

澳門學譯叢

東遊記

翻譯：陳玉芳

審定：湯開建

耶穌會在華傳教史

1579-1724



澳門大學
UNIVERSIDADE DE MACAU
UNIVERSITY OF MACAU

ISBN 978-99965-1-056-4



9 789996 510564

東遊記

Journey to the East

耶穌會在華傳教史，1579-1724

The Jesuit Mission to China, 1579-1724

作者：[美] 柏里安（Liam Mathew Brockey）

譯者：陳玉芳



東遊記：耶穌會在華傳教史，1579-1724

作 者：柏里安

翻 譯：陳玉芳

封 面：狄安設計

統 籌：澳門大學出版中心

出 版：澳門大學

澳門氹仔徐日昇寅公馬路

電話：(853) 2883 1622 傳真：(853) 2883 1694

網址：www.umac.mo 電郵：pub.enquiry@umac.mo

承 印：華輝印刷有限公司

出版日期：2014年4月，初版

印 量：500冊

Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724 (in Chinese)

Authored by Tang Kaijian

Published by University of Macau

Avenida Padre Tomás Pereira, Taipa, Macau, China

Tel: (853) 2883 1622 Fax: (853) 2883 1694

Website: www.umac.mo Email: pub.enquiry@umac.mo

Published and printed in Macao.

© 澳門大學 / Universidade de Macau / University of Macau , 2014

版權所有 侵權必究

All Rights Reserved.

ISBN 978-99965-1-056-4

澳門學譯叢

叢書編委會

主 編 郝雨凡（澳門大學社會科學學院）

副主編 湯開建（澳門大學社會科學學院歷史系）

編 委 （依姓氏筆劃排列）

王國強（澳門大學圖書館）

朱壽桐（澳門大學人文學院中文系）

林玉鳳（澳門大學社會科學學院傳播系）

林廣志（澳門大學研究中心）

郝志東（澳門大學社會科學學院社會學系）

姚京明（澳門特別行政區政府文化局）

楊秀玲（澳門大學校長辦公室）

楊開荊（澳門基金會）

鄧駿捷（澳門大學人文學院中文系）

魏楚雄（澳門大學社會科學學院歷史系）

關 鋒（澳門大學社會科學學院經濟系）

龔 剛（澳門大學人文學院中文系）

譯 序

2007年，柏里安（Liam Matthew Brockey）¹之《東遊記：耶穌會傳教士來華，1579-1724》一書由美國哈佛大學出版社出版，出版不久即有反響。美國著名教會史家孟德衛（D.E.Mungello）教授曾在《中西文化交流雜誌》上發表書評，且多微詞，但我當時還不知道有此書。直到2009年，澳門利氏學社的《神州交流》雜誌一連發表了關於《東遊記》的兩篇書評，我稱之為“二梅書評”，“二梅”指的是美國的梅歐金（Eugenio Menegon）和法國的梅謙立（Thierry Meynard）。“二梅書評”對《東遊記》一書亦多批評之詞，這才引起我對此書的關注，我知道這部書已經在歐美漢學界產生了不小的影響，²但究竟是一本什麼樣的書，其研究水準究竟如何？國人提及者甚鮮。當我拿到該書的複印件閱讀時，書中註釋徵引文獻所顯示的魅力已給予我震撼，排山倒海似的BAJA、ARSI兩套葡萄牙和義大利檔案文獻的徵引，我已感覺到這部書的分量。於是，我將此書交給了即將入學的博士生陳玉芳翻譯。當讀到譯文初稿時，更感覺到這部書的不同凡響，心中已有了與前面三位學者迥然不同的評判。三位學者對《東遊記》的批評，核心之處均認為這仍然是一本傳教史的著作，且其中帶有濃厚的歐洲中心史觀。我之所以讚賞這本書，也恰恰是他們所批評的柏里安對傳教史研究的深化，我曾經說過“早些年的歐洲漢學家都喜歡談基督教在華傳播研究的‘範式轉換’問題，國內亦有不少學者跟進，在他們的視野中，似乎基督教教會史及傳教史的研究已經過時，或者說教會史及傳教史只是一種低層次的研究，甚至將傳教史、教會史的研究完全歸結于一種‘歐洲中心觀’的產物”。³我十分不贊成這種輕視傳教史或認為傳教史過時的說法。

明清天主教史研究發展到今天，大致有以下幾種研究路數：一是歐洲入華傳教史研究，這種研究多以入華傳教士為研究對象，以歐洲語言的史料為基礎，也是最為傳統的研究路數；二是從文化交流的角度研究入華傳教士在中西文化思

