

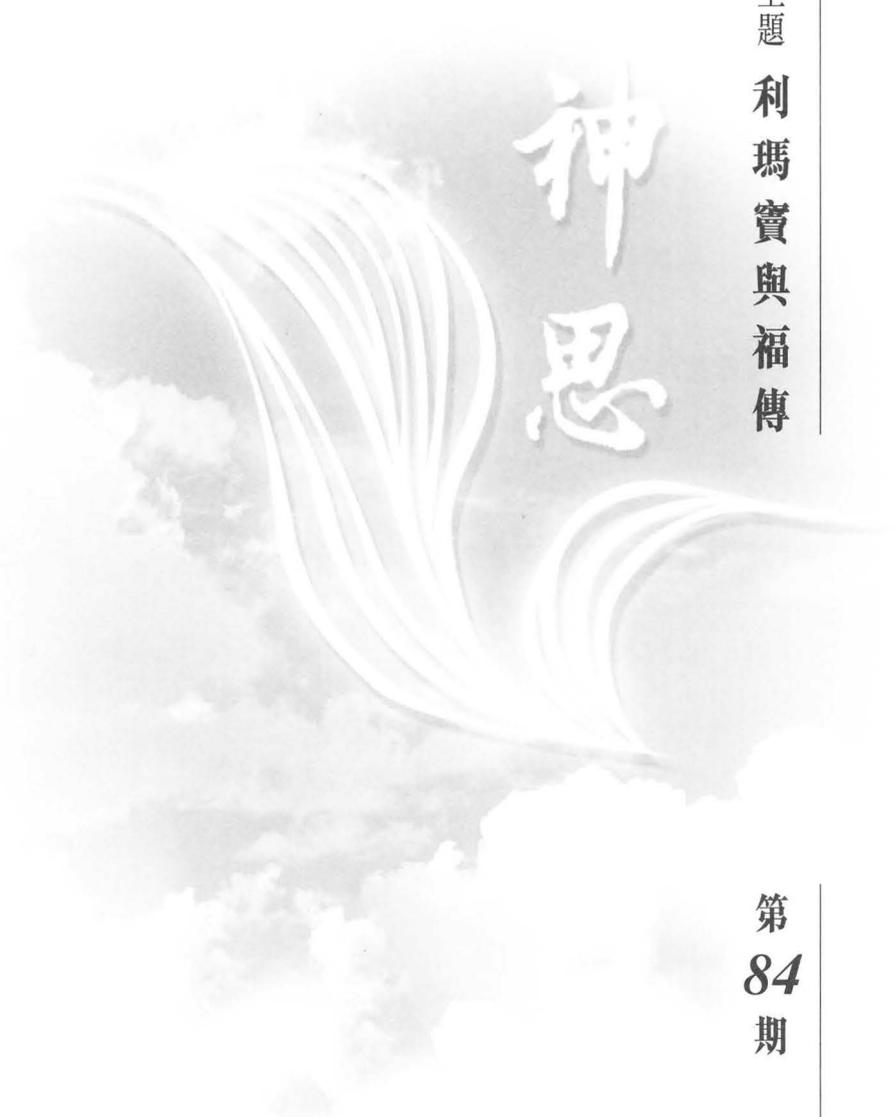
利瑪竇與福傳

神思



第
84
期

主題 利瑪竇與福傳



神思

第
84
期

SPIRIT
A Review for Theology and Spirituality
Issue No. 84 February 2010

神 思

第八十四期

二零一零年二月

神思編輯委員會

嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，蔡惠民神父，
黃國華神父，黃鳳儀修女，鄺麗娟修女，蘇貝蒂女士。

封 面

梁鼎章先生 / 梁仙靈女士

「神思」釋 義

劉彥和《文心雕龍》神思篇云：

「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，
我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告

「司鐸聖召年」

目錄

| | | |
|---------------|--------------|-----|
| 前言 | 編者 | v |
| 被中國人塑造的利瑪竇 | 鐘鳴旦著 黎明輝譯 | 1 |
| 《交友論》再讀 | 韓大輝 | 16 |
| 建立中國聖統制的迷思 | 郭偉基 | 33 |
| 尋認生死路徑的一番對話 | 陸鴻基 | 47 |
| 中國天主教史中的教友團體 | 陳方中 | 77 |
| 利瑪竇福音傳播策略得失檢討 | 林瑞琪 | 110 |
| 反省沈清松的「外推」概念 | 雷敦飭 | 121 |
| 《畸人十篇》淺釋 | 林雪碧 | 131 |

作者簡介

- 鐘鳴旦 耶穌會神父，比利時天主教魯汶大學漢學教授。
- 韓大輝 慈幼會神父，於香港聖神修院神哲學院教授教義神學及宇宙論，《神思》編輯委員會委員。
- 郭偉基 香港教區神父，於香港聖神修院神哲學院教授教會歷史，亦從事堂區牧民工作。
- 陸鴻基 香港教友，加拿大約克大學歷史學教授。
- 陳方中 台灣教友，台灣輔仁大學歷史學教授。
- 林瑞琪 香港教友，香港聖神研究中心研究員。
- 雷敦猷 耶穌會神父，台灣輔仁大學法學系副教授，亦從事牧民工作。
- 林雪碧 香港教友，香港聖神修院神哲學院圖書館助理主任。

前言

2010 年是利瑪竇在北京逝世 400 年，爲了紀念這位偉大的傳教士，本期《神思》就以「利瑪竇與福傳」爲主題，探討他在這方面的貢獻，或因他而引起的福傳問題。

鐘鳴旦神父的文章首先總括耶穌會來華的傳教策略，認爲其包容策略是受《耶穌會會憲》和《神操》的影響，但利瑪竇等人似乎沒有一套事先構思及深思熟慮的持久政策，而是不斷與「他人」接觸塑造成的。文章舉了很多實例說明「他人」如何塑造利瑪竇的身份和影響他傳福音的方法，認定利瑪竇的成功是拜「他人」所賜：

韓大輝神父一文以文化交流觀點再讀利瑪竇的《交友論》，這是第一本由外國人寫的中文書。作者特別提出「友道」如何豐富了利瑪竇先知性的睿智。在福傳的使命上，利氏以友道滋養了福傳，使福音及文化互動起來，使人更體驗啓示的深義。

郭偉基神父的文章探討從利瑪竇自 1583 年進入中國肇慶，到 1690 年第一位國籍主教羅文藻逝世爲止，這段期間中國聖統制的發展。作者在個人反思中，認爲建立中國聖統制過去舉步維艱，大概與耶穌會及道明會之間的歷史爭論、「禮儀之爭」帶來的惡果、與教廷處理衝突的取態所引致，值得我們不斷反思。

陸鴻基教授一文不再檢視利瑪竇「適應儒家」策略正反各方的見解，而是嘗試透過艾儒略（Giulio Aleni 1582-1649）與士大夫葉向高及曹觀察進行的哲學和宗教對話，衡量這策略的實際運作。從對話顯示，天主教教義的希臘化教條與宋

明理學的思維，中間存有廣闊的鴻溝，亦欠缺相互的了解。不過，在修身這點上，雙方是有心靈交契的。

陳方中教授的文章設法整理中國早期教會中教友團體的輪廓，由利瑪竇時代所建立的聖母會到南懷德（Michael Fernandez）所建立的方濟第三會。作者繼而從吳漁山的助手趙崙的著作《續口鐸日抄》所提及的教友團體，理解到那時教友的角色，仍有服從與被動的特性，未能成為真正支撐教會的力量。天主教的組織結構也沒有給教友團體足夠的發展空間。作者認為從過去的經驗，我們實在需要不斷增生的、有信仰深度的、能自主運作的教友團體。

林瑞琪先生一文分析利瑪竇福傳策略的得失，指出他既能克服語言上的困難，也能成功地出版了《天主實義》，與知識份子建立了人際關係，使天主教在中國生根。但他把傳播對象放在皇帝身上，也影響日後會士非常重視朝廷的支持，而朝廷的禁教使天主教會的傳教事業產生困難。作者提出反省的問題：以科技傳教是否造成溝通的障礙？不靠科技而直接傳福音的方法是否應多受重視？

雷敦穌神父的文章反省天主教哲學家沈清松（Vincent Shen）近年來推行的一個新名詞「外推」（strangification）。沈氏認為基督宗教必須進行「外推」，才能進入中國文化中；他不太同意「本土化」的概念，認定這只是把基督宗教穿上中國衣服而已，缺乏中國文化也能豐富基督宗教的內涵。作者同意沈氏的思想，但對「外推」一詞的英文名詞有意見，建議用 heteropoesis（為一種文化）或 polyheteropoesis（為多種文化），使人能更容易了解他的意思。

林雪碧小姐一文先介紹利瑪竇《畸人十篇》的內容，繼而列出其特點，即（一）暢論生死；（二）與佛教及道教不同；（三）引用西方經典。他以西方文學和歷史名人故事，作為教義的申述。這是他在中國引進科技文明之餘，帶來古希臘羅馬聖哲的言行典範，為日後中國的啟蒙運動開展了路徑。

本期《神思》得到黎明輝先生幫忙翻譯，我們衷心感謝他的慷慨。

Contents

| | |
|--|-----|
| Foreword | v |
| <i>Editorial Board</i> | |
| Matteo Ricci Shaped by the Chinese | 1 |
| <i>Nicholas Standaert S.J.</i> | |
| <i>Translated by Wilfred Lai</i> | |
| On Re-reading Matteo Ricci's <i>Treatise on Friendship</i> | 16 |
| <i>Savio Hon S.D.B.</i> | |
| The Fascinating Story of the Establishment of the Chinese Hierarchy | 33 |
| <i>Jacob Kwok</i> | |
| Dialogue on Discovering the Pathways of Life and Death | 47 |
| <i>Bernard Luk</i> | |
| The Role of Lay Communities in the Church in China | 77 |
| <i>Chen Fong Chung</i> | |
| The Successes and Failures of Matteo Ricci's Evangelization Strategy | 110 |
| <i>Anthony Lam</i> | |
| A Reflection on Vincent Shen's Concept of Strangification | 121 |
| <i>Edmund Ryden S.J.</i> | |
| A Commentary on Ricci's <i>Ten Essays from a Stranger</i> | 131 |
| <i>Lam Suet Pik</i> | |

FOREWORD

The year 2010 marks the 400th anniversary of the death of Matteo Ricci in Beijing. To commemorate this great missionary, this issue of *SHENSI / SPIRIT* has taken as its theme *Matteo Ricci and Evangelization*, both to consider his contribution to the work of evangelization and to consider questions about evangelization which arise because of his work.

Fr. Nicolas Standaert's article gives a general view of the strategy of the Society of Jesus for evangelizing in China. He shows how that strategy was influenced by the Constitutions of the Society of Jesus and by the Spiritual Exercises of St Ignatius. It appears, however, that Ricci and the other Jesuits did not have any *a priori* structured and deeply thought-out long-term policy. Rather they operated by contacting "the other" and by constructing their policy as they went along. The article adduces many profound examples of how "the other" created Ricci's identity and influenced his missionary methodology. The author suggests that Ricci's success consisted in respecting the contributions of "the other".

Fr. Savio Hon uses the method of cultural dialogue to re-read Ricci's *Treatise on Friendship*. This is the first book ever written in Chinese by a non-Chinese. Fr. Hon especially demonstrates how "the way [Tao] of friendship" enriched Matteo Ricci's deep prophetic wisdom. In the mission of evangelizing, Ricci used the way of friendship to foster evangelization, to bring about an interaction between

the Gospel and culture and so enable people to experience to a greater degree the depth of the meaning of revelation.

Fr. Jacob Kwok examines the development of the Chinese Catholic Hierarchy from 1583, when Ricci entered China and settled in Shiu Hing, until the death of the first Chinese Bishop, Lo Wen Tsao 1690. According to his personal reflection the author suggests that the difficulty in initiating the creation of the Chinese Hierarchy was a consequence of the historic disputes between the Dominicans and the Jesuits during the Rites Controversy. This provides an example, worthy of our continual reflection, of the way in which the Holy See deals with conflicts.

Bernard Luk's article does not deal with the pros and cons of Ricci's "adaptation to Confucianism" He rather examines how Giulio Aleni [1582-1649] attempted, with the gentry, Yeh Hsiang Kao and Tsao Kuan Cha, to conduct a dialogue between philosophy and religion. He evaluates the practical function of this policy. It appears from the dialogue that there is a vast chasm between the Hellenized tenets of Catholic doctrine and the rationalism of the Sung-Ming philosophy, so that there is a lack of mutual understanding. However, on the spiritual level there was a mutual meeting of hearts.

Professor Chen Fong Chung outlines the role of lay communities in the early history of the Church in China from the establishment of the Sodality of Our Lady in Ricci's time until Michael Fernandez established the Franciscan Third Order. Then he

describes a community mentioned in *Continued Daily Record of Words and Deeds of Priests*, which Chiu Lun, the assistant of the famous Chinese Jesuit painter, Wu Yue Shan, wrote, This helps us understand the role which the laity played: a rather passive role of service, since they still did not have the strength to contribute more positively to the Church. The organizational structure of the Catholic Church did not give lay communities sufficient space for development. From past experience, the author feels that we really need lay communities, endowed with vitality, deep faith, and the capacity for autonomous operation.

Anthony Lam analyzes the special features of Ricci's evangelization strategy, from his ability to overcome the language difficulties and his successful publication of *True Doctrine of God*, his establishing of relationships with the intelligentsia, thus enabling Catholicism to take root in China. The fact that he made the Emperor the objective of his evangelization work influenced the way later Jesuits gave extraordinary importance to the support of the imperial family, while prohibitions and instructions from the palace caused difficulties for the work of evangelization. The author poses a question for reflection: does the use of scientific technologies create an obstacle to communication? Would even greater respect not be earned by preaching the Gospel directly rather than relying on scientific technology?

Fr Edmund Ryden reflects on the new term *strangification*, proposed and popularized in recent years by the Catholic philosopher Vincent Shen. Shen

suggests that Christianity needs to undergo a process of strangification if it is to penetrate into Chinese culture. He does not favour the concept of inculturation, considering that it entails merely the clothing of Christianity in Chinese apparel and does not take account of the need for Chinese culture to enrich Christianity inherently. Fr. Ryden agrees with Shen's concept but has his own view concerning the English term "strangification", suggesting that the use of *heteropoesis* ("making other") or *polyheteropoesis* ("making multiple others") would make the concept more amenable to understanding.

Ms Lam Suet Pik introduces the content of Ricci's *Ten Essays from a Stranger* and then lists its particular points: (1) Discussion about life and death; (2) Differences from Buddhism and Taoism; (3) Quotations from the Western Classics. Ricci uses stories from Western Literature and the lives of famous men to illustrate Christian Doctrine. In addition to introducing a scientific civilization to China, Ricci also introduced the theoretical and practical model of Graeco-Roman philosophy, which opened the way for China's later movement towards openness.

We are deeply grateful to Mr. Wilfred Lai, who provided help with translation for this issue of *SHENSI/SPIRIT*.

被中國人塑造的利瑪竇

鐘鳴旦著

黎明輝譯

一九八二年是「利瑪竇年」；年內世界多個地方舉行學術會議以紀念利瑪竇來華，會議地點由美國芝加哥延伸到義大利 (Macerata) 以至臺北。時維利瑪竇於一五八二年來到葡萄牙人聚居的澳門剛好四百年，他在翌年正式踏足中國大陸。在香港與北京都有利瑪竇相關的慶祝活動，紀念他在一六零一年於北京定居。二零一零年也是「利瑪竇年」，悼念他於一六一零年在北京逝世。

利瑪竇在中國共二十七個年頭，究竟他的所言所行，後人有沒有新見解？有一點是肯定的，就是他的著作愈見在學術界和社會流傳。舉例來說，在中文已有多個《利瑪竇中國書劄》的簡易版本和譯本，這與一九八二年七月出版的《人民畫報》的兩頁文章正好相映成趣。可是利瑪竇的著作不僅以中文廣泛流傳，由羅明堅(Ruggieri)與利瑪竇合著的葡中字典手稿更首次出版；利瑪竇書信與義大利文版的《耶穌會入華及天主教在中國的歷史》亦重刊(二零零零至二零零一)¹；其他作品亦已被翻譯：例如講授教理的《天主實義》已譯成中文、日文、韓文和義大利文；《交友論》已譯成義大利文、德文及法文；《西國記法》已譯成德文。這還有無數的第二手資料，包括至少二百篇大部份以中文寫成的文章，也反影其人其事。當中最廣為人知的可能是史景遷 (Jonathan Spence) 於一九八四年寫的 *Memory Palace of Matteo Ricci*。此書已有兩個中文譯本(《利瑪竇的

1 Matteo Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*. (《耶穌會入華及天主教在中國的歷史》) Macerata: Quodlibet, 2000; id., *Lettere*. Macerata: Quodlibet, 2001.

記憶之宮》和《利瑪竇的記憶之宮：當西方遇到東方》），德文、西班牙文和荷蘭文譯本。²

從上述可見，利瑪竇無論在學術界和普羅大眾心目中仍然佔一席位。若我們細心察閱這些著作，使會發現當中有前人優秀的研究：由德禮賢 (Pasquale d'Elia) 批註的第一手資料(*Fonti Ricciane*；共三冊，1942-1949)³ 和他的學生 Johannes Bettray 的著作 (*Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China*, 1955)⁴ 在今時今日仍然份量十足。但由於這些作品以義大利文及德文寫成，很不幸地經常被忽略。與之相比，近期的作品罕有地能為利瑪竇注入新元素；只能從更廣的角度敘述利瑪竇的「成功故事」與生平著作。綜觀而言，以利瑪竇的兼容性似乎比想象中低⁵，而同期的耶穌會士如龍華民 (Niccolò Longobardo 1565-1655) 對中國古籍和宋明理學的認識比利瑪竇更佳。

那麼如何在 2010 年講述利瑪竇的故事？近年一項重要的發展是從文化接觸的角度分析歷史；將這套觀點放諸利瑪竇身上，從他的角度出發抑或從他接觸的文化這角度出發？因應上述發展，本文

2 有關這些文章的概覽，請參閱杜鼎克(Ad Dudink)與鐘鳴旦(Nicolas Standaert)，Chinese Christian Texts Data base(CCT- Data Base) (<http://www.arts.kuleuven.be/sinology/cct>)

3 Pasquale d'Elia (ed.), *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*, 3 vols. Rome: Libreria dello Stato, 1942-1949. (abbreviated as *FR*). For the English translation of the edition by N. Trigault 金尼閣: Louis J. Gallagher, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, New York: Random House, 1953 (abbreviated as *Journals*).

4 Johannes Bettray, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China*, Rome: Universitas Gregoriana, 1955. For a good theological analysis, see Luis Gutheinz, "What is so Special in Matteo Ricci's Missionary Approach?", *East Asian Pastoral Review* 20:4 (1983), pp. 104-116

5 參閱 e.g. Ad Dudink, "Tianzhu jiaoyao 天主教要: The Catechism (1605) Published by Matteo Ricci", *Sino-Western Cultural Relations Journal* 24 (2002), pp. 38-50 (esp. p. 47, quoting Paul Brunner)

將會重溫利瑪竇的故事並設問利瑪竇如何被他人特別是中國人所塑造。⁶ 這方法對利瑪竇傳福音的方式有莫大啓示，而且對今日福傳也有所啓發。

耶穌會士來華傳教策略的四大特色

首先，讓我們以較傳統的方式透視利瑪竇個人的生平。其時，整個耶穌會來華的傳教策略由范禮安 (Alessandro Valignano 1539-1606) 所訂，范禮安正是利瑪竇 (1552-1610) 的初學導師，而他本人也曾於 1574 至 1606 年到訪東亞地區。他的策畧後來被利瑪竇富創意地付諸實踐。後世直至十八世紀一直將這策略與利瑪竇劃上等號；並稱之為「利瑪竇方法」。它有四大主要特點⁷：

(1) 兼容或適應中華文化的政策。⁸ 范禮安對耶穌會非常有限地適應日本文化感到失望，所以堅持首先要學中文。因此，他派出數個耶穌會士在 1579 年到澳門，並吩咐他們專注學習中文（也有些耶穌會士批評他們只顧學習中文）。兩年後羅明堅 (Michele Ruggieri 1543-1607) 抵埗，而利瑪竇也於一年後到達。可能受到日本方面的影響，他們把自己穿著成佛教僧侶一樣。如是者經過了近十五年的生活體驗，他們在 1595 年改變了這政策，並融入中國儒生與官員的生活方式及禮節。這項轉變由利瑪竇帶動，在十七世紀一直延續而沒有改變，對大部份耶穌會傳教士而言，利瑪竇也成為兼容政策的參考藍本。

6 這篇文章是基於早前的研究：N. Standaert, "Jesuit Corporate Culture As Shaped by the Chinese", in John W O'Malley et al. (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and The Arts, 1540-1773*, Toronto: Univ. Of Toronto Press, 1999, pp. 352-363.

7 Erik Zürcher, "The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response", in Edward B. Vermeer (ed.), *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, Leiden: Brill, 1990, pp. 417-457.

8 Joseph F. Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Rome: Storia e letteratura, 1958, vol. I, chap.3 and p. 325 ff; vol. II, p. 335 ff.; see also the book by J. Betray, *op.cit.*

(2)以「從上而下」方式傳揚福音。耶穌會士接觸知識份子的精英。背後的理念是若然皇帝與他的大臣改教，整個國家都會信奉基督，當時的精英主要由知識份子組成，他們花費了生命中多個年頭應考科舉試，金榜提名後才可以做官。為準備應考，他們必須先熟習儒家典籍和註解。科第試每三年一次在京城舉行，從各處選拔，應考的考生約三百人，高中者可晉身官員，受委任為地方縣令或其他官職。官職每三年更換一次，這情況就如現代外交官一樣。為了打入這精英的圈子，利瑪竇熟習儒家典籍，並憑著他驚人的記憶力，成為了精英們討論哲理組群一位受歡迎的嘉賓。

(3)使用西方科技吸引受過教育的華人的注意力，說服他們西方文化的精博，間接地傳揚福音。利瑪竇曾將一個西方自鳴鐘獻給皇上，也將西洋畫介紹給中國人，並將歐幾里德的數學著作和耶穌會數學家 Christophores Clavius (1538-1612) 的評註譯為中文。他並將西方探險發現的世界整理為新地圖刊印。透過上述活動，利瑪竇與精英知識份子建立了友好的關係並成功令某些成員入教。他們包括徐光啓(1562-1633, 1603 年受洗，取名保祿)和李之藻(1565-1630, 1610 年受洗，取名 Leo 涼庵子)這些在利瑪竇時期最有名的人物。

(4)對中國人的價值開放和容忍。利瑪竇在中國所碰到的是一個有高度道德價值標準的社會。由於他本身受耶穌會人文教育的薰陶，所以將孔子(552-479 BC)比作另一古羅馬哲學家塞內加(Seneca)，而將儒家學說看成是古希臘哲學的伊壁鳩學派一樣(至少在意見和規律上一樣)⁹。利瑪竇認為儒家優秀的倫理與社會規範必須以基督宗教形而上的理念補充，才得以完全。不過，他反對佛教、

9 *Lettere*, p. 185 (Shaozhou, 10 December 1593): "un altro Seneca"; p. 100 (Zhaoqing, 20 October 1585): "la setta epicurea"; Paul Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney: Allen & Unwin, 1986, pp. 28-29.

道教和宋明理學。這一切在他眼中為佛教所侵蝕，利瑪竇呼籲回歸最原本的儒家學說，而他認為這是一套建基於自然律的哲學思想。他認為儒家學說中蘊含著上主的概念。最後，他對某些儒家習俗如祭祖和敬拜孔子採取容忍的態度，並將之界定為「民間習俗」。

法則的問題

何以這四大特點成為利瑪竇和其他耶穌會士的特質，背後亦有因由。首先，我們可以在依納爵啓發寫成的耶穌會文獻中找到依歸，特別是《耶穌會會憲》和《神操》，兩者均強調包容。第二，我們可以將這些政策與當代方濟各和道明會的政策作出比較。這些修會顯然較少包容，較少著重精英與涉及科學，也較難忍受本地的習俗與儀式。最後，按現代有關耶穌會來華的文獻，無論是耶穌會士或非耶穌會士所著的，均將以上特質歸納為「代表利瑪竇」或「代表耶穌會」的。

然而，質疑者也會提出何以這些特質會成為策略的論據。第一，是否有一套「耶穌會」的策畧本身也成疑問。在此，比較耶穌會於日本的傳教工作最清晰不過。耶穌會在日本傳教的首三十年工作所呈現的是一幅畫像，因為在范禮安抵達之前使用兼容政策有很多限制，因此，整個策畧的調整很大程度上是范禮安個人的啓發，而並非耶穌會共同的培育或訓練所得，第二個有關策畧的問題，是它所指的乃一項事先構思及深思熟慮並且持之以恆的政策。可是，有學者提出利瑪竇本人「並沒有就中國傳福音這問題提出準確的看法，而他採用的福傳方法和法則，也隨著他經年累月的工作有所改變。」¹⁰ 因此，將任何一項行動標籤為「利瑪竇方法」可能是高估

10 Joseph Shih 施省三. "Introduction", in Matteo Ricci & Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1582-1610)*, Paris: Desclée de Brouwer, 1978, pp. 11-59.

了。

由此可見，雖然耶穌會來華策畧的四大特點並非無中生有，但它可能只呈現出故事的其中一面。主要反對的法則是一項身份並非由「自我」(Self)的單方面努力所形成，而是透過不斷地與「他人」(Other)接觸所塑造。這身份的形成對個人亦然，對團體亦然。所以，我們稱之為耶穌會來華傳教策畧，不僅是范禮安個人醒覺和精心鋪排的政策，也是利瑪竇積極和富創意的實踐。在很大程度上，這是他們對當時中國和中國人實體的「反應」。換言之，他們的身份也是由其他中國人所塑造。利瑪竇之所以成為利瑪竇，也許是因為「他人」直接或間接地驅使他那樣做。因此，福傳的故事不可以單方面從利瑪竇的角度出發，也要從受眾(中國人)的角度出發——本文將會檢視這四大特點並嘗試說明「他人」如何參與這塑造的過程。本文也會引述有關晚明時期基督宗教的研究結果。這些研究多能從受眾的角度出發，並採用中文為第一手研究材料

由「他人」所塑造

(1)融入中國文化。在融入的過程中，最明顯的轉變是由原本因應佛教而調節改為因應儒家而調節(亦最終否定佛教)。「他人」的影響可見於在最先採用佛教服飾，因為當時廣東督總堅持這為傳教士的衣著，不然便禁絕羅明堅等人的活動¹¹。事實上，融入佛教的生活方式並非一無是處。這有助耶穌會士與普羅大眾接觸，並專注傾談宗教事宜。但也有壞處。從儒家角度，佛教與基督宗教擁有很多相近的宗教元素。兩者均可歸類為建制宗教，各自有一套神學、儀式和組織架構，而且獨立於世俗的社會架構之外。另一方面，儒家近似一種滲透式的宗教。它的神學、儀式及架構均與世俗社會不言

11 *FR*, I, p. 167 n. 3.

而喻地結合在一起。¹²再者，基督宗教與佛教一樣相信死後的生命、天堂與地獄，兩者皆奉行獨身，彼等都是非儒家傳統的概念。由利瑪竇的《耶穌會入華及天主教在中國的歷史》到後期的作品中，可觀察到這與「他人」（佛教徒）的近似促使耶穌會士將自己與「他人」劃清界線，並強調不同之處。第一個（不自覺的）改變因由是在中國的宗教環境內，佛教與基督宗教存在太多競爭。其時耶穌會士正受到「誇大的不同」這現象，即是說一個團體（佔少數者）被迫鞏固自己的身份，會傾向與其他團體劃清界線，並強調團體範圍內外一些本來可以忽畧的不同之處。¹³唯一與佛教僧侶（通常被視為社會較為低等）劃清界線的方法，便是轉往儒家。而實際上以瞿太素（瞿汝夔）（1549-?）為代表的儒家知識份子形成一股「他人」的力量，鼓勵利瑪竇作出這改變。¹⁴

在此有需要提出另一項由他人決定自我的重要元素。許理和（Erik Zürcher）稱之為「文化基要」，屬於帝國統治中國晚期的深層結構。¹⁵那時候沒有一種從外邊傳入的邊緣宗教可以植根於中國（至少在較高的社會階層）：除非它將自己改變為更清楚可辨認的社會模式。當時儒家代表的是「正」，在宗教、禮儀、社會及政治層面皆準。為免被歸類為「邪」或外道，一個邊緣宗教需確立自己在「正」方。當時受儒家影響的當權者、普羅大眾只會接納被儒家視為「正」的

12 有關「建制」與「滲透」式宗教的概念，請參閱 For the concepts "institutional" and "diffused" religions: C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: The First Comprehensive Sociological Analysis of Chinese Religious Behavior*, Berkeley: Univ. of California Press, 1961, pp. 20-21, 294-295.

13 有關被「誇大的不同」這概念，請參閱 Vernon Ruland, "The Inflated Catholic Difference", *America* (June 4, 1994), pp. 20-22.

14 利瑪竇覺醒到這相同及所衍生的困難 cf. his *Della entrata* and his *Lettere*; see Shih, *op.cit.*, p. 32 ff.

15 Erik Zürcher, "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative", in David E. Mungello 孟德衛(ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettetal: Steyler Verlag, 1994, pp. 31-64.

一方，對宗教的態度亦如是。當利瑪竇本人開始採用這兼容方法時，他也許並未認清「文化基要」的份量。但憑著智慧、直覺和對中國國情的加深認識，他一定會逐漸明白融入儒家文化正是當時唯一的求存之道。因此，十七世紀中國的基督宗教顯示了像佛教、猶太教、伊斯蘭教一樣回應「文化基要」的特性，這包括：(1)強調少數宗教與儒家可銜接和兼容；(2)互相補充：西方道理可豐富和滿全儒家教導；(3)外來的道理在中國植根已有歷史先例，甚至可追溯至中華文化最早期；(4)接納中國的社會規範和禮儀。

我們也可以將「文化基要」的力量從另一形式表達。耶穌會士的兼容可追溯至會祖聖依納爵的一句話，「從他人的大門進入，好使他們從我們的大門離開。」文化基要的含義就好象中國人對耶穌會士說：「你應從我們的大門進來(你要自己證明)。然後留在裏面，但沒有我們的准許你不能離開、再者，我們無意從你的大門離開。」

這兩項元素即「誇大的不同」與「文化基要」，顯示出「他人」對利瑪竇兼容策略和福傳方法的重大影響。中國人促使利瑪竇調整適應中國的特殊情況。也許有人會指出他人的改造與細節，對耶穌會士的兼容構成了限制。事實上耶穌會士也未能完全適應某些中國文化的細節，因為他們的西方背景難以駕馭某些重大分野。這關乎到耶穌會在歐洲和世界各地的團體文化未能在中國付諸實踐。最明顯易見的是學校和教育、儘管傳教士希望將亞里士多德的哲學取代中國的考試，他們無法影響根深蒂固的中國教育制度。有些不屬於團體文化的細節，他們也未能完全學習和掌握。在藝術方面，人們經常引用耶穌會畫家郎世寧 (Giuseppe Castiglione 1688-1766)為成功融入中國藝術的典範。但傳教士對中國書法卻提不起興趣。誠然，每一個中國精英自小便習書法，有些更日日練習。耶穌會雖聚焦在精英身上，但從他們的繕稿中卻無法看到耶穌會士欣賞中國書法的

美感和書法在中華文化中的顯要地位。¹⁶ 在中國習俗方面，利瑪竇與其他耶穌會士無法接受將指甲留長，但這卻是當時中國知識份子的習慣。¹⁷ 這些負面的例子清楚顯示中華文化對兼容所構成的限制。

(2)「從上而下」的福傳方式是第二個可見到「他人」影響的範疇。首先要指出利瑪竇上京¹⁸ 的目並非為了改變皇帝的信仰。利瑪竇原本的目標，正如他在 *Della entrata* 所言，並非要去北京，而是在中國大陸定居而已。但由於耶穌會士遇上入境及定居等重重障礙，他們決定到北京尋求「中國皇帝」的支持¹⁹。然而，上京之舉需借助精英之力。²⁰ 當然，利瑪竇和他的夥伴也積極部署：他們喜歡選取中心多過周邊地區，選擇居住城市而非鄉村。「中心」所指的是行政中心，也即是聚集了官員和知識份子的地方。因此，他們寧取肇慶而捨廣州；因為總督居於肇慶，而廣州只是次選。²¹ 雖然利瑪竇獲邀請到江西省的省會南昌居住，但他寧取南京，因為後者為南方重鎮²²，地位更重要。但當他發覺未能在南京居住，便選擇回到南昌。²³ 他對城市的選擇很明顯地是該城市是否中心地區有關。

不過，這些利瑪竇策劃的決定仍需「他人」配合或指導才得以

16 Lothar Ledderose, "Chinese Influence of European Art, Sixteenth to Eighteenth Centuries", in Thomas H.C. Lee (ed.), *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong: Chinese Univ. Press, 1991, pp. 221-237.

17 *Lettere*, p. 420 (Beijing, 26 July 1605).

18 Cf. Jonathan Spence, "Matteo Ricci and the Ascent to Peking", in Charles Ronan & Bonnie Oh (eds.), *East meets West: The Jesuits in China 1582-1773*. Chicago: Loyola Univ. Press, 1988.

19 See Shih, *op.cit.*, 29 ff.

20 Nicolas Standaert, "The Creation of Christian Communities", in *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, Leiden: Brill, 2000, esp. pp. 534-546; 567-575.

21 *Journals*, p. 135 ff. (addition by Trigault).

22 *FR*, I, p. 355; *Journals*, p. 266.

23 *FR*, I, p. 355; *Journals*, p. 273.

實行，所以「他人」的影響實在舉足輕重。利瑪竇多次行動都是透過「關係」成完；因為耶穌會士在某些地方受到排斥或甚至驅趕，以至未能定居。在這些事情上，「他人」扮演重要的角色。「關係」這概念對瞭解中國社會結構不可或缺。它代表在中國社會建立網絡最重要的一部份。利瑪竇與他的夥伴想在多個城市居所遇到的最大障礙是因為他們乃外國人。這固然是不爭的事實，但耶穌會士卻缺乏所而需的「關係」來爭取社會資源以完成他們的目標。他們缺乏了關係中共有的特質：包括親屬、鄉里——宗教或考試經驗。中國人的社會教耶穌會士認識到建立網路的重要性，而利瑪竇亦深明其義。耶穌會士花了很長時間，甚至超過十年光景，才得到某些「特質」。最重要的是他們的行為切合中國知識份子，而且最終可以建立一套有共同基督宗教儀式的網路。

「他人」透過「關係」，在傳福音的過程中扮演重要的角色。當耶穌會士決定由南遷向北和建立新傳教基地時，他們的決定也考慮到當時的情況和「關係」。羅明堅赴浙江紹興是這被動或被引導作決定的例子。²⁴ 本來他前往紹興並非自己計劃的決定，但由於「關係」的緣故，他需往紹興一行。另一種模式與此也有緊密連繫，中國信徒會聚居在新地方(或返回本鄉)，然後拓展信者的網絡，再邀請傳教士。這模式變得愈來愈普遍，主因是信徒團體的數目增加，而當中又包括社會地位較高者(特別在 1600 年後)。在此，某些中國官場的行政安排也有重要影響。正如其他知識份子一樣，信奉基督宗教的知識份子也需常常調職(原則上每三年一調)或返回本鄉。他們的調動往往先於傳教士。他們的選擇也並非在耶穌會士掌握之內。在上海建立團體便是一個好例子。徐光啓在這兒退休(1607 年)，

24 *FR*, I, pp. 228-229; *Journals*, p. 178.

