位年老的耶穌會士跪在床邊，講解耶穌受難的故事。

湯若望確信，這位年輕的皇帝是用頭腦而不是用心來理解天主教道理的。第六條戒律所要求的條件和天主教徒一夫一妻制的規定，對他來說是不可逾越的障礙。到最後，湯若望感到：「他無法克服他強烈的肉體欲望。」正是這一點把他給毀了。

湯若望是位很謙遜的人。他想，有著聖潔聲譽的劉迪我可能在他失敗的地方取得成功。於是他焦急地盼望能將劉迪我派到北京。他在1657年6月5日給曾德昭的信裡，明確地表達了自己這一觀點^⑧。

1658年以後，湯若望對皇帝的影響力下降了。這位年輕的統治者越來越多地受到太監們和尚們的影響，對佛教的禪宗發生了極濃厚的興趣，而離天主教越來越遠了。

在一些年裡，早在多爾袞攝政期間沒有特別影響力的太監的權力明顯地增長著。1653年，皇帝成立了

十三個部門，由宮裡的太監控制。其中的一些太監甚至被賦予了發布皇帝聖旨的權力和任命官員的權力。過去的險惡的局面¹又再度出現了，儘管在 1655 年皇帝警告太監們，要他們改變做法，斥責他們收受賄賂的行為，並在 1658 年又重申了這些，可是他們的影響和權力依舊在持續增長。太監們發現，有一個手段是可以經常有效地實現他們對年輕皇帝的支配作用的，那就是縱容他盡情地滿足性的欲望¹⁹。

事實的確是這樣的，即佛教在紫禁城中的影響總是伴隨著太監權力的增減而增減的。1657 年，太監們為皇帝和一位佛教的高僧性聰安排了一次會面。性聰說，皇帝前世曾是一位和尚。對皇帝最後四年生活有相當大影響的其他人，是具有非凡吸引力和智慧的道忞和尚和浙江天目山寺的住持通琇。

與這些因素不無關係、並對順治皇帝最後的歲月產生如此巨大影響的，是一段重大的戀情，即皇帝迎娶了董鄂妃——董鄂家族的鄂碩的女兒。根據耶穌會士的說明，董鄂妃是一位年輕滿族貴族的妻子。根據傑出的史學家陳垣的說法，這位年輕貴族事實上就是皇帝最年幼的異母弟弟博穆博古爾²⁰。皇帝決定要娶她，據魯日滿報告說，他年輕的丈夫遭到如此的羞辱而悲痛致死。然而更可能是另一種說法，即看到了將要發生的事情，博穆博古爾自殺了。不管怎樣，18 歲的董鄂妃於 1656 年進入了紫禁城，成為皇帝最寵愛的妃子。他與她朝雲暮雨、如膠似漆。她被冊封為僅次於皇后的皇貴妃的封號。在太監們的鼓動下，皇上由

1 指晚明時代宦官專政的局面。

於寵愛董鄂妃，有時提出要廢掉他的皇后，而且廢掉皇后的繼任者，但是卻遭到皇太后和大臣們的堅決反對。於是皇帝就慷慨大方地給董鄂妃遠遠超過她的等級所應有的賞賜。

從這時開始，皇帝就喪失了對管理國家大事的興趣，而變得越來越著迷於董鄂妃和禪宗佛教了，這位年輕的貴妃與他分享對佛教的信仰。1657年11月，她生下一個兒子，可孩子就在第二年2月死去了。兩年後，即1660年，她自己也去世了。順治皇帝為此痛不欲生，他將她的諡號提升為皇后等級¹，她的靈柩由高級官員抬至紫禁宮北面的小山——景山上，在那兒舉行了由通琇住持的耗資巨大的隆重佛教道場。

為了停放她的棺木，還專門蓋了一座富麗堂皇的建築。在佛教道場結束時，通琇住持用火把點燃了巨大的葬禮柴堆。在耗費昂貴的建築一旁，大量的珠寶、絲綢和其他貴重物品被付之一炬。心煩意亂的年輕皇帝下令已故董鄂妃的大約三十名隨從殉葬，以便在陰間與她做伴，這一做法恢復了殘酷的滿族習俗。這種殉葬習俗是遭到漢人深惡痛絕的，也是滿族人已經廢棄了的²。

不可避免地，從順治皇帝與董鄂妃的愛情故事中衍生出來了一些浪漫的傳說故事。最為流行的故事是，他的死亡是使他能夠放棄皇位的一場騙局，通過偽裝，他偷偷地到寺廟剃度做了一名和尚，在那裡他伴隨著自己的記憶生活了很長時間。而事實則是，他已經患了嚴重的肺結核病，又在董鄂妃死後曠日耗時

1. 他給董鄂妃諡號為孝獻莊和至德宣仁溫惠端敬皇后。

在非常累人的葬禮和道場中耗盡了精力。在 1661 年 2 月 1 日，也就是董鄂妃死後四個半月，他感染上了天花，三天後就死了。

在這最後的歲月裡，湯若望是越來越被疏遠了，儘管皇帝從未對他的這位年老的顧問和朋友失去好感，但是他新的生活取向與湯若望所信奉的一切準則都是格格不入的。在這種情況下，湯若望所繼續給予的口頭的和書面的規勸，對皇帝來說就成為麻煩的事了，它們就是令皇帝討厭的，也是皇帝不再希望湯若望帶給他的了。然而，年輕的皇帝有時一定也突然感到有些內疚，在 1660 年 7 月 28 日他捎了個便條給湯若望，人們可以從中感覺到一種表示抱歉的暗示：

「你的律法（天主教）已經廣泛地傳播了。通過你的努力，天文科學已經變得很知名了。這樣，若望，為帝國做你的工作。不要把皇帝的喜與怒放在心上！若望，你知道國家應該如何管理。鑒於這一原因，來找我，我們將討論這一問題。若望，把我這些話放在心裡。」^②

當皇帝奄奄一息的時候，湯若望去看望他，並作最後的努力，希望能爭取他轉變信仰。皇帝被湯若望的忠誠深深地感動了，也看了湯若望準備的關於死亡與永恆為主題的一篇勸導詞。但是他表示，在自己痊癒之前不想進一步討論這個題目。

