

中華文史專刊 07



黃正謙 著

西學東漸之序章

明末清初耶穌會史新論

中華書局

□ 責任編輯：蘭 嵐
□ 裝幀設計：高 林

西學東漸之序章

——明末清初耶穌會史新論

□ 著者
黃正謙

□ 出版
中華書局（香港）有限公司
香港銅鑼灣英皇道1065號東匯中心1306室
電話：(852) 2523 0102 傳真：(852) 2713 8202
電子郵件：info@chungwahbook.com.hk
網址：http://www.chungwahbook.com.hk

□ 發行
香港聯合書刊物流有限公司
香港新界大埔汀麗路36號
中華商務印刷大廈3字樓
電話：(852) 2150 2100 傳真：(852) 2467 3062
電子郵件：info@sjplogistics.com.hk

□ 印刷
深圳中華商務安全印務股份有限公司
深圳市龍崗區平湖鎮萬裡工業區

□ 版次
2010年6月初版
© 2010 中華書局（香港）有限公司

□ 規格
大32開（210 mm × 140 mm）

□ ISBN：978-962-231-056-8

目 錄

序	1
一、日本耶穌會史與中國耶穌會史之關係	8
二、以傳教士為中心之東西文化交流	10
第一章 耶穌會士東來之政治背景	23
一、耶穌會士與葡萄牙保教權之關係	24
二、沙勿略與十六世紀中葡關係	29
三、葡萄牙國王若奧三世與耶穌會士	43
四、耶穌會士與戰國時代之日本	48
五、湯若望與中國政權易替	54
第二章 在華耶穌會之適應政策及禮儀之爭	75
一、耶穌會海外傳教之積極拓展政策	76
二、羅馬耶穌會之本質及遠東傳教集團性格之歧趨	81
三、在華耶穌會士之適應政策	94
四、禮儀之爭新考	126
第三章 在華耶穌會士之上層傳教策略	195
一、在華耶穌會士於日本之上層傳教策略	198

二、在華耶穌會士之知識傳教策略	215
-----------------	-----

第四章 在華耶穌會士所傳播之宗教文化	329
---------------------------	------------

一、在華耶穌會士之宗教文化探源	331
-----------------	-----

二、在華耶穌會士對天主教教理及其相關文獻之譯介	358
-------------------------	-----

三、在華耶穌會士“補儒易佛”原則	377
------------------	-----

結論	443
-----------	------------

附錄	449
-----------	------------

全書漢譯外國人名對照表	449
-------------	-----

序

近人朱謙之先生（1899—1972）撰〈關於十六十七世紀來華耶穌會士的評價問題〉一文。¹朱先生將十六、十七世紀耶穌會士來華分作三期：

第一時期 1537—1581 年（明嘉靖十年〔按：當作嘉靖十六年〕至萬曆九年）以沙勿略、范禮安、羅明堅為代表……第二期 1581—1723 年（清雍正元年）以利瑪竇、湯若望、南懷仁及法國傳教士張誠、白晉、李明等為代表……第三期 1723—1785 年（乾隆五十年）以郎世寧、蔣友人等為代表……總之 16、17 世紀來華耶穌會士從它們的胚胎，它們的發展，它們的變化和衰亡來觀察，每一時期均有其一時期的特徵。²

朱先生所列第三時期，明顯屬十八世紀，本書不及此，朱先生或偶誤。

本時期耶穌會士來華者不在少數，涵蓋數代人物，本書固不能悉考。是以筆者集中考察最具代表者凡六：即西班牙人沙勿略、意大利人范禮安、意大利人利瑪竇、意大利人艾儒略、德意志人湯若望及意大利人衛匡國。

本書並言“政治策略”及“宗教文化”，但二者實有主次、輕重之分，以前者為主。在華耶穌會士之政治策略，實決定其傳播宗教文化之方式，及其後文化交流之形式。自范禮安始，東來耶穌會士確立其獨特之政治政策。此政治政策，即所謂管理

傳教區、傳教士之間之通信機制、傳教策略等。耶穌會士所採傳教策略輒為後世學者所稱，包括適應政策（涉及耶穌會與其他修會之角力問題）、本地教士培訓政策、上層傳教等眾多方面。本書後半部分論在華耶穌會士之宗教文化探源及彼等所傳播之宗教文化。因耶穌會士之獨特策略，其傳揚之教義內容及方式涉及種種複雜因素，並非純然為“輸出《聖經》”（*exportation of the Bible*）。如此簡單，而別無其他。

表面而論，以上問題皆不新鮮，稍通中外文化交流史者必然聞及。但筆者所採史料及方法，與其他相關著作多有不同。

先言史料。筆者所採之新史料，包括外文及漢文兩類。關於在華耶穌會之漢譯文獻及漢文研究論著頗多，大多引用漢譯文獻及當代研究著作，卻較少利用外文資料（主要為歐陸文字，例如法文、德文、意大利文、西班牙文及葡萄牙文），尤其十六、十七世紀之原始文獻或著作。當時遠東耶穌會士向西歐提交傳教報告，所撰就書信不計其數。美國芝加哥大學教授拉克於其所撰名著《歐洲形成中之亞洲》（*Asia in the making of Europe*）已然指出，耶穌會士書簡之得以大量傳世，乃當時頗具成熟規模之通信制度使然。又二十世紀中葉以降，意大利羅馬天主教耶穌會本部陸續出版耶穌會士原文書信及權威研究論著，為當代耶穌會士所校訂及整理，例如當代耶穌會士維克等所編定之《印度文獻》（*Documenta Indica*）皇皇十八巨冊，德意志耶穌會士舒特所編《日本歷史紀念文獻》（*Monumenta historica Japoniae*）一巨冊及里茲·德·麥地那所編《日本文獻》（*Documentos del Japon*）二冊等。舒爾哈馬爾、維克等當代耶穌會士，皆學問精博，卻不盡抱持耶穌會中心觀點，亦無歐洲中心論之定見。大較言之，亦屬算平允。今研究在華耶穌會士學者中，引用上揭材料者不多。

又今羅馬耶穌會自 1932 年伊始陸續出版期刊《耶穌會歷史檔案》（*Archivum historicum Societatis Iesu*），亦為漢文研究者所忽略。

其二，為漢文史料。當代漢文著作所引古籍不少，例如張廷玉（1672—1755）等所撰《明史》、李之藻（1565—1630）編《天學初函》等。學者較鮮詳及楊廷筠（1562—1627）所編《絕徼同文紀》。據著名比利時漢學家鐘鳴旦教授之《楊廷筠：明末天主教儒者》所載，〈絕徼同文紀序〉撰於 1615 年，1629 年所重印之《同文紀》，即東京內閣文庫藏本。《同文紀》亦藏法國國家圖書館（9254；卷一〈題贈〉，卷二〈公移〉）。口人神田喜一郎《神田喜一郎全集》第三冊載〈《絕徼同文紀》解題〉一文，謂現存日本宮內省圖書寮及內閣文庫之《絕徼同文紀》，皆非完本。據其說，宮內省圖書寮本之原本即初版本，內閣文庫本乃其後增補再版之殘本（要するに、わたくしの考へる所では、圖書寮本の原本は即ち初版本であつて、内閣文庫本はそれを後に増補した再版本の殘決なのである）。十七世紀天主教於漢土出版之書，考狄《十七世紀歐洲人於中國出版書書目》幾網羅殆盡，惟《絕徼同文紀》屬漏網之魚，彌足珍貴。神田氏又謂，無論漢土抑西洋，皆不知此書之存在（明末清初の交、漢土に於て出版せられた天主教並に西學關係の書籍は、H. Cordier の“Bibliographie des Ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVIIe Siècle”に殆ど網羅せられてゐるが、ここに掲げた《絕徼同文紀》の一書は、それに漏れた所の珍籍の一である……ともかく漢土にも西洋にも、その書の存在を聞いたことがない）。彌足珍貴之一例，在《絕徼同文紀》載〈禮部批准旅資執照〉一文，由此可知當時耶穌會士來華旅行是何等艱困。將之與彼等寄往日本（神田言“本國”）之眾多書信參照對讀，則甚為

有趣之資料云云（當時に於ける耶穌會士達の禹域國內旅行がいかに苦難の多いものであつたかがわかる。彼れらが本國に寄せた多くの通信と参照して、甚だ面白い資料である）。³ 今李天綱先生編注《明末天主教三柱石文箋注：徐光啟、李之藻、楊廷筠論教文集》收入〈絕徼同文紀序〉，並謂選自王重民先生（1903—1975）《冷廬文藪》一書（巴黎法國國家圖書館所藏明刻本）。⁴ 今巴黎法國國家圖書館文獻部（Phot. Bibl. Nat. Paris; Département des Manuscrits; Chinois 9254, R 38001）已製成縮微膠捲。此書所收諸篇出於不同刻本，乃雜湊所成。何以此書於當時未能廣傳，不比《天學初函》？筆者未敢論定。

大學問家陳垣先生（1880—1971）強調，當“從教外典籍見明末清初之天主教”⁵。筆者試從耶穌會士以外之文獻，建立新角度論析。例如明代陳組綬（？—1637）輯記《皇明職方地圖》（明崇禎丙子 [1636] 原刊本），明末清初尤侗（1618—1704）《明史》之〈外國傳〉（徐蜀編《二十四史訂補》本）、尤侗《外國竹枝詞》（《四庫禁燬書叢刊》本）及董誥（1740—1818）、傅恆（？—1770）等撰《皇清職貢圖》（《故宮珍本叢刊》本）等。餘者尚包括《弘明集》、《吾學編》、《皇明世法錄》、《海國聞見錄》、《玉光劍氣集》、《三垣筆記》、《北游錄》、《戒庵老人漫筆》、《閱世編》、《海國四說》、《古今圖書集成》、《清朝文獻通考》及《續修四庫提要》等多種。

接言方法問題。本書基本上為宏觀論述，所用史料涉及數項範疇。今筆者試結合數項範疇之史料，以建立具體論題。此所云範疇，包括日本耶穌會史、中國耶穌會史、中葡關係史、中西文化交流史、中西交通史、明清學術史、明清政治史、十六與十七世紀西方政治史及殖民史等。學者對以上問題各有所專，筆者則

試作比較研究，尤其於中外文獻之對讀及互證。

近代學者多有言及葡萄牙殖民及其保教權，關於中葡關係史著作亦有數部。筆者於此試結合沙勿略書信，漢文古籍如《明世宗實錄》、朱紉（1494—1550）《甓餘雜集》，並參考當代學者戴裔煊先生（1908—1988）及舒爾哈馬爾等之研究，論嘉靖二十八年（1549）走馬溪一役，及沙勿略未能入華之始末。

在華耶穌會士之政治策略，乃本書論述之核心部分。因十六、十七世紀遠東之政治背景，遂有耶穌會士之政治策略（雖非惟一原因，亦為最重要原因之一）。上文已言，耶穌會士之政治策略，決定其傳播宗教文化之方式，及其後文化交流之形式。

適應政策問題於今可謂人所共知，然其源流之考辨未嘗深入。論者一般喜言利瑪竇，卻甚鮮考論范禮安。今筆者以范禮安所撰書信文字，及十六世紀耶穌會之海外拓展實況，論證適應政策之源流，並認定於當時之客觀事勢，范禮安採適應政策，實不得不然，決非僅僅源於范禮安之匠心獨運。另一方面，筆者意於指出，羅馬耶穌會與遠東耶穌會，於文化性格上頗有不同。在華耶穌會士一直與耶穌會高層保持書信聯繫，例如耶穌會總會長阿夸維瓦（*Generale della Compagnia di Gesù*:1581-1615），乃最傑出代表；則耶穌會對在華佈教政策之修正，其發展固可於書信中稽尋。耶穌會本部不可能作出過多具讓步性質之修正：禮儀爭論引發軒然大波，即因讓步政策已達至逾越基本教義之地步。準此，則知在華耶穌會士之性格，已與西方羅馬耶穌會本身綱領多涉歧趨。然此歧趨之細節，中國學者討論不多。一部《耶穌會憲法》（*Constitutiones Societatis Iesu*，一譯《建設全書》），雖屢經後世耶穌會士整理、編定，卻於內容上仍存冗贅及雜亂無章之地方。若論早期耶穌會之宗教性格，與遠東耶穌會宗教性

一、日本耶穌會史與中國耶穌會史之關係

十六、十七世紀耶穌會遠東發展史上，印度之果阿（Goa，稱“亞洲之羅馬”）、日本之長崎（Nagasaki，稱“日本之羅馬”），與中國之澳門（Macao）齊名，皆當時最重要之港口城市，具舉足輕重之戰略地位。

首先指出兩點：第一，當時西方傳教士對中國及日本之認識，並無足夠之區別界限——二國皆東方最重要國家，屬於同一文化領域。中國及日本之差異，必待傳教士久居此二國，方能得出較鮮明之輪廓。此一點，可於西方人有關之日記、書信及所撰專著、典籍等輕易看出。因膚色迥然不同，東方人視西方人或洋人為另一整體，而西方人亦視東方人為另一整體。西方人並無細辨東方之中國人及日本人之別；同樣，東方人亦無細辨西洋人，例如意大利人、葡萄牙人、西班牙人、及法國人等之分別。即撰於十八世紀之《四庫提要》，每每但云“大西洋國”而已。從宗教角度而言，東方人視西方傳教士為外人，亦無細辨其為何宗教，例如日本人視沙勿略為另類僧侶（*In the eyes of the people Xavier was merely a new kind of bonze*）。⁶當時耶穌會傳教士進軍東方，對象乃東方之全體，並以此全體為目標。乃及於傳教過程中，傳教士所經歷者不同、所獲待遇不同、所見習俗不同，方進一步認識一種東方人與另一種東方人性格之微別。由此，耶穌會士於不同國家，尤其中國及日本，於傳教策略及態度上作出調整，不復一視同仁。此“調整”之痕跡，能充分反映於傳教士所撰書信及其述職等文獻當中。

第二點尤為重要，必須特筆：耶穌會於中國發展之歷史，與耶穌會於日本發展之歷史，存有不可割裂之重大關係。此關係所

覆蓋之範圍甚廣，不僅牽涉傳教策略問題，且及於文化受容之意義。若將耶穌會於中國與日本之發展史分開理解，必然不能充分掌握佈教方針之轉移、及種種文化交流中所衍生之問題。然而，不能否認，學者對此關係之理解，鮮有深入之討論。筆者意於指出，要專業考究中國耶穌會史，日本耶穌會史絕對不能劃在研究範圍之外。

然而，以中文撰就之日本耶穌會史專著，可謂寥寥無幾。就筆者所知，戚印平先生於 2003 年出版之《日本早期耶穌會史研究》及 2007 年出版之《遠東耶穌會史研究》，可算最為突出。關於中國耶穌會史之外文文獻，例如意大利人汾屠立所編《利瑪竇歷史著作集》（*Opere storiche del P. Matteo Ricci*）兩巨冊，書信部分有羅漁先生之漢譯本，《中國天主教傳教史》則有劉俊餘先生及王玉川先生合譯本；大陸另有何高濟（1921—）、王遵仲、李申（1946—）等學者之漢譯，改題《利瑪竇中國札記》。此外，其他具影響力之外文著作，如英國人赫德遜，法國人裴化行、畢諾、費賴之、安田樸，德意志人魏特，意大利人白佐良及馬西尼等等之著作，皆有中譯本行世。反觀日本耶穌會史之資料，未有漢譯者尚多。日本斯界第一流學者，例如村上直次郎、新村出、比屋根安定、岩生成一、岡本良知、土井忠生、吉田小五郎、岡田章雄、箭內健次、海老澤有道、沼田次郎、榎一雄、中田易直、松田毅一、高瀨弘一郎等所撰就之研究著作及論文，皆未見權威之漢譯、及作嚴格學術之參考依據。

復次，與中國耶穌會史同，日本耶穌會史文獻之相當部分乃西方傳教士及學者以西歐語言所撰，其中大部分有日譯本，而漢譯本卻端的鳳毛麟角。早於 1938 年，日本及德國學術界欲促進德日文化交流（按：日文稱“獨和” [Dokuwa]），出版以

日本傳統文化為主題之半年期刊 *Monumenta Nipponica*（其後為季刊），揭載相關研究論文及譯介文字（範圍包括日本語言、文學、歷史、藝術、宗教、思想等），由東京上智大學（Sophia University）出版；以不死鳥火鳳凰作封面，象徵活力及氣魄，以紀念於日本攝政五十二年（1016－1068）著名之藤原賴通。是刊初期撰稿多用德文，間有英文及法文。然自1964年第十九冊以降，所收論文俱為英文。據編者所識，期刊所載論文關於日本史部分，尤措意於日本之“耶教世紀”（Christian Century, 1550-1649）。其後，上智大學陸續出版多部論著 *Monumenta Nipponica Monographs*，當中所收之論文，與此研究相關者，包括葡萄牙人平托所撰《首度日本使節遣歐，1582年至1592年》（*La premiere ambassade du Japon en Europe, 1582-1592*）、耶穌會士勞利斯所撰《織田信長及天主教》（*Nobunaga und das Christentum*）（N.10, 1950）及著名耶穌會士范禮安所著《日本事情摘要》及《補編》（*Sumarios de las cosas de Japon [1583]: Adiciones del sumario de Japon [1592]*）。

二、以傳教士為中心之東西文化交流

十六、十七世紀之東西文化交流，不僅因西方單向性積極拓展及推動而得以可能，且傳播使者大抵以教會及其傳教士為代表。此決非偶然。帕拉斯《天主傳教使團及東方文明》（*Christian missions and Oriental civilizations*）一書論及人類學（anthropology）之所謂“文化溝通研究”（A Study in Culture Contact），⁷強調一特殊外來文化之滲入及影響，並非純粹偶然、碰巧及毫無目的，實乃教會組織、及其中教士之努力經營

所成。⁸ 此涉及文化價值（cultural values）及其中之宗教價值（religious values）。我等須探索不同民族碰撞後所產生之複雜影響（complex influences between different peoples）。⁹ 其實，傳教士並非第一批涉海而來極東之人物。以當時航海之技術條件，能不懼危難作長途旅行，除個別酷好探險之旅行家外，當先推惟利是視之商人。如本書論政治一章所及，沙勿略風聞中國事情，乃從葡萄牙商人輾轉耳食而得。然正因商人惟利是視，東西交流尚未及於論文化價值之地步，故文化交流之效果相當有限。傳教士之能於文化交流中擔任主角，主要有以下數種原因：第一，傳教士以宣揚宗教作其最大職志，則宗教使命感往往強化其毅力，不因凶險而輕易言棄。就來華耶教教士而言，其涉海而來極東，因海事遇難者不知凡幾，殉教教士最終成無名英雄。今我等所得研究之耶穌會士，固因其才華出眾及道德高尚而見稱後世，然實必兼備佑助其排除萬難之運氣。即或能順利入華，亦不保證得以安穩寓居中土。雖泰西傳教士大抵“貌不甚胡，頗類華夏”（《魏書·于闐傳》），然其外國人之臉容，尚赫然可辨。若招致中土人民不滿，其個人安全及財產等即遭受威脅。若中土具影響力之士大夫甚或當權派領軍發難，教案即起，如1616年南京教案，雍正（清世宗愛新覺羅胤禛，在位：1736—1796）、乾隆（清高宗愛新覺羅弘曆，在位：1736—1796）年間之大規模迫害，皆為最具代表意義之顯例。雖萬曆年間（1573—1619），乃及於入清以降康熙盛世（1662—1722），尚能一度獲“熙朝崇正”或“熙朝定案”，然居上位者之態度及取決為何，永遠為未知之數。當時羅馬教廷之干預能力有限，絕非如晚清西方侵略，簽定城下之盟而得享治外法權者可比。因此，在極困難之經營情況下，傳教士得以頑強堅忍，乃其對宗教信仰之堅持使然。從利瑪竇，乃及

於入清後之湯若望等，莫不如此。至十八世紀，法國數學家耶穌會士洪若翰、白晉、李明、張誠、劉應奉法國國王路易十四世差遣來華，獲“口惠而實必至”之政治庇護，情勢方始小變。¹⁰

第二，傳教士得以成就“文化”交流，實賴彼等本身胸中高度之“文化”修養。此亦非一般商人及旅行家所能望其項背。傳教士之“文化”，殆可謂無所不包：自然科學方面，包括數學、天文、地理、物理等；人文及社會科學方面則包括宗教、哲學、史學、倫理、外交、文學及政治。以十六、十七世紀而論，此文化交流所包含之內容，已相當廣泛，問題在其深度方面未足而已。

於宗教意義層面上，耶穌會士東漸之根本目的，乃傳教、並吸納更多信徒。此目的，乃最原始、最純真者。多年來，研究耶穌會史或耶穌會人物之學者，大多本身為天主教神甫或信徒，護教色彩灼然。至若無宗教立場之一般研究者，尤其中國人及日本人，矛頭則直指耶穌會之別有用心，尤其於政治上為殖民侵略鋪路問題。但筆者認為，以助長侵略殖民為言，以譴責來華耶穌會傳教士，論據並不堅實。當時來華傳教士所攜至遠東者，大概惟《聖經》、地圖、儀器，或關於曆法、火炮等技術知識之類；耶穌會士與葡萄牙殖民勢力之性格，實較然不同；其合謀關係之基礎，亦相當含糊或脆弱。又東來耶穌會士之生命安危，可謂全無保障，此以初期來華傳教士為尤然。以當時航海技術條件，涉水東來，路程萬分艱阻，例如沙勿略，“颱風、淺灘、海盜，使進發日本成全東方最危險之旅程”（*Taifune, Untiefen und Piraten machten die Fahrt nach Japan zur gefährlichsten des ganzen Ostens*）¹¹；艾儒略遠航東來，水土不服，嘔吐不止。相形之下，與其後十九世紀專營鴉片、挾以堅船利炮，迫令開放港口以便貿易活動，傳教士遂得享治外法權而得以橫行無忌，乃至

遣派軍隊摧毀並瓜分中國等行徑，實不可同日而語。是以明末清初之首次西學東漸，與晚清敗戰下之第二次西學東漸，於多方面實大異其趣，其性質亦可稱判若雲泥。

十六、十七世紀東漸傳教士對中西交流之最大意義，並非代表首次東西方接觸，乃於奠定東西方交流之基礎，且能維繫經久（前此，馬可勃羅於元代入華，然十五世紀土耳其奧斯曼政權 [Ottoman Empire, 1299-1922。其中，Old Ottoman Turkish: *Devlet-i Âliye-yi Os-mâniyye*; Late Ottoman and modern Turkish: *Osmanlı İmparatorluğu*] 之勃興，中西方陸路不通，故於十六世紀，西方人不確定契丹即中國）。此基礎，不僅為政治、交通及經濟之聯繫基礎，實乃文化交流之基礎；而文化交流基礎之核心，乃於顯明文化價值之特殊性（distinctiveness）。英文 culture 及 civilisation（civilization）二字，皆直接借自法文，中文翻譯則有“文化”與“文明”之別。civilisation 一般多指過去文明之起源，例如古希臘文明、古羅馬文明、古巴比倫文明等；另一解釋，謂 civilisation 指具有一定規模及發展之 culture。¹² 無論如何，二字皆具“特殊性”（distinctiveness）之含義。正因其特殊性，故必有其自身保存之價值。文化融合，若能保存其特殊性，而於若干分野上，從交流以提升及豐富其內容素質，於歷史發展中可予以肯定；然文化之完全同合，或僅強調單方面之特殊性，以泯滅另一方面之特殊性，則非所有學者皆表贊同。著名英國牛津史家柏林認為：“顯然，價值觀可碰撞抵觸，故文明不能相配兼容。”（What is clear is that values can clash: that is why civilisations are incompatible.）¹³ 氏並引意大利著名哲學及史學家維柯之觀點：各社會所理解之真理不一（Giambattista Vico seemed to be concerned with the succession of human cultures: every

society had its own vision of reality)。¹⁴

晚清西學鉅子王韜(1828-1897)《泰西著述考》開篇即云：

方濟各沙勿略，納穢辣國人。明嘉靖三十一年壬子甫至廣東屬地三州島，即離塵世。其肉軀迄今不朽，尚在小西洋卧亞府[按：今譯“果阿”]。天主堂中在世及逝後，多著靈異，至今不絕。有行實行世，其國稱之曰聖人。教中尊重其學，久而弗衰。¹⁵

《續修四庫全書提要》十一〈子部·耶教類〉著錄《聖方濟各沙勿略傳》六卷(上海慈母堂刻本)，法蘭西國人都率梭撰。《提要》謂：

是編前有光緒二十二年蔣升序……方濟各，西班牙國人，傳教印度、滿刺加、日本等地，謀入中國未果，而在嘉靖三十一年病歿於廣東台山之上川島者也。事在利瑪竇入中國之三十餘年前，故天主教奉方濟各為明代開教中國之第一人。¹⁶

按王韜《泰西著述考》先言沙勿略，次言利瑪竇，范禮安卻榜上無名。此與我等於今之編次不同。眾所周知，沙勿略雖嘗踏足中國門戶上川島，卻旋即染病身死，未嘗與中國知識分子往還。沙勿略與范禮安相雷同者，乃二人事跡於中國古籍如《明史》等皆無載。明末清初，沙勿略一名，於中國知識界，可稱寂寂無聞；與利瑪竇之盛名相較，更判如霄壤。¹⁷然則何人先斷定沙勿略為“在華耶穌會士”第一人者？

沙勿略沒後不久，其於東方佈教之歷史地位，即成定論；而其與中國之重大牽連，亦先為西方史家及宗教家所強調。耶穌會士曾德昭《大中國志》(*Relazione della grande monarchia*

della Cina) 第二部分 (seconda parte) 第一章 (cap. 1) 〈中國福音傳播之始〉(“Del Principio della Predicatione l’uangelica nella Cina”) 謂：判罪予蘇格拉底固然不公；否定沙勿略於中國傳教之大功，亦非小書。沙氏所種之花，歷經多世紀而凋萎，然其實者，是必重新燃起光亮於彼帝國（中國）未歸天主之異教徒心中。¹⁸ 曾德昭將沙勿略比擬《聖經》之亞伯拉罕及摩西等，“沙勿略於此國奉上生命，可比亞伯拉罕獻其子以撒之生命予天父” (di sacrificare in questa impresa la vita, come Abrahamo di sacrifar quella del figliuolo Issac)；“遣沙勿略上上川島之山，亦猶如遣另一位摩西之上那博山一般” (facendolo salire al Monte Samciano, come vn’altro Moise à quello di Nabet)。¹⁹ 巴爾托利《耶穌會史·亞洲第三部分·中國篇》(*Dell’istoria della Compagnia di Giesu. La Cina [terza parte dell’Asia]*)·書卷·(libro primo) 謂：

眾史家皆已同意：即若回憶中國，其起點必為沙勿略徘徊中國大門之種種情景……如此步步向前，不僅令救恩信息更廣為人知，且如奇跡一般，釋除中國人及來自全世界強盜仇敵之嫉妒。中國對外人最為猜忌。²⁰

後世學者謂沙勿略“在華”之地位，雖輕重不同，但沙氏於中國傳教事業上並無實際成就甚明，故論者多強調其精神。意大利人汾屠立稱“沙氏始衝破門牆” (cominciò a battere il muro)， “奠定天主教於印度、馬魯古之基業，後及於日本” (avendo fundate tutte la christianà dell’ India e di Molucco, fu ultimamente a fundare la del Giappone)，汾氏認為，沙勿略之於中國佈教，意在“嘗試” (*Tentativi del Saverio per evangelizzare la Cina*)；²¹ 英國人穆爾撰《1550年前之中國基督教》(*Christians in China*

before the year 1550)，其所謂 1550 年以前，明顯針對沙勿略來華而言；意大利人德禮賢結論謂“1580 年以前，福音未嘗正式傳入中國”（*Conclusione: fino al 1580 la Cina non era stata mai seriamente evangelizzata*）²²，即指沙勿略並無實際貢獻；舒爾哈馬爾、維克及祖爾巴諾所共編《沙勿略書信及其文字集》（*Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*）拉丁文序，謂“沙勿略乃東印度耶穌會佈教之奠基人”（*Xaverius fundator fuit missionum Societatis Iesu in India Orientali*）²³。沙勿略東來之影響甚鉅，是以十六世紀早期，可稱“聖沙勿略時代”（*die Zeit des heiligen Franz Xaver*）。祖爾巴諾形容“沙勿略乃東西方之人橋之一，其旅行事跡可與馬可孛羅相比”（*Francisco Javier es uno de los hombres-puente entre Europa y el Oriente; sus viajes han sido comparados con los de Marco Polo*），並謂“沙勿略所遺下之書信，對歐洲性靈思想之貢獻，比於印度傳教還大”（*y de sus cartas se dijo que hicieron más fruto espiritual en Europa que sus predicaciones en la India*）。²⁴

此外，稱范禮安為“在日耶穌會士”，似較稱“在華耶穌會士”為妥貼。其寓居中土，不過限於區區澳門一地（1578），“留十月，旋赴日本”²⁵。范禮安撰《1583 年日本事情扼要》（*Sumario de las cosas de Japon [1583]*），今塔拉得里斯校訂本西班牙文序言云：

雖稱賞范禮安整體傳教工作，於奠定中國內陸傳教基業上不無貢獻，然今僅追溯其於在日本之工作。范禮安抵澳門後，留任巡察使管治之位多年。此城於日本佈教事業較中國尤為重要。我等所感興趣者，僅於日本方面，並不意以此為潛進中國內陸之基地。²⁶

塔拉得里斯所言不錯。當時澳門實為日本之佈教基地。又范氏之功，於日本遠比於中國明顯。今考《印度文獻》卷八、卷九及卷十，多載范禮安所撰書信，屢見其描述中國事情，足反映其對中國已具基本之認識。范氏以西班牙文道：

此城（廣東）乃最為關要：葡國人來此簽約，買賣貨物。於此（中國）門戶，葡人所佔人口之多，足成一小市，因葡人於此居宅多達二百，且耶教徒甚眾……又因此地為東方之中國及日本二地最大者，而此門戶乃往返印度及日本營商之交通樞紐，故短時間內人口驟增。²⁷

中華帝國與所有東方王國及省市大異。進入中國內陸，仿佛柳暗花明之新世界。此地與歐洲相似，而眾多品物之善，甚或尤有過之。中國甚為輝煌，首先，此國僅有一位國王，乃最富有，今全世界他國國主及領主皆順服朝拜……（此地）最富庶、人口最多、最為豐足，迄今我等所發現者，無任何一國可與之比肩。²⁸

雖此地建築物不比歐洲款式美麗，然所有城市街道，輝煌繁盛，秩序井然。官員明顯分散各地，如與人競賽一般，力爭所有必需品之豐足。其華麗及宏大絕不輸於歐洲城市……甚或不輸於歐洲最宏大者……²⁹

注 釋

1. 參朱謙之著、黃夏年編《朱謙之文集》（福州：福建教育出版社，2002），第7卷，頁461-473。

2. 同注 1，頁 465。
3. 鐘鳴旦並引法國漢學家伯希和之說，謂“完本可能在彼得格勒帝國公共圖書館”。參（比）鐘鳴旦著、香港聖神研究中心譯《楊廷筠：明末天主教儒者》（北京：社會科學文獻出版社，2002），頁 82；（日）神田喜一郎《神田喜一郎全集》（京都：同朋社，1984 年），第 3 冊，頁 120–135，尤其頁 120，130，134–135。
4. 參王重民《冷廬文藝》（上海：上海古籍出版社，1992），頁 495；李天綱編注《明末天主教三柱石文箋注：徐光啟、李之藻、楊廷筠論教文集》（香港：道風書社，2007），頁 347–350。
5. 參陳垣〈從教外典籍見明末清初之天主教〉，載《陳援菴先生全集》（台北：新文豐出版公司，1993），第 3 冊，頁 169–199。
6. Thomas Joseph Campbell, *The Jesuits 1534-1921: a history of the Society of Jesus from its foundation to the present time* (London: The Encyclopedia Press, 1921), p.79.
7. “In considering them as importations from an alien source, we are studying what the anthropologists call culture-contact and cross-fertilization of cultures. Human behaviour aspects of culture are stressed.” 參 Maurice Thomas Price, *Christian missions and Oriental civilizations* (Shanghai: Privately printed, 1924), p.XVIII.
8. “The impingement and infiltration of the special version of alien culture, then, are NOT merely accidental, casual and undirected. They are initiated by deliberate propaganda and manipulative effort on the part of the Church institution and its individual representatives.” 同注 7, p.XVIII.
9. 同注 7, p.XX.
10. 關於此等數學家，參 Raphael Vongsuratvana, *Un Jésuite à la cour de Siam* (Paris, 1992), pp.28-47.
11. Georg Otto Schurhammer, László Szilas (herausgegeben unter Mitwirkung von), *Xaveriana* (Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1964; Rom: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1964), S.570.
12. “Civilization: The state or condition of being civilized; civilized society;

a highly developed state of society; a particular form, stage, or type of social development (M18) . Civilize: bring out of barbarism, bring to conformity with the standards of behaviour or tastes of a highly developed society; enlighten; refine and educate.” 詳參 Lesley Brown (ed.) , *The new shorter Oxford dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1993) , volume I, p.408.

13. Isaiah Berlin, *The proper study of mankind* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997) , p.10.
14. 同注 13, p.7.
15. 參王韜《泰西著述考》，載《近代譯書目》（北京：北京圖書館出版社，2003），頁 2。
16. 參《續修四庫全書提要》（台北：台灣商務印書館，1971—1972），第 11 冊，頁 2178。
17. 按明清天主教文獻亦非完全不言沙勿略，惟影響力甚微。利瑪竇《齋旨》：“聖方濟各沙勿略，常賴和顏悅色，適人之意。雖元惡大奸，多有悔過自新者。若非光風霽月之懷，則臭味難投，無從覲面，何自而成勸化之功？”參（比）鐘鳴旦、（比）杜鼎克（Adrian Dudink）、黃一農、祝平一編《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》（台北：輔仁大學神學院，1996），第 1 冊，頁 16。（意）高一志撰《聖方濟各沙勿略傳》，載（比）鐘鳴旦、（比）杜鼎克等編《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 12 冊，頁 165—186。艾儒略《天主教四字經文》載湯若望〈都門建堂碑記〉：“自昔西漢時，有宗徒聖多默者，初入中國，傳天主聖教；次則唐貞觀以後，有大秦國西士數人入中國傳教；又次明嘉靖時，聖方濟各入中國傳教；至萬曆時，西士利瑪竇等，先後接踵入中國傳教，譯有經典，著有書籍。”參（比）鐘鳴旦、（比）杜鼎克等編《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 2 冊，頁 303—305。
18. “Per così ingiusto doueua esser condannato, conforme la sentenza di Socrate, colui che parlasse contro il sole, come colui, chi gli negasse la bellezza dello splendore, col quale fa il giorno, del cui frutto, come parla Tortulliano, quello è fiore. Non farebbe minor colpa, anzi molto più enorme di colui, che trattando hora della conuersione della Cina, negasse

- à S. Francesco Xauerio, che egli sia stato il fiore del giorno della Gratia, la quale doppo tanti secoli già spenta, in essa, di nuouo rilucè alli Gentili di quella Monarchia.” 參 Alvaro Semedo, *Relatione della grande monarchia della Cina* (Romae: Sumptibus Hermann, 1643) , p.209.
19. Alvaro Semedo, *Relatione della grande monarchia della Cina*, p.211.
20. “E già consueto de gli Scrittori, che si fan da capo alle memorie della Cina, riconoscere scene dal Sauerio quel cominciarsene a diserrar le porte ... così a poco a poco, non solamente addomesticare la saluatichezza, ma, quel che sembra miracolo, sicurar la gelosia di stato ne’ Cinesi, sospettosissimi de gli stranieri, e nemici banditi di tutto il mondo.” 參 Daniello Bartoli, *Dell’istoria della Compagnia di Giesv. La Cina (terza parte dell’Asia)* (Roma: Nella Stamperia del Varese, 1663) , libro primo, pp. 2-3; 巴爾托利亦批評中國之自我封閉，參 *ibid*, p.152.
21. “Il promo che diede principio a questa guerra e cominciò a battere il muro fu il nostro besto padre Francesco Xaver, il quale, avendo fundate tutte la christianà dell’India e di Molucco, fu ultimamente a fundare la del Giappone con la felicità che dallo suo spirito apostico si sperava.” 參 Matteo Ricci, Pietro Tacchi Venturi (edita a cura del comitato per le onoranze nazionali con prolegomeni note e tavole dal) , *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, volume secondo, *Le lettere dalla Cina* (Macerata: Premiato Stabilimento Tipografico avv. Filippo Giorgetti, 1913) , p.103.
22. Matteo Ricci, Pasquale M. D’Elia (ed. e commentati da) , *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l’Europa e la Cina (1579-1615)* (sotto il patroncinio della Reale Accademia d’Italia) , volume I, *Storia dell’ introduzione del Cristianesimo in Cina, Parte I: Libri I-III* (Roma: La Libreria dello Stato, 1942) , p.13.
23. Francisco Javier, Georgius Schurhammer et Iosephus Wicki (ediderunt) , Francisco Zurbano (editio photostatica et emendata a) , *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (Romae: Apud Monumenta Historica Soc. Iesu, 1996) , tomus I, p.12.

24. 同注 23, p.XLI.
25. 參（法）費賴之撰、馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》（北京：中華書局，1995），上冊，頁 20。
26. “Aunque para la apreciación de la obra misional integra de Valignano posea no menor entidad haber fundado la misión dentro della Cina, ahora coressponde solo seguir su labor concerniente a Japón. A la llegada de Valignano a Macao era esta ciudad, y siguió siéndolo los años de gobierno del visitador, más parte de la misión japonesa que de la china; unicamente nos interesa en aquella vertiente hacia Japón no como base de penetración en el continente.” 參 Alessandro Valignano, José Luis Alvarez-Taladriz（editados por），*Sumario de las cosas de Japón (1583); Adiciones del sumario de Japón (1592)*（Tokyo: Sophia Univeristy, 1954-），tomo I, p.34.
27. “（Cantón）ciudad muy principal adó van los portugese a contratar sus mercaderías. En este puerto hizieron los portugueses una población que es ya una pequeña ciudad, porque están en ella más de dozientas casas dellos y buen número de chrystianos. ... Y porque este trato de la China y Japón es el maior de quantos hai en esta parte Oriental, y este puerto es el paso para negociar en la India y pasar a Japón, por eso em poco tiempo se hizo muy grande esta población.” 參 Joseph Wicki（ed.），*Documenta Indica*, XIII（1583-1585）（Romae: Apud Institutum Historicum Societatis Iesu, 1975），pp.194-196.
28. “En este reyno de la China muy diferente de todos los más reinos y provincias Orientales, y parece que entrando en él se entra en uno Nuevo mundo. Tiene mucha semejança con Europe y aun le haze ventaja en muchas cosas. Es la China cosa muy grande: primeramente es toda de un solo rey, que es el más rico y obedecido de quantos reyes y señoes en el mundo hai...más rica, populosa y abundante de quantas hai en todo lo descubierto.” 同注 27, pp.194-196.
29. “De manera que aunque en los edificios no tienen la hechura ny hermosura de Europa, todavia las ciudades y villas así por la grandeza

y orden de las calles, y officials que están distintamente repartidos en ellas, como por el concurso de la gente y abundancia de todas las cosas necesarias, no son inferiores a las hermosas y grandes ciudades de Europa ... todas muy grandes como las más grandes de Europa y muchas dellas maiores.” 同注 27, p.197.

第一章

耶穌會士東來之政治背景



一、耶穌會士與葡萄牙保教權之關係

十六、十七世紀耶穌會士東來之政治背景，內容大抵包括數點。第一，耶穌會士來華背後之政治勢力，即西葡二國之所謂保教權，及 1622 年教廷之設立傳信部（Propagatio Fidei）。此中亦包括葡萄牙國王之拓展政策，例如腓聶普一世（King of Castile:1504-1506）即為東漸耶穌會士之宗主，此所代表之世俗權威（civil authorities）即與教宗所代表之教會權威（ecclesiastical authorities）相對。¹ 第二，即一部中葡關係史，尤其明代嘉靖（1522—1567）以降之海禁政策，及葡國急切建立在華貿易關係之外交目的。第三，是耶穌會士本身之政治策略。沙勿略乃東來耶穌會士第一人，踏足印度、日本及中國門戶上川島。然耶穌會並非最先東漸之傳教修會，方濟各會早於 1505 年已啟東漸傳教之先路。² 修會間之角力，亦為耶穌會修會本身政治問題之一。關於耶穌會之政治，十九世紀坡特謂耶穌會惟懂修會政治，故於世俗政治上並無既定立場。³ 此論大較上並不為錯。然耶穌會於海外傳教，世俗政治問題無可避免。本研究之大旨，即探究耶穌會與世俗政治之糾葛，及耶穌會於自身佈教發展過程中，其政治態度及策略之演進。

大航海時代伊始，十六世紀初，歐洲人向外殖民並拓展貿易，首發者為葡萄牙。耶穌會草創，採積極海外佈教政策，除獲教宗認可外，亦須得葡萄牙國王之大力支持。即得政教兩大勢力允准，耶穌會傳教活動方能實現。沙勿略先居羅馬，後轉從葡萄牙首都里斯本出發赴印，其原因固自有在。當然，航海必啟程於葡萄牙港，亦為關鍵因素之一。

葡萄牙及西班牙二國，於遠東之殖民角力相當激烈。⁴ 1493

年 5 月 3 日及 4 日，教宗亞歷山大六世（在位：1492－1503）兩度發出詔書（或敕令），平分兩國之遠東勢力，即所謂“葡萄牙保教權”（Padroado）及“西班牙皇家保教權”（Patronato Real；按：卡斯蒂利亞 [Castilla] 指中世紀西班牙中部王國）；翌年（1494），二國簽定托德西拉斯條約（Spanish: El Tratado de Tordesillas；Portuguese：O Tratado de Tordesilhas；English：The Treaty of Tordesillas），平分二國歐洲以外之拓展勢力。以佛得角群島（Cape Verde islands）以西 370 里格（leagues）南北經線為界（line of demarcation），⁵ 葡萄牙領有保教權，故原非葡萄牙政治勢力範圍之區域，亦因保教權而操縱於葡人之手，包括好望角以東一大片地方，即東非諸國、阿拉伯、波斯、印度、東印度及中國等。此即“保教權”得以擴張勢力之道。⁶ 然而，托德西拉斯條約於勢力範圍之界定不甚明確，其後西葡二國各自表述。今存最早之葡萄牙說法，見於 1502 年空廷諾所繪之投影圖（The Cantino planisphere）。⁷

1512 年伊始，葡萄牙殖民勢力已出沒於班達海（Laut Banda）及馬魯古（Molucca Sea）水域一帶。因當時地理知識所限，條約所劃分之遠東勢力範圍界線非常模糊，故查理斯五世（King of Spain as Charles V: 1516-1556; Holy Roman Emperor: 1519-1556）得以窺伺滿刺加及馬魯古群島。⁸ 考二十世紀初，葡萄牙地圖學家廓鐵桑《十五、十六世紀葡萄牙地圖學及地圖》（*Cartografia e cartografos portugueses dos seculos XV e XVI*）第一卷注釋謂：

1515 年，阿爾法里茲亦首次抵中國沿海區域，乘船至塔曼河，並於當地樹立紀念碑。另一方面，努列茲於 1513 年方始抵太平洋東面水域。1511 或 1515 年前所有地圖（對此地帶）皆不確定，全為幻想或假設。⁹

當代耶穌會士胡拔·雅各於其所編《馬魯古文獻》(*Documenta Malucensia*)卷一注釋中指出，當時“西班牙亞德”(Spaniard)一字並非與葡萄牙相對。¹⁰馬魯古於高一志《聖人行實》顯修卷四〈方濟各沙勿略〉作“瑪路各”，《明史》之〈外國傳四〉則作“美洛居”，今屬印尼。¹¹馬魯古為數島組成，即帖那特(Ternate)、提多列(Tidore)、莫提(Moti)、馬克安(Makian)、巴坎(Bacan)，皆據哈勒馬和拉(Halmahera; Jailolo)西岸；以產香料(spice)及丁香(clove)著名，故稱“香料島國”。五島之中，僅帖那特一國國王稱“蘇丹”(sultan)，餘者皆稱印度國王“拉札”(raja)；絕大部分統治者皆為穆斯林。一般以為，伊斯蘭文化之傳入馬魯古，乃爪哇人(Javanese)、波斯人(Persians)及阿拉伯人(Arabs)所促成。¹²耶穌會士范禮安《東印度耶穌會之創始及其發展史》(*Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales [1542-1564]*)謂：“帖那特國王實為宗主，他國皆對之頗存臣服及尊敬之意”(El rei de Ternate es principal señor, a quien los otros tienen en cierta manera subjección y respecto)。¹³然可怪者，乃帖那特國王卻向葡萄牙天主教國王稱臣。¹⁴

1542年5月，沙勿略抵果阿。受葡萄牙國王之命及教宗訓示，沙氏任傳教士代表及教廷大使，“盡早”(quanto citius)前赴諸島嶼及各省區等。1546年5月10日，沙勿略於信中以西班牙文謂：

於馬魯古此地，異教徒[按：指無信奉上帝者]較摩爾人[按：摩爾人信奉伊斯蘭教]為多。二者關係惡劣之甚。摩爾人欲令異教徒成為摩爾人[即改宗伊斯蘭教]，成其俘虜。異教徒不願改宗伊斯蘭信仰、更不願成其俘虜。若向

彼等傳揚真理，彼等全體即成耶教徒，因異教徒寧改宗耶教，亦不願成為摩爾人 [改宗伊斯蘭教] 。

¹⁵

傳教士海外傳教，必須仰賴具規模之政治及經濟勢力支持，否則徒具宗教熱誠，不能盼望取得實際成果。不憑藉政治勢力，宗教活動之展開其實相當有限，即如佛教於我國魏晉南北朝時期自西域傳入，鳩摩羅什亦先後依靠石勒及苻堅等人。釋慧皎（497—554）《高僧傳》卷五載道安（312—385）名言，謂“今遭凶年。不依國主，則法事難立；又教化之體，宜令廣布”¹⁶。聖人復起，難易斯言。此一點，拉克亦有注意，彼謂依靠世俗之力量並不奇怪。¹⁷ 氏亦提及宗教雖仰賴政權支持，然兩方面所抱持之意見早於經營印度時已然南轅北轍，矛盾及磨擦必不得免。¹⁸ 僅以沙勿略而論，已與當時政治勢力於傳教問題上觀點分歧。沙勿略反對強迫信教，堅持純粹宗教理念，主張教育年輕一代，體恤奴隸、並訓練當地神職人員等，其所取溫文和善之傳教方法，世俗勢力不予認同，以為步伐太慢。¹⁹ 耶穌會士巴爾托利所撰史著，護教色彩相當明顯。其《亞洲耶穌會史第二部分·日本篇》（*Istoria della Compagnia di Gesù. Il Giappone. Seconda Parte dell'Asia*）強調耶穌會士與葡萄牙人並無直接聯繫：

（耶穌會）與最近種種事情並無接觸。謂其介入葡萄牙國與日本人經商之事，乃無稽之談，並無確鑿無疑之理據。²⁰

今德人舒爾哈馬爾指出：“印度傳教士之主要障礙，乃葡萄牙商家、士兵及政務人員鎮壓新改宗之耶教徒。沙氏友人華茲代牧於1454年年初前往葡萄牙，向國王稟報此事。”²¹

不能否認，沙勿略重視富宗教意義之活動，遠多於具政治意義之活動。沙勿略所撰書信，除向葡萄牙國王舉薦佈教人才外，絕大部分所言皆屬傳教問題。此與以政治管理能力掛帥之范禮安，形成鮮明之對比。沙氏一直躬身傳教，並替人治病、看望囚犯及教育兒童與奴隸、興辦學校及成立教會等。1541年1月，沙勿略身在非州莫桑比克（Mozambique），西班牙文書信中謂：

我等抵此地，照料來我船隊之窮苦病人，教彼等懺悔、受聖體、並助其安息主懷。²²

1542年9月，沙勿略撰信予羅耀拉，主張鼓勵領聖體儀式，而守護聖人節日及封齋節則可延期。因當時士兵作戰，商人奔波經營，故必須作取捨決定。此信件僅得殘卷傳世。舒爾哈馬爾謂：“此零章斷句，對聖者已出版書信，甚具價值之補充意義。聖者恆念另尋新方法及道路，於葡治印度振興嚴重式微之領聖體禮儀。”（*Unser Fragment bildet eine weltvolle Ergänzung zu den andern, bereits veröffentlichten Briefen des Heiligen, worin er immer neue Mittel und Wege sucht, um den stark gesunkenen Sakramentenemfang in Portugiesisch-Indien zu heben.*）²³

筆者以為，耶穌會東來勢力，與葡萄牙殖民勢力於眾多範圍上皆具牽連，然於數方面，二者必須區隔，方能尋求對歷史具深度之理解。舉例而言，倘耶穌會士在華活動稍遭險阻，殖民勢力何曾出手相救？沙勿略1552年欲入華佈教，卻遭葡人阻撓，故不得已而一人犯險，最終齎志而歿；死後亦不得及時安葬，葡人置之不理。法國人史式微〈聖沙勿略及中國〉（“*Saint François-Xavier et la Chine*”）一文謂：

除一二位外，聖十字之葡萄牙人對沙勿略重病纏身態

度冷漠。聖徒[按：沙勿略]身故，彼等亦不安排一恰如其分之葬禮。僅當中一位，助中國人安東尼奧及二位黑白混血者埋葬屍首[按：沙勿略之屍首]。²⁴

其後，利瑪竇深入中國內地，葡萄牙人根本不願相護，亦無力相護；湯若望遭誣陷而身繫囹圄，因忽來地震事而免死，其所依恃者，不過為其學識及道理而已。若必謂耶穌會士得蔭於政治保護下東來，則此政治保護之成績，實完全不合格。筆者並非籠統認為，明末清初在華耶穌會士皆必為君子善人。就個別傳教士而論，本書所涉及之數位耶穌會士，大抵在宗教及學術問題上皆抱有真誠。如此而已。

二、沙勿略與十六世紀中葡關係

一部中葡關係史，當從明代中葉，即明武宗（朱厚照，在位：1506—1522）正德及明世宗（朱厚熹，在位：1522—1567）嘉靖年間始。明武宗正德八年（1513），葡人阿爾法里茲進入珠江口屯門。今人布拉格撰《發現中國大陸》（*China landfall, 1513: Jorge Alvare voyage to China*）以記此事。²⁵ 1519年至1520年間，葡人安特洛德與中國開戰，中葡二國不睦，明政府驅逐“番鬼”，情勢劍拔弩張；加之倭寇作患，朝廷實施海禁，中國人不得西往，否則立遭放逐。中葡1548年浙江雙嶼之戰與1549年福建走馬溪之戰，可稱二國關係白熱化之具體反映（前此有1514年屯門之戰及1523年西草灣之戰）。1549年，沙勿略本欲入華，惟因海禁政策而作罷。海禁政策肇始於洪武年間（明太祖朱元璋，在位：1368—1399）。《明史》卷二百四十〈列傳第九十三〉載：

初，明祖定制，片板不許入海。承平久，奸民闖出入，勾倭人及佛郎機諸國入互市。閩人李光頭、歙人許棟踞寧波之雙嶼為之主，司其質契。勢家護持之，漳、泉為多，或與通婚姻。假濟渡為名，造雙桅大船，運載違禁物，將吏不敢詰也。²⁶

按此文與陳鶴（1757—1811）《明紀》卷三十三〈世宗紀六〉所載同。²⁷

然而，因貿易利潤甚豐，從商者無視海禁，紛紛鋌而走險，活躍於華東及華南沿海一帶，並及於南洋，例如當時暹羅、滿刺加等國。1548年，葡萄牙人虐待中國人，激起政府驅逐外商。當時葡商未售之貨物大量囤積，經濟損失相當慘重。1549年，葡商迪俄果·皮雷拉及其同僚知悉情勢不妙，乃旋運貨至兩艘中國大船，二船停泊於福建外岸走馬溪。此船船長乃葡人伯着及藍撒樂提·皮雷拉；船員則包括嘎理歐提·皮雷拉、羅普斯、拉彌羅及亞瑪羅·皮雷拉，等等。此兩艘船其後遭明政府查收。

此沒收大船事件，於中葡關係史上相當有名，乃史冊所必記。然前輩學者如張維華先生及戴裔煊先生等，並未參考沙勿略書信；而研究沙勿略之專家，亦未必通讀中國古籍。舒爾哈馬爾即不諳中文，自言須請教意大利人德禮賢。²⁸又舒氏論1552年前後之中葡關係史，幾無條件信服葡人克魯茲之史作。

據舒爾哈馬爾所述，葡人書信乃“兩艘船事件”之西文原始史料。其中一通為羅普斯所書，1551年10月14日寄予迪俄果，手稿本度藏里斯本東坡塔（Torre do Tombo），舒爾哈馬爾撰〈聖沙勿略中國計劃探源〉（“Der Ursprung des Chinaplans des hl. Franz Xaver”）一文，1953年發表於《耶穌會歷史檔案期刊》（*Archivum historicum Societatis Iesu*）第二十二期，1964

年收入《沙勿略研究論集》(*Xaveriana*)一書。²⁹另一通，為拉彌羅所撰，寄予葡萄牙商人。原稿1924年亦發現於里斯本東坡塔，發表於上揭〈探源〉一文中。其補充材料，尚有著名耶穌會士赤普1907年出版《從遠古以迄1600年之日中關係》(*Japans Beziehungen zu China seit den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1600*)一書。皮雷拉·亞瑪羅之報告書，題作《居中國近十四年光景、一位名皮雷拉·亞瑪羅者從中國所發之通信》(*Enformação da China que houve de num Portuguez por nome Amaro Pereira, que está preso ha 14 annos em Cantam*)，1562年12月10日從果阿寄返葡萄牙。惜此報告未嘗公開發表。

據舒爾哈馬爾《沙勿略研究論集》所引上揭西文材料，盧鏜訛稱葡商為海盜，沒收兩艘船所載貨物，並活擒外國人及四位滿刺加國王。囚犯從泉州押解福州，押送過程大肆鋪張，橫額以斗大漢字列出滿刺加四位國王姓名。四國王肩負枷鎖，葡萄牙人則蹲坐雞籠。頭顱伸出，頸上繫鉗木板；不許飲食、不得如廁。抵福州時，囚犯虛弱之甚，不復站立如常，二人更倒地斃命。葡人遭囚禁福州約二十二個月，即從1549年至1551年初。盧鏜因恐陰謀敗露，遂一併襲殺相關之中國船員及其親屬。明世宗遣杜汝禎徹查此案，並公開鞫訊。其後查得外國人無辜，故判其無罪釋放。盧鏜及朱紘既為禍首，判以斬首極刑。此裁決激起極大迴響。二位地方官品位頗高，卻因外國人得直而論死，百姓議論紛紛。朱氏於行刑前自殺。³⁰

中葡關係與倭寇問題密不可分。關於倭寇，中國史籍記載不乏。大較言之，可參《明世宗實錄》嘉靖二年（1523）、二十六年至二十九年（1547—1550）等，胡宗憲（？—1565）主持、鄭若曾（1503—1570）所撰《籌海圖編》卷五〈浙江倭

變記》，謝杰（1574年進士）《虔臺倭纂》，鄭舜功《日本一覽》卷六，俞大猷（？—1580）《正氣堂集》，黃俛卿《倭患考原》，采九德《倭變事略》，王士騏（1589年進士）輯《皇明馭倭錄》，張燮（1574—1640）《東西洋考》卷七，劉振《識大錄》，谷永泰（1620—1690）《明史紀事本末》卷五十五〈沿海倭亂〉，《漳州府志》，《廣東通志》，等等。

當代學者之研究，謂1523年爭貢事件後，屬“倭寇後期”，稱“嘉靖大倭寇”。此時期所謂“倭寇”，實為佛郎機，故又稱“後期假倭”。³¹ 研究倭寇之期刊論文甚多，不能備引（早期研究者有陳文石、林仁川、王守稼；近年則有樊樹志、刁書仁、賈永祿、熊海萍、劉文兵、劉國華、王冬青、潘如丹等）。又學者多有整理倭寇史料，例如鄭樑生編校《明代倭寇史料》（1987年始陸續出版）；王琳乾、吳坤祥、陳驊輯校《明代倭寇禍潮與潮汕軍民抗倭資料》（2000）及姜亞沙、經莉、陳湛綺編《御倭史料匯編》（2004）等。

《明世宗實錄》卷三百三十嘉靖二十六年（1547）十一月載：

佛郎機國夷人入掠福建漳州，海道副使柯喬御之，遁去。巡按御使金成以聞，且劾浯嶼指揮丁桐及去任海道副使姚翔鳳受金贖貨，縱之入境，乞正其罪。詔：以桐及翔鳳，令巡按御史執來京究治。防禁事宜兵部詳議以聞。³²

《明世宗實錄》卷三百四十七嘉靖二十八年（1549）四月載：

巡視浙江都御史朱紈疏報詔安之捷因言閩賊蟠結已深，成擒之後姦宄切齒，變且不測，臣訊得所俘偽[為]千總李光頭等九十六人，交通內應，即以便宜檄都指揮盧鏗海道副使柯喬斬之。部臣請下巡按勘覈已，御史陳九德

劾紈不俟奏覆，擅專刑戮，請治其罪，並坐鏜及喬等，詔兵部會三法司雜議，言紈原奉勅，許以便宜行事，顧賊擒於二月奏發，於三月似非臨陣者比，宜俟得旨行刑。鏜、喬皆不得為無過，然事難遙度，請遣風力，憲臣往驗其事，得旨，令給事中一員會巡按御史覈實具報。沿海懼居民亟令所司安輯，毋致殃及無辜，紈羅織待勘；鏜、喬等下所遣官訊之已，乃遣兵科給事中杜汝貞往勘。³³

《明世宗實錄》卷三百四十七嘉靖二十八年（1549）七月載：

初，巡視浙福右副都御史朱紈既報浯嶼擒獲夷王之捷，隨奏：夷患率中國並海居民為之前後勾引，則有若長嶼喇噠林恭等往來接濟，則有若大擔嶼奸民姚光瑞等，無慮百十餘人。今欲遏止將來之患，必須引絕排根，永絕禍本。乞下法司議所以正典憲、威奸慝者。紈尋去任都察院議，下巡按福建御史轉行巡視海道都司等官，緝捕前項奸徒并土豪為淵藪者，悉正以法。至于見獲佛郎機國王三人，亦宜審其情犯，大彰國法。仍移檄各處，有能告捕魁惡者重賞；首改自新者聽免本罪。且浙福海患相沿，出此入彼，宜令兩省諸臣一體會識施行。報可。³⁴

《明史》卷二百五〈列傳第九十三〉載：

紈討平覆鼎山賊，明年將進攻雙嶼，使副使柯喬、都指揮黎秀分駐漳、泉、福、寧，遇賊奔逸，使都司盧鏜將福清兵由海門進。而日本貢使周良毀舊約，以六百人先期至。紈奉詔便宜處分。度不可卻，乃要良自請，後不為例。錄其船，延良入寧波賓館。奸民投書激變，紈防範密，計不得行。夏四月，鏜遇賊於九山洋，俘日本國人稽

天，許棟亦就擒。棟黨汪直等收餘眾道，鏜築塞雙嶼而還。番舶後至者不得入，分泊南麂、礁門、青山、下八諸島。勢家既失利，則宣言被擒者皆良民，非賊黨，用搖惑人心…… 紈上疏曰：“今海禁分明，不知何由被虜，何由脅從。若以入番導寇為強盜，海洋敵對為拒捕，臣之愚暗，實所未解。”遂以便宜行戮。紈執法既堅，勢家皆懼，貢使周良安插已定，閩人林懋和為主客司，宣言宜發回其使。紈以中國制馭諸番，宜守大信，疏爭之強。且曰：“去外國盜易，去中國盜難。去中國瀕海之盜猶易，去中國衣冠之盜尤難。”閩、浙人益恨之，竟勒周良還泊海嶼，以俟貢期。吏部用御使閩人周亮及給事中葉鏜言，奏改紈巡視，以殺其權。紈憤，又明年春上疏言：“臣整頓海防，稍有次第，亮欲侵削臣權，致屬吏不肯用命。”既又陳明國是、正憲體、定紀綱、扼要害、除禍本、重斷決六事，語多憤激。中朝士大夫先入浙、閩，人言亦有不悅紈者矣。紈前討溫、盤、南麂諸賊，連戰三月，大破之，還平處州礦盜。其年三月，佛郎機國人行劫至詔安。紈擊破其渠李光頭等九十六人，復以便宜戮之。具狀聞，語復侵諸世家。御史陳九德遂劾紈擅殺。落紈職，命兵科都給事杜汝禎按問。紈聞之，慷慨流涕曰：“吾貧且病，又負氣，不任對簿。縱天子不欲死我，閩、浙人必殺我。吾死，自決之，不須人也。”製壙志，作自命詞，仰藥死。二十九年，給事汝禎、巡按御史陳宗夔還，稱奸民鬻販拒捕，無僭號流劫事，坐紈擅殺。詔逮紈，紈已前死。柯喬、盧鏜等并論重辟。紈清強峭直，勇於任事。欲為國家杜亂源，乃為勢家構陷，朝野太息。自紈死，罷巡視大臣不設，中外搖

手不敢言海禁事。³⁵

《明史》卷三百二十五〈外國傳六·佛郎機〉載：

二十八年又犯詔安。官軍迎擊於走馬溪，生擒賊首李光頭等九十六人，餘遁去。統用便宜斬之。怨統者御史陳九德遂劾其專擅，帝遣給事中杜汝禎往驗，言“此滿刺加商人，歲招海濱無賴之徒，往來鬻販，無僭號流劫事。統擅自行誅，誠如御史所劾”。統遂被逮，自殺。蓋不知滿刺加即佛郎機也。³⁶

按戴裔煊先生〈《明史·佛郎機傳箋正》〉謂“蓋不知滿刺加即佛郎機也”一句不確。若杜汝禎等明言為佛郎機，則恐當時與佛郎機狼狽為奸之勢家大族即受牽連。³⁷

胡宗憲主持、鄭若曾撰《籌海圖編》卷四載：

漳潮乃濱海之地，廣福人以四方客貨預藏於民家。倭至，售之。倭人但有銀置買，不似西洋人載貨而來、換貨而去也。故中國欲知倭寇消息，但令人往南粵，飾為商人，與之交易，即廉得其來與不來、與來數之多寡，而一年之內，事情無不知矣。³⁸

《籌海圖編》卷五載：

時海壖多警，軍無紀律，浙福二省，互相牴牾，賊得肆志。議者請設巡視都御史以節制之。上命朱公統行，公至，即行。二省守巡諸官各分信地，或戰或守，皆有專責，而以福建都指揮盧鏜諳海上事，即以委之。鏜乃與海道副使魏一泰備倭。指揮劉恩至、張四維、張漢等部署兵船集港口挑之。³⁹

（三十四年）至五月朔，倭突嘉興，經遣參將盧鏜督保靖兵援，以大猷督永順兵由泖湖趨平望，以克寬引舟師由中路擊之，合戰於王江涇，斬賊首一千九百餘級，焚溺死者甚眾。自軍興來稱戰功第一。⁴⁰

清代湯彝《盾墨》卷三〈粵海捕盜記〉云：

歲癸巳〔按：嘉靖二十六年，即1547年〕，大司馬盧公以粵多盜，檄有司捕之。舉其勤者，黜其惰者……公之檄愈嚴，舉勤黜惰愈急，有司捕之亦愈力，盜復逸。越南海上有司私相謂曰：“如是庶可以已乎”，而公不之許。咨越南長會我舟師捕之，必盡獲迺止。⁴¹

清末王頌蔚（1848—1895）《明史考證攷逸》卷四十論《明史·列傳第二百一十》之〈外國三·日本傳〉中〈由是浙閩大姓素為倭內主者失利為怨讎〉條下云：

按是時佛郎機米商至，漳民畏紈厲禁，不與通，商人與漳民格鬪，紈令都指揮使盧鏜、海道副使柯喬悉殺之。御使陳九德核其專擅濫殺，罷紈，下鏜、喬吏；命給事王家楨即訊，如御吏言。鏜喬論死，逮紈至京；紈自殺。於是當事者以紈為戒。⁴²

朱紈《甓餘雜集》卷五（按：戴裔煊先生誤作卷六）〈六報閩海捷音事〉條載：

據委官福建都指揮使司軍政掌印署都指揮僉事盧鏜、福建按察司巡視海道副使柯喬各呈稱，嘉靖二十八年正月二十六等日，舊浯嶼夾板、尖艚、叭喇唬等項賊船同佛狼機國夷王船，陸續追逐出境，內有夷船，於二月十一日復

回，至詔安縣。洪淡巡檢司地方靈宮澳下灣拋泊。盧鏜、柯喬會同分布軍門原委中軍福州左衛指揮使陳言領福清海滄兵……盧鏜懸示千金重賞，離間夷心；柯喬委詔安典史陸鉄撫諭梅嶺田傳巨姓，俱各効順出兵，埋伏賊夷所泊山頂。本月二十日，兵船發走馬溪；次日，賊夷各持鳥銃上山，被梅嶺伏兵亂石打，跑走下船。盧鏜親自搥鼓督陣，將夷王船二隻、哨船一隻、叭喇唬船四隻圍住，賊夷對敵不過。除銃鏢矢石落水及連船飄沉不計外，生擒佛狼機國王三名……⁴³

臣查訪得佛郎機國本名蘇文唵賴國，原係暹邏國附庸恃其崛強橫行海外諸島夷人竝皆畏之。⁴⁴

按今人廖火珂先生（1953－）已然指出，《甓餘雜集》所記兩艘船事件始末，乃最詳細之漢文資料。⁴⁵

筆者以為，於觀點上，中西文史料較然不同：西方人對殖民罪惡着墨無多，“兩艘船事件”不過為地方官員迫害外商而已。是以明政府判葡囚上訴得直，關鍵在葡囚“以理服人”。西文資料強調盧鏜使詐，濫殺無辜，漢文著作則反言盧氏英勇：《明史》卷二百十二評盧鏜云：“鏜有將略。倭難初興，諸將悉望風潰敗。獨鏜與湯克寬敢戰，名亞俞、戚云。”⁴⁶上文引湯棟《盾墨》之評論亦為一例；又漢籍論朱紈獲罪，在朱氏激怒從事海上貿易之世家大族，並招致其他官員之嫉恨，如陳九德之劾其擅殺，“不俟奏覆”。漢籍強調佛郎機與閩地豪強狼狽為奸，西文資料則輕描淡寫。內容上之不同，最關鍵者乃《明世宗實錄》卷三百四十七及《甓餘雜集》卷五言佛郎機國王三名，西文則言四名。

西方人論此事，言葡人於訴訟得勝，中國官員問斬；卻忽略朱紘雖自殺，盧鏜竟得免死，其後隨唐順之（1507—1560）抗倭，更戴罪立功。《明史》卷二百五〈列傳第九十三〉載：

順之以御賊上策，當截之海外，縱使登陸，則內地咸受禍。乃躬泛海，自江陰抵蛟門大洋，一晝夜行六七百里。從者咸驚嘔，順之意氣自如。倭泊崇明三沙，督舟師邀之海外。斬馘一百二十，沉其舟十三。擢太僕少卿。宗憲言順之權輕，乃加右通政。順之聞賊犯江北，急令總兵官盧鏜拒三沙，自率副總兵劉顯馳援……三沙又屢告急，順之乃復援三沙。督鏜、顯進擊，再失利。順之憤，親躍馬布陣。賊構高樓望官軍，見順之軍整，堅壁不出。顯請退師，順之不可，持刀直前，去賊營百餘步。鏜、顯懼失利，固要順之還。時盛暑，居海舟兩月，遂得疾，返太倉。李遂改官南京，即擢順之右僉都御史，代遂巡撫。順之疾甚，以兵事棘，不敢辭。渡江，賊已為遂等所滅。淮、揚適大饑，條上海防善後九事。⁴⁷

關於盧鏜，《明史》卷二百十二〈列傳第一百〉載：

盧鏜，汝寧衛人。嘉靖時由世廕歷福建都指揮僉事，為都御史朱紘所任。紘自殺，鏜亦論死。尋赦免。以故官備倭福建，遷都指揮。擊賊嘉興，敗，責戴罪。尋擢參將，分守浙東濱海諸郡，與副將大猷大破賊王江涇。旋督保靖士兵及蜀將陳正元兵擊賊張莊，焚其壘……旋以薦擢協守江浙副總兵。賊陷仙居，趨台州，鏜破之彭溪，乃與胡宗憲共謀滅徐海。宗憲招汪直，鏜亦說日本使善妙令擒直，直與日本貳，卒伏誅。倭犯江北，鏜馳援破之，又敗

北洋倭二十餘艘。賊斂舟三沙，復流劫江北，巡撫李遂劾鐘縱賊，鐘已擢都督僉事，為江南、浙江總兵官，奪職視事。以通政唐順之薦，復職如初。尋以誅汪直功，進都督同知。倭復犯浙東，水陸十餘戰，斬首千四百有奇。總督宗憲以蕩平聞，鐘復增俸資金。鐘擢用由宗憲，宗憲敗，給事中邱橈劾鐘入罪。逮治，免歸。⁴⁸

葡囚問題與沙勿略佈教發展，關係甚大。沙氏撰信予葡萄牙國王，請求國王以外交途徑平息中葡紛爭，並遣使入華。1551年10月14日，葡人羅普斯從獄中去信沙勿略，後由皮雷拉·迪俄果送抵沙勿略處。⁴⁹ 據舒爾哈馬爾所述，皮雷拉·迪俄果向沙氏出示之書札共兩封，分別為藍撒樂提·皮雷拉及此羅普斯所撰，然前者早已不存，我等無由得見。羅普斯信中請求葡商向葡萄牙國王奏請，以外交手段向中國交涉，以營救身繫囹圄之葡國人。此國家級外交手段之建議，令沙勿略興奮莫名，以為赴中國佈教有望。⁵⁰ 沙氏亦積極推薦使節人選。1552年1月29日，沙氏撰信予羅耀拉，略言其啟航中國之計劃。迪俄果亦預備胡椒等厚禮，以朝貢於中國；沙氏亦薦數人偕行。舒爾哈馬爾葡萄牙文謂：

沙勿略於上川遇上皮雷拉·迪俄果。皮雷拉·迪俄果向彼出示羅普斯於中國內陸所撰書信一通，言及葡萄牙人兩艘船如何落入中國人手上，並向沙氏請求，由管治印度者委派大使，進入將所有外國人拒諸門外之中國，並釋放困於內地之葡萄牙人。此一通信，改變沙勿略原有計劃。⁵¹

維克拉丁文注釋亦云：

沙勿略從豐後折返印度，已準備翌年即回日本。然得

皮雷拉出示廣東葡囚書信，邀沙氏遣使團一同潛進中國，並釋放葡囚。從日本來印之沙勿略，聞此甚為振奮，遂更改計劃，從印度啟航中國。⁵²

然一切計劃，最終告吹。駐滿刺加之葡萄牙海軍上將亞爾太德以武力迫使迪俄果等折返滿刺加。沙勿略對此失望之甚，亦深感愧疚。1552年6月25日，沙氏予皮雷拉·迪俄果之函件中自責不已，以為自己摧毀中國之行，並連累迪俄果。維克提要云“沙勿略及皮雷拉之罪過，令中國使節之行失敗收場”（*Fatetur suis et Pereirae peccatis tribuendum, quod legatio lusitana ad Sinas impedita sit*）⁵³；“沙勿略因毀掉友人而痛苦不堪”（*Dolor vehemens Xaverii de amici ruina*）⁵⁴。沙氏說：“足下與僕二人罪過之深，無他者可比，實無資格事奉天主。”⁵⁵“祈求足下勿復與僕同處，加深僕之罪孽。若僕再見足下，僕更感痛苦不堪，因僕即憶起，乃僕毀掉足下。”⁵⁶

1552年7月16日，沙勿略於書信中，謂上帝必懲治亞爾太德：“我等上主將離棄亞爾太德，恐怕懲處之厲超出其想像。”（*Deos Nosso Senhor lhe perdoe, porque me temo que Deos o castigue mais do que elle cuida.*）⁵⁷考《沙勿略書信及其文字集》編注者維克拉丁文注釋云：

亞爾太德乃瓦斯科·達珈瑪之子。1541年偕沙勿略啟航同赴滿刺加。又1550年取代修瓦繼任滿刺加首長。1551年成當地海軍上將。當海軍上將時，阻撓皮雷拉及沙勿略前往中國，故1554年遭免職，並押解返葡萄牙。⁵⁸

今德國人斯維爾捏克出版、克瑙埃德譯《方濟各·沙勿略：書信及文獻 1535—1552》（*Franz Xaver: Briefe und Dokumente 1535-*

1552) 注釋云：

亞爾太德·達伽瑪乃瓦斯科·達伽瑪幼子。1541年與沙勿略一同啟航赴印。1551年為滿刺加海軍上將。以此身份阻撓皮雷拉·迪俄果及沙勿略入華。迪俄果與沙勿略本已獲國王御准入華。故1554年亞爾太德遭免職，為階下囚，押解返葡萄牙，最終死於葡國。⁵⁹

按此言亞爾太德違抗教宗之命，見於沙氏書信。1552年7月21日，沙氏予巴爾切烏斯函件中，謂已責成皮里茲撰述驅逐亞爾太德之始末：

別以為余於滿刺加遭受迫害，細論之：此並非迫害。余已去信責成皮里茲詳述此事。皮里茲所述，互亞爾太德之遭驅逐，皆咎由自取。彼阻撓傳揚天主福音之使節入華，並違抗以耶穌會名義由教宗保祿下達勅令，其放肆之行，乖離事奉天主之事工……此後神甫以耶穌會名義再度赴日或入華，皆不得阻撓。⁶⁰

其後沙勿略改而仰賴商人之助以赴廣東，孤身犯險。

筆者以為，“兩艘船事件”，與本文相關者，重點有二：第一，此事明顯屬政治問題，或外交問題（即中葡關係史問題）。中葡二國關係因葡囚問題而反覆不定。1553年至1554年，葡萄牙船長蘇撒與中國地方官如汪柏等達成協議，容許葡商貿易活動，條件則為葡萄牙人繳納經常性關稅。是以對西方人而言，澳門開埠，沙勿略亦薄有功勞。⁶¹故今葡萄牙學者理高《葡萄牙在日本》（*A presença de Portugal em Macau*）作一小結謂，若加沙勿略數年，蘇撒得與中國交涉，改善中葡關係，或未可知。⁶²1557年以降，葡萄牙人必志於修好中葡關係。

復次，乃於文化交流上具重大意義。據《東方學》（*Orientalia*）所記，葡人重獲自由後，於中國內陸四處遊歷，從福州入廣西桂林，途中攀山越嶺、涉水渡河；且獲多件江西名盜，故須謹慎照拂行李。廣西途上，葡人眼見西北方大山一座，因問：“此大山背後，何種人類所居？”答曰：“盜賊、及與我等語言不通之民族所居，不時東來侵擾，並大肆破壞。”（*Räuber und Leute, deren Sprache wir nicht verstehen, und die oft herabkommen und grossen Schaden anrichten.*）⁶³ 嘎理歐提·皮雷拉《中國見聞錄》（*Algumas coisas sabidas da China*）對中國行政及司法制度稱頌不已。此書部分內容其後為耶穌會士所刪，乃迄 1992 年，葡萄牙教授魯萊羅方整理此書全文發表。嘎理歐提·皮雷拉所撰報告書，1561 年 12 月從果阿寄返歐洲。理察·維里斯撰 *Certain reports of China, learned through the Portugals there imprisoned, and chiefly by the relation of Galeote Pereira, a gentleman of good credit, that late prisoner in that country for many years*，意大利文本題作 *Nouvi Auisi Delle Indie Di Portogallo, Venuti nuouamente dalli R. Padri della compagnia di Giesu, e tradotti dalla lingua Spagnola nella italiana, Quarta Parte*，1565 年於威尼斯出版，原文則為葡萄牙文。克魯茲等所撰 *Tractado em que se contam muito por estenso as cousas da China* 一書所據，雖部分為親見親聞，但主要以失傳之嘎理歐提·皮雷拉報告為基礎。此書 1569 年於葡萄牙厄窩拉（Evora）出版；英譯本由英國人博克塞譯出，載 1953 年《耶穌會史檔案》期刊（*Archivum historicum Societatis Iesu*）。⁶⁴ 2004 年第二版發行；中譯本乃何高濟據英譯所譯，題作《十六世紀中國南部行紀》（1990）及《南明行紀》（2000）。廖大珂先生撰〈早期葡萄牙人在福建的通商與衝突〉

一文，其外文根據即何高濟之漢譯本。⁶⁵ 另一方面，當時察菲斯乃葡囚之一，後獲逃脫生還。此人於上川島與沙勿略詳談中國風俗習慣，例如糧食（Nahrung）、進餐方式（Essweise）、一夫多妻制（Vielweiberei）、買婚（Brautkauf）等。惜二人談話並無記錄，內容細節無考。⁶⁶

三、葡萄牙國王若奧三世與耶穌會士

接論葡萄牙國王問題，即葡萄牙國王對耶穌會士之政治保護問題。毫無疑問，當時葡萄牙國王若奧三世年青氣銳，舒爾哈馬爾形容若奧三世雄才大略之風度云：

一副令人敬畏之帝王氣象。舉止談吐從容謹慎；氣定神閒，揮灑自如。然其雙目呈綠藍色，帶幾分父親般之慈和溫善，瞬間即能贏得拜訪者之心。⁶⁷

若奧三世支持向外拓展政策，當中經濟問題實為最關鍵之考慮因素。自 1514 年始，葡萄牙力爭與中國友好通商，惟不果，已如前說。舒爾哈馬爾《聖沙勿略時代葡治亞洲及其周邊國家歷史之當代史料》（*Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesische-Asiens und seiner Nachbarer zur Zeit des Hl. Franz Xaver 1538-1552*）一書指出，此“不乏困難及挫折。自 1514 年伊始，葡萄牙人竭力爭取與中國友好通商，然皆失敗收場”（Aber auch an Schwierigkeiten und Rückschlägen fehlt es nicht. Seit 1514 bemühten sich die Portugiesen vergebens, mit China freundschaftliche Handelsbeziehungen zu bekommen）⁶⁸。舒氏指出，若奧三世對拓展問題甚感困擾，雖與印度貿易固不乏利潤，

卻於船隊經費開支極大。僅以 1538 年為例，所耗費者百萬黃金（Aber neben grossen Gewinnen brachte der Indienhandel auch grosse Verluste. Allein für die Flotte, die er 1538 dahin schickte, hatte er eine Million Gold leihen müssen）。⁶⁹ 根據皇家保教權，葡萄牙國王承擔耶穌會士傳教經費。滿刺加耶穌會士狄亞斯負責供應滿刺加神甫所需，每年耗費約六百克魯薩多，皆葡萄牙國王所予。1559 年 12 月 1 日，去信葡萄牙教省之托雷斯謂：

於季候風順風時，從此處為居滿刺加一眾神甫提供補給。即每年花費六百克魯薩多，以購買衣服及眾多物品，並寄予彼等，以維持其生活；此花費並及於居日本之一眾神甫。此一切皆從國王而來。⁷⁰

1552 年 1 月 31 日，沙勿略撰信予葡國國王，言及平托，強調其承擔建立山口（Yamaguchi）及豐後（Bungo）教堂之費用：平托嘗向沙氏貸款，於山口建築教堂：“其中一人為平托。彼借出金錢與聖者沙勿略，於日本建設第一所教堂。”（Uma desta pessoas é Fernão Mendes Pinto, que emprestou ao Santo no Japão o dinheiro para a primeira igreja naquela Missão.）⁷¹

平托事奉我等上主，於日本借出三百克魯薩多，乃得興建房子於山口。⁷²

若奧三世之所轄，不過一區區小國，人口約一百萬，當中五分之一為猶太人或奴隸，故稱“猶太天主教合一”之國家（un tout petit pays d'un million d'habitants, dont le cinquième peut-être est juif ou marrane, c'est-à-dire pratiquant des formes diverses de syncrétisme judéo-catholique）。⁷³ 必先指出，沙勿略本非選定赴印之耶穌會士。今法國人迪迪埃所撰《沙勿略小傳》（*Petite vie*

de Xavier) 一書稱：

因不可能全體會士出發赴印，故挑選當中兩位：即葡萄牙人羅德里格斯及西班牙人波巴迪拉。然醫生以發燒為由，不許後者出發。⁷⁴

究其實，若奧三世心情頗見矛盾。一方面，彼肯定耶穌會草創之傳教事業，亦因此而數度去信羅馬教宗，對耶穌會稱賞有加；另一方面，彼出於愛護沙勿略之情，欲挽留沙勿略等人於里斯本，並欲一睹神操之過程（*Der König wünsche auch die Exerzitiën zu sehen*）。⁷⁵ 此愛護之情，可略窺於沙勿略書信中。今考沙勿略數通書信，知沙氏亦明察國王之用心。1540年，國王尚未決定遣沙勿略赴印傳教。據年譜，早於1537年8月4日，葡萄牙國王正式批准耶穌會士往印度傳教。嗣後，國王若奧三世每每運用權力，安排具素質之助手，協助沙勿略。此亦可徵之於書信文字。1540年7月23日，沙氏給羅耀拉書信中道：“國王及王后待我等甚恩厚，並舉薦數位英才俊彥給我等，即正為當天我等所言、於宮廷上使其懺悔之年輕人。”⁷⁶ 沙氏予羅耀拉信以西班牙文道：“國王尚未決定是否派遣我等赴印。”（*El Rey no está del todo determinado para inbiarnos a las Indias.*）⁷⁷ 1541年3月，沙氏信中言：“不知稍後國王命令我等誰去誰留。”（*No sé qué es, que, despues que el Rey ordeno que algunos de nossotros qyedassen y otros fuessen.*）⁷⁸ 今存沙勿略給羅耀拉第一通書信（據維克注釋，3月21日羅耀拉嘗寄沙氏書信兩通），⁷⁹ 謂：

與伊佈利亞先生談論許多，其撰文予僕之指示，甚合僕之心。彼待僕甚恩厚、賜僕者多，盡力嘉惠我等人。⁸⁰

葡萄牙國王對耶穌會甚表支持，卻欲留沙勿略於里斯本處理

教務，例如管理學院等。然沙勿略往海外傳教之志向甚堅。舒爾哈馬爾指出：

沙勿略抱怨自己及羅德里格斯於葡萄牙遊手好閒，無急務承擔，然沙氏知悉將出發印度，能覓得補償，即甚慰，因彼以為，若十字架久擱置荒廢不用，則非復為篤信天主之士兵。⁸¹

舒爾哈馬爾《方濟各·沙勿略：其生平及其時代》（*Franz Xaver: sein Leben und seine Zeit*）第一卷第七章第一節謂：

當沙勿略隨羅耀拉於羅馬任耶穌會秘書之時，已與其遠方弟兄書信中言，隨時奉召往前線拚鬥，而中介人即馬斯喀仁哈斯神甫，彼為葡王特使，駐守教廷。⁸²

此公使名馬斯喀仁哈斯。舒氏注釋稱，關於此人之傳世史料甚鮮（*Die Literatur über Dom Pedro Mascarenhas ist weit zerstreut, eine Biographie fehlt*）。⁸³《沙勿略紀念文獻合集》（*Monumenta Xaveriana*）載，1540年3月，葡使馬斯喀仁哈斯撰信予羅耀拉，稱賞沙勿略：

私下與足下言，雖余罪咎揮之不去，無任愧疚，無人能比。余心中冰冷，而沙勿略一人足予我溫暖，予我精神所需之慰藉。⁸⁴

1540年3月16日，沙勿略從羅馬赴里斯本，此葡國公使即為同行。沙氏樂見眾多俗人得皈依天主，故甚欣賞當時葡國公使之傳教成就，尤其講道之技巧：

葡國公使貽贈僕之禮物甚多，非筆墨所能道，亦不知如何經受……公使能同時令禮拜堂聽道之人全部受聖體飯

依天主。⁸⁵

1540年7月23日，沙勿略撰信與羅耀拉，再次讚賞葡國公使：

對葡國公使及其全家尊敬萬分，從老到幼，皆甚讚美基督天主……尤其助人脫離種種險境，治家井井有條。其家儼然像宗教家庭，而不為世俗家庭。⁸⁶

約一年後，沙氏從里斯本出發赴印。馬斯喀仁哈斯嘗抵福建泉州，負責搜集情報。1554年至1555年間，馬斯喀仁哈斯於印度出任代君（*prorex [Vizekönig] Indiae annis 1554-1555*）。⁸⁷ 1555年，沙氏身故後，葡萄牙國王若奧三世即責成馬斯喀仁哈斯高度讚揚沙氏生平、著作、德行及其所作諸神跡，遍及全印度。⁸⁸

沙氏書信中，屢屢向葡王推薦傳教人才，例如1542年1月27日，沙氏去信羅德里格斯，謂：

請求我等恩惠及寬容，寄上羅馬，關於今年所撰信予國王之內容，請求派遣人才以撫慰此處忠誠之人民。為事奉我主，謹請求舉薦多人，負責警醒國王，故遣派彼等，以請求於聖者[按：指教宗]。⁸⁹

1548年1月26日，沙勿略於科欽（Cochin）撰信予葡萄牙國王若奧三世。此信乃舒爾哈馬爾1927年秋所發現兩封之一（*zwei ungedruckte Brief des Hl. Franz Xaver*），前此未嘗出版刊行，彌足珍貴。⁹⁰ 其實，1548年至1552年間，沙氏向國王舉薦德智兼備之人，不計其數。1552年1月31日，沙勿略撰信予葡國國王，信末謂：

為事奉上主，完成上主所命，請容僕舉薦多人，以應

付如此棘手問題。總體而言，彼等將自管其職分，不希望勞煩陛下。我主保守我等於印度之活動，而陛下多年來使之成長、壯大。⁹¹

四、耶穌會士與戰國時代之日本

一般而論，最早抵日本之歐洲人，乃葡萄牙商人。1543年，彼等與倭寇同船，漂流至九州種子島（Tanegashima），日本史稱“鉄砲の伝”（口僧文之玄呂撰《鉄砲記》）。據博克塞所云，一般學者如哈斯及舒爾哈馬爾等皆認定葡人踏足日本，當係1543年。日人岡本良知《十六世紀日歐交通史の研究》第二編第一章，謂葡萄牙人何時首度抵日，已難確考：“若問：將來究竟能否確考此問題，則不得不言：殆為無望。因不復能發現資料，足以推翻此成說。”⁹²

首先指出，自十六世紀文獻伊始，西文文獻皆以“王國”（*regno*）一詞以指稱大名之封國。中央權力如織田信長政權則稱“帝國”（*imperio*）。⁹³大名亦稱“君王”（*re*），例如“天王派遣使者以臨豐後之君主”（*personaggio d'ambasciadore del re del ciclo al re di Bungo*）⁹⁴。

日本戰國時代（約1467—1590），天下紛亂。十六世紀後期，織田信長與豐臣秀吉之霸業，最為著名。“火災、地震、戰爭及織田信長與豐臣秀吉之高壓手段，使城市面目全非。”⁹⁵沙勿略初抵日本，獲奉教大名庇護，方得開始佈教。奉教大名以九州三侯為最著，即大友義鎮、有馬晴信、大村純忠，餘者尚有木下勝俊、京極高吉、蒲生氏鄉、高山右近、小西行長、一條兼定、黑田孝高等，皆各自有洗禮名字。

織田早年對外國勢力及耶教發展多表優容。據日人奧野高広《信長と秀吉》所記，永祿十二年（1569），信長始引見宣教師。⁹⁶ 1581年春，范禮安即能謁見織田信長。日人海老澤有道於《排耶書》之〈解説〉指出，“信長保護耶教之最大理由，乃利用宗教思想，打壓與其自身對立之佛教勢力”（信長がキリシタンを保護した最大理由として、彼に対立するこれら仏教勢力を打倒するための思想力として利用する面があったことが認められている）。⁹⁷ 佛教淨土真宗鼓吹現世否定論，一時大行其道。當時本願寺教團勢力漸趨強大，動員農村眾門徒、武士及工商業者等，發起“一向一揆”（Ikkō Ikki），反對戰國爭亂。“對信長而言，耶教與佛教之爭，乃最佳時機。故積極伸出援手”（信長にとってキリスト教は、仏教勢力と対決する上で好都合であったため、積極的に援助の手を差し伸べた）⁹⁸。織田之反佛，原因之一，乃其父織田信秀病篤，一眾僧侶未能回天，信長以為迷信無能。然此說未能論定。

