

# 十七世紀西班牙方濟會在華傳教策略淺析<sup>1</sup>

## ——以潮州開教為例

葉君洋

南京大學外國語學院助理研究員

### 摘要

明清之際，西方傳教士紛紛來華，在傳播天主教的同時，也將中西文化交流推向了一個前所未有的新高度。目前，學界對耶穌會士的傳教策略已有豐富的研究。但是，在華傳教的另一股重要力量方濟會卻較少被人提及，大量以西文書寫的相關史料尚未被充分利用。這對建構中國學者視域下的西方傳教史以及展開東西方學界平等對話是不利的。基於此，本文以《方濟會士中國書簡集》中所收錄的傳教士書信為主要依據，通過十七世紀末西班牙方濟會士初入潮州開教一事，對其在華傳教策略做一淺析，旨在闡明十七世紀在華方濟會士，基於對中國的全新認識，已經放棄了早期單一的「下層路線」，而採取靈活多樣的策略，力圖適應中國文化，保障傳教事業。

**關鍵詞：**西班牙 方濟會士 傳教策略 潮州

---

1. 本文為江蘇省社會科學基金青年項目「清初西班牙在華方濟各會士石鐸璋旅行書寫研究」（項目批准號：20WWC003）的階段性成果，並受中央高校基本科研業務費專項資金資助（Supported by the Fundamental Research Funds for the Central Universities）（項目編號：0106-14370119）。

## 一、引言

在地理大發現時代，除了殖民者和冒險家之外，西方各國天主教傳教士這一群體同樣表現得相當活躍。在東亞，一五八三年，受時任肇慶知府王泮之邀，耶穌會士（Jesuit）利瑪竇（Matteo Ricci）、羅明堅（Michele Ruggieri）前往肇慶開教，自稱「西僧」。此後，雖然利瑪竇傳教事業屢經波折，但是天主教進入中國的趨勢逐漸不可阻擋，大批耶穌會士紛紛來華，其中一部分甚至進入宮廷為皇室服務。而西班牙自一五七一年佔領呂宋、建立馬尼拉城後，一直把菲律賓當成是中西經貿的中轉站。當耶穌會士在中國開展傳教活動時，西班牙方濟會士（Franciscan）也以菲律賓為跳板，準備進入這個龐大的東方帝國。自一六三三年利安當（Antonio de Santa Maria Caballero）神父成功進入中國起，經過多年的經營，廣東、福建、山東、江西等地，逐漸成為方濟會最為重要的傳教區。SCS 2021

在明末清初這個中西文化交流的大舞台上，西方天主教士的傳教策略一直是學界感興趣的話題。傳統上認為，以利瑪竇為代表的耶穌會士為了實現其傳教目標，採取了文化適應策略，如蓄髮易服、學習漢語、學習儒家思想、科學傳教等，以期結好中國統治階層，獲取天主教在華的合法地位，從而以「自上而下」的方式來皈依整個中華帝國。目前，學界對耶穌會士的這一策略已有豐富的研究，取得了重要成果。從宏觀角度的論述，早期較經典的有美國學者鄧恩（George. H. Dunne）的代表作《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》（*Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*）。該書以生動的文風和翔實的史料對早期耶穌會士入華經歷

和傳教方式做出細緻的梳理。<sup>2</sup>孫尚揚和鐘鳴旦（Nicolas Standaert）則將這策略概括為「上層路線」、「禮儀制度方面的調和與變革」、「學術傳教」和「科學傳教」四個方面，指出這策略的靈活性和寬容性除了具有推動傳教這一功利主義色彩外，還與耶穌會士像人文主義者那樣對人性和對異族異教文化的同情了解的態度密不可分。<sup>3</sup>張鎧以龐迪我（Diego de Pantoja）為視角，對耶穌會適應策略進行了討論。<sup>4</sup>美國的柏里安（Liam Matthew Brockey）拋棄了一些傳教史著作中賦予利瑪竇、南懷仁（Ferdinand Verbiest）等人的「英雄主義色彩」，而從在華耶穌會士群像的角度，對耶穌會士內部諸如教友社團的管理、資金的周轉、中文的學習等主題進行了分析。<sup>5</sup>不少學者亦從小角度出發，對耶穌會傳教策略的某一方面進行了深入的研究，如「利瑪竇規矩」與沙勿略方針的內在關係，<sup>6</sup>利瑪竇易服問題研究，<sup>7</sup>等等，不一而足。Copyright ISCS 2021

但是，明清之際在華傳教的另一股重要力量方濟會及其傳教策略卻很少被人提及。老一輩學者，如大陸的湯開建、張鎧，港台的方豪、韓承良、李少峰等，對方濟會有過研究，但多為概論性介紹或者主要集中在「利安當與中國禮儀之爭」這一話題。<sup>8</sup>國際學界，美國的孟德衛（David Emil

---

2. 鄧恩著，余三樂、石蓉譯，《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》（上海：上海古籍，2003）。

3. 孫尚揚、鐘鳴旦，《1840年前的中國基督教》（北京：學苑，2004），頁111-136。

4. 張鎧，《龐迪我與中國：耶穌會「適應」策略研究》（鄭州：大象，2009）。

5. 柏里安說：「本書的重心是研究耶穌會士植入中國社會的宗教習俗，分析該語境下天主教的表現形式。〔……〕也探討了傳教士在華改勸皈宗的策略、凝聚受洗個體的技巧和他們促進中國天主教徒提升靈性的方法。」見柏里安著，陳玉芳譯，《東遊記：耶穌會在華傳教史，1579-1724》（澳門：澳門大學，2014），頁3。

6. 紀建勛，〈論「利瑪竇規矩」對「沙勿略方針」的承嗣與開新〉，載《基督教學術》2015年第2期，頁66-81。

7. 威印平、何先月，〈再論利瑪竇的易服與范禮安的「文化適應政策」〉，載《浙江大學學報（人文社會科學版）》2013年第3期，頁116-124。

8. 如：張鎧，〈利安當與「禮儀之爭」〉，載《中西文化研究》2002年第2期，頁117-

Mungello) 着重分析了方濟會在山東的開教經歷。<sup>9</sup>墨西哥學院 (El Colegio de México) 的陸昊安 (José Antonio Cervera Jiménez) 探究了早期方濟會入華開教的幾次嘗試。<sup>10</sup>西班牙的歐洋安 (Manel Ollé) 和索拉 (Diego Sola) 則將研究重點放在西班牙、菲律賓和中國之間的關係這問題上。<sup>11</sup>此外，尚有一些學者嘗試從微觀角度切入，對方濟會士的中文學習和中文作品進行了分析。意大利的柯琪 (Elisabetta Corsi) 和法國的勃綺 (Chiara Bocci)，重點從中西文化交流的角度，對方濟會士石鐸瑒 (Pedro de la Piñuela) 的藥物學著作《本草補》進行了翻譯、評注和初步研究。<sup>12</sup>而法國的吉拉爾德 (Pascale Girard) 也在研究傳教士的語言學習和中文作品時，對方濟會士有所涉及，尤其是翻譯並分析了石鐸瑒神父的中文傳教著作《初會問答》。<sup>13</sup>中國學者崔維孝、甄雪燕和鄭金生、董少新，外國學者阿爾科文達斯 (Severiano Alcobendas) 等，也對上述兩部作品以及方濟會的醫療傳教

---

137. 關於老一輩學者對在華方濟會研究的大致回顧，可參見湯開建，〈中國天主教史研究的新進展——從《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究（1579-1732）》說起〉，載《中國史研究動態》2006年第10期，頁17-18。

9. David E. Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650-1785* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001).
10. José Antonio Cervera Jiménez, "Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos xiii-xvii", *Sémata: Ciencias Sociales e Humanidades*, 26 (2014), pp. 425-446.
11. Manel Ollé, *La invención de China: Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000); Manel Ollé, *La empresa de china: de la Armada Invencible al Galeón de Manila* (Barcelona: El Acantilado, 2002); Diego Sola, *Cronista de China: Juan González de Mendoza, entre la misión, el imperio y la historia* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 2018).
12. Elisabetta Corsi, "L'antidotario cinese di Pedro de la Piñuela OFM (1650-1704): Testo e contesto", *Archivum Franciscanum Historicum*, 107.1 (2014), pp. 117-148; Chiara Bocci, "《Notes Additionnelles de Materia Medica》: Le Bencao Bu 本草補 de Pedro de la Piñuela (1650-1704)", *Journal Asiatique*, 302.1 (2014), pp. 151-209.
13. Pascale Girard, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne: essai d'analyse textuelle comparée* (Lisbonne-Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000); Pascale Girard, "'Estos nominativos no son concertados'. Los religiosos y la lengua china: Miradas cruzadas de dos misioneros en China, Matteo Ricci y Pedro de la Piñuela (siglos XVI-XVII)", *Relaciones*, 131 (2012), pp. 43-76.

策略有過討論。<sup>14</sup>二〇〇六年，崔維孝出版了其力作《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究（1579-1732）》，對明清之際來華方濟會傳教活動進行了整體研究，尤其突出了方濟會士的傳教客體、傳教士與文人的關係，以及在禮儀之爭中的立場轉變等等一系列此前學術界關注不足的問題，「填補了我國早期天主教史研究中的一個空白」，<sup>15</sup>為今後的研究奠定了基礎。<sup>16</sup>在方濟會傳教策略這問題上，崔先生給予了一定分析，指出方濟會士在傳教實踐中，逐漸認清中國實際主動向耶穌會立場靠攏。但是限於篇幅，作者沒有做過多的討論。

可以看出，或許是囿於語言障礙，學術界，尤其是中國學界，對方濟會在華傳教史研究無論是廣度還是深度都不及對耶穌會的研究。總體來看，人們多認為方濟會等托鉢修會（Mendicant orders）對耶穌會的傳教策略頗有非議，甚至引發禮儀之爭。他們更願意深入民間，與勞苦大眾同吃同住，希望勸化更多的「普通」靈魂。但是，不禁要問，方濟會士的傳教策略是否經歷了某些動態變化，又在何種程度上與耶穌會的「文化適應」形成了某種默契？

儘管傳統上以教會西文史料為主要考察對象的西方漢學家正逐漸將天主教在華傳播史的研究範式從傳教學與歐洲中心論轉變為漢學和中國中心論，然而對中國學者而言，情況卻正好相反。他們大多以中文史料為研究對象，而對

14. 崔維孝，〈方濟各會石鐸瑋神父《初會問答》芻議〉，載黃愛平、黃興濤編，《西學與清代文化》（北京：中華書局，2008），頁 149-157；崔維孝，〈石鐸瑋神父的《本草補》與方濟各會在華傳教研究〉，載《社會科學》2007 年第 1 期，頁 124-133；甄雪燕、鄭金生，〈石振鐸《本草補》研究〉，載《中華醫史雜誌》2002 年第 4 期，頁 205-207；董少新，〈形神之間——早期西洋醫學入華史稿〉（上海：上海古籍，2008），頁 89-99；Severiano Alcobendas, “Religiosos médico-cirujanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipinas”, *Archivo Ibero-Americano*, 37 (1934), pp. 78-100。

15. 湯開建，〈中國天主教史研究的新進展〉，頁 18。

16. 崔維孝，《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究（1579-1732）》（北京：中華書局，2006）。

西文書寫的史料，尤其是傳教士旅行書寫，則尚未充分利用。這對建構中國學者視域下的西方傳教史是不利的。這種雙方在基本史料上資訊的不對等，使得兩者難以開展真正平等的對話。

基於此，本文結合上述前輩的研究成果，試以《方濟會士中國書簡集》（*Sínica Franciscana*）中所收錄的傳教士書信為主要依據，通過十七世紀末西班牙方濟會初入潮州開教一事，<sup>17</sup>對其在華傳教策略做一淺析，旨在闡明十七世紀在華西班牙方濟會士，基於對中國的全新認識，已經放棄了早期單一的「下層路線」，轉而採取靈活多樣的策略，力圖適應中國文化，保障傳教事業。

