

國立臺灣大學文學院歷史學系

碩士論文

Department of History

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

天主教要理問答在晚明中西文化交流對話中的角色

The Role of Late-Ming Chinese Catechisms in

the Sino-European Dialogue



金美安

Anne Guinaudeau

指導教授：陳慧宏 博士

Advisor: Hui-Hung Chen, Ph.D.

中華民國 98 年 7 月

July, 2009

## 序言

<sup>16</sup> 保羅 (Paul) 在雅典等候他們的時候，看見滿城都是偶像，就心裡著急；<sup>17</sup> 於是在會堂裡與猶太人和虔敬的人，並每日在市上所遇見的人，辯論。<sup>18</sup> 還有以彼古羅 (Epicurean) 和斯多亞 (Stoic) 兩門的學士，與他爭論。有的說：「這胡言亂語的要說甚麼？」有的說：「他似乎是傳說外邦鬼神的。」這話是因保羅傳講耶穌與復活的道。<sup>19</sup> 他們就把他帶到亞略巴古，說：「你所講的這新道，我們也可以知道麼？」<sup>20</sup> 因為你有些奇怪的事傳到我們耳中，我們願意知道這些事是甚麼意思。」<sup>21</sup> (原來所有的雅典人和僑居在那裏的外國人，不管其他的事，只是論談或探聽一些新奇的事。)<sup>1</sup>

好學的雅典人迫不急地想認識新的知識和新的思潮。保祿向哲學家和知識份子介紹基督信仰和基督徒<sup>2</sup>的價值觀時，是以辯論的方式，配合了雅典人所習慣的互動模式。我們似乎很容易忘記，基督教教會剛成立時，基督徒是如何在當時的希臘羅馬社會中，界定自己的身分，又如何重新詮釋與挪用當地文化的成分來塑造自己的新身分。當幾個世紀經過之後，歐洲已基督教化了，這些文化調適的過程也逐漸被多數遺忘。同時，我們也漸漸忘了基督信仰本身作為一個既普世 (universal) 又屬個人 (personal) 的信仰，而非一個「歐洲的宗教」，我們已經忘了當初這信仰並非限制於一個固定的模式和文化的框架內，因為不同文化、不同社群、不同時代的人，都依然會以不同的面貌活出信仰。這是基督信仰的本質。反過來講，若信仰失去這個特性，我相信已經代表它面臨了沒落的危機，因為失去了它藉由每一個人的生命所彰顯的活力和生命力。十六世紀末的歐洲傳教士在中國所經歷的文化適應過程，以及剛接受基督信仰的中國人所面臨的身分和文化調適，都提醒我們基督信仰作為一個普世及個人信仰的特質。

<sup>1</sup> 《聖經·新約·使徒行傳》十七章 16~21 節。16 至 20 節為和合本聖經的翻譯，最後一節（最後一句）為思高本聖經的翻譯。

<sup>2</sup> 「基督徒」或「基督教」在此指廣泛的"Christian"或"Christianity"而非新教 (Protestant/ Protestantism) 而已。

引我進入台大歷史所，並且後來從事晚明耶穌會士活動這研究領域的原因甚多又雜。許多偶然遇到的人、文章、事情引發了我對這題目的興趣，或許在很多人的眼中會被視為巧合而已，但回過頭來看，這一連串的「巧遇」卻讓我更確信這一路上都有上帝的手正在帶領我走。因此，我首先要向親愛的主耶穌獻上感恩，帶我到台灣、帶我進歷史所、並陪我完成這篇論文。雖然結果並不完美，還有很待補充的資料與論述，但其實我最終會最珍惜和懷念的，是這四年來的摸索、研究、和寫作過程。這漫長的路途中，天父派了各式各樣的小天使來支持、鼓勵或幫助我。碩一的第一學期，我正煩惱著自己研究方向時，偶然有一位同學——我後來的同門同學——推薦我上陳慧宏老師的課「耶穌會在中國」，從此時開展了我與這研究領域的一段漫長與多愁善感的戀愛過程。之後，碩士三年級時，很慶幸地獲得了蔣經國基金會的獎助金去巴黎圖書館（Bnf）的東方檔案部，讓我有機會親眼見到十六世紀傳教士所寫的書籍。最後，碩士第四年與文言文奮鬥了許久之後，終於閱讀完並分析完了幾個文本。現在回顧，我發現我出乎預料地平安度過了一關又一關的挑戰，真的不是靠自己，而是靠著上帝的恩典。這恩典，是藉由許多的老師、朋友與家人流露到我生命中的。



我特別感謝陳慧宏老師，這麼耐性地指導我，就算在為我著急和擔憂我文稿生不出來或生出來有點畸形怪狀時，還是依然用笑容和鼓勵來替我加油和打氣及修改文稿。老師無論在多麼忙碌的情況之下，總是毫不吝嗇地分給我時間，每一次見面，都願意花兩到三個小時與我細緻地討論我的文稿。見到老師的辛勞、對學生的認真、和對教學的責任感，真是讓我非常感動和感激。我也要感謝許多在這四年以來不但給我建議，還給我精神上的支持的老師們。感謝古偉瀛老師的幫助，擔任我文獻回顧口試的口試委員，以及後來陸陸續續給我寶貴的資訊和提供好書。也特別感謝我論文口試的口試委員，李奭學院士與潘鳳捐老師，幫助我看見我論文中的盲點與應當改進或繼續發展的方向。另外，我要感謝秦曼儀老師從碩士二年級以來對我的照顧和關心，給我工作機會並挑戰我這半個「外國人」當助教。老師對研究和對教學的熱情已刻印在我這個忠實粉絲的心目中，讓我期盼

能夠感染一點您的熱情，發揮在我未來的職業中。

讀碩士的路途中遇到的小天使，真的非常多。謝謝我的同門同學欣芳，起初推薦給我陳老師開的「耶穌會在中國」的課（原來「耶穌會在中國」一堂課是在討論耶穌會士在中國的活動，而不是討論耶穌將來會在中國）。感謝所有碩士班的同學們，在我修課的煎熬過程中，幫助我克服語言上的障礙和我歷史知識的盲點。謝謝史研早餐禱告會的每一位好弟兄好姊妹——亞彎、欣芳、詩雯、修平、英姬——在我最徬徨的時刻帶給我安慰和動力克服課業和論文的壓力。同時，也感謝天母禮拜堂標竿小組的弟兄與姊妹持續地為我代禱，從修課的煎熬日子直到論文的難產過程，我都感受到被支持和鼓勵的美好。就如耶穌會士在寫作的過程中請了許多中士幫助他們，我也請了許多朋友們在我寫作的過程幫助我，他們熱心地幫我閱讀我的論文、提供建議、修飾文句，讓我親身體會到，一個文本其實是多數參與者的合作成果。感謝志惠學姊、欣芳與心恬閱讀和修飾我的論文。還有，我特別感謝神派來的一位可愛的小天使，從碩一論文發表會擔任我的評論人，直到碩四當我最忠心的讀者及潤稿者，以及最後願意當我論文口試練習的聽眾，你在這路上陪我走每一步，真的可稱你為這論文的乾媽。你這位乾媽用禱告的心實際地付出了時間與精神，陪我讀完我當初讀不懂的史料並解釋給我聽，又不嫌棄並願意讀我論文最慘不忍睹的形狀，耐性地幫我修改文句。謝謝你，亞彎。

最終，我也誠心地感謝我親愛的家人對我的愛護，願意給我時間和空間慢慢地畫出我的人生方向，默默地在一旁當啦啦隊。這個論文，也要獻給你們，因為它在某一個層面上陳述了我們家的故事，另一種中、西相遇的故事。

無論是親愛的家人、老師或朋友們，我要感謝你們每一位成為了我的小天使，讓我透過你們深深體會到上帝永不止息的愛和眷顧。

# 目錄

口試委員會審定書.....	i
序言.....	ii
目錄.....	v
中文摘要.....	vii
英文摘要.....	viii
緒論.....	1
第一節 研究動機：為何要研究「要理問答」？ .....	1
第二節 研究回顧與展望 .....	3
甲、文化交流史研究方法論的反省.....	3
乙、文本分析作為切入點.....	9
丙、要理問答之研究回顧.....	12
第三節 史料介紹 .....	14
第四節 研究取向：本論文關注的議題與研究角度 .....	16
第一章 出發——中文要理問答的歐洲背景 .....	19
第一節 探討「要理問答」一詞的意義與其演變 .....	19
甲、詞語分析與說明：catechism, catechesis, catechize .....	19
乙、要理問答在歐洲定義之演化.....	24
第二節 要理問答作為一種文類 .....	25
甲、歐洲宗教改革時期前後的天主教要理問答.....	25
乙、要理問答的多種性質與使用.....	27
第三節 要理問答的分類 .....	28
甲、要理問答的雙重趨勢.....	28
乙、信證學 (apologetics) .....	32
丙、信證學與教條式的要理問答之間的差異.....	36
丁、徘徊於兩種文類之間的要理書籍.....	38
第二章 與他者相遇——中文要理問答的分析與比較 .....	40
第一節 《天主寶錄》：西竺來僧與中國人初次相遇 .....	40
甲、版本介紹.....	40
乙、撰寫過程.....	41
丙、有選擇性的在地調適.....	43

丁、 版本比較：書籍的外貌.....	46
戊、 版本的內容之比較：《實錄》(1584) 與《聖教實錄》(1639) .....	47
<b>第二節 《天主實義》：「西士」與「中士」談論宗教.....</b>	<b>51</b>
甲、 版本介紹.....	51
乙、 撰寫背景.....	52
丙、 不同作者與編輯者的參與.....	53
丁、 《實義》與《實錄》的呼應性.....	56
戊、 《實義》如何影響《約言》：兩本要理問答的呼應性與區別 ....	60
己、 十九世紀《實義》之重印本.....	64
<b>第三節 《畸人十篇》：利瑪竇與中國朋友論人生 .....</b>	<b>65</b>
甲、 版本介紹.....	65
乙、 編輯者與其他多種參與者.....	66
丙、 踏上《實義》的足跡.....	67
丁、 建立對中國人更有切身感的故事.....	68
戊、 豐富的比喻和奇特的寫作風格.....	70
<b>結論.....</b>	<b>74</b>
<b>第一節 要理問答的誕生和發展在歐洲扮演了重要的橋樑.....</b>	<b>74</b>
甲、 要理書籍作為教廷、神職人員與人民之間的連結.....	74
乙、 信證學作品作為神學與世俗文化之間的連結.....	75
<b>第二節 中文要理問答在中國所扮演的角色.....</b>	<b>76</b>
甲、 書寫的選擇.....	76
乙、 信證學的選擇.....	78
<b>第三節 藉由文本逐漸建構對話與新身分 .....</b>	<b>79</b>
甲、 傳教士自我介紹的藝術.....	79
乙、 左右兩難.....	80
丙、 全新的自我.....	80
<b>參考文獻.....</b>	<b>83</b>
<b>附錄.....</b>	<b>94</b>

## 摘要

明末時期，西方傳教士羅明堅 (Michele Ruggieri, 1543-1607)、利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 與蘇如望 (João Soeiro, 1566-1607) 具備著濃厚的神學、科學、人文主義、和宗教改革所凝結的世界觀，以及淺薄的中文基礎，進入歐洲幻想已久的中國。他們的前驅者，方濟各·沙勿略 (Saint François-Xavier, 1506-1552) 於日本傳教時發現中國在日本的影響力，因此早已對中國有高度興趣，特別期待能進入中國傳教。他深深認為只要把信仰帶進中國，福音很快會擴散。但要等到 1583 年，傳教士才正式進入並定居於中國的肇慶。進入後，利瑪竇與羅明堅等傳教士漸漸了解中國傳教工作的困難度。漸漸地，他們試圖找雙方文化的交集點，以便建構一個溝通的管道。其中一個重要的共同點，就是書寫與經典在中西文化皆有的地位和傳播力量。傳教士利用中國的印刷系統出版了大量的書籍。例如，1514 與 1727 年之間，裴化行 (Henri Bernard) 統計 623 本中文手抄與印刷書籍，大多數有關基督宗教。中文的書籍不僅是要在明末中國的傳教史脈絡中看待，也應當以傳教士的歐洲背景和他們所熟悉的歐文文本來看待。並且，這些中文書籍時常是團體合作的工作成果；中國士大夫的回應或參與納入在文本內。因此，作為一個持久的對話管道和對話成果，是否能從其中畫出中西互動與對話的漫長過程？本論文主要是透過一系列最早期及相互呼應的要理問答之書籍來探討這個過程：《天主實錄》（羅明堅著，1584 年初版）、《天主實義》（利瑪竇著，1603 年初版）、《畸人十篇》（利瑪竇著，1608 年初版）、與《天主聖教約言》（蘇如望著，約 1601 年初版）。以上幾本要理問答皆於 1610 年前出版，且偏向信證學 (apologetics) 的要理問答。藉由同一文類的分析與比較，筆者期待呈現傳教士如何重新詮釋了自己的身分與建立一個「中國基督徒」的身分。撰寫與詮釋「他者」的過程中，他們擁有的歐洲文化體系的背景影，響著他們對中國文化的詮釋，但同時，傳教士與中國人的對話，導致雙方都重新認知並定義自己的身分。

關鍵字：中西對話、要理問答、信證學、《天主實錄》、《天主實義》、《畸人十篇》、《天主聖教約言》

## Abstract

It is in the late Ming dynasty that the Jesuits Michele Ruggieri (1543-1607), Matteo Ricci (1552-1610), and, later on, João Soeiro (1566-1607) embarked on an adventurous journey into China, bringing their baggage of theology, philosophy and science, as well as a humanist and Christian vision of the world, freshly reviewed by the gradual Catholic reformation taking place throughout Sixteenth-Century Europe. They entered a country at once unknown and yet somewhat familiar to them, China having been the source of their imagination since Marco Polo, and the object of Saint Francis-Xavier's (1506-1552) missionary endeavours while he was preaching in Japan, where the latter noticed the great influence Chinese culture had in its neighbouring countries.



Once Ruggieri and Ricci entered China in 1582, they soon realized the overwhelming difficulties they were to face. In order to overcome these difficulties, they searched in their respective cultures for a point of encounter, which was to be the importance and high impact of written culture, common to both European and Chinese cultures. Thus, the Jesuits used China's print culture to publish an astonishingly large number of works. Between 1514 and 1727, Henri Bernard recorded a number of 623 published works by the Jesuits, most of them about the Christian doctrine. These Chinese catechetical works should not only be observed from their Chinese point of view, but also from the European view, taking into account the background of the Jesuit missionaries. Furthermore, we must keep in mind that these texts were often co-authored, be it by several Western missionaries or by the Chinese and the missionaries, be it directly or indirectly—for instance by the writing of prefaces or postscripts. Therefore, as a means of communications and as a fruit of the Sino-Western

dialogue, what role have these catechetical works played in the gradual process of the Sino-Western dialogue?

The main objective of this thesis is to explore this process of cross-cultural encounter, through a series of early catechetical works by the first Jesuits of China: *Tianzhu shilu* (by Ruggieri, published in 1584), *Tianzhu shiyi* (Ricci, 1603), *Jiren shipian* (Ricci, 1608), and *Tianzhu shengjiao yueyan* (Soeiro, 1601). These catechetical works were all written before 1610, in the early period of Jesuit missionary activities, and they are considered more as apologetics, or pre-catechetical dialogues, rather than catechisms containing the whole of Christian doctrine. Through the analysis and comparison of these apologetics, I would like to observe the reinterpretation by the missionaries of their own identity and the gradual elaboration of a specifically “Chinese Christian” identity. While putting into words and interpreting the Other, the Jesuits carried with them the heavy baggage of European culture and thoughts, using the latter to reinterpret Chinese culture, but at the same time, the dialogue established with the Chinese was to influence both sides in the process, bringing them to reconsider and even redefine their respective identities.

Keywords: Sino-Western dialogue, catechisms, apologetics, *Tianzhu shilu*, *Tianzhu shiyi*, *Jiren shipian*, *Tianzhu shengjiao yueyan*

## 緒論

### 第一節 研究動機：為何要研究「要理問答」？

為何選擇「要理問答」(catechism)來看待文化交流史呢？這一類的書籍在文化交流中究竟扮演了什麼樣的角色？

筆者認為天主教要理問答不僅在天主教史扮演了一個重要角色，尤其是在宗教改革時期，另外，還成為了西方傳教士與中國人之間的溝通管道，要理問答也在中國的耶穌會士傳教工作中佔有重要且特殊的位置。陳綸緒 (Albert Chan) 編輯的羅馬耶穌會歷史檔案館目錄中曾經提出，羅明堅 (Michele Ruggieri, 1543-1607) 剛到達廣東時，中文口語程度並不流利，因而跟利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 一起準備一本簡短的要理問答來跟中國人討論宗教。<sup>1</sup>此要理問答與他們在 1583 年左右編輯的《葡漢字典》(Dicionário Português-Chinês) 裝訂在一起。<sup>2</sup>

要理問答的撰寫與創作經常是好幾個人一起合作的成果。不僅是西方傳教士之間的合作，更是西方傳教士與中國土人的合作成果。Pierre Humbertclaude 的研究探討范禮安 (Alessandro Valignano, 1539-1606) 如何以剪貼及註解的方式使用其他人的文章，編寫成一個新的文本。<sup>3</sup>此外，古偉瀛教授的研究指出，明末清初的《聖經》經文翻譯是如何經過長期的討論與整合，由西方傳教士譯出之後，交給中國士大夫修飾後才定稿的。<sup>4</sup>這些中國土人涉入作品的程度不可忽略，並且表明當時天主教要理問答的文本由中、西合作共同完成，因此我們是否能透過這些文本的分析更加理解中西對話的過程？某些中國士大夫，如李之藻

<sup>1</sup> Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: Descriptive Catalogue Japonica-Sinica I-IV* (Armonk - N.Y.: M.E. Sharpe, 2002), 92-94.

<sup>2</sup> 羅明堅 (Michele Ruggieri)、利瑪竇 (Matteo Ricci)、《葡漢辭典》(Dicionário Português-Chinês)，魏若望 (John W. Witek) 編 (澳門：葡萄牙國家圖書館、東方葡萄牙學會，舊金山：利瑪竇中西文化歷史研究所，2001)；Chan, *Chinese Books and Documents*, 92-93, 254-55.

<sup>3</sup> Pierre Humbertclaude, "Cosme de Magalhaens et le catéchisme latin de Valignano," *Monumenta Nipponica* 5, no. 1 (Jan. 1942): 244-45.

<sup>4</sup> 古偉瀛，〈文化交流的一個面向：明末中國天主教徒的經典詮釋〉，《中國詮釋學第一輯》，洪漢鼎編（濟南：山東人民出版社，2003），頁 196。

(1565-1630) 與徐光啓 (1562-1633)，因著他們替耶穌會士作品寫的序、跋，或與傳教士一同書寫的作品，為我們留下了紀錄，得以觀察上述所提中、西對話的過程。至於那些沒有留下痕跡的中國合作著者，我們或許能透過耶穌會的檔案書信、私人的文集來加以追蹤這些中國土人的著述痕跡。Jean-Pierre Duteil 提到第一批進入耶穌會的華人所帶來的協助，在教義之教導 (catechesis) 上著力甚多。<sup>5</sup>根據葡萄牙和羅馬的史料，Liam Brockey 不僅提到 Duteil 書中所談的兩位澳門的中國人——Francisco Martins 與 Sebastiao Fernandes 對傳教士幫助頗大，而且還指出當時澳門的基督徒中有許多中國人或中葡混血，協助耶穌會士在中國的傳教工作。<sup>6</sup>無論是要理問答的文本之著作本身，或者口述教導的活動，皆呈現中西合作和文化對話的一個層面。

再者，要理問答所涵蓋的是西方傳教士的信仰，是傳教士期待傳達其信仰的主要核心價值。當西方傳教士發現中國的文人甚多，識字率及書本流傳度都相當高，再加上當地多重方言所造成的溝通問題，很快地，書被視為傳教和溝通的重要媒介。<sup>7</sup>傳教士們來自遠方，並身負傳教的責任，我們可以推測，他們期待與中國人溝通的迫切性，故此，他們等待的並非是一個單向的傳遞，而是期待和關注中國人對於信仰的反應。在這個過程中，要理問答成為一個開啓對話的物質與文本。況且，要理問答這一類的書籍在歐洲脈絡下已取得重要的角色並流傳廣泛，當它被拿到中國使用，需經過翻譯與重新調適的過程，以便把一些在歐洲被視為理所當然的背景解釋清楚，幫助中國人加速理解這個信仰。

我們一般視中文要理問答本身為一種文化相遇下的結果。但是，如 Pascale Girard 近來所指出，應該注意的並非只是「結果」，而是文化調適的「過程」(process)。<sup>8</sup>因此，筆者選擇的並非是單一本的要理問答書籍，而是數本耶穌會士

<sup>5</sup> Jean-Pierre Duteil, *Le Mandat du ciel : le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la compagnie de Jésus (1552-1774)* (Paris: Arguments, 1994), 155-56.

<sup>6</sup> Liam Matthew Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724* (Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 250-52. Liam Brockey 使用義大利的耶穌會檔案館與葡萄牙 Ajuda Palace Library 的資料，大多數以耶穌會的書信與筆記來探討當時傳教士在中國的生活。

<sup>7</sup> Brockey, *Journey to the East*, 243.

<sup>8</sup> Pascale Girard, "L'adaptation du christianisme dans les missions de Chine au 17ème siècle" (於台北

來華傳教初期的要理問答，將他們彼此對照比較，試著探索所謂文化相遇的「過程面」。經過初步的比較就能看出，這些要理問答所展現出文化調適的過程並非是線性式的進化演變，而是斷斷續續的，漫長且複雜的摸索過程。這樣的演化過程也呈現在翻譯的作品上，有多種形式的翻譯並存，而這些翻譯方式，並非如陳綸緒所說的這麼簡化，從音譯至意譯的「進化」的單線過程。<sup>9</sup>事實上，意譯不一定比音譯較好或較「新」，音譯與意譯的選擇時而共存、時而競爭，扮演不同的角色和作用。

## 第二節 研究回顧與展望

### 甲、文化交流史研究方法論的反省

近年來，中國和西方學界皆對中西文化交流領域的研究有了許多反省與轉變，因而開拓了這領域的視野，並試圖超越對於「他者」文化的刻板印象與偏見，進行更有說服力和深度的文化相遇及對話的研究。張先清的研究指出，90 年代的大陸學者開始重新反省過去研究中含有的偏見，包括多數研究討論著傳教士是否「為早期殖民侵略擴張服務」的論點，或者「傳教士帶進的科學是否先進」。<sup>10</sup>另外，80 年代中國所受的「文化熱」風潮也興起了中西文化交流領域的研究，但研究者多以「中西思想文化的交流與衝撞」為主軸，例如中學西漸的研究以及評價傳教士對儒家思想的誤解和「錯誤詮釋」。

至於西方學界，60 年代開始反省歐洲中心論，導致研究者經歷從歐洲中心論轉向中國中心論的「典範轉移」(paradigm shift)。<sup>11</sup>有關西方的「典範轉移」，

---

故宮博物院 2006 年 12 月 8 日發表之文章)。

<sup>9</sup> Chan, *Chinese Books and Documents*, 106.: 在該目錄，陳綸緒常比較同一本書的不同版本的差異，而當他看見一個版本是音譯的，而另一個是意譯的，他會推出第二者比較晚期。

<sup>10</sup> 張先清，〈1990—1996 年間明清天主教在華傳播史研究概述〉，頁 8-17，《中國史研究動態》，6 期 1998 年，頁 10。

<sup>11</sup> Nicolas Standaert, "New Trends in the Historiography of Christianity in China," *The Catholic Historical Review* 83, no. 4 (1997): 573-74. 有關歐洲中心論至中國中心論的轉移，也可參見 Paul Rule, "Chinese-Centered Mission History," in J. Heyndricks (ed.), *Historiography of the Chinese Catholic Church* (Leuven: Ferdinand Verbiest Foundation, K.U. Leuven, 1994), 52-59; Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (New York: Columbia University Press, 1984).

鐘鳴旦 (Nicolas Standaert) 於 1997 年寫的一篇論文，討論了中西文化交流領域如何從傳教式研究 (missiological approach) 轉向漢學研究 (sinological approach)，從歐洲中心論 (eurocentrism) 轉向中國中心論 (sinocentrism)。<sup>12</sup> 鐘氏強調要同時重視歐文與中文的文獻，因為兩者都屬於中西對話過程的線索，可以互補。<sup>13</sup> 因此，五年後在他 2002 年的新論文〈文化相遇的方法論〉，提出更具體的新方向，希望走出另一個極端——中國中心論，他將前人研究以三種框架 (framework) 分類後<sup>14</sup>，鐘氏又提出一個「交往互動」的新框架 (interaction framework)，讓史家用新的角度觀察相遇「他者」的歷史情景。<sup>15</sup> 這個方法論是多年以來，他反省史家在異文化相遇領域的研究發展與缺陷後，所倡導的一個由中西「對話」為主軸的方法。<sup>16</sup>

在這架構裡，研究者必須同樣重視雙方文化主體的建構性角色，無法單獨觀察「西方」的角度或者「東方」的角度，因兩面都擁有主動性，例如西方傳教士在中國會被當地的士大夫影響，況且中國的士大夫也有可能被從西方傳來的西學或宗教所影響，而這導致雙方的行為與思考會有些更動，試著作整合與融合的工作。這就是兩個文化之間的「對話」，而在這對話中，「他者」其實是相對性的，因為「他者」這抽象的名稱是依據我們從哪一個角度看事物。<sup>17</sup> 兩個文化的互動性質，要如何去看待與研究，這也是人類學在近幾十年反省的問題。Michel de Certeau 在《書寫歷史》(L'écriture de l'histoire) 的其中一章探討了人類學的研究，

<sup>12</sup> Standaert, "New Trends in the Historiography of Christianity in China," 573-613.

<sup>13</sup> Standaert, "New Trends in the Historiography of Christianity in China," 3.

<sup>14</sup> 這三種「舊」框架為：「傳播類框架」(transmission framework)、「接受類框架」(reception framework) 與「創新類框架」(invention framework)。

<sup>15</sup> Nicolas Standaert, "Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century," in *CSRCs Occasional Paper no. 11* (Hongkong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, The Chinese University of Hong Kong, 2002). 法文版本見 Nicolas Standaert, "Méthodologie de l'histoire du contact entre cultures: le cas de la Chine au XVII<sup>e</sup> siècle," in *Passeurs de religions entre orient et occident*, ed. J. Scheuer and P. Servais (Louvain-la-Neuve: Bruylants academia, 2004), 25-70.

<sup>16</sup> 有關鐘鳴旦過去的方法論之研究，陳慧宏教授的論文詳細解說、整理並檢討鐘氏至今的方法論。見陳慧宏，〈「文化相遇的方法論」——評析中歐文化交流研究的新視野〉，《臺大歷史學報》，第 40 期（2007）：239-78。

<sup>17</sup> 如本論文口試委員潘鳳娟老師所說，「他者」與「自我」的劃分現在被看為過度意識型態化，因此應當避免過度刻板化這樣的區分。這提醒讀者「他者」與「自我」並非絕對的名稱。本論文利用這兩個概念是從傳教士來中國的旅程初步採取的一個立場，以便分析他們是從什麼樣的出發點面對中國人，而接下來是如何建立一個雙方都身為「他者」兼「自我」的對話。

透過研究一位歐洲人 Jean de Léry 在巴西的一個部落觀察與記載下來的遊記，分析 Léry 這位人類學家如何將部落的人看為「他者」來詮釋，把「他者」漸漸融入為自己所熟悉的性質，在敘述的過程中，找回自己的身分認同，但同時也流露出「他者」在他自己身上產生的影響。<sup>18</sup>

在 De Certeau 所舉的個案例子，Léry 一開始用文字描述「他者」時，他的記載成為一位歐洲人詮釋巴西人的過程。這不是一個單純的真相之描述，而是作者兼觀察者用自己的歷史文化背景來「解讀／誤解」或「詮釋」他者（une herméneutique de l'autre）。這一類的「詮釋」究竟把主體與客體放在什麼位置？兩個文化之間的相遇必然產生一種權力關係，有強勢與弱勢者。在 De Certeau 舉的例子中，Léry 是以文字去征服對方，並且 Léry 的目的在於把巴西人變成與自己一樣的人。<sup>19</sup>從這個觀點來看，如果引用鐘鳴旦對於文化相遇模式的分析方式之歸納，Léry 初步進行的模式就是「傳播類架構」(transmission framework)。這種分析法所關注的問題是「中心」的資訊是否有完整傳播至「邊緣」。<sup>20</sup>就如早期耶穌會研究，作者所關注的是耶穌會士是否有把羅馬的「正統天主教」正確與完整地傳播到中國？例如，耶穌會士鄧恩（George H. Dunne）於 1962 年出版的 *Generation of Giants* 一書，被牟復禮（Frederick W. Mote）批評，因為它缺乏中文原始材料的參考，單獨參考耶穌會收藏的材料，所以研究成果偏向一種傳播類架構的解釋。這個研究產生不夠客觀及比較偏見的研究，他把中國人粗略分為兩種：「善良開朗的」、願意接收傳教士的信仰與知識的士大夫，或者「邪惡的」反基督教宦官。<sup>21</sup>這種刻版化的描述明顯地點出，鄧恩研究的目的，只專注在耶穌會士的主動性與他們如何把自己的想法與宗教帶入中國，但沒有考慮到對方反

<sup>18</sup> Michel de Certeau, "Ethno-graphie", in *L'écriture de l'histoire* (Paris: Éditions Gallimard, 1975), 268-74.

<sup>19</sup> 同上，259-68。

<sup>20</sup> Nicolas Standaert, "Methodology in View of Contact Between Cultures", 中譯本：鐘鳴旦，〈文化相遇的方法論：以十七世紀中歐文化相遇為例〉（劉賢譯），《基督教與中國社會文化：第一屆國際年青學者研討會論文》，吳辛明、吳小新主編（香港：香港中文大學，2003）：31-80。

<sup>21</sup> George H. Dunne, *Generation of Giants: the Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1962), Frederick W. Mote, review of *Generation of Giants*, by George H. Dunne, *The American Historical Review* 68, no. 1 (1962): 140-41.

應的主動性。

但我們在以上提及的例子中，看見 Léry 在試圖解讀與詮釋他者的時候，有意或無意之中，透過對巴西人的詮釋，已正在重新建構自己的身分了。的確，身分認同時常是建立在跟「他者」的碰撞之下，這時候，「他者」已經並非是一個隔離的個體，而是更進一步成為了自我的一部分。如果我們希望探討文化交流的複雜過程，我們也必須利用一個能夠包括這互動關係的架構，例如鐘鳴旦所歸納出的「互動交流類架構」。1980 年代後的學者試著超越當初分析文化相遇的歐洲中心論，因為文化相遇不只牽涉到單純的「中心」傳播給「邊緣」（把「他者」變成「自己」）的單向形式，也牽涉到雙方文化的互動所產生的新身分。代表著鐘鳴旦所指的「典範轉移」，可以指出幾位重要學者，例如許理和（Erik Zürcher）、謝和耐（Jacques Gernet）與史景遷（Jonathan Spence）在耶穌會來華該研究領域所做的研究。許理和強調，首先，「耶穌會士研究」並非只是研究西方的傳教士在中國，它也包含著接觸到耶穌會士的中國人與他們的反應；其次，因著耶穌會士的活動不限於純傳教活動，包括了科學、技術與藝術的交流活動，所以「耶穌會士研究」應該可以稱為傳播於中國的「西學」。<sup>22</sup>許氏的重心是放在中國與西方的互動交流。出於對中國如何接收外來文化的研究，如佛教，他的研究注重中國人的容納方式與反應。<sup>23</sup>鐘鳴旦指出許理和強調的「中國文化強制性」（Chinese cultural imperative）之概念，顯示在中西文化相遇的過程中，中國擁有強烈的主導性。<sup>24</sup>因此，許氏對於中西文化史的研究意義在於輔助史家從宗教面向來理解中國史。<sup>25</sup>另外一個鐘氏提出的研究取徑是研究中國的接收度與反應，如謝和耐

<sup>22</sup> Erik Zürcher, "From 'Jesuit Studies' to 'Western Learning'." In *Europe Studies China: Papers from an International Conference on the History of European Sinology*, edited by The Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange, 264-79. London: Han-Shan Tang Books, 1995, 264-65.

<sup>23</sup> 許理和一個有關佛教在中國的傳播之相當著名的研究為：Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: E. J. Brill, 1972.

<sup>24</sup> 有關許理和所描述的「中國文化強制性」（Chinese cultural imperative）之概念，見 Erik Zürcher, "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative," in *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, ed. David E. Mungello (Nettetal: Steyler Verlag, 1994): 31-64.

<sup>25</sup> Standaert, "New Trends in the Historiography of Christianity in China," 3-4. 鐘鳴旦於第 3 頁引述許理和：“I believe that Chinese culture shows its features most clearly when it is confronted with something from outside.”