在他去世之前，湯若望有幸能為他提供最後一次諮詢。皇帝的繼承人當時還沒有確定，皇帝本人傾向讓他的一位堂兄弟作為繼承人。但是他的母親孝莊皇

太后不同意，滿族的親王們勸他確定他的一個兒子為繼承人。這位處於彌留之際的皇帝徵求湯若望的意見，湯若望贊成皇太后的意見。於是皇帝就決定，由他八個兒子中的第三個——玄燁，即後來的康熙皇帝，作為他的繼承人。中國應該感謝湯若望在確定她歷史上最偉大的皇帝之一——康熙皇帝中所起到的積極作用。

當順治皇帝在北京死去時，明朝復辟的希望之火在十七個月之內消失在遙遠的中國南方。永曆政權在它最後的歲月裡找到了其主要軍事支持者——李定國和孫可望的軍隊。李定國和孫可望是暴君張獻忠過去的部將。1652年，在經過一些年的反清遊擊作戰之後，他們加入了南明朝廷，李定國贏得了一系列輝煌的勝利。但是在1656年，他和抱有建立一個龐大帝國幻想的孫可望之間，發生了自相殘殺的戰爭。李定國擊敗了孫可望，但是這場爭鬥為清軍奪取最後的勝利開闢了道路。孫可望帶著他的隊伍投入了清的陣營，向洪承疇投降了。

1658年，三支清軍向貴州和雲南進發，1659年3月，永曆帝向緬甸要求進入該國避難。他和他的家族成員，總共646人，渡過伊洛瓦底江，到達實皆（Sag-aing）¹。在那裡，緬甸國王事實上是囚犯來對待他們。李定國經過拚死作戰，占領了緬甸北部地區。在之後的兩年裡，他在那裡與緬甸軍和清軍兩面作戰。

1661年6月，卑謬（Prome）²的王子謀殺了他的哥哥，即緬甸國王，奪取了國家控制權。他處死了桂

1 實皆，緬甸境內伊洛瓦底江以西的一個省份。

2 卑謬，緬甸西南部的一个城市。

王隨行人員中的一大半人，而將其他人嚴加看守。

吳三桂是一個令人慚愧的傑出人物。吳三桂在本書前一章中所談及的明王朝崩潰的開場戲裡，如果說其角色還模糊不清的話，那麼在明王朝最後一幕中，卻是扮演了一個顯著的角色。他作為一支強大的清軍首領到達了緬甸的阿瓦（Aungbinle）¹。在1662年1月20日，他向南明的最後一個皇帝——桂王發出招降書。兩天以後，緬甸的新國王把他的囚犯，即永曆帝及其隨行人員交給了吳三桂。他們被解往雲南府。1662年6月，永曆帝和他的繼承人、14歲的朱慈（聖名康士坦丁 Constantine）被用弓弦絞死。永曆帝的妃子和母親被押解回首都。

就這樣，由在雲南府的一根弓弦結束了明王朝的傳奇故事。這個傳奇故事開始於三個多世紀之前，一個孤兒離開一所佛教寺廟，領導一場將成吉思汗的子孫從皇位寶座上趕下來、恢復漢人統治的人民起義。

①本章所根據的主要史料見第十九章，注釋1。

②衛匡國對此發表了不同的意見。根據他的看法，南京政府提出承認滿族人對北方省份的征服。但是在很多細節上，各種原始資料是互相矛盾的。我沒有去注意考證所有的這些矛盾之處，只是遵從了那些我認為是可能的看法。

③史可法與多爾袞的通信顯示出他的高尚品格。見 Wilhelm Hellmut 著 *Ein Briefwechsel zwischen Dorgon und Shi Ko-fa, Sinica VIII* (1935), 239-240 頁。

¹ 顧誠著《南明史》：「順治十八年十二月初一日，清軍迫近緬甸阿瓦。」（第1017頁）順治十八年十二月初一日正是1662年1月20日，據此考證“Aungbinle”即為「阿瓦」。

- ④ *Eminent China*, I, 196 頁。衛匡國說他在北京被處死（見前面所引衛匡國之書，57 頁）。Joseph de Maillt 著 *Histoire générale de la Chine*（巴黎 1777-1783 年版），X, 529-530 頁中說，他在逃避追兵的過程中溺死在揚子江中。
- ⑤ 在耶穌會的檔案裡，有這封信的葡萄牙文譯文，日期是隆武元年（1645）十月四日，隆武是唐王的年號。見 *ARSI, Jap-Sin*, 123, 174 頁。
- ⑥ *Eminent China*, I, 201 頁。
- ⑦ 瞿安德在 1648 年年底造訪澳門時，講了這個信仰轉變的故事。一本在那時記錄下關於他的說明的義大利譯本，保存在耶穌會檔案日本—中國卷中，見 *ARSI, Jap-Sin*, 125, 139-153 頁。
- ⑧ 卜彌格是一名來自波蘭的耶穌會士，他的父親是波蘭國王奇格蒙特（Sigismund）的私人醫生。卜彌格繼承了他父親對醫藥的興趣，他的著作介紹了中醫通過切脈而診斷病情的方法，他是第一個對此進行研究討論的歐洲人。柏應理於 1658 年將他的著作寄到巴達維亞（Batavia），然後轉交到歐洲。書稿在荷蘭人手裡擱置了二十多年，最後，一個叫安德列亞·克萊耶爾（Andreas Claye）的人剽竊了他的著作，於 1682 年在法蘭克福出版。卜彌格還撰寫了另一本科學著作，他親自加了插圖，介紹了中國各種各樣的水果和花卉。他同樣也是第一個以專業眼光來研究這一問題的歐洲人。Boleslaw Szczesniak 在 *The Writing of Michale Boym*（見 *Monumenta serica*, XIV, 1949-1955 年版，481-538 頁）中，對他做了精闢的研究。Robert Chabrié 著 *Michale Boym, jésuite polonais et la fin de Ming en Chine*（1646-1662）（巴黎 1933 年版）也是一本關於他的研究力作。
- ⑨ 在士麥那（Smyrna，在土耳其西部港口城市伊茲密爾附近），卜彌格就南明王室的信仰轉變議題發表了一次講演。

講演稿以 "*Briefve relation de la Chine et de la notable conversion des personners royales* ……" 為題發表，見前面所引 Thevenot 之書 · I。

