

论晚明传教士在地方社会中的角色扮演

——以艾儒略与福建地区为例

□ 周金雷 罗群

内容提要 晚明耶稣会传教活动向民间深入之后,传教士们开始进入远离两京的地区,并在不同社会阶层的群体中,逐渐形成了异于早期“西儒”形象的社会角色。本文以艾儒略在福建地方社会中扮演的角色为个案,分析不同的社会群体对传教士及所传天主教的不同理解与接受状况,并以此透视异质文化间交流与相融的可能性与现实性。

关键词 晚明天主教 地方社会 角色扮演 文化交流

作者周金雷,浙江工业大学人文学院;(杭州 310023) 罗群,浙江传媒学院讲师,博士。(杭州 310018)

对于相对稳定的晚明社会结构而言,传教士无疑是一些“陌生人”,这些陌生人溶入中国传统社会的过程,正是天主教在晚明的传播过程。利玛窦去世后,耶稣会的传教活动开始由两京向地方渗透,传教士们的交往由上层士大夫转向中下层士人为主的地方士绅,而传教方式也由科技、出版等间接方式转向直接的谈话和口头宣教,这使他们在中国人眼中的身份和角色定位与利玛窦时期所建立起来的“西儒”形象有了很大的差别。意大利耶稣会士艾儒略(Giulio Aleni, 1582~1649)和他建立的福建教区正是这一时期耶稣会政策转向的代表。

艾儒略被华人名之为“西方孔子”^①,他于1613年进入中国内地,先后在北京、上海、扬州、陕西、山西、杭州、常熟等地传教,并成功地开辟福建教区,晋升为耶稣会中国副区区长。因此,以艾儒略在福建的人际网络为例来研究传教士在晚明地方社会不同阶层和不同群体中的角色扮演,并以此透视异质文化间交流与相融的可能性与现实性,应该具有一定的典型意义。

一、上层士人阶层与“夷狄之礼”

1625年,正在杭州的艾儒略因致仕回乡的首辅叶向高的邀请到了福建^②,此后便驻闽传教,直至1649年卒于延平。在福建上层士人之中,艾儒略与许多人有非常友好的交往。在李嗣玄的传记中,记载了与艾氏“或谊笃金兰,或横经北面”的好友们,包括“张令公夏詹、柯侍郎无誉、叶相

国台山、何司空匪我、苏司徒石水、蒋相国八公、黄宪副友寰、孙学宪凤林、铨部周公日台、陈公祝皇、当道则前兴泉道令冢曾公二云、前瀛南道今司徒朱公未孩”^③,在他们之中,艾儒略建立了“西儒”的身份,他不仅参与他们的学术活动,并写出版大量中文著作,^④许多闽人赠诗艾氏向他表示钦慕或友好,还有一些名士为他的著作写了序跋。

然而,“西儒”之“儒”是否真正被上层士人认同为群体中的一分子而非“陌生人”呢?齐美尔曾这样定义来自异文化的“陌生人”:他并非历来就属于它,他带着一些并非和不可能产生于它的品质到它里面来。^⑤对于福建士大夫群体来说,艾儒略与他们有着巨大的差异,因此他所宣讲的理论,即使穿着儒学的外衣,也始终无法被真正地理解和接受。

《熙朝崇正集·闽中诸公赠诗》中收录了福建71位士人向艾儒略的赠诗共84首,诗人们表示了对艾儒略学问、道德的景仰之情,但大多数作品都强调着同一主题:遥远的距离。叶向高诗中言“爰有西方人,来自八万里。踰履历穷荒,浮槎过弱水。言慕中华风,深契吾儒理……”^⑥。莆阳曾楚卿诗曰:“乃有秦西人,一苇浮中夏。日穷章亥步,九万风斯下,入门攀玉齿,名理恣所写……”^⑦几乎所有的诗作都提到了“九万里”(或八万里)、“三年”的行程、远涉重洋等词句,强烈地体现了一种距离感。这种距离感,不仅是空间上的,也是心理上的。上层士人之间的身份认同不仅来自于他们对儒家经典的熟悉与贯