¹ 柏里安，2002年5月博士畢業於布朗大學歷史系，現任教於美國密歇根州立大學。博士論文題目為“The Harvest of the Vine: The Jesuit Missionary Enterprise in China, 1579-1710”。2007年該論文由哈佛大學出版社出版，也即是此譯著的英文原版。柏里安的研究集中在兩個方向，一是16世紀下半葉里斯本城市的宗教生活，一是近代初期葡萄牙海外帝國的研究，包括在遠東的傳教管理等。

² 其它主要的書評還有Jonathan Spence, “The Dream of Catholic China”, in *The New York Review of Books*, 54/11, 28 June 2007; Timothy Brook, “Review on Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724”, in *Catholic Historical Review*, vol.94, no.3, July 2008等。

³ 崔維孝：《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究（1579-1732）之《湯開建序》》，中華書局，2006，頁11。

想交流中扮演的角色及對東西方世界的影響；三是把目光轉向中國本土教徒的研究，從中國的社會環境、人物出發來研究天主教在中國的存在、接受與反彈。客觀來講，這三種研究路數僅僅只是研究方法上的不同，並無優劣之分，亦無時髦和落後之別，均是今天明清天主教史研究中值得人們繼續深入挖掘、繼續深入研究的不同領域。柏里安的《東遊記》當然屬於第一種現在已被人詬病的、並被人稱之為過時的、傳統的入華傳教史研究，但他對今天的基督教在華傳播史研究而言不僅沒有過時，而且還迭出新意，呈現了許許多多為中國學者（我想甚至包括很大一部份歐美學者）都不知道的耶穌會在華傳教的新的意境和圖像，書中不僅徵引的新資料多，所研究的方法也與之前的教會史家及中西文化交流史專家表現完全不同，他以全新的視角，極為豐富的新材料，向我們展現了耶穌會入華傳教歷史的一片嶄新天地，故我願意向中國學術界隆重推介此書，這就是我們翻譯此書的最大目的。

有關傳教史學的研究可以追溯到明代傳教士的著作，如最早的一部是1615年金尼閣根據利瑪竇日記編纂的《基督教遠征中華帝國史》，後來影響較大的有巴篤裏（Danielo Bartoli）《亞洲耶穌會史》和鄧恩（George H. Dunne）的《一代偉人——晚明的耶穌會傳教士》。在這些研究中，傳教士通常被賦予英雄主義的色彩；而《東遊記》一書極力剔除傳統傳教歷史一貫的英雄主義色彩，並把耶穌會傳教士的活動從中西文化交流這一宏大現象中剝離出來，把神父們重新安置在合適的近代歐洲環境和中國社會背景之下，清晰呈現耶穌會在華傳教歷程。基於此目的，《東遊記》一書利用葡萄牙和羅馬各個檔案館、圖書館所藏傳教士檔案，巧妙地從寄往里斯本和羅馬的年度報告、信札、修會手冊、教義讀本、人員目錄、研究筆記、往來賬簿及祈禱物品中發掘材料，深入耶穌會入華傳教團的內部來探討傳教士東來的艱險歷程、他們植入中國社會的宗教習俗以及在中國這個語境下天主教的表現形式。正是由於該研究的內部視角和所利用的材料，《東遊記》一書呈現給讀者一個全然不同的耶穌會傳教史，觸及了之前傳教史、文化交流史、中國基督徒史等的許多空白方面：如入華傳教團的組成人員、傳教策略的變化、資金運轉情況、傳教士的中文學習、學術訓練及教友社團的管理情況等。

《東遊記》一書以大致相等的篇幅分為敘事與主題兩大部分。第一部分重新書寫了耶穌會在華傳教的發展歷史、雛形、發展和解體，建構中國教團發展歷史的新框架，和分析教團內部動力的新語境。主要角色是耶穌會士、教徒，和一些中國士人。從耶穌會士內部來重構在中國傳教的歷史，集中在傳播福音上，而非與官員之來往，嚴格一點說，這是一部“稍微偏離標準”的來華耶穌會編年史；第二部分是作者對耶穌會內部活動的主題研究，並對影響傳教事業發展的重要因素進行了分析，以支持第一部分的論點。該部分的論點是，中國教會的性質由耶

