

沈定平 著

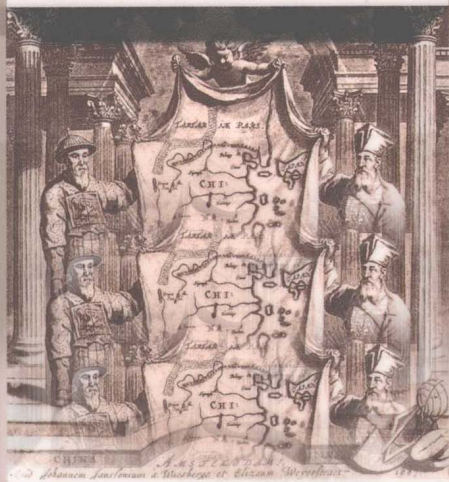


明清之际 中西文化交流史

——明季:趋同与辨异
上册

MINGQING ZHIJI
ZHONGXI WENHUA JIAOLIUSHI

— mingji: qutong yu bianyi



商務印書館

明清之际中西文化交流史

——明季：趋同与辨异

上册

沈定平 著



创立于1897

商务印书馆
The Commercial Press

2012年·北京

导 言

本书《明清之际中西文化交流史——明季：趋同与辨异》，乃前著《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》（商务印书馆 2001 年 6 月初版，2007 年 3 月增订本版）的续篇。

前著初步揭示了中西文化第一次较大规模的实质性接触的特点。表现之一，它肇始于 16 世纪中叶，而影响所及直至法国大革命，持续达两个多世纪。表现之二，交流的媒介即来华耶稣会士，具有较高的教育水平和文化素质。他们是作为西方“一种完整文化的不自觉的载体”，而同中国文人学士进行广泛的交往。表现之三，从欧洲所动员的传教士的数量（有二三千人之众），国籍（来自东西欧十余个国家）及其在中国活动的地域（不仅包括京城内地，也涵盖边疆地区）来看，具有相当的规模和一定的代表性。表现之四，交流的深入程度，已经从最初欧洲人对中国物质文明的倾慕，进入到思想和精神领域如何调适与融合这两种不同的文化，最后提升到政治文化制度的层面相互吸收与仿效。整个交流过程循序渐进，具有典型的意义。表现之五，中西文化交流始终是跟世界历史的近代化进程紧密联系在一起，并有力地促进了欧洲与中国的社会变革。在中国，西学成为明清之际经世致用实学思潮的组成部分。在西欧，中国古代文明已经成为启蒙思想家汲取精神力量和思想资料的重要源泉。若就实际效果来看，欧洲从中受益的程度远大于中国。

明代部分的内容，是沿着两条历史线索展开的。一条是来华耶稣会士在对中国国情有所认识的前提下，逐渐抛弃在当时基督教世界中占主导地位的，将军事征服与精神征服紧密结合的传教路线。经过沙勿略的初步酝酿，范礼安的具体谋划，罗明坚的最早实践，直至利玛窦

集其大成，适应中国传统文化和风俗的传教路线，便一环紧扣一环，一层深似一层地传承下来和基本形成。书中特辟出较多的篇幅，详细叙述了利玛窦在建立适应性传教策略的整体构架中不可磨灭的贡献，以及该构架所包含的基本内容。

另一条历史线索，则是明中叶后在经济发展和政治变革呼唤下，思想文化领域所出现的多元化趋势。在这总称为经世致用实学思潮的形成过程中，既有王阳明心学的兴盛，李贽等早期启蒙思想的流传，还有东林学派的崇尚传统价值和道德节操，以及明末蓬勃兴起的科学思潮。凡此种种都为西学的传播创造了良好的文化氛围，也给某些士大夫的西学倾向提供了一定的思想准备，并最终为西学融入实学开辟了道路。其中，涌现出一些同传教士关系密切、深慕笃信其教义的士大夫，他们代表了明末西学热潮中那种寻求一个新的学术基础，借以强化已经腐败的传统价值的趋向，并且将这种社会趋向直接跟他们所向往和追求的西学联系起来，希望能从中找到一条摆脱社会危机的出路。最后评述说明，以上两条历史线索，通过徐光启和利玛窦这两位代表人物，对中西思想与科学技术的调适和会通中，出现了彼此重叠与融合的局面。

