

上海师范大学

硕士学位论文

析中国首批儒家基督徒的“融合”与“调和”——以李九标、
李九功兄弟为例

姓名：张小懿

申请学位级别：硕士

专业：比较文学与世界文学

指导教师：孙景尧

20070401

中文提要

生活于明末清初的李九标、李九功兄弟是中国第一批儒家基督徒，本文将对生活于两种文化之间的兄弟二人，及他们留下的七部天主教著作进行考察。文章通过李氏兄弟对基督论、圣爱的认识，以及对中国传统经典与圣贤在基督教中地位的思考，来考察他们为融合儒家学说与基督教教义所做的努力；并通过考察他们在礼仪之争初期就祭祖、祭孔、祭天问题与传教士所进行的辩论，探讨他们对儒家礼仪与基督教教规所做的调和。通过分析李氏兄弟对基督教思想所做的本土化尝试，本文试图证明明末儒生在接受和吸收异质文化时，所秉持的根是儒家“和而不同”、“执两用中”的中庸心态。

关键词：李九标 李九功 儒家 基督教 中庸

Abstract

Living in last years of Ming Dynasty, Li Jiubiao and Li Jiugong were one of the primal Confucian-Christians in China. They lived between two different cultures, the thesis will review their lives and the seven Christian literatures they wrote. Their treatises about Christology and Holy Love, and their thought about the Chinese traditional Classical Confucian texts and philosophers, showed their syncretize to the Confucian learning and the Christians theology. At the beginning of Chinese rites controversy, they defended the Chinese traditional Rites such as the Rites of Honoring Ancestors, the ceremony for Confucius and the Ceremony of Worshipping Heaven, which showed their mediate to the Chinese rites and Christian canons. Their literatures showed the primal localize to Christianity. We would try to prove that the way they absorbed the different culture is the absolutely Chinese way called The Doctrine of the Mean.

Keywords: Liu Jiubiao, Li Jiugong, Confucianism, Catholicism, The Doctrine of the Mean

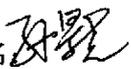
论文独创性声明

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: 张少懿 日期: 2007.5.21

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: 张少懿 导师签名:  日期: 2007.5.21

绪论

一、课题史综述

明末清初,由耶稣会输入中国的基督教文化第一次与中国文化和社会发生了大规模的交流和融合。在此过程中,由文化差异,以及交流双方在对待中国传统礼仪上的不同立场和态度而引发的礼仪之争,则是中西方异质文化间的第一次大规模冲突和调和。在这次中西文化的碰撞中,李九标、李九功兄弟作为福建开教者艾儒略的弟子、福建教会的元老,既是中国第一批信教的儒士,也是第一批对中西文化、礼仪差异表达自己看法的信徒。他们写作了大量的著作,一方面阐发基督教教义、维护教规,一方面又为儒家传统辩护。他们的思想集中体现了儒生对于基督教义的理解;他们的护教作品反映了礼仪之争的要害,以及他们为平息争端而进行的调和,表现出了基督教在中国最早的“本土化”趋势。所以,研究他们的思想和作品,对于我们研究这一时期中西文化融合的状况,了解中国社会及信徒个人在这场冲突中的思想情况、生存状态,帮助我们今天在多元文化并存的世界中求同存异具有现实意义。

早期对基督教在中国的传播的研究多由西方学者进行,并存在着西方中心主义的问题,而对中国本土信徒的反应则往往忽略。如美国学者菲茨帕特里克《中国礼仪之争——中国社会和天主教制度研究》。作者同情耶稣会的工作,但他也强调,禁行中国礼仪是明智的决定,因为如果不顾天主教教义的纯洁性,放任它与中国泛神论这种“低层次”、“不理想”的东西共处,那么基督教很快会变质。¹

而中国学者对这场中西方交流的注意力却多集中在政治、科学的层面,很少关注文化的接受、融合和冲击。如孙西的《论“礼仪之争”》,吴强华的《晚明士大夫与“天学”传播》,李秋零的《清初礼仪之争的文化学再反思》。他们观点的普遍之处在于认为修会来华绝非单纯的宗教事业,而是与其争夺殖民地同步的;在礼仪之争逐步升级扩大的过程中,原来的宗教辩论逐渐为政治斗争和外交斗争所取代。中国信徒之所以接受基督教,也绝非仅仅是关心灵魂救赎,经世致用的科技对他们来说要重要得多。

上世纪七、八十年代起,人们关注的视野开始转向文化领域,通过分析中西方在世界观、道德观、价值观等文化层次上的差异,来指出中国接受基督教的因

¹ 菲茨帕特里克《中国礼仪之争》,载《世界宗教研究》1989年第4期。

难所在。如谢和耐教授的《中国与基督教——中西文化的首次撞击》指出，中国信徒所接收的教义不过是经过不同语言和思维扭曲过的大杂烩，所以那些表面上被归化的中国信徒骨子里仍然是儒家的信仰者。而钟鸣旦和中国学者孙尚扬合著的《一八四零年前的中国基督教》所提出的观点正相反，他们认为有相当部分中国士大夫清醒地认识到了天儒之间的差异，正是基于对这种差异的认识，他们才道德化地去阐释天主教，努力将其纳入儒学范畴。¹但是由于文献资料的缺乏，这些专著所能引用的，除了传教士的著述，就只有中国反教人士的辟教文章，至于中国民众中的信教者、拥教派著作则多湮没无闻，这样的研究就缺乏坚实的个案研究为基础，得出的结论往往有理无据，甚至有以偏概全之嫌。

之后，随着耶稣会罗马档案馆汉文资料的解冻，一批被卷入礼仪之争的中国普通信徒重新为人们所发现，以他们和他们的代表作为对象的个案研究迅速展开。这批中下层儒家知识者信徒的思想代表了广大中国信徒对天主教的理解和接受，以及他们对待礼仪之争的真实看法、做法，对于他们的个案研究，为我们从文化层面和中国角度重新分析礼仪之争提供了坚实的事实依据。

这样的论文如林金水《艾儒略与福建士大夫的交游》和《明清之际士大夫与中国礼仪之争》。作者将整理了中国普通信徒，如严谟、李九功、李良爵、夏书浑、张星曜、丘晟等人对于礼仪之争中各种争议问题的看法，指出中国信徒是在有选择性地维护儒家礼仪的核心，对于儒家文化的边缘则放弃之，以有限的妥协弥合双方的分歧，表现了儒家信徒的矛盾心态。

张先清的《试论艾儒略对福建民间信仰的态度及其影响》，着重论述了艾儒略的“区分”政策，即强调民间风俗中的世俗一面；对于有明显祈福禳灾意义的，则不仅依据天主教义，而且更诉诸中国圣贤古礼，寻求为传统社会认可的权威。

刘耘华的《明末清初入教儒士的“新人”意识及其文化意义》指出，认识到天主的存在，导致儒家信徒的生命发生了本体论的转向，他们不仅接受了天主教教义，也接受了其中包含的时空观、世界观、伦理观、判断标准和运思方式，这种与儒家传统截然不同的文化造成了儒家信徒身份的分裂。但无论如何，儒家思想的色彩仍然是浓厚的，他们骨子里仍是儒生。

香港学者李炽昌的《跨文本阅读策略：明末中国基督教徒著作研究》指出，

¹ 关于该观点，详见钟鸣旦、孙尚扬《一八四零年前的中国基督教》，学苑出版社，2004年，第七章第三部分“差异的彰显与意义的阐释”。

儒家信徒是在创建“新的神学”。这个时期的中国信徒认为儒学和基督教经典都没有超越对方之上的绝对权威，而是相互补充的。正是这种打破双方权威的文本整合，以及用一个文本代替另一个文本的跨文本阅读，完成了儒家基督徒的身份整合，创造出了“儒家一神教”。作者赞同了李九功的观点，即在整合文本时，要把握文本的整体意义和背景，努力寻找中西经典的契合之处。

李天纲的专著《中国礼仪之争：历史·文献和意义》从中国普通信徒的角度出发，分析了他们应传教士要求而作的澄清中国礼仪性质的问答汇集，以及他们直接为中国礼仪辩护的文章、信件。其中，他们努力淡化中国礼仪中的宗教意味；竭力拟同；甚至对天主教在中国的传教策略提出了自己的看法。他们在接收、融合、抗争、辩论中不断审视本民族文化，做出适应新要求的改变。在这本著作中，作者指出李九功对中国礼仪的阐述虽然没有很多申发，但他提出的和平协商、求同存异的观点却是值得参考的。

吴昊和韩琦合作的论文《礼仪之争与中国天主教徒——以福建教徒和颜瑯的冲突为例》介绍了礼仪之争早期阶段，福建主教颜瑯下令禁止教区中国信徒行祭祖、祭孔之礼后，福建平信徒的反弹。作者强调了中国基督徒在这一事件中的主体行动和独立声音，他们重视自己的信仰，重视灵魂救赎，一方面维护中国礼仪，一方面绝不肯放弃教恩。作者指出，中国教徒最后仍执行了教皇决议，表明了他们是忠于信仰的真正的教徒。

陈红梅、何俊合作的论文《明末清初基督教文本的言说风格与身份意识》以张星曜、洪济合著的辟佛护教文献《辟略说条驳》为例指出，它的文体是中国式的、平民化的对话体、条驳体；他们为基督而辟佛，所采用的论据却全都引自孔孟、朱熹等儒家。刻意标示耶儒一体，正证明了基督教和儒家并未相合到水乳交融的程度，它们之间仍存在着紧张。

上海师范大学刘英男的论文《“自我”与“他者”之鉴——儒家基督徒张庚思想论析》，以福建著名儒家基督徒张庚为例指出，他认同的是传教士的人格、他们不远万里传教的虔诚和古代十字架出土带来的信证。他将天主教作为一种信仰来接受，认为奉教就是为了升上天堂。他的思想中已经出现了新质，包含了异质文化。

上海师范大学李秀春的《论李九功对天主教教理在接受》将这名儒家信徒对

天主教的接受区分为完全接受部分，不完全接受部分和完全不接受部分。作者指出李九功所接受的都是天主教外在的教规仪轨；不能接受的则包括天主教对中国文化的指摘和对伦理秩序的破坏。作者归纳了中国信徒接受天主教文化的规律，即其“外形”部分有利于儒家文化，则纳入中国传统作为补充；而“内核”部分则多被掏空，填以儒家思想。作者的归纳有一定的正确性，但就李九功而言，他的天学概念已经与儒家思想相当紧密的混合起来，他对天主教的核心教义有着较好的理解，作者仅凭其各项教理在其著作中所占的比例多少，未深入分析其理解情况，就将其思想进行绝然的划分，略显武断。由于没有论证充分，故断言他的思想中已经产生了“新质”，并就此认为他以异质文化补充衰退的儒家文化，显得比较仓促。

从上述课题史评述可以看出，关于中西文化交流和礼仪之争的研究有以下几个趋势：

1、对于思想文化的回归。进入 20 世纪 90 年代尤其是 21 世纪以后，对于中西文化这次交流和礼仪之争的研究开始回归文化差异，着重从中西方不同的国家观、社会观、家庭观、道德观、哲学观等本体因素中寻找双方的差异，以及造成冲突的原因。

2、对中国一方的重视。随着《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》的解冻，越来越多的人开始关注中国信徒视野中的基督教，关注他们如何吸收、回应这种外来文化，他们为接受和改造这种文化做出了什么样的努力，又产生了什么后果。

3、个案研究越来越受重视，且研究目光转向中下层信徒。随着《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》的发表，一批被卷入礼仪之争的中国普通信徒重新为人们所发现，这批中下层儒家知识者信徒的思想代表了广大中国信徒对天主教的理解和接受，以及他们对待礼仪之争的真实看法、做法，对于他们的个案研究，可以为我们从文化层面和中国角度重新分析、认识礼仪之争提供坚实的事实依据。

所以，作为“国人接受天主教”研究计划的一部分，本文在材料上也将利用台北利士学社出版的《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》中的资料；在研究对象上，则以明末清初福建中下层儒家基督徒李九标、李九功兄弟为个案。

本文的难点在于对李氏兄弟原作材料进行分类。由于他们的作品多是布道记

录、读书笔记、著作摘抄、格言集，条目与条目之间缺乏系统连贯性，很多段落同时谈论天主、世界、救赎、赏罚、人与人的关系等，既包含儒家的道德思想，也包含有天主教教义，所以在分类上有一定困难。

本文的重点则是在分类的基础上，对李氏兄弟作品中儒家学说和基督教义的融合、儒家礼仪与基督教教规的调和进行阐述；并具体指出，李氏兄弟对中国的传统观点，以及基督教的正统神学分别做了那些改动，这种融合和调和分别深入到了何种程度，以及中国教徒所能接受的融合极限。

为此，本文将运用比较文学的原理与方法，以资料考据切入，对生活于两种文化之间的兄弟二人，以及他们留下的七部天主教著作进行考察。试图解剖李氏兄弟的特色基督教思想，并试图由此表明明末儒生在接受和吸收异质文化时，所秉持的根据其实是儒家“和而不同”、“执两用中”的中庸心态。

二、论文结构

整篇论文的结构将遵循如下思路。绪论部分就明清时期儒家教徒接受基督教教义的情况这一课题做一个简要的综述，并阐明此篇论文的论旨、课题价值和理论方法。

论文第一章首先将对兄弟两人散见于各种资料中的零星材料做一个梳理，力图为他们的生活与活动勾勒出一个大致的轮廓。重点指出他们既是传统的儒生，又是虔诚的基督徒。并对他们在《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》中的七部著作做一个简述和归类，并指出其价值。

然后将简要探讨一下中庸的概念，中庸理论对明末清初儒家学者所产生的影响，以及这种影响在他们理解、吸收、改造基督教教义中又发挥了什么样的作用。

本文第二章将主要以《口铎日抄》、《问答汇抄》、《慎思录》为依据，关注李氏兄弟对儒学和基督教教义基于“和而不同”的原则所进行的融合。该章将论证他们如何改造了救赎的内涵，并比附儒典，将基督的救赎事业与儒家圣人损己一身而利天下的德行贯通起来；他们如何在畏天与爱天并存的矛盾心态中，以“大父母”为转折点，将对天主的畏转化为爱，从而将崇拜天主与儒家的忠孝贯通起

来；以及他们如何抬高了中国传统经典和圣人们在基督教中的地位问题。

本文第三章主要以《礼俗明辨》、《证礼刍议》为依据，并辅以李九功之子李奕芬的《〈辨祭〉参评》，分别围绕祭祖、祭孔、祭天等礼仪之争中的焦点问题展开论述，考察当儒家礼仪与基督教教规产生排斥时，李氏兄弟是如何采用“扣其两端而取中”，和“执中、泄过、勉不及”的方法，对双方进行调和，使其达到相反相成。

第四章是本文的结论。从李氏兄弟的生活和他们的著述中我们可以看到，他们都是虔诚的基督徒，也是真诚的儒生。他们在处理两种文化精华时，使用的是执两用中的方法，他们在中国礼仪之争初期所表现出的，希望取各家之长，避免冲突，使天儒和平相处的态度，正是与天主教独一神的排他性格格不入的、“和而不同”的中庸思想。

第一章 李九标、李九功其人其著

第一节 李九标、李九功其人其著

崇祯元年（1628年），李九标、李九功兄弟投入意大利籍耶稣会士艾儒略（Giulio Aleni）门下，受洗成为基督教徒。从此，兄弟二人在家乡福建福清致力于布道、著述、建立教堂和创建基督教团体，成为了福建基督教徒中的元老。他们不仅是虔诚的基督教徒，同时也是儒家文化氛围中浸淫起来的儒生，在对待作为异质文化的基督教教义时，他们秉持儒家的中庸之道，对一切有可能达到真理的教义，对一切可以使人更加完善的教导都兼收并蓄，融合了儒家学说和基督教教义的精华，形成了儒家特色基督教义。而当中国礼仪之争首先在福建教区开始时，他们又坚定地站在传统一边，为中国的祭祖、祭孔、祭天等礼仪辩护，主张在抛弃其中的迷信成分后，可以使中国传统礼仪可以与基督教教义和平共处。

考察李氏兄弟的思想，可以为我们了解明末清初国人对基督教的接受提供有价值的个案研究；但是对于他们的生平，我们仅有零星材料散见于少数资料中，本文将对这些材料做一个梳理，力图为他们的生活与活动勾勒出一个大致的轮廓。

明天启五年（1625年），艾儒略结识了致仕归乡的三朝相国，福建福清人叶向高。在与艾儒略交谈后，叶向高深为敬服，遂邀请艾儒略到福建传教。1624年12月29日，艾儒略与叶向高同舟抵达福州，旋即开始在文人中开始传教，不久，在叶向高长孙的帮助下，艾儒略在福州城内宫巷建起了“三山堂”也称“福堂”，这是福建境内第一座基督教堂。三年以后，李氏兄弟就是在叶向高处，第一次遇到了艾儒略。

李九标，字其香，李九功，字其叙，都有秀才功名，以教书为业。鉴于艾儒略是在福建开教的第一人，李氏兄弟幼年时接受的应该是正统的儒学教育，没有材料表明他们和佛教有什么联系。

李九功在《〈励修一鉴〉自序》中说：

“戊辰冬，偕伯氏其香，就试三山，闻道于艾先生，幡然昭事之学，始受圣洗。”李九标在《〈口铎日抄〉小引》¹也写到“标不敏，戊辰秋杪，始得就艾卢

¹ 李九标《〈口铎日抄〉小引》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P21。

二先生，执经问道。”¹

戊辰为崇祯元年，即1628年，而此处的“三山”为福州旧称。“秋杪”为他们问道的时间，而“冬”则是他们受洗的时间，所以两人的记录其实并无出入。李九标教名德望（Stephanus，葡萄牙语作Estevao）²，李九功教名多默（Thomas，葡萄牙语作Duomo）³。李九功后来在《慎思录》中写到：

“余生平无他好，所好惟书，尤酷好天教书，故自少至老，手不停披，习以为常。”⁴

由此可见，当兄弟二人开始奉教时，他们都还只是年轻人。

接下来，李九标就开始了漫长的灵性操练和教义学习过程。另一位福建著名教徒张庚在《〈口铎日抄〉序》中讲到：

“其香一日闻道，遂静修三山堂，思辨一年，等功名于浮云，视举子业如弁髦，而且理日益明，才日益迈，归而诱化数百人，交相磨砺，其德与日俱新，有期追随二先生，周旋不暂舍，其抄未有已也。”⁵

方豪先生认为“‘静修’即今日所谓‘避静’或‘退省’”⁶，这是耶稣会提倡的一种灵性培养训练，由耶稣会创始人依纳爵·罗耀拉的《神操》一书中亲自规定，即教徒在沉思默想耶稣基督的降生、受难、救赎、升天中反省自身的罪，体验天主临在，从而净化灵魂的灵性操练方式。作为一名普通教友，李九标可以躬行修会灵性操练，他的信仰可以说是坚定而虔诚的。而李九功的经历应该也相仿。

回到福清后，他们积极投身到教会事业中。兄弟俩的家乡福清以商业发达闻名于南方，“四方舟车往来，百货俱聚，人称小杭州”，在其主要河流——龙江上“舳舻千艘，竟日夕不绝，亦一都会之地也。”⁷ 作为一个经济、交通、文化、

¹ 李九功《〈励修一鉴〉自序》，《天主教东传文献三编》第一册，台湾学生书局，1983年，P431。

² Stephanus：德望，现译为司提反。圣司提反（？～约公元36年）耶路撒冷基督教会执事，基督教第一个殉教士，他的言说激怒了犹太人，在定罪为诽谤圣所和律法后，被石头用打死。见《不列颠百科全书》，中国大百科全书出版社，1999年，第10卷，P204。

³ Thomas：多默，现译为多马。圣多马（约485～约543）十二使徒之一，相传曾到安息、印度等地传教，建立马拉巴叙利亚教会，并在弥罗波勒国王统治下的马德拉斯殉教。见《不列颠百科全书》，中国大百科全书出版社，1999年，第17卷，P27。

⁴ 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P228。

⁵ 张庚《〈口铎日抄〉序》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P3。

⁶ 方豪《中国天主教史人物传》上册，中华书局，1988年，P260。

⁷ 徐晓望《明代福建市镇述略》，载《史林》1994年1月，P26。

学术中心，福清的优势显而易见，李氏兄弟及其他信徒们经常可以接触来自各地的基督教书籍，或者方便地刻印自己撰写的基督教书籍，并在西南、两广一带随同传教士游历，同各方教友往来交流。李九功在《〈励修一鉴〉自序》中说“嗣是，予乡唱和实渐有人，协力建堂为祀主讲德地，予亦幸从诸君子后，互相切劘，以庶几无负师恩，无墮主宠。”¹ 李九功在《〈励修一鉴〉自序》中说：

“嗣是，予乡唱和实渐有人，协力建堂为祀主讲德地，予亦幸从诸君子后，互相切劘，以庶几无负师恩，无墮主宠。”²

而李九标也“归而诱化数百人”。由此可见他们热情地宣传教义，成为教会中活跃的一员。

但在教会的实际工作中，李氏兄弟的活动轨迹并不相同，以下将分别叙述。

在兄弟二人中，兄长李九标在福建的教会中应是更为活跃和更为著名的一个，他因与其他二十余位教徒一起撰写《口铎日抄》而在明末清初的教会史上留下了重要一笔，同张庚、李嗣同并称为福建“三大柱石”³。《口铎日抄》共八卷，325段，记录了艾儒略，及其同工卢安德（Andrzej Rudomina）、林本笃（Bento de Mattos）、瞿西满（Simão da Cunha）同教徒和非基督徒文人之间的对话。谈话时间从崇祯三年一月（1630年3月）到崇祯十三年五月（1640年6月）。除了1637年10月到1638年8月，由于福建教难不能进行传教活动外，其它的游历、交谈、布道都有清楚的时间记录，这不仅为我们提供了传教士们的详细活动日程，也提供了身为记录者和整理者的李九标的活动。我们可以看到，除了圣日瞻礼外，李九标在其它时间也常到三山堂晋谒，向传教士请教教理，对答分析，并多次领取圣体，他致力于基督教社区和团体的建设，艾儒略前往各地方教会照顾教徒的宗教生活时，他也常常随同前往。其中几次最为重要的活动有：

《口铎日抄》第一卷开头部分写到，崇祯三年庚午（1630年），“春一月三十日，以试事抵郡，入谒艾卢二先生”。⁴此后十年中，李九标就常随传教士左右，“亲炙二先生者，多无旷时，或在同堂，或在燕处，或为师言之诏我，或为朋侪

¹ 李九功《〈励修一鉴〉自序》，《天主教东传文献三编》第一册，台湾学生书局，1983年，P431。

² 李九功《〈励修一鉴〉自序》，《天主教东传文献三编》第一册，台湾学生书局，1983年，P431。

³ 柯毅霖《晚明基督论》，四川人民出版社，1999年，P178。

⁴ 李九标《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P38。

之起予，爰笔所纪，不觉成帙”。¹

崇祯四年辛未（1631年），“是岁之春，余乡新建圣堂，越夏而告峻。秋七月，诸友启请二先生，讫晦而艾先生至。”²艾儒略进行了布道，当时李九标也在场。

之后有一段长时间的游历和分离。崇祯四年辛未，“冬十月，廿有七日，余将东粤省亲，偕先生同至莆田，时谒卓问卿老师，因留寓西湖”，³“越旬告别”⁴，与艾儒略告别后，李九标独自“入桃源，一谒张令公，过温陵，再谒诸葛民部，明师在远，良友可亲，盖深幸此行之匪虚已。至若清漳接壤，已在复月之杪”，然后又与严赞化相会“出《日抄》旧藁，辱承参订，信宿而言别。嗣后余至东粤，覬二亲，邈上游归里，与艾先生及诸友，杳不相覿，……秋风正朔……乃有緘一篇示余者，亦题《口铎日抄》，读之知为思参尔宣二子，所续而纪者，属小子彙而成书”。⁵ 从此时到崇祯六年（1633年）七月，以闹事重回福州（三山）的近两年时间中，李九标并没有频繁参与交谈，可能多数时间在家中读书，而艾儒略也在各个地方教会主持宗教生活，此时李九标是以整理者而非记录者的身份完成了《口铎日抄》的第三、第四卷。

崇祯七年甲戌（1634年）十二月，与诸友“共立贞会”⁶，这是一个以克欲守贞为目标的基督教社团。

崇祯九年丙子（1636年），二月初三，“为主保会”⁷，艾儒略勉励众人佩服主言。

崇祯九年丙子，二月初九，“为圣母会，诸会友用以祈善终者”⁸，艾儒略为众人阐释了善终的含意。此后圣母会在崇祯九年八月廿七日，崇祯十年（1637年）七月十五日等时间多次集会，诸会友在一起研习教理，劝人为善。

崇祯十二年巳卯（1639年）六月，艾儒略终于回到福州（三山）安定下来，

¹ 李九标《〈口铎日抄〉小引》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P21。

² 李九标《〈口铎日抄〉》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P116。

³ 同上，P152。

⁴ 同上，P167。

⁵ 同上，P167。

⁶ 同上，P404。

⁷ 同上，P412。

⁸ 同上，P417。

李九标于六月十日晋謁¹，此后便一直从游侍候，聆听教义。

崇祯十三年庚辰（1640年），他随艾儒略至龙江，为新建的教堂命名为“雪堂”，艾儒略进行了布道²。

除《口铎日抄》记录的活动外，我们所知道李九标的其他活动极其有限，只有艾儒略的《圣梦歌》于1637年出版，这是圣伯尔纳（St. Bernard）写的一首叙事诗的中译，描写了灵魂和肉身相互埋怨对方纵欲而不虔信，导致死后永罚。李九标为其作了跋，其中表现出了强烈的生寄死归，和关注灵魂救赎的思想³。

另外，清饶安鼎等人所著《福清县志》⁴记载，1640年李九标还出版了《枕书》二十卷，这是一部纯儒学著作，其出版的目的在于宣扬儒家纲常伦理，“谈治国之道，供治国之策，针砭时弊”⁵。

1640年以后，关于李九标的记录便付之阙如，我们只能推测。

公元1644年，是明崇祯十七年，清顺治元年，大顺政权永昌元年，是年三月，大顺军攻克北京，明朝灭亡；五月，清兵攻入北京，嗣后，在江南一带兴起了数个拥戴明朝宗室的抗清小朝廷，统称南明。艾儒略等传教士同弘光、隆武、永历三个南明朝廷有着密切的联系，尤其是隆武朝。1645年6月，隆武建号于闽，改福州为福京，以为首都，艾儒略和李氏兄弟所在的福州三山堂突然之间由中国的边远地带，变成了南明政权的中心区域。在这种危急时刻，隆武帝寄希望于一切能够拯国运于危难的神灵，并且，由于基督教同澳门的葡萄牙势力有联系，而南明又希望澳门的葡人能够给予火器上的支持，因此受到了特别的荣宠。萧若瑟《天主教传行中国考》提到隆武帝认为三山堂規制未壮，“谓人曰：‘如此湫隘，岂足为上帝所歆格？’遂发帑金，谕令重修。不数月堂工告竣，立牌坊于堂门前，大书敕建天主堂五字。又悬匾额于堂上曰：上帝临汝。立碑记其事。”⁶基督教在政府视野中被提到了前所未有的高度。艾儒略与众教徒喜出望外，“深为吾闽幸，以为辟邪反正之功，自是兴起无外矣。”⁷ 鉴于李氏兄弟同艾儒略的密切关

¹ 同上，P543。

² 同上，P575。

³ 艾儒略《圣梦歌》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台湾利氏学社，2002年，P464。

⁴ 饶安鼎《福清县志》，福建省福清县志编纂委员会整理，1987年。

⁵ 转引自许理和《李九功与〈慎思录〉》，宗教文化出版社，2003年，P78。

⁶ 肖若瑟《天主教传行中国考》，转引自福州市地方志编纂委员会《福州市志》第八册“清代天主教”，北京方志出版社，2000年。

⁷ 李九功、沈从先、李嗣玄《西海艾先生行略》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清

系，所以很可能他们与南明朝廷也有着某种联系。

然而，一年以后，清顺治三年，也就是1646年8月，清兵攻取福建，隆武帝被擒杀于福建汀州，9月清兵进入福州，大肆烧杀抢掠，次年5月，清兵攻取李氏兄弟的家乡福清，四千余平民遭到屠杀，与南明朝廷有联系的李九标很可能死于这场杀戮。

李九功逃过了明末清初的劫难，他的儿子李奕芬在《〈慎思〉引》中写到“岁在辛酉，而家严谢世矣”。当时李九功已“年将及耄”¹，辛酉年为康熙二十年，即1681年，当时李九功已经将近八十岁了²，由此可见李九功应该出生于1603至1611年间。

入教以后，李九功并没有像兄长一样频繁地参与教会活动，如果说他的兄长是一名积极的活动家，是传教士言行的记录者，是教会1630年至1640年编年史的撰写者；那么李九功便满足于做一名教义的思考者和编修者。他在《慎思录》中写到：

“余生乎无他好，所好惟书，尤酷好天教书，故自少至老，手不停披，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，亦几无以自娱矣。”³

在《〈励修一鉴〉自序》中他也写到了在缺乏传教士精神指导的情况下，天教书籍对他的重要性：

“岁乙亥，读书海濒，明师益友去我一方，因念人渡险世，如履雪地，走危陂，矧予小子秉质愚柔，独立寡助，几何得免颠蹶之患；惟主悯予，启予悉发篋中书，焚香熏几，次第阅之，繇是而觉蒙者开，弱者振，食蔗知甘，向火生热，感上主之鸿恩，在在悉被；信善书之启掖，受益靡多也。”⁴