- ⑩ *ARSI, Jap-Sin, 77, 130* 頁。
- ⑪ 信件的翻譯件和歷山七世的回信都出自前面所引 Athanasius Kircher 之書 · 100-101 頁。又見 E. H. Parker 編輯的 *Letters from a Chinese empress and a Chinese eunuch to Popein theyear, 1650* · 該文發表在 *Contemporary Review* (倫敦 1912 年版) · 79-80 頁。
- ⑫ Jan Nieuhoff 著 *Le voyage des ambassadeurs de la compagnie hollandaise des Indes Orientales vers le Grand Chan de Tartarie, à Peking* · 見前面所引 Thevenot 之書 · II · 注釋 1, 51-52 頁。
- ⑬ 同上書 · I · 注釋 8、29。
- ⑭ *ARSI, Jap-Sin, 143, Regis. 8, f. IIV.*
- ⑮ 轉引自前面所引 Vāth 之書 · 207 頁 · 注釋 69。
- ⑯ 同上書 · 171 頁 · 注釋 1。
- ⑰ 參見 Philosensis 著《大清皇帝新婚》· 發表在廣州 1841 年出版的 *Chinese Repository, X, 593-594* 頁。
- ⑱ 前面所引 Vāth 之書 · 199 頁。
- ⑲ *Eminent China, 1, 257* 頁。
- ⑳ 同上書。
- ㉑ *Eminent China, 1, 257* 頁。
- ㉒ 潘國光於 1661 年 10 月 9 日給的信。保存在 *ARSI, Jap-Sin, 124, 19-20* 頁。

第二十一章

參天大樹的傾倒

這些艱難歲月對傳教事業來說，是既有收穫又有損失的日子。所謂損失主要表現在人員和財產上，在這一動亂時期，七名耶穌會士喪失了生命。除了萬密克、費樂德、瞿安德之外，另外三人在 1644 年清軍攻陷南昌時死於暴力之中。他們是謝貴祿 (Tranquillo Grassetti) ^I、梅高 (Jozeph-EtiEnne d'Almeida) ^{II} 和陸玉奇 (Lu Yu-chi) ^{III}。1643 年，杜奧定在從福州到澳門的航程中，因船艙起火溺水身亡。還有其他人屬於自然死亡，他們是最後的偉大先驅者。

1649 年艾儒略、費奇觀和畢方濟與世長辭。艾儒略在延平靜靜地死去，被安葬在福州北門之外的「十字架山」上。他留下了至少 26 部中文著作^①。在他死後兩個世紀，他的一些著作仍然在出版和再版。

在唐王政權垮臺之後，畢方濟定居於廣州，在那裡他建造了一座教堂和一處住所。他在一次混戰中受了重傷，這是在 1647 年清軍士兵搶劫廣州時被一隊士兵打傷的。他要感謝一位當時在清軍當兵的前耶穌會修士救了他的命，這位士兵正從那裡路過，看見過去同伴正在痛苦地呻吟，就前來營救。然而畢方濟再也沒有從傷病中恢復過來，兩年之後就去世了，享年 67 歲。

費奇觀和畢方濟一樣，險些沒逃過 1647 年的劫難，在畢方濟死後不久也與世長辭了，享年 78 歲。僅

I 謝貴祿 (1588-1644)，義大利籍耶穌會士，1630 抵華。

II 梅高 (1611-1644)，葡萄牙籍耶穌會士，1640 年來華。

III 據費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》第 210、253 頁載，與謝貴祿、梅高一起遇難的一名修士聖名為郭瑪諾，父為馬來人，母為華人，缺漢名，不知是否即是此陸玉奇。

有龍華民這位利瑪竇的同時代人仍活著。

傅汎濟於1653年辭世。接下去的第二年，老壽星龍華民在差五年就到一百歲的時候，也隨他而去了。順治皇帝喜歡這位老壽星，他在龍華民死後不久，找了一名畫家給畫了一張肖像。曾德昭1658年在廣州去世，接著，小瑪諾（即陽瑪諾），這位與老瑪諾（即李瑪諾）同名的人，在1659年拋開了傳教事業而死於杭州。

這些人在將利瑪竇開創的工作推向前進的事業中，都做出了傑出的貢獻。還有郭居靜、李瑪諾、王豐肅、熊三拔、金尼閣、羅雅各、鄧玉函，他們組成了使范禮安和利瑪竇感到驕傲的一代精英的主體。天主教文化在中國從沒有出現過這樣傑出的典型的代表；中國文化也從沒有出現過這樣真誠和富有同情心的仰慕者。他們是那時能將兩個世界連接到一起、開創了兩個世界對話的僅有的人。雖然這種連接和對話在後來的發展中曾經被削弱了，但是卻再也沒有中斷過。在一個人有限的生涯中，他們克服了妄自尊大的主人和自我封閉的文化的深深的敵意，贏得了對天主教的廣泛認同。在他們中的最後一個人去世的時候，天主教的團體已經遍布除雲南和貴州之外整個帝國的所有省份了。即使是作為南明最後一個政權的永曆王朝，也已經接觸到了天主教。這個由傳教士們架設橋梁於斯的文化鴻溝，是遠比天主教剛誕生時，其與羅馬文化之間的差距既深又寬的。這僅僅是以利瑪竇進入東方帝國八十年後天主教在中國的地位，與聖伯鐸

死去八十年後天主教在羅馬帝國的地位相比較。他們的成就之大是值得人們讚賞的。

天主教使團在這些年的動亂中還失去了為數不少的教堂。這些教堂被戰火焚毀了，確定精確的數字是不可能的，因為報告只是順便提到教堂被毀壞的狀況。在山西，絳州、蒲州和太原的教堂；在湖廣，武昌的教堂；在江西，南昌的教堂；在福建，福州的教堂，都整體地或部分地被毀了。另外還有一些事實，則暗示了其他許多教堂也被毀了，如在 1653 年至 1658 年任福建總督的佟國器^I，不僅重修了福州的教堂，還捐出自己的錢，恢復了江西贛州和其他地方的教會建築。一尊在 1655 年 6 月 18 日鐫刻的、記載了他為修建新教堂捐贈數目的石碑，至今還豎立在福州。不僅如此，他還在楊廷筠 1627 年修建的建築的原址，建造起一座大型的教堂^②。佟國器的妻子，在耶穌會士的記載中被稱作「佳德夫人」（聖名 Madame Agatha），是一名虔誠的天主教徒。而佟國器本人則在 1674 年，由成際理（Felix Pacheco）^{II} 在南京施洗入教，成為一名天主教徒。

天主教團體遭受最嚴重打擊的是在福建。在鄭成功與清軍長期激烈的爭奪中，福建的天主教團體差不多全被摧毀了。很多曾經繁榮的天主教中心，毀於 1662 年清軍的「堅壁清野」政策。這一政策使得福建省沿海地區的人口銳減。

