

被忽略的聲音—— 介紹中國天主教徒對「禮儀問題」態度的文獻*

黃一農

國立清華大學歷史研究所

摘 要

本文對嚴謨的《帝天考》、夏大常的《禮記祭禮泡製》、鮑英齊等的《上教皇書》、王伯多祿等的《同人公簡》等文獻，做了一初步的介紹與分析，這些文獻現分藏於羅馬梵蒂岡圖書館和巴黎法國國家圖書館等地，其內容均與「中國禮儀問題」相關。

文中對這些文獻的作者、內容或成書年代，提出了一些與前人不同的看法。筆者除嘗試自其內容勾勒出中國天主教徒對「禮儀問題」態度的輪廓外，更希望能藉此文拋磚引玉，促使學界對現存大量的原始文獻進行整理與公開，以開拓並植深有關近代中西文化交流史研究的課題與內涵。

關鍵詞：天主教史、禮儀之爭

一、前言

明末清初是中國歷史上一個被稱作「天崩地解」的時代，無論在政治、社會、思想各方面均出現極大的變動，而中歐兩大文明的大規模接觸，又正好發生在同一時空，並由於兩文化的不調和^(註1)，而在天主教人士與一般士人之間，甚或傳教士與傳教士之間，產生許多糾纏起伏的激烈衝突，如萬曆（1573-1619）末年

* 本研究肇始於1993年秋季筆者在荷蘭萊頓（Leiden）大學擔任「胡適漢學訪問講座」期間，特此對該校的邀請和圖書館員的協助，深致謝忱，並感謝杜鼎克（Adrian Dudink）博士和鐘鳴且（Nicolas Standaert）教授在本文撰寫期間所提供的協助與指教。本研究受國科會「中國禮儀之爭研究」計劃（NSC 83-0301-H-007-012）支助。

1. 如見 Jacques Gernet, *Chine et christianisme* (Paris: Editions Gallimard, 1982)；John D. Young, *Confucianism and Christianity—The First Encounter* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983)；孫尚揚，《明末天主教與儒學的交流和衝突》（臺北：文津出版社，1992）；陳衛平，《第一頁與胚胎——明清之際的中西文化比較》（上海：上海人民出版社，1992）。

有「南京教案」^(註2)、順治(1644-1661)初年有「曆書之爭」^(註3)、順治末年有「水星伏見之爭」^(註4)、康熙(1662-1722)初年有「曆獄」^(註5)。而自明末以來即萌生的「禮儀之爭」^(註6)，更爲其中影響最深遠的事件，當時天主教內對中國社會祭祖祭孔的行爲以及部分教徒以「天」和「上帝」稱呼天主的作法，意見非常分歧，而在十七、十八世紀之交，甚至因此引發康熙皇帝和羅馬教廷間的嚴重爭執，終令天主教招致被禁的命運。

在這場長達一個世紀以上的「禮儀之爭」中，歐洲許多的教會和學界領袖都被捲入，當時以歐文所撰寫的相關文獻，也多如汗毛。然而羅馬教廷就此事所頒發的各次詔諭，主要均是受到傳教士或神學家們態度的影響，至於受「禮儀之爭」衝擊最大的中國奉教人士，他們的意見或反應不僅未爲當時教會當局所重視，也少見過去治天主教傳華史的學者提及，對於相關著述的介紹與討論，亦幾乎付諸闕如。晚近，始有福建師範大學的林金水教授以及比利時魯汶(Leuven)大學的鐘鳴旦教授，從事相關的研究^(註7)。

本文擬就筆者所見數份由奉教國人所撰的與「禮儀之爭」相關的中文文獻出

2. 張維華，〈南京教案始末〉，《齊大月刊》，第1卷第2期(1930)，頁93-106及第1卷第3期(1930)，頁191-208；Erik Zürcher, "The First Anti-Christian Movement in China (Nanking 1616-1621)," in P. W. Pestman, ed. *Acta Orientalia Neerlandica* (Leiden: Leiden University, 1971), pp. 188-198.
3. 拙文〈中西文化在清初的衝突與妥協—以湯若望所編民曆爲個案研究〉，收入1992年5月在德國St. Augustin舉行的“*International Symposium on the Occasion of the 400th Anniversary of the Birth of Johann Adam Schall von Bell, S. J. (1592-1666)*”論文集，出版中。
4. 拙文〈清初天主教與回教天文家間的爭鬥〉，《九州學刊》(紐約)，第5卷第3期(1993)，頁47-69。
5. 拙文〈擇日之爭與康熙曆獄〉，《清華學報》，新21卷第2期(1991)，頁247-280；日文本篇名爲〈択日の争いと「康熙曆獄」〉，伊東貴之翻譯，《中國—社會と文化》，第6號(1991)，頁174-203；英文本篇名爲“Court Divination and Christianity in the K'ang-Hsi Era”，席文(Nathan Sivin)翻譯，《*Chinese Science*》，第10號(1991)，頁1-20。
6. 羅光，《教廷與中國使節史》(臺中：光啓出版社，1961)；矢沢利彦，《中國とキリスト教》(東京：近藤出版社，1972)；George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy, from Its Beginning to Modern Times* (Chicago: Loyola University Press, 1985)；Donald F. Sure, tran., *100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941)* (San Francisco: The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1992)；J. S. Cummins, *A Question of Rites, Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China* (Hants, England: Scholar Press, 1993)；D. E. Mungello, ed., *The Chinese Rites Controversy, Its History and Meaning* (Nettetal: Steyler Verlag, 1994).
7. 如見林金水，〈明清之際士大夫與中西禮儀之爭〉，《歷史研究》，1993年第2期，頁20-37，此文英譯本見Lin Jinshui, "Chinese Literati and the Rites Controversy," in D. E. Mungello, ed., *The Chinese Rites Controversy, Its History and Meaning*, pp. 65-82；Nicolas Standaert, S. J., *The Fascinating God, a Challenge for Modern Chinese Theology Raised by a Text on the Name of God Written by a 17th Century Chinese Student of Theology* (Taipei: Fujen Catholic University, 1994 Dissertation).

發，分別對其作者生平、內容大意或成書年代做一初步的探討，而這些文獻或許可幫助我們概略勾勒出此一事件的輪廓。稍後，筆者則將嘗試利用此一研究的結果，另文析論明清之際傳教士們對先秦載籍中有關「天」和「上帝」意涵的不同看法及其所引發的激烈論爭。

二、嚴謨之《帝天考》

筆者所見《帝天考》的鈔本，收入臺北臺灣學生書局於1966年所輯印的《天主教東傳文獻續編》第一冊中，原藏羅馬梵蒂岡圖書館（The Vatican Library），編號為 R. G. Oriente III 248 (10)。此本半葉八行，行二十四字，凡二十一葉，封面上的中文書名已殘，僅餘一「考」字，方豪將之定名為「天帝考」。然近據鐘鳴旦的考證，梵蒂岡圖書館另藏有此書一本，編號為 Borg. Cinese 316.9，其書名則清楚記為「帝天考」^(註8)。此書末題「閩漳後學嚴保祿謨定猷氏著」，方豪在其《中國天主教史人物傳》中冊有一嚴謨小傳^(註9)，內容即一字不易地轉錄其在《天主教東傳文獻續編》書首所撰的〈影印《天帝考》序〉一文。

嚴謨在此書中首先摘錄了六十五條出自《尚書》、《詩經》和《四書》中言及「上帝」或「天」的文句，每條之後且均加有自己的註釋，最末，作者以將近七葉篇幅的〈愚論〉，試圖說明先秦典籍中所稱的「天」或「上帝」，即泰西所稱的天主^(註10)。

《帝天考》的書首有一段文字記嚴謨撰寫此書的緣由，曰：

此書因近有疑敝邦古書中所稱上帝者，故著茲，謹抄呈，祈師鑒俯採過各省羅、萬、南、魯、畢、聶、李諸位師，併祈將本與抄存之，以備參考，亦一芻議也。教下嚴保祿頓首拜，上費大老師臺天域。

方豪在出版序中稱前引的羅、萬、南、魯、畢、聶、李等七位教士^(註11)，可考者

8. Nicolas Standaert, *The Fascinating God*, pp. 21-23.

9. 方豪，《中國天主教史人物傳》，中冊（香港：公教真理學會，1970），頁105-107。

10. 詳見 Nicolas Standaert, *The Fascinating God*, pp. 21-98 & 159-184.