他一生著书甚多，其中大多是读书笔记，对传教士论著的梳理、汇编，或者应传

天主教文献》，第十二册，台湾利氏学社，2002年，P257。

¹ 李奕芬《〈慎思〉引》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P141。

² 《礼记·曲礼上》：“八十、九十曰耄。”《书·大禹谟》：“耄期倦于勤。”孔传：“八十、九十曰耄，百年曰期。”《盐铁论·养孝》：“七十曰耄。”从《慎思录》中“自少至老”一句看，奉教时他们都是年轻人；并考虑到1628年兄弟二人前往省会福州参加的应该是乡试，所以年纪不会太小，所以本文采用八十曰耄的说法。

³ 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P228。

⁴ 李九功《〈励修一鉴〉自序》，《天主教东传文献三编》第一册，台湾学生书局，1983年，P431。

教士要求而写的护教文章。

《口铎日抄》一书的第一、二、四、八卷将他列为“参定”或“参补”，但他在书中总共只出现四次，分别是崇祯四年（1631年）辛未四月四日，至三山堂晋謁艾儒略¹；崇祯五年（1632年）壬申七月廿八日，问古圣人何之²；崇祯七年（1634年）甲戌五月廿五日，问魔鬼知过去未来事否³；五月廿六日问文字从何始⁴。而他的其它活动我们几乎都只能从他的著作和其他教徒为他作品作的序言中去考察了。

崇祯八年，即1635年，他开始《励修一鉴》的整理写作，这是一本收集基督教神迹的善书，按敬主、修己、爱人、异迹、显罚、显赏六类作了编排，意在劝人为善。崇祯十二年，即1639年，他为该书作序。

南明弘光元年，清顺治二年，即1645年，李九功在困苦中作《自惕箴》一首⁵，表达了归主之心。

顺治五年己丑（1648年）艾儒略在福建延津去世，李九功同教友沈从先、李嗣玄合著了《西海艾先生行略》⁶和《西海艾先生语录》⁷表达哀悼感念之情。

顺治七年（1650年），因郑成功依据金厦抗清，清政府为了孤立郑军，遂下令实行海禁，“将所有沿海船只悉行烧毁，寸板不许下水。”⁸之后，康熙元年，即1662年，清政府又厉行迁界，先将舟山居民悉数迁往大陆，彻底放弃舟山群岛，接着，从江苏直至广西，沿海边五十里居民全部内迁，沿途民居全部放火焚烧，片石不留。福清也在迁界之列，“福清二十八里，只剩八里，长乐二十四都，只剩四都，火焚二个月，惨不可言”⁹。李九功举家迁往福州，居住于“绿庄堂”，直到过世。在这里，李九功依然靠教书为生，他的教友林一俊在《〈文行粹抄〉

¹ 李九标《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P102。

² 同上，P242。

³ 同上，P362。

⁴ 同上，P363。

⁵ 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P210。

⁶ 李九功、沈从先、李嗣玄《西海艾先生行略》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，台湾利氏学社，2002年，P243。

⁷ 李九功、李嗣玄《西海艾先生语录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，台湾利氏学社，2002年，P265。

⁸ 江日升《台湾外纪》，世界书局，1979年。

⁹ 福州市地方志编纂委员会《福州市志》，第八册“明中叶至鸦片战争前出国”，北京方志出版社，2000年。

序》中说，他受雇于社兄郭文祥，为私塾老师，直到康熙十七年（1678年）¹。

由于福州是福建传教事业的中心，李九功比以前更为深入地卷入了教会事物中，他的《问答汇抄》²是一部教理问答，共八卷，以摘录传教士著作的方式，系统阐释了基督教关于天主、基督、灵魂救赎、天堂地狱的教义，并辟佛老二教和中国传统中的焚楮、堪輿等迷信风俗。该书具体写作时间不明，但其中引用的传教士著作中，成书最晚的是拉宾纽³的《初会问答》，拉宾纽于康熙十六年（1676年）来到中国，于康熙四十三年（1704年）在福建漳州去世。李九功既然看到过他的书，那么《问答汇抄》当作于1676至1681年间。

康熙十六年（1676年），他的另一部笔记作品《文行粹抄》⁴付梓，这是一部圣人言行录，同样是为非教徒撰写的，部分内容摘自儒家经典，部分内容是天主教教理问答类作品，如庞迪我（de Pantoja）的《七克》、艾儒略的《性学粗述》、杨廷筠的《代疑篇》，涉及天主教的内容并非高深的神学，只是希望以西方传教士以及中国奉教儒士的道德行为为典范，其目的也在于敦厚民心、教人和睦。

李九功在晚年卷入了旷日持久的中国礼仪之争，他应传教士的要求，写作为中国礼仪辩护的《礼俗明辨》⁵、《证礼刍议》⁶等一系列作品。这些作品究竟作于何时都没有明确记载。

从内容来看，《礼俗明辨》所要求予以澄清的28个中国礼仪问题，涉及向日月、山川、天地行礼的意义，敬拜孔子、祖宗、关帝、城隍的意义，婚丧嫁娶中各种礼仪的意义，以及奠酒于地、择地堪輿等风俗的意义等，几乎将中国所有的传统礼仪和迷信风俗都问了一遍。其问题与同时期福建教徒同严谟的《李师条问》基本一致，同一位陕西奉教文人的《礼义问答》部分一致，由此可知，这很可能就是传教士为了准备与多明我会和方济各会进行辩论，而向中国信徒发放的调查问卷。向中国教徒进行调查的事宜由耶稣会士在不同地方进行，严谟的《李师条

¹ 转引自许理和《李九功与〈慎思录〉》，宗教文化出版社，2003年，P80。

² 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P235。

³ 关于拉宾纽的生平，见杨森富《中国基督教史》，台湾商务印书馆，1968年，P96。

⁴ 转引自许理和《李九功与〈慎思录〉》，P73。

⁵ 李九功《礼俗明辨》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P21。

⁶ 李九功《证礼刍议》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P63。

问》是写给李西满¹的，李西满于1675年来华，先到上海，旋赴福建，又于1679年离开福建前往北京，要到1682年才重回福建；而在北方进行调查的是应毕嘉²，他于1672至1680年间在西安，所以《礼俗明辨》也应该完成于十七世纪七十年代。

《证礼刍议》的时间比《礼俗明辨》可能更晚一些，很可能就作于李九功去世前不久。因为其中所表现出的对于祭天、祭祖、祭孔和杂祀的关注更集中、更明确。而且，就在李九功去世当年，其子李奕芬在耶稣会士李西满授意下写作了抨击方济各会会士利安当中国礼仪政策的《〈辨祭〉参评》³，其关注焦点和辩护立场同李九功的《证礼刍议》表现出高度一致，证明了两部作品在时间上的连续性。

《礼俗明辨》和《证礼刍议》是两部直接参与中国礼仪之争，回应传教士非难指责的作品，表现出了李九功对其他修会传教士鲁莽指摘中国礼仪传统的不满，并提出了劝解。他指出中国传统完全可以接受辅助教化的天主教，也希望传教士们可以表现出相同的宽容心态。

李九功于康熙二十年（1681年）去世，嗣后其子李奕芬整理父亲遗稿，共得百三十七章，分为和天、和人、和己三集，整理为《慎思录》刻印出版。他在《〈慎思〉引》中写到：

“家严年将及耄，夜多不寐，常以平日学道所见者，于枕上抽绎，祈主默启，切欲导人以知天知性，遇有会心，始获安寝，每至晨兴，则取所不忘者，笔记之，积而成帙，题曰慎思。”⁴

这是李九功思考天主教教理和儒家道德伦理后形成的格言集，融合了天儒思想，内容显得纷繁复杂，是他自己人生经验，对天主教的认识和儒家式道德修养目标的集中体现。

以上，我们尽力勾勒了李氏兄弟一生的活动轮廓，从中我们可以看到，李九

¹ 关于李西满的生平，见费赖之著，冯承君译《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局，1995年，P385。

² 关于毕应嘉的生平，见荣振华著，耿昇译《在华耶稣会士列传及书目补编》，中华书局，1995年，P104。

³ 李西满，李奕芬《〈辨祭〉参评》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十册，台湾利氏学社，2002年，P363。

⁴ 李奕芬《〈慎思〉引》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P141。

标勤奋地参加瞻礼、布道和其它教会活动，致力于基督教会的建设。而李九功更多的是思考和编撰，并着力于自己的灵性培养。他每天“夜多不寐，常以平日学道所见者，于枕上抽绎，祈主默启”，这种存想功夫，与其兄长在三山堂静修时进行的灵性操练是同一性质的，为耶稣会倡导的每天必行的功课。可见，他们都是虔诚的基督徒，过着十分正规的宗教生活。

然而同时，他们也是真正的儒生，比如，他们有《枕书》这样的纯儒学著作问世，也有《文行粹抄》、《励修一鉴》这样以厚民心、敦教化为目的的善书类作品出版，这两部书展现的不是启示神学的天主教，而是道德教化的天主教。而李九功在中国礼仪之争初期所表现出的，希望取各家之长，避免冲突，使天儒和平相处的愿望，更是与天主教独一神的排他性格格不入，表现出了一种“和而不同”的中庸思想和纯儒家信念。

第二节 作为方法论的中庸

作为本文所使用的分析方法，我们将首先对中庸的概念以及他的内容做一个简要的说明。

西方的哲学从探究自然界的真理开始，它以追求“真”为目标，在西方哲学的思考方式中，二分对立占有绝对的统治地位。从西方哲学的原点苏格拉底和柏拉图开始，“实在与现象，理念与感觉对象，理智与感官知觉，灵魂与身体”就是对立的，“在每一组对立中，前者都优于后者”。¹ 西方哲学习惯于对一切事物进行非此即彼、非真即伪、非善即恶的划分，区别的目的在于排他。基督教部分地承袭了这样的对立，僧侣与世俗，拉丁与条顿，天国与尘世，灵魂与肉体，教皇与皇帝，正统与异端，基督教的天主表现出如此强烈的排他性，对于一切异端都毫不姑息地使用剑和火进行精神和肉体的双重毁灭，因为真理中容不下一粒沙子。²

与此不同，中国的哲学从追求“仁”和“善”开始，“中国哲人认为真理即

¹ 罗素《西方哲学史》上卷，商务印书馆，2004年，P178。

² 同上，卷二“天主教哲学”，P376。

是至善，求真乃即求善。……从不离开善而求真，并认为离开求善而专求真，结果只能得到妄，不能得真。为求知而求知的态度，在中国哲学家甚为少有。”¹ 所以中国的哲学，“它的功用不在于增加积极的知识，而在于提高心灵的境界。”² 既然通往善的道路不止一条，那么通向真理的道路也决不止一条，一切包含着真理种子的学说或者宗教都不妨拿来使用，以完善自己的德行，求得仁和善。

传统的中国哲学认为，宇宙是一个统一的整体，宇宙间的万事万物之间都有联系。所以“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”³ 在天谓性，在物谓理，在人谓命，天命下贯成为万事万物的本质，所以人的修身、治世、直至达到与天地参的圣境，无非是从认识自己“善”的本性开始，认识并调节好自身同万事万物的关系，使之处于和谐、适宜的状态，这样就可以通达万物，也就是达到儒学所说的“仁”的终极目标。所以，儒学可以看作是适应天地万物变化，正确处理各种事物关系的学问。而“中庸之道”就是正确处理各种事物之间关系原则。

谢和耐教授在他的《中国与基督教》中曾指责中国人为调和论者，他说：“传教士们……在中国文人中发现了对宗教的某种冷淡、在宗教感情上缺乏一种坚定的信念，……他们也抱怨中国人对各种形式的诸说混合论表现出了强烈兴趣。这是由于中国人确实觉得一切都可以被调和，真理只是一种约估的事，试图从各个不同方面达到真谛，接受能够在各种教理中发现的精华之启发是大有裨益的。事实上，达到真谛的办法无关紧要。”⁴ 然而众所周知，中庸之道远非调和主义那么简单，作为中庸理论的创始人，孔子非常反对无原则的调和，他怒斥这种八面玲珑的好好先生为“乡原”，是“德之贼也”。谢和耐的观点将没有宗教偏执称为缺乏坚定信仰，是典型地将中庸式的宽容混淆为在真理面前无原则调和的误解。

从字意上看，“中”最早的意思就是射箭中的，但是这个方位词在历史发展过程中被逐渐赋予了情感化、道德化、哲学化的意义。

《易》中多次讲到“中”。比如“蒙亨以亨，行时中也。”（蒙卦）⁵“酒食贞

¹ 张岱年《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982年，P7。

² 冯友兰《中国哲学简史》，北京大学出版社，1996年，P4。

³ 《礼记·中庸》，上海古籍出版社，1997年，P915。

⁴ 谢和耐《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，上海古籍出版社，2003年，P47。

⁵ 《周易全书》，远方出版社，2005年，P59。

吉，以中正也。”（需卦）¹ “利见大人，尚中正也。”（讼卦）² “显比之吉，位中正也。”（比卦）³ “文明以健，中正而应，君子正也。”（同人）⁴ “不终日贞吉，以中正也。”（豫卦）⁵ “黄离元吉，得中道也。”（离卦）⁶ “受兹介福，以中正也。”（晋卦）⁷ “九二贞吉，得中道也。”（解卦）⁸ “有戎勿恤，得中道也。”（夬卦）⁹ “九五之吉，位正中也。”（巽卦）¹⁰ 凡是中正、中道、中行都是吉的，否则不是时机未到需要等候，就是已现颓势需要收敛，都是不吉。冯友兰先生在《中国哲学简史》中谈到《易》时解释了这种推崇“中”和“正”的原因：“事物若要臻于完善，若要保住完善状态，它的运行就必须在恰当的地位，恰当的限度，恰当的时间。《易》的卦辞、爻辞，把这种恰当叫做“正”、“中。”¹¹

《论语·尧曰》中记载：“尧曰：‘咨尔舜，天之历数在尔躬，允执其中，四海困穷，天禄永终。’”¹² 《礼记·中庸》中又记载：“子曰：‘舜其大知也与！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！’”¹³ 这里的“中”，已经引申为正确、公正、适度、不偏和无过无不及，作为一个哲学范畴，它指与事物的规律所要求的度相符合，以达到合理。

儒家学者对“庸”的解释有两点。其一认为“庸”即“用”；其二认为庸因解释为“常”。

比如，《说文》的解释是“庸，用也。”¹⁴ 《礼记》孔颖达《疏》则云：“按郑《目录》云：‘名曰《中庸》者，以其记中和之为用也。庸，用也。’”¹⁵ 王夫之曾总结说：“若夫庸之为义，在《说文》则云：庸，用也。《尚书》之言‘庸’者，无不与‘用’同义。……故知曰中庸者，言中之用也。”他认定：“自朱子以

¹ 同上，P68。

² 同上，P71。

³ 同上，P88。

⁴ 同上，P116。

⁵ 同上，P136。

⁶ 同上，P248。

⁷ 同上，P286。

⁸ 同上，P325。

⁹ 同上，P351。

¹⁰ 同上，P443。

¹¹ 冯友兰《中国哲学简史》，北京大学出版社，1996年，P148。

¹² 《论语·尧曰》，岳麓书社，2000，P189。

¹³ 《礼记·中庸》，上海古籍出版社，1997年，P900。

¹⁴ 刘宝楠《论语正义》，中华书局，1990年，P247。

¹⁵ 同上，P247。

前，无有将此字作平常解者。”¹

其实“庸”作“常”解早已有之。何晏在注《论语》“中庸之为德也”时曾说：“庸，常也，中和可常行之德也。”²郑玄在注《礼记》“君子中庸”一句时也提出：“庸，常也，用中为常道也。”³但“庸”作为“常道”、“不易”解释广为人们接受的确是从宋代开始的。程颐释“中庸”云：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者天下之正道，庸者天下之定理。”⁴朱熹说：“中者无过无不及之名也，庸平常也。”⁵宋代以后，程朱理学获得了主导地位，“不偏之谓中，不易之谓庸”也就成为常识了。

所以，“庸”的意义可以归纳为两层，一是平常、平易，另一层则作运用解，引申为不穷、不易、不变，将两层意思结合起来，“庸”即为无可改易而又普遍易行的道理。也就是朱熹所谓“不偏不倚，无过无不及，而平常之理，乃天命所当然，精身之极致也”⁶了。

综上所述，“中庸”也就是普遍适用的真理，是儒家道德的基本准则。孔子曾感叹：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”⁷“不得中行而与之，也必狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”⁸肯定了中庸是道的极致，即使很难达到，也要勉励为之。

中庸强调“正”，强调“和”，强调“时”。

强调“正”，说明了中庸绝非调和、折中，绝非两端中间，各取一半的意思，这类看法是对于“执其两端，用其中于民”的误解。其实恰恰相反，孔子说“过犹不及”，指的是过与不及都是极端，都是错误，都是失中，所以“中庸”绝非在正确与错误两端之间找平衡，而是认清过与不及两种错误，从而找到不走向极端的方法，它强调的正是事物的变化发展都要遵循适度的原则，也就是“道”。朱熹曾用“厚薄轻重”来解释“中”，他说：“当厚而厚，即厚上是中；当薄而薄，则薄上是中。”⁹换句话说，不仅“两端”之间的某一点可能是“中”，“两端”

¹ 王夫之《读四书大全》，中华书局，1975年。

² 刘宝楠《论语正义》，中华书局，1990年，P247。

³ 同上，P247。

⁴ 朱熹《四书章句集注·论语集注》，中华书局，1983年，P91。

⁵ 同上，P91。

⁶ 朱熹《四书章句集注·中庸章句》，中华书局，1983年，P18。

⁷ 《论语·雍也》，岳麓书社，2000年，P56。

⁸ 《论语·子路》，岳麓书社，2000年，P124。

⁹ 《朱子语类》卷第六十三，中华书局，1986年。

之一也可能是中。但朱熹又说，虽然有时候“两端未不是中”，但“中重于正，正者未必中……正才且是分别个善恶，中则是恰好处。”¹也就是说，“正”是理论上的绝对正确，“中”是实践上的恰到好处，“中”包含着“正”，而又比“正”更加高明，因为能够在理论上毫无差错的，在实践中并不一定绝对合适。

强调“和”，即强调不同事物的相互平衡，所谓“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。”²如果只是相同的事物累加，数量上虽然会有所增加，但本质并没有起变化，还是原来的事物，只有不同的事物相互聚合、互补互利而得其平衡，才能产生新的事物。《左传》昭公二十年记载晏婴关于和的言论说：“和如羹焉，水火醯醢盐梅以烹鱼肉，（火单）之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以洩其过。君子食之，以平其心。君臣亦然，君所谓可，而有否焉，臣献其否，以成其可，君所谓否，而有可焉，臣献其可，以去其否。是以政平而不干，民无争心。”³不同的事物相济相成，戒其过，勉其不及，最终达到和谐统一，也就是恰到好处的“中”的境界。

但是“和”并非无原则地退让，而是在保持自身不同特点的基础上的相互补充，相互协调，并在融合的过程中有所取舍，其最终目的是要使融合的各方都更加完善，更和于“道”的要求。所以孔子说：“君子和而不同，小人同而不和。”⁴何晏注曰：“君子心和，然其所见各异，故曰不同。小人所嗜好者则同，然各争利，故曰不和。”⁵各种不同的事物、不同的思想依然存在，但由于它们都是在实现“道”的目标上不同的途径，其最终目的是殊途同归的，所以可以做到和平相处，共同促进。南宋叶适曾总结这种“和”的状态说：“道原于一而成于两，古之言道者必以两。……中庸者，所以济物之两而明道之一者也，为两之所能依而非两之所能在者也。水至于平而止，道至于中庸而止矣。”⁶“道”是一致的，只是达到道的道路有所不同，即所谓“万物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之这所以为大也。”⁷这就是中庸之“和”的最高境界。

强调“时”，从孔子便已开始了，《礼记·中庸》载：“仲尼曰：‘君子中庸，

¹ 同上。

² 《国语·郑语》，上海古籍出版社，1994年，P488。

³ 《左传译注》，上海古籍出版社，1998年，P1105。

⁴ 《论语·子罕》，岳麓书社，2000年，P125。

⁵ 刘宝楠《论语正义》，中华书局，1990年，P545。

⁶ 《水心别集》卷之七《进卷·中庸》。

⁷ 《礼记·中庸》，上海古籍出版社，1997年，P922。

小人反中庸，君子之中庸也，君子而时中；小人之反中庸也，小人而无忌惮也。’”¹ 冯友兰先生指出：“所谓人之情感之发，及其他一切举动，其时，其地，及其所向之人，均随时不同。故其如何为中，亦难一定。”² 客观世界在不断变化，所以“中”的标准也是随着时间的变化而不断变化的。孟子在比较了伯夷、伊尹、柳下惠和孔子的处世之后，高度推崇孔子随世事调整行为而坚守中道的行为，说孔子：“可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速”³，是“圣之时者也”。⁴ 他又说：“子莫执中，执中为近之；执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”⁵ 这其实就是对孔子所说的：“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权”⁶ 的发挥。权，就是变通，也就是具体情况具体处理，在儒者看来，执一无权就是僵硬、片面地看待和处理问题，伯夷、伊尹、柳下惠对待世事有一定不移之规则固然可贵，然而他们都缺乏灵活变通的处世手段，事物变幻莫测，只有以“权”处“变”才能弥合理论正确与实际适当之间的裂痕。“权”就是为了使“道”能够跟得上实际情况的变化。中庸强调与时偕行，就是为了时时都能够做到达道、合义。

如果说“仁”是整个儒家学说的宗旨，“礼”、“乐”是实现仁的宗旨而必须遵循的具体条文，那么，礼乐必须遵照中庸的原则施行，才能合于仁的要求，有效地实现自己维护社会秩序的宗旨；仁必须透过中庸的方法付诸实施，才能制定出最合理的礼乐条文。所以说，中庸作为中华民族道德伦理行为准则和主要思考方式，就是儒家协调自我与他物、事物与事物之间关系的方法论。

基督教传入的明末是一个中庸思想刚刚经历过严重冲击而开始重新得到重视的时代。

明末学派林立、结社流行、士风放逸、思想比较开放，随着商业的发展和城镇的兴起，交通运输、印刷、出版业越来越发达，书籍的刻印大大增加，知识、思想的传播也更加便捷。在这种宽松的社会背景下，传统的伦理约束逐渐放松，

¹ 同上，P899。

² 冯友兰《中国哲学史》，华东师范大学出版社，P274。

³ 《孟子·公孙丑上》，上海古籍出版社，1995年，P59。

⁴ 《孟子·万章下》，上海古籍出版社，1995年，P212。

⁵ 《孟子·尽心上》，上海古籍出版社，1995年，P283。

⁶ 《论语译注》，中华书局，1980年，P95。

各种新兴思想层出不穷，士人们结社讲学、切磋学问、砥砺节操、以文会友的风气很盛行。当时“云间有几社，浙西有闻社，江北有南社，江西有则社，又有历亭席社，而吴门别有羽朋社、匡社，武林有读书社，山左有朋大社，金会于吴，统合于复社。”¹ 文人学者们争着著述立说，建立自己的学说，一家有一家的宗旨，生怕落入他人的窠臼。

这种自由的学术风气，一方面给明末士人发表不同的议论和各自的见解提供了条件；另一方面也给作为正统思想的儒学中庸思想带来了几乎致命的冲击。

明代末年，陆王心学盛行一时，给传统的儒学中庸理论带来了极大的困扰。王阳明认为程朱理学就是把学问、天理看得太重了，以至于把人的内心给忽略了，所以他解释说，格物致知并不是要获得心灵以外的知识，因为“身、心、意、知、物是一件”，“指其充塞处言之谓之身，指其主宰处言之谓之心，指心之发动处谓之意，指意之灵明处谓之知，指意之涉着处谓之物。”² “以其理之凝聚而言则谓之性，以其凝聚之主宰而言则谓之心，以其主宰之发动而言则谓之意，以其发动之明觉而言则谓之知，以其明觉之感应而言则谓之物，故就物而言谓之格，就知而言谓之致，就意而言谓之诚，就心而言谓之正。”³ 这样，“理”、“性”、“意”、“知”等客观存在实际就成了内在心灵的不同面向，而“格”、“致”、“诚”、“正”等对外在世界的探索行为也就成了为心灵的内审。一切客观事物其实都只是自我心灵的主观感受而已，所谓真理或“道”其实只存在于心灵之中，所以人只需要认清自己澄澈纯净的本心，就是得到了天理；博学就是认识到本心中良知的存在，笃行就是保存这种良知。

由于“行”完全成了在心灵内部寻找良知的过程，中庸所说的“尊德性而道问学”⁴，“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”⁵，多都成为强加于浑然一体的心灵上的枷锁而失去了价值。而实践中庸最重要的原则：慎独，也因此遭到了极大的冲击。《礼记·中庸》记载：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微。故君子慎其独也。”⁶ 一

¹ 朱彝尊《静志居诗话》，人民文学出版社，1990年。

² 王阳明《传习录·陈九川录》，山东友谊出版社，2001年，P348。

³ 王阳明《传习录·答罗整庵少宰书》，山东友谊出版社，2001年，P294。

⁴ 《礼记·中庸》，上海古籍出版社，1997年，P919。

⁵ 同上，P913。

⁶ 同上，P899。

个具有良好道德修养的人，即使在视之无人，听之无声的环境中也要严格要求自己，就仿佛处在众人的监督之下一样，决不肆意妄为。慎独要求不断地反省自己，如果恶念已经产生，即使没有形诸于外，他人不知，自己却知，这时就是要去除不善的意念，时刻警醒自己，须臾也不离经叛道。所以君子所“慎”之“独”，就是节制自己的行为，审查自己的内心，看其是否合道中节，前者是行动上的中，后者是心灵层面上的中，做到这两方面，才有可能达到中庸的道德要求。

然而，心学认为“心是有善无恶之心，则意亦是有善无恶之意，知亦是有善无恶之知，物亦是有善无恶之物”。¹ 心灵本来就是“良知”。心灵成了只有恶没有善。心的作用被无限放大，既是道德的产生者，也是道德实践的履践者，还是这种道德履践的监视者。在心灵缺乏约束的情况下，儒家传统的慎独、戒惧、内省、学习等艰苦的自我修行过程都遭到了否定，心学认为修习全是无谓之举，因为只要“率性所行，纯任自然，便谓之道”²，只需“解缆放船，顺风张棹，无之非是”³。“从心所欲”的要求被无限放大心，却失去了“不逾矩”的外在约束。明代后期，受王学末流影响的学者“徒言良知而不言致，徒言悟而不言修”，“束书不观，游谈无根”。“扫闻见以明心耳，究且任心而废学，扫善恶以空念，究且任空而废行”，“名节忠义轻而士鲜实修”⁴，心灵缺少了道德的约束，又失去了知识和实践的支撑，传统中儒家最为重视的社会责任、道德责任、伦理秩序开始瓦解，任其发展下去最终将导致对社会结构的毁灭性打击。

思想界这种极端混乱的情况使儒生们开始了反省和自我矫正。刘宗周指出：“良知之说，以教宋人之训诂，亦因病立方耳。及其弊也，往往看良知太见成，用良知太变活，高者玄虚，卑者诬妄，其病反甚于训诂。”⁵ 说明儒生们已经开始认识到心学的局限和任其发展下去的危险，他们试图在过于死板的理学和过于放纵的心学之间寻找出路，通过对双方的否定，寻找到适度的“中”。针对当时“言复而不言克，言藏密而不言洗心，言中和而不言慎独，言立大本而不言心官之思，言致知而不言格物，遂不免离相求心，以空指道”⁶ 的弊病，人们重新开始强调

¹ 黄宗羲《明儒学案·江右王门学案四》，中华书局，1985年，P439。

² 黄宗羲《明儒学案·泰州学案一》，中华书局，1985年，P715。

³ 黄宗羲《明儒学案·泰州学案三》，中华书局，1985年，P762。

⁴ 高攀龙《高子遗书》，转引自葛兆光《中国思想史》第二卷，复旦大学出版社，2001年，P320。

⁵ 刘宗周《刘蕺山集》，转引自上书，P322。

⁶ 刘宗周《刘蕺山集》，转引自上书，P322。

理性，反对空谈，强调知识的获得和道德的监督。从明朝末年起，一部分士人开始重视有实际操作步骤和实行方法的具体道德实践，出现了大量功过格、省过会。对此，刘宗周认为：“独之外，别无本体，慎独之外，别无工夫，此所以为中庸之道也”¹，他们重新开始重视中庸道德对于约束的作用，试图在明心见性之外，寻找外来的力量监督自己。而另一些人则希望获得更多的知识，作为理性思考的基础。两部分人中，都有人将目光投向了新进传入中国的基督教。

基督教在明末最初进入中国时，采用的是混合了天文、地理、技艺、伦理道德和神学的“天学”面貌，采取的是“补儒易佛”的策略。中国社会尤其是上层士人中渴望经世实学的一部分人，看到了西洋的天文、地理、火器、水利、数学，逐渐成为西洋科技的拥趸。而对于那些渴望道德实学的人来说，他们看到的是基督教作为一种有律有诫，有严格教义和宗教生活方式的宗教。这种对中国人来说全新的宗教是一种强有力的他律道德，儒生们把它看作改变游谈无根、玄虚无边的道德现状的有力学说，从而作为一种心学修身的具体方法而被接纳进入儒学体系。