然而，随着交往的日渐深入和对情况的逐步了解，文化交流已从初次结识时彼此“调适与会通”的状态，过渡到矛盾显现的“趋同与辨异”的阶段。这就是坚持反映文化互补性的和平与平等交往的原则，与激化文化差异性而导致矛盾冲突的图谋，成为利玛窦时代以后，不同的政治势力和宗教派别斗争的焦点，也是贯穿这一时期基本的历史线索。

由于前著的时间断限，大致划定在利玛窦病逝前后（明万历三十八年，公元1610年），故本书的叙述，便始自利玛窦临终前对传教团监督的选择与确立，迄于清康熙二十二年（南明永历三十七年，公元1683年），坚奉南明永历年号的台湾郑克塽政权的降清，涵盖了明末及南明七十余年间中西交往的历史。

本书拟通过五组矛盾现象的解析，来揭示这一时期文化交流的基本线索及其特征。

第一，耶稣会传教士内部两派，围绕着中国“天”、“上帝”称谓与西

方天主(Deus, God)信仰的异同,通过激烈的辩论,最终以服膺利玛窦的主张,彼此存在共同性和互补性而结束,从而保障了适应中国传统文化和风俗的传教策略的延续。

第二,明朝当权的士大夫中,以沈淮为代表的,标榜纲常名教和传统价值观的保守势力,掀起了驱逐传教士和迫害信徒的“南京教案”,欲借助政治镇压的手段,根除西学的影响,将中西思想文化推入势不两立的极端境地。这种政治镇压虽然得逞于一时,但其效用不久便烟消云散。与此相对应,向往社会改革和民富国强,且在中西交往中怀抱“会通超胜”理念的徐光启及其进步群体,为祛除积弊,制定出历史上最为精密的《崇祯历书》,遂在引进欧洲科学成果的同时,初步实现了中国传统科学范式的变革。

第三,西学和基督教在向各地传播的过程中,以浙江、福建两省的中下层士人反响最为热烈,地方社会舆论的变化令人瞩目。与此同时,浙闽地区僧俗守旧势力的排拒和反抗亦最为猛烈,围绕《圣朝破邪集》的编辑与串联活动即是证明。

第四,主张以武力为后盾,实行蔑视中国法律的公开传教,且强调全面遵从欧洲教会规章和殖民者习俗的多明我会与方济各会传教士,为反对在华耶稣会士和平的、适应性的传教方针,便以中国祭祖祀孔的传统礼仪具有宗教迷信性质为由,上诉罗马教廷,并初获教宗支持,从而拉开了“中国礼仪之争”的序幕。奉命赴罗马教廷进行答辩的在华耶稣会士卫匡国,为维护自利玛窦以来有利于文化交流的传教环境,相继在欧洲出版了一系列介绍中国历史、文化、地理和现状的著作,赢得了巨大的声誉。因此,不仅改变了教宗的决定,而且使有关争论成为向欧洲社会传扬中国思想文化的契机。

第五,以徐光启、李之藻、孙元化为首的奉教士大夫,鉴于辽东对清战事累遭败挫,乃力主引进威猛精准的西洋大炮和技术娴熟的西洋炮师,作为明朝固本防御的利器,并实行军事战略的改革。而以礼科给事中卢兆龙为代表的朝中保守势力与利益集团,置辽东战事于不顾,却严辞指控这些引进的器械人员因来自“外夷”,故其人叵测不可信,其“胜

