



清初方济各会灵修文献： 石铎禄《默想神功》及其西方来源

梅谦立¹  <https://orcid.org/0000-0001-7921-1051>

王 琦²  <https://orcid.org/0009-0004-4265-1108>

^{1,2} 中山大学哲学系

¹ meiqianl@mail.sysu.edu.cn; ² wangq285@mail2.sysu.edu.cn

摘要：随着 16 世纪全球福传运动的兴起，方济各会灵修开始在世界范围内广泛传播。目前已有大量关于方济各会灵修如何移植于拉丁美洲的研究，但关于东亚地区的研究颇为稀少。本文考察了一部由方济各会士石铎禄翻译，并于 1694 年在广州出版的 16 世纪欧洲方济各会默想名著，基于文本分析，重点关注其西班牙来源，及其在本地化方面的努力。

关键词：中国天主教、默想、石铎禄（Pedro de la Piñuela）、伯多禄·德·阿尔坎塔拉（Pedro de Alcántara）、波纳文图拉（Bonaventure）

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_\(25\).0010](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0010)

引言

自从 15 世纪欧洲大航海时代的揭幕，欧洲人发现了未有联系的更广阔的非基督教世界，于是在 16 世纪，全球福传运动兴起。此后，耶稣会率先进入东亚，基于福传需求的紧迫性，耶稣会士们首先出版了一系列护教与教理类著作，继而为了滋养当时尚属稚嫩的本地天主教团体之灵性生命，耶稣会士又向东亚世界介绍各种欧洲经典灵修著作，如多玛斯·肯皮斯 (Thomas à Kempis) 之《师主篇》 (*Imitatio Christi*)、依纳爵·罗耀拉 (Ignatius of Loyola) 之《神操》 (*Spiritual Exercises*)。17 世纪 30 年代，方济各会抵达中国。一开始，他们从善如流地采纳耶稣会士的中文著作，直到 17 世纪末，还在广东重印多种耶稣会士著作。不过，为了抚育方济各会自己的传教事业，他们也开始创作自己的教理与灵修著作。

本文聚焦方济各会士石铎禄 (Pedro de la Piñuela, 1650–1704) 的中文著作。他是一位墨西哥籍传教士，17 世纪末来华服务。1694 年，他在广州出版《默想神功》。关于这部著作，石铎禄在 1700 年的报告中有所提及，称其名为《圣伯多禄·德·阿尔坎塔拉所著〈祈祷操练〉：增订本》 (*Exercitium orationis ex Sancto Petro de Alcantara, cum additionibus*)。¹由于涉及伯多禄·德·阿尔坎塔拉最著名的作品，罗梭 (Antonio Sisto Rosso) 正确地推理出《默想神功》之底本即为《祈祷与默想论》 (*Tratado de la oración y meditación*)。然而，至今为止，学界对此书尚缺乏进一步的研究，我们既不知晓关于《默想神功》本身及其与伯多禄书之关系的更多信息，也不知晓石铎禄所言“增订” (*additiones*) 究竟所指为何。因此，本文将对该书之中译文本及其与西班牙文来源之关系进行分析与澄清。²

* 本文初稿以英文发表，即 Thierry Meynard, “Franciscan spiritual literature in Early Qing China: Pedro de la Piñuela’s *Moxiang shengong* (1694) and its Western sources,” *Franciscan studies*, vol. 78 (2020), pp. 251–273; 王琦将该作译成中文，并作若干修改与增补。

1 Pedro de la Piñuela, “Catalogus religiosorum S.P.N.S. Francisci,” in Anastasius van den Wyngaert ed., *Sinica Franciscana* (Quaracchi: Apud Collegium S. Bonaventurae, 1942), p. 329.

2 本研究仅关注其西文来源，进一步的研究还需要关注其所受中文影响，尤其是耶稣会士更早的中文著作。

伯多禄·德·阿尔坎塔拉及其著作

伯多禄·德·阿尔坎塔拉是方济各会神秘主义者，原名胡安·德·加拉维托·伊·比莱拉·德·萨纳布里亚（Juan de Garavito y Vilela de Sanabria），1499 年生于西班牙上埃斯特雷马杜拉（Extremadura Alta）的阿尔坎塔拉（Alcántara）。1511-1515 年间，在著名学府萨拉曼卡大学（University of Salamanca）学习哲学与法律，但随即改变人生道路，加入方济各会严守派分支（Observant branch），改号“托钵修士伯多禄·德·阿尔坎塔拉”（*Fray Pedro de Alcántara*），隶属于圣加布里埃尔会省（province of San Gabriel）。¹

伯多禄以神秘体验与克修生活闻名，奉行肉身苦功（mortifications of the flesh），每天只睡一个半小时，每三天只吃一顿饭。他也是伟大的布道者，持续投身于西班牙、葡萄牙的宗徒使命。他在方济各会圣加布里埃尔会省担任监护人（guardian）和初学导师（novice master），对年轻托钵修士进行灵修训练。1538 年，被选为省会长（Minister Provincial），任内推行极其严格的会规。1554 年，转度隐修士（hermit）生活，吸引了一大批前来追随的门徒。1555-1559 年期间，他在西班牙、葡萄牙建立了数量众多的修院（convent），恒常推广改革派方济各会生活。1559 年，成为西班牙改革派分支（Reformed branch）总代表（General Commissary），在该派内部推行严规生活，如长时间默想、睡地板、素食，于是此派后以“阿尔坎塔拉的方济各会士”（*franciscanos alcantarinos*）之称闻名。1562 年，伯多禄在阿维拉（Avila）逝世，享年 63 岁。1622 年获封真福，1669 年荣列圣品，瞻礼日为 10 月 19 日。他的影响之广，远远溢出方济各会团体，耶稣会士圣方济各·德·博日亚（San Francisco de Borja, 1510-1572）、加尔默罗会士阿维拉的圣德肋撒（Saint Teresa of Avila, 1515-1582）皆与其友。他也曾会见

1 关于其生平，见 Arcangel Barrado Manzano, *Pedro de Alcántara (1499-1562). Estudio documentado y crítico de su vida* (Madrid: Editorial Cisneros, 1965)。

西班牙国王卡洛斯一世 (Charles I, 1516-1556 在位) 和多位葡萄牙国王。¹

伯多禄之传世作品有方济各会修院规条、书信、《圣咏垂怜篇 (*Miserere*) 》评注、²《全德之路》 (*Camino de la Perfección*) , 但其最有影响力的作品还要数 1556 年出版于里斯本的《祈祷与默想论》。不过该书并非完全独立原创的作品, 伯多禄在序言中明确承认他从多本书中摘录并编辑了他认为最好、最有用的材料。现代研究发现该书底本或当出自多明我会士路易斯·德·格拉纳达 (Luis de Granada, 1504-1588) 于 1554 年出版的《祈祷与默想书》 (*Libro de la oración y meditación*) 。³二书不仅书名如出一辙, 且结构几乎重复。路易斯书包含三个部分: ①第一部分首先提出一系列主题默想, 先是一套七组从周一到周日的每日默想, 关于基督受难与复活奥迹, 每组包含若干端默想对象, 逐端指导操练者须想哪些事情、如何设想等; 再是另一套七组每日默想, 关于省察罪恶与万民四末 (死亡、审判、地狱、天堂); 随后具体介绍完整祈祷的五个步骤; ②第二部分是更深入的指导建议, 详细讨论“热情” (*devoción*) 、祛退魔诱, 以及其他完善祈祷的建议; ③第三部分是三篇关于祈祷、斋戒、哀矜 (*misericordia*) 的论文。

伯多禄书舍弃了路易斯书的第三部分, 仅保留前两部分, 并做了大幅删改。一些学者因此认为伯多禄书无非只是路易斯书的更短、更流行的版本而已, 但这

1 见 Pedro de Alcántara Martínez, “San Pedro de Alcántara,” en *Año Cristiano*, Tomo IV (Madrid: Ed. Católica BAC, 1960), pp. 152-160。“卡洛斯一世”是其作为西班牙国王时的名字, 其本人身怀多国君主头衔, 各地对其称呼不一, 作为神圣罗马帝国皇帝时 (1519-1556 在位) 称为“查理五世” (Charles V, 1500-1558)。

2 希伯来文本《圣咏集》作第 51 篇, 希腊文本、拉丁文本作第 50 篇, 现代出版的《圣经》一般使用希腊文本编号, 天主教会亦然。该篇名取自其首句首词: “垂怜我吧, 天主啊, 按照你伟大的仁慈 (*Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam*)。”

3 本文使用的伯多禄书版本为 San Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación* (Sevilla: Apostolado Mariano, 1991); 本文使用的路易斯书版本为西班牙多明我会提供的电子版本 (2009 年第三次修订版), 该版本按照学术出版物规格整理与注释, 见 Luis de Granada, *Libro de la oración y meditación*, edited by José María (Retrieved November 8, 2025, from <https://www.dominicos.org/estudio/recurso/libro-de-la-oracion-de-fr-luis-de-granada-op/>)。

种观点并不正确。¹一方面，应当注意，伯多禄并非只有沿袭，也有创新。就结构而言，伯多禄也不乏增益，例如，其在基督奥迹默想部分增加了基督升天的默想；再如，路易斯书只提到祈祷的五个步骤，而伯多禄增加了“奉献” (*ofrecimiento*)，变成六个步骤。而在具体行文上，伯多禄也有不少改动或增益，例如，祈祷步骤的“求恩” (*petición*) 章中，伯多禄加入了一段极具方济各会特色的长篇祝文，后文将专门展示其内容。²贝尔特·鲁斯特 (Bert Roest) 发现，伯多禄书并非单一来源，其取材范围广泛，包含多种教父与中世纪来源资料。³

