

前 言

以宗教和文化为题，海内外学者已经做了不少文章。我们晚出的产儿《宗教与文化论丛》还有什么可写的呢？还能说出点什么新东西吗？

任何一门学科，其对象的外延是有限的，而内涵是无限的。以哲学史为例，对象的外延就是迄今为止的哲学家，哲学派别和哲学学说。能加以挖掘的只是尚未被人们注意到的哲学家，或是体现在其它意识形态和生活领域中的哲学思想。可是，随着社会的发展，认识的提高，体验的加深，总有新的成果。人们只要转换视角，从不同侧面去研究，新的领域、新的硕果就呈现在你的面前。一门科学史，就是研究者不断揭示对象的内容的历史。同一主题不断得到深化，未被注意的方面、领域不断被触及，在此基础上又不断形成新的交叉学科，这就是学科发展的基本形式。自在的研究者（或者说自蔽的探索者）对此熟视无睹。自为的研究者（或者说解蔽的探索者）自觉置身于认识中固有的根本矛盾之中，即研究对象的无限性与研究者本人身心的有限性，所处历史条件的局限性之间的矛盾之中，因而各自的视野和心态全然两样。费希特就是一个自觉的探索者。他说：“学者要忘记他刚刚做了什么，要经常想到他还应当做些什么。谁要是不能随着他所走过的每一步而开阔他的活动的视野，谁就止步不前了。”（论学者的使

命)

宗教与文化不同于宗教文化，它本身不是一门专门学科，然而它却是宗教、文化交叉研究的产物。它比任何一门专门学科，例如宗教社会学、宗教伦理学、宗教比较学、宗教心理学等范围更广阔，内容更丰富。面向过去，它要研究历史上任何宗教对民族文化、地区文化乃至世界文化的作用，同时研究某种形态的文化对某种宗教的影响，以及宗教传播中所包含的文化相撞问题。面向现实和未来，它要研究正在发展着的当今世界文化，各国各民族文化对宗教的影响，首先是当今哲学思潮对宗教的影响，宗教在今天与未来的社会与文化发展中的作用，等等。综观历史、现实与未来，它还要善于从中引发出若干发人深省的理论问题、神学问题和宗教传播问题等。

范围如此广泛，内容如此丰富，可是研究者（尤其是大陆的研究者）又如此之少，这就免不了留下些空白或初垦之地可供拾拣。例如希腊文化与基督教文化，欧洲文明与基督教，西学东渐，当代文化与宗教等，至少国内学者尚未完全耕耘。本论集的编者和大部分作者主要从事中外哲学史的研究，特别是希腊哲学和现代哲学的研究，这就诱使我们主要从哲学的角度去研究上述领域中的宗教与文化问题。

我们坚信我们所涉及的对象不会像坦塔罗斯(Tantalus)眼前的湖水和水果^①。我们是些凡夫俗子，只想以学者的姿态客观地研究体现在宗教中的文化现象。我们遵守政府关于宗教的政策和法律，尊重不同个人的宗教信仰，尊重迄今任何一种宗教或教派。

^① 坦塔罗斯因得罪众神而被罚入冥界，囚禁于湖中，当他口渴难熬低头喝水时，水就自动退去；他头上硕果累累，可是刚一伸手，树枝就自动高举，永远喝不到水，摘不着果子。

对各种宗教组织和各级教职人员，我们予以同等的敬重。

前言就是 forword，写在前面的话，无非就这么几句：我们寻找自己的立足点，发现就在自己的脚底下；我们探索新的研究领域，得到的启示是靠自己开拓。

但愿不会是西西弗斯(Sisyphos)*式的劳动！

杭州大学哲学系陈村富

* 西西弗斯每天推巨石上山，临到山顶就滚下来，天天如此，永无成果。

Preface

Much has been said on the topic of religion and culture by scholars of different countries. What, after so many books and essays on this topic, merits anybody's attention in this additional volume? Can we present anything significantly new to readers?

While the extension of a discipline is limited, its intention is not. For instance, History of Philosophy covers the study of philosophers and their thoughts, and the number of the truly great philosophers can be counted in a few minutes. However, its intention is unlimited. New discoveries emerge from time to time as society progresses; people know more when they deepen their experience and one gains new fruit when one changes his viewpoint or adopts a different perspective. A basic pattern of development for a discipline is: when returning to the same issue, people constantly touch unnoticed aspects, and form new inter-disciplinary projects. The enquirer who is in himself (a closed-enquirer) refuses to see this truth, whereas the enquirer who is for himself (a self-revealing enquirer) willingly steps into the

fundamental contradiction of cognition which is that between the infinity of the cogitatum and the finitude of the enquirers and their times. He thus has a totally different, and promising vision.

Unlike religious culture, "religion and culture" is not a special discipline. Nonetheless, as a result of a comparative study of religion and culture, it has a broader scope and richer content than any specialized discipline, such as sociology of religion, religious ethics, comparative study of religions, psychology of religion, etc. Looking back to the past, it includes the study of the impact of religion on local or world culture and vice versa., and the study of cultural conflict inherent in religious expansion. Facing today or tomorrow, it concerns itself with the influence of contemporary culture, both national and worldwide, on religion; especially that of modern philosophy on the development of religion. Finally, it attempts to draw general and illuminating conclusions about theological and religious development from a philosophical reflection upon all periods of history.

Since the field is so broad, and the content so rich, and so little study has been conducted in mainland China, we believe that there is much work to be done. Besides, since most contributors and the editor are interested mainly in the study of the history of philosophy, both of China and of other countries', they find it fascinating to deal with religion and culture from a philosophical point of view.

To conclude, I will add: we look for a foothold, only to find it underneath our feet; we ask for a new field of study, and the answer turns out to be: Seek and you will find.

Our object will not be like the lake and fruit in front of Tantalus. Our reward will be more than that of Sisyphos.

Chen Cunfu

**Philosophy Department,
Hangzhou University**

DG 13 / 31

目 录

前言.....	1
Preface	
Abstract	
1 A. Lazzarotto: Christianity in China according to the« <i>Brevis relatio</i> »	11
附中译文:《中国耶稣会教士纪略》一书所论述的中国 基督教.....	29
2 包利民:“迷友”于必要的张力之中——论卫匡国的 《迷友篇》.....	38
3 G. Bertuccioli: 卫匡国的《迷友篇》及其它	54
4 徐明德:论意大利汉学家卫匡国在中意文化交流史 上的卓越功绩.....	69
5 朱峰青:卫匡国与杭州天主堂.....	89
附英译文: Martino Martini and Hangzhou Catholic Church	100
6 陈村富:评艾儒略的传教活动.....	114
附英译文: Trying to Assess Aleni's Mission.....	132
7 林金水、吴怀民:艾儒略在华传教活动的结束 ——记艾氏在闽北.....	159

8	夏瑰琦：艾儒略入闽传教与《破邪集》·····	174
9	徐祖达：论艾儒略撰写利玛窦、杨廷筠、张识三 传之目的与意义·····	193
10	郭慕天：中西文化交流的功臣殷铎泽·····	219
11	E. Menegon: Yang Guangxian's opposition to Adam Schall: Christianity and Western Science in his Work <i>Bu de Yi</i> . ·····	224
	附中译文：杨光先对汤若望的敌视——从《不得已》 看基督教与西方科学·····	273
12	Pietro T'chao: 中国礼仪之争的历史文化渊源 ·····	292
13	黄兰英：论李之藻在中西文化交流史上的主要活动 和贡献·····	300
14	莫法有：1949年前的温州基督教史研究·····	316
	后记·····	345
	Postscript·····	347

Contents

Preface

Abstract

- 1 Christianity in China according to the
«*Brevis relatio*»..... A. Lazzarotto (11)
Chinese Translation..... (29)
- 2 Making Friends in the Essential Tension
..... Bao Limin (38)
- 3 Martino Martini's Treatise on Friendship and other
Chinese Works..... Giuliano Bertuccioli (54)
- 4 On the Contribution of Italian Sinologist Martino
Martini to the Cultural Exchange between
China and Italy..... Xu Mingde (69)
- 5 M. Martini and Hangzhou Catholic Church
..... John Zhu Fengqing (89)
English translation (100)
- * * * *
- 6 Trying to Assess J. Aleni's Mission in China
..... Chen Cunfu (114)

	English translation	(132)
7	The End of Aleni's Mission in China Lin Jinshui and Wu Huaimin	(159)
8	J. Aleni and Poxieji.....	Xa Guiqi (174)
9	The Purpose and Significance of Aleni's Writing on M. Ricci, Michael Zhang and Yang Tingyun.....	Xu Zuda (193)
	* * * *	
10	Intorcetta——his Important Contribution to the Sino-Western Exchange.....	Guo Mutian (219)
11	Yang Guagnxian's Opposition to Adam Schall: Christianity and Western Science in His Work <i>Bu De Yi</i>	Eugenio Menegon (224)
	Chinese Translation.....	(273)
12	Ragioni Storico-Culturali della Controversia dei Riti Cinesi.....	Pietro Tchao (292)
13	On Li Zhizhao's Main Acts and Contributions to Sino-Western Exchange.....	Huang Lanying (300)
14	A Study of Christian History in Wengzhou before 1949.	Mo Fayou (316)
	Postscript	(345)

Abstract

Making Friends in the Essential Tension

Bao Limin

The topic of this article is about *On Friendship, or The Book on Making Friends*, Qiu Youpian, a monograph written in classic Chinese, by Martini Martino, an Italian Jesuit who visited China in Ming-Qing Dynasties. However, my intention is to discuss a broader issue in religious ethics and cultural exchange. I argue that within religious ethics there are multiple systems of values or moralities which entail tension. Different attitudes and solutions to this tension has been attempted in history, which accounts for the different orientations adoped in both religious schools and missionary methodologies. The tension, however, is not something accident, but lies in the deep structure of religion, because religion centers on an ontological dimension strikingly distinct from daily life. The new, religious ontological dimension naturally demands a morality the standard of good and evil of which differs greatly from that of the secular morality. To level off or

to ignore the tension is senseless, for life is not a flat one but full of varieties and thus potential tensions. The proper attitude in facing the challenge of this tension is, as the title of this paper—"Making Friends in the Creative Tension" (a parody of Kuhn's famous work)—suggests, to acknowledge the multiple level essence of religious ethics and to re-think the tension as a positive, creative phenomena. Between one value system and the other, just as between man and man, to dialogue, to "make friends", and to transcend together, will bring an unexpected fruitful life-perspective to all who are involved. For instance, one can fully appreciate the significance of secular morality of friendship, while at the same time insists on a transcendent morality of agape. What Martini Martino has done in his work, I believe, provides a good example of this approach.

On the Contribution of Italian Sinologist Martino Martini to the Cultural Exchange between China and Italy

Xu Mingde

Martino Martini is an important man in the world culture who has long been forgotten and came to the attention only after the re-establishment of the diplomatic relation between China and Italy in 1972. Since the 1980s, a number of researches on him have been carried out in China. His tomb and the Hangzhou Catholic Church built by him were repaired and ranked as important cultural relics by the Provincial government.

The great contributions made by Martino to the history of Sino-Italian cultural exchange may be summarized as follows:

1. He made China known to Europe by his Latin work the *History of China* (ten volumes), *the Wars of Tartar*, and *New Maps of China*. These are the most scientific and important research works on Chinese history and geography in that century.

2. He paved the road to promote the exchange of Sino-Italian cultures. He not only made it clear that China and Italy both called each other "Qin" or "great Qin" since Han Dynasty, but also defended at Papal Court the position of contextualization of Catholicism in the Ritual Controversy. He also wrote *Chinese Grammer* in order to help the European to learn Chinese. Before his death, he completed *the Book on Freindship* to teach people truth in this field.

3. He opened the way for Chinese students to study in Europe. For instance, he sent Zheng Mano, a Chinese Christian, to Europe to be trained as a talent with good knowledge of the West.

Martino was the most outstanding historian, geographer and philosopher on China in Europe at that time. He has promoted friendship and mutual understanding between West and China. His contribution in academic studies and his persistence in his cause are waiting for more study today.

The End of Aleri's Mission in China —Aleri in Northern Fujian

Lin Jinshui Wu Huaimin

During his final years of life, Aleri was active in North Fujian, visiting many counties, such as Shaowu, Jianning, Jianou, Taining, and Wuyi Mountain. He died in Nanping in 1649. This article described Aleri's acquaintance with the local literati. The most important of them was Zuo Guanxian, the Magistrate of Jianning county, who was the only local official in Fujian, even in the whole country, to issue and to post an official notice to highly praise Christianity, and Li Sixuan, a student of the Imperial School in Nanjing, who wrote a biography of Aleri. This paper also analyzed the relationship between Aleri and the Longwu Pretender's Court of the Southern Ming, concluding that the death of Aleri was associated with the decline of the Longwu Pretender.

The Purposes and Significance of Aleni's Writings on Matteo Ricci and on the Chinese Converts Yang Tingyun and Michael Zhang

Xu Mingde, Hangzhou University

Ciulio Aleni (1581—1649) came from Brescia, Italy to China in 1610 and since then missioned in Henan, Beijing, Nanjing, Jiangshu, Zhejiang, Shanxi, Fujian and Shanxi. He was Vice-Provincial of the Jesuits Society in 1641, responsible for the missionary matters in the 6 provinces in South China. He wrote many works and was honoured the title "Confucius from the West." In his three biographical books—the Life of Matteo Ricci ("Daxi Li Xinsheng Xingji"), and the Biographies of the Converts Michael Zhang ("Zhang Mige'er yiji"), and Yang Tingyun ("Yang Qiyuan Xiansheng Chaoxing Shiji"), Aleni described for the first time in Chinese the missionary life of the first Provincial of the Jesuit Society, and the religious life of Yang Qiyuan, a higher government official in the Ming Dynasty, and of Zhang Shi, a young scholar of the time.

The purpose and motive that Aleni wrote the three books were: (1) to summarise the missionary roads of the Jesuit Society in the late 16th century and the early 17th century for the Rome Court. His aim was to combine Catholicism with the reality of China, to explain the religious theory through the deeds of historical figures and to carry out the work of "agreeing with and supplementing Confucianism". In the aspect of the religious rite, he suggested to respect the local traditions of worshiping Confucious and ancestors, and in the developments in Catholics in China, to pay great attention to the quality, that is, to win first of all the members of higher society and intellectuals. (2) to set up an example for the masses of missionary priests and believers. By describing many vivid events, Aleni made it clear that M. Ricci had the noble spirit of "often mirror in good mirror and bravely promote good customs", and that Mr. Yang had the greatness of "Love people, constrain self, tolerate and help others." and that Zhang Shi was honoured as a perfect believer for his piousness.

Aleni's three books have propound historical significance. Firstly, they played a leading role in bridging the cultures between China and the West. The exchanges of the East and West cultures were promoted because the members of the Jesuit Society came and many Chinese intellectuals became Catholic. Secondly, it is shown that among the members of the Jesuit Society who came to China, many were outstanding

persons of Confucius type. Matteo Ricci and Giulio Aleni were great learners of West culture and science, and sinologists with wide knowledge of China.

On Li Zhizhao's Main Acts and Contributions to Sino-Western Exchange

Huang Lanying

Li Zhizhao is one of the pioneers in introducing and spreading Western culture and science-technology in China in the 17th century. He is a famous scientist, translator, and publisher. Moreover, he is ranked, with Xu Guangqi and Yang Tingyun, as "the Three Pillars of Chinese Catholicism".

This article is to discuss Li Zhizhao's main acts and contributions to the history of the Sino-West exchange in the 17th century in four respects:

1. To spread knowledges of world map and world geography.
2. To be the first scholar who introduced into China Western astronomy and calendar.
3. To introduce into China Western technology of making weapons.
4. To translate a great number of Western books on science and technology.

Because of his active work in introducing and spreading Western knowledge into China, he not only helped the development of China's research of science, but also helped fur-

thering the exchange and the integration of West and East cultures. Therefore, Li Zhizhao has played an important role in the history of Sino-West exchange.

1

Christianity in China according to the *Brevis relatio*

A. LAZZAROTTO

I. Purpose of the *Relatio*

The *Brevis relatio de numero et qualitate Christianorum apud Sinas* (Brief account on the numerical strength and qualities of Christians in China) written by Martino Martini at the end of 1654, in part of the work he carried out in Rome as procurator of the Chinese viceprovince of the Society of Jesus^①.

It is a short work (44 pages in all) intended to create public opinion favorable to a revision of the whole question regarding the missionary method employed by the Jesuits in China following in the footsteps of pioneer Father Matteo Ricci. It was a case of reviewing the negative judgement issued by Rome ten years earlier.

After his arrival in Rome in 1654, Martini had also presented the Holy See with a detailed account in which he refuted the strong objections raised by other religious men, particularly by Father Juan B. de Morales, OP. In 1656 he then presented the Master of the Sacred Palace with an extensive report—an “ingens volumen”, as a contemporary called it—which served as a base for the positive response issued by the Propaganda Fide on 23 March of the same year, with the Pope’s approval of the Jesuit method.

Unfortunately this “ingens volumen” has remained in manuscript form. Likewise a more complete history of the mission, from the death of Matteo Ricci (1610) onwards—which Martini in 1654 proposed to write, as he himself states^②—also never published; he probably only drew an outline.

This makes the short work we are about to examine all the more valuable. It is a remarkable testimony of the spirit with which those pioneers worked in order to introduce the Gospel to the Chinese people, and of the results they gradually derived in that vast Empire.

The booklet was printed in Rome by the Ignazio de Lazzaris Printing House which, during the same year, had edited the first edition of his *De bello Tartarico*. It is dedicated to Cardinal Antonio Barberini, Prefect of the Saint Congregation “de Propaganda Fide”, of the Holy See’s organism set up just thirty years earlier (1622) and destined to guide the work of evangelization in faraway continents which had

only recently been discovered by Europe^③.

The *Brevis relatio* is made up of seven short chapters. The first and last are of a documentary nature, whereas the others have a rather descriptive tone. Martini based his writing on a rich documentation which he brought from China and on reports which his fellow Jesuits sent him therefrom after his departure. We must therefore not be deceived by the fast pace of this "compendium", as he calls it, which he destined to stimulating the readers' interest for the more detailed work which was to follow. The *Brevis relatio* has a clear intrinsic value of its own.

II. Missionary statistics

This *Brevis relatio* begins with the historical catalogue of the Jesuit priests who worked in the incipient Chinese mission. The first on the list is the Spaniard Francis Xavier who died a century earlier (1554) on the small island of Shanghuan, Off the coast of that Empire which he had not been able to penetrate; with obvious praise evident veneration, Martini refers to him as the "standard-bearer and Moses". The first Jesuits of the China mission to settle in Macao—the Chinese territory which since 1557 had become a Portuguese base—were three Italians; among them one was to become the founder of the real Chinese mission, Father Matteo Ricci, who reached Canton in 1582^④. Martini also shows great

esteem for another veteran of the mission, Father Niccolò Longobardi, also Italian, who had reached the Chinese Empire 57 years earlier and still continued working there "plenus dierum et meritorum".

Martini gives the name and nationality of the 58 priests, to whom, he says, another 15 coadiutor Brothers should be added. It is an international community. Over a third (twenty two) of the total number are Portuguese; there follow 18 Italians, and the rest are French, Germans, Belgians, Spaniards and Poles. Their appear some of the famous names of those missionaries who were rightly described as a "generation of giants"⑤.

To mention a few statistics, Martini recalls a first census of Christians scattered in the provinces of Jiangsi, Zhejiang, Shandong, Shanxi and Shaanxi, as well as in the towns of Nanking and Peking; it was taken in 1627 and found that there was a total of about 30,000 Christened people.

In 1636 religious activity had spread to the provinces of Fujian and Henan, making a total of 40,000 believers: a number which could seem rather small, Martini remarks, when you consider the amount of work it had required; but if you take into account the problems met in trying to enter China and in the work itself "it is a large number and should by no means be despised" particularly because of the "strict laws against foreigners" which were still enforced.

Martino Martini then quotes the case of the Fujian pro-

vince, where the mission was set up in 1625 by the Italian Father Giulio Aleni (also worthy of mention because of his catechetical and pastoral publications in the Chinese language); he recalls that in 1636 there were 1991 neophytes, mostly in the capital town of Fuzhou and surroundings area; but only two years later 17 churches had been built, with three religious residences.

According to Martini, in 1640, the Gospel had reached 13 of the 15 provinces in the Empire and there were 60,000 to 70,000 Christians. Bearing in mind that every year almost 6,000 christenings took place, in 1651--the year in which Martini was travelling to the Philippines and then to Europe--the number of converts in China had become at least 150,000, thus offering prospects for future conversions not inferior to those in other lands, also due to the "great inclination of the people towards our faith"⑥.

III. Characteristics of Chinese Christians

What are these Chinese Christians like? Martini regrets that in those years "false and sinister information" concerning them had spread from the Philippines to Spain, and even reaching Rome. It was said that only common people and very few of the "highly esteemed mandarins" are converted; that the faith of these Christians is mingled with errors and idolatry, and that "they are little inclined towards acts of

charity and alms, not very steadfast in their faith, negligent in their praying, in carrying out pious acts and in mortifications". Perhaps, according to our historian, such a heavy judgement spread among the missionaries in the Philippines is due to the behaviour of some Chinese Christian who arrived in that country alone and isolated among strangers, who was abused and had as bad example in the conduct of the European soldiers and merchants. If one is to talk about the Chinese Christians, Martini- Chinese Christians, Martini argues, one should go and see how they live at home, where "the only Europeans they see are the Fathers and Evangelic Workers"⑦.

Martini comments that the Chinese mission began in an evangelical "style": "The first person to accept the Christian faith in the small town of Zhaoqing, in Guangdong, was a poor man who had been sent away from his home and left to die in a field because his relatives could not bear the bad smell of his wounds". Father Ruggieri found him, built a hut for him and treated him; he prepared food for him and served it with his own hands. This enlightened the poor man, who became convinced that this doctrine which could lead someone to perform such acts must be the true one and the one to lead him to salvation. For this reason he asked to be baptized before his death.

However, right from the start a constant preoccupation of the Jesuit missionaries was "to convert some Mandarins

and scholars because these, being the most noble and powerful, can light up the way more easily for others to follow". It was the first Superior, Father Alessandro Valignano, who insisted that they should do all they could to reach the Imperial Court, both in Nanking and Peking, establishing residences in those towns. It was for this reason, Martini explains, that Father Matteo Ricci faced up to so many dangers and hardships, until he succeeded in establishing there his residence and with his doctrine and virtue gained the friendship of many powerful people, some of whom were later baptized.

Among them, the most distinguished was Doctor Paul (Xu Guangqi), later raised to supreme dignity by the Emperor^⑧. Another very noble scholar, Martini recalls, who was converted not very long afterwards, also wanted to be named Paul (probably Paul Song). There followed doctors Leo (Li Zhicao) and Michel (Yang Tingyun) recognised "pillars of the Chinese Church"^⑨. The great impact which the first group of missionaries led by Matteo Ricci had on the Chinese cultural world continued in the following decades, so that in 1636 among the converts numbered 14 of the highest Mandarins, 10 doctors, 11 graduates and 291 bachelors; and what's more, Martini adds, in China these titles are much higher esteemed than in our country.

To these one must add many people of royal blood who enjoy considerable prestige. One hundred and forty of them

were converted by 1636, not counting over 40 eunuchs who carried out ministerial functions or were heads of important departments in the Imperial Court. Several noble women of the Court were also converted to Christianity: in 1640 there were already about 40.

Meanwhile, continues Martini, the Tartar storm raged over the Empire, the great Ming dynasty was overthrown, the capital was taken and the Imperial Palace dilapidated. The sovereign (Chongzhen, 1628—1644) hung himself (on 25 April 1644), his concubines dispersed, and all hope for Christianity seemed to have vanished. “Before the customs and ingeniousness of the Tartars were known” Martini remarks, with reference to the particular favour that the missionaries had met in the Ming Court “it could be feared that the Chinese Church would come to an end”. But, by the grace of God, “the same Tartars not only began to help us and to build some churches, but several of them asked to be taught about our doctrine”.

Drawing, doubtlessly, from his own personal experience, Father Martini stresses the extraordinary fact that in those years, when the new Manchu rulers were slowly consolidating their power and when in various provinces there were still Ming princes trying to keep alive the old dynasty, the missionaries were respected by both of the belligerent powers. “No Tartar ever resented the fact that we were present in the various provinces under kings (pretenders to the throne)

chosen by the Chinese; nor did these elected kings consider it offensive that we also stayed under Tartars". Under the rule of the Ming pretender Yongli in particular (in the southern provinces) they met with such favour that they were allowed to baptize his wife, the queen, his son and heir, and even the queen mother. This is a rather miraculous fact, Martini remarks, if one considers the inborn pride of these people.

In the following short chapter, the fourth, Martini describes the piety of the Chinese neophytes. If one takes into account certain typical expressions of the century in which he was writing, one can say he gives a convincing picture.

He defends above all the freedom of the conversions which had taken place, recalling among other things how nobody was baptized without first undertaking a long period of study of the Christian doctrine. Many neophytes had to pass hard personal trials, as they often met with strong opposition from relatives and friends. On the other hand, Martini remarks, particularly in those early days they could not have been attracted by motives of self-interest nor by the hope of personal profit. In the years 1616—1617 there was a period of persecution in Nanking "which extended to most of China"⁽¹⁾; a second moment of repression took place in 1637—1638 in the Fujian⁽²⁾. This crisis implicated Father Aleni as well as some Dominican and Franciscan who had probably provoked it with their intemperance. However, Martini

does not go into these details which lie outside the topic he is dealing with.

He recalls with admiration the generosity shown both by ordinary believers and by prominent men, such as the doctors Paul, Leo and Michel, and by other Mandarins who defended the Fathers and the Christian faith, disproving some accusations spread among the populace or hiding them in their own homes during times of turmoil, and he concludes that "all this derives from a faith which is by no means weak, doubtful or inconstant".

Also extraordinary is the neophyte's generosity in meeting the needs of the Fathers and the mission, even though according to Martini the Fathers "preferred to suffer extreme poverty rather than give the Pagans the chance to judge the preaching of the Gospel as a sales' enterprise". Associations were also formed in the various communities to assist those believers in need of help, just like in the primitive Christian community. They also showed deep commitment in the propagation of the Christian faith: "As soon as they discover the light of the Gospel they communicate it with fervour to others, so that each one of them becomes a fruitful seed which continues to propagate among relatives acquaintances, and friends.

They also show great devotion and reverence in receiving the Holy Sacraments. Quoting, at the end of this topic, the favourable testimony of a Dominican Father, former

provincial at Manila^⑬, Martini sternly adds: "There is no reason for others to try and stain this glory" about the value of Christian converts in China.

IV. Christians at Court

Our Author devotes the next two short chapters to describing how the Christian faith penetrated into the Ming Imperial Palace in its late period.

For this part of the report Father Martini states he is using an almost literal version of an account written by Father Giovanni Adamo Schall von Bell, a German missionary who, for his scientific knowledge, had acquired great fame in Peking. These facts refer to the decade of 1630—40, in other words before Martini's arrival in China. Father Adamo Schall, who had been the direct protagonist of this extraordinary event, describes it with interesting detail^⑭.

Explaining the complete isolation in which the Emperor lived within the third row of walls of the "forbidden" city, the account points out the great power of the eunuchs, who contended amongst themselves the highest positions at Court. As well as the Empress and a certain number of concubines, there lived in the inner part of the Royal Palace many ladies assigned to the ministeries and services with varying degrees of dignity; but once they have entered, these ladies "can no longer leave their splendid and ornate prison which is the

Palace”.

It was in 1637 that a eunuch of the Court named Wang, a mild and honest man (“wich isa very rare among this type of people” comments the Author) heard about the Gospel from a Christian named Luke—a painter who, with his art, tried to promote the Christian cause. Wang became interested, asked to meet the Fathers, learnt about the religion and was baptized with the name John. His example and his words^⑬ communicated his faith to a lady of high rank; Wang gave her a catechism printed by the Fathers and some time later baptized her with the name Catherine. It did not take long before there were 18 Christian ladies at Court, none of which had been able to meet the Fathers. They decorated a chapel within the Palace and formed a remarkable community which the Fathers directed with letters and instructions carried to and fro by the eunuchs.

By 1639 there were 38 converted noble ladies; even the widow of the previous Emperor, became a convert, and joined the group; a year later the number grew to 50. On the occasion of a visit to Peking by the Jesuit vice-provincial (Father Furtado), in 1640, one of the ladies was named president of the community: she had won the admiration of the Empress, as well as that of the Emperor himself. The account (by Father Schall), which Martini transcribes, continues: “there was very great hope that soon even the Empress would accept the Christian religion. The Emperor himself

did not seem to be far from the Kingdom of God. As well as doing us and our religion various favours, he recently asked us to play the clavichord which Father Matteo Ricci had given his ancestor (Emperor Wanli, at the beginning of the century) and wanted us to explain the meaning of a short verse from the Book of Psalms which was engraved on the instrument. Father Schall had the instrument repaired and wrote instructions on how to play it, taking the opportunity to present the Emperor with a gift purposely brought in from Europe. It was a magnificent volume with covers of silver plates containing on 77 parchments artistic pictures representing the life of Jesus Christ. A brief explanation in Chinese accompanied each picture. The sovereign, full of admiration, took a long look at the pictures, expressing a desire to get to know better "the law of the God of the Heavens"^⑩. Father Schall prepared a more detailed explanation for the Emperor "But in the meantime the Tartars were invading the Kingdom overturning everything they found, as recalled above: such is the will of God!..."^⑪.

V. Books in Chinese by Missionaries

The last part of the *Brevis relatio* lists the works in Chinese language concerning Christianity written by the Jesuits up until that time. Many books about the arts and sciences are not included as Martini planned to present

them separately.

This list opens with a book written in 1581 by the Italian Michele Ruggeri to present to the Chinese people "the Holy law of God". Martini's catalogue comprises 53 titles, 32 of which have Italian authors: among the most important are Matteo Ricci, Giulio Aleni, Alfonso Vagnoni, Giacomo Rho. In the catalogue appears the translation of by Martini of a short work by Father Lessius on the immortality of the soul translated by Martini (it is listed in the catalogue as an appendix to another translation by Adam Schall). After his return to China in 1659, in the two brief years that preceded his untimely death, Martini wrote other three works in Chinese: a catechetical presentation on the existence of God, a refutation of the theories of the Buddhist bonzes on metempsychosis, and an extract of "De amicitia" by Cicero¹⁹.

Concluding his "compendium" Martini reconfirms the vastness of the evangelization work carried out by his fellow Jesuits, who tried to hide nothing from the Chinese about the incarnation, passion and death of Christ. The deep knowledge they have shown about the customs, doctrines and rules in China proves that they could easily discern "what was of a purely political nature from what was superstitious".

One could hope that even the more extensive writings of Martino Martini's on the Christian mission in China, which are as yet unexplored in the Roman archives, will be studied further. We would gain a deeper knowledge of the

extraordinary Chinese world in which this Italian ("Tridentino" in his signature) friend of China carried out his scientific and religious mission.

Notes:

- ① The full title is: *Brevis relatio de numero et qualitate Christianorum apud Sinas*, auctore P. Martino Martino Tridentino Viceprovinciae Sinensis Procuratore e Societate Jesu, Romae, ex Officina Ignatii de Lazzeris, M. DC. LIV. The preface was signed by Martini in December 1654.
- ② The history of the beginning of the Mission in China was written by the same Father Matteo Ricci; the critical edition was edited by Father Pasquale D'Elia under the patronage of the "Accademia d'Italia": RICCI, M., *Fonti Ricciane. Storia dell' Introduzione del Cristianesimo in Cina* edited by P. M. D' Elia, 3 v., Rome 1942-1949. In Martinis' times, this work by Ricci was available in a Latin version edited by Father P. N. Trigault, who also added the description of the last events in Father Ricci's life, his death and burial; for this reason Father Martini, like many of his contemporaries, attributes the whole book to Father Trigault: cf. *Brevis rel., cit.*, Dedication and Introduction.
- ③ The S. C. "de Propaganda Fide" made sure from the start that the missionaries it sent were not conditioned by the privileges granted to the kings of Spain and Portugal. For this reason it tried, for the most part, to send secular priests, who were granted special powers. In 1646 the Jesuits were added to the list of "Propaganda Missionaries", although their superior still held special jurisdiction over them. In 1652 this provision was also applied to the Jesuits in China; this explains why this publication is dedicated to the Cardinal

Prefect of "Propaganda Fide", under whose guidance, Martini remarks, are the "nova germina fidei propagatae apud Sinas" (*Brevis rel., cit.,* Dedication). Cf. MARGIOTTI, F., in: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum— 350 Anni al Servizio delle Missioni 1622—1972*, v. I. Freiburg: Herder 1971/2, p. 599 ff.

- ④ Father Martini recalls that already in 1555 the Portuguese Father Melchior Nuñez had gone for a short time to Canton, the capital of Guangdong Province, which he calls "urbem nobilissimam" (*Brevis rel., cit.,* p. 2).
- ⑤ DUNNE, G. H., *Generation of giants: the story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming dynasty*, Notre Dame, 1962.
- ⑥ To these Martini remarks, a few hundred thousand believers converted in Tonking should be added, "quod Regnum etiam Sinici Imperii pars censetur" (*Brevis rel., cit.,* p. 6).
- ⑦ As we can see, Father Martini did by no means consider the presence of the colonizer and European merchants useful to the mission, although it depended on them for its travels and maritime transports.
- ⑧ Dr. Paul Xu Guangqi (1562—1633) is still famous today as a great scholar and scientist. His native city, Shanghai, has recently decided to restore his grave, destroyed during the "cultural revolution" by the so-called "red guards".
- ⑨ *Brevis rel., cit.,* p. II. Cf. DUNNE, *Generation, cit.,* p. 157.
- ⑩ DUNNE, *Generation, cit.,* pp. 316 ff.
- ⑪ DUNNE, *Generation, cit.,* p. 129 ss. Father Martini exalts the loyalty of some of the Chinese Christians arrested with the Fathers, who bravely faced death for their faith (*Brevis rel., cit.,* p. 15).
- ⑫ Father Martini recalls that two Christians died there, while "plurimi ex ipsis ingentes calamitates passi sunt, eo quod

essent Christiani, domo, facultatibus, gradibus, libertateque ob Christum spoliati" (*Brevis rel., cit., p. 16*). cf. DUNNE, *Generation, cit., pp.256 ff.*

- ⑬ Fathers Bartolomeo Martinez, O.P., "vir vere apostolicus" who used to repeat the phrase: "Tametsi aliud non egissent Patres Societatis apud Sinas, quam hunc solum convertere (a young Chinese who lived in Manila: translator's note), abunde ubique beneque impensos posse patere suos labores" (*Brevis rel., cit., p. 19*).
- ⑭ About this report, cf. BERNARD, H., *Lettres et memoires d' Adam Schall, Tientsin, 1942, pp. 46—62.*
- ⑮ Father Martini gives various examples of the exceptional virtue of this unusual court personage: *Brevis, rel., cit., pp. 21 ff.*
- ⑯ Cf. DUNNE, *Generation, cit., p. 311 ff.*—Father Martini notes the enthusiasm of the Vice-Provincial and of Father Schall, "qui quam mox ampliorem elaborare coepit explicationem, idque per modum catechismi..." (*Brevis, rel., cit., p.27*).
- ⑰ When Martini published his Report (1654), the "diplomatic" mission of Father Boym in favour of the surviving Ming princes (some of whom were converts) proved useless, as well. Father Martini does not mention it.
- ⑱ SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Paris, 1894, *Bibliography v. 5, pp. 646—50.*

附中译文：

《中国耶稣会教士纪略》一书 所论述的中国基督教

梁作禄

一、《中国耶稣会教士纪略》之目的

《中国耶稣会教士纪略》(以下称《纪略》)一书完成于1654年,是卫匡国作为中国区耶稣会驻罗马代办在罗马工作的一部分。

该书不长,只有44页,其目的是要继先驱利玛窦神父之后为耶稣会士的传教方式创造一个有利的舆论环境,因为十年前罗马教廷已对耶稣会士的传教方式作了否定性裁决。

卫匡国于1654年抵达罗马后,向教廷作了详尽的解释,以此来回应那些宗教人士,尤其是黎玉范神父的强烈抨击。1656年卫匡国向教廷提交一份报告,教皇同意耶稣会士的传教方法,同年3月23日传信部公布了这份报告,以示肯定。

不幸的是这份报告只是以手稿形式存放着。如卫匡国自己陈述的,他要写一部从利玛窦1610年过世以来完整的传教史。但该书从未出版,也许仅拟了个纲要。

这就使得卫匡国这部短短的著作显得额外有价值。它是那些

前辈为了把福音传给中国人民，以及他们逐渐地在那帝国所取得成就的重要精神见证。这部小册子由迪拉赛纳维出版公司在罗马出版。同年也编辑了卫氏的《鞑靼战纪》第一版。此书献给安东尼·巴伯瑞尼(Antonio Barberini)主教，是他在30年前(1622)创建了传信部。该组织目的在于指导刚刚为欧洲所发现的遥远大陆的福音化工作。

《纪略》共分七小章。第一、七章是资料性的，其余各章基本上是描述性的。该著作是卫匡国以他从中国带来的详尽资料以及他离开中国后其它传教士寄给他的报告为基础的。他说，我们不要为此受骗，因为其目的是以此来激发读者对随之而来更详尽著作的兴致，虽然《纪略》对它自身有其内在价值。

二、教会统计资料

《纪略》从初期在中国传教的耶稣会士开始。第一位是西班牙人圣方济各·沙勿略，他于1554年死于名叫上川的小岛上，而不能去对岸的帝国传教。卫匡国显然对他很赞扬和崇敬，称他为“标准的信使和摩西”。第一批定居澳门的来华传教士是三位意大利人。利玛窦神父于1582年抵达广东，成为在中国传教的真正奠基人。卫匡国也对传教士龙华民神父表示极大的敬意，他于1557年前来到中华帝国，而且一直在帝国工作。

卫匡国列出58位传教士的姓名和国籍，另外还有15位助手。这是一个国际性团契，其中22位是葡萄牙人，18位是意大利人，其余的是德国、法国、比利时、西班牙和波兰人。在这个被形容为“巨人一代”^①的传教士中出现了一些知名人士。

根据一些统计资料，卫匡国回顾了第一次基督徒普查，这些基

信徒散居在江西、浙江、山东、山西、陕西省以及南京、北京城里。该项统计到1627年为止，中国基督徒总数达3万人。到1636年，宗教活动遍及福建、河南，信徒人数达4万。卫氏评议道，当我们考虑到其所需要的工作量时，这一数量似乎是很小的，但如果注意到当时企图进入帝国的艰难情形，其工作是繁重的。我们决不能轻视它，尤其是中国反对外国人的禁令还在实施的情况下，更是如此。

卫匡国以福建省为例来加以说明。福建传教使团是意大利神父艾儒略在1625年建立的。也许艾儒略因为用中文写了教义问答和教牧著作，在1636年的时候就有1991位新入教者，他们多在福建省会福州城内和郊区。两年后，就有17座教堂建造起来，还有了三个宗教居点。

根据卫氏的记载，在1640年福音已传遍帝国15个省份的13个，信徒人数在6万到7万之间，而且每年都有6000人加入教会。1651年卫匡国从中国到菲律宾，然后出使欧洲，这年中国皈依者至少有15万人，其呈现出来的前景并不亚于其它地方。在那里，“人们对我们的信仰非常有兴趣。”②

三、中国基督徒之特征

中国基督徒有什么特征呢？令卫匡国感到遗憾的是那些关于他们错误而阴险的报道传遍菲律宾、西班牙，乃至罗马。这些报道说，仅仅是俗民和极少数令人尊敬的“官级官员”皈依基督教，他们的信仰混杂着错误，充满着偶像崇拜，“他们缺乏博爱和施舍行为，其信仰也不十分坚固，对于祈祷、虔诚行为和禁食马马虎虎”。也许根据我们历史学家的观点，这样严厉的批判能在菲律宾传教士中

闻散布，这仅仅是由于一些抵达菲律宾的中国基督徒的行为方式以及在陌生人当中受孤立、谩骂，从而在欧洲军人和商人当中形成坏印象的结果。卫匡国说，要谈中国基督徒，就应当去考察他们在家中的生活，在那里，“只有欧洲的神父和福音工作者”。

中国传教起因于一种福音方式：第一个接受基督教信仰的人是广东肇庆小城的一位穷人。由于他的亲戚不能容忍他的伤口的恶臭已被遗弃田野，濒于死亡。罗明坚神父发现了她，为她搭建一茅房，并服侍她，亲自为她准备食物、喂养她。这种行为启示了他，并开始相信这种学说（译注：指基督教思想）能引导一个人行善，且把他引向得救之途，因此他要求在死之前予以洗礼。

从一开始，耶稣会传教士就坚持让一些官员、学者皈依，因为最高贵、最有权力的人更易于带动其他人皈依。第一届修院院长范礼安就坚持尽可能地进入皇宫，在南京、北京城里建立据点。正因为这样，利玛窦神父面临许多危险和困苦，直至他成功地在那些城里建立据点。他的学识和美德为他赢得许多有权势人的友谊，其中有些人后来也受洗了。

在这些人中最为著名的有徐光启进士，他后来被皇上提升为礼部尚书。另一位不久后受洗的著名学者叫保禄（可能是宋保禄）。还有李之藻进士、杨廷筠，他们和徐光启三人被称为“中国教会三柱石”。^③利玛窦领导下的首批传教士对中国文化界所产生的巨大影响在后来数十年中一直沿继着。1636年在信徒中有14位高级官员、10位进士、11位举人、291位秀才。卫匡国还说这些头衔在中国比在我们国家更受尊敬。

传教士还想增加许多忠于皇室的人，这些人享有很大的声望。到1636年为止，有140位皈依，其中不包括40位担当行政职务或者皇宫重要部门首领的太监。到了1640年，有40位皇室贵妇也皈依

了基督教。

同时，鞑靼的军队兵临城下，大明皇帝被推翻，首都被占领，皇宫毁坏，崇祯皇帝（1628—1644年在位）也于1644年4月25日自吊身亡，他的妻室失散，基督教的一切盼望似乎已丧失殆尽。^④ 卫匡国评论道，传教士，尤其是那些受明室恩惠的传教士，在风俗习惯和足智多谋的鞑靼人面前，“担心中国的教会从此毁于一旦”。但是，由于神的恩典，“鞑靼人不仅帮助我们建立一些教堂，而且其中有几人还来学习我们的教义”。

在新满洲统治者逐渐巩固其政权，而各省还有原明室王子王孙们企图复活旧皇朝的年代里，传教士受到交战双方的敬重，卫匡国无疑从他个人经验出发强调其特殊因素：“鞑靼人没有去怨恨那些传教士，即在各行省的首领下工作的传教士；而那些行省的首领也没有讨厌我们留在鞑靼人内部。”在南明永历皇帝的统治下，传教士们遇上天机，允许他们给皇后、皇嗣、乃至皇后母洗礼。卫匡国评述道，要是考虑到这些人先天的地位这简直是一个奇迹。

在第四章，卫匡国描述了新入教者的虔诚。如果注意到卫氏写作时代的表述具有典型性，我们就可以说，他已告诉我们一副可信的图景。

卫匡国为皈依者辩护。应该想到，要是通过长时期的基督教义学习才能受洗的话，那么就无人可以入教。许多新入教者必须经过艰难的个人考验，因为他们常常遇上来自亲戚朋友的强烈反对；另一方面，卫匡国指出，他们，尤其是初期信徒并不为自私自利的动机所吸引。1616—1617年在南京有一个时期发生教案，殃及全国。^⑤ 1637—1638年在福建发生短暂的压制事件。^⑥ 这一危机暗指艾儒略神父、多明我会士、方济各会士因缺乏忍耐而引起。但卫匡国并未详细调查这些细节，因为这已超出他所要处理的事情之

外了。

他带着崇敬的心情回顾了普通信徒和著名人物如徐光启、李之藻和杨廷筠,以及其他官员在动乱中为神父、为基督教信仰的辩护,反驳一些散布在普通人当中或潜伏在人们私下的指责。他认为所有这些行为无疑来之于他们坚定不移的信仰。

新入教者在神父、传教士需要帮助时,表现得异常慷慨,却“不愿让异教者有机会把福音传播视为一桩交易,而宁愿忍受极度的贫困。”各种各样的组织也建立起来,以帮助那些需要帮忙的信徒。这很像原始基督教团契,当他们认识到他们所分享的福音之光也益于他人时,就为基督教信仰的传播表现出很强的责任感。这样,他们每人就成了一颗结果的种子,并继续在亲戚熟人和朋友之间传播福音。

他们也表现出极大热情来敬重圣事。在本章的结尾引用了马尼拉地方多明我会神父的重要见证。^⑦ 卫匡国强调: 没有人有理由企图玷污这份关于中国基督教徒价值的荣耀。

四、宫廷基督徒

在第五、六章作者叙述了基督教信仰在晚明如何渗透到大明帝国的宫廷。

在这一部份,卫匡国的报道几乎完全逐字逐句翻译汤若望神父的叙述。汤若望是一位德国传教士,凭他的科学知识在北京赢得巨大声誉。这里所叙述的都是卫匡国抵华之前10年间,即1630—1640年的事情。汤若望曾是这一特殊时期的直接领导者,他对这一段时期进行了详细而有趣的描述。^⑧

皇帝住在有三度围墙的紫禁城内,与外界完全隔绝。宫中太

监拥有极大的权力。太监之间为了最高职位尔虞我诈。皇后、妾室住在皇宫内层，不同部门有许多侍女，并伴有不同等级的服侍。这些少女们一旦进入宫城，“就不再能够离开这座金碧辉煌的监狱般的宫城。”

一个姓王的宫廷太监，性情温和，待人真诚，卫匡国说在太监中像他这样的人是很少的。1637年，他从一位教名路加的画家那里听到福音。这位画家企图以其艺术来促进基督教的事业。王氏太监对福音发生兴趣，要求会见神父，学习宗教，并以教名约翰而受洗。之后他以其行为和话语^⑤把他的信仰分享给一位最高层的侍女。他给她一部教义问答录，该书是神父翻印的。过了一些时候，以教名凯瑟琳给她洗礼。不久，宫中就有18位信基督的侍女，但她们没有一位能见到神父。他们在宫中布置了一个小教堂，形成了一个不寻常的团契，神父可以通过太监直接传递信件并予以指导。

1639年有38位贵妇人皈依，甚至先前皇帝的遗孀都皈依，并加入这一组织。一年后，皈依人数达50人。1640年耶稣会士傅汎际碰巧去北京，得知其中一位侍女成为该团契的领导。她不仅受到团契的尊敬，也受到皇帝本人的尊敬。卫匡国继续引汤若望的叙述，“甚至在不久之后，皇后也有很大希望愿意接受基督教，而皇帝本人离天国也不远了。由于给我们的宗教以各种各样的恩惠，最后皇上要求我们为他弹钢琴。这钢琴是本世纪初利玛窦神父给他的祖先万历皇帝的。皇上又要我们给他解释雕刻在乐器上的一首来自《诗篇》的短诗。”汤若望神父准备了一乐器，并在上面写有弹奏说明，这是他从欧洲带来的，其目的是借机作为一件礼品呈献给皇上。另外有一卷镶银封面的精装本，里面包含有展现耶稣基督生平的艺术画，纸张优良，每一幅画都有简短的中文说明。这位君

主充满崇敬，长时间地凝视绘画，表现出一种强烈的欲望，想更清楚地知道天主的律法。^⑩ 汤若望还为皇帝准备了一个更详尽的解释，“但是，这时鞑靼军队侵入帝国、推翻他们所见到的一切，这是神的意志！……”

五、传教士的中文著作

卫匡国在最后一章罗列了直到他写该书为止耶稣会士用中文写的关于基督教的著作。一些艺术、科学书没有包括在内，因为他准备单独介绍。

这一系列著作中的第一部是《天主圣教实录》，这是由意大利罗明坚献给中国人的。卫匡国总共罗列了53部著作，其中32部的作者都是意大利人，最重要的是利玛窦、艾儒略、高一志和罗雅各。其中有一部分莱修斯(Lessius)神父写的关于灵魂不朽的著作，由卫匡国翻译，作为汤若望的另一部译著的附录。卫匡国于1659年回中国后，在直到逝世的短短两年中写了另外三部中文著作：一部是关于证明天主存在的教义问答；一部是反驳佛教和尚关于灵魂转世的理论；还有一部是西塞罗《论友谊》一书的简写。^⑪

卫匡国在其《纪略》中强调，他的耶稣会同伴们进行大规模的福音化工作，并不向中国人隐藏关于道成肉身、受难和基督之死的思想。他们对中国风俗习惯和学术思想的深刻认识证明他们能容易地区分“什么是纯粹的迷信、什么是政治文化形式”。

至今在罗马档案馆里还有未发掘的卫匡国的著作，我们可以期望对卫匡国进行更进一步的研究。我们可以通过中国的友人卫匡国在科学和宗教传播中的活动，对这个特别的世界——中国有更深的认识。

注 释:

- ① Dunne G. H.《巨人一代:明末耶稣会士史话》(以下简称《巨人一代》), Notre Dame, 1962.
- ② 参见《纪略》第6页。
- ③ 《纪略》第11页,《巨人一代》第157页。
- ④ 《巨人一代》第316页以下。
- ⑤ 参见《纪略》第15页。
- ⑥ 《纪略》第16页;参见《巨人一代》第256页以下。
- ⑦ 参见《纪略》第19页。
- ⑧ 参见Bernard, H. letters et memoire d' Adam Schall, Tientsin, 1942年,第46—62页。
- ⑨ 参见《纪略》第21页以下。
- ⑩ 参见《巨人一代》第311页以下。
- ⑪ 见Sommervogel, C., Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, 巴黎1894年, Bibliography v. 5, 第646~650页。

(王志成译)

2

“逖友”于必要的张力之中

——论卫匡国的《逖友篇》

包利民

有朋自远方来，不亦乐乎？大德不德。

清初，有朋Martini Martino(卫匡国)不辞万难而自远方意大利来，在中国浙江兰溪乡间，“时山楼坐雨”，缓缓论谈，抚手长吁，“复沉思良久”。五天后，他作出了一篇谈友谊的文字——《逖友篇》。

友谊一直是各民族伦理传统中的一个重大主题：中国“五伦”有其一，西方则希腊罗马哲人反复诵颂。宗教既然是“道德的神圣保护”，耶稣会著名人物畅论友德正可谓天经地义，不足为奇。然而，读罢这篇古色古香的论著，令我沉思的与其说是宗教与道德的浑然一体，毋宁说是二者不相一致。“道德”是一种还是有几种？也许，除了“德”之外，还有“超德”、“大德”？它们在理论上同称为“道德”，在实践中共存而发挥作用，难道不会产生张力与冲突？如何对待与解决这种张力与冲突？这些问题已触及宗教及伦理的本质，

而且,对现实中的道德、宗教实践也有极大影响。我想,从“求友之道”入手看看一个饱学深思的传教士是如何面对这种张力的挑战的,对于我们思索这些问题的解答倒不失为一条合宜的路径。

—

《迷友篇》分上、下两卷,共二十节。

展读上卷,我们看到的是一幅充满亚里士多德、西塞罗、塞涅加等希腊罗马哲学家引文、思想几乎与人文主义价值体系无异的友谊论图景。在这幅图景中,同属世俗人文主义的中国儒文化传统会感到十分自在、适宜。

首先,是友谊的极高自身价值性。这里我们稍稍扯开讲一下价值现象学。价值中的good,常译为“善”,易令人误解为纯属道德性的。加上一般伦理学都推崇道德性价值为最高,误解就更大了。实际上good分为道德的与非道德的(non-moral,并非反道德的:anti-moral)。在生活中,非道德的价值应当是第一性的,或称一阶价值(first-order value),如生命、自由、爱、物利等等。道德的价值是二阶的(Second-order),因为它仅仅从对一阶价值的操作(保护生命、捍卫自由、平均分配物利)中取得意义。从现象学角度说,道德价值在于意向性的正常外指——指向一阶价值,而不在于自指,否则就易流于伪善与自以为是(self-righteousness)了。

现在回到主题,问一下由道德所保护与促进的人生“一阶”非道德型价值中,什么是最高的?什么当得上为其它活动所导向而自己却不是工具性的“善自身”呢?哲人们不约而同地排除财富、名利、权势,盛赞自由、全面发展、友谊等等。尤其是友谊,几乎众口皆碑。西塞罗曾热情洋溢地写到:友谊是神给人的最美好东

西。在一个值得生活的一生中，离开了友谊不可想象。你可以向朋友倾诉一切，分享幸福并分担痛苦：“当幸运向你微笑时，友谊为微笑平添光芒；当不幸向你皱眉时，友谊能抹去一层阴影，使不幸变得易于忍受。”^①

卫匡国也尽情歌颂人间友爱的价值：“真友不易观，莹莹如玉也，罕物，斯贵之矣。太西诸籍，莫不赞誉良友，至谓不能名，第称为世福之至。”^②“万乐俱在爱之上”。“天下无友者，无乐也。”真诚的友谊，不仅令人生充满快乐，减轻疾痛，而且从某种意义上说，令人（在朋友的爱的记忆中）获得永生。

中国文化中，诚如杨适先生所指出的，“友”伦不及诸血缘伦理关系受到的重视多，不仅位居“五伦”之末，而且似乎有被其余“四伦”吞没的趋势。^③不过，我想在错综复杂的家族血缘人伦关系之外，仍然还进行着许许多多其它类型的人际交往。尤其是二千五百年来绵延不断地存在着一个相对自成一体的“士”阶层，更使以平等与精神沟通为特征的“友谊”有了深厚的现实基础。^④《论语》第一句便是：

有朋自远方来，不亦乐乎？

西方哲人如苏格拉底、柏拉图、亚里士多德及其学园学派弟子们，关系平等亲近如朋友。同样，几十年的同甘共苦，志同道合。探索真理，也使孔子与弟子间关系亲如忘年交。伯牛有疾，孔子往探，执手长叹，真情溢于言表；颜回死而哭之恸：“噫！天丧予！”有时他甚至视友情高过“从政”理想：

莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风

乎舞雩，咏而归。

生活中的友谊除了极高之自身价值性外，还有一个特点，即“差别对待性”或有选择性。并非人人互为朋友，相反，友谊只发生在少数人之间：“朋友圈子”总是有限的。卫匡国对此十分赞同。实际上，《述友篇》写作的一大动机，就是讨论“如何交真友”，不交恶人为友，不交泛友。交友之道在于谨避伪友，这些人“亲爱现外，憎恶内伏”、“深计以求陷人”。^⑤这种人比公开的敌人还危险，因为难以防范。卫匡国讨论了许多办法以辨别友之真伪。主要办法是听其言而观其行，并可用伪称自己犯了人命案子去求朋友帮助来测试，据说很灵^⑥。卫匡国还援用柏拉图理论来证明真朋友少见，因为只有善德之人才可为真友。恶人与善人不同心、不合意，不能为友；即使恶人与恶人，也只存在相互利用，不可能产生真正意义上的友谊。^⑦

这一点在东方人文主义精神中也可得到同样印证。中国文化中友谊的典范绝唱可能当属伯牙子期的友情为最了。其中体现出的很大一个道理就是朋友的选择性，一种近于苛刻的选择性。不是那么苛刻的，则见诸于《论语》：“居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。”^⑧不能泛泛而交，不能什么人都称兄道弟：“君子周而不比，小人比而不周”。^⑨这种精神，导致孔子说出了“无友不如己者”^⑩这句引起很大争议的话。实际上，这话应当从不要滥交友，要有选择地与仁人善士交朋友的原则来看。

最后，友谊的差别对待性自然引出了友谊的第三个特点：互利性。日常友谊具有平等互利性，这不是指狭窄的物质功利，而是精神上的以德与爱相互感染、促进，互助互益。反过来说，之所以避交恶友，也是害怕恶友给自己带来损害。这一点卫匡国在“善友之

益”、“不善友之害”中讲得十分清楚。他尤其强调恶友的损害在于恶习的传染效应，说“西谚云，有百羊为群，一羊疮，百羊传其疾。虽百善羊不能愈一羊之疾，而反受其疾也。”^⑪又说“久在烈火则铁亦化，吾德虽坚，必融于恶人之火矣。……与恶人终日处，能无危乎？……远离匪友，八德之始也。”^⑫

中国文化同样也明确表示交友为的是相互之间精神上品德上的互助互益，所以应当“结有德之朋，绝无义之友。”（明·佚名《名贤集》）孔子所谓“见贤思齐”，“三人行必有我师焉”，“德不孤，必有邻”^⑬等说法，“孟母三迁”的传说故事，“居必择邻，交必良友”（《名贤集》）的古训，讲的都是朋友关系中的平等互益与远离“恶友”之损害的原则。《颜氏家训》说的很透彻：

人在年少，神情未定，所与款狎，熏渍淘染，言笑举动，无心于学，潜移默化，自然似之；……是以与善人居，如入芝兰之室，久而自芳也；与恶人居，如入鲍肆，久而自臭也。墨子悲于染丝，是之谓矣。君子必慎交游焉。^⑭

推广开去，不仅朋友之间应当是平等的（道德品行上的平等，亦即善人与恶人在道德品行上不平等，不仅不能“互助互惠”，而且会带来损伤。对这种人，就应当绝交，甚至批评），而且一切人际交往中，道德的正常原则应当是一个“平等”。罗尔斯将“公正”这一人间道德的核心定义为平等，可以说是抓住了问题的实质^⑮。同样，孔子在对待家庭伦理之外的广大人际关系道德中，也主张“平等”。《论语》记载，当有人问孔子：“以德报怨，何如？”孔子的回答是：“何以报德？以直报怨，以德报德。”^⑯只有友善地对待你的人，才应当以同样的友善去回报他。对于恶人，则决不可用友善去对

待，而是应当用公平正直来回报。什么是“公平正直”？断绝来往是轻的，揭露批评，甚至惩罚，都不为过。这正是人间道德的原则。^⑮

回顾一下，我们可以看到卫匡国对“友谊”的论述大量地可归纳为这几点：以人（的价值）为中心；差别对待（“有偏爱”）；平等交往。^⑯

二

总之，我们看到卫匡国论友在几个主要方面都与中、西人文主义道德观没什么差别。而他又能用他在“罗马学校”中习得的逻辑分析手法，清晰而系统地反复辨难，旁征博引，把这个中国古圣贤虽有直觉但没系统研究过的主题条分缕析，阐发颇透彻，引起了中国士大夫的共鸣与赞赏^⑰。“友谊”这个主题在当时明末特务横行、相互出卖之风猖獗、人心冷淡、彼此失去信任的年代里是有现实意义的，如何在乱世中求得可以信赖的真朋友^⑱，是个能抓住人心的话题。

然而卫匡国抓住人的注意后，进而宣讲的却是一种超乎日常友谊之上的道德了。它不是以人为自足目的，以差别对待和平等互惠为特征。它毋宁是以上帝为目的，以无差别和不求回报的全然大爱为特征。“真主为我辈大父母，翼翼昭事，为他日究竟安止之地。此九万里东来本意也。”^⑲

上主要求于人的的是什么？是爱一切人。这种爱是无私的、可以牺牲奉献的，然而也是伟大的、壮丽的。卫匡国用了大量篇幅来渲染“友谊”中的友爱或“爱”的这一面：真正的朋友爱友如爱己，两人如同融为一体，不再有一己私人的苦与乐^⑳。为了朋友，甚至可

以不惜舍弃自己的一切直至生命：

真爱之能力甚巨，心性伟烈，不辞鸩毒，不避兵刃，以救其所亲爱。盖视友之命如己，且尊于己。……^②

友谊是一个多层复杂现象，其中作为非道德一阶价值的一层，是两心相通、同志为友，共同的助益与快乐。还有一层，就具有道德性二阶价值意义了，此即消灭自我，无私地为朋友奉献^③。这后一层如果发扬提高，就很容易由爱而仁，导向道德中的高、强命令，最后导向基督精神。耶稣在知道自己被出卖并面临死亡时，与门徒诀别说：

你们要彼此相爱，像我爱你们一样，这就是我的命令。人为朋友舍命，人的爱心没有比这个大的。你们若遵行我所吩咐的，就是我的朋友了。^④

这种“友爱”，其实已超出了一般理解的朋友之爱，它是爱一切人，甚至爱你的仇人、恶人。这样一来，在爱者与被爱者之间便不再存在“平等互益”，恰恰相反，讲的是即使自己受损伤，不被理解，被攻击，也要去爱。这才是基督教道德的独特之处。

卫匡国在《述友篇》下卷的几节里，谈的其实已不是朋友之间的事，而是以一切人为对象的爱。他引用圣经的话说：爱那爱你的人太容易了，就是坏人也能做得到。你如果只做到这一点，又拿什么来报答主（对你的爱）呢？你应当爱敌视你的人，加惠于对你有恶的人，这样才是上帝之子。上主命太阳普照一切，既照善人，也照恶人；命雨露降泽万物，不管有罪无罪者，都能得其滋润。^⑤

这与卫匡国自己在前面说的“严格区分善恶，友善避恶”之类的说法何其不同啊！卫匡国是熟悉中国文化、尊重中国人文主义精神的，但当他面临两种价值体系的冲突时，他还是自然而然但又毫不动摇地站在基督道德体系上，批评人间道德体系。他设想有人会用孔子的原则相诘难：“报仇不可，然以直报怨足矣，何必以德报怨邪？”他的回答是：必须以德报怨。因为“以直报怨，非罪亦非功；以德报怨，甚感天主之心，而成大功也。”^②以直报怨，只是做到不去结仇，但以德报怨，不仅能解除敌意，而且可以化敌为友，帮助其改过。这种道德，显然已经是全然不同的另一种标准，已经进入到另一个体系中了。卫匡国在交友之道下还讲了许多道德要求，如“交朋友”“不可憎怒，不可妒嫉”，“不可诽谤”，“不可骄傲”等等^③，实际上也悄悄将听众由“朋友”转向所有的人。这些要求，都是典型的宗教性要求（不是“公平”，而是和平、忍耐，恩慈，宽恕，温柔，爱^④）。许多大宗教都向人类提出这类道德规范，基督教也不例外，也是号召人们对自己提出道德上的强命令，彻底化解人性中的恶与歹毒。

三

以上我们关于卫匡国《迷友篇》中的态度转向的阐述，可以把我们带到对宗教道德一般的张力问题上来了。友谊或“友爱”是道德之一种，在这上面明显存在着宗教的与人间的、或“大德”与“小德”的区别。有区别，就可能有对立，有冲突。其它道德范畴，也莫不如此。卫匡国在历史上有名，重要的一点是他曾坚定地站在自己的先驱利玛窦的一面，坚持“适应中国文化，结交士大夫等上层人士”的传教方针。^⑤卫匡国曾不辞万难，远渡重洋，代表耶稣会返

回欧洲，赴教廷为这一方针做了成功的辩护，从而在著名的“礼仪之争”中发挥了作用。

何为“礼仪之争”？一般人都认为是基督教教义与中国文化的冲突。实质上，更深地一层看，这与文化无关。这是宗教伦理自身内部的多元性、不和谐性、张力与冲突的表现。宗教固然是“人间道德的保护”，但它更是“以神为中心”展开的宇宙图景。人间道德处理的是人际关系，其“善”在于维护人、人伦、人的利益；其“罪恶”在于伤害了人；宗教所窥见的却是截然不同的另一个本体论境界，在那当中，人显得微不足道，本位被移向更大的一维存在了。所谓“道德”与“不道德”，此时全看与这一新本体的关系。如道家所说，在人的体系中看，完全可能觉得“天地不仁”，大德不德^⑨。基督教亦不以是否损害或助益人为道德准则，因为人与神——或更准确地：神与人——的关系在此成了关注的焦点。“善”在于爱神，信神，敬神，在于被造物向自己的造主表达应尽的感恩之情；“罪”则在于不信神，在于忘恩负义，破坏与神订下的“约”，骄傲自大……

两套道德体系并存，免不了会冲突。虽然折衷、协调、化解张力的企图历来存在，而且不无成果，但差别仍在，张力必存。最为典型的例子，恐怕莫过于齐克果常举出来象征“道德境界”与“宗教境界”之差别的旧约所载之“亚伯拉罕杀独生子祭上帝”之事了。在这里两种道德体系的冲突达到戏剧性的极端：杀子在人间道德看来是十恶不赦，但此时在另一个体系中却是大善！

由《旧约》进入《新约》，这种冲突愈益明显。如果说犹太教的上帝还多以保护现世的家庭民族（以色列）的面目出现的话，那么充满末世论格调的耶稣基督的新宗教就对现世家庭、民族、政治冷漠不关心，有时甚至公开否定——如果与天国的要求冲突的话。

加拿大学者J. Kevin Coyle在他的《帝国与末世》一文中详细

论证了耶稣及门徒对人间伦理关系的无动于衷。他们充其量是要人们在天国降临前各守各位，尽尽最后职责，维持现状，等待“接收”。对于如何促进人世间的改善，毫无热情^②。这是完全可以理解的，反正“天国就快来了”。不仅如此，耶稣还屡屡以对上帝、对自己的忠诚划界，重订善恶标准，不惜与人间道德体系直接冲突：

你们不要想，我来是叫地上太平；我来并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。因为我来是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人。爱父母过于爱我的，不配作我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒；^③

耶稣自己从小到大，几乎没有与自己的双亲及其他亲戚有什么亲情表示^④。而记载中较为著名的，却是当有人告诉他他母亲与弟兄要跟他说话时，他回答说：“谁是我的母亲？谁是我的弟兄？”并手指门徒说：“看哪，我的母亲，我的弟兄。凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄、姐妹和母亲了。”^⑤

家庭是社会的细胞，一个国家必用律法保护它，并会用“神祇”的名义加添严密的保护伞。基督教诞生于罗马世界，所以当以“大德”（与上帝的关系）抑压“小德”（家）时，必然被认作是对罗马帝国的神祇的不敬^⑥，这与其在中国非议中国的敬祖、祭祖神圣传统（也是对“家”的保护）而遭到指责，其实是同一个道理。所以我们说“礼仪之争”早已有之——早在罗马帝国，而且只要人世生活还存在，家庭人伦民族国家还存在，两种道德体系的冲突与张力——或者说“礼仪之争”，也就会存在，关键是人们对它取什么态度。

历史上出现过各种可能的态度，从而造成了不同的“派别”。天主教传统渐渐地在“末世论紧迫感”消逝后，在现实批评的压力下，慢慢转向“调和”，试图论证天主教正是人问道德尤其是家庭关系的最大保护者。这一点我们从今天西方教会对婚姻家庭道德的鼎力维护中可以看出。不过正如Coyle所说的：冲突仍在，“天国”并没被忘却。^②

相比之下，新教，尤其是其“基要派”中不少人，在宗教道德与人世道德的张力中，似乎重走取前者而弃后者的极端路子。当然，不同的宗派、不同的时期，程度又有不同。因为他们自认是回归基督教“使徒时期”的真谛：因信称义。所谓“因信称义”，无非是讲人能得救永生与否，并不在诸般人际小罪的改进，而在于大罪——不信主——的洗刷。人本质上无力自我道德完善，还是省点人问道德上花气力的功夫吧（那还会导致自信与傲慢）。^③一门心思应该做的，唯有信仰耶稣基督。神要救谁，并不看你在人世间道德上的表示，他早已自有主意、“先定了”。^④

与上述倾向相反而走向另一个极端的，是在德与大德的张力之间滑向人间道德。这一取向一直有，最典型的恐怕是19世纪“社会福音派”。在他们看来，基督教的精髓不在于信不信天上有个神，而全在于人世间道德的完善化。不过这么一来，似乎已是“以人为中心”，从而离宗教远，离费尔巴哈们近。

我以为，首先应当正视与承认宗教道德系统中存在着张力与冲突的潜在可能^⑤，否则既不合事实，也无助于我们理解诸如上述之宗教实践之兴衰。大德确实不断与小德协调着，但“协调”必已先肯定有分歧甚而有对立。“大德”原则——如爱神与爱一切人，不可能不与人间德原则——如爱人、爱特定之人以及公正等等冲突。只要深思一下，从“伸冤在我，我必复仇”转变成“宽恕敌人”；

从“你们曾听说要以眼还眼，以牙还牙”，转变到“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打”；从“你们听见有话说：‘当爱你的朋友，恨你的仇敌，’”转变到“只是我告诉你们：要爱你们的仇敌，”等等，大德不德（不“保护”甚至否定之）不是昭然若揭了吗？实际上，普遍渗漫于基督教道德之中的（这是其“注意力转移上升”的逻辑结果），是认为日常德无自身价值，充其量是表显、枝节、策略。

或许，承认人性的各层需求的合法合理性及各自的缺陷局限性，自觉生活在“张力”之中，反而更为现实，更能得到一个丰富多采的世界。这似乎也正是《迷友篇》给我们的启迪。卫匡国主动选择了一个他传教的对象（士大夫们）很能引起共鸣的题目——友谊。作为万里来“求友”的学人，他充分认可这一价值的人间意义，不仅畅论其对于个人成长发展的种种益处，而且指出它对于人间政治（国家）的重大帮助^①。他的种种思想，包括“友即二人合一”，“诤友重要”，“先查考再交友”，“断交要平缓，否则徒然结仇”等等，都很平易近人，朴素亲切，可能大部分都来自人文主义的西塞罗^②。受世俗道德熏习极深的中国士大夫们完全能心领神会、深有同感。比如说，中国人也讲朋友之间要直言忠告：“忠告而善道之”，“朋友切切偲偲”；^③也讲要“先择而后交”^④，避免速交速绝。如果一定要断交，也要平和地进行：“古之君子，绝交不出丑言”^⑤。等等。所以人们常讲的“文化差异”，从另一个角度看其实并不那么大，至少对相通价值体系来说。更严重的差异与其说是文化上的，不如说是这些体系与另一种类型的价值体系（如超世俗体系）之间的。实际上中国文人纷纷对卫匡国表示赞赏与钦佩。在《迷友篇》诸序中，士大夫们或引“易曰，二人同心，其利断金；同心之言，其臭如兰”^⑥来认同这位“泰西大儒”，或称：“济泰卫先生，九万航洋，来兹中土。甚乐与贤人君子为友。故必须同志者，相为感应，相为气

求，庶几可以广其益”。^⑦这已经完全把“卫先生”当成心心相印的好朋友了。

当然，卫匡国并没停留在人世友谊的水平上。他深明人文主义价值在人生中的意义，但他更清楚它的局限。他在充分肯定人生道德体系的同时，坚定不移地导引听众朝向“大德”的精神：以上主为中心，普爱一切人，不分善人还是恶人，是有利于自己的人还是加害自己的人。极而言之，以德报怨，直至去爱自己的仇人。

人与人之间应当“逮友”。实际上，不同的价值体系，哲学、宗教及文化传统之间，何尝不也应当“逮友”呢？一种价值体系在与另一种价值体系相遇时，不要带着敌意甚至仇恨，而应以坦诚、友善、寻求共同点的精神到其当中去“交朋友”。这种逮友并不以抹平差别、牺牲原则为代价。存在的层级是多样的，正是在多样性与张力之间进行对话、交流，才能带来进步与活力，带来开放的心灵与丰富的人生。这也许是“逮友于必要的张力之中”的更广阔的一种含义吧。

注 释:

- ① Cicero: On Old Age and On Friendship, U. of Michigan, 1981, P. 54—56.
- ② 《迷友篇》(中国史学丛书), 学生书局, 第37页。
- ③ 杨适《“友谊”观念的中西差异》, 北大学报, 1993年第1期。
- ④ 参看余英时《士与中国文化》, 上海人民出版社, 1988年。麦金太尔曾指出, 摩尔推崇“美”与“友爱”为人生最高价值, 与他自己的知识分子圈子生活经历有密切关联。“士”一知识分子重友谊之价值, 王勃之“古之君子, 重神交而贵道合”, “海内存知己, 天涯若比邻”等语亦可印证。
- ⑤ 参看杨雄《法言·学行》: “朋而不心, 面朋也; 友而不心, 面友也。”
- ⑥ 《迷友篇》第28—31页。参看司马迁《史记·汲郑列传》: “一贵一贱, 交情乃见。”
- ⑦ 《迷友篇》第34页。参看 Cicero: On Old Age and On Friendship, P. 53, 78. 类似的观点在中国文化中也比比皆是, 如欧阳修在《朋党论》中写到: “君子与君子以同道为朋, 小人与小人以同利为朋, ” “小人无朋, 其暂为朋者, 伪也。”
- ⑧ 《论语》, 15. 10; 参看葛洪《抱朴子·交际》: “详交者不失人, 泛结者多后悔。”
- ⑨ 《论语》, 2. 14; 参看13. 23。参看《管子·戒弟》: “寡交多亲, 谓之知人。”
- ⑩ 《论语》, 1. 8。
- ⑪ 《迷友篇》第37页。
- ⑫ 《迷友篇》第59页。
- ⑬ 《论语》, 4. 17, 7. 22, 4. 25。
- ⑭ 《颜氏家训集解》, 上海古籍出版社, 1980, 第128页。参看《墨子, 所染》: “染于苍则苍, 染于黄则黄”。《荀子·劝学》: 蓬生麻中, 不扶自

直,白沙在涅,与之俱黑。”

- ⑮ 参看 Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard, 1973, P. 11.
- ⑯ 《论语》, 14. 34.
- ⑰ 《迷友篇》大量篇幅用于区分、批判“恶友”。参看“得真友之难”, “不善友之害”, “两舌者不可为友”(反对两面派), “交友为贵非交友也”(反对沉溺于物利者)等诸节。
- ⑱ 第三点可参看杨适《“友谊”观念的中西差异》一文。
- ⑲ 《迷友篇》序二。
- ⑳ 《迷友篇》中强调对朋友要坦诚坚信。(第三节, 第十一节)
- ㉑ 《迷友篇》卫氏自序。
- ㉒ 《迷友篇》第44、46页。
- ㉓ 同上, 第40页。
- ㉔ 参看 L. Blum, *Friendship, Altruism and Morality*, 1980. P. 67.
- ㉕ 《约翰福音》, 15, 12.
- ㉖ 《迷友篇》第63—64页。
- ㉗ 《迷友篇》第64页。
- ㉘ 《迷友篇》第13、14、15、16节。
- ㉙ 参看《加拉太书》, 5:22.
- ㉚ 参看《卫匡国纪念文集》(英意对照), 1983年, Trento, 第484页。
- ㉛ 圣经《约伯记》也可以看成是关于两种“道德”体系之差异及一般人的难以理解的困惑。
- ㉜ *Empire and Eschaton*, by J. Kevin Coyle, *Église et Théologie*, 12, PP. 35—94.
- ㉝ 《马太福音》, 10:34—37.
- ㉞ *Empire and Eschaton*, P. 41.
- ㉟ 《马太福音》, 12:46—49。参看《马可福音》, 3:32—35.
- ㊱ *Empire and Eschaton*, P. 39.
- ㊲ *Empire and Eschaton*, P. 94.
- ㊳ 参看《罗马书》第9章、第10章, 《加拉太书》第3章。
- ㊴ 参看《提摩太书》, 1. 9。这种思路的自然结果是“隐修”: 得救无须任何人间社会关系交往朋友。
- ㊵ W. A. Wallace 虽指出在友谊上大德与小德可能会发生冲突, 但却

又说实际上并没有。参看 *Catholic Encyclopedia*, Vol. 6, P. 203.

