

摘要

不该被遗忘的“零类” ——明末《熙朝崇正集》中“自我”与“他者”的形象探

中文摘要:

《熙朝崇正集》是明朝末年以中国传统诗歌形式反映天主教及其相关内容的一部诗集。论文从形象学着手，研究诗集中的“自我”（中国人）形象和“他者”（西方传教士）形象的表现和规律。同时，也对其诗歌形式和语言创作等方面的特有艺术特点作了探索。并认为它在文学史上处于被遗忘的“零类”地位是应予以纠正的。

关键词：天学诗、形象学、自我形象、他者形象、形式、语言

Abstract:

"XiChaoChongZhengJi" is one of the poetry collections which manifests Catholicism in the form of traditional Chinese poetry. Taking the approach of Study of Image, this thesis researches into the presentation and law of the self-images and those of others. Meanwhile, the thesis probes the forms and languages that characterize this collection. Finally, the thesis comes to the conclusion that the collection has been neglected in the literary history, and this situation should be corrected.

Key words : TianXun poem, Studying of Image, self-image, others-image, form, language.

摘要

不该被遗忘的“零类” ——明末《熙朝崇正集》中“自我”与“他者”的形象探

中文摘要:

《熙朝崇正集》是明朝末年以中国传统诗歌形式反映天主教及其相关内容的一部诗集。论文从形象学着手，研究诗集中的“自我”（中国人）形象和“他者”（西方传教士）形象的表现和规律。同时，也对其诗歌形式和语言创作等方面的特有艺术特点作了探索。并认为它在文学史上处于被遗忘的“零类”地位是应予以纠正的。

关键词：天学诗、形象学、自我形象、他者形象、形式、语言

Abstract:

"XiChaoChongZhengJi" is one of the poetry collections which manifests Catholicism in the form of traditional Chinese poetry. Taking the approach of Study of Image, this thesis researches into the presentation and law of the self-images and those of others. Meanwhile, the thesis probes the forms and languages that characterize this collection. Finally, the thesis comes to the conclusion that the collection has been neglected in the literary history, and this situation should be corrected.

Key words : TianXun poem, Studying of Image, self-image, others-image, form, language.

第一章 绪论

第一节 课题价值和论文论旨

《熙朝崇正集》是一本明末中国士大夫书赠天主教传教士的诗集。在这本诗集中，赠诗的作者多达 71 人，而且其中一部分在明末时期还很有名望；所收录的诗作也是数量可观，共有 84 首；受诗者也都是当时较为著名的天主教来华传教士。因此，从历史角度来看，《熙朝崇正集》不仅是一本非常有价值的史料，而且还具有其特有的文学价值，即采用中国传统的诗歌形式反映了和天主教相关的内容。这在中国文学史上是很少见的，因此，它的存在不但可以弥补中西文化交流史中明末部分文学资料的匮乏，而且还可以展开研究天主教对明末中国文学影响的课题。众所周知，比较文学是“超出一国范围之外的文学研究，并且研究文学与其他知识及信仰领域之间的关系，包括艺术（如绘画、雕刻、建筑、音乐）、哲学、历史、社会科学（如政治、经济、社会学）、自然科学、宗教等等。简言之，比较文学是一国文学与另一国或多国文学的比较，是文学与人类其他表现领域的比较。”¹《熙朝崇正集》首先“超出一国范围”，是中国和西方文化交往影响的事实记录；其次涉及到了“文学与其他知识及信仰领域”，这从《熙朝崇正集》定位为“天学诗”诗集就能明显看出。而所谓“天学诗”就是反映“天学”的诗歌，而此处的“天学”所指就是与天主教相关的各种学说，它不止是包括宗教信仰，还涉及到许多其他方面。正如谢和耐所说：“如果入华耶稣会士们在从事教育和世俗活动时，仅关心传播和保卫他们的教义，那么于他们是无关紧要的事，而对于中国人来说则完全不同，文士们所说的‘西学’或‘天学’，把科学、技术、哲学和伦理学都不可分割地结合在一起了。”²说“天学”即“西学”，就是由传教士们带来的各种西洋学说（具体而言，就是欧洲的学说）。而“天学诗”中“诗”则是特指属于中国传统文学范畴中的一种主流文学样式，它是中国文学最初的源头，是中国文学中历史最悠久的文类。因此，研究“天学诗”诗集《熙朝崇正集》不仅符合比较文学跨国界的要求，而且其研究对象更是跨学科的，涉及到文学与宗教、文学与科学、文学与哲学等多种领域。

纵观中国文学史，像《熙朝崇正集》这样以文学的形式广泛反映中西交流各种信息的文本并不多见，但事实却是，《熙朝崇正集》在中国文学史、乃至中国历史上并没有受到应有的重视，直到今天这样的情况依然如此，在现在颇为流行的多部文学史著作中也不曾有《熙朝崇正集》及“天学诗”的踪影。如作为高校教材的由章培恒、骆玉明主编的《中国文学史》，北京大学教授袁行霈先生主编的四卷本《中国文学史》，以及高等教育出版社版出版的同样是四卷本的《中国文学史》等。在这些由各家各派所编撰的文学史中关于明代诗歌的章节里，读者所能阅读到的都是从中国传统诗歌源头一脉相承下来的诗人及其诗作，其中也包含了一些在儒家伦理统摄下反映了的道家和佛教的各种思想的作品，但是，从来没有出现过像《熙朝崇正集》中所记载的受到天主教影响、或与天主教有关的中国诗歌，这些广为流传的文学史作品中对明末“天学诗”的忽视，这使得事实上本应属于文学史的一类文学现象却顿时成了“零”记录，这就是本文将之称为“零类”的原因之一，而《熙朝崇正集》无疑是“天学诗”的重要代表。此外，《熙朝崇正集》中大部分的赠诗者都颇具文名，在历史上，他们留下了众多的文集、诗集，³但是在他们的诗文中却不见收录于《熙朝崇正集》中的各自诗作。就是明代当时编辑的各种汇总性的诗文中也没有《熙朝崇正集》诸诗的记载。可见，尽管“天学诗”本身是确实存在的一“类”文学，但在历史上一方面失去了话语权，另一方面也失去了被话语的地位，而成了一个失却了身份的“零”。只是在神学界人士所整理的一些天主教史料和介绍的文章中，对《熙朝崇正集》尚有零星记载，但大多只局限在点明《熙朝崇正集》之存在而已。其中以方豪先生的介绍较有代表性，然而他也仅限于对“闽中诸公赠诗”稍作说明，他称巴黎国家图书馆藏钞本有《闽中诸公赠诗》一册，收明末时期福建地区数十位士大夫和西洋传教士的唱

¹ 雷马克：《比较文学的定义和功用》。见《比较文学研究资料》，北京师范大学出版社，1986年，P1。

² 谢和耐：《中国与基督教》，上海古籍出版社，2003年，P9。

³ 这些诗文集在第一章第三部分的赠诗者情况中均有介绍。

酬之作，其中有中国士大夫赠与利玛窦、艾儒略、汤若望和南怀仁等教士的诗作有二十余首。⁴除此以外没有更详细的对《熙朝崇正集》的介绍了，更谈不上对它进行系统的文学研究了。因此，研究以《熙朝崇正集》为代表的“天学诗”不仅对于文学史，而且对于总的中西文化与文学关系都具有填补学术空白的意义。

本文研究的重点就是对“天学诗”诗集《熙朝崇正集》文学价值的挖掘。它的文学价值主要体现在两大方面。一方面是，诗集中反映出了“他者”和“自我”这两种对应的形象。士大夫们所作之诗都是赠与传教士的，诗中必然涉及到与传教士相关的方方面面，于是根据这些流传下来的诗歌，后人就能大致了解到入华传教士在明末时期的国人（尤其是士大夫）眼中的“他者”形象。而对于这些和传教士有着或多或少的交往和了解的士大夫来说，在和异域文化的交流过程中必然有所吸收和反馈，而吸收，就在原有的“自我”形象中增加了新的因素；而反馈，这些新因素就必然隐显于言行之中，从而《熙朝崇正集》中的各首赠诗，就成了变化（或者说是更新）了的“自我”形象的最好体现。这种跨国界、跨文化的“自我——他者”形象的研究如孟华教授说：“比较文学意义上的形象学，并不对所有可称之为‘形象’的东西普遍感兴趣，它所研究的，是在一国文学中对‘异国’形象的塑造或描述（représentation）。”⁵在孟华教授对比较文学形象学研究对象的介绍中所侧重的是“他者”形象，但是，正如巴柔（Daniel-Henri Pageaux）在《比较文学概论》中所说：“一切形象都源于对自我与‘他者’，本土与‘异域’关系的自觉意识之中，即使这种意识是十分微弱的。因此形象即对两种类型文化现实间的差距所作的文学的或非文学的，且能说明符指关系的表述。”⁶虽然这一说明针对的是术语“形象”的定义，但它非常明确地指出了本土的“自我”和异域的“他者”两者同等的重要性。因为，作为既是历时的、又是共时的“自我——他者”形象来说，两者之间不仅相互关联，密不可分，而且它们的关系不是静态的和被动的，而是随着时空的变化不断推陈出新，在两者的互动中不断丰富着自己和对方。就像《熙朝崇正集》一样，在反映外来传教士的“他者”形象中折射着中华“自我”对“他者”的理解，而在涉及到士大夫“自我”形象的部分又有着受到“他者”影响和作用的痕迹。也正因为文学中的你中有我、我中有你才使它常青，使它具有价值。梳理出《熙朝崇正集》中“自我”形象和“他者”形象的对应关系，对中国文学发展史中明末中西文学的交流是一个很好的补遗，对中国比较文学研究，也是一个有自己特色的拓展。

另一方面，《熙朝崇正集》的文学价值则体现在它的艺术性上，在《熙朝崇正集》所表现出来的多种艺术价值中，形式和语言的特点是最突出的。就形式而言，《熙朝崇正集》中的所有诗都符合中国古典诗词格律的规范，是典型的格律诗，其中有一些诗在体裁上还别有特色，出现了“一字韵”诗，“次韵”诗等诗歌特例。此外，在整部《熙朝崇正集》中，士大夫们不断提及与天主教相关的神圣称谓，在这些称谓之前大多出现了为表示尊敬而有意采用的空格，以示避讳。而语言上受到传教士所宣扬的天主教的影响更大，士大夫不但用传统的中国古典文化来诠释或比附新的天主教思想，而且还直接接受了传教士所创造的各种新的词语和天主教的相关典故。在研究《熙朝崇正集》的过程中，可以明显地感受到它字里行间所蕴涵的带有异域色彩的西方文化底蕴，这是“天学诗”诗集《熙朝崇正集》在文学上独有的艺术特色。从比较文学的角度来看，像《熙朝崇正集》这种鲜明地反映了文学和文学史中“异”的成分的文学现象是非常值得深入探讨的。在研究的过程中，必须秉承比较文学对待文学应有的方法论，孜孜以求、视野开阔、并且采用近乎细读细析的研究方法。正如艾金伯勒（René Etiemble）在《比较文学的目的，方法，规划》中所指出的：比较文学“将历史方法与批评精神结合起来，将案卷意见与‘文本阐释’结合起来，将社会学家的审慎与美学家的大胆结合起来，从而最终一举赋予我们的学科以一种有价值的课题和一些恰当的方法。”⁷唯此，才能在被文学史遗忘的角落里重新发掘《熙朝崇正集》的文学价值，才能还被遗忘的“零类”应有的文学地位，并为它正名，从而期待各位专家学者重视和开展对《熙朝崇正集》和“天学诗”的研究。

⁴ 方豪：《中国天主教史论丛》甲集，商务印书馆，1947年，P137-145。

⁵ 孟华：《比较文学形象学》，北京大学出版社，2001年，P2。

⁶ 陈惇、孙景尧、谢天振：《比较文学》，高等教育出版社，1997年，P167。

⁷ 艾金伯勒：《比较文学的目的，方法，规划》。见干永昌、廖鸿钧、倪蕊琴：《比较文学研究译文集》，上海译文出版社，1985年，P102-103。

值得高兴的是,《熙朝崇正集》的文学价值已经引起了比较文学界学者的重视,本文就是孙景尧教授所主持的相关国家社科、上海市社科项目的子课题。

第二节 《熙朝崇正集》之背景

《熙朝崇正集》是一本“天学诗”诗集。“天学”一词古已有之,中国古代指“天算之学”,也就是近代所指的天文学,它包括宇宙论、星象说、历法、计时仪器等众多天文内容。《山海经》记载天学是帝王的特权:少嗥氏时代人神混杂,人可以直接上天,神也可以随便下凡。颛顼继承黄帝后,以蚩尤造反为训,就截断天地的通路,并派专门的官员掌管天地之事,这就是著名的“绝地通天”的传说。⁸自此,历代中央政府一直掌握天学机构,任何地方政权或是个人都不能建立。如秦朝、西汉、东汉时期的太史令、太史公,魏晋时期的太史,隋朝的太史监,唐朝的浑天监,宋朝、元朝的司天监,以及明清时期的钦天监,都是掌管天学的官职。其任务是:观测和记录日食、月食、行星的运动状况以及一些其他的异常天象,并绘制星表、星图;还要研制和管理观察天学的仪器;最重要的则是修订历法,编算历书,并印制颁布。至今,在中国古代科学史的研究工作中,学者们仍然沿用“天学”来指天文学,如江晓原的《天学真原》,田合禄的《周易真原——中国最古老的天学科学体系》等都是研究中国古代天文学情况的专著。不过,“天学诗”诗集《熙朝崇正集》所涉及到的“天学”概念却有着另外一层意义。它指的应是明朝时期传入中国的外来宗教——天主教以及由此而带来的相关学说。这一新兴意义在历史上的第一次运用已不得而知了,但是从现有的资料来看,最早以“天学”指天主教相关学说的文本就是利玛窦于1595年在南昌刊刻的《天学实义》一书了,又叫《天主实义》。这本书是利玛窦继罗明坚的《天主圣教实录》出版后的第二本书。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。”⁹显然,他是用“天理天学”来指天主教相关学说的。而且从内容上来看,徐宗泽称这本书是“利子于士大夫质疑困难讨论教理而作也。此书较实录为优,所论皆哲理;达官显宦读之而皈依圣教者不乏其人,冯应京、徐光启即其显著者也。”¹⁰这段话明确了《天学实义》带有的浓厚的天主教色彩,不然不足以动摇冯应京、徐光启等。此外更有冯应京在《天学实义序》中所说的话可作证据:“天主何,天地人物之上主也;实云者,不空也。”¹¹之后,又有耶稣会士孟儒望撰写的《天学略义》,“此书是将信经道理阐而明之也。”¹²还有李之藻编刻的第一部天主教丛书,其名《天学初函》,其中“所包有二十种,分为理器器编,每编十种,皆利子所编著”¹³,而书中的《刻天学初函题辞》对于理解“天学”至关重要:“天学者,唐称景教,自贞观九年入中国,历千载矣。其学刻苦昭事,绝财色意,颇与俗情相龁。要于知天事天,不诡六经之旨,稽古五帝三王,施今愚夫愚妇,性所固然,所谓最初最真最广之教,圣人复起不易也。皇朝圣圣相承,绍天阐释;时则有利玛窦者,九万里抱道来宾,重演斯义;迄今又五十年,多贤似绩,翻译渐广;显自法象名理,微及性命根宗,义畅旨玄,得未曾有。顾其书散在四方,愿学者毋以不能尽睹为憾。兹为丛诸旧刻,胪作理器二编,编各十种,以公同志,略见九鼎一裔。”¹⁴李之藻在《题辞》中严格地将“天学”定义为“天主教”,但他又将“天学”分为理器两类,可见“天学”既有天主教教理方面的内容,又有西洋学术文化方面的知识。因此,用“天学”概括指由传教士带来的各种西洋知识,包括宗教的、科学的、伦理的等,应是更为符合实际,也更客观,这和绪论第一节所引用的谢和耐对“天学”的界定是一致的。

⁸ 章行:《山海经现代版》,上海古籍出版社,1999年,P43-46。

⁹ 徐宗泽编:《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局,1989年,P145。

¹⁰ 徐宗泽编:《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局,1989年,P3。

¹¹ 徐宗泽编:《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局,1989年,P142。

¹² 徐宗泽编:《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局,1989年,P166。

¹³ 徐宗泽编:《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局,1989年,P285。

¹⁴ 徐宗泽编:《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局,1989年,P286。

称《熙朝崇正集》为“天学诗”诗集，所采用的就是“天学”的这一后起意义，《熙朝崇正集》的特点就是其中的诗作都涉及到了与天主教相关的内容。但是“天学诗”这一概念与它的实际存在并不是同时产生的。现有的资料显示，“天学诗”这一重要概念是在清朝初期才出现的，而它的最早使用者就是在中国天主教界赫赫有名的吴渔山教铎。吴渔山是明末清初著名的画家，也是很有学问的诗人，但他在中国历史上的地位最引人瞩目的莫过于他还是一位虔诚的天主教徒。他生于明毅宗崇祯五年（即公元 1632 年），卒于清圣祖康熙五十年（即公元 1718 年）。吴渔山名历，渔山是他的字，号墨井道人、桃溪居士，是江苏常熟人。他是清朝初期绘画界的“六大家”之一，擅长山水画，其画据称是“丘壑层叠，笔墨苍润”。在康熙二十一年（即公元 1682 年）皈依天主教，之后就来到澳门，加入了在当时有着广泛影响的耶稣会。在康熙二十七年，担任天主教的司铎，在当时的嘉定和上海前后传教了三十年。他留下的著作中，最重要的是收集了他在澳门大三巴寺学习天主教时期撰写的诗歌的汇集——《三巴集》。这部《三巴集》不仅构成了吴渔山自身“天学诗”的主体，而且在“天学诗”不见于中国古代文学史册记载的情况下，为集中研究“天学诗”提供了重要的资料。在吴渔山的“天学诗”创作的研究上颇有建树的章文钦教授认为，《三巴集》的风格内容大致可以归为两类，一类是“《三巴集》中，《圣学诗》大部分为有关天主教之作，有关教义之作，亦复不少”¹⁵；另一类则是“《岙中杂咏》以吟咏澳门风物为主，部分亦涉及天主教”¹⁶。两者的不同在于天主教的内容在诗歌中所占比重的多少。实际上，吴渔山本人并未明确解释“天学诗”概念的内涵，他只是在康熙三十五年（即公元 1696 年）在上海传教的时候，对教友赵仑说过这么一句话：“作天学诗最难，比不得他诗”¹⁷。因此，在对《三巴集》研究之后，可以总结出吴渔山先生口中所称的“天学诗”，实际上大致就是指用中国古典诗歌的文学形式反映天主教教义内容的诗篇，这可以称为是狭义的“天学诗”定义。章文钦教授在他的著作中则又拓宽了“天学诗”的外延，他把“历史上天主教人士以中国古典诗歌的文学形式，反映西方天主教文化内容的诗篇，皆列为天学诗，可称为广义的天学诗”¹⁸。可见，《熙朝崇正集》诗作中出现的不同于以往诗歌的“异”的因素，正是将之定为“天学诗”的依据所在。所有以中国古典诗歌的形式反映与天主教内容相关的诗篇都应属于“天学诗”的范畴，而并不局限于“天主教人士”或是“反映天主教教义”，不论《熙朝崇正集》中诗歌作者对天主教信仰与否，也不论诗歌内容是否严格地反映了天主教教理教义，《熙朝崇正集》都是一部典型的“天学诗”诗集。

虽然“天学诗”的研究现状表明，目前学术界对吴渔山的研究尚欠全面、深入，但不管是从学术角度，还是从社会角度来看，《熙朝崇正集》的文学价值和史料价值都要比吴渔山及其“天学诗”高得多，也珍贵得多。《熙朝崇正集》产生于明末时期的福建地区，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，并最终由“晋江天学堂”结集而成的。据梁子涵教授考证¹⁹，在崇祯十四年（即公元 1638 年），建宁县正堂左光先告示中称，当时在福建地区因传教而闻名一时的艾儒略神父（P. Julius Aleni）“内而公卿台省，外而院司守令，莫不敬爱景仰，所题赠诗文刻于崇正集者甚众。而艾思及²⁰先生，在西儒中尤称拔萃，所著书皆惊心沁耳，憬迷破梦，相国叶公敦请来闽，教铎宏宣，八闽都邑，咸建圣堂，以虔昭事。今幸振铎来兹，本县巨质所学，尤深赞叹云云。”²¹在这段史料中提及的“所题赠诗文刻于崇正集”指的应当就是《熙朝崇正集》，但又说《崇正集》是一部“诗文”集刻本，似乎与此处的诗集钞本不相符合。不过，这本重要的资料在国内并不见踪影。上海徐家汇藏书楼曾是国内收藏明清时期传教士的著述、以及相关资料最丰富、最完善的地方，却也没有这本《熙朝崇正集》刻本。在徐宗泽编著的《明清间耶稣会

¹⁵ 章文钦：《澳门与中华历史文化》，澳门基金会出版，1995 年，P216。

¹⁶ 章文钦：《澳门与中华历史文化》，澳门基金会出版，1995 年，P216。

¹⁷ 李问渔：《墨井集》卷五，《吴渔山先生口铎》，宣统元年刊，P89。

¹⁸ 章文钦：《澳门与中华历史文化》，澳门基金会出版，1995 年，P214。

¹⁹ 梁子涵：《研究〈闽中诸公赠诗钞本〉的资料》。见《台湾风物》第 16 卷第 6 期，台湾风物杂志社，1966 年，P49。

²⁰ 思及是艾儒略神父的字。

²¹ 黄伯禄编：《正教奉传》，上海慈母堂藏版，1900 年。

士译著提要》中，艾儒略（P. Julius Aleni）条目下记载有“熙朝崇正集四卷（福州印行）”²²字样，而费赖之所著的《入华耶稣会士列传》中的艾儒略著作项下也清楚地记有这样的话：“熙朝崇正集，四卷，福州刻本。编辑有关天主教之文字若章疏序之类”²³。这两处的记载都很明确地提到了“四卷”本的“刻本”，并且其内容涉及“文字若章疏序之类”，可见，《熙朝崇正集》的原刻本要远远大于本文所依据的钞本了，而且本文所依据的钞本只是诗集，而并不见文、章、疏、序等。大约这钞本是史料中所提到的刻本流传下来的诗歌部分。正如台湾著名天主教人士顾保鹄神父所说：“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图书馆，而此书梵蒂冈亦付缺如。故巴黎图书馆此一钞本，可能是宇宙间惟一孤本，可见其价值之高矣。”²⁴正因为它的极高的价值，顾保鹄神父才在留学巴黎时将它拍摄下来带了回来。回到台湾之后，大约于1965年左右出版发行了《熙朝崇正集》的影印本，这就是现在可见的作为“天学诗”诗集的《熙朝崇正集》影印本的来源。