舒爾哈馬爾《沙勿略研究論集》謂：“織田信長大力支持傳教發展，然（不久即）遭殺害，一夜間權力變天，後繼者豐臣秀吉即迫害耶教。”⁹⁹

按 1582 年本能寺之變，日本史家亦有一說，謂織田實為自刃（jijin），並非遭其家臣明智光秀所殺。豐臣秀吉對傳教士態度強硬，鎮壓耶教。據日人辻善之助《增訂海外交通史話》一書，豐臣秀吉禁教之最大理由，乃懼怕商人及傳教士之勢力甚囂塵上，最終尾大不掉。若日本百姓信奉耶教，漸漸形成團體，即漸漸形成勢力，若不及時打壓，點點星火亦可燎原，最終威脅日本幕府政權專制統治。此外，傳教士並帶來西方文化，影響日本民族文化之特立獨行，更招惹國粹主義者之嫉恨。1587 年，豐

臣秀吉〈追放令〉開宗明義即謂“日本乃神國”（日本は、神国たるところ）。辻善之助云：

葡萄牙商人及宣教師行動之危險即在於此……日本西教史等等，皆言商人不法，放辟邪恣，胡作非為。彼等享有治外法權，遂強姦婦女、放蕩情慾。豐臣秀吉遂以為〔直譯：想像〕其為邪教，甚或認為，宣教士不過為其掩飾而已，其陰謀即在令日本帝國服從基督教國王。¹⁰⁰

按二位統帥似較然不同，然究其真實，二人意圖可謂不分軒輊：織田禮遇耶教教士，不過為戰略之權宜。權力未得穩固，故必採統戰政策，仰賴他力，消滅佛教勢力，以為經久之計。意大利人巴爾托利形容織田信長，極言其野心之火：

其勤奮無人能及，其擴張領土之雄心壯志，活於軍隊盛大之光榮中。不斷侵佔疆域，其最終目的，乃征服日本後，再征服中華帝國。¹⁰¹

晚清黃遵憲（1848－1905）《日本國志》卷七〈鄰交志〉下一載：

尋有意大利亞教僧至，大友義鎮首奉天主教，其法浸盛。及織田氏時，松永久秀、高山友祥等亦奉之。正親町帝天正二年〔按：1574年〕，南蠻船至，有教士稱宇留嘉伴的連〔原注：“教中師長曰伴的連。”按“伴的連”即Padre一字音譯〕。信長召至安土，問所由來，曰欲傳祆教。信長館之立正寺，召群臣議之。卒令見南蠻寺於京師，授以土田。而西人託商賈來傳教者陸續不絕，信長悟，欲逐之，未果。至文祿四年〔按：1595年〕，豐臣氏怒

其惑眾，乃收伴的連及其徒二十餘人械送長崎磔之，始禁祆教。然既所在蔓延，不能驟改，就刑者甚眾。¹⁰²

按此誤耶教為“祆教”。

日人箭內健次謂：

天正十四年[按：1586年]，大阪城新裝落成，豐臣邀請並盛大款待耶教宣教師，其目的與織田同樣，此乃統一大業未成前之過渡手段。為達成統一目標，當時之抵抗勢力即以寺院為代表。¹⁰³

十六、十七世紀記述戰國時代之耶穌會士，當以沙勿略、范禮安、弗洛伊斯、陸若漢及巴爾托利等為代表。惟巴爾托利雖為著名耶穌會史家，卻未嘗踏足中國及日本。¹⁰⁴ 阿爾瓦爾茲於《1583年日本事情扼要》(*Sumario de las cosas de Japón [1583]*)序謂：

范禮安所留下珍貴之文字，可鮮明反映當時史實始末。今所知此四分之一世紀，乃急促動盪之轉折時代，日本於政治、經濟、社會等結構方面改革急劇變革。“不穩定”……此乃范氏未能如願推動其福音傳教之最大妨礙。¹⁰⁵

弗洛伊斯，葡萄牙人，生於里斯本。1548年自行加入耶穌會，後赴印度，結識沙勿略。據舒爾哈馬爾《東方學研究論集》(*Orientalia*)所述，1562年，弗氏首次赴日，1563年7月抵日，居日凡三十多年之久。¹⁰⁶ 寓居京都(Miyako)多年，日本人比屋根安定名著《日本基督教史》第二卷第六章及第七章，詳述弗洛伊斯於京都佈教之事跡。弗洛伊斯隨沙勿略傳教，對沙氏稱許備至。此外，弗洛伊斯謁見戰國時代權傾一時之織田信長，並獲

織田氏厚待。比屋根安定《日本基督教史》指出，弗洛伊斯《日本史》（*História de Japam*）一書第一節，極言織田信長之風采及性格。¹⁰⁷ 此非奇事。織田掌權之初，與和田惟政、佐久間信盛協定，保護寓居“堺”（sakai）內弗洛伊斯之人身安全。¹⁰⁸ 弗氏嘗於與日僧日乘朝山宗教辯論中獲勝（日文稱“宗論” [Shyūron]）。晚年因工作繁重，身體虛弱不堪（*stets schwächliche Gesundheit der anstrengenden Arbeit*），1597年於日本長崎病故。¹⁰⁹ 氏以葡萄牙文撰著《日本史》，舒爾哈馬爾之德譯本 *Die Geschichte Japans (1549-1578)* 1926年於萊比錫（Leipzig）出版。¹¹⁰ 此《日本史》具相當之史料價值，乃研究十六世紀東西文化交流史之必讀文獻。弗氏死後四年，巡察使范禮安居澳門，亦嘗撰作《日本史》，然主要以傳教士為對象，名《日本天主教之創始及發展初探》（*Erstes Buch vom Anfang und Fortschritt der Christlichen Religion in Japan*），今大英圖書館（British Library）有藏十七世紀抄本（Additional Manuscripts 9857）。¹¹¹

海老澤有道謂，考察禁教原因，必不可忽略織田及豐臣二人神化自己之英雄信仰（信長、秀吉らの統一支配者が自己神化を凶った英雄信仰とを見落としていたことは、キリシタン禁制の理由を考察する場合に注意すべき点と言えよう）。¹¹² 日本從十二世紀武家時代伊始，武士道之英雄戰爭精神大行其道，於十六世紀戰國時代，武士統帥之相互廝殺，絕不輸於中國三國時代之梟雄政治。耶穌會士東來，此類武將大概不懂視之若夷狄，然非我族類之排外心態，必不得免。織田性格雖較沉實，然無將耶教作為己類之理由。慶長元年（1596），長崎二十六人殉教。1603年，德川家康統一天下，建立以將軍（Shōgun）為權力核心之幕府政權（Bakufu），更銳意打壓外教，禁止大名、武士等

信奉天主教。1636年，實行鎖國政策（Sakoku）：十七世紀日本最大教案，乃1638年仙台教案（Sendai），四位伴的連被捕（the arrest of four *Bateren* [Padres]），其中二人乃皈依耶教之日本人。當時西方宗教勢力，頗為強硬，“葡王、羅馬教宗及耶穌會士不時嚴禁事奉 Deus 之神及富之神”（ポルトガル国王、ローマ教皇は、イエズス会士らがデウスの神と富の神に兼ね仕えることをしばしば禁じた）¹¹³。1689年島原之亂後，更全面禁教，驅逐及迫害傳教士，敲響日葡貿易之喪鐘。¹¹⁴ 日本之耶教世紀遂告終結。乃及於1853年，柏利乘黑船來日，方重開關口。

耶穌會士之於日本佈教，雖因鎖國政策而終結，然對日本之影響之經久深遠，每每為日本學者所稱。雖佛教禪宗超克生死觀，對武士階層具一定之宗教感化作用，然幕府統治勢力片面利用所謂“儒家文化”以維護封建統治，令武士野性氣焰驟烈。巴爾托利形容當時奉教之日本貴族（nobili）及武士，“不時藏有《玫瑰經》於其鋼盔之內，其前有耶穌金像，胸上掛上十字架，當中數位信徒乃得憑昭昭明甚之天主愛護，以拯救其生命”¹¹⁵。加之貴族生活奢靡，僧侶腐敗，眾生難以安身立命，海老氏謂“佛教之社會事業，與其謂衰敗，不若謂此時代乃佛教之真空期為優”（仏教社会事業史上、最もそれが衰えているというより、なされていなかった時代である）¹¹⁶。耶穌會士東來，所代表者，乃一改革重生之修會，“人間觀”及人文主義之確立、世界視野之開闊、風俗習尚之包容，皆為當時思想進步之表徵，賦予“吉利支丹”嶄新之現代意義。日本著名思想家和辻哲郎撰《鎖國：日本の悲劇》一書，謂“當時日本人尚有僅存一點視界擴大之躍動……此時代特色正正為合理思考之追求，根深蒂固地發芽。此乃日後指導近世大規模運動之根本力量”（当時の

日本人が示したただ一つの視界拡大の動きがあった……この時代的特性のなかに根強く芽を吹き出した合理的思考の要求こそ、近世の大きい運動を指導した根本の力)¹¹⁷。戰國時代乃至於江戸時代（1603－1868），一般史家認定為從中世過渡於近世之轉捩點。相對而論，日本之“走出中世紀”，較中國為早。

五、湯若望與中國政權易替

湯若望來華，雖得歷任帝師，卻非一帆風順：身陷絕境之時日，亦往往而有。1622年，明朝未亡，湯氏於澳門力抗紅毛番侵襲。明末清初之際，彼亦一度險遭闖賊殺害。1644年5月27日，李自成入京師，到處搶掠縱火。惠澤霖論北堂藏書史時指出，明清政權易替時，湯若望嘗言其所著天文學典籍之木刻底版，奇跡幸免於難（Le P. Schall raconte que le feu épargna miraculeusement les planches xylographiées des ouvrages astronomiques déjà composés）。¹¹⁸ 滿清入主中原後，湯若望雖得順治（愛新覺羅福臨，在位：1644－1661）之榮寵，卻因楊光先（1597－1669）曆獄一事，屢遭迫害，最後冤死。

衛匡國與湯若望皆親歷中國政權易替。湯若望入仕滿清政府，為順治瑪法。衛匡國則稍有不同，幾喪命於清兵。據費賴之書所記，衛匡國題其門曰“泰西傳佈聖法士人居此”，將書籍、望遠鏡及諸物陳列桌上，於中設壇，上掛耶穌像。清兵見之驚異，未敢加害。¹¹⁹ 《耶穌會士衛匡國全集》（*Martino Martini S.J.: opera omnia*）卷二載1654年《來自新世界或來自中華帝國之報告》（*Bericht aus der neuen Welt oder aus den chinesischen Königreichen*）一份，由德國人青格勒譯出。當時滿洲已入主中

原，天下大勢已定。報告記述衛匡國戰亂時遭韃靼士兵活捉、及士兵最終事之以禮之始末，較費賴之書所言較詳：

於韃靼武裝屠殺中，韃靼士兵活捉一位耶穌會士 [按：即衛匡國]，其無可作為，只得引頸就死。兵士放過神甫，卻向彼索錢，然神甫身無分文。兵士遂押解至上級處。當上級知此為天主教神甫，驚歎其一貧如洗，並生憐憫之念。即下令……釋放，並濟其貧乏，供其生活所需……其後，上級與神甫表示友好，並為之理髮剃鬚，去其中國服飾，使其穿上韃靼服裝。¹²⁰

1651年初，衛匡國出任中國副省代理，從福建口岸出發返歐洲羅馬，任會計員。今意大利人馬西尼推斷，當時湯若望與衛匡國不和。¹²¹ 滿洲入主中原大勢已定，明朝政權覆亡，明思宗（朱由檢，在位：1628－1644）自縊煤山，南明政權亦岌岌不可終日。耶穌會士見情勢逆轉，即採“務實政策而非感傷主義”（*nelle sue future decisioni riguardanti la Cina da considerazioni ispirate alla real politik e non a sentimentalismi*）¹²²，考慮如何與新政權斡旋。白佐良於其所編《耶穌會士衛匡國全集》言：

卜彌格論中國及歐洲傳教事業概況。1651年年初，當衛匡國以中國副省宗座代牧主教身份於福建港口乘船返歐之際，滿州國成功推翻明朝，天下大定……不久即能牢牢控制全中國，且粉碎南明反清復國之夢，並試向前朝百官招降，憑純粹機會主義得以順利過渡。¹²³

張星烺先生（1888－1951）嘗言：石勒之事佛圖澄，姚興之於鳩摩羅什，“禮遇之隆，逾於帝師”¹²⁴。若論最傑出之帝師，當推元代八思巴。徐宗澤（1886－1947）云：“順治皇帝對湯若望，

是非常優渥的。”¹²⁵ 魏特之書名，已言湯若望為“北京宮廷顧問”（Ratgeber am Hofe von Peking），而德人斯托莫則謂湯氏亦為帝友（Ratgeber und Freund des Kaisers von China）。湯若望不僅為崇禎帝之友，且為順治之友，且為康熙之友。此古今來華傳教士無有比肩者。¹²⁶

陳垣先生（1880—1971）既閱楊丙辰漢譯《湯若望傳》，撰〈湯若望與陳木忞〉一文。陳先生極言湯若望在朝廷之聲望一時無兩。¹²⁷ 清人筆記亦載湯氏事跡，例如談遷（1594—1657）《北游錄》之〈紀聞上〉有〈湯若望〉條云：“大歐邏巴國人湯若望，今官太常寺卿，管欽天監印務。勅號通玄教師。其國作書，自左至右……所畫天主像，用粗布，遠睇之，目光如注；近之，則未之奇也。湯架上書頗富，醫方器具之法具備。有祕冊二本，專練黃白之術。溧陽陳百史相國欲傳之不得也。崇禎甲申三月京城陷陳避天主堂欲投繯，力沮之。”¹²⁸ 張怡（1608—1695）《玉光劍氣集》卷二十九言：“湯若望有日晷，若望甚秘之，晝夜佩胸前，不輕示人。予得見之。”¹²⁹

湯若望於明室宮廷工作，早知局勢不穩，即古人言冰山不可恃之意。裴化行所整理《湯若望書信及回憶錄》（*Lettres et mémoires d'Adam Schall*）第六章謂：

我等數學家偶爾嚇唬我，謂皇恩不能經久。余答曰：謂若此皇帝一旦駕崩，繼任君主將對待我等更友善，或未可知……然越受恩寵越發恐懼，雖得獲君主愛護，於宮廷中並無美滿幸福。生活安穩無望，亦無從期待生榮死哀，或備受稱頌。¹³⁰

西士之能一度安穩於中土傳教，中國奉教士大夫功不可沒。

明季徐光啟（1562－1633）上疏，即〈修改曆法請訪用湯若望羅雅谷疏〉¹³¹，引薦湯若望從西安入京，可謂湯若望一生成就之最大機遇。

滿清入關後，多爾袞下令，漢人三日內必須全部遷出外城。湯若望上疏多爾袞，請准不移。據徐宗澤所記，其所持之理由凡二：第一，因有聖堂，不能離開；第二，因曆書及天文儀器過重，難以移遷。¹³² 湯若望之能入朝仕清，實有一番曲折：湯若望於《回憶錄》中謂，滿洲人稱賞其曆法之改訂，並欲引見，惟其一眾數學家皆秘而不宣：

滿州人問其政權應從何曆，其聽聞曩昔新政權修曆之事，不悅，謂我等不接受不能順天應地、且錯誤百出之曆法。近聞有歐洲人湯若望（“我漢名”），盡速召此人來。一眾數學家秘而不宣，未嘗告知。¹³³

1644年，湯若望獲詔封為欽天監監正。¹³⁴ 順治帝親賜“通玄佳境”匾額及《御制天主堂碑記》，並謂：“朕仰承天眷，誕受多方。適當正位凝命之時，首舉治曆明時之典。”¹³⁵ 5月12日，順治帝下令：“湯若望安居原處，各旗兵丁，不得濫入滋擾。”又1650年製碑稱：“湯若望航海而來，理數兼暢，被薦召試……及乙酉（1645）孟春之望，再驗月食，亦絲毫無爽。豈非天生斯人，以待朕創制立法之用哉。朕特任以司天，造成新曆，敕名時憲，頒行遠邇。若望數習泰西之教，不婚不宦，只承朕命，勉受卿秩，薦曆三品，仍賜以通微教師之名……”¹³⁶

據魏特之書附錄第十九通信載，1651年6月一封信中，湯氏談及順治皇帝及皇太后之仁慈。¹³⁷ 其仁慈之具體表現，乃積極捐助教會建設。此於第二十通信中亦有提及。1657年6月5日，

一函予曾德昭，言順治帝“如何尊重湯氏及天主教”（*Wie der Kaiser Schall und die christliche Religion ehrt*）¹³⁸。順治病篤，於晏駕前立嗣，嘗就商於湯若望。湯氏以玄燁已先出痘為詞，認定可繼承皇位，故康熙得以冲齡踐祚。

順治帝稱湯若望為“瑪法”（*mafa*），乃清史上美談則一。王鍾翰先生（1913—）撰〈釋瑪法〉一文（今收入《王鍾翰先生清史論集》第二冊），力辨順治口出“瑪法”一詞，其義滿文乃“人倫上之祖父”、及一般之“老翁”。費正清、賴紹爾及理格合著《東亞史：傳統與革新》（*East Asia: tradition and transformation*）一書，謂“1644年滿人入關後，清廷奉湯氏為欽天監，年輕清帝（按：指順治）數年來經常接見，稱湯氏為‘祖父（爺爺）’”（*After the Manchu Conquest of 1644, the Ch'ing kept Schall as chief astronomer. The young emperor for several years saw much of him, called him “grandpa”*）¹³⁹。陳垣先生斷定，世祖嘗稱湯氏為“祖父”，因順治生母孝莊皇太后拜湯氏為“義父”。王鍾翰先生不贊同此觀點，認為此例必泛指“老翁”、“長老”，故魏特德譯作 *Erwürdiger Vater*。王謂此 *Vater* 當作“神甫”解。¹⁴⁰

筆者不通滿文，不能置辨。若論德文，則 *Vater* 一詞，只能作“父親”、“老翁”及“神甫”解，不得解作“祖父”。當然，德國人對此滿文理解否，似仍屬一問題，不能據德文以證滿文。陳垣先生及費正清諸學者之說，並非無據。筆者以為，折衷之解釋，乃此詞含相關之意，父、祖父、長老、神甫之身份兼而有之，不必拘執於一解。

注 釋

1. Joseph Wicki and John Gomes (eds.) , *Documenta Indica*, XV (1588-1592) (Romae: Apud Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981) , “General Introduction” , p.22.
2. P. P. Shirodkar, “Records on Jesuits in Goa Archives” in Teotonio R. de Souza and Charles J. Borges, *Jesuits in India: in historical perspective* (Macao: Instituto Cultural de Macau, 1992) , pp.23-24.
3. Noah Porter, *The educational systems of the Puritans and Jesuits compared: a premium essay* (written for “The Society for the Promotion of Collegiate and Theological Education at the West”) (New York: M. W. Dodd, 1851) , p.14.
4. 關於葡萄牙殖民拓展史，詳參 Baily W. Diffe and George D. Winis, *Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977) , pp.57-66; pp.380-392.
5. Lourdes Diaz-Trechuelo, “El Tratado de Tordesillas y su proyección en el Pacífico” , *Revista Española del Pacífico*, 4 (1994) , pp.11-21; Henry Harrisse, *The diplomatic history of America : its first chapter 1452 — 1493 — 1494* (London : Stevens, 1897) ; 此條約之英譯，參 Frances Gardiner Davenport, *European treaties bearing on the history of the United States and its dependencies to 1648* (Washington, DC : Carnegie Institution of Washington, 1917) ; Emma Helen Blair (ed.) , *The Philippine Islands, 1493-1803* (Mandaluyong, Rizal : Cachos Hermanos, 1973) , volume 1 of 55.
6. Donald Frederick Lach, *Asia in the making of Europe* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1965) , volume I, book 1, p.235.
7. 關於此圖，最新著作包括：Miles Harvey, *The island of lost maps: a true story of cartographic crime* (New York: Random House, 2000) ; Jorge Nascimento Rodrigues and Tesseleno Devezas, *Portugal—O pioneiro da globalização* (Famalição: Centro Atlântico, 2007) .
8. Hurbert Jacob (ed.) , *Documenta Malucensia*, I (1542-1577) (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1974) , “General

Introduction” , p.11.

9. “ ... em 1515 Jorge Alvares, pela primeira vez tambem, visitou as costas da China, indo num junco ao Rio de Taman, onde colocou um padrão, por outro lado, só em 1513 as aguas Orientais do Pacifico foram primeiramente avistadas, por Vasco Nuñez de Balboa. Tôdas as cartas anteriores a 1511 ou 1515 tinham indeterminada, preenchida pela fantasia ou pela hipótese.” Armando Cortesão, *Cartografia e cartografos portugueses dos seculos XV e XVI* (Lisboa: Edição da Seara nova, 1935) , vol.1, pp.345-346.
10. 同注 8, p.11.
11. 高一志《聖人行實》顯修卷四〈方濟各沙勿略〉云：“聖人忽聞數千里南有巨島，名瑪路各，產丁香諸物，甚富民。雖蠻習，似可服化，即往。”參（比）鐘鳴旦、（比）杜鼎克等編《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第12冊，頁174。《明史》卷三百二十三〈外國傳四〉云：“美洛居，俗訛為米六合。居東海中，頗稱饒富。酋出，威儀甚備，所部合掌伏道旁。男子削髮，女椎結。地有香山，雨後香墜，沿流滿地，居民拾取不竭。其酋委積充棟，以待商舶之售。東洋不產丁香，獨此地有之，可以辟邪，故華人多市易。”參張廷玉等撰《明史》（北京：中華書局，1974），第28冊，頁8374。
12. 同注 8, “General Introduction” , p.6.
13. Alessandro Valignano, Josef Wicki (herausgegeben und erläutert von), *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564)* (Roma: Institutum Historicum, 1944) , p.94.
14. 同注 8, “General Introduction” , p.6.
15. “Los gentiles en estas partes de Maluco son más que los moros. Quiérense mal los gentiles y moros. Los moros quieren que los gentiles o se hagan moros o sean sus cativos, los gentiles no quieren ny ser moros ny menos moros ny menos ser sus cativos. Sy uviessse quien les predicasse la verdad, todos se harían christianos, porque más quieren los gentiles ser christianos que no moros.” 同注 8, p.11.
16. 參釋慧皎著、湯用彤校注《高僧傳》（北京：中華書局，1992），頁178。

17. 同注 6, volume I, book 1, p.229.
18. 同注 6, volume I, book 1, p.237.
19. 同注 6, volume I, book 1, p.238.
20. “ ... non contativi alquanti di quest’ ultimo tempo, nel quale, interdetto alla nazione portoghese ogni commercio col Giappone, non si è potuto riportarne certezza indubitabilmente provata.” Daniello Bartoli, *Istoria della Compagnia di Gesù. Il Giappone. Seconda parte dell’Asia*, volume primo (Napoli: Ufficio de’ libri ascetici e predicabili, 1857) , p.29.
21. “Das Haupthindernis der Mission Indiens war die Bedrückung der Neubekehrten durch die portugiesischen Händler, Soldaten und Beamten. Xavers Freund, der Generalvikar M. Vaz, war darum Anfang 1545 nach Portugal gefahren, um die König zu informieren.” 參 Georg Otto Schurhammer, László Szilas (herausgegeben unter Mitwirkung von) , *Xaveriana* (Lisboa: Centro de Estudos Históricós Ultramarinos, 1964; Rom: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1964) , S.5.
22. “ ... luego que llegamos aquí tomamos cargo de los pobres dolientes que venían en el armada; y así yo me ocupé en confesarlos, comulgarlos y ayudarlos a bien morir.” Francisco Javier, Georgius Schurhammer et Iosephus Wicki (ediderunt) , Francisco Zurbano (editio photostatica et emendata a) , *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (Romae: Apud Monumenta Historica Soc. Iesu, 1996) , tomus I, pp.91-93.
23. “er möge zur Förderung des Sakramentenempfangs einen vollkommenen Ablass für die Patronatsfeste der Marienkapellen der Insel Goa, sowie die Verlegung der Fastenzeit erlangen, da in jener Zeit die Soldaten im Krieg, die Kaufleute auf Handelsfahrten seien.” 同注 21, SS.156-157.
24. “A part un ou deux, les portugais de la Santa Croce avaient montré une indifférence affligeante pour la maladie de Xavier. L’apôtre mort, ils ne surent même pas lui faire de dignes funérailles. Un seul d’entre eux vint aider le chinois Antoine et deux mulâtres à ensevelir le corps.” Joseph de la Servière, “Saint François-Xavier et la Chine” , *The New China Review* (Shanghai: The New China review office) , vol. 2 (1920) , p.202.

25. José Maria Braga, *China landfall, 1513: Jorge Alvare voyage to China* (Hong Kong: K. Weiss, 1965) .
26. 參張廷玉等撰《明史》第 18 冊，頁 5403。
27. 參陳鶴撰、陳克家補《明紀》(台北：世界書局，1962)，頁 341–342。
28. “Für die Rechtscheibung und Erklärung der chinesisichen Wörter sind wir unserem Mitbruder D’Elia zu Dank verpflichtet. Für die Ortsnamen folgen wir dem amtlichen chinesisichen Postbuch, für die übrigen Ausdrücken in der Hauptsache der englischen Schreibweise.” 同注 21, S.683.
29. Georg Otto Schurhammer, “Der Ursprung des Chinaplans des Hl. Franz Xaver” , *Archivum Historicum Societatis Iesu* , volumen XXII (Jan.-Jun., 1953) , SS.38-56; 同注 21, SS.669-673.
30. 同注 21, SS.683-702.
31. 例如樊樹志〈倭寇新論——以“嘉靖大倭寇”為中心〉，載《復旦學報（社會科學版）》，第 1 期（2000 年），頁 37–46。
32. 參中央研究院歷史語言研究所編《明世宗實錄》（南港：中央研究院歷史語言研究所，1962），第 84 冊，頁 6064–6065。
33. 同注 32，第 85 冊，頁 6285。
34. 同注 32，第 85 冊，頁 6325–6326。
35. 同注 26，第 18 冊，頁 5404–5405。
36. 同注 26，第 28 冊，頁 8432。
37. 參戴裔煊著、蔡鴻生編《戴裔煊先生文集》（廣州：中山大學出版社，2004），頁 161–162。
38. 參胡宗憲主持、鄭若曾撰《籌海圖編》卷四（《景印文淵閣四庫全書》本）（台北：台灣商務印書館，1984），〈史部·地理類〉，第 584 冊，頁 108。
39. 同注 38，頁 129。
40. 同注 26，第 18 冊，頁 5404–5407。
41. 參湯彝《盾墨》卷三（《續修四庫全書》本）（上海：上海古籍出版社，1995），〈史部·雜史類〉，第 445 冊，頁 92。
42. 參王頌蔚《明史考證摛逸》（《續修四庫全書》本，據上海復旦大學圖書館藏清光緒二十四年 [1898] 胡玉縉抄本影印）（上海：上海古籍出版社，1995），〈史部·正史類〉，第 294 冊，頁 428 上。

43. 參朱紉《璧餘雜集》(《四庫全書存目叢書》本,天津圖書館藏明朱質刻本)(台南:莊嚴文化事業有限公司,1997),〈集部·別集類〉,第78冊,頁131-132。
44. 同注43,頁153-155,尤其頁153。
45. 參廖大珂〈早期葡萄牙人在福建的通商與衝突〉,《東南學術》第4期(2000年),頁76-78。
46. 同注26,第18冊,頁5609。
47. 同注26,第18冊,頁5423。
48. 同注26,第18冊,頁5608-5609。
49. J. W. Witek and Joseph Sebes (eds.), *Monumenta Sinica*, I (Rome: Institutum Historicum Societatis Jesu, 2002), pp.112-120.
50. 同注49, pp.124-128.
51. “Em Sanchoão encontrou Diogo Pereira, que lhe mostrou uma carta de Gaspar Lopes, escrita no interior da China, em que o informou de como os Portugueses dos dois juncos caíram nas mão dos Chineses. E pediu-lhe que se fizesse nomear embaixador pelo governador da India para assim poder entrar na China, fechada a todos Extrangeiros, e com esta embaixada libertar os Portugueses confinados no interior da terra. Esta carta mudou os planos de Xavier.” 同注21, S.679.
52. “Bungi demum Xaverius in Indiam redire constituit, eo tamen animo, ut anno proximo in Iaponiam reverteretur. Epistolâ autem lusitanorum in urbe Canton captorum ad lusitanos sancianenses datâ, qua Didacus Pereira rogabatur, ut missa legatione in Sinas penetrare tentaret eosque liberaret, Xaverius e Iaponia rediens, commotus est ut consilio mutato ex India in Sinas navigaret.” 同注22, tomus II, p.274.
53. 同注22, tomus II, p.461.
54. 同注22, tomus II, pp.461-462.
55. “Pois os vossos pecados e os meus forão tão grandes, por respeyto dos quais Deus Nosso Senhor não se quis servir de nós, não há a quem demos a culpa senão a nossos pecados.” 同注22, tomus II, p.461.
56. “Peço-vos, Senhor, que não venhais donde eu estiver, por não me

acrecentardes a payxão que tenho, pois em vervos me acrecentais maiores magoas, lembrando-me que eu vos destrui.” 同注 22, tomus II, pp.461-462.

57. 同注 22, tomus II, p.467.

58. “D. Alvarus de Ataide da Gama, filius Vasci da Gama, anno 1541 cum Xaverio in Indiam navigavit, iterum anno 1550, ut fratrem D. Petrum da Silva praefectus malacensis sequeretur. Ab anno 1551 ibi « capitão-mor do mar » erat. Praefectus maris cum esset, legationem Didaci Pereira, simul Xaverii iter sinense impedivit; quare anno 1554 munere depositus captivus in Lusitaniam missus est.” 同注 22, tomus II, p.303.

59. “Dom Alvaro de Ataide da Gama, der jüngste Sohn von Vasco da Gama, segelte 1541 mit Xaver nach Indien. Ab 1551 war er Oberkapitän der See Malakkas. In dieser Eigenschaft blockierte er das Schiff des Diogo Pereira und damit Xavers Zugang nach China, obwohl dieser einen Erlass des Vizkönigs erlangt hatte, als Gesandter des portugiesischen Königs nach China fahren zu dürfen. Daher wurde Ataide 1554 von seinem Amt entfernt und als Gefangener nach Portugal gebracht, wo er starb.” 參 Peter Knauer (trans.), Michael Sievernich (herausgegeben von), Wolfgang Fritzen (unter Mitarbeit von), *Franz Xaver :Briefe und Dokumente 1535-1552* (Regensburg : Schnell & Steiner, 2006), S.369.

60. “Nom poderiês crer quan perseguido fuy em Malaca: particularmente nom vos escrevo as preseguições; ao Padre Francisquo Perez tenho dado cargo que vos ecreva particularmente. Todo o que vos escreve o Padre Francisco Perez acerca das escomunhões, que encorreo Dom Alvaro em empedir a ida da China, de tanto serviço de Deus e acrecentamento da nosa Samta ffee, asy por ir contra as bulas comdedidas polo papa Paulo, he deste que aguora hé, à Companhia do nome de Jesus, estrovando ho serviço de Deus ... pera que outra vez os Padres, que da Companhia do nome de Jesus fforem a Japão ou à China, nam sejam empedidos.” 同注 22, tomus II, pp.470-471.

61. “1554 schloss Lionel de Sousa im Namen Portugals Frieden mit China,

- worin bestimmt wurde, dass die Portugiesen die üblichen Zölle bezahlen müssen.” 同注 21, S.702.
62. “Para terminar esta pequena resenha, aventemos uma hipótese: que seria do Catolicismo na China, se S. Francisco Xavier houvesse perdurado alguns anos mais, gozando das regalias alcançadas pelo acordo luso-chinês de Leonel de Sousa.” 參 António da Silva Rego, *A presença de Portugal em Macau* (Lisboa: Agência geral das Colónias, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1946), p.6.
63. Georg Otto Schurhammer, László Szilas (herausgegeben unter Mitwirkung von), *Orientalia* (Lisboa: Centro de Estudos Históricós Ultramarinos, 1963; Rom: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1963), S.669.
64. Charles Ralph Boxer, “A Portuguese account of South China in 1549-1552”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, volumen XXII (Jan.-Jun., 1953), pp.57-92.
65. 同注 45, 頁 77-78。
66. “All dies und vieles andere konnte Manuel de Chaves Xaver 1552 erzählen, als er ihn auf Sanzian traf, über die Sitten und Gebräuche der Chinesen, ihre Tracht, ihre Nahrung, ihre Essweise, ihre Vielweiberei und den Brautkauf ... verteilten.” 同注 21, SS.685, 701.
67. “Eine ehrfurchtgebietende königliche Erscheinung, war er langsam und bedächtig im Benehmen und Reden, voll Ruhe und Selbstbeherrschung, aber aus seinen grünlich-blauen Augen sprach eine väterliche Güte und Liebe, die sofort die Herzen der Besucher gewann.” Georg Otto Schurhammer, *Franz Xaver: sein Leben und seine Zeit* (Freiburg: Herder, 1955-), erster Band, S.577.
68. Georg Otto Schurhammer, *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesischer-Asiens und seiner Nachbarn zur Zeit des HI. Franz Xaver 1538-1552* (Rom: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1962), S.XXIV.
69. 同注 67, erster Band, S.668.

70. “Nas monções faço daqui o provimento para os Padres de Maluquo, scilicet, em cada hum ano lhe emprego seiscentos cruzados en roupas e outras cousas para seu mantimento e mando-lhos, e assi outros tantos aos Padres de Japões: ysto tudo que nos dá El-Rey.” 同注 8, p.299.
71. 同注 21, S.151.
72. “Fernão Mendez tem seruido a V. A. nestas partes e me emprestou em Japão trezentos cruzados pera fazer hua casa em Amanguchi.” 同注 21, S.151.
73. Hugues Didier, *Petite vie de François Xavier* (Paris: Desclée de Brouwer, 2003) , p.25.
74. “Comme il est hors de question que le groupe s'embarque en entière pour les Indes, deux compagnons sont choisis: le portugais Simon Rodrigues et l'Espagnol Nicolas Bobadilla. Mais le médecin refuse à ce dernier, pris de fièvre, la permission de partir.” 同注 73, p.22.
75. 同注 67, erster Band, S.595.
76. “Y assy el Rey como la Reyna nos mostraron mucho amor. Encomendónos mucho Su Alteza aquel mesmo día que le hablmos, que confessássemos los gentiles honbres mancebos de su corte.” 同注 22, tomus I, p.41.
77. 同注 22, tomus I, p.49.
78. 同注 22, tomus I, p.88.
79. “Ignatius die 21 Martii ad Xaverium 2 epistolas misit ... ” 同注 22, tomus I, p.29.
80. “Al Señor Cardenal Ybrea ablé mucho a mi plazer por el orden que me escrybistes. Me rescibió muy humanissimamente, offrescyéndosse mucho de faborescernos en todo lo que él pudiesse.” 同注 22, tomus I, p.30.
81. “Xaver aber klagte, dass es ihnen [Xaver und Rodrigues] in Portugal an Verfolgungen fehle, aber er tröste sich damit, dass er in Indien dafür Ersatz finden werde, denn wenn das Kreuz lange ausbleibe, dann scheine es ihm, man diene nicht als treuer Soldat.” 同注 67, erster Band, S.596.

82. “Während Xaver an Inigos Seite in Rom als Sekretär der Gesellschaft die Korrespondenz mit den abwesenden Mitbrüdern führte, bereiteten sich Dinge vor, die auch ihn zur Kampffront rufen sollten, und die Mittelsperson dafür war Dom Pedro Mascarenhas, der Gesandte des portugiesischen Königs Dom João III. am päpstlichen Hofe.” 同注 67, erster Band, S.515.
83. 同注 67, erster Band, S.515.
84. “De mym lhe digo que, ainda que minhas culpas n’esta parte me façam nigryjente como n’as outras, que ho P. Mtre. Framcisquo abasta para espiritualmente me dar todo callor que ha myster minha fryeza.” Francisco Javier, *Monumenta Xaveriana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta* (Matriti: typis Augustini, 1899-1900), pp.134-135.
85. “El Señor Embaxador me haze tantos regalos, que no podría acabar de scribirlos, Y no sé como podría sufrirlos ... el buen Embaxador hizo que simul con él se commulgassen todos los de su cassa dentro de la capilla.” 同注 22, tomus I, p.30.
86. “ ... siempre con mucha salud el Señor Embaxador con toda su cassa, desde el mayor asta el menor, cossa es para dar muchos loores y gracias a Christo nuestro Señor ... especialmente ponía su mano para de todos peligros librarnos assí al Señor Embaxador para governor con tal orden toda su cassa, que parecia más cassa de Religión que de seglar.” 同注 22, tomus I, p.39.
87. 同注 22, tomus I, p.29.
88. 同注 21, S.61.
89. “As gracias e indulgencias que mandei pedir a Roma, sobre as quaes screvo a El-Rey este anno para que as mande para consolação do fiel povo destas partes, por serviço de Deus Noso Senhor vos rogo e emcomendo muyto que tenhaes cargo de fazer lembrança a El-Rey, para que as mande pedir a Sua Sanctidad.” 同注 22, tomus I, p.281.
90. 同注 21, S.145.
91. “Por seruiço de Deus peço a V. A., que me perdoe por ser tão

*image
not
available*

どには商人等が放恣にして法外の舉動多く婦女を強誘し、放蕩情慢至らざるなしといひ、之に秀吉は耶穌教を以て不良の教なりと想像し、宣教師の信仰は虚飾にして、基督信者なる國王に日本帝國を服従せしむる陰謀を有するものなりと信ぜしむるに至つたというて居る。”參（日）辻善之助《増訂海外交通史話》（東京：内外書籍・1942）、頁365-384、尤其頁381。

101. “Or Nobunanga, che in nulla più studiava, che nell'ingrandirsi, e vivo con la Gloria dell'armi, e con sempre nuovi acquisti, fino a presumere di soggiogare, dopo il Giappone, l'Imperio della Cina.” Daniello Bartoli, Nino Majellaro (a cura di), *Giappone. Istoria della Compagnia di Gesù* (Milano: Spirali Edizioni, 1985), p.86.
102. 參黃遵憲著、吳振濤、徐勇、王家祥點校整理《日本國志》（天津：天津人民出版社，2005），上冊，頁153。
103. “天正十四年には新装成つた大阪城に当時のキリスト教宣教師の代表者であつたクエリヨを一行を招き、盛大な歓待を行つた。しかしこれらは秀吉の好意は信長同様あくまでも政策的見地から発したものであり、国内一統の完成までの過渡的処置であつた。統一への道つを達成するための抵抗勢力との対決の中にこれら寺院勢力は代表的なものであつた。”參（日）岩生成一《海外交渉史の視点》（東京：日本書籍株式會社，1975-1976），頁19。
104. Daniello Bartoli, Marino Biondi (a cura di), *Istoria della Compagnia di Gesù dell'Italia* (Firenze: Ponte alle Grazie, 1994).
105. “Los escritos precitados de Valignano reflejan magistralmente el curso historico de dichos periodos. El cuarto de siglo que comprenden aquéllos fue un trechos de rápida y turbulenta transición y de cambios radicales en la estructura política, económica y social de Japón. La incertidumbre ... fue el mayor impedimento que Valignano trató de superar en su plan de predicación evangélica ...” 參 Alessandro Valignano, José Luis Alvarez-Taladriz(editados por), *Sumario de las cosas de Japón (1583) ; Adiciones del sumario de Japón (1592)* (Tokyo: Sophia Univeristy, 1954), tomo I, p.3.

106. 同注 63, SS.624f.
107. 參（日）比屋根安定《日本基督教史》（東京：教文館，1940），第2卷，頁74。
108. 同注 107，頁76。
109. 同注 63, SS.624-629.
110. Luis Frois, G. Schurhammer und E. A. Voretzsch (nach der Handschrift der Ajudabibliothek in Lissabon übersetzt und kommentiert von), *Die Geschichte Japans (1549-1578)* (Leipzig: Verlag der Asia Major, 1926).
111. Georg Otto Schurhammer, "P. Johann Rodriguez Tçuzzu als Geschichtsschreiber Japans", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, volumen I (Jan.-Mai, 1932), S.26.
112. 參（日）海老澤有道《キリシタン書、排耶書》，頁528。
113. 參（日）沼田次郎（Numata Jirō）、（日）森克己（Mori Katsumi）《對外關係史》（東京：山川出版社，1978），頁136。關於早年日葡貿易，見同書，頁119–138。
114. Charles Ralph Boxer, *The Christian Century of Japan 1549-1650* (London: Cambridge University Press, 1951), p.383.
115. "portavano chi avvolto intorno all'elmo il Rosario, chi un'Gesù d'oro in fronte, e chi la Croce in petto; e ne seguì ad alcuni di campar la vita con evidente protezione del Cielo." 同注 101, pp.88-89.
116. 同注 112，頁517。
117. 參（日）和辻哲郎《鎖國：日本の悲劇》（東京：筑摩書房，1985），頁400–401。
118. Hubert Germain Verhaeren, "Aperçu historique de la Bibliothèque du Pét'ang", *Catalogue de la Bibliothèque du Pe-t'ang* (Pékin: Imprimerie des Lazaristes, 1949), p.XII.
119. 參（法）費賴之撰、馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》（北京：中華書局，1995），上冊，頁261。
120. "Unter wehrhaften Metzeln haben die Tartaren einen Priester der Societatis Jesu ergriffen und festgenommen, der nichts anderes zu erwarten hatte als den Tod, sie haben ihn jedoch verschont und Geld

von ihm verlangt. Da aber der Pater seine grosse Armut vorwies, führten sie ihn zu ihrem Obersten. Als dieser nun hörte, dass es sich um einen Pater und katholischen Priester handelte, wunderte er sich über dessen Armut und zeigte herzliches Mitleid. Sofort erteilte er den Befehl ... ihn damit frei zu machen und auch sonst etwas gegen seine Armut zu tun und für seine leiblichen Bedürfnisse zu sorgen ... Nachdem ihn der Oberste sehr freundlich begrüsst hatte, liess er ihm zunächst das Haar abscheren, sodann liess er ihm die chinesischen Kleider ausziehen und ihn nach tatarischer Art kleiden.” Martino Martini, Giuliano Bertuccioli (a cura di), Franco Demarchi (edizione diretta da), *Martino Martini S.J.: opera omnia* (Trento: Università degli Studi di Trento, 1998), volume I, “introduzione al primo volume” , pp.162-163.

121. 參任繼愈主編《國際漢學》第 12 輯（鄭州：大象出版社，2005），頁 64。
122. 同注 120, p.231.
123. “Della situazione in Cina e della missione in europa del p. Michael Boym: Agli inizi del 1651, allorché Martini si imbarcò da un porto del Fujian per far ritorno in Europa, come procuratore della Vice Provincia Cinese, la situazione politica in Cina appariva destinata a stabilizzarsi col trionfo dei mancesi ... Era evidente che in breve tempo essi avrebbero portato tutta la Cina sotto il loro controllo, sia estinguendo gli ultimi focolai di resistenza dei nolstalgici sostenitori della causa dei Ming, sia domando i tentativ di rivolta dei generali della dinastia sconfitta, che erano passati dalla loro parte per mero opprtunismo.” 同注 120, p.231.
124. 參張星烺著、朱杰勤校訂《中西交通史料匯編》（北京：中華書局，2003），第 4 冊，頁 1918。
125. 參徐宗澤《中國天主教傳教史概論》（民國叢書選印本，據十山灣印書館 1938 年版影印）（上海：上海書店，1990），頁 344。
126. 參黃一農〈耶穌會士湯若望在華恩榮考〉，《歷史與宗教——紀念湯若望四百週年誕辰暨天主教傳華史學國際研討會論文集》（台灣：輔仁大學出版社，1992），頁 42-60。
127. 參陳垣《陳垣先生學術論文集》（北京：中華書局，1980），第 1 集，頁

482–516。

128. 參談遷著、汪北平點校《北游錄》（北京：中華書局，1960），頁 277–278。
129. 參張怡著、魏連科點校《玉光劍氣集》（北京：中華書局，2006），頁 1017。按據謝國楨《江浙訪書記》謂有上海圖書館藏舊抄本，不分卷。並謂張怡嫻於明季典故：“白雲人品既高，又久歷滄桑，多識故事，凡問故國興亡，南明事跡之人，多來請教於他。孔尚任譜桃花扇，傳奇就曾向他訪問遺事。”參《江浙訪書記》（上海：上海書店出版社，2004），頁 104–105。
130. “Unde aliquoties Mathematicis nostris mihi minitantibus quod favor Regius non esset immortalis, respondi quod si ne Rex ipse fuerit, veniet alius qui me plus quam iste amabit ... Sed quo plus favet, hoc timeo magis, quia nihil in aulis vel etiam invitis Principibus omni ex parte beatum, nihil de quo quis possit stabilitatem aut finem gloriosum, vel saltem laudabilem, expectare et sperare.” Johann Adam Schall von Bell, Henri Bernard (ed.), *Lettres et mémoires d'Adam Schall S. J.* (Tientsin: Hautes Études, 1942), pp.98-101.
131. 參王重民輯校《徐光啟集》（北京：中華書局，1963），頁 344。
132. 參徐宗澤《中國天主教傳教史概論》，頁 343。
133. “Tartari interrogantes qualenam esset quod offerebatur Calendarium, ubi audiverunt antiquum esse noviter ab ipsis concinnatum, substomachando reponderunt: Nolumus hoc adeo erratum ut nec coelo nec terrae respondeat, audivimus autem aliud esse iam noviter restauratum à Tamio iam Europaeo (quo nomine inter Sinas vocor); hoc volumus, et vos hunc hominem quantocyus advocate. Dissimularunt mathematici nec vocarunt.” 同注 130, p.146.
134. 參（德）魏特著、楊丙辰譯《湯若望傳》（北京：商務印書館，1949），頁 348。
135. 參顧衛民《中國天主教編年史》（上海：上海書店出版社，2003），頁 166。
136. Alfons Vāth, Louis van Lee (unter Mitwirkung von), *Johann Adam Schall*

von Bell S. J.: *Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking, 1592-1666: ein Lebens- und Zeitbild* (Nettetal: Steyler Verlag, 1991) , S.357.

137. 見附錄中第 19 通信件。同注 136, S.357.
138. 同注 136, S.358.
139. John King Fairbank, *East Asia: tradition & transformation* (Boston: Houghton Mifflin, 1978) , p.346.
140. 參王鍾翰《王鍾翰先生清史論集》(北京：中華書局，2004)，第 2 冊，頁 1308 – 1317。

在華耶穌會之適應政策及禮儀之爭



一、耶穌會海外傳教之積極拓展政策

耶穌會乃舊天主教修會，以抗衡當時風靡歐洲之“宗教改革”（Reformation）（例如路德主義 [Lutheranism] 及加爾文主義 [Calvinism] 等）為最大職志，這種抗衡稱“反宗教改革”（Counter Reformation）。¹ 天主教修會不獨耶穌會，當時勢力雄厚之最大修會，必推早於 1215 年成立之多明我會（Dominicus, Ordo Praedicatorum; Dominican Order; Order of Preachers, OP）、1223 年成立之方濟各會（Franciscus Assisi, Ordo Fratrum Minorum, OFM）及 1256 年統一之奧斯定會（Augustinian Order）（維蘭諾耶瓦於葡萄牙組成奧斯定重整會，於西班牙稱“重整奧斯定會” [Rccollecti]）。

耶穌會基本性格之優於其餘修會者，要在兩點：第一，耶穌會採積極拓展政策，耶穌會士旅居多國佈教。² 其足跡幾遍全歐洲，包括英國、法國、波希米亞、匈牙利、日耳曼、奧地利、波蘭。³ 今存整理本有《英吉利文獻》（*Monumenta Angliae: English and Welsh Jesuits: catalogues*）、《新法蘭克文獻》（*Monumenta Novae Francae*）、《匈牙利古代文獻》（*Monumenta antiquae Hungariae*）、《奧地利教省官員名錄》（*Catalogi personarum et officiorum Provinciae Austriae*），於二十世紀後半期陸續出版。羅耀拉草創耶穌會時代，西亞地區為土耳其奧斯曼帝國佔據，然耶穌會士亦黽勉於中東佈教，今在庫里校注《近東文獻》（*Monumenta Proximi-Orientis*）三卷，涉及巴勒斯坦、黎巴嫩、敘利亞、美索不達米亞（卷一及卷三）及埃及（卷二）。⁴

此外，十五世紀末之先進航海技術、地理大發現及東來航道大發現，令耶穌會得以拓展海外佈教事業。一方面，得蔭於

葡萄牙保教權下（按：葡萄牙殖民勢力於拉丁美洲東岸與消滅印加帝國 [Tawantinsuyu; Inca Empire, 1438-1533] 之西班牙殖民勢力分庭抗禮）越大西洋而抵南美，今有《秘魯文獻》（*Monumenta Peruana*）、《巴西文獻》（*Monumenta Brasiliae*）之校注本行世；⁵一方面，傳教士從非洲好望角東來，於印度、馬六甲、日本及中國佈教。印度教省乃耶穌會東漸傳教之最大教省（province），以果阿為中心（按：早期譯稱“卧亞”，見高一志《聖人行實》顯修卷四〈方濟各沙勿略〉）。⁶果阿乃葡治印度之首都（capital of Portuguese India）：“為經營東非、前印度、後印度、中國及日本之國際大都市及教宗座椅。”（Goa als Metropolitan-und Primatialstuhl für Ostafrika, Vorder-und Hinterindien, China und Japan.）⁷北至伯塞恩（Bassein）、第烏（Diu）、達曼（Damão）、拉合爾（Lahore；按：今屬巴基斯坦境內），南至科欽、奎隆（Quilon）、特拉凡哥爾海岸（Travancore Coast），東至漁業海岸（Fishery Coast）、錫蘭（Ceylon）、聖湯美（São Tomé）、馬六甲、馬魯古、澳門、中國、日本，西至霍爾木茲（古稱忽魯謨斯 [Ormuz]）、埃塞俄比亞（Ethiopia）。1581年，為便於治理，中國及日本遂成獨立副教省（vicc-province）。⁸筆者補充：尚有緬甸、越南及今泰國。⁹以上佈教範圍之廣闊，實為空前，故稱耶穌會傳教之龐大集團（Jesuits' missionary enterprise）。艾爾頓以“一龐大集團之形成”（The making of an enterprise）名其書：*The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond: 1540-1750*。¹⁰本書之焦點，乃在遠東集團，以中國及日本為中心，亦間及於印度、馬六甲及馬魯古地區。

如〈序〉所言，耶穌會海外傳教，已具系統之書信來往制

наука “科學” 則從 научить “教授”、научиться “學習” 而來。時移世易，十五世紀伊始，science 專指具系統、具實驗證實之真確知識，含進步意味。耶穌會士皆為鴻儒碩彥，來華耶穌會士如利瑪竇、湯若望及南懷仁等更為著名科學家，與修會本身教育政策不無關係，故本書特闢專章論析。今法因果爾德即編有《耶穌會科學及其文學界》(*Jesuit science and the republic of letters*) 一書。然本書不涉及純科學及自然科學之部分。

憑藉以上兩大優點，耶穌會獲巨大成功 (spectacular success)，遂成“反宗教改革之領軍組織”(champion of Counter Reformation)，他者望塵莫及。羅耀拉之成立耶穌會，已與當時其他修會不睦。²² 1553 年，數位多明我會士已然不滿耶穌會所為，蔑稱羅耀拉為“猖獗異端”(notoriously a heretic)。²³ 其實，於十六、十七世紀，西方已出版不少書籍刊物等，攻擊耶穌會。²⁴ 十九世紀坡特謂：“如我等所見，耶穌會制度乃徹頭徹尾之專制。”(The Jesuit system, as we have seen, is in all its features, a thorough despotism.)²⁵ 《北堂書目》中，亦存為修會辯護之文獻，例如本篤所撰著作，乃“答辯多明我會，竭力迴護在華傳教之耶穌會士”(Difesa de' missionarii Cinesi della Compagnia di Gesu. In risposta, Domenicani Missionarii della Cina ...) (N. 3190)。²⁶

二、羅馬耶穌會之本質及遠東傳教集團性格之歧趨

今論西方羅馬耶穌會保守之一面。一般而論，在華耶穌會之宗教文化，大抵為西方天主教文化，但此為非常籠統之說法。第一，耶穌會雖為舊教修會組織，然其文化性格實有其獨特之點。羅馬教廷轄下有不同修會，如上引方濟各會、多明我會、奧

斯定會等，其宗教性格亦微有不同。第二，論在華耶穌會士宗教文化之先，當理解遠東耶穌會之性格，與西方原耶穌會之性格，實多有歧異之點。遠東傳教集團，大概以范禮安及利瑪竇為領軍人物。遠東傳教集團之性格，漸次與原始西方耶穌會之性格偏離。此性格之偏離，可見於耶穌會所躬行之種種策略，例如適應政策。適應政策乃因不同文化之傳播及受容問題所激起，以此推論，耶穌會海外傳教，此性格之偏離，似屬必然結果。若論西方原始耶穌會之原來性格，不得不論西方耶穌會創辦人西班牙人羅耀拉。

西班牙人羅耀拉等創設耶穌會於巴黎。1539年9月3日，教宗保祿三世（稱真正屬文藝復興時代之教宗 [a true Renaissance Pope]）²⁷ 於諦伏黎（Trivoli）口頭核准羅耀拉成立修會之呈請；1540年9月27日，教皇頒佈 *Regimini militantis ecclesiae* 諭旨，耶穌會正式成立。羅耀拉對天主教之最大貢獻，乃創辦耶穌會及撰作《神操》（*Exercitia Spiritualia*）一書。前者屬物質建設，後者屬精神建設。與世界各宗教鉅子一般，關於羅氏出身，流行一段傳說（雖未得稱為神話）。當代耶穌會士安尼亞特《耶穌會源流考》（*El origen de la Compañia de Jesus*）云：

（羅耀拉）抵羅馬，向教團會長報告省教區之事，於修道士家逗留數月後，獲一精神啟示。此後，因一股強烈之內在動力所推，決定撰一部自傳，憶述其事。²⁸

大凡宗教之創始、理念之成立、教義之傳播，乃至往後一切活動，皆或多或少具神話性質。此神話性質，即不能遽言為迷信，亦含超越自然科學、超越經驗世界知識，及超越理性所能解釋之內容。就世界最大及最具代表性之宗教而言，西方基督教之

年代問題、亞當夏娃之伊甸園故事、挪亞方舟、耶穌所行各種神跡、末世降臨之說，東方佛教之六度輪迴論、佛祖釋迦牟尼之悟道及圓寂以抵涅槃（Nirvāna）、菩薩普度眾生之超自然力量，近東伊斯蘭穆罕默德 610 年於希拉山（Mount Hira）獲真主啟示，等等，莫不如此。耶穌會創始人羅耀拉背後之一段傳說，自然增加其信仰上所必須具有之神聖意義；而羅氏之一切宗教工作活動，亦可通過超自然力量，代表及反映神之意志（God's Will）。與耶穌會羅氏之例最相類者，莫若多明我會創辦人多明我。彼自稱曾獲聖母瑪利亞親授《玫瑰經》（*Rosarium*）。

羅耀拉年青時甚好功名（“對榮譽之追求過分敏感” [eine gewisse Über-empfindlichkeit in den Belangen der Ehre]），且縱情聲色（“於戀愛事上放浪無度” [eine Verwegenheit bei Liebschaften]）。後兩皆失意，漸漸悟道，追隨信仰以求心境安然，竟成一忠誠不二之天主教徒。²⁹ 羅氏本出身軍旅，具中世紀騎士風度，為世人所習知。氏嘗於戰爭中負傷，退役後傾心宗教。有學者稱，“耶穌會”（*Compañía de Jesús*; English: *The Society of Jesus*）中 *Society* 一字，西班牙文原為 *compañía*，有軍隊齊心及具規格、策略之意味：“論 *compañía* 一字，即令人憶及羅氏早年之軍士生活，對其本人而言，乃一輕型步兵隊伍，隨時為全世界服務。”（*Compañía* was evidently a reminiscence of Loyola's early military life, and meant to him a battalion of light infantry, ever ready for service in any part of the whole world.）³⁰ 美國人博克塞則謂：

羅耀拉軍事天性及軍事訓練之影響十分明顯。嚴格之規律、盲目順從等理念已注入耶穌會士心中，成最關要之美德；整組織反映兵士精神。³¹

然有論者不以為然，並反對羅氏之軍事背景：

教科書照本宣科，稱羅氏聖徒士兵之形象，此傳記乃旨於證明士兵典型說實屬誤導，且缺乏歷史根據。³²

按西班牙文 *compañía* 一字，狹義上帶有“傳奇”色彩，其概念確實含軍事意味；³³ 然翻成意大利文 *compagnia* 一字，則僅含弟兄組織結盟之義（das italicenische Wort *compagnia* eine abgegrenzte Gemeinschaft von Brüdern bezeichnet），已與西班牙文原義不盡相同。此微別，於羅耀拉時代已為人所注意。³⁴ 然而，羅耀拉從戎之背景，與耶穌會性質並無必然關係。若論耶穌會是否具備軍隊性質，必須從耶穌會之會綱、會規、原則、組織，及耶穌會士所躬行實踐之案例，以尋求理解。

十六世紀宗教改革（Protestant Reformation），新教脫離舊教天主教而獨立，爆發法國宗教戰爭（French Wars of Religion, intermittently 1562-1598）及十七世紀上半期之三十年戰爭（Thirty Years War, 1618-1648）。德國人馬丁路德、荷蘭人伊拉斯謨斯、法國人卡爾文，乃改革事業之領軍人物。傳統觀點認為，耶穌會之成立，代表歐洲保守派天主教勢力與新教抗爭。東尼利引利巴得內拉之說，謂羅耀拉改革舊教（Catholic Reformation）之事業居功至偉，並將彼與新教之馬丁路德齊名（Luther-Loyola juxtaposition），二者分別為舊教及新教衝突之代表人物。³⁵

據巴爾托利《亞洲耶穌會史·亞洲篇》第一卷所記，耶穌會創設之地點，嘗有一番討論：

無論如何，不得設於歐洲以外。羅德里格斯認為創設修會於葡萄牙，以便統治印度……而波巴迪拉則主張扶持舊教於日耳曼。³⁶

關於耶穌會之命名，創會功臣之一波蘭高所撰《耶穌會創設及發展綱領》西班牙文本（*Summarium Hispanum de origine et progressu Soc. Iesu*）第五章謂：

關於耶穌會之命名，及其如何起用及選定等問題……就相關耶穌會士所撰報告及文字，可知者如下。耶穌會一名之創立，乃耶穌會創辦者未抵巴黎之事……始則祈禱，並思考一便利之名。鑒於群龍無首，且未見他者以耶穌基督命名，而耶穌基督實正正為彼等事奉之對象；是以以耶穌為首，認為當取其名，故名耶穌會。³⁷

新修會之成立，不可能僅為一人努力之結果，其一眾盟友實功不可沒。此一眾“開國元勳”，除沙勿略外，尚包括羅德里格斯、賴納慈、波巴迪拉、納達爾、波蘭高，等等。關於耶穌會，羅耀拉傳世文字甚夥，然論者批評其文筆質木無文：其語言風格簡陋質實，未能盡意（Ignatius gab der Vision eines neuen Ordens auch schriftlichen Ausdruck. Allerdings ist der Stil seiner Sprache karg und sachlich, eher untertreibend als reisserisch）。³⁸ 或職是之故，納達爾充任第一秘書，遂成撰文介紹耶穌會思想體系之靈魂人物；其對《耶穌會憲法》之闡釋實具權威意義，居舉足輕重之地位。《北堂書目》中，《耶穌會憲法》（N.2768）著錄於羅耀拉名下，而羅氏另外數種著作亦有著錄（NN.1850-1855）。耶穌會士利巴得內拉撰拉丁文本《羅耀拉傳》（*Vita Ignatii Loiolae*）（NN.2575-2576），印行於1586年及1590年。其後，另一位耶穌會士卡得蒙1616年將之補訂再版（N.2577）。

此外，必須交代命名“耶穌會”之歷史背景。1537年9月13日，威尼斯共和國（The Most Serene Republic of Venice;

Venetian: *Serenissima Repubblica Veneta* or *Repubblica de Venesia*; Italian: *Serenissima Repubblica di Venezia*; German: *Die Republik Venedig*, 7th century to 1797) 與教宗國 (Kirchenstaat, 756-1870) 聯盟，對抗土耳其奧斯曼政權。此時，羅耀拉與同志數人往威尼斯，冀望獲授職神甫。耶路撒冷聖城遭土耳其人佔據，十字軍遂因之而出師有名，標榜聖戰。上文已引，取名“耶穌會”，“因無一人之權威地位可與耶穌比肩” (da sie keinen anderen Oberen hatten als Jesus Christus)³⁹，是以耶穌會成立之本意，除眾所周知之宗教改革外，焦點始於耶路撒冷及巴勒斯坦等地，其後方轉移及於全世界。耶穌會對教皇忠貞不二之政治性格，亦可從對抗穆斯林勢力此同仇敵愾歷史條件下，獲合理之解釋。然學者於羅耀拉歷史性格之認定，迄今尚存分歧：“有學者以為，羅氏乃中世紀之傑出代表；他者則謂其為新時代之聖人。” (Die einen halten ihn für einen grossen Vertreter des Mittelalters, andere sehen in ihm den Heiligen der Neuzeit.)⁴⁰ 羅耀拉性格之認定，與早年西方耶穌會性格之認定，存在重大關係。羅馬神學及哲學博士巴特羅里認定，羅耀拉不可能與文藝復興了無關係，羅氏於羅馬與友人納達爾之相知相識，已為一顯例。巴特羅里續稱：

上文已言羅耀拉對古典冷漠，然則羅耀拉並非文藝復興之人？余不敢苟同。羅耀拉所身處時代，中世紀精神 [直譯：精神氛圍] 遠較文藝復興氛圍濃厚……羅耀拉並無教養，不入知識分子之列，又氏從耶路撒冷聖城歸來，尚未諳拉丁文。然其能閱讀西班牙文，字體工整美觀，故間接亦與文藝復興有所聯繫……羅耀拉首次真實接觸拉丁人文主義 (容我於此用人文主義一語)，乃居巴塞隆納期間，時羅耀拉年三十有三。彼決心發奮讀書，以拯救蒼生

靈魂 [直譯：以求更具能力能拯救人類]。⁴¹

羅耀拉嘗請納達爾代禱，祈求上主賜光明於萬物，令土耳其穆斯林民族皈依耶教。⁴² 準此，羅馬格雷果大學教授卡羅里烏斯斷定，羅耀拉實存於兩世界：即中世紀之舊世界及文藝復興之新世界。謂其屬於中世紀世界，指彼積極支持十字軍東征，認同中世紀教會特權；謂其處於新世界，乃針對其包容他教而言，指其所持之開放態度及其所憑藉之佈教方式。⁴³ 筆者先行指出，此矛盾，恐非一般耶穌會士所能辯解。羅耀拉之保守態度，實不能置疑。其進步開明態度之示例，實不足以與其反動思想分庭抗禮。此以羅氏神操問題試釋。

《神操》西班牙文本 *Exercicios espiritvales* (N. 3796) 1665 年出版於馬尼拉 (Con licencia del ordinario en Manila 1665)。意大利文本乃亞克尼利所作 (N. 3137)，謂“於神操當中，乃可得享最佳滿足，由耶穌會創辦人羅耀拉所授” (Arte di goder l’ottimo contentvta negli Esecizii spiritvati di Santo Ignazio Loiolas fondatore della Compagnia di Giesv)。另一位意大利人亞米科 (N. 3146) 提要云：“亞尼瑪精神平衡涉及冥想運動，一滿有虔誠好奇之歷程；從聖書多有所受，等同長達十日之神學詭秘 (按：即指神操) 之旅。” (Bilano spirituale dell’anima in cui si tratta d’escercitij Meditationi, e Discorsi adornati con deuoto curiosità, tanto della Diuina Scrittura, quanto ancora della Mistica Theologia diuisa in dieci giorni.)⁴⁴ 意大利文關於神操或冥想著作，據筆者考查，尚有 *Meditazione dell’eccellenze della Madonna ...* (N. 3226)、*Negli Esercizj Spirituali di S. Ignazio* (N. 3233)、*Meditationi degli Esecitii spirituali di S. Ignatio. Divisé in quattro settimane* (N. 3156)、*Meditationi degli Esercittii spirituali di S.*

Ignatio. Divise in quatro settimane (N. 3156)。其他例子尚多 (N. 3433, N. 3486, NN. 1905-1931)，不具引。另一種，乃帕勞所撰《教徒手冊》(*Manval del christiano*) (N. 3778)，方便日用。《手冊》“第一部分，乃自我冥思，令教徒自身能得練養，且必須持久（按：即修習不賴他力之意）”（*En la primera, se ponen las meditaciones del fin para que el hombre fue criado, y termino que ha de tener*）⁴⁵。《北堂書目》中，雖大部分為神操之類宗教靈修撰述，然論理之作，亦非闕如。法文部分，存《天主教真理》(*Traité de la Vérité de la religion chrétienne*) 一書。⁴⁶ 是書“力辯一神之確有，信仰之真實不虛、及其存在之必要，反駁自然神論”（*Existence de Dieu, vérité et nécessité de la religion établie contre les déistes*）。⁴⁷

“精神練習”或“神操”（*Exercitia Spiritualia* [*Spiritual Exercises*]，日文作“心靈修業”[*Shinryō Shyūgyō*]），沙勿略乃此練習之躬行實踐者。一說，謂沙氏精神練習畢，即四十日後，判若兩人。沙氏於書信中，屢屢提及傳授信徒精神練習之法門，並強調其重要性：“於此，通過練習，讓我等教授此兩學士神學”（*Hagora en este puncto bamos* [按：即今西班牙文 *vamos*] *a dar exercycyos a dos licentyados en theología*）⁴⁸、“精神練習之首星期，效果已十分顯著”（*Los exercycyos de la primera semana no poco se ban aprobechando*）、⁴⁹“於此眾多善人，希望為神作事工而活，若欲幫助彼等，可教彼等精神練習……”（*Acá ay muchas buenas personas, que biven con desseos de server a nuestro Señor, si huviese quien les ayudasse, dandoles algunos exercicioes espirituales ...*）⁵⁰。其他例子不勝枚舉。

羅耀拉“神操”之關鍵，在強調“感官利用”（*Die*

Anwendung der Sinne)。此乃當代耶穌會士蘇伯勒克所提出者：其研究羅耀拉《神操》一作，乃以當代流行之後現代詮釋學角度理解（Hermeneutik der ignatianischen Anwendung der Sinne）。⁵¹ 蘇伯勒克於其〈神操關鍵在感官利用〉（“Die Anwendung der Sinne als Angelpunkt der Exercizien”）一文稱：

因傳世文獻既質實又學究，故極難闡釋神操史於神學及人類學之意義。耶穌會早期人物，例如羅耀拉親密戰友波蘭高，以一迹近神秘之方式闡釋“感官使用”。即此感官利用，已成冥想之一種，乃個人獨特之祈禱方式。於享受箇中三昧時，如遭受所見事物控制一般[按：即受事物膠固，不得逃離]。⁵²

神操要求較理性之精神狀態[直譯：“感官利用”須於較理性之精神平台上進行]。彼必以智慧得見真理，於真理之前目瞪口呆，以求（沉迷）着魔之境。⁵³

感官使用之正式意義及其實踐，皆於彼 1599 年名作《指南》所確定，卻遭漫畫諷刺醜化：此“感官使用”之祈禱方式實甚淺易。此（感官利用）有助我等展示想像力、聽取周遭之人一言一語、捕捉聲音及噪音、理解自身身處之所在[直譯：接觸地點]、親吻他人……然必抱有敬畏、莊重及害怕之心情。⁵⁴

《神操》問世以降，其性質於後世不斷演化及詮釋，其形式及根據愈形複雜，尤其於十七世紀西歐諸國。⁵⁵ 論者指出，羅耀拉《神操》之精髓，大概溯源於中世紀所謂神秘理論、及伊斯蘭世界之神秘理論。於西歐，神秘主義大盛於十三、十四世紀，波納文多拉為其中傑出代表之一。然而，最權威人物，莫

過中世紀西班牙神秘主義大師假狄奧努斯及多明我會修士厄克哈特。⁵⁶ 厄克哈特更為泛神論主義者（pantheism）。是以史景遷指出：反宗教改革之天主教修會，所取路線游離於魔術與宗教之間。二者之關係可謂混然不清，亦可稱互為表裏（Counter-Revolution Catholicism : the lines between aspects of magic and religion continued to be blurred）。⁵⁷ 觀此，羅耀拉之神操系統，與利子《天主實義》所據中世紀阿奎那系統，實大異其趣。此矛盾，似不能以“兼容並蓄”為詞作辯。重要之一點，乃中世紀之神秘主義，學者並非以迷信思想觀之。恰恰相反，神秘主義思想為學術上重要學術流派之一。今人論羅耀拉《神操》思想，尤其一眾耶穌會士，以學術層次上論其神秘主義，並努力尋求其學術理論依據，以證明其非悠謬妄說：

即使厄克哈特自身為學術神秘主義代表，於“主制群徵”此神學課題上，實可與羅耀拉相關學說相提並論。其為最新、卻滿有新柏拉圖主義色彩之統一形而上學為：人類可從任何物質中覓得上帝[按：即主制群徵之意]，較惟名論所影響之意志形而上學更能發明羅耀拉思想。人生最大之善，乃以意志連結“物”與“造物主”。羅耀拉神操之特點，乃每人皆為可沉思之肉身。⁵⁸

羅耀拉之現代風格令人驚奇。彼超越（主張）肉體靈魂分離論之新柏拉圖神學及脫離肉身之神秘主義論。此大概源於其對民族之敬虔。（此敬虔，乃）羅耀拉翻讀《諸聖傳》及其於皈依體驗中得以親身理解。⁵⁹

意大利史學家貝岸亞烏提，受現代及後現代思想所迷惑而脫離教會。彼 1935 年研究羅耀拉《神操》…… 然可先

行明確斷定，通讀《神操》文一過，精神水平低劣，甚或幾可斷言，(神操)陳腐老套。⁶⁰

然巴太伊於其所撰《無神論全書》卷一〈內在經驗〉謂：將聖依納爵·羅耀拉之神操貶作冗長散漫之冥思方法，乃一經典錯誤。因《神操》尚包括一項教程。此教程展示世間所有事物，不可思議，不合邏輯。⁶¹

《耶穌會憲法》於 1541 年寫定，欲將規則神性化，以顯豁“耶穌會創立之理念”（Stiftungsidee der Gesellschaft Jesu），並為未來發展鋪路。⁶²《憲法》最大要點，在“鼓吹忘我精神、良心之清淨純潔。且避免與複雜人事往來”（Der erste Gesichtspunkt mahnt zu Selbstvergessen, Reinheit des Gewissens, Zurückhaltung im Umgang mit dem Menschen）⁶³。當代耶穌會士史維塔克以羅耀拉本人及其會友之角度，論耶穌會之特性，並與其餘修會作比較（Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten）：⁶⁴ “耶穌會必具獨一無二之‘行為方式’。”（Notwendigkeit einer eigenen und einheitlichen “Vorgehensweise” .）⁶⁵ 耶穌會一直遭其他修會侵攻，尤其一部《憲法》，竟成眾矢之的，備受攻訐批評。⁶⁶ 多明我會尤為新興耶穌會之宿敵。“耶穌會之名，恆遭誤解為高傲甚或異端。因此，耶穌會士不斷為之解釋及迴護”（Der Name Gesellschaft Jesu ist oft missverstanden worden, als handelt es sich hier um Hochmut oder gar um Häresie. Deshalb wurde er immer wieder erklärt und verteidigt）。⁶⁷ 關於耶穌會之命名及所謂異端問題，上文已及，茲不重複。

不能否認，《耶穌會憲法》內容頗為雜沓冗贅。今據 1594 年

(Textus D, Anno 1594) 所撰版本抄出規則，以明耶穌會吸納會士之基本條件：

“加入耶穌會者，一般必屬四種類型” (Las personas que se reciben en esta Compañía de Jesús, generalmente tomada son de quatro suertes) ⁶⁸。“第一類，獲神聖之選票凡四，正式宣誓入會（此上文已言），具不同經驗及歷經多番考核，且必富於文才，此於下文《憲法》中將及。又（彼等）於人生須多有歷練，大體熟悉風俗禮節，並須稱職 [直譯：遵守此神職之要求]” (Primeramente algunos se reciben para hazer profesión en ella con quatro votos solennes [como está dicho] primero haziendo experiencias y probaciones devidas, y estos deuen ser y suficientes en letras, como se dize en las Constitutiones adelante, y probados en la vida y costumbres a la larga, conforme a lo que requiere tal vocación ...) ⁶⁹；“第二類，成副主教者，於神聖事工上輔助修會，包括精神及世俗事務。除經驗及歷練外，須於三方面作簡短宣誓：即盡忠、正直及貞潔……” (La segunda suerte es de los que se reciben para coadiutores en el seruicio diuino y ayuda de la Compañía en las cosas spirituales o temporales; los quales después de sus experiencias y probaciones han de hazer tres votos simples de obediencia, pobreza y castidad ...) ⁷⁰；“第三類，成修會之學者，須多才多藝；因其淵博之學識，若蒙認可，得出任教授或副主教” (La Tercera suerte es de los que se reciben para scholares, pareciendo hábiles y que tengan las otras partes conuenientes para los estudios, para que después que sean letrados, puedan entrar en la Compañía por professos o

coadiutores, como se juzgare conuenir) ⁷¹；“第四類，不堅持追趕時尚（不識時務），甚或對修會之態度亦不堅定，惟才華橫溢……加入修會者，須符合上述才具”（La quarta suerte es de los que se toman indeterminadamente para lo que se hallaren ser ydóneos con el tiempo, no se determinando aún la Compañía, para cuál grado de los dichos sea más ydóneo su talento ... y de su parte todos deuen entrar con tal disposición como ya se dixo）⁷²。

“神操”重視沉思、冥想、反省，多少具詭秘色彩。然十六、十七世紀東來之一眾傳教士，尤其在華傳教士，皆不重視此習，且對於冥想修煉工夫，要求不高。從利瑪竇入華傳教伊始，耶穌會士在華傳教活動，皆不重視靈修神操之事，包括本書所着重之湯若望、艾儒略、衛匡國等。今意大利人耶穌會士波爾東那撰《西方智者：耶穌會士利瑪竇神甫》（*P. Matteo Ricci S. I. : il saggio d'Occidente*）一書，第三章敘述利子在學於羅馬學院，除文法、人文科學之外，尚於第二年進行精神冥思之練習：

由出身盧加諾之校長馬作烈神甫特別督導，完成第二年培訓，必須奉獻部分時間冥思、精神閱讀及苦行練習。⁷³

又中國人受佛教影響，早有坐禪之習。坐禪與神操之冥想，於內容細節及根源等各方面，固多有不盡相同之地方，然表面上要求個人精神上之昇華、修煉，亦頗多相似之點，俱為宗教理念上所必具之特質。此特質之所以形成，乃信仰產生之目的（不管有意亦無意），本於慰藉人類於現世之哀傷、恐懼及悲苦，等等；易言之，宗教一般涉及神秘色彩，或經驗世界無由論證之事，此乃宗教之所以為宗教之基本精神。

坎貝勒多有否定羅耀拉所提出之宗教意義及“神操”，謂其“幼稚”（*Jejuneness of the Spiritual Exercises*）。⁷⁴ 又揶揄此等神秘神操，“不過指個人之靜修，即使無宗教信仰之哲學家及現代詩人亦能言之，人人皆曉”（*nothing but a calm and quiet study of oneself, which even pagan philosophers and modern poets assure us is the best kind of worldly occupation*）⁷⁵。

三、在華耶穌會士之適應政策

適應政策概念之界定及其淵源問題

“適應政策”或“適應方法”（*Akkommodationsmethode*）之概念及其系統，多為後世研究者所建構；其理論之具體細節，並非當時傳教士早已了然於胸。遠東耶穌會之適應策略，乃范禮安所首倡，其後為利瑪竇及龐迪我等所躬行。⁷⁶ 范禮安施之於日本在先，利瑪竇行之於中國在後。

僅從表面字義而論，所謂適應政策，是指適應他國文化（*inculturation*）之策；⁷⁷ 此文化之內容，可謂無所不包，尤其風俗及禮儀。惟今論者言適應政策，所歸結出之具體內容有同有異，決非一致。

今德意志人比特利撰《利瑪竇神甫於中國所採之適應方法》（*Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. I. in China*）一書，概括利子適應政策，於“社會法制上之適應”一類別中，兼及“向統治階層傳教”之策略。筆者以為，此於分辨上稍欠斟酌。向統治階層傳教及貿易傳教等策略，於沙勿略時代已見端倪。筆者意於指出：適應政策乃耶穌會士遠東傳教策略之一，亦

除個別儒者如徐光啟、李之藻外，一般而論，利子此舉並不獲中土廣大知識界所認受。佛教思想及宋明理學之地位亦無因之而有所動搖。然何以利瑪竇採立場若此？最大原因，是宋明理學與耶教主張本不協調。⁸⁰ 此早多有學者指出，筆者無庸多論。試觀利子《天主實義》一書之核心思想，即可曉然。十七、十八世紀之交，以拉丁文撰作《漢語札記》（*Notitia linguae Sinicae*）頗負盛名之馬若瑟，撰書信一通，論中國宋明理學一神思想與西方耶教所言者並無二致，1861年於巴黎不作任何修訂出版，題作《馬若瑟論中國一神思想·未經修訂之書信》（*Lettre inédite du Prémare sur le monotheisme des chinois*），信中力言近世中國諸學者（*Chinois modernes*）如朱熹等，絕非無神論者（*athées*）。但正如編者、法國著名漢學家樸梯哀所言：“馬若瑟神甫為中國一神論辯護，所舉諸證，皆間接遭其他傳教士批駁。此為事實。”（*Il est vrai que les preuves nombreuses apportées par le P. Prémare en faveur du monotheisme des chinois ont été contestées indirectement par d'autres missionnaires.*）⁸¹ 筆者必須強調，就知識方面而言，適應政策雖以迎合當時中國士大夫階層為主要目的，然此點亦非惟一之考慮因素。若利子僅以當時明季學術情勢為考慮，實不必冒犯朱子或“近世儒家”哲學。⁸² 孔子之崇高地位固然無庸置喙，然當時士大夫或能痛斥王陽明（1472–1529）心學，卻不可能公然批判朱熹。適應政策之考慮，實含多方面因素：除表面為開明以得周旋於漢人上流社會之因素外，尚存竭力維護天主教教義之保守因素。另一顯例，乃衛匡國論中國上古史，以聖經年代學以衡中國者。⁸³ 然而，無庸否定，利瑪竇所採之適應政策，乃算屬當時最激進之方案，故禮儀之爭爆發原因，必溯源於利子。

接論適應政策之淵源問題。當代耶穌會士言適應政策，必

於其治理家務、衣食及其他事宜上恪守潔淨。”（I Missionari devono, secondo l'uso del paese, osservare la più meticolosa pulizia nel governo della casa, nel mangiare, nel vestire, e in tutte le altre cose.）⁹³ “彼等須適切遵從其國之禮儀，否則彼等舉措必自招蠻夷形象，缺乏教養”（Essi devono fare proprie le forme di cortesia del paese, perchè in caso contrario il loro comportamento susciterebbe l'impressione di barbarie e di mancanza di educazione）⁹⁴。

1585年1月，耶穌會總會長阿夸維瓦撰信予范禮安，謂教宗格雷果里烏斯十三世僅容許耶穌會在口佈教：

聖者[原注：格雷果里烏斯十三世]已撰信予國王，除我等以外，不許他人向日本傳教，其原因神甫已撰。又教宗已發出敕書，謂違者處以逐出教會之嚴厲懲罰。⁹⁵

除《日本傳教士之禮儀》一書外，范禮安適應政策之醞釀及建立，尚可從其書信、報告及對教省會議意見書等多種資料窺探。范氏書信及報告，早期未經整理，散見各書。例如法國人考狄《日本書目》（*Bibliotheca Japonica: dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire Japonais, rangés par ordre chronologique jusqu'à 1870 suivi d'un appendice renfermant la liste alphabétique des principaux ouvrages parus de 1870 à 1912*）所載《日本主教轄區教會史之必備書》（*Apparatos para Historia Ecclesiastica do Bispado de Jappaô [1583-1593]*）兩卷）；⁹⁶ 或獨立印行，今多收入維克所編定《印度文獻》及舒特所編定《日本歷史紀念文獻》中。大部分出版於二十世紀中晚期。筆者本文所據者，大多屬此系列原文注釋本。

者以為，此“補足”一字注腳，即可見於二人上揭對印度傳教之態度問題上。據筆者研究，范禮安具一貫之宗教優越，而無必然之歐洲中心優越。宗教優越，即以耶教為真理，向東方人佈福音，攜明燈予黑暗之東方土地，此所有傳教士皆同，無庸贅論；謂無一貫之歐洲中心優越，是范禮安作風實事求是，並不專事誇張。觀其早年貶抑印度而褒賞日本、非難傳教士報導失實，等等，皆為顯例。

又今德意志耶穌會士巴克曼論諾比利於印度傳教與印度教相衝突問題時謂：

天主教（於印度）一般視為佛郎機之宗教。皈依天主教者，須拋棄其家人。此舉非一般印度人所得以經受。若一旦成為佛郎機，即萬劫不復，成為自己民族之叛徒；是以再無他路可選，必須與葡萄牙人結盟。¹⁰⁵

諾比利神甫採適應策略於印尼馬都拉（Madura），其形式更較范氏為激進。當時權力核心乃所謂婆羅門（Brahmans），詮釋印度經典吠陀文獻（Veda: Rigveda, Yajurveda, Samaveda, Atharvaveda, c. 1500 B.C.-500 B.C.）。耶教士因恐當地人認定其為葡萄牙殖民者，乃改穿苦修僧侶（sannyāsi）橙色長袍；習當地語言，例如梵文（Sanskrit）、他米語（Tamil）及泰盧固語（Telegu）（按：前者屬印歐語系 [Indo-European languages]，後二者屬達羅毗荼 [Dravidian languages]），並苦學印度教經典。法國耶穌會士若德斯 1624 年居越南東峴（Tonkin）及交趾支那（Cochinchina），乃首位致力於建立組織、訓練傳授教義及教理之人。¹⁰⁶

1580 年 8 月，范禮安於日本“下”（Shimo）（按：包括九

州地方有馬 [Arima]、大村 [Ōmura]、天草 [Amakusa]、平戶 [Hirado] 等地) 撰〈東印度教省總結報告之一〉(“Summarium Indicum Alterum; Summario de las cosas que pertenecen a la Provincia de la India Oriental y al gobierno della”) 予當時耶穌會總會長麥爾肯利。此報告，可稱范氏適應政策之先聲。報告西班牙文序言 (Proemio) 謂：

尊貴之主內神甫，此東印度教省，乃與歐洲所有教省迥然不同。不僅於氣候、人民，且宗教、風俗、行止方式、能力，乃及其行政職守、房子、住宅、生活方式，與我會於此所持者大異：足令未體驗此地之人稱羨不已。¹⁰⁷

發現東印度文化習俗與歐洲者大異，范禮安提出一點，即寄望歐洲亮麗之光輝能帶到東方世界，燭照印度傳教事業，英明決斷處理百般事情。¹⁰⁸ 就地理方位而論，同書又提出“恆河此岸及恆河彼岸” (citra et ultra Gangem) 之觀念：

我等一般稱此地乃印度，雖準確而言，印度不過從上帝之城延伸及於科摩羅角而已，然恆河此邊，我等皆稱印度。恆河彼岸，我等一般所稱，包括馬六甲、馬魯古、中國及日本。¹⁰⁹

1583年，即《日本禮儀》撰就兩年後，范氏撰《日本事情概要》(日人松田毅一氏譯作《日本巡察記》)(*Sumario de las cosas de Japón [1583]*)，第一章〈日本描述、其風俗及素質〉(“Capítulo 1: De la Descripción, costumbres y cualidades de Japon”) 有言：

人民皆白皙，甚有禮有序，因下至平民及農夫亦具教

養，具種種奇異禮儀，猶如宮廷禮儀一般。此一點，不獨超出東方其餘各國，即比我等歐洲亦猶有過之。人民較幹練，知識豐富。其孩子皆聰穎，能習我等學科及紀律，能學能誦。其輕易寫讀我等語言，更勝歐洲孩童，需時亦較我等孩童更少。¹¹⁰

又第二章〈論日本眾多奇異風俗〉（“De Algunas otras extrañas costumbres de los japoses”）則謂：

當中 [按：指風俗習慣] 本身頗具矛盾，然皆奇異詭趣，乃至於極 [直譯：可與高水平者相比]。不過，不足為驚奇：因往往皆異教徒習俗，生活充滿罪惡，其所追隨之偶像及導師，並無其他法制或紀律，此於日本尤然。此惡劣風俗，部分乃魔鬼及僧侶之所言惡劣律法；部分乃貧窮及長年戰爭所偶生惡劣素質，侵害其本有良好之習性。¹¹¹

范禮安及第五任耶穌會總會長阿夸維瓦與適應政策推行之關係

論適應政策，必然提及兩位神甫，即耶穌會總會長阿夸維瓦（Generale della Compagnia di Gesù: 1581-1615）及全日本總會長卡布拉爾。

阿夸維瓦生於公爵家庭，早年已有志於宗教事業。年二十，為教宗庇護四世侍從（camérier）；庇護四世沒，乃隨聖庇護五世，甚得愛顧。早期耶穌會士如波蘭高等於教廷工作，與年輕阿夸維瓦日夕相見而稔熟；1567年6月22日，第三任耶穌會總會長波奇亞（Generale della Compagnia di Gesù, 1565-1572）¹¹² 納其請，阿夸維瓦得以加入耶穌會。¹¹³ 1576年，任意大利那不勒

斯（那波里；Napoli）教省長；1581年，晉升耶穌會總會長。耶穌會士沙赤諾本身為“耶穌會士官方史學家”（Fu l'francesco Sacchini, storico “ufficiale” della Compagnia di Gesù），撰耶穌會總會長傳記者凡四：即賴納慈、波奇亞、麥爾肯利恩及阿夸維瓦。今意大利人格拉《教宗信徒士兵中之總會長：耶穌會士沙赤諾筆下阿夸維瓦之一生》（*Un generale fra le milizie del Papa: la vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*）指出：

此一回，格雷果里烏斯十三世要求一眾耶穌會士不投票予西班牙人，而今趨即如願以償。與任命麥爾肯利恩時不同之點，乃耶穌會團派之間嫌隙未能縫合甚速。¹¹⁴

當代法國耶穌會士裴化行認為，總會長阿夸維瓦之性格開明，令耶穌會史學無復堅持狹隘歐洲中心論之觀點；此於二十世紀三十年代與高門進行“大辯論”。¹¹⁵據筆者研究，阿夸維瓦之必為開明，似仍存討論之餘地，然其所統領耶穌會時代，明確令海外耶穌會傳教之理念，與要求嚴格服從之原耶穌會者不同；亦與原耶穌會片面強調個人精神訓練不同。故阿夸維瓦之執掌耶穌會，僅就遠東耶穌會發展而言，可稱一大關鍵。是以論適應政策，若不言阿夸維瓦之功，及其與范禮安緊密合作關係，即不能把握適應政策可能之原因。今意大利人波卓所編《近代世界政治及宗教策略·阿夸維瓦時代之耶穌會（1581-1615）》（*Strategie politiche e religiose nel mondo moderno: La Compagnia di Gesù ai tempi di Claudio Acquaviva [1581-1615]*）一書謂：