- ④① 卫匡国虽然避而不谈现实政治，但他来华之日，恰是满民族摧枯拉朽般大败、民心分裂、尔争我斗、力量消尽的明王朝之时，不可能无感触。《迷友篇》第40页论说友爱是国家凝聚力之本，国君若仅有城池坚甲而无民心团结，仍不固也。这个思想与亚里士多德的伦理学中“友爱为城邦基础”的观点是一样的。
- ④② 参看 Cicero, *On Old Age and On Friendship*, PP. 79—84.
- ④③ 《论语》，12. 23, 13. 28。
- ④④ 王通(隋)《文中子说·魏相》。
- ④⑤ 嵇康《与吕长悌绝交书》。
- ④⑥④⑦ 《迷友篇》，第4、11页。

3

卫匡国的《逮友篇》及其它

Giuliao Bertuccioli(白佐良)

17世纪中叶，意大利北方人卫匡国(马尔蒂诺·马尔蒂尼 M-artino Martini)被认为是一位对中西文化交流做出过卓越贡献的重要人物，也是耶稣会中的一位杰出会士。他的三部拉丁文著作，描述的是明末清初时的中国历史和地理，可以说是西方汉学史上的里程碑之作！

卫匡国的名作《中国新地图集》(Novus Atlas Sinensis)于1655年在荷兰阿姆斯特丹第一次出版发行，随后又译成多种欧洲文字并多次再版。卫匡国利用耳闻目睹的材料和许多中国方志写成的这部著作，第一次向西方人比较完整地介绍了中国地理，描述了东亚和中国的自然地理和人文地理的全貌。

卫匡国的其他两部著作也是值得称道的。《鞑靼战纪》(De Bello Tartarico Historia)也是于1655年在荷兰第一次出版的。此书是一部正规的历史著作，也是一本记述满族人入主中原统一全国的杂记性质的书。书中所用材料均为作者所耳闻目睹，具有第一手史料价值。

另一部史书《中国历史十卷》(Sinica Historia Decas Prima)于1657年出第一版,内容相当详细。此书从中国盘古开天地始,一直写到西汉哀帝元寿二年(公元前1年)。为写此书,卫匡国参考了许多中国史籍,并把朱熹的《通鉴纲目》作为蓝本。卫匡国不是只从朱熹著作中作些摘要而已,他不但对不少的历史事件的因果关系提出了自己的看法,而且还对不少的中国历史人物与外国历史人物进行了比较。虽然书中存在不少的错误,但《中国历史十卷》仍不失为是第一部由西方人写的比较详细、完整、科学的历史著作。

以上三部著作,由于是用拉丁文写的并在欧洲刊行的,所以西方学者能读到它们,流传广泛,影响很大。

此外,卫匡国还写了三部中文著作,但其主题都不是中国历史和地理。这或许是因为已有一位意大利耶稣会士艾儒略(Giulio Aleni)于1623年用中文写了三部关于外国历史、地理、风俗等内容的书。卫匡国的这三部中文书的主题是关于宗教和道德方面的。可惜的是,这些中文著作西方学者很少有人能弄到并读懂它们,并且不如利玛窦和艾儒略的中文著作在中国那样广泛流传并享有盛名。现在,我就把卫匡国的三部中文著作逐一加以介绍:

一

来华耶稣会士对友谊伦理学一直表现出极大的兴趣,因为他们早就体会到中国人把友情看得非常重要,尤其是中国文人,在他们的诗歌和文章里常常谈到朋友间的悲欢离合,歌颂二人同心的真交,即君子之交;谴责同利为朋的小人之交。为了使中国人信天主教,耶稣会士把西方文化介绍给中国上层社会中的文人阶层。他

们的策略是，对中国知识分子在文化方面采取平等的态度，论证欧洲文化在任何方面都不比中国文化逊色。因此，他们在讨论友谊问题时，也是为了证明在西方也有情操高尚的人，外国人与中国人一样也重视友情。所以，在明朝万历二十三年，即公元1595年，利玛窦刊行了《交友论》；五十多年后，清朝顺治四年，即公元1647年，卫匡国写了《述友篇》。

根据中国文人为这两部著作所写的序言，我们知道利玛窦和卫匡国是在他们旅行期间写下《交友论》和《述友篇》的。利氏在明朝万历二十三年六月（公元1595年）到了南昌并拜访了建安王，与他讨论了道德和宗教问题。临行之日，他们互赠了礼品，而利氏的礼物就是他特为建安王所写的《交友论》^①。

卫氏在清朝顺治四年六月（公元1647）经过玲岩时，曾到他朋友祝石^②家里停留。他们也谈到了关于交友这个题目，卫氏认为利氏所论的尚有未尽之处，为此他做了进一步发挥，写成了《述友篇》。所以，卫氏的《述友篇》也可以称为《续交友论》或《广交友论》。

这两部著作虽然名字差不多是一样的，但它们的内容却有很大的区别。卫氏的著作比利氏的著作更长更完全。《交友论》不分卷。《述友篇》分上、下卷，上卷有十一段，下卷有八段。它只出过唯一的一版，全文共三十二个折页，另有序十个折页。

《述友篇》共有四个序：1.“西湖旅客张安茂拜撰”^③；2.“松江徐尔觉顺之甫撰”^④；3.“兰溪祝石子监氏识”；4.“泰西耶稣会士卫匡国济泰氏述”。第二个序有日期：“顺治十八年辛丑季夏十日（公元1661年7月）。卫氏是在1661年7月6日（或者16日）去世的，因此，《述友篇》在他刚去世之后不久就出版了。

在《交友论》和《述友篇》这两部著作中充满了大量引文。利氏

和卫氏引用了如此之多的西方古代希腊和拉丁名贤关于交友的言论，这两部著作可称作是最早译成中文的欧洲古典文学选集。利氏只把所引用的名句格言译成中文，而卫氏在书中则加进了大量的评注，还补充了许多逸闻逸事。卫氏在每个格言、逸事的前面，还提到一些作家或者有关人物的名字。由于他用汉字所标记的外国人名和地名不易辨认，因此，书中引用的某些言论和逸事的来源是难以查明的。

在古代著作中，西塞罗(Cicero)的《交友论》(De Amicitia)是最经常被引证的，可是卫氏却不提及这本书的名字，因为他更喜欢提西塞罗和那本书中列举的人物的名字，如：度略(Tullis即西塞罗的别名)、勒略(Laelius)、西比阿(Scipio)。圣经也是常常被引证的，但总的来说，卫氏引用异教名贤的格言较多，而基督教作家的言论引用的较少。这一情况表明，这位耶稣会会士的思想境界是何等的开阔！他甚至竟毫无顾忌地引证一封膺信。在《速友篇》下卷结尾处写有“罗马总王玛耳谷与其友卑刺满书”字样，好像真是罗马皇帝马可·奥勒留(Marcus Aurelius Antoninus)写的，其实不是。在那个皇帝的书筒中，没有这封信。法国耶稣会学者费赖之福氏(L. Pfister)在他所编辑并于1932年在上海出版的《在华耶稣会士列传》(Notices bibliographiques et biographiques sur le Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552—1773)之第一册(第260页之第三段)中曾说得非常坦白：虽然经过仔细地搜索，还是未能查明此信的来源，也没查出卑刺满这个人是谁。这是不难理解的。马可·奥勒留从来没写过这封信。它的原文我是在复兴时代的一本论述道德和政治的著作中找到的，作者的名字叫安顿德克瓦拉(Antonio de Guavara)，书名是《马可·奥勒留皇帝金玉良书》(Libro aureo del emperador Marco Aurelio)。此书

于 1529 年在西班牙的瓦莱陀利出第一版，于 1606 年在威尼斯出意大利文版。那封信就在意大利文本的第三卷之第三十四章，第 61—63 页。

研究耶稣会历史的学者，如苏维尔 (N. Southwell)^⑥、费赖之^⑦、白尔纳 (H. Bernard)^⑧、德尔聂 (J. Dehergne)^⑨ 断言《迷友篇》利用西塞罗、塞涅卡 (Seneca)、卡洛·斯克里巴尼 (Carlo Scribani) 等人的著作而编辑成的。我怀疑，那些学者是否认真地下功夫读过斯克里巴尼的著作。斯克里巴尼 (1561 至 1629) 是一个多产作家，他撰述了许多关于讨论道德问题的巨著。可是，据我所知，关于论述“交友”问题的书，他一本也没写过。

虽然卫氏是一个文化修养很高的人，他也和当时其他西方学者一样能死记硬背许多西方古典文学基本著作，但毫无疑问，他不是“百科全书”或者“活字典”，不可能牢牢记住他在著作中所引用的那么多的名句格言。此外，他在华期间也许找不到许多需要参考的西方古典文学书籍。因此，我们应该得出结论：或者是他在欧洲逗留时 (1653 至 1657 年) 修订和补充了以前在兰溪玲岩时于匆忙中写成的《迷友篇》，或者是他在华时能使用几本外国引文手册、名言集、名句辞典等。在 16 世纪的欧洲，有很多同类的手册，如贝冷加德斯 (S. Bellengardus) 于 1559 年在里昂出版的《格言集》 (Volumen Sententiarum)，布鲁索尼 (L. D. Brusoni) 于 1559 年巴塞尔出版的《妙言和范例七卷》 (Facetiarum Exemplorumque Libri VII)，茨温克尔 (T. Zwinger) 于 1586 年在巴塞尔出版的《人生舞台》 (Theatrum humanae vitae)，艾瓦拉 (A. Evora) 于 1590 年在巴黎出版的《名句和范例集》 (Sententiae et exempla)。根据意大利汉学家德礼贤 (P. D'Elia) 的考证，利氏为写作《交友论》^⑩ 只引证了艾瓦拉的书；而卫氏写《迷友篇》时，据我看来，他参考更多的

手册之类的书。

利氏之《交友论》多次出版并被译成多种西方文字。至少有三个比较知名的汉学家，如法国的德尔聂、意大利的德礼贤和中国的方豪^⑩，对此书做过深入的研究。

卫氏之《逖友篇》则情况相反，它只于1661年在中国出版过一次^⑪（1972在台湾影印过一次）^⑫。在这版本里，只有前边提及的四个序。在圣彼得堡图书馆藏有16至17世纪与天主教历史有关的手抄本的集子，名叫《天学集解》^⑬。此书中还有未曾收入1661年版本（木版）的两个序，就是沈光裕^⑭写的《逖友篇序》（未注明日期）和刘凝^⑮于丁巳年（即1677年）在北京写的《交逖合录序》。不知这两篇序言是为哪一个版本而写的。我根据1661年那个版本，把《逖友篇》第一次译成西方文字，即意大利文，发表在罗马大学东方研究所出版的《东方研究学报》（*Rivista degli Studi Orientali*）上（1992年，第66期，第79—120页和第331—380页）。

二

《真主灵性理证》是卫匡国所著写并刊行的另外一部中文著作。一共上下两卷，只有卫匡国本人写的小引。在题为《天主理证》的第一卷中，卫匡国提出天主存在的四条论据。在题为《灵性理证》的第二卷中，卫匡国提出灵魂不朽的二十二条证据。

实际上，这是一部中文译著。其原著是耶稣会士勒意斯（Leender Leys或Leonardo Lessio）于1613年在比利时安特韦普出版的《主制灵魂群征》（*De providentia Numinis et de animi immortalitate*），后于1617年在威尼斯再版时改题为《神学杂记》（*Opuscula varia*）。卫匡国在中文本的第二卷，把勒意斯所谈灵

魂不朽的部分翻译得相当忠实，但是在中文本的第一卷，卫匡国只翻译了勒意斯所提出的天主存在十五条论据中的四条而已。卫匡国在他的拉丁文著作《简报》(Brevis Relatio 罗马, 1954 年, 第 34 页)中, 介绍这个情况说, 他只翻译了耶稣会士汤若望 (Adam Schall von Bell) 在 1629 年刊行的另外一本中文著作中没有翻译过的勒意斯著作中的那个部分。

我们不知道卫匡国的这部著作是哪一年刊行的^⑧。但是我们知道西方最早编辑中国书目录的文献学家之一傅尔梦 (E. Fourmont) 注意到这部书。他编辑了巴黎皇家图书馆所藏的中文书的一本目录, 并收录在他于 1742 年于巴黎刊行的《汉字和埃及象形文字双语文法》(Linguae Sinicarum Mandarinicae Hieroglyphicae Grammatica Duplex) 著作中 (见 342 到 516 页)。在第 448 页傅尔梦提到卫匡国的《真主灵魂理证》, 但是未提到作者, 摘要内容甚少。作为汉学家, 傅尔梦的水平很有限, 他的著作有很多不准确的地方, 也有很多奇怪的理论。另外一个耶稣会士, 名叫傅罗 (F. Foureau), 把傅尔梦的一部分错误给予揭露和并加以改正, 所以傅罗在其《关于傅尔梦所著中国文法》(Reflexions sur la Grammaire chinoise de M. Fourmont)^⑨这部著作中, 正确地摘要了卫匡国的《真主灵性理证》的内容。

1918 年在上海附近的土山湾印书馆再版了卫匡国的《真主灵性理证》。编辑人叫马良^⑩, 他是当时中国天主教最积极人物之一。在再版序言里马良说, 在编辑过程中, 他对卫匡国木版著作中的不完善部分进行了润色, 并改正了某些错误。但是马良未说明他参考了甚么书籍和手稿。

我已经部分地翻译了卫匡国的《真主灵性理证》, 并发表在罗马大学的《东方研究学报》上 (一九九三年, 第六十七期)。

三

我们手头上现在没有卫氏的第三和第四部著作，因为一部是未完成的著作，另一部很可能已经散佚。

我们知道，以传教士名义出版的中文著作，几乎都是在有学问的中国教徒的帮助下完成的。因为用优美的文言进行写作，超过了外国传教士的实际能力。有不少信徒与耶稣会士在某方面进行合作。有一个叫朱宗元的人(生于1609年)，教名为葛斯默(Cosmos)，他构想出与卫氏一起把耶稣会中有名的神学家苏阿勒滋(Francisco Suarez, 1548年至1617年)的著作译成中文的一个计划。这是一个十分伟大但难以实现的事业，因为苏阿勒滋是一位多产作家。朱氏和卫氏在1650年必须分手时(卫氏奉调回欧洲，朱氏被调到异地)，那项翻译工作尚未结束^⑩。

最后，卫氏的第四部中文著作很可能已经散佚。耶稣会的目录学者们都把一部反对佛教批评轮回说的书名编入了卫氏著作的目录中。可惜，这部作品没人知道它现在在哪里，没人见过它。费赖之说：“我们没能找到卫氏写的关于批评轮回说的著作”。^⑪在梵蒂冈图书馆有两份反对佛教批评轮回说的传单，是在杭州天主教堂印刷的。一份没有署作者的名字，是在卫氏去世那一年(辛丑仲夏，即1661年)印刷的。另一份没注明年月日，署名为清源唯德子^⑫。这两张传单的文字是很促素粗俗的，我想传单的作者是无法以其拙劣之文字而感到自豪的！但是，卫氏直到临死时还是杭州天主教堂的负责人，因此，那两份传单即使不是他本人写的，但至少他是看见过的，甚至是经过他批准的。在前边提到过的《东方研究学报》(一九九三年，第六十七期)上，载有我翻译的第二份传

单的意大利语译文。

四

在结束这篇描述卫匡国的中文著作的文章之前，我想提到他用拉丁文写的一部旨在欧洲传播汉语知识的著作，这就是他的《汉语语法》(Grammatica Sinica)。这本书很可能是西方学者用来学习汉文法的最早的文法书之一，也许是第一本。卫匡国从来没有出版过这部书，要不然，它比万方济(F. Varo) 1703年出版的文法书还早几十年^②。

我现在正在研究卫匡国的这本文法书，第一个问题就是确定有多少种抄本，它们都在哪儿保存着。有一个抄本，可能不是卫匡国的手稿，保存在英国格拉斯哥大学图书馆里^③。他们诚恳地寄给我这个抄本的微型胶卷，一共有40页，分三章。第一章描写汉语语音，说汉语一共有318个语音，五个声调。第二和第三章谈词类，第二章描述名词、代词和动词，第三章描述介词、副词、叹词、连词、数词和部首。拉丁文的解释都很短，很简要。例子都是用中文写的，并有拉丁文翻译和拼音注音。

另外一个抄本在第二世界大战之前还在柏林皇家图书馆，以后就失踪了。保存这个抄本的手稿汇编，现在应在波兰克拉科夫的Jagiellonska图书馆^④。馆长也很诚恳地把这种抄本的微型胶卷提供给我。我还在检查，不过到现在我还不能肯定卫匡国文法书的第二个抄本就在这个汇编里。

可能会有别的抄本收藏在没有人会想像得到的图书馆里。实际上，当时一些北欧的最有名的汉学家都很喜欢卫匡国的文法书，他们没到过中国，所以很需要这本书去学习中文。因此语法书有了

好多个抄本。从1653年到1657年，卫匡国逗留欧洲的时候，他认识了一位东方学家名叫葛列斯 (Jacob Golius或Gohl)^②，就在1654年赠送给葛列斯他的语法书的一个抄本。此后，葛列斯在卫匡国的《中国新地图集》中写了一章，热情地提到他在比利时安特伟普跟卫匡国关系中国的谈话^③。从1682年到1692年，法国传教士柏应理 (F. Couplet) 也回到欧洲的时候，他把另外一个抄本，即一个修订的抄本，赠送给巴黎马萨林图书馆的管理员。1689年德国著名的汉学家门采尔 (C. Mentzel)^④ 收到了从巴达维亚有人给他寄来的另外一个抄本。可能这个抄本就是柏林皇家图书馆所保存的手稿。俄罗斯汉学家拜尔 (G. Bayer)^⑤ 把这个手稿重新抄过来，并在他1730年出版的《汉学大观》(Museum Sinicum) 里大量引用了卫匡国文法书的内容。

这套比较复杂的抄本故事，证明卫匡国语法书的重要性。它是一部开创性的著作，当欧洲汉学正在迈出最初步伐的时候，在那连词典语法书等学习汉语的工具都基本上不存在的时代，卫匡国的这一部具有开创性的著作，就尤为难能可贵。

不知道为什么，这本《汉语文法》手稿，从来没有出版。法国汉学家伯希和 (P. Pelliot) 在1922年推测：卫匡国的语法书原来已经准备发表在特微诺 (M. Thevenot) 1696年逝世以后的他所编的《游记总览》(Relations de divers voyages) 的第四版里面，但是由于装订人的粗心，印刷语法书的那些纸页都没有装订在特微诺的书的大部分册本。据伯希和的说法，包括语法书的唯一册本保存在柏林皇家馆^⑥。我给他们写了信，但是到现在还没有收到肯定的答复。

五

在叙述了卫匡国用拉丁文和中文写的历史、地理学、神学、伦理学、语法学等方面的著作以后，我们明白他的学问和多方面的兴趣是多么令人钦佩！卫匡国不但在传教历史上和中西交往史上，而且在更专业化的汉学领域中都做出了贡献，他成了一位重要人物。

他的《中国新地图集》和语法书这两个开创性著作，都对汉学的发展起了程度不同的重要影响。因此我们可以认为在中国呆了这么多年以后，他得到了汉语书面语和口语的良好知识。但是他谦虚地拒绝了这个说法。他坦白地说：“汉语学了十年以后，我还只能读一小本祈祷书”。这句话，他可能对东印度公司的一些使者说过^②，对他作为一个汉学家的名声很有害。恶意批评他的人，比如说对立面教会的传教士，如多明我会的闵明我，或者他的耶稣会同会传教士，如安文思(G. Magalhaes)和马若瑟(J. Premare)^③，利用他可能说过的那句话去散布了他不太了解汉语的谣言。安文思说卫匡国不太懂口语，马若瑟评论了他的古文翻译，特别是《诗经》的翻译。更遗憾的是，现代学者如卡明斯(J. S. Cummins)^④和伦贝克(K. Lundbaek)^⑤还坚持这个立场，仍把同会士和竞争者因妒忌卫匡国而在很早以前写的那番话作为证据。无论如何，这套评论也不能抹煞卫匡国的功绩。虽然有时他讲中文的时候发音不准，声调不对，或者有时他翻译古文的时候，没能正确理解原义，但我们不应该忘记，西方连最有名的汉学家也都会犯这样的错误。在西方汉学家当中，如果有谁从来也没犯过错误，那么就让他向已经犯了错误的人投掷一块石头吧！我相信没有人敢于第一个站出来投这一块石头，因为所有的西方汉学家们都会犯错误。因此我们

应该蔑视恶意的评论，而应该欣赏卫匡国在学术方面的很多功绩。

汉语犹如一位绝代佳人，西方汉学家都想得到她的青睐。但不管怎样向她献殷勤，表忠贞，却从来没有一个人得到过她的真情。这，不能不说是一种遗憾！

1991年4月2日于罗马大学

注 释:

- ① Matteo Ricci, Storia dell' introduzione del Cristianesimo in Cina, in "Fonti Ricciane", a cura di P. D'Elia, Roma, I, 1942, pp. 365—371.
- ② 《光绪兰谿县志》，清光绪十四年(1888)，台北，1974年影印，第四册，卷五，第41—42页。方豪，《中国天主教人物传》，香港，1970年，第三册，第120—125页。
- ③ 《松江府志》，清嘉庆二十二年(1817)，台北1970年影印，第二册卷五十六，第1页。《青浦县志》，清光绪五年(1879)，台北1970年影印，第二册，卷十八，第18页。
- ④ 徐尔觉是徐光启的孙子。
- ⑤ N. Southwell, Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu, Roma, 1676, p. 589.
- ⑥ L. Pfister, op. cit., p. 266.
- ⑦ H. Bernard, Les adaptations chinoises d'ouvrages européens, in "Monumenta Serica" (华裔学志), X, 1945, p. 366.
- ⑧ St. Gne (Yen) Yong Lien (岩蕴梁) et J. Dehergne, Le "Traité de l'amitié" de Matthieu Ricci, in "Bulletin de l'Université l'Aurore" (震旦杂志), 1947, pp. 571—619.
- ⑨ P. D. Elia, Il Trattato sull'Amicizia, in "Studia missionaria", VII, 1952, pp. 464—465.
- ⑩ 方豪，《利玛窦交友论研究》收在《方豪六十自定稿》，下册，台北1969年，第1849—1870页。Fang Hao, Notes on Matteo Ricci's De Amicitia, in "Monumenta Serica", XIV, 1949—55, pp. 574—583.
- ⑪ 我查梵蒂冈图书馆所藏的本版(Racc. Gen. Or., III, 223)。
- ⑫ 《天主教东传文献三编》，第一册，台北1972年，第1—88页。

- ⑬ A. Dudink, *The Rediscovery of a Seventeenth-century collection of Chinese Christian Texts; the Manuscript of Tianxue Jijie*, in "Sino-Western Cultural Relations Journal" (中西文化交流史杂志), XV, 1993, pp. 1—26.
- ⑭ 《明诗综》，清朱彝尊辑，康熙四十四年(1705)，卷六十九，第19页。
- ⑮ A. Dudink, *op. cit.*, p. 19.
- ⑯ 根据上述白尔纳的著作第362页，《灵魂理证》1950年出版；《天主理证》在1960年出版。
- ⑰ Bibliothèque Nationale, Paris, Ms. Fr. 12215. H. Cordier, *L'imprimerie sino-européenne en Chine*, Paris, 1901, n. 166—I.
- ⑱ H. L. Boorman, *Biographical Dictionary of Republican China*, New York, v. 2, 1968, pp. 470—473.
- ⑲ 关于朱宗元想把苏阿勒滋全部著作译成中文一事，见 J. Dunin Szpot 所写的 *Historia Sinica 1641—1687*，抄本，现藏耶稣会罗马档案室(A. R. S. I., Jap. Sin. 103, p. III, Liber I, n. 4, f. 69v.)。方豪著有《中国天主教史人物传》(香港，第三册，1970年，第91—98页)，他似乎不知道这件事。
- ⑳ L. Pfister, *op. cit.*, p. 260.
- ㉑ 《泉州府志》。
- ㉒ F. Varo, *Arte de la lengua mandarina*, Canton, 1703.
- ㉓ Glasgow University Library, Glasgow, Ms. Hunterian Collection 299(U. 6. 17).
- ㉔ Uniwersytet Jagielloński, Bibliotheca Jagiellonska, Krakow, Ms. Sin. 10.
- ㉕ Jacobus Golius (Gohl) (1596—1677) 荷兰东方学家。他所写的《De regno Catayo additamentum》一文附在卫匡国所著《中国新地图集》正文之后。
- ㉖ K. Lundbaek, T. S. Bayer (1694—1738), *Pioneer Sinologist*, London-Malmö, 1986, *passim*.
- ㉗ Christian Mentzel (1622—1701).
- ㉘ Theophilus (Gottlieb) Bayer (1694—1738).
- ㉙ P. Pellicot, *Le véritable auteur des "Elementa Lingua Tartari-*

cae", in "T'oung Pao" (通报), v. XXI, 1922, pp. 367—386. J. C. Brunet, *Manuel du libraire*, Paris, 1864, c. 813.

- ③⑩ A. Montanus, *Atlas Chinensis*, being a second part of a Relation of Remarkable Passages in two Embassies from the East-India Company of the United Provinces, to the Vice-Roy Singlameng and general Taising Lipovi, and to Konchi, Emperor of China and East Tartary..., London, 1671, p. 718.
- ③⑪ G. Magalhaes, *Nouvelle Relation de la Chine*, Paris, 1688, pp. 21—21. Id., *A New History of China*, London, 1688, p. 17. *Correspondance de R. P. Prémare*, Bibliothèque Nationale, Paris, Fr. 15195: Letter by Prémare to E. Fourmont, 7. VIII. 1731 "Le p. Martini surtout est plein de fautes, et quand il traduit du Chinois il fait voir a ceu qui l'entendent qu'il de l'entendait pas".
- ③⑫ J. S. Cummins, *The Travels and controversics of Friar Domingo Navarrete 1618—1686*, Cambridge, 1962, v. 2, pp. 167 -168.
- ③⑬ K. Lundbaek, *Joseph de Prémare, 1666—1736*, S. J., Aarhus, 1991, p. 53.

4

论意大利汉学家卫匡国 在中意文化交流史上的卓越功绩

徐明德

一、卫匡国研究的进展

卫匡国，字济泰，西名马尔蒂诺·马尔蒂尼(Martino Martini)，1614年9月20日出生于意大利特兰托城，父亲安德烈·马尔蒂尼(Andreae Martinis)以航海为生，1613年才成为特兰托的市民，母亲塞西利娅(Ceciliae)是一位虔诚的天主教徒。卫匡国于1631年10月8日(17岁)加入耶稣会，1640年3月23日(26岁)从葡萄牙首都里斯本乘帆船前往中国，于1643年夏(29岁)抵达澳门。不久，他被派驻浙江省兰溪县传教。他以利玛窦、艾儒略等前辈为榜样，改用中国姓名和字号，尊重中国的文化和风尚习俗，刻苦地学习汉语和中文，悉心研究中国的历史、地理、哲学、宗教和儒家思想等。由于战乱，他走遍了大半个中国。1651年3月(37岁)，他带了50多种中文著作，奉命从福建漳州登船返回欧洲，向罗马教廷呈述中国教务与礼仪之争。1653年8月31日(39岁)在挪威卑尔根靠岸，然后取道汉堡南下，访问西欧各国。1654年底(40岁)到罗马教

廷,出色地捍卫了中国的礼仪之争。1657年4月4日(43岁),率南怀仁、殷铎泽等17位耶稣会士再次离开欧洲向远东航行。1658年7月(44岁),经历种种险难后又回到澳门。1661年6月2日病逝于杭州任所,享年47岁。

在相当长的历史时期内,卫匡国竟被人们一度忘却,自从1972年10月中意两国建交后,才为两国人民和学术界所重视和怀念,特别是意大利政府和学术界通过各种途径,要求我国政府和学术界帮助他们寻找卫匡国墓地,提供有关研究资料等,如1978年5月,意大利高级官员维多尼路·哥伦布先生率领意中经济文化交流协会代表团访问北京,向有关学术科研机构提出寻找卫匡国墓地的要求;1980年3月,意大利外交部礼宾司司长马尔切洛·圭迪先生来杭州时,又曾向浙江省外事部门提出寻找卫氏墓地的请求;同年9月6日,意中经济文化交流协会组织的意中友协十七团在访问上海期间,以意中友协文化部长、特兰托大学文学院院长弗朗哥·德玛尔奇(Franco Demarchi)教授率领的五位专家又专程到杭州,拜会杭州市有关领导,多次询问有关卫匡国的情况,并要求寻找卫氏墓地,又以此为契机,希望特兰托市和杭州市建立友好城市;同年9月25日,意大利总统佩尔蒂尼访问杭州时,陪同来杭的我国驻意大利大使张越同志,也向浙江省外事部门提出了同样的要求。与此同时,意大利卫匡国故乡阿尔多·阿迪杰(Alto Adige)大区还于1981年10月9日至11日,在其首府特兰托市隆重举行“纪念马尔蒂诺·马尔蒂尼(卫匡国)国际学术讨论会”。笔者应浙江省和杭州市外事部门根据中国对外友协的要求,从1980年开始对卫匡国进行了长期的调查研究,分别撰写了《明清之际汉学家卫匡国在华活动及其墓地考——纪念卫匡国逝世320周年》、《意大利汉学家卫匡国墓地考》、《意大利汉学家卫匡国小传》(附墓地、教堂照片)、

《马尔蒂尼(卫匡国)在华活动及其对中西文化交流的贡献》、《十七世纪意大利汉学家卫匡国墓地考》(修订本)、《明清之际来华耶稣会士对中西文化交流的贡献》、《杰出的意大利历史学家、地理学家卫匡国》、《论世界文化名人卫匡国对中西文化交流的贡献》(修订本)等^①。另有马雍先生的《近代欧洲汉学家的先驱马尔蒂尼》^②、高泳源先生的《马尔蒂尼的地理巨著——中国新图志》^③、台湾方豪《中国天主教史人物传》第二册、《卫匡国传》^④等,都从不同角度进行了探讨。加上意大利著名历史学家波尼法契奥·波朗涅尼(Bonifacio Bologna)先生花了十七年时间写成《欧洲发现中国的面貌——马尔蒂诺·马尔蒂尼神父第一传记》^⑤和《一个在东方中国和西方之间沟通的先知——卫匡国传略》^⑥、美国爱荷华州科恩学院历史系孟德卫(David, Emil, Mungello)教授著《神奇的土地:耶稣会士迎合中国习俗策略和中国学的起源》第四章《早期中国学对卫匡国有关中国历史地理著作的吸引》^⑦。意中经济文化交流协会顾问梁作禄(Angelo S. Lazzarotto)教授撰《卫匡国——一位令人缅怀的汉学家》^⑧等,也对卫匡国作了系统和精辟的论述。1983年意大利特兰托大区自然博物馆又出版《马尔蒂诺·马尔蒂尼(卫匡国)——地理学家、制图学家、历史学家、神学家国际学术研讨会论文集》(意文和英文合刊本),这标志着我们对卫匡国的研究已在不断深入,取得了重大的进展。

经过中意两国专家学者们的共同努力,七十年代和八十年代基本上澄清了不少错误的认识,挖掘和考证了很多重要史料,对卫匡国的生卒时间、墓地情况,在华活动,以及他在历史学、地理学、宗教哲学与汉学研究中的杰出成就和机动灵活、符合中国国情的传教方法、捍卫中国礼仪的伟大行动,都有了一致的看法和重要的结论。

随着对卫匡国研究的深入展开，卫匡国的墓地和他所创建的杭州天主教堂，也在八十年代得到修复，并且都被列入杭州市的重点文物保护单位^⑩。1990年卫匡国墓地又被浙江省人民政府列入省级重点文物保护单位。现在，卫匡国已日益为中意两国政府和世界人民所重视，因为他是架起中意经济文化交流桥梁的杰出功臣。

二、卫匡国的卓越功绩

卫匡国在世上的时间只有短短的47年，其中23年的时间是处于成长、学习和受各种教育的幼稚阶段，有8年时间（1640—1643年、1651—1653年、1657—1658年）在十分艰难困苦的海上旅途、监禁、遇险和遭海盗扣押中度过，他生活在中国的领土上只有12年（1643—1650年、1658—1661年），回到欧洲大陆也只呆了4年（1653—1657年）。然而，为了信仰，为了中意两国人民的友好交往和陆邻相处，他竟日以继夜地工作，最后献身于他所从事的传教事业，成为十七世纪欧洲最杰出的汉学家、历史学家和地理学家，并为世界人民留下了非常珍贵的精神文化财富。他的历史功绩非常卓著，主要反映在以下三个方面：

（一）卫匡国使欧洲和西方各国人民真正开始认识伟大的中国

卫匡国的出生地特兰托城，位于威尼斯通往德国的要道上，中国的丝绸经过遥远的东方丝绸之路到达威尼斯，再从威尼斯经特兰托运销西欧和北欧地区。威尼斯是元代著名旅行家马可波罗的家乡，那里的人们对东方中国并不生疏，所以卫匡国在《马可波罗游记》的影响下对中国发生浓厚的兴趣，加上他在罗马学习期间又

听到利玛窦在中国传教的事迹，大受鼓舞，遂萌生步利玛窦之后尘之念，最后终于在羡慕中华文明浪潮的推动下，被耶稣会总会派遣来华传教。为适应和了解中国的环境，以便开展传教事业，他从1643年到1653年，对中国的历史、地理进行了深入的调查研究，为了使西方人们真正开始了解和认识伟大的中国，他写出了三部不朽的名著：

1.《中国历史十卷》(Sinicae Historix Decas Prima, 第一部), 亦称《中国历史概要》和《中国上古史》。这是卫氏用拉丁文介绍耶稣诞生前,从人类起源到公元开始时的中国上古史著作,其内容上起盘古开天辟地,下迄两汉哀帝元寿二年(公元前一年),第一卷开始叙述中国上古的神话传说,历叙伏羲氏、神农氏、黄帝、少昊、颛顼、喾、尧、舜等八代帝王,第二卷夏代(汤至纣),第四卷周代(武王至考王),第五卷周代(威烈王至秦昭王五十二年),第六卷秦代(秦昭王五十三年至子婴),第七卷汉代(高祖),第八卷汉代(惠帝至武帝),第九卷汉代(昭帝至宣帝),第十卷汉代(元帝至哀帝),卷末附有编年表。这是西方学者写的第一部系统地向欧洲介绍中国的历史著作,它取材丰富,分析也比较科学,虽富有神学色彩,但也有他自己独到的见解。如第一卷,写宇宙的起源与发展,他认为中国人的宇宙观基于开天辟地的盘古,认为公元前2925年的伏羲氏时代,是中国史前期的黄金时代,这时发明了各种技术工艺,人们开始用犁耕地,发现草木的药性,创造了汉语文字,随着人类的繁殖,盘古神奇般的力量以及始祖的发明已远远不能满足人们的需要,于是出现了最初的武斗,经过一定时期,武斗已导致以王或帝为首的集团兴起。这个集团的特征是:专制独裁的统治体制和以道德原则为指导的社会关系。由于农业和丝织业的需要,人们推进了天文学和数学的研究,创造了历本,学会了如何画眉。多神教将礼仪

法制化，最后编纂出法典，建立了法庭。又如第四卷讲周朝的历史，比较集中地分析了老子、孔子和释迦牟尼这三个东方世界的人物，认为以这三位人物的革命理论为基础的思想和实践，给远东人民的历史留下不可磨灭的印象。他称老子是“真实的伊壁鸠鲁”。“老子奠定了当时三大哲学体系之一的道教宗教哲学体系（另外是儒学和佛教）。老子的理论基础是建立在一个最高价值上：即理智，通过它，人可以无拘无束地生活，不应反对享乐。他说，主宰中国的宗教哲学体系是儒学，它的创始人是孔子。孔子的基本原则，卫匡国将它归纳为：“人的基本学问在于求得最高幸福，人的完美在于发展本性的理智，在它的光辉照耀下，人的理智就不会偏离本性的规律和命令，但要达到理解人和事物的本性，没有一种特殊的帮助是不可能的，这一必须的帮助就是哲学。借助于它，我们才能认识到什么应该做和什么不应该做。通过这门学问，我们可以促进理智，磨炼我们的意志，在理智教导下，力求使我们的行为达到完善的境界。”

在十七、十八世纪的欧洲，中国历史一直是激烈争论的话题。卫匡国这部著作第一次以中国古籍为依据，以编年体的形式，比较翔实地向欧洲展示了不容置疑的中国上古史，不仅大大促进了欧洲人对中国的认识，而且使他们对世界历史的看法突破了《圣经》的束缚，直到法国传教士冯秉正神父（字端友，西名P. Moyriac de Mailla, 1669—1748）根据《通鉴纲目》编译的《中国通史》于1777年出版之前，卫匡国的《中国历史十卷》一直被公认为有关中国历史的最佳著作。它于1658年在慕尼黑出版后就被译成法文，1692年在巴黎发行。卫匡国在第二次回到中国后，又起草编写《中国历史十卷》（第二部）的大纲，据说已写到明清，他在《鞑靼战纪》一书的开头就作了说明，可惜没有出版，至今其手稿的下落也不明。

2.《鞑靼战纪》(De Bello Tartarico),也可称为“十七世纪的中国现代史”。这是卫匡国以亲身经历,耳闻目睹和儒生、官员、传教士等可靠者提供大量清军入关和下江南战事的实况而撰述的明清战争史。他以形象生动的笔墨,揭露了清军的残暴和南明官僚的腐败,以热烈而崇敬的心情讴歌南明史可法、瞿式耜等人的忠诚爱国;对叛徒田雄予以痛斥,对为保卫民族生存而英勇战斗的江南人民深表敬意;对中国的大好河山和美丽的城市,都作了具体而逼真的介绍。至于明朝为什么会亡,清兵何以能占领全国,他的见识也是一针见血的。如在叙述清兵占领南京前的战事中,他这样写道:“河对岸是中国军队(指南明军队),中国军队人数众多,只要他们脱下鞋子就可以筑成一座巨大的屏障,使所有的鞑靼骑兵(清军)都不能越过。但是,坚定的决心和勇敢决定战争的胜负,而不是人数的多少。鞑靼人刚登上渡船,中国兵好像见了狼的羊一样,全都逃跑了,整条河岸都失去了防卫。鞑靼人过河以后没有遭到任何抵抗就到了南京,很快占领了整个中国的北部地区。”可见,这部著作的观点鲜明,取材真实,具有一定的史料价值。方豪神父曾说:“拉丁文《鞑靼战纪》对于清军入关及南下情形,所记至详,直言不隐,足补我国正史之阙略。”^⑩这部著作在欧洲激起政界和文化界的热烈的欢迎与兴趣,因为他们原来只知道鞑靼人曾经征服了中国,却完全不知道鞑靼人还把明王朝推翻。因而此书曾被西欧学者誉为当时第一部中国现代史和欧洲第一部中国政治史,也成为荷兰的政治和商业社团所需要的第一部历史作品,又是1654年欧洲的畅销书。其版本之多也是独一无二的。1654年,在比利时的盎凡尔斯、德国的科隆、意大利的罗马同时出版拉丁文原著后,次年又在荷兰的阿姆斯特丹出版,而比利时又在1654年再版,接着在考尔恩出第三版,在维也纳刊出第四版。不久,在意大利的米兰有

意大利文译本付印,在荷兰的阿姆斯特丹有德文译本刊出,在马尔克脱夫尔脱和安多厄比尔各有荷兰文译本刊行,在法国巴黎、里昂和罗马,又各有一种法兰西文译本问世,英国伦敦又有英文译本付印^①。现在,中文译本也已问世^{②③},它为欧洲各国人民了解和熟悉十七世纪的中国确实作出了重要的贡献。

3.《中国新地图集》(Novas Atlas Sinensis),亦译《中国新地图册》,《中国新地志》。卫匡国在地理学上的卓越成就誉满世界。他在实地精密测量的基础上,依靠明代陆应旸《广舆记》等有关中国方輿志的文献和图书资料,综合明代利玛窦、艾儒略等耶稣会士长期观测研究的成果,绘制出大量的手稿,最后于1654年完成了《新世界图》、《中华帝国图》(亦译成《新中国图》)和《中国新地图集》的工作。前两幅是大型的地图,共8页,1654年在德国奥格斯堡出版。大约在1676年前,鲁日满神父(Franciscus de Rougemont)的《明清战争史》中,再次发表了他的《新中国图》,这是第一幅给人们以正确概念的中国地图,也是第一次标明四面疆界、长江与黄河、十五省以及府城与其他大城市位置的中国地图。1937年,中国天津工商学院出版的《导光》杂志第4卷第12期,曾刊登《新世界图》照片。

1655年,荷兰首都阿姆斯特丹出版大型对开本《中国新地图集》,图17幅,文字介绍(亦可称为地志)171页。其中中国全图一幅,分省地图有北直隶、山西、陕西、山东、河南、四川、湖广、江西、江南、浙江、福建、广东、广西、贵州、云南等十五幅,末尾附日本地图一幅。他在地图集内地志部分中论述的多才多艺,最为令人惊叹,如亚洲的优秀和可贵,气候和沃壤,各省新老地名、河流、运河、矿藏、人口赋税、主要城市、渔业、建筑、天文学、解剖学、医药、宗教、哲学派系、婚姻、社会生活、政府、城市规划、礼仪、山脉等等^④。

他在释名中又是第一个把“支那”(Sina)称为“秦”，历来虽有争议，但已为多数学者所接受^⑮。这本地图集被西欧学者推崇为“地理学上的里程碑”。

近代著名地理学家，柏林地理学会主席李希霍芬教授对卫匡国在地理学上的卓越成就给予高度评价和荣誉^⑯。他说，这本《中国新地图集》，是“我们所拥有的一本最完整的中国地理著述，马尔蒂尼因此而成为中国地理学之父”，并认为卫匡国是当时“在中国传教区居领导地位的地理学家，是一位卓越的无与伦比的人，在他以前或以后，再没有一位传教士孜孜不倦地利用时间，去搜集那个国家的资料过。”^⑰因此，卫匡国的著作，一度被认为是关于中国的最完全、最准确的著作。德、法的学者称卫匡国是西方“研究中国地理之父”。直到十九世纪后半期，关于中国的地理著作，仍然数卫匡国的最精确。

《中国新地图集》曾被译成九种欧洲文字出版，1672年在布拉格、继而又在巴黎重印出版。江浦拉(Giovanni Blaeu)印制出版的有27幅地图，分260页和205页文字两种版本。

(二) 卫匡国为传播和促进中意文化的交流铺平道路

中意两国是具有悠久历史的亚欧两大旧帮。早在二千年前，中国与意大利(罗马)两国人民都互以“大秦”相称。古代西域各国称中国为“秦”，现在欧洲各国仍称中国为China(英文)、Chine(法文)、Cina(意文)等，皆源于拉丁文Sina(“支那”)，其语源则为sin，或Thi，是为“秦”之北方音^⑱。而把Sina正确地解释为“秦”，正是卫匡国最早研究的成果^⑲。《后汉书》卷八八《西域传·大秦国》记载：“其(指意大利)人民皆长大平正，有类中国，故谓之大秦。”今天中国的历史地图上仍称汉朝时的意大利为“大秦国”。这说明中意

两国人民的友好往来是源远流长的。但从十四世纪明朝开始，中国实行闭关锁国的外交政策^②，使中国逐渐沦为贫穷落后、愚昧无知的国家，东西方长期处于隔绝状态。为了打破这种局面，自十六世纪开始，西方耶稣会士试图通过各种途径进入中国均告失败。直到十六世纪末十七世纪初，罗明坚、利玛窦等借助传播西方学术和打着“仰慕中国文化”的旗号才进入中国，从而打破了中国与西方隔绝的状态。但是要真正开展中意经济文化的交流，还是卫匡国等为之铺平道路：

1. 出色地捍卫中国的礼仪之争，使天主教中国化。

1650年，中国天主教内部发生了礼仪之争。中国社会有着祭祖和敬孔的传统。明代万历时期，耶稣会士利玛窦在世时，极力主张“天主教中国化”，曾允许中国天主教教徒保持祖宗的牌位，可以在祖宗的牌位前点香行礼，并允许教徒自由参加孔庙的祭典活动。但利玛窦去世后，敬孔祭祖成为天主教在华不同修会之间争论的主题。当时采取利玛窦传教路线的耶稣会士，认为此项礼仪问题纯属中国文化，是社会的传统制度，并无任何宗教的意义。他们否定佛、道两教，只吸取儒学中的有用部分，儒家所惯用的尊亲敬祖的象征和礼仪之所以被认可，是因为他们认为那只是一种礼仪和感恩戴德，以及儿女孝敬心情的表达而已。此外，长期来已通俗化的尊孔仪式也被接受了，因为这种对孔子的尊敬，并不把孔子看作神灵，而只是看作中国最好的哲学导师来尊敬。但与此相反，天主教多明我会士和方济各会士指控这些礼仪是一种迷信和敬邪的形式，认为向祖先祈福，祭孔时所献牲礼，是典型的宗教仪式。在华的耶稣会士都遵循利玛窦的遗旨：“力效华风”。于是展开了一场礼仪问题的大争论。除去礼仪和道德方面之争，实质上构成了神学和语言学上的争论，并涉及到耶稣会士使用天主教术语来表达

“天主”这一概念的问题。多明我会士黎玉范于1643年赴罗马教廷控告,就敬孔等礼仪问题呈报教皇裁决。黎玉范说:“中国人,在上述的皇国里,有从前已经去世的伦理哲学的饱学先师,名叫孔夫子。因为他的学问、法制和文献,致在整个中国受人的尊敬,至少在理论方面,无论是皇上至各阶层地位的人们,都立为自己该师法追随的典型,尊称他为圣人,在城乡各处,有为上述先师立的庙宇,执政人员身当祭司的职责,每年两次在他的庙里举行隆重的祭祀,小祭,按年每月两次(即阴历初一、十五),除地方长官外,有士人在场参加礼仪。祭中的奉献:宰猪一只,全羊一头,香烛酒花等”^②。当时,教皇吴朋八世(Urban VIII)将该提案交予七位教义专家研究,于1644年审查完毕,因吴朋八世于当年七月逝世而未颁发指令。至依诺森十世(Innocent X)继位后,又亲自召集枢机会议(即红衣主教会议)审查该提案,于1645年9月12日正式下令禁止天主教徒参加祭祖祀孔的礼仪。罗马教廷规定只允许教徒信奉上帝和耶稣,而不准信奉其他的任何鬼神。黎玉范的控告和教皇依诺森十世的禁令,引起在华耶稣会士和天主教徒的不满,于是一致推荐具有高深学识和对中国民风习俗了如指掌的卫匡国为中国区耶稣会驻罗马代办,赴罗马教廷圣职部就有关中国礼仪问题进行申辩。

卫匡国在中国准备了大量有关中国礼仪问题的资料,途经吕宋(菲律宾)候船期间,又搜集多明我会士指控有关中国礼仪问题的材料,写了《中国耶稣会教士纪略》,叙述传教士的历史活动,又撰《卫匡国行实》作为中国耶稣会辩护人的发言稿,呈报罗马教廷传信部枢机主教,1654年在罗马公开印行^③。他向教皇和红衣主教报告了教务和礼仪诸问题,针对多明我会士黎玉范的控告,向圣职部提出了四项有关礼仪的问题,即关于中国的天主教徒所遵守的教堂规则、有关给女人施行圣事,特别是圣洗圣事和为病人敷油

圣事的问题、关于围绕对孔夫子的祭拜问题、关于中国教徒的敬祖问题，请求再议。卫匡国在申辩中，始终坚持中国在当时实际生活中已经成为习俗的有学问的人敬孔礼节，不是别的，而是民间的礼节，是可以为天主教徒所接受的。他认为那些取得学位的人，一起走进纪念孔子的礼堂，在那儿，由校长、博士、监考官接待，不供奉任何祭品。他们完全按照中国人的习俗，按礼举行仪式和鞠躬，正如学生在老师面前所做的有礼貌的举动一样。做完这些崇敬被他们视作导师的孔子仪式后，他们接受了学衔，然后离开礼堂。因此，他在报告中肯定了敬孔就是尊师。他说：“基督信徒学者，是否可以在孔庙里举行领受登科的仪礼？因为没有祭司在场……是学者和哲人的集会，而完全没有拜偶像的设施制度。根据原来纯文化性的制定，用政治和文化的礼仪，来承认孔子为先师”^②。至于祭祖问题，他把一般群众用迷信活动所搞的仪式和学者（知识分子）以正常的方式所举行的仪式加以区别。他认为天主教知识分子教徒敬拜祖先是作为一种敬礼的表示，在这些文人中间最隆重的事是，上至帝王，下至地位低微的臣属，每年在特定时期对已故的祖先总要举行供祭和奉香，祭品有果子（糕点）、肉类、丝绸（穷苦人则以纸代），他们用这种方式对亲属表示尊敬，奉祭如在，敬死如生，但他们根本不去想死者会来享受这些祭供，也不想死者会需要它。他们说这只是一种用以表达内心孝爱和感恩的方式，他们也不否认尊敬生者比尊敬死者更有意义，而且他们也不认为这些死者会是神灵，也不会对死者有所企求和指望，这就绝对可以摆脱任何形式的偶像崇拜。卫匡国还向教廷具体地描述了中国人民敬尸、葬礼、扫墓和宗祠叩拜等细则。他把敬孔祭祖的礼仪解释为纯属中国文化制度的问题^③。由此可见，卫匡国对中国人民的风俗习惯和传统的文化学术制度，确实了解极其深刻。他所申述的道理，既符合

中国的实际,又通情达理,经过340多年来的实践和考验,也确实实实在在地证明了卫匡国的见解和分析是正确的。他和利玛窦一样,已为中意两国人民所怀念和崇敬。这场辩论经历了五个月的时间,最后终于获得教皇亚历山大七世(Alerander VII, 1655—1667)和红衣主教团的批准书——“按所叙实况”,允许中国天主教徒对孔子和祖先牌位举行叩拜仪式,但仍不撤消先前依诺森十世颁下的禁令。同时,卫匡国又站在汤若望一边,汇报了中国历书问题的争论,得到罗马教廷的裁决。1656年3月23日,教皇亚历山大七世正式颁布了赞同全然不是西方文明的中国礼仪的诏令^②。这样,他为西方传教士进入中国排除了主要的障碍。清初,康熙皇帝在1706年对教皇特使说:“是的,你们的宗教是神圣的,为了祝愿你们在全世界的传播,但当你们不注意不同人民的风俗习惯和信仰时,你们的错误就严重了,你们不能渗透到我国书本的意义中去”^③。有位多明我会士神父也在卫匡国生前肯定地说:“如果不是耶稣会士沿用不同的方法,那么在中国就既没有基督徒,也没有传教士”^④。

2. 为使欧洲各国能迅速掌握汉语中文,卫匡国撰写了《中国文法》一书。

卫匡国为了工作,对中国的文字学和汉语语法曾下过一番苦功,他用中文写下了一系列的神学著作和关于礼仪问题的辩护书。根据记载,他在德国科隆留下了一本亲笔撰写的《中国文法》,这也是一本学习汉语的较早的汉语拼音书。这本书的文稿,曾散发给各地教会。汉语在西方有语法专著,应该说是从卫匡国开始的,它为欧洲学者掌握汉学提供了很大的方便,门采尔(Mentsell)和巴耶(Bayer)也曾从他那里得到很大的帮助。可以说,这是欧洲第一部中国语法书,卫匡国又是第一个在欧洲印行中国文字的人。这样,卫匡国使欧洲人们了解孔夫子和其哲学的道义。据方豪神父

的考证,《中国文法》一书的拉丁文原稿尚存格里哥斯大学(Hanter)博物馆②。

3. 为了建立睦邻友好的人际关系,卫匡国完成了《迷友篇》专著。

卫匡国第一次来华后,于1647年在浙江兰溪教徒祝石(子坚)的帮助下,开始用中文撰写被称为“万古不朽”的《迷友篇》。他学习利玛窦的《交友论》,取材于西塞罗(Cicero)、塞内卡(Seneca)和斯克利巴尼(P.Scribani)等人的名著,阐述交朋友的原则和意义,由他口授,让祝石笔录。他在上卷中论述了得真朋友之难、朋友真伪的区别、假朋友的危害和真朋友的进益、交朋友的基础和责任等。下卷进一步阐述交友的责任:不怀恨、不愤怒、不妒忌、不诽谤、不谄媚、不要两面派,酒肉朋友不是真朋友,最后以罗马皇帝玛尔谷(即马可·奥勒留)给他密友卑刺满(Peilaman)的信作为结语。此书直至1661年在他临终前定稿,人民为了纪念他,在其逝世不久就在杭州出版,书前加了小引和杭州张安茂、松江徐尔学(徐光启孙)、兰溪祝子坚写的三篇序文。这部著作对中意两国人们的相互学习、了解,曾起过重要的历史作用,而且对今天来说,仍然具有现实意义。如该书所述假朋友、坏朋友的坏处:“害友之具,莫大于污俗;败德之事,莫甚于恶习。”真朋友的益处,引第完的话说:“人得多友,犹得多目、多耳、多手、多足、多口、多心也。目所不睹,我友睹之;耳所不听,我友听之;手所不胜,我友胜之;足所不逮,我友逮之;口所不达,我友达之;心所不悉,我友悉之。故天主多赐良友于尔,如多赐耳目手足口心于尔也。”卫匡国希望中意两国人民之间、政府之间应该建立真正的高尚的平等的友谊和关系。

(三)卫匡国为中国培养人材,开辟了派遣留学生留学欧洲的

新途径。

明朝万历(1573—1620年)以后,欧洲处于资本主义萌芽与发展的时代。作为时代产物的欧洲天主教耶稣会士的东来,在播道的同时把西方的科学文化知识传到了中国,对明清两代知识分子发生了重大的影响,故不少文人学士肯定耶稣会士“东来者,大都聪明特达之士,专意行教,不求禄利,其所著书,多华人所未道。”^②明末著名政治家、科学家徐光启,对西方科学文化和耶稣会士所具有的科学知识、传教活动也称赞说:“其道甚正,其守甚严,其学甚博,其识甚精,其心甚真,其见甚定”^③。可见,十七世纪西方的文明与科学文化已为中国朝野知识分子所欢迎。但处于闭关自守状态的中国政府和人们对西方情况仍不清楚,直到清朝乾隆四年(1739年)出版的《明史·意大利传》还这样记载:“意大利,居大西洋中,自古不通中国。万历时,其国人利玛窦至京师,为《万国全图》,言天下有五大洲……其说荒渺莫考,然其国人充斥中土,则其地固有之,不可诬也。”

为了更好地认识和了解西欧各国,吸取与传播西方先进的科学文化知识,促进中西文化的交流,卫匡国第一个发起和遣送中国学生赴欧留学,从而开辟了中西文化交流的新途径。他于1651年重返欧洲时,把中国第一个赴欧留学生郑玛诺护送到欧洲大陆。

郑玛诺,字维信,西名P. Emmonuel de Sequera,广东人,1635年(崇祯八年)出生于澳门,十六岁(1651)跟随卫匡国避开澳门,从福建漳州出发,沿着福建海岸线过台湾海峡到了菲律宾,然后改乘一艘荷兰武装民船,途经荷兰人占领的印尼望加锡(Macassar)、巴达维亚。以后一路顺利,只是到达英吉利海峡时,远航船遭到大风,被迫绕道英格兰、爱尔兰,至1653年8月31日抵达挪威卑尔根^④。然后经西欧大陆的西德、荷兰、法国、瑞典,到达意大利京城。

罗马。

郑玛诺在罗马京师学习西欧诸国语言文字、音乐、天主教经典理论和神哲学课程(所谓格物穷理超性之学)等。他对西方音乐造诣很深,能“辨析微茫”^⑧。神哲学毕业于罗马神哲学院。他在罗马不仅加入了耶稣会,而且被晋升为司铎(神父),成为第一个华籍耶稣会士和神父。三十六岁(1671)返回中国,时值天主教教难之后,故继闵明我(P. Grimalai)、恩理格(P. Herdtricht)两位神父之后到北京^⑨。1673年(康熙十二年)5月26日不幸病逝北京,享年仅三十八岁,墓在北京阜城门外滕公栅栏。郑玛诺早逝,未曾留下著作,确使人们十分惋惜。50年以后,有江苏人沈福宗,西名Miche Alfonso于1680年(康熙十九年)随卫匡国学生柏应理(P. Couplet)神父渡海到葡萄牙首都里斯本和意大利京师罗马学习,至1694年(康熙三十三年)学成归国,这便是第二个赴欧洲的中国留学生,以后赴欧洲留学生就逐渐频繁起来。

宗教往来与传播,曾经是中国古代实现中外文化交流的重要形式,如汉唐时期从印度传进佛教,明清时期从西方传入天主教,成为中国文化发展史上繁荣的两个关键时期,于是中国的法显、玄奘、鉴真和西方的利玛窦、艾儒略、汤若望、金尼阁、卫匡国、南怀仁等人,就成为中外文化发展与交流史上的著名代表人物。17世纪西方耶稣会士进入中国后,尊重中国的法律,尊重中国的民族习俗,并没有从事侵犯中国主权和有益于中国利益的活动。他们利用西方文化和科学知识,也利用中国的传统文化,特别是传统的儒家理论,来传播天主教。这样,他们在客观上起了促进东西文化交流与繁荣的重要作用。卫匡国在其《中国历史十卷》的前言中写到他的资料来源时说:“全部来自具有天才、勤奋、细致和学识远博的作

家。我完成这部著作的辛劳是不能想像的，简直需要付出大力神海格雷(Hercules)的气力，辨别数目达六万多，字形和意义又彼此截然不同的中国文字，几乎已非人力所能及，更不能说去发掘那浩如烟海的中国文化了。为研究和编纂这部历史著作，我化了整整十年的时间，除了日常的祈祷外，我是全力以赴。”他的《中国新地图集》是一部具有极高价值的科学巨著，成为欧洲人研究中国历史地理的一部经典著作，也是中国人研究本国历史地理的一部十分珍贵的参考书。这样，我们完全可以将顾祖禹的《读史方輿纪要》和卫匡国的《中国新地图集》，列入清初中国地理学著作的两大奇书。

卫匡国热爱中国，把中国作为他的第二故乡。他对中国历史上的光辉业绩表示敬仰，对中国人民创造的繁荣局面表示赞美，对中国人民遭受的战争与苦难深表同情，对中国千百年来形成的生活方式和风俗习惯十分尊重，于是成为中国人民的好朋友。同时，他又是欧洲最杰出的中国历史学家、地理学家、哲学家，他向欧洲各国介绍中国的历史、地理和现状，增进了西方各国对中国的了解与认识，促进了友谊。这是卫匡国不可磨灭的伟大历史功绩。卫匡国在学术探讨上的拼搏精神和对事业的高度奉献精神，值得提倡和发扬光大！

注 释：

- ① 以上拙文，分别刊载 1981 年“纪念马尔蒂诺·马尔蒂尼(卫匡国)国际学术研讨会论文”1980年12月油印本；《历史研究》1981年第4期；《杭州大学学报》1981年第3期；(上海)《中华文史论丛》1981年第4辑；美国《中西文化交流史杂志》第11期，1989年出版；《杭州大学学报》1986年第4期；《中西文化交流的先驱》文集，东方出版社1994年1月出版；《中意文化交流》论文集。
- ② 《历史研究》1980年第6期。
- ③ 1981年马尔蒂尼(卫匡国)国际研讨会论文，1981年油印本。
- ④ 香港公教真理学会出版，1970年9月初版。
- ⑤ 意大利特兰托PP. 法朗契斯卡尼图书馆，1978年意文版。
- ⑥ 意大利《中国天地杂志》第1期，1979年3月25日意文版。
- ⑦ 德国斯图加特 1985年初版，美国夏威夷大学 1989年初，英文本再版。
- ⑧ 香港神圣研究中心《鼎》杂志第5期，1981年10月出版。
- ⑨ 《卫匡国墓地修复》(《杭州日报》1987年2月22日第2版)；《杭州市市级文物保护单位——卫匡国墓》(《杭州日报》1986年4月25日头版)。
- ⑩ 《方豪文录》第92页(北平上智编译馆1948年5月出版)。
- ⑪ 《早期在华耶稣会上列传及其著作提要》第一卷《卫匡国传》；徐宗泽《中国文化西渐之介绍者》；(《圣教杂志》第27卷第7期)；《方豪文录》第92页。
- ⑫ 卫匡国著、戴寅译《鞑靼战纪——鞑靼在中国战争的历史》(收入杜文凯编《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社 1985年1月第1版)。
- ⑬ 1947年杨堤神父根据北京北堂图书馆拉丁文版，参考古英文版译成中文，未及出版，仅在天津《益世报》副刊《人文周刊》中发表了三篇

译注。杨提译稿附有许多注释，“文革”中被扫一空，荡然无存，实在可惜！（本集编者注）

- ⑭ 参阅费赖之《早期在华耶稣会士列传及其著作提要》(1552—1773)，第一卷《卫匡国传》载(《汉学家文集》第59期，上海天主教传教会出版，上海土山湾图书馆1932年法文版)。
- ⑮ 《早期在华耶稣会士列传及其著作提要》第一卷《卫匡国传》。
- ⑯ 李希霍芬(Rickthofen, Ferdinand, Baron Von 1833—1905)德国地理学家、地质学家，曾任波恩大学、来比锡大学和柏林大学教授。1868—1872年在中国进行考察，到内地进行七次旅行，几乎深入到中国的每个地区，收集了有关中国地质和自然地理的宝贵资料，绘制《中国地图集》，1872年回国后在柏林出版(参见《近代现代外国哲学社会科学人名资料汇编》第1990页《里希特霍芬传》，商务印书馆1965年5月北京版)。
- ⑰ 查理·G·赫伯曼等主编《天主教百科全书》第九卷，第730页《马尔蒂尼传》，转引《中国》第一卷，第674页(纽约百科全书出版社，1913年英文版)。
- ⑱ 方豪《拉丁语传入中国考·结语》(载《方豪文录》)。
- ⑲ 《早期在华耶稣会士列传及其著作提要》第一卷《卫匡国传》。
- ⑳ 详见拙文《论十四至十九世纪中国的闭关锁国政策》(载《中意文化交流》论文集，1994年版)。
- ㉑ 杨森富编《中国基督教史》第八章《礼仪之争及其余波》，第二目《祭祖祀孔问题和康熙与教廷的冲突》(台湾商务印书馆1978年4月第三版，第132页)。
- ㉒ 参阅《早期在华耶稣会士列传及其著作提要》第一卷《卫匡国传》；徐宗泽《中国文化西渐之介绍者》；高龙馨著、周士良译《江南传教史》第二册第二卷中的第七章第六节《卫匡国传》；《天主教百科全书》第九卷，《马尔蒂尼传》。
- ㉓ 杨森富《中国基督教史》第八章《礼仪之争及其余波》，第132页。
- ㉔ 同②，第133页。
- ㉕ 《早期在华耶稣会士列传及其著作提要》第一卷《卫匡国传》；徐宗泽《中国天主教史概论》第八章《中国天主教史——自清军入关至康熙朝·教仪问题》(上海土山湾印书馆1918年版，第2327页)。

- ⑳ 波朗涅尼《欧洲发现中国的面貌——马尔蒂诺·马尔蒂尼神父第一传记》。
- ㉑ 波朗涅尼《一个沟通东西方之间的先知——卫匡国传略》。
- ㉒ 方豪《拉丁文传入中国考·译入汉文之拉丁名著》(载《方豪文录》第264页)。
- ㉓ 张廷玉《明史》卷三《意大利传》(中华书局1974年4月北京版)。
- ㉔ 《增订徐文定公集》卷五《杂疏·辩学章》(1909年5月上海慈母堂第二次排印本)。
- ㉕ 《天主教百科全书》第九卷《马尔蒂尼传》。
- ㉖ 方豪《同治前欧洲留学史略》第三目《留学发起人事略》(载《方豪文录》)。
- ㉗ 《早期在华耶稣会士列传及其著作提要》(1552—1771)第一卷《郑玛诺·维信传》。

5

卫匡国与杭州天主堂

朱峰青

历史上有记载的杭州第一个天主教开教日是公元1611年阳历5月8日,郭居静(字仰凤,Lazarus caltaneo)和金尼阁(字四表,圣名尼阁老Nicolas Trigault)二位神父在李之藻(字振之,又字我存,圣名良,杭州仁和县人)寓所举行了第一次弥撒礼。同年6月,杨廷筠(字仲坚,号洪园,杭州仁和县人)信教领洗,圣名弥额尔(故号弥格子)。金尼阁神父于阳历6月中迁入杨府。是年,公建圣堂一所,该堂似即在杨府内。据方豪著《中国天主教史人物传》(以下简称《人物传》)[上]132页载:“万历四十五年(即1617年),公(廷筠)六十一岁,奉献自己的家宅作为圣堂,超性事迹记曰:爱于宅畔扩建圣堂,为同教占礼之地,延泰西会士诸先生住其中,时与众人讲解圣经,武林人士靡然向风矣。”