器胜术”则更加危险，必欲驱出国门而后快。终于贻误战机，难挽败局。

若追溯上述矛盾现象及其特征的思想渊源，便不难发现，反对中国传统礼仪和信仰的多明我、方济各乃至耶稣会传教士，他们的思想来自具有强烈精神征服色彩的“欧洲人主义”。这种肇兴于罗马帝国时代，并经中世纪基督教会发展的，所谓“一个人类的家庭、一个公教、一个普遍的文化、一个世界性的国家”的观念（罗素著，何兆武、李约瑟译：《西方哲学史》上册，商务印书馆 1963 年版，第 355—356 页），随着地理大发现后西方殖民帝国和传教事业的急剧扩张，便愈发膨胀而走向极端。“天主教和欧洲文化及习俗被无可置疑地认为是唯一正确的，哪怕稍稍对一些非‘欧洲人’的文化和习俗有些让步，都有被视为背叛天主教信仰的危险。”（邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》，上海古籍出版社 2003 年版，第 211 页）受此狭隘性和排他性的制约，他们拒绝同中国文化进行平等的交流。与这种思维模式相对立，坚持“文化适应是以尊重当地文化为基础”，“适应当地文化是信仰的内在需求”的利玛窦传教路线，既符合宗教传播的规律，更反映欧洲文化发展的诉求。在平等交流和沟通的基础上，一方面，西教西学为中国文化吸纳改造而流布传扬；另一方面，中国文化精华经其传递与介绍，遂成为欧洲文化充实和发展的因素与机会。因为欧洲“近代的世界观的形成全靠深入异邦文化的精神”（转引自朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，福建人民出版社 1983 年版，第 8 页），故“哲学家在东方发现了一个新的精神和物质的世界”（利奇温著，朱杰勤译：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，商务印书馆 1962 年版，第 79 页），中国古代文明由此成为欧洲启蒙运动的思想源泉之一，即是明证。

另外，采取排拒甚至镇压手段，以根除西教西学影响的沈淮、卢兆龙与闽浙僧俗人士为代表，他们对域外形势的变化和西洋先进事物，孤陋寡闻，漠然置之，却斤斤计较“彼疆我理，截然各止其所”的古训，坚持“华夷有辨，国法常存”，“外夷叵测，异类则然”的陈说。可见他们挥舞的思想武器与依托的精神支柱，乃中国传统的“夷夏之辨”的消极因素。如此“夷夏之防”的观念，矜恃华夏文明的优越性，鄙薄和歧视“夷人”

（“非我族类，其心必异”），将“夷夏”间在种族、地理与文化习俗上的差异绝对化，只许华夏更化夷俗，不容夷俗补益华夏文明。所谓“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也”（《孟子章句集注》，卷五），即此之意。与这种抱残守缺、坚拒蔽锢的思维模式，形成鲜明对照的，是徐光启、李之藻等进步群体所秉承的儒家夷夏观的积极因素，及其在中外思潮激荡下的开放意识。儒家夷夏观的积极意义在于，较之种族、习俗和地理上的差别，它更注重先进文化的同化作用，突出礼义之教的普遍推行，以及落后的文化习俗向较高的文明形态的转变。从此基本立场出发，通过对儒家经典的解构、重组和诠释，便为“东海西海心理相同”，儒学天教若合符契；不当以天文地理格致之学来自外夷而陡生藩篱，而应镕彼方材质入我中华型模；以及“乃兹交相发明，交相裨益，惟是六合一家，心心相印，故东渐西被不爽”（冯应京：《輿地图叙》）等交流开放的言论，提供合理的依据。

通过对上述矛盾现象、特征及思想渊源的阐释，可以看出，坚持文化互补和交流的“趋同”意向，反映了文化的内在需求与发展机制，有利于人类文明的升华，并适应社会变革的召唤。那种突显文化差异而闭锢自大，乃至激化冲突的“辨异”诉求，不仅因缺乏生存和进步的活力，将使自身文化处于停滞与萎缩的状态；而且蓄意激化矛盾冲突的行径，只会给历史发展制造障碍和灾难。

事实表明，尽管遇到严重的挑战与质疑，“趋同”意向在这时期仍占据上风，并在很大程度上化解了因“辨异”而带来的各种消极因素，使文化交流得以正常进行，并在明清易代战争中迎来了新的高潮。新高潮主要表现在两个方面。在军事上，大规模输入、仿制和使用先进的西洋大炮，引起战争形态、兵器配备和军力对比的深刻变化，直接关系到明清政权的延续与嬗替。在政治上，活跃于不同武装集团的传教士和站立于反清战线前列的皈依文人学士，作为一股不可忽视的力量，在明季政治舞台上崭露头角，并对社会进程产生了积极的影响。