除此之外，伯多禄书的一些结构调整显然也并非无心之举。二书皆把默想罪恶与四末安排在夜晚，而把默想基督奥迹安排在早晨，但路易斯书先写基督奥迹默想、后写罪恶与四末默想，但在后一组默想开始以前，专门加小序说明：“尽管它们被置于第二位，在操练次第中却属首位；因为那些重新转向天主的人必须从这里开始。”⁴路易斯的次第安排，显然是为了呈现作为光明本身的基督的优先地位，但在祈祷次第上，显然认罪而重新归向天主才是首位，因此路易斯的安排可能会给不熟练的读者带来混乱，伯多禄书即按照默想的自然次第调换先后。

另一方面，更重要的是，伯多禄的删减并非只是容量的变化，实际上，路易斯书拥有华丽的经院主义风格，其中包含大量繁复的神哲学论证，而伯多禄将其几乎全部删除，只保留对于祈祷与默想实践最有帮助的部分。因此，伯多禄书高

1 除此之外，也有学者主张伯多禄早在 1532 年就为埃斯特雷马杜斯的巴达霍斯 (Badajoz, Extremadura) 的众人撰写了本书，因此本书早于路易斯。见 Léon Amoros, “San Pedro de Alcántara y su tratado la oración y meditación,” *Archivo ibero-americano: revista de estudios historicos publicada por los Franciscanos*, vol. 22 (1962), pp. 163-221。

2 San Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. IV, “el domingo”, pp. 66-67; cap. X, pp. 79-80; cap. XI, pp. 83-85.

3 尤其是若望·考利 (Giovanni Cauli)、阿隆索·德·马德里 (Alonso de Madrid)、方济各·德·欧苏纳 (Francisco de Osuna)、安多尼·德·格瓦拉 (Antonio de Guevara)，以及玛尔定·德·圣玛利亚·贝纳维德 (Martin de Santa María Benavides) 的《初学指导》 (*Instrucción para novicios*)。见 Bert Roest, *Franciscan Literature of Religious Instruction Before the Council of Trent* (Leiden: Brill, 2004), p. 554。

4 Luis de Granada, *Libro de la oración y meditación*, parte I, cap. II, p. 42.

度以实用为导向，而非以论理为导向。因此，显然二书的预设读者群有很大的差异：路易斯书默认其读者是拥有丰富学养的修道士或学者，伯多禄则更加关注缺乏学养的人，然而，其实这些人才是大众，知识的多少不应当成为他们渴望灵性生活的阻碍。因此为了利益大众，伯多禄需要让著作在内容上简明直捷、重点突出，在语言上平易近人、方便理解。二书的差异，在一定程度上，也反映了多明我会与方济各会的风格偏向差异。

石铎碌及其对伯多禄书的翻译

一般认为，方济各会新西班牙（墨西哥）传教团建立于 1524 年，那里的大多数方济各会士都属于严守派分支。这些方济各会士，忠于圣方济各般强烈的宗徒热忱，深感开展海外福传事业之义务在身，不过，当他们实际从事宗徒工作，建立起新的传教团后，便常常感到精疲力竭，而返归隐修生活。¹与其大多数方济各会弟兄不同，他们往往出生于西班牙本土，而石铎碌是“土生白人”(*criollo*)，这意味着他出生于殖民地，但双亲之祖皆为西班牙人。他生于 1650 年，加入方济各会而成为严守派托钵修士，在墨西哥城学习神学，随后于 1671 年 3 月 19 日离开家乡远赴菲律宾，1673 年在马尼拉晋铎，1676 年 6 月 4 日抵达厦门，开始其中国使命。“石铎碌”是他在中国的汉名，不过“石”这个姓氏看起来与他的本姓 (*de la Piñuela*) 无关，却与其本名 (*Pedro*，伯多禄) 有关：该名源于希腊名 *Πέτρος* (*Pétros*)，本义即“石”，当初耶稣基督把此名赐给长宗徒圣伯多禄，称“在这磐石上，我要建立我的教会”，（《玛窦福音》16:18）因此该名自古以来受到基督徒的普遍喜爱，而该词本身的实词含义也流传于石铎碌的母语之中（西班牙语 *piedra*，石）。1676-1684 年间，石铎碌在福建工作，建立了 4 座教堂，为 423 人施洗。1686 年被派往广东潮州，次年改派江西。据 1693 年报告，那时他已在 6 年内皈依了 1000 多人。1699 年马尼拉会省大会 (*provincial chapter*) 选

1 见 Steven E. Turley, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599* (Farnham: Ashgate, 2014)。

举石铎禄为方济各会中国传教团“值会”（commissary，准会长），此后他以广州为驻地。1704年7月30日，石铎禄在厦门逝世。¹

考虑到路易斯书出版在先，且二书核心内容一致，因此值得一问：为什么石铎禄选择翻译伯多禄书而非路易斯书？当然石铎禄有可能不知道这本多明我会士著作的存在。然而，石铎禄明显有更强的理由来选择伯多禄书。值得注意，石铎禄之生平与伯多禄高度相似：二人同属同样的方济各会严守派分支，共享同样的圣名（Pedro），同样展现出强烈的宗徒热忱，同样创建了许多修院或教堂。而且，石铎禄不仅对伯多禄感到亲近，更有尊敬，他在福建南宁专门把一座教堂奉献给伯多禄·德·阿尔坎塔拉。（该堂建于1681年，伯多禄封圣于12年前，即1669年。）因此，伯多禄有充分的动力推介伯多禄的精神遗产。当然，除此之外，伯多禄书本身就非常适合方济各会中国传教事业的处境，因为尚属稚嫩的中国教会正需要一本深入浅出的默想手册，来满足平信徒的精神营养。

据《默想神功自序》所言，石铎禄在1694年（甲戌）便已完成写作，后由“值会林养默”（Jaime Tarín, 1644-1719）准许出版。考虑到林养默任期为1690-1696年，该书可能首次出版于1694年，或者无论如何不能晚于1696年。由于该书名列《广东省方济各会堂书版目录》，其出版地可以推定为广州。²1699年，该书在山东济南重印。《默想神功》原本不分卷，但大概没过很久（可能1700年左右），江西的本地基督徒团体在耶稣会所辖的南昌天主堂出版了两卷本。³

1 见 Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela OFM, Mexican missionary to China and author,” *Franciscan studies*, vol.8 (1948), pp. 255-262.

2 见梅谦立，《十七世纪末广州天主教出版业与本地社会的互动》，载北京大学国际汉学家研修基地编，《国际汉学研究通讯：第十八期》（北京：北京大学出版社，2020），第109-140页。转载：中山大学西学东渐文献馆主编，《西学东渐研究：第十二辑》（北京：商务印书馆，2023），第195-228页。

3 关于不同版本的情况，见 Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela OFM, Mexican missionary to China and author,” pp. 264-265; Robert Streit, *Bibliotheca missionum*, vol. 5 (Freiburg: Herder, 1929), p. 864。南昌本收藏于梵蒂冈宗座图书馆，架号 Borgia Cinese 355.4。影印本见张西平、马西尼、任大援、裴佐宁主编，《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊（第一辑）》第38卷（郑州：大象出版社，2014），第

相比原本，南昌本改动了一些字词，修改了一些语句，以传达更明晰的意义。此外，南昌本还是评点本，为正文加上了眉批、旁批、圈点等内容。由于本研究关注的是《默想神功》本身及其西方来源，而南昌本更多蕴含的是中国基督徒的思考，因此不在本文讨论之限，但其中一些对于理解原书有益的内容会随文提及。

《默想神功》与伯多禄原著的结构对比

既然《默想神功》是编译作品，则目录比较能最直观地呈现出其与原著在结构上的同异，因此笔者将石铎球译著与伯多禄原著之目录，列表对照如下：

南昌本卷上		(Prólogo)
	默想利益	Ia C1 Del fruto que se saca de la oración y meditación
	默想切要	
	默想规程（主二日……主日）	Ia C2 De la materia de la meditación (lunes... domingo)
		Ia C3 Del tiempo y fruto de estas meditaciones susodichas
南昌本卷下	默想受难规程（主二日……主日）	Ia C4 De las otras meditaciones de la Sagrada Pasión y de la manera que habemos de tener en meditarla (lunes... domingo)
	默想前后六端（预备、习熟、用工、感谢、奉献、祈祷）	Ia C5-11 De seis cosas que pueden entrevenir en el ejercicio de la oración (preparación, lección, meditación, hacientamento de gracias, ofrecimiento, petición)
	求神爱祝文	Ia C11 Petición especial del amor de Dios
	默想总括三路（炼路、明路、合路）	
	默想之路甚多	
	默想要知七端	Ia C12 De algunos avisos que se daben tener en este sancto ejercicio
		Ila C1 Que cosa sea devoción
		Ila C2 De nueve cosas que ayudan a alcanzar la devoción
		Ila C3 De diez cosas que impiden la devoción
	默想时祛魔诱	Ila C4 De las tentaciones mas comunes que suelen fatigar a los que se dan a la oración y de sus remedios
		Ila C5 De algunos avisos necesarios para los que se dan a la oración ¹