## 二、潮州開教的背景和人手選派

十六、十七世紀，西葡兩國利用其保教權，在海外不斷發展勢力，引起了羅馬教廷的警惕。為了與之抗衡，重新奪回對遠東傳教事業的控制，教宗決定在遠東實行宗座代牧制度。一六五八年，羅馬任命巴黎外方會（Paris Foreign Missions Society）會士陸方濟（François Pallu）為宗座代牧，主管中國南部地區事務。一六八四年一月十四日，陸方濟入華後便命令所有在華傳教士必須宣誓服從，否則，將被「剝奪施行聖事、聽取告解以及公開傳教的權利。」<sup>18</sup>這做法遭到在華各個修會的抵制。於是陸方濟剝奪了他們傳教的權利。雙方僵持不下，「宣誓風波」爆發，天主教在華傳教事業遭到重創。一六八四年八月二十七日，陸方濟助手、

---

17. 崔維孝對方濟會士廣東教區進行過梳理和分析，其中有一小節內容，對潮州教堂的建立時間和意義做了一個概括，為我們的研究奠定了基礎。見同上，頁200-202。

18. Anastasius van den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, *Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Saeculi XVII* (Quaracchi-Firenze: Collegium S. Bonaventurae, 1936), p. 263。  
(原文為西班牙文，譯文為筆者自譯，下同。)

意大利籍方濟會士伊大任主教（Bernardino de la Chiesa）及其同伴余宜閣（Juan Francisco de Leonissa）和葉尊孝（Basilio Brollo Gemona）抵達廣州。<sup>19</sup>兩個月之後，陸方濟於福建穆陽去世。<sup>20</sup>隨後，各方圍繞陸方濟死後留下的權力分配問題，以及是否要繼續執行「宣誓命令」展開了激烈爭鬥。巴黎外方會士顏璫（Charles Maigrot）態度強硬，堅持繼續推行陸方濟的政策。而中國籍道明會士（Dominican）羅文藻以及方濟會士伊大任則從傳教實際需要出發，予以反對。<sup>21</sup>後來，三人達成協議，宣誓風波暫時落下帷幕。此後，羅文藻請余宜閣擔任自己代牧區的副宗座代牧，伊大任則任命葉尊孝為自己的副宗座代牧，並恢復了方濟會士傳教的權利。<sup>22</sup>為了挽回之前因為傳教停滯而造成的損失，同時改善整體傳教佈局，方濟會士決定前往潮州開闢新的教區。一六八六年二月，受時任方濟會中國傳教團團長卞世芳神父（Francisco de la Concepción）的派遣，利安定神父（Agustín de San Pascual）前往潮州府買地建堂，準備開教。<sup>23</sup>

19. 同上，頁 572。

20. Anastasius van den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, *Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Saeculi XVII et XVIII* (Quaracchi-Firenze: Collegium S. Bonaventurae, 1942), p. 296.

21. 這不僅牽涉到各個修會之間的鬥爭，傳教士們還有一層隱憂，他們擔心一旦中國官員得知宣誓意味着所有傳教士和中國教徒必須服從一個外國人而不是中國官方，有可能會認為他們秘密策劃叛亂，從而掀起對天主教的迫害。見 Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, pp. 539-540。

22. 關於這一風波的分析，見崔維孝，《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究（1579-1732）》，頁 288-310。

23. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, pp. 597, 599；Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, p. 300。嚴格來講，利安定已經於一六八五年十一月二十二日被任命為新一任傳教團團長，但由於彼時交通不便，資訊傳輸往往非常滯後，因此，此時的利安定尚不知道這一任命。一直到一六八六年五月十四日，利安定才在廣州就任該職務。方濟會士獲知這一新任命的時間不詳，但至晚不超過一六八六年五月，當時王路嘉神父（Lucas Estevan）攜同伴從馬尼拉返回中國，必然會帶來利安定的任命消息。關於利安定的就職日期，見 Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, p. 621。關於方濟會士中國傳教團各團長的任命時間，見 Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie): Documentos inéditos sobre misiones de los siglos XVII y XVIII* (Sevilla: Antigua Casa de Izquierdo y Compañía, 1917), pp. 204-206。

以買房為起點，開闢新教區的工作正式啟動，人手選派成為擺在他們面前的首要問題。根據利安定神父的一份報告，此時由馬尼拉派遣來華的方濟會士共有十三人，他們分別是：利安定、文都辣（Buenaventura Ibañez）、王路嘉（Lucas Estevan）、郭納壁（Bernardo de la Encarnación）、林養默（Jaime Tarín）、石鐸瑒、顧奧定（Agustín Rico）、恩懋修（José Navarro）、伏魯鶯（Juan de San Frutos）、利安寧（Manuel de San Juan Bautista）、柯若瑟（José de Osa）、麥寧學（Bernardino Mercado）以及世俗修士艾腦爵（Blas García）。<sup>24</sup>另外，根據一六九一年時任省會長的馬丁內斯（Juan Bautista Martínez）提供的一份報告，由馬尼拉派出的來華傳教士還有傅勞理（Miguel Flores）和胡安·伊松（Joaquín Risón）<sup>25</sup>二人。<sup>26</sup>還有一名神父，兩份報告均未列入，他就是前面提過的卞世芳神父。<sup>27</sup>除此之外，尚有教廷傳信部直接派遣的三名意大利籍方濟會士，分別是：伊大任、余宜閣和葉尊孝。

稍加分析，便可發現事實上能夠成為候選人的傳教士並不多。首先可以排除三名意大利籍會士。伊大任時任主教，不宜放下手中的繁重工作專程去另一地開教。余宜閣和葉尊孝，作為羅文藻主教和伊大任主教的副宗座代牧，需要協助兩位主教工作，因此也可被排除。其次，郭納壁和利安寧遠在山東，不可能千里迢迢南下潮州。<sup>28</sup>廣東的傳教士中，顧奧定、恩懋修、伏魯鶯、柯若瑟和麥寧學五人剛到

---

24. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, p. 611.

25. 未查到該神父中文名，可能由於其在華時間十分短暫，並未取漢名。這裏取其原名的音譯。

26. Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, pp. 178-180.

27. 大概因為傅勞理、伊松和卞世芳此時已經不在中國內地，故而利安定並沒有將他們列入他的報告，因為這份報告的主要目的是向上級核實當時在中國內地的由馬尼拉派遣的方濟會士人數，以便發放救濟金。

28. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, p. 303.

中國不久，還處在語言學習階段，無力獨自承擔如此重要的任務。<sup>29</sup>而同在廣東的艾腦爵是一名外科醫生，需要管理方濟會的醫院和藥房。傅勞理因為舊病纏身，已經去往澳門，後來返回馬尼拉。<sup>30</sup>伊松雖於一六八〇年入華，但他僅在福建有過短暫的傳教時光，隨後便被派往印度果阿（Goa），從此再也沒有返回過中國。<sup>31</sup>而卞世芳此時也由於「宣誓風波」的爆發，被迫退往澳門，不在內地傳教。<sup>32</sup>

通過這一篩選，剩下的候選人則只有：利安定、文都辣、王路嘉、林養默和石鐸瑒。他們都有十年以上的在華傳教經歷，語言過關，對中國社會的各個方面有較好的了解，很適合前往新的地區開教。然而，此時的文都辣已經七十七歲高齡，健康狀況不盡人意，難以勝任。<sup>33</sup>林養默於數年之前就開始在廣東的另一座城市惠州照顧教堂，<sup>34</sup>而王路嘉則在離開中國一年後，於當年五月剛剛從馬尼拉返回澳門，對當下的新局勢還不太了解。<sup>35</sup>因此，這兩人也非上佳人選。

29. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, p. 605.

30. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, p. 304。傅勞理返回馬尼拉後，一六八七年被選為傳教團財務管理，負責各種傳教物資的發放。同時，他還為即將赴中國傳教的新人進行中文培訓。見 Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, p. 179。

31. 文都辣神父曾於一六八一年提到伊松正在福建傳教，需要給他發放救濟金。見 Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, p. 239。關於該神父在福建的經歷，鮮有材料提及。甚至連當時同在該省的石鐸瑒也只留下了隻言片語。在一封一六八四年一月寫給省會長的信中，他說：「伊松神父如果還沒有離開中國的話，我想也即將離開，因為他的舊疾又發作了」。見 Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, p. 283。關於伊松前往果阿的原因，卞世芳在一六八五年的一封信中有所分析，見同上，頁 50-51。關於伊松的簡要生平介紹，見 Eusebio Gómez Platero, *Catálogo biográfico de los religiosos franciscanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipinas desde 1577 en que llegaron los primeros á Manila hasta los de nuestros días* (Manila: imprenta del Real Colegio de Santo Tomás, 1880), p. 312。

32. 卞世芳考慮到自己在廣州名氣相對較大，一旦宣誓風波導致中國官方的警覺，自己會首先受到迫害。此外，澳門不屬於陸方濟的管轄範圍，自己作為時任傳教團團長，若退往澳門，便能不受陸方濟的控制，對整個傳教團隊形成一種變相保護。更多原因詳見：Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, pp. 44-45。

33. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, pp. 293-294.

34. Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, p. 99.

35. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, p. 603。宣誓風波爆發後，王路嘉神父於一六

當王路嘉神父於一六八六年五月返回澳門時，利安定正在潮州買房準備將來改建教堂。隨着王路嘉神父來到中國的必然還有利安定當選為傳教團長的消息。<sup>36</sup>利安定神父能力出眾，不僅當年建立了福建寧德教區，還重新恢復了因為利安當去世而荒廢的方濟會山東教區。可以推測，或許利安定原本打算在潮州買房後，自己親自留下來開教。<sup>37</sup>但是，由於任命消息的到來，利安定神父不得不放棄原計劃而返回大本營廣州城。在這種情況下，他只得委託一位同伴來接替他的工作。也就是說，這一重任最終落到了（也只可能是）石鐸瑒肩上。

### 三、潮州教堂的建立者和建立時間

一六八六年九月三日，石鐸瑒在新人麥寧學的陪伴下，抵達潮州。<sup>38</sup>目前，學界對潮州教堂的建立者存在爭議。韋爾塔（Félix Huerta）指出「一六八六年，石鐸瑒神父建立了該座教堂，並負責周邊四十八座村落的教務。」<sup>39</sup>馬斯（Otto Maas）在編輯石鐸瑒信件時，也引用了這一結論。<sup>40</sup>但是，他們兩人均沒有提供確切的資訊來源。與他們的說法相反，中國學者崔維孝先生指出，該教堂是由利安定花費 140 兩銀子，於一六八五年八月在耶穌會士聶仲遷（Adrien Grelon）的幫助下所建。<sup>41</sup>但矛盾的是，利安定本人在一六八六年十

---

八五年回到了馬尼拉。見 Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, pp. 424-429。

36. 見前注 22。

37. 利神父曾經暗示過這種打算，見 Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, p. 534。

38. Georges Mensaert, Fortunato Margiotti, & Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, *Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1672-1681 Missionem Ingressi Sunt* (Roma: apud Collegium S. Antonii, 1965), pp. 1176-1177.

39. Félix de Huerta, *Estado geográfico, topográfico, estadístico, histórico-religioso de la santa y apostólica provincia de S. Gregorio Magno* (Binondo: Imprenta de M. Sanchez y Ca., 1865), p. 606.

40. Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, pp. 53-54, note. 6.

