

学 号： 2004274

# 福 建 师 范 大 学

## 硕 士 学 位 论 文

明末福建士大夫与天主教传教士的对话

——以《三山论学记》、《熙朝崇正集》、《圣朝破邪集》为例

Dialogue between Fujian scholar-bureaucrats and the missionary of Jesuit in Late Ming  
——Taking *The Records of Debate In Fuzhou*, *The Roetry Collections Manifesting Jesuit*,  
*AN Anthology of Writings Exposing Heterodoxy* as a example

研 究 方 向： 跨文化研究

指 导 教 师： 苏 文 菁 教 授

申 请 学 位 级 别： 文 学 硕 士

论 文 提 交 日 期： 2007 年 4 月

论 文 评 阅 人： \_\_\_\_\_

论 文 答 辩 日 期： 2007 年 5 月

二 零 零 七 年 四 月

## 摘 要

文化土壤；二，艾儒略与闽士大夫的文化误读所反映的中西文化差异，以及产生差异原因；三，从文化对话的反馈——《熙朝崇正集》和《圣朝破邪集》出发，分析闽士大夫游走于中西文化之间的文化认同问题。从文化接受的角度来说，闽士大夫以开明的心态对待西学，是基于自身的需要，这种需要源于对明末道德、政治的双重失望，源于对闽文化生存的焦虑。虽然闽士大夫对天主教存在不同层次的理解，但其最终目的都是为中国传统文化服务。本文在分析福建士大夫与天主教传教士对话的基础上，从闽士大夫的文化困境中透视异质文化对话的历史复杂性和丰富性，揭示明末中西文化冲突与融合在福建士大夫身上留下的印记。这场对话昭示着：任何文化相遇，只有本着积极互通、对话、借鉴的精神，才能达到双赢。

关键词： 闽文化 天主教 文化误读 文化对话 文化困境

## Abstract

In 1624, with the help of Ye Xianggao, a Min scholar-bureaucrat, Giulio Aleni, the missionary of Jesuit, began to preach in Fujian province. His work *The Records of Debate In Fuzhou*, which records the dialogues between the Min scholar-bureaucrats and him, referring to the culture between China and the western countries, the philosophy, the religion, and the like, evoked a great response in Fujian province. On the basis of cultural exchange between Fujian Province and the western countries in the late Ming Dynasty, this thesis aims to discuss three issues from the perspective of decoding “cultural dialogues”. Firstly, the reason that caused the dialogue between Fujian culture and the western culture with the maritime and mercantile characteristic. In other words, what is the cultural background that aroused the dialogue? Secondly, the cultural discrepancy between China and the western countries caused by the cultural misunderstanding between Giulio Aleni and the Min scholar-bureaucrats, and what is the reason that caused that discrepancy? Thirdly, from *The Roetry Collections Manifesting Jesuit, AN Anthology of Writings Exposing Heterodoxy*, the response caused by the cultural misunderstanding and dialogue. And then this thesis will use this response to analyze why the people of Fujian province wandered between the Chinese and western culture.

From the perspective of the cultural acceptance, it was the need of themselves that Min scholar-bureaucrats treated the western culture with an enlightened attitude and misunderstood the Catholicism. The need was caused by the disappointment of the moral and politics and the anxiety of the existence of the Min culture. It was the Catholicism that stimulated the desire of the Min scholar-bureaucrats in the predicament to have dialogues. Having the complicated cultural experience, those Min scholar-bureaucrats understand the Catholicism differently. The different understandings proved the hard decision they made when they faced the multi-cultural concepts and displayed the extraordinary enchantment in that time. Based on the dialogue between Fujian scholar-bureaucrats and Catholic missionaries, this thesis presents the historical complexion and richness in the dialogue of the heterogeneous cultures from the cultural predicament that experienced by Min scholar-bureaucrats, and reveals the imprint of Fujian scholar-bureaucrats, which were left by the conflicts and integration of the culture between China and western countries in late Ming Dynasty. At the same time, this thesis gives us enlightenment: when cultures encounter, only with positive, communicative and appreciative attitude, they can benefit each other.

**Keywords:** Min culture Catholicism cultural-Misreading culture dialogue cultural dilemma

## 中文文摘

16 世纪末，中国内部发生着激烈的变动，思想体系出现“一股受佛教渗濡与商业思想冲击而从传统文化母体中滋生出来的快乐式心学”<sup>[1]</sup>，其代表人物就是李贽；与此同时，涵盖了哲学、宗教、自然科学等方面的西方文化随着海舶进入中国，对中国封闭的农业文明产生了巨大的冲击。1624 年，天主教耶稣会士艾儒略在闽籍士大夫叶向高的帮助下，把西方自然科学知识、天主教教义带入了福建，开拓了闽人的视野，增加了闽人对世界的了解，“使家喻户晓，人人修事天之节”<sup>[2]</sup>。《三山论学记》、《熙朝崇正集》、《圣朝破邪集》三个文本见证闽士大夫与天主教传教士的对话。闽文化自唐宋以来逐渐形成的与外来文化的融合能力，在明末海上商业贸易的不断发展的背景下，越加凸现出兼容性和包容性，并在明末演化为闽士人阶层普通的文化心理，拥有浓厚商业气质的福建成为明末天主教扎根的肥沃土壤。从文化接受的角度来说，闽士大夫能以开明的心态对待西学，是基于自身的需要，这种需要源于对中国传统文化、道德、政治的失望，源于对闽文化生存的焦虑。当具有海洋特性、重商的西方文明出现在福建视野的时候，处于文化困境中的闽士大夫有了对话的渴望，他们向异质文化表达了困惑。无论是赞颂天主教的《熙朝崇正集》，还是排斥天主教的《圣朝破邪集》，事实上是交织着复杂文化体验的闽籍士大夫对天主教不同层次的理解。

绪论主要解释本文的研究对象，说明文本范围，并对近年的研究状况进行归纳和整理。笔者欲从明末中西文化交流中产生的文本出发，研究明末福建文化与天主教的互动，重新审视明末福建士大夫与传教士对话的深层原因，这对认识文化接受、交流、互动规律都有着重要的现实意义。

在中华文明的区域文化结构中，闽文化是极具商业精神的，福建商人在长期的海洋经济活动中表现出了非凡的创造力。福建山多地少，面向大海等特殊的地理环境决定了福建人下海营生的生活状态，无论是在世界范围内传播的妈祖信仰，还是元代就成为与埃及亚历山大大港相媲美的东方大港泉州，无不体现着海洋经济的张力。当世界大潮席卷而来时，福建商人的经济活动已经被纳入到世界海洋经济和全球性的市场之中。作为传统中国文化的一部分，福建文化承载着中华民族的优良传

<sup>[1]</sup>许建平：《李卓吾传》，北京：东方出版社，2004 年，第 349 页

<sup>[2]</sup>周炳漠：《重刻〈畸人十篇〉引》，见《四库全书存目丛书》，子 93-45302



统，并且在异质文化的撞击中，不断地重塑、丰满自己，逐渐在中华文化中形成了一支富有区域个性的奇葩。对外来文化的包容和重商特质成为闽文化异于农业文明的重要内容，是天主教扎根发芽的文化土壤。

第二章以《三山论学记》为中心进行分析。在闽籍宰相叶向高把艾儒略带入福建之前，福建民间与西方海商已经有过频繁的经济交流，然而真正与西方传教士们面对面讨论宗教文化问题这还是第一次。正如法国学者谢和耐所说的：“欧亚大陆两极基本上独立发展起来的两种社会在历史上首次开始了真正的交流。”<sup>[1]</sup>一方面，艾儒略在福建继续采用利玛窦制定的“合儒”策略，因为他明白为了获得更多士大夫的认可和支持，必须积极展现自身文化的优势，同时适应中国文化；另一方面，明政府的政治秩序和道德已经发出腐败的气味，以叶向高为代表的闽士大夫沉淀着双重的文化焦虑，他们在道德沦丧的明末社会无法解脱，又力图寻求解脱；这两种困窘促使双方构建对话平台，他们积极互通，在“天”、“善恶”等问题上流连。为了让叶向高理解天主教教义，艾儒略不惜以儒学式思维解读天主教教义，并在日后的传教中，持续地将天主教教义进行中国化阐释，他在“大父母”的概念中加入了“亚当”与“夏娃”，使中国人更易理解天主造物的说法，他就这样把天主教教义用中国文化的外衣包裹着，推到了闽人面前。叶向高等人不断提出“善恶”的问题，他们急于知道异质文化如何处之，事实上，“善恶”不仅仅是天主教的困境，是任何社会和文明都面临的问题，只能通过文明的发展，社会的进步来完成。这场概念不清、误读重重的和平对话结束后，天主教进入福建社会，引起了更多的对话、冲突、矛盾。

第三章以《熙朝崇正集》、《圣朝破邪集》为研究中心，分析三山论学之后，天主教文化在福建产生巨大反响。天主教进入福建社会后，福建文化内部产生了两种不同的声音，《熙朝崇正集》是闽士大夫赠送给传教士的诗集，表达了对传教士人品和西方知识的赞赏和推崇；《圣朝破邪集》是以漳州人黄贞为代表的等一群闽浙人士的反教文章，它指出了天主教文化与中国文化的相异。这两个取向不同的文集，恰好证明了异质文化交流的复杂性和丰富性；对异质文化的认识，都是一个由表及里、由浅入深、从表面到本质的过程，明末福建士大夫视野里的天主教可以分为三个层次：第一，历经千难万险、放弃世俗生活、忠于信仰和事业、品德高尚的“西儒”；第二，与传统中国技艺不同的西方地理、历法、天文、军事、物理、农业、医

<sup>[1]</sup> 谢和耐：《中国和基督教》，耿升译，上海：上海古籍出版社，1991年，第2页

学等知识；第三，与儒学根基相异的天主教教义，包括“天”、“天主”、“上帝”、“善恶”、“人性”、“忠孝”等概念。《熙朝崇正集》的诗人们看到的是道德高尚的科学家们，明末士大夫渴望经世致用，重整明末道德和政治，他们看到传教士的实用科学知识有益儒学，并且在重振道德、教人向善的方面也颇有作为。《圣朝破邪集》的作者们不仅看到了道德败坏的、以“夷技”收买人心的夷人，而且看到了鼓吹“邪说”、野蛮的“红毛番”。西方海商在东南亚对弱小国的野蛮行径，是排教者反对天主教主要原因，这群口读儒家圣贤经典的、彬彬有礼的传教士，包藏着破坏中国的“祸心”，排教者以儒家正统的姿态维护中国道统和文化的纯洁性。相比之下，《圣朝破邪集》对异质文化的认识更进一层，真实地描述了中西文化的差异。无论是赞赏还是排斥都是对话的形式，两者对待天主教文化的态度，其实都是维护传统文化的需要，排遣文化焦虑的需要。

第四章主要论述《熙朝崇正集》、《圣朝破邪集》中反映出来的明末福建文人文学创作的新内容，即天主教文化，从而证明文化对话的深刻影响。福建依据自身的文化地理特点形成不拘一格，兼容并蓄的文化特性，虽然明末福建社会内部存在着不同的声音，但是以天主教为代表的西方文化迅速地进入福建社会，对福建文人的创作产生了深远的影响。尽管黄贞等人拒绝将“邪说”纳入中国文化视野，然而《熙朝崇正集》和《圣朝破邪集》的出现，恰恰印证了天主教文化开始进入福建的文化体系。诗人们采用中国传统的文学形式表达了对天主教的崇敬，诗人们将从传教士那听到的圣经故事或变为作诗题材，或变为抒情对象。《圣朝破邪集》以散文的形式出现在福建文学视野里，作者们对天主教的愤恨和排斥已经达到怒骂的程度，他们纷纷从中国古代典籍寻求依据反驳天主教的“荒谬性”，作品中融入较多的感性思维。

根据对以上章节的分析，我们不难看出，明末发生在福建的中西对话是出于闽士大夫自身的需要，并且根据需要进行的文化重构。文化对话不会停止，不仅发生在过去、现在，也将发生在未来；文化的差异所引起的矛盾和冲突不会停止，它将以不同形式不断深化和再现。几百年前的这场对话启示我们，在文化冲突中，只有相互增进了解与沟通，并在冲突中进行选择和调适，才有可能互通融会，在保护传统文化的同时，也必须看到异质文化的优势，积极吸取其有益部分，补充自身文化的不足。

## 目录

摘 要.....	I
Abstract .....	II
中文文摘.....	III
第 1 章 绪论.....	1
1.1 明末福建文化视野下的中西对话.....	1
1.2 国内外研究情况以及本文的写作意图.....	4
第 2 章 对话平台的构建.....	11
2.1 天主教的“合儒”政策.....	11
2.2 闽士大夫的文化困境.....	13
2.3 概念模糊的对白.....	17
第 3 章 持续的对话.....	23
3.1 表象——“西儒”.....	23
3.2 内核——“邪说”.....	27
3.3 一致的文化焦虑.....	30
第 4 章 对话的投影.....	35
结 语.....	41
参考文献.....	43
攻读学位期间承担的科研任务与主要成果.....	47
致谢.....	48
个人简历.....	49
福建师范大学学位论文使用授权声明.....	50

## 第1章 绪论

### 1.1 明末福建文化视野下的中西对话

明末<sup>[1]</sup>以利玛窦<sup>[2]</sup>为代表的耶稣会传教士们带来了西方的知识和宗教<sup>[3]</sup>，拉开了天主教第三次进入中国传教的序幕。正如佛教融入中国文化要经历“从形式的依附于中国思想文化，到和中国传统思想文化的冲突明显化，而最后成为中国传统文化交流的三个阶段”<sup>[4]</sup>一样，明末福建便演绎着一场不同文化相遇的剧目。从传教士艾儒略和叶向高、曹学佺对天主教文化<sup>[5]</sup>的儒学式的解读——《三山论学记》，到闽士大夫对天主教神学、文化的不同层次的理解——《熙朝崇正集》、《圣朝破邪集》，都见证了福建文化与以天主教为代表的西方文化积极互动的场面，凸显了福建文化具有与外来文化互动的良好能力。

本文认为，作为最先感受到“扩张的、进行国际贸易的战争的西方同坚持农业经济和官僚政治的中国文明之间的文化对抗”的地区<sup>[6]</sup>，作为被农业文明边缘化的区域，发生在明末福建的这场文化对话不是偶然的，而是必然的。明朝中后期，随着手工业和商品经济的迅速发展，江南地区出现了与传统不同的经济因素，即资本主义生产关系萌芽，同时催生出一个与之相适应的文化表述，这就是具有启蒙性质的李贽思想。李贽在《藏书》、《焚书》、《续焚书》等作品中提出了与传统的重农抑

<sup>[1]</sup>学术界对晚明一词的界定是：万历神宗（1573）以后至南明永历朝亡（1661年），本论文则是以清康熙二十二年（1683年）施琅进军台湾，郑氏投降为止为明末的下限。原因是郑氏家族在台湾始终是以明朝为正统，以闽台为主要活动区域，作为明末福建海商的代表郑氏集团同西方海商有频繁的商业往来，从某种程度上说郑氏集团同西方经济关系是闽文化同天主教文化联系的经济基础。

<sup>[2]</sup>利玛窦，意大利人，1583年到华传教。他发扬罗明坚“补儒、附儒、超儒”的传教政策，学习儒家经典，运用汉语引经据典与士大夫们谈玄论道，引进西方的科学，开明士大夫称之“利夫子”。

<sup>[3]</sup>从1582年利玛窦来华到1773年耶稣会被解散的190年里，赴华的传教士达到470人，其中不少是著名的科学家和学者。据统计，耶稣会士这一时期在中国的译著西书437种，其中纯宗教书记251种，占总数57%；人文科学书籍55种，占总数13%；自然科学书籍131种，占总数30%。转引自刘小枫：《道与言》，上海：上海三联书店，1995年第81-82页

<sup>[4]</sup>汤一介：《中国传统文化中的儒道释》，北京：中国和平出版社，1988年，第212页

<sup>[5]</sup>1616年南京教案后来到福建避难的传教士罗如望是明代第一个来闽传教士，然而真正拉开传教福建序幕的则是耶稣会传教士艾儒略，这个时期多明我、方济各等教会的传教士纷纷来闽，但他们所执行的传教方针同耶稣会不同，其影响也相对较小，故本文主要谈及耶稣会士为代表的天主教文化与福建文化的对话。耶稣会创建于1539年，其宗旨“首先是为了遵守基督徒生活和基督教义的灵魂的进步而工作，也为了以公开布道的方式传播信仰和作为上帝之道的传播手段而工作，以灵魂修行和慈爱的工作来进行，尤其要以少年人和没文化的人为基础，要听取诚恳的忏悔。”要成为一名耶稣会士必须要研究文学和哲学，要宣誓效忠教皇，还要经历长达11-14年的训练，只有熟练掌握了西方先进的文化知识，并怀着对上帝的虔诚的心，才有资格踏上东方的旅程，成为明末中西文化交流的中介。转引自张国刚：《从中西初识到礼仪之争》，北京：人民出版社，2003年，第194页