又天启七年丁卯秋,即1627年秋(《人物传》[上]138页),“公筑华丽教堂一所,西士住宅一处,修道院一所。超性事迹记:天启七年丁卯秋,偶游他邑,忽切念此举,不可稍缓,急急言旋。遂改造圣堂于武林门内观巷。工竣而疾笃,若谓立堂之愿已满,去世之期未

远也。”按方豪著，“观巷与大水桥西，实为同一地点，即今杭州天主堂所在地也。”

《人物传》〔上〕191页《艾儒略传》辩学抄本记阳玛诺时，又述及儒略。“先是艾儒略建天主堂在杭之观桥西，地宇湫隘。天启初年（即1621年），阳（即阳玛诺）复营建于钱塘门内，绰有可观。”又《人物传》〔上〕190页《艾儒略传》辩学抄本又记：“儒略南归，寓武林杨中丞淇园馆舍之，教化颇行。天启丁卯（1627年）建天主堂于观桥西。”

这段记载颇费解：天启一共只七年。艾儒略于天启丁卯年即天启七年建天主堂于观桥西，却云先，阳玛诺于天启初年营建天主堂于钱塘门内，反云复。疑系崇祯初年误。因《人物传》〔上〕174页《阳玛诺传》载：“天启元年（1621年）住北京，三年受任中国区耶稣会副区长，此后曾相继驻于南京、松江、上海、杭州并到宁波开教，因此应改为崇祯初年（即1628年）阳复营建于钱塘门内。因为1621年阳尚在北京，不可能在杭，更何能营建天主堂于钱塘门内？又艾儒略于1627年在观桥西所建天主堂应与杨廷筠于1627在武林门内观巷所建天主堂实是同一座天主堂。

据此，1628年后，杭州有两座天主堂，一在武林门内观桥西。为杨廷筠艾儒略所建，但“地宇湫隘”；一在钱塘门内，为阳玛诺所建，外形“绰有可观。”

卫匡国，字济泰，意人，明崇祯十六年（1643年）奉命抵华，初至浙江传教，正值清兵南下，明军节节溃败。盗匪流窜，卫氏四处奔波颠沛，不敢定居一地。据方豪《人物传》记，卫氏乘此机会，把在罗马大学所学之数学和制图学技艺，实际运用到测绘地图上。远至故都及长城一带，卫氏曾测定不少城市之经纬度。

清顺治七年（1650）公推卫往罗马，1654年始抵达。经过五个

月研讨，卫氏获得教宗亚力山大六世及传信部枢机团赞同，对中国礼仪问题发布一道有利的训谕，关于实际行事亦“悉如所请”(Juxta exposita)加以批准。1657年，卫氏从里斯本乘船返华，此行遭盗劫和巨风，同行十七位教士，途中竟有十二位丧生。

1658年卫氏来杭。阳玛诺已故，卫因留杭代理阳事(见《人物传》117页)焚修传道。时值杭城安插清兵八旗于城西南隅。钱塘门内天主堂逼近营伍，居民昭事者艰于往来。按钱塘门即在现今圣塘桥，少年宫旁西湖水闸处，从湖滨一公园一直到六公园，整条湖滨路，称为旗下，即清兵八旗兵营所在，从六公园到圣塘桥即为钱塘门内。为此天主堂与八旗兵营为邻。教友进堂不便，该教堂有迁移的必要。卫氏得浙江巡抚佟国器之大力支持，在天水桥附近，征购土地，将原武林门内地宇湫隘的天主堂予以重建，宏敞壮丽冠于全国。国器夫人(圣名亚加大)、肃亲王妾赵氏(圣名犹第大，肃亲王卒后受洗)慷慨捐输。顺治十六年(公元1659年)开工，1661年完成，同年6月6日卫氏病卒，葬大方井，时洪度贞(Augeri)主持杭州教务。

据戈卜(即郭弼恩, Charles Le Gobien, 1653—1708年)《中国皇舆志》或译为《中国全志》记载：“这座圣堂，不可否认是当时全中国最精美，维持得最好的一座，尽管比起回教主要清真寺来，不如它们宏伟壮丽，但在整洁装饰方面确是独一无二的。它的造型取西欧教堂格式。隔成中间正殿和两旁侧殿，靠边两行柱子，砌在砖墙之内，中间两行柱子顶上，各镶嵌一块樺木，左右架横梁，前后搁行梁……”

整个建筑金璧辉煌，各种鲜艳的色彩，相互调配，加上中国油漆的光润，更显出中国工艺的巧夺天工。堂内三座祭台，正祭台供救世主像。圣体龕子仿西式雕琢。围上中国绣幔更是相得益彰。

两边祭台，一座供圣伯多禄像，伯多禄一手执两枚钥匙，一手指上天之门；另一座供圣保禄像，表现着一个传道者的姿态，左手擎着十字圣架，右手指着一条标语，写着：“我们宣扬被钉的基督。”

但在这圣堂里，最令人瞩目的，也是最吸引群众前来观赏的，是圣堂四周的大量壁画，这是中国画家，以西方的图像为蓝本，按中国绘画笔法画成的，看来似乎粗枝大叶，却适合中国人的审美感，而认为是一套精美杰作。壁画绘着耶稣的一生事迹，从诞生到升天为止，接着是圣母行实，人生四末，十二位宗徒，四大圣史，各修会始祖及修会会衣，另有圣经上和教会史上最有名的事迹。如保禄归化，君士坦丁大帝信奉圣教等。每幅画像下有一块白漆粉板，用典雅的文字，秀丽的书法，解说图像的内容，效果非常理想。

雍正八年，即公元 1730 年，李卫撰《杭州天主堂改为天后宫碑记》有“直省之所为天主堂者……顾其制皆崇隆巍焕”。此出于仇教者之口，益可信矣！

康熙癸丑年（公元 1673 年）5 月 25 日洪度贞亡故，康熙十三年（公元 1674 年）殷铎泽（字觉斯，意人 Prosper Intorcetta 重回中国，奉派至杭州，并管理若干中国初学修士。

次年，杭州发生教难（《人物传》〔中〕135 页）。事起于富家兄弟三人，亦有权势，而迷信极深，对于卫匡国所创建，并经洪度贞完成之壮丽教堂，至为愤恨不满。扬言凡自教堂出来者，必受殴击，殷铎泽劝教友镇静，勿采取报复行为，殷氏请求地方官主持公道，三兄弟被拘捕，受笞刑后，又罚背枷，三兄弟乃请神父宽恕。释放后，地方人士鉴于神父慈爱为怀，信教者倍增。

1691 年，杭州又一新教难发生。当时浙江巡抚张鹏翮乃杨光先之友。杨光先系安徽歙县人，因修历不若西洋新法准确，常交会不验，出于妒恨，为此挖空心思，想陷害汤若望并兴起教难。顺治

帝在时，因信任汤若望，杨之阴谋不得逞。康熙帝冲令践祚，杨光先主要得摄政王鳌拜的支持而教难大兴。殷氏遂遭控诉，时正卧病在床。巡抚原想拆除天主堂，但因杭州天主堂建筑精美，冠于全国，其部属均表反对。巡抚遂命将天主堂改为佛庙，并命焚毁堂内所有书版。控诉文中证实殷氏最近尚付洗一千余人。殷氏乃致函京中会士求援，奏请皇帝保护，拖延甚久，几经波折，最后始由康熙下谕，谕文对天主教有利之词语，为向所未有，教难之平息为康熙三十一年（公元1692年）阳历3月22日，命下之日3月19日。京中教士，欣喜若狂。

殷氏即晋京觐见皇帝谢恩，与安多（Anlonius thomas）回杭，大受教友欢迎，安多嘱张巡抚重建新堂，巡抚并允在圣堂恢复旧观之前，另借一华厦备殷氏暂用。不意阳历8月2日新堂又遭火焚，殷氏经此打击，悲伤过甚。遂病倒，于1696年阳历10月3日卒于杭州。

刚重建之新堂遭回禄后，一直未修复，康熙三十八年（公元1699年）2月初3日圣驾启行南巡……3月22日圣驾幸杭州，26日潘国良同张诚、白进等蒙上赐宴湖舫，游览西湖，至晚偕诣行宫，谢恩而归。29日圣驾回銮，经过（杭州）天主堂，差内臣进堂细看，国良因送驾赴苏，未及面晤，4月初3日，国良同张诚、白进等蒙上赐宴，游览虎丘。初四日国良等齐赴行宫谢恩，内臣传谕云：万岁前在杭州叫我进天主堂看看，随经回奏，堂被火焚，修造未完，今万岁赐银二百两，与国良造完。国良谢恩，随蒙谕云：路远了，不必再送。国良即辞而归。

18世纪初，由于中国礼仪之争，清廷与教廷决裂，各省地方官员也乘机兴起教难。雍正八年（公元1730年），浙江总督李卫在杭州首先发难，将武林门天主堂改为寺庙天后宫，并亲自立碑记其事。

该石碑原一直镶嵌在天主堂房屋墙上。1966年8月，文化大革命初即被毁无遗，仅留拓碑存浙江图书馆。一百多年来，杭州教务由于多种原因趋于低潮，一是礼仪之争的影响，二是耶稣会的解散，三是历雍正、乾隆几代皇朝的禁教压力。1840年鸦片战争后，中法之间(1844年10月)订立了黄埔条约，迫使清廷归还教堂，取消禁教令，允许自由建造教堂，并保护教堂。1846年清廷出谕归还各地天主堂。1861年法国大使布波隆(Bourboulon)收到清总理衙门命令浙江抚台把雍正朝没收的天主教产归还天主教会。同年7月，法国驻上海公使爱旦(Edan)收到上项文件后，去舟山告诉田嘉璧主教。法国驻中国和日本海的海军司令伯罗太(Protet)派一小舰艇送主教和公使到杭州。主教令李安德(江苏无锡人，1813-1862年)神父伴随自己。海军司令又派几名海员随同前往，抚台体面地接待了他们，在城隍山为他们安排了住宿，门上写着主教的名衔，然后进行谈判。并去查看已改为天后宫寺庙的原天主教堂。建筑的形式，以及镶嵌在堂旁墙上的一块石碑(碑名“天主堂改为天后宫碑记”)均为铁证。官员也无法否认……他们只是要求延期两个月，另建新庙，好将佛像移送过去，主教同意了。但应允许教方立即派一人进驻看守。和尚也可居住到佛像移送到新庙时，政府官员也同意这一协定。几天后，主教离去，谢德望和李安德两位神父进驻杭堂。

1862年太平军在上海、宁波、杭州等地与清兵作战。杭堂一度被太平军占领。但因受到英、法、美等帝国主义侵略军的夹击，苏州(1863年12月)、杭州(1864年3月)相继失守，太平军溃退出浙江，杭堂始告恢复，并由冯伯德神父(Protais Montagneux, 法人)进驻并修复杭堂。1876年杭堂扩建祭台间两间。

公元1910年5月，浙江代牧区划分浙东浙西两代牧区，浙西代

牧区主教为法人田法服(Paul Albert Faveau, 1859-1949)主教座堂在杭州, 下属金、衢、严、杭、加、湖六府, 1912圣堂遭火焚, 幸仅最前一间遭灾。1914年创立耶稣圣心修女会。会长程立操, 圣名芳济加, 1913年创办圣母无原罪小修院, 1916年圣堂最前面扩建了三间。至此, 杭州圣堂一共为十一间, 加上更衣室为十二间。1928年成立杭州仁爱医院, 1935年创立男女淇园小学。1937年5月, 田主教辞职退休, 梅占魁(Joannes Deymier, 法人)选任代牧。同年夏庆祝小修院成立25周年。7月7日, 全国掀起抗日战争, 同年10月, 日军在金山卫登陆, 杭城告急, 小修道院解散。1937年12月, 圣诞占礼, 日军占领杭城, 杭州教区分为沦陷区(杭加湖三府)和自由区(金衢严三府)。先由梅占元(Joseph Deymier, 主教兄弟)驻金华, 后由金宝殿驻衢州作为副主教先后管理非沦陷区教务。1938年5月, 杭州小修院在龙游县灵山镇天主堂复院, 修生30多人, 但因小修院非正规学校, 不能免兵役。1939年8月, 除四人进入宁波大修院外, 其余均送至江西铅山景贤中学(徐景贤教友所创办)继续进学。不久铅山危殆。修院遂再宣告解散, 修女也分散到比较安全的堂口去。

解放后, 1950年, 教堂外街道(街名下仓桥)建公路, 天主堂整个院落的大门, 原系条石砌成, 上有花草禽兽浮雕, 古朴壮重, 看来与教堂均系历史建筑。此时被拆除, 改建为一般普通大门, 拆除的条石尚有部分保存。

1951年, 杭堂所属的医院、育婴堂、诊所、中小学校均为国家所接受, 外籍传教士离境出国。文化大革命的十年, 国家各个领域各个阶层都受到冲击, 宗教界更首当其冲, 教堂被占用或被毁, 神职人员均被扫地出门逐出教堂, 或被逮捕, 或劳动改造, 杭州天主堂也不例外。所有以吴国焕主教为首的神职人员和修女等, 在被批

斗后,均被扫地出门,遣送回乡,杭堂所有财物、书籍、圣像、教堂礼仪用品等等均被付之一炬或没收归公。杭州教堂被文革期的机构“社会治安指挥部”所占用,内部被隔成十几个小间作为关押罪犯用,其它附属房子均被占用,主教府被26家居民户所占用。信徒群众家也不能有宗教信仰表现。所有的十字架苦像、圣像等宗教用品,均遭禁和毁坏。这样的景况一直延续到七十年代末期和八十年代初。以邓小平同志为首的党中央提出一系列纠正和平反措施后,景况才开始好转,例如对宗教界重申宗教信仰自由政策,并开始陆续恢复教堂,支持并开展正常的宗教活动。1982年5月,政府批准将杭州教堂发还给天主教会,并由政府拨款5万元修复教堂。同年,12月8日圣母无原罪占礼举行了复堂庆祝大礼弥撒。1986年下半年在杭州市人民政府大力支助下,主教府内的26户居民陆续全部搬出。

复堂后的十一年中,一个最大的发展就是华东六省一市合办了一所修道院,杭州教区又恢复了耶稣圣心修女院。到现在杭州教区已有六位新神父,四位年轻修女,十四名修生。备修女生十一名。教区所属各圣堂还在继续落实政策。杭州教堂已定为市级文物保护单位。

补 录：

续方豪神父杭州大方井 卫匡国古墓之沿革

已故方豪神父对杭州大方井天主教古墓有较详尽的考证和记述，写自古墓创始直至二十世纪三十年代中期。此后世事沧桑，变化很大，历经抗日战争、解放战争，特别是文化大革命的动乱，该古墓濒临毁灭，幸人民政府拨款重建，才绝处逢生，实有一记之意义。

抗日战争时期，因墓地偏僻，非交通要道，未受任何损害。只是战乱时期，很少人上坟扫墓，略显荒芜。另外，尚有近旁一蒋姓教友，世代为坟卿，管理该墓地。抗日战争时期，杭堂亡故的神父有雷宏亮（法人，Legrand）、江道源（江西临川人，杭备修院院长，我存杂志创办人，遣使会士）。他们的骸骨均存于该墓窟。1957年郑心镜神父因心脏病亡故，棺柩曾存放在该墓窟，三年后始由他侄儿迁葬到江山家乡。

解放后，该墓地已非方豪神父所描述“有小涧绕其后而出。水清彻底。游鱼细石，历历可数。”而是北靠杭徽公路，那条清澈见底的小涧只是公路旁一条一米多宽的脏沟，流着浅浅的呆滞污水。根本不见游鱼细石，墓地南边是桃源岭脚，一片约三五亩土质较差的稻田。稻田四周散落着几座教友坟墓。由桃源岭一直向南有小路

可达灵隐北高峰后山。墓地西去不远有新凉亭。墓地四周并无围墙或篱笆，只是高大古樟数株，一些茂密青翠长绿女贞树，掩映着满地落叶野草的荒径古墓和石坊。解放前后，尚有神父、修生、修女和少数教友每年在追思已亡者，占礼日上坟念经悼念亡者，迨至1966年8月文化大革命一开始，有自命造反派的工人队伍，把该墓地所有神父、修生、修女的坟悉行掘毁，推倒石坊，挖平墓窟，把收藏达三百多年的教士骸骨的十七具瓷甕，悉数砸碎，骸骨抛散。数月后，又来了农民，清理了石块、碎砖杂草和骨殖，耙平了土地，种上了蔬菜，数百年的古墓，就此踪迹湮没，不复存在。直到八十年代初，墓地东侧建造杭州啤酒厂，把这块墓地的前后土地田亩一古脑儿都征用在内。正准备把这块墓地用石砌墙圈入厂内时，意大利总统访问杭州，提出要凭吊这块古墓。对此，即便当时的宗教事务处也不知有这墓地，但却提醒了政府有关部门的注意。同时（1983年）意大利托伦特城大学教授德马拉基等人为纪念卫匡国，发动意中文化交流活动，并在托伦特城召开了意中文化交流大会。杭大历史系副教授徐明德曾为卫匡国事迹和墓地，搜寻资料并实地考察墓地，发觉如此情况，急忙具文报告政府有关部门：一、立即制止啤酒厂征用墓地。二、拨款修复墓地。幸当时墓地上郁郁葱葱的树木均未移动，因此墓地的主要范围和规模恢复起来不会与实际相差太大。经过政府基建部门根据历史资料于1985年把墓地修复成现在的模式，西和北两边圈以两米多高的绿色铁栅栏。东和南两边是啤酒厂的石砌围墙。整块墓地约有两亩四分五厘，地图略呈方形，大门设在啤酒厂的围墙东头。墓窟设在西头，墓道为水泥地，从东向西延伸到墓窟，墓道中间竖立一石坊，上书：“天主圣教公坟”。墓窟中间东向有一门，进门向下有踏阶。墓窟内原设有三室，现仅设一间。沿墙三面设水泥台。上置瓮十个，把散落的

骸骨均捡入瓮内，瓮外壁无法刻注姓名。因所置放的骸骨已非一人，而是多人的骸骨。在东墙照壁前立一水泥碑，碑记该墓地为市级文物保护单位。

1989年夏笔者曾亲访该墓地。内外固缮修一新，但满地是一人多高的蒿草，显得荒芜似无人管理。遂起草一提案，交市政协转呈，要求把该墓地交还给杭州天主教会管理使用。呈文上去才一月，市人民政府计划委员会即有答复。同意将墓地管理使用权还给天主教会，只是墓地范围须经市土管局丈核审批，以确定土地使用权属，但土管局刚从房地产局划分出来，档案尚未建立，无从核查，为此一搁三年余。直至1993年7月才丈量测定并给予书面土地使用权证。同年底又与园文局下属机构——市文物保管所签订协议，最后才将该基地全部移交给杭州天主教会管理使用。

逝者已矣，长眠地下，原与世无争，然文化大革命竟殃及三百年前之死者，毁其墓，暴其骨，何恨之深？悲夫！但愿文明之花开遍尘寰，消除战乱与纷争，生者安享其天年，死者瞑目于下土。

附英译文：

Martino Martini and Hangzhou Catholic Church

Historically, the recorded date of first Catholic activity was in May 8th, 1611 (solar calendar). At this day, the Italian Fr. Lazarus Cattaneo (Chinese name Guo Jujing 郭居静, 1560—1640) and Fr. Nicolas Trigault (Chinese name Jin Niguo 金尼阁, 1577—1628?) had done their first Mass in the house of Chinese scholar Mr. Leo Li Zhizao (李之藻 1565—1630). In June of this year, Hangzhou scholar Mr. Yang Tingjun (杨廷筠 1557—1627) had been baptized and with a Christian name Michael. Fr. Trigault had lived in Mr. Yang's home since June of 1611. At this year Fr. Trigault had built a church, perhaps, in Yang's house. In the WHO'S WHO OF CHINESE CATHOLICS (by Fr. Fang Hao 方豪, 1910—1980), p. 132 of V. I, said: "1917, i. e. 45th year of Wanli (万历) Reign, Mr. Yang's age was 61, he contributed his house and converted it into a church. Some sentences of the book SUPERRATIONAL AFFAIRS said: 'He (Yang) built a church beside his home for Mass, and invited West priests lived there, often discussing doctrine with others, Hangzhou persons

liked to do so.’”

1627, i. e. 7th year of Tiaqi (天启) Reign, Mr. Yang wished with Italian Fr. Julio Aleni (Chinese name Ai Rulue 艾儒略, 1582—1649) to build one church, one priests residence and one monastery in the Guanqiao (观巷) of Wulin Gate (武林门). When the church was accomplished his sick was in dangerous condition, so he said, “My wish to build a church now is fulfilled, the time of my death is nearly!” By a textual criticism, the above said place is present church site, see the attached map (early of 20th century) with special red mark.

Moreover, Fr. Emmanuel Diaz Junior (Chinese name Yang Manno 阳玛诺, 1574—1659) also had built a church at the Inner of Qiantang Gate (钱塘门) in 1628.

So that, after 1628, there were two churches in Hangzhou, the Wulin Gate one was built by Mr. Yang Fr. Julio Aleni and the Qiantang Gate one was by Fr. Emmanuel Diaz Junior. The former was small and the latter was larger.

Italian Fr. Martinus Martini (Chinese name Wei Kuangguo 卫匡国, 1614—1661) arrived China in 1643, i. e. the 16th year of Chongzhen (崇祯) Reign of Ming (明) Dynasty. He had done the missionary work in Zhejiang in the beginning. Due to the war between the armies of Ming (明) Dynasty and Qing (清) Dynasty in Zhejiang province, thus made Fr. Martini had drifted from place to place and led a vagrant life! Under such difficult condition, Fr. Martini had used his Knowledge

of mathematics and cartology in geodetic surveying and mapping far to Peking (now Beijing) and Great-wall, and obtained the latitude-longitude degree of many cities

1650, i. e. the 7th year of Shunzhi(顺治)Reign of Qing (清) Dynasty, the Chinese Catholic Mission assigned Fr. Martini returned to Rome and arrived there at 1654. Through 5-month discussing and researching, he obtained the approvals which was advantageous to the problem of "Chinese Rites" from pope Alexander VI and the Sacred College of Cardinals as permitted in the litterae encyclicae entitled "Juxta Exposita". 1657, Fr. Martini returned to China by ship from Lisbon, on the sea his ship met pirates and hurricane, 12 of the accompanied 17 priests were died in the way.

1658, Fr. Martini came to Hangzhou when Fr. Emmanuel Diaz Junior was died, so he had taken over the job of Hangzhou missionary affairs. At that time the new arranged army camp was very near the Qiantang Gate church thus made inconvenience to all Catholics for Mass and entering the church, therefore, this church should be moved out of the camp area. Fr. Martini had great support from the Governor of Zhejiang Province (whose name Dong Guoqi 佟国器), then (1659) he bought ground to build a new and brilliant church in the Inner of Wulin Gate to instead the small old one, perhaps, this new church was a most beautiful one in whole China at that time. Fr. Martini also had great grants from Governor Dong's wife and another lady (both were Catholics). This

church was accomplished in 1661. It was a most regret to Chinese especially to Zhejiang Catholics that Fr. Martini died in June 6th, 1661 and buried in the Dafangjing (大方井) Catholic graveyard.

According to Sinologist Fr. Charles Le Gobien (1653-1708) whose book CHINESE TOPOLOGY described detailly about the structure of church building, the bright colored paintings, the fine engravings and statues, as well as the three dignified and brilliant altars. The frescos of Jesus's story with poetic Chinese instruction attracted many visitors with respects and appreciation. The church was maintained in very good condition.

Fr. Augeri (Chinese name Hong Duzhen, 洪度贞) had taken over the missionary job after the late Fr. Martini.

Fr. Augeri died in May 25th, 1673 and Italian Fr. P. Intorcetta (Chinese name Yin Duoze 殷铎泽, 1625-1696) held the church duty at 1674.

1675, three local powerful rich family brothers possessed strong indignantly resent to the new lofty brilliant church and Catholics. They often said if any one passes in and out the church will be beaten up to injuring and to dying. They had done so actually. All Catholics would duly against them, but Fr. Intorcetta advised all Catholics keeping calm and in the meanwhile asking protection from the local government. Finally, these three persons had been punished with a severe penalty and asked excuse from Fr. Intorcetta. After

this affair, due to the kindness and grace of church, the number of new Catholic increased.

1691, an other persecution was occurred in Hangzhou due to the calendar calculation controversy between Qing Dynasty's astro-officers Yang Guangxian and Fr. Joannes Adam Schall von Bell (Chinese name Tang Ruowang 汤若望, 1591—1666). The former due to his false calculation to framing up the right worked latter. This state persecution to Catholic was supported by the Regent of that time and also waved to Zhejiang province, because the provincial Governor Chang Penghe (张鹏翮) was Yang's friend, so that Fr. Intorcetta had been prosecuted by the Governor. When the former was sickening. The Governor had a thought to demolish the church but his staffs disagreed his plan because the church building was a nicest one in whole China, finally it was converted into a temple and burnt all of the church books and printing plates. In the meanwhile, Fr. Intorcetta asked help from the missionary colleagues in Peking (now Beijing), after long time effort, the Emperor offered order (March 19th, 1692, i. e. 31st year of Kangxi 康熙 Reign) to the Governor to protecting the church with favourable sentences to Catholic. The Emperor's order arrived Zhejiang at March 22nd, from this day the persecution was ended.

Fr. Intorcetta had gone to Peking to pilgrimage the Emperor to thank his kindness and grace. After Emperor pilgrimage, Fr. Intorcetta was accompanied by Emperor's scientist

Fr. Anlonius Thomas backed Hangzhou, they were welcomed by massive Catholic heartily. Fr. Thomas asked the Governor to rebuild the church, the latter agreed to do so Unfortunately, the new rebuilt church was burned at August 2nd, 1692. By this accident, Fr. Intorcella was sickening. Until October 3rd, 1696 he died in Hangzhou.

Until 1699, the burned church had not repaired into original form. This year the Emperor Kangxi stayed in Hangzhou during his south inspection tour, he granted 200 ounces of silver to repair the burnt church, and the repair work was accomplished by Fr. E. Laurifice (Chinese Name Pan Guoliang 潘國良) who held the Hangzhou missionary duty at that time.

In the early of A. D. 18th century, due to the "Chinese Rites Controversy" problem, the persecution to Catholic was occurred again because the relation between Qing Dynasty and Curia Romana was broken, the first local persecution to Catholic was occurred at Zhejiang province begun in 1730, i. e. 8th year of Yongzheng (雍正) Reign, this year, the provincial Governor Li Wei (李卫) Converted the Hangzhou church into a temple named Tianhougong (天后宫 = palace of Heaven Queen) and he wrote a paper to record this affair on a stone board which was inserted in the present church wall since his time until 1966 then full damaged by red guards. the photo-duplicate 1 is its only original facsimile now stored in Zhejiang Provincial Library.

More than hundred years after the above affair, the Hangzhou missionary work was under dropping condition, the reasons were, 1. The influence of Chinese Rites Controversy problem; 2. The disbanding of the Jesuits; and 3. The force of religious persecution during several Reigns.

After Opium War, 1840—1842, according to the relative treaties, 1846 the Qing Dynasty offered orders to cancel the prohibition of Catholic, to return the confiscated churches, to permit to build church freely, and to protect the churches.

July 1861 Zhejiang Bishop Louis Gabriel Delaplace (Chinese name Tian Jiabi 田嘉璧, 1820—1884) had received the formal document about returning the Hangzhou church, so he (and few colleagues) departed Dinghai Island entered Hangzhou. He met the provincial Governor to negotiate the church-return problem, the results satisfied bi-sides' demands. Few days late, Catholic missionaries entered and lived in the church and gradually managing it. By God blessing, the church returned to Catholic again!

From 1862 to 1864, the church was occupied by the army of Taiping Heavenly Kingdom (太平天国) because they had occupied east part of China. The Taiping army seceded Hangzhou at March of 1864, since then Fr. Protais Montagneux (Chinese name Feng Bode 冯伯德) returned to the church and carried the repair work. 1876, the church had built two new altar rooms.

May 1910, The Zhejiang Provincial Vicariatus Apostolicus

was divided into West Zhejiang—and East Zhejiang—Vicariatus Apostolicus. The bishop of West Zhejiang was Fr. Paul Albert Faveau, 1859—1949 (Chinese name was Tian Fafu 田法服), Hangzhou church was his cathedral and led 6 prefectures' religious work;—Jinhua 金华, Quzhou 衢州, Hangzhou 杭州, Jiaxing 嘉兴, Huzhou 湖州 and Yanzhou 严州.

1912, the first section of church was burnt. 1913, the Junior Monastery of immaculate Consumption of Mary established. 1914, the Convent of Immaculate Heart of Jesus established. 1916, new built 3 sections at the front of church, therefore it was extended into 11 sections and 1 changeroom at rear side, two photo-duplicates of church gate and inside views taken in 1930 are attached. 1928, the Hangzhou Charity Hospital established. 1935, Qiyuan (淇园) Boy-Girl Primary School established. May 1937 Bishop Faveau retired and Fr. Joannes Deymier (Chinese name Mei Zhankui 梅占魁, 1886—1956) was elected to be Hangzhou Bishop. Summer of 1937, the memorial 25th anniversary of the founding of Junior Monastery congratulated.

July 7th 1937, the Anti-Japanese War was occurred in whole China and Japanese army landing seaside of Shanghai in October. In such emergency, the Hangzhou Junior Monastery was disbanded. December 25th, 1937, Japanese army occupied Hangzhou, thus the Hangzhou was divided into two parts by such special condition;—occupied area (Hangjiang, Jiaxing and Huzhou 3 cities) and freedom area (Jinhua, Quzhou and

Yanzhou 3 cities). A father was assigned as vice-bishop lived in Jinhua and/or Quzhou to manage the church affairs in freedom area.

May 1938, refounded the Hangzhou Junior Monastery in a church of Longyou (龙游) which nears Quzhou, collected about 30 students. Due to the problem of military service, 4 of them had been sent into Ningpo (宁波) Senior Monastery, others had been shifted to study in a middle school (which was in-charged by Catholic Mr. Xu Jingxian 徐景贤) in Yanshan (铅山) of Jiangxi (江西) Province. Soon late, the monastery had to be disbanded again because Yanshan was occupied by Japanese army. All sisters had to spread to some safe-place churches.

1950, due to the municipal construction necessity, the ancient dignified and engraved church gate and wall had to be dismantled and insteaded by a common one. Its historical meaning was lost, though Hangzhou church was assigned as a City Preservation Unit of Cultural Relics by the Hangzhou People's Government.

1951, due to the varied system of government, the hospitals, foundling hospitals, clinics and all schools those belonged to the Hangzhou church (or diocese) were taken over by governmental organizations. All foreign priests left China.

Mid-1966, the "Great Cultural Revolution" was occurred, all organizations and related persons of whole China were

attacked by the Red-Guards, of course, religion was the first subject to be attacked. For example, all of the missionary (included bishop, priests, nuns and service persons) of Hangzhou Church after a severe "criticize and denounce" by the Red-Guards, they were driven out from the church and sent back to one's native city, some of them had been looked-up because they were against the attack. All of the church buildings were occupied by the Red-Guards and moved in 26 civic families lived in the bishop house, all of the church books, literature, and religious ware were damaged or burnt.

The above abnormal condition continued to the end of 1970's and/or the early of 1980's.

October 1976, the Four-Guy was put in prison by the new central leadership of CP of China, they put right policy in every field gradually, they also restated the policy about religion belief freedom and supported and promoted the normal missionary activity.

May 1982, the Government approved to return the Catholic church to mission and offered 50,000 Yuan to repair the Hangzhou church.

December 8th, 1982, the Day of Immaculate Conception of Mary, the church had done the Grand Mass to congratulating the church re-open.

Before the end of 1986, the 26 civic families lived in the bishop house since 20 years ago were moved out by the helps of Hangzhou People's Government. Now, the church area

is re-appearing its holy and silent condition! During the 11 years church re-open, we have an important development, i. e. established a joint monastery by the churches of 6-province and 1-municipality. Now we have 6 new fathers, 4 young sisters, 14 brothers and 11 pre-sisters. The churches of diocese still solving the remain problems.

Hangzhou church was formally established by Fr. Martinus Martini since 333 years ago, i. e. A. D. 1661. All of Zheji- and Hangzhou Catholics are minding his earnest teachings foreverly because he is still "living" in Hangzhou with us in pass, present and future.

In the more than 3 centuries time elapsing, Hangzhou church was passing a very difficult, dangerous and hard course—to be converted into temple twice, to be applied for other usage twice, and to be burned twice!

Materialistically, "church" is a materialized building, it would meet different occasions in the future time long river!

But "church" is a mission, especially Hangzhou church: was built by Fr. M. Martini, of course, it will be kept in good condition by both of our material and spirit.

Fr. Martini left his motherland and home to China, his aim was not for name and profit but for propagating the Gospel, Bible and Catholic doctrine only, no other!

In the 16--17th century, the West missionaries entered China with different way, and then contacted civilian, schol-

ars, various officers and governors, even the Emperor himself with their moral integrity and knowledge, their wish was to build a place-church for staying and doing missionary work freely.

Upon church history, when the missionary work was inhibited by different reasons, all persons were having a sad, worried and indignant atmosphere, when the inhibition was removed, all were so happy and revelry!

The existence of church just like a thermometer which records the track of era, the ups and downs of mission and also offers encouragement to the religious persons, especially to the priests by the mission pinions' paragons.

APPENDIX, The Present Situation of Hangzhou Catholic Ancient Graveyard, Dafangjing(大方井).

In the mid-1930's, the late Fr. Fang Hao (方豪, 1910—1980) had written a paper detailly described and researched the history of Hangzhou Catholic Ancient Graveyard(sited at the countryside of Hangzhou)from its founded era to mid-1930. Since then, there were many social affairs and variations to influence its existencce, such as by, the Anti-Japanese War, the War of Liberty, especially the so called "Great Cultural Revolution"made this ancient graveyrad nearly full damaged.

The years before and after liberty, missionaries and Catholics often visited this graveyard and praying for the buriers at the Day in Memory of Death.

Until August 1966, the so called Red-Guards damaged

every thing of this graveyard, the accumulated bones during past 300 years all were spread on the wilderness, of course, Fr. Martini's bones were among there. Hangzhou church had not any method to protect it, because at that time the church was an empty and rightless one. After few months, some farmers cleared the ground and planted vegetables. A historically ancient graveyard was eliminated since that time.

In the early of 1980's, Italian President had visited Hangzhou, he proposed to visit and ponder this ancient graveyard, but no one can telling where it is, because the church was inhibited and emptied at that time. At 1983, Prof. Franco Demarchi of Torino University, Italy, had organizing a conference about Sino-Italian cultural currenting in memory of Fr. M. Martini in Torino. From this occasion, the relative organization of Hangzhou had to attended this ancient graveyard problem. Prof. Xu Mingde (徐明德) of the Dept. of History of Hangzhou University was researching the story of Fr. Martini and this graveyard. After he had visited the damaged yard he sent a report to the relative organization and proposed; 1. stoping a brewery's walling work to the yard immediately and 2. rebuilding this graveyard into original form. The Zhejiang Provincial Government accepted his idea and according to relative material rebuilt this graveyard into present mode as the two attached color photos showing. It was accomplished in 1985, and assigned it is a City Preservation Unit of Cultural Relics by the Hangzhou People's

Government with a cemented board.

Fortunately, all old trees are still green, the remaining area about 1600 square metres, gate in east, grave housing in west, from gate to housing is a cement grave way. West and north sides are green painted iron rails their height are more than 2 metres. East and south sides are the stone walls of a brewery. At the middle of grave way is a stone frame with engraved Chinese "Catholic graveyard" (天主教公墓). The original grave housing had three rooms, now it is one only. Along the three sides of wall are cemented stages, standing 10 urns to store all of the collected spread-urns from wilderness in the damaging period.

For no organization to administer this renewed graveyard, so that Hangzhou church sent an application to the City Government asking returning the graveyard to church, 1989. Soon later, they approved this application, but till July 1993 we obtained the certificate of self-administration and using.

(朱峰青译)

6

评艾儒略的传教活动

陈村富

斐化行(H. Bernard)研究了16世纪初以来葡萄牙、西班牙、意大利三个国家四个修会来华传教的历史后,深有感触地说:“传教的荣耀花冠,不是被葡萄牙国或西班牙国所占有,却是被意大利国所享受了。”^①这是一个十分公允的结论。1514—1588年,葡、西两国的奥斯定会士、多明我会士、方济各会士都未能跨入中国的大门。^②那不勒斯Chieti城的范礼安(Alexandre Valignani, 1538—1606)确定了新的传教方针。那不勒斯的 Venosa 教区的罗明坚(Michel Ruggieni, 1543—1607)四进广州,三入肇庆,北上南昌,东访绍兴,起到了先驱的作用。^③ Macerata 城的利玛窦(1552—1610)打通了通往北京紫禁城的道路,从而为耶稣会的传教事业奠定了基础。在往后的发展中,两位意大利人又起了重要作用。艾儒略(Giulio Aleni, 1582—1649)发展了利氏的方针,打开了新的局面。明清之际的卫匡国(Martino Martini)在礼仪之争中保卫了利、艾的传教路线和基本方针。在明末的传教士中,还有起过不同程度作用的其他意大利人,如巴范济(Francois Pasio, 1551—1621)、石方西(Francois de Petris, 1563—1593)、熊三拔(Sabbathin

de Ursis, 1575—1620)、郭居静(Lazarus Cattaneo, 1560—1640)、高一志(Alphonse Vagnoni, 1566—1640, 又名王丰肃, 王一元), 龙华民(Nicolas Longobardi, 1559—1654), 等等。

在这批意大利人中, 成就最大的是利玛窦、艾儒略、卫匡国三人。本文专门研究艾氏在中国的传教活动。论文的基本观点是: 艾氏在传教事业方面取得了重大成就, 不过那是在特殊的历史背景下取得的; 促成艾氏成功的因素是暂时的, 缺乏牢靠根基的, 因而最终免不了受挫折的命运。

一

艾氏的成就可分两个方面。其一是介绍近代西方的科学知识, 沟通中西文化的交流; 其二是传教活动和教理著作。本文仅讨论第二个方面。在这个方面, 人们首先接触到的, 最易看到的是他的活动的成果。肖约瑟说: “艾神父在福建传教, 先后23年, 共建大堂22座, 小堂不计其数, 授洗1万余人, 勤劳丰著, 可谓此省之宗徒。”^④ 费赖之说他是“开教福建之第一人”^⑤; 方豪说他的足迹遍及八闽, “每年新入教八、九百人”^⑥。这些成就, 无需多加评述。本文想补充和强调的是他的特殊贡献和地位。他的赞赏者称之为“西来孔子”; 反对者将他与利玛窦并列, 称为“利艾”, ^⑦ 以此作为传教士的代表。为何有此崇高的地位? 本文力图作些尝试。

艾氏在华活动的时代背景与利氏略有区别。罗、利来华时, 明王朝虽已危机四伏, 但至少外表上还是稳固的、强大的、中央集权的大帝国。^⑧ 罗、利的体验是, 上北京, 找皇帝, 征得皇帝和朝廷大臣的支持, 自上而下推进传教事业。利氏后来正是这样做的。^⑨ 利氏逝世后三年, 艾氏进入中国, 他在华活动36年(1613—1649),

明王朝已经摇摇欲坠，最后于1644年灭亡。艾氏审时度势，不靠中央王朝，而是依靠地方势力，以福建为基地开展工作。他不像利氏仅仅依靠上层官员。他既依靠以叶向高为代表的地方势力和文人学士，同时又注重民间布道，扎根于民众之中。他选择福建是很有眼光的。他到过山西、陕西、河南，那一带正是农民起义的重要地区。传教史表明，正在起义、革命、暴乱的时候和地区传教发展缓慢，中东、罗马、近代欧洲英法革命时期，概莫能外。福建却是相当稳定的。此外，山、陕、豫等内地比较保守落后，抵制外来文化的势力很大。汤若望(Jean Adam Schall von Bell)受命管理陕西教务，居西安数年，他的体验是“南京之牢狱优于西安之自由”。^⑩南京是沈淮发动教难之地，可是汤若望还是觉得比西安的自由好得多。在西安，“侮谤者众，且被人诉之于法庭；受平民之侮辱，士大夫之轻视”。^⑪福建当时是相当开放的。费赖之说：“儒略有志传教福建久矣，惟因居民风俗放逸，山道崎岖，语言难晓，因是未果”，^⑫大概是有根据的。1625年艾氏入闽后，发现那里有一批文人学士。这批人士有教养，比较开放，不满朝政，厌恶当时宋明理学的空谈习气，苦于未能找到新的出路，这正是布道的好时机，好对象。靠什么去博得这批文人学士和地方官吏的欢心，进而追随他，投入天主的怀抱呢？艾氏不像利氏，他没带那么多的礼物，近代西方的天文、历法、数学也已由利氏介绍过来。他靠的是“以文会友”，靠他渊博的中国古圣经书的知识 and 西方文化的深厚功底，同这批人朝夕相处，促膝谈心，讲道论辩。因此他获得了这批文人学士和地方官吏的高度赞赏。方豪说：“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。《三教信征》说他被目为‘西来孔子’，这样崇高的尊称，连利玛窦也没有获得。”^⑬汤若望等仅有个别赠诗，而艾氏竟然获得71人的赠诗贺词。方豪列出了全

部名单，绝大部分是福建人，仅贾允元、吴士伟、金嘉全几个是寓居福建的名士，^⑭可见他在福建已是根深叶茂。

艾儒略的地位和重要性还在于他在上层和民间全面阐述了天主教义，研究了基督教和中国文化相结合的问题。在范礼安之前，各修会来东方传教是分散的、无计划的、各自为政的。当时葡萄牙拥有护教权，于是采取了错误的传教方针，要求所在国教徒改变国籍、穿着、习惯，接受葡萄牙人的生活方式。而以菲律宾马尼拉为据点的西班牙奥斯定会士则异想天开，忘乎所以，妄想以武力打开中国的大门。范礼安拒绝了这些做法。罗明坚“一只脚踏入了中国”，^⑮当他想迈开另一只脚进入绍兴、桂林时，却不得不缩了回来。“无论什么官吏都能驱逐他们，却是没有一个官吏足以维护他们”。^⑯真是够悲惨的。关键是要找到一个中西的结合点，促成双方的相互理解。送厚礼，用望远镜、自鸣钟、三棱镜吸引对方，贿赂官员，罗明坚在广州和肇庆就已用过，毕竟不是长久之计。利氏在北京以先进的科技开路，寓传教于传播科技之中。但是一旦涉及教理，两种文化的矛盾立即显示了出来。利氏的突出成就是制定了“融儒、合儒、抗佛”的方针，取得了成效，发展了一批上层教徒。但是利氏这样做时显然也有策略上的考虑。他想从天主教义的角度利用和改造古圣经书中的“天”、“天帝”、“帝”、“上帝”概念，减少士大夫感情上接受天主教的障碍，较顺当地通过这些相近的概念过渡到“天主”这一神学观念。正如裴化行所说，“他们只想将其中确实含有不良者除去，凡能通融的，暂将就着保存下去。即便与欧洲的精神背弛，亦不介意。”^⑰为了减少阻力，利氏在传教时甚至故意不提原罪、降生、受难、圣体等，^⑱以至杨光先在批驳天主教时，认为利氏为人狡诈，不提耶稣被钉十字架，是要隐瞒耶稣受法律制裁这一事实，煽动教民犯上作乱。^⑲显然，作为权宜之计未尝不

可。但是若要在中国传播天主实义，迟早要面对中国现实，揭示中西之间的差异，进而找到相结合的基础。艾氏在闽23年，广泛接触上下层各界人士。从《三山论学记》(1625)、《口铎日抄》看，他不回避问题。特别是在《三山论学记》中，他直率地回答了叶相国和曹观察提出的下列问题：

1. 中国古圣说的“天”与“天主”有天壤之别，释迦牟尼、文王、孔子亦为“天主”所创。（见《续编》一，第436—443页）
2. “造物主超出理气之上”，程朱之理、太极、二气不能自化万物。（同上，第443—444页）
3. 天主造物也劳心劳力？（同上，第446—448页）
4. 天主全智全能而又慈爱，为何创造污物、害虫和毒物？（同上，第448—452页）
5. 天主至善，人间罪恶何来？为何恶人不得恶报？（同上，第453—462页）
6. 天主既然万能，为何不为人间除恶？（同上，第464—465页）
7. 中国的形神、魂魄观念同西方的灵魂观念的区别。（同上，第469—477页）
8. 生死、审判、赏罚与佛教的轮回观念的区别。（同上，第478—481页）
9. 天主既能创世，为什么不能救世而要降生为人？（同上，第482—486页）
10. 既然要降生，何不自天而降而要“胎于女腹中”？岂不“损其本性”？（同上，第484、486页）
11. 既要降生，为何不降为帝王之后而要投于微贱人家？（同上，第487页）
12. 为何“不降我中土文明之域”？若然，“则不烦先生九万里

之劳矣”(同上,第488—491页)

上述第1、2个问题在两年前提写的《万物真源》中有正面论述。第七个问题,关于西方的“灵魂”(Psyche)观念在《性学粗述》(1623)中也有详尽论述。《口铎日抄》记述了崇祯三年(1630)至崇祯十三年(1640),艾氏日常讲道、谈话和答问的言论。数量之多,范围之广,前所未有。全书八卷,分别记录了71则,68则,63则,54则,62则,69则,57则,60则,总共494则的事件和谈话。每卷列有细目。参与记录、校阅、订正等工作的有李九标、张庚、严赞化、翁鹤令、林云卿、陈克宽、颜之复、颜维圣、林尔元、罗天与、陈克生、林一携、杨葵、陈景明、张勋、黄维翰、朱禹中、陈景耀、何士芳、林光元、李嗣玄、李凤翔、吴怀古、冯文昌、苏之瓚、李九功等26人。其中李九标担任了全部八卷的主要工作。可以看出,艾氏在福建有广泛交往,融洽的人际关系,有一批有文化的、又有初步宗教知识的信徒。他对中国的宗教、伦理、哲学、政制、风俗,对佛、道的基本教义和教仪,对于民间信仰有广泛深入的了解。他企图用中国宗教、伦理、哲学的概念来表达天主教的内容,使天主教义中国化,被中国人所接受。难怪反对者把他与利氏并列,作为天主教的代表。从中西文化交流历史看,可以说,艾氏广泛接触到中国文化各个层面的问题,力图按照天主教义回答教徒、非教徒所提出的涉及人生、信仰、来世等等一切问题。天主教与中国文化之间差异的广泛内容,甚至中西文化差异的深层次问题,在艾儒略这里大体都涉及到了。近代西方文化与中国文化的第一次大冲突、大交流,就是由这批传教士引发的。利、艾则是重要的代表人物。谁要研究中西文化相撞和融合的问题,谁就必须研究利、艾的著作,特别是艾氏的《三山论学记》和《口铎日抄》。不读保罗书信和《使徒行传》,不了解斐洛和亚历山大里亚学派,就无从了解希伯来文化与希腊文化的结合历

史；同样，不了解利玛窦、艾儒略，还有罗明坚、卫匡国、金尼阁、汤若望等的著作，就难以了解基督教文化与中国文化的关系史，因为，这些人就是在华的圣保罗式的宗徒。

二

如上所述，艾儒略的成就和才华是出类拔萃的，然而他所受的挫折也是相当突出的，而且是突如其来的。1637—1638年，早就伺机反教的福建官府同年(1637年)发布三个告示。^②同时以黄贞、许大受为代表，发动了一场有组织的文字讨伐。翌年，《破邪集》刻行。^③1647年清兵入闽，隆武被俘，艾氏避走延平，1649年8月7日逝世。按肖约瑟的说法，“中国圣教会遭明季之乱，亏损颇多”，“统观各省，被害最烈者首推四川，次则福建”。^④艾氏经营二十多年的基业犹存，说明确实在福建扎下了根，但是耶稣会后继乏人，逐步被多明我会所取代，“耶稣会士渐不复来，福建一省，自当日至今(指本世纪初——引者注)，为多明我会修士所传。”^⑤雍正之后，中国进入了禁教时期，福建自然也在所难免。明清之际天主教历史也就告一段落了。

本文不涉及清代全国教难问题，仅限于研究艾氏传教的兴衰。1637—1638年、1649年，艾氏在闽遭到两次挫折。这是历史事实。但是，费赖之、肖约瑟、方豪都把第一次归于偶然的误会，其中以肖约瑟最为典型。他说：“惟崇禎十年，略起风波”，因为荷兰入侵澎湖列岛，“又有西洋教士，自菲律宾来者，伊等不谙中国风俗，异服异言，贸然入内地传教，华人皂白不分，谣言大起，谓教士与外洋海盗，声气相通，将不利于中国，福州臬宪早疑其事，逐出告示，驱逐外洋教士，不准寄居内地，并严禁华人奉教，晓谕全省军民人等。”

② 费赖之、方豪仅提到“突起风波”，③ 未详加阐述，但寓意一样。第二次则归因于外因，清兵入闽，隆武被俘，战乱波及教会。从上述三个文告看，福安等地确有此情。清兵入闽影响传教也属实情。但是透过外表现象，深入一层研究，我们发现，远非如此。为什么会“谣言大起”？为什么官府“早疑其事”，而且像肖约瑟自己说的，“所有各处圣堂，十六七座，概遭封禁，没收入官，教友亦多被难者”（同上），显然这是借题发挥，大作文章。三个文告本身也说明是针对福建整个传教事业而发的，《福州府文告》尤为露骨。实际上，艾氏在闽传教，震动了官府，也使中国传统文化的维护者惶惶不安。官府怕乱，伺机镇压。儒士怕危及传统文化，故口诛笔伐。同一时期三个文告，八卷《破邪集》一齐出笼，绝非巧合。由于汤若望得到朝廷重用，艾氏又找原总督帮忙，所以官府暂时收敛，但是笔伐锐势未减。至于清兵入闽的影响，显然这跟艾氏同明朝残余势力过于密切有关，否则，他可以同汤若望一样超脱（汤氏还改换门庭，又任清朝的钦天监）。如果我们再深一层分析，可以看到，艾氏之所以受挫，这是中国后期封建制度无力消解外来文化，盲目排外的后果，是天主教宗教伦理与儒教为代表的世俗伦理的矛盾，天主教的神观与中国传统的神观等等矛盾发展的结果，也是天主教自身维护旧的传统而未能适时改革所导致的必然后果。下面分别予以论述。

1. 艾氏之所以能在福建打开局面，重要原因如前所述，是依靠地方势力，以文会友，取得一批文人学士和官员的支持。遗憾的是，这种支持不是制度本身或者说政权本身内在的要求和产物。中国的封建制不像欧洲中世纪的封建制，后者的形成和巩固本身需要天主教，法兰克王朝，神圣罗马帝国，十世纪开始形成的法、德、意三个王国的历史都无例外。中国的封建王朝和天主教毫无关系，

它只认儒家思想的指导地位,也承认为它服务的佛、道两教的存在和地位(当然自唐以来就不断出现矛盾)。东汉末年(公元二世纪)黄巾起义同正在形成中的道教结下了不解之缘。自那以后,道教处于不利地位,竭力向上层靠拢,而民间宗教直至本世纪都处于非法地位,历代王朝都把它看作动乱之源,严加防范。1638年福建三个文告,杨光先的《不得已》,沈灌的奏疏,黄贞、许大受等的声讨文章,都毫无例外地将天主教看做与白莲教、无为教、圆通教一样的谋反团体。^⑧所以,反天主教是当时制度的必然产物。只要这种社会制度存在,拥教势力就无法从根本上站住脚,必然被庞大的封建官僚制度所吞没。而且,建立在封闭的自然经济基础上的封建专制制度,到了明末已腐朽不堪。明中叶开始推行闭关锁国政策,说明它已失去了唐朝那种吸收外来文化的机制和活力。即使有像东林党、徐光启、李之藻、叶向高那样一批开明人士,也无法挽救局面。何况一个来自西方的传教士!对于他,只能问中国当时的政府容忍到什么程度,而不是问支持到什么程度。越过一定界限,势必处置。

2. 艾氏取得成就的第二个因素是继承和发展了利氏的“合儒、补儒”方针。这确是高明的一着。因为儒家思想是当时的中国文化的主体,是占统治地位的意识形态。对传教士而言,融儒合儒可减少阻力,融洽感情;对中国而言,在儒学危机、理学衰落、佛道退化、朝政腐败的形势下,追求进步和改良的士大夫以为可补儒之不足。可是要做到耶儒融合那可不是一件容易的事。必须解决两个关键问题:一是儒家的世俗伦理与基督教的宗教伦理的关系;二是中国传统的神观与基督教的神观的矛盾。这里先说前一个问题。

任何宗教伦理必然包含世俗伦理的若干内容,而世俗伦理之间总有若干规范是共同或近似的。因此,在基督教义与儒家伦理

之间不难找到某些近似点,例如罗明坚所解释的“十诫”后七条(尊敬父母长辈,勿盗窃,勿奸淫,勿贪财等),^⑳中外相近的“己所不欲,勿施于人”,克己反省等。庞迪我修《七克》,论克制骄傲、妒忌、吝啬、怨恨、大吃大喝、迷恋女色、懈惰于善等七种罪过,《四库全书提要》中《七克》篇作者说“其言出于儒墨之间”。^㉑艾氏表彰张识举孝廉母,克苦修炼,同儒家伦理也较一致。^㉒但是,以孔孟学说为指导的儒家伦理是标准的世俗伦理学,它认为只要按它的伦理规范和修养原则去实践,在现实世界就可以成圣。无需什么赎罪、拯救、末日审判、升天堂。“人皆可以为舜尧”,历代帝王和道德说教者都认为自己就是成圣的榜样。基督教伦理,作为宗教伦理学,却要求一切世俗伦理体现神学原则,服从最高的神学准则。亚伯拉罕杀子祭神,^㉓世俗伦理看来是最大的恶,是不能容忍的罪恶行为。但是从宗教伦理看,这是对主耶和华最大的敬畏,最虔诚的道德行为。然而儒家世俗伦理要求的恰恰是砍去宗教这一层。前面提到的四库全书关于《七克》一书的提要,作者说:“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。”分歧正是在这里。艾氏可以大讲“爱人如己”,孝敬父母,但是一旦加上一条:对天主的爱是最高爱,要孝敬父母和君王,但更要孝敬天主,天主是人类之父。这就越出儒家伦理,变儒家伦理为基督教伦理的附属部分了。换言之,“儒”被“耶”改造和吞并了。这时卫道士们就群起而攻之。艾氏和利氏一样,可以承认孔子、文王、周公的伟大品格,但是一旦涉及基督教宗教伦理,二者就显露出无法调和的矛盾。用基督教教义和伦理原则来衡量,孔孟、文王、周公、历代帝王将相、达官显贵,无一例外都得入地狱。^㉔倘若仅仅是两种伦理观的对立,还有平心静气商榷的余地。问题是从沈灌到《破邪集》作者,直至清朝杨光先等等,立即同政治联系起来,看作是“乱我中

华，毁我纲常”的阴谋，这就容不得申辩了。在当时情况下，显然艾氏无法逃避东躲西藏的命运。

3. 按照梵二会议(Vatican Council II)精神和当代天主教开明的神学家的意见，^⑤神学的根基是不可动摇的，但是神学的理论，人们对神的体验，受各个历史时期不同文化背景的制约，是互不相同的，可以变更的；各个民族都有自己的关于神的体验和诠释，都拥有不同程度的真理。梵二会议放弃了天主教独一真理的圣条，承认各教派各民族的神观有自己的根基，主张不同教派对话，有神论与无神论对话。这是天主教适应时代所采取的重大变革，具有深远的影响。我们不能要求利氏、艾氏做到现代人想做的事，但是却使我们有可能用当代精神去总结历史。

中国的神灵观念有一个演化过程。远古时代，中国同别的古代民族一样盛行自然崇拜和图腾崇拜。殷周时代形成了“天”、“帝”(上帝或天帝)的观念。神人关系是一种天人感应的关系，而不是《旧约》的那种创造与被创的关系。同时中国的神也不同于古希腊的神，古希腊的神不介入城邦的政治斗争，而中国殷周时代的神却深深地卷入了政治斗争。《封神榜》虽是后人写的，却也反映了当时的神人观念。神仙鬼怪，动物精灵都卷入了殷周之战。此外，“天”、“帝”还同王权统治联系在一起，历代祭天只有国王、皇帝才有这一权力。孔子并不赞赏殷周时代的神灵观念，“子不语怪力乱神”。孔子讲的“天”不是人格化的神，而是哲学、政治、伦理三位一体的“神”，唯独缺少宗教的成分。它同宋明理学的“天理”倒有相通之处。中国没出现过像色诺芬尼(Xenophanes)、安提司泰尼(Antisthenes)、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、普罗提诺(Plotinos)等等那样的哲学家为基督教的一神观念扫清道路，更没有以神为研究对象的神学家。明末这些士大夫听利氏、艾氏讲道时很难

理解“创造主”观念，利氏、艾氏和庞迪我都举工匠造宫殿和房宇为例，显得庸俗，还让反对派抓住把柄：工匠造房是让别人住的，造物主为谁创造世界？工匠按主人的意图和图样造，造物主按谁的旨意造？哀帝之前的世界是谁创造的呢？士大夫们缺乏哲学训练过的抽象思维能力，简直无法理解“三位一体”，总以为天主就等于耶稣，而耶稣生于汉哀帝时候，有时空的限制。反教者更不理解，说是我们的“天帝”比你们的“天主”早两千年。他们能体验到“敬天”、“畏天”因为“天帝”是有意志的，但是体验不到全能、全知和爱的含义。所以，双方刚接触，两种神观刚相遇的时候，都觉得二者相通，甚至一样。^⑩但是深入一层，都觉得似是而非。徐光启、杨廷筠等坚持天主就是中国古代的“天”和“上帝”。传教士为了教义的纯洁性，不得不阐明二者的区别。艾氏同利氏一样，本想“合儒抗佛”，后果适得其反，儒佛联合反耶。《破邪集》后两卷大都是株宏、圆悟、普润、通容、成勇、如纯等和尚写的。假若艾氏抛弃利氏“合儒抗佛”方针，一方面同佛教对话，承认佛、耶的通融点；另一方面透过表面的相似和对立，探讨中国古代神观的演化，使基督教神学本色化，那么至少在这一领域就会有新的突破。

安提司泰尼(前446—366年)说过：“根据 *nomos*(约定，风俗，习惯)有许多神，但是依据 *physis*(本性，自然，天性)实际上只有一个神。”^⑪ 格思里说：“教父时期的拉克唐修(Lactantius)还用这个观点去解释神和偶像，他认为按照 *physis*，只有一个神(天主)，其它神都是各地区各民族按照自己的风俗习惯制定的。”^⑫我认为这是希腊哲学孵化出的较为深刻的神学见解，可以作为各个教派、各种神观对话的基础。按照 *physis*，只有一个神。这个神是什么？不同民族、不同文化背景的人们有各自的体验，谁也不能说唯有自己是对的。犹太人的耶和华同后来《新约》的神就不一样；东正教、

天主教和新教,以及新教中的各个教派,还有古今各种神学理论等等,都有不同的神观,无不打上所处时代文化和民族习惯的烙印。所有这些宗教和教派,所有这些神学理论都是对唯一的神的体验和认识。拿这个见解去对待中西神观的冲突,也许可以取得新的认同。当代中国杰出的天主教东传历史学家方豪于六十年代为《天主教东传文献续编》各篇写序的时候,实际上就已经按梵二会议精神处理中西神观的冲突。例如在《天学说》的序中,他说:“书中多以天主教学说附会于易,以天主为乾元……又以圣母有坤之象……又以震、坎、艮解释天主三位一体,颇觉以一新耳目,然必不能为当时教会所接受,故其书惟有自梓,且所传不广,遂致稀绝。梵蒂冈第二届大公会议期间,谈造物主之启示者,多欲求之于古代民族之断简残编,实则此心此理,三百年前,已早见于是书。”^②

4. 任何一种宗教都是在一定的历史时期、一定的文化背景下创立的,因而它的教义、教规、教仪、宗教节日等都带有民族风俗的特点,当它传到另一文化背景的民族和国家时,必须既保持它的内核,又抛弃表层的东西,否则势必引起强烈的抵抗。因此,基督教在中国传播的过程,应该也是基督教自身改革的过程。佛教之所以能在中国扎根,就是因为它中国化了。基督教从中东传到欧洲,能在欧洲生根,也正是因为它吸收了希腊文化的内容。利氏、艾氏和后来的卫匡国等生活在文艺复兴摇篮的意大利,他们都比较开放、勇于进取。他们所属的耶稣会于16世纪刚成立,正处于生气勃勃、向上发展的势头。这是另外三个修会无法相比的(裴化行在《传教志》下编最后两章有详尽的介绍)。可惜的是,耶稣会士们毕竟无法超越当时的天主教会的历史局限性。

首先,他们宣讲的神学理论都是比较陈旧的奥古斯丁理论、阿奎那的神学理论以至还有柏拉图、亚理斯多德的理论。利氏论证

创世时说：“凡物有作者，有模者，有质者，有为者”，显然这是亚理士多德的“四因”——动力因、形成因、质料因、目的因。艾氏回答叶相国理气不能自变时，用的就是亚氏的形式与质料的学说。他在回答天主怎么造物时，用的是普罗提诺创造的、奥古斯丁加以发展的理论：太一之神按照事物的范型（又译理念）创造具体的事物（当然这里也有艾氏的独创，他运用了中国的理器概念及“理一分殊”的学说）。艾氏说的灵魂有三种：生魂、觉魂、灵魂，来源于亚氏的《论灵魂》，还可追溯到毕泰戈拉学派。^⑤关于天主存在的论证，也离不开托马斯·阿奎那的本体论和目的论的证明。所谓天主在九重天之外更是托马斯的说法，这在哥白尼学说之后早已过时。

其次，传教士给当时的中国带来近代科技，这是个进步，但是别忘了在那个时候欧洲的情况。教廷曾经火烧布鲁诺，审判加利略，不准传播哥白尼学说。传教士带到中国的科学和技术不是天主教的功绩，他们只是把它作为传教的手段。大概是利氏或别的传教士向徐光启宣扬过天主教给欧洲带来的文明和美好生活，所以徐光启在《辩学疏稿》中才会说：“盖彼西洋邻近三十余国，奉行此教，千数百年，以至于今，大小相恤，上下相安，封疆无守，邦君无姓，通国无欺谎之人，终古无淫盗之俗，路不拾遗，夜不闭户……举国之人，兢兢业业，惟恐失坠，获罪于天主。则其法宝能使人为善，亦既彰明较著矣。”^⑥艾氏在《口铎日抄》和《西学答问》中也不乏言过其实的地方。这是蒙蔽当时闭塞的中国人，绝非长久之计。关键是改革教义，处理好信仰与理性、宗教与科学、物质生活与精神生活的关系。韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中用大量材料证明，同新教伦理相反，当时的天主教是缺乏这种资本主义精神的。他在《儒教与道教》中还论述过，15—16世纪的明朝已有资本主义的萌芽，但是儒、道精神扼杀了新的萌芽。现在我们要问，当

时传来的天主教,即使是利、艾等较开明的讲道,能否帮助明末的中国走向资本主义呢?我们在利、艾等的许多著作中找不到类似新教伦理的因素。这就意味着,即使天主教在当时的中国传播开了,也无法为当时在黑暗中摸索的中国指明一条出路。因此,它在中国历史的长河中只能是短暂的插曲,就不难理解了。这也就给当代的天主教神学家们提出了一个问题:天主教想给中国带来什么?它能给中国带来什么?恐怕这是决定天主教在中国命运的大问题。

注 释:

- ① 裴化行(H. Bernard):《天主教十六世纪在华传教志》(简称《传教志》),商务印书馆,1936年初版,第11页。
- ② 参看《传教志》上编八章,下编第一章。
- ③ 西进广州的时间是:1580年12月,1581年春,1581年9月,1582年3月。三入肇庆的时间是:1582年5月,1582年12月,1583年9月。
- ④ 肖约瑟:《天主教传行中国考》,河北献县天主堂1931年版影印,上海书店,第4卷第202页。
- ⑤⑬⑪⑫ 费赖之(Aloys Pfister):《入华耶稣会士列传》,1938年初版,第154、193、154页。
- ⑥⑬⑭ 方豪:《中国天主教人物传》,1988年中华书局再版,上册,第189,185,186—187页。
- ⑦ 见《辟邪集》,载《天主教东传文献续编》第二册,以及第一册第30页方豪撰《影印〈辟邪集〉序》的说明。陈剑光博士、李国源先生慷慨热情捐送《天主教东传文献》及续编、三编等整套巨著及别的原始资料,为我们的研究工作创造了基本条件,在此表示深切的谢意!
- ⑧ 美籍华人学者黄仁宇(Ray Huang)著《万历十五年》,对当时的明王朝作了透彻的剖析,很值得一读。该书原文为:1587, A Year of No Significance, 1981, Yale U. (1587年就是利、罗进入肇庆的前4年)。
- ⑨ 参看裴化行《传教志》第178、192、193页;利玛窦、金尼阁著《利玛窦中国札记》第4卷。
- ⑮⑯⑰⑱⑳ 裴化行:《传教志》,第193、312、3、264—265、195—197页。
- ⑲ 见杨光先:《不得已》,载《天主教东传文献续编》第3册,第1135—1142页。利氏在《天主实义》中故意回避耶稣蒙难之事。
- ㉑ 见《破邪集》卷二:《福州巡海道告示》,《提刑按察司告示》,《福州府告示》。

- ⑲ 徐昌治订《破邪集》，共八卷，前两卷主要涉及1615年南京教案，后六卷以批驳艾儒略为主，亦可见艾氏在当时的地位。
- ⑳⑳ 肖约瑟：《天主教传行中国考》，第5卷，第255、256、260页，清初对宗教比较宽容，“二十年中，上无仇教之官，下无仇教之民”（第261页）。但是，两广的水历，福建的隆武，同天主教关系密切，故战乱之中，难免殃及。
- ㉑ 同上，第200—201页。
- ㉒ 费赖之：《入华耶稣会士列传》第155页；方豪：《中国天主教人物传》，第189页。
- ㉓ 参看杨光先《不得已》中《辟邪论》下篇。杨说，耶稣就是该国谋反教派首领，所以被国法处决。“耶稣得为圣人，则汉之黄巾，明之白莲皆可称圣人矣。”（续编三，第1130页）。又参见《破邪集》卷一《南宮署跋序》，该序称天主教与十字架为“异教秘器”，“煽诱愚民”，呼吁“拔其根株，而不遗大患于后”（第2页）。卷二《拿获邪党后告示》说，耶稣是“生于汉哀帝某年的西洋一胡耳”，传入“邪说”、“邪术”（第22、23页）。《福州府告示》将天主教与无为教并列，“如有艾儒略杨玛诺等，并无为教首来省城者，许即禀官严拿究治”（第38页）。在卷三《邪毒实据》中，苏及寓认为福建天主教与白莲教、无为教、奶奶教、天母教、圆顿（又称圆通）教相勾结，“多方笼罩以为羽翼”（第33—34页）。卷四《佐辟》中，许大受认为天主教“与白莲等何异”（第19页）。黄贞更进一步说：“白莲、无为等教，乃疥癣之疾，不足忧也。”而“天主邪教入中华”则是“欲扫灭中国圣贤教统”（卷三：《请颜壮其先生辟天主教书》第11、12页）。
- ㉔ 四库全书总目提要，二十四，子部，杂家类存目，七十七。徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》辑录全文，中华书局影印，1989年版第52页。
- ㉕ 见艾儒略：《张弥格尔遗迹》。《口铎日抄》卷一：《论述张子异迹》、《述张子幼聪》。
- ㉖ 见《旧约·创世纪》第22章。
- ㉗ 见《破邪集》，卷三，黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》第9—10页；卷四，许大受：《圣朝佐辟》，其中“四辟贬儒”有详细论述。
- ㉘ 参看本人主编的《宗教与文化论丛》（1993年），傅乐安：《当代天主教

神学的若干问题》。

- ③ 利玛窦在《天主实义》中摘了11段古圣经书关于“天”和“上帝”的话，并说：“吾天主乃古经书所称上帝也”。徐宗泽在《译著提要》中说：“是书有一特点，即书中称天主为天，为上帝，盖依据我国经书上之意义也”（第144页）。冯应京序，李之藻重刻序也一致附和。《天主教东传文献续编》（一）还摘有福建漳州严谟（严保禄）的《天帝考》，他收集了《尚书》18篇，《诗经》14篇，及《论语》、《孟子》、《中庸》中有关“天”和“帝”的材料几十条，最后附了自己的见解：“以今考之，古中之上帝，即大西之称天主也”（第8页方豪序，正文第50—92页）。
- ④⑤ 格思里：《希腊哲学史》第3卷，第248—249页。有关 *nomos—physis* 的分析参看本人与汪子嵩等合著的《希腊哲学史》第2卷，第4章。
- ⑥ 方豪《天主教东传文献续编》（一），《影印天学论序》。
- ⑦ 以上内容均见《三山论学记》。
- ⑧ 徐光启：《辩学疏稿》，《续编》（一），第25—26页。徐宗泽以为不妥，故增订本中删去这段中30个字。方豪序说：“为存真起见，实以不动原文为宜。”

附英译文:

Trying to Assess Aleni's Mission

Having examined the history of four mission orders from Portugal, Spain, and Italy since early 16th century, H. Bernard remarked: "the glory of missions goes not to Spain or Portugal or other countries, but to Italy alone." ① This is a very fair conclusion. During 1514-1588, Augustinians, Dominicans and Franciscans from Portugal and Spain all failed to open China's door. ② Alexandre Valignani (1538-1606) of Chieti, Naples, decided to adopt a new strategy. Michel Ruggieni (1543-1607) of Venosa, Naples, served as a pioneer of this policy by visiting Guangzhou four times and Zhaoqing three times, going to Nanchang and Shaoxin. ③ M. Ricci (1552-1610) of Maceraea opened the door to the Forbidden City of Beijing and laid a solid foundation for the Jesuits' mission. Two other Italians also have played important roles in the further development. Aleni (1582-1649) developed Ricci's line and created a new situation, while M. Martini defended the mission line of Ricci and Aleni in the Ritu Controversy. Of course there were still other important missionaries in

Late Ming Dynasty such as F. Pasio, F. De Petris, S. de Ursis, L. Cattaneo, A. Vagnoni, and N. Longobardi. But the three most prominent Italian missionaries are definitely Ricci, Martini, and Aleni. The main thesis of this paper is: Aleni did achieve greatly in his mission. However, his success rest on a particular historical settings which is not stable, and because the factors leading to Aleni's success lacked solid foundation, he eventually faced grave setbacks.

