

上海师范大学

硕士学位论文

论文题目 论李九功对天主教教理的接受

学 院 人文与传播学院

专 业 比较文学与世界文学

研究方向 比较文学

研究生姓名 李秀春

指导教师 孙景尧 教授

完成日期 2006年4月

目 录

| | |
|---------------------|----|
| 中文摘要 | 1 |
| 英文摘要 | 1 |
| 第一章 绪论 | 3 |
| 第二章 李九功其人、其著 | 8 |
| 第一节 李九功其人——中国式的天主教徒 | 8 |
| 第二节 李九功其著 | 11 |
| 第三章 李九功对天主教教理的接受 | 14 |
| 第一节 完全接受的 | 14 |
| 第二节 不完全接受的 | 19 |
| 一、对“孝”的理解 | 19 |
| 二、对“天主”的理解 | 23 |
| 三、对祭祖的认识 | 26 |
| 第三节 完全不接受的 | 29 |
| 结语 | 33 |
| 附录 李九功生平简谱 | 36 |
| 参考书目 | 37 |

中文摘要

明末清初在中国发生的天主教与中国本土思想文化之间的对话是近代中西文化交流的重要内容。中国的“儒家基督徒”在这次文化交流中扮演了非常重要的角色。李九功作为儒家天主教徒中的一员，其思想是了解中国普通知识分子阶层对天儒思想认知的一面镜子。由于资料的缺乏，前人对李九功研究不足。本文从比较文学的研究视角，综合运用了现代相关理论，论析了李九功对天主教文化的接受以及儒家文化与天主教文化在其思想中发生的碰撞与对话，以及这种对话给现代异质文化交流所带来的启示。

关键词：李九功，儒学，天主教神学

Abstract

The dialogue between Chinese native thoughts as well as culture and those of Christianity is one of the important parts in modern cultural exchanges between China and the Western countries at the end of Ming Dynasty and the beginning of Qing Dynasty. During this cultural change, those Confucius-Christians did play an important role. Li Jiugong is one of them and his mind is often considered to be a mirror for us to understand the common Chinese intellectuals' recognition to the thoughts of Confucius-Christianity. Owing to the lack of materials, there turns out to be a deficiency on the research of Li Jiugong. This thesis, starting from the perspective of comparative literature and synthetically applying the related modern theories, tries to make an analysis on Li Jiugong's acceptance on Christian culture, the conflict and dialogue between Confucian culture and Christian culture, and the revelation on the modern heterogeneous cultural exchange caused by such dialogue.

Keywords: Li Jiugong; Confucianism; Catholicism

论李九功对天主教教理在接受

第一章 绪论

一、课题学术史综述

在中国，土生土长的文化是儒家文化和道家文化，外来文化则主要是佛教和基督教。其中，佛教与儒家文化经过漫长的历史磨合，最终佛教融入儒家文化，成为儒家文化不可或缺的一部份。对于基督教来说，唐代开始就有景教传入中国。到明朝万历年间，耶稣会士利玛窦再度携“福音”来华，带来了西方的天主教神学及科学技术文化，引起了中国一批有远见的文人的兴趣。自此以后直至清中期的全面禁教，传教士源源不断地来到中国，传播天主教义理。同时，对天主教文化感兴趣的中国人也随之增多，从而掀起了中西文化交流的一个高潮。其引发的异质思想文化与中国本土思想文化之间的碰撞和交流，具有历史久远、规模大、涉及问题多等特点，成为明末清初思想界的一个重大潮流，也是近代中西文化交流中的一个重要组成部分。明末清初的这次中西文化交流及其交流双方的地位是平等的，同后来西方列强借助武力和不平等条约强加于我国的传教方式不同，属于平等的正常的对话。这与当今中西文化平等交流的情况有很多相似的地方，因此对其作深入的研究，能为今人所面临的理论和实践问题提供些许启示。

国外对这个课题的研究较早，成果也比较多。法国学者费赖之的《在华耶稣会士列传及书目》是一部比较早的研究专著。在这部著作中，他收集了在华耶稣会士的著作并为其做了传记，他对传教士的评价是比较客观合理的。其不足之处是不够全面。所以后来台湾学者方豪先生和杨森富先生都在这个方面作了新的研究。安田朴、谢和耐等人著的《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》是一部论文集。其中的论文研究了天主教传入中国后对中国政治、经济、文化、音乐、教育等方面的影响。但其中的不足很明显，即：研究者都是站在自己国家的立场上研究天主教对中国的影响，将影响没有达到预期目标的原因归结为中国人的固执，这也是一些西方学者研究这个课题时经常犯的毛病。中国传统文化和西方文化是两个不同的文化系统，他们有各自不同的政治、经济、文化、艺术发展过程，有各自不同的特点，也有各自的优点和不足。中国人是站在自己国家的立场上接受西方的文化，学习对自己有用的东西。但现在一些西方的研究者忽略了这一点，他们的研究所得出的结论也是不公正的。法国汉学专家谢和耐教授的《中国和基

《基督教——中国和欧洲文化之比较》是一部从深层次上论述中西文化比较和交流的专著。这是一个典型的欧洲汉学家研究这一问题的代表作。谢和耐教授在这本书中详细分析了明清之际中国与西方基督教世界在政治、历史、社会、思想、文化，尤其是世界观和伦理方面的殊同。他认为中国虽然可以与基督教世界接触和交流，有些中国人可能从表面上被归化为基督徒，但中国永远不可能被彻底“基督教化”，中国人也很难具有西方基督徒的那种思想意识，而是始终顽固地执著他们自己所特有的文化和伦理传统。谢和耐教授主要是从中国文人中的反教派着手进行分析研究的，忽略了中国人中的拥教派，因此，他的结论是有失偏颇的。但是，有一点他是对的，那就是中国人很难完全被基督教神学文化所同化，很难成为西方意义上的基督徒。近年来的个案研究逐渐增多。钟鸣旦的《杨廷筠：明末天主教儒者》就是一部个案研究的专著。他收集了杨廷筠的相当全面的资料并对其进行研究。他认为：杨廷筠早期可算是佛教徒，后期则可称为新儒家学者和基督徒。杨廷筠既明确承认基督教神学中的外来成分，也努力将神学与中国传统文化糅和在一起，用中国的传统文化改造、阐述西方基督教宗教思想和神学^①。杨廷筠是中国入教文人中比较有代表性的一个。他因信仰而入教，完全不同于徐光启、李之藻的科学入教。其次，他努力将天主教本土化，用儒学的词汇、观念、范畴诠释天主教宗教思想和神学，将儒学的伦理观引入天主教神学。后来的朱宗元、李九功、李九标加入天主教都是这种情况，他们对天主教的接受有很多相同的地方。韩国金秉洙的《冲突与融合：佛教与天主教的中国本土化》，他在这部书中，分别研究了佛教和天主教在中国本土化的进程及其过程中所出现的问题。他认为：由于佛教主动向中国文化靠拢，并用儒家文化的内容阐释佛教的概念、范畴，从而使佛教变成了儒家文化的一部份，所以佛教能成功的本土化；而天主教在本土化过程中所采取的措施与佛教刚好相反，所以天主教无法真正实现其本土化。加拿大李晟文论文《从基、儒关系看明清时期基督教的中国化趋势》，从基督教与儒学关系的角度入手研究了基督教的本土化的情况。他认为：由于基督教文化的排外性，其在中国的本土化是项很艰难的工作。这个观点是正确的。

港台地区对这个课题的研究成果，我目前找到的不多。方豪先生的《中国天主教史人物传》研究了来华的天主教传教士及中国入教文人的传记。他根据《励修一鉴》中李九功的自序，推断李九功于1628年领洗入教。他的《中西交通史》下册研究了明清之际中西文化的交流。他具体研究了天文学、历学、数学、宗教、神学、哲学等的传入及对中国文化的影响，同时也研究了中国经籍和美术的传入西方。他认为：西方文化的输入促进了中国文化的发展，但天主教与中国社会习

^① 明末清初来中国传教的主要是天主教的耶稣会士，其次是多明我会士和方济各会士，所以这些著作中的基督教应该指天主教，这是翻译的问题。

俗之间的抵触影响了其在中国的发展。再加上外人侵略澳门等地、教会经济来源不明、民间的误解等，雍正于雍正元年谕令禁教。他对这个课题的研究比较深入，分析详实，评价也很公允。杨森富的《中国基督教史》则研究了自唐代以来基督教在中国的传播。他统计了明清期间在华传教士的著作，对明清期间传教士的传教和中国人对基督教的接受进行了比较简略的研究。其中他还统计了一些不常见的传教士的著作，如宾纽拉的著作。

中国大陆地区研究明末清初中国传统文化与天主教文化的冲突与交流的人也不少，研究也越来越深入。徐宗泽的《明清间耶稣会士译著提要》汇集了耶稣会士著作的序言、跋，为我们研究这个课题作了资料整理的工作。江文汉的《明清间在华的天主教耶稣会士》主要研究了明末清初“礼仪之争”的历史概况。沈定平的《明清之际中西文化交流史》则主要研究了天主教耶稣会在中国传教的经过及明末有西学倾向的士大夫对天主教的接受。他主要研究了瞿汝夔、冯应京、杨庭筠、李之藻和徐光启对天主教的接受。他认为：中国人只是为了通过外来思想的刺激和补充，通过中国文化与异质文化交融而形成新的学术基础，振兴已处于颓势的儒家学说，恢复传统文化的光辉与活力，而不是纯粹因为信仰天主教。当然，这些研究专著都明显存在问题，即：主要研究这段时期中西文化接触交流的历史概况，关注点主要放在有“明代三柱石”之称的徐光启、李之藻、杨廷筠以及利玛窦身上，对其他人的研究则比较简略。其次，现在很多研究者都认为徐光启、李之藻是因为对西方的科学技术感兴趣而加入天主教的，但杨廷筠则纯粹是因为信仰才入教的。孙尚扬的《基督教与明末儒学》是他当年的博士论文。他从利玛窦的传教和明末士大夫对“天学”的理解与反应两方面着手进行研究。他认为：尽管利玛窦尽量采取能让中国人接受的方式传教，但始终无法完全实现他的理想，因为以徐光启、李之藻等为代表的士大夫之所以对传教士输入的西学采取积极吸收、接受的态度，在于他们通过细心的比较研究和对西方社会的夸张性想象，在西学中找到了他们认为可以解决令其困惑又急欲解决的一系列问题的答案。他们只是试图将西学纳入自己的传统之中或以自己接受的传统顺应异质思想文化，以解决自己所面临的理论和实践的困局。我认为他这种观点是很有道理的，当时的文人对天主教的接受确实是这种情况，李九功也是如此。林金水在《福建对外交流史》中统计了福建地区的入教文人并对他们进行了分类和简单的研究。他将李九功归入下层文人中，这是对的。刘耘华的《阐释的圆环—明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，以传教士对儒家经典的诠释及其本土回应为基本线索进行研究。他一方面选取了太极、理、气、仁、孝、天命等重要的儒学范畴，万物一体、精气为魂等命题研究传教士是如何以天主教神学作为真理对儒家文化进行证伪的，另一方面选取徐光启、李之藻、朱宗元、李九功等有代表

性的人研究中国文人对天主教的回应。他研究了李九功的入教道路，他认为：李九功是在赶考途中匆匆领洗入教的，因而他的入教动机有可能是出于功利目的，为了让天主保佑他乡试成功。这一点我是认同的。外来的和尚会唱经，因此，当他碰到一个这么神乎的天主时就免不了有这种想法的。这也是由中国的实用主义信仰观决定的。华东师范大学的郝志浩的《明末清初文人士大夫对基督教的认识》，从中国文人对基督教的接受入手，详细分析了入教文人对基督教从接受到反对的过程、反教派对基督教的驳难以及皈依者的新观念。林金水的《试论艾儒略传播基督教的策略与方法》，从艾儒略所传播的基督教神学和教义入手，研究基督教与中国文化的接触与冲突、融合与相斥、改造与发展。上海师范大学的刘英男《“自我”与“他者”之鉴——儒家基督徒张庚思想论析》是一篇优秀的个案分析的论文。她认为：张庚作为一名儒家基督徒，虽然没有脱离儒家思想的本体，但是将基督教思想作为一种信仰来接受，其思想中已经“孳生新质”、包含了异质思想中的众多元素，而成为反映“自我”与“他者”互动的一面镜子。