<sup>[6]</sup>费正清主编：《剑桥中国晚清史》上卷，北京：中国社会科学出版社，1985年，第2页

商思想背离的理念——重商、重视世俗化生活、重视个体，“商贾亦何鄙之有？挟数万之货，经风涛之险，受辱于官吏，忍诟于市场，辛勤万状，所挟者重，所得者朱。”<sup>[1]</sup>商人们不仅比贪官污吏高尚，而且对发展社会物质生产有积极作用，这些观念在中国社会引起了轩然大波。与此同时，以利玛窦为代表的耶稣会传教士带来了西方宗教、哲学、科学，他们尝试削弱佛教在中国的影响力，以便融入中国。依旧处在中世纪宗教黑暗阴影下的欧洲世界，具有重商、重视海洋文明的特性，这与中国沿海地区的文化需要相契合。因此，当天主教出现在闽士大夫们面前时，双方迅速地搭建平台，展开了明末中西文化的平等对话。明末封建政府的政治腐败和政策落伍，都促使着闽士大夫们不断地思考传统文化、福建文化的走向，他们把这个希望寄托在来自八万里远的传教士们身上，渴望从西方文化体系里寻求答案。

中国文化源远流长，各地文化经过几千年的发展，带有鲜明的地方特色。福建文化又称闽文化，福建（包括福建全境/浙南/粤东部分地区）在闽越文化的基础上，吸收中原文化和外来文化形成多元融合的文化体系：一群自古与海洋经济紧密结合的土著的闽越民族，在战乱时代以军人、罪犯或者躲避战乱的身份进入福建的农业体制的不安分子，来自海外的文化。当这三股文化力量集合的时候，注定了闽人不安于现状、与海紧密结合的文化个性。从五代开始，闽人就充分利用舟船与东南亚各个国家地区频繁贸易往来，宋元时期大量的外国人通过海舶进入福建，带来摩尼教、印度教等宗教信仰，泉州甚至出现海外商民聚集地——“蕃巷”。以海为生的福建人在长期的海洋活动中滋生出一种强烈的冒险意识、一种贫富在我不在人的自我生存意识和拼搏精神，这些观念在明末已经成为福建区域的集体无意识。对商业文化的重视、对异质文化的接纳不仅渗透进普通民众的生活，也升华为闽文学的一部分，早在唐宋时期就有许多反映福建与外来文化经济文化交流的诗歌，王十朋曾这样描绘福州地区外商云集、贸易繁荣的情景，“大商航海蹈万死，远物输官被八壤”<sup>[2]</sup>；晚唐薛能在《送福建李大夫》中说道：“洛州良牧帅瓯闽，曾是西垣作谏臣。红旆已胜前尹正，尺书犹带旧丝纶。秋来海有幽都雁，船道城添外国人。行过小藩应大笑，只知夸近不知贫。”<sup>[3]</sup>唐末闽人黄滔则描绘了商贾驾大舶追波逐浪、谋求厚利的情景：“大舟有深利，沧海无浅波。利深波也深，君意竟如何？鲸鲵齿上路，何如少经过。”

<sup>[1]</sup>李贽：《焚书》卷二《又与焦弱侯》，北京：燕山出版社，1998年，第37页

<sup>[2]</sup>王十朋：《梅溪后集·卷17》，《提举延福祈风道中有作次韵》

转引自 <http://oursakura.diy.myrice.com/lizhao/qzh05.htm> 泉州历史网

<sup>[3]</sup>薛能：《送福建李大夫》，《全唐诗(中)》，卷559，转引自 [http://www.guoxue.com/qts/qts\\_0559.htm](http://www.guoxue.com/qts/qts_0559.htm)



<sup>[1]</sup>唐人马戴有诗咏晋安（福州旧称）：“宾府通兰棹，蛮僧接石梯。”<sup>[2]</sup>李洞亦有句：“潮浮廉使宴，珠照岛僧归。”<sup>[3]</sup>这些出自闽人或流寓福建作家的诗歌，展现了海外贸易船舶往来，各国僧人亦乘船接踵而来的场面，透露着朦胧的平等对外观，为明末福建文学吸纳天主教文化奠定了基础。福建文化向来注重不同文化之间的交流，并给予这种交流以足够的空间，它不是静态地接受中原文化和外来文化，而是动态地经历着自己的特殊发展，故它能与异质文化积极互动。初来东方的西方人首先碰到的就是在东南亚海上贸易的福建人，在他们看来福建人是代表着中华帝国，福建商人的一切举动都是中华文化，西方海商被执行海禁的中国政府拒之门外，只好以各种手段同福建沿海居民进行贸易，具有独特区域色彩的福建文化是中华文明向欧洲人打开的第一扇窗。

《三山论学记》是由福建开教第一人艾儒略记录的一次对话，它展示了1627年艾儒略与福建士大夫叶向高、曹学佺在福州的一场论学，他们谈论了中西方文化相冲突的观念，如“天”、“善恶”等。这是一场彬彬有礼的论学，叶向高、曹学佺是中国政治体制下的高级官员，他们早已经闻到帝国腐败的气味，看到政治体制对福建商业的压制，国家政策完全背离了底层人民的生存方式，他们想要重振道德、政治却力不从心，“恶”的张扬、国家政治道德的败坏都迫使他们把眼光投向了天主教。耶稣会传教士的艾儒略，要把上帝的福音传播到中国这片土地，就必须采取“合儒”政策，争取士大夫们的支持，双方抱着各自的信念和目的站到这个平台，天主教顺利地进入闽人视野；三山论学后，出现了士人入教的高潮，面对传播日益广泛的天主教，福建文化产生了两种不同的声音：以福建漳州人黄贞为代表的闽浙文人和佛教弟子出于维护自身文化体系的目的，纷纷挥笔撰写反教文章，后辑成《圣朝破邪集》，该文集立足于夷夏观念对西方“技巧”、“邪说”进行强烈的抨击，排教者已经明显感受到中国文化与天主教截然不同；一部分士大夫们反其道行之，毫无保留地表示了对西方自然知识和传教士品格的好感，不断地赠送诗歌给传教士们，后结集为《熙朝崇正集》，闽人或尝试同天主教文化沟通，或直接指出其异质，都是文化对话的一部分。在风云巨变的时代，福建以其特有的区域文化性格行走于中西文化之间，对异质文化的集体反馈，事实上代表了整个中国文化对天主教文化的基本

<sup>[1]</sup>黄滔：《莆阳黄御史集》，《全唐诗》卷704，转引自[http://www.guoxue.com/qts/qts\\_0704.htm](http://www.guoxue.com/qts/qts_0704.htm) 国学网站

<sup>[2]</sup>马戴：《送李侍御福建从事》，《全唐诗》卷556，转引自[http://www.guoxue.com/qts/qts\\_0556.htm](http://www.guoxue.com/qts/qts_0556.htm) 国学网站

<sup>[3]</sup>李洞：《送沈光赴福幕》，《全唐诗》卷721，转引自[http://www.guoxue.com/qts/qts\\_0721.htm](http://www.guoxue.com/qts/qts_0721.htm) 国学网站

态度。在日益呼唤对话与合作的今日，重新审视和反思几百年前福建与天主教的对话，对进一步了解福建文化内涵、认识异质文化互动规律有着重要的意义。

## 1.2 国内外研究情况以及本文的写作意图

根据本论文的各要素，研究成果可分为：明末福建文化与天主教文化研究、艾儒略的研究、《三山论学记》、《熙朝崇正集》、《圣朝破邪集》的版本及成果研究几个方面：第一，明末闽文化与天主教文化的关系史研究。笔者尚未见到相关的专著，只有个别著作涉及到这方面内容。汪征鲁主编的《福建史纲》（福建人民出版社，2003年）、廖大珂著《福建海外交通史》（福建人民出版社，2002年）、何绵山著《闽文化概论》（北京大学出版社，1996年）和《福建宗教文化》（天津社会科学院出版社，2004年），这几部著作从史学角度描述福建的发展，但对特定历史时期的文化现象没有进行更深的挖掘和分析。陈支平的《福建宗教史》（福建教育出版社，1996年），陈支平、李少明合著的《基督教与福建民间社会》（厦门大学出版社，1992年）侧重福建省城乡各地的社会经济史的调查访问，考查基督教在福建民间的发展。林拓的《文化的地理过程分析——福建文化的地域性考察》（上海书店出版社，2004年）将目光集中在闽文化的整体性、多元性的研究，分别以学术和信仰形态为中心对福建文化的地域性进行研究，未涉及到文化交流史的研究。刘登翰著《中华文化与闽台社会》（福建人民出版社，2002年）认为福建文化以移民社会为基础形成了拼搏开拓与冒险犯难的性格，涉及了明末福建海洋文化的发展状况，但对福建文化群体与西方文化的研究尚未深入。在论文方面，陈广宏的《假晶现象：明代福建地区文化特征漫说》（《中国典籍与文化》，1998年1期），郑耀星的《福建省基督教地理研究》（《人文地理》12卷4期）等一些文章侧重研究福建文化内部特征的。学者们对闽文化的研究尚处在探索的阶段，他们对闽文化特质的挖掘为本文的研究提供了良好的范本。导师苏文菁教授的《福建是海洋文明的发源地》一书已付梓，该书对福建海洋文明更为深入，为本论文的研究提供了更为广阔的视野。

第二，国内外的对艾儒略的研究十分丰富。从国际研究来看，1994年10月19—22日在艾儒略的家乡意大利布雷西亚市召开了艾儒略的学术会议。会议论文集于1997年由德国华裔学志出版：《西来孔子艾儒略以及中西方的对话》C. T. Lippiello & R. Malek (eds.) *Scholar from the West: Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and*

the Dialogue between Christianity and China (Nettetal: Steyler Verlag 1997)。论文集共收入 27 篇文章，可以分为四类：传教历史背景，艾儒略生平研究，艾儒略宗教与传教工作，艾儒略在自然科学方面的贡献。

以艾儒略与福建关系为主题进行研究的论著及论文有：许理和(E. Zürcher)的 4 篇文章：1、《艾儒略中国行记》(“Giulio Aleni's Chinese Biography”)介绍艾儒略的弟子李嗣玄所著《泰西思及艾先生行述》一书。2、《艾儒略在福建》(“Aleni in Fujian 1630-1640: The Medium and Message”)详细介绍艾儒略在福建的弟子李九标所记《口铎日抄》一书，全文共分三部分：首先说明《口铎日抄》是中国士人对西学态度的记录；其次，通过引用经书与圣贤故事，阐述艾儒略的讲道风格；最后以艾儒略等人的讨论作结。3、《晚明耶稣会士在福建》(“The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response”)介绍艾儒略来闽以前天主教在福建地区的活动，并从佛、儒、道三教的背景加以说明；其次，概述艾儒略的生平；最后，分别从外来文化、外来宗教、灵异事件三方面分析艾儒略适应中国儒教的传教策略及立场。4、《晚明基督教徒手稿里的天主和驱魔故事》(The Lord of Heaven and the Demons—Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript)。该文是根据李九功的《励修一鉴》下卷所记载的驱魔故事，分析艾儒略在福建地区的传教活动。另外，柯毅霖(Gianni Criveller)的《晚明基督论》(Preaching Christ in late Ming China: The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni (Taipei: Ricci institute, 1997)重点分析艾儒略的福音著作，作者认为艾儒略入闽后的传教风格从跟随利玛窦的科学、知识传教转变为教牧、教理解说，他称之为 Pastoral Choice(本地化选择)。意大利学者幼根尼奥·米涅贡(Eugenio Menegon)著《艾儒略及其十七世纪中国布道记行》(A Preliminary Biography of Giulio Aleni, S. J. (1582-1649))。这篇文章的特色在于运用大量意大利文资料，介绍艾儒略的家世与求学经过，使人们对艾儒略入华之前的经历有更多的了解。

林金水教授是中国大陆研究艾儒略的第一人，研究成果较为突出，主要论文有《艾儒略与明末福建社会》(《海交史研究》1992年2期)，《艾儒略在泉州的交游与传教活动》(林金水，吴怀民，《海交史研究》1994年1期)，《艾儒略在华传教生涯的结束——艾儒略在闽北》(《宗教文化论丛》1994年)，《试论艾儒略传播基督教的策略与方法》(《世界宗教研究》1995年1期)，《从艾儒略与福建士大夫的交游看中西方不同文化之间的接触与对话》(《基督教与近代文化》，

上海人民出版社，1994年）这些研究成果考证了明末与艾儒略交往的士人，以及艾儒略在福建各地区的传教活动，具有重要的学术价值。其他论文有顾宁的《艾儒略与他的〈西学凡〉》（《世界历史》，1994年6期），陈村富的《评艾儒略德传教活动》（《宗教文化论丛》，东方出版社，1994年），沈定平的《福建士大夫同传教士的交往氛围及群体特征》（《中国学术》，2004年第5卷），肖朗的《艾儒略与明清之际西方教育的导入》（《社会科学战线》，2001年第2期），谢方的《〈职方外纪〉和中国新世界地理观念的变化》（《中国历史博物馆馆刊》，第15期）等等。特别值得关注的是台湾学者潘凤娟的未刊硕士论文《西来孔子——明末耶稣会士艾儒略 Giulio Aleni, (1582-1649) 在华事迹考》（Confucius from the West: The Jesuit, Giulio Aleni (1582-1649) in Late Ming China: A Biography）（台北：台湾清华大学历史研究所1994年），详细研究了艾儒略在中国特别是在福建的传教活动及著作。

第三，《圣朝破邪集》、《熙朝崇正集》、《三山论学记》的版本及研究成果

#### （一）《圣朝破邪集》

《圣朝破邪集》，又称《破邪集》，明崇祯十一年（1639年）初刻于浙江，1640年面世，共8卷，近60篇文章，10万余言。崇祯十一年（1638）十一月，福建漳州书生黄贞（号“去惑居士”），以辟邪为己任，广结士子僧徒，“极力激劝，乞同扶大义，乃奔吴越之间”<sup>[1]</sup>，将闽、浙僧俗文人破邪论的著述汇集而成。根据谢和耐在《中国基督教》中叙述，“在文人阶层中，似乎并没有更多地注意保存辟基督教文献，《破邪集》的流传应归功于偶然。其著作被收入该文集中的数名作者都互相认识，似乎属于一个有限的小圈子。近来，其他辟基督教著作也是偶然发现的。《破邪集》的情况亦如此，它是由方豪主教于1946年或1947年在北京的一家旧书店中发现的。（见方豪《天主教东传文献续编》第一卷卷首的介绍）”<sup>[2]</sup>。谢和耐提到巴黎国立图书馆和华盛顿国会图书馆藏有《破邪集》，都是“1855年在日本翻刻的本子”。夏瑰琦教授以明崇祯十二年刻本之手抄本和日本安政乙卯本为校本，进行校点、注释，由香港建道神学院于1996出版，后收入《基督教与中国文化史料丛刊》。本文参考是福建师大馆藏日本安政乙卯本及由夏瑰琦校点，后收入《基督教与中国

<sup>[1]</sup>黄贞：《破邪集自序》，《圣朝破邪集》卷三，夏瑰琦编：《基督教与中国文化史料丛刊（之一）》，香港：香港建道神学院，1996年，第167页

<sup>[2]</sup>谢和耐：《中国和基督教》，耿升译，上海：上海古籍出版社，1991年，第72页

文化史料丛刊》的版本。

《圣朝破邪集》的研究成果主要集中在两个方面：第一，讨论《圣朝破邪集》与南京教案的密切关系，《圣朝破邪集》第一、二卷收入了南京教案期间和南京教案后的一些官方文件，包括审讯传教士、教徒的记录，福建地方官员发布的禁止从教的官文。宝成关的《中西文化的第一次激烈冲突——明季〈南京教案〉文化背景剖析》（《史学集刊》，1993年第4期）林仁川、徐晓望著《明末清初中西文化冲突》（华东师范大学出版社，1999年），以及郭卫东《中土基督》（云南人民出版社，2001年）认为文集详细记录了南京教案，而文集本身便是南京教案的产物。第二，《圣朝破邪集》是明末文化论争的产物，全汉昇1936年发表的《明末清初反对西洋文化的言论》（原刊《岭南学报》，1936年第5卷第3期，收入《中国近代史论丛》第1辑第2册，台湾正中书局1956年），张维华《明清间中西思想冲突与影响》（《晚学斋论文集》，齐鲁书社，1986年），李天纲《中国礼仪之争：历史·文献和意义》（上海古籍出版社，1998年），林中泽《晚明中西性伦理的相遇》（广东教育出版社，2003年），徐宗泽、王治心的《天主教在华传教史》都曾利用《圣朝破邪集》研究中西文化论争；张恺《庞迪我与中国》（北京图书馆出版社，1997年）和钟鸣旦的《杨廷筠：明末天主教儒者》（社会科学文献出版社，2002年）所列参考书目中都有《破邪集》；陈受颐的《明末清初耶稣会士的儒教观及其反应》（《明代宗教》（明史论丛之十），台北：台湾学生书局，1968年）一文在论述明末耶稣会士的儒教观的基础上又研究了中国士大夫的反应，对株宏、蒋德璟、黄贞等人进行个案研究，深入论述了明末清初的中西思想文化纷争。夏瑰琦的论文有《维护道统拒斥西学——评〈破邪集〉》（《浙江学刊》，1995年1以7期），她在《圣朝破邪集校注本序》对《破邪集》产生过程和内容做了描述，认为“破邪集是中西文化交流史上一个重要的文献，反映了中西文化的差异与冲突”，其中特别提到了《破邪集》的发起者漳州人黄贞同艾儒略的对话，强调了双方文化的冲突。

## （二）《熙朝崇正集》

《熙朝崇正集》或称《闽中诸公赠诗集》，产生于明末（1573—1640年）的福建地区，是当时一些与天主教传教士相知或相识的文人学士，为表示友好，向外来传教士馈赠诗作，其中70个诗人有68人是福建人，最终由“晋江天学堂”结集而成的。是研究天学诗的重要文本，由于其流传不广，因此对其在中西文化交流史和文学史上的意义和价值没有引起足够的重视。顾保鹄神父在巴黎留学时将其从巴黎图