鄭成功是鄭芝龍的兒子。鄭芝龍在控制沿海一帶的航線之後，於 1628 年歸順了明王朝。在 1648 年的

I 佟國器，字恩遠，順治正宮皇后之從弟，為清皇室重臣。

II 成際理（1622-1686），葡萄牙籍耶穌會士，1651 年來華。

抗清戰爭中，他的兒子指揮了他的軍隊與水軍。在若干年裡，這支軍隊成為清軍的眼中釘、肉中刺，在福建一帶給予清軍多次沉重的打擊。1655年，他組建了一支精銳的軍隊，有效地控制了當地。桂王封他為「威遠侯」、「漳國公」和「延平郡王」。

最後，在1659年的9月9日，鄭成功在南京城外的一場大戰中敗北。之後，他撤退到廈門。鄭成功於是再度經營海上，在1661年至1662年之間，他從荷蘭人手裡奪回了臺灣島。以臺灣島為基地，他一再地襲擊大陸上的清軍。清軍無奈，下令山東、江南、浙江、福建和廣東各省的沿海居民一律內遷三十至五十里。撤出居民的所有城鎮和村莊一律夷為平地。這次受害最嚴重的要數福建。何大化和聶伯多親眼看著他們的教堂和居所被拆毀，看著他們的天主教徒被遣散。由於這次沿海居民的撤離，澳門成為了一個孤島，也差一點就毀滅了^③。

然而，總的來說，這些年的收穫還是遠遠大於損失的。傳教事業持續成長的速度還是讓人驚訝。人們記得，在中國的傳教士從來沒有超過「兩打」（即二十四人），而且他們是在一個飽受戰爭蹂躪的國家裡，在充滿混亂的危險的條件下工作的。南懷仁估計，當時每年新增的天主教徒有一萬人。據畢嘉的記載，在1651年至1664年之間，有104,980人皈依了天主教。1663年，巡察使德伽馬報告說，在中國有114,000名天主教徒。翌年，副省會長神父劉迪我在給羅馬的信中寫道：「滿族人給予福音傳布如同在歐洲同樣的自

由。」^④

然而，劉迪我充滿樂觀情緒的信件墨蹟未乾，一場對傳教自由極具破壞性的打擊，就降臨到帝國的每一個地方。風暴的中心就在北京，被打擊的直接目標就是湯若望，最根本的目的是徹底毀滅在中國的天主教事業。順治皇帝的駕崩並沒有立即影響到湯若望的地位或威望，1661年4月29日，在湯若望71歲生日時，他照常收到來自很多高官的祝賀文章。就在這一年的晚些時候，當康熙皇帝簽署了一份特別的布告，准許湯若望的義孫——湯士宏進入太學國子監時，湯若望也收到了很多祝賀。其中之一是來自大學士胡士安的。在三年多的時間裡，湯若望還是安全的。但是與此同時，一場風暴正在醞釀之中^⑤。

反對湯若望運動的主要策劃者是楊光先，一位聲名狼藉、自私自利但是不乏勇氣的吹牛家。正如耶穌會士們也承認的那樣，他也有些才智。他是一個憑感情用事和喜歡拋頭露面的人。在明朝末代皇帝——崇禎皇帝統治時期，楊光先在政治上富於戲劇性的參與，使他橫遭鞭打，被放逐到遼東地區。1644年，他獲得了自由，在南京住了一些年。1659年，他以一個反天主教英勇鬥士的角色，突然使自己再度成為那時人們關注的焦點。從那年起，他開始撰文攻擊天主教，同時批評湯若望所制定的曆書。

他的觀點顯示出他是一個充滿仇恨的、頑固的、但又思維敏捷的人。他熟知天主教起源的故事和耶穌基督的生涯，他建立在陰陽概念上的哲學觀點，揭示

出他受了道教思想的濃重影響。他的道家傾向更為突出地體現在：像他聲稱的那樣，他有先知先覺，具有預言世間萬事的力量。這一點使他在當時北京的女士中間受到普遍歡迎。

他與湯若望的矛盾不是個人之間的矛盾^⑥。從他的文章很清楚地可以看出，他所痛恨的是天主教。如果說他把攻擊的矛頭集中在湯若望身上，那是因為湯若望是一個突出的目標，同時也因為在這些反天主教人士的心目中，歐洲科學事業與天主教事業結成緊密的聯盟。

在心懷不滿的欽天監回回官員中，楊光先找到了有價值的同盟者。1657年，吳明控告湯若望有幾次預報天象失誤，但事實證明是毫無根據的，此後他被罰監禁數月。在第一次的審判中，他曾被宣判為死刑，但由於湯若望的個人請求才得到從輕處罰。然而這一寬宏大量的行為似乎反而加深了吳明對湯若望的仇恨。當他獲釋之後，就與楊光先結為聯盟，他以他一知半解的天文知識來支持楊光先。

從1660年起，楊光先定期地在禮部對湯若望提出控告。在最初的幾年裡，他的指控被置之不理。但是到了1664年，由於北京政治形勢的發展變化，各種因素集合起來，形成了一種有利於他的陰謀的情形。在康熙尚未成年時期，國家的權力被委託給四位滿族王爺組成的攝政大臣班子，他們是鼈拜、遏必隆、索尼和蘇克薩哈。鼈拜是一個精明而又為所欲為的政治冒險家，在遏必隆的支持下，他成功地將權力集中在自

己手中。已經得到其同盟者充足的金錢支持的楊光先，又從鼈拜那裡尋求到他所需要的政治上的支援。1664年9月15日，楊光先向禮部遞上了一份文件。在文中，他指控湯若望數項罪狀：天文曆書中有錯誤，遍及全國的傳教士以測繪地圖的方式反對國家，以及向人民灌輸不良信仰等。這些指控沒有什麼新東西，楊光先還增加了一條罪狀，即指控湯若望在1658年確定襁褓中夭折的榮親王（董鄂妃所生之子）葬禮日期時，選擇了不吉利的日子，念了咒語，以致造成了董鄂妃的早死，甚至還殃及了順治皇帝。楊光先的策略是，利用滿族人受喇嘛教迷信思想影響很深這一點。這一指控當然是錯誤的，湯若望在選擇葬禮日期上沒有起任何作用，這是屬於禮部尚書的職權。但是，當鼈拜站在楊光先一邊時，湯若望的敵人是肯定會獲得勝利的，一切都被楊光先玩於股掌之間。不幸的是，就在湯若望最需要施展他才能的時候，嚴重的癱瘓和麻痺症給年老的他以致命的打擊，使他不能說話了。

