

利瑪竇的傳教方法

柯毅霖著 陳愛潔譯

一五九二年初，利瑪竇和范禮安（Alessandro Valignano）在澳門最後一次見面。當時擔任耶穌會東亞傳教區視察員的范禮安囑咐利瑪竇離開南方繼續北行。一五九七年，范禮安明確囑咐利瑪竇以北京作為最終的目的地。范禮安敦促利瑪竇想盡一切辦法進入北京朝廷，接近皇帝，因為神父們在中國居留未得皇帝批准之前，永遠沒有保障。（註一）

事實上，利瑪竇在中國的策略是以登上北京為終極目標。（註二）一六零一年，這位在馬切拉塔（Macerata）出生的傳教士在完成第七段、亦即最

後一段朝向明朝首都的旅程後，抵達北京。利瑪竇是一位鏗而不捨的傳教士。在這個非常重要的傳教區，他善於創新，能夠好像塔爾索的保祿一樣，標誌著一個新紀元。保祿採用了很多策略：他從錯誤和失敗中學習，他更改方法，卻沒有忽視目標，就是宣揚福音和建立基督徒團體。

利瑪竇和范禮安

利瑪竇抵達北京，此舉亦為范禮安的事業增添成就。他想出「適應」（accommodation）的傳教方

法 (*modo soave*)。利氏十分期盼范禮安的視察：

目前我們正等候視察員神父范禮安來此視察……希望天主把中國的大門為教會敞開的更大些。(註二)

利瑪竇稱許多虧范禮安，「教會的大門」才變得更加寬闊。「門」這個形象在利氏的著作中重複出現，也是初期的傳記作者，包括熊三拔 (*Sabatino De Ursis*) 和金尼閣 (*Nicolas Trigault*)，在敘述利瑪竇最後的日子時想起的。一六零六年一月二十日范禮安在澳門去世，令到當時準備就緒的視察旅程永遠無法實現，這次視察本來可以彌補十八年未能設立宗座大使館計劃的缺失。

一五八八年，羅明堅 (*Michele Ruggieri*) 被派往羅馬，組織一個訪華的宗座代表團。他帶同利瑪竇起草的中文信函，以得到教宗親自批准和證明。但是，羅明堅抵達羅馬時，由於在短短兩年內（一五九零至九二年）有五個教宗先後繼任，有關計劃

必須推遲。一五九七年，有見利氏更有信心在中國取得成功，耶穌會總會長阿桂委瓦 (*Claudio Acquaviva*) 和范禮安決定取消外交傳教更好。

利氏的傳教方法融合了很多策略：要理解其構思，必須先明白組成此方法的許多思路：前往北京的旅程；皇帝的批准；科學「傳教」；適應；《天主教實義》和《天主教要理》的分別，以及直接和間接「傳教」的分別；招收本地候選人加入耶穌會；從澳門爭取自主權；透過書籍「傳教」；與學者和官員交往等，都是他的主要目標。

失敗和批評

利氏並非所有目標都取得成功：宗座大使館；范禮安訪問北京；招收中國青年加入鐸職；傳教區的完全獨立自主；皇帝正式批准基督徒傳教，這一切都未能實現。然而，由於利氏在北京逝世，獲皇帝御賜墓地安葬，最後的目標事實上經已達致。

眾所周知，利氏因為他隱藏北行旅程的宗教性

質，又未有清楚表述基督教的全部真理而遭受責難。據批評他的人說，利氏和他的同伴實為傳教士，卻假裝為科學家；他們談及天主卻未講論基督，尤其是隱瞞祂被釘十字架。批評者認為，耶穌會士宣講「天主」的教（Tanzhuism），而非公教會（Catholicism）。例如，「天主」是教會對神的官方中文名稱，並於一五八三年採用。因此，批評他的人表明，皈依公教信仰的中國人，在教義真正本質方面被人蒙騙。當他們發現利氏及其同伴欺騙他們時，便抗拒這信仰。批評者也指出，連一些耶穌會士，例如羅明堅和龍華民（Niccolo Longobardo），也反對利氏的方法。事實上，現代批評者的指責和晚明清初的反基督徒文獻所提出的意見，以及過去三個世紀批評者的意見沒有很大的分別。