书馆影印回国，1966年左右出版发行了《熙朝崇正集》影印本，吴相湘的《天主教东传文献（下）》收入该书，本文采用的就是这个版本。顾保鹑在《熙朝崇正集影印本序》中介绍说：“《熙朝崇正集》，钞本，凡二十九页，每半页（每面）九行，行二十字，现藏巴黎国立图书馆，编号为钞本部中文7066号。-----明末清初诸教士之著述，大抵往年上海徐家汇藏书楼均有收藏，而此书独无。海外收藏最富者为巴黎国立图书馆及梵蒂冈亦缺如。故巴黎图书馆此一钞本，可能是宇宙间唯一孤本，可见其价值之高矣。”<sup>[1]</sup>《熙朝崇正集》展现了明末福建文人与西方传教士们和谐交往的画面，像这样集中反映中西方文化交流现象的诗集在历史上是十分少见。《熙朝崇正集》抄本封面写有“熙朝崇正集”，小标题为“闽中诸公赠泰西诸先生诗初集”，该文集可分为两部分，第一部分是“崇正集卷”的“目录”，第二部分则是“闽中诸公赠诗”的诗篇。如封面所记载的，目录是按照诗作“相赠先后”的次序排列，分别注明赠诗者及其籍贯，共列有70人，列有84首诗歌。

国内学者林金水教授曾在论文《艾儒略与明末福建社会》（《海交史研究》，1992年2期），《艾儒略在泉州的交游与传教活动》（《海交史研究》，1994年1期），《艾儒略在华传教生涯的结束——艾儒略在闽北》（《宗教文化论丛》，1994年），《试论艾儒略传播基督教的策略与方法》（《世界宗教研究》，1995年1期），《从艾儒略与福建士大夫的交游看中西方不同文化之间的接触与对话》（《基督教与近代文化》，上海人民出版社，1994年版）中提到福建士人对艾儒略赠诗的情况，对一些作者进行介绍，并根据《熙朝崇正集》等相关文献考查与艾儒略交往的闽人。目前对《熙朝崇正集》进行系统研究的是上海师范大学2004届硕士生舒茵的《不该被遗忘的零类——〈熙朝崇正集〉的他者与自我》（上海师范大学，2004年），该文从形象学与文学特征两个方面对文本进行了分析，认为《熙朝崇正集》具有重要的价值，但是在文化交流史上一直处于失语状态。

### （三）《三山论学记》

《三山论学记》流传较广，多次翻刻，有“1625年杭州刻本；1694年北京刻本；1847年未详刻本；未详年月，徐家汇刻本，马雷斯卡主教核准刊行，1923年土山湾重刻本”<sup>[2]</sup>。巴黎国家图书馆藏有多种刻本，北平图书馆有绛州段袭明刻本，最为

<sup>[1]</sup>顾保鹑：《熙朝崇正集影印本序》，吴相湘主编：《天主教东传文献》（下），台北：台湾学生书局，1966年版，第634页

<sup>[2]</sup>费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》冯承钧译，北京：中华书局，1995年，第138页

难得<sup>[1]</sup>。本文参考吴相湘主编《天主教东传文献续编》收入的《三山论学记》。

对耶稣会士艾儒略著作的研究多集中在《职方外纪》、《西学凡》等科学地理著作。林金水的《艾儒略与明末福建社会》（《海交史研究》，1992年2期）考证了“三山论学”事件发生的时间地点，林金水认为：“这场辩论表面上是叶、艾双方在讨论生死大事问题，但微言大义之中流露出叶是在借外来信仰抨击时弊。”陈村富在《评艾儒略的传教活动》（《宗教与文化论丛》，东方出版社，1994年），对三山论学进行了详细的介绍，认为《三山论学记》是“耶儒辩论的理论高峰，也是历史上中西文化的一次重要对话”，对叶向高与艾儒略讨论的问题进行归纳和分析。马琳《〈三山论学记〉中关于“天主”观念的文化对话》（《世界宗教研究》1997年第四期）从中西文化差异入手，认为双方文化传统的差异而造成的误解、误读，但由于双方都本着平等的态度来进行对话，因而达到了某种程度上的共识。国外学者陆洪基（Bernard, Luk Huang-Kay）著有《艾儒略的两个世界》“And Thus the Twain did meet the two world of Giulio Aleni”（Ph.D Dissertation, Indiana University, 1977）。此文重点讨论《三山论学记》、《性学粗述》、《职方外纪》三本书，认为中西之间存在无法跨越的鸿沟，因为艾儒略只能说服奉教者。

综上所述，学者们的研究呈现出以下几个特点：第一，侧重从宗教学和史学角度梳理资料，研究角度单一；第二，史料开发程度和联合程度低。相关文本由于传播不广长时间没有受到重视，如《熙朝崇正集》作为天学诗的代表在学术界一直处于失语的状态，在福建文学史上也未见得应有地位。第三，福建区域文化研究尚不成熟，学者们注重宏观的文化背景论述，忽略了作者群体的文化特征以及文学性分析，与其本身的价值不相符。本人在研究过程中，撰写了《福建开教第一人——艾儒略》，《异端的碰撞——李贽与利玛窦》《明末中西文化误读——以〈三山论学记〉为例》三篇小文章，尝试着对明末发生在福建的文化对话进行研究，限于笔者的研究能力，本文中许多论述尚不够深入。在对文本及材料的搜集中，笔者发现明末福建士大夫与天主教传教士的对话有着复杂、丰富的文化内涵，对研究文化对话、文化接受以及福建文化特质有着重要意义。

通过产生于明末这一特殊的历史时期的《三山论学记》、《圣朝破邪集》、《熙朝崇正集》三部作品以及作者群体的整体研究，探讨天主教与福建文化产生的碰撞、

<sup>[1]</sup>方豪：《中国天主教史人物传》，北京：中华书局，1988年，第194页

误读，有重要的现实意义。在封建社会压制商业文明的年代，福建文人对农业文明的落后趋势、日益闭关的状况进行心灵叩问，表达了中国文化在东西方文化汇流时代中的生存焦虑。这场文化对话充分体现了福建文化开放性，包容性的特点，证明了福建拥有与异质文化积极对话的能力。选题以“搭建对话平台——持续对话——对话影响”为线索，体现了文化传播、对话不断深化的特点。反思几百年前福建文化与天主教的对话，在当下依旧有着重要的借鉴意义，文化背景不同的双方要互相理解是困难的，只有以一种积极、平等的态度对话才能沟通和合作，在坚持保护传统文化的同时，也应当积极吸收外来文化的有利因素，以补充自身文化的知识体系的不足。

## 第2章 对话平台的构建

### ——关于《三山论学记》

“由于相互间的差异，两种不同文化相遇后会产生文化间的冲撞，有征服、文化掠夺、交流三种可能性”<sup>[1]</sup>。这个可能性以“和平”的方式出现在《三山论学记》中。1627年，闽籍士大夫叶向高、曹学佺与意大利传教士艾儒略<sup>[2]</sup>在福州就中西文化冲突的观念进行讨论，涉及“天”、“人性”、“善恶”等概念，后人称之“三山论学”。艾儒略将这次谈话的编成《三山论学记》，成为耶稣会士著作中唯一的一部传教士与中国文人的谈话实录，是“耶儒辩论的理论高峰，也是历史上中西文化的一次重要对话”<sup>[3]</sup>，是一次以平等姿态进行的“圆桌会议”<sup>[4]</sup>。这次充满明显差异的文化对话，以双方极力互通呈现于世人面前，双方在这些矛盾、冲突中增进了了解、沟通，并在冲突中进行选择和调适，实现了不断融合与汇通。福建和西方的交流从单一海商贸易模式，迅速扩展到文化、宗教领域的对话，谱写了中西文化交流史上引人注目的一章。促使背景完全不同的双方站到一起，这缘于初来乍到的传教士对中国文化的“依附”政策，也缘于福建士大夫们在异质文化只是体系中寻求解答的需要。明末中国士人们处于这样一种文化困境中，他们所依赖的传统文化出现停滞状态，道德底线呈现出不断滑落趋势，登陆中国的西方文化不时刺激着他们对自身文化的思索，在道德散涣的明末社会里，传教士们的道德敏感性、对哲学和科学的热爱、基于共同思想兴趣形成的道德观“有助于培养一种统一感，让人认识到对全人类负有更广泛的责任”<sup>[5]</sup>，当天主教出现在福建视野时，他们毫不犹豫地伸出了友谊之手。

#### 2.1 天主教的“合儒”政策

作为孕育天主教的西方文明，具有海洋文明的一切特性，“生活在与海相连的海岸地区的海洋民族”的欧洲海商们用生命和智慧从事商业，正如黑格尔所说的，

<sup>[1]</sup> (意) 翁贝尔托·埃科：《他们寻找独角兽》，《独角兽与龙》，北京：北京大学出版社，1995年，第47页

<sup>[2]</sup> 艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649) 字思及，意大利传教士，1613年进入中国内地，行踪遍及北京、上海、肇庆、南京、山西等地，天启四年(1624年)明相叶向高由北京回福州，道经杭州，延艾儒略入闽。

<sup>[3]</sup> 马琳：《〈三山论学记〉中关于“天主观念的文化对话”》，《世界宗教研究》，1997年第4期，第28—36页

<sup>[4]</sup> (意) 柯毅霖：《晚明基督论》，王志成、思竹、汪建达译，成都：四川人民出版社，1999年，第90页

<sup>[5]</sup> 原载 T.N.FOSS, How They Learned: Jesuits and Chinese, Friends and Scholars, 载 ISMR, 第4-5页，转引自柯毅霖：《晚明基督论》，四川人民出版社，1999年，第78页

“从大海的无限里感到自己底无限的时候，他们就被激起了勇气，要去超越那有限的一切。大海邀请人类从事征服，从事掠夺，但是同时也鼓励人类追求利润，从事商业。——他们是冒了生命财产得危险来求利的。”<sup>[1]</sup>带有强烈传教使命感的传教士跨越浩瀚的海洋来到东方，从踏上传教征程的那一刻起，就同海洋结下了不解之缘，尽管他们传教的目的是让十字架插遍所有的土地，却无形中成为西方封建主义向资本主义经济过渡的文化先锋。1578年，远东教务视察员范礼安（Alexandre Valignani, 1538-1606）写信给耶稣会的总会长说，若要使中国这岩石裂开，“唯一可能的办法，必须改变目前在其他诸国所采用的传教法”。<sup>[2]</sup>在尽量不失原则的前提下，利玛窦等传教士从儒学角度解读天主教教义，尊重中国人的生活习惯，允许中国教徒祭祖祭孔。如果说利玛窦周转中国十几年，不断与统治阶级接触，致力于寻求传教的合法化，从而为后继的传教士们打开了通往中国的大门，那么1624年由叶向高邀请入闽的艾儒略便是根基于福建，努力使平民百姓“福音化”<sup>[3]</sup>。天主教传入福建主要可分为元代、明中后期、清初至康熙五十九年、雍正元年至鸦片战争、道光二十四年至1919年、1919年至1949年这六个阶段。<sup>[4]</sup>明嘉靖以来，在封建王朝为抗御外来侵扰的过程中，福建不断反复经历着“禁海”、“开海”和欧洲资本主义商业文明的冲击，西方商人在海禁政策下同福建商人进行走私贸易，客观上为天主教文化与福建文化平等对话提供了基础。福建在当时不仅是东西方海外贸易的重要地区，也是各种宗教文化的汇集的前沿。除了正统儒家学说、佛教、道教之外，福建有许多民间信仰和外来宗教，如三一教、摩尼教、伊斯兰教等，要想在这文化大汇合的地方寻求发展，艾儒略等传教士必然要进行自我调整以适应福建社会的需要。

作为利玛窦之后的耶稣会士省会长，在传教策略上，艾儒略奉行利玛窦制定的“适应”路线，力求通过“合儒”“补儒”“匡儒”“比儒”，使天主教信仰与儒家文化相适应。他用中国名字，学习儒家学说、中国经典和礼仪规范，最重要的是采用著作传教。传教士在同中国士人接触中逐渐认识到，具有传播和宣传功能的书籍在中国社会远远比争论、辩论更有说服力。艾儒略是明末著书较多的传教士之一，

[1] 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海三联书店，1956年，第94-97页

[2] 赖冷恩：《耶稣会士在中国》，陶为翼译，香港：香港公教真理学会，1956年，第17-18页。转引自江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》，北京：知识出版社，1987年，第21页

[3] “事实上，很快就出现了在传教士之间进行角色分配。那些在北京的传教士们于宫廷中负责科学和技术，分散在各省的传教士们使平民百姓们福音化。”谢和耐：《中国与基督教》，狄升译，上海：上海古籍出版社，1991年，第33页

[4] 何绵山：《福建宗教文化》，天津：天津社会科学院出版社，2004年，第151页



在他入闽传教之前，已有《万国全图》、《职方外纪》、《西学凡》等一系列介绍西方地理、教育制度的著作。1624年入闽到崇祯十二年(1637年)教案发生，他又出版了十五种书籍，其中包括第一部汉文世界地理书《职方外纪》、最早的圣经汉文节译本《天主降生言行纪略》，以及首次把亚里士多德和托玛斯·阿奎那介绍给中国的《西学凡》<sup>[1]</sup>，艾儒略也被后来人称为当时来华传教士中学识最高的。

走上层路线，与主流文化保持密切联系是耶稣会在中国传教的原则之一，因为“一名知识分子的皈依较许多一般教友更有价值”<sup>[2]</sup>，如果没有叶向高和曹学佺的帮助，艾儒略就无法获得与闽人对话的平台。艾儒略1624年来到福建，然而直到三年后的三山论学，他在福建的传教事业才有所进展。除了叶向高、曹学佺外，巡抚张肯堂、状元翁正淳、云南布政使陈仪、督学周之训等都与艾儒略建立了良好关系。艾儒略不仅与上层士人密切接触，而且广泛联系社会下层的农、工、商，他在福建的25年里，游遍福建八州中的七州——即福州、兴化、建宁、延平、邵武、泉州、漳州，受洗教徒万余人，建大堂二十二座，小堂不计<sup>[3]</sup>。在三山论学中，艾儒略竭力所能地向叶向高和曹学佺介绍天主教教义，虽然这场对话依旧没有解决叶向高的疑惑，但艾儒略的努力没有白费，在论学结束后“受洗者25人，中有秀才数人”<sup>[4]</sup>，同时得到叶向高的高度赞扬，“照人心目，第常人沉溺旧闻，学者竟好新异，无怪乎歧路而驰也。先生所论，如披重雾而睹青天，洞乎无疑矣。示我圣经以使佩服。”<sup>[5]</sup>艾儒略卓越的传教成绩不仅得到耶稣会的认可，也得到了闽人的认同，他们亲切称之“西来孔子”<sup>[6]</sup>。艾儒略的传教策略，无疑使他获得了最初的胜利。

## 2.2 闽士大夫的文化困境

从传统文化的“异端”李贽开始，福建文化阶层便承受着痛苦的焦虑，他们的焦虑无疑是对当时中国传统文化停滞和知识日益尘封的双重失望，同时也昭示着这种文化焦虑在士人阶层的普遍存在，焦虑背后所隐匿的是知识群体重铸文化的渴望，正是这种焦虑和渴望，促使了这群人向异质文化发出了对话的信号。

<sup>[1]</sup>方豪：《中国天主教史人物传》，北京：中华书局，1988年，第193—194页

<sup>[2]</sup>利玛窦：《利玛窦全集》第四册，刘俊余，王玉川译，台北：辅仁大学，光启出版社，1986年，第365页

<sup>[3]</sup>李嗣玄：《泰西思及艾先生行迹》，巴黎国家图书馆，中文编号1017；转引自林金水，吴怀民：《艾儒略在泉州的交游与传教活动》，《海交史研究》，1994年1期，第61页

<sup>[4]</sup>费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，冯承钧译，北京：中华书局，1995年，第135页

<sup>[5]</sup>艾儒略：《三山论学记》，吴相湘主编《天主教东传文献续编》，台北：台湾学生书局，1966年，第493页

<sup>[6]</sup>方豪：《中国天主教史人物传》，北京：中华书局，1988年，第185页

李贽（1527-1602年）字宏甫，号卓吾又号温陵居士，福建泉州人，嘉靖年间举人，嘉靖三十五年（1556年）授共城教谕。三十九年，擢南京国子监博士。万历五年（1577年），累迁至云南姚安知府，三年后弃官，寄居湖北黄安，后迁至麻城龙潭湖芝佛院，读书著述近二十年。李贽是自宋元以来江南地区经济发展到一定阶段时的文化代表，受泉州较为开放的经商理念和文化气氛的影响，他养成孤独、早自立、好洁、倔强自信的性格<sup>[1]</sup>。李贽不满理学家吹捧孔子“天不生仲尼，万古如长夜”的宣传，提出了“穿衣吃饭，即是人伦物理，除却穿衣吃饭，无伦物矣”的进步思想<sup>[2]</sup>；他以“童心”作为人的根本，反对“以闻见道理为心”<sup>[3]</sup>，不仅肯定物质生活，并且尊重人们在这方面的追求；他强调个体、尊重个人的欲望、自由和权利，这些观念在明末中国引起了巨大反响，万历二十六年明朝廷以“敢倡乱道，惑世诬民”的罪名将李贽捉拿下狱，后其自刎于狱中。