在原先拟定的计划中，上述辨析的内容，本应属于《明清之际中西文化交流史——清代：碰撞、蜕变与影响》的写作范围之内。随着研究

的深入和中外资料的涌现，察觉明季跟清代交流的重点及其性质毕竟有所不同，强拉在一起未必妥当。故决定将明季部分自成一册，缕列九章，全书逾70万字。在我看来，《明季：趋同与辨异》既是《明代：调适与会通》的后续发展，又是《明代：调适与会通》和《清代：碰撞、蜕变与影响》（尚在撰写中）的中间过渡形态。三者的联系和结合，遂完整地呈现出明清之际中西文化交流的历史。

毫无疑问，伴随中西文化交流向纵深发展，其互补性与差异性的纽结交织自然愈加明显，不同政治势力和宗教派别纵横捭阖、明争暗斗的场景将更趋激烈，受其浸染影响的社会舆论与进步思潮越发精彩活泼，凡此一切，都为在马克思主义指导下，通过对纷繁复杂的历史线索的梳理，总结出一些规律性的认识，提供了相当大的学术空间和发挥余地。然而，面对如此宏大且具有一定理论与现实意义的课题，作者虽也探赜索隐，面壁潜研多年，却时有左支右绌，力不从心之感，其错讹疏漏亦难于幸免。之所以仍孜孜矻矻，不舍不弃，无非是期盼在这国际学术界颇为关注的领域，增加中国学者话语权的过程中，竭尽绵薄之力。

最后，本书的出版，曾得到商务印书馆常绍民、丁波先生的大力帮助，在此谨致谢忱。

作者 于北京望京上京家园

2010年11月12日

目 录

导言	1
第一章 中国传教团继任监督的确立与耶稣会内部的 论争	1
第一节 利玛窦继承人的选择和确立	2
第二节 耶稣会内部关于“天”、“上帝”称谓的论争	53
第三节 中国“天”、“上帝”与西方天主(Deus, God)信仰的 同一性、差异性和互补性	73
第四节 金尼阁维护适应策略的行迹及其贡献	103
第二章 佛教、基督教之争与“南京教案”的缘起、 衍变及其影响	130
第一节 佛教与基督教的对立及彼此势力的消长	131
第二节 “南京教案”前夕双方的互动和性质的变化	155
第三节 “南京教案”的爆发、经过与影响	169
第三章 《崇祯历书》的编纂与欧洲科学革命的影响	193
第一节 历代治历传统与明朝历法的败坏	195
第二节 “以西法为基础”的崇祯修历计划	216
第三节 欧洲科学革命成果与中国传统科学范式的变革	226
第四节 会通超胜、民富国强的原则和理想以及 新旧历法之争	244
第四章 基督教和西学在浙闽地区的传播	255
第一节 杭浙的基督教中心地位与西学对浙东学人的影响	257
第二节 艾儒略在福建的传教活动及基督教本土化的进展	279

2 明清之际中西文化交流史——明季：趋同与辨异

第三节	构建福建基督教会核心的中下层士人及其特征·····	324
第五章	闽浙儒释人士对基督教、西学的排拒和 《圣朝破邪集》的出版·····	360
第一节	以福建下层士人为主体的反基督教斗争·····	361
第二节	闽浙儒释反教势力的联合与《圣朝破邪集》的出笼·····	379

第一章 中国传教团继任监督的 确立与耶稣会内部的论争

明季中西文化交流史上，趋同与辨异的矛盾和斗争，首先在来华耶稣会士内部展开。实际上，当利玛窦晚年为选择中国传教团的继任监督，而对郭居静、庞迪我、李玛诺和龙华民进行考察时，这种矛盾即已显现。处于矛盾状态的龙华民最终胜出，既是无奈又是不可避免的选择。龙华民上任伊始，便在遵从教会长上清算适应策略的意图，以及被驱逐至澳门的日本耶稣会士的教唆下，率先对利玛窦倡导的中国“天”、“上帝”与西方“救世主”信仰可以融通的理念，提出质疑和批判，从而在耶稣会内部引发了长达二十余年的论争。