利瑪竇和龍華民

在利瑪竇的時代，在范禮安指派前往中國的大約二十人當中，接替利氏出任傳教區會長的龍華

民，他的角色尤其重要。龍華民是學者、漢學家和傳教士，是相當重要的人物。他逝世時八十九歲，而皇帝也在他的葬禮上表揚他。

在中國禮儀之爭的問題上，龍華民經常被形容為利氏的對手，但實情並非如人們所想象的涇渭分明。首先，雖然二人幾乎從未會面，但正是利氏推薦並確實指定龍華民作繼任人。（註四）利氏給予龍華民很高的評價。利氏曾在信中數次提及龍華民，稱讚他撰寫多封詳述工作的長信。當然那些信件促成利氏對這位西西里傳教士的正面意見。一六零五年，利氏致函德·法比（Fabio De Fabii），形容龍華民「工作勤奮，對您，神父，也敬重備至，尤喜愛寫信」。（註五）一六零五年，利氏致函總會長阿桂委瓦說：

龍華民神父自順視察員神父之命發了「神業輔士願」，迄今已三年了，以我看來他應發四大聖願。……他能力十足，……他為人熱誠、審慎和謙遜，以我看來，會院中沒有人比他更有

能力管理教務。在韶州傳教已十有二年，吃了不少苦頭。（註六）

至於禮儀本地化、提拔中國聖職人員、中國傳教區脫離澳門自主，以及科學傳教等方面，龍華民都繼續和發展范禮安和利瑪竇所開始的策略。一六一四年，龍氏派遣金尼閣（Nicolas Trigault）往歐洲招募更多傳教士科學家，並找來更多書籍。龍氏交給金尼閣的另一項重要任務，就是向教宗取得批准，使用中文作為禮儀語言。一六一五年，教宗保祿五世答應這項請求。

我們沒有證據顯示利瑪竇和龍華民在中國禮儀之爭的問題上意見不合，而禮儀之爭也是在利氏去世很久之後才開始的。我們可以證實的，就是龍華民連同高一志（Alfonso Vagnoni）致力於向百姓直接傳道。至於利氏，正如在他的著作中，尤其是他於一五九九年致信給高德（Girolamo Costa）。（註七）信中提到，他認為全面影響整個中國社會，比

起在其邊緣建立小團體更加好。獲得朝廷的信任和批准，是令大批中國人皈依的先決條件。

利氏明確承認，龍華民在韶州使很多平民百姓皈依。利氏和金尼閣多次詳述龍華民向普羅大眾（包括婦女）傳教的工作。（註八）當時利氏正是傳教區的省會長，所以，他必定已批准的。利氏大概認為龍華民的方法是他自己的方法的延伸。利氏並不反對向百姓傳教。他反而相信，繼自己致力為基督徒臨在建立穩固基礎之後，應該向人民傳揚福音，正如龍華民所做的。筆者相信利氏之所以揀選他，正因為他的傳教熱誠。龍華民完成利氏必然未能做的事。當然，如果他們有機會討論，相信利氏並不認同龍華民就「神」的名稱和對儒家思想的理解。（但這些觀點是龍華民在一六一五年後才表達。）

適應

范禮安在中國運用的「溫和方法」稱為「適應」，利氏在他的著作中至少兩次提及這詞語。一五

九九年，利氏寫信給高德，描述他在編寫《交友論》（一五九五年）時採用的準則：

我會把意大利文譯本給您寄去，只是意文譯本不如中文流利。是我從我們會院書籍中找出的西洋格言或哲人的名句，加以修飾，適合中國人的心理而編寫的。（註九）

有關適應的第二個參考可見於《利瑪竇中國札記》，書中利氏親述他在中國的活動。利氏形容他如何將北京教友根據中國傳統習俗而撰寫的首個聖母會的會章「修改並使之適應基督徒方式。」（註十）

適應的方法是耶穌會傳教活動的中心，這個觀念的神學根基是多瑪斯思想，（註十一）和鹿特丹的伊拉斯姆斯（Erasmus of Rotterdam）。（註十二）根據伊麗莎伯·科西（Elisabetta Corsi）說，「適應」是一種工具或詮釋手法，特別易於處理複雜的宗教和文化挑戰，以及它們在生理上的含意。（註十三）利氏指出，中國古典文獻中有不少內容與基督

徒訓導一致，並建議把基督宗教與希臘羅馬文化的關係，以及基督宗教與儒家思想的關係並列。中國典籍的原始教訓和後期新儒家的註釋之間的區別，是利氏解釋儒家的關鍵。利氏堅持古代的人相信天主造物主。「上帝」和「天」等古代用語，不是非位格和內在的，而是有位格和超越的。因此，利氏採用上帝和天等用語，連同「天主」這個新詞語（至少當時是這樣理解），來翻譯天主的名稱。