叶向高（1559~1627年），字进卿，福建福清人，万历十一年（1583年）进士，授翰林院庶吉士。为官忠勤耿直，敢于痛切直言国事，人称“有裁断，善处大事”<sup>[4]</sup>，却屡遭政治挫折，万历二十七年（1599年），因上疏请罢祸民的矿税，被阉党排挤。万历三十五年（1607年），叶向高被召回北京，推为礼部尚书、东阁大学士，后升任首辅，主持朝政，时称“独相”。神宗时，朝廷派别林立，叶向高认为“今日门户各党，各有君子，各有小人”，主张“去其小人，用其君子，不论其何党，乃为荡平之道”，建议多不被采纳，连上62疏，请求辞职，直到万历四十二年（1614年）九月，才获准。数年之后，明熹宗即位，下诏命叶向高回朝为相，叶向高于天启元年（1621）复为首辅。当时宦官魏忠贤（1568-1627）逐渐得势，迫害朝廷忠臣，叶向高一向对阉党虚与周旋，借以保护一批正人君子，反被人诘责为姑息养奸。叶氏感到回天乏力，又不甘受误国恶名，便多次上疏，请求退隐。1624年7月，明熹宗赠叶向高太傅，遣人护送回乡，1627年于家乡去世，崇祯年间，追赠叶向高为太师，谥文忠。留有《纶扉奏草》、《续纶扉奏草》、《遽编》、《苍霞草》、《苍霞余草》、《苍霞诗草》、《参补古今大方诗经大全》、《福庐灵岩志》、《玉堂纲鉴》、《福清县志》等诗文。<sup>[5]</sup>

<sup>[1]</sup>许建平：《李贽思想演变史》，北京：人民出版社，2005年，第12页

<sup>[2]</sup>李贽：《答邓石阳书》，《焚书》卷一，北京：燕山出版社，1998年，第26页

<sup>[3]</sup>李贽：《童心说》，《焚书》卷三，北京：燕山出版社，1998年，第76页

<sup>[4]</sup>原载《明史》卷240，列传第128，第6233页 转引自 <http://www.fjsq.gov.cn/showtext.asp?ToBook=36&index=220> 福建省情资料库

<sup>[5]</sup> <http://www.fjsq.gov.cn/showtext.asp?ToBook=36&index=220> 福建省情资料库

曹学佺(1574~1646年),字能始,号雁泽,侯官县洪塘乡(今福州市区)人,明万历二十三年(1595年)进士,1624年任广西右参议。天启六年(1626年)秋,曹学佺升任陕西副布政使,尚未赴任,魏忠贤党羽齐廷之弹劾曹学佺所著《野史纪略》是“私撰国史,淆乱是非”,遂被免职,《野史纪略》书版也被毁。唐王朱聿键在福建称帝后,曹学佺任太常卿、礼部右侍郎等职。隆武二年(1646年)清兵攻陷福州,曹学佺自杀殉国,留下著述30余种,诗文总名《石仓全集》<sup>[1]</sup>。李贽、叶向高、曹学佺都以一种好奇的、探究式的眼光来审视天主教。1599年在南京辩论会上,精通中国儒学佛学、拥有丰富学识的利玛窦给李贽留下深刻的印象;之后,两人彬彬有礼地互相赠送诗歌、文章,另许多人“惊异不已”[2],李贽同利玛窦的交往成为中西文化交流史上一段佳话,他们超越国界和世俗的友情在当时显得十分引人注目。南京教案期间,叶向高曾公开表示支持保护耶稣会士,利玛窦去世之后,叶氏又为他在北京申请墓地。曹学佺早在南京就与利玛窦结识,并赠诗道“异国不分天,无人到更贤,应从何念起,信有夙缘牵。骨相存夷故,声音识汉便,已忘回首处,早断向来船”[3]。叶向高等人对天主教文化的开明态度在福建社会影响极大。

事实上,对天主教的赞赏与闽士大夫的文化焦虑有着密切的关系,以叶向高为代表的明末福建士人承受着双重苦难,明末中央政权的腐败打破了他们贤王良臣的梦。作为封建体制下典型的士人,他们骨子里渗透着传统农业文明的因子。明末封建体制在发展到穷途末路时出现了“阉党”这样的畸形政治,忠贤良士的政治理想成为梦幻泡影,叶向高等人想要在这样的社会实现自己的抱负和理想,无疑是空想。他们曾经斗争、反抗、振作,却越发清醒地看到日益闭塞落后、腐败的政治文化。在朝为官者无能,整日无所事事,只会打恭作揖,“终日匡坐,同于泥塑,以为杂念不起,便是真实大圣大贤人矣。其稍学奸诈者,又搀入良知讲席,以阴博高官”,一旦国家发生紧急事件,只会面面相觑,绝无人色,“甚至互相推委,以为能明哲”,丑态毕现。李贽因国家专用此类庸人而弃置“有才有胆有识之者而不录”感到痛心,在他看来那些“流窜”在东南沿海的海盗们远远比这些贪官污吏更值得敬佩。李贽称赞海盗林道乾<sup>[4]</sup>是世间之真豪杰,“夫道乾横行海上,三十余年矣。自浙江、南直

<sup>[1]</sup> [http://fz.fj-archives.org.cn/m\\_listData.asp?CatalogCode=4376&FlowId=8875](http://fz.fj-archives.org.cn/m_listData.asp?CatalogCode=4376&FlowId=8875) 福州市档案馆网站

<sup>[2]</sup> 利玛窦,金尼阁:《利玛窦中国札记》下册,何高济等译,北京:中华书局,1983年,第358-359页

<sup>[3]</sup> 《曹大理诗文集》,第一册,《金陵初稿》,第18-19页 转引自林金水:《艾儒略与明末福州社会》,《海交史研究》,1992年第5期 第59页

<sup>[4]</sup> 《辞海》条目载:“林道乾,明时海上武装势力首领。泉州(今属福建)人。嘉靖末年为明军所败。(1979年缩印版,上海辞书出版社,1983年印刷,第1272页)

隶以及广东、福建数省近海之处，皆号称财赋之产，——倭夷远遁，民人安枕，然林道乾犹然无恙如故矣。称王称霸，众愿归之，不肯背离。其才识过人，胆气压乎群类，不言可知也”<sup>[1]</sup>，其勇气和胆量非常人所比，若是朝廷能重用此等人才，国家政治不至于沦落到这样的地步。

三山论学中，叶向高提出这样的问题：为什么天主允许邪恶生物的存在，允许坏人享受荣华富贵，好人却偏偏遭殃，他们不断发出“何不多善少恶”的呼声，“且一恶人，不知害几善人，胡不怨于昭昭。”<sup>[2]</sup>叶、曹所说的恶人是指魏忠贤<sup>[3]</sup>，明熹宗不理朝政，受明熹宗宠信魏忠贤独断朝纲，被封为“九千岁”，专权跋扈，迫害正直清廉的士大夫；天启四年（1624年）魏忠贤诬陷东林党的左光斗、杨涟、周起元、周顺昌、缪昌期等人有贪赃之罪，大肆搜捕东林党人。天启六年，魏忠贤又杀害了高攀龙、周宗建、黄尊素、李应升等人，东林书院被全部拆毁，讲学亦告中止；同时实行严格的思想文化控制，其全盛时期，各地官吏阿谀奉承，纷纷为他设立生祠。明末政治发出腐败的气味，叶向高、曹学佺却无能为力。面对遭受政治挫折的闽士大夫们，艾儒略说道，好人遭受痛苦是对他的一种考验，坏人享受世俗快乐与荣誉最终会被天主推翻。恶人的存在不是天主的错误，而是人后天导致的，人原有选择善和恶的权利<sup>[4]</sup>，这对叶、曹二人来说无疑是一剂安慰之良药。

内部腐朽的明帝国所执行的政策往往悖于国计民生，海禁政策完全违背了福建人的生存方式。嘉靖年间，东南沿海经常受到倭寇掠夺，实际上，倭寇不只是日本浪人。明帝国实行海禁政策，断了闽浙一带居民的生路，为了生存，不少居民便与日本浪人联合在沿海一带打劫，他们又冒天下之大不韪下海走私，与西方海商联合抵制明政府的镇压。福建自古有着各种文化交融互通的传统，以独有的文化个性站在世界舞台上，并在16世纪成为东南亚主导的商人群体，是中华帝国一股不能忽视的重要力量，闽商远涉重洋、背井离乡定居海外，代表着帝国同海外进行经济和文化上的接触，中国的瓷器、丝绸、茶叶充斥着东南亚，中亚，欧洲各个著名的港口，海外商人想要与中国贸易，多少要懂得一些闽南语。永乐大帝的航海举措轰轰烈烈地完成之后，中央政权在没有任何外在压力的情形之下放弃了海洋，严格实行

<sup>[1]</sup>李贽：《因记往事》，《焚书》卷四 北京：燕山出版社，1998年，第80页

<sup>[2]</sup>艾儒略：《三山论学记》，《天主教东传文献续编》第一册，第466页

<sup>[3]</sup>魏忠贤（1568年-1627年），原名李进忠。中国明朝末期宦官。北直隶肃宁（今属河北）人。出身于市井无赖，后为赌债所逼遂白阉入宫做太监，极尽谄媚事，甚得明熹宗欢心，逐渐专擅朝政，迫害东林党人，1627年崇祯帝（思宗朱由检）登位以后，遭到弹劾，被流放凤阳，在途中畏罪自杀。

<sup>[4]</sup>艾儒略：《三山论学记》，《天主教东传文献续编》第一册，第467-468页

了扼杀民族海洋事业的“海禁”政策，中国东南沿海的商人为了生存，不惜以“寇”、“盗”的形式武装反抗中央封建专制，具备较高儒学文化修养的士大夫们对这样一群闽人是十分同情的。许孚远<sup>[1]</sup>一针见血地指出了海禁与闽人生活的异质：“看得东南滨海之地，以贩海为甚，由来已久，而闽为甚。闽之福兴泉彰，襟山带海，用不足耕，非市舶无以助衣食。其民恬波涛而轻生死，亦其习使然，而彰为甚。先是海禁未通，民业私贩。吴越之豪，渊薮卵翼，积有岁月，海波斯动。当事者尝为厉禁。然急之而盗兴，盗兴而寇入，嘉靖之季，其祸蔓延，攻略诸省，荼毒生灵。”<sup>[2]</sup>叶向高理解海上贸易对福建人的重要性，他指出当时猖獗的倭寇：“彼时倭来极多，亦不过千人，其余尽系漳泉之人。”<sup>[3]</sup>不以偏颇的眼光看待从事商业和参与走私的闽人，理解和宽容充满危险和不安定因素的航海事业，是叶向高等人能以开明的态度对商业特质浓厚的西方文明，同情飘扬过海历经磨难传教士的原因之一。

无论是李贽，还是叶向高、曹学佺，他们都希望有一股力量能扫清社会的污浊，如果天主教能够带来这样的效果，也就值得士大夫们追随。结合《三山论学记》中对中西文化的认识和李贽、叶向高、曹学佺的遭遇，士大夫们很大程度上是把天主教作为一种治世的道德伦理进行肯定与赞赏，然而，他们肯定、赞赏并试图接受的天主教文化只限于西学中的技艺、舆地以及作为劝世良言的天主教道德理论，而对于“三位一体”“天”“上帝”等教义却始终无法理解。

### 2.3 概念模糊的对白

所谓误读是指双方站在各自的文化立场上，阐述对方的文化，任何文化对话都存在一定的误读，是文化交流中的正常现象。传教士尽了最大的努力去学习中国文化，但是依旧带着“历史、文化偏见”，拥有不同文化代码的闽士大夫受到自身文化的局限，对天主教文化的理解也偏离本义。“《三山论学记》，泰西艾子与福唐叶相国辩究天主造天地万物之学也。”<sup>[4]</sup>这场论学在叶向高在福州的府邸持续了两天，涉及了天主教的基本教义、天主的至善、至爱、至公、至明、三位一体等等。<sup>[5]</sup>叶

<sup>[1]</sup>许孚远（1535—1604年）字孟中，号敬庵，浙江德清人。嘉靖四十一年（1562）进士，授工部主事。隆庆初，为广东金事，招降大盗，擒获倭寇。万历时，任福建巡抚，募兵垦海，筑城建营舍，聚兵以守。官终兵部左侍郎。卒，谥恭简，留有《敬和堂集》。

<sup>[2]</sup>许孚远：《敬和堂集》，《明经世文编》卷400

<sup>[3]</sup>叶向高：《苍霞正续集》，《明经世文编》卷461

<sup>[4]</sup>艾儒略：《三山论学记》，《天主教东传文献续编》第一册，第493页

<sup>[5]</sup>三山论学时间当在“1627年5月21日至6月29日”期间，参阅林金水：《艾儒略与明末福州社会》，《海交史研究》，1992年第2期，第41页

向高与曹学佺对艾儒略提出的“天”“善恶”等观点多次发问，他们急于想从异质文化那里为自身文化焦虑寻求出口。艾儒略为了传播福音，不断从中国儒学的视角阐述“上帝”“天”等概念，促进了双方的进一步对话。尽管双方抱着不同的对话目的，但他们面对异质文化的不甚准确的误读，以及在此基础上展开的会通，使双方受益无穷。事实证明了，如果执着于对立两种文化，并在此基础上顽固排斥与自己不同的文化，只会使双方失去求同存异、融会创造的可能性，立足福建传教的多明我会传教士就是一个典型例子，他们执着于对文化误读产生的创造性进行激烈的驳斥，成为康熙年间礼仪之争的源头。

### 2.3.1 “天”“天主”的中国化阐释

关于“天”、“天主”概念的阐释，在传教士的著作中都没有停止过，对于传教士来说，让儒学士大夫理解西方的“天主”，接受造物主的存在不是一件容易的事情，反教者黄贞在《尊儒亟镜叙》中认为“天”是中西方存在的最大差异，“其最受朱紫疑似者，莫若‘上帝’‘天命’与‘天’之五字。-----子曰：‘五十而知天命’，知天莫若夫子矣。-----天即理也，道也，心也，性也。”<sup>[1]</sup>“天主”是中国人理解西方天主教的上帝观念的结症所在。

中国文化范畴里的“天”受到儒家学说和道家学说的双重影响，儒学的“天”主要指宇宙、自然、人类社会共通的规则和理由。在精神层面，“天”高高在上，遥不可及，又可使人的心灵有所寄托；在社会层面，“天”超越家族，又超越皇权，皇帝是作为“天子”存在，这是“君臣父子”伦理关系得以诠释的重要依据。随着儒家文化的阐释，“天”逐渐发展为天人合一思想的传统，成为儒家最基本的处事哲学。道家学说的“天”分为“外在之天”和“内在之天”两个层面，“外在之天”指大自然，具有客观必然性和不可战胜性；“内在之天”指人的“天性”，人是大自然的产物，是大自然的一个组成部分。道家认为万物即相克又互相转换，“天”在道家的范畴里是顺应自然的规律，是朴素的自然观、宇宙观。中国士大夫知识体系中的“天”都是以儒家和道家的思维存在的。然而在西方天主教的范畴里，“天”“天主”是超越万物、人事之上的存在。文化的根本差异使士大夫和传教士在阐释对方文化语境的“天”时，理解错位，因此不可能把对方的“天”纳入自身文化体系。

利玛窦采用“天”、“天主”、“万物主”来表示天主教中的“Deus”，即万能的造物主。为了使叶向高等人理解西方的“天”，同时解释西方“天”的不可超越性，艾

<sup>[1]</sup>黄贞：《尊儒亟镜叙》，《圣朝破邪集》卷三，第154页



儒略冒着极大的风险搬出了中国圣贤来比较，他说：“天主也者，天地万物有之真主也。造天、造地、造人、造神、造物，而主宰之，安养之。为我第一等大父母，心身性命。非天主孰赋异。天下国家孰安排。————按释迦、乃净饭王子，摩耶夫人所生。则亦天主所生之人耳。虽著书立门，为彼教所尊。岂能出大邦义交周孔之右。今奉义文周孔之教者。亦但尊为先王先师。不敢尊为万物主。则奉释迦之道者，岂可不知敬信天主。”<sup>[1]</sup>艾儒略将天主教的“天主”分为两层意义：第一，天主是万物之主，包括人、物，甚至“天下国家”都是由天主一手创造出来的；第二，伏羲、文王、孔子只能尊为先王先师，不同于万物主，同样的，释迦牟尼也不能成为万物主。艾儒略为了使闽士大夫们进一步理解天地万物之间存在一个创造者——“天主”，继续补充说，“天主”无所不在，无时不有，无所不能，而且具有智慧、自由、圣洁、公义、善良、慈爱、永恒等各种属性。在听完艾儒略的论述之后，曹学佺似乎有所体会，他说道，“吾中国人事难，虽奉佛未尝不敬天，如元旦，启寅，必拜天地，后及祖考百神，即丧葬婚娶亦然，岂有含齿戴发，均为复载中人。”<sup>[2]</sup>他强调中国文化中也存在“天”，在特殊的日子敬神敬天，实际上他误解了“天主”一词，他把天主教的“天”理解为一切本原的终极意思，并等同于敬拜祭祀等礼仪中那个高高在上、可畏不可知的天。叶向高对超越于万事万物之上的那样一个“天主”同样感到难以理解，尤其当他得知“天”居然拥有造物的力量，他疑惑道：“今云有一天主，始造天地万物而主宰之，此说吾未之前闻。大抵先有我之身，然后有我之神，以为身主。未有是身，无是神也。有天地，斯有天柱主之，未有天地，云何有主？”<sup>[3]</sup>他认为应该先有天地，然后才可能产生一个天主来主宰万事万物，如何天主先于天地产生呢？艾儒略称赞叶向高“见解超伦”，他解释说人的身体要受之父母，必然父母先存在，而父母的存在则是天主的“降衷”，按照这个逻辑推理，如果没有天主赋予人类灵性，赋予人类躯体，那么人类从何而来？天下万物不会无缘无故出现，必然是有一个造物主。为了让叶向高等人明白自己的意思，艾儒略又拿出君臣关系作为类比，他说，“开国之君，为一国之主。肯构之人为一家主也。若云天地之先，无此全能大主，既有天地，方有之。请问天地从何而出。此主从何而来，且谁立之为主矣。”<sup>[4]</sup>