也許，無一時代於塑造耶穌會形象身份上，可比阿夸維瓦時代若此關鍵者。¹¹⁶

格雷果里烏斯十三世總結創會[按：耶穌會]之光榮歲月，於賴納慈身故後，規定會長人選不為西班牙人。阿夸維瓦時代（加之其在任長久），代表一真正內部中興之時代，此於任何方面皆有跡可尋：從傳教士活動之精神心靈、從學院教學對知識分子之培訓。不嫌誇張說，可論定阿夸維瓦以降，耶穌會即煥然一新。¹¹⁷

今意大利人格拉云：

彼不獨統領某一修會，乃統領一支軍隊。於新舊交替時代，整裝待發，維護天主教，並以傳信部於新地方佈福音……阿夸維瓦必須適應，對抗源於同一修會天翻地覆之互相傾軋，尤其西班牙一支之獨立及稱霸野心。彌合修會[按：指耶穌會]之間磨擦，尤其多明我會。¹¹⁸

究其實，於阿氏著作，亦可略窺其“行政”意向。今考阿夸維瓦著作，於《北堂書目》著錄者凡 25 種（NN. 825-849）；¹¹⁹絕大部分言精神練習，賡續羅耀拉之宗教撰作。阿氏少作《精神練習》（*Esercizii spirituali*），《北堂書目》不載。當代法國耶穌會士古伊拔指出，此書乃其親筆所作否，似尚存疑問（il est plus difficile de dire s'il les a vraiment composés lui-même, ou si ce sont simplement des notes prises à propos de sujets de méditation proposés par un autre）；又謂《詩篇第 44 及第 118 之冥想》（*Méditations sur les Psaumes XLIV et CXVIII*）（《北堂書目》NN. 846-847），更能反映其內心世界。¹²⁰ 1615 年，阿夸維瓦之《指導》（*Directorium in Exercitia spiritivalia B. P. N. Ignatii*）（N. 825）由羅馬學院（Collegio Romano）出版；1638 年重印（N. 1855）。¹²¹ 十九世紀耶穌會士索莫沃格爾所編定之《目錄》（*Dictionnaire des ouvrages*

anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus depuis sa fondation jusqu'à nos jours) 題此書作《羅耀拉神甫神操指南》(*Directorium Exercitiorvm Spiritvalivm P. N. Ignatii*)；“一刷再刷”(souvent réimprimé)。夏烏氏稱，此書非阿夸維瓦自撰，乃“其命人所作”，自己不過充當審閱(Le P. Claude Acquaviva fit composer cet ouvrage et le revit)¹²²(《北堂書目》NN. 825-829)阿氏又撰《努力救治靈魂疾病》(*Industriae ad curandos animi morbos*)(《北堂書目》NN. 830-837)及《為耶穌會上級而撰救治靈魂疾病》(*Industriae pro superioribus ejusdem societati ad curandos animae morbos*)，1635年出版(《北堂書目》NN. 838-845)。表面而論，眾書皆供心靈指引(“彼強調羅耀拉式之精神特質”[il met en relief un trait de spiritualité très ignatien])，¹²³似與政治無涉，其實不然。古伊拔指出：

於長久及熱情之禱告後，彼等總結謂，所有其他不足，皆同源而生，即實踐之不足……此實踐乃以上級之實踐為先[按：是以阿夸維瓦撰上引《為耶穌會上級而撰救治靈魂疾病》]。阿夸維瓦延伸及於必得此實踐之構成及其方法。¹²⁴

(阿夸維瓦之)《神操》謂，真實之愛，實行較言論為重要；又重申聖約翰之訓：我一眾親愛小子，不應口惠而實不至[直譯：愛顧嘴巴論說動聽]，應重視行動及實踐。¹²⁵

準此，可知阿氏雖賡續羅耀拉之書，卻與羅耀拉理念不盡相同。阿夸維瓦不欲故步自封，必以宗教熱忱貢獻於教會，推動上級行政改革，其積極入世之意味甚濃。早於1606年，阿夸

維瓦撰《關於耶穌會之失敗問題》(*De Detrimta Societatis*)，惟《北堂書目》不載。另外，據當代耶穌會士丹聶魯克《索莫沃格爾圖書館：耶穌會圖書匯集之最高峰》(*La bibliothèque de Carlos Sommervogel: le sommet de l'oeuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus [1890-1932]*) 所記，於阿夸維瓦時代，耶穌會士數量劇增。“1556年，即羅耀拉之卒年，耶穌會士約一千人；然世紀之交以還，即阿夸維瓦任總會長以降，人數幾達三倍於前”(en 1556, l'année de la mort de saint Ignace, les jésuites étaient environs un millier; au tournant du siècle, pendant le généralat de Claudio Aquaviva, leur nombre avait presque triplé)。因此，耶穌會士撰就著作滋多，令耶穌會圖書館愈益豐富。¹²⁶

今人祖般諾夫指出，雖耶穌會之激進派如西班牙人桑切斯等，竭力向當時耶穌會總會長阿夸維瓦游說，必須藉強硬手段以利“重建靈魂”(*spiritual renovation*) 工作，卻因阿夸維瓦與海外耶穌會士之密切聯繫，令其更能就實際情況，作出權宜決定。¹²⁷ 究其實，從耶穌會海外傳教伊始，政治及外交，乃絕不可免之事(顯例之一，乃容許於日本販賣絲織與否)，無復維持古代“上帝歸上帝、凱撒歸凱撒”之基本原則。僅以宗教最高教旨行事，已不能解決現實問題。

阿夸維瓦對巡察使范禮安信任有加，稱許備至；范禮安之建議，總會長亦多所採納而不疑。維克撰 1585 年 1 月 28 日總會長書信拉丁文提要云：“於印度常住之巡察使，其素質乃范禮安 1583 年 12 月 13 日所肯定(按：此時范禮安於澳門任東印度省會長；1587 年方被重新任命為東印度巡察使)。”(*Sit semper in India Visitator, cuius qualitates Valignanus die 13 Decembris 1583 bene exposuit.*)¹²⁸ 又日本四少年訪歐事，乃范

禮安一手促成。1585年1月28日，總會長撰信予范氏，對四少年消息表示關注：

今須急寄此郵，因我等未能獲日本貴族最新消息（維克原注：即指四位年輕日本貴族）。彼等深得國王寵愛。但（四小子）離開馬德里後，從阿里坎特啟程歸國，已然一月有半（維克原注：即西班牙及盧西塔尼亞國王腓臘普斯）。國王出資責成其海軍軍官保其順利登船啟航。我主亦護佑彼等平安（引領航行）。¹²⁹

1585年12月24日，阿夸維瓦寄出四通書信，討論適應問題。¹³⁰當代耶穌會士舒特所編《日本傳教士之禮儀》附錄載阿夸維瓦1585年12月予范禮安書信一通，論適應問題（*Lettera del M. R. P. Claudio Acquaviva, Generale della Compagnia di Gesù al P. Alexandro Valignano S. J. sul metodo di adattamento in Giappone ; Copia d'una del R.N.P. Generale al P. Alessandro Valignano de' 24 di Dicembre 1585*）。1585年12月24日，耶穌會會長阿夸維瓦撰長信一通，就適應政策問題作出回應。德國人舒特書稱：

阿夸維瓦神甫就范禮安所作明晰之闡釋，表示甚感滿意，乃允許引入此策略之大部分，由范氏下達。惟總會長對適應政策廣大推行之計劃，仍深存疑慮。¹³¹

1589年7月24日，巡察使范禮安評論第三次印度教省會議，今載《印度文獻》卷十五。耶穌會第四任總會長麥爾肯利恩、及阿夸維瓦提出一律看待來自葡萄牙及於印度土生土長者，卻遭會議否決。范禮安謂：

對民眾而言，所遣來之葡萄牙人往往信譽較佳，而印

度土生土長者於此地皆卑微下賤。因此，本地人不信任遣來之葡萄牙人，與彼等絕少來往……然僕以為，應促進其來往互通，及指示上級神甫，應對信徒子民一律平等。¹³²

全日本總會長卡布拉爾與范禮安不和，乃論適應政策核心課題之一。1579年，范禮安首度抵日，據舒特編《日本史紀念文獻》(*Monumenta historica Japoniae*)卷一所記，神甫及弟兄名冊列有五十三人(cathálogo de los padres y hermanos)，卡布拉爾居位第二。¹³³卡氏當時為全日本總會長(Superior del Japón universal)，時年五十，入耶穌會已二十六年，居日十年。名冊形容其性格“自滿、強健”(complecionado y fuerte)，然“勞累過度，經常受百病所纏……日文水準則屬一般”(es trabajado de algunas enfermedades que lo hazen muchas veces mal dispuesto ... y sabe ya lo langoa mediocrementemente)¹³⁴。舒特指出卡布拉爾之心理：

卡布拉爾不重互信：無有本地人之助，傳教事業寸步難行。但只可令本地人當奴役(以事奉天主、教會)，卻不可與之自由合作。卡布拉爾深懼本地人一旦得以學懂歐洲語言及科學，即升格並逾越其外國導師。¹³⁵

今舉阿夸維瓦與卡布拉爾領導遠東傳教士之一例。日本穿戴絲織，乃在分辨等級，即佛教僧侶所穿戴者，必具其高貴特色；日本耶教傳教士亦一度隨其俗。1571年，卡布拉爾甫抵日本，旋將此習廢止。此弗洛伊斯《日本史》第一部分內文、及德意志人舒爾哈馬爾注釋中所明記，“卡布拉爾下令，本居於志茂眾神甫集合於吉伎島上，並宣佈從印度教省所來之命令數事”(auf Befehl des P. Francisco Cabral sich auf der Insel Shiki die Patres versammelten, die im Shimo waren, denn er hatte ihnen einige

Dinge mitzuteilen, die der Provinzial Indiens angeordnet hatte) 。舒爾哈馬爾注云：“其中一事，乃卡布拉爾不許神甫順隨佛教僧侶習俗，穿戴絲織；乃如印度及歐洲一般，簡單黑色棉衣即可。”（Unter anderen ordnete Cabral an, dass die Patres keine seidenen Kleider nach Art der Bonzen, sondern die einfach schwarzen Baumwollkleider trügen wie in Indien und Europa.）¹³⁶

然阿夸維瓦與卡布拉爾於此事意見相若：

阿夸維瓦不允耶穌會士為博得平民尊重，竟效法僧侶，亦步亦趨，家宅內外皆與僧侶交往，並穿戴惹眼服飾。¹³⁷

不僅衣食住行緊隨日本風格，且容讓日本人信仰，此明顯違背教會會規。抑有進者，乃承認佛教徒，甚或從事佛學研究。范氏竟容許耶穌會士與禪宗佛教徒相提並論，乃至其後池端彌次郎（按：葡萄牙人阿爾法里茲於1547年介紹彌次郎予沙勿略）¹³⁸ 誤將“大日如來”等同“耶教上帝”、“耶穌”。此一點，戚印平先生已有相當之論述，此不贅。¹³⁹ 大概范禮安亦嫌其過分，故於其所撰《1542至1564年耶穌會於東方印度之起源及發展史》第二十章，斥彌次郎為“無教養之人”（Paulo no era hombre letrado）。其言曰：

正如我等所言，沙勿略抵日本，乃於薩摩藩王國之門：鹿兒島市，乃此王國最重要之市（於此，出身聖菲之彌次郎伴沙勿略神甫同行）。沙勿略立即開展教務，獲眾多信息：關於此地之素質、風俗習慣，且得習得一點點（此地通行之）語言[按：即日語]，得彌次郎作媒介，得以簡單傳播基督教要理。由此，令村民大概曉得如何皈

依天主，盡力令彼等受洗入教。然於種種問題上皆遭遇巨大困難，即如上所說，如何理解彼等之素質、風俗習慣及語言，此皆與我等迥然不同……雖得彌次郎之助，翻譯我等教理，然彌次郎並非有教養之人，所作甚為粗劣，竟成日本人之笑柄。¹⁴⁰

彌次郎一例，頗類沙勿略時代之安東尼奧（Antonio, known as Antonio China or Antonio of the Holy Faith）。安東尼奧本居果阿聖保羅學院（Colégio de São Paulo; College of Saint Paul），習拉丁文四年。¹⁴¹ 1552年10月22日，沙勿略去信身在滿刺加之皮里茲。沙氏以葡萄牙文謂“中國聖菲安東尼奧竟忘記漢語”（*lhe esqueceo fallar china*）¹⁴²。范禮安則進一步謂：

安東尼奧本乃果阿學院所培育之小子，雖為中國人，卻幾乎完全不懂官話，卻曉得忠實操一口流利廣東通用之粗俗語。¹⁴³

二位小子本為兩位著名傳教士之翻譯助手，卻竟於自己語言問題上出亂子，誠為傳教史上最有趣之小插曲。

小結：范禮安與利瑪竇所採適應政策之比較

論范禮安傳教原則，所牽涉之範圍極廣，巨細無遺論述者甚難。舒特於其所撰《范禮安所定日本傳教原則》稱：

雖於此著作中不乏關於當時日本教會史發展之重大事件闡述，然我等於此並非撰作一部日本教會史。我等亦非撰述范禮安於日本教會之功績（影響），更非狹義撰述遙遠太陽國度之耶穌會佈教事業。讀者將發現，我等據當地耶穌會士宏富之資料，尤其未嘗發表者，論范禮安於亞洲

傳教範圍之整體活動及其對日本之影響。絕非僅膚淺表面（客觀）之歷史過程，乃范禮安對日本影響之背景，即意於發現范禮安主觀之傳教原則。¹⁴⁴

於此着重者，乃巡察使獨特之佈教原則，作整體之聯繫歸納，不得視之為頑固不變之標準。¹⁴⁵

敘述傳教原則必限於大較，我等不能於此臚列周全。范氏所傳世文獻益多，總結益難；且往往牽涉範圍極廣，所提出之問題極多，相關決定之闡釋亦非常深入。¹⁴⁶

又舒特注釋《為日本傳教士所定禮儀》指出：

“（此策略）道路變向之必要”（Occorreva cambiare strada）：“適應日本人之性情，深入研習其語言及本地文化，其民族特性及其生活之道。尤其須重新檢視歐洲傳教士及日本人合作者之關係。”¹⁴⁷

1586年至1588年間，范氏撰信解釋適應政策，舒特稱“范氏之辯護”（Giustificazione del Valignano），歸結出四點范禮安所欲辯解者：第一點，乃范禮安所撰禮儀之規定，本身多有缺陷；第二點，乃對日本情況之誤解；第三點，多位剛抵日本之耶穌會學徒，謂關於日本人素質及生活習慣等之敘述不盡不實，引起混淆；最後一點，歐洲人與日本人文化差異極大。歐洲所抱持之日本圖像不確，故范禮安必須重新董理及撰寫。¹⁴⁸

嚴格而論，首二點乃最關鍵者。後二點所言與第二點無大別，實不構成一獨立之新問題。今論首二點。論點一，所謂指引不完美，范氏謂：

首先，是《禮儀規定》本身多有缺陷。此當為匆匆

草就之結果……然正因《規定》匆匆草就，論點大多不明確。¹⁴⁹

即知指引之撰就，實非一氣呵成，乃歷經多次補充及修正。

第二點論日本情況之不明，尤為重要。舒特指出：

范氏痛感以文字描述日本實況之艱難。歐洲神甫身處完全不同之世界。彼等實缺乏基於第一手資料之通說，以平實論定日本情形。¹⁵⁰

范禮安出任巡察使期間，穿梭往返於中國澳門、日本及印度果阿三地。1574年9月6日，范氏首次抵印度果阿，1578年抵中國澳門，1579年首次抵日本。1583年再赴果阿，於茲寓居數年。1583年至1587年間，召開教省會議（Convocazione provinciale）；1588年方再次離開果阿赴日；1590年抵日本長崎。范禮安於早期對日本嚮往，及居日本既久，即對日本失望之甚。由此，范禮安痛斥關於遠東傳教報告之偏頗失實。舒特分析此問題之來龍去脈，謂：

巡察使對印度本地教會失望之甚，乃寄望遠東白種人以求寬慰。遠東教會佈教消息樂觀，令巡察使對日本教會心生一美好圖像[直譯：“玫瑰圖畫”]，令其欣然啟航赴此理想之日本（此乃1579年2月9日信中所言）……然巡察使抵日後，目睹“下”地[按：即九州南部]教會狀況，乃痛感受騙。¹⁵¹

范禮安對關於日本失實之文字，甚表憤慨；是以積極倡議建立東方與西方之溝通渠道，以保遠東佈教上之報告內容誠實不欺；並要求教省省長定期返回羅馬述職（Entsendung eines

Prokurators nach Rom) :

其建議之目的……不僅在統治集團對傳教士高層放寬，且羅馬修會之領導階層聲明，要求多位具魄力之傳教高層及傳教士等作出如實報告。今修會法擬定，歐洲教省每三年一次、印度教省每四年一次，必須派遣人員向修會領導人報告。故第二次教團最高神職人員大會（1565年6月21日至9月3日）規定，各省每三年一度返羅馬述職之主教代理、與修會領導及其助手投票決定，教團最高神職人員大會應否召開。¹⁵²

今兼引兩例以明范氏之不滿。范氏1586年12月20日以西班牙文寫道：

於同一函信件神甫言及豐後大名要求聖者為沙勿略行宣福禮。雖彼當之無愧，蒙神眷顧，於天國為聖，然於重大事件上必須審慎，據可靠資料，刪除可疑之部分。我等總會長麥爾肯利恩已多次撰信予余，謂若奧三世國王所命言回憶聖者之資料，於眾多問題上皆可疑及不準確……故此時余所得資料，即若奧國王官員所持者，皆不甚準確。¹⁵³

九年後，即1595年11月23日，范氏於書信中以意大利文回憶首度抵日之情景，謂：

余首次抵日，因狀況惡劣之甚，為之驚訝不已……逾一年多，余專心一意探究日本人之傳統習慣，並要求我等神甫、歐洲及日本之弟兄、外國人及教會，竭力收集資料。須得出致誤之由，並尋求適當解決之道……¹⁵⁴

今總論范禮安適應政策特點，與利子者作一比較。

第一，觀適應策略早期之形成階段，可知范氏之所謂適應，實乃耶教教士海外傳教繼續經營或生存之起點。若不因應海外事勢，不僅傳教無望，教士生命安全亦遭嚴重威脅。適應政策斷非純粹出於范禮安之構思，故僅以范氏之卓識以論適應政策，或強調其匠心獨運，未免為溢美之辭（例如上引舒特之稱許）。適應政策於耶穌會海外傳教伊始，已見其端倪；上引拉丁美洲及印度拓展之例，指出海外佈教經驗纍纍重積，遂成范氏殷鑒，故憑藉其領導地位及個人魄力，政策得以雷厲風行。

第二，范氏所謂適應，其意本止適用於日本，而未及於中國。范禮安早年於澳門傳教，早決心開啟中國大門。閱數年，歷屢次挫折，范氏總結經驗，認為未得成功，與日本之例同。荷蘭人克萊塞謂：

原因尤在頗未能堅忍，及準備不足。彼看準並強調，若對中國語言及風俗習慣不得要領，任何努力皆必然失敗收場。¹⁵⁵

然而，范禮安所制定之所謂準則，並非放諸四海而皆準之普遍原則，實乃適用於日本問題特定之權宜計劃。是以利瑪竇於中國傳教之所謂適應，僅從綱領及理念上繼承范禮安，而絕非從具體政策上亦步亦趨。范禮安以其久居日本之經驗，制定傳教士適應政策原則，故原則中未嘗因應中國事勢作技術修正；是以利子必須自行修正，以對應或配合中國傳教之特定內容。此自行修正之顯例，乃從教理著作中順應中國人思想、譯介《聖經》及西方中世紀經院哲學著作等，而不復襲用范禮安時代流播之一般教理書。

最關鍵之一點，乃范禮安雖言文化適應，然其所謂適應，僅止於尊重其習俗，及強化土生土長之本地教士培訓等，屬淺層之文化交流；而利子之文化適應，乃學術角度研究中西方之文化傳統，屬深層之文化交流。利子之調和耶儒，乃意於融合中西文化傳統之基石，以為耶教教理與儒家思想之終極歸趨並無二致。此一點，說明何以論禮儀之爭，一般不溯源於范禮安。范禮安言適應，從未主張口歐文化之傳統同，亦從未主張口歐文化之傳統異，例如不言耶教教理與神道教教義相合，亦不就耶教教理與神道教教義作嚴肅之學術比較，等等。筆者必先論定，范禮安提出所謂適應，斷無想像入華傳教士於宗教教理上作任何妥協。范氏所採政策之一部分，實為教理書之印刷傳播。準此，則知利瑪竇伊始之宗教哲學調和，或祭祖、譯名問題上所掀起之爭，乃范禮安構思適應策略時所未料及。范禮安提出之對策，並無自損耶穌會教規，尤其於教理或教義問題上：

其政策與阿夸維瓦所撰文字並無抵觸，亦與十字聖教毫不違背，並無減損《規則》之精神，亦與教導見習修士者不悖。¹⁵⁶

宗教哲理之調和，即范氏復起，亦未必首肯。此可稱范禮安與利瑪竇適應政策之最大分野。西方原耶穌會性格之所強調紀律、絕對服從、教皇權威之神聖不可侵犯等等概念或特質，於遠東傳教集團中漸趨模糊，此於利子以降為尤然。

相對而論，利子所言適應，乃着眼於傳教素質，並視此為耶穌會士經久之大事業；不僅滿足於一時之勝利，實爭此鴻圖於千秋萬世。1605年5月10日，利瑪竇於北京撰信予羅馬科斯達神甫，略謂令大量中國人皈依耶教者不難；難者，在耶教神甫獲准

久居中國，以維持聖教事業於不墜。¹⁵⁷ 所重者非獨於“量”，且兼於“質”。即從根本思維上改變，而非僅為表面或一時之皈依。

范禮安之適應政策，於具體內容上，與利子者有同有異。論者謂利氏來華傳教，具一定策略：即習漢語、穿儒服；¹⁵⁸ 介紹西方科學，以學術傳教；結交士大夫，融通耶儒，以取悅統治階層或知識界。此數點，早成陳腐之論。¹⁵⁹ 當代法國耶穌會士裴化行總結，謂利氏於中國傳教策略或方法（*méthodes*），階段有三（*trois étapes*），循序漸進，即“利用科學知識”（*il utilise ses connaissances scientifiques*）、以“一傑出學者之姿以博取聲名”（*il acquiert la reputation d'un savant extraordinaire*），“不向平民傳道”（*il ne prêche pas aux foules*），“以純正漢文著書”（*composer des livres en pur Chinois*），“讀中國經典”（*il se sert des livres Chinois*），等等。¹⁶⁰ 耶穌會士比特利《利瑪竇神甫於中國所採之適應方法》（*Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. I. In China*）深入分析利子適應政策，從不同方面之躬行實踐，以歸結出利子適應哲學之具體內容。其歸結系統之嚴密及廣博，似勝裴化行之所言者。此中包括：“表面之適應”（*Die äussere Akkommodation*），“語言之適應”（*Die sprachliche Akkommodation*），“美學上之適應”（*Die aesthetische Akkommodation*），“社會法制上之適應”（*Soziale rechtliche Akkommodation*），“學術上之適應”（*Die intellektuelle Akkommodation*），“宗教上之適應”（*Die religiöse Akkommodation*）（包括成立本地教會 [*Die einheimliche Klerus in China zur Zeit Riccis*]）六大範疇。

按“表面之適應”，即包括穿儒服、立漢名、遵循中國禮儀等習俗問題，此於日本與中國皆同。“語言之適應”，論者亦

多。范禮安囑羅明堅習中文一事，早成常識。今檢范禮安《印度史》云：

中國方言眾多，而此語幾為全世界及一般通行之語，乃中國官員及宮廷所用，相當於我等之拉丁語。正因此語言乃官方所用，即具權力者及執政者所用。正如我等所言，若能通曉此語，不管流利與否，即能與中國官員磋商問題。¹⁶¹

因利瑪竇能操流利漢語，且獲當時知識分子歡迎，故語言適應上能作范禮安之所不能作，即范禮安不能以漢文屬文，更不可能以之撰寫教理著作。

“美學上之適應”，尤指繪畫方面。明末顧起元（1565—1628）《客座贅語》卷六載利子論西方畫法與中國畫法之不同，以“陰陽”概念析之：

利瑪竇，西洋歐邏巴國人也。面皙。虬鬚，深目而睛黃如貓，通中國語。來南京居正陽門西營中，自言其國以崇奉天主為道。天主者，制匠天地萬物者也。所畫天主，乃一小兒，一婦人抱之，曰天母。畫以銅版為燈，而塗五采於上，其貌如生，身與臂手儼然隱起燈上，臉之凹凸處，正視與生人不殊。人問畫何以至此，答曰：“中國畫但畫陽，不畫陰，故看之人面扁平。無凹凸相。吾國畫兼陰與陽寫之，故面有高下，而手臂皆輪圓耳。凡人之面，正迎陽，則皆明而白，若側立，則向明一邊著白，其不向明一邊者，眼耳鼻口凹處皆有暗相。吾國之寫像者解此法，用之，故能使畫像與生人亡異也。”攜其國所印書冊甚多，皆以白紙一面反復印之，字皆旁行。紙如今雲南綿紙，厚

而堅韌，板墨精甚……所製器有自鳴鐘，以鐵為之……利瑪竇後入京，進所製鐘及摩尼寶石於朝，上命官給館舍而祿之。其所著有《天主實義》及《十論》，多新警，而獨於天文、算法為尤精。鄭夾漈《藝文略》載有婆羅門算法者，疑是此術。士大夫頗有傳而習之者。後其徒羅如望者來南都，其人慧黠不如利瑪竇，而所挾器畫之類亦相埒。常留客飯，出蜜食數種。所供飯類沙穀米，潔白踰珂雪，中國之粳糯所不如也。¹⁶²

“社會法制上之適應”包括統治階層傳教、一夫多妻制等。上文已言，向統治階層傳教，乃策略而非適應；一夫多妻制，則日本與中國情況雷同。1545年，特倫托大公會議（Council of Trent）議定婚姻兩大原則，即“單一性”及“不解消性”（按：即取消婚姻，即離婚）。日本武家社會時代，妾士乃屬生孩子工具，無尊嚴可言。一夫多妻，早已蔚然成風。大友宗麟乃最著名之奉教大名。其受洗時，即改守一夫一妻原則，因“不得予救世主最大侮辱”（*sine maxima contumelia salvatoris*）¹⁶³。然而，與中國情形相異之一點，乃范禮安時代之日本，主張讓步政策遠為明顯。對日人納妾之容讓方式，乃認定娶妾不算作婚姻解，是以無所謂重婚。而更荒唐者，乃持離婚履歷之日本人，必須徵收“利息”（利子 [rishi]）；然若此人痛改前非，認罪受洗入教，則利息可獲發還。高瀨氏指出：“要之無論離婚問題、抑徵收利息問題，耶穌會對受洗者過去所犯罪行，皆熟視無睹，授予洗禮。”（要するに離婚問題といいこの利子徴取といい、会は過去の罪には目を瞑って洗礼授けたわけである。）¹⁶⁴ 中國方面，黃一農先生《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》論“瞿汝夔及其家難”，言及中國天主教徒娶妾問題：娶妾與天主教教理相

忤，故眾多奉教之士不得入教。1592年12月15日，意大利人耶穌會士石方西撰信予阿夸維瓦，謂中國多妻制實乃天主教傳播之一大障礙；又謂若不消除此障礙，即如大門鎖上，眾人不得入教。是以今年不少具相當地位之人未能受洗（Non lascerò di dire a V. P. uno et il maggiore impedimento ch' anco di qui habbiamo inteso avere per la conversione ... Per altra parte, se non si dà alcuno remedio a questo impedimento, resta la porta serrata a una grande moltitudine di gente, e per questa ragione non si battizzarono alcune persone principali quest'anno）。¹⁶⁵ 瞿汝夔、韓霖（1600—1644）、魏裔介（1616—1686）、佟國器、許纘曾（1649年進士）等不消說，即中國天主教三大柱石徐光啟、李之藻、楊廷筠，亦遭遇相同問題。¹⁶⁶ 黃書第三章論徐光啟，謂徐光啟兩次會試不第，徐氏認定此為神旨，恐其從俗，為官而納妾。李之藻因蓄妾，故遲遲未能入教。¹⁶⁷ 至若楊廷筠，艾儒略《楊淇園先生超性事跡》云：

領洗之規，首遵十誡，誡中一嚴邪淫。第以夫婦為正，毋二色也。襄公因乏嗣，故置側室，公子二由庶出，比公固請聖洗，而先生未許。公躊躇且艾，私謂我存公曰：“泰西先生乃奇甚，僕以御史而先生，夫豈不可。而獨不能容吾一妾耶？若僧家者流，必不如是。”又李之藻勸說，曉之以利子“不敢辱教規”之道理，楊氏遂幡然醒悟，乃“痛改前非，屏妾異處”。年五十，諭妾異處，乃得受洗入教。¹⁶⁸

此外，奉教士大夫王徵（1577—1644）之所得以備受注目，除其科學成就及與儒家思想熏陶之背景外，即因其無嗣而納妾所

引起種種問題。本文並非意於深入研究此數位中國天主教教士，故不具論。

日人高瀨弘一郎《キリシタン時代の文化と諸相》指出：

《禮法指針》[按：即上揭《日本傳教士之禮儀》]於適應問題上單純明快，易於明瞭。又若有志者，即能付諸實行，淺易非常。然傳教採適應政策，如此程度實屬不夠。必要更深入理解日本人生活之種種：首先為婚姻。或可謂性道德。¹⁶⁹

禮儀之爭所涉及諸問題中，祭祖、僧侶及上帝譯名，固為最大之因素；若必論其次，則當推多妻之問題。今謂其“為次”，乃因禮儀之爭之核心爭論非在於斯。耶穌會士高一志《齊家西學》云：

易曰：男正位乎外，女正位乎內，內外敵體，則一婦不得二夫，一夫不得二婦也審矣。¹⁷⁰

《職方外紀》卷二〈歐邏巴總說〉言西方婚姻制度：

凡歐邏巴州內大小諸國，自國王以及庶民，皆奉天主耶穌聖教。纖毫異學不容竄入……國之中皆一夫一婦，無敢有二色者。¹⁷¹

所謂“國之中皆一夫一婦，無敢有二色者”，即講一夫一妻制度，不可重婚，不許納妾。此問題亦為中土士大夫所喜言者，故抄襲此文者不鮮，例如謝清高（1765—1821）《海錄校釋》之〈大西洋國〉條謂：

“貧者以布，富者以絲，俱以輕薄為上，年輕則露胸，老者掩之……自國王至於庶民，無二妻者。妻死然後可再娶，

夫死亦可再嫁……男女先有私約，許以情告，若有告者，即令從其私約，雖父母莫能爭也。”魏源[按：1794—1857]謂：“此所述該西洋各國風俗，非獨葡萄亞也。以澳夷居中國最久，故《海錄》以冠各國。並將全洲風俗繫之。”¹⁷²

梁廷枏《海國四說》云：

耶穌教有妻無妾，無奴婢，禮拜外不祀他神。每勸人棄土木偶，意皆本此。¹⁷³

按利瑪竇蹈海途中嘗蓄有奴僕，及後則棄之。然而，若認定耶穌會上於婚娶問題上態度開明，乃進而以為其主張男女平等，無有性別歧視，等等，則恐不盡然。高一志《齊家西學》續云：

蓋婦性易怒、易妬、多疑、多慾，一已難治，何況于多……古今明哲，往往垂戒曰，婦者，亂倪，禍胎，難服之屬，難免之蓄也。其賢者千百中一二而已[按：下引西士之證言，從略]……理古我，中古明賢也，曾治一國，或勸以嚴命俾人婚娶，賢者曰：婚姻當聽其自主，蓋婦女實為禍階，勿強人也，乃知齊一婦之室，聖賢猶難之，況多府之室、不賢之人乎。¹⁷⁴

“學術上之適應”：利子於學術上無所發明，僅止於“述而不作”，以漢文道出西方哲學及神學之精要；且文章襲用中國經典用句不鮮，而所謂經典，則只限於“經”、“子”之作，不及於“史”、“集”。此《天主實義》例文甚夥。就利子如何調和先秦儒學及基督教義問題，論者已多，尤以上引孟德衛書為最著；此非本書主題，故不具論。

四、禮儀之爭新考

禮儀之爭之中西文文獻

關於禮儀之爭之漢文文獻，早期必推黃伯祿《正教奉褒》及蕭若瑟《中國天主教傳行中國考》之所載。當代專著則必推李天綱先生《中國禮儀之爭：歷史、文獻及意義》。¹⁷⁵ 關於禮儀之爭之外文研究論著不乏，英文專著當推庫民《多明我會士閔明我之旅行及其論爭 1618—1686》（*The travels and controversies of Friar Domingo Navarrete, 1618-1686*）及《禮儀問題：多明我會士及在華耶穌會士》（*A questions of rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*），南木《典禮問題》（直譯：《中國禮儀之爭：從其起源至近代》）（*The Chinese Rites Controversy from its beginning to modern times*），孟德衛所編《中國禮儀之爭：其歷史及意義》（*The Chinese Rites Controversy: its history and meaning*），聖蘇爾英譯、諾爾編定《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645—1941）》（*100 Roman documents relating to the Chinese Rites Controversy [1645-1941]*）（今有沈保義、顧衛民、朱靜中譯本）；法文則推波恩提克《十七、十八世紀關於中國禮儀之論戰》（*La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe XVIIIe siècles*）及安田樸名著《耶穌會士在中國：禮儀之爭》（*Les Jésuites en Chine [1552-1773], la querelle des rites*）。¹⁷⁶

早期西方人論禮儀之爭，有耶穌會士旅行家波萊瓦列爾法文著作《闡釋中國禮儀之爭》（*Éclaircissements sur les controverses de la Chine*）、和爾惟俄拉丁文著作《一位傳教士論中國禮儀之爭》（直譯：《一位傳教士關於中國禮儀之爭之意見》）（*Sententia*

unius missionarii circa ritus sinicos controversos) 及裴雷以拉丁文所撰《中國禮儀論爭史》(*Historia controversiarum de ritibus sinicus*) 。前二者，今美國人魏若望已有專章論及；後者之研究則明顯不足。¹⁷⁷ 裴雷書 1789 年出版，1791 年德文版三卷本 *Geschichte der Streitigkeiten über die chinesischen Gebräuche* 問世。當代意大利學者瓦里斯奇謂裴雷《中國禮儀論爭史》所抱持者乃耶穌會觀點，然其搜羅材料甚豐(*jesuitischer Standpunkt, reiches Material*)。¹⁷⁸ 又波萊瓦列爾嘗與客文那爾討論禮儀問題。客文那爾 1684 年 6 月抵廈門，其後以巴黎外方傳教會代理官員(*the procurator of the Missions Étrangères de Paris*) 之身份赴羅馬。1693 年，彼向教宗呈上閩當禮儀之爭禁令。此外，法國人伯希和於 1924 年《通報》(*T'oung Pao*) 雜纂部分(*Mélange*) 有〈關於禮儀問題已印行之著作零篇匯粹〉(“Un recueil de pièces imprimées concernant la “Question des Rites”) 一文，介紹西文文獻共 24 種。¹⁷⁹

先簡述“禮儀之爭”之經過如下。

1628 年 1 月，龍華民召開嘉定會議，論譯名問題。與會者包括金尼閣、郭居靜、艾儒略、陽瑪諾、高一志、畢方濟、費奇觀、李瑪諾、黎寧石。會議議定“天主”之譯名，不復取儒書所言“天”或“上帝”。

又方濟各會士利安當 1633 年從馬尼拉抵福建佈教，知中國之祭祀儼然如天主教之彌撒。1635 年 9 月，利安當與多明我會士莫若翰撰信予艾儒略，要求解釋祭祀問題。多明我會長期主持羅馬教廷之宗教裁判所(英文作 *The Holy Office for judgement*)，批判異端不遺餘力。最著名者，莫過多明我會士閔明我及莫若翰。¹⁸⁰ 1645 年，羅馬教宗英諾森十世通諭禁止中

國天主教徒祭祖祀孔，乃羅馬教廷關於禮儀爭論之首號文件。上文已言，1656年，教宗亞歷山大七世容許祭孔。1667年，一眾修會會士共二十三人召開廣州會議，舌戰四十天（1667年12月18日至1668年1月26日），乃維持亞歷山大原判。閔明我不服，撰《中國歷史、政治、倫理及宗教概論》（*Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*）一書，1676年於西班牙馬德里（Madrid）出版（按：香港大學特藏部 [special collection] 所藏善本出版地不詳；又此書1679年再版），抨擊耶穌會之適應政策。¹⁸¹ “此書第二卷為攻擊耶穌會士佈教實踐之鬥爭機器，立刻遭西班牙宗教裁判所查禁”（il cui secondo volume, peraltro prontamente sequestrato dall’ Inquisizione spagnola, era una macchina da guerra contro la prassi dei gesuiti）¹⁸²。1704年，教宗克雷芒十一世頒佈禁令，不容稱“天主”、“上帝”等詞以意譯拉丁文陡斯（Deus）一字；亦不許祭孔祭祖。

1715年，克雷芒十一世於 *ex Illa Die* 通諭中重申此立場。康熙六十年（1721），康熙朱批云：

覽此告示，只可說得西洋人等小人，如何言得中國之大理。況西洋人等，無一人同《漢書》者。說言議論，令人可笑者多。今見來臣告示，竟與和尚道士異端小教相同。彼此亂言者，莫過於此。以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事。¹⁸³

雖耶穌會士向教廷力爭，惟不果。1735年，克雷芒十二世廢除折衷之“嘉樂八條”。又1742年，教宗本篤十四世頒佈 *Ex quo singulari*，再次重申 *ex Illa Die* 通諭之意。泊1939年，教宗庇護

十二世頒佈 *Plane compertum est* 通諭，確定祭孔祭祖無非示尊敬之意，禮儀之爭遂息。

今筆者強調探討禮儀問題之四方面。第一，論傳信部之成立與耶穌會士適應政策之關係。第二，從湯若望時代之曆獄以觀耶穌會士內部之意見分歧。第三，論衛匡國對禮儀之爭所作貢獻。第四，論巴黎外方傳教會之成立及其與一眾修會（方濟各會及多明我會）之圍攻耶穌會。

西方教廷傳信部之成立與在華耶穌會士之關係

1622年6月22日，格雷果里烏斯十五世（稱“首位受耶穌會訓練之教宗” [the first Jesuit-trained pope]）簽署 *Inscrutabili* 敕令，傳信部（Fide Propaganda; Propagatio Fidei; Propagation of the Faith）正式成立。¹⁸⁴ 傳信部直接管理傳教士活動、訓練本地傳教士；且將傳教勢力及殖民勢力分隔，並尊重不同文化習俗。¹⁸⁵ 《耶穌會士衛匡國全集》卷一載數篇衛匡國寄上傳信部之書信，向傳信部提出開通中歐之陸路連接問題。德國人密茲拉於其所撰《中國、日本及韓國天主教宗教會議（1570—1931）》（*Die Synoden in China, Japan und Korea, 1570-1931*）一書序稱：

據格雷果里烏斯十五世1622年所發出公告，傳信部除擔任東方及新教國度傳教及保教工作之組織，即照顧當地活躍教會之宗教精神輔導以外，尚與其他教會對話，尤其於東方世界，以重建教會之統一。¹⁸⁶

傳信部與耶穌會主張之異同為何？今莎茲〈耶穌會士與傳信部傳教士〉（“Jesuiten und Propaganda-Missionare”）一文謂：

眾所周知，當耶穌會士於保教權體系中尋求其獨立位

置及其自主生存空間之際，傳信部早年因其自身構思之嶄新傳教方向，遂成西班牙及葡萄牙保教權之最大妨礙之一（若不徑稱為惟一之妨礙）。¹⁸⁷

傳信部佈教並非以力爭知識分子及政治領導之支持為首要，即獲取彼等之容忍或消除彼等之猜忌，亦不在考慮之列。傳信部意於建立組織團體，縱使此團體之成員為（社會）邊緣（無關重要）之一群。傳信部尤其意於建立本地教會，最終目標為成立本地主教。¹⁸⁸

與耶穌會士相異之一點，乃傳信部並不注重與外國文化之精神交流。其適應政策原則較重實效，純粹關心表面之外國禮儀而已，並非意於理解外國文化內蘊之精神世界。此禮儀與耶教信仰或耶教道德一致與否（之問題），傳信部之看待甚為嚴格。此與耶穌會士不同。¹⁸⁹

今意大利人盧卡《范禮安：與人民及文化對話之傳教》（*Alessandro Valignano: La missione come dialogo con i popoli e le culture*）一書引 1659 年傳信部指引，以為若不顯然抵觸耶教教義，教士不應強逼本土居民，命其改變風俗、習慣及禮儀，反更當保存及強化其風俗（*Propaganda Fide, sorta nel 1622, aveva dato direttive ai missionari perché non imponessero al popoli di mutare i costumi, le consuetudini o i riti se non erano apertamente contrari alla religione cristiana; anzi, tali costumi si dovevano salvaguardare e consolidare*）。然此等讓步，最終徒勞（*invano*），因“當時歐洲中心主義正甚囂塵上”（*ma le idee eurocentriche ben presto avevano preso il sopravvento*）。¹⁹⁰

當代耶穌會士拉馬勒指出，耶穌會士於宣傳中國佈教事業以

博取支持上十分活躍，1616年金尼閣之活動乃顯例之一。耶穌會士乘印刷技術進步之便，編訂傳教士書信，例如印度之報告、日本之年報，等等。其函件之多、規模之大，令當時編修書信工作甚為困難。¹⁹¹

1653年巴黎外方傳教會（la Société des Missions Étrangères）之成立，乃意於打破葡萄牙及西班牙所壟斷之遠東保教權（con l'ausilio delle quali la congregazione romana di Propoganda Fide intendiva spezzare il monopolio missionario di spagnoli e portoghesi nell' Estremo Oriente）。¹⁹² 1684年，羅馬教廷任巴祿為華南主教、羅文藻（1615－1691）為華北主教，直接介入宗教事務。巴祿、閻當及郎主教皆外方傳教會締造者之一。¹⁹³

耶穌會士內訌：湯若望時代之曆獄（1644－1670）

禮儀之爭中，耶穌會與其他修會之爭，論者已多；然耶穌會士之內訌，乃至方濟各會士之肯定耶穌會士，論及者較鮮。

耶穌會士之間內訌，湯若望腹背受敵，孤立無援，於中土一度舉目無親。審判湯若望歷時兩月，本已論死，然1665年4月16日，中土忽來地震，朝廷遂以為天譴，乃免湯氏不死，然其時湯氏早已心力交瘁，翌年即告病卒。從湯若望一生行事，費賴之謂“其臨事鎮定，遇難堅忍”（il était calme et patient dans les épreuves, et déployait une persévérante énergie dans les adversités）¹⁹⁴，不得謂徒為護教之言。

以湯若望之聰明，早知自己於中土傳教之艱巨。其當欽天監，所預測籌算稍有不慎，即罹殺身之禍。其《回憶錄》云：“若余不稱職，專業不得經久，則敵方對我等必立刻群起而攻之，不其然歟？”（Si quid indignum mea persona vel professione

perpetrarem, annon aemuli sociis ocyus objicerent?)¹⁹⁵

湯若望常欽天監，引起耶穌會士不和，其中一位反對者為艾儒略。據魏特之書附錄，1640年11月，湯若望以葡萄牙文撰信予身在北京之葡萄牙耶穌會士傅汎際，討論設立歐洲天文館之可能性（*Börörterung der Frage, ob sich am Astronomischen Amt eine Abteilung für die europäische Astronomie einrichten lasse*）。¹⁹⁶ 最重要原因，乃“確定恆常有神甫在京，保護傳教活動。然最終不果”（*damit ständig Patres in Peking zugegen sein und die Mission schützen können. Kein Weg erscheint gangbar*）¹⁹⁷。1648年，艾氏與其他教士聯署，去信山西蒲州之傅汎際，然傅汎際卻維護湯若望，且從中斡旋，爭論稍見緩和。1648年8月15日，湯氏以葡萄牙文撰一通函（*Rundschreiben*）往北京傳教士，乃針對艾儒略而發（*wendet sich gegen Aleni und löst dessen Zweifel Betr. Den Kalendar*）。¹⁹⁸ 葡萄牙文標題作：《覆艾儒略書——關於中國修曆問題，為教徒、福建各友人及諸神父釋疑》（*Reposta a hũa do P. Julio Aleni cõ resolução das duvidas que o calendario Sinico causou no Padre, Christãos e amigos de Fokien, communa aos Padres da Missão*）。¹⁹⁹

然安文思不滿湯若望，列舉十事以難湯氏。其所憑藉之最大理由，乃欽天監處理之資料，含中國迷信占卜言辭者甚夥，為天主教教理所不容。故湯氏堅持就任，極可能遭教會裁判所彈劾。傅汎際聞此，遂改變初衷。兩年後（1650），巡察使傅汎際作出定奪，“不允建立事務所”（*Das Direktorenamt ist unerlaubt*）²⁰⁰。

據魏特所言，安文思並非僅僅針對修曆事件，乃“要排擠湯若望離開北京”²⁰¹。1650年8月，湯若望撰信予波蘭耶穌會士穆尼閣及意大利耶穌會士潘國光，言及“亞爾美達神甫來訪，

乃撰長信一通，猛烈批評安文思及利類思，二人欲排擠湯若望出天文局，激起天主教徒反對湯老”（P. Almeida ist zu Besuch gekommen. Scharfe und sarkastische Auslassungen gegen Buglio und Magalhães, die ihn aus dem Astronomischen Amt verdrängen wollen und die Christen gegen ihn aufhetzen）²⁰²。

1652年3月7日，湯氏撰〈大辯護〉（“Die grosse Apologia”）——拉丁文題作 *Apologia pro novo Calendario Sinico scripta a P. Adamo Schall Soc. Jesu ad Admodum Reverendum Patrem Nostrum P. Franciscum Picolominium Praepositum Generalem Soc. Jesu 1652*，全文共七段，交代爭論之背景，並舉證自辯。此乃“一深思熟慮、文采斐然之上佳文章，耶穌會士潘國光為其注釋，旁徵博引”（Eine wohldurchdachte, auch literarisch hochstehende Abhandlung. Brancati hat sie reichlich mit erläuternden Anmerkungen versehen）。湯若望公開澄清於中國修曆、及充當欽天監監正之真實原由。1660年，湯氏再次為修曆事辯解，題曰《湯若望神甫從中國曆法之一數點，辯解無論直接抑間接皆與迷信及違法事無涉之理據》（*Rationes, quibus demonstrat P. Joannes Adamus se nec directe nec indirecte concurrere ad superstitionem et res illicitas, quas aliqui ex Calendario Sinico deducunt*）（魏特之書附錄中第二十六種）。²⁰³ 金尼閣侄金子彌閣以拉丁文謂：“湯若望神甫等受此欽天監一職，極可能為更大更美好之天主教傳教事業着想。”（Si tantem daretur probabilitas, dico adhuc teneri P. Ioannem Adamum vel alium suscipere talem Praefecturam propter ingens bonum Christianitatis inde resultans.）²⁰⁴

卓生及維萊爾共編《南懷仁書信集》（*Correspondance de Ferdinand Verbiest*）載南懷仁1661年撰信一通，為湯老辯

解，謂：

教會非議之占星術本身常已無有解釋之力量，其預言往往不確，不時完全不合乎事實。²⁰⁵

此中國朝廷修曆之本意，乃只能於朝廷造曆，並頒佈天下，禁絕民間私自偽造，不遵者即遭嚴懲。所有百姓皆按一書所言者行事，於此遵照同一規例。²⁰⁶

按此言大概與湯若望所撰《民曆鋪註解惑》之論點相仿佛：

是以早期曆法作者及政府，以曆法統一百姓所作所行，且與朝廷權威相和應。因此，湯若望力辯所有曆法及欽天監一職，皆與迷信無涉。²⁰⁷

然而，湯若望之寬廣器度，令後來安文思、利類思、聶仲遷、魯日滿、潘國光、南懷仁等歎服。楊光先迫害湯若望時，此數位神甫皆極力撰文為湯老辯解，例如安文思及利類思之《天學傳概》、《不得已辨》，南懷仁之《曆法不得已辨》，等等。

早於 1649 年，衛匡國以拉丁文撰一報告，為湯若望辯誣。此報告 *Relatio de opera P[atris] Ioannis Adami circa Kalendarium Sinense* 曰：

此勅令（頒佈）後，韃靼人突襲中華帝國，佔首都北京，即皇帝聖座之所在。當韃靼人風聞歐邏巴數學家之名聲，即任命湯若望神甫（當時在京）為掌天文算術之欽天監，並命其引進歐邏巴天文新法。湯若望一再推辭此任，後屈從，以免延誤公教傳教事業，遂竭力移除曆法上迷信之部分，並因此上疏韃靼皇帝，請求據歐洲新法，製造其他更符合（西洋）天文學（理論）之儀器品物。皇帝不允，

答謂：神甫必獨力從事新法工作，而真正之決定權，則委之於回回司天監所屬曆法部分者。²⁰⁸

湯若望神甫續稱，曆法中不同部分皆分授欽天監內下屬，由彼等編定。湯神甫並不介入其中，其作風之謙卑低調，實可諒解，以免懼禍，拖垮整體佈教事業。究其實，神甫再三拒絕此任（欽天監），然皇帝不悅，以威脅態度回覆，強迫其服從，不必多言。²⁰⁹

最後，當注意一點：神甫絕非該機關之首，因彼必從屬於另一機關，即禮部；而禮部則服從皇帝。若無彼等首肯，不得更改曆法一字，否則必遭極刑不誤。此外，惟皇帝及其一眾高級官員得以下令整理曆法，非神甫所能為。²¹⁰

尚不只此：非耶穌會士亦敬服湯老。西班牙人方濟各會士利安當神甫本為耶穌會“適應政策之堅決反對者”（entschlossener Gegner der Akkommodationsmethode）²¹¹。然其後偵知耶穌會士之苦衷，乃對湯若望之人格極其感佩，二人遂成摯友。1662年，利安當神甫發表簡報，題作《關於耶穌會及其宗教入華傳教之簡報，及當時我聖會古信仰傳入中國。方濟各會教皇監牧區主教牧師利安當神父撰》（*Brevis Relatio de Ingressu societatis Iesu aliorumque religiosorum in sinicam Missionem ac de aliquibus vestigiis nostrae sanctae fidei antiquis, quae inventa fuerunt in Sinis*），此簡報之拉丁文提要云：

此文件乃首次編定，摘自耶穌會檔案，乃關於早期來華耶穌會士。作者乃著名方濟各會會士安東尼奧神甫，見證數所活躍修會（傳教會、多名我會及耶穌會）之和平及

融洽。當中言及與耶穌會神甫友好，且稱揚耶穌會之工作及其成果。公開向教徒表明因信仰虔誠所獲得之幸福，及耶穌釘上十字架之意義。尤其湯若望神甫之努力，拯救靈魂，良可紀念。²¹²

魏特書之序言稱，此文中“不見禮儀之爭修會之間歧見矛盾，且用語無一字不有善”（Man findet hier kaum eine Anspielung auf die Verschiedenheit der Auffassungen in der Ritensfrage und kein einziges unfreundliches Wort），接謂“不同修會之間，和平融洽”（Unter den Missionaren der verschiedenen Orden herrscht Frieden und Eintracht），即翻譯上引之拉丁文“*pacem et concordiam inter operarios trium Ordinum*”。²¹³ 魏特並強調“利安當神甫此文樸實無華”，可見“其為品格高尚、信仰精誠及童真猶存之善人”（In diesem schlichten Ausführungen offenbart sich ein edler, glaubenseifriger, kindlich-frommer Mann）。²¹⁴

費賴之書馮承鈞譯云：

吾人得視若望為中國傳教會之第二創建人。蓋公教在前朝受恩寵，並得南明王朝諸王之愛護。得畏新朝之加罪也，若望雖不忘明帝恩，然視教務尤重，所以不惜迎合新主之心，遂獲得順治帝之愛敬。外省諸傳教師賴此得不受內訌外侵之害，能維持教務於不墜，蓋若望之功也。若望熟習天文曆算，並諳練華語，與利瑪竇神甫同，皆為其他歐邏巴人所能企及。其臨事鎮定，遇難堅忍，亦與瑪竇同。置身於一外教及腐敗之朝廷中，仍以學識勤勞溫和無私受人欽敬，是皆不可及也。²¹⁵

筆者並非教徒，然於湯若望之遭際，實不無景仰之情。

若必言中外之防、耶儒之辯，則筆者實無以置喙。若言中外之防，楊光先亦嘗為釋氏說項；若言名教之防，則楊光先以引《莊子》之文以證其言。²¹⁶ 高比恩著《中國皇帝敕令優容天主教之歷史》（*Istoria dell'Editto dell'Imperatore della Cina in Favore della Religione Cristiana ...*）（Ital. transl. by C. G. Ferrero [Torino 1690]），謂湯若望“乃最令人欽佩之人物，其滿腔熱情，加之其於數理科學之天才……及最終為護教群龍之首，竟以論死告終”（*Huomo più riguardevole per l'ardor del suo zelo, che per la sua grande capacità ed eccellenza nelle scienze matematiche ... fu condannato finalmente alla morte, per essere stato il capo e il protettore del Christianesimo*）²¹⁷。觀湯若望一生，除敬事其篤信之天主外，幾所有精力耗費於科學天文之研究。湯氏所處時代，並未挾西洋政治或軍事勢力於中國殖民。其所執著之事，皆為學術與信仰。於修曆一事，公然與其教友爭辯。筆者並不以為，楊光先等人皆為無識之輩，然於中土大興問罪之師，湯若望除卻以理服人外，根本無任何憑恃。

衛匡國與禮儀之爭

衛匡國於禮儀之爭之貢獻，一般為漢文著作所忽略。上文已引衛氏為湯若望辯誣。今耶穌會士塞比斯撰〈衛匡國於中國禮儀之爭之角色〉（“*Il ruolo di Martino Martini nella controversia dei Riti Cinesi*”）一文，為最近意大利學者不斷徵引。²¹⁸ 上文已及，今人德馬奇〈衛匡國及中國耶穌會傳教〉（“*Martini und die Jesuitenmission in China*”）謂近代對衛匡國之研究未嘗深入，而學者忽略衛匡國於中國禮儀論爭之角色，更不足為奇，包括上揭孟德衛所編《中國禮儀之爭：其歷史及意義》（*Es überrascht*

deswegen nicht, dass Martini auch in dem von David E. Mungello herausgegebenen interessanten Werk über die chinesischen Riten nicht die Beachtung erfährt ...)。²¹⁹ 德馬奇續稱：

由此，衛匡國及其維護中國文化之功績（此有利於歐洲商人，然彼等對之並不珍視）盡遭遺忘。第二次世界大戰後，如孟德衛明確指出，對在華耶穌會士之角色及其佈教方法方始重新評價，為重新理解衛匡國其人及其著作鋪路。²²⁰

1649 年至 1652 年間，衛匡國撰三份報告，就修訂中國曆法問題為湯若望辯解，今載白佐良所編《耶穌會士衛匡國全集》第一卷（Con questi tre documenti, scritta fra il 1649 e il 1652, Martini prende decisamente posizione a favore del confratello Giovanni Adamo Schall von Bell, che era stato oggetto di critiche per la sua partecipazione ai lavori per la redazione del Calendario Cinese）。²²¹ 1651 年，耶穌會士衛匡國啟程至歐洲，向教宗解釋適應政策。今意大利人白佐良謂：

“前人已準確指出，（為耶穌會士）辯護乃衛匡國赴歐之最大目標。以耶穌會傳教史為出發點，較其歷史及地理著作之巨大成就更為重要”（Come è stato giustamente detto, quella difesa [按：指塞比斯〈衛匡國於中國禮儀之爭之角色〉一文²²²]，che era stato lo scopo principale del viaggio di Martini in Europa, supera dal punto di vista della storia della Missione Gesuita in Cina i grandi meriti scientifici delle sue opere storiche e geografiche）。²²³

究其實，衛匡國被召赴羅馬，乃以中國副教省代理之

身份，肩負極審慎之任務，以游說傳信部會議諸位採納耶穌會士之佈教政策。要言之，乃（衛氏）力爭修正 1645 年 9 月 12 日之教宗敕令。此敕令僅聽取多明我會士片面之詞，並無充分聽取耶穌會士之見，乃禁止中國教徒所有既存習慣，不容有外。²²⁴

1655 年夏，因史格勒 1655 年 6 月 27 日之書信，衛氏抵羅馬。²²⁵ 是年秋，衛匡國完成關於 *tractatos amplissimos* 及 *ingens volumen* 近年最新情況之報告書，呈交予堪第杜斯神甫。²²⁶

此呈文共分五章，共十七點，就 1645 年傳信部所據莫若翰上訴之十七條一一回覆。衛匡國於每章皆就中國禮儀及習俗問題闡釋周詳，並提出耶穌會士所作之權宜策略。²²⁷ 1656 年 3 月 23 日，教宗亞歷山大七世准許耶穌會士祭孔，此乃禮儀之爭史上唯一支持耶穌會士立場之通令：²²⁸

1656 年之敕令使中國耶穌會士如釋重負。當衛匡國折返杭州後二年，即 1661 年衛氏身故之日，中國天主教佈教發展如日中天。此敕令實為日後拓展之保障。²²⁹

耶穌會在華傳教事業如日中天，乃於明末清初之際。康熙三十一年（1692）之容教令云：

查得西洋人，仰慕聖化，由萬里航海而來。現今治理曆法，用兵之際，力造軍器，差往俄羅斯，誠心效力，克成其事，勞績甚多。各省居住西洋人，並無為惡亂行之處，又並非左道惑眾，異端生事。喇嘛僧等寺廟，尚容人燒香行走。西洋人並無違法之事，反行禁止，似屬不宜。相應將各處天主堂具照舊存留，凡進香供奉之人，仍許照常行走，不必禁止。俟命下之日，通行直隸各省可也。²³⁰

按法國人伯希和謂“1692年康熙之容教令似預告在華傳教事業前途光明美好”(L'édit de tolérance accordé par l'empereur Kanghi le 22 mars 1692 à l'instance des Jésuites semblait présager aux missions de Chine un avenir magnifique)²³¹，此衛匡國之功也。

耶穌會士與俄羅斯傳教士

公元1054年，天主教正式分裂：西歐羅馬帝國，以意大利教皇為中心，稱天主教；東歐拜占廷帝國，則以君士坦丁堡(Constantinople)為中心，因其恪守尼西亞信經(Nicene Creed)及前七次大公會議之規定，自以為正統，故稱東正教。1458年，君士坦丁堡陷落，拜占廷帝國滅亡，俄羅斯遂成東正教之中心，莫斯科遂以“第三羅馬”自居。耶穌會既為天主舊教之修會組織，費賴之書所載一眾人物，自然無一位教士為俄羅斯人(僅得見立陶宛人盧安德、波蘭人穆尼閣、波蘭人卜彌格及波蘭人台維翰屬斯拉夫裔，然尚不見一位俄羅斯人)。一般耶穌會史著作，例如著名耶穌會士賓加特所撰《耶穌會史》(*A history of the Society of Jesus*)，不載一位俄羅斯人，不引一位俄羅斯人之相關著作。然東正教與耶穌會，絕非從不通問、從不接觸。十七世紀晚期，彼得一世踐阼沙皇，野心勃勃，銳意改革，以尋求富強之道；除積極借鏡西歐先進文明外，亦覬覦中國北方一大片廣闊無垠之疆土。²³² 俄羅斯由是積極與寓居北京耶穌會士溝通，意在拉攏關係。其中最傑出之代表，乃斯帕法里(按：中國典籍如《清朝文獻通考》等作“尼果賴”；圖理琛[Tulišen, 1667-1740]《異域錄》²³³、何秋濤[1824-1862]《朔方備乘》作“尼古賴”)之於南懷仁。1686年11月24日，南懷仁撰信予斯帕法里，謂：“尼古賴先生甚通拉丁語，因見先生常願意活用此語

言。” (господинъ Пикиоръ латинского языка такъ знаетъ, яко и благородие твое темъ языкомъ zelo употреблялся угодно.)²³⁴

南氏與斯氏同為飽學之人。英國人巴德利《俄羅斯·蒙古·中國》(*Russia, Mongolia, China; being some record of the relations between them from the beginning of the XVII century to the death of the Tsar Alexei Mikhailovich, A. D. 1602-1676*)一書指出，斯帕法里就學於君士坦丁堡，同學稱為“智者、虔敬之人”(sapiens vir ac pius)；精通多國語言，如希臘文、土耳其文、阿拉伯文、拉丁文、意大利文；且為學無所不通，於神學、哲學、歷史、文學等，皆有造詣。²³⁵

究其實，十七世紀西歐諸國亦頗猜忌俄國。西歐一直尋覓直達中華帝國之陸路，不復必泛海而東，致人命傷亡慘重，故甚忌憚俄羅斯之阻撓。1622年，格雷果里烏斯十五世設立傳信部。《耶穌會士衛匡國全集》卷一載數篇衛匡國寄上傳信部之書信，向傳信部提出開通中歐之陸路連接問題。1655年4月，衛氏撰信兩通：第一通，“寄予耶穌會總會長，關於傳信部大會、於中國建設神學校、及以陸路通往中國之可能性”²³⁶。據拉馬勒所言，1622年傳信部成立後，“金尼閣神甫之旅行，借用印度及地中海之間陸路，此種種試圖蜂起，以開拓歐洲與遠東傳教士之陸路聯繫……不過，若以數位旅行家相關未加查證審定之記述，即知金氏之行，所了解者甚為粗疏，錯漏百出”²³⁷。又法國人之探索赴華陸路，當推亞非利及巴爾那貝為代表。二位於1687年1月抵俄羅斯莫斯科，然俄人不許通路，不予通行證；巴爾那貝返歐求助於路易十四世，法皇其後遣上揭波萊瓦列爾斡旋。²³⁸

衛匡國與斯帕法里未嘗覲面。據筆者所考，迄今中國學者專論衛匡國，皆不詳衛匡國與俄國人斯帕法里之關係；而注

意斯帕法里者，旨趣在俄國方面，又少措意於衛匡國。閻國棟（1965—）《俄國漢學史》據俄人斯卡奇科夫《俄國漢學史綱》（*Очерки истории русского китаеведения*）等俄文著作，對二人之關係略作介紹。²³⁹ 王士禛（1634—1711）《池北偶談》卷一載：“俄羅斯國以順治十七年（按：1660年）遣使入貢，不知正朔，自稱一千一百六十三年。”²⁴⁰ 斯帕法里本稱入貢俄使。《朔方備乘》卷二云：

諭巴海曰：羅刹雖云投誠，亦當加以防禦，毋墮狡計。
（順治）十三年，自吉林移水師分駐黑龍江地方。十五年，
俄羅斯察罕汗遣尼果賴進貢。²⁴¹

巴德利指出，斯帕法里於俄國不過一翻譯員（переводчик）而已，然入貢中國，則必以貴族身份（дворянин），庶幾不惹中國宮廷之猜疑（In Russia he was known, officially at least, as nothing more than an “interpreter” or “translator” [*perevodchik*], except in his credentials to the court of Peking, wherein he styled “well-born *dvorianin*” because, as it is explained, *perevodchik* might raise suspicion in Peking）。²⁴²

蘇聯時代中國經濟地理學專家卡札寧於1971年《亞非民族》（*народы Азии и Африки*）雜誌發表〈斯帕法里與衛匡國〉（“сшафарий и маргини”）一文。其論題在斯帕法里筆下關於中國之遊歷見聞、是否因襲衛匡國《新中國地圖》一書。卡札寧文章引用多位學者意見，並提出個人見解，當中反覆論證，似成定讞。閻國棟先生未翻譯周全，故於此略作介紹。首先，卡札寧強調：“必須指出，此乃史上首次派往中國之俄羅斯使團，蒙中華帝國（按：即蒙古語“大汗”之義）皇帝允許，並與其直接

對話。”（Надо сказать, что это было первое русское посольство в истории, допущенное к богдыхану и ведшее с ним прямые разговоры.）²⁴³ “利本諾夫（Лебенев Д. М.）形容此斯帕法里著作，乃當時地理學之楷模，為研究性質地域學之典型”（Лебенев Д. М. характеризует труд Спафария как прообраз современных географических исследований страно-ведческого типа）²⁴⁴。

問題在：斯帕法里傳世之作，是否為斯帕法里據個人經歷所撰。“有論者視此書為原著，他者卻深信此斯帕法里手稿，不過為抄襲。”（Одни считают эту книгу оригинальным трудом, другие же настаивают на том, что это рукописное произведение спафария является лишь персводом.）²⁴⁵

按卡札寧所謂主張“不過為抄襲”之“他者”，當推俄羅斯漢學家巴爾托爾德為代表。巴爾托爾德於其所撰《歐洲與俄國之東方研究史》（*История Изучения Востока в Европу и России*）一書稱：“斯帕法里之紀行，幾全部逐字因襲皮得洛法（Петрова）及伊利赤法（Ялычева）所撰者。比對此數種記述，卡拉姆次恩（Карамзин）得出結論，略謂斯帕法里逐字因襲其前人所記，似甚顯然。”（Отчет Петлина повторяют почти дословно мнимы отчет Петрова и Ялычева; сравнивая эти отчеты, Карамзин пришел к выводу, казавшемуся вполне естественным, что Петлин буквально списал отчет своих предшественников.）²⁴⁶

巴爾托爾德認為斯帕法里所撰者為抄襲，原不獨指衛匡國著作而言。惟後人之爭論，焦點多在抄襲衛匡國之問題。據英人巴德利之研究，斯帕法里之作，大部分皆翻譯衛匡國《新中國地圖》而已。²⁴⁷ 卡札寧稱：“據卡太諾法（И. Ф. Катапова）之見，斯帕法里採多種第一手材料以成其書，當中

包括耶穌會士衛匡國之著作（按：指《新中國地圖》）……於此，可立即斷言卡太諾法之說不確……此雖為珍貴之資料來源，卻不可能為斯帕法里之參考依據。”（По мнению Н. Ф. Катанова, Спафарий пользовался многими источниками, и в том числе сочинением иезуита М. Мартини ... здесь надо сразу же сказать что Н Ф катанов ошибся ... это ценны источник но он никак не мог стать пособием Спафария.）²⁴⁸ “彼於中國部分廣泛採用衛匡國地圖，然不過作一點補充而已”（он при Китая широко пользовался Атласом Мартини делая, нему только некоторые добавления）²⁴⁹。“其後諸研究學者皆從利本典（Д. М. Лебедев）之見，了無異說。例如《蘇聯史綱》中，我等可讀到：‘如此大量關於中國之消息，於斯帕法里之前無有第二人能道出。’”（Более поздние авторы перешли к повторению взгляда Д. М. Лебедева уже без всяких оговорок. Так, в *Очерках истории СССР* мы читаем: “Такой полноты сведений о Китае до Спафария не сообщил никто.”）²⁵⁰ “於《中國紀行》引論部分，斯帕法里加插一段重要文字：關於通往中國陸路、（中國之）官員及其稱號；並保存兩章完好無缺，乃明顯為衛匡國自身而撰。又撰數段文字及評論，分別記述中國戰爭、論中國軍備，乃及於滿洲人、克里亞克人及哥薩克人。整體而論，此等文字彌足珍貴，不獵前人一字（直譯：十足原創性質），乃斯帕法里所插入，遂成衛匡國書中微不足道之部分”（В вводной части *Описания Китая*, Спафарий сделал значительные вставки о сухопутных путях в Китай, о чиновничестве и его титулатуре, охватывающие целые две главы, которые, конечно, были бы откровением для самого Мартини, а также отдельные абзацы и

замечания о войне и оружии китайцев, о маньчжурах, гиляках и казаках. В целом эти чрезвычайно ценные и совершенно оригинальные интерполяции Спафария составляют небольшую часть труда Мартини)²⁵¹。

按卡札寧之考證，頗為迂迴曲折，且其所持論點不穩。大較言之，其所欲強調之一點，乃斯帕法里之原創部分不容置疑。上所引其駁斥卡太諾法之見，謂“此可立即斷言卡太諾法之說不確”，即在堅持此一點。然觀上引第二段，其態度已稍見軟化，乃謂“廣泛採用衛匡國地圖，然不過作一點補充而已”。抑有進者，上引最後一段文字，反指出斯帕法里之原創部分，乃成衛匡國書之其中部分。筆者未敢妄測卡札寧之論、是否出於對俄人著作之刻意迴護，然彼或亦察覺文章結構頗嫌曲折，致論點不明確，故特意作結論稱：“綜合以上諸述，我等可作出結論：斯帕法里《中國紀行》乃史抄之作，或更準確而言，乃因襲稍前衛匡國著作，並補充相近甚具價值之資料；此補充資料，乃斯氏親身經歷所得……”（Суммируя выше изложенное, мы приходим к заключению, что труд Спафария *Описание Китая* является переводом, или вернее, пересказом более раннего труда Мартини с рядом добавлений высокой ценности, основанных на собственном опыте Спафария ...)²⁵²

最值得留意之一點，乃斯帕法里對衛匡國著作之態度問題，涉及耶穌會來華與東正教之關係。卡札寧謂：“若斯帕法里承認其《中國紀行》出於耶穌會士著作之翻譯轉寫文字，實等同自取滅亡。斯帕法里即遭控訴，引入拉丁（按：即指天主教）異端。”（Признание Спафарием *Описания Китая* как перевода с труда иезуда была бы равносильно самоубийству — возникло бы новое

обвинение в протаскивании латинской ереси.)²⁵³

當時天主舊教與東正教勢不兩立，已如上說。若參之耶穌會士文字，亦能發現可資旁證者。艾儒略《職方外紀》卷二〈莫斯科未亞〉云：

惟國王習文藝，其餘雖貴戚大臣，亦禁學，恐其聰明過主，為主辱也。故其國有“天主能知，國主能知”之諺。今亦稍信真教。其王常手持十字，國中亦流傳天主之經，或聖賢傳記無禁矣。²⁵⁴

所謂“稍信真教”，究何所指？既“流傳天主之經”，則為艾氏所云“天學”否？即此可見，耶穌會士對東正教隻字不提，與其不談宗教改革、新教馬丁路德，等等，其理如出一轍。惟新教不談，中國士大夫亦不懂提問；而《職方外紀》此處言及俄羅斯，則不得不稍及於其國人信仰。艾儒略於此曖昧不明，職是此由。是知斯帕法里絕口不提耶穌會，耶穌會絕口不提東正教。

對俄羅斯東正教之原委作明辨，似必待於晚清。日人岡本監輔言俄羅斯人奉“希臘教”。²⁵⁵而對俄羅斯全面之研究，則當推何秋濤之《朔方備乘》。然《朔方備乘》亦但言天主教，而不言東正教。俄羅斯進呈書目中，亦有宗教著作，例如第十一號教習靈魂自知文一本、第十三號靈魂不泯釋文一本、第十四號魂化白持釋文一本。²⁵⁶《朔方備乘》卷三十九〈俄羅斯進呈書籍記〉云：

考其中言彼國〔按：指俄羅斯〕史事地理、武備、算法之書十之五，醫藥種樹之書十之二，字學訓解之書十之二，其天主教書與乎詩文等類僅十之一而已……至如艾儒略之《職方外紀》、南懷仁之《坤輿圖說》，皆入中國後所編纂，類多張大彼教，誇詭誕謾之詞，不足為據。²⁵⁷

魏源乃晚清西學鉅子。今《魏源全集》第六冊《海國圖志》卷三十七卻謂“西洋諸國文字者，普魯士、奧地利亞於俄羅斯同”²⁵⁸，“俗尚天主教，不知朔望”²⁵⁹。亦不言東正教。論俄羅斯一節，謂“即鄂羅斯也”。又稱：“俞正燮議此書（按：指《職方外紀》）不知有俄羅斯。豈知外域音殊字別，況此時鄂羅斯尚未兼并西費雅之地乎？即本朝之書，稱鄂羅斯，有曰羅刹者，有曰羅車國者，豈不知有俄羅斯耶？”²⁶⁰

《職方外紀》論“莫斯科未亞”一節，“莫斯科未亞”明指莫斯科公國而言。1721年，彼得一世改名俄羅斯大國。以莫斯科一地兼言俄羅斯全境，與同書以“利未亞”一地兼言全非洲一例相似。俞正燮《癸巳類稿》卷六載〈俄羅斯事輯〉，謂：“其人曰羅刹，亦曰藥殺。當南北朝魏太和年時，羅刹始立國曰俄羅斯。其人用天主教，欲殺佛，佛遇惡物奇怪，輒以羅刹名之。”²⁶¹“《元史·地理志》〈河源附錄〉後，西北地名僅有‘阿羅思’三字，而丁酉歲之師，又謂之‘斡羅思’，則明初人得之元遺臣者。”²⁶²

觀此，知俞氏對俄羅斯命名源流甚詳。俞氏謂艾儒略《外紀》不知有俄羅斯，乃於《外紀》論俄羅斯一節，無一字言及當時漢籍所用“斡羅思”之類對音而言，故有此推測；且“莫斯科”與“俄羅斯”，並非“音殊字別”問題，更與十六、十七世紀俄羅斯征服西伯利亞一事無涉，魏源似責之太苛。

小結：總論禮儀之爭之性質

禮儀之爭乃適應政策之結果，此無庸爭議。然上文已言，學者言禮儀之爭爆發之責任，必上溯利瑪竇，卻未必及於范禮安。當代意大利學者瓦里斯奇論衛匡國於禮儀之爭，對范禮安於適應

政策與禮儀論爭之關係輕描淡寫。²⁶³ 今人論禮儀之爭，恆視龍華民等耶穌會士為頑固保守之負面人物。龍華民撰《關於中國宗教信仰問題數點》(*Traité sur quelques points de la Religion des Chinois*)，1702年出版於巴黎。然此不過從利子角度投射之論，其原因明顯不過：中國知識分子一般歡迎利子之適應對策。然客觀平情而論，龍華民等所代表之思想，方為舊教教廷及耶穌會原來性格之反映。又今人多以耶穌會教育政策《教學規程》(*Ratio Studiorum*)之開明，以論證耶穌會於思想上包容並蓄。然教學政策之開明，似必待阿夸維瓦執掌耶穌會以降，方見此普遍傾向，而《教學規程》乃正正於阿夸維瓦時代頒佈流行(1599)。阿夸維瓦之為耶穌會總會長，於耶穌會發展而論，實具劃時代之意義，亦可謂“耶穌會政治”之轉捩點。此上文已及。

意大利人布洛克蘭尼撰《歐洲獲悉中國政權易替·傳教士、漢學家、地理學家衛匡國神甫之第一部傳記》(*L'Europa scopra il volto della Cina: prima biografia di padre Martino Martini, missionario, sinologo, geografia [1614-1661]*)謂：

中國禮儀之爭之性質本身簡單不過。早期在華耶穌會士得知中國有其獨特文明、其哲學傳統及古老宗教，傳揚耶教崇高之道德及原則內容時即面對方法問題，不能輕易解決……此問題包含兩方面，即禮儀及倫理，神學及語言學。是以掀起眾所不同性質之爭論，然卻與中國禮儀無關。²⁶⁴

禮儀之爭並非純粹“禮儀問題”。狹義而言，禮儀之爭指因中國祭祖等問題與西方耶教禁止崇拜耶教上帝以外任何偶像之教義不合，遂掀起雙方種種議論。明清間天主教文獻多涉及祭祀問

題，並引中土學者對傳統禮書之詮釋以堅其說，例如夏瑪第亞《祭禮泡製》引《曲禮》陳澧（1261—1341）注“禱以求為意，祠以父為主，祭以養為事，祀以安為道”，謂“只聞禱於上下神祇，未聞禱於祖父也”。²⁶⁵ 又夏瑪第亞〈禮儀問答〉中，〈問祭孔子祭祖宗求福不求福〉一節，“答曰：俱非求福也。凡祭祀者必有祝文，而祭祀之心可知也……朱文公家禮中，載了許多祝文，並未有求福之說，可知中國人祭祖宗，斷然不是求福可知矣，故《禮經·祭義篇》云：賢者之祭也，必受其福，非世之所謂福也”²⁶⁶。

廣義而言，則為十六世紀以降中西文化衝撞後所衍生之文化問題。法國人安田樸名著《耶穌會士在中國：禮儀之爭》一書以為，禮儀之爭並非純粹出於宗教考慮，當時歐洲卑視中國文化，方為最關鍵之因素。然庫民則支持多明我會士閔明我之觀點，以為此乃宗教問題，批評耶穌會士之適應政策不合耶教教規。然而，除以上兩種主要因素外，尚包括一催化因素，即耶穌會與其他修會如多明我會及方濟各會之爭；加之羅馬教廷 1622 年傳信部及 1653 年巴黎外方傳教會之成立，令問題愈形複雜。此乃“天主教之政治”問題。

筆者以為，以上因素，並無主次之分，僅有出現先後之分。禮儀之爭之觸發點，無疑為宗教理由。今人固可以為，中國祭祀並非等同偶像崇拜，然當時反耶穌會適應政策者，乃衷心相信祭祖與耶教教義不合。利安當佈教於菲律賓，聞中土所行祭祖禮儀等同西方彌撒，其驚訝實出於真情。且儒書之所謂上帝，其本質實與耶教所言陡斯迥然不同，亦非耶穌會士所能輕易辯解。故禮儀之爭實有其發展過程，即先以宗教問題啟開戰幔，乃及於文化優越問題，再從二問題觀點之歧異，進一步加劇修會間之紛爭。

各修會本有私心，亦無可置疑。因此，禮儀之爭之關鍵，在此爭論之不斷發展，越演越烈，並非執於個別因素之孰主孰次，以籠統覆蓋問題之全部。故理解禮儀之爭，必集中於此歷史現象之推演，着重發展中各不同階段之變化。

注 釋

1. Geoffrey Rudolph Elton, *The new Cambridge modern history*, volume II, "The Reformation, 1520-1559" (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), pp.1-22; pp.275-300.
2. Lockman, *Travels of the Jesuits, into various parts of the world* (compiled from their letters; now first attempted in English; intermix'd with an account of the manners, government, religion, & c. of the several nations visited by those fathers; with extracts from other travelers, and miscellaneous notes) (London: Printed for John Noon ... 1743).
3. 關於波蘭耶穌會之教育，參 Bednarski Stanislas, "Déclin et renaissance de l'enseignement des Jésuites en Pologne", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, volumen II (Iul. -Dec., 1933), pp.199-223.
4. 關於耶穌會之於埃及，參 Charles Libois, "Les Jésuites de l'ancienne Compagnie en Egypte", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. LI (Jan. -Jun., 1982), pp.161-189.
5. 關於耶穌會士之於巴西，參 Serafim Leite, "Jesuitas do Brasil na fundação da missão do Paraguai (11 de Agosto de 1588)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. VI (1937), pp.1-24.
6. Charles Borges and Helmut Feldmann (eds.), *Goa and Portugal: their cultural links* (New Dehli: Concept Pub., 1997)。(意)高一志《聖人行實》，參(比)鐘鳴旦、(比)杜鼎克等編《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》(台北：台北利氏學社，2002)，第12冊，頁170。
7. Adelhelm Jann, *Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan:*

- ihre Organisation und des portugiesische Patronat vom 15 bis ins 18 Jahrhundert* (Paderborn: Schöningh, 1915), "Inhaltsverzeichnis", S.IX.
8. Joseph Wicki and John Gomes (eds.), *Documenta Indica*, XV (1588-1592) (Romae: Apud Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981), "General Introduction", p.1.
 9. 關於耶穌會士之於緬甸，參 Michael F. Feldkamp, "Die Jesuitenmission in Bremen 1648-1773" ; *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. LIX (1990), pp.27-74. 關於羅歷山於越南所採文化適應政策，參 Peter C. Phan, *Mission and catechesis: Alexandre de Rhodes and inculturation in seventeenth-century Vietnam* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1998). 關於白晉泰國暹羅之旅，參 J. C. Gatty, *Voilage de Siam du Père Bouvet* (Leiden: Brill, 1963).
 10. Dauril Alden, *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond: 1540-1750* (Stanford: Stanford University Press, 1996).
 11. 關於中國年報，參 Joseph Dehergne, "Lettres annuelles et sources complémentaires des missions jésuites de Chine (Suite)" , *Archivum Historicum Societatis Iesu*, volumen LI (Jul.-Dec., 1982), pp.247-284.
 12. "Bevor P. Alexandre Valignano, der Visitator der Gegenden des Ostens, nach Japan abfuhr, beschloss er in Indien, es zunächst mit Leuten zu versorgen, um hernach ungehinderter zu sein." Luis Frois, G. Schurhammer und E. A. Voretzsch (nach der Handschrift der Ajudabibliothek in Lissabon übersetzt und kommentiert von), *Die Geschichte Japans (1549-1578)* (Leipzig: Verlag der Asia Major, 1926), SS.502-503.
 13. "Wenn die Arbeitskräfte in Japan schon jetzt nicht, und noch weniger in Zukunft, genügten, dann stellte sich den verantwortlichen Jesuitenobern alsbald die Frage, ob sie nicht andere Orden in das ausgedehnte Arbeitsfeld zu Hilfe rufen sollten ... die anderen Orden hätten schon in Indien so wenig Leute, dass sie, selbst wenn sie wollten, keine Missionsarbeit in Japan aufnehmen können." 參 Josef Franz Schütte,

- Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, I. Band, II. Teil (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1958) , S.17.
14. “Historiam vero Catalogorum non solum ob meliorem textuum Catalogorum intelligentiam redegimus, sed quia in ea, veluti in speculo quodam, tota historia Societatis Jesu Japonicae revelatur; immo, hujusmodi historiae occasione, profanae quoque historiae eventus potiores indicandi facultas tam pro Catalogorum textibus intelligendis quam pro sequentium voluminum redactione magni momenti erat.” 參 Josephus Franciscus Schütte, *Introductio ad Historiam Societatis Jesu in Japonia (1549-1650)* (ac prooemium ad catalogos Japoniae edendos ad edenda Societatis Jesu Monumenta historica Japoniae propylaeum) (Romae: Apud Institutum Historicum Soc. Jesu, 1968) , “Prologus” , pp.x-xi.
 15. Hubert Germain Verhaeren, *Catalogue de la Bibliothèque du Pe-t'ang* (Pékin: Imprimerie des Lazaristes, 1949) , p.350.
 16. “Asymismo el tiempo no me dio lugar para acabar la segunda parte de la *Historia de la India*: y si tuviera los libros de las cartas que pedí del año de 64 a esta parte, la pudiera mui bien acabar aquí en la China. Mas porque el P. Nuno Rodríguez no las truxo, no puedo ir adelante en ella; y agora escribo al P. Manuel Rodríguez que acuerde a V. P. y procure que se me embíen.” 同注 8, p.124.
 17. Carlos Sommervogel, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus depuis sa fondation jusqu'à nos jours* (Amsterdam: B. M. Israel, 1966) , p.89.
 18. 除撰《亞洲耶穌會史》外，巴爾托利亦撰《意大利耶穌會史》(*Istoria della Compagnia di Gesù dell' Italia*) 等。參 Marino Biondi (a cura di) , *Istoria della Compagnia di Gesù dell' Italia* (Firenze: Ponte alle Grazie, 1994) .
 19. “Bartoli, Daniello storico e letterato ... nel 1650 si stabilì a Roma quale storiografo ufficiale della Compagnia di Gesù e poi dal 1671 come rettore del Collegio Romano sino al 1673. È un poligrafo fecondissimo. La sua prima opera a stampa è *L'uomo di lettere difeso ed emendato* (1645) ,

in cui sostiene il fine didattico-morale della letteratura e dell'attività degli insegnanti ... Nelle sue varie opere morali-apologetiche (oggi domenicane) si dimostra d'un sano ottimismo, inteso a stimolare le migliori energie dell'uomo con l'aiuto della scienza e dell'arte. Si occupò altresì di scienze esatte, studiandosi senza troppo fortuna, di conciliare la tradizione aristotelica con il metodo galileiano." Renda Umberto e Operti Piero, *Dizionario storico della letteratura italiana* (3rd edizione riveduta e aggiornata sul testo originale di Vittorio Turri, 1860-1921) (Torino, Milano: G. B. Paravia & C., 1952), p.105.

20. 關於第一次教省會議，參 Joseph Wicki (ed.) , *Documenta Indica*, X (1575-1577) (Romae: Apud Monumenta Historica Soc. Iesu, 1968) , pp. 228-315; 關於第二次教省會議，參 *Documenta Indica*, XIII (1583-1585) (Romae: Apud Institutum Historicum Societatis Iesu, 1975) , pp. 370-376; 關於第三次教省會議，參 *Documenta Indica*, XV (1588-1592) (Romae: Apud Institutum Historicum Iesu, 1981) , pp.276-321.
21. "Seit dem 16./17. Jh. Als Entsprechung für lat. *Scientia* (geordnetes, in sich zusammenhängendes Gebiet von Erkenntnissen; forschend Tätigkeit)." 參 *Duden Herkunftswörterbuch*, Band 7 (Mannheim: Dudenverlag, 2001) , S.931.
22. Johnathan Wright, *The Jesuits: missions, myths and histories* (London: Harper Perennial, 2005) , pp.37-38.
23. Jonathan Spence, *The memory palace of Matteo Ricci* (NT: Penguin Books, 1985) , p.18 °
24. 今舉早期批判耶穌會為異端之重要著作如下：John Donne, *Conclauē Ignati: siue Eius in nuperis inferni comitiis in thronisatio: Vbi varia De Iesuitarum indole, de nouo inferno creando, de ecclesia lunatica institute[n]da, per satyram congesta sunt. Accessit et apologoa pro Iesuitis. Omnia duobis angelis aduersariis, qui consistorio papali, & Collegio Sorbone praesident, dedicata* (London: By W. Hall, 1611) ; Inhabitant of Rochill, *The reform Catholique, against the deformed Iesuite. Or A discovering of the trecherie of the Iesuites against the*

reformed churches of France, and other partes (Netherlands [?] : [s.n.], 1621) ; Pope Urban VIII, *The supressing of the assembly of the pretended shee-lesuites* (London: Printed by J. Dawson ? For Nathaniell Butter, and Nicolas Bourne, 1631) ; Thomas Gage, *A duell betvveen a lesuite and a Dominican: begun at Paris, gallantly fought at Madrid, and victoriously ended at London, upon Fryday the 16 day of May, anno dom. 1651* (Printed at London: for Tho. Williams dwelling at the Bible in little Brittain, 1651) ; Earl of Charles Stanley Derby, *The Jesuites policy to suppress monarchy historically displayed: with their special vow made to the pope* (S. l.: [s.n.], 1669) , *The Jesuits catechism, according to St. Ignatius Loyola, for instructing and strengthening [sic] of all those which are weake in that faith: wherein the impiety of their principles, perniciousness of their doctrines, and the iniquity of their practices are declared* (London: Printed for Robert Harford, at the Angel in Cornhil, near the Royal Exchange, 1679) ; William Denton, *The ungrateful behaviour of the papists, priests, and Jesuits: towards the imperial and indulgent crown of England towards them, from the days of Queen Mary unto this present age* (London: Printed for James Magnes and Richard Bentley ... 1679) , *The politicks of malecontents shewing the grand influence the Jesuits have in all their desperate undertakings* (London: Printed for John Kidgell and are to be sold by Richard Janeway, 1684) , *The Jesuits reasons unreasonable, or, doubts proposed to the Jesuits upon their paper presented to divers persons of honour, for nonexception from the common favour voted to Catholicks* (London: [s.n.], 1688) .

