



北京大學

# 博士研究生学位论文

题目：“天会”与“吾党”：明末清  
初天主教徒群体之形成与交  
往研究（1580 - 1722）

姓名：肖清和

学号：10523841

院系：哲学

专业：宗教学

研究方向：中国基督教史

导师姓名：孙尚扬教授

二〇〇九年五月

# 版权声明

任何收存和保管本论文各种版本的单位和个人，未经本论文作者同意，不得将本论文转借他人，亦不得随意复制、抄录、拍照或以其他方式传播。否则，引起有碍作者著作权之问题，将可能承担法律责任。

## 中文摘要

本文从群体 (groups/Chrétientés/communities) 的角度, 以《口铎日抄》(1630—1640)、《续<口铎日抄>》(1696—1697)、《熙朝崇正集》、《圣朝破邪集》等文献为主要文本来源, 尝试对明清天主教徒群体的形成与交往做较为系统而深入的研究。本文认为, 从明末到清初中国社会所出现的天主教徒群体, 是明清天主教辨教、护教、扬教的主要力量, 亦是明清天主教本土化的主要载体。该群体的形成与以耶稣会士 (Jesuits) 为主的传教士的交往策略有关; 而该群体形成之后, 与中国社会之间产生互动, 从而给天主教自身以及中国社会带来了不同的影响。

本文在分析明末清初天主教徒群体之时, 集中关注“群体交往”(人际网络)与“宗教生活”两个主题。本文在对《口铎日抄》与《续<口铎日抄>》的案例研究中, 即以此两个主题为分析中心, 并对二者进行简单比较, 以期发现天主教徒群体从明末到清初, 在“群体交往”以及“宗教生活”等方面所发生的变化及其主要原因。同时, 因为宗教生活尤其是礼仪活动是形塑群体认同的主要途径, 所以本文也对明末清初天主教徒群体的宗教生活以及丧礼和葬礼等礼仪活动做了初步研究。

本文分为七个部分。绪论部分首先介绍问题缘起, 然后就本文相关的研究现状进行回顾与反思。接着交代本文所使用的研究方法, 并简单介绍本文的材料来源、术语概念与写作思路。最后说明本文的学术意义。

第一章首先分析明清天主教徒群体之形成及其与中国社会之间的互动。本章首先探究传教士的传教策略。然后从宏观上分析明清天主教徒群体构成、形态以及组织形式。再次分析天主教徒群体与中国社会之间的互动, 主要关注信徒群体(教会)与中国社会(儒释道)之间的冲突与融合。

第二章以天主教徒群体在南京教案中的护教行为、艾儒略在福建地区所形成的天主教徒群体的扬教行为, 说明天主教徒群体的形成对天主教的正面影响; 然后以南京教案中所形成的反教群体与福建地区的反教群体的反教行为, 说明中国社会对天主教徒群体的消极反应。因此, 本章是用来说明明清天主教徒群体形成之后, 对天主教以及中国社会所带来的影响。

第三章与第四章为案例研究。此两章以具体文本为依据, 根据文本与群体之间的关系, 主要围绕“群体交往”与“宗教生活”进行分析说明。第三章以《口铎日抄》作为文本, 分析该文本之后的群体交往与宗教生活等情况。本章首先概述福建地区天主教概况。其次分析《口铎日抄》编者李九标的生平与李氏家族的背景。再次就《口铎日抄》版本与内容、思想来源与流变等做较为深入的研究。然后集中分析李九标所处的群体交往网络, 包括信徒群体与非信徒群体。最后分析李九标所在信徒群体的宗教生活及其主要问题。

第四章则是将《续<口铎日抄>》与《口铎日抄》进行比较研究, 以期发现明末到清初期, 天主教徒群体在群体交往、宗教生活等方面所发生的变化及天主教徒群体中所存在的问题, 尤其是与教外人士之交往、宗教生活中的礼仪与秩序等等问题, 并分析变化与问题的原因。

