

福建师范大学

硕士学位论文

艾儒略与晚明福建结社运动

姓名：李丹萍

申请学位级别：硕士

专业：宗教学

指导教师：林金水

20090401

中文摘要

艾儒略于天启年间随叶向高入闽，在闽传教长达 25 年。本文以艾儒略与福建结社运动的关系为中心，对晚明福建文人结社的状况、艾儒略与福建文人结社成员的交往及福建天主教受闽结社之风的影响所形成的特殊组织形式进行考察。着重分析晚明这个社会的转型时期，在专制主义的极度强化引发了一系列的执政危机，社会秩序极为混乱下，艾儒略带着西方的伦理道德对传统士人的吸引，以及在福建这块土壤中形成的天主教组织的“结社”特色。

关键词：艾儒略 结社 晚明 福建

中文文摘

艾儒略在福建活动长达 25 年，为打开在福建传教的局面与福建名士积极交往，而在明清结社运动盛行的文化背景下，福建以文人为主、以区域为界限、根据自身的兴趣爱好及志向结成一个个结社团体，艾儒略在此背景下与福建文人的交往实际上与结社运动有密切的关系，其传教活动及组织形式深受结社运动的影响。据此笔者将根据以下几个方面对艾儒略与福建结社运动进行研讨。

绪论部分，包括阐明本文的选题意义，相关的学术史回顾，并对本文资料来源以及研究方法进行介绍。

第一章，着重分析明清时期福建结社运动的兴起与发展，从明清福建结社的渊源与社会背景分析得出，地理因素的影响、教育的发达、经济的发展、刻书业的繁荣、浓厚的学风是明代福建结社运动大为兴盛的原因。并剖析了明清福建结社的分类与发展演变，具体阐述了结社这种自发的群体文化活动的组织形式和活动方式。从而得出，结社运动之兴，不仅反映了明代社会文化的一个缩影，而且反映了在当时的政治、经济背景下文人的心态及生存方式。

第二章，根据资料，理清基督教传入福建的历史过程，并介绍艾儒略其人及入闽之前、之后的活动。并根据《熙朝崇正集》所收录的 71 名诗人按地区人数的多寡作一简单的归类，从诗人的人数排列来看，这些诗人主要集中在东南沿海，以泉州、莆田、福州、福清为最。这与福建的社会经济结构、文化结构关系密切。据《熙朝崇正集》所收录的 71 名诗人，大多属于同一诗社，社团成员之间结社的缘由往往是彼此之间具有相同的兴趣及志向，所以诗社成员的情感往往也会在诗社中传播开，这也是文人的一种特性，所以，也就不难理解当艾儒略出现在这些地区时，会有如此多的诗人向其赠诗以示好感了。

第三章，探讨晚明福建士大夫对艾儒略态度。认为艾儒略外在形象的儒化，理论的“中国化”阐释，使得相当一部分文人放松了对艾儒略的敌视，加之当时的福建文人所处的政治困境，而艾儒略宣传的西方制度的美好，使得福建士人在迷惘之中仿佛看到一缕曙光。但是，这种艾儒略与福建文人之间的“和谐”景象并没有为艾儒略争取到更多的文人教徒，大多数文人还是对基督教保持“敬而远之”的态度。

第四章，当时，中国文人们对社盟的热忱达到了“过家才问寝，开社急邀朋”的程度。文人们相互之间结成社盟，成为晚明文坛的一大特色。晚明天主教在福

建传播之始，入教的大都是下层文人，这些文人教徒皆是本地的神职人员，是天主教的地方领袖，更是艾儒略在中国传教的得力助手。但由于长期生成于儒家思想居主流文化环境，对异文化的接受并无法去除他们的儒者本质。他们既极力以天主教的教义来规范自己，同时又无法淡忘其作为一名“儒者”的风范和兴趣。他们成为双重角色——天主教徒与儒者的二元合一扮的演者，他们在各地的教会组织了大量以“会”命名的结社和以家庭为中心的传教方式。作为信徒，教堂是他们进行宗教活动的场所，作为文人，家庭以及教堂也成为他们结社聚会的地方。显然结社之风被这些文人天主教徒应用到他们的聚会之中，这种结社之风即在文化活动领域内影响了这些文人教徒，也加深了他们之间的交流与友谊，丰富了教会组织的形式，使得福建教会组织更为贴近中国社会和中国文化。这是天主教在中国传播过程中遭遇中国文化时所折射出来的一种特殊组织现象。

第五章，结语部分，对本文进行总结，并对明季天主教传教方式做出一些相应的思考。

Abstract

Giulio Aleni started his 25 year mission after he went to Fujian with Xianggao Ye during TianQi years. This paper focuses on the relation between Giulio Aleni and Fujian association movement and conducts a study on the status of Fujian association among the literati, the communication between Giulio Aleni and the literati in Fujian as well as the specific organization forms of Fujian Catholic churches influenced by Fujian association movement. The paper highlights the attraction of the western morals and ethics brought by Giulio Aleni to Chinese missionaries and the characteristics of associations organized by Catholic churches in Fujian during the social transitional period of late Ming dynasty when the enhanced feudalism aroused a series of political crisis and social disorder.

Keywords: Giulio Aleni association movement late Ming dynasty Fujian

福建师范大学硕士学位论文独创性和使用授权声明

本人（姓名） 李丹萍 学号 20060561 专业所呈交的学位论文（论文题目：艾儒略与晚明福建结社运动）是本人在导师指导下，独立进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除论文中已特别标明引用和致谢的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果。对本论文的研究工作做出贡献的个人或集体，均已在论文中作了明确说明并表示谢意，由此产生的一切法律结果均由本人承担。

本人完全了解福建师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：福建师范大学有权保留学位论文（含纸质版和电子版），并允许论文被查阅和借阅；本人授权福建师范大学可以将本学位论文的全部或部分内
容采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文，并按国家有关规定，向有关部门或机构（如国家图书馆、中国科学技术信息研究所等）送交学位论文（含纸质版和电子版）。

（保密的学位论文在解密后亦遵守本声明）

学位论文作者签名：李丹萍

指导教师签名：林水

签字日期：2009年6月5日

签字日期：2009年6月5日

绪论

一.选题缘起

夫诗人“于当世治乱成败得失之故，风俗贞淫奢俭之源，史所不及纪，与忌讳而不敢纪者，往往见之于诗。”^[1]故诗歌在保存史料、反映时代上是不可忽视的。

《熙朝崇正集》所保存下来的《闽中诸公赠诗》记载了明清间闽中诗人赠与入华传教士的诗歌，诗人们用诗歌记载了中西文化交流史上一段特殊的历史画面。这些诗人看似一个个独立的、毫无关联的个体，但是，在明清社会相当流行的结社运动的浪潮下他们结成了一个团体——文社、诗社。这些文人结社不仅是中国社会历史发展链条上重要的一环，更是明代政治、经济、文化史上的重要一环。在传教士这个特殊的群体在八闽大地出现之后，福建的结社成员与传教士之间的交往活动，这种带群体性质的交往构成了中西文化交汇史上独特的一幕。这不仅对研究明史有重大意义，对中外交通史研究的意义更是不言而喻。

二.学术史回顾

近代以前，中国和域外大规模思想文化的接触和交流曾有两，第一次是晋唐的佛学，第二次便是明末清初代表西方文化的基督教神学与代表东方文化的中国儒家文化的交流与碰撞。基督教来华前后共计四次，第一次是在唐代，第二次是在元代，第三次便是明末清初天主教在中国的传播，第四次则是鸦片战争前后新教传入。^[2]前两次由于传播的时间过于短暂，实际上并未给中国带来多大的思想上冲击。新教则是伴随着西方列强强行打开中国大门的火枪大炮进来的，且传教士始终未能如明末清初的天主教传教士一样打入中国的宫廷并与士大夫知识阶层相接触，所以除了贸易以外，并没有什么学术思想与文化上的交流。西方文化与中国文化的实质性交流应该始于明末清初耶稣会士入华。自14世纪起，西方人就开始踏上大规模的海外扩张之路，寻求黄金一直都是西方人进行海外扩张的原动力。16世纪以后天主教传教士由海路到达东方的中国，带着的依旧是强烈的为上帝服务和寻求黄金的动机，

^[1] 福建省文事研究馆编：《百年闽诗（一九〇—二〇〇〇）》，福建：海风出版社，2004年，第3页。

^[2] 据林金水教授考证，1662年荷兰便派出37名新教传教士到达台湾，并招收了上千人入教，直到1662年郑成功收复台湾，驱走荷兰人，新教在台湾的教务活动才宣告结束，此应该为新教在台湾传教之始。

但显然客观效果与主观动机相悖，作为欧洲文化载体的传教士在进入中国之后不可避免的与作为中国传统文化载体的中国士大夫阶层共同构成了中西文化交流的媒介。所以，中国人真正认识基督教，接触“西学”应该说是在明清之际。明清之际的这场东西方文化的交流自然而然地引起了学者们的重视。

海内外学人把明清之际的中西文化交流史作为研究的一个热点，另一原因是明清是中国社会发展过程中一个关键性的阶段，处于社会历史的转型时期。中国社会一直以来以农业来维系的人与人之间基本关系的一元化被日渐强化的商品化所取代，从而构成了人与人之间的多元化关系。而本应由郑和下西洋来拉开的明以后中国与海外国家联系的新序幕，却由于封建王朝的局限性而未能实现。最终是由天主教的传教士来完成这场东西两大文明的大交汇。他们带来所谓的“西学”，打破了中国社会原有的封闭式结构。于是“西学东渐”与“东学西被”所激起的碰撞，产生了许多新的矛盾和新的问题，中国传统的原则与规范受到了挑战，也使得这个时期的社会状况特别复杂，许多社会现象颇为有趣。特别容易引发学者产生不同的认识，引起不同的争论。

（一）欧美学者的研究

由于得利于西文文献的档案资料，欧美学者在中国天主教史的研究起步早，出现一大批颇有建树的史学巨匠。如费赖之(Le. P. Louis Pfister)《在华耶稣会士列传及书目》及荣振华(J. Dehergne)所著《在华耶稣会士列传及书目补编》是颇具权威性的工具书。裴化行(H. Bernard)撰述的《利玛窦神父传》、德礼贤(J. Dehergne)编辑的《利玛窦全集》、史景迁(Jonathan D.Spence)所著的《利玛窦的记忆之宫》，都从传教士的角度关注这场中西文化交流史。谢和耐(Jacques Gemet)的《中国和基督教》，则从中国人对基督教的反应，指出中西在社会形态、道德观念、政治、哲学等方面的差异，表现了中西文化第一次接触时的强烈碰撞。这也标志着基督教在华传播史的研究从传教学和欧洲中心论的范式转到了汉学和中国中心论的范式。荷兰的著名汉学家许理和(Erik Ziircher)及他的学生杜鼎克(Ad Dudink)、钟鸣旦(Nicolas Standaert)等人从文献出发，继续完成这个范式的转变，着重研究明末基督教与儒学的关系。如钟鸣旦的《杨廷筠——明末天主教儒者》等。

（二）国内的研究

国内早在20世纪20年代，张星烺、冯承钧、向达等学者便开始关注研究中外交通史，并取得了不少成就。文革前后，中西交流史的研究沉寂了很久的一段时间。

直到20世纪80以来,我国学界受“文化热”的影响,在研究中西文化交流史方面又形成了一个高潮。我国大陆的许多学者以明清天主教在华传播史为研究的对象,学者们在各自的领域各抒己见,研究不断深化、细化,成果堪称蔚为可观。主要成果有:孙江的《十字架与龙》,董丛林的《龙与上帝:基督教与中国传统文化》,陈卫平的《第一页与胚胎:明清之际的中西文化比较》,林金水的《利玛窦与中国》,孙尚扬的《基督教与明末儒学》及《利玛窦与徐光启》,张西平的《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》,徐海松的《清初士人与西学》,吴伯娅的《康雍乾三帝与西学东渐》,熊月之的《西学东渐与晚清社会》,何隽的《西学与晚明思想的裂变》,李天纲的《中国礼仪之争——历史·文献和意义》,黄一农的《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》、潘凤娟所著的《西来孔子艾儒略——更新变化的宗教会遇》等著作。这些学者从宏观的角度对天主教在华传播史领域进行研究并取得丰硕的成果。

1. 福建天主教区域史的研究

随着研究的深入,中国的学者越来越重视区域基督教史的研究。地处东南沿海的福建基督教传播的历史相当悠久,福建泉州是元代可温教除大都之外的另一个传教中心。历史上来华的基督教主要教派几乎都曾入闽活动过,如多明我会,归正会,伦敦会、美以美会等。明清的福建在基督教史上的地位更是突出,意大利传教士、“福建宗徒”艾儒略曾在福建传教长达25年,被闽人誉为“西来孔子”。那场整整延续了一个多世纪的“中西礼仪之争”最先也是在福建引发的。福建成为了学者们研究区域基督教史的理想对象。^[1]福建师范大学历史系林金水教授对艾儒略在闽的活动,从艾儒略与福建士大夫阶层的交游所体现的东西方文化的接触与对话,撰写、发表了一系列论文,如《艾儒略在泉州的交游与传教活动》(《海交史研究》1994年第1期);《艾儒略在华传教生涯的结束——艾儒略在闽北》(《宗教文化论坛》1994);《艾儒略与福建士大夫的交流——东西方文化的接触和对话》(《基督教与近代文化》朱维铮主编),上海人民出版社,1994年12月《艾儒略与福建士大夫交游表》(《中外关系史论丛》第5辑1995年);《从艾儒略与福建士大夫的交游看东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)等等文章。在林金水教授的指导下,福建师范大学对明清天主教史进行研究的硕博论文也日渐增多,主要有:张先清的《艾儒略与明末福建社会》福建师范大学历史系未刊硕士论文,1999),陈凤《从天主教徒到改良主义者:对马建忠的个案研究》(福建师范大

^[1]参见林金水、张先清:《福建基督教史的研究回顾与展望》,基督教研究第二辑,2000年。

学历史系未刊硕士论文, 2005)等等。

随着研究的继续深入, 福建本土学者关于中西交流史论著也日渐增多。其中主要有林金水、谢必震的《福建对外文化交流史》(福建教育出版社, 1997), 这部著作详细描述了古代和近代福建走向世界、认识世界和世界了解福建、认识福建的过程, 这是中西交通史上第一部以区域为中心探讨东西文化交流的专著; 陈支平、李少明所著的《基督教与福建民间社会》(厦门大学出版社, 1992)对福建惠安县北部50个基督徒家庭进行了调查, 考察基督徒及其家庭在祭祖问题上与地方乡族社会的关系; 陈支平、林国平等编著的《福建宗教史》(福建教育出版社, 1996)分别对福建的道教与三一教、佛教、摩尼教与伊斯兰教、基督教以及福建宗教的社会文化特征进行详细的介绍。

在区域史研究方向下, 学者们的研究继续深入细化。有明一朝, 福建是除了吴越地区以外诗文人、进士的集中地。明代福建的文化教育当时是居于全国前列的。加之中国向来都是诗的国度, 文人儒士之间经常以诗酬友, 明清之际文学活动十分活跃, 出现了相当广泛的结社与规模空前的社集, 形成许多新的流派, 这些文人结社运动不仅是文化发展链条上的重要的一环, 更是明代政治、经济、文化史上的重要一环。明代的文人结社对明代政治、经济、文化等诸多方面的反映, 对于研究明史的重大意义, 是不言而喻的。在传教士这个特殊的群体出现之后, 结社成员与传教士之间的赠诗活动, 更构成了中西文化交汇史上的重要一环。林金水教授用考证的方式来考察福建士大夫与传教士的赠诗活动, 以研究明末耶稣会士在福建的传教活动及与福建社会千丝万缕的关系。主要文章有: 《“闽中诸公赠诗”初探》(《宗教文化论丛》东方出版社1998); 《曹学佺赠利玛窦诗》(《文史》第三十三辑, 中华书局, 1990); 《以诗记事 以史证诗——从《闽中诸公赠诗》看明末耶稣会士在福建的传教活动》(《相遇与对话——明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》宗教文化出版社2003年); 《艾儒略与明末福州社会》(《海交史研究》1992年第2期)。其中《艾儒略与明末福州社会》主要是人物考证, 重点论述福州诗人、文人与艾儒略之间的关系。

2. 明代党社的研究史

而再回顾一下明代党社的研究历史, 早在20世纪30年代, 就有谢国桢, 朱倓等人就的先驱性研究, 谢国桢《明清之际党社运动考》及朱倓《明季党社研究》, 以及之后的何宗美的《明末清初文人结社研究》, 《明末清初文人结社研究续编》,(日

本)小野和子所著的《明季党社考》分别对东林党,复社,几社及浙中,东北诸社作了详尽的考究,但其中涉及闽中诸社的章节极少,仅谢国桢先生在《明清之际党社运动考》中把闽中诸社附在浙中诸社后,稍加描述。近来出版陈超的《曹学佺研究》一书对明代的闽中诗派进行了梳理及对闽诗人曹学佺的社事活动及晚明结社的类型特点、对文学的影响作了详析。但至今并未有人从整体上对福建党社运动进行专门的论述。

综上所述,艾儒略与福建结社运动的关系之研究虽已有开端,但仍值得继续挖掘。

三.资料来源

笔者在撰写此文时注意史料收集的全面性,本文所使用资料来源有:

(一)、教内典籍。福建师大图书馆保留了丰富的教会典籍,以及笔者的导师林金水教授在多年研究的基础上为我提供了许多珍贵的第一手资料,这些资料可以全面系统地了解艾儒略在福建的活动及与闽籍诗人的交往情况。这些资料主要有传教士的著作,如:艾儒略:《性学粗述》、《圣梦歌》、《西方问答》、《职方外记》,利玛窦:《天主实义》以及《交友论》等一系列著作;而明清福建教徒的著述也是其中重要的资料来源,如李九功:《励修一鉴》、严谟:《天帝考》、李嗣玄:《泰西思及艾先生行述》、李九标:《枕书》等;同时还有许多关于教会典籍,如:《天主教东传文献续编》、《圣朝破邪集》、《明清间耶稣会士提要》、《天学集解》、《口铎日抄》、《天主教传中国考》、《入华耶稣会士列传及书目》、《三山仁会引》、《熙朝崇正集》等史料。

(二)、教外典籍。教外典籍包括:1、诗人文集。笔者将相关的诗人文集进行仔细阅读及提取相关信息,但此类资料庞大,由于笔者能力有限,可能会疏漏一些重要资料。此类资料主要有:曹学佺《石仓诗稿》、徐宗《鳌峰集》、周之夔《弃草集·文集》、叶向高《苍霞余草》、《列朝诗集小传》、《明诗纪事》、《静态居诗话》等一些重要诗集。2、文人墨客为传教士著述所作的序言。如叶向高、段袭等曾为艾儒略的中文著作写过的大量序言。3、方志。福建师大图书馆、福建省图书馆珍藏了丰富的地方志资料,透过不同的方志可以比较系统全面的了解明清福建社会的概况。

四.研究角度与方法

本文拟在前人研究的基础上，以艾儒略与福建结社成员的交往作为考察对象，结合时代、社会、地域等因素，分析明清福建结社运动的发展状况、艾儒略在福建的活动、福建结社成员眼中的艾儒略及福建结社运动对天主教在福建传播的影响等方面：

（一）福建文人的结社运动的历史背景及原因：

文人结社是中国文化的一个传统，明代社会的结社运动又掀高潮，明清的福建文人正是在这种背景下，结成一个个诗社、文社。这是由明代末期的政治文化失控、传统文化危机造成的。

（二）艾儒略与福建结社的关系

艾儒略在闽 25 年，与叶向高、曹学佺、张瑞图、何乔远、张维枢、林欲楫、庄际昌等福建文人交往深厚，这些文人又都属同一地域的诗社、文社团体，艾儒略与文人的交往实际上是与作为一个结社团体的交往。

（三）结社运动对艾儒略结社的影响

作为社团组织的成员在对艾儒略的感情上保持一致，对艾儒略的好感也很快在社团内部传开。这也成为艾儒略传教的一种助力。但是作为社员中入教的却极少，在当时看似宽容的文化背景下，其实是一种更难突破的障碍。天主教在这种文化背景下的组织形式也深受传统文化的影响，在教会内部运用与了文人结社相似的组织形式，这不但丰富了教会组织的形式，使得福建教会组织更为贴近中国社会和中国文化。这是天主教在中国传播过程中遭遇中国文化时所折射出来的一种特殊组织现象。

（四）研究方法

为了求的本论文的历史史实的借鉴意义，笔者拟采用以下几种研究方法达到研究的目的

1. 历史文献与理论的方法：该方法是历史研究的传统和基本方法之一，其中历史史料的挖掘和整理是本文研究的必要前提。
2. 演绎分析法：将艾儒略与福建诗社的关系放在整个历史背景中进行考察，分析中西文化在福建的交流与碰撞。
3. 史料分析法：在查阅大量教内外典籍及福建诗人的文集的基础上，对所掌握的材料进行编排，集合当时的社会背景，对材料进行解读。

此外，随着跨学科、多视角研究越来越成为史学研究的新趋势，本文在实证的史学法外，还参考运用社会学、文化学等学科的理论和方法，尽力将明清传教士与福建诗社这一团体相联系的历史画卷生动地展现在读者面前。

第一章 晚明福建的结社运动

有明一代，文人结社蔚然成风，文人群体因自身的兴趣爱好结成诗社、文社等各种社团。受这种风气所染，福建各地也出现了大量的文人社团。^[1]对晚明福建社会结社运动作全面的考察，客观地再现这一历史过程，有利于我们了解晚明福建文人的社会处境及其心态，也是我们进一步展开艾儒略与晚明福建文人结社运动关系之研究的基础。