耶穌會士自身的形象塑造；中國教徒的宗教活動反映了耶穌會士理想的門徒虔誠，教會是根據耶穌會的組織模式組建的。

從敘事部份來看，入華耶穌會傳教事業的發展可以分為四個階段，第一個階段是從16世紀末到17世紀初，這也是傳教事業在中國建立的初期，也是確立“文人傳教”和以“奇珍異寶”開啟外交之門的傳教策略的初期。作者不僅闡明了這一時期的中國社會背景對天主教傳入中國的影響，而且分析了耶穌會傳教團內部存在的問題。最後得出論點，利瑪竇並非中國教團的創始人，此功勞應歸於羅明堅（Michel Ruggieri）；並且否定了以往耶穌會士傳教策略主要走上層與精英路線的觀點，指出了絕大部份耶穌會士的傳教方法仍是勸說城市和貧困農村中的普羅大眾信教。並指出，這是只閱讀傳教士史料才會得出的一種結論，事實上許多傳教士也在中國各省努力傳教，而他們的功勞在許多歷史著作中被忽略了。

第二階段是17世紀20到30年代，這一時期由於中國教團與澳門、日本之間關係的轉變，以及南京教案的發生等影響，傳教策略逐漸發生變化，而教會也在一定程度上得到了發展，首先脫離日本教省，成立單獨的副教省；第二批傳教士的輸入為中國教團補給了能源；出現了靈修團體。教團內部也出現了對中國用語的爭論，而這也正是之後一發不可收拾的禮儀之爭的端倪。作者認為，雖然發生一次重大教案，但是教友團體的凝聚力使得教會保存下來；而這一點也說明17世紀30年代以來很少有精英人士皈依的原因，因為教友社團的壯大，傳教事業的根基已經穩固，傳教士也不再需要文人的庇護，這一時期的傳教策略已經發生變化，已經由學術追求轉向了對教徒的教化上。

第三個階段則是17世紀30年代到50年代，中國傳教事業迎來了新的問題和機遇。從歐洲背景來講，葡萄牙保教勢力日益衰落，其他修會逐漸進入中國內陸，威脅到耶穌會在中國壟斷的傳教地位。從中國社會背景來講，這一時期中國處於明清鼎革時期，中國領土上的勢力割據迫使耶穌會士在不同的政權之間周遊；而殘酷的戰爭一方面讓中國傳教團本來就嚴峻的人員和資金問題雪上加霜。衛匡國（Martin Martini）從歐洲帶來了第三批入華教士，又為傳教事業打開了一扇新窗。傳教士開始在鄉村地區傳教，而且收效頗豐。戰爭的焦慮氣氛促使已經加入天主教的皈依者更加虔誠和團結，同時也讓許多異教徒擁抱了天主教。

第四個階段是從17世紀60年代到90年代，也即耶穌會傳教事業的成熟時期。從歐洲背景來看，各個修會相繼進入中國；從中國背景來看，則是發生了曆獄案。由這一事件之後，中國教團的權力逐漸由耶穌會士轉向本土人員，而在中國基督教的傳播也由之前書籍傳播逐漸轉向家庭血緣傳播，這似乎意味著一個本土化的基督教正在形成。

最後一個階段則是1692年康熙皇帝“容教令”的頒佈到1723年雍正皇帝的

全面禁教，耶穌會傳教的發展受到外部各種衝擊，再加上傳教人員緊缺的嚴重問題，耶穌會士逐漸淡出中國傳教史的大舞臺；雖然如此，教友社團的發展卻從未停止，許多教會組織結構應運而生，並逐漸形成規模。

從柏里安對這五個階段的研究分析可以看出，每個階段都有幾個既定的元素和主角，如傳教士和基督徒、耶穌會傳教團與外部的聯繫、如歐洲和中國、耶穌會傳教團內部的問題，如始終存在的資金和人員緊缺的問題、傳教策略的變化、教友社團的發展。這些元素和主角將耶穌會士的傳教事業凝聚成一體，展現給讀者一個教團的清晰輪廓和其發展成熟過程。然而是什麼支撐了這項傳教事業？在第二部分中，作者仍立足於耶穌會入華傳教團，分析了入華傳教團支撐和延續傳教事業的內部因素以及由這些因素決定的他們在中國發展教徒和組織教徒的方法和結構。耶穌會士在歐洲耶穌會學院的教育背景首先使他們成為一名合格的神職人員，繼而也賦予了他們學習異國語言和管理教友團體的能力，使他們在中國這片領土上取得成功。總的來說，通過利用當時葡萄牙保教權下的耶穌會士的手稿檔案，作者從教團內部構造了一部屬於在華耶穌會教團自己的歷史。這個教團自然與歐洲和中國當時的歷史背景都密不可分，構成形成中國傳教歷史的部分影響因素；然而更重要的是，這是一群由耶穌會士組成的團體，他們的思維和行動從本質上說是由耶穌會機制所塑造的，而充分體現這種機制特點在中國的具體表現方式就成為這本著作的主線。