爲父親守孝三年。在此期間，他邀請耶穌會士到上海，在上海建立團體，並非依循耶穌會士在中心區域服務的想法。當時的上海與十九世紀的上海不可同日而語，耶穌會士也清楚知道它的行政地位較爲次要。²⁵ 這選擇主要是基於個人關係，由此與共同信仰的特質連接在一起。

另一種在某城市建立團體的方式純粹是被動的決定：耶穌會士決定在某地方定居，因爲他們不獲在原本選定的地方居住。某些情況更涉及驅趕傳教士。他們被趕出肇慶後並沒有回到澳門，利瑪竇大膽地向總督請辭到其他地方。他獲得的訊息是廣東省內除了肇慶和廣州外，其他地方都可以去，因爲前者是親王府所在地，後者是省城，而兩個地方都不歡迎外國人長期出現。²⁶ 於是他們選擇了韶州。數年後，耶穌會士喬遷江西省南昌，主要原因是他們不獲准在南京居住。其後他們在南京是因爲不能留在北京，吊詭的是若他們並非被拒南京或北京門外，便永遠不可能在南昌或南京建立居所。

簡而言之，利瑪竇和他合作的耶穌會士所採用的傳教方式能快捷及廣泛地滲透，這受到「他人」數方面的影響：包括關係和中國人社會建立網絡的重要性，和精英的高流動性。此外，他們被拒居於某些地方也不得不搬遷。利瑪竇與其夥伴所到之處的決定是受到「他人」所引導，而這正是明朝晚期基督宗教在中國傳播的主要方式。

(3)使用科學爲傳揚福音服務很大程度是受到「他人」所決定，這觀點見於耶穌會士及改教者的文章當中。他們最先介紹西方科學如自鳴鐘和五稜鏡是爲了啓發好奇，但結果耶穌會士在初期被誤解

25 *FR*, II, p. 503; *Journals*, p. 549.

26 *FR*, I, pp. 277-278; *Journals*, p. 220.

為煉金術士。耶穌會士最早的中文著作（那時受「他人」的影響有限）並不科學，而是以宗教和教理為本。但由於中國學者不相信有受過教育的學者來自遠方，利瑪竇便著手繪製世界地圖的中文版，以便說明他來自何方。²⁷ 再進一初步是翻譯其他數學和天文學的著作，很多學者指出翻譯的背景在明朝晚期有特別意義。中國學者對耶穌會士所帶來的西方科學知識感興趣，是因為在他們來華之先已在中國知識份子中興起了一股「實學」熱潮。「實學」是對十六世紀盛行的王陽明學說的回應。王陽明(1472-1528)指出「心即理」之說，對心外之事不以為然。在十七世紀初期，東林書院的學者，在學界和政界興起一股力量，重新確定「務實」的重要性。當時的官員和學者都希望找出具體的方法以拯救日益衰落的國家。²⁸ 在這大前提下，造就了中國知識份子與耶穌會士一股獨特的交往。耶穌會士最先無意翻譯數學文章，但基於改教者如徐光啓等再三堅持，他們才接手這耗時和長期的工作。其後，中國改教者對實學的堅持也令到耶穌會士遲遲未能著手翻譯聖經。早期來華的傳教士如利瑪竇並沒有受過科學的高深教育（顯然也有認識），來華的目的也並非要傳播科學知識。其後，教會派遣真正受過科學訓練的傳教士以回應「他人」的訴求，同時也為保障教會可獲官方保護。中國人對西方科學的接受，確定了文化交流的共識：當一種外來元素被新認知的文化輕易接受，是因為該文化本身已有內部調節接受新元素。這不僅適用於科學，也適用於耶穌會士帶來的道理；它們被接納的原因與東林學者追求不同的道德基準亦有關係。此外，明朝晚期已有非常發達的(私營)出版及印務系統，令到大規模翻譯與出版西方文獻可以

27 *FR*, I, pp. 207-208; *Journals*, pp. 165-166.

28 Monika Übelhör, "Geistesströmungen der späten Ming-Zeit die das Werken der Jesuiten in China begünstigten", *Saeculum* 23 (1972), pp. 172-185; "Hsü Kuang-ch'i und seine Einstellung zum Christentum", *Oriens Extremus* 15 (1968), pp. 191-257 (I); 16 (1969), pp. 41-74 (II).

成事。耶穌會士亦無需引入印刷術。再者，當時中國沒有出版審查，國情與歐洲地區有異。所以，當時中國的環境令到耶穌會士可以實踐「書籍使徒工作」²⁹，自由地表達意見。

(4) 利瑪竇福傳方法的最後一點特質，是對儒家習俗的容忍。同樣地，「他人」的文化基要在此起着決定性的角色(在日本則不然)。因為儒家的力量有如滲透式的宗教，基督宗教有如佛教、猶太教和其他邊緣宗教一樣，必須接納官方正統和儒家的傳統習俗。如果公然重複地反對國家認可的禮節(詳列於官方祭祀文件)，耶穌會士會被視為異端和被排擠(這情況後來出現在其他傳教士和宗座使節身上，引發起禮儀之爭)。不過，在利瑪竇時期初年，傳教士的態度全盤改觀，而他們因「他人」的存在亦較為容忍。這清楚可見於傳教士對殯葬禮儀的態度——殯葬禮在當時和至今都是中國人最重要的禮儀。³⁰

最先，耶穌會士並沒有想到中國的殯葬習俗會為他們帶來後果。例如麥安東 (António de Almeida 1557-1591) 死於韶州(廣東)時，中國人不明白何以利瑪竇與其夥伴不披麻戴孝。耶穌會士，據利瑪竇說，解釋「有信仰的人，在接受宗教後，便像亡者一樣不屬於世；因此毋須為死者大費周章。」所以耶穌會士並沒有因循本地習俗，只是買了一口上等棺材。「為了向中國人顯示司鐸的質素，他們用自己的方式祭祀亡者。」購買棺材的主要理由，據利瑪竇解釋，是他們不能夠按歐洲做法將麥安東葬於聖堂，但耶穌會士也不想跟中國習俗將亡者葬於離家很遠的山頭。」於是他們將麥安東的靈柩

29 "Apostolat der Presse", expression used by J. Bettray, *op.cit.*; see also Ad Dudink & Nicolas Standaert. "Apostolate through Books", in *Handbook of Christianity in China*, pp. 600-631.

30 Cf. Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, Seattle: Univ. of Washington Press, 2008, pp. 81-91.

放置在住所兩年，直至他在澳門落葬。³¹

有關個別殯葬禮儀的安排，最早期的耶穌會士採用的模式可說是純基督教傳統而排除中國傳統的。總括來說，利瑪竇和他的夥伴在傳教初期忍耐程度較低，也不依從個別規矩。若有人死了，耶穌會士的首要考慮是安葬已亡者，無論他是中國基督徒或外國傳教士，並按照基督徒的儀式進行，那時很少有提到兼容本地也是儒家的習俗。基督徒缺席本地的殯葬儀式，被耶穌會士視為強化與傳播信仰的象徵。他們逐漸接受了某些中國殯葬習俗。這事情發生首先基於中國人的主動，同時也涉及某些耶穌會士和基督徒的網絡。若然這網絡較少，殯葬禮可以採用全基督徒儀式。若這網絡較大，難免加大與中國儀式混合的機會；或甚至採用「開放」模式。例如當耶穌會士蘇如望 (João Soerio) 於 1607 年在南昌逝世，其他會士並不流露哀思，就如在中國的習慣一樣」。因為「這與身份不相稱」。可是他們的朋友穿著喪服到屋子裏向他們慰問，這些中國朋友甚至做了一個棺材架，彷彿亡者的身軀在此一樣。「他們並向『此架』，俯首叩拜四次。每次都五體投地。」當時有很多人據說以這方式哀悼這位耶穌會士³²。同樣的文化基要對待兼容亦出現在社會地位較高的基督徒逝世的時候，這情況出現於徐光啓喪父(1607 年 5 月 23 日，與蘇如望同年卒)。利瑪竇的《耶穌會入華及天主教在中國的歷史》敘述了繁複的禮儀如何參考中國習俗，以及昂貴的棺木和白色的孝服。³³ 隨著基督徒團體增長，與本地儀式互動的情況亦愈來愈多。

利瑪竇於 1610 年在北京逝世是一個轉捩點，因為他的喪禮和

31 *FR I*, pp. 311-12; *Journals*, pp. 240-244; Betray, pp. 303-4.

32 *Lettere*, pp. 452-453 (18 October); Betray, p. 305.

33 *FR II*, 361; Betray, p. 310.

葬禮成了耶穌會士更熟習中國殯葬習俗的因由。關鍵的第一步是決定他的安葬地點。在某位中國信徒建議下，耶穌會士請求中國皇帝提供墓地。這在內地安葬的安排與當時耶穌會士在澳門安葬有異。同時，利瑪竇遺體放置在中國傳統棺木之內。某些中國習俗如帛金也獲接納。其他如殯葬送行隊伍則只在有限形式選用，因為中國人的殯葬隊伍是「福壽全歸」的「哀榮」表示，這與耶穌會士主張的神貧和謙遜理念不符。在葬禮當日，即1611年11月1日，所有基督徒的儀式都有進行，這包括誦念《已亡者日課》、安所彌撒，教會列隊致哀，並在墳頭的耶穌像前祈禱。但利瑪竇的喪禮最終也夾雜了一些中國禮儀：「數日後，外邦人湧至，以他們慣常的方式為亡者表達哀思。」³⁴因此，中國人的出現令到傳教士本來猶豫的步伐帶來了逐步的改變。正如 Johannes Bettray 指出，耶穌會士來華三十年後，已容許個別本地習俗進行。³⁵

結論

回顧利瑪竇生平，我們可以發現某些被稱為是「利瑪竇方法」的特質。可是這傳揚福音的方法往往被視為「自我」主導，而忽畧了「他人」的影響，本文嘗試解釋「他人」如何陶成利瑪竇的身份，和他們對利瑪竇活動的影響。或許利瑪竇本來希望以其他方式回應，但「他人」已決定了他回應的內容。我們甚至可以說，利瑪竇之所以成為利瑪竇，也是拜「他人」所賜。沒有「他人」，一切也不能成事。這對今時今日的福傳工作仍然適用。

34 *FR*, II, 628; Bettray, p. 309.

35 Bettray, p. 312.

利瑪竇《交友論》的再讀

韓大輝

「在患時，吾惟喜看友之面。」

——在逆境中最令我喜悅的就是見到朋友

《交友論》12

執筆時適逢教會文件〈如眾週知〉(*Plane Compertum est* 8.XII.1939) 面世七十週年，交稿時剛好進入利瑪竇(1552-1610) 逝世四百週年。本文想借此機會在傳教使命的方針上，反省利瑪竇的智慧，以促進福音與文化的互動，就此文化交流的觀點再讀他的《交友論》。

1 亦友亦先知

聖方濟沙勿略在日本傳教，便發覺非叩中國之門不可，1552年他來到上川島，卻蒙主寵召。同年10月6日，天主安排利瑪竇出世。他天資聰敏，好學熱心，在羅馬求學時，入了耶穌會，並有志傳教，由當時的署理初學導師范禮安神父接待，范神父後來在會內成爲負責東亞傳教的長上，便邀請利瑪竇來中國。1582年利瑪竇來到澳門，翌年和羅明堅住在肇慶，從此便開始在中國的傳教生涯。他們秉承范神父的指導，努力學習中國語言和文化。通過很多朋友的協助，於1601年6月24日，利瑪竇到達北京，長住首都，並在1610年5月11日離世。當時的會士靠著朋友的支持，終能獲得皇上「欽

賜」墓地，於 1611 年厚葬於京城。¹

利瑪竇不但是很多人的朋友，也是「先知」，因為他能學習新的視野，以深化信仰，並賴天主的恩寵和提升，聆聽天主通過自然理智在其他的文化所說的話，尤其在中國。他對中國的福傳確擁有先知性的見地。今舉一例，關乎祭祖的儀式。

利瑪竇逝世後約 25 年，便發生「禮儀之爭」，耶穌會士把持利瑪竇原則，容許中國教友拜祭祖先²，但經數十載沒完沒了的爭論後，教宗克萊孟十一世（分別於 1705 和 1715）和教宗本篤十四世（1742），認為此等儀式具宗教（以佛教、道教為主）的含意，導人迷信而予以禁止。直至 1939 年，教廷才解禁。利瑪竇也因此漸漸受人再重視和再研讀。甚至，教宗若望保祿二世和本篤十六世對利瑪竇也給予好評。

〈如眾週知〉是由萬民福音傳播部發出的訓令，旨在免除以前的禁令，容許教友祭祖敬孔，其中在首段就說明這是民間的儀式，沒有宗教的含意。這是在中國政府確認後，教會才作此聲明的。

如眾週知，有些在東方國家的禮儀，雖在早期與外教的儀式沾上關係，但歷經不同的世代已事過情遷，人們的想法與習俗有所改變，這些禮儀只存留著民間儀式的含意，以表達人們對先人的孝道，對祖國的熱愛，和對同胞的尊重。³

1 參閱《利瑪竇全集（2）——利瑪竇中國傳教史（下）》，劉俊餘、王玉川合譯，光啓輔仁聯合出版，1986，pp.551-578。高智瑜、馬愛德主編，《柵欄——雖逝猶存：北京最古老的天主教墓地》，美國舊金山大學利瑪竇研究所，2001。

2 「禮儀之爭」是很複雜的問題，參閱本文後記。這裡以祭祖為例說明利瑪竇為了解中國文化所經歷的過程。

3 "Plane compertum est in Orientalium Regionibus nonnullas caeremonias, licet antiquitas cum ethnicis ritibus connexae essent, in praesentiarum, mutatis saeculorum fluxu moribus et animis, **civilem tantum servare significationem** pietatis in antenatos vel amoris in

約三個世紀前，利瑪竇早有同樣的見地。

他們（中國人）並不認為逝去的人是神，不向他們求甚麼，祝望甚麼，與偶像崇拜無關，或許也能說那不是迷信。⁴

這個見地得來不易，最初他拒絕這些儀式，但漸漸明白這是中國人生活的一部分，不但使人盡孝道，也令人慎終追遠，想到天主。後來在 1607 年，南昌的蘇如望神父（João Soerio）去世，耶穌會讓友人以中國的風俗致哀⁵，同年徐光啓之父（已受洗）離世，也是這樣做⁶，及至利瑪竇下葬時，教友亦按國人風俗向其墳墓跪拜致哀，指出這些慣例只具「民間儀式的含意」，準確地表達了〈如眾週知〉訓令的原則。⁷「禮儀之爭」是複雜的問題，這裡不討論，儘

patriam vel urbanitatis in proximos.”（黑體由筆者所加）引自 *Acta Apostolica Sedis*, Vol.32(1940) p.24.

4 參閱《利瑪竇全集（1）— 利瑪竇中國傳教史（上）》，劉俊餘、王玉川合譯，光啓輔仁聯合出版，1986，80-94 頁；此章關乎中國的宗教派別、上帝的名稱、祭天祭祖儀式等。尤其 85 頁。

5 參閱《利瑪竇全集（4）— 利瑪竇書信集（下）》，羅漁譯，〈信 38·致總會長書〉，347 頁。

6 參閱《利瑪竇全集（2）— 利瑪竇中國傳教史（下）》，劉俊餘、王玉川合譯，459 頁。

7 按德禮賢神父（Pasquale M. D'Elia）記載，金尼閣（Nicolas Trigault）為利瑪竇的中國傳教史續筆，寫下以下一段：“Expletis ecclesiasticis ritibus, neophyti politicos suos minime omisere; primum ad Christi Servatoris imaginem, deinde ad tumulum ex more suas inclinationes ac genuflexiones perfecere. Tum deinde, Nostris pro honore sibi exhibito gratias referentibus, ipsi ad sua rediere. Multos deinde dies insequentes amicorum ethnicorum ad solitos defuncto ritus exhibendos concursus facti sunt, pari fere doloris sensu. Quam ob causam unum e Patribus ibi subsistere ad eos excipiendos necesse fuit.”（P. D'Elia, *Fonti Ricciane* II, p.628, n.998）：「在結束教會的儀式後，教友們並沒有省略中國民間儀式，先向基督教世主像前，後在墳墓前按風俗舉行躬身跪拜禮。我們的會士回謝他們的致意後，他們便各自回家。其後，一連多日，有中國的朋友結伴前來，懷著幾乎同樣的哀傷，按習俗儀式向亡者致哀。為此，必須安排一位神父守候，為接待他們。」（黑體是筆者的）

可惜此段在《利瑪竇全集（2）— 利瑪竇中國傳教史（下）》577 頁未能忠實地譯出，尤其漏掉「民間儀式」、「習俗儀式」，而這兩個表述卻正是〈如眾週知〉訓令的原則。

管從前的禁令打擊了福傳的工作。

本文將以《交友論》的「友道」為中軸，介紹本書的內容，並闡明其中三個重要的意念：四海之內皆兄弟、超越的渴求、智慧和賢德。這「友道」透露了利瑪竇先知性的睿智。

2 友誼和北上京都

《交友論》⁸ 大概在 1595 年年底完成，這是利瑪竇用中文寫的第一本書，也是第一本由外國人寫的中國書，這作品是為送給建安王（朱多櫛），起初只有 76 句格言，後來再加至 100 句，由馮應京寫序及刊印於 1601 年。此書面世後，便大受歡迎。⁹ 書中的格言皆取自中西名人名言，有一些格言利瑪竇略加修改，為適應中國文化。書中的一百句格言似乎沒有特定的架構或次序，都可單獨應用，每句讀來琅琅上口，發人深省。

利瑪竇固然苦學中文，他寫書的動機並非為自己揚名，卻與他「北上京都」¹⁰ 的意念有關。我們可從他的書信中得悉這北上不同的含意。簡述如下。

第一是地理的意義。他從肇慶北移韶洲是被迫的，後來遇到貴人（兵部侍郎石星）帶他從水路上北京，但發生意外、只能留居南昌，他感到非常失望，後來在夢中得到天主的肯定，將來必會到北

8 本文用的版本是 1603 年的馮應京版，此版以圖片方式刊在 Matteo Ricci, *Dell'Amicizia*, a cura di F. Mignini, *Introduzione* da Idem, Macerata, Quodlibet, 2005。此書亦在每句格言名上號碼，本文也依從這巡號碼。另參閱朱維錚，《利瑪竇中文著譯集》，香港，城市理工，2001，141-158 頁，唯朱氏版本中有些標點符號出錯。

9 《交友論》曾收錄在《天學初函》、《寶顏堂秘笈》、《一瓶筆存》、《廣百川學海》、《山林經濟籍》、《說郭續集》、《堅瓠秘集》、《古今圖書集成》、《叢書集成初編》、《四庫全書》（載有簡述）等。

10 「北上京都」源於「Ascent to Peking」。Cf. J. Spence, *Matteo Ricci and the Ascent to Peking*, in C. E. Ronan and B. B.C. OH (eds.), *East Meets West*, Chicago, Loyola University Press, 1988, pp.3-18.

京。

第二是漢學的意義，意謂他在這方面要不斷提升自己，這是耶穌會傳教的策略。其實，在 1593 年，他已為自己的祖國將《四書》譯為拉丁文，而《交友論》算是一個考試，測度他的漢學程度。

第三是社交的意義。1594 年耶穌會會士有一個重要策略性的改變，就是提高社交的圈子。他們卸下僧袍，穿上儒服，以學者姿態，利用科學知識，與士大夫和文人交往，如：南昌兩位王爺（其中一位是建安王）、禮部大臣瞿景淳的兒子瞿太素、名醫王繼樓、白鹿書院院長章斗津等人。

第四是倫理的意義。此為提高自己的德行，以作見證。利瑪竇不想單單顯示自己是科學家，同時也是來源於大西的有智慧和賢德的人，以言以行，見證做人的道理。他以《論語》或格言的方式寫《交友論》（1596）和《二十五言》（1599-1600）。他本人有驚人的記憶力，並寫書願與人分享其竅門，名為《西國記法》（1596）。

第五是文化的意義。利瑪竇勉力提升中西雙邊文化的能力，盡量汲取兩者的精髓。在中國的古籍中，他發覺有不少思想和基督徒的信仰相似的題材，例如：至高之神的單一性、靈魂不朽、來生賞報或懲罰等。其實，他開始以自然理智處理這些宗教問題，並寫在他的《天主實義》內，初稿在 1596 年完成，後來在 1603 年印行。¹¹

3 友道

友誼是人生最直接的經驗，「天下無友，則無樂焉」（《交友論》57）。這和《論語》所言的「有朋自遠方來，不亦樂乎！」相近。

11 有關這五重意義，參閱《利瑪竇全集（3）— 利瑪竇書信集（上）》，羅漁譯，137-247 頁。

人生累積的經驗，令人大開眼界。利瑪竇從小跟隨父親在草藥店工作，也將友誼和草藥作比較，於是他引用奧斯定的一個圖像：交朋友就如醫病，如果醫生愛護病人，便會不喜歡他的病，並會因治病的緣故，使他身體疼痛，要他吃苦口良藥。醫生對有病的身體也忍受不了，朋友又怎會容忍朋友的毛病？朋友會諫責，怎會體恤那不願聽的耳朵？怎會懼怕對方額上皺眉？¹²

利瑪竇用詞也很豐富。¹³ 為本文的目的，我們只述說「友道」的三重意義：四海之內皆兄弟，超越的渴求，智慧和賢德。

3.1 四海之內皆兄弟

為描寫朋友的類型，利瑪竇有很豐富的詞彙。¹⁴ 他按亞理士多德將友誼分成三大類，第一類是那些誠愛對方而不求回報的人，這是仁義之交，其他兩類則屬利益之交或享樂之交。仁義才是友誼真正的本質，其他兩者皆不到水平；以仁義交心的友誼必會恆久，凡以利益和享樂為前提的交往很容易瓦解。¹⁵ 為此，不少拉丁文的作者，諸如西塞羅，非常著重仁義之交而輕看其他兩者，正像孟子亦曾對梁惠王說過：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。」

12 《交友論》20：交友如醫疾，然醫者誠愛病者，必惡其病也。彼以救病之故，傷其體，苦其口。醫者不忍病者之身，友者宜忍友之惡乎？諫之諫之，何恤其耳之逆，何畏其額之皺！

13 這裡只引一些例子：視友如己 1, 2；結友 3, 84；交友 4, 7, 30, 62, 66, 81；饋友 9, 80；友以和為本 10；在患難時，吾惟喜看友之面 11；友之愛以恩友 12；念友 15, 80；知己之友 17；順友 19；忍友 20, 33；諫友 20；友友以誠 22；愛友以情 27；益友 28, 37, 81；友之物皆與共 29；據德相友 30；相宥 31；久友 32；望友 34；友之職至於義而止 46；友友 52；扶友 53；敬友 58；患時不請而來，夫友哉 64；彼善長於我，則我效習之，我善長於彼，那我教化之 69；相友 72；相愛 73；棒友 78；友者，既久尋之，既少得之，既難存之 80；致友 83；友人 86；惠友 94；得友 98。

14 舉例如下：吾友 1；善友 6, 70；知己之友 17；正友 19；真友 27；密友 40；美友 48；厚友 52；義友 54；良友 66；賢友 68, 97；永友 90；俗友 54；新友 75, 81；諛諂友 82；浮友 87, 91。

15 參閱《尼各馬科倫理學》*Nicomachean Ethics* VIII, 3-4.

在發展友誼中，有時不易察覺仁義怎樣有別於利益和享樂，利瑪竇便說出一個原則：不把朋友看作外人，而是我的一半，更好說就是另一個我，故我應當把朋友看成自己。¹⁶ 此話源於亞理士多德的名句 (*ho philos allos autos* ——朋友乃另一個我)。以此原則，便可辨別仁義之交。可是，利瑪竇把這句話放在《交友論》首位，顯然尚有更重要的訊息。希臘文 *philia* 一詞解作友誼，但此詞也包括其他含意，如：依戀，喜愛，仁義，不論是因順自然而生，或因刻意選擇而有的。*Philia* 意指一班人或一個社會內的民眾的聯繫。在這觀念的背後有一個理想：人是「社會和政治的動物」(*animale politicum et sociale*)¹⁷。「社會和政治的」在聖多瑪斯的思想裡有深厚的意義，用來表達希臘文的 *koinonikon*，此詞由斯多葛學派(Stoic)採用，為表達人不但是某個城市的公民，而成爲人所居住的世界 (*oikoumene*) 的公民。爲此，斯多葛的智者依據自然理智，將友誼從「個人喜愛」提升到「普遍的利他精神」，他們是這一發展的先河，不少天主教拉丁作家亦跟隨這路線。

爲利瑪竇來說，最具權威的並非希臘或拉丁的作家，而是耶穌本人，由祂而引申到耶穌會，即以他爲友爲伴 (*socius*)，因爲祂說過：「我稱你們爲朋友」(若 15:15)，爲利瑪竇來說很多靈感皆來自聖經。¹⁸

在《交友論》中的自序中，利瑪竇描寫建安王待他如朋友，設宴款待他，席間建安王從自己的座位起身走到他那裡，執著他的手，

16 《交友論》1：「吾友非他，即我之半，乃第二我也，故當視友如己。」

17 《尼各馬科倫理學》VIII, 9; STh I-II, q.72, a.4, co.

18 聖經中很不少地方論及友誼，其中一些意念若在《交友論》中出現，舉一例：「有些朋友遠勝親兄弟」(箴言 18:24)，看《交友論》50：「親能無相愛，親友者否。」(親戚間可彼此不相愛，但朋友間便不會。)

向他請教在西方國家有關「友道」。這表示建安王雖不認識斯多葛派的「利他精神」，卻深明「四海之內皆兄弟也」。

在所有的朋友中，最難能可貴的是「密友」¹⁹，利瑪竇採用亞理士多德的名句：「一個靈魂居住在兩個身體內（*mia psyche duo somasin enoikousa*）」來論述深厚的友誼：朋友和我雖然有兩個身體，為我來說，在兩個身體內只有一個心。²⁰ 利瑪竇把靈魂譯作「心」，因為中國人普遍認同朱熹所說的「心是神明之舍」或「心者人之所以主乎身者。」，心是「存天理，去人欲」的地方。所有深交在於「心」，只有以誠意向朋友披露自己的心，才能有知己之友。²¹

這種見地其實都存在中西兩地的傳統中，是普遍性的經驗。深交導向彼此的支持，同時導至一種超乎語言和生死的關係。²²

3.2 超越的渴求

這裡所言的超越有兩個意義，一是超越自我的局限，二是超越生死之外。前者通過信賴接觸另一個朋友，後者是通過信德接觸天主，在《交友論》中，利瑪竇明顯地論述前者，而於後者只作暗示。

在友誼中，「信賴」處於「喜愛」和「理智」之間。基於喜愛，人會依戀朋友；基於理智，人會淨化感覺；基於信賴，人深化喜愛、提升理智。奧思定及多瑪斯的傳統皆有陳述三者的互動，利瑪竇當然也有所接觸。在找朋友時，喜愛成為主導²³，但信賴也隨即冒升

19 《交友論》40：多有密友，便無密友也。

20 《交友論》2：友之與我，雖有二身，二身之內，其心一而已。

21 《交友論》17：可以竭露發予心，始為知己之友也。

22 《交友論》3：相須相佑，為結友之由。43：視友如己者，則遐者邇，弱者強，患者幸，病者愈，何必多言耶！死者猶生也。

23 《交友論》73：一人不相愛，則耦不為友。

以超越一些局限，理智便會助之辨別友誼的真假。²⁴

因著喜愛，人的「信賴」便會轉化為動態的接受，甚至接受超出理智涵蓋的道理。基於理智，人可鞏固友誼，同樣基於信賴，友誼可化為追尋真理和持守希望的動力，因此成為團結社會的基礎。人們愈分享同樣的真理和希望，社會也愈團結。利瑪竇認為這是儒家的精髓，人並非只是獨善其身，也兼善天下，所謂「大學之道在明明德，在親民，在止於至善。」，或「主忠信，無友不如己者。」²⁵ 引用西塞羅的思想，利瑪竇認為一個國家可以沒有財庫，但不可沒有朋友。²⁶ 友誼是活化社會的靈魂。他又用了一個故事來說明；亞歷山大大帝尚未為王時，沒有國庫，而他個人所得的，他都分施給人。然而，敵國的帝王卻非常富裕，且專注在充裕國庫的事務上，他譏笑亞歷山大說：「請問你的國庫在哪裡？」亞歷山大回答說：「就在朋友的心裡。」²⁷

當利瑪竇來中國時，也要面對一些不友善的情況，那時他須勉力將敵意化為善意，這是基督徒的精神，於是他便引用奧思定的一個故事。從前在西國有一個皇帝名叫客力所，他以個人的努力便立一個大國。一位有賢德的人問他，有甚麼治國的要旨，他答說：「我會優惠朋友，懲罰仇人。」有賢德的人說：「與其只優惠朋友而施恩，倒不如也將仇人化為朋友。」²⁸

24 《交友論》7：交友之先宜察，交友之後宜信。這裡「察」和「信」是指理智和信賴，兩者雖有結交「先後」之分，但其實在結交後兩者同時不斷發揮作用，只是在結交之後，人須以「信」為重。

25 《論語·學而第一》，及同書〈子罕第九〉。

26 《交友論》77：國家可無財庫，而不可無友也。源於西塞羅的《論友誼》VII 23。

27 《交友論》93：歷山王未得總位時，無國庫；凡獲財，厚頒給與人也。有敵國王富盛，惟事務充庫，譏之曰：「足下之庫在於何處？」曰：「在於友心也。」

28 《交友論》99：客力所西國王名以匹夫得大國。有賢人問得國之所行大旨，答曰：

當仇人變為朋友，就可真正實現四海之內皆兄弟的精神。然而，人若不信賴天主，是無法做到的。利瑪竇沒有在《交友論》明言這點，但他作為信徒相信人在原罪中失去了和天主的友誼，而天主一直有意將之恢復。如何？首先，舊約相信，智慧進入聖善的靈魂，使他們成為天主的朋友（智 7:27），而智慧「是如此精純，能滲透深入一切…是天主威能的氣息…是天主美善的肖像…是獨一的，卻無所不能…恆存不變，卻常使萬物更新」（智 7:24-26），為此，早期教會將「智慧」視為基督的預象，祂在最後晚餐時，實現了舊約的話，放下萬世之君的身段，為門徒洗腳、建立聖體聖事，稱他們為朋友。

其實，舊約所講的「智慧」，利瑪竇在中國的經典中也找到。他當然明白為使中國人接受天主「降生成人」的道理還有很多路要走，於是他便提出「友道」。在他心目中，「友道」不會只是屬於人的事，也屬天道。當建安王問及「友道」的問題，利瑪竇便說這友道關乎天道，就如《中庸》所說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」「誠」既然是天道，那麼實踐「誠」便是人所行的道路。同樣，「友者，天之道也，友之者，人之道也。」交友是人的道路，因為這是天道。事實上，友道非常廣闊，滲入所有人與人的關係中，連盜賊行事，也結交朋友。²⁹再者，交友的目的是讓人能彼此學習，一起成長。³⁰

在《交友論》中，利瑪竇兩次提到上帝³¹。一次是說，人在世

「惠我友，報我仇。」賢曰：「不如惠友而用恩，俾仇為友也。」

29 《交友論》42：友之道甚廣闊。雖至下品之人，以盜為事，亦必似結友為黨，方能行其事焉。

30 《交友論》69：交友之旨無他，在彼善長於我，則我效習之；我善長於彼，那我教化之。是學而即教，教而即學，兩者互資矣。

31 為利瑪竇中國古書所提到的上帝就是他所相信的天主，因為人通過「禮」可接觸

不能完成所有的事情，爲此上帝便命人交朋友，以彼此相助，若在世上將這個「友道」除去，那麼人類必會散亂和敗壞。³² 另一次是說上帝給人雙目、雙耳、雙手、雙足，正是要人和人結爲兩個朋友，彼此幫助，便可完成事情。又說古字的「友」，是由兩隻手爻寫成，「朋」字由兩個习字組成，即是羽，鳥有羽翼所以能飛。³³

3.3 智慧和賢德

人生固然有應走的道路，但路途也不一定那麼順利，再者世情難測，今日的朋友，明天可以成爲仇人，不得不小心。³⁴

如果我們只以世俗的精神結交，那麼在相聚時便會講究享樂，而非追求真正的愉悅，在離別後，只會留下憂愁，假如我們以仁義的精神結交，那麼在相聚時，愉悅就會多於享樂，在分散時，不會感到羞慚。³⁵ 爲此，朋友間真情至爲重要，利瑪竇會說：「假如你是我的真朋友，便不會以物質的東西，而用真情來愛我。」³⁶

其實，問題並非體察甚麼是真情，甚麼是假意，重要的人是有弱點，友誼不加護理往往會變質。爲此，莊子講了一個比喻，君子

祂。寫《交友論》時，他也寫《天主實義》28：「西士曰：子欲先詢所謂始制作天地萬物，而時主宰之者。予謂天下莫著明乎是也。人誰不仰目觀天？……夫即天主——吾西國所稱『陡斯（Deus）』是也。」同書 103：「吾天主，即華言上帝。」同書 104：「吾天主，乃古經書所稱上帝也。中庸引孔子曰：『郊社之禮以事上帝也。』」參閱 P. D'Elia, *Fonti Ricciane* I, n. 236, p.186。

32 《交友論》 16：各人不能全盡各事，故上帝命之交友，以彼此幫助。若使除其道於世者，人類必散壞也。

33 《交友論》 56：上帝給人雙目、雙耳、雙手、雙足，欲兩友相助，方爲事有成矣。（友字，古篆作爻，即兩手也，可有而不可無。朋字，古篆作羽，即兩习也，鳥備之方能飛。古賢者視朋友，豈不如是耶？）

34 《交友論》 13：人事情莫測，友誼難憑。今日之友，後或變而成仇，今日之仇，亦或變而爲友。可不敬慎乎！

35 《交友論》 54：俗友者，同而樂多於悅，別而留憂；義友者，聚而悅多於樂，散而無愧。

36 《交友論》 27：爾爲吾之真友，則愛我以情，不愛以物也。

之間的交情就如水一般清純，意謂這種交情已從自私中淨化出來，雖是清淡中，卻令人親而近之，而小人之間的來往就如酒那般甜，意謂這種來往已被利慾污染，雖是甘甜，但令人斷而絕之。³⁷ 利瑪竇也有同感，若友誼淪落為玩樂多於仁義，是難以持久的³⁸，另一方面，為得君子之交，則是可遇不可求。³⁹

有關倫理道德，利瑪竇會分辨自然流程（*cursus naturae*）和自然律（*lex naturalis*）的異同。兩者都來自上天，前者遍及整個大自然而確定各事的活動，後者刻印在人的本性內而牽涉到個人的選擇。例如：人生出來就有一雙手，這是受制於自然流程，但按人自由的選擇用手來行善避惡，則屬於自然律。友誼按著自然流程會帶給人快感或悅樂⁴⁰，但按自然律，友誼要求人有修德行的倫理責任，持久地修德是友誼最佳的營養品。⁴¹

利瑪竇不但以科學家的姿態出現，懂得對時空的量度（數學、天文、地理、曆法等），也以「西泰」即「西方大師」的身分入中國，具備人生的智慧。科學可助人確定事物在時空中的自然流程，比方預見星體的運行而產生的日蝕或月蝕；智慧卻曉示人生和歷史的奧秘，不但今生，亦包括來世。就如關乎大自然的科學在西方和東方都有效，同樣人生智慧也是如此。由此，利瑪竇發覺，基督徒的信仰和儒家的智慧有很多不謀而合之處，不論在東方或西方都有效用。

利瑪竇當然聽過，孔子論智慧：只要守好仁義、盡好對人的本分，尊敬鬼神，但保持某種距離，就是智慧；了解仁義的人不如喜

37 《莊子·山木》：君子之交淡若水，小人之交甘若醴。君子淡以親，小人甘以絕。

38 《交友論》32：友之樂多於義，不可久友也。

39 《交友論》62：君子之交友難，小人之交友易。難合者難散，易合者易散也。

40 《交友論》57：天下無友，世無樂。

41 《交友論》90：永德，永友之美餌。

歡仁義的人，喜歡仁義的人不如樂於仁義的人。⁴² 孔子不希望將怪力亂神的東西擾亂人持守仁義的心態，但並非不和上天接觸，反而他說：不要埋怨上天，不要責怪近人，但要從最基本的學起，其人生自然就會有所提升和上達，而上天是知道我所做的。⁴³

