

禮儀之爭的伏線

——多明我會士黎玉範《聖教孝親解》新考*

閔心蕙

[提 要] 西班牙多明我會傳教士黎玉範是明清之際中西禮儀之爭的重要當事人,他對中國禮儀問題的許多看法被記錄在《聖教孝親解》一書中。本文從歐洲所藏三個不同版本的《聖教孝親解》以及黎玉範的一封信入手,分析這一文獻的時代背景,考訂其成書年代,並對文本內含的孝親觀念做一補正,以重新瞭解多明我會對中國禮儀問題的看法。

[關鍵詞] 《聖教孝親解》 黎玉範 多明我會 禮儀之爭

[中圖分類號] B978 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824(2019)02-0086-10

明末清初,天主教內部就中國信徒的祭祀行為、“天主”、“上帝”的譯名問題產生分歧,禮儀之爭(Chinese Rites Controversy)一觸即發,這場論爭涉及中西異質文化的衝突、清廷與教皇的關係、葡西兩國的遠東角力,個中原委,著實複雜,影響綿亙逾百年。^①

一、被遺忘的聲音

禮儀之爭的相關史料浩繁,研究多如汗毛,但既有成果大多參考耶穌會檔案。^②隨著其他來源的檔案資料陸續被發現,學界對禮儀之爭的認識角度可以更為多元。^③如黃一農曾指出中國奉教人士的聲音常被忽略,他將明清之際徘徊於儒耶之間的第一代天主教徒喻為“兩頭蛇”。梅歐金(Eugenio Menegon)利用歐洲的修會檔案,探討明末以來閩東地區天主教的本土化問題;張先清蒐集福安地區的宗族資料,試圖還原17~19世紀鄉村教會的歷史敘事。^④此外,受制於材料和修會立場,以往學界對“禮儀之爭”中托鉢修會的聲音也關注不足,^⑤他們在譯名和禮儀問題上與耶穌會分歧頗大。^⑥新近發現的黎玉範《聖教孝親解》與他的一封信,使我們能一窺禮儀之爭中多明我會的立場。

黎玉範(Juan Bautista de Morales, 1597-1664)是西班牙多明我會(Ordo Praedicatorum, O. P., 也

* 本研究受國家留學基金委“2017年國家建設高水平大學公派研究生項目”資助。

稱道明會)傳教士,1633年前後進入中國內地傳教。他曾親赴羅馬,就祭祀等中國禮儀問題上陳教宗,批駁耶穌會。^⑦作為明清之際中西禮儀之爭的重要當事人,黎玉範留下的文字材料幾近闕如,目前已知的是,梵蒂岡圖書館藏有黎玉範所撰《聖教孝親解》的一個抄本。^⑧除此之外,筆者有幸見到了《聖教孝親解》的另外兩種抄本,均藏於羅馬國家檔案館,它們同為珍貴的漢籍原典,為耶穌會文獻之外記載禮儀之爭的另類聲音。^⑨本文將依據歐洲所藏《聖教孝親解》三個抄本的原文,結合黎玉範的生平經歷,尤其是他寫於1645年的一封書信,考證抄本的成書時代,並在中西異質文化的背景下,重新審視多明我會與耶穌會的“孝親”觀念。

二、黎玉範的一封信

1633年前後,黎玉範離開菲律賓甲米地(Cavite)前往中國福建傳教,他從當地信徒口中得知,天主教仍然參與地方的祭祖儀式,而耶穌會對此不置可否。1638年福建教案爆發,黎玉範和蘇芳積(Francisco Diaz)被官府逐至澳門。他公開反對在華耶穌會士對中國禮儀問題的立場,遂於1640年啟程前往羅馬,三年後得以面見教宗烏爾班八世,闡述中國禮儀問題。此後,教宗英諾森十世命傳信部頒佈了著名的1645年部令,嚴禁中國信徒祭祖、敬孔、拜城隍,多明我會的申訴得到了教廷的認可與支持。^⑩1649年,黎玉範回到闊別十一年之久的中國,他帶來的部令在中國引發巨大爭議。兩年後,耶穌會士衛匡國(Martino Martini)前往羅馬向傳信部解釋並陳情,1656年教廷重新頒佈了一份對耶穌會有利的諭令。雖然教廷最終實質上允許傳教士以靈活的方式應對中國禮儀問題,但這種朝令夕改加劇了各修會在華的紛爭。1661年,多明我會在浙江蘭溪召開會議,詳細討論中國禮儀問題,他們仍然決定貫徹1645年部令的精神,嚴禁中國信徒敬天及參與祭祖、敬孔、拜城隍等活動。蘭溪會議後,黎玉範身體每況愈下,1664年在福寧病逝。

1635~1636年黎玉範等人在閩東地區展開調查,第一次將耶穌會與托鉢修會在遠東地區的矛盾公開化。此次調查始於中元節前後福安穆陽村繆氏的一場祭祖儀式,繆氏族人的部分士紳已皈依天主,但他們仍然參與到在教會眼中屬於異教徒的祭祖活動中:六位德高望重的文人教徒引領了整個宗族的祭祖儀式,分別司職主祭、輔祭和禮生,其餘教徒則和族人一起,站在祠堂中央,秩序井然地做禮拜。站在祠堂門口的黎玉範和利安當(Antonio Caballero de Santa Maria)親眼目睹了這一場景,認為繆氏信徒有違教義且事關“迷信”,要求他們即刻悔改。^⑪