从上面的评述就能看出：

一、明末清初中国传统文化与天主教文化的冲突、交流与融合是个值得研究的课题，但现在的研究并不充分。大家主要研究的是这段历史时期的文化交流的历史状况，以及徐光启、杨廷筠、利玛窦、艾儒略等名人的个案研究，而对李九功这样的下层文人的研究则非常少。新出版的《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》中有李九功比较全面的资料。通过对这些资料的研究，可以看出他对天主教文化及儒家文化的理解和认识。作为导师主持的科研课题“国人接受基督教史论”的一部份，笔者打算将李九功对天主教教理接受作为硕士论文的选题。

二、李九功与徐光启、杨廷筠等高层官员不同，只是一名普通的文人，具体来说，只是一名秀才，是普通的知识分子阶层的代表。他领洗皈依天主教，是一名虔诚的教徒，并且在入教后放弃对功名的追求，致力于传教事业。因此他对天主教教理的认识可以比较明显的反映出当时普通知识分子教徒对天主教的理解。

《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》是台湾利氏学社于2002年2月出版的一套丛书，共12卷，其文献多首次出版于明清之际。出版者选辑的资料规定一般成书于1820年以前，并且尚未在任何现代选辑中出版过。其中，由中国教徒撰写的有关天主教的作品都集中在第二至第八卷，内容多为中国教徒写于十七世纪最后二十年的抄本。李九功的资料集中在第八和第九卷。第八卷的资料主要是他阅读天主教书籍后所做的笔记，第九卷的资料则是他写的为天主教耶稣会上辩护的文章及思考心得。以第九卷的资料为主，结合第八卷的资料，我们可以对李九功的思想有一个大概的了解。

本文将从比较文学的视野和理念，采用个案论吸的方法并综合运用考据、猪是一剂后现代有关的理论和方法对李九功的著作文本进行具体解读。同时，将结合他的生平经历以及当时的社会文化背景进行思考和认知。

通过对李九功的著作的分析和论述，我们就会发现：李九功是个很典型的中国式的虔诚天主教徒。他既受到中国传统儒学的熏陶，又虔诚的信奉天主教。正是传统文人和入教新人这双重身份影响了他对天主教神学的接受。他努力学习天主教教义教理，又无法摆脱传统儒学的影响。他努力在两种文化中寻找共同的地方将二者融合起来，却最终将儒家文化和天主教文化进行折中，使他所接受的天主教教理变得非耶非儒。他尽力使自己成为一个虔诚的教徒，却始终无法去掉身上的儒家文人印记。

二、论文结构

第一章是绪论章，主要是对此课题的学术史进行综述。由于明末清初中西文化碰撞交流这个课题有很多值得研究的地方，所以不管是国外还是国内都有很多学者致力于这个课题的研究。由于资料有限，所以我主要评述的是其中一些比较有影响的著作。在国外，研究这个课题比较有名的学者有费赖之、谢和耐、安田朴、许理和、钟明旦、杜鼎克等人，但我目前还没找到许理和及杜鼎克的著作，所以我主要评述了另外几位的著作。在港台地区，这个课题的研究成果也不少。方豪先生的著作就是很有分量的。在大陆地区，由于资料的匮乏，对这个课题的研究仍不够深入。

第二章主要是对李九功情况的介绍，包括两部分。第一部分是李九功其人的介绍，包括他的入教经历、接受天主教的情况以及教友们对他的评价。第二部分是对其著作的介绍，分别介绍了《问答会钞》、《礼俗明辨》、《证理刍议》、《证理刍议引》以及《慎思录》的主要内容。

第三章是具体分析李九功对天主教教理的接受情况，包括三部分。每个部分都是分别论述传教士对此问题的论述、中国传统文化论述及李九功的论述，从而分析李九功对天主教教理的接受情况。第一部分是他完全接受的天主教教理，即天主教教规中最重要的七个仪式。第二部分是他不完全接受的天主教教理。这种情况比较复杂，因此笔者将其细分为三种情况：第一种是只接受其中的一部份但不加以改造的；第二种情况是只接受其中的一部份并加以改造，这又分为两种情况，一种是接受天主教教理的形式、改造内容，另一种是接受天主教教理的内容、改造形式。第三部分是完全不接受的天主教教理，这主要从李九功避而不谈的问题中推导而来。

第四章是结语。总结了李九功对天主教教理在接受及其启示。

第二章 李九功其人、其著

第一节 李九功其人——中国式的天主教徒

到目前为止，根据我所收集的资料，我对李九功生平的了解仍很有限。李九功的出生年月不详。他是明末清初福建福清地区^①的一名秀才，这是因为他入教后就放弃了对功名的追求，潜心学习天主教教义教理，协助传教士传教。

李九功的入教经历他自己在《励修一鉴》的自序中有记载：“戊辰冬^②，偕伯氏其香，就试三山，闻道于艾先生，幡然志昭事之学，始受圣洗。”^③据方豪先生的考证，戊辰年应该是1628年，即艾氏应因罢官回乡的当朝首辅叶向高之邀来福建传教的第三年。当年是大比之年，李九功于这年冬天去福州，当然是参加次年的乡试。他如此匆匆的领洗入教，是否有祈求在功名利途上得到天主的宠宥的目的呢？李九功的著作中没有透露，但他堂兄李九标在其著作中提到他们对当时所问之道并不清楚。李九标四年后回忆当时的情形时说：“标不敏，戊辰秋杪，始得就艾、卢二司铎，执经问道。顾质性鲁钝，未能顿了。即间有所得，亦如稷稷松风，涤烦襟于半晌；不愈时而过耳即空者矣。”^④由此可知，李九功当时匆促入教确实有可能将天主当作了另一种可以保佑他乡试成功的神灵。或许，他就是因为相信外来的神灵比本地的更灵验才领洗入教的。

李九功的卒年不明，根据《问答会钞》一书中所提到的著作，最晚出版的是《初会问答》。根据杨森富先生的研究，此书的作者是传教士宾纽拉，他是墨西哥人，于康熙十六年（1676年）来到中国，于康熙四十三年（1704年7月30日）在漳州去世。^⑤杨森富先生没有指明他是哪个教派的，也没有指明此书出版于哪一年。费赖之的《在华耶稣会士列传及书目》及《来华耶稣会士著作提要续录》中都没有这部书。李九功在引用《初会问答》中的内容结束后有一段话：“此六条乃别会先生未刻书稿也，书名《初会问答》。觉首二条可删，只后四条似亦可备采者。但先生非耶稣中著述也，功不敢擅自选入，姑附存卷末。付候师裁。”从这段话可以看出，李九功肯定是看过这部著作的，因此我认为杨先生的统计是

^① 按：李九功在他的著作中说他是福堂人，有时写作福唐，因堂和唐两字同音，所以我认为这指的是同一个地方，只是写法不同而已。根据《中国古今地名大辞典》中的“福清”条：唐初为长乐县地，寻析置万安县，改曰福唐。……元升为福清州，故城在今福建福清县东南。明复为县。

^② 注：李九标认为是在戊辰秋杪，即这年秋末

^③ 转引自：方豪《天主教人物史传》（上），P265

^④ 李九标《口铎日钞小引》，见钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第七册，P22

^⑤ 杨森富《中国基督教史》，P96

对的。那么，李九功最早卒于1676年，具体时间不明。

李九功入教后，很快就有了很大的变化。他认定西来的传教士们胸怀救人、救世、救国的真言，所以叩问请教，阅读天主教书籍，协助传教士们传教，正如他自己所说，“嗣是，予乡唱和实渐有人，协力建堂为祀主讲德地。”^①他和当地的教友们一起探讨天主奥义，协助传教士修建教堂。陈衷丹在为李九功的著作《励修一鉴》所做的序言中称他“擢力昭事，得之天者深”^②，成了一名虔诚的天主教徒。教友刘蕴德为他的《慎思录》写的序言中盛赞他是自己“有余而肯恤人之不足”，称赞他的书是“诚可以启群迷，思认真宗者也；可以提浮伪，思跻正学者也；可以扫隐恶，策倦怠，思进神功者也”^③。严赞化也称他的书是“取真悟于主，故义理所宣，述言皆旨也”^④。两人都是赞扬他潜心研究天主教的教义教理，心有所得并大方的将这些写出来与大家分享。

多年严格的教徒生活在李九功的生活中打下了深深的烙印。他儿子奕芬在《慎思引》中就写到：“家严年将及耆，夜多不寐。常以平日学道所见者，乐于枕上抽绎，祈主默启，切欲导人知天知性。遇有会心，始获安寝。每至晨兴，则取所不忘者，笔记之。”^⑤从这我们就能看出，李九功入教多年后，已养成了每晚思索天主奥义的习惯。他习惯思考所学过的天主教义理，并对这些义理进行阐释。这种习惯使他将天主教神学与中国传统儒学互相阐发，从而形成一种全新的李九功式的天主教义理。

李九功接受天主教的方式有点特殊，他主要是通过阅读而不是通过与传教士的接触。李九功在《慎思录》中就说到：“余生平无他好，所好惟书，尤酷好天教书。故自少至老，手不停批，习以为常。但觉匡坐一室，惟此友为益为良，朝夕必偕，舍之遂无以自怡，亦几无以自酬矣。”^⑥根据《口铎日钞》的记载，李九功入教后一共只和传教士讨论过三次，时间分别是崇祯五年（1633年）七月二十八日、崇祯七年（1633年）五月二十五日、崇祯七年五月二十六日。在李九功的著作中，很大一部份是他阅读天主教书籍后所作的读书笔记。据本人统计，他的著作中一共提到过二十七部著作，有传教士的著作也有中国入教文人的著作，其中提到次数最多的是朱宗元的《答客问》，其次是杨廷筠的《代疑篇》和《天释明辨》，再其次是李九标的《口铎日钞》及艾儒略的《三山论学》和《涤罪圣规》。由此可见，他主要不是通过与传教士们接触接受他们的传教，而是通

^①转引自方豪《天主教人物史传》，P265

^②转引自方豪《天主教人物史传》，P266

^③刘蕴德《慎思录序》，见钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册，P124，P125

^④严赞化《慎思序》，见钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册，P134-135

^⑤李奕芬《慎思引》，见钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册，P141

^⑥李九功《慎思录》，见钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册，P141

过阅读传教士及教友们的天主教著作，尤其是中国教徒的著作来接受的。

李九功著作中提到最多的是朱宗元的《答客问》。朱宗元是宁波人，出身于仕宦世家。据方豪先生的推算，他大概生于1609年，20岁左右领洗入教。他的《答客问》一书涉及了天主教教义的阐释以及对儒道释、各种风土习俗的驳正。他认为天主统制乾坤，是自有，是最初之有，所以人人都应该信仰天主，“一粒、一涓，莫非主恩；呼吸、动静，皆资帝佑，实世人之大父母也。父母岂有一人可不事者？”^①天主为我们提供生存所需要的一切，是我们的大父母，因为“生我者父母，生父母者祖宗，生祖宗者天地也。天主非人之大父母乎？”^②李九功对天主的理解和朱宗元一样，笔者将在后文中对这个问题进行具体分析。

李九功著作中提到次数仅次于朱宗元的是杨廷筠。杨廷筠对“天主”的理解也是天主等于大父母。对此，杨廷筠说：“今人止视天主至尊至高，与己逸不相亲，不知在人世，则论名分。天主视人，无非其子，无贵贱无贤愚，皆一大父所出。故谓之大父母，尊而且亲，无人可得远之。”^③称天主而不称别的，是为了使神变得更加亲近，不再那么高高在上。他在《圣水纪言》中有很详细的解释：“即云：‘父母生我’，而天又赐衣食以全父母之生；‘师保成我’，而天又赋灵性以受师保之成。恩不更大乎？故儒教以为大父母而西国以为一真主。不可不认，不可不感，即不可不事。事者如子之事父母。体其心而已。体其心而逆理，作恶父母，岂有不怒，岂有不降殃？故曰：‘事亲如事天’，又曰：‘及尔出王’、‘及尔游衍’。安在其不相通也？”^④他认为，传教士所说的天主就等于中国儒学中的“天”，“天”赐给我们衣食，赋予我们灵性，所以天主高于父母。同样，我们对父母尚且体其心，悉心侍奉，那何况是天主呢？最后两句引自《孔子家语》中的“仁人事亲如事天，事天如事亲”^⑤。仁人君子侍奉父母就像侍奉天主一样，侍奉天主也如同侍奉父母。这表示，教徒对天主的尊敬，就如同子女对于父母一样。很明显，人类父母子女关系已经转移到天主和人类的关系上。天主不再高高在上，而是成为人类可亲可爱可敬的长辈。对杨廷筠的这个观点，李九功是完全接受的，笔者对此在后文有具体论述。