11. 方氏誤將畢姓教士書作羅姓。

有三，分別是羅儒望 (Joao da Rocha, 1565-1623)、李瑪諾 (Manual Dias, 1559-1639) 及聶伯多 (Pietro Canevari, 1586-1675)。由於羅儒望在天啓三年 (1623) 時已卒，故若依方氏之說，《帝天考》應成書於天啓三年之前，其時在華的傳教士僅有耶穌會士，且人數不多，然而經查當時的會士名錄^(註 12)，並未見有以萬、南、魯、聶為姓者，因知方氏的說法顯然有誤。

再者，由《帝天考》一書中所載，知嚴謨字定猷，教名保祿 (或作保瑒)，福建漳州人，經查閱相關方志，發現嚴氏籍隸漳州龍溪，康熙四十八年歲貢生^(註 13)，故若方氏之說真確，則嚴謨考上歲貢時，年應已逾百，顯然於理不合。

方豪在其序中又誤稱《口鐸日抄》訂正人之一的嚴贊化與嚴謨乃為昆仲^(註 14)。事實上，嚴贊化是嚴謨之父，在梵蒂岡圖書館所藏的《李師條問》(編號 Borg. Cinese 316.10) 一書，前題：「閩漳嚴保瑒謨定猷氏集答，父嚴盎博削贊化思參氏鑒定」，即明白指出此一關係^(註 15)。

嚴氏家族自明末以來即一直與耶穌會 (The Society of Jesus) 保持密切關係，如嚴贊化嘗師事艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649)^(註 16)，而即使在漳州已成爲道明會 (The Order of Friars Preachers) 的勢力範圍之後，嚴謨也還不斷與它處的耶穌會士們書信往還^(註 17)。

嚴謨在《帝天考》書末所撰的〈愚論〉中，有云：

初來諸鐸德與敝邦先輩，翻譯經籍，非不知上帝即天主，但以古書中慣稱，人見之已成套語……故依太西之號，紐攝稱爲天主，非疑古稱

12. Joseph Dehergne, S. J., *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Roma: Institutum Historicum S. I., 1973). 下文中涉及各在華耶穌會士生平事跡的討論，如未特別加註，均請參閱此書中各相關小傳。

13. 吳宜燮修，黃惠、李疇纂，《龍溪縣志》(臺北：成文出版社，景印光緒五年補刊本)，卷 14 頁 28。

14. 《口鐸日抄》中記該書乃由「溫陵張賡明泉、清漳嚴贊化思參」訂正，然而方豪在其序中，卻不慎將嚴贊化(字思參)誤作了嚴贊，並誤其字爲化思。方氏此誤或因直接參考了徐宗澤在《明清間耶穌會士譯著提要》一書中的文字所致，而徐氏在該書所記《口鐸日抄》條下，於「嚴贊化思」之後漏寫了「參」字。參見艾儒略、盧安德，《口鐸日抄》(臺北中央研究院傅斯年圖書館藏刊本)；徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》(臺北：中華書局，1949)，頁 89。

15. 參見林金水，〈明清之際士大夫與中西禮儀之爭〉；Nicolas Standaert, *The Fascinating God*, pp. 6-7 & 16.

16. 如見艾儒略、盧安德，《口鐸日抄》，卷 3 頁 1-5 及卷 4 頁 1-11。

17. Nicolas Standaert, *The Fascinating God*, pp. 14-19.

上帝非天主……今愚憂新來鐸德，有不究不察者，視上帝之名如同異端……故備錄經書所言，而略附愚論於後。

方豪以爲此處所謂的「初來鐸德」及「新來鐸德」分指耶穌會士及多明我會士（今譯作道明會士；Dominicans）而言，因明季在福建傳教的教士以此兩會爲主，且彼此嘗對可否允許祭孔祀祖以及可否使用「上帝」或「天」稱呼天主等問題，發生嚴重爭議。但由前述的討論，可知《帝天考》的成書應在十七世紀末，而非方豪所以爲的明季。因此所謂的「新來鐸德」，或應指以道明會和巴黎外方傳教會（Paris Foreign Mission Society）爲主的反對「利瑪竇規矩」的教士^{（註 18）}。

由於嚴謨在此書書首稱羅、萬等七位教士爲「師」，但對其上書的費姓教士，則稱之爲「大老師」，知費氏在教中的地位應相當高^{（註 19）}。又因嚴謨請求「費大老師」將《帝天考》一書「鑒俯採過各省羅、萬、南、魯、畢、聶、李諸位師」，其中「採過」二字或不只是要求將此書副本送交各人而已，且有向其探問搜集對此說意見的涵意，故羅、萬等七人很可能均爲曾積極投入禮儀問題爭辯的傳教士。

經查明末清初來華的傳教士名錄，發現耶穌會中以費爲漢姓者，共有費奇規（Gaspar Ferreira, 1571-1649）、費樂德（Rui de Figueiredo, 1594-1642）、費藏裕（Francisco Ferreira, 1604-1652）、費類思（Luís de Figueiredo, 1622-1705）、Cristoforo Fiori（1672-?，僅知姓費，其名不詳）和費隱（Ehrenbert Xav. Fridelli, 1673-1743）等人，但觀其在會中的職務，則似均不太可能被稱作「大老師」。倒是有一名爲費理伯（Pedro de Alcalá, 1640?-1705）的道明會士，曾於 1682 年 5 月至 1688 年 5 月間出任該會中國教區的副督長（Vicarius Provincialis），且之前不久他在漳州（嚴謨家鄉）一帶也相當活躍，頗具備「大老師」的資格^{（註 20）}。

18. 「利瑪竇規矩」乃爲康熙皇帝語，指利氏所用調和天、儒的傳教方式，如允許教徒敬祖敬孔且以「天」和「上帝」稱呼「天主」等作法。參見陳垣輯，《康熙與羅馬使節關係文書影印本》（北平：故宮博物院，1932），無頁碼。

19. 如嚴謨曾撰《致穆大老師文二首、跋語一首》一文件，其中「穆大老師」即指的是時任福建副主教（Vicarius Generalis）的穆若瑟（José Monteiro, 1646-1720）。所謂的副主教，乃爲主教任命的教士中職銜最高者，其職責在協助主教處理教區中的事務，如主教不在教區或因病無法視事時，副主教即爲當然的代理人。參見 Nicolas Standaert, *The Fascinating God*, p. 19; *New Catholic Encyclopedia*, vol. 14 (Washington, D. C.: The Catholic University of America, 1967), pp. 639-640.

20. 此一人選乃爲鐘鳴且首先提出，惟鐘氏對其人是否即「費大老師」，仍未確定，且其推論的細節亦與筆者有所出入。參見 Nicolas Standaert, *The Fascinating God*, pp. 27-29.