第一节 结社之涵义

结党结社向来为封建统治者所忌讳，“矜而不争，群而不党，周而不比，和而不同”历来被认为是君子所应该遵循的原则，“群而不党”更是社会稳定的基础。但是这种被谢国桢认为“吾国最不幸的事情”^[2]在封建时代的中国屡屡发生，从汉代的党锢到唐代的牛李党争再到宋代的元祐党人，历朝历代党争不断。至明代政治和社会都出现了这种结党结社的现象，按谢国桢的分法，“一般士大夫阶级活跃的运动就是党，一般读书青年人活跃的运动就是社。”^[3]也就是说，“党”就是以某种政治利益为目的的联盟，如“以清议格天下”的东林党，以抢夺政权为目的的阉党和依附于阉党的昆、浙、宣三党等。而“社”是指具有共同爱好兴趣等共同属性的人的集合体，是一种学术和道义上的互相依存而非是政治团体，“社”一般是文人自行有组织的、有相对固定成员和活动地点并定期或不定期举行活动的团体。^[4]除“社”之外，“会”亦是社团之称。在文人结社中也极为多见。如壶山文会、三山九老会、真率会等。

对于文人结社必须有一定的标准，文人聚集在一起吟诗弄月并不代表就是结社、集会，所以必须明确结社的定义。关于结社的标准，大致有二：第一，在诗人文集或史书中必须有明确记载社名、社址、社员、主社者等，有些会社还定有社约。如“仲夏望日康季鹰社集澄澜阁得寒字”^[5]又如徐宗美诗“去岁当抄秋，闻君乞休沐。

[1] 这种文人社团并不等同于民间秘密组织——“会道门”。

[2] 谢国桢：《明清之际党社运动考》，上海：上海书店出版社，2004年，第1页。

[3] 谢国桢：《明清之际党社运动考》，上海：上海书店出版社，2004年，第1页。

[4] 何宗美：《明末清初文人结社研究》，天津：南开大学出版社，2003年，第6页。

[5] [明]徐宗美：《整峰集》卷十，六十，《续修四库全书》集部，上海：上海古籍出版社，1995年，第142页。

过家挈友朋，修社乌山麓。”^[1]出现了明确的“鹰社”、“乌山社”等社名，理所当然的是结社之例。第二，在诗人唱和酬答和文集中有出现“社兄”、“社弟”、“社友”、“同社”等语，也是结社的重要依据。如闽籍诗人谢肇淛逝世，其子为求徐宗美替其父撰写行状，讲道“惟是长者（徐宗美）与大夫骨血联属，幼同学，长同社，老而情谊弥笃。”^[2]“社兄兴公先生花甲初周，著述甚富，同社丐图于东越张明甫……”，其中“同社”、“社兄”、“社弟”等字眼即为结社的标识。何宗美认为“既要有结社之实，又要有结社之名，是衡量一个文人群是否结社的总原则。”^[3]

文人结社始于东晋，东晋元兴元年，释慧远与慧永、刘遗民、雷次宗等人在庐山白莲池结社念佛，其为文人因志趣相投或信仰相同，而以“社”命名的结社之开端。中唐之日益见多，宋元时期，诗社林立，至明代出现了极盛之势。而明代的文人结社又以社会经济比较发达、文人集中、思想文化活动相对自由的江南地区。据何宗美《明末清初文人结社研究》对明代文人社团的分布的统计，南直、浙江是明代文人结社的中心，其次便是广东、福建、江西等地。^[4]可见，明晚明结社之风盛行，福建也不例外。

第二节 结社的渊源与社会背景

文人结社通常活跃于经济繁荣、人文集中、思想文化活动自由的地区。明清之际的福建文人结社兴起自然离不开这些因素。

（一）晚明福建商业繁荣、经济发展为结社的兴起创造了先决条件。

福建地处东南沿海，属多山省份，素有“八山一水一分田”之说，粮食生产严重不足，加上开发时间较晚，长期以来被中原人视为属“蛮夷之地”、“化外之地”，所以福建向来给人落后、野蛮的印象。直至北宋灭亡，宋室南渡，政治中心南移，经济重心也转移到江南地区，带动了福建经济的迅猛发展。元代福建的泉州港便以“东方第一大港”的地位成为中国与海外国家贸易的中心，与外商的贸易刺激了福建商品经济的发展。加上福建多山地、沿海的地理环境阻碍了农业的发展，而造就了福建的海上贸易、茶叶、陶瓷业、制糖业、制盐业、金属业的全面发展。可以说，宋元时期福建获得了稳定的发展机会，元代福建的商品经济更是已经名列全国前茅。

[1] [明] 徐宗美：《鳌峰集》卷四，十五，《续修四库全书》集部，上海：上海古籍出版社，1995年，第33页。

[2] 谢肇淛：《五杂俎》，上海：上海书店出版社，2001年版，第346页。

[3] 何宗美：《明末清初文人结社研究》，天津：南开大学出版社，2003年版，第7页。

[4] 何宗美：《明末清初文人结社研究》，天津：南开大学出版社，2003年版，第25页。

1367年，元至正二十七年，明军进入福建，开始了明王朝的统治。明统一中国之后，鉴于元亡的教训，注重与民休息，招集流亡，劝兴农学，减轻赋税，发展经济，福建又有长期稳定的社会环境，农业经济日益发展。据《漳浦志》所载：“今深山中巖崖，皆开垦种艺，地无旷土，人无遗力。”^[1]可见，当时福建农业发展之迅猛。随着农业的发展，福建的人口与劳动力也大大增加，工商业与城市日益繁荣，资本注意萌芽同样出现在福建，农民生产的生活资料越来越多地转换成商品，漳州地区甚至出现著名的私人贸易的港口——月港，对外贸易也在福建经济发展中占了举足轻重的地位。明代朱彤在《惠安政书》所说：“此间有不渔不耕者，挟赏粥货，西贾荆、襄，北走燕、赵，或水行广之高瓊，浙之温、台、处等郡，装载茄榔、米谷、苧麻杂物。商贾几遍崇中，此大买卖比前得息大不相侔。”^[2]，说明了明代的福建商品经济非常活跃，农民以种植经济作物为主，并将经济作物当成商品进行买卖，已经完全是小商品性质，也说明了在某些领域和行业已经出现资本主义萌芽。经济结构的变化，资本主义萌芽的出现大大促进了福建地区经济的发展，也使福建人民过上了富裕的生活。如惠安《崇武所城志》载，明末崇武地区经济不断发展，人们的物质生活水平也有显著的提高，人民“趋富贵而厌贫贱”，“侈繁华，则曳縞而游，良贱几于莫辨”。甚至出现“礼逾于僭越，皆无芒刺，服恣不衷身忘灾逮”。^[3]富庶的生活，豪门缙绅的诗酒自娱为社集的兴盛奠定了基础。

（二）晚明福建士大夫政治的失意促进了结社的发展

晚明是一个社会大变革的时期，是新与旧，动荡与繁荣交替的时期。政治上，魏忠贤宦官集团对东林党人等正直的官员大肆迫害，先后制造了“六君子之狱”、“七君子之狱”等，正直的官员或被罢黜、或被削夺、或被下狱、或被杀戮。朝中几乎“善类为一空”^[4]，而统治者却在“争国本”、“大礼仪”，立长立宠之类的事情上纠缠不清，皇帝长期怠政，官员得不到正常的升迁，官员们想要有所作为在这种政治环境下也是不可能不实现的，“朝政弛，则士大夫腾空言而少用”^[5]“事功之难也，始则群疑朋兴，继而忌口交铄，此劳臣任事者所为腐心也。”^[6]一部分官员结成党，出现党派门户之争，“物议横生，党祸继作”^[7]，另一部分人则决意仕进，回归乡里

[1] 转引自：朱维幹：《福建史稿》（下册），福州：福建教育出版社，1986年，第15页。

[2] [明]朱彤，[清]陈可法：《崇武所城志》，福州：建人民出版社，1987年，第42页。

[3] [明]朱彤，[清]陈可法：《崇武所城志》，福州：福建人民出版社，1987年，第39页。

[4] [清]张廷玉等撰：《明史》列传第一百二十八，卷二百四十，北京：中华书局，1974年，第6238页。

[5] [清]张廷玉等撰：《明史》列传第一百三十，卷二四二，“赞曰”，北京：中华书局，1974年，第6294页。

[6] [清]张廷玉等撰：《明史》列传第一百十一，卷二二三，“赞曰”，北京：中华书局，1974年，第5886页。

[7] [清]张廷玉等撰：《明史》列传第一百十九，卷二三一，“赞曰”，北京：中华书局，1974年，第6053页。

与乡中名望结成各种文社、诗社，娱情山水，在山水之中寄托自我。如“天启六年，曹学佺因《野史纪略》，观点与魏党《三朝要典》相悖，削籍归里，与陈衍等结闽风楼诗社。”^[1]明代中后期结社之风盛行，可以说是大一统政权的凝聚力消失后的表现，也是士人心态发生变化的表现。

（三）晚明福建教育的发达为结社运动提供了人文条件。

文人结社一般集中在科甲兴盛的地方。福建的文教肇始于唐代，宋时的福建已形成以朱熹为中心的闽学。明代的闽学在全国范围虽然受王阳明心学的冲击，但在福建闽学依然兴盛。以儒治国的明代，其地方行政的一个重要的特点是重视教化。洪武二年，太祖初建

国学，谕中书省臣曰：“……朕惟治国以教化为先，教化以学校为本。”^[2]学校是教化之源，明代福建书院、县学遍布各地，地方政府也以儒学教导百姓。所以“明代学校之盛，唐、宋以来所不及也。”^[3]文教的兴盛有利于人才的孕育。而且在明代福建的商品经济发达的条件下，更是推动了教育的发展。正如吴晗所说的“大抵一地人文之消失盛衰，盈虚机绪，必以其他经济情形之隆浊为升降枢纽。”而当时“时承兵燹之余，学校、廨舍、桥梁创建修饰，皆其功也。”^[4]有明一代，福建各地人才备出，荟萃于八闽之地。清初郭柏苍的《全闽明诗传》收入的诗人有950多名。利玛窦在《利玛窦中国札记》也中有这样的一段记载：

中国士大夫的第二种学位是举人(Kiuyin)，可以和我们的硕士相比。这种学位在各大省份以很庄重的仪式授予，但只是每三年在8月举行一次。并不是所有希望得到这种学位的人都能得到。只有第一流的人能被选中，他们的数目取决于该省的地位和名声。在南京和北京两区，有一百五十名学士应召赴硕士考试。浙江、江西、福建各为九十五人，其他各省更少一些，这要视该省的地位和以前的已经中举的人数而定。^[5]

福建的举人数目仅次于两京，与浙江、江西并列于第二等，虽然不能绝对地以举人数目的多少来批判该省的文化地位，但是也足以反映出福建省的文化教育水平及人才之盛。

[1] 《明诗纪事本末》卷七十一《魏忠贤乱政》，《明诗纪事》辛签卷二十九“陈衍”。

[2] [清]张廷玉等撰：《明史》，卷六十九，北京：中华书局，1974年，第1686页。

[3] [清]张廷玉等撰：《明史》，卷六十九，北京：中华书局，1974年，第1686页。

[4] [明]黄仲昭：弘治《八闽通志》上册，卷之三十九，秩官，第827页。

[5] [意]利玛窦[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》何高济、王遵仲、李申译，北京：中华书局，1983年，第27页。

人才是文人结社的基本要素之一，明代书院的兴起，人才的兴旺，使福建由“远儒”到“崇儒”，由“化外之地”到“儒学之乡”，从“东南蛮夷”到“海滨邹鲁”的转变，为明代结社运动的兴起准备了人文基础。明初出现了“闽中十子”、“漳南七子”等结社性质的人才团体。明中后期文人皆结社团体更是遍布全省各地。

（四）晚明福建思想文化活动的条件相对自由

基于繁荣的商业气氛和市民阶层的兴起，尽管摄于高压政治，然而从明初开始，思想领域出现了重大的突破。明初，程朱理学在思想领域中一统天下，其伦理思想是强度“性”、“命”、“理”、“气”，强调“三纲五常”终变不得。但是从明前期开始，程朱理学的思想就一直僵化，失去了活力。继而王守仁的心学崛起，王守仁的“心即理”、“致良知”、“知行合一”等学说，在发展到泰州学派的异端学说。人们的思想从程朱理学的桎梏中解放出来，传统的道德标准失去了普遍的约束力。中国思想史有了长足的发展，特别是一些体现时势的、反传统的思想不断涌现。而这种局面到了晚明政治失控后变得更明显。在这种思想文化生态中，福建亦成为其中思想家较为活跃的省份。闽中出现了传统思想界的两大异端：李贽、林兆恩。

李贽生活在嘉靖、万历年间(1527—1602)，在本质上李贽是个儒者，但他的思想不仅受泰州学说的影响，又受佛学禅学的影响。所以他又时时不满儒家学说，他抨击孔孟，强调社会平等，反对圣人凡人之分、智愚之别，反对封建教条和男尊女卑观念，追求个性解放，追求自由自在、无拘无束的人生境界，追求个体精神的独立和自由。

三教合一思想在中国传统思想中早已衍生，晚明心学的兴起和社会的危机，使得这种思想盛行。莆田人林兆恩生活的时代与李贽相仿，是在正德至万历年间(1517-1598)。他提出以佛教治心、道教治身、儒教治世的“三教合一”思想，并创立了以“三教合一”为基础的新宗教，三教合一是一种由教徒组合的宗教结社。

闽中出现李贽、林兆恩这种传统思想的异端，正是在晚明理学最松动的时候，在政治失控，思想文化相对自由的时期，李贽抨击假道学，林兆恩创立三一教，都体现当时的学术思想的自由与创新。这也为闽中学者的结社运动，创造了思想基础。

（五）明代福建刻书业的发达

福建的刻书业在宋元开始兴盛，明清时期在商品经济发展的影响下，刻书业也有了长足的发展。明代的福建是全国刻书业的中心，明代版本学家胡应麟《少市山房笔丛》卷四中记载：“吴会、金陵，擅名文献，刻本至多，钜帙类书咸会萃焉。海

内商贾所资，二方十七，闽中十三，燕、赵弗与也。”“凡刻书之地有三：吴也、越也、闽也……其精，吴为最；其多，闽为最；越皆次之。其值重，吴为最；其值轻，闽为最；越皆次之。”^[1]文化的发展促进了刻书业的发达，刻书业的发达反过来也带动了文化的进一步发展。明代福建文人云集，文事活动频繁。诗人结成诗社，文学家结成文社，经常进行集会吟咏，互相酬唱，并结集出版。刻书业的发达促进了文化的传播，也为文人们保留了创作的作品，增加了文人们结社的兴趣。

概言之，政治的腐败、地理因素的影响、教育的发达、经济的发展、刻书业的繁荣、浓厚的学风是明代福建结社运动大为兴盛的原因。

第三节 结社的分类与发展演变

受当时结社之风的影响，福州、漳州早有结社，闽中诗派便是当时全国五大诗派之一。由于上述原因，有明一代，文人结社唱和蔚然成风。根据结社的宗旨上大致可以分成两类：文社和诗社。

一、文社。明代的文社始于弘治时期，兴盛于万历以后。所谓文社，《明季复社纪略》卷一有云：“令甲以科目取人，而制义始重，士既重于其事，咸思厚自濯磨，以求副功令，因共尊师取友，互相砥砺，多者数十人、少者数人，谓之文社。”^[2]文社的设立与科举息息相关，明代统治者对科举考试非常重视，明代的科举考试分为乡试、会试、殿试三场，乡试、会试能否考中，主要取决于考生八股文的优劣。所以导致大多数读书人将毕生的精力都放在八股文的练习上。文社正是应科举之需要，由欲参加科举应试的士子结合而成的以考取功名为目的，从事以研讨八股文为主的文学活动之组织。这个组织为备考科举的社团文人，提供在社团内接受科举考试的训练和八股文创作的学习的机会。可以说，明代的文社起于八股取士，流行于科甲兴盛之地。文社虽标榜“以文会友、以友辅仁”，其实不然，文社成员的目标可直接分为两类：一是“好修之士以是为的学问之地”，一是“驰鹜之徒亦以是为的功名之门”，所以也就产生了纯粹的以文会友，专研时艺的结社，如湖广公安三袁的阳春社；也产生了具有政治团体性质的文社，江北匡社、中洲端社、松江几社、莱阳邑社、浙东超社、浙西莊社及之后统一这些文社的复社，文人群体借助社团形成强大的凝聚力和不断扩大的声势，介入党派之争，干预时政。自万历中后期，直至

^[1] [明] 胡应麟著：《少室山房笔丛》卷四，经籍会通，上海：上海书店，2001年，第43页。

^[2] 《复社纪略》，卷一，国粹丛书本。转引自：吴承学、李光摩：《八股四题》，载《文学评论》，2004年第2期

明亡，这个文人团体被卷入晚明的政治风潮中，结社与党争结合在一起，文人结社的性质发生了变化。社事活动也由诗歌酬唱、切摩文章转为聚众为势、操纵风气，介入党争，干预时政。并且在明末结社之风如此盛行的情况下，文人如果脱离社团也就意味着被排斥在文坛之外，而文人一旦加入社团，就必须依结社所定下的社约行事，这必然束缚了社团成员的思想 and 个人的创作风格。正因为这两点明代的文人结社一直为人所诟病。

对于文社的活跃地，除了南直、杭州、江西这些中心地区之外，福建也是文社较为活跃的地点之一，例如：

八郡文社：据《小腆纪传》所载，八郡文社乃林逢经、林逢平所创。“林逢经字守一，逢平字守衡，闽之长乐人，兄弟切劘相师友，以文雄一时。逢经性刚急，或面摘人过，逢平性冲和。闽中建文社，八郡人士悉集西湖之荷亭，二林领袖之。从逢平问难者数十人，从逢经十余人而已。……”^[1]林逢经还曾与曾异撰、李世熊、董养河（董叔会）同为复社成员。清军入闽后，即顺治戊子年（1648），御史林逢经投溪水自尽而死。

林逢经一家与叶向高家族颇有渊源，叶向高之父叶朝荣曾在林家为塾师一年，叶向高与林逢经的父亲林裕阳的感情颇深，林逢平娶叶向高孙女为妻。因为林家与叶家的这层关系，林氏兄弟与叶家多有往来。所以林氏兄弟与艾儒略及西学的关系也值得我们深入探讨。

笋堤社：崇祯六年（1633年），黄文照与老友林云龙之孙林孕昌开讲堂于泉州笋江“在兹堂”，集徒讲授理学。三年后，经东林党前辈黄道周和曾樱的倡导，正式成立“笋堤社”，集徒邀友，讲经论史。与黄道周所创之“邗山讲堂”、“南屏文社”齐名。

二、诗社。诗社也分两种。其一为纯粹的诗社，其二为怡老性质的诗社。

（一）纯粹的诗社：当时无论士大夫或一般文人，都有自己特定的圈子和派别。诗社在明代福建社会是与文社并行的一种结社。与文社不同的是，它只是诗人间一种纯粹的意趣结合，是一种学术和道义上的互相依存关系，并非社会政治团体。当时诗人们对结社的狂热可以从徐霖的诗中窥见一二，徐霖在《喜曹能始到家》一诗中写道“延尉官曹冷，三年寄秣陵。过家才问寝，开社急邀朋。巷选穷中住，山寻

^[1]《小腆纪传》卷十七，转引自：谢国桢：《明清之际党社运动考》，上海：上海书店出版社，2004年版，第161页。

僻处登。维桑坛玷在，雅道赖君兴。”^[1]显然，结社已经成为文人日常生活和文学活动中不可或缺的一部分。社团已经成为文人们慰藉心灵之所，发泄情感之地，拒世避俗之处。

明代的结社之多前所未有的，据统计，各类结社有三百多家，其中诗社占三分之二强。单就曹学佺一人所创之诗社就有凌霄台大社、石仓社、芝山诗社、霞中社、金陵社、石君社、西峰社、浮山堂社、洪江社、阆风楼社之多。晚明结社不仅数量多，更是出现规模庞大的社集。如万历三十一年（1603）凌霄台大社设坛福州乌石山，便有曹学佺、屠隆的七十余人与会。南屏文社“与会者常三百余人”，场面相当壮观。

（二）怡老社：怡老社顾名思义，重在“怡”，即为怡乐之意，关乎“老”，即大都是高龄文人组成，而且加入怡老社是有年龄限制的，年龄不足的往往不能成为社中正式的成员。这种结社一般来说是由退隐或致仕官员携一方文士结成的一种社团。这些年高的官吏在经历多年的官场沉浮之后，积累了一定的社会地位和金钱，于是。就在故里建一处别院，携几个同乡缙绅结社赋诗，颐养天年。他们并不在意诗歌的质量，怡老才是主要目的。《杭州府志》卷九十四《杂志上》称其盛况云：“硕德重望，乡邦典刑，酒社诗坛，太平盛事。吾杭士大夫之里居者，十数为群，选胜为乐，咏景赋志，悠游自如。在正统时有耆德会，有会文社；天顺时有恩荣会，有朋寿会；弘治时有归田乐会。人物皆一时之选，乡里至今侈为美谈。”^[2]所以，当时出现许多“九老”、“耆德”、“怡老”、“逸老”、“高年”等名目的诗社。福建作为结社运动相当活跃的地区自然也不例外，同样出现诸多如“三山九老社”之类的怡老社，且这种怡老社数量着实不少，占整个诗社比例很大的一部分。

若按何宗美的分法，按成员的不同，明代闽人结社还可分为：（1）耆旧类，即怡老社，如三山九老社；（2）隐士类；（3）才子类，如闽中十才子社，温陵五子社，佺云十三子等；（4）亲友类，芝山诗社。