談到“迷信”,不得不提起利安當初至福建時,曾問起相公(助手)王達陡(Tadeo Wang)^⑫“祭”為何意,王氏熱心地解釋“祭”就是中國人的祭祖儀式,相當於基督徒的感恩祭,這令托鉢修會對耶穌會的在華傳教策略產生質疑。與王達陡不同,福建奉教鄉紳郭邦雍則嚴守天主教齋戒儀式,視中國祭祖祭孔為異端迷信,直言“人間追遠祭祀為虛文,惟天主為真實”,^⑬這也是早期教會內部有別於耶穌會的另一種聲音。^⑭

托鉢修會有關中國禮儀問題的調查結果最後匯總成了一份長達數百頁的報告,因其事關修會的傳教利益與各國的保教紛爭,始終未有定論,最終馬尼拉主教決定將中國禮儀問題提交給教宗裁定。1639年6月3日,黎玉範給時任耶穌會視察員李瑪諾(Manoel Dias)寫信,^⑮將托鉢修會和耶穌會間的矛盾概括為12條,並請求調解:^⑯

第一,中國的耶穌會神父沒有要求基督徒們恪守戒律,諸如守齋、主日和節日望彌撒、進行告解與每年領聖體,甚至在主受難日也不忌肉食,諸如此類不一而足。

第二,上述神父在為女性施洗禮時,沒有在口耳處抹鹽和唾液,也未在胸口和頭部行

塗油禮。

第三,拒不承認基督徒放高利貸的事實,且放貸利率高於中國律法允許的百分之二十。^{①7}

第四,作為基督徒的神父,卻為異教徒的節日慶典和偶像崇拜活動提供資金,因為如果不這麼做,就會引發異教徒的暴動和騷亂。

第五,神父們縱容中國官員每月兩次前往城隍廟,對偶像焚香磕頭,這是無可辯白的。

第六,允許官員和士人祭祀孔子,哪怕他們是基督徒。

第七,基督徒可以享用異教徒給予的祭品,他們對這些偶像畢恭畢敬,尤其是最大的偶像——孔子,他們認為參與這些可得福。

第八,神父們同意基督徒在家中、墓園、寺廟等場所,與異教徒一同對逝去的先輩表達敬意,並提供麵包、魚肉、酒水、水果、米飯、鮮花、蠟燭等祭品,但同時有三個條件:第一,不得燒紙;第二,不能相信死者的靈魂不滅;第三,不允許向死者尋求幫助。

第九,(中國的)葬禮是這樣子的:(人們)要進行三到四次跪拜,給已故者上香,在死者家前擺一張桌子,上面陳設死者的畫像和一個 1 tercia(筆者注:tercia 為計量單位)長的牌子,牌位上寫著“此乃死者靈魂所在之處”。不僅信徒們去參加這樣的葬禮,而且耶穌會的神父們也會著白色絲綢(黎玉範注:這是中國的喪服)到異教徒家中,做出上述舉動。

第十,耶穌會的神父允許信徒在他們的家裡擺放祭台,供奉死者的牌位,祭器包括香爐、花瓶和燭臺,按照中國人的說法,死者的靈魂就在牌位處。同時,神父還允許一併供奉祖先牌位與耶穌及其他聖像。

第十一,中國的士人和其他人等,不止一次詢問耶穌會神父一些很重要的問題,他們思索:孔子是不是會下地獄?一妻多妾是不是正當的?就像堯和舜這兩位古代國王一様。其他的聖徒也有這樣類似的問題。神父們的回應模稜兩可,因為他們很清楚地知道,中國人對這些問題感到十分困擾,(準確的)答覆會站在他們的老師、聖人和國法的對立面,而這恰恰會對神父們繼續傳播福音造成阻礙。

第十二,當中國信徒前來懺悔時,神父們應當清楚地知道,寬恕他們的罪行,並不意味著他們的所作所為能被允許;也不意味著兩害取其輕,允許以一個較小的惡避免一個更大的惡;這也不意味著,由於他們的鐵石心腸,^{①8}如果沒有神父在場而寬恕他們時,這種情況(祭祖祭孔)就會發生並且被允許,但現在他們已經被寬恕了,這是好事;或者,至少他們現在正在做的(懺悔)是必需的,否則他們不會得到寬恕。

黎玉範在書信中直陳托鉢修會對中國禮儀問題的質疑,可簡要概括為以下三點:第一,如何行天主教的日常禮儀,如彌撒、聖洗、告解、傅油等;第二,如何調解天主教與中國傳統習俗間的矛盾,如祭祖、祭孔、拜城隍、納妾;第三,天主教在中國的放貸問題。然而,托鉢修會是否收到了耶穌會士的答覆,學界眾說紛紜。^{①9}但可以肯定的是,黎玉範於 1640 年 5 月啟程前往羅馬,他在書信中提出的 12 條問題,奠定了此後禮儀之爭的基本內容,托鉢修會和耶穌會之間的矛盾也從遠東擴及歐洲。