利氏自己口中的傳教方法

適應作為詮釋手法的其中一個重大證據，可見於利氏的傳道和撰寫宗教書籍的方法。讓我們開始分析他的宗教著作。

利氏在他的《利瑪竇中國札記》和許多書信裡，清楚明白地解釋他的教理講授方法。他的基本方法，是明確區分教理和基督宗教教義。利氏的《天主實義》經過多年的精心製作出版，介紹基本的概念，例如天主的存在和善惡賞罰，與儒家學者的對

話，以及同佛教徒和道教徒的爭論。《天主教要理》為慕道者和信友陳述信理：天主聖三和基督的教義、聖經、聖事、教會規條和基督徒祈禱。這些訓導需要傳教士作解釋，並引導聆聽者加入教會。以下是摘自利氏的敘述：

瑪竇神父在其他神父的協助下，印刷新一版的《天主教要理》，加插祈禱文及其他為新教友必須認識的事物，連同一些簡單解釋，尤其是七件聖事。這是十分必要的……儘管這新的《天主教要理》載有更詳細解釋，但神父仍出版《天主實義》，他先前曾整理《天主實義》，而我們的所有傳教士都在使用手抄本。這（書）並不是有關我們信仰的全部奧跡（只必須向慕道者和教友解釋）。更確切地說，《天主實義》是關於主要的奧跡，尤其是那些在某程度上可以藉理性證實和理解。這樣，《天主實義》可以同時適用於教友和外教人。當傳教士來到時，他們可以為接受信德的奧跡，及天主啟示

的學問而開闢一條平坦的大道。

尤其是有一位創造宇宙萬物的主……這一切不但透過我們神學家所提出的許多理由和論據，也透過他們的古代典籍所載的許多陳述而得以證實；神父在閱讀這些典籍時把那些陳述記錄下來……他致力於把孔子這位萬世師表帶到我們的要理，解釋他的著作的一些疑點。事實上，他在這些著作中揭示我們的贖世基督來到世上拯救和教導我們。因此，神父們促請中國人查究真的要理，特別在其他書本教授的要理。（註十四）

理性之光

《天主實義》表現出文化和宗教背景，以基督徒對中國典籍的解釋為基礎。一六零九年，利氏寫給日本的副省會長田範濟（Francesco Pasio）的信中，提出以下對儒家經典的神學解釋：「我們如細讀這些書，裡面很少找到相反人性天理之事，反之有

許多合乎天理、合乎良心……我們可以希望中國古代的先聖先賢基於遵守天理良心，再加上天主的仁慈所賜的恩典，他們也可能得救升天。」（註十五）

根據士林神學，例如唯一天主的存在和死後的賞罰等信理，是屬於自然啓示，能夠以理性之光，即理性論證而接納的。屬於實證神學範疇的信理，即那些只可以透過基督信仰而接受的信理，例如天主聖三、降生成人和救贖等，卻只向那些表示渴望加入教會的人解釋。利氏採納士林神學中護教陳述（自然啓示）和教義陳述（實證啓示）之間的區別。在眾多的士林神學著作中，自然啓示是以基督徒護教學（*demonstratio Christiana*）的主題處理。實證啓示則以聖言降生成人（*Verbum incarnatum*）和贖世主基督（*Christus redemptor*）等主題來處理。自然神學和實證神學之間的分別見於利氏在羅馬研讀的傳統士林神學，而利氏亦有意識地應用於口頭傳道，以及他在中國撰寫的宗教書籍。藉著理解利氏清楚闡明的這個基本的神學區別，我們可避免對

利氏的傳教方法作出不準確的評價。

主耶穌，我們的師傅

利氏的《天主實義》裡，僅在第八篇亦即最後一篇介紹耶穌，才把祂描寫為師傅，也是天主派遣來的奇跡施行人。然而，他沒有說明耶穌是天主子和人類救主。按理說，儒家士大夫把耶穌視為一位相當於中國哲學傳統「大師」的西方人物，他們可能對祂感興趣。據利氏說，耶穌的教導是西方文明的基礎，而且，由於耶穌的來臨，「很多西方國家在邁向文明的路上取得重大進步。」（註十六）然而，利氏沒有建議把耶穌和孔子（他們分別是中國文明和西方文明的大師）作直接比較。的確，耶穌被描述為超越所有大師、聖賢和君主。雖然利氏企圖接近與他對話的儒士，但他確實強調基督的優越性。