《東遊記》這部書的最大特點就是從耶穌會教團內部的角度出發，對耶穌會來華史展開的研究，而非定位在耶穌會與歐洲或中國環境的互動影響上。從這一視角下出發的研究必然會帶來與傳統的傳教史學、文化交流或中國中心研究不同的見解和內容。例如，書中對耶穌會傳教團在華失敗提出新看法，認為之後傳教士的中文能力不足以讓他們在禮儀之爭時為自己辯護，這也是他們在華傳教最終失敗的原因之一。書中對教團每個時期的發展特點都給予了詳細分析，能讓讀者一目了然地看到耶穌會傳教團在各個時期的發展情況和始終存在的問題。如作者指出：“潘國光和利類思在1637年和1638年參加的簡化學習課程代表了17世紀以來耶穌會士語言教學的改革趨勢。當從歐洲前來的新成員逐漸減少，新信徒人數氾濫時，新抵神父不可能進行數年學習而不傳教。”⁴再如提到的學習中文的情況，對各個時期傳教士中文的學習方式、書籍出版情況、語言掌握情況都有十分清晰的變化脈絡，並從中分析出這些微妙變化背後存在的持久問題，如教學模式的轉變，由歐洲的學院教學模式轉向以群體學習的方式。特別是對中國教友在各地組建的教會內部的團契研究，如河南的“聖多默斯聖會”、常熟的“十二使

⁴ Liam Mathew Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, London: Belknap Press, 2007, p275.

徒聖會”、廣州的“聖方濟各會”、上海的“聖依納爵會”、北京的“領報聖母會”及北京、杭州、山西、陝西等地的“靈脩會”、“苦修會”和“慈善會”，而且佔據相當大的篇幅，這些不同於以往傳教史的新鮮的研究內容讓讀者耳目一新。

《東遊記》一書另一特點就是把保教權下的入華耶穌會教團視為一個整體來進行研究，從其內部透視其發展脈絡和在每個階段存在的問題。這本著作仍然是傳教史的內容，但並不是以宮廷傳教士與中國文人的來往為主，而是以地方傳教為主。作者認為這是一個歐洲教會的故事，只不過恰好發生在中國，所以研究內容是耶穌會傳教團從形成、成長到衰落的過程，包括傳教團如何進入明帝國、如何在明帝國站穩腳跟、如何獲得政治認可和合法地位、如何從一個附屬的教區轉變成一個獨立的副省；它與澳門、日本以及中國朝廷的關係，傳教士如何應對教難；這些耶穌會士內部在上帝一詞中文術語上的異議等。

《東遊記》一書研究特點還有就是，作者關注的不僅僅是利瑪竇（Matteo Ricci）、湯若望（Jean Adam Schall Von Bell）、南懷仁（Ferdinand Verbiest）之類的極具個人英雄色彩的耶穌會士，一些在之前的許多研究著作中并不太重要的耶穌會士，在《東遊記》中卻成為教會建設背後的主力，如龍華民（Nicolas Longobardi）、費奇規（Gaspard Ferreira）、費樂德（Rodrigo de Figueiredo）、潘國光（Francesco Brancati）、穆若瑟（José Monteiro）、王以仁（Pieter Van Hamme）、瞿西滿（Simon de Cunha）、方德望（Étienne Faber）及蘇霖（José Suares）等，他們在揚子江低谷、福建沿海、山西和陝西的黃河流域的貧窮地區及直隸與山東創建出來的傳教事業在書中被賦予了崇高的地位，而這些內容又構成了柏里安“稍微偏離標準”的耶穌會編年史的核心，這也是與以往著作的最大不同。

在這種研究視角下，《東遊記》一書的侷限性當然就很容易暴露出來，由於使用的主體材料大多是葡萄牙阿儒達圖書館所藏的“耶穌會士在亞洲（BAJA）”這一套檔案，因此很容易被人視作為在葡萄牙帝國框架下耶穌會在華的傳教史，正因為他強調從耶穌會內部如何傳教及耶穌會內部傳教策略變化來研究問題，因此，從中國教徒的角度出發的思考明顯表現不夠，即使有教徒發出的微弱聲音，也是從傳教士筆下的材料中顯示出來的。這本書的研究視角引來許多學者的批評，2007年孟德衛教授發表評論，在肯定《東遊記》作者柏里安在分析史料時的睿智和學識時，並指出該書未能利用歐洲以外的資料，並將耶穌會傳教史視為歐洲近代天主教的故事的一部分，其觀點仍是歐洲中心主義的；還指出書中不僅沒有重點研究在朝傳教士以及地方一些重要傳教士與中國文人的交遊，而且把法籍耶穌會士放在次要位置，繼而忽略了當時中歐文