三大柱石中的徐光启、李之藻可以作为前者的代表，他们精通希腊数学、几何，并力主引入西洋天文历法和火器。李九标、李九功兄弟也显示出了对西洋科学的兴趣，在《口铎日抄》的前六卷中，都有关于西洋科学的对话，谈到了星体运行、时差、地理、历法等各种知识，以及天球仪、望远镜等多种仪器；《问答汇抄》第四卷中，也有大量关于西方历法、风俗的记载。

但李氏兄弟更多地是被基督教在道德上的实学性所吸引。三大柱石中的杨廷筠也是基督教道德实学性的代表，他曾归纳了基督教在道德上的实用性说：“以敬天地之主为宗，即小心昭事之旨也；以爱人如己为事，即成己成物之功也；也十诫为约束，即敬主爱人之条件也；以省愆悔罪为善生善死，即改过迁善降祥降殃之明训也。近之，愚不肖可以与能；极之，贤智圣人有所不能尽。时有课，日有稽，月有省，岁有简察，循序渐进，皆有实功。一步蹉跌，即为玷缺，如是乃为实学耳。”² 李九标在《慎思录》中也作了相似的论述，他说：

“惟依天教，蚤定心，而晚省察，斯每日思言行事，间有一非，如烛照数计

¹ 黄宗羲《明儒学案·畿山学案》，中华书局，1985年，P1580。

² 杨廷筠《代疑续篇》，转引自《1840年前的中国基督教》，学苑出版社，2004年，P213。

然。由是，猛力克治，则自多过以至寡过，自有过以至无过，俱可拾级而上矣，功岂不要且实战。”¹

“世传功过格，往往脍炙人口，而天学则记过不记功，盖为记过，则常见不足，而生惭生悔，记功，则常见有余，而易满易怠，是以过可记，功不可记也。又人但知有有过之过，而不知有无功之过，天学日省，并省其无功之过，而深自刻责焉，则其进修，何可量乎，此作圣之方，不可不法也。”²

在他们看来，基督教有诫有律、循序渐进，步步踏实，对于道德的修习和实践有着实质性的帮助，所以是实学。其实质也是对空谈心性的心学之风的反拨。

然而另一方面，儒生们并没有完全否定心学，他们仍然保留了心学中的合理部分，即个人的良心所具有的裁判能力。心认为是合乎时代和社会的，即便是过去所没有的，也可以建立起来；心认为已经流于落后保守的，即使是过去累代所行的传统，也可以加以创新和改易。出现在李氏兄弟著作中反驳所谓基督教教义与儒家学说并没有本质分歧时用的最多的一句话就是“东海西海，心同理同”，这原是王阳明的名言。这种只问是否合理合道，不问出处的心态，为儒家学者接纳基督教这种全新的异质文化扫除了重要的心理障碍。

如果不是中国礼仪之争最终打断了融合的进程，儒家信徒们很可能在中正、中和、时中的原则指导下，融合两家之长，创造出一种真正本土化的、有儒家烙印的基督教文化来。

¹ 李九功《慎思录》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P222。

² 李九功《慎思录》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P223。

第二章 “和而不同”：析儒家学说与基督教教义的融合

实行中庸，或者说“致中”的基本方法是“扣其两端”而取“中”。孔子说：“吾有知道乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我扣其两端而竭焉。”¹也就是说，在行中道之前，必须会作为融合双方的事物都进行全面的调查研究，了解它们杰出在何处，偏激在哪里，又有何不足，然后戒其过，勉其不足，然后确定融合的正确方向。

儒家信徒自幼研习儒学经典，对此了如指掌；在接触基督教以后，他们在传教士的帮助和指导下，通过各种教义手册学习基督教学说，对此也有了相当的认识。所以，在儒学与基督教的撞击中，他们儒生和信徒的双重身份既可以满足“扣其两端”的判断要求，也可以产生将两者进行融合的主观要求。在考察儒学与基督教之间的“中道”的过程中，他们会发现在双方都强调的仁爱和伦理道德方面，两者具有很大的相似性，可以相互补充，相辅相成。对此，儒家信徒们采取和而不同的态度，或用儒家学说改造基督教教义，或用基督教教义弥补儒家之不足而将儒学纳入基督教学体系，甚或将两者进行嫁接合并，从而对两种学说进行融合，形成了一种亦儒亦耶的中国化的基督教教义。

第一节 基督论

从17世纪上半叶开始，就有人批评耶稣会士在传教中不提基督论，他们隐瞒了基督被钉死在十字架上这一事件，其目的是避免引起中国人对这样一个教主的抵触情绪。这种指责多少导致了耶稣会在礼仪之争中处于不利的地位。

利玛窦的确很少谈到基督的降生和救赎，因为他深刻地认识到在有深厚理性思维传统的中国文人中，宣讲天主降生成人，被钉死然后又复活将是不可理喻的。所以他以伦理道德为出发点宣传教义，而很少涉及启示神学。而他身后的传教士们以及从他们手中受洗的儒家信徒们，则开始了基督论的本土化尝试。傅汎济肯定地说：“我们并不向那些值得教育的人，隐瞒基督受难的奥秘。”²所以尽管耶稣会士在公开场合小心谨慎，但对于信徒和那些对基督教抱有好感的可能的皈依者，他们的确毫不隐瞒基督的受难，艾儒略就是其中一个，他们利用教理问答和

¹ 《论语译注》，中华书局，1980年，P89。

² 柯毅霖《晚明基督论》，四川人民出版社，1999年，P98。

教义类书籍宣传基督受难的意义，但是侧重点在信徒和问道者之间有所不同，与向欧洲信众宣讲的也有所不同。

一、教理问答中的降生救赎

在李九功辑录的教理问答类作品《问答汇抄》中，关于基督的论著主要集中在第二卷。在这卷中他详细回答了：天主为何要亲自降生，天主降世成人是否亵渎了他的神圣，他的神性是否改变，天主降生是否离开天堂；天主降生为什么不是从天而降，为什么不生在帝王之家，为什么不生在中国；天主为什么拣选贫女为母；天主是不是圣人等等。这些中国信徒中常见的问题占了 26 个条目之多，且在回答这些问题时，李九功多直称耶稣为“天主”而非“基督”，因为这正是他在这里所宣扬基督论的重点所在。对于教外人士而言，要理解三位一体的天主是相当困难的，所以李九功决定撇开它不提，他所要强调的是：耶稣就是真正的天主。

当然，李九功也稍稍涉及了耶稣的人格奥秘，总共 4 条。在《问答汇抄 卷二》“耶稣灵魂非天主本体，而有三体一位之妙”一节中他说：

“人有灵魂肉躯，始成为人，故灵魂肉躯二者，只完一人性，皆天主所生也。若天主性，则纯美至善，无始无终之体，岂灵所可言哉。但知形神合而为人，则可推之人性与天主性合而为吾主耶稣也。”¹

并举了剑、剑鞘和持剑人的例子来比喻灵魂、肉躯和天主性之间的关系。

《问答汇抄 卷二》“非天主降则救世之功不全”一节中讲到：

“天主之至能者，取我之劣弱，天主之至尊者，取我之卑陋，以得天主性人性之全，而为天帝与人类之介。”²

在《问答汇抄 卷三》“答因斯彼利多三多”以及“解不可谓斯彼利多三多子”两节中，他还简明讲到了天主是三位一性一体的，耶稣是其中一位，但没有深入讲解三位一体的教义。

关于耶稣的受难，在《问答汇抄》中提到的则更简单，虽然从条目标题上看有 5 条，但多是一笔带过。

¹ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P300。

² 同上，P295。

在《问答汇抄 卷一》“天主降赎奇荣”中，他谈到：

“十字架至尊至凶具也，自天主钉死，则帝王崇仰，甚至用以敌胜国，圣徒佩奉之，以驱魔疗病，安死升天，无不由之，盖全赖大主降赎之奇荣也。”¹

在《问答汇抄 卷二》“非天主降则救世之功不全”中提到受难的句子是：

（人性天主性）“一可以受苦而死，以代补赎；一可以复活升天，而挈我众，以全救世之极功也。”²

《问答汇抄 卷二》“受难非褻为爱民”一节，有“受难被钉，乃天主莫大之恩”³一句。

除此以外有关受难的内容就剩下《问答汇抄 卷三》“敬圣架”一节谈到基督教敬奉十字架是因为：“吾主圣躯、圣血洒润厥质”，“因思耶稣受苦之器，与主躬缔合无间，则一视之而已。”⁴ 以及“论杀主只益其罪”一节说明耶稣对于残害能避能遇，而不避不遇，“反忍受之，藉其残害，以自及于难，而救人于罪。”⁵

李九功对于受难、复活、升天及其意义的描述，其内容无论在数量上还是深度上都远远不如对天主为何降生、如何降生以及天主的性质的回答。他之所以这样做，是因为教理问答是面向教外人士的，对于他们来说，一个降生为人的天主是闻所未闻的，即使是邀请艾儒略入闽的叶向高也觉得这种说法近乎“语怪”。这种怪力乱神之语、脱离常情之论，在传统的“中行”修养中是遭到排斥的。要他们进一步接受富有启示神学色彩的受难、复活、升天的奥秘是不可能的。为了不引起教外人士的反感，所以李九功的论述虽然涵盖了耶稣的生平、耶稣的意义、耶稣的受难等各个方面，但他的重点在于向对一个有血有肉、有人格人性的天主一无所知的中国人证明，耶稣即真正的天主。他强调人因为有原罪，生性劣弱，不能认识无声无臭、无形无质的天主，以不见为无有，无所戒惧，不知悔改，所以：

“天主愍焉，乃尔降生，实实使之睹，使之闻，庶曰，其有惕心乎。”⁶

将耶稣降生的意义集中在为了爱吾民而舍身为他们赎罪上。而对于三位一体、

¹ 同上，P287。

² 同上，P295。

³ 同上，P304。

⁴ 同上，P346。

⁵ 同上，P346。

⁶ 李九标《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P496。

耶稣的受难是如何赎了人类的罪这种深奥的教义问题则不是他要同教外人士讨论的题目。

二、教义中的降生救赎

对于儒家信徒们来说，他们早已熟悉了耶稣人性与神性的奥秘，熟悉了有关耶稣受难的教义，所以在李九标等人编写的，记录艾儒略和他的几位同工言行的基督教教义类著作《口铎日抄》中，对于基督的论述就集中到了降生救赎这一事件，以及这件大功行的意义上。传教士对降赎奇荣这一事件的阐释遵循着两个模式，第一个模式要解决的问题是耶稣如何成了为万民的赎价，他的牺牲如何清洗了我们的罪。

艾儒略详曾细描述了耶稣因人类的七宗罪而在受难前极备痛苦的情景。人类之“傲”“置主于至贱至辱，受人辱慢百千也”。人类的“贪”与“淫”“置主于至乏至苦，受人囚其身，又受鞭挞痛伤流血也”。人类的“忿怒”与“饕餮”“置主于至残至忍，渴而尝之苦胆也”。“嫉妒”与“懈怠”，使得主“勤负斯架以登山也”。¹在这里，他向儒家信徒宣传了基督教神学的传统观点，即：人类因为不顺服上帝，犯了傲、贪、淫、忿、饕、嫉、怠的罪而使得自己同上帝的恩典隔绝开来；而基督顺服上帝的旨意，从而修复了人与上帝之间破裂的关系。具体来说，基督以至尊处至辱，是谦；以至能受至苦，是忍；祈祷只求“如其可也，则免我于此殃，如其不可，惟我父之旨是奉”²，是贞；钉死于恶党之手不仅“毫无怨恨，又且哀怜其罔知，而为之祈祷”³，是仁；行不过于行，止不过于止，是廉；舍己爱人，七情皆以爱德而发，是节；欣负己之十字架，是勤。这里强调的是耶稣的苦难，以及他甘心忍受苦难的德行，他用这样的顺服补赎了人类的罪。

并且，艾儒略还进一步指出，真正洗去罪恶靠的是耶稣的被钉和死亡。《口铎日抄 卷五》记录艾儒略有关“黑、红、白”三字的寓言说：

“所谓黑者，自顾平昔种种罪污，为极黑秽之物，我当如何惭愧。所谓红者，存想吾主耶稣，为我等受难，红血流下，我当如何感泣。所谓白者，天上圣人圣

¹ 同上，P427。

² 同上，P424。

³ 同上，P490。

女，纯修之德，洁白可喜，我当如何景仰之。三字者，体认终身足矣。”¹

而《口铎日抄 卷八》记录艾儒略勉励信徒说：

“涤身垢者以清水，涤神垢者以圣血。夫人欲涤罪垢，非吾主教赎莫大之恩，未有能洁者也。”²

艾儒略宣讲的是耶稣以自己的受难、被钉、流血、死亡洗刷了人类的罪，使依靠者的德行可以恢复纯洁，从而跻身天堂。

在荣耀十字架主日中一篇布道词中，艾儒略详尽地论述了耶稣被钉死在十字架至凶至辱之器上以后获得的救赎成果，他指十字架为“行世之杖”、“忧苦之慰”、“罪人之赦”、“开天之匙”。“凡人未有终日无苦者，一思吾主为我等受难，备诸痛苦，而我所受之世患，且如饴矣。”“凡人犯罪者，瞻仰斯架，定痛悔己罪，庶可解赎而得赦。”³

再次强调了由于耶稣的受难被钉，他的圣死为罪的赦免付出了代价，从而平息了上帝的怒气，使人重新获得了上帝的恩宠，可以在人世险途中得到属灵上的保护而不至于坠落。

耶稣会士宣讲基督降生救赎的第二个模式则是强化这种苦难和牺牲在人们心中激起的惭愧、感激、虔诚和爱等道德情绪：

“盖救世之功，不惟当赎人罪，又当感发人心，不复再犯，又树至德之表，令万民观感兴起。”⁴

明确指出，所谓救世，除了清洗原罪，更重要的是要以耶稣的德行竖立万世师表，感动世人，供人效法。

《口铎日抄 卷一》中艾儒略在布道中提醒信徒说：

“吾主受难之期降至矣。子等当深思其理，痛自刻责，未可悠悠泛泛如平时也。”⁵

他要求信徒在念及耶稣圣死时，必须要能够感到伤痛、痛苦，他举了约伯三友的例子，要求信徒效仿他们哀悼约伯苦难时的“痛伤之极”，“至于口不能出声者数

¹ 同上，P337。

² 同上，P581。

³ 同上，P436。

⁴ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P295。

⁵ 李九功《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P80。

日。”¹ 艾儒略在多次讲道中都强调教徒要时时默想基督的受难，以由哀痛而激发惭愧和感恩之情：

“顾默然用功，约有数端。问：‘今日受难者谁？’曰：‘至尊也，至能也。’问：‘受是何难。’曰：‘至尊也，至苦也。’‘夫至尊为何而受至尊，至能为何而受至苦？’曰：‘至善耳，至慈耳，为赎我罪，为救我耳。’‘然则吾人当此，宜如何奋发？’曰：‘必至惭也，至感也。’‘宜如何图报？’曰：‘必至爱也，至钦也。爱者爱其至善，钦者钦其教命也。’”²

“子等将领圣体，宜默想三端。其一，思来者何人。此吾之师也，吾之主也。师者，时启迪之，教诲之，非吾师则人心晦蒙矣。主者，则又人所倚赖其安养者也，此如一家人之靠其家主，凡饮食衣服，咸仰需焉。即吾主之靠宗徒，亦曰：‘尔称我为师，称我为主，我真是也’。夫曰‘师’曰‘主’，是尚可轻乎。其二，思来者何家。天主以至尊至贵之体，乃降于至卑至贱之身。此如家主极其尊贵，一莅仆隶之家，若不洁除修饰，获戾必重，则又何敢以秽浊未浣之身，而漫邀吾主之临也。其三，思来者何故。天主尊矣，何为降此卑贱者之身，可见天主者，原至仁至慈之上主，其惠然降临者，所以赦人之罪，增人之德，而加以额辣济亚者也。夫天主之恩若此，子等宜何如爱慕图报，以无负主恩乎。”³

进而，再由感激产生对主的爱慕和奉献的热心，激发信徒效法基督，过圣洁的生活，实践基督徒的道德。简言之，就是要钦崇天主，每日焚香默祷，培养自己对天主的爱，认识到物之美好不过分天主无穷美好之万分之一，而时时称颂天主；并且为天主而负己之十字架，即要努力实践克己、忍耐、绝欲诸德，悔罪需速、涤罪需净、补赎需勤。最终像基督一样生活，抛弃一切世俗所有和所欲，跟从天主。

三、受难与圣死的意义

从上述两个模式的梳理中，从中我们可以看到，儒家信徒们并没有无条件接受基督教的全部教义，相反，他们有意无意地对其中的宗教神秘部分作了大规模的删减，其具体表现就是，在李九功的记录中很少涉及耶稣的复活，即使有所记

¹ 同上，P425。

² 同上，P425。

³ 同上，P282。

录，也只是单纯谈到这一事件。如《口铎日抄 卷七》记载，在一次对来访的周孝廉的讲道中，艾儒略提到基督：“死而葬，葬后三日，自冢中活起，果符古经，及生时预告之言。又再现于世四十日，乃于日之方中，自举升天。”¹ 为的是证明耶稣为真天主，中土所未见者，以西土共见闻者证之。又有在复活瞻礼上的一段讲道，也讲到死后三日，诸圣女前去拜谒耶稣圣墓时发现他已经复活了。² 这次是为了证明欲见天主需发爱慕之心，不惧疑阻乃可。对于耶稣复活和升天一事件本身的意义，则并不提及。

在传统的基督教教义中，耶稣基督被钉十字架和基督的复活是两个不可分割的事件。基督的死代表着为将人类从死亡的威胁中解放出来而付出的赎价；代表了上帝对人类的宽恕，因为罪人是要被钉十字架的，上帝允许耶稣基督被钉十字架，使我们的罪归到他身上；基督的死打破了由于人类的罪而导致的人类与天主的隔绝。而基督的复活则代表着基督战胜了罪恶、魔鬼撒旦和死亡。在中世纪神学中，有基督“征服地狱”的思想，认为，基督死在十字架上之后，降到地狱，打破了地狱的大门，将被捆绑在地狱中的所有爱他的人的灵魂解放出来，带到天堂里。耶稣的复活预演了上帝所应许的末世的复活，信徒们因分享耶稣基督因在十字架上的顺从而得到的义，从而也获得永生。他们认识到上帝对人类的爱，这种爱将人类引到上帝为我们所准备的救赎的道路上去，最终获得跻身天堂的荣耀。可以说，基督的受难和圣死是救赎的前提，而复活和升天则是救赎的完成。

但是我们可以看到，在中国信徒的记载中，侧重点都在降世、受难这一面，对于复活、升天则很少提及或者不提及，仿佛救赎这一件大功行只需要耶稣基督的圣死即可完成，而与复活及升天无甚关系。一方面，正如我们在上节谈到的，死而复生的怪诞故事与“中行”的要求不符，在弥漫着理性传统的中国，死人复活只有在市井迷信中可以听到，被认为是不入流的街谈巷议。而与此相对应，有圣智大德的人杀生以成仁，舍身而济天下则有着悠久的历史。中国人不仅不认为舍弃自己的生命是犯罪，甚至不认为这是一种有偏于中道的极端行为，反而认为为天下苍生而舍身赴死是智、仁、勇的合一，是中庸之道的最高表现。因为智就是洞达事理，洞明人生的真谛；勇就是要有追求道、实践道的毅力和勇气；智和勇在仁的道德指导下推行，三者的统一就是圣人之道，就是认识中庸，存守中庸。

¹ 同上，P490。

² 同上，P466-P468。

长久以来，有着“天人合一”观念的中国人始终认为，天的本性是“诚”，也即是仁，所以至诚之人可以与天融合在一起，也就是“仁”的德行可以感动上天。《尚书·大禹谟》中记载，禹受帝舜命前去征讨苗民，苗民不服，于是伯益告诉他借鉴舜的德行：

“惟德动天，无远弗届。满招损，谦受益，时乃天道。帝初于历山往于田，日号泣于旻天，于父母，负罪引慝，祇载见瞽瞍，夔夔斋栗，瞽亦允若。至诚感神，矧兹有苗。”¹

帝舜每天对昊天上帝嚎泣，是在天面前“负罪引慝”，这是至德的表现，由于“至和能感神”，所以他的德行感动了天帝，将天下大命交给他。而后来禹在治水时，也三过家门而不入，表现出一种为天下万民而舍弃自身利益的仁和诚，所以最后他也获得天命的认可，成为地上的大君。所以圣人之所以为圣人，就是他们有仁德，而仁德是顺应天命的。至诚、至善可以感动天，也可以感动人。

传教士和儒家信徒们都深刻地认识到了儒家有为天下舍身的“圣人情结”，意识到如果他们强调基督的人格、受难和圣死，而非神格、复活和升天，无疑会更容易让儒生理解和接受。为此他们在中国古代的圣贤帝王中找到了可以比附的对象：成汤。

《口铎日抄 卷二》载艾儒略回答戴文学关于耶稣受难的提问时说：

“受难被钉，乃天主莫大之恩，非细论经典，未易卒明也，虽然，略为君譬之。予读中邦史书，见成汤之祷于桑林也，剪发断爪，身纓白茅，以为牺牲。夫以皇皇天子，而匍匐以代牺牲，旁观者诚作何状？而成汤竟忘其九五至尊者，悯念斯民者挚也。今天主尊矣，监观下民，非不甚赫，乃尽敛其有赫之威，而受难救赎者，为古今万民也，为予也，亦正为君也。君乃忘其慈悯莫大之恩，而不加颂谢痛悔，诚恐疑城不破，获戾愈深，尚熟思而细绎焉斯可已。”²

关于成汤的这段记载见于《太平御览 卷八十三》所引《帝王纪》说：

“汤自伐桀后，大旱七年，洛川竭，……殷史卜曰：‘当以人祷。’汤曰：‘吾所为请雨者，民也，若必以人祷，吾请自当。’遂斋戒，剪髮，断爪，以己为牲，祷于桑林之社。曰：‘唯予小子，履敢用玄牡告于上天后土。曰：万方有罪，罪

¹ 《尚书训注》，齐鲁书社，2002年，P46。

² 李九标《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P142。

在朕躬，朕躬有罪，无及万方，无以一人之不敏，使上帝鬼神伤氏之命。言未已，而大雨至，方数千里。”

当时天下大旱，民不聊生，按照风俗祭天祈雨必须燔柴焚烧巫覡，即男女巫师。成汤不忍子民受旱灾之苦，又不忍实行残酷的人祭，故自为牺牲，坐在柴堆上说，愿将天下的罪归于己之一身，希望在将自己献祭之后，能够赦免万方的百姓。终于感动天帝，降下大雨，解救了旱情。而基督教也将耶稣称为逾越节的羊羔，是献给上帝的祭品，这个祭品身上归了人类所有的罪债，他的圣死能平息上帝的怒气，使万民得救。虽然成汤自为牺牲并不带有为万民赎罪的性质，也并非顺从了商朝人的“天”或“帝”的意愿，但是这并不妨碍传教士将两者在“为万民舍身”的“仁”的意义上结合起来。两种理论的结合产生了一个全新的“圣人基督”而非“天主基督”。这个基督慈悯万民，所以甘心受难救赎，在这位基督身上，全知全能、复活升天的神性光彩被淡化，而吸收了儒家圣贤至仁的特征。在他身上占主导地位的是道德，他的仁慈使他将全天下的罪债归到自己身上，从而感动了天主，使他愿意赦免人类的罪行；而他的仁慈和牺牲也感动了染有原罪而生性劣弱的人类，使他们愿意努力克服败坏的德行，根据天主的道德生活。

复活和升天在救赎中不起重要作用，也就等同于神的力量在救赎中不起作用，救赎完全是道德感化的结果，基督的苦难和圣死就已经足够激起信仰者的感恩、敬畏、爱慕和效仿了。儒家信徒耶稣乃是一位道德楷模、是一位人类的教师、一位精神领袖、一位儒家道德层面上的圣人——尽管他们拼命否认这一点。他们笔下的基督使信徒认为，基督以自己顺从主的诫命的生活为他们做了示范，他的德行感动了上帝，使他可以赦免人类的罪，同人类修复破裂的关系；同时也感动和教育了人类，使他们能够努力地远离罪的诱惑，在天主的监临下过贞节的、有道德的生活。信徒只要效法基督的这种生活，努力实践基督的道德，他们人性就会得到改变，灵魂就会接近上帝；而非像传统教义中认为的那样，一个人之所以会有改变是因为圣灵在他里面工作，从而改变他的生命，变得越来越依赖耶稣的救赎。简言之，是基督的苦难和圣死完成了救赎的任务，而非神奇的复活和荣耀的升天。所以，儒家信徒的基督论其实是一种道德化了的基督论。

第二节 圣爱

基督教要求信徒“全心、全灵、全意，爱上主你的天主”并爱人如己，爱乃是基督教教义的核心。上帝就是爱，他从无中创造出了天地万物以及人类是因为爱；他把自身的形象以及选择善的能力赐给人类是因为爱；他把不朽的灵魂赋予人类也是因为爱；即使因为原祖犯命使得人类堕落，上帝的爱却是不变的，他拣选以色列民族为他的子民，让他们到全世界宣讲爱的教义，并且差遣他的独生子耶稣基督来拯救世人。“上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。”（约 3：16）十字架上的爱是耶稣基督以至尊而受至辱，至能而受至苦，只为了赎我罪，为救我，这是白白给予的爱。所以十字架上的爱向人类显明了上帝的宽恕，弥合了人类与上帝之间的关系，使信他的人耶稣基督里得到永生。所以当人类感受到这种爱的时候，必至惭至感，奋发图报，至爱天主之善，至钦天主之教。十字架上的爱就是圣爱。他包括了天主对人的爱、人对天主的爱，以及人对他人的爱。

不理解耶稣的降生救赎，就很难理解天主的圣爱，因为正是基督为罪人舍己，才向人类彰明了天主对人类的爱到了何种程度，这种圣爱的全部意义基督降生之前是不明确。长期以来，研究者一直认为明末清初的传教士出于种种顾虑没有向中国信徒宣讲完整深入的基督论，导致中国信徒不可能理解圣爱的意义。在之前的论述中，我们已经证明这种看法是不正确的，李九标、李九功兄弟的著作中有大量的基督论内容，虽然侧重点和欧洲有所不同，但他们毕竟对基督的爱有着较完整认识也是不可否认的。

一、人对天主的爱

对于信徒而言，天主对人的爱是不需要多加证明的。天主对人类的爱是不分亲疏，不论善恶的，是遍及一切的：

“一天雨露，不问善人恶人之天，一心慈祥，何分爱我仇我之类。”¹

“天无私覆也，地无私载也，日月无私照临也，初不以善人恶人而有异也”²

¹ 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P190。

² 李九标《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P74。

每一人都是天主的子女，都平等的分享了主的恩赐，无论他是否信主、爱主，主都加以恩宠，期冀善者加勉，恶者终有幡然悔悟的一天。

在李九功所编写的《问答汇抄 卷一》“天主爱人有七恩非父母可并”中，他罗列了天主爱人的七种表现：

“主之爱人，而令之为善，无所不至，原非父母所得并也。盖其令人善者有七。初畀以灵性之明之德，使知所趋避善恶，一也。复命天神以护守之，引掖之，二也。录有经典以训迪之，三也。代生圣人司教，以发明大道，四也。时默启而辅佑之，五也。亲降人世，为人表仪，六也。代受难救赎，令人自新，七也。有此七恩者，至矣尽矣，父母不能分毫与者矣。……主实欲使人尽善，而终不强人为善，非力之有限，理实不可强，强之为善不出本情，亦非其人之德，功全在主矣，全在主，则人不可赏，无赏则无以征爱，故不若不强，愈以显其大爱也。”¹

在其它《问答汇抄》和《口铎日抄》的章节中还有很多章节论证了人类的犯罪、克己、富贵、贫贱、长寿、早夭、健全、残疾、顺境、危难莫不都是天主之爱的表现，而基督的降生救赎无疑是爱的最大体现。基督不仅用自己的受难和圣死清洗了我们的原罪，而且为我们树立了“爱慕之表，欲吾仿效之，而爱慕天主，与夫爱人如己者也。”²他甚至还将自己的圣体也赐给我们。“今天主之爱吾人也，不惟日保存安养之，且并其至尊至贵之身，亦畀以予我，爱孰大焉。”“五谷以养肉躯，耶稣圣体以养吾之灵魂，但五谷之养人也，必化为人之精血，始称为养，而圣体之降临也，必与吾之灵魂，浑合而惟一，何养如之。”³使我们在世俗危途中有足够的力量抵御三仇，达到天堂。这是天主爱人的极致。

李氏兄弟的圣爱观较多地论述了圣爱的第二部分，即人对天主的爱以及人对邻人的爱。在论述人对天主的爱时，他们有着一种儒家信徒中常见的，畏天与爱天并存的矛盾心态。这与传教士的宣传策略、圣经的记载和中国的传统都有关系。

首先，在利玛窦时代，传教士们更多地宣讲天主是一个威严的、公义的、赏罚严明的主宰；直到艾儒略等人的《天主降生出像经解》、《天主降生言行纪略》等讲述基督生平的著作陆续出版并为信徒们逐渐熟悉的时候，一个仁爱无边、慈