25. Noah Porter, *The educational systems of the Puritans and Jesuits compared: a premium essay* (written for “The Society for the Promotion of Collegiate and Theological Education at the West”) (New York: M. W. Dodd, 1851) , p.50.
26. 同注 15, p.934.
27. J.N.D. Kelly, Michael Walsh (with new material by) , *The Oxford dictionary of popes* (Oxford: Oxford University Press, 2006) , pp.261-

- 262.
28. “Venido a Roma para informar al General de los asuntos de su Provincia, después de unos meses en la casa Profesa, acude a San Ignacio con una consulta espiritual; acabada esta, Ignacio, impulsado por una fuerte moción interna, decide confiarle sus Memorias autobiograficas.” Antonio Jimenez Oñate, *El origen de la Compañía de Jesus* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1966) , p.17.
29. Andreas Falkner und Paul Imhof (herausgegeben von) , *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556* (Würzburg: Echter, 1990) , S.21.
30. Thomas J. Campbell, *The Jesuits 1534-1921: a history of the Society of Jesus from its foundation to the present time* (London: The Encyclopedia Press, 1921) , pp.7, 15.
31. Charles Ralph Boxer, *The Christian century in Japan, 1549-1650* (London: Cambridge University Press, 1951) , pp.45-46; Noah Porter, *The educational systems of the Puritans and Jesuits compared: a premium essay* (written for “The Society for the Promotion of Collegiate and Theological Education at the West”) (New York: M. W. Dodd, 1851) , p.7.
32. John Patrick Donnelly, *Ignatius of Loyola: founder of the Jesuits* (New York: Longman, 2004) , p.ix.
33. 今查《西班牙文用法辭典》(*Diccionario de uso del Español*) , 知今 *compañía* 一字可指稱“貿易公司”及“耶穌會”：“1. Acción y efecto de acompañar; 2. Lo que acompaña 3. Sociedad mercantil 6. La Compañía de Jesús: Orden religiosa de los jesuitas.” 參 María Moliner, *Diccionario de uso del Español* (Madrid: Gredos, 1992) , vol. 1, p.686. ; 又查《西班牙語語源辭典》(*Diccionario etimológico español e Hispanico*) , 知 *compañía* 源於拉丁文 *cum pane*; “compañía: de *cum pane*, como *collacteus*: *compaña* *compaña* cast. ast. salm.” 參 Vincente García de Diego, *Diccionario etimológico español e hispanico* (Madrid: Editorial S.A.E.T.A., 1955) , p.690. 又今《西班牙語辭典》(*Diccionario de la*

lengua española) 載 , *compañía* 可指步兵、工程兵及服兵役之小隊組合 , 其規模幾能成一營之部分 , 一般由上尉所遣 : “*compañía* 3. Sociedad o junta de varias personas unidas para un mismo fin; 8. Mil. Unidad de infantería, de ingenieros o de un servicio, que casi siempre forma parte de un batallón. Es mandada normalmente por un capitán.” 參 Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* (Madrid: Real academia española, 1992) , p.367.

34. 同注 29, S.19.
35. 同注 32, p.vii.
36. “ ... nè l'uno, nè l'altro uscì d'Europa: chè del Rodriguez volea servirsi per fondare la Compagnia in Portogallo, con più giovamento delle Indie ... e del Bobadiglia, per sostenere nella Germania la religione cattolica.” Daniello Bartoli, *Dell'istoria della Compagnia di Gesù. l'Asia* (Venezia: Girola-motasso ed. Tip. Calc. Lit. Lib. E Fond, 1833) , libro 1, p.32.
37. “Cuanto al nombre de la Compañía, y modo cómo se hizo y confirmó etc., lo que de información y escrituras de los mismos padres de la Compañía he podido saber, es lo siguiente. El nombre es la Compañía de Jesús, y tomóse este nombre antes que llegasen a Roma ... comenzaron a darse a la oración y pensar qué nombre sería más conveniente; y visto que no tenían cabeza ninguna entre sí, ni otro propósito sino a Jesucristo, a quien solo deseaban servir, parecióles que tomasen nombre del que tenían por cabeza, diciéndose la Compañía de Jesús.” Dionysius Fernandez Zapico et Candidus de Dalmases ediderunt, *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, volumen I, *Narrationes scriptae ante annum 1557* (Romae: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1943) , pp.203-204.
38. 同注 29, S.149.
39. 同注 29, S.414.
40. 同注 29, S.19.
41. “Besagt nun diese Gleichgültigkeit gegenüber dem klassischen Altertum,

dass Ignatius kein Renaissance-Mensch war ? Ich glaube nicht. Die geistige Luft, in der er lebte, war weit eher durch das Mittelalter als durch die Renaissance bestimmt ... der nicht zur Schicht der Gebildeten gehörte und nach seiner Rückkehr von der Pilgerfahrt ins HI. Land noch kein Latein beherrschte, wohl aber Spanisch lesen und formschön schreiben konnte, sollte auf einem anderen, unmittelbaren Weg mit der Renaissance in Berührung kommen ... Die erste wirkliche Berührung des Ignatius mit dem lateinischen Humanismus (wenn ich den Ausdruck Humanismus hier verwenden darf) geschah in Barcelona, als er sich mit 33 Jahren entschlossen hatte zu studieren, um den Menschen besser helfen zu können.” 同注 29, SS.21-22.

42. “Darum bat er, Nadal, dafür zu beten, dass Gott, die ewige Weisheit, Sr. Majestät (dem Kaiser) und allen in allen Dingen das Licht gebe, um seinen heiligsten Willen zu erkennen, und die Gnade, ihn vollkommen auszuführen.” 同注 29, S.415.
43. “Aus der Korrespondenz mit Nadal über diesen Plan geht auch hervor, dass Ignatius auf der Grenzlinie zweier Welten lebte: Einerseits gehörte er noch dem Mittelalter mit seinen Kreuzzügen an, andererseits lebte er schon in der Neuzeit, welche Studium und geistige Annäherung an Andersgläubige für eine geeignetere Methode im Dienst des Evangeliums hält.” 同注 29, S.415.
44. 同注 15, p.922.
45. 同注 15, p.1090.
46. 同注 15, p.2.
47. 同注 15, p.2.
48. Francisco Javier, Georgius Schurhammer et Iosephus Wicki (ediderunt) , Francisco Zurbano (editio photostatica et emendata a) , *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (Romae: Apud Monumenta Historica Soc. Iesu, 1996) , tomus I, p.48.
49. 同注 48, tomus I, p.67.
50. 同注 48, tomus I, p.40.

51. Michael Sievernich und Grünter Switek (herausgegeben von) , *Ignatianisch: Eigenhart und Methode der Gesellschaft Jesu (dem Andenken an Ignatius von Loyola zum fünfhundertsten Jahrestag seiner Geburt 1491-1991, und zum vierhundertfünfzigsten Jahrestag der Gründung der Gesellschaft Jesu 1540-1990)* (Breisgau: Verlag Herder Freiburg, 1990) , S.96.
52. “Die Geschichte der ignatianischen Exerzitien dokumentiert die Schwierigkeit, aus deren nüchternem und oft pedantisch erscheinendem Text die theologischen und anthropologischen Implikationen freizulegen. Männer der ersten Jesuiten-Generation wie Juan de Polanco, der mit Ignatius so eng verbunden war, interpretierten die Anwendung der Sinne in einer mystisch zu nennenden Weise: dass nämlich diese Weise der Anwendung der Sinne bereits eine Art von kontemplation ist, eine Gebetsweise, der es eigen ist, wie fixiert zu sein von dem Gegenstand, den man beschaut, im Schmecken und Reichen.” 同注 51, S.97.
53. “Denn jene Anwendung der Sinne muss auf eine eher geistigen Ebene gehalten werden (magis intellectualis) . Man soll mit dem Geiste eine Wirklichkeit anschauen (mente intueatur) , vor der man in Staunen verweilt, um sich davon ergreifen zu lassen.” 同注 51, S.98.
54. “Die offiziell Deutung und wohl auch Praxis der Anwendung der Sinne aber wurde durch das berühmte *Directorium* von 1599 bestimmt und bis zur Karikatur verharmlost: Diese Gebetsweise der Anwendung der Sinne ist sehr leicht. Es is förderlich, sich mit der Einbildungskraft die Personen vorzustellen, ihre Worte zu vernehmen, die Laute und den Lärm zu erhaschen, die dabei hörbar werden, die Orte oder die Personen zu berühren und zu küssen—aber dies immer mit Ehrfurcht, Takt und Scheu.” 同注 51, S.98.
55. Ignacio Iparraguirre, *História de los ejercicios de San Ignacio*, vol. III, *Evolucion en Europa durante el siglo XVII* (Roma: Institutum Historicum S.I., 1973) , passim.
56. “Einen wichtigen Schritt zum Verständnis der Geistlichen Sinne tat

Marxer, der neben den ignatianischen Texten die vorignatianische Tradition zur Deutung heranzog, in der Hauptsache Origenes, die Kirchenväter um Gregor von Nyssa und Bonaventura mit einigen mittelalterlichen Zeugnissen. Dadurch wurde die Hermeneutik des Gefährtenkreises um Ignatius und der modernen Wiederentdecker bestätigt und vertieft. Zeugnisse der mittelalterlichen Mystik könnten dies bekräftigen. Zuerst die Frauenmystik mit ihrer sinnhaften Erfahrungsqualität, die sich neuer Hochschätzung erfreut. Aber auch die noch wenig gewürdigte Tradition der Ps.-Dionysius-Kommentatoren. Die Eckhart-Auslegung von Hld 2, 8, die Karl Richstätter aus einer Zeitschrift von 1912 entnahm, Hugo Rahner mit Verweis auf ihn zitiert ... ist weder am angegebenen Fundort bei Pfeiffer noch in den bisherigen kritisch herausgegebenen Texten nachweisbar. Sie stammt zweifelsohne aus dem ps.-dionysischen Strom der Hoheliederklärungen, der für die Mittelalterliche Mystik massgeblich war.” 同注 51, S.99.

57. 同注 23, p.18.

58. “Auch Meister Eckhart selbst, als Vertreter einer intellektuellen Mystik, wäre mit seiner Thematik des Gott in allen Dingen suchen und finden mit dem entsprechenden ignatianischen Ansatz zu vergleichen. Seine letztlich doch noch neuplatonisch geprägte Einheits-Metaphysik: Der Mensch soll Gott in allen Dingen ergreifen, kann die ignatianische, stärker vom Nominalismus geprägte Willens-Metaphysik deutlich machen: Das grösste Gut in diesem Leben ist die Einigung des Geschöpfes mit seinem Schöpfer durch den Willen. Der Einzelmensch in seiner sinnhaften Leiblichkeit ist der Ansatz ignatianischer Spiritualität.” 同注 51, SS.99-100.

59. “In erstaunlicher Modernität hat Ignatius die neuplatonische Theologie der Leib-Seele-Trennung und damit eine Mystik jenseits der Leiblichkeit überwunden. Seine Quellen liegen wohl in der Volksfrömmigkeit, der Ignatius z. B. in der *Vita Sanctorum* begegnete und die sich z. B. in seinen Bekehrungserfahrungen konkret verleiblichte.” 同注 51, S.101.

60. “Ernesto Buonaiuti, der italienische Historiker, der in den modernistischen und nach-modernistischen Wirren sich von der Kirche trennte, analysierte 1935 die ignatianischen Exerzitien ... Doch vorher muss man vor allem ganz offen und ehrlich feststellen, dass schon bei dem einfachen Durchlesen das geistige Niveau der Exercitia recht bescheiden, man könnte fast sagen, banal und alltäglich erscheint.” 同注 51, S.103.
61. “George Bataille schreibt in seiner *Atheistischen Summe* I, L'expérience intérieure: Es ist ein klassischer Irrtum, den Exerzitien des heiligen Ignatius die diskursive Meditationsmethode zu unterstellen: sie beziehen sich zwar auf einen Diskurs; dieser stellt aber alles in dramatischer Weise dar und nicht logischverstandesgemäss.” 同注 51, SS.104-105.
62. “Mit diesen Vorschriften der Konstitutionen hat Ignatius nur die seit 1541 gelebte Praxis sanktioniert und für die Zukunft festgeschrieben. Ihre Begründung ergab sich notwendig aus der Stiftungsidee der Gesellschaft Jesu: ihrer Ausrichtung auf ein geographisch und methodisch universal offenes Apostolat, dessen einzelne Einsätze zeitlich begrenzt sind und darum zu immer neuen Aufträgen führen. So werden die Instruktionen und der damit zusammenhängende Briefverkehr zwischen dem Generaloberen und den ausgesandten Gefährten zum notwendigen Steuerungsinstrument des apostolischen Dienstes der Gesellschaft.” 同注 51, S.151.
63. 同注 51, S.166.
64. 同注 51, S.204.
65. 同注 51, S.204.
66. “Damit ist die Tendenz vieler Jesuiten, den Einfluss der alten Ordensregeln auf die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu zu minimalisieren, ja sogar zu leugnen, endgültig widerlegt.” 同注 51, S.208.
67. 同注 51, S.220.
68. *Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta, Series Teritia, Sancti Ignatii de Loyola: Constitutiones Societatis*

- Jesu* (Roma: Borgo S. Spirito, 1936), tomus secundus (textus hispanus), p.11.
69. 同注 68, pp.11, 13.
70. 同注 68, p.13.
71. 同注 68, pp.13, 15.
72. 同注 68, p.15.
73. “... sotto la speciale vigilanza del suo rettore P. Giovanni Maggiore di Locarno ... compiva il secondo anno di tirocino. Doveva, quindi, dedicare una parte del suo tempo alla meditazione, alla lettura spirituale e alle esecitazioni ascetiche.” Fernando Bortone, *P. Matteo Ricci S. I.: il saggio d'Occidente* (Roma: Desclée, 1965), p.36.
74. Thomas J. Campbell, *The Jesuits 1534-1921: a history of the Society of Jesus from its foundation to the present time* (London: The Encyclopedia Press, 1921), p.13.
75. 同注 74, p.15.
76. 關於龐迪我，參張鐫〈從沙勿略到龐迪我——晚明西班牙來華傳教士紀略〉，《世界宗教研究》第4期（1991年），頁65-78。
77. Gianni Criveller, *The parable of inculturation of the gospel in China: A Catholic viewpoint* (Hong Kong: Centre for the study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong, 2003), passim.
78. David E. Mungello, *Curious land: Jesuit accommodation and the origins of Sino-Christianity* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), pp.71-72; 105.
79. 申時行等修《明會典》（萬曆朝重修本）卷七七〈科舉通例〉：“四書義主朱子集注；經義：易主程朱傳義，書主蔡氏傳及注疏，詩主朱子集傳，春秋主左氏……”參《明會典》（北京：中華書局，1989），頁448；清代龍文彬抄錄諸書作《明會要》曰：“四書主朱子集注，易主程朱傳義，書主蔡沈傳及古注疏，詩主朱子集傳，春秋主左氏……”參《明會要》（台北：世界書局，1963），下冊，頁869。
80. 《中庸》：“唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化

育，則可以與天地參矣。”朱熹《四書章句集注》云：“贊，猶助也。與天地參，謂與天地並立為三也。”參《四書章句集注》（北京：中華書局，1985），頁32-33。

81. Joseph Henri Prémare, *Lettre inédite du Prémare sur le monotheisme des chinois* (Extraits des cahiers de fev. et mai du tome III [50 série] des *Annales de philosophie chrétienne*) (Paris, 1861), p.2 (129); 並參 Knud Lunbaek, “Image du Néo-Confucianisme dans la littérature Européene”, in *Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise a partir du XVIIe siècle* (Paris: Les Belles Lettres, 1983), pp.166-169.
82. 朱熹《四書章句集注》之〈中庸章句〉謂：“子程子曰：‘不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道，庸者，天下之定理。’”此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理。“放之則彌六合，卷之則退藏於密”，其味無窮，皆實學也。”《中庸》：“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。”朱注：“命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦附焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。”此皆朱子思想與天主教教義扞格之顯例。同注80，頁17。
83. 同注78, p.116.
84. “Deutlich ist überall zu erkennen, dass die sogenannte Jesuitische Akkommodations-methode tatsächlich auf Ignatius zurückgeht. Er ist ein überzeugter Anhänger derselben, freilich in seinem Sinne. Bei ihm ergab sie sich folgerichtig aus dem grossen Grundgedanken, den er an die Spitze seiner Exerzitien stellt.” Hounder Anton, *Der heilige Ignatius von Loyola und der Missionsberuf der Gesellschaft Jesu* (Aachen, 1922), S.117; Johannes Bettray, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China* (Romae: Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1955), SS.xiv-xxv.
85. “Mit dem Humanismus hob nicht nur in Kunst und Literature in neues Zeitalter an, die gesamte Kultur erhielt ein neues Gesicht. Ignatius

hatte sich vor allem in Paris mit den Bestrebungen der Humansiten auseinander gesetzt, die die mittelalterliche Kultur zu überwinden sowie die scholastische Theologie und Schulphilosophie durch die griechischen und lateinischen Klassiker sowie durch Kommentare der Kirchenväter zu ersetzen suchten. Wäre Ignatius ein eindeutig mittelalterlicher Mensch gewesen, dann hätte er sich zweifellos mit den Vorlesungen am Collège Saint-Barbe und mit der thomistischen Theologie, wie sie die Dominikaner von St. Jacques gelehrt haben, zufriedengegeben. Aber Ignatius war ein viel umfassenderer Geist, als man gemeinhin annimmt. So hat er in dieser an geistigen Strömungen reichen Zeit eine klare Synthesis von Mittelalter und Renaissance zu schaffen vermocht.” 同注 29, SS.25-26.

86. 關於利瑪竇生平，先參 L. Carrington Goodrich (chief ed.) & Fang Chaoying (房兆楹) (Associate Ed.) , *Dictionary of Ming biography (1368-1644)* (New York & London: Columbia University Press, 1976) , pp.1137-1144。關於利瑪竇在華活動之書籍甚夥，此不備引，僅舉其大要（以出版年份為序）：陳受頤《中歐文化交流史事論叢》（台北：商務印書館，1970）；（英）雲先·克魯寧（Vincent Cronin）著、思果譯《利瑪竇傳》（台中：光啟出版社，1982）；（意）利瑪竇、（法）金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯《利瑪竇中國札記》（北京：中華書局，1983）；張奉箴《利瑪竇在中國》（台南：聞道出版社，1983）；僊花小組編《利瑪竇神父與中國》（台中：光啟出版社，1985）；孫尚揚《明末天主教與儒學的交流與衝突》（台北：文津出版社，1992）；（法）裴化行著、管震湖譯《利瑪竇評傳》（*Le Père Mathieu Ricci et la société chinoise de son temps*）（北京：商務印書館，1993）；查時傑〈利瑪竇與北京耶穌會公墓〉，載台灣國立中央大學共同學科主編《第二屆明清之際中國文化的轉變與延續學術研討會論文集》（台北：文史哲出版社，1994），頁 363-394；（法）裴化行著、管震湖譯《利瑪竇神父傳》（*Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps, 1552-1610*）（北京：商務印書館，1995）；羅光《利瑪竇傳》，收入《羅光先生全書》第 28 冊（台北：學生書局，1996），頁 1-245；羅光《利瑪竇傳》（台北：輔仁大學出版社，1982）；林金水《利瑪竇與中國》（北京：中國社會科學出版社，1996）；（日）平川祐弘

(Hirakawa Sukehiro) 著，劉岸偉、徐一平譯《利瑪竇傳》(北京：光明日報出版社，1999)；林金水、鄒萍《泰西儒士利瑪竇》(北京：國際文化公司，2000)；吳孟雪、曾麗雅《明代歐洲漢學史》(北京：東方出版社，2000)；張國剛等撰《明清傳教士與歐洲漢學》(北京：中國社會科學出版社，2001)；張錯《利瑪竇入華及其他》(香港：城市大學出版社，2002年)。關於利子重要之外文文獻包括：Matteo Ricci, Pietro Tacchi Venturi (edita a cura del comitato per le onoranze nazionali con prolegomeni note e tavole dal), *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, volume primo, *I commentarj della Cina* (Macerata: Premiato Stabilimento Tipografico avv. Filippo Giorgetti, 1911-1913)；Matteo Ricci, Pasquale M. D'Elia (ed. e commentati da), *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)* (sotto il patroncinio della Reale Accademia d'Italia), volume I, *Storia dell' introduzione del Cristianesimo in Cina*, Parte I: Libri I-III (Roma: La Libreria dello Stato, 1942)；Matteo Ricci, Pasquale M. D'Elia (ed. e commentati da), *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)* (sotto il patroncinio della Accademia Nazionale dei Lincei), volume II, *Storia dell' introduzione del Cristianesimo in Cina*, Parte II: Libri IV-V (Roma: La Libreria dello Stato, 1949)；Matteo Ricci, Louis J. Gallagher (translated from the Latin by), *China in the sixteenth century: the journals of Matthew Ricci, 1583-1610* (with a foreward by Richard J. Cushing, Archbishop of Boston) (New York: Random House, 1953)；Henri Bernard, *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps, 1552-1610* (2 vols.) (Tientsin: Hautes études, 1937)；Henri Bernard, *Aux portes de la Chine: les missionnaires du seizième siècle (1514-1588)* (Tientsin: Hautes Études, 1933)；Henri Bernard, *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne: essai sur leurs relations historiques* (Tientsin: Mission de Sienshien, 1935)；Vincent Cronin, *The wise man from the West* (London: R. Hart-Davis, 1955)；Matteo Ricci, Nicolas Trigault (traduit et édité par), *Histoire de l'expédition chrétienne au*

royaume de la Chine, 1582-1610 (Bellarmine: Desclée De Brouwer, 1978) ; Paul Dreyfus, *Matteo Ricci: le jésuite qui voulait convertir la Chine* (France [?] : Editions du Jubilé, 2004) 。意大利文所撰關於利子適應政策，參 Joseph Shih (施省三 [齊行善]) , “Il metodo missionario di Matteo Ricci” , *La Civiltà Cattolica*, vol. 134 (1983) , I, pp.141-150; G. Rulli, “Un ponte tra la Cina e l’Occident, L’opera di Matteo Ricci (1582-1610)” , *La Civiltà Cattolica*, vol. 134 (1983) , I, pp.82-92; B. Sorge, “Il Padre Matteo Ricci in Cina, il pioniere di «mediazione culturale»” , *La Civiltà Cattolica*, vol.131(1980) , III, pp.32-46 。關於龐迪我之適應政策，參張鎧《龐迪我與中國：耶穌會“適應”策略研究》(*Diego de Pantoja and China: a study on the Society of Jesus’ policy of adaption*) (北京：北京圖書館出版社，1997) 。

87. Matteo Ricci, Pasquale M. D’ Elia (ed. e commentati da) , *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l’Europa e la Cina (1579-1615)* (sotto il patroncinio della Reale Accademia d’Italia) , volume I, *Storia dell’ introduzione del Cristianesimo in Cina*, Parte I: Libri I-III (Roma: La Libreria dello Stato, 1942) , p.LXXXVIII.
88. 同注 87, pp.XCI-XCII.
89. Jacques Gernet, *Chine et christianisme: action et réaction* (Paris: Gallimard, 1982) , p.25.
90. “C’est dès les commencements que sont données les Orientations générale de la mission Jésuit: ne pas choquer, procéder de façon insensible et prendre au besoin des voies détournées.” 同注 89, p.26.
91. “This was not merely the aim that Ricci set for himself in his Chinese compositions, of which *T’ian-chu shih-i* was the most eminent example. This perception was acceded to by his superior, Fr. Valignano, and provided the establishment of a training program for new jesuit missionaries while setting the direction of th entire Jesuit program in China for the next century.” 同注 78, pp.23-74, esp. p.51 and p.73.
92. “Valignano tracciò per i gesuiti un programma di vita e di approccio alla

- civiltà giapponese che sarebbe divenuto la *Magna Carta* dell'apostolato. Lo inculcherà poi al Ricci e ai suoi collaboratori per la Cina.” Augusto Luca, *Alessandro Valignano (1539-1606). La missione come dialogo con i popoli e le culture* (Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 2005), “introduzione”, p.6.
93. Alessandro Valignano, Giuseppe Fr. Schütte (edizione critica, introduzione e note di), *Il cerimoniale per i missionari del Giappone: Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão* (Roma: Storia e Letteratura, 1946), p.32.
94. 同注 93, p.32.
95. “Ha hecho Su Sanctidad (original note: Gregorius XIII) escribir al Rey que no permita pase ninguno a predicar el Evangelio en Japón, exceptos los nuestros, por las razones que V. R. escribió. Y ha concedido un Breve en el qual manda so pena de descomunió*ón latae sententiae* lo mismo.” Joseph Wicki (ed.), *Documenta Indica*, XIII (1583-1585) (Romae: Apud Institutum Historicum Societatis Iesu, 1975), p.829.
96. “Le premier volume: comprenant 558 feuillets, renferme les documents suivants: 1. *Tratado dos Embaixadores Japoes que foraõ de Japaõ à Roma no Anno de 1582* (ff. 1-114), contenant l'histoire de l'ambassade japonaise envoyée à Grégoire XIII par les princes de Bungo, d'Arima et d'Omura à l'instigation du Père Alexandre de Valignani. Cette très curieuse relation a été rédigée par le Père Diego de Mezquita (feuille 135) qui accompagna l'ambassade en Europe. Ce récit va jusqu'en avril 1586, date de l'embarquement des ambassadeurs à Lisbonne pour retourner dans leur pays. 2. *Apparatos para historia Eccleziastica do Bispado de Macao (Japon). Principaõ as Noticias do anno de 1583* (ff. 115-170 recto). Commence par une lettre du Père Valignani (en espagnol) dans laquelle il défend l'entrée du Japon à d'autres religieux que les Jésuites (ff. 115-117 recto); suivent les *Noticias* en 4 chapitres (chap. I-IV) pour l'année 1583 ... Lettres du Père Valignani au Père Aquaviva [Cochin 20 décembre 1586] (ff. 349 verso-360 recto) ... ” 參

Henri Cordier (ed.) , *Bibliotheca Japonica: dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire Japonais, rangés par ordre chronologique jusqu'à 1870 suivi d'un appendice renfermant la liste alphabétique des principaux ouvrages parus de 1870 à 1912* (Paris: Imprimerie Nationale, 1912) , pp.189-190.

97. "Die Jesuiten hatten in fremden Ländern ihre grössten Verdienste erworben. In Europa dank ihrer Bildung und ihrer geistigen Überlegenheit über die Fürsten oft von überstarkem Einfluss, hatten sie sowohl in Südamerika als auch in China und Japan besondere Methoden entwickelt, sich alten Bräuchen und Traditionen anzupassen, und damit grosse Erfolge erzielt." 參 Hermann Schreiber, *Geschichte der Päpste* (Düsseldorf und Wien: Econ Verlag, 1985) , S.291.
98. "So glaube ich, dass es um einen Prozess mit zwei Gesichtern geht, wenn man von der Evangelisierung der Kultur spricht, d.h. zum einen, das Evangelium in den Kern und in alle Gebiete der Kultur hineinzutragen und zum anderen, die Inkulturation des Evangeliums zu betreiben, d.h. die Kulturen in dem Sinne in den Schoss des Evangeliums zu holen, dass sie für das christliche Denken, das christliche Leben und das christliche Feiern und darüber hinaus für das Vollziehen des Glaubens in allen menschlichen Dimensionen übernommen werden." 參 Juan Carlos Scannone, "Evangelium und Kultur" , in Michael Sievernich und Dieter Spelthahn (herausgegeben von) , *Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas: Geschichte, Kontroversen, Perspektiven* (Akten der Fachtagung der Katholischen Akademie *Die Wolfsburg* und der Bischöflichen Aktion *Adveniat* in Mülheim [Ruhr] vom 19. bis 21. November 1992) (Frankfurt am Main: Vervuert, 1995) , S.47.
99. "O fim principal da Missão do Brasil era a conversão do gentio, mas simultâneamente o de atender aos Portugueses, que tinham ido antes e chegavam de novo (só a armada, em que foi, leveva mais de mil homens) ; e Nóbrega, sem perder um instante, logo apresentou, na nova terra, a religião do «Crucificado». Ele pregava aos Portugueses,

ergueu uma igreja, abriu uma escola de ler e escrever para os meminos, e começou a visita dos Índios, cuja liberdade e dignidade defendia, repartindo os Padres e Irmãos, segundo a capacidade e espirito de cada um ... aos mesmo tempo iniciou-se o movimento de entradas na Companhia, de portugueses, quer dos que já viviam na terra e sabiam a língua tupi, quer de recém-vindos. E organizou-se a vida religiosa da comunidade, segundo a prática do Colégio de Coimbra, porque a Companhia ainda não tinha Constituições. Nelas se ocupava então S. Ignácio.” Serafim Leite (ed.), *Monumenta Brasiliae*, I (1538-1553) (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956), “Introdução geral”, p.8.

100. “El me scrivió que determinava de no nos dividir tanto por las Capitanías, pues éramos tan pocos, mas que hazia cuenta de ordenar aquí un collegio por ser la cabeça, y que solo en S. Vincente avría también casa, porque era por allí la entrada para la gentilidad en que speramos de se hazer algún fructo, y parece que será mucho según la información que nos dan de aquella gentilidad; y que dexase aquí el P. Ambrosio Perez con cuydado de este collegio, y el Hermano Juan Gonçalez por su coadjutor.” Serafim Leite (ed.), *Monumenta Brasiliae*, II (1553-1558) (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957), p.143.

101. “Porque la tierra adentro están los bràmenes y los nàires y las demás castas nobles, los quales, como son poderoso y muy metidos en sus supersticiones, no dan lugar a poderse hazer en ellos nengún fructo mayormente los bràmenes, que como su dignidad y poder está fundado en las leyes es destruir a ellos mesmos: por donde los bràmenes, que son especialmente los que tienen cuenta del culto y ceremonias de los ydolos, son cruelísimos enemigos de nuestra sancta ley christiana; y como tienen ellos tanto poder en la tierra, en nenguna manera se puede hazer provecho nenguno por la tierra adentro.” Alessandro Valignano, Josef Wicki (herausgegeben und erläutert von), *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564)*

(Roma: Institutum Historicum, 1944) , p.69.

102. “Non sólo esta Provincia es tan grande, como está dicho, mas también es differentissima de todas las Provincias de Europa, y aún en sí misma muy diferente quanto a las gentes, reynos, qualidades, costumbres y lenguas. Porque, aunque simbolizan (Wicki's note: i. e. parescerse una cosa a otra) las gentes entre sí en algunas cosas, todavía diffieren en muchas otras, y en algunas son totalmente (Wicki's note: Vocabulum frequens in ore Valignani ...) contrarias de la misma manera que son con las de Europa. Toda la gente destas partes (excepto la China y Japón, de las quales trataremos en su lugar, porque destas no hablo agora) , simbolizan en las cosas siguientes, conviene a saber, que todos son de color baça, aunque la una es más negra que la otra conforme al calor de los lugares en que biven, y conforme a la qualidad de sus projenes y de los ejercicios que hazen. Y conforme a esto, aunque unos son de más o menos primor y capacidad que los otros, todavía universalmente hablando es común a toda esta gente ser de poco primor y de poca capacidad: y parece, como dize Aristóteles, de su naturaleza nacida para servir (Wicki's note: Ita etiam in textu A, c.2 et Valignano, *Hist.*, 24) , aunque muchos entre ellos saben mucho y tienen sutil entendimento, especialmente en las cosas que tocan a su interese.” 同注 95, p.144.
103. Matteo Ricci, Pietro Tacchi Venturi (edita a cura del comitato per le onoranze nazionali con prolegomeni note e tavole dal) , *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, volume secondo, *Le lettere dalla Cina* (Macerata: Premiato Stabilimento Tipografico avv. Filippo Giorgetti, 1913) , pp.18-21 ; (意) 利瑪竇著、羅漁譯《利瑪竇全集》, 第 3 冊 (台北: 輔仁大學出版社及光啟出版社聯合出版, 1986) , 頁 21-24 。
104. Johannes Bettray, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. I. in China* (Romae: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1955) , S.xxiv.
105. “Chistentum wurde deshalb allgemein verstanden als die Religion der Parangi; wer sich ihr anschloss, musste seine eigene Familie verlassen, was aber von einem Inder kaum ertragen werden konnte. Wer einmal ein

Parangi wurde, war unwiderbringlich kompromittiert als Verräter seines eigenen Volkes. Er hatte keine andere Wahl, als sich den Portugiesen anzuschließen.” Peter R. Bachmann, *Roberto Nobili (1577-1656) : Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus* (Roma: Institutum Historicum S. I., 1972) , S.47.

106. Giuliano Bertuccioli, “Europe as seen from China” , in Roman Malek and Lippiello (eds.) , *Scholar from the West: Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China* (Nettetal: Steyler Verlag, 1997) , pp.66-67; 關於羅歷山佈教越南，參 Peter Phan, *Mission and catechesis: Alexandre de Rhodes and inculturation in seventeenth-century Vietnam* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1998) .
107. “Esta Provincia de la India Oriental, muy Reverendo en Christo Padre, es tan diferente de todas las otras Provincias de Europa, no solamente quanto al clima y gente, mas también quanto a la religión, costumbres, modo de proceder y capacidad della, y finalmente quanto a los ministerios, casas, residencias y modo de bivar que acá tiene la nuestra Compañia, que puede fácilmente causar admiración en los ánimos de aquellos que no tienen experiencia destas partes.” 同注 95, pp.139-140.
108. “Espero que se tomará en Europa tanta luz que de aquí adelante se podrán con más claridad entender y determinar las cosas que en la India ocurren en particular.” 同注 95, p.140.
109. “ ... a esta parte comúnmente llamamos India, aunque propriamente la India no se estiende sino desde la ciudad de Dio hasta al Cabo del Comorín, mas nosotros llamamos India todo lo que es citra Gangem. La otra parte que es ultra Gangem llamamos ordinariamente las partes del sul, que contiene en sí Malaca, Maluco, China y Japón.” 同注 95, p.143.
110. “La gente es toda blanca y de mucha policia, porque aun los plebeyos y labradores son entre sí bien criados y a maravilla corteses, que parecen ser criados en corte, y en esto exceden no solamente a las otras gentes de Orientes, mas a los nuestros de Enropa. Es gente muy capaz y de buen entendimento, y los niños son muy hábiles para deprender todas

- nuestras ciencias y disciplinas, y decoran y aprenden a leer y escribir en nuestra lengua mucho más fácilmente y en menos tiempo que nuestros niños de Europa.” Alessandro Valignano, José Luis Alvarez-Taladriz (editados por), *Sumario de las cosas de Japón (1583) ; Adiciones del sumario de Japón (1592)* (Tokyo: Sophia Univeristy, 1954-), tomo I, p.5.
111. “ ... las cuales, con tener entre sí una cierta contradicción, es cosa maravillosa ver cómo se pudieron juntar en los mismos en tan subido grado. Mas no es de espantar, porque siempre fué costumbre de gentiles vivir en grandes vicios y pecados, pues de sus ídolos y maestros no pueden recibir otras leyes ni otra doctrina, y particularmente se ve esto en Japón, donde parte por las perversas leyes que el demonio y los bonzos les dieron, parte por la pobreza y continuas guerras, no es mucho verse entre ellos algunas malas cualidades, con las cuales vinieron a corrompre en parte su buen naturel.” 同注 110, p.25.
112. 按早期耶穌會成員利巴得內拉嘗為波奇亞作傳：Pedro de Ribadeneyra (1526-1611), *Leben Francisci Borgiae: dritten Generals der Societet Iesv (Vida del P. Francisco de Borja)* (von P. Ribadeneira in hispanischer Sprach beschrieben von Andrea Schotto aber au Antoff in de lateinische, vnd an jetzo von Conrado Vetter in die teutsche Sprach gebracht, vnd also von dreyen Societet Jesu Priestern, in dreyen Sprachen verfasst aufgesertiget) (Getruckt zu Ingolstadt: durch Andream Angermayr, 1613) .
113. Joseph de Guibert, Edmond Lamalle (edité par) , *La spiritualité de la Compagnie de Jésus: Esquisse historique: ouvrage posthume* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1953) , p.219. 關於阿夸維瓦生平及其著作，詳參 *ibid*, pp.219-270; Alessandro Guerra, *Un generale fra le milizie del papa: la vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù* (Milano: FrancoAngeli, 2001) , *passim*; William V. Bangert, *A history of the Society of Jesus* (St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1986) , pp.97-105.
114. “Gregorio XIII anche stavolta aveva chiesto ai geuiti di non eleggere

uno spagnolo, ed anche in questa occasione il suo desiderio era stato esaudito. A differenza della nomina del Mercuriano, questa volta, la frattura nella comunità gesuitica non si sarebbe ricomposta molto presto.” Alessandro Guerra, *Un generale fra le milizie del papa: la vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù* (Milano: FrancoAngeli, 2001), p.84.

115. Paolo Broggio (a cura di), *Strategie politiche e religiose nel mondo moderno: la Compagnia di Gesù ai tempi di Claudio Acquaviva (1581-1615)* (Roma: Aracne editrice, 2004), p.77.
116. “... forse nessun periodo fu così cruciale nella definitiva formulazione dell’ identità gesuitica come quello del generalato di Claudio Acquaviva.” 同注 115, p.9; 關於羅馬耶穌會之教育及阿夸維瓦時代 (1599 年) 所頒佈之《教學規程》(*Ratio Studiorum*), 參拙作〈A Critical Study of the Policies formulated and the Religious Culture disseminated by the Jesuits in China during the sixteenth and seventeenth centuries / 十六、十七世紀在華耶穌會士之政治策略及其所傳播之宗教文化〉(香港大學哲學博士論文 [HKU Doctoral Dissertation], 2009), 第 5 章, 頁 193–216。
117. “Conclusa la stagione ‘gloriosa’ dei fondatori, intervenuto Gregorio XIII per imporre, alla morte di Diego Laínez, la scelta di un generale non spagnolo (venne eletto infatti nel 1572 il fiammingo Everardo Mercurian), il governo di Acquaviva, anche in virtù della sua estensione cronologica, segnò un momento di vera e propria ‘rofondazione’ interna che è possibile rintracciare in tutti i campi, dalla spiritualità all’azione missionaria, dalla produzione intellettuale all’insegnamento nei collegi. Senza timore di esagere si può affermare che dopo Acquaviva la Compagnia non sarebbe stata più la stessa) cf. Rosa, Mario, *Dizionario Biografico degli Italiani*.” 同注 115, pp.9-10.
118. “... non solo il comando di un Ordine religioso, ma un esercito potentissimo, disposto con le sue schiere sia nel vecchio che nel nuovo mondo a guida e protezione della cristianità e a propaganda della feda nelle nuove terre di evangelizzazione ... Acquaviva vi si dovette

adeguare, contrastando le spinte eversive provenienti dal suo stesso ordine, soprattutto per le voglie indipendentistiche e suprematiste del ramo spagnolo; ricomponendo le fratture con gli altri ordini religiosi, in particolar modo con i domenicani.” 同注 114, p.15.

119. 同注 15, pp.234-236.
120. Joseph de Guibert, Edmond Lamalle (édité par) , *La spiritualité de la Compagnie de Jésus: Esquisse historique: ouvrage posthume* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1953) , p.222.
121. 同注 15, p.233.
122. 同注 17, p.220.
123. 同注 120, p.222.
124. “Après de longues et ferventes oraisons, ils avaient conclu que ‘tous les autres défauts découlaient comme d’une source commune, du défaut d’exécution’ ... cette exécution dépendant en premier lieu de l’action des supérieurs, Acquaviva s’étend longuement sur leur formation et sur la manière dont ils doivent procurer cette exécution.” 同注 120, p.222.
125. “C’est dans les oeuvres plus que dans les paroles qu’il faut placer le véritable amour” , disent les *Exercices*, répétant l’avertissement de S. Jean: “Mes petits enfants, n’aimons pas en paroles et de bouche, mais en action et en vérité.” 同注 120, p.222.
126. Robert Danieluk, *La bibliothèque de Carlos Sommervogel: Le sommet de l’oeuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus (1890-1932)* (Roma: Institutum Historicum S.I., 2006) , pp.192-193.
127. 同注 115, pp.76-77.
128. “Lo mismo que en la Congregación y en el Tratado de la India se juzgó convenir, conviene a saber, que siempre aya en ella Visitador, nos parecia también acá. Y lo que acerca de las qualidades que este deve tener, me escribe V. R. por una de 13 de Diciembre 1583, me parece muy bien y se tendrá con la divina gracia cuydado de que tenga tales partes, quales se vee que se requieren en quien ha de tener ese cargo (Wicki: erit ipse Valignanus iterum Visitator Provinciae Indiae usque ad 1596, deinde

- usque ad mortem, 1606, tantum Sinarum et Iaponiae.” 同注 95, p.828.
129. “Oy se ha de dar este despacho al correo y no tenemos nueva de los nobles japones (Wicki’s original note 4: I. e. de quattuor iuuenibus nobilius iaponensibus) , aunque ha mes y medio que partieron de Madrid la buelta de Alicante muy favorecidos del Rey (Wicki’s original note 5: Phillippus, rex Hispaniae et Lusitaniae) , y encomendados a sus oficiales de las armadas que les den buena embarcación a costa de Su Magestad etc. Dio nuestro Señor los trayga con bien.” 同注 95, p.828.
130. Joseph Wicki and John Gomes (eds.) , *Documenta Indica*, XIV (1585-1588) (Romae : Apud Institutum Historicum Societatis Iesu, 1979) , pp.148-161.
131. “Egli si mostrò molto soddisfatto della chiara esposizione del Valignano ed approvò la maggior parte delle istroduzioni da lui impartite, mostrando forti dubbi soltanto sugli ampîi piani di adeguamento.” 同注 93, pp.37-38.
132. “ ... y porque siempre los protugueses son los que mandan y los que tienen crédito y opinión con el pueblo, quedando los nacidos en la India siempre abatidos en esta parte, de aquí nacen sus desconfianças y poca unión natural con los que de Portugal vienen ... mas con todo bien me parece encomendar V. P. mucho esta unión y mostrar los superiores con aquellos que se recibieren que los tienen igualmente por hijos como los otros.” 同注 8, p.286.
133. Josef Franz Schütte (ed.) , *Monumenta historica Japoniae*, I (Romae: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1965) , p.109.
134. 同注 133, p.109.
135. “P. Francesco Cabral, non era abbastanza impostato sulla reciproca fiducia: la Missione non poteva fare a meno dell’aiuto di elementi indigeni, ma tuttavia questi dovevano servire, anzicchè dare la loro libera collaborazione. Cabral temeva che essi, una volta impossessatisi delle lingue e delle scienze europee, si sarebbero elevati al di sopra dei loro maestri stranieri.” 同注 93, “introduzione” , p.22.
136. 同注 12, S.406.

137. “Ma non approvava che, per guadagnare la stima del popolo, i Gesuiti, a somiglianza dei Bonzi, comparissero con grande seguito, si circondassero in casa e fuori di domestici, indossassero vestiti vistosi.” 同注 93, p.38.
138. Georg Otto Schurhammer, László Szilas (Herausgegeben unter Mitwirkung von), *Xaveriana* (Lisboa: Centro de Estudos Históricós Ultramarinos, 1964; Rom: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1964), S.567.
139. 參威印平《日本早期耶穌會史研究》(北京：商務印書館，2003)，頁 214–222。
140. “Llegado el P. M. Francisco, como diximos, a Japón, en un puerto del reyno de Sàxuma, que está en la ciudad de Cangòxima, que es la principal de aquel reyno (de donde era Paulo de Sancta Fee, que yva con el Padre), començò luego con los compañeros a procurar informarse con mucho estudio de las qualidades u costumbres de la tierra, y aprender alguna cosa de la lengua, procurando por medio de Paulo reducir en japon alguna cosa de la doctrina christiana, con la qual pudiesse sumariamente declarar y dar a entender a el pueblo lo que pretendía para los converter; y en todo halló tanta dificultad, como se puede entender de lo que está dicho acerca de las qualidades y costumbres y lengua de japon, que tan diferentes son en todo de las nuestras ... y como Paulo no era hombre letrado, aunque hazía lo que podia para trasladar nuestra doctrina en japon, se hazía todo tan male, que era cosa de escarnio y risa para los japónes.” 同注 101, p.164.
141. John W. Witek and Joseph Sebes (eds.), *Monumenta Sinica*, I (1546-1562) (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2002), pp.43-44.
142. 同注 141, pp.153-154.
143. “Antonio de Santa Fee, que era un moço criado en el colegio de Goa, el qual, aunque era china, no sabía quasi nada de la lengua mandarin, y la lengua usada del vulgo común en Cantón hablava piadosamente.” 同注 101, p.211.
144. “Wir wollen hier *nicht* eine *Geschichte der japanischen Kirche* während

Valignanos Amtszeit schreiben, wenn man auch in unserer Arbeit über die entscheidenden Vorgänge ihrer Entwicklung in jener Zeit nicht umsonst Aufschluss suchen wird. Wir unternehmen hier auch *keine Geschichte der Wirksamkeit Valignanos* für die japanische Kirche, oder noch enger, für die Jesuiten-missionen im fernen Sonnenland. Freilich wird man finden, dass wir ebenso über Valignanos Gesamttätigkeit im asiatischen Missionsraum wie über sein Wirken für Japan, näherhin für und durch die Jesuiten dort, reiches, grossenteils unveröffentlichtes Material beibringen. Es geht uns hier überhaupt *nicht* directe et primarie um *äussere* (äussere-objektive) geschichtliche *Vorgänge*. Vielmehr möchten wir den tragenden Untergrund der Japan-wirksamkeit Alexandro Valignanos, d. i. Seine *subjektiven Missionsgrundsätze für Japan*, aufdecken.” Josef Franz Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1951) , I. Band, I. Teil, S.3.

145. “Dabei ist jedoch zu beachten, dass man die Missions-grundsätze des Visitators, sei es einzeln, sei es in ihrer Gesamtverknüpfung, *nicht als starr und unveränderlich* ansehen darf.” 同注 144, S.4.
146. “Die Darstellung seiner allgemeinen Missionsprinzipien, die wir deshalb an dieser Stelle nicht umgehen können, muss sich auf Hauptlinien beschränken. Diese Zusammenfassung ist umso schwieriger, als die erhaltenen Dokumentes Valignanos sehr zahlreich sind, und öfters beträchtlichen Umfang haben, ausserordentlich viele Fragen aufwerfen und die getroffenen Entscheidungen eingehend begründen.” 同注 144, S.163.
147. “ ... adattarsi all'indole giapponese attraverso uno studio intenso della lingua e della cultura locale, del carattere del popolo e delle sue forme di vita. E innanzi tutto occorre rivedere i rapporti tra i Missionari europei e i collaboratori giapponesi.” 同注 93, pp.24-25.
148. 同注 93, pp.42-45.
149. “Anzitutto ciò si spiegava con la imperfezione del *Trattato delle Cerimonie*, che aveva dovuto essere compilato in tutta fretta ... ma

- appunto per la fretta, *vari punti non riuscirono chiari.*” 同注 93, pp.43-44.
150. “Il Valignano sentì la grande difficoltà di spiegare a parole la vera situazione del Giappone. I Padri in europa vivevano in un mondo tanto diverso, as esi mancavano le nozioni preliminari per poter valutare pienamente le condizioni giapponesi.” 同注 93, pp.42.
151. “Deluso dallo stato della Chiesa indigena in India, il Visitatore si era consolato con i popoli bianchi dell’Estremo Oriente. Le notizie promettenti sulle Missioni avevano risvegliato in lui un quadro così *roseo* della situazione in Giappone, da indurlo, iniziando il suo primo viaggio verso questa terra promessa [1579 年 2 月 9 日] ... Ma dopo il suo arrivo al Giappone, lo stato della Chiesa nel Shimo, cioè nel sud di Kyushu, gli riservavaun doloroso disinganno.” 同注 93, p.20.
152. “Zweck der Beratung war ... nicht nur die Erleichterung der Regierungsgeschäfte für die Obern der Mission, sondern ebensosehr die Aufklärung der römischen Ordensleitung über die wahre Lage aus den Aeusserungen *vieler* tüchtiger Missionsobern und Missionare. Nun sah das Ordensrecht vor, dass aus den europäischen Provinzen alle drei Jahre, aus den indischen alle vier Jahre ein Berichterstatter an den Ordengeneral gesandt werden solle. Die zweite Generalkongregation (21. Juni bis 3 September 1565) hatte dann bestimmt, dass die alle drei Jahre aus den einzelnen Provinzen nach Rom zu sendenen Prokuratoren (Vertreter) zusammen mit dem Ordensgeneral und seinen Assistenten darüber abstimmen müssten, ob eine Generalkongregation einzuberufen sei oder nicht.” 同注 144, S.43
153. “E en esta misma carta tracta V. P. de la instancia que haze el rey de Bungo con Su Sanctidad acerca de la beatificación del P. Francisco Xavier. Y aunque él muy bien lo meresca, pues está sancto e bienaventurado en el cielo, todavía se á de advertir mucho en cosa de tanta importancia, que lo que se á de hazer sea sobre información cierta y que no admitta dubda, porque, como otras veses escreví a nuestro P. Everardo, de sancta memoria, la información que por orden del rey

Don Joán el terceiro se tomó aquí, en muchas cosas es muy duvidosa e incierta ... Y assí por la información que yo tomé en este tiempo, aquella información que se hizo por los oficiales del dicho Rey, no fue muy cierta.” Joseph Wicki and John Gomes (eds.) , *Documenta Indica*, XIV (1585-1588) (Roma: Apud Institutum Historicum Societatis Iesu, 1979) , p.428.

154. “Allorchè io venni per la prima volta in Giappone, fui spaventato da condizioni assai spiacevoli ... Per più di un anno mi diedi da fare unicamente per penetrare i loro usi e costumi. Mi rivolsi ai nostri Padri, ai Fratelli, europei e giapponesi, agli stranieri e a quelli di casa, per avere quante più informazioni mi fosse possibile. Dovevo scoprire la causa degli errori e trovare l'adeguato rimedio ... ” 同注 93, pp.22-23.
155. “Valignani erkannte, dass der Grund des Misslingens nicht zuletzt eine gewisse Ungeduld und mangelnd Vorbereitung gewesen war. Er sah ein und betonte, dass ohne genügende Sprach-und Sittenkenntnis der Chinesen jeder Versuch scheitern müsse.” Alfons Kleiser, “P. Alexander Valignanis Gesandtschaftsreise nach Japan zum Quambacudono Toyotomi Hideyoshi 1588-1591” , *Monumenta Nipponica* (Tokyo: Sophia University) , vol. I, no. 1 (Jan., 1938) , S.71.
156. “Poichè le sue misure non erano in contrasto nè con lo scritto del P. Acquaviva, nè con l'insegnamento della Croce ; esse non diminuivano lo spirito delle *Regole* e l'insegnamento del Noviziato.” 同注 93, p.43; 關於《教學規程》(*Ratio Studiorum*) 及范禮安領導下之本地耶教教士培訓，參拙作〈A Critical Study of the Policies formulated and the Religious Culture disseminated by the Jesuits in China during the sixteenth and seventeenth centuries / 十六、十七世紀在華耶穌會士之政治策略及其所傳播之宗教文化〉第 5 章，頁 217–237。
157. “Perciòchè Dio ben chiaro ci mostrava che il fare christiani non era molto difficile et in grande abbondantia ; tutto il pericolo era far movimento grande nel popolo et i padri non stare molto fissi nella Cina, non sendo conosciuti da' re di essa ... in breve facessimo più di mille christiani, e

quello che anco è più, si è sparso molto buona fama delle cose della christiana fede.” Matteo Ricci, Pietro Tacchi Venturi (edita a cura del comitato per le onoranze nazionali con prolegomeni note e tavole dal), *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, volume secondo, *Le lettere dalla Cina* (Macerata: Premiato Stabilimento Tipografico avv. Filippo Giorgetti, 1913), pp.273-274;(意)利瑪竇著、羅漁譯《利瑪竇全集》第4冊(台北:輔仁大學出版社及光啟出版社聯合出版,1986),頁287-293。

158. “初期以番僧和尚之姿示人，後結交瞿太素，知和尚受人歧視，儒家學人或官吏地位最高，故改穿儒服”(In 1594 Ricci and his colleagues decided to change their garb ... they had heretofore dressed as Buddhist priests, probably to avoid attracting undue attention and to commend themselves as teachers of religion. They discovered, however, that Buddhist monks were not greatly respected and that the scholars were socially the dominant group. They accordingly altered their dress to that of the latter class)。詳參 Kenneth Scott Latourette, *A history of Christian missions in China* (London: Society for promoting Christian Knowledge, 1929), p.94。又據意人德禮賢注釋中所引：“即利氏之初入五羊也，亦復數年混跡，後遇瞿太素氏，乃辦(按：疑當作“辨”)非僧然，後束髮稱儒觀光上國。”(Anche il Ricci durante parecchi anni dopo il suo arrivo in Cina, non ebbe una chiara visione del metodo da seguire. Più tardi però s’incontrò con Cchiüttaesu(按：即瞿太素)，che giudicò sconveniente [per lui] d’imitare i bonzi. In seguito a ciò, [il Ricci] fece crescere il capelli e si dette per un letterato venuto in Cina per ammirarne la civilisità。)同注 87, N429, p.336.
159. 同注 89, pp.81-90, pp.191-203, pp.263-312.
160. Henri Bernard, *Le père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)* (Tientsin: Chili Press, 1937), vol. 2, pp.375-384.
161. “Tienen también los chinas otro lenguaje, que es casi universal y común, y este es el propio lenguaje de los mandarins y de la corte, y es entre ellos como entre nosotros el latín; y como aquella lengua sea propria de los mandarins, en los quales está todo el poder y mando, como diximos,

todos procuran de aprender a hablar o bien o mal esta lengua, poderse negociar con los mandarins.” 同注 101, pp.254-255.

162. 參顧起元《客座贅語》（北京：中華書局，1987），頁 193–194。
163. 參（日）高瀨弘一郎（Takase Kōichirō）《キリシタン時代の文化と諸相》（東京：八木書店，2001），頁 584–585。
164. 同注 163，頁 591。
165. Matteo Ricci, Pietro Tacchi Venturi（edita a cura del comitato per le onoranze nazionali con prolegomeni note e tavole dal），*Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, volume secondo, *Le lettere dalla Cina*（Macerata: Premiato Stabilimento Tipografico avv. Filippo Giorgetti, 1913），pp.462-465, esp. pp. 464-465；（意）利瑪竇著、羅漁譯《利瑪竇全集》第 4 冊，頁 505–508，尤其頁 507。
166. 參黃一農《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：國立清華大學出版社，2005），頁 49–62。
167. 同注 166，頁 82–84。
168. 參（比）鐘鳴旦、（比）杜鼎克、黃一農、祝平一編《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》（台北：輔仁大學神學院，1996），第 1 冊，頁 221–222。
169. “《礼法指針》は適応としては単純明快で、分かりやすい。またその気になれば実行が容易である。しかし布教の適応はこの程度では済まない。日本人の生活のもっと深奥部に触れずには措かない。まず婚姻である。性道德といってもよい。” 同注 163，頁 582–583。
170. 同注 168，第 2 冊，頁 494–495。
171. 參（意）艾儒略著、謝方校釋《職方外紀校釋》（北京：中華書局，2000），頁 67。
172. 參謝清高口述、楊炳南筆錄、安京校釋《海錄校釋》（北京：商務印書館，2002），頁 201、208。
173. 參梁廷相著、駱驛點校《海國四說》（北京：中華書局，1993），頁 12。
174. 同注 168，第 2 冊，頁 495–497。
175. 近人著作包括：陳垣識《康熙與羅馬使節關係文書》（北平：故宮博物院，1932）；張維華《明清之際中西關係史》（濟南：齊魯書社，1987）；閻宗臨《中西交通史》（桂林：廣西師範大學出版社，2007）；楊森富《中國基督教史》

(台北:商務印書館, 1972); 鐘明旦、孫尚揚《1840年前的中國基督教》(北京:學苑出版社, 2004)等。

176. 當代研究禮儀之爭者包括: George Harold Dunne, *Generation of giants: The story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming Dynasty* (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1962); J. S. Cummins, *The travels and controversies of Friar Domingo Navarrete, 1618-1686* (Cambridge, Cambridge University Press, 1962); *Ibid*, *A questions of rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China* (Aldershot, Hants: Scholar Press, 1993); François Bontick, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe XVIIIe siècles* (Louvain: Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1962); René Étienne, *Les Jésuites en Chine (1552-1773), la querelle des rites* (Paris: Jullimard, 1966); Donald W. Treadgold, *The West in Russia and China: religious and secular thought in modern times* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973) (vol. 2 of 2 volumes); Jacques Gernet, *Chine et Christianisme: action et réaction* (Paris: Galliamrd, 1982); John W. Witek, *Controversial ideas in China and in Europe: a biography of Jean-François Foucquet (1665-1741)* (Rome: Institutum Historicum S. I., 1982); John Dragon Young (楊意龍), *Confucianism and Christianity: the first encounter* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983); George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from its beginning to modern times* (Chicago: Loyola University Press, 1985); Donald F. St. Sure (translations by), Ray R. Noll (edited with introductions and summaries by), *100 Roman documents relating to the Chinese Rites Controversy (1645-1941)* (San Francisco: Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1992); David E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy: its history and meaning* (Nettetal: Steyler Verlag, 1994); Henri Bernard, "Un dossier bibliographique de la fin du XVIIe siècle sur la question des termes chinois", *Recherches de Science Religieuse* 36 (1949), pp.25-29; B. Biermann, "Notizien zum Ritenstreit", *Zeitschrift für Missions und Religionswissenschaft*

- 46 (1962), SS.296-302; J. S. Cummins, "Two missionary methods in China: Mendicants and Jesuits", *Archivo Ibero-Americano* 37 (149-152) (1978), pp.33-108; Klaus Schatz, "Inkulturationsprobleme im ostasiatischen Ritenstreit des 17./18. Jahrhunderts", *Stimmen der Zeit*, vol. 104 (1979), SS.593-608; F. Villarroel, "The Chinese Rites Controversy: Dominican Viewpoint", *Phillippiana Sacra* 28 (82) (1993), pp.5-61; Severino Vareschi, "Martino Martini S. I. e il decreto del Sant'Ufficio nella questione dei Riti Cinesi (1655-56)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, volumen LXIII (Iul.-Dec., 1994), pp.209-260; Severino Vareschi, "L'opera di evangelizzazione e di mediazione culturale di Martino Martini S.I. (1614-1661) tra Europa e Cina", *Studi Trentini di Scienze storiche*, vol. LXXIII (1994), pp.365-409; P. Rule, "Giulio Aleni and the Chinese Rites Controversy", in Roman Malek and Lippiello (eds.), *Scholar from the West: Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China* (Nettetal: Steyler Verlag, 1997), pp.201-217.
177. John W. Witek, "Eliminating misunderstandings: Antoine de Beauvillier (1657-1708) and his *Éclaircissements sur les controverses de la Chine*", in David E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy: its history and meaning* (Nettetal: Steyler Verlag, 1994), pp.185-210; "The document (按:指 *Éclaircissements sur les controverses de la Chine*) is the Archives Françaises de la Compagnie de Jesus (Vanves, France), Mss. 2620. Bound together with this essay is *Sententia unius missionarii circa ritus Sinicos controverses*, by Julien-Placide Hervieu (1671-1746). Both essays are in the hand of the same copyist." 參 *Ibid*, p.186, footnote 3.
178. Severino Vareschi, "Heiliges Offizium gegen Propoganda? Das Decret des Jahres 1656 in der Ritenfrage un d die Rolle Martino Martinis", in Roman Malek und Arnold Zingerle (herausgegeben von), *Martino Martini S.J. (1614-1661) und die Chinamission im 17 Jahrhundert* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2000), S.65.

179. Paul Pelliot, "Un recueil de pièces imprimées concernant la 'Question des Rites' " , *T'oung Pao* (Leiden: E, J, Brill) , vol. XXIII (1924) , p.35.
180. J. S. Cummins, *The travels and controversies of Friar Domingo Navarrete, 1618-1686* (Cambridge, Cambridge University Press, 1962) .
181. Fernández Navarrete, Domingo (d. 1689) , *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China: descripcion breve de avel imperio, y exemplos raros de emperadores, y magistrados del; connarracion difvsa de varios svcessos, y cosas singvlares de otros reynos, y difernetes navegaciones/ anadense los decretos pontificos por Domingo Fernedez Navarrete; en Madrid, En la Imprenta Real por Juan Garcia Infançon* ([s. l.]: A Costa de Florian Anisson, Mercader de Libros, 1676) .
182. Severino Vareschi, "Martino Martini S. I. e il decreto del Sant' Ufficio nella questione dei Riti Cinesi (1655-1656)" , *Archivum Historicum Societatis Iesu* , volumen LXIII (Jul.-Dec., 1994) , p.234.
183. 參陳垣識《康熙與羅馬使節關係文書》，頁 41 – 42。1973 年收入《中國史學叢書續編 23》(台北：學生書局，1973)，頁 96。
184. J.N.D. Kelly, Michael Walsh (with new material by) , *The Oxford dictionary of popes* (Oxford: Oxford University Press, 2006) , pp.279-280.
185. Giuliano Bertuccioli, "Europe as seen from China" , in Roman Malek and Lippiello (eds.) , *Scholar from the West: Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China* (Nettetal: Steyler Verlag, 1997) , p.68.
186. "Zu den Aufgaben der im Jahr 1622 von Gregor XV (1621-1623) eingesetzten Hurienkongregation 'de Propoganda Fide' gehörte ausser der Glaubungs-verbreitung auch die Glaubenserhaltung in den Orientalischen und protestantischen Ländern, das heist die Organisation der seelsorglichen Betreuung der dort noch lebenden katholischen Gläubigen, sowie der Dialogue mit den anderen christlichen Kirchen, vor allem der Orientalischen, im Hinblick auf die Wiederherstellung

- der kirchlichen Einheit.” 參 Josef Metzler, *Die Synoden in China, Japan und Korea, 1570-1931* (München: Ferdinand Schöningh, 1980), “Einleitung” , S.1.
187. “Es ist bekannt, dass die *Propaganda* schon in den ersten Jahren im spanischen und portugiesischen Patronat eines der Haupthindernisse, wenn nicht das Hindernis schlechthin, für die von ihr konzipierte Neuorientierung der Mission erblickte, während die Jesuiten durchweg innerhalb dieser Patronatssysteme ihren Platz und auch ihre Freiräume gefunden hatten.” Klaus Schatze, “Jesuiten und Propaganda-Missionare” , in Roman Malek und Arnold Zingerle (herausgegeben von) , *Martino Martini S.J. (1614-1661) und die Chinamission im 17 Jahrhundert* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2000) , S.59.
188. “Die *Propaganda*-Missionare sind nicht in erster Linie bestrebt, die intellektuellen und politischen Führungsschichten zu gewinnen oder zumindest dort Duldung zu erreichen und Misstrauen abzubauen. Sie wollten, selbst wenn dies nur aus Randgruppen geschah, Gemeinden aufbauen, vor allem aber einen einheimischen Klerus und schliesslich ein einheimisches Episkopat schaffen.” 同注 187, S.61.
189. “Was hier jedoch weniger im Mittelpunkt steht als bei den Jesuiten, ist das Moment der geistigen Begegnung mit einer fremden Kultur. Das Anpassungsprinzip ist eher pragmatisch. Es ging um rein äussere Anpassung an ‘fremde Sitten’ , nicht um Verstehen von innen her und um Begegnung mit einem fremden geistigen Kosmos. Was von diesen ‘Sitten’ mit christlichem Glauben und christlicher Moral vereinbar oder unvereinbar war, schien darum, anders als für die Jesuiten, selbstverständlich festzustehen.” 同注 187, SS.62-63.
190. *Istruzione di Propaganda Fide ai Vicari apostolici dell’Asia Orientale 1659* ; 參 Augusto Luca, *Alessandro Valignano (1539-1606). La missione come dialogo con i popoli e le culture* (Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 2005) , “introduzione” , p.7.
191. “La propagande, ingénieuse et active, pour faire connaître la mission

de Chine et lui gagner des sympathies, voilà certes un des aspects les plus relief de l'activité de Nicolas Trigault en 1616; il remplissait ainsi l'espoir formulé trois ans plus tôt par son Supérieur Longobardi. Dès les débuts de leur activité missionnaire, les jésuites s'étaient distingués par leur habileté pour organiser la propagande en faveur des missions; il suffit pour s'en convaincre de voir la diffusion assurée aux éditions de lettres de missionnaires, *Avvisi delle Indie*, *Cartas da India*, *Annuae Iaponicae* et tant d'autres similaires. Pour l'usage de l'imprimé, Trigault ne fit donc que suivre l'exemple de ses prédécesseurs, d'une manière d'ailleurs remarquable ... Le nombre d'exemplaires gratuits qu'il réclamait pour sa propagande fit même au premier moment difficulté à l'éditeur; on finit par se mettre d'accord sur le chiffre de deux cents.” 參 Edmond Lamalle, “La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, volumen IX (Jan.-Jun., 1940), p.63.

192. 同注 182, p.234.
193. 參耿昇〈試論巴黎外方傳教會的在華活動〉(香港大學中文學院主辦、東西方研究國際學術研討會宣讀論文), 2007年10月5日至10月7日, 頁1-3。關於巴黎外方傳教會與法國東印度貿易, 參 Adrien Launay, *Histoire générale de la Société des Missions Étrangères* (Paris: Téqui, 1894), I, p.56, pp.176-178; Gérard Moussay, *Répertoire des membres de la Société des Missions Étrangères, 1659-2004: ordre alphabétique suivi de l'ordre chronologique* (Paris: Archives des Missions Étrangères; Les Indes savantes, 2004)。
194. Louis Pfistor, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'An-cienne mission de Chine, 1552-1773* (Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932-1934), p.177; (法) 費頌之撰、馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》(北京: 中華書局, 1995), 上冊, 頁 182。
195. 按拉札羅托 (Angelo S. Lazzarotto) 翻譯此句大意, 謂“湯若望之眾多敵人瞪大雙眼檢視其工作 (若有小差即羅織罪狀構陷)” (his many enemies were keeping their eyes wide open on him), 乃誤譯拉丁文 *oculus* 一

字：ocysus 即 ocus，意為“迅速、立刻”，而英譯誤作 oculus，解為“眼睛”；裴化行整理本、耶穌會士波恩尼（Paul Bornet）法譯作 aussitôt（迅速），方為正確。此外，法譯謂“敵人針對我等朋友”（contre mes compagnons），乃認定 sociis 一字指“湯若望之朋友或黨羽”；查拉丁文 socius（friend, compagnion, ally）一字，乃屬“名詞第二類變位”（noun of second declension），其複數與格（Dative Plural，作“針對”之意）乃 sociis（與 sociis 同），而拉丁文原文作 sociis，即波恩尼之譯文正確：“朋友”乃指“湯若望之朋友”。然英譯卻將 sociis 譯作“敵方之朋友”，則知英譯誤解原文。若原文果指“敵方之朋友或黨羽”，拉丁文當作 socii（複數主格）。考拉札羅托注釋，所據版本乃裴化行整理本，卻於此兩處不從法譯，故稍作分辨於此。詳參 Johann Adam Schall von Bell, Henri Bernard, (ed.), *Lettres et mémoires d'Adam Schall S. J.* (Tientsin: Hautes Études, 1942), pp.270-271.

196. Alfons Vāth, Louis van Lee (unter Mitwirkung von), *Johann Adam Schall von Bell S. J.: Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking, 1592-1666: ein Lebens-und Zeitbild* (Nettetal: Steyler Verlag, 1991), S.356.
197. 同注 196, S.356.
198. 同注 196, S.356.
199. 同注 196, S.356.
200. 同注 196, S.356.
201. 參（德）魏特著、楊丙辰譯《湯若望傳》，下冊，頁 434。
202. 同注 196, S.356.
203. 同注 196, S.356.
204. Henri Josson et Léopold Willaert (eds.), *Correspondance de Ferdinand Verbiest* (Bruxelles: Palais des Académies, 1938), p.101.
205. “Ipsi astrologi quos Ecclesia damnat saepe non plus dicunt; fatentur enim suas praedictiones non esse semper certas et posse interdum aliud evenire.” 同注 204, p.100.
206. “Quod autem Sinae haec intenderint, confirmatur ex eo quod in fronte ipsius calendarii sub gravi poena prohibeatur ne quis in toto regno aliud

calendarium facere, vel ordinum in eo servatum falsificare praesumat, ut scilicet omnes uni libro se confroment et hanc unicam actionum regulam sequentur.” 同注 204, p.53.

207. “Hanc itaque rerum et actionum uniformitatem atque ordinem intendisse primos illos auctores et magistratus, videtur satis credibile et confrome Sinensium politiae. Quare secundum hunc sensum etiam satis apparet omnia illa in calendario et officio P. Adam contenta non involvere ullam superstitionem.” 同注 204, p.54.

208. “Post hoc decretum regium supervenerunt Tartari et ingressi Sinarum Imperium occupaverunt Pechium praecipuam regni urbem, et regnum sedem, et cum ad illos pervenisset europeum mathematicorum fama constituerunt P[at]rem Ioannem Adamum (qui solus Pechini manserat) presidem omnium tribunalium mathematicorum et illi praecipierunt ut in astronomicis uteretur regula nova europea. Recusavit Pater Adamus semel atque iterum illam dignitatem; sed tandem coactus est obedire ne rem catholicam perderet; tentavit deinde delere ex calendario omnia illa quae apparebant supersticiosa, et ad id exequendum obtulit Regi Tartaro libellum supplicem in quo promittebat se daturum res alias secundum novam regulam europeam magis conformes astronomiae, sed rex noluit ipsum exaudire, sed respondit ut Pater solum attenderet ad novam regulam, quae vero spectabant ad electiones permetteret illi Tribunali Mahometanorum ad quod pars illa kalendarii pertinebat.” Martino Martini, Giuliano Bertuccioli (a cura di), Franco Demarchi (edizione diretta da), *Martino Martini S.J.: opera omnia* (Trento: Università degli Studi di Trento, 1998), volume I, p.172.

209. “Adidit Pater Adamus varias partes kalendarii esse distributas paer varia tribunalia inferiora; ad quae tribunalia spectat illarum compositio; quod cum ipse non posset impedire se haberi mere permissive et ad maius malum vitandum quale esset ruina totius Missionis; nam, cum Pater se semel atque iterum excusaret ab officio Rex valde iratus cum minis respondit, Patrique perpetuum silentium imposuit.” 同注 208, pp.172-

- 173.
210. “Tandem notandum Patrem non posse absolute vocari caput illius tribunalis, cum ipse sit subordinatus alteri tribunali *Li pu* et deinde Regi; sine quorum consensu nec literam unam posset mutare in kalendario, et si aliquid mutaret in graves poenas incurreret, et Rex cum tribunali superiori, non vero Pater, iubet fieri kalendarium.” 同注 208, p.173.
211. Alfons Vâth, “P. F. Antonio Caballero de Santa Maria über die Mission der Jesuiten und anderer Orden in China”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, volumen I (Iul. -Dec., 1932), SS.291-292. 利安當神甫 1633 年入華，著有《天儒印》。參陳倫緒 (Albert Chan), *Chinese books and documents from the Jesuits archives in Rome; a descriptive catalogue: Japonica-Sinica I-IV* (Armonk, New York: M. E. Sharpe, 2001), pp.169-170.
212. “Documentum quod hic primo edimus, ex archivis Societatis Iesu desumption, agit de primis temporibus missionis Sinensis. Auctor, celeberrimus P. Antonio de Santa Maria O. F. M. testator pacem et concordiam inter operarios trium Ordinum, Praedicatorum, Fratrum Minorum et Iesuitarum vigere. Amicum se ostendit Patrum Societatis, laudat eorum labores eorumque fructus, Christianos scilicet, qui aperte fidem profitentur et signum Crucis in publico prae se ferunt. Auxilium a P. Adamo Schall sibi praestitum gratio animo commemorat.” 參閱 Alfons Vâth, “P. F. Antonio Caballero de Santa Maria über die Mission der Jesuiten und anderer Orden in China”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, volumen I (Iul. -Dec., 1932), SS.291-292.
213. 同注 212, S.291.
214. 同注 212, S.291.
215. 參 (法) 費賴之撰、馮承鈞譯《左華耶穌會士列傳及書目》，上冊，頁 180 – 181。
216. 楊光先謂：“天堂地獄，釋氏以神道設教，勸怵愚夫愚婦，非真有天堂地獄也。” 參楊光先著、陳占山校注《不得已·附二種》(合肥：黃山書社，2000)，頁 109；又云：“所謂無始者，無其始也。有無始，則必有生無始

者之無無始。有生無始者之無無此，則必又有生無無始者之無無無始。”
此明仿《莊子》之〈齊物論〉，同上注，頁 99。

217. Angelio S. Lazzarotto, “Apostolic Concern of Schall” , in Roman Malek (ed.) , *Western learning and Christianity in China — The contribution and impact of Johann Adam Schall von Bell, S. J. (1592-1666)* (jointly published by China-Zentrum and the Monumenta Serica Institute) (Nettetal: Steyler Verlag, 1998) , vol. 2, p.929.
218. Joseph Sebes, “Il ruolo di Martino Martini nella controversia dei Riti Cinesi” , in G. Melis (a cura di) , *Martino Martini. Geografo-cartografo -storico-teologo, Trento 1614- Hangzhou 1661. Atti del Convegno Internazionale* (Trento, 1983) .
219. Franco Demarchi, “Martini und die Jesuitenmission in China” , in Roman Malek und Arnold Zingerle (herausgegeben von) , *Martino Martini S.J. (1614-1661) und die Chinamission im 17 Jahrhundert* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2000) , S.27.
220. “Auf diese Art und Weise ist die Erinnerung an Martini und seine Verteidigung der chinesischen Kulturen — zum Vorteil der europäischen Kaufleute, die dieser nur geringen Wert beimassen — verlorengegangen. Erst in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg setzte, wie Mungello deutlich gemacht hat, eine Neubewertung der Rolle und der Methodik der Jesuiten in China ein, in deren Rahmen sich die Wiederaneignung der Person und des Werkes von Martini ihren Weg bahnen konnte.” 同注 219, S.42.
221. 同注 208, pp.167-229.
222. 同注 218, pp.445-471.
223. 同注 208, p.367.
224. “Martini era stato infatti inviato a Roma come procuratore della Vice Provincia Cinese col compito di svolgere la delicatissima missione di convincere la Congregazione di Propoganda Fide della ammissibilità dei metodi pastorali gesuitici: in breve, di cercare di ottenere una modifica del decreto del 12 settembre 1645 in cui, dando ascolto alle tesi dei domenicani e senza ascoltare adeguamente i gesuiti, tutta una serie di

- usanze dei cristiani cinesi erano state vietati senza eccezione.” 同注 208, p.367.
225. György Pray, *Geschichte der Streitigkeiten über die chinesischen Gebräuche*, I (Augsburg, 1791), nota 112.
226. “Im Herbst des Jahres 1655 führte Martini seinen Auftrag endlich aus. Um einige Jahre jüngere Quellen berichten von *tractatos amplissimos* und von einem *ingens volumen*, die Martini P. Candidus, dem Meister des Heiligen Palastes, der auch amtliches Mitglied der Kongregation des Hl. Offiziums war, überbracht haben soll.” 同注 178, S.72.
227. “Die Denkschrift ist fünf Kapitel gegliedert, die in 17 Punkten auf ebenso viele Punkte des Dekrets der *Propoganda Fide* des Jahres 1645 Bezug nehmen. In jedem dieser Kapitel erläutert Martini vor allem das *factum* der zur Debatte stehenden chinesischen Riten und Gebräuche und schliesst jedesmal ab, indem er eine oder mehrere *quaesita* über die diesbezügliche Praxis der Jesuiten formuliert. Jedes der fünf Kapitel der Denkschrift Martinis versahen die Theologen des Hl. Offiziums (*qualificatori* genannt) in fester Reihenfolge mit ihren handschriftlichen *vota*, auf die sich die Kardinäle der Kongregation dann bei ihrer Entscheidung stützten. Im gleichen Faszikel findet sich auch ein zusammenfassender Bericht über den gesamten *iter* der Arbeiten und den Inhalt derselben, den der Notar des Hl. Offiziums, Giovanni Lupi, für Papst Alexander VII. im Hinblick auf die oberste Entscheidung abfasste. Es folgt schliesslich der Originalentwurf und eine beglaubigte Originalkopie der Druckbroschüre des Dekrets, das am 23. März 1656 in Rom veröffentlicht wurde. Dank dieser Quellen konnte eine entscheidende Phase des wichtigen und langen Ritenstreits erschöpfend geklärt werden.” 同注 178, S.73.
228. “He (Martini) was pervasive enough to secure the only Pro-Jesuit papal decree of the Rites Controversy, issued by Pope Alexander VII on March 23rd 1656.” 同注 78, p.109. 按此敕令原文內容，參 *Collectanea S. congregationis de Propoganda Fide, seu decreta, instructiones, rescripta*

pro apostolicis missionibus, I 1622-1866 (Romae, 1907), pp.36-39;
Ludwig von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, XIV/1 (Roma:
1932), pp.428-431.

229. “Das Dekret des Jahres 1656 bedeutete eine grosse Erleichterung für die chiesischen Missionen der Jesuiten. Als Martino Martini im Jahr 1661 starb, nur zwei Jahre nach seiner Rückkehr nach Hangzhou, standen die katholischen Missionen in China in der Blüte ihrer Entwicklung, und das Dekret des Hl. Offiziums war eine Gewähr für ihre weitere Ausbreitung.”
同注 178, S.87.
230. 參黃伯祿《政教奉褒》第 116—117 張，今載陳方中主編（台灣輔仁大學天主教史料研究中心編）《中國天主教史籍彙編》（台北：輔仁大學出版社，2003），頁 552。
231. Paul Pelliot, “Un recueil de pièce imprimées concernant la ‘Question des Rites’ ”, *T'oung Pao* (Leiden: E, J, Brill), vol. XXIII (1924), p.355.
232. 參中國社會科學院近代史研究所編《沙俄侵華史》（北京：人民出版社，1978）；今重排出版三卷本，共四冊：《沙俄侵華史》（北京：中國科學院研究所，2007）。又參劉民聲、孟憲章、步平編《十七世紀沙俄侵略黑龍江流域史資料》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1998）。
233. 清代陳康祺《朗潛紀聞初筆》卷五記圖理琛出使云：“康熙五十一年，土爾扈特汗阿玉奇從子阿喇布珠爾請內屬，詔封貝子，尋遣歸。上命圖理琛等齎敕往諭，假道俄羅斯，五十四年三月還京。是役也，往返三載餘，經行數萬里，蓋土爾扈特為俄羅斯所隔，而俄羅斯又導我使紆故也。圖理琛等歸，撰《異域錄》，首冠輿圖，次為行記二卷，進呈，上甚嘉悅。”又云：“雍正五年四月，命吏部侍郎圖理琛，偕喀爾喀郡王額駙策凌等，往定喀爾喀與俄羅斯界。六年，追議前定界時，與俄使臣薩克鳴礮謝天，並立木牌於定界處所，旋焚之。又擅立俄羅斯貿易人入界，遂逮治。”參陳康祺《朗潛紀聞初筆、二筆、三筆》（北京：中華書局，1984），上冊，頁 90。（日）今西春秋（Imanishi, Shunjū）《校注異域錄》（天理：天理オヤサト研究所，1964）；莊吉發《滿漢異域錄校注》（台北：文史哲出版社，1983）。
234. 同注 204, p.533.
235. “Spathary educated in Constantinople under the direction of Gabriel Vlasi,

- afterwards Metropolitan of Naupaktu and Arta, ‘sapiens vir ac pius’ , as his pupil calls him. He learnt Greek, ancient and modern, Turkish and Arabic, and completed the courses of theology, philosophy, history, and literature. Later on, in Italy, probably in Padua, he learnt Latin and Italian, and attended the courses of natural science and mathematics.” John Frederick Baddeley, *Russia, Mongolia, China; being some record of the relations between them from the beginning of the XVII century to the death of the Tsar Alexei Mikhailovich, A. D. 1602-1676* (New York: Burt Franklin, 1964) , volume 2, p.205.
236. “Al p. generale. Lettera di M. Martini in cui tratta della Congregazione di P. Fide, del seminario da istituire in Cina e della possibilità per i missionari di raggiungere la Cina per via terrestre.” 同注 208, p.26.
237. “Le voyage même de Trigault, empruntant la voie de terre entre les Indes et la Méditerranée, se rattache aux tentatives qui se multiplieront bientôt pour établir une liason par terre entre l’Europe et les missions d’ Extrême-Orient ... Pourtant, si on veut comparer aux sources inédites ce que divers auteurs ont écrit sur le sujet, on s’aperçoit vite que le voyage de Trigault n’est guère connu que dans ses grandes lignes et avec beaucoup d’imprécision.” 同注 191, pp.50-51.
238. Joseph Sebes, *The Jesuit and the Sino-Russian Treaty of Nervinsk (1689)* (Rome: Institutum Historicum S. I., 1961) , pp.96-100; Joseph Sebes, “Jesuit attempts to establish an overland route to China” , *The Canada-Mongolia Review* 5 (1979) , pp.51-67; Gabriel Lebon, “Un grand marcheur de France en Chine par terre” , *Collectanea Commissionis Synodalis* 9 (1936) , pp.604-622.
239. 參閱國棟《俄國漢學史》(北京：人民出版社，2006)，頁 32–40。
240. 參王士禎《池北偶談》(北京：中華書局，1982)，上冊，頁 4–5。
241. 參何秋濤《朔方備乘》(《中國少數民族古籍集成》本)(成都：四川民族出版社，2002)，第 16 冊，頁 18。
242. 同注 235, p.205.
243. М. И. Казанин, “спафарий и мартини” , *народы Азии и Африки* (1971) ,

- C.106.
244. 同注 243, C.108.
245. 同注 243, C.107.
246. В. Бартольд, *История Изучения Востока в Европе и России* (лениград, 1925), С.187。按據是書扉頁所記，此乃“大學及列寧活東方語言研究院之宣讀講義”(Лекции читанные в унивеситете и в ленинградском институте живых восточных языков)；第 2 版 (издание второе)。
247. “After a painstaking comparison, I am compelled to state that, with the exception of two short chapters (iv. and v.) , and a page or shorter passage here and there, this Russian Description of China is from beginning to end a translation, generally word for word, from the text of the famous Jesuit Martini’s *Atlas of China*, first printed in Latin in 1655 at Amsterdam, in Blaeu’s *Atlas*, and later in other editions of that great work in German and in Dutch.” 同注 235, p.209.
248. 同注 243, C.107.
249. 同注 246, C.193.
250. 同注 243, C.108.
251. 同注 243, C.111.
252. 同注 243, C.111.
253. 同注 243, C.111.
254. 同注 171，頁 100。
255. 參張樹聲編《敬懷堂洋務叢抄》(台北：文海出版社，1969)，頁 444。
256. 同注 241，頁 654。
257. 同注 241，頁 653–654。
258. 參魏源《魏源全集》(長沙：岳麓書社，2004)，第 6 冊，頁 1091。
259. 同注 258，頁 1510。
260. 同注 258，頁 1517。
261. 參俞正燮著，于石、馬君驊、諸偉奇校點《俞正燮全集》(合肥：黃山書社，2005)，第 1 冊，頁 428–429。
262. 同注 261，頁 433。
263. 同注 178, SS.65-69.

