

明末艾儒略在莆田的传教活动及其影响

吴巍巍

(福建师范大学 闽台区域研究中心, 福建 福州 350007)

摘 要: 明末艾儒略将天主教及西学传至莆田这一文化名邦, 并广交莆田知名士大夫。在传教与交游过程中, 艾儒略对莆田天主教信仰的兴起和发展做出开创性工作; 对民间信仰的批判使得中西之间的“礼仪之争”最早在莆田呈现; 其“西化”的儒学无形之中影响甚至转变了部分莆田士大夫的思想。

关键词: 明代; 耶稣会士; 艾儒略; 莆田; 传教; 影响

Giulio Aleni's Missionary Activities and Influence in Putian in Late Ming Dynasty

WU Wei-wei

(The Center for Studies of Fujian and Taiwan, Fujian Normal University, Fuzhou Fujian 350007, China)

Abstract: Giulio Aleni spreaded Catholicism and western learning to Putian which was an famous cultural area, and consorted together the scholar-bureaucrates of Putian. During the time of missionary and affiliating with people, Giulio Aleni did the pioneer work for the rise and development of Catholicism in Putian, and made the Rites Controversy firstly appeared at Putian in late Ming Dynasty because of the animadvertment with folk religion, moreover, his "western vesion of Confucianism" affected and even transformed the thought of some scholar-bureaucrates at Putian.

Key words: Ming Dynasty; Jesuit; Giulio Aleni; Putian; missionize; influence

艾儒略(Giulio Aleni,1582—1649)是继利玛窦之后又一位著名的意大利籍来华耶稣会士,一生在华传教40年,主要活动地域在福建,足迹遍及八闽大地,系明末天主教传入福建的第一人。其所到地区,广交地方乡绅及社会名流,并努力促使当地人受洗入教,对明末福建社会产生了巨大的影响。艾儒略在福建的活动区域,除了福州、泉州、建宁、闽北等地,兴化(莆田)是其另一个传教的重镇。据相关文献记载,艾儒略曾六进六出莆田,深入到莆田内地传教,足迹遍及莆田的大小城镇,取得了相当的成果。同时,艾儒略通过在莆田的传教

活动和与当地士大夫的交游,对明末莆田社会产生了很大的影响。有关艾儒略在福建活动的研究,已有不少相关的成果^①。但对于艾儒略在莆田的活动情况,却还未见有专文探讨。本文试对此作一初步的论述。

一、艾儒略在莆田的传教活动行迹

莆田自古就有“文献名邦”的雅称。莆田科举始于唐而盛于宋、明。明《一统志》称莆田“诗书为八闽之甲”。在明代,莆田登贤书(中式举人)者,有1743人,登进士第者,有525人,而当时整个明代福建总共有进士2495人,举人2692个,相比之

收稿日期:2010-03-30

基金项目:2009年教育部人文社科项目(09YJC730001)

作者简介:吴巍巍(1981-),男,福建顺昌人,助理研究员,博士。

下,莆田进士就占了近四分之一,举人竟占了一半以上,这种现象在当时全国各地都是极为罕见的。明代莆田的教育和文化可见一斑。同时,由于莆田地处沿海,明中叶后,由于朝贡贸易的衰弱,莆田沿海地区的走私贸易开始兴起,对外交流更加频繁。文化的兴盛,贸易的繁荣,吸引了众多的传教士来莆田传教。早在15世纪,即明代中叶,罗马传教士已在福建莆田留下了木版油画的痕迹,这就是我国最早的西方油画——《木美人》(现收藏于广东省新会县博物馆)。艾儒略正是在这一特殊的时代背景下来到了莆田。

艾儒略自万历三十八年(1610)来华,先后到上海、扬州、陕西、山西、南京、杭州等地传教。1624年12月随辞官归里的阁老叶向高来闽,“吾闽之初敷教者,为艾先生儒略,原与诸西儒同居京国,继为相国文忠叶公屈致入闽”^{[1]812};在福建传教长达25年,被闽中士人誉为“西来孔子”^[2]。艾儒略到福建后,在叶向高的帮助下,以福州为据点,在福建各地传教,足迹遍及福建的大小城镇,甚至山村海澳,如方豪先生研究发现,艾氏于穷乡僻壤,“皆有建祠设馆”^[3]。据林金水教授言:“艾儒略北至南平,建瓯、崇安、建宁、邵武;中临福州、福清、莆田、仙游;南下永春、安溪、德化、泉州、漳州”^[4]。莆田地处福建沿海,地接福州,是离省会福州最近的一个地市,再加上明末莆田的教育和文化又相当发达,这样莆田就自然而然成了艾儒略传教的首选地之一。

笔者通过梳理有关文献,查得艾儒略曾六进六出莆田,足见莆田在明末天主教于福建传播史上的重要地位。

艾儒略的第一次莆田之行是在1631年。据载:“(崇祯四年)冬十月,廿有七日,余将东粤省亲,偕司铎同至莆阳,时谒卓罔卿老师,因留寓西湖,亭榭台沼……”^{[5]90}而该年十一月初四日,来访的莆田士大夫相继就有三人:“初四日,宋学美至堂……日正中,彭文学过访……顷之,林季绪随至……”^{[5]91-93}。