¹ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P266。

² 李九标《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P282。

³ 同上，P282。

悯万民的基督形象才更多地为人们所知。而作为信徒个人而言，他们由听说基督教到慕道，进而进教，并接受进一步的教义培训，在此过程中，天主的形象也是逐步被展示在他们眼前的。他们最初所听闻的只是一位和中国经典中赏善罚恶的上帝一致的天主，其后才知道基督降生人世，至于救赎和圣死，也即基督教中最重要的十字架上的圣爱，是最后才得以接触的奥秘。因为两者被揭示给中国信徒有时间上的先后，所以对他们的接受也会因先来后到而产生些许的分裂。

其次，天主的形象在《圣经》的记载中本身也有一定的差异。旧约中强调的是天主的威严和公义，天主所行的可怕的事，常常在犹太人中激起一种敬畏感，它可以带来宗教的虔诚；而新约更强调天主通过耶稣基督所显示出来的爱。虽然当时的中国还没有完整的《圣经》译本，但各种节译已经相当流行，许多圣经故事也被作为瞻礼讲道的内容而给信徒们广为传讲并记录下来。从《口铎日抄》的记载中，我们可以看到，李九功等信徒均比较熟悉旧约、新约中的典故，传教士常常拿来作为例子，天主和基督这种形象上的分歧，也必然会对信徒造成一些影响。信徒孙儒里曾为漳州城中信教者寥寥而担忧天主降罚，艾儒略就用上帝毁灭罪城索多马和额摩拉的经文来宽慰他说：“今漳奉教之未众也，然已不止十人矣，若善功真切，庶可以十人而宽此一都乎。”¹表明儒家信徒的确对上古时无声无臭而时时刻刻监临下民的天主心存畏惧，为此他们必须时时鞭策自己，培养善根，焚香祷告，努力使自己及家乡免遭毁灭的命运。而论述爱的经文在《口铎日抄》中尤其多，如浪子的比喻²，圣若望论人当相爱³，不可饶恕的仆人的故事等⁴，从中可以看到思想感情上明显的不同，圣爱的包容性和广泛性被突显出来。

此外，在中国的传统上，没有爱天一说，只有敬畏天命的教导，孔子曾说“君子有三畏，畏天命、畏大人、畏圣人之言。”这里的畏，就是敬畏和虔诚，天的作用是“作善降之百祥，作不善降之百殃”，彰明赏善罚恶的道理，“惠迪吉，从逆凶”，来彰明维护正统的道理。而晚明颓唐的士风、混乱的思想界和危险的局势，普遍地让士人们觉得更需要一个威严公义的天主监察人们的一举一动，强迫人们遵守道德的约束，规范世人的思想，以此扶助危急的思想界和政局回归正途。

李氏兄弟努力接纳公义的天主与仁爱的天主同在的思想，在他们的很多论著

¹ 同上，P518。

² 同上，P81~P84。

³ 同上，P103~P104。

⁴ 同上，P304~P306。

中畏和爱都是并列的。如《慎思录》中说：

“人生事主，惟有畏爱二德，为进修之两翼，升天之两梯也。然必常存想天主之公义，而后畏心以生，常存想天主之仁恩，而后爱情以发。”¹

“天主为大父，为上君，因不忍人犯罪，有不可白贖人罪，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。仁尽而人当知感，义至而人当知畏，必使畏与感并，然后纤恶决除，万善咸勉，而生荷主佑，死获上升焉。”²

畏是爱的前提，必先有畏惧之心生，然后爱慕由此而发。《口铎日抄 卷六》中比喻畏与爱为主仆关系：

“人有望尊容来访者，必走一仆，先往覘之，远见车盖口报，俾主人预备宴客需也。今人欲爱慕吾主，非卒然而能也，求其预报之仆者谁乎？经云：‘圣德必从敬畏始。’是敬畏者爱慕之仆也。则欲求爱慕，非先敬畏，其道无由也。”³

对天主的畏惧具体化为对地狱的畏惧。传教士的许多讲道中都强调善恶之别、天堂地狱之分只在一念之间，要求信徒戒慎畏惧，时时警醒。他们反复强调，人为恶之心无穷，而永苦之期亦永无穷。又多次提到地狱之火，以身为薪，不仅能灼有形之物，且能灼无形之神，而灵魂之苦为神苦，其痛楚尤惨于形受。这种种关于地狱永罚的叙述，都是为了激起信徒对地狱的恐惧，也即对地狱的执掌者——天主权威的恐惧。

此外，之所以要对天主心存畏惧，也是因为卑微劣弱的人类面前，天主是全知全能、无限美好的。他们将天主拟同于“君”“长官”或“家主”的概念，以突出上帝对于人类所具有的无上权威：

“称天主者，则如家有家主，国有国主，而国主家主，皆由此主监临之，实为大父上君，主宰天地万物之公主，乃知生我存我此主，训我诲我此主，莅治我赏罚我此主。”⁴

降世的天主就好比微服的君王，人类一有不慎，触怒君主，则之后必有惩罚加之：

“从古人主，欲省风问俗，多微服而行。有识者敬奉之，无识者从而褻慢之，

¹ 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P158。

² 同上，P174。

³ 李九功《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P430。

⁴ 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P149。

夫敬奉者，人主知之，褻慢者，人主亦知之，然此时俱未有计也，事定后，未有不加赏而加罚之也。今吾主怜多罪之民，降世为人，岂非微服意哉，彼时有知而敬信，不知而侮辱，随赏罚或为遽加，岂终无所劝惩哉。”¹

类似的比喻还有“长官”和“家主”，长官为一郡一地之长，家主为一族一家之长，是普通小民所仰赖、所依靠、所畏惧的对象。天主降生犹如尊贵的长官、家长光临卑微的小民、仆隶之家，所以必须内外至洁，精心洒扫，恭恭敬敬地迎接尊长降临，战战兢兢接待和侍奉，否则必然触怒尊长，召来灾祸。传教士反复强调，正因为天主是生天地人物之主宰，天主至尊，吾人至卑，故一念背道，便受无穷之罚。

然而，信徒又应该爱天主。爱与畏之间的转化，以“大父母”这一本土概念的出现为关键。艾儒略曾说，“父母”一词有三重含意：

“不特为生我者为父母，即治我者，训我者，皆为父母。”²

基督教所崇拜的是：

“生天地人物之主宰，乃吾人之大父母。”³

明末的中国已基本不存在具有人格的天主，大父母这个词的出现，有效地给了信徒们一个投射感情的对象，并顺利地将中国孝敬父母的观念同基督教顺服天主的思想贯通起来。敬畏长上与亲爱父母两种相通的感情以此为通道融合起来，形成了中国严君慈父式的天主形象。他在责罚人类的罪时是威严可怖的，但是他随责随怜，归根结底是因为他爱我们，希望我们悔改。

为了说明天主与人类关系正应该如父母同子女般亲密，艾儒略举了福音书中浪子的比喻。这里的天主已不再是至高无上的主，而是仁爱的父，对回头的浪子倍加疼爱，而不计较他曾经做过什么坏事。

在解释圣体诸义时，又将天主比喻为慈母，他以自己的体血哺育我们的灵魂，正如同慈母用自己的乳汁哺育婴儿：

“慈母哺儿，既以本血生之，必以本血养之。然哺之以血，有非孩赤所宜，故变其血色成乳，乃便于食也。吾主既以圣体圣血，救赎吾人，又欲以体血养我

¹ 李九标《口铎日抄》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P509。

² 李九功《问答汇抄》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P451。

³ 同上，P451。

心，然存其血肉之色，哺我则不宜，故变我日用之物，藏体血于内，以便吾人领受，使大补吾神，得免于死罪之犯，易为功德。”¹

为了平衡将天主比喻为帝王所造成的威严感对大父母的慈爱形象带来的冲击，艾儒略还举了一个“帝王救子”的例子：

“且夫德爱弥深者，用爱亦弥切，如帝王尊居九重，设见爱子忽堕池中，岂不躬自急援，宁嫌其衰，而徐徐焉，徐呼左右哉？天主爱人，不啻父母之爱子。世人造罪，不啻溺水之危急，罪不可不涤，世不得不救，则其降生，又胡能自己哉。”²

以此证明最尊贵的帝王也有爱子之心，何况爱子民远胜父母的天主。人类是天主的爱子，天主降世为人类受难，也就是为了爱子赎罪。

正因为天主爱我们如同父母爱子女，人类对待天主也应当如同子女侍奉父母般顺从、孝敬、亲爱。在传教士所提出的，验证自己是否蒙主护佑的七项标准中，第一项就是：

“视天主为父，而期尽子职，必竭精诚，虽至于致命，亦所不辞。”³

对父母是不应当有畏惧的，所以对天主的畏被顺理成章地转化为了对父母的爱，畏和爱的感情也不再仅仅是前提和结果的关系，而且有了高下之分：

“畏者，惧己得罪天主，必为主所罚，故兢兢求赦不暇。譬如僮仆有过，惧其主之撻之也，因恳切求宥，是亦僮仆之畏耳。爱则一片真挚之心，不忍稍犯主命，万一有过，纵主不我责，我且无地可自容者。譬之子事父母，亦有违忤，即父母怜不加责，而子且痛悔求赦，必得亲新而后即安。夫自天主一也，由畏而发者，僮仆之怀也，由爱而发者，孝子之心也，子等其奚择焉。”⁴

产生畏的，是一种对天主低层次的认识，也就是将天主视为君王、长官、家主，严厉有余而温情不足，这种认识没有揭示出天主爱人的实质，低估或忽视了天主对我们无边的仁爱，因而是一种低层次的感情。而爱不像畏那样是基于功利目的——及即害怕遭到责罚和灾祸——而产生的，而是基于内心的对天主的仰

¹ 同上，P333。

² 同上，P296。

³ 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P162。

⁴ 李九标《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P222。

慕，是有感于天主的无限美好而发，才是对待天主所该有的感情。在己酉元旦，李九功在所作的自惕箴中，他说：

“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

更是将爱主与畏主，将主作为父母亲近还是作为家主侍奉，作为心中是否真正有主的标准，爱和畏的层次在这里也就高下立判了。

二、人对邻人的爱

基督教圣爱中的最后一项是人对邻人的爱。对于为何要将爱转向邻人，李氏兄弟认为，基督教的教义指导思想就是以天主爱人之心爱人，艾儒略在基督教社团“仁会”成立时，用中国常见的拆字法解析了“仁”的含意，并指出，仁就是推天主之心以爱人的意思：

“仁之为字，取义二人，盖以二人方成一仁，安有孤立寡恩，痛痒膜置，而可谓仁乎？故仁会之立，正为吾侪亲爱设也。何也？吾主爱人为心，故凡爱主者，必推以爱人。”²

爱天主就必须爱天主所爱，行天主所行，以天主之心为心，所以：

“人之爱天主也，尤宜尽心于爱人，如不爱人，其非爱天主者也。何也？吾主之降生受难也，原为爱人，如我遇人而不加爱焉，是不以天主之心为心，尚得为爱天主者乎？”³

既然天主是人类的大父母，那么把天下人都看作天主所爱的子女，那么天下人都是我的兄弟姊妹，所以应该一视同仁的爱之：

“人皆天主所生，即无不蒙主顾庇，我遇人亦如接主，则天下无不当爱之人矣。”⁴

天主的爱是无论善恶亲疏的，所以不仅要为“爱我及加恩我者”祈祷，更“当为薄我及仇我之人”祈求上帝，启示他们有一天能够幡然悔悟，及时忏悔，免于地狱之苦，只有这样才算是真正以天主之心为心。

¹ 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P210。

² 李九标《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P395。

³ 同上，P103。

⁴ 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P117。

同时，他们也强调爱人不可欲人知道，不可求回报，也即给予邻人的爱应该效法天主，是无条件的、白白给予的，这才是真正的爱：

“我等学道之人……必力行善事，不求人知，夫人不知者，天主已知之，人世所未报者，天主必终报之，故今日经言有云：诸凡施舍者，左手施之，亦不使右手知之也。”¹

虽然基督教提倡的爱没有条件，但却有等级。李氏兄弟接受传教士的看法，将爱区分为利爱（或称私爱）、情爱、仁爱三种：

“有利爱，有情爱，有仁爱。盖爱之因己而发者，谓之利爱，是因彼人有益于我，而后爱之者也，此爱即恶者亦有之。爱之因人而发者，谓之情爱，是因彼人为我亲戚故旧，而后爱之者也，此爱即愚者亦有之。惟爱因天主而发者，谓之仁爱，盖己与天下之人，皆天主所生，既爱天主，安有不爱天主所生之人。故仁爱者，必合天下极疏极远之人，而均爱之者也。此爱惟圣贤能之。”²

这三种爱中，基督教认为只有“仁爱”是先爱了天主，视天下之人均天主之子，然后推天主爱人之心爱人，因此虽亲疏有别、善恶贤愚不同却一并爱之。而情爱是“人之常情，虽非不正，犹狭而未弘也。”³ 终究达不到天下一家的仁的境界，而私爱更是“诱人以欲，赞人于非，邪而悖正，似爱而实憎也。”⁴ 是基督教夷然不屑的毒药。

但是，如果信徒们以这种区分法来考校儒家建立在血缘关系和宗法伦理基础上，意图维护区分长幼尊卑、维护社会等级关系的“仁爱”，就会感到非常为难。因为在中国，从爱的程度和等级上来说，对众人只要做到泛爱，对亲人则是亲爱，对贤者、长者是敬爱，对志趣相投的人则是友爱。如果对亲人之外过爱就是滥情，对贤者长者之外过爱就是谄媚、就是小人之交、妇人之仁，对朋友之外过爱就是没有原则。对从爱的重点上来说，则是“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”亲、义、别、序、信是五伦之爱的重点，也是爱准则，只有在交往中突显出这些标准，才符合“中”的要求，否则，就会君臣无别、长幼无

¹ 李九标《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P74。

² 同上，P233。

³ 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P191

⁴ 同上，P191。

序、男女相狎，社会等级制度和赖之而存在的伦理道德就会崩溃。出于同样的原因，我们从来不主张爱恶人和仇人，适当程度的复仇甚至是为法律所允许的。从爱的顺序来说，孔子说：“己欲立而立人，己欲达而达人。”立人、达人，都是以立己、达己为前提的，没有自立的立与达，对于他人的兼济也就无从谈起。孟子说：“老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼。”也是要先爱了自己的亲人，才轮到邻居和其他人。这种爱是有先后，有等级的，因为这种“仁爱”是基于一己之个人，基于家族、血缘，基于地域、国家的爱，它是有等差、是顺序、有分别的，甚至有时也是有共同利益为背景所趋使的。按照基督教的标准恐怕会被归为“利爱”一类。

儒家当所有的爱都做到有等级，有区别，有重点时，也就是爱均发而中节时，就实现了中国的人伦之“和”。这种和的状态是以自身和家庭为起点的，即所谓的修身、齐家、治国、平天下，“爱”的修行必须遵循这个进阶。首先在家庭内部，要做到父慈、子孝、兄友、弟恭，尊卑长幼有序，然后才能一步步推广到家族、到社会、到城邦、到国家、到天下，虽然范围越来越广，“爱”的对象越来越多，但它所遵循的仍是家庭人员之间互爱互敬的原则，社会的伦理是由家庭的伦理扩大而成的，社会上的人际情感也是有家庭中的人际情感化生而来的。人们常说两个没有血缘关系的人“情同父子”、“情同手足”，就是将家庭关系推展到了社会中，这是一种“同情”之爱，因某人同我的感情等同于父亲、兄弟而产生的爱，也就是基督教所谓的“情爱”。

这就产生了非常尴尬的现象，即在提倡“仁爱”的中国，在所有这些泛爱、亲爱、敬爱、友爱中，竟然没有一条可以符合基督教“仁爱”的要求。

于是，儒家信徒开始着手改造。一方面，正如我们在上文看到的那样，他们“视天主为父，而期尽子职，必竭精诚，虽至于致命，亦所不辞”¹，且又视天主为家主、长官、帝王，因而将对基督的爱与世俗的孝爱、敬爱、忠诚贯通起来。又强调“视世人如兄弟，深体大父之心，惟务相爱，若己贵，则必图泽贱，己富，则必推泽贫。”²把对邻人的爱同兄弟手足间的亲爱相等同起来。鉴于十诫中也有孝敬父母的诫命，所以他们将忠君、敬长、孝悌全部纳入圣爱的做法也就有了其合理性。

¹ 同上，P162。

² 同上，P162。

另一方面，他们也区分了儒家仁爱与基督教的仁爱，承认两者具有等级差异。李九功称“孔子敬天爱人之说”为“因性”之功，即顺应天主所赋予的善的本性而进行的修习。在耶稣基督的降生和圣死向我们揭示了天主的全部救赎计划和高长深阔的圣爱之前，因性的仁爱是世俗道德的表率。但是在基督降生之后，人类认识到了更高级的爱，即十字架上的圣爱，并且籍着耶稣的教导和圣死，我们可以获得升天的道路。李九功称这种爱为“超性之修”。他在《慎思录》中说：

“神贫，圣贱，爱仇，本超性之修，……第观吾主降生，以至富而处至乏，以至贵而甘至辱，以至恩而受至仇，固已高悬我表。”¹

超性的仁爱是儒学的仁爱所不能达到的。李九功认为儒学的仁爱完全符合天主的教命，但也自觉地承认了它的世俗性，光凭推己及人的儒家伦理，只能实行因性之爱，即爱己所爱，亲己所亲，无法完全达到基督教天无私覆，地无私载，日月雨露无私照临的境界。只有在认识了天主，获得超性之爱，然后以天主爱人之心推而爱邻人，才是爱应该达到的境界。基督教爱天主的教义由此被加载在儒家仁学之上，成为爱的前提和修习的终极目标。儒家信徒的“仁爱”体系由此变成一个以爱天主为第一级，以儒家学说为第二级的混合体系。

三、获得圣爱的条件

如前所叙述，李氏兄弟似乎认为上帝的爱正如天无私覆，地无私载一样是无条件给予的，无论是善人恶人，是否悔改信主。但是当深入探讨人如何才能获得圣爱的问题时，李氏兄弟的论述却显示出，圣爱的给予也是有条件的。在《问答汇抄》“人宜承受主恩”和“天主为人立功，人须往取”两节中，李九功揭示了获得圣爱的条件：

“吾主为万民赎罪，乃损一身为万民赎罪之价也，价在兹，必有取是价者，始得沾救赎之恩。今之七撒格勒孟多正所谓七府库宝藏，吾主赎罪之价全备于是，欲取以赎其罪者，必由此门入，受其恩泽。若无此七之一，吾主纵欲加恩，而已不取，其负吾主也多矣，地狱之永苦，且加甚焉。”²

“(主)立功固欲界人，但须人肯往取，功则相即，不取，功不及也。所谓

¹ 同上，P167。

² 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P305。

往取者，盖缘主与人约，凡欲被其恩者，宜遵定制。定制者，天主亲定，所由以畀人恩者也。……凡诸成人，则自领洗而外，尚须信德，尚须宠爱。有信有宠，匪直主功属我，并我诸功皆活，与主之功结合为一，以此升天无疑。所谓往取功必及者，此也。”¹

首先“七撒格勒孟多”，即基督教的七件圣事是受圣爱之门。²要遵守天主所定之十诫、教规、受洗、行圣礼，成为一名信徒，才有资格获得天主圣爱。此外，还需信德，信德是百德之首，一切其它美德皆由信所发，只有信靠天主，才能始终保有天主之爱，李九功注曰：

“宠爱乃主所赋，然必其人之心可存宠爱，宠爱乃存，不则不存矣。”³

在基督教教义中，人类自犯原罪堕落，他们的自由意志便只有选择恶的能力，唯有认识天主的存在，涤除原罪，在天主的启保和圣灵的帮助下才有改恶从善的能力。所以李九功坚信“人之善劳悉由天主。”⁴“人非上主佑，无一善可能，人蒙主佑，即无一善不可能。”⁵在《口铎日抄 卷六》中他记录艾儒略的话说：

“行善为蜡。视彼旁门外道之人，岂无一二善行可称者焉，而内无向主之热心，是有蜡而无火者也，有蜡无火，未燃之烛，吾主不责。故曰：吾喜火之燃者。”⁶

在《问答汇抄 卷四》他又引《初会问答》中介绍西国风俗的段落强调：

“敝邦非是因人情忠厚，才能从教，正是因从了圣教，才能忠厚。若不从教，彼刚狠巧诈之人，何处无之。所以天主圣教，正与太阳无异，……如有一国一人，不知圣教之理，心中昏暗，动行俱属邪径。”⁷

所以，没有主的善是不存在的，行善是获得圣爱的结果，而不是获得圣爱的前提。只有接受了天主的信仰，圣爱才会降临，圣灵才会在我们心中运作，改变我们的人性，我们才具有为善的能力。

¹ 同上，P312。

² 撒格勒孟多，即 sacrament 的音译，指基督教圣事。根据《不列颠百科全书》的解释，圣事是一种具有根本性的制度，其宗旨是通过教会的有形组织和机构，维持上帝藉着耶稣基督与人之间的联合。奥古斯丁称圣事为“不可见的恩宠的可见形式”。基督教圣事共七项，即洗礼、坚振礼、圣餐、补赎、终傅、授圣职礼、婚配。

³ 同上，P312。

⁴ 李九标《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P291。

⁵ 同上，P572。

⁶ 同上，P411。

⁷ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P482。

在《口铎日抄 卷三》一段发生在艾儒略和林用籟的对话中，深入讨论了圣爱和善功的关系：

“（用籟）曰：‘生前善功之大小，足为天堂受赏之券乎？’先生曰：‘未足也。天堂之赏，各因其生前所受额辣济亚之多少，若徒有微功，而无额辣济亚，不得受天堂之赏也。’曰：‘额辣济亚何由而得？’先生曰：‘初赐时不由善功而得，既赐之后，观人仰应之何如，赐而能应，则吾主将加赐焉。故以此定额辣济亚之多少，以为天堂受赏之券者也。’

用籟曰：‘仰应天主，必在善功，乃谓徒有善功，而无额辣济亚，何也？’先生曰：‘人虽为善，又要观其为善之意，意果真乎？抑别有所为乎？若别有所为而为善，则为善之念不真，纵有善亦不得谓之真善也，即不可以得额辣济亚也。故天主之赏人善也，不赏其所为，而赏其所为。’”¹

李九功注额辣济亚曰“译言天主圣宠”。在他看来，‘神’不出于天主，即为魔鬼；‘善’不出于天主，即是无用。善行不能保证天堂的幸福，圣爱的大恩只有靠信德才能获得。天主不赏其所为，而赏其所为，即是如果心中没有天主，其所为就必不是向于天主，不向于天主即是无善，无善即是恶，也就得不到天主的圣爱。所以教外之人，认识不到天主的圣爱，圣爱也无法存于其心中，即使行再多的善功，也不可能跻身天堂。

尽管李氏兄弟觉得爱天主乃是获得天主圣爱的必要条件，是行善的前提；然而在具体探讨过程中，他们却又多次做出了相反的论述，强调善行对于获得圣宠的必要性。无需圣礼的标示，甚至都无需认识有以为至高无上、独一无二的天主，只要人能够充分认识天主所赋予的为善的本性，不断克服三仇的诱惑，尽力行自己所知所能之善，即使德行尚有未全，天主也必怜而赦之。

在《口铎日抄 卷三》中，有记载说：

“若有于己所知之善，能尽力行之，即于圣教或有未闻也，大主亦必怜而赦之，断不负斯人之善念耳。”²

在《口铎日抄 卷三》中，又再一次强调说：

¹ 李九标《口铎日抄》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P240。

² 同上，P233。

“天主十诫刻在人心，天下皆已知其概。果以其所知，而恪然遵守者，纵经典未传，情亦可谅，天主必悯而佑之，或默启其衷，或令人传授，以全其德，断不负其恪守之诚也。”¹

基督教认为天主的救恩是不会以人类的意志为转移的，人类的行为不能够为自己赢得这样的恩典。李氏兄弟之前的论述也都贯穿了这样一个思想，即合主旨即为善，背主旨即为恶，人所行之事若不为侍奉天主即是恶，决难逃为恶之罚，是绝对不可能获得圣爱救恩的。李九标在《口铎日抄》中之所以会认同如此矛盾的解释，还是和儒家“修身立命”的传统有很大的关系。在他根深蒂固的儒家观念中，天道至诚，人性本善，依照天命也就是“道”行事，就可以达到“中行”的境界。这种境界“可以赞天地之化育”，“可以与天地参”，可以实现自己生命的终极意义，对自己的功果福报产生决定性影响的修圣观念不是接受了原罪观念就可以改变的。基督教要求以爱天主及爱邻人来体现自己的善，而儒家的善要求的是省身、忠恕、克己、复礼，这是一种个人的道德追求，与它天主和邻人无关，完全是一种个人道德行为。

李氏兄弟将未及见到耶稣基督降生的先儒们的得救升天寄托在天主的默启上，李九标记录了艾儒略对先儒们命运的解释，认为：

“使先儒因性之功，全粹无缺，则沾超性润泽无疑。缘人无超性德，断不能上陟，而上主又不孤人因性美好，必命天神默示以超性事理，使被超性鸿功，而跻上升。”²

通过这种基督教对“令薄”古圣的妥协，他们力图将儒家用现世的道德修养决定自己福报的思想同基督教的圣爱理论融合起来，试图造成一种假象，即人类的善功可以感动天主，为自己的蒙恩得救增添筹码。

也因为这个缘故，李氏兄弟以极大的热情投入到基督教的宗教生活中。兄弟二人都属于社会中下层知识分子，我们没有见到他们有多少施饥、饮渴、衣寒、顾病、葬死的善功，因为这些需要经济条件的支持。但他们热心于沉思默想，早定心，晚省察，检视每日思言行事，间有一非则猛力克治，力求日日寡过。这和儒家“吾日三省吾身”的道德反省是一致的，他们把这种道德上的提升作为一种

¹ 同上，P242。

² 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P420。

积累善功的手段。此外，他们也热衷于建立仁会、圣母会、贞会等基督教社团，不是为了行善，而是为了教友之间相互砥砺，以便克除欲念，时时默记修身以俟死。他们尤其热情地著书立说，阐明教义，为基督教辩护，因为艾儒略明确告诉过他们，圣教有三功，即致命、守贞、著书，著书越多立功越大，在天堂的升位即越高。

无疑的，李氏兄弟是真诚的基督徒，他们对圣爱是有条件给予的理解是符合教义的，相比之下，他们如此积极地投入基督教宗教生活中，却似乎带有儒家生死福报的观念影响，希望用自己的行动累积善行，以为自己争取更多的福报。两者已经完全融合在了一起。

第三节 性教、书教、身教

一、儒家学说与经典在基督教中的地位问题

崇祯七年（1634年）到崇祯十一年（1638年），闽浙文人僧俗联合起来掀起了一次反教运动。这次反教活动最积极的组织者，是自称对基督教教义“一见即知其邪”的漳州人黄贞。他曾以慕道者的身份询问艾儒略文王身后当如何，艾儒略数番沉吟，最终回答他：“文王亦怕入地狱去了。”这个回答使黄贞深受刺激，奋起“破邪”，开始了长达五年的民间反教浪潮。

艾儒略是一个严厉的传教士，他从不隐瞒基督教对于堕落者的永罚，这一点无论是在《口铎日抄》中“常念死候”的教导，还是在《圣梦歌》中关于地狱群魔对灵魂进行折磨的恐怖描写中都可以看出来，他以对惩罚的恐惧吸引更多的信教者，并使已经进教的信徒坚定信仰。然而在对黄贞的回答中我们惊讶地看到了他对于不信主的中国古圣、古贤的不妥协，因为在大多数时候，他以及他的同工们，都紧紧遵循着利玛窦的道路，对中国的儒家文化、经典、先儒、古圣采取宽容和融合的态度。

艾儒略的导师利玛窦认为儒学是一种宗教，但不是一种正式的宗教，孔子的哲学是以自然律为基础的，“完全符合良心的光明和基督教的真理”。“儒家这一教派的最终目的和总的意图是国内的太平和秩序”¹，所以与其说它是一个教派，

¹ 利玛窦，金尼阁《利玛窦中国札记》，中华书局，2005年，P104。

不如认为它只是一种学派，是为了齐家治国而组织起来的。因此，人们可以属于这种学派，又成为基督徒。质言之，耶稣会士们认为先儒的学说是一种遵循自然启示的哲学，但是后儒们的诠释使儒学逐渐失去了原始宗教的特点，儒学中的世俗特性和品格在增强。这种哲学中缺乏传教士们最为关心的引导人们通向天主的真理，即人格的天主、创世说、灵魂的归宿等等。这些关于彼岸世界、终极关怀的知识现在正被属于异端邪说的释、道两教把持着，遮蔽了真理之光。因此，基督教的任务便是补儒易佛，将佛道二教从天主的精神地盘中赶出去，然后他们就可以在儒学这种自然哲学的基础上，加入“真正的”启示神学，这样便可既不损害基督教的核心教义，也不会因为冲击了中国的传统文化而招致反对。

采取这种“补儒易佛”的策略也就是承认了儒学在传教中的基石地位，或者说先导地位。天主的教导是儒学的延伸和升华，必须在儒学对芸芸众生进行启蒙的基础上才有实行的可能。因为这样一种策略，所以，在《口铎日抄 卷二》中，艾儒略将基督教的教法划分为三个等级：

“天主之爱人无己也，有性教，有书教，有宠教。何也，人类之始生也，天主赋之灵性，俾通明义理，斯时十诫之礼，已刻于人心之中，普天万国皆然，是谓性教。迨物欲渐染，锢蔽日深，于是或明示，或默启，诸圣贤，著为经典，以醒人心之迷，是为书教。及至三仇迭攻，人性大坏，虽有经典，亦有难挽回者，天主始降生为人，以身教立表，教化始大明于四方，是谓宠教。之三教者，虽皆天主之恩乎，而以躬为教者挚矣。”¹