顾保鹄神父出版的这个影印本共有35页，竖版十六开大小，右边装订，每页分两面，除去最前面的3页半和最后的3页外，其余的每面各有9列，每列20个字。封面左半面，最右题有“闽中诸公赠泰西诸先生诗初集”字样，中间为书名“熙朝崇正集”，左下两字空格又写有“是集以相赠先后为次（²⁵）未能尽序齿爵也（²⁶）尚有赠者容嗣刻”，可见，这一钞本是按照时间先后顺序编排的一系列集子中的第一本。第2页右半面有横写的法文“巴黎国立图书馆（BIBLIOTHEQUE NATIONALE PARIS）钞本部（DÉPARTEMENT DES MANUSCRITS）中文7066号”。左半面就是顾保鹄神父所作的《〈熙朝崇正集〉影印本序》了。在序中他介绍了《熙朝崇正集》从法国钞本部到影印本到最终出版的来龙去脉，并对《熙朝崇正集》的内容进行了简单的介绍和分析。从影印本的第4页的左半面开始，就是法国巴黎国立图书馆《熙朝崇正集》钞本的全貌了，钞本可以分为两部分，第一部分是“崇正集卷”的“目录”，第二部分则是“闽中诸公赠诗”的诗篇了。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。仅从这记载70人的目录来看，就有许多地方和后文的内容相矛盾。最明显的是，赠诗者前后数量不一致，在目录中记载有70人，在诗作内容部分则分明出现71位赠诗人。在影印本第24页的右半面上，第53首诗作前赫然记着赠诗者“福清薛一唯”，因此在影印本第7页右半面上，原目录的第45人“清源谢懋明”和第46人“福清薛凤苞”之间，应插入“福清薛一唯”为第46人，其后作者的次序应相应延后一位。此是错讹之一，即人数的矛盾。其二是目录和诗篇两部分相对照之下，赠诗人人名上出现了前后矛盾：如原第29人“晋江陈维造”，在诗篇部分将姓名记为“林维造”，查《泉州府志》得知：晋江地区确有一知名人士叫“林维造”，因此当以诗篇部分姓名为实。原第55人“同安池显方”，诗篇部分将“池显方”写作“池显芳”，此人为福建地区非常著名的宦宦，《厦门志》中对他有详细介绍，因此，其名应按目录上为“池显方”。而原第49人“莆阳翁际盛”，则在诗篇部分变为“莆田翁际丰”，不仅姓名不同，而且籍贯也相异，但真实情况则因其人资料甚少不得而知。第三类矛盾就是前后地名的不符。如原目录中的第11人“莆阳徐景濂”，在诗篇部分“莆阳”变成了“古莆”；原第16人“古莆柯宪世”，却在诗篇部分将“古莆”记为“莆阳”；原第57人“莆阳郑凤来”，在诗篇部分将“莆阳”作“莆中”。徐景濂、柯宪世和郑凤来三人的事迹都见于《莆田县志》，而莆田又叫莆阳，位于福建省东部海滨，旧时为兴化郡莆田县，因此他们都应以“莆阳”人为准。由此可推知其他不符之处，原第34人“莆阳张开芳”，诗篇部分又将“莆阳”作“莆田”；原第38人“莆阳林绍祖”，在诗篇部分“莆阳”又作“莆中”，莆阳和莆田当属同一处，而莆中则并非福建专有之地名，乃是对一定范围的概括，就如华中、蜀中一般，因此都应以“莆阳”为准。还有原第28人“晋江李文宠”，诗篇部分将“晋江”记为“温陵”，温陵古来一直是泉州的别称，“温陵春秋”记载：温陵早在“吴永安三年（公元260年）”，置建安郡东安县，县治在今南安市丰州镇。为本地设县置治之始。辖今泉州市鲤城区、丰泽区、洛江区、泉港区、石狮市、晋江

²² 徐宗泽编：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年，P365。

²³ 费赖之：《入华耶稣会士列传》，商务印书馆，1938年。

²⁴ 顾保鹄：《熙朝崇正集影印本序》。

²⁵ 括号内为笔者加。

²⁶ 括号内为笔者加。

市、南安市及惠安县、安溪县、永春县、厦门市、莆田市、以及漳州市部分地区。”²⁷当时之晋江应隶属于温陵，故两者皆可，而晋江则更为详细。原第 31 人“三山薛瑞光”，在诗篇部分“三山”成了“福州”；原第 32 人“福唐王一畴”，在诗篇部分“福唐”变为“福清”；原第 48 人“福清王标”，在诗篇部分却将“福清”称为“福唐”，也是同样的道理，三山本属于福州，福清则管辖福唐，因此都是地域范围大小之别，不能算作错误，只能看成是疏忽。但据此看来，《熙朝崇正集》所钞之人的随意马虎可见一斑，尤其是在人名地名上所犯的错讹。因此，有必要校正《熙朝崇正集》中非常重要的赠诗者情况，以力求准确，其中一地多名的情况以较为普遍的称呼为准：

“福唐叶向高，温陵张瑞图，镜山何乔远，温陵张维枢，温陵林欲楫，莆阳曾楚卿，莆阳黄鸣乔，温陵庄际昌，古莆彭宪范，古莆柯昶，莆阳徐景濂，莆阳陈玄藻，三山周之夔，清漳陈天定，温陵周廷鑑，莆阳柯宪世，闽海徐渤，同安黄文昭，三山林叔学，莆阳林光元，福唐郑玉京，樵阳董邦廩，樵阳邓材，梁浦刘履丁，龙浚林焮，三山陈宏已，晋江蔡国铤，晋江李文宠，晋江林维造，三山陈圳，三山薛瑞光，福唐王一畴，晋江李世英，莆阳张开芳，三山薛馨，莆阳朱之元，莆阳林世芳，莆阳林绍祖，晋安林宗彝，三山李师同，晋安陈耀，桃源郑璟，桃源方尚来，桃源潘师孔，清源谢懋明，福清薛一唯，福清薛凤苞，三山林登瀛，福唐王标，莆阳翁际盛，莆中林传裘，温陵苏负英，温陵郑之铉，无锡贾允元，寓闽吴士伟，同安池显方，福清林一雋，莆阳郑凤来，晋江许日升，温陵郭焜，莆中林河，温陵黄鸣晋，寓闽金嘉会，晋安王禔，福唐林伯春，闽中陈鸿，昭武吴维新，古宁黄六龙，颍川陈衍，清漳柯而铉，三山林珣。”共为 71 人，分属 24 个不同地方。

第三节 《熙朝崇正集》之相关人物

1 赠诗者

《熙朝崇正集》的题辞为“闽中诸公赠泰西诸先生诗初集”，清楚地指出了这 71 位赠诗人的基本身份，他们应当都是明末时期的士大夫知识分子。而《熙朝崇正集》84 首诗歌所表现出来的美学价值也证明了这一点。而且从能够收集到的史料中，可以发现这 71 人中有相当一部分在当时具有很高的声望和地位，是典型的官僚士大夫。“MARCO POLO FORUM”（“马可·波罗论坛”）称“《熙朝崇正集》收集闽中诸公赠艾氏之诗。据统计，赠诗的 71 人当中，有 22 位泉州的名流。他们是温陵的张瑞图、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；同安县的黄文昭、池显方等 2 人；晋江县的蔡国锡、李文宠、陈维造、李世英、许日升等 5 人；桃源县的郑璟、方尚来、潘师孔等 3 人；清源的谢懋明和龙浚的林焮。”²⁸该论坛一直致力于对泉州历史文化的研究，因此其论断具有一定的可信性。根据对《明史》及福建各地地方志相关资料的考察，有 28 人在当时的史料记载中较为突出，而在这 28 人中各人的情况又有所不同。

首先，从社会地位来看，有的是为官的，有的则是布衣。为官的赠诗者中又有在京任职和在地方任职之分，而在京官和地方官两类赠诗者中各自又存在官职的高低贵贱之别。28 人中，有确切为官记载的共有 22 人，其中 15 人在京为官，7 人主要外放地方。其余 6 人则是布衣身份。京官按照职位高低依次为：叶向高，“字进卿，福清人。父朝荣，养利知州。……举万历十一年进士，授庶吉士，进编修。迁南京国子司业，改左中允，仍视司业事。二十六年召为左庶子，充皇长子侍班官……寻擢南京礼部右侍郎。久之，改吏部。……三十五年五月擢向高礼部尚书兼东阁大学士，与王锡爵、于慎行、李廷机并命。十一月，向高入朝，慎行已先卒，锡爵坚辞不出。明年，首辅赆亦卒，次辅廷机以人言久杜门，向高遂独相。……向高用宿望居相位，忧国奉公，每事执争效忠荃。帝心重向高。……向高以时事不可为，乞归已二十余疏，至是请益力。乃命加太傅，遣行人护归，所给赐视彝典有加。寻听辞太傅，有司月给米五石，舆夫八。向高既罢去，韩爌、朱国祯相继为首辅，未久皆罢。居政府者皆小人，清流无所倚。忠贤首诬杀涟，光斗等次第戮辱，贬削朝士之异己者，善类为一空云。熹宗崩，向高亦以是月卒，年六十有九。崇祯初，赠太师，谥文忠。”²⁹作为独掌内阁

²⁷ 鲤城信息港：<http://www.lcqz.com/qzcf/hsqz/w1.htm>。

²⁸ MARCO POLO FORUM：<http://www.qzdhcity.com/luntan/history/6-5.htm>。

²⁹ 张廷玉：《明史》卷 240，《列传第 128 叶向高》，中华书局，2000 年。

的首辅，叶向高的仕途经历极具代表性：明朝阁臣的出身一般是科举进士——庶吉士——阁臣，他们大多是科举中的佼佼者，甚至相当一部分是一甲进士，这种出身是他们任职能力的保证。阁臣制度始自明成祖，属从一品或正二品，往往兼任六部尚书，权力大于六部。阁臣中还有首辅、次辅和群辅之分，如万历初年的首辅张居正，《明史》称他“威柄之操，几于震主”，“佐天子、总百官、平庶政，事无不统”³⁰。由此可见，在《熙朝崇正集》的 71 人中，叶向高的社会地位最高的了，而且他还位列三公，是正一品的太傅，死后所享的待遇更是无人可及，“赠太师，谥文忠”，这应是为入臣者至高的荣耀。

张瑞图，“晋江人。万历三十五年进士。殿试第三，授编修，积官少詹事兼礼部侍郎，以礼部尚书入阁。”³¹“字无画，号二水，晋江人。幼负奇气，不为俗学所拘，五经子史皆手写熟读，坊刻时稿未尝寓目。为诸生时，每夜辄拈戴经一题，弹指立就。翌日即喧传郡邑，由此经义盛行，文声大噪。万历癸卯举于乡，丁未捷南官舫唱第三人，授编修历，少詹事礼部侍郎，旋入阁办事，晋建极殿大学士，加少师。谴归，卒于家，年七十二。有邨居庵居六言诗三百首，世传诵之。瑞图早擅书名，蘸发泼墨，奇恣横生，尤精大书，匾额乞者多不择人，而与先是。”³²张瑞图也是在京权倾一时的人物，他以礼部尚书入阁，相当于现在从部长晋升总理，同时又是三孤中的从一品少师之职。此二人除了都是阁臣，最重要的是都身居大学士，大学士属于中央行政系统，是人臣的顶峰，正一品。做大学士的官员都是皇帝的近臣，拥有很大的实权，叶向高和张瑞图是《熙朝崇正集》71 名赠诗者中仅有的两名大学士，可见两人地位之高。

在中央，三公（太师、太傅、太保）和三孤（少师、少傅、少保）都是加官，并没有实际管辖的范围，但这表明了受官者具有相当大的功绩和非常崇高的身份，是不可多得的荣耀。因此，明朝时期，在京为官当属阁臣为最了。其次就是六部官员，六部最早源于唐朝的三省六部制度，但是到了明朝六部的权力空前扩大。因为，明太祖废中书省罢丞相后，由六部分理中央政务，其分工如下：吏部尚书“掌天下官吏选授、考课之政令”；户部尚书“掌天下户口、田赋之政令”；礼部尚书“掌天下礼仪、祭祀、宴飨、贡举之政令”；兵部尚书“掌天下武卫官军选授简（选）练之政令”；刑部尚书“掌天下刑名及徒隶勾覆、关禁之政令”；工部尚书“掌天下百官、山泽之政令”。³³六部尚书只设一人，为从一品，直接对皇帝负责，尚书之下则有左右侍郎（相当于副部长），为正二品，还有郎中（相当于司长）、主事等。在作为京官的 15 人中，有 6 人曾供职六部。按官职的高低分，其中尚书有 2 人：林欲楫，“字仕济，晋江人，欲栋弟。万历丁未进士，改庶吉士，授编修。……迁左中允。天启时累擢至礼部侍郎。……陈修省数事，触珰忌。……改南京吏部。崇祯初迁吏部尚书，掌詹事。”³⁴《泉州府志》又稍有补充：“字仕济，号平庵，晋江人。南光禄寺卿，欲栋弟。万历癸卯解元，丁未进士，选庶吉士。上国是人心一疏，授编修，假归。起充廷试掌卷官，使封益藩，还掌起居注。戊午典浙江试，假归。泰昌初，起左中允。天启元年转右谕德，升右庶子，管理诰勅文，擢少詹事，晋礼部右侍郎。时魏珰煽祸，会水灾，欲楫陈修省数事，触珰忌，迁南吏部。珰党胡某等为珰建祠，求撰文，峻拒之。珰义孙魏某为司官，把持部务，欲楫发其奸，出查催一檄，屏去之。同官为危，欲楫不少动。珰败，庄烈帝擢礼部尚书，掌詹事。府事朝议诛毛文龙，力言不可，与阁臣忤，假归。三载，召修实录。甲戌充殿试读卷官，教习馆员，引疾去。戊寅起掌部职。……以疾乞休，唐王入闽，召入阁，寻归，卒。”³⁵林欲楫曾任礼部侍郎、礼部尚书和吏部尚书之职，以及光禄寺卿。

³⁰ 张廷玉：《明史》，《张居正列传》，中华书局，2000 年。

³¹ 张廷玉：《明史》卷 360，《列传第 194 阉党》，中华书局，2000 年。

³² 黄任、郭庚武：《泉州府志》卷 45，《明文苑三》，1984 年（泉州志编纂委员会办公室根据泉山书社民国 16 年乾隆版补刻本影印）。

³³ 张廷玉：《明史》，《职官志》，中华书局，2000 年。

³⁴ 《福建通志》，《列传》卷 28，1938 年。

³⁵ 黄任、郭庚武：《泉州府志》卷 44，《明列传十一》，1984 年。

曾楚卿，“字元赞，莆田人。万历癸丑进士，改庶吉士，授检讨，擢赞善。时天下承平，词臣以觴咏为娱，楚卿独下帷精讨。尝贻书枢部，劝以及时选将练兵。天启初历詹事，兼翰林学士，侍经筵。尝言人主养德性，宜接贤士大夫之时，多亲宦官宫妾之时。少帝嘉纳之，册封德王。复命途值叶向高赴，召谓之曰：宦侍勾荫，宫闱将变，计将安出。向高为愕然。不二年言皆验。迁南京礼部侍郎。魏瑄矫旨谓吏部侍郎张鼐谤朝政。楚卿出其门，并削籍。崇祯改元，起礼部侍郎，陛见陈敬天，法祖，甦民困，宽冤狱，预边防五事。转吏部侍郎，进礼部尚书。与辅臣温体仁不合，累疏乞归，卒。”³⁶ 曾楚卿也历任礼部侍郎、礼部尚书、吏部侍郎。

六部侍郎有 1 人：何乔远，“字穉孝，号匪莪，晋江人，炯仲子也，生于安福学社。……乔远应儒士荐，时年十九，与兄乔迁同登万历丙子乡榜。”³⁷ “万历十四年进士。除刑部主事，历礼部仪制郎中。神宗欲封皇长子为王，乔远力争不可。同官陈泰来等言事被谪，抗疏救之。石星主封倭，而朝鲜使臣金晬泣言李如松、沈惟敬之误，致国人束手受刃者六万余人。乔远即以闻，因进累朝驭倭故事，帝颇心动。而星坚持己说，疏竟不行。坐累谪广西布政使经历，以事归。里居二十余年，中外交荐，不起。光宗立，召为光禄少卿，移太仆。王化贞驻兵广宁，主战。乔远画守御策，力言不宜轻举。无何，广宁竟弃。天启二年进左通政。邹元标建首善书院，朱童蒙等劾之。乔远言：‘书院上梁文实出臣手，义当并罢。’语侵童蒙。进光禄卿，通政使。五疏引疾，以户部右侍郎致仕。崇祯二年起南京工部右侍郎。给事中卢兆龙劾其衰庸，自引去。”³⁸ 何乔远几乎一直任职六部，刑部主事、礼部郎中和户部右侍郎，属正二品或从二品。此外他还供职于主管祭祀饮宴、仪式的光禄寺和太仆寺。

六部郎中有 1 人、主事有 2 人：郑凤来，“字舜仪，鲤侄，莆田人。天启五年乙丑进士，吏部郎中。”³⁹

陈天定，“字祝皇，龙溪人。天启乙丑会试中式，时魏瑄方炽，不廷试而归，闭门著书。会海寇不靖，将窥郡城。知府施邦曜与商捍御策。天定缮乡兵，筑土堡于镇门两岸。贼夜以轻舟泊浦头。天定破之。贼自是不敢内犯。步饥捐赀助振，活饥民无数。崇祯初魏瑄败，始补试成四年进士。授行人，迁吏部主事。……词连天定，寻复官，屏绝常例，时称开门吏部。明亡遁迹山林，卒。学者称慧山先生。门人方进，字渐侯，弃诸生与天定偕隐。同郡又有吴公布者，字大生，幼孤，力学，童年即能辨古篆，长益工诗文，善书，崇祯间恩贡生。明亡后隐于北溪鑪山。与天定、进为方外游，世号鑪山三逸。”⁴⁰ 此人则曾为吏部主事。

池显方，“字直夫，号玉屏子，厦门中左所人，浴德子。天启二年甲子，举应天试。工诗文，喜山水，尝涉武夷、游秦淮、登泰岱，举山川磅礴清华之气，尽缩入毫楮间，故所作空灵，飘忽不可方物。以母老不赴春官，参禅乐道，结庐玉屏端。……海内名辈如董其昌、黄道周、何乔远、曹学佺皆折节乐与交，尤与同邑蔡复一称莫逆。”⁴¹ “未遇时见知于抚军南公居益。天启甲子举应天试。好禅学工，诗文与钟谭相倡和。”⁴² 《泉州府志》中称池显方“未遇时”，是指池显方任礼部主事⁴³之前。

³⁶ 《福建通志》卷 34，《列传·明十二》，1938 年。

³⁷ 黄任、郭庚武：《泉州府志》卷 44，《明列传》，1984 年。

³⁸ 张廷玉：《明史》卷 242，中华书局，2000 年。

³⁹ 莆田县地方志编纂委员会：《莆田县志》，《选举志》，中华书局，1994 年。

⁴⁰ 《福建通志》卷 34，《列传·明十三》，1938 年。

⁴¹ 《厦门志》，《列传下》，道光十二年。

⁴² 黄任、郭庚武：《泉州府志》卷 54，《明文苑三》，1984 年。

⁴³ 乾隆版《泰宁县志》中记有“礼部主事池显方”。

六部之外和六部并立的中央行政机构还有五寺。五寺分为大理寺，太常寺，光禄寺，太仆寺，鸿胪寺。大理寺为五寺之首，主管平反、审核，等于是现在的最高法院，它和负责监督执法和官员情况的都察院，负责初审和行刑的刑部，合称“三法司”。大理寺卿为正三品。太常寺主管祭祀的祭品、仓库、以及祝祷文，归礼部管，正三品。光禄寺主管祭祀的饮宴，从三品或四品。太仆寺和鸿胪寺都是执掌祭祀仪式并纠正不妥之处的，寺卿为正三品。15名京官中，有2人官列五寺：周廷鑑，“字元立，号芮公，所居第侧别业，有朴树连蜷，因自称朴园居士，晋江人，良寅子。天启甲子乙丑联第进士。年甫二十，初授镇江府推官。……引疾乞终养归。唐王入闽，起原官，晋詹事，兼翰林院侍读学士，太常寺少卿，提督四译馆。知时事不可为，仍告归。廷鑑工诗文，儒雅风流，菁华霞举，为诗殚美极妍，稽词清俊，阮旨遥深，兼擅其妙，人分其牙后尚有余芬。晚乐与方外游，息机关键，视金紫如赘瘤。年六十六卒于家。”⁴⁴周廷鑑为太常寺少卿，官居正三品。徐景濂，“字尧赞，莆田人。万历三十一年癸卯进士，四十一年癸丑，太仆少卿。”⁴⁵也是正三品。

其次还有翰林院供职的1人。庄际昌，“字景说，号羹若，晋江人。曾祖用宾，梦张襄惠来谒，而际昌生，因名梦岳，以试更今名。万历丁卯由永春庠，乡荐第九名。己未举，进士会试殿试皆第一，以对策讹一字，为忌者所摘，不受职而归。天启元年，补授翰林院修撰，召修国史。癸亥命经筵展，书直起居注，编辑六曹章，奏光庙实录，成，赐白金文绮，加俸一级，册封赵藩王，赠以珍宝。……庄烈帝即位，魏珩伏诛，即家起右谕德，趣装在道，晋左春坊，左庶子，兼翰林院侍读。至京陛谢，赐辔楮，珍膳，授记注，数召对，秉笔记言，五漏入侍，率二鼓方罢。扈从临雍鹄，立露台，病不假，劳不休，声望日隆。病卒邸中，年五十有二。”⁴⁶翰林院修撰是从六品官职，翰林院侍读是五品文职京官。

同为从六品的还有郑之铉。“字大白，号道圭，晋江人。少奇颖，游何乔远门见而器之曰：一代美才也。博学工文，与吴韩起齐名。万历壬子举人，天启壬戌会试第七，成进士，选庶常第一。授检讨，纂修神宗实录。时魏珩窃柄，之铉浩然而归。丁外艰，哀毁一场，家居五年多，以文章气节奖掖后进。崇祯初起原官。庚午典试江西得陈际泰等，皆名流，未报命。擢右春坊右赞善，册封岷藩。事竣，念母驰归，触暑病，卒于濂溪，年六十八。”⁴⁷从这段资料可知，郑之铉主要供职于詹事府，詹事府是负责辅助太子的机构，下设左右春坊，职属为左右赞善，是从六品。

其余3人就都是七品以下了。关于吴士伟的记载并不多，只能间接得到，“弘治十三年以给事中吴士伟言，乃命禄孙瑜为处州卫指挥使。”⁴⁸所谓“给事中”是直属于皇帝的“科道”，属于言官的范畴，共有吏户兵刑工六科，每科设有督给事中（正七品）、左右给事中和给事中（从七品），吴士伟就是从七品的给事中，虽然品级较低，但权力却是很大，可以监督各衙门的工作，还能参与官员的选拔、皇帝的御前会议以及案件的审理。

黄文炤，“字丽甫，号季弼，同安人，参政文炳弟也。为晋江诸生，久困，后谢去，专性命之学，潜心力行，述经谈道。其于朱陆王氏异同一，以朱子晚年定论为折衷。郡缙绅皆敬异之，而何乔远尤加推重，尝疏荐于朝，未及征直指。兴化李公复以学行荐，会郡人黄蒋二阁学在直，私拟引新，会余于例优之，为忤者所格而止。隐南台山中，趺坐著书，题之曰：极高明凤皇千仞，素贫贱鸕鹚一枝。好奖士类，片善必扬，念朝野多故，疎床敝席，不敢自逸。尝柬林孕昌，句云：天上有人调玉烛，山中许我坐春台。又曰：四郊多垒怀司马，一筹莫展愧仲达。其草茅杞忧如此。……吏部尚书张肯堂荐疏曰：品高嵩岱，学溯闕闕，不但乡邦羽仪，实为盛朝著蔡，行年九十称道不乱，忧国倍殷。屡登荐劾，未受恩纶允宜，特授国子监学正职衔，仍行有司，以礼存问。后隐轮山之北，

⁴⁴ 黄任、郭麐武：《泉州府志》卷54，《明文苑三》，1984年。

⁴⁵ 莆田县地方志编纂委员会：《莆田县志》，《选举志》，中华书局，1994年。

⁴⁶ 黄任、郭麐武：《泉州府志》卷44，《明列传十一》，1984年。

⁴⁷ 黄任、郭麐武：《泉州府志》卷54，《明文苑三》，1984年。

⁴⁸ 张廷玉：《明史》卷128，中华书局，2000年。

年九十六终。”国子监是政府举办的与科举制度相适应的官学，是国家的最高学府。国子监学正是正八品的文职京官。

柯宪世，“莆田人。国朝待诏。以子士芳（崇祿十三年御賜進士）贈僉事。”⁴⁹ 所谓“待诏”是候补官制度，各个官署都可以有待诏人员，他们听候补官，有时也承担一些署内的事务。其位大约在从九品左右。

除这 15 名京官外，还有 7 人主要在地方上为官。地方行政系统是由行省组成，一省的最高长官称巡抚，主管行政。下面又有道、府、州、县。7 人中，省一级的巡抚有 3 人，属正二品：张维枢，“字子环，晋江人。万历戊戌进士。知义乌县邑。……迁刑部郎中，历湖州知府，升湖广按察司僉事，擢山西副使。……转参政，超擢副都御史，巡抚陕西。”⁵⁰

柯昶，“字季和，号如山，莆田人，淮骐曾孙也。万历甲辰进士，知鄞县。……擢南京户部主事。……擢知河间府，治为京畿。最寻授山东按察副使。天启初累擢副都御史，巡抚山西。边备振饬，百度改观。以忤魏珰，乞养归。母歿，哀毀卒。”⁵¹

李文宠，“帝命张经为总督，李文宠抚浙江，又命侍郎赵文华督察军务，文华恃严嵩内援，恣甚。经、文宠不附也，独宗宪附之，文华大悦，因相与力排二人。……尽掩经功归宗宪，经遂得罪。寻又陷文宠，即超擢宗宪右僉都御史代之。”⁵²