三、成書年代與版本考證

《聖教孝親解》一文圍繞天主教的“孝親”觀念展開,由黎玉範口述。已有學者展示了梵蒂岡圖書館所藏《聖教孝親解》的全文,並對文本做了細緻的爬梳與轉寫。^{②0}然而,結合羅馬國家檔案館新

近發現的兩份珍貴抄本,《聖教孝親解》的文本內容及其文獻價值仍然值得進一步挖掘,筆者梳理了三個抄本的基本信息,見表 1:

表 1 《聖教孝親解》各抄本比對

	羅馬長本	梵蒂岡本	羅馬短本
館藏地點	羅馬國家檔案館(ASR)	梵蒂岡圖書館(BAV)	羅馬國家檔案館(ASR)
裝幀	紙本,線裝	紙本,線裝	紙本,線裝
尺寸	高 23.4cm,寬 12.3cm	高 16.4cm,寬 12.5cm	高 18.6cm,寬 12cm
紙張	黃色竹紙	黃色竹紙	黃色竹紙
頁碼	ff. 129-142	ff. 177-184	ff. 119-128
文理	官話,文理曉暢	官話,文理曉暢	官話,文理通順,有幾處用詞訛誤 ^①
其他信息	封面正中有 7 行拉丁文,字跡難辨,另有附頁,記載“鐸德黎玉範回到羅馬事”	正文第一頁及第二頁起始兩行有西班牙譯文,文末附有“鐸德黎玉範回到羅馬事”	文末附有“鐸德黎玉範回到羅馬事”

三個抄本的內容各有詳略。羅馬長本細分為《聖教孝親解》、《拯民略說》、《代疑篇》和《中華禮》,其中《拯民略說》和《代疑篇》均為耶穌會文獻,上接《聖教孝親解》,探討天主教的祭祖與孝親問題,《拯民略說》是明末浙江天主教徒朱宗元所撰《拯世略說》第十九節“祀先當循正道”,“民”、“世”一字之差,許是抄本有訛;《代疑篇》出自楊廷筠,摘錄《孝親與娶妾辨》一節;《中華禮》作者不詳,內容與《禮記·王制》篇所載古代天子諸侯祭祀之禮相關,由傳統的王官祭祀推演到天主教祭禮。而梵蒂岡本與羅馬短本均只收錄了《聖教孝親解》一文,未見其他和孝親祭祖有密切關係的文獻。^②

有關黎玉範《聖教孝親解》的成書年代,中譯本《明代名人傳》給出了如下論述:1661 年 4 月 20 日,多明我會就教區教務問題出臺了相關規定,提交羅馬教廷裁決。為了幫助皈依者更好地瞭解有關規定,黎玉範還編寫了一部中文小冊子《聖教孝親解》來專門闡釋天主教的“孝義”。^③這無疑將《聖教孝親解》的成書時代置於 1661 年蘭溪會議後。^④但對觀英文原本,可知中譯本對《聖教孝親解》的年代判斷屬於無中生有。^⑤

黎玉範書信以及《聖教孝親解》三個抄本的發現,將有助於學界重新判定其成文年代。首先,三個抄本的內容相似,始於孝親,詳於祭祖,結尾處用第三方口吻記錄了黎玉範面見教宗、陳述中國禮儀問題的情況,以及教廷頒佈諭令等事,約二百餘字。與其他兩個版本不同,羅馬長本另附一頁,單獨敘述:

鐸德黎玉範回到羅馬京都,願求教皇頒定大明教中該行什麼禮規,上疏云云。教皇吳依巴諾,先命諸先生中極高明博學者,聚論黎某疏事,至幾閱月始定,嗣而教皇意諾增爵即位,隨頒定云:“大明教中人,不該祭祖先,不該祭孔子,更不該祭城隍;講道時節,該傳吾主耶穌降生救世受難諸情,該立耶穌苦像於主台;教中人家,不該設祖牌,不該放利錢;凡婦女初領聖洗時,鐸德該代搽聖油,並與嘗聖鹽,其臨終又該代搽聖油;凡教中男女,該遵守主日,並大瞻禮日與夫大小齋也。”^⑥

文中的“教皇吳依巴諾”和“教皇意諾增爵”，分指烏爾班八世和英諾森十世，這也和禮儀之爭西文文獻的內容相吻合。其次，仔細爬梳《聖教孝親解》末段英諾森十世頒佈的諭令，不難發現它與上文黎玉範書信所呈 12 條質疑高度相似，部分內容甚至能一一對應：^②

“不該祭祖先”——第八條

“不該祭孔子”——第六條、第七條

“更不該祭城隍”——第五條

“講道時節，該傳吾主耶穌降生救世受難諸情，該立耶穌苦像於主台”——第十條

“教中人家，不該設祖牌，不該放利錢”——第三條、第十條

“凡婦女初領聖洗時，鐸德該代擦聖油，並與嘗聖鹽，其臨終又該代敷以聖油”——第二條

“凡教中男女該遵守主日，並大瞻禮日與夫大小齋也”——第一條

內容上的高度相似，表明二者的成書年代可能相去不遠，想必黎玉範前往羅馬，面陳教宗時所提的問題便與這 12 條密切相關，而 1645 年傳信部的部令，也印證了這一觀點。^③1649 年，黎玉範帶著部令回到中國，嚴禁教民敬天及參與祭祖、敬孔、拜城隍等活動。從黎玉範書信、《聖教孝親解》末段“鐸德黎玉範回到羅馬事”和傳信部 1645 年部令這三個文獻，可以初步推斷《聖教孝親解》的成書年代為 1645 年之後，即黎玉範面陳教宗後。