由于这个习惯，李九功接受的天主教教理是不纯正的。他接受的主要不是传教士所传播的教理，而是经过中国教徒改造、阐释过的更容易为中国人所理解的教理。再加上他本身的传统儒学的影响，使他表述的天主教教理成为一种天主教神学与儒家文化的混合物。因此，他认真思考他所接触过的天主教神学，反思中

^① 朱宗元《答客问》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三十一册，P31

^② 朱宗元《拯世略说》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三十二册，P15

^③ 杨廷筠《代疑篇》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第二十九册，P44

^④ 转引自：钟鸣旦《杨廷筠—明末天主教儒者》，P148

^⑤ 同上

国的传统文化；他帮传教士们写辩护文章，但当他写自己的心得时，却仍是对儒家文化的阐述，只是多了一些天主教方面的东西而已，一些能使儒家文化更完善的天主教的知识。

因此，我们可以说李九功一直都是站在中国人的立场上接受天主教教理的，他始终是在努力从天主教文化中吸取有用的东西来补儒家文化的不足，所以他并没有被天主教文化所同化而成为西方意义上的天主教徒。我只能称他是中国式的天主教徒，一个披着天主教外衣的中国下层文人知识分子。

第二节 李九功其著

李九功的著作很多，基本上可以分为三类。第一类，他阅读天主教书籍时写的笔记，这类文章主要收入《问答汇抄》一书，其中包括：《证正集》和《辟异集》各四卷。《证正集》第一卷主要探讨了三个问题。第一，天主的存在，天主创造天地、万物以及神人的伟大功绩，并论证了六经的天即天主教中的天主，而太极、理、气均不是世界的创造者。第二，灵魂与生魂、觉魂的区别，灵魂的功能，灵魂不灭。第三，死后审判，天堂地狱的存在以及人死后的赏罚。《证正集》第二卷主要探讨的问题有三个。第一，原罪的由来及人该如何赎罪。第二，因为人自己、圣人、天神都不能为人赎罪，所以天主降生受难为人赎罪，进而探讨了天主降生救赎的一些问题，如：天主降生是否是种亵渎，天主降生时本体是否改变，天主为什么要择贫女而生并生在西方，天主受难是否必要等。第三，天主教的一些仪式，如弥撒礼、敬圣像礼等。《证正集》第三卷主要探讨的是三个问题。第一，人该如何赎罪改过。第二，末日审判复活，其中就能看到中西文化的冲突，中国人认为人死后肉体消失而天主教徒则认为人死后肉体分解为元质，末日审判时天主将元质重新合成为人。第三，对天主十诫的解释。《证正集》第四卷主要探讨了三个问题。第一，人的贵贱、寿命长短、人生来残疾等问题，并论证这不是上帝的无能，而是上帝的恩赐。人生来富贵、长寿、健康是上帝对其善的赏赐，如此人不善，则是上帝赏小善而在他死后罚大恶；人生来贫贱、短命、残疾，这也是上帝的恩赐，这或是上帝帮助他少受诱惑从而得到更多善果，或是上帝对他的考验。第二，上帝为何容许恶魔及坏人处世，这是对善人的考验和警策。第三，欧洲的地理风俗等，并对中国的祭祖仪式和娶妾行为进行了批评。总之，四卷《证

种信仰来接受的，这一点与张庚是一样的。

《辟异集》中收录的则主要是对释道两家及一些风俗的批评。《辟异集》第一卷主要辩论了神魔的区别及上帝对魔和人的不同处罚，分析了魔如何诱陷人，指出了人该如何抗拒魔的诱陷。其次，则是批判佛教，批判的重点是：佛教不知道天，所以也不知道该如何尊重天，因此他所供奉的佛祖不是神而是魔，人们信佛是错误的。与此相关的，就是对佛家的一些重要理论的批判，如：明心见性、轮回、诫杀生、地狱、阎罗断狱等。《辟异集》第二卷分析了佛教使人信奉他甚至胜过本土宗教道教的原因，批判佛家的念诵以及破狱、血湖之说。其次，批判道教的修炼方式，并辨析旌扬真武、供奉吕纯阳和玉皇大帝的错误，指出所谓的张氏符水是魔鬼在骗人。对中国民间的一些信仰，如供奉关公、为那些忠义节孝之人立祠供奉、鬼来报恩等，都进行了批判，认为这都是不知上帝而被魔鬼所诱骗、所利用的表现。《辟异集》第三卷主要批判的是民间信仰，如：拜天地、事文昌魁斗、圣贤将相应星而降以及星坠而亡、占星、死人凭人和入梦、人死后焚楮。《辟异集》第四卷主要批判了中国的民间习俗，如：推命看相、风水、择地择日、卜筮占天。

第二类是李九功应传教士要求写的文章，包括：《礼俗明辨》、《证理刍议》、《证理刍议引》三部分。《礼俗明辨》是李九功应传教士要求写的调查问卷，其中的问题包括：日蚀月蚀行礼，祭旗囊神行礼，官长办酒先奠于地，民家办酒行礼，丧礼奠酒于地，敬城隍，中国的祭祀等级，孔子庙中春秋二祭等。从李九功对这些问题的回答来看，他已在用天主教的一些东西为准绳剔除中国传统文化中的一些东西。如他对“祭孔子祭祖宗斋戒沐浴者何意”的回答是：“凡祭前有斋戒沐浴，无非内外致洁以表诚敬之意。今当先明孔子祖宗二祭之当行，则沐浴乃其余绪，不难随之而明。若教中行弥撒大祭，及教前大小斋，又当别论。谁敢谓可同日而语也？”^①他在此明确表示孔子和祖宗的祭祀远远比不上天主教的弥撒礼。

《证理刍议》中主要写的他对弔丧、安葬、祭祖、祀孔的看法。他认为，弔丧虽出于人之情性不容己，但它的来源只是久习相安之文而已，与礼并不是完全符合。他进一步提出，弔丧的礼仪应因人而异。于非同教的戚友，不妨单用香烛，使丧家接之，就知道这是教徒的做法，如果是教友的话，就应该按天主教的礼仪做。他不完全否定中国的传统礼仪，而是主张两者互相妥协、互相调和，将天主教的礼仪融入传统礼仪中。对祭祖和祀孔的礼仪也是如此。他认为祭祖的来源是为了维护家族的和睦而不是因为相信祖宗的灵魂不灭且能祸福其后代。祭祖的礼

^①李九功《礼俗明辨》，见钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P31

仪也应根据是否是教徒作一些调整。教徒只是略仿古而为四时之荐或春秋之享。祭祀时，向所奉祖牌施拜，奉香燃烛，供养以醴饌。祭祀完毕后将醴饌送贫戚，为祖先广仁。这样做就足够了，既尽了祭祖之礼又不违背天主教的教仪。但是不能焚楮钱或读祭文。

《证礼刍议引》则是进一步阐述了他对弔丧礼、安葬礼、祭祖祀孔礼的观点。内容与《证礼刍议》类似，观点是一致的，所以不再具体叙述。

第三类，李九功自己思考的心得，这类文章都收在《慎思录》中。《慎思录》分三部分，第一部分是《和天之思》。在这里，李九功主要阐述了他对天主教教义教理的认识。他认为儒家经典是浑言天而隐言主，所以我们都应该信奉天主，应该相信天主的伟大能力及他为人类所作的牺牲，应该按天主教的规定生活，而不能再惑于释道二教。第二部分是《和人之思》，他在这里思考的是人该如何做人才能符合天主教的要求。他认为人应该爱人、孝顺父母、慎重择友等，他将天主教的东西融入儒家的文化里并用儒家文化的词汇表达天主教文化。根据陈寅恪先生的观点是他用的是况义的方式，将儒家文化的内容掏出来，重新装入天主教

第三章 李九功对天主教教理在接受

从上一章对李九功著作的分析就能看出：他虽然是个虔诚的天主教徒，但他是站在中国人的立场上接受天主教的，是在用天主教的东西补儒家文化的不足之处，这和当时有名的入教文人徐光启、杨廷筠等人是一样的。既然如此，他所接受的就可能是纯正的天主教教理，而是经过他过滤改造过的天主教教理。他所接受的天主教教理也不可能和传教士所传授的完全一样，而是天主教神学与儒家文化的结合体，或者说，是天主教神学和儒家文化进行比较后的彼此融合的新的教理。那么，要研究李九功对天主教教理在接受，就必须先分析他接受了什么，过滤掉了什么，改造了什么。我将他对天主教教理在接受主要分成三种情况：完全接受的，不完全接受的及完全不接受的。完全接受的是他完全认同的教理，主要是天主教的教规。不完全接受的是经他过滤后所接受的教理，其中包括三种情况：第一种是直接过滤掉其中的一部份教理接受余下的部分；第二种是形似神异的，即：他接受了天主教教理的形式而将其中的内容进行了改造；第三种是形异神似的，则是他接受了天主教教理的内容而将传统文化的形式作了改造。完全不接受的就是因为与中国传统文化有冲突而完全剔除的。下面我将从这三个方面着手，具体研究他是如何接受天主教教理的。

第一节 完全接受的

在天主教里，最重要的仪式是：“洗涤”、“坚振”、“领圣体”、“告解”、“终傅”、“品级”和“婚配”，因为“受洗既生之后，亦须长之坚之，此则以坚振之礼为之。次须其养育保存，此则以领圣体为之。次须其既病者复痊，此则以告解之药疗之。次人至于死后，必着戎衣以敌邪魔。缘邪魔到此时，更加攻害，须有防御。此则以圣油终傅为之。次须教中有人指引董治，凡闻此神之生命者，此则以品级为之。次亦须教中人，务以正道，传衍人类，庶奉教者益多，此则以婚配为之。”^①具体来说，就是每个想获得天主宠宥的人都必须领洗以涤除原罪获得新生。因为“圣水涤罪之规，乃天主降世亲所谕定。”^②正由于这个仪式如此重要，所以传教士强调：在领洗时，人们必须“真悔迁改，依规受圣洗”。^③如果不能真心忏悔，就得不到上帝的赦免，无法洗涤罪恶，种下善根。但人领洗后并不能保

^①李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P395

^②李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P441

^③李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P308

证人从此不再犯罪，“原罪累之，三仇误之，必不能无犯”^①。人由于染有原罪，同时还不断受到三仇的诱惑，根本不可能做到不再犯罪，根本不可能免除下地狱的重罚。所以仁慈的天主制定了告解这一好方法，“开迁善之路，辟改过之门，明明从此地狱中，挈人升于天堂”。^②当人犯罪后，天主不是就此罚人下地狱，而是允许人们告解忏悔，由天主为其涤除罪恶，使人不断向善。天主的恩惠如此之大，因此人们在告解时，必须“发灵心之至痛”，最好“能痛至涕零，斯能表达其痛之真切，以得天主宠赐，灭除罪根”。^③即使罪状丑恶，不胜其羞，也不应该隐瞒或用手势说明，而应该据实以告。反正天主全知，末日审判时，人的善恶，都会一一显露，一点也无法隐瞒。其次，人的知能是有限的，即使经常忏悔也不能保证所有的罪恶都已经忏悔并被赦免，所以即使罪恶已经被赦免，仍须经常忏悔，这样才能保证所有的罪恶都能完全得到赦免。对那些时间太久，记不清的罪恶，可以“竭尽心力，约略计算若干。如又不能，则言从前进教，或蒙解以来，所逾日月几何，或每日大约曾犯几次”。^④努力记忆自己所犯的罪恶，一一告解忏悔，就能得到天主的赦免。那么，是否真心的毫无保留的忏悔告解就足够了昵？不是的，忏悔的人还必须心甘情愿的接受神父所给的惩罚，这样才能涤除罪垢。因为“即能痛悔改愆，亦必加以惩罚，乃为允当”^⑤否则的话，将不但不能涤除罪恶，反而在罪坑里愈陷愈深。此外，“补罪之功，自当专致，不可乘便省功，反以简略取罪也。”^⑥对神父所定的惩罚，必须专门去做以获得天主的赦免。如果想乘便涤除罪恶的话，只会得到天主更多的憎恶。