还有 2 人为按察副使，按察副使为总督或巡抚的属官。林维造，“字用章，晋江人，学曾之子。顺治初年以荫补陕西巩昌知府，寻擢西宁副使。五年叛镇为乱，逼降不从，被杀。西宁人士立祠祀之。康熙元年，恩赠光禄寺卿，荫一子知州。”⁵³黄鸣乔，“字启融，号友寰，莆田人，懋宾子。万历甲辰进士，知番禺县，迁安庆府推官知县。……擢河南按察副使。致仕。”⁵⁴

余下 2 人则属府以下级别的官员。周之夔，“字章甫，闽县人。崇祿辛未进士，授苏州推官，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，诣阙言溥采为主盟，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，招诸军为犄角。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。”⁵⁵推官一般是府一级的官员，掌管勘问和刑狱等事。郭焜，“字元生，晋江人，良璞孙，如楚子。康熙初由明经授茂名知县，为政廉平，卒于官。”⁵⁶知县是县一级的官员。

其他 6 名赠诗者就属一般文人了，分别为：徐渤，“字惟起，一字兴公。博雅多闻，善草隶书。所居鼇峰之麓，藏书七万余卷。曹学佺为搆宛羽楼度之，又搆数椽于山园，环视三山之胜，名曰绿玉斋。平生游交广，足迹所至，徧揽四方豪俊。……当是时，福建首郡人才极盛，叶向高，翁正春，曹学佺，陈价夫、荐夫，谢肇淛之伦莫不宏奖风流，飞染文藻，而皆与渤亲厚。”⁵⁷

⁴⁹ 莆田县地方志编纂委员会：《莆田县志》，《选举志》，中华书局，1994 年。

⁵⁰ 《福建通志》，《列传》卷 28，1938 年。

⁵¹ 《福建通志》卷 34，《列传·明十二》，1938 年。

⁵² 张廷玉：《明史》卷 250，《胡宗宪列传》，中华书局，2000 年。

⁵³ 黄任、郭庚武：《泉州府志》卷 57，《国朝忠义》，1984 年。

⁵⁴ 《福建通志》卷 34，《列传·明十二》，1938 年。

⁵⁵ 《福建通志》卷 34，《列传·明十四》，1938 年。

⁵⁶ 黄任、郭庚武：《泉州府志》卷 53，《国朝仕绩一》，1984 年。

⁵⁷ 《福建通志》，《文苑传·明》，1938 年。

陈圳，“闽县人，字长源。万历间布衣。”⁵⁸陈耀，“字孟辉，博学不求仕进，与弟分产尽让己贖。”⁵⁹林洞，“明贡生。”⁶⁰

陈鸿，“字叔度，候官人。家贫，无人物色之。曹学佺石仓园在洪塘，中有森阁，集诸同人为诗。鸿有‘一山在水次，终日有泉声’句，学佺叹赏，为延誉，因即以石仓为居停。名其诗曰秋室篇，取李长吉‘秋室之中无俗声’也。丙戌之变，学佺殉节，叔度年七十二，不能自存，以贫病死。无子不能葬。戊子祥符，周亮工宦闽，客以其诗进，亮工悲之谓客曰：余任其葬，子任其诗。因助以金。浼诸生徐存永董其事。”⁶¹

陈衍，“字磐生，万历末为国学生。自其父以上，五世皆有集传闽中。衍少受学于董应举，长与徐燧、徐渤相切磨。为人慷慨，自负天文讖纬，黄庭内景之书靡不研究，又好谈边事利害及将相大略，穷老气不少衰，尝自撰墓志。”⁶²

从 28 人社会地位的情况来看，担任官职的人占总人数的 78.6%，其中直属中央行政系统的人数超过一半。虽然这并不能代表《熙朝崇正集》所有赠诗人的情况，但至少说明了 71 位赠诗者中有相当一部分人是地位很高的官宦，他们对入华传教士进行赠诗的举动多少代表着当时官方对待这些外来者的态度。不过，如果《熙朝崇正集》中只有这些达官贵人的赠诗，那就并不具有普遍性了，《熙朝崇正集》作为史料的珍贵之处就在于这些赠诗者不仅局限于上层官僚，而且还包括了相当一部分小官吏，如京官中七品以下的吴士伟、黄文昭和柯宪世，地方官员中的府级以下的推官周之夔和知县郭焜；以及不少普通文人学士。因此，《熙朝崇正集》中所收录的赠与当时入华传教士的诗歌，其作者自上而下来自整个社会的各个阶层，诗集的编辑者并没有作有意识的取舍，而是如实地反映了众人眼中的入华传教士——一个“大我”中的“他者”，从而为今天留下了《熙朝崇正集》这一宝贵研究资料。

《熙朝崇正集》赠诗者中有稽可查的进士共 15 名，分别是：叶向高“万历十一年进士”，张瑞图“万历三十五年进士”，何乔远“万历十四年进士”，张维枢“万历戊子举人，戊戌会试第八名，成进士”⁶³，林欲楫“万历丁未进士”，曾楚卿“万历癸丑进士”，黄鸣乔“万历甲辰进士”，庄际昌“进士会试殿试皆第一”，柯昶“万历甲辰进士”，徐景濂“万历三十一年癸卯进士”，周之夔“崇祯辛未进士”，陈天定“崇祯……成四年进士”，周廷鑑“天启甲子乙丑联第进士”，郑之铉“天启壬戌会试第七，成进士”，郑凤来“天启五年乙丑进士”。这些进士中，列一甲的有“会试殿试皆第一”的庄际昌、“殿试第三”的张瑞图；列二甲的有“会试第七”的郑之铉。这三人当为儒生中的佼佼者了。

而资料中未见功名记载的 8 人中，柯宪世为“待诏”，李文宠则“抚浙江”，林维造为“西宁副使”，吴士伟是“给事中”，郭焜则“授茂名知县”。此 5 人都是入仕之人，按明朝的科举规定，凡考中进士的，都被任命为官员。一般来说，状元授翰林院修撰，榜眼、探花授翰林院编修，二三甲考选为庶吉士，也都是翰林院官，其他或授给事、御史、主事，或授府推官、知州、知县等。未考中的举人，只授小京官或外地教职。这 5 人的职务并不低，由此看来，虽然史料未曾记载，当他们应当都是进士出身。因此，28 人中，进士出身的赠诗者就在 15 到 20 人之间，占 53.6%~71.4%，这是相当高的比例。如果再包括其他的 2 名生员、1 名举人、1 名贡生及 1 名国学生的话，那么 28 人中出身于传统儒学的比例就高达 71.4%~89.3%了。由此可见，《熙朝崇正集》的赠诗者群体具有相当

⁵⁸ 《福建通志》，《艺文志》卷 63，1938 年。

⁵⁹ 《福建通志》，《孝义》卷 4，《明一》，1938 年。

⁶⁰ 黄任、郭庚武：《泉州府志》卷 43，《选举四·明贡生》，1984 年。

⁶¹ 《福建通志》，《高士·明》，1938 年。

⁶² 《福建通志》卷 39，《文苑·明》，1938 年。

⁶³ 黄任、郭庚武：《泉州府志》卷 44，《明列传十》，1984 年。

深厚的传统儒学背景，如果与上面所作的社会地位调查相结合，显然，这些赠诗者属于中国传统的文人士大夫，他们所接受的是传统的儒学，其本身就是儒家伦理道德的代表。因此，在对待入华传教士的问题上，他们在《熙朝崇正集》的赠诗中所反映的态度和意见是具有代表性的，是从儒学视角的“自我”对作为“他者”的外来文化的一种反馈。此外，这些赠诗者又都具有相当的文学素养，其中大部分颇有文名，并且还流传下来了大量诗集、文集。

如叶向高不仅“工诗书，精棋艺”，而且“著有《说类》，《苍霞草》，《四夷考》，《宫中实录》，《纶扉奏草》，《福清县志》和自订的年谱《蘧纶》等”⁶⁴。他的著作涉及文学、地理学、历史学等多个方面，学识相当渊博。同时阁老的张瑞图尤其擅长诗歌和书法，“有邨居庵居六言诗三百首，世传诵之”，其书法“蘸发泼墨，奇恣横生，尤精大书”。何乔远“博览，好著书。尝辑明三十朝遗事为《名山藏》，又纂《闽书》百五十卷”，这些是历史类文集，又有“《谭阳文献》，《廷尉存稿》三卷”⁶⁵。张维枢“有艺文《淡然斋易测》，《淡然斋文集诗集》，《语类纂要》，《致知格物说》，《户部疏章》，《刑部题稿》，《奏除妖公案》，《定乱纪略》，《东征行稿》，《保约全书》，《诗集五卷》，《淮草》，《浙草》，《葵云草》”⁶⁶，他流传的诗文集最多，涉及的知识领域也最广，有天文类、文学类、语言学类等。林欲楫则“著有《易勺解学》，《庸注》，《补老子》，《勺日记》，《水云居诗草》”⁶⁷，多数为对经典的注疏，可见他的儒学功底了。曾楚卿“所著《棠城集》十二卷，《曾城集》六卷，《铨署目录》二卷”⁶⁸。黄鸣乔晚年“卖画自给”，并著“有《吟舫集》”⁶⁹。庄际昌“著有《羹茗文集》，《霞楼藏稿》”⁷⁰。柯昶留有“文集《空斋诗草》”⁷¹。陈天定虽未有详细的诗文集记载，但《福建通志》记载他“天启乙丑会试中式，时魏瑄方炽，不廷试而归，闭门著书”，可见他也有著作留世。周廷鑑“所著有《两都三余篇》，《三山草》，《去来草》，《颐园草》。复汇而刻之曰《朴园诗历》，分前后集，又有《水经注钞》”⁷²，所作颇丰。徐渤此人在福建素有文名，不但“博雅多闻，善草隶书”，是个博学家和书法家，而且还是著名的藏书家，据说“所居鼇峰之麓，藏书七万余卷”，怪不得当时福建名流赞他“宏奖风流，飞染文藻”，徐渤自己也著“有《榕阴新检》，《雪峰志》，《笔精》，《鼇峰诗集》，《红雨楼集》”⁷³。黄文炤也像徐渤一样是家学渊源之人，他是参政黄文炳之弟，对经学深有研究，曾一度“专性命之学，潜心力行，述经谈道。其于朱陆王氏异同一，以朱子晚年定论为折衷。郡缙绅皆敬异之”，归隐轮山后，“所著有《道南一脉》，《两孝经》，《仁论太极图》，《理学经纬》诸书。……学者称为黄布衣先生。”⁷⁴陈圳虽是布衣出身，但也著“有《宫闱组韵》二卷，是编宫词闺词各六十首，皆集句所成”⁷⁵，可见《熙朝崇正集》诸位赠诗者中，布衣也颇赋文才。郑之铉是被何乔远称为“一代美才”的人物，他“博学工文，与吴韩起齐名”，“所著有《五云居》，《四书翼解》，《易经翼解》，《不腐斋》，《易醒解》，《克薪堂文集》”⁷⁶。池显方在《熙朝崇正集》出现的所有 71 人中也算是翘楚了，他是明朝的一代名士，不仅系出名门（福建地区的池氏鲤腾公的后裔名人辈出，池显方

⁶⁴ 福建省地方志编纂委员会：福建省情资料库，地方志之窗，2002 年，http://www.fjsq.gov.cn/ShowText_nomain.asp?ToBook=4010&index=26&。

⁶⁵ 黄任、郭麐武：《泉州府志》卷 74，《明艺文》，1984 年。

⁶⁶ 黄任、郭麐武：《泉州府志》卷 74，《明艺文》，1984 年。

⁶⁷ 黄任、郭麐武：《泉州府志》卷 44，《明列传十一》，1984 年。

⁶⁸ 莆田县地方志编纂委员会：《莆田县志》卷 23，中华书局，1994 年。

⁶⁹ 《福建通志》，《艺文志》卷 63，1938 年。

⁷⁰ 黄任、郭麐武：《泉州府志》卷 44，《明列传十一》，1984 年。

⁷¹ 《福建通志》，《艺文志》卷 63，1938 年。

⁷² 黄任、郭麐武：《泉州府志》卷 54，《明文苑三》，1984 年。

⁷³ 《福建通志》，《艺文志》卷 63，1938 年。

⁷⁴ 黄任、郭麐武：《泉州府志》卷 54，《明文苑三》，1984 年。

⁷⁵ 《福建通志》，《艺文志》卷 63，1938 年。

⁷⁶ 黄任、郭麐武：《泉州府志》卷 54，《明文苑三》，1984 年。

其父池浴德为明朝“太常寺少卿”），还以诗词、文章声名远播，“有《晃岩集》二十二卷，《玉屏集》，《南参集》，《淡远诗集》，《李杜诗选》，《说诗》，《直夫偶钞》，《金刚演说》（并录书信三封，游记二篇，序一篇，诗十二首）”⁷⁷，又“有《国朝仙传》二卷”⁷⁸，作品涉猎广泛，儒释道都有研究。郑凤来则“编《颐社一集》，《颐社二集》，《闽中诗选》八卷，《闽南唐雅》十二卷”⁷⁹。而陈鸿为曹学佺赏识，全因一句“一山在水次，终日有泉声”，而以诗文胜出，死后则因“客以其诗进”，竟使得周亮工“悲之”，足见其文才了。陈衍家学渊源，“自其父以上，五世皆有集传闽中”，他本人“少受学于董应举，长与徐燧、徐渤相切劘”，且“为人慷慨，自负天文讖纬，黄庭内景之书靡不研究”。从这 21 人的资料来看，上至居高位者，下至平民百姓其文学素养绝非泛泛，按照今天标准，他们都属于作家之列，而且其作品的数量可算是著作等身了，《熙朝崇正集》竟汇集了如此多的文人名士，可见其文学价值之高，同时也说明以往的文学史对它的缺乏应有的关注和重视。此外，从某种意义来说，这些赠诗者就是明朝中国文学的主体——文人的典型代表，而他们的作品自然也代表着明朝的文学，因此，《熙朝崇正集》所收录的他们赠与入华传教士的诗歌也是明朝文学不可忽视的一部分，这 84 首赠诗反映了中国传统文学在和外来文化的交流碰撞中，所产生的新的变化以及表现出来的新的特点，这些变化和特点在中国文学的发展进程中是相当重要的，并富有特色的。

2 受诗者

显然，《熙朝崇正集》的内容明确地表明是书赠欧洲来华的传教士，《熙朝崇正集》只是对这些诗歌进行了汇集，正如诗集编者自己所说，《熙朝崇正集》乃“闽中诸公赠泰西诸先生诗初集”，但是编者只是详细地记载了赠诗者的姓名籍贯，而丝毫没有提及所谓“泰西诸先生”是何人。因此，每首诗所针对的各自受诗者的身份，以及受诗者的数量都已不得而知。仅从《熙朝崇正集》入手来研究受诗者的情况，只能确定三位受诗者的身份，他们是：明未来华的耶稣会传教士利玛窦、艾儒略和庞迪我。因为在有些赠诗中，赠诗者或是明确提到了受诗者的姓名，或是间接提及了与他们有关的情况。如第 2 首温陵张瑞图所作的诗“昔我游京师，曾逢西泰氏；贻我十篇书，名编畸人以”中就有三处受诗者的信息：一受诗者在京师，二其名西泰，三著有《畸人十篇》。西泰是利玛窦的字，《畸人十篇》是利玛窦的相当有名的著作⁸⁰，可见，利玛窦当是受诗者之一。

利玛窦（P·Matthaeus Ricci），字西泰，意大利人，生于 1552 年 10 月 6 日，1571 年 8 月 15 日加入耶稣会，1580 年 7 月 25 日成为教铎，1582 年 8 月 7 日抵达澳门，1583 年 9 月 10 日同罗明坚抵达肇庆，这是传教士进入中国内地传教的开始。在肇庆他制作了《万国輿图》，颇受士大夫们的欢迎。1589 年，因为当时的广州新总督将利玛窦所建立的西式住院据为己有，利玛窦不得不于 1589 年 8 月 2 日到韶州传教。1595 年 5 月 31 日到南京，因官吏迫害于 7 月 20 日回南昌。1596 年被任命

⁷⁷ 《厦门志》，《艺文志》，道光十二年。

⁷⁸ 张廷玉：《明史》，《艺文志三》，中华书局，2000 年。

⁷⁹ 《福建通志》，《艺文志》卷 70，1938 年。

⁸⁰ 《畸人十篇》“泰西利玛窦述，有李之藻及浣城刘胤昌序，刻于万历戊申（一六〇八），李之藻编入《天学初函》，《四库全书》子部杂家类存目；卷上卷下二册，附西琴曲意一卷。上卷有六篇：一，人寿既过犹误为有；二，人于今世惟侨世耳；三，常念死后利行为祥；四，常念死后备死后审；五，君子希言而欲无言；六，齐秦正旨非由戒杀。下卷有四篇：一，自省自责无为为尤；二，善恶之报在身之后；三，妄询未来自速身凶；四，富而贪吝苦于贫窶。是书系问答体，而问者皆当时之名士达官，第一篇是李太宰问，第二篇是冯大宗伯问，第三篇是利子问徐太史，第四篇徐子又与利子谈话，第五篇是曹给谏问，第六篇是李水部问，第七篇是吴大参问，第八篇是龚大参问，第九篇是郭某士问，第十篇是劝诫某富人之言。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。独《四库全书》谓‘其言宏肆博辨，颇足动听；大抵掇释氏生死无常罪福不爽之说，而不取其轮回戒杀不娶之说，以附会于儒理，使人猝不可攻，较所作《天主实义》，纯涉支离荒诞者，立说较巧。以佛书比之，《天主实义》尤其礼忏，此则尤其谈禅也。’此等言论，既不中肯，又多武断，不辨自明。书末附西琴曲意八章即万历二十八年（一六〇〇）利子玛窦具贽物，赴京师，献万历帝，内有西洋乐器雅琴一具，抚之有异音，上奇之，乃命窦译西曲之意，计八章：一，吾愿在上；二，牧童游山；三，善计寿修；四，德之勇巧；五，悔老无德；六，胸中庸平；七，肩负双囊；八，定命四达。”徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989 年 1 月，P148-149。

为在华耶稣会的会长。1598年9月7日从南昌启程，经南京抵达北京，停留了两个月。1599年2月6日再次回到南京，这是第三次到南京了。1600年5月19日，又从南京启程于1601年1月24日抵达北京，自此没有离开北京。利玛窦到了北京，就进贡各种物品，得到了万历皇帝的赞赏，赐他在北京居留。从此以后，达官贵人纷纷结识他，对他非常心悦诚服。徐光启于1603年就已经在南京接受了洗礼，此后成为了利玛窦在北京最亲密的人。他们一起翻译了《几何原本》。利玛窦于1610年5月11日逝世，终年57岁，他留下遗言让庞华民继承在华耶稣会会长的职务。万历皇帝还格外加恩在北京赐给利玛窦一块墓地。利玛窦留下的著作有：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。⁸¹因此，这首诗的受诗者就是利玛窦是确凿无疑的。

而第22首郑玉京赠诗之二称“万国舆图收掌上，一元星历灿玑穿”，其中的《万国舆图》就是利玛窦的著作。第24首邓材的诗作对受诗的对象颇多描述，“文字通唐制，衣冠仿古贤；语言休待译，经史岂随笺；粹貌浑藏璞，微辞沸涌泉；守真超色界，度世混尘缘；自结欧逻悞，宁烦亚细钱；著书镌琬琰，制作倬玑璇；笔准量天尺，图开测海篇；金钟鸣刻漏，宝鉴映全偏；敬信传通国，交游竞受壘；司空降客席，丞相让宾筵”。从中得到的重要信息是：受诗者具有相当渊博的中外知识，在科学方面尤其卓著；所结交的官员非常显赫；身居北京。综合这些因素，在所有入华传教士中大约只有利玛窦和汤若望（P·J·Adam Schall von Bell）符合了，但汤若望的主要活动时期在清初，成名也在清初，所以此处所指只能是利玛窦了。第33首陈圳诗中“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”，不仅提到《几何原本》，而且也提到了《万国舆图》，这两本都是利玛窦流传甚广的科学类著作，由此可知此“伟儒”为利玛窦。第43首林世芳诗作之一“海上南来一至人，胸中淳朴抱天真；快闻高论甘如醴，喜接清风煦若春；衣钵自能非墨翟，源流应识振沉沦；至尊初御调乾日，珍重皇家座上宾。”从诗作来看受诗者应在北京，且地位颇高，与皇帝亲厚，唯有利玛窦了。

第3首何乔远所作“艾公九万里，渡海行所学”、“维此⁸²艾公学，千古入暘谷”、“善哉⁸³艾公譬，各自返茅屋”三句直指艾儒略。第15首周廷鑑所作“西海先生艾，东游直至华”，第26首林焯所作“吾爱艾夫子，梯航九万里”，第42首朱之元称“偶遇艾高士，云居西极边”，第74首福唐林伯春“念昔曾知私淑艾，于今想见旧畸人”，第75首陈鸿“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，衣冠佩王化；艾君早慕道，每每著声价”，都明确指出了受诗者是艾儒略。

艾儒略（P·Julius Aleni），字思及，意大利人，生于1582年，1610年抵达澳门，第二年进入广州的时候，因向导出卖被捕，后回澳门。1613年到中国内地，奉命去北京，不久和徐光启来到上海。一段时间之后，艾儒略则前往山西，为一韩姓家族施洗礼。1620年左右赴杭州，为李之藻母亲行临终傅礼。艾儒略在杭州的时候发展了众多教徒，杭州人对他推崇备至。1623年瞿太素的儿子请他前往常熟发展教务。1624年当朝阁老叶向高告老还乡，途径杭州，力邀艾儒略到福建去，1625年艾儒略到福州，成为闽省地区开展教务的第一人。他在福建与当地的官绅名流交往，盛誉四起，被称为“西来孔子”，当时的士大夫皈依入教的非常多。1638年，泉州城外挖出了一块十字碑，被送至艾儒略处研究，人们才知道艾儒略所传的圣教在数百年前就已经盛行于中华大地了，于是纷纷要求艾儒略施洗。很快福建八府各建了一座教堂，以下的各个县也都有经堂，即教堂，天主教在福建地区大为流行。1638年发生教难，传教士遭到驱逐，教堂等也被摧毁。艾儒略不得不暂时隐藏起来。在武夷山附近有三座寺庙，经过艾儒略的感化，两座改为了天主教堂，寺庙中的僧侣开始不相信艾儒略，后来经过教化都成为了天主教徒。1647年清兵入主中华，烽烟四起，艾儒略与阳玛诺躲在延平，1649年卒于延平，遗体被安葬在了福州。1641年至1648年的7年间，艾儒略一直担任着中国

⁸¹ 资料源于徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年1月，P350-352。

⁸² 原文空格。

⁸³ 原文空格。

省区会长的职务。其著作有：天主降生言行纪略、出象经解、天主降生引义、弥撒祭义、涤罪正规、悔罪要旨、万物真原、三山论学记、圣梦歌（又名性灵篇）、利玛窦行实（又名大西利先生行迹）、张弥格遗迹、杨淇园行略、熙朝崇正集、五十余言、圣体要理、耶稣圣体祷文、圣体四字经文、玫瑰经十五端图像、性学概述、西学凡、几何要法、西方问答、职方外纪、口铎日钞、道原精萃、坤舆图说。⁸⁴

而第4首张维枢“浮槎碧汉水云乡，直到东南建法场；望国遥看沧海涨，尊天代演物原章；一枝筇杖扶双屐，数卷灵编度十方；若至三山须计日，好来江濑访柴桑。”诗中“东南”和“三山”都是指福建地区，按照《熙朝崇正集》中赠诗者的年代来看，与他们同时代的在福建地区的传教士非艾儒略莫属，而且艾儒略也著有《三山论学记》一书，与诗文颇为符合，所以这首诗也应视为是赠与艾儒略的。第11首徐景濂诗“闻道西方有圣人，先生教泽百年新；三山卜筑高山仰，四海传经滨海亲”，第48首陈耀称“卓哉绝世才，壮此三山色；古初诚可复，景教思无极”，第50首方尚来“分手三山外，肯把寸心渝”，第52首谢懋明“三山需后会，教在不言中”，第62首吴士伟的“到得三山欲避尘，相看浑是箇中人”，都可从“三山”之地名以及赠诗者的相关年代，推知受诗者应是艾儒略。第27首陈宏已先说“西国有异人，其来九万里；三岁风涛中，岸得才到彼；为我中国言，行我中国礼；读我中国书，友我中国士；顾倡⁸⁵天学名，所传悉利氏”，诗中虽则提到“利氏”，却表明此诗并非赠与利玛窦，而是利玛窦的后来者，后诗又有“顷携所著书，访我龙江涘”一句，从“龙江”则知其人到过福建，而且陈宏已本人乃三山人，所以受诗者应为艾儒略。第38首李世英诗作之一“道德文章洽，如公复几人；行将师百代，岂第表泉闽”，提到福建泉州，其功绩又“师百代”，必是在福建盛誉四起的艾儒略了。第39首李世英诗作之二“公真师百代，仪羽老尤醒”，应当是指艾儒略，因为第38首李世英诗作之一是赠与艾儒略的，况两首诗作中都有“师百代”一语，应是指同一人。第45首林绍祖的“吾师论道乌山前，开卷不空也不玄”，乌山是福建福州的一座名山，而福州的天主教正是于天启五年（1625年）由艾儒略传入的⁸⁶。第72首王樾赠诗之一“有美西方彦，东来过七闽；学天尊一主，译地历三春”，这说明受诗者遍历福建，诲人不倦，只能是有着“西来孔子”美誉的艾儒略了。第83首林珣赠诗之三“躯登十字怜黔首，学博三坟接素王；从此闽天开慧日，门人无复叹迷乡”，所指也是在福建地区大力发展教务的来华传教士，那还是艾儒略了。