264. “Per se stesso, il problema dei Riti Cinesi è di una grande semplicità. I primi missionari gesuiti in Cina trovarono una popolazione che aveva una civiltà e tradizioni filosofiche e religiose antichissime. La predicazione della religione cristiana di contenuto morale e dottrinale altissimo pose gli evangelizzatori dinanzi ad una problematica metodologica di non facile soluzione ... il problema si presentava sotto un duplice aspetto: rituale e morale, teologico e linguistico; in seguito, emmerso dalle dispute altri problemi di varia natura, ma tali che non riguardano i Riti Cinesi.” 參 Bonifacio Bolognani, *L'Europa scopra il volto della Cina: prima biografia di padre Martino Martini, missionario, sinologo, geografia (1614-1661)* (Trento: edizioni biblioteca PP. Francescani, 1978) , p.63.
265. 參（比）鐘鳴旦、（比）杜鼎克等編《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 10 冊，頁 81。
266. 同注 265，頁 134–135。

在華耶穌會士之上層傳教策略



今意大利人格托謂：

耶穌會士直接赴京上朝，以取得自由留居中土之特權，冀望令權貴皈依耶教。此策略，大概已肇始於沙勿略，乃至范禮安，經早年傳教困難，總結經驗，乃提倡此法，見於與阿夸維瓦之諸信件中。¹

范禮安所制定遠東傳教事業之基本原則，乃利瑪竇以降在華耶穌會士所景從。范氏撰《東印度耶穌會之起源及其發展史（1542—1564）》，卷一第二十八章稱：

若我等律法，令君王及其近臣滿意，且無質疑及乖離全中國所持理念等。君王及其近臣乃全中國人所服從及景仰，且此一眾人物皆聰穎絕倫，精於屬文……²

據意大利人德禮賢《利學資料》（*Fonte Ricciane*）第二卷注釋所論，1597年12月20日，耶穌會總會長阿夸維瓦同時撰信予巡察使范禮安及利瑪竇，謂：

鼓勵其於中土多方傳教，而不齟齬於一隅，並廣佈辯教書籍。其最終目的，乃令神甫來華之消息，得以上達天聽，庶幾不以外交使節等聞視之。³

阿夸維瓦又提出“廣東化”（*encantonado*）觀念，主張“不得廣東化”（*los Nuestrs no estuviessen encantonados*）⁴，即不得以留守中國南岸、中國門戶為滿足，即裴化行書名《於中國門戶》（*Aux portes de la Chine*）之意。今法國漢學家謝和耐據利子1609年予意大利耶穌會士巴范濟書信，認為利子遲遲未意識向皇帝傳教之重要。⁵

上層傳教策略，可於兩方面言之。其一，乃接近統治權力核

心，請求於本地自由佈教。於日本，以戰國時代之織田信長及豐臣秀吉最具勢力。耶穌會士如沙勿略及范禮安等，皆獲奉教大名之庇蔭，佈教活動方得以平步發展；於中國，亦必須取悅皇帝，故利子於萬曆二十九年（1601）入貢京城，雖未獲隆重禮遇，亦可稱耶穌會士在華佈教史上之關鍵時刻。其後湯若望得以歷任帝師，在華耶穌會士佈教活動如日中天。然另一方面，與日本相異之一點：除統治核心外，中國居上層者尚包括士大夫及文人雅士。中士士大夫“學而優則仕”，因其學識及官階，於經濟、社會、民生及文化種種問題上，皆具相當之影響力，實居全國舉足輕重之領導地位。由此，耶穌會士亦必與中國知識分子廣建交誼，其原因與必入京師謁見皇帝者同。本章所論，是從沙勿略及范禮安於日本之上層佈教，乃及於利子以降在華耶穌會士之知識佈教。表面而論，二者似截然不同，然究其實，其原則及目的實無大別。王豐肅因1616年南京教案而避地求活，“尋變姓名”，改稱“高一志”，然其潛行隱世事跡終為《明史》所記，則知“不依國主，則法事難立”，實非虛言。十六世紀之中國及日本，於社會關係及權力分佈結構等各方面較然不同。於明代政府，取悅皇帝而不取悅士大夫，佈教活動亦不得順利開展。1616年南京教案肇始於士大夫之猜疑及排外心理，已充分說明此一點。準此，今我等所謂知識傳教，實為上層傳教之一部分。採“知識傳教”策略，實出於“上層傳教”之考慮。

一、在華耶穌會士於日本之上層傳教策略

沙勿略方針及其遠東傳教計劃考辨

上層佈教肇始於沙勿略，戚印平先生據日人研究，稱“沙勿略方針”⁶。大較言之，在華耶穌會士力爭向權力核心傳教，此明顯為務實策略。沙勿略告別豐後島主，小住山口等地，“於隆冬歷盡艱阻、長途跋涉赴京”（*il entreprit alors un long et pénible voyage à la capitale en plein hiver*），執意赴平戶、京都等地傳教，不畏當地烽煙四起，乃其意於接近權力核心之故；“惟抵京都（名為首府），即失望之甚，匆匆從海道返平戶”（*mais arrivé à Kyoto, la capital en nom, sa déception fut si vive qu' il se hâta de revenir par mer à Hirado*）⁷。1582年3月，范禮安居日，亦致力謁見織田信長；當時弗洛伊斯即其隨從，專事翻譯。⁸

據舒爾哈馬爾《沙勿略研究論集》一書附於卷首葡萄牙文所撰之〈沙勿略年譜〉（“*Chronologia Xaveriana*”）及日人蘭學家幸田成友《沙勿略小傳》中所附〈沙勿略年譜〉，沙勿略於1541年4月7日正式啟航印度，時年35歲。⁹

沙勿略以耶穌會士遠東傳教第一人而名垂青史。然於沙氏啟程赴印之日，尚未存向日本及中國佈教之鴻圖大計，即沙氏赴東方傳教之初意，未嘗及於日本，更無論中國。舒爾哈馬爾指出，沙氏當女王里奧娜宮廷侍童之時，對宮廷工作頗感納悶，欲隨其家族傳統得以遠赴非洲，偕其兄弟三人於當地佈教，令摩爾人改宗（*Als Page der Königin Leonor hatte er den Hofdienst zu langweilig gefunden und war seiner Familientradition entsprechend nach Afrika gezogen, um dort mit seinen drei Brüdern*

gegen die Mauren zu kämpfen)。¹⁰ 沙勿略於非洲傳教有年，不僅於西岸摩洛哥 (Morocco)、莫桑比克，且涉足東岸阿比西尼 (Abyssinia)，等等。當時未嘗言遠東。按傳統說法，早期耶穌會士於日本佈教，既久而知東瀛文化肇自中土，故矢志入華。巴爾托利《亞洲耶穌會史·日本篇第二部分》第一卷云：

因此，沙勿略以試圖向日本傳教而聞名……沙氏地位舉足輕重，令全日本折服。有一國度名中國者，可稱文明大帝國，此即為日本文化之源……故傳教經營乃使中國知有真實無欺之天主。中國乃教師，日本則為學徒……沙勿略轉赴印度，並為將來耶穌會發展計，折返印度；抑有進者，是事奉上主期間，未嘗認識高度文明之思想，是以再度乘船，前往中國。¹¹

十九世紀法國人費賴之云：“大抵沙勿略居日本時，方始有意赴中國傳教。”(C'est pendant son séjour au Japon que Xavier semble avoir conçu la première idée d'évangéliser la Chine.)¹² “若汝之宗教果為惟一真理，何以中國不知？沙勿略再三遭論敵批駁”(Si votre religion est la seule vraie, comment se fait-il que la Chine l'ait ignorée ? lui avaient plus d'une fois répondu ses adversaires)¹³。

戚印平先生謂此問耳熟能詳，卻不知其確切出典。¹⁴ 按費賴之撰、馮承鈞先生譯《在華耶穌會士列傳及書目》之〈方濟各·沙勿略〉載：

汝教如獨為真教，緣何中國不知有之？”(註釋 1：《沙勿略事輯》，卷一，六六三頁) 與辨者以此語作答不只一次。宗徒於是自思，使日本歸依之善法，莫若傳播

福音於中國。彼在一五五二年曾記述云：中國乃一可以廣事傳播耶穌基督教理之國。若將基督教理輸入其地，將為破壞日本諸教派之一大根據點。（註釋 2：《沙勿略事輯》，卷一，六九五頁。布魯《聖方濟各沙勿略傳》，卷二，二二二頁）。¹⁵

法國人史式微撰〈沙勿略及中國〉一文，載 1920 年《新中國評論》（*The New China Review*）。史氏完全套用費賴之此言（即 *C'est pendant son séjour au Japon que Xavier semble avoir conçu la première idée d'évangéliser la Chine*）而不注其所從出。¹⁶ 馮譯所謂《沙勿略事輯》，即 1899 年至 1900 年出版《沙勿略紀念文獻合集》，史式微於上揭文章亦言之。今筆者查閱此書相關內容一過，知此語出於沙勿略 1550 年 11 月 20 日書信。然書信並非以問句形式，乃沙勿略記敘鹿兒島上諸人問答過程而已：

日本人以為，中國人甚具智慧，無論律法及其共和統治中皆可見之。日本人問我等問題之一，乃若汝等神之律法及創世說為果然，何以中國人不知之？¹⁷

今意人德禮賢謂沙勿略意於中國佈教，以成就佈教於日本（*S. Francesco Saviero vuol convertire il giappone per mezzo della Cina*）。¹⁸ 今日人橫超慧日《中國佛教の研究第三》謂：

距今四百多年前，即天文十八年，耶穌會士沙勿略來我日本鹿兒島。沙勿略以為，為成功佈教於日本，必先向中國人傳道，使其改宗基督，方為上策。故計劃於中國開教。¹⁹

一般而論，此通說並不為錯。然而，若認定傳教士必先居日

本，後方始有意來華，則未為的論。

正如舒爾哈馬爾《東方學研究論集》一書所云：

沙勿略本堅持其計劃，斗膽先往中國試圖傳教，不果，因其不認識中國；然沙氏一直多聞中國事情，尤其其國，其國人、禮節、習俗，皇帝及其性格、其正義感、其純善；及傳揚福音及釋放其遭監禁友人之期望……²⁰

考沙勿略之風聞中國事情，大概於 1545 年年末。沙氏受聖湯馬斯主教雅各影響最深，因湯馬斯天主教徒已然於中國佈教。沙勿略不斷請教葡萄牙人關於中國之種種，其中最著名之葡商，當推迪俄果·皮雷拉。²¹ 舒爾哈馬爾指出：

1545 年年末，沙勿略於滿刺加，欲啟程赴馬魯古，時值葡萄牙商人從中國折返，沙氏遂得聞此奇異民族之事。²²

其存於胸中已久之計劃，乃滲入此神秘、封鎖之偌大國度，及於當地佈教。彼即從葡萄牙及日本友人得知中國事情之種種。²³

考《中國文獻》(*Monumenta Sinica*) 載 1546 年 5 月 10 日沙氏居安汶 (Ambon) 時所撰書信謂：

馬刺加一葡商，自稱來自一地，名為支那，幹大貿易大生意。此商人謂，一非常誠實、出身皇族之中國人，向彼問及種種事情。其中之一，乃基督徒是否吃腐肉為生。²⁴

余已委託多人，以進一步認識此國之人，囑咐彼等了解 (中國人) 所守持之禮儀、習尚，以知是否基督徒抑或猶太人。葡萄牙人統治印度以前，派遣司教教化並替 (當地) 基督徒洗禮，聖多美及其門徒即於此地工作。其中一

名司教謂：當葡萄牙人從其地抵達印度後，即佔領印度，從數位司教得知聖多美已於中國傳教。²⁵

1548年乃沙勿略傳教人生之關鍵。考此年所撰書信，已萌生向日本及中國傳教之念。質言之，向日本及中國傳教之志向，大抵同時確立，並非一般籠統所云“先於日本佈教，方始知有更強盛之中國”如此鮮明之次序。1548年1月，即維克等所編書信第五十九通，沙氏言及葡萄牙人根據地馬魯古，葡王具無上權力（*Esta ciudad de Maluco estaa poblada de portugueses, donde el Rey de Portogal tiene una fortaleza*）；²⁶並謂必以此再“發現更多新地方”傳教（*a descubrir nuevas tierras*）。²⁷所謂更多新地方，日本及中國皆在其中。德國人舒爾哈馬爾《沙勿略研究論集》載：

彼[按：指沙勿略]於1548年1月20日給歐洲寫道：居滿刺加時，有一批非常可信任之葡萄牙商人，為非常廣大之島上重要之客人，此島最近方被發現，名為日本島。於其地，傳教將比在印度任何一地更能獲巨大成功，因彼民族求知欲極強，與此印度迥然不同。²⁸

維克拉丁文注，謂當時（1548年1月20日）沙勿略存“遠赴日本之念，惟尚未決意”（*Die 20 Ian. Xaverius nondum erat certus cundi*）²⁹。同年4月，沙氏撰信，再次向總督迪俄果·皮雷拉提出，認為時機成熟，當啟程至日本（*daqui a hum anno espero de fazer para Japão, pela muita informação que tinha do fruto que lá se pode fazer em acrescmentar nossa santa fé*）。³⁰然當時多人反對此行。³¹沙勿略力排眾議，挑選上揭托雷斯及費爾南德斯與之偕行。³²同年8月15日，乘中國帆船抵日本鹿兒島，並會見當地大名島津貴久。11月，沙氏撰信，謂“日本乃迄今所發

現最優秀之民族”，“無有可比肩者”（Die Japaner sind das beste bisher entdeckte Volk und mir scheint, nie wird man unter Heiden ein anderes finden, das sie übertrifft）。³³

然而，此年書信中已言向中國出發。1548年3月19日，總督迪俄果·皮雷拉因貿易關係，自僱多艘船隻，其船克魯茲（*Santa Cruz*），從滿刺加及印度出發，啟程至中國（*Die 19 Martii Gubernator Pereirae, pro tantis eius meritis, concesserat, ut sua navi [Santa Cruz] Malaccam et Inde in Sinas proficisceretur*）。³⁴4月，沙氏用葡萄牙文撰文，稱中國貿易生意興盛（*Muito folgara de verme com V. M. antes que se partira pera a China, para lhe encommendar huma veniaga muito rica*）。³⁵然沙勿略不徑往距印度較近之中國，而遠征日本，其原因為何？德國學者哈斯《日本天主教史》（*Geschichte des Christentums in Japan*）謂沙氏欲先赴中國，卻因天氣問題改道往日本。³⁶此所云天氣問題，即季候風。此航海所必當留意之事。更重要之原因，乃上揭所云海禁，尤以福建及廣東沿海一帶為最。迪俄果·皮雷拉以其貿易勢力，故尚能盤踞於中國沿岸。其餘因素，尚包括卡斯特羅急病，須留守印度，故沙氏祝願迪俄果·皮雷拉旅行順利。又舒爾哈馬爾謂，“皮雷拉及拉米路啟航暹羅及中國後，沙氏往日本傳教之志益堅”（*Während Diogo Percira mit Ramiro nach Siam und China fuhr, reifte in Xaver der Plan, einen Missionsversuch in Japan zu unternehmen*）³⁷。筆者以為，彌次郎在沙勿略身旁當翻譯（1547年12月，沙氏與彌次郎認識），³⁸亦為最重要原因之一。

另一問題，乃沙勿略於1551年11月15日啟程從日本折返印度果阿之來龍去脈。戚印平先生撰〈沙勿略與耶穌會在華傳教史〉一文，論1549年至1551年間沙氏於日本傳教之心境，略謂

沙勿略於九州獲鹿兒島領主島津貴久熱情款待，卻執意向京都傳教，且棄其翻譯助手彌次郎於鹿兒島不顧。1549年11月5日，沙勿略於信中表示，若於日本京師取得合法商人證書，則進中國傳教不難。戚印平先生結論稱，沙氏1551年京都之行，實乃竭力獲取此證書，惟不果。既不果，故沙勿略義無反顧折返果阿，目的在硬闖中國門檻。於中國傳教，實為沙勿略之夙願。³⁹

筆者以為，此推測大抵不錯，然未能曲盡當中原委。沙勿略於書函中屢次表示於中國佈教之宏願，例如舒爾哈馬爾及維克所編《沙勿略書信及其文字集》第九十六通。沙勿略何必折返印度？高一志《聖人行實》顯修卷四〈方濟各沙勿略〉謂“聖人大教弘開，便回臥亞都邑，聚約公事，且招賢士相輔”⁴⁰。今檢《沙勿略書信及其文字集》，第九十四通撰於1549年11月5日；第九十五通，則撰於1551年12月，相隔竟逾二年之久。此甚為可疑。舒爾哈馬爾《沙勿略研究論集》謂，1551年11月中旬，沙氏因急務而匆匆與大友告別（*Bereits Mitte November nahm Xaver von Ōtomo Yoshishige Abschied, denn dringende Aufgaben riefen ihn nach Indien*）。⁴¹然所謂急事者為何？據沙氏書信，當時印度管治者不得民心，必倚重沙勿略之聲望，以扶持當地教務於不墜。

促成此折返之導火線，乃葡萄牙船隊抵日，船長達伽瑪攜信予沙勿略。據耶穌會士范禮安《東印度耶穌會之起源及其發展史（1542—1564）》、耶穌會士古茲曼《1540年至1600年耶穌會傳教史：東印度、中國、日本》（*Historia de las misiones de la Compania de Jesus: en las India Oriental, en la China y Japon desde 1540 hasta 1600*），達伽瑪攜書信予身在日本之沙勿略。⁴²1551年8月15日，葡萄牙商船抵豐後，當中包括船長達伽瑪。一眾日本商人赴山口（*Chegou a Bungo huma nao de portugueses ao*

porto de Figi [Iijii] na qual vinha por capitão Duarte da Gama; llega la nave de Duarte da Gama a Bungo y los comerciantes japoneses parten a Yamaguchi); “八月末，神甫（沙勿略）於山口獲悉葡萄牙人抵日”（Teve o beato padre [Xavier] novas em Yamaguchi supo la llegada de los portugueses en la segunda mitad del mes de agostos）。1551年8月25日，沙勿略致信予身在平戶之托雷斯，召其趕赴山口（Xavier despacha un correo a Hirado para llamar a Cosme de Torres a Yamaguchi）；8月31日，托雷斯再接到沙氏書信催促（Cosme recibe la carta de Xavier urgiéndole la partida mandando-lhe juntamente cartas da India que os padres de Goa lhe escreviam）。⁴³

史式微論印度傳教情勢謂：“沙勿略奠定印度傳教之基業，故彼必須留守（印度）。使徒（按：指沙勿略）獲葡萄牙船隊東來之機，於1551年11月得以離開豐後。”⁴⁴

今《日本文獻1547-1557》（*Documentos del Japon 1547-1557*）編者耶穌會士如里茲·德·麥地那指出，沙氏書信不存，並非因沙氏自身故意隱瞞真相。實為此數通信件並無教益，加之范禮安亦僅評論其中具意義之部分而已（No es imposible que Xavier callara el hecho, ya que esas cartas no serían muy aleccionadoras, por más que Valignano comentó sólo su parte positive）。⁴⁵

此說明二事。一方面，沙勿略決定從府內匆匆折返印度；另一方面，沙勿略不公佈信件內容，因其無助於教益。噶果、弗洛伊斯等證實，此數年間，日本傳教士並無獲得從果阿傳來之消息。⁴⁶

於果阿，選舉世俗之上級領導人出現問題。嘎美尼努乃返羅馬，尋求明確解決之道。⁴⁷

按必折返印度，乃當時印度不承認巴列圖當傳教士領袖之地位，卻認定沙氏經驗豐富，更勝此任。究其實，當時荷蘭人巴爾切烏斯書信中亦已言明。氏本佈教於波斯灣忽魯謨斯，成績不俗。巴爾切烏斯嘗撰信予羅耀拉，論中國，謂“余以為，中國可與德國匹敵”（*Mir scheint, China reicht bis an Deutschland heran*）⁴⁸。其後耶穌會士金尼閣撰《巴爾切烏斯傳》（*Vita Gasparis Barzaei*），1618年出版於安德衛普（*Antverpiae*）。1549年11月5日（維克所編書信集第九十一通），沙勿略於鹿兒島撰信予巴爾切烏斯等三人，請彼等赴日，以巴氏為領隊。⁴⁹同日，撰信予身在果阿之保祿（第九十二通），要求彼另挑人選，接替巴氏於忽魯謨斯之佈教工作。⁵⁰1552年，沙氏點名請求此人統領印度之佈教工作。1551年12月12日，巴爾切烏斯去信羅耀拉謂：“聖者召余至日本及中國，於此地傳教，每天兼程前往。”（*Como quer são chammado pera Japão e China e de caminho pera partir láa cada día.*）⁵¹又云：

不管為故意抑無意，沙勿略不得逾越印度雷池半步，因其得受全體人民愛戴。我等不得淹留此地，因無所必具之道德情操魅力。上帝予沙勿略於日本傳教之智慧，無有可比肩者[原注：即巴爾切烏斯指沙氏乃前無古人，不可替代]。⁵²

余以為，沙氏居日長達二年間，就返回印度與否之問題一直困擾不已。達伽瑪船隊抵日、及其所攜予沙勿略之書信，乃一大契機。⁵³

1552年4月6日，沙勿略於其函件中（第一百零六通）更明白指示，若巴爾切烏斯不幸身故，將由莫拉斯接任（*Codicillus sucessionis in casu mortis P. Barzaei*）。⁵⁴此後，沙氏更五度發信予巴爾切烏斯，指導其管理教區方法之種種（*Instructio pro P. Barzaeo de administratione temporali*；第一百十四至一百十八通）。⁵⁵

另一重要問題，乃沙勿略折返印度時，並非考慮起行赴中國傳教。舒爾哈馬爾云：

沙勿略從豐後出發折返印度視察情況時，已抱有計劃，於當地選取適合之傳教士，翌年（1552）結伴赴日。⁵⁶

1551年11月沙氏赴印時，已預定1552年返日。高一志《聖人行實》顯修卷四〈方濟各沙勿略〉云：

聖人見卧亞都中事悉安，擇攜數友，又開洋而東，是時小西督府將遣命使來通大明，聖人欲乘機從入中華，求朝廷明旨，布行聖教。至滿刺加府，命使阻滯，聖人實所倚託，然猶到廣東屬地三洲，俟便求入。然天主早酬大德，豫示終期。聖人領知，無任悅豫，猶久旅之樂見其鄉也。⁵⁷

高一志所撰傳記因宗教偏頗而失實，前文已及，然此亦可觀明清耶穌會士並無沙勿略折返印度以備入華之說。1551年12月24日，沙勿略予皮里茲一函中（第九十五通），稱其為神作事工，必趕赴印度，並預期翌年5月返日。1552年1月29日，沙氏從科欽去信予身在歐洲之同工，謂：

僕決定不赴山口，乃從豐後乘葡船赴印，欲看望及撫

慰僕之弟兄，並帶領僕所請求之耶穌會神甫返日；且處理印度之急事，故從日本而來。⁵⁸

沙勿略 1552 年改向中國出發之契機，乃因上揭所謂葡囚之事。沙勿略上川島遇其友人迪俄果·皮雷拉，得閱葡人獄中書信，令沙勿略改變初衷，徑往中國：

此信深深感動沙勿略，遂全盤變更既定計劃。翌年將不返日，並要求印度政府遣使中國，與中國政府和平交涉，釋放在囚葡人，及允許進入封鎖之國度傳揚福音。⁵⁹

此論上文已及，不贅。

范禮安與日本天正年間遣歐使節

1557 年，日本歷史上最後一位中世天王正親町天王繼位（在位：1557—1586）；1573 年，改元天正（Tenshō）。⁶⁰ 1581 年，范禮安大膽決定，策劃日本使節遣歐。此亦耶穌會士上層佈教具體實踐之盛事。1582 年，九州三侯，即大友（Ōmoto）、大村、有馬，遣四位少年訪歐，史稱“天正年間遣歐使節”（拉丁文作“首次訪歐之日本使節” [Prima Legatione Japonica in Europam]）。⁶¹ 四少年不過十來歲，范禮安於其西班牙文書信中稱作“日本小子”（los niños japoneses）⁶²；包括滿所祐益、彌解留、壽理安及丸知野。觀此，知四少年皆九州大名之甥侄輩，故稱“日本貴族”使節（nobles japonais）。天正十年（1582）二月十二日，一行人從長崎出發，訪問葡萄牙里斯本（Lisbon）、西班牙馬德里（Madrid）及意大利羅馬（Rome）。范禮安本為同行，然其後羅馬耶穌會本部來信，范氏須接掌領導印度果阿教務，遂改變計劃，謂相信其得力副手“羅德里格

斯神甫似可陪伴使節團，確保無恙”（parece que en la yda [按：即今西班牙文 *aiuda* 一字，意為“協助”] del P. Nuno Rodríguez se podrán remediar）⁶³。回程中途嘗於澳門淹留。天正十八年（1590）七月返抵長崎，遣歐全程歷時八年。當時盧塞納亦參與四少年遣歐事，並於其回憶錄中詳記（Daher auch die besondere Anteilnahme des P. Affonso de Lucena an den Geschicken dieser vier jungen Leute, deren Sendung nach Europa und späteres Schicksal er in seinen *Erinnerungen* ausführlich beschreibt）。⁶⁴

必先指出，筆者以數頁篇幅論天正年間四少年遣歐事，原因有二：第一，正如上文已言，不理解日本耶穌會史，不能深論耶穌會士在華佈教之發展進程。關於上層及知識傳教問題，耶穌會士於日本及中國所採政策多有不同，故須顯豁在日耶穌會士之佈教過程，以成比較之資。第二，論天正年間四少年遣歐事之漢文著作寥寥無幾，故實有譯介相關史實之必要。

遣歐計劃之最大目的，據范禮安於西班牙文書信中反覆申明，乃加強日本人對西方世界之認識，謂“此舉全為我等上主而作，亦相信可造福日本，因事實上，日本人對我等歐邏巴認識太少”（ha se hecho todo por la gracia de N. Señor y creo que sera cosa provechosa para Japon, porque en la verdad tienen los iapones muy poca cognicion de nuestras cousas de Europa）⁶⁵。當時日本人對歐洲一無所知，其所了解之西方，僅止於滿刺加；而全世界不過為中國、日本及暹羅三地所組成。織田信長及豐臣秀吉等得西士介紹，方始知地球儀之事。⁶⁶ 范禮安寄望遣歐使節返日後，向日本人介紹西方之繁盛與輝煌。一方面滿足日本人對西方世界之好奇，另一方面以西方各方面之進步，間接宣揚耶教信仰之偉大。

據日本人幸田成友所論，范禮安策劃日本少年遣歐，目的

有二：其一，乃向教皇及葡萄牙國王表示敬意，為將來請求援助鋪路，以利日本傳教事業，且令日本小子一睹歐洲耶穌會文物之盛大。其二，即於當時之技術條件，遣歐困難重重，危機四伏：輕者遠航途中水土不服，重者發大病而於船上失救送命。若遇上海難意外，則生還機會之渺茫，不待蓍龜可知。是以一眾使節，皆必須為年輕人，其魄力及抵抗力強盛，才能熬過經年泛海之艱苦。⁶⁷

有關范禮安不作陪行而留守印一事，今尚存書札文字可徵。德國人舒德上揭拉丁文書《引論》謂：“約 1583 年 10 月 20 日，范禮安接到會長知函，命（本任巡察一職之）范禮安氏往印度主持教務，擔任助理主教。”（circa diem 20. Octobris 1583 epistolam Praepositi Generalis accepit, qua [jam peracta visitatione] in India munere Provincialis fungi jussus est.）⁶⁸ 1583 年 12 月，范禮安去信第五任耶穌會總會長阿夸維瓦，以西班牙文寫道：“承會長之命，因以下數種理由，大概不能繼續同返羅馬。”（se mande a V P., me parece, en el Señor que no conviene tractarsse más de mi buelta [按：即今西班牙文 vuelta，意為“返回”。西班牙文字母 v 不讀輕唇而讀重唇，迄今尚然] para Roma por las siguientes razones.）

使節抵羅馬後不久，四少年謁見教皇，互獻紀念禮物。使節送上“以印度竹所製書架”（印度の竹で作つた書棚），“精細雕刻桌子”（細かい彫刻のある机）。⁶⁹ 然此兩件物品形狀為何，則連親赴羅馬之日本學者幸田成友亦不得而知，我輩更無從考究。日方送上屏風一雙。教皇大悅，遂將屏風陳列於畫廊。

旅居天津之法國耶穌會士裴化行指出，四使節於歐洲期間，將奇人奇事盡記於手冊，以誌不忘。然據彼國規定，不得顯露驚

訝之神色。然四小子聰明敏銳，亦草作筆記。⁷⁰

日本史家一般對此出訪事件高度評價，其中著名考古學大家濱田耕作乃其中代表。濱田氏年青時，師從村上直次郎，聽課時知悉天正少年使節遣歐事件，大受感動，幾視作外交大捷，乃“國史上之大事跡”、“空前絕後”、“不辱使命”：

天正年間九州三侯大友、大村、有馬遣四使節赴歐，雖不過十來歲少年，卻於羅馬皇廷上，並於教皇廳上，堂堂完成使命。更往意大利訪問，不僅不辱使命，且得受空前絕後之歡迎，博得歐洲人尊敬，實乃我國史之一大功績，謂此乃一齣史劇，亦無不可。⁷¹

獲西歐國家及羅馬教廷禮遇，乃日本人之無上光榮。是以濱田氏年屆五十有一，雖非斯學專家，卻乘暇撰書，題作《天正遣歐使節記》，1931年由岩波書店發行單行本。藤忠謂是書“蓋可謂濱田先生絕筆之一”（博士の絶筆の一つと云ってよいかもしれない）⁷²。松田毅一巨著《近世初期南蠻史料の研究》第六章〈天正遣歐使節考〉謂，事件於東西交涉史上必須特筆：於訪歐行程中受絢爛豪華之歡迎，八年後功成歸國，諸多文獻史料可證，無庸疑揣。⁷³

筆者認為，遣歐事件，雖非向壁杜撰，卻多少實有戲劇性質，不能盡信。第一，正如後述所言，此對話錄之編排，乃源自少年們之日記隨筆，則知歷史真實本不為對話，然其中究竟多少為插科打諢，不得而知；而濱田耕作之生動描繪，更感有如英國文學史上大文豪斯威夫特名著《奧利夫遊記》（*Gulliver's Travel*）。第二，少年們之外語能力問題，亦有論者置疑。木下杢太郎《日本吉利支丹史抄》謂：

彼等精通葡萄牙語，略懂西班牙語，拉丁語亦相當不錯，意大利語雖不能言，亦能聽得明白，然四人彼此私下對話則用日語。⁷⁴

這遂啟後人疑竇，以為頗有誇張失實之嫌。翻譯家泉井久之助謂：

此書內容乃牽涉眾多部分，從編述體裁既高且廣觀之，不一定僅僅匯集使節少年日記之類勒成一編者甚明……最關要者，乃此旅行並非僅屬私人訪問性質，實乃官方公式，且為東洋人首次以教廷為目標。存此宏大之目的者，當時實為稀有之大事也。⁷⁵

關於是次日本少年訪歐過程，文獻及翻譯本不少。最早著作無疑乃孟三德拉丁文《日本使節記》（*De Mission legatorum Iaponensium ad Romanam curiam, rebusque in Europa, ac toto itinere animaduversis dialogus ex ephemeride ipsorum legatorum collectus, & in sermonem latinum versus ab Eduardo de Sande*）一書，1590年出版於澳門，詳敘始天正日本遣羅馬使節始末（《北堂書目》編號2666）。⁷⁶ 1586年，意大利人瓜爾提耳利撰有《日本使節記》（*Relazioni della venuta degli ambasciatori giapponesi à Roma, sino alla partita di Lisbona: con una descrizione del lor paese, e costume, e con le accoglienze fatte loro da tutti prencipi christiani, per doue sono passati*），出版於威尼斯；又葡萄牙人弗洛伊斯撰《九州三侯遣歐使節行紀》，寫本長眠檔案館。乃及於二十世紀四十年代，日本人岡本良知潛心編譯、研究，撰《1582至1592日本使團首度訪歐》（*La première Ambassade du Japon en Europe, 1582-1592, Première Partie Le Traité du Père Frois*），由

上智大學（Sophia University）1942年出版於東京；翌年，岡本氏日譯本亦得付梓行世，成績卓著。若將粗略論及遣歐事件之著作（即並非專著）亦計算在內，則尚不只此。1601年，耶穌會士古茲曼以西班牙文撰《耶穌會傳教史：於東方印度、中國及日本》（*Historia de las misiones de la Compañía de Jesús, en la India Oriental, China y Japón*）亦有記載遣歐使節部分；意大利人巴爾托利撰《亞洲耶穌會史》，其第二部分關於日本，1660年出版於羅馬。1985年，意大利出版巴爾托利所撰《日本耶穌會史》選編本，仍題作《日本耶穌會史》（*Giappone, istoria della Compagnia di Gesù*），乃耶穌會士 Nino Majellaro 所編定，當中遣歐使節之部分亦有收入。⁷⁷ 另有 Léon Pagès（1814-1886）所撰 *Bibliographie japonaise ou catalogue des ouvrages relatifs au Japon qui ont été publiés depuis le XV^e siècle jusqu'à nos jours*、考狄撰 *Biblioteca Japonica: dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire Japonais rangé par ordre chronologique jusqu'à 1870* 等著作。據日人幸田成友《日歐通交史》所記，近人著作，意大利文書尚有數種：第一，乃 Guglielmo Berchet 所撰 *Le antiche ambasciate Giapponesi in Italia, saggio storico*，1877年出版於威尼斯；第二，Boncompagni-Ludovisi, Francesco, *La prima ambasciate dei Giapponesi a Roma (1585-1615)*，1904年出版於羅馬；第三，Beniamino Gutierrez 所撰 *La prima ambascieria Giapponese in Italia*，1938年出版於米蘭（按：此書文字雖少，卻有插圖襯託，儼然為一本藝術畫冊）。⁷⁸ 日人結城了悟撰《新史料天正少年使節》一書（キリシタン研究第29輯）。此書所翻譯成日文者，兼及相關之書信，而不單為對話之本文。作者自言其書所譯出相關之書信，乃首次據原書之日譯。⁷⁹ 二十世紀二十

年代初，德人舒爾哈馬爾撰有〈1582年至1590年首度日人旅歐〉“Die erste japanische Gesandtschaftsreise nach Europa 1582-1590”一文，原載*Die Katholischen Missionen* 學刊（1920—1921）；注謂“此短文乃對遣歐使節最科學之研究，因其所本之第一手資料部分為未刊”（Ce court article rédigé en partie d’après des sources encore inédites, est ce qu’il y a de plus scientifique sur la première ambassade japonaise）。此文今收入《東方學》一書。⁸⁰

濱田耕作嘗論列關於事件之文獻數種，見氏著參考文獻部分。⁸¹上揭松田毅一《近世初期南蠻史料の研究》第六章〈天正遣歐使節考〉亦徵引相關文獻數種。1942年，方有真正口譯完本問世，乃泉井久之助、長澤信壽、三谷昇二、角南一郎四人譯出，取名《天正年間遣歐使節見聞對話錄》，收入《東洋文庫叢刊》第六附篇，乃非賣品。幸田成友於羅馬 *Embajada de Spagna ante la Santa Sede* 書庫中，得見所藏拉丁文本，即將全書攝影，並攜相片返日，遂成泉井久之助氏等日譯之所本。1931年，譯文始於東京《史學雜誌》陸續揭載。1969年收入《新異國叢書》第一輯，由東京雄松堂出版。書中並無序言交代翻譯始末，僅附載和歐文字對照表，則四人所根據之版本細節為何，不得而知。另外，《日本使節記》一書尚無中文完本行世，誠為憾事。據筆者所考，描述此事件之中文節譯，僅見於2003年出版《十六和十七世紀伊比利亞文學視野裏的中國景觀》，收入西方早期漢學經典譯叢。⁸²

此著作之歷史意義，於三地各自表述，饒有趣味。於日本，乃堂而皇之之少年使節團，揚威海外，為史家所艷稱，已如上說；於歐洲，乃促進東西方人之相互了解，尤其東方人目睹西方文化之進步，進而及於基督教之崇高意義。對西方人而言，

日人訪歐，亦為一平等之外交事件，並未視日人為蠻夷。1938年，意大利米蘭出版《首次日本使節到訪意大利》（*La prima ambascieria giapponese in Italia*）一書，謂：

上溯數世紀以前，首次兩地國民平等之外交關係，乃眾多學者以為最吸引之論點。此關乎兩方緩慢但穩健之歷史協調，及多次為此文明歷史之主要題材。使節乃知識及友誼之使者，其結果乃奠定長期以友好相待為出發點：心靈相交而非靠運氣僥倖，乃直覺感通而非政治手段。⁸³

於中國，乃使節返航之副產品：上揭拉丁文書於1590年在澳門出版，為耶穌會所印刷（*Missionsdruckerci*）第一本歐文著作。今觀日譯本有兩份“出版允許狀”，第一份乃司教 Leonardus Sañ 於1589年9月5日所撰，另一份則為其門人 Iacobus Antunez 及 Nicolaus de Avila 於1589年10月4日所補。廣義而言，日本少年遣歐，於東西文化交流史上，所佔據之地位不可動搖，決不單為從屬於南歐羅馬教廷與日本關係之問題。如此頗具外交性質之遠東及極西往還，實為空前。中國派遣使節訪歐，至少始於十七世紀；又因少年團實有海外學習之性質，則中國人遠赴西洋留學，殆必待晚清容闕（1828—1912）提倡，較日本少年遣歐晚三百多年。

二、在華耶穌會士之知識傳教策略

從利瑪竇之《交友論》至衛匡國之《逖友篇》

在華耶穌會士交友甚廣。利瑪竇聞名遐邇，文士如徐光啟、李之藻、楊廷筠、馮應京（1555—1606）、李贄（1527—

1602)、顧鳳翔、汪汝淳、王家植、楊景淳等皆稱之；艾儒略與葉向高(1559-1627)份屬摯友，又與福建一眾士大夫遊，贏得“西來孔子”美名，於閩地可稱生榮死哀；湯若望亦不遑多讓：湯氏七秩榮慶，中國知識分子紛紛贈言道賀，包括金之俊(1593-1670)、魏裔介、龔鼎孳(1616-1673)、胡世安(1593-1663)、王崇簡(1602-1678)、薛所蘊(?-1667)、王鐸(1592-1652)、沈光裕、徐元文(1634-1691)等。明清之際著名文學家吳偉業(1609-1672)有詩〈通玄老人龍腹竹歌〉云：

通玄老人來何方，碧矐頰面拳毛蒼。手披地圖對我說，指點西極天微茫。視彼萬里若咫尺，使我不得悲他鄉。京師公卿誰舊識，與君異國同周行。九州喪亂朋友盡，此道不絕留扶桑。床頭示我龍腹竹，夜半風雨疑騰驤。⁸⁴

此足見耶穌會士與當時著名士大夫之交情頗深。

有云：耶穌會士於中土撰《交友論》及《迷友篇》等著作，目的在與士大夫結納情誼，並得彼等認同。雖周遭皆“非我族類”，傳教士卻能於中土寓居一隅，甚或獲政治庇護。此亦為一理。利氏之漢文著作，以《交友論》為最早，成書於明萬曆二十三年(1595)，當時利氏定居南昌。衛匡國踵事增華，遂作《迷友篇》，進一步發揮交友之道。郭多默亦撰〈友說〉，載其《蘿渡山房懸鐘集》，所言者大同小異。⁸⁵

日本學者田中萃一郎指出，《交友論》之作，大抵模仿羅馬作家西塞羅或辛尼加等羅馬文學名著。⁸⁶ 利子《交友論》之作，論者已多。方豪先生(1910-1980)嘗於《華裔學誌》(*Monumenta Serica*)言《交友論》，意大利人德禮賢亦撰文兩篇。⁸⁷ 今人李

爽學先生亦撰《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考詮》，備引西方古典文學論交友問題。⁸⁸今本特倫托（Trento）出版《耶穌會士衛匡國全集》（*Martino Martini S.J.: opera omnia*）卷二所載《逮友篇》，乃據1661年杭州刻本影印，即費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》所著錄之版本。⁸⁹《逮友篇》多引西士之說，以堅其所論之不誣，持之有據有典，例如勒略、巴辣多、沙路斯帝、西則祿、聖保祿、色聶加（按：此為後出之止色溺加）、第完、肋略、聖伯爾納、亞利、亞尼多，等等。

本節意於指出，一般以為，明清間中土士大夫之反天主教，乃其蒙昧之保守及排外心理致之；然奉教士大夫之必為客觀開明，亦非無可置疑。中國傳統論交友者代不乏人，此議題亦非關高深學問。以下引關於《逮友篇》之說，可管窺奉教士大夫考論欠周。

劉凝《交逮合錄》序云：

利西泰先生所著《交友論》、衛濟泰先生所著《逮友論》，合而錄之……二先生棄家國、離親戚，求友九萬里外，可謂摯且切矣。⁹⁰

交之名，《中庸》之篇，逮之說，見《伐木》之什。交者，自天而定者也；求[逮]者，自人而定者也。⁹¹

度略曰：友之堅固，惟信而已矣。無信，則交不永也。⁹²

張安茂《逮友篇》序云：

有盡忠告相砥礪之交，而後可以成我之美德令名，如其泛泛相遇，面友非心，則寧有裂裳裹足，側身塵外，為未嫁之女，為未售之玉，退而掩戶讀書，濯磨我心，如明

鏡無塵，妍媸之辨，庶幾其一遇可乎？⁹³

又松江徐爾覺所撰序言稱：

……故友居五倫之一，後世存置勿論，自《廣絕交》出，遂視友如寇讎。是五倫失其一也。然黨錮興而爭殺，門戶立而敗凶，則友之為害也實甚。凡此皆失其求友之道。故流患遺毒至是。⁹⁴

其道在於擇交，並不在於泛交。為作《述友篇》，中間條分縷析，反覆辯難，皆中國古來聖賢未嘗闡發者。天下學人，果能共勸遵率，身體而力行之……何必廣絕交哉？宣尼贊晏子曰，善與人交，久而敬之，敬預述相為協輔，其中微情奧義，非淺鮮也……敬者，敬真友、敬善友、敬益友，非敬偽友、敬惡友、敬損友之謂也。⁹⁵

沈光裕《述友篇》序謂：

既歷百粵吳楚閩浙以還，慨然而嘆，聞為《述友篇》，欲明此意於吾土。抑知吾土棄此道久矣。非吾土無友，乃友道不明。其有明者，又不能必行。⁹⁶

觀篇中三致意者，唯信愛二言，信之與愛，融結為一。⁹⁷

按徐爾覺似未嘗細閱《四書》，乃謂“中國古來聖賢未嘗闡發”。清末民初程樹德（1877—1944）《論語集釋》卷三十三〈季氏〉云：

孔子曰：益者三友，損者三友。友直、友諒、友多聞，益矣；友便辟、友善柔、友便佞，損矣。⁹⁸

〈集解〉引馬融（79—166）曰：“便辟，巧避人之所忌以求容媚

者。善柔，而柔也。”又引鄭玄（127-200）曰：“便，辯也。謂佞而辯也。”⁹⁹此即徐爾覺所謂“敬真友、敬善友、敬益友”之道。又清代焦循（1763-1820）《孟子正義》卷二十載：

萬章問：敢問友。孟子曰：“不挾長、不挾貴、不挾兄弟而友。友也者，友其德也。不可以有挾也。”¹⁰⁰

《孟子正義》卷二十一云：

孟子謂萬章曰：“一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士為未足，又尚論古之人：頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也，是尚友也。”¹⁰¹

《章指》言：“好高騖遠，君子之道。雖各有倫，樂其崇茂。是以仲尼曰‘無友不如己者’。高山仰止，景行行止。”¹⁰²

《論語》、《孟子》皆甚顯淺之文，士大夫必倒背如流，何不備引以作中西論說比較之資（to compare and contrast），乃強謂聖賢未發？

抑有進者，徐爾覺論“廣絕交”，謂“自《廣絕交》出，遂視友如寇讎”，卻似未嘗細閱《絕交論》之大旨，更遑論《廣絕交論》。《廣絕交論》一文之旨趣，即在發揮“敬者，敬真友、敬善友、敬益友，非敬偽友、敬惡友、敬損友之謂”之理。今備引《絕交論》及《廣絕交論》內文以明之。《後漢書》卷四十三〈朱樂何列傳〉載：

[按：指朱穆]穆字公叔。年五歲，便有孝稱。父母有病，輒不飲食。差乃復常……其父常以為專愚，幾不知數

馬足。穆愈更精篤……穆以冀[按：指梁冀]勢地親重，望有以扶持王室，因推災異，奏記以勸戒冀曰：“……穆每事不違，所好唯學，傳受於師，時有可試。願將軍少察愚言，申納諸儒，而親其忠正，絕其姑息。專心公朝，割除私欲。廣求賢能，斥遠佞惡。夫人君不可不學，當以天地順道漸漬其心。”……常感時澆薄，慕尚敦篤，乃作《崇厚論》……夫道者，以天下為一，在彼猶在己也……穆又作《絕交論》，亦矯時之作。

唐代李賢（651—684）等注《後漢書》，據《穆集》略記《絕交論》文字：

世之務交游也久矣，敦千乘不忌於君。犯禮而追之，背公以從之。其愈者，則孺子之愛也；其甚者，則求敝過竊譽，以瞻其私。事替義退，公輕私重，居勞於聽也。或於道而求其私，瞻矣。是故遂往不反，而莫敢止焉。是川瀆並決，而莫之敢塞……實悼無行，子道多闕，臣事多尤，思復白圭，重考古言，以補往過。時無孔堂，思兼則滯，匪有廢也。則亦焉興？是以敢受疾也，不亦可乎？”¹⁰³

《梁書》卷十四〈列傳第八·任昉傳〉載劉孝標（462—521）曰：

客問主人曰：朱公叔《絕交論》，為是乎，為非乎？……主听然曰：“……蓋聖人握金鏡，闡風烈，龍驤蠖屈，從道汗隆。日月聯璧，贊壘壘之弘致，雲飛電薄，顯棣華之微旨。若五音之變化，濟九成之妙曲。此朱生得玄珠於赤水，謨神睿而為言……至乎組織仁義，琢磨道德，驩其愉樂，恤其凌夷，寄通靈臺之下，遺跡江湖之

上，風雨急而不輟其音，霜雪零而不渝其色。斯賢達之素交，歷萬古而一遇。逮叔世民訛，狙詐颯起，谿谷不能踰其險，鬼神無以究其變，競毛羽之輕，趨錐刀之末。於是素交盡，利交興，天下蚩蚩，鳥驚雷駭。然利交同源，派流則異，較言其略，有五術焉。”

所謂五術，即“勢交”、“賄交”、“談交”、“窮交”、“量交”。續云：

凡斯五交，義同賈鬻，故桓譚譬之於閭閻，林回喻之於甘醴。夫寒暑遞進，盛衰相襲，或前榮而後悴，或始富而終貧，或初存而末亡，或古約而今泰。循環翻覆，迅若波瀾。此則殉利之情未嘗異，變化之道不得一。由是觀之，張、陳所以凶終，蕭、朱所以隙末。斷焉可知矣……因此五交，是生三釁。敗德殄義，禽獸相若，一釁也。難固易攜，讎訟所聚，二釁也。名陷饕餮，貞介所羞，三釁也。古人知三釁之為梗，懼五交之所速尤……¹⁰⁴

按此即徐氏所謂“非敬偽友、敬惡友、敬損友之謂也”。以上出典，皆甚顯淺。士大夫敬重西士，推崇新學，亦不必先貶抑舊學而後可。

世界地理之引入及其對明清間中國學術界之影響

本章言知識傳教，僅以地理及天文兩大範疇為中心。就科學技術之種種問題，例如地圖或天文儀器等之製作及應用，實非筆者所能深論。以下所論，乃以歷史考證角度，以明中土知識分子之西學受容問題。

利瑪竇撰《坤輿萬國全圖》，向中國知識界介紹世界地理。

據費賴之書，此圖 1584 年作於肇慶。1598 年，利子於南京修改此圖。此圖數易其名，初稱《山海輿地全圖》，後改稱《世界圖志》、《世界圖記》、《輿地全圖》、《兩儀玄覽圖》等。1601 年，利子入貢北京，其呈交之一幅地圖，題作《萬國圖志》。翌年（1602），李之藻於北京複印此圖，名《坤輿萬國全圖》，此複刻本即 1936 年禹貢學會所影印者。¹⁰⁵ 有謂此地圖本於著名比利時地圖學家奧提里烏斯之作，然此說頗有爭議。¹⁰⁶ 利子獻圖後二十多年，耶穌會士艾儒略據龐迪我舊稿撰《職方外紀》，亦為介紹世界地理之大著，影響甚鉅。此作與利子者不同，並非以單一地圖表述，乃採“地圖冊”形式，就體例或功用而言，可稱進步新世界地理對知識分子之廣泛影響，必以乾嘉以降為尤烈。尤烈之原因有二：第一，乃官方所編著作之評價，代表世俗學術最高權威對待西學之基本態度。《四庫全書》之編修，乃集全國之精英所成，其最大之代表意義不容置喙。第二，乃鴉片戰爭以降，中西方接觸益繁，中土知識界之世界視野廣為開闊，學者如魏源等，鑒於當時事勢（所謂第二次西學東漸），於地理知識上必上稽明末利子之地圖及艾氏之《職方外紀》，尤其於西方國名及地名上，必以《職方外紀》為比對之資。今筆者試從兩方面分析：第一，論學術權威《四庫》之評判；第二，論官方史學及學者私撰之地理著作，以見《職方外紀》之影響；第三，以大西洋一詞為例，論耶穌會士入華以降新概念意義上之推闡。如上所言，《四庫》之學術地位及影響力無與倫比，故先論《職方外紀》對《四庫》編次之影響。

《職方外紀》書題及其對《四庫全書》之〈史部·地理類〉編次之影響

知識傳教之旨，在吸引雅好新知之士大夫。更深層之一點，

乃使中國理解西士進步之科技知識，進而以為此進步知識之背後，實賴其優越之宗教信仰有以致之。然除表面所謂“挑戰與回應”此典型文化交流史課題外，其效果及影響尚得見於不甚顯豁之伏流。今試考證《職方外紀》書題及“外紀”一語如下。

《職方外紀》一書，乃耶穌會士艾儒略、奉教士大夫楊廷筠二人合作所成，大抵成書於1623年夏。《職方外紀》書題，原不難明白。然深究之，尚有一番問題可資討論。先破題闡明筆者之觀點：一般而論，此書題並未為錯，惟此書題能反映當時中西文化交流所衍生之現象。艾儒略乃西士，自然不深知“職方”、“外紀”於訓詁學及語義推演上之問題。筆者推測，《職方外紀》書名，乃楊廷筠所擬；而楊氏取名《職方外紀》，意在自貶身價。

據謝方先生《職方外紀校釋》，初刻本原本已難覓得；《天學初函》五卷本乃最通行之本子。張廷玉《明史》卷九十七〈藝文志二〉即著錄《職方外紀》五卷。¹⁰⁷然另有六卷本閩刻本。六卷本閩刻本，有利有弊。弊者，乃王一錡從卷四抽出《墨瓦蠟尼加總說》，並自撰《書墨瓦蠟尼加後》以成卷五，全書則成六卷，當中實有欠當之處；利者，乃閩刻本保留原刻本面貌。李之藻《天學初函》本加入有關景教之雙行夾注；景教碑發現於1625年，即《職方外紀》成書之後。¹⁰⁸日人榎一雄撰〈關於《職方外紀》之刊本〉（〈職方外紀の刊本について〉）一文，論日本所藏《職方外紀》版本問題。¹⁰⁹日本有內閣文庫本及東洋文庫本。二者之差異為：第一，前者乃六卷本，後者為五卷；第二，東洋本無載徐光啟題辭、呂圖南《讀泰西諸書敘》，葉向高《職方外紀序》及奏疏；第三，東洋本無載北輿地圖、南輿地圖。¹¹⁰東洋本乃杭州初刻本系統，無載葉向高所撰序文。日人榎一雄氏結論稱，《四庫全書》兩江總督採進本五卷，即此東洋文庫本系

統；¹¹¹ 內閣文庫本，乃屬福州重刊本系統，於杭州初刻本有若干改訂。改訂最大之一點，乃上引謝方先生所謂將初刻本卷四末所載墨瓦蠟尼加之部分，另成獨立新一卷，即由五卷本變作六卷本。榎氏認為，日本所藏江戶時代抄本（東京大學圖書館及鮎沢信太郎所藏本），即內閣文庫本系統。¹¹²

考《職方外紀》之〈墨瓦蠟尼加總說〉云：

先是閣龍諸人既已覓得兩亞墨利加矣，西土以西把尼亞之君復念地為圜體，徂西自可達東，向至亞墨利加而海道遂阻……命一強有力之臣名墨瓦蘭者載而往訪……已盡亞墨利加之界，忽得海峽，亘千餘里，海南大地又復恍一乾坤……因而名命之曰墨瓦蠟尼加，為天下之第五大洲也。¹¹³

按“閣龍”即哥倫布；此文即今所謂葡萄牙人麥哲倫環繞地球一周，以證地球為圓形之說。王一錡將“墨瓦蠟尼加總說”一節別立一卷，並撰《書墨瓦蠟尼加後》云：

鄒子謂九州之外，復有九州，夫越裳氏固不在禹貢、職方之內者，則譚天之言信矣……竊以為敷教之廣，續紀之輯，深有望於大西諸君子者。¹¹⁴

謝方先生《校釋》謂王氏“畫蛇添足”¹¹⁵，似責之太苛。雖王氏別無增補，然觀王氏〈書後〉，並非存意自高身價，乃抒其對新發現驚歎不已之情。對《職方》一書，王氏信之不疑；其對艾儒略不別立墨瓦蠟尼加總說為一卷之深意，不能具批判之理解。且其謂“龐氏向奏神宗皇帝，亦云地凡五大州，今闕其一，不可不補”¹¹⁶，亦為確情。當時即西士亦不知有大洋洲（古希臘人有所謂“未知之南方大陸” [Terra Australis incognita]。一

般而論，荷蘭人詹思乃發現澳洲之第一人 [1606 年]。《職方外紀》既言五大州（按：據《職方外紀》及當時相關文獻，“五大州”皆作“州”，與今天通行所用者不同），即使關於墨瓦蠟尼加之資料盡鮮，亦當將墨瓦蠟尼加與其餘四州平列，方言之成理。雍正乾隆年間，法國耶穌會士蔣友仁譯《地球圖說》，不得不移除墨瓦蠟尼加州，謂“天下萬國，總分四大州。曰亞西亞、歐邏巴、曰利未亞，三州俱於東半球容之。弟四大州曰南北亞墨利加，西半球容之”¹¹⁷。乃及於清代中葉以還（1803），澳洲之為一塊大陸，稱第五州，方成通說。夏燮（1799—1875）《中西紀事》卷一謂“南洋之澳大利亞荒島中（即所稱第五洲者）”¹¹⁸。

《職方外紀》之收入叢書，除《四庫》本外，尚有張海鵬（1755—1816）《墨海金壺》五卷本、錢熙祚（1801?—1844）《守山閣》五卷本、《皇朝藩屬輿地叢書》五卷本。葉景葵（1874—1949）《卷盦書跋》著錄《守山閣叢書》，言及是書清季之版本，謂“各書經貫山先生全部句讀並校正者，計三十九種”，《職方外紀》乃其中之一。¹¹⁹ 繆荃孫（1844—1919）《藝風堂藏書記》卷三云：“《職方外紀》六卷。明天啟癸亥刊本，李之藻、葉向高、楊廷筠序之。地圖皆接疊，守山閣佚去三序，圖亦平列矣。”¹²⁰ 王重民《中國善本書提要》之〈史部·地理類〉謂國會圖書館所藏本卷內有“雲輪閣”、“荃孫”、“江陰繆荃孫藏書印”等印記，“即《藝風堂藏書記》卷三所著錄者。此閩中增補翻刻本，荃孫以為天啟三年原刻本，誤也。原本五卷”¹²¹。謝方先生謂此乃閩刻本接近原刻本之徵；又謂王重民言“增補翻刻本”者誤，因從五卷成六卷實無增補之可言，已如上說。¹²² 按今檢上海圖書館編《中國叢書綜錄》，《職方外紀》尚有《叢書集成初編》本及《北徼彙編》本。¹²³《叢書集成初編》必據舊本影印，

不消多論；《北徼彙編》本刊刻於 1853 年。筆者推測亦常為影印舊本，然迄今筆者尚未親睹，未能置言。

“職方”之用於書名，非《職方外紀》最先；宋代趙希升《讀書附志》地理類著錄《職方乘》三卷後集十四卷。《解題》云：“又洪芻所編也。曰郡縣、曰城宇、曰山、曰水、曰觀寺、曰祠廟、曰冢墓、曰寶瑞、曰姚異、曰牧守、曰仙真、曰人物。凡十二部。”¹²⁴ 晁公武（十二世紀）《郡齋讀書記》卷八著錄《職方機要》四十卷。¹²⁵ 明萬曆年間，盧傳印撰《職方考鏡》六卷（萬曆甲午 [1604] 祁陽盧氏刊本）。《明史》卷九十七〈藝文志二〉著錄盧傳印撰《職方考鏡》六卷、蔡文《職方鈔》十卷及陳組綬《職方地圖》三卷。¹²⁶ 王重民《中國善本書提要補編》之〈史部·地理類〉著錄《職方考鏡》六卷（明萬曆間刻本）。原題：“勅贈逸史文翹、盧傳印彙編。”王重民謂：

按蕭良有序，稱傳印為邑諸生，九試有司不售，乃據《一統志》輯為《地輿一覽》。後十餘年，奇成進士，為兵部郎，得就署中故實，重加增潤，易其名曰《職方考鏡》。¹²⁷

《職方外紀》刊行後不久，崇禎九年（1636）刊有陳組綬輯記《皇明職方地圖》。此下文有述。

《職方外紀》之“職方”，本意在主理天下山川疆域；無論中土、抑絕域，皆屬職方所管轄範圍。下文所引“正封”及“廣封”之兼領，即指此而言。然而，因“職方”兼有管轄周邊之地，後世學者以為其專事絕域，實未必然。《四庫提要》卷六十八〈史部二十四·地理類一〉序云：

古之地志，載方域、山川、風俗、物產而已，其書今

不可見。然《禹貢》、《周禮·職方氏》，其大較矣。《元和郡縣志》頗涉古跡，蓋用《山海經》例……其編類，首宮殿疏，尊宸居也。次總志，大一統也。次都會郡縣，辨方域也。次河防、次邊防，崇實用也。次山川、次古跡、次雜記、次遊記，備考核也。次外紀，廣見聞也。若夫《山海經》、《十洲記》之屬，體襲小說，則各從其本類，茲不錄焉。¹²⁸

按此以“《禹貢》、《周禮·職方氏》”相提並論，皆為“古之地志，載方域、山川、風俗、物產”。《職方外紀》之定名，其本意是否據“職方”管轄外夷之典？又“外紀”之稱，乍見之下，以為“紀述外國事情”、或“非正紀”之謂。艾氏與楊氏之本意，是否如此？後世讀者，曾否誤解？此即為本節所討論之範圍。

今人黃懷信、張懋鎔、田旭東合撰《逸周書彙校集注》卷八〈職方解〉第六十二引潘振《周書解義》云：

職，主也；方，四方也。穆王既聞〈史記〉之要戒，天下之形勢民物，不可不知也。此《周禮·夏官》下篇，亦命史錄之，以時考覽，故次之以《職方》。¹²⁹

《禮記·曲禮下》載：

“五官之長曰伯，是職方。其擯於天子也，曰天子之吏。”鄭玄註：“職，主也。是伯分主東西者。《春秋傳》曰：‘自陝以東，周公主之；自陝以西，召公主之，一相處乎內。’天子之吏，擯者辭也。”¹³⁰

按後鄭釋《職方》之“職”為“主理”之義，即上文潘振“職，主也；方，四方也”之所本。

考“職方”之為官名，見於《周禮·夏官》：

職方氏掌天下之圖，以掌天下之地，辨其邦國、都鄙、四夷、八蠻、七閩、九貉、五戎、六狄之人民與其財用、九穀、六畜之數要，周知其利害。”鄭玄註：“天下之圖，如今司空輿地圖也。鄭司農云：東方曰夷、南方曰蠻、西方曰戎、北方曰貉狄。玄謂閩，蠻之別也……四、八、七、九、五、六，周之所屬國數也。財用，泉穀貨賄也。利，金錫竹箭之屬。害，神姦，鑄鼎所象百物也。”¹³¹

清末孫詒讓（1848—1908）《周禮正義》卷六十三云：

《周書·職方篇》與此職文同〔按：指《逸周書》〕。彼〈敘〉云：“王化雖弛，天命方永，四夷八蠻，攸尊王政，作《職方》。”孔〔按：指孔晁〕注云：“此在《周官·大司馬下篇》，穆王使有司鈔出之，欲時省焉。”案：《周書·職方》次〈史記〉篇之後，〈史記〉為穆王時書，故敘注並冢彼為說。然今本《周書》殺襍，未必周史官之舊次。〈敘〉亦似後人所補作，孔晁強為之說，不足為據。偽孔安國《尚書敘》云：“孔子述《職方》，以除九丘。”又以此經為孔子所述，尤妄說也。云“辨其邦國、都鄙、四夷、八蠻、七閩、九貉、五戎、六狄之人民”者，此職“辨”字，《周書》及《漢書地理志敘》並作“辯”，同聲假借字。¹³²

自邦國都鄙以及四海，並辨其人民之數則又掌天下之版，與上圖互相備也。此官職掌通於天下，經舉諸侯邦國及采地都鄙，而不及國中鄉遂公邑等者，舉外以咳內，亦辨之可知。云“與其財用、九穀、六畜之數要”者，亦著

之於版也……彼注亦云：“若今司空郡國輿地圖。”案：此注不言郡國者，文省。賈疏謂此職方兼主夷狄，漢夷狄不置郡國，故不言，非也。¹³³

厥後歷代制度，遂定“職方”作官名，從屬兵部。清代黃本驥（1821年舉人）《歷代職官表》卷二〈兵部〉以下即有“職方司郎中”、“職方司員外郎”、“職方司主事”數職。據《職官表》所列，三代有夏官職方，秦統一後廢置。乃及於後周至趙宋，方復置官，稱“職方郎”或“職方郎中”。遼、金、元又廢，明清間復建。¹³⁴查後世職官書，例如《舊唐書》卷四十三〈職官志二〉：“兵部尚書一員，侍郎二員。尚書、侍郎之職，掌天下武官選授及地圖與甲仗之政令，其屬有四：一曰兵部，二曰職方，三曰駕部，四曰庫部。”¹³⁵《新唐書》卷四十六〈百官志一〉：“職方郎中、員外郎，各一人，掌地圖，城隍、鎮戍、烽候、防人道路之遠近，及四夷歸化之事。”¹³⁶其文略同。

職方本不專事絕域。上引鄭玄注：“職，主也。是伯分主東西者。《春秋傳》曰：‘自陝以東，周公主之；自陝以西，召公主之，一相處乎內。’天子之吏，擯者辭也。”既云自陝以東屬周公，自陝以西屬召公，則明言所轄者非必邊陲之地。唐代賈公彥疏謂“職方兼主夷狄”，則其本務乃在中土九州。黃氏《職官表》理藩院條下無“職方”之官。又潘振云：“大凡邦國有正封之地，有廣封之地，《孟子》所言，正封也。《職方》所載，兼附庸之地言之，廣封也……《職方》舉其大數，餘里無所計焉。”¹³⁷潘振云“兼附庸之地言之”，與賈公彥疏“職方兼主夷狄”之義相仿佛。則“職方”既掌“廣封之地”，而“正封之地”亦屬算其所轄之範圍。

今試抄明代史書文集所言職方者數則以例其餘。《萬曆邸抄》

載萬曆三十三年（1605）乙巳五月〈諭閣臣降南京兵部職方司郎中劉元珍一級調極邊方用〉，並載首臣奏章，謂劉元珍“外庭小臣，不諳密中事”¹³⁸。

錢謙益（1582—1664）《初學集》中卷五十〈太常寺少卿管光祿寺丞事贈大理寺卿賜鹿公墓志銘〉曰：

大司馬撫夷行邊，請用廢弁坐贓敗者。職方郎耿如杞持之，不肯覆，司馬疏爭之。奉旨命司官不得違阻。公上書福清曰：邊疆之壞，繇於債帥。中外諸貴人入其債而請求於職方，職方自愛其官，不得不徇諸貴人之請。¹³⁹

明末清初阮旻錫（1627—？）《海上見聞錄定本》卷上〈己丑順治六年〉條下云：

廣東提督李成棟反正，迎永曆，于是永曆有船使令，以為恢復在即。詔各勳鎮考試諸生赴廣省進場，賜姓……黃志高至粵，詔以志高為兵部職方司主事，使監賜姓。軍命以舟師查取南都，其後賜姓，入長江，承此詔旨也。¹⁴⁰

清代龍文彬（1821—1893）《明會要》卷十五抄錄諸書云：

（成化）十九年〔按：1483年〕十月，西番賽瑪爾堪〔舊作撒馬兒罕〕等國，共貢獅子，奏請大臣往迎。職方郎中陸容言：“此無用之物，在郊廟不可為犧牲，在乘輿不可備驂服，宜勿受。”周洪謨亦言：“往迎非禮。”帝卒遣中使往迎之。（〈通紀〉）¹⁴¹

（弘治）二年十二月，賽瑪爾堪由廣東貢獅子鸚鵡等物。禮部尚書耿裕等言：“南海非西域貢道，請卻勿受。”禮部給事中韓鼎等亦言：“猙獰之獸，狎玩非宜。且騷擾道

路，供費不貲，不可受。”從之。（〈外國傳〉）¹⁴²

（嘉靖）三年，魯迷國貢獅子、西牛、西狗、西馬及珠、玉諸物。給事中鄭一鵬引漢閉玉門關謝西域故事，請敕邊臣，量行賞賚，遣還國，以彰不寶遠物之德。不聽。（〈鄭一鳴傳〉）¹⁴³

《明會要》卷三十二〈職官四〉引〈劉大夏傳〉：“劉大夏調職方郎中，明習兵事，所奏覆皆當上意。尚書倚之如左右手。”又引〈鄭曉傳〉：“嘉靖初，鄭曉為職方主事，日披故牘，盡知天下阨塞，士馬虛實、強弱之數。尚書金獻民屬撰《九邊圖志》，人爭傳寫之。”¹⁴⁴

按龍文彬《明會要》乃抄錄之作，於史料上價值不高。然其分類辨別之功，不可抹殺（又《大明會典》不載萬曆以後事）。據此等旁證，可知明清間，職方因其軍事策略性質，於邊防之事尤為注意。然明清間職方仍在兵部，或未之改，《職方外紀》固不言兵，又非言天下周知險要，則當時取《職方外紀》之名，顯然與傳統對職方之理解，已稍有不同。楊廷筠《絕徼同文紀》之〈序〉云：“中華以六書盡萬字之體，西國以二十二字母該萬字之用。列之職方，九譯且不能解……”¹⁴⁵此所云職方，明為主管四方事之官。

另一問題：若艾、楊命名《職方外紀》，乃早知“職方”不僅及於絕域，實“掌天下之圖”，引申言之，與“禹貢”一般，泛指地理，是否通論？

按《禹貢》本為《尚書》之一篇，因其為上古地理學著作，故得以獨立行世而成禹貢學。明代艾南英（1583—1646）《禹貢圖註》序，開篇即謂《禹貢》乃“古今地理志之祖。學者窮經，

將以經世，則仰觀俯察，莫非分內事，胡可皓首一經，聽其汶汶已也”¹⁴⁶。《史記·夏本紀》：“禹乃相行地宜所有以貢，及山川之便利。”《漢書·地理志》謂：“堯遭洪水……使禹治之。水土既平，便制九州，列五服，任土作貢。”《鹽鐵論·文學》謂：“禹平水土，定九州，四方各以土地所生貢獻。”宋代傅寅（十二世紀）《禹貢集解》引孔氏云：“分其界、刊其木、深其流，任其土地所有，定其貢賦之差。”¹⁴⁷明代胡渭（1633—1714）《禹貢錐指》卷一云：

九州有賦，有貢，而篇名獨以貢著。《疏》云“取下供上之義”，殊未分明。張子韶申其意曰夫賦出於百姓，貢出於諸侯……諸侯取於民，謂之賦，而出其國用之餘，以獻於天子，則貢也，而非賦矣……賦止甸服，貢盡九州，賦指中邦，貢兼四海。言賦不可以該貢，而言貢則可以該賦。¹⁴⁸

孫星衍（1753—1818）《尚書今古文註疏》卷三〈禹貢第三上〉謂：

貢者，《廣雅·釋詁》云：上也，稅也。《釋言》云：獻也。《詩·甫田》傳云：“彼太古之時，以丈夫稅田也。”據此，則黃帝制井田，當有稅夫之法，即貢也……古以貢當稅，即經所言賦，凡貢之物不在賦外，故孟子云夏貢十一也。¹⁴⁹

簡言之，即賦、貢之性質大抵相同，惟貢額總數遠多於賦額。準此，則貢者當在賦之上，取名禹貢而不取禹賦，職是此由。

後世學者，遂以“禹貢”為地理之義。《職方》之“職”，

與《禹貢》之“貢”之關係，《逸周書》之〈職方解〉云：“制其職，名以其所能；制其貢，各以其所有。”¹⁵⁰ 則先秦以職方、禹貢並稱，其義大抵無別，惟取名方向、角度不同。《職方》之“職”，居上而下之主動地位，具主管之義；《禹貢》之“貢”，乃居下獻上之被動地位，有受主國操控之義。分野灼然。然而，嚴格而論，此對偶似屬不倫；殆不知置“方”及“禹”字於何地。然便於理解，固無不可。另一分野，則在禹貢當不及於絕域。明代楊景淳跋利瑪竇《坤輿萬國全圖》云：“《禹貢》之書，歷乎九州；《職方》之載，罄乎四海；班氏因之而作《地理志》。政治風俗，靡所不具。”¹⁵¹

明代胡渭撰《禹貢錐指》，其中〈禹貢錐指略例〉一篇云：“九州之疆界，《爾雅》、《職方》不同於《禹貢》，蓋殷周之所損益也。”¹⁵² 按胡氏之文，謂《爾雅》、《職方》不同於《禹貢》，乃指三家之書，所劃分地理疆域、界限不同。《逸周書彙校集註》引陳逢衡（1778–1855）《逸周書補注》謂：

《爾雅》有九州之名，無九州之界，而《禹貢》《職方》之界有相侵者。《職方》冀州視《禹貢》為小，以分冀為幽并，如舜時制，是一分而為三也……¹⁵³

謂“《禹貢》《職方》之界有相侵者”，即言“職方”、“禹貢”地理分佈問題並不一致。準此，則再一次肯定，職方絕不可能僅指絕域，否則無職方與禹貢比對疆域之可言。職方與禹貢不同，大較在職方具政治及軍事戰略性質，即如上文所引，唐代伊始，乃及於明清間，職方從屬兵部。究其實，無論字義、出典、典據、性質等等問題，職方、禹貢二詞迥然不同，然時代遞嬗，職方之於禹貢，幾成可互訓之同義詞。其後，職方、禹

貢二詞合而成一名，作“職貢”，如梁元帝蕭繹（在位：552—554）繪有《職貢圖》；清代乾隆年間撰《皇清職貢圖》。筆者推測，大抵為上引《逸周書》之〈職方解〉“制其職，名以其所能；制其貢，各以其所有”所啟發，故特拈出此二字。鄭振鐸（1898—1958）《劫中得書記》七十八著錄《皇清職貢圖》（乾隆三十八年刊本），云：

《皇清職貢圖》中所刊諸蕃夷，近自西南夷，遠至西洋諸國人，則皆寫實之作。原序云：“非我監臣所手量，我將帥所目擊，我驛史所口陳，不以登槩削焉。統計以部曲區名者，凡三百數，以男女別幅者凡六百數。”此語誠可信。此六百幅圖像，皆可作信史，確非妄為向壁想像者……¹⁵⁴

楊廷筠不可能不知“職方”原意，然何必取“職方”一詞以名其書？惟一可能，即與取“外紀”道理者同，要在自貶身價。《職方外紀》刊行後不久，崇禎九年（1636）刊有陳組綬輯記《皇明職方地圖》。卷首〈或問〉云：

因有利瑪竇所進之《萬國圖》，故有艾儒略之《職方外紀》。故當時有為之解者曰：系在職方朝貢，附近諸國俱不錄，錄其絕遠未通中國者。¹⁵⁵

此“職方朝貢”連書，即貶抑之意。陳組綬本身為兵部職方主事，其〈或問〉提及此西土地理著作，大抵取輕蔑態度。其卷首論利、艾，而《職方地圖》於外夷部分則摒棄之。王重民《中國善本書提要補編》之〈史部·地理類〉著錄陳組綬輯《皇明職方地圖》三卷（明崇禎間刻本）。王重民引《光緒武進陽湖縣志》卷二十一：“組綬字伯玉，天啟元年鄉試第一名，崇禎七年進士，授兵部職方主事。勤勞盡職，以其暇著《職方圖》，凡京省都

邑，九邊四塞，山川險阻，錢賦出入，關軍機要害者悉載焉。”
王重民謂：

是書卷上為《兩京十三省地圖表》，卷中為《邊鎮地圖表》，卷下為《川海地圖表》，兼羅、桂、許、鄭之長，實集有明一代輿圖之大成，非程百二、吳學儼以下所能望其項背。卷端有《或問》一篇，述其以職方為限，而不採利瑪竇《地圖》之意，亦為有識。清代為禁書，故《四庫總目》不載。¹⁵⁶

今論外紀。《職方外紀》之“外紀”，意義不難明白，即別於“正紀”之謂。“外紀”一詞，本指題材內容別於“正紀”而言，其貶抑之意於初期不比後世明顯。北宋劉恕（1032—1078）《通鑑外紀》，內容記周威烈王二十七年（公元前403年）以前事，即《資治通鑿》內容所不涉及者；其“外紀”之性質即在補充資料，無所謂貶抑。劉獻廷（1648—1695）《廣陽雜記》卷四：“《外紀》記商王紂三十二年，以長曆通之，是為戊子；而武王即位，則書乙卯。若是則紂之二十三紀也。”¹⁵⁷明代毛晉（1599—1659）《汲古閣書跋》著錄《蘇子瞻外紀》。¹⁵⁸清代趙宗建（？—1900）《舊山樓書目》著錄《蘇長公外紀》。¹⁵⁹明初方孝孺（1357—1402）撰《遜志齋集》，並撰“外紀”。¹⁶⁰王世貞（1526—1590）撰《蘇東坡外紀》；陳繼儒（1558—1639）撰《邵康節外紀》。“外紀”言人物者，即“外傳”之類。《郡齋讀書志》卷七著錄晉代張唐英《外史檣杪》十卷、¹⁶¹清代汪有典（十八世紀）撰《史外》；江日昇撰《臺灣外紀》（《叢書集成三編》本）；西清（十八、十九世紀）撰《黑龍江外紀》（按：今本1984年出版梁信義、周誠望注釋本題作《黑龍江外記》；然何秋濤《朔方

備乘》卷二及卷四十等所引者作《黑龍江外紀》¹⁶²)。史部“正史”以外，有“雜史”一門。宋代陳振孫別立“別史”一門，以著錄上不及於正史，下不及於雜史者。此殆為我國目錄學乙部常識。而“外史”、“外傳”、“外紀”等，皆相類之意。然後世卻多以“正紀”之性格為正，作“正道”解，則“外紀”者，自然成為“小道”、“非正道”、“外道”，乃至“邪道”、“魔道”。“外史”一詞，多為小說家所利用。最著名者，莫過清代吳敬梓（1701—1754）之《儒林外史》，遂漸次含有“不副事實”、“虛構妄作”、“非正道”之意味。然日人賴山陽撰《日本外史》，卻非子虛烏有之作。《日本外史》二十二卷，載源平勃興乃及於德川幕府大三代將軍之武家歷史，尤其着力於敘述武將之盛衰及源平之爭霸，頗有“物語”（Monogatari, ものがたり）性質。且述後必繼以史論，以裁定是非得失。其日本化之漢文功力深得日本史家德富蘇峰之激賞。¹⁶³

四庫館臣言及“外紀”，即有貶抑之意。四庫館臣貶斥荒誕之地理學著作，當以《山海經》最為著名。著名原因之一，乃前代尚有以《山海經》作地理學著作理解，四庫則貶斥之而不少惜。《四庫提要》卷六十八史部二十四〈地理類一〉序云：“若夫《山海經》、《十洲記》之屬，體襲小說，則各從其本類，茲不錄焉。”¹⁶⁴ 不過，斥《山海經》為稗家小道，無足稱者，亦不盡然：清代以前，目錄學上紛紛著名撰作，亦有將《山海經》列入“地理類”者。宋代陳振孫《直齋書錄解題》卷八錄有《山海經》十八卷，乃從屬於地理部；而陳振孫亦有一番說辭：“朱晦翁則曰：古今說《天問》者，皆本此二書，今以文意考之，疑此二書本皆緣解《天問》而作。（陳按：）可以破千載之惑，古今相傳既久，姑以冠地理書之錄。”¹⁶⁵ 潘景鄭（1907—2003）《著硯樓

二書皆入〈載記類〉，而不入〈外紀類〉。又地理類〈雜記類〉之屬，著錄宋代周去非（1163年進士）之《嶺外代答》。考此書內容，卷二竟述及〈外國〉，且分上下二門，不僅包括有若張燮《東西洋考》一書中所及之西洋諸國，且更延伸至大秦、大食諸國、波斯國，等等，卻置此數種於〈雜紀類〉之屬。

今再觀“存目”圖書：《四庫提要》卷七十八史部三十四〈地理類存目七〉著錄“外紀”之屬凡三十四部。其中多種著作，並未言及異域，或談及異域者十不見一。例如王士性（1546—1598）《廣志繹》五卷、《雜誌》一卷、《黔志》一卷、《豫志》一卷。¹⁶⁹按王氏著作數種所述，大多為中土之地，遍及大江南北（例如兩都、江北四省、江南諸省、西南諸省），惟《雜誌》前有《四夷輯》一種。然《提要》作者已言“有錄無書，注曰考訂嗣出，蓋未刊也”¹⁷⁰。當代著名地理學家周振鶴先生（1941—）點校《廣志繹》，《四夷輯》仍闕。殆清代為未刊，今尚未尋出，似已失傳。¹⁷¹

著錄《職方外紀》“以廣見聞”之說，與上引《提要》地理類同。所謂“存廣異聞”或“足資考證”者，皆《提要》習見貶抑之辭，殆為《提要》褒貶之義例。是以陳垣先生謂“清《四庫》著錄釋家類，《書目答問》亦載，謂其有關考證。然釋典有關考證者眾矣，豈獨此區區數種”，移用於他作，如地理類者亦同。¹⁷²《提要》卷七十一評明代黃衷《海語》，末云：

《明史·滿刺加傳》稱正、嘉間為佛郎機所滅，而此書則稱佛郎機破其國，王退依坡堤里，佛郎機整眾而去，王乃復所云云，與史稍有不同[按：此關乎是年滿刺加亡抑不亡之問題，似不可稱稍有不同]。此書成於嘉靖初，海賈所傳，見聞較近，是尤可訂史傳之異，不僅博

物之資矣。¹⁷³

“博物之資”即“廣見聞也”。四庫館臣斥《職方外紀》之意，尚可見於著錄《天學初函》一節。《四庫提要》卷一百三十四子部四十四〈雜家類存目十一〉載《天學初函》五十二卷，謂：

其理編之《職方外紀》，實非言理。蓋以無類可歸而綴之於末。¹⁷⁴

之藻等傳其測算之術，原不失為節取，乃並其惑誣之說刊而布之，以顯與六經相齟齬，則慎之甚矣。今擇其器編十種可資測算者，別著於錄，其理編則惟錄《職方外紀》，以廣見聞，其餘概從屏斥，以示放絕。並存之藻總編之目，以著左袒異端之罪焉。¹⁷⁵

艾、楊題書《職方外紀》原意，即指“非正紀”。《職方外紀》艾儒略自序云：

偶從蠹簡得覩所為舊稿，乃更竊取西來所攜手輯方域梗概，為增補以成一編，名曰《職方外紀》……無當大觀，非關實學。惟用以供有識卧遊之萬一，則亦或者小有補云。¹⁷⁶

楊廷筠序云：“彼淺嘗者，第認為輶軒之雜錄，博物之談資，則還珠而買櫝者也。”¹⁷⁷ 準此，則所謂外紀者，實艾、楊二氏自謙之辭。與文學家所謂“卮言”，佛家所謂“茹退”相仿佛（按：明代紫柏真可 [1543－1603]，字達觀，世號紫柏大師，撰《長松茹退》一書。四庫館臣謂：“其以茹退為名，殊不可解。李日華 [按：1565－1635]《六研齋筆記》稱佛經以牛糞為茹退，其名甚新，其自謙之辭？然謙亦不應至此，或別有取義也。”¹⁷⁸ 陳

文，並刪其圖說，乃叢書之節本。猶明季坊刻竄亂古書之陋習也。¹⁸⁸

按今《叢書集成初編》本序，亦謂《說鈴》叢書，多有明季坊間陋習。雖如陸鴻基先生（Bernard Hung-Kay Luk, 1946-）所言，《職方外紀》所言並非以真確為旨，¹⁸⁹亦不可能與同稱“外紀”之《坤輿外紀》相提並論。當然，外紀本義，內容上本無所謂真實及神異之分，即上引典籍已充分說明此一點。然而，同為年代相若之來華耶穌會士，所撰相關著作同稱“外紀”，內容性質竟判若雲泥，確為異數。

結論之二，是筆者推測，《職方外紀》書題，對《四庫全書》於〈史部·地理類〉另立“外紀”一門，具莫大關聯；且“外紀”之兼“外國”與“非正紀”二義，亦為《四庫》編次而流行。因《職方外紀》之風行，尤其《天學初函》本之不斷翻刻（按：陳垣先生〈重刊《靈言蠹勺》序〉謂《天學初函》於明季流傳極廣）¹⁹⁰，《職方外紀》之“外紀”，漸漸並具“紀述外國事情”之義。此一義之轉，當然不可謂僅為《職方外紀》一書所致，當時整體對外國理解增加，自然亦為因素之一。明清之際，耶穌會士在華活動如日中天，而論外國事情（尤其“大西洋”），影響力最大，而又明題作“外紀”之書，只能以《職方外紀》為最大代表。是以四庫分類及《提要》中之“外紀”，乃受《職方外紀》影響最深。外紀之義，為當代外國人所誤會，乃因中國人先有模糊不清、模稜兩可之處；而此模糊不清、模稜兩可之處，乃充分反映於四庫分類及其《提要》當中。

《四庫提要》指“外紀”之為“外道”，已如上說。然指“外道”抑指“外國”，例文亦在游離之間。《四庫提要》卷六十八史部二十四〈地理類四〉之《職方外紀》五卷條云：

Feudatories。又謂“職方”屬夏官 (*hsia-kuan*)，掌修軍用地圖、配備邊防人員及信號系統等，遼、金、元時屬兵部（重新編制），明清時稱“職方清吏司”，為郎中 (*lang-chung*) 所管 (N-S DIV [Chou]-SUNG: Bureau of Operations, a top-echelon agency in the Ministry of War [*hsia-kuan* in N. Chou, *ping-pu* at other times] ... Responsible for maintenance of military maps, the manning of frontier fortifications and signal systems, etc. Functions performed by a differently organized Ministry of War [*ping-pu*] in Liao, Chin, and Yüan, then in Ming and Ch'ing by a *chih-fang ch'ing-li ssu*; MING-CH'ING: Bureau of Operations, one of 4 top-echelon Bureaus in the Ministry of War [*ping-pu*], with functions comparable to those of the earlier *chih-fang*, headed by a Director [*lang-chung*])。 “職方氏”條下言職方氏掌封建地區之地圖及納其貢物 (members of the Ministry of War [*hsia-kuan*] responsible for maintaining maps of feudatory regions and receiving tribute goods from them)。¹⁹⁴

今意大利人白佐良謂：

彼用何種出版之漢籍，以得悉中國邊界以外及進貢藩屬國之事？因管理藩屬國，責在職方。職方乃兵部代理，繪製軍用地圖及致力尋求藩屬國種種知識。¹⁹⁵

按白佐良雖知“職方”隸屬兵部 (Ministry of War)，及“管理藩屬國，責在職方”，卻未詳“職方員外郎，掌天下之地圖”，而非僅掌藩屬國之地圖，此於職方解中已然述及。又今意大利人梅歐金即翻譯《職方外紀》作“關於不向中國朝貢諸國之見聞” (Notizie sui Paesi Non-Tributari)、或直譯作“皇朝地理範圍以

外諸國之見聞”（La traduzione letterale del suo titolo è *Notizie sui paesi al di fuori dell'ambito del Geografo Imperale*），¹⁹⁶即以“外”當為“外國絕域”之顯證。

四庫館臣以“外紀”為“外國”，尚有一顯例：《四庫提要》卷七十一〈史部二十七·地理類四〉之《皇清職貢圖》九卷條云：

“考《南史》載梁武帝使裴子野撰《方國使圖》，廣述懷來之盛。自荒服之海表凡二十國〔按：語出《梁書·裴子野傳》：“是時西北徼外有白題及滑國。”據張星烺考證，當從丁謙（1843—1919）〈《隋書·夷貊傳》考證〉謂即白匈奴嚙嚙國〕。張彥遠《歷代名畫記》，載梁元帝有《職貢圖》〔按：張彥遠（9世紀）《歷代名畫記》卷七云：“元帝蕭繹，中品，字世誠，武帝第七子。初生便眇一目，聰慧俊朗，博涉技藝，天生擅書畫……任荊州刺史日，畫《蕃客入朝圖》，帝極稱善。又畫《職貢圖》並序，善畫外國來獻之事”¹⁹⁷〕。史繩祖《學齋佔畢》引李公麟云，元帝鎮荊州，作《職貢圖》，狀其形而識其土俗，凡三十國……然服伏讀御題長律，方以保泰承庥，殷殷咨儆，此景命所以重申，天聲所以益播也。自今以往，占風驗海而至者，當又不知其凡幾。珥筆之臣，且翹佇新圖之更續矣。”續案云：“此書與《西域圖志》，皆以紀盛德昭宣，無遠弗屆，為互古之所未有……職貢諸方，多古來聲教所未及，重譯所未通。入於外紀，所以著格被之遠，表聖化也。”¹⁹⁸

按謂“以紀盛德昭宣，無遠弗屆，為互古之所未有……職貢諸方，多古來聲教所未及，重譯所未通”，是合職、貢指稱管轄四夷。又“入於外紀，所以著格被之遠，表聖化也”，則毫無疑

問，四庫館臣指“外紀”之外為“外域”。

此外，外紀指外域紀事，亦見於四庫之編次中。上文言外紀所列諸書，尚有數種不言外國事，故可作外紀非必指外國紀事之證。然深思之，外紀之所列，大部分為外國事，亦不無令人產生誤解之地方，甚或質疑四庫編次者對外紀一詞之詮釋。更重要之一點，乃若隸屬“外紀”者，當含貶抑之意，則何嘗先有“正紀”，以記述外國之事？外紀之屬諸書，所言外國，不少實為當時關於當地絕無僅有之漢文著作，此《四庫》編者所必知。最後一點，若簡單認為，“外紀之外，一字兩義，語義相關，並不稀奇”，實非通論。語義相關，僅能於特定範圍內、或個別例子中，以顯其巧妙。《四庫全書》作編次分類，竟在類目上故意作“語義相關，取其巧妙”，如何可能？

清代史籍文集與世界地理

接論世界地理知識之引入，即《職方外紀》之影響。筆者先行界定下文內容：清代鴉片戰爭後，第二次西學東漸，新教傳入中國，新教教士亦傳入最新之地理知識，遠較明末清初時代者為詳。1815年8月5日伊始出版、米憐編輯之《察世俗每月統紀傳》(*Chinese Monthly Magazine*)，1833年8月1日廣州創刊之《東西洋考每月統紀傳》等，以定期揭載形式向中土知識分子引入世界新知，例如《察世俗每月統紀傳》即連載《全地萬國紀略》。他者包括郭實獵《古今萬國通鑒》、慕維廉《大英國志》、林樂知《四裔編年表》、謝衛樓《萬國通鑒》、李提摩太《泰西新史覽要》等，皆為顯例。¹⁹⁹然此一節不及於此。本書言耶穌會士，故僅及於與《職方外紀》直接相關之部分。

同為耶穌會士之南懷仁，撰《坤輿圖說》，因襲《職方外紀》而損益之；又撰《西方要記》，因襲《西學凡》而又損益之。²⁰⁰

此一點，非證成南氏受艾氏影響甚深，乃證成艾氏兩書極受中國知識界重視，故南氏必於傳教中不斷提及，於內容方面不斷補充及更新。

陸鴻基先生 1977 年博士論文關於《職方外紀》一章所撰結語中強調一點，即於耶穌會士在華活動如日中天之際，《職方外紀》之內容不受重視；然耶穌會士失勢後，其世界地理方獲中國知識界肯定，乃歷史弔詭云云（It is ironic that the Jesuits' image of the world was not accepted when they held a virtual monopoly of the intellectual communications between China and Europe, and when a general acceptance of that image would have furthered their cause; but that much of that image came to be taken seriously when the monopoly had been lost, and when whatever truth there was in that image had become largely antiquated and useless to its promoters and receivers）。²⁰¹《職方外紀》一書影響極大，且牽涉眾多方面，此一節固未能論述周全。今僅論當中頗具代表意義而罕有研究論及者。

論《職方外紀》之影響，可從“採納”或“蔑視”《職方外紀》之說兩方面考量。然此問題又非“非黑即白”，例如否定《外紀》者，亦廣採《外紀》之說。今姑以“肯定”及“否定”《職方外紀》為次以闡明之。

雖《四庫提要》斥《職方外紀》是處無多，因“以廣見聞”而得廁身《四庫全書》之列，可謂敬陪末席。然謂中土士大夫大賤視此書，欲必消滅邪教於未然，乃至焚燬之而不少惜，則恐非實情。若“聽其言而觀其行”，則《古今圖書集成》、《清朝文獻通考》乃至劉錦藻（1854—1929）等《清朝續文獻通考》等，皆多本《職方外紀》及《坤輿圖說》之論，已足證清初對此書之重視

及信任。當然，清初論泰西之事，除《職方外紀》外別無他書可本，是以參考《外紀》，不得不然；此固亦可為說。然若本無其事，根本不值一提。正如上文所言，世界地理乃中國知識界所重視者，故因襲《職方外紀》者，絕大部分不至援引關於各地風土殊俗等現象。陸先生已然指出，《古今圖書集成》及《清朝文獻通考》於當時不知名地方事情之資料，皆大量因襲《職方外紀》及《坤輿圖說》所成。²⁰²然具體例子為何，未嘗交代。

最先重視《職方外紀》之史著，當首推明末清初尤侗之著作。尤侗與修《明史》，並撰其〈外國傳〉部分。《粵雅堂叢書》第三集收入黃省曾（1490—1540）《西洋朝貢典錄》，伍崇曜（1810—1863）跋云：

（《西洋朝貢典錄》）雖視《明史》〈外國傳〉未得其半，然傳為尤西堂侗撰。西堂復有《外國竹枝詞》一卷。今以所記者核對是編，多有未經引用者。且專就一事而論，亦足以見前代招徠之術，固不僅為談海外者廣異聞已也。²⁰³

按胡玉緝（1859—1940）撰、王欣夫（？—1966）輯《四庫全書提要補正》卷二十三〈地理類存目〉之〈《西洋朝貢錄》三卷〉條“然其精華已採入正史，餘亦無他異聞也”下引此文，胡玉緝案：“此論足正《提要》之失。”²⁰⁴

康熙辛酉（1681）尤侗所撰《外國竹枝詞》（按：收入《尤太史西堂全集》三種）之〈序〉云：“予與修《明史》，既纂〈外國傳〉十卷，以其餘暇復譜為《竹枝詞》。”²⁰⁵〈外國傳〉卷四〈歐羅巴〉於後半部分即取《職方外紀》云：

“生子即釀酒，至娶婦用之年久愈美”及“一國有大學，一邑一鄉有小學……以天主經典為宗，字以二十三字

母互配而成。凡萬國語言、風雨鳥獸之聲，皆可寫出蓋隨音成字不以字命音也。”²⁰⁶

陳夢雷、蔣廷錫等編《古今圖書集成》中〈方輿彙編〉之〈坤輿典〉第三卷〈坤輿圖說〉介紹西歐諸國，內容幾全襲《職方外紀》而了無異說。²⁰⁷又〈坤輿典〉第三卷全錄南懷仁〈坤輿圖說總序〉：

坤輿圖說者，乃論全地相聯貫合之大端也。如地形、地震、山岳、海潮、海動、江河、人物、風俗，各方生產皆同學西士利瑪竇、艾儒略、高一志、熊三拔諸子通曉天地經緯者。昔經詳論其書如《空際格致》、《職方外紀》、《表度說》等，已行世久矣。今撮其簡略多加後賢之新論，以發明先賢所未發。²⁰⁸