传教士们对领圣体、终傅和品级这三个仪式的论述很少。传教士解释了领圣体时用面酒的意义，就是“面酒色似血肉，故取以藏体血。……面以麦多粒相并而成，酒以葡萄多颗沛汁酝酿而成，吾主用此，欲吾辈领之，如相亲爱如一体。……吾主……欲以体血养我心，然存血肉之色，哺我则不宜，故变我日用之物，藏体血于内，以便吾人领受。”^⑦天主规定领圣体时用面酒是有深意的，是为了养育人类并教育人类要相亲相爱。同时，仁慈的天主变日用之物来代替天主体血，使人类更容易接受。此外传教士还解释天主在领圣体前亲自洗圣徒的脚是为了教育人类要相爱，在受难前一夜定此礼则是如人类在临死前将东西留给后代一样。可能是因为这个仪式对中国人来说比较好理解，所以这方面的问题比较少，传教士的解释也很少。

^①李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P360

^②李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P360

^③李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P367

^④李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P364

^⑤李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P384

^⑥李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P386

^⑦李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P334

至于终傅礼，传教士说到的主要是临终告解，对具体该如何行礼，从目前我找到的资料来看，并没有具体的介绍。传教士认为，人们平时应该努力忏悔告解，但“临终时尤宜汲汲，盖一息尚存，犹可发心祈求悔改，存一分之至信，即有一分之解力”，且“解释不问罪轻罪重，皆可得免，生固无愧，死得升天”，^①所以临终忏悔能得大利益。但是，临终忏悔不能由别人代替，如果病的太严重无法忏悔，也应该“自办痛悔之诚心，以昭告于天主”。^②为了防止这种现象的发生，所以当人生病时，“第一先解罪，次方求医”。^③

对于品级，艾如略在《西方问答》一书中有比较详细的介绍。西方的传教士，必须“先进文科，复进格物穷理之学。毕，又进天学道科。每科考取，然道科之中，复有品级。敝乡从下一品起算，至于八品，而诸先生乃第七品，称为铎德。有此职任，方可承受大祭之权，而为教化宗主所命，四方敷教者也”^④

传教士们论述的较多较激烈的是关于婚配的定规。传教士宣称，“敝乡千国之俗，皆以伉俪为正，上自国君，下至小民，一夫特配一妇，莫或敢违。妇没得更娶正妻，不得娶妾也。”^⑤“一夫一妇，此通行正道”。^⑥也就是说，在天主教文化里，一夫一妻制是正理，是正道，其他的都是歪理，是枉道，是每个人都必须遵守的，不管是贵为君主还是贱为下层民众。因为世界创立之初，亚当和夏娃就是一夫一妻，这是天主的安排，也是天主唯一认可的婚姻形式，其他的形式都是错误的、邪恶的。艾如略就说过：“一夫一妇，万无偏室。又夫妇偕老，不相休离。即至国王，亦只有一正宫，并无妃嫔，欲先自守教法，以为一国之主也。”^⑦人们不仅要严格遵守一夫一妻制，还必须夫妻偕老，不能离婚或休掉另一半。正因为如此，中国的娶妾行为受到了传教士们严厉的批判，尽管他们还不敢批评中国皇帝三宫六院七十二妃嫔的制度。与此相关的，孟子的“不孝有三，无后为大”^⑧这句话也受到了来华耶稣会士们的严厉批判。他们认为“此乃孟氏俗语，以释舜不告而娶，而偶有托耳”，因为“孔子以伯夷叔齐，为古之贤人，以比干为殷三仁之一，而三人皆无后也。则在孔子以为仁贤者，在孟子亦以为不孝，不两相戾乎？”^⑨他们认为：“不孝有三，无后为大”是孟子为了解释舜娶两个妻子而造出来的托词，与孔子的观点刚好相反，因此这种说法肯定是不正确的，是某些人

^①李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P356

^②李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P363

^③李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P365

^④李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P476

^⑤李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P342

^⑥李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P416

^⑦李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P364

^⑧李双《孟子白话今译》，P172

^⑨李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P347

在利用这句话为他们的娶妾行为找理论依据，是“窃孝名以饰淫心，假不孝罪以辞恣淫之罪”。^①因此娶妾也受到了耶稣会士们的猛烈批判。他们认为子之有无乃天主所定，娶妾后不管有没有得子都不是天主认可的正道而是枉道，因为“娶一妾，而父子夫妻兄弟三大伦俱废”，^②这正是犯了正道。

天主教有一整套严格的教规规范人们在日常生活中的行为。而在中国儒家经典中，讨论的主要是人该如何修身养性，该如何提高自己的道德水平，不同身份的人该如何尽到自己的职责。因此，儒家学说不仅是个思想观念的体系，也是个实践活动的体系。儒学既注重人的精神情操的陶冶又注重人的身体行为的训练，既注重人的内省意识又注重对人的行为的外在规范与制约。曾子就说过，“吾日三省吾身——为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”^③意思是说，我每天多次反省自己：我替别人做事是否尽心竭力了呢？同朋友往来是否诚实呢？老师传授我的学业是否复习了呢？孟子也说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”^④一切条件我都具备了。反躬自省，自己是诚实踏实的，就非常高兴了。在儒家文化里，每一个想让自己德行提高的人都应该这样，每天反省自己，找出自己不足的地方并改进，经过不断的努力使自己成为有德行的人，成为君子贤人。因为中国人相信人性是善的，所以只要自己不断努力，就能实现成为圣贤的理想。从这就能看出儒家文化与天主教文化有一个显著的区别，就是：儒家文化认为人天性是善的，所以儒学相信人可以自觉行善，而天主教文化则认为人性是恶的，所以它认为人必须在天主的监督 and 帮助下才能行善。因此，天主教文化需要有一个全知全能且公正的天主为每个人制定好行为规范并注视着每个人的言行和思想。凡不按天主制定的行为规范思考行事的人都会受到天主的惩罚。而儒家文化里只有一些纲领性的学说，如：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，并没有一套严格的行为规范。每个人都是凭个人的德行修养选择适合自己的方式，或者说，就是看自己需要如何改进就如何改进，并没有通行天下的统一的强制性的规定。孔子就说过，“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”意思就是说：君子对天下的事情，没规定要怎么干，也没规定不要怎么干，反正怎么干合理就怎么干。所以，在儒家文化里，比较通行的方法是，孔子的“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所不欲，勿施于人”^⑤，孟子的“强恕而行，求仁莫近焉。”^⑥自己要站的住，同时也使别人站的住；自己要事事行的通，

^① 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P445

^② 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P344

^③ 杨伯峻《论语译注》，P3

^④ 李双《孟子白话今译》，P302

^⑤ 以上分别是：杨伯峻《论语译注》，P123，P37，P65，P166

^⑥ 李双《孟子白话今译》，P302

同时也使别人事事行的通。自己不希望别人对自己做的事，自己也不要对别人做。努力按照推己及人的恕道去做，追求仁德的道路没有比这更近的了。总之，都是从我出发，根据我的情况来对待别人，从而使自己的德行不断提高并最终成为高尚的人，并不需要借助某个外在的神。这种方式看起来比较人性化，也很注重个人提高自己的意愿。但是，由于缺乏一种外在的规约，所以如果有人不能按照这些要求去行事的时候，其他的人对他并没有约束力，也不能采取什么措施，而只能远离他，任其自生自灭。这种方式随着时间的推移日益显现出它的弊端来。到明代末年，国势衰颓，世风日下，说与行严重脱节，在社会上造成了很严重的后果。很多有见地的文人都在寻找解决这一问题的方法。

寻找解决这个问题的尝试很多，从儒学自身寻找，从佛教中寻找，但结果都不令人满意。明末传入的天主教让当时的文人们看到了希望的曙光，李九功就是其中之一。他领洗入教并认真研究天主教。他认为天主教的教规很好并完全接受了它。他认为：“美哉天教之规！始之以受洗，继之以告解，领圣体，不由人不日勉上达而为君子也”。^①既然教规如此之好，就应该努力按教规的要求行事。他认为领洗之礼最重要，因为“人之初生，莫不染有原罪。……此天教领洗之礼，所由立也。故凡定心归主者，圣水既领，原罪悉除，遂见虽蒙亦觉，虽儒亦振。盖大主圣宠，实于洗时而受。即一生善基，皆于洗日而植矣。”^②所以，受洗之日，也是人再生之日，或者说是脱胎换骨之日。一些研究者将李九功这种认为领洗就能获得新生的看法规为“新人”意识。对于坚振、领圣体、终傅和品级，李九功没有具体的论述。但从他对天主教教规的评论中能看出来他是接受的。

李九功对天主教教规中的告解和婚配的论述比较多。他认为告解是个很好的教规。他说：“至哉，告解良规！能令奉行之者，心日兢而过日寡矣。”所以，告解要不厌其烦，“初解，欲绝其巨恶。继解，并除其小愆。累而上之，诚有不容存留纤疵，务刮磨到极光极美而始慰者”。^③他认为告解既可以涤除人的罪恶，又可以使人更加小心谨慎而所犯罪恶日渐减少，直至达到极善极美的境界。其次，告解的重点是痛悔并决心改正永不再犯。所以，告解最好的办法是“追想入教以来，间有大误犯，为吾所最恨恶者，更申提一二，以为能痛能定之助。即以此邀主怜，而冀获大小愆之全赦也。”^④只有真正痛悔，才有希望得到天主的宠宥，涤除所有的罪恶。

至于婚配，他主要论述了他对娶妾的看法。他在《慎思录》中的一段话，充

^① 李九功《慎思录》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册，P171

^② 李九功《慎思录》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册，P160—161

^③ 李九功《慎思录》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册，P164

^④ 李九功《慎思录》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册，P165

分表明了他的观点：“天教禁人二色，固明为戒所当守。然既以娶妾之家观之，长者必难敦伦，幼者亦无善教。何也？以分宠而怀怨妒，则夫妇之义衰；以偏爱而积憎嫌，则父子之恩替；以异胎而别门户，则兄弟之情薄。而且夫妇重色，身淫以诲贞得乎？妻妾私财，身贪以诲廉得乎？是一家罪根，由于娶妾。”^①在他看来，娶妾是件罪恶的事情，是扰乱一家人正常生活的罪魁祸首。人一旦娶妾，就无法摆脱这种罪恶所带来的恶果。

由此可见，李九功在天主教教规问题上，与传教士的观点是一致的。他完全接受了天主教的一整套教规，同时也接受了对中国传统文化中与教规不符的行为的批判。

第二节 不完全接受的

李九功不完全接受天主教教理的部分比较复杂。我将从三个方面进行研究。第一个方面是他对“孝”的理解，他接受了其中的一部分，对其余的部分则直接剔除，没有对其进行改造。第二方面是他对“天主”的理解。他接受了天主教教理的形式而将其中的内容进行了改造，将儒家文化填入天主教文化的皮囊中。第三个是他对祭祖的认识。他改造了传统文化的形式，接受了天主教教理的内容并将其填入改造过的传统文化形式中。

一、对“孝”的理解

在中国传统文化中，“孝”是一个非常重要的观念。来华的传教士发现后对“孝”做出了属于他们的阐释。艾儒略在《三山论学》中就说到：“人子之事亲，朝夕温情，起敬起孝，虽督之劳之，亦唯命是从，不敢少有猜疑过望，如是而后谓之孝子。”^②也就是说，人努力孝敬父母，就算父母责备自己也必须听从，并且信任父母，这样才是孝子。在这里，艾儒略明显将人对天主的敬与对父母的孝结合在一起。所以，人是否孝敬父母取决于人自己对父母的态度，与后代的有无没有关系。毕竟，“子之有无，皆天主命也”。^③即使有人通过娶妾得到了后代，那也不是天主认可的，是罪恶的行为。且天主对人的孝行有赏赐，对不孝的行为有处罚。传教士宣称：“凡人子孝敬父母，必得久生于世之赏，其不孝敬者，否。”^④他们认为不孝敬父母的人不应该长久享受其人生，这是天主对不孝子合适的处