论争涵盖了组织和思想两个方面。在组织上，斗争的实质，即在日本传教已濒临覆灭的葡萄牙籍耶稣会士，欲通过辩论和制裁，攫夺中国传教团的领导权，全面推翻利玛窦的适应策略。陆若汉的言行，典型地反映了这些人的图谋。其结果，经金尼阁的游说和罗马长上的支持，中国传教团从日本教省分离而独立。在思想上，关于中西之间是否存在最高信仰上存在同一性和互补性，因为涉及对神的超越性信仰和表现的多样性，以及文化进化与外来宗教本土化、基督教至上主义和欧洲人传统偏见等诸多问题，具有重要的理论意义。而在实践中，经过多次论战、调和与决断，利玛窦的主张重新成为耶稣会上下的共识。这就为稍后应对外来更大的风暴，在思想和组织上做好了准备。

围绕中国“天”、“上帝”称谓的论争表明，由利玛窦确立的适应策略，不能一劳永逸和停滞不前，需要在新形势下不断深化与发展。如果说，那些先前来到中国并处于矛盾状态的传教士，往往是从自己所犯错误中吸取教训，从而为适应策略的延续作出过不同程度的努力的话，那

么,像金尼阁这样的第二带来华耶稣会士,则从继承良好的思想传统出发,一方面,替适应策略新的开拓作出了贡献;另一方面,也为自己充分施展才干,争取到更大的活动空间。

当然,正如同利玛窦的传教理念曾具有广泛的国际影响一样,在他身后展开的这场论争,也跟欧洲从蒙田、科顿到莱布尼茨,从宗教改革到启蒙思潮,有着割裂不开的思想联系。

第一节 利玛窦继承人的选择和确立

利玛窦晚年,作为中国传教事业的开拓者和传教团监督,在他毅然牺牲自己的健康与生命,以换取传教新局面的期盼中,在他系统地总结适应性传教策略的经验,为教会规划未来前景时,他也不不得不在对来华传教士的长期观察、考查和选择的基础上,确立传教团的继任监督。在当时的形势下,这绝非一般的领导职务或人员的嬗替,而是关系到利氏毕生为之奋斗的适应性传教策略能否顺畅地推行,某种程度上亦影响中西文化交流的前途。由于条件的限制,这个遴选过程颇多曲折,最终由利玛窦亲自举荐和确定的接班人,竟然是稍后对适应策略的核心理念进行批判的带头人。

在当时为数不多的来华传教士中,有可能膺任利玛窦后继人选者,大约有4人,即郭居静、庞迪我、李玛诺和龙华民。现分别对他们的情況略加介绍,以窥利玛窦选择之艰难,及最后确定龙华民为继任者的遗憾。

郭居静(Lazare Cattaneo,1560—1640),字仰凤,生于意大利热那亚城附近的萨尔察纳,乃名门大族的后裔。1581年加入耶稣会,进入利玛窦曾就读的罗马圣·安德烈初学院,不久即力请派往远方传教。1588年始得耶稣会长许可,于次年抵达果阿,被任命管理捕鱼海岸的传教边区。1593年(明万历二十一年)应召至澳门,研习华语。当传教士麦安东、石方西相继在韶州去世后,郭居静于1594年(万历二十二年)被派往韶州协助利玛窦。在前述4名人选中,郭居静无疑是追随利

玛窦时间最久,亦最具资历的传教士。^①

由于这种因缘,便使郭居静的传教生涯具有鲜明的特色。即他亲身参与和经历了传教策略最初的磨难与转变,在推行适应性策略过程中,显示了过人的决断、良好的科学素养和语言天赋,并始终保持着对该策略坚定的信念。所谓传教策略的最初转变,指的是在瞿太素的启发下,利玛窦认识到唯有改变自肇庆以来的僧人装束,换成中国儒士的服饰,才有可能为中国主流社会所接纳。为此,利氏亲赴澳门,向视察员范礼安请示,因事关重大,范未立即作答。经过认真磋商后,便乘派遣郭居静进驻韶州之际,于1594年(万历二十二年)7月7日带去批准的确讯。“郭居静奉范礼安命,中国传教士须留长须长发,在若干场合中应穿着绸服。”^②从适应性传教策略的形成过程来看,经郭居静传达的指示及其相应的变化,不啻一次质的飞跃。