1664年11月12日，攝政大臣鼈拜把四名耶穌會士湯若望、南懷仁、利類思和安文思投入監獄，湯若望被剝奪了他的一切頭銜。他們在監獄裡被帶上了木枷，而且長達六個月之久。一次又一次的審訊，不是在這裡過堂，就是在那裡過堂，幾乎沒有一天停止過。他們在苦難中煎熬了數月。但是極富戲劇性的是，南懷仁發揮了律師的作用捍衛自身，以其尊嚴和勇氣主導了這場官司。這個案子被從一個衙門轉移到另一個衙門，沒有比這更能顯示出楊光先理虧的了。

1665年1月初，湯若望被判凌遲處死。其他三名耶穌會士被判鞭笞後驅逐出境。另有七名在欽天監供職的天主教徒官員也得到了類似的宣判。

因為要對外國人天文學理論的可靠性進行一次比較性的測驗，法庭的宣判被延緩執行。當時預計將有一次日食發生。在牢房裡，南懷仁在湯若望的協助下，進行了他的計算。而回回天文學家和中國天文學家也奉命做出他們的預報。當發生日食的時間接近時，在欽天監裡擠滿了內閣大學士們、各部尚書、欽天監官員和其他官員們。在緊張期待的氣氛中，考驗的關鍵時刻一點點地接近。中國天文學家做出預報，日食將於兩點一刻開始，回回天文學家預測是兩點半，而南懷仁預報為三點。時鐘剛剛敲響三點的時候，太陽的表面開始出現陰影。測驗的結果以歐洲人的勝利而告結束。

然而，被楊光先煽動起來的力量太強大了。他們拒不承認失敗，於是一系列冗長的聽證又在不同的衙門重新開始。那時這一案件已經在全國公開了，人們普遍同情被告一方，這一點在那時出版的楊光先的一本自我辯護的小冊子裡透露了出來。在這本兩卷本的小冊子裡，楊光先申述了他與天主教和歐洲天文學鬥爭的理由。楊把這本書題名為《不得已集》。利類思也寫了一本四卷本的題為《不得已辯》的書來回答他^⑦。

在較早的法庭聆訊中，被告還是比較輕鬆的。他們成功地、直截了當地回答了對他們宗教信條的指

控，從此有關這方面的指控就不再提起了，留下的唯一問題就是關於他們的天文學理論。而真正經受考驗的是科學本身，為此從三月到五月，內閣大學士們進行了一系列饒有興趣的聆訊。當時半身癱瘓的湯若望被迫保持沉默，南懷仁借助圖表和儀器論證歐洲天文學的正確性，回答對它提出來的所有質疑。

然而，南懷仁的論證是徒勞的。耶穌會士們面對的並不是一場公平的審判，他們的被捕是一個預先策劃好了的陰謀。4月中旬，在鼈拜的壓力下，內閣宣布，湯若望和他的七名中國同行被判死刑。鼈拜自己又將判決修改為最為殘酷的刑法——凌遲，就是將活人一刀一刀地肢解處死。

就在這一時刻，大自然出面干涉了。一場地震以其強大的破壞力震撼了北京，大火燒毀了紫禁城裡的宮殿，內閣大學士中不止一人為自己在整個事件中所扮演的角色感到羞恥。他們提出，地震和火災是上天發怒的信號。與此同時，孝莊皇太后，即順治皇帝的母親，憤怒地指責鼈拜如此殘酷地迫害他兒子最好的朋友。攝政大臣顯然是被湯若望所得到的廣泛支持震懾和擊退了。雖然湯若望的五名同僚、信仰天主教的學者已經被處死，但是四名耶穌會士在5月18日被釋放了，並被允許留在北京。

同時，其他在中國的所有傳教士，除了三名逃出政府看管隱藏起來的福建民間道明會士之外，都被帶到了北京。二十五名耶穌會士、四名道明會士和一名方濟會士聚集在首都。1665年9月，他們被押解到廣

東，一直拘禁到 1671 年。所有的教堂都被封閉了。

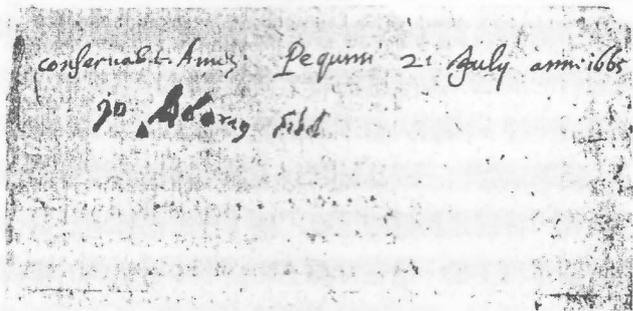
在湯若望順利的那些年裡，他豐富的人性特徵中的那些缺點和過錯，蒙蔽了他的一些教會同僚們的眼睛，使他們看不到湯神父真正高貴的品德，正是在逆境中才更顯示出他人格的高尚。他以鎮定的大無畏的心態忍受著嚴酷的迫害，因此贏得了南懷仁對他的最深的欽佩和敬愛。1665 年 7 月 2 日，一個動人的場面發生在北京他的房子裡。南懷仁向圍繞在這位老人床邊的耶穌會士同伴們宣讀了湯若望對自己以往過錯的懺悔書。這一由湯若望口述、南懷仁代筆並由湯若望簽名的文件真正地打動了人心。身患癱瘓、麻痺重症的湯若望之悲慘狀況，清楚地反映在他幾乎像爬蟲似的模糊難辨的簽字上，這與他通常的優雅瀟灑的筆跡形成了鮮明的對照^⑧。湯若望在懺悔書中沒有摻雜任何虛假的成分，他所講的每一句話都以其忠誠和真正謙遜的天性，而給人留下深刻的印象。

湯若望對自己成為給其他人帶來苦惱的根源而表示自責，特別是對他的上級，他「沒有經常地聽從他們的勸告和主張，還在言辭上和文字中對他們的權威提出過質疑」。他一直對他的僕人輕率和傲慢的態度過於忍讓，此時他承認自己應承擔責任。他違反了教會關於教士必須過貧窮生活的規定，享用了非必需的用品。他繼養義孫一事是輕率的行為。在言辭中和文字裡，他對自己耶穌會的同伴們沒有給予「兄弟般的關愛」。他自己列舉的過錯，是湯若望所能被人批評的最不好的事情。但是我們應該強調，這些缺點是存