如果費理伯即爲此一「費大老師」，則《帝天考》應成於 1682-1688 年間，而嚴謨此書之作頗合於當時在華天主教會的氣氛。此因返歐數年的道明會士閔明我 (Domingo Fernandez Navarrete, 1618-1689)，於 1676 年在西班牙的馬德里出版《中國歷史、政治及宗教風俗概觀》(*Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*) 一書上冊，大肆抨擊在華耶穌會士的傳教方式，羅馬的耶穌會總會於是緊急將該書寄至中國，並要求各地的會士傳閱並提供駁斥的論據，如南懷仁 (Ferdinand Verbiest, 1623-1688) 即曾於 1680 年綜合北京地區會士的意見，撰寫了一份長達六十餘頁的答辯^(註 21)。

再者，耶穌會士李西滿 (Simão Rodrigues, 1645-1704) 於 1681 年偶然在舊物堆中發現道明會士萬濟國 (Francisco Varo, 1627-1687) 的《辯祭》一書，由於其內容強烈批判中國祀祖祭孔的儀式，且在閩傳教的萬氏還於 1670-1680 年間不斷著書討論禮儀問題，故曾受到先前閔明我事件刺激的李西滿，遂號召中國教徒撰文加以駁斥^(註 22)。李良爵的《辯祭參評》，李九功 (良爵之父) 的《禮俗明辨》、《摘出問答彙抄》、《證禮芻議》，以及嚴謨的《考疑》、《辨祭》、《祭祖考》、《木主考》、《廟祠考》、《李師條問》、《上李老師》等文獻，或即是李西滿於 1682-84 年在福建傳教時，當地親耶穌會的奉教士人對其號召的具體回應^(註 23)。《帝天考》一書很可能也是此一時期的產物。

至於嚴謨請求費大老師「採過」的「羅、萬、南、魯、畢、聶、李諸位師」，應最可能是對禮儀問題爭辯最激烈的道明會和耶穌會中人，經查當時各傳教士的背景及其對禮儀問題的態度，發現這七名教士或指的是道明會士羅文藻 (Gregorio Lopez, 1611-1690)^(註 24)、萬濟國^(註 25)，以及耶穌會士南懷仁、魯日孟 (Juan Miguel de Irigoyen, 1646-1699)、畢嘉 (Giandomenico Gabiani, 1623

21. J. S. Cummins, *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete 1618-1686*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), pp. lxxxiv-c.

22. 林金水，〈明清之際士大夫與中西禮儀之爭〉。

23. 參見林金水，〈明清之際士大夫與中西禮儀之爭〉；Nicolas Standaert, *The Fascinating God*, pp. 8-10.

24. 1688 年左右在華的耶穌會士中，雖有數人以羅爲漢姓，如當時在廣東傳教的羅斐理 (Filippo-Felice Carrocci, 1646-1695) 以及在澳門的羅天佑 (Diego da Rocha, 1632-1694) 等，但衡量他們的身份和地位，均無足夠的理由解釋嚴謨會請求「費大老師」將其所撰之書「採過」給他們。

25. 中國籍的耶穌會士萬其淵 (Paul Banhes Wan, 1631-1700)，是在 1688 年 8 月始由羅文藻祝聖爲司鐸，其在教中的地位似無太大理由被納入此七位教士之一。

-1694)、聶仲遷 (Adrien Grelon, 1618-1696) 和李西滿。

其中羅文藻為道明會士，曾於 1674 年 1 月被任命為南京宗座代牧 (Vicarius Apostolicus) (註 26)，但他卻謙辭，此故教皇又於 1679 年重申此一決定，1683 年羅氏抵達馬尼拉，準備接受祝聖 (ordained)，然因他對禮儀問題的看法，較接近耶穌會，且其運用拉丁文的能力以及對神學的修養均稍有不足，以致引起西班牙官員的反對，甚至許多道明會士也大力阻撓。1684 年 9 月，羅文藻滿懷失望地返抵福建，直到 1685 年 4 月，他始在廣州被祝聖為第一位中國籍的主教(註 27)。

南懷仁曾於 1676-1680 年任中國副省會長，卸職後仍為北京耶穌會院院長，並自 1669 年以後一直擔任欽天監的治理曆法，為當時傳教士在朝廷中的最高代言人。

魯日孟於 1678 年抵廈門，後又到達江南、福州，1679-1680 年駐常熟。他是李西滿在南懷仁的授意之下，向菲律賓的耶穌會所請求支援的三位傳教士之一(註 28)，惟因不願向傳信部指派的宗座代牧宣誓服從，且深受禮儀之爭的困擾，乃於 1685 年 2 月從福州至廣州，並搭船返回菲律賓(註 29)。

畢嘉曾於 1664 年在漳州傳教(註 30)，而在 1667-1668 年之交所舉辦的廣州傳教會議上，也與道明會士閔明我就中國禮儀問題反覆辯難，1680-1683 年和 1689-1692 年間，畢嘉出任中國副省會長，並著有《中國宗教儀軌 (*De ritibus Ecclesiae Sinicae*)》(1680) 一書。

聶仲遷和李西滿亦均對禮儀問題具有濃厚興趣，聶氏嘗大力抨擊道明會士閔

-
26. 所謂的宗座代牧 (亦稱代牧主教)，乃教廷傳信部 (Congregation for the Propagation of the Faith) 從 1658 年起在各地直接指派的教務負責人，其權限與一般教區的主教大致相同，目的在擺脫葡萄牙、西班牙和法國對在非天主教地區傳教工作的控制。參見 *New Catholic Encyclopedia*, vol. 14, pp. 638-639.
 27. 昂沙肋 (Jose Maria Gonzáles) 著，孫純彥譯，《羅文藻主教傳》，收入鄭天祥主編，《羅文藻史集》(高雄：高雄教區主教公署，1973)，頁 11-61，此傳原名 *Biografia del primer obispo chino D. Fr. Gregorio Lo o López O. P.* (Manila: U. S. T. Press, 1946).
 28. Dehergne (1973) 稱魯日孟於 1679-1680 年間在 Tch'angchou 傳教，鐘鳴且以此為漳州的譯音，故稱魯日孟為清初最後一位在嚴謨家鄉駐堂傳教的耶穌會士。其實，根據現存的一些書信，知其當時乃在蘇州、杭州、太倉等地傳教，Tch'angchou 一名實應為常熟 (屬蘇州府) 的音譯。參見 *Bibliotheca Asiatica*, pt. II (London: Maggs Bros., 1924), pp. 124-128; Nicolas Standaert, *The Fascinating God*, pp. 25 & 29.
 29. Joseph Sebes, "Philippine Jesuits in the Middle Kingdom in the 17th Century," *Philippine Studies*, 26 (1978), pp. 192-208.
 30. Joseph Dehergne, "La Chine Centrale vers 1700: II Les vicariats apostoliques de la côte (Etude de géographie missionnaire)," *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 30 (1961), pp. 307-366.

明我的前揭書(註 31)，並撰有《中國禮儀之報告 (*Relation sur les rites chinois*)》一書(註 32)。而嚴謨亦曾就禮儀問題而與聶、李兩人頗多討論，如其所撰的《草稿(抄白)》，封面即題為致李西滿，而內文則提及聶仲遷，此外，嚴謨在《致穆大老師文二首、跋語一首》中，亦嘗請時在福建的穆若瑟將此文錄一副本送聶仲遷(註 33)。

由於費理伯乃於 1682 年 5 月出任在華道明會的副督長，而魯日孟亦於 1685 年 2 月離華返回馬尼拉，故嚴謨撰《帝天考》的時間，或介於兩者之間。羅文藻當時雖還未被祝聖，但他在 1681 年 12 月即已接受教皇的任命，並可能已開始在其教區內視事(註 34)，嚴謨等教友應相當清楚其任宗座代牧一事。

鐘鳴旦建議一名為 Francesco Saverio Filippucci (1632-1692) 的耶穌會士，也有可能是此一「費大老師」，因其曾於 1688-1691 年間出任中國和日本的視察員 (Visitor or Visitor) (註 35)。雖然費賴之 (Louis Pfister) 以 Filippucci 的中文姓名為方濟各 (此乃其教名 Francesco 的音譯) (註 36)，但鐘氏認為他也不無可能以費為漢姓(註 37)。由於 Filippucci 的事跡少見於中文的文獻，故其究竟以「方」或「費」為姓，似乎頗難確定。惟筆者近在《熙朝定案》中見到一文件，記康熙皇帝於二十八年二月初九日臨幸杭州天主堂之事，當地迎駕的耶穌會士殷鐸澤 (Prospero Intorcetta, 1625-1696) 在與皇帝對話時，曾提及在廣東天主堂傳教的

31. J. S. Cummins, *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete 1618-1686*, vol. 1, p. xcix.

32. Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine* (Shanghai: Mission Catholique, 1932-1934), pp. 295-298.