^① 李九功《慎思录》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册，P150

^② 艾儒略《三山论学》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第七册，P37

^③ 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P415

^④ 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P393

罚。

至于不孝，传教士对此的论述是比较多的。利马窦认为：“凡人在宇内有三父：一谓天主，二谓国君，三谓家君也。逆三父之旨者，为不孝子矣。”也就是说，人如果违背家君、国君及天主的命令，都是不孝；如果家君违背国君的命令，是不孝；如果国君违背天主的命令，这也是不孝。而“其为子者，听其上命，虽犯其下，不害其为孝也。”^①也就是说，人听从国君的命令而违背父母的命令，这依然是孝的行为，为了听从天主的命令而违背国君的命令也是孝的行为。在此，利马窦明确提出了天主是高于国君、父母的。艾儒略也有类似的表述。他认为当爱主与孝顺父母相冲突时，应该听从主的训示，听从主的安排。他说：人死后上天堂，“当时一见天主，醉心其中，满受无限福乐，更无转向”，即使父母正在地狱里受苦，也会认为，“至慈大父，业已安之，为人子者，宁有不顺大父之旨哉”？^②意思是，对一个人来说，最重要的是天主，只要得到了天主的认可，享受到了天堂的永久快乐，就不用管其他的人了，就算是父母也一样。即使父母在地狱里受苦，也应该认为这是上帝的安排，这是父母所应该受到的处罚，所以，不但不应该为父母感到悲伤，反而要尽情享受自己的乐趣，感谢上帝的公正无私。如果不这样做，就是违背天主的安排，是不孝。

此外，不孝的行为还有为一己私利停丧不葬。对此，传教士们展开了严厉的批判，“世俗所惑，有必待吉地，多年停柩浅土者；有藏后改移，一掘未已，至再直三者；有因买地构讼，及惑各房风水，而兄弟里党，化为仇讎者。推其忍心灭理，不过听一二术家之言，欲为子孙福利计，遂至祖父遗骸、亲故情面，俱不遑恤。吾恐其不孝不友，不仁不义。”^③传教士认为：人们听信葬师的谎言，为了得到吉地给子孙带来福利而停丧不葬或改葬，甚至导致亲人反目和诉讼，这是不孝不友、不仁不义的大罪。

在中国传统文化中，忠孝节义，孝排第二，由此可知它的重要性。在儒家经典中，论述孝的文字非常多。《论语》中就多次提到孝：“孝弟也者，其为仁之本与”；“事父母，能竭其力”；“无违”；“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼”；“事父母几谏，见志不从，又敬而违，劳而不怨”；“父在，观其志；父没，观其行”；“三年无改于父之道，可谓孝矣”；“今之孝子，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”^④孝顺父母、敬爱兄长，这是仁的基础，也是君子提高自身修养的起点。具体的做法则是：侍奉父母，要尽心竭力；不要违背礼

^① 以上均郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五十七册，P9

^② 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P281

^③ 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P582-583

^④ 以上分别引自：杨伯峻《论语译注》，北京，中华书局，2000年，P2，P5，P13，P40，P7，P40，P14

节，就是说，父母活着，依规定的礼节侍奉他们，死了，依规定的礼节埋葬他们，祭祀他们；如果父母有不对的地方，得轻微婉转的劝止，看到自己的心意没有被听从，仍然恭敬的不触犯他们，虽然忧愁但不怨恨；不仅如此，还要看他长期的表现，父亲活着的时候要看他的志向，父亲死了以后要看他的行为，如果他对父亲的合理部分能长期坚持不加改变，他就可以说是孝子了。而有些所谓的孝顺的人，只不过是能够养活父母罢了，这是不够的，如果不能存心严肃的孝顺父母，那养活父母就和养活狗马是一样的了。可以说，在孔子的思想里，孝顺父母是和礼紧密相连的，人按照礼的要求去做才算是真的孝顺，否则就不能算是真的孝顺。但是在《论语》里，人该如何孝顺父母并没有一套详细的可行的规定，而只有一些原则性的规定。

到了孟子那里，他说到孝的地方也很多。他基本上继承了孔子的观点。他说：“事，孰为大？事亲为大。”他认为做事情最重要的是侍奉好自己的父母。该如何侍奉好自己的父母呢？他举了曾子侍奉他父亲的例子来做说明。所以，侍奉父母不是只养活父母就可以了，还应该像曾子那样，在精神、情感方面奉养父母，这样才算是真正奉养好了父母。他的观点比孔子算是进了一步，明确了该如何奉养的问题，而不再只是些大的原则性的要求。奉养好了父母真的就是孝子了？这似乎是不够的，所以他在《万章章句上》中又讨论了这个问题，他认为“父母爱之，喜而不忘；父母恶之，劳而不怨”是不能算真正的孝的。因为这种孝太理想化，好像是为了完成任务。真正的孝应该是以对父母有深厚的感情为基础，象舜那样，不但要怀念，而且在得不到父母欢心时，心中应该有忧有怨。至于什么是不孝，他有一句几千年来一直被中国人奉为至理名言的话，就是“不孝有三，无后为大”^①。意思是：不孝顺父母的行为有三种，其中以没有子嗣为最严重。

其次，在中国传统文化中，忠孝是连在一起的，在国家里，要忠于自己的君主，在家里，则是孝顺自己的父母。所以君臣父子，是一个问题的两个层面。君臣之间的伦理是家庭里的父子伦理在国家层面上的扩大化，君臣之间的伦理缩小就变成了父子之间的伦理。因此，在中国的文化中，国家高于家庭，君主高于家长，所以君子的理想境界是修身齐家治国平天下。如果没有机会平天下，就退而求其次，努力治理好自己的国家；如没有机会治理国家，就努力治理好自己的家；如连治理家的机会都没有，就努力修身养性，不断提高自己的德行。那么，如果忠与孝相冲突，人们就应该先忠后孝，就算因此伤害了孝也是应该的，毕竟忠孝难两全。如果一个人为了孝而不顾忠的话，就会被人批评为不懂大义，以至于变成了一个不忠不孝之人。

李九功对“孝”的看法与传教士比较一致。他认为：“孝子于亲，劳而无怨。”

^① 以上分别引自：李双《孟子白话今译》，P168，P202，P172

^①这个观点与利马窦的观点是一致的。此外，他认为大孝是“纯和天主大父之旨的孝行”，即：“终吾之身，孳孳然小心昭事，践行尽性，务至跻升天国而后已。”^②也就是说，真正的大孝行应该是一辈子孜孜不倦的信奉天主，努力按天主的要求去行事，直到上升天堂为止。这既是孝行又是每个有德行的祖先对子孙的期望。所以，做到了这一点，既成就了自己的善，又实现了祖先的愿望，尽到了作为子孙的责任而成为孝子。换句话说，就是努力信奉天主，听从天主的安排，就是孝子。这一点与利马窦的观点是一致的。对孝与后代的关系的问题上，他也接受了传教士的观点。他严厉批判了中国人早已习以为常的娶妾行为。这一点在上文以讨论过。

对于停丧不葬的问题，他的观点与传教士是一致的。他认为：“图子孙福利，而停丧不葬，不知其陷于不孝。”^③所以他认为，如果不幸亲人死亡，人应该“慎重丧事，敬敛其尸，坚厚其棺，寝苫枕块，衰麻示哀，并择高燥之区，以造茔域及作为传状，与刻碑表铭志，”但必须“无招僧徒以从浮屠之教，无焚楮钱以受鬼魔之欺，无惑堪舆以信葬师之说”。^④也就说，亲人去世时，可以慎重的为其办理丧事，恭敬的收敛其尸体，为其准备很好的棺材，选择干燥的地方为其修坟墓，并为其写传记，刻墓志铭。因为这些都与天主教教理无冲突。而请僧徒作佛事、烧楮钱、择地则都是与天主教教理相违背的，就绝对不能采用。由此可知，他接受了传教士的观点。

对孝道应该服从天主安排这个问题，他在其著作中没有提到。因为这和中国的传统文化是相冲突的。尤其是到十七世纪末十八世纪初，随着“礼仪之争”的不断升级，最后教皇下令禁止中国教徒祭祀祖先。如果真的按照传教士的观点去做，从此一心信奉天主，一切听从天主的安排，不祭祀祖先的话，这是不孝的。同样的，他提到过一次艾儒略所说的天主高于国主的话以后就再也没提到过。因为这在中国是大逆不道的。中国的君王自称是天子，天的儿子。按照这种说法，天应该是高于君王的。但在现实生活中，天子早已被神化，人间的天子早已取代了天上的神的地位。因此在家族中，父有着绝对的权威，在国家里，天子拥有绝对的权威。所以，人们对君王、父的敬畏远远高于天。这样就很自然的形成了君、父、神的排列顺序。所以，李九功在他接受天主教时，主动剔除掉了这些与中国传统文化不符的部分，只保留对中国文化有用的部分。

^① 李九功《慎思录》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册，P165

^② 李九功《证礼刍议》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册，P81

^③ 李九功《慎思录》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册，P178

^④ 李九功《证理刍议》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册，P67

二、对“天主”的理解

李九功对“天主”的理解很有中国特色，与朱宗元、杨廷筠等人的观点是一样的，这可能与他主要通过阅读接受天主教有关。他认为天主是造物主，创造天地万物，全知全能，为了拯救人类而降生，捐一身为给人类赎罪，同时他又将天主与父母并列，将天主拟同于父母。

在天主教里，天主是宇宙间唯一真神，全知全能，创造了天地万物和人并保存之，非中国的圣贤可比，“无论贵邦孔孟，即古今普天下诸圣贤，总不过具此人性而已，故其所行所言，亦不越人之知能。至于道之微，德之纯者，虽圣人不知不能焉。惟夫吾主耶稣，实实屡见其全能全知，非可以群圣比伦者。”^①艾儒略在《三山论学》中就宣扬天主创造天地万物：“天主也者，天地万有之真主也。造天、造地、造人、造神、造物，而主宰之，安养之。为我等一大父母。心身性命，非天主孰赋异？天下国家，非天主孰安排？”^②更奇妙的是，天主创造天地万物无须借助于材料，“其纯以无物化有物，不资材料矣；惟出自己全能，无藉器械矣。瞬息而万物受成，无待时候也。凡所欲造，随意而辨，无费心力矣。造成之后，又永保存之，俾不复坏。”^③汤若望也在《主教缘起》一书中说：“天主造物，异于人造。但须肯造，其肯一有，即有其造。天主存物，异于人存。但须顾存，其顾一有，即有其存。”^④天主不仅创造天地万物，还创造人。汤若望在《主教缘起》中说：“由主生初人，人类乃立。更复畀以妙能，命之传生，乃延胤裔之今”。^⑤天主创造了最初的认，并赋予人美妙的能力使其不断繁衍，生生不息。艾儒略在《三山论学》一书中也说道：“吾身之先，必有父母生我，必有天主降衷于我。若无赋我灵性与生我形骸者，神身从何出耶？”^⑥他从反面论证了天主是人类的最初创造者，如果没有天主，就没有赋予人灵性和肉身的人，也就不会有人类。此外，为了保护人类，天主还创造了神，每个人都有属于自己的保护神。这个保护神可以保护人不受魔鬼的侵蚀，帮助人类向善。为了显示其尊贵，天主还创造了“无数天神，分为九品，群崇奉而翼戴焉”。^⑦由此可知，在天主教文化里，天主全能，是世界的起源。

但中国人一直都相信太极、理、气才是世界的起源，并没有一个外在的天主创造世界。来华的传教士在传教过程中经常碰到这种问题。为了论证天主才是世

^① 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P311

^② 艾儒略《三山论学》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第七册，P12

^③ 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P244

^④ 转引自李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P245

^⑤ 转引自李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P246

^⑥ 艾儒略《三山论学》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第七册，P15

^⑦ 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P246

界的真正创造者，他们将太极归为中国人无法解释世界的起源时臆造出来的，因为“物物各具一太极，……太极为物之元质，与物同体，而不能物物矣”，且“古今圣贤，只有昭事上帝，未闻有敬奉太极者”。^①通过这种误读，传教士们将太极从造物主的行列中抹去。至于理，他们则引入了“自立者”和“依赖者”这两个概念。天主是自立者，可以生物，而理只是依赖者，根本不可能是世界的起源。气呢，他们则将其归为天主造物时所用的元质，无灵明知觉，也无造物能力。

天主不仅全能，而且全知。传教士将天主的全知比喻为从高台望上高台之路及其他的路，一切尽在眼前，过去未来，全都知道的清清楚楚。而且，“无论人言动之善，天主日监，断不容欺。即我未言未动时，知己久矣。”^②天主不仅时时刻刻关注人的一言一行，而且时时刻刻关注人的言行背后的意图。他不仅“鉴人外行”，而且“审其志而切答之”；不仅“视其有限之迹”，也“视其无限之志”^③。所以人之善恶只有天主能真正判断，人该受的福报与惩罚亦只有天主能定之。因此，人肉眼所见的不公并不是天主的错，而是人的能力有限，天主的公正是确定无疑的。