[1] 艾儒略：《三山论学记》，《天主教东传文献续编》第一册，第421页

[2] 艾儒略：《三山论学记》，《天主教东传文献续编》第一册，第439页

[3] 艾儒略：《三山论学记》，《天主教东传文献续编》第一册，第442页

[4] 艾儒略：《三山论学记》，《天主教东传文献续编》第一册，第443页

艾儒略深知不易使士大夫接受西方的“天主”，便常使用“父母”、“子女”、“君国”的概念来解读西方的“天主”。在日后的布道，艾儒略进一步阐述：“三纲五常，凡有道之邦，无不崇重，敝邦更然。盖天主教诫，自钦崇天主而下，即首孝敬父母。—————第人伦之上，有一大伦，更为人所当尽者，乃最初造物之主，即所谓天主也。盖我人类皆为造物主所生、所养、所保存、必须念此大恩勿忘，小心事之，不啻至亲父，至尊王也已。”<sup>[1]</sup>在中国文化中，父母与子女的关系是中国伦理中的重要纽带，“父母”乃是身体发肤的实际给予者，是尽孝的对象，有了父母、国君，社会体系才能正常、健康的维持下去。以父母比喻天主不但可以使人联想到天主的造物能力，而且容易联想到“善良”、“慈爱”的意义。“忠孝”观是中国文化的重要内容，君臣国家是叶向高生活的重心，因此他认可了艾儒略的解释，在第二天的论学叶向高就说道：“天主全能，化生保存万有，固无烦劳，如昨论甚悉。”<sup>[2]</sup>在为杨庭筠《西学十诫初解》写的序言中，叶向高不断赞同“天主”的说法，“世儒非不口口言天，而实则以天为高远，耳目不接；若西士言天，直以为毛里之相属，呼吸喘息之下相通，此于警省人世，最为亲切。”<sup>[3]</sup>毫无疑问，艾儒略强化了“父母”与“天”“造物主”的联系，使叶向高更能理解“天主”。

### 2.3.2 “善”“恶”的中国化阐释

在福建区域内讨论善恶的命题，具有特殊的意义，中国传统文化在讨论人性时都与贫贱、富贵联系在一起，他们把人追求富贵安适的本能看作是一种自然现象，并不摆出道德家的面孔进行批判。随着明代理学家的倡导，追求富贵变成一件不光彩的事情。长期的海外经商活动渐渐养成了闽文化的外向性、商儒并重的价值观以及富贵在人的的人生观。福建文化注重个人和社会“各尽其分”的道德秩序，讲究个人品性的坚韧、家族和谐，提倡行为抉择中的重义重利。正是这最后一点，使福建文化区别于农业文明，也正是与西方文化相契合的地方，西方人“汲汲于功利之求；一堂之设，必计较其进教之人数；一事之措，必计较其成效之多寡”。<sup>[4]</sup>闽人对公义和贫贱尤为关注，从事商业以至发家致富或读书为业，成为其困惑所在。

<sup>[1]</sup>艾儒略：《西方问答》卷上第15至16页，崇祯十年，晋江景教堂刻印，十五年武林超性堂重梓。转引自林金水：《试论艾儒略传播基督教的策略与方法》，《世界宗教研究》，1995年第1期，第36页

<sup>[2]</sup>艾儒略：《三山论学记》，《天主教东传文献续编》第一册，第448页

<sup>[3]</sup>叶向高：《苍霞余草》卷5，第22页—23页。《叶向高集》第17册，福建师范大学藏本

<sup>[4]</sup>林荣洪：《近代华人神学文献》，香港：香港中国神学研究院，1986年，第644-645页

“善恶”、“贫贱”、“公义”等概念常见于艾儒略在闽的论著，如《西方问答》《口铎日抄》。在三山论学中也不例外，叶向高提出一个问题，既然天主造物，为什么不多造善少造恶。反教者许大受在《圣朝佐辟》中也说道“‘道之大原出于天’，圣学何尝不言天，然实非夷之所谓天也。彼籍曰：‘善皆天主使为，恶皆尔之自为。’若是则人性皆恶，为天主者，何从得从恶种以蔓之人人？”<sup>[1]</sup>既然世间万物都是由天主创造的，那么拥有造物力量的天主为什么不全造善，而要造出“恶”，并使之在世界蔓延呢。艾儒略解释说，父母都希望自己的孩子贤孝两全，所以常常身为榜样，时时教导之，但是世间依旧有无法教化的顽劣人，这不能怪其父母，人生来都是一样的，善恶都是由人自己选择的，天主并没有特意赋予性恶的道理。“人各有所为之善恶，自应各受善恶之报。而谓天主不加，亦无是理，若使天主赋性于人。定与为善，不得为善，虽造物主之全能，无不能者。故必如此而后方为善，则为善者天主之功。”艾儒略论述说世界万物原来也是完美的，善恶都源于人们的作为，人性才开始堕落，需要上帝的拯救，而不能说善恶都是天主创造出来的，这正好印证中国典籍对善恶看法，“实可其赏罚以劝惩天下万世耳。贵邦经中作善降之百祥，作不善降之百殃，与福善祸淫之说，正可相证。”事实上，天主教的“原罪说”不承认人本性是善的，人生来带有罪恶，但艾儒略跳过了这一层概念，解释说可以通过努力由恶为善，善恶是由人自己选择的。<sup>[2]</sup>

双方对“天”与“善恶”的理解不同，但他们都在尽力消除文化壁垒，试图走向理解。艾儒略将中西文化中相似的部分联系起来，如由“三纲五常”引申到对上帝的尊敬和崇拜，由中国历史上“成汤之禱于桑林”传说，联想到耶稣为民受难救赎<sup>[3]</sup>，他将包裹中国文化外衣的天主教教义推到闽士大夫面前，并获得了成功；叶向高在为艾儒略《职方外纪》的作序说道：“泰西氏之始入中国也，其说谓天地万物皆有造之者，尊之曰天主。其敬事在天之上，人甚异之。……然其言天主，则与吾儒畏天之说类似，以故奉其者颇多”。<sup>[4]</sup>闽士大夫们依旧把“天主”等同中国所敬所祭的“天”，但这不妨碍他们对天主教的推崇，艾儒略在闽传教25年，“每年受洗者约八九百人”，交游的士大夫达到了205人。<sup>[5]</sup>“穷山僻壤，建祠设馆，青

[1]许大受：《圣朝佐辟》，《圣朝破邪集》卷四，第189页

[2]艾儒略：《三山论学记》，《天主教东传文献续编》第一册，第445页

[3]林金水：《从艾儒略与福建士大夫的交游看中西方不同文化之间的接触与对话》，《基督教与近代文化》，上海：上海人民出版社，1994年，第76页

[4]叶向高：《职方外纪序》，《职方外纪校释》谢方校释，北京：中华书局，1996年，第3页

[5]林金水：《艾儒略与福建士大夫交游表》，《中外关系史论》第5辑，书目文献出版社，1996年，第182-202页。

衿儒士，投诚礼拜，坚信其是而不可移”。<sup>[1]</sup>

叶向高在三山论学后不久就去世了，在传教士看来，遭受过政治挫折的、对现实沮丧的叶向高，最适合加入天主教，若能使他入教，将扩大天主教在福建的影响力。<sup>[2]</sup>叶向高向天主教伸出的友谊之手，完全是自身文化焦虑诉说的需要，艾儒略竭尽全力地互通，也无法给他一个满意的答复。事实上，制度的恶、人性的恶、社会的恶是任何宗教、文化体系都无法完全解决的问题，这不仅是天主教的困境，也是全人类社会的困境，只能依靠社会的进步、文明的发展、制度的完善来抑制恶的产生，促进善的张扬。明清之际是中西方文化对话的高峰期，艾儒略和叶向高等人共同构建的对话平台无疑为天主教进入福建社会、福建社会接受天主教创造了一个机会。“误读从历史的角度看是一种健康的状态”，<sup>[3]</sup>这场概念模糊不清的对话引起了闽人的强烈反响，对话也进一步深入。《熙朝崇正集》与《圣朝破邪集》就展现了天主教文化进入福建视野后，闽士大夫对异质文化的不同反应。

<sup>[1]</sup>费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，冯承钧译，北京：中华书局，1995年，第135页

<sup>[2]</sup>转引自（意）柯毅霖著：《晚明基督论》，王志成、思竹、汪建达译，成都：四川人民出版社，1999年，第284页

<sup>[3]</sup>哈罗德·布鲁姆：《影响的焦虑》，南京：江苏教育出版社，2006年，第80页

## 第3章 持续的对话

### ——关于《熙朝崇正集》与《圣朝破邪集》

《熙朝崇正集》和《圣朝破邪集》的产生与艾儒略在福建传教密切相关，艾儒略是赠诗的主要对象，“白衣弟子”黄贞“发愤排耶”的主要原因是艾儒略入漳州传教。除去“无锡贾允元”“颍川陈衍”外，其余诗歌是福建人所创作，目录和正文中都注明作者的籍贯，如福唐、温陵、莆阳、三山、桃源、晋江、同安等。除去卷一卷二收录的南京教案期间的官方文件，《圣朝破邪集》中明确记载籍贯的共有 25 人，其中有 15 名是福建人。

从文化接受角度来说，对异质文化的认识，都是由表及里、由浅入深、从表面到本质的过程。《熙朝崇正集》和《圣朝破邪集》反映了明末闽士大夫对天主教接受、理解、对话的不同程度和水平。明末福建士大夫视野里的天主教可以分为三个层次：第一，历经千难万险、放弃世俗生活、忠于信仰和事业、品德高尚的“西儒”，他们的道德和品质得到了大多数士大夫的赞赏；第二，与传统中国技艺不同的西方地理、历法、天文、军事、物理、农业、医学等知识，这是传教士打开中国大门的一项重要工具，也是在中国流传最广影响最大的一项内容；第三，与儒学根基相异的天主教教义，包括“天”、“天主”、“上帝”、“善恶”、“人性”、“忠孝”等基本概念，这是中国文化与天主教文化的最大差异，叶向高和艾儒略尝试对话，得到的依旧是模糊不清的论述。明朝来华传教士有两层身份，传教士和科学家，《熙朝崇正集》的诗人们看到的是道德高尚的科学家们，《圣朝破邪集》的作者们看到的不仅是道德败坏、以“夷技”收买人心的夷人，而且看到了鼓吹“邪说”、行径野蛮、居心叵测的传教士。相比之下，《圣朝破邪集》真实地描述了中西文化的差异，他们在同“夷人”的不断接触中，察觉出天主教与中国文化的相异性和“荒谬性”。无论是赞扬还是贬斥，都是闽士大夫排解文化焦虑或维护自身的文化体系的需要。

#### 3.1 表象——“西儒”

《熙朝崇正集》对天主教的评价集中在传教士带来的自然技术知识和传教士的良好品质两个层次，这两个方面是形象光辉的“西儒”的主要特色。福建士大夫们对西方天主教“文化上的接受和适应”是通过传教士们热情传播科学技术来完成的。

主要受诗者艾儒略和利玛窦的著作数量在所有来华传教士中名列前茅<sup>[1]</sup>，这些知识对当时的士大夫来说是一门新鲜的学问，它补足了晚明已有的知识体系和内容。正如李约翰所评价的：“在耶稣会传教士进入中国后，中国的科学便和全世界的科学汇成一体了。”<sup>[2]</sup>

《熙朝崇正集》表达了诗人对西方自然知识的好感，叶向高坦然承认西儒“技艺制作之精，中国人不能及也”<sup>[3]</sup>，传教士修改历法、制造天文仪器，带来了地球仪、计时晷、望远镜，钟表、玻璃棱镜、宗教画、西方书籍等，给明末社会带来了一股新鲜的空气，打开中国人的视野，为中国科学技术的发展注入了新的活力。接受西方地理观对向来坚持中华为世界中心的中国士人十分不易，然而西方地理知识在福建影响极大，叶向高对艾儒略的地理学著作《职方外纪》给予高度赞扬：“今泰西艾君乃复有《职方外纪》，皆吾中国旷古之所未闻，心思意想之所不到，癸不能逐章，亥不能步者……”<sup>[4]</sup>，莆田曾楚卿称赞西方地理知识，说道：“目穷章亥步，九万风斯下。”<sup>[5]</sup>晋江蔡国铤称赞道：“地轴圆球有利君，年来西学又闻。周天日表图中见，二极星枢眼底分。”<sup>[6]</sup>彭宪范描述说“披图罗万国，受学溢千人”<sup>[7]</sup>，陈圳认为西方地图和数学知识可以指点迷津，“自是西方一伟儒，载将文教入中区；发挥原本几何理，指示微茫万国图；大道繇来传竹简，迷川何处问金桴；因君壹意尊天主，未卜凡胎可度无。”<sup>[8]</sup>并承认自己只是个俗身凡胎，期望可以得到天主的帮助。福清的薛凤苞指出闽人十分欢迎传教士带来的西方知识，“一叶航来渡海滨，闽中文献严书绅；西方有圣咸称主，此学无人不问津；万里迢迢频带水，千秋炳蔚不生尘；诸儒仰止钦山斗，至教原能善世身。”<sup>[9]</sup>

除了表示对“奇技异巧”的好感之外，传教士的崇高道德素养和在艰苦环境中坚忍不拔的品格也是诗人们所讴歌的，他们将来自“八万里”远的传教士们比作张骞。张骞于公元前 139 年和公元前 119 年，前后两次出使西域，历尽千难万险，路

<sup>[1]</sup>艾儒略关于西方知识和科学的著作有：《万国全图》、《职方外纪》、《性学粗述》、《几何要法》等，利玛窦的科学知识著作有《天学实义》、《交友论》、《西国记法》、《二十五言》、《畸人十篇》、《辩学遗牍》、《西琴八曲》、《斋旨》、《奏疏》、《几何原本》、《同文算指》、《测量法义》、《勾股义》、《圆容较义》、《浑盖通宪图说》、《经天该》、《万国舆图》、《西字奇迹》、《乾坤体义》。资料源于徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局，1989年，第350-352页

<sup>[2]</sup>李约翰：《中国科学技术史》第一卷，北京：科学出版社，1990年，第337页

<sup>[3]</sup>叶向高：《〈西学十诫初解〉序》，《苍霞余草》卷5，第22页

<sup>[4]</sup>叶向高：《职方外纪序》，《职方外纪校释》，谢方校释，北京：中华书局，1996年，第3页

<sup>[5]</sup>《熙朝崇正集》，吴相湘主编：《天主教东传文献》（下），台北：台湾学生书局，1966年，第647页

<sup>[6]</sup>《熙朝崇正集》，吴相湘主编：《天主教东传文献》（下），台北：台湾学生书局，1966年，第661页

<sup>[7]</sup>《熙朝崇正集》，吴相湘主编：《天主教东传文献》（下），台北：台湾学生书局，1966年，第648页

<sup>[8]</sup>《熙朝崇正集》，吴相湘主编：《天主教东传文献》（下），台北：台湾学生书局，1966年，第664页

<sup>[9]</sup>《熙朝崇正集》，吴相湘主编：《天主教东传文献》（下），台北：台湾学生书局，1966年，第674页



经了康居、大宛、大月氏、大夏、安息(今伊朗)、身毒(今印度)等国,开拓了丝绸之路,在中西文化交流史上留下了辉煌的足迹。诗人们将渡海八万里、历时三年多的传教士与张骞相比,表达了对传教士们的尊重。晋江许日升称赞道:“西来使者储奇途,地脉乘风摄八埏;万国河山归一掌,四方朝贡拱三天;漫将印庆悬尖指,隧尔乾坤纳复拳,何多问植张骞昨,只今海宇擎鸿篇。”<sup>[1]</sup>李师侗称赞道:“去国八万里,离家三十年。西海如一揆,北学未之先。羁旅禄随地,逢人主有天。喜图王绘盛,不事使张骞。”<sup>[2]</sup>池显芳也作诗说:“尊天天子贵,绝徼亦来庭。邹衍无斯识,张骞所未经。”<sup>[3]</sup>陈鸿说道:“客从远方来,云历五春夏。地既尽于兹,河汉已倒泻。其国敦敬天,衣冠佩玉化。艾君早慕道,每每著声价。若置碣石官,谈锋倍惊讶。利公乃齐名,腹笥何酝酿。遗以数千言,读之手常把。始知沧溟外,日月异尽夜。神山信可登,弱水本堪跨。泛海昔张骞,却是寻常者。”<sup>[4]</sup>陈鸿认为与利玛窦齐名的艾儒略,不仅谈吐锋利、著书千言,而且把来自未知世界的知识传播到福建,人们才知道沧海之外有一个与中华完全不同的世界。传教士们的勇敢精神、在不幸和苦难中的坚强性以及伦理道德严格性,在危机四伏的明末社会有着十分重要的意义。温陵周廷鑑不仅道出艾儒略不远万里,把渊博知识带到中国的可贵精神,也透露了自己对天主教的向往,“西海先生艾,东游直至华;有天常作主,无地不为家;白眼藏奇服,玄珠托指车;知吾犹未晚,使我寸心遐。”<sup>[5]</sup>