593-720 页。

1 石铎球虽然没有把第二部分第五章作为独立篇章译出，但采集了若干要点移入《默想要知七端》，详后

此表清晰地显示了石铎禄译著对原作的沿袭与增删。在此，首先要关注石铎禄新增的篇章，因为他在报告中明确称本书为伯多禄书的“增订”。易发现，石铎禄增加的三个章节偏向于对基本知识的介绍：《默想切要》告诉读者，为什么应该学习默想；《默想总括三路》从总体上告诉读者，默想应该是什么样的，避免读者学习了很多细节，但反而把握不了总体要义；《默想之路甚多》告诉读者，如果学习本书后觉得太难无法操练，仍然有一些其他的默想方法可以尝试。这些问题在西方基督教国家中，有众多神父与修道士提供讲解或咨询，因此伯多禄没有必要在书中专门讨论；然而中国地域太过辽阔，传教士太少，众多信徒不能时常向传教士请教，因此石铎禄很有必要在书中预判中国读者的需求，提前教授。

其次，关于篇章的删减。石铎禄书主要删除了原著第二部分（IIa）关于“*devoción*”的前三章。不过，石铎禄并非故意忽略这一部分，在全书正文第一段中，石铎禄就特别强调，要想落实默想所能获得神益，必须要先获得“得窝西安”，并加小字夹注：“译言心专情热，喜乐精进，速行各等善功业。”（fol. 1r-v）¹《默想神功》全书，除了久已习用的术语外，都尽可能把概念意译成中文，且全书仅有少量夹注，因此，中国读者很容易发现这一术语极为特殊，进而觉知其重要性，揣摩品味。那么，既然石铎禄如此重视“得窝西安”，为什么又要删除对其解释的篇章呢？得得注意，《默想神功》全书最后一句话建议读者“若初行此工，当求神父启迪。”（fol. 51v）而基于前文的讨论，已知本书预设中国读者对于天主教默想很不熟悉。因此，易设想，石铎禄有理由认为这些讨论“得窝西安”的内容对于默想的初学者而言过于深奥，若在其缺乏灵性经验时贸然自行阅读，可能反而会产生种种迷惑，乃至有走火入魔的危险。因此，更稳妥的做法还是应当对一些进阶的内容有所保留，以便神父针对具体信徒的情况，施以合适的讲解。

文。

1 广州本尚无公开出版的现代影印本，但原书除《默想神功自序》以外皆有页码，本文根据原书页码引用，以 r、v 标识正、背。

除此之外，从易用性角度考虑的话，还可以发现南昌本在版式上做了进一步的改进。正如前文所述，《默想神功》原本只有一卷，南昌本将其析为二卷，其中上卷包含两套默想规程，下卷则包含后续全部指导性与建议性的内容。这种划分不符合原著两部分的划分结构（基础-进阶），但却更方便操练者实际使用，因为当读者熟悉下卷内容后，便不再需要每次都拿取全书。

序、劝勉、默想规程

伯多禄原著之序言表明，其之所以写作本书，乃为回应罗德里戈城（Ciudad Rodrigo）领主之请求，提供一本简明扼要、通俗易懂的祈祷书，以利益大众。¹与此类似，石铎禄《默想神功自序》声称其是“因或人之问，而喜为天下道也，于是乎书”。不过与原著不同，原著序之重点在于介绍本书缘起，而石铎禄序的重点却是一段简明的教理讲授。其文当先一问：“《默想神功》何书也？”答：“导灵魂入天国之真书也。”继问：“拜天主、守十诫，自应永居天国，何事默想为？”答：正如举子们终日苦读皆为“捷三元、膺宰辅”，而“天上之圣品有九”，人自当“勉以上乘神功”以“尊居上品”。复问：“想则想矣，何必《信经》、四末之是贯哉？”答曰：“释家之想在于空，老子之想在于无”，而“天教”与“异端”不同，“统以真实为归”。在此基础上，石铎禄进一步诠释此“真实”之含义即“天主之至真哀矜乎己、以天主之实哀矜乎人”，由此引出最末一问：问哀矜。但石铎禄并未对此做出通常的回答，即物质性与精神性的慈善义行，而是讲授更深奥而根本的含义：“使灵魂知天堂之路只有一线可通”就是“哀矜乎己”，而这“一线可通”本身就是“哀矜乎人”，即“吾主耶稣实见万民沉溺，非圣架勋劳无以拯救，故宁甘受死以赎群灵”，人领悟此理而感动，便能进而追求“无时不与吾主契合”，最终“大获神功之厚利”。

造成伯多禄原著与石铎禄译著之差异的首要原因，显然在于创作者所身处之情境的差别。伯多禄生活在基督教主导社会成百上千年的欧洲地区，他写作时

1 San Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, prefacio, pp. 15-16.

面对的读者是那些从小领洗，从小接受宗教培育，对天主教生活早已司空见惯的人。更何况，15-16 世纪的欧洲涌现出海量的灵修指导类书籍，想要阅读的人，随手可得。不过与此同时，对于大部分欧洲天主教徒而言，参与圣事礼仪就够了，大部分人没有时间，或者不觉得有必要投身于默想修行。因此，伯多禄在宗徒热情的鼓动下，要推出一本言约意丰的祈祷书，呼唤大众不要忽视或畏惧默想而失去获得神益的良机。然而与之相对，中国基督徒都是新近的皈依者，但或许正是因为不够熟悉，他们反而比那些因为太过耳熟而对日常默想不感兴趣的欧洲人，更加索求灵修文本。与此同时，也因为中国基督徒的信仰根基不够深厚，因此，石铎禄需要在本书开头做教理铺垫，以此为祈祷之前导；同样，相反的处境之下，伯多禄书反而删除了路易斯书中冗长的教理讲授。总之，无论欧洲或中国，灵修著作都构成一种处境性的召叫，呼唤读者加深与基督的私人联系，对于二书创作本身的理解最终要落实在作者与其面对的读者之现实处境上。

伯多禄书的第一章讨论默想利益，其论说首先按照《圣保禄宗徒致罗马人书》的精神，揭示精神与血肉之间的对立冲突，从而提出，默想为对抗罪恶而言是必须的。然而，石铎禄并没有同样在论说的开头树立如此悲观主义的人性论前提，或许他考虑到中国人崇奉的儒家持有性善论，与此矛盾。与之相对，石铎禄的论说开始于“形功”与“神功”的区分，他明确指出神功恰恰是形功的内在前提。为此，首先必须要去除“恶情之阻碍”，继而培育“得窝西安”，或称“心专情热”；继而揭示说，“心专情热”并非“本性私情所发”，而是来自于“斯彼利多三多”（*Spirito Santo*，圣神）之佑助，而后者又透过默想实现，因为“常见人默想时，即能定志向、立善功”。石铎禄引用匿名圣人的话来证明此说（伯多禄书无此引用）：“昔圣人称赞默想曰：能洗灵魂罪愆，得热爱、坚信、定望，喜神命、养五内、洁心志、离苦愁。”¹由此确立了在基督信仰的成圣之路中，“热情”的重要性，进而推出所以

1 San Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. I, p. 19: En la oración (dice él), se alimpia el ánima de los pecados, apaciéntase la caridad, certiffcase la fe, fortalecese la esperanza, alégrase el espíritu, derrítense las entrañas, purificase el corazón, descúbrese la verdad, véncese la tentación, huye

能培养“热情”的默想之重要性。(fols. 1r-2r)

不过，石铎球似乎认为前章说明默想利益的劝勉效果还不够，因此增加了《默想切要》。本章的前半部分仍然延续《默想利益》中的核心论点：没有默想就没有“善功”，如同“元气为养肉身之生命”。石铎球又引证某位“嘉尔都沙诺”(*Carthusiano*，嘉都仙会士)之言：“能行默想工夫，始终无间者，少致失其灵魂矣。”不过，石铎球随即转变了劝勉的焦点，声称就算是“农夫、牧人、仆役等”，也能行默想工夫。(fol. 2r-v) 这传达出一个重要的理念：虽然人类社会有“贵贱贫富”的差异，但默想面前，人人平等，甚至最卑微之人，也能拥有最深刻的灵性生活。这种思想正与当时中国流行的心学思想相呼应，后者主张，无论教育程度或社会地位如何，所有人都拥有通过工夫修行成就圣贤品位的潜能。而且，这一劝勉也体现出石铎球对社会中下层的关怀，而为穷人服务也正是方济各会创立之初所呼唤会规的福音精神。

两套“默想规程”是本书的核心部分(fols. 3r-36v)，其中包含十四个“题目”，即十四组默想，其中前七组每日夜晚操练，默想人生历程(己罪、生命、死候、审判、地狱、天堂、诸恩)，后七组每日早晨操练，默想耶稣受难(濯足立圣体、园中祈祷缢获、被解二司、鞭挞茨冠之苦、负十字架登山被钉、临终七言及铁枪、吾主敛葬圣母痛苦)。在此有两点值得注意：其一，伯多禄书本身并无阐述内容的标题，只按照星期命名，而石铎球为每组默想各概括了一句话作为标题，南昌本进一步在版心处提供了各默想的简短标题，即本段所录之名。显然简短的名称更便于操练者学习与记忆。其二，石铎球删除了伯多禄书中耶稣基督下降阴府、复活显现、升天的内容，而把基督苦路奥迹裁剪分布，补足七日。后文将提及，石铎球建议默想的初学者单独操练炼路或明路中的其中一路，而此处的处理，暗示石铎球在希望使用这两套“默想规程”的操练者在炼路上有更深感受。

la tristeza, renuévanse los sentidos, repárase la virtud enflaquecida, despí-dese la tibieza, consúmese el orín de los vicios, y en ella no faltan centellas vivas de deseos del cielo, entre los cuales arde la llama del divino amor.