利玛窦前往南京之后,郭居静独自管理韶州教务近三年。其间,他仿效利玛窦,穿着儒服造访当地官员。当他意识到受本地人无端攻击和骚扰的原因,“在于人们把居留地看做和尚庙”时,为避免“和尚的丑名”,郭居静毅然拆毁了教堂的部分建筑,关闭公共小教堂,并将原供展览的欧洲装饰品一并收藏起来。利玛窦充分肯定郭居静这种消除跟僧人有关的一切痕迹的做法,从中领悟道,“不急于建筑庙宇或教堂,而先建设一布道厅”,将过去在教堂公开宣教的方式改变为在布道厅私下的交谈,且“交谈比说教还能布道,也更为见效”。^③如此认识显然已汇入适应策略的整体架构之中。

1598年(万历二十六年)6月,郭居静又陪伴利玛窦作并不成功的第一次北京之行。无论是在旅途躲藏在狭小的船舱,忍受着暑热的煎

① 费赖之著,冯承钧译:《在华耶稣会士列传及书目》上册,中华书局1995年版,第57页;荣振华著,耿昇译:《在华耶稣会士列传及书目补编》上册,中华书局1995年版,第120—121页;何高济等译:《利玛窦中国札记》上册,中华书局1983年版,第274页。

② 德礼贤著,方豪译:《利玛窦年谱》。

③ 何高济等译:《利玛窦中国札记》上册,第309页;达基·宛杜里编,罗渔译:《利玛窦书信集》上册,台湾光启出版社、辅仁大学出版社1986年版,第236页;裴化行著,管震湖译:《利玛窦评传》上册,商务印书馆1993年版,第226—227页。

熬，还是在北京到处碰壁，难觅容身之处的尴尬；也无论是在隆冬仓促沿运河南下的艰辛，还是遵利氏指示承担于临清看顾行李钱财的责任，郭居静均能恪遵职守，任劳任怨，尽力辅佐利玛窦。由于这些出色的业绩，当1600年（万历二十八年）5月利玛窦第二次启程赴北京时，遂“留居静管理南京教务，并兼管南昌、韶州两地教务”。^①可见对其信任的程度。郭居静亦不负所望，在韶州、南京任职中，谨守利玛窦矩矱。“竭力不想在北京站稳脚跟以前惊动士大夫保守派，一直胜利地抵挡了急于传道的诱惑。”^②即使后因病多次停留澳门期间，仍不失时机地在范礼安面前支持利玛窦的主张。如利氏曾提出恳请范礼安这位“尊敬的教长”访问中国内地的计划，遭到多位澳门神父的反对，认为过于危险。唯郭居静据理力争，“使范礼安相信了利玛窦的意见是最合乎时宜的”。^③

除忠实于适应策略的信念和出色的业绩之外，郭居静还具备良好的科学素养。在随同利玛窦从南昌往北京进发中，“沿途他们（指利郭二人）依据太阳的高度测定城市的纬度，并测定各地水道距离。”如测定扬州为 $32^{\circ}1/2$ ，天津 $39^{\circ}1/2$ ，北京 40° 强。又测量广州经南雄、南昌、南京至北京总计7065里，换算后约合1413罗马里。^④凡此实地纬度和城市距离的数据，皆可视为利郭二人谙于科学观测的见证。同时，郭居静还精通语言音律之学。曾与利玛窦一道，在运用拉丁文注音汉语过程中，创造了以送气音符号和音调变化注释字义的规则，成为西方人学习汉语的行之有效的办法。这部新编的《中西字典》，是在1598年（万历二十六年）冬季从北京返归临清途中，利、郭二人得益于中国修士钟鸣仁的帮助而完成的。就此，利玛窦称赞道：“郭居静神父对这个工作作了很大贡献。他是一个优秀的音乐家，善于分辨各种细微的声韵变化，能很快辨明声调的不同。善于聆听音乐对于学习语言是个很大的