批評利氏的人拿起利氏的《天主實義》，看到只在結尾提及基督，而且以不完整的方式簡略地提及。他們推論利氏只談及天主，卻忽略了耶穌的苦

難。他們顯然忽視利氏的方法，也不理會見於其著作中爲此方法辯解的理由。

耶穌會傳教士受到同代歐洲模範的激勵，從事製作宗教教材；這樣的教材具有雙重目的：編寫要理書，爲使讀者以基督徒術語思考，即從基督徒角度來解釋他們身處的文化現實。艾儒略（Crivio Aleni）的《萬物真源》（一六二八年）也屬於同一類的作品。另一方面，正如我們將看到的，《天主教要理》的宗旨，是給讀者提供教會的訓導和規則。

天主教要理

《天主教要理》記載了實證啓示的訓導，爲領洗和實踐基督徒生活是必不可少的。此書是不具名的，因其內容不過是傳統基督徒訓導：沒有人可以給那訓導加上自己的名字。有些利氏的傳記作家忽略了這部著作。那麼，我們如何知道利氏在一六零五年出版了《天主教要理》？他在書信和《利瑪竇中國札記》中親自提到。利氏在寫給巴範濟的信中

詳細介紹《天主教要理》的內容：

我隨函送上即將付印的《天主教要理》副本，由此可以看出我們的確為把它翻譯為中文曾辛苦了一番，同時它為我們也十分重要，校正修飾多次；四座會院所用的幾乎互不相同。我把此書仔細翻譯，又增加了不少材料才付梓，並下令為統一起見，今後四座會院只能用此譯本，其他版本作廢。必須使用許多教會術語，並應創造新詞方能在中國使用；又首次採用較小的字體排印序言與說明。首先為天主經，其次依序為聖母經、天主十誡、信經、十字聖號、神形善功、真福八端、七罪宗、七個補救辦法或七德、人體五官、靈魂三能、三超德或向天主之德、最後為七件聖事；我用小字體加以簡要說明，使讀者能明瞭其中的含意。（註十七）

第一個版本所缺少的，僅是教會五規。當時，約只有五百名受洗的基督徒，散佈在不同城市，沒

有教會組織。利氏大概認為，在中國介紹聖教五規是過早的，而且難以實踐。

德禮賢在《利瑪竇全集》描述第一版《天主教要理》。(註十八)利氏對此項工作的重要性有很高評價。一六零五年，利氏回答那些從歐洲前來要求「安特衛普多文聖經對照本」(Antwerp Polyglot Bible)的人時指出，全部聖經的精華都載於「《天主教要理》」，這本要理是最近重譯、印刷，推行全國會院使用的。(註十九)

間接和直接傳道

利氏不但是一位優秀神學家，也是中國社會文化動態的專家。他因此在口頭傳道時應用《天主教要理》和《天主教要理》的區別，對不同的交談者用不同的方法，對士大夫實行間接傳道；對慕道者和新教友則實行直接傳道。

利氏與士大夫會面時實行間接傳道，他以一種類似見於中西方典籍的論證方式，來進行對話和辯

論。他的交談起初是環繞科學、倫理和哲學等題目，詳盡說明中西方典籍的雷同之處，來支持他論據，例如天主的存在、靈魂的不死不滅，以及在天堂和地獄的善惡賞罰。《天主教要理》的大綱為如何發展那些對話提供一個很好的構思：1.造物主天主；2.人尋覓天主；3.靈魂的不死不滅；4.人類和宇宙其餘生物之間本質上的分別，利氏在此與新儒家辯證，表明人類和宇宙並不是源於同一的物質；5.駁斥輪迴和其他佛教信理；6.義人在天堂獲得賞報，惡人在地獄被罰；7.人性有別於宇宙其餘生物；8.傳教士的宗教，他們的獨身生活，以及行奇跡者、耶穌的使命。

利氏與訪客和士大夫交談時，不一定談及天主教信仰所特有的信仰內容。完整的教理指導只給予那些渴望信奉天主教的人。利氏的方針是，只會按要求提供特定的要理講授。這樣，不管有意識與否，利氏是仿照佛教大師，尤其是那些在禪院受訓的大師的風格，只有在證實他們的弟子能領悟他們的教