性教即天生的良知良能。儒家学说认为“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”²，“在天为命，在义为理，在人为性”³，主张人性为上天赋予，天性下贯于人心就是性。它要求人们顺应天所赋予的善的本性，以符合天道要求的行为提升自己的德行。故而儒家的自然启示学说应该属于性教的范畴，它在天主的救赎计划中有一个合法的位置，但只能说是救赎计划中最初级、最低层次的一环。儒学其中包含着真理的种子，但是因为人心日坏、锢蔽日深，所以人们不能够认识它。基督教可以改造它，在其中加入神启宗教的内容，以提高它的等级，如同他们改造古希腊的哲学一样。

¹ 李九标《口铎日抄》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P108。

² 《礼记·中庸》，上海古籍出版社，1997年，P899。

³ 朱熹《近思录》，江苏古籍出版社，2001年，P22。

书教的产生原是由于“人多不知尽其性，故当尚祖一时，遣天神付大圣美瑟以十戒，令宣布遵守，若者上陟，违者下墮”¹，仅指十诫与旧约而言。但是传教士们从利玛窦时代开始就竭力寻找儒学与基督教的共同点，而中国传统经典是他们为了让中国人信服基督教的真理性，所能够依靠的最权威、最有效的工具。所以，传教士对于中国古代经典在传教中作用的态度是模棱两可的。他们提出合儒、补儒、超儒的传教策略，一方面对于太极、理、气、万物一体论等和终极本源相关的、会威胁到造物主至高地位的概念和范畴都毫不留情地予以批判；而另一方面，他们对于一切能够拟同，能够用儒学解释基督教，或者能够用基督教比附儒学的内容，都毫不客气地拿来使用。

为了证明中国闻圣教不自今日始，中国的先儒们必知有一至高无上的天主，他们曾引用了大量中国的诗书典籍作为佐证。如“上天之载，无声无臭”，“天何言哉”，“惟皇上帝，降衷下民，若有恒性”，“皇矣上帝，临下有赫，鉴观四方，求民之莫”，“郊社之礼，所以事上帝也”，“斋戒沐浴，则可以祀上帝”，“帝者天之主宰”，“以其主宰谓之帝”等等。在利玛窦以及愿意遵循“利玛窦规矩”的传教士看来，这些诗句中具有人格特点的上帝就是基督教的天主。

此外，传教士们在宣教中也常常会用到中国的典故。除了上文曾经提到艾儒略曾用成汤自为牺牲、为民祈雨的例子来比拟基督为万民赎罪的牺牲精神以外，艾儒略及其同工们在讲道的过程中，还多次用到过“尧以二女妻舜”的故事。信徒颜爾宣抓住这句话中的歧义部分，诡辩“二女”实为“第二女”之谓，娥皇女英实为一人，不仅为舜帝摆脱娶妾的罪名，也为奉教不得娶妾寻找到了不那么靠得住的历史依据²。

传教士使用到的典故还有庄子关于腐鼠的比喻：

“相彼群鸟，飞苍榆枋，食取泥草，此地下之禽耳。凤凰则不然，翱翔于千仞之高，饮啄乎上林之果，缙缴不能加，腐鼠不足吓，岂凡鸟所可并哉？”³

以此比拟囿于三仇的凡人同仰慕天主之德的圣人的区别，勉励信徒以基督教所尊奉圣人为师。

¹ 李九功《问答汇抄》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P418。

² 李九标《口铎日抄》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P206-P208。

³ 同上，P465。

艾儒略承认儒家经典的权威性甚至到了这样一种令人惊讶的程度，他为了让信徒理解天教经典的重要地位，不惜将它们比拟为中国传统的《五经》：

“席甫定，先生谓陈石丈曰：‘场中之试，命题必以五经，然天主之要经亦有五，子知之乎？’石丈请教，先生曰：‘天主要经者，信经，其一也；十诫，其二也；哀矜十四端，其三也；七克，其四也；然必终以撒格勒孟多之七，始备受主恩。之五者，乃上主所定以试人者，人其可缺一哉？’”¹

和试场相关的比喻还可以在另一处见到，艾儒略将人生比作科举试场，上主对于恶人不即加罚，而徐徐俟其改，正如同考场入夜之后，考官发给考生蜡烛，徐徐俟其答卷；一旦死期到来，再无悔改余地，即是交卷时刻到来，考官断不容考生再作思考一样，唯有视平生功过、答卷优劣听凭赏罚了。² 通过对中国经典这样的比附，传教士力图将中国传统经典置换为基督教经典，将信徒们对科场的热情转换到对于生死大事的关注上来。

正因为中国传统经典可以为宣讲教义提供佐证、提供事例、提供进行比附、融合的材料以便于听众理解，所以传教士们也不得不承认或许这些经典中或多或少也像《圣经》一样，包含了天主启示的成分，所以也可以得到列入书教盛典的荣耀：

“十诫之书教，明示者也；六经语孟之书教，默启者也；图出河，书出洛，则亦天神美瑟之授矣，特未早聆宠教耳。”³

但是中国经典中关于上帝的记载历经洪水、秦火，又被释、道二教窜入，终于导致晦暗不明，所以传教士才适逢其时地来到此地宣讲身教，他们宣称自己是在发明儒家原有的传统，并在自然启示和理性哲学上加入启示神学，给原来只有性教和书教这种对于真理的较低层次认知的中国带来最高级、最完全的圣教：

“然圣贤相承，世皆遵教，人罕犯命，学士咸知辟佛，异端不得乱真，故西教可不来。迨本天之旨晦，师口之说口，士大夫始犹抚二氏一二近似之言，终显窜入离经叛圣之论。方且以混一三教为大，超越圣智为极，凌虚累系，用佐其高深，至斤名教为世法，尊妙悟而贱实修，周孔儒先殊忽薄不省也，岂特永深反浅，离理失归，盖悖教犯命极矣。与斯时也，不有以拯救之，同人道于禽兽矣。教以

¹ 同上，P439。

² 同上，P205-P206。

³ 李九功《问答汇抄》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P418。

当其可之谓时，西士来以申身教之说，殆大主默眷兹方，适当其时耳。”¹

二、中国传统圣贤在基督教中的地位问题

初来的传教士们所宣扬的，以道德伦理为出发点，以“补儒”、“超儒”为目的的基督教，吸引了大批中国士人，他们普遍觉得“东海西海，心理相同”，天教的伦理道德与儒学传统非常相近，而相对于天教，儒学甚至有未足之处。李九功在《慎思录》中说：

“吾侪果悉尊儒修，即已近乎天矣。”²。

“儒者多详日用，而不及天载精微。”³。

儒学和基督教是贯通的，然儒学初级、天学高深，然儒学粗疏、天学精微，儒学重日用、天学重本源。在接触了天教之后，儒生们更加清晰地定位了儒学的价值，即尽伦与治世：

“尽伦之事，治世之略，大较相通，而生死神鬼之故，有吾儒未及言者。孔子罕言命，非不言也，盖当日言性与天道，颖悟如子贡，尚曰不可得而闻。惟得此，而修身养性之事，复命归根之业，始无憾。且学问之道，必晓然明见万有之元始，日后之究竟，乃可绝歧路而定一尊，此在儒者多未显融，惟天学详之。况今人诵读，徒资帖括，靡益身心，一领天教，乃知六经语孟，字字皆有着落，句句皆有权柄，斯岂不于人至切矣乎。”⁴

尽管修儒可以近天，但儒学对于彼岸世界的漠视，对于生死问题的沉默，导致他们不得不承认儒学并非“无憾”。这并非儒学不言，实在是因为“性与天道”之事实太过精微奥妙，不是人人都能承受的，孔子没有找到适合传达这些高层次真理的传人，所以它们在漫长的中国历史中处于失传状态。原来为侍奉天主服务的六经语孟由此失去了服务的对象，失去了所指向的终点，变成“徒资帖括”而无实际用途的玄虚学问。而现在，基督教正好补足了这个缺憾，它揭示了先儒们所希望传达的真理，儒生们在天教中可以寻找到“万有之元始”，“日后之究竟”，

¹ 同上，P418。

² 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P157。

³ 同上，P165。

⁴ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P325。

使“天之所以命我”等人生的终极问题的答案定于“一尊”，从而感到“六经语孟，字字皆有着落，句句皆有权柄”。日常诵习、省身克复、修身养性之类的儒家传统学说不再仅仅是一纸空文，仅凭戒慎、畏惧、自律来进行的现世道德修养，而是有其实实在在的目的，这个目的指向彼岸和天主，他无所不在地监临着儒生的修习。所以儒生们乐于接受实学化、道德化的基督教与儒学的融合，将儒家的自律道德转化为基督教的他律道德，将儒学的指导思想和传统经典归入性教和书教的范畴。

然而他们并不满足于基督教所给予中国传统文化中古圣——尤其是给予孔子、释迦、老子的地位。

在《口铎日抄 卷七》中记载的艾儒略同周孝廉的谈话中，我们可以看到中国儒生婉转地希望将儒、释、道三家创始人的地位提高到与耶稣基督同等的要求：

“孝廉曰：‘……但人之疑者，以耶稣为天所笃生之大圣，亦如儒之孔，玄之老，禅之释尔……’”¹

事实上，在中国，尤其是在儒生眼中，释迦、老子和孔子并非是处于同一层面，享有同等级别的圣人。但他们希望，这些在中国备受尊崇的圣贤也能够得到基督教这个新来者尊重，即使不能将他们的地位抬到耶稣之上，那么至少让他们平起平坐，同为“天所笃生之大圣”。而释迦牟尼由于也曾降生为人，然后得到成佛，所以他是否也是天主降生为人的问题，尤其让传教士费了很多口舌解释。在《口铎日抄》中，我们不止一次看到有信徒或教外人士询问艾儒略：释迦可为基督教在天之一圣否？

这种要求自然遭到了艾儒略的驳斥，他在《口铎日抄》中反复例举耶稣生前、生时、死后的诸多异迹，说他前后明证，后有实据：可以令“聋者听，瞽者明，跛者行，病者起，死者复生”；一体含有二性，即人性与天主性，与以此来证明耶稣是“与人类迥殊者”²，是真正的天主。而释、道两教的所谓圣人既为人类，则必是天主所生，而又自立新教，在他们看来也就都是僭逆者。

“佛老之于天主，既如臣子之于大君，则宜尊一王之教令，不可秘设禁戒，不可妄拟僭越，庶为共存一尊。今佛老则不然，是为臣子者，敢于背旨蔑法，令

¹ 李九标《口铎日抄》，钟鸣日，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P491。

² 这些论述分别见《口铎日抄》P322~P327，以及P485~494。

人从己不从君也。乱贼甚矣。”¹

但是艾儒略并没有扩大打击范围，他严厉地抨击佛教和道教，但却并没有妄斥历史上的释迦和老子。他说道家之神仙方技、履火吞刀、符咒神水鄙陋荒诞，虽然自称“以老子为宗，老子之书无是也。”²而佛祖释迦一生行迹卓异，原来也必然是负有天主使命的人，但是由于他僭替傲上，自立门户，不令人从天主，唯令人从己，且云“上天下地，唯我独尊”³，是悖逆之甚，故终于落入异端旁门之道。但是，艾儒略又说“矧释氏虽僭逆，亦只自尊为师，何敢驾至尊之上，而自认为天地之主乎？”⁴认为释迦最终并没有妄认己为天主，跨出将自己彻底打落地狱的那一步，还是有挽回的余地。他甚至认为老子和释迦原来可能并无自立新教之意，只是愚民拥戴，不得已而为之，就好像本无谋朝篡位之心，但是愚民拥戴起兵，势不得不为之，非己之本意，但也难逃篡逆之罪了。

从神性上来说，孔子远不如上面两位宗教创始人来得危险，因为这位老人从没有宣称自己看到过什么异像、得到过什么启示，也从没显示过什么神迹。但是他在至高无上的圣人地位却给传教士带来了新的困难。在基督教看来，在耶稣降生以前，人类同天主的爱是隔绝的，人类的历史就是遭到天主的惩罚、遗弃而被放逐、流浪的历史，这个时期人类历史的全部意义就在于“希望和等待”，希望天主的原谅，等待教主的降临。而中国也有类似的说法——“天不生孔子，万古如长夜”。孔子匡正礼乐、制定六经、广施教化，是被神圣化了的至圣先师，在他之前，中国的历史是一片黑暗，不足道哉的。在儒生心目中，孔子的圣人地位应该是独一无二的，他们不太能接受仅仅将孔子从中国传统的独尊地位，降低到一个普通人类的层面，要等到耶稣降生救世后，才有缘偕吾主同升；甚至降到和基督教众多古圣古贤一样的“灵薄古贤”地位，也是他们不愿意看到的。

但与对佛道二教的抨击相比，传教士的策略决定了他们对于孔子的态度要宽容很多，他们同意在基督降生以前，孔子的学说中已经包含了天主的道理：

“故在西汉以前，天主原未降生，宇宙之人，因性本善，守我孔子敬天爱人

¹ 李九标《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P497。

² 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P525。

³ 李九标《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P151。

⁴ 同上，P327。

之说，其道已足。”¹

但他们同时强调，无论孔子多么伟大，他总不过是人类而已：

“兹无论贵邦孔孟，即古今普天下诸圣贤，总不过此人性而已，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。”²

在传教士们明确表示孔子不可能与耶稣平起平坐之后，儒生们退而求其次，希望以孔子为代表的中国“圣贤”可以与基督教的“圣徒”列于同一级别。

李九功在他所作的《礼俗明辨》中说：

“如孔子诏我以畏天命，而我果实无怠忽乎？孔子戒我以祭非鬼，而我果绝无谄祀乎？立人达人，孔子训也，而我于人已能无问否？朝闻夕可，亦孔子训也，而我于生死已无憾否？故必若颜之克己，鲁之省身，孟之愿学私淑，程朱之主敬穷理。在于今日，闻有传天学者，尤不憚虚心访问，实意参求，以得其所谓人生大本原与大究竟，而可无参孔子弟子之称矣。”³

李九功认为，历代儒生尊崇孔子，都“未尽其所以尊也”。他用天学化的思想解读孔子的学说，认为他所教导的畏天命即是敬畏天主；祭非鬼就是禁绝偶像崇拜；立人达人就是要爱邻人；克己、省身、愿学、穷理就是要追求关于本源即天主的真理；朝闻夕可就是承认了灵魂的永生不灭和天堂地狱的存在。他说：

“上古圣贤，皆知天之有主，未及逢主之降生，然亦无假降生而时时对越，不以无声臭故忘笃恭，不以何言故不畏其命。故曰，君子戒慎所不睹，恐惧所不闻，此等戒惧，洵非君子莫能也。”⁴

孔子的教导就如同基督降生前，西方众古圣的著作一样，向中国宣告了天主的存在。正是因为儒生尊孔子为师，世世遵孔子之言，行孔子之行，所以在传教士进入中国时，早已世代接受性教和书教陶冶的中国人才有可能理解和接受自己闻所未闻的“身教”。也就是说，孔子是基督降临的前驱者，是类似摩西或者施洗者约翰的角色，这才是我们应该遵孔的真正原因。

李九功甚至认为孔子的性教较基督的书教、身教更为重要：

¹ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P326。

² 同上，P311。

³ 李九功《礼俗明辨》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P116。

⁴ 李九功《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P496。

“三者惟性教，盖与生偕具，能尽其行，即于赎罪之意无负，可得升天，即书教、宪教，亦不过多方补救，完其性分之本然，然得聆宪教尽性更易易耳。”¹

在这段论述中，在天主的救赎计划中性教应该是第一位的，最高层次的，是主体，书教和身教不过是根据性教暗昧后的补充、补救而已。根据李九功对“天教有三”的改造，按照孔子的教导，顺应心性中“天性本善”的部分，不断主动地去追求完善自己的道德，使自己的行为符合天命的规律和要求，甚至要比在天主的监临下被动地接受教诫的规范和效法天主的生活更加重要，只不过有了书教和身教的具体指导，人们更容易摸到升天的阶梯而已。

李九功的论证似乎提高了儒学在基督教内部的地位，将原本属于天学中最低层次的性教提升为天学的根本和基础。但事实上，他并没有跑出传教士所给予的前提，即天下所有人皆天主所生，一切包含真理的学说都必然是天主默启的结果，它们无论被世人做出了什么样的解释，其真实的含意都是昭示天主的存在。传教士出于利用儒学佐证基督教真理、用儒学对基督教思想进行拟同的目的，承认作为自然哲学的儒家学说，提出了身教为主、书教次之、性教又次之的“天教有三”提法，将儒家的思想和经典纳入基督教的体系中。李九功则出于为儒学在基督教世界中争取更高的地位的目的，强调孔子在揭示天主教诲方面开辟性的作用，并重新排列了天教的三种形式，将性教列位第一位，书教和身教仅仅作为补充而存在。双方目的不同，却殊途同归，其共同的后果是，儒学貌似被认可和保留下来，但是已经被拆零了，儒家信徒们不自觉地将儒学思想归入到了基督教体系中，使它成为了基督教的一个组成部分，一个层面，从而不仅丧失了独尊的地位，甚至也丧失了他的独立性。

¹ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P418。

第三章 “执两用中”：析儒家礼仪与基督教教规的调和

在考察儒学和基督教教义两者的过程中，儒家信徒们也遇到了很多双方南辕北辙，截然对立的情况，这种情况多涉及到基督教唯一的天主和中国多样祭祀礼仪的冲突。这种冲突在礼仪之争扩大、激化之后，更是一发而不可收拾。对于这种对立状况，儒家信徒秉承一贯的“取中”态度，拒绝双方的偏激观点，既削减基督教的启示性、神秘性内容，也努力消除儒学与佛道二教结合后所产生的五花八门的民间信仰中的迷信成分。他们认为相反也可以相成，对立也可以统一，抱着各退一步海阔天空的良好愿望，希望达到和谐。

第一节 祭祖 “事死如生，事亡如存”

一、祭祖非为求福

1643年，多明我会会士黎玉范向罗马教廷传信部提出了全面攻击耶稣会在华传教策略的十七项上诉。其中9、10、11个问题涉及到中国信徒是否可以祭祖？是否可以奉献祭品，并行跪拜礼？是否可以祖先立牌位？即使他们认为这些礼仪只是纪念性质的？

1645年教廷对所有这些问题的回答都是：绝对不可以。

从此以后，耶稣会与罗马教廷之间、各个修会之间，以及中国信徒同传教士之间就祭祖问题展开了长时间的拉锯与辩论，中国礼仪之争正式拉开了帷幕。

西汉以来，儒家一直以不语怪力乱神的现世主义，以伦理为基础，并以人情为旨归的人文主义态度规范着中国人的思想和生活，儒家经典中记载的葬祭之礼的本质在于“事死如事生，事亡如事存”，其目的在于“追养继孝”，“厚人心，维风俗”，教育后代敬事死去的祖先，从而尊敬活着的父母，强调祭祀主报不主祈。

所以，面对传教士的质疑，李九功首先便斩钉截铁地强调，祭祖绝对不是为了祈福。《礼俗明辨》中第23问是“祭孔子祭祖宗求福不求福”，李九功答：

“或宣读祝文，又疑为向祖宗求福，果耳，则凡人家祖宗，俱有佑可施，谁不各私其子孙，而家家户户，宜皆集福而免祸矣，有是理乎？可知人非至愚，必自绝此希冀。……祀祖宗者，实惟以追养报本，而非为祈福。”¹

¹ 李九功《礼俗明辨》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台

他诉诸于《礼记》的记载：“贤者之祭也，实受其福。非世所谓福也。福者备也，备者，百顺之名也，无所不顺者谓之备。言内尽于自，而外顺于道也。……此孝子之心也。”¹ 耶稣会士和中国奉教儒生都紧紧抓住经典中的这部分记载，强调中国的祭祖祀先的礼仪只具有世俗意义。

李九功将祭祖的目的归结为“报本反始”。他的解释道：

“万物无不本于天（原注：此言天皆指主宰而言也）者，人亦无不本于祖。人无有不受性于天者，亦无有不受形于父。木本水源之思，谁则无之？”²

他的这种说法，表面上是同“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大报本反始也”³，以及“仁人之事亲也如事天，事天如事亲，是故孝子成身”⁴的儒家思想一脉相承的。但是在中国的传统思想中，“天人本无二，不必言合”⁵，天就是人、就是祖，虽然表面似乎是两个源头，其实只是一个。

而在李九功的这段论述中，他首先说万物本于天，既然这里的“天”是指天主，那么“万物”中自然也包含着人类的祖先；而接下来他又说“人亦无不本于祖”，“天”与“祖”一方面不可能合一，一方面却又均为本源，结果出现了两个分裂而独立的源头。为此他不得不对两者进行调和，说人受性于天，受形于父，将两个并立的源头加以统一和分层，即灵魂是由天主创造的，而相对低级的血肉之躯则是从父母处获得的，既不否认永生的灵魂的创造者是至高的天主，又将祖先作为形体的赋予者而保留下来，从而不和中国的祭祖思想产生冲突。承认人只是形体部分本源于祖先，而灵魂都是天主赋予的，等于否认了祖先的灵魂有自由赐予子孙祸福的神力。所以，李奕芬在《〈辨祭〉参评》中所说：

“自天子达于庶人，有尊祖之礼行于庙，而为子者不可不行，莫非教人反始报本，不忘所由生也。”⁶

所要表达的就是，祀先祭祖、四时咸享之礼，都只是借物抒情，表达孝子对亲人的思念而已。

湾利氏学社，2002年，P37-P38。

¹ 《礼记·祭统》，上海古籍出版社，1997年，P827。

² 李九功《证礼刍议》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P106。

³ 《礼记·郊特牲》，上海古籍出版社，1997年。

⁴ 《礼记·哀公问》，上海古籍出版社，1997年。

⁵ 《二程集》，中华书局，1981年，P81。

⁶ 李奕芬《〈辨祭〉参评》，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十册，台湾利氏学社，2002年，P374。

李九功认为祭祖的第二项作用在于教育人们不要背本忘祖，应该追养继孝，事亡如存，以这种方式教育人们敬事活着的父母。他在《慎思录》中说到：

“先王制为祭礼……诚以终者，人所易隔；远者，人所易忘，必教之追养继孝，而事死亡如生存，庶可以厚人心，维风俗也。且令其思曰：亲死尚不忍背，况生之日乎？亲亡尚宜曲致孝思，况存而不预尽孝道乎？”¹

“古人制设祭祀，咸有深义，曰：死者犹当孝敬，况生者乎？死而事之如生，终不能食，可不及时而奉养乎？”²

他将这样内尽于己，外顺于道，教人敬事亲人追怀祖先的祭祖仪式纳入了基督教的道德要求之内，认为这样的行为不但与基督教教义没有冲突，而且是遵守教诫的表现，是天主所乐于看到的；所谓因祭祖而得福，事实上是因为虔诚的孝心得到了上帝的认可：

“其诚孝之格鉴于上主，保佑命之，自天申之矣。固非我得而祈，祖得而庇也，匪是而徒欲祈庇于先，福宁可俸邀乎。”³

二、中国民间祭葬习俗带来的危险

李九功从古代经典中找到了证据，证明祭祖非为求福，然而，传统典籍中关于先人的鬼魂可以与人感应通达的内容给祭祖先之鬼魂非为求福的辩论带来了混乱。

中国古代关于“鬼”的观念以汉时佛教的传入为界，明显地分为两个时期。在汉以前，本氏族祖先的鬼魂与本氏族的生者之间的关系是“善”的，它们在冥冥中保护本氏族的成员，打击本氏族的敌人。《尚书·多士》记载：“昊天大降丧于殷，我有州佑命，将天明威，致王罚，敕殷命，终于帝。”⁴ 讲的就是周氏族有自己祖先神的庇护，使他们的子孙打败了殷商。《礼记》制定祭祀祖先的标准为：“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。”⁵ 可见，向祖先强大的鬼魂祈求保佑，在

¹ 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P179。

² 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P407。

³ 同上，P408。

⁴ 孙星衍《尚书今古文注疏》，中华书局，1986年，P424。

⁵ 《礼记·祭法》，上海古籍出版社，1997年，P795。

祭祖仪式中占有相当大的比重。《礼记·礼运》载“陈其牺牲，备其鼎俎，列其琴瑟管磬钟鼓，修其祝嘏，以降上神与其先祖”；“君与夫人交献，以嘉魂魄，是谓合莫。”¹ 记载了由于祭祀以礼，就可以取悦于祖先的神魂，从而达到一种通达和谐的境界。

然而，无论是《国殇》中说的：“子魂魄兮为鬼雄”；《左传》中说的：“匹夫匹妇强死，其魂魄犹能凭依于人，以为淫厉”；还是《礼记》中说的：“魂气归于天，形魄归于地”，这些经典在肯定人死后灵魂继续存在同时，并又没有指出灵魂究竟所归何方。由于儒家强调“未能事人，焉能事鬼”、“未知生，焉知死”、“子不语怪力乱神”，对幽冥世界采取搁置的态度，于是便给了善言生死轮回、飞升超度的佛、道二教乘虚而入的机会，也为给民间传说大开方便之门。²

民间始终认为人死为鬼，这是一种无形无质、变化无常、难以理喻、神秘强大的力量，它能够保佑或者危害活着的人。有了这样的认识，人们在按照经典的要求施行追养继孝之礼，表达人之本情的哀思之外，还要举行一系列的祭祀活动，来取悦鬼神，表达自己的敬畏，或要求得到鬼的庇佑，或要求鬼远离活人，以使祭者不受到伤害。

汉代时佛教的传入带来了成熟的轮回和地狱观念，而道教在与佛教争夺信众的过程中，也建立起了自己的幽冥世界体系，它们对中国民间固有的鬼观念给予了强有力的改造，中国原始的鬼神崇拜得到了进一步的具体化，从而衍生出了阴司地狱、十殿阎罗、轮回转生等各种说法，甚至于出现了完整的阴间社会体系。比如四川省丰都市现今就仍被称为“鬼城丰都”、“阴天子脚下”，仍然流传着白天人赶场，晚上鬼赶场，黄昏时分人鬼混杂的说法。由此，人们进一步认为死去的亲人们在转世之前，在阴曹中和在阳间一样生活着，从事各种职业，有官有民，有贫有富。而他们在阴间生活的好坏，很大程度上取决于阳间的亲属对他们的照顾，所以必须时常进行祭祀。而那些凶死的，或者没有受到很好祭祀和照料的鬼魂，就会以整个阳世社会为作祟祸害的对象，并不因其于生者的亲疏关系而有任何差别。本族的祖先鬼与本族生者之间亲密的联系被打破了，鬼和人、阴间和阳世成为了两个对立的世界。基于以上的认识，民间出现了大量不见于经典的，或者远较经典记载具有更多迷信鬼神色彩的丧葬和祭祀习俗。

¹ 《礼记·礼运》，上海古籍出版社，1997年，P367。

² 关于中国民间丧葬传统，详见万建忠《中国历代葬礼》，北京图书馆出版社，1998年。

举例来说：初终时要点长明灯为鬼魂照明，烧纸钱以供鬼魂使用；买水为死者沐浴更衣，以至到土地庙为鬼魂送饭；请道士看批书，写殃榜；搭彩棚；念倒头经；三日做斋诵经；挑钱计死者之寿；入殓时要放七星板以使灵魂能够飞升；题铭旌；守灵；以风水堪舆择定墓址和葬期；起灵时要摔瓦盆；请道士为亡灵开路、过桥、发引，撒棺材米，焚烧车马牛船等明器；哭丧、送丧、路祭；落葬要先暖墓；送葬归来要燎火而入；七夕超度亡魂，有请和尚念经的，有清道士做水陆道场的；之后还有种种居丧以及去除煞气的仪式，林林总总，不可详述。其中有中国传统经典世俗化之后的变形，如扎各类纸质明器；也有道教仪式，如风水术、七星板；和佛教仪式，如念经、放烟口等。它们因地制宜，不受法定制度的约束。这些仪式与中国传统的葬祭礼仪中的一系列祭祀活动，如属纆、复、小敛、饭含、覆面、报丧、七期、奔丧、吊丧、成服、大殓、朝奠、殷奠、启奠、奉移、初祭、绎祭、大祭、卜葬、招魂、送魂、起灵、入葬、墓祭、祠祭、家祭、卒哭、虞祭、祔、居丧、小祥祭、大祥祭、禫祭等等结合在一起，形成了一种内容庞杂的民间宗教，使葬祭仪式变得极其复杂，非儒非佛、不僧不道。

三、李九功对葬祭仪式所做的耶儒合璧的改造

相比中国葬祭礼仪的烦琐，基督教的葬礼显得简洁得多。《问答汇抄》“远西葬礼”与“远西祭祖”两节，可作为参照：

“吾西不停柩，亡日即葬。又坟不在山野，而在城中圣堂近地，盖每城圣堂数多，堂后各有空地以藏，凡奉教者，生前死后，俱望天主恩庇，不愿远离，且亡人子孙，亦便为禱祭，存歿皆安，以道为重也。

“敝邦圣堂之旁，各有一塔，悬钟于上，凡值瞻礼、与讲道，及会葬之期，皆撞钟晓众送葬。自亲戚外，更有修道各会，随人所请，皆聚以送，且为已故者祈求天主也。丧主各分烛一枝，令点而持之，以增光辉。其烛槩用黄蜡造成，大小多寡，称其贫富，无不尽力。又葬日，多施饮食财帛于贫人，代亡者补罪立功也。”¹