(Jacques Gernet) 的研究。謝和耐一書《中國與基督教》( *Chine et Christianisme* ) 用強烈的方式打破了前面西方中心的研究者之角度，也相當注重中國一方的反應。謝氏專注於中國反基督宗教的一些文獻，以此來評估中國對傳教士的接收度與反應，並且指出傳教士與中國人之間的溝通失敗，認為以上的「資訊傳播」以及西方傳教士和中國士大夫的溝通，根本不可能成立，而雖然表面上看起來有溝通與適應，但事實上全是一場大誤會。因此，問題不在於中國人是否「接收」或「不接收」傳教士帶來的資訊，而是傳教士跟中國人究竟是否能溝通與互相理解。謝氏否定了這個可能性，造成另一個極端的看法。<sup>26</sup>但兩年後，史景遷在他的《利瑪竇的記憶宮殿》( *The Memory Palace of Matteo Ricci* ) 一書試著以利瑪竇寫的《記法》這著作來勾畫利瑪竇的歐洲背景，與當時他跟中國士大夫的關係，因此展現出了中西溝通的可能性。<sup>27</sup>史景遷的立場是一個中西彼此能夠用人文主義之精神互相了解的觀點。這觀點觸及了後來 Howard Goodman 與 Anthony Grafton 所指的耶穌會士與中國士大夫之「詮釋工具箱」，是我們以下將更詳細介紹的觀點。雙方的工具雖有它們不同的地方，但雙方有互相試著了解並試用對方的工具來做新的詮釋。而這表明了一種觀看中西交流可能性的實踐，反駁了謝和耐指出的中西交流的非可能性。<sup>28</sup>

雖然兩個文化是不同的語言系統產生出來的，但並非代表不可能有互動與溝通的可能性，因為文明所產生的觀念是非固定性的而不斷變動的。謝和耐提醒這個互動沒有當初某一些學者想像的如此「透明」，並且一定有產生許多誤解。不過，史景遷與後人研究提醒，這樣的互動並非完全沒有成果。筆者希望強調，語言也是會時常受到外來影響而演變，而且兩個文明接觸時所造成的衝突，引起的許多爭論更是文化交流的表現，因為其導致反省自己文化的過程，並且很有可能深深地影響雙方的文化。因此，在於歐洲中心論與中國中心論兩個極端之

<sup>26</sup> Jacques Gernet, *Chine et Christianisme: Action et Réaction* (Paris: Gallimard, 1982). 此書的英譯本為：Jacques Gernet, *China and the Christian impact : a conflict of cultures*, trans. Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

<sup>27</sup> Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (New York: Viking Penguin, 1984).

<sup>28</sup> Howard L. Goodman and Anthony Grafton, "Ricci, the Chinese, and the Toolkits of the Textualists," *Asia Major* 3rd series, vol. 3, no. part 2 (1990): 95-148.

間，今天的學者必須試著找一個比較平衡的角度，以免忽略了歷史的複雜面貌，以及文化交流的多元型式。在中國與歐洲的文化交流之下產生的「權力關係」，雖然在某一方面，傳教士的確是希望把傳播的訊息（基督宗教）從「中心」（歐洲）傳到「邊緣」（中國），但在他們傳達的過程中，還有適應與溝通的同時，是否真的僅是單向的傳播？耶穌會士的書信交流，從中心至邊緣，從邊緣至中心，以及從傳教地區至不同傳教地區，顯然不是單向的流動，而是產生了一個真正的互動。這互動性也可以以網絡的比喻來看待。Steven J. Harris 在他的 “Mapping Jesuit Science: the Role of Travel in the Geography of Knowledge” 一篇文章，解釋了耶穌會士所運行的複雜網絡。他們建立起來「中心」與「邊緣」，以及多元邊緣之間的互動關聯。因此，去一些遙遠的地區傳教的耶穌會士，是帶著「中心」（歐洲）透過教育系統給予他們的「耶穌會文化作風與知識」去傳教。但同時，他們也有某種自由空間去選擇如何與當地文化做調適，並且，他們與異文化相處的時候，也必受到「他者」文化的影響。最後，在邊緣所建立的新知識，透過書信或其他傳教士的敘述，轉回到歐洲時，又會影響「中心」（羅馬教廷）的政策或想法。而這中心與邊緣的互動，以及邊緣與其他邊緣的互動，造成一個複雜的網絡，值得我們更深入探討。<sup>29</sup>在同一個脈絡之下，潘鳳娟的研究也強調文化交流是一個動態與互動的交流，並且期盼走向「全球地方化」（glocalization），在這種互動中，重視的「不再是中/西對抗，亦非中心/邊緣對立，更非全球/地方割裂」，而是文化之間彼此交織的過程。<sup>30</sup>

另外，鐘鳴旦所提供的新研究角度也期待超越的許理和與謝和耐的中國中心論，因為無論是歐洲中心論或中國中心論，兩者皆忽略了對話過程的動態性以及

<sup>29</sup> Steven J. Harris, "Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge," in *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts: 1540-1773*, ed. John W. O'Malley (Toronto: University of Toronto Press, 1999), 212-40.

<sup>30</sup> Pan Fengchuan, "Chinese Lay Catholics and the Catechetical Movement: Speaking About the Inculturation Problems of Catechesis from *Wanwu zhenyuan* 萬物真原, *Sanshan lunxueji* 三山論學記 and *Shensilu* 慎思錄," in *History of Catechesis in China*, ed. Staf Vloeberghs (Leuven: Ferdinand Verbiest Institute, 2008), 341. 另外，見潘鳳娟，《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇，本地化？文化交流？宗教對話？》（台北：聖經資源中心，2002），頁 23。潘鳳娟在其書引用羅蘭·羅伯森（Roland Robertson）對全球化的觀察，見 Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992).

雙方的主體性。<sup>31</sup>鐘氏關切的是如何與他者相遇及溝通，特別關注他者在此的主動性。<sup>32</sup>鐘鳴旦和許理和一樣，強調在十七世紀，中西文化相遇之間，中國作為「他者」仍然擁有影響著歐洲傳教士，因此鐘氏強調西方在這個相遇中，也可被視為「他者」。<sup>33</sup>由於雙方皆擁有主體性，研究其對話成為了解雙方在當中建立的「新身份」之關鍵步驟。與他者的相遇和對談，不僅僅使中國人重新認知自我，甚至創造新的身分，也使西方人重新看待與建立自己的角色身分。<sup>34</sup>

最後，鐘氏提到「相互文本」(intertext)的概念——在文本中可聽見他者的聲音，因此其並非是孤獨的，時常與其他文本有密切關係與呼應性。<sup>35</sup>研究不同要理問答的文本時，文本之間的呼應性具體地彰顯相互文本的概念。有關基督教宗教教義的文本甚多，作者與作品間常互相挪用或借用彼此的例子、譯名、結構等等，有的甚至會直接把讀者指引到另一個文本作為參考閱讀。文本的重刻、修訂、刪改和增加，也可以呈現「自我」與「他者」之間的溝通過程。本論文正希望探討這一類別的文本所流露的互動過程。

## 乙、文本分析作為切入點

自 1980 年代起，許多西方研究者專注於「調適法」(accommodation) 與「本地化」(inculturation) 的過程，探討耶穌會士如何理解中國文化，並調適其帶來的福音與神學。孟德衛 (David Mungello) 於 1985 年就出一本有關耶穌會的調適法與初期漢學研究的著書。<sup>36</sup>緊緊跟隨著這潮流，陸保祿 (Paul Rule) 也在 1986 年出版的書中探討耶穌會士，尤其是利瑪竇，如何重新詮釋儒家思想或儒教，以

<sup>31</sup> Standaert, "New Trends in the Historiography of Christianity in China," 4.

<sup>32</sup> 鐘鳴旦在一篇法文書籍探討傳教士面如何與他者對話，並且他者是如何影響十七世紀耶穌會士：Nicolas Standaert, *L'"autre" dans la mission: Leçons à partir de la Chine* (Bruxelles: Lessius, 2003).

<sup>33</sup> Standaert, "Méthodologie de l'histoire du contact entre cultures," 47.

<sup>34</sup> Standaert, "Méthodologie de l'histoire du contact entre cultures," 64. 有關這個他者性理論，鐘氏舉很多歐洲哲學家為基礎。註腳中提到法國史家 Michel de Certeau 對於「他者」理論的研究貢獻，詳見：Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire* (Paris: Éditions Gallimard, 1975), 245-83. 英文本見 Michel de Certeau, *The Writing of History*, trans. Tom Conley (New York: Columbia University Press, 1988).

<sup>35</sup> Standaert, "Méthodologie de l'histoire du contact entre cultures," 61.

<sup>36</sup> David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989).

便用調適法來與中國儒者溝通。<sup>37</sup>雖然這種調適法帶有傳教的意圖，但有趣在於這種新的詮釋如何影響與引起了中國人之間，或者中國人與西方人之間的新討論。古偉瀛教授在 2000 年的一篇論文提到，耶穌會士對於中國經典的詮釋之所以擁有「歷史意義」，是因為「這批人在一段長時期中為同一目的而獻身，因此可以有系統地、累積以前的成果，達到一些其他個別詮釋所不能達到的情況」。<sup>38</sup>

剛開始研究視野放在調適或本地化的方法，而在另一篇 2003 年的文章，古偉瀛指出傳統西方研究主要把傳教士來華的過程分為兩階段：首先，傳教士試圖調適西方的神學觀念以致中國人較能接受；其次，他們把西方傳來的資訊本地化。第一階段被認為是西方中心的態度，第二階段被認為是中國人如何把西方的東西轉化成自己所能接收的樣式。<sup>39</sup>但是，古偉瀛批評這種斷然的階段劃分，認為其過度理想化，因為事實上，這兩個過程是同時穿插著進行的，並非是先有了調適法，再接著有本地化的現象，而是傳教士一邊試著重新詮釋與挪用中國文化來傳教，一邊透過他們與中國人的互動重新認知並活出他們的信仰，甚至與中國的信徒一起創造一個新的「中國天主教信徒」的身分認同。

研究者對調適法與本土化的關注，產生了一連串有關基督教與儒家思想之間的關係之研究。<sup>40</sup>另外，也產生有關耶穌會與中國人針對西方神學或者中國經典的新詮釋。這一種研究觀點已經不單單是一種比較，而是試著分析西方傳教士與中國士大夫對話的內容。為了更進一步地探討這個對話的過程，是否可以用文本分析來呈現中西交談與中西彼此的詮釋呢？以上提及的 Howard L. Goodman 與 Anthony Grafton 在 1990 年的論文中，用「詮釋工具箱」( toolkits of interpretation )

<sup>37</sup> Paul A. Rule, *K'ung-Tzu or Confucius? : The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Sidney: Allen & Unwin, 1986).

<sup>38</sup> 古偉瀛，〈明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變〉，《臺大歷史學報》25 (2000) : 114-15。

<sup>39</sup> 古偉瀛，〈文化交流的一個面向〉，頁 196-98。

<sup>40</sup> 有關天主教與儒家思想之比較的研究，請參見 Rule, *K'ung-Tzu or Confucius?* , Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism : Chinese Traditions & Universal Civilization* (Durham: Duke University Press, 1997)。Lionel Jensen 提出「耶穌會士的中國化」("Jesuit Chineseness")之概念。耶穌會士試著透過儒家思想的詮釋把自己中國化。另外，見 Duteil, *Le Mandat du Ciel*, 134-59；夏伯嘉，〈從天儒合一到東西分歧——歐洲中國觀的改變〉，《新史學》十二卷三期 (2001) : 1-18；古偉瀛，〈談「儒耶交流」的詮譯〉，《臺灣東亞文明研究學刊》1, no. 2 (2004) : 289-304。

一詞形容歐洲與中國傳統中所運用的詮釋工具，指出天主教傳統裡是如何重新詮釋與改寫歐洲經典，然後利瑪竇如何用同樣的方式來重新詮釋與引用中國經典來寫中文的教義書籍，並且與耶穌會士有交情的中國士大夫是否在重新詮釋中國經典的過程中，利用了西方教士帶來的詮釋方法，採取了新的角度。<sup>41</sup>爾後，李熾昌（Archie C.C. Lee）在他 2003 年的一篇文章，更進一步地發展了類似的研究方向，分析了幾位中國士大夫如何以他們的「經典詮釋之工具」來看待教士所帶來的西方經典，還有他們如何在這種雙方的閱讀與詮釋之下，融合了雙方的經典，創造出新的一套思想。<sup>42</sup>這個研究方向也在古偉瀛教授的一篇論文〈文化交流的一個面向：明末中國天主教徒的經典詮釋〉中顯現。其文章探討了三位中國士大夫（徐光啓、李之藻、楊廷筠）身為早期的儒家天主教信徒，如何重新詮釋中國的經典。<sup>43</sup>另外，從文學的角度，李奭學教授於 2005 年出版的書，注意到了歐洲的傳統文學如何影響了來華晚明耶穌會士的中文著作。<sup>44</sup>

這些研究讓我們注意到文本作為一個詮釋及被詮釋的對象，進而使我們思考天主教要理問答成為一個詮釋基督教與中國經典的文本，以及一個被中國人詮釋的文本，如何彰顯文化交談的過程。張曉林對利瑪竇的《天主實義》該要理問答已有了初步研究。他在 2005 年的書中以「解釋學方法」閱讀《天主實義》，探討利瑪竇在這本要理問答所運用的詮釋方法，尤其是詮釋中國經典與文化的方法。<sup>45</sup>但若要以文本分析為研究中西對話的切入點，筆者認為透過一系列的要理問答之探討與比較，能夠更清楚地彰顯這個對話的漫長摸索過程之複雜性與多元性。

<sup>41</sup> Howard L. Goodman and Anthony Grafton, "Ricci, the Chinese, and the Toolkits of the Textualists," 95-148.

<sup>42</sup> Archie C.C. Lee, "Cross-textual Reading Strategy: A Study of Late Ming and Early Qing Chinese Christian Writings," *Ching Feng* 4, no. 1 (2003): 1-27.

<sup>43</sup> 古偉瀛，〈文化交流的一個面向〉，頁 195-210。

<sup>44</sup> 李奭學，《中國晚明與歐洲中世紀——明末耶穌會西洋古典型證道故事考詮》（台北：聯經，2005）。

<sup>45</sup> 張曉林，《天主實義與中國學統—文化互動與詮釋》（上海：學林出版社，2005）。

### 丙、要理問答之研究回顧

前人研究要理問答主要研究的面向有版本比較和考證、基督教宗教和儒家思想或佛教之間的關係、以及文本解讀和分析。

有關要理問答的考證或者版本比較，方豪教授曾發現並指出《天主實義》的明代燕貽堂本，與後來刻印於光緒三十年上海土山灣慈母堂活字的版本有許多更改，尤其是對於 *deus* 一詞的翻譯從「上帝」一律改為「天主」。<sup>46</sup>另外，Léon Wieger 曾研究 1584 年刻印的《天主實錄》並對照和比較該要理問答與其拉丁文底本( *Vera et brevis divinarum rerum expositio* )。<sup>47</sup>謝和耐後來指出《天主實錄》有另一個 1639 年的重編版本沒被前研究者提起——除了方豪以外。因此他比較了這兩個版本，並且解釋這些更改的意義。<sup>48</sup>

至於天主教與儒家思想或佛教之間的關係，無論是西方學界或者大陸學界，都有相當多的研究。西方學界轉向中國中心論之後，學者也對文化調適與天主教之本地化的議題所產生興趣。他們探討要理問答中，西方作者如何挪用中國文化的特質並被中國思想影響。這個研究議題，走向一個詮釋學的問題：雙方如何詮釋對方的經典與文化？研究這一面相的，且特別以要理問答為研究主體的，有以上所提的張曉林對《天主實義》的分析。他把該文本視為一個詮釋學的範本，因為利氏在此同時詮釋了基督教與儒家思想，構造一個新的文本與兩方文化之詮釋與融合。張氏強調，利瑪竇的詮釋並非要被審判為是否正確，而是要被看為一個有意義的詮釋工作。<sup>49</sup>不過，張曉林所選擇的，是以一個單一文本——《天主實義》——來考察中西對話，因此難以觀察到中西對話中溝通的「過程」本身。強調文化調適作為一個「過程」而非「結果」的法國學者 Pascale Girard 在其 2000 年出的專書，研究與比較多樣文本，尤其是一些西班牙教士的要理問答。<sup>50</sup>她研

<sup>46</sup> 方豪，〈天主實義之改竄〉，《六十自定稿·上冊》，頁 1593-603，(台北，1969)。

<sup>47</sup> Léon Wieger, "Notes sur la première catéchèse écrite en chinois 1582-1584," *Archivum Historicum Societatis Jesu* I (1932): 72-94.

<sup>48</sup> Jacques Gernet, "Sur les différentes versions du premier catéchisme chinois de 1584," in *Studia Sino-Mongolica, Festschrift für Herbert Franke*, ed. W. Bauer (Wiesbaden: 1979), 406-16.；方豪，《中國天主教史人物傳·上冊》，頁 66-71，(台北，1970)。

<sup>49</sup> 張曉林，《天主實義與中國學統—文化互動與詮釋》，頁 5-6。

<sup>50</sup> Pascale Girard, *Les Religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne: Essai d'analyse textuelle*

究的主要創新點在於研究耶穌會士以外的道明、方濟各、奧古斯丁等會的作品。在其中一個章節，她把中文要理問答跟歐洲與美洲的要理問答做了部分的分類與比較。<sup>51</sup>該研究對於要理問答的多樣類別、風格、目的等，提供更徹底的分析。例如，歐文要理問答傳統脈絡，可分為兩種大類別：一種注重儀式層面（rituel），偏向教導學生背誦教義規範的教條性要理問答（prescriptif），另一種注重知識層面（intellectuel），屬於信證學（apologétique），偏向讓學生用自己的知識背景和理性來思索天主教的真理，且指出其他宗教的錯誤。<sup>52</sup>Girard 的寬廣視野（不限於耶穌會士的文本）值得我們思考。但筆者質疑的是，每一本中文要理問答的流傳度與影響力極大不同，而若要研究的，不僅是文本之間的聯繫與對話，而是在文本當中與之間所形成的西方人與中國人之對話，我們不能忽略文本的流傳度與影響力的差異會產生不同「音量」的對話。因此，本論文所選擇的著作不僅有互相呼應，還在中國傳教史中扮演了有意義的角色。另外具有啟發性的研究，有潘鳳娟的研究，更進一步採取文本比較和分析的角度來觀察歐洲傳教士與中國人之間的對話。她在一篇論文比較與分析了三本關於教理講授的書籍——《萬物真原》、《三山論學記》與《慎思錄》——並指出這三個文本之間的關連性和呈現的傳教法轉移，從一個單向的論證，轉到一個對話，或者從一個宗教內對話（intra-religious dialogue）轉向一個宗教際對話（inter-religious dialogue），一步一步「從適應、對談，走向本地化」，最終見到中國信徒如何自己詮釋基督信仰，讓這信仰成為屬於他個人處境中親身經歷與理解的信仰。<sup>53</sup>潘教授的角度最後主要是放在中國人本身的身分轉變，但本論文卻主要還是關注於歐洲傳教士本身經歷的一個身分轉移。筆者認為研究雙方所經歷的身分轉變和建構皆重要，能互相補充並呈現其對話的過程。<sup>54</sup>

---

comparée (Lisbonne, Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000).

<sup>51</sup> Girard, *Les Religieux occidentaux en Chine*, 251-309.

<sup>52</sup> Girard, *Les Religieux occidentaux en Chine*, 257-58.

<sup>53</sup> Pan Fengjuan, "Chinese Lay Catholics and the Catechetical Movement," 341, 354-356.

<sup>54</sup> 我希望往後有機會能更進一步和廣泛地閱讀並分析中國人所撰寫的文本，以便能更平衡地觀察對話的歷程並且更細緻地處理雙方如何在這對話中建立己身分。

### 第三節 史料介紹

Henri Bernard 整理出來有關傳教士寫的中文著作，按照書籍出版年代介紹，把相關的書籍（例如同一個文本但不同刻版）都用號碼提示連接。<sup>55</sup>書目中可看見利瑪竇的《天主實義》<sup>56</sup>（也稱為《天學實義》）出現五次，在不同年代重新刻印或更改，例如有士大夫為該書寫一個新的序或跋。這個重刻次數比其他要理問答書籍實在繁多。利瑪竇的要理問答往往也常與第一本完整的中文要理問答，羅明堅的《天主實錄》<sup>57</sup>（也稱為《竺國天主實錄》或《新篇西天竺國天主實錄》、《天主聖教實錄》）連接。利瑪竇在日記中記載，他要重新編寫羅明堅的要理問答。<sup>58</sup>萬曆三十一年（1604），利瑪竇的《實義》通過果阿（Goa）的耶穌會士核准以及被廣泛使用後，似乎取代了羅明堅的要理問答，但為何在崇禎十一年（1639），羅明堅的要理問答又被重新更改與刻印？這是否代表耶穌會內部認為羅氏的要理還是有它的意義和功用，不同於利瑪竇的《實義》？除此之外，利瑪竇的《畸人十篇》<sup>59</sup>為何被稱為《實義》的「姊妹」本？<sup>60</sup>其內容大不同於一般的要理問答書籍，並且寫得像是真實對話的記載。蘇如望（也稱蘇儒望或蘇如漢，原名 João Soeiro, 1566-1607）在《天主聖教約言》<sup>61</sup>的引言提起利氏的《實義》，在其要理內容中也引用了很多《實義》的論述與例子。本篇論文計劃以三件文本——《實錄》、《實義》與《畸人》——作為主要的研究和分析對象。選擇這三本要理問答的原因主要為以下四個：

<sup>55</sup> Henri Bernard, "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: bibliographie chronologique depuis la venue des Portugais à Canton jusqu'à la mission française de Pékin, 1514-1688," *Monumenta Serica* 10 (1945): 1-57, 309-88 ; Henri Bernard, "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: bibliographie chronologique depuis la venue des Portugais à Canton jusqu'à la mission française de Pékin, 1514-1688," *Monumenta Serica* 19 (1960): 349-83.

<sup>56</sup> 以下簡稱為《實義》。

<sup>57</sup> 以下簡稱為《實錄》

<sup>58</sup> Matteo Ricci and Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrestienne au Royaume de la Chine entreprise par les pères de la Compagnie de Jésus...*, (Lille: Pierre de Ra.... 1617), 418-19. 金尼閣的《利瑪竇札記》初次出版於 1615 年（奧格斯堡），爾後翻為法文（1616，里昂）、德文（1617，奧格斯堡）、義大利文（1617，拿坡里）等歐語文。本論文所使用的法文版來自巴黎國立圖書館，是 1617 年出版於里爾（Lille）的法文版。

<sup>59</sup> 以下簡稱為《畸人》。

<sup>60</sup> 朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》（香港：香港城市大學，2001），503。

<sup>61</sup> 以下簡稱為《約言》。

第一，三本書籍在內容及形式上，採取相似的角度，皆能稱為信證學作品。耶穌會士在晚明所撰寫的要理問答甚多，但我們以下所挑選的文本暫時先排除了一些著名的早期文本，例如利瑪竇的《天主教要》（約 1604~1605）、羅如望（João da Rocha, 1565-1623）的《聖洗問答》與《天主聖教啓蒙》<sup>62</sup>、龍華民（Niccolò Longobardo, 1565-1655）的《聖教日課》（1602）、與王豐肅（後改名為高一志，Alfonso Vagnone, 1566-1640）的《教要解略》（約 1615），為了集中在某一些特別以信證學的角度來撰寫的要理問答。本論文研究的要理問答都以較理性和邏輯的方式辯護與介紹天主教，另外，它們皆由問答的形式來呈現西方傳教士與中國人的對話。其內容既沒有很完整或規條性地介紹天主教教義，也沒有完全忽略插入一些天主教的教導和信念，但是他們共同的特性主要在於這些文本試圖建立當地文化與神學之間的一個橋樑，讓傳教士挪用中國人所熟悉的一些概念來逐步地介紹基督信仰給中國人。更細緻的觀察會讓我們看見它們之間也有許多差異性，但這些共同點使我們能粗略地將它們視為類似的文本。

第二，這些要理問答皆在耶穌會士來華初期，於 1610 年之前寫的。不同階段寫的要理問答擁有不同特色。耶穌會士剛來華還未深入踏進中國的文化前，更是帶著多種想像，甚至部分的刻板印象，影響他們寫作的風格和採取的翻譯策略。筆者選擇早期的幾本要理問答，為了展現出耶穌會士還未真正進入中國時，以及剛進入中國時的一個轉變，也可以說，是想像與實際的碰撞。因為還未進中國時，在澳門逗留的羅明堅與利瑪竇已開始編輯他們的要理問答，但進了中國不久後，卻又另外修改，甚至重寫了其他的要理問答，究竟是為了什麼原因，作什麼樣的更改與調適？

第三，所挑選的中文要理問答流傳度應相當高或具有代表性。羅明堅的要理作為第一本較完整解釋天主教的中文教義書籍，被視為耶穌會的中文要理問答之

<sup>62</sup> 據陳倫緒的說法，這本要理問答來自一本葡萄牙文的要理問答，是 Marco Jorge (1524–1571) 撰寫的 *Carthila* (1561 年初次出版)。此本葡文要理問答當時普遍用來傳教給葡萄牙或葡萄牙傳教區民間的年輕人。中文翻譯大約 1619 年左右出版，算是一本早期的中文要理問答，並且它使用比較白話的中文。見 Chan, *Chinese Books and Documents*, 70-71.

範本。至於利瑪竇的《實義》和《畸人》，藉由利氏寬廣的交友網絡，在中國人當中引起許多討論和回應。因此我們能期待這幾本要理問答在當時有機會引起中國人的興趣，被不同的人討論、批評、詮釋與挪用，發揮了它們作為一個溝通管道的作用。

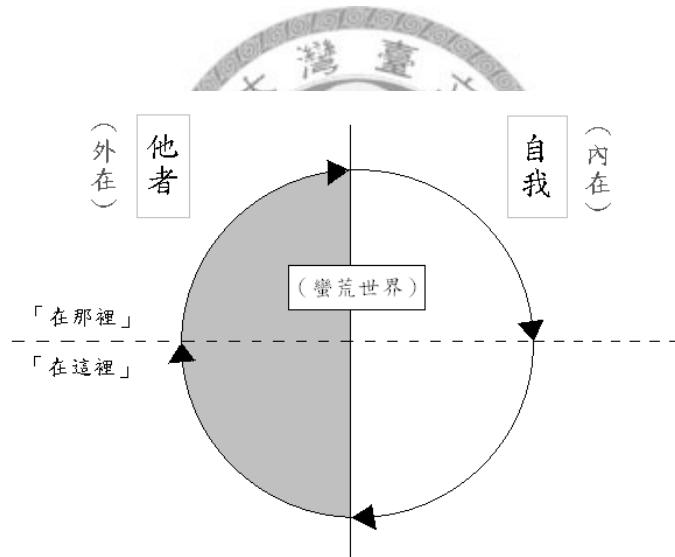
第四，若要做不同要理問答的比較，這些文本一定要有某一個程度的相似性或呼應性。我們將發現，每一個文本都在舊文本的基礎之上被撰寫，無論是舊有的歐文或中文文本。如以上所述，選擇的文本雖然各有它獨特的寫作風格與形式，但卻會互相使用一些共同的例子，或互相採取共同的論述模式。這些文本既透露某一種程度的連續性，彼此影響、挪用，但有時也會刻意與前面作品區分。

#### 第四節 研究取向：本論文關注的議題與研究角度

十六世紀末的耶穌會士帶著歐洲濃厚的基督宗教之詮釋框架，來到中國開始學中文、研究中國的經典、與中國人交友，是一個異文化相遇的過程。在這過程中，要理問答的角色為何？以上的文獻回顧指出，相遇的過程中，研究者應當聽雙方的聲音如何在文本中呈現。本論文選擇以歐洲傳教士寫的中文文本為出發點，但同時，我們在傳教士的文本中能聽見中國人的聲音。因著本研究所選擇的文本主要侷限於傳教士的著作，本論文所呈現的研究結果只能部分陳述這個中西對話的過程，但因這些文本本身也出於中、西雙方的合作結果，我們期待在當中部分了解這個對話的過程，以及傳教士主動從歐洲來到中國這遙遠的地方是如何試圖靠近中國人並與他們建立關係。

若借用我們以上提及的 Michel de Certeau 對十六世紀末 Léry 在巴西撰寫的札記的分析，或許能夠得著一些線索，理解晚明歐洲傳教士來華的旅程，以及他們如何與中國人相遇，並且，書籍在這過程中扮演的角色。Léry 在札記中描寫一個南美的部落，而在這個描寫的當中，De Certeau 看見 Léry 遇到異文化的過程，從遇見部落中的他者（*l'autre*），指出對方外在的奇異性，直到詮釋他者且把他者變成與自己一樣，並指出對方與自己內在的相同性，再用書本把他帶回自

己的起點。<sup>63</sup>這個旅程，似乎也在明末耶穌會士的中國之旅能見到。雖然他們相遇他者的方式不同，因為畢竟傳教士與 Léry 的對象特質極為不同，中國的書寫文化與歐洲一樣，甚至更發達。不過，我們見到傳教士如何在一個同樣是離開自己熟悉的歐洲，來到新的地方與另一種文化相遇的過程中。傳教士使用自己所寫的中文要理問答與中國人建立關係，從遇見中國人的奇異性，直到詮釋中國人的經典和找出與自己文化擁有的共同點，並且試圖塑造一個屬於中國的基督宗教文化。回程的過程用許多方式呈現在耶穌會士的中國旅程，透過他們寫給羅馬的書信，或者他們翻為歐文的中國經典，甚至在這個脈絡的延續之下，後期產生了漢學研究。<sup>64</sup>同時，在這出發和歸回的過程中，傳教士對於自我是否也產生新的詮釋和認同感？



圖表一<sup>65</sup>

本論文希望分析與比較傳教士早期寫的中文要理問答，為了探討這些文本如何呈現中西對話的漸進過程，進而研究這對話在傳教初期產生了什麼樣的新文本與新的身分認同，並且，在這過程中，基督宗教是如何重新被中國的傳教士詮釋與理解。

<sup>63</sup> De Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 257-68.

<sup>64</sup> 有關後來延續出來的「漢學」在歐洲的產生，請參見潘鳳娟，〈從「西學」到「漢學」：中國耶穌會與歐洲漢學〉，《漢學研究通訊》，第廿七卷，第二期，頁 14-26。

<sup>65</sup> 本圖的原版來自 De Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 260.

因此，我們在第一章從這些文本的歐洲背景開始，探索要理問答的起源和性質，以及在宗教改革時期的興起時所扮演的角色。天主教面臨新教的崛起時積極地推行內部改革，特別是以教義的教導作為急迫需要改進的議題，因此，要理問答這一類書籍的出版正是這改革中的一個重要策略。另外，要理問答所包含的一個種類，也就是「信證學作品」，擁有特殊的作用，從早期在基督宗教史的出現，就顯現它在教徒的身分辯護和自我定義所扮演的重要角色。這樣的目的，在來到陌生地的晚明耶穌會士又是如何成為了一個與中國人對話和交流的工具？

第二章，我們與傳教士一同出發到中國，藉由他們所撰寫的要理問答觀察他們與中國人相遇的漫長過程。書本如何顯現他們與中國人漸進式的對談，從相遇、自我介紹、到交友的不同階段。要理問答中的調適過程包含了複雜的文化協商（cultural negotiation）。因此，透過翻譯過程的研究，筆者希望觀察其緊張關係。例如以上提到的競爭與並存的音譯、意譯之譯式。翻譯在傳教的立場是關鍵問題，也在歐洲脈絡有相當的重要性，更何況是有關聖經核心教義的翻譯。在歐洲的學術界裡，有許多學者已深入探討了宗教改革時代後，《聖經》翻譯的問題。

<sup>66</sup> 耶穌會士在這個脈絡之下，是如何去看待自己的翻譯工作？更進一步地，本研究希望探討的是，翻譯的更動是否反映了一個調適與文化對談的現象。不過，這個調適與協商並不僅透過翻譯呈現，也呈現在文本之中的對話模式和內容。在觀察與描述對談的過程中，我們希望隨著西方傳教士的信仰之旅，探討他們如何從一個歐文背景踏進中國，如何一方面用其西方的思想框架理解中國，另一方面又如何挪用了中國文化和思維，試圖將信仰真正扎根於新的土地，與中國的信徒建立一個「中國天主教信徒」的嶄新身分認同。

---

<sup>66</sup> 見 Guy Bedouelle and Bernard Roussel, "L'écriture et ses traductions: Éloge et réticences," in *Bible de tous les temps, T.5 : Le Temps des réformes et la Bible*, ed. Guy Bedouelle and Bernard Roussel (Paris: 1989), 471-76 ; Bernard Chédozeau, *La Bible et la liturgie en français. L'Église tridentine et les traductions bibliques et liturgiques, 1600-1789* (Paris: 1990) ; Gilmont, "Réformes protestantes et lecture," in *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, ed. Gugliemo Cavallo and Roger Chartier (Paris: Seuil, 2001), 266-96 ; Dominique Julia, "Lectures et contre-réforme," in *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, 297-335.