訓時才施以教導。換句話說，《天主實義》和間接傳道的目的，是討論信仰的事宜；至於《天主教要理》和直接傳道的目的，就是教授和實踐信仰。要理的內容和間接傳道可以根據作者和講者、讀者和聽眾、環境、文化等而改變；基督徒信理和直接傳道是不變的：它們傳遞不能改變的要點和經文，印刷時通常是不具名的，正如利氏在一六零五年所做的一樣。

對利氏的傳道和著作的反應

利氏的信函多次提及《天主實義》和《天主教要理》。他也描述他的出版物受歡迎：

去年方把《天主實義》印刷出來，是本介紹並證明我們的信仰，在其中我對中國的教派曾予駁斥，因為我在中國已多年，對他們的宗教已稍有研究，故此內容還相當成功。信仰那些宗教的人自然恨我們，但我們的教友確因此信心更為堅強。不但如此，我們的中文著作，尤其

《天主實義》，在日本也深受歡迎，因為日本民族對中國文學非常重視並也學習。隨信給大人寄一本用中文翻譯的經文與要理問答專集，從這本書大人可知中國字有幾千幾萬。（註二十）

要理書不但是為士大夫、皈依者和慕道者而寫，也為反對者，以及為任何感興趣的人而寫的。利氏的《天主實義》是一本為眾人而寫的書籍，人可以看得懂，所以大量印刷並在全國各地廣傳。即使沒有傳教士，這些書籍也被傳送到各地，以及朝鮮、日本和越南等鄰近國家。多虧照慣例前來北京朝貢的朝鮮官員把利氏的《天主實義》和其他耶穌會書籍帶回國，基督信仰得以進入朝鮮。利氏在其中一封信寫道：

李之藻尚非教友，但相信他快要受洗了。他把
我寫的《天主實義》重版了一次。這本要理書
不只為教友而撰，同樣教外人也可以看，這樣

使更多的人得聞我們的教義。這本書不但在中國甚受歡迎，日本也不例外。巴範濟神父也給我們寫信，告訴我們他也引用中國方面這本權威著作；范禮安神父還要這書在廣東出版。（註二十一）

利氏在一六零五年的一封信裡，對於《天主教要理》的分發寫了一句令人驚訝的話：「分施《天主教要理》給教友，教外者如有希望變成教友，我們同樣贈送給他們。」（註二十二）

這些話確定《天主教要理》不是分派給任何人，而是發給教友和慕道者；然而，這些小冊子偶然也會送給非教友，因為傳教士有充份理由希望他們皈依。利氏的方法和初期基督徒的要理講授之異常相似；在初期教會的時代，只有逐步地引導慕道者認識信仰的奧秘（*arcana*）。利氏也是一樣，建議逐步介紹信仰。所以，利氏所建立的教會，從重要的意義上說，是「原始的」教會。

邪術？

在初期的基督徒世代，十字架苦像既不是時尚也不是用來展示的。有趣的是，利氏在中國生活了接近二十年，他也採納不公開展示十字架苦像的方针。有一件尤其重要的事造成他在這方面的態度。這次事件於一六零零年在天津發生；當時利氏正在前往北京途中，太監馬堂檢查利氏的行李。利氏敘述這次經歷如下：

最使大家驚奇，而使神父們感到難堪的事，是在我們的東西中找到了一個苦像，是木刻的，身上塗的血淋淋，像是活的。這時兇暴的太監開始喊叫說：「這是邪術道具，你們是要用來謀殺我們的皇帝。練這種邪術的不是好人。」他真是以為那是法術道具。（註二十三）

這次令人不安的事件的結果，就是被困當地六個月之久。利氏開始相信不應展示苦像而又不解釋

其真正意義。

大多數自一六三二年已活躍於中國的方濟會士和道明會士都採用街頭傳教，是新西班牙（現今的墨西哥）、南美和菲律賓常見的方法。街頭傳教包括公開和直接宣講耶穌是人類救主，而宣講者會手持十字架苦像並站在公眾地方，例如廣場、十字街頭或市場。這樣的傳教風格是模仿歐洲的「國內傳教」。利氏在傳道時並沒有隱瞞耶穌被釘十字架的事件。他一如初期的基督徒，在展示苦像時小心謹慎，以免在沒有充份解釋苦像的真正意義的情況下，令那些不明白的人感到不滿和困惑。

大父母

爭議的結果就是放棄傳教士和中國基督徒用來稱呼天主的其他幾個詞語，因而停止大有希望的本位化過程。其中遭拒絕或放棄的詞語包括：大父母、萬物真原、天、大主、主、主宰、大主宰、太高天、大理。