利瑪竇用一個故事說出人的智慧在於不斷了解和不斷改善。從前，在西方有一位國王，結識過一個人，請他留居首都，非常厚待他，視他為有智慧和賢德的人。可是過了一段時日，此人沒有來勸諫，於是國王辭退他說：「我只是一個人，不能沒有過失，如果你沒有見到，你就不是有智慧的人，如果你見到而不勸諫我，你就不是有賢德的人。」從前的國王如此做，是因為沒有受到勸諫，那麼對今日那些見到他而掩過飾非的人，又該如何？⁴⁴

還有一點，利瑪竇認為：我之需要朋友是為能彼此相愛，為對方謀求幸福，並以此為樂；當朋友同樣地對待我時，我便有第二重的快樂。友誼使人有雙重快樂，第二重快樂只是第一重的後果，但非其目的，因為第一重快樂出自不求回報的仁義。這雙重的快樂正配合「視友如己」的精神，而利瑪竇的靈感來自聖經「凡你們願意別人給你們做的，你們也要照樣給人做：法律和先知即在於此。」（瑪 7:12）當然，人須知道甚麼為自己是「好事」，才會將好的施於別人。⁴⁵

42 「樊遲問知。子曰，務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」，「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」（《論語·雍也第六》）

43 子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達：知我者，其天乎！」（《論語·憲問十四》）。利瑪竇在寫《交友論》時，也在準備另一本書名為《天主實義》，那裡他也應用孔子的說法：「上達以下學為基，天下以實有為貴。」（72）

44 《交友論》97：西土之一先王，曾交友一士，而腆養之於都中，以其為智賢者，日曠弗見陳諫，即辭之曰：「朕乃人也，不能無過，汝莫見之，則非智士也；見而非諫，則非賢友也。」先王弗見陳諫，且如此，使值近時文飾過者，當何如？

45 《交友論》86：不能友己，何以友人。

利瑪竇在歐洲啟蒙時代的氛圍中成長，深明自然律並非只涉及「倫理義務」，更關乎「公共利益」。政府有責按公共利益頒布法令，而公民守法是因爲這法是「好事」而非「壞事」，而且公民有責守法，因爲他必須忠於自己的良心做「好事」（不做壞事），儘管別人未必如此做。從宏觀去看，公共利益和個人利益是相關連的，而個人利益很多時要靠他人和群體的力量方能完成。⁴⁶ 人具社會的特性，於是有人種田，有人建屋，彼此相助，如此類推。利瑪竇認爲這是上帝的安排：「各人不能全盡各事，故上帝命之交友，以彼此胥[協]助。若使除其道於世者，人類必散壞也。」（《交友論》16）

此外，社會建基在四海之內皆兄弟的精神。爲此，個人的修德必然向公共利益開放，如《論語·憲問十四》說：「修己以安百姓。」利瑪竇則用樹林作比喻：當我見到某人的朋友多得如樹林，我便知道他的德行如何強盛。⁴⁷

在交友的經驗中，利瑪竇覺察到中國人的「和」與基督徒的「共融」（*koinonia*）彼此呼應。中國人有五倫：君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，惟獨友情可滲入所有關係中，並使之和諧。《中庸》說：「和也者，天下之達道也。」如何建立和諧社會？利瑪竇會引用亞里士多德⁴⁸ 說：朋友的財物是互相分享的。⁴⁹ 基督徒實際上也以此種「分享」來建立共融的團體。「凡信了的人，常齊集一處，一切所有皆歸公用。」（宗 2:44）利瑪竇明白儒家的「和之道」和基督徒的「友之道」不謀而合，其相合之處在於「道德」。有德之人因爲不

46 《交友論》65：世間之物，多各而無用，同而始有益也。人豈獨不如此耶！

47 《交友論》61：視其人之友如林，則知其德之盛。

48 參閱其著作《尼各馬科倫理學》VIII, 9：諺語云：朋友的財物是公用的，這話正確，因爲友誼就是共融（*kai e paroimia "koina ta philon" orthos en koinonia gar e philia*）。

49 《交友論》29：友之物，皆與共。

求利益和只求仁義，便能與人和諧和共融。《論語·子路十三》有道：「君子和而不同，小人同而不和。」

小結

利瑪竇留給我們甚麼？傳教的策略、文化的尊重、風俗的容忍嗎（…）？這一切都有，可是，不只如此，他留下了「友道」！在利瑪竇筆下，這「友道」源於「天道」成爲人生之道：人人兄友弟愛、社會祥和共融、生命得以超越。作爲先知，利瑪竇不但聽到天主在聖經中所說的道，也聽到天主在中國文化中所說的道。前者提升後者，而後者亦爲前者鋪路。

爲此，在福傳使命上，人人都需要智慧，除了求主賞賜之外，亦須以「友道」來予以滋養和豐富。

此外，利瑪竇亦教我們要讓福音和文化互動起來，使人更體會啓示的深意。利瑪竇的創舉的確啓發很多人發揚這種精神。最近，讀了房志榮神父的《三字經和聖經卅二講》⁵⁰，深表欣賞，更覺得利瑪竇所享有的先知睿智仍一直存留人間。

利瑪竇以愛德和友誼爲重，此舉使人憶起奧思定的名言：在必須的事上持守合一，在疑惑的事上讓人自由，在一切的事上常存愛德。⁵¹

後記

本文不討論禮儀之爭，因爲問題複雜，只想以祭祖爲例，指出利瑪竇先知的見地。首先，利瑪竇無法證明祭祖儀式在早期有「拜偶像」的「宗教含意」，相反，他卻找到其「孝道」的意義。《孝經》：

50 台北天主教之聲雜誌社出版，2005。

51 In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.

「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也」。其次，即使有些「儀式」沾上了「宗教含意」，但影響不大，不少士大夫在實踐這些儀式時，便沒有拜偶像的宗教意念。為此，教友懷著正直意向為「孝道」而非為「拜偶像」舉行這些儀式是可以的。這是 1939 年教廷取得中國官方的確認，即這些儀式基本上是民間習俗，不牽涉宗教問題後，而頒發了〈如眾週知〉訓令，容許國人行祭祖儀式。⁵²

利瑪竇也影響了後繼在京的耶穌會士。1700 年 11 月，在京的耶穌會士閔明我等人向康熙請願，寫了以下奏摺：「治理曆法遠臣閔明我、徐日昇、安多、張誠等奏為恭請睿鑒，以求訓誨事：臣等看得西洋學者聞中國有祭天祀祖先之禮，必有其故，願聞其祀等語，臣等管見，以為拜孔子，敬其為人師範，祭祀祖先，出於愛親之義，依儒禮亦無求佑之說，非謂祖先之魂在木牌位之上。不過抒子孫『報本追遠』、『如在』之意耳。至於郊天之禮典，非祭蒼蒼有形之天，乃祭天地萬物根原主宰，即孔子云『郊社之禮、所以事上帝』。有時不稱『上帝』而稱『天』者尤如主上不曰『主上』，而曰『陛下』，曰『朝廷』之類。雖名稱不同，其實一也。前蒙皇上所賜匾額，親書『敬天』之字，正是此義。遠臣等鄙，以此答之。但緣關係中國風俗，不敢私寄，恭請睿鑒訓誨。遠臣等勝不待命之至。」請願書的目的，是用中國的權威，來證明這些儀民間習俗，為教友來說不是拜偶或迷信或迷信的宗教活動。康熙的朱批指出，中國祭祖祀孔之禮，不過是一種表達「孝道」的俗禮，且無宗教性質：「這所寫的甚好，有合大道。敬天及事君、親敬師長者，係天下通義，這就是無可改處」。⁵³

52 Cf George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy. From Its Beginning to Modern Times* Loyola University Press, Chicago, 1984, pp.15-23.

53 閔明我 (Claudio Filippo Grimaldi) 當時是康熙的欽天監監正，拓展曆法、天文學等，

可惜，這立場不被當時的教廷接納，但等了兩個多世紀後，同樣的立場又被〈如眾週知〉採用了。

但有時連水利、製炮也在其職務內。參閱韓琦，〈奉教天文學家與「禮儀之爭」（1700-1702）〉，收輯於 *Monumenta Serica Monograph Series LI*, ed. by Xiaoxin Wu, 2005, pp.197-209, esp pp.201-202。

建立中國聖統制的迷思 (從利瑪竇到羅文藻)

郭偉基

本文題目原先定為「建立中國聖統制的迷思——從利瑪竇 1583 年進入肇慶到 1926 年 6 位中國國籍主教的出現」。筆者原希望從這 340 多年間 (1583-1926) 探索中國聖統制歷史的來龍去脈，然在整理資料過程中，却發覺這個題目實需大量資料，且範圍亦太闊。另外，因篇幅及字數所限，故將題目縮窄為從利瑪竇 (Matteo Ricci) 到羅文藻 (Gregory Lopez)。以利瑪竇神父自 1583 年第一次進入中國肇慶至羅文藻第一位國籍主教逝世 (1690 年) 為止作為本文的探討範圍。

文中主要簡介耶穌會士在過去 100 多年間 (1583-1695) 的努力及嘗試，他們的失敗及因由。第二將會指出第一位由道明會士培訓出來的國籍主教羅文藻的晉牧成因。最後，筆者嘗試羅列導致建立聖統制的障礙和困難所在，並加上個人批判及反省。

1. 建立聖統制的歷史過程 (耶穌會士的努力及嘗試)

自 1583 年利瑪竇神父入肇慶 8 年後 (即 1591 年) 已有兩位中國籍青年黃明沙 (Francis Martinez) 及鍾銘仁 (Sebastian Fernandez)¹ 先後加入耶穌會作為初學生。他倆在會內的表現可堪嘉許，有顯著的聖德及忍受苦難的能耐。利瑪竇認為他倆為在中國傳教的事業上有極大的助佑。在 1608 年，再多 4 位中國籍青少年加入耶穌會作初學生。他們全都來自在澳門的熱心天主教家庭。經初學

¹ 當時歸化領洗的中國人必須改葡名，萬望讀者誤以為他們是外國人。

後，他們全都升為神學生（Scholastics），亦即有可能晉升為神父。然而，為當時的耶穌會士來說，中國籍的青年可否晉鐸仍是未知之數。為避免任何的不必要誤會或投訴，修會遂要求他們公開表明不會要求晉鐸。

事實上，在 1600 年，Alessandro Valignani（范禮安）神父為當時耶穌會遠東的視察員及負責人，也認為中國人可以晉鐸，遂計劃在澳門開辦修院作培育之用，然因經濟問題，這計劃被擱置。然而，除經濟考慮外，范禮安隨後却改變立場，決定已加入耶穌會的中國籍神學生不會晉鐸，原因是這為修會是「新」的事物，同時他們的信仰根底仍是屬於幼嫩。不過，繼 Ricci 接任的 Nicolas Longobardi（龍華民）神父在 1610 年 11 月 23 日致信給總會長時提及：「這些中國籍神學生在各方面都十分滿意，他們並不比其他弟兄遜色。」²

自利瑪竇逝世後，有關晉升國籍神父的問題有兩個：一是他們可否晉鐸？二是如何培訓他們？

第一個問題遭到來自葡萄牙而居住澳門的耶穌會傳教士反對。他們曾嘗試在印度培訓當地神職但却失敗告終。他們不希望在中國有同樣的失敗。另外，他們憂慮這樣做會跟保教權（Patronage）有抵觸。但居住在北京的耶穌會傳教士却認為要歸化中國首要急切是培訓國籍神職人員。這些未來的本地神職數目龐大，透過適當的挑選及栽培後，為傳福音帶來極大的助力。其次，從海外來中國的外籍傳教士相對地少及不穩定。加上如遇上教難，本地神職人員可成為教會的支柱。在揀選合適的人選上，他們著意在那些成熟的士大夫、不論獨身鰥夫，重要是已有一個良好的基督徒生活內涵以保證其品格及持守。

2 Tacchi Venturi, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci*, Macerata, II, 1913, pp. 492-493.

第二個問題是如何培育？然未問這問題前還有更重要的問題：用那種語言作培訓——拉丁或中文？按當時 Council of Trent (特倫多大公會 1545-1563) 定下來的規則，拉丁文已法定為教會內一切禮儀、法律、書寫、閱讀的文字。凡成為神職人員，一定要懂拉丁文。在中國的耶穌會士發現此為一大難題！要求一位超過 30 或 40 或更大歲數的中國士大夫學習拉丁文是一件不可逾越的難關。故此，他們另想辦法。申請豁免用拉丁文，改用中文去開彌撒及施行聖事。正如希臘語或史拉夫語一樣，中文成為禮儀用的語言。

這個大膽的申請在 1613 年 2 月由 Nicholas Trigault (金尼閣)³ 神父回羅馬向教宗提出。他向教宗 Paul V 陳情如下：「假使教難出現，所有歐洲傳教士在中國成為殉道者，則傳教事業仍有本地神職支撐下去。」這個大膽的請求在 1615 年竟獲教宗 Paul V 批准：耶穌會士可將聖經翻譯為中文，且中國司鐸可用中文開彌撒，唸日課經及施行聖事。雖則獲批准，但可惜在 1617 年發生南京教難，所有的歐洲傳教士被逐回澳門。其後從 1620 年至 1660 年滿清入侵明朝，戰事頻繁，以致一切傳教事業陷於停頓。在這戰事期間，傳教士被驅散，流放或下獄不計其數，他們無暇顧及建立本地神職事宜。

另外，當時在北京的耶穌會傳教士中祇有神父而並未有主教，相反在澳門才有主教。要晉升神父（如有的話）從北京去澳門也是太遙遠，況且澳門的主教也反對此一計劃。縱使有合適可晉升的，也有主教可祝聖他們，然在當時仍欠奉一切必須翻譯的中文禮儀書。

1622 年，教宗 Urban VIII 成立傳信部，統領全球的傳教事業。約於 1658 年，傳信部曾開會商討有關中文禮儀的問題。就參與會議

3 D'Elia, Pascal M., *Catholic Native Episcopacy in China* (Shanghai: T'UseWei Printing Press, 1927), pp. 20-21.

的成員所知，1615 年曾發出過教宗 Paul V 的諭令却從未實踐過，於是傳信部反對並不想商定任何結論。此事後不久，耶穌會士 Father Fabri 再次倡議先前提及建立中國聖職人員的因由但不得要領。同樣，Ferdinand Verbiest 神父（南懷仁）也以其他理由提出但一樣失敗。然而，傳信部部長 Barberini 却寫信給各代牧（Apostolic Vicars）查詢意見。這些問題包括：（一）中國有多少天主教徒？（二）在他們中有否可能提供出良善的神父？（三）拉丁文為中國人是否真的困難？讓傳教士嘗試教中國人拉丁文也讓傳教士學好中文並翻譯中文禮儀書籍。然在 1665 年，傳教士再一次被驅逐回澳門。這次他們深深體會傳教事業的脆弱根基。說不定某一天皇帝的禁令一出，將所有外來宗教驅趕，一切便前功盡廢。建立本地神職是刻不容緩的事。在 1667 年，Francis de Rougemont（魯日滿）神父寫下一份備忘錄。當中列出兩大問題：（一）中國人可否晉鐸？（二）他們是用拉丁文或中文施行聖事？他提出支持的理由：（一）新生的本地教會絕對需要本地聖職人員，不論在教難或昇平時代，這本地教會絕不滿足於少量的外籍傳教士，像中國這些大的國家，此刻需要 1500 多位傳教士，但從歐洲而來的不少都死於途中。（二）為何在其他國家如 Armenia, Ethiopia, India 及 Japan 已有本地神職人員，但在中國却不可？！為何每年在 Paravers, Malabars 及 Canariars 人中有晉鐸的神職人員而在中國一個也沒有？（三）中國人的品格並不差，他們也勤快，熱心及堅毅，並不如某些傳教士所說不道德。（四）在上次的教難中，有不少善良的基督徒表現堅強及忍耐而能保持信仰。這份備忘錄由 Prosper Introcetta（殷鐸澤）神父送去羅馬的總會長及教宗。然直到 1672 年，總會長 Paul Oliva 通過在中國建立一間初學院，為幫助準備晉鐸的中國人及運用教宗 Paul V 所授的權利讓那些代牧

（Apostolic Vicars）祝聖他們。在 1676 年，Introcetta 神父⁴被任命為主管這所初學院。此外，Oliva 總會長命令 Father Feliciano Pacheco（遠東的視察員）查詢有關在中國建立一間耶穌會的學院（College）。他特別要求知曉在北京的耶穌會士的意見。但可惜由於意見分歧而未能促成此事。

要數最強烈支持建立中國神職人員及中文禮儀應為 Louis Buglio（利類思）神父及 Ferdinard Verbiest（南懷仁）神父。Buglio 神父是一位優良的中國學者，他單獨一人將最需要的書籍翻譯為中文。在 1654 年至 1678 年間，他將聖多瑪斯的神學大全的第一及第三部份全部譯出，當時名為《超性學要》。司鐸典要（1675），彌撒經典（1670），聖事禮典（1675）及司鐸課典（1674）逐一譯出及付印。當他完成翻譯必要的書籍後，他曾寫過兩封信（1678 年及 1679 年）給會長，力陳建立本地神職及中文禮儀。南懷仁神父也先後兩次（1677 及 1678 年）向總會長力陳需要，其理由是（一）中國人對一切外來的事物都懷有恐懼心態。（二）傳教事業的基礎不穩固，此刻皇帝祇因對天文學有興趣才容忍宗教，一但發生教難，一切都可改變。（三）透過本地神職人員傳揚福音有更好的根基。（四）中國人免用拉丁文因為拉丁文的 a,b,c,d 在中文是欠缺的；其次要送他們去澳門學習也太遙遠，他們的父母也不願意。（五）中文書籍已齊備可供使用。⁵

Verbiest 神父不單寫信，在 1680 年還派 Philippe Couplet（柏應理）神父回去羅馬特辦此事。Verbiest 神父要求再次確認教宗 Paul V

4 D'Elia, Pascal M. *Catholic Native Episcopacy in China* (Shanghai: T'UseWei Printing Press, 1927), p. 23.

5 Archives of the Society of Jesus, a letter of Verbiest (in Latin) to d'Alemda, dated 15th August, 1678.

的特權，並將 Buglio 神父所翻譯的一套中文禮儀書呈送給教宗。Couplet 神父再加上另一件傳教悲劇（日本教難引起整個傳教事業悲劇收場）去強化在中國建立本地神職人員的理由。「讓我們在中國不要再看見同樣的悲劇，讓我們有中國籍神父，主教及中文禮儀，而不需學拉丁文。」1684 年，此信到達羅馬，1685 年曾商討但無結論。教宗 Innocent XI 贊同，但傳信部對上述建議不肯認同。

然而，耶穌會士仍不氣餒，Antony Thomas 神父在 1686 年曾建議在中國建立一座修院培育神職人員。但此意見直至 1688 年 Verbiest 神父逝世時也未有實現。

在 1692 年，康熙皇帝給與傳教士自由傳教的諭令。當時應是最好的時機再次上書教宗建立本地神職人員。繼 Verbiest 後耶穌會士在 1695 年草擬一份文件 “About the need of Chinese priests and the dispensation to use Chinese during the Sacrifice”。1697 年送到去總會長而 1698 年才到教宗手裡。

文中列具所有先前的理據：（一）傳教的地域廣闊；（二）傳教事業有突變的可能（視乎皇帝的取態）而傳教士更有被逐的危機；（三）初期教會中，宗徒們最大的關注是在本地揀選適合晉鐸的人選；（四）中國人特別在智性上不遜於希臘人及羅馬人；（五）中國人會較少有不體面的事，因為他們愛面子。在提及有關中文禮儀使用拉丁文方面，首先教宗 Leo III 曾於主曆 800 年授於史拉夫民族 (Slavs) 用本地語。其次如要求年青中國人學習拉丁文，則他們不能兼學中文，這為他們日後被同族士大夫所輕視。再者，如要晉升中國主教，可選那些懂拉丁文的神父，或可聘用翻譯就如希臘教會的主教們用翻譯員一樣。最後此文件點出更重要的理據：這關乎一個新世界的歸依，中國的國民多過全世界的天主教徒。如果中國歸化，其他周邊的國家也會加入歸化的行列。

儘管如此，此文件一如既往並沒有產生預期的效果，然而，它却總結耶穌會士在過去 100 多年的努力嘗試及失敗。他們爭取為建立中國神職人員及中文禮儀所付出的一切值得敬佩。

2. 第一位國籍主教羅文藻——建立中國聖統制的一塊奇葩

雖則耶穌會士在建立中國聖統制中未能成功，但道明會却奇妙地晉升一位國籍主教羅文藻。自 1581 到 1631 年，耶穌會是唯一在中國傳教修會，其後道明會士（1631 年）及方濟會士（1633）均開始踏足這片神州大地。

方濟會士 Antonio Caballero di Santa Maria（利安當）神父在福建福安縣傳教時，遇上出生於農民家庭的羅文藻。他父母均為佛教徒，但他聽到 di Santa Maria 神父講道後，於 1634 年領洗，並取了聖名及葡籍姓氏（Gregory Lopez）。領洗後不久，他的家人也領了洗。

他於領洗後隨著 di Santa Maria 神父到處傳教，曾到過北京及澳門。1644 年，他隨同 di Santa Maria 神父去馬尼拉。途中不幸遇上風浪而漂流至都隆城（今越南地方），翌年才抵達馬尼拉。羅文藻到達馬尼拉後，認識了當地的道明會，並決定棄俗修道，在修會內當一位僕人，其間開始學習拉丁文及哲學。學習兩年半後，1647 年羅文藻受命於道明會會長，攜巨款回中國接濟當地道明會士。途中經歷萬險，幾乎喪命，但終能完成使命。

1650 年他申請加入道明會，並領受會衣。1651 年發初願並開始自修神哲學。三年後，1654 年在馬尼拉總主教手中領受鐸品，時

為 38 歲，成為第一位中國籍司鐸。⁶

1655 年他被派回福建傳教，雖在戰爭（鄭成功跟滿清在福建及台灣之戰）中仍傳揚福音。1664 年「楊光先教難」令全中國傳教士被逐回澳門，僅僅他一人可獨自繼續傳教。他不辭勞苦，走遍了十個省份，四處講道及施行聖事，在教難中安慰及指導信友。1671 年，教難稍為緩和，但清朝仍禁止外國傳教士進入中國。當時在遠東的多位代牧未能進入中國境內，但深感幅員廣闊的中國確實需要一位國籍主教，而羅神父亦真有這德行和才幹，因此於 1673 年請求教廷擢升他為中國主教。

1674 年，教宗 Clement X 任命羅神父為南京的宗座代牧。然 3 年後他才獲知其任命但一直婉拒，直至 1679 年教宗 Innocent XI 獲知他確實謙遜，並認定他是合適的主教人選，因此不准他請辭。並指令道明會會長，發信給他接受任命。1683 年 5 月他抵達馬尼拉預備接受祝聖為主教，但却遭省會長大力反對。省會長向他表明，如他接受任命，即開除他的會籍，及召回所有在華的道明會士，並停止一切經濟援助。他還被扣留在會院中近一年之久，最終輾轉逃回福建。1685 年 4 月 8 日，羅文藻終於在廣州城外的方濟各堂接受伊大任主教（Bernadino della Chiesa）祝聖為主教。自 1674 年教宗首次任命至祝聖，經歷 11 年多，時為 69 歲。

在羅主教任命與祝聖這 11 年間，教廷傳信部曾兩次向他發出有關建立本地聖職人員的指令。在他被任命（1674 年）後不久，傳信部向他明言：「如你在國籍司鐸中發現某些你認為是合適當主教人選，請你將他們的姓名，年齡及品賦通知我們，好讓他們也能主理

6 劉順德，〈向中國首任主教羅文藻致最高的敬意〉，《羅公文藻主教逝世三百週年紀念文集》，曾仰如編（台灣：不詳，1991），90 頁。

某一教區。」第二次是在 1678 年有關他的繼任人，傳信部查詢他可否提供某些本地國籍會士（native religious）成為他的繼任人。另外在他被祝聖後三年（即 1688 年），傳信部准許他任命任何他認為合適的人選作他繼任人。不過，他選取的不是國籍而是一位意大利籍的神父，他的助理 di Leonessa 神父。

他在任主教期間，曾祝聖四位國籍神父，他們全是耶穌會士。1688 年 8 月 1 日，在澳門他祝聖萬其淵（Paul Banez）、吳漁山（Simon Xavier a Cunha）及劉蘊德（Blasius Verbiest）。⁷ 這三位都是因教宗 Alexander VII 特恩而獲得晉升司鐸。其後 1690 年，年僅 23 歲的何天章（Francis Xavier a Rosario）也由他在南京祝聖為神父。

雖則羅主教未晉牧前原則上贊同耶穌會的提議（培育本地神職人員），但據他升任主教後的觀察及經歷，他却認為謹慎至上不可太急，因為他看見國人倫理上的弱點。他對年青人不太有信心，雖然他們較易學好拉丁文，但忠誠及堅貞却很難做到。理想的是揀選成熟的傳道員或士大夫，他們經歷過世俗的試練，在忠實及持守上較有把握。不單如此，在他臨終前幾個月，寫信給傳信部表明他這方面的看法：「……我懇求樞機們不單要在中國保存現有的歐洲傳教士，還要派更多來協助傳教。事實上，我在這國家尋找合適的本地神職遇有大困難。……就連伊大任主教也難找一位合適者去承擔這福傳事業。當我提及神父這名稱，我指的是修會神父（religious priest）。此刻，在中國，需要培育本地教區神父（secular priest）是不可能的事。因為如將傳教事業單獨交給後者，恐怕連主教們也難於管理他們，日後將會產生許多的麻煩。」⁸ 筆者並不質疑這種說

7 D'Elia, Pascal M., *Catholic Native Episcopacy in China* (Shanghai: T'UseWei Printing Press, 1927), p. 34.

8 Idem, pp.33-34.

法有其事實根據：國籍神父在他死時確實不多，再要從中找出國籍主教少之又少。然在推動及着意培訓國籍神職人員的事業上，羅主教却沒有留下任何計劃或遠見。雖則他贊同耶穌會的推動培訓國籍神職人員，但祇是口頭上認同，實踐上却是另一回事。

羅文藻成爲中國第一位國籍主教可說是一塊奇葩。他能晉牧首要基於本身的聖德及傳教的熱誠。其次是因緣際遇巧合地被推介給傳信部及教宗。從他推辭被祝聖達 11 年之久來看，可見他有所顧慮，特別是來自同會弟兄的無理反對及迫害。這也間接指出一個事實：道明會在中國傳教初期（1631 至 17 世紀末）從未有計劃或積極培育本地神職人員，更遑論讓國籍神父當主教或建立中國聖統制。羅文藻之可以晉牧（由方濟會伊大任主教祝聖）完全得力於教宗本人不理會道明會反對而成事。畢竟如再追問道明會爲何在羅文藻死後再沒有推薦另一位國籍主教，不知這方面道明會會如何答覆。此外，羅文藻的晉牧完全基於其個人本身的聖德及傳教熱忱。但在 1591 至 1690 年期間加入耶穌會的中國籍修士共約 25 位。難道從他們中就找不出一位跟羅文藻一樣充滿聖德及傳教熱忱！？

羅文藻晉牧的事實爲我們又提供破除某些歐洲傳教士對中國人不能晉鐸的偏見。首先，雖然不是大多數，但中國人是有能力學好拉丁文。除羅文藻晉鐸（1654 年）外，1671 年一位中國籍耶穌會修士鄭瑪諾（Emmanuel de Sequeira）在羅馬也晉升司鐸。他必定懂拉丁文及意大利文才能通過考試。另外，18 世紀中葉成立在 Naples（拿波里）的聖家學院，當中有不少中國籍青年學習並晉鐸，他們也必定學懂拉丁文及意大利文，而其中李安德神父（1692-1774）曾用優美的拉丁文寫日記。第二，國籍神父的聖德及熱誠絕不遜於西方的傳教士。第三，中國教徒的信德足以在教難中屹立不倒，且羅主教及其他殉道者的信德絕不亞於宗徒時代的殉道者。

羅主教就任主教職僅有 6 年。在整個建立中國聖統制過程中只是曇花一現，在 340 多年爭取中國國籍主教漫長的歲月裡閃爍著剎那的光輝。

3. 個人反思

縱觀耶穌會士 100 多年的努力而最終失敗，此中原因確實耐人尋味。其中一個原因可能來自教廷的傳信部。眾所周知，傳信部肩負統領全世界的傳教事業。從 1622 年成立至 1659 年這 30 多年間，它不斷派遣傳教士（主要是巴黎外方傳教修會）及祝聖代牧去傳教區開展福傳。期間吸收不少各地傳教區的經驗後編寫一份指導文件（Instruction of 1659），在 1659 年發送給各傳教區的代牧。文中提及有關建立本地神職人員的要點。（一）你們在傳教區應盡一切可能培訓青年教友，好使他們將來有朝一日成爲神父。（二）爲加快對外教人的歸化，不單祇是向他們宣揚福音，並且特別地盡一切的可能準備培育歸化者或他們的兒子們邁向聖職，以期在他們的國家裡建立本地神職人員及聖統制。唯有這樣，我們的宗教才得以建立在穩固的根基上。（三）你們的最終目的是在傳教區建立本地神職人員。當他們開始肩負福傳工作時，就會吸引更多本地的基督徒加入他們的行列。這樣就能從他們當中找出主教。

如此看來，傳信部的指令其實跟耶穌會過去 100 年所爭取的理應不謀而合，但爲何每次耶穌會提出的方案却屢遭否決或石沉大海？然而，另一事實却令人產生疑難：傳信部竟在 1674 年贊同道明會士羅文藻被任命爲主教但却每每不批准耶穌會士的連番申請（他們祇是申請晉鐸而不是晉牧）？筆者認爲這可能涉及兩個修會之間的歷史爭端與及「禮儀之爭」所帶來的惡果。

耶穌會跟道明會彼此的爭論始自 16 世紀末。較「禮儀之爭」

早些開始在歐洲便有關恩寵與自由意志之爭（Dispute of de Auxilias）。爭論的核心是：當天主的恩寵協助（auxilia）人時，恩寵如何同時保障人運用自由意志？在 1581 年，道明會士 Domingo Banez 用 physical promotion 及 predetermination⁹ 去解釋兩者關係時却招惹來耶穌會士 Prudencio de Montemayor 的指責，指 Banez 不能保障自由意志而傾向 Calvinism（加爾文主義）。Montemayor 用 efficacious grace¹⁰ 去解釋恩寵與自由的關係時却受 Banez 指責為過份側重自由意志，而傾向 Pelagianism（披雷傑主義）。雙方互有爭持；且一直伸延在魯汶（Louvain）大學內耶穌會士 Francisco de Toledo 跟 Michel Baius 之爭。在 1588 年，耶穌會士 Luis de Molina 在里斯本（Lisbon）出版其支持 efficacious grace 的學說却受到 Banez 要求西班牙宗教審判所（Spanish Inquisition）出面審查。爭論持續至 1594 年耶穌會士 Antonio de Padilla 跟道明會士 Diego Nuno 在公開場合互相指責。這爭論不獨在葡萄牙也蔓延整個西班牙的各個城市。至此，教宗 Clement VIII 召開會議（Congregatio de Auxiliis）商討。商討一直未有結論，及後經歷教宗 Clement VIII 逝世（1605 年）及 Leo XI 逝世（1605 年），到 Paul V 在 1607 年發出諭令才停止爭論。雙方未有勝負。

雖則爭論停止，但並不表示雙方達成任何和解，祇是等待另一機會或場合再展開另一輪的爭戰，就在同一時期在遠東亞洲之傳教事業又是一場競爭。事實上，遠自 Francis Xavier（聖方濟沙勿略）、Michele Ruggieri（羅明堅）及 Matteo Ricci（利瑪竇）時代，托鉢會士（Mendicant Religious）¹¹ 一直跟耶穌會士爭取最快將福音傳到

9 恕筆者未能用中文正確翻譯 physical promotion 及 predetermination，懇望賜教。

10 恕筆者未能用中文正確翻譯 efficacious grace，懇望賜教。

11 托鉢會即包括方濟會及道明會的總稱。

中國及日本，但 Xavier 捷足先登去日本開教，並成功將信仰傳給日本人，建立傳教基地。不但如此，在 1588 年更由教宗 Gregory XIII 取得手諭（Ex pastoralis officio）指定整個日本傳教事業唯獨授與耶穌會士，禁止其他修會（包括托鉢會士）前往日本傳教。然而托鉢會士不服，遂成功於 1600 年由教宗 Clement VIII 頒下諭令（Onerosa Pastoralis）解除此禁令，准許他們也可前往日本傳教，條件是必須要經葡萄牙指定航線出發而不是由菲律賓（當時已由西班牙人統治）前往日本。後來他們更進一步經由教宗 Paul V 於 1608 年頒下（Sedis Apostolicae）取消航線的條件，即准許用任何航線出發到日本。至此，他們成功將耶穌會的傳教專利權打消，並打開向日本傳教的空間。至於中國，他們遠至 Xavier 時代已不斷作過嘗試闖入中國但不得要領，相反，Ricci 神父却自 1583 年成功進入肇慶並展開實踐漫長的「適應文化政策」。待方濟會（1631 年）及道明會（1633 年）能開始踏足中國福建建立傳教據點時已比耶穌會晚了 50 多年，不過，托鉢會來到中國不知對中國教會是幸或不幸，從此揭開在中國教會上著名的「禮儀之爭」。

眾所周知，「禮儀之爭」根源之一來自兩個修會之間對傳教思想、策略和方法之分歧與紛爭。耶穌會採取「適應文化政策」而道明會却「一手拿著聖經，一手拿著皇帝所給的寶劍」去進行軍事征服及精神征服政策。自 1635 年 di Santa Maria 神父將這問題寫信給馬尼拉主教揭開爭端，直至 Tournon（鐸羅）的出使失敗告終（1710 年），期間兩修會互有勝負。而涉及教廷的部門計有聖禮部（Holy Office）、傳信部（Propaganda Fide）及教宗本人。最後，禮儀之爭以 1742 年教宗 Benedict XIV 發出最終定案：禁止敬孔祭祖。道明會獲得最終勝利，然也付出整個中國傳教事業的沉重代價。顯然耶穌會在爭取建立本地神職人員的過程中時常處於下風，這意味著在

教廷的部門中有可能不少主事的高級神職人員（樞機、總主教或主教）傾向支持道明會而反對耶穌會。筆者手頭上未有充足的資料¹²不敢妄下猜疑，但這些資料却可為我們打開耶穌會百般被拒的因由。

筆者認為在建立中國聖統制的過程中出現這麼多曲折實屬不幸。兩個修會之間的矛盾、主事的教廷神職人員（大多不懂中文）處理衝突的取態及不可預測的教難和戰爭都在這過程中設置障礙。然而，不論來自天意或人為因素，普世教會始終對中國教會表達關切，而關心建立中國聖統制的有心人士（包括外籍傳教士及中國神父）在其後的歲月裡不斷湧現也顯示出天主對中國教會的愛護。

12 例如從 1600 至 1700 年間任職聖禮部及傳信部的人事名單，他們來自那個修會，他們對禮儀之爭的理解有多深，他們對於建立本地神職人員的取態如何等等。

尋認生死路徑的一番對話

陸鴻基

十六世紀末葉，耶穌會士在范禮安(Alessandro Valignano, 1539-1606) 和利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 的領導下，開展出「適應儒家」的策略，向中國士大夫階層傳教。

在思想層面而言，耶穌會士認為天主教教義與「原本」的儒家經籍之間完全沒有衝突；倘若當代（晚明）儒學與天主教教義有甚麼矛盾，那只不過是千百年來儒家經學傳承失真之過而已。他們把《五經》上的「天」等同基督宗教的「天主」，同時排拒道家、佛家和宋明理學的思想。在這策略下，孔夫子成了中國的約翰洗者，為準備上主的來臨，修平道路。耶穌會士聲稱要恢復儒學的本來面貌，並且提升至完善境界。他們寄望這樣的論調，能讓士大夫比較容易接受天主教。在禮儀方面，他們也請准羅馬教廷，對中國禮俗作了一些讓步。¹

在傳教行動的層面，利瑪竇傳教工作的重心，不在公開講道，而是側重交結個別或小群的士人，與他們講論學問。在明代社會，公開講道太容易惹來干預，更可能引起小騷亂、妨碍公眾安寧。反之，友朋論學是士人圈子的正常活動，由來已久；同時也是學術傳統之中常有的²。耶穌會士穿著儒服，舉止談吐都一若儒生。他們刻

1 George Dunne, SJ, *Generation of Giants* (Notre Dame, 1962), pp. 4-18, 26-28. 86-89, 269-302.

方豪，「明末清初天主教適應儒家學說之研究」，見氏著《方豪六十自定稿》（臺北，1969），冊1，頁203-254。

2 Dunne, 全前註，pp. 245-268.

Donald Holzman, "Conversational tradition in Chinese philosophy", *Philosophy East and West*, vol. 6 (Oct., 1956), pp. 223-230.