# 第一章 出發——中文要理問答的歐洲背景

十五世紀末，利瑪竇與其同伴開始一個漫長的冒險之旅，進入這既陌生又久已喚起他們想像的中國。旅程的起點是歐洲，而傳教士希望帶入中國的，是他們的信仰。本論文邀請讀者從傳教士的起點出發，再與他們一同走上這個中、西文本之旅，首先探索傳教士在歐洲所熟悉的信仰教導之方式，尤其是宗教改革時期後大量要理問答的出版，其次是耶穌會士的中文要理問答中所透露的中、西對話過程。要理問答從一個口述教導轉化為一種文類，藉由回顧這種文類在歐洲的起源、演變與流傳，我們將更深入理解來華的歐洲傳教士是擁有什么樣的背景和帶著什麼樣的觀念來撰寫中文的要理問答。

## 第一節 探討「要理問答」一詞的意義與其演變

### 甲、詞語分析與說明：catechism, catechesis, catechize

所謂「要理」或「教義」指 "doctrine"，而「基督宗教教義」為 "Christian doctrine"。至於這教義的教導，動詞為 "catechize"，教導之內容為 "catechism"，教導的施行為 "catechesis"，而受教導者為 "catechumen"。在《聖經·新約》中，看見 "catechize" 這個動詞，英文聖經 *King James Bible* 的版本翻成 "instruct" 或者 "teacheth"。"Catechize" 一詞來自拉丁文 "catechizo"，拉丁文本身又來自希臘文的 *κατηχεω* (katēchēō) 之直接音譯，該詞是由 *κατα* (kata-) 與 *ηχος* (-êcheō) 構成的，而 "êcheō" 指一個響亮的聲音。<sup>67</sup> 在 J. Morin 於 1809 年編輯的法文詞源學字典中，他解釋 "catechism" (法文原文為 "catéchisme") 的希臘根源指「某一個學問的原理之教導，尤其是基督宗教教義之教導。這詞來自 *κατηχειν* (katēchizéin)，使聲音在耳裡迴響、大聲教導，以 *κατα* (kata) 與 *ηχος* (êchos) 構成，意思為聲音、迴響聲，因為古時候，這種教導只透過口述，而非透過文字。」

<sup>67</sup> Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1940), <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.04.0057/> (accessed June 8, 2007)

早期教會稱之為 *catéchèse* [英文為 *catechesis*]」。<sup>68</sup>十九世紀編輯一本著名的新約希臘文字典的神學家 James Strong (1822-1894) 將 *katēchēō* 一辭譯為「進入耳中迴響，例如（隱含）灌輸要理或者向人說明——告知、教訓、教導」與 Morin 的解釋相近。<sup>69</sup>

我們以下稱"catechism"為「要理問答」，是因教義的教導形式從早期舊約的傳統以來就習慣以問答施行。The Catholic Encyclopedia 在基督教宗教教義 ("Christian Doctrine") 一詞之下，指出問答形式流傳在早期的猶太文化。在《聖經·舊約》的記載中就已可以發現許多關於這種形式的教導。<sup>70</sup>例如，在〈出谷記〉十二章 26 節、〈申命記〉六章 20-21 節、二十九章 24-25 節、三十章 12-14 節、〈若蘇厄書〉四章 6-7 節與 21-22 節，都有記載以色列人應當怎麼傳達神的話語和作為給下一代。尤其在〈申命記〉裡，存有許多這一類的提醒，重新敘述天主透過梅瑟傳達給以色列人最核心的教導，例如〈申命記〉六章 4 節的宣告：「以色列！你要聽：上主我們的天主，是唯一的上主」，與〈申命記〉六章 5 節的命令：「你當全心、全靈、全力，愛上主你的天主。」<sup>71</sup>另外，在〈申命記〉可以看見許多以問答教導後代的例子：

假使日後你的兒子問你說：「上主我們的天主吩咐你們的這些教訓、法令和規則，究竟有什麼意思？」你應對你的兒子說：我們曾在埃及作過法郎的奴隸，上主卻以

<sup>68</sup> J. B. Morin, *Dictionnaire étymologique du françois dérivés du grec* (Paris: Imprimerie Impériale, 1809), <http://books.google.fr/books?id=4qkFAAAQAAJ&printsec=frontcover#PPR1/> (accessed June 8, 2007), 172: « Explication des premiers principes de quelque science, et, en particulier, de la doctrine chrétienne. Ce mot vient de *κατηχεῖν* (*katēchizein*), faire retentir aux oreilles, enseigner de vive voix, formé de *κατα* (*kata*) et *ηχος* (*êchos*), son, retentissement, parce qu'autrefois, cette instruction ne se faisoit que de vive voix, et non par écrit. C'est ce qu'on appelle *catéchèse*, dans la primitive Église. »

<sup>69</sup> James Strong, "Greek Dictionary of the New Testament," *The Exhaustive Concordance of the Bible* (New York: Abingdon Press, 1970[1894]), 41: "to sound down into the ears, i.e. (by impl.) to indoctrinate ("catechize") or (gen.) to apprise of: —inform, instruct, teach."

<sup>70</sup> Thomas Scannell, "Christian Doctrine," in *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 5 (New York: Robert Appleton Company, 1909), <http://www.newadvent.org/cathen/05075b.htm/> (accessed June 8, 2007).

<sup>71</sup> 《聖經·舊約·申命記》六章 4-5 節。以下《聖經》之出處皆使用天主教思高聖經學會出版的網路版本，<http://www.catholic.org.tw/bible/> (2007 年 6 月 8 日下載)。

大能的手將我們由埃及領了出來。<sup>72</sup>

各民族要問說：「為什麼上主這樣對待了這地？這盛怒

為何如此猛烈？」人必回答說：「這是因為他們離棄了上

主他們祖先的天主」<sup>73</sup>

在《聖經·新約》也碰到有關教導教義的部份。在四福音書中，我們常看見耶穌以問答的方式來教導人。同樣，《The Catholic Encyclopedia》指出有關教導教義的經節，處於《新約》〈路加福音〉第二章 46、47 節以及〈瑪竇福音〉第十六章 13、15 節，讓我們更了解當時以問答來解釋與教導似乎是很普遍的事。<sup>74</sup>另外，在〈宗徒大事錄〉，透過宗徒向人們施行的教導，更明顯地出現「教義教導」的實踐。他們的教導點出基督教之教義的重點與信仰之根源——三位一體的概念、耶穌基督被釘在十字架以及第三天復活、耶穌將要再來審判世人、和耶穌為我們贖罪等信念。這在天主教教義後來屬於宗徒信經（the apostles' creed）的一部分，成為基督教教義的核心信條。而這些信條也後來納入了著名的要理問答中，例如天特會議（Council of Trent, 1545-1563）編的羅馬要理問答（the Roman catechism, 1566）。但這並非代表所有的要理問答都納入了宗徒信經和所有核心的天主教信條。在歐洲，或是後來在中國，皆沒有一個固定的要理問答之大綱範本。雖然天特會議試圖提供某一個教導教義的完整大綱，並且教廷也曾意圖想統一化教導教義的模式，例如 1633 年，教皇 Urbanus VIII 在 Ex debito 憲章中表示他希望傳教士能更系統化地統一他們的教導模式，而為此他還推動他們以當地的語言翻譯天特會議所編的羅馬要理問答和 Robert Bellarmin (1542-1621) 的兩本要理問答（約 1597~1598 年撰寫——*Le Grand Catéchisme*、*Le Petit Catéchisme*）。<sup>75</sup>但

<sup>72</sup> 《聖經·舊約·申命記》六章 20-21 節

<sup>73</sup> 《聖經·舊約·申命記》二十九章 23-24 節。

<sup>74</sup> 例如《聖經·新約·路加福音》二章 46 節：「過了三天，才在聖殿裏找到了祂。祂正坐在經師中，聆聽他們，也詢問他們。」；〈瑪竇福音〉十六章 13-16 節：「耶穌來到了斐理伯的凱撒勒雅境內，就問門徒說：『人們說人子是誰？』他們說：『有人說是洗者若翰；有人說是厄里亞；也有人說是耶肋米亞，或先知中的一位。』耶穌對他們說：『你們說我是誰？』西滿伯多祿回答說：『你是默西亞，永生天主之主。』」

<sup>75</sup> 燕鼐思 (Joseph Jennes)，《天主教中國教理講授史》[Four Centuries of Catechetics in China] (台北：主教華明書，1976)，頁 57.

往後的要理問答卻仍是百花齊放，並且傳教士在中國所撰寫的中文要理問答在翻譯和轉換成中文的過程中必適應於當地的文化，做各種調適和協商。

依著《聖經》的記載，信徒是如何看待他們自己去施行教導的活動並寫作天主教教義的書籍呢？為了更進一步瞭解這問題，我們可以看《聖經》中天主教「教導」(catechize)一詞的出現與用意。天主教教廷透過天特會議重新修訂第五世紀初Jérôme de Stridon的拉丁文聖經，新的拉丁版本稱為 *Vulgata Clementina*, 1592年完成，被批准為唯一的「正統版本」。<sup>76</sup>在該拉丁文聖經中，「(教義)教導」(catechizo) 出現於《聖經·新約·迦拉達書》六章6節。但是，若回到希臘文聖經，卻可以看見希臘文的 *κατηχεω* (katēchēō) 出現至少四次：

- 迦拉達書六章6節 (Galatians 6:6):

κοινωνειτω δε ο **κατηχουμενος** τον λογον τω **κατηχουντι** εν πασιν αγαθοις

Communicet autem is qui **catechizatur** verbo, ei qui se **catechizat**, in omnibus bonis.

**學習真道的，應讓教師分享自己的一切財物。**

- 路加福音一章4節 (Luke 1:4):

ινα επιγνως περι ων **κατηχηθης** λογων την ασφαλειαν  
ut cognoscas eorum verborum, de quibus **eruditus** es, veritatem.

**為使你認清給你所講授的道理，正確無誤。**

- 宗徒大事錄十八章25節 (Acts 18:25):

ουτος ην **κατηχημενος** την οδον του κυριου και ζεων τω πνευματι ελαλει και εδιδασκεν ακριβως τα περι του κυριου επισταμενος μονον το βαπτισμα ιωαννου

Hic erat **edocetus** viam Domini : et fervens spiritu loquebatur, et docebat diligenter ea quae sunt Jesu, sciens tantum baptismum Joannis.

**這人學過主的道理，講論耶穌的事，心神熱烈，教訓人也很詳實，卻只知若翰的洗禮。**

- 格林多前書十四章19節 (1 Cor 14:19):

αλλ ον εκκλησια θελω πεντε λογους δια του νοος μου λαλησαι ινα και αλλους **κατηχησω** η μυριους λογους εν γλωσση

Sed in ecclesia volo quinque verba sensu meo loqui, ut et alios **instruam** : quam decem millia verborum in lingua.

**可是在集會中，我寧願以我的理智說五句訓誨人的話，**

<sup>76</sup> Bedouelle, *La Réforme du Catholicisme (1480-1620)* (Paris: Le Cerf, 2002), 94-95.

而不願以語言之恩說一萬句話。<sup>77</sup>

透過這幾段經文，我們是否可以試圖觀察教導者的一些教導原則與理想的教導模式呢？〈宗徒大事錄〉十八章的一段落，敘述一位猶太人阿頗羅很熟悉《聖經·舊約》與洗者若翰的故事，他在猶太人面前宣道。若往下閱讀，可以看出它的教導施行方式與其關注的大原則：

有一個在亞歷山大里亞出生的猶太人，名叫阿頗羅，是個有口才的人，長於聖經，他到了厄弗所。這人學過主的道理，講論耶穌的事，心神熱烈，教訓人也很詳實，卻只知若翰的洗禮。這人開始在會堂裏放膽講論。普黎史拉和阿桂拉聽了他的講論，就把他接來，給他更詳實地講解了天主的道理。阿頗羅有意往阿哈雅去，弟兄們都鼓勵他，並且給門徒寫信，叫他們接待他；他到了那裏，依賴恩寵，給了信友們很多的貢獻，因為他經常有力地當眾駁倒猶太人，用聖經指明耶穌就是默西亞。<sup>78</sup>

阿頗羅被認為是一位十分熟悉《聖經·舊約》的人，而且得有教導的恩賜。耶穌的門徒聽見他的教導之後，肯定了他的能力，同時也幫助他更進一步地了解基督教的教義以便提昇他的教導品質。從這記載，可以看見門徒非常重視教導內容的正確度，因此會特地訓練阿頗羅成為更好的教師。對於教導者的要求，首先在於他必須對真理有徹底的熟悉度，因此教導者有時也需要接受其他教導者的訓練。耶穌會士的漫長訓練過程呼應了這種謹慎的態度。最後，我們在這段經文看見的是教導者必依著基督教的經典來說服，甚至是「駁倒」猶太人，使他們接受基督教。透過這段經文的分析，足以顯示教導者的責任與作風模範，也就是藉著嚴格的訓練來理解基督教的經典。短短的幾行中，兩次強調教導者熟悉《聖

<sup>77</sup> 以上希臘文聖經來自 *Byzantine Greek Text (1991)*，拉丁文聖經來自 *Clementine Vulgate (1592)*（此拉丁文聖經從 1592 直到 1979 年成為羅馬天主教教會的標準聖經版本）。網路資源來自 <http://vulsearch.sourceforge.net/html/> 與 <http://biblos.com/> (accessed on January 10, 2008)。至於中文聖經來自天主教至今肯定的《思高聖經》。

<sup>78</sup> 《聖經·新約·宗徒大事錄》十八章 24-28 節。

經》的重要性。依《聖經·新約》：「由自己而講的，是尋求自己的光榮；但誰若尋求派遣他來者的光榮，他便是誠實的，在他內沒有不義。」<sup>79</sup>因此，在基督教認為教導者所說的話語並非是「由自己而講的」，而是依靠上帝所給他的智慧所說，且目的單單只是為了「榮耀神」。以上對《聖經》的回顧，讓我們進一步了解教導教義在天主教的經典中是如何形成的和如何進行的。回顧的過程中，不僅發現問答的教導形式早已存在於《聖經》期歷史書記載的傳統裡，並且也見到一個新約時代教導基督教教義的一個範例。

## 乙、要理問答在歐洲定義之演化：從「教義內容」或「教義之教導」到一種文類

要理問答在歐洲的定義和角色之演變幫助我們更深入了解耶穌會士在中國編寫要理問答時的思想脈絡與目的。若以法文的"catéchisme"一詞為例，自十七世紀以來，它在字典中的定義轉變展現這個詞原本的多重意義。在十七世紀末的法蘭西學院字典（*Dictionnaire de l'Académie Française*），"catéchisme" 既是基督教的信仰之原理，也是包含這些原理的書籍。<sup>80</sup>不過這個詞彙的定義後來慢慢改變，到了十九世紀末，*Littre* 法文字典中，"catéchisme" 有五種定義：1) 用問答解說基督教的信仰與儀式，或包含這些解釋的書籍；2) 用問答解說一種學問（如經濟或政治學）；3) 為灌輸某一種知識或思想的教導；4) 贊責；5) 粗俗意思為"catéchisme poissard"之簡稱，就是一本充滿粗俗言詞之文集。<sup>81</sup>要理問答的

<sup>79</sup> 《聖經·新約·若望福音》七章 18 節。英文 *King James Bible, Gospel of John* (7:18)：“He that speaketh of himself seeketh his own glory but he that seeketh his glory that sent him the same is true, and no unrighteousness is in him.”

<sup>80</sup> *Dictionnaire de l'Académie Française* (Paris: Chez la Veuve de Jean Baptiste Coignard, Imprimeur ordinaire du Roy & de l'Académie Françoise, 1694), 150 : « Catéchisme. s. m. (l's se prononce.) Instruction des principes de la Foy & de la Religion Chrestienne. Faire le catéchisme. Aller au catéchisme. il sait son catéchisme. / Il signifie aussi, Le livre qui contient les principes de la foy. Acheter un catéchisme. Lire le catéchisme. » 法蘭西學院編輯的大字典算是一個官方字典，因此具有權威性，當時是由利希留總理 (Cardinal Richelieu, 1584-1642) 開啓的大工程，主要目的為固定化法文文字。第一本字典於 1694 年出版，是經過了五十餘年才完成的。

<sup>81</sup> *Le Dictionnaire de la langue française* (le *Littre*) (Paris: Hachette, 1863) : « 1°Explication, par demandes et par réponses, de la croyance et des usages de la religion chrétienne. Faire le catéchisme. Aller au catéchisme. Le livre qui contient cette explication. Enseigner, réciter le catéchisme. Savoir, dire son catéchisme. Il a déchiré son catéchisme. Dire une chose comme son catéchisme, la dire d'une façon routinière. N'allez pas lui dire cela froidement comme son catéchisme, J. J. ROUSS. Ém. IV. 2°par extension, exposition abrégée par demandes et réponses, ou autrement, de quelque science. Catéchisme d'économie politique. Fig. Comptez-vous pour peu de chose que les découvertes de

定義逐漸擴充，不僅包含基督宗教領域，還包含各種非宗教領域。但在基督宗教的領域中，其定義範圍似乎窄化，專門指射一種「書籍」，並且也回歸到《聖經》傳統中早已熟悉的「問答」形式。其實，要理問答一詞所包括的領域之擴大，意味著到了十九世紀，這一類的書籍已廣泛流通。<sup>82</sup>十四至十六世紀，天特會議已進行天主教改革，改革的策略特別重視天主教教義的教導層面，因此推廣此類的要理問答，這與要理問答的散播有一定的關係。

從以上的陳述，我們可以推出要理問答的歷史在歐洲有幾樣特質。首先，透過《聖經》裡要理問答（katēchēō）一詞的用法與定義，我們發現舊約傳統中已出現問答形式的普遍傳統，並且回到希臘文的原意含有「迴響」的意思，意味著受教者在教導的過程中會與教士互動和反應。

其次，透過十七世紀與十九世紀兩本在法國具有權威性的字典，我們發覺人們把要理問答用來形容各種非基督宗教領域的教導，因此能推測要理問答的使用度頗高且系統化地實行在各區域的教堂，導致當時越來越多人挪用這個普遍的辭彙，來形容別的領域中的一些教義活動。

最後，從它定義的演變，也可以推測，十六至十九世紀之間，基督宗教要理問答此文類流傳度越來越高，導致十九世紀的字典中，要理問答在基督宗教脈絡中最主要是指書籍而非口述的教導。

## 第二節 要理問答作為一種文類

### 甲、歐洲宗教改革時期前後的天主教要理問答

研究宗教史或書籍史的學者都觀察到要理問答的書籍，是在宗教改革時期最旺盛。大多數的史家認為，天主教要理問答的興起與新教要理問答的出版與流傳

Newton soient devenues le catéchisme de la noblesse de Moscou ? VOLT. Dialogues, XXIV. 7. 3°Leçon pour mettre au fait, pour endoctriner. On lui a fait le catéchisme. C'est un catéchisme qu'il nous débite là. Il sait son catéchisme. 4°Remontrances. Ennuyé de vos longues morales, de vos éternels catéchismes, J. J. ROUSS. Ém. IV. 5°Familièrement. Catéchisme poissard, recueil de propos grossiers. Ces propos eux-mêmes qu'on débite.”此法語字典主要目的為記載當時法語當代使用方式的一本字典，因此我們藉由這字典可以了解十九世紀「要理問答」一詞的用法。

<sup>82</sup> Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime* (Paris : Seuil, 1987 [1982]), 92-95 : « Livres possédés et achetés : le primat du religieux ».

有直接的連帶關係。例如 Dominique Julia 在一篇論文中提出天主教教廷爲了應對新教大量著作的影響力，積極地開始大量出版它所認可的要理問答書本。<sup>83</sup>另一方面，有些學者卻否認這種關聯的絕對性。The Catholic Encyclopedia 在「天主教教義」("Catholic Doctrine")項目之下，指出天主教從中古世紀就已經有施行許多教導之工作，或者撰寫一些要理問答，例如聖奧古斯丁 (Saint Augustine, 354-430) 的《論望教規定》(De Catechizandis Rudibus, 400 年撰寫)。<sup>84</sup>另外，Guy Bedouelle 強調，天主教教義之教導的改革、系統化與制度化之過程，並非是在天特會議才開始，而是早在於 1512 年的第四屆拉特朗會議 (Fourth Lateran Council) 中，天主教教廷就已有改革的念頭了。<sup>85</sup>不過，The Catholic Encyclopedia 與 Bedouelle 都無法完全否認新教的宗教改革對於天主教要理問答書籍的普遍化擁有不可忽略的影響力。無論是因著十五、十六世紀印刷技術的發展，或者爲了對抗新教之要理問答的需求，宗教改革時期的天主教教廷特別鼓勵天主教要理問答之廣泛流傳，以便提升教會內部對教義的理解，及人民對天主教教義的認識。當時流傳比較廣泛或者最著名的幾樣要理問答爲：天特會議所編定的羅馬要理問答、Pierre Canisius (1521-1597) 針對三種不同讀者群所編寫的三本要理問答、與 Robert Bellarmin 所寫的兩篇要理問答。<sup>86</sup>以上幾本要理問答主要的內容爲：宗徒信經、十誡、天主文、聖事。宗徒信經爲基督教傳統中流傳的十二信條，據說是耶穌十二個門徒流傳下來的主要基督教核心信條。<sup>87</sup>至於十誡，來自《聖

<sup>83</sup> Julia, "Lectures et Contre-Réforme," 300-301, 306-307.

<sup>84</sup> Thomas Scannell, "Christian Doctrine."

<sup>85</sup> Bedouelle, *La Réforme du catholicisme*, 27-34.

<sup>86</sup> 羅馬要理問答可在網路上參考法文版及英文版。法文版：E. Marbeau and A. Charpentier, trans. "Catéchisme du Concile de Trente," in *Catéchismes* (Tournai: éditions Desclée et Cie, 1923 [1566]), <http://www.jesuスマリ.com/catechismes.html/> 或者 <http://catechisme.free.fr/trente/index.html/> (accessed January 2, 2009)；英文版：Catholic Church, *The Catechism for the Curats* (London : Printed by Henry Hills, 1687), <http://eebo.chadwyck.com/home/> (accessed May 2, 2009)。Pierre Canisius 的要理問答，見 Pierre Canisius, *Le Grand Catéchisme : Précis de la doctrine chrétienne*, trans., Abbé A.-C. Peltier (Louis Vivès, 1873 [1556])；Pierre Canisius, *Catéchisme ou instruction familière sur les principales vérités de la religion catholique* (Paris: Estienne Michallet, 1686)。

<sup>87</sup> 宗徒信經之十二個信條爲（現代中文譯本）：「我信全能者天主聖父，化成天地。我信其惟一聖子，耶穌基利斯督我等主。我信其因聖神降孕，生於瑪利亞之童身。我信其受難，於般雀比辣多居官時，被釘十字架，死而乃瘞。我信其降地獄，第三日自死者中復活。我信其升天，坐於全能者、天主聖父之右。我信其日後，從彼而來，審判生死者。我信聖神。我信有聖而公教會，諸聖相通功。我信罪之赦。我信肉身之復活。我信常生。亞孟。」以上翻譯來自上海公會議委員會，

經·新約》，是梅瑟帶領以色列人出埃及時從天主領受的十個誡命。<sup>88</sup>天主文是耶穌在《聖經·新約》中教導他門徒的禱告文。<sup>89</sup>再來，聖事指的是七項天主教視為神聖的禮儀：聖洗、聖振、告解、聖體、病人傅油、神品、婚配。然而，耶穌會士於十六、十七世紀之間寫的中文要理問答中，並非一定以歐洲要理問答的內容作為撰寫的標準，也引發我們思考這些中文要理手冊為何存在一些差異。

## 乙、要理問答的多種性質與使用

雖然到了十九世紀，歐洲人已把要理問答一詞定義為一種書籍，但是教義的教導事實上還包含各種多元的形式。在中古時期，基督宗教的要理透過戲劇與音樂的參雜傳播給大眾。這種教導方式甚至持續到十六和十七世紀。T. Frank Kennedy 在一篇論文中描述耶穌會士不只重新編輯已有的聖樂傳統，還特意研究如何以音樂來表達基督宗教的要理，這情形特別發生在義大利教區。<sup>90</sup>

另外，基督宗教要理問答，其廣泛的意思可包含任何有關基督宗教原理的教導或書籍，因此很難設定其界線。可稱為教義文類的，有祈禱文、圖像書（例如描述耶穌生平的圖像）、三位一體的解說等書冊。榮振華（Joseph Dehergne）整理的要理問答之目錄就涵蓋著以上所舉的幾樣書籍。<sup>91</sup>但若以天特會議定的羅馬要理問答為範本，這幾樣文本的內容大多數都只涵蓋部分的天主教要理而已。

最後，我們討論教義時，無法忽略它的書寫形式跟口述教導的密切關係。這一方面的研究特別在 1997 年 Guglielmo Cavallo 與 Roger Chartier 編的《西方世界的閱讀史》（*Histoire de la lecture dans le monde occidental*）中，可以看見許多的研究成果。在該論文集中，Dominique Julia 與 Jean-François Gilmont 兩篇論文描

---

《要理問答》（香港：公教真理學會出版），頁 83。

<sup>88</sup> 十誡處於《聖經·舊約·出谷記》二十章 1-17 節。

<sup>89</sup> 《聖經·新約·瑪竇福音》六章 9-13 節。

<sup>90</sup> T. Frank Kennedy, "Some Unusual Genres of Sacred Music in the Early Modern Period: The Catechism as a Musical Event in the Late Renaissance - Jesuits and 'Our Way of Proceeding'," in *Early Modern Catholicism: Essays in Honour of John W. O'Malley, S.J.* (Toronto: University of Toronto Press, 2001), 267-79.

<sup>91</sup> Joseph Dehergne, "Catéchismes et Catéchèse des Jésuites de Chine de 1584 à 1800," *Monumenta Serica* 47 (1999).

述了要理問答在歐洲宗教改革時期的位置與角色。一方面，Gilmont 勾畫出要理問答的興起及《聖經》的閱讀和翻譯問題的關連，並且也強調因為當時歐洲的識字率不高，使得口述教導仍然持續進行，而書本雖用以作為口述教導的輔助，卻並非真正被大眾閱讀。<sup>92</sup>另一方面，Julia 指出天主教教廷賦予要理問答的嶄新角色，以及其要理問答的不同讀者群是如何使用這些書籍。<sup>93</sup>Julia 對歐洲要理問答的觀察，似乎也能成為我們觀察中文多樣要理問答的一個啟發，讓我們察覺中國並存的多種要理問答可能是針對不同的讀者群撰寫。

以上探討要理問答在歐洲脈絡的演變，是為了理解西方傳教士所繼承的傳統與接觸的教義書籍。藉由這個背景的認知，我們才能更加體會到，耶穌會士在撰寫中國要理問答時，是否有漸漸地背離歐洲的傳統，而選擇融入了中國文化，把中國思想重新解讀後，創造另一種文本，而產生中國獨有的要理問答之多種類別。

### 第三節 要理問答的分類

#### 甲、要理問答的雙重趨勢



不同的要理問答，除了展現作者文筆與風格的差異，更是表現出西方傳教士的多種傳教策略，無論是為了針對不同讀者群，或者為了以不同的方式解說天主教的教義。過去，學者擁有不同的分類法。例如燕鼐思（Joseph Jennes）在介紹要理問答時，將它們分為兩大類別：「信證學作品」（apologetic）與「教友書冊」或「教友教義課本」（booklet for Christians）。<sup>94</sup>另外，Pascale Girard 除了同樣指出要理問答的兩大趨勢——偏信證學和偏教條或條列式——，她用了更細緻的分成三種類別：教條式的簡略要理問答（catéchismes sommaires）、偏哲學性（繼承信證學傳統模式）的要理問答（catéchismes philosophiques），和處於教條式和哲學性之間的要理問答（catéchismes intermédiaires）。<sup>95</sup>

<sup>92</sup> Gilmont, "Réformes protestantes et lecture," 282.

<sup>93</sup> Julia, "Lectures et Contre-Réforme," 326-29.

<sup>94</sup> 燕鼐思，《天主教中國教理講授史》，頁 19-24, 50-56.

<sup>95</sup> Girard, *Les Religieux occidentaux en Chine*, 272-309.

燕鳩思沒有多加註明他如何歸類要理問答在「信證學作品」或「教友書冊」，但透過他分類要理問答的方法，能看出他歸類的一些基準。他把羅明堅的《天主實錄》與利瑪竇的《天主實義》歸類為「信證學作品」<sup>96</sup>，另外又把利瑪竇的《天主教要》（約 1604~1605）、羅如望的《聖洗問答》、龍華民（Niccolò Longobardo, 1565-1655）的《聖教日課》（1602）、王豐肅（後改名為高一志，Alfonso Vagnone, 1566-1640）的《教要解略》（約 1615）等書籍歸類為「教友書冊」。<sup>97</sup>這樣的區分凸顯的是「信證學作品」所闡述的內容通常不限於教義要點。燕鳩思如此描述《天主實錄》：「這只是我們現在所謂的[接受要理教導前的預備書籍]，只具教義雛型，目標是為有知識的外教人（...）它也不是一本介紹基督教義的完整書籍，因為有些信條，如聖三與聖事均未提及。羅氏匠心佈局，包羅甚廣，目的是使有學識的讀者，獲得妥善的準備。」<sup>98</sup>在這描述當中，燕鳩思稱為「信證學作品」的《實義》有幾個特色；它是一個「接受要理教導前的預備書籍」，因沒完整地介紹基督教義的信條，除此之外，它主要針對「外教人」。相對的「教友書冊」，主要是寫給已信教的中國人，為了教導信徒「並用正面的方式（而非用反駁其他宗教的方式）來解說基督信仰的內涵與基督徒的生活方式」。<sup>99</sup>按照燕鳩思的說法，信證學作品與教友書冊的區別主要有兩個。一是其預設的讀者群與功用不同，二是其中所涵蓋的信條是否完整。

但是當我們無法確定預設的讀者群，或者書籍包含了部分的信證學傳統及部分的教義信條的列出，這樣的分類似乎有一點過於果斷。因此，Pascale Girard 另外舉出一個屬於「中間地帶」的教義書籍，在教條式的要理問答與偏哲學性的要理問答之間，他另外指出一種混合這兩個寫作風格的要理問答。<sup>100</sup>在分類的過

<sup>96</sup> 燕鳩思，《天主教中國教理講授史》，頁 19-23, 50-53.

<sup>97</sup> 燕鳩思，《天主教中國教理講授史》，頁 23-24, 53-56.

<sup>98</sup> 燕鳩思，《天主教中國教理講授史》，頁 20.

<sup>99</sup> 燕鳩思，《天主教中國教理講授史》，頁 49: “We have seen that the first religious tracts were mostly apologetic in nature and that they were written first of all for better educated pagan readers. Also in this period, many apologetic booklets were published but, at the same time, the pastoral care for the newly converted demanded *a fuller and positive explanation of the tenets of the Faith and of the practices of the Christian life.*”（以上中文引言來自原文斜體字部分）。

<sup>100</sup> Girard, *Les Religieux occidentaux en Chine*, 306-307.

程中，Girard 試圖使用幾項基準來歸納，無論是透過對文本的形式或內容上的觀察。

首先，他觀察這些文本是否用「問答」模式。Girard 暗示，通常若不是用問答的形式，書本中的中西對話和調適性質會比較弱。但筆者認為，非問答式的文本不一定只是禱告經文與信條集，一一列出信徒所需要知道的信仰要理，另外，也有一些非問答式的文本含有長篇解釋與適用於中國本土傳教的文本。利瑪竇的《聖經約錄》(1604)<sup>101</sup>或者《天主教要》<sup>102</sup>屬於第一種，只限於列出信條；但王豐肅的《教要解略》(1615)<sup>103</sup>卻不僅列出信條，還附加許多適用於當地的註解。雖然比起信證學作品，《教要解略》的註解所包含的中西對話或調適不多，它像天特會議編定的羅馬要理問答一樣，在完整的禱告經文後面，一一地再解釋每一句禱告經文。<sup>104</sup>《教要解略》的排列方式（註解用較小的字體）令我們想到中國所熟悉的註解格式，並且，它的註解中也包含一些特別針對中國的指點，例如在解釋十誡的第一條「欽崇一天主萬物之上」時，指出「釋道等異端爲淫祀」<sup>105</sup>；或者在第六誡「毋行邪淫」的註解中特別勸告一夫一妻、不可取妾的規定<sup>106</sup>，這一點正是當時中國士大夫在選擇信天主教時碰到的一個重要阻攔，因傳統的道德觀認為若無子既是不孝，因此應當娶妾以保障可有後裔。<sup>107</sup>這讓我們看見，非問答式的要理書籍也可擁有某種程度的文化調適。我們以下也將發現，問答式的

<sup>101</sup> Pascale Girard 在 *Les Religieux occidentaux en Chine* 第 290 頁所描述的「一本失蹤的耶穌會士教義書籍」其實並非失蹤，而透過他對該書的描述與她所引的利瑪竇之描寫，能推測她所提及的要理問答就是載入於鐘鳴旦、杜鼎克編的《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊中的《聖經約錄》。見鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink) 編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》(Chinese Christian texts from the Roman archives of the society of Jesus) 十二冊，第一冊 (臺北：利氏學社，2002)，頁 87-116 (檔案編號為 Jap-Sin I, 126)。

<sup>102</sup> 利瑪竇，《天主教要》收入於鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第一冊，頁 307-373 (檔案編號為 Jap-Sin I, 57a)。

<sup>103</sup> 王豐肅《教要解略》收入於鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第一冊，頁 117-306 (檔案編號為 Jap-Sin I, 57)。

<sup>104</sup> Marbeau, "Catéchisme du Concile de Trente."

<sup>105</sup> 王豐肅，《教要解略》，f. 14r.