利氏和羅明堅從傳教初期已使用的一個最出色的用語，就是「大父母」。這個詞語經常出現於當時的中國基督徒文學，為傳教士（尤其是艾儒略）和皈依者（特別是楊廷筠和王徵）使用。這用語的深奧起源是中國的宇宙論，即以陰陽為中心的宇宙論。大父母也用來指稱皇帝和官員。楊廷筠是初期中國教會的支柱之一，他從基督徒的角度詳細解釋這個典型中國詞語。把宇宙視為自己的父母，暗示全人類應彼此視為兄弟姊妹。這字眼也指向父母與兒子的關係，反映出天主和人類之間的密切關係。有見當代神學尋求中性語言，即避免使人聯想天主是男性的語言，放棄大父母這用詞尤其令人遺憾。

爭取從澳門獨立出來

利氏明白中國人對傳教士和葡萄牙人的關係感到懷疑。范禮安贊同利氏提出從澳門取得法律（於一六零四年達致）和財政自治的要求。（註二十四）因此，范禮安打算每年給予中國的會院經費。由於

東印度船艦駛往澳門和長崎的生意賺取收入，此想法是可能的。一六零二年七月，一艘葡萄牙船隻遭荷蘭人劫掠，這事嚴重打擊范禮安為中國會院提供財政援助和派遣新傳教士的計劃。（註二十五）范禮安規劃和批准投資中國與日本之間的絲綢及銀器貿易，因為投資是維持生計的重要來源。然而，此舉雖然是合法的，卻在耶穌會內外引起對傳教活動和福音神貧的辯論。

提拔中國聖職人員

利氏支持招收國籍候選人加入修道和鐸職生活，他亦為此目標而培訓了八名中國籍耶穌會士。雖然他們的準備包括學習拉丁文（只有司鐸候選人才需要學習），但他們中沒有一人獲允許晉鐸。這是因為總會長阿桂委瓦堅持，中國教會畢竟仍是太年輕，不宜走出這一步。一六零二年，范禮安計劃在中國某城市為中國青年開設修院。船艦的損失導致財政困難，迫使范禮安要推遲有關計劃，但他的繼

承者卻從沒有重新開始。

在八位修士當中，有一人名叫黃明沙，他於一六零五年在廣州監禁期間被虐待致死。他是首位在現代中國為信仰而被迫害致死的天主教徒。他原本前往澳門陪同范禮安訪問中國，但在途上遭拘留。

一五九五年四月，利氏在贛江遭遇船險，死裡逃生，但同行名叫「若瑟」的中國青年，則在贛江溺斃。利氏曾多次在信中提及這位不幸的青年，描述在那次艱難的旅途上，因他的去世而感到悲傷，也因失去如此重要的助手而感到沮喪。以下的一段文字是摘自他給阿桂委瓦寫的信：

對於失去這位好青年，因為他的死亡，也因為在旅途上缺少他，我感到非常難過，因為他有德有才，在途中能給我幫大忙。我感到安慰的是，他住在韶州會院三年之久，和我們一起受苦，常喜顏悅色，心平氣和，很受大家的喜愛，現在去領受他的賞報去了。（註二十六）

在利氏的傳記中，還有一位不得不提的中國修士，他就是游文輝。他是最著名的利瑪竇畫像（繪於一六一零年在北京）的創作者。

「科學傳教」

科學不僅是工具，它也是耶穌會的人文及神學世界觀的一部份。介紹西方知識，就是要提升利氏及其同伴的個人聲望，並顯示西方文化的價值，從而顯示傳教士的宗教信理的價值。他們介紹自己是物質天堂的學者，希望人們也信任他們猶如形上天堂的學者。

同一的神學方法也應用於繪畫地圖的活動。利氏稱那幅地圖「可能是目前完成最好和最有用的工作，讓中國能夠稱讚我們信仰的事物」。（註二十七）利氏繪製了六個版本的地圖。這是一種文化、科學和宗教的經驗。繪製地圖不但是傳教策略的工具，也涉及宗教的世界觀。對於耶穌會的製圖者，地圖不但是地理的視覺表達，也藉此認識和了解創世工