① 费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》上册，第57页。

② 裴化行著，管震湖译：《利玛窦评传》下册，第367—368页。

③ 同上书，下册，第516页。

④ 同上书，上册，第246页。

帮助。这种以音韵书写的方法,是由我们两个最早的耶稣会传教士所创作的,现在仍被步他们后尘的人们所使用。”^①

按照常理,以郭氏追随利氏最早的资历,坚定的传教理念和业绩,加之出众的科学素养与才能,这些本应成为遴选郭居静的有利条件。无奈郭居静关节炎的痼疾,使他难以在内地长期坚守岗位,不得不经常去澳门休养治疗。更何况他在澳门期间被无端地卷入一桩所谓组织远征军进攻中国的谋反事件。为了中国传教团的长远利益,利玛窦只得抛弃个人情感,将郭居静排除于权力中心之外。

从外表上看,郭居静“天生有些肥胖,个子高大,形态或面容显得勇敢和精神,因他留有长须而更受尊重”。^②可是,在“健壮外表之下却掩盖着慢性病——关节炎,这终生折磨着他”。^③郭居静落此残疾,始于独自在韶州传教期间。据利玛窦回忆录,“孤独而工作过度,郭居静神父患了重病,几乎不能痊愈”。^④事实表明,如此痼疾非但未能痊愈,而且越拖越重,以致发展到“因膝痛甚剧,坐时必将双足搁于椅上”的地步。^⑤到晚年,更完全处于瘫痪的状态。在此痼疾的折磨下,郭居静很难于某一教区坚持较长的时间。而那种将双足搁在椅子上的坐相,也显然有违于中国待客的礼貌。前者如郭居静曾就此事向澳门长上请示:“他有病而工作太繁重,实难单独一个留在南京。”^⑥后者如教会人士指出:“居静则因膝痛甚剧,坐时必将双足搁于椅上,而按中国习俗,不能如此接客”。^⑦在这种情况下,1600年(万历二十八年)利玛窦离开南京前往北京时,另一葡萄牙传教士罗如望(Jean de Rocha)被派至南京,与郭居静共处。而郭则逐渐担任内地教会同澳门的联络工作。如传教士

① 何高济等译:《利玛窦中国札记》下册,第336页;参见张奉箴:《利玛窦和金尼阁的中文拉丁注音》,载台湾《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议》论文集。

② 曾德昭著,何高济译:《大中国志》,上海古籍出版社1998年版,第233页。

③ 裴化行著,管震湖译:《利玛窦评传》下册,第391页。

④ 何高济等译:《利玛窦中国札记》上册,第310页。

⑤ 引自方豪:《李之藻研究》,台湾商务印书馆1966年版,第35页。

⑥ 裴化行著,管震湖译:《利玛窦评传》上册,第308页。

⑦ 方豪:《李之藻研究》,第35页。

庞迪我、李玛诺和熊三拔进入内地，利玛窦晋京准备呈送的礼物，均在郭居静护送或陪伴下，顺利地由澳门抵达中国内地。又如李玛诺视察内地教区的报告及其他神父的书信，亦由他亲赴澳门交付长上。再如1602年（万历三十年）以后，“他在澳门待了一年多，取得了成绩：建立了（内地）四个居留地各孤立成员之间的实际联系，也建立了同澳门的和印度的神父们的实际联系。这是一大成就，保证了今后的发展”。^①