“祖先之礼，敝邦最重，至于杀牲之举，古礼只用以祭天主，逮天主亲降人

¹ 同上，P465。

世，始定弥撒大祭之礼，不用牺牲也。凡尊重祖先者，则为诵祭天主，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。”¹

在艾儒略所描述的理想化的西方殡葬礼仪中，最突出的是要符合“中”的要求。首先，葬礼的规模要适宜，即称其贫富，只要尽力即可。其次，举行的仪式不过是点蜡送葬、诵祭天主、施舍饮食，然后葬于圣堂之后而已，是为了为死者补罪立功，可谓十分便捷，又是以死者为中心，“存歿皆安，以道为重”，死者因回归天主而得到了归宿，活着的人也不劳烦伤财。在儒家信徒眼中，这种两厢便宜的做法就是适宜，而适宜就是“正”和“中”，也就是“道”。

所以，李九功以中国传统的殡葬习俗为基础，根据天主教葬礼的要求，大量削减中国传统中的繁文缛节，特别是删除其中涉及佛、道和民间迷信方面的内容，只保留主干，形成了颇为简便，甚至带有现代新式葬礼气息的丧葬仪式。

他反复强调，葬礼“应酌其易举者，而称情者行之”²，一切都是为了合中正之道，而不是媚俗。这里的中正具有两方面含意。

首先，是指葬礼必须符合天主教的规定。他保留了吊丧礼，建议对于教外人士，只要没有僧徒在场，教内人士“即就其尸床，瞻其悬像，或抚其棺槨，瞻其悬像……哭之、拜之，于礼无可也”。吊丧之礼只用香烛，不用“楮造之钱币金银鏤锭”。对于教内人士，则“备乳香蜡烛祭献上主，并行齐施等以通其功”。在殡期内，不得从事佛道两教的超度活动，而是“多为之求铎德奉祭天主”。“临葬期只在葬前一主日告铎德及众友于堂中，诵祈安所”，而坟墓不必建在圣堂后，仍可建在郊外山林中。³

虽然李九功主张简化葬礼，但对于教友中有家颇丰裕，不忍俭亲者，想要“做习俗行丧”，李九功也不反对，只要“合于礼，近于道”即可，而这合礼近道的标准就是“不涉释老二氏”。⁴《礼记》、《仪礼》等古代礼书中那些尚未掺杂进佛道思想，也少有迷信内容，纯粹是为了表达孝情和悲痛的仪式，尽可以照常举行，

¹ 同上，P466。

² 李九功《证礼台议》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P105。

³ 同上，P97。

⁴ 同上，P105。

而后世逐渐添加进葬礼仪式中的佛教、道教仪式则为天主教仪式所代替。这里表现出的是中国传统葬礼仪式和基督教葬礼的融合。

其次，是葬礼的规模必须符合中正之道，也就是要适宜，他说“山中设席待客，当与俗别。饌惟四器六器为卒，而不许过。酒惟以五巡七巡而止，而不至滥”¹，因为行葬礼是“为道也，非为世俗也”²。这里的要求与天主教无涉，只是对于当时社会上借丧礼炫耀家族势力等不良奢侈之风的反拨。基于这一思想，那些由佛、道思想延伸出来的烦琐仪式，李九功一概主张摒弃，因为它们并不符合儒家经典中祭祀鬼神是为了“以别亲疏远迩，教民复古复始，不忘其所由生也”的本意，也不符合葬礼“与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而哀有余也”的要求，于礼为过烦，不符合中的要求，于情则为伪，不符合正的要求，偏离了中道。作为儒生，他视民间的这些繁杂葬仪为释道异端对于儒学正统的冲击和取代，理应辟之；或者充其量不过是儒道之末，舍弃不足以损害孝道本身。而对于他的基督信仰来说，人死之后灵魂悉受审判，根据生前功过，或上天堂或下地狱，永不更改，灵魂升降的权柄操在上帝手中，其他人不得干预，更无轮回转世一说。所以当拒斥这些习俗的时候，做起来并没有太多心理障碍。

对于在中国礼仪之争中受争议最多的焚楮、堪舆、择日等仪式，李九功一一进行了辨析与驳斥。

第一，焚楮。焚楮是基于民间认为人魂不灭，进入鬼域之后还要继续生活的原因而产生的。所烧纸钱一部分是供奉给掌管阴间生活的鬼吏、土地、阎王、判官的，以保证死者在前往阴间的路上不受苦难，而大部分则是供死者日后在阴间使用的。纸钱焚烧之后烟气上腾，直达死者的世界，因而可以为死者使用。从焚楮的习俗又进一步派生出了“寄库”、“破狱”，花钱贿赂鬼吏可以使死者在轮回到下世时谋得更好的出生等等迷信。

为了反驳焚楮的习俗，李九功使用经典为依据，指出：

“秦以上未尝有纸，三代之祭并未闻用纸。”³

故焚楮是不符合先儒礼法的行为。

继而，他指出焚楮在逻辑上的荒谬性：

¹ 同上，P105。

² 李九标《口铎日抄》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P468。

³ 同上，P276。

“惟人生世，饥需食寒需衣，钱可易谷帛，故贵之。神灵不饥寒，虽黄金无所用，况以纸伪为之，更经焚煨，归于乌有者乎？使人子执以遗亲曰，此黄金，孰不罪其诞谩，身后顾忍欺之乎？若曰，纳赂于冥司，以资神魂之用。贿赂行于衰世，神聪明正直而一者也，夫宁有此举世习而不可察，良可概也。”¹

第二，堪輿与择日。选择葬地和葬期是埋葬死者的头等大事，堪輿择日、阴阳风水之术也就随之产生，其目的是通过对气的控制、迎合、引导，使人类与之和谐，从而使死者的体魄骸骨得到安宁，而保佑子孙后代的昌盛。

堪輿术将祸福之权归于无知无觉的山川地形而非上帝，极大地动摇了上帝的权威，是传教士必须予以批驳的。艾儒略就抨击堪輿“欲夺造物主祸福人世之权，而且灭君父师长之恩，功成名就，则归于风水，不归于造物主之赐。”² 鉴于堪輿陋习在南方影响很大，子女往往为了谋得吉利的墓地而停灵不葬、霸人田产、兄弟阋墙，宗族之间往往发生因争夺风水而发生家族纠纷以至流血冲突，是一个严重的社会问题，所以在这一点上李九功也坚定地站在传教士的立场上，首先强调堪輿之说篡夺了属于造物主的权力：

“人间福利，皆由主命，倘惟择地可邀，将造物主为委其权于不灵之土乎？”³

继而指出它在逻辑上的荒谬性：

“盖人以形神两者成身，死则形神相离，葬于土者，特形矣，其荫人者，形耶？抑神耶？神即不藉土力为旺衰，形则归于堕坏，无觉无生。试思人形神相合，虽极才智权势，尚不能庇其子姓，况于枯骨，其能施佑乎哉？”⁴

这里，李九功使用了一种似是而非的立论，人死后形神相离的说法看似好像《礼记》中所说的魂归于天，魄藏于地，但事实上却是基督教肉躯父母所生，灵魂天主所赋，神魂合肉躯，而成一人性理论的变相描述；而其荫人者当为神魂，因而不关枯骨葬地的说法，又却回到了中国式的鬼能祸福人的传统说法上。他用一种两相杂糅的论述，证明人死之后灵魂离开了形体，因而埋藏遗骸的墓穴与子孙祸福无关。并且，他进一步指出，择地葬亲并非出于孝道，而是活着的人在为

¹ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P408。

² 《西方问答》卷下，论堪輿，P5。

³ 李九功《礼俗明辨》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P41。

⁴ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P579。

自己谋福。他说：

“今人藉口妥亲，实图利己。故恒渺论，理气天星，以希后福，近置掘坎物土，与程子五患之说不讲，亦安在其孝也。”¹

对与堪舆密切相关的择日，李九功也诉诸经典进行了驳斥。他考证《春秋》：“天子之葬七月，诸侯之葬五月，大夫经时，士踰月，此葬之不择年月也。”又考证出，今葬师以为用葬取凶的己亥日，在《春秋》中“此日葬者，几一十余人，此葬之不择日也。”又考证《左传》载子大叔曰：“若待日中，恐久劳诸侯会葬者，此葬之不择时也。”以此证明古人葬不择时，惟拣一高燥丰厚质地奉安先人遗骸，存亡皆便²。而今人们以孝为名，非曰未有吉日，则曰岁月未利，及至累世不能举其器，伤慈孝，滋讼狱，甚致授之水火，弃诸霜露。择地择日已非使父母遗体获得安宁的孝道，而是不孝之甚了。至于招僧徒道士前来念经做法，身为虔诚基督徒的李氏兄弟更是不屑为之了。

对于民间所演化出来的其它花样繁多的各式风俗，凡是传统中没有记载的，李九功都毫不吝惜地采取了放弃的态度。因为这些过于烦琐的丧事，往往劳民伤财，丧家借机互相攀比、炫耀家族势力，这与三代时丧礼戚、俭的标准已经大相径庭，成了社会的一个弊端。在他看来，正是这种不符合礼乐的行为造成了社会上的淫祀泛滥，世风日下的局面。不符合礼的行为，即是不正，不正也就是不中，对于丧失中道的习俗，身为社会道德的执行者和礼乐维护者的儒生有责任对其进行更正，泄其过，即去除不合正礼中道的淫乱放纵部分。

所以，中国奉教儒生之所以很容易能够接受传教士的立场，在葬礼上不焚楮钱、不感堪舆、不招僧徒，很大程度上就是因为这些习俗不仅违背了基督教教义，而且与中国先儒所定的古礼不相符合。

然而，另一项后来在礼仪之争中招致大量争论的仪式，即为祖先立木主，也就是神主或者灵位，并向神主磕头、祷告、祭奉食品的做法，要儒生子以舍弃，就不那么容易了。因为这不是佛道二教的衍流，而是实实在在见于儒家正典的要求，这就使神主在儒生心中有了不可动摇的正当性。李九功在《礼俗明辨》中强调：

¹ 同上，P579。

² 李九功《证礼刍议》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P102-P103。

“谨按三代以上，祀神祀先，皆以神位神主。《史记》武王会师孟津，载主而行。是一证也。《礼记·祭义》云‘建国之神位，右社稷而左宗庙’，注，方氏曰‘神无方也，无方则无位，所谓神位者，亦人位之耳，故以建言之。是又一证也。’¹。

木主并非有神栖于此，不过是为了“为人后者，触目兴思”而已。这一点，李奕芬在《〈辨祭〉参评》中有比较详细的论述：

“《论语》记孔子祭先，曰‘祭如在。’如之云者，明非有在此也，特以祭者精诚，以其忧惚与神明交，始见为洋洋如在耳。”²

一部分传教士想当然地认为，既然没有祖先灵魂栖息于上，变易、撤销之又何妨。这在李氏父子看来显然是不顾传统的过激行为，他们坚持认为，不祭祀先祖，是不能思慕父母，不能尽孝子之道的违礼行为，断断不可；而不设神主，对着空中壁隅乱拜的做法则是不符合人之常情的：

“如曰神不在木，虚谬之设，此乃拘滞之论也。独不思祖宗名号题于其上，魂不必在，心当如在，何不可也？况人之明悟，作记想无形之物，原须如此耳。故《礼记》云，‘思其居处，思其笑语，思其所欲，思其所嗜，以至僂然如见，肃然如闻。其所见闻，非本有也，特于思耳。’³

也即神主是作为思念的凭证，思念投射的对象而存在的，并非灵魂真的来格来享。

作为与发明儒家之不足，致力于使儒家恢复到三代以前先儒道统中的天教，在这一问题上原来与中国传统不曾发生过歧义，现在也不该有任何歧义。他指出：

“西师初来开教，剖分邪正，辨其有当决去者，有无妨碍者，如见人家私立魔像，即命撤去，而祖先神主，则仍存之而未有改也。”⁴

而鉴于传教士中的强硬派因为上面有“主”之一字，就认定中国人认为有祖先灵魂栖息于木主上的态度，李九功提出了更彻底的解决方法。建议双方各退一步，信教儒生可改神主为祖牌，而传教士则容忍这种近似家谱性质的象征物存在。改变了名称和形制，而保留了木主的实质：

¹ 李九功《礼俗明辨》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P34~P35。

² 李奕芬《〈辨祭〉参评》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十册，台湾利氏学社，2002年，P422。

³ 同上，P422。

⁴ 李九功《礼俗明辨》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P35。

“吾教中向者木主之奉，从儒礼久矣，今如设一牌，两面，如屏风状，一面牌额描画一金圣号，下书：“清现国号某填何爵故考某填何号公，敬妣某填何姓氏”等而上之，至高祖考妣，四代而止，旁书“玄孙某填名奉事”。一面乃备志诸考妣之生日忌辰寿域等，以是传示后人，俾知所考据。虽易主而牌，式若稍异，要皆本于不忘祖先之意，礼之殊文而同情者也。”¹

而四时荐享时，

“谨向所奉祖牌跪拜，焚香燃烛，而供以酒饌实物，此既仿享亲之文，且无失吾为奉教先人，仰祈圣号，望天主因庇其灵之意。祭毕，随撤饌以送贫戚，聊为祖先广仁，资其冥福，礼之可自尽者，如斯而已。”²

这样，他认为既没有违背天主教不得向偶像和其他神跪拜礼敬的教义，也没有丧失孝子应该按时献享其先的传统，爱主和孝亲，两边都可以做到，都可以不违背，“庶于敬主爱亲，两者俱无可皆矣。”

在《口铎日抄》中，李九标也已经记录了信教儒生中已经出现的变通办法：

“只制一十字架，书亡者本名于旁，置座前奉祀，每七日，虽备饌食以待亲戚，必先奉献主前，诵降福饮食经，祈主赐佑，因转施于人，以资冥福，此不失孝敬先人之诚，亦不失教中道意也。……又楚中李友者图己肖像，上画一圣号，祥云捧之，而绘己肖像于旁，执念珠，佩圣匱，恭向圣号。且遗命其家人，凡子孙有奉教者，悉炤昭穆之序，咸登斯图，其不奉教者非吾子孙，不得与斯图矣，后有吊拜我者，如同我恭奉上主也。如此，岂非道俗两得，可通行而无碍者乎。”³

祭奉十字架上的主，而将祖先的本名书于其旁，这同古代祭天而以祖先配祀的做法如出一辙。子孙以昭穆之序排列在始祖之后是中国家庙祠堂的正统做法，遗命不奉教者非吾子孙，不得与斯图，这位教友使用了传统的家族、家长权力，命令子孙信教，不信教便是不孝，也便不配为其子孙，就如同牌位不得进入祖庙等于被家族除名变成孤魂野鬼一样严重。他的这副圣号肖像图可谓是变相的家庙。

在实行宗法制和嫡长子继承制的传统中国社会，一个人不仅是生命，他的财

¹ 李九功《证礼台议》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P108-P109。

² 同上，P110。

³ 李九标《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P469。

产、地位都只能从祖先那里继承过来，一个人的社会影响力甚至政治权力也只能通过祖先流传下来。建立神主、家庙，按时祭祀，不仅是体现“孝”所必须借助的媒介，也是对个人家族身份和社会身份的确认，表示了对祖先血统和权力双重的继承。所以，面对教廷死抠“神主”两字表面意义，面对拜神主就是崇拜邪神的指责，儒生们采取了改变表面仪文，而保留其实质的做法。而当连这些做法也被禁止的时候，基督教被视为动摇了中国传统社会的血统基础而遭到驱逐，也是可以想见的了。

第二节 祭孔 “非祀其人，祀其教也”

一、祭孔非为求福

孔子可谓中国两千多年文明史上的第一人，朝代兴废，制度沿革，惟有祀孔之礼百代不易。祭孔求福不求福，是礼仪之争中不断争论的一个问题。在 1643 年黎玉范提交给罗马教廷的十七项问题中，第 8 问即是是否可以举行祭孔仪式。他明确指出：“所有这些礼仪——祭供、磕头行礼……——按其用意都是中国人感谢孔子在他的著作中留给他们的好的教导，祈求他以他的功绩赐福他们，赐予他们聪明才智”，“异教徒们相信无论谁吃了那些供品以后都可以学业上进，青云直上。”¹

而对于此，李九功的回答是肯定的：无求福之心。

首先，李九功指出，祭孔在预祭者和祭祀方式上都和民间淫祀有着本质的区别：

“尝考洪武初年，江南鸡鸣山文庙初成，即严为之禁，不许妇女入观，犯者轧趾。是以大而京畿，小而群邑，处处孔庙清肃。大约一年之内，时惟二丁，日惟朔望，人惟官师诸生，方得以行礼厕足其中。此外则扃户寂如，从未闻有敢以微细之牲醴褻物，如愚俗奔走淫祀，仆仆亟拜于孔子庭者。”²

将预祭者的身份严格限制在官师诸生，不许士人阶层以外的人入拜，更不许

¹ 《传信部 1645 年 9 月 12 日部令》，转引自钟鸣旦，孙尚扬《1840 年前的中国基督教》，学苑出版社，2004 年，P351。

² 李九功《证礼刍议》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002 年，P115。

妇女游观，这样就少了许多轻信的妇女和笃信迷信愚夫，突显了孔庙是清肃之地。而祭祀的时间严格地限制为每年春秋之际，且祭祀之物篷豆用十，乐用六佾，绝无焚楮杵额之事。

《问答汇抄 卷六》“论庙祀”一节中，李九功曾摘录传教士的原话曰：

“帝王祀名贤忠义，盖崇德报功，使人景仰，不谓其能为祸福。”¹

“(建祠庙)一曰报功，一曰劝后，凡有功德于民者，国王既赏其身，及其死，而复立其庙，或祀之于立功之地，或祀之于所产之乡，使后人见厥像，生赞仰效法之心，所以劝也，岂如今世土木邪像，处处皆有。”²

也就是说，对于有功于民的古圣古贤，只要不涉及偶像崇拜，为了表彰其功，使后世生仰慕之心而立祠庙祭祀是可以容许的。对于孔庙之祀通行天下，而不止立祠于立功之地、所产之乡，李九功援引这条区分崇德报功与淫祀谄祷的标准为论据说明到：

“孔子之删定赞修，教泽所被，实非一方一时者比。故宜其食报之独隆有如是尔。”³

有功于一方的，一地方之，越界则罢；有功于一时的，一时祀之，越代则罢，否则就有沦为淫祀或者过分谄媚的嫌疑。但是孔子教行华夏，泽被万代，他的功德绝非一方一时者可比，所以古往今来全国各地皆有孔庙祭司孔子，不是乡间私立的庙祠，而是正统的国家祭典，换句话说，这是符合礼的要求的。

传教士为了不激怒儒生，在传教过程中也承认中国古代圣贤“倘真正忠义孝烈，纯一无伪，出于至诚，则平日必知小心昭事，必潜合天主之诚，自享天福无疆。”⁴ 上古的圣贤知道敬天畏命，只是没有亲受耶稣身教而已，上帝也一定会默启护佑，庇升天堂。在儒生们眼中，孔子修订诗书，《诗经》有云“上天之载，无声无臭”，《论语》中又有云“天何言哉”，他当然知“天之有主”，虽“未及逢主之降生，然亦无假降生而时时对越，不以无声臭故忘笃恭，不以何言故不畏其命。”他必然符合“小心昭示”的标准，此时必定已经荣升主堂，从而从教义上

¹ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P540。

² 同上，P542。

³ 李九功《证礼台议》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P114。

⁴ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P542。

肯定了祀孔的合理性。

李九功之子李奕芬则在《〈辨祭〉参评》中从字义古今有异，以及文庙“庙学相依”的日常用途方面来证明祭孔只有世俗意义：

“即庙字亦不可混。如古朝廷以为敬祖敬圣之庙，今虽世俗混用于邪，亦称曰庙，然我不可以为彼来皆用，便改初立之名。且孔子庙，则称文庙，因为文人讲学之所也。”¹

经过如此证明，孔庙既是文人讲学的场所，而非焚楮杵额的迷信活动场所，只是丹青其容，或者对着木主行拜礼，为学子表镜，使人“观感而仿效其德”，与基督教的要求也就没有冲突了。

其次，李家父子进一步指出，祭拜孔子之所以没有求福之意，还在于圣人的道德感化。孔子先儒，“教人以畏天命”，“戒人以祭非鬼”² 他的教导与天教契合，“诗书上帝、帝廷、昭示钦若，何莫非天主之谓，与钦崇之谓，以深显教。”³ 因此他绝不会将祈福降福的权柄归于自己。

他们强调，科举之人都是饱读诗书的明理之人，自然知道孔子为古之圣贤，谦谦君子，“大圣之德，乃聪明正直，素思邪而不好谄”⁴，为一己之私向孔子求拜，乞赐功名，是不会得到圣人许可的；而稍有自好之心的人都绝对不敢用淫祀向其乞求庇佑，唯恐做出有辱读书人名节斯文的事来，貽笑士人，自取其辱。李九功甚至据此反问传教士：

“或执欲福受胙，辄疑为向孔子求福，果尔，则凡竞科第之人，亦当如奔走淫祀者，仆仆杵额于孔子之庭，而庙户不得扃矣，有是事乎？”⁵

第三，在自幼浸淫儒家文化长大的李氏父子看来，祀孔有其历史上的正确性。《礼记·文王世子》载：“凡学，春官释奠于其先师，秋冬亦如之。凡始立学者，

¹ 李奕芬《〈辨祭〉参评》，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十册，台湾利氏学社，2002年，P423~P424。

² 李九功《证礼刍议》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P116、P117。

³ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P421。

⁴ 李九功《证礼刍议》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P116。

⁵ 李九功《礼俗明辨》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P37。

必释奠于先圣先师。”¹ 释奠古圣先师之礼是后世祭祀孔子的由来。《史记》载“高皇帝过鲁，以太牢祠焉。诸侯卿相至，常先谒然后从政。”² 这成为学人士子祭孔的由来。汉明帝于永平二年（59年）“养三老、五更于辟雍，令郡、县、道行乡饮酒于学校，皆祀周公、孔子。”³ 这是官学与祭孔联系在一起之始。之后，魏文帝于阙里孔庙之外，广为学屋，开启了“依庙立学”之先例。到唐贞开元年间，太宗追谥孔子为“文宣王”，下诏州县皆立孔庙，使得“庙学制”从阙里孔庙“依庙立学”之先例，跃入地方普遍“依学立庙”的荣景。从此，孔庙与学校环环相扣。所以，在儒生眼中，孔庙既是正统文化的象征，也是国家的教育机构。作为历史人物的孔子，不仅是一个有教无类的夫子，更是“帝王师”、“万世道统之宗”，但他从未被尊为“神”。李奕芬在《〈辨祭〉参评》中明确说道：

“夫中国之祭也，分有尊卑，祭各有义。……（孔子）明属人类，非求庇于人类之外者等矣。”⁴

祭有高下真伪之分，这意味着对于孔子的祭祀，决不可等同于民间对于山川、草木、星辰的淫祀，也不可等同于释、道二教对于邪神、伪神的祭司，当然也不可于基督教的弥撒相提并论。孔子明属人类，则即使是愚民也不会误认其为真主，更不会以至重之礼来祭司他，向他祷告，求福免祸。而又因为孔子是“万世帝王师”，那么“为之立庙”，就是一个英明的君主应该履行的义务，这表示王朝对作为正统文化的道统的继承；而作为一个士人，由孔子至于孟子至韩愈至程朱发展而来的儒学或理学是官方的正统思想，祭孔则表示他们进入了王朝的主流文化，从而获得自己的社会价值和社会地位。因此，读书人入学中举参拜孔庙是因为：

“中国士人必读孔子之书，方得进学中举，则其入学中举之日，皆到庙而拜谢者，亦只是谢师训诲之意，岂有他可誉议哉。”⁵

可见，他们视孔子为“师”而非“神”。

而所谓祭孔的意义在于：

¹ 《礼记·文王世子》，上海古籍出版社，1997年，P343。

² 司马迁《史记》，转引自黄进兴《圣贤与圣徒》，北京大学出版社，2005年，P7。

³ 范曄《后汉书》，转引自上书，P13。

⁴ 李奕芬《〈辨祭〉参评》，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十册，台湾利氏学社，2002年，P381。

⁵ 李九功《礼俗明辨》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年。

“诵其诗、读其书，故当崇其德、报其功耳，非谓其能庇人祸福也。”¹

可见，祭孔是祭孔子的诗、书与德，而非他图。

中国传统经典中有无数关于为何祀孔的论述，众口一词地都说是“崇礼先师，增辉圣德”²；“文宣垂训，百代宗师，五常三纲，非其训不明，有国有家，非其制不立”³；“帝王之政，非孔子之教不能善俗。……政不能善俗，必危其国。”⁴ 这些都可以用来作为他的这一论点的证据。

李氏父子兄弟三人为祭孔仪式辩护所采样的第四项方法是推卸责任。即他们也承认文人中为了功名而仆仆杵额，淫祀谄祷的现象确实存在，但是他们将淫祀的对象推到了民间信仰的对象文昌和魁星身上。

明朝，文昌、魁星崇拜盛极一时，成为民间信仰的一部分，士人将它们视为上界星君、文章司命，为求取功名，往往向它们烧香祷告。士人“入学之始，奉为神明，而反于垂世立教至圣之孔子，薪火绝续，俎豆萧条，生卒月日几无知者”；“吾粤则文昌、魁星专席夺食，而祀孔子者殆绝矣！”⁵ 文昌、魁星庙因为向普通民众开放，人人可祀；又民间相传其为司命、司禄之神，与民众生活密切相关，所以香火鼎盛，在一定程度上几乎排挤了对孔子的祭祀。而之所以会产生这种现象，显然正是因为孔子本身并没有保佑儒生平步青云的赐福功能，于是佛、道二教的乘虚而入，同民间的星宿崇拜迷信结合起来，误导视听，最终导致了文昌和魁星崇拜。那些平日不敢厕足孔庙的愚夫愚妇，那些平日不敢用牲醴污物亵渎孔庙圣地的士人，于是纷纷如过江之鲫般趋奉这些民间私立的邪神、伪神。

对民间这些与异端释道结合而产生的威胁儒学正统地位的淫祀，李氏兄弟同传教士站在同样的立场上，认为均应当废止之。李九标于《口铎日抄》中载艾儒略与林太学游于城南，林太学奉香于文昌君，认为奉事上界星君，理应如此。对此，艾儒略指出“上界之星，亦犹人间之灯烛耳，初无灵觉也”⁶，“夫文昌能为文章司命也，则善于文章者，宜多成名矣，何以不然？而曰有命存焉，不可倖而

¹ 李奕芬《〈辨祭〉参评》，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十册，台湾利氏学社，2002年，P28。

² 范晔《后汉书》，转引自黄进兴《圣贤与圣徒》，北京大学出版社，2005年，P13。

³ 杜佑《通典》，转引自上书，P43。

⁴ 孔贞丛《阙里志》，转引自上书P44。

⁵ 梁启超《饮冰室文集》，转引自上书P185。

⁶ 李九标《口铎日抄》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P210。

致也。命者何，非主命而谁命乎？”¹

李九功在《问答汇抄 卷七》“辨文昌魁斗及庶星神守”中也认同传教士的观点，首先，他从中国传统典籍中找出证据，证明拜文昌是荒诞不经的：

“按文昌化书，十七世为大夫，事属不经。倘曰：‘天星’，则与梓童无涉。考天文家，文昌六星，在紫微垣，为将相之像，主武不主文。故混天赋占曰：‘文昌拜大将。’……世所谓魁像，险怪异常，见当口碎之，可奉祀乎？”²

接着便用基督教中只有一位天主，每一个物类只有一位天神管理的教义来驳斥星宿崇拜：

“夫二十八宿，千万庶星，共丽一天，止有一天神运动，非各星皆有神守。则即星固无神可祀，魁斗亦然。”³

“舜禋于六宗，亦统祀一运星之神，非星星而禘之也。……总之惟有造物真主，在所当事，天神数繁，不能徧识其名号，又不容偏有所择取，惟事天主，百神皆包举乎其中矣。”⁴

最后，他明确地将赐予功名的权力归于天主：

“万绪主于上帝，科名岂神力所能与。”⁵

既然功名操于天主之收，既然士人祀民间邪神以求取功名，那么祭祀孔子自然与求功名福祿无关了。

二、祀孔废魔像而用木主

但是，天主教对于某一仪式是否为求福的异教的判断标准，除了是否跪拜叩首、焚香点烛、祷告致辞之外，还有非常重要的一条就是——是否有偶像存在。这是一个令传教士和信教儒生都十分头疼的问题。

孔庙设像，不知始于何时，但古代学者文人普遍认为同佛教的流行有关，所以孔庙造像始见于魏晋六朝，继而形成于唐宋，丘濬曾说“佛像之设，自古无之，至佛教入中国始有也。三代以前祀神皆以主，无有所谓像设也。”⁶ 可为一证。

¹ 同上，P209。

² 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P556。

³ 同上，P556。

⁴ 同上，P557。

⁵ 同上，P556。

⁶ 丘濬《大学衍义补》，转引自黄进兴《圣贤与圣徒》，北京大学出版社，2005年，P176。

这使得祭孔仪式及其有可能被混同于佛教、道教一类的偶像崇拜而遭到传教士指斥。

这个问题在明朝初年应一场政治纠纷而侥幸得以缓解。洪武年间，明太祖曾下令“夫子而下，像不土绘，祀以神主”¹，并实行于南京太学，但是因为群臣的反对而终止。到明世宗时，他以藩王之子入嗣帝统，为了追崇生父兴献王而与朝臣发生争执。为了打压文官集团，世宗在嘉靖九年（1530年），采用近臣张璁的奏议：“祀（孔）宜用木主，其塑像宜毁撤。篷豆用十，乐用六佾。叔梁纥宜别庙以祀，以三氏配。公侯伯之号宜削，只称先贤、先儒。”²由是撤孔子王封，从祀弟子削去爵称，毁塑像，用木主。从此令推行天下孔庙，到李氏兄弟生活的年代，已经有100多年了。