程。以科學準確性來理解宇宙，用意是認識天主和創造。認識大地並把大地畫在圖上，其意義是參與創世工程。

利氏在他的地圖上並沒有把中國放在世界的中心，也沒有把中國的面積畫得比其他國家大。地圖中心的子午線落在日本東部，把歐洲、非洲和亞洲在西面（即看圖者的左邊），而南北美洲在東面（即看圖者的右邊）。德禮賢（Pasquale d'Elia）在他的《利瑪竇全集》表達出他希望這個「頑固的訛傳」被永遠遺棄並解釋這個故事如何開始。在一六五一年，耶穌會里喬利（Giovanni Battista Riccioli）寫道，利氏將中國置於世界地圖中心，並且將中國的面積繪得比其他國家大，是爲了避免冒犯中國人。里喬利錯誤解釋金尼閣的《利瑪竇中國札記》的拉丁文譯本。但在利氏的著作中並無這樣想法。（註二十八）

范禮安、利瑪竇和龍華民所推動的「科學傳教」在耶穌會的圈子受到質疑。基督徒在日本受迫害之

後，部份耶穌會士在於一六一四年返回澳門。他們中有些人經過重新思考耶穌會傳教士涉及「科學活動」而改變主意。日本省會長加瓦勞（Valentino Carvalho）斥責科學活動與「純福音」沒有直接關係。龍華民在這方面並沒有反對利氏的策略，卻十分抗拒新的方針，因此，加瓦勞的禁令沒有在中國實施。耶穌會內對他們的福傳方法的確出現議論和審查。在這方面，龍華民追隨前輩的足跡。

利氏的科學活動是眾所周知的，而且他也在很多出版物中認真徹底地說明。他從數學、天文學、曆法計算、地理、製圖學、醫學、物理、建築學、語言學、拼音、哲學、倫理道德、美術、音樂，以及當然還有神學等學科，把歐洲各種科學概念引入中國。很多人把利氏視為文化及科學交流的代理人。然而，他當然不只是代理人。部份有關利氏的研究遭人以一種潛在並頗為古怪的意識型態污染（雖然沒有清楚說明）。利氏是科學和文化的偉大人物，不是因為他是傳教士，而是儘管他是傳教士。

筆者希望藉此論文表明利氏確實是傳教士，而且是出色的傳教士。

友誼之門

如果用一個詞語來綜合利氏走近中國的手法，那會是「友誼」、一種人文的價值，是利氏十分欣賞和珍惜的。他朋友圈子很大，包括歐洲和中國的朋友。他常常與朋友保持聯絡，我們從他的頻繁的書信往來可見一斑。根據當代的耶穌會漢學家馬愛德（Edward Malatesta）說，利氏甚至是友誼的殉道者。他於一六一零年五月十一日逝世時，只有五十七歲。他之所以去世，是因為太過忙於接待朋友和賓客，和探望他們。在那些日子，來自全國各地的士大夫都聚集在北京參加考試。他們中很多人想探望這位來自西方，並以其著作見稱的有識之士。

利氏很慷慨地推許他的朋友范禮安為「傳教區的創始人」、（註二十九）「中國傳教事業的創始人」，（註三十）然後再一次稱他為「中國傳教區之父」。

父」。(註三十一) 范禮安的去世給利氏的情感帶來打擊。利氏在寫給總會長阿桂委瓦的信中，寫了以下一番感動的話：「今年如往年一樣，除遭受一般磨難外，最大的痛苦是『中國傳教區之父』范禮安神父的去世，因此我們變成了孤兒，不知您將派何人代替他的職位。」(註三十二)

利瑪竇把范禮安和方濟·沙勿略連繫在一起，而沙勿略經已在耶穌會士當中備受敬仰。范禮安和沙勿略二人都是在進入中國的前夕，在中國的門檻去世：「天主沒有讓這王國接受這兩位偉大的僕人善意的幫助：現在蒙受祝福的方濟各·沙勿略神父和范禮安神父。他們爲了眾多靈魂的益處，非常渴望進入中國，但二人都死在中國的大門口，沒有如願以償。」(註三十三)

兩位傳教士的合作如此成功，以致幾乎不可能區分那些是利氏的抉擇，那些是范禮安的指示。他們的視野和行動如此一致，在其他傳教士當中是罕見的。相互的尊敬、友誼和團結，連同意見和計劃

的一致，使利氏和范禮安的人文、宗教和知識業，在中國現代傳教史上成爲完全不普遍的東西，並且超越和仍然值得我們尊重。

利氏亦有很多中國朋友，其中當然包括李之藻、徐光啓這兩位中國教會的支柱和父親。但是，從利氏的著作中，我們看到他或許在情感上甚至依附其他人，包括瞿太素，「我的好朋友」。瞿太素是一位富有傳記色彩的人物，他等待了十多年後才領洗，但是，在很多艱難的時刻，他確實在利氏的身邊，而且，正是他建議利氏穿著得好像士大夫一樣。