第五章首先分析明清天主教在仪式制度方面的主要著作。尔后根据相关文献注重从个体的宗教生活、群体的组织形式等两个方面, 论述明清天主教在礼仪制度方面所具有的特征及其意义。再次以明清天主教丧葬礼为个案, 具体研究明清天主教在利用礼仪制度来构建自身身份认同上所具有的特点、方法、内容及其后果, 以此深入分析明清天主教信徒群体形成的机制及其影响。

余论部分将对本文的研究做一总结, 就人际网络对明清天主教的作用、明清天主教徒群

体的形成与天主教徒群体身份认同之确立、人际交往与身份认同变化及其主要原因等三个方面予以简要说明。

通过本文的研究，我们可以发现，明清之际中国社会中所出现的天主教徒群体通过人际网络的运作，尤其是传教士以及信徒领袖，借助业已存在的广泛关系网，不仅有效地保护天主教的传播与发展，而且更为重要的是促使了明清天主教群体的形成与壮大。明清天主教群体的形成，是天主教在中国进一步本土化的基础，亦是以后中国天主教进一步发展、变化的前提。同时，明清天主教的神学建构、宗教活动、社会活动（包括出版、慈善事业等）亦是该群体实现的。明清天主教徒的宗教生活尤其是礼仪活动，有助于形塑该群体的身份认同。而从明末到清初，天主教群体在人际交往以及身份认同等方面有显著变化。此种变化受到天主教教会以及中国社会的深刻影响，并对天主教徒群体自身有不同作用。从群体的角度研究明清天主教将为我们开启一个新的视域。

关键词：明末清初 天主教徒群体 人际网络 宗教生活 身份认同 《口铎日抄》 《续<口铎日抄>》

## Abstract

“Tianhui(The Association of Heaven)” and “Wudang(Our Party)”:  
On the Catholics Communities’ Formation and Communications during Late Ming and Early Qing(1580-1722)

XIAO Qinghe, Religious Studies  
Directed by Prof. SUN Shangyang

Based on the texts *Kouduo richao*, *Xu Kouduo richao*, *Xichao chongzheng ji*, *Shengchao poxie ji* and ect., this dissertation aims to investigate the formation and communication of Chinese Catholicism communities during late Ming and early Qing dynasty in depth from the perspective of groups(Chrétientés/communities). The author argues that the Catholicism communities in the Chinese society are the main agents to defend, protect and promote Christianity in Ming and Qing China, and also are the main carriers for Christianity localization. The formation of these groups relate to the Missionaries’ (especially Jesuits’) communication strategy; after these groups formation, they interact with the China society, thus takes different influences to the Chinese Catholicism itself and the Chinese society.

This article focuses on these two subjects “group communications”(social-net) and “religious lives” to research the Chinese Catholicism groups. It will take case studies on *Kouduo richao* (*Diary of Oral Admonitions, 1630-1640*) and *Xu Kouduo richao* (*Sequel to the Diary of Oral Admonitions, 1696-1697*) and also concerns these two subjects. Meanwhile it will compare these two texts to discover changes and those reasons in “group communications” and “religious lives” from late Ming to early Qing. It also briefly researchs the Catholicism groups’ religious lives and rituals activities (es. funeral), because religious lives are the significant methods to shape religion identities.

This essay is composed of seven parts. The first part is the Introduction. This part introduces the reasons to select this topic, and gives a review of related theoretical background and current studies. Then the author discusses this paper’s study method. Followed that is a brief explanation of the basic materials and the structure of this thesis. It ends with the meaning of this study.

Chapter One explores the formation of Chinese Catholics group and its interaction with the Chinese society. It firstly uncovers the characters and contents of the communication strategy of Missionaries (es. Jesuits); then researches the Catholics groups’ formation, patterns, and organizations from macroscopic view. Thirdly it analyzes the interactions between the Catholics groups (Church) and Chinese society (including Confucians, Buddhists, and Taoists).