化中一次最重要的思想交流；柏里安沒有涉及從思想文化角度耶穌會士對中國儒家思想的吸收和接受。總之，在孟德衛看來，柏里安這種歐洲中心主義的研究方法是很局限的，由於忽略太多材料，因而不能呈現出一幅有關耶穌會士在中國的完整圖像。⁵梅歐金於2009年發表《文化接觸、科學與拯救之帝國一對中國後帝制時期（16至19世紀）基督宗教研究的最近進展》一文，認為柏里安著眼於在葡萄牙帝國框架下傳入中國的早期現代天主教的共同宗教與倫理特徵，邊緣化了本土皈依者。⁶同年，梅謙立亦發表《東遊記》書評，與前兩位學者批評觀點一致，基本上也認為《東遊記》一書的“歐洲中心觀”、“傳教史學觀”和把中國信徒邊緣化的研究方式是其致命缺點。⁷我不想否認三位批評者所提出的批評之合理性，但是我想說明的是，這些批評應該都源自於本人的研究思路和角度與《東遊記》作者的研究思路和角度的迥異。很多歐洲漢學家自認為入華傳教史研究已經很多且很到位，其實，這是一種錯誤的觀點。正如前我所強調的傳教史研究對於今天的中國天主教史研究並非過時的舊貨，在今天的中國天主教史研究中，很多方面、很多內容均為這一領域的多數研究者不熟，甚至無知，不繼續深入展開傳教史的研究，我想，想要得出中國天主教史研究中的正確認識和正確結論應該是不可能的。傳教史研究是所有中國天主教史研究的基礎，這個基礎不打好，其它的研究均可休矣。而恰恰我們現今的傳教史研究，還處在十分可憐、十分薄弱的狀況之中，關於傳教史研究的大量的中西文檔案文獻材料，不僅沒有被我們所利用，甚至尚沉睡在塵封的檔案庫中。關於明清時期天主教入華各修會的研究，除了耶穌會研究較多之外，其他修會多無人涉及，甚至連最基本的資料整理都沒有完成。從這一點講，我們難道不應該進一步提倡深入的傳教史的研究嗎？柏里安何錯之有？由於明清天主教史研究的內容及現存資料極為豐富，亦極為龐雜，檔案文獻散佈世界各地，再加上東西方數十種語言文字的阻隔，可以說迄至目前為止，尚未出現一位能夠全盤掌握明清天主教檔案文獻內容和資料的“全能聖者”。因此，每一位學者的研究一定帶有他的侷限性，當然柏里安也不例外，我們實在沒有必要對他過於苛求。

柏里安的《東遊記》一書當然沒有反映明清天主教史的全貌，作者恐怕無力亦無意這麼做。這是一部並非全部的耶穌會中國教團發展史，不是傳教士歷史，

⁵ D.E. Mungello, *A Journey to the East that Never Leaves Rome*, in D.E. Mungello (ed.), *Sino-western Cultural Relations Journal* (中西文化交流史雜誌, XXIX (2007), pp.38-44.

⁶ 梅歐金：《文化接觸、科學與拯救之帝國》，載《神州交流》第6卷第3期，澳門利氏學社，2009年，頁85-94。

⁷ 梅謙立：《東遊記：耶穌會在華傳教團，1579-1724》，載《神州交流》第6卷第1期，頁99-110。

也不是中西文化交流史，而是一個歐洲組織機制在另一片土地上的發展歷史。就目前所見的關於明清天主教史的各種研究方法而言，絕無優劣之分，其優缺點其實都是互補的，其它研究方法的缺失恰好是這本書的價值所在：剔除了傳統史學中的英雄主義，補充了中國基督徒史、中西文化交流史中所沒有的教團自身發展歷史的研究，並為耶穌會來華傳教的歷史提供了新的知識和新的解讀。我認為這就是柏里安著作的貢獻所在。