33. Nicolas Standaert, *The Fascinating God*, pp. 14-15 & 19.

34. 由於當時在交通和通訊上的不便，許多宗座代牧往往在數年之後始獲祝聖，如顏璫 (亦有作閻當者；Charles Maigrot, 1652-1730) 雖於 1687 年被任命為福建宗座代牧，並開始掌理教區事務，但他直到 1700 年始獲祝聖。宗座代牧對其職權的行使，並不受會否祝聖一事影響，但惟有在其本人獲祝聖後，宗座代牧才有權為其他神父祝聖。此一論據乃由杜鼎克博士提供，特此誌謝。

35. 視察員乃總會長所派的全權代表，其任務在定期查考各教區所屬教士和教會團體是否遵守教義，且考核教會財產的管理是否完善，必要時，並設法予以糾正。又，Filippucci 雖於 1680-1683 年間擔任耶穌會日本省區的會長 (Provincial)，惟因日本省區 (1611 年成立，含兩廣、海南島和澳門) 和中國副省區 (1623 年成立) 彼此不相從屬，故嚴謨應無理由在這段期間上書給他。參見 John Witek, *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Fouquet, S. J. (1665-1741)* (Roma: Institutum Historicum S. I., 1982), pp. 19-20, 54-55.

36. Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine*, p. 378; 當時以教名譯音為漢姓者，並不罕見。

37. Nicolas Standaert, *The Fascinating God*, p. 26.

方濟各^(註 38)，此一「方濟各」應即 Filippucci。此外，夏大常曾作〈回方老爺書〉，亦是致函給 Filippucci 的^(註 39)。因知 Filippucci 在華確以「方」為其漢姓。

又，筆者先前亦曾懷疑一名為 Filippo Fieschi (1636-1697) 的耶穌會士，也有可能為「大老師」。其人曾於 1697 年 8 至 10 月間擔任中國副省的視察員，雖然他並未留下任何漢文姓名，但由當時傳教士取漢姓的習慣，知其頗有可能依據音譯而取姓費。然而不論嚴謨是在 Filippucci 或 Fieschi 擔任視察員時完成《帝天考》的，我們均無法湊出一群以「羅、萬、南、魯、畢、聶、李」為漢姓的教士組合，且又能合理地解釋嚴謨為何提出此份名單。

綜合以上的討論，筆者目前較傾向於「大老師」即費理伯之說。由於福建地區當時已成為道明會的傳教勢力範圍，而費理伯是所有在華道明會士的長上，且其個人對禮儀問題採取一較中立的態度^(註 40)，故嚴謨乃於 1682-1685 年間將完稿的《帝天考》送呈給他，並建議他亦能將該書抄送其他七名教士，以徵詢其意見。嚴謨或希望透過此舉，能影響批判中國禮儀最力的道明會中人的態度。

至於嚴謨所列舉的其他七名教士，其中羅文藻或因是宗座代牧且同情「利瑪竇規矩」，以致被嚴謨排在頭一位，而萬濟國被納入的緣故，則或因他是反對派的首要人物。又因費理伯是道明會士，為表示尊重，嚴謨乃將該會的羅、萬兩人排在其他耶穌會士之前。

南懷仁、畢嘉和聶仲遷等人之所以被提及，則或因他們是耶穌會對禮儀問題的意見領袖所致。再者，由於當時入華耶穌會士多獲葡萄牙支持，道明會士則多受西班牙支持，彼此在禮儀問題上的衝突，其實還多少牽涉到背後兩宗主國海權擴張所引起的磨擦，而魯日孟因是首批受西班牙耶穌會派遣來華的會士之一，與大多數在華的道明會士國籍相同，此很可能成為他入選在此一名單的主要理由^(註 41)。

至於李西滿之所以列名最末的緣故，則可能是因他與嚴謨關係最密切所致，

38. 南懷仁等，《熙朝定案》（近人手鈔本，原藏上海徐家匯藏書樓），頁 131。

39. Lin Jinshui, "Chinese Literati and the Rites Controversy."

40. Nicolas Standaert, *The Fascinating God*, p. 28.

41. 雖然何古修 (Ignazio de Monte, 1612-1680) 是此三人會士團體的會長 (Superior)，但因其已於 1680 年 7 月過世，故可合理解釋為何其未列名嚴謨所建議的七位教士之中。參見 Joseph Sebes, "Philippine Jesuits in the Middle Kingdom in the 17th Century," p. 199.

如嚴謨即曾撰有《李師條問》和《上李老師》等文獻，相互討論有關中國禮儀的問題。事實上，此書之撰寫很可能即受到李西滿的強烈影響。

三、夏大常之《禮記祭禮泡製》

巴黎的法國國家圖書館 (Bibliothèque Nationale, Paris) 藏《禮記祭禮泡製》一鈔本，編號為 Courant 7157 (註 42)，半葉十行，行二十八字，凡十四葉，其體例乃摘錄《禮記》中有關祭祀的文句，凡二十三條，次引述以宋季學者陳澧《禮記集說》為主的注疏，再將「罪人（指作者）觀此經文」的感想申論於後，其內容明顯欲融合天主教與儒家的理念。

此書書首有一識語曰：「此祭禮泡製之書，原夏相公（聖名瑪弟亞）在虔州天主堂內輔佐耶穌會聶神父傳教有年，親筆手撰，於戊寅春已物故矣」(註 43)，正文內則題稱：「建武教下後學夏瑪弟亞大常撰」，其中建武乃建昌府的別名，在今江西南城縣，而大常為夏相公之名，瑪弟亞則為其教名 Mathias 的音譯。由於在方志的「選舉」部分，未見夏大常之名(註 44)，知其不曾中舉(註 45)，他或一直隨聶仲遷在江西虔州（即贛州之別名）一帶傳教，卒於康熙三十七年戊寅歲。

林金水在其〈明清之際士大夫與中西禮儀之爭〉一文中，因以夏相公的原籍為建州（福建建甌縣），且林氏或以「相公」必為有科名之人，故將建甌縣在清初唯一中過科舉的夏姓人士夏書渾繫為夏相公(註 46)。其實，據明末清初學者顧炎武的說法，相公一辭當時乃用以為男子的尊稱(註 47)，不必然指有科名之人。

42. 參見 Maurice Courant, *Catalogue des Livres chinois, coréens, japonais, etc.* (Paris: Ernest Leroux, 1902-1912), 8 vols.

43. Courant 在其所編法國國家圖書館中文書目的提要中，將此句讀成「……親筆手撰於戊寅春，已物故矣」，雖亦可自成一說，但筆者仍較傾向於正文中之標點，此因《禮記祭禮泡製》內文中並未記明該書完成的確切時間，而提要的撰寫或在夏氏去世後不久，故書寫之人較有可能對夏相公「物故」的時間細述至年以下的單位（季節）。

44. 李人鏡等修，梅體萱等纂，《南城縣志》（臺北：成文出版社，景印同治十二年刊本）；孟昭等修，黃祐等纂，《建昌府志》（臺北：成文出版社，景印乾隆二十四年刊本）。

45. 據杜鼎克博士告知，在 *Jap. Sin. I* [38/42] 40-10a 上，有一段葡萄牙文的題識，即明白指稱夏氏為 Bacharel（生員或秀才）。

46. 夏書渾列於清初的「貢途」名單中，年份不詳，亦無傳；詹宣猷等修，蔡振堅等纂，《建甌縣志》（臺北：成文出版社，景印民國十八年鉛印本），卷 10 頁 48。

47. 參見梁章鉅撰，李廷沛等整理，《稱謂錄》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1990 年點校光緒十年初刊本），頁 634。

夏大常與嚴謨均曾以教徒的身份對禮儀問題做出積極的反應，兩人很可能亦有所往來，此因嚴謨在其所撰的《考疑》一書中，末稱羅、歐兩人已獲有該書，且他們並將之抄送萬、夏二人。其中羅、歐和萬三人，或分指道明會士羅文藻、歐加略（Arcadio del Rosario, 1641-1686）和萬濟國^(註 48)，至於夏氏，筆者懷疑即夏大常。羅、歐兩人所以將此書抄送萬濟國和夏大常的緣故，或因他們先前所撰的《辯祭》和《禮記祭禮泡製》二書，其內容與《考疑》一書攸關。

夏大常在《禮記祭禮泡製》中有云：

立教（筆者按：指天主教）者，惟當去其毒害人心之實，不必改此空疎無用之名。求福之祭，當禁矣！追養繼孝之祭，不當禁矣！土神之祭，當祭【禁】矣！事死如生之祭，不當禁也……若是聖教中人，執定中國祭禮都是祈福禳災，中國人心，又執定中國祭禮都是追養繼孝，是以一項道理，分作兩種意見，中國必疑西洋人心與我本性不合，安望能通超性矣？（頁 1-2）

指出不應對中國的祭禮一概抹黑，譬如其中的「追養繼孝」和「事死如生」之祭，即不應禁止。

書中並詳辯祭祀父母之禮，稱其形式雖與拜偶像相近，但實質卻迥然不同，其言曰：

中國立祭之心，原相合于天主教人孝敬父母之誠矣！惟此一祭之名，特恐有礙于「欽崇一天主」之義，然亦只是此名相礙，並無傷礙之實。奉祭天主者，奉其為天地萬物之大父母；奉祭祖先者，不過奉其為一家一身之小父母而已耳。又恐或與祭魔鬼之罪相同也，然亦只是此名相同，並無相同之實矣！（頁 7）

夏氏並指稱天主無所不知，必能辨此名實之異，且必不會加以怪罪^(註 49)。

48. 有關《考疑》一書的介紹，參見 Nicolas Standaert, *The Fascinating God*, p. 16.