结社运动之兴，不仅反映了明代社会文化的一个缩影，而且反映了在当时的政、经济背景下文人的生存方式。结社作为一种自发的群体文化活动，有一定的组织形式和活动方式。

（一）不管是文社还是诗社，都需要一个轴心人物——社长

[1] 徐·：《螯峰集》卷十，《续修四库全书》集部，1381册，上海：上海古籍出版社，1995年，第132页。

[2] 《杭州府志》卷九十四，《杂志上》，《中国方志丛书：华中地方浙江省》第524号：《杭州府志》，台北：成文出版社，1970年。

一般来说，一个社团的发起与形成，需要一个轴心人物发挥作用。这个轴心人物称“社长”或“盟主”。担当此大任的一般有三种人物：一是身居要职、致仕荣归或辞官归里者。如“石仓园社”即为曹学佺所创，曹为万历年间进士，官至南京户部郎中，因得罪阉党而罢官，后寓居福州石仓园中著书立说，结社谈讌，闽中人士不少趋归者。二是士林领袖，一地之文魁。《明诗纪事》记载道：“兴公博学工文善草隶书，万历间与曹能始狎主闽中诗盟，后进皆称兴公诗派。”^[1]“兴公”即徐燉，徐燉和曹学佺皆是当时的闽中诗词的领军人物。又如明初闽中十子林鸿、陈亮、王恭、唐泰、郑定、王褒、周玄、黄玄、高棅、王偁，时称“闽中十才子”，在洪武、永乐年间结社唱和，还创立了闽中诗派，成为当时全国五大诗派之一。三是科举高第，以才名世者，如林茂桂，乃万历十四年(1586年)进士，因会试第四名，时称林会魁。林茂桂富有文才，诗草拟，迅捷中肯。他与张燮、王志远、郑怀魁、蒋孟育、高克正、陈翼飞在漳州芝山结成佺云诗社，被称为“漳州七才子”。后又与张燮、戴燝、何乔远互相唱和。

社长或盟主持社团，一般寒士布衣为众。在社中，同社中人互称“社兄”、“社弟”。诗社成员之间的感情往往非常深厚，徐燉在《怀友诗》写道：“余少喜吟咏，先后结社谈诗约数十子，文酒过从，匪间也。十年之间，穷达殊途，存亡异路，春雨齐居，孑然无侣，生离系死别，怀各赋一诗以志友谊”^[2]。因为特殊的生存环境，所以社友之间生死相交，患难与共，感情特别深厚。

(二) 结社运作的原则和宗旨——社约

俗话说“无规不成方”，社约是全体成员共同遵循的行为准则。但实际上，大多数的结社只是一种松散的组织，并没有严格的原则或者宗旨，或者有定下社约也只是以口头的形式存在的，另有一些成文的社约，但亦散佚不存。所以我们所能见到的资料并不多。而且不同类型，不同宗旨的社团所形成的社约也不尽相同。

(三) 社团活动之名称——社集

主盟者召集社员集会称“社集”，集会之时，常择山水胜迹处作社集之地，如乌石山、西湖、芝山、闽风楼等胜地。也有固定的场所，一般设在个人庄园、别墅、佛寺和禅院，如曹学佺的“石仓园”、芝山寺等。

社集时间的安排，各社不尽相同，诗社文社大的社集一般为一年两次，即每年

[1] 《明诗纪事》庚籤，卷三，《续修四库全书》集部，诗文评类，1381册，上海：上海古籍出版社，1995年，第492页。

[2] 徐燉：《鳌峰集》卷十，《续修四库全书》集部，1381册，上海：上海古籍出版社，1995年，第132页。

的春、秋两社。如徐宗在《鳌峰集》中记载到：“中秋谢在杭新筑泊台成招同社玩月”^[1]，及《弃草诗集》所记“秋日阮澹宇司理乌石山陵台社集”。^[2]但是有的社团籍风月佳日集会，也有闲暇时相约徜徉与山水之间，也有为社中兄弟庆贺喜事或因社中的社兄弟分离而举行集会的。如“元夕开社千岁寺分得七虞”^[3]“雨中同范穆其陈振狂泰始曹能始集郑古甫书带草亭分韵”^[4]这些诗人以诗酒兴会，互相酬唱，每每以山野怡情为乐，不受约束。杜登春《社事始末》云：“几社六子，自三、六、九会艺，诗酒倡酬之外，一切境外交游，澹若忘者。”^[5]

（四）社团活动的内容

说到结社举会的内容，以诗社为讨论对象，诗社活动不外乎游宴为乐，诗酒唱和而已。此乃文人词客结聚之常情。社诗便是这种活动的产物。徐宗的《元夕开社千岁寺分得七虞》：“一时词客集闽吴，白社初开傍给孤。宾扇影摇新列炬，玉毫光射古浮屠。绿醅次第传鹦鹉，红粉低徊唱鹧鸪。欢赏漫听莲漏急，此宵元不禁金吾。”便可窥其大概。诗人参加集会所作的诗歌一般都收录在个人的诗文中，或是《明诗纪事》等一些诗文别集中。

对文社来说，文人们更喜欢选文刻稿，专研时艺，揣摩风气。但是我们不能单纯地凭就结社的名称作简单的判断，认为文社著文，诗社作诗。著文作诗并不是文社、诗社的根本差别。文社有时也作诗，诗社有时也著文。

这些文人大都来自同一地域，文人定期集会，互赠诗歌，在一定程度上影响了地域性文人群体的形成。而他们在晚明学术上极有地位和威望，他们怀着“齐家治国平天下”的愿望，关注着社会的每一点变化。因此也成为艾儒略等耶稣会士入闽传教之后急欲结交的对象。在《熙朝崇正集》中还保留了71位闽中诸公的赠诗，这些几乎都是赠与艾儒略的。他们用诗歌记录对西来传教士的好感，淡去了误解和冲突，也折射出八闽之地丰富、活跃的思想因子。

[1] 徐宗：《鳌峰集》卷五，《续修四库全书》集部，1381册，上海：上海古籍出版社，1995年。第46页。

[2] [明]周之夔：《弃草诗集》卷之二，江苏：江苏广陵古籍刻印社，1997年，第32页。

[3] 徐宗：《鳌峰集》卷二十，《续修四库全书》集部，1381册，上海：上海古籍出版社，1995年，第359页。

[4] 徐宗：《鳌峰集》卷十，《续修四库全书》集部，1381册，上海古籍出版社，1995年，第177页。

[5] 杜登春：《社事始末》，丛书集成新编，第26册，台北：台北新文丰出版公司，1986年。转引自：谢国楨：《明清之际党社运动考》，上海：上海书店出版社，2004年，第6页。

第二章 晚明福建结社运动与天主教在闽传播

福建特殊的地理位置使得它在中外文化交流史上占据着十分重要的地位。晚明天主教传教士入闽传教，以其学识、人品赢得了八闽士大夫的赏识。这首诗题为《赠思及艾先生诗》^[1]，是明末闽籍首辅叶向高写给西来传教士艾儒略的一首诗：

天地信无垠，小智安足擬。
爰有西方人，来自八万里。
蹶履历穷荒，浮槎过弱水。
言慕中华风，深契吾儒理。
著书多格言，结交皆名士。
椒诡良不矜，熙攘乃所鄙。
圣化被九埏，殊方表同轨。
拘儒徒管窥，达观自一视。
我亦与之游，冷然得深旨。

该诗为我们展示了明清之际来华西方传教士的形象、学识、品质以及在中国诗人眼中来华西人的形象。这首诗虽只是一个小小的社会镜像，却隐寓着一个大历史的发展契机。

第一节 浮槎过弱水——天主教来闽传播

基督教传入中国有史可证是在唐太宗贞观九年（635年），“聂斯托利派”即“景教”的传入，此时与处在黑暗的中世纪时代的欧洲相反的是强大而开放的唐帝国，文化开放的唐帝国为基督教敞开了大门。在这样的时代背景中景教得到了迅速的发展。景教在中国传播的盛况从当时景教碑上“高宗大帝，克恭纘祖。润色真宗。而於诸州各置景寺。仍崇阿罗本为镇国大法主。法流十道，国富元休，寺满百城，家殷景福。”^[2]的这段碑文可看出。景教在中国传播虽盛，却至今未见在福建留下活动的痕迹，所以唐代景教是否传入福建目前尚未定论。景教在中国传播了近二百年，唐会昌五年（845年）武宗灭佛，作为外来宗教的景教也遭到了致命的打击，但“景

^[1] 吴相湘主编：《天主教东传文献续编》，台湾：台湾学生书局，1966年，第433—434页。

^[2] 转引自：王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社，2007年，第29页。

教在中国内地未尝绝迹，惟其势不若唐时之盛而已。”^[1]其实景教被逐出了唐的政治中心，也就意味着基督教在中国的第一次尝试宣告失败。对于景教在中国的失败，史学界大都认为“景教的兴盛大致是朝廷为羁縻和招徕西域而有意扶植起来的，缺乏在中国社会的生存的深厚的根基”^[2]所致。正是教会对统治阶层的过度依赖，当唐政府的统治政策由扶持转为打击时，景教也就因此一败涂地。

400多年后蛰伏中国边疆已久的景教余力渐渐复苏，并在元统治者入主中原后，在中国政治中心的势力一度复兴，其势甚至不下于唐时。元代的景教被称为“也里可温教”，元政府专门设有崇福寺来进行管理。1294年，方济各会修士约翰·蒙高维诺（Giovanni da Montecorvino）奉教皇尼古拉四世的派遣到达元帝国的首都汗八里，在中国传教长达三十四年之久。元代天主教复兴后，福建便开始成为基督教在华主要传教区。举世闻名的“东方第一港”的泉州聚居着不下十万的外国侨民，基督教在这里得以自由传播，信徒人数剧增，成为信徒人数仅次于北京的天主教区。在泉州不仅有大量的教堂，罗马教皇还曾先后派遣多名主教来泉，并留下了十字碑，成为元代景教在福建传播的证据。福建基督教的传播呈现出鼎盛之势。但好景不长，基督教的传播很快便随着短命的元王朝被消灭于朝代更替的战火中。也里可温教在元代的流行与失败与唐时的景教有相似的主客观因素。

在明统治前二百多年间，基督教在福建几乎销声匿迹。15、16世纪欧洲社会发生了前所未有的巨大变迁有将在华沉寂已久的基督教和中国联系到了一起。宗教改革及新航路的开辟，得使天主教的传教事业在遭受重大挫折的同时又找到新的发展契机。在开拓新地盘的愿望和强烈的宗教热情共同驱使下，以耶稣会士为代表的天主教徒不远万里来到中国，企图将在欧洲丧失的半壁江山在远东地区弥补回来，于是一场新的中西文化交流在明末拉开了序幕，显然在这次的“中西文化交往中扮演重要角色的不是任何一个欧洲国家，而是耶稣会士”^[3]。耶稣会是1534年由西班牙贵族罗耀拉所创，1540年获得教皇的批准。在创立后不久，耶稣会就向美洲、非洲、亚洲派遣传教士。中国成为耶稣会士重要的传教国，“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”^[4]

明成化年间，葡萄牙商人寻获好望角，这个与哥伦布发现美洲具有同样意义的

[1] 王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海世纪出版集团，2007年，第36页。

[2] 沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2001年，第17页。

[3] 张国刚：《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》，北京：人民出版社，2003年，第192页。

[4] 谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教》，上海：上海古籍出版社，1991年，第1页。

举动，为传教士东来创造了条件。传教士在葡商人开创的条件下，带着巨大的传教热情来到东方。而一直紧闭大门的中国使早期传教士深感无门可入的痛苦。范礼安（Valignani）因不能进入中国境内，对界石发出哀叹：“磐石呀！磐石呀！什么时候可以开裂呢？”^[1]作为耶稣会创始人之一的方济各·沙勿略是另一个谋求进入中国的传教士，1551年他到了中国沿海的一个小岛——上川岛，进行了种种努力，却最终未能登上中国的大陆，1552年12月在上川岛咽下最后一口气，享年只有46岁。从未踏足中国内地的沙勿略给欧洲的传教士留下这样一个信息：要向远东传播福音，必须先从中国开始。

在沙勿略去世后三年，各会修士接踵而来。第一个成功进入中国内地的是耶稣会士利玛窦，1582年利氏踏上澳门，“自明季西士入中国，咸以葡人所佔之香山澳为门户，在此寄居几时，学习中国语言，略知内地风俗，然后始入内省传教。”^[2]所以利玛窦留在澳门进行进入内地前对中国文化的学习，1601年利玛窦抵达北京，并获准在北京居住、传教，1610年5月11日利氏在北京逝世。利玛窦继范礼安、沙勿略之后开创了一条“合儒补儒”的传教策略，籍儒传教，这种以尊重中国传统为前提进行传教的策略，赢得了中国士大夫的欢迎和尊重。利玛窦开创的“利玛窦路线”为之后的传教士特别是艾儒略等耶稣会士所遵循，也为天主教在中国的传教事业奠定了根基。在传教士的努力下，基督教传教事业蒸蒸日上。明末天主教以江南的传播最盛，“其时传教十三省，而教务最盛者，首推江南。徐光启提倡于先，其子徐驥圣名雅各伯提倡于后，士民观感兴起，奉教者所在多有。计江南一省，领洗信教者不下十万有余，得中国奉教者三分之二。”^[3]虽然具体的信徒人数我们无法准确考证，但是根据萧若瑟的这组数据及描述，我们可以看出江南一带基督教传播盛况。

随着天主教在华传教事业的推进，特别是江南地区基督教传播的兴旺，而福建作为天主教一向关注的传统传教热区，再一次走到了中西文化交汇的风口浪尖上。教士们纷纷深入闽地传播教义。其中第一个入闽的耶稣会士是1616年因南京教难到福建避难的罗儒望（Joao da Rocha），但是福建耶稣会真正的开教者是意大利传教士艾儒略。这是明末耶稣会传入福建之始。

^[1] 王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社，2007年，第51页。

^[2] 萧若瑟：《天主教传行中国考》，河北：河北献县天主堂，1937年，第108页。

^[3] 萧若瑟：《天主教传行中国考》，河北：河北献县天主堂，1937年，第214页。

第二节 结交皆名士——艾儒略与闽社成员的交往

艾儒略自 1610 年进入中国内地传教，1625 年入闽传教，不管是入闽前还是入闽后与闽社成员的交往，都是艾儒略以社交为手段的一种传教方式，而上文提过结社成员大都是当地极有名望的士大夫，这种类型的士大夫有着更为广泛的社交圈，在其社交圈内所发挥的作用成为艾儒略在福建传教事业上的助力。

一、艾儒略其人及入闽之前的活动

艾儒略（Giulio Aleni 1582~1649 年），原名朱利奥·阿莱尼，字思及。出生于意大利北部阿尔卑斯山脚下的布雷西亚城（Brescia）的尼诺(Ieno)镇的一个中产阶级家庭。“其师为玛瑟勒达，其姓为亚肋尼，译以华音曰艾，其圣名曰儒略，而思及则其字也。”^[1]艾儒略自小聪颖，喜好读书。1957 年进入圣安东尼神学院学习，之后教授两年文学。1600 年仅十八岁的艾儒略年加入了耶稣会。1608 年，儒略“时年二十有六已拜职彼国为撒则尔铎德”，^[2]即为司铎。当时利玛窦为扩大在中国的传教活动，根据自身的传教经验写信给罗马教廷要求增派更多精通数学、天文学的传教士来中国传教，“先生（艾儒略）毅然请行”^[3]。当时基督教同回教势如水火，而西域一带又被回教所控制，传教士从陆路东来之路被阻断。只好取海道，绕过非洲南端好望角，至印度，再由印度到到中国。往还需二三年之久，且途中极为危险。艾儒略汎海三年，历程九万里，终于于 1609 年（万历三十七年）抵达澳门，次年艾氏与史惟贞（de Spira）神甫试图潜入广州进入内地，但终因被船家所卖而未能成功，只好返回澳门。“因与偕来史毕（史惟贞、毕方济）二公，修学澳中，先习中华语言文字，仅二三年而中华典籍，如经史子集、三教九流诸书，靡不洞悉，其姿颖超绝乃尔。盖大旨既得，然后可以别群非而同归一是。”^[4]在短短的两三年时间可以掌握连中国人都不容易轻易弄懂的中文，艾儒略确是“姿颖超绝”。在打好语言基础之后，艾氏终于在 1613 年得以深入内地。一入内地，艾氏即奉命前往河南开封研究犹太教的情况。在未取得进展的情况下，他与毕方济一起奔赴北京，在北京，艾儒略结识了当时的三大柱石之一徐光启，徐因他的家乡上海教友甚少，天主教的发展状况不甚理想，便邀请艾儒略到上海传教。艾随徐到上海、杭州一带传教，但不到数年，

[1] 李嗣玄：《泰西思及艾先生行述》，巴黎国家图书馆，中文编号 1017。

[2] 李嗣玄：《泰西思及艾先生行述》，巴黎国家图书馆，中文编号 1017。

[3] 李嗣玄：《泰西思及艾先生行述》，巴黎国家图书馆，中文编号 1017。

[4] 李嗣玄：《泰西思及艾先生行述》，巴黎国家图书馆，中文编号 1017。

便发生南京教难，礼部侍郎沈樞在南京发动反教运动，艾儒略因提前得到信息，与龙华民提前离开南京，才得以幸免。此后，艾滞留杭州杨廷筠家，居杨家数年，“并为杨廷筠圣学神师，于中学，则奉杨廷筠为师，在杭州同居数年，彼此之间都大有进益。”^[1]艾儒略是继利玛窦之后最精通中国文化的来华耶稣会士，他的中文著作共有 23 本。在他之前没有一个传教士有如此多的著作出现，艾儒略在与士大夫的接触过程中感觉到著书传教的效果远比其他传教方式更为明显，段裘在“重刻三山论学序”中说道：“第中华幅员万里，先生落落晨星，屐迹不尽到，警款不尽闻。惟书可以大阐天主慈旨，晓遍蒙铎。若处处有艾先生，人人晤艾先生，且若时时留艾先生也。”^[2]“开教积功，舍著书、刻书，其道或无由也。”^[3]也正因如此，艾儒略在中国士大夫中艾的声望极高。李嗣玄在《泰西思及艾先生行述》中赞道：“天主耶稣圣教之入中华也，自西极利公始，其继利公而来者，皆抱道怀仁然物外，然而德最盛、才最全、功最高、化民成物最微妙无方者，莫若思及艾先生。”^[4]用方豪神父的话讲：“在中国天主教外来传教士中，再也没有比艾儒略更受学者欢迎的。”^[5]甚至于被称为“西来孔子”^[6]，虽然这个“西来孔子”的名号还值得怀疑，但足以说明艾儒略的声望之高。

关于艾儒略入闽传教的动机，学界有过多方推测。据《在华耶稣会士列传及书目》，费赖之提到：“儒略有志福建传教久矣，唯因其风俗放逸，山道崎岖，语言难晓，因是未果。”^[7]林金水教授认为长期以来福建都是传教士关注的重点，福建的地理位置使得闽人更有机会接受外国人。加上艾儒略在入闽前已与闽籍士大夫有过多接触，对福建已有所了解，在时机成熟的情况下入闽开教。除此之外，许多经艾儒略洗礼入教的高级官员也多有往福建任职之人。如艾儒略随徐光启赴上海，“奉命至扬州为某大吏讲授西学。儒略善诱，为此大吏言西士之优，迷信之伪，如是凡四月，其人遂入教，教名伯多禄（Pierre），伯多禄还山西任要职，携儒略与俱。其后不久伯多禄受命为福建总督”，^[8]但儒略却前往山西。1603 年，作为教会三大柱石之一的李之藻任福建学政，副考官。教友左光先任福建福宁县左堂，曾贴出告示：

[1] 萧若瑟：《天主教传中国考》，河北：河北献县天主堂，1937 年，第 199 页。

[2] 段裘：《重刻三山论学序》，见吴相湘主编《天主教东传文献续编》，台北：台湾学生书局，1966，第 426 页。

[3] 段裘：《重刻三山论学序》，见吴相湘主编《天主教东传文献续编》，台北：台湾学生书局，1966，第 432 页。

[4] 李嗣玄：《泰西思及艾先生行述》，巴黎国家图书馆，中文编号 1017。

[5] 方豪：《中国天主教史人物传》，北京：宗教文化出版社，2007 年版，第 130 页。

[6] 方豪：《中国天主教史人物传》，北京：宗教文化出版社，2007 年版，第 130 页。

[7] [法] 费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》（上册），北京：中华书局，1995 年版，第 134 页。

[8] [法] 费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》（上册），北京：中华书局，1995 年版，第 133 页。

“若乃愚民相揣度，则有《鴉鸾说》、《用夏解》、及《代疑正续》二编在，尔等其经思之！”^[1]这些有名望的高官，官吏皆敬重之，既为艾儒略的挚友又是教徒的官员在福建的任职为艾儒略的福建传教运动奠定了一定的人际关系。

明万历天启乙丑（1625）^[2]，相国叶向高致仕归闽，路过杭州杨廷筠家，因得以与艾公相遇，“与之语，深为敬服。邀往福建传教。”^[3]而“先生（艾儒略）亦有载道南来意。”^[4]“正苦无机会，闻叶公言，遂欣然偕往。”^[5]艾儒略等天主教传教士的再度入闽，意味着福建天主教史另一段历史的开端。

二、艾儒略在闽活动

艾儒略入闽之后的活动时地分期，按潘凤娟的划分法可以以1637年的教案为分界点分为三个时期：福建教案前的1625—1637年；福建教案爆发时期，即1637—1639年；福建教案后的1639—1649年。^[6]按这种分法使得艾儒略在闽的境遇及活动一目了然。

福建教案发生前的1625—1637年，是艾儒略在闽活动最活跃的黄金时期，大多数福建的文人、士大夫是在这个时期结识艾儒略，并与艾结下深厚的友谊。艾儒略是跟随叶向高到达八闽的，叶向高作为一名正直的内阁首辅、优秀的文人和诗人，在福建的地位极高，其社交圈也相当广。叶向高致政归里，回到福州，理所当然会有许多名流前去拜访，同行的艾儒略也藉此结识了许多名流，萧若瑟在《天主教传行中国考》中就提到：“由叶公介绍，所与往来者，皆一方名流。”^[7]艾儒略在此基础上积极展开社交活动，以社交为手段，促进传教事业。