陳玉芳同學本科畢業於東北師範大學外語系，有較好的英語基礎，碩士就讀於東北師範大學歷史系趙軼峰教授門下，碩士論文研究為“16至18世紀中西貿易中的外銷瓷”。在入讀澳門大學之前就承擔了這項我交給她的翻譯任務，入學之後又選擇明清天主教史作為她的博士論文研究範圍。因此，她亦具備翻譯此書的專業條件。寒暑易節，倏忽四年，《東遊記》一書的譯稿終於完成，期間亦獲得不少老師和同學的幫助。總之，這部譯稿的完成既是給中國學術界推出了一本極為新穎亦頗具價值的天主教史研究著作，亦為陳玉芳同學完成她的博士選題打下了一個極為良好的基礎。七八年前，當趙殿紅攻讀博士學位之前，我給他佈置的也是這樣一本書，即高華士（Noël Golvers）的《清初耶穌會士魯日滿：常熟賬本及靈脩筆記研究》，趙殿紅就是在研讀這本書的基礎上而完成博士論文。這些翻譯，於作為老師的我，亦有很大補益，它不僅讓我掌握了更多的西方檔案文獻資料，而且，對西方漢學界之學術體系有了更明確深入的瞭解，此可謂教學相長也！我們將來還會有一些西方漢學家優秀著作的翻譯作品推出，但完成一部好的翻譯作品實在太難，我就專業內容先後至少審讀過三遍以上，但仍不能保證其間沒有錯誤。因此，該書面世以後，希望同行專家給予譯作以真摯的批評與指正。

湯開建

2013年10月20日於澳門氹仔

原文引言

和以下章節裏敘述的有關傳教士之旅的一連串事件一樣，這本書的創作也是因一次旅行而開始的。然而與四百年前傳教士的旅程不同的是，我的是西方之旅。1996年我曾站在北京皇家天文臺上，站在利瑪竇雕像前，儘管當時並不知道未來會怎樣，但是這是我第一次思考入華耶穌會士的問題。在到北京的數個星期之前，我曾到過澳門聖保祿大教堂，但是那時並沒有把這兩處地方聯繫到一起。直到幾年後我身在葡萄牙時，才又重新思考東亞地區的傳教士。而當時我發現了利瑪竇和他的同伴的一些遺跡，這並不是巧合。因為在過去的幾年裏，我到更遠的地方旅行，尋找與他們的故事相關的證據，我在此感謝一路走來諸多給與過我幫助的人士。

本著作在布朗大學菲力浦·本尼迪克特（Philip Benedict）的悉心指導下初具雛形。迪亞哥·科爾圖（Diogo Curto）和賈祖麟（Jerome Grieder）同時給予了我莫大幫助。我的同仁陳慧宏（Huihung Chen）、恩里克·萊依陶（Henrique Leitao）和約書亞·蔡茨（Joshua Zeitz）也在研究初期給了我支持。自從到普林斯頓大學之後，我深得歷史系幾位同仁的幫助。尤其要感謝的是鮑彼得（Peter Brown）、鮑勃·達恩同（Bob Darnton）、尼克拉·科斯摩（Nicola Di Cosmo）、本·埃爾曼（Ben Elman）、托尼·格拉夫同（Tony Grafton）、馬丁·海伊德拉（Martin Heijdra）、比爾·喬丹（Bill Jordan）、彼得·雷克（Peter Lake）、菲力浦·摩根（Philip Morgan）、韓蘇瑞（Sue Naquin）、威拉德·彼得森（Willard Peterson）、泰德·拉比（Ted Rabb）和彼得·斯威爾（Peter Silver）就本書提出的深刻見解和給予的鼓勵。新澤西州以外的學者也提供了他們專業的意見，尤其是杜鼎克（Ad Dudink）、高華士（Nöel Golvers）、夏伯嘉（Ronnie Hsia）、麥柯國（Tom McCoog）、梅歐金（Eugenio Menegon）、肯·米爾斯（Ken Mills）、約翰·拉塞爾-武德（John Russell-Wood）、鐘鳴旦（Nicolas Standaert）和伊尼斯·祖帕諾夫（Ines Zupanov）。在整個研究過程中，我和茹爾吉斯·埃利森納斯（Jurgis Elisonas）成為至友，他學風嚴謹，為人熱情。正是他閱讀了一本本樣稿，一遍遍地幫助我提高書寫能力和分析能力，所以我謹此以此書獻給他，以紀念我們的友情。