那麼，黎玉範是回國途中寫就此文，還是 1649 年回國後完成的？筆者更傾向於後者，因為《聖教孝親解》是由黎玉範口述，中國文人潤色成書。雖然有學者指出，黎玉範在馬尼拉生活了 8 年之久，負責向僑居此處的閩南華裔傳教，因而學會了閩南語；同時他也掌握了官話的基本語法和詞匯，耶穌會士 Arturo Gouvea 稱讚黎玉範的官話是他見過的傳教士中最好的。^④即便如此，黎玉範的漢語水平仍有待考證，沒有中國文人的幫助，他很難憑藉一己之力完成此文的寫作、潤色與謄抄工作。梅歐金的《祖先、貞女與修士》一書考證了梵蒂岡圖書館所藏《聖教孝親解》的成書年代可能為 1650s；而柯蘭霓 (Claudia von Collani) 也認為《聖教孝親解》成書於 1649 年。^⑤因此，黎玉範書信和新抄本的發現將有助於確認《聖教孝親解》的成書年代約為 1649~1650 年，即黎玉範回到中國後，授意當地文人，潤色成書。

過往學界普遍認為黎玉範《聖教孝親解》僅有梵蒂岡本一個抄本的說法，已顯得不再可靠，相信隨著更多有關多明我會的原始檔案陸續地重新進入研究者們的視野，《聖教孝親解》這一文本的成書時代及三個抄本的成書先後問題，有望在將來得到更加確切的結論。

四、“孝親”觀念的格義

中國“孝”的觀念源遠流長，儒家對孝親觀念的重視表現在以下幾個方面：一是對個體生命觀念的理解；二是家庭倫理的情感需要，如子女對父母所盡的義務，是為了報答父母的生養之恩；三是在家庭之上，孝還表現為一種政治道德規範，每個人都要恪守君臣、父子、長幼之道，對父母的孝順與對君王的忠誠往往是一體兩面的；古代社會以君父為核心，孝親觀念被進一步抬高，甚至神化，行孝常常與敬天、祭祖、鬼神、福祿信仰相聯繫。因此，《孝經》直言，“夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。”^⑥

明清鼎革之際，中西異質文化相碰撞，產生了許多對舊有觀念的格義，“孝”是其中一例。對比黎玉範《聖教孝親解》和其他耶穌會文獻，可知雙方在闡釋中國傳統語境中的“孝親”觀念與天主教

教義中的“敬愛父母”時，採用了不同的解釋路徑。

嚴格意義上，基督教教義中沒有“孝親”觀念，中國人認為身體髮膚受之父母，基督徒的一切則是由主所賜，只有先愛耶穌，才能愛父母。愛父母自身沒有獨立性，《聖經》將其視為“主”的意志，如十誡中第四誡“孝敬父母”並沒有儒家“孝”的味道。和合本《聖經》雖然譯作“當孝敬父母，使你的日子在耶和華你神所賜你的地上得以長久”（出埃及記 20:12），但察其英文本，“孝敬”一詞的原文為“honour”，直譯為“敬愛”，是榮耀主的意思。^②若向前追溯到馬士曼（Joshua Marshman）所譯《舊約全書》（1822 年），十誡中的“愛父母”譯為“敬汝父母，致得久存於汝神耶賀華賜汝之地”。^③可見，從“敬愛父母”到“孝敬父母”，一字之差，實為基督教教義在中國語境中被賦予了儒家的孝親色彩。

《聖教孝親解》的正文共分三段，第一段講述天主教中孝敬父母的重要性；第二段篇幅最長，闡述天主教嚴禁祭祖的諸多理由；第三段結語強調祭祀天主實為正道。“天主聖教，孝敬父母，第一要也。宇宙孝禮，萬難擬天主教中孝禮”，^④黎玉範開門見山，指出天主教孝敬父母之禮為第一要務，十誡除前三條與崇敬天主相關，便首推“孝敬父母”。隨後，他著眼於天主教孝禮的“內”與“外”：“雙親在日，為人子者，天主欲其愛敬之，聽從其命，衣食其身，代任其勞，顧恤其病，式扶其衰；訢慶其喜，寬慰其憂，左右前後，不敢睨，不敢侮，不敢冒，不敢憾，不狠應對，不敢願其速逝世，不敢以貴哲驕其愚賤。此真孝敬之實也”，^⑤天主教令信徒愛敬父母，具體表現為父母在世時，子女膝下承歡，這是孝敬父母的意義所在。仔細體察文本，黎玉範以“孝敬父母”置換了“愛敬父母”的概念，黎玉範對“孝”的邏輯置換體現出基督教教義和中國傳統孝親觀念間的矛盾，他在《聖教孝親解》中試圖掩蓋其中的不協調。