《圣朝破邪集》的作者们以激烈的言辞、强烈的卫道使命感站在《熙朝崇正集》的对立面,在《圣朝破邪集》中,“邪教”、“流毒”等字眼层出不穷,无论是补益儒学的西方自然知识,还是受到诗人高度赞扬的传教士精神,他们都不屑一顾。《圣朝破邪集》明确指出“夷技不足贪,夷占不足信”<sup>[6]</sup>,认为西方技艺不值得学习。当时福建闽南区域理学风气尚浓,一部分士人从儒家学说“君子喻于义,小人喻于利”的义利观出发,将信教之人一概斥之为贪利的小人,将传教士自西洋带来的天文、几何以及自鸣钟等物一概斥为奇淫巧技。黄贞认为西方技术知识和相关书籍的流传是对中国传统文化的破坏,“艾氏说有七千余部入中国,现在漳州者百余种,纵横乱世,处处流通,盖欲扫灭中国贤圣教统,一网打尽”<sup>[7]</sup>。苏及寓在《邪毒实录》

[1] 《熙朝崇正集》,吴相湘主编:《天主教东传文献》(下),台北:台湾学生书局,1966年,第683页

[2] 《熙朝崇正集》,吴相湘主编:《天主教东传文献》(下),台北:台湾学生书局,1966年,第671页

[3] 《熙朝崇正集》,吴相湘主编:《天主教东传文献》(下),台北:台湾学生书局,1966年,第680页

[4] 《熙朝崇正集》,吴相湘主编:《天主教东传文献》(下),台北:台湾学生书局,1966年,第687页

[5] 《熙朝崇正集》,吴相湘主编:《天主教东传文献》(下),台北:台湾学生书局,1966年,第651页

[6] 许大受:《圣朝佐辟》,《圣朝破邪集》卷四,第36—37页

[7] 黄贞:《请颜壮其先生辟天主教书》,《圣朝破邪集》卷三,第152页

中说道：“此夷藏奸为市忠，助铤令人喜其有微功，祈雨令人疑其有神术，自鸣钟、自鸣琴、远镜等物，令人眩其有奇巧。且也金多善结，礼深善绣，惑一人转得数人，惑数人转得数万，今也难计几千亿万。”<sup>[1]</sup>同时固执地认为西方的技术要么不如中国，要么是剽窃自中国，根本不值得学习。福建松溪人士魏潜《利说荒唐惑世》中说西方地理知识：“直欺人以其目之所不能见，足之所不能治，无可按验”，“且如中国于且全图之中，————全属无谓。古以阳城为天地之中，若专论地中，则应在昆仑高处。”“玛窦所制测验之器，谓之自鸣钟者，极其精巧，此自是人力所能，如古鸡鸣枕之类耳。————但其法简于壶漏耳。”<sup>[2]</sup>传教士们以历法准确蜚声中国，排教者认为传教士制定的历法不置闰月不符合中国传统，中国各朝均有制定历法，已可供参考，“行之万世无弊”，没有必要采用西方历法而摒弃中国历法。

《圣朝破邪集》描绘了一群品格低下，道德极度败坏，存心不良的传教士。排教者认为传教士为了掳获人心，布道时施于钱币，最可耻的是为妇女受洗；苏及寓十分反感传教士的传教方式，他说道：“教中默置淫药，以妇女入教为取信，以点乳按秘为皈依，以互相换淫为了姻缘，示之邪术以信其心，使死而不悔。”“里中设邪寺，妻女驱入淫，又尝抽子以别母，抽夫以离妻，或抽本乡倏居别国，或抽此土倏往他邦，东西变换，南北移易，盖皆所以令熟者生，强者弱，勇者不得相通，智者不得相谋，是奸夷所以御吕宋、三宝颜、米索果等之毒法也。”不仅触犯了中国男女大防，并使得天下“父不父、子不子、夫不夫、妇不妇、孩童难保其孩童”。<sup>[3]</sup>天主教的传教方式同中国传统宗教——佛教、道教完全不同，很容易令人联想到罗祖、白莲教、闻香教等邪教<sup>[4]</sup>。“概自罗祖、白莲、闻香等妖辈出，而男女以混而混。今天主之邪说，阳教人谨邪淫，阴以己行贪欲，而男女名不混而实混。”<sup>[5]</sup>这些民间宗教在乱世的明末都有反动的倾向，是朝廷的潜在威胁，他们的共同点是“男女混杂”，而天主教也有这样的“邪性”，可见传教士不仅道德败坏，居心叵测。

在天主教传教士品格和西方知识方面，《熙朝崇正集》和《圣朝破邪集》展现出截然相反的态度，这与作者们的文化知识程度和社会地位高低有关。大多数诗人

<sup>[1]</sup>苏及寓：《邪毒实录》，《圣朝破邪集》卷三，第178页

<sup>[2]</sup>魏潜：《利说荒唐惑世》，《圣朝破邪集》卷三，第183页

<sup>[3]</sup>苏及寓：《邪毒实录》，《圣朝破邪集》卷三，第178页

<sup>[4]</sup>“罗祖”是明清民间宗教，该教派不立文字，否定佛像、寺庙；“白莲”指元明清三代流行的民间宗教，发展自明朝，曾参与发动民间起义；“闻香”，又称东大乘教，万历年间由王森创立，他称曾救一妖狐，狐断其尾相赠，有异香，自号闻香教主，势力遍及河北、山东、山西、河南、陕西、四川等地，信奉燃灯佛、释迦佛以及未来佛。

<sup>[5]</sup>许大受：《圣朝佐辟自叙》，《圣朝破邪集》卷四 第189页

们在当时具有很高的声望和地位，担任官职的人占总人数的78.6%，其中有22位泉州名流，当官的有28个人，其中有确切记载的共有22人，其中15人在京为官，7人主要在地方当官，在作为京官的15人中，有6人曾供职于六部，2人官列五寺等，赠诗者们都具有相当的文学素养，大部分留下大量诗集、文集。《圣朝破邪集》的作者地位相对较低，在地方志中甚至找不到发起人黄贞的详细记载。黄贞等人反对天主教是维护传统文化责任感的使然，自古就有“闽道比蜀道更难”的说法，福建长期以“蛮夷”的姿态接受来自儒家文化的教化，在“普天之下，莫非王土”的大一统观念下，形成了福建文化对中原文化的仰望姿态，因此当“异端邪说”传入福建，并以三山论学为契机形成一个传教高峰时，排耶者与中原卫道者一致奋而趋之。他们以儒家社会正统的姿态来维护中国道统和文化，致力于保护它的纯洁性，作为典型的农业文明士人，他们又瞧不起实用技术、工具的操作。拥有较高文化程度的诗人们则以较为开明的态度面对异质文化，他们首先思考的是天主教能否为国家政治、社会道德的秩序化提供帮助。此外，明末实学思潮为西方自然知识的传播提供了氛围，福建一直处在中国航海、造船技术的前沿，对科技知识、实用技术的依赖在一定程度上潜移默化了福建文人对新知识、技术的欢迎，市民阶层的壮大、重利轻义价值观念的盛行也是他们对西方的进步技术张开了怀抱的原因之一。

### 3.2 内核——“邪说”

《圣朝破邪集》对天主教的认识突破了“夷技”和道德层面，进入天主教文化的核心。排教者主要从中西文化差异和传教目的两方面驳斥天主教。首先，“邪说”与中国文化相异，彼此毫无联系，艾儒略的“合儒”政策的实际上是“媚儒”、“窃儒”，达到以“耶”代“儒”的险恶目的；第二，天主教不仅渗透进中国文化，还进行经济入侵，西方人在东南亚的强盗行径，对闽商的压制，无法让排教者对同样来自西方的传教士产生好感。事实上，传教士传教目的的一直困扰着闽士大夫，先后三次与利玛窦会面的李贽始终对此抱有疑问，“不知到此何为，我已经三度相会，毕竟不知到此何干也。意其欲以所学易吾周、孔之学，则又太愚，恐非是尔。”<sup>[1]</sup>

《圣朝破邪集》作者们从对西洋历法和西方自然技术知识的鄙夷，延伸到对天主教教义的怀疑，排教者提出的问题十分尖锐，他们质疑耶稣基督的身份，“夫既以为天主之尊，天神为拥护，尚被盖钉死，是天主天神皆不灵无用之物也，焉能主宰

<sup>[1]</sup>李贽：《与友人书》，《续焚书》卷一，北京：燕山出版社，1998年，第90页

万物乎？”<sup>[1]</sup>黄贞在《尊儒亟镜叙》中说道：“今观其尊刑枷之凶，夫贵钉死之罪人，恭敬奉持无所不至，诚为可悲。”<sup>[2]</sup>耶稣基督是被统治阶层钉在十字架上的罪人，这样的天主如何能主宰万物，崇尚“罪人”的传教士传播的“邪说”如何能够相信。如果说反教者排斥西方技艺是无谓地纠缠于细枝末节，那么此时他们已经敏锐地发现中西方文化存在的明显差异，这些差异甚至连饱读中西方诗书的艾儒略也无法解释。对传教士而言，要在以孝、忠为道德核心的中国社会生存，无疑是一个巨大的挑战，天主教明确规定禁止偶像崇拜，这与有着多神论信仰的中国文化不合，也同“信巫好鬼”的福建文化相抵触，其中以黄贞的一段论述最为代表性，《请颜壮其先生辟天主教书》中记录了黄贞与艾儒略的对话：

“彼教中有十诫，谓无子娶妻，乃犯大戒，必入地狱，是举中国历来圣帝明王有妃嫔者，皆脱不得天主地狱矣。贞诘之曰：‘文王后妃众多，此事如何？’艾氏沉吟甚久，不答。第二日，贞又问，又沉吟不答。第三日，贞又问曰‘此义要讲议明白，立千古之大案，方能令人了然皈依而无疑。’艾氏又沉吟甚久，徐曰‘本不欲说，如今我亦说。’又沉吟甚久，徐曰：‘对老兄说，别人面前我亦不说，文王亦怕入地狱去了。’又徐转其语曰：‘论理不要论人。恐文王后来痛悔，则亦论不得亦。’”<sup>[3]</sup>

天主教要求教徒遵守一夫一妻制，这在将一夫多妻的生活习俗与孝道结合的士大夫看来，意味着对中国文化的颠覆。黄贞以为此言“谤诬圣人，其罪莫容。”又见天主教教徒将菩萨、关圣帝君及梓潼帝君、魁星君、吕祖帝君等塑像，悉断其首，或置厕中，或投火内，这些做法完全伤害了儒家礼仪和宗教信仰，令黄贞“毛发上指，心痛神伤”，他无法接受传教士的“邪说”对中国伦常的颠覆和讽刺，无法忍受其对中国佛教和民间信仰的不敬。颜茂猷在《圣朝破邪集序》中说，传教士们“妄尊耶稣于尧舜、周孔之上，斥佛、菩萨、神仙为魔鬼”，其邪说荒谬可笑，然而“世人不察，入其教者比比”，<sup>[4]</sup>为了引人入教，“蛮夷”往往以金钱诱骗。颜茂猷还特地提到“夷人”在东南亚等国的传教方法，“所统之人，皆欲断灭其智慧，不许其学习，必使人人皆为木偶，然后快于心。”<sup>[5]</sup>现在传教士潜入中国，以“邪说”媚众，如今“闽省皈依已称万数之人，九州播恶，实受无穷之害”，“如此夫一人能鼓数十人之信徒，数十人便能鼓数百人，既能鼓惑数百人，即能鼓惑千万人，纵其教者人

<sup>[1]</sup>谢官花：《历法论》，《圣朝破邪集》卷六，第305页

<sup>[2]</sup>黄贞：《尊儒亟镜叙》，《圣朝破邪集》卷三，第161页

<sup>[3]</sup>黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，《圣朝破邪集》卷三，第149页

<sup>[4]</sup>颜茂猷：《圣朝破邪集序》，《圣朝破邪集》卷三，第143页

<sup>[5]</sup>虞淳熙：《天主教义杀生辨》，《圣朝破邪集》卷五，第261页

人皆信若斯，使之赴汤蹈火亦所不辞，又何事不可为哉。”<sup>[1]</sup>对此，排教人士痛心疾首，天主教不仅具有“似道非道而害道，媚儒窃儒而害儒”的特性，而且“流毒”的传播速度十分可怕，一旦一人信教便会引起连锁反应，严重威胁中国社会的稳定，纲常、伦理道德的秩序。

西方海商在东南亚的野蛮行径，决定了福建排教者对传教士的判断。如果说排教者对本土文化的礼仪、习俗的捍卫更多的是出自于对道统的本能保护，那么对闽商利益的维护则是出自于对国家安全问题的担忧。1571年西班牙派黎牙实备率领舰队占领菲律宾，时值明政府开禁，福建移居菲律宾的商人增多。西班牙殖民者担心华人的增长会危及自身的统治和贸易利益，开始限制和迫害华人，万历三十一年（1603年），菲律宾发生西班牙人屠杀华人的大仑山惨案，被西班牙屠杀的二万五千名华侨中，福建漳州人约有二万。传教士入闽时，正值福建与荷兰殖民者作战，发兵攻澎湖，民众对外来传教士行动尤为注意。西方文明以强盗姿态进入东方视野，财富让他们变得疯狂、没有节制，他们不遵守固有的贸易秩序和商业原则，把贸易变为赤裸裸的抢劫行为，破坏了原有的贸易关系。据《东西洋考》记载：“向时舟所携货，有为红毛夷所特需者，倘遇佛郎机，必怒此舟非关我辈来，直是和兰接济，将货掠去，且横杀人。”<sup>[2]</sup>不仅限制中国海商，而且只要同闽商有生意来往的商人都加以排斥，就连同是欧洲人也不例外，葡萄牙人看见中国商船与荷兰人贸易，不仅将货抢去，而且把中国海商杀死。

在排教者看来，传教士是凶残和掠夺西方殖民者的帮凶，“邪说”是经济入侵的文化先行者，欲里应外合搞垮中华帝国。福州府左中右三卫千百户掌印李维垣与福州府闽、候二县儒学生员陈圻等曾署名发表《攘夷报国公揭》，称天主之夷“吞我属国吕宋及咬口留巴、三宝颜、窟头朗等处，复据我香山澳、台湾、鸡笼、淡水，在以破闽粤之门户，一旦外犯内应，将何以御”，<sup>[3]</sup>苏及寓在《邪毒实据》中写道，西方传教士的传教活动和经济入侵是互相依存的关系，传教士历经千难万险来到中国，最终目的是为了侵占中国领土，破坏中国道统；艾儒略“立心诡异，行事变诈”，凭借技艺博得世人欢心，“希投我圣天子之器，使胡公卿士大夫相率诗咏之，文赞之”，不惜采用各种卑劣的手段来引人入教，都昭示着其险恶的、不可告人的目的。反教

<sup>[1]</sup>黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，《圣朝破邪集》卷三，第149页

<sup>[2]</sup>张燮：《东西洋考》卷5，《美洛居》，北京：中华书局，1981年 第102页

<sup>[3]</sup>李维垣：《攘夷报国公揭》，《圣朝破邪集》卷六，第291页

者严肃地指出日趋严重的局势，“最近而吕宋，而米索果，而三宝颜，而鸡隆，淡水，俱皆杀其主，夺其民。只须数人，便压一国。”<sup>[1]</sup>

的确，传教活动依附着西方航海事业来到东方，西方海商所到之处，必行天主教。当西方航海事业还未强大到与中国相抗衡的地步时，传教士自然会以必恭必敬的姿态进行传教，随着西方殖民势力的壮大和中华帝国的腐朽，传教活动逐步向殖民服务转化。海上贸易维系着闽人的生活，也维系着帝国在海上的权威，中国在南洋地区的势力日益衰弱令福建文人十分焦虑，他们首当其冲地承受着来自中西经济、文化碰撞的结果，道德使命感和民族责任感逼迫他们解读天主教文化，他们高度敏感并极其准确地描述了天主教文化与西方航海事业的关系，直接表露了对“红毛番”的愤怒。回顾历史，排教者排斥天主教有不可忽视的合理性，异质文化相遇后，必然产生消极和积极两种后果，对耶稣会士以“耶”代“儒”的质疑，对天主教在民众日益强大号召力的担忧，对国家安全潜在威胁的披露，是士大夫们对消极后果深层思考的具体表现。

### 3.3 一致的文化焦虑

当两种文化相遇，接受者往往有三种选择：第一，接受异质文化，放弃本土文化；第二，维护自身文化的纯洁性，顽强抗拒异质文化；第三，坚守本土文化的精华，同时吸收异质文化的合理因素。明末的福建士大夫们受过传统农业文明知识体系的教化，他们习惯站在“夷夏”立场思考外来文化，天主教文化的优秀部分——“技巧”得到的不过是几句赞叹，福建没有全盘接受西方天主教的文化语境，即使是和福建进行民间贸易的西方海商，在他们眼里也不过是一群渴望通商的“红毛番”，西方文化的“科学思想”未能真正进入中国文化体系。《熙朝崇正集》和《圣朝破邪集》反映了明王朝走向穷途末路之际，体制内部的士大夫重建传统文化的渴望，他们充满困惑和焦虑，赞赏和排斥异质文化都是以维护自身文化，重建道德政治为最终目的。

福建巡海道兼按察使施邦曜在宁德县、福安县拿获西方传教士及华人教徒的《福建巡海道告示》中记录了审问福建籍教徒的经过，福安人黄尚爱在被问到为何入教时，他说道：“中国自仲尼之后，人不能学仲尼，天主入中国，劝人为善，使人人学仲尼耳。”<sup>[2]</sup>明末，受洗入教的中国人要么是被西方“奇技艺巧”所吸引，要么是曾