意參加地方士人的文藝圈子；首先透露一點西學知識或來華途中見聞，引發士大夫對西方思想的興趣，繼而提出一些哲學或宗教思想上的難題，並且介紹天主教的解答。他們也會傳閱自己的刊物，以文會友；或登門拜訪、或參與雅集等士大夫階層端正的社交活動。久而久之，西儒品學俱優的聲譽傳播開來了。漸漸有人主動向他們求教治學修身之道；直接的傳教工作也就可以展開了。

利瑪竇這套「適應儒家」策略在教會裏也不是普遍認受的。道明會士、方濟各會士、甚至一部份耶穌會士，都抨擊它是偏離教會信條與操守的異行³。另一方面，明末清初士大夫、以至近世漢學家，也有不少人批評利瑪竇等人誤解了中國哲學和中國思想史。即使如此，利瑪竇等的策略畢竟還是明末清初耶穌會來華傳道的主流取向；而且晚明也有不少讀書人，其中不乏士林中堅，領洗入教而不會背棄儒學。這大概足以證明利瑪竇的想法，最少在某些當代士人眼中，是值得取法和信從的。

本文不擬重新檢視「適應儒家」策略正反各方的見解，而是嘗試透過一場耶穌會士與士大夫的對話，觀察這策略的實際運作，從而估量耶穌會士溝通中西思想的成效。

現存最早和最著名的這類交流、比較中西思想的文本，是利瑪竇撰著的《天主實義》（1603）。這本書是「適應儒家」策略的關鍵文獻⁴。它的體裁是一位「中士」與一位「西士」對話，談論哲學和

3 Dunne, 全前註, pp. 282-301.

J.S. Cummins, *Travels and Controversies of Friar Domingo Navarette, 1618-1686* (Cambridge, 1962), Introduction.

4 利瑪竇《天主實義》（臺中，1966 影印）。新近排印本見朱維錚主編《利瑪竇中文著譯集》（香港城市大學出版社，2001）；《天主實義》在頁 1-140，乃據北京大學藏明刻本校點。

宗教話題。內容不是利瑪竇與任何一位士大夫的實際對話，却是把無數次這樣的談話綜合整理，很有條理地推展，把「西儒」的思想系統介紹出來。可以說，它是利瑪竇仿照當時歐洲學術界流行的「對話錄」（例如伽利略的天文學對話錄）的體裁而創作的虛擬對話。欲探討中西學人互相問難的實際情況，我們需要的是一場雙方對話的實錄。

1627年6月，耶穌會士艾儒略（1582-1649）退休大學士葉向高（1562-1627）和另一位士大夫曹觀察在福州進行了一場為時兩天的哲學和宗教討論。談話的氣氛友善融洽，但也沒有太多客氣的退讓。討論結束以後不久，艾儒略把談話紀錄發表了，題為《三山論學記》（三山是福州的別名）⁵。這本書的文體是文言文，不是談話的逐字筆錄，而且多少總是經過編纂整理的。艾儒略出書的動機，肯定是為了幫助自己的傳教工作；因此，吾人理應質疑這本書是否準確地報導雙方的說話。但是，反過來說，葉和曹在當地社會地位崇高，而葉又身為艾的東道主；即使艾儒略不夠老實，編書有任何歪曲葉意之心，也不可能做得很過份。再者，為該書寫序的士大夫黃景昉（黃有否領洗入教，現已無從查考）和蘇茂相（多半是天主教徒）都認為葉向高對艾儒略的問難和反應，都很能代表當時儒家讀書人普遍的想法⁶。綜上，我們可以說《三山論學記》的可靠性是經由當時人所肯定的。

這兩天討論的話題，觸及耶穌會士排拒佛教的原因、宋代理學

5 本文根據吳相湘主編《天主教東傳文獻續編》（臺北，1966），冊1，頁419-493。該本乃以1847年澳門主教馬熱羅准印之翻刻明末絳州本影印。《三山論學記》版本頗多，見方豪簡介，在吳編，冊1，頁17-18。

6 黃序見徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》（上海，1949）。蘇序見吳編，全前註，冊1，頁421-424。兩人簡歷，見潘鳳娟《西來孔子艾儒略》（臺北，2002），頁111-112。

與基督宗教宇宙觀的差異、天主的全能、邪惡的問題與天主的正義、人的意志自由、道德修養、死後賞罰、耶穌降生與救世等。全書約一萬字，話題雖算廣泛，但不是有系統的一部公教要理大綱。細味葉向艾發問的問題，放置在 1627 年的處境之中，可見這番對話深刻地反映着當時葉向高心裏急切渴求答案的政治和人生憂慮；也是那年代不少士大夫憂心如焚的問題。研究《三山論學記》實有助我們對耶穌會士「適應儒家」策略，增加一點「在地」的瞭解。

下文介紹三位談話者和他們的對話。

這場對話的主角艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649) 是利瑪竇最顯赫的繼承者之一⁷。他大半生在華南傳道，遠離皇權核心的北京城。他不像居住北京的耶穌會兄弟：他從來沒有在朝廷擔任鐘錶匠、天文師、外交家、測量師、宮廷畫師、皇室親信或任何一官半職。他留在外省，集中精神交結士大夫、勸化讀書人。當時（晚明時代）中國士人對他異常敬重；有人甚至給他起了「西來孔子」的別號，可說是極其罕見的殊榮。

艾儒略 1582 年生於意大利北部城市勃勒沙 (Brescia, 當時隸屬威尼斯共和國)；恰巧利瑪竇抵華也是在這一年。當時意大利各地正經歷著脫利騰大公會議推動的教會改革運動，宗教氣氛特別濃厚。艾儒略自幼接受耶穌會教育，學術與宗教培育并重。1600 年加入耶穌會為初學生。修讀哲學期間，萌發要到外方傳道的志向。他向會中長上申請外派的志願書，充份流露出他對傳教事業的獻身和深自

7 艾儒略生平，見方豪《中國天主教史人物傳》(香港，1967-73)，冊 1，頁 185-197。又，潘鳳娟《西來孔子艾儒略》(臺北，2002) 綜合了不少最近三十多來的研究；尤其是「第一部份：歷史考察」。又，艾之弟子李嗣玄著《思及艾先生行蹟》，收錄在鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平等編《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》(臺北，輔仁大學神學院，1996)，冊 2，頁 919-938。

謙卑的心。這些精神，也充滿着他日後在華撰寫的中文著述。修畢神學課程和晉鐸後，他奉派到中國傳道。1610年抵達澳門。適值數月前利瑪竇在北京病逝。從年資上說，艾儒略屬於來華耶穌會士的第二代。

1613年，艾儒略從澳門潛進中國內地，到了上海，住在徐光啓（1562-1633）家裏。1616年，在沈淪彈劾案引發的教難期間，他和幾位耶穌會士逃到杭州，投靠楊廷筠（1557-1627）。居杭數年，他大概是追隨楊廷筠進修中文。日後他的中文著述甚豐，文筆流暢清晰，措辭造句，都見其功力。教難淡化後，他在杭州傳道。1619年他寄返意大利的一封信提及當年為二百餘人授洗；稍後，更隨同其中一位皈依者遠道去到山西，開啓了該省的公教傳道事業。

1621年，艾儒略回到杭州，再逗留了兩年。這期間他先後編寫了：環球地理大全《職方外紀》、歐西教育綱要《西學凡》、西方心理學（士林學派靈魂學）《性學摘述》等書籍。這幾本著作，都是相關領域西方學術介紹進中國的濫觴⁸。同時，他又勸化了多位士大夫，領洗入教。

1624年，艾儒略在杭州認識了卸任取道回籍，到福建家鄉退休的大學士葉向高。葉邀請他同行；耶穌會的傳教工作也就引進了福建省。1625年後二十多年，艾儒略的主要活動都在福建。

《三山論學記》對話錄的配角是和艾儒略同為葉向高座上客的一位士大夫，書中稱他為「曹觀察」，可知他曾任道台一類官職；但是艾儒略不曾交代他的全名。這人就是葉的友人曹學佺

8 《職方外紀》及《西學凡》都收集在李之藻編《天學初函》（明末刻本），有《中國史學叢書》影印本（臺北，1965）。《性學摘述》（杭州，1623原刻；上海，1873翻刻。）

(1574-1646)⁹；福建人，1595 年成進士；1624 年曾任廣西桂平道台；1626 年因為開罪宦官魏忠賢，解職回籍；潛心在家讀書。居閩，交遊頗廣，有詩名。艾儒略筆下的曹觀察是佛教的代言人。就現存史料所見，曹學佺跟佛教倒沒有甚麼特別深厚的關連；大抵像不少讀書人那樣，他的宗教觀念是各取所需、兼收并容的。這也正是《三山論學記》書中曹觀察的自白。

《三山論學記》的另一位主角葉向高，在 1627 年已是心灰意冷、失去生存意志的落寞老翁了¹⁰。他在官場勤奮盡粹數十年的輝煌成就和令譽，在過去幾年的腐敗朝政和派系爭鬥中，消磨殆盡，更惹來萬人唾罵。

葉向高 1562 年生於沿海的福清縣，其父是位小官僚。1583 年成進士，可算是少年登科；此後雖不算是官運亨通，但還是穩步陸展。1590 年代任官南京期間，認識過利瑪竇，是為他初次遇上天主教。

1608 年，葉向高上調北京，任禮部尚書兼內閣大學士。當時的君主萬曆帝（1573-1620 在位）為政疏懶，經年不坐朝，更讓許多官位出缺也不填補。因此，葉向高是當時唯一在職的內閣大學士，幾乎等同丞相了。可是，皇帝對他的建議，擱置、忽略的多，採納的少。葉在內閣任職六年，多次奏請萬曆帝整頓皇宮和政府的管理，都不得要領。只有規諫避免廷杖官員一事得到採納。萬曆帝似乎賞識葉向高調和內廷與外廷的能力，對他也有幾分敬重；但畢竟仍然

9 《明史》卷 228（北京 1974 本），冊 24，頁 700。葉向高《蒼霞餘草》（明末刻本）卷 14。參閱潘著，全前註，頁 110。又，晚明李嗣玄《思及艾先生行蹟》認定曹觀察即曹能始；能始乃曹學佺字；見前註 7 引書，頁 924。

10 《明史》卷 240（北京 1974 本），冊 20，頁 6231-6238。王鴻緒主編《明史稿》（臺北 1962 本），列傳 90，葉 12a-21a。葉向高《蓬編》（臺北，1977 影印明末刻本），全書。

不願振作起來，聽從他的奏議，整頓吏治。

葉向高爲官清廉正直，聲譽甚佳。他辦理平常事務也相當不錯；但是遇上棘手的黨爭，却無能爲力。他一生處事都忠於孔孟聖賢之道；不過稟性不喜爭執和對抗。因此，他雖然在原則層面上同情東林黨，但却極力避免捲進任何派系漩渦。在萬曆後期關於冊立皇太子的「國本」爭議中，葉雖然支持皇長子（也是葉的學生）常洛，但仍能在各黨派間保持相對超然立場，贏得好評。1614年，多次請辭後，終於獲得萬曆帝的批准，告老歸田，回到福建讀書、吟詩、撰寫回憶錄去了。

葉向高治學廣而不深。傳世著作有：編纂外國史地資料的《四夷考》、雜記文史軼事的《類編古今史鑑故事大方》、收錄大學士任內奏章的《綸扉奏草》、和自撰年譜《蓬編》。還有自訂詩文集《蒼霞草》和《蒼霞餘草》。

從他的自傳《蓬編》看，葉向高雖然飽讀詩書，是個不折不扣的儒士，但也還抱着不少民間信仰。例如，他告老還鄉後，1616年捐建了一座觀音廟，酬謝觀音多年來對他在仕途上的眷顧¹¹。他的自傳也多次流露他對閻羅地府判官和堪輿的信仰¹²。因此，他雖然與利瑪竇、艾儒略等耶穌會士交往二十餘年，多番問道，復時加協助，但不等如他準備領洗入教，大概只顯示他對宗教與人生問題相當有興趣而已。

1620年，萬曆帝去世；太子常洛繼位，隨即詔命自己的老師葉向高重返內閣。可是，葉到任時，常洛也死去了。繼位的是他的長子，是爲天啓帝（1620-1627在位）。葉是內閣首輔，儼然丞相，本

11 葉向高《蓬編》卷1-2；卷10，葉6b。

12 全上註，卷10，葉4a-5b；卷19，葉1a-2b。

應是「一人之下、萬人之上」的主政者。但是少年天啓帝比起乃祖萬曆帝更爲疏懶，兼且無知無能，一切政事交託宦官魏忠賢，朝政每况愈下。

在外廷，新君登位，自命是正人君子、矢志做清官的東林黨人意氣風發。一般人認定葉向高就是他們的保護人。最少在哲學思想和處事原則方面，葉向高維護朱子理學正宗的立場，與東林黨是十分接近的¹³。

可是在內廷，魏忠賢野心勃勃要獨攬皇權，視外廷的東林黨人爲眼中釘，在朝廷派系鬥爭中支持敵對黨派。葉明知在宮內皇權早已旁落，苦勸東林黨人忍耐，却反遭黨人唾棄。終於，1624年東林黨人彈劾魏忠賢，遭到魏的反撲，大肆搜捕、監禁、凌虐、毒打、殺害東林黨士大夫，幾乎無人倖免。朝廷和外省的重要職位差不多都被魏的黨羽和附庸佔據了。葉向高無力挽狂瀾，連自己的官邸也被叫囂的宦官包圍，搜索東林黨人¹⁴。他的健康急劇惡化。長期失眠加上各種症狀叢生，使他對北京不再有任何戀棧¹⁵。於是二度辭官歸里。1624年底，路經杭州時認識了艾儒略，相約同行入閩。

葉向高出京後，朝廷完全被魏黨勢力籠罩着。魏忠賢剷除異己、狂妄自大的舉動更是肆無忌憚。明朝的混亂政局可說是腐敗到了極點。魏忠賢甚至下令天下各地爲他建造生祠，敬禮尊崇等同孔廟。

輿論對葉向高的抨擊，並沒有因爲他辭官而終止，反而更多人

13 葉向高《蒼霞餘草》卷 2，葉 1a-3b。明季黨爭，參閱謝國楨《明清之際黨社運動考》（上海，1934）。

14 葉向高《蓬編》卷 11-18。王鴻緒《明史稿》列傳 95，葉 19a-19b。

15 葉向高《蓬編》卷 10，葉 12a；卷 17，葉 9a。

罵他不曾挺身而出，反抗魏忠賢、保護善類。另一方面，他也憂慮魏黨不會放過他、會追趕到福建來加害，不容他平安地度過餘年¹⁶。

葉的私人生活也是憂患頻仍。第一次退休後不久，他的獨子死了。現在第二次退休，回到福建不足兩個月，妻子也去世了¹⁷。1626年夏天，北京的壞消息接踵而來，他大量衄血，腹痛難堪，幾乎一病不起，簡直覺得生不如死了¹⁸。他把有限的時光和精力，花在訪尋風水山墳和整理奏疏文稿，準備面對地府裏閻羅的審判¹⁹。在詩文集《蒼霞餘草》的序裏，他慨歎自己在立德和立功兩方面都沒有成就，只能寄望立言，死後遺下些微不朽的作爲了²⁰。他也爲自傳《蘧編》增補上最近數年毫不輝煌的事蹟。

1626年底，葉的病況略有起色。翌年初夏，他從家鄉福清到了福州游玩散心。他在《蘧編》記述此行，說：「余老而自廢，且獲戾於時。耿耿者亦未已。因放蕩山水間，不復以衣冠為繩束。人多樂其坦夷易與，而暱就焉。²¹」葉向高去世後，他的孫子追憶這段日子，有較爲詳盡的記述：「祖自年來觸事感傷，鬱鬱不樂。比今歲見璫焰愈熾，封爵建祠，黨附遍天下，浸浸有不可知之勢。恆以身為大臣，受三朝知遇，坐視國事如此！鬱結無聊，日甚一日。對客談，每舉范文子祈死以自況，且曰：吾今死亦是福。²²」

「老而自廢」正好表達了他和艾儒略和曹觀察坐下來談論生死大事時的心情。

16 全上註，卷18，葉1b-2a, 3a, 5a-5b。

17 全上註，卷9，卷10，葉7b-8a；卷18，葉1a-1b。

18 全上註，卷19，葉3a-3b；卷20，葉3a。

19 葉向高《綸扉奏草》（明末刻本：臺北1977影印本），冊6，頁2697-2703。

20 葉向高《蒼霞餘草》卷2，葉1a-3b。

21 葉向高《蘧編》卷20，葉1a。

22 葉向高《蘧編》卷20，葉2a-3a。

「三山論學」的第一天

艾儒略記述的「三山論學」是這樣開始的：

丁卯初夏，相國再入三山。

一日，余造謁。適觀察曹先生在坐。相國笑而謂曰：「二君俱意在出世。顧一奉佛，一闢佛。趨向不同。何也？」

艾儒略單刀直入，說：「大都各以生死大事為重耳。」

曹觀察的觀念是各取所需：「吾於佛氏亦擇其善者從之。如看古名人法帖，歲久多蛀，吾直摹其未蛀者耳。釋氏之教，未暇論其根由，第摘一二。如六度梵行，或亦人世指南，胡可少也？」²³

對曹觀察的兼容態度，艾儒略不予苟同。他回應：「六度條目，與吾教七克次序頗似。第論學術，必挈宗旨源頭，方可別其正否。如偏霸小國，其創術立法，豈不彷彿正統？然實是僭竊名號。吾泰西諸國，千百年來，盡除異端，一以敬天地之主為宗。且天下萬國五大州之廣，強半多宗焉。即至身毒佛生之地，邇來亦多捨釋教而宗天主。

「天主也者，天地萬有之真主也。造天、造地、造人、造神、造物，而主宰之、安養之。為我等一大父母。心身性命，非天主孰賦畀？天下國家，非天主孰安排？吾人所極當欽崇者也。

「按釋迦、乃淨飯王子，摩耶夫人所生。則亦天主所生之人耳。雖著書立門，為彼教所尊，豈能出大邦義、文、周、孔之右？今奉義、文、周、孔之教者，亦但尊為先王、先師，不敢尊為萬物主。則奉釋迦之道者，豈可不知敬信天主，忘其無上尊威，無盡恩慈，而貿然心心奉佛，禍福為彼是求，生命為彼是依也哉？」

23 《三山論學記》葉 1a-1b。

「噫！人心性命，原天主所賦也。佛以明心見性為宗，則當先發明天主所以為主，其賦於人者若何；吾之所以為人，不負造物主者若何。心性之學始有本原，始有歸著。今釋教獨揭佛心廣大無際，抹煞大本大源，絕不導人歸向，則心於何明？性於何見？是源絕而根拔矣！即有一二微語，譬如果實既敗，縱有未全熟者，概不堪用也。夫一心學佛者，殆亦為身後大事，急求脫離苦海意耳。第有為善之心，而無成善之路。錯認鄰人為父母，非其所當皈依也。

「旅人遠來涉險歷艱，經啖人掠人之國，備極危苦。豈有他哉？惟恐人忘極大恩主，不圖所以復命，永劫沉淪，至於悔而無及也！……

「說至此，真可為之痛哭太息。故不憚再三詳說。欲人於性命關頭，尋認生死路徑，以欽崇一造物真主；豈徒挈長較短，欲伸彼屈此，嘵嘵以求勝乎？」²⁴

艾說了好半天，曹只感到大惑不解。他問道：「吾中國人事，雖奉佛、未嘗不敬天，如元旦啟寅，必拜天地，後及祖考，百神。即喪葬、婚娶，亦然。豈有含齒戴髮，均為覆載中人，而不知敬天者？」

艾的立場截然不同。他不能接受既教天、又禮佛的思想和做法：「至尊原無二主，至道原無二理。人心尤不可有二向。既云敬天為主，則又奉佛為何？況釋氏僭尊抗主，我又安可附之以至尊？且拜天拜地，是特就其形器致敬。敬將誰任受也？試思乎蒼蒼之塊然者，果能自立奠乎？凡天地間種種妙有，豈其自然而能生滅，自消、自長乎？抑偶然而能並育、並行，不害、不悖乎？」²⁵

從上引的開場白，我們已看到兩種基本取態之間的對碰：中國傳

24 全上註，葉 1b-3a。

25 全上註，葉 3a-3b。

統對超然信仰的兼容并納，與基督宗教對自認唯一真理的堅執。這兩種基本取態也意味對他者的不同看待。在艾儒略和耶穌會士心目中，上引文表露無遺的「排佛適儒」策略，實在是要把能夠接受的儒學元素汲納到天主教的思想體系和教理裏去，而不是要謀求天、儒對等的結合。對耶穌會士友善的士大夫的態度，則是兼容博納的。

無論在華耶穌會士怎樣想，他們還是受制於羅馬教廷。同會兄弟諾比理司鐸 (Roberto di Nobili, 1577-1656) 在印度傳教，尋求天主教與印度教的契合，超越了羅馬教廷許可的尺度，被羅馬譴為異端；聞者足誠。但就中國士人而言，曹觀察「如看古名人法帖，歲久多蛀，吾直摹其未蛀者」的取向，是很有代表性的。他們大概信從老子《道德經》說的：「道可道，非常道；名可名，非常名」，因而認同語言表達超然真理，必定有局限，因而不願囿於任何一種說法；并且追隨莊子《人間世》：「無聽之以耳，而聽之以心。」

回到艾、曹、葉的對話。曹對艾的神造宇宙觀，提出宋儒的回應，說：「謂二氣之運旋者，非乎？抑理也？」

艾當然不會同意。他把宋儒「氣」和「理」的觀念，套進士林哲學源於亞里士多德與多瑪斯的「四因說 (four causes)」思想框架裏，分別理解為「物質因 (material cause)」和「形式因 (formal cause)」。既如此，還需要有「動力因 (efficient cause)」，更需要有「目的因 (final cause)」。艾儒略借著這機會，一方面帶出多瑪斯證明天主存在的一套論據——天主是宇宙一切事物最終的「目的因」，同時也暗指宋儒思想只知其二不知其四、令宇宙缺了頭的匱乏。他說道：

「[陰陽]二氣不出變化之材料，成物之形質。理則物之準則，依於物而不能物物。《詩》曰：「有物有則。」則即理。必先有物，然後有理。理非能生物者。如法制禁令，治之理也。指法制禁令，

而即為君乎，誰為之發施號令，而撫有四國也？若云理在物之先。余以物先之理，歸於天主靈明，為造物主。蓋造物主未生萬有，其無窮靈明必先包涵萬物之理，然後依其包涵，而造諸物也。譬之作文，必先有本來精意、當然矩矱，恰與題肖者，立在篇章之先。是之謂理。然而誰為之命意構局，繪章琢句，令此理躍然者？可見理自不能為主，當必有其主文之人。繇此觀之，生物之理，自不能生物，而別有造物之主無疑矣。²⁶」

葉向高在這關頭加入討論。他問：「今云有一天主，始造天地萬物、而主宰之。此說吾未之前聞。大抵先有我之身，然後有我之神，以為身主。未有是身，無是神也。有天地，斯有天主主之；未有天地，云何有主？」²⁷

葉的提問，也是基於宋儒的理念，認為生命是萬物內在的力量，不假外力²⁸。艾對葉的回應，比較對曹要客氣得多；但仍是堅持「四因說」的思維。他說：

「師相見解超倫。主宰既得認真，則大端已定；而茲所論，先有天主，後有天地，亦易見矣。蓋必有無始，而後有有始；有無形，而後能形形；有所以然，而後有其固然。之先，必有父母生我；必有天主降衷於我。若無賦我靈性與生我形骸者，神身從何出耶？……猶夫開國之君，為一國主；肯構之人，為一家主也。若云天地之先，無此全能大主；既有天地，方始有之。請問天地從何而出？此主從

26 全上註，葉 3b-4b。

27 全上註，葉 4b。

28 參閱：字同《中國哲學問題史》（香港，1968）；唐君毅「論中國哲學思想史中『理』之六義」在《新亞學報》卷1（1955），頁45-98。「理」、「氣」、「數」等觀念，參閱 Ho Peng Yoke, *Li, Qi and Shu: An Introduction to Science and Civilization in China* (Hong Kong, 1985)。

何而來？且誰立之為主乎？」²⁹

葉仍是以宋儒的理解作答：「太極也者，其分天地之主也。」

說到這裏，明顯地艾、葉兩人對同一個「主」字冠以兩種完全不同的理解。艾儒略的「主」是「主宰」、「主人」的意思，而葉向高的「主」則是「主旨」、「主體」的意思。前者是有個性、有思想、有感覺的；後者則否。

艾儒略當然不能接受他的「師相」的說法，還是反覆重申「四因說」的思維：「太極之說，總不外理氣二字，未嘗言其為有靈明知覺也。既無靈明知覺，則何以主宰萬化？愚謂於天地，猶木瓦於宮室。理也者，殆如室之規模乎。二者闕一不得。然不有工師，誰為之前堂、後寢，庖湑、門牆，彼棟樑而此榱桷也？……太極豈非物之元質，與物同體者乎？既與物同體，則囿於物，而不得為天地主矣。所以貴邦言「翼翼昭事」，亦未嘗言事太極也。」³⁰

艾儒略堅持要為葉向高的「主」加上個性和靈明知覺，大概反映他自始誤會了對方的立場。「內在的自然」與「外在的主宰」之間的理念鴻溝，在這場討論裏始終不會跨越。

「主」的問題沒有共識；葉向高倒願意姑且不再爭辯，讓討論可以轉到別的話題上去：「造物主超出理氣之上，肇天地而主宰之，固矣。第云世間萬事，無非天主所為。至於善惡萬不齊，亦皆天主為之耶？」

艾儒略回答：「萬物之化生無窮，無不係於造物主之全能。至論善惡，考之《聖經》與古名論，未有混歸之天主者。蓋天主至善。

29 《三山論學記》葉 4b-5a。

30 《三山論學記》葉 5b-6a。

人為天主所生，悉啟翼於善。或有為惡，則固人所自造。造惡者，反天主之命者也。豈可謂善與惡皆天主為之乎？……」

葉說：「天主萬善之宗，為惡者固其自犯天主之罪。但天地至廣，物類甚繁。若皆天主所生，天主所宰，彼至微至細之物，亦經其構撰，不幾褻乎？毋亦煩而過勞也。」

艾回應：「造物主之生物，非謂因大小分難易論也。微族細品，亦各有當然造化。試觀天地間，物寧皆大而無小者乎？獸不必皆麟象而無蟲蟻；鳥不必皆鸞鵬而無燕雀；魚不必皆鯨鯨而無鯢鮪；木不必皆橡樟松柏而無樸籜。即此變化懸殊，皆顯大主化工之妙。天主至尊無褻，至明無煩，至能無勞。

「世間工匠作室，大抵必資木石，必利器械，必費心力，必需時日，厥室乃成。既成之後，不能定其存毀。天主則自無物生萬物，又時時保存安養之，俾得不壞。若此世界，天主頃刻不顧，便歸全無。譬之日光，從日而生，必不能離日而存。少有不照，則天地黯然無色矣。此以知萬物之存，不得不係於天主安養之恩也。

「顧天主全能，亦何煩勞之有？如太陽發照，六合同光。雖至偏僻、至污下之處，糞泥腐草，無所不照。而日光如故，未見煩何心力，致褻其高明之體也。」

艾儒略這番說話，既先行假定了天主的存在，復繼續以多瑪斯的思維引申。葉向高和曹觀察只能不置可否³¹。

葉既已唯唯，曹觀察則提出一個個人問題：「余未窺貴教中烏；尚容請益。如君今日捨故土東來，名利世塵，一切不染，飄然天地間，其樂何如？」

31 《三山論學記》葉 6a-7b。

艾回答，表明他的志願：「旅人區區，實為吾教之傳。出九死一生，以請於上國諸有道者。惟冀有以教我，發明此一種大事，庶免於戾。何敢言樂乎？」³²

艾儒略這份宏願，晚明士大夫大概沒有太多人衷心認同；也許倒讓他們聯想到宋儒「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的精神，與乎佛教淨土宗「我不入地獄，誰入地獄？」的菩薩心腸哩。

第一天的討論至此結束。也許葉向高需要休息了。大抵三人再喝一盞茶，寒暄幾句，然後才散去。艾是在葉府作客的，也就回到自己房間去。

「三山論學」的第二天

次日，葉向高去到艾儒略的客房找他，繼續前一天的討論。他的問題，環繞着全能全善的天主與人間的善惡。他要為心中的鬱結，尋求解答：「天主全能，化生保存萬有，固無煩勞，如昨論甚悉。但既為人而生，必皆以資民用，不為害人者。乃今爪牙角毒，百千種族，不盡有用，或反害焉。生此於天地間，何用？」³³

艾回答：「兩間原無一物無益於人，第人智識淺隘，多不善用之耳。蓋造物主之生物，或以養人、逸人，如百穀充食、牛代耕、馬代乘載之類；或以衣人，如棉、苧、繭絲、皮革之類；或以治人疾病，如百草、五金、木石；或以娛悅人耳目，如五色、五音；或以資人取法，如烏鳥之孝、睢鳩之貞、螻蟻之勤、鳥紀官、蝌蚪作書之類；是也。……

「豈可謂有無用之物乎？不可用於此，或可用於彼。……大抵

32 《三山論學記》葉 7b。

33 《三山論學記》葉 7b-8a。

物性隱微，物用廣博奧妙。人惟無所傳授，不能究其性、味、生、剋，故未得其實用耳。……

「且其能害人者，縱有甚於外身，實有益於內心。何也？非常之害，人皆以為天災，則多敬畏上怒，無敢戲豫，悔改求宥。是緣暫殃，反獲永福。蓋天主哀憫宇下，恩以慈之，威以懼之。苦事之警醒，原使人無耽樂恣肆，知責躬修行。俾厭世界之虛幻，而思昇真福之域耳。如厥慈母欲兒斷乳、而習飲食，必以苦味加乳，使其畏苦不嗜。況天主生物，欲以養人；生人欲以事主。原無一物能害人者。惟初人犯上主之命，物始戕人、而肆其害。若然，亦所以代天主之威，討有罪，警無罪者耳。噫嘻！人不肯順大主之命以成善，乃欲大主順人意以成福。不亦惑哉！」³⁴

這個「目的論」(teleology) 的答案，不能讓葉向高滿意。他的處境，無論在公在私，都太過窘迫了；黑暗之中也看不見一點曙光。全知、全善、全能的天主，怎可以讓魏忠賢肆意殘害善良，不予阻止，還讓他把自己抬舉到與孔子同尊呢？

在學理上，葉可以引用宋儒的解釋；但這解釋不會提供任何慰藉。葉向高可以從艾儒略的宗教找到慰藉嗎？他說：「造物主為人而生萬物，未嘗無益於人。人之受其害者，人自招之。於理甚合。然造物主用是物以討人罪可也。乃善人亦或受其害。何耶？吾儒直以為氣數所遭。若盡屬之天理，恐理窮而不何究誥矣。此疑不剖，恐無以解天下、而動其敬信也。」³⁵

艾答道：「造物之道無窮，人之明悟有限。吾欲以一己私見，窺上主大權，是持螢光而照泰山之八面也。明問云：橫遭之害，不

34 《三山論學記》葉 8a-9b。

35 《三山論學記》葉 9b-10a。

宜及於善人。然善人、惡人之辨，非吾人所能定也。善之十分、或缺其一二，未成善人。……今吾輩觀人，亦只觀其外行耳。至於天主乃併其底裏衷曲，而悉鑒焉。吾見其一時，天主直照其畢世；吾見於儔眾，天主直燭其間居。一念不善，而德之址傾矣。善惡之界如此其微也。焉知人之所羨，不為主之所誅。所謂昭昭之君子，冥冥之小人，其孰能辨之？

「故災毒禍患之遭逢，亦有試煉善人之忍受者。而明明誅戮之顯然，即為降罰之日據。肆市朝於青天白日之下者，正以信天主瘴惡之權耳。安得信人之隱善，而致疑於上主之顯義，委之氣數耶？」³⁶

艾儒略強調對天主信仰的回答，葉向高還是不能滿意。他反問：「人稍亦為善者，天主尚譴其陰惡。則人共見其為惡者，當何如譴之？且不譴之，何復有反加之世福者？抑不譴其身、而譴其子孫乎？若其不然，則留一惡名於世，萬年不滌者，亦當其惡一罰乎？抑以心勞日拙，自足為罰乎？」³⁷

葉的不忿之情，四百年後仍躍然紙上。艾的回答，却帶出靈魂不滅的教義。他說：「子孫之善惡，自有子孫之彰懲。父惡子賢，父賢子不肖，不相及也。胡可以父之侃、而移責其子之賢，以父之德、而曲祐其子之不才者乎？矧夫無子若孫者儘多，則其善惡之報將誰當之？故凡子孫之遺福、遺禍，只可謂祖、父之餘慶、餘殃而已矣。而其本身之功罪，斷莫能代者。至於善惡之名、與夫自謙自歎之心，固亦賞罰之一分，第非其報之正，僅其報之餘耳。

「嗚呼！噫嘻！人之生從何來？死歸何去？其受生也，天主必降之靈性，命之遵守義理，毋負賦畀初意。……人死則形骸歸土，

36 《三山論學記》葉 10a-10b。

37 《三山論學記》葉 11a。

乃其靈性不滅，必復命於天主，各聽審判。自有天地以來，無有一人，生而不受天主為善祛惡之命，無有一人，死而不復命天主，以聽賞罰之報者。

「此賞罰也，應知生前猶小，身後甚大。夫人之為善，未有純粹無纖瑕者。人之為惡，亦未必盡慝無小善者。天主至公、至明，其善者、或稍一受世苦，以此煉其細過，玉成其德。迨德行純全，始升之天國，以食永遠無窮之報。惡人者、雖小獲世福，此以了其微德當酬者耳。至於顯然恣惡，絕不悛改，則天主必降重罰，不迨於冥獄也。如醫者視病，病稍可療，則進苦口之藥。其必不可救者，則藥石無所用；恣其嗜好，不之禁焉。此天主暫恕不善之故；盈其惡、而降之罰。豈祚之哉？……

「總之賞善、罰惡，惟在上主。輕重遲速，毫釐不差。未有顯恣其惡，而天主不知，且不加相稱之罪譴者也。³⁸」

葉向高有否接受靈魂不滅的教義，艾儒略沒有交代。在討論的這個環節，艾提出靈魂不滅，也是必然的。這信條既是天主教教義的一大重點，也是天主教和中國思想傳統的一大分歧。在古代中國，人死後往見閻羅判官，是民間迷信，士人不屑談的。葉向高的著作雖偶有提及閻羅，但讀者却不容易判斷他是真信其有，抑或只是自喻或打譬喻而已。儒士的理念是人生時有三魂七魄，死後魂魄散去。人如有不朽，是因為立德、立功、立言存留後世，而不是因為個人不滅的靈魂。

稍後，葉還會再就此問難。在目前這環節，他更關心朝政險惡的問題：「人之善惡，賞罰既不可免。則天主生人，何不多善少惡？

38 《三山論學記》葉 11a-12b。

善或不可多得。何不篤生賢哲之君？君仁莫不仁、君義莫不義，而天下萬世治平。不亦休哉？³⁹」

艾儒略在此帶出人的自由意志的教義：「父母生子，豈不欲皆賢？以身為範，而督教之。然有不肖者，此乃其子之過。何可委咎厥父耶？人性原無異稟。天主至善，豈有賦予惡性之理？故人之生也，天主賦以明悟之知，使分善惡。又賦以愛欲之能，使便趨避。知能各具，聽其自專。第其原罪之染未除，（原罪之染詳見別篇）則本性之正已失。明悟一昏，愛欲頓僻。由是趨避之路、因而漸岐。其為善惡之分者一也。

「形軀受之父母，則血氣有清濁。所謂稟氣是也。稟氣乃靈性之器具。或有良易沖和者，或有躁虐暴戾者。生平舉動、多肖之而出。其為善惡之分者二也。

「人所居處，五方風氣不同。習尚因之各異。見聞既慣，習與成性。其為善惡之分者三也。

「然天主所愛者善，無不多方啟翼之。所惡者惡，無不多方警誡之。但人不願為善，願願為惡，而天主強之於善，無有是理。人各有所為之善惡，自應各受善惡之報。而謂天主不加，亦無是理。若使天主賦性於人，定與為善、不得為惡。雖造物主之全能、無不能者，願必如此而後方為善，則為善者天主之功、豈得謂為人之功也哉？……賞罰上主不爽，善惡聽人自造。蓋如此已。

「至論篤生賢君，亦以此可推。夫帝、王、士、庶，同是賦稟。然帝王之力，無所不舉。能為善、則功德甚大；苟為惡、則罪愆亦甚大。是非天主定其善惡，亦世主之自為善惡也。吾教大行之地則

39 《三山論學記》葉 12b-13a。

代有聖哲，主持教化。政平俗美，上下和樂，熙熙穆穆。此豈大主偏厚此一方人耶？上下皆尊崇聖教，自不肯為非也。彼不知上有至尊可畏，而恣意妄為者，則極之不律。民將何從？風俗浸漓，亂賊踵接，自貽伊感，而責望於天主，謂將有勒焉。非通論矣。⁴⁰」

葉向高提出關於賢君的問題固然是由於政情窘迫，當然也因為在儒家的人治觀念和政制之下，這樣的問題是最自然不過的。艾儒略的回答，也是順應儒家人治、德治的邏輯發揮，標榜天主教在政治上比較儒學優越。他這樣說，卻不夠老實⁴¹。他明知道他長大的歐洲，不符「吾教大行之地則代有聖哲，主持教化。政平俗美，上下和樂，熙熙穆穆。……上下皆尊崇聖教，自不肯為非也。」他親身經歷的爭執，最少包括羅馬教廷與威尼斯共和國鬧翻了，他家鄉處於夾縫，連他所屬的修院也要搬遷。近百年來歐洲教派衝突，不時爆發戰爭。他和葉向高在福州對話的當時，歐洲各國大戰(1618-1638)也打了快十年了。這一切有損天主教形象的歷史和近聞，會士都沒有向儒士說明。

「適應儒家」策略需要照顧儒士對「修身、齊家、治國、平天下」的關懷和抱負，因此需要塑造天主教國家政和俗美的形象。艾儒略現在回到這套形象，對葉向高眼前的困境，似乎起不了多少作用。

不過，葉還是要探討修養品德的問題：「氣質習慣雖不同，然不善者改之而善，固欽崇要道也。⁴²」

艾的回答，是葉樂於聽聞的：「稟氣習慣之善惡，旅人譬之二人馳馬，其一調良、其一要駕。良馬不煩控勒，馳騁如意。要駕者銜勒

40 《三山論學記》葉 13a-14a。

41 詳見 B.H.K. Luk, "A study of Giulio Aleni's Chih-fang wai chi", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XL, pt. 1 (1977), pp. 58-84.