关于默想的日程安排，石铎禄与伯多禄一样，特别注意照顾世俗事务繁忙之人，专门提及许可“不能于早晚二时行此神业”之人甚至可以一周只默想一端，但还是勉励众人，无论如何，一定要让“灵魂不失其养也”。（fol. 3r-v）至于具体的默想内容，首先值得注意的是，西班牙原文中，有许多以第二人称提出的问句，而在中译文中，往往采用另一种言说方式，例如：¹

二想，从前蒙天主赐我甚多恩惠，而不能报。方在孩童，以嬉戏而虚费光阴，及至长大，又无纤毫功劳可录。吾主生我灵魂、肉躯，三司、五官俱不能用之于正，视所不当视、听所不当听、言所不当言，各官贪享逸乐，而怠于为善。	<i>Lo Segundo, discurre por todos los beneficios divinos, y por los tiempos de la vida pasada; y mira en qué los has empleado; pues de todos ellos has de dar cuenta a Dios. Pues dime ahora, ¿en qué gastaste la niñez? ¿En qué la mocedad? ¿En qué la juventud? ¿En qué, finalmente, todos los días de la vida pasada? ¿En qué ocupaste los sentidos corporales y las potencias del ánima que Dios te dio para que lo conocieses y sirvieses? ¿En qué se emplearon tus ojos, sino en ver la vanidad? ¿En qué tus oídos, sino en oír la mentira, y en qué tu lengua, sino en mil maneras de juramentos y murmuraciones, y en qué tu gusto, y tu oler, y tu tocar, sino en regalos y blanduras sensuales?</i>
--	---

阅读第二人称的问句让人感觉自己的内心中好似正在上演一场冲突，其中良知一方正在发起指控。这种冲突正体现了伯多禄援用过的《罗马人书》之精神。但中国固有的传统并不强调人心中有两个势均力敌的精神体彼此冲突。因此为了适应中国语境，石铎禄缓和了这种戏剧性的紧张，例如把控告式的第二人称改为自述式的第一人称。另一个值得注意的地方是，石铎禄经常把西班牙原文的疑问句改为陈述句，例如伯多禄原著中提出过三个问题，并以斜体强调：“你干犯了何人？你犯了何罪？你如何犯罪？”（*Contra quién pecaste, por qué pecaste y en*

1 《默想神功》广州本，fol. 4r-v；San Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. II, “El lunes”, p.23。

qué manera pecaste?)¹ 中译文改为：“罪中之恶有三端：一，获罪者何主；二，获罪者何因；三，获罪者为何心。” (fol. 5r) 当然这种类型的修改在全书中并非皆是如此，也有例外，毕竟基于文势之需要，可以灵活处理。

默想前后六端

“默想规程”虽然构成核心部分，却并非一个完整的默想祈祷之全部流程，因此，伯多禄书提供了从开始到结束的六个步骤，石铎碌译为《默想前后六端》：“预备” (*preparación*)、“习熟” (*lección*)、“用工” (*meditación*)、“感谢” (*hacimiento de gracias*)、“奉献” (*ofrecimiento*)、“祈祷” (*petición*)。诸译名中，最值得注意的是“*petición*” (求恩) 一词的翻译。在中文语境中，“祈祷”一词具有比较宽泛的指称，而且现实中人们往往为了世俗、物质的利益而“祈祷”，但“*petición*”在基督教祈祷形式中具有想当狭窄的含义，专指“恳求天主降下有益于众人得救的恩宠”。这一意涵在本章的具体行文中呈现得非常分明：石铎碌要求操练者先为他人求七恩，再为自己求五恩。为他人所求者，主要是外显的利益，如信仰广布、天下太平、身心平安等，而为自己所求者，皆是内心的利益，如认罪悔改、修德进善。而最后一恩又与前十一恩区分，构成求恩祈祷的最高峰：“然后求赐我爱主之热情，虔恭向天主，而诵祝文如左。”这篇祝文原名《为了爱天主的特别求恩》 (*Petición especial del amor de Dios*)，因为篇幅太长，石铎碌有所删节，命名为《求神爱祝文》，并在目录中醒目地列出。这篇祝文洋溢着热切的爱，表达了灵魂对与天主合一的热烈渴望，并呼求圣三、圣母、诸圣的助佑。为了充分展现二者的同异之处，笔者提供原文及石铎碌译文如下：²

吾天主赐我诸德，尤望 赐我圣宠，能以全心、全灵，	Sobre todas estas virtudes, dame, Señor, tu gracia, para que te ame yo con todo mi corazón, con toda mi ánima,
-----------------------------	---

1 San Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. II, “El lunes”, p. 24.
2 《默想神功》广州本, fols. 40v-42r; San Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. XI, pp. 83-85。

专志爱尔，如允我爱尔。我望之慰、我心之味、我灵之生命、我神体之安所、我明悟之朗耀！求尔除灭我心之偏邪，立一大殿于其中，为尔永居，使爱情之箭透我心，爱情之味养我灵。 噫嘻！何时得遂此愿？何时尽绝不合尔意之情？何时尽克私意，而遵守尔旨？何时绝不记忆我身，惟记忆吾主？何时尽捐诸物诸事于我心，惟独存吾主？何时爱情之火炙热我心？何时得享尔之爱情？何时赐我得合于尔，永居不离于尔？ 至仁至慈，皇皇圣三，罢德肋，及费略，及斯彼利多三多，三位一体！教我，治我，佑我！圣父，为尔全能，求尔满我记舍于义善，定心在尔；圣子，圣父之上知，求尔赐我明悟，能通微妙事情；圣神，圣父及圣子所发之爱，为尔无比之喜，求尔赐我圣火，照耀我爱欲，永远不熄不灭；至圣圣三，赐我爱尔，如天神赞美尔、敬慕尔，方为真爱！ 卒世童贞，至圣玛利亚，天主圣母、天堂母皇、世人母	con todas mis fuerzas y con todas mis entrañas, así como tú lo mandas. ¡Oh, toda mi esperanza, toda mi gloria... Oh, vida de mi ánima y descanso alegre de mi espíritu! ¡Oh, hermoso y claro día de la eternidad, y serena luz de mis entrañas, y paraíso florido de mi corazón!... Apareja, Dios mío, apareja, Señor, una agradable morada para ti en mí, para que, según la promesa de tu santa palabra, vengas a mí y reposes en mí... Hiere, Señor, lo más íntimo de mi ánima con las saetas de tu amor, y embriágala con el vino de tu perfecta caridad. ¡Oh! ¿Cuándo será esto? ¿Cuándo te agradaré en todas las cosas? ¿Cuándo dejaré de ser mío? ¿Cuándo ninguna cosa fuera de ti vivirá en mí? ¿Cuándo arden tísimamente te amaré? ¿Cuándo me abrasará toda la llama de tu amor? ¿Cuándo estaré todo derretido y traspasado con tu efficacísima suavidad?... ¿Cuándo, quitados todos impedimentos y estorbos, me harás un espíritu contigo, para que nunca ya me pueda más apartar de ti?... ¡Oh Altísima, Clementísima, Benignísima Trinidad, Padre, Hijo, Espíritu Santo, un solo Dios verdadero, enséñame, enderézame y ayúdame, Señor, en todo! ¡Oh Padre todopoderoso, por la grandeza de tu infinito poder, asienta y confirma mi memoria en ti e hínchela de santos y devotos pensamientos! ¡Oh Hijo Santísimo, por la eterna sabiduría tuya, clarifica mi entendimiento y adórnalo con el conocimiento de la suma verdad y de mi extremada vileza! ¡Oh Espíritu Santo, amor del Padre y del Hijo, por tu incomprensible bondad, traspasa en mí toda tu voluntad y enciéndela con un tan grande fuego de amor, que ningunas aguas la puedan apagar! ¡Oh Trinidad Sagrada, único Dios mío, y todo mi bien! ¡Oh si pudiese yo alabarte y amarte como te alaban y aman todos los ángeles! ¡Oh si tuviese yo el amor de todas las criaturas, cuán de buena gana te lo daría y traspasaría en ti, aunque ni éste bastaría para
---	--

主、洁净之率、快乐之原、童身之镜、义德之表，求尔分我希微爱情，能爱尔所爱之子。天上最尊诸天神，于尔爱之火，徧灸宇宙，求尔诸品，弗遗失我；且炼我心之罪，焚之于爱情烈焰。真福圣人圣女，何时能向尔诸品，赞美吾主、爱慕吾主，永远享其乐福！亚孟。	amarte como tú mereces!... ¡Oh María, María, María, Virgen Santísima, Madre de Dios, Reina del cielo, Señora del mundo, Sagrario del Espíritu Santo, Lirio de pureza, Rosa de paciencia, Paraíso de deleites, Espejo de Castidad, Dechado de inocencia! Ruega por este pobre desterrado y peregrino, y parte con él de las sobras de tu abundantísima caridad. Oh vosotros, bienaventurados Santos y Santas, y vosotros, bienaventurados espíritus, que así ardéis en el amor de vuestro Criador, y señaladamente vosotros, Serafines, que abrasáis los cielos y la tierra con vuestro amor, no desamparéis este pobre miserable corazón, sino alimpiadlo, como los labios de Isaías, de todos sus pecados, y abrasadlo con la llamada de ese vuestro ardentísimo amor, para que sólo a este Señor ame, a Él sólo busque, a El sólo repose y more en siglos de los siglos. Amen.
--	---

这篇祝文的圣三结构引人注目，不过或许更值得注意的是贯穿全文的火之譬喻：圣神把爱火传给人，人便有了对天主炽烈燃烧的爱。爱同样具有净化及治愈心灵的作用，这使得我们注意到中译文两次出现“灸”这个字眼。利用中国读者熟悉的“艾灸”，来形象地展现治愈之概念，如此不假多言，中国读者能轻易地理解为什么爱要被比喻为“治愈之火”。由此可见石铎碌的本地化巧思。