而庞迪我的相关内容则不多，只有第49首郑璟诗作中提到“深隐桃源见美人，西方怀我好音春；兢兢七克同邹叟，翼翼千篇敷教神”，其中《七克》就是指庞迪我的著作。庞迪我（P. Did, de Pantoja），字顺阳，西班牙人，生于1571年，18岁进耶稣会；1596年和龙华民离开欧洲东渡来华，1599年抵达澳门，奉命去南京协助利玛窦传教。1600年又跟随利玛窦来到北京。庞迪我在北京对利玛窦开展教务很有帮助。1610年，利公在北京逝世，庞迪我奏请皇帝赐地安葬，于是将阜城门外二里沟的二十亩地作为传教士的墓地，并将原来在那里的佛寺改为教堂。自此，在北京逝世的教士，都被安葬在这里。1611年庞迪我和熊三拔奉命修正历法。1616年，南京教案兴起，庞迪我和外省的其他教士都被遣送回澳门，不久，庞迪我也去世了。1618年1月间，葬在香山澳。著有：七克大全七卷、人类原始、天神魔鬼说、受难始末、庞子遗铨二卷、实义绩编、辨偈、耶稣受难祷文。⁸⁷

这84首赠诗虽然不是首首都明确其所赠之对象，但从大部分诗作的内容都可以发现这些赠诗的确有所针对，有的是有感而发，直抒赠诗者胸臆，有的则是因人而发，表彰其功绩。而后者主要涉及到传教士的赠诗又有区别，其中大部分都是一诗赠一人的情况，如在所有涉及了利玛窦的赠诗中，有6首是真正赠与利玛窦的：第2首张瑞图诗、第22首郑玉京赠诗之二、第24首邓材诗、第33首陈圳诗、第43首林世芳诗作之一、第50首方尚来诗。而在所有有关艾儒略的诗中，有17首是单独赠与艾公的：第3首何乔远诗、第4首张维枢诗、第11首徐景濂诗、第15首周廷籀诗、第26首林

⁸⁴ 资料源于徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年1月，P363-366。

⁸⁵ 原文空格。

⁸⁶ 福州之窗：http://www.fuzhou.org.cn/lsmc/m_zjxy.htm。

⁸⁷ 资料源于徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年1月，P355-357。

峻诗、第 27 首陈宏已诗、第 38 首李世英诗作之一、第 39 首李世英诗作之二、第 42 首朱之元诗、第 45 首林绍祖诗、第 48 首陈耀诗、第 52 首谢懋明诗、第 62 首吴士伟诗、第 72 首王樾赠诗之一、第 74 首林伯春诗、第 75 首陈鸿、第 83 首林珣赠诗之三。赠与庞迪我的诗作只有第 49 首郑璟诗这 1 首。另外，还有的诗作虽然明显是赠与一人，但具体对象不明确。如第 1 首叶向高的赠诗提到“我亦与之游，冷然得深旨”，从这句并不能得知叶向高所言是利玛窦还是艾儒略，两者跟叶向高都有深交，而且根据叶向高的描述，似乎与这二人也颇符合，唯一可以确定的是，这是一首赠与一人的诗。其他清楚表示是赠与一人、但身份不祥的诗作还有：第 6 首曾楚卿的诗，只提到“乃有泰西人”。第 25 首刘履丁诗“相逢白首国交深，不为无弦废鼓琴”，只知是诗人之朋友。第 44 首林世芳诗作二“未缘荆识已交神，倾盖投懽即故人；杨柳堤头才系马，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，涖慙老大不堪綸。”没有明确受诗人的身份，但与作者有所交往。第 56 首王标诗“载道南来一客身，艰关廿岁不知贫”，描述得也很泛泛，符合大多数来华传教士的情况。此外，还有多首赠诗中只出现了“先生”或者“君”这种表示第二人称的称谓，但具体是何人则不得而知：如第 7 首黄鸣乔写道“为阐一天开后学，才能万里见先生”，第 23 首董邦廩赠诗中有 13 处提到一“先生”，却并未表明身份。第 51 首潘师孔的“孰赐我先生，耶稣意良苦。”第 68 首郭焜的“殷勤指引先生在，难把真宗对俗传。”第 69 首林泐的“先生居在欧逻都，西渡沧溟引舳舻；道阐天人隳众义，教翻佛老契吾儒。”第 84 首林珣赠诗之四“先生愿力大西来，天语赉颁震九垓。”这 6 首赠诗都采用“先生”作为赠诗对象。而第 8 首庄际昌诗“知君饶远志，宁我独殊才”，第 61 首贾允元的“君浮西洋来，三岁九万里；冉冉风涛间，茫茫水云里”，第 66 首郑凤来“君乃鲂西海，九万里而至，颊演天公最上义”，第 77 首黄六龙“谨告同盟揣是德，感荷先生不易逢”，这 4 首又都采用“君”作为指涉对象了，其身份也是无从知晓。

因此，84 首赠诗中，共有 39 首明显是属于一诗赠一人的情况，其中赠与艾儒略之诗达 17 首，赠与利玛窦之诗 6 首，赠与庞迪我之诗 1 首，赠与身份不确定者 15 首。在其他赠与传教士的诗歌中，仅仅从《熙朝崇正集》所收录的单独的诗作中，不仅无法确定受诗者的身份，而且无法确定是一诗赠一人的情况，因为这些诗歌更像是以整个传教士群体作为赠与的对象来创作的。如第 10 首柯昶的“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。”第 14 首陈天定的“汗漫来南国，辛勤欲度人；苍苍原有主，墨墨奈何身；把认金针颖，敲磨铁杵尘；吾忧斯未信，辟谬汝扶真。”等诗作，用来作为入华传教士的写照更为适合。如此，从这 71 人所作的 84 首赠诗中就只能确定其中的三位受诗者：艾儒略、利玛窦和庞迪我。当然还有可能存在其他的受诗者，只是仅仅从《熙朝崇正集》的文本中无法获知而已。不过，按照时间、地域来推测，所得的结果也和上面的结论相符，《熙朝崇正集》的受诗者主要就是利玛窦和艾儒略二人。《熙朝崇正集》中有 71 名赠诗者，他们一生的主要活动，如科举或任职，几乎都集中于明万历到崇祯年间，也就是从 1573 到 1640 这六七十年间。而这段时间也是利玛窦和艾儒略在华活动的主要时期，利玛窦在华时间从 1583 到 1610 年，艾儒略则是从 1613 到 1649 年。此外，《熙朝崇正集》中，除了无锡贾允元不是福建人外，其他 70 人的籍贯都是福建。虽然，顾保鹄教授在《熙朝崇正集》影印本的序言中认为“目录第四叶前半叶第一行为‘无锡贾允元’，目录最后第三人为‘颖川陈圳’，则赠诗者不尽闽人也。”他排除出两人不是福建人，但这一结论是有问题的。在《福建通志·艺文志卷六三》中记载：“陈圳，闽县人，字长源。万历间布衣。有《宫闺组韵》二卷，是编宫词闺词各六十首，皆集句所成。”此处的陈圳似乎与《熙朝崇正集》的赠诗者群体更为接近，各方面的情况也很符合“天学诗”诗集的特点。此外，从“福建省省情资料库新闻系统”中清楚地记载着：“漳台两地同姓不同派也各有共用的昭穆。同是陈姓，颖川派、二十九都派、霞寮派、留田派、埔顶派，漳台不同派系共用昭穆，各不相同。”⁸⁸这段文字说明了两个问题：一、颖川是属于福建地区，或者说福建也有颖川；二、陈姓在颖川是大姓。有鉴于此，“颖川陈圳”应是福建人的可能性居多。由此可见，《熙朝崇正集》几乎就是一本地方性的“天学诗”诗集，所以它的扉页才注有“闽中诸公赠泰西诸先生诗初集”的字样。而在当时入华的所有传教士中，艾儒略是在南方最负盛名的人物。他几乎一直致力于在中国南方地区的传教，江苏、浙江、上海、以及他最后的栖息地福建等。他的赫赫声名也是在福建建立起来的，艾儒略精通汉语，学识渊博，敏捷善辩，到福建后遍历福建各地，与社会各阶层尤其是士大夫阶层广泛接触，论道讲学，传教洗礼。几年之内，就

⁸⁸ 福建省省情资料库新闻系统：http://www.fjsq.gov.cn/ShowText_nomain.asp?ToBook=4006&index=148&。

在福建各地建立大小教堂 20 余所，又在永春附近地区发展入教者八九百人。艾儒略在福建传教先后计 22 年，共建立大教堂 22 座，小教堂不计其数，受洗的人有一万余人。⁸⁹可以说，正是因为艾儒略的努力才使得福建地区的天主教“大为流行”，而福建也才成为了全国天主教活动最活跃的地区。艾儒略本人也备受福建地区文人士大夫的推崇，被誉为“西来孔子”，在入华传教士中获得这一无上殊荣是罕见的，而且这一名称不是钦定的，而是由那些传统的士大夫们所公认的，足见艾儒略的影响之大，声誉之隆了。这也可以解释在赠诗者几乎都属福建籍的《熙朝崇正集》中，为何在历史上不如利玛窦闻名的艾儒略，他的姓名出现的频率反而比利玛窦要多近两倍。很显然，在这些“闽中诸公”的眼中，作为“泰西诸先生”之一的艾儒略比任何人都更亲切，更重要，也更值得尊敬。

⁸⁹ 陈支平、李少明：《基督教与福建民间社会》，厦门大学出版社，1992 年 9 月，P11-12。

第二章 《熙朝崇正集》的形象探

第一节 “他者”形象

从形象学的角度来看“天学诗”诗集《熙朝崇正集》的研究价值，首先就是异国“他者”的传教士形象。这在中国文学中还是第一次出现。虽然在中国文学作品中，异国异族形象古已有之，《山海经》，《尔雅》，《管子》，《太平广记》，《西京杂记》，《十洲记》，《拾遗记》，《异苑》，乐府《羽林郎》等作品中都出现过异族异国的人、物、风景，与此相关的课题也已有了众多学者的深入研究，但学界对“他者”的欧洲宗教人物形象还未曾研究，也无人提及。《熙朝崇正集》对文学中此类“他者”形象的研究提供了很好的文本资料。一方面，《熙朝崇正集》汇集了71名作者对同一“他者”的文学反映，使“他”具有了众多赠诗者所属的社会和群体的集体体验，这一“他者”形象一旦确立，就综合了普遍观念，在中国文学长廊中具有了自己独特的典型意义。另一方面，《熙朝崇正集》中的赠诗者是当时文人士大夫的代表，普遍具有较高的文化素养，在文学上有一定的造诣，因此，《熙朝崇正集》本身就具有其特有的文学美学价值与认识价值。

《熙朝崇正集》收录的“天学诗”所反映的“他者”——入华传教士——形象是多姿多彩的，但叙述者总的基调是将他们视为和平传教的外来者。在当时这批文人士大夫的眼中，他们是善良而友好的，因此，即使有些作者在诗歌中表现出了某种人类学上所说的“我族中心主义”（ethnocentrism），其情感上也并无恶意。《熙朝崇正集》中71位赠诗者所组成的“大我”对“他者”认识的完成是渐进的，因此，“他者”形象在总体上是由浅入深、由表及里、并逐步从表面化走向本质化。

1 “言慕中华风，深契吾儒理”之“西儒”

在存有“天朝”心理的士大夫眼中，入华的传教士最初的形象就是“西儒”——来自西方的儒生。这一印象的产生是因为：首先，这些“洋人”在外表上尽可能地“中国化”，尤其是“儒化”，把自己装扮成中国人，采用中国式的姓名，《熙朝崇正集》最主要的受诗者利玛窦和艾儒略就是如此，此外，他们还按照中国的传统为自己起了字或者号，利玛窦就将其所来之处“泰西”倒过来称自己别号为“西泰”，他还曾使用“大西域山人”作为一部作品的署名。艾儒略的字“思及”则具有典型的形意结合的中国特色。更有甚者，传教士们在入华初期，将自己打扮成儒生的模样，说中国话，按中国的习俗打躬作揖，见了官员还欠身下跪。《熙朝崇正集》中第27首陈宏巳的赠诗中有“为我中国言，行我中国礼；读我中国书，友我中国士”，十分形象地反映了传教士早期的这类情况：他们在外表上尽量接近中国儒家士大夫的打扮，接受在中国传统中很重要的礼教，尤其是学习中国的语言文字。第24首邓材写道“文字通唐制，衣冠仿古贤；语言休待译，经史岂随笺。”从中可以看到他们对学习中国的语言、文字付出了很大的努力，并最终取得了很好的效果，不仅可以流利地使用当时流行的中文，而且可以阅读中国古代的圣贤书，并加以理解，这是相当不容易的。这些改变的成功使他们在气质上也颇具儒风：“先生丰韵温如玉，春溶暖气香满腹。”“先生襟度海样深，含纳无分浊与清。”（第23首董邦廩）这些写照很符合传统文人士大夫所追求的所谓君子的“浩然之气”。“眸貌浑藏璞，微辞沸涌泉”（第24首邓材），此时虽然传教士们仍是“方瞳碧眼”（第71首金嘉会）、“绿瞳绀鬢”（第66首郑凤来），但他们在中国传统士大夫的眼中已经具有了仰慕中国文化的洋儒生的形象了。再者，传教士在和文人士大夫们交往的早期，一直强调自身对中国古老文化的倾慕，使得士大夫更是将其视为志同道合者。利玛窦刚来到中国就坚持其来华的目的是“仰慕中国的文化政治而来”⁹⁰。因此，《熙朝崇正集》中一些赠诗者在解释“西儒”来华目的时就持有这种观点。像第1首叶向高的“爰有西方人，来自八万里；蹶屣历穷荒，浮槎过弱水；言

⁹⁰ 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，商务印书馆，1951年，P242。

慕中华风，深契吾儒理。”第26首林焄“吾爱艾夫子，梯航九万里；风律驰险艰，好学前无比；匪不爱其躯，闻道夕堪死；脱身入中华，遍求读经史。”传教士风雨无阻，不远几万里而来，途中几近丧命，都是为了一见中华，一闻儒理。言辞间对中华文化充满了自信和自尊。中国士大夫对传教士所产生的“西儒”印象，是传教士在来华传教初期“中国化”策略成功实施的表现，同时也说明对于这一历史上新兴的“他者”形象，士大夫的了解还处于初期阶段，他们暂时只能从“自我”出发来理解和解释所有的“异质”现象。此时，本土的“自我”在对待异域“他者”的态度上，有着较为明显的优越感。而随着两者间交流交往的进一步发展，“他者”的形象不再仅仅停留于“西儒”的层面，在接受传教士的同时，传统士大夫们开始惊异地发现，在“他者”形象中占有重要地位的异族异国因素。因此，“言慕中华风，深契吾儒理”的“西儒”形象中更多地凸现出了“畸人”特色。

2 “万国舆图收掌上，一元星历灿玠穿”之“畸人”

“畸人”一词源于《庄子·内篇·大宗师》：“子贡曰：‘敢问畸人？’曰：‘畸人者，畸于人而侔于天。故曰：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。’”⁹¹所谓“畸”，《荀子·天论》注“不齐也。”⁹²“畸人”按庄子之意是不同于凡人而与天齐的伟人，也就是与世俗格格不入、超凡脱俗之人。利玛窦早期有一著作，名曰《畸人十篇》，当他选用“畸人”一词时，饱读中国圣贤书的利玛窦恐怕是煞费苦心，既是用它指西来传教士与中土之人不同种族、不同文化，又用来表示自己这群人品行高洁，不漉尘世。在传统士大夫看来，对传教士的认同或信赖加强了双方的交流，促进了了解，在这一过程中，传教士本身所固有的文化知识，尤其是在实用性科技方面的本领，越来越让这些向来只注重礼教的文人感到惊讶。他们逐渐意识到，这些“西儒”并不像原来所想的那样是大中华文化的完全接受者，他们也有优越于中华文化之处，有些知识甚至匪夷所思。这些传教士的确像利玛窦自称的“畸人”那样，充满了“畸”异色彩。

传教士的“畸人”形象主要是指在科学技术方面表现出来的过人本领。《熙朝崇正集》中重点提到的科技业绩有修改历法。如第26首林焄写到的“瞻星献异书”，第29首李文宠的“星纬掌端见，玄文笔底开”都是有关历法修缮事务的。按照古代封建社会的法律，个人是不能从事天文历法的研究的，这些事务都被朝廷所垄断的，即使是个人修史这样的事，一旦被发现也是灭门之灾，况且涉及到关乎国运兴衰的“天学”⁹³。但这些传教士却几乎个个精通此朝廷事宜，且他们的测定结果比之钦天监的官员更准确，仅只一点就已让人惊叹不已了。此外，这些传教士竟还懂得制造巧夺天工的天文仪器，如天体仪、地球仪、计时晷等，第28首蔡国铤提到地球仪“地轴圆球自利君”，第66首郑凤来提到计时晷和传教士在中国传统天象中所加入的“玉横”（七个晶状天体，各自相当于日、月及其五曜的轨道）“寸铜晷纬走呈晖，活现虞家玠玉器”，这里的“玠”就是指“玠衡”，即古代观察天象的仪器“璇玠玉衡”。沈括在《梦溪笔谈》卷六中记载：“天文家有浑仪，测天之器，设于崇台，以候垂象者，则古玠衡是也。”⁹⁴第70首黄鸣晋还提到了“璇管窥天识巧思”的望远镜。而王徵也在《远西奇器图说录最》中对璇玠玉衡印象极深，他称：“余不敏，窃尝仰窥制器尚象之旨，而深有味乎璇玠玉衡之作；一器也，规天条地，七政咸在，万禩不磨，奇哉，蔑以尚己。”⁹⁵此外，这些“畸人”还开创了中国的舆地学研究，其中最著名的就是利玛窦的《万国舆图》，也就是第8首庄际昌提到的“万国车书会”，第9首彭宪范的“披图罗万国”，第22首郑玉京的“万国舆图收掌上，一元星历灿玠穿。”尤其是第67首许日升的“西来使者储奇论，地脉乘风摄八埏；万国山河归一掌，四方朝贡拱三天”等，它们都相当形象地描述了传教士在地理学方面的贡献。数学方面，则有第33首陈圳“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”中所提到的利玛窦之《几何原本》。还有一些传教士出入中华时带来进贡的一些奇异的贡品，如钟

⁹¹ 庄周：《庄子全译》，贵州人民出版社，1991年。

⁹² 荀况：《荀子新注》，中华书局，1979年。

⁹³ 此处用其本意，指天文研究。

⁹⁴ 沈括：《梦溪笔谈》，中国经济出版社，2002年。

⁹⁵ 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年1月，P296-297。

表、威尼斯的玻璃棱镜、宗教画、西方的书籍等，第 18 首黄文炤所说的“绝獬梯航来献琛，袖珍一筐胜球琳”，大概就是指当时这些新奇玩意了。有些赠诗者在诗中“畸人”们的各种科技本领合而为一，更加令人印象深刻，如第 24 首邓材的“著书镌琬琰，制作倬玕璇；笔准量天尺，图开测海篇；金钟鸣刻漏，宝鉴映全偏”，第 35 首薛瑞光的“掌中象数穷河洛，心上珠玑测宿缠”，第 71 首金嘉会的“一堂徵显表天人，绝似星槎作汉宾；开帙遥临星斗错，剖图快睹海山沦”，第 84 首林珣的“璇玑毬转分天手，舆地图旋篡海才”等，从这些诗句可以看出，赠诗者对传教士所具有的科技知识是推崇备至，其遣词用句近乎夸张，传教士在他们笔下俨然胜过精卫、大禹、共工、夸父等神人了。从反映“畸人”形象的这些诗可见，文人士大夫对传教士的科技知识一方面感到非常神奇，一方面也很钦佩，很愿意“师夷之技”。本来中国是亚洲最大的国家，开化最早，文明也最古老。和周边的邻邦相比，我们的文明程度要远远高于他们，因此自古以来，中国就很为自己的先进文化而自豪。然而明末时期耶稣会士利玛窦等来到中国以后，他们向中国的文人介绍了欧洲的学问，徐光启、李之藻等思想进步的士大夫和这些传教士建立了良好的关系，并得以深入地了解欧洲学问的精华，这才了解到欧洲科学的先进。所谓科学，徐宗泽认为，就是“研究事物之现象，归纳其实验之所得，而探求其所以然之理；即由果而求其因，格物穷理之学也”⁹⁶。而中国之所谓科学大抵是一些经验，缺乏系统与学理，可谓“知其然，而不知其所以然”。正是明末来华的耶稣会士们为中国带来了科技的学理新成分，才如第 23 首董邦廩的诗作所说“先生学问浩无垠，罗绎华夷掌上观”，“先生高架光明烛，照见人心受世毒”，这几句固然主要是突出了他们在对世人进行道德规范方面的作用，但对他们学理的赞颂当然也包括在内。

至此，传教士在士大夫眼中的形象已经发生了变化，在两者的对比中，原来在文化上处于劣势的“西儒”，因为他们带给中国士大夫的种种惊异，使得他们的地位渐渐抬高上来。事实上，越是居高位的上层士大夫、越是开明进步的文人学者，就越感到这些“畸人”的非凡之处，他们意识到大洋彼岸的另一个世界也有着比中华优胜的科技文明。

3 “我亦与之游，冷然得深旨”之良师益友

中国的道统提倡的是恭顺，而缺少对创新精神的鼓励和培养，因此，科学性在中国是很匮乏的。“畸人”所怀的各种“绝技”，不仅让士大夫们大开眼界，而且使他们中的一部分人对“理”之外的“器”产生了浓厚的兴趣，有些士大夫跟随这些“畸人”学习格物穷理之学，发展中国的科技。还有一些士大夫在交往中与传教士探讨伦理道德问题，相互切磋科学哲学的观点。传教士在经历了“西儒”和“畸人”形象这两个阶段之后，终于赢得了士大夫的信任，成为了他们的良师益友。这一形象的获得是传教士在华种种辛苦努力的最好回报，它既不像“西儒”那样完全臣服于本土文化，也不像“畸人”形象那样突出传教士的独特之处，“良师”代表两种文化、两个种族之间存在着某种“异”，而“益友”则强调了两者的和谐共融，这种求同存异的新形象正是以利玛窦为首的温和派耶稣会传教士所希望的。良师益友形象的确立代表者具有悠久文明的中国传统士大夫阶层对传教士的接受和容纳，也预示着传教士实践他们来华真正的理想的时刻即将到来。

传教士作为士大夫良师益友的情况，常常出现在《熙朝崇正集》中反映士大夫和传教士平时交往的赠诗里。第 1 首叶向高描述了与利玛窦或艾儒略相知相交的整个过程：“天地信无垠，小智安能拟；爰有西方人，来自八万里；躋屩历穷荒，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；傲诡良不矜，熙攘乃所鄙。⁹⁷圣化被九垓，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。”叶向高是所有赠诗者中地位最高者，因此，他的赠诗具有一定的代表性。从诗中可以体会出在赠诗者和受诗者的交往中，作为“他者”的受诗者从儒文化的崇拜者到受到士大夫推崇的对象，最后在与诗作者的交往中达到了形象上的平衡。叶向高最后两句中使用了一个“游”字，具有很强的表现力，“游”表示了两者关系的轻松自然，代表了友谊发展的又一新阶段。这一字虽是写具体的两人，但颇能代表“良师益友”形象蕴涵的新关系。第 2 首张瑞图