42 《三山論學記》葉 14b。

有法，亦能聯鑣並進。若不善御，任其奔馳，此不盡馬之過，亦御者之過也。靈性之於形軀，猶主人之勒馬。克己復禮、自強不息，自可變化氣質，以抵成德。此善御馬者也。苟為不然，任情放逸、隨俗成非。蔑十誠而罔聞、任三仇之遞引，則亦何所不至哉？然此非不能改，不欲改耳。可見自畫者多，自奮者少；沉淪故習者多，砥礪圖新者少。所謂勒馬懸崖，鞭鐙咸失，毀啣竊轡，決首碎胸。夫誰之咎？皆怙終不改、致然。而反疑惡之不可改、善之不可遷也。過矣！⁴³」

討論開始以來，兩人首次是完全互相同意的。耶穌會士判別善惡，然後擇善固執的靈修，頗能吸引注重修身的儒士葉向高。不過，艾儒略的策騎譬喻隱含的「靈肉二元」思想，與中國思想傳統的一元觀也有深層矛盾，稍後還會暴露出來。目前，葉向高還是關心善惡問題和慘遭魏黨殺害和凌虐的忠良：「良然。第天主生人為善，人顧為惡。天主有權，何不盡殲之，為世間保存善類。豈其不能？抑不欲乎？」⁴⁴」

艾的回答，仍是強調靈魂與死後：「天主無不能，然有不可。若必舉惡人而盡殲之，誰是不罹法網者？恐將靡有子遺矣。天主至公也，尤至慈也。其愛人悲懇，如慈母望子。子雖不肖，其忍遽棄絕之耶？且天主所以容惡人者，其慈悲無已之心，猶望其改。世亦有初為惡而終善者。始因蒙昧無知，陷於污下。繼而因人啟迪，翻然奮勵，躋於高明。若使陷罪即滅，將法無自新之路；非大父母慈愛心矣。況縱惡無忌者，生前多有顯戮，如水、火、刀兵、猛獸之災；死後又有永劫沉淪之報。何必於電光石火之世，遽殲滅之耶？」⁴⁵」

43 《三山論學記》葉 14b-15a。

44 《三山論學記》葉 15a-15b。

45 《三山論學記》葉 15b-16a。

葉追問下去：「善惡之報，固知不忒。然冥冥中孰能見之？且一惡人不知害幾善人。胡不懲於昭昭，俾有所敬畏；其善者，亦必食報於昭昭，俾有所激勸；……庶人皆為善而不敢為惡乎？」⁴⁶

艾：「善必降祥，惡必降殃。或生前，或死後。此皆天主所必兼用之權。大抵善極始必賞，惡極始必罰。若行一善、遽賞之；行一惡、遽罰之。則一生之行，一日之間，善惡參半，倏而賞，倏而罰。天主彰瘴之權，不亦錯紊屑越也哉？……」

「且隨善隨賞，為善者不能無希圖世福之想，其修德心便不純。故必德行純粹，無覬覦於世，惟盡本分以事主，方為真德，方近天神之品。天主始可以償其德、而行其賞也。況世福甚褻、甚微，亦甚不永，非聖賢之所注愛。取其所不愛者，而以報施純德厚善之人，不其薄之耶？故必以天上之真福，至純、至大、至永久者報之。天主賞善之心始慊，而聖賢之願亦始滿足。」

「且人處貧窮拂鬱之境，多自懲創刻責，努力為善。稍遇富貴福澤，多生懈惰，或至以長傲滋淫。則以富貴賞善，不亦反害而速之惡乎？世苦甚微，至死已矣。然則惡人所不懼也，不足懲其惡。故必報以身後永遠難堪之萬苦，方為相稱之刑。……」

「其間已然、未然、當然、所以然、可知、不可知、可見、不可見，總之善惡二字，賞罰二權，天國、地牢二路，惟人自取。遲速之間，幽冥之界，如衡之平，毫不得輕重。鑒察之公，毫不容然妍。吾何可以其所不見，而疑其至公、至微、至當、至妙者哉？」⁴⁷

艾儒略解說的「末世論」(eschatology) 能夠解答葉向高心中的

46 《三山論學記》葉 16a。

47 《三山論學記》葉 16a-18a。

疑問嗎？葉從宋儒的視角追問下去：「人之善惡不齊，生前賞罰未盡，必在身後。固宜。然或謂人之靈魂，乃精氣耳。氣聚則生，氣散則死。安見身後復有賞罰耶？縱人之靈氣，或有精爽不散者，形軀既無，苦樂何所受？賞罰何所施耶？」⁴⁸

艾要进一步解釋，再次把中國思想傳統的概念，套進士林哲學的框架—葉問的「氣」，變成「地、水、火、風」的「風」：「按敝土性學，氣者四行之一。頑然、冥然，瀰漫宇內，全無知覺。在物則為變化之料，在人則為呼吸養生之需。是非所謂靈性也。蓋人在氣中，晝夜呼吸，時刻無停，不知幾萬更易。設使人魂為氣，則魂亦有更易矣。魂更，則人與俱更。旦晝之己，非暮夜之己。有是理哉？況人寓氣中，呼吸有餘，何緣有盡。乃為氣盡而身死乎？設人之靈與氣同散，則先王、先師、與夫祖先之神，與其身偕亡矣。彼立祠、立像而致敬盡禮祭祀之，不過祭其土木，與先人無與乎？可見氣是氣，靈是靈。判然為二，豈可混為一而不分別哉？」⁴⁹

艾的概念轉移，葉也覺察得到：「人魂非呼吸之氣，固矣。然或與人精氣為一。」⁵⁰

艾：「設使人之精氣與靈明為一，凡人之精氣強壯，則其靈明才學亦宜與之強壯也。人之精氣衰弱，其靈明亦宜與之衰弱也。今每見人當氣強壯時，其靈明才學反為衰弱。至氣若衰老，其靈明之用、義理之主張，更覺強壯也。」

「當知所謂魂也者，乃生活之機，運動靈覺之用也。生物有三種：下者則生而無覺，草木是也。中者生覺而無靈，禽獸是也。上

48 《三山論學記》葉 18a。

49 《三山論學記》葉 18a-18b。

50 《三山論學記》葉 18b-19a。

則生、覺、靈三能俱備，人類是也。故魂亦有三種：一為生魂，一為覺魂，一為靈魂。生魂助草木發育生長，覺魂助禽獸觸覺、運動，二者囿於形根於質，而隨物生滅。所謂有始有終者，是也。若人之靈魂，為神妙之體，原不落形、不根質。自無更易聚散之殊。故雖與人身俱生，必不與人身俱滅。所謂有始無終者，是也。是以人之靈魂，特有所異。合身而然生，離身亦然生。不論聖賢、不肖、英雄、凡夫，賦畀無二。不因善否，變易性體。故永存亦無二也。獨其所受善惡之報殊甚。蓋人之靈魂，原為一身之主；形骸百體，靈魂之從役者也。善惡雖所共行，而其功與罪總歸主者。形骸歸土，主者自存。必復命天主，以先聽其審判賞罰也。⁵¹」

艾的「靈肉二元」說，出自士林哲學裏多瑪斯修訂亞里士多德靈魂學說而提出的「靈肉形質論」(hylomorphism) 一人的肉體是「物質因」、靈魂是「形式因」，兩者合而為一，才讓生命的潛能實現。這理論經由教會定為信條，艾是必須堅持的（即使他舉的策騎比賽未必符合此學說）。但是靈肉二元的基本取向與「四因說」的思維模式，却是與葉原有的思想相去甚遠，難以跨越的。

葉回應：「天地之間，不離順逆二境；人之閱世，不離苦樂二情。然當苦樂之遭，而身受之者、以其有五官百骸之用，故耳司聽、目司視、口司啖、鼻司鼻、四體司覺。死則一具白骨，立見僵仆。形軀無所受，苦樂無所施。神雖不滅，安見朽腐歸土，又別有苦樂可受哉？」⁵²」

艾：「無論身後，即生前所受之苦樂，並非繇形骸，而實繇靈神也。非因有身在，而神始有知覺。蓋有神在，而身始能知覺也。」

51 《三山論學記》葉 19a-20a。

52 《三山論學記》葉 20a。

則其苦樂之加，神原受之也。試觀人之生時，凡遇五官之順境，其神情自覺暢順。適值苦境，轉生拂鬱。忽然而死，豈不耳目口體俱備，而主翁出舍，破宅徒存？司明者，眼光落地；司聽者，聞根去體。雖列美色於目，奏美樂於耳，豈能見聞之哉。此何以故？非苦樂之緣，原在神而不在形，必神在、而形始能知覺乎？⁵³」

在這個「人是甚麼？」的環節，兩大思想傳統之間溝通的困難，在我們今天看來，顯而易見；在當年艾、葉兩人「雞同鴨講」，肯定是雙方都充滿挫折感的。也許我們不應在此強調其相互之誤解與溝通之不成，而應要為兩大傳統能夠達致「三山論學」這個程度的交談，而感到詫異。這樣的對話能夠在 1627 年發生，只能歸功於耶穌會士的努力和利、艾等的「適應儒家」策略。四十年前利瑪竇還藏身廣東肇慶，開始學習中文，連字典也是自己邊學邊編的；四十年後艾儒略却能以流利、典雅、生動的中文和退休相國侃侃而談深奧的哲理。這真是世界歷史上跨文化交通的一大成就啊。

從以上對「三山論學」的分析看，「適儒策略」是有它的內在限制的。我們在此也不必繼續伴隨艾、葉的對話。簡括言之，葉很難理解和接受艾的四因說、二元論和目的論，更不明白天主為甚麼要降生成人，等等。不過，雖然他的性格從來不喜歡窮追猛打的雄辯，而近月來更「老而自廢」，自然不會和艾執拗下去。第二天的討論結束時，葉表示想對天主教認識多一點，要求艾借書給他看。因此，艾儒略寫《三山論學記》的結語，是滿懷希望的⁵⁴。

53 《三山論學記》葉 20a-20b。

54 《三山論學記》葉 30a。

「三山論學」以後

「三山論學」是在 1627 年 6 月。月底，葉向高回到福清，擴充家祠，供奉自己的父母和姊弟。他的病情再度惡化，「揣胸膈間有痞塊」，「食輒飽悶」，飯也吃不下。8 月初，他再到福州求診，可是群醫也無能為力了。稍後，「顏色黃瘦」；到了中秋前後，「舉體如塗金」；終於 10 月初病逝。死前沒有領洗入教。他增補自傳至再往福州求診之時，也不曾提及與艾儒略的討論⁵⁵。這場艾儒略說是「尋認生死路徑」的兩天對話，也許對葉向高的內心不算太過重要。

在北京，天啓帝早於葉向高幾天也死了；其弟繼位，是爲崇禎帝。新君大事整頓，魏黨伏法，受其受害者獲得平反。不過，明朝經歷了長期的腐敗政治，氣數將盡，不出二十年便覆亡了。

曹觀察在「三山論學」的第一天以後，再沒有出現在耶穌會士的故事裏。史載曹學佺在福州家居讀書二十年，再沒有出仕。清兵入關後，他起來組織反抗，終於殉難⁵⁶。

艾儒略在「三山論學」以後二十餘年都在福建，廣交士人，論學傳教，頗有成績。他的足跡遍及全閩各府，並且在各大城鎮設立教堂。期間雖然也遇上阻力和教難，但大體上還算是成功的。1641 年耶穌會設立中國「副會省」，標誌着傳教事業逐漸確立了；并任命艾儒略爲在華所有會士的長上。當時全中國約有六萬名教友；而福建則是教務最爲發達的省份之一。清兵入關後，福建也成了主要戰場。1649 年艾儒略死於閩西延平；後來葬在福州⁵⁷。

55 葉向高《蓮編》卷 20，葉 1a-3a。

56 《明史》卷 240，冊 24，頁 7400。

57 全前註 7。艾之弟子李嗣玄著《思及艾先生行蹟》記載艾在戰亂中奔波照顧教會和教友，直至病篤的情況。見前註 7 引書，頁 930-933。

艾、葉對話以後不久，艾儒略已經把《三山論學記》整理成書出版了。（書裏沒有提及葉向高去世，因此定稿出版當在 1627 年 10 月以前。）這本書流傳很廣，有多種刻本；遠至山西絳州也有明代刻本。可見它在艾儒略的傳教工作中的重要性。

艾儒略可說是利瑪竇「適應儒家」策略最忠實和最有成就的第二代繼承者。他在華一輩子的的工作，也最爲近似利瑪竇本人在 1590 和 1600 年代的活動，而進一步推展。他廣博的學問和深厚的道德修養，贏得不少士大夫的賞識、信服。不過，他以論學和著述，傳達天主教教義，到底收到多少實效呢？

哲理鴻溝與心靈相契

葉向高對艾儒略編撰的《三山論學記》有甚麼想法，現已無從查考。事實上，葉的自編年譜對耶穌會士隻字不提，其他著述也著墨有限，可見結交耶穌會士在他心目中不甚重要。

從上文介紹艾、葉的對話，顯然在不少話題上，在羅馬天主教教義的希臘化教條與宋明理學的思維之間，存有廣闊的鴻溝；兩人的對話，往往流於「雞同鴨講」，欠缺相互的理解。哲理層面的交流，障礙重重；而士林哲學化（多瑪斯式）的教條，也不曾爲病入膏肓而心情鬱結的葉向高提供他渴求的慰藉。

對話也顯示出葉、艾在一點上是完全相契、毫無隔閡的：就是人需要好好的品德修養。無論抽象概念、哲理和教條的鴻溝如何難以跨越，在修身這一點上，雙方還是可以達致有意義的心靈交契。耶穌會士有目共睹的品德修爲，不正是最受當時人稱頌的嗎？

現存葉向高的著作之中，只有兩篇收錄在他自編詩文集裏的簡短作品，是與艾儒略有關係的。兩篇文字對艾的教理都語焉不詳，

但對他的為人、品格，則高度讚揚。第一篇是他為艾著環球地理《職方外紀》寫的序。葉文慨歎中國傳統地理知識的限制，寄望耶穌會士帶來的新知，有助擴闊讀者的視野。他對西方的宗教所言有限，對艾筆下的理想化西方社會更隻字不提。但他倒強調耶穌會士歷盡艱險，遠道來華的勇氣和精誠⁵⁸。

第二篇是葉寫給艾的《贈思及艾先生詩》。「思及」是艾儒略的別字。）艾把這首長九十字的五言古體詩置於《三山論學記》的卷首，儼然代序。這首詩全文如下：

天地信無垠 小智安足擬 爰有西方人 來自八萬里
躡屩歷窮荒 浮桴過弱水 言慕中華風 深契吾儒理
著書多格言 結交皆名士 倣詭良不矜 熙攘乃所鄙
聖化披九埏 殊方表同軌 拘儒徒管窺 達觀自一視
我亦與之遊 冷然得深旨⁵⁹

這首詩重點強調艾儒略的個人品格和他的道理與儒學相契合。艾儒略這個人雖然說盡很多儒士耳所未聞、目所未見的珍貴新知新念（「倣詭」），但是一點驕矜自負也沒有。至於艾說的這些道理的內容，葉詩却沒有深究，只是規勸儒士應要避免管窺、達觀地把天主教與儒學看作一體。而葉本人聽艾說話的感受，則是「冷然得深旨」。

對葉向高等深受宋明理學薰陶的士人來說，「冷然得深旨」也許是邂逅士林哲學的最深刻體驗吧。兩個傳統之下的概念、思路和基本假設相去太遠，實在難以逾越。儒士面對耶穌會士的說理，感

58 葉向高《蒼霞餘草》卷5，葉24a。

59 《三山論學記》卷首，葉7a-7b。

受大概有點像對着禪師的公案，只覺茫然、困惑、鬱悶，或許久之可能間有頓悟。這份複雜的感受，當然不等如明瞭多瑪斯的神哲學或接受會士亟欲傳達的教義和信條，但總還是有助推廣耶穌會士博學明辯的令譽的。

葉向高對耶穌會士和中國教友佼佼者的品德和學問，是由衷地欣賞的。姑勿論會士帶來的教理有否幫助儒學更上層樓、臻於至善（這是「適儒策略」聲稱的目的），葉親眼看得到會士傳授的修身之道、確曾為一些本來已經是品德很好的儒士提供了進階。楊廷筠就是一位這樣天儒相契、而道德日進的士人。葉為楊著《西學十誠初解》寫序，盛讚書中內容完全符合先儒敬天畏天的教導；這正途可惜已被中國人遺忘了，却難得西方人把它帶了回來。他這話，彷彿有「禮失求諸野」的意思；會士讀來，可能憂喜交雜。再者，葉雖然以楊入教後日益平和樸實，証明天主教道德的美善，但是他認為孔子和耶穌同是上帝降生成人，則肯定令會士暗自徒呼奈何了⁶⁰。

葉向高這些意念，大概不是深思熟慮、有所堅持的。從他的言行看，他對耶穌會士智性方面的傳授，興趣不算深厚。他在身罹重病、兼且功敗名裂，而國事日蹙之際，最渴求的是生存危機的化解、心靈的解脫。這是艾儒略亟欲傳達的士林哲學與信條，不曾為他提供的。⁶¹

60 葉向高《蒼霞餘草》卷 5，葉 22a-23b。

61 本文之英文原稿作於 1977 年，乃敝博士論文之第五章。其後增訂成專題論文，載於芝加哥羅耀拉大學 1988 年出版之利瑪竇來華四百周年紀念論文集。今承吳智勳神父及黃鳳儀修女雅意惠約投稿，乃以中文改寫、翻新，就教。神哲學非吾所長，三十餘年來每蒙吾妻李惠斌博士及夏其龍神父多所啓迪提點，至深感銘。去年又蒙吾友鄭子器社長慨贈電腦中文軟件，是稿因賴以成，衷心致謝。拙文疏漏甚多，文責自負；讀者諒之。謹跋。

中國天主教史中的教友團體

陳方中

1. 前言

中國天主教歷史最常見的描述對象是偉大的傳教士。傳教士的確是偉大的，想像一下沙勿略或是利瑪竇來華的情景。他們乘坐著百餘噸的帆船，兩三年的旅程，百分之三四十的死亡率，然後來到一個語言文化截然不同的國度。沙勿略在到達亞洲十二年後去世，利瑪竇在到達中國二十八年後去世。以後的傳教士們前仆後繼，在類似的情況下傳揚福音，他們忍受著持續的挫折，永遠無法完全融入的環境，除了一些著名的傳教士記載於史冊，大部份也無聲無息的為天主奉獻了生命。因此，在現在天主教歷史的寫作中，補足這些傳教士所從事的偉大工作，未嘗不是有價值的工作。

但教友們在中國天主教歷史中，也是需要被注意的對象，因為畢竟他們是福傳的成果。在我們的歷史資料中，僅有一些著名的教友，例如明末的徐光啓、李之藻、楊廷筠，或是清末民初的馬相伯、英斂之為我們所記憶。在傳教士們所撰寫的史書中，教友們通常以數字的方式呈現。1610 年全中國有 2,500 名教友，1700 年 200,000 名教友，1740 年 120,000 名教友，1815 年 217,000 名教友¹，1900 年教友 741,562 人，1940 年 326,268 名教友。² 這些數字來自於各堂區、教區教友數字呈報後的統計，藉由這些數字我們可以瞭解教

1 "Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800" edited by Nicolas Standaert, pp. 382-383 (Leiden; Boston; Köln; Brill, 2001)。這幾個年代的選擇是有意義的，1610 年是利瑪竇去世之年，1700 年是康熙年間傳教的高峰期，1740 年是禁教後的乾隆年間，1815 年是歐洲的拿破崙戰爭結束，歐洲在華的傳教事業恢復。

2 顧保鵬編著《中國天主教史大事年表》，70、80-81 頁。(台中：光啓出版社，1970 年 12 月初版。) 1900 年是義和團及八國聯軍之年，1940 年沒有重要意義。

會發展的某些面相，但我們無法了解信仰的動機，信仰的維持或危機，教友與外教人關係等等情形。

隱藏在統計數字後另外的問題是數字的真實性。並不是負責教友管理的神父要呈報不實數字，而是如何計算教友的數目。如果領洗後就算是教友，那這個數字大概會與參加彌撒或是辦告解的人數有不小誤差。在中國天主教的歷史中，一直存在著神父與教友不成比例的情形，而教友也一直在總人口比例中佔極少數，可以想見不少新教友在領洗的熱誠過後，在缺乏神父探視的情形下，因為過往習俗或社會壓力的影響，實際上脫離了教會；更不要提信仰動機不純正的望教友，聲稱信仰天主甚至領洗，一段時間後離開教會者更比比皆是。

因此在中國天主教歷史中，維持信仰是一件非常重要的工作。由於一個神父要照顧十幾個甚至幾十個堂口，他除了駐地之外，神父選擇的駐地通常是教友人數最多的堂口，神父每年「走堂」、「下會」大概一至兩次，意即這些堂口的教友，一年只能看到神父一至兩次。在其餘的時間，則由各堂口的會長，或是派駐會口的傳教先生，帶領念早晚課及主日的祈禱。透過這些持續的神聖聚會，這些教友凝聚在一起，對信仰產生更深的認識，同時產生對教友群體更強固的認同。聰明的神父不但支持各堂口教友以這樣的模式運作，還會更進一步在信仰穩固的教友中，組織更進一步的教友團體。這些教友團體通稱為某某會，例如「聖母會」、「沙勿略會」等。本文基本上即設法理出過去這些教友團體的輪廓。

2. 教友團體一般性的描述

所謂一般性的描述，是從傳教士的信件或作品中，所得到的片段。單獨一件意義不大，但若能綜合彙聚，即可看出中國天主教歷

史中教友團體的輪廓。

2.1 利瑪竇與聖母會

利瑪竇 (Matteo Ricci) 1583 年進入中國，藉由努力學習中國文化及與士紳文人的往來，1601 年進入北京，1610 年去世。在 1609 年傳教人生的後期，他描述了在北京聖母會的成立。利瑪竇稱聖母會的成立是一位聖名路加的教友努力的結果，我們現在查不出這位教友的中文姓名，只知道他是李之藻的屬下。對於聖母會的成立，利瑪竇記述如下：

這位教友路加是真正聖母會在中國的創始人。在 1609 年的聖母聖誕的慶節上，他召集了首批聖母會的會員們，雖然有神父們在幕後鼓勵，但創始人應當是路加。當他曉得聖母會在歐洲的情形時，他草擬了一份會規及章程，拿到利瑪竇神父處要求批准。後來這本會規及章程正式被批准，並加上一些羅馬總會的條款。

中國人對於出殯的儀式，非常注意。聖母會的任務中，有一項就是指導教友們的喪禮，在這項熱心工作上，他們幫助窮人，使他們的喪禮完全依照天主教的禮儀進行。此外在某些特別的慶節上，聖母會的會員們很高興地去修飾聖堂。他們每月第一主日在本堂教堂裡開會，在第一次會員大會上，路加被異口同聲地選為第一任會長。每次開常會時，由一位神父出席指導並訓話，訓話完畢，有一段時間發掘問題及解決困難。這就是聖母會。開始時有四十名會員，他們在宗教熱誠上對社區的影響非常大。在路加進教後一年之中，新教友就超過了一百名。這些人的皈依，幾乎都是因著他的鼓勵及善表。在該年的聖誕節，有四十位新教友初領聖體。在開始時，這

個小小的團體，在教友中竟然發揮了偉大的精神。³

在利瑪竇的描述中，可以看出這個聖母會是世界性的教友團體，在當時的北京，所有教友領洗皆不足十年，而由新教友路加擔任會長的聖母會，在保持教友信仰及增加教友方面，發揮了相當大的功用。

2.2 王豐肅與南京的聖母會

王豐肅 (Alphonse Vagnoni) 在 1605 年入華，即在南京進行福傳工作。南京是利瑪竇在去北京前所建立的傳教點，在 1609 年後即由王豐肅負責。一般的評價，南京是當時最興旺的教友點。⁴ 因教友眾多，也因為巨大雄偉教堂的吸引力，1611 年王豐肅在南京城內建了一座西式教堂。但也因教會活動頻繁，教友人數日增，引起了反教者注意，1616 年發生了著名的「南京教案」，蔓延全國，外籍傳教士紛紛躲藏。南京的王豐肅及謝務祿被拷打後驅逐出境。1624 年王豐肅再次入華，改名高一志，轉往山西絳州，直至 1640 年去世，他都在山西傳教，並有廣大影響力。

在《從利瑪竇到湯若望—晚明的耶穌會傳教士》一書中，作者鄧恩如此描述王豐肅時期南京的聖母會：

一些更為熱情的天主教徒還組成供奉聖母瑪利亞的團體。團體的成員們奉行的生活準則，鼓勵他們更加努力，不甘做「平庸」的天主教徒。王豐肅將南京蓬勃發展的天主教徒事業帶來的榮譽，大部分歸於這個團體。在王豐肅看來，南京的天主教徒們在仁愛、熱

3 利瑪竇著，劉俊餘、王玉川合譯《利瑪竇中國傳教史》收錄於《利瑪竇全集》第二冊，526 頁。(台北：光啓出版社，輔仁大學出版社，1986 年 10 月初版。)

4 George H. Dunne 著，余三樂、石蓉譯《從利瑪竇到湯若望—晚明的耶穌會傳教士》，105 頁。(上海：上海古籍出版社，2003 年 1 月一版。)

誠和熱心的工作當中，互相競賽。看誰對窮人、鰥寡之人和孤兒幫助得更多，使之重建了早期教會精神。教徒們對貧苦的病人施仁慈，將他們帶到天主教徒的家中照料他們。這使教外人士無不感到驚異。⁵

在南京王豐肅的聖母會，可以看到他們是由「更虔誠的教友組成，並有會規，規定其生活準則。」⁶他們無論在福傳或仁愛工作上，都是使得南京教會蓬勃發展的重要元素。

2.3 湯若望時期北京的教友團體

湯若望 (Jean Adam Schall Von Bell) 1622 年抵華，初派往西安傳教，1630 年在鄧玉函 (Jean Terrenze) 去世後，奉朝廷召往北京接續修曆工作，從此即在北京長期居住。明室覆亡後，他堅守崗位，滿洲人入關後，乃以其主持欽天監，負責天文觀測及曆法工作。除擔任政府工作外，湯若望在晚明階段及清初穩定後，皆持續福傳工作。在清初順治年間，北京有利類思 (Louis Baglio) 及安文思 (Gabriel de Magalhaens) 兩位傳教士，共同做傳教工作。湯、利、安三位傳教士及 1659 年入華的南懷仁 (Ferdinand Verbiest) 在 1664 年遭逢曆獄，囚於死牢，幾被處刑，後因太皇太后交涉，軟禁於南堂，湯若望在軟禁期間死於 1666 年。

在 1645 年至 1664 年前，北京的教會興旺的發展。在魏特 (Alfons Vāth) 的《湯若望傳》中有一段這樣的描述：

當時在教會中為男子們是有三種教會底組織的，為婦女們亦有

5 同前，106 頁。翻譯文字中所謂「供奉聖母瑪利亞的團體」，應該就是聖母會。

6 在費賴之 (Louis Pfister) 著，馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》〈高一志〉項下，87 頁：對聖母會的描述是由婦女參加，其中「實行默誦與永遠守貞之贖罪方法者，為數甚多。」(北京：中華書局，1995 年 11 月一版。)

這三種相同的組織，但卻另自分立，而不與男子們相混攪，即：救靈會，慈善救助會和教友喪事會。這喪事會是這三種組織中的最重要的，這是要對付外教人們指責基督教徒不以死者為念的原因了。這三種會每月聚會五次，男子們在大教堂中，婦女們在與大教堂毗連的瑪利亞小教堂中。男女二性之分立，是他們始終堅持遵守的，雖然滿人中婦女之封鎖，並非那麼嚴重要求的。

在星期日與教堂底其他節日，都歸湯若望講道作神事，他也還兼為各會開會時的主席。⁷

魏特的敘述很可能是來自於湯若望的報告，這些教友團體很明顯都有特別的功能，由神父領導，並且男女有別。當時北京有南堂及東堂，但教友近萬名多在南堂參加禮儀，這些教友團體對日常的宗教活動，提供了必要的服務。

2.4 潘國光與上海的教友團體

潘國光 (François Brancati) 是在 1637 年入華，「傳教江南沿海諸地」，指的就是上海、崇明等地。由明至清，上海屬松江府管轄，潘國光時期松江府教務興旺，「至其歿時，教堂之數增至九十，別有小堂四十五所。」教友人數在五萬以上。⁸ 潘國光死於 1671 年，是一位被同會傳教士及教友們同聲稱讚的好傳教士。

於《在華耶穌會士列傳及書目》〈潘國光〉條下載：

1664 年時，上海設有修道會六所：(一)耶穌苦會，此會為男子設立，內有會團三十三；(二)天神會，此會為兒童設立，內有會團

7 魏特著，楊內辰譯《湯若望傳》第二冊，334-335 頁。(台北：商務印書館 1960 年 11 月，台一版。)

8 費賴之著〈潘國光〉《在華耶穌會士列傳及書目》，230-231 頁。

四十；(三)聖母會，此會為女子設立，內有會團一百四十；(四)聖類思會，此會為學生設立；(五)聖依納爵會，此會為文人設立；(六)聖方濟各會，此會為講說教義人設立；後三會每會僅有會團。⁹

與此前教堂數相較，可以想見潘國光在各會口，依教友之年齡、性別、性質，設立各類教友團體。在同條中亦載「國光訂有諸修道會漢文規則」，¹⁰可惜未能得見此規則。此地區為女性所設立之聖母會數目有一百四十，超過教堂之數，可以推測教友眾多之大堂，應該不只一個聖母會。

同條又載：

據康熙 22 年 (1683) 之一漢文寫本著錄上海有修道會九所：(一)聖母會；(二)耶穌苦會；(三)聖依納爵會；(四)聖方濟各會；(五)聖類思會；(六)天神會；(七)神功會；(八)聖母無原罪會；(九)聖若望會。上述各會得國光之力，使上海成為全中國諸傳教區之首位。¹¹

2.5 魯日滿與江南的教友團體

魯日滿 (François de Rougement) 在 1659 年抵達中國，一直在江南地區從事傳教工作。其中 1665 至 71 年間，因曆獄之故，解往廣州看管。1671 年後重新回到江南，在常熟、太倉、蘇州、杭州一帶照顧教友。1676 年去世，時年僅 52 歲。

《在華耶穌會士列傳及書目》〈魯日滿〉條下載，「常熟教民則以布教熱心而顯於世，分為十四會團，以士人十人統率之，勸化入教者甚眾。1662 年時，有秀才某請赴崇明傳教，閱三月得志願受洗

9 同前，232 頁。此處所謂「修道會」與「善會」可能較相當。

10 同前，234 頁。類似的規則應為《聖教規程》，似已有藏本「出土」，但尚未得見。

11 同前，232-233 頁。

人二百，其一例也。」¹²這不是魯日滿開創之功，而是承續了潘國光已有的組織及方法。潘國光死於 1671 年，在 1660 - 1665 年間兩人同在江南，可以推斷部份傳教點係由潘國光交付給魯日滿。而在開發新傳教點時，魯日滿也採用了潘國光組織教友團體的辦法。故〈魯日滿〉條下又載：「日滿所管理之教堂共有十四所，禮拜堂二十一所，並將潘國光神父在上海所建設之天神會、聖母會、聖依納爵會、聖方濟各會大為發展。」¹³

高華士 (Noël Golvers) 在 1999 年撰成《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》一書。在書中高華士確認在蘇州及杭州，自 1660 年以後就有「耶穌苦會」的組織，其中在蘇州的參與者，部份是八旗的漢人士兵。所謂耶穌苦會是默想耶穌的苦難，並以打苦鞭的形式，體會耶穌苦難的教友組織。¹⁴

至於常熟的天神會，高華士書中說：

採用柏應理的教理問答書，對兒童進行信仰教育，以及相互考察提問的「比利時方式」。……根據另一條材料，一些文人有時也參加這種集會，並對「邪惡的情慾」之類的主題進行生動的辯論。……總之常熟的天神會組織是非常繁榮的，以至那裡的教堂——這種信仰集會召開的地方——顯得過於狹小。¹⁵

另一條稍晚的資料告訴我們，天神會在每月其中一個主日聚會。¹⁶而所謂比利時方式，指的是在教理講授時，「孩子們並排站

12 費賴之著，馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》上，337 頁。

13 同前，338 頁。

14 高華士著，趙殿紅譯《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，341-342 頁。

15 同前，343 頁。柏應理 (Philippe Couplet) 是與魯日滿同時到中國的耶穌會士，同為比利時人，同在江南傳教。

16 同前，343 頁。既然是魯日滿的帳本，裡面也有天神會的花費，主要是一些零食和點心的開銷。

在教堂內兩側的平臺，在特定時刻，他們用競賽的方式，互相考察對方對所學教理內容的掌握程度，並有一大群教友聚在一起為他們喝采。」¹⁷

在高華士的敘述中，在天神會之上，成立了青年會，由天神會培育出的青年參加。「在這個善會中，每個月要完成兩份演講詞，然後口頭向公眾報告。這種組織主要選拔和訓練年輕人，使他們逐步成為傳道員或講道員。」¹⁸