第二次是在1632年。据载“(崇祯五年)辛未冬初,余为省观东粤,偕艾司铎同至莆阳,越旬告别”^{[5]95}。

第三次是在1633年。据载“(崇祯六年)壬申之七月,卢司铎忽奔人间世,捧诵遗言,邈不可复,攀恋之私,何能已已,而艾司铎则又自莆而泉漳,而江右……”^{[5]96}。

第四次是在1637年。据载“时十年(崇祯十年)丁丑春王正月艾司铎自莆阳再入温陵……”^{[5]96}。

第五次是在1638年。“十一年戊寅(崇祯十一年),八月既望,艾司铎过莆,访朱宗伯,会相国于横塘……”^{[5]98}。

第六次是在1646年。“(清顺治三年)时闽师大溃,先生寓莆阳,进退维谷,颇有厌世意。”^[6]

艾儒略在华的传教策略之一,就是他充分发挥中国教徒和士大夫在传教中的作用,以扩大自己的影响和为传教寻找支持^[7]。艾儒略到莆田之后,也采取同样的传教策略,广交莆田知名的士大夫,记诸记载的如:卓罔卿、宋学美、林季绪、黄鸣乔、柯士芳、林光元、朱禺中、苏之瓚、姚济谷、陈衷丹、陈叔衍、黄幼衡、彭宪范、朱继祚、曾楚卿、徐景濂、柯昶、陈玄藻、柯宪世、张开芳、朱之元、林世芳、林绍祖、翁际丰、林传裘、郑凤来、林洞等士大夫^[8]。艾儒略为了传播天主教而与这些士大夫交往,而士大夫们则被艾儒略的博学多才和其所引进的西方科学所吸引,双方各有所需,因此彼此间的交往亦乐此不疲。这样他们就经常交流,或谈哲学,或谈天主教教义,或讨论政治,或谈诗词文学,或谈西方自然科学,可以说是无所不谈。虽然他们之间的观点或信仰不相一致,但他们彼此之间并不介意,而是持一种包容的态度。这种对不同文化的包容态度,就为中西文化的交流提供了可能和前提。士大夫通过与艾儒略的交游,大都与艾儒略结下了深刻的友谊,他们或因为敬佩艾儒略的传教精神,或对西方自然科学的向往,或对天主教教义的认可等,其中大部分人赠诗予艾儒略。

据《熙朝崇正集》记载,当时共有71位福建诗人赠诗西国诸君,所题“赠泰西诸先生”,几乎都是赠给艾儒略的。在这71位诗人中,莆田诗人就占了16人;共84首诗,莆田诗人就占了17首^[9]。可见莆田士人与艾儒略亲密关系之一斑。

艾儒略来中国主要目的自然是为传播西方天主教,但其带来的不仅仅是天主教思想学说,在传

教的同时,他还带来了西方先进的科学技术(地理学、医学、天文学等)和西方文化。艾儒略所带来这一切新鲜事物是明末福建社会所缺乏的,而又是时代所必需的。这些新事物的到来,无疑开阔了士大夫们的眼界,为明末莆田注入的新的活力,带来了新的血液。艾儒略通过他在莆田的孜孜不倦的传教和在与当地士大夫的交游过程中,对明末莆田社会产生了重大的影响。

二、艾儒略与明末莆田天主教信仰的兴起

在艾儒略传教活动的影响下,明末莆田天主教信仰开始兴起,并呈现出短暂的繁盛。艾儒略足迹遍及莆田的大小城镇。他积极传教,使明末莆田的天主教信仰逐渐兴起,有了一定程度的发展,并呈现出短暂的繁荣。在当时,莆田不仅建有天主教堂,而且拥有众多的天主教教徒,其中不乏知名的士大夫。

作为传教的重点区域和据点营建,艾儒略在莆田建立正式教堂以便于传教。崇祯十四年(1641),福建建宁县正堂左光先发布“褒天学”的告示,其云:“在艾儒略活动影响下,天主教开始在八闽大地得以播植,教堂几立全省。‘穷乡僻壤,建祠设馆’。”^[10]虽然明末莆田的天主教堂现已无遗迹可考,但我们仍然能从一些教内外文献中找到蛛丝马迹。林金水教授在《闽中诸公赠诗》根据莆中林绍祖诗“吾师论道乌山前,开卷不空也不玄”,结合《口铎日抄》教内文献和地方县志《兴化府莆田志》、《闽书》等相佐证,为我们考证出了艾儒略在莆田传教的地点,这里的乌山前,指的就是艾在莆传教时留居的小西湖^[11]。明末莆田的天主教堂可考的暂仅有此一处,然依当时莆田天主教的繁盛情况来看,在莆田的教堂应不止一处。

受艾儒略传教的影响,入天主教的莆田人士也众多,这些我们可以从以下记载中略知一二,如“1634年艾儒略赴泉州、兴化时,受洗者约有257人”^[12];“惑一人,转得数人;惑数人,转转数万,今也难计几千万,闽省皈依,已称万数之人”^[13];“未死以前,曾使兴化之名士某及阁老叶向高之二孙入教,名士教名托马斯”^[14]。可知莆田的天主教教徒也不少。天主教在莆田的具体人数现已不得而知,然其教徒当中的知名人士却不少,如上述地