I

The achievements of Aleni can be sorted into two kinds: one is his introduction of Western science into China, and the second is his mission and theological works. It is the latter that concerns us here. In this respect, the most conspicuous achievement lied in his external activities. J. Shiao said: "Father Aleni spent 23 years in mission in Fujian and has built 22 churches and numerous chaples, baptizing 10000 people. He worked hard and achieved so much that he deserved to be called the apostle of Fujian." ④ Aloys Pfister refered him as "the first one who started the Fujian mission." ⑤ Fanghao said that Aleni has covered all parts of Fujian, "baptizing 800-900 people each year." ⑥ It is not necessary for me to add more on this list of compliments. Rather, I shall focus on his particular contribution which has won him a special prominence among both his friends who

called him "Confucius from the West" and his critics who ranked him as important as Ricci.⑦

The times Aleni worked in China was different from Ricci's. When Ricci came to China, he met a Ming dynasty which, though latent with crisis, appeared to be a stable, strong and centralized Empire. ⑧ Thus Ricci decided to visit Beijing and to find support from the emperor and high officials, doing his mission in a up-down fashion. ⑨ Aleni arrived China three years after Ricci's death and his 36 years' life in China (1613-1649) witnessed the declining and final collapse of Ming dynasty in 1644. Seeing the reality, Aleni changed his focus from the central government to the local powers and the masses, basing his mission on Fujian province. It is very wise for him to choose Fujian. He has visited Shanxi, Sanxi and Henan where the peasants' upheavals prevailed. The history of missions' has shown that the mission develops slowly in areas of revolution, turmoil and uprising, as in the Mid-East, Roma and Modern English-French revolutions. Besides, These inland provinces are backward and conservative, being suspicious to the foreign culture. Jean Adam Schall von Bell was in charge of church affairs of Shanxi and stayed in Xian several years. His experience is that "the prision in Nanjin is better than the freedom in Xian."⑩ Nanjin is the place where the Shenque Church-attack happened, yet Adam Schall thought this way. This is because in Xian he "was blamed by many and was brought suit

against in court, insulted by plebeians and looked down upon by intellectuals.” ⑩ By contrast, Fujian is not only stable but also quite open to the foreign culture. A. Pfister said: “Aleni has the aspiration to carry out his mission in Fujian for years, only blocked by the lax custom and hilly roads and difficult dialectics there.” ⑪ This is a correct observation. In 1625 Aleni came to Fujian and found that there were some literati and officialdom who were well-educated, open-minded, and dissatisfied with both the politics and dominant Neo-Confucian ideology. Since they were searching for the new direction, they were the most proper object to do the mission on. How could Aleni attract them to follow the Lord? Unlike Ricci, Aleni had neither much gifts nor the chance to introduce Western science, for Ricci has done the work of introducing modern western Astronomy, calendar and mathematics. He finally decided to rely on “making friends with literatures”. With his profound knowledge of both Chinese and Western classics, he lived with these people and discussed important issues which they were interested in, and eventually won their respect. Fanghao remarked that “Among the Catholic missionaries from the West, no one was so welcomed as Aleni. Shenjiaoxinzen said he was regarded as “Confucius from the West” and this is “an honor even Ricci never won.” ⑫ Adam Schall only got some poems, but Aleni got poems from 71 people, most of whom are Fujian natives. ⑬ This indicates that Aleni was

very popular in Fujian.

The importance of Aleni also lies in his comprehensive preaching of Catholicism to different people after his study of the problems of combining Christianity and Chinese Culture. Before A. Valignani, the Oriental mission had been discrete and planless. Because Portugal had the right of protecting the churches, it adopted a wrong mission strategy, demanding new believers to change their nationality, costum, life habit and to accept the life style of Portugal's. The Spanish Augustinians who based on Manila, Philippines, went to the absurd extreme that they even planed to open China's door by violent force. A. Valignani rejected these absurdities. M. Ruggieni "has put one foot in China," ⑮ but he had to withdraw his other foot, for "all officilas could expell them, while no official supported them." ⑯ It was a sad fact, but it indicated the importance of finding the point to combine the West and the East and to promote the mutual understanding. To bribe officials by rich gifts such as telescope and fancy clocks has been tried by M. Ruggieni in Guangzhou and Zhaqin, yet it did not work for long. Ricci embodied mission in his introduction of modern science. However, the contradiction between two cultures emerged once theology was involved. Ricci was quite successful in designing the policy of "integrating and uniting Confucianism against Buddhism". This policy was effective in attracting a great number of high level believers. But his concern was mainly from strategy. When

he tried to reform the concepts of "heaven", "heaven king", "king", and "Superior King" in Chinese classics with Catholicism, as H. Bernard commented, "they only want to dismiss the bad part and keep any part that can be integrated, at the cost of running counter to the European spirit." ⑰ To facilitate his mission, Ricci deliberately avoided the mentioning of original sin, incarnation, suffering, sacraments and so forth. ⑱ This led Yangguangxian to criticize Ricci as a sly man who concealed the fact that the rebelled Jesus was executed, in order to mobilize the believers to rebel. ⑲ Thus, Ricci's way was only an expedient measure. If he intended to propagandize Catholicism, he would sooner or later face the Chinese reality and the task of finding the combining point through a research of the real cultural difference between the East and the West. Aleni had contacted different people in his 23 years' mission in Fujian. From his works *Sansha-nLunxueji* (1625) and *Kouduoricao* it is clear that he never avoided the real problems. Especially in the former work, he has answered directly questions posed by Ye Xiangguo and Cao Guanca (the following are quoted in Xu Bian, part one):

1. The radical difference between the "heaven" in Chinese classics and "heaven lord" in Catholicism. Buddha and Confucism were also created by "Heaven Lord". (436—443)
2. "The creator transcends Li and Chi". Li, Chi, and Taiji

of Neo Confucism cannot generate the things in the world. (443—444)

3. Did Lord work hard in creating things? (446—448)
4. Since Lord is omniscient and omnipotent and omnibenevolent, why did he create dirty things, pests and poison? (448—452)
5. Since Lord is perfect goodness, where did the evil come from? Why were not the evil men punished? (453—462)
6. Since Lord is omnipotent, why hasn't he exterminated the evil for man? (464—465)
7. The difference between the Chinese idea of body-mind and soul and the Western idea of soul. (469—477)
8. The difference between death, judgement, reward and punishment, and the Buddhist reincarnation. (478—481)
9. Since Lord can create the world, why couldn't he save the world but was born as a man? (482—486)
10. In his birthing, why wasn't Lord born in a fashion of descending from the heaven, but in a woman's pregnancy. Won't that affect his nature? (484, 486)
11. Why wasn't he born in palace but in poor family? (487)
12. Why hadn't he been born in China? "Then you would have not had experienced this hardship of long travel". (488—491)

Aleni answered the first and the second question in *Wanwuzhenyuan* written two years ago. As regard to the seventh question on the Western idea of "psyche", he had a detailed

discussion in *Xinxuechushu*(1623). *Kouduorichao* has covered Aleni's lectures, talkings and answers to questions during 1630—1640. This tremendously extensive book consists of eight volumes, 494 sections. There were 26 people who participated the recording, proof-reading and editing work, with Li Jioubiao in charge of all eight volumes. This tells us that Aleni had a broad and good relationship with educated Fujian people who had certain knowledge of Christianity. He is steeped in Chinese religion, morality, philosophy, politics, custom, Buddhism, Taoism and folk religion. He tried to express Catholicism through concepts from Chinese religion, ethics and philosophy, to make it Chinanized and easy to be accepted. No wonder his critics regarded him as important as Ricci, both representing Catholicism in China. From the perspective of the history of Sino-Western exchange, Aleni has touched upon various facets of Chinese culture and tried to answer all kinds of questions about life, faith, and future life according to Catholicism. Thus he has worked on the breadth and depth of the difference between East and West cultures. The first exchange and conflict of modern Sino-West cultures was initiated by these missionaries among whom Ricci and Aleni are important figures. The one who plans to study the question of the conflict and integration of Sino-Western Culture must study the works of Ricci and Aleni, especially Aleni's *Sanshanlunxueji* and *Kouduorichao*. If one does not read *Acts* and *St. Paul's Epi-*

stles, and if one does not try to understand Philo and the Alexandria School, one will not be able to understand the history of integration of Hebrew-Greek cultures. Similarly, if one does not know Ricci, Aleni and other missionaries' works, one will not be able to understand the history of Christian-Chinese cultures. These men were the Apostles in China.

II

The above characterization has shown that Aleni has made significant achievement in his mission. On the other hand, it is obvious that he has suffered setback, a seemingly sudden one. In 1637, the Fujian Government issued three announcements. ⑩ At the same time, Huang Zhen and Xu Dashou launched a literary attack. In the next year, Poxieji was published. ⑪ In 1647, Qing army invaded Fujian and caught the Ming emperor. Aleni fled to Yanpin and later died there on August 7, 1649. According to J. Shao's account, "Chinese churches has suffered a great loss in Ming -Qing transition turmoil", "Among all provinces, Sichuan suffered the most, and the next was Fujian." ⑫ Though the churches Aleni established in Fujian persisted, Jesuits lacked the successors and was replaced gradually by Dominicans. "Jesuits never came back again since then and up to today (early 20th century) Fujian was worked on by Dominicans." ⑬

After Yongzhen Emperor, China forbade Christianity, and Fujian was no exception. Thus the Ming-Qing history of Catholic mission in China ended.

I shall not discuss this broad national issue, but instead focus on the vicissitude of Aleni's mission. Aleni has suffered two setbacks in 1637 and 1649. A. Pfister, J. Shao and Fanghao all attributed the first one to accidental misunderstanding. J. Shao was the most typical representative of this view, for he said, "there was a minor event in 1636", that is, Netherlands invaded Penghu islands, "and there were Western missionaries from Philipine. Being ignorant of Chinese custom, they dressed strange and talked strange, going into inland China to do mission. Chinese couldn't tell the good from the bad, thus a wide rumor circulated, saying that missionaries were like the foreign pirates and would prove to be a harm to China. Fuchou governor was suspicious of Christian mission for a long time, so he ordered that the foreign missionaries be expelled from inland China, forbidding Chinese to believe in it." ②④ A. Pfister and Fanghao only mentioned "the sudden event" without detailed account, ②⑤ but their implication is the same as J. Shao's. Besides, they all attribute the second setback to external cause; the invasion of Qing army and the capture of Rongwu Emperor has affected the churches. From the three announcements mentioned above we find that their account were not without truth. However, if we penetrate the matter further, we will

find that things are not so simple. Why did there occur "wide rumors?" Why was the government "suspicious of it for a long time?" Besides, as J. Shao said, "all churches were confiscated by the government and many believers were persecuted" (ibid). These events and the three announcements obviously expressed the government's long dissatisfaction toward the mission. Aleni's mission in Fujian has shocked both government and traditional Chinese culture. Government had been waiting for the opportunity to suppress it, for it seemed to be a threat to political stability, whereas the Confucians attacked it from the fear of its threat to the tradition. It was not an accidental coincidence for the three announcements and Poxieji appeared at the same time. Because Adam Schall was favored by the central government, and Aleni by the ex-local governor, the official persecution held itself temporarily. However, the literature attack never subsided. As for the negative influence of Qing's invasion on churches, one reason is Aleni's close relation with Ming's residual force, for otherwise he could be like the aloof Adam Schall who even found a place in Qing's palace. However, deeper analysis will show us that Aleni's setbacks were due to the impotency of Late Chinese Feudalist system to integrate foreign culture but stubbornly rejecting it. It also resulted from the contradiction between the Catholic religious ethics and Confucian secular ethics, the contradiction between the views of God of the two cultures, and the failure of Catholic church to reform

itself in time but insisting on old tradition, I shall elucidate these points in the following.

1. As I mentioned above, the reason Aleni could carry out his mission in Fujian is his reliance on local force and the policy of making friends with literature. Unfortunately, his support from the intellectuals and officials were not from the social system itself. Unlike the European feudalism in the middle ages which needed Catholicism both in its formation and in its consolidation, Chinese feudalism had nothing to do with Catholicism. It admitted the orthodoxy of Confucianism and the existence and proper status of Buddhism and Taoism which serve it. After the Huangjin upheaval in the second century which made use of Taoism, Taoism has been suspected by the rulers. The folk religion in China has always been in an illegal status. All dynasties took it to be the source of rebellion and persecuted it severely. In the three Fujian announcements of 1637, Yang Guangxian's Budeyi, Shen que's memorial to the throne, and the critical articles by Huang Zhen and Xu Dashou, Catholicism was all treated as conspiracy group like folk religions. ② Therefore, the anti-Catholicism movement resulted from the social system at that time. If this system exists, the pro-Christian-force will be vulnerable and will be eventually quenched by the colossal feudalist system. Moreover, the feudalist system which is based on the closed natural economy was badly corrupted at the end of Ming dynasty. The closed door policy started from

mid-Ming indicates that it had lost its mechanism of integrating foreign culture as Tang dynasty once possessed. Even the many open-minded intellectuals such as Xu Guangqi, Li Zichao, Ye Xianggao and Dong Ling Party people could do nothing to this situation, what could a foreign missionary do? To Aleni the problem is how far the Chinese government at that time could tolerate, not how far it could support him. Beyond the limit, the punishment follows.

2. The second reason for Aleni's success is his insistence and development of Ricci's policy of "integrating Confucianism and supplementing Confucianism". This was a wise policy because Confucianism makes up the main-body of Chinese culture and was the dominant ideology at that time. Thus, to missionaries, integrating Confucianism would facilitate their mission, while to China, in a time of Confucian crisis, Buddhism and Taoism declining, and political corruption, the literati and officialdom who pursued progress and reform could use Christianity to rectify Confucianism. However, to integrate Confucianism and Christianity is not a easy job. Two questions have to be solved first; one is the relation between Confucian secular ethics and Christian religious ethics. The other is the contradiction between the idea of God in Chinese tradition and that in Christianity.

I shall discuss the former question first. All religious ethics must contain some secular moral norms which are universal among different nations. Thus it is not difficult

to find some similarities between Christian teaching and Confucian ethics. For instance, Ruggieni's account of the late seven items of decalogue (filial piety, non-stealing, non-adultery and non-greed) is similar to secular ethics²⁷. The golden rule are found both in the East and the West. As regards Didace de Pantoja's "Qike", on the correction of seven sins (pride, jealousy, miserliness, hatred, greed, lasciviousness and laziness), the author of Qike in Sikuquanshutiyao remarked that they "are like Confucian and Mozhi's talkings."²⁸ Aleni was like a Confucian when he praised Zhang Zhi's filial piety and self-cultivation.²⁹ However, Confucian ethics taught by Confucius and Menfucius is the standard secular ethics which believes that one can be a saint if he practices the moral principles and norms. There is no need of atonement, salvation, final judgement and ascending into the heaven. "Everyone can be the moral saints" and many kings and moral teachers believed that they have been the perfect example of this motto. On the other hand, as a religious ethics, Christian ethics demands that all secular ethics represent and obey religious principle. Abraham's killing of his son ³⁰ would be regarded by secular ethics as the most evil crime which can not be tolerated. But from the perspective of religious ethics, it is the greatest reverence to God and thus the best moral behavior. Confucian secular ethics, however, required that this religious level be removed. The author of the abstract of Qike mentioned above said, "There

are good reasons as regards his arguments, yet he is wrong in his main thesis that all will come back to the respect to God to obtain happiness." The real difference lies here. Aleni could talk about "loving your neighbours" and respecting your parents. But when he added that the love of God is the highest, and one should love God, the father of humans, more than their parents and kings, he has transcended Confucian ethics and made it a dependency of Christian religious ethics. To put the other way, Confucianism is "transformed" or "annexed" by Christianity. No wonder the Confucian defenders would feel angry and attacked back. Like Ricci, Aleni could agree to the great personality of Confucius, Wenwang, and Zhougong, but they have to go to hell if measured by Christian ethics. ③ The unsolvable contradiction between the two ethics might be dealt with arguments; however, the more serious problem is that from Shenque to the writers of *poxieji*, to Yang Guangxian of Qing Dynasty, Christian teachings had been always related to political problem and regarded as a conspiracy of "shaking our China and destroying our moral principles". Then there is no room for self-defending arguments. At that time Aleni could do nothing but evade.

3. According to the Vatican Council II and the view of Contemporary Catholic open-minded theologians, ④ while the foundation of theology is unchangeable, the theological theory and the experience of God are determined by diffe-

rent historical periods and cultural backgrounds, and so are various and changeable. The particular experience and interpretation of each nation will all embody truth to certain degree. Vatican Council II thus gave up the principle of Sole Truth of Catholicism and recognized that there is certain truth in the views of God among different religions and nations. It advocated dialogues among different religions and between theism and atheism. This is the important reform that Catholicism has made to meet the times. It has profound impact. We can't expect Ricci and Aleni to do things that only modern people can realize, but we can read history against the backdrop of contemporary spirit. There is an evolution in terms of Chinese view of gods. In ancient times, China was like other nations in its prevailing nature worship and totem worship. In Yin and Zhou time the ideas of "heaven" and "god" occurred. The relation between god and man is mutual correspondence, instead of the creator-created relation in Old Testament. Gods in China, unlike the Greek gods who do not involve in political struggle of city-states, deeply involved in political matters. Fengshenbang was written by late people, but it also reflects the view of gods at Yin times. All kinds of gods, ghosts, spirits got involved in the fight between Yin and Zhou. Besides, the idea of "heaven" and "king" were closely related with the rule of kings, for only kings and emperors had the rights to worship heaven. Confucius does not appreciate the view of gods of

Yin-Zhou times; "Confucius never talked about strange force and gods." The "heaven" Confucius talked about is not a personalized god, but a "god" which embodies philosophy, politics, and ethics, leaving out religion. It is more like the "heaven-law" in the Neo-confucianism in Song-Ming times. There is in China no philosophers like Xenophones, Antisthenes, Socrates, Plato, Aristotle, and Plotinos who paved the way for Christian monism, nor theologians who take god as their subject matters. In the late Ming times, the intellectuals who heard Aleni and Ricci's teachings felt difficult to understand the idea of "creator". Ricci and Aleni all used the metaphor of artisans building houses. But it was a bad metaphor which was vulnerable to the attacks from the rebutters; artisans build houses to let people inhabit them, but for whom did the "Creator" build the world? Artisans build houses according to the blueprint of their patrons, but The Creator follows whose order? Furthermore, who built the world before Ai king who ruled in the first century? This is a typical Chinese question, for without proper training in philosophy and abstract reasoning, the Chinese intellectuals just could not understand the idea of trinity. They thought that God is identical to Jesus who was born at the time of Ai King and thus was limited in time and space. Moreover, the critics believed that Chinese "heaven-King" was earlier than the Christian "Heaven Lord". They can understand "respect to heaven" and "be in awe of heaven", for "heaven-

king” has the will, but they can not understand the meaning of omnipotence, omniscience and omnibenevolence. Therefore, when West and East came across, they all felt the similarities or even the sameness between their views of God.³³ But exploring deeper, the internal difference emerged. Xu Guangqi and Yang Tingyun insisted on that Lord is the “heaven” or “heaven-king” in Chinese classics. Missionaries, however, had to distinguish them to secure the authentic Christianity. Like Ricci, Aleni started with “integrating Confucianism to fight Buddhism”, yet what he faced was the united front of Confucianism and Buddhism against Christianity. The last two volumes of *Poxieji* were written by many monks. Had Aleni given up Ricci’s policy of “integrating Confucism to fight Buddhism” and tried to strike a dialogue with Buddhism, finding the coincidence between the two religions on one hand, and got through the apparent similarity and conflict to explore the evolution of the view of God in Chinese history so as to contextualize Christian theology on the other, he would have made a breakthrough in this field.

Anthisthenes(446—366 BC)once said: “There are many gods according to norms but one God according to nature.”³⁴ Guthrie wrote: “Lactantius of Church Father’s time used this view to account God and idolatry, thinking that according to nature there is only one God (Lord), while all other gods are created by various people according to their norms.”³⁵ I think this is an insightful view born in Greek philoso-

phy and can serve as the foundation of dialogues among different religions and views of God. According to nature, there is only one God whose essence accommodates various kinds of experience, none of which can profess to be the only True one. Jehovah of Judaism differs from the God in New Testament, Orthodoxy, Catholicism, Protestants (including its various denominations), and all kinds of theologies in history, have had different view of God which were shaped by history, cultures, and nationalities. However, all of them are experiences and knowledges of the sole God. A new agreement may be achieved if we use this approach to treat the conflict of views of God between East and West. Fanghao, a distinguished modern historian of Catholic Eastern mission, has approached this issue according to the spirit of Vatican II when he wrote prefaces for Xupian of Documents of Catholic Eastern Mission. For instance, in the preface to Tianxueshuo, he wrote: "in this book there are many attempts to interpret Catholic teachings with Yijin, regarding Lord as Qianyuan...Holy Mother as Kun...and trinity as Zhen, Kan, and Gen. It is a new suggestion, but it wouldn't be accepted by the Churches at that time. Thus the book was printed by the author himself and was not popular, disappeared finally. During Vatican II, many people talked about the revelation of God by referring to the classics of ancient nations. In fact, this is a mentality embodied already in this book three hundred years ago."③

4. All religions are established in certain historical periods and cultural backgrounds, therefore their teaching, rules, rituals and holidays are all permeated with national characteristics. When they come to a different nation with different culture, they should keep their kernel while give up their appearance. Otherwise, strong protest occurs. Thus the spreading of Christianity in China is at the same time the reform of Christianity itself. Buddhism was able to persist in China because it was Chinanized. That Christianity was able to stay in Europe after spreading from the mid-east, was also because it has integrated Greek culture. Ricci, Aleni and M. Martini lived in the Renaissance Italy and so were open-minded. The Jesuits to which they belonged was just established in the 16th century and was full of life, leaving the other three orders behind (H. Bernard has discussed it in the last two chapters of *Chuanjiaozhi Xiapian*). Unfortunatelly, in several respects, the Jesuits failed to transcend their historical limitations of Catholic churches of their times.

First, what they taught are out-of-dated theologies by Augustine and Aquinas, or even by Plato and Aristotle. When illustrating the creation, Ricci said, "For the existence of everything there must be an actor, a form, a material and an end." it is clear that here he refered to Aristotle's "four causes" theory——Actor, Form, Material and End. When Aleni answered Ye Xianguo's question that Li-Qi can

not generate things by itself, he also used Aristotle's theory of Form and Material. Besides, when he answered the question of how Lord created the world, he employed a Plotinos' theory which was developed by Augustine, the God of ONE created all things according to their form (or IDEA). To it, though, Aleni also contributed some Chinese concepts such as LI-QI and "Liyifengshu". Aleni asserted that soul has three kinds, life-soul, perceiving-soul and spiritual-soul, which can be traced to Aristotle's theory in De Anima or even to Pythagoras' theory. ⑤ On the proofs of the existence of Lord, their arguments were only Aquinas' ontological and teleological ones. The view that Lord is living beyond the "ninth heaven" is an Aquina's belief which had been outmoded after Copernican theory.

Second, though it was a progress for missionaries to bring modern science and technique to China, one has to notice that it is a fact that at that time Papacy has executed Bruno and, put Galileo in trial and forbade the Copernican theory. Catholic missionaries introduced science into China only as the method of their mission. Perhaps it was Ricci or other missionaries who pictured "the enlightenment and prosperity" to Xu Guangqi that Catholicism had brought to Europe that led Xu Guangqi to write in *Bianxiueshugao*, "almost thirty nations in the West which have believed in this religion for thousands of years up to today. The young and the elder care each other, the superior and the populace

live together peacefully, the border need no defense, the nations belong to no particular families. There is neither liar nor theft……all people work hard and take care not to offend the Lord. Therefore it is clear that this religion can help people become good.” ③ Similar exaggerations can also be found in Aleni's *Kouduorichao* and *Xifangdawan*. It could blind the illiterate Chinese at that time, but not for long. The crucial thing is to reform itself and find a better equilibrium between faith and reason, religion and science, material and spiritual livs. In his *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, Max Weber used a great number of evidence to show that unlike the Protestant ethics, the Catholicism at modern time lacked this kind of capitalist spirit. In his *Confucianism and Taoism*, he also pointed out that during the 15—16th century Ming dynasty, China already had the primitive form of capitalism; however, Confucianism and Taoism smothered it. Now the question is, could Catholicism which was introduced into China at that time, even with the openminded preaching by Ricci and Aleni, help the late Ming China move to capitalism? We can not find things similar to Protestant ethics in Ricci and Aleni's works. This means that even Catholicism had been spread in China, it would not have helped China get out of the darkness. Thus it is easy to understand that it could only be an episode in the long history of China. It also poses a question to contemporary Catholic theologians, What do Catholic theologians

want to bring to China? And what can it bring to China? This, I am 'afraid, is the real problem which decides the fate of Catholicism in China.

Notes:

- ① H. Bernard: *The History of Catholic Mission in China in the 16th Century*, (referred in the following as *Mission History*) Shanwu, 1936, p. 11.
- ② *ibid*, Vol. I, Chapter 8; Volume II, Chapter 1.
- ③ The time of his visit to Guangzhou were: December of 1580, spring of 1581, September of 1581, and March of 1582. The time of his visit to Zhaoqin were: May of 1582, December of 1582, and September of 1583.
- ④ J. Shao, *The History of Catholic Mission in China*, Hebei, Xian County Catholic church, 1931, *Shanghaishudian*, Vol. 4, p. 202.
- ⑤⑩⑪⑫ Aloys Pfister: *History of Jesuits in China*, 1938, p. 154, 193, 154.
- ⑥⑬⑭ Fanghao, *History of Chinese Catholicism*, 1988, *Zhonghuas-huju*, Vol 1. p. 189, 185, 186-187.
- ⑦ See *Bixieji*, in the Second volume of *Tianzhujiadongchuanwen-xianxubian*, and see p.30 of the first volume; Fanghao, preface of printing *Bixieji*. Here I thank Dr. Chan Kimkwang and Liguoyuan for their sending us all these research materials.
- ⑧ Ray Huang, 1587, *A Year of No Significance*, 1981, Yale U. (1587 is the year, four years after which Ricci and Rugieni arrived Zhaoqin.) This is a very good book which contains an insightful analysis of Ming Dynasty.
- ⑨ See Bernard, *Mission History*, p.178, 192, 193; and Volume 4 of Ricci's Chinese journal, by Ricci and N. Trigault.
- ⑮⑯⑰⑱⑳ Bernard, *Mission History*, p. 193, 312, 3, 264-265, 195-

- ⑩ See Yang Guanxian, Budeyi, in Tianzhujiadongchuanwenxian Xubian, Vol. 3, p. 1135-1142. Ricci in his Tianzhushiyi deliberately avoided the mentioning of the suffering of Jesus.
- ⑪ See Poxieji, Vol. 2, Fuzhouxunhaidaogaoshi, Tixinancasigaoshi, and Fuzhoufugaoshi.
- ⑫ Xu Changzhi ed, Poxieji, 8 volumes. The first two referred mainly to Nanjin Church Affairs in 1615, while the last six volumes mainly criticized Aleni. This shows the high profile of Aleni at that time.
- ⑬⑭ J. Shao, History of Catholic Mission in China, Vol. 5, p. 255, 256, 260. In the beginning of Qing dynasty, religions were tolerated. "Within 20 years there has been neither official nor ordinary people who hated religion." (p. 261) Nonetheless, the residual forces in Guangzhou and Fujian had a close relationship with Catholic churches. Therefore, the churches were affected in Qing's war against Ming.
- ⑮ ibid, p. 200-201.
- ⑯ Aloys Pfister, History of Jesuits in China, p. 155, Fanghao, History of Chinese Catholics, p. 189.
- ⑰ Cf. Yang Guangxian, the second volume of Bixieren, in Budeyi. Yang said that Jesus was executed because he was the leader of rebellion in his country. "Were Jesus be called a saint, then Huangjin rebels in Han dynasty and Bailian rebels in Ming dynasty would all be called saints." (Xubian, Vol. 3, p. 1130). See also Poxieji, vol. 1, Nangongshuduxu which called Catholicism and the cross "secrete weapon of heretic religion" used to "tempt illiterate people", and called for "extermination of its root to avoid its future harm." (p. 2) In vol. 2 Nahuo-xiedanghougaoshi, it was said that Jesus was "a foreigner born around the Han Ai emperor" time. He spread "evil teachings" and "evil magic". (p. 22, 23.) In Fuzhoufugaoshi, Catholicism was

regarded as the rebellious Wuwei cult, "If Aleni and E. D. Junior and the heads of Wuwei cult come to the capital of the Province, it is imperative to report to the government and to capture them. (p. 38) In the third volume, Xieduoshiju, Shu Jiyu thought that Fujian Catholic churches conspired with Bailian, Wuwei, Nainai Tianmu, and Yuantong cults, "covering many people as its assistants." (9. 33-34). In the fourth volume of Zhuobi, Xu Dashou said that there is "no difference between Catholic churches and Bailian cult" (p. 19) Huang zhen further claimed that: "Bailian and Wuwei cults are only minor disease which deserve no serious worry." But "Catholicism came to China" is to "destroy the holy Chinese tradition". (see volume 3, Qin Yanzhuangqixian Shenbitianzhujaoshu, p. 11, 12)

- ②⑧ Sikuquanshuzhongmutiyiao, 24, Zhibu, Zhajiaruichunmu, 77, Xu Zhongzhe, Mingqinjianyeshuhuishiyizhuliyiao, Zhonghuashuju, 1989, p. 52.
- ②⑨ See Aleni, Zhangmigeeryiji, Kouduorichao, Vol. 1 Renshuzhangzhiyiji, Shuzhangzhiyouchong.
- ③⑩ See Genesis, 22.
- ③⑪ See Poxieji, Vol. 3. Huangzhen, Qingyanzhuangqixian Shenbitianzhujaoshu p. 9-10; Vol 4, Xu Dashou, Shenchaozhuobi, in which there is a detailed account of "sibibianra".
- ③⑫ See Chen Cunfu ed. Religion and Culture, 1993, Fu Rean, Some Problems of Contemporary Catholic Theologies.
- ③⑬ Ricci in his Tianzhushiyi recorded 11 paragraphs in Chinese classics about "heaven" and "Shangdi", and commented that "Our Lord is the 'shangdi' in Classic". In Yizhutiyao, Xu Zhongzhe said: "this book is peculiar that it called the Lord heaven and shangdi, according to the meaning in our classics." (p. 144) The preface by Feng Yingjing and Li Zhichao agreed to this point too. In vol 1 of Tianzhujaodongchuanwenxian Xubian, there is Tiandikao by Yan Baolu of Zhangzhou, Fujian.

This paper collected 18 section of Shangshu, 14 section of Shijing and many other materials about "heaven" and "lord" in Analects, Menzhi, and Zhongyong, with his opinion that "according to our research today, the shangdi in classics is the Lord of the West." (p. 8, The preface by Fanghao, text, p. 50-92)

- ④⑤ Guthrie, A History of Greek Philosophy, Vol. 3, p. 248-294. About the analysis of nomos-physis see also Chen Cunfu and Wang Zhisong etc. A History of Greek Philosophy, Vol. 2, Chapter 4.
- ⑥ Fanghao, Tianzhujiadongchanwenxian Xubian, (I), Yingyintianxuerenxu.
- ⑦ See Sanshanrenxueji.
- ⑧ Xu Guangqi, Bianxueshugao, Xubian(I), p. 25-26. Xu Zhongzhe thought that it is not proper and suggested the elimination of 30 words in this paragraph. In his preface, Fanghao said: "to keep the historical truth, the proper thing to do is to leave the original unchanged."

7

艾儒略在华传教活动的结束

——记艾氏在闽北

林金水 吴怀民

艾儒略在闽北活动是他在华传教的最后一个时期，其足迹遍及邵武、建瓯、建宁、泰宁、武夷山等地，1649年在南平与世告辞，结束了他近半个世纪的传教士生涯。时正值明清鼎革之际，探讨这一时期艾儒略在闽北的活动，将有助于我们了解到，传教士的传教活动是离不开中国社会大背景的，艾儒略的传教生涯是与明王朝共存亡的，明存他存，明亡他亡。

在闽北各县中，艾儒略首先访问的是邵武。邵武在历史上又称“昭武”、“邵阳”、“樵川”、“樵阳”，因樵水流经县城而得名。有关艾儒略在邵武活动的资料，《口铎日抄》有两条记载：“越四年辛未，春正月二十九日（1631年3月1日），余（李九标）试于郡，时艾先生有樵川之行。”“夏四月朔日（5月1日），艾先生回自樵川，已阅月矣。”由此推算，1631年艾儒略在邵武的时间大约一个多月，其结交

的邵武士大夫有米嘉穗、董邦廩、邓材与吴维新。

其中较有影响的是米嘉穗，字秀实，少有文誉，万历四十六年举于乡。崇祯初授郛城知县，明察善断。后调知德平，寻迁南京兵马司正指挥。母忧归，筑遁园以居，啸咏终身，年七十七卒。所著有《澹园诗集》。^①米嘉穗曾受学于艾儒略，对艾儒略的献身精神表示同情和理解，对艾儒略传播的西学，以至他所传播的天主教，都表现出浓厚的兴趣，并给予很高的评价。他曾为艾儒略一部介绍西方风土人情的著作《西方答问》作序。在这篇序言中，他说：“今艾思及先生居闽与吾乡名贤讲论最悉，因有西方答问一册，予受而读之，不独以彼国之纪述，扩此方之见闻，其辩异而致同，剖疑而归信，有若一一烛炤，而数计之者，先生接引来学心亦苦矣，予不敏，窃谓吾儒之学，得西学而益明，西学诸书，有此册而益备也。学者因其不同以求其同，其于儒学西学思过半矣。”可见，艾氏传入的西学，不但使他大开了眼界，而且在他看来，儒学与西学相互间的交流可以相得益彰。对于儒学与天学的异同，米嘉穗也作了很中肯的分析：“天学一教入中国于吾儒互有同异，然认主归宗，与吾儒知天事天，若合符节。至于谈理析数，究精极微，则真有前圣所未知而若可知，前圣所未能而若可能者，岂天不爱道，不尽于尧舜周孔者，而复孕其灵于西国欤！”对于世人对天学诋毁的原因，米嘉穗认为是“成见作主，旧闻塞胸，凡纪载所不经，辄以诡异目之。”这也看出，米嘉穗不墨守陈规或随波逐流，他认为：“抑思宇宙大矣，睹记几何，于瀛海中有中国，于中国中有吾一身；以吾一身所偶及之见闻，概千百世无穷尽之见闻，不啻井蛙之一窥，萤光之一炤也。乃沾沾守其师说，而谓六合内外，尽可不论不议，此岂通论乎？”^②总之，作为中国士大夫，米嘉穗站在比较客观公正的立场对儒学天学作了很好的辨认，为今天我们研究明清之际中西方文化的接触与

对话，提供了十分有益的参考。

董邦廩，建宁县人，自称“樵阳人”，贡生，任顺昌训导，崇安教谕。^③他曾赠诗艾儒略，从诗中所说“拯世丹心引福堂”，不难看出董邦廩在福州时已接受艾儒略的洗礼，皈依了天主教。与闽中诸子赠诗相比，他的诗更集中对基督教教义和礼仪作介绍和描述，以此来表达他对基督教的赞美之心和虔诚的信仰：“世儒竟谈生，先生独谈天。谈生生趣有穷期，谈天天乐无尽纪。虽然天也生，虽然生也天，天不生兮天不天，生不天兮生不生。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，世人逐生忘本原，谁知天主有常先，先生惻惻迷主人，高挂西帆九万程。囊油浆水最辛勤，抹额除愆广设津。先生丰韵温如玉，春溶暖气香满腹。宿秽触之即消除，融融泄泄登天国。先生襟度海样深，含纳无分浊与清。倒翻古今从头洗，肯忍灵魂点半尘。先生学问浩无垠，罗络华夷掌上看。寂然敛掇浑无事，拯世丹心引福堂。先生在西亦有家，岂无侪侣与桑麻。情知世乐非常享，故向中华涤众邪。先生高架光明烛，照见人心受世毒，苦心苦口代驱除，拔跻天堂享真禄，天生先生生世间，可认先生作等闲，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，若将伪念妄承当，失去先生当面里。我习先生句，因探先生藏。长歌与世共商量，大家挣起升天力，莫负西来一片肠。”^④

邓材赠艾儒略的诗与董邦廩有相似的地方，也是歌颂艾儒略及他宣扬的天学：“万汇天为主，太初独主天。清宁资奠丽，物我籍生全。德贯无形外，功施未有先。现身途至道，渡海阐重玄。正教同周孔，妖邪却鬼袄。灵芽非养汞，贝叶不谭禅。文字通唐制，衣冠仿古贤。语言休待译，经史岂随笈。醉貌浑藏璞，微辞佛涌泉。守真超色界，度世混尘缘。自结欧逻僕，宁烦亚细钱。著书镌琬

球，制作俾玕璇。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，交游竞受廛。司空隆客席，承相让宾筵，自愧沉愚贱，深惭积讐愆。礼瞻当此日，修省记兹年。向善惟精进，生天非偶然。性情知不昧，意气永相怜。”^⑤从邓材赠诗中我们还可以看到，艾儒略身着儒服，口说汉语，精通中国古代经典，传播西方天文历算、地理等科学技术。他博古通今，口若悬河，走的是一条与利玛窦一样的“适应”中国传统文化的道路，正是基于这一点，艾儒略受到了福建士大夫的信任和爱戴。吴维新赠艾儒略的诗也证明了这一点：“混辟初未判，神理渺难识。秦西有畸人，貌古含灵粹。遥遥九万里，竟践中华地。……玄义契儒宗，簪纓勤把臂。著书千百言，磨碑印十字。沧溟患津梁，名区靡不至。上章作噩冬，振向昭阳轡。登坛依朔玻，共荷全能庇。感兹玫瑰花，翘首望重贄。”^⑥

艾儒略在闽北时到过的第二个地方是建瓯。建瓯，旧称建州、建安，别称芝城、富沙，是闽人北上江、浙的交通要冲。1632年艾儒略北上江西，曾经过建瓯。壬申（1632年）7月以后，“艾先生则又自莆而泉漳，而江右，且重有富沙之行。”^⑦在艾儒略的门徒中，有一位自称富沙人，名杨葵。查《建瓯县志》《文苑传》：“杨葵，字配绿，朝绾子。喜文章，集唐七百首，气韵深成，旁溢人物花鸟，意在笔先。有《四声韵谱》、《八煞词》、《情灯文俎》诸小集。”杨葵跟随艾儒略布道四方，并记录他的言行。

艾儒略另一次入建瓯是在1633年11月2日至11月30日，“（崇禎六年）冬十月艾先生上建州，念三日（11月24日）赖士章自古潭（建阳别称潭城）来谒。”^⑧艾儒略这次至建瓯，主要是与教徒赖士章论道，由杨葵作记录，然后由李九标汇记，辑入《日铎日抄》卷五。赖士章首先向艾儒略提出释教大梵天主是否与天主相同的问题，

艾儒略回答说：“否，否，夫天主者乃至尊无上之真主而主宰天地万物者也。释氏所谓大梵天王，立释迦之旁受教，岂为天地真主，尚有不知不能，待受教于人类者哉。盖大梵天王本非实有，乃释氏私立名相，以成其僭傲无上之意。故奉佛者亦不以梵天王为尊，只以释迦为尊。”赖又问：“若道家所云玉皇大帝得无似乎？”艾曰：“玉皇名号乃宋徽宗所加，前此无有也。今以一人私立之名目，何可即妄认为天地真主。据玉皇经所论，玉皇修身九百劫，乃登帝位，夫天地真主，可以人修成者哉？藐诸人类，本天主所生，何敢僭称上主。……试问玉皇未生之先，所谓主宰天地人物者谁乎？且玉皇经又云：玉皇之上更有三清，玉皇既在三清之下，则尤非至尊之主明甚。今乃欲与至尊之真主同日语也，岂不谬哉？”^⑨艾儒略与赖士章的这篇论道，对释老加以猛烈抨击，是出于天主教对异端的强烈排他性。但在辩论中，艾儒略对中国历史典故了如指掌，引经据典，脱口而出，表现出他对中国传统历史和思想的熟谙，而这种既尊重中国传统文化，又能自圆其说的传教方法，是他赢得中国信徒心悦诚服的一种手段。

艾儒略在建甌时，还到过黄华山。“黄华山在县治北，秀丽为一郡之最。”^⑩邑人李王庭（字犹龙）说：“余昔年与艾子会晤黄华山房及新创天主堂，识面有日，拜酬相频。”^⑪李王庭的朋友刘文龙也说：“今夏月（崇祯九年、1636年）谒玛石王父母师转任闽之建安，并同詹月如年兄任甌宁，复闻有天主教之寓于建宁（指建安、甌宁）也，有年矣。”^⑫刘文龙，字云子，江西临川人，任石泉知县。^⑬他和李王庭都极力抨击艾儒略和天主教，“偶因访盟社李犹龙兄，暨楚桃源上官法护先生，得拜费隐禅师大和尚性命正解，并诸公辟邪请说。”他说：“建邑之士其高明耸拔者，莫不以邹鲁之邦自任，岂小丑能乱哉？且属名儒梓里，仪型不远。然其中不无仁智，百姓受其狂

惑，毋怪乎小道可观也。”^⑭从这些辟邪派言论中，侧面看出当时在建甌已有一批信徒皈依天主教，并建立了教堂，而且在教徒中有不少是仁人智士，其中值得一提的沈加禄从先。笔者拟加禄为Charles之译音，其俗名应是从先，即费赖之在《入华耶稣会士列传》中提到的Charles，“1647至1648年间鞑靼入关时，儒略同阳玛诺神甫，Paschul Fernandez修士，暨志愿入会之青年名Charles者避难延平。”这与《艾先生行述》有关艾儒略在南平时，沈从先与游安当陪伴他的记载是一致的，艾临死前，曾对游、沈二君说“其幼时有志于勋名，十八岁而学已成，遇耶稣会士，劝以守贞苦修，是为不朽真勋名。”后来他经过省悟，即求入会，并渡海东来。^⑮沈加禄从先还与李九功其叙先后草撰过艾先生传略，后来李嗣玄即以这个传略草稿为兰本，撰写出《泰西思及艾先生行述》。

艾儒略在闽北时还到过武夷山，当时“武夷山有庙宇三所，颇著名于时，”艾儒略到武夷山传教后，有两所庙宇受儒略之劝，改为教堂。“惟第三庙宇之施主乃奉食斋教者，独拒之。”于是艾儒略采取灵活措施，“许此辈仍食斋持苦行如故，惟不许奉偶像而敬天主，诸人遂尽入教。”^⑯从这件事可以看出艾儒略在传教中，能根据各地的实际情况，适时调整传教方式，在不违反根本教义的情况下，可以对不同信仰的人做些妥协。艾儒略这种较为“适应”的传教方法，正是他能吸引众多中国人入教的原因之一。

建宁，旧称绥安。由于与建宁县令左光先和贡生李嗣玄的关系，艾儒略曾三次到建宁。根据李嗣玄所说“先生之敷教也，自下闽而渐及上游，崇禎辛巳（1641年）乃至敝邑。”可见艾儒略第一次到建宁的时间是1641年。当时的县令是左光先，初见艾氏便“大相敬爱”，并对他说：“吾中华儒者，止知天命以下事耳，公所言直迺诸天命以前，自是超人一等，且吾儒之事上帝也，知尊而不知亲、闻公

教乃知上帝之真为吾人大父母也，斯尊亲至矣。”于是他“倡率建堂，而颜其堂曰：‘尊亲’。”^⑭

左光先，桐城举人。少保光斗弟。他任建宁县令时，平息盗贼，惩治不法，救济饥荒，平息叛乱，“擢侍御，巡按两浙。祀名宦。民为建石亭于河东枫树岭上。”^⑮可见，左光先深得建宁百姓的拥戴。在他任期时，建宁不但政通人和，而且在他率先倡导和保护下，天主教作为合法的宗教一度得到传播和发展。崇祯十四年（1641年），他贴出告示：

“福建建宁县正堂左为遵明旨，褒天学。以一趋向事，照得天主教，其所昭事者，乃普世之共主，群生之大父，至尊至亲，普天率土，咸当爱戴者也。无奈人心久迷，顿忘其本。泰西利先生首入中华，倡明景教。……自是西儒接踵来都，修历法，守都城，历著忠勤，……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。而艾思及先生，在西儒中尤称拔萃，所著书皆惊心沁耳，憬速破梦，相国叶公敦请来闽，教铎宏宣，八闽郡邑，咸建圣堂，以虔昭事。今幸振铎来兹，本县巨质所学，尤深赞叹。念列圣之所以钦褒，贤士大夫之所以爱敬，岂非以其立教甚正，修己甚严，爱人甚切之故耶。本县不忍兹邑，自后于四方，故相率士民，共创斯堂，以为兴善宥过之地。尔等须念泰西诸儒，名利不干于胸，世禄不碍其念，历九万里蛟龙之窟，略人啖人之国，以至于此，无非不忍尔辈，终背至尊至亲之大主，以胥沦于永苦，此何等心。……本县职司风教，深知西儒之学，足辅王化，为此示谕士民人等，其贤智者，务虚心克己，将西儒所刻诸书，体心研求，必且憬然会心，悚然愧汗，若及愚民妄相揣度，则有鸱鸢之说，用夏解，

及代疑正续二编在，尔等其绎思之，特示。崇禎十四年六月日给。”^⑩

在这里，一个县令公开支持和颂扬艾儒略及其传播的天主教，提出以“西儒之学，足辅王化”，并示谕县民“虚心克己”、“体心研求”西儒所刻之书，这在福建各县乃至全国都是绝无仅有的。与1637年福州知府吴起龙出告示驱逐艾儒略和阳玛诺不啻天壤之别。

1643年，艾儒略应南京史可法之约北上，途中第二次入建宁。“癸未(1643年)师驾再临，仅驻堂数日即赴留都史大司马讳可法之约，将有事澳中，既而以鞭长不及马腹，乃不果。”这一年，艾儒略以“德盛才全”优于诸铎德而被推为耶稣会中国华南会长，“总领中华十五国教事。”时值戎马梗道，足迹所遍唯东南半壁，“吴越金陵，江闽岭表之间迂回，僻远之邑，靡不遍历。”^⑪

二年以后，艾儒略第三次到建宁，这次主要是来看望李嗣玄。“其三临敝邑也为弘光乙酉(1645年)，时玄已挈家被乱于泰宁之石纲，师又不惮远涉顾我山中，提撕顾复，视昔有加，即鞠育之爱不啻也。”可见，艾儒略在建宁找不到李嗣玄之后，又往泰宁石纲山。这时，隆武帝已在福州登极，1646年，隆武帝驻扎建宁，欲以建宁作为进军江右的基地，后因省中人数万，呼拥请还，而驻蹕剑津(南平)。同年，李嗣玄也由泰宁返回建宁，发现建宁所建的教堂已毁于战火，再加上艾儒略已返回福州，“铎音罕至，告解疏，而神功缺，罪戾山积，念之汗下。盖因悼已罪，盖感师恩，不禁涕泗之交横矣。”^⑫这充分表达了他对艾儒略笃深的宗教感情。

李嗣玄，字又玄，入《建宁县志》《文苑传》，因避康熙“玄”字之讳，方志中李嗣玄作李嗣元，字又元，庠生，鼓篋南雍，为博雅通儒，

所至名山大川，辄有题咏，一时公卿大夫交重之。尝侍父病不就寝者数月。父歿居丧尽礼。晚年挛双足，杜门不出。著有《息轩诗文集四十卷》行世。他所纂述者有《元珠领要》及《经史域外观二十卷》，藏于家。②李嗣玄父李春熙也是地方名贤，字晦如，号泰阶，任南京户部主事，董应举《南京户部郎泰阶李公志铭》说他：“为人豪爽廓落，喜饮酒，谐谈风发，其精神气魄足以笼盖人，摘奸伏如神，而尤长于应变。”③春熙有四子，末子即李嗣玄，是四子中最有出息的一个，能继承父志。张鼎撰《南京户部主事李春熙墓表略》说：“令子嗣元种学绩文，涵蕴未艾，则公年虽不永，亦可以无憾矣。”④

李嗣玄早在1626年就与艾儒略在福州相会。从那以后，他开始接受艾的教诲，皈依基督教，成为笔者所称的福建天主教开教三柱石之一（其他二位是福清李九标、泉州的张庚）。“玄于丙寅（1626）夏晤先生于福堂，蒙先生赐以《天学初函》，即津津响慕，然于其上帝降生受难之事，不能无疑，至是蒙主默牖，乃豁然有省，尽焚弃向所惑溺诸书，一心事主读至《七克》爱仇奥义，喟然叹曰：至哉言乎。夫以德报德，报施适足相偿，何功之有。必爱仇庶克当主心耳。乃忿忿熄傲，从家庭始，于是蒙师殊眷顾，异于他弟子。一日玄侍坐有犹豫色，师即知玄之隐于教家也，笑谓玄曰：子亦知南风北风之喻乎？古称北风与南风争胜，南风曰：彼有人焉，子能解彼之衣则子胜矣。北风尽力吹之，风愈厉其人愈护其衣。然后南风徐起而吹之，阳和嘘拂，而衣自解矣。夫习俗之蔽心，犹裘重之蔽体也。子欲解之为南风其可矣。玄服膺此语以终身，虽婢仆未尝以声色加也。”可见，艾儒略的论道对李嗣玄濡染尤深，而李嗣玄对艾儒略的崇敬之情也油然而生，导出对他的溢美之词：“先生状貌瑰伟，眸〔眸〕盞之容，照人心目，每谈论至道，条理井然，其轻重疾徐之际，语默顾盼之间，皆天然合节。”⑤

李嗣玄对教会最大的贡献是他撰写《泰西思及艾先生行述》一书，为今天我们研究艾儒略和明末福建天主教保留了许多极有价值的史料。李嗣玄在书中曾提到撰写该传记的缘由：“吾友沈加禄从先，李九功其叙，先后草先生传略授小子，玄俾有所据，依以状先生，而蔡雅谷幼学，又屡书相促，玄逡巡谢不敏者，数年盖以凡笔而状圣德，犹以蠹勺而测沧海，宜吾不敢任也。虽然受先生再造恩，虽欲逊之恶得而逊诸。”不仅如此，他还摘引艾儒略的言论汇编成集，题为《泰西思及艾先生语录》。他还为李九功的《励修一鉴》作序，序末署名：绥安社弟李嗣玄题于石纲山中。此外，他还与邑人李凤翔同校订《口铎日抄》卷七，鉴定《口铎日抄》卷八。李嗣玄在学术上也有他的贡献，即订定宋朝李纲的《李忠定集选》。《四库书目提要》说：《李忠定集选》凡录、奏议十五卷，文十六卷，诗六卷，靖康传信录三卷，建炎进退志四卷，冠以本传一卷，行状三卷。嗣元父官刑部时，从秘府得忠定公《梁谿集录》以归。嗣元请于知县左光先捐资钹板，自是忠定集始行于世。对于梓行该书的价值，福州周之夔在为《谢耳伯初集》作序时评说：“嗟乎！耳伯忠定之乡，以忠定集埋没五百年，今始梓于李又玄诸贤，复共发耳伯之藏文章，神气隐见有时，绥安虽小，固多君子。”^②周之夔曾与李嗣玄交游，而且也赠诗给艾儒略，但同时又对天主教大加抨击。^③

此外，李嗣玄还帮助篆刻其父春熙的奏疏、条议、诗，名为《玄（元）居集》。还有“康熙壬子修志多出其手。”^④由此可见，李嗣玄无论在世俗学术上，抑或教会事务上都颇有建树，是典型的奉教儒士一类人物。

绥安多君子，其中与艾儒略交游的还有李凤翔，字羽仪，他是《口铎日抄》卷七的“校订”者。《建宁县志》中未发现传记资料，仅有限知道他曾替谢兆申全集的出版校书，是该书初集卷二的校

者。②兆申，字伯元，号耳伯，万历间贡生，是当时建宁颇为出名的文人，与汤显祖、钟惺、谭元春友善。凤翔为兆申校书，说明了他在建宁文人圈子中是有一定的地位的。

明溪艾儒略似乎未到过，但他却与一位来自明溪的缙绅相交，他叫黄惟翰，字宗卿，曾帮助“校订”《口铎日抄》卷五。黄惟翰是天启癸亥(1623)岁贡生，任惠安县学训导，广东番禺县学教谕，泉州府学教授。③因此，他最有可能是泉州认识艾儒略的，并接受他的洗礼入教。一般说，能为《口铎日抄》作汇记、记录、校订、点定、鉴定的，大都是艾的虔诚的信徒。同样，上述李凤翔也应是教徒。

南平(延平、延津、剑津)是艾儒略在福建活动的最后一站，也是他歿世之地。“丁亥(1647年)(艾氏)欲周巡吴越，广宣天学，至延津而道梗，闭城者半载。”④延平已于先一年(1646)为清兵占领。1646年正月时，隆武帝决定从建宁“出汀州入赣”，“亲至虔(江西赣州)入楚，以收天下全局。”⑤但是，郑芝龙出于他个人的野心，认为只有隆武帝驻在福建，他才可以挟天子以令诸侯。于是煽动数万军民遮道拦阻，不让隆武帝入赣与湖南相联络。隆武帝不得已，只好驻蹕延平。8月，由于郑芝龙撤去了守关兵，清兵得以从容通过仙霞岭，8月21日，隆武帝闻仙霞岭不守，自延平出奔，24日抵顺昌，“清兵已及剑津，毁阁且踵至。”⑥因此，艾儒略抵延平时，该城已遭兵燹洗劫，十分萧条。在被困期间，“先生糊口不给，犹减餐食饥，恤病舍旅，自是多病。”但他靠信仰来支撑着他的生命。他怡然说：“人无病，即不死，不死长生苦世，何为？且病亦天主所赐以补炼过。”因此在南平的二年期间，他仍“孜孜汲汲，毫不倦勤。”在生命弥留之际，还念念不忘为平民百姓布道授洗。“一日谓教友曰：可为吾书一匾曰：‘四忧堂’，即吾夫子德不修，学不讲四语也。”己丑(1649)二月，艾儒略“寄书铎德何公示以辞世不远之意”，

并表示“天主有召即行贞”。4月海,艾儒略“赴张广文家奉弥撒谈道,语笑若平时,未申间呼教友善医者游安当,告以少时初入会苦修及渡海东来”等事,“语毕命游君按脉,居然无病也。”^④广文是明清儒学教官的泛称,笔者考张广文为张勋,字合垣,岁贡生。曾任归化县教谕和兴化府儒学教授。^⑤早在1633年前已与艾儒略认识,他和明溪的黄维翰共同校订《口铎日抄》卷五,也是个虔诚的信徒。

在赴张勋家的当天夜里,艾儒略病情加重,夜不能寐,“次日(五月初一,6月10日)天未明呼从者秉烛,伏几坐,恭呼‘耶稣玛利亚’数声而逝。”艾儒略卒后,“铎德诸公暨诸弟子奉先生法躯,葬于福州北门外兴圣坑之十字山。”^⑥

艾儒略在闽北活动期间,正值中国历史上明清国祚交替以及南明隆武政权在闽兴起与灭亡这一突变时期。这些重大的历史事件无疑给艾儒略在福建的传教活动带来了深远的影响。

1645年,唐王朱聿键建号于闽,改元隆武,以福建为福京,以福州为天兴府,试图以闽为基础,北征江南,中兴明朝。为此,他十分注意安抚百姓,“朕宁自苦,以慰民心。”^⑦对于西方天主教也表现出极大的宽容,他对传教士则想加以利用。崇祯九年,作为唐王他因起兵勤王,得罪了崇祯帝,废为庶人,这时“亲族多不愿归附”,而耶稣会士毕方济“待他独厚”,^⑧并为隆武雪冤,被囚禁九年。隆武即位后,立即邀请毕方济来朝供职,委以重任,并赠诗毕氏:“今余登极八闽,今梁(毕方济字)奉召来朝,进颂含规,文叔云狂奴故态。诗以裁答,兼弁文首。天地年年故,蟾午日日新。金兰一友道,橐籥五人伦。怜彼华夷苦,拯余方寸仁。借旒安世后,太昊委来真。隆武元年十一月十八日。”^⑨以毕方济之倚重于隆武帝,艾儒略在福建开创的传教事业得到隆武的支持是很自然的事,艾儒略与毕方济曾同帆来华,这时又是华南省会长。隆武在福州曾下谕敕建

天主堂，表彰圣教，劝臣民皈依基督教，把基督教抬高自万历利玛窦入华以来从未有过的地位。然而南明政权瞬息即逝，其管辖的地区除福建外，仅江西、两广、湖广、云贵、四川等省，权力极其有限。可是，艾儒略却把福建基督教的发展寄托在隆武帝身上，当隆武敕建福州天主堂时，艾儒略喜出望外，“深为吾闽幸，以为辟邪反正之功，自是常兴起无外矣。”其期望值之高，以致隆武在武汀被俘后，对艾来说不啻重棒一击，希望落空后，带来的便是绝望，“丙戌八月，闽师大溃，先生寓莆阳，进退维谷，颇有厌世意。”^④因此，艾儒略避难南平时，福建教会已失去靠山，而未来的新政权对天主教将采取何种态度与政策，还是未知数。如果艾儒略能够预见清初对天主教还比较宽容和开明的话，他厌世的情绪也许不会产生，或许还能多活几年，但历史终究是历史，随着明王朝的灭亡和隆武政权的垮台，艾儒略终于也在1649年结束了传教生涯。明清之际中西文化大交流这个历史的机遇，使这位在阿尔卑斯山下长大的“一代伟人”最终在有“三千八百坎”^⑤之地的南平，找到了他的升天之路。

注 释:

- ① 《邵武县志》(光绪丁酉),卷22,第20页。
- ② 艾儒略《西方答问》,米序。
- ③ 《福建通志》,总32,卷12,第34页;《邵武县志》,卷16,第4页;《崇安县志》卷5,第37页。
- ④⑤⑥ 《熙朝崇正集》,《天主教东传文献》,第655—656页,657—658页;687—688页。台湾,1965年。
- ⑦ 艾儒略《口铎日抄》卷4,第71页,上海慈母堂,1922年。
- ⑧⑨ 《口铎日抄》卷5,第1—2页。
- ⑩ 《建瓯县志》卷7,第1页。
- ⑪ 李正庭《诛邪显据录》,《辟邪集》卷下,第18页。该文比《圣朝破邪集》卷6所载更全。
- ⑫⑬ 刘文龙《统正序》卷3,第1—2页。
- ⑭ 《抚州府志》卷34,第27页。《中国方志丛书》本。
- ⑮ 李嗣玄《泰西思及艾先生行述》,(本文简称《艾先生行述》)。
- ⑯ 费赖之著,冯承钧译《入华耶稣会上列传》,第155页,商务印书馆,1938年。
- ⑰⑱⑲⑳ 《艾先生行述》。
- ㉑ 《建宁县志》,(民国)卷8,第3页。
- ㉒ 梁子涵《跋顾保鹤教授摄影的〈熙朝崇正集〉》,见《天主教东传文献》
- ㉓⑳ 《建宁县志》卷16,第3页。
- ㉔ 董应举《崇相集》,第6册。
- ㉕ 《邵武府志》卷28,第68页。
- ㉖⑳ 谢兆申《谢耳伯先生全集》,《初集》。
- ㉗ 见拙文《艾儒略与明末福州社会》,《海交史研究》,1992年2期。
- ㉘ 《明溪县志》卷5,第14页。

③④⑤⑥⑩ 《艾先生行述》。

⑫⑬ 南炳文：《南明史》，第155页、143页，南开大学出版社，1992年。

⑭ 《明季南略》，第328页，中华书局标点本。

⑮ 《福建通志》总32，卷12，第43页；《南平县志》卷9，第47页；《延平府志》卷21，第17页；《南田县志》（乾隆）卷7，第44页。

⑯⑰ 方豪：《中国天主教史人物传》，第1册，第200、201页。

⑱ “三千八百坎”是闽赣古道，在南平市郊的茫荡山，此处古木荫森，中有滴水岩，为闽北胜地之一。

8

艾儒略入闽传教与《破邪集》

夏瑰琦

一、艾儒略入闽传教与福建教案

天主教早在元朝已传入福建。元皇庆二年(1313),天主教在泉州建立刺桐教区,隶属汗八里(北京)总主教区,管辖江南地区的教务。至元至正六年(1346),泉州城内有宏敞教堂三座。元至正二十二年(1362),刺桐教区主教死于战乱,从此教区停止了活动。

明万历二十九年(1601),福建漳州严世同抵京应试,结识利玛窦,仰慕天主教理,受洗入教,是为明末福建第一个天主教徒。万历四十四年(1616),南京礼部侍郎沈淮制造南京教案,驱逐传教士,耶稣会士罗士望避难漳州严世同家,严家亲朋好友受洗进教,是为闽省传教之先河。天启四年(1624),“叶相国致士归里,路过杭州”,遇艾儒略,“深为敬服,邀往福建传教”。^①同年12月29日,艾儒略与叶相国同舫抵达福州。“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”,^②第一次与士大夫辩论后,受洗者二十五人,中有秀才数

人。三山人从此知“客有自西洋来者，其人碧眼虬髯，艾其姓，儒略其名，盖聪明智巧人也”，^③并称赞他为“西来孔子”。嗣后，耶稣会士毕方济、阳玛诺辈相继至闽，与艾儒略共同开展传教活动。

艾儒略居闽25年，实行了适合福建地方实际的传教策略。这就是：其一，争取地方官吏和知识分子的支持。艾氏是一个见多识广的传教士，极善于结交朋友。他“每至一城，必先拜谒地方官”，而且“雅善晋接，”“质疑送难无虚日”。他不仅与名公巨卿叶相国向高，太子少保、礼部尚书翁正春，云南布政使陈仪等过从甚密，而且与闽省地方官吏和知识分子交往极广。比如：“张令尹夏詹，柯侍御无誉，字启融。何司空匪，苏司徒石水，林宗伯季翀，蒋相国八公，黄宪副友环，孙学宪凤林，林铨部周公日昏，陈公祝皇，兴泉道会冢宰曾公二云，漳南道令司徒朱公未孩^④。有人做过统计：与艾氏交往的官吏有：一品官员九人，二品官员九人，三品官员八人，四品官员三人，五品官员七人，六品官员一人，七品官员四人，九品官员九人。《思及艾先生行述》亦云：与艾氏“谊笃金兰”者有十八人，“青衿韦布崩角称弟子者奚啻数千人。”

这些官员，或为西士著述作序跋，或协助传播福音，或保护教士与教徒。天启十四年（1641），艾儒略抵建宁传教。建宁县知县左光先积极支持，发表“褒天教”告示云：

照得天主一教，其所昭事者，乃普世之共主，群生之大父，至尊至亲……艾思及先生在西儒中尤称拔萃，所著书皆惊心沁耳，憬迷破梦，……贤士大夫之所以敬爱，岂非以其立教甚正，修己甚严，爱人甚切之故耶。……泰西诸儒，名利不干于胸，世禄不樱其念，历九万里蛟龙之窟，略人啖人之国，以至于此，无非不忍尔辈，终背至尊至亲之大主，以骨沦于永苦^⑤。

告示且告诫士民。谓：“西儒之学，足补王化”，应“虚心克己，将西儒所刻诸书，体心研求”。左光先还对艾儒略说：“吾儒之事上帝也，知尊而不知亲，闻公教乃知上帝之真为吾人之大父母，斯尊亲至矣”。为使教徒有一个“兴善宥过”的场所，乃“倡率建堂”，其堂曰“尊亲”^④天主教在建宁县像官方宗教一样获得保护。最早与艾儒略结交的福建乡贤是陈仪。陈仪字用吉，闽县人。万历三十八年(1610)进士，天启间任云南布政使。陈仪对艾儒略极为崇敬，称“先生学问宗旨，原原本本，一惟天主之尊”，“盖与西泰氏同轨同辙。”他曾为艾儒略《性学统述》作序，谓“西泰入都，著书数种，推原天地人物所由天生，悉出于天主，为世间一大父母”，“初闻之，或以臆说，细谛之，即吾儒昭事之学，畏天之旨也”^⑤，用以证明天学与儒学“一一吻合”，宣扬传教士的“合儒”思想。福清儒生李九标，崇祯元年(1628)结识艾儒略，受洗入教。进教后，“静修三山堂，思辨一年”，“等功名于浮云，视举子业如弁髦”，“归而诱化数百人”^⑥。此后，他一直跟艾儒略传教八闽，成为艾氏的得力助手。

其二，学术传教。艾儒略和利玛窦一样重视用西方科技、哲学、艺术来吸引中国人进教。他曾对杨廷筠说：“公怜民而多方拯之，其功固不浅矣。第怜贫而不怜富，第怜病之在身未怜病之在心也”。“施人以财，未若兼施人以训，财及于人身，训及于人心，财为一时之惠，训为终身之泽也”。“夫圣教书籍一帙仅数钱耳，施贫不足，施富有余，今有富贵人在此，予以数钱则赧然怒，予以书籍则翻然喜也”。^⑦《思及艾先生行述》谓：艾氏“极喜刻书”，“尝谓人之心病不一，广刻善书，比诸药肆诸品咸备，听人自取，乃可随其病而疗之”。为了实现学术传教目的，艾儒略曾计划组织力量，将耶稣会士传入中国的著作译成汉文。其言曰：

旅人九万里远来，愿将前诸论与同志翻以华言，试假十数年之功，当可次第译出。更将英年美质之士，乘童心之未泯，即逐岁相因而习之，始之以不空疏之见，继加循序递进之功，洞彻本原，阐发自广，渐使东海西海群圣之学，一脉融通”。^⑩

艾儒略在中国30多年，其汉文译著竟达三十余种。这些译著将西方国家先进的地理学、数学、天文学、医学、绘画及西方哲学、典章制度介绍给中国人。例如：《西学凡》，第一次全面地介绍了西方学术概况。《职方外纪》是“吾国之有五洲万国地志之始”^⑪，“所纪绝域风土，为自古舆图所不载”^⑫。《西方答问》“于中国学术颇多贡献，而于传入西洋医学之功，亦足多焉。”《性学统述》对传入西洋医学亦贡献颇多。《出像经解》传入57幅西洋绘画精品，至今保留在古代文献中。艾儒略精通中国儒家《四书》、《五经》，竭力寻求中西文化交融之道。

在艾儒略的倡议和推动下，福州、杭州创办了许多出版机构，刻印了许多在国内外颇有影响的汉文著作。在福州刻印的有：利玛窦的《天主实义》、《二十五言》、《辨学遗牍》；艾儒略的《西学凡》、《性学统述》、《三山论学记》、《西方答问》、《几何要法》、《弥撒祭义》、《涤罪正规》、《五十余言》；罗雅各的《圣记百言》；庞迪我的《七克》；龙华民的《圣若撒法始末》。在杭州出版了中国历史上第一部全面传播西学的丛书《天学初函》。艾儒略对中西文化交流的贡献，永远载入中国史册，名垂千古。

其二，“入乡随俗”。深入穷乡僻壤，向社会各阶层的人士直接传播福音。艾儒略在福建活动期间，遍历八闽，八个州中的七州十八县，“自下闽而渐及上游”，“纡回僻远之邑，靡不遍历”，“贤智

庸愚之众，靡不提醒”^⑧。《行述》记载，他宣讲福音时，“风雨不辞，早暮不辞，远涉疫疠不辞”。“或有语言不通，叙事失次者，尤倾谛如良医按脉调识病根，而后按症疗之行讫”。

艾儒略尊重中国的风俗习惯，允许教徒尊孔祭祖。崇祯13年（1640）7月5日，龙江费中尊问：“闻奉教之家，祖宗遗像尽毁而不存，未知然否？”艾氏答：“此讹言也，教诚无是也。昔天主降谕十诫，前三诫，惟钦崇一天地真主，后七诫，即以孝敬父母为之首。今贵邦乡绅士庶，其奉教者，非一家也。所谓思死如生，敬亡如存者。孝爱一念，初未少替也”^⑨。在艾氏的感化下，“奉教者，士庶非乏也”^⑩。

对艾儒略的适合福建地方实际的传教策略，“公卿大夫相率诗咏之，文赞之”。“维此艾公学，千古入肠谷，吾喜得斯人，可明人世目。”^⑪《熙朝崇正集》有七十一位诗人赋诗歌颂艾儒略，其中有一首诗具体地形象地描绘了艾儒略的传教策略，并说“所传悉利氏”，“闻之觉欣喜”。其诗曰：

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。顾偈天学名，所传悉利氏。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，性命方不诡。予每是其言，不觉烦口耳。顷携所著书，访我龙江溪。图开五大洲，一一为我指。其国无斗争，其人少奸究。仁义固本性，罔不同齷齪身绝嗜欲根，家视如脱屣。故乡无梦到，二十八周矣。予昔慕居夷，闻之觉欣喜。大庭不可见，此国曾足拟。微言讽师归，请纳西方屣。不圆世法中，方能出生死”。^⑫

艾儒略的这种策略推动了福建天主教的传播。“八闽都邑，咸建教

堂¹⁸”。“大堂二十二座，小堂不计”。“受洗一万余人。”¹⁹天启四年（1625）四月福州开教时，只有教徒二十五名，至崇祯八年（1635）发展到八百余人。崇祯六年（1633）艾儒略在漳州传教，反响强烈，“钝汉逐队皈依”，更有“素称人杰”者，“深感其说，坚为护卫”。²⁰从反教的黄贞《请颜壮其先生辟天主教书》中也可以看出天主教的发展。他说：“艾氏言会友二十人米中国开教，皆大德一体也。今南北两直隶，浙江、湖广、武昌、山东、山西、陕西、广东、河南、福建、福州、兴泉等处，皆有天主教会堂，独贵州、云南、四川未有耳”。夷邪处处流毒，而“缙绅大老士君子，入其邪说，为刊刻天主教书义，为撰演天主教序文”。“闽省皈依已称万数之人，九州播恶，实受无穷之害”。²¹