<sup>106</sup> 王豐肅，《教要解略》，f. 21r：「無後而娶妾，邪也。從邪行以邀孝名，君子羞之。」

<sup>107</sup> 有關第六誡如何影響了中國傳統道德與孝的觀念，見 Haihua Tian, "Confucian Catholics' Appropriation of the Decalogue: A Case-Study of Cross-Textual Reading," in *Reading Christian Scriptures in China*, ed. Chloë Starr (London, New York: T&T Clark, 2008), 172-73. 另外，黃一農曾探討取妾在明代社會的規定，請參見黃一農，《兩頭蛇：明末清初第一代天主教徒》(上海古籍出版社，2006)，頁 41-43。

要理不一定擁有很深入的解說或很高的調適性。

Girard 將問答式的要理書籍又分為兩種類別，看是教師還是學徒發問。Girard 指出，當問問題的是老師，例如在施若漢 (Juan de Leon García, 1605-1665) 的《天主聖教入門問答》(1642)<sup>108</sup>——，所問的問題大多數是為了確認新入教的信徒是否記下了所有應當知道的信仰基礎；但換成是學徒問問題時——如在利氏的《天主實義》——，內容較深入，因學徒已有些知識背景，而教師的回覆是為了更進一步地講解，甚至反駁一些來自其他宗教的錯誤信念。<sup>109</sup> 因第二種文本顯現中西雙方的「爭辯」與中西觀點的對比，它所意味的是，作者必須對中國的習俗、宗教與世界觀有基本的認知和初步的解讀，才有辦法撰寫這樣的書籍。這也代表，這類的文本有「適應」本土的精神，並非是直接把要理簡單地從歐文翻譯至中文，而是針對中國這個特殊的傳教地域重新編寫。但如以上所述，我們不能以書籍是否問答形式來判斷文本的深度與其文化調適的程度。

其次，Girard 指出，歐洲的教義之教導歷史，主要發展了兩種大方向，一是信證學，二是教條式的教導方式。<sup>110</sup> 有時又混合這兩個風格，因此列出以上已提及的三個類別。信證學和教條式的兩種趨勢與燕鼎思的分類可重疊，所謂「教友書冊」大多數都是教條式的文類。教條式的要理問答目的為幫助入教的信徒清楚知道且記住基督信仰的重要信條或禱告文。譬如，《教要解略》排列出了所有重要的禱告經文與天主教的基本教義（十誡、宗徒信經、三位一體論、十四端形神哀矜之行等教條）。而信證學式的要理問答，例如《天主實義》或《畸人十篇》，試圖與對方的文化與世界觀形成一個對話，為了用理智的辯論來說服對方與傳遞天主教的信仰。

以上 Girard 與燕鼎思的歸納法用不同的名稱和解式，同樣都凸顯了中國要理問答所繼承的雙重寫作風格——信證學與教條式的宗教書籍。不過 Girard 的觀察與歸納法十分詳細，使我們能更細緻地分析與比較中國的要理問答在這兩個

<sup>108</sup> 施若漢，《天主聖教入門問答》，收入於鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第二冊，頁 385-518（檔案編號為 Jap-Sin I, 173.3）；與巴黎國立圖書館（檔案編號為 Chinois 6902）。

<sup>109</sup> Girard, *Les Religieux occidentaux en Chine*, 253-254, 306.

<sup>110</sup> Girard, *Les Religieux occidentaux en Chine*, 258.

寫作風格之間的徘徊和其運用方式。筆者在以下先試著粗略地探討這兩種呈現教義的方法之來源，為了查看中國要理問答在這脈絡中的特殊位置。

## 乙、信證學 (apologetics)

### ◆ 早期的基督教辯護文本

根據 *New Advent Catholic Encyclopedia* 的解釋，「信證學」（另翻「護教學」）的目的是「解說並辯護基督教的一種神學」。<sup>111</sup>基督教發展初期，信徒發現自己信仰與希羅文化有矛盾之點；在羅馬政府的異教迫害之下，已產生了「護教論」（apology）的一種文本類別。<sup>112</sup>在第二世紀中葉與第三世紀，早已出現基督徒開始撰寫的護教書籍，主要是為了表明自己宗教信仰，並為自己的身分做定義。<sup>113</sup>包含在這些早期的辯護文類，有 Aristides of Athens 的 *Apology*（約 126 年）、St. Justin Martyr（約 100~165 年）所撰寫的兩本「護教論」（*First Apology* 與 *Second Apology*）及 *Dialogue with Trypho*（St. Justin Martyr 以上三本作品約 151~161 年之間撰寫）、和 Origen（約 185~254 年）的 *De principiis*（約 212~215）與 *Contra Celsus*（約 248 年）。<sup>114</sup>

在這些辯護文類當中，除了看見作者為自己信仰辯護及說明之外，也看見這些作者如何藉由當代社會、文化與思想來解說基督教。他們透過選擇性的反駁和調適，將當地文化習俗與基督信仰融合在一起，以便建立他們身為基督徒的新身分，並與其他宗教或哲學思潮區分出來。譬如 Saint Justin Martyr 在其作品 *Dialogue with Trypho* 中，敘述了他尋找真理的歷程當中，先接觸了許多的哲學派別，最後與一位陌生的老先生交談，才發現真理無法只透過哲學獲得，還需要從

<sup>111</sup> 原文來自 Charles Francis Aiken, "Apologetics," in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1907), <http://www.newadvent.org/cathen/01618a.htm> (accessed on December 5, 2008) : "A theological science which has for its purpose the explanation and defence of the Christian religion."

<sup>112</sup> Helen Rhee, *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries* (London: Routledge, 2005), 1.

<sup>113</sup> Rhee, *Early Christian Literature*, 20.

<sup>114</sup> 黎家生(Alan Richardson) 著，顏路裔譯，《基督教護教學》(香港：道聲出版社，1966)，頁 1。

天而來的啓示（revelation）。<sup>115</sup>故事當中，Saint Justin Martyr 透露出他受過柏拉圖主義（platonism）和斯多葛學派（stoicism）的影響，但成為基督徒後，他用基督徒的角度重新挪用與解讀一些斯多亞學家的說法。在 *First Apology* 的第二十章，他把基督教的創造論與世界末日的最後審判，與柏拉圖（Plato）對創造論的解釋，以及斯多亞學家對世界最終被燃燒的說法作比較，指出基督宗教與這些學派的一些共同點，並表示疑惑為何那些逼迫基督徒的人能尊重哲學家不完整的說法，卻毫無留情地攻擊基督徒更完整的信念。<sup>116</sup>但 Saint Justin Martyr 並非全然地接收哲學家的觀點，而是選擇性地挪用，且重新修改與解讀。譬如，他說欣賞斯多亞學家的道德觀與生活方式，但指出基督徒的道德層次更完整，因此能超越他們。<sup>117</sup>此外，他也部分同意斯多亞學家對世界將要被焚燒的理論，但他解釋這火並非將神與人都一同全然地焚燒化為他物，而是為了審判世人和燃燒罪人的火；並且，他反駁了斯多亞學家的定命論（fatalism）。<sup>118</sup>透過這例子，我們看見教會初期如何看待並挪用當代哲學與文化，並且令我們想到在中國的傳教士遇到類似的調適問題，也必須表明他們對當地文化、思潮的看法，甚至試圖利用中國人的思考框架以便讓對方了解他們的信仰。

#### ◆ 信證學文本的用途與特色

事實上，為了實踐基督信仰與傳遍福音，傳教士體悟到神學必經過適應的過程，與當代和當地的社會、文化做一個連結，進行一場「文化協商」（cultural negotiation）。<sup>119</sup>藉由以下的個案研究，我們看見利瑪竇與其他傳教士如何運用他

<sup>115</sup> Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, trans. Marcus Dods and George Reith, chap. 2-4, vol. 1 of *From Ante-Nicene Fathers*, eds. Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885), <http://www.newadvent.org/fathers/0128.htm> (accessed on April 5, 2009).

<sup>116</sup> Saint Justin Martyr, *First Apology*, trans. Marcus Dods and George Reith, chap. 20, Vol. 1. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885.), <http://www.newadvent.org/fathers/0126.htm> (accessed on May 8, 2009).

<sup>117</sup> Saint Justin Martyr, *Second Apology*, trans. Marcus Dods and George Reith, chap. 8, vol. 1 of *From Ante-Nicene Fathers*, eds. Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885.) <http://www.newadvent.org/fathers/0127.htm> (accessed on May 8, 2009).

<sup>118</sup> Saint Justin Martyr, *First Apology*, chap. 20; Saint Justin Martyr, *Second Apology*, chap. 7.

<sup>119</sup> Graham Ward, "Barth, Hegel and the Possibility for Christian Apologetics," in *Conversing with Barth*, ed. John C. McDowell and Mike Higton (Aldershot, Hampshire, England; Burlington, VT:

們已有的背景文化撰寫中文要理問答並與中國人交流。<sup>120</sup>爲了理解對方的文化，通常，會先在對方的文化中找出與自己文化所擁有的共同點，接下來，會使用自己所熟悉的思考框架與模式來解讀對方的文化。<sup>121</sup>再更進一步地與中國人溝通時，傳教士進行了一個天主教在中國的「文化商量」，例如透過指出的差異或共同點來描述自己的信仰給中國人，或者使用一些中國人所熟悉的習俗和儀式來調適與建立天主教在中國施行儀式的進行方式。<sup>122</sup>因此，耶穌會士使用了中國人所熟悉的一個傳播方式——例如書籍——來獲得中國人的肯定。而且，他們用他們所認知的一些哲學背景來理解中國人的多種思想學派，例如把儒者與斯多亞學派相比。<sup>123</sup>至於中國信徒，爲了定義自己的新身分，他們也採取了與 Saint Justin Martyr 相似的作法，用新的角度重新解讀中國的經典，挪用其中的道理或思考模式來表達他們的信仰，勾畫出中國天主教徒的新身分。<sup>124</sup>

繼承信證學的文本，特色主要在於它用邏輯的方式來證明與說服讀者信從基督信仰。<sup>125</sup>受著人文主義風潮之下的教育，早期耶穌會士也慣於調適融合世俗哲學與神學，並且普遍相信人人都有推理能力和良知或一種自然的道德觀，能使

---

Ashgate, 2004), 53-54.

<sup>120</sup> 許多學者，如李奭學或史景遷（Jonathan Spence）認爲，晚明耶穌會士當時的背景文化多半還深受中古世紀神學與傳教方式的影響。見李奭學，《中國晚明與歐洲文學》，頁 7，及 Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*.

<sup>121</sup> Nicolas Standaert, "The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-Century China," *Renaissance studies : Journal of the Society for Renaissance Studies* 17, no. 3 (2003): 371, 74.

<sup>122</sup> 耶穌會士爲剛入教的信徒不僅施洗禮，並且有一個「受經」（或「承經」）的禮儀。類似的傳承聖書的禮儀在道教與佛教也有。見 Haihua Tian, "Confucian Catholics' Appropriation of the Decalogue: A Case-Study of Cross-Textual Reading," in *Reading Christian Scriptures in China*, ed. Chloë Starr (London, New York: T&T Clark, 2008), 164, n. 4. 田海華引用鐘明旦：Nicolas Standaert, "The Bible in Early Seventeenth-Century China," in *Bible in Modern China : the Literary and Intellectual Impact*, ed. Irene Eber, et al. (Sankt Agustin: Institut Monumenta Serica, 1999), 46, n. 46. 龍華民 (Longobardo) 在鄉村傳教時，使用一些顯現了中國風味的儀式。見 Henri Bernard, *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*, 2 vols., vol. 2 (Tientsin: Hautes Études, 1937), 61-62. Bernard 引用 Pietro Tacchi-Venturi, *Opere storiche del P. Matteo Ricci*, 2 vols, vol. 1 (Macerata: Premiato Stabilimento Tipografico Avv. Filippo Giorgetti, 1911), 403-30.

<sup>123</sup> Nicolas Standaert, "The transmission of Renaissance culture in seventeenth-century China," 370-72, 74-77.

<sup>124</sup> 有關中國信徒如何重新閱讀中國經典和基督宗教的經典，請參：Archie C.C. Lee, "Cross-textual Reading Strategy: A Study of Late Ming and Early Qing Chinese Christian Writings," *Ching Feng* 4, no. 1 (2003)。在中國信徒對自己新身分的定義過程與認知，也可以見：黃一農，《兩頭蛇：明末清初第一代天主教徒》（新竹市：國立清華大學出版社，2005）。

<sup>125</sup> Charles Francis Aiken, "Apologetics," *op. cit.*: "Its aim is to give a scientific presentation of the claims which Christ's revealed religion has on the assent of every rational mind ; it seeks to lead the inquirer after truth to recognize, first, the reasonableness and trustworthiness of the Christian revelation as realized in the Catholic Church, and secondly, the corresponding obligation of accepting it."

他們透過理性來接近天主。<sup>126</sup>羅明堅的《實錄》與利瑪竇的《實義》皆有一篇講到「解釋世人錯（冒）認天主」（《實錄》之第三章、《實義》之第二章）。「錯認」，意味著羅與利氏相信中國人尋找過真理，或許曾經也認識天主，只是因魔鬼的詭計混淆了他們，原本自然流露在他們當中的道受損了。<sup>127</sup>王豐肅也在《教要解略》之序中講到這個「道」是如何從率性和單純的狀態，後來漸漸地遭破壞：

夫道者，與天地與人物而生焉。所謂率性之道也，一而已。何邪正之分？自本性既鑒，人以意欲各為流徑。初道蝕。<sup>128</sup>

因此，在中國人起初也認識天主的假設之下，傳教士來中國單單是為了「復興」真理。利瑪竇甚至指出早期的中國人已認知和遵行同一位神的道，因而引用許多中國經典來「證明」這樣的假設：

吾天主，乃古經書所稱上帝也。中庸引孔子曰：「郊社之禮以事上帝也。」朱註：「不言后土者，省文也。」竊意仲尼明一之，以不可為二，何獨省文乎？周頌曰：「執競武王，無競維烈。不顯成康，上帝是皇。」又曰：「於皇來牟，將受厥明，明昭上帝。」商頌云：「聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祇。」雅云：「維此文王，小心翼翼，昭事上帝。」（…）<sup>129</sup>

在此，利瑪竇不僅用了中國經典「證明」中國人早在孔子之前就認識天主，還指出明代的儒家學者因朱子的註釋而誤解了中國經典的原意。因此，利氏重新解讀

<sup>126</sup> 類似的觀點後來十七世紀末、十八世紀初也可以在萊布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）的思想中見到，化為「自然神學」（natural theology）的概念。萊布尼茨深信天主教的神學可以藉由科學和哲學的推理證明，因此 1668 年開始寫一本未完成的信證學作品《天主教論證》（*Catholic Demonstrations*, 1668-1670），期望將全世界的人都能夠合一並信基督教。詳見：Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical papers and letters*, trans. Leroy E. Loemker (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1956), 7, 109.

<sup>127</sup> 羅明堅，《實錄》，f. 9r-12r；利瑪竇，《天主實義》[The True Meaning of the Lord of Heaven]，藍克實(Douglas Lancashire)、胡國楨(Peter Hu Kuo-chen) 譯註，馬愛德(Edward Malatesta)主編（台北：利氏學社，1985），頁 98-131。

<sup>128</sup> 王豐肅，《天主教要解略序》，f. 1-3.

<sup>129</sup> 利瑪竇，《天主實義》，收入於李之藻編，《天學初函》六冊，第一冊（台北：台灣學生書局，1965），上卷，f. 20r。

了當地的經典，且挪用它們來證明天主教信仰的合理性。這作法，不僅繼承了早期基督教宗教教父，如 Saint Justin Martyr 的辯護作品，也延續了文藝復興時期教會的作風，不排斥使用希臘或羅馬的經典，來介紹基督宗教。<sup>130</sup>

### 丙、信證學與教條式的要理問答之間的差異

除了用推理與道德的角度來介紹自己的信仰以外，耶穌會士也寫了教條式的中文教義書籍，完整地列出天主教信仰的重要經文與信條。這一類的書籍包括《聖經約錄》(1604)、《天主教要》(約 1604~1605)、與《教要解略》(1615)。這些要理手冊所設想的讀者群究竟是誰？或許我們首先會想到信徒，因此燕鳩思也稱它們為「教友書冊」。另外，根據以下羅馬要理問答的序言，可以推測這一類的書冊可能是給教士參考用的，幫助他們傳道。《教要解略》所包含的解釋極為詳細，似乎碰觸到每一個禱告詞或經文有可能引發的疑問，並且如以上所訴，不是以問答式的，就如著名的羅馬要理問答。正是在宗教改革興起時，以及天主教反省其內部的缺陷——尤其是教導方面的不足——此脈絡之下，天特會議的資深神職人員集合起來編輯這本要理手冊。<sup>131</sup>依據作者們的序，這本要理是專門寫給負責教導信徒的神父 (Pasteurs) 與博士們 (Docteurs) —— 逐譯如下：

因此，為了抵擋這麼大的毒害，以及提供一個解藥，集合在天特會議的神父們不僅仔細地定義天主教教義的要理，對抗這世代的各種異端，並且還承擔了義務要留給各個教堂的博士與教士，一本教導信徒的信仰與真理大綱以及教導法。<sup>132</sup>

<sup>130</sup> Goodman and Grafton, "Ricci, the Chinese, and the Toolkits of the Textualists," 95-148, Standaert, "The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-Century China," 377.

<sup>131</sup> Bedouelle, *La Réforme du catholicisme (1480-1620)*, 96-98.

<sup>132</sup> 見 Marbeau, trans., "Catéchisme du Concile de Trente": « C'est pourquoi les Pères du Concile œcuménique de Trente, voulant absolument combattre un mal si grand et si funeste par un remède efficace, non seulement ont pris soin de bien définir contre les hérésies de notre temps les points principaux de la doctrine catholique, mais de plus ils se sont fait un devoir de laisser, pour l'instruction des chrétiens sur les vérités de la Foi, une sorte de plan et de méthode que pourraient suivre en toute sûreté dans leurs églises ceux qui auraient la charge de Docteur et de Pasteur légitime. »

另外，此要理的另外一個重印版中，編輯者在導言裡也強調這要理手冊的多重用途，幫助各地的神父和教士教導天主教的要理，無論是為了修正異端、預備承擔神職工作、或學習侍奉天主，都應當讀這本手冊，因為在當中，有關信仰的各種問題都會獲得解答。<sup>133</sup> 羅馬要理問答的內容很詳細，主要包含四大部。第一部解釋宗徒信經，第二介紹七項聖事，第三解釋十誡，第四部關乎天主經的禱告文。每一部列出了天主教重要的信條或經文，且在後面將每一句詳細地用《聖經》的依據剖析與解釋。《教要解略》和其結構上的相似性，以及詳細精闢的註解，讓我們更肯定，此要理不僅是為信徒寫的，也是提供給中國傳教士的完整信仰指南手冊。以上所提的三本中文教條式的要理，無論是寫給信徒、教士、或兩者皆是，內容上有幾樣共同點值得我們觀察。其一，我們也注意到多量的數字（十二亞玻斯多羅性薄錄、罪宗七端、克罪七端有七德、向天主有三德）。重複性且具有神學象徵性的數字（七、十四、三）<sup>134</sup>，促進讀者容易掌握與記住。<sup>135</sup> 從此，可以猜測這些書籍的主要用途，在於提供信徒一個具有完整性並好記的天主教概要，無論是透過傳教士使用這些指南手冊用口述教導他們，或者透過信徒的直接閱讀。

以上的例子和簡略的分析讓我們見到這幾本要理書籍的特質及用途，與信證學作品有什麼不同。教條式的要理問答在列出每一個禱告文或規條時，之間沒有特別的連續性，只是一個接一個地列出；並且，除了有較詳細註解的《教要解略》講解得比較明白，若單獨看經文或禱告文，似乎只是有提示公用。一個從未接觸過基督信仰的人，讀了這些書籍或許會很難理解其內容。但信證學作品卻更靠近人們所熟悉的世俗文化，用途正是提供一個神學與俗世之間的橋樑。

<sup>133</sup> Catholic Church, *The catechism for the curats*, images 10-11.

<sup>134</sup> 在《聖經》中，「七」是一個代表完整性的數字（神用七天創造世界），而兩個「七」，就是「十四」更是完整還有成全的數字（從大衛王到耶穌共記載有十四代）。至於「三」的數字是「三位一體」之天主的象徵性數字。

<sup>135</sup> Pascale Girard 提及 Jerónimo Ripalda 的 *Catecismo y exposición breve de la Doctrina cristiana* (1591)，與 Gaspar Astete 的 *Catecismo de la Doctrina cristiana* (1599) 兩本在西班牙和拉丁美洲通用的要理手冊，同樣也用很多數字以便讀者好記各式各樣的信條。見 Pascale Girard, *Les Religieux occidentaux en Chine*, 263.

## 丁、徘徊於兩種文類之間的要理書籍

處於「純」信證學著作與「純」教條式的要理問答之間，更多要理書籍是在兩者之間徘徊，包含了一部分的信證學傳統寫作方式，又敘述信仰的歸條和無法單單用邏輯來認識的一些「奧祕」<sup>136</sup>。因此，試圖分類耶穌會士的文本時，將會發現時常不能把文本簡單地分為「信證學」或「教條式書冊」。事實上，如 St. Justin Martyr 所強調，信仰本身無法只用推理或人的邏輯證明，還需要屬天的啓示。<sup>137</sup>所謂哲學推理性的解說，和啓示性的真理介紹，時常是穿插著呈現在要理書籍中。當我們試著歸納，哪一些要理書籍較強調邏輯辯護，和哪一些較少辯護而較多信條教導，我們這樣的區分頂多能幫助我們猜測這些要理的用途之區別，以及它們預設的單一或多重的讀者群。

我們在以上可看到不同的書籍所強調的信仰面相並非一致，介紹天主教信仰的方式也大有不同。筆者所選擇的三本要理書籍之中，依照以上的分類基準，可粗略地歸於信證學文類的要理問答，但它們之間還是有不同程度上的文化商量與調適。例如《畸人》明顯與其他文本更貼近中國的思考框架，並且幾乎不談論基督信仰中的信條，較抽象與概念式地傳講基督徒的價值觀與人生觀，另一方面，《實錄》雖然也用相當理性的方式介紹天主與基督信仰，但很清楚地想指出一些基本信條，如宗徒信經，或者創世紀的一些著名的《聖經》記載。利瑪竇在《畸人》中明顯地針對了中國士大夫所發出的問題與所關懷的議題，回應並試著解答對於生、死的人生問題，趁機帶入其信仰所提供的解答。《畸人》雖解釋了

<sup>136</sup> 奧秘（mysteries）在神學的概念中，是代表一切需透過天主的啓示（revelation）而認知的一些秘密（secrets）。見 John McHugh, “Mystery,” in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Appleton Company, 1911), <http://www.newadvent.org/cathen/10662a.htm> (accessed on June 9, 2009).

<sup>137</sup> Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, chap. 4: “Old Man: Is there, then, such and so great power in our mind? Or can a man not perceive by sense sooner? Will the mind of man see God at any time, if it is uninstructed by the Holy Spirit?”儘管十七、十八世紀的萊布尼茨（Leibniz）相信天主教可藉由科學和哲學的推理證實（見本論文註 126），但同時，他也將神學分為「自然神學」（natural theology）與「啓示神學」（revealed theology）。他認為，在「自然神學」方面，也就是道德的實踐，中國人已超越了歐洲人，但歐洲傳教士還必須傳遞到中國「啓示神學」，也就是基督信仰的救贖觀和真理：“considering the rapid decline of manners in Europe, it is almost necessary for the Chinese to send missionaries to teach us the purpose and practice of natural theology, as we send missionaries to instruct them in revealed theology.” 摘自：Gottfried Wilhelm Leibniz, Leroy E. Loemker (Tr.), *Philosophical papers and letters* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1956), 7.

基督教思考世俗問題的方法與角度，但並非試圖週到地解說整套基督信仰。在結合世俗關懷與神學的面相上，可說是屬於「信證學」的一個重要中文代表作品。接下來我們透過更細緻地觀察，會看這三本偏向「信證學」的要理問答究竟有什麼不同的特質和如何互相呼籲，以及它們怎麼呈現中、西對話的初期過程。



## 第二章 與他者相遇——中文要理問答的分析與比較

本論文選擇分析三件要理書籍，皆偏向信證學作品。中文的要理問答並非算是歐洲要理書籍的直譯本，而是經過了一個漫長的調適過程撰寫出來，為了適應本地傳教區域的需要。它們所涵蓋的內容大多圍繞著基督信仰的生活觀，用相當細緻的邏輯辯護天主教、介紹其信仰的內容並說服讀者信奉天主教。但它們所採取的角度，卻都不一致，碰觸的主題也並不完全一樣。三本要理問答雖然都彼此呼應，擁有許多共同點，甚至會挪用相同的例子與比喻，但它們卻各自有其獨特的色彩風格。我們進一步地分析與閱讀這些文本後，是否能找到它們的連貫性與各自的特色所意味的文化商量過程，或文本彼此互補的功能，為了藉由各種方式接觸中國人。



### 第一節 《天主實錄》(1584)：西竺來僧與中國人初次相遇

傳教士與中國人初次相遇，究竟是要如何自我介紹？既不是商人，也沒有正式或清楚的定位，他們如何替自己找到一個中國人可以接受並理解的身分來向中國人介紹自己，成為了他們所遇到的第一個問題。第一個踏進中國的傳教士羅明堅，在他所寫的第一本要理問答中，自稱為「僧侶」，並且是來自「西竺國」的僧侶。此稱呼方式，使中國人能理解他們身為有宗教信仰的一群人，並非太陌生。但同時，這稱呼所造成的誤會也將成為一個重大的困擾，導致中國人把天主教與佛教時常拿來相比，甚至看為一樣。

#### 甲、版本介紹

《天主實錄》總共約四十頁 (folios)，現今有兩個版本。第一個版本的全標題為《新編西竺國天主實錄》，於 1584 年左右出版。該版本收藏於羅馬耶穌會檔案館 (Archivum Romanum Societatis Iesu)。第二個版本是羅明堅過世後的修正版

本，名爲《天主聖教實錄》。裴化行認爲這修改過的版本大約於 1639 年重印，<sup>138</sup>由陽瑪諾 (Manuel Dias, 1574-1659)、費奇規 (Gaspar Ferreira, 1571-1649)、孟儒望 (João Monteiro, 1602-1648) 重訂，傅汎際 (Francisco Furtado, 1589-1653) 准。該版本收藏在巴黎國立圖書館 (Bibliothèque nationale de France) 存留九本，並且在羅馬國立中央圖書館 (Biblioteca Nazionale Centrale di Roma) 收藏了四本。

<sup>139</sup>以下使用的 1584 年版本是收藏在鐘鳴旦和杜鼎克編的《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》之第一冊的副本（編號爲 Jap-Sin 189）<sup>140</sup>，而使用的 1639 年版本之《實錄》是收藏於巴黎國立圖書館的版本<sup>141</sup>。

## 乙、撰寫過程

《實錄》於 1584 年（萬曆 12 年）出版在廣東肇慶，但陳綸緒 (Albert Chan) 認爲有一個初步的草稿早在 1580 年就已流傳，所以 1584 年的版本稱爲《新編西竺國天主實錄》，但它的寫作時期估計在 1580 至 1584 年之間。羅明堅於 1584 年 1 月 25 日寫給耶穌會總會長的信中提到，已花了四年時間撰寫一本中文的要理問答。<sup>142</sup>在金尼閣 (Nicolas Trigault) 的利瑪竇《中國札記》，利氏解釋，因中國人熱愛書籍，並且許多士大夫請傳教士將他們的教導撰寫成書，所以羅明堅和利瑪竇很快就著手撰寫要理書籍。同時，他也提到這本書並沒有完整敘述基督信仰的所有要理，只介紹了一些可用人類理性的自然照明 ("les raisons tirées de la lumière de la nature") 和其知識背景來說明並理解的要理。至於其他較難以用中文解釋的要理，包括信仰中的奧秘，由於作者擔心傳教士無法以清楚的中文傳遞

<sup>138</sup> Henri Bernard, "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens," *Monumenta Serica* 10 (1945): 354.

<sup>139</sup> 巴黎國立圖書館總共收藏的《聖教實錄》有九件，編號爲 : Chinois 6815, 6816, 6817, 6818, 6819 (Chinois 6818 包含五本，裝訂成一件檔案)。另外，有一本藏在羅馬中央國立圖書館 (Biblioteca Nazionale Centrale di Roma)，檔案編號爲 BncR 324, 1.

<sup>140</sup> 羅明堅，《天主實錄》(1584 年版本) 收入於鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第一冊，頁 1-85（檔案編號爲 Jap-Sin I, 189）。

<sup>141</sup> 羅明堅，《天主聖教實錄》(1639 年版本) 收入於巴黎國立圖書館，編號爲 Chinois 6815。

<sup>142</sup> Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: Descriptive Catalogue Japonica-Sinica I-IV* (Armonk - N.Y.: M.E. Sharpe, 2002), 92. 陳綸緒在此引用的書信史料收在耶穌會羅馬檔案館的檔案，編號爲 Jap-Sin 9 II, f. 257。

說明，故認為需將某些要理內容留待有心人詢問時再加以解釋。<sup>143</sup>以《實錄》全書看來，加上金尼閣的敘述，我們容易將這本要理問答歸類為「信證學」著作，且主要是針對非信徒寫的。不過，《實錄》講述了從諾耶（現代思高聖經譯為「諾厄」）到羅多（「羅特」），至梅色（「梅瑟」）與熱所（「耶穌」）的故事。<sup>144</sup>這似乎比一般信證學的著作更詳細列出天主教的信仰核心。不同於利瑪竇的《實義》，它還提及耶穌受難釘死在十字架的意義，並且試著翻譯了宗徒信經的一部分。<sup>145</sup>因此，其內容也並非只屬於信證學。《實錄》不僅用理性的論述試著說服非信徒信奉天主，還介紹了信仰的基礎概念。因此，筆者認為這本要理在上半段，是以理性說服非信徒為目標，因而被稱為「傳教預備對話錄」(pre-evangelical dialogue)<sup>146</sup>，但下半段，即從第八篇「自古及今天主止有降其規誠三端」開始，已經不單單針對非信徒，而能作為初信者的要理簡介。特別是當我們比較《實錄》與《實義》的傳教對象，可以感受到，《實錄》所假設的講話對象（《實義》稱之為「中士」），回應中表現比較容易被說服，甚至很開心地接受羅明堅的訊息，不像《實義》中的「中士」，不斷地提出質疑和試著推翻利瑪竇所傳講的訊息。

作為一本最早期的要理問答，《實錄》受到許多學者的關注。戴遂良（Léon Wieger, 1856-1933）於 1932 年把這本要理問答與另一本在澳門發現的拉丁要理問答 *Vera et brevis divinarum rerum expositio* 做對照，同時，他發現了這本中文要理不是拉丁要理的直接翻譯。戴遂良懷疑這本拉丁要理其實來自歐洲，並是後來在澳門被羅明堅與其他耶穌會士修改。<sup>147</sup>根據榮振華與德禮賢（Pasquale D'Elia, 1890-1963）的意見，這拉丁底本是羅明堅與西班牙耶穌會士 Pedro Gómez (1535-1600) 於七月 1579 年抵達澳門後開始撰寫的，大約在 1581 年完成，以

<sup>143</sup> Trigault, *Histoire de l'expédition chrestienne au Royaume de la Chine*, 145, 419-20. 以上引言 "les raisons tirées de la lumière de la nature" 出自 145 頁。

<sup>144</sup> 羅明堅，《天主實錄》(1584), f. 26r~28r.

<sup>145</sup> 羅明堅，《天主實錄》(1584), f. 30v~32v: 1584 年的《實錄》版本所翻譯的十一條信仰要理與當時通用的使徒信經之版本有差異。後來 1639 年重印的版本中，以特倫特會議定的十二條信經為範本，此版本收在巴黎國立圖書館，編號為 Chinois 6815，使徒信經的翻譯處於 f. 26r~31r.

<sup>146</sup> 「傳教預備對話錄」("pre-evangelical dialogue") 一詞來自胡國楨，見 Hu, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, 15.

<sup>147</sup> Léon Wieger, "Notes sur la première catéchèse écrite en chinois 1582-1584," *Archivum Historicum Societatis Jesu* I (1932): 74-75.