再來看耶穌會士對“孝”的理解，利瑪竇《天主實義》中有一段頗為經典的論述：

吾今為子定孝之說。欲定孝之說，先定父子之說。凡人在宇內有三父：一謂天主，二謂國君，三謂家君也。逆三父之旨者，為不孝子矣。天下有道，三父之旨無相悖，蓋下父者，命己子奉事上父者也，而為子者順乎一，即兼孝三焉。天下無道，三父之令相反，則下父不順其上父，而私子以奉己，弗顧其上；其為之子者，聽其上命，雖犯其下者，不害其為孝也，若從下者逆其上者，固大為不孝者也。^⑥

利瑪竇對“孝”的闡釋同樣建立在西方基督教的傳統上，他擴展了“忠孝”的對象，在國君和家君之上，樹立了一個無可超越的天主形象，乍看是把“信主”置於“忠君”、“孝父”之上，其實將以忠孝為體認的中國社會和以神俗為基礎的西方社會雜糅，天主凌駕於萬物之上，故而，敬天主為孝。^⑦耶穌會的這種傳教策略反映出它和儒學傳統之間的不協調，後人便把矛頭指向利氏的“三父說”：“‘國主於我相為君臣，家君於我相為父子，若比天主之公父乎？’以余觀之，至尊者莫若君親。今一事天主，遂以子比肩於父，臣比肩於君，則悖倫莫大焉”，直斥利氏所言亂忠孝人倫。^⑧

黎玉範和利瑪竇都將“孝”視為天主的要求，置換了“孝”（filiality）和“敬”（honour）的內涵。其中，黎玉範對未嘗受洗之人的態度非常悲觀，他並不認同中國本土的生命觀念中認為祖靈有威能保佑後人的信仰，反對中國人事死如事生的祭祖方式，希望代以天主教的儀式，因而《聖教孝親解》一文明確反對祭祀亡者與偶像崇拜；不相信鬼神的存在。“第所禁者，惟是祭獻死人虛事”，因為天主教教義中一切善惡禍福皆由至高的天主所定，信徒若違背了聖教十誡，則死後靈魂不能升入天堂，無論後人如何祭之拜之，皆為虛事。^⑨

利瑪竇採用了另一種詮釋方式，在君父的等級觀念上置入天主，同時改變了孝的適用範圍。孝

在儒家倫理中本是私孝，是個體對父母的孝順，對血緣祖先的崇拜；但利瑪竇則將這種私孝擴展為一種普遍的孝——對天主的孝（中文更近似“敬”）。這種闡釋與中國傳統孝的觀念相互衝突，傳統語境中的敬天、忠君、孝親觀念並存，各有適用的範圍，即使是君，也不能反對臣民敬天祭祖，但利瑪竇引入了基督教的平等思想，強調“公父”之下君臣父子皆平等，事實上打破了這種敬、忠、孝的並存：“國主於我相為君臣，家君於我相為父子，若使比乎天主之公父乎，世人雖君臣父子，平為兄弟耳焉，此倫不可不明矣”，⁴⁰後人嘗以孟子諷楊墨無君無父來批駁利氏，言辭更為激烈。⁴¹

孝親格義的背後，是兩種不同的“天主”觀，二人理解的“天主”，含義大不相同。利瑪竇稱“吾天主，乃古經書所稱上帝也……”又曰：“惟皇上帝，降衷於下民。若有恆性，克綏厥猶，惟後”，⁴²他將西方的造物主等同於中國的“上帝”，援引中國經典，一一論證，賦予這些概念以新的含義。利瑪竇的“天主”概念橫跨中西，雜舊雜新，如此解釋遭到了同會龍華民（Nicolò Longobardo）和後人的諸多批評。黎玉範則稱“……故《尚書》云‘維皇降衷下民，厥有恆性，性即靈也’，《大學》釋云‘人之所得乎天，而虛靈不昧。’不昧詎非靈哉？肉身既屬父母攸生，故人子該孝敬父母之身，不忘本也”。⁴³此處隱去“上帝”二字，可能因為1628年嘉定會議召開後，各會就譯名問題達成暫時的妥協，保留“天主”譯名，不再使用儒家經典中的“天”和“上帝”。黎玉範雖然清楚西方的“天主”和中國的“上帝”、“天”不能混為一談，但他對“天”的解釋同樣存在斷章取義的問題。黎玉範引用《尚書》和《大學》，是為了附會人的肉身源自父母，靈魂則來自天主，然而，黎玉範並未意識到兩個文本所表達的“靈”的觀念不同，且靈肉分離的思想實則晚出，他顯然沒有注意到文本使用語境的差異。

早期傳教士對“天主”的認知事實上否定了祖先神靈之於每個人的優先性和個別性，只有當“天主”居於優先的地位並具有普遍的影響，方能解釋為何敬天主為第一要務，如艾儒略直陳“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，非天主孰賦異？天下國家，非天主孰安排？吾人所極當欽崇者也。”⁴⁴