又全錄艾儒略〈坤輿圖說序〉：

所願共戴天履地者，既幸宅是庭、饗是醯、觀是樂，因而溯流窮源，循末求本，言念創設萬有一大主宰，而喟然昭事之是惕，則卮言蒼萃，庶其不貽《說鈴》之誚乎。若曰異聞異見，姑以炫耀耳目，則儒略何人，而敢於學海名區，逞此技倆，是又與於玩物喪志之甚也。²⁰⁹

《古今圖書集成》因襲《職方外紀》之法，乃抄錄而無所置辯，此固然牽涉其書之體例問題。相對言之，張廷玉、齊召南（1703—1768）、嵇璜（1711—1794）、劉墉（1719—1804）等撰之《清朝文獻通考》卷二百九十七〈四裔考〉批評《職方外紀》之餘，卻多有援引而竄亂原文次序，似不欲明白告人者。〈四裔考〉云：

又其所自述彼國土物情政教，反有非中華所及者……而即彼所稱五洲之說，語涉誕誑，則諸如此類，亦疑為剿說衛言，故其說之太過者，不俱刊而不紀之。²¹⁰

考《通考》之〈四裔考〉六，於〈意達里亞〉部分，抄襲《職方外紀》文字不少，而巧加改易之跡，亦赫然可見。制度史書，多因襲前人文字，且初不以邊防四裔為重要部分，故張星烺嘗譏杜佑（735—812）於邊防四裔問題上用力不足。²¹¹又《清朝文獻通考》、魏源《海國圖志》、徐繼畲（1795—1873）《瀛環志略》等書之因襲《職方外紀》，早有學者提出，然《通考》中因襲形式，實有其特點。試舉一例：《清朝文獻通考》卷二百九十七〈四裔考〉六云：

意達里亞在歐邏巴州南境，其地周一萬五千里。三面環地中海，一面臨高山，土田饒沃，州郡繁多，其最大者凡六城，曰羅瑪，曰勿搦祭亞，曰彌朗，曰納波里，曰熱孛亞，曰福楞察羅瑪，城周一百五十里，地有大渠，曰地百里，由城外百里入於海。四方商船駢集於此。²¹²

考《職方外紀》卷二謂：

拂郎察東南為意大里亞，南北度數自三十八至四十六，東西度數自二十九至四十三，周圍一萬五千里。三面環地中海，一面臨高山，名“牙而白”又有亞伯尼諾山橫界於中。地產豐厚，物力十全，四遠之人輻輳於此。舊有一千一百六十六郡，其最大者曰羅瑪，古為總王之都，歐邏巴諸國皆臣服焉。城周一百五十里，地有大渠，名曰地百里，穿出城外八里，以入於海。四方商舶悉輸珍寶駢集此渠。自古名賢多出此地，曾建一大殿，園形寬

禮，稱為聖父神師，認為代天主教之君也，凡有大事莫決，必請命焉。其左右嘗簡列國才全德備，或即王侯至戚五六十人，分領教事。²¹⁶

尤為關要之一點，乃《清朝文獻通考》因襲《職方外紀》之〈意大里亞〉條後，竟倒過來抄《職方外紀》本列在前之〈歐邏巴總說〉：

每七日瞻禮一次，名曰彌撒，此日百工皆悉罷，通國往焉，聽掌教者講論經典，勸善戒惡，女婦即別居，以聽其婚娶，臨時議婚，不預聘 [按：《職方外紀》文作“女別居一處聽講，男女有別”]。通國皆一夫一婦，無二色者……²¹⁷

按“每七日瞻禮一次，名曰彌撒，此日百工皆悉罷，通國往焉，聽掌教者講論經典，勸善戒惡……”一句，見於《職方外紀》之〈歐邏巴總說〉後半部分，而“臨時議婚，不預聘”一句，則出於〈歐邏巴總說〉前半部分。最成問題者，在《職方外紀》文作“女別居一處聽講，男女有別”，所言者乃彌撒聽講之事，然《清朝文獻通考》將“女別居一處聽講”改作“女婦即別居，以聽其婚娶”，乃明顯曲解《職方外紀》“別居”文意，而忽然將句子連接《職方外紀》之前半部分“臨時議婚，不預聘”一句。其改亂原文，昭然若揭。雖其本意未必在掩其抄襲之跡（中國史書因襲舊文之例不少，如《漢書》之因襲《史記》。制度史《十通》之撰作，因襲尤多，殆為我國史學常識），然何必曲解文獻原文，而顛倒次序抄襲？另外，《清朝文獻通考》所抄，乃《職方外紀》之〈歐邏巴總說〉，卻併入《清朝文獻通考》之〈意達里亞〉條，故《職方外紀》之〈歐邏巴總說〉原文“此歐邏

納入之。然則地誠圓，亦非五大洲，即五大洲，亦不必如西洋人所說。地之圓不圓，與西洋人無涉，乃世人以地圓出西洋而驚駭之，今學者又以地圓出西洋而漫非之，無怪乎耶穌之徒，自以為奇特也。²²¹

日人稻葉岩吉著、但燾（1881-1970）譯訂《清朝全史》卷下三第七十三章〈對外思想之不變（創始總理衙門）〉云：

清朝開國之初，以迄康乾，西洋文化多所輸入，至是遂被排斥。試舉一例，艾儒略所著之《職方外紀》，南懷仁所著之《坤輿圖說》，皆足以啟發當時之中國人，使知世界之大勢，而中國人則等閑視之，不為精求也。其後至乾隆朝修《四庫全書提要》，一代碩學之紀曉嵐，竟等此書於東方朔之《十洲記》及郭景純注之《山海經》，不入於地理，而與古代小說同視，可為卑視西學之證。²²²

近人余嘉錫先生（1884-1955）《四庫提要辨證》卷八謂：

稻葉氏責紀氏卑視西學蓋是也，其實距今二百年前，以飽讀線裝書之人，而欲其重視西學，殆可謂之絕不可得。何獨責之紀氏。²²³

按揣摩稻葉氏之文氣，“其後至乾隆……一代碩學之紀曉嵐”，實非獨責紀氏，乃嗟歎曠世鴻儒如紀氏者，識見卓厲，不當如此而已。又余嘉錫先生續謂：

第稻葉謂《四庫全書》不入之地理，則《提要》正著錄於地理類外紀之屬，稻葉此言，可謂如盲人之道墨白。²²⁴

雖譏誚頗不留情面，然稻葉之不慎，亦未免過大。

否定《職方外紀》者，除撰文力斥《職》書為荒唐不可信

艾儒略《職方外紀》記述歐羅巴，於意大利部分尤詳，如數家珍。非但意於獨尊意大利，乃述其出身地，所知者自然較他國為多，無耳食之弊。又意大利為天主教羅馬教宗聖座之地，為耶穌會士之所宗。即此二因，足以解釋其翔實之由。

中國明清史籍中，言及外國者，大概必以意大利為先，此似非偶然。筆者以為，原因大抵有二：第一，因利瑪竇之影響力於中國甚鉅。當時中國知識界大抵不知有西班牙人沙勿略及意大利人范禮安，而撰《天主聖教實錄》之羅明堅、譯述多部耶教教義之王豐肅（後改名高一志）皆意大利人，故《明史》亦必撰一段指出高一志之尋變姓名，以示耶穌會士之欺詐行徑。復次，即受《明史》之〈意大利傳〉影響，而〈意大利傳〉不獨載意大利人，且包括其餘一眾歐洲國籍之耶穌會士。張維華（1902—？）因之而指斥其體例不純，²³⁰ 其實《明史》之〈意大利傳〉撰者又何嘗不知此理（〈意大利傳〉言及一眾耶穌會士，皆明言其國籍）。其冷待之意實昭然若揭。

中土學者一般以為，意大利即古代史籍所言之大秦國，故力言意大利“自古不通中國”之說為失考，致受耶教教士所欺。張維華先生《明史歐洲四國傳注釋》謂〈意大利傳〉言“自古不通中國”之說為“失考”，²³¹ 遂引丁謙之考證。丁謙《明史各外國傳地理考證》謂“意大利即古羅馬，漢魏以來所謂大秦者是也”²³²。按此論並非丁氏所首發。徐繼畲《瀛環志略》云：

漢初意大利之羅馬國創業垂統，疆土四辟，成泰西一統之勢。漢史[按：指《後漢書》]所謂大秦國也。²³³

夏燮《中西紀事》卷一云：

至桓帝延熹九年，大秦王安敦遣使自日南徼外獻象

牙、犀角、玳瑁，始乃一通焉。大西洋之名聞中國，濫觴於此。然不列王會之圖，遂闕職方之紀。²³⁴

劉錦藻《清朝續文獻通考》卷三百三十四〈四裔考四〉：

義大利為歐洲大國，古大秦也。²³⁵

按犁靛、大秦大概指羅馬帝國（今人多謂《魏書》及《諸蕃志》等所言大秦為敘利亞），考證已多，例如法國人伯希和、日人藤田豐八、張星烺先生《中西交通史料匯編》，近有劉增泉先生（1959—）《古代中國與羅馬之關係》等，今不贅引。²³⁶ 利瑪竇來華，謂大秦為如德亞地。《明史·拂菻傳》遂言：

朕為臣民推戴，即皇帝位，定有天下之號曰大明。建元洪武，於今四年矣。凡四夷諸邦，皆遣官告諭，惟爾拂菻，隔絕四海，未及報知。今遣爾國人之民捏古倫賈招往諭。朕雖未及古先哲王，俾萬方懷德然不可不使天下知朕平定四海之意，故茲詔告……萬曆時，西洋人利瑪竇至京師，言天主耶穌生於如德亞，蓋即古大秦國云。²³⁷

今人楊憲益先生（1915—2009）於其所撰《譯餘偶拾》一書謂：

過去夏德等漢學家因利瑪竇言如德亞為大秦國，遂以拂菻為敘利亞。其實敘利亞（Syria）或如德亞（Judca）本為東羅馬帝國的一部分，利氏所言，與吾人以拂菻為 Byzantium 的考證本不相衝突。²³⁸

《明史》卷三百二十六〈意大里亞傳〉不從《職方外紀》之說，卻又影響極大。因〈意大里亞傳〉專言耶穌會士，不啻為最早以漢文所撰之中國耶穌會史。張汝霖（1709—1769）《澳門紀略》下卷言利瑪竇萬曆九年始泛海九萬里抵廣州之香山澳，即

平情而論，《職方外紀》之矮化滿刺加，其私意甚顯；又絕口不言佛郎機之侵略，葡萄牙之殖民活動（遑論殖民罪惡）亦諱莫如深。準此，徒言中國士大夫趨於保守，反對西士之妄，實亦未為公允之言。

有學者以為，中土人不辨佛郎機之為葡萄牙，乃不讀《職方外紀》之故。《職方外紀》已言“拂郎察”。《職》書載“拂郎察”而無“佛郎機”。“佛郎機”（Parangi），本回回人指稱西方，後兼指西方銃砲。《職方外紀》卷二載：

以西把尼亞東北為拂郎察……其都城為巴理斯……
中古有一聖王名類思者，悉回回佔據如德亞地，初興兵伐之[按：即指第六次十字軍東征]，始製大銃，因其國在歐邏巴內，回回遂概稱西土人為拂郎機，而銃亦沿襲此名。是國之王，天主特賜寵異。自古迄今之主，皆賜一神，能以手撫一癰瘡，應乎而癒，至今其王每歲一日療人。²⁴⁷

當代耶穌會士巴克曼撰《羅拔圖·諾比利（1577－1656）傳》（*Roberto Nobili [1577-1656]: Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus*），言諾比利於印度傳教，注謂：“梵文 *phitanguin* 一字與波斯文 *farangī* 同指法蘭克地。”（*Das sanskritische Wort phitanguin [persisch farangī] hängt zusammen mit farang, womit das Land der Franken bezeichnet wurde.*）²⁴⁸ 中國典籍中，時而指稱葡萄牙，時而指稱法蘭西。“佛郎機”於《明史》有專傳，於其餘〈外國傳〉中亦屢見不鮮。葡萄牙人東來殖民，聲名狼藉，尤其於福建及廣東，與倭寇等合謀，無惡不作。嚴從簡（1559年進士）《殊域周咨錄》卷九載：

別有番國佛郎機者，前代不通中國，或云此喃勃利國

之更名也……爪哇之先鬼啖人肉，佛郎機國與相對，其人好食小兒，然惟國主得食，臣僚以下不能得也。²⁴⁹

南方蠻夷大抵寬柔乃其常性，百餘年來未有敢為盜寇者……佛郎機之所以不載於前世諸書者，固因其荒僻而或略，亦疾其不仁而痛絕耳！今附錄之，凡以為後事之鑒也。²⁵⁰

1557年，葡人佔領澳門一地，明中央政府鞭長莫及。然《明史》不知“佛郎機”即葡萄牙，是以謂滿刺加地近佛郎機。此問題，早有學者旁徵博引以深入論證，尤以張維華先生《明史歐洲四國傳注釋》及戴裔煊先生《明史佛郎機傳箋證》最負盛名。又論聲名狼藉，《明史》以前，以佛郎機、紅毛及倭寇三者為最。佛郎機與龜龍、黑虎齊名，合稱“三害”；後與中國交涉，改稱“滿都麗加”。此一點，與王豐肅改名高一志相似。又“佛郎機”之“名”及其“實”，即清中葉以降，中國士大夫之間，不辨者仍不在少數。謝清高（按：與樊守義 [1682-1753] 皆嘗出國以探《職》書所論之真偽）《海錄》謂“佛郎機又名佛蘭西，在呂宋北少西，疆域較呂宋尤大”，今人安京先生引小方壺本注謂指法蘭西，又引馮承鈞注“佛郎機，今法蘭西”；然謝氏原文明作“在呂宋北少西”²⁵¹，當如何解釋？則其所指屬葡萄牙抑法國，實難斷定。夏燮《中西紀事》卷一引《明史》，不徑襲“佛郎機”之名而改稱“佛郎西”。²⁵² 又加按語謂“澳夷即葡萄亞也，蓋請築非以備佛夷，實以自衛”。是以澳夷與佛夷判以為二。又云：“《明史》所記萬曆以後之事，多又與澳夷混者，由不知葡與佛之均為大西洋也。”²⁵³ 及至魏源《海國圖志》謂“比利時之南曰佛郎西；佛郎西之西南曰西班牙。西班牙之西臨大西洋海，曰

法蘭西，一曰弗郎西，即明之佛郎機也。自古不通中國……破呂宋、滿刺加，與紅毛中分美洛居，盡擅閩粵海上之利。初奉佛教，後奉天主教，故澳門市易為大西洋所據。其首居呂宋者，近與紅毛之英吉利爭雄，長而法蘭西亦稍弱焉。其服飾與大小西洋、呂宋略同，夷婦裝束亦頗與荷蘭諸國相類。²⁶⁰

荷蘭又名紅毛番，地近佛郎機。明萬曆間，常駕大艦泊香山澳求貢市，不果。已而入閩，據澎湖侵臺灣。²⁶¹

清代張樹聲編《敬懷堂洋務叢抄》載朱克敬（十九世紀）《柔遠新書》四卷。卷三載藍鼎元（1680—1733）《論南洋事宜書》云：

暹羅為南洋之最，極西則紅毛西洋矣。紅毛乃西土番統名。其中有英、圭、黎、干、絲、蠟、佛蘭西、荷蘭，大西洋、小西洋諸國，皆兇悍異常，其周堅固不畏颶風。炮火軍械精於中上[按：疑作“土”]，性情陰險叵測……天下海島諸番，惟紅毛西洋日本可慮耳。²⁶²

又藍鼎元《鹿洲初集》之〈粵彝論〉謂：

紅毛乃西島番總名，其中有荷蘭、佛蘭西、大西洋、小西洋、英圭黎、干絲蠟諸國，皆兇狡異常，到處窺覘，圖謀人國。²⁶³

按若此之例盡多，不能備引。《皇清職貢圖》乃奉敕所撰，陳倫炯與藍鼎元皆當時通曉外國事情之傑出代表，其知識顛倒若此，則自鄙以下，似更無可論。然而，以今衡古，徒“事後孔明”以盡譏諷之能事，實無多大意義。夏燮《中西紀事》卷一云：

迨正德間，佛郎機踞滿刺家之地，遣使臣請貢方物，

國總說》卷上云：“歐邏巴幅員不過亞細亞四分之一，亞非理駕三分之一。”²⁶⁹

《職方外紀》卷五云：

茲將中國列中央，則從大東洋至小東洋為東海。從小西洋至大西洋為西海，近墨瓦蠟尼加一帶為南海，近北極下為北海，而地中海附焉。天下之水盡於此。²⁷⁰

按“海”與“洋”之別，艾儒略無辨。究其實，艾氏並非嚴格循漢文訓詁方法以別“海”與“洋”，於此不必煞有介事，備引古書以衡其說。“西洋”一概念，中國元代已用。張燾（1287—1368）《島夷誌略》之〈序〉云：

西江汪君煥章，當冠年，嘗兩附舶東西洋，所過輒采錄其山川、風土、物產之詭異，居室、飲食、衣服之好尚，與夫貿易費用之所宜，非其親見不書，則信乎其可徵也。²⁷¹

《職方外紀》之先，西洋一詞因鄭和下西洋而風行於世，其後鞏珍《西洋番國志》、黃省曾《西洋朝貢典錄》、張燮《東西洋考》三書，皆論西洋之犖犖大者。固然，概括言之，即如《東西洋考》所指，小西洋指文萊以西以迄非洲東岸，即印度洋一帶；大西洋則指繞過非洲好望角以及非洲西岸，並上溯歐洲以西。則小西洋與大西洋，乃距離之相對而言。然耶穌會士東來，介紹“文藝復興之世界地理”（Renaissance geography），於中土衍生“大西洋”、“小西洋”等地理新概念，卻又解釋無定（參下文）。因技術條件之種種限制，一般人無由證知，若西士或著名學者撰書，所言之概念無定，糾結滋多，影響極大；耶穌會士如艾氏及南氏之言，對清初康雍乾三世之中國學者世界觀，具決

其徒來遊中國，多傳道之人，非修貢也。萬曆中，有大西洋人利瑪竇獻天主像、自鳴鐘、鐵琴、地球等器，皆巧異。利瑪竇本佛郎機人，其王豐肅原名巴里狼雷，先年同黨，詐行天主教于呂宋間。奪之，改號大西洋云……陳新甲至東閣言西洋炮有無間大將軍名號。²⁷⁵

按此謂利子乃佛郎機人，其謬自顯，不必論。謂“利瑪竇本佛郎機人，其王豐肅原名巴里狼雷，先年同黨，詐行天主教于呂宋間。奪之，改號大西洋云”，即誤以利瑪竇所事之國王，名“豐肅”，故有改國號之權力。

筆者意於指出，明季崇禎年間（1628—1644），先以大西洋指稱一國；入清以後，尤其《明史》成書後，以大西洋或西洋泛指一地域之觀念者，方始流行，及後則專指今歐美之間之大西洋（Atlantic Ocean）。例如清季張蔭桓（1837—1900）《三洲日記》卷一論航海時差：“若不重一日，則到岸之日與中朝駐歐各國使署之歷不符，然則我中國人之重日，當在由美至歐之大西洋，不當在太平洋明矣。”²⁷⁶《職方外紀》未嘗言“西洋”或“大西洋”為一國。卷二〈法蘭得斯〉條：“西洋布最輕細者皆出此地。”²⁷⁷同為耶穌會士之南懷仁撰〈坤輿圖說總序〉云“若歐邏巴者，南至地中海，北至青地及冰海，東至大乃河墨阿的湖大海，西至大西洋”、“小西洋若亞墨利加者全為四海所圍”，²⁷⁸則小西洋又指亞墨利加沿海。陳倫炯《海國聞見錄》之〈小西洋記〉條：

小西洋居於丙午丁未方從從麻喇甲、暹羅繞西沿山而至於白頭番國人。²⁷⁹

按紅毛等國，居於西北辛戌乾方，而烏鬼自坤申而繞極西，至庚酉方，皆烏鬼族類之國。總而名之，曰大西

洋……此所以地面正四方於適均之處未均，而又補之也。是以西洋人誌四方洋名：以東南缺處之海洋為小東洋，與戈什嗒少西之小西洋相對；以日本之洋為大東洋，與紅毛大西洋相對。²⁸⁰

葡萄牙者，澳門之祖家也……是班呀者，呂宋之祖家也……黃旗者，均係紅毛種類……普魯社，係俄羅斯種類也……吝因者，西北海之國，亦係紅毛種類……自吝而南，至烏鬼諸國，皆為大西洋。²⁸¹

夏燮《中西紀事》卷一云：

明時，大西洋強盛之國，首推佛郎西。時南洋之地有滿喇者，即今之馬六甲，佛人方欲開通市埠遂奪而踞之，自始東行入中國，遍歷澳門、粵東之地。²⁸²

西人測天之學，源於希臘。羅馬既得其地，遂訪求其推步之師，令國中人就而討論之。故後世之言天學者，多推大西洋人，而大西洋必首推意大利亞也。²⁸³

清代董誥、傅恆等撰《皇清職貢圖》卷一云：

大西洋，明永樂間有古里、瑣里、忽魯謨斯凡數十國，來朝貢多不復至。萬曆中，西洋人利瑪竇航海來中國，自稱意大利亞國人。本朝康熙六年通朝；雍正三年，意大利亞教化王來貢；五年，博爾都噶爾亞國來貢，乾隆十八年復來。其人奉天主教，善行賈多富厚……俗重女輕男相悅為婚有香山縣之澳門者統以夷目歲輸地租。²⁸⁴

按永樂間未有“大西洋”，此其一。又將“大西洋”與“古里、瑣里、忽魯謨斯凡數十國”相提並論；“西洋”一詞早見於《明

太祖實錄》及《明太宗實錄》。《明太宗實錄》永樂三年（1405）三月癸亥：“賜女直、把刺答、琉球、西洋、暹羅使臣三吾良疊等宴於會同館。”²⁸⁵張維華先生《明史歐洲四國傳注釋》謂：“此所言之西洋，疑為對西南海洋之泛稱，非專指一國而言。”²⁸⁶按此“西洋”指一國、抑指一地域泛稱，頗難斷定。從行文而論，此西洋與其餘諸國並舉，此指一國。且西洋指稱一國，上引《明神宗實錄》亦言（將西洋國與西洋瑣里國並舉）。筆者推測，中土嘗以西洋指稱一國，故以大西洋指稱一國，亦甚為可能。

《皇清職貢圖》又云：“小西洋去中土萬里，屬於大西洋，遺夷目守之，衣冠狀貌，與大西洋略同。”²⁸⁷按謂“小西洋”屬於“大西洋”，其謬甚顯，固不必論；然既謂“屬於”，而“小西洋”本不專指一國，則此言“大西洋”者，亦必不專言一國。是後期（尤其入清後）以西洋與大西洋泛指地域之一證。

關於“西洋”之另一問題，是所謂“西洋瑣里”及“西洋古里”。張維華先生謂西洋瑣里國與瑣里國當為一國。其最堅強理據，乃明太祖洪武五年（1372）正月壬子《實錄》（按：《明太祖實錄》卷七十一）前稱“瑣里”，後稱“西洋瑣里”，因謂“竊疑《會典》所載西洋瑣里、瑣里為一地之誤，時人不諳海外情勢，遂析為二耳”。又引嚴從簡《殊域周咨錄》質疑二者為同一國；引沈德符（1578—1642）《萬曆野獲編》僅言“瑣里而無西洋瑣里”，以為旁證。²⁸⁸

按申時行（1535—1614）等修《萬曆重修本明會典》卷一百零五及卷一百一十一（“西洋瑣里國：國濱海。近瑣里，視瑣里差大。洪武三年，其國王別里提遣使奉金葉表貢方物，永樂元年復遣使朝貢……瑣里國：西海中小國，洪武五年，其國王卜納的遣使奉金葉表貢方物並圖其地山川以獻……”²⁸⁹）、鄭曉《吾

學編·皇明四夷考》²⁹⁰、陳仁錫（1581—1636）《皇明世法錄》、尤侗《明史》之〈外國傳〉、陳組綬《皇明職方地圖》，皆專言外夷制度者，乃析“瑣里”及“西洋瑣里”為二國，其可信性實較《實錄》太祖一言、《殊域周咨錄》、《萬曆野獲編》為大。又尤侗《外國竹枝詞》之〈西洋瑣里·瑣里〉條云：“西洋十六國誰何，瑣里偏攜方物多，又有輿圖小瑣里，欲將紅撒鬪兜羅。”又云：“永樂中，十六國遣使千二百人入貢；瑣里貢物獨盛，小瑣里并圖上（其）土地山川（按：《皇明世法錄》卷八十二等史書有“其”字；²⁹¹ 陳組綬《皇明職方地圖》作“洪武九年，十納的奉表朝貢，并圖土地山川以獻”²⁹²），瑣里貢兜羅棉被，小瑣里貢紅撒哈刺諸異布。”²⁹³《明史》卷二百十四〈外國傳七〉述此二國事，增益成三百餘言之多。²⁹⁴

筆者以為，若“西洋瑣里”與“瑣里”本為一地，不過偶冠“西洋”一詞於其國名之上，則一眾中國知識界不可能不疑，即如張維華先生書之所疑者；乃各書皆言西洋瑣里與瑣里極近，一差大、一差小；又貢物細節，資料俱備，原原本本，皆能道其委曲，實非向壁之言。又張維華先生以“西洋古里”又稱“古里”作論據（例如《明一統志》云“西洋古里出西洋布”等），謂冠西洋一詞於國名上亦有其例。若果真若此，則何以史書從不析“古里”與“西洋古里”為二國，並進而言其納貢之不同？以明代“職貢”制度，外夷對中土最關鍵者，乃其稱藩入貢問題；貢物之不一，乃分辨各國特徵不同之決定性因素之一。史家既知冠西洋二字於國名上不乏其例，卻仍執意區別“物產大類”之西洋瑣里及瑣里，則知當時此二國之微別，當有其本。筆者以為，似仍析為二國為優。

當然，上文已言，明清典籍於外國問題上多有矛盾或含混不

清之說，不可能遽下定論。以上論證，僅從個別文本中尋求當時作者之理解而已。

西方天文學之引入及曆法改革

十六、十七世紀西方天文學

美國漢學家史景遷《利瑪竇記憶之宮殿》（*The memory palace of Matteo Ricci*）指出，摒棄數學研究乃中世紀聖多馬斯·阿奎那之所為（The central role of mathematician in the thinking of the catholic church had been spelled out by Thomas Aquinas in the thirteenth century）；²⁹⁵ 並謂耶穌會士克拉維烏斯（丁先生）提倡以數學方法研究科學，此與當時耶穌會士所持觀點大異。²⁹⁶ 今意大利人盧赤達則以為，克拉維烏斯對調和亞里士多德與實證數學甚感困難：

克拉維烏斯亦直觀察覺此矛盾，即明確表明其立場，評論自然哲學與科學理性不可調和之處，目的乃於信仰國度與天文世界建立新之和諧……由此可知，對耶穌會士而言，科學[此處言天文]全新道路上發展，卻須確保不與真理頡頏，且另一廂篤信神學者，亦放下本體論及形而上學之成見，即其從前所支持者。²⁹⁷

1587年，伽利略遊歷羅馬，首次與丁先生見面。及後將其於比薩（Pisa）所作哲學研究束之高閣，改業專研數學，著《關於固體重中心定理》（*Theoremata circa centrum gravitates solidorum*）及《儀器發明之等比》（*De proportione instrumento a se invento*）、《天文信息》（*Sidereus Nuncius* [1610]）（日譯作“星界の報告”）。按伽利略1610年1月7日以望遠鏡發現木星三顆衛星，其後再發現一顆，遂名伽利略衛星。此報告於同年3月

發表，即《天文信息》）及《太陽黑子內部之示意圖、其偶有性及其歷史》（*Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti comprese in tre lettere scritte all'illvstrissimo signor Marco Velseri ... Si aggiungono nel fine le lettere, e disquisizioni del finto Apelle [Christopher Scheiner]*）。其後伽利略所推動數學物理，成就斐然，與其認識丁先生不無關係。華拉斯結論中，強調雖伽利略與耶穌會之關係不算密切，然其聯繫之意義重大。²⁹⁸ 伽利略兩度遭教廷審判，即 1616 年及 1630 年。1630 年宣告罪成；以迄 1992 年，方得教宗保祿二世平反。《北堂書目》有收錄伽利略著作（*Opere di Galileo Galilei Linceo nobile Fiorentino*, NN. 3280-3284）。此刊之珍貴，乃在其中部分未嘗付梓。提要謂：“此新版，糅合種種著作，而同一作者（即伽利略）之文章數種，未嘗增訂刊行。”（*In questa nuoua editione insieme raccolte, e di varij Trattati dell' istesso Auctore non più stampati accresciute.*）²⁹⁹ 另一種（N. 3282），乃竭力對抗誣陷，為伽利略辯護（*Difesa di Galilei nobile Fiorentio, Contro alle Calunnie & impostare di Baldessar Capra Milanese*）。³⁰⁰

1616 年，教廷審理伽利略，乃近代科學史著名大事。十九世紀著名天文學家沃爾夫於其名著《德國科學史》（*Geschichte der Wissenschaften in Deutschland*）第十六卷《天文學史》（*Geschichte der Ästronomie*）第五章“哥白尼世界體系”（*Das Copernicanische Weltsystem*）言及“伽利略大審判”（*Die Beurtheilung*），謂“伽利略不安居於比薩，不聽維也納朋友之忠告……乃於 1611 年春，承數位紅衣主教之邀，於羅馬論其發現”（*Statt in dem für ihn sichern Padua zu bleiben, folgte leider Galilei, ohne die Warnungen seiner venetianischen Freunden zu*

beachten ... sondern im Frühjahr 1611 auch der Einladung mehrerer Cardinäle ihnen in Rom seine Entdeckungen zu zeugen), “即使其發現能折服其論敵克拉維烏斯及紅衣主教比拉民，乃得於科學研究範圍大獲全勝，卻必正如其好友保洛所預言，激起一眾蒙昧主義者之反響” (wenn es ihm auch in Rom gelang seine ehrlichen Gegner, wie z. B. Clavius und den Cardinal Bellarmine, von der Richtigkeit seiner Entdeckungen zu überzeugen und überhaupt auf wissenschaftlichem Gebiete einen vollständigen Sieg zu erlangen, so wurden gerade dadurch, genau wie es ihm sein Freund Paolo prophezeit hatte, die Dunkelmänner veranlasst)。³⁰¹ 今檢意大利人帕伽諾及路啟安尼所校訂《伽利略案訴訟諸文件》(*I documenti del processo di Galileo Galilei*) 所載，略言當中經過，及湯若望與此背景之關係。

1616年3月教皇法令曰：

教諭：……此外，上文所言聖部得知那不達哥斯之荒謬理論，違忤所有聖教文字。稱地球能動而太陽不動，如哥白尼《天體運行論》，與第雅谷詮釋《約伯記》中所教者，皆已公開並廣泛傳播，接受（此理論）者甚眾。今可考見者，如已出版聖衣會神甫之一些信札，其題作《聖衣會保祿·安東尼奧·弗斯卡利尼神甫之信札，關於不達哥斯及哥白尼之地動說及太陽靜止，及不達哥斯世界新體系，1615年那波利 Lazzaro Scorrigio 出版》[按：拉丁文舊書於書題中，往往包括作者、出版社、出版日期等資料]，其理論上文已及，即試圖展示太陽乃不動之世界中心，地球隨之繞行，稱並無違背聖書所言云云。因此，此種謬論危害教會所倡導之真理，不可任其散播以蠱惑人心。必須

其論說大抵定理皆從天文觀測所得，吸納種種不同因素，例如承認星體移動等（Welcher von verschiedenen, so wol zur Doctrina sphaerica als zur Bewegung der Cometen und zu den Observationibus astronomicis gehörigen Materien, einen ausführlichen Unterricht erhielten）。³¹⁶

《崇禎曆書》及《西洋新法曆書》之編修

當代耶穌會士裴化行將《崇禎曆書》及《西洋新法曆書》譯稱《天文學百科》（*L'encyclopédie astronomique*），雖似不倫，卻意於強調，此作實乃合多人精力所成（par une simplicité un peu arbitraire, nous l'appelons “*L'Encyclopédie astronomique* du P. Schall”，tout en essayant de préciser ce qui revient à chaque collaborateur dans l'oeuvre commune）。³¹⁷ 於此先行指出，湯氏譯介西方天文學於中國後，中國固有之天文知識亦始於西方世界流播。此仰賴同為法國人宋君榮及白利之功。德意志耶穌會士曼頓克於湯若望所撰《中國傳教史》德譯本 *Geschichte der chinesische Missions unter der Leitung des Pater Johann Adam Schall, Priester aus der Gesellschaft Jesu* 注釋謂：“與此相關者，可參白利《現代天文學史》，此乃一部極有用之書，三卷。此書尤其論述中國天文學。”（Ein in Beziehung hierher sehr brauchbares Buch wäre auch Bailli, *Histoire de l'astronomie moderne* [Paris 1799] in drei Bänden. In diesem Buche wird besonders auch von chinesisches Astronomie gehandelt.）³¹⁸ 今考白利亦撰《古代天文學史》（*Histoire de l'astronomie ancienne, depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'école d'Alexandrie*），1781年第二版刊行於巴黎。瓦倫撰書，謂賡續其作 *Histoire de l'astronomie depuis 1781 jusqu'à 1811: pour servir de suite à l'histoire de l'astronomie de Bailly*，1810年於巴黎

《崇禎曆書》之作，非始於湯若望，德意志耶穌會士鄧玉函早已發端草撰。然鄧玉函於崇禎三年（1630）英年早逝。裴化行指出，鄧玉函嘗與開普勒通信。此信1630年始印行，宋君榮未及見之；即研究鄧玉函之專家伽布列里亦不知悉。手稿藏法國巴黎國家圖書館（Les bibliographies modernes, mieux informés que Le Père Gaubil, savaient que la lettre du Père Terrentius [ou Schreck] et la réponse de Kleper avaient été imprimées dès 1630, mais Monsieur Gabrieli [aidé du professeur Caspar éditeur de la *Kleper Ausgabe*] ne connaissait [le 17 mai 1936] de ce livret rarissime qu'un exemplaire à la Biblioteca Angelica de Rome et une copie manuscrite [du 18 mai 1631] à la Bibliothèque Nationale de Paris）。³²²

徐光啟徵羅雅谷至京師（按：羅雅谷本偕高一志傳教山西），與湯若望等共修曆法。³²³ 徐光啟奏疏謂“今其同伴（按：“其”指利瑪竇）龍華民、鄧玉函二臣，見居賜寺，必得其書其法，方可以較正訛謬，增補闕略”³²⁴。1638年，羅雅谷亦逝，修曆責任悉歸湯氏一人。陳夢雷等編、蔣廷錫等重輯《古今圖書集成》之〈曆象匯編〉中〈曆法典〉卷五十〈曆法總部〉引《明紀事本末》，謂：

萬曆四十一年，南京太僕寺少卿李之藻上西洋曆法……伏見大西洋國歸化陪臣龐迪我、龍化民〔按：當作“龍華民”〕、熊三拔、陽瑪諾等諸人，慕義遠來，讀書談道，俱以穎異之資，洞知曆算之學，攜有彼國書籍極多……其言天文曆數，有我中國昔賢所未及道者。³²⁵

《四庫提要》卷一百零六〈子部十六·天文算法類〉著錄《新法算書》一百卷謂：

明大學士徐光啟、太僕少卿李之藻、光祿卿李天經及西洋人龍華民、鄭玉甬、羅雅谷、湯若望等所修西洋新曆也。³²⁶

《崇禎曆書》嘗五次進呈。費賴之書馮承鈞譯本云：

玉函所修新曆，1634年完成。凡一百卷。題曰《崇禎曆書》。康熙時改名《西洋曆法新書》。其書凡十一部，曰法原、曰法數、曰法算、曰法器、曰會通。謂之基本五目，曰日躔、曰恆星、曰月離、曰日月交會，謂之節次六目。書末附曆法西傳新法表異二種，則湯若望入清後所作而附刻以行。哥白尼、第谷、克普萊、諸氏及其發現，亦附見焉。《四庫全書總目》改題曰《新法算書》，而以屬徐光啟、李之藻、李天經、龍華民、鄧玉函、羅雅谷、湯若望等。阮元《疇人傳》以屬湯若望，其實諸人皆與其事也。³²⁷

按《西洋曆法新書》當作《西洋新法曆書》。晚清偉烈亞力所撰《中國典籍注釋》(*Notes on Chinese literature*)，作《西洋歷法新書》，此為費氏之所本；丁福保(1874-1952)、周云青編《四部總錄天文編》補遺，載王重民先生《善本書籍經眼錄》，謂“《西洋曆法新書》即《崇禎曆書》”，然則是果有其本？³²⁸

《西洋新法曆書》所收奏疏，不少為徐光啟所書，內容雷同或差近者頗多，所言者大抵為天文工作之經費問題；雖指出引入新法之急迫，卻仍強調中國《尚書·堯典》“敬授民時”之優良傳統。因歲差問題及不同地點觀測所得數據之相違，遂知重新觀測之必要，不得拘泥於傳統舊說。

凡此皆于舊曆則遠，于天行則合，豈得舍天弗從而從舊乎。³²⁹

宋儒言天，必有一定之數。今失傳矣。夫古之曆法，非不自謂已定。久而又復不合，則豈有一定可拘哉？臣所聞者，天行有行數而無齊數也。有齊數者，夏至日長，冬至日短，終古不易；不齊者如長極漸短，短極漸長，終歲之間，無一短似。歲法如此，他法皆然。³³⁰

蓋曆自漢迄元一千三百五十年凡六十八改，而後有授時之法，是皆從粗入精，先迷後得。謂古法良是，後來失傳誤改者，皆謬論也。³³¹

湯若望《回憶錄》屢言修曆之必要，及引入西法之重要。湯若望云：

因 1644 年 9 月日蝕將臨，余勸說通報全國，迄今愚昧襲用舊曆所言日蝕或月蝕 [按：裴化行本法譯 *jusqu'alors selon l'usage de l'ancienne règle, les eclipse ...* 一句，拉丁文 *more*（愚昧）一字未譯出]，皆僅從北京地平線上計算。此預報達於全國各省，當可見於時間及其體積大小皆大謬不然。³³²

後學南懷仁於《曆法不得已辨·自序》中，謂：

大抵天文之學，世代愈久，其講求愈精。古來創製曆法者，其聰明百倍於今人，其艱難亦百倍於今日。然一時之窺測，未能盡備也。越數百年數千年，代有其人，周詳考究，而其法愈精，其學愈驗。³³³

《崇禎曆書》引入西洋曆法之特點：第一，注重觀測，及其所賴之儀器。〈五緯表首卷〉謂：

近年西土，有數度名家，造為窺甯遠鏡，能視遠如

近，視小如大，其理甚微，其用甚大。具有本論。³³⁴

儀器包括渾天儀（《曆書》謂“今論測器，惟渾儀為最”）³³⁵、日晷（《曆書》謂“曆學之廣大，即日晷可徵也”）³³⁶、望遠鏡（撰作專文《遠鏡說》）等。

德禮賢《伽利略在中國》（*Galileo in China*）指出，《新法曆引》及《新法表異》偶有互文，其中一點，即描述科學儀器，例如望遠鏡（Probably towards 1634 Father Schall published two books in Chinese: *Introduction to the European Calendar, and Divergences of European Astronomy from Chinese Astronomy*. In both these publications he had occasion to describe scientific instruments）。³³⁷ 又徐光啟述星晷儀之用法頗詳。

第二，乃活用算學之於天文學，即幾何及三角原理以求距離，此上文論西方天文學革命中已及：

七政差訛，乃始決議改修。所謂改修者，皆關推算，非鋪註也。二十年來，著成《新法曆書》百十餘卷，皆天行理數之學，創法者之所指授，受法者之所講求，皆推算，非鋪註也。³³⁸

其後，游藝（？-1749）《天經或問後集》謂：

湯若望修改曆法成為《崇禎曆書》，曰曆法有法有用。法者測各重天之運行體勢，以審諸曜出入隱顯，以求本行軌道以定準則也。何者？取本法測定之分數，隨方隨時，以推步日月五星次舍、衝照、交食、凌犯、順逆等情也。³³⁹

第三，大量設計圖表作解說，除幾何圖表外，更有交食圖表，等等。然製表之餘，皆配以解說，此所謂“指”之義：

日躔月離二書，皆有曆指及表。曆指以明其理，表以著其數；五緯如之。然不明其用，則算者無從下手。故著為諸說，且列諸式，以詳論夫諸表之元。³⁴⁰

以上數點，徐光啟未薦湯若望前，於奏疏中強調引入西法之文字中皆已表明，例如於曆法修正十事中，即言測驗日月、列宿及五星經緯行度等，並有度數旁通十事；而仰賴儀器之助，則有“急用儀象十事”，建議造七政象限大儀、列宿紀限大儀、交食儀，等等，早見於崇禎二年（1639）七月二十六日〈條議曆法修正歲差疏〉。³⁴¹

《崇禎曆書》中，屢引托勒密（《曆書》音譯作“古多祿某”）、哥白尼（《曆書》音譯作“歌白泥”）、第谷（《曆書》音譯作“弟谷”）、伽利略（《曆書》音譯作“加利勒阿”）等西方天文學家學說。³⁴²茲舉數例以見其凡：

南天歲差一天，共為十一重天（附注此歌白泥所定也。近弟谷以來，不復用之）。³⁴³

古圖中心為諸天及地球之心……新圖則地球居中，其心為日月恆星三天之心。³⁴⁴

歌白泥法。星之行，亦成一均圈，而不失為正論。³⁴⁵

谷白尼定木星天最高。³⁴⁶

地在天之中，常靜不動，與天相較，不啻稊米之于喬嶽也。其形渾圓，古謂方者，益指其德耳。³⁴⁷

按最後一句不欲直斥古說乖謬，反稱許之，可見《曆書》中措詞之謹慎。今觀湯若望所撰〈民曆鋪註解惑〉，未指出鋪註當中舛誤，卻先論習俗流行之需要及其所以然，儼然稱許我國古聖人

“神道設教”之意，皆可謂適應政策之表徵則一。

《曆書》所取者乃渾天說，可無庸疑。〈曆法西傳〉一文，簡述西方天文學史，當中哥白尼名字屢見不鮮，羅雅谷〈五緯曆指〉每每引述哥白尼之天文學理論，³⁴⁸卻竟尋不出日心說之吉光片羽，僅設圖謂“第谷及歌白泥總法，以太陽為五緯行之心”³⁴⁹。然此不過設圖而已；五緯所指，地球不在其中，下文更言太陽運行。《四庫提要》謂：

《新法算書》言五星古圖以地為中心，新圖以日為心，然第谷推步均數惟火星以日為心，若以地為心立算，其得數與之同。知第谷乃虛立巧算之法，而五星本天，實皆以地為心。³⁵⁰

此可謂確論。是湯、羅皆不言日心說。及於乾隆年間（1736—1796），法國傳教士蔣友仁手繪《坤輿全圖》，方首次引進地球橢圓及哥白尼日心說之概念。明清之際，西方傳教士所傳入之科學技術，輒為後世所稱，然論者提出異議，謂其引進之科學並不為當時西方之最新成就，即此哥白尼日心說，已為顯例。今人陳遵媯先生（1901—1991）《中國天文學史》謂：

明末來華的耶穌會士雖然已把有關哥白尼體系和開普勒行星運動三大定律的書籍都帶到了中國，但始終隱瞞，不予介紹。³⁵¹

朱維鈞先生《利瑪竇中文著譯集》之〈序言〉稱：

前半個世紀國內曾有若干論者，從科學哲學角度批判利瑪竇，介紹的西學，認為他在華關於那時代歐洲科學的理論和實踐的翻譯傳授，多屬歐洲的過時貨色，而對哥白

尼到加俐略的最新成就秘而不宣。³⁵²

按秘而不宣之說，《四庫提要》已言：其著錄《御定曆象考成》四十二卷謂：

國朝聲教覃敷，極西諸國，皆累譯而至，其術愈推愈精，又與崇禎算書圖表不合，而作《新法算書》時，歐邏巴人自避其學，立說復深隱不可解……³⁵³

上文已及，關於日心說之訴訟，乃當時世界大事；退一步論，亦當算天主教之大事，湯、羅不可能不知。然筆者並不認為，此出於湯若望之私心。此觀其一生行事，可為一證。加之當時日心說未成定論，尤其公教尚待此為異端。姑不論湯若望對日心說態度為何，身為耶穌會士，不可能公然與公教於理念上南轅北轍。此與基歇爾之例相似。德國人可蘭尼謂：

基歇爾於是著中對哥白尼之新世界觀甚感矛盾，陷兩難之境。日心假說分明與基歇爾之反亞里士多德之宇宙觀遠為相合……然基歇爾必須謹慎，不可違反教會學說……故哥白尼代表著作《天體運行論》1543年至1616年被列入禁書名單之中。為免遭查禁銷毀，基歇爾將著作改編成對話形式；以比喻曲筆，描述如虛構想像之太空漫遊。³⁵⁴

耶穌會士常遭責難，謂其所携往中國者，乃陳舊過時之中世紀世界觀及落後之計算方法。此責難實不公允。第一，日心說之世界觀於天文學界及科學界絕對未得公認。且伽利略剛遭批判；易言之，傳教士亦遭嚴禁教授日心說之世界模型。³⁵⁵

另一問題，可觀湯氏除不得違逆天主教外，學術研究上亦頗見篤實。十六世紀或以前之西方，無論統治階層或知識分子，皆基本以《通俗拉丁文聖經》（*Biblia Sacra Vulgata*）所言為依據，認為世界創始於公元前 4004 年，大洪水發生在公元前 2348 年：

教會有識之士經長時間努力，從尤西比烏斯到大主教鄂沙……最優秀研究《聖經》學說之學人，絕大部分得出結論，謂創造世界之日期，大概在公元前四千年。及至十七世紀，當時最權威之希伯來學學者、劍橋大學校長賴夫特博士於其大著中，經深入及徹底對聖經經文之研究，證實天地、圓心圓周、雨雲、及至人類，皆同時為三位一體所創造，時為公元前 4004 年 10 月 23 日早上九時。³⁵⁶

然耶穌會士來華，得悉中國歷史，發現極其乖謬之現象，即中國歷史源遠流長，而上古時代伏羲氏，竟生於大洪水以前。易言之，中國歷史與《聖經》所載，在世界創始年代上，出現嚴重矛盾。而此矛盾直接攻擊西方信仰、即懷疑《聖經》所載之史實是否真確。耶穌會士衛匡國撰《中國上古史》（*Sinicae historiae decas prima: res à gentis origine ad Christum natum in extrema Asia, sive mango Sinarum imperio gestas complexa*）將中國歷史紀年之情況，翻成拉丁文，於西方流傳，震撼西方宗教界及學術界。³⁵⁷有關此問題，吳莉葦（1975—）博士論文《當諾亞方舟遭遇伏羲神農》有詳細分析。

湯若望如何看待此問題？關於人類被創造之時間，《通俗拉丁文聖經》認為上帝創造人類約在公元前 4000 年，而希臘文《七十子譯本》（*Septuagint*）則謂亞當被創造於公元前 5199 年。魏特《湯若望傳》謂：

湯氏認為中國之年代計算可靠，及從堯六十甲子周期迄今未有中斷過之世系，古代中國人觀測之準確。³⁵⁸

今人可蘭尼指出：

“神學家試從舊約計算出世界年齡，然未獲準確數據，故算出結果不一。據《通俗拉丁文聖經》，世界創始於大約公元前4000年至公元前4400年，而洪水應於公元前1656年後發生。然湯若望已然注意，若依《通俗拉丁文聖經》所言之年代，中國紀年，尤其包括無疑發生於大洪水之前關於天文現象之記錄，伏羲於公元前2957年，中國出現無間斷之六十甲子循環，與模糊之《舊約》相比，顯然遠為可信。要將聖經與中國年代學相合、而避免矛盾，在華傳教士寧遵從《七十子譯本》所記，公元前5199年創世，而廢棄《通俗拉丁文聖經》不用。³⁵⁹

1634年9月，湯氏提交一篇文章於中國副省會長傅汎際及羅馬耶穌總會，論關於中國時間計算法問題。湯氏指出，中國時間計算乃以大洪水之後一段長時間為前提。又湯氏所言大洪水後一段長時期，即根據《七十子譯本》所得。最後，羅馬方面同意湯氏之推算，湯氏之推算即成定論，嗣後不復變更。

雖湯氏未致於批評聖教，卻因信奉中國年代問題，不取《通俗拉丁文聖經》，於耶教徒而言，亦可稱豪傑之士。

本文屢言策略之先於耶教教理。此不僅見於佈教形式之選取，亦最終見於歷史真實，即中土皇帝及知識分子之買櫝還珠。意大利耶穌會士羅雅谷《哀矜行詮》自敘謂：

庚午下，予僑居中州，忽玄扈徐先生以修曆薦，奉命徵取入朝陛見。後孜孜測驗不休，日月七政等書，次第翻

“心”。費賴之書原文注釋中引 1766 年 9 月 24 日劉松齡神甫以拉丁文書曰，“天文學及任何有關數理科學最獨一無二、意義重大、及恆常必需”（*Astronomia et quidquid est scientiarum mathematicarum est unice et maxime, eritque simper necessaria*）。費氏指出，畢學源得以寓居北京至 1838 年，“實全賴其為數學家頭銜有以致之”（*c'est uniquement à son titre de mathématicien qu'il en fut redevable*）³⁶⁴。魏特書楊丙辰譯本謂：

教皇克來來門斯第十四於一七七三年以宣諭解散耶穌會時，耶穌會會士都在中國欽天監中佔據着監正之職。耶穌會之在中國，在教難時期，防止了中國方面最惡劣的對待，和對於一切傳教士一網打盡的驅逐。因此人們簡直可以說，曆書是救傳教會出於滅亡的恩物，對於傳教會之功績極為重大。³⁶⁵

一般而論，傳教士於中國引入西方科學以利傳教，此幾為陳腐之言。然科學研究與傳教工作並非雙軌並行，亦當有主次之分。天主教學者多謂傳教乃最重要之目的無疑：

他一切工作所懷的最後目的，就是要借此一切工作為傳教的工作謀便利。³⁶⁶

他雖然在世俗的事件上，喪失了他的大部的時間，但是這從其他一方面看，卻是使他的和他的傳教同志們底傳教工作愈加有利，愈加有望的。³⁶⁷

然即以湯氏為例，彼固有撰作傳教文獻，譯作有《聖徒略傳集》、《進呈書像》、《主制群徵》（*Über die Gottliche Vorsehung*）、《真福訓詮》（*Über die acht Seligkeiten*）、《主教緣起》

(*Über den Ursprung des Christentums*)。³⁶⁸ 然以耗費時間論，科學研究工作絕對較傳教為重要；而湯氏在華活動，顯然以研究天文曆法為主線。天主教學者如魏特等，一方面於其所撰傳中偶爾強調湯氏最終及最大目的為宣教，讚揚湯氏於傳教事業上之努力（例如謂湯若望任欽天監一職，“當他經過長久拒絕，因重大外迫而不得不背反着自己，一心一意從事宗教神事工作之志願，接受欽天監監正之位置時……”）；³⁶⁹ 然另一方面，述說湯氏在華活動之篇幅，最大部分仍在湯氏之科學研究工作。雖西方學者於其文章偶爾加入傳教工作等按語，警醒讀者傳教方為傳教士之最大及最根本目的，亦不得掩飾科學為主、傳教為次之經驗事實。

最後揭櫫一點：就知識傳教而言，耶穌會士引入西方文化之種種，惟引入西方天文學一種，貽禍最深。禮儀之爭中，耶穌會士與其他修會不睦，然惟曆獄一事，耶穌會士之間亦存芥蒂，如艾儒略之與湯若望。另一方面，卻惟西方天文學一種，最能令中國知識界歎服。此亦歷史弔詭之一例。雖楊光先等人誣告湯若望，附麗者不在少數，然於曆獄如火如荼之際，屢次天文偵測果能證驗，有識之士皆無言以對。錢大昕〈跋不得已〉云：

楊君於步算非專家，又無有力助之者，故終為彼所絀。然其詆耶穌異教，禁人傳習，不可謂無功於名教者矣。³⁷⁰

錢氏於此並不言理，僅言名教之防而已。若以曆法計算之功力上，楊光先之輸於西士，實甚為明顯：“因想楊公之為人”之蕭穆（1834—1904）所撰《敬孚類稿》卷十〈故前欽天監監正楊公光先別傳〉，雖言“楊光先、湯若望各言己是。曆法深微，難以分別”³⁷¹，然曾力保湯若望之耶穌會士南懷仁，“所言逐款皆符，

吳明烜所言逐款皆錯”，此亦蕭氏所明記。³⁷²

最具代表意義之保守勢力，莫過《四庫提要》之作者。《四庫提要》對天主教教理著作固然口誅筆伐，對《職方外紀》亦列入〈外紀類〉以示貶抑之意，又視科學著作為奇藝淫巧等。惟修《崇禎曆書》一事，無法吹毛求疵。《四庫提要》卷一百零六〈子部十六·天文算法類〉卷首云：

三代上之制作，類非後世所及，惟天文算法，則愈闡愈精。容成造術，顛項立制，而測星紀閏，多述帝堯。在古初已修改漸密矣，洛下閏以後，利瑪竇以前，變化不一。泰西晚出，頗異前規，門戶構爭，亦如講學。然分曹測驗，具有實徵，終不能指北為南，移昏作曉，故攻新法者至國初而漸解焉。³⁷³

又《新法算書》提要曰：

至《欽定曆象考成》後編……推步之密，垂範萬年，又非光啟等所能企及。然授時改憲之所自，其源流實本於是編，故具錄存之，庶論西法之權輿者，有考於斯焉。³⁷⁴

小結：耶穌會士知識傳教於中國及日本受容之大較

十六、十七世紀耶穌會士東來佈教，對知識界所造成之影響，於日本及中國多有不同。首先指出，日本耶穌會史上，無所謂“知識傳教”，何來西學受容？究其實，所謂知識傳教，乃指具體政策之實施，並非文化交流之自然結果。無“知識傳教”策略之釐定，亦非必無文化交流或傳播之可言。然何以知識傳教獨施於中國，而非在日本？第一，明末清初之際，中國傳統文化源遠流長，政治、經濟、倫理、思想、文學等各方面皆“自給自

足”。對外來文化，尤其截然不同之文化，受容力較屬淺層文化之日本為小。今筆者所謂“淺層文化”，指日本並無根深蒂固之獨特文化系統。日本文化之飛躍開展，必待公元七世紀飛鳥時代大化革新（大化の改新 [taika no kakushin]，646 年下詔）仿效中國制度以後，而日文假名仿效漢字而作，更不消多說。即此，可知日本文化實有承襲外來文化之大傳統。於明末清初此特定之歷史時期，縱然吸納新來之西方文化，亦較少涉及傷害民族自尊及民族本位之問題。十九世紀日本明治維新（Meiji ishin）之成功而中國洋務運動（Self-strengthening movement, 1860-1898）之失敗，與兩國文化受容之意識不無關係。西方傳教士須展示更優越之科學知識，令中土知識界承認西士之成就，方能承認傳教士存在之價值，甚或其傳揚宗教信仰之價值。

更重要之一點，筆者已然指出，權力地位之分佈，中國與日本大相逕庭。中國士大夫之社會地位甚為崇高，且因“學而優則仕”之固有傳統，故士大夫於政治上任居要職，於政策推行問題上舉足輕重，平民百姓於學問道德上，亦惟彼等馬首是瞻。沙勿略之上層傳教策略，於中國則延伸發展為知識傳教，是以本章將二者相提並論。日本則無此背景因素。日本權力集中於戰國大名，知識分子之地位及影響力較中國者為遠遜。當然，主觀因素固自有在，例如范禮安及利瑪竇之個人決策。然〈適應政策〉一章已言，范氏及利子之決策，基本上乃因勢利導，並非向壁杜撰所成，亦非出於個人創發。

清末黃遵憲《日本國志》卷三十二〈學術志一〉謂：

西學之濫，蓋始於寶永年間 [按：1704—1710]。德川將軍家宣云，自耶穌教作亂於天草，設為厲禁，教士悉加驅逐，西書概行塗抹，及是有羅馬教士若望至，幕府命新

井君美就詢海外事，君美始著《采覽異言》一書。³⁷⁵

日本學人板澤武雄於其名著《蘭學の發達》中提出“西方文化”之統稱或“名辭（meiji）”凡四：即南蠻學（蠻學）、和蘭學（蘭學）、西洋學（洋學）、泰西學（西學）。³⁷⁶ 同為西方文化，竟有四種異稱，此於漢文詞彙中難見。然深思之，此四種稱謂，雖覆蓋範圍屢有相同之點，卻絕不能輕易互訓。洋學及西學，亦為中國人所慣用，似不足為奇。然同指西洋學術，取“西”字以概西方之學，乃對比東方之學而言，理自有在；然取“洋”字以概西洋之學，則不合理。“蠻”一字為南方少數民族之泛稱、亦為卑稱。³⁷⁷ 日文“南蠻”之原義即承襲漢文，意義無別。日本古典如《太平記》（*Taihei ki*）等亦有是稱。³⁷⁸ 日人新村出指出，從十五世紀伊始，日文“南蠻”另有所指：室町末期至江戶時代，南蠻乃來自泰國、呂宋、爪哇等南方諸島，及經由此數地方渡來之西歐人及其品物；其後，自“紅毛”蘭學興，南蠻專指葡萄牙、西班牙及意大利傳教士。³⁷⁹ 然正如松田毅一所言，當時所謂南蠻，地域概念並不明確。³⁸⁰

“南蠻學”與“西學”所同者，為指出“方向”之意。然既云“南”、復云“西”，則不知所謂。得稱為“南蠻”，因其勢力向日本之進路，乃從南方之故。例如從上揭呂宋等地，主要包括意大利及西班牙（來路多くは南洋の島によれるがゆゑなり、さては我邦にて南蠻といへるものは……意大里亞、伊斯把邇亞、新伊斯把邇亞、呂宋等數國の總稱なるべし）。³⁸¹ 十六、十七世紀以耶穌會領軍之耶教文化，於日本通稱“南蠻學”。南蠻學於日本影響既深且廣。雖本為舶來品，其後竟成日本文化史之一重要部分，且因之而褪減其原來之輕蔑意味。³⁸² 其牽涉範疇甚廣，包括語言、文學、藝術、醫學、建築、寺院、僧侶、

多談西方人對東方之含混理解，輒謂其誤將中國及日本混為一談；卻不知當時東方人對西方歐洲之理解，亦同樣含糊不清。此於清代大學問家之間亦復如此，例子指不勝屈。因特殊之歷史發展，令中國對外關係史上未能嚴加分辨涇渭；然於日本，此區別則早於名稱上具體表現出來。

耶穌會士於中土傳教引入歐洲地圖學。雖利瑪竇引進世界地圖，不無迎合中國皇帝意味之意圖，然基本上令中土知識分子大開眼界。其後艾儒略《職方外紀》、南懷仁《萬國輿圖》等，可謂斯學之延續。耶穌會士之於日本，亦引入地圖學，乃有所謂“南蠻屏風”（Namban Byōbu）。所謂南蠻屏風，即於屏風上繪圖。日人海野一隆撰〈神宮文庫所藏南蛮系世界図と南洋カルタ〉一文，論鎖國前西洋地圖，繪於屏風之上，稱“南蛮系世界図”，或稱“南蛮屏風世界図”（按：即“万国”）。日人秋岡武次郎、中村拓、室賀信夫將世界圖分類，當中互有不同。今所考“南蛮系世界図”，大抵可分六類：即“卵形図法系”、“ポルトラーノ系”、“方眼図法系甲種”、“方眼図法系乙種”、“方眼図法系丙種”、“メルカトル図法系”。³⁸⁴

■ 注 釋

1. “L’idea che i gesuiti si recassero direttamente dall’imperatore per ottenere il permesso di rimanere liberamente in Cina, magari tramite una sua conversione al cristianesimo, è da ascrivere probabilmente già a Francesco Saverio; ma fu Valignano che, dopo le difficoltà dei primi anni, se ne fece fautore con alcune lettere presso il Generale Acquaviva.”
參 Matteo Ricci, Maddalena del Gatto (a cura di), *Della entrata della*

126–130。

7. Henri Bernard, *Les premiers rapports de la culture européenne avec la civilisation japonaise* (Paris: Librairie Paul Geuthner, 1938; Tokyo: Mitsukoshi, 1938), p.10.
8. Luis Frois, G. Schurhammer und E. A. Voretzsch (nach der Handschrift der Ajudabibliothek in Lissabon übersetzt und kommentiert von), *Die Geschichte Japans (1549-1578)* (Leipzig: Verlag der Asia Major, 1926), “Einleitung”, S.VII.
9. “1541, 7 de Abril: Xavier embarca em Lisboa para Goa, no dia em que perfaz 35 anos de idade.” 參 Georg Otto Schurhammer, *Xaveriana* (Hrsg. unter Mitwirkung von László Szilas) (Lisboa: Centro de Estudos Históricós Ultramarinos, 1964; Rom: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1964), S.5; (日) 幸田成友《聖フランシスコ・ザビエー小傳》(大阪: 創元社, 1941), 頁 199。
10. Georg Otto Schurhammer, *Franz Xaver: sein Leben und seine Zeit* (Freiburg: Herder, 1955-), erster Band, S.515.
11. “Il Saverio dunque, conosciuto a pruova il Giappone ... per farsi a prendere un posto sì eminente, che dominava e batteva tutto il Giappone. Ciò era la Cina, che può dirsi l'imperio de' letterati, da cui i giapponesi già ebbero ... Condotta dunque che fosse al conoscimento del vero Iddio la Cina maestro, il Giappone discepolo ... Tornò il Saverio all'India, e ordenatevi providamente per lo tempo avvenire le cose della compagnia, si volse addietro, e pieno più che mai fosse d'altissimi pensieri in servizio di Dio, rinavigo alla Cina.” Daniello Bartoli, *Istoria della Compagnia di Gesù: Il Giappone; Seconda Parte dell' Asia*, vol. primo (Napoli: Ufficio de' libri ascetici e predicabili, 1857), p.16.
12. Louis Pfistor, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773* (Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932-1934), p.1.
13. 同注 12, p.1.
14. 同注 6, 頁 59–60。

- S.151.
22. “Als Xaver sich Ende 1545 in Malakka für seine Fahrt zu den Molukken rüstete, hatte er von aus China zurückgekehrten portugiesischen Kaufleuten von einem merkwürdigen Volk gehört.” 同注 21, S.49.
 23. “Der Plan, in das geheimnisvolle, verschlossene Riesenreich Chinas vorzudringen, um auch dort das Evangelium zu verkünden, beschäftigte ihn schon lange. Von seinen portugiesischen und Japanischen Freunden hatte er manches darüber gehört.” 同注 21, S.52.
 24. “Un Portugés mercador hallé en Malaca, el qual venía de una tierra de grande trato, la qual se llama China. Este mercader me dixo que le demandó un hombre chino muy homrrado, que venía da la corte del rey, muchas cosas, entre las quales le demandó si los christianos comian carne de puerco.” 參 J. W. Witek and Joseph Sebes (eds.), *Monumenta Sinica*, I (Rome: Institutum Historicum Societatis Jesu, 2002), pp.89-90.
 25. “Yo tengo encomen-dado a muchos para que sepan deste gente, avisándoles que se informen mucho de las cerimonias y costumbres que entre ellos se guardan, para por ellas se poder saber si son christianos o judíos. Muchos dizen que S. Thomé apósto fué a la China y que hizo muchos christianos, y que la Iglesia de Grecia, antes que los portugueses señoreassen la India, mandava obispos para que enseñassen y baptizassen los christianos, que S. Thomé y sus discípulos en estas partes hizieron. Uno destes obispos dixo quando los portugueses ganaron la India, que después que vino de su tierra a la India oyó dezir a los obispos que in India hallo, que S. Thomé fué a la China y que hizo christianos.” 同注 24, pp.90-91.
 26. Francisco Javier; Georgius Schurhammer et Iosephus Wicki (ediderunt) ; Francisco Zurbano (editio photostatica et emendata a), *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (Romae: Apud Monumenta Historica Soc. Iesu, 1996), tomus I, p.375.
 27. 同注 26, tomus I, p.376.

28. “Als ich in Malakka war” , so schreibt er am 20 Jan. 1548 nach Europa, “gaben mir einige portugiesische Kaufleute, sehr glaubwürdige Leute, die wichtige Kunde von sehr grossen Inseln, die man erst vor kurzem entdeckte, und die Japan-Inseln heissen. Dort würde man nach ihnen grossen Erfolg in der Ausbreitung unseres heiligen Glaubens haben, mehr als in irgend einem anderen Teil Indiens, denn jenes Volk sei äusserst wissbegierig, was bei diesen Heiden Indiens nicht der Fall ist.” 同注 21, S.50.
29. 同注 26, tomus I, p.437.
30. 同注 26, tomus I, pp.436-437.
31. Otis Cary, *A history of Christianity in Japan: Roman Catholic, Greek Orthodox, and Protestant Missions* (Rutland: C. E. Tuttle Co., 1976) , p.23.
32. “Ausser den Japanern begleiteten ihn P. Cosme de Torres, ein Geistlicher der Villalobosflotte, der Xaver auf Amboina getroffen und dort den Beruf zur Gesellschaft Jesu erhalten hatte.” 同注 21, S.17.
33. 同注 21, S.17.
34. 同注 26, tomus I, p.436.
35. 同注 26, tomus I, pp.437-438.
36. Hans Haas, *Geschichte des Christentums in Japan* (Tokyo: Buchr. der Rikkyo Gakuin Press, 1902-1904) , S.81.
37. 同注 21, SS.666-667.
38. 同注 21, S.567.
39. 參戚印平〈沙勿略與耶穌會在華傳教史〉，載《世界宗教研究》，第 1 期（2001），頁 68-70。
40. 參（比）鐘鳴旦、（比）杜鼎克等編《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（台北：台北利氏學社，2002），第 1 冊，頁 180。
41. 同注 21, S.18.
42. 同注 2, p.188; Luis de Guzman, *Historia de las misiones de la Compania de Jesus: en las India Oriental, en la China y Japon desde 1540 hasta 1600* (Bilbao: Administracion de “El Mensajero del Corazion de Jesus” ,

- 1891) , p.235.
43. Juan Ruiz-de-Medina (editados y anotados por) , *Documentos del Japon 1547-1557* (Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990) , p.202.
44. “Comme, par ailleurs, l'état des missions fondées aux Indes par Xavier nécessitait sa présence, l'apôtre se résolut à profiter d'une navire portugais qui quittait le Bungo en Novembre 1551.” 同注 16, p.198.
45. 同注 43, p.203.
46. “Esto explicaría por una parte la decision que Xavier tomó en Funai para volver con urgencia a la India, y por otra el que Xavier no hiciera públicas esas cartas poco aleccionadoras. De ahí que Gago, Fróis y otros afirmen que los misioneros de Japón no recibieron noticias de Goa en varios años.” 同注 43, p.274.
47. “El problema del nombramiento simultáneo de dos superiores mayores en Goa desembocó en la elección temporale de un tercero, Paulo de Camerino, mientras se acudía a Roma para una solución definitiva.” 同注 43, p.275.
48. 同注 21, S.54.
49. 同注 26, tomus II, pp.212-215.
50. 同注 26, tomus II, pp.216-220.
51. 同注 43, p.275.
52. “Ho padre mestre Francisquo, ou prepósito ou não prepósito, não deve de sahir dos límites da lndia polo muito amor que lhe todos têm, e famma. E nós não vivemos quá senão polo cheiro das suas vertudos pera se conservar ho que está obrado. Porque ho talento que elle tem, em Japo dará Deus àquelle que lá residir no seu lugar (note: Barzeo da a entender que el sustituto de Xavier en Japón no iba a ser él mismo.” 同注 43, p.276.
53. “Creo que en la mente de Xavier la idea de su vuelta a la India había bullido durante los dos años largos de su estancia en Japón, y que la ocasión se la dio la nave de Duarte da Gama y las cartas que le llevó.”

- 同注 43, pp.311-312.
54. 同注 26, tomus II, pp.340-342.
55. 同注 26, tomus II, pp.391-434.
56. “Xavers Plan bei seiner Abfahrt von Bungo war gewesen, in Indien nach dem rechten zu sehen, dort geeignete Missionare für Japan auszuwählen und sofort im kommenden Jahre 1552 wieder dahin zurückzufahren.” 同注 56, S.682.
57. 同注 40, 第 12 冊, 頁 181 – 182。
58. “De Bumgo, sem ir [a] Amanguche, determiney vir à Imdia em huma nao de portugueses, pera ver-me e comsolar-me com os Irmão da Imdia, e pera levar Padres da Companhia a Japão, taes quaes a terra os requere, e tambien pera levar algumas cousas necessarias da Imdia, das quaes carece a terra de Japão.” 同注 26, tomus II, pp.273-274.
59. “Der Brief bewog Xaver, alle seine bisherigen Pläne zu ändern. Statt im kommenden Jahr nach Japan zurückzukehren, musste er versuchen, den Indiengouverneur zur Entsendung eines Gesandten zu bewegen, der mit der chinesischen Regierung Frieden schliessen, die Gefangenen befreien und damit auch dem Evangelium Eingang in das verschlossene Reich der Mitte verschaffen sollte.” 同注 10, Zweite Band, SS.332-333; 同注 21, S.53.
60. 參 (日) 米田雄介 (Yoneda Yūsuke) 編《歷代天皇年號事典》(東京: 吉川弘文館, 2003), 頁 299 – 301。
61. Josephus Franciscus Schütte, *Introductio ad Historiam Societatis Jesu in Japonia (1549-1650)* (ac prooemium ad catalogos Japoniae edendos ad edenda Societatis Jesu Monumenta historica Japoniae propylaeum) (Romae: Apud Institutum Historicum Soc. Jesu, 1968), p.51.
62. Ioseph Wicki (ed.), *Documenta Indica*, XII (1580-1583) (Romae: Apud Institutum Historicum Societatis Iesu, 1975), p.888.
63. 同注 62, p.889.
64. Afonso de Lucena, Josef Franz Schütte (mit deutscher Übersetzung und geschichtlicher Einleitung von), *Erinnerungen aus der Christenheit von*

- (日)木下奎太郎《日本吉利支丹史抄》(東京:中央公論社,1943),頁327。
75. “この書物の内容の大部分にわたる記述の高さ広さと編述の体裁からみて、必しも使節の少年たちの日記の類ばかりから集録編集されたものではないのは明らかである……何よりもこの旅行はただの私的なそれではなく、公式の、しかも東洋からはじめて教皇廷を日差すという大きい目的をもつ當時稀有の大事件であった。”參(日)泉井久之助、(日)長澤信寿、(日)三谷昇二、(日)角南一郎共訳《デ・サンデ天正遣欧使節記》(東京:雄松堂出版,1990)・〈解説〉,頁713。
76. Hubert Germain Verhaeren, *Catalogue de la Bibliothèque du Pe-t'ang* (Pékin: Imprimerie des Lazaristes, 1949), p.787.
77. Daniello Bartoli, Nino Majellaro (a cura di), *Giappone, Istoria della compagnia di Giesù* (Milano: Spirali edizioni, 1985), pp.89-109.
78. 同注 67, 頁 98。
79. 參(日)結城了悟《新史料天正少年使節 1590年-1990年》(東京:南窓社,1990),頁12-13。
80. 同注 20, SS.731-742.
81. 同注 71, 第五卷,〈解説〉,頁304-317。
82. 參澳門《文化雜誌》編、陳用儀等譯《十六和十七世紀伊比利亞文學視野裏的中國景觀》(鄭州:大象出版社,2003),頁146-156。
83. “Rintracciare, attraverso il corso dei secoli, il primo stabilirsi dei rapporti diplomatici tra i popoli, è argomento affascinante per lo studioso in quanto si tratta dei lenti ma sicuri coordinamenti della storia e molte volte dei fili conduttori della stessa trama della civiltà. Le ambascierie sono i messaggi della conoscenza e dell'amicizia, il risultato spesso di una lunga preparazione di avvicinamenti prima spirituali che opportunistici, prima istintivi che politici.” Beniamino Gutierrez, *La Prima Ambascieria giapponese in Italia* (Milano: XVI, 1938), p.9.
84. 參吳偉業著、李學穎集評《吳梅村全集》(上海:上海古籍出版社,1990),上冊,頁288-289。
85. 同注 40, 第 8 冊, 頁 205-207。

86. 參（日）田中萃一郎《田中萃一郎著作集》（東京：三田史學會，1933），頁 128-129。
87. Fang Hao, "Notes on Matteo Ricci's *De Amicitia*", *Monumenta Serica*, no. 14 (1949-1954), pp.574-583; Pasquale M. D'Elia, "Due amici del P. Matteo Ricci S. I. ridotti all'unità", *Archivium Historicum Societatis Iesu*, volumen VI (Iul.-Dec., 1937), pp.303-310; Ibid, "Further notes on Matteo Ricci's *De Amicitia*", *Monumenta Serica*, vol. 15 (1956), pp.356-377.
88. 參李爽學《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證》（台北：中央研究院聯經出版社，2005），頁 265-287。
89. 同注 15，上冊，頁 264。
90. Martino Martini, Giuliano Bertuccioli (a cura di), Franco Demarchi (edizione diretta da), *Martino Martini S.J.: opera omnia* (Trento: Università degli Studi di Trento, 1998), volume II, p.345.
91. 同注 90, p.346.
92. 同注 90, p.321.
93. 同注 90, p.314.
94. 同注 90, p.315.
95. 同注 90, p.315.
96. 同注 90, p.340.
97. 同注 90, pp.342-343.
98. 參程樹德《論語集釋》（北京：中華書局，1990），第 4 冊，頁 1149-1150。
99. 同注 98，第 4 冊，頁 1151。
100. 參焦循《孟子正義》（北京：中華書局，1987），下冊，頁 690。
101. 同注 100，頁 725-727。
102. 同注 100，下冊，頁 727。
103. 參范曄《後漢書》（北京：中華書局，1965），第 6 冊，頁 1461-1468。
104. 參姚思廉《梁書》（北京：中華書局，1973），第 1 冊，頁 254-258。昭明太子蕭統編《文選》卷五十五《廣絕交論》（上海：上海古籍出版社，1986），第 6 冊，頁 2365-2380。嚴可均編《全梁文》卷五十七（北京：

- 商務印書館，1999），下冊，頁 624–626。高步瀛《南北朝文學要》（北京：中華書局，1998），上冊，頁 450–477。
105. 同注 98，上冊，頁 44–45。朱維錚主編，鄧志峰、張完芳、劉文楠、姜鵬編校《利瑪竇中文著譯集》（香港：香港城市大學出版社，2001），頁 215–216。
106. 中西方研究利子地圖者甚夥，今舉其中最關要者如下：黃時鑒、龔纓晏《利瑪竇世界地圖研究》（上海：上海古籍出版社，2004）；Pasquale M. D'Elia, *Il mappamondo cinese del P. Matteo Ricci* (Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1938)。論文包括：洪業〈考利瑪竇之世界地圖〉，今載《洪業先生論學集》（北京：中華書局，1981），頁 150–192；洪業〈論利瑪竇地圖答鮎澤信太郎學士書〉，載《洪業先生論學集》，頁 221–222；(日)三好唯義 (Miyoshi Tadayoshi)《マテオ・リッチ世界地図とその影響》，載氏著《世界古地図コレクション》（東京：河出書房新社，1999）；(日)和田清 (Wada Sei)〈利瑪竇坤輿万国全図に就いて〉，《東洋學報》，第 8 卷第 1 期（1918 年）；(日)青木千枝子 (Aoki Chieko)〈わが国における〈坤輿万国全図〉模写図の諸問題について〉，《人文地理》，第 43 卷第 5 期（1991 年）；馮錦榮〈明末西方日晷的制作及其相關典籍在中國的流播——以丁先生《晷表圖說》*Gnomonices* 為中心〉，載榮新江、李孝聰編《中外關係史：新史料與新問題》（北京：科學出版社，2003），頁 337–365；龔纓晏、黃冶輝〈利瑪竇所繪世界地圖及其收藏情況〉，《地圖》第 5 期（2003 年）；J. F. Baddeley, “Father Matteo Ricci's Chinese World Map, 1584-1603”, *Geographical Journal*, 50 (October, 1917), pp.255-270; G. Caraci, “Il padre Matteo Ricci e le carte speciali della Cina nelle Collezione di Ortelio e di Mercatore”, *Bollettino della Reale Società Geografica Italiana*, 55 (1918), pp.845-851; H. Bosmans, “L'Oeuvre scientifique de Matthieu Ricci, S.J. (1552-1610)”, *Revue des questions scientifiques*, 3 ser., n. 29 (1921), pp.135-151; G. Caraci, “La carta della Cina dell'Ortelio ed il suo autore”, *Bolettino della Reale Società Geografica Italiana*, 72 (1935), pp.671-673; Pasquale M. D'Elia, “Padre Matteo Ricci e la conoscenza geografica della Cina”, *Nuova Antologia*, 393 (1937), pp.413-422; Ch'en, Kenneth (陳觀

120. 參繆荃孫《藝風堂讀書記》（上海：上海古籍出版社，2007），頁 67。
121. 參王重民《中國善本書提要》（台北：明文書局，1984），頁 213。
122. 同注 108，頁 8。
123. 參上海圖書館編《中國叢書綜錄》（上海：上海古籍出版社，2007），第 2 冊（子目），頁 624。
124. 參晁公武著、孫猛校證《郡齋讀書志校證》（上海：上海古籍出版社，1990），下冊，頁 1124–1125。
125. 同注 124，上冊，頁 347–348。
126. 同注 107，第 8 冊，頁 2405。
127. 參王重民《中國善本書提要補編》（北京：北京圖書館出版社，1991），頁 59。
128. 參紀昀、永瑤等撰《欽定四庫全書總目》（台北：台灣商務印書館，1983），第 2 冊，頁 450。
129. 參黃懷信、張懋鎔、田旭東《逸周書彙校集注》（上海：上海古籍出版社，1995），下冊，頁 1038。
130. 參孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校《禮記集解》（北京：中華書局，1989），上冊，頁 134–135。
131. 參孫詒讓著，王文錦、陳玉霞點校《周禮正義》（北京：中華書局，1987），第 10 冊，頁 2636–2637。
132. 黃懷信、張懋鎔、田旭東《逸周書彙校集注》卷八〈職方解〉第六十二引孫詒讓此文，作“孔云：‘此在《周官·大司馬下篇》，穆王使有司鈔出之，欲時省焉。’案：孔因此編次〈史記〉篇後，故有此說。然今本書非必先秦舊次，不足為穆王鈔出之證。此蓋六國時人摭取《周官》入此書，故其文悉同。孔安國《尚書·敘》則云：‘孔子述《職方》，以除九丘。’蓋因此書為孔子所刪之餘，遂以為孔子所述，尤不足據也。”又引孫詒讓謂：“辯，周禮作辨，字通。”同為孫詒讓所撰，而文句不一。今檢《續修四庫全書》本，據清代宣統楚學社民國二十年（1931）蘆湖精舍遞刻本影印《周禮正義》，可肯定王文錦校點中華書局標點本文字正確，未知《逸周書彙校集注》本何所據。
133. 同注 131，第 10 冊，頁 2636–2637。
134. 參黃本驥編《歷代職官表》（上海：上海古籍出版社，2005），頁 51，

59-60。

135. 參劉昫《舊唐書》(北京:中華書局,1975),第4冊,頁1832。
136. 參歐陽修、宋祁等撰《新唐書》(北京:中華書局,1975),第4冊,頁1198。
137. 同注129,下冊,頁1061。
138. 參《萬曆邸鈔》(國立中央圖書館《秘笈叢刊》本)(台北:正中書局,1969),第2冊,頁1316-1317。
139. 參錢謙益著、錢仲聯標校《錢牧齋全集》(上海:上海古籍出版社,2003),第2冊,頁1278。
140. 參阮旻錫《海上見聞錄定本》(《續修四庫全書》本,據北京圖書館藏清抄本影印)(上海:上海古籍出版社,1995),第445冊(〈史部·雜史類〉),頁34。
141. 參龍文彬《明會要》(台北:世界書局,1963年),上冊,頁251。
142. 同注141,上冊,頁251-252。
143. 同注141,上冊,頁252-253。
144. 同注141,上冊,頁538-539。
145. 參李天綱編注《明末天主教三柱石文箋注:徐光啟、李之藻、楊廷筠論教文集》(香港:道風書社,2007),頁348。
146. 參艾南英《禹貢圖註》(《四庫全書存目叢書》本,據北京圖書館藏道光十一年[1831]六安晁氏木活字學海類編本影印)(台南:莊嚴文化事業有限公司,1996),〈經部〉第55冊,〈禹貢圖註序〉,頁1。
147. 參傅寅《禹貢集解》(文清閣編《歷代禹貢文獻集成》本,據清代胡鳳丹校清同治八年[1869]刻金華叢書本影印)(西安:西安地圖出版社,2006),頁2左。
148. 參胡渭著、鄒逸麟整理《禹貢錐指》(上海:上海古籍出版社,2006),頁3。
149. 參孫星衍著,陳抗、盛冬鈴點校《尚書今古文註疏》(北京:中華書局,1986),頁136。
150. 同注129,下冊,頁1062。
151. 參朱維錚主編,鄧志峰、張完芳、劉文楠、姜鵬編校《利瑪竇中文著譯集》,頁276;黃時鑒、龍纓晏撰《利瑪竇世界地圖研究》,頁169。
152. 同注148,〈禹貢錐指略例〉,頁12。

165. 參陳振孫著，徐小蠻、顧美華點校《直齋書錄解題》（上海：上海古籍出版社，1987），頁 237–238。
166. 參潘景鄭《著硯樓書跋》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 120。
167. 同注 128，頁 529–542。
168. 同注 128，頁 436。
169. 同注 128，頁 637。
170. 同注 128，頁 637。
171. 參王士性著，周振鶴點校《五岳游草·廣志繹》（北京：中華書局，2006）。
172. 參陳垣《中國佛教史籍概論》（上海：上海書店出版社，2001），頁 11。
173. 同注 128，頁 536。
174. 同注 128，第 3 冊，頁 835。
175. 同注 128，第 3 冊，頁 835。
176. 同注 108，頁 1。
177. 同注 108，頁 5。
178. 同注 128，頁 536–537。
179. 同注 172，頁 133。
180. 參（比）鐘鳴旦、（比）杜鼎克、黃一農、祝平一編《徐家匯明清天主教文獻》（台北：輔仁大學出版社，1996），第 1 冊，頁 165–166。
181. 同注 180，頁 169。
182. 同注 128，頁 536–537。
183. 參張燮著，謝方點校《東西洋考》（北京：中華書局，2000 年），頁 130。
184. 參陳夢雷、蔣廷錫等編《古今圖書集成·方輿彙編·職方典》第二卷〈職方總部〉（影印 1934 年–1936 年中華書局本第 063 冊）（台北：文星書店，1964 年），第 10 冊，頁 23。
185. 參（比）南懷仁《坤輿外紀》，收入《坤輿圖說·坤輿外紀》（據指海本影印）（上海：商務印書館，1937），頁 1–10。
186. 同注 128，頁 540–541。
187. 《坤輿外紀》收入《說鈴》第八冊，同冊有顧炎武《山東訪古錄》、《救文格論》、《雜錄》；又收入《龍威秘書》七集第四冊，同冊有陸次雲《湖壩雜記》、《峒溪織志》。按《龍威秘書》本目錄題“懷仁”撰，又題“吳氏說

鈴攬勝”，此句《說鈴》本反無。詳參吳震方《說鈴》第八冊（1879年兩儀堂重刊本），馬俊良輯《龍威秘書》1794年大酉山房本七集第四冊。

188. 同注 128，頁 646–647。
189. “*Chih-fang wai chi* is a Renaissance geography; but it is also much more of a didactic than a realistic work.” 參 Bernard Hung-Kay Luk, “A Study of Giulio Aleni’s *Chih-fang wai chi* [職方外紀]”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* (London: Published by The School of Oriental and African Studies), vol. XL (1977), p.63.
190. 參陳垣《陳垣先生學術論文集》（北京：中華書局，1980），第1集，頁 66–67。
191. 同注 128，頁 537–538。
192. Pasquale M. D’Elia, “Le Generalità sulle scienze Occidentali di Giulio Aleni”, *Rivista degli studi Orientali* (1950), vol. XXV, p.58.
193. Bernard Hung-kay Luk (1946), *Thus the twain did meet? The two worlds of Giulio Aleni* (Indiana University PhD Thesis, 1977), “chapter 2”, pp.41-62.
194. Charles Oscar Hucker, *A dictionary of official titles in imperial China* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1985), pp.157-158.
195. “What works written and published in Chinese could he have used to learn more about the lands outside the borders of China and beyond the tributary countries? As the latter fell within the competence of the *zhifang* 職方, an agency of the Ministry of War, which drew up military maps and endeavored to increase knowledge about those countries which presented tributes to China ...” 參 Giuliano Bertuccioli, “Europe as seen from China”, in Roman Malek and Lippiello (eds.), *Scholar from the West: Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China* (Nettetal: Steyler Verlag, 1997), p.20.
196. Eugenio Menegon, *Un solo cielo: Giulio Aleni S. J. (1582–1649). Geografia, arte, scienza, religione dall’Europa alla Cina* (Brescia : Grafo edizioni, 1994), p.141.
197. 參張彥遠《歷代名畫記》（北京：京華出版社，2004），頁 60。

220. 同注 128，頁 647。
221. 參俞正燮著，于石、馬君驊、諸偉奇校點《俞正燮全集》（合肥：黃山書社，2005），第 1 冊，頁 447。
222. 參（日）稻葉岩吉著、但焄譯訂《清朝全史》（上海：上海社會科學院出版社，2006），頁 48-49。
223. 參余嘉錫《四庫提要辨證》（昆明：雲南人民出版社，2004），上冊，頁 393。
224. 同注 223，頁 393-394。
225. 參王鴻緒《橫雲山人集·明史稿》（影印雍正元年至四年 [1723-1726] 敬慎堂刊本）（台北：文海出版社，1962），第 7 冊，頁 291-292。
226. 同注 206，頁 1064-1066；參萬斯同《明史》（《續修四庫全書》本）據北京圖書館藏清抄本影印）（上海：上海古籍出版社，1995），〈史部·別史類〉，第 331 冊，頁 614-615。
227. 參魏源《魏源全集》（長沙：岳麓書社，2004），第 6 冊，頁 1181。
228. 同注 107，第 28 冊，頁 8461-8462。
229. 同注 227，第 6 冊，頁 1225。
230. 參張維華《明史歐洲四國傳注釋》（上海：上海古籍出版社，1982），頁 126。
231. 同注 230，頁 126。
232. 參丁謙《明史各外國傳地理考證》（《浙江圖書館叢書》本）（杭州：浙江圖書館，1915），第一集第六冊，頁 30。
233. 同注 227，第 6 冊，頁 1089。
234. 同注 118，第 402 冊（〈史部·紀事本末類〉），頁 507。
235. 參《清朝續文獻通考》（《十通》本）（台北：新興書局，1965），頁 10741。
236. 同注 211，第 1 冊，頁 113-243。參劉增泉《古代中國與羅馬之關係》（台北：文史哲出版社，1995 年），頁 7-43。
237. 同注 107，第 28 冊，頁 8458-8459。
238. 參楊憲益《譯餘偶拾》（濟南：山東畫報出版社，2006），頁 194。
239. 參印光任、張汝霖《澳門紀略》（台北：成文出版社，1967 年），頁 195-200。

students understand the sciences to be both useful and necessary for the correct understanding of the rest of philosophy', and he reminded them of the bleak example of those professors who made absurd mistakes in interpreting Aristotle and Plato because they lacked a basic understanding of mathematics.” 同注 296, pp.142-143.