⁹⁶ 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年1月，P289。

⁹⁷ 原文空格。

的赠诗之上半部分则更具私人色彩：“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；取书再三读，低回抽厥旨；始知十篇中，篇篇皆妙理。”行文流畅，诗中内容曲折有致，将自己与利玛窦的交往娓娓道来，最后四句使得作者渐入佳境的心态跃然纸上，同时令人对“篇篇皆妙理”的《畸人十篇》心生向往。叶向高和张瑞图两首赠诗突出了传教士亦师亦友的形象，不过，相比之下较为侧重于“益友”。而以下的几首赠诗相对更注重传教士作为“良师”的作用。如第25首刘履丁的“相逢白首国交深，不为无弦废鼓琴；绕桂欲寻公子意，和匏喜得道人心；巢由入世犹辞聘，颜闾凭谁来铸金；独有髓毛堪共证，却离山水亦清音。”一方面赞扬了传教士品德的高洁，另一方面也极写了自己能够与其相交的喜悦之情，以及对传教士所传知识的信服。第27首陈宏巳的“顷携所著书，访我龙江浚；图开五大州，一一为我指；其国无鬪争，其人黜奸宄；仁义固本性，罔不同亶亶。”读此诗，两人的身影宛在眼前，艾夫子为陈宏巳讲授地理知识，还以自己国家为例，传授仁爱爱人的思想。第42首朱之元的“偶遇艾高士，云居西极边；行程九万里，渡海两三年；授我真原册，读之竹窗前；緼縕不敢秘，太极失其玄；起步闲游月，云开处处圆。”诗中的艾儒略俨然是西天的圣人，他的教诲令作者顿时拨云见日。在所有涉及赠诗者和传教士交往的诗篇中，还有一类诗的内容反映了双方的离别，其间流露出种种真挚情感。第16首柯宪世的“别去几经岁，离怀可具陈；无元该大道，有主是真因；日旦临惟汝，居高听每亲；大千宁净土，三一信分身；景宿祥长普，波斯曜转新；七时勤礼赞，十字俨持备；重译来中土，流行仰大秦；念余宗孔圣，友德愿为邻。”分别已经多年，当年聆听教诲的情景仍历历在目，对传教士所教授的道理丝毫不敢忘怀。第44首林世芳的“未缘荆识已交神，倾盖投懽即故人；杨柳堤头才系马，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，深慙老大不堪綸。”这首诗不仅写了作者对受诗者的思念，而且还反映了当时传教士广纳门徒的历史事实。第45首林绍祖“吾师论道乌山前，开卷不空也不玄；一苇波涛八万里，半生砥柱六千年；中州天地重开辟，西国衣冠自圣贤；别后应知各努力，那堪分袂意潸然。”诗中直呼艾儒略为“吾师”。第50首方尚来的“周孔不可作，天学亦已徂；爰有西贤者，教铎振中区；浮沉八万里，将以慰吾徒；真主谩相识，疑信任所趋；晨夕叨引治，我亦破其愚；分手三山外，肯把寸心渝。”和第52首谢懋明的“方慰趋承近，俄惊别恨长；三山需后会，教在不言中。”都表现了作为学生的中国儒士，对传教士“解惑、传道”的尊师之心。

良师益友这一“他者”形象反映出，传教士已经摆脱了在交往中的被动局面，与士大夫们的交往已经成为了双向互动的平等行为，原来存在于双方之间的不对等已经消除，传教士凭借人格的魅力获得了士大夫的尊重，甚至有些地位颇高、影响颇大的传教士在士大夫的阶层中受到了某种程度的追捧，如艾儒略和利玛窦。第1首叶向高的诗作中就对此有所反映“著书多格言，结交皆名士”，第2首张瑞图称“九原不可作，胜友乃嗣起”，第9首彭宪范“披图罗万国，受学溢千人”，第24首邓材的“敬信传通国，交游竞受壻；司空降客席，丞相让宾筵”。这些诗篇是从整个社会的范围反映了传教士良师益友的形象，对官僚士大夫，传教士采取结交的方法，对平民百姓，传教士则采用教化的途径。无论是对上还是对下，传教士都采取了积极主动的策略，这是“他者”形象从与“自我”形象的相对对立，发展到与“自我”形象交流融合的结果。

4 “知天而事天”之虔诚教士

在整个社会确立了相对稳定、自信的良师益友形象之后，传教士们认为实现来华目的的时机已经成熟了；而且在不断学习中国传统文化的过程中，他们制定了比较合理的传教方针；更为重要的是，在与作为中国社会主流阶层的文人士大夫的长期交往中，他们使得相当一部分人接受了一些西方的伦理道德观念，所以，他们开始不再有意隐瞒自己的宗教信仰和教士身份，而是希望有更多人了解天主教的教义教理，并最终皈依它。此时，这个在士大夫眼中不断变化的“他者”形象才真正恢复了它的“自我”——虔诚天主教传教士。这一特殊的带有宗教性因素的“他者”形象——天主教教士，在《熙朝崇正集》的一些赠诗中也得到了体现。

有些赠诗明确指出这些异族外来者具有宗教信仰，并宣扬宗教。第26首林焄诗“吾爱艾夫子，梯航九万里；风律驰险艰，好学前无比；匪不爱其躯，闻道夕堪死；脱身入中华，遍求读经史；经目不再披，叅同怀来理；八法习同文，何论细言语；知天而事天，孔孟一宗旨；独有天主像，流览

今伊始；主像亦非？⁹⁸，降生原有纪；异星三君朝，神天宣庆祉；掘地得唐碑，贞观天教起；沉埋乱世非，昭明清朝喜；嗟哉龌龊人，西镐共讪诋；华裔无定名，修身可一拟；氏羌有异鸾，肃慎有奇矢；卜人丹砂贵，权扶玉自美；中土众咸珍，玩好未配齿；性命亦至宝，曷云而独鄙；在唐庄事钦，在明授室侈；景净既开先，泰西从利氏；分教托诸邦，一派宗门是；瞻星献异书，何如越农雉。”这首诗揭示了不少与天主教相关的宗教信息，有关于教理、教义的，还有关于教规、教礼的。其中与传教士的虔诚教士形象相关的有两点：一是“独有天主像，流览今伊始”，其中“天主像”是天主教至高无上的圣物，是天主教的宗教标志之一，同时也是传教士日常顶礼膜拜的对象。二是“景净既开先，泰西从利氏；分教托诸邦，一派宗门是”一句，强调了天主教信仰的统一性和广泛性，这一点很重要，像天主画像这样表面化的宗教物品是较易为人发现的，但对不同地方的天主教信仰一致这样的事实必然是经由传教士告知的，这说明传教士已经在中国公开宣教了，这是其虔诚形象的重要方面之一。第35首薛瑞光的“真宰繇来别有天，不关玄术不关禅；掌中象数穷河洛，心上珠玑测宿缠；三载危涛孤叶渡，千年暗室一灯燃；探囊多少灵文秘，欲乞指南教内传。”诗中反映了传教士从“畸人”形象向虔诚教士形象的转变，并且最后一句清楚地指出传教士南来的目的是传播天主教。对传教士来华目的的重新认识，是教士形象最终确立的重要因素。第40首张开芳的“西来景主与天通，麾却沙门立教宗；重译解儒掸圣语，虔修奉象迥僧空；旨明十诫功行满，道本一尊心理同；始信大灵归实地，不须唤醒一鸣钟。”作者将儒释道和传教士的信仰并立，并能严格加以区分，可见当时至少有人已经对天主教有所了解。这些都应是在华传教士努力传教的结果。

而作为传教士，在帮助世人了解天主教之后，发展教徒乃是其最紧要之任务，因此《熙朝崇正集》中描写了很多传教士传教的场面，这和传教士与文人士大夫的日常交往有所不同，规模更大，更具有普及性，一般是采取开坛讲道的形式，所讲之内容多是天主教的教义教理。这一点在第45首林绍祖的“吾师论道乌山前，开卷不空也不玄”中有很好的说明，“不空”就是非佛教，“不玄”就是非道教，这是对天主教宗教独立性的强调。此外，传教士宣讲的对象一般不再是以平等之身份相交往的士大夫，而大部分属于平民百姓，因此在这些传教活动中，可以明显地看出传教士们高高在上、普渡众生的一面和受教者芸芸众生的接受态度。如第4首张维枢的“浮槎碧汉水云乡，直到东南建法场”，“法场”一词原是指佛教讲经的场所，这里则借指天主教传教之地，或者就是指教堂。法场的场面一般比较大，参加的人数也比较多，由此可见艾儒略在当时福建的传教已经颇具规模了。第11首徐景濂的“闻道西方有圣人，先生教泽百年新；三山卜筑高山仰，四海传经滨海亲；浪说昆仑混一脉，惊看壶峤以为邻，端阳高旆翩翩至，嫩柳垂堤契夙因。”所说的“四海传经”就是对艾儒略福建广为传教的真实写照。同属林珣的第82首“逻巴圣化正中兴，万有真宗道以弘；帝许迷方开宝筏，人泛长夜得玻灯；海滨倡教开师席，濂洛传宗得服膺；小子春风中借坐，顿忘门外雪层层。”和第83首“婆心到处喜开堂，九万沧溟渡莽苍；天主应身来下土，圣人立极出西方；躯登十字怜黔首，学博三坟接素王；从此闽天开慧日，门人无复叹迷乡。”更是极写艾儒略在福建传教、众人追随的盛况。对于天主教信仰来说，教士的作用是非常巨大的，他是连接上帝和世人的唯一通途，对尘世之人而言，他就是上帝的代表，对于上帝而言，他又是世人的代言者，因此，教士的作用是非常大的，他的地位也很高。《熙朝崇正集》对此亦有反映，如第12首陈玄藻的“度世身为客，传信道是师”和第23首董邦廩的“天路有人须急走，莫待无人思却难；先生引世识真主，真主至真无有伪”，都肯定了传教士在连接天主和世人之间的重要作用，传教士帮助世人认识和敬仰天主的，而且只有在他们的帮助下，世人才能最终到达天堂。

除此之外，《熙朝崇正集》中作为虔诚教士的“他者”形象还体现在传教士所严格执行的一系列教礼上。如第16首柯宪世诗作“别去几经岁，离怀可具陈；无元该大道，有主是真因；日旦临惟汝，居高听每亲；大千宁净土，三一信分身；景宿祥长普，波斯曜转新；七时勤礼赞，十字俨持备；重译来中土，流行仰大秦；念余宗孔圣，友德愿为邻。”其中既提到了“七时”礼拜这一天主教重要的教礼、教规，而且还提及了传教士必须佩戴“十字架”的规定。第76首吴维新诗“混辟初未判，神理渺难识；泰西有畸人，貌古含灵粹；遥遥九万里，竟践中华地；剖析天人奥，发明造化秘；究始本源归，至道而无二；玄义契儒宗，簪纓勤把臂；著书千百言，磨碑印十字；沦溺患津梁，名区靡不至；上章作噩冬，振向昭阳辔；登坛依朔玻，共荷全能庇；感兹玫瑰花，翘首望重贲。”也提

⁹⁸ 原文不清。

到了天主教圣物“十字架”，同时他的诗中还提到一句“感兹玫瑰花”，这里的玫瑰花应当属于天主教的一种宗教神圣象征物，因为天主教有一部非常重要的经文叫做《玫瑰经》（ROSARIUM VIRGINIS MARIAE），据传在公元十二世纪逐渐传扬开来的童贞玛利亚的玫瑰经，是许多圣人所喜爱，也是教会训导所鼓励的祈祷，入华传教士也会经常念诵。另外，《熙朝崇正集》中还反映了虔诚教士在礼拜仪式中膜拜天主圣像的内容，如上文已经提到的第26首林焄的“独有⁹⁹天主像，流览今伊始”。第40首张开芳的“重译解儒掸圣语，虔修奉象迥僧空”所说的侍奉圣像，都是天主教传教士宗教活动必不可少的环节。还有少数赠诗者留意到传教士与众不同的告解忏悔事务，这是天主教的“圣事”之一。举行时一般由教徒向神甫告明对上帝所犯的罪过，神甫为其保密，并告诉他赎罪的办法。第5首林焄“皇矣上帝，居高听异；何以事之，念念勿欺；居心勿净，浊魔为崇；举头见天，云何勿畏；彼夜而告，以省其松；吾谓帝心，未告已知；虽有旃檀，香不盈室；德馨所闻，靡远弗格；虽有鲍鱼，臭不越肆；秽念所触，诸天掩鼻；世人佩芳，以袭其体；我衷吾芬，惟心是洗；洗之又洗，如涤腥羶；庶几不滓，以对于天。”全诗就是对忏悔仪式的描述和体会，其中的“我衷吾芬，惟心是洗；洗之又洗，如涤腥羶；庶几不滓，以对于天”就是对告解忏悔仪式的形象描写，向“天主”的忏悔就像孔子所说的“吾日三省吾身”，所要达到的目的就如同“洗心”一般要“庶几不滓，以对于天”，这也显示了天主教自我道德约束的魅力。因此，第68首郭焄才会感慨“恍惚西方九万里，驰驱海内几多年；风波到处皆吾地，祸福繇来主自天；省戒焚香堪悟道，清心洒水胜谈禅；殷勤指引先生在，难把真宗对俗传。”在郭焄看来，天主教告解忏悔的仪式比儒道更能达到至真。此外还有诗作涉及天主教的宗教节日、斋戒习俗等，如第23首董邦廩写到了类似洗礼的仪式“囊油囊水最辛勤，抹额除愆广设津”，“倒翻今古佻头洗，肯忍灵魂点半尘”，还写到了类似临终傅礼的仪式“宿秽触之即消除，融融洩洩登天国”，这也是深具天主教特色的重要教礼。另外还有唯一一首诗涉及到了专门针对传教士的戒律，第78首陈衍的赠诗提到了神职人员不许婚嫁，必须保持独身的戒律，“大秦自古远中州，几载孤帆海国秋；腹有六经谁口授，心无一物与天游；葭灭玉瑄星文合，墨汁金壶宝气收；垂老童身婚娶断，教成门士遍¹⁰⁰浮。”

作为虔诚教士的“他者”形象，最接近于传教士的真实情况，因为它揭示了传教士的特点——宗教性，藉此，入华传教士在中国士大夫观念中完成了作为“他者”的身份认定。从最初完全被统摄在中国传统观念中的“言慕中华风，深契吾儒理”之“西儒”，到被赋予更多想象性和神秘性的“万国舆图收掌上，一元星历灿玃穿”之“畸人”，最终将前两者合而为一，使得“他者”形象既独立又契合于本族传统文化，成为“我亦与之游，冷然得深旨”之良师益友，而传教士出于使命感和对信仰的忠诚，主动使自我身份蜕变为了“知天而事天”之虔诚教士。对于作为代表本族文化的“自我”和代表异族文化的“他者”来说，这一过程是两者共同作用的结果，既是“自我”认识范围和能力的逐步扩大和深入，也是“他者”在新的文化境域中为求适应而采取的种种应变的结果。

第二节 “自我”形象

在比较文学中，“他者”形象和“自我”形象一直备受形象学的关注，作者在塑造异族异国形象的同时，必然产生对本族的对照和透视。胡戈·狄泽林克曾说：“每一种他者形象的形成同时伴随着自我形象的形成。”¹⁰¹这里的所谓“自我形象的形成”并不是指“自我”形象从无到有，而更多地是指“自我”形象在反映“他者”形象的同时，在“他者”形象影响的作用下自觉或不自觉地产生了某种变化，这种变化或者在原有“自我”形象的基础上发生增减，将“自我”形象中某些相关因素加以丰富，有些加以剔除；或者这种变化强大到完全颠覆其旧有的“自我”，塑造成为“他者”之“他者”的新的“自我”。但这些过程是潜移默化的，在两者相互作用、进而相互改变的进程中，将产生许多丰富多彩的形象。不同文化的交流就像一面镜子，照到你也照到我，但经过这面镜子，你不再是你，我也不再是我。

⁹⁹ 原文空格。

¹⁰⁰ 原文不清。

¹⁰¹ 胡戈·狄泽林克：《论比较文学形象学的发展》。《中国比较文学》，1993年(1)。

84 首赠诗组成了“天学诗”诗集《熙朝崇正集》这一整体，这个整体有着与众不同特点，这些特点的存在使它自成一统，在研究《熙朝崇正集》这一相对封闭的文本时，其中的“自我”形象受到“他者”反作用而产生的变化清晰可见。由文人士大夫所承载的有着深厚历史文化底蕴的中国传统文化，在《熙朝崇正集》中形成了强大的“自我”，但在异族异国文化的刺激下，凝结了本族集体无意识的“自我”吸收了某些来自“他者”的因素，经过辨别、改造和对它的标志化，最终被纳入自身体系，成为组成“自我”的新元素。这一“自我”丰富的过程，同样通过 84 首赠诗得到了形象的体现。

1 “心源晤圣神”——认识天主的“中儒”

诗歌中反映的传教士四个阶段的“他者”形象中，只有最后一个形象——“知天而事天”之虔诚教士对传统的“自我”形象产生了深刻的冲击。两者在宗教上的差异，是两种不同文化在主观情感、思想意识层面的本质性差异，涉及到信仰的异族文化间的交流交往往往很难和平进行，在历史上冲突和战争居多，宗教信仰是原则性的意识形态，有时甚至是一个民族所以存在的根本，在受到“他者”冲击时，选择对抗是一贯的做法。整个天主教入华的历史也是碰撞不断，不过，这在《熙朝崇正集》中却没有出现。一方面是因为天主教入华尚在早期，国人对它的了解不深，其本身的传教事业尚未全面展开；一方面因为耶稣会士所采取的温和平缓的传教政策，最后还离不开早期入华传教士深厚的个人魅力，他们用渊博的学识和士大夫们建立了深厚的情谊，从一开始的学习者成为了士大夫的良师益友。因此，《熙朝崇正集》诗歌所反映的以文人士大夫为代表的“自我”，对传教士所宣扬的外来宗教的态度是宽容接纳的，他们更多地是将之视为一种有益于修身养性的新的道德学问，在了解的过程中，他们敏锐地发现了存在于这种“天学”中的异质因素，并怀着求知的欲望力图加以理解和接受。在所有这些带有“他者”文化特征的新知识中，“自我”形象第一个接受的是“天主”概念。

从“一叶航来渡海滨，闽中文献俨书绅；西方有圣咸称¹⁰²主，北学无人不问津；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。”（第 54 首薛凤苞）这首诗来看，“天主”的概念绝对是传教士带来的，他是西方的圣人，真正的称谓并不知道，只是西方人叫他“主”。其实，天主是不可具名的，因此对他的称呼就出现了多样性，如“第 27 首陈宏已的“谓天有真主，安得不敬止；必酬真主恩，乃尽生人理”中采用的“真主”称谓；第 5 首林欲楫的“皇矣上帝，居高听卑”中的“上帝”等，都是为了表达世人对他的敬仰。人们敬仰他，因为“天主”是自然万物的创造者，这和中国传统神话所主张的夸父、大禹肉身生万物的说法完全不同。对天主教徒来说，上帝造人是一件真实无疑的历史事件，并被神学证明了的信条。世界的存在建立在因果律的基础上，人们可感知的万物都是果的表现，而有果必有因，推理而上，总会找到万物之中的第一个果，也就必有生成此第一果的第一因，第一因是独立自足的无因之因，是世上万物所以存在的根本，“无元该大道，有主是真因”（第 16 首柯宪世），最初的第一因就是“主”，即天主。它是自有的，不受任何的限制，拥有无限的能力和智能，一切都是因他而起，受他管辖，“有天常作主，无地不为众”（第 15 首周廷鑑）。天主造万物这一点在《熙朝崇正集》中体现得最突出，因为这一学说是依附在传教士所传授的科技理念中，一起被世人接受的。第 4 首张维枢就认为“浮槎碧汉水云乡，直到东南建法场；望国遥看沧海涨，尊¹⁰³天代演物原章”，传教士不远万里来到中华，就是为了宣扬“尊天”的道理，因为天主创造了万物，是万物的根本。第 51 首潘师孔“鸿濛本无象，造物谁为¹⁰⁴主；千圣既云没，此义少认取；昔闻西来学，谓可相翼羽；而今见其人，倏尔开矇瞽；大都邈厥初，现前真宰睹；但思罔极恩，毋乃识吾父。”他否认了中国传统的造物神话，不仅接受了天主教的上帝造物说，而且还认为这一至理早已被古代的圣贤所掌握，只是随着时间的流逝被人遗忘了。他感谢传教士的到来，终使他“识吾父”。这首诗带有很强烈的宗教色彩，赠诗者本人就是皈依天主教在华教徒。不过，即便如此，这首诗也反映了天主说在当时影响的巨大，这在别的赠诗中也得到了

¹⁰² 原文空格。

¹⁰³ 原文空格。

¹⁰⁴ 原文空格。

证明。如第 77 首黄六龙写道“云山九万隔西东，孤舟三载莫期穷；历尽千峰非为禄，浮游四海总崇公；辟开天上生成境，剖破人间造化功；谨告同盟揣是德，感荷先生不易逢。”其中“辟开天上生成境，剖破人间造化功”一句写得很有神话色彩，对天主神功的赞叹之情也清晰可见。此外，第 23 首董邦廩的“生天生地生山川，日月星辰并埴埴；天于生人心更怜，更生天神照护焉”，第 24 首邓材的“万彙天为主，太初独主天；清宁资奠丽，物我藉生全”，以及第 57 首翁际盛的“万物乃天生，何物生天表；叩礼¹⁰⁵天主前，意象转幽悄；灵风似飒然，屋角红云绕；真诠揭昊冥，会心苦不早；若能认何主，应空普弘愿；主教开鸿蒙，源脉揭昏旦；世界非长住，百年奔骇电”，这三首诗关于造物的描绘最详细，从诗的内容可以看出，这三位赠诗者对《圣经》中“创世记”一篇是颇为熟悉的：上帝第一天造天地，第二天造空气，第三天造陆地，第四天造天空，第五天造生物，第六天造人，第七天安息。¹⁰⁶此三首赠诗正包含了上帝惊心动魄的创世过程。对于这些接受传统儒学的士大夫来说，还不仅是停留在对天主的表面认识上，他们中的有些人更突破传统道德中以“家”为核心的框架，接受传教士的学说，将个人直接指向天主，直接对“我”的创造者负责。

作为万物之灵的人，同样是天主创造的，并受到他的统治。天主是“我”的创造者，而“我”的至宝——“灵魂”就直接来自于天主，肉身虽然堕落了，灵魂依然向往着至福的天堂，“苍苍原有主，墨墨奈何身”（第 14 首陈天定），天主永远指引这“我”，关注着“我”，“我”的一举一动都是天主的安排，在尘世的、获罪的“我”是无自由可言的。“我”必须认识到天主的至高无上，“载道南来一客身，艰关廿岁不知贫；胸吞汗索参今古，思入风云泣鬼神；天上昭明知有¹⁰⁷主，人间矫举叹非真；而今唤醒密谛诀，始信¹⁰⁸先生作渡津。”（第 56 首王标）必须通过传教士的帮助才能到达上帝。因为他是我的根本，“但思罔极恩，毋乃识吾父”（第 51 首潘师孔）是我的真正的“父”，人如何能不识“父”呢？中国人常说孝道，“羊有跪乳之恩，鸦有反哺之义”，禽兽尚且如此，更何况人对于给予自己生命和灵魂的天主，要时时刻刻“心源晤圣神”（第 9 首彭宪范），要“知天而事天”（第 26 首林焄），亲近他、效法他、侍奉他、取悦他，用天主赐予人的智慧做到“必酬真主恩，乃尽生人理；度世以为用，出世以为体”（第 27 首陈宏已），从而在世间行天主之正道，“颊演天公最上义”（第 66 首郑凤来）。天主会照拂世人，因为他全知全能，就像第 5 首林欲楫的《畏天箴》所写“皇矣上帝，居高听卑；何以事之，念念勿欺；居心勿净，浊魔为崇；举头见天，云何勿畏；彼夜而告，以省其松；吾谓帝心，未告已知；虽有旃檀，香不盈室；德馨所闻，靡远弗格；虽有鲍鱼，臭不越肆；秽念所触，诸天掩鼻；世人佩芳，以袭其体；我衷吾芬，惟心是洗；洗之又洗，如涤腥羶；庶几不滓，以对于天。”没有任何事能够对他加以隐瞒，所做的善事或恶事再小，他都能觉察，并加以赏罚，他“一事¹⁰⁹主天分苦乐，”（第 49 首郑璟），因此，“风波到处皆吾地，祸福繇来主自天”（第 68 首郭焄）。

在中国文学中，自先秦至明清之际，作为“自我”形象的中国文人，能“心源晤圣神”，认识天主的“中儒”，则是开天辟地的第一回。

2 钦佩耶稣“躯登十字怜黔首”——融入异教信仰的“中儒”