彻,而且在于他们共同的生活经历。明代士大夫都是出自各个县学、州学、府学,都是科举考试中的佼佼者;他们都有担任各级官职的经历,这使他们对当时的社会和政治危机都极为关注,其中不乏东林党人和复社人士;他们对远道而来的艾儒略有敬重之心,却鲜有亲近之意。在艾儒略的福建教区受洗入教的教徒中几乎找不到上层士人的名字,在曾经为艾氏的著作写过序跋的诸多福建士人之中,凡有进士功名的都非教徒。在前述与艾氏“谊笃金兰、横经北面”的“数十公”中,也仅有张庚一人受洗入教,而他们对天主教,更是态度暧昧,甚至抱有敌意。如大学士蒋德璟,是艾儒略传记中所提到的十余位好友之一,他曾参与艾氏作品《西方答问》的出版,在1637年福建的反教风潮中明确反对驱逐传教士出境,并给予艾儒略以极大帮助。然而,他在为反教文集《破邪集》所作的序中却显露出对天主教的蔑视:“吾儒性命之学,则畏天敬天,无之非天,安有画像?即有之,恐不是深目、高鼻、一浓胡子耳”。^④他对传教士们的态度,是“其教可斥,远人则可矜”,这是建立在“第知其历法与天地球、日圭、星圭诸器以为工,……而迹其人,不婚不宦,颇胜火居诸道流”^⑤的基础上的。他与艾儒略的友谊,绝非出于互相理解,视为知己的认同感,而是一种大国心态下的宽容。

总体而言,艾儒略在福建八闽之地自由传教二十多年,“建堂二十余所,受洗者以万计”,^⑥这本身就体现了闽文化本身的宽容和友好,也是福建大多数上层士人对于传教士的态度。值得注意的是,福建上层士人与艾儒略的关系并非是一以贯之,而是具体的、复杂的,随时间推移而前后有很大变化。谢和耐将这一变化称为“从同情到敌视的过程”。^⑦一般而言,他们对天主教的了解越深入,则越多排斥。如蒋德璟也表示“向与西士游,……不知其有天主教也”,^⑧在“比读其书,第知其窃事天之旨”后,则加入了“破邪”的行列。如周之夔在艾儒略入闽之初曾赠诗示好,^⑨而他在为《破邪集》所作的序言中却说“视天主教与从其教者,只宜视如禽兽,不当待以夷狄之礼”,^⑩此话说得虽过于激烈,然“夷狄之礼”四字却能说明大多数闽中士大夫对艾儒略友好和宽容的实质。

二、中下层士人教徒的“先生”与“司铎”

虽然艾儒略并没能真正被福建的上层士人社会所认同,但在中下层士人社会中,他却成为重要的一员,深受爱戴和尊敬,被尊为“先生”。早在1621年,杨廷筠的《代疑篇》中就曾使用“撒责尔铎德”作为拉丁文 Sacerdotes 的音译,清以后的中国天主教著作中多将传教士称为“铎德”或“司铎”,而在晚明中国教徒的相关作品中,却多将他们称为“先生”,以此来界定他们在中国社会中的身份,这使其神职人员的身份被淡化,而教师的世俗身份被加强。

传教士们所传之学在晚明被称为“西学”或“天学”。在当时,“西学”一词往往语焉不详,由于“当时的中国人

没有清楚地对传人的新东西作出宗教与世俗的区分”,^⑪艾儒略《西学凡》所带来的学科分类观念在当时中国尚付阙如,因此“西学”既可包括西方的天文地理、历法火器、数学等等科学技术,也包括天主教神学、西方政治学、教育学等社会科学,更重要的是,它被中国士人称为“格致之学”,其道德修练的方法论被视为其中最重要的内容。因此传教士们作为教师,与他们神职人员的身份并不冲突。事实上,大多数晚明的中国士人教徒都认为西学与儒学不仅并无相悖而且合儒补儒,这也使这些士人天主教徒也具有了儒士和教徒的双重身份。^⑫