297. “La posizione di Clavio, che si intuisce agli antipodi, è venuta delineandosi nettamente nel commentare l'inconciliabilità tra filosofia naturale e ragione scientifica, giungendo alla fine a sponsorizzare una nuova armonia tra l'Empireo dei credenti e i cieli degli astronomi ... Ora è possibile capire che nella visione del gesuita il nuovo cammino sul quale la scienza, in questo caso l'astronomia, deve procedere nella sicurezza di non entrare in contrasto con la verità, anche quella che credono i teologi, è quello che la porta a svestirsi dei pregiudizi ontologici e metafisici formulati in altre età a suo supporto.” 參 Ugo Baldini (a cura di) , *Christoph Clavius e l'attività scientifica dei gesuiti nell'età di Galileo* (Roma: Bulzoni Editore, 1995) , pp.75-76.
298. “Admittedly this exposition of Galileo's relationships with the Jesuits has been brief and sketchy, leaving many questions unanswered. But perhaps it serves to show that Galileo's Jesuit connections were not insignificant, that they extended over a considerable period, and that in the long run they bore considerable fruit. To sum up: Galileo's contacts with Clavius surely gave him his start, his borrowing from Vallius provided him with a sound logic of discovery and proof, and his polemics with later Jesuits pushed his genius to the extreme that was needed to found a new and modern science of mathematical physics.” 詳參 Mordechai Feingold (eds.) , *Jesuit science and the republic of letters* (Cambridge: Mass., London: MIT Press, 2003) , p.118; 又參 Hugh F. Kearney, *Science and change 1500-1700* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1917) ; Giorgio De Santillana, *The crime of Galileo* (Chicago: Univeristy of Chicago Press, 1955) ; Marie Boas Hall, *The scientific renaissance, 1450-1630* (London: Collins, 1962) ; Galileo Galilei, Stillman Drake (translated

- e importante: molto materiale è andato certamente smarrito o perduto in seguito alle travagliate vicende concernenti l'archivio del Sant'Offizio (come altri della Curia romana) nei secoli passati, di cui si dirà più oltre.” 同注 302, p.3.
304. “Nel Mese di febraro 1615 il Padre Maestro fra Nicolò Lorini, domenicano di Fiorenza, transmisse qua una scrittura del Galileo, che in quella città correva per manus, la quale seguendo le positioni del Copernico, che la terra si muova et il cielo stia fermo, conteneva molte propositioni sospette o temerarie ... ” 同注 302, p.63.
305. “Finalmente dalla Congregatione dell'Indice fu dichiarato che la sodetta opinione del Copernico, assolutamente presa, era contraria alla Sacra Scrittura ... ” 同注 302, p.66.
306. “Die iouis 25 februarii 1616. Illustrissemus D. cardinalis Millinus notificavit reverendis Patribus Dominis Assesori et Commissario Sancti Officii, quod relata censura Patrum Theologorum ad propositiones Galilei mathematici, quod sol sit centrum mundi et immobilis motu locali et terra moveatur etiam motu diurno, Sanctissimus ordinavit illustrissimo Domino cardinali Bellarmino, ut vocet coram se dictum Galileum eumque moneat ad desendas dictam opinionem ... ” 同注 302, p.101.
307. 同注 76, p.318.
308. 同注 76, p.58.
309. 同注 76, p.01.
310. 同注 76, p.168.
311. 同注 76, pp.210, 1168.
312. 同注 76, pp.1191-1192.
313. 同注 76, pp.1191-1192.
314. 同注 76, p.1193.
315. 同注 76, pp.1144-1145.
316. 同注 76, p.1151.
317. Henri Bernard, “L'encyclopédie astronomique du père Schall” , *Monumenta Serica* (Peiping: Henri Vetch) , vol. 3 (1938) , p.38.

318. Johann Adam Schall von Bell, Ig. Sch. Von Mannsegg (aus dem Lateinischen übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von), *Geschichte der chinesische Missions unter der Leitung des Pater Johann Adam Schall, Priester aus der Gesellschaft Jesu* (Wien: Mechitaristen-Congregations-Buchhandlung, 1834), S.40.
319. 參葉夢珠著、來新夏點校《閩世編》(北京：中華書局，2007)，頁9。
320. 同注319，頁10。
321. 參徐珂《清稗類抄》(北京：中華書局，1984)，第1冊，頁2。
322. 同注317, pp. 39-40.
323. 關於《崇禎曆書》之編纂進程及相關之科技問題，參馮錦榮〈明末清初士大夫對《崇禎曆書》之研究〉，《明清史集刊》第3卷(1997年)，頁161-177。
324. 參王重民校點《徐光啟集》(上海：中華書局，1963)，下冊，頁335。
325. 參清代陳夢雷等編、蔣廷錫等重輯《古今圖書集成·曆象匯編》，今據中國筆記小說文庫續編本《曆法大典》影印本(上海：上海文藝出版社，1993)，頁41。
326. 同注128，第3冊，頁292。
327. 同注15，上冊，頁161。
328. 同注12, p.156; Alexandre Wylie, *Notes on Chinese Literature : with introductory remarks on the progressive advancement of the art ; and a list of translations from the Chinese into various European languages* (Shanghai: Presbyterian Press, 1922), p.109; 丁福保、周云青編《四部總錄天文編》(北京：文物出版社，1984)，第1冊，補遺，頁45。
329. 參《西洋新法曆書》(《故宮珍本叢刊》本)(海口：海南出版社，2000)，第1冊，頁254。
330. 同注329，頁61。參〈條議曆法修正歲差疏〉，王重民輯校《徐光啟集》下冊(北京：中華書局，1963)，頁332-339，尤其頁332-333。
331. 同注329，頁72。
332. “ ... et quoniam eclipsis solis prima Septembris anni millesimi sexcentissimi quadragiesimi quarti mox future instabat, de eadem toti etiam Imperio denuncianda admonui, nam hactenus more veteris

352. 參朱維錚主編，鄧志峰、張完芳、劉文楠、姜鵬編校《利瑪竇中文著譯集》，頁 xlv。
353. 同注 128，第 3 冊，頁 291。
354. “Die Haltung Kirchers zum neuen Weltbild von Nikolaus Kopernicus ist in diesem Werks allerdings zwiespältig. Wohl hätte die heliozentrische Hypothese viel besser zu Kirchers anti-aristotelischen kosmologischen Annahmen gepasst ... doch Kircher musste vorsichtig sein, um nicht die kirchliche Lehrmeinung zu verstossen. So war das Hauptwerk des Kopernikus *De Revolutionibus Orbium Coelestium* von 1543 im Jahre 1616 auf den Index [按全稱 Index librorum prohibitorum] gesetzt worden. Kircher schützte sich vor der Zensur durch die Dialogform seines Werkes, durch die allegorische Umschreibung und durch die Darstellung als fictive Weltraumfahrt.” 參 Claudia von Collani, “Weltbild und Weltchronologie”, in Roman Malek (ed.), *Western learning and Christianity in China — The contribution and impact of Johann Adam Schall von Bell, S. J. (1592-1666)* (jointly published by China-Zentrum and the Monumenta Serica Institute) (Nettetal: Steyler Verlag, 1998), vol. 1, SS.80-81.
355. “Häufig wird den Jesuiten vorgeworfen, sie hätten wider besseres Wissen das alte, längst überholte mittelalterliche Weltbild und veraltete Rechenmethoden nach China gebracht. Dieser Vorwurf ist jedoch nicht gerecht. Zum einen war das heliozentrische Weltbild auch unter den Atronomen und Wissenschaften noch keineswegs allgemein anerkannt. Zudem war Galilei gerade verurteilt worden, d. h. den Missionaren war die Lehre des heliozentrischen Weltmodells verboten. “Weltbild und Weltchronologie.” 同注 354, SS.81-82.
356. “The long series of efforts by the greatest minds in the Church, from Eusebius to Archbishop Usher ... the general conclusion arrived at by an overwhelming majority of the most competent students of the biblical accounts was that the date of creation was, in round numbers, four thousand years before our era; and in the seventeenth century, in

his great work, Dr. John Lightfoot, Vice-Chancellor of the University of Cambridge, and one of the most eminent Hebrew scholars of his time, declared, as the result of his most profound and exhaustive study of the Scriptures, that 'heaven and earth; centre and circumference, were created all together, in the same instant, and clouds full of water' , and that 'this work took place and man was created by the Trinity on October 23 4004 BC at nine o'clock in the morning.' ” Andrew Dickson White, *A history of the warfare of science with theology in Christendom* (Bristol: Thoemmes Press, 1997) , vol. 1, Chapter 1 “From Creation to Evolution” , p.9.

357. 有論者認為“始作俑者”並非衛匡國，乃從未踏足中國之西班牙人門多薩（Der erste, der auf das Problem der Chinesischen Chronologie stieß, war nicht, wie bisweilen behauptet, der Chinamissionar Martino Martini S J mit seiner *Sinicae Historicae decas prima* [Monachii, 1658] , sondern schon der spanische Augustiner Juan Gonçales de Mendoza [der selbst nie in China gewesen war] in seinem Werk *Historia de las cosas ... de gran reyno de la China ...* [1585]) , 同注 354, S.84.
358. “Schall beweist die Zuverlässigkeit der Chinesischen Zeitrechnung aus der ununterbrochenen Reihenfolge der Sechziger-Zyklen von Yao [姒 : 即堯] bis auf die neueste Zeit und aus der Richtigkeit der ältesten chinesischen Beobachtungen.” Alfons Väth, Louis van Lee (unter Mitwirkung von) , *Johann Adam Schall von Bell S. J.: Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking, 1592-1666: ein Lebens-und Zeitbild* (Nettetal: Steyler Verlag, 1991) , S.110.
359. “Aus dem Alten Testament versuchten die Theologen das Alter der Welt zu errechnen, da dort aber keine genauen Zahlen angegeben sind, divergierten diese Berechnungen. Basierten sie auf der Vulgata, so berechnete man, dass die Welt ca. 4000-4400 Jahre v. Chr. Erschaffen worden sei, während die Sintflut 1656 Jahre danach stattgefunden haben müsse. Doch schon Johann Adam Schall von Bell bemerkte, dass, wenn man von der Chronologie der *Vulgata* ausging, die chinesischen Annalen

373. 同注 128，第 3 冊，頁 278。
374. 同注 128，第 3 冊，頁 288–289。
375. 參黃遵憲著，吳振清、徐勇、王家祥點校整理《日本國志》（天津：天津人民出版社，2005），下冊，頁 795。
376. 參（日）板澤武雄《蘭學の發達》（東京：岩波書店，1933），〈序説〉，頁 3–4。
377. 參《詩·大雅·抑》：“用戒戎作，用易蠻方。”《周禮·夏官·職方氏》：“四夷、八蠻、七閩、九貉。”《禮記·曲禮》下始以東夷、北狄、西戎、南蠻並稱。
378. 參（日）北原保雄、（日）中田祝夫、（日）和田利政編《古語大辭典》（東京：小學館，1983），頁 1248。
379. 定義乃參考（日）新村出《広辞苑》（第 4 版）（東京：岩波書店，1991），頁 1939。
380. 同注 73，〈總序〉，頁 5。
381. 同注 376，頁 4。
382. 例如板澤武雄將蘭學納入國史之研究範圍（國史研究の一分野として、又は一觀點として、蘭學の發達を取り扱って見るつもりである）。同注 376，〈序説〉，頁 3。
383. “蠻學より蘭學への推移展開は、單なる名稱の變史ではなかつた。實質的の更新、内容と學的態度の更新、學界に於ける新旗幟の樹立を意味したものであつたと私は解する。”同注 376，頁 6。
384. 參（日）海野一隆〈神宮文庫所藏南蛮系世界図と南洋カルタ〉，收入有坂隆道（Arisaka Takamichi）編《日本洋學史研究 IX》（大阪：創元社，1989），頁 9–26，尤其頁 21–23。另外，中村拓撰〈南蛮屏風世界図の研究〉一文，載《キリシタン研究》，第 9 輯（1964 年），頁 1–273。

在華耶穌會士所傳播之宗教文化



當代美國著名漢學家史景遷撰《利瑪竇記憶之宮殿》(*The memory palace of Matteo Ricci*)一書，¹以利瑪竇中文著作《西國記法》為引子，參之當代西方名著如耶斯《記憶之藝術》(*The art of memory*)等，內容則深論十六世紀學術環境。²是以普林斯頓大學(Princeton University)達菲斯教授形容此書為“十六世紀晚期東西雙方文化史之動人圖像”(A gripping portrait of late-sixteenth-century cultural history in both the West and the East)³。此作涉及十六世紀文藝復興文化，並兼言伊斯蘭文化。其論述範圍宏博，其書題實不副其內容。或更準確言之，此書題不過作起興而已。

竊以為稽尋在華耶穌會士之學術文化，尤其思想及宗教文化，方法論上大概有三：第一，觀其成長及教育過程，以顯豁其思想基礎、及學問形成之背景；第二，觀其所撰著作之論點及形式，探究其學問之所從出；第三，觀其著作之所本，其用書及其藏書。從藏書之內容及規模，以探究其學術依據。於此所謂“藏書”，乃特指耶穌會士智庫北堂圖書館(*La Bibliothèque du Pe'tang*)。明清間耶穌會士之漢文撰作，多本西方名著。西班牙人龐迪我、意大利人熊三拔等上疏謂：“其修曆一事(按：指利瑪竇)，原非本業，偶曾習學，仍攜有本國書籍數種，可以翻譯，于法不無小補。”⁴究其實，利瑪竇本人亦嘗要求從歐洲寄運西書入華。張維樞《大西利西泰子傳》謂“利子寄書本國，招同志多攜西書廣譯”⁵。

利瑪竇可稱十七世紀於中國傳教、並促進近代中西文化交流最關鍵、最輝煌之人物。利瑪竇學問及其性格之所從出，不得專以某一時代或某一地域之學術精神所得而範圍。今人研究利子學說，必論其時歐洲文化背景。朱維錚先生所編《利瑪竇中文著譯

中東民族之“黑衣大食”相對，中國典籍稱西班牙為“白衣大食”。公元711年，阿拉伯人攻佔西班牙，建立阿爾安達魯西政權（Spanish Kingdom of al-Andalus, 711-1492）。今西班牙文不乏源於阿拉伯文之字彙，例如 Alcalde（市長）、algodón（棉花）、Almirante（海軍上將），等等。¹⁶

十五世紀羅耀拉時代，西班牙尚多有阿拉伯人聚居，羅氏亦嘗與之往還。1522年，羅耀拉與一位摩洛哥人共赴蒙特薩拉德（Montserrat）。此人即自稱為伊斯蘭教教徒（Bei der Begegnung und der Diskussion zwischen Ignatius und einem Muslim auf dem Wege nach Montserrat [1522] handelte es sich um einen moro, der sich als Muslim zu erkennen gab）。¹⁷ 本身為西班牙人之羅耀拉，嘗竭力游說穆斯林人改宗耶教，惟不果。羅馬格雷果大學教授卡羅里烏斯謂：“論據足可證明，羅耀拉之精神修煉，與伊斯蘭學說所謂精神覺悟者，頗見相似。”（Gewisse Ähnlichkeiten zwischen der ignatianischen Geisteshaltung und einer vom Islam inspirierten Spiritualität liessen sich wohl aufweisen.）¹⁸ 其中相似之一點，乃伊斯蘭教所謂“真主永恆”（*Allâh akbar*; Gott ist immer grösser）。真主（或泛言天主，下同）之永恆偉大，即代表非真主之永恆局限，即人類之永恆局限；而人類之事奉真主，亦將永恆不息；且暗示人類事奉真主之努力，亦永恆不足。“此動態之神權中心思想，乃伊斯蘭教及羅耀拉精神操持二者之共同特點”（Dieser dynamische Theozentrismus charakterisiert sowohl die islamische als auch die ignatianische Geisteshaltung）¹⁹。羅耀拉思想與伊斯蘭信仰，於《聖經》耶穌信仰理解上固然不同，卻於一神信仰、救世及末世理念及人類生命情態上相類，甚或可相互補足。尤為昭著之一點，是羅耀拉思想與伊斯蘭信仰，同樣

傳揚福音之職任。據賴納慈所記，羅耀拉欲赴巴勒斯坦，卻不願領取經濟援助。當代耶穌會士維克拉丁文提要謂：“羅耀拉欲赴巴勒斯坦，而不領經濟津貼。”（*Cogitat ire in Palaestinam sine humano subsidio.*）²² 賴納慈西班牙文原文稱：

羅耀拉於巴塞隆納 [按：今多譯作“巴塞羅那”] 始習活語言文法，並經常來曼里沙以求施捨。於彼地即萌赴耶路撒冷之意。若蒙神應允，得淹留（耶路撒冷）以事奉天主；且若為天主所喜，則及於未信基督之靈魂。又因朋友或他人具此赤誠，故此行即使具津貼供給，且取之不難，亦無須領受。²³

然據維克考證，羅耀拉於遠赴耶路撒冷以前，並無習語言之事。維克以拉丁文稱：

於此，賴納慈之言稍有混淆不清之處。據第九條，羅耀拉病癒，即赴耶路撒冷。此遠航赴耶路撒冷之意圖，乃於小巴塞隆納萌生。羅耀拉僅於小巴塞隆納小住不過二十多天，即就緒遠航，此並無習文法之事，甚或未嘗有此意圖。習文法之事，乃從耶路撒冷歸來之後方始。²⁴

羅耀拉耶路撒冷之行短暫告終（*Ephémérides du voyages*）：7月15日出發，8月14日抵塞浦路斯之法瑪古斯特（*Famagouste*）。8月24日抵加菲（*Jaffe*）。因五百人耆那教徒（*Jains*）之亂，朝聖團隊一度困於聖約翰醫院避難（*les pèlerins restent enfermés une partie du temps à l'hôpital Saint Jean, à cause des méfaits d'une bande de 500 janissaires venus de Damas*）。當地代牧主教以為時態不妙，朝聖團隊極度危險，乃決定1524年1月12日乘船折返威尼斯。²⁵ 耶穌會士賴納慈記述羅耀拉啟程前

忽害大病：

雖今年來耶路撒冷朝聖者甚多，然大部分因羅達遭攻陷戰事而紛紛歸國……而我等之朝聖者[按：指羅耀拉]忽害高熱大病……因問醫生意見，羅耀拉能否赴耶路撒冷。醫生謂若勉強起行，必遭埋葬[按：即必死無疑之意]。然羅耀拉於當天即動身出發；卻嘔吐大作……²⁶

彼[按：羅耀拉]堅決淹留耶路撒冷，頻頻訪問聖地。除其個人虔誠篤信外，更意在拯救他人之靈魂。為此，羅耀拉攜函件予修道院院長，表明其留守當地之意向……修道院院長回覆，謂其不得淹留，因居宅嚴重短缺，實不能容納眾多修士，是以決定遣返一眾朝聖者。²⁷

此朝聖之旅可稱失敗告終，然對耶穌會之發展，影響頗大。第一，耶穌會對天主教忠誠不二之軍紀性格，因穆斯林一大敵而更得以凝聚強化；第二，耶穌會拯救靈魂之意識益堅。如下文所及，伊斯蘭文化神秘主義教義之部分，對耶穌會性格具決定性之意義。其實，耶穌會士中人不乏如德亞通，較著名一位，乃希伯萊籍耶穌會士伊利阿諾神甫。²⁸利瑪竇老師克拉維烏斯（丁先生）亦嘗與伊利阿諾通信。1581年3月，丁先生所編格雷果曆大功告成，即撰信通知伊氏：

曆法之編定工作告竣，不必教士催促。因教皇已積極要求寄送兩部以便其用；而主教已簽署我等曆書，並肯定為傑作。我期待此曆迅速頒行天下，因教皇對此甚為雀躍。²⁹

羅耀拉雖以“拯救靈魂”（den Seelen zu helfen）作其終身傳

教職志（此“拯救靈魂”一語，乃羅耀拉本人於其文字中所常用），卻不能久居聖城。故於巴勒斯坦地方傳教之事，良久縈繞心頭不去。耶穌會創會目標，本意針對巴勒斯坦穆斯林而言，其後方轉移及於全世界；則穆斯林對耶穌會草創之影響，除羅耀拉神操思想之外（此下文將及），尚包括耶穌會草創之初衷，即土耳其伊斯蘭政權，致令耶穌會“羅馬化”（Romanisierung）。“於此，伊斯蘭因素，亦間接決定耶穌會之身份性格”（So haben islamische Elemente auch hier auf mittelbare Weise die Identität der Gesellschaft Jesu mitbestimmt）³⁰。1545年5月，沙勿略抵滿刺加。“於安汶島恆與激進之穆罕默德教徒搏鬥；而穆罕默德教徒於當地以暴力威逼（民眾）改宗伊斯蘭信仰”（Amboina in stetem Kampf mit den fanatischen Mohammedanern, die jene Gegenden mit Gewalt zum Islam bekehren wollten）。又1547年6月，沙氏派遣同行至安汶及摩爾人聚居之地，與當地聲勢盛極之伊斯蘭分子角力。³¹究其實，十七世紀巴爾托利於其所撰《亞洲耶穌會史》卷一已明記，耶穌會之創設，“不獨滿足於迄今巴勒斯坦一省，且必拓展及於印度，其民族世界及其國度。此地乃上帝應許爾等開拓，並託付於爾等之努力”（e non una sola provincial di Palestina, onde allora noi cravamo contenti, ma vi si danno le Indie, un mondo di popoli, e di pacsi. Questo è il terreno, che Iddio vi consegna a coltivare; questo il campo, che raccomanda alle vostre fatiche）³²。羅耀拉於1550年封聖，實與其對抗穆斯林勢力，及耶穌會之必為聖戰勝利而祈禱二事，具莫大之關係。羅氏於書信中，嘗祝賀成功佔領北非小城一事，謂“祈盼此乃聖教傳揚之肇始，並擊敗其敵（按：指穆斯林）”（Man möchte hoffen, dass dies der Anfang sei wird von vielem Guten für die Verbreitung des heiligen Glaubens

und zur Niederlage von dessen Feinden) ³³。

接言利瑪竇與伊斯蘭之因緣。利瑪竇確定“契丹 (Cathay) 即中國”，乃從回回人耳食而得。據利瑪竇《中國傳教史》卷四 (汾屠立《利瑪竇歷史著作集》[*Opere storiche del P. Matteo Ricci*] 第一卷 [volume primo]《中國論》[*I commentarj della Cina*]) 所記：有回教徒者二，從土耳其遠道東來，向中國皇帝獻獅。四十多年後，利瑪竇寓居北京，知悉此二位回回人尚活於此。利子指出，“或因照拂獅子事問題、或恐此二人回國後向中國發動戰爭，兩位回回人不得獲准離京歸國” (perciocchè e per maeggiare il leone mentre visse, e per paura di questi tornar a sua terra a macchinar qualche guerra alla Cina, non gli volse lasciar partir di Pacchino)，乃竟淹留北京以終。³⁴ 利子先命鍾鳴仁拜訪其中一位；其後利子與回回人結識，由是肯定契丹即中國、汗八里 (Khanbalik; Cambalu) 即指北京。其後鄂本篤旅行所見，乃再一次肯定此說為真實。³⁵ 意大利人德禮賢《利學資料》第二卷 (Parte II) 引法國人伯希和之說，謂西域國家來華獻獅者數次：包括帕提亞 (Parthia)、魯迷 (Rūm)、哈密 (Hami)、土魯蕃 (Turfan)、撒馬兒罕 (Samarcanda) 及天方 (Arabia)。中國人從未得見萬獸之王，料必嘖嘖稱奇。然當時掌權之一眾宦官，皆推卻不受 (德禮賢謂：“西亞附庸國家所贈、所進貢之芸芸品物，獅子乃其中之一，然一眾宦官不領受其美意。” [tra i doni o tributi mandati dai paesi dell' Asia Occidentale c'erano dei leoni, ciò che gli eunuchi avrebbero volentieri rifiutato])。³⁶

按明代西番獻獅事史書所載不乏，例如明代陳洪謨 (1474—1555)《治世餘聞》卷一云：

己酉，西番貢獅子。其性勁險，一番人長與之相守，

不暫離。夜則同宿於木籠中，欲其馴率故也。少相離則獸眼異變，始作威矣。一人因近視之，其舌略黏，則面皮已去其半。³⁷

此一段史料，《利學資料》未引。查“己酉”即嘉靖二十八年（1549），而據《明史》之〈意大利亞傳〉，利子以萬曆二十九年（1601）入貢北京。清代夏燮《明通鑿》卷七十二云：“攷異：利瑪竇入貢，《明史》本傳書于二十八年之末。蓋據馬堂奏聞年月也。利入京師，《明史》〈意大利亞傳〉系之二十九年；《紀事本末》書于是年二月。證之傳中，言候命五月，未賜綸音。禮部遂于八月復請遣還；則以為三月者近之。西人書中言利至京師，亦云二十九年，今仍據傳書之。”³⁸今從《明史》之〈意大利亞傳〉說。是以《治世餘聞》卷一所記，與利子《中國傳教史》卷四所載獻獅事相合。又中國人對萬獸之王不感興趣，未嘗小有許可，態度似一以貫之。清代董誥（1740—1818）等奉敕編《全唐文》卷一百六十九載姚璿〈請卻大石國（按：即大食）獻獅子疏〉闡釋箇中原因，其辭云：

獅子猛獸，唯止食肉，遠從碎葉，以至神都。肉既難得，極為勞費。陛下以百姓為心，慮一物之有失，鷹犬不畜，漁獵總停。遠不殺以闡大慈，垂好生以敷至德。凡在翻飛蠢動，莫不感荷仁恩，豈容自菲薄於身，而厚資給於獸？求之至理，必不然乎。³⁹

清代龍文彬《明會要》卷十五載：

（成化）十九年〔按：1483年〕十月，西番賽瑪爾堪〔舊作撒馬兒罕〕等國，共貢獅子，奏請大臣往迎。職方郎中陸容言：“此無用之物，在郊廟不可為犧牲，在乘輿不可備

驂服，宜勿受。”周洪謨亦言：“往迎非禮。”帝卒遣中使往迎之。（〈通紀〉）⁴⁰

（弘治）二年 [按：1489年] 十二月，賽瑪爾堪由廣東貢獅子鸚鵡等物。禮部尚書耿裕等言：“南海非西域貢道，請卻勿受。”禮部給事中韓鼎等亦言：“猙獰之獸，狎玩非宜。且騷擾道路，供費不貲，不可受。”從之。（〈外國傳〉）⁴¹

（嘉靖）三年 [按：1524年]，魯迷國貢獅子、西牛、西狗、西馬及珠、玉諸物。給事中鄭一鵬引漢閉玉門關謝西域故事，請敕邊臣，量行賞賚，遣還國，以彰不寶遠物之德。不聽。（〈鄭一鳴傳〉）⁴²

耶穌會士與印度莫卧兒帝國

廣義伊斯蘭文化，不獨指阿拉伯一地而言。耶穌會士東印度據點果阿，亦與伊斯蘭文化相關。十六世紀中期，十葉派薩法維波斯（The Persian Safavids, 1502-1736; Persian: *al-Sulalah al-Safawiyyah*; 阿拔斯一世時代 [Shah Abbas I, r. 1588-1629] 建宮廷於伊斯法罕 [Isfahan]）、河中地區及印度等地，所用官方語言，皆波斯語法爾斯（Farsi）。印度莫卧兒帝國（Mughal Empire, 1526-1857; Persian: *Soltanat Moguli Hind*; Urdu: *Mughalīh Sultanat*; self-designation: *Gurkāni*），亦屬當時伊斯蘭文明大國之一（餘者則為薩法維皇朝及奧斯曼帝國），稱“伊斯蘭之家”（*Dar al-Islam*; The House of Islam）。伊斯蘭勢力統治印度，當始於1193年遜尼派古爾皇朝（Ghurids, or Ghotrid, 1148-1215; self-designation: *Shansabānī* 香薩巴皇朝）佔據德里（Dehli）。第三代莫卧兒皇帝阿克巴乃伊斯蘭統治印度史之一代明君，提

倡印度與穆斯林融和 (Hindu-Muslim cooperation)，其統治堪稱莫卧兒帝國之巔峰。阿克巴利用著名神秘主義學者伊本·阿拉比之可見差異虛位理論，提倡絕對和平原則 (*sulh-i kul*)；建議於絕對和平下，不僅必須容許理性，更必須珍視理性。⁴³ 阿克巴統治時官修史書，題作《阿克巴紀》(*Akbar-nāma*)，謂“君主不當反對理性”⁴⁴。伊本·阿拉比本身所倡導者，乃“神秘主義之泛神論傾向”(die von ihnen [Qarmaten] angebahnte pantheistische Richtung der Mystik)⁴⁵。雖阿克巴創設新教，自居神聖地位 (Divine Faith, *Din-i-Ilahi*)，自封“萬王之王”(King of Kings; *shahinshah*)，卻又包容他教。十七世紀史學家巴爾托利《赴偉大莫卧兒帝國之傳教士》(*La missione al gran Mogor*)一書載君王奉行之一段言論：“敬拜上帝可用多種形式、從多種宗教角度，凡適合者皆宜。”(Iddio è da onorare con ogni maniera d'adorazione, che, comunque elle sieno e di qualunque diversa religione, tutte a lui si convengono, e stanno bene.)⁴⁶ 無論佛教徒、耶教徒、猶太教徒、瑣羅亞斯德教徒 (Zoroastrians) 及不同派別 (例如雅各比教派 [Jacobites]、耆那學派 [Jains]、伊斯瑪儀派 [Ismailis]，等等)，皆兼容並蓄，以達至“世界和平”(Sulh-e kull; universal peace)。是以耶穌會士基本上能於印度西南部立足。十六世紀初，葡萄牙人於印度殖民，於維亞雅納加 (Vijayanagar) 之加爾各答 (Calicut) 南部科欽，建立貿易基地，勢力漸趨穩固。然好景不常，十六世紀中後期，葡萄牙人慘遭滑鐵盧。1578年，野心勃勃之葡萄牙國王塞巴斯蒂安一世欲“解放”摩洛哥，以脫離阿拉伯統治，與蘇丹馬瓦因所指揮摩洛哥軍正面交鋒，卻於亞卡撒基維一役 (Battle of Alcazarquivir; Arabic: *al-Qasr al-Kabir*) 戰死；葡萄牙軍隊全軍覆沒，葡萄牙

勢力自始一蹶不振。1580年，葡萄牙國為西班牙所吞，西葡二國合併長達六十年之久。又1601年伊始，荷蘭人逐漸接收葡萄牙人殖民據點。耶穌會士范禮安《東印度耶穌會之起源及其發展史（1542—1564）》第一部分第二十二章謂：

其後代塞巴斯蒂安一世年輕有為若此，芳華正茂，卻慘敗告終，全世界必痛哭，為之飲恨無已。幸其傳位予今上君主亨利，乃虔誠天主教徒，不獨其對全世界之恩惠，且其生命作為典範及以聖潔著稱。其治國則秉承前君主之優良傳統，故為後世每位君主之規範與楷模。⁴⁷

關於葡萄牙亞卡撒基維戰役慘敗，與葡萄牙殖民角力失勢，今利隆大學英美文學教授哈夫曼於其所撰《面對中國人則中國化：一位傳教士尋覓新路向》（*Den Chinesen Chinese sein Ein Missionar sucht neue Wege*）一書指出：

此 [按：此指塞巴斯蒂安一世戰敗新死] 與皇帝 [按：指塞巴斯蒂安一世] 無後嗣二事，亦影響葡治印度發展，因穆斯林將向（當地）耶教徒加強施壓。⁴⁸

利瑪竇居印度比賈布爾（Bijapur）、果阿時，嘗一度堅信印度莫卧兒最終得皈依耶教。1580年1月30日，利子撰信，謂莫卧兒國王徵召兩位耶穌會士，若都缶·阿夸維瓦即奉命前往（*Il re del Mongol ha richiesto due padri della Compagnia e già è stato spedito il p. Rodolfo Acquaviva; Il Mongorre ... mandò a domandar doi padri nominatamente della Compagnia*）。⁴⁹ 巴爾托利《赴偉大莫卧兒帝國之傳教士》一書載，阿克巴“欲請利多若都缶潛心研究波斯語，令其能以原文聆聽信仰之教，此翻譯者不能表達”（*volle che il P. Ridolfo si desse allo studio della favella perisiana, per*

poterlo udire ragionar della Fede con quella proprietà di parole che l'interprete non esprimeva)⁵⁰。

然 1581 年 12 月 1 日，利瑪竇以葡萄牙文撰信，謂恩利格神甫表明，阿克巴大帝（按：羅漁先生譯作“亞格伯大帝”）皈依耶教之可能性甚微。⁵¹ 此一點，與上揭羅耀拉未能說服穆斯林皈依耶穌教者同。1583 年春，耶穌會使團結束阿克巴皇宮之訪問行程。1590 年 6 月 2 日，阿克巴去信身處果阿之耶穌會士，略謂甘願服從耶教教義。⁵² 希臘副輔祭格利蒙謂阿克巴對伊斯蘭教甚表反感，卻公開尊敬聖母瑪利亞。耶穌會士類濤恩、維加及里北羅三人遂謁見阿克巴，惟阿克巴實無意成耶教教徒。耶穌會士期望再度落空。

必須指出，此通利子書信（1581 年 12 月 1 日），羅漁先生失譯一大段落。然羅氏之失譯，似非無心挂漏。最大證據，乃羅氏同時失譯汾屠立所撰此一段落之提要。其提要云：“利子回應諸問題：即印度小水灣及河川，及國王取名奇特古怪。”（Risponde a varj quesiti: le insenaturee i fiumi dell' India: stranczza dei nomi dei re.）⁵³ 關於此方面，利子內文僅交代河川含鹽量問題等，無關傳教事業大旨。羅氏之失譯，果因是之故否，筆者未敢妄測。

在華耶穌會士之神學與伊斯蘭哲學之關係

首先指出，利瑪竇之用功於神學，並非從歐洲羅馬學院始。利子早年習法學，於羅馬學院從丁先生習數學，並兼及各種自然科學及人文科學，卻未嘗深入神學之殿堂（羅馬學院成立於 1551 年，1553 年已開設神學及哲學課程）。利子之研習神學，作正式傳教士訓練，必待其寓居印度果阿而後始。此費賴之書已然言及，卻未著一字解釋。⁵⁴ 德國學者比特利對此問題嘗作深

蘭經》之精神方向，尋覓個人與天主或真主之關係，是以欲得以預知天地萬物所命定。此伊斯蘭神秘主義及苦行主義，乃據其他宗教相同之律法而來。故早期研究者認為，此二者相當類似，為伊斯蘭文化乃依存於外來文化。杜茲及克里瑪主張伊斯蘭源於佛教或敘利亞教會；而尼古拉遜則論證純粹之伊斯蘭源於蘇菲主義。⁶¹

今專言阿拉伯哲學家繼承並發揮亞里士多德者。阿拉伯醫學之王（或稱“東方阿拉伯哲學之王” [Gilt Avicenna als König der arabischen Philosophie im Morganland]）⁶² 伊本西拿·亞維森納 980 年生於布哈拉（Bukhārā），少時受學於一位蘇菲派旅行家那提利，並大量閱讀古籍（*al-awā'il*），師從阿法拉比。氏主張物質永恆、真主永恆；真主乃第一因，乃第一推動者。法國人華意達〈亞維森納主義之捍衛者〉（“Un champion de l'Avicennisme”）一文謂：

一眾穆斯林哲學家，包括阿法拉比及伊本西拿，已考究純粹惟一之條件及至上完美問題，以歸結出第一因。表面而論，第一因與第一推動力並不相同。第一推動力乃第一因所致。論必要存有，即第一因時，伊本西拿論證，從一般前提出發，從存有之自然而生者，乃因其本質而得以存在，並非假他物存在者而存在。故此必要存有，必非第一推動力。⁶³

一般而論，亞維森納哲學“具自覺原創體系性特質”（Self-consciously original system of Avicenna），認為死後靈魂不滅；且以靈魂中“理性認知”（human rational soul）部分為永存（human rational soul continues to exist even after the death of the body in

886, 887, 888)。⁷² 其內容可參《書目》所附之目錄及提要。希臘文本三種，皆具拉丁文評論及注釋（*Latina interpretatione auxit & commentariis analyticis illustravit*）、精審確切之附錄補遺（*scriptis codicibus accurate contulit*）；又“索引共二種：其一乃書名及篇名索引；另一則為事物及字彙索引，遍及全書文字”（*Adjectus est geminus Index: alter librorum, tractatum, & capitum: alter rerum & verborum in toto opere memorabilium*）。編號 N. 4003 乃亞里士多德弟子逍遙派（*Peripateticorum Principis*）《聽其自然》第八冊（*Naturalis auscultationis libri VIII.*）之所述。編號 N. 4004 乃亞里士多德《工具論》（*Αριστοτελους Organon* [*Aristotelis Stagiritae Peripateticorum principis*] *Organum*）。“此乃有關邏輯學之全集，希臘文及拉丁文並見”（*Hoc est, libri omnes ad Logicam pertinentes, Graecè & Latinè*），且有《工具論》之校訂及評論，乃當時首次出版版本（*Accessit eiusdem Pacii in vniuersum Organum Commentarius Analyticus, nunc primum in lucem editus*）。編號 N. 885 則為亞里士多德傳世著作首度選譯本，並附希臘文範本之改訂，新編重排版（*Omnia quae extant opera Nunc primum selectis translationibus, collatisque cum graecis emendatissimis exemplaribus ... in nouum ordinem digesta*），且當中“所附數卷書未嘗於拉丁文本中發表”（*Additis etiam nonnullis libris nunquam antea latinitate donati*）。

最關要者，乃此著作大部分依據亞威羅伊之評注本，及於邏輯、哲學及醫學方面（*Averrois Cordubensis in ea opera omnes qui ad nos pervenere Commentarii, Aliique ipsius in logica, philosophia, & medicina libri ...*）。⁷³ 書目將內容目錄抄出（雖有節取，卻非完帙），彌足珍貴（*Contents: 1. 工具論 Organon,*

cum Averrois variis commentariis et Levi Ghersonidis annotationibus. 4. *De physico* auditu cum Averrois commentariis 5. *De coelo* cum Averrois commentariis — De generatione et corruptione cum Averrois commentariis — *Meteorologica* cum Averrois media expositione — De Plantis. V. 8 : *Metaphysicorum* libri XIV, cum Averrois commentariis et epitome — *Theophrasti Metaphysicorum* liber 10. Averrois Colliget libri VII — *Cantica* Avicennae cum Averrois commentariis) 。⁷⁴

正如西方哲學並非一元，阿拉伯哲學之歸趨，亦非完全統一。今觀伊本西拿及伊本魯西德之哲學，已多有不同。然無論如何，八至十世紀興起之阿拉伯哲學，大部分皆繼承古希臘系統。阿拉伯人稱之曰“法爾沙法”（*falsafa*: Arabic Aristotelian and Neoplatonic philosophy）。亞里士多德本身未嘗言神學信仰；而利用亞里士多德哲學體系，作神學體系之依據者，乃阿拉伯哲學家，及後由中世紀聖多瑪斯·阿奎那集大成，使之發揚光大。伊斯蘭教本身有其獨立之神學傳統，稱“阿卡拉母”（Tradition of theology in Islam: *ilm al-kalām*）；而建構“卡拉母”（*kalām*）者，則稱“穆特卡里門”（*Mutkaliimūn*: those engaged in constructing *kalām*）。“卡拉母”一字之語源，眾說紛紜。法國學者烏爾沃伊於其所撰《阿拉伯及伊斯蘭思想史》（*Histoire de la pensée arabe et islamique*）謂，其中一說，乃卡拉母為希臘文 *λογος*（*logos*）之翻譯。不僅具“字”、“辭”含義，且具“論理”、“邏輯”含義（Plusieurs hypothèses ont été proposées. On constate d’abord qu’il a été utilisé pour traduire le grec *λογος logos*, ce qui Oriente non seulement vers l’idée de parole, mais aussi vers celle de raison, d’argument）。⁷⁵

究其實，阿拉伯一眾哲學家，雖受古希臘亞里士多德學說

影響至深，且當中數位更明言亞里士多德乃第一大師，卻並非囫圇吞棗，對亞里士多德思想毫無批判能力，甚或搬字過紙，照單全收（Arabic philosophy is in the formulative classical period was not exclusively or even always primarily Aristotelian）。應可推斷，中世紀歐洲神學家援引亞里士多德學說，以作耶教教理之哲學依據者，為受阿拉伯哲學家所啟發。新柏拉圖主義哲學家普羅丁嘗撰有《亞里士多德之神學》（*Theology of Aristotle [Uthūlūjiyā Aristūtālīs]*）一書，儼然亞氏學說必為證成神之存在一般。然歷來不少學者認為，亞里士多德思想，並非等同宗教教理。論者指出，亞里士多德思想，充其量不過能敞開宗教哲學大門，為宗教哲學提供準備條件。抑有進者，乃論者指斥中世紀於歐洲風行亞氏之思想，其本質實危害耶教。危害耶教之最大原因，乃亞里士多德並不主張創世理論，即未嘗承認天主創生萬物之說。⁷⁶ 最重要之一點，即於經院哲學時代，教父所憑藉之亞里士多德學說，可稱受阿拉伯哲學“洗禮”；若貶抑言之，乃受阿拉伯哲學“污染”；⁷⁷ 是以有視亞威羅伊為異端者。俄羅斯史學家巴特金名著《意大利文藝復興之整體》（*Die historische Gesamtheit der italienischen Renaissance*）注云：

亞威羅伊據基督教教理，反對以教會權力所神聖化之神學獨斷理論，故被視作異端論。然亞威羅伊自身不認自身為異端。⁷⁸

耶穌會士與文藝復興文化

文藝復興所包括之文化問題極廣，對耶穌會士之影響並及於眾多方面，實不可能於此一章節內顧慮周全。此章節僅限於思想哲學問題，尤其着重意大利文化。人文主義思想之廣泛傳播，論

者謂必受恩於印刷術發明。日耳曼人古騰堡發明活字印刷，圖籍遂得以大量流佈，知識水平亦因之顯著提高。文藝復興與中世紀時期最大之分野之一，在世界觀（worldviews）之迥異。歐洲人對空間及時間之概念，漸次明晰，亦漸次執著。

時間方面，則指機械鐘錶之風行。著名意大利文學大師佩特拉克之摯友當第乃十四世紀意大利帕多瓦（Padua）著名鐘錶設計師之一。十五世紀始發明便攜鐘錶，而學校亦普遍使用自鳴鐘（svegliatoio），其後利瑪竇攜自鳴鐘於晚明中國。明清人論自鳴鐘者不乏，較鮮人指出者為納蘭性德（1655－1685）《通志堂集》卷一〈自鳴鐘賦〉⁷⁹及阮元（1764－1849）《擘經室集》三集卷五〈自鳴鐘說〉。⁸⁰梁廷柅《海國四說》引《皇朝職貢圖》謂荷蘭入貢自鳴鐘。⁸¹清代周壽昌（1814－1884）五卷本《思益堂日札》卷四〈自鳴鐘〉條下云：

自鳴鐘。明萬曆年間，西域僧利瑪竇帶入中國作貢物，並有長明燈天主繪像。當時莫測其製，視為奇珍；今則中國人皆能為之，幾於家有其物矣。⁸²

空間方面，但丁《神曲》（*Divina commedia*）引用古希臘亞里士多德及托勒密學說，以解釋天堂及大地觀念。所謂“天堂”，乃指七大行星而言；而占星術（astrologia）亦獲教會批准而流行。陸世儀（1611－1672）《思辨錄》之〈論占天〉：“西學絕不言占驗。其說以為日月之食、五緯之行，皆有常道常度，豈可據以為吉凶。此殊近理。”⁸³究其實，西士亦言占驗，惟其術未嘗流播於中土而已。

伽利略並非最先懷疑地心說之科學家。十五世紀中葉，德國布利克森主教庫薩努斯早已判定地心說之不可信。氏雖為

後世之昆體良等。利子《交友論》、《二十五言》，乃西方格言集。其根據，則為古羅馬時代之拉丁文學思想。查惠澤霖《北堂書目》，可知來華耶穌會士藏《西塞羅全集》（*Opera omnia*），古路特利選注，且附有詳備索引（*cum Gruteri Et Selectis variorum notis et indicibus locupletissimus*）。⁸⁷ 又藏《西塞羅書信集》第十六冊（N. 1281: *Familiarium epistolarum libri XVI*）、《哲學文集》第二及第三部分（N. 1282: *Philosophicarum pars secunda & teritia*）、《西塞羅演講選集》第十四冊（N. 1283: *selectarum orationum liber XIV*）。⁸⁸ 昆體良書亦有數種（N. 897, 1279, 1280, 2532）。其中包括其《雄辯術》（*Oratoria*）第十二冊，布樂曼神甫所編及校訂（N. 2532: *De Institutione oratoria libri duodecem, Summa cura recogniti & emendati per Petrum Burmannum V. C. ...*）；⁸⁹ 又一書中包含多篇不同作者之論文，其中一篇，乃昆體良論辯論術差劣及文字含混不清之原因探析（N. 897 Content: *Quintilianus: De causis corruptae eloquentiae, ambigui scriptoris*）。⁹⁰ 來華耶穌會士對拉丁著作之重視，於此可略見一斑。1595年11月4日，利子撰信予阿夸維瓦，謂是年始教授“記憶術”。⁹¹ 究其實，利子於羅馬學院研讀期間，因記憶力超常，成績進步神速，其弟兄帕斯安尼即建議利子撰作一部論記憶方法之書，可稱《西國記法》撰作之嚆矢。⁹² 利氏之《西國記法》，與其自然科學之漢文撰作相雷同者，在吸引中國知識分子注意之用心。《西國記法》一文，於1595年8月29日出版於南昌。1596年10月13日，利氏撰信（N. 25）予耶穌會會長阿夸維瓦已言之。⁹³ 史景遷論及《西國記法》具體內容時，強調利瑪竇所謂“記憶法”之源頭。利氏之所本，乃西方文藝復興學者所撰諸學術著作，並上溯古希臘、古羅馬作家之思想遺產。最傑

出之代表，即上引昆體良所撰《雄辯術》一書。其著名論斷為：“戰爭與海，因得矛槍及碼頭形象之助，乃人們首度能記憶者。”（Quintilian had suggested war and the sea as the first two things one could remember, through the images of a spear and an anchor.）⁹⁴ 然當時西士推重記憶法之最大意義，並非炫耀知識，實出於宗教理由。人類必須記憶天堂地獄，得知勸善懲惡。質言之，是記憶喬托壁畫之圖像、但丁地獄之細節，⁹⁵ 從而得悉過去、現在、未來。⁹⁶

文藝復興教育以研習古典為學問之基礎。著名人文學者畢跌（荷蘭學者伊拉斯謨斯譽之為“法蘭西神童” [Le prodige de la France]）向法國國王法蘭西一世建議設立皇家讀者學院（Collège de Lecteurs royaux：即後來法蘭西學院 [Collège de France]）。法國巴黎大學乃當時教育中心之一。耶穌會創設於巴黎，數位耶穌會士亦嘗就學於此，與其學術風氣不無關係。1551年，羅耀拉建羅馬學院。以沙多理脫所撰書為教材，主張研習經典，以培養學子道德美善之意識。沙多理脫之教學理論可稱開明樂觀，兼容柏拉圖及亞里士多德之思想。卡洛寧謂利子之調和儒家思想及耶教教理，可況之於沙多理脫之調和希臘經典及當代羅馬思想；⁹⁷ 又謂利子與諾比利同樣，乃米蘭多拉及費奇諾之精神繼承者。⁹⁸

利瑪竇之所以足稱於後世，並非以其學問及思想之具原創性質。其學問實無多原創建樹（必論其學術建樹，則確定“補儒易佛”立場亦可視之為利子之學術觀點）。然其所承載之文化，乃首次於中國人面前展示；其所承載之思想財富，亦首次以漢文記錄。盛稱利子道德人格之比特利神甫，亦坦然承認：“利子於任何自然科學學問上皆無專精，不得與其著名後學比肩。”（Ricci war kein Spezialist auf irgendeinem Gebiete der Naturwissenschaften

wie seine späteren berühmten Nachfolger.) 所謂“著名後學”，當首推以天文學名家之湯若望。利子乃近於狐狸型學者，湯氏則可稱屬刺猬之類。⁹⁹

接言西歐哲學之於耶穌會士。上揭著名意大利人文主義學者米蘭多拉巨著《論人之尊嚴》(*Oration on the dignity of man*)，蓋為文藝復興哲學之宣言。¹⁰⁰ 首先指出，文藝復興人文主義哲學，並非純粹中世紀經院哲學束縛之反動。其標榜人類價值及肯定人文精神，卻絕非與神學立異。當代耶穌會士科普里斯敦謂文藝復興並非否定神學哲學之存在價值，實乃將神之存在，納入信仰範圍而已 (the very existence of God has to be relegated to the sphere of faith)。¹⁰¹

眾所周知，中世紀歐洲哲學之基型，在神學之發揮。有謂此乃神學及哲學之理想共融 (an ideal synthesis and harmony of philosophy and theology)；他者則謂其所言哲學，實由神學所主導，故蔑稱“神學之奴婢”；神學哲學之建立，其基礎在古希臘亞里士多德哲學，且取資於約十世紀至十二世紀阿拉伯哲學所闡釋之亞里士多德哲學，已如上說。聖多瑪斯·阿奎那 (被稱為“天使博士” [Doctor Angelicus]) 乃中世紀哲學之集大成者，此早成西方哲學史顛撲不破之定讞。氏主張“能知” (intellectus opus)，並區分“必須存在” (Ens necessarium) 及“偶爾存在” (Ens contingens)。亞里士多德哲學，雖能成神學之基礎，然其學說之本質，並不認同創世學說，亦不承認個體靈魂之不滅。阿拉伯權威哲學家伊本魯西德所撰亞里士多德哲學評論，已充分肯定此一點。聖多瑪斯哲學之大功，在調和哲學及神學。若更精確言之，即在調和亞里士多德學說，及天主教《聖經》神學理論。平心而論，聖多瑪斯之調和理論，乃出於其學術認知之真誠，

之再闡釋。據勞利斯所言，北堂之所藏哲學著作部分，尤為亞里士多德著作最具價值之善本（Die Abteilung für Philosophie enthält vor allem wertvolle, alte Ausgaben des Aristotles）。¹⁰⁵ 經筆者查考，《北堂》尚有非議亞里士多德哲學之著作，例如公元二世紀亞歷山大所撰書（N. 760），附錄（In librum Elenchorvm）一篇，“似為反駁亞里士多德論點而作”（id est de apparentibus redarguendi argumentis Aristotelis），此書“近有精注拉丁文譯本”（Nuper diligenti cura in latinum couersae）。¹⁰⁶

整體而論，文藝復興哲學之基本特徵，乃絕少於思辨上作進一步研究，“缺乏哲學思維之深入”（lack of philosophical penetration）。耶穌會士史勿夫《文藝復興耶穌會思想家》（*Jesuit thinkers of the Renaissance*）準確指出，文藝復興哲學重點，在調和柏拉圖及亞里士多德哲學，當中創獲及新見不多。¹⁰⁷ 且上文已及，文藝復興重視歡樂及美感。若謂其為哲學，不若謂其為“知識之藝術”（The art of knowing），更為適切。¹⁰⁸

《北堂書目》所收哲學著作，尚有法國人笛卡兒（N. 1437）、英國人洛克（N. 2121）及日耳曼人萊布尼茲等之名作。

二、在華耶穌會士對天主教教理及其相關文獻之譯介

耶穌會士在華佈教，所傳播者為耶教信仰。大較言之，其所撰天主教文獻之內容，包括譯介《聖經》，以詮釋教理，例如王豐肅《教要解略》以夾注形式闡釋耶教之道；¹⁰⁹ 第二，撰作辯教文獻，因襲中世紀經院哲學模式、或直接譯出拉丁文文獻，如湯若望《主制群徵》，乃翻譯勒西烏斯著作之上半部分。最關鍵之一點，乃在華耶穌會士宣教以“補儒易佛”為最大原則。此亦

固非《聖經》之直譯，然當中亦多含作者之論說，例如《崇一堂日記隨筆》、《死說》、《天主審判明證》、《善惡報略說》等；反之，徐書〈真教辯護類〉，亦多有包含《聖經》之節譯者，例如葡萄牙耶穌會士孟儒望《天學略義》（1604年刻於寧波，朱宗元[1609-?]筆錄），實為新約譯介著作。¹¹⁸《天學蒙引》、《天學略義》、《主教要旨》、《天主聖教約言》等例亦差近。第四，2002年台北利氏學社出版《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》所收諸篇，亦有未為徐書所著錄者。最具代表意義之一種，乃徐光啟所撰《聖教規誡箴贊》（*Xim Kiao Guei Kiai chin çan; De S^{ca} Legis praeceptis Legibusque discursus*），藏羅馬檔案館漢和圖書文獻1號第138（*Japonica-Sinica* I, 138）。¹¹⁹此作譯介天主十誡、克罪七德、真福八端等，當屬〈聖書類〉。或徐宗澤未見此作，遂成漏網之魚。

查《北堂書目》藏不同語種《聖經》：主要為希臘文、拉丁文、意大利文、西班牙文所成。希伯來文《聖經》亦存一冊（N. 4093），然解說卻用拉丁文，例如1583年印行之拉丁文及希臘文《聖經》（*Bible N. T. Polyglot [Greck and Latin]*）（N. 4007）拉丁文提要云：

新約聖經乃希臘文所撰，附拉丁文注解，穿插於希臘文原文之間。表出之注解，實適切於希臘文。意義明晰，超出逐字逐句硬解（而不連貫之問題）。書邊皆殘破不堪。¹²⁰

荷蘭文《聖經》亦藏一冊（N. 4054），然此聖經新舊全約已嚴重破爛，乃今低地國尼德蘭之第一冊（*Biblia dat is De gantische II. Schrifture vervattende alle de Canonycke Boeckem*

士，以亂其教旨。

今考明清間眾多天主教宣教文獻，當中以講解教義、譯介《聖經》及論證天主教神學之為真理此三大方面，作最大課題。今人研究，或以所謂“耶儒對話”、“耶佛對話”等宗教調和方法，為考論之資。信仰之辨，並非本文之主題，筆者亦無意調和宗教哲學。以下所論，乃先對耶穌會士宣教文字對讀，以尋求當中異同及其發展之軌跡。

關於耶穌會哲學，三位學問家必為耶穌會士所稱道。第一乃亞里士多德，其次為阿奎那（按：羅雅谷《哀矜行詮》卷二謂聖人多瑪斯乃天學大師）¹²⁶，又其次，則為阿拉伯最著名“醫學之王”伊本西拿·亞維森納。此於上文已及。

利瑪竇《天主實義》一書，不僅篇幅遠較同類著作龐大，其論點及論據宏富，牽涉諸多領域，為往後教士諸作所未及。筆者以為，《天主實義》可稱西士來華第一篇西教總論，而艾儒略《萬物真原》、衛匡國《真主靈性理證》、湯若望《主制群徵》等撰作，乃節取其中一部分論證，另衍文剖析。

考耶穌會士所撰神學文字，僅以上揭諸書犖犖大者為例，可歸結出一段發展過程。此過程，當以《天主實義》為最高峰，“一覽眾山小”。耶穌會士漢文神學文字，當以羅明堅《天主聖教實錄》為最早。¹²⁷ 其旨大概為肯定天主之制作天地人物、解釋世人錯認天主、天主精微難以盡言、人魂不滅大異禽獸及其餘《聖經》內文關於十誡、亞當等問題。《天主實義》繼承前四者，而於最後一點則詳記於《聖經約錄》。首四點乃得利氏披扶明暢，曲盡其旨。今考《天主實義》內文，於此四點上幾全襲《天主聖教實錄》之句，例如論天主精微難以盡言一旨，《天主聖教實錄》云：

臣何敢戲君，但此理精微，益思而理益深。亦猶仰觀太陽，益觀而眼益昏。是以難對也。¹²⁸

《天主實義》則謂：

臣何敢戲。但天主道理無窮，臣思日深，而理日微，亦猶瞪目仰瞻太陽，益觀益昏。是以難對也。¹²⁹

據羅明堅文以發揮“天主之制作天地人物”、“解釋世人錯認天主”、“天主精微難以盡言”、“人魂不滅大異禽獸”四大論點後，《天主實義》補充數點以成議論之資：第一，“駁斥今儒、宋儒之理氣論”；第二，“攻訐佛教之論”；第三，“論天堂地獄賞罰報應問題”；第四，“論人性本善”。《天主實義》之論題，大較在此八點。

一般認為，艾儒略《萬物真原》，與利瑪竇《天主實義》（1603年出版）、湯若望《主制群徵》鼎足而三。論證“天主之為實有”，乃“萬物之原”，而可“徵之於群物”。

利瑪竇《天主實義》云：“天下以實有為貴，以虛無為賤。若所謂萬物之原，貴莫尚焉。”¹³⁰ 此蓋“萬物真原”一語之所從出。《續修四庫提要》十一子部〈耶教類〉著錄《萬物真原》一卷（勝世堂本）云：

十一篇論天主為萬有無原之原，大旨以天主為天地萬物之原，亦《天主實義》、《主制群徵》之類也。¹³¹

艾儒略《萬物真原》度藏於羅馬檔案館“漢和圖書文獻”（Jap-Sin I）凡三稿，其中兩份為漢文本，一份為滿文本。第一稿本有漢文及拉丁文書題（《萬物真原》；*Vera origo omnium rerum*）。¹³² 於十九世紀末、二十世紀初，此作不斷被翻印，

甚或有韓文譯本，著錄於法人庫朗所撰書目（*Bibliographie Coréenne. Tableau littéraire des ouvrages publiés en Chine dans ce pays jusqu'en 1890 ainsi que la description et l'analyse détaillée des principaux d'entre ces ouvrages*）中。¹³³ 十八世紀法國耶穌會士傅聖澤謂此作“令人感動，且具教益。可斷言必能令眾人皈依，較其於同書一字一言更多”（il est si touchant et instructif, que je crois pouvoir assurer qu'il a converti plus d'infidèle qu'il n'a de syllabes）（按：此文馮承鈞先生失譯）¹³⁴。

利瑪竇、艾儒略及湯若望等所撰辯教文字形式酷似，皆能言善辯，以理服人。此即中世紀經院哲學之最大特點，以為神學之真實不虛，可據理以求。西班牙人龐迪我謂：

真為生死者，見茲歧路，八字分明，毫釐有差，其謬無算。必將虛心考究，極意推求，若何知彼之必非，若何知此之必是，便當引經據理，各陳所見，往復商量務求歸一可也。¹³⁵

果係真修，必為生死，果為生死，請得據理與之詳辨，以決是非。¹³⁶

《萬物真原》第六亦強調“凡事宜據理而不可據目”¹³⁷。今意大利人梅歐金述及《萬物真原》，謂“中國亞里士多德：關於創造與靈魂”（Aristotele in cinese: sulla creazione e l'anima）。¹³⁸《萬物真原》論物皆有始，所據者為先秦儒家典籍，以問答方式展開討論，其開宗明義即謂：

或曰：“天地之始，經典未載，耳目未經，何以考之？”；“各國經典，俱記其紹始年數，如中國記伏羲、神農、黃帝之時，創造存養生命等具，故知自始以前，天地

書，然其中關於啟示及無由論證之部分，則付諸闕如。¹⁴²

筆者私見，艾氏《萬物真原》於三書中最为遜色，因其原創之啟發意義最鮮。俞正燮《癸巳類稿》卷十五〈天主教論〉謂：

天主教則言耶穌行教，國王磔之十字架上。其徒所傳艾儒略《萬物真源》、馮秉正《聖言廣益全編》及《真詮自證》等經，冗鄙無可採語。¹⁴³

《萬物真原》不存於《四庫全書》，其故安在？筆者推測，《萬物真原》論證神學之內容、素質及價值，似屬平庸。其所論證之事，大抵未出《天主實義》範圍。明末清初之知識分子，驚歎《職方外紀》之世界地理譯介，卻對同作者所撰《萬物真原》冷然相待，致後世竟成罕見之作，原因之一，亦當為其內容平庸之故。

艾氏此作，複述利子關於“天主之制作天地人物”、“駁斥今儒、宋儒之理氣論”，創見不多；“萬物真原”四字，即從《天主實義》內文揭出；且因襲利子《天主實義》之文，例子不在少數。《萬物真原》之〈論元氣不能自分天地第四〉斥宋儒一節謂：

然以氣推論之，凡物受生，必有四所以然，而後能成。曰質者，曰模者，曰造者，曰為者，缺其一，必不能成物。而論凡物之生又分兩種。有生成者，有造成者。¹⁴⁴

按此文即變《天主實義》之文而來：

試論物之所以然，有四焉。四者維何？有作者，有模者，有質者，有為者……四之中，其模者、質者，此二者在物之內，為之本分……作者、為者，此二者在物之外，超於物之先者也，不能為物之本分。¹⁴⁵

另一顯例，乃上引利瑪竇因龔羅明堅之譬喻，亦為艾儒略所因襲，惟文字則略有不同：

如人強欲仰視太陽之光，目已先眩也。¹⁴⁶

湯若望《主制群徵》則稍有不同。《續修四庫提要》子部〈耶教類〉著錄《主制群徵》二卷云：

大意與利瑪竇之《天主實義》相同，惟利書附會六經中上帝之說，以攻釋道二氏，是編則以新學徵主制，然其歸功於天主之旨一也。四庫存《天主實義》之目，而不錄是編者，或因《天主實義》成書在前，故附存其目，晚出之編，置而不論歟。其實是編立說較利書為巧，即在今盛倡物質主義之日，亦無非以自然代天主，以進化代創造，仍無多所發明也。¹⁴⁷

馬相伯（1840—1939）《重刊主制群徵序》云：

天學即天主是矣，亦即儒書之上帝，釋為天之主宰者是矣，非釋氏所撰之三十三天天有主之天主也。¹⁴⁸

按所謂儒書，大抵指《尚書》、《詩經》，詳下文。

異哉！世竟有嗜食唾餘，倡言天學哲學兩不相涉，且不相容者乎！抑知一乃稟函天地大君之教誡，一乃推極人心固有之良知，良知何在？在品類萬匯，依類以研索其所以然也……著有《主制群徵》，蓋即萬有萬物之固然者，推極於天主至大至公之所以然也。

英斂之（1867—1926）《重刊主制群徵序》云：

順治朝，錫公以通微教師之號而御製碑文，且有敬慎

(Lessius) 之《論神的智慧》和《論靈魂不滅》兩書之譯文。若望僅譯第一卷，衛匡國神父接譯第二卷。¹⁵³

按耶穌會士勒西烏斯著有《關於上主之種種及靈魂不滅論》(*De Providentia numinous, et Animi immortalitate*)，1613 年版。然檢費氏原文，並未明言《主制群徵》乃勒西烏斯著作之翻譯，且謂刻於江州。費賴之原文作：“《關於上主存在之諸證明》，2 卷，約 1629 年初刻於江州。”(*De la divine Providence prouvée par diverses raisons, 2 vol. La première édition doit être de Kiang tchoeu vers 1629.*)¹⁵⁴《北堂書目》存勒西烏斯著作凡九種(NN. 2021-2035)，而當中於十七世紀初出版之著作凡兩種：第一種，乃《宗教解答附錄》(*Consultationis de religione appendix*)，謂“忠誠及宗教信仰乃可得救恩”(Vtrum quiuis in sua Fede ac Religione saluari possit)；第二種，乃《健康女神或上佳健康之真理及具有感性、理智及回想，存正直健康以終老》(*Hygiasticon sev vera ratio valetudinis bonae et vitae vna cum sensum, iudicii & memoriae integritate ad extremam senectutem conseruandae*)。即 1613 年初版《關於上主之種種及靈魂不滅論》一書，今《北堂書目》已不見。幸尚可見《勒西烏斯著作集》(*Opuscula varia*)(N. 2031)，“作者自身手定出版，其時於著名學院任職教授”(Quae ab ipso, dum in celeberrima Academia Louaniensi publici Professoris munus)。除包括以上所言兩種書外，《著作集》第十二冊末收入《關於上主之種種及靈魂不滅論》卷二(*Providentia Numinis et animi immortalitate libri dvo*)。¹⁵⁵筆者以為，此蓋湯氏《主制群徵》之所本。

“首以物公向徵”，“次以物私向徵”，而“私向徵”中，又分為“以天向徵”、“以氣向徵”、“以地向徵”，等等。此“向

前聞，其即利西泰氏所傳天學乎”¹⁶⁷？是李之藻用此詞，指稱天主教神學。1641年，即李之藻去世逾十年後，崇禎帝賜天學牌匾，謂“朕，身為中國皇帝，稱賞並保護天主教”（ich, der Kaiser, lobe und schütze die Lehre vom Himmel），且自封為天之子（Himmelssohn）。¹⁶⁸ 費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》上冊第八十二載耶穌會士葡萄牙人孟儒望撰《天學略義》一卷（疑於1642年刻於寧波）、《天學四鏡》一卷（1643年有寧波刻本）。¹⁶⁹ 清代康熙年間（1662—1723），利類思作《天學傳概》（*Summary of the Propagation of the Heavenly Doctrine*）（按：李祖白[？—1665]亦撰《天學傳概》），天學必指天主教。¹⁷⁰ 其後，天學亦可別譯“超性學”。《續修四庫全書提要》十一子部第三冊〈耶教類〉著錄《超性學要》三十二卷、目錄四卷，《提要》云：“當時耶穌會士譯神學曰天學，此言超性學，蓋其別譯也。”¹⁷¹

據筆者所考，中國文士之間，以“天學”定作“天文學”理解者，乃於李之藻1628年編定《天學初函》之後，方始風行。前揭崇禎帝於1633年欽褒天學匾額，乃最關鍵之里程碑。《熙朝崇正集》卷二載崇禎十一年（1638）顧錫疇（1619年進士）〈禮部題准給扁欽褒天學疏〉謂：“如遠臣湯若望創法立器，妙合天行，今推步前勞已著，講解後效方新，功宜首敘。”¹⁷² 其疏名即用天學指稱天文學。清人頗喜以“天學”一詞指稱天文，蓋為好新之故。例如方孔炤（1616年進士）《崇禎曆書約》之〈小序〉云“萬曆中有毘邏巴人利瑪竇浮海歷諸國而至。其國重天學，所云‘靜天即於穆之理’，‘九重天包地球’、‘如脬氣鼓豆’，其質測也……”¹⁷³ 十七世紀揭暄撰《璇璣遺述》七卷，〈敘〉開首即謂“天學即道學，知天而道見，知蒼蒼之天而天見”¹⁷⁴。薛鳳祚（1600—1680）本穆尼閣神甫《天步真原》撰《天學會通》（《四

庫全書》卷一百零六〈子部十六〉浙江汪啟淑家藏本，今收入《故宮珍本叢刊》第三百九十八冊），言推算交食之法；清代王家弼亦撰《天學闡微》（《續修四庫全書》本第一千零三十五冊影印中國科學院圖書館藏清慈蔭堂抄本）。日本人伊藤仁齋《童子問》（*Dōji mon*）卷中謂：

今言理學者，或論之及於六合之外，暨於近世，論天學者，述說不着邊際之道理，雖窮其微、極其妙，然皆無裨益於世道，無補於生民”（今理學を講ずる者、或は論じて六合の外に至り、暨び近世、天學を講ずる者、好んで限り無き道理を説き、微を窮め妙を極むと雖ども、然れども皆世道に裨け無く、生民に補い無し）。¹⁷⁵

如斯例子之多，不一而足。洪亮吉（1746—1809）撰《毛詩天文考》，不用“天學”一語。筆者推測，洪氏必聞知“天學”，然仍沿用“天文”一詞，原因之一，乃其態度趨於保守，不務新潮：今觀其《曉讀書齋雜錄》，一部旁徵博引之筆記，不願多提當時風行之西學，可為旁證之一。錢大昕《元史·藝文志》第三於編次上亦不用“天學”，仍採“天文類”一語為細目，與上引眾書目同。¹⁷⁶

又夏燮《中西紀事》卷一言“天學”云：

西人測天之學，源於希臘。羅馬既得其地，遂訪求其推步之師，令國中人就而討論之。故後世之言天學者，多推大西洋人，而大西洋必首推意大利亞也。

《續修四庫全書提要》子部第三冊〈西學格致類〉著錄《三山論學記》云：

考曾德昭《中國通史》，天啟四年甲子，向高罷歸，道經杭州，儒略入謁，向高奇其言，延之至閩，次年儒略入閩傳教，與是編乙丑入閩之說合。其與向高所論之學，蓋指天學。明季耶穌會士利用天文曆算以傳其教法，因創天學之名，實神學也。¹⁷⁷

按“天學”一詞流行於明末，殆無可疑。《提要》作者謂“明季耶穌會士利用天文曆算以傳其教法，因創天學之名，實神學也”一句，說法頗嫌含混籠統。是天學先指天文曆算，後方指神學？抑天學一概念之發明，自始即兼言天文曆算及神學？抑天學一詞，陽為指稱天文曆算，而陰為指稱神學？筆者推測，《提要》作者與上引德人魏特同，因“天學”之兼二義，早為世人所習知，故未深考語義推衍之先後。

三、在華耶穌會士“補儒易佛”原則

前文已論適應政策、上層傳教及知識傳教等策略，然此等皆屬“間接”佈教策略。今所言“補儒易佛”原則，乃“直接”佈教策略。自利瑪竇始，耶穌會士確立補儒易佛之佈教原則，為嗣後在華耶穌會士所景從，莫敢改易。補儒易佛所構成之最大問題，乃原則先行，而不復言理。此實為在華耶穌會士最明顯之弱點。

“闢邪”及“破邪”小考

“闢邪”、“闢妄”、“崇正”等詞，因佛教傳播於中土而流行。然究其實，所謂“正邪”，誰正誰邪，止取決於言者之立場，似無專指。舉例以言，下引儒佛之徒，以闢邪為號，對天主

教徒口誅筆伐，而另一廂奉教士大夫如姜佑等，則撰《闢邪論》以回擊。然“破邪”一語，乃佛家所先用。“破邪顯正”或“摧邪申正”（略稱“破顯”、“破申”），顧名思義，乃破除執迷以顯明正道之謂。此乃三論宗之基本教義，見於隋代吉藏（549—623）《三論玄義》（按：日本南都六宗 [Nanto Rokushyū；即法相、三論、俱舍、成實、華嚴、律宗] 之一即繼承吉藏論說。凝然《八宗綱要》敷述之）。三論宗以為，《中論》、《十二門論》及《提婆百論》並非於破邪外另立正理，乃“破邪即顯正”。八不既破八迷之邪，又顯中道之理。《三論玄義》卷上云：

總序宗要，開為二門：一，通序大歸；二，別釋眾品。初門有二：一，破邪，二，顯正……但論雖有三，義唯二轍：一曰顯正，二曰破邪。破邪則下拯沉淪，顯正則上弘大法。故振領提綱，理唯斯二也。¹⁷⁸

問曰：“同人者之五情，異人者之神明。迹為柱史，本實天尊。據實而談，齊之一貫。”答曰：“《漢書》亦顯品類，以伯陽為賢，何晏、王弼稱老未及聖。設令孔是儒童，老為迦葉，雖同聖迹，聖迹不同。若圓應十方，八相成佛，人稱大覺，法名出世。小利即生人天福善，大益即有三乘賢聖，如斯之流，為上迹也。至如孔稱素王，說有名儒；老居柱史，談無日道；辨益即無人得聖，明利即止在世間。如此之類，為次迹矣。¹⁷⁹

唐代武德四年（621），太史令傅奕上奏排佛，釋法琳（572—640）撰《破邪論》二卷（今收入《大正藏》第五十二卷）及《殷正論》八卷，批判三張（張陵、張衡、張魯）道教。貞觀十三年（639），秦家英上奏，謂《辨正論》誹謗國家。¹⁸⁰ 李仲卿撰《十

猶如小兒戲，聚土作城郭。醉象踐踏之，散壞無遺餘。佛破諸外論，其事亦如是。¹⁸⁶

唐代佛教中人以“顯正論”辯教，宋代則以“崇正論”闢佛。《四庫提要》之〈子部五·儒家類存目一〉論宋代胡寅（1098—1156）撰《崇正辨》三卷謂：

是書為辟佛而作……持論最正，剖析亦最明……至其經典荒誕之說，支離矛盾，妄謬灼然，皆所謂不足與辨者。必一一較其有無，是亦求勝之過，適以自褻矣。¹⁸⁷

明末耶穌會上在華之際，佛家言外道破邪者不乏。晚明四大高僧之一憨山德清（1546—1623）《憨山大師夢遊全集》卷十一補遺〈楞伽筆記補遺〉云：

法身佛說：離心自性法，乃直示頓法也。化身佛所說，乃六度權行，單漸法也。結歸法身佛者，乃示此經為頓頓宗也。後聲聞外道，破邪因以顯正因，此又漸中之漸。意謂有機如此，不得不施漸之漸也……破二種邪因，科在二乘。云即二乘邪因以示正因者，以聲聞乃證聖智差別相，但示究竟，故即彼所證，以示究竟真因，故云即在外道。云以聖智破邪因者，以外道所計，常不思議，乃別立異因，以無常為常，故佛以真常聖智破彼妄計故。¹⁸⁸

佛家言自為正宗，他者皆為外道，由來甚久，非明清間耶教攻訐佛教時始。明清間耶教及佛教，互稱對方為邪道，而未敢攻訐儒家，是其所同。然耶教以闢邪之語以攻佛教，殆可謂師佛之長技以制佛者也。

順帶指出，“闢邪”亦作“辟邪”，意義無別，明清間亦然。

例如《明史》卷三百二十三〈外國傳四〉云：

美洛居，俗訛為米六合。居東海中，頗稱饒富。酋出，威儀甚備，所部合掌伏道旁。男子削髮，女椎結。地有香山，雨後香墮，沿流滿地，居民拾取不竭。其酋委積充棟，以待商舶之售。東洋不產丁香，獨此地有之，可以辟邪，故華人多市易。¹⁸⁹

然“辟邪”於《漢書》亦為動物名稱，此不可不察。明代王肯堂（1589年進士）《鬱岡齋筆塵》卷三〈天祿辟邪〉條云：

楊用修以天祿為大蝦蟆，真可發一笑。陳晦伯作《正楊》。雖斥其誤，而止引《瑞應圖》、《靈帝紀注》為證，亦欠明。不知《漢書》〈西域傳〉注中已詳明矣。烏弋山離國有桃拔師子犀牛。孟康曰：“桃拔一名符拔，此鹿，長尾，一角者為天鹿，兩角者為辟邪。”今人有志乎博洽者，率以左、國、史、漢為熟爛而欲搜奇索隱以見長，不知適增其陋，可歎也。¹⁹⁰

明季有《破邪集》兩種，皆攻天主教：即徐昌治（17世紀）崇禎十二年（1639）所輯《明朝破邪集》及四大高僧之一滿益智旭（1599—1655）崇禎十六年（1643）輯《破邪集》。

徐昌治輯《明朝破邪集》（本稱《聖朝破邪集》）八卷，崇禎十二年（1639）初刻於浙江，名士顏壯其、蔣德璟、周之夔（1586—？）作序；今《四庫未收書輯刊》本乃影印日本安政二年（1855）源齊昭翻刻本。今有夏瑰琦（1938—）點校本。究其實，《破邪集》本為福州漳州自稱“白衣弟子”黃貞搜集而成。崇禎八年（1635），黃貞撰《不忍不言》，不滿中土士大夫及僧侶“破邪”不力：

自利妖發難以來，迄今五十餘年，曾不聞一圓顛方服之人，起而匡救其間，豈普天之下名師碩德盡皆塞耳無聞與？抑或聞之而漠然不在意與？¹⁹¹

雲棲師翁，雪浪大師，至於重泉抱屈，大義未伸，而子兮孫兮，反褻如充耳者，何哉？¹⁹²

按艾儒略《大西西泰利先生行跡》謂利子在南京，與宿儒李求新及大報恩寺三槐雪浪洪恩辯論，“眾人稱善，三槐理屈不能對”¹⁹³，未知果屬實否。

徐昌治 1621 年被封為山東濟南太守，因鎮壓白蓮教之亂有功，擢為山東巡撫。易言之，徐昌治憑恃其財力及地位，《破邪集》遂得以刊行於世。《明朝破邪集》載名士名僧多位攻訐天主教文章，例如卷三〈請顏壯其先生關天主教書〉、王朝式〈罪言〉、王忠〈十二深慨〉、劉文龍〈統正序〉、釋如純〈天學初關〉、釋成勇〈關天主教檄〉、〈原道關邪說〉、許大受〈聖朝佐關〉（按：杲菴、釋大朗《刻關邪集序》謂“《聖朝佐關》一書，頗足令邪黨結舌”）。徐氏《明朝破邪集》之〈關邪題詞〉云：

余佩服儒教，攻苦有年，蓋通晝夜寒暑，而行住坐卧于此中，方以未得理道為憾。忍聽邪說亂之也哉？日兢兢焉，以一善之得，一隙之明，急為傳布，嘉與流通……無非以大經大法，迪人心而開人目，使異說不得乘而中也。偶於中秋偕費隱禪師連舟詣禾，見其案前所列關邪諸書，若痛斥天主教之似亂真，貶佛毀道，且援儒攻儒，有不昭其罪，洞其奸，彰灼其中禍于人、流害於世，胥天下而膺之，懲之不已者：南有宗伯，北有諫臣，疏論於神宗顯皇帝之前，已稱直窮到底。聞諸君子、浙諸大夫，侃侃糾

繩……至於雲棲有說，密老有辯，費師有揭邪之不容竄正也。灑灑數千言。佛與儒同，一衛道之心矣。¹⁹⁴

陳垣先生《清初僧諍記》引《無依道人錄》卷下云：

繼和尚之住金粟也，殉一人之見，不謀於眾，不聞於鹽，奔走當事，為壓服諸護法計。且繼公曾受託，許藏老人《嚴統》板八百餘塊，及攜板至靈岩，悉送杭州銷毀，未免老人介意。但此《嚴統》內，前四卷，末五卷，皆昌治捐資刻成，以此推敲，進院遲至六月十五，方對張侗老招認刻還我板，因於十三、十四日，挪金購一新造塔樣，小而精巧，此時河涸，止可力蕩。復捐工費作料，匠人，刻字人，寫字人，一齊入山，造成費隱容禪師舍利衣鉢之塔，明尊舊主持也。¹⁹⁵

陳垣先生謂：

無依道人即徐昌治，崇禎間輯《聖朝破邪集》，攻天主教，與鐘居士《辟邪集》相呼應，固費隱信徒也。¹⁹⁶

蕩益智旭於崇禎十六年（1643）輯《破邪集》，攻天主教。陳垣先生《清初僧諍記》云：“靈峰蕩益，即居士鐘始聲，崇禎間曾輯《關邪集》，攻天主教，後為僧，名智旭。”聖嚴（1930—2009）《明末中國佛教の研究》則謂：“《關邪集》成書之時，智旭已然為四十五歲高僧。陳垣先生之誤甚顯。”（《關邪集》を作成した時の智旭は、すでに四十五歳の高僧であった。陳垣先生の誤りは明白である）。¹⁹⁷

智旭所見天主教典籍凡四：葡人羅如望《天主聖像略說》一卷，刻於萬曆三十七年（1609）；蘇如望《天主聖教約言》，萬

曆二十九年（1601）韶州初版，1611年龍華民重刻於南昌、湖州兩地；艾儒略《三山論學記》一卷，天啟五年（1625）初刻於杭州；《西來意》，聖嚴推定此為艾儒略所撰。¹⁹⁸

明清間士大夫視釋氏及耶教為“外道”。然雖同為“外道”，實有主次遠近之分。今人論中國文化，顧三千多年史事作高度概括，謂中華民族大概對外教多表優容，此論大抵不錯。惟我等於今鎖定於明清之際之歷史氛圍，當時士大夫對耶教及釋氏之印象，實大有不同。佛教之傳入中國，大抵在東漢年間（25—220），佛教中國化之教義，早已深入民心。唐武宗（李炎，在位：84—847）滅佛、韓愈撰《論佛骨表》以降，加之宋明理學之調和儒佛思想，大規模滅佛及迫害佛教徒之事，漸次鮮少。鬪佛之舉，三武滅佛後漸息。五代孫光憲（？—968）《北夢瑣言》卷一謂：

武宗嗣位，宣宗居皇叔之行，密游外方，或止江南名山，多識高度僧人。初聽政，謂宰相曰：“佛者雖異方之教，深助理本，所可傳而勿論，不欲過毀，以傷令德。”乃遣下詔，會昌中靈山古跡招提廢棄之地，並令復之……懿宗即位，唯以崇佛為事，相國蕭仿、裴坦時為常侍、諫議，上疏極諫……廣引無益有損之義，文多不錄，文理婉順，與韓愈元和中上《請除佛骨表》不異也。懿王雖聽覽稱獎，竟不能止。末年迎佛骨，纔至京師，俄而晏駕。識者謂大喪之兆也。¹⁹⁹

明清之際，佛儒一家之思想，已多為中國士大夫所認受。1600年，僧心泰所編《佛法金湯編》由釋如惺重刊；1602年，屠龍撰《佛法金湯錄》二卷問世。二書旨趣皆為調和儒佛。且高

僧多不廢儒書，智旭撰《周易禪解》，足見其對《周易》用力之深。憨山德清《憨山大師夢遊全集》卷十八〈論教乘〉云：

或問三教聖人，本為一理，是果然乎？曰：若以三界惟心、萬法惟識而觀，不獨三教本來一理然，無有一事一法不從此心之所建立；若以平等法界而觀，不獨三聖本來一體然，無有一人一物不是毘盧遮那海印三昧威神所現。故曰：不壞相而緣起，染淨恆殊，不捨緣而即真，聖凡平等，但所施設有圓融行布人法權實之異耳。²⁰⁰

佛教以“破邪”攻天主教，耶穌會士及奉教士大夫以“崇正”自辯。郭多默《蘿渡山房懸鐘集》之〈崇正〉一節謂“至世道衰微，昧冥迷惑，則降生救世，真誠贖罪，卻邪歸正，敷教萬方”²⁰¹。又《熙朝崇正集》一書兩卷，內題“閩中景教堂藏版”、“皇明閩景教堂輯”，明代刻於福建。一般認為，此書出於艾儒略及其信徒系統，而韓琦謂徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》亦置之於艾儒略名下。²⁰²按《明清間耶穌會士譯著提要》書中未見《熙朝崇正集》，惟後半部分載譯著人物傳略，於艾儒略條有《熙朝崇正集》，當因襲費賴之書所著錄之書目，即艾氏著作第十三——《熙朝崇正集》四卷。²⁰³艾儒略《口鐸日抄》卷一載：

十月九日，諸友請于艾先生曰：願天學諸書，多譯廣刻，庶闢邪崇正，易為力耳。先生曰：然。是猶藥肆焉。諸品皆備，始可隨其病而療之。²⁰⁴

此外，奉教士大夫撰文排佛，亦以“闢邪”一語反擊，例如姜佑《闢邪論》謂：

今見江河日下，人心不古。有皆孔孟事天之真傳，而

趨異端之曲學，如佛老大棄白蓮無為等教肆行，充塞仁義，其實可哀。予生也晚，幼未讀書，不能立言為眾辯明，不得已敬錄群賢儒之言，以證異端之害。²⁰⁵

明清之際，日本亦有相當之著作，以排擊西教為旨，亦喜用“破邪”一語。日人新村出監修《海表叢書》卷一，於《鬼利至端破卻論傳》三卷〈解說〉，謂“天草一揆”（Amakusa Ikki）以降，迄寬文（1661—1673）年間三十多年，此書乃數部破邪書中之犖犖大者。日本破邪書最風行之著作，當推《破提字子》、《破吉利支丹》、《吉利支丹退治物語》三種。²⁰⁶

日人橫超慧日謂：

從佛教史整體而論，此乃首度耶佛教理論爭，且此論爭可謂非常嚴肅、認真。嗣後日本明治維新之際，佛教徒展開針對耶教激烈之破邪運動。雖就對象而言，有新教及舊教之別，然日本闢邪之立論，理論上必受明末破邪之影響。²⁰⁷

今檢日人高市慶紅《明治文獻目錄》著錄大橋訥菴《闢邪小言》²⁰⁸、中村真章《愛國闢邪要論》²⁰⁹、中村真龍《愛國破邪要論》、深慨隱士《斥邪漫筆》²¹⁰、鈴木正三《破吉利支丹》、井上圓了《破邪新論》、富樫默惠《破邪編》、神崎一作編《破邪叢書》、內藤耻叟《破邪論集》、靈遊《闢邪論》。²¹¹

於日本明治時代（1868—1912）前後，中國晚清政權遭西方侵略，亦言破邪。惟當時中土形勢，與明末清初相較，實不得同日而語。黃育榘（19世紀）原著、日人澤田瑞穗校注《校注破邪詳辯：中國民間宗教結社研究資料》之《破邪詳辯·卷首》云：

一西洋人，有在內地傳習天主教，私自刊刻經卷，倡

天主教與佛教論爭之要點

首先指出，晚明耶佛論爭之先，佛教禪宗宗派之爭早已如火如荼，饒有趣味。大較言之，當時禪家共五大宗，即臨濟、潯仰、雲門、法眼、曹洞。陳垣先生《清初僧諍記》指出，北宋雲門甚盛，南宋以降漸衰，曹洞宗起而代之。²¹⁶ 明末佛教高僧頗存門戶之見，例如濟洞之諍。陳垣先生《清初僧諍記》卷一濟洞之諍，開篇即言《五燈嚴統》。費隱通容撰《五燈嚴統》二十五卷，排斥他宗，嚴分門戶。藕益智旭推崇紫柏真可（1543—1603）、壽昌無明，然皆《五燈嚴統》所指為未詳法嗣者。費隱通容卒後，嚴統之諍遂息。然繼起繼住金粟，因《嚴統》舊案，為居士鹽官徐昌治所翹，致有賠修衣塔事，陳垣先生謂之“法苑珍聞”²¹⁷。

明末嘗撰文攻天主教者，包括蓮池祿宏（1535—1615）、紫柏真可、憨山德清、密雲圓悟（1566—1642）、藕益智旭、費隱通容、虞淳熙（？—1621）、惟一普潤（？—1647）。蓮池祿宏撰《竹窗隨筆》、《竹窗二筆》、《竹窗三筆》，密雲圓悟撰《辨天初說》、《辨天二說》、《辨天三說》，費隱通容撰《原道闢邪說》，虞淳熙撰《天主實義殺生辨》、《破利夷僭天罔世》，惟一普潤撰《誅左集》。

蓮池祿宏撰《雲棲法彙》，即今《蓮池大師全集》。釋幻輪《釋氏稽古略續集》卷三謂蓮池祿宏“住世八十一年，著書三十二種，名聞朝野，法布華夷，過現未來善知識之樣子。禪教律部大和尚之標題：於生也，福緣隆重，於歿也，德澤綿延。乙卯年寂”²¹⁸。祿宏《竹窗隨筆》云：

一老宿言：“有異域人，為天主之教者，子何不辯？”

予以為，“教人敬天，善事也，奚辯焉？”老宿曰：“彼欲以此移風易俗，而兼之毀佛謗法，賢士良友多信奉者故也。”因出其書示予，乃辯其一二。²¹⁹

又《竹窗三筆》，載〈天說〉三篇及〈天說餘〉一篇，乃針對《天主實義》而發，謂天主教教義“實淺陋可笑”、“此魔不足辯”。〈天說〉云：

彼雖聰慧，未讀佛經，何怪乎立言之舛也。現前信奉士友，皆正人君子，表表一時，眾所仰瞻以為向背者。予安得避逆耳之嫌，而不一罄其忠告乎？惟高明下擇藹藹而電察焉。²²⁰

日人橫超慧日《明末中國佛教の研究》評〈天說〉云：

要言之，〈天說〉中，如論天主之性格、論天主教與儒者之異同，僅就其所觸及之問題，可商榷之處甚多，對天主教認識不足。因此，不能期望彼對天主教能具統合之批判能力……然此短短〈天說〉一篇，公開表明佛教之信念、立場，引起軒然大波，其門下弟子同仇敵愾、起而護法者甚眾。不久各寺院高僧亦奮起和應，一鋪天蓋地之關邪運動由此展開。²²¹