方名士卓罔卿、黄鸣乔、宋学美、林季绪、柯士芳、林光元、朱禹中、苏之瓚、姚济谷、陈衷丹、陈叔衍等,他们受到艾儒略传教的影响,相继入教。这些虔诚的天主教教徒时常与艾儒略交谈,讨论有关“天主教的教义问题、佛道的轮回问题、人生的哲学、中西文化的区别等”问题。

在这些教徒当中,最为重要、对艾儒略最有影响力的、与艾氏关系最为密切的是黄鸣乔。黄鸣乔曾任袁州知府和潮州知府,终金都御史,即《泰西思及艾先生行述》所说的“黄宪副友寰”^[15]。黄鸣乔不仅是艾儒略的好朋友,也是虔诚的天主教教徒,在福建教案发生时,他还竭力为艾儒略辩护,并且赠诗给艾儒略。由此不难理解,为什么艾儒略会在福建教案和清兵南下这段危急时期,选择莆田避难。据载:“十一年戊寅(1937),八月既望,艾司铎过莆,访朱宗伯会相相辅于会相辅于横塘。”1646年(顺治三年),清兵南下时,艾儒略毫无依靠,处境更为困难,这时他也选择逃难莆田。据载:“时闽师大溃,先生寓莆阳,进退维谷,颇有厌世意。”^[16]

作为护教人士的代表,黄鸣乔十分积极为天主教及艾儒略辩护。黄鸣乔指出,天主教与邪教不一样,对社会不仅无害,相反,天主教传播道德,合乎我国的伦理道德,有利于净化社会的风气。对天主教应该加以宽容和同情,甚至是保护:“至于(天主教)辟除邪教尤为正人心,循天理之要端,世人不察,反诟为非,或有因其不有楮钱,讹为不奉祖宗。不知天主教诚最重者,第一孝敬父母,生则养,尽志尽物;歿则事,如生如存,载在经典,昭然可据。岂有导人不孝不顺之理乎?……”^[17]¹⁸⁰⁹⁻¹⁸¹⁴。在明末社会环境下,黄鸣乔对天主教和西学能有这样的认识,殊为难得。另外,黄氏还从天主教传教士在科技方面的贡献之角度,建议当局不要禁止天主教在中国传播,相反还应对他们所起的作用给予肯定,并对天主教的传教事业予以支持^[18]¹⁸⁰⁷⁻¹⁸¹⁴。黄鸣乔对天主教的态度和保护还可以从他赠予艾儒略的诗中得到证明:“沧溟西渡片帆轻,涉尽风涛不算程。为阐一天开后学,才能万里见先生。觴传月下姿如鹤,尘拂花边屑是琼。何幸得频承绪论,知君愿作圣人氓。”^[19]

奉教士人当中除黄鸣乔之外,较知名的还有

卓冈卿、宋学美等,他们深受艾儒略身教言传的感化,也成为其追随者。莆田的一些虔诚的天主教教徒还跟随艾儒略,从事传教工作,充当艾儒略的助手,给了艾儒略很多帮助。艾儒略早期的几个著作如《万国全图》、《职方外纪》、《西学凡》、《性学阐述》、《三山论学纪》和他的一些言论,也通过这些教徒在莆田得到更广泛传播,其中有好几位教徒还是《口铎日抄》的校订者,如柯士芳、林光元、朱禹中、苏之瓚等,他们对艾儒略的传教事业作出了贡献,扩大了天主教明末在莆田乃至福建的影响。

三、艾儒略传播天主教对

莆田民间信仰的影响

艾儒略对中国民间信仰的态度,影响了莆田民间信仰的发展;对民间信仰的批判使得中西之间的“礼仪之争”明末最早在莆田呈现。

在传播天主教时,艾氏善于运用天主教教义和西方的科学知识对中国民间信仰进行无情的批判。在与莆田士大夫的交谈过程中,就经常涉及民间信仰问题,艾儒略对民间信仰的态度和观点,使明末部分莆田士人改变了对民间信仰态度,他们抛弃原来的信仰,转而信仰天主教,这在一定程度上影响了莆田民间信仰的发展。

中国东南地区的民间信仰相当兴盛,并呈现出极强的功利性和宽容性等特点。尽管儒、释、道三教有明显的不同,但民间则不加区分,只要见神就拜,以此祈求功名成就。莆田民间信仰的最大特点就是杂而不专,上述的现象在莆田更是司空见惯。因此当艾儒略到达莆田时就不得不与民间信仰作一番斗争。艾儒略对民间信仰的批判,首先体现在对佛道的否定上。这在艾儒略与莆田一些士大夫的交谈中,有很明显的反映。林季绪就问到:“释玄二氏,业心知其非矣,然就两者较之,亦有彼善于此否?”司铎曰:“道犹大路焉,吾惟率彼正路足耳,总左岐,右亦岐也,安用置较乎?”^[96]。在与林季绪的这一段对话当中,艾儒略也用了个简单的比喻,就对天主教与佛道的区别阐释清楚了,也表明了他对佛道的态度:“释玄二家总非正路。”在艾看来,佛道的存在本来就是不合理的,是荒谬的,他将佛道奉的经典的经书斥为伪经,这就动摇了佛道两教存在的基础。