聖依納爵會是為文人所成立的善會，或稱為「儒會」。該會的成員每月一次在某主日聚會，在神父的監督下，討論由抽籤選出的一條教義。此外他們有時也會在教堂或其他善會(例如天神會)聚會時宣講教義。有時編寫宗教作品，在杭州儒會的成員也擁有一個藏書室。¹⁹

聖母會的主要工作則是「督促慈善事業的進行，在精神和物質上對教友施以眷顧，包括埋葬窮人、分發救濟品、撫慰窮苦的人等等。顯然聖母會的活動是相當頻繁的，魯日滿曾在其日記中載，因為參與聖母會的工作，以致數日間忽略了日當做的祈禱及省察。」²⁰

2.6 衛方濟敘述的教友團體一般狀況

衛方濟 (François Noël) 1687 年抵華，先傳教於江南，後轉往淮安、五河 (現安徽省，當時亦屬江南地區)，在 1700 年至 1702 年間，傳教足跡達江南。1702 年返歐，當時正因禮儀問題爭執不下，衛方濟係代表耶穌會方面表達意見。1703 年在羅馬的報告中，提到了中

17 同前，336 頁。

18 同前，344 頁。

19 同前，344-345 頁。

20 同前，345-346 頁。

國的教友團體。他說：

耶穌基督和聖母瑪麗亞的各種團體對宗教的這一切發展功不可沒。我們每個月都要舉行聚會，有時還要經常聚會。在舉行了通常的宗教儀式後，我們選出五六個最熱忱最能幹的會員去對基督教徒進行家訪，了解是不是全家都已入教，每天早晚是不是祈禱，是不是去做彌撒，是不是幫助病人，有沒有設聖水，最後，有沒有通過言論和神聖的榜樣力量去爭取非基督教徒。下次聚會的時候，這些派出人員對他們的使命作出匯報。通過這樣持之以恆的實踐，我們看到在建立這種神聖團體的教區裡維持了空前的團結和虔誠。婦女以男人為榜樣也建立了她們的團體，所從事的活動也和男子團體大致相同。在北京約有八百名婦女，分別在城市的各個地區聚集，她們互相學習如何盡最大的力量教育和爭取她們的同胞投入上帝的懷抱。²¹

所謂「耶穌基督和聖母瑪利亞」的各種團體，大部份應該是耶穌苦會和聖母會。衛方濟的敘述中描述的普遍狀況，是他自己的經驗，外加其他傳教士的報告，由此可見教友團體應該是中國天主教教會中的普遍狀況。

2.7 白晉與至聖善會

1688 年，五名以「法國國王科學家」名義，來華傳教的法國耶穌會士抵華，其中一人即為白晉 (Joachim Bouvet)。抵華後白晉即在北京傳教，並在朝中工作，康熙帝命其與張誠 (Jean François Gerbillon) 以滿文授其幾何、天文及西方哲學等。1693 年奉康熙帝，任使臣致贈禮物與法王路易十四，1699 年復返中國，同時攜十名法

21 衛方濟〈關於中國傳教會現狀的匯報〉，收錄於杜赫德編，鄭德弟等人譯《耶穌會士中國書簡集》I，234 頁。(鄭州：大象出版社，2001 年 1 月，第一版。)

國耶穌會士同來。白晉大致上在朝廷服務，在北京及近郊傳教，並研究中國古籍，期從其中尋找天主啓示的證據，1730 年去世。

1706 年白晉描述了他們所成立的新的善會組織。首先這個善會是挑選優秀的男性教友組成，有正式會員及預備會員。白晉說：

只有如下之人方可享受入會恩典：他們必須堪為榜樣地生活且滿懷拯救靈魂之熱忱，他們還需有足夠的閒暇，以便從事善會承擔的種種慈善活動。為此，我們起先只接納了 26 名最熱忱的基督徒入會；另有 26 人與他們密切配合，協助其履行職責，同時做好準備，一旦以實際行動表明了虔誠和熱忱便正式入會。²²

這個善會有四種目的，分爲四組。

一班專司教導新教友，以聖依納爵為主保；一班教導兒童，以天神為主保。一班專司死葬事宜，以聖約瑟為主保；一班專司勸化教外人入教，以聖方濟各為主保。²³

以其中的聖方濟各組爲例：

第四組的成員主要負責教化非基督徒。因此，他們要比普通基督徒受更多的教育，對宗教要義應作特殊鑽研。他們必須專心閱讀闡述教理的書籍，兢兢業業於教堂提供的訓練，隨後才能在偶像崇拜者心中播下宗教最初的種子。當他們認爲後者已做好皈依準備時，再把他們引見給傳教士。²⁴

這四個組看起來就如同四個善會，白晉用全體集會的方式，組織他們爲一個團體。這種全體集會一年四次，在聚會時有集體領聖

22 〈傳教士白晉神父的信〉(1706 年)《耶穌會士中國書簡集》II，31 頁。

23 費賴之著，〈白晉〉《在華耶穌會士列傳及書目》上，436 頁。

24 〈傳教士白晉神父的信〉(1706 年)《耶穌會士中國書簡集》II，32 頁。

體（在領聖體前應先辦告解），然後按教宗賦予之權，發放大赦。每月則有各組的個別聚會：

集會上，會友們報告上月所做的慈善活動並對下月能做的事情提出建議。其中最重要的活動被記錄在一張大紙上，待到全體集會時，會長以全體會友名義，以一段專門撰寫的簡短禱文將其奉獻於耶穌基督。然後，我們在會議上宣讀這些活動，以此感化會友，激勵他們愈益熱心於從事基督教慈善事業。²⁵

2.8 巴多明及其不知名的善會

巴多明 (Dominique Parrenin) 於 1699 年，隨白晉抵華，為同批抵華法國耶穌會士中，學問見識第一流者。康熙皇帝留其於朝廷，命人教授其滿漢語。數年後即為同時期耶穌會士中，滿文程度最佳者。常伴君側，任翻譯工作；康熙出巡時亦常隨行，這個由新教友成立的善會就是他在陪同康熙去熱河的過程中成立的。先有一名教友使得一些駐守在長城邊的教友成了望教友，巴多明在與皇帝同行的旅程中探望了他們，為他們授洗。他們因為改信天主教受到長官責難，巴多明又在回北京的路上探望他們。

所有人都以堪稱最資深的基督徒的虔誠作了懺悔，我用了許多時間勉勵他們。臨末，他們向我介紹了 20 名受過很好教化的伙伴，我為其施了洗。隨後，他們請我在他們中間建立一個善會，並讓我認為最善於教化他們同時又能關注其品行的人主持其事。他們已經在密封的小紙條上寫好了推舉的人選。我打開紙條，發現他們的選擇十分明智，他們推舉了三位最虔誠、教化程度最高而且最有時間

25 同前，33 頁。

從事這一善舉的人擔任主事。我批准了他們的選擇。²⁶

這裡所謂的善會，應該就是指此一教友點。這些新教友願意以更規律的宗教生活，加深他們的信仰。

2.9 南懷德與濟南的善會

南懷德 (Michael Fernandez) 是一位西班牙方濟各會士，1692 年到達中國，1695 年赴山東濟南，當地自 1650 年後，即是西班牙方濟各會士與耶穌會士共同傳教的地區。當南懷德抵達時，當地有一長期居住濟南的耶穌會士汪儒望 (Jean Valat)，未久，汪儒望去世，至 1725 年，南懷德在山東，持續與耶穌會士及傳信部派遣的義大利方濟各會士共同傳教。

在南懷德的組織下，耶穌苦會在濟南成立：

耶穌苦會由最堅信的基督徒組成，他們聚集在一起默想耶穌在十字架上所受的苦難，並進行懺悔修行。這些修行包括絕食、在手臂和膝蓋上帶上鐐銬，以及「懲罰」（自我鞭笞）。每個星期五彌撒結束以後，南懷德都會組織苦會成員在濟南新東堂進行集會。歐洲風格的窗戶緊閉著，營造出昏暗和幽靜的氣氛，使得「懲罰」能夠以一種適當的謙遜態度施行。整個環境透露出一種被圍困的精神狀態。²⁷

由此可以看出，組織教友團體並不是耶穌會士的特別愛好，而是所有傳教士的愛好。不同團體的傳教士，也按歐洲傳統，組織一樣性質的教友團體，耶穌苦會是其一，天神會為其二。

26 〈傳教士巴多明神父的信〉(1710 年於北京)《耶穌會士中國書簡集》II，48-49 頁。

27 D. E. Mongello 著，潘琳譯《靈與肉：山東的天主教，1650-1785》，97 頁。(鄭州：大象出版社，2009 年 1 月，第一版。)

既然說到了方濟各會，怎麼可能方濟各會不在其傳教地區成立「方濟第三會」呢？實際上利安當 (Antonio a Santa Maria) 1650 年代進入山東時應該就已組織有方濟第三會，但真正得到發展則是在南懷德的時代。他在 1703 年的信上寫道：

第三會建立起來之後，已有 26 位會友，儘管對此持反對的聲音不少，但其仍在極大的熱忱中獲得發展；眾天神會繼續在以往日的熾熱發展和擴大，而苦會亦感化了所有的人。²⁸

1718 年時，山東巡撫發錢給許多寺廟，讓他們進行修繕工程。方濟第三會的會友得知後，就請南懷德向巡撫申請。巡撫給了 550 兩銀子，第三會會友就將其中一部份錢，購買了土地，並在契約中將買主寫上南懷德之名。因方濟各會會士不應擁有財產，南懷德將這件為難的事向會長王雄善 (Joannes Fernandez Serrano) 報告，王雄善回信給南懷德，命其將此物產的擁有人改為第三會的會友，還要南懷德將此信翻譯為中文，當著教友的面誦讀，並再次強調以後不得以方濟各會士的名義購買任何財產。²⁹

28 崔維孝《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究》，432 頁。(北京：中華書局，2006 年 1 月一版。)崔維孝主要是以“Sinica Francescana”為其主要參考資料。在引文中，反對建立方濟第三會，應該是同在濟南地區傳教的耶穌會士及親近耶穌會士的教友。南懷德在山東發展的教友團體，也不帶有耶穌會色彩。

29 同前，434 頁。崔維孝此處同樣是引用了“Sinica Francescana”的資料。他也以韓承良神父所撰《中國天主教傳教歷史》作為補充說明。孟德衛所著《靈與肉：山東的天主教，1650-1785》一書，在 100 頁引用同樣來源的 Sinica Francescana，但敘述完全相反，其敘述如下：「第三會的會眾在沒有得到南懷德神父允許的情況下籌到了足夠的錢，打算買一座房屋和一塊地皮作教堂之用，這件事也顯示了第三會活動的某種目的所在。在南懷德把這件事告知方濟各會的上級時，他們發了書面抗議反對這樁購買，以此來維護教會的權威。這封抗議書是 1719 年 1 月 12 日，由方濟各會的教區代表 Juan Fernández Serrano 神父、林養默神父和景明亮神父聯合簽署的。文件被譯成地道的漢語，向所有濟南第三會的成員宣讀，強調修會應遵從教會上級的期望。顯然，這是一個信號顯示了中國教會和歐洲管理者之間產生的（並不令人吃驚的）緊張關係。」似乎是孟德衛或譯者的翻譯錯了，誤解了方濟各會的精神。

方濟第三會在南懷德時代有了長足發展，會友人數達 780 人，尚有三百多人在等待入會。³⁰ 由此可以看出在方濟各會的傳教網路中，方濟第三會的教友們是核心，並在協助傳教工作上，有舉足輕重的地位。

2.10 錢德明與禁教時期北京的善會

錢德明 (Jean Joseph Marie Amiot) 1750 年入華，在北京欽天監任職，迄 1793 年去世，皆為乾隆皇帝時期。其時已不准天主教在民間傳佈，但因傳教士在朝廷工作，在北京的教會仍能大致維持。在北京的教堂中也有各種協助神父及加強信仰的教友團體。他寫道：

雖然我聖教在中國始終遭禁，但我們依然在北京自由地於我們的住院內行使我們的使徒使命；甚至在採取某些防範措施的同時，也可以在住院之外依此行事。每個星期日，都在我們的教堂中作神聖的禮拜儀式，就如同在最正規的堂區教堂中一樣：基督徒們都毫無恐懼持續地前來。他們用漢語在那裡讚揚上帝，他們也聽佈道和參加大彌撒，其莊重程度就如同人們可以在歐洲所看到的一模一樣。我們擁有基督徒中的最虔誠者的教團：聖禮會、聖心會、聖母會；其宗旨在於作告解聖事的聖事會，這不僅僅是為了告解其自己的罪孽，同時也是為了其他人的罪孽，以其贖罪功德而向上帝請求原諒。³¹

綜合來看，傳教士們成立教友團體的目的，是為協助其傳教工作的進行，運用教友團體對內鞏固教友的信仰，對外進行福傳的工作。這些教友團體都是由神父們成立，神父在這些團體中扮演督

30 同前，434 頁。

31 〈錢德明神父致同會阿拉爾神父的信〉1752 年 10 月 20 日於北京《耶穌會士中國書簡集》IV，381 頁。（鄭州：大象出版社，2005 年 5 月一版。）

導者甚至領導者的角色，雖然每一個教友團體都設有會長。傳教士們成立的團體大同小異，原因為這些都是歐洲天主教團體的翻版，另一方面當然也因國情不同而有調整，例如在中國同一會必須男女分立。如果有不同的教友團體，大部份與傳教士所屬的傳教團體有關，例如聖母會與耶穌會有關，方濟第三會與方濟各會有關。

這些教友團體的運作狀態，如果按照傳教士的描述來理解，都對福傳工作有所助益。但是傳教士所描述的大部份是他「設立」或「創建」的團體，屬於傳教團體的初期階段或理想描述，看不出持續發展後的情形。上述諸例中只有潘國光與魯日滿組織的教友團體有延續關係，而魯日滿似乎花了不少功夫做更新或重整的工作。如果傳教士不斷的成立團體，但我們看不出這些團體有何關係，是否有可能大部份教友團體只是短期的存在，以致其後的傳教士要一再的成立同樣或類似的團體？

3. 以《續口鐸日抄》為例

吳漁山 1632 年生，江蘇常熟人，方豪神父認為他是一個自幼即領洗的教友。但年輕時信仰並不穩定，殆至 1676 年與魯日滿交往後，又重新回到教會。³² 1680 年至 1681 年間信仰進一步發展，1681 年隨柏應理 (Philippe Couplet) 至澳門，欲往歐洲，為澳門教會人士所阻，未能成行，或即在此時入耶穌會。³³ 1688 年 8 月，由國籍主教羅文藻祝聖為神父。此後傳教江南，主要在上海及嘉定兩地，1718 年卒。自晉鐸至退休，二十餘年，似乎經常孤身一人從事傳教工作。

32 方豪〈吳歷〉《中國天主教史人物傳》第二冊，205-206 頁。

33 同前。方豪神父言按耶穌會資料，吳漁山在 1683 年入會。或此前 1681 年至 1683 年為準備時期，但若 1683 年入會，1688 年即祝聖為神父，且為中國內地神父第二批，則其培育時間實過短也。

吳漁山負責上海、嘉定時，其傳教區域中教友人數眾多，神職人員有限，且其年歲已老，精力有限，勢必倚教友為助。其時有一傳教員名趙崙者，係吳漁山眾助手之一，為之做主日宣講工作，撰有《續口鐸日抄》一書，載 1696 年 9 月至 1697 年聖誕節間，吳漁山以嘉定為駐地，所進行的傳教工作及言行。書名定為《續口鐸日抄》，係模仿艾儒略 (Jules Aleni) 的《口鐸日抄》，這是一種理學式的紀錄，將傳教士當成名儒學者，採記其言行中之可觀者，以此日常生活中的舉止，以作教化眾生之題材。為歷史研究而言，此則為不可多得的微觀記錄。

當時吳漁山已六十五歲，乃集合教友中之精英，欲組成「聖方濟各會」以作傳教之協助工作。籌組時間自趙崙記《續口鐸日抄》時已開始。1696 年 9 月 9 日，趙崙在吳漁山主祭之彌撒中講道。彌撒畢，乘船往嘉定附近羅溪之會口。與吳漁山同舟者除趙崙外，另有朱園榮等人。趙崙記：

舟中，余舉教友朱園榮為方濟各會人，園榮以未學辭。先生曰：「聖方濟各會人，不過因時淺誨，就地粗講，不比大堂講道長之難也，何辭之有？倘有未明，不敢遽妄對者，則辭以大堂講道長在，另日問明來對可也。如是則人皆服汝謙德，益信從矣，勉之。」又問，先生曰：「要理已盡前言。」

余問：「會長稱疾告退，殆不可允。」先生曰：「聽之耳，但告退在彼，勸勉在汝。」余曰：「罪如之何？」先生曰：「今世何人無罪？」³⁴

由此段敘述可以看出，在尋覓會員時，朱園榮並不是十分願意

34 趙崙《續口鐸日抄》，收錄於章文清箋注《吳漁山集箋注》，592 頁。(北京：中華書局，2007 年 6 月一版。)

參加。大約是以不善宣講，並以之等同於嘉定大堂已有之講道長推辭。吳漁山則以其性質與大堂講道長不同，不可以不善言辭推卸。方濟各會既以宣講為主，挑選成員之前應已先考量各種情況。朱園榮在綜合考量中，既是適當人選，他推辭其事，應有其他因素。趙崙其後載會長推卸責任之例，或即藉此暗示對朱園榮之不滿也。

1696 年 12 月 3 日，聖方濟沙勿略瞻禮，當日吳漁山在嘉定成立聖方濟各會。除吳漁山外，參加者有六人，此六人為趙崙、楊聖生、朱畹九、朱園榮、張青臣、張仲（又名九上）。吳漁山先述聖方濟沙勿略事蹟。

言畢，即興聖方濟各會。先生謂眾曰：「會長我也。」命楊聖生跪左，代先生領經；命余跪右陪應。余讓張九上。先生曰：「如是已矣，何讓為？」誦畢，命聖生代先生讀會規。畢，命俱入茶堂坐話。即入命坐，眾讓席，予亦讓。先生曰：「序齒。」既坐，予僭居首席，先生北面。眾復讓，予曰：「此師生相見禮可也。」³⁵

吳漁山組織聖方濟各會，自任會長，是一個可探討的問題。這可以看做是吳漁山對這個團體的重視，也可以從聖方濟各會的性質來說明。聖方濟各會不是一般的善會，是一個挑選教友菁英，組成的宣講員團體，這或許可以當成是吳漁山自己擔任會長的理由。但若有吳漁山認為適合任會長者，他自可指定，然後以輔導身份發揮影響力，此即為教友團體運作的正常模式。捨此而自任會長，最有可能的原因，是目前六人的團體結構，由誰出任會長皆不合適。

按趙崙的敘述，吳漁山命楊聖生領經，趙崙陪應。楊聖生領經有兩個極端不同的可能性，一是他年紀最輕，由他為大家服務。二

35 同前，601 頁。

是吳漁山最重視楊聖生，故命其領經。這兩種可能性判斷不出何者為是，但趙崙陪陪應為一榮譽，按中國人謙德，故讓張九上。等到會規宣讀完畢，入茶堂談語，眾人又讓，吳漁山的解決辦法是按年齡排位，這代表團體中的關係尚未自然形成，僅能按年齡排列耳。

然後吳漁山取饅頭及甜糕賜與會者食之，饅頭係取代無酵麵餅，類耶穌與宗徒晚餐時故事，甜糕則有勸講過程「茹苦如飴」之意。³⁶ 其後趙崙記在飲茶時之對話。

九上曰：「吾等既入此會，當互相責過。」先生曰：「有過當忍，不可責也。或密告神父，令其悔改則可耳。」朱園榮曰：「第一在立表。」九上曰：「此大本大原所在。」予時方學忍默，無言可贊。提茶甌酌朱晚九，晚九遜，予曰：「勿遜，吾與汝同在途旅時，我可酌汝，汝亦可酌我，幸勿存爾我之見。」先生點頭，徐曰：「入是會者，效聖人負十字架多苦，以身立表，日惟勸人歸正為本分。匪但勤行無倦，要忍不求安飽。恆切念耶穌論宗徒傳教耐苦，若驅羊於豺狼中，化狼為羊，尤宣感恩。天主於眾中，選我為闡揚聖教，立講道之表式。凡諸規誡，宜守全備。諸凡毋讒誹，毋嘲謔等，會規言之詳矣。但天學緊要諸書，及儒書可資用者，俱宜講究。如《關妄》、《日抄》，與夫胡致堂《崇正辯序》，務須熟讀詳玩，以備不時之辨難。昔聖人舉命傳教，多請賜十字架。請而予，予而復請。蓋不憚負荷之重，而必致身以殉之也。」³⁷

張九上提及「責過」，當係請會中諸人，可直接對其表明其言行失當之處，成為其諫友、直友。但或張九上亦有欲責過之對象。吳漁山反對互相責過，因督促、勸勉，極易形成互相指責的情況，

36 同前，601頁。

37 同前，601-602頁。

因此強調第一原則是忍耐，即使欲督其過，應由神父爲之。這是避免團體分黨分派的經驗之談。趙崙言其因習忍默之德而不言，代表他對張九上及朱園榮的意見不盡贊成，因忍默故不言也。

朱畹九因自覺年齡、輩份不如趙崙，故不願由趙崙爲之樹茶，趙崙以入會後即同爲會友，地位平等，任誰皆應爲別人服務回應，趙崙既與朱畹九談話，即代表此前的「忍默」是有對象的。一切服務之最高榜樣爲耶穌基督，以神降生人間，爲救贖人類，甘願被當成罪犯釘死在十字架上，故吳漁山總結各人話頭，要大家學沙勿略效法基督背十字架精神，多做少說，是「以身立表，日惟勸人歸正爲本分」之意，而吳漁山似乎了解眾人彼此之間不盡和諧，故要他們彼此之間「毋讒誹」、「無嘲謔」。

這一些被吳漁山挑選出的宣講者，應同時具備儒學與天學背景，而吳漁山的傳教原則基本上延襲明末以來「補儒易佛」的觀念，認爲天主教「與儒家相合，與釋氏相左。」故不僅徐光啓的《闢妄》，艾儒略的《口鐸日抄》可引用爲傳教基本教材，即使是儒家闢佛的《崇正辯》亦可引以爲助。「以備不時之辯難」，表示此類天主教與佛教之間的辯論，在吳漁山的經驗中經常發生，故必須藉助這些教材，把基本的思路理清，才不會臨時辯才有礙，不利於爭取信眾。從這些準備工作看，吳漁山設想他們傳教的對象不僅限於一般民眾，通曉儒家及佛理且思路清晰的知書達禮之輩，也是他們爭取的對象。

在同一日的記述中，趙崙稱吳漁山在聚會結束前，分贈各人聖牌一面。聖牌各有不同，眾人各自抽取，趙崙堅信其必抽得方濟各沙勿略聖牌，打開包裝後，果然。其他諸人有聖母像、天使像、主

教像等，僅楊聖生亦爲一方濟各沙勿略聖牌³⁸。此處趙崙似乎暗示，只有他和楊聖生能真心效法沙勿略榜樣也。

前一夕，入夜，先生篝燈燕坐。朱畹九入，言會長不循會規事。先生曰：「予所立會規，皆爲本堂而設，並未命付會長。肯從者從之，不從者任之耳，且勿論會規之循與否也。即循矣，口舌之功，天主寧遽享之乎？彼某者自取戾耳，子不必攻也。議論多而成功少，貴邑之人，大約如是。」³⁹

這裡所說的會後面將提及是聖母會。會長不循會規，後面將會提及是誦念經文的方式及內容。吳漁山不以朱畹九告狀爲然，認爲會規雖是己所訂，但會長是完全遵循或自行增刪，可由之自行決定。然後吳漁山要朱畹九不要只是注意形式，更重要的是心中的信仰。所以才會說「口舌之功，天主寧遽享之乎？」趙崙記此，其實是表示他對朱畹九的不滿，反映出趙崙與朱氏叔侄意見不合。

先生又謂眾曰：「入會勸人誠難，然立聖方濟各會，是天主恩典，萬不可失。汝等當於三春九秋，神功會前，遊堂時候，同走幾次。」⁴⁰

對於此段方豪神父已有解釋，「每年陰曆三月、九月，神父兩次巡遊各堂，爲教友施行聖事，稱之爲『神功會』。」⁴¹吳漁山要聖方濟各會人同行，一方面是助講，另一方面是認識各地教友，有助於日後單獨前往宣講。

《續口鐸日抄》真正記載吳漁山帶領聖方濟各會人遊堂，是在

38 同前。

39 同前，604頁。

40 同前，604頁。

41 方豪（吳歷）《中國天主教史人物傳》第二冊，218頁。

1697 年 5 月 26 日，陰曆四月初七日，遊堂的地點是羅溪。其時「楊聖生已隨主教往京都矣！」⁴² 乘舟往羅溪途中，朱園榮在吳漁山前向趙崙發難：

「子向者講道於吾室，為天主降生於馬槽。外教陸在茲聞之，不汝服也。子烏能講道？」先生曰：「人心未有天主，則正當語之以實，而廣其見聞，開其明悟。倘未肯從，則循循善導可耳。如或枉道殉人，另闢一新奇之論，以壞吾教，斷乎不可。且問子，天主降生，不謂之降生於馬槽，而降生於何地乎？抑別有奇論以發前人之所未發乎？如必從大西進教法，必將天主奧理，細講再三，待他極明確信，然後付聖水，則奈何？」⁴³

此處所述除了趙崙的講道能力外，也涉及向教外人講道的內容。朱園榮認為要緩而圖之，中國人比較能接受權威性的神，因此若一開始即陳述耶穌誕生於代表貧窮的馬槽中，外教人如陸有茲者就不能接受了。吳漁山不贊成此種傳道的內容選擇及優先順序，他認為若害怕衝擊而不傳授完整的信仰，就會「枉道殉人」，「以壞吾教」。這應該也是吳漁山的長期經驗，面對基督信仰與中國人傳統思想不合之處，不能閃躲，只能勇敢面對，以堅決的態度表明自己的信仰內涵。

吳漁山繼續闡明自己的態度：

……道真理確，無從置喙。旁觀者妄摘此以相譏耳。即如我一日在堂拊心痛悔，旁觀者曰：「天主國純正無疵，但此拊心是偽耳。」

朱園榮：「人心不謬，果偽耳。」先生曰：「此又不可，皆無

42 《吳漁山集箋注》，608 頁。此主教應為羅歷山 (Alexandre-Louis Ciceri)，耶穌會士，南京教區主教。

43 同前，608 頁。

天主者之言耳。」⁴⁴

吳漁山以自己拊心痛悔爲例，說明外教人看見後按照己意聯結解釋；雖然如此，這些固定的信仰表現，吳漁山仍然認爲有舉行必要。朱園榮或是因被指責而憤怒，脫口說出「果僞耳」。當然又被吳漁山指責，稱之爲「無天主者之言耳。」趙崙記此，或在凸顯朱園榮信仰之淺薄。

1697年6月9日趙崙在嘉定堂中吳漁山住處，正在吟詠吳漁山新作詩文，「朱園榮登樓突入，談及瞻禮早暮諸規。」然後朱園榮問及其堂口聖母會問題。

朱園榮曰：「予亦有一問，聖母會規，先生有之乎？」先生曰：「有之。」園榮曰：「今敝鎮會長呂希音，不依會規，每自出己意，增減多寡。沈公俊反言此出自先生所命，禮宜從寬。有諸？余觀先生會規有云，誦經條目，不許增減。安有會規出自先生而即自先生，使之不依者乎？」先生曰：「未也。惟十五端經所念《天主經》、《聖母經》間念百五十遍，冗則祇念五十遍，余曾言之。餘則悉照會規，不可增減也。大凡會規，背從固善，不肯從亦無可奈何，姑從寬待之。緣貴鎮呂希音，從郡中規例，不肯依我也。」園榮曰：「不然，希音領經日新月異，多寡不一，多出杜撰，非依郡中規例。敝地離郡中約遠二百餘里，郡中規例亦未見領來。」先生曰：「此大不可。」園榮曰：「希音等於今三月初十，在上洋做公會，大堂領經。正值耶穌受難四十日內，而誦歡喜五端，已被李文斗面叱其非矣。」先生曰：「有此一番，還不警醒呼？」園榮曰：「彼以爲文斗無燭錢到手，故吹毛求疵也。」先生曰：「愈謬矣。」

44 同前，608-609頁。

朱園榮居於嘉定附近何鎮，《續口鐸日抄》未記故無由得知。但該鎮應為一教友人數不少之會口，有「聖母會」之設，會長為呂希音，共同參與者，文中顯示有沈公俊、李文斗及朱園榮等人。朱園榮對呂希音主持聖母會聚會時，誦經不按規定次數，向吳漁山表達不滿。尤不滿者，沈公俊為呂希音辯護，擡出吳漁山「禮宜從寬」，如此使得原則不成原則，故問吳漁山此事確否。吳漁山表示會規既定則應遵守，不願遵守亦無可奈何。從前面趙崙所記之吳漁山思想，他認為禮節及規定是外在形式，更重要是行禮及按規行事時的內在狀態，他注意的是教友信仰的真實狀態，按規定誦經的聖母會會員，信仰狀態不見得好過自出己意增減的會員。

另外此段段述中可發現另一個問題，聖母會之規定雖然大致相同，但亦存在差別。吳漁山以本堂司鐸身份頒訂之會規，代表遵行之權威。但權威不只一個，更上一層的「郡中」，可能有其他版本之會規。吳漁山為呂希音設想，或係其採用了郡中規定，朱園榮再反駁之，稱其鎮距郡中二百餘里，未有聖母會會規頒來。若朱園榮所言確實，則正代表了江南教會的實況，教友人數超過了神職人員所能承擔的比例。吳漁山已七十歲，仍需照顧廣大地區的教友，每年兩次的遊堂，不能保證教友團體的品質，無法完全了解教友間的互動狀況，因此也不能有效消解教友間的歧見或紛爭。而負責照顧教友的神職人員疲於奔命，彼此間缺乏有效的聯繫及互動，維持信仰不失為首務，至於聖母會規是否相同，則為次要問題。在四旬期中念歡喜五端，固然表明了教友缺乏足夠信仰知識，由此而生之人身攻擊，指稱對方因不經手燭錢，無利可圖，故吹毛求疵正反應該鎮聖母會因缺神父擔任輔導角色，以致其運作產生問題。至於何者為是，其實不是重點。

趙崙接下來記載，朱園榮將矛頭指向他：

園榮責予曰：「子不及令兄康令遠甚。」予曰：「予誠不如，願明教我。」園榮曰：「子擅作《瞻禮單》，近於驕傲。」先生曰：「作《瞻禮單》何罪？校正刊佈，以便人瞻禮守齋，功也，非罪也。」園榮曰：「子自造鼻煙以贈人，而謂出自先生所饋，是妄證也。」予曰：「鼻煙雖微，實受先生大恩，不可以一物之微遂忘本也。大凡教中事，當躬行實踐，不可徒以言爭耳。」⁴⁵

趙崙記載朱園榮以趙崙自製瞻禮單，責其驕傲。以其以自製鼻煙壺贈人，託以吳漁山名義，責其欺騙。按教會規矩，瞻禮單發行乃教區首長之權，教友確係無權自行製作。但吳漁山為趙崙辯解，是因在南京教區內，無足夠的瞻禮單發放，故趙崙印行瞻禮單，是應當地的需要。後亦言在上洋見主教時，提及趙崙製作瞻禮單。⁴⁶ 主教既未表示異議，則表示在目前情況下，他並不反對趙崙印製瞻禮單，趙崙的瞻禮單，應該經過吳漁山的審核後方行印製。此處記載係表明朱園榮視趙崙為呂希音一般的人物，不守教會規矩，但在教友團體中卻佔有高位，故其抨擊之。當然趙崙的記載表現了朱園榮的批評不是事實，但從一個較客觀的角度說，這個由教友菁英組成的六人團體，此處的記載呈現了彼此的嫌隙。

1697年6月24日，聖若翰瞻禮，隨即召開聖方濟各會聚會，先由趙崙領經，誦畢，先生詔於眾曰：

此會舉自上午仲冬，與者六人。今楊聖生往從主教，朱園榮昆仲二人又不來，止存三人，可云少矣。然無慮其少也，惟少正易見

45 同前，612頁。

46 同前，613頁。此主教可能是羅歷山，章文欽在其註中指稱為余宜閣 (Joannes Franciscus de Nicolais Leonessa)，1696年由南京代牧區轉換為南京教區，余宜閣是代牧主教，羅歷山是教區主教。

功，一以當百，一以當千，在自勉耳，毋徇名而忘實也。⁴⁷

由教友菁英六人所組成的聖方濟各會，由原本六人，此次聚會則僅有三人而已。楊聖生因主教之需要而隨主教往南京辦事，不再參加。至於朱園榮、朱曉九二人，趙崙僅記其不來，未記其不來之原因，其意即為無正當理由也。可能朱氏昆仲係因團體中關係不洽而未至也。吳漁山勉眾人勿慮其少，正反應趙崙、張九上、張青臣三人面面相覷的情形。團體成員不參與聚會，縱非當事人，亦會猜測何以發生這種情形，而沮喪的心情隨之而生，進而影響聚會之氣氛。

吳漁山舉聖方濟沙勿略為例，說明他因愛天主，被天主收其傲氣，為人三唾其面，仍講道如故。勉勵此日與會三人以愛人之心，行講道工作。趙崙記其言曰：

人惟愛人，始成其為愛己。人苟愛己，未有不切於愛人者，愛人與愛己相須而不相離也。愛己而不愛人，吾未之前聞。故《天主十誡》，愛天主以下，即繫以愛人如己。愛己必以實，不以名。愛人亦必以實，不以名。名至而實不至，君子所愧也。惟朝夕華華，以勸人為急務，不避艱苦，不憚煩勞，始成己成物，合為一道。而愛人如己之德，實有諸己矣。冬間將定一會長，予心已有其人，子其勉之。在堂中亦可講道。⁴⁸

吳漁山或係觀察到三人氣沮，故仍以宣講勸勉。另一可能是覺得聖方濟各會會員，宣講不夠積極，故以名實相副勸之。勿將愛人掛在嘴邊，卻無實際愛人之行動，而宣講即為實際愛人之行動也。冬季選定會長一語，代表吳漁山任會長係暫時性質，在組織此會一

47 同前。

48 同前，614-615 頁。

年後，應由會員中擇一人出任。誰是最可能的會長，與前面敘述連結，應是最有心，具有能力做宣講工作之人。

趙崙續載：

六月二十九日。聖母瞻禮畢，午後余同朱園榮入見。時張九上已在座。人有於天主事，辭以不能為不可為者，先生正色曰：「如子之言，則為司鐸，亦在所必不為矣。寧為之而不成，勿不為而遂止也。」⁴⁹

1697年8月5日即陰曆6月29日，趙崙、張九上、朱園榮三人皆與吳漁山同在，情形與聖方濟各會聚會差不多，是其中那一個人對天主之事，辭以不能為不可為者，趙崙未指明不便臆測；但所謂不能為不為者，臆測之應與傳教宣講有關；所謂不能者，指的是能力不足，包括宣講的知識及技巧不足；所謂不可者，指的是反對者、冷淡者眾，宣講效果有限；吳漁山以「寧為之而不成，勿不為而遂止也」勉之，望聖方濟各會會員能起而行，勿未行而言其不可不能也。

《續口鐸日抄》續記：

八月初七日，聖瑪竇瞻禮。先生命余領經畢，先生詔於眾曰：「茲聖方濟各會，入者始六人。揚聖生從主教棲金陵，今五人自春徂秋，已歷三會。聖若瑟會期在上洋，諸友未到。今幸集，勉旃。凡入是會者，須讀書明辨，能講能走，以勸人為急務。非徒拜跪誦禱，徒敬聖人已也。聖瑪竇不過徵稅人，一聞耶穌訓，隨照即化。即率宗族鄉黨如德亞國厄日多人，爭先歸化，復顯奇跡，化國王、世子、公主、宮女、世家女，與數人從教潔修。彼猶人也，何化之