手抄本流傳，而後歐洲傳教士與兩位華人努力將這拉丁要理翻成中文。<sup>148</sup>雖然汾屠立神父（Pietro Tacchi-Venturi）曾認為拉丁要理中的字跡並不像羅明堅的字，且陳倫緒也覺得這本拉丁要理應該不完全是中文本的底本因為它與《實錄》字數相差太大<sup>149</sup>，不過，細查與比較這兩個文本的研究者戴遂良肯定了中文的《實錄》確實與這本拉丁文本有很多共同點。<sup>150</sup>

翻譯的過程呈現著文化轉換的複雜過程，如 Peter Burke 在他編輯的書 *Cultural Translations* 所說，翻譯者通常不是單單把原文轉成另一個語文。在現代歐洲，翻譯者的自由度和創新空間頗高，習慣增加、修改、刪除。<sup>151</sup>他們的不同翻譯策略、選擇翻譯或選擇不翻譯的部份，可成為歷史學家的「線索」，不僅給我們機會探討這些翻譯者對文本的看法，也給我們一個窗口探討這些翻譯者自己的文化背景與他們對中國文化的認知和解讀。當我們細查並試著去瞭解羅明堅與其助手在這個轉換的過程中所做的選擇——選擇忽略、刪除、增加、改寫——，或許我們可以更進一步理解初期傳教士如何慢慢與中國人建立一個對話的管道。

### 丙、有選擇性的在地調適

例如，謝和耐點出《實錄》居然從拉丁文的範本轉為中文的要理問答時，作者刪掉了一些富有「在地調適」意涵的段落，譬如拉丁文本 *Vera et brevis divinarum rerum expositio* 的第七章，有一段描述，當中國土人聽見西方的聖經中有一「愛人如己」的概念，他聯想到《論語》中的「己所不欲勿施於人」，覺得兩者極為

<sup>148</sup> Joseph Dehergne, "Un problème ardu: le nom de Dieu en chinois," in *Actes du iii<sup>e</sup> colloque international de sinologie: Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise à partir du xvii<sup>e</sup> siècle* (Taipei - Paris - Hongkong, 1991), 21. 陳倫緒引用德禮賢的考察在 Chan, *Chinese Books and Documents*, 92.

<sup>149</sup> Chan, *Chinese Books and Documents*, 92.

<sup>150</sup> Wieger, "Notes sur la première catéchèse écrite en chinois : 1582-1584," 74-75. 《利瑪竇中國札記》也提及《實錄》的寫作過，見 Trigault, *Histoire de l'expédition chrestienne au Royaume de Chine*, 144-45: "plusieurs lettrez demandèrent de voir un peu plus de préceptes de notre foi, & des principaux poinctz d'icelle, que ce qu'on portoit par tout en la table des dix commandements. Les Peres donc estans par ces succez rendus un peu plus hardis & plus sçavans, ensemble avec un maistre domestique des lettres Chinoises, composèrent un volume de la doctrine Chrestienne, fort propre & convenable à l'humeur de ce peuple."

<sup>151</sup> Peter Burke, "Cultures of Translation in Early Modern Europe," in *Cultural Translation in Early Modern Europe*, ed. Peter Burke and R. Po-chia Hsia (New York: Cambridge University Press, 2007), 7-38.

相近，但《寶錄》並無收錄這一段。<sup>152</sup>為何被視為盡力主張融合當地文化的中文要理文本，選擇刪掉這個看來對中國人充滿說服力的例子呢？是否他們發覺論語中「己所不欲，勿施於人」，與基督教中的 *"nihil alteri inferat quod sibi inferri non pateretur"*<sup>153</sup>（「你們願意人怎樣待你們，也要怎樣待人」）<sup>154</sup>意義上有相當大的不同？的確，論語中所採取的角度似乎是消極的，其主張並非主動愛人，也不談到愛己。「你們願意人怎樣待你們，也要怎樣待人」這一番教導，出於《聖經·新約》的〈路加福音〉，也包含在耶穌定為兩個最重要的誠命之一，在其他的福音書以不同的方式出現，最常出現是以「愛人如己」或「愛你的近人如你自己」。<sup>155</sup>《聖經》中的「愛人如己」是主動的主張，彰顯愛人之道，強調愛人要愛到一個願意犧牲自己的程度。原始《聖經·新約》以希臘文撰寫，而希臘原文的 *αγαπαω* (agapao) 與 *αγαπη* (agape) 皆翻為「愛」，在《新約·聖經》裡出現二百五十八次。它也被翻為 *caritas*，意指「基督愛」(Christian love) 的實踐，強調了耶穌教導世人應愛神與愛人的訓誨。<sup>156</sup>這個概念在基督信仰的歷史中佔有重要的位置，從宗徒的世代直至今日，都是基督信仰的核心概念，並出現於天主教的要理問答。在十七世紀末出版且有權威性的 *Pierre Canisius* (1521-1597) 撰寫之要理問答，作者用一整章的篇幅教導什麼是「基督愛」，以及如何實踐這樣的愛，章節標題為〈有關愛與誠命〉(« De la charité, et des commandements »)。<sup>157</sup>在此，「基督愛」與「誠命」是放在一起談論的，在《聖經·新約》中，愛與誠命也是並提的，這種「基督愛」就是一切神的誠命——包括《聖經·舊約》的十誡——之源頭與實

<sup>152</sup> Jacques Gernet, "Sur les différentes versions du premier catéchisme chinois de 1584," *Studia Sino-Mongolica, Festschrift für Herbert Franke* (1979): 408-09.

<sup>153</sup> Gernet, "Sur les différentes versions du premier catéchisme chinois de 1584," 408.

<sup>154</sup> 《聖經·新約·路加福音》六章 31 節——「你們願意人怎樣待你們，也要怎樣待人」。

<sup>155</sup> 「愛人如己」出現一次於《舊約聖經》肋未紀十九章 18 節；意思相近的「愛你的近人如你自己」在《聖經·新約》中出現七次：羅馬書十三章 9 節、馬爾谷福音十二章 31 節、瑪竇福音十九章 19 節和二十二章 39 節、路加福音十章 27 節、雅各伯書二章 8 節、迦拉達書五章 14 節。

<sup>156</sup> John Augustine Ryan, "Charity and Charities," in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1908), <http://www.newadvent.org/cathen/03592a.htm/> (accessed on November 5, 2008).

<sup>157</sup> Pierre Canisius, *Catéchisme ou Instruction Familière sur les Principales Vérités de la Religion Catholiques* (Paris: Estienne Michallet, 1686), 57-59. 這一本要理問答是 Canisius 撰寫的三本要理問答中最簡易的版本 (*Petit Catéchisme*)，第一版本原文為拉丁文，1556 年於德國因戈爾施塔特 (Ingolstadt) 出版，原文的標題為 *Summa . . . ad captum rudiorum accommodata*.

踐：

除了彼此相愛外，你們不可再欠人什麼，因為誰愛別人，  
就滿全了法律。其實『不可奸淫，不可殺人，不可偷盜，  
不可貪戀，』以及其他任何誡命，都包含在這句話裏：  
就是『愛你的近人如你自己。』<sup>158</sup>

本論文所研究的要理問答當中，我們時常看見這個「愛人如己」的概念出現於十誡後面，作為要理闡釋後的最後總結。例如蘇如望的《約言》提及並解說十誡後，接著說明：「天主誡雖有十條約而言之。二者而已。蓋愛敬天主於萬勿之上。又愛世人如己是以盡之矣。」<sup>159</sup>

藉由以上的例子，我們見到「基督愛」作為十誡的核心，成為要理問答中不可忽略的信念，因此，回到我們以上舉出的文本調適，傳教士將拉丁文本轉化為中文文本時，避免把《論語》中的「己所不欲勿施於人」跟《聖經》中的「愛人如己」相比，可能是怕誤導人們對這基督教的核心概念有錯誤的認識。在許多關鍵的概念解說，傳教士必定小心翼翼，因此文化調適的過程顯得進退不一，不同要理問答文本的轉變當中，留下許多摸索的痕跡，呈現傳教士在這個適應過程中所面臨的抉擇。

在禮儀之爭的討論中，過去的中西交流史之研究時常會把耶穌會士粗略地分為兩個派別：一種為贊同調適法的耶穌會士、另一種為反對調適法的耶穌會士，且以利瑪竇與龍華民（Niccolò Longobardo, 1565-1655）為這兩個對立觀點的代表人物。<sup>160</sup>若順著這樣的歸類，我們很容易過度簡單化了耶穌會士在詮釋中國文化和尋找一個中西對話的管道時所延伸的複雜摸索，且忽略了當時人在新環境適

<sup>158</sup> 《聖經·新約·羅馬書》十三章8~9節。

<sup>159</sup> 蘇如望，《天主聖教約言》，收入於鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，頁253-280。以上引言來自《約言》，f. 15。

<sup>160</sup> 李天綱，《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》（上海市：上海古籍，1998），頁24-25。方豪介紹龍華民時，也以龍氏與利氏為禮儀之爭雙方觀點的代表人：「不久，同會會士之間，即產生兩派意見：一派仍以利氏主張為依歸，一派則追隨龍氏」，於方豪《中國天主教史人物傳》（香港公教會真理學會、台中光啓出版社，1970），頁97。康熙甚至用遵不遵守「利瑪竇規矩」一詞來辨認禮儀之爭中分裂的傳教士，於李天綱《關於儒家的宗教性：從「中國禮儀之爭」兩個文本看儒耶對話的可能性》（香港中文大學崇基學院：2002），頁7，引康熙語，見於陳垣輯：《康熙與羅馬使節關係文書》（北京：故宮博物館物院，1932）。

應時的掙扎與徘徊過程。事實上，有關中國禮儀是否算宗教儀式的爭論，還未具體化之前，傳教士所採取的方法就已大有不同，但無法單單歸類於一方而已。譬如，龍華民被後人歸類為反對利瑪竇的調適法，因他採取的方法異於利氏，要在鄉村傳教並不願意融合儒家思想，但這不代表他不用一些適應當地文化的手法來與中國人溝通。裴化行在他的書中形容龍華民如何在鄉村傳教時，使用某些中國人習慣的禮儀形式來為人民施行洗禮。<sup>161</sup>我們可以看見，耶穌會寫作的過程中，透過多元的策略尋找最恰當的方法，試著避免陷入兩種陷阱：一是造成人們誤將天主教視為與當地宗教信仰一般，一是人們無法理解與體會這些教義。<sup>162</sup>

#### 丁、版本比較：書籍的外貌

1584 年版本的《實錄》於封面內頁的中間有耶穌會的標誌（I H S），並且周圍有一段經文，註明來自拉丁聖經〈聖詠集〉第一百一十二篇<sup>163</sup>，以拉丁文書寫如下：A SOLIS ORTV VSQUE AD OCCASVM LAVDABILE NOMEN DOMINI ~PS: CXII。有些橡樹果實的圖案圍繞著這段經文和耶穌會標誌，標誌的上方註明「解此番字周圍真經」，標誌左右寫著拉丁文經文的中文翻譯：「天主之名當中」、「益揚乾坤明教」。<sup>164</sup>本頁下方，寫著「天主實／錄正文」，分為兩行。這種形式的封面頁不免讓我們想到歐文書籍的樣式，尤其是那些眾多的副標題及裝飾圖，並且這段拉丁文一方面表現了傳教士將拉丁文版本聖經視為正統標準版本<sup>165</sup>，另一方面也有裝飾版面的作用，預設讀者以閱讀周圍的中文翻譯為主。至於

<sup>161</sup> Henri Bernard, *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*, 2 vols., vol. 2 (Tientsin: Hautes Études, 1937), 49-74, 113.

<sup>162</sup> R. Po-Chia Hsia, “The Catholic Mission and Translations in China”, in Peter Burke and R. Po-Chia Hsia, *Cultural Translation*, 48: “This passage [in the Chinese translation of the *Summa theological* by Buglio] reflects a common problem in all translation projects: whether to render equivalent concepts by neologisms. Whether one opts for creating new words in the host language while risking unintelligibility, or rendering the original concept in terms familiar to the host culture and thereby losing perhaps the original signification, it is a daunting task.”

<sup>163</sup> 藏於思高版《聖經·舊約·聖詠集》的第一百一十三篇。拉丁文的《聖經》版本——Clementine Vulgate Bible——與中文思高聖經有些地方分段有差，例思高聖經之〈聖詠集〉把拉丁聖經版本〈聖詠集〉的第九篇分成兩篇（九與十篇），因此會引起兩個版本之間的編號不同。

<sup>164</sup> 思高聖經的翻譯為：「從太陽東升直到西傾，願上主的聖名受讚頌！」（聖詠集 113:3）。

<sup>165</sup> 天特會議認定聖經的 *Vulgate* 拉丁版本為「正統」版本後，又經過了 Grégoire XIV 與 Clément VIII 教皇的督導下，Robert Bellarmin 與其他的神職人員於十一月 1592 年修訂完拉丁聖經，這版

1639 年的《實錄》版本，我們看見一個醒目斗大的耶穌會標誌，周邊印了些與基督信仰有關的插圖（葡萄樹葉）。但封面內頁非常簡單，中間寫了書名：「天主聖教實錄」，除此之外，頁面周邊沒有其他任何裝飾、圖案、或副標題。至於內文字體，兩個版本也有所不同。1584 年版本的字體像是手抄。陳綸緒指出此版文後附加的十誡、天主經和聖母經，是以藍色墨水寫的，使得它外貌看起來像佛經，不知道傳教士是否刻意如此呈現？<sup>166</sup>這種外觀上的改造似乎有點相似中國書籍的面貌。

#### 戊、版本的內容之比較：《天主實錄》（1584）與《天主聖教實錄》（1639）

1584 年與 1639 年的《實錄》兩個版本之間有許多詞彙更動，例如某些具有佛教意味的用語在 1639 年版本就被刪改拿去，包括羅明堅自稱為來自「西竺」的「僧」；第二個版本中，「西竺」一辭被「西國」取代，「僧」一辭被刪掉，以「羅」（羅明堅之簡稱）或者「余」替換。<sup>167</sup>在這些更動當中，可以看見耶穌會士更改策略，試圖與佛教清楚區別開來。例如，田海華指出，1584 年版本當中，講到十誡的禁誡時，用有佛教意味的「戒」一詞，而在 1639 年的版本改為「毋」，另外，在翻譯天主教的聖堂時，1584 年翻為「寺」，但 1639 年的版本使用「天主堂」與「會」（修會）。<sup>168</sup>羅明堅解釋為何傳教士單身與修道原則時，在 1584 版本形容傳教士為「入教門出家者」，但 1639 年改為「專務修道者」，或許是為了避免被誤認為「和尚」一樣。<sup>169</sup>

這本要理問答撰寫時期為十六世紀末，是傳教士來華的初期，因此以上作法可視為初步適應的過程。范禮安擔任遠東傳教區的視察員時，他提倡調適作法，

本直到二十世紀初被認定為羅馬教會的標準版本：Bedouelle, *La Réforme du catholicisme*, 94-95.

<sup>166</sup> Chan, *Chinese Books and Documents*, 92.

<sup>167</sup> Gernet, "Sur les différentes versions du premier catéchisme chinois de 1584," 406-16.

<sup>168</sup> Haihua Tian, "Confucian Catholics' Appropriation of the Decalogue: A Case-Study of Cross-Textual Reading," in *Reading Christian Scriptures in China*, ed. Chloë Starr (London, New York: T&T Clark, 2008), 166.「戒」出現於《實錄》（1584），f. 35a, 36a-37a；「毋」出現於《實錄》（1639），f. 34v-35v。

「寺」出現於《實錄》（1584），f. 35r, 38r；而「天主堂」出現於《實錄》（1639），f. 33v；「會」出現於《實錄》（1639），f. 36v。

<sup>169</sup> 「入教門出家者」一詞處於《實錄》（1584），f. 38r；「專務修道者」處於《實錄》（1639），f. 36v。

希望因應地域特質調整，以適應當地文化特色。利瑪竇也贊同這個理論，期盼能在當地找到符合基督信仰的痕跡，以便當地人能更清楚地解釋自己的身分和信仰。<sup>170</sup>因當時不知道如何介紹自己，耶穌會進入中國假以「僧侶」的身分和服裝。首先，這個決定或許是受范禮安的影響，在 *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão* (1581) 一書，他慎重考慮借用京都最大的禪寺之社會組織和制度來重新整合耶穌會士在日本的團體。<sup>171</sup>其次，他們起初認為僧侶的生活型態較接近自己的身份，可以幫助中國人了解認識他們就如僧侶一樣，是遵守宗教信仰的人，並且肇慶的官員當時也勸羅明堅穿上僧侶的服裝和剃掉頭髮鬚子。<sup>172</sup>這並非代表他們讓中國人把基督教信仰跟佛教的信仰說為是一樣，或刻意造成混淆不分，1584 版本的《實錄》中，羅明堅不免批判佛教輪迴的概念：

「吾嘗聞異端有言曰，人之魂靈，或進於禽獸之身，而回生於世間。此誠虛誕之詞也。」<sup>173</sup>不久後，耶穌會士發現借用佛教詞彙或穿著的缺陷，不僅因為官方對僧侶可能有負面印象，並且天主教與佛教常被誤認為同一個宗教。因此利瑪竇的好友瞿汝夔勸他放棄僧侶的服裝改為儒服。<sup>174</sup>

但著作修改的過程並不僅只是「從佛教用詞至儒家思想用詞」的單一、簡單轉變，若更細膩觀察羅明堅《實錄》的版本，我們會發現，傳教士所採取的策略

<sup>170</sup> 范禮安早在日本宣教時，觀察了日本傳統習俗並反省這傳教地區的種種狀況與問題後，撰寫了一套耶穌會士在日本應當遵守的當地習俗與規矩：*Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão* (1581)。雖然這一套原則最終無法執行，但卻影響力廣泛，算是推動「適應法」的先驅者，詳細資料請參見 Antoni J. Ücerler, "Alessandro Valignano: Man, Missionary, and Writer," *Renaissance Studies: Journal of the Society for Renaissance Studies* 17, no. 3 (2003): 364-65 ; C. J. Dunn, "Review: Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone by Joseph Schütte," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 12, no. 2 (1948): 482-84.

<sup>171</sup> 范禮安在日本也利用了一個佛教團體 (Zenzhu) 中對其僧侶的不同階層之稱呼來稱呼自己，因此自稱為「天主教的僧侶」，見 Ücerler, "Alessandro Valignano: Man, Missionary, and Writer," 364-65 ; Rui Manuel Loureiro, "Jesuit Textual Strategies in Japan between 1549 and 1582," *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies* 8 (2004): 58.

<sup>172</sup> Willard J. Peterson, "What to wear? Observation and participation by Jesuit missionaries in late Ming society," in *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, ed. Stuart B. Schwartz (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 408-09.

<sup>173</sup> 羅明堅，《實錄》(1584)，f. 18v.

<sup>174</sup> 方豪，《中國天主教史人物傳》，第一冊（香港公教會真理學會、台中光啓出版社：1970），頁 274~75，引艾儒略之《大西西泰利先生行蹟》：「姑蘇瞿太素者（原註：諱汝夔），大宗伯文懿公子長子也。適過曹谿，聞利子名，因訪焉。談論間，深相契合，逐願從遊，勸利子服儒服。」，方豪引：艾儒略著，向達校，《合校本大西西泰利先生行蹟》（北平：上智編譯館，1947），頁 4-5。

是多樣的。他們採取的修改方式比我們想像得靈活，並不是全然去佛、道脈絡，而是對佛道語彙進行更多層次的處理與調整。例如，羅明堅使用了許多在佛教可見的概念，如「功德」或「肉眼」。<sup>175</sup>同時，羅明堅也使用了些來自道教的概念：如「天人」。1639 年的《實錄》將「天人」變更為「天神」，並且具有道教色彩的「真人」被改為「聖人」，一個儒家思想中慣用的詞彙。<sup>176</sup>但另一方面，我們看見 1639 年的《實錄》之編輯者，並非全面刪除所有藉由佛教來的譯詞，甚至有幾個詞彙，例如「天堂」和「地獄」流傳至今，基督宗教已賦予它們新的意思了。原來在 1584 年版本天堂 (heaven) 的概念被翻為「天」、「天庭」、「天堂」，或音譯「巴喇以所」(音相似於葡萄牙文的 *paraíso*)。但後來一律在 1639 年的《實錄》被翻為「天堂」，或者當它與「升」一字並用時，則簡稱為「天」，變為「升天」。<sup>177</sup>這個名詞在往後的耶穌會著作中也成為了天主教慣用的翻譯詞。

許多詞彙，是傳教士刻意從中國其他已存有的宗教借來，賦予它們新的意義，有些是刻意借來，另一些或許是無意中使用著。例如，耶穌會士發現他們所使用的「天主」一詞，指民間宗教眾多神之一。<sup>178</sup>事實上，翻譯本身就是一種創新，試著使用本地語文的詞彙來表達在地文化不一定存有的概念，並賦予所選擇的詞彙新的意涵。這過程包涵很大的風險，也因此傳教士選擇的翻譯，尤其是 *deus* 一詞的翻譯，會延伸如此多的辯論，難以判定究竟要如何翻譯比較能保留原本的意義，卻又能使當地的中國人可以理解其意義。

此外，1584 與 1639 的兩種版本皆使用音譯。1639 年的《實錄》明顯減少了音譯的名詞，直接採用意譯，但某些關鍵詞彙，尤其是聖事，還保存著音譯。原本，在 1584 年的《實錄》，死後靈魂的四種居所都以音譯出現：「咽咈諾」

<sup>175</sup> Gernet, "Sur les différentes versions du premier catéchisme chinois de 1584," 410.; 羅明堅，《實錄》(1639)，f. 22v, 30r, 6r。

<sup>176</sup> 「得道之真人」出現於羅明堅，《實錄》(1584)，f. 13r，後來改為「奉天主之聖人」，在羅明堅，《實錄》(1639)，f. 9v, 10r.

<sup>177</sup> 1639 版本的「天堂」，原本在 1584 版本是以「天庭」或「天堂」翻譯。「天庭」出現八次於《實錄》(1584)，f. 4v, 5r, 5v, 15r, 16r, 17r, 23v, 39r。「天堂」出現五次於《實錄》(1639)，f. 17r, 21r, 22r, 30v, 32r。另外，也有音譯「巴喇以所」出現兩次於《實錄》(1584)，f. 23r, 24v.

<sup>178</sup> 藍克實、胡國楨譯註，《天主實義》，頁 34-35。

(*inferno*)、「~~啞~~部膜」(*limbo*)、「布革多略」(*purgatório*)、「巴喇以所」(*paraíso*)，音譯後面解釋其意思。<sup>179</sup>但這些音譯卻在 1639 年的版本被刪除，用中文解釋取代之。另一方面，羅明堅提到天主教聖事的時候，1639 的編輯者還是選擇使用音譯，但採用了與 1584 年不同的音譯方式。於 1639 年的版本中，見到「撒格辣孟多」(*sacramento* 之音譯，現代翻為「聖事」) 與「保第斯摩」(*batismo* 之音譯，現代翻洗禮)。<sup>180</sup>這兩詞雖在 1584 年的版本也是以音譯呈現，但選擇的字不同：「~~吵~~哩哆」(*sacramento*) 與「~~𠵼~~哩疊」(*batismo*)。<sup>181</sup>事實上，1584 年使用的音譯字，在中國不常見甚至不存在，只是利用右邊字部的音，加上一個「口」部首，但有些音卻不符合原因，例如「~~吵~~」唸《又丶》，而非𠵼𠂆。相對來說，1639 年的音譯看來比較準確一些。

觀察著哪一些詞彙的音譯被保留時，或許可以詢問，耶穌會士做這些決定的考量。從這兩個文本之間的更改，我們似乎可以推測哪一些字言被視為較神聖或關鍵，無法只用意譯，因怕產生誤會，必須保留原來的意思。意譯時常緊緊隨著音譯出現，例如「保第斯摩」一詞後面，接著一個註解：「譯言領受聖水」。<sup>182</sup>同時並用音譯與意譯的作為，也是我們在其他的要理問答經常見到的。音譯法，目的是為了保存原文的涵義，避免造成誤解，通常是翻譯神聖的詞彙時被使用。若我們從歐洲宗教史脈絡下談翻譯，翻譯這件事曾在宗教改革時期，引發相當複雜的爭議。當時拉丁文被視為唯一可以表達基督教真理的語文，但宗教改革後，地方方言的興起與拉丁文的沒落，迫使天主教面臨新的局面與改革的必要性。<sup>183</sup>在這種拉丁的唯一性被質疑的風氣之下，中文的要理問答之撰寫與形成是值得關注的。撰寫這些中文要理的作者所選擇的翻譯策略或許也反應了自身在這個爭論中所採取的立場與觀點。早期幾位在華傳教士作為前驅者，正摸索著各種不同的

<sup>179</sup> 羅明堅，《實錄》(1584)，f. 23r-24v。以上四個詞彙來自葡萄牙文的發音。

<sup>180</sup> 羅明堅，《實錄》(1639)，f. 37r。

<sup>181</sup> 羅明堅，《實錄》(1584)，f. 38v.

<sup>182</sup> 羅明堅，《實錄》(1639)，f. 37r.

<sup>183</sup> Gilmont, "Réformes protestantes et lecture," 270-71.

翻譯方法。因此我們在此所研究的是幾本初期要理書籍如何呈現這樣的過程。並且，作者是採取什麼樣的翻譯策略，是本研究的目的之一。

《實錄》作為第一本偏信證學的中文要理問答介紹基督信仰給中國人，在某一個程度上留下了一個重要的範本給往後的要理問答的作者思考，讓傳教士反思翻譯的策略以及介紹信仰的方式與順序。《實錄》內容的大架構，被蘇如望挪用在其 1601 年出版的《約言》中。《約言》的內容順序與《實錄》相近，涵蓋了天主教的幾個重要信仰之解說：天主的性質、靈魂不滅、天堂與地獄、往天堂之路、聖洗、十誡，只差沒有納入使徒信經及聖經創世紀的故事敘述。雖然《約言》的內容較概略性，沒有《實錄》詳細<sup>184</sup>，但我們仍然能見到《實錄》對這文本的影響力。羅明堅在未進入中國前就開始撰寫的要理書籍，可視為傳教士初期著書的摸索，也提供給往後的要理問答之作者一個可參考的範本，然而經過幾年與中國文化更進一步認識的過程後，緊隨羅明堅腳步來華的利瑪竇又是如何重新改寫一本新的要理書籍，以協助教士們傳教。

## 第二節 《天主實義》(1603)：「西士」與「中士」談論宗教

### 甲、版本介紹

《天主實義》<sup>185</sup>於 1601 年被批准後，第一版本於 1603 年在北京初次正式出版<sup>186</sup>，德禮賢的研究指出，《實義》印了兩百部。大約在 1604~1605 年，視察員范禮安要求將《實義》翻成日文，帶去日本傳教使用。<sup>187</sup>同時，1604 或 1605 年《實義》第二次被刊刻，出版於廣東。最常見的版本為汪孟樸（名汝淳）於 1607 在杭州出版的燕貽堂之刻本，此版為《實義》的第三次刊刻，並於 1629 年

<sup>184</sup> 例如，講到天堂與地獄的篇幅，沒有說到靈薄獄（limbo）和煉獄（purgatory）的存在。天堂與地獄的解說在蘇如望與羅明堅的要理問答中，見蘇如望，《約言》，f. 3v-4r，與《實錄》(1584)，f. 23r-25r。

<sup>185</sup> 以下《實義》之引用皆來自現今最普遍能見到的《天主實義》版本，收入於李之藻編，《天學初函》六冊，第一冊（台北：台灣學生書局，1965），頁 351-636。

<sup>186</sup> 據胡國楨藍克實（Douglas Lancashire），此版本現在收藏於羅馬卡薩那圖書館（Biblioteca Casanatense）。參見藍克實、胡國楨譯註，《天主實義》，頁 21。

<sup>187</sup> 顧保鵠校勘，《天主實義》（台北：國防研究院中華大典編印會，1967），頁 3。

收入李之藻所編輯的《天學初函》。<sup>188</sup>以上北京的版本以及杭州的版本是後來大多數《實義》之重刻或重印版使用的範本。<sup>189</sup>燕貽堂接下來出了四個版本，而福建欽一堂出了一個版本。

巴黎國立圖書館主要有七本《實義》。三本是燕貽堂的不同刻印本（編號為 Chinois 6820-6821, 6822-6823, 6824），一本是閩中欽一堂<sup>190</sup>刻印（Chinois 6826），一本為上海慈母堂於 1868 年刻印（Chinois 6829），最後一本是《實義》下卷的滿文翻譯（Chinois 6825, II）。上海慈母堂出版 1868 年版本後，持續還出版了幾個新版本於 1898（河北獻縣版）、1935（土山灣第六版）、1938（獻縣第六版）、1939（香港納匝肋重印）、1941 年（天津崇德堂文言文對照本）。<sup>191</sup>另外，耶穌會羅馬檔案館收藏有五本（編號為 JapSin I, 44, 45, 46, 47, 48），兩本為 1607 年燕貽堂杭州出版的（JapSin I, 44, 45），一本約 1609 年的福建欽一堂版本（JapSin I, 46），一本沒有標明出版地或日期（JapSin I, 47）<sup>192</sup>，以及一本滿文的譯本。

從以上所收尋的多樣版本及數量，我們可猜測《實義》的流傳度相當廣泛，不斷地被重編與刻印。



## 乙、撰寫背景

利瑪竇 1582 年一旦抵達了澳門，就開始學習中文，而將近一年後，他跟隨著羅明堅前往中國肇慶，因兩廣總督郭應聘（1529-1586）允許他們居住並在本地蓋一所教堂。羅明堅的《實錄》出版之後約十一年，利瑪竇開始著手編寫《實義》，大約花了一年的時間完成。<sup>193</sup>如上所述，當羅明堅開始撰寫第一本要理問答時，歐洲傳教士們對中文與中國文化還不熟悉。但隨著時間，他們跟中國人的

<sup>188</sup> 在此，我們能見到汪汝淳對利瑪竇的著書有特別的興趣，因他另外也刻印了利瑪竇之《畸人十篇》與《二十五言》。見李之藻編，《天學初函》六冊，第一冊（台北：台灣學生書局，1965），頁 117, 331。

<sup>189</sup> 藍克實、胡國楨譯註，《天主實義》，頁 21。

<sup>190</sup> 應該與福建欽一堂是同一個版本。

<sup>191</sup> 顧保鵠校勘，《天主實義》，頁 3-4。

<sup>192</sup> 陳緒論估計是清代版本。見 Chan, *Chinese Books and Documents*, 76.

<sup>193</sup> 德禮賢、藍克實與胡國楨都估計利瑪竇於 1595 與 1596 年之間撰寫該《天主實義》，而顧保鵠認為利瑪竇是在 1594 與 1596 年期間撰著其要理。此上觀點及討論參見 Chan, *Chinese Books and Documents*, 73, 藍克實、胡國楨譯註，《天主實義》，頁 12。

交流且研讀中國經典，逐漸發覺《實錄》有許多缺陷和問題。首先，他們對於自己的身分定義有了調整，似乎從僧侶的身分轉變為西士的身分定位，但這轉化並非是全盤的改變，不是把過去一切借由佛教的用詞完全除去。這樣的部分調整和身分改變顯示傳教士面對的兩難局面，一方面希望利用中國人已認知的一些框架使他們理解天主教，但另一方面又希望避免混淆中國人，使他們免於誤認天主教與其他宗教一樣。因此，利氏重新校訂並撰寫了另一本要理問答，是為了取代《實錄》，雖然與羅明堅的要理問答有延續性，但卻試著尋找另一個對話的方式。<sup>194</sup>為了幫助來華傳教士答覆中國人所關切的問題，利氏回應、評論、甚至利用中國文化的某些特質和價值觀回應中國人的疑問。《實義》的撰寫是利瑪竇在研讀和翻譯了中國的四書五經後才著手進行，因此與《實錄》相比，它更靠近中國人的角度來介紹天主教。<sup>195</sup>

金尼閣版的利瑪竇《中國札記》表明，《實義》寫作的預設讀者為非信徒，用意不在於教導或勸勉信徒，因為信徒透過其他的課程與方式可以獲得足夠的教導。<sup>196</sup>但《實義》專注討論某些可以用理性、道德觀來理解的要理，是以論證的方式說服讀者信天主。為了增加要理的說服力，利氏引用了許多的中國經典，他認為這樣可以「鋪平除去信天主的阻礙，且使非信徒較容易慢慢理解信仰的奧秘」。<sup>197</sup>而中國士大夫馮應京寫的《實義》之序當中，也提及利瑪竇所談論的天主並非荒謬，因為在中國的四書五經以「上帝」或「天」早已受聖賢的尊崇。<sup>198</sup>

### 丙、不同作者與編輯者的參與

《實義》第一稿於 1596 年完成，要等到獲得耶穌會的審閱批准的兩年後才正式在北京出版於 1603 年。不過，獲得耶穌會審閱批准前，利瑪竇先將《實義》給他的中國朋友閱讀，因此讓手抄本已流傳到士大夫的朋友圈子內。利氏此舉是

<sup>194</sup> Trigault, *Histoire de l'expédition chrestienne au Royaume de la Chine*, 418-19.

<sup>195</sup> 燕鼎思，《天主教中國教理講授史》，頁 11-12。

<sup>196</sup> Trigault, *Histoire de l'expédition chrestienne au Royaume de la Chine*, 418.

<sup>197</sup> Trigault, *Histoire de l'expédition chrestienne au Royaume de la Chine*, 418-419.

<sup>198</sup> 利瑪竇，《實義》上卷，f. 19v-20v.