艾儒略进入八闽后，第一个活动地点是福建省城福州，并以福州为据点积极开展他的传教活动。1625年春，艾儒略应邀参加福州书院的一次集会，艾以“天命之谓性”为主题，引先儒经典，渗入天主教的观点，并与何乔远、苏茂相、黄乔鸣、林欲楫、曾樱、蒋德璟等数十公讨论天学。艾氏以对儒家经典的熟谙，使得青衿儒士对他刮目相看。这是艾儒略在福建的第一次展示自己的学识、教理，即已赢得了

[1] 方豪：《中国天主教史人物传》，北京：宗教文化出版社，2007年版，第94—95页。

[2] 林金水教授据叶向高年谱考证艾儒略抵闽的时间应为1624年12月29日。请参看林金水：《艾儒略与明末福州社会》，《海交史研究》，1992年，第2期。

[3] 萧若瑟：《天主教传行中国考》，河北：河北献县天主堂，1937年版，第199页。

[4] 李嗣玄：《思及艾先生行迹》，巴黎国家图书馆，中文编号1017。

[5] 萧若瑟：《天主教传行中国考》，河北：河北献县天主堂，1937年版，第199页。

[6] 潘凤娟：《西来孔子艾儒略——更新变化的宗教会遇》，台湾：橄欖基金会出版，2002年版，第52—67页。

[7] 萧若瑟：《天主教传行中国考》，河北：河北献县天主堂，1937年，第199页。

福建士大夫的赞赏。

让福建士人真正认识、欣赏艾儒略的应该是其后的“三山论学”。据林金水教授的推测，此次的论学应该发生在1627年5月21日至6月29日期间。^[1]地点在叶向高的府邸“福庐”，参加这次论学的除了叶向高、艾儒略之外还有福州著名诗人，福州石仓园社、乌石山社、闽风楼社、芝山社的领袖——曹学佺。曹学佺笃信佛教，作为这次辩学的见证人及参与者之一，提高了这次论学的可信度。在交谈辩论中，“艾公据理辟驳名言至理，娓娓动听。相国与在座诸人，莫不击节称赏。”^[2]此次的谈话记录被整理成文，即《三山论学记》，并于当年刊刻。至此，艾儒略更是名声鹊起。显然，这是叶向高刻意将艾儒略进一步介绍给福州士大夫的一种方式。这种方式明显地取得了成功。

三山论学之后艾氏的声望进一步提高，天主教在福建发展迅猛。费赖之也说：“儒略既至，彼乃介绍之于福州高官学者，誉其学识教理皆优，加之阁老叶向高为之吹拂，儒略不久遂传教城中，第一次与士大夫辩论后，受洗者二十五人，中有秀才数人”^[3]。据林金水教授统计艾儒略在福建交游过的士大夫约205人，这个人数甚至超过了利玛窦在华交游的士大夫人数。^[4]

之后艾儒略在福建活动长达二十五年，“福建八郡，周流殆遍，”^[5]据《口铎日抄》记载，儒略至少曾分别在1631、1632、1633、1637、1638、1646年到过莆田。^[6]在艾儒略的努力之下，“福州、兴、泉等处，皆有教堂”^[7]，且“归人如市”^[8]，当时“闽省皈依，已称万数之人。”^[9]艾儒略由此被称为“福建宗徒”^[10]。

在福建士人眼里，“思及艾先生，恭恣廉退，尤俨然大儒风格，是则可重也……”^[11]即使是仇教人士黄问道也称赞道：“客有自西洋来者，其人碧眼虬髯，艾其姓儒

[1] 林金水：《艾儒略与明末福州社会》，《海交史研究》，1992年，第2期。

[2] 萧若瑟：《天主教传行中国考》，河北献县天主堂，1937年，第199页。

[3] 费赖之：《入华耶稣会上列传及书目》，北京：商务印书馆，1938年，第134页。

[4] 林金水：《艾儒略与福建士大夫交游表》，《中外关系史论丛》第五辑，北京：书目文献出版社，1996年。

[5] 萧若瑟：《天主教传行中国考》，河北献县天主堂，1937年，第200页。

[6] 黄建兴：《艾儒略在莆田的传教活动及其影响》，福建师范大学学上论文（未刊稿）。

[7] 黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，《圣朝破邪集》，建道神学院，1996年，第152页。

[8] 颜茂猷：《圣朝破邪集序》，《圣朝破邪集》，建道神学院，1996年，第143页。

[9] 黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，《圣朝破邪集》，建道神学院，1996年，第152页。

[10] 萧若瑟在《天主教传行中国考》写道“艾神父在福建传教，先后二十三年。共建大堂二十二座，小堂不计。授洗一万余人，勤劳聿著，可称此省之宗徒。”见萧若瑟：《天主教传行中国考》，河北献县天主堂，1937年，第202页。

[11] 黄景昉：《三山论学记序》，见徐宗泽：《明清间入华耶稣会士译著提要》，北京：中华书局，1989年，第153页。

略其名，盖聪明智巧人也。”^[1]

三、艾儒略与结社成员的交往

艾儒略入闽之后，借助叶向高的地位与社会关系，积极与福建文人交往，从史料的记载来看，这些文人多数同属同一诗社或文社。这为艾儒略在福建教徒当中组织结社进行传教提供了模式。

（一）艾儒略与闽社成员关系的建立

在艾儒略入闽之前，利玛窦已经为耶稣会士留下极好的口碑，并在士大夫中建立了广泛的影响，“四方人士，无不知有利先生者，诸博雅名流，亦无不延颈愿望见焉。”^[2]《明史》记载当时“公卿以下重其人，咸与晋接。”^[3]其中，闽社成员中与利玛窦有过交往的也不在少数，结社成员与利玛窦的交往使得这个团体对耶稣会士已经有所了解。曹学佺的好友，同社兄弟——谢肇淛在他的《五杂俎》中这样描述他对利玛窦的印象：

“又有天主教，更在佛国之西，其人通文理，儒雅与中国无别。有利玛窦者，自其国来，经佛国而东，四年方至广东界。其教崇奉天主，亦犹儒之孔子，释之释迦也。……与人言，恂恂有礼，词辩扣之不竭，异域中亦可谓有人也已，后竟卒于京师。”^[4]字里行间毫不掩饰对利玛窦的欣赏。

泉州诗人兼画家张瑞图在赠给艾儒略的诗里有这样的句子：“昔我游京师，曾逢西泰氏。贻我十篇书，名编畸人以。”^[5]张瑞图虽因为魏忠贤书写生祠，而在人格上备受争议，但从利玛窦的赠书上看，显然他与利玛窦有过不错的接触。在诗中，张瑞图对《畸人十篇》的评价颇高，他赞道“始知十篇中，篇篇皆妙理。”^[6]《畸人十篇》刻于万历戊申（1608），记录了利玛窦与当时的名士达官的问答，“书中所问：‘皆关于吾国之通俗信仰与迷信，及儒家之疑难。所答亦均切中事理，阐发详明，故当时学者视为一部名著。’”^[7]张瑞图于万历三十五年（1607）中第三名进士及第，

[1] 黄问道：《辟邪解》，《圣朝破邪集》，卷五，建道神学院，1996年，第266页。

[2] 王重民辑：《徐光启集》卷二，《跋二十五音》，上海：上海古籍出版社，1984年，第87页。

[3] 《明史》卷三百二十六《意大利亚传》。

[4] 谢肇淛：《五杂俎》卷四，地部二，上海：上海书店出版社，2001年，第82页。

[5] 《熙朝崇正集》，晋江天学堂辑。见吴湘湘主编《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1982年，第644页。

[6] 《熙朝崇正集》，晋江天学堂辑。见吴湘湘主编《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1982年，第644页。

[7] 徐宗泽编著：《明清间耶稣会上译著提要》，北京：中华书局，1989年1月版，第148页。

授翰林院编修，利玛窦逝于 1610 年，张瑞图应是这三年间与利玛窦结识，并获利玛窦赠书。三山诗人陈宏已在诗中称艾儒略“顾倡天学名，所传悉利氏”^[1]可见当时利玛窦的声望已经为艾儒略立下了口碑。

其实闽社成员在艾儒略入闽之前与艾儒略本人接触过的也不少，相国叶向高便是艾儒略入闽的邀请者，他与艾儒略在闽省之外的交往自是不在话下。叶向高在《职方外纪序》提到：“此书（职方外纪）刻于浙中，闽人多有索者。故艾君重梓之，余为书其端如此。”^[2]可见，艾儒略在八闽之外的活动也早已引起闽人的关注，莆田诗人林世芳写道：“未缘荆识已交神，倾盖投欢即故人。杨柳堤头绕繁马，芙蓉花外又寻津。别来尺素凭鱼雁，到处丰标想凤麟。多少英才门下士，深惭老大不堪轮。”^[3]这也使得艾氏能迅速摆脱被拒于八闽社会之外的尴尬，很快打入福建上层社会，福清诗人作诗称“此学无人不问津”^[4]。

（二）与艾儒略交往的诗人的地区分布

笔者根据《熙朝崇正集》所收录的 71 名诗人按地区人数的多寡作一简单的归类：

所录诗人泉州人数最多，共有 22 名，其中温陵（泉州的别称）有：张瑞图、何乔远、张维枢、林欲楫、庄际昌、周廷鑑、苏负英、郑之铉、郭焜、黄鸣晋等 10 人；晋江县有蔡国锡、李文宽、陈维迭、李世英、许日升等 5 人；桃源县有郑璟、方尚来、潘师孔等 3 人；同安县的黄文炤、池显方等 2 人；清源（泉州别称）的谢懋明和龙浔（德化县）的林焮。其人数居福建各市赠诗诗人人数之首。

其次是莆田诗人，有曾楚卿、黄鸣乔、徐景濂、陈玄藻、林光元、张开芳、朱之远、林世芳、林绍祖、翁际盛、郑凤来、彭宪范、柯昶、柯宪世、林傅裘、林洞等共 16 名。

福州诗人共有 15 名，三山（福州的别称）有周之夔、林叔学、陈宏已、陈埏、薛瑞光、薛馨、李师侗、林登瀛、林珣、徐燿、林燿、王耘、林宗彝、陈燿、陈鸿等。

福清有 7 人，分别是叶向高、林伯春、王一铤、郑玉京、薛凤苞、王樛、林一僊

[1] 《熙朝崇正集》，晋江天学堂辑。见吴湘湘主编《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1982 年，第 660 页。

[2] 叶向高：《职方外纪序》，《苍霞余草·卷五》，二十五，江苏：江苏广陵古籍刻印社，1994 年。

[3] 《熙朝崇正集》，晋江天学堂辑。见吴湘湘主编《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1982 年，第 669 页。

[4] 《熙朝崇正集》，晋江天学堂辑。见吴湘湘主编《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1982 年，第 675 页。

等。

漳州 3 人，分别是陈天定、柯而铉、刘履丁等。

建宁有董邦廩、邓材二人。

邵武只有吴维新一人。

寓闽诗人有贾允元、吴士伟、金嘉会、陈衍四人。

据林金水教授的《艾儒略与福建士大夫交游表》，艾儒略在福建各地活动的顺序排列：福州、福清、莆田、仙游、永春、德化、安溪、晋江、泉州、同安、惠安、漳州、邵武、建瓯、建阳、建宁、明溪、南平。从诗人的籍贯来看，艾儒略每到一地几乎都会有当地的诗人赠诗以示好感。从诗人的人数排列来看，这些诗人主要集中在东南沿海，以泉州、莆田、福州、福清为最。福州与泉州是艾儒略的传教中心，艾所接触的名士较多，这一点在赠诗人数的对比中即可看出。

其次，福建地处东南沿海，自古以来闽人乘“浩海”之利，对外经贸、文化往来向为繁荣，闽南泉州为中国海上丝绸之路的起点之一，是中国第一个对外通商的口岸，至元代已有世界第一大港之称。这种对外交往的传统，使闽省在古代中西文化交流史上占据重要位置，泉州也是许多来华游历的西方人士的“圣地”，这也使福建成为西方了解中国的重要窗口之一。元代西方著名旅行家马可波罗便曾游历闽省，其在著作中向欧洲人介绍中国，福建沿海特别是泉州的介绍让传教士也对福建有了初期的了解。它的开放和包容曾使得世界上几乎所有的宗教在此交集、融汇，这种博大而开放的传统，减轻了泉州文人对艾儒略及天主教的排斥。

再者，从福建的地理位置来看，福建东部濒海，西部靠山。沿海地区的缺粮十分严重。《泉州府志》记载明末泉州：“泉地隘而饶瘠，濒海之邑，耕四而渔六；山县田于亩者十三，田于山者十七。岁入谷少，而人浮于食。饔餐所资，上则吴浙，下则粤之潮、高。如数月海舶不至，则待哺矣。”^[1]福州更是“自有生以来，仰上地米，仰他省米，偷安度日，别无长虑。有能耕之人，无可耕之地。”^[2]这种情况沿海地区相当的普遍，所以，福州、福清、莆田、泉州、漳州等沿海地区的主要产业已经不再是传统农业作物，而是耕种经济作物及海洋产品。以经济作物和渔业为主的农民，必须要卖出自己的产品，再购买自己所无有必需的物资，这必然就要依靠市场。在市场的拉动下，沿海的商品经济逐渐发展起来。而内地各州县的耕种情况相

^[1] 黄任等：乾隆《泉州府志》卷二十，风俗，光绪重刊本，第 13 页。

^[2] 周之夔：《弃草集·文集》卷五，食货，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1997 年，第 1 页。

对沿海较好，其商品化程度也就不如沿海地区。商品经济的发展给福建社会各阶层带来巨大的变化，商业带来的巨额利润，使福建的商人阶层不断扩大，谢肇淛甚至将闽商与徽商相提并论：“吴之新安、闽之福唐，地狭而人众，四民之业无远不届，即遐陬穷发、人迹不到之处往往有之。诚有不可解者，盖地狭则无田以自食，而人众射利之途愈广故也。”^[1]福建的海商集团更是闻名于天下，泉州的安平商人，漳州的海澄商人在明代都是著名的海商。他们控制着大部分的对外贸易。在海禁政策之下，福建出现了大量私人海外贸易，月港便是东南地区违禁通番之地。“（海）澄，水国也，农贾杂半，走洋如适市。朝夕之皆海供，酬酢之皆夷产。闽左儿艰声切而惯译，通罢襍畚而善风占，殊足异也。”^[2]

明代漳、泉商人踏出国门，涉足于南洋各国和日本一些地区。这些商人自然会同所到那些地区的居民有广泛的接触，同时也会同当时东侵的欧洲人有所接触。所以，也就不难理解当艾儒略出现在这些地区时，会有如此多的诗人向其赠诗以示好感了。

加之明清之际是封建社会的晚期，是“天崩地裂”的变革时期，各种矛盾在此时激发，而此时各种思潮涤荡，绽放出夺目的光芒。李贽的异端思想、林兆恩“三教合一”的主张都是对浓厚而窒息的理学氛围的一种抗争，是思想解放的先驱。在这种背景下，艾儒略在泉州、福州、莆田所受之阻碍自然比较小。

（三）与艾儒略交往诗人的社团分布

林金水教授在《艾儒略与福建士大夫交游表》一文为我们直观地展示艾儒略在福建的交游状况，现笔者根据林金水教授所作的统计，将艾儒略与福州诗人的交游情况及社团分布列成下表：

艾儒略与福州诗人交游表

姓名	字号	籍贯	时间	地点	宗教信仰	所属诗社	赠诗数量
曹学佺	字能始，号石仓大理、雁泽	福州	1627	福州		石仓园社、乌石山社、闽风楼社、芝山社	赠诗一首

[1] 谢肇淛：《五杂俎》卷四，地部二，上海：上海书店出版社，2001年，第78页。

[2] 周起元：《东西洋考引》，转引自：张燮：《东西洋考》，北京：中华书局，1981年，第17页。

林志伊		福州	1630	福州	教徒		
林叔学		福州		福州			赠诗一首
陈宏己	字振狂	福州		福州		石仓园社	赠诗一首
陈 刚	字长源	福州		福州			赠诗一首
薛瑞光		福州		福州			赠诗二首
薛 馨		福州		福州			赠诗一首
林宗彝		福州		福州			赠诗一首
李师侗		福州		福州			赠诗一首
林登瀛		福州		福州			赠诗一首
陈 燿		福州		福州			赠诗一首
陈 鸿	字叔度 号轩伯	福州		福州		石仓园社	赠诗一首
徐 恂	字惟起、兴 公	福州		福州		石仓园社、乌 石山社、闽风 楼社、芝山社、 季鹰社	赠诗一首
陈 衍	字磐生	福州		福州		闽风楼社	赠诗一首
林 珣		福州		福州			赠诗四首
林伯春	字苾夫	福清		福州			赠诗一首

(注：根据林金水教授《艾儒略与福建士大夫交游表》^[1]整理而成)

与艾儒略交往的诗人大都在一个“社”中，从福州的诗人来看，同属一个诗社的有曹学佺、徐恂、陈衍、陈鸿、陈宏己等。徐恂曾作一首《结交行》：“人言结交难，谁知结交易。结交肯以类相从，何患中途顿抛弃……劝君以类结知交，更无同异轻相嘲……”^[2]感叹结交应以类相从。这些同社兄弟经常集会、互相赠诗，在交流思想的同时，对西来传教士的好感与友谊便也能很快诗社团体中传播开来。即使有些诗人只是下层文人，名不见经传，也无从考证曾参与某一诗社，但是，在当时的结社风气以及诗人间相互援引的特质，这些诗人相互之间也极有可能经常往来并保持

[1] 林金水：《艾儒略与福建士大夫交游表》，见《中外关系史论丛》第五辑，北京：书目文献出版社，1996年，第184—202页。

[2] 徐恂：《鳌峰集》卷七，《续修四库全书》，集部，1381册，上海：上海古籍出版社，1995年，第79页。

很好的关系，这种对传教士的好感便不局限于某些诗社团体，也能在诗社以外的诗人间传播开。艾儒略正是凭借他对中国传统文化的熟谙，活跃于诗人结社团体来展开他的传教活动，使得“公卿士大夫相率诗咏之，文赞之。”^[1]

但是上表所显示的与艾儒略交往的福州诗人入教者仅一人，据林金水教授的《艾儒略与福建士大夫交游表》与艾儒略交友的福建诗人归化者也才四人。显然，艾儒略虽赢得了很多朋友却并没有争取到很多教友。什么都信也就意味这可能什么都不信，所以，这并不是—种宽容的文化背景，而—种更难以突破的障碍。

第三节 开社急邀朋——福建教徒的结社运动

天主教—进入中国便开始与中国传统文化相结合的历程，所以当艾儒略入闽之后福建便极力向曹学佺、叶向高等福建社盟的领军人物示好，以取得他们的支持，借助社团的凝聚力和社员相互之间的影响力传教。而在初期入教的教徒中入教者大都为下层文人，这些文人教徒皆是本地的神职人员，他们在教会的组织中融入传统文化的因子，仿结社之例在八闽各地建立教会组织。据《口铎日抄》所载，福建的教会出现了大量以“会”命名的结社团体。

1.福州“仁会”

“仁会”是晚明社会出现的一种由基督徒组成的民间慈善组织。目前已知的四个仁会为：杭州仁和、江苏常熟、西安泾阳、福建福州。其中最早的“仁会”出现在杭州，为杭州天主教徒杨廷筠所创建。杨廷筠，字仲坚，号淇园，浙江杭州仁和人，杨廷筠本信佛，后改信天主教，与徐光启、李之藻并列为中国天主教“三大柱石”。当时江浙一带是天主教宣教的中心，天主教徒的活动也相当活跃。而杭州的民间慈善组织发展特别迅速。当时杭州盛行放生，云栖寺的僧人株宏及其弟子以诵经、放生为目的，杭州组织方善会、放生会。随后，虞淳熙、陈用拙、王崇简等人也以放生为目的组织了放生会。在这种结社组织“社会”风气的影响下以及艾儒略的推动下，杨廷筠以“爱物不如仁民”，招集缙绅，兴仁会。在杨廷筠仁会的影响下，江苏、西安、福州相继建立仁会。

福州的仁会为叶向高的孙子、天主教徒叶益藩所创设，明清的天主教文献《天学集解》收录了叶益藩在福州创设仁会的记录：

[1] 苏及寓：《邪毒实据》，《圣朝破邪集》卷三，香港：建道神学院，1996年，第178页。

武林之有放生会也，从竺乾氏戒杀而设也。夫造物主化省万有，人贵而物贱。今反轻所贵，而重所贱，毋乃逆施而倒行者欤？京兆淇园杨公，著说以广之，更为仁会，盖所以仰体上主悯下之心，而爱人无己者也。于时彼都人士，无不欢欣鼓舞，慕义而景从之。两浙之民，何多厚幸耶？先文忠公在纶扉时，雅与杨公友善。谢政归来，复屡接艾先生。闻兹胜事，尝与余小子津津道之。余思三山，为古闽都会，乃遥邑仁风，口怀赞赏，岂其可行于浙，而不可行之于闽？毋亦愿有倡而寡和，有始而鲜终乎？非然也。天主生人，即赋以爱德，为诸德根。无论贵者贱者、智者愚者，一扣其恻隐之心，未有不憬然惺，而跃然动者。可见岂弟慈祥，维均厥赋。有其举之，不啻取火于燧，而挹水于源者矣。因请诸同志，后先声应者，遂得若而人，懿德不孤，亶其然乎？会有定期，人无定数，捐金亦无定额。考诸施格，随时举行。窃意始也难，久之必易；始也寡，久之必众。一会兴，则会会可兴。一郡一邑举，则诸郡邑可举。人抱慈德，国有淳风。于以答上主爱人无己之心，佐熙朝宏仁广被之化，岂曰小补云乎哉？福唐叶益藩谨题。^[1]