利氏的另一位好朋友就是馮應京，是利氏的一位重要的合作者，曾忍受監禁的不公義。他去世時還沒有領洗，但利氏對他的得救說了既充滿希望和感動人心的話。與歐洲主流神學的悲觀不同，利氏提出，「希望天主看在他爲神父及爲宣傳和遵行聖道所做的事情上，算他已領了洗，賜他的靈魂得救。」(註三十四) 利氏這番話反映出他對於義人得到永生充滿信心。

- 一 · *Fonti Ricciane: Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, ed. Pasquale M. D'Elia, SJ, 3 vols. (Rome: Libreria dello Stato, 1942-1949), ii,4.
- 一 | · This expression is borrowed from an article by Jonathan Spence: 'Matteo Ricci and the Ascent to Beijing' in Charles E. Roman and Bonnie B.C. Oh, eds., *East Meets West* (Chicago: Loyola University Press, 1988).
- 三 | · Ricci to Acquaviva, Beijing, 26 July 1605, in Ricci, *Lettere*, 415.
- 四 · *Fonti Ricciane*, i, 386; ii, 546-547
- 五 · Ricci to de Fabii, Beijing, 9 March 1605, in Ricci, *Lettere*, 381.
- 六 · 同註三 · 426。
- 七 · Ricci to Costa, Nanjing, 14 August 1599, in Ricci, *Lettere*, 361-362.
- 八 · *Fonti Ricciane*, ii, 192-244
- 九 · 同註七 · 363。
- 十 · *Fonti Ricciane*, ii, 482.
- 十一 · *Summa theologica*, prima pars, quaestio I, articulus 10. I owe this notice to Elisabetta Corsi.
- 十一 | · In *Ratio Verae Theologiae* (1518), Erasmus of Rotterdam.
- 十二 | · Elizabetta Corsi, 'La retorica de la imagen visual en la experiencia misional de la Compania de Jesus en China (siglos XVII-XVIII): una evaluacion a partir del estado de los estudios', in Perla Chinchilla & Antonella Romano, ed., *Escrituras de la modernidad: Los jesuitas entre cultura retorica y cultura cientifica*, (Mexico City: Universidad Iberoamericana, 2008), 94-95.

- 十四 · *Fonti Ricciane*, ii, 289-298.
- 十五 · Ricci to Francesco Pasio, Beijing, 15 February 1609, in Ricci, *Lettere*, 518.
- 十六 · Matteo Ricci, SJ, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, ed. Edward Malatesta (Taipei, Paris, Hong Kong: Ricci Institute, 1985), 453.
- 十七 · Ricci to de Fabii, Beijing, 9 March 1605, in Ricci, *Lettere*, 385-386.
- 十八 · *Fonti Ricciane*, ii, 289-291, note 2, D'Elia found this copy, signed by Ricci himself.
- 十九 · Ricci to Joao Alvares, Beijing, 12 May 1605, in Ricci, *Lettere*, 406.
- 二十 · Ricci to Giovanni Battista Ricci, Beijing, 10 May 1605, in Ricci, *Lettere*, 391-392.
- 二十一 · Ricci to Costa, Beijing, 6 March 1608, in Ricci, *Lettere*, 459-460.
- 二十二 · Ricci to de Fabii, Beijing, 9 May 1605, in Ricci, *Lettere*, 386.
- 二十三 · *Fonti Ricciane*, ii, 115.
- 二十四 · *Fonti Ricciane*, ii, 273-275; Ricci to Acquaviva, Beijing, 15 August 1606, in Ricci, *Lettere*, 424.
- 二十五 · *Fonti Ricciane*, ii, 275-276.
- 二十六 · Ricci to Acquaviva, Nanchang, 4 November 1595, in Ricci, *Lettere*, 303.
- 二十七 · *Fonti Ricciane*, i, 208.
- 二十八 · *Fonti Ricciane*, i, 210-211.
- 二十九 · *Fonti Ricciane*, i, 221.
- 三十 · *Fonti Ricciane*, ii, 362.
- 三十一 · Ricci to Claudio Acquaviva, Beijing, 15 August 1606, in Ricci, *Lettere*, 423.
- 三十二 · Ibid.
- 三十三 · See *Fonti Ricciane*, ii, 364-366.
- 三十四 · Ibid., ii, 168.