這多年來，我得到了許多檔案員和圖書館員的耐心幫助，尤其要感謝里斯本阿儒達圖書館的康塞桑（Conceição）博士和羅馬耶穌會檔案館的湯瑪斯·瑞迪（Thomas Reddy）神父。如果沒有康塞桑（Conceição）博士的幫助，我不可能在阿儒達最初的幾個月裏讀到耶穌會士的手稿；如果沒有瑞迪（Reddy）神父的慷慨相助，我不可能這麼快離開這座“不朽之城”。當然，如果沒有資助我進行研究

的基金會，我不可能前往其中任何一個地方。在此十分感謝澳門文化局和富布萊特項目（Fulbright Program）支助了我在葡萄牙和義大利展開研究的經費。此外，還要感謝普林斯頓大學社會科學研究委員會給予我的一系列資助。最重要的是，我要感謝Luís dos Santos Ferro和葡美發展基金會（Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento）對本研究的不懈支持。

多年持續進行一個課題研究會令人心身疲憊。如果沒有我在美國和葡萄牙的家人的支持，很難相信我能堅持完成這個項目。我的妻子莫妮卡（Monica）是本書最認真和最有洞察力的編輯，從課題確立到完稿，她一字一句地閱讀這部著作。在她和我們的孩子貝亞特里斯（Beatriz）和萊昂諾爾（Leonor）的陪伴下，我的這次創作之旅是愉悅的。我唯一的遺憾是，我的朋友，也就是我的岳母瑪麗亞•多賽烏（Maria do Céu）未能看到本書出版就已離開人世。正是在她的家中，我學會了葡萄牙語，寫下了之後的篇章。我從她家的天井眺望葡萄牙的幢幢房屋。在這樣一個賦予我靈感的棲地，我看到了藍色的塔霍河，而印度艦隊曾經在這裏拋錨，等待啟航東方。

目 錄

譯序	I
原文引言	IX
緒論	1
第一部分 耶穌會在明清中國的傳教歷史	17
第一章 一個不穩定的立足點	19
第二章 在成功的邊緣	41
第三章 目擊末日審判	67
第四章 成功帶來的困擾	90
第五章 寬容與不可饒恕之間	119
第二部分 耶穌會在明清中國的教會結構	149
第六章 在宗徒的課堂裏	151
第七章 學習鳥類語言	178
第八章 傳教事業	208
第九章 一種合乎情理的方法和結構	238
第十章 苦難會和慈善會的弟兄	264
結論	289
文獻附注	i
注釋中的縮略語	iii
中英文人名對照表	vi
後記	xiv

緒 論

1621年，在沙勿略紀念日前夕，也就是12月2日夜幕降臨時，在葡萄牙在中國大陸最南端的飛地澳門，一支莊嚴肅穆的宗教遊行隊伍穿過大街小巷。沙勿略（Francis Xavier），這位中世紀以來第一位在東亞傳播基督福音的歐洲天主教神父，最近剛剛被行宣福禮。

在沙勿略紀念日的前兩個禮拜裏，澳門舉行了盛大的紀念儀式。儀式開始時，小號的嘟嘟聲、排鐘的嗡嗡聲和煙花的爆炸聲充斥了整個小城。未來聖徒沙勿略的像幅懸掛在耶穌會中日教團總部的聖所——聖保羅教堂門前。整個慶典隨著一場宣佈沙勿略為澳門新主保神的遊行活動進入高潮。華倫他（Diogo Correa Valente）主教捧著裝有沙勿略神父臂骨的銀質聖骨匣，帶著一支由神父、修士、當地貴族和信徒組成的隊伍穿過一條條裝飾有錦旗和織錦的街道。唱讚美詩的孩子緊隨其後，護送著描繪沙勿略神父美德的馬車。遊行隊伍在廣場臨時搭建的劇院前停下腳步歇息。有一群耶穌會神學院的學生們在這些舞臺上重演了沙勿略的一些故事。在其中一個舞臺上，“大明國”在“上川島”的陪同下出現了。她身著龍袍，滿身珠光寶氣，不過卻在哀歎著。她痛苦地訴說著當神聖的沙勿略帶著比任何人都多的珍寶站在她門前時，她卻固執地將其拒之門外。與此相反的是，謙卑的“上川島”卻在歡慶，因為這位東方使徒在他的某個海灘上的某個寮屋裏升天。“上川島”鼓勵他的牧者和“羊群”在耀眼的光亮中翩然起舞，唱讚美詩；“大明國”卻獨守著她毫無意義的財富，為自己的不幸啜泣著。¹