叶益蕃为叶向高长孙，（1595—？），字君锡，叶向高虽未入教，叶益蕃却是一名虔诚的天主教徒，曾助艾儒略修福州天主堂三山堂，功绩卓绝。受当时结社之风的影响创设的仁会，得到艾儒略等耶稣会士的肯定和支持。有教徒问曰：“圣教之要，爱主为上，爱人次之。然则仁会之举，非爱人乎？”传教士林存元司铎对“仁”的含义进行了解释，并强调爱主当爱人：“仁之为字，取义二人，盖以二人方成一仁。安有孤立寡恩，痛痒膜置，而可谓仁乎？故仁会之立，正为吾侪亲爱设也。何也？吾主以爱人为心。故凡爱主者，必推以爱人。彼鬼魔者，时怀害人心者也。奉教而不思爱人，是魔眷属耳。”^[2]据《晚明仁会考》，艾儒略尝参与经营武林仁会，廷筠亦遵其旨以图改善。

仁会的创办到底是纯粹的中国会社的特点亦或带有浓厚的宗教背景，在汤开建、张中鹏的《晚明仁会考》中已有详细的论述，兹不再作累述。

2.福州“善终会”

据《口铎日抄》卷一载，“崇祯三年庚午（1630年），余违艾、卢二司铎，斗柄一周矣。春正月晦日，以试事抵郡。入晋谒，时涤罪甫毕，适与刘良弼对话。……二十二日，诸友欲立善终会，请诸艾司铎。”^[3]可见，善终会时艾儒略入闽后第五个

[1] [清]刘凝《天学集解》卷7，叶益蕃《三山仁会引》，荷兰莱顿大学汉学院图书馆藏。

[2] 《口铎日抄》，卷之六，上海：上海慈母堂重印，第26页。

[3] 《口铎日抄》，卷之一，上海：上海慈母堂重印，第1、8页。

年头，由福州的教友所创。

善终会是在艾儒略的指导下创设的，艾儒略向他们阐释善终的含义，灌输掌管人的生命等宗教思想，不管从名称还是聚会所执行的内容来看都具有明显的宗教色彩。

3. 福清“贞会”

《口铎日抄》所记，崇祯壬申年（1632）“十三日，司铎问其香曰：“闻子等共立贞会，吾惧功之未易守也。盖人之色念，多出于本情，故一遇而辄迷，不啻磁石之于铁也。”^[1]其香即李九标，李九标为福清人，此组对话为1632年秋，艾儒略过访福清所问。说明贞会为李九标等教徒共同创建。

4. 泉州“主保会”

“（崇祯）九年丙子（1636年），艾司铎居桃源。”^[2]“初三日，为主保会。司铎语之曰：“尔辈亦佩服吾主耶稣之言乎？兹尔所领，皆其面与尔等言者也。”^[3]艾儒略在泉州桃源县参加主保会，并借此宣传教会思想。司铎语之曰：“尔辈亦佩服吾主耶稣之言乎？兹尔所领，皆其面与尔等言者也。《经》云：‘凡为天主之人，必听天主之言。’彼辈不听，原非天主之人故也。又云：‘凡聆主言而遵守者，必得常生。’故圣额我略有曰：‘听主言而袖若充耳者，勿论已。其有欣然听之而旋忘者，犹之乎弗听也。有欣然听之，终身诵之，迨究其所行与言左也，亦犹之乎弗听也。’今吾侪月而领诸，岁而计之。佩服几何？躬行几何？听而旋忘、行与言左者，多多许也。奚以证其真为天主人也？夫真为天主之人无他，在佩服主言而常存之已。”^[4]

5. 泉州、福清“圣母会”

“（崇祯）九年丙子（1636年），艾司铎居桃源。”“初九日，为圣母会，诸友用以祈善终者。”^[5]“廿六日，艾司铎至龙江。”“廿七日，诸友欲立圣母会。”^[6]“七月，司铎复返温陵”“望日为圣母会，诸友毕集。司铎以劝人为善，为诸友勸。”^[7]从《口铎日抄》所载艾司铎的行动路线来看，各地教友积极创建圣母会。圣母会在本质上和贞会是一致的，“圣母会以守贞为上”，司铎曰：“仿效圣母，守贞为切。谨守五司，

[1] 《口铎日抄》，卷之六，上海：上海慈母堂重印，第29页。

[2] 《口铎日抄》，卷之六，上海：上海慈母堂重印，第32页。

[3] 《口铎日抄》，卷之六，上海：上海慈母堂重印，第32页。

[4] 《口铎日抄》，卷之六，上海：上海慈母堂重印，第32页。

[5] 《口铎日抄》，卷之六，上海：上海慈母堂重印，第34页。

[6] 《口铎日抄》，卷之六，上海：上海慈母堂重印，第43页。

[7] 《口铎日抄》，卷之七，上海：上海慈母堂重印，第64、65页。

毋令窃发。凡在圣母会者，俱宜行之，不独吾子也。”^[1]

艾儒略与福建文人团体的交游，拓展了福建文人的学术视野，也为他们注入新的思想血液。但福建文人及文人团体的作为一种本土文化有机体是否也反过来给艾儒略在闽的传教事业予某些启示，从艾儒略信众的一些行为我们可以追寻其中的一些历史留痕。

明季著名的闽籍反教人士曾时在“不忍不言序”曾称：“不忍不言者，霞漳黄天香社兄之所作也……”而其落款：“崇祯乙亥长至夜三山社弟曾时薰沐拜题”。^[2]有趣的是，当时耶稣会士的信徒李嗣玄也在赠与福清教徒李九功集五地六教友纂《励修一鉴》的书序落款中写道“绥安社弟李嗣玄题于石辘山中”。该书的另一赠序者教徒陈衷丹亦在落款中写道：“乙酉仲秋仙谿社弟陈衷丹葵伯氏书于三山约礼署中”^[3]写诗赠与传教士的诗人之间互称“社兄弟”；以破邪为己任的士大夫文人之间互称“社兄弟”；中国文人教徒之间也称“社兄弟”。这种异曲同功的现象，是否是一种巧合呢？晚明福建的文化生态为我们提供了解答这种现象的线索。

[1] 《口铎日抄》，卷之八，上海：上海慈母堂重印，第87页。

[2] 曾时：《不忍不言序》，《圣朝破邪集》，卷七，香港：建道神学院，1996年，第326，328页。

[3] 徐宗泽：《明清间耶稣会上译著提要》，北京：中华书局，1989年，第64—64页。

第三章 福建结社成员对艾儒略及天主教的认识

第一节 大厦将倾——福建士大夫的政治困境

晚明处于社会的转折时期，封建专制主义本身所蕴含的不可克服的矛盾在这一时期凸显出来，专制主义的极度强化引发了一系列的执政危机，如吏治腐败、宫廷内争、宦官专权、结党营私、党同伐异等。值此资本主义已经在西方世界崛起，中国虽已有一些资本主义的萌芽，却又始终未能赶上这种历史的潮流。

政治的衰变往往伴随着传统文化的危机以及叛逆文化的出现。李贽的叛逆性思想、林兆恩三一教的诞生正是这种衰世之下传统文化的危机导致叛逆性思想的产生。

明末社会秩序的混乱，传统文化的危机给闽士大夫带来了深深的焦虑，他们彷徨在理想与现实之间，但是明末越来越畸形的“阉党”政治有打碎了他们“齐家治国平天下”的政治理想。他们痛苦、彷徨，也做过抗争，也想过力挽狂澜，但是一次次的失败，也使得他们对现存的政治体制已不抱幻想。在无奈之下，他们一方面归隐山野，结社娱乐，另一方面，千年来的忠君爱国思想在他们脑海里根深蒂固，仍不忘对政治的关心，不放弃“兼济天下”的志向。在三山论学中，叶向高屡屡提出有关善恶的问题：造物主为何使善人遭祸？恶人享福？并发出“人之善恶，赏罚既不可免，则天主生人，何不多善少恶？”^[1]“天主生人为善，人顾为恶，天主有权，何不尽歼之？为世间保全善类”^[2]这实际上反映的就是叶向高对阉党作恶的不满。

叶向高：字进卿，号台山，福建福唐人。万历十一年（1583年）成进士，选翰林院庶吉士，授编修。向高为人“疏通明敏，小心恭顺”^[3]，当时朝廷宫府睽隔，党论纷纷之日，叶向高极力保持政局稳定，在其中充当和事老，“以调停剂和为能事”^[4]，向高为人光明忠厚，有德量，好扶植善类，所以被东林诸子奉为党魁，因而招致魏忠贤等人的愤恨，招阉党的排挤，建议多不被采纳，“初，向高入阁。未几，陈用人理财，力请补缺官罢矿税。见帝不能从，”“向高自独相，即请增阁臣，帝不听。及吏部尚书孙丕扬以贤不用求去，向高特疏请留，亦不报，”^[5]向高见志不行，无月不求去，连上67疏请辞。万历四十二年八月，在“中外离心，鞏毂肘腋间，怨声愤盈，祸机不测”^[6]的背景下，首辅叶向高乞归，

[1] 艾儒略：《三山论学记》，见吴湘主编《天主教东传文献续编》，台北：台湾学生书局，1966年版，第458页。

[2] 艾儒略：《三山论学记》，见吴湘主编《天主教东传文献续编》，台北：台湾学生书局，1966年版，第463—464页。

[3] [清]钱谦益著：《列朝诗集小传·丁集中》，上海：上海古籍出版社，1983年版，第550页。

[4] [清]钱谦益著：《列朝诗集小传·丁集中》，上海：上海古籍出版社，1983年版，第550页。。

[5] [清]张廷玉等撰：《明史》，卷二百四十，列传第一百二十八，北京：中华书局，1974第6234页。

[6] 叶向高《次许中丞丞瀾阁览胜韵》：“桑拓几家湖上社，芙蓉十里水边城”见《明诗纪事》庚签卷十四上“叶向高”条引《乐南峒外诗话》

家居六年。归田之后，结社赋诗，徜徉于山水之间。

曹学佺（1574—1646年），字能始，号雁泽，又号石仓居士、西峰居士，侯官人，万历乙未（1595年）进士，除户部主事，量移南大理寺正凡七年。后转南户部郎，参议于蜀，参政、按察使于浙，1624年任广西右参政。万历四十三年，“梃击案”发生，曹学佺撰《野史纪略》直书其颠末。遭阉党弹劾，除名为民，《野史纪略》书版也被毁。曹学佺削籍归里后，与陈衍等结阊风楼诗社。崇祯元年（1628年），起用为广西副使，力辞不就。隆武二年（1646年）九月十七日，清兵攻陷福州，学佺自缢于西峰里府第。

纵观叶、曹二人在政治上曲折不顺，经历相似。在明代中央集权专制主义制度发展到顶峰时出现了“阉党”专权这样的畸形政治，“大厦将倾，一木难支”，叶向高、曹学佺等这样传统的士人想在当时的政治体制下实现自己的理想和抱负几乎是不可能的。他们都做过相似的抗争，但最终只能是屈服于现实的残酷，选择结社赋诗，以排遣情怀。而其实这二人的经历代表了绝大多数明末正直士大夫的政治命运。在他们急切盼望有一股新的力量来支撑这将倾的大厦时，艾儒略带着西方的伦理道德和中国人从未见过的技艺来到这些焦虑的士大夫面前时，无疑是一道曙光。

艾儒略显然深谙当时晚明福建士大夫所面临的政治困境，在面对福建士大夫的时候，他一再宣称欧洲完美的基督教社会：“吾教大行之地，则代有圣哲，主持教化，政平俗美，上下和乐，熙熙穆穆。此岂大主偏厚此一方人耶？上下皆尊崇圣教，自不肯为非也。彼不知上有至尊可畏，而恣意妄为者，则极之不律，民将何从？风俗浸漓，乱贼踵接，自贻伊戚而责望於天主，谓将有靳焉，非通论矣。”^[1]

在三山论学的时候，叶向高问及西方的政教关系时，艾儒略又答“我欧罗巴人国主之外，盖有教化主焉；其职专以善诱；国主传子，教化主传贤；国主为君，教化主为师。若然，则二柄难以兼和，即泰西氏亦虑之矣。”^[2]在论学之时，双方屡屡谈及政治体制的问题，显然，国家的政治体制的改革问题是当时士大夫最关心的热门问题。艾儒略凭借对当时的中国政局的熟悉，艾儒略巧妙地抓住叶向高、曹学佺等士大夫的这种心理，及时灌输“天教有助于政平俗美”的美好。这种深入闽士大夫心理的做法，显然是艾儒略对福建士人有一定的了解，也成功地吸引了一大批的闽士人。福州诗人陈宏已作诗说：“谓天有真主，安得不敬止。必酬真主恩，乃尽生人理。度世以为用，出世以为体。本末始有归，性命方不谄。予是每其言，不觉烦口耳。顷携所著书，访我龙江涘，图开五大洲。一一为我指，其国无争。其人少奸宄，仁义固本性。罔不同叠叠，身绝嗜欲根。家规如脱履，故乡无梦到，二十八同矣。予昔慕居夷，闻之觉欣喜。大庭不可见，此国曾是拟。微言讽师归，请

^[1] 艾儒略：《三山论学记》，见吴相湘主编《天主教东传文献续编》，台北：台湾学生书局，1966年版，第461—462页。

^[2] 黄景昉：《三山论学记序》，徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局，1989年版，第153页。

纳西方履。不图世法中，方能出生死。”^[1]

利玛窦、艾儒略等人高尚的道德修养、渊博的知识及倾向于结交士大夫的传教方式，使得部分士大夫看到了西方科技的先进，他们愿意透过艾儒略接触西学，“虽士大夫非无欲亦堕其术耳。”^[2]

社会的危机加上社会秩序的混乱使得闽士大夫愿意接纳任何有益于社会改造的学说，艾儒略所宣传的伦理道德和西方政治模型使处于困境中的有识闽士大夫似乎看到了一缕曙光，他们纷纷作诗对艾儒略及其学说进行肯定和赞赏，但是他们却对天主教的教规教义敬而远之，始终保持一定的距离。他们肯定的是艾儒略所宣传的伦理道德、西学、西艺，赞赏的也只是他们认为对时政有所帮助的部分。他们有足够的自信去包容利用这些有利之物。“且以中国之尊，贤圣之众，圣天子一统之盛，何所不容？”^[3]

第二节 西来伟儒——福建结社成员眼中的艾儒略

当一个外来人闯入一群人平静的生活后，他首先面临的是以何种方式进入当地的社会。当然，从形象学的角度，对个体而言，塑造良好的形象，可以缔结、改造和提升关系，获得他人的、社会的信任、支持、友情。^[4]在中国，自古以来所奉行的是儒教教条，儒教君子所尊奉的理想的优雅与尊严，是在任何场合下仪态得体、彬彬有礼，是儒教的核心品德，是自我完善的目标。^[5]显然，艾儒略在来华之后入闽之前，对此已有充分的了解。石仓园社社员陈宏已作诗称颂艾儒略：“为我中国言，行我中国礼。读我中国书，友我中国士。”^[6]尽管从美学的角度看，此诗句并无太大的观赏性，但它却直描了当时一个特殊人群——耶稣会士在福建诗人心目中的整体印象。从上述的诗句中也可看出艾儒略为融入中中国社会所做的努力。1640年1月4日，维特来希把中国的南方委托给艾儒略，作为继利玛窦之后的耶稣会士省会长，艾儒略坚定地执行利玛窦的“适应”策略。1582年利玛窦成功地进入到中国内地传教，作为一名开拓者，利玛窦在经过一系列的尝试之后，脱下了僧服，披上了儒服，将自己的身份由“僧人”变成“儒士”，制定了以适应中国文化的传教策略。艾儒略不仅延续了利玛窦的这一策略，还继续拓展“本土适应”的策略。他取中国名字，学习中国文化，遵行中国的礼仪典范，更为重要的是采取了著书立说的方式传教。在福建士人眼中，泰西诸儒，来之九万里之遥，三岁风涛中，不婚不宦，只为行所学的这一“伟

[1] 艾儒略：《三山论学记》，见吴湘湘主编《天主教东传文献续编》，台北：台湾学生书局，1966年版，第660—661页。

[2] 周之夔：《破邪集序》，《圣朝破邪集》，卷三，香港：建道神学院，1996年版，第147页。

[3] 蒋德璟《破邪集序》，见《圣朝破邪集》，卷三，香港：建道神学院，1996年版，第140页。

[4] 秦启文、周永康著：《形象学导论》，北京：社会科学文献出版社，2004年版，第51页。

[5] 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，北京：人民日报出版社，2007年版，第188页。

[6] 《熙朝崇正集》，晋江天学堂辑。见吴湘湘主编《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1982年版，第660页。

儒”形象完全符合了儒教君子的理想模式。

在福建诗人的诗歌中，艾儒略屡屡被比作一西方儒者。泉州诗人李文宠用“兰芳佩鲁邹”^[1]，作者将艾儒略与孔子相提并论，这在封建社会是极少出现的。当然，将艾儒略比作孔夫子的并不是个别现象，在福建诗人所作的诗句中曾多次出现过，甚至还带着直接而强烈的感情，德化诗人林焮就在诗中直呼：“吾爱艾夫子”。^[2]可见，艾儒略已经成功地消除了一大部分士人对突然闯入者的敌视，并获得了相当的认同与好感。福建诗人将艾儒略看成西方的一“伟儒”或直呼“艾夫子”，显然也是艾儒略为尽快进入福建上层社会而努力进行“自我儒化”的结果。

在与艾儒略进一步交往之后，对艾儒略的学说有所了解之后，结社成员明显地表现出对艾儒略的喜欢，何乔远就在诗中直接表达了这种喜悦：“吾喜得斯人，可明世人目。”^[3]而其他的诗人也多有表达这种喜悦之情的，如福州诗人王耘在赠与艾儒略的诗中写道：“有美西方彦，东来过七闽。学天尊一主，译地历三春。晰理玄机秘，崇儒大道淳。自惭居陋巷子，今喜得芳邻”^[4]

作为士大夫阶层中的一员，结社成员当然也不能脱离士大夫的这种与生俱来的忧国忧民的情怀。在晚明社会秩序极为混乱的情况下，重建政治道德，是所有正直的士大夫的共同愿望。而艾儒略“深契儒理”的学说，又无碍于他们对传统文化精髓的坚持。所以他们更愿意用“西来的伟儒”来表达对艾儒略的尊敬。

第三节 敬而远之——福建结社成员眼中的天主教

福建结社成员在对待艾儒略及天主教的态度是有所不同的，艾儒略成功地打开了福建文人的心防，但在福建士大夫眼里人、教是可以分开的，他们对艾儒略敬重有加，对天主教则是“敬而远之”。同样身为士大夫的闽社成员也无法超出这种看法。

（一）难以突破的华夷界限

艾儒略入闽之后所做的一切努力似乎取得了极大的成就，辟邪者黄问道的抱怨：“吾中国之缙绅学士，（对传教士）扬其波而助之焰也。”^[5]似乎从反面说明了艾儒略的成功。其实不然，在福建士人当中，大多数人对基督教的态度可说是敬而远之。

艾儒略的道德修养是吸引闽士大夫的一个重要原因。艾儒略被视为“德最盛”、“西来

[1] 《熙朝崇正集》，晋江天学堂辑，见吴湘湘主编《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1982年版，第664页。

[2] 《熙朝崇正集》，晋江天学堂辑，见吴湘湘主编《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1982年版，第659页。

[3] 《熙朝崇正集》，晋江天学堂辑，见吴湘湘主编《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1982年版，第645页。

[4] 《熙朝崇正集》，晋江天学堂辑，见吴湘湘主编《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1982年版，第685页。

[5] 黄问道：《辟邪解》，《圣朝破邪集》，卷五，香港：建道神学院，1996年，第268页。

孔子”都表明了闽士大夫对他的好感。闽中诗人赠与艾儒略的诗句中也充满了对艾儒略的高尚品德的赞赏。莆田诗人柯昶写道：“人从西海至，乍晤识高情。见道能超世，乘风又出城。树低禽语少，霜薄马蹄轻。函丈自兹远，先天不可名。”漳州诗人陈天定也对艾儒略不辞辛劳来南方传教充满敬佩：“汗漫来南国，辛勤欲度人。”^[1]可见，艾儒略的美好品质是闽士大夫与之友好交往的基础。也正因为艾儒略的人格魅力，辟邪人士在激烈反对天主教的时候却还有一大批人士对艾儒略充满同情。蒋德璟就提出“其教可斥，遠人則可矜也。”教、人分开的看法。