毁去塑像，削去封号，大大减少了祀孔在传教士眼中沦为偶像崇拜的可能，李氏父子对此称幸不已，他们痛斥祭奠古圣用塑像都是佛、道二教传入后的夷俗邪风。李奕芬在《〈辨祭〉参评》中说：

“若塑像之设，至佛教入中国始有。洪武十四年，首建太学，立文庙，乃毅然革去像塑，祀以神位，迄今沿之不废。然则祀圣祀先易塑像而为木主者，以泥绘之污不如木主之洁，亦古典、亦王章者也。”³

李九功则在《慎思录》中着重谈了削去王封的意义：

“孔子之道，自有常尊，原非世位所得而轩轾者。唐兴以来，无故加以位号，乃有文宣王之称，非知所以尊孔子者也。……嘉靖之朝，始改塑像为木主，奚去从前虚号，而特称先师孔子，由是而孔子之道，愈显愈尊，即天子之贵，为严师而施拜可也，国子民俊，自罔不忻忻然勉而敬学也。”⁴

强调削去孔子的各种尊号，突显了他作为一个夫子的人格，而减弱其神格；突出了祀孔为尊其道不为神其人，彻底消除祭孔仪式有求福意义的危险。

基于以上种种辨护理由，他们最终得出结论祭祀孔子：

“惟以孔子为中国先师，教泽甚远，欲隆其功报之典耳。”⁵

¹ 《大明敕建孔庙碑》，转引自上书P176。

² 《明世宗实录》转引自上书，P92。

³ 李奕芬《〈辨祭〉参评》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十册，台湾利氏学社，2002年，P421。

⁴ 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P197。

⁵ 李九功《礼俗明辨》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台

“要无非重道尊儒，使国子民俊，中外臣庶，咸喻贵尚文学之意，未尝以孔子能降祸福，推奉而祈求之也。”¹

祭祀孔子的目的是“匪为祈福，惟以报功”，其性质同祭祖“匪为求庇，只以报本”是一样的。

三、圣贤非圣人

如果问题仅仅纠缠于祭孔是否求福，也许经过李家兄弟父子及其他儒家信徒众口一词的辩论可以被暂时掩盖过去。但是孔子在中国被尊为“圣人”，这一事实使得辩论陡然复杂起来。

我们来简要比较一下双方的成圣标准，就可以搞清基督教圣人，与中国之圣贤究竟有什么区别，竟会在一个“圣”字上，让传教士与中国信徒纠缠不休。

基督教的“圣人(Saint)”，在《旧约》中是指上帝的选民，也即所有以色列的子民。在《新约》中则用来指称教会中的成员。基督教传播初期，教徒屡遭迫害，圣人便逐渐用来指称那些为见证耶稣的信仰而奉献生命的人。到基督教成为国教，因迫害而殉道者日渐稀少的时候，圣人之称又延伸出去，指那些信仰的苦行者，他们效法耶稣，用绝食、隐居、鞭打等方法，以精神和肉体的磨练来激励自己的信仰。偶尔，也有一些以著述而闻名于世的学者，比如圣奥古斯都、圣阿奎那等跻身于圣徒之列，但相比殉教者和苦行者来说，数量是相当少的。到了6世纪，它成为谥号，到10世纪，封圣的申请只能向教皇提出，“圣人”成为只能由教会当局授予那些“已故信徒”，表示承认他们“有资格受公众崇敬”的名称。²

黄进兴在《圣贤与圣徒》中认为，基督教圣徒人数众多，成圣的原因也各不相同，但其中有一项是绝对必要的，那就是“奇迹”。因为圣徒必须是获得上帝拣选和恩宠的人，最早的“大圣美瑟”(摩西)就是依靠上帝赋予的奇迹，带领族人走出埃及的，所以要获得圣徒的资格，无论是生前还是死后也必须具有行奇

湾利氏学社，2002年，P27。

¹ 李九功《证礼台议》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P115。

² 《不列颠百科全书》，中国大百科全书出版社，1999年，第14卷，P482，Saint 词条，以及第3卷，P389，canonization 词条。

迹的能力。这个说法有欠妥的地方。

从《圣经神学辞典》对“圣”的权威解释¹中我们可以看到，天主是“一切圣德所从出的源泉”²，天主是圣的，作为“天主之子”的耶稣，“与他的父天主的圣德是同一的。”³对于他的信徒，基督“因爱他的人至于把由父所接受的光荣通传给他们”，“使他们也成为圣的。”⁴“圣”这一外来的性质“只能藉天主圣神自己的恩宠才能变成真实而内在的”⁵，而获得这一恩典的关键在“对天主、以色列的圣者的信仰上。”⁶所以只有那些“获得永世天国的人”、“那些敬畏天主的智者”⁷才能被称为“圣者”。由此我们可以得出结论，成圣的最根本要条件是“分沾了天主的圣德”，而分沾的表征是“以真正的礼仪敬拜天主”，“把自己……奉献为‘神圣的祭祀’”，爱天主，遵守天主的戒律，“断绝外教人的习俗”，“本着来自天主的圣德的行事。”⁸

当“封圣”成为一项固定的制度以后，梵蒂冈要求有至少两项奇迹作为成圣的证明，虽然奇迹由此而成为成圣的必要条件，但却并不是充要条件。基督教成圣的充要条件，始终是必须坚信耶稣的信仰。在考察圣人候选人时了解的范围“包括搜集有关其人圣洁、美德的声誉的全部材料，其著作以及有生前或逝后行神迹的资料”⁹，占首位的是圣洁和美德，在这里也就是指对耶稣坚定的信仰。没有坚定的信仰，一切的德行都是无助的，没有坚定的信仰，所有的著述和奇迹都只能是为魔鬼服务的，所以信耶稣，为耶稣的信仰作见证，是成圣的第一要务，这也就是殉道者和苦行者占了基督教圣徒绝大部分的原因。除了信德之外，接下来才是德行或者学问方面的出类拔萃。具备了“信德”和“德行”（或者学问），再次才是有“奇迹”作为表征，而对于那些因年代久远或其他原因“而无从考据其神迹的人”，“只须教皇证实某人为圣人即可”¹⁰。换句话说，“信”是最为重要的，其余两条作为参考，三者皆备，再经过教廷的层层审核和甄别，才能够封圣，享受

¹ 关于“圣”的论述，详见《圣经神学辞典》，光启出版社，中华民国六十七年，P647，第263号词条。

² 《圣经神学辞典》，光启出版社，中华民国六十七年，P647。

³ 同上，P650。

⁴ 同上，P650。

⁵ 同上，P647。

⁶ 同上，P649。

⁷ 同上，P649。

⁸ 同上，P651。

⁹ 《不列颠百科全书》，中国大百科全书出版社，1999年，第14卷，P482。

¹⁰ 同上，P482。

信徒的祭拜。如果用一句话概括，那就是“你们该效法我，像我效法基督一样。”信仰上最坚决、行动上最激烈的，那就是最有资格封圣的。

所以《问答汇抄 卷二》“耶稣非诸圣人可拟”一节中记载了传教士对基督教封圣制的描述：

“敝邦教法甚严，即‘圣’之一字，未敢轻加于人，必有至德效验，于生时，多著圣迹，于死后，考之无谬，知其全德全福，方听教宗定入圣品。”¹

而在中国传统的儒家社会中，封圣的除了孔子，无非配享的“复圣”颜子，“述圣”子思子，“宗圣”曾子，“亚圣”孟子，其它从祀弟子皆称先哲、先贤、先儒，而不得称圣。孔子封圣的理由，司马迁在《太史公自序》中说：

“仲尼悼礼废乐崩，追修经术，以达王道，匡乱世反之于正，见其文辞，为天下制仪法，垂《六艺》之统纪于后世。”²

杜佑在《通典》说：

“文宣垂训，百代宗师，五常三纲，非其训不明，有国有家，非其制不立，故孟轲称，有生人以来，一人而已。由是正素王之法，加先圣之名，乐用官悬，献差太尉，尊师崇道，雅合正经。”³

说明孔子获得至圣的地位是由于他言六艺、制六经，有教无类的学识，天子取其教法治理国家，尊为先师，以为天生圣人，为天下定道；以及他在礼崩乐坏的乱世，能够周游列国，恭行礼乐，力图匡乱反正的德行。而孔子的弟子及再传弟子之所以能够称圣，是因为他们能“佐其师，衍斯世之道统”，有资格配享，或者称先哲、先贤、先儒的儒者，绝大多数都是在传经著书，阐释保存孔子学说著作方面有非凡的影响，或者能够身体力行“道”的要求，但是后者在儒家的从祀者中间所占的比例很小。中国的圣人们从未听说过耶稣的福音，至于“奇迹”一说，更是儒家闻所未闻的，孔子之教是“子不语怪力乱神”，而孔子本人坚持“素隐行怪，后世有述焉，吾弗为之。”在中国行奇迹，很难不落于江湖术士之流，常为文人不耻，更不用谈封圣了。如果要总结的话，中国的标准就是“圣人者，道之极也。”能够保守住善的天性，行“仁”和“礼”，是自己的行为和“天命”达到和谐，就可以成为圣了。

¹ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P311。

² 司马迁《史记》，转引自黄进兴《圣贤与圣徒》，北京大学出版社，2005年，P20。

³ 杜佑《通典》，转引自上书，P43。

在这场辩论中，李奕芬显然十分了解双方对“圣”字的不同理解，他在《〈辨祭〉参评》中很好地总结了儒家之“圣”的涵义同基督教之“圣”的差别：

“如用‘圣’字，非如厄格勒西亚之称圣，必系天主全能，明显于人，方敢尊之为圣。中国之圣，则不过以其人有德有学，人性已尽其道，可为人表之明，不关已得天主圣宠，如教会所定圣品之位也。”¹

然而他区分两“圣”，以求使它们并行无碍的企图在传教士看来无疑是荒谬的。在他们的思想中，只有身为三位一体的圣父、圣子、圣灵之一的圣子，经过神秘的“无孕受胎”降生，成为天主性、灵魂、肉身三体一位的耶稣，全知全能，能行无数奇迹，死后复生升天的基督才能权力拣选一个人是否成圣。也即是说，一个人是否是圣人，是同他对基督的信仰联系在一起的，没有这个必要条件，一切都免谈。而一个凡人，无论德行如何纯良，都没有被他的民族自行奉为圣人的道理，何况这是一个压根就没听说过基督，没有经历过基督身教的人。他们察看孔子的生平，看不到一点儿和耶稣相似之处，连中国教徒将孔子降至天主教圣人都觉得是异端，甚至连对孔子使用“圣”字，都不允许。在《问答汇抄 卷二》“耶稣非诸圣人可拟”中记载了这样一段话：

“兹无论贵邦孔孟，即古今普天下诸圣贤，总不过此人性而已，故其所行所言，亦不越人之知能，至于道之微，德之纯者，虽圣人有不知不能焉。”²
意即孔子既然只是个普通的教书老头，就不应该称圣。

中国早在1500年前就已经称孔子为圣人了，如果说基督教在明末来到中国，借用了中文中的“圣”字称呼了他们的基督和圣人，中国人反而不能用圣字称呼自己的孔子了，实在是岂有此理。李奕芬在《〈辨祭〉参评》中指出：

“中国用字，原有一字两义，或一字数义，观其意，勿泥其字。”³

“故中国字虽音一而义各有别，不得相混，倘因字而避其名，则中国无一字不可正用，亦无一字不可邪用，传教者又何择焉。”⁴

面对这样一种文化霸权主义的霸道的激烈主张，与他们分辨儒家与基督教封圣标

¹ 李奕芬《〈辨祭〉参评》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十册，台湾利氏学社，2002年，P423。厄格勒西亚，指天主教会，ecclesia的音译。

² 李九功《问答汇抄》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P311。

³ 李奕芬《〈辨祭〉参评》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十册，台湾利氏学社，2002年，P423。

⁴ 同上，P424。

准已经不能解决问题，也就只有从文字、语意方面来进行辩论而已了。

《明史》中有云：“孔子以道设教，天下祀之，非祀其人，祀其教也，祀其道也。”¹ 祭孔犹如祭天，是一个王朝表明自己正统的必行之礼，即使是元、清等少数民族入主中原之后，也必祭拜孔庙，把儒家学说作为官方思想，将儒生纳入王朝的文官系统，用他们治理国家，教授国子监、太学诸生。由此，在成为孔庙主祭人的同时，政府也成为了儒家学说的宣传者、倡导者、教授者和规范者。祭孔实质上表明了统治者对道统的继承。而自唐代举行科举考试以来，儒生便有晋谒先师之礼，获得功名的进士、举人，都在孔庙进行释褐之礼，祭祀孔庙遂成为他们传承传统文化，进入国家主流社会，确认自己社会身份，获得自己社会价值的途径。一旦罗马教廷下令禁止教徒进行祭孔的仪式，就等于拒绝承认他们的文化渊源，斩断了他们进入主流社会的通路，必然受到儒生的排斥。统治者会因其以怪语邪说贬斥圣人、扰乱道统而将其驱逐，也就毫不奇怪了。

第三节 祭天 “郊社之礼，以祀上帝”

一、“天”即“天主”

是否可以使用“天”、“上帝”这样的名称来称呼基督教的天主，构成了礼仪之争又一个扯皮的主题。这涉及到儒家与基督教双方对于“天”的不同认识。

中国的“天”概念的形成漫长而又复杂²。在原始宗教思维中，天“指天帝，即人们想象中有人格、有意志的万事万物的主宰者，能对人类社会发号施令的最高神。”³ 早在耶稣诞生以前好几千年，天的概念就已经出现。《诗经》有记载：“天命玄鸟，降而生商。”⁴ 先民们认为自己的始祖来自天上，并且死后灵魂也重回天上。人与天的关系就犹如父母与子女的关系，即亲缘、血缘关系，天为乾，乾为父；地为坤，坤为母，天地就是人类的父母。所以，中国的“天”概念和祭天礼仪是同中国的文明的发端同步的，是同我们国家、民族的形成同步的，是同生殖崇拜也及祖先崇拜同步的。“尊天法祖”的观念，以及祭天用祖先配祀的礼

¹ 《明史》，转引自黄进兴《圣贤与圣徒》，北京大学出版社，2005年，P48。

² 关于中国的“天”概念详见张岱年《中国哲学大纲》第一部分“宇宙论”。

³ 《中国儒学辞典》，辽宁人民出版社，1989年，P569。

⁴ 《诗经·商颂·玄鸟》，山西古籍出版社，1999年，P193。

制由此而定。人们认为，只要顺时按礼祭天，就可以“民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，灾祸不至，求用不匮”¹，“风雨节，寒暑时。”²

但是同时，在以农业立国的中国，天既作为最高神被崇拜，又是自然科学研究的对象。观察天象，就可以测定春夏秋冬、四时节令，能掌握相应的物候、天文，用于生产、生活。天作为一个无灵觉的、有规律可循的、客观存在的自然物质的认识也在进一步发展着，并且在日后的天道观中，这种自然物质之天的观念虽非主流，却也始终在潜滋暗长。

三皇五帝及夏、商、周的帝王们都要登泰山封土祭天，向天神、祖先报功谢恩。每行一件政要之事都必燔柴祭祀天神，表示听从天的指示而不敢自专。国事、政事与天的意志分不开，天开始与政权相结合。天可以选择在人间的统治者中谁可以继承“天命”，因此天也不单纯是天上的众神之首，也是地上人间的最高统治者，他代表了天子地位的合法性。祭天即继治统的思想开始出现。

而在朝代的更替中，天除了神性、政治属性、自然属性，还逐渐萌发出了道德属性，“有夏多罪，天命殛之”³，“天视自我民视，天听自我民听”⁴，“天矜于民，民之所欲，天必从之”⁵，人们意识到上帝对民是降善的。天具有“元亨利贞”的德行，它的本性就是化成万物，生生不息。它不仅是自然万物的根源，也是万物和谐运行的保证。自然的天和神性的天由此成为道德的天，是为君的道之天。

之后，而儒家又将天性与人性贯通起来，“在宋明理学中，天是宇宙的本原……是人性的根本，道德的依据”⁶，“这种意义的天，不具有人格神的形象，而往往与“命”联系起来”，成为“超自然的精神力量或世界的精神本质。”⁷天的哲学性加强。《中庸》中有“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”⁸的记载，天命下贯成为人性。而“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天

¹ 转引自上书，P19。

² 《礼记·礼器》，上海古籍出版社，1997年，P407。

³ 孙星衍《尚书今古文注疏》，中华书局，1986年，P217。

⁴ 《尚书训注》，齐鲁书社，2002年，P204。

⁵ 同上，P200。

⁶ 《哲学大辞典》，上海辞书出版社，1984年，P76。

⁷ 《中国儒学辞典》，辽宁人民出版社，1989年，P569。

⁸ 《礼记·中庸》，上海古籍出版社，1997年，P899。

地之化育，则可以与天地参矣”¹，又指出人可以达到与天并立的至圣境界。从而将天命、政治、人性、道德一齐纳入天的观念，将天命延伸至人事的各方面。

所以中国的天是一个人格神形象不断消退的天，它生养孕育万物，但却不是出于意志，而是由于它的本性使然。它既是自然的天，也是政治的天，道德的天，哲学的天。

而在基督教中，“天”不过是无灵觉、无智识的被造物，是不值得祭祀的，因而后来的传教士坚决禁止教徒祭拜天地。李九功接受了基督教的天概念，强行将“天”与“天主”区分开来。他在《问答汇抄 卷一》“六经言天”中说：

“苍苍之天，与地之块然者等正，畏事安施。”²

在《礼俗明辨》“婚礼拜天地何义”一节中说：

“拜天地，如拜人君之宫阙，未若实认有天地之主而拜之也。”³

在《问答汇抄 卷七》“答禁拜天地”一节中，更是尖锐的指出，天是被造物，拜被造物就是异端：

“天在上，而日月星辰系之；地在下，而山川河岳附之，皆无灵觉魂，贱于草木。当谢造物者之恩，勿当谢被造之器。”⁴

天地有覆载照临之功能，就像食物、衣服、屋室、蜡烛可以使人饱暖、免于风雨黑暗一样，它们本身是无意志无灵觉的。如果不拜谢天主而去拜谢天地，正像不拜谢赐予自己衣食、屋室、灯烛的予主，而去拜谢衣食、屋室、灯烛一样愚蠢狂妄，是极大至重之罪。

基于中西方对天的看法截然不同，中国的“天”概念又如此复杂，既有人格神的一面，也有其为道之天的一面，所以传教士们在这个问题上也有一种自相矛盾的看法。作为耶稣会在华传教政策的制定者，利玛窦认为中国典籍中的“天”、“上帝”就是基督教唯一的至上神，所以允许儒家信徒以“天”、“上帝”来称呼天主。而在利玛窦去世后，他的继任者如龙华民等却不那么想，他们认为，汉语里的天是物质的天，即苍苍有形之天，绝不能代表基督教的天主。所以龙华民在

¹ 同上，P915。

² 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P237。

³ 李九功《礼俗明辨》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P30。

⁴ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P555。

1628年召开“嘉定会议”专门讨论“译名问题”，最终决定废除“天”和“上帝”之名，只用“天主”这个译名，以表明基督教全知全能的上帝绝非儒家伦理、道德层面上的上帝。这一决议并没有被严格执行，但这正是礼仪之争在耶稣会内部的发端。

而与此相反，传教士中的另一部分人却认为中国“天”的确是一个或一群神明。利安当初到中国时曾向他的中文老师询问，中国的祭祀到底是什么意思，这位教书先生随口回答“如天主教的弥撒”，这使得利安当非常震惊。他认为中国人的“天”，就是包括孔子和祖先在内的各种山川鬼神先祖古圣古贤，这群伪神占据了上帝的位置，祭祀者以隆重的仪式祭拜他们，摆下盛宴款待他们，并以音乐歌舞愉悦他们，为的就是希望通过他们的庇佑，消灾免祸，达到自己的诉求。因此他们只好一面指责中国人都是不可救药的无神论者，一面又指责他们为丑恶的偶像崇拜者。

面对传教士自相矛盾的指责，李氏兄弟、父子的辩护也不可避免的有自相矛盾的地方。他们一边强调中国经典中所说的“天”是一位至高无上的人格神；一边又不得不解释中国人其实并不知道天主最大的奥秘，即三位一体和道成肉身。

李九功曾在多部作品中谈到中国典籍中的“天”，力图证明，这是一位有意志、能祸福的人格神，是至高无上的上帝。在《慎思录》中他说：

“儒书有浑言天，隐言主者，亦如尊君者，不凡指斥大君，而特称朝廷，乃其语法然耳。试思孔云：‘获罪于天’；又云：‘仁人事天，如事亲’。孟云：‘存心养性，所以事天’；又云：‘天永欲平治天下’。则必不以块然苍苍，有形有色之天为天，盖称天耳主已寓矣。”¹

在《问答汇抄 卷一》“六经言天”中他引用《答客问》中的话论证说：

“所以为天者，指天之主也。且事天者，谓其生我养我之大本原也，畏天者，谓其威灵洞瞩，而临下有赫也。……《书》曰：‘以昭受上帝，天其申命用休。’《诗》曰：‘昊天上帝。’夫以上帝言天，非苍苍之谓明矣。又圣贤言天，恒系之以命，则固有出是命者。然不言天主但言天者，正如指主上曰朝廷。朝廷宫阙耳，言朝廷，即言此内攸居之主上也。”²

¹ 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P148。

² 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台

在《问答汇抄 卷四》“道正何分夏译”中又说：

“请思天主二字何解。天主者，上天之主宰也，即吾国经书所称‘上帝’是也。《书》曰：‘惟皇上帝，降衷下民，若有恒性’。《诗》云：‘皇矣上帝，临下有赫，鉴观四方，求民之莫’。《中庸》云：‘郊社之礼，所以事上帝也’。孟子云：‘斋戒沐浴，则可以祀上帝’。朱子曰：‘帝者天之主宰’。程子曰：‘以其主宰谓之帝’。《史记》：‘黄帝作合宫祀上帝，接万灵而教教’。将彼此而参合之，则知吾国原有此教，惜后多遗失，而未开明耳。”¹

他所征引的典籍大多出自先秦和汉代，这正是中国的祭天文化逐渐趋于成形的时代。这个时期，天的内涵一方面还没有完全脱离支配天地自然、掌管国家兴亡、个人生死祸福的，有精神意志的人格神的形象；一方面已经开始与道德、政治观念相结合，具有了“诚”、“善”等道德因素，天可以拣选人间有德的统治者来承受天命，天子开始成为天在人间的代表，而天本身的人格特征开始消退，换句话说，天已经逐渐成为政治权力、道德修养化身，成为“道”之天。在这样一个过渡阶段，对天的认识不外乎三种：认为“天”是物质的天、自然的天；认为“天”即天神、上帝；或已经开始将“天”抽象为不可违背道德准则、自然规律；三种观点几乎并存。第一种如“悠悠苍天”；第二种如“天命靡常”、“天命可畏”；第三种如“诚者天之道，诚之者人之道”、“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”等等。

李九功只把可以证明第二种观点的言辞、诗句单独挑出，而将另两种观点弃之不用。他指出，不称“天主”而只称“天”只不过是遵循避讳的原则，表示对上位者的尊敬而已，所以我国原就知道有一位全能的天主。他说：

“家无二主，国无二上，明国家所由治也。进而推之，实又有一统御六合，至尊无二真主。”²

既然这个真主至尊无二，那么基于在儒家信徒心中儒家学说和天主教都是真理这个前提，儒书中的“天”或“上帝”即基督教的“天主”也就不证自明了，只不过“天主”这个称呼比“上帝”或“天”显得更加贴切而已：

“儒书‘上帝’之称，固明指天主，然恐不善理会，尚疑高高在上，尊而不

湾利氏学社，2002年，P237。

¹ 同上，P452。

² 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P150。

亲耳。称‘天主’者，则如家有家主，国有国主，而国主家主，皆由此主监临之，实为大父上君，主宰天地万物之公主。乃知生我存我此主，训我诲我此主，莅治我赏罚我此主，斯尊亲二义毕该，而蒸民感谢畏敬爱慕之诚，亦自有勃发不容己者，其名称不且较著较确耶。”¹

据此，李氏父子一口咬定，在京城南郊的祭天坛上所祭的“天”正是上帝。

《礼俗明辨》“祭风云雷雨缘由何如”一节中写到：

“南郊祭天大礼，……祭天固以上帝为主，而受职于上帝，如风云雷雨等，司之想各有神，故当郊天之日，徧及群神，遂亦备列之以陪祭耳，要揆以尊无二上之义，实皆统于上帝。”²

据此，他们彻底将中国所祭的天与基督教所敬的天主等同起来，断言：

“郊社之礼，所以祀上帝者。”³

他们希望由此将中国最隆重的祭天大礼与天主教的侍奉天主之礼在性质上等同起来，不管细微仪文如何区别，它们都的确是侍奉上帝的仪式，从而试图证明中国的祭祀体系和基督教教义没有冲突。

二、祭天之礼非弥撒大礼

既然所祭祀的实为同一个天主，那么剩下的问题就仅仅在于所行的祭礼是否也是正统的祭礼而已了。

基督教的至重之礼是献给天主的弥撒。坚决反对中国祭祀礼仪的利安当在《辨祭》中介绍了基督教献给基督的弥撒之礼。

“吾主耶稣受难前一晚，亲口立定祭天主之新礼，今即所称弥撒是也。此礼不是献祭牺牲品物，乃为万民之罪过，献耶稣受难功劳于天主罢德勒以息其怒，不降罚于世也。主祭之人必等撤责尔铎德之位，始可行祭。……致祭之时，必以每日早晨空心时候，未预他事，内既备敛束洁净之心，则行外礼易于虔恪谨慎也。逐日祭者，因世人日日有罪过以致天主之怒，故日日奉祭以止圣怒。”⁴

¹ 同上，P149。

² 李九功《礼俗明辨》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P42。

³ 李奕芬《〈辨祭〉参评》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十册，台湾利氏学社，2002年，P435。

⁴ 同上，P434-P435。

这一个“祭”天主，也就是行弥撒的规定，是耶稣亲口颁布的，从它被颁布的那一天起，耶稣的使徒们就严格地遵循了这个规定，使徒行传中记载，门徒们在耶稣死后的数周内就开始行“掰饼”的仪式。到了公元165年殉教者查士丁在著作中曾指出，“一个规范的仪式已经建立起来，即在阅读和解释完圣经后，就献上感谢，并分发饼和酒。”¹这个仪式是被人为地“建立”起来，它有一个明确的产生时间，有明确的行使步骤，有明确的内涵，即按照耶稣的教导，用他的血肉，使子民同他融为一体。

而中国的至重之礼为祭天，其形成、演变的过程，它的祭礼、祭法、目的、功用都比基督亲定，后世只要照着执行即可的弥撒复杂许多。

首先，就主祭者而言，弥撒只有铎德可以行之，即使是位高权重如国王也不得插手。而祭天之礼只有天子能进行。《礼记》云：“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀”²，“君子之所谓义者，贵贱皆有事于天下；天子亲耕，粢盛秬鬯以事上帝，故诸侯勤以辅事于天子。”³天子祭天，而其他只能辅助天子，贵贱分明、等差有序。所以李奕芬在《〈辨祭〉参评》中说：

“郊社之礼，所以祀上帝者，惟天子得行之，则煌煌鉅典，已为不可僭越之举矣。”⁴

其次，就预祭者而言。弥撒是无论男女老幼均可参加，而祭天大礼仅限于天子及其周遭的王侯公卿，普通儒生无权参与，对于其具体仪节，他们只能从历朝历代的典籍和礼书中窥知其一二大略。所以李九功在《礼俗明辨》中谈到郊天之礼说：

“然此俱系国家大典，自古迄今，其礼用之因革损益，代不相袭，草野亦安得而尽知乎。”⁵

表明自己无力详细说明是如何行祭天之礼、如何行旱时祈雨之祭，就是这个原因。

第三，就祭祀对象而言，弥撒是献给三位一体、至尊无上的上帝的，而祭天的对象其实相当庞杂，除了上帝之外，还有日月星辰、风师雨师等天神；社稷、

¹ 麦格拉思《基督教概论》，北京大学出版社，2003年，P384。

² 《礼记·王制》，上海古籍出版社，1997年，P208。

³ 《礼记·表記》，上海古籍出版社，1997年，P935。

⁴ 李奕芬《〈辨祭〉参评》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十册，台湾利氏学社，2002年，P435-P436。

⁵ 李九功《礼俗明辨》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P43。

山川、江河、五岳等地神；并且还包含祖先。即所谓“在天者为神，在地者为祗，统言之曰祭天。”¹《礼记》载：“肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，徧于群神。”²以及“有虞氏禘黄帝而郊喾，祖颡项而宗尧。夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颡项而宗禹。殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤。周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。”³通过这些对祭祀对象完全不同的记载，我们可以看到，各种神祇都在祭天的范畴之内，只不过上帝是祭天的核心，在祭天之礼中是位于群神之上的至尊的主神，其他天神地祇，甚至包括祖先，都配祀于上帝之下。