41. 崔維孝，《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究（1579-1732）》，頁 200。

一月寫給省會長的一封信中，卻談到自己於當年三月二十五日花費 240 兩銀子在潮州買了房，且並未提到自己得到了其他神父的協助。<sup>42</sup>

檢《方濟會士中國書簡集》可找到崔先生所依據的史料，即一六八五年十二月十九日利安定寫給省會長的一封信，現摘錄如下：

顏璫〔……〕留在了江西贛州。直到現在，他還和他的法國老鄉，一個耶穌會神父（即聶仲遷——筆者注）待在一起，他試圖（trato de）從贛州去本省（即廣東——筆者注）的一座叫“Xaocheufu”的城市買地建教堂，〔……〕在今年八月左右，通過聶仲遷神父的幫助，花了 140 兩白銀，他買了（compro）一座房子。<sup>43</sup>

可以看出，在聶仲遷的幫助下，買房建教堂的人，是巴黎外方會的顏璫，而非利安定。這誤解實際上源於對原文動詞人稱的誤讀。在西班牙語中，由於謂語動詞的形式和不同的人稱幾乎保持着一對應關係，在不引起混淆的情況下，西語句子經常省略主語。上述引文中，原形動詞“tratar de”（試圖）和“comprar”（買了）的簡單過去時態第三人稱單數形式應為“trató de”和“compró”。但由於當時傳教士們在書寫中常常將重音符號省略，在今天看來，這就造成了現在時態第一人稱單數和簡單過去時態第三人稱單數的混淆。也就是說，現在時態中的「我試圖」（trato de）與簡單過去時態中的「他試圖」（trató de）在傳教士筆下都成了“trato de”一種形式。要正確判斷具體是

42. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, p. 604.

43. 同上，頁 589-590。

哪個意思，必須結合上下文。

從人稱上看，上述引文中，「直到現在，他還和他的法國老鄉、一個耶穌會神父待在一起，他試圖（trato de）從贛州去本省的一座叫‘Xaocheufu’的城市買地建教堂，〔……〕」是一個完整的分句，一直以第三人稱的形式敘述顏璫的情況，不可能毫無徵兆地話鋒一轉，突然變成第一人稱「我」（即利安定）。從時態上看，整個段落通篇用的是簡單過去時態，敘述的是在利安定神父寫信之前發生的事，亦不可能突然轉變成現在時態。綜上可判定，上述兩個關鍵動詞均為簡單過去時態第三人稱單數，即「他」（顏璫）花了 140 兩買房。

另外，從內容上看，若此處是利安定買了房，那麼就與神父緊接着在信中提到的內容矛盾：

〔……〕得知這一消息（即上文提到的買房建教堂——筆者注），我們很遺憾，〔……〕廣州城的耶穌會神父也必須承受這一後果，並且比我們還要為難。這倒不是因為顏璫買房與否和他們有甚麼關係，關鍵是耶穌會成了這樁生意的中間人。他們認為這必然會惹得曾經幫助過他們的伊大任主教不高興。<sup>44</sup>

顯然，若買房的人是利安定，那麼方濟會則不可能會感到遺憾。前面已經提過，在「宣誓風波」中，自稱是陸方濟繼承人的顏璫，採取強硬的態度，使得包括耶穌會、方濟會等修會在內的大部分傳教士都認為顏璫是一個麻煩製造者，希望他能夠儘快離開中國，以免影響好不容易才建立起來的傳教事業。然而現在，顏璫卻在耶穌會士的幫助下買了房。

---

44. 同上，頁 590。

這就意味着他不僅不會離開，反而有可能在中國常居，強制推行宣誓命令，使得本來已經趨於平靜的爭鬥再次爆發。這才是方濟會所擔心的。而耶穌會除了上述憂慮，還害怕本會神父聶仲遷對顏璫的幫助有可能加劇本會和方濟會的隔閡。儘管兩會神父出於民族國家感情和利益等世俗需要，常有爭鬥，但他們明白，現在不能分裂，必須要聯合起來，抵制顏璫，否則有可能對傳教事業造成更大的損失。

所以，這一購房人是顏璫，而非利安定，這點應無疑惑。那麼，上述引文中的“Xaocheufu”是否是「潮州府」？對於中國的人名地名，傳教士們並沒有統一的拼法。比如，在早期文獻中，“Chincheo”既可能指「泉州」也可能指「漳州」，“Aucheo”的所指也存在混淆。<sup>45</sup>“Xaocheufu”一詞到底指的是哪座城市也同樣存在爭論，就連《方濟會士中國書簡集》的編者們都沒有保持統一的說法。比如，《書簡集》第三冊的編者萬嘉德（Anastasijs van den Wyngaert）在注解顏璫買房之地“Xaocheu”一詞時，認為其是指“Chaotcheou”。<sup>46</sup>同時，他在注解利安定買房之地“Chaocheu”一詞時，也認為其是指“Chaotcheou”。<sup>47</sup>也就是說，在他看來，“Xaocheu”和“Chaocheu”事實上是同義詞，即二人在同一地買房。根據利安定的描述，這個“Chaocheu”靠近廈門。因此，根據發音，再結合地理位置，我們可以確定，所謂的“Xaocheu”或者“Chaocheu”指的是廣東潮州。然而，《書簡集》第七冊的編者們卻給出了不同的說法。他們認為“Xaocheu”應是“Shaochow”。<sup>48</sup>在《書簡集》第八、九、十冊中，各有

45. Charles Ralph Boxer (ed.), *South China in the Sixteenth Century: Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, OP [and] Fr. Martín de Rada, OESA (1550-1575)* (London: The Hakluyt Society, 1953), pp. 313-331.

46. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, p. 590, note. 1; p. 596, note. 8; p. 599, note. 3.

47. 同上，頁 534，注 5；頁 597，注 6。

48. Mensaert, Margiotti, & Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, p. 1182, note. 12.

一份中西文重要詞彙對照表 (Index Nominum et Vocabulorum Sinicorum)，尤其是第九冊和第十冊收入的詞彙，可信度相當高，因為其編輯之一恰好是精通外文且以漢語為母語的香港學者韓承良。雖然對照表中沒有“Chaocheu”和“Chaotcheou”二詞，但與之極為相似的“Chaochow”，三表無一例外地認為是指「潮州」。而“Shaochow”的指代似乎也不存在爭議，三表都標明其為「韶州」。然而遺憾的是，這裏的核心詞彙“Xaocheu”卻沒有被收入表中。<sup>49</sup>

再檢《書簡集》可發現利安定曾經在信中透露出一個關鍵資訊，他說：

我在上一封信中提到，顏璫在 Xaocheu 買了房。但是直到現在，雖然他已經付了款，但卻還沒有正式接收房屋。另一個傳教士凱梅內神父現在正在贛州，他想等顏璫接管房屋後再趕去那裏。<sup>50</sup>

這裏的凱梅內神父是指巴黎外方會士 Louis Quémener。正如利安定所說，凱梅內後來果然去了 Xaocheu，並經常與石鐸球保持通信。換句話說，他去的那個“Xaocheu”就是顏璫買房的城市。那麼，他是在潮州還是韶州？根據費賴之 (Louis Pfister) 的說法，一六八六年，康熙派耶穌會士閔明我 (Claudio Filippo Grimaldi) 出使歐洲的時候，閔明

49. 這三個詞彙對照表，參見 Georges Mensaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. VIII, *Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1684-1692 Missionem Ingressi Sunt* (Roma: apud Collegium S. Antonii, 1975), pp. 1001-1031 ; Fortunato Margiotti, Gaspar HAN, & Antolín Abad Pérez (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. IX, *Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1697-1698 Missionem Ingressi Sunt* (Madrid: apud Centrum Cardenal Cisneros, 1995), pp. 1083-1101 ; Antonio Sisto Rosso, Gaspar HAN, & Antolín Abad Pérez (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. X, *Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1696-1698 Missionem Ingressi Sunt* (Madrid: apud Centrum Cardenal Cisneros, 1997), pp. 1057-1085。

50. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, p. 599.

我曾經利用其在宮廷的影響力，「在韶州數為西斯（Cicé）和奎莫內（Quemener）二人儘力。」<sup>51</sup>由此可見，凱梅內所在地應為韶州。另外，石鐸瑒神父一六八八年在廣州時，曾經向凱梅內借過錢。他在信中寫到：

我想求您借給我四兩銀子。我不久後就要返回南安，當我經過 Xaocheu 時，我就把錢還給您。<sup>52</sup>

南安位於江西南部，靠近該省與廣東的交界處。當石神父從廣東返回南安時，沒有理由繞道廣東東邊的潮州。相反，他必定會經過廣東北部的韶州以進入江西。也就是說，凱梅內傳教的城市確為韶州，顏璫在此買房。這也就解釋了為甚麼顏璫買房時，身在贛州的聶仲遷能夠提供幫助。韶州靠近贛州，聶仲遷在江西活動多年，自然有一定的能力協助顏璫。倘若顏璫是在與贛州相距甚遠的潮州買房，則聶仲遷不免鞭長莫及。

綜上所述，一六八五年八月在聶仲遷的幫助下花費 140 兩銀子買房的人是巴黎外方會的顏璫，而非利安定。買房地點是廣東韶州，而非潮州。正如利安定神父所說，他直到一六八六年三月二十五日才在潮州買房。我們可以認為，潮州教區的買房人是利安定，而真正的開教者，是石鐸瑒和麥寧學。

---

51. 費賴之著，馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》（北京：中華書局，1995），頁 371。此處的地名「韶州」並非譯者馮承鈞的看法，該書法文原文中，即在對音“Chao-tcheou”後以漢字標明了地名，只是誤將「韶州」寫成了「韻州」。見 Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773* (Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique, 1932), p. 374。

52. Mensaert, Margiotti, & Rosso (eds.), *Sinica Franciscana*, vol. VII, pp. 1181-1182.

#### 四、方濟會傳教策略分析

##### 1. 重視優化傳教佈局，密切與馬尼拉大本營的聯繫

潮州開教不僅僅是傳教區域在地理上的擴展，更是一個具有全域意義的戰略決策。

（一）潮州教堂的建立，可以加強方濟會廣東教區和福建教區的聯繫。此時在華方濟會的大本營位於廣州城，由於人手和資金的缺乏，方濟會在廣東省的傳教區覆蓋範圍並不廣，主要集中在南部的廣州城及其周邊地區。他們雖然也陸續建立了一些教堂，但大多分佈在農村或山區，就城市而言，僅在廣州、東莞、惠州等少數地點擁有教堂。而此前由石鐸球開闢的福建教區，則主要集中在福建北部山區。這樣一來，在廣東和福建兩大傳教區之間，就形成了一個主要包含福建南部和廣東東北部的巨大傳教真空地帶。這不僅會使方濟會的傳教區域受到限制，還將增加兩個教區之間人員調配的難度。另外，馬尼拉方面資助傳教士的救濟金也需要在兩個教區之間傳輸。兩地之間遙遠的距離，無疑增加了運輸困難和風險。在這樣的形勢下，潮州則具有特殊的地緣優勢。它位於廣東東北部，緊鄰福建，一旦在潮州建堂開教，它就可以作為兩個教區之間的聯絡點和補給點，傳教士和資金的流動都可以把潮州作為中轉站，為旅途提供保障。

事實上，在華方濟會非常注重優化傳教事業的整體佈局。與耶穌會人多勢眾不同，他們人手有限、資金匱乏，不得不更加注重各個教區之間的聯繫，以便節省人力和物力成本。為了實現這目的，他們採取了各種各樣的手段，不僅有像潮州這樣開闢新教區作為中轉站的方法，也有交換教堂，甚至主動放棄孤立教堂的選擇，力圖最大限度地實現資源合理配置。比如，一六七九年到一六八三年間，石鐸球