<sup>[1]</sup>苏及寓：《邪毒实录》，《圣朝破邪集》卷三，第178页

<sup>[2]</sup>施邦曜：《福建巡海道告示》，《圣朝破邪集》卷二，第128页



被西方医术、传教士救助过，要么是被传教士崇高人格所感动，真正理解天主教进而加入天主教的只是少数。在国人眼中，天主教教义和传教士口中的“天主”离现实过于遥远，但在乌烟瘴气的明末社会，天主教传教士教人向善，医治穷人的行为本身已经具有重要的道德意义。《熙朝崇正集》的诗人们相信天主教能为晚明社会带来一些希望，大部分诗人把天主教当作劝世良言，甚至在一定程度上起到感化人的重要作用，这与儒学的“修身、齐家、治国、平天下”理想符合，为此，诗人们尝试着和天主教对话和沟通，在当时反教氛围依然浓厚的情况下，他们不断为天主教的存在提出合理性的依据，最为突出的莫过于诗歌中对景教的描述。

把天主教与佛教相提并论，等同于西方的“释迦牟尼”，是明末中国士大夫的普遍认识。《万历野获编》有一段话说道：“盖天主之教，自是西方一种释氏。所云旁门外道，亦自奇快动人，若以为窥视中华，以待风尘之警，失之远矣。”<sup>[1]</sup>景教即元朝聂斯脱利教派，被视为最早进入中国的基督教派，公元6世纪左右传入中国，各地都建有寺庙，与袄教及摩尼教并称唐代“三夷教”，公元845年，唐武宗会昌年间，灭佛浪潮爆发，逾万间佛寺被毁，波及景教，由此在中国趋于泯灭。对于这个古老的基督教派，中国人自唐以后在很长的时间里对它一无所知，直到明朝天启5年（1625年），在西安发现“大秦景教流行中国碑”，景教才重新进入中国人视野。万历四十七年（1619年）到崇祯十一年（1638年）间泉州出土四块景教十字碑，震撼了福建社会，连传教士也是在得知景教碑的出土以后，才意识到基督教早就传入了中华的事实。

诗人们纷纷作诗表达对这件事情的关注，林焄说道：“知天而事天，孔孟一宗旨；独有天主像，流览今伊始；-----掘地得唐碑，贞观天教起；沉埋乱世非，昭明清朝喜”<sup>[2]</sup>，福州周之夔说道：“捧出河图告帝期，经行万里有谁知；浑天尚有唐尧历，中国犹传景教碑；地转东南分昼夜，人非仙佛识君师；金声玉齿悬河舌，沧海茫茫不可疑。”<sup>[3]</sup>诗歌不仅提到了贞观景教的事情，还提到了景教碑。士大夫们不遗余力地重述景教之事，证明天主教存在的合理性，并非是对天主教的本质认同，而是中国文化传统的使然。凡事讲究渊源是中国文化传统，正是由于代代相传和后人的不断发扬，中国文化才能数千年连绵不断，保护传统文化根基、追溯和继承古代文化遗产是中国士大夫的首要任务。景教碑的出土使天主教具有历史的传承性和存

<sup>[1]</sup>沈德符：《外国·大西洋》，《万历野获编》卷三十，北京：中华书局，1959年，第784页

<sup>[2]</sup>《熙朝崇正集》，吴相湘主编：《天主教东传文献》（下），台北：台湾学生书局，1966年，第659页

<sup>[3]</sup>《熙朝崇正集》，吴相湘主编：《天主教东传文献》（下），台北：台湾学生书局，1966年，第650页

在的依据，既然先人时代天主教已经存在，那么当下就有继承天主教的必要，先人对外来文化并不采取非此即彼的武断态度，这种对一切外来文化的超然态度，自然值得子孙后代继承和发扬。由此可见，尊敬传统和先人遗产是士大夫能够接受天主教的真实原因，他们依旧站在维护中国文化的立场上评价景教碑的出现。

任何文化对话都不是简单的拒斥或者迎合，而是充满了复杂、多样的选择，这种选择在不同情形甚至可以互相转换。即使在这场“更多地体现为一场思想论争”<sup>[1]</sup>的对话中，士大夫徘徊在拒斥和接受的两极，其文化取向都是基于一个最根本的准则——保护和重建传统文化。反教者和开明者都以维护儒家文化、重振传统文化为己任，这决定了开明者和反教者统一的文化心理，也注定了天主教在中国传播的坎坷命运。

取向表达的不一致在《熙朝崇正集》和《圣朝破邪集》得到充分体现，闽籍士人周之夔的文章证明了文化对话的复杂性和非单一性。周之夔，字章甫，闽县（福州）人，辛未进士（1631年），任苏州通判。<sup>[2]</sup>他在福建名声显赫，是传教士争取的对象，曾与艾儒略有私交。《熙朝崇正集》中收录了他赠送艾儒略的诗篇：“捧出河图告帝期，经行万里有谁知。浑天尚有唐尧历，中国犹传景教碑。地转东南分昼夜，人非神佛识君师。金声玉齿悬河舌，沧海茫茫不可疑。”<sup>[3]</sup>艾儒略不远万里带来西方的地理知识、历法，为福建社会注入了新鲜的空气，周氏和其他诗人一样，把艾儒略当作是老师、益友。然而他又为《圣朝破邪集》作序，在序言中提出“西洋小夷多技，因而称雄于海外，然其为教，最浅陋，天主教与其从教者只宜视如禽兽，不当待以夷狄之礼。”<sup>[4]</sup>要求当政者警惕其不轨，将其尽除。

周之夔一边震惊于西方的技术文化，一边又将西方技术斥为夷人技巧，文化取向呈现矛盾。事实上，周氏同许多赞赏西方技艺的士大夫一样，对天主教的认识仅仅局限于西方技艺和传教士们的坚忍不拔的优秀品格，对天主教教义是懵懂懵懂。在排斥天主教时，甚至称传教士为“禽兽”，连“夷狄”之礼都可以省去，愤怒的感

[1] “总体而言，明末这些活动构不成一场反教运动，更多地体现为一场思想论争，首先因为它批判整个西学而不是天主教，其次在于该活动规模不大，且排斥者又不及与传教士结交的士大夫那样态度积极和层次高，文章深刻地体现了晚明儒学与天主教的内在冲突，并为此后士人排斥天主教奠定了立论基调。”转引自张国刚著《从中西初识道礼仪之争》，北京：人民出版社，2003年，第378页

[2] “坐事罢。初太仓人张溥、张采集郡中名士为复社，里人陆文馨求入社，不许，诣脚言溥采为主盟，倡复社乱天下。之夔罢官。……时尚书张肯堂请以舟师由海道抵吴淞，招诸军为特角。之夔方家居，愿起兵报国，且熟于海道，肯堂并用之，后居僧寺中卒。”推官一般是府一级的官员，掌管勘问和刑狱等事。《福建通志》卷34《列传·明十四》，1938年。

[3] 《熙朝崇正集》，吴相湘主编：《天主教东传文献》（下），台北：台湾学生书局，1966年，第650页

[4] 周之夔：《破邪集序》，《圣朝破邪集》卷三，第146页

情远远多于赞赏。站在“夷夏”立场审视天主教是明末清初士人阶层的视角之一，在周氏眼中，西方海商逐步控制东南亚贸易，占领中国邻邦，是蔑视和压制中华帝国的表现，在这样的情况下，双方就失去了对话的平台。与“蛮夷”本无对话的必要，特别是这些“蛮夷”在海外犹如“禽兽”，在中国又居心不良。传教士打着传教的旗号，带来“奇巧技艺”以麻痹国人，唯一的目的是搞垮中华帝国。

福建士大夫受到农业文明和海洋文明双重影响，他们虽然深刻地体会到福建文化与农业文明的冲突，也敏锐地察觉到以天主教为代表的西方文明具有不可忽视的活力和进步性，一旦认识到西方文化是站在中国帝国的对立面时，士大夫们便会放弃对异质文化的幻想，自发地构筑一道防御体系。推崇西方技艺并不代表接受天主教教义，称赞拥有高尚品德的传教士不等于认可对国家安全产生威胁的“红毛番”，当自身的文化体系受到威胁和冲击时，高尚的“西儒”都是可疑的对象。如果没有尊重传统文化和保护国家安全这两个前提，异质文化和平共处的景象将不会存在。



## 第4章 对话的投影

大海在给福建带来潮湿气候的同时，也造就了闽人开阔的文化视野和狂热的冒险精神，福建依据自身的文化地理特点形成不拘一格，兼容并蓄的文化特性，它出现过“冠带诗书，翕然大肆，人才之盛，遂甲于天下”的文化盛况，虽然明末福建社会内部存在着不同的声音，但是以天主教为代表的西方文化迅速地渗透进福建社会，对福建文人的创作产生了巨大的影响。这场文化对话不仅仅是几个上层士大夫与传教士的对话，而是整个文化群体与天主教文化的互动。文人们承载着以道统为核心的文化传统，是使用文化话语对社会整体文化的综合概括、扬弃提升的群体，在中国社会具有崇高的地位。处于帝国边缘区域的福建文人表现出整合统一的文化共性，他们更宽容地思考、分析异质文化。历史经验已经证明，文化传播或移植必然会受到本土文化的阻碍，无论是相遇、冲撞和吸收传播的实际上都是文化对话的过程。尽管黄贞等人拒绝将“邪说”纳入中国文化视野，然而《熙朝崇正集》和《圣朝神迹集》的出现，恰恰印证了天主教文化开始进入福建的文化体系。

“概必使徒在此基础工厂生开及展起来的，也是以中国古典诗歌的又子形式表现天主教的宗教内容。诗歌作为一种文学体裁在明代已经十分成熟，福建是产生山水诗歌的最佳温床，这得益于它远离战乱中心的地理环境。明代福建诗文主要推崇盛唐、李杜的拟古诗风，出现过以福清林鸿为代表的“闽中十子”。万历年间，在诗歌方面较有影响的是曹学佺、徐渤、谢肇制、邓原岳等人，他们以唐盛为法，声调圆稳，格律整齐，史称“闽派”，他们或描写秀丽明媚的山水，或描写登临送别咏叹的生活，或流露出对世态的不满和对下层民众生活的同情<sup>[2]</sup>。

天主教的出现使诗歌的视野中多了一个抒情的对象，作为明末福建文学的“异类”，它的最大特色便是引入了新的文化因素——天主教文化。《熙朝崇正集》的84首诗歌都采用了中国传统格律诗形式，将儒释道文化和天主教文化结合成一体，真实反映了中国封建社会晚期士人们将新的文化因素融入中国传统格律诗歌的最初

<sup>[1]</sup>利玛窦在《天主实义引》中称：“意中国尧舜之氓，周公仲尼之徒，天理天学必不能移而染焉；而亦间有不免者。窃欲为之一证。”转引自徐宗泽编：《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局，1989年，第145页

<sup>[2]</sup>汪征鲁：《福建史纲》，福州：福建人民出版社，2003年，第232页

过程,诗集对天主教文化以及教义的理解是中西文化交流史上特有的文化现象。

《熙朝崇正集》使中国传统的文字具有奇特、神圣的宗教色彩,深受儒释道文化浸染的文人们对天主教教义的一知半解,却大胆地采用中国诗歌语言对天主教文化进行阐述。将天主教文化与儒家文化、佛教文化放置于同一平台的现象在诗集中比比皆是,何乔远在诗歌中说:“天地大矣哉,不是无胫足;安得一人教,普之极缅

为三者可以并存,可以明人目,喜人心。

中国诗歌一般具有抒情性和形象性,诗人们通过诗歌语言塑造出西方传教士的光辉形象,而形象的开拓又能产生出独特的神奇意境,其中最令人陶醉的是《熙朝崇正集》的宗教主题。闽士大夫在与传教士交往过程的中,多多少少了解了一些西方典故,如天主和《圣经》的故事就是诗集最有特色的东西。董邦康描写了上帝创造世界的过程,“生天生地生山川,日月星辰并植诞;天子生人心更怜,更生天神照护焉”<sup>[2]</sup>,曾楚卿写道,“生民溯厥初,粉黛一切假:十分婆子心,千占开聋哑;吾儒徒鑫测,著辩夸非马;所见域所闻,学问亦聊且;宝筏良在兹,洪绒同一冶”<sup>[3]</sup>,其中“十分婆子心,千古开聋哑”就是指《新约》马太福音第10章中的“赶出哑巴鬼”的故事。林焮的“主像亦非支,降生原有纪;异星三君朝,神天宣庆社”<sup>[4]</sup>则借鉴了耶稣诞生时候的故事,还有林珣的“躯登十字怜黔首,学博三坟接素王”<sup>[5]</sup>就是写耶稣为人类赎罪被钉在十字架上的故事。<sup>[6]</sup>

《熙朝崇正集》形式丰富,涵盖古体诗、近体诗体例,采用四言、五言、七言或杂言等多种形式。其中最特色的,莫过于林维造的两首诗歌——“回文诗”和“一字韵诗”。诗人林维造,字用章,晋江人。顺治初年以荫补陕西巩昌知府,寻擢西宁副使,顺治五年该地发生叛乱,林氏镇压叛乱,后逼降不从,被杀。林氏处于明末乱世,深刻感受到西方文化对福建文化的冲击,十分欢迎天主教文化特别是西

<sup>[1]</sup>《熙朝崇正集》,吴相湘主编:《天主教东传文献》(下),台北:台湾学生书局,1966年,第645页

<sup>[2]</sup>《熙朝崇正集》,吴相湘主编:《天主教东传文献》(下),台北:台湾学生书局,1966年,第655页

<sup>[3]</sup>《熙朝崇正集》,吴相湘主编:《天主教东传文献》(下),台北:台湾学生书局,1966年,第647页

<sup>[4]</sup>《熙朝崇正集》,吴相湘主编:《天主教东传文献》(下),台北:台湾学生书局,1966年,第659页

<sup>[5]</sup>《熙朝崇正集》,吴相湘主编:《天主教东传文献》(下),台北:台湾学生书局,1966年,第689页

<sup>[6]</sup>参阅舒茵:《不该被遗忘的零类——明末<熙朝崇正集>中“自我”与“它者”形象探》上海师范大学硕士论文,2004年:第34-35页



方的知识，但和其他诗人一样，只是把天主教类比于佛教，他作诗道：“天主教传普众生，驾舟南来一蓬轻；年年抛断扫情事，篇篇着乘永挣莹。”《熙朝崇正集》的刊印者在诗旁注有“右论天”，属于右回文。所谓“回文诗”是古典诗歌中一种较为独特的体裁，唐代吴兢在《乐府古题要解》中说道，“回文诗，回复读之，皆歌而成文也。”在创作手法上，突出地继承了诗反复咏叹的艺术特色，来达到“言志述事”的目的，并产生强烈的回环叠咏的艺术效果。经过历代诗人的开发与创新，回文诗的形式多样，有连环回文体、藏头拆字体、叠字回文体、借字回文体、诗词双回文体。该诗回环读之如下：“莹净永乘着篇篇，事情扫断抛年年；轻蓬一来南舟驾，生众普传教主天。”此外，林维造的“一字韵”诗以“天”字为韵，全诗40句，用了20个“天”字。所谓“一字韵诗”，即全诗仅以一字成韵的诗作。“西方有至人，所谈皆主天；闻道尽钦式，疑此翁是天；天乎不可问，吾儒自有天；不是昭昭多，不是苍苍天；孔子言知命，孟子言事天；至于紫阳氏，谓是主宰天；足方而履地，顶员而戴天；安受之谓顺，激幸曰逆天；如何世嗤顽，所行多违天；肺腑多欺昧，平旦失所天；易试才闭目，开目即见天；开目便入妄，闭目寻真天；发念常如在，方信溥博天；吠彼狂奔者，不知我有天；亦有尊奉之，为别一洞天；若言血气者，则皆可配天；我本中国产，我家有父天；父教未能习，焉能知主天；大愿世间人，修身莫怨天；下学而上达，知我者其天。”<sup>[1]</sup> 诗歌中涉及孔孟学说，明代理学，天主教教义，并尝试将三者对“天”的理解做比较，突出对“天”的重视。

在明末福建发生的跨文化对话，影响了当时的文学创作和人文思想。《宋史·地理志》记载，福建在宋时便“向学喜诵，好为文辞”，福建方言之多，之复杂乃全国罕见，语言不统一反而促使福建民间文化出现丰富多彩的盛状，也造成闽籍文人长于论述。散文体制在中国源远流长，它具有很大的涵容性，可以叙事，可以议论，可以抒情，因此有叙事文、议论文、抒情文的划分，也可以将三者相结合，熔叙事、议论、抒情于一炉，甚至在文中穿插诗歌。《圣朝破邪集》将散文的特色发挥得淋漓尽致，将叙事、抒情、议论结合在一起，由于宗教、文化间的差异，黄贞等人的行文十分仓促，对天主教的批驳多在感性的层面上展开。

《圣朝破邪集》批判天主教以及耶稣基督，大多注重直观性和经验性，作者往往从中国传统文化中寻求相应的信息，采用事实论证、类比、演绎等方法证明天主教的荒谬性，对事实缺乏严密的分析与论证。排教者摆事实，讲道理说明传教士们

<sup>[1]</sup> 《熙朝崇正集》，吴相湘主编：《天主教东传文献》（下），台北：台湾学生书局，1966年，第663页

居心不正，大多数文章一开始就提出天主教的邪教性质，继而从不同方面反复阐述天主教邪说破坏中国传统“孝道”和伦理纲常，他们运用模糊的概念和直观印象判断事物，在《圣朝破邪集》中这样的例子比比皆是。