由于天主创造人类时只是赋予其美性，并没有规定其只能行善。因此，人类的元祖亚当和夏娃受到诱惑，违背天主的训诫堕落了，以至于后来的人类一出生就染有原罪。但无限慈爱的天主不忍心人类下地狱受永苦，于是亲自降生，为了让人类反省自己的罪恶而接受了残忍的刑罚，捐一身为天下人救赎之价。艾儒略在《三山论学》中说：天主“实与我亲。而我辈不知其瞻依之念，愈（脱字）其违背之愆弥积，懵懵然载胥其溺也。而吾主忍乎？必也降生为人，乃可以示耳目之津梁，洗众生之业垢。”^④他认为天主不忍心人类在罪恶的深渊中越陷越深，于是亲自降生，为人类洗涤罪恶。传教士宣称：“今万民之中，无一人不负罪者”，^⑤所以，人类无法自己为自己赎罪，也没有能力为别人赎罪。即使圣人也是这样，因为“即令有无罪之大圣，总属人类，其功有限”。^⑥至于天神，与人类不是同类。人类犯罪，应于人类中赎罪。所以，天主降生为万民赎罪。但天主只是捐一身为天下人救赎之价，人要赎罪还须往取。

在中国的文献中，有类似的称呼如上帝、天、皇天、昊天等，但并没有天主这一称呼，说的最多的是天。在中国传统文化中，对天的理解是多样化的，既指有形的天，也指某些神秘的不可知的力量，在殷商时期还指那个祸福人类的神

^① 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P243

^② 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P341

^③ 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P278

^④ 艾如略《三山论学》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第七册，P33

^⑤ 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P294

^⑥ 同上

灵。所以中国会有俗语“谋事在人，成事在天”，意思是说人可以努力的去做某件事，但最后是否成功并不是由自己决定，而是由很多不可知的偶然的東西在起作用。在中国有名的戏曲《窦娥冤》里，当窦娥受到冤枉上刑场时，她会谴责天“天也，你错勘贤愚枉做天！”^①所以在这个层面上说，中国人相信天是有意识的，是至高无上的主宰，他应该是公正的。中国人以天为上帝，所以统治人间的君王便自称为天子，是天的儿子，因此他有祭祀天地之权，自封为上帝在人间的唯一代表。

在儒家经典里，提到天的文字很多，《诗经·蒸民》中就说：“天生蒸民，有物有则。”^②《诗经·周颂》中说：“天作高山，大王荒之。”^③这些都是说天有创造功能。《尚书·汤诰》中说：“惟皇上帝，降衷下民”^④，则说天的慈爱。《论语》中提到天的地方则多达十八次。其中有指有形之天的，也有一些是指主宰或命运之天。如孔子对子路发誓：“予所否者，天厌之！天厌之”，孔子的意思是，我如果不对的话，天厌弃我吧，天厌弃我吧。很明显，这里指的是主宰的天。孔子被匡地的群众拘禁时说：“天之丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何”，他的意思是：如果天要消灭这种文化，那我就不会掌握这些文化了；如果天不想消灭这种文化，那匡人将把我怎么样呢？他还说过“吾谁欺，欺天乎”，意思是我欺骗谁呢？欺骗天吗？此外如：“不怨天，不尤人。下学而上达，知我者，其天乎”^⑤，这些文字里的天都是指主宰之天，能对人间事情起作用的天。至于孟子，他也说到过天，但和孔子一样，并没有明确指出他的天到底是什么。其他的儒家经典中也有类似的文字，如《尚书·太甲》中就说到：“天作孽，犹可违；人作孽，不可追。”^⑥总之，在中国传统文化中，天确实有时候指主宰人的命运和人间事情的某样不可知的力量，但中国人并不认为天是某个具体的人，或者说，是某个具体的有超能力的神。在中国的宗教里，有玉皇大帝，他能掌握人间的命运。在民间信仰里，也会有很多这样的神仙，但是儒家思想并不承认这些神，所以一直都有人在批判这些想法。总之，那些儒家经典中并没有明确说明过这个神秘的力量到底是什么，而只是用一个天字来概括，儒家圣贤们也对这类在他们掌控之外的力量抱存疑的态度，不否认也不探讨。正是这种暧昧的态度导致了后来天主教传教士们对中国文化的批判以及佛家、中国文人与传教士就中国文化一些方面问题的大讨论。

^① 关汉卿《窦娥冤》，张友鸾，顾肇仓选注《关汉卿杂剧选》，P27

^② 《毛诗正义》，《十三经注疏》第三册，P673

^③ 《毛诗正义》，见《十三经注疏》第三册，P711

^④ （唐）孔颖达等正义《尚书正义》，P109，

^⑤ 以上分别引自：杨伯峻《论语译注》，P64，P88，P90，P156

^⑥ （唐）孔颖达等正义《尚书正义》，P115

在李九功的理解中，天主是全能的，他创造了世界。他认为：“人皆天主所生”，“物皆天主所生”。其次，他相信传教士宣称的天主降生救赎人类的事迹。他认为天主降生的原因是人类“累于原染，至动主慈。”尽管如此，天主不“可白贲人罪，故宁降生受难，舍身赎我，以此而显其仁之尽，亦以此而彰其义之至。”天主不仅降生，“以至富而处至乏，以至贵而甘至辱，以至恩而受至仇。”由此可见，天主对人的恩惠实在是太大了。

他相信天主有传教士们所宣称的种种能力，但同时他又认为天主就和父母一样：父母生养孩子，是一家之主，所以就叫家主；国君管理一国之民，是一国之主，则叫国主；天主创造了整个世界并保存之，是整个世界上之主，他就被称为天主，他是人类的“大父”、“上君”，这是典型的中国式称呼。而西方天主教只称呼天主为“父”，这二者形成了强烈的对比。至于为什么称天主不称呼别的，他的解释是：因为“恐不善理会，尚疑高高在上，尊而不亲耳。称天主者，则如家有家主，国有国主。”他认为，既然天主如家主国主，就得像孝敬家主、忠于国主一样敬畏天主，努力“献微劳于吾大父上君”，“期尽子职，必竭精诚，虽至致命，亦所不辞”。此外，他还于己酉年元旦写了一首箴言，其中表达了类似的观点：“主爱吾，主爱吾。不知吾于主有无。有乃若儿安父侧，无将如仆闻主吁。”^①心中有主就如儿子安心地在父亲身边一样，心中无主就如仆人听到主人的斥责。很显然，他将天主的敬畏与中国传统文化中的对父母的孝敬类同化。这样确实方便了大家对天主的理解，只是这样的理解已经带上了浓厚的中国色彩，天主的神性在无形中被取消掉了。天主成了人类的一员，他与人类的区别只是他比人类的能力多一些而已。这恐怕是那些耶稣会传教士们做梦也没想到过的结果。

三、对祭祖的认识

在中国，祭祀祖先是一件非常重要的事，这是表达孝心的重要一环，也是祖先崇拜的一种形式。孔子就说过，“祭之以礼”也是孝顺父母的一部分。在中国，祭祀祖先有非常悠久的历史，在历史发展过程中，祭祀的礼仪也发生了很大的变化。在殷朝时，人们认为世人向高高在上且握有无上神威的上帝祈求时，必须借助祖先的神灵这个媒介才能上达于上帝。因为祖先是上帝派来的，当祖先死后，他们的神灵又重新回到上帝左右，所以，当地上子孙有吁请时，必须通过祖先的神灵。这种观念到后来就成了祭祀天地以祖先配祀的观念。陈成国先生就认为：

^① 以上分别引自：李九功《慎思录》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册，P177，P178，P173，P174，P167，P156，P162，P174，P149，P227

殷人相信上帝，尊为至上神。他们已经把先公先王与上帝分开，但又相信先公先王可以宾配上帝，在上帝左右发挥作用，保佑后嗣，降罪造福。这个观点有卜辞为证：“贞咸宾于帝。贞咸不宾于帝。贞大（脱文）宾于帝。贞大甲不宾于帝。贞下乙（脱文）于帝，贞下乙不宾于帝。”^①到商朝时，祖先仍是达于上帝的媒介。到周朝时，祖先神灵几乎成了上帝的化身，他们分有了上帝的某些属性，可以降灾，可以赐福等。《孝经》中就记载：“天地之性，人为贵，人之行，莫大于孝，孝莫大于严父，严父莫大于配天。”^②也就是说，天地之间，人所禀受的性情最为尊贵。而人的种种性情中，没有比孝更大的了。孝治中，没有比尊敬父亲更大的了。尊敬父亲的孝道中，没有比祭天时，以祖先配祀之，来得更大。尽管后来统治者规定：祭祀是有等级的，天子才可以祭祀天地，而诸侯只可以祭祀山川，大夫只可以祭祀五祀，士则只可以祭祀自己的祖先，至于老百姓的祭祀，则没有具体规定。所以老百姓只好随士人祭祀自己的祖先。但是，“孝莫大于严父，严父莫大于配天”的古训并没有变。在其他的儒家经典里，探讨这个问题的也不少。孔子就说过：“非其鬼而祭之，谄也。”不是自己应该祭祀的鬼神却去祭祀他，这是献媚。杨伯峻先生认为这里的鬼一般是指自己死去的祖先，祭祀死去的祖先的目的一般是为了祈福。如此说了，孔子是相信祖先有神的某些权利的，所以他才会对这个仪式如此看重，说“吾不与祭，如不祭”。因为祭祀祈福都讲究诚意，如果由别人代劳，就没有诚意，所以说不如不祭。尽管孔子也说过，聪明的人应该是“敬鬼神而远之”，但他的敬而远之的态度并不是因为他认为鬼神是不存在的或者说是因为鬼神是没有能力主宰人的命运的，而是因为“未能事人，焉能事鬼”^③。活人尚且不能服侍好，怎么能去服侍死人呢？所以说，孔子不语怪、力、乱、神，并不能说明他不相信鬼神的存在，而是他出于现实的考虑，认为暂时没有时间和精力去管服侍鬼神的事。由此可见，在中国，祖先的神灵一直被抬到与天神并列的地位。中国人一直都相信祖先能降福或将殃，对祖先的祭祀也带有一定的宗教色彩。

来华的耶稣会士们对中国的这种祭祖行为很不满。在天主教中，只有天主是唯一真神，其他的都是魔鬼。所以当他们来到中国传教后，发现这是个很头疼的问题。如果明确要求中国人不祭祀祖先，这是不孝的行为，这将会使他们的传教事业无法开展。而如果允许中国人祭祀自己的祖先，这和天主教的教义是冲突的。所以后来他们采取了折中的办法，用天主教的祭祀改造中国的祭祖活动。他们主张，祭祀应该是主报不主祈，祭祀的目的应该是使人们更加孝敬活着的父母而不

^① 转引自：陈成国《中国礼制史》先秦卷，P140

^② 《孝经·圣治章第九》，见刘宝楠、皮锡瑞撰《论语正义、孝经郑注疏》，P19

^③ 以上分别引自：杨伯峻《论语译注》，P22，P27，P61，P113

是为了祈福。传教士认为：“祀先祖者，特子孙自尽孝思耳”。^①所以他们一再强调《论语》中“祭如在，祭神如神在”^②的观点，也就是说，祭祀祖先时就当祖先真的在那一样，祭祀神时就当神真的在那一样，而实际上祖先和神都是不在那里的。因为他们都是由天主创造的，都得听从天主的安排呆在天主给他们安排的地方，不能随意来到人间。所以，祭祀祖先的仪式也不应该像中国人的传统祭祀那样，正确的祭祀方式应该是：“为之诵祭天主，求福庇其先人神魂，而赐之安所。此乃实益于先人，增冥福也。且亦丹青其容，悬之家堂，以为子孙表镜，观感而仿效其德焉。亦有陈饮食于先人之墓者，礼毕则为献之圣堂，施之贫人耳。”^③也就是说，祭祀祖先应该是按天主教的教规做，为祖先的灵魂增福，而不是为自己祈福。从而将祖先的灵魂给子孙增福的能力收归天主，祖先的灵魂也被还原为普通的灵魂，祭祖活动的宗教色彩也被取消掉。