在利玛窦去世之后,耶稣会的传教方向有一个从上层至下层、从中央到地方的明显转向,许理和将中下层士人社会称为耶稣会“最卓有成效的领域”,^⑬不仅因为在这些人中涌现出大量虔诚的皈依者,而且正是通过他们,天主教得以直接面向广大平民,渗透到普通大众之中。在艾儒略的福建教区,“中下层士人社会”正是天主教最为活跃的阶层。在艾氏传记中所提“其他青衿韦布、皈依称弟子者,奚啻数千人”,即指这些人。他们视艾儒略为“明师”,“爱之若慈父”,^⑭追随和协助他赴各地传教。因此,艾儒略在他们之中的身份,首先是一位传道授业解惑的师者。在《口铎日抄》的对话体记述中,艾氏解答了李九标等人自天主教至日常生活所碰到的各种问题,内容包括神学教义、天文地理、儒家学说、道德修练、中国传统礼仪、地方风俗等等,基本上是随问随答,或应时或有感而发,非常生活化。艾儒略的说教方法也丰富多彩:既有直接的布道宣教,也有圣经故事和圣人故事、西方古代寓言、甚至包括艾氏本人在世界各地的经历、还有各种宗教绘画的图解;修辞手法上比喻、隐喻、象征、引用等等都是随手拈来,运用得当。特别是艾儒略常常引用中国经典,如卷一中引《论语·里仁》“君子讷于言”谈“当多读少言”;卷四中引“获罪于天,无所祷也”,^⑮批评前来拜访的漳州道士“事主不一”;^⑯卷三谈星象时引《毛诗》“月离于毕,俾滂沱矣”,并说“即孔子亦观星而备雨具也”,^⑰可见他不仅精通于四书五经,对《史记》、《孔子家语》中的典故也相当熟悉。正是由于他的教育内容和方法颇似古人,他得到了弟子们由衷的敬仰和爱戴,被称为“西来孔子”,并非是毫无根据的。

虽然艾氏的“先生”身份被学生们不断地强调,但这并不表示其“司铎”(或称“铎德”)身份的次要。事实上,天主教的理论和实践在福建中下层士人教徒中非常重要。在传教士们的指导之下,他们过着相当严谨的宗教生活,有自己的宗教社团,如《口铎日抄》中提到的贞会、圣母会等等。在艾儒略学生们的眼中,天主教的神职身份与儒者的身份在艾氏身上合而为一。因为“撒则尔铎德”被理解成中国文官的某个品位:“彼中官品,尊九而卑一,铎德之品七,犹中华之三品也。其职专司天主祭祀,以化民认主为任。”^⑱这样,既体现了艾氏“学而优则仕”的儒

者身份,又突显其“抱道怀仁、超然物外”^①的高尚情操。对于艾氏所抱之“道”,这些中下层的士人教徒们无疑是有清醒并深刻的理解的。

无论是在科考中取得“进士”资格而迈入权力世界之大门的士大夫,还是未通过科考的地方中下层士人,他们都有“以天下为己任”及“明道救世”的使命感,^②福建士人对天主教的关注正体现了这种强烈的责任感。他们有意地思考外来文化对本地文化所带来的影响、有意识地对传教士在本地社会结构中角色身份作出理论定位,在晚明社会动荡和道德失范的局势下,他们都希望通过对儒家传统的发扬来挽救国家的危机。相形之下,上层士人对天主教的关注主要在学术和科技的层面,而中下层士人则更关心地方社会秩序的稳定,因此而对传教士的社会身份有着不同的定位。

三、平民阶层中“外来的巫师”^③

对于广大的平民百姓而言,传教士与天主教常常代表着异人和异术。晚明入华耶稣会士的人数极为有限,曾到过福建的耶稣会士不超过十人,^④福建地理环境又十分复杂,民族与方言众多,因此,传教士不可能与广大平民教徒有较多的直接接触,下层民众对传教士的了解往往只能通过那些追随传教士们的中下层士人教徒,或者通过亲友、邻里、师徒等关系的人际互传,他们与传教士们的直接接触基本上只能来自于教堂的主日活动或宗教仪式中。因此,他们所了解的传教士,是异国长相、身披祭衣,口中诵念咒语(拉丁文)主持宗教礼仪活动的人。