Chapter Two, Catholics groups actively protect church in the Nanking Persecutions, Giulio Aleni promotes the Catholics groups’ establishment in the area of Fujian and it brings positive influences on the Church. This chapter takes these examples to illustrate the Catholics groups’ positive roles to the Church. Meanwhile anti-Catholicism groups play negative roles. Thus this chapter mainly explains how the Catholics groups influence the Church itself and the Chinese society..

Chapter Three and Chapter Four are case studies. These two chapters base on special texts and argues on these two subjects “Group Communications” and “Religious Lives” according to the relationships between texts and groups. Chapter Three analyses the text *Kouduo richao* and the groups beyond this text. At first this chapter introduces the concise history of Catholicism in Fujian. Then it analyses the edition and contents of this text. Followed that focuses on the compiler Li Jiubiao’s social network. At last explores the group’s religious lives and those problems.

Chapter Four compares *Kouduo richao* and *Xu Kouduo richao* so as to find the changes of the Catholics groups in the layer of Group Communication and Religious Lives from Late Ming to Early Qing, and investigates the problems in the Church, especially problems to the communication with non-believers and controversies among religious ritual activities and etc.

Chapter Five primarily analyses the literature related to rites and religious practices of Chinese Catholicism. Then it argues the characters and meaning of Chinese Catholicism during late Ming and early Qing from the perspective of personal and group religious lives. At last takes case study on funeral rites of Chinese Catholics to explore how Chinese Catholics Groups shape their identities.

The Conclusion will sum up the main points of this dissertation. It will concisely explore three topics, namely the functions of social-net to the Chinese Catholicism, the relationship between the formation of Catholics groups and those religion identities, the main reasons of the changes of the groups' communications and identities from late Ming to early Qing.

This thesis argues that Catholics groups in the Chinese society during late Ming and early Qing dynasty try to promote the development of Chinese Catholicism by means of social networks. These groups also are the bases of Catholicism localization, and the formation of the Chinese Catholicism theology, religious activities, and social movement and so on are also realized by these groups. Catholics groups have great changes in Group Communication and Religious Lives from late Ming to early Qing. All these changes deeply influence the development of Catholicism in China. From the perspective of groups, a new vision will be opened for the study of Catholicism in China during Ming and Qing dynasty.

Keywords: late Ming and early Qing, Catholics groups(Chrétientés/communities)/communication, religious lives, religion identity, *Kouduo richao (Diary of Oral Admonitions, 1630-1640)*, *Xu Kouduo richao (Sequel to the Diary of Oral Admonitions, 1696-1697)*

## 目 录

中文摘要.....	I
ABSTRACT.....	III
绪 论.....	1
第一节 问题缘起.....	1
第二节 研究回顾.....	5
第三节 研究方法：文本与群体.....	15
第四节 材料、概念与本文思路.....	18
第五节 学术意义.....	20
<b>第一章 明末中国天主教徒群体之形成及其与中国社会之间的互动.....</b>	<b>22</b>
第一节 耶稣会传教士交往策略的形成、变化及其确立.....	22
第二节 中国天主教徒群体网络的形成.....	30
第三节 中国天主教徒群体与中国社会之间的互动.....	44
第四节 小结.....	57
<b>第二章 中国天主教徒群体交往网络的作用及其影响.....</b>	<b>58</b>
第一节 护教：官方与民间力量的结合（天主教群体的形成）.....	58
第二节 反教：官绅与佛教群体的整合（反教群体的形成）.....	73
第三节 小结.....	85
<b>第三章 福建地区天主教徒群体交往研究：以《口铎日抄》为中心.....</b>	<b>87</b>
第一节 福建地区天主教概况.....	87
第二节 李九标其人：“等功名于浮云，视举子业如弁毛”.....	88
第三节 《口铎日抄》版本与内容：“得西方先生提铎而振焉”.....	95
第四节 信徒群体的网络：“独愧吾党，未能广竖斯义。”.....	104
第五节 宗教生活的中西融合：“道味与孝情须相兼为妙”.....	123
第六节 天主教传播中的诸种问题：“然亦有一二不率者”.....	131
第七节 小结.....	135
<b>第四章 明末到清初信徒群体交往之变化：从《口铎日抄》到《续&lt;口铎日抄&gt;》.....</b>	<b>137</b>
第一节 清初中国天主教的新发展与新变化.....	137
第二节 吴历与《续<口铎日抄>》.....	145
第三节 《续<口铎日抄>》基本内容及初步分析.....	148
第四节 《续<口铎日抄>》中的交往网络及其特点.....	151
第五节 清初乡村教会中的宗教生活及其问题.....	157
第六节 教会身份的确立及其负面后果.....	162
第七节 小结.....	164
<b>第五章 天主教徒群体的宗教生活与群体之形成：以天主教丧葬礼为中心.....</b>	<b>166</b>
第一节 明清天主教有关礼仪制度之著作.....	168
第二节 普通信徒的宗教生活.....	172
第三节 明清天主教徒群体的宗教生活.....	175
第四节 天主教丧葬礼：中西之别、礼俗之别.....	179