49. 夏大常在《禮記祭禮泡製》中有云：「若是為此祭祀之實，而恐得罪于天主也，天主無所不知，豈以追養繼孝之實為罪耶？若是為此祭祀之名，而恐得罪于天主也，天主公義一些不差，必不妄以有名無實之罪加人矣！論超性，固當愛敬孝事天主矣；論本性，亦當愛敬孝事父母也。愛敬孝事之名，天主、父母皆可同稱，何為一祭之名，父母不可相同于天主耶？此乃超性、天性合一之理也……超性，故當反本報始于天主；本性，亦當反本報始于父母矣。反本報始，不忘所生，豈得證為得罪天主之罪耶？」（頁 7-8）。

夏大常在書中還強調必須先熟讀中國的典籍，方可識透中國的本性，如此在華宣教才有可能成功，稱：

若要免人妄證，須先明透中國本性之情；若要明透中國本性之情，須先博覽中國之書籍。中國之書籍，即為中國之本性也，未有不讀中國之書籍，而能識透中國之本性者，亦未有不能識透中國之本性，而能闡揚超性之理于中國者。（頁9）

他且說明為何須利用中國書籍以對中國的士大夫傳教，曰：

若對中國讀書之人講道解經，開口便要博引中國古書為證。若是能引中國書籍，出自何經，載在何典，他便低首下心，無不心悅誠服，若不詳引中國書籍，辨折他心，縱有千言萬語，他心不服，縱談超性妙理，他心亦不能知，他或縱然當面奉承，背地尚加毀謗矣！必須多讀中國書籍，方能開引人心矣！（頁9）

夏大常前述對傳教策略的看法，或是針對以道明會和巴黎外方傳教會為主的「新來鐸德」，因他們當中頗多人在不解中國經籍的情形下，執意反對「利瑪竇規矩」。對傳教士們看待非西方文化的優越心態，夏大常也嘗從神學的角度舉例辯駁，稱：

法利叟不能詳讀古聖之書，是以懵然不達天主降生奧旨。三王靜讀外教之書，反識吾主耶穌降生。百爾西亞國者，外教之地也。外教之人，亦蒙天主開啓其心，預言新星之事，載入古書之中。天主無所不在，安知中國書籍寧無能合超性之理者？何以十字制怪之事，《周禮》預先能言耶？（頁12）

表明中國雖屬於外教之地，但並非無可能在《禮記》等古書中載有合乎天主教的「超性之理」。

四、鮑英齊等之《上教皇書》

筆者曾在法國國家圖書館中見到一無題的鈔本，編號為 Courant 1332，共僅五葉，其內容乃為在京的奉教人士於康熙四十一年聯名上書教皇，祈請教皇准許中國教徒祭孔祀祖，並以「天」及「上帝」兩詞稱呼天主，其內容明顯表達出中國教眾對天主教在華宣教事業所可能遭受「禮儀之爭」打擊的極度憂慮。

由於此文極為罕見，且對了解當時中國教眾的反應意義重大，故筆者在此將其重要內容抄錄於下，該文之首為一誓言，曰：

大清國某省某府某縣教末某等，敢列名在天主堂前發誓：一、孔子在中國不是佛、菩薩、邪神，實敬他是師傅【傳】，不過感謝教誨之恩，並無有冀望之處。二、奉祀祖先，孝道所不可缺，上下通行，凡為子孫者，表愛親報本之意，謝生身養育之恩，又恐年代久遠，子孫忘其名字、年歲，故設立牌位，書記以便時行供祭，以盡孝思，並無有所求望。三、中國稱天、稱上帝，自古經書所載，名稱雖殊，與聖教之稱天主，意義脗合，毫無殊異，現在勸外教人論理證主，常引用之，不得不報，人人皆知此稱即是造物之主，斷無有兩樣錯解之理。

緊接在此誓言之後，則為一以奏疏形式上呈給羅馬教皇的文件，其文曰：

大清國北京順天府教末鮑味多、關若翰、焦保祿等，呈為不諳中國經書正義，妄指禮典為邪道，謹呈誓伏懇祈代請教皇電察，憐恤中邦靈魂事。竊多等自幼讀書，長知辨理，後獲觀天教諸書與中國經書相合，是以心悅誠服，歸向正教。近見北京諸位神父詳悉研究，稱天、稱上帝之義，敬孔子、祀祖先之禮。又見康熙三十九年十月內奏為恭請睿鑒，以求訓誨事，亦係究查之事。又見臺閣、部堂、大臣與博學弘才俱各作文印證，亦是此事。多等不勝疑惑，續有外省教友云：「聖人會神父議論敬天、敬孔子、供祖先牌位，與教規不合」。又福建人來云：「顏主教禁止教中稱天、稱上帝，以為異端」，自禁止後，以致奉教之眾，五內如

裂，悲痛號泣。外教者裹足不至，倍加譏訕，若以此數條倘或告至有司、或申詳督撫、或咨部題參，則中國之聖教何得復存？然究其來歷，因福建一位神父問幾個不名正理之人，說敬孔子、供祖先牌位，亦不合正理，這位神父即將此為憑，發往羅馬，呈與教皇及管聖教衙門，致令西國亦疑惑中邦進教行邪。

其中所提及的顏主教應即巴黎外方傳教會士顏璫。

顏璫於康熙三十二年下令禁止在其所負責的福建教區內的教徒祀祖祭孔，次年，更派遣教士赴羅馬上書教皇，此事原本未受重視，直到康熙三十六年時，教廷始組織一委員會加以審查^(註50)，此舉終令「禮儀之爭」一發至不可收拾。

而在華耶穌會士經輾轉得知顏璫派人赴羅馬上書一事後，乃起意請求康熙皇帝聲明敬孔敬祖的意義，三十九年十月，擔任欽天監治理曆法的閔明我 (Claudio-Filippo Grimaldi, 1639-1712；他乃冒用已赴歐的 Navarette 之名)、徐日昇 (Tomé Pereira, 1645-1708)、安多 (Antoine Thomas, 1644-1709)、張誠 (Jean-Franç Gerbillon, 1654-1707) 等人聯名上疏，稱：

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。遠臣等看得，西洋學者聞中國有拜孔子及祭天祀祖先之禮，必有其故，願聞其詳等語。臣等管見，以為拜孔子，敬其為人師範，並非求福祈聰明、爵祿而拜也。祭祀祖先，出於愛親之義，依儒禮亦無求祐之說，惟盡孝思之念而已。雖設立祖先之牌位，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，即孔子所云：「郊社之禮所以事上帝也」。有時不稱上帝，而稱天者，猶如主上不曰主上，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，正是此意。遠臣等鄙見以此答之，但緣關係中國風俗，不敢私寄，恭請睿鑒訓誨。遠臣等不勝惶悚待命之至^(註51)。

50. 羅光，《教廷與中國使節史》，頁96。

51. 南懷仁等，《熙朝定案》(Courant 1331)，無頁碼。

是日，即奉旨曰：「這所寫甚好，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」。耶穌會士在得到康熙皇帝的批示後，即循四條不同的路線，分途趕送往羅馬^(註 52)，然而此一批示並未達到預期的效果。