49 同前，623頁。

神速如此？子等勉旃，須效法聖人盛德，立表勸人，或近或遠，或一月，或數日，或一日半日。即不能，或逢人便勸，一刻亦好。今子等入會後，或有心願出門，而為肉身俗事所羈，未能擺脫者，有力能出門而心願未切者，有心力俱未足者，我甚為子等惜之。自今以後，須遷改自新，以補少年輕儇跳躍安逸懶惰之非。益己益人，為功非淺，但今諸教友，頗似無妻，不然何無一人延神父到家告解也？此事亦在子等催之，且余年遲暮，彌撒後津涎每竭，不能日日宣講聖道，惟賴方濟各會中人代講為荷。有願出門者，或獨行，或偕行，任意為之。但須自己努力，勿問他人。」

言畢，余奉命代講畢。先生顧眾曰：「趙先生為余代講矣，子等切記之。」⁵⁰

從以上敘述可見，趙崙經常擔任領經工作，趙崙記此，自然是將此視為吳漁山重視他的表現。由吳漁山口述亦可看出，聖方濟各會約兩至三個月聚會一次，成員固定，為何無人遞補楊聖生之位，或再新增成員？其故或為須讀書明理，又要能講能走，符合條件之熱誠教友不多。從吳漁山勸他們起而行，不拘形式，不論時間長短，但當開始宣講勸人，可知他們此時狀態，僅只限於組成團體，但並未實際從事有效之宣講工作。這個團體既以宣講為目的而組成，但為何沒有實際宣講行動呢？每個成員都有個別的理由，或有心而為俗務羈絆，此為趙崙之狀況，有的是雖有時間，但心願未切，有的是心力皆乏，此則在描述朱園榮、張九上等人。吳漁山的描述相當真實，但他以為此皆不能作為不宣講之理由，因為從吳漁山的經驗看，必須藉由實際的行動，克服種種生活及心理上產生的障礙。但吳漁山也不要訂定統一的標準，因為他也知道每人狀況不同，在天

50 同前，624-625 頁。

主眼中，是以其心意判斷，而非行動的多寡。故他說「但須自己努力，勿問他人。」

在此敘述中亦可看出，當時女性教友平常不出門參加彌撒即誦經等活動，故必須要由擔任家長的男性教友邀請神父到家中為女性教友聽告解，但吳漁山在嘉定駐堂一年餘，少有男性教友邀之赴家，故吳漁山有疑其無妻之語。這顯示出當地教會的信仰狀態並不穩固，若為夫者有信仰熱忱，怎麼可能忽略妻子辦告解之義務？故吳漁山要眾宣講者以此為重點之一。吳漁山在此也清楚說出組織聖方濟各會的必要性，他年事已高，精力漸乏，不可能單獨以己之力照顧乃至提昇嘉定及其附近教友，這些教友人數或有數千，吳漁山看到了需要，但包括聖方濟各會的成員，教友們似乎仍是被動的。

趙崙在《續口鐸日抄》中，並未描述其他聖方濟各會成員有宣講之行爲，只有他為吳漁山「代講」或有時宣講。他以此表示只有他的行爲副合聖方濟各會成員的標準，當然吳漁山因此將之視為聖方濟各會的領導者。

綜合言之，透過對《續口鐸日抄》的觀察，我們清楚的看到吳漁山在嘉定組織「聖方濟各會」的理由，聖方濟各會的宗旨，以及在吳漁山組織下，嘉定聖方濟各會的成員，以及這些成員在團體中的狀態及位置。聖方濟各會在設立之初，即設定為一菁英教友的組織，他們應該飽讀詩書，精通教義；但從一開始，對於是否有能力宣教，即有成員朱園榮表示異議。既有異議，為何仍參加此一團體？此為天主教的結構問題，在天主教的結構中，神父既已命其參加，則教友們通常都會服從。而成立八、九個月的聖方濟各會，實際上並未進行有效的宣講行動，部份原因，應該即來自於創立之初其志未協。其他原因則有團體中的人際互動，趙崙敘述他一直被朱園榮攻擊或質疑，但他如此敘述，也表示了他對朱園榮的不滿。再加上

一位重要成員楊聖生因跟隨主教往南京，不再參與聚會，其餘五人，分爲三家，趙崙與其中張九上有姻親關係，容易聯爲一氣，與朱園榮形成對立，故團體中的氣氛似乎一直並不和諧。不和諧的團體關係，當然對團體使命的達成沒有幫助。

吳漁山的聖方濟各會，是否支付宣講員薪水，在《續口鐸日抄》中並未提及，但觀察趙崙及朱園榮等，似乎生活無虞，可能他們都是地方鄉紳，有良田數頃或穩定事業支持生活，故可將時間奉獻於教會服務中。⁵¹ 趙崙曾提及他住在鄉間，從《續口鐸日抄》中的幾處記載綜合來看，應該是住在離嘉定不遠的某處村鎮。朱園榮則住在屬嘉定大堂轄下的某處大鎮；而張九上則與嘉定大堂關係密切，能爲吳漁山處理大堂土地問題，故應爲嘉定城中教友。他們雖屬不同堂口，但經常來往嘉定，似乎習以爲常。這一方面可以從他們的生活型態來解釋，首先鄉紳們多半喜歡住在城中，即使如趙崙在嘉定沒有產業，但可以找得到親屬朋友住處寄居。另一方面或是因江南地區商業繁盛，嘉定是附近農商產品的交換中心，鄉間教友來嘉定城中，或爲販售產品，或爲購買生活用品，或係本身即爲轉賣貨物的商人，不一定是爲宗教目的而來。城鄉往來如此密切，則城鄉教友間自當有機會認識往來，在長期的往來中，適婚或遷徙會使此人際網路更綿密複雜，因此不必將城鄉教會截然劃分，朱園榮、趙崙、張九上等教友菁英，當是在嘉定城鄉教友間的知名之士，由他們擔任宣講員，自然就有合理性並可能有影響力。

在《續口鐸日抄》中亦提及聖母會，這個朱園榮鎮上的聖母會，似乎主要目的是集合教友誦經祈禱，加強教友的信仰，沒有向外傳

51 我個人判斷，最多是在宣講時予以生活津貼。既然沒有實際宣講行動，那當然不可能領取津貼，也因爲是義務性質，故可做亦可不做。

福音的使命。從文中自然的描述，似乎顯示出江南地區的聖母會都是類似性質，這也是為什麼要組織聖方濟各會的原因。而不管是聖母會或聖方濟各會，組成時間是長或短，組成份子為菁英或一般教友，都可看到教友團體中存在著衝突及歧見。這一方面是人性使然，黨同伐異是人類天性，即使是教友團體亦是如此。但另一方面可以看出，教友的信仰深度不夠，因此才會被他們的人性影響了團體運作。而在教友間發生衝突時，本堂神父被當成於仲裁者，但吳漁山一直不想陷入於是非判斷者的角色，因為他知道，根本的問題不是是非，而是信仰。

神父是牧羊人，教友是羊。這種天主教的基本結構所造成的問題，在《續口鐸日抄》中清楚呈現。教友是羊的這種角色，使教友呈現出服從及被動的特性。這種特性使得教友團體，必須在神父的指揮下才能運作，而偏偏神父的數量不夠，再加上吳漁山已年老力衰，其他外國傳教士才來中國沒幾年，或是語言不熟，或是生活不習慣，都使得教友團體的發展有局限，不能真正成為支撐教會的力量。

4. 結語

讓我們想像一個中國天主教歷史發展的理想狀態：

傳教士們努力在中國各地建立一個個的教友據點，教友的信仰從開始的不穩定、不確實、不深入，逐漸轉向穩定、確實且深入。這樣的教會充滿活力，能不斷吸引更多人加入教會，教友的品質也不斷提昇。他們如何做到的？就是憑著運作良好的教友團體。雖然傳教士人數並不足夠，但在他們妥善的指揮及照顧下，教友團體扮演了深化信仰，照顧教友生活，向非教友傳福音的工作。這些運作良好的教友團體，是中國教會的核心；兩三代之後，從這些虔誠信

友中，不斷誕生出司鐸的聖召，他們逐漸補足了外籍傳教士的不足，這些神父此時可以成立更多的、更多元化的教友團體，也可以建立更多的會口。非教友在這樣良性的發展中，對中國教會的態度改觀，於是天主教更自由開放的傳行於各地，雖然不敢說全中國皆歸基督，但是可以說在多元化的中國社會，天主教及所有基督信仰，扮演著正面的、促進和諧發展的力量。

這幅畫面雖然美好，但中國天主教的歷史並不是這樣發展的。在神職人員缺乏的情況下，雖然神父們都知道組織教友團體的重要性，但從零星的資料中，我們並未看到北京的聖母會代代延續。證據是每隔三五十年，傳教士都在他們寫回歐洲的報告中，興奮的報告他們成立了教友組織，卻未曾看過傳教士讚揚有行之多年的教友團體，如何協助其進行傳教工作。而原本應由核心教友組成的教友組織，常在一段時間之後，變成一般性的堂區教友組織，例如《續口鐸日抄》中的聖母會。

造成教友團體弱化或功能不彰的原因，部份是外在的。首先是中國社會中對天主教的排斥氣氛及行動。細察天主教在華傳播的相關文獻，可以發現從利瑪竇來華到現在，各種型態的排斥事件，可謂是層出不窮。在這種氣氛中，教友經常處在一種肯定自己信仰的被動狀態，不太容易形成向外福傳的決心。層出不窮的迫害，更對已存在的教友團體，形成嚴重的挑戰，甚至造成已有傳教成果的完全破滅。

其次的原因則是內在的。在天主教的結構中，教友需要神父牧養，但當教友數目增長到一定程度，神父的數量卻跟不上教友的需要。缺乏神父的領導，教友團體就無法持續下去。然後原因是教友的培育不夠深入。當時的教友沒有中文聖經可以直接閱讀，祈禱的方法以念經為主，較缺乏對信仰深刻的反省，在信仰缺乏持續深入

的培育下，初步的熱情慢慢失去之後，信仰固然已成了生活的一部份，但積極向外發展的企圖心也隨之縮小。

我寫這篇文章的動機是因為「基督生活團」團員的身份，而基督生活團的前身是聖母會。在慶祝聖母會在中國建立四百年時，我願意檢視四百年來教友團體的發展。老實說，教友團體在中國天主教史中只是配角，但是按理應該有更重要的角色。在檢討過去中國天主教的歷史時，是否可以說，天主教的組織結構沒有給各種教友團體足夠的發展空間，以致其未能扮演協助教會發展的適當角色。但梵二以後，教友的角色更被肯定，現在的中國教會也有更鼓勵教友發展的條件。為現在的中國教會，我們肯定神職人員的貢獻，但我們也需要教友團體。從過去的經驗反省，我們需要持續且不斷增生的教友團體，我們需要有信仰深度仰望基督的教友團體，我們也需要能自主運作的教友團體。這是從歷史中得到的經驗。

利瑪竇的福音傳播策略得失探討

林瑞琪

二零一零年是利瑪竇在北京逝世四百週年；四百年前的一六一零年，利瑪竇帶著不小的名氣及不小的失望，在遠離家鄉數萬里的北京逝世了。本文嘗試回顧利瑪竇在中國的傳播工作的得失，也由於剛過去的一年，二零零九年，是中國禮儀解禁七十週年紀念，本文也探討利瑪竇對禮儀之爭的影響。本文大部份素材，出於筆者新著《近代天主教在華傳播史論集》，由於篇幅所限，許多相關課題未能在此兼顧；讀者如有興趣，可找該書一讀。

傳播第一關——學習語言

一五八二年，利瑪竇接獲當時耶穌會遠東教務視察員范禮安神父 (Valignani, SJ) 的命令，前赴中國傳教，開始他的遠東傳教事業。八月七日，利氏踏足中國南岸第一個門戶——澳門。(羅光，1982，頁 38)

利瑪竇要向中國人傳福音，首要的工作就是處理好傳播的媒體——語言。利瑪竇於一五八二年到達澳門，停留了一年學習中文。在利瑪竇之前不久，他的同會友好羅明堅神父 (Ruggieri) 更早到達澳門，這是視察員范禮安神父召來向中國傳教的第一位傳教士。范禮安命令他先學習中國語言文字。(穆啓蒙，1978，頁 5) 我們試看他學習時的困難。

直到那時，還沒有一位歐洲人學過中文。羅明堅承認：當他曉得了范禮安的命令時，若不是立即想起服從的責任，幾乎使他灰心氣餒：他當時寫給總長神父說：「想找一位能說中國『官話』和能寫字的老師十分困難，因為找不到一位能說葡語而又能使我聽得懂的

老師。只好找一位畫匠教我中國文字和語言。比如當他願教給我中文怎樣說「馬」和怎樣認識這個字時，他先畫一匹馬，下面寫上一個「馬」字，然後再教我念 ma；這對葡國人和其他的神父們未免覺得可笑，可是真也找不出其他學習的方法。」（穆啟蒙，1978，頁 5）

由此我們可以稍稍領會西方傳教士學習中國語文上的困難。中文本身的複雜性，以至於各地方言所產生的混亂，也使當時的耶穌會傳教士更感頭痛。有關學習中文的具體困難，我們不妨看看利瑪竇自己的記述。

不像西方文字，中國字是沒有字母的。文字是以圖畫表示，有多少字就有多少圖畫，如果學問的獲得，只是用功夫去測量的話，一個人在很短時間內會有長足的進步。可是，目前情形並不如此。因為中國話，是世界上最難、最複雜的文字，而現在更加困難。因為找不到老師教。澳門的中國教友，已經改變為歐洲的生活方式。從大陸來的商人們，目的祇為經商，不習於說官話也不習於講葡語，本地的商人都懂官話，但說得不好，因為習慣於講方言，大多數根本不會寫中國字，即使寫字也是商業上的文字。後來有一個圖畫師來應徵，他語言能力太差，不夠做老師的資格，好多次，當他不能用中國字表達葡國字的時候，他往往用連環圖來表達。羅明堅埋頭苦幹，發奮忘食，不眠不休，才克服了語言上的困難。（利瑪竇，1986A，頁 114）

傳播第二關——出版工作

羅明堅及利瑪竇深知在中國社會傳播信仰，必須做到廣泛與中國人接觸。在這方面，出版物的角色至為重要，這方面耶穌會士下了不少功夫。據利瑪竇在書信中的記述，即在一五八四年九月之前（這在遷居到肇慶後不久），即已印刷了中文的「天主經」、「聖母經」

和「天主十誡」。(利瑪竇, 1986B, 頁 57) 這在羅明堅開始學習中文才五、六年之際, 能有此成就, 得來不易。

更重要的是, 他們在這個階段, 已能用中文編寫《天主實錄》一書, 並在一五八四年十一月印妥, 且在中國很受歡迎。(利瑪竇, 1986B, 頁 59) 利瑪竇在一五八五年十月向總會長報告, 反映出印刷傳播的重要性。他寫道,

(我們) 希望這本《天主實錄》能使天主的聖教在這塊土地上傳播。在其中我們曾辯駁中國主要的宗教思想, 也對中國所有的種種惡行與罪愆加以斥責。對此我們原非常害怕, 曾把它分散給百姓, 尤其讀書人與官吏, 直到今天尚未聽聞有人批評其中有不妥處。……

我們迄今分發出去的《天主實錄》約有一千冊。我們為這塊土地上人的得救所做得並不多, 直到目前, 為避免發生枝節只歸化了十二位教友。(利瑪竇, 1986B, 頁 64)

稍後, 《天主實錄》雖風行一時, 但當時(一五九三年) 耶穌會視察員范禮安神父認為太簡略, 希望利瑪竇重編一部更完備的教理著作。(顧保鵠, 1966, 頁 1) 然而, 利氏跨越語言的障礙容易, 跨越出版的審查卻困難得多。我們且看顧保鵠的記述:

利氏約於一五九四年初開始編著天主實義, 二年後大致已經完成, 遂於一五九七年譯成拉丁, 呈請澳門主教及范視察(琪按: 指耶穌會遠東視察員范禮安) 批准。范視察令孟三德院長審閱。後因孟院長病逝, 審查工作中止, 直至利氏抵達北京後, 約在一六零一年方獲臥亞主教的批准。利氏復於第七章增補與南京三淮和尚之論辯, 於第四章增補與黃輝學士之答問。此書自開始著手編著, 至一六零三年印出, 其間共歷八九載之久。(顧保鵠, 1966, 頁 2)

利瑪竇作為一位耶穌會士, 要出版的《天主實義》, 要先取得

「准印許可」(Imprimatur)。所謂「准印許可」，是要求所有出版物事先由羅馬天主教會聖統方面，經調查後確認其內容不含違背教會教理及道德成份，適宜天主教徒閱讀，才予以批准出版。「准印許可」的拉丁文原字是 Imprimatur，來自 *imprimo* 一字，意思「印刷」(to press) (*Cassell's Latin Dictionary*, 1968, p.292)

無論如何，《天主實義》最終在一六零三年順利出版，其後在中國全國各地經歷數十次重印，直至二十世紀仍在中國天主教會內通行，且在中文以外，更有滿文、日文、安南文、朝鮮文、蒙文及法文等譯本。(顧保鵠，1966，頁5)可見利瑪竇在這方面相當成功。

傳播第三關——人際網絡

至於談到利瑪竇在中國二十八年間的傳教成績，我們雖然不能單以領洗人數來定成敗，而來華早年領洗入教的人數的確不多，但經過二十多年的艱苦經營，也有不俗的成就。開教三大柱石之一的徐光啓公十二世孫徐宗澤神父這樣寫道：

至論利子傳教之收獲，亦甚可觀，一五八三年始至肇慶，即在是年終，授洗一將死之老人。一五八四年十一月二十一日又在肇慶付洗某秀才，福建人，聖名保祿，同時亦有肇慶青年領洗入教，聖名若望，在一五八四年中，信奉天主教者僅三人，一五八五年有十九或二十人，一五八六年有四十人，一五八九年有八十人，一五九六年，有一百多人，一六零三年，約有五百人，一六零五年有一千多人，一六零八年有二千人；在利瑪竇逝世之年，一六一零年，可推想約有二千五百教友。(徐宗澤，1990，頁186)

這數千位教友當中，並非全部由利瑪竇施洗，但直接間接都與利瑪竇的努力有關，當中不少教友，特別是一些士大夫及高級知識份子，對天主教在中國立足生根，提供出重大貢獻。

利瑪竇在北京開始傳教活動後，與他結交的中國士大夫甚多，其中包括官位高至閣老的沈一貫。另一方面，他又培育了李之藻及馮應京等年青教友，協助他進行了中西翻譯工作。（李之藻與徐光啓及楊廷筠，合稱中國初期教會三大柱石。）一六零二年（萬曆三十年）李之藻在北京受洗。按費賴之的記載，徐光啓於一六零三年先後在南京從神甫受洗，一六零四年入翰林，一六三二年入閣。（費賴之，1960，頁 48）

傳播第四關——文化磨合

有趣的是，利瑪竇所送出的《天主實錄》或《天主實義》，都很受歡迎，但在傳教成績與此並不對稱，當中牽涉到一個傳播學上的重要問題——「高語境文化」的障礙。在這方面，韋爾德伯爾夫婦在《傳播》一書中有很精闢的分析。他們談到「語言傳播的文化差異」問題時，提出「低語境文化」與「高語境文化」的不同。

文化的多意性存在於語言本身，以及對文本解釋的過程，在這個過程中，就產生了傳播。

在低語境文化（low-context cultures）中，諸如北歐式美國，一是，意義主要存在於傳播的訊息之中；二是，意義被直接表示出來，在低語境文化中，人們直抒胸臆（原文如此，應為「胸懷」），毫不避諱，〔古德昆斯特和松本（Gudykunst & Matsumotot），1996, 29-30 頁〕。所以，在低語境文化中，『是』是指『贊成，我同意你說的話』。

在高語境文化（high-context cultures）中，諸如亞洲或中東國家，人們根據自然、社會和關係語境對意義進行解釋。高語境文化國家的人們，希望他人使用語境暗示來解釋意義。因此，他們間接表達意義。在高語境文化中，『是』可能是指『贊成，我同意你說的話』，

它也可能是指『在這種語境中，如果我說“不”，就會使你難堪，所以，出於禮貌，我還是說『是』，但我真的不贊成，你應該知道這一切，所以，以後不要指望我好像同意你所說的話那樣做了』。(韋爾德伯爾, R.F., 韋爾德伯爾, K.S., 2008, 頁 55)

利瑪竇也許並不意識到，他很能結識朋友，他的名著《交友論》反映出他這方面的成功。但既是朋友，則在中國的高語境文化中，人們不便開口直接反對他的觀點，正如韋爾德伯爾夫婦所說，「高語境文化國家的人們，希望他人理解沒有清楚表達的感受和微妙的非語言手勢，這些是低語境文化國家人們從未加以注意的內容。因此，誤解經常出現。」(韋爾德伯爾, R.F., 韋爾德伯爾, K.S., 2008, 頁 55-56) 這是文化的差異，但問題已超出利瑪竇當時的處理能力。可以說一句，即使及後的三百多年間，後繼的傳教士依然未有充分打破這個迷障。如何解決這東西方在溝通上存在的問題，實在值得教會內的傳播學學者加倍努力去處理。

利瑪竇整個傳播事工的檢討

利瑪竇對天主教會在中國的傳播工作，無疑立下了甚大的貢獻；然而，回顧整個利瑪竇的傳播生涯，卻不是沒有值得斟酌的地方。

若說利瑪竇在其傳播福音的過程中有任何重要缺失，莫過於傳播對象的定位錯誤。上述所說的種種傳播措施，都是對應社會大眾而言；但在利瑪竇來說，實際上的傳播對象，只有一個，就是當朝的皇帝，在當時亦即明朝神宗萬曆皇帝。

從一五八三年利瑪竇從澳門遷居廣東肇慶起，利瑪竇整個中國之旅，完全指向一個目的地：國都北京；除了少數時間被迫後退之外，利瑪竇義無反顧地勇往直前。

在整個北京之旅的核心，就是面對萬曆帝。利瑪竇千里迢迢來到中國，一心寄望透過勸化萬曆帝，而能一舉完成將中國歸化的偉大使命。然而，利瑪竇終其一生，未有機會親睹中國皇帝的真貌。

在利瑪竇心目中，管理一個這樣龐大的帝國，而能夠做到國內一片昇平，必定是一個十分偉大的人物，起碼可以與君士坦丁大帝並駕齊驅。按利瑪竇的理念，這樣偉大的人必定是萬分英明，睿智過人的。任何睿智的人，都應該會接受天主教會的真理。因此，他推想要是有機會面聖，稟明天主教要義，則萬曆帝一定會歸依教會。

然而，利瑪竇萬萬想不到，他所日夜期待面見的萬曆帝，竟是一個沉迷於酒色，二十五年不曾上朝的鴉片煙癮君子。萬曆帝一點也不是君士坦丁大帝的一類，晚明的中國也不是羅馬帝國，這個當時全世界轄境最遼闊的帝國，已被一個文官系統圈限得無從革新，對外來的新事物完全沒有興趣。

著名的旅美明史專家黃仁宇教授，就明朝檔案資料寫成其「大歷史」名著《萬曆十五年》，也就是以一五八七年，即利瑪竇來華後第五年，亦即利羅二人歷經長途抵達杭州的那一年，黃仁宇以當年的明朝廷體制及政治生態為藍本，推演出明朝的敗亡，絕非偶然。利瑪竇身處這樣的歷史環境，自然有其局限。（請參閱黃仁宇著《萬曆十五年》，台灣食貨出版社 1985 年 4 月出版。）假如利瑪竇有幸面聖而了解實況，肯定痛苦得要命。他畢生所寄望的萬曆大帝如此不濟，他眼前的大明帝國背後竟然這樣腐化，從意大利萬里迢迢東來的理想，原來是建築在空中樓閣之上。

利瑪竇立場對日後的影響

利瑪竇對中國皇帝的期望，不單影響他個人的進路，也許亦影響了日後其他耶穌會士的心態。筆者最希望讀者探討的是：利瑪竇

逝世之後的耶穌會士，是否過份依賴朝廷的支持。

利瑪竇逝世之後數十年，中國教會爆發了不幸的中國禮儀之爭。結果是清廷全面禁教。在這個禁教的過程中，我們不禁要問，禮儀之爭無疑是教會內的矛盾，但何以這個教義上的爭執，竟會引致對天主教教義不甚了解的滿清朝廷實施全面禁教？

過往中國天主教史學家普遍將傳教進展的滯慢，歸因於「中國禮儀」受禁制而產生的障礙。「中國禮儀」受禁制與傳教出現困難無疑皆為事實；但兩件同時出現的歷史事件是否即有因果關係，卻確實需要進一步分析。筆者要問的是：何以今時今日，有些新教的朋友依然完全拒絕中國傳統禮儀，但新教的傳教事工卻在台、港、澳、大陸上如此興盛？

可以說，十八世紀及十九世紀上半期的中國教會在福音傳播事工上的困難，在於禁教多於在於中國禮儀的限制。由此來看，十八世紀的中國教會是不幸地受到政治制裁，而這個政治制裁又是否與耶穌會過份靠近朝廷有關？

中國禮儀之爭的過程中，教廷有其在文化上的局限，這是很明顯的事，但假如因此就斷言教廷完全沒有考慮到各地文化的差異，則可能未及事實的全部。羅國輝神父在其二零零九年的文章中，引述教廷早在禮儀之爭的初期，所提出的包容立場。

事實上，在「中國禮儀之爭」的過程中，傳信部於一六五九年曾訓示傳教士尊重當地民俗習慣：「只要中國人不公開反對宗教和善良風俗，不要去嘗試說服中國人改變他們的禮儀、習俗方式。有什麼事情比把法蘭西、西班牙、意大利，或者任何其他的歐洲國家的東西輸入中國更傻的呢？不要把這些東西，而是要把信仰輸入中國。信仰並不是要反對或者摧毀任何民族的禮儀習俗，只要這些禮

儀習俗並不是邪惡的。恰恰相反，信仰要把它們保存下去。一般來說，人們都珍惜及熱愛他們自己的生活方式，尤其認為他們自己的民族比其他民族更好。這是人之常情。沒有比去改變一個國家的習俗更能引起對方的敵視和疏離的了，尤其是那些歷史悠久的民族。當你取消對方的習俗而用你自己國家的習俗取而代之時，這點尤其千真萬確。不要因為中國人和歐洲人的方式不同而藐視中國人的方式，反而還要盡力做他們習慣的事情。」（羅國輝，2009，頁 4-5）

另外，我們不得不問：對於禮儀之爭的過程，我們對道明會士的觀點，是否未有足夠的重視？一直以來，撰寫中國天主教史的書籍，都以耶穌會士居多，亦以耶穌會士的角度為主。筆者並不否認耶穌會士在這方面的貢獻；然而，我們在聽了許多耶穌會的論述之後，不是應該也聽一聽道明的意見嗎？

道明會士 Fidel Villarroel 在一九九三年的 *PHILIPPINIANA SACRA*，叢刊中發表了 *The Chinese Rites Controversy: Dominican Viewpoint* 一文，數年前筆者讀到此文時深為感動。筆者未能讀到耶穌會方面對 Villarroel 的文章的回覆，因此不願從單方面的意見加以判斷，但文中對利瑪竇迴避基督信仰中的痛苦及死亡幅度的問題（Villarroel, 1993, p.20），卻又一直是利氏學說中的弱點之一。這一方面的困難，是否又在過往受到我們有意無意間的「遺忘」？

利瑪竇於一六一零年病逝北京時，中國的天主教徒已達二千五百人，耶穌會士的福音傳播的成果不可算不豐。許多人將耶穌會士的成功，歸因於利瑪竇的「改僧為儒」，並學習了中國語言，方便了與中國人溝通。我們不能忽略的一點是，在明朝經歷了近二百年的鎖國政策之後，對外界事物差不多是一無所知。利瑪竇所帶來的新事物，包括西方的曆學及數學，以至新穎的器材，都吸引了中國人（包括士大夫及上層政府人士）的注意力。然而，我們應該要問，

中國人的興趣在新科技，而耶穌會士所寄望的卻是傳播信理，這當中的差異，有否造成溝通的障礙呢？

我們要問的是，當中國士大夫不再對西來的科技產生興趣時，我們是否就將福音傳播工作束之高閣？道明會士於十六世紀及其後在福建的傳教工作，直接以傳播福音為主，根本不觸及任何科技及學術的傳遞，然而其成就卻又不應受到忽略。

在這裡，筆者仍想問一句：利瑪竇與道明會之間，究竟誰對誰錯，抑或兩者都沒有錯？而是在施展不同的傳播政策而已。

參考書目：

林瑞琪，2010，《近代天主教在華傳播史論集》，香港，聖神研究中心。

羅國輝，2009，「中國禮儀之爭部分解禁七十年的反思」，收錄於聖神研究中心《鼎》，155期，2009年冬季號，頁4-15。

韋爾德伯爾，R.F.，韋爾德伯爾，K.S.，合著，2008，《傳播》，北京，中國人民大學出版社。

Villarroel, F., 1993, The Chinese Rites Controversy: Dominican Viewpoint, in *PHILIPPINIANA SACRA*, Vol. XXVIII, No. 82 (1993) pp.5-61.

徐宗澤著，1990，《中國天主教傳教史概論》，上海，上海書局。

利瑪竇著，劉俊餘、王玉川合譯，1986A，《利瑪竇全集(一)》(利瑪竇中國傳教史(上))，台北，光啓出版社。

利瑪竇著，羅漁譯，1986B，《利瑪竇全集(三)》(利瑪竇書信集(上))，台北，光啓出版社。

黃仁宇，1985，《萬曆十五年》，台灣食貨出版社。

張奉箴著，1983，《利瑪竇在中國》，台南，聞道出版社。

羅光，1982，《利瑪竇傳》，台北，輔仁大學出版社。

穆啓蒙著，侯景文譯，1978，《中國教友與使徒工作》，台中，光啓出版社。

Simpson, D.P., (ed), 1968, *Cassell' Latin Dictionary*, New York, MacMillan Publishing Co., Inc.

顧保鵠著，1966，「天主實義校勘記(代序)」，收錄於利瑪竇著，劉順德譯，1966，《天主實義》，台中，光啓出版社。

費賴之著，馮承鈞譯，1960，《入華耶穌會士列傳》，台灣，商務印書館。

反省沈清松的「外推」概念

雷敦蘇

外推

沈清松教授是當代華人天主教哲學界的先鋒，深入了解中國哲學以及西方哲學，學文廣博，人格謙虛，華人哲學家的模範，因此他的中西關係理論值得特別受重視。最近幾年沈教授努力推行一個新的詞，來說明中西思想交通的意義。本次期刊的題目是「利瑪竇與福傳」，所以我想分析沈教授的新詞「外推」的英文翻譯¹。中文的「外推」來自孟子，也不難理解，比較有議論是他的英文翻譯。沈教授用 *strangification* 來翻譯「外推」，認為基督宗教必須進行 *strangification* 才能進入中國文化中。

本土化

《神思》第 47 期有吳智勳神父寫的一篇文章：「神學本土化的原則」裡面討論各種詞如 *adaptation* 適應、*transplantation* 移入、*acculturation* 涵化、*enculturation* 文化濡染、*inculturation* 本土化、*indigenization* 本色化，以及 *contextualization* 處境化²。從文章的題目可以看吳神父認為「本土化或本地化」是最恰當的詞，能說明基督宗教進入中國文化的狀況。「本土化」概念形容外來宗教如何配合當地文化，因此了解本地文化是非常重要的因素。不過「本土化」不告訴我們任何與原來文化及新文化之間的關係。原來的宗教好像只要穿上新的衣裳就夠了。此概念給我們的感覺是，那原來的宗教

1 可參考 Vincent Shen, "On the Nestorian Introduction of Christian Monotheism into China (635-845): A Preliminary Evaluation of its Strategies of Strangification," *Fu Jen International Religious Studies*, 1.1 (N. Summer 2007), pp. 15-41.