多明我會與耶穌會對中國典籍的引用，對儒家思想的理解存在較大分歧，由此可以解釋雙方在祭祖等問題上意見相左。黎玉範明確反對祭祖，“生不孝敬，死祭曷益？”他無法理解祭祀在中國傳統社會中所扮演的關鍵性作用，認為它從根本上威脅到了天主存在的獨一性和超自然性，將其視為一種宗教迷信。前述中國奉教鄉紳郭邦雍原受洗於耶穌會，但在與多明我會接觸後，認為中國傳統禮俗屬異端，祭祀為虛文，故改隨多明我會。利瑪竇則把西方的“天主”與中國的“上帝”、“天”同構，未嘗明確反對祭祖、祭孔，《天主實義》引言中說道“顧吾人欽若上尊，非特焚香祭祀”。⁴⁵那麼同時相信西方的“天主”與中國的“上帝”、“天”，是否是一種危險的“合”？“因為本來想追隨所有的宗教，但因為沒有用心追隨任何一個宗教，結果一無所有。……這樣，一些人坦承他們的不信，另外一些人則不信而自以為信，大部分人遂處於無神論的深淵（nel profondo dell' ateismo）”。⁴⁶明末反教之作《聖朝破邪集》則認為天主教以夷亂華，以邪說惑人，“最可異者，方具詳聞，有生員黃大成、郭邦雍忿忿不平，直赴本道為夷人護法，極口稱人間追遠祭祀為虛文，惟天主為真實，且以本道為古怪不近情者，此等情狀似不善天下而入夷教不已者，二生更應行學道重處等緣由。”⁴⁷

五、結語

黎玉範書信和《聖教孝親解》抄本的發現，為我們補充了早期多明我會對中國禮儀問題的看法。僅通過考訂其文本，即可知明末清初的多明我會傳教士在如何對待中國信徒祭祖敬孔等問題上與耶穌會的立場頗有扞格，此間的異同值得從思想史等角度加以專門研究。在禮儀之爭這一中

西異質文化的衝突過程中,不僅有著中國反教與奉教人士的矛盾、多明我會和耶穌會的紛爭,明清易代的歷史背景也無疑大為加劇了事件的複雜性。黎玉範於 1649 年重返中土,本想將羅馬教廷的好消息帶給中國的多明我會,但同一年,清軍即徹底攻陷福安,奉教鄉紳郭邦雍殉國,等待傳教士們的是一個全新的皇朝和政局。黎玉範們為之奔走著述的中國信徒祭祀問題才剛剛開啟序幕。

①下文出現的基督教,若無特殊說明,指廣義上的基督宗教。

②如羅光:《教廷與中國使節史》,台北:光啟出版社,1961年。George Dunne, *Generation of Giants, the Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, London: Kessinger Publishing, 1962; 中文版參見鄧恩:《一代巨人:明末耶穌會士在中國的故事》,余三樂、石蓉譯,北京:社會科學文獻出版社,2014年;Minamiki, George S.J., *The Chinese Rites Controversy, from its Beginning to Modern Times*, Chicago: Loyola University Press, 1985; D. E. Mungello ed., *The Chinese Rites Controversy: its History and Meaning*, Sankt Augustin & Nettetal: Monumenta Serica & Steyler Verlag, Monograph Series XXXIII, 1994; 李天綱:《中國禮儀之爭:歷史、文獻和意義》,上海:上海古籍出版社,1998年;Nicolas Standaert, *Chinese Voices in Rites Controversy: Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2012。相關研究不能一一贅述。

③前有 Donald F. St. Sure trans., Ray R. Noll ed., *100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*, San Francisco: Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1992; 中譯本見蘇爾、諾爾編:《中國禮儀之爭西文文獻一百篇(1645-1941)》,沈保義等譯,上海:上海古籍出版社,2001年;近有 Paul Rule, Claudia von Collani, *The Acta Pekinensia or Historical Records of the Maillard de Tournon Legation*, IHSI-MRI, 2015, 該書原是德國耶穌會士紀里安(Kilian Stumpf)以拉丁文寫就的康熙年間羅馬教宗特使鐸羅(De Tournon)使華記;宋黎明:《“譯名暨禮儀之爭”的重要一頁——1700年春福州教徒與顏璫主教衝突新探》,澳門:《文化雜誌》,2017年總第100期。

④黃一農:《兩頭蛇:明末清初的第一代天主教徒》,上海:上海古籍出版社,2006年;Eugenio Menegon, An-

cestors, Virgins, & Friars: *Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Cambridge: Harvard University Press, 2009; 張先清:《官府、宗族與天主教:17-19世紀福安鄉村教會的歷史敘事》,北京:中華書局,2009年。

⑤近年來的研究,參見張鎧:《西班牙的漢學研究》(1552-2016),北京:中國社會科學出版社,2017年;Fidel Villarroel, "The Chinese Rites Controversy: The Dominican Viewpoint", in *Philippiniana Sacra*, 28 (82), 1993, pp. 5-61.

⑥耶穌會於1540年正式成立,是當時羅馬教廷對抗宗教改革的主要力量之一,明清之際,耶穌會曾是在華影響力最大的天主教團體。而托鉢修會誕生於13世紀,也稱乞食修會,托鉢僧團,強調神貧,重視獻身傳道,以多明我會、方濟各會、奧斯丁會為主。托鉢修會早期的研究(以多明我會為主),參見 Benno Biermann, *Die Anfängen der neuern Dominkanermission in China*, Vechta: Albertus Verlag, 1927; José María Gozález, *Historia de las Misiones Dominicanas de China, vol. 1 (1632-1700), vol. 2 (1700-1800)*, Madrid: Juan Bravo, 1962, 1964, 1967; James Cummins ed., *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete, 1618-1686*, Cambridge: Published for the Hakluyt Society at the University Press, 1962.