至於前引《上教皇書》中所稱「又見臺閣、部堂、大臣與博學弘才俱各作文印證」一事，發生在康熙四十年，其時在京的耶穌會士接連訪問了某一親王，內大臣索額圖和明珠，大學士伊桑阿、王熙、張英，禮部尚書韓菼，以及國子監監正孫在豐等高官顯貴，並與來京朝覲的孔子後裔衍聖公孔毓圻會面，向他們探詢對中國禮儀問題的看法，且在內務府官員的協助之下，將這些意見整理編輯成拉丁文的《簡短的報告 (*Brevis Relatio*)》一書，此為在華耶穌會闡明其觀點的重要宣言^(註 53)。

又，前引《上教皇書》中所稱曾向教會當局疏請禁止祭祖祭孔的一位福建神父，則應指的是方濟會士 (Franciscan) 利安當 (Antonio de Santa Maria Caballero, 1602-1669)。他初至福建傳教時，嘗向教書先生問及「祭」字的涵意，教書先生為使其較易了解，便說祭字在中國古代就如天主教的彌撒，稍後，他又曾參觀中國家庭所舉行的祭祖典禮，於是堅信祭孔祭祖都屬於宗教祭典，並因此和同在福建宣教的道明會士們共同禁止此類儀式。崇禎八年 (1635) 十月，道明會士在福州和耶穌會中國副省會長傅汎濟 (Francisco Furtado, 1589-1653) 開會討論祭祖問題，但不得結果。十一月，道明會士乃自行安排法庭，審訊中國教徒有關祭祖的儀式，並於次年年初由利安當將教徒的口供帶呈馬尼拉的總主教，再由其轉呈羅馬教皇^(註 54)。

此疏緊接著以立誓的方式強調其對禮儀問題的態度，稱：

…… (多等) 立一發誓憑據，懇求各位神父代達至羅馬府，呈上教皇臺前及聖教衙門，電察垂憐……多等敢列名在天主臺前發誓：一、誓孔子在中國不是佛、菩薩、邪神之類。二、誓孔子實敬他是師傅。三、誓敬孔子之禮節規矩，俱是歷代所定，不過感謝其教誨，推尊其儀表，

52. 羅光，《教廷與中國使節史》，頁 96-97。

53. 羅麗達，〈一篇有關康熙朝耶穌會士禮儀之爭的滿文文獻——兼及耶穌會士的宣言書 *Brevis Relatio*〉，《歷史檔案》，1994 年第 1 期，頁 94-97。

54. 羅光，《教廷與中國使節史》，頁 92。

即朝廷亦行跪拜之禮，凡讀書之人無不沾其恩惠，並無有所求之、望之處，至於定例今人敬孔子為師，如各方所行之禮，稍與定例不符，多等斷不敢發誓。又敢列名在天主臺前發誓：一、誓中國供奉祖先之禮，上自天子、下及庶民，一體尊行，原是為子孫者表愛親報本之意，感謝生身養育之恩，不過事死如事生，亦並無有所求望之處。二、誓設祖先牌位、書寫名號，為父母已死，音容不見，見些牌位則動孝敬之清【情】，又恐年代久遠，孝思泯滅，見此牌位，不致遺忘祖先、父母之恩。斯禮，中邦經書上載有真實憑據，即凡有親喪行供祭之禮，亦是此意，所以多等敢誓。

最末，則說明禁止使用「天」和「上帝」等名詞的嚴重後果，其文曰：

……古人忍【認】造物主即是教中所教之天主，但中國文字用法活動，或稱萬物之主、稱天、稱上帝、或稱真宰、稱造物者，總是稱天地萬物有一大主，若禁止此等字樣不許用，則譯聖教諸書及語言稱謂，俱有大不便處……今多等呈稟誓狀，一畫自己良心，求懇不宜禁止與聖教無礙之禮，免閉中國進教之門……多等更敢發誓，當吾主耶穌審判生死者之時，一定公同訴告不諳中國經書正義、妄指禮典為邪道者……聖教安危在此一舉，以此不得不哀哀泣呈上奏。康熙四十一年七月十七日。

在此文的末尾共有五十位奉教人士署名，經查臺北故宮博物院所藏康熙四十一年前後《月、五星凌犯時憲曆》末尾的監官職銜，知領銜的鮑味多應即鮑英齊，鮑氏乃為當時欽天監中地位最高的漢人天文家。鮑英齊在康熙「曆獄」初起之時，乃擔任五官司曆一職^(註 55)，因遭楊光先疏控其在印製曆日時，收受紙行王永柱所送的賄賂二十兩，而被依「官犯贓十兩以上，例責四十板，併妻流徙寧古塔」之律懲處。康熙十年六月，當時「曆獄」已遭全面翻案，且楊光先亦已在革職後亡故，鮑英齊之弟鮑英華和鮑選即請時任治理曆法的南懷仁代題一本，欲為其兄平反，宣稱鮑英齊乃因精習新法而成為楊光先所欲剪除的對象，而王永柱實被屈打

55. 經查臺北故宮博物院所藏的《月、五星凌犯時憲曆》，發現鮑氏之名始見於康熙三年的曆日中，其當時的職銜乃為「加從八品五官司曆又加一級」。

成招，鮑英齊則是因懼受嚴刑而認罪的，並以「查本監官員凡受光先之誣陷者，俱蒙聖鑒開釋」的前例，祈請皇帝亦能將鮑英齊免罪釋放。經相關部門詳議之後，由於「鮑英齊招認受銀二十兩是實」，故無法免罪，但依「天文生有犯徒、流罪者，杖一百，余罪收贖」之律，十一月奉旨「將鮑英齊併伊妻取回，交與該監」，鮑英齊自此又重回欽天監中任職^(註 56)，並於稍後陞授左監副。

至於緊接在後署名的中官正席物羅應即席以恭，秋官正鮑巴爾多祿茂（巴爾多祿茂是 Bartholomeus 之音譯）即鮑可成，春官正方彌額爾（彌額爾是 Michel 之音譯）即方亮，博士孫若瑟（若瑟是 Joseph 之音譯）或即孫爾蕙，博士鮑歷山（歷山是 Alexandre 之音譯）或即鮑選，而原任五官正的焦保祿（保祿是 Paul 之音譯）則有可能指的是焦應旭，因在故宮所藏康熙十一、十二年的《月、五星凌犯時憲曆》中，焦氏的職銜均為「加俸一級主簿加一級又加一級」，此後在《凌犯曆》的監官名單中雖不曾再出現其名，但通常主簿在更上一層時，即可陞授五官正^(註 57)。至於其餘署名的教徒，其中文原名則多已難考。

經統計後發現，在此五十位署名的教徒中，現任或曾任天文官生者共有三十三人之多，其中官員有十一位，含現任十位，另有不入品級的監生五名、天文生八名和候補天文生十四名。

由於清政府自康熙四年起，即陸續在監中各階層安置滿人，並以滿官掌握實權，故此時監中的奉教人士雖仍不少，但已不似湯若望（Adam Schall von Bell, 1592-1666）在世之時，能佔有幾乎所有重要的職位^(註 58)。然而天文家世襲的制度，對於天主教在監中的流傳和發展，顯然相當有助益，如在前述的名單中，鮑姓之人即有左監副鮑英齊、秋官正鮑可成、博士鮑選、天文生鮑雅進多和鮑瑪第亞等五人，他們很可能均為同一家族的成員，並因此同信奉天主教。至於乾隆年間在監中任職的鮑友管（嘗任左監副）、鮑欽輝、鮑懷仁等人，或亦為此一家族的後裔^(註 59)。