建立起以將樂為中心的福建傳教區，教堂分別位於將樂、龍口、泰寧和建寧。這樣一來，方濟會在福建的傳教中心就實現了從東部沿海向西部山區的轉移。雖然傳教範圍得以擴大，但群山的阻隔卻在客觀上切斷了這地區與方濟會在福建的第一座教堂——寧德教堂之間的聯繫。面對這種尷尬局面，石神父在徵得上級同意之後，主動將寧德教堂這一傳教「孤島」轉讓給了同在福建的道明會。<sup>53</sup>一六八六年，考慮到山東教區位於中國北部，與南部的福建、廣東距離太遠，利安定提出用山東的兩座教堂，交換耶穌會在福建汀州與延平府的兩座教堂，從而以潮州為起點，通過汀州、將樂等地，在閩粵兩省組成一個完整的傳教鏈條。然後經浙江、江蘇等地，延伸到山東。<sup>54</sup>後來方濟會在江西贛州建立教堂，原因之一也是贛州交通便利，既能連接方濟會在江西南安、寧都和吉安的教堂，又能通過水路抵達南京，還能修建一座衛生所，使患病的傳教士免於南下廣東的奔波之苦。<sup>55</sup>林養默神父就曾明確指出，修建這些教堂的主要目的就是「將各地的傳教點連接起來，一直延伸到山東。這樣既能更加方便地運送救濟金，又能使各地的傳教士們相互照應，相互幫助。」<sup>56</sup>可見，潮州開教正是在華方濟會整體傳教佈局策略的一個重要體現。

（二）潮州教堂的建立還可以加強方濟會中國傳教團與馬尼拉之間的聯繫。西班牙一直把菲律賓當成是中西經貿的中轉站。通過大帆船貿易，太平洋和大西洋上形成了一條主要以中國、菲律賓、墨西哥、西班牙等地為結點的廣

53. 同上，頁 1108。

54. 由於種種原因，這一交換教堂的提案最終並未被採納。更多關於這一提案的分析，見崔維孝，《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究（1579-1732）》，頁 200-202。

55. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, pp. 358-359.

56. Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, p. 101.

閩商貿網。中國的絲綢、瓷器、茶葉等商品被運輸並銷售於西屬美洲和西班牙本土的同時，西班牙銀元和物資以及從美洲殖民掠奪而來的金銀也被大帆船送到菲律賓，既用於貿易，也作為殖民者在遠東的物質支持。<sup>57</sup>作為大航海時代西班牙海外殖民擴張的宗教力量，在華方濟會的傳教物資和資金均依賴於馬尼拉方面的支持。潮州是粵地靠近廈門港的重鎮，而廈門港則是中國東南地區與馬尼拉相互聯繫所依賴的福建航線上重要的戰略中心，也是在華方濟會最為依賴的港口之一。所有在閩方濟會士與馬尼拉之間的聯繫，不管是書信、口信，還是馬尼拉寄往福建的物資等，運載這些人和物往返於兩地的船隻，都要經過廈門港。一旦在潮州設立教堂，傳教士們即可就近獲取這些物品，然後再根據具體情形，決定在何時、以何種方式將這些物資和書信分派出去。這樣既可避免福建北部的傳教士專程南下領取物品，又可以最大限度地避免各種不安定因素造成的物品損失。尤其是一六八三年清軍收復台灣以後，東南沿海一帶局勢趨於太平，遷界禁海令解除，廈門港的地位顯得愈發重要。石鐸璋神父就多次強調福建航線的重要性，對潮州開教一事，表示了肯定。<sup>58</sup>

## 2. 結好文人和官員

清朝初年，歷經明清鼎革的變亂、三藩之亂、收復台灣等一系列不穩定事件，人們生活困苦、敏感多疑，尤其是對在他們看來長得「尖嘴猴腮」的外國人，更是或多或少抱有天然的不信任。儘管康熙曆獄平反後，傳教活動在地方官

---

57. 對於大帆船貿易，中國學界已有不同的討論，不再贅述。關於早期西班牙傳教士與大帆船貿易的關係的研究，可參見王志紅，〈近代早期的傳教士與馬尼拉大帆船貿易〉，載《東南亞研究》2017年第3期，頁69-73。

58. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, pp. 298, 305.

員默許或縱容下一直沒有中斷過，康熙帝本人也對傳教士表現得相當友好，但一六九二年容教令正式出爐前，天主教理論上並非是一個完全合法的宗教。這種尷尬的身份，使得方濟會士的命運被掌握在地方政府手裏，稍有不慎便可能受到迫害。

為了解決這問題，方濟會採取了與耶穌會類似的策略：主動拜訪地方官並送禮。這手段雖然是早期耶穌會士已經採用過的老辦法，而且並不能從根本上調和文化衝突，但方濟會士通過這手段，卻可以與中國的官僚文化實現某些交融。他們既可以利用異域禮物博得地方官員的歡心，滿足其獵奇心理，<sup>59</sup>又可以通過拜訪，向他們表明自己是好人，來中國是想傳播有益的學說，以此來謀得與儒家在基本道德要求上的契合。這樣，通過地方統治階層行政命令的保護，可以在短期內起到一種立竿見影的效果。一六五〇年，利安當來到山東，憑藉湯若望的推薦信和自己帶來的異域禮物，成功獲得了地方官的信任，並在他們的幫助下，建立起方濟會在山東的第一座教堂。<sup>60</sup>一六七六年，身在福建的利安定也是通過送禮策略，方才擺脫地方官的迫害。石鐸瑒剛接手福建寧德教堂時，也立刻攜禮物拜訪了地方官，與他們建立了良好的關係。<sup>61</sup>一六八七年，利安定在請求馬尼拉派來新的傳教士時，特意強調希望新人會修鐘錶。<sup>62</sup>這顯然是借鑑了一六七二年文都辣神父一行人成功進入中國的

59. 方濟會士們多次向上級強調送禮的重要性，比如，石鐸瑒神父曾經分析道：「為了拜訪官員，我們必須準備至少八件禮品。我們並不需要送那些值錢的東西，而要送他們一些小玩意。這樣他們就能成為我們的朋友，他們很喜歡這些小玩意，因為這些東西在他們的國家沒有。」見 Mensaert, Margiotti, & Rosso (eds.), *Sinica Franciscana*, vol. VII, p. 1147。

60. Anastasius van den Wyngaert (ed.), *Sinica Franciscana. vol. II, Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Saeculi XVI et XVII* (Quaracchi-Firenze: Collegium S. Bonaventurae, 1933), p. 410.

61. Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, p. 31.

62. Wyngaert (ed.), *Sinica Franciscana*, vol. III, p. 625.

經驗。當時，文都辣及其同伴被廣東當局發現並逮捕。所幸，同行的卞世芳以其精巧的技藝，修好了尚之信的鐘錶，博得了其好感。尚之信不僅同意傳教士留居廣東，還為他們聘請老師學習漢語，並提供經濟資助，幫助他們修建教堂。<sup>63</sup>

此次潮州開教，石鐸瑒與麥寧學也面臨同樣的問題，那就是如何單憑二人之力在潮州站穩並發展。於是，就在抵達潮州的第二天，石鐸瑒神父就帶着一些異域的小禮物前往拜訪城中的官員。<sup>64</sup>他之所以沒有帶麥寧學同去，顯然有讓他留下看守教堂的考慮。但更為重要的是，在那樣一種年代，如果拜訪中有禮有節，取得了官員的信任，就能有效打消官方的疑慮。但如果在拜訪中，因為語言不通導致不能正確地表情達意而引起誤解，或者在與官員見面時弄錯中國禮儀而觸怒對方，那必然產生反效果。比如，在多年以後，顏璫和鐸羅（Charles-Thomas Maillard de Tournon）就因為語言或者禮儀的問題觸怒康熙帝。<sup>65</sup>一七〇六年，康熙帝召見顏璫，以考察其中文水準和對中國經典的理解。但顏璫不僅不具備閱讀和解釋經典的能力，甚至連漢字都不認識幾個。康熙大怒，說他「既不識字，又不善中國語言，對話須用翻譯。這等人敢談中國經書之道，像站在門外，從未進屋的人，討論屋中之事，說話沒有一點根據。」<sup>66</sup>而鐸羅也沒有掌握中文和中國禮儀，甚至在給康熙的奏摺上誤用「五爪龍」而犯了大忌，使得康熙對其印象極壞，念念不忘地說：「多羅所寫奏本，抬頭錯處，字眼越分，奏摺用五爪龍。着地方官查問。」<sup>66</sup>正因如此，回過頭來看石鐸瑒的

63. 當然，尚之信優待方濟會士的原因是複雜的，關於方濟會士在廣東與尚之信的往來，參見崔維孝，《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究（1579-1732）》，頁181-196。

64. Mensaert, Margiotti, & Rosso (eds.), *Sinica Franciscana*, vol. VII, p. 1176.

65. 羅光，《教廷與中國使節史》（台北：台灣學生書局，1996），頁124。

66. 中國第一歷史檔案館、澳門基金會、暨南大學古籍研究所編，《明清時期澳門問題檔案文獻彙編（一）》（北京：人民出版社，1999），頁93。

決定，無疑是十分正確的。因為當時麥寧學入華僅五個月，對中國禮儀還很陌生，也不通中文，正處於學習階段，並且感到很費力。<sup>67</sup>因此，為了避免不必要的麻煩，石鐸瑒沒有帶上他，而是選擇獨自一人前往拜訪。

這次拜訪很成功，大家紛紛回禮。石鐸瑒專門提到，其中有一姓“Gu”的老爺，擁有“Mum cheu ta-jin”的頭銜，排場很大，對他們十分尊重。<sup>68</sup>經分析，“ta-jin”應為「大人」的對音，但“mum cheu”的具體所指不明。查閱相關資料，並未發現有某一發音近似於“mum cheu”的官職，故此處的「mum cheu 大人」疑為「滿洲大人」。《書簡集》的編者們指出，石鐸瑒所謂“Gu”老爺，實為“Wu”老爺。<sup>69</sup>這種看法有道理，因為西班牙語中“gu”這個音節的發音與中文的“wu”確有類似之處。而“mum cheu ta-jin”，編者們則認為是長官的私人秘書，但沒有提供任何依據。<sup>70</sup>檢《潮州府志》，可發現一六八六年（康熙二十五年）前後潮州府及其治所海陽縣的主要在任官員，列表如下：<sup>71</sup>

| 潮州府   |                                   | 海陽縣 |          |
|-------|-----------------------------------|-----|----------|
| 惠潮分巡道 | 陳其政 (22) <sup>72</sup><br>梁鼎 (25) | 知縣  | 金一鳳 (25) |
| 知府    | 林杭學 (16)<br>石文晟 (27)              | 縣丞  | 高象璧 (21) |
| 同知    | 喬嵩 (25)                           | 教諭  | 周廷簡 (20) |
| 通判    | 毋鯨 (21)                           | 訓導  | 麥天縱 (19) |

67. Mensaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. VIII, p. 443.

68. Mensaert, Margiotti, & Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, p. 1176.

69. 同上，注 13。

70. 同上，注 14。

71. 資料來源：周碩勳，〈乾隆潮州府志〉卷三十一、三十二：職官表（上、下），載《中國地方誌集成—廣東府縣誌輯》，第 24 冊（上海：上海書店，2000），頁 673-764。其餘各官員，包括武官，或因為任職時期不符，或因為姓氏發音與“Gu”相差太遠，均被排除。限於篇幅，不再一一列舉討論。

72. 括弧中數字表示上任時間，如“16”即表示康熙十六年任。

|       |          |       |                      |
|-------|----------|-------|----------------------|
| 教授    | 黃金騰 (22) | 典史    | 董生華 (22)<br>牛進忠 (25) |
| 訓導    | 鄭成祚 (21) | 潘田司巡檢 | 霍洪祿 (25)             |
| 府經歷   | 張文驊 (23) | 驛丞    | 韓朝瑞 (20)<br>趙同芳 (26) |
| 永豐倉大使 | 馬之龍 (19) |       |                      |
| 稅課大使  | 聶副相 (22) |       |                      |
| 司獄司   | 朱朝綱 (22) |       |                      |
| 總兵    | 馬三奇 (16) |       |                      |