耶稣（Jesus）是天主教中重要性仅次于天主的人物，耶稣是救世主，所以又叫基督（Christ），是天主三位一体的第二位。天主教的天主有三个位格：圣父、圣子、圣灵。但只有一个本质，一个实体，这就是“三位一体”。在《熙朝崇正集》中有两首诗提到了重要的“三一”概念，第 16 首柯宪世“别去几经岁，离怀可具陈；无元该大道，有主是真因；日旦临惟汝，居高听每亲；大千宁净土，三一信分身；景宿祥长普，波斯曜转新；七时勤礼赞，十字俨持备；重译来中土，流行仰大秦；念余宗孔圣，友德愿为邻。”中的“三一信分身”和第 22 首郑玉京“浮尘得筏见真玄，盛世同文更

¹⁰⁵ 原文空格。

¹⁰⁶ 《圣经》，中国基督教协会，1996 年，P1-2。

¹⁰⁷ 原文空格。

¹⁰⁸ 原文空格。

¹⁰⁹ 原文空格。

豁然；万国舆图收掌上，一元星历灿玑穿；著书款款金针度，展象昭昭玉镜悬；更喜芝山参悟迹，分灵妙奥入天先。”中的“分灵妙奥入天先”。在天主教徒心中，三位一体是信仰和教徒生活的核心，是其他所有信仰的源泉。西方的教徒往往将重点放在“三位一体”的合“一”上，突出其神圣性，但从柯宪世合郑玉京的诗中，可以明显看出他们关注的是“三位一体”的“三”分。根据天主教入华史料，传教士们认为讲解“三一”时，中国的信徒很难理解圣父、圣子、圣灵只有一个实体，这是由两种文化导致的不同思维定势引起的理解上的差异。不过，以上两首诗至少表明，赠诗者对“三一”的神圣性是肯定的，这也有助于理解作为人出现的耶稣天生所具有的神性。从《熙朝崇正集》来看，士大夫对耶稣的态度是钦佩的，他们对耶稣的了解主要有四个方面：首先，耶稣“性指上玄胎”（第8首庄际昌），是上帝的儿子，具有神性。其次，他是因为爱人类而降临人世，为了代人类赎罪被钉死在十字架上，最后得到复活，重归天堂。他是没有原罪之人，生而为了救人。第83首林珣的“躯登十字怜黔首，学博三坟接素王”就是指这件事。再次，是耶稣基督创立了“唯一至圣至公”的教会，即“唯一、至圣、至公、从宗徒传下来的教会”。耶稣所立的教会是为了更好地信仰天主和彰显天主的至高无上。薛馨在第41首诗“泛海三年性，传灯万岛来；教从¹¹⁰天主立，道本地灵开。”中，以及贾允元在第61首诗“诤止观国光，意且行教尔；问尔教何宗，举念一主起。”中，都理解了教会是依托天主而建立的。正因为基督建立了教会，传教士才会自西而来度世救人，基督的教会宣扬的是博爱，提倡修行，指导人们注重内心的德行，如第54首薛凤苞所说“至教原能善世身”。但最终的目的地还是为了敬上帝，这一点《熙朝崇正集》的诸位赠诗者认识的很充分：第3首何乔远的“其道在尊天”，第12首陈玄藻的“毖祀尊¹¹¹天主”，第19首林叔学的“敬天立教本吾曹”，第21首郑玉京的“理到事天宗脉正”，第33首陈圳的“因君壹意尊¹¹²天主”，第69首林洞所说“道阐天人隳众义”和第72首王櫟的“学天尊一主”，第75首陈鸿的“其国敦敬天，衣冠佩王化”。最后，耶稣建立了各种教会的圣事。天主教的圣事共有七件。在《熙朝崇正集》中反映了其中两件。一是洗礼，以水和圣神的洗礼，除去受洗者的原罪和本罪，是新生命的开始。二是病人傅油，是给重病或年老所困扰的基督徒一种特别的恩宠。使病人以基督精神去忍受疾病或老年的痛苦。这两种主要教礼都在第23首董邦廩的诗中得到了反映：“囊油囊水最辛勤，抹额除愆广设津”，“倒翻今古篋头洗，肯忍灵魂点半尘”，以及“宿秽触之即消除，融融洩洩登天国”。

传统的文人士大夫从感情上是比较容易接受基督耶稣的，如果去除耶稣的神性，以及他所行的各种神迹的话，耶稣此人是符合传统儒家伦理道德的要求的，他笃行仁爱，以救人为己任，既具有孔子要求的谦忍精神，又有孟子的所谓浩然正气，在他的基督教献身精神中，深受礼教熏陶的士大夫同样看到了“成仁取义”的中华美德。这就是耶稣受到传统儒家士大夫钦佩的重要原因。

3 “旨明十诫功行满”——新教化明道的“中儒”

对于注重个人修为的中国传统士大夫来说，天主教伦理对个人行为的种种教化和规范，以及入华传教士在日常行为中对教规教理的恪守，都给他们留下了深刻印象。虽然这些都含有很浓的宗教意味，带有一定的仪式性，但其中的一部分内容开阔了士大夫的视野，加深了他们对德行的理解，对其“修身养性”具有积极意义。“灵魂”概念就是在入华传教士的宣扬中得到加强的。传教士使得士大夫们认识到，具有灵肉两性的人在现实就应当珍视自己的灵魂。正如第65首林一僑所言：“普天同大父，斯人皆吾与；真原以不明，魔役纷如许；宣尼悲悯秋，禹稷宁安处；泰西有至人，梯航几寒暑；奉彼正教来，救兹陷溺侣；苦劳既不辞，宁复知艰阻；无量超性光，朗如幽室炬；哀矜十四端，到处勤施予；愿拯众灵魂，同入天堂所；想彼一片心，是何惓惓绪；嗟我此方人，何为分尔汝；屡以锥刀争，户庭生越楚；幸闻仁者言，反欲加诽谤；总被异端迷，多因三仇沮；拨云一见日，痛悔应难御；旷观斯世内，兄弟若相序；倘存远迩情，便同小邾莒；矧吾教中俦，切勿微生语；善功相劝勉，过失互箴矩；期酬天主恩，立表为人佇；沥血与披肝，和声同律吕。披镜蒙争耀，随机朽亦材；何当授一偈，同此浇尘埃。”全诗从正反两面入手，将传教士所宣扬的教化至理和现实中

¹¹⁰ 原文空格。

¹¹¹ 原文空格。

¹¹² 原文空格。

凡人的执迷不悟形成鲜明对比，其中“愿拯众灵魂，同入天堂所”一句，道出了只有遵从教化，行仁修身才是福祇。人是天主按照自己的样子创造的，超越其他万物，所以，人是灵性的动物，能受理性的思考。纵然，物质的肉体会消失，但天主赐予的神圣灵魂永不磨灭，“吾徒休讶亚尼玛，邃右虞廷这道心”（第 18 首黄文炤），其中的“亚尼玛”（Anima）就是灵魂的音译词，诗中将灵魂比作道心，是人的道德根本。针对“灵魂”，传教士进一步宣扬了天主教独特的生死观。张瑞图的第 2 首诗对此颇有感慨：“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，淡悲年月驶；取书再三读，低回抽厥旨；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。”张瑞图通过利玛窦的《畸人十篇》已早就了解到全新的生死观，却直到年纪大了才得以深刻理解。就张瑞图看来，天主教的学说和孔孟之道是一致的，但其效果却更显著。这是因为，天主教从生死的命题入手来改善现实。天主给予的生命是永恒的。所谓永恒的生命主要是针对灵魂而言。天主教教义认为人死并不是生命的终结，而是另一个生命的开始，因为“人是灵性之物”。这种与中国传统的轮回观不一致的观点，是天主教学说中令士大夫感到新奇的思想。死后的生命或者经历炼狱阶段，或者直接进入天堂，或者被判永堕地狱。那些在天主的恩宠中死去的人，将与基督永远生活在一起，这是至高的幸福境界。那些尚未完全净化的人，必须经过炼净，才能进入天堂。而大罪的人永远与天主分离，在地狱中受苦。唯此，董邦廩才在第 23 首诗中发出“天路有人须急走，莫待无人思却难”的呼吁。

传教士不仅采用新的概念和学说吸引人们对天主教的兴趣，而且他们还就教化修身提出了一些明确的规定。《熙朝崇正集》中出现了天主教的三条教规：一是，第 49 首郑璟诗“兢兢七克同邹鲁，翼翼千篇敷教神”中提到的“七克”。所谓“七克”，意思是克制七宗罪。七宗罪（the seven deadly sins）出自《圣经》，乃骄傲（Lucifer）、贪婪（Mammon）、愤怒（Satan）、欲望（Asmodeus）、暴食（Beelzebub）、嫉妒（Leviathan）、怠惰（Belphegor）这七种为圣教徒所不齿的罪行，世人若能去除这七罪，就能达到至善至美了。二是“十诫”，共有 3 人提到了此教规，可见其较为被人所知。“十诫”在天主教信仰中占有很重要的地位，因为它是天主颁布的，具自然律的本质及约束力，是不能更改的。天主在西奈山颁布“十诫”称¹¹³：“一、我是天主，你的天主，我曾领你离开埃及地，那为奴之家。除我以外，你不可有别的神。二、你不可妄呼上主，你天主之名。三、当遵守安息日，奉为圣日。四、应孝敬你的父母。五、不可杀人。六、不可奸淫。七、不可偷盗。八、不可作假见证，害你的近人。九、不可贪恋你近人的妻子。十、不可贪图属于你近人的一切财物。”所有的天主教信仰者都要遵守“十诫”，由于它具有普遍的规范性，已经成为西方社会的行为准则。同时，由于十诫对道德的高要求，一些士大夫也将其视为对自身的约束。第 40 首张开芳的诗认为，恪行“十诫”是使自己功德圆满的唯一保障，并且它和中国传统要求的“仁义礼智信”相一致，“西来景主与天通，麾却沙门立教宗；重译解儒掉圣语，虔修奉象迥僧空；旨明十诫功行满，道本一尊心理同；始信大灵归实地，不须唤醒一鸣钟。”第 58 首林传裘也认为笃行“十诫”有助于修身，有助于破除对尘世的执迷，“西洋有教主，夷夏仰鸿功；十诫尘心净，三仇灰劫空；辞家敷帝训，渡海印儒宗；安得汉天子，论经白虎通。”第 69 首林河“先生居在欧逻都，西渡沧溟引舳舻；道阐天人隳众义，教翻佛老契吾儒；五洲阅历风涛幻，十诫皈依识力俱；谁说殊方辙轨异，繇来冶铸一洪鑪。”一诗的意义也是如此。最后一条教规是专门针对教士的，即第 78 首陈衍所写的“垂老童身婚娶断”——天主教神职人员出家独身的戒律，一旦决定将一生献给上帝的事业，就必须“身绝嗜欲根，家视如脱屣”（第 27 首陈宏已）。

4 “凡我执经者”——信仰天主的“中儒”

对于《熙朝崇正集》中的绝大多数士大夫来说，丰富了“自我”形象的“认识天主”、“钦佩耶稣”和“教化明道”三方面，还是他们在坚持本族传统文化的前提下，对外来文化进行有选择的取舍。他们接受了“他者”中能够与“自我”和谐的新事物，其结果并没有放弃固有的“自我”而进入“他者”的范畴。但在接受和吸收天主教文化中，71 名赠诗者中却确实存在着弱化“自我”文

¹¹³ 《圣经》出谷纪廿 2-17；申命纪五：6-21。

化的功能，而最终选择“他者”文化的3名传统士大夫。对这类士大夫来说，他们完成了“自我”向“他者”的转型。而对于整个士大夫的“自我”群体来说，这3位转变者的举动不过是为“自我”形象的丰富又提供了一种类型，那就是对天主的信仰。这3名确凿无疑的入教者（或称为教内人士）分别是目录中的第43人（实际应为第44人）桃源潘师孔，第51人（实际应为第52人）温陵苏负英，第56人（实际应为第57人）福清林一僑。

方豪所著的记录基督教徒传记的巨著《中国天主教史人物传》中，记载了此三人的相关资料。在《张赓、张诚、李九标、李嗣玄、陈克宽、林一僑》一章下记载：“崇祯三年（1630）正月起，至十三年（1640）五月止，福唐李九标字其香记艾儒略及卢安德（Andreas Rudomina）二教士在福建若干地区之讲道，由温陵张赓字明臯、清漳严赞化字思参订正，及晋安陈克宽字孔熙、林一僑字用显校阅，九标第九功字其叙参定，订为八卷，题曰《口铎日钞》。”¹¹⁴文中的张赓和李九标都是福建地区非常又名的入教者，林一僑与其为伍，又参与出版艾儒略之《口铎日钞》，可见林一僑于天主教之渊源不浅。此外，又有林一僑本人的序言：“先生之口铎日宣，其香行且笔不停毫，时无暇略，将来之秘笈琅函，其未有止也！独非吾党一快事欤？金玉洪音，请自今日始矣。虽然，先生所铎者口也，其所以铎者非口也；其香可得尔述者，先生之口铎也；其不可得而述者，先生之身铎心铎也。……余羨其香之苦也，慕其香之慧力，窃不胜莫助之爱，而深愧余之不逮也！”¹¹⁵一句“独非吾党一快事欤？”足以确证林一僑的天主教教徒之身份。在这一章中还涉及到一节，“又圣梦歌一卷，艾儒略述释，林一僑小引，进贤熊士旂、桃源潘师孔、晋江苏负英同阅。李九标跋，清源张子序，张子即张赓也。”又将潘师孔、苏负英与林一僑相联系。方豪在著作中明确写道：“圣梦歌有林一僑小引，潘师孔与苏负英校阅，一僑又尝校阅口铎日钞，而此三人均有诗赠西教士（大约即艾儒略），收入熙朝崇正集。此书共收赠诗者七十一人，其中如叶向高、张瑞图、何乔远、池显方、吴士伟等，皆一时名士，但多非在教者，实为明季教中一重要文献。谨录此三教友之诗于此，所谓尝一臠足以知全鼎之味也。”¹¹⁶其中“三教友”的称呼则令林一僑、潘师孔、苏负英的教徒身份不容置疑。

《熙朝崇正集》第51首诗就是桃源潘师孔的作品：“鸿濛本无象，造物谁为¹¹⁷主；千圣既云没，此义少认取；昔闻西来学，谓可相翼羽；而今见其人，倏尔开矇瞽；大都遯厥初，现前真宰睹；但思罔极恩，毋乃识吾父；昭事自宜然，谆谆不媿鲁；凡我执经者，恍已亲恃怙；况以证儒书，标旨符中土；独怜九万程，畏途安可数；孰赐我先生，¹¹⁸耶稣意良苦；肖子吾所期，有力应须努。”这首赠诗和其他赠诗者作品的显著区别就在于在其中蕴涵着深厚的宗教感情，所谓宗教感情是衡量一个宗教信仰的信仰是否虔诚的重要标志，也是区分信徒非信徒的标准之一。在潘师孔的作品中从三个层次表达了作为教徒所拥有的特殊的宗教感情，其一是对至尊的“天主”的坚定信念，认为他是造物之“主”，其二是感激传教士们不远九万里而来，传教于自己，才使自己认识了“吾父”“天主”，其三则是表达了自己努力作其“肖子”，以回报“天主”“罔极恩”的决心。此外，这首诗最重要之处在于第一次在诗作中提到了“耶稣”之名，虽然这只是天主教的诸多基本概念之一，但是这显示出赠诗者本人对宗教的深刻理解和认同，这一名称的出现也表达了作者深切的宗教情感与信仰。

第59首苏负英的长篇：“吾师海外至，海道与云连；亿万风波阻，孤舟岁月悬；瞻星随所指，测景看何躔；棹理流沙界，帆飞弱水前；鱣旗时靡靡，蜃气更翩翩；秘笈翻朱炊，宝函泛绿烟；直探周孔奥，高揭昊旻巅；同证此心理，修精即圣贤；传经皆最上，得解已通玄；至教谁能掩，大文终必宣；荒碑关陕湧，古石武荣妍；石镌圣架蹟，碑纪贞观年；明旦振千载，璋圭达八埏；无人堪自弃，有路欲登天；昭事自兹凜，淳风日以还；圣朝赞美化，正学契真詮；唤醒迷空色，敲回点贡

¹¹⁴ 方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局，1988年，P260。

¹¹⁵ 方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局，1988年，P261。

¹¹⁶ 方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局，1988年，P268。

¹¹⁷ 此处为原文空格。

¹¹⁸ 此处为原文空格。

铅；渊明如可作，八社自应先。”这首 180 字的长诗则不仅追源逐本极为想象的描述了传教士们来华的艰难险阻，所传经文卷籍的至言真理，而且对一些宗教典故、宗教历史如数家珍，如提到了唐代景教传入中华的历史，提到了天启五年（1625 年）左右移至西安传为盛事的“大秦景教流行中国碑”，并且提到了在天主教中重要的“圣架”十字架，还暗指了阳玛诺撰写的《景教流行中国碑颂正诠》“正学契真诠”。对于今天的教徒来说这些都不是什么很难掌握的宗教知识，但是在当时看来，虽然明朝朝廷欢迎传教士的到来，但是只止于科技方面，对于宗教的传播朝廷一直是有所保留的，利玛窦本人也认为中国的知识分子阶层对“宗教事务”没有任何好感。因此能了解如此多的天主教教理教义方面的知识是很不容易的，这是尽心修道的结果，也是宗教信仰及其感情的表现。

而第 64 首，更为知名的林一儒的作品则表现出了完全纯粹的教徒情愫：“德因慈世方称大，道以寻源始见宗；百亿辛人开慧眼，万千蹊径劈迷踪；多缘大主恩无外，亦赖吾师志不慵；自此中天明宝鉴，上扶治化到黄农。”全诗都是对“天主”的称颂，是自己对“天主”的理解和体悟的记录，如同一篇礼拜时的祷告文，从“我”的内心世界直达“天主”，在这篇诗作中已经不像《熙朝崇正集》中其他赠诗者那样出现传统的思想，而是表现出了典型的宗教诗的色彩。这种纯粹性在《熙朝崇正集》中是非常稀少的。此外，《熙朝崇正集》尚收有林一儒的另外一首长诗，第 65 首：“普天同大父，斯人皆吾与；真原以不明，魔役纷如许；宣尼悲悯秋，禹稷宁安处；泰西有至人，梯航几寒暑；奉彼正教来，救兹陷溺侣；苦劳既不辞，宁复知艰阻；无量超性光，朗如幽室炬；哀矜十四端，到处勤施予；愿拯众灵魂，同入天堂所；想彼一片心，是何惓惓绪；嗟我此方人，何为分尔汝；屡以锥刀争，户庭生越楚；幸闻仁者言，反欲加诽谤；总被异端迷，多因三仇沮；拨云一见日，痛悔应难御；旷观斯世内，兄弟若相序；倘存远迩情，便同小邾莒；矧吾教中俦，切勿微生语；善功相劝勉，过失互箴矩；期酬天主恩，立表为人佇；沥血与披肝，和声同律吕。”这首诗的角度完全是站在天主教的一方，以受教者的身份，指出“天主”乃是万物之“父”，而世间又有与之相对立的魔鬼，为了显示真原，传教士们远胜于中国古代的圣贤，因为他们不远万里救大众于水火之中，但国人却不体恤他们的良苦用心，实在是不应该。作者最后作出的规劝与希冀，所按照的都是天主教的各种主张，符合《圣经》十诫所规范的伦理道德标准。诗中提到“愿拯众灵魂，同入天堂所”这是对传教士所具有的献教精神，对传教士的目的、对天主教的救赎观等教理的准确体认，这是《熙朝崇正集》中其他教外人士所无法达到的高度崇信的境界，也是一个信仰天主的“中儒”——被“他者”化了的“自我”形象。

第三章 《熙朝崇正集》的艺术探

第一节 形式特点

《熙朝崇正集》“天学诗”在形式上有着三个显著的特点。首先它们都采用了格律诗的形式；其次在诗中首次出现了为尊者讳的空格形式；最后是在谋篇布局方面，有些诗中既包含了传统的儒释道文化，又有新兴的天主教文化，它们之间或两两结合或更多综合，成为一种新的结合内容的形式特色。

1 传统格律诗

《熙朝崇正集》全部 84 首赠诗不论长短都采用了韵文的形式，在音韵上显得非常明晰、生动灵活，完全符合中国传统诗歌的要求。在体律上则古体诗、近体诗兼而有之，四言、五言、七言或杂言各有千秋。仅就形式而言，其中不乏颇有特色的作品。如第 5 首林欲楫的一首《畏天箴》采用了四言的形式，这在 84 首诗中是唯一一篇“箴”。所谓“箴”，是一种体裁，西晋陆机的《文赋》，提出了根据文学作品所描写的事物的形态来进行分类的主张。他把文学作品分为诗、赋、碑、诔、铭、箴、颂、论、奏、说十类。认为“箴顿挫而清壮”，属于规戒性的韵文。刘勰《文心雕龙》也说“箴者，针也，所以攻疾防患，喻针石也。”可见“箴”是有关道德规范的。此外，在《圣经》中也有“箴言(Proverbs)”一卷。林欲楫对此了解与否不得而知。但这篇韵文箴言的确写的掷地有声，字字珠玑。全文如下：“皇矣上帝，居高听卑；何以事之，念念勿欺；居心勿净，浊魔为崇；举头见天，云何勿畏；彼夜而告，以省其松；吾谓帝心，未告已知；虽有旃檀，香不盈室；德馨所闻，靡远弗格；虽有鲍鱼，臭不越肆；秽念所触，诸天掩鼻；世人佩芳，以袭其体；我衷吾芬，惟心是洗；洗之又洗，如涤腥羶；庶几不滓，以对于天。”另外还有第 55 首林登瀛的四言古诗更是古朴有致“维彼泰西，另辟学梯；大原不迷，¹¹⁹天主为题；是训是稽，可端可倪；鸿并海溷，纡回醯鸡；如震鼓鞀，如捧玻璃；如出云霓，如达川溪；义文未笄，孔孟未啼；恋我孩(?)，羞乃子妻；铎声在闰，胡不闻撕。”这两首四言是《熙朝崇正集》中唯一的两首用四言的形式来表述天主教的内容的诗篇，四言属于传统诗歌中的古风，保留了《诗经》、《离骚》的叙述特点，可歌可咏，而且四言的形式也比较适合于庄重的诗歌内容，可见，诗人是有意为之的。

其次是林维造的第 31 首“一字韵诗”和第 32 首的“回文诗”在 84 首赠诗中算是最有才气的作品了。所谓“一字韵诗”，即全诗仅以一字成韵的诗作了，这有着相当的难度，要求作者有很深的文学底蕴，才能不流于凑数。而“回文诗”是一种可顺着读和倒着读的艺术表现形式，无论怎样读，其意思大同小异，颇具欣赏价值。林维造的“一字韵”诗以“天”字为韵，其目的在于突出诗中所涉及的“天主教”内容。“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，戮幸曰逆天；如何世嗤顽，所行多违天；腑肺多欺昧，平旦失所天；曷试才闭目，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；咲彼狂奔者，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¹²⁰主天；大愿世间人，修身莫怨天；下学而上达，知我者其天。”全诗 40 句，所用 20 个“天”字韵，实在是精巧之至，《熙朝崇正集》的刊印者也加以解释“右论天”。其另一首“回文诗”属于右回文“天主教传普众生，驾舟南来一蓬轻；年年抛断扫情事，篇篇着乘永净莹。”看它的回文也是相当工整“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。”