六十九年前，即1522年，沙勿略在離這次紀念活動的場地（澳門）的不遠處與世長辭。沙勿略1506年生於西班牙那瓦勒（Navarre）巴斯克貴族裏地位較低的家庭。他在法國首都求學時邂逅了依納爵·羅耀拉（Ignatius Loyola），並加入“天主教耶穌會”，這個團體在1540年得到了羅馬教宗認可而成立。之後不久，他奉葡萄牙國王若昂三世（João III）命令前往亞洲。耶穌會是一個充滿活力的年輕的宗教團體，而沙勿略是這個團體裏的第一位海外傳教士，他代表了當時天主教的新血脈，是一位心懷為異教徒洗禮的遠大志向的探索者、一位“上主葡萄園”裏精力旺盛的勞動者。沙勿略追隨那些已在葡屬東印度建立堡壘和貿易點的殖民者、商人和士兵的腳步，在亞洲海域的印度、東南亞和日本穿梭了十年，希望能開闢新的傳教區。

¹ António Leite, AL College of Macau 1621, Macau, 30 December 1621, BAJA 49-V-5:341v-343r.

在奔赴亞洲的旅途中，一些歐洲人給予了沙勿略重要的保護和支持，另外還有亞洲本地的捐客，這些捐客對沙勿略有興趣，至少表面上理解沙勿略的宗教動機。但是在追逐神聖回報（heavenly prize）的長跑比賽中，這些人僅幫助他克服了第一道障礙。沙勿略的福音征戰遠遠超出葡萄牙在沿海殖民地建立的、與異質文明混同的地域範圍，他的目標是要進入亞洲各王國和帝國的中心。沙勿略樂觀地認為，他在馬拉巴爾（Malabar）海岸、費舍瑞海岸（Fishery coasts）、摩鹿加、麻六甲、日本本州和九州開闢的教區為基督信仰植入當地文化開闢了道路。然而，根據後敘描繪沙勿略宗徒生活的聖徒言行傳紀可知，他在大明帝國門外的上川島上離世，而上帝對他的努力的最大回報卻近在咫尺。在東亞文化中心開闢教團的任務，就此落在了那些響應沙勿略傳教號召的歐洲教士面前。本書的主題正是介紹那些按照東方使徒沙勿略制定標準入華開教（沙勿略僅僅幻想過）的傳教士的故事。

十六世紀末，沙勿略的聖潔品質和傳教精神從葡屬亞洲殖民地傳到天主教歐洲的每個角落；此時，中國誕生了一部偉大的文學著作《西遊記》。這部著作於1592年問世，是一部源自中國民間百年傳說的傑作。人們對這部書的作者有些許爭議，不過通常認為喜好妖魔鬼怪的、官銜較低的士大夫吳承恩（約1500-1582）是該書作者。《西遊記》改編了西元七世紀僧人玄奘到印度求佛經的經歷，描述了一群歷險者把外來宗教引入中國時所經歷的一系列考驗。玄奘西天取經的故事吸引了幾輩的說書人，他們口口相傳，修飾潤色，最後《西遊記》定格成一位曾經為官的文人書寫的題材。這個故事之所以適合書寫是因為，它以敘事的形式把冒險和宗教結合在一塊，放置於內陸亞洲遼闊的疆土這一大環境中。

在《西遊記》裏，玄奘在去遙遠印度的途中，跋山涉水，危險重重，遭遇並打敗了眾多妖魔鬼怪。玄奘西天取經的艱難路程象徵著佛教啟示的道路。²對於玄奘來說幸運的是，他有三位具備法力的同伴護行，其中最有名的是猴子孫悟空。遊歷僧人玄奘的精神追求是這次虛構旅程的主線，而異常機靈睿智的孫猴子的故事則使該著作成為中國小說史上的經典。巧合地是，人們認定的《西遊記》作者吳承恩去世那一年，恰好是沙勿略的後繼者在明帝國獲得第一處住院的時間。

乍一看，明末《西遊記》和本書講述的耶穌會教團東渡入華的故事之間並沒有什麼聯繫。畢竟，下文講到的教團創始人利瑪竇和貪吃的豬八戒之間沒有相同之處，擅長天文學的傳教士南懷仁（Ferdinand Verbiest, 1623-1688）和沙僧的性情也無法比較。然而，這部明代小說的確和本書的中心主題有共通之處。兩個故事裏都含有將新宗教植入中國社會和文化環境的戲劇性情節；都著重於主人公在遙遠路途中遭遇的挑戰；都賦予了他們一種能夠理解即使與自身文化全然不同的異域文化複雜性的能力。

² See Andrew Plaks, *Four Masterworks of the Ming Novel* (Princeton, 1987), 183-276.