而從此一名單中，我們也可以知道當時奉教之人並不僅限於漢人，如拜塔拉

56. 南懷仁，《熙朝定案》（臺北：臺灣學生書局，《天主教東傳文獻》景印梵蒂岡圖書館藏本），頁 81-90。

57. 拙文〈清初欽天監中各民族天文家的權力起伏〉，《新史學》，第 2 卷第 2 期（1991），頁 75-108。

58. 如在康熙「曆獄」初起之前，監中的春、夏、中、秋、冬等五官正，均為奉教中國人；參見拙文〈清初欽天監中各民族天文家的權力起伏〉。

59. 參見臺北中央圖書館所藏乾隆十八和二十一年《時憲書》曆尾的監官名冊。

布勒哈番高類思、步軍校高儒略、驍騎校（應即驍騎校）姜伯多祿、都察院筆帖式佟嘉祿、火器營隨印筆帖式朝老楞佐、吏部筆帖式任方濟各和正藍旗隨印筆帖式李若翰等，似均為滿人、蒙人或漢軍。此因拜塔拉布勒哈番（又作拜他喇布勒哈番，正四品）乃為八旗世職官，而步軍校（正五品）、驍騎校（正六品）和筆帖式（正六品以下）等三職，亦多是由滿人、蒙人或漢軍擔任的^(註 60)。

至於都察院筆帖式佟嘉祿和候補天文生佟雅各伯兩人所屬的佟姓，更為漢化滿人中的大姓^(註 61)，此一家族自明末以來即與天主教會頗多來往，如曾任封疆大吏的佟國器和佟國印兩兄弟就曾領洗，甚至康熙時的國舅佟國綱一家，亦頗多為教徒^(註 62)。

由於當時北京地區為耶穌會的傳教區，且此一文件很可能乃由耶穌會士所主導，故未署的名單或已涵蓋了京師中社會地位較高的教徒，但其中天文官生以外的漢人士大夫並不多，僅有候補州同黃若瑟等十人，且官職均不高^(註 63)，此與明末奉教之人中常見高階官員的情形，顯然有差。造成此一現象的主因，或與當時入華西洋教士漢文程度的低落攸關，如康熙帝即嘗稱教士中「並無一人通中國文理者，惟白晉（Joachim Bouvet, 1656-1730）一人稍知中國書義，亦尚未通」^(註 64)，因而在對知識份子的宣教工作上，很可能開展不易，再加上教中屢因祭孔祭祖的禮儀問題而產生反覆的爭執，尤其是禁止祭孔，更使應舉和做官的教徒產生嚴重困擾。

據羅光在《教廷與中國使節史》一書中所稱，當教會當局於 1704 年審查中國禮儀問題時，耶穌會代表曾從北京接到許多文據，其中耶穌會士閔明我邀請了欽天監的十七名官員上書，證明敬祖敬孔的意義，又命四十九個教徒宣誓證明這些敬禮不是迷信，並說明如禁止敬孔敬祖的話，天主教在中國的宣教活動將受到極

60. 鄂爾泰纂修，《欽定八旗通志初集》（臺北：臺灣學生書局，重印雍正五年據乾隆四年刊本所修之本），卷 34-35 及卷 39-43。

61. 岡本さえ，〈佟國器と清初の江南〉，《東洋文化研究所紀要》，第 106 冊（1988），頁 95-162。

62. 牟潤孫，〈明末西洋大砲由明入後金考略〉，收入氏著《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁 415-444；岡本さえ，〈佟國器と清初の江南〉。

63. 其中身份最高者為候補州同黃若瑟和教諭王若瑟，州同即州同知的簡稱，屬從六品，但黃氏當時仍在吏部候選，而尚未補授實缺，至於教諭一職，則未入流。參見伊桑阿等纂修，《大清會典》（臺北：文海出版社，《近代中國史料叢刊》景印康熙二十九年序刊本），卷 6 頁 7 及頁 14。

64. 陳垣輯，《康熙與羅馬使節關係文書影印本》，無頁碼。

大打擊，惟羅氏未曾書明此一文件的出處^(註 65)。由於法國國家圖書館所藏的 Courant 1332，主旨與此一文件完全切合，僅日期和末署的人數稍異，故筆者懷疑兩者或有可能出自同源，此待考。

五、王伯多祿等之《同人公簡》

1704 年，教皇格勒門(亦有譯作格來孟或格肋孟者)十一世(Clement XI, 1649-1721)，下令禁止祭孔祭祖，並派特使多羅(Carlo Tommaso Maillard de Tournon, 1668-1710)來華執行此事，但因多羅和康熙皇帝發生嚴重衝突，以致任務失敗，且被驅逐出境，隨後病逝澳門。而盛怒的康熙皇帝則於四十五年命在華的傳教士均需領票，聲明遵守「利瑪竇規矩」，並保證永不復回西洋，凡不願領票者，一律不准其留居^(註 66)。

由於天主教中對中國禮儀問題的爭論並未因多羅的出使而平息，教廷乃又於 1709 年決議維持原判，並正式公佈 1704 年禁約的全文，但在華的教士們惟恐引發嚴重後果，卻仍將此事保密。1710 年，由傳信部直轄的德理格(Teodorico Pedrini Ceru, 1670-1746)和馬國賢(Matteo Ripa, 1682-1745)等三人在多羅的保薦下入宮聽差，成為第一批供職於朝廷的非耶穌會傳教士，他們在初期頗受皇帝寵遇，但因德理格向教皇報稱康熙帝對是否維持「利瑪竇規矩」並無成見，且稱康熙帝先前的反對，純粹是受耶穌會士的挑撥所致，此一不實的報告促使教皇於 1715 年頒布了一道很隆重的詔諭，名曰〈從登極之日(“Ex illa die”)〉，不僅重申 1704 年的禁令，並嚴責在華教士假借理由，不遵訓示，稱教士們今後應宣誓無條件服從，否則將遭到「逐出教會(Excommunication)」的重罰。此一用辭嚴厲的詔書於 1716 年 8 月送抵廣州，並由教廷駐廣州的傳信部辦事處主任龐克修(Ioseph Cerù, 1674-1750)暗地分發各省教士。

此一由教皇所頒的詔書引發中國教徒極大恐慌，筆者曾在法國國家圖書館見到一題為「同人公簡」的教會內部文件，即清楚反映出當時教徒們惶懼不安的情

65. 羅光，《教廷與中國使節史》，頁 99-100。

66. 下文中有關「禮儀之爭」時教廷派遣多羅使華一事，均請參閱羅光，《教廷與中國使節史》，頁 83-150。

形。該刻本編號為 Courant 1336，半葉八行，行二十四字，四周雙邊，凡二十八葉。

文中紀述由「總會長王伯多祿、副會長鍾德望、黃若瑟」等十餘位中國教眾所組成的意見領袖，因受「禮儀之爭」的嚴重困擾，於是開列種種疑惑，向從山東來京宣布此一詔諭的北京主教區代理主教康和之（Carolus Orazi de Castorano, 1673-1755）求教，但卻不得結果，最後甚至鬧得不歡而別。他們於是將與康和之接觸的過程撰成此一文件，並傳送外省各中國籍的教會領袖，希望「四方同志之友，細閱前情，力圖挽救，於各處主教、神父之前問明，即將我等所呈康神父三十餘條，一一回答，或另生高見，共立神功」。

其時，北京主教區的主教雖由方濟會士伊大仁（Bernardino della Chiesa, 1644-1721）出任^(註 67)，但由於北京並無該會的會院，故他常駐山東臨清^(註 68)，且因其「未通中國文字，又年高多病」，因此早將主教之權命同會的康和之代管^(註 69)。

《教廷與羅馬使節史》一書中嘗略記有此事，稱伊大仁於康熙五十五年九月十五日遣康和之赴京，向在京的教士公佈詔書的內容，康氏於該年二十二日抵京，次日公佈詔書，二十四日，即被下獄。而在《同人公簡》中，則對康和之的遭遇提供了較詳盡的記述，知康氏奉派來京傳達教皇禁約時，因在天主堂內適遇養心殿大人趙昌^(註 70)，即據實以告，康熙帝對其欲暗地發布告示的作法相當不滿，因而懷疑此一禁約的真實性，並認定該告示是顏瑄的黨羽所假傳的，隨即將康和之鎖拿至刑部審問，並傳旨嚴責德理格，稱其「哄他教化王，又害眾人，乃魔鬼之類」。至十月初二日，始將康氏釋放，命其往廣東等處收回告示。次年三月，康氏回京，但卻一直未覆旨。