艾儒略对莆田民间信仰的批判,还在于他对民间信仰当中的迷信成分加以无情的揭露。他不但从天主教义出发对此加以批判,而且应用多种知识来加强论证。可以说,艾氏对民间信仰的批判,一定程度上抑制了明末莆田民间信仰的进一步泛滥。在其影响下,福建各地展开了一场规模不小的破坏偶像运动,“……观音菩萨、关圣君及梓潼星君、魁星君、吕祖帝君等像,皆令彼奉教之徒送至彼所,悉断其首,或置厕中,或投火内……”^[97]。不仅如此,他还扩大了天主教的传教面,获得了更多的信徒,赢得了社会上持相同看法的莆田儒家士大夫的认同,他们中的一部分人进而接受了天主教信仰。

值得关注的是,艾儒略与朱继祚之间就“敬城隍立生祠”的一段对话,可以看作“中西礼仪之争”在莆田的最早呈现。如果说“礼仪之争”中国自福建始,那么福建则自莆田始。

城隍是古代神话中守护城池的神,由于历代统治者的有意识提倡,各地崇拜城隍之风达到了极盛,以至省、府、州、县乃至于一些卫城、所城都无不为其立庙奉祀。在莆田,城隍崇拜也是一个十分普遍的现象。莆田名士朱继祚对于西方传教士不拜城隍神表示难以理解,于是问艾儒略:“既如是,则城隍之神,敝邦从古所尊,闻贵教不礼拜之,何也?”^[98]。艾儒略从中国民间将城隍人格化(把城隍看作是某某人的化身)加以反对批驳。艾儒略把城隍等神祇归为“人格神”一类予以反对,认为这样就破坏了城隍的本身意义,并视之为与天主教生“正神”相对立的伪神,从而反对民间信仰的功利性、反对城隍“操祸福”的功能,进而批判人们对他的祈拜。他说:“故古来之祀城隍,似亦祀护城之神意也,今人不察,妄以人类当之,遂有云某人死而为城隍者,某人官某地而为某城隍者,始失厥初之真意矣。又其甚者,复有谬造玉皇之说,而谓城隍诸神,俱听其命令,此尤虚诞之至者,是皆所宜深诫者也。”^[98]

从两人的言谈中,可看出艾儒略对“敬城隍立生祠”的民间信仰,在一个大的前提和原则下是持反对态度的,虽然他为了传教的需要,而对此作了一定的让步,但始终无法调解两者之间的差异和

对立,这也反映了中西文化之间的差异,从中也可以看出17—18世纪“中西礼仪之争”的某些实质性的内容。“中西礼仪之争”从表面上看,只是就中国祭祖、祭孔礼仪、敬城隍立生祠等问题发生的一场大争论。这场争论,整整延续了一个多世纪,对当时天主教在中国的传播,甚至对东西方历史发展都产生了巨大的影响。

四、艾儒略“西化”之儒学与莆田士大夫的思想转变

为了传教的需要,扩大天主教的影响,艾儒略采取的是与儒学相适应的策略。但因其原有文化和知识结构影响,他对儒学的认识,仍只是“西化”的儒学,其传播的则是“儒化”的西学。艾的这种认识,使其对我国传统文化有其独特的理解,他的一些见解与中国士大夫的观点有着明显的不同。在与士大夫的交流中,无形之中容易影响晚明知识分子们的思想。艾氏之“西化”的儒学,亦转变了部分莆田士大夫的思想。

“孝道”一直以来是我国伦理道德的核心,自古就有“不孝有三,无后为大”的观念,如黄幼衡就这个问题曾请教过艾儒略:“承教十诫,大道炳如矣,然第六诫禁人娶妾,人当中年无子,不娶妾则恐陷不孝之名,将奈何?”^[19]。对此艾儒略却有不同的见解,他反问到:“若娶妾而复无子,将奈何?”文学曰:“至此则亦原其自然耳。”司铎曰:“若娶妾而无子亦听其自然,何如不娶妾而听其自然之为愈也。夫娶妻正道也,娶妾枉道也,无论娶妾而未必有子,即偶得子所损实多矣。……孝在彼而不在此也,岂理也哉?”^[20]艾儒略以其西化的伦理说教,批判了我国孝道的形式化和不合理性,重新阐释了孝道,强调孝道的非形式化和对父母的实实在在的孝敬,而不在于是否能“延续香火”为孝道的评判标准。这些观点,合情合理,对中国古代的“愚孝”思想应该有所借鉴和启发。

艾儒略对“忠诚”也有不一样的见解。如他在与朱继祚谈论关公崇拜时,就对关羽的“忠诚”大胆的提出了质疑。关羽是我国民间最为重要的神祇之一,以其神勇和忠诚受到了各个阶层人士的推崇。然而艾儒略却另有一番看法,他在对关羽的“忠诚”进行论述时,凭借其有限的中国历史知识,