在民间,传教士们常常被视为拥有巫术的巫师,甚至在死后也被神化为某个神祇。如利玛窦入华之时常被传其有炼金之术,死后则被尊为钟表匠的行业神;^⑤生前传教于陕西的法国耶稣会士方德望,因其驱赶蝗虫的能力,死后被视为当地的土地神而备受崇拜。^⑥艾儒略等传教士在福建民间的身份定位,由于至今仍留有一些相关中文资料可供探索,因而在晚明耶稣会士中显得极富代表性。

首先,许多民众认为艾儒略具有通灵的能力,即他可以与天界或冥界之神鬼直接沟通。这样,他就成了怪梦或其他灵异事件的解释者。如泉州教徒张识^⑦十七岁时曾梦见“床帷有光一道,透现二十一字:曰愤勤、曰解虐、曰德邻、曰白乡、曰听简、曰健盟、曰百系亦脱、曰三年当受予”^⑧,他向艾氏请教其中涵义。艾氏认为“三年当受予”即指他还有三年之寿,果然他于三年后“是月是日是时去世升天”了。

其次,传教士们被认为是具有超能力的人,包括驱魔、治病、免灾等等。在李九功的《励修一鑑》下卷^⑨中记载了许多福建平民信徒的灵异故事,由于许多故事的主角都是福建当地人,因此读来颇觉真实可靠。

此外,传教士们所带来的各种圣物,如圣架、圣水、圣经等物常常被视为神器,还有念圣名、画圣号等活动,都具有

超自然的功能。这使传教士具备了不在尤在的特征:在灵异事件中,他们往往并不在场,而这些圣物本身就有着神奇的魔力。同时,传教士的神奇能力可以通过施洗过程而传递给教徒,而令教徒也能逢凶化吉,消灾避难。

福建广大平民对于巫术和神迹绝不陌生,相反,闽台民间信仰素来发达,各色庙宇神灵遍布城乡之间。闽越族的一个重要文化特征就是“信鬼神、重淫祀”,^⑩对于身有异术、屡显异能的传教士们,当地平民多敬畏有加;对耶稣与圣母,他们也奉为神灵,供奉其圣像;对圣架、圣水等圣物,他们也视保佑平安或丰收之物。然而,对大多数平民而言,供奉圣母像与观音像甚至妈祖像并无差别,“圣水之水与杨枝洒水”也是“同一作用也”,^⑪可见他们对天主教并不真正了解。

谢和耐以“外来的巫师”界定传教士在晚明下层社会的身份,可谓入木三分。在耶稣会的传教方向转向民间之后,广大平民百姓已成为天主教传播的主要目标群体。对超能力的强调是吸引他们放弃原有信仰而改信天主教的重要手段。“往往是由遥远地方传来的某种圣教和巫术,具有更大的威望并被认为最为灵验”,^⑫因此无论是作为传播者的耶稣会士还是作为传播中介的中下层士人都有意识地强调了天主教异能的一面。这样的身份,虽然使传教士在短时间内受到民众的崇拜和敬畏,但也使他们游离在中国民间社会的边缘,无法成为其中真正的一分子。

概而言之,艾儒略能被接受与认同的人群只局限于中下层士人教徒群体,在这个不大的群体中,他成为了其中的领袖,这不仅是由于他所传播的西学西教被这一群体所接受,更是因为他个人的卓越能力和人格魅力。然而在这一人群之外,他仍是一个身份不甚明朗、甚至时常受到怀疑和敌视的外来者与“陌生人”,这也可能是清初之后,耶稣会在福建的事业逐渐被更平民化的道明会和方济会所取代的重要原因。

注释:

①[法]费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,冯承钧译,北京:中华书局1995年版,第136页。“西来孔子”的称谓,见于韩霖、张廉,《圣教信证》,《天主教东传文献三编》第一册,台北:学生书局1965年版,第298页。

②[法]费赖之:《在华耶稣会士列传》,第134页。

③⑩⑪⑫李嗣玄:《西海艾先生行略》,《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》第12册,台北:利氏学社2002年版,第249、252、249、247、245页。