艾儒略闽中传教遭到阻力。是时福建巡抚正与荷兰殖民者作战，发兵攻澎湖，故对外来传教士行动尤为注意。更加有多明我会传教士，自菲律宾来，“伊等不谙中国风俗，异服异言，贸然内地传教，华人皂白不分，谣言大起，谓教士与外洋海盗，声气相通，将大不利于中国”。²²崇祯七年（1634）有僧俗文人出反教言论。崇祯十年（1637）宁德发生缉拿通夷事件，以至波及全省。同年十一月一日，福建巡海道施邦曜出告示，称“查是吕宋夷利玛竇一派，专讲天主者”，“以夷乱华，以华乱正”，“穷乡僻壤建祠设馆，青衿之士投诚礼拜，坚信其是而不可移易”。“如此夫一人能鼓数十人之信徒，数十人便能鼓数百人，既能鼓惑百十人，即能鼓惑千万人，纵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”！“诚时事之大可虑者也。”²³十一月五日，提刑按察司徐世荫、福州府知府吴起龙分别出告示，斥“邪教聿兴，多方煽惑，致蚩蚩之众，俛首皈依，或弃伦常于弗顾，或倾貲产以相从，种种昏迷，为忧方大”²⁴。“除将天主教首杨玛诺、艾儒略等驱逐出境外”，“地方若有教堂，妖书，尽

行拆毁、焚除，不得隐藏”。“如容隐不举，事发一体连坐”。^②地方官吏士绅更将传教士与殖民者同等视之。崇祯十一年（1638）十一月，福州府左中右三卫千百户掌印李维垣与福州府闽、候二县儒学生员陈圻等署名发表《攘夷报国公揭》，称天主之夷“布满天下，煽惑交结，甚于万历之时，似不普中国而变夷狄不已也。且吞我属国吕宋及咬啮巴、三宝颜、窟头朗等处，复据我香山澳、台湾、鸡笼、淡水，以破闽粤之门户，一旦外犯内应，将何以御^③”与此同时，“各处教堂十六、七座，概遭封禁，没收入官；教友或受板责，或枷号示众，或锁押监中，甚有监毙者一名”。^④方济各会士八人，或拘捕，或驱逐出境。

与福建地方政府反教的同时，一批反教的僧俗文人四处活动，著文“辟邪”。

二、儒释联合反教 《破邪集》编辑出版

《破邪集》是福建漳州自称“白衣弟子”的黄贞搜集而成的。黄贞，字天香，是一介书生，信佛。崇祯六年（1633）艾儒略入漳州传教，反应强烈，引起黄贞关注。“贞一见即知其邪，但未知其详耳。乃稽自万历间以至今日，始知此种夷邪，为毒中华不浅。”黄贞为探其奥秘，“往听讲数日，未能辨析破除之，几至大病。至四五日以后，方能灼见其邪说所在，历历能道之，心神始为轻快^⑤”。于是黄贞与艾儒略辩论。双方对答说：

“彼教中有十诫，谓无子娶妾乃犯大戒，必入地狱，是举中国历来圣帝明王有妃嫔者，皆脱不得天主地狱矣。贞诘之曰：文王后妃众多，此事如何？艾氏沉吟甚久，不答。第二日，贞

又问，又沉吟不答。第三日，贞又问曰：此义要讲议明白，立千古之大案，方能令人了然皈依而无疑。艾氏又沉吟甚久，徐曰：本不欲说，如今我亦说。又沉吟甚久，徐曰：对老兄说，别人面前我亦不说，文王也怕入地狱去了。又徐转其语曰：论理不要论人，恐文王后来痛悔，则亦论不得矣。”^⑧

黄贞以为此言“谤诬圣人，其罪莫容”。又目睹教徒将“观音菩萨、关帝圣君，及梓潼帝君、魁星君、吕祖帝君等像”，“悉断其首，或置厕中，或投火内”，令他“毛发上指，心痛神伤”^⑨。“犹三百矛刺心”，因此致书在京师任职的尊师颜壮其，“伏淮师慈，府纳多方翦斥”。又撰《尊儒亟镜》，维护儒教之尊严，指斥天主教“似道非道而害道，媚儒窃儒而害儒”。^⑩

崇祯八年（1635），黄贞又著《不忍不言》，对僧俗各界破邪不力，深表愤慨，称“自利妖发难以来，迄今五十余年，曾不闻一圆颅方服之人，起而匡救其间，岂普天之下名师硕德尽皆塞耳”。“灾近剥肤，恬不知虑”，是“云栖师翁，雪浪大师，至于重泉抱屈，大义未伸，而子兮孙兮，反袞如充耳者，何哉”^⑪？黄贞以白衣弟子立场，呼号佛门有志者辟天主教，且不论儒生佛徒，当同心协力。黄贞将《不忍不言》广为散发，三山曾时遂作《不忍不言序》，称“有鉴天香之不忍，而共发不忍，口诛笔伐”。“人其人，火其书，庐其居，则圣人幸甚，今古幸甚，亦天香小子之幸甚也”^⑫。

是年，黄贞又持其辨天主教诸书赴浙，“鸠合同志”，合击“邪教”，使“必绝其根株”。宁波天童寺和尚密云园悟及山阴儒士王朝式欣然响应，浙江再一次掀起反教风潮。八月五日，密云园悟著《辨天初说》，令天童和尚润禅师持往杭州，交云栖弟子张广濬居士。广濬将园悟之《初说》“遍榜武林”，并往天水桥天主堂索辨。张

氏自述：“乙亥秋月，有禅客从四明来，出天童和尚《辨天初说》见示，予因持往天教堂中，索其答辨。时彼堂中称傅先生者出会，赠予《辨学遗牍》一帙，内载《利先生复虞铨部书》，及《利先生复莲池大和尚竹窗天说四端》，后有凉庵居士跋。予正骇且疑，适禅客复持闽中所刻《遗牍》，又增有弥格子一跋，更诬先师错路误人之伪语，予益叹其荒诞怪妄，不得不即其所说之诬而一一证其奸”，“予因是持天童和尚《辨说》至彼堂中示之，彼傅姓者出见面，许立论相答。三日后往，乃以不可答见覆，明是理屈词穷，而托言唯喜面谈，不欲笔战”^④。张广滸遂著《证妄说》，直证《辨学遗牍》中关于《利玛窦复莲池大和尚竹窗天说四端》为“脱空之谎”。《竹窗三笔·天说》乃莲池和尚临歿之著作，此书出，利玛窦已故五载，“安有未见其说而先为之辨之理？”继而有《天童密云和尚复书》，称张广滸“真法门墙旣者”^⑤。又有唯一普润禅师为《证妄说》作《跋》，云栖后学释大贤《附缙素共证》，皆驳斥《弥格子跋》。谓云栖歿时，“缙素骈集数万，指谆谆以专修净土”为嘱，“入耳铭心”，未闻有自悔错路误人之语，亦赞广滸为“真法门功臣，云栖挣子”^⑥。山阴王朝式亦为黄贞“破邪”精神所动。著《罪言》，谓直此“朝廷不及问，学士大夫不及知”之时，“独天香子以韦布之贱，起而昌言之，且呼号同志，若求亡子于道者，视古人著论徙戎更为深隐，吾计天下豪杰之士，必将翕然应之若式”。王氏也毅然“为天香子摧锋陷阵”^⑦。

此后，闽浙两省僧俗文人纷纷著“破邪”之论。崇禎九年（1636）漳州王忠著《十二深慨》，黄贞作序。同年，临川刘文龙著《统正序》。罗川释如纯著《天学初辟》。崇禎十年（1637）武林释成勇作《辟天主教檄》，海盐金粟寺和尚费隐通容著《原道辟邪说》。其中尤以德清儒士许大受的《圣朝佐辟》，最得要领。许大受出身宦宦之家，父许孚远，万历二十年（1592）出任福建巡抚，任中曾处理日

本、西班牙争夺吕宋事。故许大受颇知“西夷”事略，且自称与艾儒略对辩，其“破邪”言论略胜诸家一筹。后人称：“《圣朝佐辟》一书，颇足令邪党结舌”。^⑳

崇祯十年(1637)，黄贞将闽浙僧俗文人破邪论的主要著述，虞淳熙、云栖祿宏的早期反教之作，及南京礼部侍郎沈淮《参远夷疏》等，汇为《破邪集》。黄贞自序称：贞奔走于“吴越之间”，以“草野愚拙，微寒孤立”之身，激励“儒徒佛徒，是我非我”者，“乞同扶大义”。“呼号六合之内，共放破邪之炬，以光明万世，以消此滔天祸水”。“七年以来，一腔热血，两画愁眉，此生不管落火落汤，此集岂徒一字一血，谈之唇焦未罄，录之笔秃难完。”^㉑黄贞请名士颜壮其、蒋德璟、周之夔作序，以壮声势。蒋德璟在闽名重一时，蒋为翰林院编修，以太子侍读身份巡视福建，交好艾儒略，曾为艾氏审阅《西方答问》。蒋氏表明“其教可斥，远人则可矜”。当今“圣天子一统之盛，何所不容？”“西士与钦天分曹测定，聊以之备重译一种，示无外而已，原不足驱也，驱则何难之有？”^㉒在蒋氏影响下，闽省对天主教“稍宽其禁”。

黄贞汇集的《破邪集》，大约于崇祯十二年(1639)送交浙江“佛门同志”费隐通容。是年中秋，浙江盐官乡贤徐昌治，与费隐禅师“连舟诣禾”，“见其案前所列辟邪诸书”，若痛斥“天主教之以似乱真，贬佛毁道，且援儒攻儒。”其中“闽诸君子，浙诸大夫，侃侃纠绳”。“至于云栖有说，密老有辩，费师有揭”，“纒纒数千言，佛与儒同一卫道之心”。费隐通容“因以数帙授昌治”付刻，意在“揭诸涂，使人惊省，在在耸惕焉，能户为说而家为喻”。徐昌治于同年冬“编其节次，胪其条数，列其名目”。“凡一言一字，可以激发人心，抹杀异类，有补于一时，有功于万世者，靡不急录以梓”。^㉓遂成今所留存之《圣朝破邪集》8卷，十万余言。费隐通容何以交付徐昌治编

辑刊刻？一则徐昌治乃佛门弟子。崇祯四年(1631)拜海盐金粟寺住持密云为师，后又成为费隐之弟子。二则徐昌治出身名门，在乡里颇有声望。昌治之兄徐从治，万历三十五年(1607)进士，万历四十五年(1617)南京教案时，徐在南京礼部祠祭司主事，参与会审钟鸣仁等，对反天主教甚有力。天启年(1621)，被封为山东济南太守，镇压白莲教起义后，擢为山东巡抚。崇祯十一年(1638)，被叛军孔有德困于莱州，中炮身亡，赠兵部尚书。徐昌治虽无官职，然堪称乡绅，到清朝时，为“两举乡饮宾”。“乡饮”，乃州县选年高有声望之士绅为之。可见徐氏家族在当地声望甚高，费隐自然欲借徐氏之声望，以利号召“佐辟”而已。

三、维护道统 拒斥西学

参与“破邪”的儒士，大多出自草野山林，鲜有独到精辟的宏论。少见寡闻，又心存偏见，越是感情冲动，越是语焉无根。一些官场人物，也只作政治的攻讦，少有思想的争辩。在“破邪”队伍中，佛门高僧堪称先锋，儒士中也有相当一部分是居士，故可说，“破邪”活动是儒士、佛徒联合战线发起的。他们的出发点并不完全相同，但是他们出于“同一卫道之心”^②，即维护正统儒家思想，否定、排斥西方宗教——天主教，及西方学术。他们批判西学的指导思想是“华夏中心论”。

按照传统的观点，中国是“天下”的中心，其四周的近邻均属尚未开化、或文化不高的夷狄，他们历来臣服于中国。利玛窦传入了《舆地全图》，冲击了“华夏中心”说，几乎引起中国朝野的哄动。开明者，从此打开了眼界；保守者，不仅笑其荒诞，且怀疑此中包藏祸心。《破邪集》的作者中有位颇有地位的人物魏溶，他是位进士，官

至户部郎中，山东布政史，他对《輿地全图》作了激烈的批评，谓“中国于全图之中，居稍偏西而近于北”，“则中国当居正中，而图至稍西，全属无谓”。图中之中国，“如此蕞尔”，“而肆谈无忌若此！”这西夷不是蔑视我大中华吗？利玛窦“直欺人以其目之所不能见，足之所不能至，无可按验耳”。利氏之《輿地全图》无异于司马迁《史记》所说的邹衍“谈天”，“迂怪之谈”耳。邹衍将天下分为九州，而利氏则将天下分为五大州，“其诞妄又甚于衍矣”^④。利玛窦辈声称他们来自八万里之遥的西欧，沈淮说此辈乃佛郎机人，“闽粤相近一狡夷耳，有何八万里之遥^⑤！”黄廷师更将“夷种奸夷，一一说破”，“此种出于东北隅，为佛郎机”，“原居吕宋不远”。苏及寓则以“一一亲见闻”之“实据”，证明“此夷诈言九万里，夫诈远者，令人信其无异志，而不虞彼之我吞耳”。“不知此番机深谋巧，到一国必坏一国。皆即其国以攻其国，历吞已有三十余。远者难稽其踪，最近而吕宋，而米索果，而三宝颜，而鸡笼淡水，俱皆杀其主，夺其民，只须数人，便压一国。此其实实可据者欤！”^⑥

按照传统的观点，中国朝廷，皇帝是“天下”共主，中国以外的夷狄皆应臣属于中国朝廷，而利玛窦则自称来自大西洋，此“大”字带有强烈的政治刺激性。沈淮说：狡夷“自称其国曰大西洋”。“夫普天之下，薄海内外，惟皇上为覆载照临之主，是以国号曰大明，何彼夷亦曰大西？且既称归化，岂可为两大之辞以相抗乎？”^⑦李玉廷指责西夷命名大西，“此以下犯上，罪坐不赦”。按照惯例，主权国有令召臣属之国，属国才可奉召而至，而此辈西夷“言从欧罗巴来，已非向所臣属之国”，且“不奉召而至，潜入我国中”，“公然欲以彼国之邪教，移我华夏之民风，是敢以夷变夏者也”。^⑧当他们进一步了解天主教在西方的地位，教权高于皇权。他们确实找到了排斥天主教的理由。“据彼云：国中君主有二。一称治世皇帝，一

称教化皇帝。治世者撮一国之政，教化者统万国之权”。“是一天而二日，一国而二主也。无论尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之政教纪纲，一旦变易其经常，即如我皇上可亦为其所统御，而输贡献耶？嗟夫！何物妖夷，敢以彼国二主之夷风，乱我国一君之治统”。^④“斯其心其势，不举我中国君师两大权，尽归之耶稣会里，大明一统之天下，尽化为妖狐一窟穴不止也”。^⑤教权高于皇权，正是近代西方宗教改革运动旨在革除的弊端。中国的反教者已尖锐的揭露，此乃“变乱治统，觑图神器”^⑥。他们的批评含有捍卫主权独立不容侵犯的合理性。然而，他们从此推论，传教士是殖民主义的间谍，则显无根据。

反教者们站在“华夏中心”论的立场，推崇正统儒学，鄙视西学。以为汉夷之别，最根本的是文明与野蛮的区别。当传教士将西方文化介绍到中国时，开明的士大夫欣喜若狂，提倡“兼收并蓄”，以西学“补儒”，重新改铸儒学。反教者们却以保守的心态对待传统文化与西学，一方面视正统儒学尽善尽美，一方面以为西学鄙陋，不值得一顾。如晏文辉所称：“惟天地开辟以来，而中国之教，自伏羲以迄周孔，传心有要，阐道有宗，天人之理，发泄尽矣，无容以异说参矣。”^⑦传教士以儒家经典解释“天学”，“其名似附于儒，其说实异乎正”。他们以儒家思想为真理的标准，一切不合儒家的思想皆斥为“邪说”，故倡为“合儒”、“补儒”之说，无异于“以邪乱正”。^⑧他们一致地认为，“夷说鄙陋，尚远逊于佛及老，何况吾儒！”^⑨踞傲地宣称：“唯我中华兮人比凤凰，嗟彼西夷兮类聚犬羊”。^⑩西学当然该拒之门外。

正统士大夫们深刻地揭露了天主教教义与中国正统的儒家思想的矛盾冲突。最主要的，儒家以“忠君”、“孝亲”为伦理之根本，天主教则以尊崇天主为伦常之本，凡人在宇内有三父：天主、国君、

家君，天主为“上父”，余皆为“下父”。“独尊天主为世人大父，宇宙公君”，“是以亲为小而不足爱也，以君为私而不足敬也，率天下而为不忠不孝者，必此之言夫！”^⑤天主教宣扬在上帝面前人人平等，“君臣皆以友道处之”，则必毁坏等级秩序。“至尊者莫若君亲，今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君，则悖伦莫大焉。”^⑥孝为中国五伦之核心，天主教教规“父母死，不设祭祀，不立宗庙，惟认天主为我等之公父，薄所生之父母，而弟兄辈视之”，^⑦是“率天下而无父子”，^⑧是“以彼国忘亲之夷风，乱我国如生之孝源。”^⑨天主教诫条，无论贵贱，必一夫一妻，不许纳妾。如此，“国中男女配偶，上自国君，下及黎元，止惟一夫一妇。无嫔妃姬妾之称”，是“以彼国一色之夷风，乱我国至尊之大典”，是破坏“无后为大”的伦理法则，如遵夷风，“将斩先王之血食，废九庙之火食。”^⑩

天主教神学与儒家天道观人性论不能相容。“彼教独标生天地生人生物者曰天主，谓其体无所不在，无所不知，无所不能，谓主赋界灵魂于人曰性，不可谓性即天，不可谓天即吾心。”“天地也，天主也，人也，分为三物，不许合体，以吾中国万物一体之说为不是，以王阳明先生良知生天生地生万物皆非也，此其坏乱天下万世学脉者一也。”^⑪按彼《天主实义》云：“窃闻古先君子，敬恭天主，未闻有尊太极者。如太极为万物之祖，古圣何隐其说？太极之说，甚难合理。斥击《周易》累若干言。嗟嗟！甚矣！夷人之敢于非圣。……盖易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，然后化生万物，此乃画前原易，夷辈此言如生盲人，宁见天日？”^⑫他们相信，“天者理也，帝者以主宰而言也”，绝不能接受“滴圣水，擦圣油，崇祀十字刑枷，而以碧眼高鼻者为天主。”^⑬同样的，在人性上看，原罪之说甚难理解。他们以为“祖累子孙，远不如佛氏所称六道轮回，自作自受之平明公恕。”然而，他们完全忽略了天主教的“灵魂自由意

志”论，只抓住表面做文章，责问“后人不肖，曰亚当作俑，若更追亚当之不肖，作俑其谁？”^④应当承认，他们确实抓住了中西思想的根本区别，然而他们出于盲目的自尊自大，不能在批判中，取彼之长补己之短。

在对待西方文化科学技术方面，破邪者们更表现出迂腐而不切实际，以许大受的“夷技不足尚”^⑤最为典型。西方科技虽精巧，而不足尚。何以然？回答是：“纵巧何益于身心？”^⑥这完全出于蔑视科技，崇尚义理的传统价值观念。如张广濬说：“据彼云，国中首重天教，推算历数之学，为优为最，不同中国明经取士之科”，“假令我国中崇尚其教，势必斥毁孔孟之经传，断灭尧舜之道统。”^⑦如果接受西方的观念，崇尚科技，那么价值观就要起根本性的改变，确乎会动摇“人心”，“国脉”。更使他们痛恨的是，“我国之缙绅，已有丧心者，踵习其非圣，而景慕其夷风，阴坏我素王之正学，冥毁我列圣之真宗。”^⑧所以他们制造种种理由拒斥西方科技。或谓“夷技我古已有之，‘非华夏之乏，’^⑨“西夷所以耸动中国，骄语公卿者，惟是历法。然中国之历法，自有一定之论，不待西夷言之也。”^⑩我古代“《尧典》敬授人时”，“《舜典》在璇玑玉衡，以齐七政”^⑪。或谓夷反不如我，如自鸣钟构造简单，“其法简于壶漏。”^⑫在这种拒斥西学、固步自封的心态下，他们对西学一无所知，以至闹出大笑话。被叶向高誉为“发古人所未发，功在万世”的《几何原本》，他们也斥之为“伪书”，说：“几何者，盖笑天地间之无几何耳。”^⑬

正统士大夫们的“破邪”之论，虽多于意气，少于说理。然而耶儒之辩，总体上反映了中西文化的冲突与差异。他们客观上最早担负起中西文化比较的历史责任。

《破邪集》也反映了佛教与天主教三十余年的辩论。佛教徒除与儒士站在同一立场，维护儒家正统之外，其与天主教的争论焦点

尚有两个。首先,理论方面的争执,则主要在世界最后根源。《天主实义》称:“天主则无始无终,而为万物始焉”。“造物全能,以无为有。”释费隐通容指出,此为“邪见根源。”他辨驳说:“天地万物无始无终,”“众生无尽,世界无尽。”“此无始无终,正是吾大道之元,亦是吾全真之旨。且此全真之旨,人人具足;大道之元,个个不无。”又云:“心生则种种法生,心灭则种种法灭。又云心也者,总持之大本,万法之洪源。”^④ 他所说的“大道”,实际上是“心念”,这反映了天主创世与心为宇宙本体的两种宗教宇宙观的对立。其次,是天主教神话,戒律与佛教教条戒律的歧异。其中尤以六道轮回,戒杀等争论最激烈。天主教的原罪说,在佛徒看来,其理难通。“天主赋命唯善无恶,何不使亚当、阿袜全其性善,绝其情欲,不为万代子孙清静之源乎!”^⑤ 六道轮回,佛徒以为凿凿有据,中国自古有“鲧化为熊,望帝为龙,羊哀为虎,彭生为豕”^⑥之说。至于非难戒杀,乃是天主教一大罪状。其“制禽兽不具灵魂,应供口腹,致人咨杀,全无不忍之德,将吾圣贤画人画物之性,一时迷没。”^⑦ 佛教与天主教的争辩,固因教义不同,不可合辙,争论不可避免。

佛入中国已千多年,与儒家文化相渗透,佛教亦为中国文化的一部分,故佛教与天主教之争论,实属中西文化冲突之一层面。遗憾的是争辩双方多于胜气,均未深探对方教理,难于得出有价值的结论。正如《四库全书总目提要》所评:“利玛窦力排释氏,故学佛者起而相争,利玛窦又反唇相诘。各持一悠谬荒唐之说,以较胜负于不可究诘之地。不知佛教可辟,非天主教所可辟;天主教可辟,又非佛教所可辟。均可谓同浴而讥裸裎耳。”^⑧ 然而,我们也不能不承认,西方传教士是中西文化交流的载体,他们带来了新鲜的西方科学文化,对中国文化的更新发展不无裨益。而反教者之所为,恰似柳子厚批评韩昌黎的辟佛,不过罪其迹,“知石而不知璜玉也。”

注 释:

- ①⑯⑳ 肖若瑟《天主教传行中国考》，卷四，第201, 202, 201页。
- ② 费赖之《入华耶稣会士列传》，商务印书馆1938年版，第154页。
- ③ 黄问道《辟邪解》，《圣朝破邪集》卷五，第19页。
- ④ 李嗣玄《泰西思及艾先生行述》。
- ⑤⑱ 《建宁县正堂左光先告示》，《天主教东传文献》，附录，台湾学生书局发行，1965年11月初版。
- ⑥⑲ 李嗣玄《泰西思及艾先生行述》。
- ⑦ 陈仪：《性学阐述序》。
- ⑧ 张庚：《口铎日抄序》。《口铎日抄》，1922年上海慈母堂重印本。
- ⑨ 艾儒略、丁志麟《杨淇园先生超性事迹》。
- ⑩ 艾儒略《西学凡》，《天学初函》(一)，台湾学生书局发行，1965年11月初版，第59页。
- ⑪ 柳诒徵《中国文化史》，下册，第306页。
- ⑫ 《四库全书总目》上册，卷七十一，第631页。
- ⑬ 艾儒略《口铎日抄》，卷六，第1页。
- ⑭ 艾儒略《口铎日抄》，卷七，第9页。
- ⑮⑰ 《熙朝崇正集》，《天主教东传文献》，第645, 660页。
- ⑳㉑ 黄贞《请颜壮其先生辟天主教书》，《圣朝破邪集》，卷三，第8、10, 11页。
- ㉒ 《福建巡海道告示》，《破邪集》，卷二，第33页。
- ㉓ 《福州府告示》，《破邪集》，卷二，第38页。
- ㉔ 《提刑按察司告示》，《破邪集》，卷二，第37页。
- ㉕ 《圣朝破邪集》，卷六，第10页。
- ㉖ 《天主教传行中国考》，卷四，第201页。
- ㉗㉘㉙ 黄贞《请颜壮其先生辟天主教书》，《破邪集》，卷三，第8、9页。

- ③① 黄贞《尊儒取镜序》，《破邪集》，卷三，第12页。
- ③② 黄贞《不忍不言》，《破邪集》，卷七，第8、10页。
- ③③ 《破邪集》，卷七，第6页。
- ③④ 张广滢《证妄说》，《破邪集》，卷七，第31页。
- ③⑤ 《天童密云和尚复书》，《破邪集》，卷七，第34页。
- ③⑥ 释大贤《附缙素共证》，《破邪集》，卷七，第37页。
- ③⑦ 王朝式《罪言》，《破邪集》，卷三，第27页。
- ③⑧ 杲菴释大朗《刻辟邪集序》，《天主教东传文献续编》(二)，台湾学生书局1956年5月初版，第906页。
- ③⑨ 黄贞《破邪集自序》，《破邪集》，卷三，第25页。
- ④① 蒋德懋《破邪集序》，《破邪集》，卷三，第2页。
- ④②③ 徐昌治《辟邪题词》。
- ④④ 魏澐《利说荒唐惑世》，《破邪集》，卷三，第28—29页。
- ④⑤ 沈淮《参远夷疏》，《破邪集》，卷一，第16页。
- ④⑥ 苏及寓《邪毒实据》，《破邪集》，卷三，第33页。
- ④⑦ 沈淮《参远夷疏》，《破邪集》，卷一，第5页。
- ④⑧⑨ 张广滢《辟邪摘要略议》，《破邪集》，卷五，第28页。
- ④⑩ 王朝式《罪言》，《破邪集》，卷三，第27页。
- ④⑪ 林启陆《诛夷论略》，《破邪集》，卷六，第5页。
- ④⑫⑬ 《南京都察院咨》，《破邪集》，卷一，第21页。
- ④⑭ 许大受《圣朝佐辟自叙》，《破邪集》，卷四，第2页。
- ④⑮ 谢宫花《续正气歌》，《破邪集》，卷六，第25页。
- ④⑯⑰ 陈候光《辨学菑言》，《破邪集》，卷五，第3页、4页。
- ④⑱ 张广滢《辟邪摘要略议》，《破邪集》，卷五，第28页。
- ④⑲ 《参远夷疏》，《破邪集》，卷一，第9页。
- ④⑳㉑㉒ 《辟邪摘要略议》，《破邪集》，卷五，第28页、29页、30页。
- ④㉓ 《清颜壮其先生辟天主教书》，《破邪集》，卷三，第8页。
- ④㉔ 许大受《圣朝佐辟》，《破邪集》，卷四，第14页。
- ④㉕ 林启陆《诛夷论略》，《破邪集》，卷四，第2页。
- ④㉖㉗㉘ 《圣朝佐辟》，《破邪集》，卷四，第13、36、30页。
- ④㉙ 虞淳熙《畸人十篇序》。
- ④㉚ 谢宫花《历法论》，《破邪集》，卷六，第20页。

- ① 沈淮《参远夷疏》，《破邪集》，卷一，第8页。
- ② 魏潜《利说荒唐惑世》，《破邪集》，卷三，第39页。
- ④⑦ 释费隐通容《原道辟邪说》，《破邪集》，卷八，第3、7、8、17页。
- ⑤⑥ 释如纯《天学初辟》，《破邪集》卷八，第26、31页。
- ⑧ 《四库全书总目》，卷125，子部杂家类存目二。

9

论艾儒略撰写利玛窦、杨廷筠、 张识三传之目的与意义

徐祖达

一、艾儒略的生平与著作

艾儒略，字思及，1581年(明万历九年)出生于布雷西亚城。1597年(16岁)进威尼斯圣安东尼学院(St Anthony College)学习数学和哲学，后又修文学两年。1600年(19岁)加入耶稣会，1603年(22岁)就读于帕多瓦大学。1605年底被派往波伦亚贵族学院教授人文学，直至1607年12月。以后再进入罗马神学院学习神学。1608年在利玛窦传教中国的影响和鼓励下，立志到远东传教。1609年3月23日(28岁)，与24位耶稣会士从葡萄牙京师里斯本登上“诺斯切·拉达·彼达德”号帆船东渡，经印度果阿，于1610年(万历三十八年，29岁)底抵达中国澳门，其中7位教士不幸死于海途。1611年艾儒略与法籍耶稣会士史百度(字惟贞，Pieter Van Spieve)试图进入中国内地未成，留在澳门与毕方济(Francesco Sambiasi)等学习中文，攻读汉籍。1613年(32岁)，他与史百度、毕方济、曾德昭(A. de Semedo)一起进入内地，经南昌、杭州到南京，再被派往

河南开封,然后再到北京。在京城结识徐光启后,随徐到上海、杭州一带。1615—1617年教难时期,艾儒略避居杭州杨廷筠家。当时避居杨府的还有耶稣会教士郭居静、龙华民、毕方济、史百度、费奇观(Gaspar Ferreira)等。他们在杨廷筠指导下勤奋地学习中国文学和语言,艾儒略是学习成绩最好的学生。经过三年训练,艾氏已能用中文撰写论文。1619年底经徐光启介绍,结识杭州籍高官马呈秀(又名三芝,教名伯多禄),受聘为马氏讲授西学,1620年初随马氏到扬州。当马氏北调陕西高州任职时,又随往陕西。1621年到山西绛州创立教会。是年沈淮再次发动教难,艾氏离绛州到河南陈州会见马呈秀,4月又随马氏南下扬州。不久,马氏南调福建,艾氏于年底到杭州,一直至1624年底。期间,他在杭州出版不少著作,又于1623年应邀到江苏常熟开教。1624年礼部尚书、东阁大学士叶向高罢归福建,途经杭州时结识艾儒略,延艾入闽。1624年12月艾氏抵福州传教。1641年中国天主教传教会分华北、华南两大教区,他出任耶稣会副省会长,掌管华南教区南京、江西、湖广、四川、浙江、福建等六省教务,下辖教士13人,直至1648年。1647年清军进入福建,他与葡籍会士阳玛诺避居延平(今南平市)山中,1649年8月3日病逝延平,享年68岁,遗体安葬福州城北门外十字山耶稣会司铎公墓。

艾儒略在中国传教前后四十年(1610—1649年),其中在杭州前后生活了八年。17世纪的中国学术界尊称他为“西来孔子”,阁老叶向高赠诗曰:“言慕中华风,深契吾儒理;著书多格言,结交皆名士。”^①艾儒略的著作,是早期来华耶稣会士中最多的一位,路易斯·菲斯特(Louis Pfister)认为艾氏的中文著作至少有24部^②,我们现在查到的书目有近30种:《大西西泰利先生事迹》一册(1630年撰),《杨淇园先生超性事迹》一卷(1627年撰)、《张弥格尔遗迹》

一卷(现存巴黎国家图书馆手抄本)、《天主降生言行纪略》八卷(最早的《圣经》汉文节本,1635年)、《熙朝崇正集》四卷(1638年)、《万物真原》一卷(1628年)、《弥撒祭义》二卷(1629年)、《出象经解》一卷(1635年)、《耶稣圣体祷文》、《玫瑰经十五端图像》、《涤罪正规》四卷、《圣体要理》一卷(1644年)、《圣梦歌》(又名《性灵篇》)一卷(1684年北京刻本)、《天主圣教四字教义》(又称《圣体四字经文》)一卷(1642年)、《悔罪要旨》四卷、《性学粗述》八卷(1623年)、《天主降生引义》二卷、《五十言余》一卷(1645年)、《旧约创世纪》、《三山论学记》一卷(1625年)、《口铎日抄》八卷(1630—1640年)、《西学凡》一卷(1623年)、《西方答问》二卷(1637年)、《职方外纪》六卷(1623年)、《几何要法》四卷(1631年)、《坤輿图说》、《泰西思及先生语录》、《景教碑颂注解》^③。

二、利玛窦、杨廷筠、张识三传的内容

(一)《大西西泰利先生行迹》。

这是艾儒略研究第一任中国耶稣会省会长利玛窦16世纪末至17世纪初(1581—1610年)在中国的传教活动及其事迹的汉文著作,1630年撰于福州,是最早的一部有关利氏的传记。1947年6月北平上智编译馆出版向达先生的合校本,以闽中景教堂刊本为主,参照牛津大学、巴黎国家图书馆、北堂图书馆、献县天主堂、陈垣先生等所藏抄本与校印本加以校勘而成,连同注释约11000字,原著约7000余字,作者落款称“西极耶稣会士艾儒略述”。全文分五部分:第一,叙述利氏入耶稣会与晋铎。利玛窦字西泰,意大利人,父亲做官,母亲是位虔诚的天主教徒。他从小得到名师孟尼阁的教导,加上他“颖异聪敏”,十几岁便有志于“天教”,而其父盼他以科举成

名,送他到京师罗马深造。三年后利氏愿献身天学,于19岁入耶稣会,其父三次欲入京阻拦未成。由于他文理和神学各科成绩优异,经过七次考试晋升铎德,后又立志航海东来布道,于明朝万历辛巳年(1581年)抵广东香山澳(今澳门);第二,介绍艾氏初到中国的活动。癸未年(1583年)利氏随罗明坚进入广东端州(今肇庆),取得两广总督郭应聘和知府王泮的许可后筑室定居,并制作西洋地图、浑仪、天地球考、时晷等器物赠予当道,被视为“有德多闻高士”。开始,他不通中国语言文字,经过刻苦学习,不但渐晓语言,旁通文字,而且达到通晓六经子史和著书立说的水平。接着,有钟铭仁、黄明沙慕其名入其教。他通过治病求子等活动扩大其影响,进而建立天主教堂,在瞿汝夔(字太素)的劝说下效法儒家的生活方式,还将《四书》译成西文寄回意大利,使儒学西传;第三,介绍艾氏在洪州与南都的活动。利氏到南雄府与同知王应麟相识投机,巧遇兵部侍郎石星还京,便带利氏北上,经赣州十八滩后抵南都,因未逢知己又返还南昌,与同会士苏如汉(字瞻清, Joannes Soerio)、罗如望(字怀中, Joannes de Rocha)租屋居住。经医官王继楼的介绍,与巡抚陆仲鹤相识,传授记含之学和顺逆背诵法。又拜谒建安王,著《交友论》以献。万历二十六年(1598年)礼部尚书王忠铭自粤赴京,过韶州携郭居静(字仰风)共抵豫章,又偕利氏赴京。利氏在端州曾画有《坤輿图》一幅为赵可怀珍藏,时赵公开府姑苏(今苏州市),王忠铭偕利氏赴南都,中途赵可怀以《坤輿图》等礼物相赠,遂与利氏相识。利氏出耶稣像,赵等稽首瞻仰,并留利氏谈道旬余。利玛窦抵京师时,适逢关白倡乱,朝鲜多事,未能朝见皇帝,故与郭仰风南归。时值严寒河冻,留郭子于山东,利氏独回苏州,再与瞿太素一起到南部,与明朝高官们相聚。理学名儒李心斋、礼科都谏祝石林等与利氏意气相投,求其留驻南都,户部刘斗墟在洪

武冈有屋数椽“闹鬼”而废，便出资购买，和郭居静、钟念江等住下。这时，太史公王顺庵有志于度数历法之学，遣门人张养默就业于利氏。大司徒吴中明（字左海）看中利氏《坤舆图》，请利氏考证后，由吏部出资印刷，并为之作序文。温陵李贽（号卓吾）在南京三访利氏后，十分敬仰天学，赋诗相赠，详载其《焚书》中；第四，留驻京师。万历二十八年利氏与庞迪我（字顺阳）带着礼科公文和朝贡方物进京，与同伴八人至燕都后，献天主像、圣母像、天主经典、自鸣钟大小二具、铁弦琴、万国全图等，万历皇帝念其远来，“召见便殿，垂帘以观”，又命内官习西洋琴，利氏译八章以进，又告大西教旨及民风国政等，于是钦赐官职和宴请，利氏等固辞荣爵，只赴盛宴，留居夷馆。他以旅人浮海东来，住中华二十余年，颇识文字，便具奏疏请命，乞赐两京或吴越等地安插。因内官和礼部赵邦靖的周旋，利氏才准留京师，与庞迪我租房居住，日常所需取给于光禄寺。相国沈一贯也设醴以待，给予资助。阁臣叶向高、太宰李公、司马赵公、少司寇王公、少宗伯祝公、金都冯应京（字慕冈）、都谏曹于汴、都水李之藻（字存我）相与质疑送难，便撰《天主实义》，冯应京称之“救世神药”，并利氏二十五言梓行以世。大宗伯徐光启（字玄扈）博学多才，欲参透生死大事，竟无着落，1600年到南部见利子，略通其旨，1603年冬再至南都，求得利氏《实义解略》诸书，读后受洗入教。又介绍开封天主古教和耶稣会士鄂本笃陆行三年，历尽艰苦，从大西到关中，利氏遣人访问。利玛窦住京师前后十年，广交游、多著述，时与诸名公论天学，旁及度教，因著《畸人十篇》，与徐光启合译《几何原本》、《测量》，与李之藻共译《同文算指》、《浑盖通宪》、《乾坤体仪》等书。当时利氏为寓居中国诸西士之领导，平时又乐于接引，称之为“明镜不辞屡照，清流无惮惠风。”每天除祈祷外，皆为谈道著书，故门有过访，亟倒屣出迎，虽

“患头风，伏枕呻吟，一闻问道者至，即欣然延接，悉忘其苦，客退，呻吟如故。”于是从教者日广，多喜与利氏相亲。对贫贱者他亦以大宾相待。1610年来访者轮蹄相错于门，他一一接待。利氏持斋甚严，大斋每日只一餐，虽应接不暇，绝不用非时饮食，同会士皆以其春秋渐高，能接应内外诸事是天主之祐。太仆李之藻久习利氏，从利氏言而行事，也被劝化入教；第五，德行与赐葬地。利玛窦积劳成疾，万历庚戌四月，临终前虽至寝，仍“奋力强起投地，叩奉不已”，“安然坐逝”。李之藻以棺木安葬之。利氏生前，“惟道德是乐，轻肉身而粗视，”“薊北天寒，卧不重褥，时用木枕。”初至中华传教多有艰难，他“不以顺事而傲，不以逆境而屈。”“待诸会士尤极温良”，故“人尽服其德量”。他经常为入华会士讲解六经诸书，态度极其谦逊，以至会士熊三拔感动得热泪盈眶。对意志不坚定者，经他开导后俗念也冰消雾释。每次给他故国兄弟们写信，不提他事，“只劝他们修德行善，仰答天主而已。”利氏死后，庞顺阳、熊三拔具疏奏请葬地，相国署礼部右侍郎吴道南、正郎林茂槐、员外郎洪世俊、主政韩万象等都上奏“其慕义远来，勤学明理，著述有称，伏乞收葬。”神宗下谕赐葬，顺天府尹黄吉士将阜城门外二里沟佛寺房屋三十八间，地基二十亩，作为利氏葬地和庞、熊等会士恭奉天主之所。后有宦官提出责问：“诸远方来宾者，从古皆无赐葬地，何独厚于利子？”相国叶向高答道：“子见从古来宾，其道德学问，有一如利子者乎？姑毋论其他，即其所译《几何原本》一书，即宜钦赐葬地矣！”当时有不少人画利氏像而敬仰之。

（二）《杨淇园先生超性事迹》。

天启四年（1624年）冬天，艾儒略从杭州至福州的旅途中亲自口授，由丁志麟笔录的一部明朝四品大员杨廷筠的宗教生活史。全

文4500字，在杨廷筠逝世后的1628年公开出版，收入杨廷筠的《代疑编》，成为十七世纪以来西来传教士的必读之书。全文分四个层次叙述：第一，从佞佛说起。杨廷筠文学才华杭州第一，为人性格开朗，以“好学乐善”著称，万历二十年（1592年）进士及第，历任督学、御史、京兆少府。他从督学辞官回乡后，手不释卷，与巡抚朱大典深相敬慕，成为人们效法的典范。他选西湖佳胜，讲经论道，被推上讲席，又倡“真实社”，远近闻名。他曾以禅学见长，故上门求颂词者络绎不绝。他好施舍，修建寺刹殿台无数；第二，皈依天主教。利玛窦初到京城传教时，杨公只闻其教而不知其旨。至友太仆卿李之藻先入教，1611年邀耶稣会士郭仰凤、金四表到杭州为其父施终傅之事。杨廷筠吊唁李封君时见到两先生，才延至杨宅，详细请教，致使“迷途已豁”，“从前修斋佞佛之念，幡然改变”。他问道：“天主固当信奉，因是天地万物之主，而释迦牟尼佛是西方圣人，两位一起信奉，有何害处呢？”郭说：“握天地之大权者，谓之主，明天地之大主，而翼翼昭事无违者，谓之圣。世未有非天主生之人，则亦未有岐天主之圣矣。”他进而说明释氏不及天主，又反复论证天主降生为人，受难以代赎世罪，以及天主至善之心等等，杨公对此说教称赞不已。一日杨公与金四表、钟念江论道后要求领洗入教，但入教要遵守十诫，其中“严邪淫，只以夫妇为正，毋二色。”杨公因无嗣子曾纳妾生二子，郭公未许。杨公考虑很久后对李之藻说：“泰西先生真奇怪，我以御史身份服侍他们，还不行，独独不能容忍我有侧室，如果是佛门，一定不是这样。”之藻感叹道：“于此知泰西先生，正非僧徒比也。圣教诫规，天主颁之，古圣奉之。奉之，德也，悖之，刑也。德刑昭矣。阿其所好，若规诫何？先生思救人，而不欲奉己，思挽流俗而不敢辱教规，先生之德也。其所全多矣。吾知过而不改，从之何益乎？”于是杨公屏妾异处，遵行教诫。郭先生鉴其诚，让

他领洗入教；第三，超行。杨公入教后把家里的佛堂和泥塑菩萨毁坏。在他的带动和影响下，其父母也先后受洗，当他们谢世时，摈弃传统的佛教葬礼，进行施舍，使老羸残疾和孤寡者得到救济，并于宅畔扩建天主教堂，延泰西会士居住。“世俗尚鬼，而公重人；世俗徇人，而公奉之。”当时杭州“有放生会，每岁糜费数千，悉市鳞介羽毛而纵之。公既奉教，知爱物不如仁民，乃鸠荐绅善士同志者，共兴仁会，每月就主堂中随所愿舍笥贮焉，令忠谨之士司其出入，饥者食之，寒者衣之，渴者饮之，病者药之，旅者资之，虏者赎之，死者藏之。”“乡人有志课其子弟而乏力者，为义馆之设，量才择师，任其来学。”“行见同教亲柩外露未获所藏者，为之购陇亩筑坟墓，又于陇中立教堂以行大祭。”艾儒略先生教其“多刻圣学书籍，广传正教。”又教“其置田宅，计羨余岁施其所出之数，此长久计也。”于是杨公“遂置产千金，抵今施不匮也。”平时以“爱人、克己、忍辱、甘难”等四端警戒自己，又至“束棕带腰间，频年坐寝，不贴床席，以遏欲于未萌。”他奉教不久，同乡沈淮为南京礼部侍郎，疏弹西学，他不阿权势，慨然阐明天主教义，把寓所作为西士避难之地，成为天主教的保护者。当时乡里有人赞誉杨公生平行事无一不善，独有一不善处是从圣教，他听到后叹道：“我生平行事无有一善，乃独有一善处，是从圣教。”艾儒略说：“若夫宦迹善事，余又安足以知之，一听之口碑史笔可也。”1627年秋杨廷筠在观巷改造教堂，竣工后病逝，享年71岁。次子将教堂田房原契赠泰西先生，长孙又充田数亩为守萤之需；第四，评论。杨公一生“砥砺笃修，至死不懈”，死前数日仍握笔“阐明天主事理，历解疑端”而不息，家人忧而苦劝不听，还说：“圣教妙理，人未能详，我深知之，俟我写尽此意，而辞此世，岂容默然不言耶！”成帙后定篇名付梓行世。艾儒略认为杨公“所以深明天学义理，躬行不怠者，盖其好善之心，虔诚虚受，微承

主牖，和泰西诸先生促膝穷究天学奥旨，再三送难，以求理尽心慊。”杨公与诸先生论道14年，著有《代疑编》、《代疑续编》、《圣水纪言》、《西学十诫》、《注解西释辨明》、《广放生说》等。

（三）《张弥格尔遗迹》。

此为艾儒略口授、熊士旗初稿、张焯补正之中文手抄本，全文3400余字，目前只发现巴黎国会图书馆有珍藏本^④。全文从六方面阐述明末青年学者张识皈依天主教后的情况：（一）张弥格尔，姓张名识，字见伯，福建晋江人，杭州教谕张庚第三子，“夙慧，器识多奇”，髫龄读利玛窦《天主实义》有感，年17（1621年）随父至杭州，时有从医入教之亲戚为他讲解天学，他虽心悦而未从教，不久患重病，药不能下喉，经其亲戚默祷，忽见床帷间现出：“愤勤、解虐、德邻、白乡、听简、健盟、百系亦脱、三年当受予”等21字，随后咽下药饵，夙疾痊愈。二个月后受洗入教，以天神“弥格尔”命名。从此虔诚修道，以至“向午忘饥”，并撰写《西方好音》、《存想取益录》、《警隶语》、《管规汇语》等编；（二）记其“省察克治”：“弥格尔自治愈严，乃其用心愈细”，奉教后“念念惟主，有思必慎，有言必信，有行必谨，有缺必补，不误。”居常严束棕带，时或鞭撻；（三）记其为人，京兆少府杨淇园曾叹曰：“吾阅人多矣，见张子而爱敬倍至，若不自觉张子殆不可及乎。”翻阅其制义，称其奇思警句；谓自上主授也；（四）“修己及人”方面：弥格尔的亲朋好友和全家上下几乎都是天主教徒，他曾要求艾师儒略导其尊人之道，使自己成为尊人的笃行君子。三年后艾儒略到福建三山（福州）诸郡传教，应验了张识目睹“白乡”之金字。母舅薛君亦因此感信奉天教；（五）“耶稣的召唤”。1622年春，张庚掌教河南开封原武博（今阳武县治），命张识同往，至“原武阖户潜修，形神俱竭。”1623年阴历2月耶稣受难之

期，弥格尔大斋40余日，如丧考妣，夏五月心病发作，饮食渐少，于圣母雪铺殿宇之期燃烛焚香诵经悔罪。接着艾氏等写道：“日过中而神往，亲见天主判一罪人，发下地狱，又一童子，发孩童所，三判。迨弥格尔，先加诃责，赖宗徒圣玛窦及上德西泰利玛窦先生侍侧，并为恳祈主，乃呼弥格尔，天神曰：‘准之！’化光天罢。尔时，闻命声震如雷，弥格尔旋苏，觉遍体异热，亟呼挥翼，而详为阖家述前状，述毕泰然长游。时政申初（下午3时半许）还。按‘三年受予之期’，不爽一刻，异哉。”（六）评述。张弥格尔病重时四肢酸楚。家人欲为其按摩，他却用“捣衣槌”自敲，以“从苦得甘”。临终遗嘱，死后每岁忌辰，家人欲表意，“宁施与贫人，胜似我享之。”张子方脸型，丰而端正，眼眶厚而藏神，耳旋圆，鼻口唇中深而纤，平时少语言，貌温和，威仪可掬，动作雍容大度。其灵柩后从原武迁葬温陵城西南二十里霞羨山祖坟之侧，其父题曰：“首奉天主儿弥格尔。”

三、艾氏撰写“三传”的动机与目的

（一）总结17世纪耶稣会士使天主教中国化的传教路线。

明朝成化（1465—1487年）以后，中国实行闭关锁国政策^⑥，对外贸易控制极严，葡萄牙殖民者在用武力无法敲开中国大门的情况下，便借助宗教的力量。但1552年方济各·沙勿略（S. Francisus Xaverius）被派到东方后根本无法进入中国。接着耶稣会远东巡视员范礼安（Alenander Valignani）于1574年到达澳门，也被拒之国门之外。故当时东来的耶稣会士对到中国的传教路线展开了争论，采用武力传教还是学术传教？沙勿略向欧洲教会汇报说：“中国是能够转移远东局势的国家”，“若是能把中国劝化，周围邻国一定会受中国的影响，自动归向天主。”因为中国“拥有多数杰出

的人才与高深的学士，他们极重视学术，并且以为研究学术是一件顶光荣不过的事情。”范礼安也向罗马耶稣会总会报告，认为“进入中国只能采用完全不同于以前到其他国家去的传教士所采用的方法”，必须“学习中国语文，了解中国风俗文化。”根据他的安排，意大利耶稣会士罗明坚(Michel Ruggieri)、利玛窦(Matteo Ricci)先后到达澳门，打着“仰慕中国文化”的旗号，于1580年进入广州，向两广总督赠送自鸣钟等贵重礼品后，获准在两广首府肇庆居留和建立教堂。他们又以西方世界大地图等科技成就吸引了中国的上层人物，尤其获得肇庆知府王泮的青睐与保护。王泮不但刻印《舆地山海全图》，而且赠词给耶稣会士道：“万里遥，乘扁舟，横渡重洋，为修成爱人之德，慕中华民俗雅净；为在此修身养性，春雷震，万物苏，景色明媚，岂不忆及古国风光？一心向义，教主读书，为引吾步入天乡，如此勇敢有恒，怎能不四方向化？”还私下允许罗、利二氏可以自由传教，进而让他们到浙江绍兴开教。故利玛窦总结说：“传道必须先获华人之尊重，最善之法，莫若以学术收揽人心，人心即附，信仰必定随之。”^⑥利氏尊重中国的风俗习惯，改穿儒服，研究“四书五经”，援引孔孟言论阐述教义，拜访和结交中国朝野士大夫和知识分子，从而结下了深厚的友谊，加深了对中国社会的了解，如在1584年他就十分感慨地指出：“中国人科学方面很有成绩，医学、伦理学、算学、天文学、数学和一切自由职业的技术、机械术，为一个和我们欧洲从来没有发生过关系的国家，靠自己独立的能力，得到和我们相似的成绩，真是一桩可以惊奇的事情，何况我们的成绩是因为和全世界人士的协力合作而得到的呢！”^⑦1597年利氏在南昌时又说：“葡萄牙人所有述及中国情形的记载，如果确有许多不愉快的回忆，说中国人举动粗鲁，不讲礼义，我们便该明白，这话普通讲来，那真是大谬不然。”^⑧1601年1月24日利玛窦和

庞迪我(Did. de pantoja)进入北京,向万历皇帝进献自鸣钟、《万国图志》、耶稣像等珍贵贡品,被特许留在北京建堂传教。1604年他向范礼安汇报说:“我们和京中显贵相过从,其中有大学士、尚书、侍郎和近支宗室等,给他们讲地球位于宇宙的中央,日月蚀的道理,又给他们制浑天仪、地球仪、绘制世界地图,答复他们无数的质问。从此,他们不能再认西洋人愚昧无知了。”^⑩同时,利氏还和阁臣沈一贯、叶向高等经常举行酒宴,宣讲一夫一妻制的优越性,大受称赞,进步的东林党人后来又大批成为他们亲密的朋友和教徒。从此,耶稣会士就接连不断地进入中国大陆。直到1610年5月利玛窦病逝时,在中国发展的天主教徒已有2500人,1615年增至5000人。1616—1617年和1621年两次教难后,天主教仍有长足发展。1617年有教徒13000人,1636年达到38200人,1650年增加到150000人^⑪。艾儒略目睹一切,于是忠实地执行利玛窦的传教路线,使西方的天主教与东方中国的实际相结合,达到天主教中国化。他通过撰写人物传记等,从宗教理论、礼仪与发展重点等三个侧面,系统地总结耶稣会士在华的传教策略。他在《大西西泰利先生行迹》中写道:“利子挟天学东来,矢志宣扬正教,几三十年。余不敏,略次先生行迹,以待后之君子有志而愿知者。”

1. 宗教理论方面,做好“合儒”、“补儒”的工作。

阐明天主教的教义,是耶稣会士来华传教立足的根本所在。特别是在科学文化十分发达的中国传播天主教,没有一套高深的宗教理论是绝对无法立足的,但耶稣会士解决了这一难题,正是艾儒略所说:“大西利子者,奉天主真教,航海远来,其言多与孔孟相合,又明辨释氏之不足。”^⑫孔孟之道,便是正宗的儒家学说,也是中国历代帝皇贯彻始终的统治人民的思想武器。故利氏等不仅钻研“五经”中的《易经》,而且把《四书》译成拉丁文寄回意大利。他们强

调天主教和儒家的相似性，用儒家学说来解释天主教教义，使天主教适应儒家学说，进而给中国知识分子留下“合儒”、“补儒”的印象。这样，使天主教便于为中国人民特别是上层人士和统治者所接受。利玛窦坚信天主教可以与儒家学说互容共存，1595年他写道：“近年来，我与一些具有博长的先生诠释了中国人的著作，我从中摘录了不少有利于传播我们教法的有关上帝、灵魂和圣人等内容的段落。”^⑬这对传播天主教将起积极作用。^⑬

利氏以问答形式撰成《畸人十篇》，力图融合儒家和西方观念，来阐述天主教所宣扬的伦理道德。他在《天主实义》上卷第二篇中说：“吾天主乃古经书所称上帝也。”进而引证《中庸》、《周颂》、《商颂》、《尔雅》、《周易》、《礼记》、《汤誓》、《汤诰》、《金縢》等有关记载加以阐述。又在《辩学遗牍·复虞铨部书》中，明白表示他崇儒，是因为儒家学说合于天主教：“竇自入中国以来，略识文字，则是尧舜周孔而非佛，热心不易，以至于今，区区远人，何德于孔？何非于佛哉？……尧舜周孔皆以修身事上帝为教，则是之；佛氏抗诬上帝，而欲加诸其上，则非之。”他在译《几何原本》时，也不忘以科学促进儒家学说合于天主教教义。这便是耶稣会士引中国经籍以传道的手法。利氏还通过讲解自然科学知识，提高自己在中国文化界和政界的声誉，也为他在知识分子中传教开辟道路，正如他所说的：“垂钓人类的渔人，以自己特殊的方法吸引人们的灵魂落入他的网中”^⑭。

杨廷筠是明末典型的儒家学者，他从佞佛改信天学，认为天主教教义和儒家学说是“脉脉同符”，并著《代疑编》、《代疑续编》、《圣水记言》、《鸢鸾不并鸣说》、《西释辨明》、《广放生说》等教理书进行阐述，他在《代疑编》总论中说：“有大儒问于弥格居士曰：‘儒者之学，希贤希天，凡言畏大命，事上帝，是吾儒本等学问，日用功夫。

在西士不必多为创见，在吾人不必疑为异端’。”又为庞迪我作《七克序》曰：“其为学，不袭浮说，间用华言释其书教，皆先圣微旨也。其言语文字，更仆未易详，而大指不越两端：曰‘钦崇一天主万物之上’；曰‘爱人如己’。夫‘钦崇天主’即吾儒昭事上帝也；‘爱人如己’即吾儒民我同胞也。于是善之七克，克其心之罪根，植其心之德种；凡所施爱，纯是道心。道心即天心。步步鞭策，着着近里，此此为学，又与吾儒暗然为己之旨，脉脉同符。”所以他认为天主教理论对儒家学说是有很大帮助，故说：“惟我西学乃始一切扫除，可与吾儒相辅而行耳。”^⑤艾儒略特别推崇杨廷筠所著教理等书，“要皆（旨）发明天主之道，精微透切，为世所珍”。^⑥艾氏在《三山论学记》中叹道：“若乃天主经典，昭如日星，吾大西七十余国，人人奉之，奚啻如中国之六经，家弦户诵已乎？”

阐明教义为来华耶稣会士和中国知识分子教徒的一项重任，利、杨、张诸公都以著书宣扬天主教为荣，艾氏也在所述三篇传记中强调撰写、刻印宣扬教义图书的工作，提倡“多刻圣学书籍，广传正教”^⑦，大力推行“文化传教”的方针。

2. 宗教礼仪方面，允许教徒保留“尊孔祭祖”的习俗。

为了传教，利玛窦尽量“力效华风”。民间敬拜祖先和祭祀孔子的礼仪，是传教中面临的实际问题，如果把这些当成迷信活动加以禁止，势必引起人民的强烈反对和中国政府的干涉。利氏通过调查研究，确认中国人普遍的“敬祖”现象，即在祖宗神位前献酒食焚香跪拜，只是反映了他们对自己的祖先和上辈表示子孙孝爱之情和感恩的表示；知识分子和各级地方政府看重的“祀孔”礼节，也只是对先师孔子表示崇敬，如考生考中后入孔庙行礼。这些活动均无迷信色彩，只不过是中国的传统礼节，表示事死如事生之意，不带宗教的含义，完全可以采取通融的态度，否则天主教就会被看

作是破坏中国的家族观念和固有的传统文化的基础。利玛窦这样写道：“儒家本身的庙宇就是孔庙。在孔庙的主位上供着孔子塑像或精雕细刻地放着他金字姓名的牌位，两侧是他弟子的塑像或牌位，他们也都被奉为圣人。朔望之日，本城官员和有功名的士人来此跪拜孔子，点燃蜡烛供奉，并在神坛前的香炉里烧香。同样，在孔子的忌辰和每年某些日子，他们来此献牲，也供上其他东西，然后极其隆重地把它们吃掉。这一切，是为了感谢孔子在其著作中留下卓越的学识，致使他们得以中举做官。不过，他们不为他念经，也不向他祈求什么，像我们说过的对待先人那样。”^⑧但龙华民司铎等认为尊孔祭祖活动都属迷信行为，与佛教、道教的拜偶像活动没有什么区别，是违背天主教教义的活动，故不允许教徒参加敬孔祭祖活动。利玛窦及其在北京的继任者举行葬礼时，都遵守中国的习俗，而龙华民也不支持，于是1621年在澳门、1628年又在嘉定召开会议展开辩论，但都没有取得一致的意见^⑨。艾儒略极力推行利氏“力效华风”的主张，“允许中国教徒将十字架放在祖先牌位边上，把对上帝的祈祷和贡奉所产生的积极效果‘转移’给他们的祖先”^⑩，并把中国民众用香烛祭祖敬孔的风俗“转移”到敬耶稣的礼仪上去，他这样写道：“利子出天主圣像，俾赵公瞻仰。赵公曰：是不可褻观也，遂于常拜天之处，设高台香烛，稽首而敬礼焉。”^⑪

艾氏能使天主教中国化，故在福建的传教工作中取得快速的发展。据记载，1638年耶稣会士在福建已建立17所教堂，主要城市建立传教中心。1642年2月艾氏在福建八个主要城市已建立22座教堂，皈依者有数百名。

关于敬孔祭祖之礼仪问题，多明我会士向罗马教廷提出了报告，1645年9月12日教皇正式下令禁止天主教徒参加祭祖祀孔的

礼仪，于是引起在华耶稣会士和天主教徒的不满，才派遣卫匡国(Martino martini)赴罗马教廷申辩，最后获得成功^②。

3. 宗教发展方面，争取上层士大夫和知识分子。

西方学者皮埃尔·夏尔勒司铎在《传教活动资料》中指出，利玛窦在中国传教的特点之一，就是“在北京他受到皇恩的支持，深信中国民众由于受到儒教熏陶而有纪律，只要把皇帝争取过来，他们就会接受天主教(自上而下地垂直入教)。”^③的确，利玛窦入华后，在知识分子和中国官僚群体中运用西方的科学知识进行彼此的沟通，首先在上层人物中发展教徒，再扩散到周围的群体中，徐光启、李之藻、杨廷筠便是这样的典型。王应麟《利玛窦墓碑记》等著作中提到利氏与政界交往的人物，有两广总督郭应聘、刘继文、肇庆知府王泮、南雄同知升顺天府尹王应麟、南昌建安王、礼部尚书王忠铭、江苏巡抚赵心堂。南京有刑部赵尚书、户部张尚书、刑部王侍郎、理学名儒李心斋、礼科都给事中祝石林。北京有礼部尚书叶向高、吏部李尚书、曹都给事中、翰林院徐太史、工部郎中李之藻、北京布政使龚大参、詹事府郑宫尹、彭都给事中、翰林院周太史、王中秘、熊给事中、杨学政、御史彭桂史、按察司副使冯金宪。陈中宪、吏部司贡崔铨司、知县刘茂宰等^④。这样，为利氏在华传教打下基础。教难期间有这些高官大吏出来保教，推行文化传教(尤其是书籍传道)也找到了依靠。梁启超在《中国近三百年学术史》中说“当时治利、徐一派之学者，尚有周子愚、瞿式谷、虞淳熙、樊良枢、瞿汝夔、曹于汴、郑以伟、熊明愚、陈亮采、许胥臣、熊士旗等人，皆尝为著译各书作序跋者。”利玛窦到京师的主要目标就是为了向皇帝、宗室和大臣们宣讲教义，做争取工作，达到与阁臣们一起讨论有关教义的种种责难，使天主教首先深入到统治阶级的高级官员中去。比利时鲁汶大学钟鸣旦(Dr. Nicolas Standaert)

教授对杨廷筠的入教就这样评论：“杨廷筠的皈依似乎很符合利氏的传教路线，那就是重质多于重量。这种情况在士大夫之间尤为突出，因为耶稣会士要以士大夫为对象，为了确保恒久关系，他们的要求便显得更加严厉。”^②所以金尼阁司铎说：“我们虽未曾使百万人归化，但有数百也感满足。”^③

艾儒略于1624年12月29日抵福州。他遵循利玛窦发展教会首先重质量的原则，广交地方缙绅与社会名流，于是“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25人，中有秀才数人。”^④据李九标《口铎日抄》记载，早期在福州受洗入教的有刘良弼、王子荐、陈克宽、林志伊、林子震、陈汝调、陈克生和福清的林一隼、李九标、李九功，以及建宁的李嗣玄等，这些早期皈依的教徒大多数是下层文人，在地方上都是稍有名气的人物。当时福建诗歌盛极一时，据艾氏《熙朝崇正集》记载，福建有71位诗人赠诗艾儒略^⑤，使艾儒略在福建的传教事业立于不败之地。他在三篇人物传记中也突出反映了耶稣会士重视在上层士大夫和知识分子中发展教徒的策略。

（二）为广大传教士和天主教皈依者树立楷模。

艾儒略撰写的近30种著作中，出于布道目的，苦心精选了三位典型人物：杰出的西方耶稣会士利玛窦，皈依天主教的儒学大师、四品大员杨廷筠，出类拔萃的中国青年知识分子张识。他把他们树为早期中国天主教史上的楷模，要求人们进行效法。

艾氏笔下的利玛窦，既是西方耶稣会士中最杰出的代表，又是西学的代表人物；他不仅是一位伟大的科学家、宗教哲学家，而且也是西方最早最伟大的一位汉学家。他生活上只满足于平淡，学

术上具有攀登高峰和无私奉献的精神。杨廷筠称赞利玛窦等人一直保持独身、乐善好施，不慕名利，服从长上的优秀品质^②，简朴、纯洁、严肃便成为他们的生活准则。徐光启赞扬利玛窦等耶稣会士们，“其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心甚真，其见甚定。”^③法国耶稣会士裴化行从开拓者的角度，说利玛窦“作为聪明适应环境，以巧妙耐心终使几乎毫无希望的事业获得成功的楷模。”^④也有把利氏推崇为道德模范：“利玛窦为了前往中国，穿越了一些鳄鱼、美人鱼、龙和食人生番等骚扰的地区。他是一位道德的楷模，尊重善行，为上帝服务。总而言之，他是一个传奇式的人物。”^⑤利玛窦“开放儒教”，为中国社会的进步带来积极的效果^⑥。所以，在西方公认利玛窦是使天主教中国化的楷模^⑦。他的光辉形象，也被中意两国人民所牢记。380多年来，利玛窦能够成为人们效法的楷模，其重要原因之一，和艾儒略在其传记中指出的，他具有“明镜不辞屡照，清流无惮惠风”的大度精神和高尚情操分不开的。

杨廷筠官至明朝顺天府丞（似今北京市副市长），历任清廉正直，政绩优异，是一位清官，又是明末儒学大师，在中国天主教史上被誉为中国护教运动的楷模。艾儒略为他立传，主要介绍他由一位虔诚的佛教徒变成具有“爱人、克己、忍辱、甘难”四种美德的基督徒。杨公重视个人的修养和自省，坚持每天检讨思、言、行为的过失，及时改正，付诸实践，成为艾氏理想中的基督徒楷模。杨廷筠用自己的言行劝说双亲和家族百余人加入天主教，又成为天主教儒家学者“孝顺父母”的楷模。艾氏口授的杨廷筠传记都是通过一件件生动的事例来阐明杨廷筠的种种无私奉献和刻苦修道的精神。杨公皈依天主教以后的17年（1610—1627年）中，做了不少与教会有关的事情，如兴建教堂，1611年始择地建堂宅旁，邀耶稣会

士居住杨府，1627年筹建武林门内观巷天主教堂；组织兴仁会，置产千金，用年息施舍仁民，作为久远之良策；设立义馆，开展义务教育，并输入西学；创立公墓，以杭州城西郊大方井家产捐作来华耶稣会士司铎葬身之处；刻印天主教书籍，广为传播天主教学说等等。艾氏口述的《杨淇园先生超性事迹》，以教诲人们的口气写道：“盖使后之同志者可观而法焉，斯固艾先生之情也。”更值得我们一提的，是杨廷筠处在明末崇尚经世致用和实事求是精神的时代，他能适应时代之潮流，反对空学，提倡实学，特别对西方先进的自然科学，他具有很大的兴趣，认为明朝国防空虚、政治腐败，可以引进或购买西方枪炮来加强国防力量，挽救危机。他与李之藻协助徐光启筹集资金派人到澳门购买火炮和枪支，对金尼阁从西方带入的七千部书也给予很高的评价。可见，杨廷筠确是一位明末十分开放的先进的历史人物，有人也称“他是中国知识分子走向近代启蒙的早期搭桥人”，这也是艾儒略所希望的。

张识是一位年轻而有德行的知识分子。他从小受家庭和社会影响，17岁受洗入教，19岁谢世，进入所谓“极乐世界”。艾儒略在口述的传记中，把他树为青年学习与效法的楷模。至于他的道德行为杨廷筠在《张弥格尔遗迹序》中说得非常透彻，他说张识“少年血气方盛，人情必好进，偏嗜此退一步之学，其难一；世福富贵，通不经心，独西书中有‘神贫圣贱’四字，张子服膺其言，恨不得当，每操笔发明之，是何信解，其难二；天学严财色二戒，财不贪非有，室不容二色，于人情最难，于宦族子弟尤最难，张子一闻教言，弃去如脱屣也，其难三；凡人情割爱，必有所取于世，张子于世，一无恋着，惟身后真福是祈是慕，人取我弃，人弃我取，其难四；幼而入教者，多由父母之命，穷而来归，张子闻道最早，未尝承令于亲也，且负才通敏，彩笔惊人，青紫可期，亟弃其学而请事焉。明知天学晦名，非

如他道可以啖名，彼且讥称两置矣，其难五。备此纯修，绝不类凡尘中人，意其为天主特简耶！”于是，艾儒略声称张识为“内修的完人”^⑤。

四、艾儒略撰写“三传”的历史意义

（一）起了沟通中西文化交流的先导作用。

汉唐以来，中国史书上虽然载有西域和西方世界各国的情况，但是了解甚微。同样，西方对中国的了解，除了《马可波罗游记》以外，知道得也是很少。自利玛窦等一批耶稣会士深入到中国各地，经过长期而细致的考察、学习后，终于对十七世纪的中国现状和数千年的中国文明史有了全面的了解，最终架起了中西文化交流的桥梁，把光辉灿烂的中国古代文化，如儒家经典《四书》、《五经》、《孔子传》、刘向《列女传》、《历代名贤传》、《孙吴兵法》、朱熹《劝学篇》、《通鉴纲目》，以及中国古代音乐、舞蹈、宗教、天文等介绍到西方各国，有的译成多种文字公开出版。同时，他们又把西方科学，如火炮制造和机械学、天文学、地图测绘学、数学和物理、医学，以及文化艺术等传入中国^⑥。艾儒略撰述的三篇传记，是十七世纪中西文化交流的结晶，曾经起到沟通中西文化交流的先导作用。

1.《大西西泰利先生行迹》的基本内容，阐述了西方文化与东方文化在中国具体结合的经过，以及利玛窦等耶稣会士在中国的艰难经历。故利氏死后中国朝官们“具言其慕义远来，勤学明理，著述有称，伏乞收葬等情，上报可。”所以后人把利玛窦在北京的墓地，看作17世纪中西文化交流的纪念碑和中意友谊的历史象征。

2.《杨淇园先生超性事迹》和《张弥格尔遗迹》的基本内容，记述了西方天主教文化和中国儒家文化的融合过程，以及十七世纪

天主教能够在中国广泛传播，是和中国具有光辉灿烂的传统的古代文化分不开的。出现杨廷筠、张识这样的历史人物，不但成为西方天主教传教史上被劝化归依的典型人物，而且也称得上东方地区中西文化交流的“特殊成果”。艾氏口述的《张弥格尔遗迹》中载道：“弥格尔因熟习西语，娴其仪”。这说明17世纪的中国天主教知识分子，在耶稣会士的帮助和指导下，已有不少成为西方语言学家，为学好西学奠定了一定的基础。杨廷筠、张识和徐光启、李之藻、王徵等，因此也成为学习西方语言和科技文化的先进分子。