指出关羽也只不过是历史上众多的一介武夫,其忠诚只是对刘备一人,而非汉室,因此不是真正的忠诚,他还从关羽崇拜对当时明末的混乱局面并无实质性的作用来反对这种信仰,“若以羽有灵异故事之,则国家二百年来,海内又全,不闻羽有异应。……且彼诸寇虏,又孰不祀羽于军中乎?既不能为我御灾捍患,反若助彼为难者,则羽亦何功于国,而受此过当之尊耶,此不过溺沿羽之,非久而不觉耳”^[21]。其言外之意,在于告诉朱继祚,膜拜关羽无益于明朝的振兴,要使国家强大,应付诸于实践,要有实实在在的行动。艾儒略与朱继祚的这一段关于忠诚的讨论,对朱的思想产生了很大的影响,朱继祚后来以其慷慨就义来实践了艾儒略所谓的“忠诚”,“上告苍天兮鉴此微词,虽为齑粉兮甘之如飴”^[22],表现出决心为国殒身的崇高精神。

像朱继祚这样刚直、不惧权势,以国家利益为重,不顾个人安危,在明末莆田社会还有很多。如柯昶、陈玄藻、曾楚卿等。他们都和艾儒略有过较深的交往,并赠诗予艾氏,可想而知他们受艾儒略的影响也不小。

上述这些士大夫都不是教徒,大都是当朝官员,并且都刚直不屈,忧国忧民。他们与艾儒略的交往,体现了明朝士大夫对当时国事的思考,为国家寻找出路。晚明时逢思想裂变的年代,早期启蒙思想产生,文化领域出现了多元化趋势。而明政府却依然用僵化的理学束缚士大夫的思想。面对愈来愈腐败的政治和不断衰微的社会,士大夫开始自我反思,为社会寻找出路。当“儒化”的西学,特别是天主教思想传至中国时,自然而然引起了士大夫们的兴趣和关注,而艾儒略更巧妙地将儒学包装于西方思想的“外衣”下,对儒学加以“西化”的阐释,在跳脱传统思维基础上开拓了新的视野,令时人耳目一新。于是他们开始把目光转向了艾儒略,转向了天主教,转向了西学。由此使东西方文化在莆田一隅碰撞、迸发出阵阵火花,演绎了中外文化交流史上的一段佳话。

注释:

- ① 有关艾儒略在福建活动的研究论著主要有:林金水. 艾儒略与福建士大夫的交游[C]//朱维铮主编. 基督教与近代文化. 上海人民出版社,1994;林金水. 艾儒略与福建

士大夫交游表[C]//中国中外关系史学会编.中外关系史论丛:第5辑.北京:书目文献出版社,1996;林金水.艾儒略与明末福州社会[J].海交史研究,1992(2);林金水.艾儒略在泉州的交游与传教活动[J].海交史研究,1994(1);林金水.艾儒略在华传教活动的结束——记艾氏在闽北[C]//陈村富主编.宗教文化:第1辑.上海:东方出版社,1994;张先清.艾儒略与明末福建社会[D].福建师范大学硕士学位论文,1999年未刊稿。

参考文献:

- [1] [明] 黄鸣乔. 天学传概[C]. 1639(崇祯十二年)抄本//钟鸣旦, 杜鼎克, 黄一农, 等. 徐家汇藏书楼明清天主教文献: 第四册. 台北: 方济出版社, 1996.
- [2] 方豪. 中国天主教史人物传: 上册[M]. 北京: 中华书局, 1988: 185.
- [3] 方豪. 中西交通史[M]. 长沙: 岳麓书社, 1987: 981.
- [4] 林金水. “西来孔子”与福州基督教的传播[C]//福建省炎黄文化研究会. 闽都文化研究. 福州: 海峡文艺出版社, 2006: 544.
- [5] [明] 艾儒略. 口铎日抄: 卷二[M]. 上海慈母堂影印本, 1922.
- [6] [明] 李嗣玄. 泰西思及艾先生行述[M]. 巴黎国家图书馆藏.
- [7] 林金水. 试论艾儒略传播基督教的策略与方法[J]. 世界宗教研究, 1995(1): 36-45.
- [8] 林金水. 艾儒略与福建士大夫交游表[C]//中外关系史论丛. 北京: 书目文献出版社, 1995: 182.
- [9] [明] 利玛窦, 南怀仁, 利类思, 等. 熙朝崇正集: 闽中诸公赠泰西诸先生诗初集[G]//吴相湘. 天主教东传文献. 台北: 台湾学生书局, 1982: 633-691.
- [10] 施邦曜. 福建巡海道告示[G]//徐昌治, 订. 夏瑰琦, 校刊. 圣朝破邪集: 卷二. 香港: 建道神学院, 1996.
- [11] 林金水. 以诗记事 以史证诗——从《闽中诸公赠诗》看明末耶稣会士在福建的传教活动[C]//卓新平. 相遇与对话. 北京: 宗教文化出版社, 2004: 275.
- [12] 方豪. 入华耶稣会士列传[C]//方豪. 中西交通史. 长沙: 岳麓书社, 1987: 154-155.
- [13] 费赖之. 在华耶稣会士列传及书目[M]. 北京: 中华书局, 1995: 375.
- [14] 石有纪, 张琴. 民国莆田县志(2): 卷三十三[M]. 中国地方志集成本. 上海: 上海书店出版社, 2000: 627.