清朝初年，在官方的正統表述中，「滿洲」始終作為族名而存在。但民間也因為「洲」字多用作地名而常常產生訛誤，<sup>73</sup>以致清朝官方文件中不得不專門作出考證，謂「今漢字作滿洲，蓋因洲字義近地名，假借用之，遂相沿耳。實則部族而非地名」。<sup>74</sup>可見，民間確有可能將「滿洲」作為地名對待，泛指當時清朝的「龍興之地」，即今天的東北一帶。但無論如何，石鐸瑑作為外國人，或許並不能真正分清「滿洲」的種種內涵和源流，以及「滿洲」和「旗人」之間的區別與聯繫。因此，謹慎起見，他所謂的「滿洲大人」很可能是當地百姓口耳相傳、似是而非的，包含了上述多重含義的一種廣義的「滿洲人」。因此，上表中的「滿洲人」應包括：惠潮分巡道陳其政、潮州知府石文晟、潮州總兵馬三奇和潮州通判毋鯨。

陳其政為遼東遼陽人，鑲紅旗舉人。<sup>75</sup>在潮州為官期間，曾為林杭學所修《潮州府志》作序。<sup>76</sup>但康熙二十五年，他

73. 《欽定滿洲源流考》稱：「我朝肇興時，舊稱滿珠所屬曰珠申，後改稱滿珠，而漢字相沿訛為滿洲。」見阿桂，《欽定滿洲源流考》，上諭：一，<https://sou-yun.cn/eBookIndex.aspx?id=138>（2019年2月10日瀏覽）。

74. 同上，卷一：四。

75. 儲大文，《山西通志·四庫全書本》，卷八十：職官（八）：二十一，<http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=170>（2017年9月7日瀏覽）。

76. 據黃繼澍分析考證，林杭學所修《潮州府志》藏於北京圖書館，廣東中山圖書館有殘本。潮州市地方誌辦公室經過整理、翻印，於二〇〇〇年出版了重印本。但北圖藏本缺失了

就被梁鼎所接替。<sup>77</sup>由於周本《潮州府志》不載梁鼎具體到任月份，考慮到中西曆法之間的差異，若其於康熙二十五年八月至十二月，即約西曆一六八六年十月至一六八七年二月之間離任，尚有可能與石鐸瑒神父見面。但根據儲大文《山西通志》記載，陳其政於康熙二十四年八月，即約一六八五年九月，已經調任山西分巡河東道。<sup>78</sup>故而，當石鐸瑒一行到達潮州時，他已赴山西任職，並未見過傳教士。其繼任者梁鼎，為名將梁化鳳之子，<sup>79</sup>曾參與平定三藩之亂，並於康熙四十五年升任閩浙總督。雖然威名赫赫，但其為漢人，籍貫陝西，與「滿洲」毫無關係，且「梁」姓之發音與“Gu”相去甚遠。因此石鐸瑒神父口中的“Gu”老爺也應不是梁鼎。

石文晟為滿洲正白旗人，本姓瓜爾佳氏，乃康熙朝大臣石琳之侄，<sup>80</sup>清初將領石廷柱之孫。石廷柱本為明朝將領，自一六二二年投降後金以後，即受重用。<sup>81</sup>石氏一門人才輩出，石廷柱、石琳、石華善、石文晟、石文焯等均前後擔任重要職務。因此，若說石文晟在潮州風光無限，聲望頗高，亦合情合理。但康熙二十五年時，其尚未就任潮州知府。問題在於，周本《潮州府志》對石文晟的就任時間，做出了前後矛盾的記錄。在第三十一卷中，石的就任時間被記錄為

---

七篇序言，其中就包括陳其政所作之序。但這些序言後來均被周碩勳《潮州府志·舊序》收錄，使我們有機會得以一見。詳細分析參見黃繼澍，《現存〈潮州府志〉考》，<http://www.gd-info.gov.cn/shtml/chaozhou/lyd/2010/04/19/20451.shtml>（2017年10月19日瀏覽）。

77. 周碩勳，《乾隆潮州府志》卷三十一：職官表（上），載《中國地方誌集成——廣東府縣誌輯》，第24冊（上海：上海書店，2000），頁685。

78. 儲大文，《山西通志·四庫全書本》，卷八十：職官（八）：二十一。

79. 周碩勳，《乾隆潮州府志》卷三十一：職官表（上），頁685。

80. 魯曾煜，《廣東通志·四庫全書本》，卷四十二，名宦志省總（五）：十七，<http://gd.souyun.com/eBookIndex.aspx?id=586>（2017年9月7日瀏覽）。

81. 趙爾巽，《清史稿》第三十一冊，卷二百三十一，列傳十八（北京：中華書局，1977年點校本），頁9329-9332。

康熙二十七年，<sup>82</sup>但在第三十三卷中，卻明文記錄「石文晟，滿洲監生，康熙二十年辛酉知潮州府事」。<sup>83</sup>在同一方志中，檢其前任林杭學的任職履歷，可見林於康熙十六年任潮州知府，雖然卷三十一中並未記錄其何時離任，<sup>84</sup>但據其傳記可知，其「在任十餘年」，<sup>85</sup>亦即不可能在康熙二十年就被石文晟接替。再根據《廣東通志》中的記載，<sup>86</sup>幾方比對，可判定周本《潮州府志》第三十三卷中應屬誤錄，石文晟的真正就任時間為康熙二十七年，未與石鐸琿神父見面。<sup>87</sup>而時任知府林杭學為漢人，籍貫江蘇江寧，<sup>88</sup>似也不可能為「滿洲大人」。

馬三奇雖是漢人，但籍貫為遼東廣寧，屬「滿洲」龍興之地。<sup>89</sup>其父馬得功，原為明朝總兵，一六四五年擒獲南明弘光帝朱由崧，投降清朝。後因軍功屢次升遷，歷任都督同知、福建提督等職。一六六三年，在與鄭成功交戰時陣亡。追封一等侯，諡襄武。<sup>90</sup>馬三奇承襲其父爵位，自康熙十六年至二十七年任潮州總兵，屢次剿寇，威名赫赫。<sup>91</sup>因此，無論從任職時間還是名聲威望，都有可能是石鐸琿神父拜訪的人。唯其姓氏發音與“Gu”毫無關係，似可排除。

毋鯨與馬三奇類似，雖然沒有直接證據表明其為滿洲人或者旗人，但其為遼東監生，亦屬「滿洲」之地。他於康

---

82. 周碩勳，〈乾隆潮州府志〉卷三十一：職官表（上），頁 690。

83. 同上，卷三十三：宦跡，頁 806。

84. 同上，卷三十一：職官表（上），頁 690。

85. 同上，卷三十三：宦跡，頁 806。

86. 魯曾煜，《廣東通志·四庫全書本》，卷二十九，職官志（四）：三十三。

87. 更多關於石文晟的大致履歷及相關文獻，可參見台北中央研究院史語所明清檔案工作室資料庫：明清檔案人名權威資料查詢，[http://archive.ihp.sinica.edu.tw/ttsweb/html\\_name/search.php](http://archive.ihp.sinica.edu.tw/ttsweb/html_name/search.php)。

88. 周碩勳，〈乾隆潮州府志〉卷三十一：職官表（上），頁 690。

89. 同上，卷三十三：宦跡，頁 809。

90. 趙爾巽，《清史稿》第三十二冊，卷二百四十八，列傳三十五，頁 9662-9664。

91. 周碩勳，〈乾隆潮州府志〉卷三十三：宦跡，頁 809。

熙二十一年至二十八年任潮州府通判，<sup>92</sup>清代通判為正六品官員，功能為輔助知府處理政務，「管糧、督捕、水利、理事諸務。」<sup>93</sup>因此，很可能是石鐸瑒神父拜訪的官員之一。另一方面，毋鯨的姓氏發音與“wu”不謀而合。如前所述，在西班牙語中，“gu”的發音和中文的“wu”本就十分相像，故石鐸瑒神父稱其為“Gu”老爺也在情理之中。此外，就在拜訪官員一個月之後，教堂曾發生了一次失竊事件，根據麥寧學的描述，處理這次事件的正是那個對他們十分尊重的官員。<sup>94</sup>當時通判的職責之一就是負責督捕，這或許可從側面佐證這個對傳教士十分尊重並前來教堂拜訪的人，正是通判毋鯨。

綜上所述，這位姓“Gu”的「滿洲大人」或許就是時任潮州通判的毋鯨。清中期開始禁教，在此後官方所修的各種史書、方志中，很少見到關於天主教在華活動的記錄。偶有出現，也多為批判之詞，或者是發生了教案，對教士和教徒的懲處。對於清代官員而言，與傳教士的接觸，只是自己宦海生涯中一個無足輕重的小波瀾，再加上華夷之辨以及天儒信仰不同，他們很難會專門去記錄這些經歷。即使在自己的私人筆記或者信件中略有提及，也大多被淹沒在歷史的塵埃中，散佚不見。而傳教士由於意識到官方的保護對傳教的影響，故常在信件中詳細記錄與官方打交道的經歷。這些信件為我們了解並重構那段被人遺忘的歷史提供了一個新的路徑，值得重視。

官方對傳教士的尊重，對於初入潮州的石鐸瑒、麥寧學具有重要意義。

92. 同上，卷三十一：職官表（上），頁 694。

93. 允禔，《欽定大清會典》卷四：官制（四）：外官：十二，<http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=2563>（2017 年 9 月 19 日瀏覽）。

94. Mensaert (ed.), *Sinica Franciscana*, vol. VIII, p. 445.

(一) 官方的認可驅散了民眾的疑慮，大家都對這一從來沒有見過的新宗教感到十分好奇。中國古代民眾的宗教信仰十分複雜，出於實用主義目的，他們往往同時信仰多個宗教，祭拜不同神靈。這些神靈各司其職，分工不同，從而對民眾形成全方位的保護。如財神主管富貴，月老主管姻緣，龍王主管興雲布雨等等。基於這種傳統，民眾其實很樂意多供奉一位神靈，以便使自己多獲得一重保障。他們並不理解天主教的排他性，在他們看來，這新來的「洋宗教」所供奉的「洋神」與自己平日裏祭拜的本土神並沒有甚麼區別。一旦官方認可了這宗教，他們便紛紛前往教堂，想看看這「洋神」長甚麼樣，是否靈驗。根據麥寧學的描述，不僅城市居民陸續前來拜訪教堂，連周邊村鎮的村民也絡繹不絕地趕來，整個場面就像一些重大節日一樣人山人海。人們不僅觀看了聖像，還向神父們索要了傳教小冊子，以便弄清這到底是甚麼宗教。<sup>95</sup>新出現的天主教在當地產生的轟動效果，由此可見一斑。

(二) 與官方保持良好關係，也為傳教士的人身和財產安全提供了保障。就在神父們來到潮州僅一個月後，教堂便發生了一次失竊事件。第二天，傳教士們選擇了報官。官員反應迅速，立即偵查，不到二十天就將小偷逮捕歸案。為了起到警示作用，官員甚至命人給小偷帶上鐵枷，站在教堂門口示眾兩個月。後來還是石鐸瑤出面求情，官府才將其釋放。所謂「有錢能使鬼推磨」，深諳中國文化的石鐸瑤神父，又向官員送了禮物，以表示感謝。從此以後，再也沒有人敢騷擾教堂，神父們得以平安傳教。<sup>96</sup>