第五节 边界之确立与群体之形成 .....	190
第六节 小结 .....	196
<b>余 论.....</b>	<b>199</b>
第一节 人际网络与明清天主教徒群体.....	199
第二节 明清天主教徒群体的形成与天主教徒身份之确立.....	203
第三节 明清天主教徒群体交往与认同之变化及其主要原因.....	204
第四节 小结 .....	206
<b>附录一：反教群体网络.....</b>	<b>207</b>
<b>附录二：明清天主教礼仪制度类著作与明清各阶层丧礼程序表 .....</b>	<b>213</b>
<b>附录三：四库类丛书所收明清天主教文献.....</b>	<b>217</b>
<b>附录四：明清士人参与天主教书籍编辑活动表（1580—1800） .....</b>	<b>224</b>
<b>附录五：重要人物译名与生卒年表.....</b>	<b>256</b>
<b>附录六：参考书目 .....</b>	<b>258</b>
一、目录、档案与工具书.....	258
二、原始文献.....	258
三、研究著作及论文.....	263
<b>后 记.....</b>	<b>279</b>

## 图表目录

图 1-1: 1582—1610 年基督徒社区分布图 .....	37
图 1-2: 1611—1620 年基督徒社区分布图.....	38
图 1-3: 1621—1630 年基督徒社区分布图.....	39
图 1-4: 1631—1640 年基督徒社区分布图 .....	40
图 2-1: 网络结构洞图 .....	67
图 2-2: 天主教徒群体网络图.....	72
图 2-3: 反教群体网络图.....	84
图 3-1: 《口铎日抄》每年所撰数量图.....	98
图 3-2: 《口铎日抄》每卷所载数量图.....	98
图 3-3: 《口铎日抄》每年数目图.....	100
图 3-4: 《口铎日抄》每年数目曲线图.....	100
图 3-5: 《口铎日抄》分类图一 .....	101
图 3-6: 《口铎日抄》分类图二.....	101
图 3-7: 天主教徒群体网络结构图 .....	106
图 4-1: 清初天主教徒数量变化图.....	140
图 4-2: 清初传教士数量变化图.....	141
图 4-3: 1641—1650 年基督徒社区分布图 .....	143
图 4-4: 1700 年基督徒社区分布图.....	144
图 4-5: 吴历交往网络图.....	156
图 5-1: 明清天主教有关礼仪制度之著作.....	170
图 5-2: 天主教丧葬礼分类.....	182
图 5-3: 天主教送殡序次图.....	185
图 5-4: 儒家送殡序次图.....	185
图 5-5: 儒家神主样式图.....	187
表 2-1: 南京教案进程表 .....	62
表 2-2: 福建天主教徒群体表 .....	69
表 2-3: 反教群体籍贯分布表 .....	84
表 3-1: 《口铎日抄》内容数目统计表.....	96
表 3-2: 《口铎日抄》内容分类统计表.....	99
表 3-3: 《口铎日抄》编辑群体表 .....	105
表 3-4: 《口铎日抄》编辑群体籍贯分布表.....	105
表 3-5: 《口铎日抄》人物籍贯表 .....	107
表 3-6: 《枕书》编辑群体 .....	112
表 3-7: 《枕书》编辑群体名单 .....	113
表 3-8: 《枕书》每卷内容与参阅群体.....	120
表 3-9: 福建天主教徒编辑群体 .....	121
表 4-1: 《续<口铎日抄>》基本内容表 .....	148
表 4-2: 《续<口铎日抄>》内容分析表 .....	150
表 5-1: 天主教丧葬礼与儒、释、习俗比较.....	189