[责任编辑 刘福铸]

(上接第66页)



图15 电子游戏题材

5. 安全和环保问题

树脂工艺品在设计时还要重视安全和环保问题。不要设计易破碎、炸裂的产品、不要有有毒性的涂料,不要安装会散落,可能被儿童吞噎的零部件。近几年已有一些中国工艺品,如玻璃烛台、项链与耳饰组件等产品由于容易破裂、含铅量超标而遭退货。中国工艺品企业同样要了解国外消费品安全委员会对产品质量所制订的各种标准,如美国的 CPSC 等。作为设计师必须广泛了解各种相关法规,同时应不断去熟悉了解生产材料的安全和环保指标,因为安全和环保是当今任何产品都必须遵循的规则。

总之,树脂工艺品的设计必须随着社会发展,科技进步和市场需求而不断发展创新,只有不断提高树脂工艺品的设计水平,才能保持树脂工艺品设计的旺盛生命力,才能引领时尚,使树脂工艺品有越来越广阔的市场,为企业创造效益,为社会提供服务。

参考文献:

- [1] 杨瑞洪, 刘晓萍, 唐平, 等. 旅游工艺品设计[M]. 沈阳: 辽宁美术出版社, 2009.
- [2] 埃文斯. 艺术设计之翻新设计[M]. 韩春明, 译. 合肥: 安徽美术出版社, 2003.
- [3] 诺曼. 情感化设计[M]. 付秋芳, 程进三, 译. 北京: 电子工业出版社, 2005.
- [4] 张剑. 玩具设计[M]. 上海: 上海人民美术出版社, 2006.
- [5] 翁东迪. 谈民间美术对现代装饰绘画的渗透[J]. 莆田学院学报, 2007, 14(3): 24-26.

[责任编辑 林治华]

明末艾儒略在莆田的传教活动及其影响

作者: [吴巍巍](#), [WU Mei-wei](#)
 作者单位: [福建师范大学闽台区域研究中心, 福建, 福州, 350007](#)
 刊名: [莆田学院学报](#)
 英文刊名: [JOURNAL OF PUTIAN UNIVERSITY](#)
 年, 卷(期): 2010, 17(3)
 被引用次数: 0次

参考文献(14条)

1. [黄鸣乔](#) [天学传概](#) 1996
2. [方豪](#) [中国天主教史人物传](#) 1988
3. [方豪](#) [中西交通史](#) 1987
4. [林金水](#) [“西来孔子”与福州基督教的传播](#) 2006
5. [艾儒略](#) [口铎日抄](#) 1922
6. [李嗣玄](#) [泰西思及艾先生行述](#)
7. [林金水](#) [试论艾儒略传播基督教的策略与方法](#) 1995(1)
8. [林金水](#) [艾儒略与福建士大夫交游表](#) 1995
9. [利玛窦](#), [南怀仁](#), [利类思](#) [熙朝崇正集: 闽中诸公赠泰西诸先生诗初集](#) 1982
10. [施邦曜](#) [福建巡海道告示](#) 1996
11. [林金水](#) [以诗记事以史证诗——从《闽中诸公赠诗》看明末耶稣会士在福建的传教活动](#) 2004
12. [方豪](#) [入华耶稣会士列传](#) 1987
13. [费赖之](#) [在华耶稣会士列传及书目](#) 1995
14. [石有纪](#), [张琴](#) [民国莆田县志\(2\)](#) 2000