(三) 官方的庇護使得神父們在處理中國的「偶像崇

---

95. 同上。

96. 同上。

拜」問題上變得大膽起來。<sup>97</sup>如前所述，中國居民大多信仰多種神靈，這勢必與具有強烈排他性的一神論的天主教理念發生激烈衝突。因此，如何處理信徒的偶像崇拜問題，成了傳教士們必須面對的一個敏感話題。儘管有時候，尤其是在入華初期，方濟會士也會採取一些相對過激的手段，比如，一六七五年，利安定在寧德就燒毀了二十三塊中國人的祖先牌位，還認為這是自己生命中的一件壯舉。<sup>98</sup>但總體而言，他們還是保持着一種更為審慎的態度，多數時候只要求信徒放棄以前的信仰即可。但在潮州，或許是由於和官方保持了良好的關係，他們變得更为大膽，要求信徒必須先拆毀和焚燒掉以前崇拜的偶像，否則便不能為他們洗禮。<sup>99</sup>這種做法顯得激進而冒險，要求信徒放棄從前的信仰只是一種私人行為，但拆毀和焚燒中國人崇拜了多年的神靈，在人們看來明顯離經叛道、不可理喻。當年利瑪竇在韶州傳教時，就曾告誡一些偷偷潛入寺廟打爛佛像的信徒「別這樣幹，他知道要是一旦被發現了，就會惹起一場真正的騷亂」。<sup>100</sup>潮州鬼神風俗濃厚，人們「重巫覡，輕醫藥」、「瘡鮮服藥，專為巫覡」<sup>101</sup>，神父們的這一做法很容易使自己置身於中國傳統民間宗教文化的對立面，引起仇視，甚至發生教案。

然而，與上述預計不同的是，方濟會士安然無恙，不要說暴力衝突，就連小規模的抗議都沒有發生。當然，我們不能排除有些閒言碎語或者坊間議論不為傳教士所知，或者

97. 這裏所謂的「偶像崇拜」是以當時傳教士的視角而言的，包括了拜神、祭祖等不符合（或者存在爭議）天主教教義的各種祭祀活動。

98. Mensaert, Margiotti, & Rosso (eds.), *Sinica Franciscana*, vol. VII, p. 144.

99. Mensaert (ed.), *Sinica Franciscana*, vol. VIII, p. 448.

100. 利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國簡記》（北京：中華書局，1983），頁264。

101. 周碩勳，《乾隆潮州府志》卷十二：風俗，頁125-126。

沒有記錄在他們的信件裏，但至少可以說明，沒有發生大規模仇教事件。否則，根據傳教士的習慣，他們不可能不向上級報告。<sup>102</sup>這其中，與官方的良好關係起到了至關重要的作用。官員拜訪教堂，在普通人看來，就等於是傳教活動已經得到官方的許可，再加上教堂失竊事件中官方表現出的對傳教士的保護態度，普通人不到萬不得已，誰也不願意正面與傳教士發生衝突，以免重蹈小偷的覆轍。

可以看出，石鐸球神父拜訪官員的做法，雖然在方濟會士的整體傳教策略中已經司空見慣，但由此建立起來的與官方的良好關係，卻為初入潮州、勢單力孤的兩位神父提供了重要保障。

### 3. 重視自身形象

兩位神父來到潮州後便迅速利用有限的經費，將教堂整修出來。根據麥寧學的描述，這個教堂規模一般，共兩個廳。他們立刻着手裝飾教堂，先為教堂安裝了一扇氣派的大門，然後掛上匾額，又在教堂內部放上各種宗教物品。<sup>103</sup>事實上，這是十七世紀後期在華西班牙方濟會士的普遍做法。他們放棄了早期入華的同伴們那種托鉢僧形象，<sup>104</sup>相反，此時的他們效仿耶穌會士，努力改善自我形象，以期為

---

102. 傳教士信件中多次記錄了他們遇到的規模不同的騷亂或者教案，比如一六七六年福建瑪坑騷亂、一六七九年福建將樂教案、一六八六年廣東惠州教案等，以便使馬尼拉當局能夠清晰地認識到中國的傳教局勢。

103. Mensaert (ed.), *Sinica Franciscana*, vol. VIII, p. 444。根據林養默神父一六九〇年的一份報告可知，該教堂被命名為「聖母領報教堂」。見 Wyngaert (ed.), *Sinica Franciscana*, vol. IV, p. 116。

104. 早期入華的方濟會士不了解中國文化，生搬硬套歐洲的傳教方法，往往造成嚴重後果。例如一六三七年底，雅連達（Gaspar Alenda）、馬方濟（Francisco de la Madre de Dios）二人潛入北京，意圖傳教，但被遣送回福建。後來，在福建教案過程中，方濟會士又公開對抗官府，指責中國信仰，結果引發嚴重後果，不僅方濟會士遭到逮捕並被驅逐，連久在福建的耶穌會士艾儒略（Giulio Aleni）和陽瑪諾（Emmanuel Diaz）也不得不藏身山中，以避風頭。關於這一教案，可參見崔維孝，《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究》，頁 98-102。

中國社會所接受。

為了使中國人充分了解天主教，方濟會延續了歐洲的傳統，將教堂建在市中心引人注目的地方，以便擴大影響力。方濟會士在廣州，以及福建寧德和將樂的教堂莫不如此。<sup>105</sup>但是，正如崔維孝所言，中國的出家人遁入空門，脫離紅塵，往往將寺廟道觀建在遠離鬧市的郊區或山中。因此，方濟會教堂的選址與中國傳統觀念有所衝突，極有可能招致當地百姓的反對。<sup>106</sup>為了緩和這局面，他們採取了一些補充措施。一、由於「在中國，不能在街上或者廣場中傳教，必須要在室內」<sup>107</sup>這一現實，他們將傳教場所由室外轉移到室內，以便符合中國文化。此後的方濟會士紛紛效仿，再也不走沿街傳教這條走不通的老路。二、他們重視教堂內部的裝飾，在經費允許的前提下，儘可能使教堂漂亮、大方，以便接待訪客。

從某種程度上來說，此時的方濟會士正在積極效仿利瑪竇的「西儒」形象。經過多年的傳教實踐，他們早已意識到中國與歐洲不同，在中國，真正的社會上層和統治階級是儒家文人而非宗教人士。於是，在外在形象上，他們改頭換面，以「上等人」的樣子示人。神父們在寫給馬尼拉上級的信件中，經常原封不動地引用中國人對他們的尊稱：「老爺」（Lao ie）。可見，當時的方濟會士對這一稱呼並不排斥，他們希望自己能夠像中國文人一樣得到尊重。同時，在內在氣質上，他們與耶穌會士一樣，一方面保持自己的宗教性，堅稱自己來到中國既不為官，也不求財，而是為了傳

---

105. Wynaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, pp. 272, 275; Wynaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, p. 423.

106. 崔維孝，《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究》，頁 246-247。

107. Wynaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, p. 422.

播福音，<sup>108</sup>而另一方面則又突出自己的世俗性，努力將自己塑造成飽學之士。方濟會士清楚知道，妥善回答中國人提出的學術問題對天主教的生存與發展意義重大。利安定曾指出：「文人們來（與我們）爭論上帝的學說，會提到神學上十分複雜的問題。他們非常自大，如果不能很好地回答他們的問題，他們就會說上帝的學說是虛幻的東西，這就會（給我們的事業）造成巨大的損害。」<sup>109</sup>因此，他不僅在信中請求馬尼拉給自己派一個精通神學的同伴來，還總結出了文人們最喜歡討論的一些話題，包括上帝創世（creatione）、關於上帝的知識（sciencia Dei）、贖罪（remissione peccatorum）、永福與永苦（praemii et suplicii aeternitate）、靈魂不朽（inmortalitate animae）、上帝的審判（Iustitia Dei），等等。<sup>110</sup>通過這些措施，方濟會士迅速擺脫了「赤腳乞食、沿街傳教的托鉢僧」這一標籤。自身內在和外在形象的改善，使得他們在文人階層和下層百姓之間左右逢源，遊刃有餘。

#### 4. 對“Deus”譯名問題的折中態度

當石鐸瑒和麥寧學裝飾好教堂後，立刻在大門上面掛上匾額，上書三個金色大字：天主堂（Iglesia del Señor del cielo）。<sup>111</sup>

值得注意的是這裏方濟會士對“Deus”的翻譯問題。譯名問題，與祭孔、祭祖等問題一樣，一直就是天主教傳入中國後要面臨的十分棘手的問題，也是中國禮儀之爭中的一個重要話題。關於它們的討論，在明清之際來華傳教士，

---

108. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, p. 371.

109. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, p. 433.

110. 同上。

111. 西班牙語，直譯為「天的主人的教堂」，即「天主堂」。見 Mensaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. VIII, p. 444。

甚至整個遠東地區的傳教士中，從來沒有真正地停止過。以早期來華耶穌會士為例，從一六〇三年到一六六五年，前前後後大約舉行過七十四次內部會議，討論是否用「上帝」來翻譯“Deus”。<sup>112</sup>嘉定會議之後，耶穌會內部形成決議，不再使用「天」、「上帝」等譯名，而是統一用「天主」。但龍華民（Nicolas Longobardi）不服，他後來更是激進地主張既不使用「上帝」也不使用「天主」，而是對“Deus”進行音譯。<sup>113</sup>這裏，麥寧學神父在寫給上級的信件中，使用了「天的主人」（Señor del Cielo）來翻譯“Deus”，可以反映出方濟會士在譯名問題上，與耶穌會士的主流立場保持了一致。這並非個例，在其他傳教士的信件或者以中文寫成的傳教作品中，「天主」一詞也被普遍用來指稱“Deus”。比如郭納璧的信件中，直接使用了中文「天主」的對音“Tienchu”，<sup>114</sup>石鐸瑒的中文作品《初會問答》也通篇使用「天主」一詞。<sup>115</sup>等等。

事實上，方濟會士對譯名的選擇，是其處於兩難境地的一種體現。從縱向上看，他們在譯名問題和禮儀問題上經歷了一種態度轉變。最初在福建挑起禮儀之爭的利安當就是方濟會士。但經過幾十年的傳教實踐，方濟會士充分認識到中國的現實情形，開始在策略上主動向耶穌會靠攏。從橫向上看，儘管此時的方濟會士早已不再如當初那樣激進莽撞，但在很多具體問題上，他們又難以妥善處理。為了

112. 魏明德（Benoit Vermander）著，沈秀臻、陳文飛譯，〈龍華民與中國神學的譜系學——譯名之爭、龍華民論文與中國自然神學的發現〉，載《基督教學術》2015年第2期，頁85。

113. 鄧恩著，余三樂、石蓉譯，〈從利瑪竇到湯若望〉，頁269-270。關於嘉定會議和龍華民思想的研究，參見李天綱，〈龍華民對中國宗教本質的論述及其影響〉，載《學術月刊》2017年第5期，頁165-184。

114. Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, p. 12.