④费赖之《在华耶稣会士列传及书目》列艾氏中文著作共33种,徐宗泽《明清耶稣会士译著提要》列26种,方豪《天主教史人物传》列15种。

⑤齐美尔:《社会是如何可能的》,林荣远编译,桂林:广西师范大学出版社2002年版,第342页。

⑥《闽中诸公赠诗》,载吴相湘主编:《天主教东传文献》,台北:学生书局1965年版,第648页。

⑦吴相湘主编:《天主教东传文献》,647页。

⑧⑨⑫⑬夏璠琦编:《圣朝破邪集》,香(下转第32页)

盗,兴修水利,轻徭薄赋(即较低的生产公共物品的成本)。在这种条件下,专制政体往往比民主政体更有效率。当然这并不是说专制政体总是有效率的,而是说尽管有些专制统治非常低效,以至最终被推翻,但代替它的并不是民主政体,而是另一个较有效率的专制统治,衰败的专制王朝被推翻,取而代之的是(而且也只能是)新的专制王朝。而民主政体只出现在一些幅员狭小,人口密度较高的以工商为主的城邦国家,如古希腊,中世纪欧洲的某些地方(意大利的一些城市和瑞士的一些城市)。它们几乎都是专制政体大海中的一些民主绿岛。当然,幅员狭小、人口密度较高、以工商业为主的城邦国家只是实行民主政体的必要条件,远非充分条件。由此可知,认为“民主是人类出自天然本性的期望,期望人人对他们各自的命运都有发言权”^⑩的观点,是值得商榷的。

注释:

①关于普惠型公共物品、特惠型公共物品等概念,在《政体:公共物品的生产机制》(《浙江社会科学》2008年第7期,第24~28页)中有明确定义。

②[美]卡尔·A·魏特夫(1957,1989):《东方专制主义》,中国社会科学出版社1989年版,第一、二、三章。

③[美]卡尔·A·魏特夫(1957,1989):《东方专制主义》,中国社会科学出版社1989年版,第162页。

④曹维安(2002):《俄国史新论——影响俄国历史发展的基本问题》,中国社会科学出版社2002年版,第85页。

⑤阿马蒂亚·森(2001):《决策程序的价值》,《经济

学消息报》,成都,2001年9月21日,第四版。

⑥[美]詹姆斯·M·布坎南、戈登·塔洛克(2000):《同意的计算》,中国社会科学出版社2000年版。

[美]曼瑟尔·奥尔森(1965,1995):《集体行动的逻辑》,上海三联书店、上海人民出版社1995年版。

张辰龙(1998):《在自由和民主之间保持张力 保守主义经济学家的民主理论》,《公共论丛 直接民主与间接民主》,北京,生活·读书·新知三联书店1998年版,第132~133页。

⑦拉里·戴蒙德(1996):《民主政治的三个悖论》,刘军宁编《民主与民主化》,商务印书馆1999年版,第124~8页。

⑧[意]萨尔沃·马斯泰罗内(1993,1998):《欧洲民主史》,社会科学文献出版社1998年版,第340~379页。

⑨基尔摩·奥唐奈(1996):《论委任制民主》,载刘军宁编《民主与民主化》,商务印书馆1999年版,第57页。

⑩张旭昆(2003):《人类合作的条件》,《财经论丛》2003年第1期。

(2004):《组织形成的条件》,《浙江大学学报(人文社会科学版)》2004年第6期。

(2005):《人类形成合作关系的条件》,《上海立信会计学院学报》2005年第4期,第60~64页。

⑪⑫⑬⑭[美]罗伯特·D·帕特南(1992,2001):《使民主运转起来》,江西人民出版社2001年版,第五与六章、第133~134与152页、第204~205页、第四章。