自古以来，中国人特别是中国的士大夫所关心的重点大都是时政、民生，对于宗教信仰并不是十分热忱。从闽中诸公赠诗与艾儒略之人的分析中便可看出，闽中诸公虽以万分的热情来写诗赞美艾儒略，但是愿意入教者竟不达十分之一。其中更是出现复社成员——周之夔这样的极端人物。周之夔，字章甫，明福建闽县人，万历十四年（1586）生，十三岁入县学，三十九岁中举，崇祯四年（1631）年中进士，授苏州府推官，督兑漕粮仓。因漕粮事与知州及当地乡绅意见不合，乃辞官归乡。周是复社成员，其生平最相契者为钱谦益及瞿式耜。或是受瞿式耜的影响，周之夔对艾儒略极为赞赏，他作诗赠与艾儒略曰：“捧出河图告帝期，经行万里有谁知。浑天尚有唐尧历，中国尤传景教碑。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。”^[2]但后来他又激烈地参与反教。1638年，周之夔为《圣朝破邪集》作序，言词激烈，甚至用诟骂的语言说：“视天主教与从其教者，只宜视如禽兽，不当待以夷狄之礼。”^[3]周之夔的这种前后截然不同的态度确实令人不解，林金水教授认为“这也许与他个人乖戾的性格和变态心理有关”^[4]。周之夔为人“负气节，任事敢言”，正是因为如此，他的一生充满了不如意。他在苏州任推官是，因反对张溥、张采将槽糧的额外负担转嫁到地方人民身上的做法，而得罪二人。张溥、张采二人在文学上颇负盛名，二人提倡文学复古运动，并组织了复社，周之夔也是复社的领导者之一，但周之夔正因为与这二人政见上的不合走向决裂。崇祯八年（1635），之夔被迫辞官。崇祯十一年（1638），张溥被诘，之夔赴京言复社姿横状。后又助马士英、阮大铖等人攻击复社。张溥去世后，周之夔不顾儿子的跪地请求，坚持将此前未敢发表的与槽糧事有关的文牍及辞官后所作的文章汇为二集加以刻印。这些都成为之夔人生上的污点，也可见周之夔确是“任事敢言”，性格乖戾且相当记仇之人。但从周之夔所作的序言来看，其前后的态度转变又不单单只与此人的性格有关，而是当时普遍的士大夫阶层的一种对自我信心不足的担忧和对西方先进于中华的科技的恐惧。从他的语句中足以看出当时他对传教士的

[1] 《熙朝崇正集》，晋江天学堂辑，见吴湘湘主编《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1982年，第650页。

[2] 《熙朝崇正集》，晋江天学堂辑，见吴湘湘主编《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1982年，第650页。

[3] 周之夔：《破邪集序》，《圣朝破邪集》，卷三，香港：建道神学院，1996年，第147页。

[4] 林金水：《艾儒略与明末福州社会》，《海交史研究》，1992年，第2期。

这种担忧与恐惧心理，他在序中写道：“西洋本滑黠小夷，多技巧，能制玻璃为千里镜，登高远望，视邻国所为，而以火炮伏袭之。故他夷率畏其能，多被兼并，以此称雄于海外。”^[1]这种对这些西洋小国的科技高于中华及对“以夷乱华”的恐惧深深盘绕在士大夫心间，加之，利玛窦、艾儒略等人的传教也取得一定的成功，信众剧增，更是引起不满和恐慌。在他们看来信徒“夫一人能鼓数十人之信徒，数十人便能鼓百人，既能鼓惑百十人，即能鼓惑千万人。从其教者，人人皆坚信若斯，使之赴汤蹈火，亦所不辞，又何事不可为哉？是不但人道等于禽兽，必至夷狄而乱中华，诚时事之大可虑者也。”^[2]面对这种恐惧和忧虑，他们只能死守着“华夷界限，从古甚严”的教训。

（二）对严格的一神信仰的忌讳

基督教所宣传的教义及所遵循的教规对中国人来说更是不能接受的。天主教是严格的一神信仰，反对偶像崇拜、多神崇拜，只信仰至高无上的造物主，这个造物主不仅是的宇宙万物的创造者，也是世间一切道德秩序和一切价值的创造者。申命记第六章第4节明确写着：“耶和华我们神是独一无二的主，你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。”^[3]而中国是一个早熟的农业文明社会，它保留了原始多神信仰、偶像崇拜的信仰生态，加之中国民间长期形成的“实用”的宗教信仰态度，使得中国人对各种宗教多采取宽容之态度。中国社会也出现过一神信仰，比如白莲教、三一教。这些非常严格要求对传教者的一神信仰，因其容易走向极端，而为世人所忌讳。“今公然夜聚晓散，一如白莲、无为诸教。”^[4]而天主教不仅严格要求对耶和华的一神信仰，由于文化的差异，更是强烈反对对祭拜祖先这种在中国社会被当作是孝道的一大表现的行为，显然，这种“慢吾祖宗至此”^[5]的要求比一般的一神信仰更为中国人所不能接受，被归入被忌讳的极端宗教信仰当中，被称为“天主邪教”是可想而知的了，在这种信仰文化的差异是士大夫对艾儒略敬而远之的一个重要原因。如福建晋江人，大学士蒋德璟受当时风气的影响，“向与西士游”^[6]，也被耶稣会士的历法、制图等技术所吸引。却对传教士劝他去除家中所奉祖先，改为“大主”像时，引起他的反感，曰“其教可斥，远人则可矜也。”^[7]，福建巡海道施邦曜则曰：“本道细阅其书，大概以遵从天主为见道，以天堂地狱为指归，人世皆其唾弃，独有天主为至尊。亲死不事哭泣之哀，亲葬不修追远之节，此至孟子所谓‘无父无君人道而禽兽者也’。”^[8]他对天主教“人

[1] 周之夔：《破邪集序》，《圣朝破邪集》，卷三，香港：建道神学院，1996年，第147页。

[2] 施邦曜：《福建巡海道告示》，《圣朝破邪集》，卷二，香港：建道神学院，1996年，第129页。

[3] 《申命记》，第6章第4节，《圣经》中国基督教协会，2003年，第172页。

[4] [清]张廷玉等撰：《明史》卷326，《外国传（七）》，北京：中华书局，1974年，第8460页。

[5] 周之夔：《破邪集序》，《圣朝破邪集》，卷三，香港：建道神学院，1996年，第148页。

[6] 蒋德璟：《破邪集序》，《圣朝破邪集》，卷三，香港：建道神学院，1996年，第139页。

[7] 蒋德璟：《破邪集序》，《圣朝破邪集》，卷三，香港：建道神学院，1996年，第140页。

[8] 施邦曜：《福建巡海道告示》，《圣朝破邪集》，卷二，香港：建道神学院，1996年，第128页。

间追远祭祀为虚文，惟天主为真实”^[1]极为不满，难道“不普天下而入夷教不已者。”^[2]颜茂猷亦曾指责天主教是：“夷变至是，不惟乱世统，兼乱道脉，不特戕人类，并戕人性”^[3]这些者是对天主教之严格的一神信仰和排斥祖先崇拜的强烈的不满。中国士大夫在此方面对天主教的普遍态度也反映在福建结社成员的身上。这些诗社、文社的文人，特别是赠诗与艾儒略的诗人很大一部分是致仕官员或者是当地极有名望的士绅，他们对这种信仰文化的差异亦表现得十分敏感，甚至持反对态度。以周之夔为例，他曾将天主教与“杨墨之道”类比，认为其从教者是“无父无君”的禽兽，此至他对天主教放弃中国传统之祖先信仰不满。他提醒官方必须严防和禁绝天主邪教的传播，所谓“严不轨之防，芟除殄灭，无俾易种，则当事之责，庙廊之权”^[4]。周的态度说明了一部分福建诗人在宗教信仰方面对天主教谴责和提防。

（三）对过高的信仰要求的畏惧

繁琐的宗教仪式和对入教者过高的信仰要求，也成为中国士大夫对天主教敬而远之的另一重要原因。艾儒略对入会前后期的规矩稍作描述：

“敝邦进修会，规矩甚严，难以遽述，姑就初进言之。凡有志入会者，不论王公、世胄，必初试两年，方许入焉。初试时，俱着本色衣服。数日后，去其原服，各着道衣，示道俗各分也。数月后，并去道衣，只着鹑结、行仆人役，如掌膳、司厨、洗盥、涤器之类，俱以身任，欲以抑除傲根。如是年余无悔心、无怠志，始与入会。盖俗情已破，道念已坚也。入会后，须各守规，又使一人密察其过，无论大者不敢逾闲。即一言、一动，稍违理道，便不容隐。会规食必同堂，堂中另备小榻。倘一有过之人，纠过者即于食顷，高唱曰：‘某有过，不得与堂席。’被纠者即就食小榻，不敢违、不敢辨。故凡进会之人，少有轶越者。”^[5]

崇祯十一年，艾儒略途径莆田，访朱宗伯^[6]时，朱氏曾对艾儒略感慨：“承大教及所刻诸书，心窃向往，但教规颇严，未易从事也。”^[7]这种“望洋兴叹”十分典型地表达了中国士大夫的信仰心态。

[1] 施邦曜：《福建巡海道告示》，《圣朝破邪集》，卷二，香港：建道神学院，1996年，第130页。

[2] 施邦曜：《福建巡海道告示》，《圣朝破邪集》，卷二，香港：建道神学院，1996年，第130页。

[3] 颜茂猷：《圣朝破邪集序》，《圣朝破邪集》，卷三，香港：建道神学院，1996年，第143—144页。

[4] 周之夔：《破邪集序》，《圣朝破邪集》，卷三，香港：建道神学院，1996年，第147页。

[5] 《口铎日抄》，卷之七，上海：上海慈母堂重印，第63—64页。

[6] 朱宗伯即朱继祚，字立望、允冈，莆田人。崇祯年间为南吏部尚书，唐王时召为东阁大学士。见林金水：《福建对外文化交流史》，福建教育出版社，1997年，第236页。

[7] 《口铎日抄》，卷之八，上海：上海慈母堂重印，第68页。

第四章 晚明结社运动与艾儒略传教策略的转变

艾儒略深谙中国传统文化，又是利玛窦“适应策略”的继承者，在入华之后不但在形象上作利玛窦一样的改变，而且为把西方的“知识谱系”植入中国，在宣传天主教理论的时候，选择了能被中国文人理解的话语，并向传统的儒家文化靠拢，淡化二者的区别，凸显两者的相似之处，利用儒家文化立稳脚跟。特别是入闽之后，艾儒略极力结交名士，在传教策略上，从“适应”走向“本土”，形成一种有别于西方的神学理论和独特的传教方式。

第一节 从“适应”到“本土化”

艾儒略希望把西方基督教的“知识谱系”植入中国，必然在其他宣传文本中讨论建构中国知识谱系的一系列最基本的话语。所以，艾儒略一方面努力使自己的外表看起来更像中国人所欣赏的儒者，另一方面，极力拉近天主教伦理与儒家文化的距离，淡化双方的矛盾、冲突，在冲突中进行选择与调适，努力将天主教教义用“中国化”的语言加以解释，利用对传统文化的“依附”，来提升自己的地位。这种方式在艾儒略的著作和言行中相当明显地体现出来。

艾儒略在入闽之后，在福建教徒的帮助了，刻印出版了一系列著作，其中《圣梦歌》的出版充分体现了艾儒略在传教上为本土化所做的努力。《圣梦歌》艾儒略与张赓合作完成，由福州敬一堂刻印^[1]，一六三七年（崇祯十年），在晋江景教堂进行了翻刻。《圣梦歌》原是“西士诗歌”，却“聊译以中邦之韵”^[2]，所谓“中邦之韵”即七言，艾儒略的中文水平虽高，但用七言诗的形式将自身的想法完整地表达出来确实不大可能，所以，此诗系张赓为其润色而成。《圣梦歌》讲述了作者在冬夜入睡后，梦到有人刚刚去世，灵魂却进不了天堂，于是魂怨尸，尸怨魂，这时魔鬼出现，将游魂抓入地域，并告诉游魂现在悔悟已经太晚。这时作者从梦中醒来，将梦中的内容记录下来，以此告诫世人应皈依天主，生前就应修生养性，克服7种罪行，才能避此苦难。《圣梦歌》分为7个部分：魂怨尸，尸怨魂，魂答尸，尸答魂，魔见，魔说，梦醒。该文被称为“公教文艺之一种，有至理大道寓乎其中。”^[3]《圣梦歌》

^[1] 林金水：《艾儒略与明末福州社会》，见《海交史研究》，1992年第2期，第65页。

^[2] 徐宗洋：《明清间耶稣会上译著提要》，北京：中华书局，1989年，第342页。

^[3] 徐宗洋：《明清间耶稣会上译著提要》，北京：中华书局，1989年，第341页。

这种中国文人所熟悉的七言诗的写法，用梦来表达人生哲理，以劝诫人们信仰基督教。这种充满紧张剧情的故事，不仅容易吸引教徒的理解和接受，也引起更多普通人的关注。这在传教士在传教文本中立足“本土化”的典型表现。

“三山论学”可以说是天主教传播史上绝无仅有的一次传教士与中国文人的谈话实录，是一次“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”^[1]，在这次的谈话中，参与者不仅有传教士艾儒略、前首辅叶向高，还有佛教徒曹学佺，所以这次的辩论颇有宗教辩驳之意。谈话一开始，艾氏便与曹学佺辩论佛耶谁是宗旨源头，艾氏解释道：“天地万物有之真主也，造天、造地、造人、造神、造物，而主率之，安养之。为我等第一大父母。”^[2]中国向来重孝道，艾儒略将天主形象地比作“大父母”，激起中国人对天主即亲切又敬畏的心情。“且子亦知天主之爱人，甚于子之爱其父母乎？天主垂悯下人，当在世时，既宽恕之，又切诱焉，至死不变，而后处以不得不然之地狱。斯时也，至慈大父，业已安之。为人子者，宁有不顺大父之旨乎？”^[3]

在回答“敝邦六经中，具言事上帝、祭上帝。不闻有事祭太极者，则太极殊非天地之主矣。今按《易经》有太极生两仪一语，又似天地受成于太极者”^[4]的疑问时，艾儒略则采用了一个新词“元质”，把《易经》中的“太极”等同与艾氏所谓的西方的“元质”，“元质”非造物主，“人苟知太极之即元质，又察此四者，而知元质之异于天主，则可通太极生两仪之解。而古人不祭太极，其故并可见矣。”^[5]艾儒略很巧妙地结合双方的“知识谱系”，即解释了福建士大夫的疑问，又达到“铎音远播”的目的。

除了在话语中加入“中国式”的文本，艾儒略在传教时更注重宣讲中国人所懂的和所感兴趣的话题，如孝道、善恶观、天堂地狱、贫富贵贱等，

艾儒略及其他利玛窦的追随者所奉行的“自我儒化”和“本土化”给福建士人带来了自豪感和主观幸福感，从《熙朝崇正集》的诗歌中充分表达了使士人这种自豪感，他们站在儒学的角度来赞扬天学对儒学的契合，坚持儒学至高无上的地位。诗中屡屡出现“异地同心理”、“华夷无异道”、“正教同周孔”、“景教却依儒教近”、

[1] 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。

[2] 艾儒略：《三山论学记》，见吴相湘主编《天主教东传文献续编》，台北：台湾学生书局，1966年版，第437页。

[3] 《口铎日抄》，卷之三，上海：上海慈母堂重印，第48页。

[4] 《口铎日抄》，卷之三，上海：上海慈母堂重印，第73页。

[5] 《口铎日抄》，卷之四，上海：上海慈母堂重印，第74页。

“此心此理何分地，同轨同文自一时”之类句子^[1]。福建诗人所表现出来的这种自负感是当时容教者的一种普遍心理，这种表面上所表现出来的契合无形之中为归化之路增加了障碍。

诗人们对艾儒略所宣传的“天”特别感兴趣，艾儒略等所宣传的天主教教义中的天，唤起了福建士人们的“敬天事天”的宗教兴趣和热情。儒家思想中的“天”具有自然和神灵两种含义。首先，儒家所强调的“天”是一种自然规律，是命运的主宰，天命不可违背，人们应顺天命而行，孟子那句所谓“顺天者昌，逆天者亡”妇孺皆知。同时，“天”又是具有神性的上天，儒家思想是以“敬天”为基础，儒家思想肯定了主宰之天的存在，《易经》就已论及圣王祭天之礼。国泰民安时，国君常常举行郊祀及封禅大典以谢天。基督教教义中的“天”是“制天地万物而主宰安养之”^[2]的至高无上人格神，用谢和耐的说法“是一种其干涉作用的神”。从某种意义上讲，与儒家具有神性一面的“天”是具有相似性的。耶稣会士抓住耶、儒同时强调的“天”的至上性与人格性，忽视其形而上性与多神性。坚称“吾国天主，即华言上帝”，坚持“天学非是泰西创也，中国帝王圣贤无不尊天，畏天，事天。”^[3]在这种“合儒”策略的影响下及“四海之内同心同理道亦相同”的理论，福建结社成员与传教士达成“共识”：

叶向高在《职方外纪序》中写道：“其学以敬天为主，以苦身守诚为行，大率与吾儒同。”^[4]莆田诗人朱之元也称：“天所以为天，孔贤曾此传。乃知大主宰，万物托以光。”^[5]福州诗人林叔学认为：“敬天立教本吾曹，仍识唐碑景教高。”^[6]谢肇淛在《五杂俎》中：“其书有《天主实义》，往往与儒教互相发，而与佛、老一切虚无苦空之说皆深诋之，是亦逃杨之类耳……余甚喜其说为近于儒，而劝世较为亲切，不似释氏动以恍惚支离之语愚骇庸俗也。其天主像乃一女身，形状甚异，若古所称人首龙身者。”^[7]

诗人林维造作诗道：“西方有至人，所谈皆天主；闻道尽钦式，疑此翁是天；天

[1] 艾儒略：《三山论学记》，见吴湘湘主编《天主教东传文献续编》，台北：台湾学生书局，1966年，第437页。

[2] 利玛窦：《天主实义》，卷上，《续修四库全书·子部·宗教类》，上海：上海古籍出版社，1995年，第485页。

[3] 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局，1989年，第127页。

[4] 叶向高：《职方外纪序》，《苍霞余草·卷五》，江苏：江苏广陵古籍刻印社，1994年。

[5] 《熙朝崇正集》，晋江天学堂辑。见吴湘湘主编《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1982年，第668页。

[6] 《熙朝崇正集》，晋江天学堂辑。见吴湘湘主编《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1982年第652页。

[7] 谢肇淛：《五杂俎》卷四，地部二，上海：上海书店出版社，2001年，第82页。

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，我家有天父；父教未能习，焉能知天主；大愿世间人，修身莫怨天；下学而上达，知我者其天。”^[1]诗中涉及对儒家、天主教的天的看法代表了当时大多数福建士人，以至于“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……其言天主则与吾儒畏天之说类似，以故奉其教者颇多。”^[2]

为什么耶稣会士的耶儒相契的说法，能唤起社员的共鸣却不能使他们真正地接受基督教？其实结社成员面临着一种和耶稣会士一样艰难的抉择，对耶稣会士来说，如果他们接受了妨碍基督教信仰的中国文化因子，这种“本土适应”将会在理论上失去依据；如果相反地，他们不接受必要的中国文化，那么中国就会把基督教当成一种外邦“夷物”加以排斥。^[3]而对于大多数福建士人来说，一方面，他们向来自负其学，呼外邦为夷人，（诗中就多次出现“夷”字，如“予昔慕居夷”、“华夷无异道”之类）甚至一贯地认为“只闻用夏变夷，未闻变于夷”，这些儒者从小便浸染在传统的华夷之分的教育中，强调事物的“正统性”对他们来说是至关重要，在中国两千多年的封建社会，中国的同治阶层，始终是“士”——也就是这些儒者，他们“自认为是整体的等级荣耀，统一的中国文化的唯一代表”^[4]，要他们放下身段去接受向被歧视的外夷事物是一件多么困难的事情。另一方面，但他们又无法否认耶稣会士对在思想上给他们带来的冲击，特别是当晚明社会混乱不堪，宫府睽隔，党论纷呶，宦官当权，致使正直的官员在仕途上屡屡受挫，叶向高、曹学佺、孙昌裔、曾楚卿、黄乔鸣、林欲楫等大批的福建官员为魏珩构陷而罢官，这些士大夫虽已不在庙堂，但数十年培养起来的忧国忧民，忠君爱国的士风仍在，当他们厌倦了释氏的虚无飘渺及老氏的清静无为，而且中国文化中开始充斥着明显的实验色彩，文人致力于将各种思想糅合和一个和谐的有机整体，儒释道合一直是中国文化的发展趋势，建立“以儒为主，佛道相辅”的文化方向一直是儒士们的希望。而“儒释道三

[1] 艾儒略：《三山论学记》，见吴相湘主编《天主教东传文献续编》，台北：台湾学生书局，1966年，第663页

[2] 叶向高：《苍霞草全集·苍霞余草》，卷5，第24—25页。

[3] (美)孟德卫(David E. mungello)：《1500—1800中西方的伟大相遇》，第26页，北京：新星出版社 NEW STAE PRESS, 2007年。

[4] 马克斯·韦伯：《士的文化特征》，见《儒教与道教》，第79页，北京：人民日报出版社，2007年。

教合一”思想在福建表现的最为明显，晚明福建莆田人林兆恩创立“三一教”就是具体的表现。在这种情况下，他们所关心的是如何将天学、佛学、儒学调和起来，找到新的救世济世的方法。所以诗人们的对天主教的态度及显得暧昧却不明确。

“名不正则言不顺”，对于上述中国文人的疑虑，也为了证明自身的正统性，利玛窦、艾儒略等耶稣会士做了许多努力，《天儒同异考》、《天儒印证》、《天主实义》等一批著作印证其合儒性，以求“正统化”。艾儒略在三山论学时，他曾向叶向高及曹学佺诠释天主教的“正统”性：

“第论学术，必挈宗旨源头，方可别其正否。如偏霸小国，其创术立法，岂不仿佛正统。然实是僭窃名号。吾泰西诸国，千百年来，尽除异端。一以敬天地之主为宗，且天下万国五大洲之广强半多宗焉，即至身毒佛生之地迩来亦多舍释而宗天主。”^[1]

虽然艾儒略所强调的“正统”与儒家“正统”有所差异，但他仍在这种牵强的语境下努力地满足儒者们的“正统”的心理需求。艾儒略的“正统”化策略，使中国士大夫产生了一种安心和满足感。闽士大夫陈仪在为《性学粗述》作序时说：“余乡中先达，复有延之入（艾儒略）闽者，而叶相国，翁宗伯，陈司徒诸老，皆喜其学之有合于圣贤，为序其著述诸书。”^[2]