115. 石鐸瑒，〈初會問答〉，載張西平、馬西尼、任大援、裴佐寧編，〈梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊〉第一輯，第40冊（鄭州：大象，2014），頁601-686。

維護天主教義的純潔性，方濟會自然難以接受中國古籍中的「上帝」一詞，但若採用龍華民的辦法，將“Deus”音譯成「陡斯」，則又會陷入讓人不知所云的處境。所以，為了避免不必要的糾紛，他們也選擇了當年嘉定會議上的中間路線，用「天主」來指代“Deus”。李天綱教授評價這一代方濟會士有「息事寧人、折中糾紛的精神」，<sup>116</sup>可謂一語中的。

事實上，不管是在「宣誓風波」還是在禮儀之爭中，方濟會士一再堅持中庸、務實的態度，對中國傳統習俗是否符合天主教教義這話題也較為理智平和。一六九三年，顏璫頒佈關於中國禮儀的「七條禁令」後，福建的道明會士率先表示支持。<sup>117</sup>然而，方濟會士卻對此多有批評，依然按照自己原有的方式進行傳教活動。後來，隨着一七〇七年鐸羅「南京通諭」的發表，禮儀之爭進入白熱化階段。方濟會士沒有陷入無窮無盡的辯論，相反，他們更加強調傳教事業的結果，把保證天主教在中國得以延續看作第一要務。他們提醒鐸羅和馬尼拉上級，必須要前往北京領取「印票」。如果在一些問題上態度過於強硬，只會導致傳教士被驅逐，傳教事業毀於一旦。<sup>118</sup>不難看出，十八世紀初禮儀之爭大爆發後，方濟會士遵循利瑪竇規矩，領取「印票」留華傳教，並非臨時起意，而是隨着對中國現實和傳教命運的認識不斷加深而做出的合乎情理的決定。<sup>119</sup>正是這種務實態度，使得方濟會士總是能夠敏銳地把握住中國社會文化氛圍的變化，審時度勢地修訂既有方針，力圖在不違背天主教基本

116. 李天綱，《「中國禮儀之爭」：歷史、文獻和意義》（上海：上海古籍，1998），頁46。

117. José María González, *Historia de las misiones dominicanas de China*, volume 1 (Madrid: Imprenta Juan Bravo, 1964), p. 597, note. 23。顏璫的「七條禁令」，見 Antonium Bortoli (ed.), *Acta causæ rituum seu ceremoniarum sinensium: complectentia* (Roma, 1709), pp. 3-12。

118. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, p. 224.

119. 方濟會士領取「印票」的分析，參見崔維孝，《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究（1579-1732）》，頁327-348。

教義的前提下，實現傳教利益最大化。

## 5. 積極投身社會救助事業

明清之際入華的天主教士，除了自己的宗教職責外，還在傳教實踐中開展了一系列慈善事業，如建立醫院、收養棄嬰等。儘管投身公益事業並非他們來華的最初目的，但這種有意無意的行為確實在一定程度上為中國社會的進步帶來了一股新的力量，同時也促進了傳教事業本身的發展。以耶穌會士為例，他們不僅在澳門建立了醫院，還在民間行醫，為中國人治病，甚至將當時最先進的醫學和藥物介紹到宮廷內，為皇室和高官服務。此外，他們還盡其所能收養棄嬰，將他們帶回教堂照料並付洗。

常年在民間傳教的方濟會士也積極投身社會救助事業。首先他們採取醫療傳教的策略，為人治病。這主要體現在三個層面：一、建立固定醫療場所。一六七八年，以文都辣、艾腦爵為主導，方濟會士在廣州城外楊仁里福音堂（即聖方濟各教堂）開設了醫院，並配有藥房、護理所和外科診療室。在一六七八年到一七三二年醫院遷回澳門這段時間內，方濟會士開展了大量的醫療實踐，既為歐洲傳教士診病，也為下層百姓提供醫療服務。二、深入民間，在傳教實踐中為平民看病。例如，一六八七年石鐸琿在南安傳教期間，一個二十七歲的青年道士的母親正好患病，腳上浮腫化膿。見此情形，神父便讓講道員給了這家人一貼煙草膏，和一些「聖保羅土」（tierra de S. Pablo）讓其兌水服下。藥物很快起了作用，不僅治好了腳上的浮腫，連多年來的各種老毛病也一併治癒。<sup>120</sup>三、石鐸琿神父還效仿耶穌會士出版了藥物學專著《本草補》，向中國人介紹了當時西洋的藥物學

---

120. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, pp. 641-642.

知識，其中包括十三種藥材和三個簡易單方。普通人無需掌握複雜的醫學理論，只需根據患病症狀便可直接選擇藥材使用。<sup>121</sup>

除了這類自發的、私人性質的醫療活動外，方濟會士還積極參與官府主導的社會救助。石鐸瑒和麥寧學在潮州傳教期間，城中發生了一宗惡性傷人事件。一名士兵不知何故，突然持刀當街行兇，結果造成八死四十六傷的嚴重後果。在這種形勢下，一方面出於對受害者的同情，另一方面也為了能趁機宣傳天主教，神父們立刻請求地方官讓自己加入救援行列，不辭辛勞地治療和照顧傷者。<sup>122</sup>

這本質上是醫療實踐在官方層面的延伸。在潮州當地發生社會動亂時，方濟會士通過自己的醫學知識，順勢將自己的身份由「傳教士」轉變為「醫生」。這樣一來，在這個特定的小歷史中，通過地方官僚機構在救援活動中的運作，這些常常被中國人指責為「間諜」而加以提防的外國人，即社會邊緣的不安定因素，成功與社會主體合流，變成救助隊伍的一個分支。這正是方濟會士的高明之處。客觀來講，他們雖然大多也受過良好教育，絕非不學無術的普通佈道人員，但卻缺乏像利瑪竇、南懷仁、湯若望（Johann Adam Schall von Bell）、徐日昇（Thomas Pereira）等那樣具備多種才幹的多面手。也正因如此，儘管方濟會士清醒地知道入宮為皇帝服務從而接觸中央權力中樞，對於保障傳教事業至關重要，但卻一直無法實現這一願望。比如，康熙重臣佟國綱曾向傳教士表示，希望尋找一個會修理鐘錶和彈奏管風琴的人，並願意在京師距皇宮不遠的通州修建一座教堂作為回報。利安定神父立刻意識到這是方濟會勢

---

121. 關於耶穌會和方濟會在華的醫療實踐活動，已有不少研究，本文不再重複展開，可參見董少新，《形神之間》，頁 59-251。

122. Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, p. 644.

力進入宮廷的良機，請求馬尼拉迅速派遣得力之人前來。<sup>123</sup>可惜後來馬尼拉並未作出積極回應，此事只得不了了之。在這種情況下，方濟會士只得退而求其次，一方面以禮物結好官員，另一方面，如此次潮州事件一般，積極參加官府主導的社會救助活動，努力實現其在中國官方和民間的身份認同。雖然這並不能從根本上解決雙方的衝突，但卻在一定程度上減輕了天主教在中國社會的生存壓力，對傳教事業起了促進作用。

通過種種靈活的策略，在兩位神父的努力下，僅四個月潮州的受洗人數就超過了九十人。到一六八七年底，這一數字超過兩百。<sup>124</sup>洗禮人數的平穩增長，為方濟會在潮州的傳教事業奠定了堅實的基礎。儘管後來隨着地方官員的更替，傳教士與官方和潮州居民的關係也發生變化，但方濟會士在潮州不斷擴大教務，以城市為中心，向周邊鄉鎮縱深發展。伏魯鶯、柯若瑟等神父先後到來，補充了傳教力量。此後，潮州教區逐漸成為方濟會的一個重要傳教點。

## 五、結論

十七世紀西班牙方濟會士雖然人數遠不及耶穌會士，但他們靈活調整戰略佈局，最大限度地合理分配資源，擴大傳教成果。潮州教區就是在這樣一種策略的指導下被開闢出來的。它不僅有利於將方濟會廣東教區與福建北部教區連接起來，也憑藉其靠近廈門港的天然優勢，強化了整個方濟會中國傳教團與馬尼拉之間的聯繫，為傳教士提供了更好的後方保障。在傳教實踐中，方濟會士一改昔日「托鉢僧」做派，興建教堂，化身飽學之士，並與佛道僧侶保持距離。這一自

---

123. 同上，頁 623。

124. Mensaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. VIII, p. 451.

身形象的重塑，為他們接近儒家階層並提升在下層百姓中的聲望奠定了基礎。由於人手、經費、經驗等多種因素的制約，當面對中國傳統文化的強大阻力時，他們無力像耶穌會士那樣全面研習儒家經典，會通中西學說，以謀求天儒之間的交匯，從而為傳教事業樹立權威性和合法性。但是，正如潮州開教那樣，他們從實際層面出發，利用中國官僚文化，通過拜訪和送禮的方式，結好文人士大夫，以求得地方官的暫時庇護。此外，方濟會士深諳「中庸之道」，對於像“Deus”譯名問題之類的爭端，他們採取折中態度，努力避免事態擴大，力求保存天主教在華事業。這也正是十八世紀初禮儀之爭大爆發後，方濟會決定遵從康熙御令、領取「印票」留華傳教的內在動因之一。

方濟會士是明末清初來華傳教士中的一股重要力量。儘管他們身處民間，堅持所謂的「下層傳教路線」，但這絕不意味着他們與耶穌會士水火不容。誠然，十七世紀早期率先入華的幾批方濟會士不得中華文化要領。而且，質疑耶穌會士的傳教策略並挑起「禮儀之爭」的始作俑者之一也恰是方濟會士利安當。但是，經過幾十年的傳教實踐，新一代的方濟會士逐漸認清形勢、找準定位。他們與耶穌會士保持了相對良好的關係，借鑑耶穌會有益的經驗，結合自身實際經歷，採取了多樣化的傳教策略，為方濟會中國傳教事業提供了重要保障。

作者電郵地址：qfzdky@sina.com

## 中文書目

- 王志紅。〈近代早期的傳教士與馬尼拉大帆船貿易〉。載《東南亞研究》2017年第3期。頁69-73。[WANG Zhihong. “The Missionaries and Manila Galleon Trade in Early Modern Times”. *South and Southeast Asian Studies*, 2006 issue 3. pp. 69-73.]
- 中國第一歷史檔案館、澳門基金會、暨南大學古籍研究所編。《明清時期澳門問題檔案文獻彙編》第一冊。北京：人民出版社，1999。[First Historical Archives of China, Macao Foundation, Research Institute of the Chinese History and Culture of Jinan University, eds. *Ming qing shi qi ao men wen ti dang an wen xian hui bian*, vol. 1. Beijing: People’s Publishing House, 1999.]
- 允禔。《欽定大清會典》。http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=2563。2017年9月19日瀏覽。[AISIN GIORO, Yuntao. *Qin ding da qing hui dian*. http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=2563. Access 19 September 2017.]
- 石鐸球。〈初會問答〉。載張西平、馬西尼、任大援、裴佐寧編。《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》第一輯第40冊。鄭州：大象出版社，2014。頁601-686。[De la Piñuela, Pedro. “Chu hui wen da”. In *Fan di gang tu shu guan cang ming Qing zhong xi wen hua jiao liu shi wen xian cong kan*, part 1, vol. 40. Edited by ZHANG Xiping, Federico Masini, REN Dayuan, & Ambrogio M. Piazzoni. Zhengzhou: Elephant Press, 2014. pp. 601-686.]
- 阿桂。《欽定滿洲源流考》。https://sou-yun.cn/eBookIndex.aspx?id=138。2019年2月10日瀏覽。[E Gui. *Qin ding man zhou yuan liu kao*. https://sou-yun.cn/eBookIndex.aspx?id=138. Access 10 February 2019.]
- 利瑪竇、金尼閣。《利瑪竇中國笥記》。何高濟、王遵仲、李申譯。北京：中華書局，1983。[Ricci, Matteo & Nicolas Trigault. *De Christiana expeditione apud Sinas*. Translated by HE Gaoji. Beijing: Zhonghua Book Company, 1983.]
- 李天綱。《「中國禮儀之爭」：歷史、文獻和意義》。上海：上

- 海古籍出版社，1998。[LI Tiangang. *Zhong guo li yi zhi zheng li shi wen xian he yi yi*. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 1998.]
- 。〈龍華民對中國宗教本質的論述及其影響〉。載《學術月刊》2017 年第 5 期。頁 165-184。[LI Tiangang. “Nicolas Longobardi’s Discourse on Essence of Chinese Religion and Its Influence”. *Academic Monthly*, 2017 issue 5. pp. 165-184.]
- 周碩勳。〈乾隆潮州府志〉。載《中國地方誌集成——廣東府縣誌輯 24》。上海：上海書店，2000。[ZHOU Shuoxun. “Qian long chao zhou fu zhi”. In *Zhong guo di fang zhi ji cheng guang dong fu xian zhi ji* 24. Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2000.]
- 紀建勛。〈論「利瑪竇規矩」對「沙勿略方針」的承嗣與開新〉。載《基督教學術》第 2 期（2015）。頁 66-81。[JI Jianxun. “Lun li ma dou gui ju dui sha wu lue fang zhen de cheng si yu kai xin”. *Christian Scholarship*, 2 (2015). pp. 66-81.]
- 柏里安。《東遊記：耶穌會在華傳教史，1579-1724》。陳玉芳譯。澳門：澳門大學，2014。[Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Translated by CHEN Yufang. Macao: University of Macao, 2014.]
- 孫尚揚、鐘鳴旦。《1840 年前的中國基督教》。北京：學苑出版社，2004。[SUN Shangyang & Nicolas Standaert. *1840 nian qian de Zhong guo ji du jiao*. Beijing: Xueyuan Publishing House, 2004.]
- 崔維孝。《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究（1579-1732）》。北京：中華書局，2006。[CUI Weixiao. *Ming qing zhi ji xi ban ya fang ji hui zai hua chuan jiao yan jiu*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2006.]
- 。〈石鐸瑒神父的《本草補》與方濟各會在華傳教研究〉。載《社會科學》2007 年第 1 期。頁 124-133。[CUI Weixiao. “Pedro de Pinuela the Franciscan missionary and his Supplemented Materia Medica”. *Journal of Social Sciences*, 2007 issue 1. pp. 124-133.]