## 绪论

……爰是取天教之书，删繁就简，（章）定为数十卷，颜曰《天教明辨》，从予友丁子履安之意也。履安家世天教，纯粹温良，吾党共推，俟予书成梓以问世，使读之者知天主上帝救赎之深恩，西士远来之苦志……

——张星曜：《天教明辨·自序》

……分门别类，上自官府，下迄闺闱，大而忠孝，小而艺能，要其一时轶事，落落千秋，期予颂仰歌涕中依稀见古人而已。二三同志复以余书为不谬，相与增删，缀之品语，不洋洋乎？备百代之观而成一家之说者哉？抑余尤有感焉。

——李九标：《枕书·小引》

……恩赉有加，高贤大良，乐与交游。索其携来图籍，华言译之，成如千种。见者叹为奇绝，争售诸梓，洋洋洒洒，成一家言。而同志者，又虑简帙浸多，难以遍阅，复梓其题赠之文。

——杨廷筠：《绝徼同文纪序》

### 第一节 问题缘起

#### 1.1 明清天主教的“整体形象”

研究明清天主教的著名学者谢和耐（Jacques Gernet, 1921-）在其著作《中国与基督教》中提出，由于中西文化在诸多方面的不同与差异导致了明清天主教的失败，而中国基督徒所接受的天主教不过是儒家与某些基督教观念杂糅的产物。<sup>1</sup>许理和（Erik Zürcher, 1928—2008）在其晚年对谢和耐所提出的这样一个问题十分感兴趣，即为什么佛教能够在中国取得成功，而基督教则不可同日而语？<sup>2</sup>萧若瑟（字静山，1858—？）在《天主教传行中国考》则指出，虽然礼仪之争等原因导致了天主教被官方所禁止，但保持了天主教自身的纯正与统一。<sup>3</sup>马尔科姆·海（Malcolm Hay）则以“在远东的失败”（*Failure in the Far East*）作为其著作的主标题。<sup>4</sup>杨意龙（John D. Young, 1949—1996）则认为基督教在17世纪中国的尝试是一次失败。<sup>5</sup>中国学者侯外庐等则在《中国思想通史》指出，明清天主教传教士并没有带来当时欧洲先进的科学文化，因而阻碍了中西文化交流。<sup>6</sup>

在谢和耐之后的学者，虽然有不少著作企图纠正明清天主教失败论，而提出明清天主教在某种程度上是成功的，如柯毅霖（Gianni Criveller）即用其著作《晚明基督论》表明，明清天主教传教士不仅成功引入基督教核心教义基督论，而且中国信徒亦能较准确理解与接受基督论等教义。柯氏认为从福传和神学的角度看，“这种相遇并非失败，因为即便是最一

<sup>1</sup> 参见[法]谢和耐：《中国和基督教……中国和欧洲文化之比较》，耿昇译，（上海：上海古籍出版社，1991）。尤参见是书页98—99。

<sup>2</sup> 1988年，谢和耐邀请许理和去巴黎讲演时，谢向许提出这个问题。但在其他地方，许理和并不同意谢和耐的“失败论”，认为虽然明清天主教持续时间并不长久，但传教士的适应策略是成功的。参见杜鼎克（Ad. Dudink）纪念许理和的文章，“In memoriam Erik Zürcher 许理和（1928—2008）”，in *Sino-Western Cultural Relations Journal* XXX (2008): 1-16, pp.5-6.