正是这种经常往返于内地和澳门的特殊身份，担任中国传教团同澳门乃至印度教区的联络工作，加之颇受长上的重视，“范礼安神父本拟选他为副手，准备巡视澳门公学和马六甲教区”，不久因范病逝而未果。^②凡此身份和地位，使郭居静身不由己地卷入澳门不同修会之间的倾轧与斗争，成为无辜的受害者，担负着谣传中的向中国内地派遣远征军总司令的恶名。据利玛窦向罗马总会长阿桂委瓦的报告说，最初是“因为澳门修筑工事，为防荷兰人，但违犯了中国人的禁令。同时我们澳门的敌视者（即反耶稣会的神职人员和葡国人）也伪装着备战，以引起中国人对我们的怀疑与仇恨”。^③于是，“仇视耶稣会的人在澳门造谣”，“他们说服那些容易被骗的中国人相信，城里的祸乱都是由郭居静神父引起的，他这时还住在那里，穿着中国衣服到处走动，他计划接管中华帝国并且自立为暴君。他们说葡萄牙人因为他熟悉中国的路径又到过两个京城，就拥戴他为领袖。据报，他们正等待不久有一支舰队从印度以及从日本到来，而且郭居静神父的同伴们遍布中国各个地方，都纠集有一批追随者，已做好准备等待着这场暴乱。有人从澳门带到广州一本书，里面详细记载着这些谣言”。^④“这是一个极其荒谬的故事，但是却像野火一样迅速地蔓延开来……住在澳门的中国居民笼罩在恐惧之中，他们仓促地逃离这个城市。广东的总督命令广州当局采取适当的

① 裴化行著，管震湖译：《利玛窦评传》下册，第402—403页。

② 费赖之著，梅乘骐等译：《明清间在华耶稣会士列传》（1552—1773），天主教上海教区光启社1997年版，第63页。

③ 达基·宛杜里编，罗渔译：《利玛窦书信集》下册，第321页。

④ 何高济等译：《利玛窦中国札记》下册，第524—525页。

措施,使广州处于战备状态。”^①经 1606 年(万历三十四年)2 月战备会议决定,拆毁广州城外千余幢民居以防藏匿,令水陆军队戒备待命,禁止接待外国人和传教士。在公告中指名追查郭居静神父,“因为他是反对皇上的阴谋的领袖”。此事还惊动了朝廷,“皇帝也接到了报告动乱的奏章”。

“最终还是依靠了利玛窦的影响力使这场风波得以平息。”经过与利氏友好交往的新任广东官员的秉公调查,所谓入侵事件纯系谎言,郭居静的清白无辜亦得到证实。^②然而,在这次突发事件中,中国传教团付出了沉重的代价。适至广州办事的中国修士黄明沙,诬告为“郭居静派来的一名奸细”,被捕下狱拷掠至死。龙华民主持的韶州教区也深受牵连,传教士面临被驱逐的险境。即或在首都,“整个事情给在北京的神父们造成一种很棘手和危险的形势”。^③为尽快扭转不利的局面,减少该事件给传教团带来的损害,深明大义的利玛窦遂指示郭居静留居澳门不得返回内地,即使在事件昭雪平息之后也是如此。1606 年(万历三十四年)8 月 15 日,利玛窦在写给罗马总会长阿桂委瓦的信中,报告“谣传郭居静神父伴葡萄牙人在澳门准备进攻中国”的事件后,明确表示为使事态不致继续蔓延而更深地波及北京的教会,“因此大家都以为此时最好不要让他回到中国内陆。故我下令郭铎(神父)暂留在澳门,虽然他通华语,也读不少中文书籍;但健康欠佳,无论在哪里尽力做事皆可。最近前途并不乐观,我会写信安慰他,您也致书给他,要他暂时安心留在澳门,这是天主的圣意”。^④

就在事件平息一年之后,郭居静遵从范礼安生前指示,携同意大利传教士熊三拔返回中国内地,利玛窦也只允许熊三拔继续前往北京,而指示郭居静留居南京。凡此表明,尽管郭居静的资历、素养和业绩皆有

① 邓恩著,余三乐等译:《从利玛窦到汤若望:晚明的耶稣会传教士》,上海古籍出版社 2003 年版,第 103—105 页。

② 同上书,第 104—105 页。

③ 何高济等译:《利玛窦中国札记》下册,第 526 页。

④ 达基·宛杜里编,罗渔译:《利玛窦书信集》下册,第 322 页。