在於一位固執的、同時又是寬宏大量的人身上，他的本質是仁慈和善良的。

對這些過錯，湯若望請求他的同伴們予以原諒，並給予精神上的幫助。他說：

「富有同情心的主啊……在這個地方，這個時候，天主的神佑與慈悲輕輕地觸動、強烈地感染著人們的心。在這個地方，這個時候，天主的手就像父親的手，富有同情心的手，不僅觸摸到了我的身體，而且觸摸到了我的靈魂。直到今日，仁慈的主還極有耐性地忍受著我在他兒子的修會（即耶穌會）中生活。為此我相信，有了你們的祈禱和為我做的臨終儀式，祂將允許我堅持到底，並以祂的恩惠保護我。阿們。」



湯若望簽名的筆跡影本

他的患癱瘓、麻痺症的手簽下的名字，清楚地證明湯若望以這幾乎難以辨認的潦草筆跡簽署了他的懺悔書。這份懺悔書由南懷仁向集合在他的床邊的在北京的全體耶穌會士們宣讀。——原件來自羅馬的耶穌會檔案。

在這之後一年多一點，1666年8月15日，湯若望以76歲的高齡在北京平靜地死去，結束了他極具個性

的、不平凡的和豐富多彩的一生。雖然他不如其的先行者利瑪竇和他的繼承人南懷仁那樣處世老練，性情平和，但他仍然與他們並列，成為耶穌會在中國傳教史上最為傑出的三位偉人之一。

他是一個有著非凡造詣和博大精深學問的人。就像利瑪竇一樣，他具有令其同伴們讚嘆的超常記憶力。雖然他的特長是在實踐科學的領域，在這一領域他與當時最新的歐洲科學發展水準幾乎是同步的；同時他具有良好的思辯頭腦。他精通神學的原理，精通世俗的和教會的法律，精通聖經，也精通教會的和世俗的歷史。在他的著作裡，經常引用希臘文、拉丁文，引用赫西奧德（Hesiod，西元前 8 世紀的希臘詩人）和亞里斯多德（古希臘的哲學家 and 科學家）的著作，引用天文學家喜帕恰斯（Hipparch）^I 及西塞羅（Cicero）^{II}、奧維德（Ovid）^{III}、佛基爾（Vergil）^{IV}、弗拉維烏斯·約瑟夫斯（Flavius Josephus）^V、阿庇安（Appian）^{VI}、托勒密（Ptolemaeus）^{VII}、加倫烏斯（Galenus）、特瑞連（Tertullian）、伊法連（Ephraim）、菲拉斯垂烏斯（Philastrius）^{VIII}、安布羅斯（Ambrose）^{IX}、哲羅姆（Jerome）^X、思定（Augustine）^{XI}、奧羅修斯（Orosius）^{XII}、大國瑞（Gregory the Great）^{XIII}、比德（Venerable Bede）^{XIV}、伯爾納德（Bernard）、聖道茂、巴羅尼烏斯（Baronius）^{XV}、卡耶坦（Cajetan）^{XVI}、索托（Soto）、思維（Sylvester）^{XVII} 等著名人士的著作，引用過查士丁尼法典（the Justinian Code）^{XVIII} 和托利多會議（the Council of Toledo）

I 喜帕恰斯（?-前 127），希臘偉大的天文觀測家和數學家。

II 西塞羅（前 106-前 43），義大利人，羅馬帝國的政治家、律師、古典學者和作家。

III 奧維德（前 43-17），羅馬帝國詩人。

IV 佛基爾（1470-1555），義大利人文主義者，著有《格言錄》。

V 弗拉維烏斯·約瑟夫斯（37-100），羅馬帝國猶太教士、學者和歷史學家。

VI 阿庇安，活躍於公元 2 世紀的亞歷山大，歷史學家，著有《羅馬史》。

VII 托勒密（127-145），亞歷山大時期著名的天文學家、地理學家和數學家，著有《天文學大成》，創心地心宇宙體系。

VIII 菲拉斯垂烏斯（?-397），曾任西班牙北部城市佈雷西班（Brescia）的主教。

IX 安布羅斯（1386-1439），義大利佛羅倫斯的翻譯學家。

X 哲羅姆（347-420），早期西方天主教會中學識淵博的教父。

XI 思定（354-430），羅馬帝國時期任非洲的主教，著有《懺悔錄》。

XII 奧羅修斯（活動時期在 414-417），西班牙人，神學家，是撰寫第一

部世界歷史的天主教人士。

XIII 大國瑞 (540-604)，即教宗國瑞一世。

XIV 比德 (672-735)，英國神學家、歷史學家。

XV 巴羅尼烏斯 (1538-1607)，意大利人，天主教會的史學家和辯護士，曾任梵蒂岡圖書館館長。

XVI 卡耶坦 (1468-1534)，義大利人，道明會神學家。

XVII 思維 (945-1003)，即教宗思維二世，法國人，曾製作過天文儀器，編寫過幾何學課本。

XVIII 查士丁尼法典，拜占庭皇帝查士丁尼 (483-565) 當政時期制定的法典。

XIX 湯若望曾與李天經等中國學者合作，將歐洲著名科學家奧·鮑·爾 (George Bauer) 的《冶金全書》翻譯為中文，書名為《坤輿格致》。可惜該書今已不存。

的文獻，還引用過所有 16 至 17 世紀頂尖天文學家的著作。他甚至也引用《唐·吉訶德》中的語句。

根據南懷仁和畢嘉的記述，湯若望對中國語言和文學的駕馭和運用是如此的純熟，以致常被當作是中國土生土長的學者。當他年事已高之際，他還能撰寫漂亮的拉丁文散文。他的葡萄牙文爐火純青，成為他與在中國的其他傳教士們日常交流的工具。他在義大利人中間，就像在家裡一樣；對西班牙語，他有豐富的知識；他能輕鬆地理解荷蘭語。當然還有德語，那是他的母語。

史料表明，他具備的實踐的和科技的技能技巧有：鑄造大炮，策劃防禦要塞的計畫，製造提起重物的機械，設計和建造絲毫不遜於羅馬的巴洛克風格的教堂，製造天文儀器，整修古琴，為皇帝造帆船，他甚至還撰寫了一本有關礦物的論著 XIX^①。被認為是中國問題專家的保·派裡特 (Paul Pelliot) 曾這樣概括湯若望：「教會的人，科學的人，戰鬥的人，會諷刺和愛發怒的人，多種性格複合的、能引起人們興趣的魅力無窮的人，湯若望是一位在任何領域都有衝擊力的人。」^②