“三重道路”抑或“三条道路”？

对照前文目录对照表可知，石铎碌在介绍完默想的完整流程后，打断了原著，插入其所“增订”的两章。其中插入的第一个篇章介绍了原著未专门论及的灵修“三路”，石铎碌在中文本的引用提示了其出处：“凡务进修，必有其路……圣师文度辣总括为三。”由此易发现，此段源于石铎碌的同会先贤，号称“方济各会第二会祖”的圣波纳文图拉（Bonaventure，1221-1274）所著之《论三重道路》（*De*

triplici via)。¹波纳文图拉于1484年列圣，1587年获赐“教会圣师”(doctor of the Church)头衔。不过，《论三重道路》主题宏大，将一切修炼按照进境浅深分为三个层次，即“默想”(meditatio)、“祈祷”(oratio)、“默观”(contemplatio)，而在最高的默观阶段，以九品天神之上三品(Thronorum, Cherubim, Seraphim)为比，说明其赏报之高妙。²显然，《默想神功》作为一本为浅层次读者撰写的著作，不需要谈论如此高深的内容；更何况，《论三重道路》本来是写给方济各会士的，其中对于修道及牧铎生活也做了不少评论，这些内容自然也无需向中国平信徒提及。因此，石铎碌仅从本书第一章《论默想，藉由它而灵魂可得炼净、启明、成全者》(*De meditatione qua anima purgatur, illuminatur et perficitur*)中提炼出最核心的意义。

关于《论三重道路》之要义，首先应当注意其书名使用的是单数的“路”(via)，而非复数(viae)，这是因为，波纳文图拉所讨论的并非是“三条彼此不同的道路”(three ways)，而是“一条分成不同阶段，但不同阶段之间又彼此融合为一的连贯的道路”(triple way)。波纳文图拉的“默想”、“祈祷”、“默观”三阶段本身即构成“炼、明、合”(purgativa, illuminativa, unitiva)之结构，而在每一阶段内又按照“三路”划分阶段，由此形成“三路互具”之模式。³而之所以“三路”能够互具，正是因为其动力结构是统一且连贯的，例如：“炼路开始于良知的刺痛，结束于感

1 关于此书的分析，见 Dayton Phillips, "The way to religious perfection according to St Bonaventure's *De triplici via*," *Essays in Medieval Life and Thought*, edited by John Hine Mundy, Richard W. Emery, Benjamin N. Nelson (New York: Biblo and Tannen, 1965), pp. 31-58.

2 Bonaventura, *Opera Omnia*, vol. 8 (Quaracchi: Ad Claras Aquas, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1898), cap. III, n. 1, p. 12a.

3 严格地说，在原文中，只有“默想”、“默观”二阶段是波纳文图拉明确使用术语“炼路”、“明路”、“全路/合路”来划分结构而加以探讨的，但在“祈祷”这一阶段，虽未明确使用此术语，但也明确描述其具有三个阶段：①向天主献上我们的哀叹；②由天主的垂怜获得恩宠；③藉由恩宠，我们才能崇拜天主——这一描述事实上显然符合“炼、明、合”的结构。见 Bonaventura, *Opera Omnia*, vol. 8 (Quaracchi: Ad Claras Aquas, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1898), cap. II, n.1, p. 8a.

受灵性的喜乐；它在痛中追逐，而在爱中沉迷。”¹炼路的核心是良知照察，由此开出三条道路：因良心刺痛而认罪，即炼路之炼路；因认罪而追求罪赦，即炼路之明路；因罪赦而得喜乐，即炼路之合路，三者统一于一个连贯的行动之中。

同样，一方面，石铎禄把“三路”划分为三个阶段：“此三路者，炼路是初功，明路是进善，合路是成德，各有次第焉。”（fol. 42r）²另一方面，石铎禄也着重凸显炼路与明路的连贯性和融合性，且将其建基于动力结构之上：“圣文度辣曰：人知其心易发爱主之情，其时谦恭，可以进善，遂入于明路矣。”（fol. 42v）除此之外，石铎禄特别提及：“圣文度辣曰：炼、明二路，如两翼然，皆可习行。”（fol. 43r）值得注意的是，此处所用譬喻，在熟悉理学话语的中国读者看来，必然会联想起朱熹（1130-1200）论工夫的经典格言：“‘主一无适’者，必有所谓格物穷理者以先后之也，故程夫子之言曰：‘涵养必以敬，而进学则在致知。’此两言者，如车两轮，如鸟两翼，未有废其一而可行可飞者也。”³一念及此，中国读者便能顺其自然地类比理解炼、明二路之不可割裂。不过石铎禄没有完全展现《论三重道路》原书“三路互具”的奥妙结构，这应当是基于本书定位的考量。前文已述，石铎禄书删除了伯多禄原著中基督下降阴府、复活显现、升天之奥迹，显然这些奥迹更加体现明路、合路，而非炼路的特质。因此，石铎禄大概不希望一次性给初学者灌输太多的内容，以免迷惑。

关于“炼路”，波纳文图拉没有描述克修工夫的具体做法，因为《论三重道路》更加理论化，而非具体的实操手册。但石铎禄提到了“行告解、立苦功”。（fol. 42v）又进一步解释说，炼路工夫要随顺各人不同的“资禀”或“赋质”，这种按照人的个

1 Bonaventura, *Opera Omnia*, vol. 8, cap. I, n. 9, p. 6a: *Incipit ergo via ista a stimulo conscientiae et terminatur ad affectum spiritualis laetitiae, et exercetur in dolore, sed consumatur in amore.*

2 这种三和音似的结构，严格来说，并未直接在《论三重道路》中被专门提及，不过一方面，该说法并不违背波纳文图拉的意思；另一方面，该说法实在相当常见，可以在其他方济各会作者那里找到，例如奥格斯堡的达味（David of Augsburg, 1200-1272），也可以在同时期的非方济各会灵修作者那里找到。

3 刘源录，《近思续录》（上海：华东师范大学出版社，2015），卷二《为学》，第 124 页。

体特性对实践加以调整的说法似乎并非出自波纳文图拉原书。“资禀”，或者更常见的表达“气禀”，是宋明理学的常用概念。¹传统上，人们把近世中国天主教會的创建归功于意大利耶稣会士利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610），他对宋明理学提出了尖锐的批评，尤其将宋明理学的核心概念“气”定为“物质一元论”的范畴，因此后续大多数传教士惯性地强烈拒斥“气”之概念。²或许正因如此，石铎录没有使用更常见的“气禀”，而使用“资禀”，或者仅见一处的另一称呼“赋质”（fol. 42v）。

关于“明路”，波纳文图拉将其定义为对本性、教会、超自然恩宠的认识，但石铎录只提及对自然恩宠的认识，即“明通透彻道德之精妙”。³更值得注意的是，石铎录在此将儒家德性与基督教德性混编在一起，前者如“谦让”、“孝顺”、“仁慈”，后者如“贞洁”、“神贫”，并一概地说，这些德性“悉仿效耶稣”。⁴（fols. 42v-43r）应当承认，石铎录所描述的明路在境界上比波纳文图拉原本设定的高度更低，但正如前文所论，石铎录有意降低《默想神功》的深度，因此，本章对明路的调整，想来也是为此服务。大概也是基于同样的理由，石铎录对于“合路”描述得更为简洁。不过同样在此可以观察到，石铎录还是保留了波纳文图拉的核心要义：“合一”并未被描述得特别具有理智性，而是强调其意志性——石铎录在行文中中强调的是“爱主之心”、“承行其旨”。（fol. 43r）

关于“三路”的使用，石铎录提出：“骄傲及夸张者，宜习行炼路”，“谦恭及良

1 以《朱子语类》为例，有 27 章出现“资禀”一词。49 章出现“气禀”一词。笔者使用中华书局、古联（北京）数字传媒科技：《中华经典古籍库》（<https://jingdian.ancientbooks.cn/>）检索，所据版本为黎靖德编，王星贤点校，《朱子语类》（北京：中华书局，1986）。

2 参见梅谦立，《从唯物论到超越论——16 至 18 世纪来华传教士在亚氏形质论的基础上对“太极”认识的变化》，《现代哲学》2023 年第 4 期，第 154-156 页。

3 波纳文图拉关于自然恩宠的说明见 Bonaventura, *Opera Omnia*, vol. 8, cap. I, n. 11, p. 6a-b: *Ad complementum naturae spectat, quod dedit Deus ex parte corporis membrorum integritatem, complexionis sanitatem, sexus nobilitatem; ex parte sensus dedit uisum perspicuum, auditum acutum et sermonem discretum; ex parte animae dedit ingenium clarum, iudicium rectum, animum bonum.*

4 《论三重道路》用“仿效基督”来描述明路，见 Bonaventura, *Opera Omnia*, vol. 8, cap. III, n. 1, p. 12a: *illuminativa, quae consistit in imitatione Christi.*

善者，宜习行明路”。（fol. 43r）此说似乎不见于波纳文图拉原书。石铎琬在此提出了一种高度建基于处境的方法论，允许不同性格的人操练不同的道路。这并非传统常见的三路次第说，也非波纳文图拉提出的三路融合说。看起来石铎琬似乎创造了一种中间路线，或者说他提供了一种务实的选项。简而言之，石铎琬根据波纳文图拉的学说指明三路的互补性，但他更强烈地凸显各条道路的特殊性，呼吁各人根据个体天资的差异，按照每个单独个体灵性旅途的特定阶段来选择道路。这种从波纳文图拉“三重道路”到一种处境依赖性方法论的重点转化，反映出石铎琬面对新近皈依基督徒的务实态度，石铎琬深感在他们能综合操练波纳文图拉式三重道路工夫以前，最好还是首先单独操练炼路或明路中的单独一条。