- 。〈方濟各會石鐸球神父《初會問答》芻議〉。載黃愛平、黃興濤編。《西學與清代文化》。北京：中華書局，2008。頁 149-157。[CUI Weixiao. “Fang ji ge hui shi duo lu shen fu chu hui wen da chu yi”. In *Xi xue yu qing dai wen hua*. Edited by HUANG Aiping & HUANG Xingtao. Beijing: Zhonghua Book Company, 2008. pp. 149-157.]
- 戚印平、何先月。〈再論利瑪竇的易服與范禮安的「文化適應政策」〉。載《浙江大學學報（人文社會科學版）》2013 年第 3 期。頁 116-124。[QI Yinping & HE Xianyue. “Matthoes Ricci’s Change of Clothing and Alessandro Valignano’s Cultural Accommodation Policy Revisited”. *Journal of Zhejiang University (Humanities and Social Sciences)*, 2013 issue 3. pp. 116-124.]
- 張鎧。〈利安當與「禮儀之爭」〉。載《中西文化研究》2002 年第 2 期。頁 117-137。[ZHANG Kai. “Li an dang yu li yi zhi zheng”. *Study of Sino-Western Culture*, 2002 issue 2. pp. 117-137.]
- 。《龐迪我與中國：耶穌會「適應」策略研究》。鄭州：大象出版社，2009。[ZHANG Kai. *Pang di wo yu zhong guo ye shu hui shi ying ce lue yan jiu*. Zhengzhou: Elephant Press, 2009.]
- 董少新。《形神之間——早期西洋醫學入華史稿》。上海：上海古籍出版社，2008。[DONG Shaoxin. *Xing shen zhi jian zao qi xi yang yi xue ru hua shi gao*. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 2008.]
- 湯開建。〈中國天主教史研究的新進展——從《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究（1579-1732）》說起〉。載《中國史研究動態》2006 年第 10 期。頁 17-20。[TANG Kaijian. “Zhong guo tian zhu jiao shi yan jiu de xin jin zhan cong ming qing zhi ji xi ban ya fang ji hui zai hua chuan jiao yan jiu (1579-1732) shuo qi”. *Trends of Recent Researches on the History of China*, 2006 issue 10. pp. 17-20.]
- 費賴之。《在華耶穌會士列傳及書目》。馮承鈞譯。北京：中華書局，1995。[Pfister, Louis. *Notices biographiques et*

- bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*. Translated by FENG Chengjun. Beijing: Zhonghua Book Company, 1995.]
- 黃繼澍。《現存〈潮州府志〉考》。http://www.gd-info.gov.cn/shtml/chaozhou/llyd/2010/04/19/20451.shtml。2017年10月19日瀏覽。[HUANG Jishu. *Xian cun chao zhou fu zhi kao*. http://www.gd-info.gov.cn/shtml/chaozhou/llyd/2010/04/19/20451.shtml. Accessed 19 October 2017.]
- 甄雪燕、鄭金生。〈石振鐸《本草補》研究〉。載《中華醫史雜誌》2002年第4期。頁205-207。[ZHEN Xueyan & ZHENG Jinsheng. “Study on Shi Zhenduo’s Ben cao bu (Supplemented Materia Medica)”. *Chinese Journal of Medical History*, 2002 issue 4. pp. 205-207.]
- 鄧恩。《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》。余三樂、石蓉譯。上海：上海古籍出版社，2003。[Dunne, George. H. *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*. Translated by YU Sanle & SHI Rong. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 2003.]
- 趙爾巽。《清史稿》。北京：中華書局，1977年點校本。[ZHAO Erxun. *Qing shi gao*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1977.]
- 魯曾煜。《廣東通志·四庫全書本》。http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=586。2017年9月7日瀏覽。[LU Zengyu. *Guang dong tong zhi si ku quan shu ben*. http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=586. Accessed 7 September 2017.]
- 儲大文。《山西通志·四庫全書本》。http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=170。2017年9月7日瀏覽。[CHU Dawen. *Shan xi tong zhi si ku quan shu ben*. http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=170. Accessed 7 September 2017.]
- 魏明德。〈龍華民與中國神學的譜系學——譯名之爭、龍華民論文與中國自然神學的發現〉。沈秀臻、陳文飛譯。載《基督教學術》2015年第2期。頁82-97。[Vermader, Benoît. “Long hua min yu zhong guo shen xue de pu xi xue yi ming zhi zheng

long hua min lun wen yu zhong guo zi ran shen xue de fa xian”.

*Christian Scholarship*, 2015 issue 2. pp. 82-97.]

羅光。《教廷與中國使節史》。台北：台灣學生書局，1996。[LUO Guang. *Jiao ting yu zhong guo shi jie shi*. Taipei: Student Book Co., Ltd.]

## 外文書目

Alcobendas, Severiano. “Religiosos médico-cirujanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipinas”. *Archivo Ibero-Americano*, 37 (1934). pp. 78-100.

Bocci, Chiara. “《Notes Additionnelles de Materia Medica》: Le *Bencao Bu* 本草補 de Pedro de la Piñuela (1650-1704)”. *Journal Asiatique*, 1 (2014). pp. 151-209.

Bortoli, Antonium, ed. *Acta causæ rituum seu ceremoniarum sinensium: complectentia*. Roma, 1709.

Boxer, Charles Ralph, ed. *South China in the sixteenth century: being the narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, OP [and] Fr. Martín de Rada, OESA (1550-1575)*. London: The Hakluyt Society, 1953.

Corsi, Elisabetta. “L’antidotario cinese di Pedro de la Piñuela OFM (1650-1704): Testo e contesto”. *Archivum Franciscanum Historicum*, 1 (2014). pp. 117-148.

De Huerta, Félix. *Estado geográfico, topográfico, estadístico, histórico-religioso de la santa y apostólica provincia de S. Gregorio Magno*. Binondo: Imprenta de M. Sanchez y Ca, 1865.

Girard, Pascale. *Les religieux occidentaux en Chine à l’époque moderne: essai d’analyse textuelle compare*. Lisbonne-Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000.

\_\_\_\_\_. “‘Estos nominativos no son concertados’: Los religiosos y la lengua china: miradas cruzadas de dos misioneros en China, Matteo Ricci y Pedro de la Piñuela (siglos XVI-XVII)”. *Relaciones*, 131 (2012). pp. 43-76.

- Gómez Platero, Eusebio. *Catálogo biográfico de los religiosos franciscanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipinas desde 1577 en que llegaron los primeros á Manila hasta los de nuestros días*. Manila: Imprenta del Real Colegio de Santo Tomás, 1880.
- González, José María. *Historia de las misiones dominicanas de China*. Volume 1. Madrid: Imprenta Juan Bravo, 1964.
- Jiménez, José Antonio Cervera. “Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos xiii-xvii”. *Sémata: Ciencias Sociais e Humanidades*, 26 (2014). pp. 425-446.
- Margiotti, Fortunato, Gaspar HAN & Antolín Abad Pérez, eds. *Sínica Franciscana*, vol. IX, *Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1697-1698 Missionem Ingressi Sunt*. Madrid: apud Centrum Cardenal Cisneros, 1995.
- Maas, Otto, ed. *Cartas de China (segunda serie): Documentos inéditos sobre misiones de los siglos XVII y XVIII*. Sevilla: Antigua Casa de Izquierdo y Compañía, 1917.
- Mensaert, Georges, ed. *Sínica Franciscana*, vol. VIII, *Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1684-1692 Missionem Ingressi Sunt*. Roma: apud Collegium S. Antonii, 1975.
- Mensaert, Georges & Fortunato Margiotti, Antonio Sisto Rosso, eds. *Sínica Franciscana*, vol. VII, *Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1672-1681 Missionem Ingressi Sunt*. Roma: apud Collegium S. Antonii, 1965.
- Mungello, David E. *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650-1785*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
- Ollé, Manel. *La invención de China: Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.
- \_\_\_\_\_. *La empresa de china: de la Armada Invencible al Galeón de Manila*. Barcelona: El Acantilado, 2002.

- Pfister, Louis. *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*. Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique, 1932.
- Rosso, Antonio Sisto, Gaspar HAN & Antolín Abad Pérez, eds. *Sínica Franciscana, vol. X, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1696-1698 Missionem Ingressi Sunt*. Madrid: apud Centrum Cardenal Cisneros, 1997.
- Sola, Diego. *Cronista de China: Juan González de Mendoza, entre la misión, el imperio y la historia*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2018.
- Wyngaert, Anastasius van den, ed. *Sínica Franciscana. vol. II, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Saeculi XVI et XVII*. Quaracchi-Firenze: Collegium S. Bonaventurae, 1933.
- \_\_\_\_\_, ed. *Sínica Franciscana, vol. III, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Saeculi XVII*. Quaracchi-Firenze: Collegium S. Bonaventurae, 1936.
- \_\_\_\_\_, ed. *Sínica Franciscana, vol. IV, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Saeculi XVII et XVIII*. Quaracchi-Firenze: Collegium S. Bonaventurae, 1942.

# Brief Analysis of the Missionary Strategies of the Spanish Franciscans in 17<sup>th</sup> Century China:

## Taking Mission in Chaozhou as an Example

YE Junyang

Associate Research Fellow

School of Foreign Studies

Nanjing University

### Copyright LOGOS 2021 *Abstract*

During the Ming and Qing dynasties, many missionaries arrived in China. While spreading Catholicism, they also pushed the cultural exchanges between China and the western world to an unprecedented new height. Up until our times today, there has been an abundance of researches on the missionary strategies of the Jesuits, while the Franciscans, another vital force, has received little mention among scholars, neither have Spanish language historical materials been properly used. This lack of research has proved unhelpful for reproducing missionary history, both from the perspective of Chinese scholars, and from the perspective of putting eastern and western scholars in an equal conversation. Therefore, this

article uses the example of the Franciscans' first mission in Chaozhou to analyze their missionary strategies in China (based on the letters collected in *Sínica Franciscana*). This article intends to point out that during the 17<sup>th</sup> century, the Franciscans in China had forgone their early rigid strategy, and had later adopted more flexible strategies, in order to adapt to Chinese culture and to preserve their religious mission.

**Keywords:** Spain; Franciscans; Missionary Strategies;  
Chaozhou

Copyright ISCS 2021