¹¹⁹ 原文空格。

¹²⁰ 原文空格。

同样涉及了天主教及其传教士的种种事迹，由此看来，《熙朝崇正集》实不止 84 篇，算上这首回文诗的双读篇，足足为 85 篇矣。

以上三首都是在形式上独树一帜的作品，而《熙朝崇正集》中另有两对诗作者一唱一和，成就了三篇属于酬酢之作的“次韵诗”。在中国古代经常有所谓的“交往诗”，包括唱和（追和）、寄赠、联句、送别（留别、赠别）、逢遇、宿会、宴集、伤悼、挽歌、怀思等形式和内容，其中尤以唱和最为普遍，也更易促进彼此的诗艺切磋与交流。比如唐代的元稹和白居易相互之间就经常作“唱和诗”，在“唱和诗”中又可以按照对“韵”的运用分成，“和韵诗”和“非和韵诗”两种，在“和韵诗”中又分“依韵”、“用韵”、“次韵”三种。所谓“次韵”又称“步韵”，即用原诗相同的韵字，且前后次序都必须相同，这是最常见的一种方式。而“用韵”即使用原诗中的韵字，但不必依照其次序。最后是“依韵”即用与原诗同一韵部的字，但不必用其原字。显然其中以“次韵”最为工整，也最见文人的功力，因此，从明清以来，大多不用“依韵”和“用韵”，而专以次韵为能事。《熙朝崇正集》中的三对诗作就属于这样的“次韵诗”。三山薛瑞光的两首分别是第 34 和第 35 首“曾是西方正觉师，以来东土度愚痴；中朝¹²¹天子同文日，真主¹²²耶稣广化时；景教却依儒教近，至人莫作异人疑；不逢指点披明镜，法界遥遥那得知。”以及“真宰繇来别有天，不关玄术不关禅；掌中象数穷河洛，心上珠玑测宿缠；三载危涛孤叶渡，千年暗室一灯燃；探囊多少灵文秘，欲乞指南教内传。”福唐王一铎对他的和诗，第 36 首采用了同韵“师、痴、时、疑、知”：“几译重来迥作师，可能唤醒尽蒙痴；此心此理何分地，同轨同文自一时；教自先天悬有统，揆之后圣更无疑；不逢声调相参契，觉海茫茫那得知。”另一首第 37 首也采用第 35 首的同韵“天、禅、缠、（悬、）传”：“已解先天太始天，周行直指岂玄禅；肩摩日月双轮转，胸剖璇玑几度缠；蛟室涉来孤棹稳，燐墟踏遍一灯悬；可知宇宙非长夜，吾道如丝有嫡传。”其次还有第 53 首薛一唯的“主教何缘入海滨，纚纚实义仰儒绅；谁人会证西来意，有客欣寻北学津；九万行程称岁月，三千负笈出风尘；中天抱愧宫墙望，那日开蒙善此身。”和第 54 首薛凤苞的“一叶航来渡海滨，闽中文献俨书绅；西方有圣咸称¹²³主，北学无人不问津；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。”都采用“滨、绅、津、尘、身”相序的韵，一唱一和，不仅音韵和谐，而且诗文内容也相得益彰，不愧是“唱和诗”中的佳作。

2 为尊者讳

阅读《熙朝崇正集》的时候，在感观上的最大印象就是：第一次出现了为了表示尊敬或避讳而在诗作中采用了空格的形式。如第 3 首何乔远的“维此 艾公学，千古入旻谷”，“善哉 艾公譬，各自返茅屋”；第 4 首张维枢的“望国遥看沧海涨，尊 天代演物原章”；第 7 首黄鸣乔的“何幸得频承绪论，知君愿作 圣人氓”；第 12 首陈玄藻的“毖祀尊 天主，穷搜极地维”；第 17 首徐渤的“教传 天主来中夏，恩沐先朝见盛明”；第 20 首林光元的“钦崇定 一尊，纷纷敢妄拟”；第 23 首董邦廩的“世儒竞谈生， 先生独谈天”，“世人逐生忘本原，谁知 天主有常先”；第 26 首林焯的“独有__天主像，流览今伊始”；第 27 首陈宏己的“顾倡__天学名，所传悉利氏”；第 31 首林维造的“父教未能习，焉能知__主天”；第 33 首陈圳的“因君壹意尊__天主，未卜凡胎可度无”；第 34 首薛瑞光的“中朝__天子同文日，真主__耶稣广化时”；第 41 首薛馨的“教从__天主立，道本地灵开”；第 49 首郑璟的“一事__主天分苦乐，偏惊处世易缁磷”；第 51 首潘师孔的“鸿蒙本无象，造物谁为__主”，“孰赐我先生，__耶稣意良苦”；第 52 首谢懋明的“何处异香过，繇来__天主祥”；第 54 首薛凤苞的“西方有圣咸称__主，北学无人不问津”；第 55 首林登瀛的“大原不迷，__天主为题”；第 56 首王标的“天上昭明知有__主，人间矫举叹非真；而今唤醒密谛诀，始信__先生作渡津”；第 57 首翁际盛的“九叩礼__天主前，意象转幽悄”；第 59 首苏负英的“__圣朝赞美化，正学契真詮”共 26 处采用了这种空格为尊者讳的形式，在古代的书写传统中，只有天子、圣人等才有这种至高无上的礼遇。而在这本《熙朝崇正集》中一下子就出现了 26 处，不能不令人惊讶。其中，在“艾公”

¹²¹ 原文空格。

¹²² 原文空格。

¹²³ 原文空格。

前有 2 处，“先生”前有 2 处，“圣人”前有 1 处，“圣朝”前有 1 处，“天子”前有 1 处，“天”前有 2 处，“耶稣”前有 2 处，“一尊”前有 1 处，“主”前有 5 处，“天主”前有 9 处。再考察字词的意义，合计为有关艾儒略的有 5 处（按照文意，“先生”即指艾儒略，“圣人”也指艾儒略。艾儒略在福建身孚众望，有“西来孔子”之称），有关明朝的有 2 处（分别指天子和朝廷），有关天的有 1 处，有关耶稣的有 2 处，有关天主的有 15 处。为尊者讳这种思想在中国古已有之，上至皇帝，下至一家之主都享有这样的待遇，臣民不能口称皇帝的名讳，子孙不能提及长辈的名讳，而在官方的史书中记载到当时的皇帝和“国朝”时，往往在行文中另起一行。但是在诗歌中也采用这种书写形式则甚为少见，中国古典诗歌素以工整对仗为特色，以空格为尊者讳显然在视觉上打破了诗歌的规范性，这不能不视为是对古典诗歌传统的一种创新。而归根结底，这明显受到了入华传教士的影响。在西方宗教发展史上，很早就以这种形式来表达教徒对神圣人、物的崇拜了，《圣经》是最好的证明。此外，入华传教士对天主教相关伦理道德观念的宣传，使从来“不谈怪力乱神”的中国士大夫具有了“神”、“圣”概念，并且在诗歌创作中将这种认知一以贯之，才有了这许多的为尊者讳。不过，这种现象随着入华天主教的逐渐衰落，以后再也没有出现过，这种形式的采用是当时时代背景所造成的，而中国传统的士大夫在对天主教的逐步了解过程中，有了自己的认识，真正采取了自己的态度，在形式上不再盲从。

3 儒释道与天主教的结合

儒释道与天主教在诗歌中的结合，很难说仅仅是形式上的问题，因为它还涉及到内容、语言等方面。专门在形式这一章突出儒释道与天主教的并举，是因为在《熙朝崇正集》中这种现象比较流于表面，这是特定时代背景的产物，之前的诗歌已经将儒和释很好的融合了，所以在写作的时候儒中有道，道中有儒，或儒中有释，释中有儒，不分你我。而之后的“天学诗”则已经对天主教有了更深入的了解和认识，并且都是教内人士写成的作品，所以不但已经能够从细微处洞悉儒释道和天主教的差别，也已经能够很好的融合儒释道与天主教的互通之处了。唯有处于其中的明末时期，对天主教一知半解，或稍有了解也难于理解。所以才出现了在《熙朝崇正集》中部分赠诗所作的这种颇为牵强之举。在这样的作品中往往是先来一段儒家、道家的传统教诲，再来一段佛教的说理，又加一处刚刚了解的天主教的内容，也有的作品只是一先一后地将儒家和天主教相比较，或是将佛教和天主教相比较，但其目的都是以证“天学”而已。

如第 3 首何乔远就论儒谈释也说天主教：“天地大矣哉，不是无胫足；安得一人教，普之极缅甸；惟此一性同，不在相贬驳；且吾孔至尊，其西则葱竺；并存宇宙内，谁复加臣仆。维此艾公学，千古入暘谷；吾喜得斯人，可明人世目”。第 6 首曾楚卿也以儒家和天主教相比较：“生民溯厥初，粉黛一切假；十分婆子心，千古开聋哑；吾儒徒蠹测，著辩夸非马；所见域所闻，学问亦聊且；宝筏良在兹，洪鑪同一冶”。第 20 首莆阳林光元的“大道早未闻，予于随波靡；诵法尼山徒，操戈满前是；作者有西贤，异地同心理；发钥开我扃，天衢平如砥”则贬佛崇天，态度鲜明。第 31 首林维造的那篇一韵诗“右论天”也是先写儒家，再论天主教，然后又回到儒家的立场。以上所列举的四首赠诗中的儒释道与天主教并举的现象比其他的诗作要显著得多，还有很多的赠诗中也存在这种情况，但都是词汇和词汇之间的相互交替，不像上面的四首都是句与句的并举。总的来说，在《熙朝崇正集》中存在儒释道与天主教的并举，并且很常见。但对此进行语言上的研究显然更有意义。

第二节 语言特点

《熙朝崇正集》诗集中的语言，是中国古代文学史，至少是诗歌史上不可多得的研究素材。《熙朝崇正集》在语言上的特色是它在文学史上最有意义的部分。在对它进行文本阅读的时候，可以清楚的看出《熙朝崇正集》所使用的语言，不论从能指还是所指上都和以前的诗歌语言有了本质的区别。它使得中国传统的文字具有了奇特的神圣色彩，传统文字中的有些既定的意义也焕发了新的生机，这一切的形成都是因为“天主教”这一迥异于中国传统的异质文化传入并产生影响的结果。在中国历史上，大的外来文化的传入一次是佛教，一次就是这时期天主教了。著名学者汤一介以三个

层次总结了佛教传入中国不断深化的历史过程，“如何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。”¹²⁴由此类比天主教入华的历史，利玛窦等在早期调和与中国礼俗思想的努力应当是属于“形式的依附于中国思想文化”的初期阶段。相比较佛教经过三个阶段后最终融入中国文化，而佛教术语入诗成为司空见惯的情况而言，天主教的词汇与中国诗歌始终格格不入。天主教的语言是神学性的宗教用语，而中国诗歌所用的语言则具有很强的世俗性，即使是那些伦理道德诗篇，也是采用基于世俗世界的道德语言，因此，天主教的语言和中国诗歌语言的所指意义颇有差异，因而在教义表述中，找不到很好的语义上的契合点。在语言上天主教传教士一贯采用的是与佛教“格义”相反的“况义”方法，所谓“况义”是“一种有意探求事理同异并作套释阐发之比较的研究”¹²⁵，徐光启称它为“理相符合，参互考稽”¹²⁶。虽然从“格义”到“况义”是从浅层次的比拟配对到深层次的“理相符合”，从历史发展的角度来看不失为一种进步，但是如果从外来文化和中国文化融合的角度来看，后一种“况义”是要承担极大的危险的，“格义”是从语言上接近本土文化，并最终获得自己的话语权力，但“况义”则一开始就从事理入手，这显然缺乏两种文化碰撞所需的必然的磨合过程，如果外来文化无法一举“击垮”本土传统，那么就会被拒之门外。历史证明，这种不幸最终降临到了天主教的身上。正是在这种文化交流态势的驱动下，传教士们在语言方面做了两件事，一是创造新词，二是使用中国传统的词语，赋予它新的宗教含义。在《熙朝崇正集》中，这些与传教士们交往甚好的士大夫对此采取了少有的宽容态度，尤其是在传教士对旧词的新用上并不排斥，因为，传教士们是以“西儒”的最初面貌与这些士人交往的，因此士大夫们相信这些外来的学者能够帮助他们复兴“克己复礼”的真正的儒学。因此在《熙朝崇正集》中可以惊奇的发现，这些士大夫们对由外来传教士创造的新词语、新典故，或者由他们改造而成的形式传统、意义新鲜的旧词语、旧典故的广泛运用，由此成为中国诗歌史上—道新的风景线。

1 从无到有的新典故、新词汇

新典故，就是经由传教士介绍的来自天主教或者西方的宗教典故，是原来的中国人所不知道的或中国所没有的。例如第2首张瑞图的“昔我游京师，曾逢西泰氏；贻我十篇书，名编畸人以”，其中的“畸人”之名来源于《庄子·内篇·大宗师》“子贡曰：‘敢问畸人？’曰：‘畸人者，畸于人而侔于天。故曰：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。’”¹²⁷虽然“畸人”二字是中国早已有之的，但是这里的“畸人”并不是主要指庄子所论的卓尔不群的畸人，而是指利玛窦的著作《畸人十篇》。“《畸人十篇》，泰西利玛窦述，有李之藻及浣城刘胤昌序，刻于万历戊申（一六〇八），李之藻编入《天学初函》，《四库全书》子部杂家类存目；卷上卷下二册，附西琴曲意一卷。上卷有六篇：一，人寿既过犹误为有；二，人于今世惟侨世耳；三，常念死后利行为祥；四，常念死后备死后审；五，君子希言而欲无言；六，齐秦正旨非由戒杀。下卷有四篇：一，自省自责无为为尤；二，善恶之报在身之后；三，妄询未来自速身凶；四，富而贪吝苦于贫窶。是书系问答题，而问者皆当时之名士达官，第一篇是李太宰问，第二篇是冯大宗伯问，第三篇是利子问徐太史，第四篇徐子又与利子谈话，第五篇是曹给谏问，第六篇是李水部问，第七篇是吴大参问，第八篇是龚大参问，第九篇是郭某士问，第十篇是劝诫某富人之言。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。独《四库全书》谓‘其言宏肆博辨，颇足动听；大抵掇释氏生死无常罪福不爽之说，而不取其轮回戒杀不娶之说，以附会于儒理，使人猝不可攻，较所作《天主实义》，纯涉支离荒诞者，立说较巧。以佛书比之，《天主实义》尤其礼忏，此则尤其谈禅也。’此等言论，既不中肯，又多武断，不辨自明。书末附西琴曲意八章即万历二十八年（一六〇〇）利子玛窦具贽物，赴京师，献万历帝，内有西洋乐器雅琴一具，抚之有异音，上奇之，乃命窦译西曲之意，计八章：一，吾愿在上；二，牧童游山；三，

¹²⁴ 汤一介：《中国传统文化中的儒道释》，中国和平出版社，1988年，P212。

¹²⁵ 孙景尧：《沟通》，广西人民出版社，1991年5月，P50。

¹²⁶ 孙景尧：《沟通》，广西人民出版社，1991年5月，P50-51。

¹²⁷ 庄周：《庄子全译》，贵州人民出版社，1991年。

善计寿修；四，德之勇巧；五，悔老无德；六，胸中庸平；七，肩负双囊；八，定命四达。”¹²⁸这部真教辩护类的作品在士大夫阶层几乎人人皆知。而从此以后，由利玛窦精心选择的“畸人”二字就被看作是对西来传教士的一种含有褒义的称呼了。第48首陈耀的“西域产畸人，汗漫游中国”，第74首林伯春的“念昔曾知私淑¹²⁹艾，于今想见旧畸人”，第76首吴维新的“泰西有畸人，貌古含灵粹”都是作如此用法。不过，这后三个有关“畸人”的用法应属于旧义新用的现象，而并非新词新义的创造了。

同样因为传教士的著书立说而形成的宗教新典故，还有第49首郑璟的“兢兢七克同邹叻，翼翼千篇敷教神”中提到的“七克”一词，也是指一部圣书类的传教士作品《七克》。“《七克》，西海耶稣会士庞迪我撰述，收入李之藻所编天学初函中，有杨廷筠序，曹于汴序，有上饶郑以伟序，南州熊明遇引，陈亮采序，庞迪我自序，刻于万历甲辰（一六〇四），天学初函本有武林郑圃居士杨廷筠序，卷七之末，万历甲寅（一六一四）有新都汪汝淳跋。嗣后刊印本每卷之前有江东崔温序。四库全书收入子部杂家类存目二。七克者，七罪宗之谓，克者克制此七罪也。每宗解说之后，列举圣师之言论，及先圣先贤修德之故事，颇不枯窒。四库全书总目提要谓‘就所论之一事言之，不为无理，而皆归本敬事天主以求福，则其谬在宗旨，不再词说也。’此评论显然不知天主教之道理，又论守贞一节，其所评更不明天主教中所谓童贞之超越观念。故所评失实。”“七克”两字仍然保留着它们原有的含义，但是被庞迪我采用作著作名之后，实际上又创造了有关圣书的一个宗教典故，而新组合的“七克”也就成为了一个专指天主教“七宗罪”的新词汇了。此外，《熙朝崇正集》中还有一个指涉宗教书籍的典故，那就是第59首苏负英的“圣朝赞美化，正学契真诠”，其中的“真诠”就是指阳玛诺所撰写的《景教流行中国碑颂正诠》。

此外，还出现了关于《圣经》中所叙述的天主的故事，如第23首董邦廩的“生天生地生山川，日月星辰并埏埴；天于生人心更怜，更生天神照护焉”指的就是上帝在《创世纪》第1章中的所作所为。还有关于《圣经》中耶稣故事的新典故。如第6首曾楚卿的“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。原文是这样的“他们出去的时候，有人将鬼所附的一个哑巴带到耶稣跟前来。鬼被赶出去，哑巴就说出话来。众人都希奇说：‘在以色列中，从来没有见过这样的事。’”第26首林焄“主像亦非（？），降生原有纪；异星三君朝，神天宣庆祉”则是记录了耶稣诞生时候的故事，在《新约》马太福音第1章“耶稣降生博士来拜”：“当希律王的时候，耶稣生在犹太的伯利恒。有几个博士从东方来到耶路撒冷，说：‘那生下来作犹太人之王的在哪里？我们在东方看见他的星，特来拜他。’”还有第83首林珣的“躯登十字怜黔首，学博三坟接素王”就是写耶稣为人类赎罪被钉在十字架上的故事，也在《新约》马太福音第27章的“耶稣死的景象”以及“从死里复活”，这个典故的来历是非常明显的。

新的词语是传教士于传教过程中，在中国传统语言中找不到更好的相似词语，而不得不加以创造产生的新词语。因此，在当时，这些为了宗教目的而新造的词出现在传统的诗歌形式中是很新奇的，也给《熙朝崇正集》中的诗歌带来了别具一格的异域色彩。在《熙朝崇正集》中，由这些耶稣会士创造的最重要的新词就是“耶稣”（Jesus）了。“耶稣”一词是外来的音译词，以“耶稣”入诗的情况在《熙朝崇正集》中是第一次，第34首薛瑞光的“中朝¹³⁰天子同文日，真主¹³¹耶稣广化时”认识到了耶稣作为圣子的至高无上的地位。第51首潘师孔的“孰赐我先生，¹³²耶稣意良苦”则侧重于耶稣降临尘世替人赎罪的使命。还有就是第73首王櫟的“始信耶稣真有士”。这三首就是诗集中提到“耶稣”的诗作。尔后又有了“天堂”（Paradise）的新概念，第23首董邦廩的“天路有人须急走，莫待无人思却难”，第65首林一雋的“愿拯众灵魂，同入天堂所”都是说的天堂。剩下的新词语中就都是一些和天主教有关的教规、教义、教礼了。如第16首柯宪世的“大千宁净土，

¹²⁸ 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年1月，P148-149

¹²⁹ 原文空格。

¹³⁰ 原文空格。

¹³¹ 原文空格。

¹³² 原文空格。

三一信分身”和第 22 首郑玉京的“分灵妙奥入天先”都提到了三位一体的教义，虽然早在景教传入唐朝时期，在景教经文中就已经出现了“三一”的概念，但是景教并没有流传下来，它和后来的耶稣会士之间是存在断层的，另外，景教流行碑的重新出土要晚于耶稣会士来华传教的时间，有关景教的历史对入华传教士的传教活动只是起到了印证的作用。因此，在此处“三一”仍应当被看作是传教士们的新创造，分别被称为是“三一”和“分灵”，这又涉及到关于灵魂的概念。关于“灵魂”是令天主教传教士煞费苦心的一个术语，它的使用经过了几个阶段，传教士毕方济最早在《灵言蠹勺》中使用了“亚尼玛”（anima）作为“灵魂”的中文术语，很明显这是音译词，据说艾儒略曾举出 14 个中文名词来解释亚尼玛的名称问题。利玛窦在《天主实义》一书中的第三篇就是概述灵魂论的，他首先确定了“魂”的概念，然后提出世界有三种魂，分别为：草木所有的生魂，禽兽所有的觉魂，以及人所有的灵魂。灵魂是最高贵的不灭的。中国传统中素有“魂灵”、“魂魄”一说，至于“灵魂”当是入华传教士的演绎了。第 18 首黄文炤“吾徒休讶亚尼玛，遂右虞廷这道心”和第 65 首林一儒的“愿拯众灵魂，同入天堂所”都体现了“灵魂”一词的演变。还有“十诫”（Ten commandments），“诫”这个词有告诫、警告的意思，而将它用到极致的是佛教，佛教文本中出现了许多以“诫”为名的宗教条款，天主教对“诫”的使用不能说和佛教没有渊源，毕竟在入华初期，传教士们是将自己打扮成僧侣模样的。但作为一个整体的术语“十诫”已经远远超越了“诫”的传统含义，而成为了一个饱含天主教教规教义的新词语。第 40 首张开芳的“旨明十诫功行满，道本一尊心理同”，第 58 首林传裘的“十诫尘心净，三仇灰劫空”和第 69 首林洄的“十诫皈依识力俱”不仅提到了“十诫”这一天主教基本教义，而且对它的功能、作用和重要性显然是了解颇深的。十字架是天主教的重要标识，是主要宗教物品之一，在《熙朝崇正集》中出现“十字架”（Cross）并不令人惊讶，第 16 首柯宪世“七时勤礼赞，十字俨持备”，第 76 首吴维新的“著书千百言，磨碑印十字”，一个是指传教士平时佩戴不离身的十字架，另一个是指在刻在石碑上的十字架标志，“十字”的宗教概念在中国是全新的。此外，吴维新的诗中还写道“感兹玫瑰花，翘首望重贲”，“玫瑰花”在天主教中经常作为装饰性的形状或物品，在天主教教堂中经常可见玫瑰花的墙雕或者镶嵌有玫瑰花形状的门窗，这里不排除将“玫瑰花”作为“天主教”的假借，但也有可能暗指在天主教中非常重要的《玫瑰经》，《玫瑰经》又叫《圣母圣咏》（Rosarium Virginis Mariae），其名词的来源，可能与梵文“jap-amala”有关，它的含义是“祈祷串链”或“玫瑰项链”，所以成为名词性的“玫瑰念珠”术语。它的特点是重复经文的祈祷方式，《玫瑰经》是祈祷的串链，也是献给圣母的玫瑰花链。因为玫瑰花是西方献给所爱的人的最美的东西。最后，随着传教士将地理学概念和知识传入中国，中国出现了一些音译的地名、人名，例如第 24 首邓材的“自结欧逻辑，宁烦亚细钱”就提到了欧洲（Europe）和亚洲（Asia）的音译词。

2 旧瓶装新酒的旧典故、旧词汇

所谓旧典故并不真是旧的，而是指那些被用来表述与“天学”相关内容的中国传统典故或故事，一般这样的典故都是人们耳熟能详的，能够激发共鸣的事迹，以此来更好地阐明“天学”之真谛。在《熙朝崇正集》中这样的旧典故比比皆是，赠诗者都是些有着很高文化素养的文人骚客，因此在使用诗歌表达对传教士们的友爱之情时，往往心有所感，各种熟悉的典故信手拈来。有的典故被用来类比传教士的人格魅力，有的典故被用来说明天主教的宗教现象，还有的典故是为了加强对天主教伦理道德思想的理解等等，不一而足。在这些典故中，最著名的、也最常被提到的就是唐代入华传教的景教一事了，包括与景教相关的一些时代背景、事迹、遗物、史料都是士大夫们发挥的好素材，对这一典故的使用也非常切合实际。景教和天主教一脉相承，提及景教、称颂景教就是褒扬天主教及其传教士，况且，当时耶稣会士为了尽快打开在华传教的局面对唐代景教一事一直是津津乐道的。景教是天主教所以神圣的史实明证，是传教士所以存在的古已有之的理由，也是士大夫们对入华传教士的信仰抱宽容态度的依据。

直接提到景教的有：第 19 首林叔学的“敬天立教本吾曹，仍识唐碑景教高”和第 48 首陈耀的“古初诚可复，景教思无极”。景教在中国历史上还是较为著名的，景教就是聂斯脱利教派。因它的大主教主张基督的人神两性而被正统派别斥为异端，并处以流放，信徒逃往东方，于公元 6 世纪左右传入中国。景教在中国传播得相当迅速，唐高宗的时候，各个州几乎都有景教寺庙。但是到了公元 845 年，唐武宗下令拆毁寺庙 4600 座，并且“勅大秦、穆护、袄三千余人，并令还俗，不杂中