⑮[意]萨尔沃·马斯泰罗内(1993,1998):《欧洲民主史》,社会科学出版社1998年版,第114~191页。

⑯[美]科恩(1971,1994):《论民主》,商务印书馆1994年版,第108页。作者在分析民主的地理条件时谈到了交通条件对于民主的影响。

⑰理查德·威廉姆逊(1994):《为什么要民主?》,刘军宁编《民主与民主化》,商务印书馆1999年版,第41页。

责任编辑 董希望

(上接第109页)港:建道神学院1996年版,第139~140、139、139、147页。

①①关于上层人士对天主教及其传教士的态度转变可参见谢和耐[法],《中国与基督教——中西文化的首次撞击》第一章,上海:上海古籍出版社2003年版。

①②周之夔,闽县(福州)人,崇祯四年进士,曾任苏州推官。其赠艾儒略诗,载《熙朝崇正集·闽中诸公赠诗》,见吴相湘主编《天主教东传文献》,第650页。

①③何俊:《西学与晚明思想的裂变》,上海:上海人民出版社1998年版,第1页。

①④近年来,一些学者认为许多中国士人虽拥有儒者与天主教徒的双重身份,但这也常常令他们内心深感冲突,甚至外化为家庭、社会的矛盾之中。相关研究如黄一农《两头蛇——明末清初第一代天主教徒》,[比利时]钟鸣旦、杨廷筠:《明末天主教儒者》等等。

①⑤E. Zurcher, *The Jisuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response*, E. B. Vermeer, *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, E. J. Brill, pp419. 18

①⑥《论语·八佾第三》。

①⑦①⑧《口铎日抄》,《罗马档案馆明清天主教文献》第7册,4.11.3.20.1.8。

①⑨余英时:《士与中国文化》,上海:上海人民出版社2003年版,第6页。

①⑩①⑪[法]谢和耐:《中国与基督教——中西文化的首次撞击》,第70、74、70页。

①⑫根据《明清之际内网耶稣会士一览表》。林金水:《福建对外文化交流》,福建:福建教育出版社1997年版,第214页。

①⑬[法]费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,第33、36页;[法]谢和耐:《中国与基督教——中西文化的首次撞击》,第74页。

①⑭张廉之子,教名弥克儿,也作张弥格(均为 Michel)之音译,艾儒略为他所作的传记《弥克儿遗孀》在晚明天主教徒中曾广为流传。

①⑮《励修一鑑》下卷,巴黎国家图书馆, Courant 6878 号。

①⑯《汉书》卷28《地理志》。

①⑰《励修一鑑》下卷,《亚夷类》,第38a页。

责任编辑 简文

论晚明传教士在地方社会中的角色扮演——以艾儒略与福建地区为例

作者: 周金雷, 罗群
作者单位: 周金雷(浙江工业大学人文学院, 杭州, 310023), 罗群(浙江传媒学院, 杭州, 310018)
刊名: 浙江社会科学 PKU | CSSCI
英文刊名: ZHEJIANG SOCIAL SCIENCES
年, 卷(期): 2010, ""(4)
被引用次数: 0次

参考文献(26条)

1. [费赖之, 冯承钧 在华耶稣会士列传及书目](#) 1995
2. [韩霖, 张赓 圣教信证](#) 1965
3. [费赖之 在华耶稣会士列传](#)
4. [李嗣玄 西海艾先生行略](#) 2002
5. [费赖之 《在华耶稣会士列传及书目》列艾氏中文著作共33种](#)
6. [齐美尔, 林荣远 社会是如何可能的](#) 2002
7. [闽中诸公赠诗](#) 1965
8. [吴相湘 天主教东传文献](#)
9. [夏瑰琦 圣朝破邪集](#) 1996
10. [谢和耐 中国与基督教--中西文化的首次撞击](#) 2003
11. [吴相湘 天主教东传文献](#)
12. [何俊 西学与晚明思想的裂变](#) 1998
13. [黄一农 两头蛇--明末清初第一代天主教徒](#)
14. [钟鸣旦 杨廷筠: 明末天主教儒者](#)
15. [E. Zurcher The Jisuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response](#)
16. [论语·八佾第三](#)
17. [口铎日抄](#)
18. [余英时 士与中国文化](#) 2003
19. [谢和耐 中国与基督教--中西文化的首次撞击](#)
20. [明清之际入闽耶稣会士一览表](#) 1997
21. [费赖之 在华耶稣会士列传及书目](#)
22. [谢和耐 中国与基督教--中西文化的首次撞击](#)
23. [弥克儿遗斑](#)
24. [励修一鑑](#)
25. [《汉书》卷28《地理志》](#)
26. [励修一鑑](#)

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_zjshkx201004017.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: e5edcf2a-230e-4f71-8629-9e4d006ea73c

下载时间: 2010年12月15日