陈仪又表示：“往余入留都，会利西泰氏于吾师心堂赵先生之门；知其胸中有奇，而未及深扣；后西泰入都，著书树种，推原天地人物所系生，悉出于天主为世间一大父母。人能朝夕承事，出入不诡于所生，即可登天堂而享百福；不然者，将有地狱之苦。初闻之，或以为臆说，细谛之，吾儒昭事之学，畏天之旨也。”^[3]教会三柱石之一的李之藻也曾为天主教的“正统”作辩护，他在《天主实义重刻序》中说：“其言曰，人知事其父母，而不知天主之为大父母也。人知国家有正统，而不知惟帝统天之为大正统也。”^[4]这种观念实际上是在“父为子纲”、“君为臣纲”的儒家“正统”观之中，契入“天主”为“人”之纲的命题。这种契入的结果使得儒家思想与天主学说的结合看起来似乎是顺理成章，从而淡化了“华夷”对立性。但这也仅是“淡化”而已，中西文化的差异使得这种对立无法从根本上消除。

^[1] 艾儒略：《三山论学记》，见吴相湘主编《天主教东传文献续编》，台北：台湾学生书局，1966年，第436页。

^[2] 陈仪：《性学粗述序》，徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局，1989年，第212页。

^[3] 陈仪：《性学粗述序》，徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局，1989年，第212页。

^[4] 李之藻：《天主实义重刻序》，《续修四库全书·子部·宗教类》，上海：上海古籍出版社，1995，第497页。

第二节 从“个体”到“家族”

在艾儒略走向文化本地化的同时，“家庭皈依”又是艾儒略在福建传教的一大策略。艾儒略凭借自身在福建文人士大夫中的影响，积极与士大夫的家庭成员建立联系，带动这些士大夫家庭成员的皈依。如张庚家族、叶向高家族、李九标家族、严谟家族都是其中的典型代表。艾儒略在福建的传教事业能够得以迅速发展，离不开叶向高、李九标、张庚、严谟等人的鼎力相助。

张庚（1569年—？），字夏詹，又字明皋，福建晋江人，“张庚是艾儒略的门徒，是艾儒略创建的首批教会的领导之一。”^[1]，关于张庚的史料很少，《晋江县志》中这样记载：“万历丁酉（1597年）举人，授平湖教谕。勤于训课，所奖拔士，多登高第。丁艰归，囊橐萧然。”^[2]1621年在杭州从艾儒略受洗入教。《天主教传行中国考》记载其信教经过：“（杨廷筠信教后）文人学士亦多被化者。有举人张庚字夏詹，福建省晋江县人，当时为杭州教谕，亦被化进教，圣名玛窦，奉教极热心，与杨廷筠协助西士翻经译传，功德不渺。”^[3]入教后，张庚与艾儒略合作完成《圣梦歌》，还为《口铎日抄》做序，为《五十余言》做题。其家族中最先入教的并不是张庚，而是他的儿子张识，天启元年，张识随其父张庚至杭州读书，“旋得危病，病中默祷，神功无间。一日白昼，忽睹异迹，有光明金字递现于帷幕间……”^[4]预示三年之后会将其接引，病愈后张识拜艾儒略为师，并受洗，此时张识年仅十七。张识的弟弟张就五岁时就随兄入教，《口铎日抄》卷一记载艾儒略谈及张弥克之事时曰：“令公共有六男，弥克其三也，今其四者亦升天矣。四男名就，圣名梯尼削，其在杭州进教时，才五岁也，幼而颖异，不让厥兄，至若虔恭恪守，有老成人所不如者。”^[5]在家庭的影响下，连五岁的孩童对天主教都颇为了解，据《口铎日抄》记载：“杨京兆淇园极怜爱之，一日于圣堂前，京兆问曰：‘天主谁生乎？’曰‘圣母。’‘圣母谁生乎？’曰：‘天主。’众咸服其警敏。”在张庚、张识父子的影响下，其家族成员多有信奉了天主教者，包括张庚的妻子、姐姐、内弟、女婿、亲家等。这样规模庞大的基督教家族，在福建其实并不多见，它的出现表明了艾儒略“家族皈依”传教方式的成功。

[1] 【意】柯毅霖：《晚明基督论》，成都：四川人民出版社，1999年，第343页。

[2] 【清】周学曾：《道光晋江县志》，南京：上海书店·巴蜀书社·江苏古籍出版社，1990年，第1220页。

[3] 方豪：《中国天主教史人物传》，北京：宗教文化出版社，2007年，第183页。

[4] 方豪：《中国天主教史人物传》，北京：宗教文化出版社，2007年，第183页。

[5] 《口铎日抄》，卷一，上海：上海慈母堂重印，第5页。

除了张廌家族之外的另一个典型代表——叶向高家族，叶向高本人虽未入教，但是他对艾儒略的友好态度强烈地影响到家人，如叶向高长孙叶益蕃在《三山仁会小引》一文中，云：“先文忠公在纶扉时，雅与杨公友善，谢政归来，复屡接艾先生。闻兹胜事，尝与余小子津津道之。”^[1]在叶向高的影响下，其家族成员纷纷入教，“叶向高有二孙及一曾孙、一孙媳皆入教，儒略之力也。”^[2]1625年，叶益蕃带头发起募捐在福州宫巷为艾儒略建造了“三山堂”，即“福堂”，这是福建境内的第一座天主堂。

李九标，字其香，李九功，字其叙，其香之弟也。兄弟二人皆有秀才功名，以教书为业。李九功在《励修一鉴》自序中写道：“予幼习先博士训”^[3]，可见二人是长期浸染儒家文化的氛围中的儒生。李九功的入教经历在他的《励修一鉴》自序中也有详细的记载：“戊辰冬，偕伯氏其香，就试三山，闻道于艾先生，幡然志昭事之学，始受圣洗。”^[4]据方豪先生考证，戊辰乃崇祯元年（1628）^[5]，即艾儒略来闽的第三个年头，李九标在崇祯四年所作的《口铎日抄小引》中回忆当年入教的情形：“标不敏，戊辰秋杪，始得就艾、卢二司铎，执经问道。顾质性鲁钝，未能顿了。即间有所得，亦如稷稷松风，涤烦襟于半晌，不逾时而过耳，即空者矣。”^[6]由此可见，当时李九标对所问之道并不清楚。但二人入教之后，对天主教的认识有了很大的变化，陈衷丹在为《励修一鉴》作序是称其友李九功“鞠力昭事，得天者深。”^[7]李九标兄弟二人不仅认定了天主教救世、救国的真言，认真阅读天主教书籍，并著述了大量护教的文章，著书立说协助艾儒略传教，致力于天主教的建设。李九功在自序中说道：“嗣是，予乡唱和实渐有人，协力建堂为祀主讲德地，予亦幸从诸君子后，互相切磋，以庶几无负师恩，无堕主宠。”^[8]在这两兄弟的诱化下入教者达数百人。

在这些信教家族的支持下，艾儒略以这些家族为中心模仿中国传统的结社形式，建立家庭教会组织。这些家族的家长不仅可以个人的影响力扩散到整个家族中，甚至还延伸到乡里乡亲。他们作为地方的儒生，通常通过科举考试建立了自己的社

[1] [清]刘凝《天学集解》卷7，叶益蕃《三山仁会引》，荷兰莱顿大学汉学院图书馆藏。

[2] 方豪：《中国天主教史人物传》，北京：宗教文化出版社，2007年，第133页。

[3] 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，北京：中华书局，1995年，第64页。

[4] 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，北京：中华书局，1995年，第64页。

[5] 方豪：《中国天主教史人物传》，北京：宗教文化出版社，2007年，第185页。

[6] 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，北京：中华书局，1995年，第92页。

[7] 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，北京：中华书局，1995年，第63页。

[8] 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，北京：中华书局，1995年，第64页。

会地位，他们不仅在家族中具有领导地位，在乡里也参与承担许多社会职责，如筹款和主持修建道路、桥梁，堤坝、庙宇之类的乡村设施，他们还主持乡里的纠纷仲裁，维持儒家伦理的运行。是政府和百姓之间的纽带，在乡里具有相当大的影响力。据《天主教传行中国考》载，“四月初一，（艾儒略）忽觉不豫，是日早在张令公夏詹家，犹奉弥撒讲道若平日，训勉教众，盹切逾恒。至夜病势略重，不能成眠，乃伏几静坐，注视耶稣苦像，呼圣名不止，黎明泰然长逝。”^[1]艾儒略病逝的前一天还去过张庚家，以张庚家为据点做弥撒，“训勉教众”。可见，艾儒略对这种家庭教会的重视。

在艾儒略的引导下，教徒们以家族为中心所建立的自己的教会组织，明显地表现出与传统的中国结社活动表现了极大的一致性。

第三节 以“结社”促“传教”

在研究社会关系与仪式行为相关问题最受人瞩目的英国人类学家玛丽·道格拉斯认为：社会形态如分为“群”（group）与“格”（grid）两个向度去考察时，将有助于其与仪式行为间关系的了解。道氏所谓的“群”是指一般有明显界限的社会群体而言。而“格”则指社会中个人与他人交往的准则，包括角色（role）、类别（classification）、范畴（category）等等。^[2]“群”显然是一个牢固的社会关系网，结社群体中的社员就是这张社会关系网中的一个个网点。这些社员往往在思想和行动上互相影响，而保持一致。艾儒略入闽传教，通过与社团中的个别人交往，进而透过这个关系网将交往面扩大到整个社团范围。这种经验在艾儒略入闽之前，即已获得。

东林党人和阉党在晚明社会中是最有权势士大夫阶层的代表，两党首先成为耶稣会士的拉拢对象。东林党是一个相对比较开放的政治派别，他们身上比较少表现出其他士大夫所具有的对已有事物的固执和惯性，而耶稣会士如同利玛窦、艾儒略等人良好的品行及修养又为正直的东林党人所欣赏。早期耶稣会士将“天学”与儒学靠拢，加之耶稣会士所宣传的各类知识，对急于改变政治现状的务实派东林党人来说是对现有的知识体系的一大补充，对现实极有补益的。正如谢和耐说的“东林党人只会感到与传教士们意趣相投。”显然，耶稣会士赢得了“东林党”友好人士的

^[1] 萧若瑟：《天主教传行中国考》卷四，上海：上海书店，第202页。

^[2] 李亦园：《宗教与神话》，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第50页。

赞同。陈仪描述东林党人叶向高、翁正春等对天主教的态度时说：“叶相国、翁宗伯、陈司徒诸老，喜其学之有合于圣贤，为序其著述诸书。”^[1]东林党的重要人物邹元标在《答西国利玛窦》中说：“门下二三兄弟，欲以天主教学行中国，此意良厚。仆尝窥其奥，与吾国圣人语不异。吾国圣人及诸儒发挥更详尽无余，门下肯信其无异乎。中微有不同者则习尚之不同耳。门下取《易经》读之，乾即曰统天。蔽邦人未始不知天，不知门下以为然否。”^[2]这都表明了耶稣会士以成功取得了东林党人领导阶层的赞誉。在赢得东林党人的赞誉的情况下，借助东林党人在社会政治中的威望，结交了一大批士大夫，赢得了传播天主教的土壤。据统计，与耶稣会士友好交往的东林党人有：曹于汴、崔景荣、董其昌、方孔炤、冯琦、韩爌、钱谦益、翁正春、曾樱、张鼐等。

艾儒略藉叶向高入闽传教，“福州有著名文士名 Melchior Tcheou，乃全国最有名望之人，官吏皆敬重之。二年前在杭州时业已受洗，颇愿宗教之传布也。儒略既至，彼乃介绍之福州高官学者，誉其学识、教理皆优，加之阁老叶向高为之吹拂，儒略不久遂传教城中。第一次与士大夫辩论后，受洗者二十五人，中有秀才数人。”^[3]，借助叶向高东林魁首的名望在福建顺利打开传教局面便是其成功运用东林党人的影响力的一例。

谢和耐认为，传教士的主要敌人都在东林党对手们的派别中。其实不然，阉党中确有对耶稣会士持排斥态度的，耶稣会士自然不会放弃对其传教有帮助的权力派——阉党。耶稣会士希望依靠当时最有权势的宦官集团，希望借助宦官的特殊地位和势力走进宫廷。在耶稣会士的努力下，大多数阉党士大夫还是对耶稣会士持友好态度。在赠诗与艾儒略的诗人当中，值得关注的是被列为阉党的张瑞图。

张瑞图：福建晋江人，万历三十五年进士，授官翰林院编修。万历四十二年出使云南，此后张瑞图依附阉党而平步青云，后终在清算阉党之祸中以“结交近侍”之罪被“论徒三年”。他在赠与艾儒略的诗中提起利玛窦的《畸人十篇》：

“昔我游京师，曾逢西泰氏。贻我十篇书，名编畸人以。

我时方少年，未省究生死。徒作文字看，有似风过耳。

及兹既老大，颇知惜余齿。学问无所成，深悲年月驶。

^[1] 陈仪：《〈性学粗述〉序》，见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局，1989年，第212页。

^[2] [明]邹元标：《邹公愿学集·答西国利玛窦》，刻本：古永邹氏，清乾隆十二年（1747年），卷3，第30页。转引自苏新红：《晚明士大夫对耶稣会士交往态度分析》，东北师范大学硕士毕业论文，2004年。

^[3] 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，北京：中华书局，1995年，第135页。

取书再三读，低徊抽厥旨。始知十篇中，篇篇皆妙理
九原不可作，胜友乃嗣起。著书相羽翼，河海互原委。
孟氏言事天，孔圣言克己。谁谓子异邦，立言乃一揆。
方域岂足论，心理同者是。诗礼发塚儒，操戈出弟子。
口诵圣贤言，心营锥刀鄙。门墙堂奥间，咫尺千万里。”^[1]

此外，阮大铖亦有赠诗毕方济，诗中提及耶稣会士的历法及信仰，诗曰：

“若土乘桴自沃州，十年日月共中流。
书经雷电字长在，手摘星辰较不休。
闲御鹏风观海运，默调龟息与天游。
知君冥悟玄元旨，象外筌蹄亦可求。”^[2]

在《利玛窦中国札记》记载这样一件事，“皇帝派了他的一名高级太监在这里接待他们……他的名字叫田尔耕，他以皇帝的名义很庄重地接待了他们。他想知道他们进呈礼物给皇帝的目的。神父们告诉他说，他们是来自泰西——这是中国人对欧洲人的称号——的外国人，他们是崇拜天地主宰者的敬神者，对世俗货不感兴趣，既不要求也不期望回赠礼物，也不期待任何报酬。他对这个回答很满意，高兴地接受了这些礼物。”^[3]田尔耕虽不是阉党的突出人物，但从中可看出阉党对耶稣会士的总体态度。

充分分析中国的政治社会形势，然后加以利用，是耶稣会士一进入中国就开始的做法。所以，艾儒略入闽之后，由叶向高介绍，结交曹学佺等人，与叶向高、曹学佺三山论学。曹学佺作为闽诗社、文社的领军人物，诗人、文人中的地位自然是不同凡响。艾儒略借助曹学佺的影响力，逐渐为社团中的其他成员所接受、赞赏。

除了在福建以家庭教会的方式进行传教之外，教徒结社又是其传教策略的一大特点。这些民间社会组织配合当时的结社之潮，融入传统文化的元素，建立起自己的社团组织。这些以教徒为组织成员组成的社团，显然遍布八闽各地。“一般的理论认为基督教在中国文化缺乏基础，社会活动不够活跃。但是明末天主教结社运动表明，中国天主教徒曾经建立了非常积极进取的民间社会组织。”^[4]当时，中国文人们

^[1] 《熙朝崇正集》，晋江天学堂辑。见吴湘湘主编《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1982年，第644页。

^[2] 《咏怀堂丙子诗》（卷上），转引自：方豪：《中国天主教史人物传》，北京：宗教文化出版社，2007年，第143页。

^[3] 《利玛窦中国札记》，桂林：广西师范大学出版社，2001年，第403页。

^[4] 李天纲：《早期天主教与明清多元社会文化》，载《史林》，1999年，第4期。

对社盟的热忱达到了“过家才问寝，开社急邀朋”^[1]的程度。文人们相互之间组成社盟，成为晚明文坛的一大特色。晚明天主教在福建传播之始，入教的大都是下层文人，这些文人教徒皆是本地的神职人员，是天主教的地方领袖，更是艾儒略在中国传教的得力助手。但由于长期生成于儒家思想居主流的文化环境中，对异文化的接受并无法去除他们的儒者本质，在他们的身上始终体现了中国特定的文化特征的“濡化”（enculturation）^[2]。因此，他们既极力以天主教的教义来规范自己，同时又无法淡忘其作为一名“儒者”的风范和兴趣。他们成为双重角色——天主教徒与儒者的二元合一扮的演者，作为信徒，教堂是他们进行宗教活动的场所，作为文人，他们希望保持自己的生活方式，教堂便成为他们结社聚会的地方。林金水教授亦认为：“当时，信徒也崇习尚，充风雅，仿结社之例，以‘社兄’、‘社弟’称呼”^[3]。显然结社之风被这些文人天主教徒应用到他们的聚会之中，这种结社之风既在文化活动领域内影响了这些文人教徒，也加深了他们之间的交流与友谊，丰富了教会组织的形式，使得福建教会组织更为贴近中国社会和中国文化。这是天主教在中国传播过程中遭遇中国文化时所折射出来的一种特殊组织现象。

[1] 徐宗：《鳌峰集》卷十，《续修四库全书》，集部，1381册，上海：上海古籍出版社，1995年，第134页。

[2] “濡化”即人类有别于动物而独有的，文化的习得与传承。参见庄孔韶：《人类学概论》，第280页，北京：中国人民大学出版社，2006年。

[3] 林金水：《艾儒略与明末福州社会》，见《海交史研究》，1992年，第2期。

第五章 结论

晚明社会统治秩序的失控，使得许多正直的士大夫在政治上无法施展其理想，众多的士大夫选择远离朝堂，以地域为中心结成各种诗社、文社，他们诗酒酬唱，怡情山水。以至于晚明结社之风盛行，福建结社运动更居全国前列。但是以“兼济天下”为己任的福建士大夫并没有放弃找寻儒家之外可以治国、平天下的思想及学说。在这种背景下艾儒略带着以基督教为核心的西方文化到达福建，在福建展开他长达 25 年的传教之旅。作为福建开教第一人的艾儒略，凭借其对中国文化的熟谙、良好的品行及修养为众多参与结社的福建士大夫所欣赏及接纳，艾儒略所宣传的“天教有助于政平俗美”的理论更是深深吸引了处在困境中的福建士大夫。这些参与结社的诗人在赠与艾儒略的诗歌中，表现出他们对艾儒略这样“西来伟儒”的好感。从艾儒略个人来说，他获得了成功并得到了荣耀；但是对天主教来讲，并没有吸纳更多的福建上层文人。因为福建的士大夫更愿意将艾儒略与天主教当成两种不同的概念来看，“斥其教，矜遠人”代表了当时部分福建士大夫的立场，而在兴趣爱好以及志向保持一致的社团内部人员中这种情绪很快便能得到传播。所以，结社之气为艾儒略争取到更为宽容的文化背景，减少艾儒略传教的阻碍。但是，另一方面，这种看似宽容的文化背景却隐藏着更难以突破的障碍。

福建天主教的传播因结社之气的显示也显示出其与中国文化相结合的独特之处。作为双重角色——天主教徒和儒者的扮演者——文人教徒，既接受了基督教文化，又因其长期浸染在儒家文化中，无法淡忘中国的文化特征。他们在天主教的组织中加入了中国传统的元素，不仅以家族为中心向亲族及乡里辐射，还出现各种模仿文人结社的教会内部组织——会、社在八闽大地纷纷出现，使得福建的天主教组织也显示出其在中国文化氛围下的特色，也使艾儒略在福建的传教策略在福建这块土壤上显示出本土特色。

参考文献

一、教外典籍

- 1、(清)张廷玉：《明史》，北京：中华书局，1974
- 2、徐澍：《徐兴公尺牍》，福建师范大学图书馆抄本
- 3、谢肇淛：《五杂俎》，民国二十年铅印本
- 4、周亮工《书影》上海：上海古籍出版社，1981年
- 5、曹学佺：《曹大理诗文集》，明刻本
- 6、叶向高：《蘧编》台湾：伟文图书出版社，1997
- 7、沈瑜庆、陈衍：《福建通志》，民国27年刻
- 8、(清)纪昀：《景印文渊阁四库全书》台湾：台湾商务印书馆，1983
- 9、《明诗纪事》，《续修四库全书 集部：诗文评类》上海：上海古籍出版社，1995
- 10、曹学佺：《曹学佺集》江苏：江苏古籍出版社，2003
- 11、曹学佺：《石仓诗稿》，清乾隆十九年曹岱华刻本
- 12、周亮工：《闽小记》上海：上海古籍出版社，1985
- 13、(清)朱彝尊：《静志居诗话》北京：人民文学出版社，1990
- 14、汪端：《明三十家诗选》，清刻本
- 15、(清)郑方坤：《全闽诗话》福建：福建人民出版社，2006
- 16、叶向高：《苍霞草》江苏：江苏广陵古籍刻印社
- 17、何乔远：《镜山全集》，明刻板
- 18、【明】徐澍：《鳌峰集》，《续修四库全书》上海：上海古籍出版社，1995
- 19、[明]朱彤，[清]陈可法：《崇武所城志》，福建：福建人民出版社，1987