儒家以“忠君”、“孝亲”为伦理之根本，天主教则以尊崇天主为人之根本，为了反驳天主教“独尊天主为世人大父，宇宙之公君”的说法，他们拿出了中国的“君臣观”，说道“至尊者莫若君亲，今一事天主，遂以子比肩于父，巨比肩于君，则悖伦莫大焉。”指出天主教教规“父母死，不设祭祀，不立宗庙，惟认天主为我等之公父，薄所生之父母，而弟兄辈视之”，如果按照天主教宣扬的上帝面前人人平等的观点处事，“君巨昏以友道处之”，中国的伦理纲常必将受到损害。为了证明中国一夫多妻制的正确性，他们又搬出中国古代帝王后宫妃嫔众多的史实，如文王武帝皆有后宫，古代帝王乃大贤大圣，纳妾为的是传宗接代，维继中国的道统；天主教提倡一夫一妻制，是想“以彼国忘亲之夷风，乱我国如生之孝源”“乱我国至尊之大典”，可恶之极，在排教者眼中异邦“国中男女配偶，上自国君，下及黎元，正惟一夫一妇，无嫔妃姬妾之称”，天主教的风俗、行为完全不符合中国传统文化，因此，天主教传教士被称作是“妖”、“魔”、“流氓”<sup>[1]</sup>，已经达到漫骂的程度。为了证明中西文化存在不可逾越的鸿沟，他们找出中西文化相异的部分进行比较，比如中西品级的差异，“公卿百官各有品级，以一至九，显然定分，无容紊也。彼天主教之师徒，亦僭定品级。中国以一品为尊，彼则以九品为尊；中国以九品为卑，彼则以一品为至卑。”<sup>[2]</sup>署名为“清漳王忠信生甫”在《十二深慨》中，罗列了十二项的有害态度和观点论证天主教教义的毒害，如“应其书札为之吹嘘”，“有闻及布金”以收买人心，“夷辈之毁佛、仙及神邸等像”等<sup>[3]</sup>。

综上所述，在排教者的意识中，凡是与中国文化相抵触的东西，不论是历法、科技还是教义都是邪说。中国传统的士大夫在对待外来文化时，往往站在“夷夏”观的立场上，排教者是这种文化心态的典型代表，文章中处处以中华中心主义审视异质文化，以中国文化中普遍概念来证明天主教文化的虚假性。黄贞在《尊儒亟镜叙》明确提到，“利玛窦辈相继源源而来中华也，乃举国合谋欲用夷变夏，而括吾中国君师两大权耳。今其国既窃读吾邦文字经书，复丁爵禄之等，年月考选其人之能，

<sup>[1]</sup>张广活：《辟邪摘要略议》《圣朝破邪集》卷五，第277—278页

<sup>[2]</sup>黄虞：《品级说》，《圣朝破邪集》卷六，第301页

<sup>[3]</sup>王忠：《十二深慨》，《圣朝破邪集》卷六，第296页

开教于吾邦者，大富贵之，此其计深哉。”<sup>[1]</sup>相对于开明者，反耶派对文化差异的感觉更为强烈，他们指出天主教传教活动与中国文化完全不符合，指出西学与儒学的迥异。

文本展现出截然不同的文化态度，表明了文化对话的复杂性。东西方汇流时代的到来必然导致中西方经济、文化冲突的频繁发生，毫无疑问，天主教文化已经成为被言说的对象。在对客观事物的表述过程中，士大夫们承受着文化冲突后的结果，经历了对异质文化的思考，他们在面对异质文化时的艰难抉择，令我们看到了那个时代别样的张力与魅力。

---

<sup>[1]</sup>黄贞：《尊儒亟镜叙》，《圣朝破邪集》卷三，第156页



## 结 语

本文选取了明末产生的《三山论学记》、《熙朝崇正集》以及《圣朝破邪集》为研究对象。这三者的成书年代、作者之间存在密切的联系，《三山论学记》是1627年艾儒略与闽士大夫论学的记录，论学之后，天主教扩大了在福建的影响；开明士大夫们赞赏传教士带来西学，十分敬仰传教士的品格，不断写诗赠送传教士，后汇集为《熙朝崇正集》；另一方面，天主教引起了传统儒学士人和佛教弟子的强烈反感，为了驱逐天主教传教士，黄贞等人汇集了闽浙一带的反教文章，辑成《圣朝破邪集》。

本文主要将对象锁定在明末与西方文化有过密切接触的福建士大夫身上，从文化对话、文化困境和文化认同的层面，探讨闽士大夫在面临异质文化交汇时的心态。天主教在素有开放、包容之称的福建经历着从小心翼翼地探索出路，到获取对话平台，再到融入福建社会的过程。明末社会巨变，封建专制制度走向穷途末路，传统文化的生存焦虑迫使闽士大夫向天主教发出对话信号，在他们身上积淀的文化情感与文化人格，更多地是受到中国传统文化的教化。因此，闽士大夫始终以维护传统文化为出发点，同异质文化接触、对话。

本文从解读言行上、观念上的矛盾入手，得出如下结论：首先，福建士大夫与传教士的对话能够持续进行，源于耶稣会在中国传教策略的改变，以及闽士大夫的文化困境诉求的需要；其次，《圣朝破邪集》和《熙朝崇正集》的作者们的对异质文化不同层次的认识都是基于对传统文化复苏的渴望。闽士大夫在面对异质文化的不同表述，是这个特殊时期别样的张力与魅力的体现。这场对话启示着我们，文化对话不会停止，不仅发生在过去、现在，也将发生在未来；文化的差异所引起的矛盾和冲突不会停止，它将以不同形式不断深化和再现。任何文化对话都不是简单的认同或压制，而是充满复杂、多样性的文化选择，不管是大肆的赞扬、还是无情地批驳，都是文化对话的正常现象。对待异质文化，必须积极互通，吸取他方的有利因素为我所用，避免对话所引起的消极因素。





## 参考文献

### 中文参考文献:

- [1] (英)·博克舍:《十六世纪中国南部纪行》,何高济译,北京:中华书局,1990年
- [2] (美)邓恩:《从利玛窦到汤若望》,余三乐 石蓉译,上海:上海古籍出版社,2003年
- [3]方豪:《中国天主教史人物传》,北京:中华书局,1988年
- [4] (法)费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,冯承钧译,北京:中华书局,1995年
- [5] (美)费正清主编:《剑桥中国晚清史》上卷,北京:中国社会科学出版社,1985年
- [6]高令印,陈其芳:《福建朱子学》,福州:福建人民出版社,1986年
- [7]顾卫民:《基督教与中国近代社会》,上海:上海人民出版社,1996年
- [8] (美)哈罗德·布鲁姆:《影响的焦虑》,南京:江苏教育出版社,2006年
- [9] (德)黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海:上海三联书店,1956年
- [10]何绵山:《福建宗教文化》,天津:社会科学院出版社,2004年
- [11]何绵山:《闽文化概论》,北京:北京大学出版社,1996年
- [12]何俊:《西学与晚明思想的裂变》,上海:上海人民出版社,1998年
- [13]江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》,北京:知识出版社,1987年
- [14]黄仲昭:《八闽通志》,福州:福建人民出版社,1991年
- [15] (意)柯毅霖:《晚明基督论》,王志成、思竹、汪建达译,成都:四川人民出版社,1999年
- [16] (英)李约瑟:《中国科学技术史》第一卷,北京:科学出版社,1990年
- [17]利玛窦,金尼阁:《利玛窦中国札记》下册,何高济译,北京:中华书局,1983年
- [18]利玛窦:《利玛窦中国札记》,何高济译,北京:中华书局,1987年
- [19]林金水:《利玛窦与中国》,北京:中国社会科学出版社,1996年
- [20]林国平,彭文字:《福建民间信仰》,福州:福建人民出版社,1992年
- [21]李亚宁:《明清之际的科学、文化与社会:十七、十八世纪中西文化关系引论》,重庆:四川大学出版社,1992年
- [22]李贽:《焚书》北京:燕山出版社,1998年
- [23]刘小枫:《道与言》,上海:上海三联书店,1995年
- [24]赖治恩:《耶稣会士在中国》,台中:台中光启出版社,1965年
- [25]吕实强:《中国官绅反教的原因》,北京:中央研究院中国近代史研究所,1966年
- [26]裴化行:《天主教16世纪在华传教志》,萧睿华译,上海:上海商务印书馆,1936年
- [27]秦家懿,孔汉思:《中国宗教与基督教》吴华等译,上海:三联书店,1990年

- [28]沈福伟:《中西文化交流史》,上海:上海人民出版社,1985年
- [29]孙尚扬:《基督教与明末儒学》,北京:东方出版社,1994年
- [30]唐文基主编:《福建古代经济史》,福州:福建教育出版社,1995年
- [31]汤一介:《中国传统文化中的儒道释》,北京:中国和平出版社,1988年
- [32]吴相湘主编:《天主教东传文献》,台北:台湾学生书局,1966年
- [33]汪征鲁主编:《福建史稿》,福州:福建人民出版社,2003年
- [34]刘耘华:《诠释的圆环》,北京:北京大学出版社,2005年
- [35]谢和耐:《中国和基督教》,耿升译,上海:上海古籍出版社,1991年
- [36]复瑰琦编:《基督教与中国文化史料丛刊之一》,香港:香港建道神学院,1996年
- [37]熊月之:《西学东渐与中国现代化》,上海:上海人民出版社,1995年
- [38]许建平:《李贽思想演变史》,北京:人民出版社,2005年
- [39]徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,北京:中华书局,1989年
- [40]徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,上海:上海书店,1990年
- [41]徐晓望主编:《福建思想文化史纲》,福州:福建教育出版社,1996年
- [42]杨慧林:《基督教的底色与文化延伸》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2002年
- [43]杨天宏:《基督教与近代中国》,成都:四川人民出版社,1994年
- [44]于语和,樊良辰:《近代中西文化交流史》,太原:山西教育出版社,1997年
- [45]张国刚:《明清传教士与汉学》,北京:中国社会科学出版社,2001年
- [46]朱维干:《福建史稿》,福州:福建教育出版社,1986年
- [47]张维华:《明史欧洲四国传注释》,上海:上海古籍出版社,1982年
- 论文:
- [48]陈村富:《评艾儒略的传教活动》,《宗教文化论丛》,北京:东方出版社,1994年
- [49]陈广宏:《假晶现象:明代福建地区文化特征漫说》,《中国典籍与文化》,1998年1期
- [50]郭熹微:《明清天主教兴衰刍议》,《世界宗教研究》,1993年1期
- [51]顾宁:《艾儒略与他的〈西学凡〉》,《世界历史》,1994年5期
- [52]霍有光:《〈职方外纪〉的地理学地位与中西对比》,《世界地理》,1995年第1期
- [53]江晓原:《通天捷径——明清之际耶稣会士在华传播的欧洲天文学及其作用与意义》,《基督教与近代文化》,上海人民出版社,1994年
- [54]林金水:《艾儒略与明末福建社会》,《海交史研究》,1992年2期
- [55]林金水:《艾儒略在泉州的交游与传教活动》,《海交史研究》,1994年1期
- [56]林金水:《艾儒略在华传教生涯的结束——艾儒略在闽北》,《宗教文化论丛》,1994年

- [57]林金水:《艾儒略与明末福州社会》,《海交史研究》,1992年第5期
- [58]林金水:《试论艾儒略传播基督教的策略与方法》,《世界宗教研究》,1995年第1期
- [59]林金水:《艾儒略与福建士大夫交游表》,《中外关系史论》第5辑,书目文献出版社,1996年
- [60]林金水,吴怀民:《艾儒略在泉州的交游与传教活动》,《海交史研究》,1994年1期
- [61]《李贽的家世、故居及其妻墓碑》,《文物》,1975年第1期
- [62]林金水:《从艾儒略与福建士大夫的交游看中西方不同文化之间的接触与对话》,《基督教与近代文化》,上海人民出版社,1994年
- [63]马琳:《〈三山论学记〉中关于“天主观念的文化对话”》,《世界宗教研究》1997年第4期
- [64]马小朝:《中西方人对外来宗教的接纳及其文化融会》,《海南大学学报》2003年第3期
- [65]李琼:《明清之际民间宗教信仰对基督教在华传播的影响》,《甘肃理论学刊》2003年第5期
- [66]石雄斌 徐露:《中西文化的一次交流与碰撞——论明清时期的“中国礼仪之争”》,《湖北民族学院学报》,1998年第1期
- [67]宇炎:《明末清初耶稣会士华和中国文化西传》,《欧亚观察》,2002年第2期
- [68]翁贝尔托·埃科:《他们寻找独角兽》,《独角兽与龙》,北京大学出版社,1995年
- [69]赵林:《中西文化的源流与基本精神》,《人文杂志》,2003年4期
- [70]郑长水:《现代福州人的宗教思想》,《福建文化》第4卷25期,1937年

外文参考文献:

- [1]John D.Young:"Confucianism and Christianity ,the First Encounter"(Hongkong University Press,1983)
- [2]Willian H.Clark:"Church in China ,Its Vitality; Its Future?"(Council PRESS,N.Y.,1967)
- [3]Jonathan D.Spence:"Emperor of China ,Self-Portrait of K'ang Hsi"(Vintage Books,A Division of Random House ,N.Y. 1975)
- [4]Donald F.lach:"China in the Eyes of Europe ,The Sixteenth Century"(The University of Chicago: Chicago Press,1965)
- [5]F.L.Cross:"The Oxford Dictionary of the Christian Church""Jesuits","Francis Xavier","Matteo Ricci"(1958) ( Oxford: Oxford University Press, 1997)
- [6]George L.Harris:" The Mission of Matteo Ricci: A Case Study of an Effort at Guided Culture Change in the Sixteenth Century"(" Monumenta Serica", Journal of Oriental Studues, Vol. 25, 1966)
- [7] John C.Ferguson:"Painters Among Catholic Missionaries and their Helpers in Peking"(North-China Branch of the Asiatic Society,Vol. 64-66,1933-35)

参考网站:

[1]<http://www.fjsq.gov.cn/showtext.asp?ToBook=36&index=220> 福建省情资料库

[2][http://fz.fj-archives.org.cn/m\\_listData.asp?CatalogCode=4376&FlowId=8875](http://fz.fj-archives.org.cn/m_listData.asp?CatalogCode=4376&FlowId=8875) 福州市档案馆网站

## 攻读学位期间承担的科研任务与主要成果

- [1] 《晚清旅欧游记中的异国形象》，《赣南师范学院学报》（增刊）2004年2期
- [2] 《异端的碰撞——李贽与利玛窦》，《济南大学学报》（增刊）2006年5月第一期
- [3] 《明末中西文化交流中的文化误读》，《重庆职业技术学院》2006年9月第四期
- [4] 《福建开教第一人——艾儒略》，《管理与财富》2005年2月
- [5] 《闽西山村走出的航海家》，《管理与财富》2005年10月
- [6] 《漳州的往昔》，《福建乡土》2006年1月

### 科研任务：

参与导师苏文菁教授的“福建海洋文明”课题研究，承担第六章《元代世界最活跃的港口与贸易区》、第九章《后郑和时代——海洋雄风依旧》、的材料收集及初稿撰写。2007年2月出书《福建海洋文明》，纽约强垒出版社出版。

## 致谢

本论文是在导师苏文菁教授的悉心指导和无微不至的关怀下完成的。

从论文选题、研究方法、资料搜集、框架体系直到具体写作，苏老师无不耐心启发、精心指导，始终严格要求，付出了大量的心血和汗水。在一年多的论文写作过程中，我曾一度怀疑、苦闷、彷徨，甚至失去了兴趣和方向，完成得相当吃力，但是在苏老师的耐心指导和关怀下，我终于走完这段路程。

在此论文完成之际，向苏老师致以最衷心的感谢！

论文撰写过程中，还得到了葛桂录老师、高鸿老师、蔡春华老师、曾筱霞、兰芳、刘艳、黄晓珍等 04 级同窗的帮助和支持，在此一并向他们表示衷心的感谢！

## 个人简历

姓名：刘燕燕

性别：女

民族：汉

籍贯：泉州惠安

出生年月：1983年7月10日

政治面貌：中共预备党员



2000年9月—2004年7月 福建师范大学社会历史学院

2004年9月—2007年7月 福建师范大学文学院

所学专业：比较文学与世界文学

研究方向：跨文化研究

与本学位论文有关的工作：

- 1、《异端的碰撞——李贽与利玛窦》，《济南大学学报》（增刊）2006年5月第一期
- 2、《明末中西文化交流中的文化误读》，《重庆职业技术学院》2006年9月第四期
- 3、《福建开教第一人——艾儒略》，《管理与财富》2005年2月
- 4、福建省海峡文化研究发展中心课题组成员，参与导师苏文菁教授的“福建海洋文明”课题研究，承担第六章《元代世界最活跃的港口与贸易区》、第九章《后郑和时代——海洋雄风依旧》、的材料收集及初稿撰写。2007年2月出书《福建海洋文明》，纽约强垒出版社出版。

实践情况：

2006年9月—2007年7月 福建交通职业技术学院“福建文化探索”教师

2006年9月—2007年7月 福建第二轻工业学校“应用文写作”“讲演与口才”教师



# 福建师范大学学位论文使用授权声明

本人（姓名）刘燕燕 学号 2004274  
专业 比较文学与世界文学 所提交的论文（论文题目：  
《明末福建士大夫与天主教传教士的对话——以〈三山论学记〉、〈熙朝崇正集〉、〈圣朝破邪集〉为例》）是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果。本人了解福建师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交的学位论文并允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容；学校可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。  
（保密的论文在解密后应遵守此规定）

学位论文作者签名 刘燕燕 指导教师签名 李如和  
签名日期 2007.6.8