3.“三传”也可以说是西方历史文化移植到东方的范例。利玛窦等来华的主观目的是传教，但是在客观效果上却促使两种不同的历史文化互相接触，融会贯通。中国的知识分子和开明的士大夫，所看重的是传教士带来的科学知识。如分巡武昌、汉阳、黄州三府的湖广省佥事冯应京在揭露税监陈奉的罪行后，受冤关入京师监狱时读到利玛窦的《天主实义》手稿，他不但力劝其尽快出版，说“斯文为救世神药，乌可缓也”^②。而且为其撰写序言，极力赞扬利玛窦的学问，说它“高测九天，深测九渊，皆不爽毫末。吾所未尝穷之形象，既以穷之有确据，测其神理当有所受，不诬也。”^③

（二）证明17世纪来华耶稣会士，大多是西来的孔子式的杰出人物。

明清之际，即明朝万历年间至清初康熙年间的17世纪中国，自利玛窦开始来华的耶稣会士有史可考者约500人，他们撰写和翻译的论著，也有几百种。《明史》卷326《意大里亚传》载道：“其国人东来者，大多聪明特达之士，专意行教，不求利禄。其所著书，多华人所未道，故一时好异者咸尚之。而士大夫如徐光启辈首好其说，且为润色其文词，故其教骤兴。”艾氏“三传”的撰写与发表，充分证明利

玛竇、艾儒略等耶稣会士确实是一批知识渊博、品德高尚，集西方科技文化之大成者。他们不仅是西方杰出的科学家，即数学家、物理学家、天文学家、地理学家、文学艺术家等等，而且又是西方最早的一批造诣颇深的汉学家。利玛竇用中文撰写的著作达16部，被誉为“西来鸿儒”，艾儒略也用中文写了大量的著作，故有“西来孔子”的最高学术尊称。凡17世纪在中国的大部分耶稣会士都会用中文写出一手好文章，这也是中西文化交流史上的一大奇迹。

艾氏笔下的利玛竇，在中西文化交流史上扮演的角色，可以从利玛竇写的《交友论》中透析。他在推行学术传教的同时，进行友谊传教，两者兼而称之文化传教。他为人温文尔雅，甚得中国读书人的喜爱，如徐光启对天主教义有兴趣，对数学并没有太浓厚的兴趣，李之藻最初也只是对地理兴趣比较大。不论怎样，利玛竇还是在生前最后几年，与徐、李合作完成了几本数学书的翻译。这些书，对中国的数学发生深远的影响，说明利氏有远见，他知道西方数学对中国社会发展的重要性。同时他也给中国人民留下了“西方学者”的形象。他译著的《几何原本》受到中国人民的推崇。艾儒略的传教生涯非常丰富多彩，加上他的聪明才智，被中国学术界和政界推崇为西来耶稣会士中“德最盛、才最全、功最高、化民成务最微妙无方者”^⑧。

艾氏的三篇传记，称说三位传主对耶稣的崇拜、祷告达到废寝忘食的程度，进而极力颂扬他们的清苦生活和自我折磨精神，以致都不得长寿而终。笔者认为这种“虔诚”和自残行为不值得提倡。如张识“入原武闾户潜修，形神俱竭”，又“居常严束棕带，时自鞭挞，追想吾主耶稣代赎之恩，一念所及忽欲忘生。当主受难四十日前，预计自笞五千余下，每日分定百二十五下，如是者累日。”^⑨张识19岁就离开人间同他的愚昧落后的修炼方法休戚相关。笔者

曾访问过杭州灵隐寺的一位佛门禅宗大师，他说：“相信王法，打死！相信佛法，饿死！”这话值得宗教界朋友们深思！

注 释

- ① 艾儒略《三山论学记》，载《天主教东传文献续编》第1册，台湾学生书局1962年版。
- ②⑳ 尤金尼奥·米涅贡 (Eugenio Meinigon)《同一天国下的不同国度——艾儒略及其十七世纪中国布道记行》，载陈村富主编《宗教与文化论丛》第一集，吉林人民出版社1993年版。
- ③ 以上参阅方豪《中国天主教史人物传》第一册《艾儒略传》，香港公教真理学会、台中光启出版社1967年初版；徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要——1540至1940年》，中华书局1949年初版；杨森富《中国基督教史》第六章《明清间耶稣会士的著作及贡献》附《明清间在华耶稣会士及著书一览表》，台湾商务印书馆发行本；费赖之著、冯承钧译《入华耶稣会士列传·艾儒略传》，商务印书馆1938年版等。
- ④ 意大利布雷西亚市艾儒略国际学术研讨会秘书长梅欧金博士 (Dr. Eugenio Meinigon)根据笔者的要求，函请比利时专家杜丁克博士 (Dr. Dadink)复印巴黎国会图书馆有关张识传记抄本，再请意大利吾略我大学教授、意中经济文化交流协会资深顾问、1994年意大利艾儒略国际学术研讨会组委会主席梁作禄先生 (Angelos. Lazzarotto)，于4月5日出席纪念意大利汉学家卫匡国诞辰380周年国际学术研讨会之际带到北京亲自将有关张识资料的复印件送交笔者，借此对杜丁克、梅欧金、梁作禄三位先生深表谢忱。
- ⑤ 详见拙文《明清时期的闭关锁国政策及其历史教训》，中国中外关系史学会编《中外关系史论丛》第三辑，世界知识出版社1991年版，以及《论十四至十九世纪中国的闭关锁国政策》。
- ⑥ 费赖之著、冯承钧译《入华耶稣会士列传》第42页，商务印书馆1938年版。
- ⑦⑧ 裴化行《利玛窦研究论集·利玛窦和中国的科学》，转引《南开史学》1981年第二期，第193页。

- ⑨ 裴化行著、王昌社译《利玛窦司铎和当代中国社会》第二册，第113页。
- ⑩ 徐宗泽《中国天主教传教史概论》第214页，上海书店1990年第1版；德礼贤《中国天主教传教史》第67—68页，商务印书馆1934年版。
- ⑪⑫⑬ 艾儒略《大西西泰利先生行迹》。
- ⑭⑮ 耿昇译《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》第130、131页，巴蜀书社1993年版。
- ⑯ 利玛窦、金尼阁著，何高济、王遵仲、李申译《利玛窦中国札记》第四卷第347页，中华书局1983年版。
- ⑰⑱ 杨廷筠《代疑续编》。
- ⑲⑳ 艾儒略口授，丁志麟笔录《杨淇园先生超性事迹》。
- ㉑ 《利玛窦文集》第一卷第90—91页，万达琪司铎编辑出版，马切拉塔，1911年版。
- ㉒ 杨森富《中国基督教史》第128—129页，台湾商务印书馆1978年版。
- ㉓ 详见本集《论意大利汉学家卫匡国在中意文化交流史上的卓越功绩》。
- ㉔① 裴化行著、管震湖译《利玛窦评传》下册，第626页，商务印书馆1993年北京版。
- ㉕ 徐宗泽《中国天主教传教史概论》第184—185页。
- ㉖② 钟鸣旦著、汤汉译《杨廷筠——明末天主教儒者》第66页、86页，比利时鲁汶大学中国欧洲研究中心、香港圣神研究中心1987年版。
- ㉗ 费赖之《入华耶稣会士列传·艾儒略传》第154页。
- ㉘ 详见林金水《艾儒略与明末福州社会》，《海交史研究》1992年第2期。
- ㉙ 《增订徐文定公集》卷五《杂疏·辩学章疏》第1页，上海慈母堂1909年五月初一日第二次排印本。
- ㉚③ 约翰·圣索利尼(Jean Sain Saulieu)《入华耶稣会士的儒家观》，耿昇译《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀书社1993年版。
- ㉛ (法)伊莎贝尔·席微叶、约翰-路易·席微叶(Isabelle et Jean-Louis Vissière)《入华耶稣会士和中国文化交流》，耿昇译《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》第6页。

- ⑳ 艾儒略口述、熊士旗初稿、张焯补正《张弥格尔遗迹》，巴黎国会图书馆珍藏手抄本，编号Chinois7188。
- ㉑ 请阅拙著《传教士来华和西方文化的输入》，王戎笙主编《清代全史》第2卷第396—421页，辽宁人民出版社1991年版。
- ㉒ 李之藻编《天学初函》卷下。
- ㉓ 李嗣玄《泰西思及艾先生行述》。
- ㉔ 熊士旗初稿、张焯补正《张识传》，巴黎国会图书馆珍藏手抄本，编号Chinois1098。

10

中西文化交流的功臣殷铎泽

郭慕天

著名的德国哲学家和数学家莱布尼兹 (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716), 在他1697年出版的《中国最新纪闻》(Novissima Sinica) 一书中写道:“欧洲文化的特长是数学的、思辨的科学, 就是军事方面, 中国也不如欧洲, 但在实践哲学方面, 欧洲人就不如中国人。”他的这一观点在当时欧洲学术界中是有代表性的。莱氏在同一书中还说:“中国应该派遣传教士来欧洲”, 就是说要我中国人到欧洲传布中国文化。这话既肯定了我国的伦理道德, 也对传教士为中西文化交流所起的作用给予了高度评价。

1707年欧洲开办了东方神学院, 内设中国哲学课, 创办人是追随莱布尼兹的佛郎克 (A. H. Francke), 佛氏的得意门生华芬克 (Buppinger) 撰写了中国古代道德学和政治学, 德国启蒙运动祖师、哲学家康德就是华芬克的学生, 所以康德的哲学观点参杂着不少中国哲学思想。康德说哲学家斯宾诺莎的泛神论完全受老子哲学思想的影响。

以上事实足以说明明末清初来华天主教传教士在中西文化交流上所起作用及其深远意义。对此, 近年来我国学术界也予以了

肯定，对做出过杰出贡献的传教士，如利玛窦、汤若望、南怀仁、卫匡国等人的事迹，有了进一步的了解，但其中还有鲜为人知的人物，殷铎泽就是其中的一位。他早在17世纪中叶就把《四书》译成拉丁文，在江西建昌、广州、印度果阿等地刊印后，寄送欧洲，受到欧洲学术界的青睐。他把《大学》译成《中国智慧书》(Sapientia Sinica)，称《中庸》为《中国政治道德学》(Sinarum Scientia Politico-Moralis)。《大学》和《论语》二书是和他的同事郭纳爵(Ignacio da Costa, 1599—1666)合译的，都附有注疏译文，《中庸》后附有《孔子传略》。

殷铎泽(Prosper Intorcetta, 1625—1696)字觉斯，是意大利西西利岛皮阿查(Piazza)人，1642年进耶稣会初学院，1657年随同卫匡国来华，在我国传教37年，其中23年在杭州。据聂仲迁(Andrian Greslon)《中国史》记载：殷铎泽来华后，先到江西建昌，第二年就在建昌建造了天主教堂，两年内受洗入教二千余人，开始和建昌知府关系较好，但巡抚以教堂太高，有碍他的健康为由，教堂曾三次被拆毁，后来相安无事，但因朝廷录用传教士主持钦天监工作引起旧历法派的强烈不满，杨光先竟扬言：“宁可使中国无好历法，不可使中国有西洋人”，并著《不得已》一书，书中有：“西人来传教，无非要谋我中国。澳门屯兵众多，汤若望为彼首脑，不可不防。西人修历……有辱国体”。1664年他告汤若望等潜谋造反，因此各省传教士全被押送到京，后拘禁在广州教堂内，殷铎泽也在其中。据《畴人传·南怀仁传》中记载：1669年康熙召集大臣到观象台，令杨光先等与南怀仁同时测验度数，结果南对杨错，以欺君罪将杨光先全家流放宁古塔。汤若望获得昭雪，集中在广州的传教士1670年得到谕旨“奉旨归堂”，各自回归原来的教堂。殷铎泽在这道谕旨发布前离广州去罗马，1674年返华到杭州主持教

会工作，并开办初学院培训中国耶稣会士。1688年在南京由罗文藻主教祝圣为神父的建昌人万其渊，就是在殷氏初学院培训过的一位。与万其渊同时祝圣神父的清代名画家吴历和曾任钦天监监副的湖广人刘缙德也都是耶稣会士，因此很可能也在杭州初学院受过培训。

1676年殷氏升任日本和中国耶稣会视察员，在杭州大方井购买了一块土地，扩充了传教士旧墓地，并在石窟墓上新建了一座小堂，将旧墓修缮一新。他也遇到过不少麻烦，费赖之《入华耶稣会传》中记载：1679年地方上有权势的三兄弟，籍口卫匡国建造的圣堂有碍风水，唆使附近居民起哄，殷只好投诉巡抚，三兄弟被捕，责杖示众，由殷说情释放，不少地方人士见他如此慈悲而入了教。李明《中国现状新条》也记载：1688年至1692年间，因一教友与教外人发生纠纷，牵连到他。当时浙江巡抚是杨光先的好友张鹏翮，传他出庭。殷生病，叫人抬到衙门，殷在堂上对答如流，在场官员没有一个不为他的机智和勇毅所倾倒。莱布尼兹《中国最新纪闻》还说这次纠纷中，殷所收藏的印书木板全被毁掉。闹得最凶的一次是张鹏翮出布告禁止信仰天主教，殷写信求助于在京传教士，经亲王索额图的斡旋，礼部议奏：“钦遵已经行文浙江等省，其杭州天主堂，应照旧存留，止令西洋人供奉，俟命下之日，行文该抚知照可也。（康熙三十一年）正月二十三日奉旨依议，钦此”。（见黄伯禄《正教奉褒》）

当时来华传教士，都有较深的学术造诣，殷因此交接了不少学者。清代历算大师梅文鼎就是其中之一。梅博览群书，学文渊博，听说传教士推行西历，想去晤访，开始怕传教士劝他入教，不敢操切从事。后来从他朋友中了解到自己的顾虑是多余的，在他的著作《勿庵历算书目》内《天学会通订注条》中说：“穆先生久居白门，

吾友六合汤圣弘获与之善，言其喜与人言历，而不强人入教，君子人也。仪甫初从魏玉山父魁主张旧法，后复折节穆公，受新西法，尽传其术，亦未尝入耶稣会中”。穆先生，就是殷铎泽的同事，耶稣会士穆尼阁 (Jean Nicolas Smogolenski) 字如德，1644年来华，传教于福建、南京等地。文鼎怕与传教士交往劝他入教的疑虑似云消雾散，但又不甘心弃儒从洋，请一读他《寄怀青州薛仪甫先生诗》：“窃观欧罗言，度数为专动。思之废寝食，奥义心神通。唯恨栖深山，奇书亦罕逢。我欲往从之，所学殊难同。诃忍弃儒先，翻然西说攻。欲试哲学历，论交患不忠。立身天地内，谁能异初衷？晚始得君书，昭昭如发蒙。曾不事耶稣，而能彼术穷。乃知问郟者，不坠古人风。安得相追随，而命开其蒙。”从他的《勿巷历算书目》、《天步真原订注》、《天学会通订注》、《浑盖通宪图说订补》、《西国月日考》、《西镜录订注》、《奇器补注》等著作中还可以看出他对当时传教士的历算书，都曾做过一番深入的研究，对杨光先的《交食作图法》写了一篇《讨误》，予以驳斥。但他与传教士的直接交往，外文并无记载，为此我产生了疑窦。1947年夏阅读《勿巷历算书目》，竟在《西国月日考条》注文中发现：“尝于武林遇殷铎德，言彼国月日，又与斋日互异，岂彼中原有各国之正朔不同，而历书所举是其一法欤？存之再考”。使我欣喜不已。因铎德为拉丁文 Sacerd-oles 译音之简称，为一般读者所不知，铎德就是司铎，或神父，由此梅文鼎曾与殷铎泽讨论历法一事已作定论。而后为确定会晤年月，我又作了一番考据。毛际可《梅文鼎传》中记载：“曩者岁在戊辰，余与梅定九先生晤于西湖，……今己卯冬先生自闽中北归，停棹湖墅，复枉道访余西湖邸舍”。戊辰为1688年，己卯为1699年，殷逝世于1696年，因此推定两人相晤于1688年。方豪精通中西文化交流史，对此新发现十分重视并予采纳。我曾写《梅文鼎与耶稣会士之

关系》一文，刊载在1948年6月北京《上智编译馆馆刊》上。同月29日又被转载在天津《益世报》的《史地周刊》上。

关于殷铎泽之为人，戈卞(Gobien)在《中国皇谕志》中有这样评语：“尽管他只是中等身材，但他的高龄和端肃的仪表，使教外人士望之起敬。他的诚恳大方，使一般接近他的人都感到亲切；他思路敏捷，理事审慎，人人都把他视为非常之人。”1689年康熙皇帝南巡到杭州，殷竟有幸见驾三次，《正教奉褒》记载五百余字，内云：“奏对良久，蒙赐果饼乳酥三盘，…侍卫赵伍来堂叩拜天主圣像，礼毕，传旨钦赐银两。”1692年殷赴京，该书又记载4月“初九日召见于乾清宫”，6月“十七日殷铎泽安多趋赴畅春园，谢恩辞行，蒙赐筵宴，并琼玉膏一并。上谕殷铎泽曰：你老人家，今有安多并差官，作伴同回，朕可放心。临行，上又念其走路艰辛，命载之御舟，由河而出”。真是倍受宠待。封建皇帝如此宽待一位普通外宾，也实属少见。

殷铎泽1696年10月3日病逝于杭州，安葬在大方井传教士墓地。他在我国37年，境遇相当坎坷，但如戈卞在《中国皇谕志》中所说：“他那救灵热情和英雄气概，使他在光荣天主救灵工作上，不怕任何艰苦，始终勇往直前。”他为早期杭州天主教立下了汗马功劳，也为中西文化交流作出了积极贡献。

11

Yang Guangxian's opposition to Adam Schall, Christianity and Western Science in his work *Bu de yi*

Eugenio Menegon

preliminary statement

The "Calendar Controversy", which broke out at the Qing Court in 1664-65 and went on until 1669-70, between Adam Schall, his Jesuit confrères and some converts on one hand, and Yang Guangxian and the muslim astronomers on the other, has already been widely dealt with^①. Yang's biography and his genealogy back to the Song dynasty have recently been thoroughly researched, and some works of his considered lost have also been brought to light^②. The reasons why Yang Guangxian chose to oppose Schall his religion and his

scientific methods which originated from his total acceptance of Confucian ideals, have been already stressed^③. Some scholars, though, have doubted, even in recent years, his ideological purity, recognizing motivations of a more personal kind as the main cause of his attack^④, even though they did not go into details about them. When, in 1659, Yang began his attack^⑤, he acted on two different levels; on one level he opposed Christianity as a religion, on the other he criticized the geographical and astronomical notions introduced by the missionaries. Both the Chinese critics and the appreciators of the missionaries' work considered the "Heavenly Doctrine" (Tianxue) as a whole corpus of knowledge. Yang opposed the missionaries because they were the bearers of a different view of the world, and the propagators of a heterodox religion. Yang's goal was the missionaries' defeat and the banishment of all their religious and scientific teachings.

Since the missionaries' freedom to travel in the provinces depended on the ability of the Jesuits in Beijing to influence the Court and the government circles, Yang saw Schall as the enemy to fight in order to defeat once and for all the Christians. Paradoxically, the only ground on which Schall could really have been threatened was astronomy. As a matter of fact, Schall's superior scientific knowledge had already allowed him to oppose the Chinese astronomers efficaciously and to pass unharmed through the turbulent period of the dynastic change, getting high positions and offici-

al acknowledgement. If Yang had been able to deprive him of the sort of "immunity" which protected him, he could have realized his wider plan of getting rid of Westerners for good. Yang must have known what had happened in Nanjing in the years 1616-17, and of the unsuccessful persecution of Shen Que (died 1624)⑥. Although he never mentions it explicitly, he may also have read the Shengchao poxie ji (Collection of writings of the Sacred Dynasty for the Countering of Heterodoxy, 1639)⑦, given the affinity between Yang's arguments and those of the famous collection of the earliest anti-Christian writings. Well aware that an attack only on religious grounds would not have persuaded the imperial government to forbid the foreign religion, Yang concentrated his efforts on astronomy and astrology.

He was helped by the political climate of the Regency⑧. The astronomers of the Huihuike joined him, as well as the officials who had been turned out because of the wrong date they had chosen for Prince Rong's funeral, especially the former President of the Ministry of Rites, Enggeder⑨. These officials were mainly of Manchu origin, and it has been noted how "maybe because he didn't have a good knowledge of the Manchu language, [Schall] was never able to enter the Manchu political circles"⑩; no wonder that the Manchus had conceived a dislike for him, also because of Schall's closeness to the late emperor Shunzhi, considered a "sinophile", and his regular frequenting of Chinese officials⑪. Yang

did not wish to become an official of the Astronomical Office, in the 4th month of the 4th year of Kangxi (May-June 1665), after the banishment of the Westerners and the execution of five converted officials, Yang was compelled to accept the post of Director of the Astronomical Office, but in the following months, between the end of May and the beginning of October, he sent no less than five memorials asking to be released from the office on account of his poor health and his age (he was then 68 years old), and because "[he] was familiar only with the principles of the calendar (lilì), but [he] did not have a good knowledge of its mathematical basis (lishu)."⑫ The ultimate decision of the Ministry of personnel, coming on October 22nd 1665, compelled him to accept the office⑬.

It is obvious that Yang considered his duty to accuse Schalland have him dismissed, to such a degree that he had undervalued the consequences of his attack; in Nathan Sivin's words he represented "the very model of a man caught in a trap of his own devising"⑭.

In this study I will try to show that Yang's oppositions to Christianity and to Western geography and astronomy were parts of the same strategy. This can be seen in his essays "Pi xie lun" (1659), against Christianity, and "Nie jing" (1662), against Western science. Both represent Yang's widest and most complex contributions, and are therefore undoubtedly valuable as far as the analysis of his opposition to Adam Schall

is concerned. Before giving this analysis, I will give a general view of the contents of *Bu de yi*.

The collection *Bu de yi* (1665)

Yang's most famous work is the collection *Bu de yi* (I have no alternatives, 1665), where the works he wrote between 1659 and 1665 are collected. This title comes from the *Mengzi*, where Mencius himself affirms, "I, too, wish to follow in the footsteps of the three sages in rectifying the hearts of men, laying heresies to rest, opposing extreme action, and banishing excessive views. I am not fond of disputation, I have no alternative [Yu bu de yi]. Whoever can, with words, combat Yang and Mo is a true disciple of the sages." ⑮

The collection consists of a total of 22 essays, memorials and prefaces, some of which had an important influence on the anti-Christian movement of 19th century ⑯. Yang's most influential work was undoubtedly the "Pixie lun", I will deal with it in the following pages together with the "Nie jing", after briefly reviewing some other essays, which in our opinion are among the more important.

In the "Plaint against heterodox teachings" (September 15, 1664) ⑰, Yang accused Schall of using his office at Court, which he had obtained thanks to the help of the "heretic" Xu Guangqi, in order to spread his religion and build churches in more than thirty places, which he listed ⑱; he attacked the authors of *Tianxue Chuangai* (A summary of the spread

of the Heavenly Teaching, 1664)¹⁹, giving Schall the full responsibility of the work, and just a role of assistance to Li Zubai and others; he denounced the use on the calendar of the words “according to the new Western method” (yi Xiyang xin fa) as an attempt to throw discredit on the Qing²⁰; finally, he accused the Christians of meeting more than fifty times a year in order to plot the revolt. In his “Letter to the censor Xu Zhijian” of 20th April 1664²¹, he reproached the censor, with an incredulous tone, for writing the preface of the heretic book *Tianxue Chuangai*, whose guilty sentences he widely quoted²².

In the “Criticism to three images of the heterodox religion”²³ (since it is successive to the “Letter”, it must have been written in the period between 20th April 1664, when the “Letter” was composed, and the winter of 1665, when the *Bu de yi* appeared), using three images of Christ’s life from Schall’s *Jincheng Shuxiang* (Images presented [to the Emperor], 1640), denounced Jesus’ attempt to revolt. For this attempt he had been rightly sentenced to death by a legitimate government.

Here is an excerpt from the introductory part of the essay:

“After my letter to Mr. Xu had been sent out, I regretted that when my ‘Pixie lun’ was written, I failed to put the pictures printed by Adam Schall at the head of the treatise. The pictures depict how the Hebrews applauded Jesus

and how Jesus was nailed to death by law. These pictures would make all people in the world know that Jesus was put to death as a convicted criminal, so that not only would scholar-officials not write prefaces for their writings, but people of the lower classes would also be ashamed to believe in that kind of faith. . . . Being unable to reproduce all the pictures, I copy only three pictures and their respective annotations for the present moment. They are the people applauding Jesus, Jesus being nailed on the cross, and Jesus on the cross. This will show all the world that Jesus was not an orderly and law-abiding person, but a subversive rebel leader, who was convicted and executed.”^②

The first engraving reproduced by Yang (the 28th in the original book by Schall) represented Christ's triumphant entry in Jerusalem on Palm Sunday; the second (42nd in the original) represented the executioners driving the nails into Christ's limbs; the third (43rd in the original), Jesus crucified between the two robbers.

Besides, Yang commented on Schall's explanations. Obviously, these images revealed the scandal of Crucifixion and Christ's rebellious nature, which Ricci had been careful not to talk about. However, an image of Crucifixion had already appeared in Juan da Rocha's *Tianzhu shengjiao qimeng* (Instructions of the Holy Religion of the Lord of Heaven, ca. 1619)^③ and in Giulio Alenis' *Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie* (Explanations of images concerning the

Incarnation of the Lord of Heaven, 1635)⑳. This was one of the first tracts to give such a representation. The engravings were copied from those by Hieronimus Wiérx in a famous book on the life of Christ by Fr. Jeronimo Nadal, *Evangelicae Historiae Imagines, ex ordine Evangeliorum*, Antwerpen, 1594㉑. Some scholars state that Yang Guangxian made use of Alenis' book to accuse the Christians of rebellion against the State㉒. In fact, Yang never spoke of Alenis' book, but of Schall's book *Jincheng shuxiang*, printed five years later (1640).

The *Jincheng shuxiang*㉓ was printed by Schall on the occasion of the gift to the emperor Chongzhen in 1640 of a fine collection of images of Christ's life, which Fr. Trigault had received from the Duke of Bavaria, Maximilian I (reign 1598—1651), before his return to China in 1620㉔. The engravings in the book were reproductions of those contained in the album received by Trigault. The date of the publishing, as reported in Schall's preface to the *Jincheng shuxiang*, is December 1640㉕. In the same preface he explains why he decided to write the book. In the spring of 1640 the emperor had ordered a harpsichord brought to Court by Ricci in 1601 to be repaired. On the seat of the instrument there was a sentence written in the Western alphabet which had attracted Chongzhen's curiosity㉖. The emperor had ordered Schall to translate it; on September 8th, 1640 (23rd day of the 7th month of that year), Schall, together with his transl-

ation had also offered “a Western book from my Country [Germany] translated in Chinese, as well as a collection of images of the Heavenly Lord.”³³ It was Maximilian of Bavaria’s gift, *Vita Domini Nostri Iesu Christi*...³⁴, 1617. He then added “he had written a short explanation of the book and of the images” to complete it. Here is then the genesis of *Jincheng shuxiang*³⁵. The booklet was intended to illustrate the contents of the collection for a wider public.

The first engraving is on a pliable paper, and reproduces one of Schall’s gift, a wax sculpture of the Magis’ adoration, some other engravings³⁶ are taken from Nadal’s book, maybe because some evangelical episodes were lacking in the *Vita Domini*.

The “Draft of Memorial for the safety of the Country” (January 1660)³⁷ criticized the use of the words reported on the calendar, “according to the new Western method”, inasmuch “a big country does not subdue to the rules of the calendar of a small country”³⁸ (that is, the Qing cannot accept Western calendar).

These words worried Yang mostly because of the threat to the imperial power represented by the foreigners’ calendar, and for the modification introduced in the calculation of the intercalated months. The memorial, presented to the Ministry of Rites in 1660, was not accepted.

The short essay “On Central Constellations”³⁹ (n. d.)

asserted the value of the ancient cosmological systems which had been adopted for more than four thousand years, particularly the notion of "central constellations" (zhongxing) found in the *Shujing*, section *Yaodian*, and Yang maintained that accepting Schall's astronomical methods, giving up those recommended by Confucius would cause the subversion of the rules of civilization.

The essay "On the selection [of Prince Rong's burial date]"^⑩, completed in June-July 1659 and presented successfully to the Ministry of Rites between the end of 1664 and the beginning of 1665, was the conclusive charge which put Schall, Buglio, Magalhaens, Verbiest and their Chinese collaborators under inquiry. As it has been noticed, Yang didn't think that this was the work which would be so important in causing the foreigners' fall^⑪.

Equally conclusive was also the work "The ten propositions to reveal falsity" (1659)^⑫, where Yang made a list of ten astronomical mistakes of the Westerners, blamed the giving up of the old calculation methods and the abolishment of the Muslim Department, and declared lese-majesty for the issue of a calendar only two hundred years long. With regard to this, Yang quoted Mencius, "In spite of the height of the heavens and the distance of the heavenly bodies, if one seeks out former instances, one can calculate the solstices of a thousand years hence without stirring from one's seat."^⑬ Why were the foreigners, otherwise so expert in calendrical

affairs, able to calculate a calendar of merely two hundred years?

Both these works were presented, together with the "Plaint", to the Ministry of Rites in September 1664.

Finally, in the works "Criticism of the mistaken temporal prevision of eclipses"⁴⁴ and "Test of the heavenly phenomena of eclipses"⁴⁵, he criticized the new methods of forecast of eclipses, comparing the new calculations of Chinese and Western schools with the phenomenon of an eclipse of January 1660. In the "Test" is included this famous sentence,

"Would that China have no good calendar, than that China have Westerners. Having no good calendar is no worse than the Han astronomers who, not knowing the method of apposition [between sun and moon], predicted all solar eclipses on the last day of the month. Still [the Han] enjoyed four hundred years of prosperity."⁴⁶

The "Pixie lun", 1659⁴⁷

The essay is divided in three parts; the first (shang) was completed on July 4th, 1659; the second (zhong) has no date, while the third (xia) should date back to the first days of the month of October 1660⁴⁸.

This essay in three parts is indeed the sharpest attack

on Christianity, from an ideological point of view, in Yang's production. It's not by chance that it more than once raised the reaction of the Christians^④. Besides in the definitive version of *Bu de yi* in 1665, the "Pixie lun" had already been included in Yang's *Ju Xi ji* (Collection for repelling the West, 1662-1664 ?)^⑤, and in the *Shixin lu* (Records of Shixin, 1660), now lost^⑥.

The three parts are of different length and they are different in content and source of inspiration too. The first part (about 3200 characters) is a summary of some of the contents of the Catholic doctrine (God's attributes; the creation; heaven and hell; the incarnation); a criticism follows, backed by quotations from the Classics, and aimed mainly at demonstrating the formal contradictions of the evangelical tale. The history of the passion is then given, followed by the charge of Christ being nothing less than a criminal, rightly sentenced for the crime of revolt against the State; next comes a criticism to Christian books; finally, the converts are set up against a series of exemplary figures of the Chinese tradition of opposition to heterodoxy, in particular Mencius. The book from which most of Yang's information for this part of the essay had been taken was Schall's *Jincheng shuxiang*.

In the second part (about 1400 characters), the debate turns more specifically philosophical. Yang denies the identity proposed by Ricci between Tian (Heaven) and Sha-

ngdi (Sovereign on High), recalling the theories of *Yi jing* developed by Chen Yi and Zhu Xi about the origin of the universe, and ridicules Christ's presumed "merits". As for the Christian doctrines about God, the main source is Ricci's *Tianzhu shiyi*.

Finally, in the third part (about 1050 characters), the targets are Ricci's work, the spread of Christianity and the internal organization of the Catholic Church in China (which Yang considered to be on the same level as the Chinese secret societies of *White Lotus* or *Wu wei*, ready to revolt), as well as the Western presence on the southern coast and Western astronomy.

Adam Schall in the "Pixie lun"

The ideological implications of this work have already been widely studied^②. Here I will limit myself to tracing the references to Schall's religious activities and Yang's charges of a political and personal nature against Schall.

Yang introduced himself at the beginning of the first part as the true disciple of the Sages, particularly Mencius'; just as the master had opposed Yangzhu and Mozi, so Yang wanted to fight against the Christians' heterodox doctrines (*yiduan*).

He then started to describe the creation of the World and of the ancestors of mankind, Adam (Yadang) and Eve

(Ewa), by the Lord of Heaven (Tianzhu). These notions, as well as those concerning Shangdi and Tian's identities, which were to be confuted in the second part, came from Ricci's *Tianzhu Shiyi*, and probably also from treatises on the origins of the World such as Giulio Aleni's *Wanwu zhenyuan* (The true origin of the World, 1623) and Schall's *Zhujiao yuanyi* (The origins of the Religion of the Lord, 1643)^③. In the introduction of his *Bu de yi bian* (Criticism to "I have no alternative", 1665), Ludovico Buglio had suggested to the readers these same texts for further investigation on the Christian doctrines.

Yang himself revealed that the tale of the episodes of Christ's life came from *Jincheng shuxiang*. He described the intrigues of the Synedrion presided over by Caifas (Gaifa), Jesus' triumphant entry in Jerusalem acclaimed by the crowd and his subsequent arrest in the Garden of Gethsemane during the prayer.

He then dealt with the passion, the humiliations received from the Roman soldiers (the mantle, the crown of thorns and the sceptre), the trial in front of Pilate (Bila) and finally the Crucifixion.

This is how Yang concluded his tale,

"We Chinese have never been able to verify the truth of these facts, nor the orthodoxy of their doctrines, yet the number of those who believe and are converted is growing and growing! ... His followers are very careful not to define

all the facts [of the Passion] as proof of an attempt of revolt, although they make themselves a list of them in the *Jincheng shuxiang!*"④

Yang was particularly struck by the scandal of Crucifixion, and he talked about Ricci's "betrayal".

"In his books, Ricci had merely said that Jesus' merits lay in saving the World through his Resurrection and his ascent to Heaven, taking care not to mention the fact that he had been sentenced to death; this is how he was able to attract the officials of the Empire, who have all been deceived. This is Ricci's great betrayal!"⑤

This charge of Yang's was not so different from the one moved by the Franciscans and the Dominicans against the Jesuits. As a matter of fact, Ricci had not mentioned the Crucifixion in the *Tianzhu shiyi*. In 1935 Fr. D' Elia published a manuscript of Ricci's dating back to the period between 1583 and 1586, in which he made an explicit reference to the Crucifixion⑥. Nevertheless, since it was mainly the *Tianzhu shiyi* that was spread among the cultivated classes, this work of Ricci's represented one of the few possibilities for non-Christians to learn something about Christianity. In the years following his death, Christian works containing clear references to Christ's passion and death on the cross multiplied. Infact, talking about Adam Schall, Yang had noticed,

"Adam Schall, being inferior in knowledge to Ricci,

revealed completely the truth concerning Jesus in his *Jincheng shuxiang*.”⁵⁷

Yet the scandalous images in Schall's book had not been enough to awake the conscience of many men of letters,

“There are also some gentlemen who are inspired by Jesus' teachings. They have read the *Jincheng shuxiang*, the catechism and the lectionary, and yet they have not even given a look to the still consistent number of works [of that religion].”⁵⁸

The high social position of some converts, as well as the religious fervour of many Chinese Christians, made them suspect of being “cultural betrayers”. The fact that they signed the introductions to the Jesuits' books or wrote apologetical Christian works themselves scandalized the literati. Yang did not hesitate to define Xu Guangqi “a heretical courtier”⁵⁹, and also attacked the censor Xu Zhijian for writing the preface to *Tianxue chuangai*. Moreover, the support the missionaries had obtained at a high level made them even more suspect than the traditional heterodox sects, whose influence was usually restricted to the popular classes.

Since Shen Que's memorials in 1617, the charge against Westerners of threatening the safety of the empire had been regularly repeated in anti-Christian works. In the last part of his essay Yang reiterated with a particular vehemence these charges, giving a list of places where Christian activities had been reported.

According to Yang, thanks to their technical abilities and their assignments at Court, the missionaries had been able to gain a certain immunity which allowed them to move as they liked and without control around the empire; they had also been able to organize a network of conspirators, whose identification marks were the cross and other holy objects, worthy of the Chinese secret religious sects. And the fact that there was economical support from abroad suggested that they were backed by Western Powers, which had already conquered Luzon and had tried to expand to Japan. Macao was nothing but the fortified den of the foreigners, who were waiting for the internal revolt before acting. Here are Yang's words:

“Adam Schall asked for men belonging to that doctrine to come to China to reform the calendar, and under this pretext they have occupied Macao again. Their countries are 100,000 li away from China, and it takes ten years to come and go from there; but it takes them just three months. It is clear, then, that they are based in China, not in their countries! Nor is it known in which year, according to which ordinance and through which place these people have managed to get into China. If there are no residence permits, then they have violated the interdictions . . . The coasts are not safe yet, so controls must be strict and the Court must issue precise rules: we must not accept a compromise with these outlaws, attracting misfortune in the future!”^②

Also Schall's sacerdotal and celibate state raised Yang's criticism. To the priesthood and celibacy of priests Ricci had dedicated a whole chapter of his *Tianzhu shiyi*①. As a matter of fact, according to the Chinese, chastity meant going against nature and depriving oneself of offspring; this was what Confucianism abhorred most, because of the great value they set on the veneration of ancestors. To Yang, the fact that Schall maintained this state made homosexual. Moreover, Schall had gained advancement and, according to Yang, this went against the very rules of his religious order, which preached poverty②; if he didn't respect even the law of his country, how could one expect he would respect Chinese law?

"According to the great rules of that religion, he who follows its precepts must not marry, nor can he gain advancements as an official. Well, Schall maintains celibacy and is therefore homosexual; then, if one takes into consideration the prohibition to gain advancements, one can see he has obtained the office of Commissioner of the Office of Transmission, getting, moreover, an appanage of second rank, with an advancement of two classes; and he also keeps his post in the Astronomical Office③. But then he does not respect the doctrine he says he believes in! If he does not respect the law of his country, he shall not respect those of the Empire of great Qing for sure!"④

Yang's argument in the following years was to be

grounded on astronomy rather than on philosophical ideas. In "Pixie lun" we find just a brief mention of it: the words "according to the Western method" found on the imperial calendar were but a sign of what the foreigners were plotting⁶⁵. They wanted to take possession of China and had begun to declare their superiority starting from the calendar.

Here are Yang' s words:

"In the Book of Odes we read: 'When there is going to be a fall of snow, there is first the descent of sleet'⁶⁶. The words 'according to the new Western method' are nothing else but this sleet."⁶⁷

In Yang' s opinion, the Westerners' attempt to conquer the Empire would shortly follow the introduction of the new calendar.

The "Nie jing" (1662)

The essay "Nie jing" ("Mirror of Evil") closes the second part of *Bu de yi* and, together with "Pixie lun", is the longest of the collection⁶⁸. It is the natural complement of "Pixie lun"; if the former deals with philosophical, religious and political matters, the latter criticizes the astronomical and geographical notions introduced by the Westerners. The essay is dated January 20th, 1662. The title refers to magical mirrors which allowed the disclosure of human sins. Yang explained,

“The aim of ‘The Mirror of Evil’ is to disclose the falsity of the new Western method. When men come to the World they commit any kind of sin and wickedness. Unfortunately, it happens that the officials who act according to the law are unjustly punished, while true criminals are considered disciples of the law. He who strongly opposes falsity is rarely found; Luckily, when one arrives in front of the infernal king Yanlo his sins are revealed. . . . The roll of war drums does not spread everywhere in China yet. Xi and He’s^⑥ deserted doctrines must be revived, and these doctrines, together with the Two Classics^⑦ and Confucius’ teachings, must be respected. In order to set our hopes on the support of the great gentlemen (junzi) of the world, we must hang the following “Mirror of the Evil”.^⑧

In the preface Yang also lamented the fact that nobody had the scientific knowledge to oppose the Westerners: “Not only those who do not know anything about the calendar believe them, but even those who are expert in the calendar and its principles do not dare not to believe their theories!”^⑨

He then proposed himself as the only one able to oppose efficaciously the Westerners:

“As their teaching is spreading through China, I [have decided] to defend the great laws of the country using the calendar (*lifa*), to protect the teaching of the Sages with the principles of the calendar (*lili*); these principles are

refused by that heterodox doctrine; how is it possible not to despair and cry? Is not defending the truth the great responsibility of Confucius' disciples? Then we must use the science of the calendar to face them; unfortunately, the men of letters who know it deeply are too few. . . . In the ancient times everybody recognized Xi and He' s authority, and this is why I wrote "Zhai miu shi lun". Yet, although I was in the van, at the end I have been left alone. There is nobody who dare exorcise this sort of diabolical possession using the science of calendar!"⁷³

Finally, in the last part of his preface Yang complains that astronomy had become a widely studied subject, and that the Court had asked the collaboration of several experts⁷⁴. Those so-called experts were just ambitious people who wanted to gain advancement. However, their very incompetence had caused them to be removed from their offices, and because of that the Westerners and their methods had gained access to the Astronomical Office.

A possible solution, according to Yang, was the limitation of the astronomical studies, following the example of the "enlightened ancestors";

"The astronomical observation of the stars and of the *qi* and the determination of good and bad auspices are enough to corrupt and upset the people' s hearts. In the ancient times, when the science of the calendar was forbidden, wise emperors and enlightened kings respected Heaven and administrated

the people with rectitude: should not the science of the calendar be forbidden? If it were forbidden, the Examination Hall would emanate rules to prevent a great number of experts being employed. On the contrary, the Court has asked for several astronomers, who just go after fame.”^⑤

As a matter of fact, at the beginning of the Qing dynasty there was in China a large community of independent scientists who researched by themselves and maintained between them a relationship of reciprocal information; every now and then some of them were called to be part of the Imperial Astronomical Office^⑥. Anyway, it was thanks to the favorable political climate of the Regency, that Yang was allowed to replace Schall at the direction of the Astronomical Office.

In the central part of the essay we find a more detailed explanation of Yang's objections and theories. The essay was conceived as a debate; to every “evil” (*nie*) corresponded the real image reflected in the “mirror” (*jing*); that is, to each mistake of Schall's corresponded Yang's confutation and the exposition of the true doctrine. The essay opens with a long preface (*yin*), and it is followed by an addition (“*Jing yu*”, Addition to the Mirror); this probably means that the “*Nie jing*”, had been originally diffused separately as a booklet^⑦.

Yang's first criticism concerned the “world map printed by Schall”. Yang talked about a map on twelve sheets whose title was *Yudi tugong* (World Map). He might have meant

the edition of Ricci's map of the world which Schall had edited in 1628²⁸. But, since it is reported that this edition was in eight sheets, and Pasquale D' Elia refuses to believe in the existence of a map of Ricci's in twelve sheets²⁹, we do not know which edition Yang is referring to.

After describing the "twelve sheets", each 30 degree wide, and quoting the most important toponyms in each sheet, Yang noticed that "the western and eastern ends of Brazil [at the two extremes of the sheet] met". In the first sheet of Ricci's map was written, "The Earth and the sea are, to tell the truth, round in shape, and together they make a globe, placed in the centre of the heavenly globe, just as the yolk is in the egg white. When somebody says the Earth is square in shape, they just mean its fixity and stillness, not its shape."³⁰

In his answer Yang attacked the theory of the spherical shape of the Earth,

"If it is so, then the four continents, all the nations, the rivers and the mountains are but a big sphere. . . . Then, the inhabitants of the higher hemisphere stand opposite to the inhabitants of the lower hemisphere. They have indeed a confused theory about Heaven, and they want to confuse also the vision of the Earth. . . . Man has his head toward Heaven, and his feet rest on the Earth; I have never heard of somebody standing perpendicularly to the Earth or upside down. Only snails can move perpendicular to a wall, and

only flies can rest upside down. Man, birds, terrestrial animals, and fish cannot. . . . If you took a building, for instance, and I stood on the ceiling, and in the meanwhile Schall were able to stand upside down under the ceiling, only then I would believe to the existence of the antipodes!"^①

Since the Earth, according to the Chinese cosmological theory, floats on water, Yang could not understand how a spherical Earth could keep water on its surface:

"The water which is at the end of the Earth has got a flat surface. This is the nature of water; it runs on an inclined plane, it stands still on a straight plane and overflows when it fills [a container]^②. If the Earth were spherical, therefore, the water of the world would pour down. Schall should be asked if among the strange phenomena of his doctrine there is spherical water, or water which adheres to walls, or floating on high without pouring down. . . . If there are countries immersed in the water in the lower hemisphere, then the westerners are fish, and Schall is not a human being!"^③

The Westerners' strategy was to present themselves as defenders of orthodoxy, while they were actually preparing the ruin of the traditional sciences:

"We Chinese understand their falsities and oppose them. He who wishes to fight them must act on the same ground and test their lies. At the beginning we thought to rule them without control. But they plan to arrive gradually

to the ruin of Xi and He' s doctrines, writing books without foundation and deceiving everybody. In order to lead the next generations into mistake, they cannot but declare themselves orthodox; they proclaim themselves defenders of Dao and of orthodoxy, and talk about the virtues of Heaven and Earth.”⁸⁴

Yang then expounded the classic cosmological theory,

“Schall does not know that one of the [two] qi of Heaven, emerging from chaos, took the shape of two fitting bowls. Above is a vacuum, below is the water, and in the middle of the water dry land. . . . Schall is unaware of all that, and says that the Earth is similar to a sphere.”⁸⁵

Schall' s second affront to the tradition was the wrong position China had in his map;

“In observing the map, the Chinese can just admire the precision of the division in degrees and palaces. But they have not taken the trouble to control the position of their own country in the map. The Chinese yearn to know where other people live, just as they would yearn after a precious jade disc to keep in the Audiences Hall! Perhaps they don't realize that Schall the outlaw secretly laughs at them?”⁸⁶

The map was divided in twelve “palaces” (gong), each corresponding to an Earthly Branch. Schall's fault had been to put the West in the Wu Palace (Wu gong), corresponding to the South, the emblem Qian and the force Yang; this series was characteristic of the lord (junzi). China was, on

the contrary, in the Chou Palace (Chou Gong), corresponding to the North, the emblem Kun and the force Yin, this second series was characteristic of the subject (chen). It was clear, therefore, that Schall considered his country jun and China chen. The people, confused by these notions, would not know any longer who was ruling them. Yang concluded like this:

“The Christians wish the Heaven, supreme Lord of the universe, were just a subject of Jesus’; they wish they dominated over all the other countries, placing themselves on high and everybody else down. . . . Moreover, with the words “according to the new Western method” they clearly affirm they want China to adopt the Western calendar. In order to protect the people, Schall’s followers should be put to death: this is the best protection!”^⑦ Also the terrestrial and heavenly measures given by Schall were not correct: if, as Schall maintained, each degree of the vault of heaven corresponded to 250 li on the terrestrial surface, then, according to the Western map, China was about 40,000 li away from the West. This contradicted what the missionaries themselves had said about the length of their journey, i. e. 80,000 li, was their aim just to evade Chinese custom law, or perhaps the equivalence 1 degree/250 li was completely arbitrary? Moreover, basing himself upon Schall’s map of stars published at the end of the Ming dynasty by Xu Guangqi *Jianjie zongxing tu* (General map of the Visible Stars)^⑧, Yang had noticed how some of the xiu, the 28 partitions of the Sky

in Chinese astronomy, had been moved by some degrees with regard to the traditional maps. This caused them to trespass into other xiu, where they did not belong, so that the stars and the twelve animals of the Chinese zodiac (shengxiao) did not match any more⁸⁹; the consequences of this fact would be catastrophic for China as well as for all the tributary countries, which adopted the Chinese calendar. Yang also gave a concordance diagram between the positions of the xiu, as regards the Ecliptic and the Celestial Equator, according to the Western method and to the traditional method Da Tong, introduced by Guo Shoujing (1231-1316).

It happened also that the two neighbouring xiu Zi and Shen had their determinative stars changed by Schall, and this caused their intervension⁹⁰. Yang must have ignored the fact that the position of constellations varied in time owing to the precession of equinoxes⁹¹. Anyway, this intervension also caused serious consequences on the astrological setting.

Yang then charged the Westerners of plagiarizing the Muslims' theories and methods of calculation:

"Matteo Ricci is said to be the beginner of the new method. He bought the Muslim Department (Huihuike) with a large sum of money. . . . The old officials of the Chinese department have not taught their old methods for 17 years now. The Chinese doctrine is in ruin, and only Muslim doctrine still holds on. Schall wants both the schools to be completely

destroyed. After that, the New Method will be the only one to be spread everywhere in China. The doctrine he is most envious of is the Muslim one. In the Muslim method each degree is divided in 60 minutes, and each minute in 60 seconds. . . . So, the Western and Muslim methods are equivalent. The Westerners fear the sages will find out the weakness of their 'purchased' knowledge. They want to destroy [the Muslims], just like a cruel concubine who takes the place of the legitimate wife in order to enter alone the women's apartment."②

In the final part of his essay, Yang charged the high government officials with protecting and helping the Westerners against the Chinese and Muslim astronomers. The abolition of concurrent astronomical departments had allowed the Western Office (Xiju) to obtain the monopoly of astronomical knowledge, and to avoid the comparison of astronomical data between the different schools, which had always been a characteristic of the Astronomical Office. People like Xu Guangqi, Li Zhicao and Li Tianjing had therefore acted the role of 'puppeteers' as regards Schall and the Christians of the Office:

"A well-handled puppet seems to have a soul, and everybody thinks it is a miracle; on the contrary, a puppet without strings looks like a corpse, and everybody thinks it is a failure. This is why the new method is considered a success, while the two departments [Chinese and Muslim] are

considered a failure!"③

Two years later, mainly because of the arguments of a divinatory character contained in the "*Xuanze yi*", Yang would succeed in charging Schall and his collaborators.

After adopting the Datongli and Huihuili methods of astronomical calculation one after the other, with the collaboration of Wu Mingxuan, Yang also tried to renew the ancient and already abandoned theory of "Watching for the Ethers". This choice of Yang's of adopting a method of forecast of the qi (the 12 months of the tropical year)④ already considered inadequate before the Jesuit's arrival, is very significant in understanding the spirit which had pushed him since the beginning, and which was characterized by his prejudicial opposition to Western doctrines and by his respect for tradition and ancestral precedents.

Contrary to what was thought⑤, the practice of observing the qi through pitchpipes filled with ashes, known as *houqi*, did not end with the Ming dynasty⑥, but at the beginning of the Qing dynasty, through Yang Guangxian's own deeds. In the preface of "*Nie jing*"⑦, Yang had already made a hint to his wish to renew the *houqi* method. Even more explicitly, in the famous memorial where he charged Schall with 'ten astronomical mistakes' ("*Zhai miu shi lun*"), he complained that the observation of ashes for the determination of qi had been given up; in his opinion this was a complementary method which consented to make the time measured

by clepsydras and the cycles of the Sky and the Earth agree^⑧. We do not know precisely if Yang was able to realize concretely a chamber for the observation of the qi: in *Qingshigeo* two extracts from Yang's memorials of 1666 and 1668 are quoted, where he explicitly asks for research of experts of the houqi method to be carried out on a national scale^⑨.

“In the spring of [Kangxi's] 5th year [1666], Guangxian sent a memorial which said: ‘The houqi method has not been transmitted for a long time, and the zhongqi of the twelve lunar months do not correspond. This is why I ask the Court for the authorization to gather scientists expert in calculation, so that they can work together on making devices for the measurement of qi; and I ask the Court to order the Ministry of Rites to provide bamboo from the mount Jinmen of Yiyang^⑩, black millet from the mount Yangdou of Shangdang^⑪, and pith of reeds from Henei^⑫.”^⑬

Two years after the first request, in 1668, Yang sent a second memorial:

“In [Kangxi's] seventh year Guangxian sent another memorial: ‘The measure of pitchpipes is reported in *Shiji*, but how to use them has not been handed down. The search for people able to use the houqi method has been unsuccessful so far, I am ill, and I am not in a position to understand the principles (of the method)’.

In his answer, the Ministry of Rites asserted that Gua-

ngxian, as Director of the Astronomical office, was not allowed to invent an excuse, and he ordered again a search for experts of the *houqi* method.”^⑭

Ferdinand Verbiest testifies in his memorial of August 16th, 1669^⑮, that the Ministry accepted Yang's request, but he did not succeed. He wrote:

“The Ministry of Rites decided that the bamboo, the pith of reeds and the black millet had to be provided to Yang from the places he had indicated. But the *qi* have been observed for two years, without results. Actually, he does not know the *houqi* method, and he presented his memorials improperly, and state funds have been spent uselessly.”^⑯

In the same year Ferdinand Verbiest succeeded in demonstrating Yang and Wu's incompetence, and the young emperor Kangxi ordered Yang to go back to his native place.

Conclusion

From this short survey of Yang's work a few facts are apparent. First, since the beginning (1659), Yang had made a clear distinction between the missionaries' religious doctrines and their scientific knowledge. In the “Pixie lun” and in the “Criticism to three images of the heterodox religion”, he analysed religious works of Ricci's (*Tianzhu shiyi*) and Schall's (*Jincheng shuxiang*) in order to identify elements of inco-

mpatibility between Christian and Chinese thought (particularly the vexata quaestio of the identity between Shangdi and Tianzhu), and then aimed at horrifying Chinese readers with the description of Christ's passion and death. This disgraceful death had of course political implications: like their master, the Christians were rebels ready to revolt and to support an invasion from the Western powers.

In the meanwhile, Yang started criticizing the Western astronomical innovations, mainly when they upset the most traditional cosmological beliefs (for instance, about the spherical shape of the Earth), or when they produced changes in the traditional astrological framework. Again, scientific concerns were not parted from political implications (the role of China and Qing's prestige), and Yang was defending the most ancient astronomical notions, particularly those of the *Yaodian*, as well as the astrological beliefs that had been consolidated in time and were then predominant^⑥.

In Yang's opinion, subverting this tradition meant subverting society and the Confucian foundations it rested on, with important social consequences.

The success of Yang's attack from an astronomical point of view outshone the interest in the religious side of the argument; in our opinion, it did not happen because Yang was less interested in the philosophical and religious side, but because it was the astronomical, astrological and divinatory field which actually gave him an unhopèd-for success^⑦.

As a matter of fact, only the ideological contents of "Pixie lun" survived in the anti-Christian movement of the 19th century. In his colophon to *Bu de yi* of 1799, the scholar and lexicographer Qian Daxin (1728—1804) wrote: "Mr. Yang was not an expert of calculation, nor was he sufficiently helped; therefore, at the end he had to give up. However, he denounced Jesus' heterodox religion and prevented its diffusion, and this cannot be defined but meritorious for the renowned doctrines."⑮

In the judgement of posterity, then, Yang's merit lay more in his opposition to Christianity than in his opposition to Western science⑯.

Secondly, a certain contempt for Schall is apparent in Yang's work. He judged him inferior to Ricci in discernment for disclosing the "secret" of Crucifixion; then, he had violated the rules of his own order accepting public offices, and he was not a "real man" inasmuch he did not have children and was celibate. As far as astronomy was concerned, his criticism was founded on arguments of a scientific character but were also directed against Schall himself, against whom he used not very flattering epithets, although relatively mild if compared to the obscene invectives of most of the anti-Christian propaganda of the 19th century. However, the attack was not really directed against Schall's person, but rather against the position he held, which allowed the Chinese Christian community to flourish and the missionaries to

travel freely. Attacking him meant attacking the whole Church of China as well as the Company of Jesus. Such a violent attack was motivated by his fanatical, almost obsessive respect for Confucian tradition, not by professional jealousy. The above mentioned adoption of the obsolete houqi method also bears witness of his love of tradition^⑩.

Yang was in a position to understand the difference between religion and science, and he considered the Heavenly Doctrine equally dangerous in both its aspects. The rising ostility against Schall at the Court, fomented by the Muslim astronomers and by the Manchu officials fallen into disgrace because of the case of the selection of auspicious dates, found a favourable ground in the political climate of suspect of Oboi's Regency, as well as in the Manchu shamanic religious background; and it brought Yang's anti-Jesuit party to victory.

However, the dismissal of the Western astronomers did not represent for Yang a goal in itself, but it was just a step towards the final banishment of the missionaries' cultural, religious and scientific influence in China.

Notes:

- ① See Alfons Văth, *Johann Adam Schall von Bell s.j., Missionar in China, Kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking, 1592-1666*, Köln, 1933, pp.295 ff.; Fang, Chao-ying, "Yang Kuang-hsien", in: Arthur Hummel (ed.), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Washington, 1943, pp.889-892; Carrington Goodrich and Bernard Willeke, "Schall von Bell, Johann Adam", in: Carrington Goodrich and Fang Chao-ying (ed.), *Dictionary of Ming Biography*, New York, 1976, pp. 1153-1157; John Young, *Confucianism and Christianity. The First Encounter*, Hong Kong, 1983, pp. 77-96; Lin Jian, "Xifang jindai kexue chuanlai Zhongguo houde yi chang douzheng-Qingchu Tang Ruowang he Yang Guangxian guanyu tianwen lifa de lunzheng", in: *Lishi Yanjiu* .2 (1980), pp. 25-32.
- ② See Huang Yilong, "Yang Guangxian jiashi yu shengping kao", in: *Guolibianyiguan guankan*, 19 (1990), 2, pp. 15-28; "Yang Guangxian zhushu lunlüe", in: *Shumu jikan*, 23(1990), 4, pp. 3-21.
- ③ See Jacques Gernet, *Chine et Christianisme*, Paris, 1982, passim (I refer to the Italian edition, *Cina e cristianesimo*, Casale Moferrato, 1984); John Young, "An early confucian Attack on Christianity: Yang Kuang-hsien and his Pu-te-i", in: *Journal of the Chinese University of Hong Kong*, 1 (1975), pp.155-186; *Confucianism and Christianity. The First Encounter*, op. cit., pp. 85-96.
- ④ See Paul Rule, *K'ung-tzu or Confucius?*, Sydney-London-

Boston, 1986, p. 99: "Although the motives behind Yang's attack seem to have been largely personal and his success due mainly to political factors, the Pu-te-i also mounted a formidable attack on the Jesuit interpretation of Confucianism." At p. 266, note 141: "John D. Young argues the case for orthodox Confucian motivation. ... It is, however, difficult to explain his vehemence and persistence without an element of personal animosity and the Pu-te-i is directed quite specifically against Li Tsu-po and Schall, with fatal results for the former and near fatal for the latter."

- ⑤ We suppose that Yang began his attack even before 1659; see Huang Yilong, "Yang Guangxian jiashi yu shengping kao", *op. cit.*, p. 19; Adrien Greslon, *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares*, Paris, 1671, pp. 39-40.
- ⑥ See Dictionary of Ming Biography, *op. cit.*, pp. 1177-1178.
- ⑦ See John Young, *op. cit.*, p. 60; for a general survey of the contents of Shengchao poxie ji, see Douglas Lancashire, "Anti Christian Polemics in Seventeenth Century China", in: *Church History*, 38(1969) 2, pp. 218-241.
- ⑧ See Robert Oxnam, *Ruling from Horseback: Manchu Politics in the Oboi Regency, 1661-1669*, Chicago, 1975, pp. 146-158; Laurence Kessler, *K'ang-hsi and the Consolidation of Ch'ing Rule*, Chicago, 1976, pp. 58-61.
- ⑨ On the political and astrological implications of this case, see Huang Yilong, "Selection of Auspicious Dates and 'Calendar Lawsuit' in the K'ang-hsi Reign Period" (in Chinese), in: *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, NS 21 (1991), 2, pp. 217-280. A list of the prosecuted Officials at p. 258. An abridged English version of this article is "Court Divination and Christianity in the K'ang-hsi Reign Period", in: *Chinese Science*, 10 (1991), pp. 1-22.
- ⑩ See Huang Yilong, *ibid.* p. 260.

- ⑪ See Oxnam, *op. cit.*, p. 146.
- ⑫ Bu de yi (hereafter abbreviated to BDY), p. 1264. I refer to the 1929 edition, edited by Liu Yizheng, a photolithographic copy of the Zhongshu edition of 1799, reproduced in: Wu Xiangxiang (ed.), *Tianzhu jiao dongchuan wenxian xubian*, Taipei, 1966, vol. III, pp. 1070-1332. Page numbers follow this edition. Another edition, surely one of the oldest, is preserved at the Archivum Romanum Societatis Jesu (ARSJ), Jap. Sin. 89-90. This copy in two volumes is signed on the front page by the Provincial Father of China, Antoine Thomas (1644-1709) and, under the signature, it is dated Beijing, October 26, 1701. It is punctuated in red ink, and frequently underlined with black strokes: it must have been carefully studied by a missionary or a convert. For an analysis of the different editions, see Huang Yilong, "Yang Guangxian zhushu lunlüe", *op. cit.*, pp. 6-13.
- ⑬ BDY, p. 1200.
- ⑭ See Hathan Siviv, "On 'China's Opposition to Western Science during Late Ming and Early Ch'ing'", in: *Isis*, 56 (1965), p. 202.
- ⑮ See Mengzi, 3B/9, as translated in D.C. Lau, *Mencius*, Hong Kong, 1984, p. 131.
- ⑯ Selections from Bu de yi are included in many works, among which are the following: Wei Yuan, *Haiguo tuji*, 1844; Xia Xie, *Zhongxi jishi*, 1851; Pixie jishi, 1871; Pixie shilu, n. d. See Paul Cohen, *China and Christianity, The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870*, Cambridge(Mass.), 1963, p. 289.
- ⑰ "Qing zhu xiejiao zhuang", in: BDY, pp. 1075-1081, partly translated in: Fu Lo-shu, *A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations, 1644-1820*, Tucson, 1966, pp. 35-36.
- ⑱ See Fu Lo-shu, *op. cit.*, p. 36.

- ⑱ See David Mungello, "Die Schrift T'ien-hsueh ch'uan-kai (1664) als eine Zwischenformulierung der jesuitische Anpassungsmethode im 17. Jahrhundert", in: *China Mission Studies (1550-1800) Bulletin*, 2 (1982), pp. 24-39
- ⑲ See Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge, 1959, vol. 3, p. 449.
- ⑳ "Yu Xu shixian shu", in: *BDY*, pp. 1083-1102. The last part is translated in: Gernet, *op. cit.*, p. 142.
- ㉑ The censor Xu Zhijian obtained his jinshi degree during the reign of Shunzhi in 1655; following Yang's attack, even though other literati had suggested him to reach a compromise, he refused and had to quit his post in 1665. In 1669 all Yang's victims were rehabilitated, and Xu could return to Beijing in 1670. It is not known if Xu was a Christian; in his old age he became a Buddhist. In his preface he indicated Christianity as the teaching able to support Confucianism. See Zang Zihe (ed.), *Zhongguo Renmin Da Cidian* Beijing, 1921, p. 1028; Hummel, *op. cit.*, pp. 876 and 390; Mungello, *op. cit.*, note 23; Huang Yilong, "Kangxi chao sheji <Liyu> de Tianzhu jiao zhongwen zhushu kao", in: *Shumu jikan*, 25(1991), 1, p. 14-15.
- ㉒ "Xiejiao santu shuoping", in: *BDY*, pp. 1135-1142.
- ㉓ See Hsiang Ta, "European influences on Chinese Art in the later Ming and early Ch'ing period", in: *Renditions*, 6 (1976), pp. 152-178 (original in: *Dongfang zazhi*, 27(1930), pp. 159-160); *BDY*, p. 1135.
- ㉔ See Pasquale D'Elia, *Le origini dell'arte cristiana cinese (1583-1640)*, Roma, 1939., pp. 67-70.
- ㉕ See Joseph Dehergue, "Une vie illustrée de Notre-Seigneur au temps des Ming", in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 14 (1958), pp. 103-115.
- ㉖ This work of Fr. Jeronimo Nadal s.j. (1507-1580) was printed

in Plantin type in 1594, with the complete title *Adnotationes et meditationes in Evangelia quae in Sacrosancto Missae Sacrificio toto anno leguntur, Cum Evangeliorum Concordantia historiae integritati sufficienti...* The edition I refer to (Biblioteca Nazionale Centrale "Vittorio Emanuele II", Roma, 8.42.G.15) was printed in Antwerpen by Nutins(1596?); the Roman printer Zanetti added to it a commentary in Italian by Fr. Antonio Vivaldi s. j., *Meditationi sopra li Evangelii che tutto l'anno si leggono nella Messa e principali misterij della Vita e Passione di Nostro Signore*(1594). According to D'Elia, op. cit., p. 78, Nadal's work was probably already in the possession of the Chinese mission in 1605.

- ⑳ See Dehergne, op. cit., p.112; George Dunne, *Generation of Giants: the story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame(Ind.), 1962, pp. 276-277.
- ㉑ I refer to a copy preserved at the Biblioteca Nazionale Centrale "Vittorio Emanuele II", Roma, Fondo Gesuitico, 72. B. 299, pp.3+50, 48 engravings. Another copy is at the Bibliotheque Nationale de Paris, Courant 6757.
- ㉒ See Edmond Lamalle, "La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616)", in: *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 9 (1940), pp. 49-120.
- ㉓ "One of the last days of the first winter month of Chongzhen's 13th year", that is one of the first ten days of December 1640.
- ㉔ The sentence was the following: "Laudate Dominum in cymbalis besonantibus, laudent Nomen Eius in Tympano et chora psalant Ei". See Henry Bernard, "L'Encyclopedie Astronomique du Père Schall", in: *Monumenta Serica*, 3 (1938),p.496.
- ㉕ *Jincheng shuxiang*, preface, p. 1b.
- ㉖ The complete title is the following: *Vita Domini Nostri Iesu Christi Filii Dei, Filii Virginis et sacrosanctis quatuor*

Evangeliiis delibata et maximo potentissimoque Sinarum Imperatori et Monarchae transmissa a Maximiliano Comite Palatino Rheni utriusque Bavariae Duce, anno Domini MDCXVII. See Lamalle, *op. cit.*, p. 104; Văth, *op. cit.*, pp. 35-36. After a delay of twenty years, the collection was presented at Court, together with a wax Figure representing the three Magis' adoration: Schall himself tells us in his *Historica Relatio* how these objects had been exhibited in a hall to allow the ladies of the palace to admire them; See Henry Bernard e Henry Bosmans (ed.), *Lettres et Mémoires d'Adam Schall S. J. Relation Historique*, Tianjin, 1942, pp. 46 and 48.

- ③⑤ We have a confirmation of the fact that the Jincheng shuxiang is the reproduction of the *Vita Domini*: Schall wrote an explanation in order to describe the title-page, and reported line by line the original Latin title translated in Chinese. The date reported was, however, 1618 instead of 1617. See *Jincheng Shuxiang*, p. qian 3.
- ③⑥ Number 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 29, 30. See also D'Elia, *op. cit.*, p. 124, where I detected some mistakes.
- ③⑦ "Zheng guoti chenggao", in: BDY, pp. 1143-1155.
- ③⑧ "Daguo wu feng xiaoguo zhengshuo zhi li yi fa", BDY, p. 1143.
- ③⑨ "Zhongxing shuo", in: BDY, pp. 1157-1161. The constellation which is situated on the observer's meridian at the moment of observation is called zhongxing.
- ④⑩ "Nuanze yi", in: BDY, pp. 1163-1167.
- ④⑪ See Huang Yilong, "Selection of Auspicious Dates...", *op. cit.*, p. 265.
- ④⑫ "Zhai miu shi lun", in: BDY, pp. 1169-1179.
- ④⑬ Mengzi, 4B/20. See D. C. Lau, *op. cit.*, p. 169.
- ④⑭ "Rishi shike bian", in: BDY, pp. 1245-1246.
- ④⑮ "Rishi tianxiang yan", in: BDY, pp. 1247-1253.
- ④⑯ BDY, p. 1249; translated in George Wong, "China's Opposition

to Western Science during Late Ming and Early Ch'ing", in: *Isis*, 54(1963)175, p. 34.

- ④⑦ "Pixie lun", in: *BDY*, pp. 1103-1134. Hereafter abbreviated to *PXL*.
- ④⑧ This dating was found by prof. Huang Yilong in Yang's *Ju Xi ji* ("Collection for Repelling the West", between 1662 and 1664), a work considered lost; see Huang Yilong, "Yang Guangxian Zhushu lunlüe", *op. cit.*, p. 5.
- ④⑨ On the works written by missionaries and converts during the "Calendar Controversy", see Huang Yilong, "Kangxi chao sheji (Liyu) de Tianzhujiao zhongwen Zhushu kao", in: *Shumu jikan*, 25(1991), 1, pp.12-27. Among the most important works are Ludovico Buglio's *Bu de yi bian* (Criticism to 'I have no alternative'), published in 1665 and reproduced in: Wu Xiangxiang, *Tianzhujiao dongchuan wenxian*, Taipei, 1964, pp. 225-332; Ferdinand Verbiest's *Lifa bu de yi bian*, reproduced in: Wu Xiangxiang, *op. cit.*, pp. 333-463. It was published by Ferdinand Verbiest after 1670, and refuted the astronomical objections contained in Yang Guangxian's *Bu de yi*. It includes an explanation of the notorious sentence "according to the new Western method", a criticism to the "Ten Errors" raised by Yang Guangxian and to other of his astronomical writings, in all 23 parts.

Instead, Buglio's *Bu de yi bian* was devoted to counter the religions and philosophical contents in Yang's collection, in particular his essay "Pixie lun" and the "Criticism to three images of the heterodox religion" (n.d.), "Plaint against heterodox teachings" (1664), and "Letter to the censor Xu Zhijian" (1664). See Young, *op. cit.*, pp. 97-108. There is also another work, written some years later (1672) by the convert He Shizhen, with a preface by Buglio, entitled *Chongzheng bibian* (A due criticism [to safeguard] the Venerable Truth).

In this book are listed 54 "errors" contained in Yang Guangxian's works, and described in detail the circumstances of Yang's death, owing to a fit of "subcutaneous ulcers" in Dezhou, Shandong. See Pfister *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, Shanghai, 1932-34, p. 241; Xu Congze, *Ming Qing jian Yesuhuishi yizhu tiyao*, Beijing' 1949, pp. 237-238; Huang Yilong, "Kangxi chao sheji <Liyu> de Tianzhu jiao zhongwen Zhushu kao", op. cit., p.19 and "Yang Guangxian jiashi yu shengping kao", op.cit., p. 20.