- 20、韩国藩等：万历《邵武府志》，《中国方志丛书》，台北：成文出版社，1970
- 21、杜登春：《社事始末》，台北：台北新文丰出版公司，1986
- 22、[明]朱彤，[清]陈可法：《崇武所城志》，福建：福建人民出版社，1987
- 23、《杭州府志》，《中国方志丛书》台北：成文出版社，1970
- 24、(清)徐鼐撰：《小腆纪传》，台北：中华书局，1963
- 25、[明]黄仲昭：弘治《八闽通志》，福州：福建人民出版社，1991
- 26、[意]利玛窦[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》何高济、王遵仲、李申译，北京：中华书局，1983
- 27、[明]胡應麟著：《少室山房笔丛》，上海：上海书店，2001年
- 28、王重民辑：《徐光启集》，上海：上海古籍出版社，1984年
- 29、黄任等：乾隆《泉州府志》，光绪重刊本
- 30、(清)钱谦益：《列朝诗集小传》上海：上海古籍出版社，1983
- 31、张燮：《东西洋考》，北京：中华书局，1981
- 32、王重民辑：《徐光启集》，上海：上海古籍出版社，1984
- 33、黄任等：乾隆《泉州府志》，光绪重刊本
- 34、《圣经》，中国基督教协会，2003
- 35、谢肇淛：《五杂俎》，上海：上海书店出版社，2001
- 36、[清]周学曾：《道光晋江县志》，江苏：上海书店·巴蜀书社·江苏古籍出版社，1990
- 37、清海外散人编：《榕城纪闻》，厦门大学图书馆钞本
- 38、台湾中央图书馆编：《明人传记资料索引》，北京：中华书局，1987
- 39、周之夔：《弃草集》扬州：江苏广陵古籍刻印社，1997

二、教内典籍

- 1、吴湘湘：《天主教东传文献》，台湾：台湾学生书局，1982
- 2、吴相湘主编：《天主教东传文献续编》，台湾：台湾学生书局，1966年
- 3、艾儒略：《三山论学记》，（1847年重刊本）
- 4、艾儒略：《性学粗述》上海慈母堂1873年刊本
- 5、艾儒略：《口铎日抄》，上海慈母堂重印
- 6、艾儒略：《职方外纪校释》，北京：中华书局出版社，1996年
- 7、李九标：《枕书》，（明崇祯十三年刻本）
- 8、郑安德选编：《明末清初天主教和佛教辩论资料选》，收录楼宇烈编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》
- 9、杨光先：《不得已》，吴相湘主编：《天主教东传文献续编》，台湾：台湾学生书局，1966年
- 10、利玛窦：《交友论》，收录楼宇烈编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，
- 11、利玛窦：《天主实义》（影印），收录《续修四库全书 子部：宗教类》上海：上海古籍出版社，1995
- 12、徐宗泽：《明清耶稣会士著作提要》北京：中华书局，1989
- 13、黄问道：《圣朝破邪集》（安政乙卯冬翻刻板）
- 14、李九功：《励修一鉴》（抄本）
- 15、严谟《天帝考》，见楼宇烈编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》
- 17、李嗣玄：《泰西思及艾先生行述》（抄本），巴黎国家图书馆，中文编号1017
- 18、萧若瑟：《天主教传行中国考》，河北：河北献县天主堂，1937年
- 19、无名氏《儒交信》，见楼宇烈编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》
- 20、（明）邹元标：《邹公愿学集·答西国利玛窦》，刻本：吉永邹氏，清乾隆十二年

(1747年)

- 21、【清】刘凝《天学集解》卷7，叶益蕃《三山仁会引》，荷兰莱顿大学汉学院图书馆藏。
- 22、方豪：《中国天主教史人物传》，宗教文化出版社，2007年
- 23、段裘：《重刻三山论学序》台湾：台湾学生书局，1966
- 24、顾卫民：《中国天主教编年史》上海：上海书店出版社，2003
- 25、费赖之：《入华耶稣会士列传》北京：商务印书馆，1938
- 28、艾儒略（Julio Aleni）《大西利先生行迹》
- 29、陆铭恩撰：《释客问》，收录楼宇烈编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》
- 30、黄乔鸣：《天学概传》，崇祯十二年抄本
- 31、赫德逊：《欧洲与中国》北京：中华书局，1995
- 32、金尼阁：《利玛窦中国札记》北京：中华书局，1983
- 33、吴湘湘：《熙朝崇正集》（明刻板）

三、著作

- 1、《中国和基督教》[法]谢和耐著，耿昇译，上海：上海古籍出版社，1991
- 2、《两头蛇——明末清初的第一代天主教徒》，黄一农著，上海：上海古籍出版社，2006
- 3、《明清间在华的天主教耶稣会士》江文汉著，北京：知识出版社，1987
- 4、《十字架与龙》孙江著，浙江：浙江人民出版社，1990
- 5、《龙与十字架》邹晓辛、吕延涛著，吉林：吉林文史出版社，1991
- 6、《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》陈卫平著，上海：上海人民出版社，1992

- 7、《中西文化交流史》沈福伟著，上海：上海人民出版社，1985
- 8、《明清之际中西关系简史》张维华著，山东：齐鲁书社，1987
- 9、《利玛窦传》[美] 乔纳森·斯彭斯著，王致华译，陕西：陕西人民出版社内部发行，1991
- 10、《中国文化与基督教的冲撞》于硕等译，辽宁：辽宁人民出版社，1989
- 11、《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》李亚宁著，成都：四川大学出版社，1992
- 12、《利玛窦与徐光启》孙尚扬著，北京：新华出版社，1993
- 13、《基督教与明末儒学》孙尚扬著，北京：东方出版社，1994
- 14、《1840年前的中国基督教》孙尚扬，(比)钟鸣旦著，北京：学苑出版社，2004
- 15、《基督教哲学在中国》孙尚扬，刘宗坤著，北京：首都师范大学出版社，2002
- 16、《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》[法]安田朴、谢和耐等著，耿昇译，成都：巴蜀书社，1993
- 17、《利玛窦与中国》林金水著，北京：中国社会科学出版社，1996
- 18、《在华耶稣会士列传及书目》[法]费赖之著，冯承钧译，北京：中华书局，1995
- 19、《在华耶稣会士列传及书目补编》[法]荣振华著，耿昇译，北京：中华书局，1995
- 20、《西学东渐与明清之际教育思潮》白莉民撰，北京：北京教育科学出版社，1989
- 21、《明代中外关系史研究》朱亚非著，济南：济南人民出版社，1993
- 22、《中西文化交流的先驱——从利玛窦到郎世宁》许明龙主编，北京：东方出版社，1993
- 23、《西学东渐与晚清社会》熊月之著，上海：上海人民出版社，1994
- 24、《西学与晚明思想的裂变》何隽著，上海：上海人民出版社，1998
- 25、《中国礼仪之争——历史·文献和意义》李天纲著，上海：上海古籍出版社，2006

- 26、《方豪六十自定稿》方豪著，台湾：台湾学生书局，1969
- 27、《明清之际党社运动考》谢国桢著 北京：中华书局，1982
- 28、《明末清初文人结社研究》何宗美天津：南开大学出版社，2003
- 29、《明季党社考》(日)小野和子著，上海：上海古籍出版社，2006
- 30、《曹学佺研究》陈超著，吉林：吉林大学出版社，2007
- 31、《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》谢和耐著，上海：上海古籍出版社，1991
- 32、《杨廷筠——明末天主教儒者》钟鸣旦著，北京：社会科学文献出版社，2002
- 33、《晚明基督论》柯毅霖著，四川：四川人民出版社，1999
- 34、《在华耶稣会士列传及书目补编》荣振华著，北京：中华书局，1995
- 35、《利玛窦的记忆之宫》史景迁著，上海：上海远东出版社，2005
- 36、《西来孔子艾儒略——更新变化的宗教会遇》潘凤娟著，台湾：基督橄榄文化出版，2002
- 37、《龙与上帝：基督教与中国传统文化》董丛林著，北京：生活·读书·新知三联书店，1992
- 38、《台湾基督教史》林金水主编，北京：九州出版社，2003
- 39、《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》张西平著，北京：东方出版社，2001
- 40、《清初士人与西学》徐海松著，北京：东方出版社，2000
- 41、《基督教与福建民间社会》陈支平、李少明著，厦门：厦门大学出版社，1992
- 42、《福建宗教史》陈支平、林国平著，福建：福建教育出版社，1996
- 43、《福建思想文化史纲》徐晓望著，福建：福建教育出版社，1996
- 44、《福建文学发展史》陈庆元著，福建：福建教育出版社，1996
- 45、《福建史稿》朱维幹，福建：福建教育出版社，1986

- 46、《明末清初文人结社研究》何宗美，天津：南开大学出版社，2003
- 47、《宗教与神话》李亦园，桂林：广西师范大学出版社，2004
- 48、《形象学导论》秦启文、周永康，社会科学文献出版社，2004
- 49、马克斯·韦伯：《儒教与道教》，北京：人民日报出版社，2007
- 50、《1500—1800 中西方的伟大相遇》（美）孟德卫（David E. mungello），北京：新星出版社 NEW STAE PRESS，2007
- 51、《胡若望的困惑之旅：18 世纪中国天主教徒法国蒙难记》（美）史景迁（Jonathan D. Spence）著；吕玉新译上海：上海远东出版社，2006
- 52、《明清间在华的天主教耶稣会士》江文汉著，北京：知识出版社，1987
- 53、《十七、十八世纪天主教在江南的传播》周萍萍著，北京：社会科学文献出版社，2007
- 54、《中国天主教简史》晏可佳著，北京：宗教文化出版社，2001
- 55、《中国天主教述评》顾裕禄著，上海：上海社会科学院出版社，2005
- 56、《中西文化交流的历史见证：明末清初北京天主教堂》余三乐著，广州：广东人民出版社，2006
- 57、《天主教基督教在广西资料汇编》庚裕良等编，南宁：广西民族出版社，1985
- 58、《基督教会史》（美）沃尔克著；孙善玲等译，北京：中国社会科学出版社，1991
- 59、《基督教教育与中国社会变迁》黄新宪著，福州：福建教育出版社，1996
- 60、《教会大学与神学教育》徐以骅著，福州：福建教育出版社，1999
- 61、《基督教大学华人校长研究》吴梓明编著，福州：福建教育出版社，2001
- 62、《基督教史纲》杨真著，北京：生活·读书·新知三联书店，1979
- 63、《耶儒伦理比较研究：民国时期基督教与儒教伦理思想的冲突与融合》郭清香著，北京：中国社会科学出版社，2006
- 64、《晚清政府基督教政策初探》杨大春著，北京：金城出版社，2004

- 65、《中国基督教史纲》王治心撰，上海：上海古籍出版社，2004
- 66、《离异与融会：中国基督教与本色教会的兴起》刘家峰编，上海：上海人民出版社，2005
- 67、《史料与视界：中文文献与中国基督教史研究》张先清编，上海：上海人民出版社，2007
- 68、《中国宗教与基督教》秦家懿，孔汉思著；吴华译，北京：生活·读书·新知三联书店，1990
- 69、《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》(美)邓恩(George H. Dunne)著；余三乐，石蓉译，上海：上海古籍出版社，2003
- 70、《利玛窦评传》(法)斐化行著；管震湖译，北京：商务印书馆，1993
- 71、《晚明中西性伦理的相遇：以利玛窦〈天主实义〉和庞迪我〈七克〉为中》林中洋著，广州：广东教育出版社，2003
- 72、《耶稣会士秘史》(法)帕里斯著；张笏萍等译，北京：中国社会科学出版社，1990
- 73、《耶稣会士在中国》赖诒恩著；陶为翼译，香港：光启出版社，1965
- 74、《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》(法)杜赫德编；吕一民，沈坚，郑德弟译，郑州：大象出版社，2005
- 75、《耶稣会士与中国科学》樊洪业著，北京：中国人民大学出版社，1992
- 76、《基督教会史》(美)布鲁斯·雪莱(Bruce L. Shelley)著；刘平译，北京：北京大学出版社，2004
- 77、《中西交通史料汇编》张星烺编注；朱杰勤校订，北京：中华书局，2003
- 78、《中国宗教与基督教》秦家懿、孔汉思，北京：生活·读书·新知三联书店，1990

四、论文

- 1、《“闽中诸公赠诗”初探》林金水《宗教文化论丛》东方出版社 1998
- 2、《曹学佺赠利玛窦诗》林金水《文史》第三十三辑，中华书局，1990
- 3、《以诗记事 以史证诗——从《闽中诸公赠诗》看明末耶稣会士在福建的传教活动》林金水《相遇与对话——明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》宗教文化出版社 2003 年
- 4、《艾儒略与明末福州社会》林金水《海交史研究》1992 年第 2 期
- 5、《艾儒略在泉州的交游与传教活动》林金水《海交史研究》1994 年第 1 期
- 6、《艾儒略在华传教生涯的结束——艾儒略在闽北》林金水《宗教文化论坛》1994
- 7、《艾儒略与福建士大夫的交流——东西方文化的接触和对话》林金水《基督教与近代文化》上海人民出版社，1994 年 12 月
- 8、《艾儒略与福建士大夫交游表》林金水《中外关系史论丛》第 5 辑 1995 年
- 9、《试论艾儒略传播基督教的策略与方法》林金水《世界宗教研究》1995 年第 1 期
- 10、《从艾儒略与福建士大夫的交游看东西方不同文化之间的接触与对话》林金水《基督教与近代文化》上海人民出版社，1994
- 11、《艾儒略与明末福建社会》张先清，福建师范大学历史系未刊硕士论文，1999 年
- 12、《基督教与中国民间信仰——以福建为研究中心》范正义，福建师范大学历史系未刊硕士论文，2001 年
- 13、《从天主教徒到改良主义者：对马建忠的个案研究》陈凤，福建师范大学历史系未刊硕士论文，2005 年
- 14、《晚明士大夫对耶稣会士交往态度分析》苏新红，东北师范大学硕士论文，2004 年
- 15、《儒教不是宗教——试论利玛窦对儒教的看法》林金水《福建师大学报》1983 年第 03 期
- 16、《基督教与中西文化交流》程伟礼《复旦学报》1987 年第 01 期

- 17、《西方传教士与明清之际的西学东渐》林华《党校教学》1988年第01期
- 18、《论明清之际传教士的历史作用》何兆吉《西部学坛》1988年第03期
- 19、《东西方文化的双向交流》徐远和《孔子研究》1988年第04期
- 20、《明末清初“西学东渐”评议》饶良伦《求是学刊》1988年第01期
- 21、《明清之际中西文化的交流、冲突和选择》胡代聪《外交政治学院学报》1989年第01期
- 22、《西方传教士与中国古代文化》卓新平《世界宗教资料》1990年第03期
- 23、《中西文化交流与中国传统文化的发展》李永胜《社会科学》1990年第04期
- 24、《撞击、颀颀、拒斥(明末清初中西文化之争论纲)》蒋国保《浙江学刊》1991年第05期
- 25、《试论明末西学东渐的背景》徐均平《兰州大学学报》1992年第01期
- 26、《初期来华的耶稣会士与中西文化交流》朱静《中南民族学院学报》1994年第04期
- 27、《西学东渐与明代社会特征》李宝臣《北京社会科学》1994年第02期
- 28、《明末西学东渐重评》宝成关《学术研究》1994年第03期
- 29、《明末清初基督教东传与中西文化交流》杨洪《华夏文化》1995年第06期
- 30、《明清之际基督教文化在中土之流传与变异》刘耕华《东方丛刊》1996年第02期
- 31、《明清间中西文化的冲突与损益》王显春《西南民族学院学报》1996年第06期
- 32、《明末清初西学东渐漫说》袁荻涌《贵州文史丛刊》1996年第06期
- 33、《论明清之际天主教与中国文化的冲突》李跃红《世界宗教研究》1997年第01期
- 34、《主动与被动：中西文化交流关系嬗变的思考》梁念琼《船山学刊》1997年第02期
- 21、《基督教与明清之间的中西文化交流》梁工《北京图书馆馆刊》1998年第03期
- 35、《明清之际的西学东渐》吴乃华《中央社会主义学院学报》1997年第03期
- 36、《略论明清之际的西学输入》倪学德《聊城师范学院学报》1997年第01期
- 37、《论西方传教士在明清之际中西文化交流中的作用》丁顺茹《广州师院学报》1997

年第 03 期

- 38、《明末清初西学之再评价》何兆武《学术月刊》1999 年第 01 期
- 39、《17—18 世纪中国与西方的文化交流》庞卓恒《历史教学》1998 年第 03 期
- 40、《中西文化交流中的差异与碰撞》敖兰《内蒙古大学学报》1997 年第 02 期
- 41、《明清之际的文化心态与西学传播效应》乔凌霄《安徽史学》1999 年第 02 期
- 42、《试论明末清初耶稣会士的历史作用》陈申如、朱正谊《中国史研究》1980 年第 02 期
- 43、《关于明清之际耶稣会士来华的几个问题》郑克晟《南开史学》1981 年第 02 期
- 44、《明清之际来华耶稣会士的评价》臧嵘《北方论丛》1981 年第 04 期
- 45《儒教与基督教的比较研究》谢扶雅《中国哲学史研究》1985 年第 03 期
- 46、《明末儒教和天主教的传播》[日]后滕基己，宋朝阳摘译《世界宗教资料》1982 年第 03 期
- 47、《明清之际来华耶稣会士对中西文化交流的贡献》徐明德《杭州大学学报》1986 年第 04 期
- 48、《基督教的传来与中国：试论异质文化的接受》[日]窪德忠，吴华译《世界宗教资料》1993 年第 01 期
- 49、《明末清初儒耶之争的历史脉络》阮炜《深圳大学学报》1994 年第 11 期
- 50、《十字架流入中国史述》顾卫民《上海教育学院》1994 年第 01 期
- 51、《明清之际对待西学的几种心态》唐明邦《船山学刊》1989 年第 02 期
- 52、《晚明排斥天主教思潮论析》吴强华《学术月刊》1999 年第 04 期
- 53、《明清之际西方传教士的天主教儒学化》陈卫平《文史哲》1992 年第 02 期
- 54、《艾儒略在莆田的传教活动及其影响》黄建兴，福建师范大学学士论文（未刊稿）。
- 55、《早期天主教与明清多元社会文化》李天纲《史林》，1999 年，第 4 期。
- 56、《论元代福建商品生产的发展》徐晓望《福建社会经济史研究》2000 年第 3 期
- 57、《明代福建私家藏书研究》张美莺著，福州：福建师范大学，2007

- 58、《区域历史人才地理分布研究——以福建为个案》高林强著，福州：福建师范大学，2007
- 59、《“三教合一”思潮与“三一教”——晚明士人学术社团宗教化转向的社会考察》刘晓东《东北师大学报：哲学社会科学版》2002，第1期
- 60、《福建刻书业与区域文化格局关系的研究》林拓《华东师范大学学报：哲学社会科学版》2001年33卷4期
- 61、《20世纪中国古代文人社团研究史论》张涛《深圳大学学报》（人文社会科学版）2006年11月第23卷第6期

附图 1



图一：《熙朝崇正集》封面

本图来源于《天主教东传文献》，吴相湘主编，台湾学生书局，1964

附图 2

閩中諸公贈詩

晉江天學堂輯
福唐 葉向高

天地信無垠小智安能擬
爰有西方人來自八萬里
踴躡歷窮荒浮槎過弱水
言慕中華風深契吾儒理
著者多格言結交皆名士
傲詭良不矜熙攘乃所鄙
聖化被九埏殊方表同軌
拘儒徒管窺達觀自一
視我亦與之遊冷然得淡旨

溫陵 張瑞圖

图二：福清首辅叶向高赠传教士诗歌

本图来源于《天主教东传文献》，吴相湘主编，台湾学生书局，1964

附图 3



图三：艾儒略画像

本图片来自互联网

攻读学位期间承担的科研任务与主要成果

- 1、《从<兴化府志>看明代莆田地方志编修的特点》发表在《福建史志》2008年第3期
- 2、《晚明耶稣会士与福建士大夫》发表在《湖南师范大学社会科学学报》2008年第3期

致谢

在论文成稿的那一刹那，对我来说是如释重负。但是随着离开师大的日子的一步步逼近，反而觉得心里头沉甸甸的，在即将离开的时刻，谨向给予我关心和爱护的所有老师和同学致以最诚挚的感谢。

首先要深深感谢我的授业恩师——林金水教授对我的悉心培养和关怀。从论文的选题、收集资料到最终定稿，每一步都饱含林老师的耐心指导和严厉教诲！林老师从我的论文结构着手，不厌其烦地提出修改意见，直到我的论文成型，林老师严谨认真、一丝不苟的治学态度、平易近人、心胸宽广的生活态度都深深地感染着我。使我受益终身。

同时还要感谢林国平老师在写作方面给我的指导和建议。感谢谢必震老师、谢重光老师、詹冠群老师、陈寒老师、朱峰老师等任课老师，因为他们，我不仅在知识上有很大的收获，更重要的是在研究方法上受益匪浅。

感谢吴巍巍师兄，师兄不仅在论文的选题和材料的收集等方面都给予我无私的帮助，使我的论文得以顺利完成，师兄渊博的学识和谦逊的为人处事方式也使我深感敬佩。感谢徐炳三师兄，感谢师兄在我参加华中师大基督教史暑期讲习班期间给予的帮助和照顾。感谢陈蓉、白瑜、小玲、赵凯、郭霞、雷健丽等师兄师姐给予的关心和帮助，感谢惜清、海琴、张宇、红梅、李婧、媛媛、小椿、谢彪、建兴等同学，感谢他们陪伴我度过三年愉快的研究生生活。

感谢我亲爱的家人，感谢我的父母和可爱的妹妹们，感谢他们对我毫无保留的付出和爱护。

最后，感谢所有培养过我的老师！我的亲人！感谢所有关心和帮助过我的同学和朋友！

个人简历



李丹萍，女，汉族，1983年1月出生於福建省莆田市。2002年9月至2006年7月就讀於福建師範大學社會歷史學院歷史教育專業。2006年9月至2009年7月在福建師範大學社會歷史學院研究生班攻讀宗教學碩士，師從林金水教授。

艾儒略与晚明福建结社运动

作者: [李丹萍](#)

学位授予单位: [福建师范大学](#)

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y1550482.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: cadec969-61c1-4a31-a650-9e4d0071e46e

下载时间: 2010年12月15日