為了從中國土人獲得建議，或修改文句，也期望藉著閱讀《實義》初稿，可以引起士大夫對於基督教的興趣。顯然，教士的作品通常經過兩種修改，一是教士與中國人非正式的談論後所引發的修改、重編與增減，一是耶穌會內部的批准。

李之藻說，他的朋友汪孟樸看完了《實義》後，自行在杭州刻版並印刷發行。

<sup>199</sup> 另外，有一位利氏的好友馮應京也是讀了《實義》之後，主動地於 1601 年幫利瑪竇刻印《實義》。即使利瑪竇希望延遲出版，以便修改《實義》中待修改的地方，但馮應京堅持其應當早早傳播，並認為《實義》要傳達的教理能拯救中國人，應當越快傳播越好。<sup>200</sup> 這一番來自利瑪竇《中國札記》的話，或許是為了突出中國人的正面反應，而並非完全符合現實，但我們在另一個後來沒被耶穌會士使用，寫給《實義》一書的序言，卻也碰到類似的觀點。翁汝進在 1601 年左右自行要在景安刻印《實義》的時候，邀周獻臣寫一篇序言。在其中，周氏談到《實義》當廣泛流傳，因為相信它帶有良善的治國效益：「君遇異人、得異書，愛而傳之，既不若襄中之私，至師其論議。執簡為理，維是吏稱民安、四境寧謐，斯亦實義之效已」。<sup>201</sup> 雖然該序在往後的版本沒被引用，因在當中周獻臣將天主教與莊子和老子的思想對稱相比，違背了利瑪竇的意思，但是有趣的是我們看見中國的士大夫對於《實義》有一定的興趣和好奇心。因此，無論是透過序和跋，或者藉由重刻、編輯和傳閱，《實義》引起的討論不僅造成作者的腦力激盪，也直接影響了該書的出版、流傳、重刻、和編輯過程。以上的例子，我們可以看出利瑪竇的友誼網絡對於《實義》的出版和傳播過程是個相當重要的因素。透過友誼網絡，他的要理問答得以流傳且被各地的士大夫討論。我們在以下也將看見，這些討論如何影響了被稱為《實義》之「姊妹篇」<sup>202</sup>，《畸人》。這樣的私人贊助的印刷方法，對耶穌會士是一個重要且當時必要的管道。因為耶穌會士在中國並沒有出版作品的允許，所以利瑪竇通常將他的作品先寫成書信的樣式交給他的中國

<sup>199</sup> Chan, *Chinese Books and Documents*, 73.

<sup>200</sup> Trigault, *Histoire de l'expédition chrestienne au Royaume de la Chine*, 370-72, 藍克實、胡國楨譯註，《天主實義》，頁 39。

<sup>201</sup> Adrian Dudink, “A Previously Unknown Preface (1607) by Zhou Xianchen to Ricci's *Tianzhu Shiyi*”, *Sino-Western Cultural Relations Journal*, (XVI, 1994), 28.

<sup>202</sup> 「姊妹篇」一詞來自朱維錚，《利瑪竇中文著譯集》（香港：香港城市大學，2001），頁 503。

士大夫朋友們，之後這些朋友可決定刻印他的作品。<sup>203</sup>

除了藉由出版和寫序跋之外，利瑪竇與中國人的口述交談和互動也呈現在文本內部，因此成為《實義》寫作與修改過程中不可忽略的一環。裴化行認為，《實義》第七章是利瑪竇與三槐和尚談話後補充上去的。<sup>204</sup>經過這樣的交流互動，《實義》該書漸漸被中國書籍界所接受，於乾隆四十七年（1782年）被收入於《四庫全書》裡。<sup>205</sup>

至於耶穌會內部的批准，雖然耶穌會規定傳教士所有的中文著作應當經過果阿審查批准後才能出版，但如我們以上所見，實際上似乎並非很嚴謹。我們在以上例子看見，《實義》還未經過耶穌會總部的審查和批准，就已被許多士大夫刻印傳播。因此利瑪竇在一封寫給羅馬耶穌會會長的信中，承認許多出版的要理問答都還未經過印度審查員批准，就已被印刷和流通在中國了。不過，據利氏的說法，這些要理書籍還是先通過了當時的視察員范禮安的同意才出版的。<sup>206</sup>利瑪竇批評這複雜的流程，主要是因為果阿的審查員不一定看得懂中文，因此他比較贊同的是直接經過中國傳教區的負責人。<sup>207</sup>藍克實與胡國楨在馬愛德編的英譯本《實義》之引言中指出，利瑪竇於1596年左右寫完第一稿後，命人抄寫了數本。之後他將《實義》翻為拉丁文的摘要，為了寄一份給在澳門的日本主教Don Luis Cerqueira。<sup>208</sup>經視察員范禮安和中國傳教區的負責人孟三德（Duarte de Sande，1547～1599）的核准和修訂，范禮安於1598年七月命孟三德從澳門到潮州、南

<sup>203</sup> Christopher A. Spalatin, *Matteo Ricci's Use of Epictetus* (Waegwan, Korea: Pontificia Universitas Gregoriana, 1975), 12. Spalatin引用利瑪竇的一封寫給羅馬會長的信，描述當時耶穌會士在中國的出版困難。此書信請參見 Tacchi Venturi, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci*, 2 vols., (Macerata, Italy: Filippo Giorgetti, 1913), II, 304-305.

<sup>204</sup> 燕鼐思，《天主教中國教理講授史》，頁21。

<sup>205</sup> 朱維錚，《利瑪竇中文著譯集》，1.

<sup>206</sup> Spalatin, *Matteo Ricci's Use of Epictetus*, 12, n. 2.

<sup>207</sup> Henri Bernard, *Aux Portes de la Chine: les missionnaires du XVIème siècle* (Tientsin: Hautes Études, 1933), 260。裴化行引用利瑪竇1599年8月15日寫的一封信說明利瑪竇對印刷中文書在耶穌會內部批准的問題：« Je n'imprime rien et je ne peux rien imprimer, parce que, pour imprimer quelque chose ici, il faut tant de permissions des nôtres que je n'ose me mettre à rien. L'on veut réviser des manuscrits en langue chinoise qu'on ne sait pas et qu'on ne peut comprendre ! »

<sup>208</sup> 此本拉丁摘要可在胡國楨和藍克實編輯的《天主實義》的附錄看見：藍克實、胡國楨譯註，《天主實義》，頁460-472。

昌巡察時，順便將修定稿拿給利瑪竇。<sup>209</sup>但孟三德到中國南方時，不巧利瑪竇已往北京去，且不久後孟三德因病過世，(1599年7月)，要等到利氏1601年抵達北京後才收到修定稿。<sup>210</sup>雖然實際上《實義》已傳播在他好友的網絡中，利瑪竇依然也經過了耶穌會內部的核准才正式出版。

因此，一方面，利瑪竇的中國朋友們，在閱讀此書後幫利瑪竇寫序或跋，直接地參與了這本書的生成。另一方面，耶穌會也透過批准和修改的方式參與了《實義》這文本的形成。耶穌會內部的檢查被視為重要，但中國士大夫的參與也在中國傳教區變成了極為重要的一個傳教管道。耶穌會士們明白，有社會地位的士大夫若願意具體地支持他們的著作，是再好不過的事了，甚至可以確保他們在中國的人身安全。<sup>211</sup>

#### 丁、《實義》與《實錄》的呼應性

在內容上，《實義》作為一本利瑪竇重新改寫的《實錄》版本，它引用了許多羅明堅要理問答中的架構與比喻。但是，它並非只是重新修剪和改造的《實錄》。利瑪竇增加了許多內容，更加詳細地解釋天主教與其他中國宗教信仰的差異以及一一地推翻中國的其他信仰，並且更徹底的解答了中國人所發出的疑問。光是在頁數上，《實義》遠遠超過《實錄》的份量。羅馬檔案館的1584年《實錄》版本共有七十八頁(39 folios)，而巴黎圖書館的多種《實義》版本都超過兩百三十六頁(118 folios)。

至於其架構，我們可用以下的表格做簡單的對照：

章節內容 <sup>212</sup>	《實錄》(1584)	《實錄》(1639)	《實義》(1601)
真有一位天主	第一章	第一章	引言

<sup>209</sup> 藍克實、胡國楨譯註，《天主實義》，頁15。

<sup>210</sup> 藍克實、胡國楨譯註，《天主實義》，頁15。藍克實與胡國楨引用 D'Elia, *Fonti Ricciane*, vol. 2, 292.

<sup>211</sup> Brocke, *Journey to the East*, 91.

<sup>212</sup> 除了括弧之間的內容標題，其他標題皆以《實錄》的章節標題為主。至於擺在括弧之間的標題，是1584年的《實錄》沒有的內容。

天主事情	第二章	第二章	第一章
(三位一體)		第七章	
解釋世人錯認天主	第三章	第三章	第二章
天主制作天地人物	第四章	第四章	第一章
天人 <sup>213</sup> 與亞當	第五章	第五章	第八章 (下卷 f. 69v-70r)
論人魂不滅大異於禽獸	第六章	第六章	第三章
(宗物之分類)			第四章
(天主教與佛教之區別)			第五章
解釋魂歸四處	第七章	第八章	第六章
(解釋「修德」之道和異端之危險)			第七章
天主自古及今止有三次降騎 規誠三端	第八章 (三規誠：愛天 主與愛人如己、天主禮 儀與十誠、耶穌)	第九章	第七章 (下卷 f. 46v)
天主降世賦人第三次規誠	第九章 (耶穌的生平)		第八章 (下卷 f. 69v)
解釋第三次與人規誠事情	第十章 (如何成為基督 徒)	第十章	
解釋人當誠信天主實事	第十一章 (使徒信經)	第十一章 (使徒信 經)	
天主十誠	第十二章	第十二章	
解釋第一碑文中有三條事情	第十三章	第十三章	
解釋第二碑文中有七條事情	第十四章	第十四章	
解釋僧道誠心修行升天之正 道	第十五章	第十五章	第八章
解釋淨水除前罪	第十六章	第十六章	第八章 (下卷 f. 72r)

不同的章節標題之下，我們看見《實義》延續了羅明堅之《實錄》的大架構。但若我們更細緻觀察，將發現許多的刪減與增加的內容。《實義》納入了甚多中國經典的引言，並對於其他中國的宗教信仰有進一步的討論。在《實錄》與《實義》的「解釋世人錯認天主」一章<sup>214</sup>，羅明堅用簡短的六頁談論其他宗教的錯誤，而利瑪竇在《實義》當中卻用二十二頁詳細地討論並批判佛教、道教與新儒的思想。並且，利瑪竇在其他章節繼續強調天主教與佛教的差異。例如在第五章，利氏討

<sup>213</sup> 另譯為「天神」。

<sup>214</sup> 此章標題在《實錄》與《實義》中皆保存一致。

論輪迴的不合理性。爾後，在第六章又再次區分天主教的天堂與地獄之概念跟佛教輪迴概念之不同。講到天堂和地獄是爲了賞罰善惡時，中士認爲這與佛教用輪迴賞罰善惡是一樣的道理。但利氏強力反駁：

**中士曰：**茲與浮屠勸世、輪迴變禽獸之說，何殊？

**西士曰：**遠矣。彼用「虛」、「無」者偽詞，吾用「實」、「有」者至理；彼言輪迴往生，止于言利；吾言天堂地獄利害，明揭利以引人于義。豈無辯乎？且夫賢者修德，雖無天堂地獄，不敢自己，況實有之。<sup>215</sup>

利氏另外也解說天主教所守的齋素與佛教徒戒殺生的意義是不同的<sup>216</sup>，且指出傳教士單身不娶的意義<sup>217</sup>，以免這些外表上與佛教習俗相似的生活模式使人們誤以爲天主教與佛教是同一宗教。藉由以上的例子，我們特別注意到，利瑪竇在不同章節，不斷強調著天主教與佛教的差異性，且強烈地排斥佛教。每當《實義》裡的中士試圖把天主教的一些信念與佛教相比時，利氏激烈地反駁與解釋兩個宗教之間大有不同。利瑪竇對佛教的批評是毫不保留的，且還認爲新儒家因受佛教的影響，含有一些錯誤的信念：

**中士曰：**吾古之儒者，明察天地萬物本性皆善，俱有宏理，不可更易。以爲物有巨微，其性一體，則曰天主上帝即在個物之內而與物爲一，故勸人勿爲惡以玷己之本善焉，勿違義以犯己之本理焉，勿害物以侮其內心之上帝焉。又曰人物壞喪，不滅本性而化歸于天主，此亦人魂不滅之謂，但恐於先生所論天主者不合。

**西士曰：**茲語之謬，比前所聞者愈甚，曷敢合之乎？吾不敢以此簡吾上帝之尊也。（…）世人不禁佛氏誑經，不覺染其毒語。周公仲尼之論、貴邦古經書，孰有狎后帝

<sup>215</sup> 利瑪竇，《實義》下卷，f. 27.

<sup>216</sup> 利瑪竇，《實義》下卷，f. 11r-15r.

<sup>217</sup> 利瑪竇，《實義》下卷，f. 58r-63r.

而與之一者？<sup>218</sup>

不久前還自稱爲僧侶和穿上僧侶衣服的利瑪竇和羅明堅，現在是以堅決的方式攻擊佛教。而且，《實錄》只簡單地反駁佛教輪迴之信念<sup>219</sup>，但《實義》之文句轉向較剛硬的態度。這態度的轉化，一方面來自他們對中國的宗教已有深入的了解，另一方面，他們也希望藉此轉變身分，繼續試著找到如何介紹自己作爲一個天主教傳教士的方式。如前面所述，當時利瑪竇與三槐和尚的討論，部分影響了他的寫作過程。在《實義》中的中土會多次地反駁和質疑利瑪竇的說法，與《實錄》中設想的中國人具有差別，顯得《實義》中的交談對象和情境更貼近真實的感覺，也更接近一個辯論，而不只是一個要理簡介。

利氏在《實義》不僅對佛教有更多的批判性，也將「新儒」與「古儒」分辨出來，批判新儒並稱讚古儒。例如在「解釋世人錯認天主」一章，他說讀了中國古經後，認爲古聖賢並不把「太極」解釋爲萬物的根源：

**中士曰：吾儒言太極者是乎？**

**西士曰：**余雖末年入中華，然竊視古經書不怠，但聞古先君子敬恭于天地之上帝，未聞有尊奉太極者。儒太極爲上帝——萬物之祖，古聖何隱其說乎？<sup>220</sup>

從這一段，得知利瑪竇研讀中國古經，開始漸漸對中國的一些思想有初步的了解，遠超過他與羅明堅剛到中國的地步。羅明堅 1580 年撰寫《實錄》的時候，還未獲得允許定居在中國。而利瑪竇開始寫《實義》的時候，已有一段時間在中國與中國人談論中國的經典。

因此，雖然《實義》在目的和架構上延續了《實錄》的信證學作品的工作，但它卻更深入地觸碰到中國人的思考模式。《實義》刪減《實錄》中的一些信條解說，例如宗徒信經與十誡的介紹<sup>221</sup>，只在最後一章稍微提及耶穌基督和洗禮。

<sup>218</sup> 利瑪竇，《實義》上卷，f. 46v-47v.

<sup>219</sup> 羅明堅，《實錄》(1584)，f. 18b：「吾常聞異端有言曰：人之魂靈或進於禽獸之身，而回生於世間。此誠虛誕之詞也。」

<sup>220</sup> 利瑪竇，《實義》上卷，f. 14v.

<sup>221</sup> 羅明堅，《實錄》(1584)，f. 30b-37b.

<sup>222</sup> 雖然利瑪竇《中國札記》說明希望改寫羅明堅的《實錄》，是為了提供一個較適合中國的要理書籍<sup>223</sup>，但其實兩本要理問答所碰觸的內容與其效益，大有不同。《實錄》不僅試著用信證學來說服讀者相信天主的存在，也同時清楚舉出天主教的核心信條，但《實義》偏向一個純信證學的作品，全然以推理論和調適本地文化的方法來勸勉讀者，先將信仰的要理放一旁。<sup>224</sup> 或許是因為這樣的差異，後來《實錄》未完全消失，在 1639 年再度被更改和編輯，重新出版。《實義》仍然成為了一個重要範本，被其他要理書籍繼續引用，甚至到了十九世紀，還被修訂與重印。

#### 戊、《實義》如何影響《約言》：兩本要理問答的呼應性與區別

另外，我們看見利瑪竇新著的要理問答也成為了其他文本的一個參考範本。在此要特別指出蘇如望 1601 年出版的《約言》。蘇如望所著的《約言》主要分為兩種版本，第一個版本（以下簡稱「普通版」）大約二十六至三十二頁左右（13~16 folios），第二個（以下簡稱「減縮版」）只有十四頁（7 folios）。《約言》現存的藏本數量頗豐，光在巴黎國立圖書館便收藏了十一本。巴黎國立圖書館的版本，都屬「普通版」，其中五本來自同一個刻本，刻印於粵東老城天主堂<sup>225</sup>；一本刻印於楚中欽一堂，與粵東老城天主堂版本在文字上有些差異<sup>226</sup>；一本為武林超性堂，內容與欽一堂版本相似<sup>227</sup>；其餘兩件，無特別標明出版之處。<sup>228</sup> 羅馬耶穌會檔案館，有一本普通版<sup>229</sup>，以及一本減縮版<sup>230</sup>。這些版本的內容皆大同小異，正文內容相近，只有小部分的修飾或刪改。但有趣的是，在八種版本裡面，只有兩

<sup>222</sup> 利瑪竇，《實義》下卷，f. 69v-72r。

<sup>223</sup> Trigault, *Histoire de l'expédition chrestienne*, 418-19.

<sup>224</sup> 同時，條列式的信條介紹之文本單獨印出，例如 1604 年左右撰寫的《天主教要》，或更完整的《天主教要解略》（1615）。因此，傳教士可能是刻意分別進行，一方面寫推理論式的信證學作品，另一方面撰寫供給信徒使用的書冊。

<sup>225</sup> 編號為 Chinois 6834-6837, 6843。

<sup>226</sup> 編號為 Chinois 6838。

<sup>227</sup> 編號為 Chinois 6839。

<sup>228</sup> 普通版之編號為 Chinois 6840-6842，減縮版為 Chinois 6844。

<sup>229</sup> 編號為 Jap-Sin I, 110。以下《約言》之引，使用此版本。

<sup>230</sup> 編號為 Jap-Sin I, 174(2)。

個版本是雷同的，光是結語，分別有七種不同結語。<sup>231</sup>既然這些文字的小更動大多數都沒有影響到文本本身的意思，為何會有這麼多種刻本？筆者認為，大量的刻本，或許意味著《約言》的流傳度頗高。因為若它的流傳度相當廣泛，重刻次數自然不少，而刻本一旦多，在重刻的過程較容易受到更改。另外一方面，這樣相當自由的小更改，也讓我們看見它並沒有受到嚴格考察與管制，導致版本之間有若干差異。這本教義書籍的重刻率如此高，很有可能出於他的內容較概略性，相對於文言文的《實義》，《約言》的文字較易懂。

作者蘇如望於 1595 年被派到南昌協助利瑪竇與郭居靜（Lazzaro Cattaneo, 1560-1640）的傳教工作。當時，利瑪竇已開始撰寫《實義》，大約一年後寫完，流傳在許多文人的手裡。因此蘇如望在《約言》的導言中指示讀者可參閱《實義》一書：

天主聖道事情甚廣甚多，難以言盡，必要看天主實義等書。而後能得意也。雖然吾且舉其要而約言之。<sup>232</sup>

透過這個線索，得見蘇如望的書之用途和內容與《實義》有差異，並非是要取代《實義》，且作者認為在某一方面沒有《實義》一書詳細，因此引導讀者去看《實義》和其他要理書籍。這一句話或許出於謙虛，但也可能是為了凸顯其《約言》作為一個較簡短和易讀的天主教教義「約言」。相對於充滿著文雅用詞、大量中文經典引言、以及複雜邏輯推理的《實義》，《約言》只採用比喻來解釋，並且文字沒有這麼典雅。其口語化及簡約的特質，導致有些學者如 Liam Brockey，猜測它成為了當時在民間傳教的一個重要工具。<sup>233</sup> Brockey 的主張牽涉到這些要理書籍如何使用於傳教，的確提醒了我們思考這些文字、文本跟口述教導是否有密切的關係。<sup>234</sup>雖然無法證明和確認要理書籍的讀者群為何，我們卻能猜測，這本

<sup>231</sup> 參見附錄「蘇若望《天主聖教約言》多種版本之比較」。

<sup>232</sup> 蘇如望，《約言》，f. 1r.

<sup>233</sup> Brockey 認為蘇如望的《天主聖教約言》是龍華民堅早期在民間傳教時，有使用類似蘇如望的要理冊子（doctrine pamphlet）來傳講天主教基本的教義： Brockey, *Journey to the East* (Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 294.

<sup>234</sup> Bernard, *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*, vol. 2, 62. 裴化行（Henri Bernard）依據 Tacchi Venturi 第一冊所譯的利瑪竇文集與龍華民的書信，描述龍華民

手冊所預設的讀者群應該不限於士大夫，對象範圍相當大。

風格和對象不同，但《實義》與《約言》兩本要理書籍有一個共同的目的，用相當理性的解說希望說服中國人信仰天主教。據燕鼐思對教義文本的分類，《約言》被他歸類為「信證學作品」，而非只是個給信徒使用的「教友書冊」，因為它也是試著用理性來解釋並證明一些天主教的信念，例如天主的存在、靈魂不滅的理論及天堂與地獄的存在。最後，蘇如望附上十誡，像是做了一個結尾，供給剛信奉天主的信徒參考。蘇如望的《約言》提供了一目了然的天主教信仰內容，可視為給有意認識基督宗教的中國人之初步讀物。但《約言》沒談到信仰的所有基本教義，因此才被稱為一個「信證學」類的書冊。

事實上，《約言》的內容，抄寫了不少《實錄》和《實義》的部份推論或比喻，因此這本要理書冊像是把該兩本經典要理的重點抽出來讓讀者可以更快的過目。在此指出幾項例子查看《約言》與舊有的要理書籍之延續性。

解釋天主是萬物的主宰和創造者時，蘇如望以工匠蓋房子為例子。這個熟悉的例子也出現於《實錄》與《實義》中：

**《約言》：**蓋凡物不能自成，必有所以成之者。如樓臺房屋，不能自起，必成於工匠之手。<sup>235</sup>

**《實義》：**凡物不能自成，必須外為者以成之。樓檻房屋不能自起，恒成於工匠之手。<sup>236</sup>

**《實錄》：**且物不能自成。樓台房屋，不能自起。恒必成於良工之手。<sup>237</sup>

在描述天主是永恆性（無始無終），並分類草木有始有終、天地鬼神與人之靈魂有始無終，《約言》與《實錄》使用相同的描寫方法，連句子的形式也極為相似：

**《約言》：**

---

在民間傳教時，他如何招集群眾傳講福音，且在最後離開之前，把一些要理問答的冊子送給比較「有學問」（看得懂書）的新信徒。

<sup>235</sup> 蘇如望，《約言》，f. 1v.

<sup>236</sup> 利瑪竇，《實義》上卷，f. 4v.

<sup>237</sup> 羅明堅，《實錄》，f. 5v.

或曰：天地人物既由天主而生，敢問此天主由誰生乎？

予曰：天主之稱，乃萬物之根源。如有所由生，則非天主也。蓋物之或有始終，如草木鳥獸，或有始而無終，如天地鬼神及人之靈魂。惟天主無始無終。而為萬物之根底，無天主則無物矣。<sup>238</sup>

### 《實義》：

中士曰：萬物既有所生之始，先生謂之天主，敢問此天主由誰生歟？

西士曰：天主之稱，謂之原；如謂有所由生，則非天主也。物之有始有終者，鳥獸木也；有始無終者，天地鬼神及人靈魂是也；天主則無始無終，而為萬物始焉，為萬物根基焉。<sup>239</sup>

在整段敘述天主之性質的第一部分，相對於《實錄》與《實義》更詳細的內容與解說，《約言》只抽取蘇如望認為最精華的一段。整段的描述只涵蓋幾個簡單的重點：一、天主是萬物之根源，無始無終；二、人應當尊重天主，如孝子尊重其父母親。該段落不到四頁面，並非引用了許多推理與辯論來說服，例如在《實義》之首篇〈論天主始制天地萬物、而主宰安養之〉，利瑪竇花了頗大篇幅推論為何天主能稱為創造並主宰宇宙萬物的根源。

接下來，《約言》道人之靈魂不滅時，講到魂之三品：「生魂」、「覺魂」、與「靈魂」。這也是在其他要理問答所能見到的關鍵分類法，來自亞里斯多德（Aristotle, 西元前 384-322）的分類法。之後，緊跟著靈魂不滅之解釋，講到死後有天堂與地獄時，為了證明天堂和地獄的合理性，回到神的公義之性質。這一段的文句也與《實義》很相似：

《約言》：蓋天主至公無私，無善不賞，無惡不罰。然現

<sup>238</sup> 蘇如望，《約言》，f. 2r.

<sup>239</sup> 利瑪竇，《實錄》上卷，f. 6v-7r.

世亦有為惡者，富貴安樂，為善者貧賤苦難，何者？實乃天主待其人之死，然後取其為善者之魂靈，而昇之天堂，受無窮之福。亦取其為惡者之魂靈，而置之地獄受無窮之刑。使無天堂地獄之賞罰，以報世人所為之善惡，何得而明天主至公乎？<sup>240</sup>

《實義》：上帝報應無私，善者必賞，惡者必罰。如今世人，亦有為惡而富貴安樂，為善而貧賤苦難者，上帝固待其人之既死，然後取其善者之魂而天堂福之，審其惡者之魂而地獄刑之。不然，何以明至公、至審乎？<sup>241</sup>

後面一整段有關善惡之報的部分，也都可以在《實錄》與《實義》中找到非常相似的內容與用詞。蘇如望撰寫《約言》大量使用了《實義》的例子和文句，但用非常精簡的方式解說了天主教的幾項信念。從《約言》這本看來廣泛流傳的文本，我們見到《實義》對其他文本具有的影響力，指出《實義》身為一個重要的要理問答之範本的位置。利瑪竇的《實義》的影響力甚至延續到十九世紀末，被後人重新刊印與出版。



### 己、十九世紀《實義》之重印本

利瑪竇的《實義》於 1868 年在上海慈母堂重新印刷。上海慈母堂版本與其他版本不同，方豪曾詳細比較過慈母堂本與燕貽堂本的差異。<sup>242</sup>例如，「上帝」與「天」等詞彙在受到教廷禁止後，必須全盤統一，換成「天主」或「上主」；這些更改反映了當時的譯名爭論與傳教士必須面臨的翻譯難題。經過多次的討論，教廷最後於 1704 年決定禁用「上帝」與「天」，全然用「天主」兩個字清楚代表 *deus*。<sup>243</sup>事實上，教廷逐漸的改革，尤其是經過天特會議（1545-1563），持

<sup>240</sup> 蘇如望，《約言》，f. 4r.

<sup>241</sup> 利瑪竇，《實義》下卷，f. 29v-30r.

<sup>242</sup> 方豪，〈天主實義之改竄〉，《六十自定稿·上冊》（台北，1969），頁 1593~603，。

<sup>243</sup> 燕鼎思，《天主教中國教理講授史》，頁 87-88。「天」與「上帝」兩種翻譯於 1693 年初次受到禁止，爾後教皇 Clement XI 於 1704 年再次確立了這個禁止。

續地邁向更嚴謹和系統化的教導架構。十六世紀末，歐洲各個國家已經逐漸統一其彌撒進行方式、禱告文集、和教導內容。他們按照天特會議所發行的規章和組成的文本教導與牧養自己的教區，而天特會議所指定的文本包括 1566 年完成的羅馬要理問答，為了指導神父和傳道人如何教導他們教區中的信徒。<sup>244</sup>這系統化和統一化的過程是慢慢建立起來，但出生於十六世紀中葉的利瑪竇還處於這樣漸次性的改革的初期，並且他與其同代的傳教士都還受到十六世紀人文主義思潮的影響，有較多的空間挪用異文化與文學藝術來解釋或佐證教義。<sup>245</sup>並且，他還未經歷到禮儀之爭與譯名之爭的辯論漩渦，只算初步地試圖提供一個方向與翻譯策略。

因此，我們這邊所研究的初期教義作品，展現了早期傳教士的某一種自由度和彈性，顯出當時還處於一種摸索和適應的狀態，而三本要理問答還未採取統一和固定的譯名。



### 第三節 《畸人十篇》(1608)：利瑪竇與中國朋友論人生

#### 甲、版本介紹

巴黎國立圖書館、梵蒂岡圖書館、及羅馬檔案館，皆存留《畸人》<sup>246</sup>之多種版本。巴黎國立圖書館有四件，共有三種版本：第一個未註明出版年，包含李之藻的序、西琴曲意、與汪汝淳的跋<sup>247</sup>；第二個，出版於康熙三十三年（1694）京都領報堂，包含李之藻之序、周炳謨之引、王家植之小序、劉胤昌之序、西琴曲意、冷石生（王家植）<sup>248</sup>的畸人十規、涼庵居士（李之藻）之跋、與汪汝淳之跋

<sup>244</sup> Julia, "Lectures et Contre-Réforme," 300-01. 十六世紀末法國南部的書店甚至還抱怨當時每一個教區都獨用天特會議指定的文本。

<sup>245</sup> Henri Bernard, *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*, 2 vols., vol. 1 (Tientsin: Hautes Études, 1937), 46.

<sup>246</sup> 以下引用的《畸人》版本收入於李之藻編，《天學初函》，第一冊，頁 101-290。

<sup>247</sup> 此版本有兩冊，編號為 Chinois 6830, 6831. (Chinois 6830 缺了汪汝淳之跋和張二水「贈西泰艾思及先生詩」)。

<sup>248</sup> 陳緒論在其書目中認為冷石生就是木仲子，或另叫王家植本人。見 Chan, *Chinese Books and Documents*, 84.

<sup>249</sup>；第三個，出版於 1848 年，包含了李之藻之序、劉胤昌之序、西琴曲意、冷石生演崎人十規、涼庵居之跋、與汪汝淳之跋<sup>250</sup>。至於在梵蒂岡圖書館，存有五件。其中有汪汝淳刻印的版本<sup>251</sup>，與 1848 年重刻本<sup>252</sup>。耶穌會羅馬檔案館的版本<sup>253</sup>，與巴黎國立圖書館的第二種版本相似，皆是京都領報堂藏本，但羅馬檔案館的印本中多了一篇王徵的序。

## 乙、編輯者與其他多種參與者

如同《實義》，《畸人》一書背後也有許多參與整個寫作和編輯過程的中國士大夫。內容記載了利瑪竇與不同中國人的實際對話，除了最後一篇的談話對象姓名隱藏了，其他與他對話的士大夫之姓名都清楚表明。其中有李太宰（名戴）、馮大宗伯（名琪）、徐太史（名光啓）、曹給諫（名于汴，1558-1634）、李水部（名之藻）、吳大參（名中明）、龔大參（名不詳）、郭敦華。這幾位士大夫的背景與談話之情境，皆可在利瑪竇留下的書信得知大略的描寫。<sup>254</sup>因利瑪竇皆由中國人的提問和疑問出發，使《畸人》更貼切中國人所關懷的議題。或許是為何利瑪竇曾經說，在其中文著書當中，他認為最具有影響力和受歡迎的書就是《畸人》。<sup>255</sup>

這本書不但藏有甚多版本，又在各個重印版本中，收藏了大量中國人對此書的回應。藉由序、引、跋等評論與心得撰寫，利氏的《畸人》在士大夫的圈子內引發了相當多的感想。他們主動地重刻與出版此書，並且加上自己或友人之引言、序或跋，並編輯出版。於是，初次出版於 1608 年後，《畸人》在 1609 年重新被刻印了兩次，各在南京與江西。<sup>256</sup>更令人好奇的是，無論是 1595 年開始流

<sup>249</sup> 編號為 Chinois 6832.

<sup>250</sup> 編號為 Chinois 6833.（如同以上的十九世紀《實義》，現代版本 1848 年的《畸人》刪除了「上帝」、「帝天」，以「上主」或「主」來取代。）

<sup>251</sup> Vatican Library, Borgia Cinese, 370-2<sup>o</sup>.

<sup>252</sup> Vatican Library, Rac. Gen. Or. IV, 2853.

<sup>253</sup> 此版本編號為 JapSin I, 52. 有關這版本的詳細描述，見 Chan, *Chinese Books and Documents*, 83-84.

<sup>254</sup> 朱維錚，《利瑪竇中文著譯集》，頁 503-06。

<sup>255</sup> Chan, *Chinese books and documents*, 84, 陳論緒引用 Pasquale d'Elia, *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, 3 vols., vol. 2 (Roma: La Libreria dello Stato, 1949), 302-306。

<sup>256</sup> Adrian Dudink, "A Previously Unknown Preface (1607) by Zhou Xianchen to Ricci's 'Tianzhu

傳的《實義》，或者幾年過後的《畸人》，這兩本書籍都被一些非信徒重新刻印出版。<sup>257</sup>譬如，晚年對佛教產生興趣的翁汝進（1554-1634）在當福州知府期間（1607-1610），刻印並出版《畸人》。<sup>258</sup>翁汝進並於 1607 年左右邀請一位朱宏和尚（1535-1615）的弟子虞淳熙（1553-1621）寫序。<sup>259</sup>但因其對《畸人》部分負面的評論，在往後的《畸人》刻印本中都未見到此序。透過該例子，可以看見非信天主教的中國人也對利瑪竇的書有所討論。普遍可見的序或跋，有李之藻之序（1608 年）、周炳謨之序、劉胤昌之序、王徵之序、王家植之小引和短文「畸人十規」、汪汝淳之跋（1611 年）、涼庵居之跋、與張二水（名瑞圖，1570-1641）之詩。爾後《畸人》收入於四庫全書子部雜家類，提要中將它與《實義》比較，認為《畸人》的內容可信度較高，不像《實義》的內容荒謬：「較所作《天主實義》純涉支離荒誕者，立說較巧」。<sup>260</sup>

### 丙、踏上《實義》的足跡

《畸人》的性質雖然與《實義》大有不同，但它挪用了許多《實義》的主題。尤其是反佛教的論述，時常也在《畸人》中出現，以便證明天主教與佛教之差異為何。因此，第八章談論善惡之報時，龔大參問關於天堂與地獄之說：

天也至公至正，凡行善者，凡為惡者，必有吉凶報應。

第今人多曰，善惡之報，全在現世，加於本身；若身後

則無有佛氏所傳輪迴六道、天堂、地獄之虛說也。<sup>261</sup>

龔大參的問題與《實義》的中土所提的疑問相似，質疑天主教所相信的後世，並且提出天主教與佛教皆相信天堂和地獄的問題：

shiyi'," *Sino-Western Cultural Relations Journal* 16 (1994): 19.