康熙五十六年四月十四日，廣東碣石鎮總兵官陳昂疏言：

67. 耶穌會士因會規所限，多不擔任教中的主教等職務，此故在「禮儀之爭」中，其在教廷中的影響力即頗受局限。

68. 方豪，《中國天主教史人物傳》，下冊（香港：公教真理學會，1973），頁 8-10。

69. 此見於《同人公簡》中。

70. 趙昌在「禮儀之爭」中，一直以官方代表的身份，與教會中人保持密切的聯繫，趙氏在晚年甚至受洗，教名若瑟；參見羅光，《教廷與中國使節史》，頁 182。

天主教，設自西洋，今各省設堂，招集匪類，此輩居心叵測。目下廣州城，設立教堂，內外布滿，加以同類洋船叢集，安知不交通生事，乞敕早為禁絕，毋使滋蔓。查康熙八年會議天主教一事，奉旨：「天主教除南懷仁等照常自行外，其直隸各省立堂入教，著嚴行曉諭禁止」，但年久法弛，應令八旗、直隸各省並奉天等處，再行嚴禁。

此一禁教的請求獲准^(註 71)，而天主教在華的傳教事業，從此一蹶不振。

由於違反〈從登極之日〉禁約的處罰極重，故當時傳教士們都宣誓服從，但耶穌會士則多「不與人作神工」，亦即不再為教徒們行聖事。至於中國籍教徒，多惶懼無措。其中原任工部員外郎兼佐領加三級的教徒佟嘉祿，曾向馬國賢、德理格以及康和之等三位神父請教有關喪禮之事，但卻獲得不同的回答：馬氏認為在靈位的旁邊或後邊行禮，是被允許的，德氏認為不可去行舊禮，康氏則稱「若獻物不陳亡者之正中，於兩旁擺設，在旁邊行禮，可以使得」。經與耶穌會士談及此事，則稱教皇已一概禁止「中華陳獻追祭之禮」，故「萬不敢說使得的話」。由於無法獲得一致的回答，佟嘉祿等人於是上書給伊大仁主教，伊氏乃命康和之處理，康氏因不願承認自己先前對此事的答覆，故遲遲不予批示。

五十六年十月十三日，京都總會長王伯多祿乃率眾向康和之具呈，就「論天及上帝等字」、「論拜祖宗與拜孔子」以及「論拜牌位」等事，開列共三十餘條問題，希望能獲得確切的答案。雙方當場發生激烈的討論，王伯多祿等認為教皇是因獲得不正確的訊息，始頒下〈從登極之日〉的禁約，彼此的態度無法產生交集，眾人只得告退。

不數日，康和之請佟嘉祿再去商談此事，由於康氏堅稱已無權作主，故佟氏乃請求他代為轉呈教皇。康和之推說在先前的呈摺上，並未提及轉呈一事，故無法從命。王伯多祿和佟嘉祿等人，乃於十月十七日另補送一呈，請康和之代呈教皇。康氏雖表同意，但卻要求他們將原摺改寫成一小摺子，以便交寄。次日，教眾們照式繕寫後，交康和之收訖。十九日，並將該呈摺抄送北京各天主堂。

71. 《聖祖仁皇帝實錄》（北京：中華書局，1985年影印北京故宮博物院圖書館藏小紅綾本），卷272頁5-6。有關陳昂的生平事跡，參見王重民，〈陳昂傳〉，收入氏著《冷廬文藪》（上海：上海古籍出版社，1992），頁212-215。

不料，康和之在十月二十九日會見諸人時，卻又變卦，由於該呈摺中有「曾聆神父指訓：若正對亡靈，拜不得；在旁邊，拜得」句，康和之否認爲其所說，並要求將呈中此條刪去，始同意轉達。雖經教眾們苦苦哀求，康和之仍然十分堅持。於是，王伯多祿等乃又另具一呈，批評康和之前後不一的情由，謂其乃犯「兩舌之戒」，此呈除交康氏本人外，更送交三堂的耶穌會神父，而耶穌會士們且同意代爲轉呈教皇。由於此舉頗傷康和之的顏面，雙方的嫌隙因此擴大，佟嘉祿雖又曾再度與康氏溝通，卻只得「含淚獨歸」，而康和之亦於十二月十五日，起身回山東。

在《同人公簡》一書中，即詳細紀述了此一中國教徒向在華教會當局反映其對「禮儀問題」意見的事件始末，且這些教徒所撰的許多重要文件均全文照錄，文獻價值甚高。

六、結語

本文就筆者所見數份與「禮儀之爭」相關的中文文獻（均藏於歐洲之圖書館中），做了一初步的介紹與分析。其中《帝天考》一書，據作者嚴謨中舉的年代判斷，知出身天主教世家的嚴氏應爲康熙時人，而非先前所以爲的明末。經查考書中所提及的傳教士姓氏，推定《帝天考》很可能成書於康熙二十一至二十四年之間，其目的乃在辯駁閔明我、萬濟國等道明會士有關中國禮儀問題的看法。

康熙三十九年，欽天監治理曆法閔明我等人上疏請求聲明敬孔敬祖意義一事，則爲對顏璫重新掀起禮儀問題爭執的反應。而由鮑英齊等五十位在京奉教人士於康熙四十一年聯合署名的《上教皇書》，則是中國教徒在教廷判定中國禮儀問題的前夕，表達其態度的珍貴文件。雖然這些教眾的意見，並未受到重視，但他們對此一切身之事的看法，應仍深具歷史意義。

《同人公簡》則屬一教內文件，撰於康熙五十六年十二月，是教皇所頒〈從登極之日〉禁約在中國引發禁教風波後，北京中國籍教會領袖王伯多祿等人致函各地教士和教徒的文獻，詳述其與代理主教的康和之神父申辯有關禮儀問題的緣由與過程。

在上述的文獻中，《帝天考》一書先前即已被影印出版，本文則對其作者生平

和成書年代稍作考證，提出了一些與前人不同的看法。至於夏大常《禮記祭禮泡製》、鮑英齊等《上教皇書》、王伯多祿等《同人公簡》三文件的主要內容，則屬首次公開。

從這些文獻的內容，我們不僅可對中國天主教徒對「禮儀問題」的看法有一較深入的了解，也可清楚地體會出當時奉教國人強烈的危機感，雖然他們曾積極呼籲並反映他們的意見，但這群直接遭受「中國禮儀之爭」衝擊的當事人，其聲音卻很不幸未能在此一事件當中受到應有的重視。

由於明末清初涉及天主教在華傳教活動的原始文獻，現尚有數千件留存，種類亦應不少於數百種，惟藏書地分散世界各地^(註 72)。其中多數均未曾出版或被學界研究過，筆者深盼能藉此文拋磚引玉，促使學界能加強此類文獻的整理與公開，以開拓並植深有關近代中西文化交流史研究的課題與內涵。

(編輯部按：本文實際出版日期為 1996 年 11 月。)

72. 參見拙文〈明末清初天主教傳華史研究的回顧與展望〉，《新史學》，第 7 卷第 1 期 (1996)，頁 137-169。

Neglected Voices: Literature Related to the Reaction of Contemporary Chinese Christians toward the "Rite Controversy"

Yi-Long Huang

Institute of History

National Tsing-Hua University

ABSTRACT

This article introduces and analyzes Yen Mo's *Ti t'ien k'ao* (Study of Emperors and Heavens), Hsia Tach'ang's *Lichi chili p'aochih* (Explanation of Sacrificial Offerings in Book of Rites), Pao Yingchi's *Shang chiaohuang shu* (Petition to Pope) and Pierre Wang's *T'ungjen kungchien* (A Circulate Document within Fellow Christians); all four documents, separately preserved in the Vatican Library in Rome and the National Library in Paris, are concerned with the "Rite Controversy" in China.

With regard to writers, contents and dates of these documents, this article puts forward viewpoints which differ from those of previous scholars. Other than generally sketching Chinese Christians' attitude in relation to the "Rite Controversy," the author tends to call for academics to make public the tremendous amount of original documents in order to elaborate and further strengthen studies on the history of East-West cultural exchange in the 17th and 18th centuries.

Key Words: History of Christianity, Rite Controversy