2 吳智勳，「神學本土化的原則」，《神思》47 (2000 年 11 月)，1-21 頁。

至少他的核心不需要特定的文化，因此基督宗教傳到不同文化就可以穿不同衣服，像人在冬天穿冬天的衣服，在夏天穿夏天的衣服一樣。也許基督宗教穿了西裝已經一千年以上，但是這不妨礙它今日穿華衣或和服等。

我沒有聽沈教授討論本土化的概念，但是從他的基本哲學思考模式，我可以猜他對上面本土化概念大概會有不滿意的感受。在他的哲學中，人是肉體、靈魂一體，身體是我，我是身體，因此形成我身體的事情就是形成我自己。假如我們將這種哲學用在宗教方面，我們就很難分核心與外衣，因為外衣就是核心，核心就是外衣，即內外一體。因此，沈教授需要另外一個詞說明基督宗教如何進入不同文化。而且他又想從原來宗教的角度討論這個過程，想強調進入另外一個文化對那原來宗教的影響，不那麼強調對方如何接受那宗教，因此他從《孟子》找到「外推」概念。

外推

其實我不知道沈教授是否先從孟子找到「外推」概念，或先從德文的 *Verfremdung* 找到此概念³。在解釋的時候他則說英文的 *strangification* 是他從德文 *Verfremdung* 做的翻譯，但是在口頭解釋時他說，中國人很容易懂因為他們熟悉孟子的用法。我猜他在德文文章看到 *Verfremdung*，然後想把它翻譯英文，但是由於他的中國哲學背景，他自己同時以中文的「外推」理解此新詞。假如他純粹從中文「外推」去思考，他大概不會想到英文的 *strangification*，但是假如他缺乏中國對「外推」的理解，他不會那麼容易懂此新詞。因此，此新詞所涉及的是今日不同文化的接觸，而孟子使用「外

3 見 Shen, "Introduction of Christian Monotheism," note 6: 「strangification 首先由維也納大學 Fritz Wallner 提出，為解釋學科間的研究。」

推」概念是提供具體的例子幫助我們了解。

德文的 *Verfremdung* 來自動詞 *verfremden*。看起來在德文這個字也是新詞。一般哲學所用的是 *Entfremdung* 來自動詞 *entfremden*。本字出現在黑格爾的哲學當中，平常英文翻譯 *alienation* 從動詞 *alienate*。本字是拉丁文，而原文是希臘的 *allotriōsis*，中文的翻譯有「疏離、異化、脫離」等⁴。在今日英文中 *alienation* 有負面的意思，如中文的「疏離」一樣，因此我可以理解為何沈清松不想用此字。為了避免 *Entfremdung* 與黑格爾哲學的負面意義，維也納大學的一位教授創造 *verfremden* 來討論跨學科，形容從一個學科應該想辦法與另外一個學科溝通。

德文用 *ver* 當動詞的前部是非常普遍的現象，因此 *verfremden* 看起來非常恰當的一個詞，譬如 *einigen* 是「統一」，*ver-einigen* 是「聯合」、*gleichen* 是「比較」，*vergleichen* 也是「比較」的意思。前面的 *ver* 只是把來自形容詞 *gleich*，*eins* 的動詞更強調它的本意。因此，在 *verfremden* 這個詞，核心是原來的形容詞 *fremd* 即「外來的」，或英文「*strange*」。

很可惜，英文無法在 *strange* 前加什麼是 *strange* 變成動詞，我們要把形容詞變成動詞我們只能在後面加一個 *isation* 或 *ation* 或者用 *factative* 動詞的方式，加一個 *ification*。在本文的範圍內我們都會發現這些創字的作法，譬如「福傳」來自英文的 *evangelisation* 即希臘 *evangelios*「福音」加一個 *ation*。「本土化」來自英文的 *inculturation* 即在拉丁文 *cultura* 加上 *-tion*。值得注意的是中文的兩種翻譯方式：「傳福音」可簡說「福傳」，及「本土化」即在字後加一個「化」，在現代中文有各種這樣的詞：現代化、工業化等。上面

4 哲學大辭書編審委員會，《哲學字典》，新莊市：輔仁大學出版社，1990年。

對 Entfremdung 的翻譯我們發現譯者使用這兩種方式。「疏離」比較像「福傳」而「異化」比較像「本土化」，因此如果我們直接從德文 *verfremden/Verfremdung* 想到中文的翻譯我們應該寫「外化」或用原來的「疏離」。

除了使用 -ation 之外，英文也可以用 factative 動詞，如形容詞 *simple*「簡單」加了 -fication 成 *simplification*「簡單化」或「簡化」，中文仍用「化」來形成這種詞。看起來 fication 與 ation 是差不多一樣，但是實際上前者來自拉丁文 *facere*「做」，因此在英文我們自然而然將這些 fication 的詞翻成比較符合英文德語系統的文法如 *make simple* 或 *make strange*。也許中國人不會有這個感覺，因為在中文這些詞全部可以加一個「化」就夠了，但是在英文不然。譬如，我們可以說 *simplify* 或 *make simple* 但是我們不能說 **modernify* 或 **make modern*。本人不是語言學家，因此不知道為什麼有此差別，只是感覺到在 *simplify* 重點在 *make* 的動詞上面，在我們要「做」的行為，在 *modernise* 則重點在形容詞 *modern* 本身，不強調人的角色。

這樣我們來到 *strangification* 即 *strangify* 的排名詞，按照 *simplify* 的例子我們自然念為 *make strange*，但是問題是 *make strange* 已經是英文的詞，不是新造的。小的時候我很喜歡一個聖歌《*My Song is Love Unknown* 我的歌是未知的愛》⁵，其中有一行說：「*but men made strange and none the longed-for Christ would know.*」即「可是，人『做怪』而沒有一個認識盼望的基督。」這句很明顯來自若望福音的前序：「祂來到他自己的人，但是他們不認識祂……」。人人把基督當作不屬於他們的一個人，因此把祂釘在十字架上。在這句話 *made strange* 就是「排斥、排外」的意思。

5 這首聖歌來自十七世紀的英國，作者是 Samuel Crossman (1623-83)。

因此，我們先從一個講英語的人的角度來看 strangification 的意思。我們一聽到 strange 也許會想到 stranger 外來或外國人，但是更可能想到「奇怪、不正常、不符合我們範圍內的規矩」，因此聽到 strangification 我們會想到「異化、排外、不能接受」等概念。但是這些都不是沈清松 strangification 的意思。也許他應該創造一個 ation 的詞如 modernisation 即 strangisation/strangise。至少這樣他可以避免與已存在的 make strange 有衝突，不過由於 strange 在英文有負面的意思，如上所提的「奇怪」等，我自己認為 strangise 仍然有問題。因此，讓我們回到沈教授的文章盡量了解他原來想表達的意思。

沈清松的意思

本人有機會看到沈教授的文章，甚至與他談話討論 strangification 這個詞，因此我先說明他用此字要表達什麼意思。他提供的例子來自文化溝通，如同佛教從印度進入中國，或利瑪竇把天主教帶到中國。這種行為不能說是個「帶來」而已，甚至用「本土化」也不夠。「帶來」給的感覺是東西本來完整的，只是從一個地方搬到另外一個地方，不影響到那東西的內容。「本土化」也是太外在的事情，而沈教授要強調此行為會改變原來的東西。吳神父談本土化時，其實已經包含這概念，他說：「甚至反過來豐富了普世教會的神學」。但是，「本土化」這個詞本身不強調這個「豐富普世教會」的因素，因此沈教授要創造新字說明這點。他說，一個宗教可以變成「多元的他者」，如佛教可以進入中國、日本或西藏形成不同的「他者」，同時豐富「佛教」的內涵。基督宗教也是一樣，要進入中國、印度、非洲、歐洲等文化中，使得人類對基督的了解更豐富。

沈教授也認為他的概念能包含另外一個倫理的幅度，即「他者」的幅度。倫理不盡限於你我之間的關係，因為這樣我們可能形成一個排外的「我們」，因此倫理要求我們亦包含他者的角度，而且這個

「他」應該是無限的「很多」他者，才能避免形成封閉的「我們」小圈。但是這個與他人溝通，不盡是一個無限的交通，反而是一個接受他者豐富自己的過程。這種往外的行動也不期待任何回報，因此是一個慷慨的精神，超越那個互相交換的倫理規則。從基督宗教來說，此種行為是像基督成人的事實一樣，祂離開天堂完全進入世界而且願意與每一人溝通，甚至人拒絕祂，祂反而不拒絕他們。

在形容佛教進入中國以及唐代敘利亞基督徒如何在中國傳教，沈教授提三層 *strangification*：語言方面、行為方面以及本體論方面。用在利瑪竇的傳教工作我們很容易理解這三層：語言：把拉丁文 *Deus* 翻譯「天主」、行為：穿明代知識分子的衣服、本體論：把孔子的「天」與基督的「神」聯合。因此從內容來說這個詞不難懂。

看到沈教授英文稿的中國人把 *strangification* 翻譯「陌生化」。這種翻譯很有趣。有趣的在於選「陌生」而不選「奇怪」，很清楚譯者知道「*strange*」指的是「陌生人」，而這種理解只能從上下文才知道。不過，沈老師跟我談話時，也認為我們外國人看到「*strange*」一定會想到「*stranger*」。其實，無論看英文的 *strangification* 或法文的 *étrangification*，我首先會想到 *strange*「奇怪」，不會想到「*stranger*」陌生人。假如，他寫 *strangerification* 或 *étrangerification* 我才會想到「陌生人」。因此，從此中文的「陌生化」我們是否能改原來的英文為 *strangerification* 至少能避免一層的困難。

沈教授自己所用的中文是「外推」，而且他說明這個詞來自孟子，因此讓我們先回到這些文獻，研究「外推」在早期儒家經典的意義，同時理解過去譯者如何翻譯這概念。

孟子與齊宣王談如何當國王，如何恩待人民，孟子告訴國王

說：你能關心動物，不願意殺死可憐的動物，那麼你要把這種心態擴大到人民，這樣你能變成全世界人民的國王：「故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。」（梁惠王上）。這裡中文只用一個「推」字。在前面幾行同一個概念用「及」字來說明：「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」。重點在於「擴展」、「擴大」、「發展」等概念。儒家思想從家庭開始把美德擴大到附近的人，到國家甚至到四海之內，但是出發點是人的心，這就是沈教授思想的背景。不過他不僅要翻譯孟子的思想，而且在「外推」這個詞當中他特別重視「外」的部份，強調宗教從一個熟悉的文化中發展到另外一個文化圈，因此他不要只用「擴大、擴展」這些詞。

除了這個中國文化的背景，沈教授也有天主教的背景，而在基督宗教當中，最典範的 *strangification* 就是聖言成人的事情。天主自己變成人與每個人溝通。教會入不同文化就是反映這聖言成人的奧蹟。

在英文我們有不同方式新成新字。當然最好的辦法是從古英文的根創造新的詞，如 *work* 與 *man* 合併為 *workman* 工人。另外我們就直接借用外文字如閩南話「茶」*tea*。第三種方式是用拉丁或希臘文創造新字，如 *Genocide* 滅種罪（*Genos + cidere*）⁶。沈教授希望找到新的哲學字。他不能直接用中文「外推」的拼音 *wai tui* 因為沒有人能看得懂。他想用第一個方法，雖然 *strange* 或 *stranger* 不是德文詞，「*fiction*」也不是，但是這兩種詞（*strange-fiction*）已在英文很久，問題是他們本意的成分太濃，使讀者不可能不誤會。以下

⁶ 「*Genocide*」是 Raphael Lemkin 於 1944 年創造的字，參考 Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe*, Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace, 1944, pp. 79-95 ch. 9 *Genocide*.

我談如何使用第三種方式創造新詞翻譯「外推」。

其他可能性

英文選希臘或拉丁文創新詞是非常普遍的現象，與德文不同。在德文可以改變前頭「ver」變成「ent」，「verfremden」變成「entfremden」，但是英文寧願從其他詞根造新詞。譬如，「讓清楚」可以按照需要用 clarify, illuminate 或 phosphorescence 來表達。「Clarify」是主動態動詞，是非常普遍的動詞，等於中文的「說明白」；「illuminate」是更靠近拉丁文，因此有比較專業的用處，而且很少以第一人稱所用；「phosphorescence」是名詞，用於形容某些生物或化學的東西，會發光，是純粹的希臘詞。這些詞證明，英文造詞常使用拉丁、希臘詞來補充原來德文系統的古英文詞。

本人曾經建議沈教授純粹用希臘文，寫 heteropoesis 或 polyheteropoesis⁷。前者是「當做其他」，後者為「當做各種其他」。雖然這個字有點長但是在英法等語言不難念，而且我們的語言已經有其他有 hetero 以及 poesis 的字根，所以很容易懂⁸。當然在沈教授的文化哲學中他有專門意思，而我們仍必須了解他談的文化歷史才能懂，但是至少 heteropoesis 或 polyheteropoesis 沒有任何負面的意思。

讓我們首先看動詞 poiein 的用法。聖保祿說：「爲了我們的緣故，天主將無罪者當做罪，使得在他內我們可以成爲天主的善恩。」
 του μη γνοντα ἁμαρτιαν ὑπερ ἡμῶν ἁμαρτιαν ἐποίησεν ἵνα ἡμεῖς
 γενωμεθα δικαιοσυνη θεου ἐν αὐτῷ (格後 5: 21)。在這段話，我們要

7 Ryden, E., "Editorial," *Fu Jen International Religious Studies*, 1.1 (N. Summer 2007), iv-vi at iv.

8 Heterogeneity 異質(hetero+genesis 變成其他), heteronomy 他律 (hetero+nomos 其他法律); poein 也給我們 poetry 詩。

注意到第一個動詞「當做罪」，希臘文的「當做」是「poiein」，中文哲學辭典翻譯「行動」，也是拉丁文 *facere* 即 *strangification* 的「fication」。其實，*poiein* 的用法很多，因此本動詞有點像水一樣，可以適應各種的狀況。

在英文裡頭「*strangification*」幾乎只限於名詞，假如我們要把它變成動詞，我們會用比較普通的英文詞，如「*making oneself others* 或 *making oneself multiple others*」，即必須用 *poiein* 的翻譯字 *make*。當然這個「*making*」可以更進一步用「*act of going outside oneself*」來說明⁹。那麼，沈教授的 *strangification* 總是名詞，不是動詞，所以非常符合他用辭的習慣。

雖然建議用 *heteropoesis* 但是我相信也許有人批評此選擇，因為沈教授的 *others* 指的是「其他人」，而「*hetero*」可能指的是「另外一種」，如「*heterodoxy*」是「另外一種道理」、「邪教」，「*heteronomy*」是「另外一種法律」等。不過中文「內外」有類似的感覺：「外」就是與「內」不一樣，因此「外推」與「內在」是相反的概念，而在中文的「外推」裡，「外」是從出發點所說的，並不是討論到「他人」。甚至在沈教授的英文用法，我們看「*others*」的角色是從我的角度來說的：一個宗教要「*go outside of oneself*」、「*go outside of one's familiarity to strangeness*」，雖然還加上「*to others, to the strangers*」但是「*strangeness*」與「*outside*」都不提「他人」的身分。因此，新英文字也可以像「外推」一樣，不用特別說明「其他人」。在「*to strangeness*」這個說法，根本不提「其他人」，所以我不覺得新字必須使用希臘文「其他人」的單詞。

另外一個批評可能注意到我所用的「*poieisis*」與中文「推」以

9 如 *poetry* 的動詞是 *make/write poetry*。

及英文「go out」不同動詞。沈教授也用「open ourselves」、「facing others」。希臘的「poesis」是「做」、「作」、「創造」的意思，與「推」、「出去」、「開放」、「面向」很不一樣，但是要找到一個字能包含這各種意思真不容易。「poesis」的好處是他比較普通、沒有那麼特定的意思，因此可以適應各種意思，而且把重點擺在我們自己的行為。沈教授的「strangification」同樣強調主題的行為，本人應該做什麼為適應環境或其他人，因此與「poesis」沒有衝突。

因此，我建議使用 polyheteropoesis 來說明教會如何進入不同文化。假如我們只想到一個文化，如利瑪竇在北京，我們可以只說 heteropoesis，如果想到全世界各地才說 polyheteropoesis。至少這個詞不會使聽眾有反感，而且一個希臘詞非常適合說明哲學的概念，希望沈教授能接受敝人的小意見。

小結

本篇文章有點枯燥，但是所談的概念非常重要。本人贊成沈教授的想法，而且認為是很重要，因此希望能提供更美好的英文詞給他，使他人能更容易理解他的意思。

《畸人十篇》淺釋

林雪碧

1. 「畸人」釋義

利瑪竇來華，多方結識官紳名流，以圖爭取上層社會人士的認同，從而藉著他們的影響，更有效地廣傳福音。為便於傳教，他除著有天文、算術之書外，更有關於教理及神修之作，當中包括《畸人十篇》。相較《天主實義》，《畸人十篇》顯得不受人注意，其實這兩者為「相輔行世」之姊妹作。¹

《畸人十篇》與《天主實義》均為利瑪竇與中國官員士紳之對談實錄，這種語錄體為宋明講學所常用；而不同的是，《畸人十篇》具名指出與他交談者的身份。文中，他們討論了人的生前死後諸般問題。當然，利瑪竇以天主教教義為依歸，指出了天主教與中國傳統思想暗合與相異之處。

所謂「畸人」，見於《莊子·大宗師》，孔子答子貢之問，曰：「畸人者，畸於人而侔於天；故曰天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。」² 利瑪竇以此表明自己所相信的天主教道理或與世俗價值觀不同。有學者認為這詞既源出道家經典，又假託為儒家孔子之語，已透露利瑪竇之意：「易佛」是真，「補儒」是假；³ 他所傳的是有別於儒、道或佛的天主教。李之藻則認為他「自命曰畸人，其言關切人道。」他在書中解答了人生終向、在世修德及對財富之應有態度等等問題，他旁徵博引，每能切中問題核心，遂「令人讀

1 李之藻：《刻畸人十篇》，載朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》（香港：城市大學，2001），588頁。

2 郭象注：《莊子》（台北：金楓，1986?），上冊，161頁。

3 《畸人十篇簡介》，朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》，506頁。

之而迷者豁、貪者醒、傲者愧、妒者平、悍者涕。」⁴

2. 內容

全書共分十篇，每篇專論一題。每篇大旨及交談者分別為：⁵

2.1 人壽既過，誤猶為有

文中利瑪竇自言「時昉造艾」，即是年剛五十，由此可知，本篇應為 1602 年前後寫成；而與之交談者則為太宰李戴。李戴，曾任刑部侍郎、吏部尚書等要職。死後葬於延津城東郊，墳頭原有石碑、石坊，旁有兩列石人、石馬等大型雕塑，今已毀。

利、李二人談及善用光陰之重要，蓋時間一去不復返，掉失財物，尤可尋回，然而浪費光陰，亦即虛度人生：「吾生世一日，日輪既入地，則年與月與吾壽悉減一日也。」所謂善用光陰，亦即絕不無所事事或嬉戲度日，當時刻默念天主，修身養德。

2.2 人於今世，惟僑寓耳

對談者為禮部尚書馮琦。馮琦，諡「文敏」，著有《宗伯集》。利瑪竇於篇末言馮琦有志於天主正道，數度上疏力斥士子沉迷於空幻之說，可惜未幾因病而卒；若與《明史》對照：「琦乃複極陳其弊，帝為下詔戒厲。」⁶ 可知利馮二人對話可能在 1602 年。

本篇論述之真正家園在死後，今世只為暫時僑居。人自母胎出生，開口便哭，已知在世之苦；長大後，既為生活奔波勞碌，尤比不上飛鳥蟲魚之閒暇自在；復為愛惡忿懼、疾病、戰亂之折磨。馮

4 李之藻：《刻畸人十篇》，載朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》，588 頁。

5 交談者身份之考證據張奉箴：《利瑪竇在中國》（台南：聞道出版社，1983），54-55 頁；另見朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》，503-506 頁。

6 《明史·列傳》，216 卷。

琦遂質疑天主何故生人於此患難之世。利瑪竇則指出，人生之苦，實爲人類自招，過於沉迷物慾名利所致。況且，現世不過爲人類暫居之所；天主讓人生於世上，乃爲試煉其心，待期滿之日，自會接其返回天上永久的家園。

2.3 常念死候，利行爲祥

對談者爲徐光啓。徐光啓，諡「文定」，著有《農政全書》等作品。徐光啓曾考選翰林院庶吉士，後晉至禮部尙書、文淵閣大學士。徐氏曾開闢農莊，進行耕作實驗；又與傳教士合作引進西洋天文曆法之研究，爲中西文化交流之先驅。利瑪竇在本篇稱徐光啓爲「太史」，可知二人之對話當在徐氏於翰林院供職時，即 1604-1607 年間。

「死候」即死亡，本篇針對中國人對「死亡」之忌諱，指出有生必有死，沒有一個人可以趨避；因此，與其避而不談，不如經常思念死亡，好好爲死亡作準備。人死之後，尙要面對天主的審判，爲生前所作所爲接受獎賞或懲罰；所以常常思考死後之所歸，實在有利於人不爲利慾所迷，從而修道立德；而天主不讓人知曉死亡之日期，亦爲要人類時刻警醒，善渡每一日。

2.4 常念死候，備死後審

本篇爲第三篇之續編。由於人死後尙有審判，所以利瑪竇認爲人若能經常思考死亡、爲死亡作好準備，可促使人「斂心檢身」、「治淫欲」、「輕財貨功名富貴」、「攻伐我倨敖心」；如此潛心修德，則可俯仰天地而無愧，亦不怕死亡，所以能夠「不妄畏而安受死」。

2.5 君子希言，而欲無言

對談者爲曹于汴。對談時，曹氏任職給諫，亦即吏部給事中，

但曹氏擔任此職甚久，而文中亦沒有其他線索，故難以確定二人之對話時間。

本篇為利瑪竇與曹于汴論及靜默與寡言之好處。孔子以「木納近仁」訓勉弟子，利瑪竇亦表贊同，因為說話時難免矯飾言辭，愈多言則愈容易產生跨張、失實、招引是非等等弊病，是故守言即是守心。然而，為傳佈真理、維護正道，有時亦不得不語，所以他認為人在說話時務需謹言慎語，並以「五毋」與「五有」為言之教：毋污、毋邪、毋巧、毋謗、毋夸、有真、有直、有益、有減及有時。

2.6 齋素正旨，非由戒殺

李之藻，號涼庵，為本書撰有序文。李之藻曾任工部員外郎，故利瑪竇稱之為李水部。本篇內容與《天主實義》第五篇相近，並有「適有舊稿一帙，中說天主教齋素三旨」之語，故所言舊稿應為《天主實義》，而利李二人可能對談於 1601 年。

本篇中利瑪竇向李之藻解釋天主教守齋真義有三：自苦自責以贖已之舊惡、淡飲薄食約諸欲合乎理、減飲食之樂而增德行之娛。這種自我約制，修身立德之因由，比之佛家為免殺生而齋素，更有積極含意。

2.7 自省自責，無為為尤

對話者為吳中明，時為 1600 年。吳中明，字左海，任江寧分守道，故稱之為大參；1602 年，重刊利瑪竇修訂之《坤輿萬國全圖》。

吳氏以「打坐」與長生問於利瑪竇。利瑪竇解釋天主教之默想靜思，非為「形身」之長壽，而在精神心靈之與主契合。故每日早則謝天主生養之恩，次則祈求天主護佑一天中能遠離過犯，晚則省察一天之行事是否合乎天主聖意。利瑪竇又重申，日常所行固然力

圖避免犯錯，但尚需積極行善方能臻於至善。

2.8 善惡之報，在身之後

本篇為乙巳年（1605年）利瑪竇與龔道立之討論記錄。按篇中利瑪竇有言：「子治一方」，龔氏當為地方大員，而據「韶陽侯蘇子張飲為大參祖道」一語推斷，龔氏當時或為廣東參政，因事入京而遇利瑪竇。

利瑪竇向龔氏解釋佛家六道輪迴之虛妄，真賞罰乃在身後，天主將按人生前之行為判之於天堂或地獄，因此，真君子不圖戀生，而惡人則壞事頻作應入地獄而懼死。

2.9 妄詢未來，自速身凶

本篇為利瑪竇居於韶陽與當地人士郭某之談話，時約1589年。郭某55歲時算命，相士預言其將於五年內死亡，至其59歲遇利氏，遂將心中所憂告之利瑪竇。

利瑪竇力斥占卜算命之迷信。人之禍福皆由自己之思想與行為所決定，非因命數。而人生在世，或有貧富之分，或有吉凶之遇，但是此等並非真正之福禍賞報。他又認為相士之預言有時雖會應驗，多為巧合而已；況且「星家所自來，非中國賢聖所作，有陰計、有邪法、鬼魔冥佐，令推得隱事，或自作迷人事，正人以是，不屑求之。」郭某後來領洗入教，活至「八旬猶健」。

2.10 富而貧吝，苦于貧屢

此為唯一未有註明對談者身份之篇章，內容論及人對於財富之應有態度。利瑪竇認為人不應貪求財帛，人之所需其實不多，「適度」已足，過多的財富會「煽人欲、培馬矜、反謙遜、速諛諂、拂直言、振侈泰、誘邪念、非善甚也。」

3. 特點

3.1 暢論生死

《畸人十篇》首四篇集中討論天主教對人生與死亡的看法，第八篇又談天堂地獄，總計生死問題之討論共佔全書篇幅之半。

人的軀體固然會衰敗，但是精神靈魂卻是不滅的，利瑪竇說：「夫人體貌屬形，至壯至老，日漸衰滅；智志神，至壯至老，反更強確，足徵神不可殺，不能死滅矣。」⁷事實上，現世只是暫居之處，人死並不如燈滅，那時候天主要按人在世時的所作所為予以賞罰，「仁人」常生，「不仁人」常死；所謂「仁人」，能進入天堂享受永生者，必為行事正直、心靈純潔之人：「居天堂者，已臻其域，安毅光明，無惑無屈，潔淨庸正，中立不倚，無過矣。侍世之尊君，其衣必靜；嘉侍天尊，其心畢無垢塵也。」⁸所以，可以說死亡帶來復活，才是永生的開始，亦因此，人生現世生活雖然會遇到很多痛苦或不幸之事，根本無需介懷；而擁有天下財富，享盡榮華者，亦不過是暫借之樂。

利瑪竇每言現世不過是人所寓居之處，世人應常常思念死亡，提醒自己謹小慎微，為死後永生而作準備；因此，常予人一種輕視現世人生價值的錯覺。⁹其實，他固然重視死後永生，但卻未嘗輕視現世。他與李戴交談時，就多番闡述光陰之可貴，人生只能活一次，每過一日，便愈接近死亡。所以，人要把握每時每刻，善渡每一天。當然，他所言善用光陰、發奮圖強，並非要謀取現世的功名

7 利瑪竇：《畸人十篇》，載朱維鈺編：《利瑪竇中文著譯集》，550 頁。

8 同上，562 頁。

9 學者就其前作《天主實義》已有如此批評，見宋榮培：

《利瑪竇的天主實義與儒學的融合和困境》，下載自「21 世紀孔子」

網頁，<http://www.confucius2000.com/confucian/rujiao/lmdtzsyryxrhkj.htm>，2010.1.10。

富貴，因為這些在一般人眼中「成功」之指標，都不是他所關心的。他澹泊明志，行德俟命，所重視者乃天主之事，他說：「盡一辰弗念天主，如禽獸焉。」¹⁰ 故此，世人每時每刻每言每行都應以傳揚福音、光榮天主為旨要。

孔子在《論語》中，對生死著墨無多，而「未知生，焉知死」、「未能事人，焉能事鬼」之句更深植人心。¹¹ 所以，在傳統的儒家人文精神主導之下，人不必探究死後世界，只要盡心盡力履行現世的責任。另一方面，人對於死亡這未解之謎，始終生存恐懼，更視之為「不吉」；直至今日，言談之中，亦每以「走了」、「不在了」來替代死亡一語，希望藉此淡化其事。利瑪竇卻大談生死，很顯然的觸及中國人之忌諱，亦容易引入注意，特別是他強調思念死亡乃為有益於人生之舉，更是中國人鮮有聽聞者，故讓人有「耳目一新，神理畢現」之感。¹²

3.2 非佛亦非道

較諸儒家，利瑪竇在《畸人十篇》之言似乎更接近道佛二家。他說人之出生已令母親先嚐痛苦，而「赤身出胎，開口便哭，似已自知生世之難。」他更進一步析論人生之苦，人會生病、會遇蟲蟻之害、會受手足相殘…即使在太平盛世，亦會因愛惡憤懼所困、會受名教禮規所限，富裕之家，亦可能有「無子孫」之苦，又會「有子孫而無才能，有才能而身無安逸，有安逸而無權勢，則每自謂虧醜。」總之就是苦！¹³ 如此言論，實無異於佛家「諸行皆苦」之說。

10 利瑪竇：《畸人十篇》，載朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》，509頁。

11 《論語》，載朱熹：《四書集註》（香港：太平書局，1964），71頁。

12 周炳謨：《重刻畸人十篇引》，載朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》，590頁。

13 利瑪竇：《畸人十篇》，載朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》，510-511頁。

至於利瑪竇屢勸人要修德養心，死後免墮地獄，得享天堂之樂；此說亦與佛家「六道」相似，所謂六道，即天、人、阿修羅、畜生、餓鬼與地獄，善人升天，惡人落地獄，不善不惡者轉世為人，如此輪迴生死。所以，天堂地獄之說，對中國人而言，並無特異之處。不過，利瑪竇所傳者畢竟不是佛家，他更力斥其謬：「設升天受福者，知若干劫後將失其安樂，而復生苦世，更爲凡民，受福雖大，亦大有欠缺。」「使人地獄受刑者，知若干劫已備，其苦將止，還於元界，復爲世人，其苦雖大，亦大有冀望…」¹⁴ 所以，佛家天界之福固不圓滿，地獄之苦亦非無量。故此，他強調人生只有一次，進入天堂的機會亦只此一次，那是直線的時間觀，而非佛家所言的流轉不息。這種似佛非佛言論，惹來了不少批評，如清代《四庫全書總目提要》：「其言宏肆博辨，頗足動聽。大抵掇釋氏生死無常、罪福不爽之說，而不取其輪迴、戒殺不娶之說，以附會於儒理，使人猝不可攻。較所作《天主實義》純涉支離荒誕者，立說較巧。以佛書比之《天主實義》猶其禮懺，此則猶其談禪也。」¹⁵

《畸人十篇》所言者，既不是儒家訓誨，更不是佛家之說，有學者卻認爲利氏體現了道家的思想。¹⁶ 他雖大談生死，常念死後歸宿，著眼處盡現世之檢身、遏欲、輕名利等修養；生與死、積極與消極，看似水火不容的兩種思想，卻配合得天衣無縫，和諧一致。這正反一體，黑白相融正是道家所擅長者。此外，利瑪竇勸人靜默少言，此不但爲道德修養，亦藉此扶正辟邪。這與道家亦有暗合之處，《道德經》有言：「知者弗言，言者弗知。」¹⁷ 老子認爲最聰明

14 同上，566-567 頁。

15 《四庫全書總目提要》，下載自「漢典古籍」，<http://gj.zdic.net/index.php>，2010.1.10。

16 陳可培：〈利瑪竇的畸人十篇與道家思想〉，《東方論壇》，2007 年第 6 期，14-15 頁。

17 《老子》（台北：金楓，1986?），185 頁。

的人絕不誇誇其談，少言寡語，更能靜心感悟上天之道：「大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形，道褒無名。」¹⁸ 更深刻的論述了特性之異常、本質未現、隱晦深奧而不易為人所領的「道」。

不過，與其說利瑪竇攝取佛道之說而作《畸人十篇》，無寧說這本是天主教之根本教義。近人吳經熊認為聖經所說天主多次多方的藉著先知向人類作啓示，所指的先知不光是聖經裡的人物，亦包括了中西聖賢，如孔子、釋迦和老子。這些人在基督降生成人之前，已各盡己力揭示人生真諦，乃是為基督預備道路的先鋒。所以，儒、佛或道家之說與天主教教義相似，並不稀奇；只是他們的教誨尚有不足之處，需要以基督信仰為其「付洗」，將之昇華。¹⁹ 例如上述佛家六道輪迴之說，需以天主教天堂地獄論修正之；又如中國古有夫婦相敬如賓之訓，但同時又容許男性出妻與納妾，但是，天主教的婚姻誓言中有無論貧病，均要相持到老之句，強調的是「天作之合，不可拆散」；如此即把人倫提昇至天人契約，為現世的關係提昇至永恆。²⁰

3.3 引用西方經典

利瑪竇在《畸人十篇》中比大論生死更引人注目的是引用了《伊索寓言》(*Aesop's Fables*)。1604年，龐迪我(Diego de Pantoja, S.J., 1571-1618)所著《七克》，亦有引用《伊索寓言》，不過未有介紹伊索本人。利瑪竇則曰：「厄瑣伯氏(伊索)，上古明士。不幸國被伐，身為俘虜，鬻于藏德氏，時之聞人先達也。」²¹ 這大概是中文文獻

18 同上，142頁。

19 Wu, John C. H., "Christianity, the only synthesis really possible between East and West", *Chinese Humanism and Christian Spirituality* (New York: St. John Univ., 1965) pp. 158.

20 Wu, John C. H., "Water and wine: Chinese ethics and the Christian faith", *Chinese Humanism and Christian Spirituality*, pp. 173-202.

21 利瑪竇：《畸人十篇》，載朱維鈞編：《利瑪竇中文著譯集》，540頁。

中第一次出現伊索的名字。²²

利瑪竇引用了「肚脹的狐狸」、「獅子與狐狸」、「兩頭獵犬」、「兩棵樹」等幾則伊索的故事。譬如在「常念死候，備死後審」中說：「野狐曠日饑餓，身瘦羸就雞棲竊食，門閉無由入，逡巡間忽睹一隙僅容其身，饑極，則伏而入，數日飽飫欲歸，而身已肥，腹幹張甚，隙不足容，恐主人見之也，不得已又數日不食，則身瘦羸如初入時方出矣。」²³ 從而說明人出生時固然兩手空空，長成後努力積聚財富，但死亡來臨時，亦不能帶走一分一毫，仍然是兩手空空。

此外，利瑪竇又介紹了多個西方名人故事，如：東亂氏（Solon, 638?-559? B.C.）、歷山奄（Alexander The Great, 356-323B.C.）等。又在「君子希言，而欲無言」稱讚瑣格刺得（Socrates, 469-399B.C.）：「其教也，以默為宗。帷下弟子，每七年不言，則出。出其門者，多知言之偉人也。是默也，養言之根矣，根深養厚而株高幹枝盛也。」²⁴

利瑪竇在《畸人十篇》中以西方文學及歷史名人故事，作為教義之申述，可謂珠璣處處，俯拾皆是。這似乎顯示出他非常膺服耶穌之傳道方法，與福音中耶穌常用比喻之法，如出一轍。而對於敬重文化與歷史之中國士人，不無影響；這亦是他及其同伴為中國引進科技文明之餘，帶來古希臘羅馬聖哲言行典範，為日後中國之啓蒙運動開展了路途。²⁵

22 陳德正：〈畸人十篇和七中的希臘羅馬古典文化〉，《歷史教學》2008年第20期，110頁。

23 利瑪竇：《畸人十篇》，載朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》，528頁。此中所說故事與伊索原著略有不同。

24 同上，535頁。

25 張錯：《利瑪竇入華及其他》（香港：城市大學出版社，2002），76頁。

《神思》二十一年來的主題

- | | | | |
|-------|-------------|--------|-----------|
| 第一期： | 基督徒的培育 | 第廿九期： | 宗教與文化 |
| 第二期： | 基督徒團體 | 第三十期： | 教會內的聖召 |
| 第三期： | 中國化靈修 | 第卅一期： | 認識耶穌基督 |
| 第四期： | 跟隨基督 | 第卅二期： | 人的性愛 |
| 第五期： | 基督徒婚姻 | 第卅三期： | 再談《天主教教理》 |
| 第六期： | 聖依納爵神操 | 第卅四期： | 邁向三千年 |
| 第七期： | 道成肉身 | 第卅五期： | 退省 |
| 第八期： | 痛苦與希望 | 第卅六期： | 聖神 |
| 第九期： | 基督徒與社會參與 | 第卅七期： | 聖洗、堅振聖事 |
| 第十期： | 祈禱 | 第卅八期： | 生命倫理 |
| 第十一期： | 天國 | 第卅九期： | 聖父 |
| 第十二期： | 聖體聖事 | 第四十期： | 亞洲主教會議 |
| 第十三期： | 聖母瑪利亞 | 第四十一期： | 現代天主教神學動向 |
| 第十四期： | 戰爭與和平 | 第四十二期： | 多媒體福傳 |
| 第十五期： | 神恩 | 第四十三期： | 科學與信仰 |
| 第十六期： | 修和與病人傅油聖事 | 第四十四期： | 大禧年 |
| 第十七期： | 創造與治理大地 | 第四十五期： | 教會傳統 |
| 第十八期： | 教會職務 | 第四十六期： | 十誡 |
| 第十九期： | 末世 | 第四十七期： | 教會本地化 |
| 第二十期： | 神修指導 | 第四十八期： | 社會倫理 |
| 第廿一期： | 《天主教教理》簡介 | 第四十九期： | 聖人 |
| 第廿二期： | 基督徒家庭 | 第五十期： | 靈異與迷信 |
| 第廿三期： | 《真理的光輝》 | 第五十一期： | 廿一世紀的基督信仰 |
| 第廿四期： | 婦女在教會及社會的地位 | 第五十二期： | 平信徒團體 |
| 第廿五期： | 四福音 | 第五十三期： | 盟約與人生 |
| 第廿六期： | 青年牧民 | 第五十四期： | 現代科技與倫理 |
| 第廿七期： | 宗教交談 | 第五十五期： | 悠閒與娛樂 |
| 第廿八期： | 福傳 | 第五十六期： | 德行與罪惡 |

第五十七期：寬恕與希望
第五十八期：現代人的靈修
第五十九期：聖召與獨身
第六十期：信仰與藝術
第六十一期：信仰與運動
第六十二期：我們的教宗
第六十三期：我們的慶節
第六十四期：我們的修會
第六十五期：影響中國教會的人物
第六十六期：近代出色的神學家
第六十七期：聖方濟各·沙勿略專輯
第六十八期：偉大的大公會議
第六十九期：教會與俗世
第七十期：死亡文化

第七十一期：誠信與謊言
第七十二期：依納爵靈修（一）
第七十三期：依納爵靈修（二）
第七十四期：後現代與信仰
第七十五期：天主教教育
第七十六期：聖經：神學的靈魂
第七十七期：朝聖
第七十八期：畫像與信仰
第七十九期：古典基督徒著作（一）
第八十期：古典基督徒著作（二）
第八十一期：保祿年
第八十二期：信仰與正義
第八十三期：我們的教父
第八十四期：利瑪竇與福傳

《和平綸音》

主日及節日彌撒講道集

《和平綸音》是吳智勳神父於《公教報》撰寫的主日及節日講道集，加上原載缺去的主日及若干節日而成書。全書分甲乙丙年三冊，適合教友作主日的福音反省材料。

Subscription form 訂購單

(甲、乙、丙年 一套三冊)

Name : 姓名

Address : 地址

Contact Number : 聯絡電話

Subscription fee (including postage) 訂閱費用 (包括郵資) :

HONG KONG, HKD150.00 (1 SET)
MACAU 香港, 澳門

EUROPE, U.S.A, CANADA USD 26.00 (1 SET)
歐洲, 美國, 加拿大 HKD200.00 (1 SET)
CAD 40.00 (1 SET)

Cheques should be made payable to : 支票抬頭為 :

XAVIER PUBLISHING ASSOCIATION CO., LTD
BLOCK D, 93 POKFULAM ROAD, HONG KONG.
TEL/FAX: (852) 2858 2223

編輯： 神思編輯委員會

發行人： 嘉理陵

發行者： 思維出版社

香港薄扶林道 93 號 D 座

Xavier Publishing Association Co., Ltd.

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

電話/傳真：(852) 2858 2223

零售訂價 港幣： 30 元

港澳： 全年四期：120 元

海外訂價：亞洲： 全年美金 25 元(平郵)(日本除外)

全年美金 32 元(空郵)

其他地區： 全年美金 28 元 (平郵)

全年美金 36 元 (空郵)

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲： 全年港幣 160 元(平郵)(日本除外)

全年港幣 200 元 (空郵)

其他地區： 全年港幣 170 元 (平郵)

全年港幣 240 元 (空郵)

印刷者： 天藝印刷廠

九龍福榮街 348 號昌發工廠大廈地下 D 座