为牧灵需要而拓展默想的范围

如前文所示，石铎琬着重论述了波纳文图拉式三路理论这般更具精神性的默想，不过石铎琬试图向中国基督徒展示更宽泛意义上的“默想”。在《默想之路甚多》中，石铎琬首先提出：“天堂之路，非一非三，其门凡十有二，其所趣之路亦多……岂能仅行一路，仅向一门哉？”继而，石铎琬再次强调，各人“本性”有别，因此“默想之路，不能不多也”，随即具体提出六条默想道路。（fol. 43v）这部分并非出自伯多禄书或波纳文图拉书，或许石铎琬参考了其他文本，或许这就是他独立创作的部分。

第一路默想是诵念各种祈祷经文，其中包括“念圣母珠”（虽然并未提供具体的诵念规程）。“圣母珠”即使用串珠（计数工具）诵念的“玫瑰经”（Rosary），最早由多明我会发展成熟，随后被各修会改编吸收。耶稣会也热衷于传播玫瑰经，最早将其介绍到中国的就是耶稣会。¹石铎琬提出，诵念的目的是培育“谦恭”，而

1 参见王喜亮，《晚明首部天主教版画〈诵念珠规程〉考》，《哲学与文化》2021 年第 48 卷第 7 期，第 93-108 页。出版《默想神功》的约十年后，石铎琬又在广州出版了《圣母花冠经》（约 1702），这是方济各会版本的玫瑰经，基于方济各会士卡皮斯特拉诺的圣若望（Saint John of Capistrano, O.F.M., 1386-1456）。

且诵念特别要求意志上的专注；又特别指出，尽管诵念适合于“不能默想”的人，但“诵经时，专心一志，胜于能默想而不遵守规矩之人”。在此，石铎碌使用的“诵经”一词令人联想到佛教。杨廷筠曾在《天释明辨》中就念诵一事攻击佛教，认为“释氏所念六字佛号”，无甚义理，其实只是起到“摄心归一、令不妄驰”之用，而“天教所念天主圣号三十六字”与此不同，蕴含“义理”，可以“即念诵、即参悟”，因此天主教的念诵工夫更为优越。¹于是自然，石铎碌也特别推荐这种方法：“口诵而心即存想经义者，大有进益。”（fols. 43v-44r）

第二路默想推荐“不知默想、不能默想之人”操练类似于基督教传统工夫“圣言诵祷”（*lectio divina*）的灵修阅读法，要求在一遍又一遍重复诵读默想书之文句的同时，“寻绎其意”。²值得注意的是，耶稣会士当时早已在中国出版了数量可观的灵修阅读之用的文本材料。不过，石铎碌在介绍此路时，并未凸显阅读者自身的灵性感动，他似乎更加关注要求阅读者正确地理解文本，并建议阅读者“可求教神父”。（fol. 44r-v）当然，这个建议具有灵活性，因为神父不仅可以在义理上解释说明，也可以在灵修上指点操练者在适当的时候体悟理智之外的触动。

第三路默想推荐“不能推论之人”体验“天主无所不在，常临吾前”，感受天主能够听闻我的一切言语、察见我的一切行为、知晓我的一切思虑，从而“耸然切向天主，求赦过失，求免苦楚；又求赐我定于为善，不敢再犯”。（fol. 44v）这是希望操练者即使理智上缺乏理解，也能通过宗教直觉获得情感的触动。

1 郑安德编辑，楼宇烈顾问，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第二十七册（北京：北京大学宗教研究所，2000），第45-46页。

2 伯多禄书给出了相似的建议，见 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap.XII, “Quinto aviso”, pp. 90-91: Finalmente, si todavía te pareciese que era tiempo perdido perseverar en la oración y fatigar la cabeza sin provecho, en tal caso no tendra por inconveniente que, después de haber hecho lo que es en ti, tomaras algún libro devoto y trocases por entonces la oración por la lección; con tanto que el leer fuese, no corrido ni apresurado, sino reposado y con mucho sentimiento de lo que vas leyendo, mezclando muchas veces en sus lugares la oración con la lección, lo cual es cosa muy provechosa y muy fácil de hacer a todo género de personas, aunque sean muy rudas y principalmente en este camino.

第四路默想为“尽绝己意，惟凭天主之旨”。石铎禄在此提到一个“最可为仪表”的案例：“昔有善人，三载之内，无一刻不诵不想，遂得战胜邪魔。”（fols. 44v-45r）我们不知道这位善人具体是谁，但很可能石铎禄想到了 16 世纪西班牙蓬勃发展的寂静主义（Quietism）思想，类似的观念在西班牙方济各会士方济各·德·欧苏纳（Francisco de Osuna, 约 1492-约 1540）所著《第三字母表》（*Tercer Abercedario*, 1527）中也有所体现。

以上四路默想很可能构成了波纳文图拉式三重道路的替代选项：三路工夫要求综合人类灵魂三大官能（记忆、理智、意志），而以上四路默想可以只依靠运用某种特定官能（第一、三路强调运用意志，第二路主要运用理智），或者相反，依靠弃用某种特定官能（第四路要求弃绝个人意志）。

第五路默想不再关注个体自身的灵魂，而是关注对他人灵魂行哀矜，尤其为异教与异端皈依正道而祈祷。（fol. 45r）确实，与异端搏斗是方济各会传教事业的基本活动。¹而中国尚处福音传布的黎明时分，这种祈祷与本地处境尤为相关。

第六路默想提供给由于太过“忧愁”而“难以推论、难以全遵规矩”以至于不能默想者。石铎禄宽慰他们只要“虔心切意，献其苦难”，向其造物主祈求宽恕便可。（fol. 45r-v）值得注意的是，福建与广东的大多数基督徒来自社会下层，他们在物质与精神方面的困难确实会阻碍他们操练默想工夫，但也正是这些困难构成了他们祈祷生活最鲜活的核心。

本章成就了石铎禄重要的原创性贡献。在此他似乎不再那么依赖西文来源，而是取材于其本人二十年的在华牧灵经验。尽管他在自己的著作中条理井然地陈列了伯多禄·德·阿尔坎塔拉的精神性默想内容与波纳文图拉的人类学框架，但他清晰地意识到许许多多的中国民众在操练精神性默想时左右为难，为此，他另外提出了六种默想形式来适应中国基督徒的切身需求：石铎禄用“各方之地”来比

1 关于新西班牙的传教活动，见 Bert Roest, “Early Mendicant Mission in the New World: Discourses, Experiments, Realities,” *Franciscan studies*, vol. 71 (2013), pp. 197-217, 本处见第 206 页。

喻“天堂之路”的众多，又进一步取喻“（各地）所生果实异种”，以此说明“各人之性”不同，灵修操练也应当有所不同。（fol. 43v）一些中国基督徒认为诵念玫瑰经（时至今日已成为最流行的祈祷经文）或其他祈祷经文更有助益；一些人选择阅读耶稣会士一个多世纪以来在中国出版的虔信书籍，或方济各会在广州出版的新书；一些人以一种与禅宗传统多有相似的方法默观天主全在（虽然二者之目的迥然不同）；一些人为了那些在中国反而才是人口绝大多数的异教徒之皈依而祈祷；也有一些人把自己的磨难与痛苦奉献给天主。这些形形色色的默想都激发于每个中国基督徒灵魂与生活的独特品质，构成了最鲜活的灵性生命。

默想获益的关键：“神味”与“苦功”

在《默想神功》最后两章中，石铎禄重返伯多禄原著。这两章开始于《默想要知七端》，此章提供了对精神性默想的操练建议。不过由于在编排上紧随于《默想之路甚多》之后，显然这些部分不仅适用于精神性默想，也适用于前文专论的其他默想形式。

第一端建议操练者不要太过注意默想的具体规条与规程，而要注意是否真切地感受到了“得窝西安”（心专情热）与“畏爱之情”。此条对应伯多禄书之第一条建议：更多地致力于热情之目的才是更好的。（fol. 46r-v）¹

第二端建议操练者不要只运用“明悟”（理智）之能，而要更多地用“爱欲”（意志）发出“敬主之情”。石铎禄解释说：“独特明悟，必无专心，即默想无功。”然而，“爱欲亦有定规”，如果只是单纯地“痛哭流涕”，那不仅毫无助益，甚至反而会阻碍获得“天主之甘味”。（fol. 46v）此条对应伯多禄书之第二、三条建议。²

第三端建议操练者就算在默想时未得“甘味”，也“不可以此为无益”，因为这

1 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. XII, “Primer aviso”, pp. 87-88: como el fin de todo esto sea la devoción, lo que más sirviere para este fin, eso se ha de tener por lo mayor.

2 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. XII, “Segundo aviso”, “Tercer aviso”, pp. 88-89.