这一点李九功很认同。他认为，中国从古到今一直注重祭祀祖先的原因是：“人道莫大于亲亲。人知亲亲，而后知尊祖；知尊祖，而后知敬宗；知敬大宗小宗，而后涣之以萃，伦之以叙，九族之得其雍睦，子孙率其家训，亦莫不系于斯焉。”也就是说，中国人注重祭祀祖先不是因为其能为子孙带来福利，而是为了维系风俗，使家族和睦。因此，“祭祀之正义，实惟在于主报也”。祭祀的真正意义是报而不是祈福。中国人祭祖是为了寄托对先人的思念之情，维系民风，教育人们更加孝敬活着的父母。中国人并非真的认为祭祖时祖宗会来歆享祭品，所以祖宗也不可能有降福降殃的能力。因为，“官不由于朝廷，必系伪职。神不由于天主，必系邪魔”，所以，祖宗肯定是没有这种能力的。如果祖先有这种能力的话，“禹汤当以存癸受，文武亦可以全幽厉”。^④由此可知，认为祖宗可以祸福子孙后代的思想是错误的。正因为如此，祭祖应该遵守先王所制的祀典，主报而不主祈。再说，祭祀只是“事先人之死亡如生存”而已，所以祭祀时的一些习俗应该改变，如：不再为每位祖先设一木主，而是总设一粉牌；祭拜时“奉香燃烛”，“供养以醴饌”；“祭毕，随撤饌以送贫戚，为祖先广仁。必毋感鬼魔而烧楮钱，并无覩福佑而读祝文”，“间又为之求铎德祭献天主，或以消其炼所罪愆，或以增其天堂福乐”，“于亲之贤者，遗有善训，则必记而绅绎之，垂有哲范，则必敬而则效之”^⑤。把他的观点与传教士们的观点一比较就会发现，李九功的观点表面上看是将天主教的祭祖仪式中的一部分移植到中国的祭祖活动中从而使中国人

^① 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P416

^② 杨伯峻《论语译注》，P27

^③ 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P466

^④ 以上分别引自李九功《慎思录》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册，P72、P77、P150、P153

^⑤ 分别引自：李九功《证礼刍议引》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》P106-111

多了一些祭祖的方式。但实际上，他的观点是传教士们的观点的另一种表达而已。这种观点违背了“孝莫大于严父，严父莫大于配天”的古训，取消了祖先的那些神的属性，同时也取消了祭祖活动的宗教色彩。

第三节 完全不接受的

李九功在其著作中没有明确批判天主教的教理。因此，要分析他完全不接受的天主教教理，我们只能从传教士在著作中提到过而他避而不谈的问题入手。他避而不谈的问题很多，如不祭祖祀孔、天主大于中国的皇帝、人为了听从天主的安排应不惜违背皇帝和父母的命令、在天主面前人人平等等。我将具体分析天主大于中国皇帝及天主面前人人平等这两个问题。

利马窦在其《天主实义》一书中说：“凡人在宇内有三父：一谓天主，二谓国君，三谓家君也。逆三父之旨者，为不孝子矣。……若从下者逆其上，固大为不孝者也。”^①他认为，人类在这个世界上，有三个等级不同的父亲，最高的是天主，其次是国君，在中国是皇帝，再其次是家君。作为一个孝子，必须听从三个父亲的命令。如果自身是家君，就必须听从国君和天主的命令；如果自身是国君，则必须听从天主的命令，不管是谁，都得听从天主的命令。如果听从上一等级的父亲的命令而违背下一等级的父亲的命令，这依然是孝子。换句话说，人为了听从天主的命令可以违背国君和家君的命令，为了听从国君的命令可以违背家君的命令。这后一种情况李九功能接受。因为在中国传统文化里，本来就有忠孝能两全时先忠后孝才是君子所为的观念。但前一种情况他是不能接受的，所以在他的著作中没有对这个问题的思考。此外，利马窦还在此书中说：“弗化生天地万物，乃大公之父也，又时主宰安养之，乃无上共君”^②他认为，天主化生天地万物，是人类共同的父，同时，天主还主宰人类的命运并为人类提供生存所需要的一切，所以，天主又是至高无上的人类共同的君主。从这两段话中，就能看出，利马窦认为天主应该高于中国的皇帝，皇帝应该听从天主的安排。艾儒略在《西方答问》中也说：“盖天主教诫，自钦崇天主而下，即首孝敬父母。而古圣人释之曰：‘父母有三：生我者，治我者，训我者’是也。而且夫妇长幼之理，皆括在此诫中矣。

^① 转引自《明末清初天主教和佛教辩论资料选》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五十七册，P9

^② 转引自《明末清初天主教和佛教辩论资料选》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五十七册，P10

第人伦之上，有一大伦，更为人所当尽者，乃最初造物之主，即所谓天主也”。^①在这里，他明确指出对天主的爱应该高于对父母的爱，还借用古圣人的话进行说明，即将父母分为三种：创造我的是天主；统治我的是君主；教育我的是父母。所以人们首先要爱的是天主，其次是君主，然后才是父母。尽管君臣间的伦理高于父子间的伦理，但君臣父子都属于人伦，而天主与人之间的伦理却是高于人伦的。所以，所有的人都应该听从天主的安排，即使贵为皇帝也不能例外。

其次，传教士还宣扬西方的人人平等的观念。利马窦说：“国主于我相为君臣，家君于我相为父子，若使比乎天主之公父乎，世人虽君臣父子，平为兄弟耳焉。”^②他认为：在世俗生活中，人与人之间有君臣父子的等级区别，但在天主这个人类共同的父亲面前，大家都是兄弟，只有年龄大小的区别而无贵贱之分。艾儒略在《三山论学》中也说：“夫推大造爱人无己之心，凡我人类皆如兄弟亲属。”^③他认为，人类都是天主创造的，所以人类都是平等的，即使是皇帝和乞丐，在天主面前都是平等的，没有贵贱之分。他还在《天主降生言行纪略》一书中写到一个故事，就是：“耶稣方设教谕众。中一妇忽扬声向耶稣曰：‘厥胎何幸得怀尔也。厥乳何幸得哺尔也。’耶稣应曰：‘闻上主之训而遵之。斯谓之幸焉。’尔时圣母，暨亲属昆弟造门阻塞者众，莫能入。有告耶稣者曰：‘若母若兄在门。’耶稣曰：‘畴为吾母？畴为吾兄？’顾群弟子，暨诸问道者。曰：‘是非吾母吾兄弟乎？盖承顺在天我父之旨，即吾兄弟、吾姊妹、即吾母也。’”^④这是《圣经》中的故事，宣扬的是天主面前人人平等。

在中国，传教士宣扬的这两种观念都是大逆不道的。在秦以前，中国是世官世禄的贵族政治体制。在这个体制下，国家的最高首脑是天子。秦以后则是专制主义皇权下的官僚政治体系。在这个体系下，国家的最高首脑称为皇帝。不管是叫天子还是皇帝，他在中国历史上都是一个特殊且奇怪的存在。在身份上，他是至高无上的神——天帝的儿子。《尚书·召诰》中就记载：“皇天上帝，改厥元子”，“有王虽小，元子哉”，^⑤认为周王就是天帝的长子，因此称其为周天子。皇帝是上天所命、秉承神意来统治天下的。他是神，至少是神种。他是国家的主宰，一切权力的最高主人。他的意志就是国家的法律，人民是他的臣仆，必须对他保持绝对的服从，所有生杀予夺、荣赏黜陟都由他任意支配。对于国土和资源，他拥有最高的所有权。而且在中国的家长制社会里，皇帝被认为是万民的父母，百姓

^① 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，P460-461

^② 转引自《明末清初天主教和佛教辩论资料选》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五十七册，P9

^③ 艾儒略《三山论学》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第七册，P13

^④ 艾儒略《天主降生言行纪略》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第十册，P15

^⑤（唐）孔颖达等《尚书正义》，《十三经注疏》之二，P217、P218

是赖皇恩哺育滋润才得以生存的子民，“天子作民父母，以为天下王”^①。因此，人民对皇帝必须像事天一样虔敬，事父母一样恭顺，事主人一样忠驯。不管所受到的压迫有多重，所遭受的冤苦有多深，人民只能永远做驯服的牛羊，任其宰割。不驯是罪不容诛的大恶，怨望甚至腹诽都是大逆不道的罪行。

其次，为了确保皇帝的威权，皇帝必须采取措施，因此中国有所谓的帝王之道，简言之，就是敬天法祖。敬天不单是虔诚的祭祀，更重要的是顺天、体天、法天，也就是说，人主必须顺天运、据天道来立政建制，以此存养并化育万民。根据汉儒的意见，每一个新受命的皇帝即位，其立政建制，莫先于改正朔，易服色；莫重于制礼乐、兴教化。法祖则是孝道的集中表现。儒家把孝道放在非常突出的位置上。《孝经》中说：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也”^②意思是说，孝，就像天上的日月星辰运行有常规一样，符合天道自然规律，就像大地有山川高下、水泉流通有准则一样，符合大地万物运行准则，是符合人的本性的人们履行的事。上天有日月星辰照耀，大地生长万物供给人类，人以天地的运行作为自己行为的准则，实行孝道。《孝经》还对不同等级的孝作了具体的规定：天子之孝是“爱敬尽于事亲，而德教加于百姓，刑于四海”，诸侯之孝是“富贵不离其身，然后能保其社稷，而和其民人”，卿大夫之孝是“非法不言，非道不行；口无择言，身无择行；言满天下无口过，形满天下无怨恶”，士人之孝是“忠顺不失，以事其上，然后能保其禄位，而守其祭祀”，至于庶人，他们的孝则是“用天之道，分地之利，谨身节用，以养父母”^③不同等级的人应尽的孝等级分明，而皇帝应尽的孝就是对天下人负责。

总之，皇帝在中国是个特殊的存在。他在中国传统文化中的地位就相当于天主教中的耶稣。正由于这一点，尽管传教士宣言天主才是最高的存在，但中国人并不能接受。李九功在其著作中也对这个问题避而不谈。

至于人人平等的观念，李九功也是避而不谈。中国是个等级分明的社会，最底层是老百姓，中间层是士人，即读书人，最顶层的是皇帝，是典型的金字塔形结构。《礼记·曲礼上》就有“礼不下庶人，刑不上大夫”^④这句曾经遭到成千上万次批判的话。但这两句话本身是无罪的。它说明了一个铁的事实：国家出现之后的先秦社会的的确是“礼不下庶人，刑不上大夫”的。当然这里说的是贵族之礼不下庶人。《论语·季氏篇第十六》中就有“天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”^⑤意思是：天下太平，国家的最高政治权力就不会掌握在

^①（唐）孔颖达等《尚书正义》，《十三经注疏》之二，P170

^②汪受宽撰《孝经译注》，P30

^③以上引自汪受宽撰《孝经译注》，P9，P14，P18，P22，P26

^④陈澧注《礼记集说》，P13

^⑤杨伯峻译注《论语译注》，P174

大夫手中。天下太平，老百姓就不会议论纷纷。一切都是君主说了算，君主的言行都是对的。《左传》桓公二年中则记载：“吾闻国家之立也，本大而末小，是以能固。故天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫有二宗，士有隶子弟，庶人、工、商各有分亲，皆有等衰，是以民服事其上而下无覬覦。”^①从这段话中就能看出，中国的等级制度是很分明的。统治阶级包括天子、诸侯、卿、大夫、士，至于庶人、商则属于社会下层人民，不再有隶属，只有亲疏之分。《礼经》共十七篇，有士礼、大夫礼、诸侯礼、天子礼，虽然提到庶人，但没有成套的庶人礼。《礼记》是解释《礼经》的，自然不会有。《周礼》中也没有具体的庶人礼。

不仅在礼仪上体现了等级制，在祭祀中也是如此。作为最高统治者皇帝，他有权力祭祀天地神祇、先圣先贤和祖先。诸侯有权利祭祀社稷和祖先。大夫有权祭祀五祀，而普通老百姓则只能祭祀自己的祖先。《礼记·祭法》中就记载：天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀；天子祭天下名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯；诸侯祭名山大川之在其地者。

由此，如果接受了传教士宣扬的人人平等的观念，中国的这些维护等级制度的礼仪制度都会崩溃，中国的封建专制社会也将会分崩离析，很有可能就会出现孔子所说的礼崩乐坏的局面，这是当时的中国人无法想象也不可能接受的。

^①杨伯峻编著《春秋左传注》，P94-95

第四章 结语

明末清初的天主教入华，是中西文化处于平等地位上的一次大规模的碰撞与交流。在这次文化交流中，李九功只能算是个不起眼的小角色，但从他身上我们可以看到传统儒家文化与天主教文化在一个传统儒家知识分子身上所产生的碰撞与对话。