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [胡晓彤](#) [明代来华耶稣会士通晓汉语的原因及影响](#) [—徐州教育学院学报](#)2004, 19(1)
 明代来华耶稣会士大都通晓汉语, 主要原因是他们意识到在中国传教必须熟悉中国文化, 于是, 他们怀着传播宗教的热情, 凭借良好的文化素养, 努力学习汉语, 在学习和传教的过程中提高了汉语水平, 赢得了中国士人的信任和尊重, 奠定了在华传教事业的基础, 也为东西方的文化交流作出了贡献。但是, 由于受传教目的所限, 西学在中国的传播存在很大的局限性, 远不如中国文化在西方产生的影响大。
2. 期刊论文 [徐明德](#) [论明末来华耶稣会士对“交友”原则的阐释](#) [—浙江学刊](#)2010, “”(4)
 明末清初西方耶稣会传教士利玛窦、艾儒略、卫匡国等人, 刻苦学习中文汉语, 攻读《四书》、《五经》, 在博大精深的儒家文化熏陶下, 用中文撰写了《交友论》和《逮友篇》, 阐明了怎样交友、如何做人?把中国的儒家学说和西方的名人哲理进行了高度的概括和综合, 把友谊和至善至爱提到人类社会相互交往中非常重要的地位。《交友论》和《逮友篇》不但为中西文化的交流铺平了道路, 而且它也是17世纪中叶中西友好关系的见证。
3. 学位论文 [周天](#) [16世纪耶稣会士入华与明代中国行政管理的不足](#) 2005
 16世纪耶稣会士的入华传教, 是在一个理论上严格控制对外交往的时期。但事实却是来自西方的传教士能在我国16世纪的明代多层次地安然入境、定居、传教, 在当时发达地区并最终到达当时的首都、政治和文化的中心——北京, 并在入华30年左右就拥有了自南至北4个常驻会院, 在南昌、南京和北京等所谓的重要城市, 信徒众多达两千五百余, 使基督教的第三次入华有了一个良好的开始。
 根据史料的梳理, 本文认为在耶稣会士入华的过程中, 当时的官僚队伍, 尤其是地方官僚队伍发挥了很重要, 甚至是决定性的作用。也是从史料出发, 本文认为当时的官僚队伍对耶稣会士的帮助支持, 并非全部出自于官员个人的职业伦理、使命感或者宗教情感, 而是主要出于当时官僚队伍的自身需要、环境许可等因素的综合。这些因素及其综合又形成了当时官僚队伍帮助传教士的4种形式, 并进而归结为官僚队伍帮助传教士的6方面原因。而在这些原因当中, “对物质利益的追求”和“行政过程中的不确定性”显然是官员们所谓帮助的真正动因。而且最重要的是这种动因最终导致的行政结果与统治阶级的设想、政策和律令不一致。换言之, 行政官员们通过纯熟的行政技巧实际获得了政府律令所严格保护的属于统治阶级的利益和资源。实际形成了行政管理与政治之间的异化。本文认为, 导致实际行政管理过程中产生的“异化”, 除了属于上层建筑内部的矛盾以外, 在技术上存在着6方面原因, 即: 1、组织体系中的技术原因使中央集权存在着巨大的制度真空, 使地方官员拥有相当广大的自由裁量权力; 2、明代官员的收支严重失衡; 3、简约的法律法令不能完全规范官员的行动; 4、明代的行政监督体系的实际效能无法得以体现; 5、由于行政资源的匮乏, 明代行政中的陋规合法化问题; 6、明代行政系统中存在着明显的依附关系, 各种潜规则实际左右着官员的行政管理。正是由于上述的原因及其之间的交互作用, 导致16世纪前后的明代行政官员可能和必然地不顾一切地追逐物质利益, 而耶稣会士的入华只是他们众多的获取物质利益的其中的一种途径、一种表现。
 如果将明代统治阶级的政治利益、政策法令视为政治的话, 明代官员队伍的这种做法实际表现的是行政与政治之间的背离。这种背离是有一个渐进的过程的, 在中国历史上一般发生在王朝的中后期, 而且这种背离达到了一定程度, 官员的追求利益到了不择手段, 政治的强力干预也无济于事, 那么接下来的就是政治力量与行政力量偕亡。王朝被推翻, 新政权再起来, 到其中后期又开始往复前朝历代的故事。
4. 期刊论文 [林中泽](#) [晚明妇女的闭居与耶稣会士的反应](#) [—华南师范大学学报\(社会科学版\)](#)2002, “”(1)
 妇女闭居是古代和中世纪社会中性别歧视的产物, 它在礼教控制下的传统中国最为典型, 而在理学勃兴的明代则被推行到极致。这一事实在晚明来华的耶稣会士当中所引起的反应是双重的: 一方面, 他们以欣喜的态度接受它, 认为这是被14至16世纪的社会变革所破坏了的西欧传统妇女规范在远东的重建

;另一方面,他们又以忧虑的心情注视着它对宣教工作的不利影响。神父们企图通过种种变通的方式去协调这一矛盾,但并没能成功,其表面的原因是中国人的抵制和西方的教派斗争,而更内在的因素则深藏于两种不同文化的尖锐对立当中。

5. 期刊论文 [吴薇 明清江西天主教的传播 -江西师范大学学报\(哲学社会科学版\)2003, 36\(1\)](#)

明代万历到清代乾隆年间(1583-1775)有近百位耶稣会士进入江西传播天主教。耶稣会士进入中国初期,以江西为跳板,通向京城;教难时期,江西成为大多数传教士的避难所,并且在避难期间,江西地区的传教事业也得到拓展,连续开辟了南昌、建昌、赣州和抚州四大教区;乾隆朝实行禁教政策后,江西又成为耶稣会士秘密进入内地重新开教的重地。这些都意味着,鸦片战争以前江西的天主教活动并非一片空白,恰恰相反,有相当长一段历史,其地位不可忽视。

6. 期刊论文 [庞乃明, Pang Naiming 来华耶稣会士与晚明华夏观的演变 -贵州社会科学2009, 234\(6\)](#)

耶稣会士来华前,明代中国人的华夏观念大体局限在传统范围内。耶稣会士来华后,其温文儒雅的学者形象、广泛传播的宇地新知及其刻意倾销的欧洲文明,逐渐成为动摇晚明华夏观念的外来文化力量。部分开明士人由此认识到,中国既非天下中心,亦非天下最大,更不是世界文明之唯一所在。取消夷夏界限、否定中国中心论、质疑传统夷夏标准、主张多层次学习西方等,开始成为他们的思维新取向,此一思想倾向虽然不是晚明时代的主流思潮,但其思想意义不容忽视。

7. 学位论文 [宋兵 崇祯以前的明代改历活动研究 2006](#)

明末时期是中国传统历法复兴,中西天文历法开始初步接触并发生碰撞和融和的重要历史阶段。我们通过对崇祯以前的历法改革动议进行研究,可以揭示与改历活动有关的各种技术和社会因素,揭示最终导致西方天文学登上官方殿堂的原因。