个想法其实来自“邪魔”；与之相对，操练者“惟当忍耐，望天主降慰于我”。(fols. 46v-47r) 此条对应伯多禄书之第五条建议。¹

第四端建议操练者经验到“主佑，而有神味”时，“不可遽罢其工”，因为“圣祐愈多，诸德愈进”。继而展开譬喻：“如大地之生百草，干燥不可，微润不可，必滂沱霑足，方可发生”。于是石铎禄随即指出，必须“日日默想”，这样“积时既久，其得圣祐必多”。除此之外，石铎禄又进一步指出：“即一日之内，几刻默想，亦不如久行于一时。”因为作为默想预备工作的“收敛五官、克除邪念，然后心志始定，已费半时”，因此过短时间的默想难以真正用工。不过无论在欧洲还是在中国，每天抽出一个时辰（两个小时）来默想，对于平信徒而言实在是过高的要求。因此，石铎禄最后还是许可了几十分钟的默想：“万不得已，俗冗坌集，不能一时之久，亦必默想数刻也。”(fol. 4r-v) 此条对应伯多禄书之第六条建议。²

以上四端建议享有共性，即强调默想工夫所意欲经验的目标是神慰（divine consolation），或者按照石铎禄之译笔，“神味”（spiritual taste）。耶稣会灵修聚焦于德语凝练的决定进行分辨，以此指导人的生活与行动，与此不同，《默想神功》所体现的灵修思想聚焦于通过灵魂品味天主之爱，此时此地地（*hic et nunc*）进入个体与天主的相遇之中。

第五端建议操练者不可“专行此功，其余诸德概置不问”，因为“默想工夫”与“诸德”之间是彼此“相助”的。值得注意的是，此条并不出自伯多禄书的对应篇章，而是挪用了石铎禄并未整体翻译的第二部分第五章之第七条建议。当然，这条建议本身极好，但值得注意的是，西班牙原文在使用比维拉琴（*vihuela*）与钟表

1 石铎禄省略了伯多禄书的第四条建议：心灵要在堕落和高扬这两种极端之间保持平衡。见 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. XII, “Cuarto aviso”, p. 89.: tener el corazón no caído ni flojo, sino vivo, atento y levantado a lo alto; “Quinto aviso”, pp. 90-91。

2 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. XII, “Sexto aviso”, p. 91: todo lo que es menos de hora media o dos horas es corto el plazo para la oración。除此之外，西班牙文本与中文本都引用了《路加福音》21:1-4 的故事：贫寡妇虽然只捐献了很少的财物，但因为这是其仅有的，而获得称赞。

(*reloj*) 之譬喻，来说明保持默想工夫与诸德之和谐的必要性，¹石铎禄沿用了这一形式，以“鼓琴”与“自鸣钟”为喻。(fols. 47v-48r) 自鸣钟自传教士传入中国以来，在明清社会引起了强烈而持续的好奇，成为传教士在中国居留的重要依仗。而当时广州正是自鸣钟的重要生产中心，²因此长居广州的石铎禄应当对中国人的自鸣钟狂热深有体会，因此本节的移置，也具有对本地处境的敏感性。

第六端建议同样来自于第二部分第五章之开头，在伯多禄原书中，那是一段冗长的总论性文字，最后落足于“苦功”(*mortificación*)，以及行苦功所必须的“祈祷”(*oración*)。³前文提及，石铎禄在介绍炼路工夫时专门加入了“立苦功”，因此毫不奇怪本端特别谈论克修主义的追求。石铎禄提醒，如果有人觉得行默想工夫却无效验，那么其原因无非两点：“其一，默想工夫，不深不全；其一，不克去私欲。”因此，默想之后，操练者应当检查自己是否能够做到“制七情、苦肉躯、慎言语、节嗜欲”，如能，则反推可知其默想时保有“热心”，如否，则其默想工作必然做得不足。(fol. 48r-v)

第七端建议的取材范围回归了原本的篇章，来自最后一条建议，同样也是非常冗长的总结性文字，⁴石铎禄从中提取了关键信息，即对于默想要点的强调：“凡默想，俱当切于己身。”不过这一要点实际上有三种展开：①跳跃式的联想，例如，默想耶稣被掩蔽眼目时，要联想到我自己因为眼目之欲而犯罪；②代入式的设想，例如，默想耶稣受鞭挞时，要设想挨打的人是我自己；③反思性的联想，例如，默想耶稣悬于十字架，寸缕衣物蔽体时，联想到自己竟然还享有丰裕的物

1 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap. V, “Séptimo aviso”, p. 116: Por esto, pues, el siervo de Dios debe poner los ojos no en una virtud sola, por grande que sea, sino en todas las virtudes; porque así como en la vihuela una sola voz no hace armonía si no suenan todas, así una virtud sola no basta para hacer esta spiritual consonancia si todas no responden con ella. Y así como un reloj si se embaraza un solo punto para todo, así también acaece en el reloj de la vida espiritual si falta una sola virtud.

2 Tang Kaijian [汤开建], *Setting off from Macau: Essays on Jesuit History during the Ming and Qing Dynasties* (Brill: Boston, 2016), pp. 257-281.

3 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap. V, p. 113.

4 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte I, cap. XII, “Octavo aviso”, pp. 92-95.

用，顿觉配不上如此享受。不过无论如何，石铎禄还是强调：“任行一端，必有克己立功之效验，方是进益。”（fol. 48v）正如前文所述，伯多禄以推广苦修而闻名，石铎禄虽然没有照搬他的严苛规条，但却忠实地传播着他的刻苦精神。

邪魔诱惑与祛退之法

《默想神功》最末一章为《默想时祛魔诱》，也来自伯多禄书的对应篇章。基督教相信宇宙中存在着善良的天神与邪恶的魔鬼，他们时时刻刻准备帮助或阻碍人类的成圣。这样的观念普遍存在于世界各地，例如，儒释道三教都有“魔障”之说。一些现代读者可能会认为这些说法纯属前现代的迷信之谈，不过应当注意，基督教并非以“怪力乱神”的态度来处理这些问题：在本章中，我们将看到，祛退邪魔的方法，归根结底，就是坚强自我的精神，更加努力地进德修善。

在前文中，我们看到了“神慰”的重要性，因此，与之相对，第一诱便是针对那些可能缺乏神慰之人（*al que le faltaren las consolaciones espirituales*），也就是著名的“神枯”（*spiritual desolation*）问题。神枯者虽然努力精进，但“无其效，以为无益”。祛退之法为坚持默想，同时承认自身罪恶，“求主恕宥”。石铎禄在此举例称“昔有圣人圣女，每每默想数载，毫无滋味”，但这反而是因为“天主真实钟爱”，因此“先试以苦味，然后赐之神味”，甚至可能“默示以秘奥之事”。（fol. 49r）这种情况并非真正的默想无效验，反而是足够有效验，以至于天主决定施以试探，即放任魔鬼欺骗人，若人能坚守，则以此算为人的正义，从而赏赐各等奇妙福报。此条对应伯多禄书之第一条建议。¹

第二诱为“妄念丛集”。祛退之法为“猛力恒心”；但如果再三用力仍不能祛退的话，不要“忧愁以自苦”，而要祈祷，把自己的苦难呈献给天主，请求天主的扶助。（fol. 49r-v）此条对应伯多禄书之第二条建议。随后，石铎禄跳过了第三条

1 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap. IV, “Primer aviso”, pp. 105-107.

针对褻渎、第四条针对不信的建议。¹或许石铎禄担心此二条过于激烈的表述反而会引起初学者的不安，从而引发本来不具的问题。

第三诱为恐惧与幻想 (*temores y fantasias*)，石铎禄称之为“惊惧鬼物”，颇为生动形象。祛退之法为依靠“胆力”对抗，“以无惧敌之”，并坚信“天主不许死人魔鬼分毫得害于我”，且有护守天神 (*guardian angel*) 随身守卫，为我代祷，因此，我并非孤立无援。(fols. 49v-50r) 此条对应伯多禄书之第五条建议。²

第四诱为“跪伏默想，即至熟寐”。祛退之法为“守大斋、不饮酒；挺身而跪……打鞭子，系铜带；或别样苦功，以耸精神，而醒肉躯”。西班牙原文没有明确地提及“打苦鞭”，不过原文倒是有这样的表述：“致力训练，或用其他能唤醒或刺破血肉的苦行。”³接着，石铎禄再次提醒操练者不要遗忘自己有至上的援助，要“求天主救我于诸诱惑”。当然，即使苦修家也并非盲目求苦，石铎禄在此提醒操练者一定要分辨困倦的原因，如果是因为“久未睡，身体困惫”，那就不是魔诱，应当“宁息”；如果是因为生病而不能集中精神，石铎禄就宽慰他们“不可焦躁，以失灵魂滋味”。(fol. 50r) 由此可见，身体对于基督徒而言并非完全的仇敌，身体的正常需求是应当满足的，而且妥当照料身体对修行是有益的。此条对应伯多禄书之第六条建议。

第五诱为“自夸进德”。祛退之法为认识到自己根本对于“默想与进德”无能为力，“全赖圣佑”；其次，回忆自己所为，并与“以往诸圣，当今诸贤”对比，体认到“我万不及一”。(fol. 50v) 此条对应伯多禄书之第七条建议，不过西班牙文本中把这种对比譬喻为“侏儒面对巨人”，石铎禄没有沿用。除此之外，原著还提及相反的情况，即“不自信” (*desconfianza*)，不过祛退之法也就是要求认识“全赖

1 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap. IV, “Segundo aviso”, “Tercer aviso”, “Cuarto aviso”, pp. 107-108.

2 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap. IV, “Quinto aviso”, p. 108.

3 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap. IV, “Sexto aviso”, p. 109: hacer alguna disciplinau otra cualquiera aspereza que despierte y punce la carne.