- ⑤① See Huang Yilong, "Yang Guangxian Zhushu lunlue", op. cit., p. 6.
- ⑤② See BDY, pp. 1181-1186; Huang Yilong, *ibid.*, p. 14.
- ⑤③ See Gernet and Young, op. cit..
- ⑤④ See Vâth, op. cit., pp. 361-362. I refer to a copy in the Biblioteca Nazionale Centrale "Vittorio Emanuele II", 72.B. 365.
- ⑤⑤ PXL, pp. 1114-1115.
- ⑤⑥ PXL, p. 1129.
- ⑤⑦ See Pasquale D'Elia, "Il domma cattolico integralmente presentato da Matteo Ricci ai letterati della Cina", in: *Civiltà Cattolica*, 86(1935) 2, pp. 35-53; see also D'Elia's translation of part of de Pantoja's *Pangzi yiquan*, "La passione di Gesù Cristo in un'opera cinese del 1608-1610", in: *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 22(1953), pp. 276-307.
- ⑤⑧ PXL, pp. 1129-1130.
- ⑤⑨ PXL, p. 1118.
- ⑤⑩ "Qingzhu xiejiao zhuang", in: BDY, p. 1076; see Fu Lo-shu, op. cit., p. 35.
- ⑤⑪ PXL, p. 1134.
- ⑤⑫ In *Tianzhu Shiyi*, the Chinese scholar asked the Western scholar: "What is the idea behind life-long chastity and the life-long forbidding marriage? It must be difficult to refrain

completely from what is natural to living creatures. Love of life is the very foundation of the nature of the Sovereign on High. Can I cut off what has been handed down to me by my ancestors over hundreds and thousands of generations?" (Tianzhu Shiyi, n. 527). Ricci answered that it was difficult to maintain celibacy and chastity but that priests were bound to it because "if a man bears both responsibilities [family and Church responsibilities], it is bound to result in the neglect [of certain of his duties] connected with the rites and ceremonies of worship. When a man serves his sovereign he must practice a certain ruthless self-denial; should not a man then deliberately curtail his passions when he enters the service of the Sovereign on High?... Those concerned for the salvation of the world feel deep pity for the situation in the world today, and have therefore made chastity and celibacy rules of my humble Society... Is it not unfair that we few friends should be censured when, due to our work for the Sovereign on High, and so that we might conveniently travel throughout the world in order to transform all men, we have no time to concern ourselves with marriage?" (Tianzhu shiyi, n. 532, 534, 536.). See Douglas Lancashire et alii (ed.), *T'ien-chu shih-i. The True Meaning of the Lord of Heaven*, St. Louis (Miss.), 1985.

- ⑫ Also from within the Company of Jesus and other religious orders, some criticisms had been raised against Schall and Verbiest because of their government appointments. See Vâth, *op. cit.*, pp. 267-294, particularly pp. 279-287; Dunne, *op. cit.*, p. 329.
- ⑬ Schall was appointed to the post of Director of the Astronomical Office (Qintianjian jianzheng), rank 5a, in 1644; Vice Minister of the Court of the Imperial Stud (Daipusi shaoqing), rank 4a, in 1646; Chief Minister of the Court of Imp-

erial Sacrifices (Daichangsi qing), rank 3a, in 1651; Commissioner of the Office of Transmission (Tongzhengshi si), rank 3a, in 1657; Grand Master for Splendid Happiness (Guanglu daifu), rank 1a, in 1658. As a matter of fact, his advancement from Director of the Astronomical Office to Commissioner of the Office of Transmission raised Schall's post by 2 classes (i).

⑥4 PXL, pp. 1132-1133.

⑥5 On Verbiest's rebuttal of this charge, see Bernard "L'Encyclopedie ..", op.cit., p. 477.

⑥6 Shi jing, "Xiao Ya", in: James Legge, *The Chinese Classics*, Hong Kong, 1871, vol. 2, part II, p. 391, book VII, ode IV, stanza 3.

⑥7 PXL, P. 1133.

⑥8 "Nie jing", hereafter abbreviated to NJ, in: BDY, pp. 1193-1244.

⑥9 Two mythical astronomers, who were ordered by Emperor Yao to superintend astronomical activities. Here they represent Chinese traditional astronomy, as distinguished from Muslim and Western astronomy. See Needham, op. cit., vol. 3, p. 188.

⑦0 It refers to Yaodian and Shundian sections of Shujing.

⑦1 NJ, pp. 1193 and 1198.

⑦2 NJ, p. 1195.

⑦3 NJ, p. 1195.

⑦4 As Ho Peng-Yoke remarked, during the Ming dynasty "there was such a shortage of competent calendar-makers in the Astronomical Bureau that in the year 1611 the Ministry of Rites had to ask the Emperor permission to make a country-wide search for calendar experts". See Ho Peng-Yoke, "The Astronomical Bureau in Ming China", in: *Journal of Asian History*, 3 (1969) 2, p. 148.

- ⑦⑤ NJ, p. 1196.
- ⑦⑥ See Jonathan Porter, "Bureaucracy and Science in Early Modern China: The Imperial Astronomical Bureau in the Ch'ing Period", in: *Journal of Oriental Studies*, 18(1980), 1-2, p.63.
- ⑦⑦ This is also Huang Yilong's hypothesis; see "Yang Guangxian Zhushu lunlüe", op. cit, p. 6.
- ⑦⑧ See Vâth, op. cit., p. 370; Minako Debergh, "La carte du monde du P. Matteo Ricci (1602) et sa version coréenne (1708) conservée à Osaka", in: *Journal Asiatique*, 274 (1986), pp. 417-454. Ms. Debergh translated the preface of the *Corean World Map of 1708*. According to it, Schall's map consisted of eight sheets: "En la première année de l'ère Tch'on Tch'eng[chongzhen,1628], sous la dynastie des Ming, un Occidental nommé T'ang Yak-mang [Tang Ruowang, that is Schall] fit une carte céleste et terrestre sur huit feuilles. Cette carte fut imprimée et montée sur paravent, puis introduite au pays de l'Est (Corée)." (pp. 434-436). Debergh concludes: "L'original de l'oeuvre du P. Schall qui constitue ce chaînon post-riccien n'a pas encore pu être retrouvé. Mais, grâce à la copie coréenne d'Osaka, et aux allusions textuelles, nous pouvons reconstituer la carte du P. Schall." (p. 447).
- ⑦⑨ See Pasquale D'Elia, *Il mappamondo cinese del padre Matteo Ricci S.J., commentato, tradotto e annotato*, Città del Vaticano, 1938, p. 95. At p. 103, note 2, D'Elia categorically denies the existence of Schall's 1628 World Map, reprinted in Korea in 1708. He so concludes: "...no one ever thought to consider Schall the author of any World Map, and... in 1628 he certainly was not in Peking, since in the summer or autumn of 1627 he went to Sian, where he remained till the second half of 1630. There, he was busy with apostolate, not with scientific work". But see also Debergh, op. cit, pp. 434 and 438. An hypothesis could be the following: twelve wood-

en matrixes had been used to print the six sheets of the widespread 1602 edition of Ricci's map; the edges of the twelve parts did not fit properly, and Yang might have been under the impression that there were twelve squares.

- ⑧⑩ Italian translation in: D'Elia, *op. cit.*, tables III-IV.
- ⑧⑪ NJ, pp. 1200-1202. Also quoted by Jacques Gernet, "Chinese and Christian Visions of the World", in: *Chinese Science*, 4(1980), P. 12.
- ⑧⑫ Reference to Mengzi, 6A/2.
- ⑧⑬ NJ, pp. 1203-1204.
- ⑧⑭ NJ, p. 1204.
- ⑧⑮ NJ, pp. 1206 and 1208-1209.
- ⑧⑯ NJ, p. 1209.
- ⑧⑰ NJ, pp. 1211-1212
- ⑧⑱ This map was a sheet of 0.64m. x 1.28m., with an internal diameter of 0.54m. It has been noted that "given the small space available... it was evident that... [it] could not represent the true aspect of the heavens with sufficient clarity". See Pasquale D'Elia, "The Double Stellar Hemisphere of Johann Schall Von Bell S.J. (Peking 1634)", in: *Monumenta Serica*, 18 (1959), p. 338.
- ⑧⑲ See Needham, *op. cit.*, pp. 258-259, in particular note "a". On the "twelfefold series", see Needham, *ibid.*, p. 404.
- ⑧⑳ See Huang Yilong, "Qingqianqi dui Zi, Shen liang xiu xianhou cixu de zhengzhi-shehuitianwenxueshi zhi yi ge an yanjiu", in: Yang Cuihua and Huang Yilong (ed.) *Jindai Zhongguo kejishi lunji*, Taibei, 1991, pp. 71-94; Needham, *op. cit.*, vol. 3, p. 251; Leopold De Saussure, *Les origines de l'astronomie chinoise*, Paris, 1930, pp. 142-148.
- ⑧㉑ See Huang Yilong, *ibid.*, p. 86.
- ⑧㉒ NJ, pp. 1227-1229.
- ⑧㉓ NJ, p. 1238.

- ⑨① The 12 months of the tropical year (qi) were divided into 24 fortnights, of which 12 were "qi-centres" (zhongqi) and 12 were "qi-nodes" (jieqi). See Needham, *op. cit.*, p. 404.
- ⑨② See Derk Bodde, "The Chinese Cosmic Magic Known as Watching for the Ethers", in: *Studia Serica Bernhard Karlgren Dedicata*, Copenhagen, 1959, pp. 14-35.
- ⑨③ See Bodde, *ibid.*, pp. 32-34, where are reported two failed attempts to re-establish the houqi system at the end of the Ming dynasty, respectively in 1539 and in 1581-82.
- ⑨④ NJ, p. 1194.
- ⑨⑤ BDY, pp. 1169-1170.
- ⑨⑥ Qingshigao, juan 272, liejuan 59.
- ⑨⑦ A mountain in the south-western part of Henan province, near Luoyang, famous for its bamboo which is suitable for making pitchpipes. Because of this it was known as the "Mountain of the Pitchpipes" (fuguan shan). See Zang Lihe (ed.), *Zhongguo gujin diming da cidian*, Beijing, 1931, p. 542.
- ⑨⑧ According to the district records of Lu'an (Lu'an fuzhi), a district corresponding to the presentday Changzi district, in the province of Shanxi, the mountain was well known for the production of black millet. During the reign of Jiajing of the Ming dynasty (1521-1566), this black millet was used to regulate the pitch of the pitchpipes. Shangdang is the ancient name of the region. See Zang Lihe, *op. cit.*, pp. 47; 338; 1176.
- ⑨⑨ Corresponding to presentday Qingyang, in northern Henan, north of Luoyang. See Zang Lihe, *op. cit.*, p. 513.
- ⑩① Qingshigao, juan 272, liejuan 59, biography of Yang Guangxian (Zhonghua Shuju edition, Beijing, 1977, vol. 33, p. 10023).
- ⑩② Qingshigao, *op. cit.*, p. 10023.
- ⑩③ 20th day of the 7th month of the 8th year of Kangxi.
- ⑩④ See pp. 122-123 of the collection Xichao ding'an, in: Wu Xiangxiang (ed.), *Tianzhujiao dongchuan wenxian*, Taipei,

1964, pp. 71-225.

- ④ See Huang Yilong, "Yesuhuishi dui Zhongguo chuantong xingzhan shushu de taidu", in: Jiuzhou xuekan, 4 (1991) 3, pp. 5-23.
- ⑤ Huang Yilong points out that ang did not think that Prince Rong's case would have such serious consequences. Yang himself said: "Fortunately this divination was used to bury a prince only a few months old. Had it been used for an official household, there would be no way to express the harm done!"; this means that he thought the case was not so serious. See Huang Yilong, "Selections of Auspicious Dates...", op.cit., p. 265.
- ⑥ BDY, p. 1300.
- ⑦ A rare praise of Yang's denial of the spherical shape of the Earth was advanced by Jiao Tinghu, son of the famous philosopher and classicist Jiao Xun (1763-1820). See John Henderson, "Ch'ing Scholars' Views of Western Astronomy", in: Harvard Journal of Asiatic Studies, 46 (1986) 1, p. 139.
- ⑧ In January 1669 Yang sent a memorial to the throne, trying his last defence of Chinese astronomical and cultural tradition: "Your subject humbly thinks that the principles of observation of the stars and of calculation of time is the hereditary method of Yao and Shun. Since the throne Your Majesty holds is the throne inherited from Yao and Shun, and the authority Your Majesty enjoys is the authority handed down from Yao and Shun, then the calendar promulgated by Your Majesty should be that of Yao and Shun. Everything that Your Majesty decrees is in accordance with Yao and Shun, why to behave differently for the calculation of time? Verbiest believes in the teachings of the Lord of Heaven: is it possible to follow at the same time the doctrine of Yao and Shun and those of the Lord of Heaven? Verbiest wants to destroy

the astronomical instruments of Yao and Shun, replacing them with European instruments...If the instruments of Yao and Shun are to be destroyed, then also the Book of Odes, the Book of Documents, the Classic of Rites and of Music, all our literary heritage, the laws and the institutions established after the epoch of Yao and Shun are to be destroyed!" Translated in Serafin Couvret, *Choix de Documents, Ho-kien-fu*, 1894, p. 85; Wong, "China's Opposition to Western Science...", *op. cit.*, p. 34.

附中译文：

杨光先对汤若望的敌视——从《不得已》 看基督教与西方科学

Eugenio Menegon

序 言

以汤若望及其耶稣会伙伴和一些信奉者为一方，以杨光先和回教天文学家为另一方，1664—1665年爆发于清廷并持续至1669年和1670年间的“历法之争”，已被后人广为述及。杨光先的生平可回溯至宋朝的家谱，近来已得到细致研究，部分被认为属他佚失的著作也已发现。人们也注意到了杨光先反对汤若望的缘由及发自他对儒家观念全盘接受所体现的宗教和科学方法。然而近年来有些学者怀疑其意识形态的纯洁性，认为他攻击汤若望的主要原因更多地还在于其个人动机，尽管他们目前仍未详细阐明这些问题。1659年杨光先是在两个不同层面开始进行发难的：一方面他反对把基督教作为一种宗教，另一方面他批驳了传教士介绍的地理观和天文观。当时的中国，无论是传教士著作的批判者还是拥护者，都把“天学”看作知识的主体。杨光先反对传教士，乃在于他们是不同世界观的载体，是异教的传播者。杨光先的目的在于摧

毁和破除传教士的一切宗教教义和科学学说。

由于传教士在各省的旅行自由得力于北京的耶稣会士对朝廷和政界的影响力，因而杨光先把汤若望看作主要敌人，只要击败他，就能殃及所有基督徒。荒谬的是，汤若望受到威胁的唯一领域是天文学。事实上，汤若望优越的科学知识已使他能有效地对抗中国天文学家，并使他安然度过了改朝换代的动荡时期，获得了官爵和官方承认。如果杨光先能够剥夺若望这层保护伞，那么他才可能一劳永逸地实现清除夷人的计划。杨光先肯定知道1616—1617年间的南京教难以及沈淮（死于1624年）所施而未能得逞的迫害。尽管他没有明确地提及此事，但从他的观点与《圣朝破邪集》的密切关系看，他可能读过此书。杨光先清楚意识到，如果只是对宗教的根据提出非难不会促使朝廷禁止外来宗教，因此他倾其力于天文学和占星术上。

他得力于摄政时期的政治气候。回回科的天文学家，以及因错择荣亲王葬礼日期而遭贬的官员，尤其是前任礼部尚书恩格德尔，都加入了他的阵营。这些官员主要是满族人；值得注意的是，汤若望“唯或因其不甚通满文故，以致一直无法打入满人权贵圈中。”也由于他与喜爱中国文化的顺治帝的亲密关系以及他与汉族官员间的频繁交游，因此也就难怪招致满人忌恨了。杨光先并不想职掌钦天监监正；康熙4年4月（1665年5—6月），继惩戒了传教士，斩决了5位信教官员之后，杨光先被迫接掌钦天监监正。但在随后数月（5月底至10月初），他连续不下五次上奏，要求考虑其健康状况和年龄（时年68岁），以及“但知历之理而不知历之数”，准其离职。可是10月22日吏部尚书的最后批覆仍命其接受该职。

显然，杨光先认为自己的职责在于谴责若望，将其逐离职位，但他低估了自己发难的后果；用内森·西文的话说，他属于“堕入

自设陷阱的那号典型。”

本文试图表明，杨光先对基督教和西方地理学、天文学的敌视，是反对若望之策略的一部分。其针对基督教的《辟邪论》(1659)和针对科学的《肇镜》(1662)即可证明这点。这两篇论文体现了杨光先最广泛最复杂的思想，因而在分析他对若望的敌视立场方面无疑很有价值。在作此分析前，让我们先纵观一下《不得已》的大致内容。

《不得已》(1665)年

光先最著名的著作是他写于1659年至1665年间的文集《不得已》。题名取自《孟子·滕文公》：“我亦欲正人心，息邪说，拒彼行，放淫辞，以承三圣者。岂好辩哉，予不得已也。能言距杨墨者圣人之徒也。”该集有论文、奏书及序文共计22篇，其中有的对十九世纪反教运动影响甚大。杨光先最有影响的文章首推《辟邪论》，在简要回顾其他几篇也很重要论文后，我将把它与《肇镜》放在一起讨论。

在《清诛邪教状》(1664年9月15日)中，杨光先攻讦汤若望，说他利用其在朝廷的官职(获得该官职当归之于徐光启的助力)传播其宗教，并建立教堂不下30处；杨光先还攻击《天学传概》的作者们，要汤若望对该作负全责，并认定他对李祖白等人所起的幕后作用；他谴责在历书上印有“依西洋新法”五字是谋图让大清蒙辱；最后，他指责基督徒一年不下五十次聚会是密谋造反。在其1664年4月20日的《与许侍御书》中，杨光先用怀疑的语调责难许之渐为左道邪说《天学传概》作序，并大量引用了他的罪言。

在《邪教三图说评》中(该文作于《与许侍御书》和1665年冬《不得已》发表之间)，杨光先选用汤若望编著的《进呈书像》(1640年进

呈崇禎帝)中三幅天主圣像,攻击耶稣有谋反企图,认定耶稣想谋反故而被处死。以下为部分引言:

上许先生书后,追悔著《辟邪论》时,未将汤若望刻印国人拥戴耶稣及国法钉死耶稣之图像刊附论首。俾天下人尽见耶稣之死于典刑,不但士大夫不肯为其作序,即小人亦不屑归其教矣……兹弗克具载,止摹拥戴耶稣及钉架、立架三图三说,与天下共见耶稣乃谋反正法之贼首,非安分守法之良民也。

杨光先复制的第一幅刻像(原版第28幅)表现了基督在复活节前的星期日胜利地进入耶路撒冷;第二幅(原版第42幅)表现了刽子手将钉子打入基督的肢体;第三幅(原版第43幅)表现了耶稣被钉死在两个盗贼之间的十字架上。

此外,杨光先还对汤若望的解说发表了评论。显然,这些刻像显示了基督在十字架上钉死的耻辱和基督的叛逆本性,这些都是当年利玛窦小心避谈的。不过,罗如望的《天主圣教启蒙》(1619年,译自葡萄牙文)、艾儒略的《天主降生画像经解》(1635年)已有一幅耶稣钉死在十字架上的刻像。这是最早发表这类耶稣形象的小册子之一。这些刻像原由Hieronimus wiérx选自Jeronimo Nadal神父描述基督生活的名著 *Erangelicae Historiae Imagines, ex ordine Evangeliorum*(安特卫普,1594)。有的学者认为光先利用了艾儒略的著作来攻讦反叛国家的基督徒。但事实上,杨光先从未提及艾儒略的著作,只提到晚五年刊行的汤若望的《进呈书像》(1640年)。

汤若望刊印的《进呈书像》,乃金尼阁神父1620年重返中国前巴伐利亚公爵 Maximilian I (1598—1651年在位)赠送的一部

反映耶稣生平之精美画集的复制品，汤若望用汉文附以说明后于1640年进呈崇祯帝。据汤若望在本书序言所言，刊印日期是1640年12月。该序还叙及他为这些天主事迹图作说明的缘由。1640年春皇帝下诏修理1601年利玛窦入宫中的一架大键琴，琴座上有一行西文引起了崇祯帝的好奇，因此要求汤若望翻译出来。同年9月8日，汤若望“乃将本国西书一部悉译华文及天主圣像一函”连同该句译文一起呈送崇祯。这就是巴伐利亚公爵的礼物。若望同时还附上所著的“书像解略册”。这就是《进呈书像》的来源。该小册子意欲向更多的读者说明书像集的内容。第一幅像印在一张纸上，是关于奇迹崇拜的腊刻布的复制品，也许是因为《耶稣生平》插画中缺少它一幅。其它一些来自Nadel神父的著作。

《正国体呈稿》(1660年1月)责难历书上面题“依西洋新法”字样，因为“大国无奉小国正朔之理法”。他认为洋人治历威胁清廷权威，并在闰月计算上带来变化。1660年奏表礼部，未准。

短文《中星说》肯定了古代宇宙论体系的价值。该宇宙论体系，尤其是《尧典》中《书经》记载的“中星”观，已被采纳了四千年。杨光先认为接受汤若望的天文学方法而放弃儒学推崇的方法，将导致文明法度的混乱。

《选择议》作于1659年5—7月间，并于1664年、1665年之交上奏为礼部所准。该文是拘捕汤若望、利类思、安思文、南怀仁的主要控状。值得注意的是，杨光先未曾想到使西士银铛入狱方面该文有如此重要的作用。

同样关键的控状是《摘谬十论》(1659年)，文章列出西士十处天文学谬误，指责屏弃旧算法、废除回回科之举；声言一本仅仅涉及未来二百年的历史是对君主的不敬。他引用孟子的话说：“天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至可坐而致也。”(《孟子·

离娄》)。在历法方面自视甚高的外国人为何制出只计有二百年的历书？

这两篇控状，连同《请诛邪教状》，于1664年9月上奏于礼部。

最后，在《日食时刻辨》与《日食天象验》中，他将中、西两派的新计算与1660年1月的一次日食作比较，驳斥了西士预测日食的新方法。《日食天象验》中有一段著名的话：

宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人。无好历法不过如汉家不知合朔之法，日食多在晦日，而犹享四百年之国。

《辟邪论》(1659年)

该文分为三部分，上篇作于1659年7月4日，中篇未注日期，下篇著于1660年10月初。在杨光先的所有作品中，该文是从意识形态立场出发最尖锐地攻击基督教的一篇文章。因此它不止一次地激起基督徒的反应就不足为奇了。除1665年《不得已》的权威版本外，该文还收集在他的《诂西集》（即拒绝西方之论集，1662—1664？）和《始信录》（1660年）之中，但这两个文集现已佚失。

文章上中下三章的长度、内容和吸收的材料都不尽相同。首篇共3200字，先概述了天主教教义的某些内容（如上帝的特性、创世、天堂和地狱、道成肉身）；然后引用经籍予以批驳，主要目的在于揭示福音故事的矛盾处。他叙述了耶稣受难的经历后，认为对耶稣的指控完全是对谋反罪的正当判决。接着他又批判了基督教书籍，最后把信奉基督者置于反对异端邪说的中国传统圣贤形象（尤其是孟子）的对立面上。该文的许多材料取自汤若望的《进呈书像》。

中篇约1400字，集中于哲学争论。杨光先利用由程颢、朱熹发展的关于宇宙起源的易经理论，否定利玛窦将天等同于上帝的提法，并嘲讽了基督假定的“荣耀”。其中有关基督教上帝教义的材料主要取自利玛窦的《天主实义》。

下篇约1050字，攻击的目标是利氏的著作、基督教的传播、中国天主教会的内部组织（杨认为教会组织类似于中国图谋造反的秘密社团，如白莲教或无为教），还有西士在南方沿海的出现及西方天文学。

《辟邪论》中的汤若望

该作中的意识形态内容已被广泛地研究过，这里本人仅限于探索涉及汤若望宗教活动的部分及杨光先对若望的政治和个人稟性的非难。

杨光先在首篇开头就自认是圣贤（尤其是孟子）的信奉者：正如孟子反对杨朱和墨子一样，他也要与基督教的异端邪说战斗。

接着他描述了基督教关于天主创造世界和人类祖先亚当、夏娃的教义。这些教义，也同要在中篇予以驳斥的上帝与天同一的观念一样，来自利玛窦的《天主实义》，也许还出自有关世界起源的论著，如艾儒略的《万物真源》（1623）、汤若望的《主教缘起》（1643）。在《不得已辨》（1665年）中，利类思已提示读者这些论著可资进一步研究基督教教义。

杨光先自述其有关基督生平的情节故事取自《进呈书像》。他描述了由盖法(caifas)主持的Synedrion的阴谋，耶稣在众人欢呼下胜利进入耶路撒冷及随后在客西马尼祈祷时的被捕。

然后杨光先又谈及了耶稣受难：罗马士兵的羞辱，彼拉多的审问及最后钉死在十字架。

杨光先是这样结束这段故事的：

中夏之人竟不察其事之有无理之邪正，而亦信之皈之，其愚抑更甚也……其徒讳言谋反，而谋反之真藏实绩，无一不自供招于《进呈书像说》中。

杨光先对耶稣钉死十字架印象尤为深刻，故而谈到了利玛窦的“欺蔽”：

且其书止载耶稣救世功毕复升归天，而不言其死于法故，举世缙绅皆为其欺蔽，此利玛窦之所以为人奸也。”

杨光先的非难与方济各会士和多明我会士对耶稣会士的指责并无多大区别。利玛窦在《天主实义》中没有提及耶稣钉死在十字架，这是事实。1935年D'Elia神父出版了利氏1583年和1586年间的手稿，在这些手稿中，利氏清楚地提及了耶稣钉死十字架。然而，由于在士大夫阶层流传的主要是《天主实义》，因而对非基督徒了解基督教而言，利氏的这部著作肯定不全面。继他死后那些年间，明确提到基督受难死于十字架的基督教著作有所增多。事实上，在谈到汤若望时，杨光先已经注意到：

其徒汤若望之知识，卑陋合于利玛窦，乃将耶稣之情事于《进呈书像》中。

然而汤若望书中刻画的蒙羞形象不足以唤醒众多文人学士的良知：

世有观耶稣教书之君子，先览其《进呈书像》，及蒙，引日

课三书，后虽有千经万论必不屑一寓目矣。

杨光先将信奉基督教的士大夫以及充满宗教激情的中国基督徒，疑为文化上的受蒙蔽者；认为他们署名介绍耶稣会士的书籍，或写护教著作，等于取辱文人学士。杨光先毫不客气地把徐光启称为“异端弄臣”，还攻击侍御许之渐为《天学传概》作序。而且，传教士在上层获得的支持使他们较之那些影响力通常仅限于普通百姓的传统异端教派来更为可疑。

自1617年沈淮教难以来，对西士危及朝廷安全的非难在反教著作中屡屡出现。光先在其下篇中也热衷于重述这种责难，并列数基督教活动之地。照光先看来，传教士凭借其淫巧和朝廷供职的庇护，得到了在境内自由传教的特许，并有可能组织一个谋反者的网络，其身份标志是与中国秘密宗教社团相称的十字架和其它圣器。来自境外的经济支援也表明他们有西方力量作后盾，而西方势力已经控制了吕宋并竭力扩张到日本。澳门正是一个夷人筑垒的贼窝，他们在行动前需等待国内的叛乱。光先写道：

今若望请召彼教人来治历，得毋借题为复踞澳之端乎？彼国距中夏十万里，往返必须十年，而三月即至，是不在彼国而在中国明矣！不知其人于何年奉何旨安插何地方也？如无旨安插，则私越之干禁……兹海氛未靖，讯察当严，庙堂之上宜周毖饬之画，毋更揖盗，自治后日之忧也。

若望的教士地位和独身状态也引起光先的非议。利玛窦曾在《天主实义》中用一整章论及教士的身份和独身。事实上，在中国人看来，不婚意味着违背本性，且使自己丧绝后代。儒教非常憎

恶这种做法，因为传宗接代是祖先崇拜中的最高价值。况且，依杨光先看，汤若望接受官职奉禄亦违背其谨守清贫的教规；如果汤若望不遵守本国法规，他如何能遵奉中国的法律呢？

彼教之三大规，行教之人则不婚不宦。考汤若望之不婚，则比顽童矣；不宦，则通政使，食正二品，服俸加二级，掌钦天监印矣。行教而叛教，业已不守彼国之法，安能必其守大清之法哉？

随后的几年里，杨光先的发难基础已经由哲学观念移向天文学。在《辟邪论》中，我们发现他只是简略地提到天文学问题；在大清历书上印有“依西洋新法”五字是夷人密谋的标志；他们从历法开始显示其优越，进而占据中夏。

光先这样写道：

诗云：“相彼雨雪，先集维霰”。“依西洋新法”五字，不可谓非先集之霰也。

照光先看，西士控制大清的企图与引进新历是如影之随形的。
《孽镜》(1662年)

《孽镜》几近于《不得已》的次篇，与《辟邪论》一样是论集中最大的文章。它是《辟邪论》的自然延伸：如果说前者涉及哲学、宗教和政治问题，那么后者则批驳了西士引进的天文和地理概念。该文作于1662年1月20日，题目意为显现罪孽的魔镜。杨光先解释为：

《孽镜》者，镜西洋新法之妄也。人生世上，造种种罪孽。事发，经官备诸拷掠，而犯刑宪之徒犹强辩抵饰，以希侥幸。及至阎罗孽镜之下，从前所作罪孽毕见镜中……鸣其攻之鼓不与同于中国。俾义和之学坠而复明，尊义和以尊二典，尊二典以尊仲尼。端有望于主持世道之大君子，特悬《孽镜》以照其妄如右。

在序言中杨光先还痛惜没有人能与西士的科学知识相抗衡：“既又以历之理辟之，学士大夫既不知历之法，必反疑理之未必真能与法合。”

他认为自己是唯一能有效反对西士的人：

……所以其教得行于中夏。予以历法关一代之大经，历理关圣贤之学问，不幸而被邪教所摈绝，而弗疾声大呼为之教正，岂不大负圣门？故向以历之法辟之，而学士大夫邃于历法者少，即有之不过剽纸上之陈言，未必真知历之法。故莫为义和之援，所以《摘谬十论》。虽为前茅，然终以孤立，莫克靖其魔氛。

在其序言的最后，杨光先抱怨天文学变成为一门广泛的研究课题，而朝廷也竟要求一些专家的协作。这些所谓的专家都是很想获得官爵俸禄的野心家。然而，他们的无能以及钦天监接纳西士及西士的方法又致使他们被逐离职位。杨光先认为，一个可行的解决办法就是遵奉圣训的祖先之榜样，限制天文研究：

盖天文观星望气磨验妖祥，足以惑乱人听，动摇人心，

故在所禁。若历法乃圣帝明王敬天勤民之实政，岂亦所宜禁哉？使历法而禁，则科场发策不当下询历法于多士矣。朝廷既以历法策多士，而多士又以历法射荣名。

事实上，清初中国存在着一个独立的科学家团体，他们靠自己研究，并保持相互交流的关系；其中不时有人被招到钦天监奉职。无论怎么说，杨光先之所以能取若望之钦天监监正职而代之，应该归咎于摄政期有利于他的政治气候。

在文章的主要部分，我们可以发现有关杨光先的异议和理论的更为详尽的说明。文章以辩论的方式表达其思想：每一种“孽”都有相应的反映在“镜”中的真实形象；就是说，相对汤若望的每种谬误，杨光先都用真正的学说予以驳斥和讲解。文章以长引开篇，并附有“镜余”，这或许意味着《孽镜》最初是作为独立的小册子传播的。

杨光先批驳的第一项关涉“若望刻印之舆地图宫”。杨光先谈到一套共计十二幅的题为《舆地图宫》的世界地图，他可能意指汤若望1628年编订的地图是利玛窦世界地图的版本。但是，由于据悉该版地图共有8幅，而且Pasquale D'Elia不相信利氏编有12幅的地图，所以我们不清楚杨光先所指的究竟是哪个版本。

在描述每幅幅界30度的12幅地图，并引述了每幅的重要地名之后，杨光先注意到“东极未宫第三百六十度之伯西儿(巴西)即西极午宫第一度之伯西儿”。其实在利玛窦地图的第一幅上就有注释：“地与海本是圆形而合为一球……”

在其“镜”中，杨光先责难了地圆说：

若然，则四大部州、万国之山河大地，总是一大圆球

矣……所以球上国土人之脚心与球下国土人之脚心相对。想其立论之意见，天之有浑仪，欲作一浑地之仪以配天之宫度，竟不思在下国土人之倒悬……夫人顶天立地，未闻横立倒立之人也。惟螺虫能横立壁行，蝇能仰栖，人与飞走鳞介咸皆不能。兹不必广喻，请以楼为率，予顺立于楼板之上，若望能倒立于楼板之下，则信有足心相对之国。

根据传统中国宇宙论，大地乃浮于水面之上，故而杨光先无法理解圆形的地球如何能将水保持在其表面：

今夫水，天下之至平者也。不平则流，平则止，满则溢，水之性也。果大地如圆球，则四旁与在下国土洼处之海水不知何故得以不倾。试问若望，彼教好奇，曾见有圆水、壁立之水、浮于上而不下滴之水……苟有在旁在下之国居于平水之中，则西洋皆为鱼鳖，而若望不得为人矣。

西士的策略是，奉正统观念守护者之名，行毁灭传统科学之实：

中夏人心知其妄而不与之争者，以弗得躬履其地验其谎，姑以不治治之。而彼自以为得计，遂至于灭义和之学，撰不根之书，惑世诬民，以误后世。不得不亟正之，以为世道之防。请正言天地之德……”。

杨光先接着阐述了中国古典天文学理论：

（若望）不知天之一气浑成如二碗之合，上虚空而下盛水，水之中置块土焉，平者为大地，高者为山岳……若望此焉而弗

知，而谓大地如球。

汤若望对传统之第二项冒犯是在其图中将中国置于错误地位：

详观此图，中夏之人只知其分宫占度之精当，而弗察其自居居人之深意。中夏之人何太梦梦也。且高值求之，如获拱璧以居于厅事之上，岂不为汤贼所暗哂哉。

图分十二宫，以相应于地球的十二部分。汤若望的罪过在于将西方置于午宫；午宫者南方，象征乾和阳，属君子之特征。相反，中国居于丑宫；丑宫者北方，象征坤和阴，属于臣之特征。因此，汤若望显然把其国作为君，将中国当作臣。臣民一旦受这些地图观念所惑，就将忘记谁是他们的统治者。杨光先指出：

天主教人之心，欲为宇宙之大主，天则耶稣之役使。万国人类为亚当一人所生。国则居正午之阳，而万国皆其臣妾；地则居上，而万国在其下与四旁。此犹可曰小人无稽之言，不足与较。而“依西洋新法”五字明谓我中夏奉西洋之正朔，此亦不足较乎？人臣无将，将则必诛若望之所行。

汤若望对地与天的测量也不正确：如果照若望所言，天穹1度，相当于地表250里，那么根据西洋地图，中国与西方相距4万里，这与传教士自述其行程8万里相悖。其目的在于回避中国的习惯法，或者1度等于250里之说全然是臆断。杨光先还通过汤若望所作，明末徐光启印制的星图《见界总星图》，注意到28星宿的某些部

分，较之传统中国天文图，位置有所变化。这导致它们犯入其它星宿之中，致使这些星与中国十二生肖不再相符；其结果是给中国及其采纳中国历法的属国带来灾难。杨光先还根据西洋方法和郭守敬(1231—1316年)制定的传统大同法，在赤黄二道方面，对星宿间的位置提出了一种和谐的图解。

恰巧汤若望使两个相邻的觜宿和参宿中有决定作用的星辰改变了位置，导致相互侵入。杨光先肯定没有意识到星座的位置由于岁差从而会随时间改变。这种侵入在当时的占星学背景下也产生了严重后果。

杨光先继而指责西士剽窃回人的计算理论和方法：

人传新法之由，是利玛窦以千金买回回科……义和之旧官不讲义和之学已十七年。于兹矣，是义和之法已绝；而未绝者，独回回科。尔若望必欲尽去，以斩绝二家之根株，然后新法始能独专于中夏。其所最忌唯回回科为甚。盖回回科之法，以六十分作一度，六十秒作一分……新法尽与回回科同，恐识者看破其买来之学问，故必去之而后快，如悍妾之谮逐正妻而得独专其房帟。

文章最后，光先指责朝廷官员庇护和帮助西士，反对汉人和回人天文学家，对并存的汉回二科的偏废使西局获得了天文知识的垄断权，失去了不同学派间在天文材料方面的比较，这已成为钦天监的一个特点。徐光启、李之藻、李天经之流倾向于汤若望和钦天监中其它基督徒，在天文学方法上扮演了“木偶操纵者”的角色：

一如提线之傀儡，运掉灵便而众谓之验；一如断线之傀

偏，僮然似尸而众人谓之不验；此新法之所以验而二科之所以不验也。

两年后，主要由于对《选择议》中所包含的占卜特性的争论，杨光先成功地参劾了汤若望及其同事。

杨光先在吴明炫的协助下，相继采用了大同历和回回历的天文计算法，他还试图恢复古代的并已遭废弃的观测天象的理论。“气”（回归年的12个月）的预测法早在耶稣会士到来之前即已被认为有缺陷；杨光先选择了这种方法。这对于理解从开始起就藏于其心中的驱动力，这种以对西方学说持偏见，尊奉传统和祖先为特征的精神，具有重要意义。

事与愿违，用装满灰烬的律管观测气的所谓“候气”活动，不是在明代结束的，而是终结于杨光先自己在清初的实践。在《肇镜》序中，杨光先已经暗示了他希望恢复候气法。在《摘谬十论》中，他更为明显地抱怨测灰定气的传统被遗弃；在他看来，这是赞同使漏壶计时与天地循环相契合的补充方法。我们无法确切知道是否光先能够具体建成一个观气的会所；《清史稿》中引有杨光先1666年和1668年上疏的两条摘录，在此他明确要求在全国范围内寻访候气法的精通者：

五年春，光先疏言：“今候气法久失传，十二月中气不应。乞许臣延访博学有心计之人，与之制器测候，并饬礼部采宜阳金门山竹管，上党羊头山秬黍，河内葭蓍备用。

二年后，即1668年，杨光先又再次上疏：

七年，光先复疏言：“律管尺寸，载在《史记》，而用法失传。今访求能候气者，尚未能致。臣病风痹，未能董理。”下礼部，言光先职监正，不当自诿，仍令访求能候气者。

南怀仁1669年8月16日的上疏表明，礼部满足了杨光先的请求，但杨并未成功：

礼部议覆，俱照伊所请，行其竹管，并薛葶、芦苇、菰黍等项于该省取来，交与杨光先。已候气二年，毫无征验。伊实不知候气，说奏虚费钱粮。

同年南怀仁成功地疏劾杨光先和明烜的失职，年青的康熙帝将杨光先革职还乡。

结 论

通过对杨光先著作的简短评述，我们可以明确几件事实。首先，从1659年起，杨光先就已清楚区分了传教士的宗教教义和他们的科学知识。在《辟邪论》和《邪教三图说评》中，他分析了利玛窦和汤若望的宗教著作（《天主实义》、《进呈书像》）以鉴别基督教和中国思想之间不一致的因素，通过对基督受难和死的描述来使中国读者对之产生反感。这种蒙受羞辱的死亡当然具有政治含义：基督徒就像其教主一样，是准备反叛并支持西方势力入侵的乱党。

同时，杨光先开始驳斥西方天文学的新方法，尤其在这些方法搅乱了传统的宇宙论信仰（如地球形状），或造成了传统占星学框

架的改变。而且,科学问题与政治问题不相分离(如中国的角色和大清的威望)。杨光先起而捍卫的是最古老的天文学观念,特别是《尧典》中的那些思想,以及牢固支配人们头脑的占星术信仰。

在杨光先看来,破坏这类传统就意味着扰乱它所依赖的社会和儒学根基,从而带来严重的社会后果。

杨光先从天文学角度兴起的教难得以得逞,使得这场历狱的宗教一面黯然失色。我们认为,并非杨光先对哲学和宗教缺乏兴趣,而是由于天文学、占星术和占卜领域实际上给了他出乎意外的胜利的机会。其实,《辟邪论》中意识形态内容在十九世纪的反教运动中仍有影响。在1799年所作的《不得已》跋中,学者兼辞书编辑家钱大昕(1728—1804)写道:“杨君子步算非专家,又无有力助之者,故终为彼所诎。然其诋耶稣异教,禁人传习,不可谓无功于名教者矣。”

因此,在后人的评价方面,杨光先反对基督教的立场,较之他反对西方科学的立场,受到人们更多的肯定。

其次,在杨光先的著作中,显然表现出对汤若望的某种轻蔑。由于汤若望泄露了耶稣十字架受难的“秘密”,所以杨光先以为他不如玛利窦精明;他接受了公职从而破坏了他自己制度的规矩;就他没有孩子,谨守独身而言他也不是个“真正的男人”。在所论及的天文学方面,杨光先的责难不仅集中在有关科学性质的争论上,而且还用不太令人高兴的语调直接针对汤若望本人,尽管比较十九世纪绝大多数反教宣传中那种激烈的痛骂来要缓和多了。然而,杨光先的攻击矛头其实不是针对汤若望的人格,而是他所具有的地位,正是他的地位使得中国基督教团体得以发展,传教士得以自由旅行。因而攻讦汤若望就等于非难了整个教会和耶稣会。其动机并非由于职业忌妒,他对儒家传统的狂热崇拜才是这种激烈抨

击的驱动力。采用久已过时的候气法也说明了他对传统的热爱。

杨光先从自己的立场出发来理解科学与宗教的差异，他认为天论在这两方面同样都是危险的。由于择吉日问题上因失误而丢面子的回教天文学家和满族官员的煽动，朝廷中反对若望的情绪，在摄政王鳌拜猜疑的政治气候以及满族萨满教的背景下，终于找到了有利的土壤，致使以杨光先为首的反教团体取得了胜利。

然而，对杨光先而言，将西方天文学家革职并非目的本身，而只是最终清除传教士在中国的文化、宗教和科学影响的一个步骤。^①

(陈志平译)

① 文章注释部分未译。 译者注

12

中国礼仪之争的历史文化渊源

Pietro T'chao

一、中国礼仪之争的实质

从中世纪晚期到本世纪初，促发整个欧洲争论的主题本质上可以归结为三点：其一是 God 一词的中文翻译；其二是中国传统中的祖先崇拜；其三是中国人的尊孔敬贤。简言之，所有讨论的问题都涉及到一个简单的事实，即在承认诸文化存在价值的情况下，基督教信仰如何适应各个具体民族文化。

从历史上看，礼仪之争不仅是中国的问题，而且也是和基督教信仰相关的所有亚洲国家的问题，如印度、日本、印度支那和朝鲜。后来该问题也席卷拉美和非洲。在传教活动的几个世纪里，这是一个重大的普遍性问题。

原则上，这一问题已不复存在，尤其梵二会议之后，情况更是如此。现在教会尊重每一民族的文化，也承认其它宗教中的真理因素及其价值。宣教学——传教活动的科学——研究的是宣教活动，并在文化活动中促进宣教。换言之，其目的在于使基督教信仰体现在各种文化之中，正如它曾经体现在希腊罗马文化之中一

样。这是使基督教信仰在诸民族中生根、发展和成熟的最可靠的方式。

神的名被译成所有存在的语言，然而其翻译并非遵循拉丁语音。在中文中，“天主”和“上帝”都可以使用，但是“天主”更普遍。祖先崇拜是可以的，甚至成了正式礼仪，例如在台湾，这已成为教会的一个部分。虽然教会一度禁止搞尊孔活动，但在有的地方依然自由地实行着，而教会不再反对这些习俗了。

这带来了什么变化呢？教会当局改变行为的理由和原因是什么呢？为什么如今这些问题不复存在，而当时会引发如此的轰动呢？答案只有一个，即文化。文化是人类生活及其进步的要素。今天的西方文化和17世纪相比已大相径庭，而17世纪的西方文化也不同于那时的中国文化。中国也变了，它已不同于400年前礼仪之争时候的封建皇朝。文化在变化、发展，随着它的变化和发展，人也在变。知识分子总是其时代的先锋。他在一个已成熟的具体文化环境中成长，其行为和思想依循着这种文化，反映在这种文化之中。的确，人类在历史中留下印迹，但他们总是些印迹，即人仅仅是主体或客体。另一方面，人不能脱离文化，历史就是一部人类文化史。我希望用这一关键性观点来分析中国的礼仪之争。

中国礼仪之争是一个东西方文化问题。在该文中我将简单地追踪几个文化因素，并对这一历史现象作出解释。

二、罗马教庭和中国皇帝： 两个世界与两种文化

礼仪之争的高峰是由教皇使节多罗(Carlo Tommaso Maillard de Tournon)在1703年和嘉乐(Carlo Ambrogio Mezzabarba)

riba)在1720年引起的。这时期正逢康熙皇帝(1662—1722)在位。康熙皇帝是最聪明的皇帝之一,他十分赞赏基督教。既然多罗第一次使命完全失败,嘉乐的第二次使命也就显得必要了。然而,多罗的第一次使命就把两种权力和两种文化对立起来了。

当译员梅格罗给皇帝呈说罗马教庭禁令之理由时,康熙皇帝说,“伊不但不知文理,即目不识丁,何如轻论中国礼仪之是非?”根据罗马人的观点,教庭完全有权审判全世界信福音者的道德和信仰问题。他们不仅认为教庭对各民族和地区有权力,而且根据当时的某些观念,认为异端地区都是撒旦所造作的,它们注定要被毁灭并让渡给基督徒。

我们知道,教庭拥有神圣和世俗权力,而且被基督徒看作神学观念和规范。但是它们是西方世界在诸世纪中形成的文化结果,一个中国皇帝,纵使聪明也难以理解教皇的神圣权力。

正如教皇和罗马教庭的人都是其文化(包括神学、律法和哲学)的俘虏一样,中国皇帝也是以中国古典著作为基础的文化俘虏。皇帝、官员乃至普通百姓都生活在文化之中。孔子是这种文化的象征,被尊为“师圣”。他的思想又被历代皇帝多次钦定为社会准则。这一点决不能忽视。祖先崇拜是古典著作中最重要的内容,它形成了和中国人密切相关的忠孝观念。一切社会体制、国家、家庭以及个人关系都以祖先崇拜为基础。帝国的权力也由忠孝的美德而汇聚在一起。罗马教庭怎么能改变这种观念呢?

古典著作中有一部叫《礼记》的,它为中国人所遵循恪守。虽然称之为《礼记》,事实上是一部民法,因为在中国只有刑法,没有民法。所谓的“道德法庭”,它对那些忠于礼俗的人负责,这些礼俗包括遵循祖先崇拜、尊孔敬贤。对于那些中国人来说,一个国外权力,尤其是和中国传统习俗相对立的权力要改变中国律法,这是不可

想象的。

总之，我认为没有任何文化的前设可以让中国的统治者接受罗马教庭所强加的东西。

三、欧洲政治、文化之处境不利 于中国礼仪问题之理解

在欧洲正是天特公会议(1545—1562)期间，罗马教庭需要紧密团结，改组教会，尤其要改进那些教会律法和信仰学说。这次大公会议是继新教改革之后的一次反宗教改革会议。如果说中国礼仪问题仅仅与1637年黎玉范神父在罗马的谴责有关的话，那么气候的变化却是早已发生的事了。我们记得1554年在印度第一次企图使圣多马基督教会拉丁化的情形，也记得1599年迪亚曼珀会议在一片抗议声中结束的情况。而德·诺比利神父(1577—1656)利用利玛窦(1522—1610)的方法促进福音传播，结果也在1619年果阿会议上被否决了。

天特公会议之前，宗教改革人士反对罗马教庭的一个大罪名是在广大范围内迷信蔓延。这种迷信甚至和神圣的东西相联系，可是教会不能有效地加以抑制。就在大公会议快结束的时候，保罗四世(1555—1559)还要为了异端裁判推波助澜。教庭的目的在于净化青年，取缔迷信以及加强信仰的统一性。西方天主教诸教宗、新教改革宗以及从天主教分离出去的俄国诸教宗都一直关心神圣教庭的教会合一性，这都是历史事实。就在最高传信部讨论任命中国主教以及给非拉丁教父的特权期间，反对任何一种教派的事件已在中国屡屡发生。同时，中世纪晚期罗马教庭正反对欧洲各国的专制主义和君主统治教会制，以企图恢复教皇对基督教

国家统治者所拥有的权力。

这种气候自然不利于接受和容忍中国的礼仪。在异教国家，礼仪被怀疑为偶像崇拜，正如“异教”这一词具有轻蔑的涵义一样。不过，最大的障碍还是那时神学上的论战。

四、杨森主义和神学论战

对于中国礼仪之争，耶稣会和多明我会之间具有强烈的敌对特征。他们观点分歧的源流不在中国，而是在欧洲的神学论战中。这可以追溯到离那时礼仪之争不远的时候，谁都知道在多明我会士巴奈(Bañez 1528—1604年)和耶稣会士摩里纳(Molina 1535—1600)之间的神恩与预定论之争。多明我会维护天主的预定论，而耶稣会士主张人的(意志)自由。争论持续了很长的时期，直至1607年教皇保罗五世敕令阻止为止。

杨森主义起源于巴奈主义，是通过神学家米歇尔·培奥(Michel Baio 1513—1589)发展起来的。根据这种学说，人的本性是腐朽的，它总是沉溺于罪欲之中。异教徒的善德和邪恶毫无差异，耶稣之死仅仅为了选民，大众都是该惩罚的。由于哲学是无神论的人的本性的产物，因此毫无价值可言。杨森主义恪守道德、坚持苦行主义，坚决反对耶稣会士的或然论。

我认为杨森主义对中国的礼仪之争产生了直接而消极的影响。根据这种学说的原则，在哲学和非基督徒当中不能找到一点善的东西，异教文化是罪恶之果，即人类理性的产物。道德苦行主义对它们不允许有一丝的容忍。当然，耶稣会士也强烈反对这种学说，并使用任何可行的方法去克服并战胜它。这就带来了许多对手，压制了他们以后的成功之途。因此耶稣会士的胜利也可以

解释为他们的失败。许多知识分子如帕斯卡、鲍塞埃都反对他们。1700年巴黎大学神学院关于中国礼仪问题的消极性判决很显然是反对耶稣会的策略。随着耶稣会在道德上的战败，中国礼仪之争也就终结了。

杨森于1638年逝世，他的学说在1653年受到谴责，到1715年更受批判。但是，历史学家认为他的学说在17、18世纪的法国、荷兰、比利时、意大利和德国广为传播。这种影响也进入19世纪初，它对红衣主教、主教和神学家产生了影响。这就是后来中国礼仪之争没有一个好运的原因。

五、中国各宗教修会在方法和灵修问题上的差异

中国礼仪之争是多明我会士和方济各会士弗里瓦 (Friar, 1631—1733) 来华之后产生的，不过在此之前耶稣会士中有人反对利玛窦的(传教)方式。1684年法国巴黎神学院传教士加入多明我会和方济各会，并反对耶稣会士。就是这种不调和性也可以归之于文化原因，即这些传教士属于不同的宗教组织，从而带有不同的灵修和文化形式。

耶稣会士出于他们特别的灵修目的，不像一个合唱队那样有义务，要过团体生活以及身着特殊服饰，而是像现代军队那样需要灵活机动。耶稣会士与规范的多明我会士以及有“行乞教规”的方济各会士相比，他们是不“规范”的。他们活动在法国高级阶层，正如在中国活动在宫廷中，并成了文化精英，而他们自己也拥有高层次的文化水准。

素朴谦卑的方济各会士藐视富裕、荣誉，乐于和贫苦大众心心

相连。在某种意义上，他们的神秘灵修是反知识、反官僚体制的。以前多明我会士是伟大的传教士，他们以审判官式的热情保护其信仰。士林哲学和圣·托马斯对他们来说尤其重要，他们不能容忍改良和多元主义。

至于最迟来华的法国传教士，他们是历史上最早成立传教团契的成员。从文化上看，我认为他们内心充满杨森主义。他们当中有些人在四川省践履道德苦行主义便是很好的证明。另外，这些法国传教士受传信部指使，反对北京耶稣会所隶属的葡萄牙圣职授与权。因而，他们之间相互厌恶不可避免。同样理由，多明我会士和方济各会士痛恨耶稣会士，这是因为他们多次受到葡萄牙士兵的阻挠和虐待，又由于他们来自菲律宾，隶属西班牙。这时期由于教皇的让步，西班牙和葡萄牙之间的争论一直继续着。

从传教方法上看，维护人的本性和自由的耶稣会士坚持文化间互惠的方法，并和中国士大夫共同生活，他们又根据中国古典著作研究中国礼仪以及中国哲学。方济各会士，法国传教士显然认为广大人民会受到其传统习俗中迷信的污染而堕落。因此，他们对于中国礼仪采取消极态度。至于多明我会士，他们不仅反对中国礼仪，而且想和异教徒以及朝廷官员直接对抗，并随时准备为了他们的信仰而殉道。这也就解释了在中国首次殉道升天的是多明我会士了。

六、结 语

从历史和文化的观点看，中国礼仪之争仅仅是人类文化动态发展的一个侧面；它自身要更新、发展，这也是人类辛勤劳苦，寻找新目标的一个方面。古代文化为中世纪文化开辟了道路，而中世

纪文化为文艺复兴的人文主义开辟了道路。耶稣会士如利玛窦、卫匡国等站在时代的前沿，像先知一样指向未来。

如今，为上帝绝对权威辩护的时代已经结束，人成了问题的核心。人是世界的主角和导演。人的尊严、本性、权利和自由得到宏扬，我们在推动着人类文化的进步。律法、哲学和神学都已变化。甚至有人说今日的神学无异于人类学，这是时代的特征。也许耶稣会士是正确的，即我们应当放眼未来。

（王志成译）

13

论李之藻在中西文化交流史上的 主要活动和贡献

黄兰英

李之藻是我国17世纪引进西方文化和科学技术的先驱之一，又是一位著名的科学家、译著家和出版家，与徐光启、杨廷筠并称为明末“中国天主教三大柱石。”

李之藻，字我存，又字振之，号凉庵居士，又称凉庵逸民、凉庵子、凉叟，教名良。明嘉靖四十四年(1565)出生于浙江省杭州府仁和县(今杭州市西湖区)①一户武官家里。②

明万历二十二年(1594)，李之藻乡试中举。万历二十六年又会试中进士，授南京工部营缮司员外郎。当时参加会试的举人学子多达三千，李之藻却名列前茅，说明他聪慧异常，故被誉为“江南才子”。西方传教士利玛窦等人，按西方习惯，尊称他为“良博士”。万历三十四年，改任工部分司之职，被派遣山东张秋治河，在张秋“凿泉百余，复南旺湖；开济南月河；濬彭室口；起泾河、黄浦二闸，以救淮城。”③万历三十六年十一月，外放澧州(今河南濮阳县)知州，在澧州“谋开沟洫，贻民永利，会入觐，不果。”④万历三十八年，李之藻在北京忽然患病，病情甚重，又只身在京，旁无眷属。在他

生命垂危之际，是利玛窦“躬身调护，亲切如家人，”^⑤使他转危为安。康复后，为感谢利玛窦，遂接受他的劝告，受洗加入天主教。入教后，捐献了一百两黄金用于利玛窦监修北京教堂。并发誓此后“有生之年，皆上帝所赐，应尽为上帝用也。”^⑥所以在万历三十九年，丁内艰，告假回杭，临行时，特地邀请耶稣会士郭居静、金尼阁二司铎及修士钟明仁到杭州开教。杭州是浙江省城，地理位置重要，北离上海不远，可同时兼顾上海教友，更能得到李之藻的帮助，因此耶稣会中国传教会会长龙华民神父决定派遣郭居静和金尼阁二神父随同之藻赴杭。五月八日，郭、金在杭州府城外李之藻寓邸举行第一台开教弥撒礼。由此可见，杭州的开教是李之藻促成的。万历四十一年，升为南京太仆寺少卿，向神宗皇帝上《请译西洋历法等书疏》，力荐聘用西方传教士翻译历算书籍^⑦，恳求朝廷早日下令修历。万历四十三年，改任河道工部郎中，人称“高邮制使”。万历四十四年，南京礼部侍郎沈淮兴起“南京教难”，不久波及全国，李之藻与杨廷筠、徐光启竭尽全力保教。徐光启在北京，上《辨学章疏》，李之藻在高邮，杨廷筠在杭州都致书于南京相善各官，请求保护教士。天启元年(1621)，出任广东布政使参政及监督军需光禄寺少卿兼管工部都水清吏司事。天启三年，告归杭州，与傅汎际神父庐居“存园”内，整天专心译著，不闻外事。研究“自天算兴地以外，更及物理名理诸书。”^⑧崇祯二年(1629)，大学士徐光启奉旨修改历法，代礼部上疏论修历事，以李之藻丁忧服满在籍，请勅下吏部起补录用，协同任事。李之藻奉旨后，于是年冬11月自原籍杭州府起程前往北京，崇祯三年五月到历局任职。不久，因工作劳累，一病不起，于是年农历9月27日(公历11月1日)卒于北京，^⑨后归葬杭州，享年六十六岁。

明末清初，输入我国的西洋科学有天文、历算、地兴、炮铳、机

械、水利、医学。输入之介绍人，西方传教士中最著名者为利玛窦、艾儒略、汤若望、卫匡国、南怀仁。我国接受西方科学并在国内传播，最著名者当首推李之藻、徐光启。下面就李之藻在这个时期的中西文化交流史中最主要的活动和卓著贡献作一介绍。

一、广泛传播世界地图和地理知识

万历二十九年，利玛窦进入北京传教，带来了西方天文、历算等科技上的新成就。李之藻很想吸取西方科学技术，以促进中华民族的兴盛和富强。李之藻从小对地理学就很喜爱，还有所研究，早在他 20 岁那年，曾作《中国全图》，^⑩把中国分为十五省，并在其内附有十五省图图解。因此他不顾当时保守势力的诽谤攻击，率先垂范，和利玛窦接触交往，以至密切合作。这样做，显然是他认识到传教士所携带进来的书籍和传进来的不少科学知识都是中国典籍所未备的。^⑪

利玛窦不仅通晓天文、数学，还精通地图学。他到中国后，根据自己西来的路线，绘了一张世界地图：《山海兴地全图》。此图共有六幅，图上标有许多说明、附注、表等。以各种不同的方式介绍了地圆、地球大小、地心说、投影法、五大洲的概念、五带的划分、山川以及国名等方面的知识。利玛窦把它悬挂在房间的墙壁上，李之藻等人前往拜访时，观看了此图，顿时大开眼界。^⑫因为中国到明末止还未产生过一幅像这样具体的世界地图，所以，它对中国社会来说，算得上是一件拓荒介绍品。

李之藻为了让世界地图的测绘技术和地图学知识能在中国国内广泛传播，也为了使中国人能了解中国的旁边还有哪些国家等，于万历三十年，他决心重刻利玛窦的《山海兴地全图》，并改名为

《坤兴万国全图》，图也分六幅，不过比利玛窦的图大。该图高七尺，宽三尺，屏风式，可展观，可叠合。六幅相合，为一幅椭圆形大地图。刻印十分精美。利玛窦又在李之藻重刻后的图上增添了许多新国家、新注解以及叙述各国各处的奇物异产，还为全图作了一篇比较详细的序，在第一、五幅上题了词：“总部李我存先生夙志兴地之学，自为诸生，编辑有书。”^③李之藻和祁光宗作了跋，这些都大为此图增色。故李之藻的《坤兴万国全图》胜于以前国内的各种地图。

刻版后，李之藻印刷了许多份，赠送给他的亲戚朋友，亦有人送纸来印的，特别是士大夫们对此图很感兴趣，故供不应求，只得再次印刷，甚至剽窃此图的刻工暗地里又私梓一板，再印刷，合计印刷数达千份以上。不仅流传国内各地，还传至国外。现日本京都大学图书馆、法国巴黎图书馆、英国伦敦皇家地理学会和罗马梵蒂冈图书馆所藏的《坤兴万国全图》，都是李之藻的刻本。^④

李之藻再刻再版利玛窦的世界地图，大大地开拓了我国人们的视野，冲破了国人自古以来“天圆地方说”的地理观念，^⑤这种观念认为整个世界以中国为中心，中国居地球中央，占地至广，大海环绕，旁无大国。自从有此图后，人们知道了世界究竟有多大。当然，李之藻重刻的世界地图，与现今的世界地图是无法相提并论的，但在那时，它已是一部较为完整的世界地图了。因此，它在中国地图学史上占有重要的地位。而李之藻能再刻再版，传播至全中国，它的意义之重大也就可想而知了。

二、最先输入西方天文、历算科学技术

梁启超说：“明末有一场大公案，为中国学术史上应该大笔特

书者，曰：欧洲历算学之输入。”^⑩而李之藻就是输入这些科学技术知识的主要人物和先驱。那时，西方的天文学，特别是推测日食、月食和历法方面已比中国先进。数学方面，几何、三角和测量等比我国更有系统性和科学性。总的来说，当时传入的西洋天文学理论，有“九重天论”、“四六行论”、“地圆学说”、“日体大于地、地体大于月说”等。紧随西方天文学理论而来的还有各种天文仪器，如，天体仪、地球仪、计时晷等。这些仪器都是来中国传教的耶稣会士们赠送给中国士大夫的。传入的这些天文学知识，虽然在现在看起来，只属于欧洲中世纪末的天文学，但对当时的我国来说，这些“天文历算，有我中国昔贤谈所未及者。”^⑪李之藻向国人介绍欧洲先进的天文、历算学知识，主要通过以下几种方法：

首先自著或和西方传教士一起译著有关天文、数学方面的书籍，向国人介绍这方面的书本知识。自著天文学方面的著作有《浑盖通宪图说》，这是我国第一部介绍西方近代天文学的科学著作。李之藻根据西方的天体数学，解释了周髀的浑天盖天之说，图上有说明以及解释作法和用法。利玛窦对这本图说的评价相当高。在万历三十六年，利玛窦写信给罗马的会友时，曾述说了这本图说，“神父你可以看看这本书，你只要看书上所有的图，你就可以知道这民族的才智。”^⑫《浑盖通宪图说》的发表使十七世纪中国天文学获得了快速发展。他还译有罗雅谷著《日躔历指》、《测量全义》和《日躔表》；利玛窦著《乾坤体义》；熊三拔著《简平仪说》等。李之藻知道，“历学当以算学为基础，”“历与算本相倚也。”^⑬因此，他在“未总历事前，已先译算书。”^⑭他有与利玛窦合译的《同文算指》前编、通编和《圆容较义》等。《同文算指》是数学名著，也是“西洋算术书之最早译入中文者，”^⑮对我国算术的发展有较大影响。关于西洋的笔算，唐代时曾传入过中国，但当时人们嫌它太繁琐，弃而

不用，^②一直到利玛窦来我国之前，中国的算术都还是采用筹算和珠算。自从《同文算指》译出后，由于简便可行，所以清代的学者都很重视，并在它的基础上加以改进，使笔算的应用从这时起又重新在我国日渐普遍起来，一直延用到现在。《同文算指》在当时被视为与《几何原本》齐名的重要著述。它揭开了欧洲数学传入我国的新篇章，^③也为当时我国数学科学填补了空白。

同时，又和西方传教士一起制造天文仪器，如各样日晷，浑盖通宪图等，故在他的府第内到处可见陈列的各种仪器。

通过以上这些著作的译著和仪器的制造，他为以后修改历法工作打下了良好的基础。

其次，他多次上疏朝廷，催促尽快修历，并亲身参加明季的修历工作。我国明代的历法一直使用传统的大统历和回回历，由于时间长久，历法失修，误差比较大。礼部奏请“精通历法，如刑云路、范守己为时所推，请改授京卿，共理历事。翰林院检讨徐光启，南京工部员外郎李之藻，亦皆精心历理，可与西洋人庞迪我、熊三拔等同译西洋法，俾云路等参订。”^④未多久，刑云路、李之藻皆被召至京，参预历事。刑云路据其所学，李之藻则以西法为宗。万历四十一年，李之藻上《请译西洋历法等书疏》，指出台监推算日月交食时刻亏分谬误甚多，认为“当有托始于今日者，迩年台监失职，推算日月交食，时刻亏分，往往差谬，交食既差。定朔定气，由是皆舛。”^⑤极力推荐“大西洋国归化陪臣庞迪我、龙华民、熊三拔、阳玛诺等诸人，慕义远来，”“携有彼国书籍极多。”^⑥而这些书籍又“多非吾中国书传所有，”^⑦请求朝廷“伏乞敕下礼部亟开馆局，首将陪臣迪我等，所有历法，照依原文译出成书。”^⑧后因万历四十四年，南京教难的发生，译订历法之事，暂停中废。

崇祯二年(1629)六月的一次日蚀，钦天监根据大统历、回回历

进行推算，又一次失误，而徐光启采用西法预测日蚀却取得了成功。由此，又引起朝内士大夫们的议论，纷纷提出组织翻译，介绍西法。礼部又上疏，极力推荐徐光启和李之藻，一致认为他俩是修历的专门人才，请用他们根据西法修历。于是，改革历法工作成为当务之急。7月14日奉旨依议，崇祯皇帝下令要徐光启督修历法，主持修改历法工作，命李之藻辅助徐光启。西洋历局于该年九月建立。三天后，李之藻即奉旨，受令“即兴起补，早来供事。”^②对于这次修历工作，徐光启把最大的希望寄托在李之藻身上。李之藻到历局后，立即一边和徐光启、罗雅谷一起撰述翻译西洋历书，一边“推求测验，改正诸法。”^③经他和徐光启等一些科学家的共同努力，编译了一部《崇祯历书》（清初改名为《西洋新法历书》），共一百三十二卷。^④这是一部采用欧洲新的科学方法编撰而成的天文和数学方面的百科全书。此书的重要部分至今还完整地保存着，成为我国现存古历遗产中最丰富最完整的古典著作。对于此书的完成，李之藻虽然只参加了开始的一部分，但他为此书的编译工作打好了基础。此书的编撰成功，奠定了我国近三百年的农历基础，对以后发展农业生产起了积极的作用。而李之藻却为这次的修历工作绞尽了脑汁，以至献出了生命。

三、积极引进西洋枪炮和铸造技术

明末，我国东北边患紧急，而明朝的边际力量又薄弱。当时盛传我国的西洋火器只有“佛郎机”。但仅靠它已无法对付敌人，所以对除“佛郎机”之外的其它西洋新式火器的需要很迫切。

万历四十六年（1618）四月，清军陷抚顺，翌年正月，援辽师十万集中辽阳，3月又败，辽东战事非常吃紧，明廷大惊。10月，徐光

启受命练兵，建议购西炮募炮手，以佐教演。即遣书李之藻、杨廷筠，“商觅西铕备练兵”之事。^⑧李之藻正忧心国是，接到徐光启的信后，就与杨廷筠合议筹集资金，并派其门人张焘前往澳门，购得西洋大炮四门，然后运至江西广信。这种大炮，中国人称之为“红衣大炮。”^⑨它射程远，命中率高，杀伤力大，而且制造也精良。据李之藻介绍，“其铕大者长一丈，围三、四尺，口径三寸。中容火药数升。杂用碎铁碎铅。外加精铁大弹。亦径三寸。重三、四斤。”“二三十里之内，折巨木，透坚城，攻无不摧，其余铅铁之力，可及五六十里。”“其施放有车，有地平盘。有小轮、有照轮。所攻打或近或远。刻定里数。低昂伸缩。悉有一定规式。”^⑩天启元年，李之藻上《制胜务须西铕乞救速取疏》，在疏中一面建议朝廷迅速购买西洋大炮：“今自广宁山海至于京畿，步步须防，自非更有猛烈神器，攻坚致远，什倍于前者，未必能为决胜之计。则夫西铕流传，正济今日之亟用，以助宣神武，巩固金瓯。”^⑪他认为这是“无敌于天下之神物；”^⑫另一方面，他又建言访求陪臣阳玛诺、毕方济等人来京译书制炮：“忆昔玛窦伴侣尚有阳玛诺、毕方济等，若两人，原非坐名旨遣选人，数其势不能自归。大抵流寓中土，其人若在，其书必存，亦可按图揣摩，豫资购肆。”^⑬当时西方传教士来我国，携带进来的有关枪炮方面的书，还是有一些的，其中最有价值的是《火攻挈要》（又名《则克录》），介绍了好几种枪炮的制造。所以李之藻提议聘请他们来京，把携带进来的有关军器方面的书籍译出来，再按照书中所讲的画图制造。当时，西方各国在火炮的制造技术上的确比亚洲各国先进，尤其是后来居上的荷兰等国，他们制造的新式火炮，其效能有很大的提高，相比之下，亚洲各国要稍逊色些。因此，李之藻提出，要加强东部边防，防御敌军侵入，得先从葡萄牙人手中引进葡萄牙人仿制的荷兰大炮，再依法广铸。同年，徐光启在

奉旨回京襄理军务时，也递呈一份《谨申一得以保万全疏》，建议朝廷“今欲以大，以精胜之，莫如光禄少卿李之藻所陈，于臣去年所取西洋大炮仿制。”“欲以多胜之，”应即令李之藻等人，“鸠集工匠，多备材料，星速鼓铸，”“此功一成，真国家万世金汤之险。”要求明熹宗能“决意行之”。^⑧明廷遂接受了李之藻、徐光启等人的建议，马上差官，同张焘、孙学诗一起到江西广信去取原已购好的西洋大炮。还请来葡萄牙炮兵长官四名，通事六人。^⑨这四门大炮购进以后，曾在三次战役中发挥过威力。一次是天启六年正月的宁远守城战；第二次是清兵绕过山海关包围北京时的防御战；第三次是清兵进入内地，明军在涿州的阻截战。这三次战役，都使用了李之藻筹资引进的“红夷大炮”，才迫使清兵退走，取得胜利。^⑩

对于这种比较新式的“红夷大炮”，当时中国人还不能完全仿制，所以李之藻只得先从葡人手中引进，日后再大量仿制。

四、大量译刊西方科学等方面的书籍

李之藻是我国最早开始译刊西方科学、宗教等方面书籍的翻译家之一，堪称我国科技翻译事业的先锋。

李之藻一生，编辑、译著、刻印了许多关于数学、天文、历法、水利、宗教等方面的书籍，有的由西方传教士口授，他笔录演成；有的由西方传教士著，他单独翻译；有的由西方传教士著，他和国内其他友人合译；还有他作的序、跋、引和订正等。著述之多，达三、四十种。可以说，他是一位成果丰硕的大翻译家和刊刻家。