⑦黎玉範的生平可參考 L. Carrington Goodrich and Chaoying Fang ed., *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*, Vol. II, N.Y and Lon.: Columbia University Press, 1976, pp. 1073-1076; 富路特、房兆楹等:《明代名人傳》,第四冊,北京:時代華文書局,2015年,第1456~1461頁;張鎧:《中國與西班牙關係史》,鄭州:大象出版社,2003年,第229~245頁(2013年增訂版,第268~291頁)。黎玉範與中西禮儀之爭的回顧,參見張先清:《多明我會士黎玉範與中國禮儀之爭》,北京:《世界宗教研究》,2008年第3期。

- ⑧⑩楊慧玲：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史重要文獻——對梵蒂岡圖書館藏稿抄本 Borg.cin.503 的初步研究》，北京：《史學史研究》，2016 年第 2 期。
- ⑨感謝宋黎明教授惠賜檔案。截止目前，歐洲所藏《聖教孝親解》的三個版本分別為：梵蒂岡圖書館藏本（Borgia. cin. 503, ff. 177-184）、羅馬國家檔案館藏本（ms. Cinese, ff. 119-128）和羅馬國家檔案館藏本（ms. Cinese, ff. 129-142）。
- ⑩羅馬教廷於 1622 年設立傳信部，收回原先傳教會的諸多特權，直接掌控所有傳教工作。
- ⑪⑭張先清：《大明我會士黎玉範與中國禮儀之爭》。
- ⑫王達陡，1628 年由艾儒略（Giulio Aleni）領洗入教。
- ⑬④施邦曜：《福建巡海道告示》，徐昌治：《聖朝破邪集》，載鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻彙編》第 5 卷第 57 冊，北京：北京大學出版社，2003 年，第 79~80 頁。
- ⑬郭邦雍教名若雅敬（Joaquín），出身貢生，1627 年由艾儒略領洗，長期擔任福建地方傳教員，1637 年因福建教案被捕，後與黎玉範、蘇芳積逃往澳門，郭本人也從耶穌會轉入大明我會。參見黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，第 390~391 頁。
- ⑮是年 3 月，大明我會省長克萊門特（Carlos Clemente）致函李瑪諾，調解雙方的分歧，此信由黎玉範轉交，黎本人也借機陳述自己的看法。
- ⑯感謝劉天元惠賜譯稿，以及宋黎明教授和 Stefan Christ 對譯文的幫助。此信藏於法國巴黎國家圖書館，Copia de una carta del Padre Fr. Juan Bautista de Morales para el Padre Manoel Dias, Visitador sobre las cosas da China, Bibliothèque Nationale de Paris, Fonds Espagnol, mss. 409, microfilm 13.193, fols. 56-56b (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b100337025/f58.image.r=MORALES,%20Juan%20Bautista>)。筆者在西班牙龐貝法布拉大學數據庫見到了 Anna Busquets 的轉寫本 (<https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/morales.htm>)。其中有幾處轉寫錯誤，下詳。
- ⑰Venta 轉寫有誤，應為 beinta（同 veinta），整個詞組的意思是百分之二十。
- ⑱轉寫本中，eorum 誤作 corum，“ad duritiam cordis eorum”的意思為“由於鐵石心腸”，常見於《聖經》經文中。此處可能指“信徒不知道如何更好地分辨”。
- ⑲鄧恩認為，李瑪諾收到信後，聲稱要轉給時任耶穌會副會省長傅汎濟（Francisco Furtado），但傅汎濟又將此信轉給遠在山西傳教的高一志（Alfonso Vagnoni），高的回信直到 6 個月後才收到，彼時，黎玉範已啟程前往羅馬（參見 Dunne, *Generation of Giants*, p. 298）。而 Fidel Villarroel 指出，李瑪諾於同年（1639）去世，他是否遵從了和黎玉範的約定把信帶到，已經無從知曉。（參見 Fidel Villarroel, p. 32）但傅汎濟確實在 1640 年對黎玉範的 12 條問題作了答覆，詳見 Franc. Furtado, *Informatio antiquissima de praxi Missionariorum Sinenfium Soc. Jesu circa ritus Sinenses*, Paris, 1700，由此可修正前輩學者的一些看法。
- ⑳僅舉一例，短本將“中夜一思、清心難昧”誤作“清夜一思、中心難昧”。
- ㉑楊慧玲對梵蒂岡本《聖教孝親解》的卷宗情況做過具體介紹：第一部分是《漢西詞典》，詞典正文前有 7 頁漢字注音和西班牙語對照的天主教經文，接著是 326 頁的詞典正文；第二部分是 16 頁黎玉範的《聖教孝親解》抄本，按中國人的書寫習慣自上而下，自右向左；第三部分是 33 頁的《拜客問答》，漢字右側有注音和西班牙語對譯；第四部分有摘自《禮記》二十二卷關於神位與祭祀的段落紙條；第五部分是 1 頁紅色中國紙刻板頁“喻毒石用法”。經楊文考證，《漢西詞典》的編寫時間為 17 世紀下半葉，此時黎玉範業已離世，而《拜客問答》則是耶穌會士學習漢語的經典文獻，這兩個文本與《聖教孝親解》關係不大，應是後期匯纂成冊。參見楊慧玲：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史重要文獻——對梵蒂岡圖書館藏稿抄本 Borg.cin.503 的初步研究》。
- ㉒富路特、房兆楹等：《明代名人傳》第四冊，第 1460 頁。
- ㉓英文本從未明確指出蘭溪會議期間黎玉範所撰基督教孝親觀念的冊子就是《聖教孝親解》，文末談到黎玉範所著《聖教孝親解》時，並未給出成書時代。參見 L. Carrington Goodrich and Chaoying Fang ed., *Dictionary of Ming Biography, 1368 - 1644*, Vol. II, 1976, p. 1076.
- ㉔⑳㉑⑳傳教士黎玉範述：《聖教孝親解》，梵蒂岡圖書館，Borgia. Cin.503。
- ㉕㉖1645 年傳信部的解釋最為詳細，共 15 條，對天主