圣佑”，¹或许石铎禄认为这个条目在祛退之法上完全重复，不须收录。

最后二诱，石铎禄调换了次第，且改换了论点。石铎禄书之第六诱对应伯多禄书之最后一条建议，原著强调的重点是，虽然关爱邻人重要，但更重要的是要优先确保自身的修炼，而为此目的，必须追求长时间且深刻的默想与祈祷工夫。²不过这一要求实际上显然是针对修道士的，而在前文中，我们已经看到石铎禄预设的读者很可能没有很多时间进行默想操练，因此，石铎禄修改了讨论的焦点，以第六诱为“教训他人，谆谆恳切，而不反求诸己”。祛退之法为谨记头等大事是“先引治自己灵魂”，否则，别人获益，自己失丧，“有何益哉”？（fols. 50v-51r）

石铎禄书之第七诱对应伯多禄书之第八条建议，原著针对的是对“知识与研究”（*saber y estudiar*）的过度追求，在此把“科学”（*ciencia*）与“德性”（*virtud*）对立起来，指明前者是暂时的，会随着生命而逝去，与之相对，后者却是永恒的，而且在天主内，人才能知晓一切真理；继而又用审判来警醒读者，指明天主并不关心我们的谈辨多么精彩，而只会质问我们究竟做了什么。³易发现，伯多禄书潜在地表达出对于修道士过度沉溺经院神学的担忧，然而，同样，这一困扰对于《默想神功》的预设读者群体而言，是不存在的。因此，石铎禄把第七诱改为“愿天主默示以各等之事”——这一表述实际上回环地呼应了前文祛退第一诱的最高赏报“默示以秘奥之事”。至于祛退之法，惟“谦让”而已。（fol. 51r）

在全书的最后，石铎禄给出了三条提醒：①《默想神功》全书，仅仅只是为渴望成圣者开启了门扉，指明了路径而已，千万不能以为只要习熟本书，就能“精熟于默想”；②虽然默想“有规程可遵”，但要切记，默想之至高要诀，唯独“全在谦恭求主，降以圣祐，然后可耳”，不可本末颠倒；③初学者“当求神父启迪”，因为灵修的道理，实在不是文字所能说清楚的。（fol. 51r-v）确实，经过以上讨论，

1 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap. IV, “Séptimo aviso”, p. 109: y veras que eres ante ellos como un enano en presencia de un gigante.

2 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap. IV, “Noveno aviso”, p. 110.

3 Pedro de Alcántara, *Tratado de la Oración y Meditación*, parte II, cap. IV, “Octavo aviso”, p. 110.

我们非常明确地看到，至少石铎琬书尚且没有穷尽其所取材的伯多禄书、波纳文图拉书之灵性智慧，更遑论基督教十几个世纪的富藏积淀。

结论

本研究证实《默想神功》正如石铎琬自述的那样基于圣伯多禄·德·阿尔坎塔拉《祈祷与默想论》。此外，本研究也显明《默想神功》是一个节译本，有一些部分付之阙如。除此之外，石铎琬在他的译著中还嵌入了不少实际取自圣波纳文图拉《论三重道路》的内容，该来源过去一直被忽视。确实，伯多禄原著给石铎琬提供了一本便利而简明的默想手册，但仅此而言，则缺乏哲学-人类学之根基。波纳文图拉的三路框架在理论上非常重要，因为它奠基于人类记忆、理智、意志的转化，从而显示了方济各会灵修深刻的人类学基础。然而，尽管对于“三路”而言，有传统式的“三条道路”说，或波纳文图拉所主张的“三重道路”式的综合转化说，但石铎琬更愿意使用一种务实的方法论，即根据不同人的现实需要加以适应。

从接受角度来看，很难从文字线索中找到这本小册子在17世纪中国的踪迹，但它很可能真切地闯入了众多人的生活中，他们用这本小册子默想，为他们的生命觅得灵跃。一个值得注意的历史细节是，在《默想神功》出版于广州的1694年，常驻于惠州教堂的方济各会士麦宁学（Bernardino de Llagas Mercado, 1655-1713）把这本书的一份副本带给中国基督徒韩隽。不久之后，石铎琬本人来到惠州，弥撒毕，麦宁学引见石铎琬给韩隽，告诉他：“尔所佩服《默想神功》者，今解悟有人矣！”也是在同一年，韩隽为石铎琬的新书《永暂定衡》作序，把这段亲身经历载入其中。¹这个历史细节成功描摹出一副生动的画卷，从中可生动地窥见在那个时代，方济各会文献如何与中国基督徒的灵修需求相遇相成。

1 梅谦立，《十七世纪末广州天主教出版业与本地社会的互动》，第130页。

参考文献 References

- Amoros, Léon. "San Pedro de Alcántara y su tratado la oración y meditación," *Archivo ibero-americano: revista de estudios historicos publicada por los Franciscanos*, vol. 22, 1962.
- Barrado Manzano, Arcangel. *Pedro de Alcántara (1499-1562). Estudio documentado y critico de su vida*. Madrid: Editorial Cisneros, 1965.
- Bonaventura. *Opera Omnia*, vol. 8. Quaracchi: Ad Claras Aqua, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1898.
- De Alcántara, San Pedro. *Tratado de la Oración y Meditación*. Sevilla: Apostolado Mariano, 1991.
- De Granada, Luis. *Libro de la oración y meditación*. Edited by José María. Retrieved November 8, 2025, from <https://www.dominicos.org/estudio/recurso/libro-de-la-oracion-de-fr-luis-de-granada-op/>.
- Martínez, Pedro de Alcántara. "San Pedro de Alcántara," en *Año Cristiano, Tomo IV*. Madrid: Ed. Católica BAC, 1960.
- Mundy, John Hine, Emery, Richard W., Nelson, Benjamin N., eds. *Essays in Medieval Life and Thought*. New York: Biblo and Tannen, 1965.
- Roest, Bert. *Franciscan Literature of Religious Instruction Before the Council of Trent*. Leiden: Brill, 2004.
- Roest, Bert. "Early Mendicant Mission in the New World: Discourses, Experiments, Realities," *Franciscan studies*, vol. 71, 2013.
- Rosso, Antonio Sisto, "Pedro de la Piñuela OFM, Mexican missionary to China and author," *Franciscan studies*, vol.8, 1948.
- Streit, Robert, *Bibliotheca missionum*, vol. 5. Freiburg: Herder, 1929.
- Tang, Kaijian [汤开建]. *Setting off from Macau: Essays on Jesuit History during the Ming and Qing Dynasties*. Brill: Boston, 2016.
- Turley, Steven E. *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599*. Farnham: Ashgate, 2014.
- Van den Wyngaert, Anastasius ed. *Sinica Franciscana*. Quaracchi: Apud Collegium

梅谦立、王琦：清初方济各会灵修文献：石铎琬《默想神功》及其西方来源

S. Bonaventurae, 1942.

刘源淦。《近思续录》。上海：华东师范大学出版社，2015 年。[Liu, Yuanlu. *Jinsi*

Xulu. Shanghai: East China Normal University Press, 2015.]

梅谦立。《十七世纪末广州天主教出版业与本地社会的互动》。载北京大学国际

汉学家研修基地编。《国际汉学研究通讯：第十八期》。北京：北京大学出

版社，2020 年。[Meynard, Thierry. “Catholic Publishing in Late-17th-Century

Guangzhou and Its Interaction with Local Society.” In *International*

Sinological Research Communications: No. 18, International Sinologist

Training Base at Peking University ed. Beijing: Peking University Press, 2020.]

梅谦立。《从唯物论到超越论——16 至 18 世纪来华传教士在亚氏形质论的基础

上对“太极”认识的变化》，《现代哲学》2023 年第 4 期。[Meynard, Thierry.

“From Materialism to Transcendence: Changes in the Jesuit Missionaries’

Understanding of *Taiji* Based on Aristotelian Hylomorphism, 16th–18th

Centuries.” *Modern Philosophy*, no. 4, 2023.]

王喜亮。《晚明首部天主教版画〈诵念珠规程〉考》，《哲学与文化》2021 年

第 48 卷第 7 期。[Wang, Xiliang. “A Textual Study of the First Catholic

Engraving in Late Ming: *Song Nianzhu Guicheng*.” *Philosophy & Culture*, Vol.

48, No. 7, 2021.]

张西平等主编。《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊（第一辑）》，

第 38 卷。郑州：大象出版社，2014 年。[Zhang, Xiping, et al., eds. *Documents*

on Sino-Western Cultural Exchange in the Vatican Library Collection (Ming &

Qing) [Series 1], vol. 38. Zhengzhou: Elephant Press, 2014.]

郑安德编辑。《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第二十七册。北京：北京大学

宗教研究所，2000。[Jeong, An-deok ed. *Compendium of Jesuit Thought*

Documents in the Late Ming & Early Qing, No. 27. Beijing: Institute of Religious

Studies, Peking University, 2000.]

中华书局、古联（北京）数字传媒科技。《中华经典古籍库》，

<https://jingdian.ancientbooks.cn/>。[Zhonghua Book Company & GuLian (Beijing) Digital Media Technology. *Chinese Classical Ancient Books Database*.] 中山大学西学东渐文献馆主编。《西学东渐研究：第十二辑》。北京：商务印书馆，2023 年。[West learning Literature Library, Sun Yat-Sen University ed. *Studies in the Eastward Transmission of Western Learning: No. 12*. Beijing: The Commercial Press, 2023.]



Franciscan spirituality in Early Qing China: Pedro de la Piñuela's *Moxiang shengong* (1694) and its Western sources

Thierry MEYNARD¹  <https://orcid.org/0000-0001-7921-1051>

Qi WANG²  <https://orcid.org/0009-0004-4265-1108>

^{1 2} **Department of Philosophy, Sun Yat-sen University**

¹ meiqianl@mail.sysu.edu.cn; ² wangq285@mail2.sysu.edu.cn

Abstract: In the Sixteenth century, Franciscan spirituality started to disseminate widely all over the world. There has been a great deal of research on how Franciscan spirituality was transplanted in Latin America, but there is presently little research on East Asia. This paper shows how a Sixteenth century Franciscan treatise on meditation came to be translated into Chinese language and published in Canton in 1694. Based on textual analysis, it focuses on its Spanish sources and its efforts toward localization.

Keywords: Chinese Catholicism, meditation, Pedro de la Piñuela (石铎禄), Pedro de Alcántara, Bonaventure

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_\(25\).0010](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0010)