① 見前面所引費賴之之書·I·第 131-136 頁中有他著作的清單。

② *Eminent Chinese*, I, 第 793 頁。

- ③耶穌會士的報告中就鄭芝龍和鄭成功的生平提供了豐富的細節。其中還提到鄭成功又被稱為「國姓爺」。報告中最好的一份是由魯日滿寫的（見前面所引由他撰寫的著作，第8-116頁）。當時有一個荷蘭人是鄭成功收復臺灣之戰的目擊者，也是被俘者。鄭成功曾派遣在臺灣的一名道明會士（其事蹟在前面所引 Thevenot 之書第28-40頁）到馬尼拉去爭取西班牙軍隊的支持。一封1622年4月發自馬尼拉的信件提到了這件事。該信件存於 *ARSI, Jan-Sin*, 124, 第20-22頁。
- ④見前面所引 Vâth 之書，223-224頁。
- ⑤這一事件所根據的最好的資料來源是魯日滿和聶仲遷的著作。魯日滿本人並不是目擊者，他是受南懷仁的直接委託而撰寫這一故事的。還有利安當在 *Sin Fran. Eminent Chinese*, II, 889-892頁中披露的有關的基本事實。
- ⑥前面所引 Rowbotham 著作第83頁中所述是錯誤的。他說湯若望取代了楊光先在欽天監中的位置。這暗示楊光先與湯若望之間的不和是屬於私人性質的。楊光先並不是天文學家，在他把湯若望打倒之前並沒有得到過任職欽天監的任命，後來的任命也不是他所希望的。
- ⑦在 *ARSI, Jan-Sin*, I, 保存著楊光先《不得已集》和利類思《不得已辯》的副本。
- ⑧這以檔的原件保存在 *ARSI, Jan-Sin*, 142, 注釋57。
- ⑨見前面所引 Vâth 之書，241-242頁。
- ⑩ *T'oung Pao*, XXXI (1934-1935), 180頁。

尾聲

當湯若望死了之後，耶穌會的工作似乎陷入破產的境地。但現象往往是具有欺騙性的，作為利瑪竇所開創的適應政策的結果，天主教在中國已經扎下了根，不是那麼容易被摧毀的了。

1665年，齧拜任命楊光先為欽天監的監正。這個冒充內行專靠吹牛起家的人，知道自己的能力不行，於是千方百計地逃避這一責任。「從1665年至1668年之間，他與協助他的欽天監監正吳明一道，在制定曆書方面出了很多錯誤。」¹ 1668年，年輕的康熙皇帝廢除了攝政大臣，實行了親政。1668年12月29日，皇帝將一份楊光先制定的來年的曆書交給南懷仁，讓他作一測定。這位耶穌會士從中找出了大量的重大錯誤，於是皇帝任命了一個小組進行調查。皇上的命令，以及南懷仁提出的批評，導致了一次十分詳細和徹底的調查。1669年3月8日，皇上下旨，由於歐洲計算曆書的方法被證明是精確的，今後所有曆書將以這一方法為基礎，楊光先被解職。4月17日，南懷仁被任命為欽天監監副。四個月後，吳明被革職，而南懷仁升任為欽天監監正。

與此同時康熙皇帝下令將齧拜逮捕。宣布他的三十條罪狀，包括專制、暴政和謀反、叛國，這位前攝政大臣被投入了監獄，不久死在獄中。皇上下令對反對湯若望的案子進行複審。複審的結果是給湯若望完

全地平反昭雪。楊光先由於誣陷之罪，被判流放。皇上念他年老體弱，改判削職為民，讓他回鄉終老。結果楊光先死於回鄉的路上。

湯若望生前得到的全部頭銜和官階等級在他死後都重新恢復了。他被查抄的財產都發還給了傳教士們。舉行了一次官方的葬禮，將他的遺體重新安葬。1665年處死的五名信奉天主教的欽天監官員，也都恢復了過去的官階。兩年之後，原被驅逐的傳教士也都回到了各省的教堂，他們的住所也都歸還了。

這一平反昭雪是全面的，它標誌了天主教在中國持續增長和繁榮的一個時代的開端。在那之後的四十年中，我們看到天主教傳教事業達到了最高點。這一成功的基礎是從利瑪竇到湯若望打下的，他們極其謹慎地、有耐性地將中國文化和天主教文化結合起來，他們尊重和理解中國文化，從不傷害她，這就是他們的功績。後來由於面臨禮儀之爭長長的陰影，迫使教會轉而走向似乎是敵視中國文化的位置，因此而破壞了天主教與中國文化和睦相處的可能性。然而對這一切，利瑪竇、湯若望他們是沒有責任的。

有一種主張，是耶穌會士們不能贊同、也不曾贊同過的，它認為所有的宗教在好的方面大體上是一樣的。每一種宗教都包含部分的真理，但沒有一種宗教掌握了全部的真理。它主張不同宗教間的融合，天主教、佛教、道教和印度教各自犧牲一些信仰中的中心部分，為的是達到一種無所不及的共同點，這是一種自毀宗教的觀點。天主教徒們信仰天主通過預言所說

的一切，信仰最終通過《聖經》中的細節所表達出的思想，他們是不能犧牲已經揭示的真理而與其他宗教達成一致意見的。

還有的人走向另一個極端。一些不寬容的天主教徒認為：在非天主教徒中間，只有謬誤和無法改變的惡習。對於這些看不到光明的人，既沒有同情心，也沒有對人的理解。他們的這種傲慢態度，是和他們自己在文章中所寫到的信條相違背的。他們在文章中堅持，在任何地方都需要寬容，即使是在師範學院裡！

在相對主義和狂熱主義之間有一條中間路線。從天主教所揭示的信仰來說，是獨一無二的。它既不認為在天主教社會之外就找不到真理的微光，也不認為沒有信仰的人就都是惡棍和無賴。經常是一些狹隘、不寬容的信徒破壞了天主教的聖潔，玷污了天主教的真理，這些人要對一些人的不願相信天主教負責。意願在信仰中扮演了決定性的作用，沒有人會信仰他不打算相信的東西；也沒有人會相信因其代言人的偏見，使它以苛刻的拒人於千里之外的面目出現的、不親切、不吸引人的教義。