<sup>257</sup> Adrian Dudink, "A Previously Unknown Preface", 19. 杜鼎克指出，德禮賢說《實義》的四本重印本，其中兩本是由非信徒編輯出版的，一本為馮應京 1603 年出版，一為 1607 年奉教前的李之藻出版的（李之藻 1611 年才奉教）。杜鼎克（Dudink）引用 D'Elia, *Fonti Ricciane*, vol. 2, 300, n.2。

<sup>258</sup> Dudink, "A Previously Unknown Preface", 21.

<sup>259</sup> Dudink, "A Previously Unknown Preface", 20. 虞淳熙之序收入於《辨學遺續》，在李之藻《天學初函》第二冊，頁 637-88。

<sup>260</sup> 〈四庫全書總目子部雜家類存目提要〉，在朱維錚，《利瑪竇中文著譯集》，頁 598。

<sup>261</sup> 利瑪竇，《畸人》下卷，f. 5r.

中士曰：如言後世天堂地獄，便是佛教吾儒不信。<sup>262</sup>（…）

中士曰：嘗聞之：「何必勞神慮未來？惟管今日眼前事。」

此是實話，何論後世？<sup>263</sup>（…）

但吾在今世則所慮雖遠，正在本世耳；死後之事，似迂也。<sup>264</sup>（…）

中士曰：茲與浮屠勸世、輪迴變禽獸之說，何殊？<sup>265</sup>

另外，利瑪竇在《實義》中所講的齋素之真義也被直接納入於《畸人》當中。<sup>266</sup>在此利瑪竇解釋佛教吃素與傳教士守的齋素意義上有何不同。還有，《畸人》的第二章正在講人於今世只是僑寓的一個段落，也與《實義》中的一段完全相同。

<sup>267</sup> 《實義》與《畸人》之間許多對話的相似性，以及《畸人》當中的人物的真實存在，導致我們可以推測利瑪竇撰寫《實義》的時候已經與中國士大夫有了這些交談，而他使用了真實的對話來編寫《實義》。《畸人》將這一群在《實義》統稱為「中士」的一些中國士大夫的身分揭露出來了。除了以上所述的兩個完全相同的片段，許多對話在《畸人》當中呈現的方式，極為不同，使我們看見利瑪竇的新作品的特色和與《實義》的不同敘述風格。

丁、建立對中國人更有切身感的故事

在《畸人》中，令整個敘述更有真實感和說服力的，是利瑪竇還將這些談話對象後來的狀況敘述。例如在第二章，利瑪竇與馮大宗伯的談話記載後面提到後來馮大宗伯立志要更深入了解天主教，期待要傳播此信仰在中國，因此請求利氏翻譯天主教的教義書籍，但不幸地，之後沒多久，他就忽然生病過世：

從是日，大宗伯大有志於天主正道，屢求吾翻譯聖教要

<sup>262</sup> 利瑪竇，《實義》上卷，f. 26v.

<sup>263</sup> 利瑪竇，《實義》下卷，f. 22v.

<sup>264</sup> 利瑪竇，《實義》下卷，f. 23v.

<sup>265</sup> 利瑪竇，《實義》下卷，f. 27.

<sup>266</sup> 利瑪竇，《畸人》上卷，f. 40r-44v.

<sup>267</sup> 利瑪竇，《畸人》上卷，5r-8r.；利瑪竇，《實義》上卷，f. 23r-26v.

誠，命速譯其餘；又數上疏，排空幻之說，期復事上主之學於中國諸庠。嗚呼，傷哉！大宗伯大志將逐，忽感疾而卒，逐負余之所望也。嗚呼！今而後，大都之中，有續成其美意者歟？余日望之。<sup>268</sup>

作者甚至將談話的情境或緣起描寫出來，例如第六章，他解釋爲何講到齋素在天主教中的意義：

李水部設席招余。是日值教中節日，余食止蔬果而已。李子曰：「貴邦不奉佛，無殺牲戒，而子齋素，何也？」<sup>269</sup>

又在第九篇，利瑪竇以敘述故事的方式來講算命之害。故事的開頭，整個情景很戲劇性地描寫郭某很哀傷地向利氏告別，因爲算命的人認爲他日子快結束了：

昔余居南粵之韶陽郡，所交一士人名郭某。其尚德慕道，非庸俗人也。一日踵余門，涕淚交頤，而曰：「吾來辭吾師，不再見矣！」余怪問所往。曰：「將去世也。」余驚而曰：「子年未耄，體壯甚，何從知壽命當終，如此其亟乎？」曰：「往歲之犬馬齒五十有五時，遇高人，談星命如神，爲我推算，預說後來五載事也。其吉者未必然，凶則言言驗矣。謂命終之期，曰今年四月中必不得免焉。今月內果夢，乃見諸不祥，豈不爲徵應乎？嗚呼！客歲吾滿六旬，方產一子，今已矣，獨此呱呱泣者，誰顧育之？痛夫！」<sup>270</sup>

整個敘述很真實又很詳細地描述當事人的憂慮。接著，利瑪竇勸郭某不要相信算命家的謊言，批之爲虛假，認爲信從這些凶禍之說比真正到臨的凶惡還可怕，因爲懼怕佔據了人的心之後，導致人死亡的原因其實是懼怕本身。。如同《實義》，利氏也引用中國的經典證明他的論點，在此用了《春秋》、《洪範》、《大誥》說明

<sup>268</sup> 利瑪竇，《畸人》上卷，f. 9r.

<sup>269</sup> 利瑪竇，《畸人》上卷，f. 40r.

<sup>270</sup> 利瑪竇，《畸人》下卷，f. 27.

古人不以問星占卜爲重。<sup>271</sup>故事敘述完之後，《畸人》以一個類似戲劇劇本的小收場白來說明郭某後來過得很好，並且還生子，到八十幾歲還身體健壯：

郭生別後，了無恙。踰四年，又得一子。舊歲八旬，猶健飯不減昔日也。<sup>272</sup>

以上的故事，爲利瑪竇的論點扮演著一個正面的見證，證明占卜的危險和荒謬。但作者也不排斥插入一些較負面或悲觀結局的收場白，例如在最後一章的故事，利瑪竇的一位朋友一開始聽從了他的勸勉，漸漸改過並不成爲錢財的奴僕也不貪吝。但最後這位好友還是回歸到他原來的樣式了：

吾友聆勸，恍然有悟，即捨殖貨之事，焚其會計具，而慷慨求道。余為欣然。廿九日焚之，初一日複製新器，理前業矣。悲哉！<sup>273</sup>

作者連這負面的結局都不排除，且還成爲整本著作的最後一個故事，不但沒有使作者的論點顯得薄弱，反而使他的論述更有切實感、更真實，譬如令人看見真正實踐這些道理的難處所在。

#### 戊、豐富的比喻和奇特的寫作風格

寫《畸人》之跋的汪汝淳說這本書「較之《實義》爲更切」，不僅因爲是真實的對話之記載，且「其間釋疑辨惑，罕譬而喻」：

利先生有《天主實義》行於世，淳既為板而傳之矣，復有《畸人十篇》，蓋述其與縉紳士人答問之語。淳得而讀之，則皆身心修證之微言，其間釋疑辨惑，罕譬而喻，較之《實義》為更切。<sup>274</sup>

這一本教義書籍，與其他要理問答大有不同。其一重要的差異，在於它沒有直接

<sup>271</sup> 利瑪竇，《畸人》下卷，f. 32v-33r.

<sup>272</sup> 利瑪竇，《畸人》下卷，f. 33.

<sup>273</sup> 利瑪竇，《畸人》下卷，f. 38r.

<sup>274</sup> 此引言來自汪汝淳給《畸人》寫的跋，收入於朱維錚，《利瑪竇中文著譯集》，頁 592。

地解釋天主教信仰本身的信念，連在《實錄》和《實義》中所談到的最基本的一些教義，例如神的性質和基督作為救世主，都完全沒提及。相反地，它明顯地是從中國士大夫的角度，從他們最在乎和困惑的一些人生大問題而出發，因此是比《實義》更貼近中國人關乎的問題。每一章，都以一位利瑪竇的朋友的問題和個人的故事而出發。

第一章論利氏與李太宰談論人在世上應當善用並珍惜光陰。第二章馮大宗伯問人為何在這世上比禽獸還受苦，利便回答，以基督宗教的觀點，這是因為「人於今世惟僑寓」而已。第三、四章徐光啓講到中國人為何忌諱「死亡」而身為天主教教徒的利瑪竇對「常念死」的觀點。第五章，利氏與曹給諫談論為何「君子希言而欲無言」。第六章，利氏向李水部解釋天主教之齋素與佛教之齋素之不同。而第七章龔大參問天主教的「功」為何，利氏解釋這「功」並非與佛教一樣，不在於「坐功」而是有自省自責，有最重要的行動。第八章也是談論到天主教與佛教對於後世的差異，並對提及這問題的龔大參解釋，為何天主教信從天堂和地獄。第九章，我們以上已提到，敘述著一位郭某因算命沮喪來找利瑪竇，趁此利氏批評算命的虛假。最後一章，敘述利氏有一位吝嗇的朋友，因此試圖用天主教的價值觀來勸他，講解人不應成為財富的奴隸。每一個章節，都像一篇小小的故事，可以單獨閱讀，開頭都有一個情境的介紹，結尾有一個收場白。

雖然內容皆以基督宗教的價值觀以及聖經中的道理而回應中國人的提問，但最特別的在於利瑪竇使用了強烈的敘述性方式貫穿了每一個論點，編織了一個天主教的世界觀。不同於其他所看見的要理問答，這邊作者不花長篇幅的時間解說信仰的一些信條，或證明天主教的信念。當他講到一個屬於天主教的特殊信念時，例如天堂與地獄，作者直接把讀者指引到《實義》一書，不在此詳細解說，因他花更多的篇幅來用例子和比喻解說這些道理的實踐。<sup>275</sup>每一章，讀者見到甚多有趣的例子，無論是虛擬或真實的例子，多數是從歐洲來的典故。此本要理問

<sup>275</sup> 利瑪竇，《畸人》下卷，f. 8：「故當造身後真天堂、真地獄，盡善惡之報，以顯上主全能淵旨矣。昔者吾述《天主實義》，已揭其理，今復舉其端」。

答的內容具有古典型證道故事的風格<sup>276</sup>，使它成為一個奇特的要理問答，不同於其他所見到的信證學作品之邏輯辯論，也不同於條列式的信徒手冊。

以上三個文本皆使用問答形式來介紹天主教。但我們看見它們各自的特色和採用的角度之不同。文本與文本之間既透露某一種程度的連續性，因互相影響或彼此挪用，但另一方面，作者有時也會刻意與前面的作品區分，為了彰顯它們各自的用途和意義。例如，利瑪竇撰寫《實義》，清楚表明是為了修正羅明堅之《實錄》中的錯誤，且要代替這要理問答。另外，蘇如望寫《約言》，大量引用《實義》的比喻或使用《實錄》的結構，但卻表明不是要取代前面的要理問答，而是要提供一精簡易讀本。我們也看見利瑪竇在《畸人》中使用了許多已在《實義》寫的段落，直接重新挪用。這些文本彼此之間的挪用，卻沒有消滅它們的差異性，只是讓我們見到它們的延續性。例如《畸人》雖引用《實義》的一些片段，但它的架構和內容本身與《實義》大有不同，使用的是多數的例子與歐洲典故來解說天主教的世界觀。

在每一個文本之間對天主教特殊名詞的翻譯，也有一些相差性和共同點。大致上，除了 1584 年《實錄》的詞彙翻譯，後來出版的要理問答所使用的翻譯彼此之間無大更動，但最重要的例外在於 *deus* 的翻譯在 1610 前還未一致。因此上帝、天和天主三詞互相通用，同時顯示了當時傳教士還有相當大的空間而沒有完全固定化他們的翻譯。其他翻譯詞，例如「天堂」與「地獄」雖然是借由佛教的詞彙來的，但卻已經持續被使用，傳教士也賦予它們自己的意思了。文本內容或翻譯的延續性，不代表它們沒有多元的策略。傳教士還是會使用過去不同的翻譯方式，例如並用音譯與意譯。不過，我們漸漸地看到是教士之間尋找共識的痕跡，使他們的翻譯方式越來越相近。音譯本身逐漸固定，但比較敏感的意譯變動空間

<sup>276</sup> 有關「證道故事」的護教文類的介紹，可以參見李奭學，《中國晚明與歐洲文學》，頁 3~7。李奭學引用 Jacques Le Goff 與 Jean-Claude Schmitt 對證道故事的定義：「一種短小精鍊的敘述文體，內容每具真理色彩，往往穿插在尤為證道辭的講稿之中，以便藉其道德教訓說服聽眾。」法文原文見 Jacques Le Goff and Jean-Claude Schmitt, *L' "exemplum"* (Turnhout: Berpols, 1996), 37-38.

卻依然較大，因它涉及的問題繁多，可導致信徒有嚴重的誤解。

傳教士在摸索和尋找最佳意譯的過程中，其實就已在重新詮釋中國的思想以及創造一個中國的基督徒之身分。試圖介紹其教義時，一方面，他們借用許多歐洲的思考框架，將這些框架「中國化」，另一方面，他們也挪用來自中國的經典與思潮來創造一個中國基督宗教。這個過程中，可以在文本見到一些痕跡，而初期的這三件信證學的文本似乎畫出了西方傳教士在中國的初期，是如何逐漸與中國人建立對話。從 1584 年《實錄》的僧侶與某中國人相似與師生的對話，到 1601 年《實義》中的「西士」與「中士」同等人物的對話，直到 1608 年《畸人》中利瑪竇以朋友的身分與中國士大夫聊人生的一個自然情境，我們藉由文本看見西方傳教士越來越靠近中國人，並建立了越來越廣的朋友圈，使他們有機會談論宗教與人生觀。隨著傳教士與中國人的關係拉近的過程，文本同時透漏越來越詳細的資訊，例如對話中參與的人士之身分地位（中士與西士），甚至他們的姓名，意味著傳教士與中國人對談時的情景和之間的關係之轉變過程，從彼此陌生不了解的關係，至越來越熟悉甚至變為好朋友的關係。



## 結論

### 第一節 要理問答的誕生和發展在歐洲扮演了重要的橋樑

#### 甲、要理書籍作為教廷、神職人員與人民之間的連結

來自希臘文 *κατηχεω* (katēchēō) 一詞的「要理問答」，原意為一個聲音進入了耳中製造迴響。一方面，這意味著要理問答一開始是以口述的教導來施行的，另一方面，「迴響」的影像比喻了這個教導不僅進入對方的耳裡，也必引起一個回應和反應。中文將 *catechism* 翻譯為「要理問答」，雖然無法涵蓋 “catechism” 一詞在歐洲發展出的多重意思，但傳遞了這個語彙最重要的兩個意義「教導」與「迴響」。要理問答傳達的是信仰的基要真理，常以問答方式進行。本文第一章提到，要理問答一詞在歐洲的轉變，漸漸於十六、十七世紀變為是形容一種書類，該文本專門以問答方式教導某一領域的要理。

歐洲的宗教改革期間，要理問答的出版與流傳甚廣，新教應用印刷技術大量傳播要理出版品，大量發送小冊子引發人民的好奇心，讓羅馬教廷極度不安。<sup>277</sup>因此，天主教於特蘭西瓦尼亞會議後，更系統化的於各教區指定、推行某些特定的文本，不僅重新修訂了拉丁版本的聖經，還特別在 Carlo Borromeo (1538-1584) 的督導下編寫了一本要理問答，稱為羅馬要理問答。這是第一本專為教士撰寫的要理問答，目的是指導各地的神父與其他教士如何教導天主教的信仰核心。羅馬要理問答象徵了當時天主教邁向逐步系統化的教導方式，而這教導的系統化與教導架構的增強也把教廷與各地教區的教士或人民之間的聯結拉得更緊密了。

隨著印刷技術越來越發達，加上新教所出版的大量要理問答的競爭，天主教更頻繁與廣泛的利用印刷品來傳播其信仰。根據 Henri-Jean Martin 的統計，1600 年與 1650 年之間在法國，宗教書籍的數量大幅增長，從 1600 年佔據所有出版書籍的 30% 增到 50%。其中，增長最快的文類是要理問答與講道文集 (recueils de

<sup>277</sup> Gilmont, "Réformes protestantes et lecture," 270.

sermon)。<sup>278</sup>這個趨勢顯示，書寫已慢慢成為了傳教的重要管道，並且要理問答一詞指的不僅是口述的教導，而是一種文類了。雖然書類要理問答逐漸成為傳教和教導信仰的關鍵工具，卻不代表口述教導已消失。事實上，教義還是透過口述教導進行，書類要理問答成為了輔助這個口述教導的工具，幫助信徒更容易記憶，並且提供一個載體讓信徒帶回家繼續參考。<sup>279</sup>也礙於十六世紀的識字率普及的有限，口述教導在當時還是一個非常重要的傳教方法。<sup>280</sup>幫助信徒與教士之間的關係不僅停留於禮拜天講道的短暫相處時間，透過書籍，書本延續了信徒與教士的對話，讓對話的效益持續能在家中發生。信徒若無法識字或識字程度不足於理解要理問答的內容，並不代表書籍沒有發揮效用，無論是將書籍帶回家放著，或在家中被家長朗讀，要理書籍都成為信徒與教會的一個重要連結點。

## 乙、信證學作品作為神學與世俗文化之間的連結

本文第一章提到要理問答可歸納為三大類別，反應兩種趨勢：一個是以信證學為基礎，用邏輯和理論來說服人信仰天主；另一個是用條列式羅列信徒所應知道、遵守的信條。信證學作品，或稱「護教論」，源自基督徒欲定義或表明身分認同的自白書。通常，表白的對象皆是沒有信基督教的人，甚至排斥與攻擊基督徒的人，所以信證學文本帶著濃厚的辯護性質。信徒為了定義自己的身分和表明信仰，總是透過兩種方法呈現：一是使用對方已熟悉的思想體系或信念價值作為比較基礎，二是提出自己信仰的本質與對方價值的差異所在。信證學所採取的策略本身發展出這兩個方法。在傳教士的信證學作品當中，他們不斷地尋找介紹自己與自己信仰的方式，同時他們也試著顧及中國人的接受度。因此，羅明堅一開始以「僧侶」的名稱作為身分的表白，之後，利瑪竇改用「西士」的身分自我

<sup>278</sup> Henri-Jean Martin, "Classements et conjonctures," in *Histoire de l'édition française*, vol. 1, *Le livre conquérent: du Moyen-âge au milieu du XVIIe siècle*, eds. Henri-Jean Martin and Roger Chartier (Paris: Fayard-Cercle de la Librairie, 1989), 449.

<sup>279</sup> Gilmont, "Réformes protestantes et lecture," 281-82.

<sup>280</sup> 根據一個十九世紀的調查，法國在 1686~1690 年期間大約有 29% 的男性和 14% 的女性識字而已。有關識字率的調查，請見 Henri-Jean Martin, *Histoires et Pouvoirs de l'écrit* (Paris: Albin Michel, 1996), 316.

介紹，都是為了試圖以中國人能理解的身分地位，期望拉近自身與中國人的關係，贏取他們的信任。

同樣的，信證學作為神學的一種實踐，成為了神學與世俗文化之間的橋樑。基督教初期建立時，護教論把基督信仰本地化，挪用很多當代流行的思潮如斯多亞或柏拉圖學派來介紹自己的信仰和身分。但是基督宗教在歐洲生根並逐漸與當地文化融為一體的過程，已經是好幾十世紀的漫長過程。十五世紀末，歐洲已成為了一個基督宗教為國家宗教的地方後，人們是否還想得起當初的文化協商和調適中所經歷的緊張關係和衝突性？在羅馬教廷的督導與天特會議所加強的統一化潮流下，基督宗教的面貌似乎逐漸在歐洲越來越固定化。這個背景之下，耶穌會士在中國所進行的文化調適和協商，似乎重蹈了當初基督宗教在歐洲的調適過程。



## 第二節 中文要理問答在中國所扮演的角色

### 甲、書寫的選擇

到了中國，來自歐洲的傳教士為何依然選擇以書寫的文本作為重要的溝通媒介，並開始大量撰寫宗教書籍？前文已提及歐洲印刷文化的興起和要理問答興盛的背景。第二章當中，我們提到利瑪竇《中國札記》裡解釋中國人因熱愛書籍並請傳教士把天主教的教義寫下來給他們閱讀，因此很早就開始撰寫要理問答的書籍。<sup>281</sup>因著晚明中國書籍文化的興盛，促使耶穌會士選擇用大量的書籍向中國人傳播天主教的教義，這是晚明中國傳教區的一個特質。這一觀點已有許多學者提及。另外，李奭學用語言學的角度提出「書本佈道」(Apostolat der Presse) 被晚明的耶穌會士使用的另一個重要原因，就是中西語言文化的差異。李奭學指出「明末耶穌會士在宗教教學上獨樹一幟，和他們在美洲或非洲的會內弟兄有一大異，亦即他們特別擅長所謂「書教」或「書本佈道」。這種勸化或宗教上的說服之術，

<sup>281</sup> Trigault, *Histoire de l'expédition chrestienne au Royaume de Chine*, 145, 419-20.

同代異地的會士能力罕及，也乏人嘗試。」<sup>282</sup>傳教士在中國遇到的巨大困境就是語言的隔閡。中國各地方言不同，沒有統一的交談語言，極需克服口語溝通的問題。傳教士一開始選擇學習中國的「官話」，應該是認為此官方語普遍通用，就如拉丁文在歐洲成為「普通話」的地位。但事實上，不同於拉丁文，中文的文字與其發音方式是分開的，因此耶穌會士很快發覺「官話」並沒有他們所想像的普遍，且口音或發音時常依地區更動，相較之下，書寫較口語為更清楚和易用的溝通和談論管道。<sup>283</sup>

在中國特殊語言情況與文化背景之下，耶穌會士藉著文本書寫的傳教法，能更廣泛地與中國人談論，而不被每一個地區所用的不同口語發音限制住。本論文所觀察的幾件要理問答中，見到許多中國士大夫透過序或跋回應耶穌會士的作品，發現甚至有一些序是沒有出版的——例如虞淳熙給《畸人》寫的序<sup>284</sup>，這些未出版的序提醒我們，中國人對耶穌會士的回應不限於出版的序或跋，私底下也產生了許多傳教士和中國人之間的討論和對話。藉由書信，利瑪竇也常與中國人談論自己的作品，從中國土人那裡取得建議或批評，其實也是為了建立他與中國人的對話空間。<sup>285</sup>

不過，雖然書寫似乎成為晚明耶穌會士最通用的管道，他們書籍之中的書寫對話本身，時常就是真實傳教士與中國土人的口述對話的記載。例如在《畸人》當中，利氏明顯指出他在書裡記載的對話，通常來自他與這些中國朋友一起見面聊天，甚至去朋友家中作客吃飯時進行的真實對話。<sup>286</sup>但這些對話既記載成書寫文本，彰顯書寫在傳教士與中國人的對話當中佔有一個特別重要的位置。

<sup>282</sup> 引言來自李奭學，《中國晚明與歐洲文學》，頁 10。

<sup>283</sup> 李奭學，《中國晚明與歐洲文學》，頁 12-21。

<sup>284</sup> Dudink, “A Previously Unknown Preface,” 19-36.

<sup>285</sup> Spalatin, *Matteo Ricci's Use of Epictetus*, 12, n. 2.

<sup>286</sup> 譬如在第六章，利瑪竇描述他與李水部的對話情景：「李水部設席招余。是日值殺中節日，余食止蔬果而已。李子曰：『貴邦不奉佛，無殺牲戒，而子齋素，何也？』」引言來自利瑪竇，《畸人》上卷，f. 40r.

## 乙、信證學的選擇

中國傳教區在短期內出版的多量要理問答，其中不僅是有條列式的要理手冊，還有各種信證學作品。這也成為了一個中國傳教區在明末的明顯特色。我們應當特別指出在中國如此「年輕」的一個傳教地區，這一點成為獨特的現象。<sup>287</sup>當然，這與以上所描寫的書寫文化在中國的興盛有直接的連帶關係。但為什麼傳教士除了選擇以條列性的要理問答將他們的信仰宗教直接介紹給中國人，還加寫了信證學性質的作品呢？

信證學作為世俗文化與神學的一個橋樑，輔助傳教士間接式地談論其宗教信仰。因為傳教士必須面對中國文化強勢性，也如上述許理和所提的「中國文化強制性」<sup>288</sup>，他們無法不顧一切地強制傳教。傳教活動本身在中國可被視為可疑的活動，因此必須低調，試著理解並融入中國社會，以中國人的角度來思考基督信仰。藉由信證學的作品，傳教士也試著結合基督信仰與中國文化，如同信證學作品於基督教建立初期也結合了羅馬希臘文化的一些色彩。同樣的，《實義》引用了許多中國經典，挪用中國人所認同的聖賢之言，重新詮釋這些經典，並試著用中國人的角度介紹天主教。

信證學作品的另一重要性質為道德觀的強調。耶穌會士來華時期，因中國晚明社會的都市化與商業化過程，許多士大夫認為是一個道德危機的時期，故而編輯甚多道德教化性質的書冊，例如來自道教的「功過格」。<sup>289</sup>期待興起一個道德運動的脈絡之下，利瑪竇與同代的傳教士的信證學要理問答介紹了一個新道德觀和信仰。

另外，回到信證學作品在歐洲的起源和背景後，可以見到這一種要理問答作為定義自己身分和與當地文化做調適的一個重要管道，如何延續到中國耶穌會士的作品當中。藉由這一類的要理問答，耶穌會士介紹與定義自己的身分與信仰，

<sup>287</sup> Pascale Girard 也在其著書指出這樣的特質。見 Girard, *Les Religieux occidentaux en Chine*, 250.

<sup>288</sup> Zürcher, "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative," 31-64.

<sup>289</sup> Ann Waltner, 'Demerits and Deadly Sins: Jesuit Moral Tracts in Late Ming China,' in *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and other Peoples in the Early Modern Era*, ed. Stuart B. Schwartz (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 429.

為了在中國這個新的土地找到自己身為一個基督徒的位置。

### 第三節 藉由文本逐漸建構對話與新身分

#### 甲、傳教士自我介紹的藝術

與中國人剛認識和交往的期間，自我介紹不僅是幫助中國人能更認識外國傳教士，還是為了確保自己安全的一個關鍵。某些中國人的眼中，身分不明確的外人讓他們具有防備心，因此很需要傳教士清楚界定自己的身份與定位，以免引起懷疑和攻擊。當時許多中國人依然不明白利瑪竇與其同伴來到中國的目的，如李贊（1527-1602）所發出的疑惑，對於利瑪竇充滿著好奇心並坦然地表達他真的無法猜透利氏來華的目的。<sup>290</sup>

我們以上的論文章節已初步探索了傳教士遇見中國人，在書本中是如何自我介紹、自我展現，這問題讓我們思考明末耶穌會士與中國人對話模式之演變。1584年出版的《實錄》，傳教士自稱為「西竺國」之「僧」，後來在1603年出版的《實義》又變為來自「大西國」<sup>291</sup>的「西士」。之後在1639年重新編輯的《實錄》版本，羅明堅稱為來自「遠西」的「羅」。這些用語的轉變，究竟意味著什麼？一開始，傳教士選擇用中國人所熟悉的身分並且他們所認識和覺得相同的身分定位作為他們稱呼的標準。以僧侶的身分示人，畢竟能顯示他們作為宗教人士的身份，選擇「西竺」來稱呼自己的家鄉，「竺」當時被用來指印度的區域，因此利用中國人熟悉的地理方位，好讓對方能稍微體悟他們究竟是哪個方向來的人，以及他們來中國的目的。爾後身分的改變和轉換，皆能透露傳教士在逐步認識中國，並與一些士大夫交往的過程中，他們策略的轉變，改為「西士」的身份，開始與佛教區分得更清楚。這幾項例子顯明，傳教士在稱呼上所做的選擇對於他們所要傳遞的訊息之意義也有相當大的影響。

<sup>290</sup> Waltner, "Demerits and Deadly Sins," 422-23.

<sup>291</sup> 馮應京，《實義》之序，收入於李之藻，《天學初函》，第一冊，頁359 (folio 1r)。

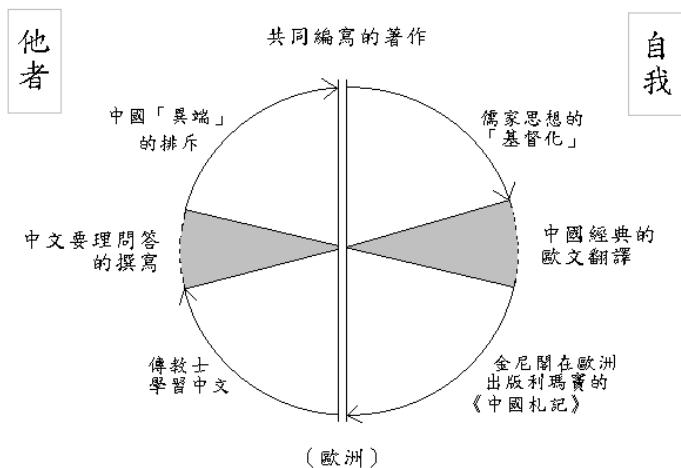
## 乙、左右兩難

傳教士面臨的問題總是縛繞著兩個抉擇：如何使用中國人能理解的思想架構或字言，但又不失去想傳遞的意義呢？如何避免製造混淆或誤解，但又挪用中國人熟悉的思考框架？這些問題，在翻譯個過程中已出現。選擇使用音譯或意譯的抉擇，直接反應了這樣的兩難。選擇意譯，使用中國人所熟悉的用詞和字言，似乎較容易使對方理解，而音譯卻時常變為一串非常陌生和疏遠的文字，使人難以想像原文的意義。但同時，意譯又冒著被誤解為其他意思的險，促使傳教士為較神聖的一些名詞使用音譯，例如聖事的翻譯。

不過，當我們發覺傳教士常採取音譯與意譯共存，或音譯附加註解的策略，這個抉擇本身似乎不是如此地極端，像是二選一的抉擇。本論文希望強調的是，傳教士的策略不論是翻譯或者選擇如何與中國人介紹天主教時，都是多元和非固定的一個持續的過程。

## 丙、全新的自我

回到緒論所提及的旅程，我們隨著傳教士一同從歐洲前往中國後，是否能更細緻地觀察這旅程中他們漸進式地與中國人所建立的對話，要理問答在這個遇見他者的旅程中究竟扮演了什麼樣的角色？若在借用 De Certeau 的圖表，並應用在耶穌會士來華的範例上，我們能整理出類似以下的圖：



圖表二<sup>292</sup>

<sup>292</sup> 此圖是 De Certeau 的圖的改寫。原本請見 De Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 261.

從歐洲出發後，傳教士到了中國首先遇到的是語言上的問題，一個明顯與他們母語極為不同的語系。但在這個陌生的世界，他們卻又察覺到一些雙方文化相似的切入點——出版文化的興盛——，使他們能在這不同的世界試圖介紹基督信仰，以中文的要理問答介入他者的世界和文化。就在傳教士越來越深入理解了中國後，他們之前視為相似的反而發掘是與自己信念有衝突性的。例如他們對「僧侶」的身分和其他語彙更加理解它們的脈絡與原意後，反而開始排斥並訴諸自己身份的差異，例如我們見到利瑪竇在《實義》中開始比羅明堅更強烈地排斥佛教。當溝通和對話啟動之後，我們也發現要理問答編寫的過程中，中國人更多參與著作的編輯，甚至成為要理問答中的主角，如在《畸人》中。

中西對話形成的合作過程裡，傳教士挪用了部分的中國思想，並且在著作中「基督化」儒家思想。但反過來看，我們也可以說傳教士的基督信仰也在某一個層面上被「儒家化」了，因深受一些儒家思想的影響。<sup>293</sup>傳教士試圖將他者化為一個在本質上與自己相似的樣子，但同時，傳教士所納入的中國思想也成為了他們自我的一部分。因此，耶穌會士自己的身分似乎進入改造的過程。這樣的一個傳教旅程最終不只是把基督教帶入中國，同時傳教士在過程中重新建構了一個新的身分認同。當金尼閣把利瑪竇的《中國札記》帶回歐洲，作為宣傳耶穌會士在中國的工作和成果時，在某一個層面上他代表著這些初期的傳教士表白和定義他們在中國的一個新身分認同。

最後，究竟什麼是這些傳教士想傳達的訊息之「原意」(authenticity) 顯然並非如此重要了。就如上述鐘鳴旦在敘述中西交流研究方法論的文章時強調，研究者不能只重視直線性的傳播，只在乎耶穌會士是否成功傳播了他們所要傳播的訊息之原意，而是要觀察中西對話過程所產生、創造的新文本，中國人和傳教士的線，共同編織為一個全新的織布。<sup>294</sup>我們在這幾件要理問答的文本中，也見到初期傳教士來華是如何逐步地與中國人建立對話的管道、建立關係，並且一同參

<sup>293</sup> 李奭學老師在我的論文口試時提醒，將來可以更深入探討兩種新身分的誕生——儒化的基督徒（Confucian Christian）與基督化的儒者（Christian Confucian）。

<sup>294</sup> Standaert, "Méthodologie de l'histoire du contact entre cultures," 61.