华之风。”景教才在中国趋于泯灭。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，直到明朝熹宗天启 5 年，在西安的市郊发现了“大秦景教流行中国碑”之后，人们才对这个古老的宗教组织重新开始认识。这段历史是《熙朝崇正集》中的士大夫比较了解的，他们在赠诗中准确地提到了唐朝和“景教碑”，如第 13 首周之夔的“浑天尚有唐尧历，中国犹传景教碑”，第 16 首柯宪世写道“景宿祥长普，波斯曜转新”，其中的“波斯”就是指唐代景教的波斯寺，第 52 首谢懋明的“碑留十字篆，架隐百年章”和第 59 首苏负英的“荒碑关陕湧，古石武荣妍；石镌圣架蹟，碑纪贞观年”突出了景教碑上的“十字架”印章，因为“十字架”是景教徒和天主教传教士之间最明显的共同之处。第 26 首林焄“掘地得唐碑，贞观天教起”不仅提到了贞观景教的事情，还提到了景教碑的出土。最重要的是，士大夫们不遗余力地重述景教之事，还是为了说明入华天主教及其传教士的合法性，他们非常乐意将两者联系起来。虽然，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，如第 16 首柯宪世“重译来中土，流行仰大秦”，第 17 首徐渤的“教传¹³³天主来中夏，恩沐先朝见盛明”，第 26 首林焄“在唐庄事钦，在明授室侈；景净既开先，泰西从利氏”，都认为天主教是唐代景教的后继者。而第 20 首林光元的“唐子还故都，望家骤惊喜；钦崇定¹³⁴一尊，纷纷敢妄拟；圣学无二门，心传只顾諛；坟索劫秦灰，异说始烽起”则描述的更是栩栩如生，将天主教传教士们比喻为还家的浪子，将国人对传教士入华的态度定位为“惊喜”，似乎天主教不来，中国则国将不国。而最后，第 40 首张开芳的“西来景主与天通，麾却沙门立教宗”则直接用景教来称呼天主教，这应该是善意的误释了。

除了关于景教的宗教旧典故以外，还有属于中国的传统典故，有好几位士大夫都用张骞与西来的传教士进行比较。如第 19 首林叔学的“五州形胜披图狭，八万舟车计路劳；笑杀汉廷张博望，乘槎徒自说波涛”，第 47 首李师同的“喜图王绘盛，不事使张骞”，第 63 首池显方的“尊天天子贵，绝徼亦来庭；邹衍无斯识，张骞所未经”，以及第 67 首许日升的“何多问榷张骞昨，只今海宇擎鸿篇”和第 75 首陈鸿的“神山信可登，弱水本堪跨；汎海昔张骞，却是寻常者”等都是。张骞在中国历史上是非常有名的人，他是汉武帝时期的人，在公元前 139 年，受命率众前往西域，寻找并联络曾被匈奴赶跑的大月氏，合力进攻匈奴。张骞和随从一百多人经过千辛万苦，却在河西走廊一带被匈奴俘虏。但是，张骞坚贞不屈。虽被软禁放牧，度日如年，但他一直在等待时机完成自己的使命。13 年后，张骞历尽艰辛终于逃脱，一路上获得了大量西域各国的人文地理知识。后来于公元前 119 年，张骞再次出使西域。并访问了康居、大宛、大月氏、大夏、安息（今伊朗）、身毒（今印度）等国家。建立了河西四郡和两关，开拓了丝绸之路，完全可称之为中国走向世界的第一人。在人们心中，其人其事的影响力要远远大于入华的传教士，但士大夫们却将张骞的渡海历程与航程九万里、历时三年多的传教士相比，借以抬高传教士的声誉，多少有失偏颇。

第 25 首刘履丁的“巢由入世犹辞聘，颜闾凭谁来铸金”一句中就提到了巢父、许由和颜闾的典故。巢父是上古时期的人，尧为帝的时候，巢父是当时非常有名的隐士，和同时代的名士许由是好朋友。尧曾经想把帝位禅让给巢父，但是被巢父谢绝了，尧又想把帝位禅让给许由，许由也不肯接受，躲到箕山脚下去种地；尧又请他出任九州长，他就跑到颖水边去洗耳朵，表示不愿意听这种话。这时巢父正好牵这牛走过河边，他问许由为什么洗耳朵，许由说：“尧叫我去做九州长，这种话弄脏了我的耳朵，所以要来洗一洗。”巢父听了冷笑一声说：“你如果住在高山深谷之中，不与世人交往，又有谁会来打扰你呢？现在你这样故作清高，其实是为了沽名钓誉，我还怕你洗耳朵的水弄脏了我的牛的嘴呢！”说完便牵着牛到上游去饮水了。而颜闾相传是一个很聪明的人。刘履丁将这两个人和艾儒略相比较，无非是为了说明艾儒略品格的高洁、智慧的完满罢了。还有，第 6 首曾楚卿的“吾儒徒蠡测，著辩夸非马”这里的“非马”指的是春秋战国时代名家的代表人之一公孙龙最著名的诡论“白马非马”论，谈的是事物的共性和特性的问题。这是中国传统哲学上一个值得骄傲的例子。曾楚卿是将士人们对名家辩题的探讨和传教士所传入的伦理道德相比较，来说明“吾儒徒蠡测”，说明传统士人学问理论的不“实”。第 14 首陈天定的“把认金针颖，敲磨铁杵尘”和第 46

¹³³ 原文空格。

¹³⁴ 原文空格。

首林宗彝的“我闻西方白帝主，谓君炼石随天补”是用“铁棒磨针”和“女娲补天采石”来称赞传教士的意志坚定、百折不挠，以及他们的经世之才。

除了关于景教的典故以外，所有出现的其他中国传统典故都是为了衬托传教士的圣贤，采用这些典故的赠诗者都有一个共同的倾向性，就是将传教士及其带来的新伦理看作是当时的救世学说，这是明末特定的背景造成了对西方的崇拜。明末首先是宦官专权，形成阉党，他们挟持年幼的皇帝，迫害敢于反抗的士大夫；其次自嘉靖以来，社会风尚发生了巨大的变化，由于商品和货物的诱惑，社会各个阶层的人都不同程度的出现了拜金的风气；其三是东北满族兴起，威胁边疆；其四则是国内各地农民起义不断。忧国忧民的士大夫们非常需要一种新的道德伦理标准，而传教士由于宗教戒规而笃行的严格的生活习惯和本身丰富的学识给士大夫带来了希望。因此他们才会如此不遗余力地赞颂他们，亲近他们，也才出现了在《熙朝崇正集》中屡屡出现的以古之圣贤比拟西儒的诗句。

在分析《熙朝崇正集》的语言时，对旧语言赋予新意义的使用是其中最复杂的情况。这些传统语言如果出现在传统文本中当然是毫无意义的，因为有儒释道的传统经典作为衡量的标准，但是一旦和“天学”有了关系，就必须仔细研究在每个熟悉的字、词的能指和所指的联系上有没有发生质的变化。此外，耶稣会士本身也在理解和学习中国传统的经文，他们在理解的同时是不是准确，在采用这些传统词汇进行教义表述的同时有没有误差，而作为接受者的中国传统士大夫靠着传统文化构筑的知识底蕴能不能准确的理解对方话语的意义。另外，入华传教士采用“况义”的方法来解释他们的经文，这种在“理”的层面进行比较的交流方法，到底能不能达到“言”的层面，如果能够到达又成功了多少。

早期耶稣会传教士来到中国进行文化探究的过程中，大约经历了三个层次：第一是“洋和尚”时期，第二是“西儒”时期，第三才是“天主教传教士”时期。在第一阶段，耶稣会士刚来到中国时，佛教的僧侣们对他们表示了相当的友好，称他们为“洋和尚”。罗明坚、利玛窦和麦安东（Antonio D' Almeida）最早曾经削发剃度，并披上了袈裟，佛教徒将他们视为自己的同教的教友，与这些“洋和尚”相处和睦。于是世人也认为这些传教士是新来的和尚，对待他们也像对待佛教出家人一样：提供灯油、施舍事物、允许他们收地租。文人和官员也奉献神香、按既有的习惯向圣像顶礼。佛教徒也愿意接受传教士关于三位一体、天堂地狱的观念。这是传教士也采用了许多佛教的用语来帮助传教。这些佛教术语本身就具有很深的文化意蕴，因此一旦被传教士们使用就根深蒂固，所以在《熙朝崇正集》中，当士大夫们表述“天学”思想的时候，仍然在使用以前被传教士们使用过的佛教术语，或者将自己认为与“天学”契合的佛教词汇用来指代天主教思想。第21首郑玉京的“六根随处皆提醒”和第27首陈宏己的“身绝嗜欲根，家视如脱屣”都提到了佛教中很重要的一个名相，所谓“六根”是指眼、耳、鼻、舌、身、意。眼是视根，耳是听根，鼻是嗅根，舌是味根，身是触根，意是念虑之根。而“根”的意思就是能生，像草木有根，能生枝干，“识”就是依根而生的，有六根就能生六识。这里则用来指天主教教义所需要遏制的能生各种罪行的欲念。第24首邓材的“守真超色界，度世混尘缘”，佛教将世界分为欲界、色界、无色界。所谓“超色界”就是到达无上无色界，在佛教就是涅槃，在天主教就是指到达天堂，而世人就处在欲界中，所以陈宏己才要“身绝嗜欲根”。此外，除了将尘世看作“欲界”外，士大夫的诗中还用“劫”来说明现实，如第46首林宗彝“炎汉于今千百劫”，第79首柯而铉“世劫等浮灰”，“劫”也是佛教名词，“劫波”（或“劫簸”）的略称，指极久远的时节。古印度传说世界经历若干万年毁灭一次，重新再开始，这样一个周期叫做一“劫”。柯而铉诗中同时出现“劫”和“灰”，其实就是“劫灰”，是佛教所谓“劫火”之余灰，多指天灾人祸（calamity），这里也是要表示受到天主惩罚的罪人世界。与此相对的理想状态就是“觉海”、“法界”了，“觉海”是佛教中指悟起的贤智者群体，也就是僧侣，经常有寺庙的名称就叫“觉海”的，而“法界”的意思也是如此。在第36首王一铎“不逢声调相参契，觉海茫茫那得知”、第46首林宗彝的“大西法界任栖栖”和第61首贾允元的“性光摄法界”中则是西方天主教会的所在，而第34首薛瑞光的“曾是西方正觉师，以来东土度愚痴；中朝天子同文日，真主耶稣广化时；景教却依儒教近，至人莫作异人疑；不逢指点披明镜，法界遥遥那得知”因为和王一铎是“次韵诗”所以末两句几乎相同，意义也一致。在薛瑞光的诗中出现了更多的佛教用语，如“正觉”在耆那教中是指精神的自我完满，这里指万里而来的传教士，“度”在佛教中一般指僧尼道士劝人离俗出家，佛教中有很多“度”的术语，如“度说”指超度解脱人世的生死苦难，到达仙佛境

界，“度脱”指使人脱离人世苦难。这里比喻传教士的传教行为。还有第41首薛馨的“何当授一偈，同此浇尘埃”中的“偈”原指佛经中的唱词（Buddhist's chant），如“偈颂”、“偈文”、“偈句”、“偈言”、“偈语”、“偈诵”等，第43首林世芳的“衣钵自能非墨翟”中的“衣钵”原来也是佛教中的袈裟和钵，这里都用来借指传教士传教的经文或说教的内容或天主教的教义教理。而第65首林一雋“无量超性光”一句，乍看之下几乎就以为是佛教经文，这句话经常是用来歌颂佛陀的，这里也被用于传教士身上了。从以上的许多例子中，可见佛教和天主教之间的渊源不可谓不深。

在早期传教士入华的第二个阶段就是“西儒”时期，这个时候利玛窦看出“亲佛”的政策只会迷失自我，而且佛教在修持方法和表现形式方面已经被深刻地汉化了，影响十分广泛，对传教士的传教事业是一个非常大的威胁，此外，利玛窦很快就体会到儒家思想在中国思想文化中的主导地位 and 巨大权威，他曾说：“儒教是中国的正宗，是中国最古老的宗教。它统治全国，有大量的文献记载，因此它比其他两个宗教（释、道）更享有盛名。”¹³⁵因此他们放弃了和佛教徒亲近的办法，开始将传入的西方神学贴上儒学的标签。这一过程在《熙朝崇正集》的赠诗中也有体现，士大夫们一方面采用最早的佛教术语解释“天学”教礼，另一方面从亲善“西儒”的角度，希望传教士们更具有儒学特征。但是在赠诗中，他们往往将儒学和“天学”分别开来，也就是出现在形式论一章中所说的“儒（释道）和天主教的并举”，或者用儒家典故来比拟传教士，因此用传统的儒家词汇来表述新的“天学”思想并不多见，但却出现了与天主教教义教理相关的最重要术语——“天主”（GOD）及其相关称呼的产生。首先产生的就是“上帝”一词，出现在第5首林欲楫的“皇矣上帝，居高听卑”中。“上帝”在汉语中原来是指天上主宰万物的神，出现在六经之中。是利玛窦最早用这个词来转指基督教所崇奉的神（GOD）。如利玛窦写于1595年的《交友论》中就有：“上帝给人双目、双耳、双手、双足，欲两友相助，方为事有成矣。”¹³⁶年后，利玛窦又在《二十五言》中说：“上帝者，生物原始，宰物本主也。”¹³⁷然而，利玛窦用汉语古词来指GOD，引起了后来一些教内人士的争议。19世纪后期就有人认为“据《新旧约》所论之‘上帝’，即《六经》所言‘上帝’若合符节，其揆一也。迨后诸教士各执己见，辩论孔子之道。有云：‘儒书所载之上帝，非造化主宰’。”¹³⁸虽然如此，“上帝”一词经利玛窦赋予新义最终流传了下来，并成为了整个基督教最普遍、最重要的术语。从“上帝”这个词的演变中可见，利玛窦之所以选用“上帝”这个词来表示GOD，是因为两者之间在意义上有些相通之处。而当GOD这个概念在汉语“上帝”这词中寄居下来以后，情况开始发生了变化：由于用来指GOD的“上帝”这词的频繁使用，使得新添的那个词义产生了张力。而与此相反，“上帝”原有那个意义的使用正好处于萎缩状态。于是，一边是膨胀，一边是萎缩，古词义慢慢地被新词义挤了出去，最后新词义居然占据了整个词义空间，这种现象就是语言学上的“词义占领”，或者叫做“词义换位”。而“上帝”这词的词义换位之所以能成功，那是因为这个词本身的“归化”，而这正是利玛窦当时为何要用这个词来指God的原因所在。其次，还有第27首陈宏巳的“谓天有真主，安得不敬止；必酬真主恩，乃尽生人理”就采用“真主”的称谓，这一称谓与伊斯兰教的“真主”称谓相同，但应当不是指同一意思，这里的“真主”主要还是落实到“主”上，也就是“天主”之意，“真”在这里应当是对“天主”特征的突出。第23首董邦廩的“先生引世识真主，真主至真无有伪”，第34首薛瑞光的“中朝¹³⁹天子同文日，真主¹⁴⁰耶稣广化时”，第50首方尚来的“真主谩相识，疑信任所趋”都是采用了“真主”。而第55首林登瀛的“大原不迷，¹⁴¹天主为题”和第65首林一雋的“期酬天主恩，立表为人佇”用的则是“天主”了。“天主”一词也是利玛窦以旧词添新义的一种创新，“天主”原是《史记》中的一个神名，《史记》卷28《封禅书》记载“于是始皇遂东游海上，行礼祠名山大川及八神，求僊人羡门之属。八神将自古

¹³⁵ 林金水、邹萍：《泰西儒士利玛窦》，国际文化出版公司，2000年1月，P125。

¹³⁶ 利玛窦：《交友录》，北京大学宗教研究所，2000年。

¹³⁷ 利玛窦：《二十五言》，北京大学宗教研究所，2000年。

¹³⁸ 艾约瑟：《各省教师集议记略》。载李天纲编校《万国公报文选》，三联书店，1998年，P22。

¹³⁹ 原文空格。

¹⁴⁰ 原文空格。

¹⁴¹ 原文空格。

而有之，或曰太公以来作之。齐所以为齐，以天齐也。其祀绝莫知起时。八神：一曰天主，祠天齐。天齐渊水，居临菑南郊山下者。二曰地主，祠泰山梁父。盖天好阴，祠之必于高山之下，小山之上，命曰“畤”；地贵阳，祭之必于泽中圜丘云。三曰兵主，祠蚩尤。蚩尤在东平陆监乡，齐之西境也。四曰阴主，祠三山。五曰阳主，祠之罘。六曰月主，祠之莱山。皆在齐北，并勃海。七曰日主，祠成山。成山头入海，最居齐东北隅，以迎日出云。八曰四时主，祠琅邪。琅邪在齐东方，盖岁之所始。皆各用一牢具祠，而巫祝所损益，珪币杂异焉。”¹⁴²而利玛窦借“天主”这个词来指称基督教的神。大概考虑到这是一种借称，利氏在《天主实义》中对“天主”作了详细的解释：“天主之称，谓物之原。如谓有所由生，则非天主也。物之有始有终者，鸟兽草木是也；有始无终者，天地鬼神及人之灵魂是也。天主则无始无终，而为万物始焉，为万物根柢焉。无天主则无物矣。物由天主生，天主无所由生也。”¹⁴³利玛窦对“天主”一词的这番解释，一方面是出于他在传播教义的过程中的高度责任心，另一方面也是对这个词语内涵作了最大范围内的诠释，其目的是为了给这个古词以全新的意义，希望人们对这个词有一种新的理解。从现在“天主”这词的使用情况来看，利玛窦希望“天主”来表达 GOD 的意义的那种愿望完全实现了，现在还有多少人知道“天主”这词原来的意义？因此可以说，“天主”这词已完成了词义换位的过程。

此外，还有“天学”一词，从原来的天文学之意转为指天主教的教义教理，如第 50 首方尚来的“周孔不可作，天学亦已徂”，第 57 首翁际盛的“九万里西来，天学开远照”；有时候又被用来指天主教教会和传教士，如第 27 首陈宏巳的“顾倡¹⁴⁴天学名，所传悉利氏”。从实际的情况来看这个衍生词的使用，却另有不同，中国的士大夫们经常将“天学”与“西学”相混淆，把来自西方的所有科学、技术、哲学和论理学都看成是一个整体，谓之“天学”。还有第 26 首林俊的“匪不爱其躯，闻道夕堪死”套用了孔圣人的一句“朝闻道，夕死可矣”来比附传教士的求索精神。而《熙朝崇正集》中赠诗者所采用的道教术语相对来说要比所用的儒家的术语多得多，这也许是因为释道和天主教都是宗教的原因，毕竟比较有相同之处，都是讲鬼神，究生死的。如第 7 首黄鸣乔的“尘拂花边屑是琼”，众所周知，“尘拂”释道教法事的重要道具，这里用在传教士的身上，应当并没有实际所指吧。第 24 首邓材的“正教同周孔，妖邪却鬼袄；灵芽非养汞，贝叶不谭禅”和第 59 首苏负英的“唤醒迷空色，敲回点贡铅”中出现了许多在道教中使用的物品，如“灵芽”、“贝叶”、“汞”、“铅”，前两者是道教养生法中的滋补药物，后两者是道士炼丹时的重要原料，都被用来衬托传教士教义的精妙和发人深省。最后到第 46 首林宗彝的“何处真人嘘紫气”时，干脆就称传教士为“真人”了，而“真人”原来是道教称有养本性或修行得道的人的称号。

¹⁴² 司马迁：《史记》卷 28，《封禅书》第六，商务印书馆，1958 年。

¹⁴³ 利玛窦：《天主实义》，北京大学宗教研究所，2000 年。

¹⁴⁴ 原文空格。

第四章 结语

《熙朝崇正集》应该是一个说不完的话题，无论是历史学家、宗教学家，还是社会学家和文学家，都能从这本仅存于世的珍贵孤本中找到令他们感兴趣的东西。一本薄薄的诗集汇集了来自 71 人的 84 首诗，而这些诗又是中国文学史上最早的一批“天学诗”。诗中所反映的“他者”形象，是中国历史上最早的天主教传教士形象；而“自我”形象中，也第一次吸收了与天主教相关的因素。这是对中国文学中“自我——他者”关系的丰富。

在中国古代文学长河中，《熙朝崇正集》及其所代表的“天学诗”只是其中很少的一部分，但它们却是中外交流活动中为数不多的以诗歌形式存在的文学结晶。而且，《熙朝崇正集》不仅是中西二元文化交流和碰撞的结果，在作为“自我”的本族文化中已经包含了儒释道三种文化的融合，因此，《熙朝崇正集》可算是多元文化下的文学产物，具有很高的研究价值和广阔的研究空间。《熙朝崇正集》所表现出来的多元性，在文学研究中是不可多得的。不论是在内容上还是在形式上，“天学诗”诗集《熙朝崇正集》都因包含几种不同的文化，而表现出以“新”和“异”为特点的文学美学价值。学界对它的忽视，并不能抹煞它作为一类文学的存在，以《熙朝崇正集》为代表，具有鲜明特点的“天学诗”应当在文学史上占有它的一席之地。既然中国传统文学已经接受了作为二元文化产物的“玄言诗”和“禅学诗”，就应当重视“天学诗”的存在，在文学史上给予它应有的定位，并对它作更进一步有价值的研究。

附录一 参考文献

- 1.李裕民:《明史人名索引》,中华书局,1985年5月。
- 2.《二十五史纪传人名索引》,上海古籍出版社、上海书店,1990年12月。
- 3.张廷玉:《明史》,中华书局,2000年。
- 4.莆田县地方志编纂委员会:《莆田县志》,中华书局,1994年。
- 5.黄任、郭麐武:《泉州府志》,1984年。
- 6.《福建通志》,1938年。
- 7.《比较文学研究资料》,北京师范大学出版社,1986年。
- 8.谢和耐:《中国与基督教》,上海古籍出版社,2003年。
- 9.方豪:《中国天主教史论丛》,商务印书馆,1947年。
- 10.孟华:《比较文学形象学》,北京大学出版社,2001年。
- 11.陈惇、孙景尧、谢天振:《比较文学》,高等教育出版社,1997年,P167。
- 12.干永昌、廖鸿钧、倪蕊琴:《比较文学研究译文集》,上海译文出版社,1985年。
- 13.章行:《山海经现代版》,上海古籍出版社,1999年。
- 14.徐宗泽编:《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局,1989年。
- 15.章文钦:《澳门与中华历史文化》,澳门基金会出版,1995年。
- 16.李问渔:《吴渔山先生口铎》,宣统元年刊。
- 17.《台湾风物》第16卷第6期,台湾风物杂志社,1966年。
- 18.黄伯禄编:《正教奉传》,上海慈母堂藏版,1900年。
- 19.费赖之:《入华耶稣会士列传》,商务印书馆,1938年。
- 20.鲤城信息港:<http://www.lcqz.com/qzcf/hsqz/w1.htm>。
- 21.MARCO POLO FORUM:<http://www.qzdhcitcity.com/luntan/history/6-5.htm>。
- 22.《厦门志》,道光十二年。
- 23.乾隆版《泰宁县志》。
- 24.福州之窗:http://www.fuzhou.org.cn/lsmc/m_zjxy.htm。
- 25.福建省省情资料库新闻系统:http://www.fjsq.gov.cn/ShowText_nomain.asp?ToBook=4006&index=148&。
- 26.陈支平、李少明:《基督教与福建民间社会》,厦门大学出版社,1992年。
- 27.裴化行:《天主教十六世纪在华传教志》,商务印书馆,1951年。
- 28.庄周:《庄子全译》,贵州人民出版社,1991年。
- 29.荀况:《荀子新注》,中华书局,1979年。
- 30.沈括:《梦溪笔谈》,中国经济出版社,2002年。
- 31.胡戈·狄泽林克:《论比较文学形象学的发展》。《中国比较文学》,上海外语教育出版社,1993年(1)。
- 32.《圣经》,中国基督教协会,1996年。
- 33.利玛窦:《天主实义》,北京大学宗教研究所,2000年。
- 34.汤一介:《中国传统文化中的儒道释》,中国和平出版社,1988年。
- 35.孙景尧:《沟通》,广西人民出版社,1991年5月。
- 36.林金水、邹萍:《泰西儒士利玛窦》,国际文化出版公司,2000年1月。
- 37.利玛窦:《交友录》,北京大学宗教研究所,2000年。
- 38.利玛窦:《二十五言》,北京大学宗教研究所,2000年。
- 39.艾约瑟:《各省教师集议记略》。载李天纲编校《万国公报文选》,三联书店,1998年。
- 40.司马迁:《史记》卷28,《封禅书》第六,商务印书馆1958年。