大多數的宗教都宣稱，在或多或少的程度上，為建立人類與神之間的聯繫而真誠地奮鬥。正像耶穌會士們不知疲倦地反覆指出的那樣，這在中國文化中也是不爭的事實。佛教中也是這樣的，儘管耶穌會士們在此等事實上表現出的理解和領悟比較少。這一點在道教中表現得較少。至於儒教，如果說它對尋求神靈的保佑不怎麼關注的話，它至少付出了崇高的努力，

成功地將人類社會建立在一個似乎是自然美德的基礎之上。

因為他們都是在努力地去發現真理，不管從人類還是神靈的角度看，他們都是值得尊敬的。如果在追求全部真理的過程中出現小的偏差，這是因為對那些超自然現象的解釋，僅僅依靠人類自身的力量是難以做到的。如果他們迷失了方向而走入錯誤的歧路，那也是因為人的理智是可能犯錯誤的。鄙視人們在本性的局限性之下做出的努力也就是鄙視人類本性的自身。儘管有它的局限性，人類的理性還是掌握了一些真理，這就值得讚賞。如果這使天主教徒能夠分享美好而非邪惡，他將懷著喜悅迎接每一個真理的微光，儘管它並不清晰；他也將在歡樂當中迎接展示出的每一種美德，儘管它並不完美。

這就是決定耶穌會士們在中國的政策的想法。他們既不是相對主義者，也不是狂熱主義者。儘管有些傳說是負面的，但是耶穌會士們都無意在信仰的信條上做出妥協，不管是出於何種目的。在另外一方面，正如教會以前在對待希臘哲學時所做的那樣，他們在儒學所包含的部分真理中尋找每一個可能的接觸點。對儒教，耶穌會士們努力以天主教的超自然的啟示來豐富它、完善它。這是一種僅僅在以人類同情和理解之心改善的氣氛中才可能實現的工作。不論其他什麼人來思考耶穌會士們的成就，他都一定會認為，耶穌會士們給他們的任務創造了一個溫暖的、富有同情心和相互理解的氣氛。這在東西方文化關係的歷史上，

幾乎是獨一無二的。

以天主教在西元1世紀的觀點來衡量，晚明時期耶穌會士在中國的成就，應該被列為天主教傳教史上最偉大的成就之一。成就這一事業的這幾十個人，喚醒了天主教世界使命的真諦，將世紀初期天主教的傳統恢復到了正確的位置。他們反對將具有普世意義的天主教歪曲為僅僅適合於個別國家、個別地方的狹隘的宗教。他們的所作所為，不僅僅在天主教的歷史上有著重要的意義，在國際間文化交流的歷史上，也同樣具有重要的意義。

這為數不多的一夥人，以他們所創建的中國與歐洲的思想聯繫，部分地改變了中國歷史的進程，也改變了自那以後的世界。如果不是後來的曲折，把他們燦爛輝煌的貢獻貶低了，耶穌會士所做出的傑出貢獻還會更加光彩照人。正如一位現代作家評論的那樣，「世界大同是現代文明的中心點……它可以幫助在東方與西方之間建造起一座橋梁，為全世界的人民都是兄弟的理想做出突出的貢獻」^②。他們願意將「歐洲人主義」的偏見拋擲一旁，通過他們的適應性，他們清白地結交上層人物，有著單純的自我滿足感，他們善於發現好的事物，不願意關注壞的事物，他們將同情與理解用於與中國的接觸中。對重建世界各民族間的文化交往關係，他們指出了一條路。同時他們自身的榜樣至今仍給我們提示一種方法。耶穌會士不應該僅僅在中國和天主教世界內部享有榮譽，而應該在所有同意這樣一句中國格言的人中間享有榮譽，這句格

言就是：「四海之內皆兄弟。」

① 見 *Eminent Chinese*, II, 89 頁。

② 見 *Rowbotham* 的已引之著作, 301 頁。

國家圖書館出版品預行編目資料

巨人的一代(下) — 湯若望的成就以及禮儀之
爭面面觀/喬治·鄧恩(George H. Dunne)著;
余三樂 石蓉譯—初版-- 臺北市:光啓文化,
2008.04

面;公分

譯自: Generation of Giants: The Story of the
Jesuits in China in the Last Decades of the Ming
Dynasty

ISBN 978-957-546-618-3 (平裝)

1.耶穌會 2.傳教史 3.中國

248.85

97004846

巨人的一代(下)

湯若望的成就以及禮儀之爭面面觀

2008年4月初版

◎版權所有·翻版必究◎

著者:喬治·鄧恩(George H. Dunne)

譯者:余三樂 石蓉

准印者:台北總教區總主教 洪山川

出版者:光啓文化事業

地址:台北市(10688)敦化南路一段233巷20號A棟

電話:(02)2740 2022

傳真:(02)2740 1314

郵政劃撥:0768999-1(光啓文化事業)

登記證:行政院新聞局局版北市業字第94號

發行者:鮑立德

E-mail: kcg@kcg.org.tw

網址: <http://www.kcg.org.tw>

承印者:中茂分色製版印刷事業股份有限公司

地址:台北縣中和市立德街26巷17弄5號3樓

電話:(02)2225 2627

定價:270元

*本書中文翻譯權由上海世紀出版股份有限公司古籍出版社授權

光啓書號 209029-2

ISBN 978-957-546-618-3



禮儀之爭在天主教史上是一件極其複雜、曠日耗時、意見嚴重分歧且影響深遠的事件。眾多意見、說辭、立場和見解，使得事件本身更加糾結難解，作者用一個史學家客觀又清晰的態度，試著還原禮儀之爭的源起和背後的成因。是文化的隔閡、民族的本位、宗教的傲慢以及人性的弱點，在宗教及文化的歷史上，塗抹上這一團紛亂；但也許正因為如此，教我們有機會撥亂反正，異中求同，而更仁慈的是，時間總會給出一些答案。在這若干若干年後的今天，借用作者的一句話：「這只是頭腦的衝突，而不是心靈的衝突！」這樣的祝福也同樣適用於今日的世界！

至於湯若望，一個中國歷史上擁有最高位的西方人，他極具不平凡、豐富多彩的一生，卻也是伴隨著爭議和苦難，在他震蕩起伏的生命裡，也正是信仰發光的時刻。

本書中（含上、下兩冊）所提及這一小群耶穌會士，在那一百餘年當中，為了信仰遠赴陌生的國度，經歷了一切幸與不幸，無論你是不是天主教徒、是不是耶穌會士，越過遙遠的時空，給他們一聲喝采，也該在情理之中吧！



光啓書號：209029-2 定價：270元