教在中國的儀式和中國禮儀問題做了諸多細節性規定。中譯本參見蘇爾、諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，第 1~8 頁；英譯本參見 Donald F. St. Sure trans., Ray R. Noll ed., *100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*, pp. 2-5。感謝吳小新教授惠賜英譯本。

⑲此處徵引原文, Fr. Arturo Gouvea 很有可能是何大化 (António de Gouvea), 其晚年常在福州傳教。參見 José María Gozález, *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, Vol. 1, pp. 381-383; Fidel Villarroel, "The Chinese Rites Controversy: The Dominican Viewpoint", pp. 23-24; 張先清:《多明我會士黎玉範與中國禮儀之爭》, 北京:《世界宗教研究》, 2008 年第 3 期; 楊慧玲指出很有可能是 Joachin Kuo (筆者注: 實為 Joaquín Kuo, 即郭邦雍) 教授黎玉範漢語, 楊慧玲:《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史重要文獻——對梵蒂岡圖書館藏稿抄本 Borg.cin.503 的初步研究》。

⑳梅歐金對《聖教孝親解》成書時代的判斷, 參考了 Francesco Saverio Filippucci (De Sinensium ritibus politica acta, Paris: Apud Nicolaum Pepie, 1700, p. 116) 的觀點, 後者指出《聖教孝親解》一文似乎在 1649 年黎玉範從羅馬返回中國後被曝光, 他在新教徒中披露了教廷的答覆和宗座法令的中譯本, 參見 Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, & Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, pp. 111-112; 276-277。柯蘭霓的判斷, 參見 Claudia von Collani, *Biography of Juan Bautista Morales OP, China missionary*. (<http://encyclopedia.stochastikon.com>) 此外, 中文基督教文獻資料庫 (CCT) 亦指出《聖教孝親解》的成書時代大約為 1649 或 1650s, 並非 1659 年。(http://heron-net.be/pa_cct/index.php/Detail/objects/1754)

㉑阮元:《十三經注疏·孝經注疏》, 北京:中華書局, 1980 年, 第 2549 頁。

㉒原文為 "Honour thy father and thy mother; that thy

days may be long upon the land which the LORD thy God giveth thee" (KJV, Exodus 20:12); "Give honour to your father and to your mother, so that your life may be long in the land which the Lord your God is giving you" (BBE, Exodus 20:12)。

㉓《舊約·出埃及記》20:12, 馬士曼 (Joshua Marshman):《舊約全書》, 印度塞蘭坡, 1822 年, 台灣聖經公會藏。

㉔④②④⑤利瑪竇:《天主實義今注》, 梅謙立注, 北京:商務印書館, 2014 年, 第 213 頁; 第 213 頁; 第 101 頁; 第 77 頁。

㉕參見林中澤:《利瑪竇的“大西三父說”與儒家的忠孝論——析親子關係的中西歧義》, 廣州:《學術研究》, 2002 年第 4 期。

㉖陳侯光:《辨學芻言》, 徐昌治:《聖朝破邪集》, 載鄭安德編:《明末清初耶穌會思想文獻彙編》第 5 卷第 57 冊, 第 163 頁。

㉗“又曰:‘楊墨之道, 無父無君是禽獸, 而率獸食人。’……其言痛切, 幾於一字一淚。則以禽獸視天主教與從其教者, 誠非刻, 而可以佐天香闢邪之本心矣。”周之夔:《破邪集序》, 徐昌治:《聖朝破邪集》, 見鄭安德編:《明末清初耶穌會思想文獻彙編》第 5 卷第 57 冊, 第 91 頁。

㉘艾儒略:《三山論學》, 載鄭安德編:《明末清初耶穌會思想文獻彙編》第 1 卷第 7 冊, 第 329 頁。

㉙《利瑪竇資料》第 1 卷第 132 頁, 轉引自宋黎明:《神父的新裝》, 南京:南京大學出版社, 2011 年, 第 280~281 頁。

作者簡介: 閔心蕙, 南京大學歷史學院博士研究生, 德國漢堡大學亞非學院聯合培養博士生。南京 210023

[責任編輯 陳志雄]