首先,我们对明代前期的天文学发展进行讨论。明代自开国之初,便立法严厉禁止民间对天文历法的学习与研究。不幸的是,这一政策被认真执行了120余年后,才稍有松动,先是不温不火,继而是尾大不掉,对明代的天文历法产生了严重的负面影响。这一政策产生的最重要效果是,阻断民间对天文历法的学习,更谈不上研究,也就实际上断绝了天文历法人才产生的源头活水。再一个效果则是使数量不多的司天监官员及其子孙,趋向于保守以至敷衍塞责。这不但造成了整个明代仅仅沿用元代授时历的大统历一种历法,而且造成了后来的司天监官员不懂授时历的原理,以至于算错历法的情况,更不用说因长年使用授时历而产生精度下降的问题了。

通过挖掘史料,我们对明代中后期的历法改革进行探讨。针对不断出现的历法危机,到嘉靖、万历年间,朝野改历的呼声越来越高,民间研习天文历法者也日益增多,并逐渐形成了一种风气,涌现出一批以历法研究而著名的学者,在这次历法复兴过程中,具有代表性的人物主要包括嘉靖年间的学者唐顺之(1507-1560)、顾应祥(1483-1565)、周述学(约1500-约1572)以及万历年间的学者朱载堉(1536-1611)和邢云路(1549-约1626)等。嘉靖年间的学者的改历理念主要是注重讨论被历官忽视的《授时历》的立法原理问题,以期进行进一步的历法改革。虽然他们的工作并不成系统,但是实际上为后人研究这些问题奠定了基础。

通过考察朱载堉的改历主张,我们指出朱载堉进献的《黄钟历》和《圣寿万年历》两部历法,是他在对前代各家历法尤其是《授时历》进行了系统深入研究基础上的心得之作,其中对《授时历》进行了一系列修正。朱载堉主张对《授时历》和《大统历》采取折衷的方法进而编制新的历法,这是他的历法思想的体现。朱载堉的天文历法工作,不但给当时沉寂的天文历法界注入了生机,也为后世天文历法的发展开拓了道路。

通过对邢云路的改历实践进行探讨,我们指出邢云路的改历思想是主张恢复《授时历》的重要算法,找出其中存在的问题并进行历法改革。虽然邢云路的改历主张一度受到挫折,但最终得以进入钦天监参与传统历法改革。万历三十九年(1612)至天启元年(1621)期间礼部的历法改革活动实际上是以邢云路主持的中国传统历法方法为主的,而在实际的历法改革过程中,邢云路只是按照自己在《古今律历考》(1600)中已经确立的改历思想进行历法改革。从总体上看邢云路新法的水平还不如当时行用的《大统历》,尤其是邢云路预报天启元年四月壬申朔(1621年5月21日)日食出现差错而宣告了他依据传统历法进行改历努力的失败。

通过对西法改历主张的提出与推进进行讨论,我们指出在明末耶稣会士东来的背景下,中国翻译出版了一批介绍西方天文学知识的著作。西方改历动议在朝野逐渐兴起,中间经历了一些挫折。到崇祯二年(1629),崇祯皇帝终于正式采纳了礼部的建议,设立历局,开始了历法改革的浩大工程。我们还指出,在改历主张的提出与推进中,王应遴(?-1645)占有比较重要的地位,在天启三年八月的奏疏中,针对当时流行的不利于历法改革的三种议论,王应遴对这些议论一一予以了反驳。接着,他又列举了朝野能够参与改历的人才,最后由简单对改历的必要性和改历的切入点(他认为观测)等问题进行了阐述,敦促皇帝迅速把此事付诸实施。王应遴的改历动议,对我们对万历三十八年之后的改历动议的研究有重要补充作用。

8. 期刊论文 [陈宝良, Chen Baoliang 明代的宗教旅游 -中州学刊2006, ""\(5\)](#)

宗教旅游是众多旅游活动的一种。明代佛僧、道士、耶稣会士乃至文人士大夫在宗教之名下所进行的旅游休闲活动,说明明代的休闲文化已经开始与宗教的虔诚融合在一起,而两者的渐趋融合,其最终的结果则是导致宗教的世俗化。

9. 期刊论文 [王冬青 明代耶稣会在华传教中的日本经验 -云南社会科学2008, ""\(1\)](#)

有别于天主教在非洲、拉美等地用武力推行传教的策略,在明代中叶进入中国的耶稣会传教士强调,传教要“适应”东方的文化风俗和政治环境,用和平的方式在东亚推广天主教。沙勿略、范礼安等人是16世纪中期和后期耶稣会在东亚传教的重要人物,他们在日本的传教经历为在华推行“适应”传教策略积累了丰富经验。换言之,在中国所谓成功的“利玛窦规则”,在很大程度上受益于早期耶稣会士在日本的传教经验。

10. 期刊论文 [周全华 一个西方游客眼中的明代中国 -华夏文化2006, ""\(4\)](#)

意大利耶稣会士利玛窦万历年间来华,游历了大半个中国,在澳门、广州、肇庆、韶关、南昌、南京、北京、苏州等地长住过,他的笔记零散猎取了明代社会政治、经济、宗教、文化、生活习俗各方面见闻,可当野史读。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_ptgdzkxxxb201003021.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 2bcbcf2f-e39f-4b73-bffc-9e4d00761139

下载时间: 2010年12月15日