最后是祭祀的目的。弥撒是为了平息主的义怒，使人类在基督里获得新生。虽然平时祷告的时候也可以向天主祈求，但主要强调的是领受天主的安排，而在弥撒中更是只需要抱着感恩的态度就可以了。祭天则主要是因为“万物本乎天，……郊之祭也，大报本反始也。”⁴又云：“郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日也。”⁵都是说为了报答天神的恩惠而不忘本。虽然也有祈的内容，如祈“风雨节、寒暑时”等，李九功对此的解释是：

“郊天……皆主报不主祈。……即云南郊报天外，或时而祈谷祈蚕，祈雨祈雪，俱为民众，虽私亦公。”⁶

也就是说，祭天是为天下万民祈福，绝非为了一己私利，这种祈是符合天主爱人如己的教海的，所以虽私亦公，是可以允许的。

但是无论如何，很明显，祭天之礼同弥撒大礼是有重大区别的。为了证明中国的祭天之礼虽然不同于弥撒，但仍是符合基督教教义的，李奕芬在《〈辨祭〉参评》中用大量篇幅对中国祭天“古礼”、基督教祭天主“古礼”、中国祭祀、基督教弥撒做了艰苦的论析和区分。

当时，儒家信徒们强硬的辩论对手，最早对中国的“祭”提出异议的利安当撰写了《辨祭》一文，将中国从祭天之礼而下的所有祭祀礼仪都看作是一样的性质，并将它们一概等同于基督教的弥撒，从而指责中国人将山川鬼神祖先先圣等一众伪神全部认为天主，中国的祭礼都是将真礼献于伪主，将伪礼献于真主。其

¹ 转引自《中国祭天文化》，宗教文化出版社，2000年，P56。

² 同上，P56。

³ 《礼记·祭法》，上海古籍出版社，1997年，P788。

⁴ 《礼记·郊特牲》，上海古籍出版社，1997年，P429。

⁵ 同上，P428。

⁶ 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P152。

中所谓真礼就是指求福免祸的祷告，而伪礼则是指牲醴品物之祭。

李奕芬策略地将上古时的祭天大礼等同于祭祀基督教未降生之前、无声无臭的上帝的礼仪，称为“古礼”；而将中国祭祀体系中后起的其它祀圣祀祖的礼仪才称为“祭祀”，他分辨说：

“古礼非伪，且亦古时天主所定，何谓以伪礼敬真主乎？若云中国祭祀，则非天主所定，人所立也，岂与天主之真礼可同论哉？况孔子祖先，中国何尝奉为真主，以为可求而祸可免也，则非以真礼敬伪主也，明甚。”¹

他所谓的“古礼”即《礼记》中所谓“燔柴于泰坛，祭天也”²，“赋之牺牲，以共皐天、上帝、社稷之飨。”³即将薪柴、币帛、牺牲点火焚烧，使烟气“升于中天”，以达到祭天的目的。这与基督教经典中所说的“从开辟至天主降生三千九百余年之久，彼时祭天主，皆用牺牲古果等物奉献”⁴的“古礼”是一致的。所以李奕芬认为，这种祭天古礼正是古时天主所定，是耶稣降生以前祭祀天主的通行之法，是以真礼敬真主。即所谓：

“当主之未降生也，上主原容牲享，一切祭祀，得其意，不妨存其礼。”⁵而后世祭祀祖先、圣人之礼，不过人立，且所用的礼仪也与祭天的礼仪不同，既然是人立，仪文又不同，那么其所祀对象就一定不是天主，故绝非真理敬伪主。

“古礼”不同于“祭祀”，但李氏父子又不得不承认，它同样也不符合“弥撒”的要求。他们强调，这是因为中国的经典中对于天主的记载是不全的、缺损的。造成这种缺损的原因有很多，比如：孔子“罕言命”；先儒不及见证基督降生，无缘记录基督身教；以及秦朝焚书之后典籍亡逸等等。这些记载上的缺略造成了中国人虽然有认识上帝的主观愿望，却常常“认主不明”。即使是上古的圣贤，也只知道降赎之前的天主，而不知道降赎的耶稣基督。

“《诗》云：‘上天之载，无声无臭’。子曰：‘天何言哉’。……斯言诚然，此乃天主未降生以前语也。天主降生，在西汉之末，详在西书可览矣。上古圣贤，

¹ 李奕芬《〈辨祭〉参评》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十册，台湾利氏学社，2002年，P371。

² 《礼记·祭法》，上海古籍出版社，1997年，P788。

³ 《礼记·月令》，上海古籍出版社，1997年，P298。

⁴ 李奕芬《〈辨祭〉参评》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十册，台湾利氏学社，2002年，P433。

⁵ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P552。

皆知天之有主，未及逢主之降生。”¹

也就是说中国的先贤们所认识到的其实只是三位一体的上帝中的圣父“罢德勒”而已，对于圣子“费略”和圣灵“斯比利多三多”他们并不知道，所以也就无法理解基督降生救赎的意义，他们所行的燔柴、献牲等祭天之礼仪相当于天教的“古礼”，而非耶稣亲自颁布的新的祭祀方式——弥撒。《问答汇抄 卷二》“天儒大较同而儒说有未足”一节中，详细说了先贤教导人们实行了基督降生前所应行的祭礼，而对于降生后的新定的祭祀仪式则没有认识：

“盖儒者知宰制乾坤之天主，而不知降生代教之天主；知皇矣荡荡之真宰，而不知位三体一之妙性；知燔柴升中之牲享，而不知面体酒血之大祭；知悔过迁善之心功，而不知领洗告解之定礼；此则天学所备，佐吾儒之不及，为他日上升之阶梯也。凡师法孔孟者，毋汨此独见大原之性天也。”²

并感叹到：

“中国若知祭祀天主，恐中国亦未必敢以牲醴之物为足享天主也。”³

他们经过层层论证，得出的结论是：中国人所认识的上帝是正确的，然而对于上帝的理解却落伍了，只知道有无声无臭的上帝，不知道有降世救赎的基督；中国所行的祭天大礼也是正确的，然而祭祀的仪式却落伍了，只知道燔柴牲享的祭祀，却不知道用耶稣体血行的圣礼。这不是一个原则性的错误，而是一个进行通融改正的仪文上的问题，可以通过礼仪的自我更新、与时偕行来进行改进，即表示愿意接受基督教新的祭祀仪式——弥撒。

“西汉而后，降生之主，阐发至义，更立新典，必悉遵其言说，乃为完备，《圣经》所谓新教是也。”⁴

“当主之既降生也，业备有定典，循旧意，不若遵新命。”⁵

因为：“礼不章，意终不明。”⁶

¹ 李九标《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P495~P496。

² 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P327。

³ 李奕芬《（辨祭）参评》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十册，台湾利氏学社，2002年，P386。

⁴ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P326。

⁵ 同上，P552。

⁶ 同上，P552。

三、奉事非祭祀

解决了天是否即是上帝，祭天之礼是否即是弥撒之祭的问题之后，李氏父子还面临另一个严峻的问题。因为在中国传统中只有天子可以祭天，不要说普通百姓，即使是诸侯、公卿、大夫也不得涉足，现在基督教命人家祀户奉，不仅是僭上，而且也有亵渎天主的嫌疑。之前的天与天主概念的辨析，以及祭天大礼与基督教古礼的拟同都是为了打消传教士的疑虑，消除他们对中国祭天之礼的敌对情绪；而祭天主是否为僭为亵的问题却是面向教外的中国民众的。

李九功在《口铎日抄》中引艾儒略的话，强调基督教了解祭天之礼不可僭行，他们所要求的是心灵的皈依与祈祷，而非行动上的祭祀，表明奉事天主绝无篡权之意。艾儒略说：

“祭祀与奉事不同。夫郊社之礼，在中邦，非天子不举，重其事也。弥撒之礼，在圣教，非铎德不行，重其职也。若云奉事者，为天主生天覆我，生地载我，生神守我，生万物以安养我，种种大恩，何人不日受，何人不思图报。然则朝夕瞻依奉事，亦聊尽感酬万一耳。”¹

李九功认为，天主人人当奉事，这是天主的全知全能和无边仁慈所决定的。天主以全能化成天地万物以及人类。而且，这个世界以及世上万物就是上帝为了人类而创造的，表现了他对人类的爱。更重要的是，他不仅创造了人类的肉身，也创造了人类的灵魂，上至皇帝下至黎民一旦受造永不毁灭，灵魂没有高低贵贱之分，天堂永福对一切虔信者开放，这又一次体现了天主对人类超乎其他生物之上的大爱与大恩。所以他生我、养我、保全我者，如吾人之大父母，如“天无私覆也，地无私载也，日月无私照临也”，人人都承受主恩，所以人人应该感谢天主、侍奉天主。

而同时，人类虽然受了天主大恩，但是因元祖的堕落，故人人都有原罪，所以人人宜痛悔，时时向天主祈祷，祈祷他的默启和帮助。侍奉天主，将热心奉献给主，正是表现痛悔的方式之一，也是避免更进一步犯罪堕落的必由之路。

所谓奉事天主，就是向天主“奉以真挚之心。”² 耶稣曾说：“吾喜火之燃者。”

¹ 李九标《口铎日抄》，钟鸣口，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P220-P221。

² 同上，P280。

传教士解释这句话为：“人之热心犹火也，人而无向主之热心，即自身之巨愆隐匿视之不见，若无有严，安望其能照人乎？”¹“一心向上慕主，……则耶稣必以为己子。”²

这种热心要求信徒：

“每日当用神功，不拘晨兴与夜静，但得事物未接，念虑犹清，便欵心存想。”³

存想的内容则是每天默想基督思何人，何故降此卑贱者之身，为何受难，所受何难，我又当如何图报。即：

“或惭悔前愆，以杜新诱之端倪，或感谢主恩，以提报本之恳志。”⁴

由此时时激发自己的惭愧之情、负罪之感，激发感恩之心、钦敬爱慕之情。

不仅要时时默想天主之恩，还应当时时祈祷天主默佑，因为人有原罪，秉性软弱，“非蒙主佑即纤毫难自成也。”⁵时时颂主“如凡所见闻，悉有颂主之念，则杂者可纯。”⁶把一切美好都归于主，不仅使得人心中充满感恩与仰慕，而且杂念、邪念不起，是杜绝罪愆的有效之法。通过这样的奉事，最后的结果则是悔过迁善，得到主的恩宠：

“凡悔其过，而发爱望之心者，俱可沾吾主大恩。”⁷

由此他得出结论，家祀户奉不仅不为僭与亵，而且是十分必要的。

“(天主)实生民之大父母，岂有一人可不奉事，特不得僭用祭之礼仪耳。”⁸

¹ 同上，P410。

² 同上，P335。

³ 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P163。

⁴ 同上，P163。

⁵ 李九标《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年，P291。

⁶ 同上，P568。

⁷ 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年，P306。

⁸ 同上，P317。

第四章 结论

从李氏兄弟的生活和他们的著述中我们可以看到，他们都是虔诚的基督徒。李九标勤勉地参加瞻礼、布道、建立社团和其它教会活动，致力于基督教会建设和宗教生活的实录。而李九功更多的是一名思考者，更多地着力与自己的灵性培养。他们对天主教的核心教义如三位一体、道成肉身、圣爱等都有着大量的阐释和良好的接受。

然而同时，他们也是真诚的儒家学者，他们珍视自己儒生的身份和传道授业的社会责任。除了天学著作，他们尚有纯儒学著作问世，也有以厚民心、敦教化为目的的善书类作品出版，其中或者完全不涉及天主教神学，或者涉及的不是启示神学的天主教，而是道德教化的天主教。

鉴于自己儒生和基督徒的双重身份，儒学思想和基督教教义的相似和融合是他们最乐意看到的：

“盖由‘东海西海，心同理同’，近天教者莫如儒，故其书之相合者多，非若释老二氏，邪正相悬，如黑白不同者比也。”¹

秉承着“和实生物，同则不济”的教导，他们赞赏基督教在生命奥秘上的启示性，但也强调中国古经对生死大事保持沉默的合理和慎重；中国经典是完全符合天主教教导的，但还不足以应对生死问题，这种启示只有在天主教经典中才有详述，所以，他们承认儒学重世俗，天学重本源，两者各有所长。因此他们用宽容的态度，以吸收融合能力超强的儒家伦理道德为一端，与天主教教义为另一端，将两种文化进行融合、改造、重组。

在论到基督论时，他们将基督教神性的基督不着痕迹地代换为儒家的道德圣人，将充满了神启的基督教转化到道德层面上来。在理解到圣爱时，他们用拟同的方法将敬畏天主与敬畏君王的“忠”贯通起来，将亲爱天主与亲爱父母的“孝”贯通起来，并将基督教的圣爱嫁接在儒家的仁爱之上，成为儒家的世俗之爱和基督教的超性圣爱所组成的合成体系。在探讨性教、书教、身教的关系时，他们努力地将儒家经典和圣贤，甚至释道二教的圣人经典归入基督教体系，就他们启蒙人类发现善的天性，教导人类实行合道的行为方面，为他们在基督教的教义体系

¹ 李九功《礼俗明辨》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P46。

中寻找位置。

作为有秀才功名的儒生，李氏兄弟自幼浸淫在儒家的经典中长大，对于儒家学说可谓了如指掌。在入教以后，他们曾静修三山堂，并伴随传教士左右，耳濡目染，不断加深自己对基督教教义的理解；之后又积极地著书立说，阐释自己对教义的认识，成为福建基督教会中的元老，他们对于基督教的了解也不可谓不深。所以，在儒学与基督教在礼仪问题上发生争执的时候，他们的双重身份和跨文化的学养，决定了他们可以也必须“扣其两端”，深入探究双方的分歧所在，竭其所以然，然后提出解决争端的方案。作为一名信徒，他们大胆地对传教士的策略提出了建议：

“今欲敷教中土，当发明天教之是，并勿轻拟儒书之非。”¹

即基督教的确有高明的地方，我们吸收采用，而儒书即使有错，也非先儒本意，而是“盖中土经书之传，自秦焰之后，不惟缺略，亦有伪讹杂出者。”²“况流渐至五而季下，二氏教兴，习尚愈以分歧，则礼俗相杂，莫能辩诘，遂多有非礼之礼以相眩者。”³“即昔有其文者，今人所行，亦多不仍其旧。”⁴ 俗儒遮蔽了先儒本意，大众又受到了佛道的误导，所以只要抛弃混入儒学中的迷信成分，它就可以与天主教教义和平共处。

当方济各、多明我等修会对于中国的祭祖、祭孔、祭天礼仪提出指摘，直接威胁到儒家伦理核心部分时，李九功和李奕芬一直在坚定地站在传统一边，向传教士解释中国礼仪的实质；一方面又利用摒除双方的极端立场，取得合乎双方利益，又可以为双方接受的那个中正点。基督教要求废除木主，中国人不能放弃牌位，那么就修改牌位的形式而保留它纪念祖先的功用。基督教认为祭孔是在求功名，那么他们承认民间祭祀中存在着保佑举子的邪神，但不是孔子。基督教指责中国用牲醴伪祭献给天主真神，那么就区分牲醴之祭和弥撒大祭的高低等级，将中国的祭天礼仪归位古礼，承认它已经跟不上时代了，可以加以变革，但决不承认它的性质是错误的。

¹ 同上，P46。

² 同上，P46。

³ 李九功《证礼彙议》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P93。

⁴ 李九功《礼俗明辨》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P47。

李九功的辩论口吻并不激烈，也没有像他的儿子李奕芬那样指责传教士在根本不了解中国文化的状况下就胡乱评论中国礼仪，因为在他生活的年代，礼仪之争毕竟还没有全面爆发，中国礼仪仍然可以进行，教义的融合仍然是被允许的。最能表达这一时期李九功对于双方文化融合观点的，是《礼俗明辨》总评的最后一段：

“今如善会儒书之旨，则其相合之多者，正可取之以羽翼天教。而其不尽相同之处，或犹有习而安者。若果为显悖主诚，自当示以知避。苟但为纤细仪文，非于主诚大有妨碍者，则恕为无罪无功，置之不议，何如若此则同乎昭事而复合于俗。”¹

儒学与基督教，能够相合的自然可以拿来使用。与天教不尽相同的，只要非关原则的问题，比如在吊丧、葬亲、祭祖方面的世俗礼仪，尽可以习而安之，搁置争议，不行使最好，一定要行也无伤教规。只有那些明显和教规相冲突的，比如迷信和多神崇拜，才想法避免、改易，而非全盘抛弃。一言以蔽之，就是李九功认为中国传统完全可以在经过扬弃之后与基督教求同存异，和平共处；并希望传教士们也能以“东海西海，心同理同”的宽大胸襟接纳作为异质的中国文化。他像一个长者一样，要求平心静气地讨论问题、弥消分歧，既以开放的精神对待儒学，愿意吸收新的思想，使儒学获得关于神启和本源方面的内容；也以客观的态度对待基督教教义，并未将它看作绝对不可改易的真理，这种兼容并蓄，允许不同意见存在的态度，同基督教的排他精神是格格不入的。在这场中西文化的融合中，面对异质文化，以李氏兄弟为代表的儒家基督徒们所表现出的，正是和而不同、执两用中的中庸理想和博学慎思、明辨笃行的中行风格。

¹ 同上，P47~P48。

附录一

李氏兄弟生平简表

公元纪年	年号纪年	事件
1628年	崇祯元年	李氏兄弟由艾儒略施洗，成为基督徒。
1629年	崇祯二年	李九标静修于三山堂，回福清后与李九功一起积极宣传教义。
1630年	崇祯三年	一月三十日，李氏兄弟在福州参加乡试，并拜会艾儒略、卢安德。
		李九标开始撰写《口铎日抄》，李九功参与该书第一、二、四、八卷的校订。
1631年	崇祯四年	李九标作《口铎日抄小引》。
		四月四日，李九功至三山堂晋谒艾儒略。
		七月三十日，福清新教堂落成，艾儒略前往布道。
		十月廿七日，李九标前往东粤省亲，与艾儒略同行，并拜访各处教友，修订《口铎日抄》前三卷。
1632年	崇祯五年	七月廿八日，李九功向艾儒略请教中国古代圣人死后上天堂还是下地狱。
1633年	崇祯六年	七月，李九标在福州参加乡试。
1634年	崇祯七年	五月廿五日，李九功向艾儒略请教魔鬼是否知道过去未来之事。
		五月廿六日，李九功向艾儒略请教文字从何时开始。
		十二月，李九标参与成立“贞会”。
1635年	崇祯八年	李九功在海边读书，开始写作《励修一鉴》。
1636年	崇祯九年	二月初三，李九标参与成立“主保会”
		二月初九，李九标参与成立“圣母会”。
1637年	崇祯十年	艾儒略的《圣梦歌》出版，李九标为之作跋。

附录一 李氏兄弟生平简表

1639年	崇祯十二年	六月十日，李九标前往拜见艾儒略，并留在三山堂学习教义。
		李九功为《励修一鉴》作序。
1640年	崇祯十三年	李九标随艾儒略前往龙江，在新落成的“雪堂”进行布道。
		李九标出版儒学著作《枕书》。
		五月，《口铎日抄》全书完。
1645年	南明弘光元年 清顺治二年	一月一日，李九功作《自惕箴》。
1648年	顺治五年	李九功同教友沈从先、李嗣玄合著《西海艾先生行略》和《西海艾先生语录》。
1662年	康熙元年	李九功举家迁往福州，居住于“绿庄堂”。
1676年	康熙十六	李九功出版《文行粹抄》。
1676年~ 1681年	康熙十六~ 康熙二十年	李九功撰写了《礼俗明辨》、《证礼刍议》。
1681年	康熙二十年	李九功过世。其子李奕芬将他的遗稿整理为《慎思录》出版。

附录二

李氏兄弟著作原文（略）：

1. 李九标《口铎日抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台湾利氏学社，2002年。
2. 李九功《励修一鉴》，《天主教东传文献三编》第一册，台湾学生书局，1983年。
3. 李九功《问答汇抄》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台湾利氏学社，2002年。
4. 李九功、沈从先、李嗣玄《西海艾先生行略》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，台湾利氏学社，2002年。
5. 李九功、李嗣玄《西海艾先生语录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，台湾利氏学社，2002年。
6. 李九功《慎思录》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年。
7. 李九功《礼俗明辨》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P21。
8. 李九功《证礼刍议》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台湾利氏学社，2002年，P63。
9. 李西满，李奕芬《〈辨祭〉参评》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十册，台湾利氏学社，2002年。
10. 艾儒略《圣梦歌》，钟鸣旦，杜鼎克《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台湾利氏学社，2002年。

参考文献:

中文资料:

1. [清]计六奇《明季南略》，中华书局，1984年。
2. [清]饶安鼎《福清县志》，福建省福清县志编纂委员会整理，1987年。
3. 方豪《中国天主教史人物传》上册，中华书局，1988年。
4. 徐宗泽《明清耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年。
5. [法]费赖之著，冯承钧译《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局，1995年。
6. [法]荣振华著，耿昇译《在华耶稣会士列传及书目补编》，中华书局，1995年。
7. 顾诚《南明史》，中国青年出版社，1997年。
8. 福州市地方志编纂委员会《福州市志》，北京方志出版社，2000年。
9. 利玛窦，金尼阁著，何高济等译《利玛窦中国札记》，中华书局，2005年。

研究专著:

10. 张岱年《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982年。
11. 杨天宇《礼记译注》，上海古籍出版社，1997年。
12. 李天纲《中国礼仪之争 历史·文献和意义》，上海古籍出版社，1998年。
13. 万建中《中国历代丧葬》，北京图书馆出版社，1998年。
14. [意]柯毅霖《晚明基督论》，四川人民出版社，1999年。
15. 冯友兰《中国哲学史》，华东师范大学出版社，2000年。
16. 陈科华《儒家中庸之道研究》，广西师范大学出版社，2000年。
17. 陈烈《中国祭天文化》，宗教文化出版社，2000年。
18. 葛兆光《中国思想史》，复旦大学出版社，2001年。
19. [法]谢和耐著，耿昇译《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，上海古籍出版社，2003年。
20. [英]麦格拉思《基督教概论》，北京大学出版社，2003年。
21. [美]奥尔森著，吴瑞诚等译《基督教神学思想史》，北京大学出版社，2003年。

22. [德]哈特曼《耶酥会简史》，宗教文化出版社，2003年。
23. 刘黎明《祠堂、灵牌、家谱》，四川人民出版社，2003年
24. [比]钟鸣旦，孙尚扬著《一八四零年前的中国基督教》，学苑出版社，2004年。
25. 陈戍国《四书校注》，岳麓书社，2004年。
26. 徐儒宗《中庸论》，浙江古籍出版社，2004年。
27. 何绵山《福建宗教文化》，天津社会科学院出版社，2004年。
28. 刘耘华《诠释的圆环：明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，北京大学出版社，2005年。
29. 黄进兴《圣贤与圣徒》，北京大学出版社，2005年。

中文论文

30. 孙西《论“礼仪之争”》，《中国史研究》，1987年第4期。
31. 陈钦庄《中西文化的一次剧烈冲突》，《浙江学刊》，1992年第2期。
32. 林金水《明清之际士大夫与中西礼仪之争》，《历史研究》，1993年第2期。
33. 林金水《艾儒略与福建士大夫的交游》，《基督教与近代文化》，上海人民出版社，1994年。
34. 朱静《罗马天主教会与中国礼仪之争》，《复旦学报》，1997年第3期。
35. 陈健明《略论基督教与中国社会的冲突与适应》，《宗教学研究》，2000年第4期。
36. 张先清《试论艾儒略对福建民间信仰的态度及其影响》，《世界宗教研究》，2002年第1期。
37. [荷]许理和《李九功与〈慎思录〉》，《相遇与对话：明末清初中西文化交流国际学术研讨会论文集》，宗教文化出版社，2003年。
38. 李秋零《清初中国礼仪之争的文化学再反思》，《宗教》，2003年第5期。
39. 李炽昌《跨文本阅读策略：明末基督徒著作研究》，《基督教文化学刊》第10期，中国人民大学出版社，2003年。
40. 马宇航《明末清初基督教的传入与中西文化冲突》，《社会科学战线》，2004年第3期。

41. 白才儒《明末社会危急与耶稣会士在华传教的根本冲突》，《四川师范大学学报》，2004年第3期。
42. 陈红梅、何俊《明末清初基督教文本的言说风格与身份意识》，《浙江社会科学》，2004年第4期。
43. 吴旻《礼仪之争与中国天主教徒》，《历史研究》，2004年第6期。
44. 刘耘华《明末清初入教儒士的“新人”意识及其文化意义》，《天津社会科学》，2005年第2期。
45. 李天纲《严谟的困惑：18世纪儒家天主教徒的认同危机》，《离异与融会：中国基督教徒与本色教会的兴起》上海人民出版社，2005年。

、李九功兄弟为例

作者：[张小懿](#)
学位授予单位：[上海师范大学](#)

相似文献(1条)

1. 学位论文 于作敏 论近世西方来华传教士的儒学观 2007

传教士来中国的目的是要传播耶稣基督的福音于中土，其传教工作的最大困难，源于基督教在绝大多数中国人心中是“洋教”，因而遇到了以儒家文化为核心的中国本土文化意识的挑战。西方传教士很快意识到儒家学说在中国传统意识形态、中国文化与中国国民中的重要地位，意识到必须实行适应性的传教策略，因而对儒家文化作了一些研究与评论。研究西方传教士的儒学观对我们当下更好地认知儒学、认知传统文化的价值有着重要的意义。论文分明清之际与晚清以后两个阶段对来华西方传教士的儒学观做了剖析。分4个部分：

一、明清之际来华天主教传教士的儒学观。明清之际的利玛窦等天主教传教士在传教过程中已意识到要成功地推进基督教的传播，必须入乡随俗，理解、尊重与适应中国文化，尤其是调和、会通基督儒关系，对基督教作出适应儒学、适应中国礼俗、适应中国文化的必要的变通与调适。利玛窦等传教士“会通基督”主要是从以下方面入手：在上帝观上，认为中国古书中的“天”、“上帝”等概念和基督教中的“上帝”有类似之处；在自然观上，对儒家“天”的观念与天主教的“天的”观念进行会通；在伦理观上强调基督教爱的观念与儒学仁的观念的一致性；宽容儒家的祭祀祖宗、祭拜孔子和祭天等习俗；等。但也有批评，尤其是龙华民开始发起礼仪之争，导致了“禁教”。

二、19世纪初大规模的传教浪潮再次袭来时，基督教新教传教士与孔子在这场跨越时空中的对话仍然在继续。19世纪60年代以前，基督教在华宣教事业与儒学之间以激烈的冲突为主，认为“孔子或耶稣”二者必居其一。19世纪60年代末起传教士们“援儒入耶”，尝试“孔子加耶稣”，试图在基督教与儒学之间建立密切联系。

三、19世纪以来华新教传教士的儒学观。把儒学与基督教加以比较，指出其相通相似点，这是实行“孔子加耶稣”传教策略的依据，找到儒学中可加以比附的部分，利用它为基督教的利益服务；又指出两教相异相抵触之处，论证基督教高明于儒学，认为基督教可补儒学之不足，让人们接受基督教义。基督比较涉及以下主要方面：上帝观，有的传教士对儒学缺乏明确的超自然的观念进行了批评，不过他们也认识到恰恰是儒学的非宗教性与对孔子的非宗教性崇拜，使其与基督教崇拜“唯一的真神”并不构成矛盾，而有的传教士试图在上帝观上对基督作些附会与糅合，认为儒学知有上帝，不过他们对儒学的上帝观还是持某种批评态度的，认为基督教的上帝观要远优于儒家的类似观念；自然观，传教士注意到儒家在上帝创世与自然观方面的知识的欠缺，主张增加“物伦”；人性论，基督教的人性论是和原罪说联系在一起的，“原罪论”是一种典型的性恶论，而儒家的主流是“性善论”传教士批评儒家寄希望于内心修养而不是寄希望于上帝的帮助是一个严重错误；伦理观，传教士对儒学的道德伦理思想是比较认可的，他们对其颇多赞赏，并认为它与基督教伦理较为吻合，因而作了一些会通基督伦理观的工作；礼俗观，传教士从敬拜唯一真神的基督教信仰出发，对与儒家有关的祭天、祖宗崇拜、孔子崇拜等礼俗进行观察与评论。总之，晚清传教士的儒学观是他们从其基督教的立场出发所形成的对儒学的认识。他们对儒家的上帝观、创世论与人性论主要是进行批判，但也有附会的解释，如以儒家经典的“天”、“帝”比附基督教的上帝，把“性本善”解释为“天命之性”、人类始祖偷食禁果前的天性；对儒家的伦理道德观作了较多的肯定，但也有批评，尤其是对儒家向内用力的道德修养论、缺乏对上帝负责教义的道德修养论多有指责；对儒家的祖宗崇拜、孔子崇拜等习俗，有批评，但有的传教士认为是可以容忍、与“专拜上帝”并不截然对立的非宗教性崇拜。

四、传教士对儒学的分析与思考，作为异域视野下的比较文化论、作为宗教视角下对世俗政治伦理思想的观照，对我们审视儒家文化的价值与局限，在视角、宏观把握、具体分析、中西比较等方面都有参考意义。传教士基于传播基督教的目的对儒学所作的研究、对儒学思想价值的认识促使将其儒家思想介绍到各国，从而促进了儒家思想在世界的传播。

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y1162951.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：1ba1823c-c622-4628-a01e-9e4d0078824f

下载时间：2010年12月15日