李之藻为“保存地方文献”，^⑪一直很重视刻书工作。不论什么书，只要其书内容“确有其可传者”，^⑫他都要刻印。前后总共刻过十余部。类别有前人文集、科学书和宗教书。所刻前人文集有：陈造《江湖长翁集》四十卷，秦观《淮海集》四十卷；科学书有：熊三拔

《泰西水法》六卷，利玛窦、徐光启《几何原本》六卷，熊三拔《表度说》、《简平仪说》，阳玛诺《天问略》；宗教书有：杨廷筠《圣水纪言》，阳玛诺《唐景教碑文》，利玛窦《辩学遗牍》等。其中规模最大的刻书为《天学初函》。

李之藻编辑的《天学初函》分六册，是他所有著作中影响最大、事功最著者。刊刻于1628年。全书辑录了利玛窦、徐光启、庞迪我、熊三拔、艾儒略、阳玛诺以及他自己的译著共二十种六十卷，分为《理编》、《器编》两编。《理编》所收的十种书书目为：《西学凡》、《唐景教碑附》、《畸人十篇》、《交友论》、《二十五言》、《天学实义》（后改名为《天主实义》）、《辩学遗牍》、《七克》、《灵言蠹勺》、《职方外纪》，基本上都是讨论天主教理论的著作，李之藻称道：“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。”^③《器编》所收的十种书目为：《泰西水法》、《浑盖通宪图说》、《几何原本》、《表度说》、《天问略》、《简平仪》（应作《简平仪说》）、《同文算指》前编、通编、《圆容较义》、《测量体义》、《勾股义》，这十种书都是论数学、天文、水利各科的译书，也是中国近代翻译西洋科学书籍的最早纪录。李之藻称赞说：“迄今又五十年，多贤似续，翻译渐广；置自法家名理，微及性命根宗，义畅旨玄，得未曾有。”^④《天学初函》里收集李之藻的译著有：《畸人十篇》二卷、《浑盖通宪图说》二卷、《圆容较义》一卷、《同文算指》十卷，还收有李之藻作的序、跋和订正：《刻职方外纪序》、《天主实义重刻序》、《刻畸人十篇序》、《表度说序》、《圆容较义序》、《浑盖通宪图说序》、《同文算指序》、《辩学遗牍跋》、《畸人十篇跋》、《读景教碑书后》、《刻天学初函题辞》以及为熊三拔撰说，徐光启笔记的《泰西水法》六卷订正。

《天学初函》所收的二十种书，是中国第一期研究西洋学术的译著，而《天学初函》在我们中国学术史上，又是一册很有价值的

书；它“开中国思想革新的先河，启中国学术前进的门户。”^⑤《天学初函》刻印后，中外流传颇广，清季就翻版过数次，然而时至今日，各处所存的刻本，已经很稀少了，只有影印本。更遗憾的是，《天学初函》出版至今已有一百多年了，还无续函。李之藻名其书曰《天学初函》的意思，就是期望后人能继续编刻出二函、三函来。而至今却无续函，“足以令我们自愧自勉。”^⑥

李之藻一生的译著，除以上之外，还独译了《经天该》和《颁官礼乐疏》，与傅汎际合译了亚里士多德的哲学书《环有论》、《名理探》。《名理探》被梁启超誉为“西洋伦理学输入之鼻祖。”^⑦所作的序、跋还有：《译环有论序》、《刻圣水纪言序》、《代疑篇序》、《重刻古雋考略序》、《齐山集序》、《刻江湖长翁集序》、《四书人物考订补序》、《淮海集序》、《合刻于忠肃公集序》、《坤兴万国全图跋》、《睡画二答引》、《杨忠愍公手札书后》、《樵司户部尚书郎王公去思碑记》、《题李节妇(诗)》等。

李之藻所译刊的这些著作，曾在当时产生过极大影响，有些至今仍保留其作用。他这样做，不仅开启了中西文化交流与融合的闸门，也显示他探求文化发展的开放精神。

李之藻生活的时代虽然距我们已有三百多年了，但他热心输入、传播西方先进的科学知识，并在实际中运用却久为世人所称道。长期以来，国内外仍有很多学者在研究他，并遗留下一些可贵的研究资料。杭州天主教诸修士，“以阐扬李之藻与天主教诸先哲遗教为帜志，心焉钦之”。^⑧特于 1933 年 3 月 7 日创刊了《我存杂志》。

李之藻在继承中国古典科学传统的基础上，不仅为广泛地输入西学、传播西学做出了很大的成就，而且态度又极端恳挚、虚心，工作也极其努力、勤恳。就译著而言，他总是抓紧一切时间，多阅

书,多译书。不论在轿子中,或在宴会上,他总是不停地读书、写作,迨至年老,一目已坏,一目又不甚明,他便将书捧近眼前,勉强诵读,真是“失明而不倦”。自1583年至1640年,耶稣会士编著付印的近五十种书,大多数都经过李之藻过目,或改削,或润色,或作序文。他的“后半生精力,更尽瘁于译书刻书,输入西洋学术”上。^④他的译著,不光有可观的数量,也有较高的质量。“其文雄劲,明世罕觐。”^⑤陈垣先生称他“博学多通,时辈罕有其匹。其文汪洋浩瀚,才气四溢,时西士寓书罗马者,无不称之藻为此间才士,以故之藻于西士,殊有名。”^⑥李之藻之所以能博通中西,作三百年前之先知先觉,泽被后世,固由于天赋特异,而终身勤勉,亦为一大原因,真可为万世治学者之楷模。”^⑦

为什么李之藻对西方科学的输入和传播能以那么恳挚虚心的态度欢迎之,又极勤恳地译著、研究?这主要是他认识到西学可以“补开辟所未有。”在西学中,有“中国儒先累世发明未晰者”。而中国当时的实际正需要从西学中吸取营养,李之藻这样做,正迎合了当时实际所需。尤其他所译著的书籍,大多数能适应当时中国科学技术发展的需要。特别是历算学,梁启超很看重。他说:“中国知识线和外国知识线相接触,晋唐间的佛学为第一次,明末的历算学便是第二次。”“自明徐光启、李之藻等广译算学、天文、水利诸书,为欧籍入中国之始。”^⑧

而李之藻对天主教的研究及为天主教事业工作,也是受到传教士西方科学的吸引,从科学走向“启示真理”的。1601年1月,利玛窦经明朝廷批准,在北京定居。李之藻获知利玛窦携带进来的西方科技书籍和传授的西方科技知识,都是“中国典籍所未备的”,“多非吾中国书传所有”。^⑨“其所著书,多华人所未道,”因此,率先垂范和利接触交往,追随利学习西方科学,他们二人相处最久,友

情甚深。时常在一起谈论宗教，探求科学，又经常为利的科技、宗教著述作序，帮助利翻译书籍以及为利的一些中文著述润色。李之藻在向利学习科技知识的同时，也深受利宗教学说的影响。故李之藻一开始和利接触交往，就已经在研究、襄助天主教工作，并对天主教已具不拔之基。1602年，李之藻在为《坤兴万国全图》作跋时，就讲“东海西海，心同理同，”表明李之藻已理解了利来华之意和天主教之宗旨。尔后，在《浑盖通宪图说序》、《天主实义序》、《畸人十篇序》中，都提及他已在从事于天主教的探讨。也从行动上帮助西方传教士传教，如，为他们的著书修削或润色或同编；竭力鼓励建造北京西土住院和圣堂；为利传教作顾问等。但李之藻在做这些事情的时候，还不是“真正”的天主教徒，直到1610年才领洗入天主教。为何迟迟不入教呢？因为有妻有妾的缘故。天主教十诫，严禁邪淫，“以夫妇为正，无二色，”实行一夫一妻制，如要入教，必须尊十诫而弃妾。但到1610年2、3月间，李之藻子身在北京，一天突然患病，病情严重，自以为一定要死，就立下遗言。病重期间，全靠利玛窦精心照料，才获康复。为了感谢利玛窦，遂受洗入教。同时，天主教的“常生”教义，就是说人死了也会“复活”信条，对他也起了很大作用。他觉得自己病得那么重，已临近死亡，最终还能活，和他平时已信天主教有关。这一点，他在《读景教碑书后》曾提及：“我辈不出户庭，坐闻正真学脉，得了生死大事，不可谓全无福缘者。”其次，天主教的教法能“驱佛补儒”。由于以上原因，李之藻于1610年正式皈依天主教。

李之藻正式入天主教后，更坚决地竭尽全力协助传教士传教、护教，扩大天主教在华的影响。他将家中供祀的佛像全部毁净，换上天主教耶稣救世主神像。他在自家住宅附近建造了一所小型的教堂和司铎住屋，专供教徒作礼拜的场所。1611年，又促成杭州开

教。6月,劝导其好友杨廷筠领洗入教,并为之代父。以后,二人友谊日益加深,同成为明末中国天主教二大柱石,杨还被称为中国第一个天主教神学家。其后,杭州的教会,在他们二人的热心帮助与支持下,颇有发展,不仅设立了会院、教堂,还成为中国明末时期天主教活动的主要中心之一。1616年,沈淮在南京发起教难,李、杨均上书保教,而避居在李、杨二人家中的传教士就有不少。在这场激烈的冲突中,李之藻自始至终站在护教的立场上。此后,李之藻就回到杭州家居,同传教士傅汎际专事著译,其中亚里士多德的《环有论》,于1628年他自己出费付梓。又译《名理探》二十五卷问世。并为天主教辑集了第一部丛书——《天学初函》。

中国的天主教事业,由于有李之藻等人努力工作,到明末清初的几十年中,不但在全国许多城市建立了教堂,而且人数也逐渐增多。在利玛窦去世时(1610年),全国天主教教友2500人,到1664年,增至164400人。全国有十一省遍布天主教教徒。

除此之外,李之藻的思想也比较进步,在明朝晚期,曾参加过救亡运动,到江苏无锡的“东林书院”,为那里的“东林党人”讲学。那时的“东林党人”是一批有学问、有声望、为人正派的官员。”^⑧据《盗柄东林夥》录中《酌中志余》卷上记载,李之藻不但参加了“东林党”,而且是东林盛期之成员。

李之藻是我国引进西方文化和科学技术的先驱之一,在中西文化交流史上有其重要的地位。他对西方先进科学技术的输入和广泛传播,冲击了中国传统文化,刺激了国内一大批先进的科学家和思想家,扩大了人们的眼界,推进了我国科学研究的发展,也促进了中西文化的交流与融合。

注 释

- ① 李之藻的杭州私人住宅,所见文献资料都未详细述及,但据《我存杂志》和《李之藻研究》等记载,李之藻私寓旁建过一“圣堂”。万历三十九年到杭州开教的司铎郭居静、金尼阁神父曾迁入之藻私寓。说私寓和“圣堂”在“灵隐天竺间”。又说:“之藻的房产在一秀丽的山岭上,附近为进香胜地,有天生木石,又似经人工刻凿者。”无疑,这进香胜地应是灵隐寺。灵隐寺前有许多天生的木石。而且李之藻本人也在好多文章中提到“庐居灵竺间。”故此推断,其住宅大约在今灵隐寺旁法云弄附近。
- ② Alvarus de Semedo 《Dell' Istoria della Compagnia di Gesù, La Cina》(鲁德昭《耶稣会史》)。
- ③ 《康熙仁和县志》卷一七《治行》。
- ④ 《开州志》卷四《宦迹》,第108页。
- ⑤⑫⑮ 陈垣《浙西李之藻传》(《陈垣学术论文集》第一集,第72、78页,中华书局,1980年版)。
- ⑥⑧ 张星烺《中西交通史料汇编》第一册,第395页,中华书局,1978年版。
- ⑦⑳ 阮元《畴人传》上册,第387、388页,商务印书馆,1935年版。
- ⑨ 李之藻卒期,有关文献说法不一,如《畴人传》、《杭州府志》说他卒于崇禎四年,而《行实》又说他卒于崇禎三年冬。笔者据徐光启上《因病再申前请以完大典疏》所述,以病卒崇禎三年秋为妥。
- ⑩ 其图的原名不很清楚,利玛窦意大利文题名为:《Descrittione di tutta la Cinan》,德礼贤译为《天下总图》。
- ⑪ 参见徐宗泽《中国天主教传教史概论》第200页,上海书店,1990年版。
- ⑬ 方豪《中西交通史》下册,第823页,岳麓书社,1987年版。
- ⑭ 德礼贤《利玛窦中文世界地图》,梵蒂冈,1938年版。

- ⑮ 刘献廷《广阳杂记》卷二,第104页,中华书局,1957年版。
- ⑯⑰⑱⑲⑳ 梁启超《中国近三百年学术史》(《梁启超论清学史二种》第99、483、79页,复旦大学出版社,1985年版)。
- ㉑㉒㉓㉔㉕ 陈子龙等《明经世文编》第六册,卷四八三《李我存集一·请译西洋历法等书疏》,第5321、5322、5323页,中华书局,1962年影印本。
- ⑳ 罗光《利玛窦传》第161、162页,台湾学生书局,1983年版。
- ㉗ 柏堃辑《泾献文存》,转引自方豪《李之藻研究》第192页,台湾商务印书馆,1966年版。
- ㉘ 沈福伟《中西文化交流史》第407页,上海人民出版社,1985年版。
- ㉙ 张廷玉等《明史》卷三一《历一》第528页,中华书局,1974年版。
- ㉚㉛ 方豪《方豪六十自定稿》补编,第2561页,台湾学生书局,1969年版。
- ㉜ 对于《崇禎历书》的卷数,说法不一。据崇禎八年(1635),李天经进《未批历书并报结局疏》为一百三十七卷;而据历次进书表统计,为一百三十三卷另一摺一屏障。《四库总目》著录则为一百卷。造成这种原因,主要是屡经刊刻后,各版的卷数不一。
- ㉝ 梁家勉《徐光启年谱》第132页,上海古籍出版社,1981年版。
- ㉞ “红衣炮”即“红夷炮”,统称“西洋大炮”。
- ㉟㊱㊲ 陈子龙等《明经世文编》第六册,卷四八三《李我存集一·制胜务须西统乞勅速取疏》,第5324页,中华书局,1962年影印本。
- ㊳㊴㊵㊶㊷ 方豪《李之藻研究》第168、93、46、61页,台湾商务印书馆,1966年版。
- ㊸㊹ 徐光启撰、王重民辑校《徐光启集》上册,第175—176、288页,中华书局,1963年版。
- ㊺ 《明熹宗实录》卷十六,第83页,中央研究院历史语言研究所校印本。
- ㊻㊼㊽㊾㊿ 李之藻编辑、吴相湘主编《天学初函》第一册,第1、2页,台湾学生书局,1965年影印本。
- ㊽㊾ 陈训慈《李我存研究序》,载《我存杂志》第五卷第六期,1937年版。
- ㊿ 江文汉《明清间在华的天主教耶稣会士》第30页,上海知识出版社,1987年版。

14

1949年前的温州基督教史研究

莫法有

研究温州基督教的历史，首先遇到的问题就是资料缺乏。原先各教派、教堂都藏有数量不等的历史资料，但在“文化大革命”中统统被付之一炬。现在要重新寻找基督教在温州的轨迹，就须从各个方面进行调查研究，通过多种途径搜集相关的史料，并从中找出有价值的东西，其工作量之大可想而知。而搜集到的材料是否完整，能否反映其历史全貌也还是个问题。

本文的主要资料来源有：（1）温州市及所属有关县宗教管理部门所提供的温州近、现代基督教传播的情况；（2）通过对宗教界人士和部分教徒的调查所了解到的温州基督教传播的历史；（3）地方志：包括《浙江通志稿》、《温州府志》以及有关县志；（4）文史资料：包括《温州市文史资料》和《温州鹿城文史资料》；（5）英国循道公会传教士苏威廉（W·E·Soothill, 1861—1935）1907年出版的《一个传道团在中国》（《A MISSION IN CHINA》）。苏氏在温传教25年（1882—1907），是个比较急进而又富有才华的学者。他来温不到半年即能用较流利的温州方言登台讲道。他向英籍友人发起集资，在温创办白累德医院和艺文学堂，当时影响颇大。苏氏离温

后,历任山西大学西学校长、纽约哥伦比亚大学客座教授、牛津大学中文教授等职。《A MISSION IN CHINA》的一部分是记述苏氏亲身经历的在温州的传教生活,对研究温州基督教史有重要价值。因为是英文版,过去不曾引起一般人的注意,是“文革”期间温州籍学者、原社科院考古研究所所长夏鼐先生(1910—1985)在北京街头一旧书摊偶然发现将它买下的,现保存在温州市图书馆。

(6)天主教《宁波教区简讯》(刊行于1911—1940年,当时的宁波教区相当于浙江教区)、法国遣使会教士冯烈鸿(Cyprien Aroud,?—1949)神甫1935年出版的《传教生涯》以及他与修会的通信集。冯氏在温30年(1898—1928),曾做过一些社会福利救济工作,当时小有名气。1924年闽浙军阀混战,两军在平阳、瑞安对垒,人心恐慌,冯氏受托出面调停,事息。上述法文资料原温州天主堂均有保存,“文革”中遭毁。前几年方志刚神甫(原浙江省天主教爱国会主任、温州教区主教)在杭州重新发现,选择部分复印带回温州。本文从中所引用的材料,翻译上可能有不确切之处,但可信度无可怀疑。此外,还阅读了有关史籍和近年来宗教研究的专论,从中吸取有价值的成果。

一、古代基督教传入温州片段

(一)元代“也里可温”在温州得势

基督教在温州的传播究竟发端于何时?过去在“左”的影响下,宗教被视为危险地带,宗教史的问题更是无人问津。一般人凭猜测,都以为那是鸦片战争之后的事。我们曾从以往有关文章中见到过“温州基督教已有100多年历史”的说法。80年代才开始有人对温州基督教进行追溯探源,但说法很不一致。

有的宗教界人士认为，唐代景教(即基督教)已传至温州，其理由据说是国外史书中有关于这方面的具体记载。但我们至今还没有发现任何确凿可靠的文字资料，也没有找到任何实物可做佐证，所以我们认为此说难以成立。

前几年提出这样一种观点：基督教传入温州，始于元代大德八年(即公元1304年)。其主要依据是《元典章》中的一段记载。现将其照录于下：“禁也里可温(蒙古语基督教——引者注) 俾先祝赞。大德八年，江浙行省准中书省咨，礼部呈奉省判集贤院呈，江南诸路道教所呈，温州路有也里可温，搆立掌教司衙门，招收民户，充本教户计；及行将法篆先生诱化，侵夺管领；及于祝圣处祈祷去处，必欲班立于先生之上，动至争竞，将先生人等殴打，深为不便，申乞转呈上司禁约事。得此，照得江南自前至今，止有僧道二教，各令管领，别无也里可温衙门。近年以来，因随路有一等规避差役之人，投充本教户计，遂于各处再设衙门，又将道教法篆先生侵夺管领，实为不应，呈迳照验。”(见《元典章》卷三十三，礼部六标点为引者所加)这段记载为诸多的宗教研究者所引用，被认为是研究中国地方基督教史的一条权威性文献。英人何·克·穆尔(A. C. Moule)在《一五五〇年前的中国基督教史》一书中对此作了大段引证，并借此作了多方面的发挥，他认为“本段是中国作者提到皈依基督教之事的唯一记载”(第252—253页)。穆尔的观点正确与否另当别论，但上述记载的影响和权威性却是无可否认的。再联系到当时元王朝对基督教的宽容政策，以及温州特定的地理位置和发达的对外贸易，将元大德八年(1304年)视为温州基督教传播之起始点，似乎是合情合理的。但仔细想来，这个观点还是有问题的。因为这时温州的“也里可温”已创立“掌教司衙门”，敢与传统的佛、道二教争执，“侵夺管领”，且“必须班立于先生之上”，足见其势力已相当

强大,那决非一朝一夕之事,此前必经历了一个较长的发展过程。那么它究竟发端于何时呢?我们如大海捞针,不久前在《浙江通志稿》查得以下一段记载:“元至元十二年(即公元1275年)教徒马薛里吉思偕赛典赤至闽浙造舍里八(见元至顺镇江志太兴国寺记),义大利教士马可波罗亦于是时至浙,是为耶教至浙之始,未几温州设有基督教掌权衙门。”(《浙江通志稿》第一〇二卷,第44页)这段文字记载告诉我们两个历史事实:(1)1275年为基督教入传浙江之始;(2)此后不久在温州设立基督教掌权衙门。文中“未几”是个抽象概念,不能确定其具体时间,但《元典章》中实际上已指明,是在1304年之前。因此,从上述史籍记载中,我们可以断定:基督教最先入传温州的时间应为公元1275年(元至正十二年)与1304年(大德八年)之间,笼统地说是在13、14世纪之交。

至于元代也里可温在温州传播的具体情况,国内至今尚无发现任何文献资料。据法国教士冯烈鸿在他的《书信集》第四卷中称,国外教会历史文献中有关于这方面的记载。温州元代的也里可温最早是从福建泉州传入的,当时福建教区主教曾派助手来温开展工作,后不久便有相当规模的发展,仅市区就设有四个教堂,堂址分别在东门的天宁寺(今118医院院址)、南门花柳堂、西门庆云寺(现称上门)和小南门永宁门外靠城池处。可惜的是,当年这些教堂没有留下任何痕迹,找不到实物证明。不过我们还是认为,这些记载如此具体,不仅历史地名准确无误,而且也符合当时传教的历史背景,因而具有较大的可信度。迨元王朝覆灭,受其支持和保护的也里可温亦随之匿迹。

(二)明清之际西方教士数度来温

元代之后,基督教在温州中断数百年。何时再度入传?人们普

遍认为是在上个世纪鸦片战争之后，但最近我们从《宁波教区简讯》等历史资料中查得，明末清初曾有西方教士陆续来温，进行短期的传教活动。

(1)《宁波教区简讯》1935年卷，转述了西班牙多明我会若望·弗朗多(Juan Ferrando)《多明我会士在菲律宾、日本、中国的传教史》(卷1第360页)中的一段记载：西班牙多明我会教士黎玉范神甫曾于1640年前后从福建来到温州的平阳、瑞安一带进行过短期的传教活动，但还没有建立堂点。据记载，黎氏曾因福建禁教被当地官府抓获，在押途中他仍然手拿十字架，一路坚持宣道活动。在瑞安期间因反对祭祖尊孔与和尚发生矛盾，被当地官兵逮捕押送到温州府，后由温州府从水路把他送到福建宁德(见《宁波教区简讯》1935年卷第196—197页)。关于黎玉范来温传教一事，《简讯》1932年卷第181页也有类似记载。

(2)1980年意大利多伦多召开耶稣会士卫匡国逝世320周年国际纪念会，会后出版《纪念文集》。文集中提到了卫匡国来温传教的一段经历。他原在杭州传教，由于主张扶明反清，故于明清之交(约1645—1649年)从杭州退到温州，嗣后到平阳靠近福建一带传教。不久在浙闽交界处“文水港”被清兵抓获，当时在他的房间里搜出祭台(做弥撒用的)、十字架，以及观察天文、地理的仪器等物。清兵不敢处置他，就将他穿上清朝的衣服，剃掉他的头发(为了安全)护送他到杭州。

(3)《宁波教区简讯》1935年卷记载：1700年秋天，法国耶稣会教士马若瑟(Premare)从江西来到温州。是年11月11日马氏从温州致函法国修会(此信后来陈列在巴黎图书馆)，信中主要内容是汇报江西教会的传教情况(见《宁波教区简讯》1935年卷第197页)。宗教界人士据此分析，马氏之来温，表明当时温州肯定有教徒，他

绝不会凭空无故而来。再则，按天主教老传统，教会每年有春、秋两次下乡访问教友，并进行传教活动，而当时浙江和江西属同一教区，马氏此行是作为视察工作而来的。我们认为这种分析似不无道理。

上述零星资料表明，在明清之际的五、六十年内，陆续有西方教士来温传教，但断断续续，规模较小。有无较固定的宗教组织和宗教领袖？因资料有限，尚无法作进一步考证。康熙、雍正年间，朝廷多次下禁教令，基督教在我国再度衰落，温州的传教活动又一次中断。

（三）古代温州基督教史简评

从上述温州古代基督教传播的几个历史片段，我们似乎可以得出以下几点结论。首先，基督教在温州的传播，并不是一个孤立的社会现象，而是有其深刻的社会历史背景的。它作为基督教传入中国的一个组成部分，其兴衰存亡必受全国大气候的制约。它的历史命运，很大程度上取决于中国封建王朝对耶教所持的态度。元代统治者对“也里可温”采取宽容和支持的政策，给教徒以免租税、除徭役、注销军籍和依惯例给粮等优惠待遇，从而使基督教自唐武宗之禁而湮没数百年之后重新在中国盛行。正是在这样的大气候下，温州的也里可温亦凭借当地官方的保护，其势力与日俱增，以至发展到能够同佛、道二教相抗衡的地步。后来元朝衰亡，基督教势力锐减乃至消失，温州的传教活动也随之销声匿迹（但私相传习延续很长时间）。^①明清之际基督教一度在温州再现，也跟当时中国王朝在科技方面求助于西方教士，对基督教采取宽容政策密切相关。基督教在温州的几度起落，大致上反映了中国基督教之兴衰。

其次，温州之所以早在元代传入基督教，明清之际又有西方

教士多次来温，除了全国性的大背景，跟温州特定的地理环境也不无关系。温州地处浙南沿海，对外贸易历来较发达，早在宋代就已成为著名的通商口岸。元朝在温州又设有市舶司。这种特定的地理位置和经济优势，自然会吸引西方商人、教士络绎而来。同时，温州南临福建，而福建泉州又是西方教会在华最早设立的主教区之一，担负着治理东南沿海一带的教务，于是温州便成了西方教士的一个重要目标。

第三，在古代，西方教士来华传教，虽然受到中国官方的保护，但一般而言，并没有什么政治上的特权，不像近代那样倚仗不平等条约可以有恃无恐，专横跋扈，因此很少发现他们跟当地民众直接发生冲突。从来温的西方教士看，他们基本上是出自信仰，受本国教会的派遣，本着为耶稣基督献身的精神来传播福音的，很少带有为本国政府效劳的政治色彩。他们在传教过程中，往往担有一定的风险，甚至连人身安全也不能保证。如上文提到的黎玉范、卫匡国都曾被中国的官兵逮捕，尤其是黎玉范据说险些丧生。这些情况跟近代就大不相同。

二、近代基督教在温州的广泛传播

基督教在温州的广泛传播，是从上个世纪鸦片战争之后开始的。与古代相比，近代基督教之传播具有时间上的连续性、地区上的广泛性，以及教徒人数众多等方面的特点。

在温传播的基督教，包括天主教和新教两大教派。温州民众所称的耶稣教（或基督教），实指基督新教。两派再传温州的时间大致相同，均始于19世纪60年代。现将它们的历史沿革概况分述如下。

（一）基督新教传播概况

1866年（清同治五年）10月，英国内地会教士曹雅植偕同一朱姓翻译（宁波人）从宁波来到温州，从事传教活动。先住晏公殿巷客栈，次年正月租得大南门东城下黄宏林屋，年余后又租了花园巷张姓房子，并在那里建立温州基督教内地会，是为近代基督教传入温州之起点，曹氏则是近代温州拓荒布道的第一个人。1870年曹雅植赴沪与英籍女教士薛某结婚，婚后二人取道宁波返温。薛女士的来温，为后来发展女教徒提供了很大方便。1876年“中英烟台条约”签订，温州被开辟为商埠后，该会于1877年在花园巷建造成近代温州第一所耶稣教堂（即解放初温州中华基督教内地会会址）。该会开头十多年传道工作收效甚微，入教者寥寥无几。后曹氏改变传教策略，采用兴办学校、开设医院等办法，才逐渐打开局面，信教者日见其多。19世纪80年代初开始，不断向郊区和各县发展，至1899年，先后在市郊永强、籐桥，以及乐清、永嘉、瑞安、平阳、泰顺等县建立起数十个教会和分会，教徒人数达2000多。在温州站住脚跟后，曹氏还派人到处州（今丽水）传教。进入20世纪后，该教会一面继续得到发展扩大，另一方面受全国“爱国自立运动”的影响，教会内部逐渐萌生摆脱“洋教士”控制的倾向。最为典型的是在1925年“五卅”惨案发生后，当时温州各界人民积极声援，内地会中的爱国牧师和教徒，激于爱国热情，纷纷要求教会自治，外籍教士被迫先后离温，并派遣本地牧师杨作新（平阳人）、王春亭（温州市人）、何漱芳（瑞安人）赴上海内地会总会，商议中国教会自治事宜，议决实行自治，称中华基督教自治内地会温州分会。但时隔不久，一些外国教士如美籍伊赛士夫妇、英籍戴永恩、新西兰籍王守贞等又陆续来温，影响和控制内地会的教务。概而言之，在本世纪前50

年，温州内地会的传播曾经历一些曲折，但总的趋势是不断发展壮大，至1949年全国解放前夕，已拥有教徒（含慕道友）近30000人（包括台州的玉环、丽水的青田等县教徒），成为温州影响较大的一个教派。

1375年（清光绪元年），英国偕我会（卫斯里宗，1911年改为圣道公会，1934年又与同宗教会合并，改名循道公会）教士吉某自宁波来温州窥视情况，见已有内地会设立，不久返回。1877年（光绪二年）英偕我会教士李华庆来温，即在市区嘉会里巷租屋播道，次年设立教会。数年间信徒屈指可数。1881年李华庆病逝温州。1882年苏威廉来温，他在嘉会里巷教会原址购买民房数间，经整修充作教堂。1884年该教堂被当地反帝民众焚毁，后苏氏又在原处购买地基两亩多作扩建教堂之用，1897年开始重建，1898年竣工，即现在之城西礼拜堂。继苏威廉之后陆续来温的英籍偕我会教士有海和德、谢道培、山尔曼等10多人。从1882年起，该会先后在乐清、永嘉、瑞安等县设立分会，教徒发展至500余人，并封立一批本地教徒为牧师和教师。1893年前后，教区又有扩大，除上述各县外，又在玉环、平阳、青田、仙居等县的许多地方设立分会，共达百余处，教徒人数（含慕道友）已达3800多人。本世纪一、二十年代，受“爱国自立”思潮之影响，“自治”意识日益觉醒，教徒不断向教会募捐“自养”基金，本地教牧人员和教徒同英籍教士常有磨擦。1925年上海爆发“五卅”反帝爱国运动，温州人民奋起响应，海和德等洋教士见势不妙逃往上海，本地教牧人员当即召开会议，对海和德等人提出抗议，并选派牧师汪元星、汤复三（后来去）偕内地会王春亭、何漱芳等人赴上海同海和德等人交涉，要他们交出温州教会的契据，实行教会自立。此后一段时间教会中没有外国教士。1929年英籍教士爱乐德、孙光德等人又重新来温控制了教会，但此后在体制上发

生了一些变化,由所谓中、西会长共同主持教会。1933年前后,教区再次扩大,选立教师、牧师30余人,分堂达200余所,教徒人数16000多。发展至1949年,全区共有分堂266处,分设13个联区,共有教牧人员37人,女传道6人,分堂执事300余人,信徒人数(含慕道友)达30000多(包括台州地区的玉环、仙居,丽水地区的青田等县教徒),成为温州最大的一个新教教派。

1907年起,平阳县部分基督徒(包括内地会、偕我会的)积极响应“中国耶稣教自立会”(俞国桢等爱国教徒于1906年在上海发起组织的)关于“自立、自养、自传”的号召,摆脱西方教会的管辖,于1910年建立“平阳耶稣教自立会”。受此直接影响,温州市区的部分内地会教徒亦开始酝酿自立,于1912年冬在袍水寮16号(教徒李成修家)举行自立聚会,公推梁景山为会长,商讨“三自”活动具体事宜。经过两年的筹备活动,先后在市、龙湾、瓯海等地建立起11个分会,教徒发展到800多人,还在乘凉桥(今乘凉桥6弄1号)建造起一座可容500人的教堂。1914年秋,正式成立“中国耶稣教自立会温州总会”,全国总会会长俞国桢牧师特来温庆贺、播道。10月25日俞牧师在数百人的集会上立梁景山、陈骏声为宣道师,并发给证书。两年后,俞于1916年12月再次来温视察、传道,并立陈家桂、谢雨仁等为长老和执事。20年代分会发展到35处,30年代又有新的扩大。1938年教堂移建,在三牌坊南侧建成一座华丽宽敞的“水光教堂”,其资金除教徒集资部分外,其余全由吴百亨(温州爱国民族资产阶级代表)解囊。至1949年,该会教徒发展到10000多,30多年一直坚持自立运动,成为全国自立会的七个先进教区之一。

1818年,美国安息日会(基督复临派)上海分会派遣中国牧师鄂天恩(宁波人)等三人来温传教。头几年他们一直借宿在五马街三元旅馆(旅馆老板是教徒),并在附近一带开展传教活动。20年代

初，美国差会派教士韦·耿光廉来温，不久建立安息日会温州分会。1924年在市区头梳脑建立起教堂。此后该会陆续向周围各县传播发展，并通过办学等途径扩大影响。但它作为温州基督教的一个教派，发展相对缓慢。至1949年全国解放前夕，教徒尚不足5000人。

1924年，苍南县（原属平阳县）教徒张恒生、王禹亭、苏清风等人受倪柝声在福州创立的“基督教聚会处”（即小群派）的宣传影响，并信仰其教义，不久便从内地会、自立会中分裂出一批教徒，建立苍南（也是温州地区）第一个“基督教聚会处”，教堂设在桥墩王岱山新村。嗣后，很快与上海聚会处（实为全国工作中心）取得联系。1927年，该会派人去上海参加聚会处全国第一次特别聚会。1930年，因倪柝声的邀请再次派人赴上海参加聚会处祈祷聚会，并听取倪关于发展规划的报告。从此聚会处信徒日增，影响不断扩大。30年代初，温州市区内地会教徒章高来、潘活灵等人在苍南聚会处的影响下，积极酝酿筹建温州市区基督教聚会处，得到内地会、循道公会部分教徒响应，他们陆续离开原来教会而加入聚会处。当时由于没有教堂，他们的宗教活动只得分头聚集在教徒家中，直至1944年在人民路建造起一座城西下教堂。抗战时期是聚会处发展的鼎盛阶段，上海聚会处主要负责人李常受、张愚之等人到苍南视察、指导，部署扩大教堂组织，培养骨干，发展信徒。从此，苍南聚会处便成为浙南地区聚会处的活动中心，辖温州市、永嘉、瑞安、泰顺、文成以及闽北福鼎等县，至1949年教徒发展到14000多人，成为全国聚会处的一个重要据点。

1925年5—6月间，在“五卅”反帝爱国运动的影响下，温州循道公会内中国牧师尤树勋等人酝酿教会自立，提出收回教权，摆脱外国教士的控制。在一次九人会议上商定，离开循道公会，筹建

“温州中华基督教自立会”，推著名医师李筱波为会长，陈启梅为长老，王树庆为司库，王志芳为执事，会址暂设在尤树勋住所（八字桥小礼拜堂内）。后不久在沧河下租下房子，召开成立大会。1927年蒋介石清党，尤树勋因与国民党左派关系密切怕受牵连，避赴上海天安堂任牧师，温州基督教自立会由季源泉、胡归耶等人负责管理。40年代初，董鸣皋牧师由厦门来温担任该会牧养工作。该会从创建到全国解放的20多年中逐步发展壮大，至1949年已有5个分区，109个分堂，15000多信徒，分布在市区、永嘉、乐清、青田、玉环等地。

至此，温州基督教新教已有六个教派，其中内地会、循道公会和安息日会等三个教派为西方教士所建立，而另外三个即中国耶稣教自立会温州总会、温州中华基督教自立会和基督教聚会处是本地教徒在自立、自治运动的影响下，陆续摆脱了西方差会的控制而建立起来的，具有一定的地方特色，反“洋人”的意识更为浓厚。这些教会建立的时间不同，先后相隔数十年，但它们在建立之后都逐步向全市城乡及临近地区广泛地传播和发展，至1949年全国解放前夕，六个教派所属的教徒共有90000多。除去青田、玉环、仙居等外地区教徒，属于温州行政区的教徒有77948人，教牧人员112人（其中牧师23人，教师89人），教堂659所。全国解放后，在温州市人民政府的领导下，全面开展“三自”爱国运动，实行大联合，建立统一的温州市基督教三自爱国会。

（二）天主教传播概况

与新教派别众多、各自为政的情况不同，天主教的组织系统比较严密。虽然在解放前的80年间，先后多次调换来温的外国教士，他们来自不同的国家，但均属同一修会——遣使会，直接受罗马教

廷控制，因此步调比较一致。

近代温州的天主教最先是在一批无为教徒中传播开的。1868年年底，宁波教区台州黄岩栅桥堂口传教先生张云林致信乐清县裡岙村农民陈希林，劝其信奉天主教（张、陈原均系无为教徒，二人交往甚密。张原在台州大岙凤凰山一大寺庙任主持，因屡遭官府迫害和地痞流氓的敲诈勒索，后为获得外国教士的保护，经朋友劝说，改信为天主教，并做了传道先生）。陈经一段时间考虑后决定改信，并于次年三四月间带领本村农民陈显达等二人前往张云林处住了数月，在那里学习圣经，接受福音。1869年7月19日，陈希林等三人在黄岩栅桥堂口由中国神甫傅道安（衢州麻蓬人）主持领受了洗礼（见《宁波教区简讯》1935年卷第26页）。此后，温州地区开设了近代天主教的第一个堂点——裡岙堂点，陈希林为第一任负责人。

其实，天主教在温州的秘密活动早已有之。19世纪50年代福建兴化有一批（约20来人）在温州经商（经营铜、锡、敲糖等行业）的天主教徒，长期在东门靠江边一带居住。为免惹麻烦，他们始终小心翼翼，从不向外公开自己的宗教信仰，即使过宗教生活，也十分秘密，慎之又慎，于是在长达近20年的时间内外界竟毫无觉察。后来宁波教区得知此事（先是由在泉州、宁波等地经商的葡萄牙商人告诉宁波教区的，但没有引起教区的重视。后又有在温的福建教徒去玉环坎门做买卖，碰到当地教徒，向他们告诉了实情，嗣后此消息传至台州栅桥，再通往宁波），教区于1873年9月通过台州堂口的中国神甫傅道安、意大利神甫徐志修，派遣两名台州籍传道先生来温探访。当时福建籍教徒友好地接待了两位使者，但对他们存有戒心，不敢承认自己是天主教徒，因为这些福建人过去曾轻信陌生人而受骗上当，让人敲过竹杠，心有余悸。翌日，两位台州传道

先生返回。

然而，这个消息不久在一部分温州老百姓中传开了。那时温州市郊三溪区上河乡有一批无为教徒和太平军旧部，他们正遭官府缉捕，整日诚惶诚恐。他们得此消息，如获至宝，因他们得知信仰天主教可得洋人保护。为寻求生路，他们很快组成一个代表团前往台州栅桥。到了那里，受到堂口接待，并得到一些简易的经书。他们提出入教要求，不久被获准。这批人就是温州本地最早的天主教徒。

1874年秋冬之交，台州堂口意大利籍教士徐志修派遣中国神甫马宗良（江苏常州人）来温探望并指导工作。他先经乐清裡岙，11月间到达温州，受到当地教徒和福建籍教徒的欢迎。马氏将双方教徒聚集在一起，传达堂口旨意。后不久，他们在南门花柳堂租得房子，于1875年初设立堂口，自此教徒们开始公开过宗教生活，并且可以在当地受洗。1876年堂口迁至周宅祠巷，即现在温州天主堂所在地。

1877年，宁波教区正式派遣意大利教士董增德来温主持教务，后中国神甫傅貌禄（傅道安的侄子）辅助之。董氏在温14年（1892年初离温），对温州天主教传教事业主要做了如下几件事：一是1880年温州堂口从台州栅桥分立出来，自成一个本堂区。二是前去青田开教，打开了通往处州（今丽水）的传教道路。三是重建了1884年“甲申教案”中被温州民众焚毁的教堂，此教堂于1888年动工，1890年落成，是一座庄严华丽的哥特式建筑。四是发展了教徒，董氏初来温州时只有教徒400多，离温时已达1019人。此外，他还为乐清裡岙、永嘉茶坑（地处永嘉山区，原全村居民均拜无为教，19世纪70年代初为避免官府和地痞的迫害敲诈，改信天主教）这两个早期农村堂点购置了部分财产。

接任董增德的是宁波教区主教赵保禄的表弟、法国青年神甫刘怀德。刘氏在任10年(1892—1902),为教会添置了部分财产,在天主堂对面建造了孤儿院、保守所。1901年在教堂主楼上修建六角尖塔式、高35米的六层钟楼,为教堂再添姿色。10年间教徒人数翻了一番,从1017人增至2000多人。

1902年,法国教士冯烈鸿接任刘怀德。冯氏1898年底来温,1928年因眼疾(白内障)回国,先后在温30年,对温州天主教传教事业有很大建树。他的助手台州籍神甫徐辅贤是个多才多艺的能人,对冯氏工作提供了很大帮助。1903年温州堂提升为总本堂,辖温、处两府,冯氏随之被提升为首任总铎。后不久,宁波教区主教赵保禄亲自来温探望视察,此时正值赵氏50寿辰,温堂为他隆重庆祝,温州地方官员闻讯亦前往庆贺,宾主合影纪念。冯氏在温期间兴办了一些学校、医院等慈善事业,并将天主教从温州市区传播到温州、处州广大城乡,先后在永强、瑞安、平阳、乐清虹桥、永嘉枫林、青田、丽水等地建立起堂口,教徒数量大幅度发展,每年以500人递增,至1928年冯氏离温时全教区教徒已逾20000人。

冯烈鸿离温后,留任的法国神甫郎树望代理主持总本堂。郎氏在任7年,基本上是在冯氏所开创的局面的基础上开展工作的。1935年郎离任时,温州天主教已有相当规模的发展。据冯氏《传教生涯》一书的记载,1935年温州天主教徒已发展到28774人(含处州教徒),占宁波教区教徒总数的62%。从该书的插图中,我们可看到那时温州已有7个本堂区,城乡90个公所,27个祈祷所,它们星罗棋布于浙南广大地区。

1935年郎树望回法国后,由一批波兰籍传教士(10多人,1932年起陆续来温)接替之,为首的是一个叫顾伯禄的神甫,任总本堂。他们来温州几年建造了几个教堂,后因“二战”爆发,波兰被纳粹德

国占领，教士们无法跟本国修会联系，经济来源中断，传教受挫。

1944年7月，宁波教区派遣中国神甫苏希达（黄岩路桥人）来温任总本堂，委顾伯禄为“名誉副主教”（实为贬职）。波兰人不服气，常对中国神甫闹意见，泄私愤。“二战”结束后，他们于1946年7月回国。自此，温州天主教再无外国教士，从一般教徒到教职人员系清一色中国人。

1949年3月，由罗马教廷批准发文，温州总本堂从宁波教区分出，单独成立天主教温州教区，主教由宁波教区主教法国教士戴安德兼任，日常教务依然由苏希达主持。至此，全区教徒已发展到近40000人。

1949年5月温州解放后，在市人民政府的领导下，广大教徒开展反帝爱国运动，独立自主，自办教会，建立天主教温州爱国会。

（三）温州人对“番人”的仇恨和中西文化之撞击

近代基督教入传温州之初，基本上无人问津，当地民众普遍表示不受欢迎。英人教士曹雅植长期遭冷遇，人们对这位碧眼黄发的“独脚番人”（曹氏一只脚瘸）不无骇异。他外出传道常被人围困，行路时常有人尾随乱叫起哄，甚至投掷石子，曹无法脱身时即撒一把铜钱，乘众人抢拾之机脱逃。他在三年中只发展了一个名叫叶钟杰的补鞋匠入教。其他教派的教士初来温时也有过类似的经历，可见当初传道之艰难。究其原因，首先是温州人民对“番人”（温州方言，意为外国人、洋人）怀有强烈的民族仇恨心理。鸦片战争期间，温州沿海数地遭英军侵犯，当地民众曾与之斗争。《南京条约》签订后，英国兵舰、船只多次在温州外海停泊或驶入温州港耀武扬威，当地百姓对此恨之入骨。其次，是中西文化、宗教信仰上的差异和对立。温州是个文化之邦，历代才人辈出，长期受中华正统思

想文化之熏陶，孔孟之道有深厚的根基，尤其是南宋叶适的事功之学，为后来历代学者文人所推崇、传习。而下层一般民众则多信佛、道和民间宗教，习惯于拜佛祭祖，那时的温州几乎每个村庄都建有寺庙和祠堂。因此，对基督教所宣扬的“上帝”、“耶稣”、“福音”之类的说教，雅俗均觉不可思议而把它视为异端邪说，尤其是对基督教的不祀神、不祭祖、“男女混杂”而败坏风水等“陋习”更是深恶痛绝。此外，还有语言上的隔阂也给洋人传教士带来极大的麻烦。不仅温州人听不懂外国话，而且温州的方言也相当特殊难懂，常被外乡人戏称为“蛮话”，更不待说是大洋彼岸的洋人了。

教士们经反思认识到，要使基督教在温州站住脚跟，打开传教事业的局面，必须改变洋人教士在当地民众心目中的形象，其主要的手段和途径便是宣教史上采用过的西学东渐，通过兴办学校、医院等“慈善事业”，以赢得人们的好感。与此同时，还必须克服语言文字上的障碍，英人苏威廉提出，为了更顺利地“传递上帝的信息”，不但要学习汉语、方言，还“必须用拉丁字母拼音代替汉字”（转引自倪海曙：《中国拼音文字运动史简编》）。在这些方面，来温的西方教士们可以说是不遗余力的。从后来的客观效果看，他们数十年的苦心经营，确实有力地推动了传教事业的发展，另一方面也给温州的教育、医学和科学文化带来了进步，促进了中西文化的交流，尽管这些未必是他们的初衷。

（四）西方教士苦习汉语和温州方言

无论是天主教，还是新教各派的教士们，都把学习汉语（尤其是温州方言）作为整个传教事业的一项重要工作。他们来温后不多久，大多能基本听懂温州话，有的还能半洋半土地说上几句。在这方面，循道公会（借我会）所作的努力更为引人注目。市文物处

胡珠生同志在《艺文中学到瓯海中学》一文中，引用了1925年的两份“汤联奎事略”，其中记载了当年偕我会教士苏威廉、施德福（教会白累德医院院长，在温40年），蔡博敏（教会艺文中学校长）及女士和丽德、徐慕心等十余人，先后从永嘉文人汤联奎学汉语、瓯音多年；汤氏曾为苏撰译《新的圣书》，为施撰《瓯音字汇》（见《鹿城文史资料》第三辑）。

苏威廉在《A MISSION IN CHINA》中，详细地记述了教士们来温后苦学语言的过程，称他们因“热切期望传递上帝的福音”而开始学习瓯话。他自己平时口袋里总是装着一本小册子——用拉丁字母标上的温州方言，经过一二月，他试着用断断续续的瓯话对教徒讲圣经中的教义，但常被听者误解，以为他在讲外国语，并异口同声地说：“Fu tung fa O”（“勿懂番话”，系温州方言，意为不懂外国话）。对方有时偶尔听懂一二句，就说声“He”（即“好”）。后来，苏氏聘请了一位当地中文老师（汤联奎），每天“挨着他坐着，面前放着一本《圣经》、一本汉语辞书和一本《中英字典》”（见《A MISSION IN CHINA》第二章），第一步是掌握发音、拼读，第二步是弄懂字义……。经过刻苦努力，他终于“摸索到汉语和瓯音的拼音规律，将拼音法分类，以形成系统；并从中发现它们在发音上非常适合使用拉丁字母”（同上）。在此基础上，他成功地设计出一套“温州方语拉丁拼音文字”！这种文字除了教士拼写圣经作传道外，据说当时一些不识字的教徒经一、二个月学习，便能阅读圣经，并能用以写信、记帐，在教会曾盛行一时（见潘善庚主编《历史人物与温州》第380页）。据白累德医院退休的正副院长汪起霞、陈梅豪、郑求是等人的回忆，当年医院“门诊病卡采用大本笔记簿，将病史处方记载在簿上，病史以拉丁字母拼写的温州方言记载”（《温州方志通讯》1991年，第3期）。这种特殊的方言病历已无所保存，

不然便成了宝贵的历史资料。1883年6月(苏来温还不到半年),苏氏第一次尝试用温州方言讲道,“那是一个晚上,我对约30来名的基督徒小团体进行布道。末了,我问大家是否听得懂?他们一个个笑着回答:‘Oh, tung-djah ba’, ‘We understood it all’”。(同上书,第21页。“噢,懂着罢”系温州方言,意为我们都听懂了。)值得一提的是,苏氏不仅精通温州方言,用温州方言拉丁拼音文字编写出版了两本书:《四福音和使徒行传》和《新约圣书》(贾立言和冯雪冰:《汉文圣经译本小史》,转引周有关《汉字改革概论》),而且对中国古典文学也有较深的造诣。1898年,他在自己主持建成的城西前幢教堂的自撰碑文中,有“中外集资成数,庀材鸠工、昕夕董治、月园十度,方始告竣”等句,其章法之严谨,词理之通顺,实为西方教士习中国古典文学者所罕见。

五、创办教会学校

创办教会学校是西方教会扩大基督教传播事业的重要途径。来温的教士们都十分重视此道,他们总结出一条“那里有教堂,那里就有学校”的传教经验。

英国内地会传教士曹雅植在1866年来温后的一二年内一筹莫展,于是从1868年起在花园巷自己的寓所内办起书塾,聘请南石桥底一刘姓先生为教员,招收学生三四人。虽然当时还不是正式学校,但为数年后创办温州第一所教会学校——崇真小学奠定了基础。偕我会教士李华庆1877年来温后,遂于翌年即1878年在康乐坊租屋举办艺文小学(后迁址于杨柳巷)。此后,新教各教会又陆续创办了一批教会小学,在市区的有培德小学、增德小学、永先小学、育德女学、艺文女学、三育小学等等。与此同时,温州天主教会也在全市城乡各地先后创办了一批教会小学,其中较有影响的有市

区的保禄小学、增爵小学、永强的文心小学、平阳的一泉小学、乐清虹桥的三德小学、钱库的诚德小学等。冯烈鸿在《传教生涯》一书中记载，据1934—1935年统计，温州天主教教会小学的学生总数为1899名，教员为72名。教会小学的校长均由外国教士承担，教员则聘请中国人。课程设置跟当时一般小学堂差不多，但要加圣经、英文，音乐课教唱赞美诗歌。据1903年在崇真小学读书的吴百亨（温州爱国民族资产阶级代表）1963年的回忆，当时“学校对学生管理极严，学生（100多人）大部住宿，平时不许出校门一步。校规极为苛刻，学生绝对遵守，稍有违犯即遭斥责，重则体罚……犯三次规就被斥退。”

教会所办的中学，温州共有三所。办得最早、影响最大的，要推借我会所办的艺文学堂（原叫艺文学院）。该校于上世纪末由借我会集资开始筹办，校址在东门海坦山麓，占地20亩，1923年秋校舍落成正式开学，由苏威廉任校长，聘请本地学者为教员。在10月20日的开学典礼上，温州道、镇、府、县各级官员，以及地方大绅士和经学大师孙治让等到场祝贺，英国著名教士、学者李提摩太也特地从上海来温庆贺，真可谓“群贤毕至”，盛况空前。孙治让先生在会上发表讲演说：“现在苏先生开设之艺文学堂，用西洋文明开发我温州地方的民智，想见苏先生要热心推广教化，不分中西畛域……各种教科，无不齐全。兄弟“登堂瞻礼，如同身列西洋望学堂一样，心中不胜欣喜。”（见《历代人物与温州》第383页）可见，当时温州官方和学界对教会学校是持欢迎和支持态度的，西洋教育较之中国旧式教育确有先进之处。艺文学校至1925年因爆发学生爱国反帝运动，收回教育权而停办，20余年共培养学生千余人。

其次是美国安息日会温州教会1922年创办的“浙南三育教会学校”。起先在市区甜井巷、打铁巷等地临时租屋，规模狭小，1924

年教会在蒲鞋市北首购地40亩，兴建校舍多幢，校名正式定为“浙南三育初级中学”（现温州市委党校校址）。校长一职由美国教士耿光廉兼任，教员则聘请本地人充任。1930年冬学潮后，美国差会采取“以华治华”的方针，将中国牧师陈友石（平阳人）推上校长的位置，耿氏则退居幕后操纵。为了宣扬美国的文明，所用教学仪器全从美国进口，甚至连粉笔、厕所里的草纸也均用美国货。校园内到处涂上美国星条旗，教室里挂着美国总统的肖像。该校于1952年由人民政府接管，前后持续30年，培养出来的学生中有80%以上为教徒。

温州教会学校中办学时间最短的，是天主教会创办的增爵学校（中学）。1923年教会在市区窦妇桥购地建房，1925年初建成二层楼教学大楼一幢（即现温州师院老校办公大楼），两旁有宿舍、活动室等。是年春季开学，招收学生200余名。“五卅”运动爆发，温州学联开展“非基督运动”，主张收回教育权，于是开学不到一个学期即停办。1934年改为小学重新招生，至1951年由人民政府接管。

为了培养更多的传道人员，以适应传道事业发展的需要，循道公会温州教会于1911年在瑞安城内衙后街创办浙东神学院（时称道学院），学制定为三年（后实际是四年），招收学生8名，教员只有当地教徒杨友龙一人，院长由温州教会主持兼任。1915—1926年因故停办。1927年恢复招生，学院迁至温州市内杨柳巷，定名为“浙东神学院”。教员增至数名，课程设置有神学、教会史、新旧约之研究、宣道法、国文、数学、地理等。1937年又迁址于艺文学校旧址。1952年学院停办，断断续续历经41年，先后有6届学生毕业，共计毕业生69名，他们中除少数被转入武昌协和神学院和南京金陵神学院继续深造外，其余全部被派到各教会作传道工作。

如上所述，西方教会在温创办学校，其目的是为了扩大教会势

力。为此，他们除了在课程设置方面加强英语和圣经外，还规定学生（不论是教徒还是非教徒）都必须参加宗教活动，要求学生超脱政治、超脱现实，鼓吹读书即爱国，并且极力宣扬欧美文明论和中国落后论。经他们数十年的兴学活动，果然极大地推动了传教事业的发展，造就了一大批虔诚的基督徒，其中有些人还染上了浓厚的崇洋媚外思想。但这毕竟还只是问题的一个方面，问题的另一方面是，教会学校的兴办，终究输入了西方先进的科学文化，促进了东西文化的交流，破除了旧中国陈腐的封建教育，开创了温州新学之先河，在客观上对温州的教育文化事业的发展有一定的积极影响。从教会学校培养的学生看，虽然他们长期接受宗教和欧洲文明的灌输，但同时也学到了不少科学文化知识，学到了一些于我们有用的东西，他们中的许多人后来成为各个行业的有用之材。值得指出的是，就是在教会学校中，热心投身于反帝爱国运动、为革命献身的有识之士也同样不乏其人。比如，三十年代刘英、粟裕等一批革命先烈在浙南开展革命活动时，就受到三育学校张达生等进步师生的掩护，该校成了当时我地下党传播革命真理的一个场所，后来有些学生参加了新四军，有的冲破重重封锁线奔赴革命圣地延安。

教会学校当局为了推行奴化教育，禁止学生看进步书籍，甚至不准看《红楼梦》之类的文艺小说，竭力阻止学生参加任何的爱国反帝活动。其校规之苛刻，处罚之严厉，达到了无以复加的地步。然而，物极必反。1925年6月7日，上海“五卅”惨案的消息传到温州，各界人民奋起抗议帝国主义暴行，支持上海人民的正义斗争，各教会学校也起而响应。尤其艺文中学学生，举行了全校性的集会抗议。但这一举动遭到英人校长蔡博敏的阻挠破坏，于是全体师生三百余人一齐决议脱离艺文，连夜收集行李、书籍，于6月8日

上午8时全部出校，暂时寄居在本市四明银行。后来，该校部分进步教师考虑到离校学生无求学之处，为了收回教育权，肃清奴化教育，“乃邀集热心教育者，创设瓯海公学”，校址设在九山湖畔平水王庙（今温州四中校址），于当年8月在新校上课，艺文中学就此停办。1926年6月，该校学生吴震在《脱离艺文周年宣言》中写道：当时“艺文监学章贼文谦，素托艺文校长洋鬼子蔡博敏之威势，屡次禁止学生救国运动。各同学久在蔡、章二贼双重压迫之下，忍无可忍，早有脱离之心，苦无机会可乘。适五卅惨案发生，我们同学脱离外人麻醉式教育。”（引自1926年6月8日瓯海公学学生自治会主办的《六八特刊》）。从中我们看到，当时教会学校的广大学生与学校当局之间，及其所反映的中华民族与西方殖民主义之间的矛盾是何等的尖锐、深刻！

六、创办教会医院

办医院是传播“福音”的有效途径之一。一位来温的西方教士把传教的手段归结为三种：设堂传教为德育（灵育）；办学传教为智育；行医传教为体育。英人教士苏威廉则说：“如果一弹不能同时击中两只鸟，用医药、布道两张网至少也能逮住一只。”

温州白累德医院（温州市第二人民医院前身）是由循道公会温州教会创办的。苏威廉在《一个传道团在中国》中对它的创建和发展过程作了详尽的记述。苏氏当年是一个对医道知之不多的青年传教士，只随身带点奎宁、阿斯匹林等家常用药，为招徕听众，给教徒施点小恩小惠。后求医者日众，苏深知行医、传道能一举两得，“那些想来看病的人首先来听道，在接受药剂前尽心地听我的讲解”，约于1890年在城西耶稣堂办起一个简易的门诊所，有劳莱（J. H. Loring）、霍厚福（Alfred hogg）等医师，设几张病床，是为

医院之雏型。后于1897年，经苏氏朋友介绍，约翰·定理（John Dingley）来温，在杨柳巷建造一所有男女病房、门诊部、药房、厨房、厕所等配套的小型医院（今墨池小学校舍），定名为“定理医院”。但由于后来求诊者渐多，这小型医院仍无法缓解，于是约翰·定理就约请故友亨利·白累德（Henry Blyit）来温接济。亨利慷慨出资，苏氏鼎力相助，三人共商在市区大筒巷新建一所拥有150张病床，配有门诊部、手术室、更衣室、药房、小礼堂……以及各种医疗器械设施，配备齐全的医院。1906年新医院建成开业，从此“定理医院”改名为“白累德医院”。

白累德医院如何利用医疗进行宗教灌输，苏威廉在《一个传道团在中国》的第11章有过非常具体生动的描述。每天上午门诊之前，院方把所有前来看病的患者集中在小礼堂内。9时正，医生带着助手走了进来，他称自己是基督徒，“耶稣差遣他们宣扬天国，并治愈人们的一切疾病”；然后把印有4节赞美诗歌的歌词、一本圣经节录和一篇祷文分发给所有的病号。接着，按顺序唱赞美诗歌、简短致词、祈祷……不一会，只见那些患者自愿地跪在告诉他们真理的伟大上帝面前。这些人回去之后，有一部分很快就成为虔诚的基督徒。

董若望医院（温州市第二人民医院前身）为温州天主教会所创办，座落在岑山寺巷，1913年9月建成后开始门诊，并办理住院。院内设有男、女病房、门诊部、医务人员住房等。第一任院长是由上海仁爱会总会派遣来的法国修女类斯，该会还先后派遣十来名法国“姆姆”（女医务人员，被称为“白帽姑娘”）来温担任医疗助理。医院开头规模较小，以门诊为主。后逐步发展到每天接待门诊病号200余人，病床增至100来张。1951年5月由人民政府接办。

西方教会在温办医院，其本意是为了发展教徒，扩大西方文化

的影响。这方面他们果然取得了满意的效果。但同时我们也应当看到，教会医院的创办和发展，客观上传播了西方的医学科学技术，推广了西药，并且培养了一批西医人才。如陈墨豪、郑济时、张德辉、郑求是、何其美等等一大批当代温州著名医师，均出自教会医院。白累德医院1926年创办的“高级护士、助产护士”学校，20余年共培养毕业生150余名，形成温州第一支护理队伍，新中国成立后，其中不少人已晋升为护理师、医师。其次，教会医院在温开办数十年，不容否定，它对解除温州人民的疾病痛苦，也是作出了贡献的。据白累德医院统计，该院自1906年建成至1953年1月由人民政府接办为止，共经营47年，门诊病人约达300余万人次，住院治疗的也是数以万计，从而获得不少人的好感。至于过去传说的所谓教会医院“挖眼珠做药”、配制“红药水”杀害病人等，那是言过其实的。他们的本意是通过治愈一部分人的肉体痛苦，然后加以精神上的控制。还应当指出，来温的传教士医生和医护人员，他们本身不一定就是帝国主义分子，其中大部分是抱着人道主义精神或宗教信仰来温行医的，医生的职业道德使其未尽循西方殖民主义之轨辙。如白累德医院最后一位院长施德福大夫(Dr. K. T. A. Stedeford)，他在温40年(1910—1950)，以其技术精湛、医德高尚、作风严谨、态度和蔼，赢得病家的尊重和钦佩。时人曾将其宅旁一弄改称为“施公里”，立坊以志纪念(文革期间被毁)。1950年离温回国前夕，温州医师公会与各界人士盛会欢送，并留影惜别。

七、举办其它慈善事业

西方教会在温州除创办学校、医院外，还举办过其它一些慈善事业。如天主教会曾举办温州“育婴堂”数十年。该堂座落在市区扬名坊(现儿童福利院所在)，原由政府主管。但由于管理混乱，死

人太多，1917年温州道尹黄庆澜向法国教士冯烈鸿提出让天主教会接办。是年7月办理移交，具体工作由仁爱会负责。此后管理大为改善，法籍保育员方浪沙姆姆（仁爱会修女，1943年在温病逝）为此付出毕生心血，赢得人们赞誉。该堂一直办到解放之后，1951年由人民政府接管。此外，温州教会还做过一些社会救济事业，如1912年、1920年、1929年等数年，温州屡遭台风袭击，暴雨成灾，灾民达数十万之众，教徒们都为当前急难而出力，教会拨巨款赈灾或进行劝募，部分天主教会和基督教会人员受当时政府之委托，协同办理赈灾事宜（参见《鹿城文史资料》第三辑，第124页）。再如，1929年夏秋之交，温州流行霍乱病，死亡无数，民众惶急。当时温州城内除了瓯海医院，就只有白累德、董若望两家教会医院，它们在抗灾抢救中都发挥了重要作用。但由于霍乱病蔓延迅速，仅三家医院尚很难控制，于是地方绅士便与天主教会商议，要求暂借当时停办的增爵中学校舍，作为临时传染病医院，教会当即应允免费借给，设病床80多张。教会还派出简卫兰医学博士主持医疗，派曾月舫等人负责疗理。经三、四个月的协同努力，肆虐一时的霍乱基本上得到了控制。事后温州各界特赠送天主教会“乐与为善”匾额一方，以感谢其帮助社会办善事。所有这些人道主义的善举，的确俘获了不少人心，赢得了人们的好感。平心而论，教会所办的这些社会福利救济事业，不管其主观动机如何，它对当时温州社会所作的贡献，就是在今天看来也还是值得称道的。

八、温州民众的反教会斗争

虽然西方教士在温州办了许多慈善事业，并且都取得明显的效果，但他们的传教事业还是不断地遭到当地民众的抵制和反对，以至爆发激烈的反教会斗争。这主要是因为，近代基督教在中国

的传播,是在一系列不平等条约保护下进行的,它实际上成了西方列强推行侵略政策、“压制殖民地的工具”(马克思语)。19世纪中期,清政府与英、法等国签订了“南京条约”、“天津条约”和“北京条约”,赋予西方教会在中国境内传教、置产,教士不受中国官吏管束及法律制裁等特权。自此,历时二百年的教禁被解冻,基督新教各差会和天主教各修会的教士们纷纷前来中国。正是在这样的历史背景下,基督教于19世纪60年代经由宁波传至温州。1876年“烟台条约”的签订,温州正式辟为商埠,使它更快地遍及全府各地。由于西方国家的传教事业是和它们的殖民掠夺结伴而来的,因此在一般的民众心目中总是将它们联在一起,认为它们是使中国人民陷入民族、生存和信仰危机的罪魁祸首。而西方传教士与下层民众接触最多、最为直接,往往被视为帝国主义在中国的代表,于是他们就成了中国人民反帝斗争首当其冲的主攻对象了。在温州近代80年传教史上,就不断发生当地民众反洋教的斗争,其中规模最大、影响最深的有如下两次。

第一次是1884年的“甲申教案”。1884年9月下旬,法国军舰在福建马尾发动战争,浙东南沿海告警,温州人民再次被帝国主义的侵略所激怒。10月4日,广大民众在泽雅荣(温州藤桥泽雅村人)等策动下,一夜间焚烧了花园巷英国耶稣教堂、城西基督教堂及周宅祠巷法国天主教堂。温州海关的档案等亦被烧。此为温州“甲申教案”。据当时在温的法国神甫董增德回忆,天主堂的大火是晚上9时许点燃的,由于他事先没有任何思想准备,迨大火临头时,匆忙逃到隔壁居民谢桂兰家的柴草间躲藏起来,以免丧生。第二天他派人将此事告知温州官府,官府即来人将他穿上官服,冒充清朝官员迎到衙门,然后再护送到江心寺英国领事馆。数日后送至宁波教区休息(1885年5月重返)。教案发生后,洋人并不罢休,英

国即派军舰“健飞号”、“梅林号”驶入瓯江，向温州官民耀武扬威，在江心寺停泊数月，以此作后盾，向温州官府提出交涉，索取赔款。经多次谈判，最后于10月21日以温州官府向洋人认错、赔款 35000 银元的代价了结。据天主教会记载，这笔巨额赔款大都落入英国人之手，法国人只得到 7359 元，占全数的 1 / 5 。当时天主教宁波教区主教赵保禄对“分配不公”表示极大的不满。

第二次是1900年的“庚子教案”，即瑞安、平阳两县“神权会”的起义。神权会是温州农民群众的反帝组织，据考，最先由白莲教所演变。它以“除灭洋教”为旗帜，“从之益伙”，首领有金宗财、许阿雷等人。1900年7月，平阳蔡郎桥的神权会在金宗财带领下，散发双龙票布，号召“除灭洋教”，从者蜂起，乃于7月11日祭旗举行反洋教起义。12日，金氏率众数百人，持刀击鼓，涌入平阳县城，捣毁西门教堂。继而又辗转全县各地，烧毁肖家渡、钱库、北港等地教堂。在金宗财祭旗反教的第二天，即7月12日许阿雷率瑞安神权会在马屿祭旗，击鼓纠众，杀一教士，焚烧杜山头、马屿等地教堂。后清政府派都司蓝蔚率兵前来镇压，当地地主劣绅也组织团练配合清军进攻，神权会斗争终告失败，金宗财被杀，许阿雷被俘。1900年底，瑞安神权会在新首领张新栋率领下复起斗争，但因敌我力量悬殊，很快又归败北。神权会被镇压后，西方教会又向当地官府提出交涉，终以官府赔款 20000 元作结。据传，教会将其中一半用于修建教堂，其余则分发给教徒。

上述两起教案是温州人民反洋教斗争的集中表现。从中我们看到，以强权政治作后盾的西方教会的传教活动，必然要激起中国人民的仇视和反抗，洋教和中华民族尤其是下层民众的矛盾冲突是不可避免的。这种矛盾在一定条件下将激化为对抗性的外部冲突。其次，我们还看到，晚清政府的腐败无能，它屈服洋人的压力，

苟且偷安，奴相十足。在上述两起教案中，温州地方官府竭力保护洋人过关，不惜向洋人赔偿巨款，甚至充当洋人的帮凶——血腥镇压反洋教的神权会，不多不少地扮演了“洋人官府”的可耻角色。事实表明，在半殖民地半封建的社会里，外国帝国主义和国内封建势力在一定条件下可以互相勾结，人民革命只反洋人不反官府是不会成功的。

西方列强利用宗教侵略中国的行径，不但遭到教会外部一般民众的反抗斗争，同时也遭到教会内部具有爱国之心的中国教徒的反对。这在温州也表现得相当典型。如上文所述，解放前温州共有六个新教教派，其中就有三个是本地教徒受当时自立、自治思潮之影响，摆脱了西方差会的控制而建立起来的。尤其是“中国耶稣会自立会”，全国共有7个总会，温州就占了两个（平阳和温州市区）。这些由当地教徒所建立的教派，不受西方教会管辖，谋求自立、自养、自传，自办教会，具有浓厚的民族特色，代表了中国基督教发展的方向。这些教派将爱教和爱国结合起来，在每次反帝斗争高潮中，站在民族利益一边，反对西方的强权政治，是近代中国人民谋求国家主权独立的一个组成部分，并且还为解放后基督教的“三自运动”奠定了基础。

后 记

《宗教与文化论丛》(1993)发表了三组文章,展现了本《论丛》所关注的三个领域,三个议题。本集专门探讨的是明清之际的基督教与中国文化。

中西文化交流源远流长。不过近代西方文化与中国的第一次大碰撞却是在明末由传教士引发的。倘若历史上宗教、哲学、文艺、科技……各种交流都由双方的行家平心静气地对活,那真是太理想了!遗憾的是,历史似乎有意作弄人,总是让第三者扮演交流的角色,而且大都以战争、传教、贸易、殖民活动、乃至部落大迁徙(远古时代)为中介。这就难免发生历史性的大扭曲,同时也给后人的评价活动增添了困难,以至有的人想不通传教活动还能起到文化交流的作用。好在历史唯物主义提供了如下一条评价历史活动的准则:历史不是从有意识的目的开始的,重要的是那种人们未曾意识到的,但由于人类活动的结果而出现的东西。*因而现在我们有条件在此前提下科学地、严肃地研究明清之际的西学东渐与东学西传问题。考虑到利玛窦已有较充分的研究,本集重点讨论鲜为人知的另两位重要人物——卫匡国与艾儒略,兼及参与这次历史活动的中外学者李之藻和殷铎泽。徐光启知其人者甚多;至于杨廷筠,《论丛》(1993)已详细介绍过。从方法论考虑,研究基督