與這些要理問答組成的過程。中國土人直接或間接地參與耶穌會士的要理問答之寫作，用他們所寫的序、跋或其他短文來回應耶穌會士的作品，另外，他們與傳教士的對話有時也直接載入了最後傳教士所出版的文本。

信證學作品重新解讀中、西經典後，將中、西思想融合成創新的文本，也彰顯了耶穌會士在明末試圖建構一個中國化的基督信仰，就如同當初基督信仰也在歐洲的各地文化尋找其位置，融入了各個地區的一些文化色彩，顯示基督宗教為一個非界定於某一個文化領域的信仰。



# 參考文獻

## 一、原始資料

### 中文

〔明〕王豐肅，《教要解略》，收入於鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第一冊，頁117-306（檔案編號為 Jap-Sin I, 57）；與巴黎國立圖書館（檔案編號為6855-6866）。

〔明〕利瑪竇等耶穌會士共譯，《天主教要》，收入於鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第一冊，頁307-373（檔案編號為 Jap-Sin I, 57a）；與巴黎國立圖書館（檔案編號為7373）。

〔明〕利瑪竇，《天主實義》，收入於李之藻編，《天學初函》六冊，第一冊（台北：台灣學生書局，1965），頁351-636；與巴黎國立圖書館（檔案編號為 6820-6829）。

〔明〕利瑪竇著、顧保鵠校勘，《天主實義》，台北：國防研究院中華大典編印會，1967。

〔明〕利瑪竇，《畸人十篇》，收入於李之藻編，《天學初函》，第一冊，頁101-290；與巴黎國立圖書館（檔案編號為6830-6833）。

〔明〕李之藻編，《天學初函》六冊，台北：台灣學生書局，1965。

〔明〕施若漢《天主聖教入門問答》，收入於鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第二冊，頁385-518（檔案編號為 Jap-Sin I, 173.3）；與巴黎國立圖書館（檔案編號為Chinois 6902）。

〔明〕羅明堅，《天主實錄》（1584年版本）收入於鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第一冊，頁1-85（檔案編號為 Jap-Sin I, 189）。

〔明〕羅明堅，《天主聖教實錄》（1639年版本）收入於巴黎國立圖書館（檔案編號為 Chinois 6815-6819）。

〔明〕蘇如望，《天主聖教約言》，收入於鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，頁253-280（檔案編號為 Jap-Sin I, 110）；與巴黎國立圖書館（檔案編號為6834-6844）。

### 歐文

Augustin. *La Première catéchèse*. Paris: Institut d'études augustiniennes, 2001.

Canisius, Pierre. *Catéchisme ou instruction familière sur les principales vérités de la*

*religion catholique.* Paris: Estienne Michallet, 1686.

Canisius, Pierre. *Le Grand catéchisme, précis de la doctrine chrétienne.* Translated by Abbé A.-C. Peltier. Louis Vivès, 1873 [1556].

"Catéchisme du Concile de Trente." In *Catéchismes.* Translated by Marbeau, E., and A. Charpentier. Tournai: éditions Desclée et Cie, 1923 [1566].

D'Elia, Pasquale M.. *Fonti Ricciane: Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la Storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615).* 3 vols. Roma: La Libreria dello Stato, 1942-1949.

Demoustier, Adrien, and Dominique Julia. *Ratio studiorum (bilingue latin/français).* Paris: Belin, 1997.

## 中、英文雙語

利瑪竇著；藍克實 (Douglas Lancashire)、胡國楨 (Peter Hu Kuo-chen) 譯註；馬愛德 (Edward Malatesta) 主編，《天主實義》[The True Meaning of the Lord of Heaven]，台北：利氏學社，1985。

羅明堅 (Ruggieri)、利瑪竇 (Ricci)；魏若望 (John W. Witek) 編，《葡漢字典》[Dicionário Português-Chinês]，澳門：葡萄牙國家圖書館、東方葡萄牙學會、利瑪竇中西文化歷史研究所，2001。

鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink) 編。《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》[Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus]。十二冊。台北：利氏學社，2002。

## 二、二手研究

### 歐文

Bedouelle, Guy. *La Réforme du catholicisme (1480-1620).* Paris: Le Cerf, 2002.

Bedouelle, Guy, and Bernard Roussel. "L'écriture et ses traductions. Éloge et réticences." In *Bible de tous les temps, T.5 : Le temps des réformes et la Bible,* edited by Guy Bedouelle and Bernard Roussel, 471-76. Paris, 1989.

Bernard, Henri. *Aux Portes de la Chine: Les missionnaires du xvi<sup>e</sup> siècle.* Tientsin: Hautes Études, 1933.

———. *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610).* 2 vols. Tientsin: Hautes Études, 1937.

\_\_\_\_\_. "Les Adaptations chinoises d'ouvrages européens: Bibliographie chronologique depuis la venue des Portugais à Canton jusqu'à la mission française de Pékin, 1514-1688." *Monumenta Serica* 10, (1945): 1-57, 309-88.

\_\_\_\_\_. "Les Adaptations chinoises d'ouvrages européens: Bibliographie chronologique depuis la venue des Portugais à Canton jusqu'à la mission française de Pékin, 1514-1688." *Monumenta Serica* 19, (1960): 349-83.

\_\_\_\_\_. *Un Dossier bibliographique de la fin du xvii<sup>e</sup> siècle sur la question des termes chinois*. Paris: Cathasia, 1949.

Bontinck, François. *La Lutte autour de la liturgie chinoise aux xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles*. Louvain: Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1962.

Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Burke, Peter, and R. Po-chia Hsia, eds. *Cultural Translation in Early Modern Europe*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Chan, Albert. *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: Descriptive Catalogue Japonica-Sinica i-iv*. Armonk - N.Y.: M.E. Sharpe, 2002.

Cavallo, Guglielmo, and Roger Chartier, eds. *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris: Seuil, 2001.

Certeau, Michel de. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Éditions Gallimard, 1975. 英文本 : Certeau, Michel de. *The Writing of History*. Translated by Tom Conley. New York: Columbia University Press, 1988.

Chédozeau, Bernard. *La Bible et la liturgie en français. L'Église tridentine et les traductions bibliques et liturgiques, 1600-1789*. Paris: Éditions du Cerf, 1990.

Cordier, Henri. *Bibliotheca Sinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire chinois*. Paris: E. Guilmoto, 1924.

Courant, Maurice. *Catalogue des livres chinois, coréens, japonais, etc. Supplément*. Paris: Ernest Leroux, 1994 [1902].

Dainville, François de. *L'Éducation des Jésuites*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1978.

Dehergne, Joseph. "Catéchismes et catéchèse des Jésuites de Chine de 1584 à 1800." *Monumenta Serica* 47, (1999): 397-478.

\_\_\_\_\_. "Les Lettres annuelles des missions jésuites de Chine au temps des Ming

(1581-1644)." *Archivum Historicum Societatis Iesu* 49, (1980): 379-92.

\_\_\_\_\_. "Lettres annuelles et sources complémentaires des missions jésuites de Chine." *Archivum Historicum Societatis Iesu* 51, (1982): 247-84.

\_\_\_\_\_. "Un problème ardu: le nom de Dieu en chinois." In *Actes du colloque international de sinologie iii: Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise à partir du xvii<sup>e</sup> siècle*, 13-44. Taipei - Paris - Hongkong, 1991.

\_\_\_\_\_. "Note: Les travaux de Ruggieri sur la catéchèse." In *Actes du colloque international de sinologie iii: Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise à partir du xvii<sup>e</sup> siècle*, 45-46. Taipei - Paris - Hongkong, 1991.

Dudink, Adrian. "A Previously Unknown Preface (1607) by Zhou Xianchen to Ricci's 'Tianzhu Shiyi'." *Sino-Western Cultural Relations Journal* 16, (1994): 19-36.

\_\_\_\_\_. "The Zikawei (徐家匯) Collection in the Jesuit Theologate Library at Fugen University (Taiwan): Background and Draft Catalogue." *Sino-Western Cultural Relations Journal* XVIII, (1996): 1-40.

\_\_\_\_\_. "Tianzhu jiaoyao, The Catechism (1605) Published by Matteo Ricci." *Sino-Western Cultural Relations Journal* XXIV, (2002): 38-50.

Dunn, C. J. "Review: Il Cerimoniale Per I Missionari Del Giappone by Joseph Schütte." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 12, no. 2 (1948): 482-84.

Duteil, Jean-Pierre. *Le Mandat du ciel : Le rôle des Jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la compagnie de Jésus (1552-1774)*. Paris: Arguments, 1994.

Gernet, Jacques. *Chine et christianisme: Action et réaction*. Paris: Gallimard, 1982.

\_\_\_\_\_. "Sur les différentes versions du premier catéchisme chinois de 1584." *Studia Sino-Mongolica, Festschrift für Herbert Franke* (1979): 406-16.

Girard, Pascale. "L'Adaptation du christianisme dans les missions de Chine au xvii<sup>e</sup> siècle." Musée National du Palais (Taipei, Taiwan), Dec. 8 2006.

\_\_\_\_\_. *Les Religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne: Essai d'analyse textuelle comparée*. Lisbonne, Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

Goodman, Howard L., and Anthony Grafton. "Ricci, the Chinese, and the Toolkits of the Textualists." *Asia Major* 3rd series, vol. 3, no. part 2 (1990): 95-148.

Harris, Steven J. "Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge." In *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts: 1540-1773*,

edited by John W. O'Malley, 212-40. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

Humbertclaude, Pierre. "Cosme de Magalhaens et le catéchisme latin de Valignano." *Monumenta Nipponica* 5, no. 1 (Jan. 1942): 244-45.

Kennedy, T. Frank. "Some Unusual Genres of Sacred Music in the Early Modern Period: The Catechism as a Musical Event in the Late Renaissance - Jesuits and 'Our Way of Proceeding'." In *Early Modern Catholicism: Essays in Honour of John W. O'malley, S.J.*, 267-79. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

Kim, Sangkeun. "Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583--1644." Princeton, 2001.

Lach, Donald F. *Asia in the Making of Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.

Lee, Archie C.C. "Cross-Textual Reading Strategy: A Study of Late Ming and Early Qing Chinese Chrsitian Writings." *Ching Feng* 4, no. 1 (2003): 1-27.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophical Papers and Letters*. Translated by Leroy E. Loemker. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1956.

O'Malley, John W., ed. *The First Jesuits*. Cambridge / London: Harvard University Press, 1993.

———. *Religious Culture in the Sixteenth Century: Preaching, Rhetoric, Spirituality, and Reform*. Aldershot, Great Britain ; Brookfield, Vt., USA: Variorum, 1993.

———. *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2000.

Peterson, Willard J. "What to Wear? Observation and Participation by Jesuit Missionaries in Late Ming Society." In *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, edited by Stuart B. Schwartz, 403-21. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Pelliot, Paul, and Tokio Takata (高田時雄), eds. *Inventaire sommaire des manuscrits et imprimés chinois de la bibliothèque vaticane*. Kyoto: Instituto Italiano di Cultura Scuola di Studi sull'Asia Orientale, 1995.

———. *Supplément à l'inventaire des livres chinois de la bibliothèque vaticane*.

Kyoto: Institute for Research in Humanities, Kyoto University, 1997.

Pfister, Louis. *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*. Shanghai: Mission Catholique, 1932.

Rhee, Helen. *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries*. London: Routledge, 2005.

Ruggieri, Michele. "Vera Et Brevis Divinarum Rerum Expositio [1579-1581]." In *Le Opere Storiche Del P. Matteo Ricci, S.J.*, edited by Pietro Tacchi Venturi, 498-540.

Rule, Paul A. "Jesuit Sources." In *The First Jesuits*, edited by John W. O'Malley, 176-87. Harvard: Harvard University Press, 1993.

Schwartz, Stuart B. *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. New York: Cambridge University Press, 1994.

Spalatin, Christopher A. *Matteo Ricci's Use of Epictetus*. Waegwan, Korea: Pontificia Universitas Gregoriana, 1975.

Spence, Jonathan, *The Memory Palace of Matteo Ricci*. New York: Viking Penguin, 1984.

Standaert, Nicolas, ed. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*. Leiden: Brill, 2000.

\_\_\_\_\_. "Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing." *Ching Feng* 34, no. 4 (1991): 209-24.

\_\_\_\_\_. "Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese." In *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, edited by John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris and T. Frank Kennedy, 352-63. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *L'"Autre" dans la mission: Leçons à partir de la Chine*. Bruxelles: Lessius, 2003.

\_\_\_\_\_. "Méthodologie de l'histoire du contact entre cultures: le cas de la Chine au xvii<sup>e</sup> siècle." In *Passeurs de religions entre orient et occident*, edited by J. Scheuer and P. Servais, 25-70. Louvain-la-Neuve: Bruylant Academia, 2004.

\_\_\_\_\_. "Methodology in View of Contact between Cultures: The China Case in the 17th Century." In *CSRCS Occasional Paper no. 11*. Hongkong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, The Chinese University of Hong Kong,

2002.

———. "New Trends in the Historiography of Christianity in China." *The Catholic Historical Review* 83, no. 4 (1997): 573-613.

———. "The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-Century China." *Renaissance studies : Journal of the Society for Renaissance Studies* 17, no. 3 (2003): 367-91.

Tacchi-Venturi, Pietro. *Opere Storiche Del P. Matteo Ricci*. 2 vols. Macerata : Premiato Stabilimento Tipografico Avv. Filippo Giorgetti, 1911.

Tian, Haihua. "Confucian Catholics' Appropriation of the Decalogue: A Case-Study of Cross-Textual Reading." In *Reading Christian Scriptures in China*, edited by Chloë Starr, 163-80. London, New York: T&T Clark, 2008.

Trigault, Nicolas and Matteo Ricci. *Histoire De L'expédition Chrestienne Au Royaume De La Chine Entreprise Par Les Pères De La Compagnie De Jésus, Comprise En Cinq Livres, Lesquels Est Traicté Fort Exactement Et Fidèlement Des Moeurs, Lois Et Coustumes Du Pays, Et Des Commencements Très Difficiles De L'eglise Naissante En Ce Royaume, Tirée Des Mémoires Du R.P. Matthieu Ricci*. Lille: Pierre de Ra...., 1617.

Üçerler, Antoni J. "Alessandro Valignano: Man, Missionary, and Writer." *Renaissance Studies: Journal of the Society for Renaissance Studies* 17, no. 3 (2003): 337-66.

Vloeberghs, Staf, Patrick Taveirne, Ku Wei-ying, and Rachel Lu Yan, eds. *History of Catechesis in China*. Leuven: Ferdinand Verbiest Institute, 2008.

Waltner, Ann. "Demerits and Deadly Sins: Jesuit Moral Tracts in Late Ming China." In *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, edited by Stuart B. Schwartz, 422-48. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Wang, Xiaochao. *Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and Their Latin Patristic Equivalent*. Boston: Brill, 1998.

Ward, Graham. "Barth, Hegel and the Possibility for Christian Apologetics." In *Conversing with Barth*, edited by John C. McDowell and Mike Higton, 53-66. Aldershot, Hampshire, England; Burlington, VT: Ashgate, 2004.

Weingartner, F. "Sources for a Treatise on the Ten Commandments Based on the Writings of Early Jesuits in China." In *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S.J. In China* (紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議). Taipei, 1983.

Wieger, Léon. "Notes sur la première catéchèse écrite en chinois, 1582-1584." *Archivum Historicum Societatis Jesu* I, (1932): 72-84.

Witek, John W. "Principles of Scholasticism in China: A Comparison of Giulio Aleni's *Wanwu Zhenyuan* with Matteo Ricci's *Tianzhu Shiyi*." In "Scholar from the West." *Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China.*, edited by Tiziana Lippiello and Roman Malek. Sankt Augustin - Nettetal: Fondazione Civiltà Bresciana, Annali IX / Monumenta Serica Monograph Series XLII, 1997.

Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: E. J. Brill, 1972.

———. "Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China." *The Catholic Historical Review* 83, no. 4 (1997).

———. "From 'Jesuit Studies' to 'Western Learning'." In *Europe Studies China: Papers from an International Conference on the History of European Sinology*, edited by The Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange, 264-79. London: Han-Shan Tang Books, 1995.

———. "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative." In *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, edited by David E. Mungello, 31-64. Nettetal: Steyler Verlag, 1994.

## 中文

方豪, 《中國天主教史人物傳》, 台中: 光啓, 1970。

———, 《方豪六十自定稿》(上冊), 台北: 學生, 1969。

———, 〈天主實義之改竄〉, 《方豪六十自定稿》(上冊), 台北: 學生, 1969。

———, 〈語文學〉, 《中西交通史》(下冊), 台北: 文化大學, 1983。

古偉瀛, 〈明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變〉, 《臺大歷史學報》25 (2000), 頁 85-117。

———, 〈文化交流的一個面向: 明末中國天主教徒的經典詮釋〉, 《中國詮釋

學》(第一輯)，濟南：山東人民出版社，2003。

——，〈談「儒耶交流」的詮譯〉，《臺灣東亞文明研究學刊》1.2 (2004)，頁 289-304。

—— 編，《東西交流史的新局：以基督宗教為中心》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005。

朱維錚，《利瑪竇中文著譯集》，香港：香港城市大學，2001。

李天綱，《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》，上海：上海古籍，1998。

李明輝、林維杰(編)，《當代儒學與西方文化：會通與轉化》，臺北：中研院文哲所，2007。

李奭學，《中國晚明與歐洲中世紀——明末耶穌會西洋古典型證道故事考詮》，台北：聯經，2005。

李炽昌，《文本實踐與身份辨識：中國基督教知識份子的中文著述：1583-1949》，上海：上海古籍，2005。

黎家生 (Alan Richardson) 著，顏路裔譯，《基督教護教學》，香港：道聲出版社，1966。

林中澤，《晚明中西性倫理的相遇：以利瑪竇《天主實義》和龐迪我《七克》為中心》，廣東：廣東教育，2003。

徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》，上海：上海書店出版社，2006。

張曉林，《天主實義與中國學統一文化互動與詮釋》，上海：學林出版社，2005。

陳垣識，《康熙與羅馬使節關係文書》，臺北：文海，1974。

陳慧宏，〈「文化相遇的方法論」——評析中歐文化交流研究的新視野〉，《臺大歷史學報》40 (2007)，頁 239-278。

黃一農，《兩頭蛇：明末清初第一代天主教徒》，新竹：國立清華大學出版社，2005。

潘鳳娟，〈從「西學」到「漢學」：中國耶穌會與歐洲漢學〉，《漢學研究通訊》，第廿七卷，第二期 (2005)，頁14-26。

——，《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇，本地化？文化交流？宗教對話？》，台北：聖經資源中心，2002。

鍾彩鈞、楊晉龍編，《明清文學與思想中之主體意識與社會》(第二卷)，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004。

## 中、英文雙語

燕蓀思 (Joseph Jennes)，《天主教中國教理講授史》[*Four Centuries of Catechetics*

*in China]* (台北：主教華明書，1976)

潘鳳娟 (Pan Fengchuan)，〈教理講授之全球地方化：從《萬物真原》、《三山論學記》與《慎思錄》談當代教理講授的處境化問題〉[Chinese Lay Catholics and the Catechetical Movement: Speaking About the Inculturation Problems of Catechesis from *Wanwu zhenyuan*, *Sanshan lunxueji* and *Shensilu*]. In *History of Catechesis in China*. Edited by Staf Vloeberghs. Leuven: Ferdinand Verbiest Institute, 2008.

### 三、網路資源

Aiken, Charles Francis. "Apologetics." In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1907.

<http://www.newadvent.org/cathen/01618a.htm> (accessed on December 5, 2008).

Bible (English). King James Version. 1987. <http://www.biblegateway.com/> (accessed on January 10, 2008).

Bible (Greek). Byzantine Greek Text. 1991. <http://biblos.com/> (accessed on January 10, 2008).

Bible (Latin). Clementine Vulgate. 1592. <http://vulsearch.sourceforge.net/html/> (accessed on January 10, 2008).

"Catéchisme du Concile de Trente," in *Catéchismes*. Translated by E. Marbeau and A. Charpentier. Tournai: Éditions Desclée et Cie, 1923 [1566].  
<http://www.jesuスマリ.com/catechismes.html/>;  
<http://catechisme.free.fr/trente/index.html> (accessed January 2, 2009).

Catholic Church, *The Catechism for the Curats* (London : Printed by Henry Hills, 1687), <http://eebo.chadwyck.com/home/> (accessed May 2, 2009)

*Dictionnaire de l'Académie Française*. Paris: Chez la Veuve de Jean Baptiste Coignard, Imprimeur ordinaire du Roy & de l'Académie Françoise, 1694.  
<http://artfl.atilf.fr/dictionnaires/ACADEMIE/PREMIERE/search.form.fr.html> (accessed on June 5, 2008).

*Le Dictionnaire de la langue française* (le Littré). Paris: Hachette, 1863.

<http://littré.reverso.net/dictionnaire-francais/definition/catéchisme> (accessed on June 5, 2008).

Justin Martyr (Saint). *Dialogue with Trypho*. Translated by Marcus Dods and George Reith. In *From Ante-Nicene Fathers*, chap. 2-4, vol. 1, edited by Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885. <http://www.newadvent.org/fathers/0128.htm> (accessed on April 5, 2009).

———. *First Apology*. Translated by Marcus Dods and George Reith. In *From Ante-Nicene Fathers*, chap. 20, Vol. 1. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885. <http://www.newadvent.org/fathers/0126.htm> (accessed on May 8, 2009).

———. *Second Apology*. Translated by Marcus Dods and George Reith. In *From Ante-Nicene Fathers*, chap. 8, vol. 1. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885. <http://www.newadvent.org/fathers/0127.htm> (accessed on May 8, 2009).

Liddell, Henry George and Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.  
<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.04.0057/> (accessed June 8, 2007).

McHugh, John. "Mystery." In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Appleton Company, 1911. <http://www.newadvent.org/cathen/10662a.htm> (accessed on June 9, 2009).

Morin, J. B., *Dictionnaire étymologique du françois dérivés du grec*. Paris: Imprimerie Impériale, 1809.  
<http://books.google.fr/books?id=4qkFAAAAQAAJ&printsec=frontcover#PPR1/> (accessed June 8, 2007).

Ryan, John Augustine. "Charity and Charities." In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1908.  
<http://www.newadvent.org/cathen/03592a.htm> (accessed on November 5, 2008).

Scannell, Thomas. "Christian Doctrine." In *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 5. New York: Robert Appleton Company, 1909.  
<http://www.newadvent.org/cathen/05075b.htm> (accessed June 8, 2007).

《聖經》，天主教思高聖經學會出版，<http://www.catholic.org.tw/bible/> (2007 年 6 月 8 日下載)。

## 附錄一、巴黎國立圖書館（Bibliothèque nationale de France）藏有的版本

編號 <sup>295</sup>	書名	作者	出版年	出版地	規格	內容
6815	天主聖教實錄	羅明堅 (陽瑪諾、 費奇規、 孟儒望重 定， 傳汎際准)	1639? <sup>296</sup>	-	40 頁	1. 天主聖教實錄引 (1584，遠西羅明堅撰)；2. 總目 (章節：真有一天主章、天主事情章、解釋世人胃認天主章、天 主製作天帝人物章、天神亞當章、論人魂不滅大異禽獸章、天 主聖性章、解釋魂歸五所章、自古及今天主止有降其規誠三端章、 解釋第三次與人規誠事情章、解釋人當誠信天主事實章、天主十 誠章、解釋第一面碑文章、解釋第二面碑文章、解釋天主勸諭三 規章、解釋聖水除罪章)
6816	天主聖教實錄	羅明堅	同上	-	同上	同上
6817	天主聖教實錄	羅明堅	同上	-	同上	同上
6818	天主聖教實錄	羅明堅	同上	-	同上 (五冊)	同上
6819	天主聖教實錄	羅明堅	同上	-	36 頁	同上，但缺：羅明堅的引言、與解釋聖水除罪章
6820	天主實義	利瑪竇	約 1607	燕貽堂	上卷：57 頁、 下卷：72 頁 書外皮的標題 為「天學實義」	1. 天主實義重刻序 (李之藻，1607)；2. 馮應京之序 (1603--與 6829 不同)；3. 利瑪竇引言 (1605)；4. 正文

<sup>295</sup> 編號依據 Maurice Courant 所編的目錄而編。

<sup>296</sup> 出版日未標明在文本上，但根據 Henri Bernard 的考察，這個版本大約出版於 1639 年左右出版。見 Bernard, "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: bibliographie chronologique depuis la venue des Portugais à Canton jusqu'à la mission française de Pékin, 1514-1688," 354.

6821	天主實義	利瑪竇	-	-	同上	同上
6822	天主實義	利瑪竇	-	燕貽堂	上卷：52 頁、 下卷：65 頁	上卷：1. 天主實義重刻序（李之藻）；2. 天主實義序（馮應京）； 3. 天主實義引（利瑪竇）；4. 上卷目錄；5. 正文 下卷：1. 下卷目錄；2. 正文
6823	天主實義	利瑪竇	-	燕貽堂	同上	同上
6824	天主實義	利瑪竇	-	燕貽堂	同上	同上
6826	天主實義	利瑪竇	-	燕貽堂	上卷：52 頁、 下卷：65 頁	(與 6822-23 相似) 上卷：1. 天主實義引（利瑪竇）[最後一頁其實是馮應京的序]；2. 天主實義序（馮應京）[最後兩頁是利瑪竇的引言，誤放在這裡]；3. 天主實義重刻序（李之藻）；4. 上卷目錄；5. 正文 下卷：1. 下卷目錄；2. 正文
6827	天主實義 al. 大西洋利先生天主實義	利瑪竇	-	-	臺灣大學圖書館藏	(沒有見到實體)
6828	天主實義	利瑪竇	-	閩中欽一堂 梓	上卷：74 頁、 下卷：78 頁	(含有一些法文的手寫筆記在左/右邊的空白頁上——翻譯旁邊的中文或記載中文字的羅馬拼音) 上卷：1. 天主實義序（馮應京）；2. 天主實義重刻序（李之藻）； 3. 天主實義引（利瑪竇）；4. 總目錄；5. 正文 下卷：1. 正文；2. 天主實義跋（顧鳳翔）

6829	天主實義	利瑪竇（主教趙方濟准）	1868	慈母堂藏版	上卷：63 頁、 下卷：65 頁	(與 6822-23 相似) 上卷：1. 天主實義重刻序（李之藻——內容不同於 6822-23, 6820, 6826, 6828）；2. 天主實義序（馮應京——內容不同於 6822-23, 6820, 6826, 6828）；3. 天主實義引（利瑪竇——內容與 6822-23, 6826 相同）；4. 上卷目錄；5. 正文 下卷：1. 下卷目錄；2. 正文（正文上邊含每一段的標題）
6825 I	天主實義	利瑪竇	-	燕貽堂	同 6822	同 6822
6825 II	天主實義	利瑪竇	-	-	只包含《實義》 下卷：90 頁	天主實義下卷的滿文譯本（正文上邊含標題與註解）
6830	重刻畸人十篇	利瑪竇	-	-	同 6831	同 6831，但沒有汪汝淳的跋
6831	重刻畸人十篇	利瑪竇	-	-	上卷：47 頁、 下卷：43 頁	上卷：1. 利畸人十篇序（李之藻）；2. 重刻畸人十篇上卷（第一至第七章） 下卷：1. 下卷（第八至十章）；2. 西琴曲意八章；3. 汪汝淳跋
6832	畸人十篇	利瑪竇	1694	京都領報堂 藏版	上卷：48 頁、 下卷：50 頁	上卷：1. 刻畸人十篇（李之藻）；2. 重刻畸人十篇引（周炳謨）；3. 畸人十篇小引（王家植木仲）；4. 畸人十篇序（劉胤昌）；5. 重刻畸人十篇上卷（第一至六章） 下卷：下卷（第七至十章）；2. 附西琴曲意八章；3. 冷石生演畸人十規；4. 涼庵居跋；5. 畸人十篇後跋（汪汝淳）

6833	畸人十篇	利瑪竇	1847	-	上卷：48 頁、 下卷：50 頁	上卷：1. 無名氏之序言；2. 畸人十篇序（李之藻）；3. 畸人十篇序（劉胤昌）；4. 畸人十篇序（李之藻——字體不同於 2）；5. 畸人十篇序（劉胤昌——字體不同於 3）；6. 上卷目錄；7. 重刻畸人十篇上卷上  下卷：1. 下卷目錄；2. 下卷；3. 附西琴曲意八章；4. 冷石生演畸人十規；5. 涼庵居跋；6. 汪汝淳跋
6834	天主聖教約言	蘇若望	-	粵東老城天 主堂重梓	16 頁	沒有序或跋，正文精簡地介紹基督信仰：天主的性質、靈魂不滅的理論、天堂與地獄、十誡。.
6835	天主聖教約言	蘇若望	-	粵東老城天 主堂重梓	同上	同上
6836	天主聖教約言	蘇若望	-	粵東老城天 主堂重梓	同上	同上
6837	天主聖教約言	蘇若望	-	粵東老城天 主堂重梓	同上	同上
6838	天主聖教約言	蘇若望	-	楚中欽一堂 重梓刊	13 頁	內容大致相似與 6834，但句型有些小差異。
6839	天主聖教約言	蘇若望	-	武林超性堂 重校梓	12 頁	內容大致相似與 6834，但句型有些小差異。
6840	天主聖教約言	蘇若望	-	-	15 頁	內容大致相似與 6834，但句型有些小差異；外觀相似於 6844。
6841	天主聖教約言	蘇若望	-	-	同上	同上
6842	天主聖教約言	蘇若望	-	-	同上	同上

6843	天主聖教約言	蘇若望	-	粵東老城天 主堂重梓	16 頁	與 6834 相同。
6844	天主聖教約言	蘇若望	-	-	15 頁	內容大致相似與 6834，但句型有些小差異；外觀相似於 6840。
6855	天主教要解略	王豐肅 (高一志)	約 1615	慎修堂 第三刻	94 頁 (兩卷) 註：字體特別 大	王豐肅之序 (1615)、正文 (含主要的禱告文以及一些信條，禱 告文與信條後方都有長篇幅的註解)
6856	天主教要解略	王豐肅 (高一志)	約 1615	-	同上	同上
7373	天主教要	耶穌會士共 譯 (直會傅 汎際准)	-	-	10 頁 (小字 體)	內容：聖號經、天主經、聖母經、信經、天主十誡 (不含註解)



## 附錄二、蘇若望《天主聖教約言》多種版本之比較

Chinois 6834, f. 15b~16a 粵東老城天主堂重梓	天主實情。即從天主聖教者。所當信之事也。領聖水者。是進天主聖教之規矩也。然而兩端固無難行。是以今不必解也。願學者。須細想前語。三五次。領洗進教。守誠奉行。已得天堂之真路。免地獄之永苦而誠心。欲從之。方可詳其理矣。
Chinois 6838, f. 13 楚中欽一堂重梓刊	天主實情。即從天主聖教者。所當信之事也。領聖水者。是進天主聖教之規矩也。然而兩端固無難行。是以今不必解也。願學者須細想前語。而誠心欲從之。方可詳其理矣。
Chinois 6839, f. 12 武林超性堂重校梓	天主事情。即從天主聖教者。所當信之事也。領聖水者。是進天主聖教之規矩也。然而兩端固無難行。是以今不必解也。願學者。須細想前語。而誠心欲從之。便可詳其理矣。
Chinois 6840 & 6844, f. 15b (無標明出版地)	天主實情。即從天主聖教者。所當信之事也。領聖水者。是進天主聖教之規矩也。然而兩端固無難行是以今不必解也。細想前語而欲從教者便可詳問其理矣。
Chinois 6843, f. 15b~16a 粵東老城天主堂重梓	天主實情。即從天主聖教者。所當信之事也。領聖水者。是進天主聖教之規矩也。然而兩端固無難行。是以今不必解也。願學者。須細想前語。三五次。領洗進教。守誠奉行。已得天堂之真路。免地獄之永苦而誠心。欲從之。方可詳其理矣。
Jap-Sin I, 110, f. 13 (無標明出版地)	天主實情。即從天主聖教者。所當信之事也。領聖水者。是進天主聖教之規矩也。然而兩端固無難行。是以今不必解也。願學者。須細想前語。而誠心欲從之。方可詳其理矣。
Jap-Sin I, 174 (2), f. 7b (無標明出版地)	已上諸端。特大略耳。如欲盡知天主之道。必要細閱天主實義諸書。方可了悟無疑。而茲未可以一言逐盡也。