当然我们可以肯定李九功其思想的底色是儒家文化，这是他生活和成长的文化环境所决定的。同时，作为一名传统文人，在学理探究上，他的思想中包含了很多对儒家思想及传统的反思和疑问。他认为儒家思想中存在很多不足之处，并希望能够得到更好的解释并对其进行补正改进。在接触到天主教文化时，其外在的表现在学理方面的阐述与他固有的思想产生了契合，并解答了他很多疑问，很自然受到他的亲睐，加上自身的一些经历的影响，他皈依天主教并成为虔诚的教徒。

在这一过程中，他一直在自觉和不自觉的将天主教文化与儒家文化做一种整合。他利用天主教思想中的“天主”这一概念来确立了一种神圣的道德依据，同时吸收了天主教中一些修为实践的方法。对于二者在伦理方面相契合的地方，则成为他证明天儒相符的重要证据。其次，他还运用天主教文化对儒家文化进行反思和批判，将天主教文化中可以补正儒家文化之不足的部分吸收进儒家文化，并借此对儒家文化进行改造。同时，他也自觉的将天主教文化中不符合儒家文化的部分剔除，或者将其进行改造。他虽然将天主教文化作为一种信仰来接受，但实质上仍没有脱离儒家思想的本色。

这种儒家文化与天主教文化的整合，其意义与波琳所提出的宗教“综合”的思想很相似。波琳曾给这种“综合”下的定义是：“借选择及和解的过程，借取及肯定一种宗教传统中的观念、标记或实践，并把它们与另一种传统的观念和实 践糅合起来；这种综合性的借取行动也许不是有意识的，但肯定不是虚伪的处理。”^①这种综合可能会导致组织、仪式、行为和思想上的新形式。同时，波琳又强调：综合者们并不是想跳出传统的范围，他们只是尝试改革和重新找出它的精华。波琳还提出了“内在的正统”的概念，认为有些人虽然与正统认同，但是他们对正统的内在的看法可能与当时的观点相异，因此他们表现出不满，这种不满是他们向新的思想、形象或象征开放。但是他们有内在的局限，是他们所不敢超越的。因为他们恐怕失去他们的宗教身份。因此，综合者们经常猛烈的抨击宗教认为是异端的思想，既要改革和重新界定传统，又怕不忠于传统。

这个“综合主义”和“内在的正统”的定义正好符合李九功对儒家和天主教

^①转引自钟鸣旦著《杨廷筠——明末天主教儒者》，P272

文化的态度。他虽然将许多天主教思想的因素引入儒家思想，并对当时的儒家思想作了一定的改造。但是他一直强调一点，那就是天学与儒家本来是相符合的。如他所说：“东海西海，心同理同。近天教者莫如儒，故其书之相和者多，……今欲敷教中土，当发明天教之是，并勿轻拟儒书之非”。他的观点是：天主教和儒家有很多相同的观点，天主教正好可以利用这一点在中国传教，将天主教文化中比儒家思想好的地方发扬光大并以此补充儒家思想的不足，可以指出儒家思想的不足之处，但不要轻易地批评儒家思想。原因他讲的很清楚，他说：“今如善会儒书之旨，则其相合之多者，正可去之以羽翼天教，而其不尽同处，或犹有习而安者。若果为显悖主诫，自当示以知避。苟但为俗习纤细仪文，非于主诫大有妨碍者，即恕为无功无罪，置之不议。何知？若此则同一昭事，而复合于俗；同一守诫，而不违其宜。既不蹈徇众之失，又不受拂众之讥。庶道其沛然流行，而无虞阻间矣乎？”^①传教士要想将天主教在中国很好的传播，就得像当年的佛教徒一样，主动将天主教文化与儒家思想融合，成为儒家思想的一部份。对于儒家文化中与自己相合的地方就充分利用，使自己能得到大家的认同，传播自己的教义教理；对那些不一致的地方，就应该大而化之，尽量不要与中国传统文化相冲突。这样的话，就能得到大家的认可，同时还可以既不违背主的教诫，也不受到大家的批评。

从李九功的思想中，我们还可以对当时的儒家天主教徒的思想状况作一了解。对于中国的天主教徒来说，接受天主教的目的是为了用一种新的异质文化来强化、补正和改进已经开始衰退的儒家价值观。而传教士的目的是努力将天主教本土化，因而免不了有牵强附会之处，这正好为中国人误读天主教提供了机会。其结果是入华的天主教既失去了自我，也无法真正融入中国传统文化并切实影响到社会中的人。随着中国人对天主教教义的进一步了解，一些原来认为天儒相符的儒生们认识到这种相符只是表面现象，开始产生排斥反应。天主教最终没有融入中国社会，还被西方的正统教会指责为背叛。随着“礼仪之争”的不断升级，天主教在中国的传教以中国皇帝下令禁教而结束。

如果我们从广义的文化交流的角度来看的话，李九功自觉的将儒家文化和天主教文化放在一起进行比较，并通过比较来确定值得吸收和应该舍弃的东西。毫无疑问的，他很好的找到了这两种文化进行对话和交流的基点，也就是两种文化的相契合处，即两者的共同点和会通之处。这种契合的建立使两种文化不断交流和对话下去。同样，以利马窦、艾儒略为代表的入华耶稣会士也注意到了两种文化的契合处，并以此为基点传播天主教文化并努力将天主教文化本土化。所以在

^①李九功《证理台议》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第九册，P46-48

明末清初的这次文化交流中，中国人从耶稣会士那里学到了很多欧洲的文化，同时，传教士也将中国文明带回了欧洲。在这种互动交流过程中，耶稣会士和中国天主教徒无疑都对以上问题作了探索性的解答。

每一种异质文化的传入，都必须经过与本土文化碰撞、交流、融合的过程并最终实现其本土化。佛教如此，天主教也是这样。入华耶稣会士所奉行的“适应”策略方便了其在中国的传教，迈出了其本土化的第一步。但对天主教的本土化做出更大的贡献的应该是中国的天主教徒。他们的皈依才带来了中国的天主教。正如柯毅霖所说：“本土化的目标只有经过数代人的努力才能达到。这个过程的主角非本地基督徒莫属。只有他们才能综合其民族天赋和通过基督得救的福音”。^①李九功作为一名儒家天主教徒，他虽然仍是站在中国人的立场上接受天主教，但他将天主教作为一种信仰来接受。他已经将天主教的文化融入儒家文化中，其思想中已经产生了新质。他对天主教文化的接受值得我们借鉴。

^① 柯毅霖《晚明基督论》，P409

附录 李九功生平简谱

| 公元纪年 | 年号纪年 | 事迹 |
|--------------------------|----------------|--|
| 1628 年 | 崇祯元年 | 于去福州途中遇到艾儒略，领洗入教，成了一名虔诚的天主教徒 |
| 1629年 | 崇祯二年 | 在福州参加乡试 |
| 1632 年 7 月 28 日 | 崇祯五年 | 听艾儒略传教，向艾氏请教中国未信教的圣人死后是进天堂还是下地狱。 |
| 1634 年 5 月 25 日 | 崇祯七年 | 听艾儒略传教，向艾氏请教魔鬼是否知道未来之事。他认为祈梦扶鸾多奇中，不是因为魔鬼凭附来告诉人。 |
| 1634 年 5 月 26 日 | 崇祯七年 | 听艾儒略传教，向艾氏请教大西文字起于何时，为何对天主创世的记载如此详细；天主造人在造天地万物之后，人何以知道之前的次序。由此可以看出，他对天主教文化采取批判继承的态度。 |
| 1635 年 | 崇祯八年 | 在海边读书，开始写作《励修一鉴》一书 |
| 1639 年 | 崇祯十二年 | 作《励修一鉴》自序 |
| 1630年 1 月— 1640 年 5 月 | 崇祯三年至 崇祯十三年 | 艾儒略、卢安德两教士在福建若干地区讲道，其讲道内容被订为八卷，题为《口铎日钞》，李九功参与此书的参定工作 |
| 1645 年 1 月 1 日 | 弘光元年 | 作箴言一首，明确表达了视天主如的观点 |

参考书目

一、专著

- 《毛诗正义》，见《十三经注疏》第三册，上海古籍出版社，1990年
- 〔法〕安田朴，谢和耐等著《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，成都，巴蜀书社，1993年
- 〔法〕贺积乙，尚承均等著《在华耶稣会士列传及书目》，北京，中华书局，1993年
- 关汉卿《窦娥冤》，张友鸾，顾肇仓选注《关汉卿杂剧选》，北京人民文学出版社，1979年
- 江文汉著《明清间在华的天主教耶稣会士》，上海，知识出版社，1987年
- 〔韩〕金秉洙《冲突与融合：佛教与天主教的中国本土化》，光启出版社，2001年
- 金履祥注：《书经》第二册，中华书局
- 柯毅霖，王志成等著《晚明基督论》，成都，四川人民出版社，1999年
- 李九标《口铎日钞小引》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第七册，台北利氏学社，2002年
- 李九功《慎思录》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，台北利氏书社，2002年
- 李九功《问答会钞》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第七册，台北利氏书社，2002年
- 李九功《证理刍议》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，台北利氏书社，2002年
- 李九功《证礼刍议引》，钟鸣旦等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册，台北利氏书社，2002年
- 李双译注《孟子白话今译》，北京，中国书店，1992年
- 林金水著《福建对外文化交流史》，福州，福建教育出版社，1997年
- 林仁川，徐晓望著《明末清初中西文化冲突》，上海，华东师范大学出版社，1999年
- 刘宝楠、皮锡瑞撰《论语正义、孝经郑注疏》，上海古籍出版社，1993年
- 〔美〕牟复礼，〔英〕崔瑞德编《剑桥中国明代史》，北京，中国社会科学出版

沈定平著《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京，商务印书馆，2001年

沈福伟著《中西文化交流史》，上海，人民出版社，1985年

《圣经·马可福音》，南京，中国基督教协会，2001年

孙尚扬著《基督教与明末儒学》，北京，东方出版社，1994年

孙尚扬著《明末天主教与儒学的交流和冲突》，台北，文津出版社，1992年

谢和耐著《中国和基督教》，上海，古籍出版社，1991年

谢国桢著《明末清初的学风》，北京，人民出版社，1982年

徐宗泽编著《明清间耶稣会士译著提要》，北京，中华书局，1989年

晏可佳著《中国天主教简史》，北京，宗教文化出版社，2001年

杨伯峻译注《论语译注》，北京，中华书局，2000年

杨伯峻编著《春秋左传注》，北京，中华书局，1990年

（台）杨森富《中国基督教史》，台北，台湾商务印书馆，民国73年

杨廷筠《代疑篇》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第二十九册，北京，北京大学宗教研究所，2000年

臧励铤等编《中国古今地名大辞典》，香港，商务印书馆香港分馆，1931年

（比利时）钟鸣旦著《杨廷筠——明末天主教儒者》，北京，社会科学文献出版社，2002年

周良宵《皇帝与皇权》，上海古籍出版社，1999年

朱宗元《拯世略说》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三十二册，北京，北京大学宗教研究所，2000年

朱宗元《答客问》，见郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三十一册，北京，北京大学宗教研究所，2000年

卓新平，许志伟主编《基督宗教研究》，北京，社会科学文献出版社，2000年

二、论文

巫建化《天主教输入与晚明士人的价值认同》，《湖北大学学报》2000年5

刊》2005年3期

刘英男《“自我”与“他者”之鉴——儒家基督徒张庚思想论析》，中国期刊网

林金水《试论艾儒略传播基督教的策略与方法》，《世界宗教研究》1995年1期
（加拿大）李晟文《从基、儒关系看明清时期基督教的中国化趋势》，《中国文化研究》2004年春之卷

阮炜，《明末清初儒耶之争的历史脉络》《深圳大学学报》1994年1期

孙玲《明末来华传教士艾儒略研究》中国期刊网

张维华《明清间耶佛之争辩》，《学思》1942年2期

《试论明末清初耶稣会士的历史作用》，《世界宗教资料》1982年3期


论文独创性声明

本论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外，不包含其他人或机构已经发表或撰写过的研究成果。其他同志对本研究的启发和所做的贡献均已在论文中做了明确的声明并表示了谢意。

作者签名: 李永春 日期: 2006.5.9

论文使用授权声明

本人完全了解上海师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交论文的复印件，允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内 容，可以采用影印、缩印或其它手段保存论文。保密的论文在解密后遵守此规定。

作者签名: 李永春 导师签名:  日期: 2006.5.9

本论文经答辩委员会全体委员审查，确认符合上海
师范大学硕（博）士学位论文质量要求。

答辩委员会签名：

主席（工作单位、职称）：

陈永如 上海建桥学院 教授

委员：

刘峰 申

崔宝生 黄铁池

导师：

刘峰