智旭《天學初徵》之第六難：

孔子曰：天何言哉？孟子曰：天不言，示之而已矣。今言古時天主降下十戒，則與漢宋之封禪天書何異？惑世誣民，莫此為甚。²²²

株宏之高足最著者當推錢塘居士虞淳熙及張廣湑。釋幻輪《釋氏稽古略續集》卷三載：

《西方合論》，中郎袁宏道撰……中郎著述頗多，此論為往生之本。伊弟小修中道專修淨業，中郎先小修而卒，後小修卒時，見中郎來謂已生淨土。今迎弟詣彼，小修詰曰：“汝何以得生？”曰：“吾以著《合論》之功，承此得生耳。”小修兼問其他，中郎答言甚少，但武林虞淳熙以著淨土詩而生也。²²³

虞淳熙謂利子《畸人十篇》“了不異佛意”，謂“先生降神西域，渺小釋迦”，“似未繙其書，未了其義”；勸其一閱釋延壽（904—975）《宗鏡錄》、玄奘（596—664）《西域記》等書，“無以西人攻西人”。《辯學遺牘》載〈虞德園銓部與利西泰先生書〉云：

敢徧閱今上所頒《佛藏》，角其同異，摘其瑕釁，更出一書，懸之國門，俾左袒瞿曇者恣所彈射，萬一鵠無飲羽，人徒空籠，斯非千古一快事哉？見不出此，僅出謏聞，資彼匿笑，一何為計之疎也。藉令孜孜汲汲，日溫時習，無暇盡閱其書，請先閱《宗鏡錄》、《戒發隱》及《西域記》、《神僧傳》、《法苑珠林》諸書，探微稽實，亦足開聲罪之端……²²⁴

利子《辯學遺牘·利先生復虞銓部書》云：

夫上帝，一而已。謂有諸天，不誣乎？渺小人群，欲加天帝之上，不抗乎？此為瑕釁，孰大於是？亦可必徧繙五千餘卷而後知也？佛氏之書，人自為說，聞《大藏》中，最多異同，則聆門下蓋世天才，而留心貝葉，若其書中，果有尊崇上帝，虔修企合，以此為教，敢不鞭弭相從。若其未然，則竇之執心不易，既蒙台亮矣。²²⁵

第二，指佛教不重孝道，棄父母出家，可謂“無父無君”。天主教教士謂佛家主張不孝，迴護佛教者卻又反指耶教主張不孝。

夫天堂地獄之說，釋道二氏皆有之，然以之勸人孝弟，而示懲夫不孝不弟造惡業者。故亦有助於儒術爾。今彼直勸人不祭祀祖先，是教之不孝也。²³⁰

《明朝破邪集》卷二載徐世蔭〈提刑按察司告示〉謂：

稔聞邪教害人，烈愈長乎祖宗神主不祀，男女混雜無分，喪心乖倫，莫此為甚……遠不具論，即今董一亮等，可為殷鑒。除將天主教首，楊瑪諾艾儒略等，驅逐出境。

按吳起龍〈福州府告示〉亦點名楊瑪諾及艾儒略。²³¹

《明朝破邪集》卷二載《陽明先生年譜》撰者施邦曜〈福建巡海道告示〉云：

人世皆其唾棄，獨有天主為至尊。親死不事哭泣之哀，親葬不修追遠之節。此孟子所謂無父無君、人道而禽獸者也。其為邪說惑人，明白易見。²³²

清末胡禮垣（1847—1916）《胡翼南先生全集》卷二則迴護稱：

若夫挖目剖心小兒胎新仙粉等說，乃不逞之徒謠言捏造，為中傷善類起見，在昔名儒著述，尚有失察而偶錄其詞，若今之官吏士庶，則既已洞悉其誣，無庸贅及矣。雖然，猶有羌無故實而牢不可破之一說，謂外國之教為忘宗祖、廢倫常之教焉。其言曰：無禱祀蒸嘗之祭，無祠堂木主之靈。稱主稱神，無非天帝，是忘宗祖也。無慎終追遠之思，無功德在民之祀，一祈一禱，祇在靈魂，是廢倫常

即人之輪迴，復轉生為人，將父或為子，母或為妻。皆天心所不忍。

蓋人之魂，與四生六道之魂，靈蠢原 [按：疑當作“懸”] 殊。孟子所謂犬之性，不猶牛，牛之性，不猶人性者也。

人之貴於異類者，以其有靈魂也。異類之賤於人，以其無靈魂也。²³⁴

楊廷筠《天釋明辨》第一節云：

害者為何？在於佛老。蓋自周道衰而楊墨起、晉室亂而清談熾。改換緣飾，二氏之言，遂盈天下。

問佛所生，則生自億劫，誰識來去之跡？

其言人道，用住世法精取之，吾儒以為不可破壞之法門。其言神道，用出世法粗取之天學，以為不可思議之公德。

天主耶穌降生西國，計時在中國西漢末造。至東漢永平年間，耶穌之教已垂世二十年。²³⁵

又艾儒略〈性學辨述〉卷二云：

身毒之徒，既悞 [誤] 認輪迴為實有，復倡果報之說，以戒人殺生，謂恐父母親友之靈，轉在其內，不知人自人、獸自獸，而異類絕相隔也。牛不能為馬，馬不能為牛，況人能變為牛馬乎？更欲明彼說之謬。²³⁶

按徐光啟之謂論並不新鮮，魏晉年間排佛之徒早已言之甚明。僧佑（445—518）《弘明集》卷二載晉代宗炳《明佛論》（一

名《神不滅論》)已言：

或問曰：若諸佛見存，一切洞澈，而威神之力，諸法自在，何為不曜光儀於當今，使精粗同其信悟，灑神功於窮迫，以拔冤枉之命？²³⁷

《弘明集》卷九梁代蕭琛《難神滅論》：

佛之立教，本以好生惡殺，修善務施。好生非止欲繁育鳥獸，以人靈為重；惡殺豈可得緩宥逋逃，以哀矜斷察？²³⁸

佛教與耶教共通之一點，即既為宗教，皆言無由經驗世界所能證明之事。上引輪迴之說，乃耶教所無，故耶教教徒力攻之而不少惜。然天堂地獄、死後靈魂之不滅、立教本勸人為善戒惡等，二教大旨並無二致，僅於細節中各有不同詮釋。此與儒家思想論現世而不言神怪者大相徑庭。筆者意於指出，在華耶穌會士之攻訐佛教，並非僅以道理為本。其方式乃誇大耶佛不同之點，如上引輪迴之說，肆意批評，乃至於極。然佛教與耶教相類之點，則噤若寒蟬。而佛教勸善之普世價值，及其肯定關愛之慈悲性格，於批判輪迴說之聲浪中煙沒不見，儼然以魔道視之。耶穌會士既以“易佛”為原則，則於恪守此原則下，於眾多議論中廢棄“以理服人”之寶貴宗旨。此於補儒問題上亦同。

宗教學者基本同意，“靈魂論”為每一宗教所必然共同關心之課題，乃宗教之為宗教不可或缺之特徵。無靈魂之說，幾不可有宗教之可言。“靈魂”之拉丁文音譯為亞尼瑪(anima)。籠統言之，可謂“人類精神”，而有別於肉身。耶穌會士之論靈魂，著作甚多，早期有龍華民《靈魂道體說》。徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》卷四引龍氏此作自序云：

夫人外有肉軀，內有靈魂，二者相合乃始成人，而人之所以異於物者，固不在肉軀而在靈魂，則靈魂貴矣，則靈魂寧獨較異於物，兼更上肖造物大主，種種不一焉，則靈魂又最貴矣。嗚呼！吾儕之身，各具此一最貴而懵然弗之識，可乎？心識之，口必能稱之。識之真則稱之確，猶識火者必不呼以水，識白者必不謂以黑也。顧乃今之稱靈魂者，往往以道體當之何歟？豈水火黑白可互名歟？²³⁹

徐宗澤云：

靈魂，神明之體，有始無體者，天主造之賦於人身，為之體模，為之主宰，在世行善，受主聖寵，因而上天享福者也。道體有體無為，造先莫先，一物不物，本無心意、本無色相，而萬形萬相資之以為體質者也。然而二者實非一物，即有所同，莫掩其理，且靈魂乃天主之象肖，稱以道體，信為無矣。²⁴⁰

原龍子作書之意，欲辯論萬有一體之說，故言靈魂非道體，道體乃亞里斯多德所謂之第一物質 *Materia Prima*，須有模 *Forma* 以規定其為某物，所謂可物物者也。²⁴¹

在華耶穌會士論靈魂之最大代表，當推意大利人畢方濟。陳垣先生〈重刊《靈言蠡勺》序〉謂《靈言蠡勺》說理最精。²⁴²畢方濟〈靈言蠡勺引〉云：

亞尼瑪 [譯言靈魂，亦言靈性] 之學，於費祿蘇非亞 [譯言格物窮理之學] 中為最益，為最尊。古有大學，榜其堂曰：認己。謂認己者，是世人百千萬種學問根宗，人人所當先務也。其所稱認己何也？先識己亞尼瑪之尊，亞尼

瑪之性也。若人常想亞尼瑪之能，亞尼瑪之美，必然明達世間萬事，如水流花謝，難可久戀；惟當罄心努力，以求天上永永常在之事。故格物窮理之君子，所以顯著其美妙者為此。²⁴³

又靈魂、亞尼瑪之學，亦稱性學。艾儒略撰《性學摘述》，所論亦多與《靈言蠡勺》互相發明。《性學摘述》序云：

世固知人靈而物蠢矣，人貴而物賤矣……聞之自西士利西泰始，其言曰：世界之魂有三品：下曰生魂，草木者是，扶草木以生長，及枯萎，魂亦消滅焉；中曰覺魂，禽獸者是，附禽獸以視聽啖嗅，但不能推論道理，至死而魂亦滅焉；上曰靈魂，即人魂也，此兼生覺以扶長養，使人知覺，又能推論事物，明推理義，人雖死，而魂蓋永存焉，其為說已彰彰中土，但無有得其說之詳者。²⁴⁴

按謂“而魂蓋永存焉，其為說已彰彰中土”則是，謂“但無有得其說之詳者”則非。佛教徒已論之綦詳。詳下文。

靈魂之特點，在有始無終。艾氏《萬物真原》之〈論天主為萬有真原之原第十一〉言：

蓋物有有始有終者，天地神鬼，及人之肉軀是也。有有始而無終者，天地神鬼及人之靈魂是也。其為無始無終者，惟至尊天主，無窮妙體者已矣。蓋天主無窮妙體，則無他物在前焉。²⁴⁵

另一代表作為衛匡國《真主靈性理證》。《真主靈性理證》究論二事；其一，論天地間之果有天主；其二，論靈魂之不死不滅。前者所論，早有利瑪竇《天主實義》在前，亦有艾儒略《萬

物真原》、湯若望《主制群徵》。此不必再述。衛匡國已自言：

天主之義……至中邦者，頗有闡述。如《萬物真原》、《主教緣起》、《主制群徵》、《天學實義》等書是也。今復揭數端以證之。²⁴⁶

衛匡國於前者尚努力反覆辯難，不避贅言之誚，原因之一，乃必先論前者，方有後者之可言。衛氏曰：

遽妄謂天地萬物，無至尊主宰，其人誠大危險，陷於萬罪之至……辟如國實有君，亂臣近賊不服不認斯，誅戮必及之。則謂無主得免幽獄，永世之討乎。²⁴⁷

按“辟如國實有君”一句譬喻，是以“君”之為實有作前提條件；若無天主之必為實有之辯，此句即“引喻失義”。國實有君，於經驗世界無有置疑之處。世實有天主，則必待辯論而後得。據耶教教理，是人類靈魂“有始無終”，其為有始，必待“無始無終”之天主，是“天主之為實有”，乃“靈魂之為實有”最重要之前提條件。

《續修四庫提要》十一子部〈耶教類〉著錄《真主靈性理證》二卷，衛匡國撰，土山灣印書館重刻本。此本乃1919年馬相伯先生重刻。《提要》云：

上卷天主理證，凡四篇，證天地間之有主宰；下卷靈魂理證，凡二十二篇，證人類之有靈魂。按基督教所創天主造天地萬物，及降生救世諸蹟，語涉不經，無怪楊光先等諸人指為荒唐怪誕，此書略諸說不言，僅言天主靈魂，可謂善於藏拙矣。²⁴⁸

按《提要》作者所云似是實非。第一，“天主造天地萬物”乃衛

氏書所欲證明者，非“此書略諸說不言”；又此書明作“靈性理證”，自無必要多談“降生救世諸蹟”。《提要》作者非議耶教教旨，自有其理，卻於此書內容之批評上不中肯綮，實不可取。

《清朝文獻通考》云：

臣等謹按：西洋人尊奉天主，謂之陡斯，言天主始製天地萬物而主宰之，使無尊主斡旋其間，則日星何以循序，萬物何以托命。是所謂天主者，蓋懸此所以言之理，自以為耶穌為扶世立教之人，而其說益堅。今審其致力之端，大約以保全性靈為亞尼瑪之學，亞尼瑪譯言性靈也……七克以自守。其亞尼瑪亦似與聖賢克己之意符者。至所云欲知正性……其心漠然，無復有疾痛苦癢之相關，則自成一說，與老佛之意同矣。²⁴⁹

清代學者，不論私人撰作，抑官修大型叢書或類書等，對天主教教義一般皆持鄙夷態度。俞正燮亦斥《萬物真原》鄙陋無可採語。²⁵⁰然以嚴謹學術研究衡之，中國學者之論，亦非全出於偏見。《清朝文獻通考》以為“亞尼瑪”之學，與老佛之意同。天主教言靈魂之事，與佛學近而與孔孟之學遠。大較言之，亦為的論。

在華耶穌會士論靈魂之著作，於中土士大夫而言，內容上並不陌生；且靈魂有始無終之說，中土言佛者亦有相當之討論。惟當時不稱“靈魂”，乃稱“神”；不稱“靈魂有始無終”，乃稱“神不滅”。今檢魏晉間佛教文獻，尤其僧佑《弘明集》一書所收，皆鏗然可誦之宗教辯論文字，無論內容、抑文辭上之素質，皆可稱上乘，無待於十六、十七世紀耶教教士之所言。《弘明集》卷五載晉代鄭道子（鄭鮮之）《神不滅論》：

難曰：夫形神不能一時相違，相違則無神矣。草木之無神，無識故也。此形盡矣，神將安附，而謂之不滅哉……答曰：有斯難也，形神有源，請為子循其本而釋之。夫火因薪則有火，無薪則無火。薪雖所以生火，而非火之本。火本自在，因薪為用耳。²⁵¹

卷九載梁代曹思文《難神滅論》：

論曰：“問者曰：經云為之宗廟，以鬼饗之。”通云：非有鬼也。斯是聖人之教然也。所以達孝子之心，而厲渝薄之意也。難曰：今論所云，皆情言也，而非聖旨。請舉經記，以證聖人之教。《孝經》云：“昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。”若形神俱滅，復誰配天乎？復誰配帝乎？且無神而為有神，宣尼云：“天可欺乎？”今稷無神矣，而以稷配，斯是周旦其欺天乎……斯是聖人之教，教以欺妄也。設欺妄以立教者，復何達孝子之心，厲渝薄之意哉？²⁵²

魏晉年間，“靈魂之為實有”之辯論，可謂已臻高峰期。《弘明集》所收諸文章，皆洋洋灑灑，蔚為大觀。當中眾多篇章，得清代嚴可均輯入《全晉文》、《全宋文》、《全梁文》、《全後魏文》，等等。入唐以降，著名類書亦有輯錄：徐堅（659—729）《初學記》卷二十三〈佛第五〉引《後魏·釋老志》：

凡說教，大抵言生生之類，皆因行業有三世。識神不滅，凡為善惡，必有報應。²⁵³

耶佛於靈魂等課題上多有相類之議論，中土知識分子早察及此。佛學既先入華，則耶教教理之出於釋氏，持論者大不乏人。

上文已引虞淳熙勸利子多讀佛書，“無以西人攻西人”；邱嘉穗撰〈天主教論〉，謂天主教踵釋道之故智。²⁵⁴ 不過，最具學術影響力之權威詮釋，當推《四庫提要》。《四庫提要》之〈雜家類·存目〉論《二十五言》云：

西洋教法傳中國，亦自此二十五條始。大旨多剽竊釋氏，而文詞尤拙。蓋西方之教，惟有佛書。歐邏巴人取其意而變幻之，猶未能甚離其本。厥後既入中國，習見儒言，則因緣假借，以文其說，乃漸至蔓衍支離，不可究詰，自以為超出三教上矣。附存其目，庶可知彼教之初所見，不過如是也。²⁵⁵

梁廷枏《海國四說》之〈耶穌教難入中國說序〉云：

天堂地獄，佛氏所借以勸善而戒惡者也。神道設教，過鑿反誣，故輪迴受生，儒門不道。然今之喇嘛以化身而轉世者，蓋有之矣。耶穌生佛涅槃二千餘年後，宗旨與釋氏略相等。其撰遺經書，意質語淺，《聖母經》似本《救度佛母經》。²⁵⁶

一旦耶穌會之徒，舉人人日戴之天，勸人尊而事之，其為事較實，從其教者，問心亦較安。而審判復活之說，又與世俗樂生畏死、免禍求福之心適有以相入，而且為期無定，一時難露其隙，事匪難行，而死有餘望。於是因利乘便，去如轉環矣。²⁵⁷

今德人科恩《十七世紀中國佛教攻天主教》（*Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts*）謂佛教徒以耶教納入佛教體系之中：

究其實，當時佛教徒抱一傾向，即將耶穌會士之宗教教理吸納於佛教系統之內。或更準確言之，從其教理中尋求佛教思想。²⁵⁸

按此說未為確實。耶教出於佛教之說，並非全出佛教名僧之論，亦出於儒家系統士大夫之言，且以後者持論尤烈。然耶穌會士不敢反駁儒者之論，此甚為顯明。此外，虞淳熙批評利瑪竇“無以西人攻西人”以前，耶教本佛教之說，並不通行，故虞淳熙之師株宏謂天主之教，“教人敬天，善事也，奚辯焉”。耶佛之爭，本出於耶穌會士之挑釁，故《四庫提要》卷一百二十五〈子部雜家類·存目二〉論《辯學遺牘》謂“利瑪竇力排釋氏，故學佛者起而相爭”。耶教本佛教之說，於學術上並無堅強理據，耶穌會士既不敢反擊儒家系統中人，故謂此為佛教徒之謬說；致謂佛教徒以佛理博大精深，得以鯨吞天主教教義，實為不理解當時耶佛論爭之始末及其本質。

饒具興味者，乃耶佛皆言靈言神，故奉教士大夫亦襲用佛家辭彙。魏晉年間為佛教傳入中國之黃金時代，大量佛典皆翻譯於此時。於翻譯及闡釋問題上，有所謂“格義”之訓詁方式，以調和釋氏跟儒道之學。今觀上引徐光啟之文，所謂“色相”、“道體”、“無為”、“物物”等，知耶穌會士亦多移用釋道二家之言，以牽就其說，惟其不坦然宣之於口而已。

不諳佛典之在華耶穌會士，亦襲用佛家語而不自知，包括衛匡國《真主靈性理證》與艾儒略《性學摘述》。《續修四庫提要》十一子部〈西學格致類〉著錄《性學摘述》八卷（土山灣印書館重刻本）謂：

是編蓋為西方最初輸入之心理學，曰性學者，與超性

筆者揭櫫此一點，絕非譏諷在華耶穌會士襲用佛家語而不自知，實指出耶佛之為宗教，多有宗教相通之處，非耶穌會士所得以輕易否定，謂耶教近儒遠佛，等等。更重要之一點，乃所謂耶穌會士策略問題之一，在語詞之用，即上帝、天主之說，最終成為禮儀之爭導火線之一。

在華耶穌會士之補儒論

耶教士來華，早知孔孟之道感化中華民族二千多年之久。耶穌會士龐迪我、熊三拔撰有多篇奏疏，提出在華耶教“補儒易佛”之大原則，其辭云：

人雖至愚，當知無物能駕軼于上帝之上者，迪我等正為此一大事東來，欲論定其理，與儒家相合。²⁶²[參卷五]

天主之教，與儒多同，與釋道則甚異，只在信天主事，天主與否，今將明靈神不滅，及天堂地獄之永報，使人知一念一言一事，難欺天主之鑒觀，難逃天主之賞罰。世間禍福，報力甚輕，身後吉凶，甚大甚久。必能使人真心為善去惡，則可以補儒家之闕……順守其戒，敬從其命，必無違悖，乃得升天堂，免地獄，使人克己復禮，歸向一尊，則可以救釋氏之失。夫天堂地獄，不可得無，此兩言者，於我之所共也。學佛者信靈神不滅，有身後之永報，則亦既有真為善，真為惡之機括矣。²⁶³[參卷十六、十七]

龐迪我《龐子遺詮》之〈人類原始九〉：

故凡使西方萬國，好學之士，俱就聞其智訓，又有大名聖人賢人，故孔子答太宰曰：西方之人，有聖人焉，不

治而不亂，不言而自信，不化而自行，蕩蕩乎民無能名焉。所指正如德亞之聖人也。²⁶⁴

王豐肅《教要解略》上卷云：

天主之教，以仁為本。²⁶⁵

著名哲學家萊布尼茲《中國自然神學論》(*Discours sur la théologie naturelle des chinois*) 謂：

耶穌會士如利瑪竇及白晉以為，中國之無神論乃多種宗派同時結合所成，然其孔子之純粹教理，實向天主教敞開大門。此調和整合並非出於天然，乃人為建構所成。²⁶⁶

筆者以為，利子採“補儒易佛”原則，初本於其真心相信，並非刻意穿鑿，然利子以降一眾耶穌會士及奉教士大夫恪守既定原則而不改，則多有原則先行而不復論理之弊。

上文已言，在華耶穌會士奉行“補儒易佛”原則，而佛教則可稱以“補儒闢邪”原則反擊。學者已多有指出，耶穌會士於闡明天學中，屢見與儒書學說連類，以明耶儒宗旨多有雷同。若未能於教理邏輯上牽繫耶儒，宣教文字中亦喜襲用儒書語句。上引徐光啟文，言“死生有命，富貴在天”（《論語》）、“積善餘慶”（《易·繫辭》）等，皆為顯例。今兼引數例如下：

王豐肅《教要解略》序云：

夫道者，與天地與人物而生焉，所謂率性之道也。一而已。何邪正之分？自本性既鑿，人以意欲各為流徑，初道蝕矣。乃賴古聖賢亟開指以補之，所謂修道之教也。²⁶⁷

按何以天主之教為“率性之道”及“修道之教”？此無非強調天主之教與《中庸》開宗明義之說同。

王豐肅《斐祿答彙》序云：

斐祿者何？泰西方言所謂格物窮理是也。全語曰斐祿所費亞，省文爾……考中華格物之學，昉自聖經，而齊治均平茲焉。托基至於齊之商羊楚之萍，實肅慎之矢，防風之骨。孔尼父實千古格物之鼻祖。²⁶⁸

此以《大學》格物窮理之義比附西方之斐祿所費亞。

蘇如漢《天主聖教約言》云：

天主誠雖有十條，約而言之，二者而已。蓋愛敬天主於萬物之上，又愛世人如己，足以盡之矣。此十誠最合於明德之理。²⁶⁹

此無非強調十誠之教與《大學》明德之義近。

艾儒略《性學物述》卷一云：

一以釋道等異端為淫祀，毋令得等天主。隨宜屏黜之，黜邪道之類。正以專於奉敬天主也。故曰欽崇一天主。一者無二，如所謂“天無二日，民無二王”是也。²⁷⁰

此引《詩經》之句。

此罪之赦，乃聖教中第一恩也。天主生人，原各賦以明德，能辨善惡、審從違。但人為原罪惡習所蔽……既得此罪，即禱之諸佛道等邪神，必無能免之者。所謂“獲罪於天，無所禱也”。²⁷¹

此引《論語·八佾》孔子名言。

湯若望《主制群徵》卷上：

欲徵主制，遠取諸物，近取諸身，無物無向，豈身獨

否乎？²⁷²

按前文已言，湯氏此文實為譯作，卻明襲《易·繫辭》，則知彼非徒事直譯。

中土知識分子對儒典更為爛熟，其所徵引，文章渾然天成。福建奉教士大夫張賡《天學證符》之〈證天命章〉謂：

故必戒慎、必恐懼，而兢兢慎其獨也。慎獨君子，其喜怒哀樂，無異人性，其為中為和，實符天命未發之中，如菓仁在核中，欲生不欲腐，方能發也。²⁷³

又同書〈證萬物皆備章〉謂：

試繹此章之誠而樂、恕而仁，併參《中庸》之論成己成物，而歸之曰性之德也。性何從來？是故天命之謂也。吾儕非遵天主之命，其奚能盡天下物我同歸於仁焉。思之思之。²⁷⁴

此明為《中庸》要義。

明末佛教及耶教皆號稱近儒。然正如前所述，儒學並無宗教之超驗成分，與耶佛論說實具關鍵之歧異。在華耶穌會士以孟子之性比附耶教之亞尼瑪或靈魂。人之靈魂為覺魂，與孟子言人有別於禽獸者幾希之論。衛匡國《真主靈性理證》云：

今夫各家之教，雖所說不同，然莫之以人魂為靈之體，為永存。如儒者言明德、言大體、言幾希、言降衷，豈非謂其靈乎？²⁷⁵

按謂“儒者言明德、言大體、言幾希”，卻又稱“禽獸不靈，其魂原與肉體同”²⁷⁶。《孟子》言“人之於禽獸者幾希”，而“幾希”之內容，在“禽獸之無仁義禮智四端”，非在禽獸之靈魂必隨物

之謂性”一句作例，卻不提及同書所謂人之於“天地之化育”之地位或角色，對“人與天地參”等句視而不見，斷章取義已相當明顯。《中庸》篇幅甚短，衛匡國既徵引《中庸》，不可能不通讀全書。此《中庸》一例，奉教士大夫李九功亦嘗作近似比附。其《慎思錄》第一集云：

朱子詮天命之謂性，曰“命如誥勅，性如職任”。此解最好。如此看性，便寓有責成意在，即造物主陟明黜幽大法，亦可從此悟出，故幾受命於天者，斷無可自棄自賤之理也。²⁸⁰

按李九功所引不見於《四書章句集注》。今檢《四書章句集注》之〈中庸章句〉朱熹注“天命之謂性”一句云：

命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化成萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。²⁸¹

於此，朱子所言與耶教教旨大異其趣，故李九功隻字不提，此可知其擅於斷章取義之習。耶穌會士論證，不從思想整體性處理解，卻於某字某句上可比附則比附、不可比附則不引，非關其理解能力之不足，乃其橫互胸中之先見有以致之。

禮儀之爭中，抨擊耶穌會所採適應政策者謂不當以“上帝”一詞意譯拉丁文“陡斯”(Deus)，因“上帝”一詞明記於中國先秦典籍如《尚書》等，與耶教之“陡斯”，性質及內蘊意味完全不同。1628年1月嘉定會議議定“天主”之譯名，不復取儒書所言“天”或“上帝”，因儒書無“天主”一詞，以示耶教非出於儒書。在華耶穌會士及奉教士大夫亦喜用“天主”一詞。孫學詩《聖水紀言》序：

其教專事天主，即吾儒知天事。天事上帝之說，不曰帝曰主者，譯語質。朱子曰：帝者，天之主宰，以其為生天生地萬物之主也，故名之主。²⁸²

丘晟《閩中將樂縣丘先生致諸位神父書》：

又中國所言天，即是言天主，如“知我者其天”及“天喪斯文”之類，不是空空說理，亦不是單單說形氣，則敬天之說，原不為錯。儒書所言上帝，正所指無所不知、無所不能之天主，不是道家所說玉皇上帝，則上帝之稱，又不為錯。²⁸³

李九功《慎思錄》第一集云：

儒書有渾言天，隱言主者，亦如尊君者，不敢指斥大君，而特指朝廷……儒書上帝之稱，固明指天主，然恐不善理會，尚疑高高在上，尊而不親耳。稱天主者，則如家有家主，國有國主，而國主家主，皆由此主監臨之。實為大父上君，主宰天地萬物之公主。²⁸⁴

張賡《天學證符引》謂：

惟西方聖人，古來相傳，稱謂天主，是乃確當尊稱。朱晦翁註《易傳》曰：帝者，天之主宰，實與之符矣。五經四部書只言天不顯，言天主蓋從簡語法，如世所俗稱府主縣主，只從簡，呼某府某縣云耳，非真說天使了也。參看經書，若《易》稱乾元之大，乃統天，則文字之祖，原以天之上為有統之者矣，故〈說卦傳〉指言曰帝，而晦翁訓註是也。上帝之稱，與天主正同義，只異字耳。²⁸⁵

以上例文頗事穿鑿，然若用其詞義而不拘泥於典出，則“天

明清耶教文獻中，稱宋儒為“近儒”、“先儒”。眾所周知，宋代理學先有周敦頤（1017—1073）、張載（1020—1077）、二程（程顥[1032—1085]、程頤[1033—1107]兄弟）；南宋有朱熹、陸九淵（1139—1193）；明代則有陳獻章（1428—1500）及王陽明。耶穌會士對宋明理學中“道問學”及“尊德性”之歧異並無深究，彼等所言近儒，大較僅在“理”、“氣”此“生成問題”。

首先指出，一般而論，在華耶穌會士及奉教士大夫，論宋儒之立場微有不同。耶穌會士攻宋儒，此利子《天主實義》中已發其端。宋儒言“理”、“氣”，無論朱熹、抑陸象山及王陽明，所言天地生成，皆與耶教教旨不合。《萬物真原》之〈論天地不能自分天地第四〉云：

或曰：天地之先，惟有一氣。其清者分而為天，其濁者分而為地，此乃天地之根也。何復論造物主哉？曰：氣者，不過為造物主之材料，非可自造物也。且據云，分而為天，分而為地，則已有分之者，果元氣之能自分乎？元氣之說，夫何所考，或者不知天地來繇，姑舉元氣以為天地之根柢。然以理推論之，凡物受生，必有四所以然，而後能成。曰質者，曰模者，曰造者，曰為者，缺一，必不能成物……萬物之先，縱有元氣，亦斷不能自分天地萬物，必有造之之主，明矣。²⁸⁸

又艾儒略《性學辨述》卷一云：

氣不靈而人獨靈，則此靈特自有畀焉，必非氣之所可混也，然世人稱靈魂為氣者，殆由靈魂本屬神妙，非目可接，氣亦微渺，難以目擊，姑取其近似者名之，而實超越於氣之上，余不得不為辯之。²⁸⁹

言，與宋儒之誤解，不得指孔子之言為有異端也。²⁹²

此謂宋儒誤解，不言宋儒乖謬，其為婉轉之批評，可見一斑。

劉凝《近思錄》之〈原本論〉云：

無奈膠固理氣之舊執，拘牽耳目之近觀，謂鹵儒別樹幟於孔孟之外，不知孔孟之實學真傳，匪鹵儒曷由昭揭于中天？其初來也，徐相國文定公光啟實始表章之，其言曰：“當然者道也，不得不言者理也，必然者數也，自然者勢也。所以然者，在理道之上，是為天主。”此數語者，剖析分明，實先儒所未嘗言，與《中庸》性、道、教次第若合符節。諸賢相繼闡發其學者有人矣。²⁹³

此言宋儒膠固舊執，亦不言謬。謂孔孟之道非鹵儒曷由證之，亦僅言宋儒未嘗言而已，不云曲解。

王若翰〈合刻關妄條駁序〉云：

顏曰：條駁并合關妄原文，付之剝刷，使人知堯舜之敬天為聖主，則知佛氏之卑天為妄人，知孔孟之盡倫常為正道，則知佛氏之背君親為異端，知程朱近理亂真之言為至正，則知佛氏行妄惑人之害為甚大。²⁹⁴

耶穌會士所撰“補儒抑佛”之辯教文字中，其論理雖未可稱語涉狡黠，亦絕不得謂從客觀研究所得。為挺儒而挺儒，為闢佛而闢佛，立場先行，昭然若揭。耶儒立說之本，大相徑庭之處，即中人之資，當可明了，謂耶教士未察及此，筆者實不信之。本書之所謂先策略而後宗教，即此而言。若謂策略不過為權宜，如清初張星曜（1632—？）《天儒同異考》之層遞論，初云天主教合儒，進一步則天主教補儒，最終為天主教超儒，筆者亦以為，

aquellos lugares santos; y tambien tenía propósito, ultra desta devoción, de ayudar las animas; para este efecto traía cartas de encomienda para el guardián, las cuales le dió, y le dixo su intención de quedar allí por su devoción ... El guardian le respondió que no veía cómo su quedada pudiese ser, porque la casa estaba en tanta necesidad, que no podia mantener los frailes, y por esa causa estaba determinado de mandar con los pelegrinos algunos a estas partes.” 同注 21, p.5.

28. 關於伊利阿諾神甫之生平，詳參注 21, p.458.
29. “Circa il calendario, il quale è già finito, non sia V. R. sollecita, perche il Papa ha in animo di fare venire duoi di quelle bande per farli capaci, et il Patriarcha ha anco sottoscritto al nostro calendario, affermando che stà benissimo. Spero che presto si publicherà, perche il Papa è molto animato.” 同注 21, p.255.
30. 同注 17, S.414.
31. Georg Otto Schurhammer, László Szilas (herausgegeben unter Mitwirkung von) , *Xaveriana* (Lisboa: Centro de Estudos Históricós Ultramarinos, 1964; Rom: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1964) , S.16.
32. Daniello Bartoli, *Dell'istoria della Compagnia di Gesù. l'Asia* (Venezia: Girola-motasso ed. Tip. Calc. Lit. Lib. E Fond, 1833) , Libro 1, p.33.
33. 同注 17, S.414.
34. Matteo Ricci, Pietro Tacchi Venturi (edita a cura del comitato per le onoranze nazionali con prolegomeni note e tavole dal) , *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, volume primo, *I commentarj della Cina*(Macerata: Premiato Stabilimento Tipografico avv. Filippo Giorgetti, 1911) , pp.296-297; Matteo Ricci, Pasquale M. D'Elia (ed. e commentati da) , *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)* (sotto il patroncinio della Accademia Nazionale dei Lincei) , volume II, *Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, Parte II: Libri IV-V (Roma: La Libreria dello Stato, 1949) , p.27。劉俊餘、王玉川合譯《利瑪竇全集》第 4 冊 (台北：

Mogor (Milano: Valentino Bompiani Editore, 1946) , p.58; 關於耶穌會與莫卧兒帝國，英文著作請參 Edward Maclagan, *The Jesuits and the great Mogul* (London: Burns, Oates & Washbourne Ltd, 1932) .

47. “Don Sebastián su nieto, con ser tan moço, que tiene bien que llorar el mundo averlo perdido tan de repente y en la flor de su edad; y no menores gracias se deven al cathólico y devotissimo rey Don Henrique, que agora reyna, pues demás del favor que dió para todo esto, principalmente con el exemplo y sanctidad de su vida tan conosciada, gobernó siempre de tal manera sus reynos, que bien lo puede tomar por regla y dechado qualquier rey y perlado que governare.” Alessandro Valignano, Josef Wicki (herausgegeben und erläutert von) , *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564)* (Roma: Institutum Historicum, 1944) , p.184.
48. “Dies und der Umstand, dass der König keinen Thronerben hinterlässt, hat Folgen auch für die portugiesischen Besizung in Indien, denn jetzt werden die Muslime ihren Druck auf die Christen verstärken.” Hoffman-Herros, *Den Chinesen Chinese sein — Ein Missionar sucht neue Wege* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verl., 1990) , SS.27-28.
49. Matteo Ricci, Pietro Tacchi Venturi (edita a cura del comitato per le onoranze nazionali con prolegomeni note e tavole dal) , *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I., volume secondo, Le lettere dalla Cina* (Macerata: Premiato Stabilimento Tipografico avv. Filippo Giorgetti, 1913) , pp.9-11.
50. 同注 46, p.57.
51. “Veyo do Mogor hum dos tres padres, *scilicet* o p. Francisco Henriquez, de poucas esperanças da conversão daquelle rei. Parecelhe que a causa principal porque mandou chamar os padres, alem da sua natural curiosidade de saber cousas novas das leis, foy estar de pas com os Portugueses por quanto Bengala estava alevantada e tinha guerra com o seu irmão.” 同注 49, pp.21-26, esp.25.
52. “Aos recebidos na graça de Deos e gostadores da salvação de seo espirito, obedientes aos espirito do Messias, encaminhadores das gentes

57. 同注 56, S. xxi; Otto Maas, *Die Wiedereröffnung der Franziskanermission in China in der Neuzeit* (Münster in Westfalen: Aschendorff, 1926) .
58. 同注 45, Erster Band, S.224.
59. 同注 45, Erster Band, "Inhaltsverzeichnis" 。關於前伊斯蘭阿拉伯哲學，詳參 Fr. Dieterici, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert N. Chr.* (Leipzig: J. C. Hinrichsische Buchhandlung, 1876) , Erster Theil (Einleitung und Makrokosmos) , SS.2-44; 中世紀伊斯蘭哲學概論，詳參 Majid Fakhry, *Philosophy, dogma and the impact of Greek thought in Islam* (Aldershot, Hamshire: Variorum, 1994) , I, pp.1-17 。關於亞維森納，參 "Un champion de l'avicennisme" , Georges Vajda, *Études de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l'époque classique* (London : Variorum Reprints, 1986) , IX, pp.480-508; Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (ed.) , *History of islamic philosophy* (London and New York: Routledge, 1996) , Part I, pp.231-246 。關於亞威羅伊，詳參 Carmela Baffioni (ed.) , *Averros and the Aristotelian heritage* (Napoli: Guida, 2004) .
60. Hans Joachim Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie* (überarbeitete Neuauflage) (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000) , S.277; Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (ed.) , *History of Islamic philosophy* (London and New York: Routledge, 1996) , Part I, pp.165-174.
61. "Neben der traditionellen, ritualistischen Frömmigkeit des ältesten Islāms entwickelte sich schon früh unter dem Druck der politischen und sozialen Krisen der beiden ersten Jahrhunderte eine Geistesrichtung, die von einem vertieften Qor' ān studium aus ein persönliches Verhältnis zu Gott suchte und danach auch die Dinge dieser Welt beurteilt wissen wollte. Diese mystisch-asketische Richtung entwickelte sich im Islām nach denselben Gesetzen wie in andern Religionen, und die dadurch bedingten Ähnlichkeiten hatten frühere Forscher auf eine direkte Abhängigkeit von fremde Kulturen schliessen lassen. So wollten Dozy und A. v. Kremer die islāmische Mystik hauptsächlich vom Buddhismus ableiten und Merx sie

- (Pékin: Imprimerie des Lazaristes, 1949) , pp.247-248.
68. 同注 67, pp.256-257.
69. 同注 67, p.217.
70. 同注 67, p.1163.
71. 同注 67, pp.1167-1168.
72. 同注 67, pp.247-248.
73. 同注 67, p.247.
74. 同注 67, pp.247-248.
75. Dominique Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique* (Paris: éditions du Seuil, 2006) , pp.172-173.
76. Frederick Copleston, *A history of philosophy*, vol. 3, *Late Medieval and Renaissance philosophy* (NY: Continuum, 2003) , p.4.
77. “By medieval philosophers of the Augustinian tradition, such as St. Bonaventure (one of whose objectives against Aristotle was that he rejected exemplarism) , Aristotelianism tended to be regarded as inimical to the Christian religion, largely because he became known to the West principally through the Arabian commentators. (Thus Averroes interpreted Aristotle — properly rightly — as denying, for example, the personally immortality of the human soul.) But though it is true, for instance, that the conception of God in the *Metaphysics* as entirely self-engrossed and caring nought for the world and man, is not that of Christianity. It must surely be admitted that the natural theology of Aristotle was a preparation for the acceptance of Christianity.” 同注 76, pp.504-505.
78. “Auf der Grundlage des Christentums trat der Averroismus in eine Auseinandersetzung mit der theologischen Dogmatik, die durch die höchste Macht der Kirche geheiligt war (was es beim Islam nicht gab) und erlangte den Charakter einer Ketzerei. Die Averroisten selbst jedoch hielten sich nicht für Ketzer.” 同注 7, S.406.
79. 參納蘭性德撰、黃曙輝、印曉峰點校《通志堂集》(上海：華東師範大學出版社，2008)，上冊，頁9–10。
80. 參玩元撰、鄧經元點校《學經室集》(北京：中華書局，1993)，下冊，頁

that memory systems were used to remember Heaven and Hell can explain much of the iconography of Giotto's paintings or the structure and details of Dante's *Inferno*, and was commonplace in scores of books published in the sixteenth century.” 同注 3, p.13.

96. “The urgent calls of Ludolfus and Ignatius that the faithful Christian should incorporate these ‘memories’ of an unlived past into the spiritual present echoed not only Thomas Aquinas but also the Confessions of Augustine who had said: ‘Perchance it might be properly said, there be three times; a present of things past, a present of things present, and a present of things future.’ ” 同注 3, p.17.
97. 同注 86, p.285.
98. 同注 86, p.285.
99. 同注 55, S.xxxix; “The Hedgehog and the Fox” , in Isaiah Berlin, *Russian thinkers* (London: Penguin Books, 1994) , pp.22-81.
100. Jill Kraye, *Cambridge translations of Renaissance philosophical texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) , volume 1, pp.37-38.
101. 同注 76, p.13.
102. William Kerrigon & Gordon Braden, *The idea of the Renaissance* (Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1989) , pp.101-115.
103. 同注 100, p.29.
104. 同注 100, pp.29-31.
105. Johannes Laures, “Die alte Missionbibliothek im Pei-t'ang zu Peking” , *Monumenta Nipponica* (Tokyo: Sophia Univeristy) , vol. II, no. 1 (Jan., 1939) , S.129; 關於北堂圖書館，參拙作〈A Critical Study of the Policies formulated and the Religious Culture disseminated by the Jesuits in China during the sixteenth and seventeenth centuries / 十六、十七世紀在華耶穌會士之政治策略及其所傳播之宗教文化〉(香港大學哲學博士論文 [HKU Doctoral Dissertation] , 2009) , 第 7 章 , 頁 321 – 328 。
106. 同注 67, p.212.
107. P. O. Kristeller, “From Florentine Platonism and its relations with

- humanism & scholasticism” , in Robert Black (ed.) , *Renaissance thought: a reader* (New York: Routledge, 2001) , pp. 225-226.
108. Gerard Smith, *Jesuit thinkers of the Renaissance* (Wisconsin: Marquette University Press, 1939) , p.9.
109. 同注 5 , 第 1 冊 , 頁 125 – 306 。
110. 參張鎧《龐迪我與中國：耶穌會“適應”策略研究》(*Diego de Pantoja and China: a study on the Society of Jesus' policy of adaptation*) (北京：北京圖書館出版社，1997) ，頁 276 – 317 。
111. 同注 81 ，頁 7 。
112. 關於利類思之生平及其在華佈教歷程，除費賴之及榮振華書外，參 Giuliano Bertuccioli, *Biografia di Ludovico Buglio (1606-1682)* (Roma: Estratto dal *Dizionario biografico degli Italiani*, volume XV, 1972) .
113. 參徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》(上海：中華書局，1949) ，頁 30 – 36 。
114. “Il Breve di Paolo V del 1615, che aveva autorizzato le traduzioni in cinese classico delle Sacre Scritture a condizione che fossero condotte con ‘summa et exquisita diligentia ut translatio fidelissima sit’ , rimase lettera morta. Le traduzioni di importanti opere liturgiche, come il Messale Romano, il Breviario, il Rituale, ecc. e della Summa Theologica, dovute soprattutto al gesuita L. Buglio, che le portò a termine tra il 1654 e il 1677, non ottennero dalle alte gerarchie ecclesiastiche il riconoscimento che meritavano. Un esame di esse, eseguito da due francescani su incarico della Congregazione di Propoganda Fide tra il 1727 e il 1737, si concluse con un giudizio negativo ai fini di un eventuale loro impiego. Il risultato di questo atteggiamento fu quello di scoraggiare altre iniziative nel campo delle traduzioni di testi sacri e bisognerà così attendere fino al 1822-24 per la prima versione della Bibbia in cinese, ad opera però dei missionari protestanti!” Martino Martini, Giuliano Bertuccioli (a cura di) , Franco Demarchi(edizione diretta da) , *Martino Martini S.J.: opera omnia*(Trento: Università degli Studi di Trento, 1998) , volume I, pp. 316-317.
115. 參(法)費賴之撰、馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，頁 137 。

- 1995) ,〈史部·正史類〉,第 294 冊,頁 93。
126. 同注 5,第 5 冊,頁 77。
127. Léon Wieger, “Notes sur la première catéchèse écrite en chinois 1582-1584” , *Archivum Historicum Societatis Iesu*, volumen I (Jan.-Mai., 1932) , pp.72-84.
128. 同注 5,第 1 冊,頁 14。
129. 同注 6,頁 15。
130. 同注 6,頁 18。
131. 參《續修四庫全書提要》(台北:台灣商務印書館,1971-1972),第 11 冊,頁 2158-2159。
132. Albert Chan, *Chinese books and documents from the Jesuits archives in Rome; a descriptive catalogue: Japonica-Sinica I-IV* (Armonk, New York: M. E. Sharpe, 2001) , pp.123-125.
133. Maurice Courant, *Bibliographie Coréenne. Tableau littéraire ds ouvrages publiés en Chine dans ce pays jusqu'en 1890 ainsi que la description et l'analyse détaillée des principaux d'entre ces ouvrages* (Paris : Leroux, 1896-1901) , p.288, n.2702.
134. Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773* (Chang-hai : Imprimerie de la Mission Catholique, 1932-1934) , p.133. 按馮承鈞《在華耶穌會士列傳及書目》失譯,參(法)費賴之著、馮承均譯《在華耶穌會士列傳及書目》上冊,頁 138。
135. 參(西)龐迪我、(德)熊三拔〈奏疏〉卷十七、十八(匯堂石室藏本),同注 4,第 1 冊,頁 104。
136. 參(西)龐迪我、(德)熊三拔〈奏疏〉卷十七、十八(匯堂石室藏本),同注 4,第 1 冊,頁 105。
137. 同注 4,第 1 冊,頁 190-193。
138. Eugenio Menegon, *Un solo cielo: Giulio Aleni S. J. (1582-1649). Geografia, arte, scienza, religione dall'Europa alla Cina* (Brescia : Grafo edizioni, 1994) , p.149.
139. 同注 4,第 1 冊,頁 165-166。

158. 參李清《三垣筆記》（北京：中華書局，1982），頁 90。
159. “Unter der Lehre vom Himmel war wohl an erster Stelle die Astronomie verstanden, aber der Ausdruck konnte auch Lehre vom Himmelsherren, d. h. Christentum, be-deuten, und so wurde er von vielen Chinesen und von den Christen allgemein gedeutet.” 同注 156, S.116.
160. 參晁公武著、孫猛校證《郡齋讀書志校證》（上海：上海古籍出版社，1990），上冊，頁 603–606。
161. 同注 160，下冊，頁 1123。
162. 參陳振孫《直齋書錄解題》（上海：上海古籍出版社，1987），頁 363–369。
163. 參黃虞稷編，瞿鳳起、潘景鄭整理《千頃堂書目》（上海：上海古籍出版社，2001），頁 357–359。
164. 參上海圖書館編《中國叢書綜錄》（上海：上海古籍出版社，2007），頁 732。
165. 同注 5，第 4 冊，頁 61。
166. 參（意）艾儒略著、謝方校釋《職方外紀校釋》（北京：中華書局，2000），頁 76。
167. 參韓琦、吳旻校點《熙朝崇正集》（北京：中華書局，2006），頁 11。
168. Ernst Stürmer, *Meister himmlischer Geheimnisse* (ST. Augustin: Steyer Verlag, 1980), SS.41-42.
169. 同注 115，上冊，頁 249–250。
170. 同注 5，第 4 冊，頁 196, 202, 223。
171. 同注 131，第 11 冊，頁 2153。
172. 同注 167，頁 38–39。
173. 參方孔炤《周易時論合編》（《續修四庫全書》本，順治十七年 [1660] 序白華堂刊本）（上海：上海古籍出版社，1995），〈經部·易類〉，第 15 冊，《圖象幾表》卷七，1 頁上、2 頁上。
174. 參揭暉《璇璣遺述》七卷（《四庫全書存目叢書》本，影印清華大學圖書館藏清乾隆三十年 [1765] 會友堂刻本）（台南：莊嚴文化事業有限公司，1996），〈子部〉第 55 冊，頁 379。
175. 參（日）伊藤仁齋撰、（日）清水茂校注《童子問》（*Dōji mon*）（東京：岩

波書店，1970），卷の中，頁 157。

176. 參田漢雲點校《元史·藝文志》，載陳文和主編《錢大昕全集》（南京：江蘇古籍出版社，1997），第伍冊，頁 47。
177. 同注 131，第 11 冊，頁 1538。
178. 參吉藏撰、韓廷傑校釋《三論玄義校釋》（北京：中華書局，1987），頁 1-3。又檢佛學工具書，例如《岩波仏教辞典》云：“打破擊退錯誤之見解及執著，以表出新道理。亦稱‘破邪申正’、‘除邪顯正’、‘摧邪顯正’，簡稱‘破顯’、‘破申’。申者，申明之意。此思想見於種種經論著作。中國三論學派吉藏於《三論玄義》中將三論要旨分成破邪及顯正兩類，然其歸結在破邪即顯正。”（誤った見解、執着を打ち破りしりぞけて、新しい道理をあらわすこと、〈破邪申正〉〈除邪顯正〉〈摧邪顯正〉ともいい、〈破顯〉〈破申〉と略称する。〈申〉は申明（のべあかす）の意。種々の經論にこの思想がみられる。中国三論学派の吉藏は《三論玄義》において三論の要旨を破邪と顯正のふたつに分類して説くが、その帰結は破邪即顯正である）。參（日）中村元（Nakamura Hajime）、（日）福永光司（Fukunaga Mitsuji）、（日）田村芳朗（Tamura Yoshirō）、（日）今野達（Konno Tōru）編《岩波仏教辞典》（東京：岩波書店，1989），頁 658；中村元《佛教語大辭典》（東京：東京書籍，1975），下卷，頁 1094；又參杜繼文、黃明信主編《佛教小辭典》（上海：上海辭書出版社，2001），頁 286。
179. 參吉藏撰、韓廷傑校釋《三論玄義校釋》，頁 37。
180. 參（日）鎌田茂雄（Kamata Shigeo）《中国仏教史辞典》（東京：東京堂，1981），頁 355。
181. 同注 180，頁 406-407。
182. 今人孫猛《校證》云：“《經籍考》卷五十四此題下有‘《甄正論》三卷’五字，合二條為一，且刪去《破邪論》解題。今《大正藏》卷五十二所收亦二卷。”又云：“《兩唐志》有杜乂《甄正論》三卷，《新唐志》卷三又有玄嶷《甄正論》三卷。玄嶷書亦見明《釋藏》（南攢北微）及《大正藏》卷五十二、五十三卷。法琳著《辯正論》八卷，《破邪論》二卷，見《大唐內典錄》卷五著錄。”同注 160，下冊，頁 792-793。
183. 參張澍《養素堂文續集》，載屈萬里、劉兆佑主編《明清未刊稿彙編初輯·

- 張介侯著書》(台北：聯經出版事業公司，1976)，第9冊，頁2935。
184. 參道世編，周叔迦、蘇晉仁校注《法苑珠林》(北京：中華書局，2003)，第4冊，頁1633-1634。
185. 同注184，頁1634。
186. 同注184，頁1644。
187. 參紀昀、永瑤等撰《欽定四庫全書總目》(台北：台灣商務印書館，1983)，第3冊，頁81。
188. 參憨山德清《憨山大師夢遊全集》(《四庫未收書輯刊》本，清順治十七年(1660)耿繼茂刻本)(北京：北京出版社，2000)，第3輯、第25冊，頁456上。
189. 參張廷玉等撰《明史》(北京：中華書局，1974)，第28冊，頁8374。
190. 參王肯堂《鬱岡齋筆塵》卷三(《四庫全書存目叢書》本)(台南：莊嚴文化事業有限公司，1995)，〈了部〉第107冊，頁678。
191. 參徐昌治輯《明朝破邪集》(《四庫未收書輯刊》本，日本安政二年(1855)刻本)(北京：北京出版社，2000)，第10輯第4冊，頁433。
192. 同注191，頁434。
193. 同注5，第12冊，頁210-211。
194. 同注191，頁321-322。
195. 參陳垣《清初僧諍記》，載《明季滇黔佛教考(外宗教史論著八種)》(石家莊：河北教育出版社，2000)，下冊，頁497。
196. 同注195，頁497。
197. 同注195，頁497。聖巖《明末中國佛教の研究》(台北：法鼓文化事業股份有限公司，1999)，頁51。
198. 同注197，頁48-49。
199. 參孫光憲著、賈二強點校《北夢瑣言》(北京：中華書局，2002)，頁19-20。
200. 同注188，頁733下。
201. 同注5，第8冊，頁180。
202. 同注167，頁3-4；同注113，頁365。
203. 同注115，上冊，頁139。
204. 同注5，第7冊，頁55。

205. 同注 5，第 8 冊，頁 104。
206. 參（日）新村出監修《海表叢書》（東京：成山堂書店，1985），〈解説〉，頁 6。
207. “佛教史全体を通じていうもこれが佛基両教の教理的抗争の最初であるとともにまた論争のもっとも真剣な場合であったといつて間違いないであろう。その後日本では明治維新の際、佛教徒より基督教に対する破邪運動が猛烈に展開された。この時には対象において新教と旧教との相違はあったが、理論的には闢邪護法の立論が日本においても多く明末のそれに影響されざるをえなかった。” 參（日）横超慧日《中國佛教の研究第三》（京都：法藏館，1979），頁 208。
208. 參（日）高市慶紅《明治文獻目錄》（東京：日本評論社，1932），頁 4。
209. 同注 208，頁 8。
210. 同注 208，頁 148。
211. 同注 208，頁 149。
212. 參黃育榎原著、（日）澤田瑞穂校注《校注破邪詳辯：中國民間宗教結社研究資料》（東京：道教刊行會，1972），頁 10–11。
213. 同注 212，頁 11。
214. 同注 212，頁 221。
215. 同注 212，頁 221。
216. 陳垣引南宋葉夢得《避暑錄話》卷上：“近歲談禪，唯雲門、臨濟二氏。及洞山道楷出，為雲門、臨濟而不至者，皆翻然舍而從之，故今為洞山者幾十之三。” 又引紹定二年（1229）呂瀟序《天童淨語錄》云：“五家宗派中，曹洞則機關不露，臨濟則棒喝分明。雖作用弗同，實殊途一致。” 又引元代大德四年（1300）陳晟序《雲外岫語錄》云：“禪有五派，今行於四方者，曰臨濟，曰曹洞，然學禪者多宗臨濟，而曹洞為孤宗。” 又引黃宗羲《南雷文案》卷四〈答汪魏美問濟洞兩宗爭端書〉：“五家宗派，出於南岳者二，出於青原者三。今為仰、雲門、法眼三宗俱絕，存者惟臨濟、曹洞耳……弟常謂昔之學佛者，自立門戶者也；今之學佛者，倚傍門戶者也。” 陳垣謂：“據此，知宋末元初，與臨濟並稱者為曹洞，非雲門，與北宋時異。故濟雲之諍，遂移為濟洞之諍也。” 同注 195，下冊，頁 493–494。
217. 同注 195，下冊，頁 492–497。

245. 參（意）艾儒略《萬物真原》，同注 4，第 1 冊，頁 213。
246. 同注 114, volume II, p.514.
247. 同注 114, volume II, p.513.
248. 同注 131，第 11 冊，頁 2161–2162。
249. 參《清朝文獻通考》卷二百九十八〈四裔考〉，載商務印書館輯《十通》（台北：新興書局，1965），第 18 冊，頁 7471。
250. 同注 143，第 1 冊，頁 746。
251. 同注 237，頁 28。
252. 同注 237，頁 58。
253. 參徐堅《初學記》（北京：中華書局，2004），下冊，頁 554。
254. 同注 83，中冊，頁 1725–1726。
255. 參紀昀、永瑤等撰《欽定四庫全書總目》（台北：台灣商務印書館，1983），第 3 冊，頁 705–706。
256. 同注 81，頁 2。
257. 同注 81，頁 5。
258. “Im wesentlichen ist die damalige Haltung der Buddhisten gegenüber den religiösen Lehren der Jesuiten durch die Tendenz charakterisiert, diese Lehren in den Buddhismus zu absorbieren bzw. in ihnen buddhistische Gedanken wiederzuerkennen.” Iso Kern, *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts* (Bern, Frankfurt a. M., New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1992), “Einleitung”, S.3.
259. 同注 131，第 11 冊，頁 1514。
260. 同注 5，第 1 冊，頁 249。
261. 同注 5，第 1 冊，頁 409。
262. 同注 4，第 1 冊，頁 79–80。
263. 同注 4，第 1 冊，頁 103–104。
264. 同注 5，第 2 冊，頁 236。
265. 同注 5，第 1 冊，頁 150。
266. “Les Jésuites [Ricci, Bouvet] considèrent l'athéisme des Chinois comme une suite du syncrétisme qui a résulté de la multiplicité des sects mais que la pure doctrine de Confucius autorise une ouverture vers la religion

chrétienne; le parallèle n'étant point donné, mais à construire.” Christian Frémont (présenté, traduits et annotés par), *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (Paris: L’Herne, 1987), p.196.

267. 同注 5, 第 1 冊, 頁 119。
268. 同注 5, 第 12 冊, 頁 5–6。
269. 同注 5, 第 2 冊, 頁 279。
270. 同注 5, 第 1 冊, 頁 151。
271. 同注 5, 第 1 冊, 頁 204。
272. 參《天主教東傳文獻續編》第 2 冊, 頁 520。
273. 同注 5, 第 8 冊, 頁 83。
274. 同注 5, 第 8 冊, 頁 88。
275. 同注 114, volume II, p.514 (right bottom) .
276. 同注 114, volume II, p.515 (right bottom) .
277. 參嚴可均輯《全宋文》(北京:商務印書館, 1999), 頁 638。
278. Martino Martini, Giuliano Bertuccioli (a cura di), Franco Demarchi (edizione diretta da), *Martino Martini S.J.: opera omnia* (Trento: Università degli Studi di Trento, 1998), volume II, p. 515 (left top) .
279. “実は天主教の儒教思想の取り扱いは、むしろ書経に述べる素朴な天の觀念である…… よって天主教では儒教との調和論をよく強調したにもかかわらず、僅かに儒教書経の中のあいまいな“天”説を援用するにすぎず、孔・孟の本体論に対しては沈黙している。”同注 197, 頁 49。
280. 同注 5, 第 9 冊, 頁 159。
281. 參朱熹《四書章句集注》(北京:中華書局, 1983), 頁 17。
282. 同注 5, 第 8 冊, 頁 3–4。
283. 同注 5, 第 10 冊, 頁 172。
284. 同注 5, 第 9 冊, 頁 148–149。
285. 同注 5, 第 8 冊, 頁 43–45。
286. 同注 143, 第 1 冊, 頁 745。
287. 同注 5, 第 4 冊, 頁 358。
288. 同注 4, 第 1 冊, 頁 182–183。
289. 同注 5, 第 6 冊, 頁 112。

290. 參李誦著、魏連科點校《戒庵老人漫筆》（北京：中華書局，1982），頁 176-177。
291. 同注 5，第 9 冊，頁 428。
292. 同注 5，第 10 冊，頁 166-167。
293. 同注 5，第 9 冊，頁 532-533。
294. 同注 5，第 9 冊，頁 395。
295. 同注 255，第 3 冊，頁 705。
296. 參孫詒讓著、孫啟治點校《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001），上冊，頁 103。
297. 同注 296，上冊，頁 113。
298. 同注 296，上冊，頁 115。
299. 同注 166，頁 70-72。
300. 同注 5，第 9 冊，頁 537-539。

結 論

本書針對當代漢文研究著作，以考史及補足史料為基本原則，建構具體問題如上。

筆者強調在華耶穌會士之策略，然斷非質疑甚或貶抑耶穌會士之人格，尤其本文所選定之六位。易言之，雖歷史問題多因策略而生，卻無損多位耶穌會士品格之清正。大史學家陳垣先生指出，教外典籍或反教中人言明末清初奉教士大夫為“正人君子”，此大較上並非過言。¹ 遠東耶穌會士集團與西方羅馬耶穌會及各修會性格之歧趨，乃源於數位在華耶穌會士對東方世界之真誠認識，此或即和辻哲郎《鎖國：日本の悲劇》一書所稱“向東方擴大視野之運動”（東方への視界拡大の運動）之意，然此運動於在華耶穌會士而言，乃出於真情，與和辻氏所言航海探險及西葡二國殖民主義較然不同。²

在華耶穌會士所採政策，決定早期中西方溝通之形式，促進具深度層次之文化交流。論文化交流及東西印象等問題，論著甚多，不能備引。今人欲速讀傳教士及歐洲人筆下對遠東之印象，就日本而言，可參庫帕《關於日本之歐洲報告選集》（*They came to Japan: an anthology of European reports on Japan, 1543-1640*）。³ 此書不如人意之點，乃在無注釋、亦無記出處，僅能參考，不便研究。德國人瓦爾拉芬斯撰《中國素描：十六、十七世紀歐洲中國觀》（*China illustrata. Das europäische Chinaverständnis im Spiegel des 16. bis 18. Jahrhunderts*）。⁴ 十八世紀論東西方印象，當推法國人杜赫爾德《中華帝國素描：地

沙勿略之宗教情懷甚濃，其書信往往反映對新天地之嚮往，無論關於印度、日本或中國，皆大表好奇。當代法國耶穌會士吉蒙稱沙氏第一通書信為“偉大書信”（grande lettre），撰於1544年，述及印度情況。此信於西方流傳甚廣，令歐洲人對東方世界驚訝雀躍不已。⁷ 1552年1月29日，沙氏言中國，謂：

中國地近日本，正如前所述，日本宗派自此而來。中國幅員廣大、和平，無任何戰爭。⁸

中國之門比日本更富庶，為更多金銀之國。⁹

沙勿略稱頌中國，其時尚未入華，其根據不過為道聽途說而已。則沙氏所言中國印象，實無多大參考意義。同樣，巴爾托利亦頗稱賞中國，然巴爾托利未嘗踏足中國：

不知有別國之文化寶庫，可比中國之遠古、可比中國之昭著、可比中國相續無間之歷史傳統、可比中國之史述筆錄之可信，即官史之編年記錄也。¹⁰

又論利子部分指出，利子一部《中國傳教史》，即汾屠立《歷史著作集》卷一，似為一部最早且最詳細介紹中國文明之大書。然十六世紀以還，介紹中國文明作家不在少數，尤其伊比利亞人，故利子實未必為最早。然最關鍵之一點，即利子得以於中國親身體驗，與未嘗入華者之侈言中國，不得相提並論。

反觀沙氏言日本，乃踏足日本後之親見親聞，當遠較言中國者為可信。1549年，沙氏抵日本後不久，謂：

此乃迄今所發現之民族中最佳者。余以為，芸芸異教徒中，無一民族可得與日本相比。¹¹

但願天主令多數日本人改宗，因日本人理性。¹²

筆者以考史與論史角度撰就此書，最關切之課題，即為中西文化交流史。深知未成熟之處尚多，自期必須持續用功，於斯學奉獻一己綿力。

注 釋

1. 參陳垣〈從教外典籍見明末清初之天主教〉，載《陳援菴先生全集》（台北：新文豐出版公司，1993），第3冊，頁187-188。
2. 參（日）和辻哲郎《鎖國：日本の悲劇》（東京：筑摩書房，1985），頁25-61。
3. Michael Cooper, *They came to Japan: an anthology of European reports on Japan, 1543-1640* (Berkeley: University of California Press, 1965)
4. Hartmut Walravens, *China illustrata. Das europäische Chinaverständnis im Spiegel des 16. bis 18. Jahrhunderts* (Weinheim: VCH, 1987).
5. Horst Hartmann, *Die Erweiterung der europäischen Chinakennntnis durch die "Description de la Chine" des Jesuitenpaters Du Halde. Ein Beitrag zur Würdigung der Verdienste der Jesuitenmissionare um die kulturelle Erschliessung des Chinesischen Reiches und die Kulturvermittlung zwischen China und Europa* (1949).
6. 弗洛伊斯固有《日本史》為其最大、最重要之著作，而於東西文化比較觀念之研究，則必推1585年所撰《日歐文化比較論》（*Kulturgegensätze: Europa-Japan*）一書。日人岡田章雄（Okada Akio）將此書譯成日文，而大陸學者范勇、張思齊乃據日譯本再譯成中文。弗洛伊斯初抵日本，興奮不已，自言“來日乃愜意之事，觀賞日本此民族獨特奇異之習俗與發明”（es ist eine so glückliche Sache, nach Japan zu kommen und die eigenartigen und seltsamen Gebräuche und Erfindungen dieses Volkes zu sehen）。參 Luis Frois (por), Josef Franz Schütte (Erstmalige, kritische Ausg. Des eigenhändigen portugiesischen Frois-Textes in der Biblioteca de la Académia de la História in Madrid mit deutscher Übersetzung,

Einleitung und Anmerkungen von) , *Kulturgegensätze: Europe-Japan (1585): Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradicoes e diferentças de costumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japon* (Tokyo: Sophia Universität, 1955) , p.20。又松田毅一謂弗洛伊斯在日凡三十餘年（我が国史上最も活気あり波乱万丈の時代に三十余年在日し）。參（日）松田毅一《南蠻史料の研究》（東京：風間書房，1967），頁211。舒特編注《日歐文化比較》，謂弗洛伊斯撰《日歐文化比較》，乃居日本二十二年之經驗所得，其意見及判斷力成熟（Luis Frois schrieb den *Traktat* über die Kulturgegensätze zwischen Japan und Europa 22 Jahre nach seiner Ankunft im fernen Sonnenland, nachdem eine lange Erfahrung sein Urteil gereift hatte）。參上引 *Kulturgegensätze: Europe-Japan (1585)*, p.19。此著對日本教會史及日本政治、文化、宗教史之研究同達極高之價值（Luis Frois hat durch seine Schriften ebenswohl für die Geschichte der Japanischen Kirche wie für die politische, kulturelle, und religiöse Zeitgeschichte Japans hohe Bedeutung erlangt）；Ibid, p.14。弗氏從多方面比較日本及歐洲之文化，大抵以生活習尚為主，且於日歐歧異之部分，用力尤多，以明兩種截然不同之生活價值觀（Ganz offenbar handelte es sich hier um zwei verschiedene Auffassungen und Wertungen）；Ibid, p.59。

7. “Comme il n'est pas possible d'énumérer ici toutes les grandes missives de Xavier, nous citons au moins la première（按：信中內容與此文無關，茲不引述）。Elle a, en effet, une importance particulière, car son arrivée et sa diffusion en Europe provoqua un grand enthousiasme chez les Jésuites et leurs amis.” 參 Jean-François Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers Jésuites* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1961) , p.131.
8. “A terra da China estaa perto de Japão, e como acima estaa escrito, da China lhe forão levadas as seitas que tem. Hé a China terra muito grande, paciffiqua, sem aver guerras nenhuma.” Francisco Javier, Georgius Schurhammer et Iosephus Wicki (ediderunt) , Francisco Zurbano (editio photostatica et emendata a) , *Epistolae S. Francisci*

Xaverii aliaque eius scripta (Romae: Apud Monumenta Historica Soc. Iesu, 1996) , tomus II, p.277.

9. “Este porto de Çacay hé o mays rico de Japão, aonde acode mays e mayor soma de prata e de ouro do reyno.” 同注 8, p.229.
10. “ ... non so di ver un ‘altra nazione, che ne conserve un tesoro né di più antiche, né di più distinte, né di più continuate, e fedeli memorie, da gli Annalisti del publico [Gli storici ufficiali 正史] registrate.” Daniello Bartoli, Bice Garavelli Mortara (a cura di) , *La Cina* (Nuova Corona Bompiani) (Milano: Bompiani, 1997) , p.26.
11. “ ... primeramente la gente que hasta aguora tenemos conversado, es la mejor que hasta aguora está descubierta; y me parece que entre gente ynfiel non se hallará otra que gane a los japanes.” 同注 8, p.186.
12. “Espero em Jesu Christo que grande parte de Japão se hão de fazer christãos, porque hé gente de razão.” 同注 8, p.229.

附 錄

全書漢譯外國人名對照表

注：本表按“漢譯人名”第一個字之筆畫先後順序排列

漢譯人名	外文原名或羅馬字拼法	生卒年
一条兼定	Ichijō Kanesada	1543-1585
卜彌格	Michel Boym	1612-1659
八思巴	Phags-pa	1235-1280
及丸知野（一譯原鈍）	Don Martino（Martius Hara）	不詳
土井忠生	Doi Tadao	1900-1995
小西行長	Konishi Yukinaga	1555?-1600
大友義鎮（宗麟）	Ōtomo Yoshishige	1530-1587
大村純忠	Ōmura Sumitada	1533-1587
中田易直	Nakada Yasunao	1919-?
中村拓	Nakamura Hiroshi	1891-?
文之玄昌	Bunshi Genshō	1555-1620
厄克哈特	Meister Eckhart	1269-1327
日乘朝山	Nichijō Chōzan	不詳
孔法龍聶里	Celso Confalonieri	不詳
木下柰太郎	Kinoshita Mokutarō	1885-1945
木下勝俊	Kinoshita Katsutoshi	1569-1649
丹聶魯克	Robert Danieluk	不詳
巴克曼	Peter R. Bachmann	不詳
巴列圖	Melchior Nunes Barreto	1522-1571
巴特金	Leonid Mikhailovoch Batkin	不詳

漢譯人名	外文原名或羅馬字拼法	生卒年
巴祿（一譯陸方濟）	François Pallu	1626-1684
巴德利	John Frederick Baddeley	1854-1940
巴特羅里	Miquel Batllori	1909-?
巴爾托利	Daniello Bartoli	1608-1685
巴爾托爾德	V. Bartol'd	1869-1930
巴爾切烏斯	Gaspar Barzeus	1515-1553
巴爾那貝	Louis Barnabé	1649-1708
巴范濟	Francisco Pasio	1551-1612
巴德內拉	Pedro de Ribadeneyra	1517-1611
比特利	Johannes Bettray	1919-1974
比屋根安定	Hinyane Antei	1892- ?
瓜爾提耳利	Guido Gualtieri	16th century
石方西	Francesco de Petris	1563-1593
台維翰	Jean-Baptiste Bakowski	1672-1731
北那迪努	Bernardino de Siena	不詳
史古拉巴	Hermann Schreiber	1920-?
史卡那內	Juan Carlos Scannone	不詳
史式徽	Joseph de la Servièrè	1866-1937
史格勒	Christoph Schorrer	不詳
史景遷	Jonathan Spence	1936-?
史勿夫	Gerard Smith	不詳
史維塔克	Günter Switek	不詳
卡底姆	Antonio Francisco Cardim	1596-1659
卡札寧	M. I. Kazanin	1899-1972
卡布拉爾	Francisco Cabral	1528-1609
卡洛寧	Vincent Cronin	1924-
卡斯特羅	Dom João de Castro	不詳

漢譯人名	外文原名或羅馬字拼法	生卒年
卡羅里烏斯	Roest Crolius	1933-
卡爾文	John Calvin	1509-1564
卡得蒙	R. P. Gaspar Quartemont	不詳
正親町天王	Ōgimachi tenō	1517-1593
古騰堡	Johann Gutenberg	1398?-1468
古拉神甫	Luis da Grã	不詳
古伊拔	Joseph de Guibert	不詳
古茲曼	Luis de Guzman	不詳
本篤	Giovanni Battista Benedictis	1622-1706
本篤十四世	Benedictus XIV	1675-1758
平托	Fernão Mendes Pinto	1509-1583
弗洛伊斯	Luis Frois	1532-1597
田中萃一郎	Tanaka Suiichirō	1873-1923
布拉格	José Maria Braga	不詳
布洛克曼	Carl Brockelmann	1868-1956
布洛克蘭尼	Bonifacio Bolognani	不詳
布路尼提	Franz Brunetti	不詳
布萊烏斯	Gualterus Burlaeus or Walter Burley	1275-1345?
皮里茲	Francisco Pérez	不詳
皮楚尼烏斯	Petroniu s	?-66
瓦里斯奇	Severino Vareschi	不詳
瓦倫	M. Voiron	不詳
白利	Jean Sylvain Bailly	1736-1793
白晉	Joachim Bouvet	1656-1730
白佐良	Giulio Bertúccioli	1923-2001
可蘭尼	Claudia von Collani	不詳
考狄	Henri Cordier	1849-1925

漢譯人名	外文原名或羅馬字拼法	生卒年
西塞羅	Marcus Tullius Cicero	106B.C.- 43B.C.
托勒密	Klavdii Ptolemei	2nd century
艾爾頓	Dauril Alden	不詳
艾儒略	Giulio Aleni	1582-1649
任布蘭茲	Dirck Rembrantsz	ca. 1615-1677
安文思	Gabriel Magalhães	1609-1677
安田樸	René Etiemble	1909- ?
安特洛德	Fernão Pires de Andrade, Simão d'Andrade	?-1523
安尼亞特	Antonio Jimenez Oñate	不詳
安頓	Hounder Anton	不詳
辻善之助	Tsuji Zennosuke	1877-1955
米倫	Diego Mirón	不詳
米憐	William Milne	1785-1922
米蘭多拉	Giovanni Pico della Mirandola	1463-1494
池端彌次郎	Paulo Anjirō de Santa Fe	不詳
伊布利亞	Cardenal Ybrea	?-1543
伊本西拿·亞維森納	Abū 'Alī al-Husayn ibn 'Abdallāh ibn Sīnā, Latin West as Avicenna	980-1037
伊本魯西德·亞威羅伊	Abū al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rushd, Latin West as Averroes	ca. 1126-1198
伊利阿諾神甫	Giovanni Battista Eliano	1530-1589
伊拉斯謨斯	Desiderius Erasmus	1466?-1536
伊藤仁齋	Jinsai Ito	1627-1705
伊本哈揚·格伯	Abu Musa Jābir ibn Hayyān, Western Latin: Geber	ca. 721-815
伊本·阿拉比	Ibn al-Arabī	1165-1240
多明我	Domingo de Guzman	1170-1221

漢譯人名	外文原名或羅馬字拼法	生卒年
托雷斯	Miguel de Torres	不詳
有馬晴信	Arima Harunobu	1567-1612
吉田小五郎	Yoshida Kogorō	1902-1983
村上直次郎	Murakami Naojirō	1868-1948
克拉維烏斯(丁先生)	Christoph Clavius	1538-1612
克雷芒十一世	Clement XI	1649-1721
克雷芒十二世	Pope Clement XII	1652-1740
克瑙埃	Peter Knauer	不詳
克魯茲	Fr. Gaspar da Cruz	d. 1570
克萊塞	Alfons Kleiser	不詳
汾屠立	Pietrus Tacchi Venturi	1861-1956
辛尼加	Lucius Annaeus Seneca	ca. 55B.C. - ca. 39A.D.
李明	Louis Le Comte	1655-1728
李提摩太	Timothy Richard	1845-1919
李瑪諾	Emmanuel Diaz	1559-1639
利瑪竇	Matteo Ricci	1552-1610
利安當神甫	Antonio Caballero de Santa Maria	1602-1669
利巴得內拉	Pedro de Ribadeneyra	1526-1611
利類思	Ludovico Buglio	1606-1682
沙勿略	Francisco Javier (Francis Xavier)	1506-1552
沙多理脫	Jacopo Sadoletto	不詳
沙多拉	Mulla Sadrā, Sadr- al-Din Shīrāzī, Muhammad ibn Ibrāhim	?-1640
沙赤諾	Francesco Sacchino	1570-1625
沙佛那羅拉	Savonarola	不詳

漢譯人名	外文原名或羅馬字拼法	生卒年
亞歷山大	Aphrodisiensis Alexandri	不詳
亞克尼利	Giuseppe Agnelli	不詳
亞米科	Carlo d'Amico	不詳
彼得一世	Peter I	1672-1725
青木昆陽	Aoki Konyō	1698-1769
青格勒	Veronika Krenzel-Zingerle	不詳
法因果爾德	Mordechai Feingold	不詳
法蘭西一世	François I	1494-1547
林樂知	Young John Allen	1836-1907
和田惟政	Wada Koremasa	1532-1571
和辻哲郎	Watsuji Tetsurō	1889-1960
和爾惟俄	Julien-Plaide Hervieu	1671-1746
明智光秀	Akechi Mitsuhide	1526?-1582
門澤爾	Christian Mentzel	1622-1701
松田毅一	Matsuda Kiichi	1921-?
岩生成一	Iwao Seiichi	1900- ?
帕拉斯	Maurice Thomas Price	1888-1964
帕伽諾	Sergio M. Pagano	不詳
帕勞	Castro Palao	不詳
帕斯安尼	Lelio Passionei	不詳
岡本良知	Okamoto Yoshitomo	1900-1972
岡本監輔	Okamoto Kansuke	1839-1904
岡田章雄	Okada Akio	1908- ?
板澤武雄	Itazawa Takeo	1895- ?
沼田次郎	Numata Jirō	1912- ?
波特	Noah Porter	1811-1892
空廷諾	Alberto Cantino	不詳

漢譯人名	外文原名或羅馬字拼法	生卒年
阿夸維瓦	Claudio Acquaviva	1543-1615
阿克巴	Jalal-ud-Din Akbar	1542-1605
阿法拉比	Al-Farabi	不詳
阿拉托斯	Aratos	315?B.C.-240B.C.
阿洽沃里	Donato Acciaiuoli	1429-1478
阿爾瓦爾茲	José Luis Alvarez	不詳
阿爾法里茲（一譯奧維士）	Jorge Alvarez	?-1552
阿蒙尼烏斯	Hermiae Ammonius	不詳
京極高吉	Kyōgoku Takayoshi	1508-1581
金尼閣	Nicolas Trigault	1577-1628
金彌閣	Michel Trigault	1602-1667
東尼利	John Patrick Donnelly	1934-
波恩提克	François Bontick	1920-
波巴迪拉	Nicholaus Alphonsus Bobadilla	1511?-1590
波奇亞	Francesco Borgia	?-1572
波卓	Paolo Boggio	不詳
波萊瓦列爾	Antoine de Beauvillier	1657-1708
波納文多拉	Cardinal Bonaventura	ca. 1221-1274
波爾東那	Fernando Bortone	不詳
波蘭高	Juan- Alphonso de Polanco	1516-1577
佩特拉克	Francesco Petrarch	1304-1374
孟三德	Duarte de Sande	1531-1600
孟德衛	David E. Mungello	1943-
孟儒望	Jean Monteiiao	1603-1648
幸田成友	Kōda Shigetomo	1873-1954
拉克	Donald Frederick Lach	1917-2000
拉希爾	Philippe de la Hire	1640-1718

漢譯人名	外文原名或羅馬字拼法	生卒年
拉馬勒	Edmond Lamalle	1900-1989
拉彌羅	Afonso Ramiro	不詳
卓生	Henri Josson	1869-?
昆體良	Marcus Fabius Quintilianus	ca. 35-95
神田喜一郎	Kanda Kiichirō	1897-1984
若都缶·阿夸維瓦	Rodolfo Acquaviva	1550-1583
若奧三世	Dom João III	1507-1557
前野良澤	Meno Ryōtaku	1723-1803
耶斯	Dame Frances Yates	1899-1981
保祿二世	John Paul II	1920-2005
保祿三世	Pope Paul III	r. 1534-1549
保祿五世	Paul V	1552-1621
洛克	John Locke	1632-1704
泉井久之助	Izui Hisanosuke	1905-?
柏拉圖	Platon	427B.C.-347B.C.
柏林	Isaiah Berlin	1909-1997
柏應理	Philippe Couplet	1623-1692
洪若翰	Jean de Fontaney	1643-1710
胡克	Charles Oscar Hucker	1919-
胡奈因	Zaid Hunain	810-873
室賀信夫	Muroga Nobuo	1907-1982
科恩	Iso Kern	不詳
科普里斯敦	Frederick Copleston	1910-1994
哈夫曼	Hoffman-Herros	1929-
哈斯	Haan Haas	1868-1934
科斯達神甫	Girolamo Costa	不詳
馬丁路德	Martin Luther	1483-1546

漢譯人名	外文原名或羅馬字拼法	生卒年
庫民	J. S. Cummins	不詳
庫里	Sami Kuri	不詳
庫朗	Maurice Courant	1865-1935
庫薩努斯	Nicolas Cusanus	1401-1464
庫帕	Michael Cooper	1930-
殷鐸澤	Prospero Intorcetta	1626-1696
納達爾	Gerónimo Nadal	1507-1580
哥白尼	Nicolas Copernicus	1473-1543
哥倫布	Christopher Columbus	1446?-1506
格托	Maddalena del Gatto	不詳
格拉	Alessandro Guerra	不詳
格雷果里烏斯十三世	Gregorius XIII	1502-1585
格雷果里烏斯十五世	Gregorius XV	1554-1623
格利蒙	Leon Grimon	不詳
索莫沃格爾(夏鳥氏)	Carlos Sommervogel	1834-1902
桑切斯	Alonso Sanchez	1545-1593
島津貴久	Shimazu Takahisa	1514-1571
海老澤有道	Ebisawa Arimichi	1910- ?
海野一隆	Kunno Kazutaka	1921-
恩利格神甫	Henrique	不詳
莎茲	Klaus Schatz	不詳
都率梭	Horatio Torsellini	1544-1599
畢方濟	Francesco Sambiasi	1582-1649
畢學源	Pires-Pereira	不詳
畢諾	Virgil Pinot	不詳
畢跌	Guillaume Budé	1467-1540
莫拉斯	Manuel de Moraes; Manoel de Moraes	不詳

漢譯人名	外文原名或羅馬字拼法	生卒年
莫若翰（一譯黎玉範）	Juan Baptista de Morales	不詳
笛卡兒	René Descartes	1596-1650
張誠	Jean François Gerbillon	1654-1707
第谷	Tycho Brahe	1546-1601
第瑪特	Mir Dimad	?-1631
第雅谷	Didacus Astunica	不詳
陸若漢	João Rodrigues Tçuzzu	1561-?
麥哲倫	Ferdinand Magellan	1480-1521
麥爾肯利恩	Everard Mercurian	1514-1580
郭居靜	Lazzare Cattaneo	1560-1640
郭實獵	Charles Gutzlaff	1803-1851
偉烈亞力	Alexandre Wylie	1815-1887
勒西烏斯	Leonardus Lessius	1554-1623
密茲拉	Josef Metzler	不詳
假狄奧努斯	Pseudo-Dionysius the Areopagite	不詳
基歇爾	Athanasius Kircher	1602-1680
理格	Albert Morton Craig	不詳
理高	António da Silva Rego	不詳
理察·維里斯	Richard Willis	不詳
曼頡克	Ig. Sch. Mannsegg	不詳
清水茂	Shimizu Shigeru	1925-
梅歐金	Eugenio Menegon	不詳
華拉斯	Whilliam Wallace	不詳
華意達	Georges Vajda	1908-1981
湯若望	Johann Adam Schall von Bell	1592-1666
曾德昭	Alvaro Semedo	1585-1658
斯托莫	Ernst Stürmer	不詳

漢譯人名	外文原名或羅馬字拼法	生卒年
斯卡奇科夫	Skachkov	1892-1964
斯帕法里	N. G. Spathary	1625-1708
斯威夫特	Jonathan Swift	1667-1745
斯維爾捏克	Michael Sievernich	不詳
斯隆	Sir Hans Sloane	1660-1753
普羅丁	Plotinus	ca. 204-270
普路克魯斯	Proclus Arabus	ca. 410-485
菲來特里	Bernardino da Feltre	不詳
達菲斯	Natalie Zemon Davis	不詳
達伽瑪	Duarte da Gama	不詳
閔明我	Fernández Navarrete Domingo	?-1689
鄂本篤	Bento de Góis	1562-1607
腓聶普一世	Philip I the Handsome	1478-1506
雅各	Hubert Jacob	不詳
勞利斯	Johannes Laures	1891-1959
費正清	John King Fairbank	1907-1991
費奇觀	Gaspard Ferreira	1571-1649
費奇諾	Marsilio Ficino	1433-1499
費賴之	Louis Pfister	1833-1891
舒爾哈馬爾	Georg Otto Schurhammer	1882-1971
舒特	Josef Franz Schütte	不詳
賀瓦達	Johannes Phocylides Holwarda	不詳
賀清泰	P. L. de Poirot	1735-1814
黑田孝高	Kuroda Yoshitaka	1546-1604
開普勒	Johannes Kleper	1571-1630
結城了悟	Yūki Ryōgo	1923-
萊布尼茲	G. W. F. Leibniz	1646-1716

漢譯人名	外文原名或羅馬字拼法	生卒年
魯萊羅	Rui Manuel Loureiro	不詳
閻當	Charles Maigrot	1652-1730
穆尼閣	Nikolaus Smogulecki	1611-1656
穆勒	Andreas Müller	1630?-1694
穆罕默德	Mohammad	570- 622
穆爾	Arthur Christopher Moule	1873-1957
賴山陽	Rai Sanyō	1780-1832
賴納慈	Diego Laínez	1512-1565
賴紹爾	Edwin O. Edwin O. Reischauer	1910-1990
賴夫特	John Lightfoot	不詳
澤田瑞穗	Sawada Mizuno	1912-?
諾比利	Robert Nobili	1577-1656
諾爾	Ray Robert Noll	1934- ?
盧赤達	Giulio A. Lucchetta	不詳
盧安德	André Rodomina	1594-1632
盧卡	Augusto Luca	不詳
盧塞納	Afonso de Lucena	1551-1623
樸梯哀	Guillaum Pauthier	1801-1873
衛匡國	Martino Martini	1614-1661
錫耶納之北那迪努	Bernardino de Siena	不詳
龍華民	Nicolas Longobardi	1559-1654
橫超慧日	Ōchō Enichi	1906-
鍾鳴仁（即鐘巴相）	Fernandez Sébastian	1562-1622
謝衛樓	Devello Zolotos Sheffield	1841-1913
濱田耕作	Hamada, Kōsaku	1881-1938
彌解留（一譯千千石清左衛門鈍）	Don Michael（Michael Chijiwa）	不詳
豐臣秀吉	Toyotomi Hideyoshi	1536-1598

“西學東漸”之得成系統，且維繫經久，始於明末清初，故稱“序章”。本書通過中外文獻之對讀及互證，考論沙勿略未能入華之始末，羅馬耶穌會與“遠東耶穌會傳教集團”性格之不同，范禮安適應政策形成之背景及其本質，《職方外紀》書題及其背後隱藏之微意，《職方外紀》對《四庫全書總目提要》、《明史》、《清朝文獻通考》等之影響，耶穌會草創與伊斯蘭文化之關係，“大西洋”、“天學”等觀念之推闡等，多有發前人之所未發者。

本書之最大特色，在廣泛徵引乏人問津之中西文獻，尤其大量採用外文原始資料，牽涉九國語言，包括德、法、俄、日、意文等。此等資料，多未有中英文譯本問世。

作者博覽群書，力求原文根由，實事求是，以傳統方法將明末清初西文文獻獻予學界，所引介資料極豐富，窺其原貌。如此方能於文化交流顯其成效。此書篇章不多，實為思精之作，盼其開闢研究耶穌會資料之新展望。

——傅熊（英國倫敦大學亞非學院 漢學教授）

黃正謙博士的《西學東漸之序章——明末清初耶穌會史新論》既有通俗史學著作所必具的清晰性和可讀性，更有專業學術著作所備的嚴謹性和準確性。從普通讀者的角度來賞析此書，我被書中引人入勝的史料細節及其史學解說所深深吸引。從一個漢學專業工作者的角度來品味此書，我又為黃博士在漢、英、法、德、意、日等多語種文獻研究方面所表現的博學和才華而折服！

——王友軒（英國倫敦大學亞非學院 博士）

ISBN 978-962-231-056-8



9 789622 310568



聯合出版集團

Published in Hong Kong

定價：港幣 98元

建議上架分類：宗教研究 / 宗教與文化