<sup>3</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，载辅仁大学天主教史料研究中心编：《中国天主教史籍汇编》（台北：辅仁大学出版社，2003），页190—191。

<sup>4</sup> Hay, Malcolm. *Failure in the Far East, Why and How the Breach between the Western World and China First Began*. London: Neville Spearman, 1957.

<sup>5</sup> Young, John D. *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983.

<sup>6</sup> 侯外庐等：《中国思想通史》（北京：人民出版社，1956/1957年版，1980年重印），第二十七章：“清末天主教输入什么‘西学’？具有什么历史意义？”，页1189—1290。

般的成果也具有重要意义。”<sup>7</sup>陈村富在其研究艾儒略（Giulio Aleni, 1582—1649）<sup>8</sup>的文章中，亦指出就福建地区而言，艾儒略通过适应策略以及广泛的人际网络，从而取得了巨大成功。<sup>9</sup>孟德卫（D.E. Mungello）则通过对杭州天主教的案例研究反对谢和耐的论断。<sup>10</sup>但谢和耐的“明清天主教失败论”还是给人留下了深刻印象。因为随着礼仪之争的不断升级，康熙帝在其晚年下令全面禁教，雍正亦踵其后。明清天主教遭受到全面的禁止，因而丧失与儒释道三教进行交流、对话的前提与可能。传教士与儒家士大夫之间的宗教、文化对话不复存在。民间的天主教活动不得不转入地下，而一旦被官府发现则又引起严重的反教事件。因此，明清天主教似乎最终遭受了失败的命运。

实际上，从另外一个角度来看，明清天主教不仅为当时的中国社会引入全新的西方宗教与文化，而且还形成了稳定的天主教徒群体。即使在禁教时期，天主教徒群体亦能维持下去，最终形成了稳定的天主教社区，诸如湖北的磨盘山天主教社区、浙江的麻蓬村天主教社区等等。<sup>11</sup>因此，明清天主教徒群体的形成、壮大与维系，似可为重新检视明清天主教的“整体形象”提供一个新的视域。

## 1.2 明清天主教引入哪些“新”内容？

伴随着天主教传教士的入华，天主教及西方文化被介绍、引入中国。当然，对于传教士而言，其入华之首要目的是传播天主教信仰。而为了更好的传播天主教，以耶稣会士为主的传教士采取了不同的辅助方式，诸如以科技传教、以书籍传教或以文化传教等等。因此，西方的历史、地理、文化、科技、数学、天文、历法、医学、哲学、神学等一并被引入中国。当时中国信徒统称为“天学”，既包括天主教又包括西方文化。李之藻（字振之，1565—1630）<sup>12</sup>在编纂第一部天主教文集《天学初函》（1628）时，即将之区分为“理编”和“器编”。然而，这种区分很显然将传教士所引入的天主教“简化”为“理”，或谓“思想”或“文化”。利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）<sup>13</sup>等传教士与儒家士大夫所进行的交流与对话，虽然集中在文化、道德、伦理、哲学等层面，但亦有信仰、宗教礼仪等方面的内容。现有的研究著作则集中关注由传教士所引入的自然科学、历法、数学等内容；亦将中国信徒及其活动纳入中国科技史的框架之中，而有意去除其身上所具有的宗教色彩；亦有关注传教士将西方人文主义引入中国，或者将托马斯哲学引入中国；<sup>14</sup>亦有关注儒家士大夫与传教士在哲学、道德等方面的对话等等。

那么，明清天主教传教士给当时的中国引入了哪些新东西？西方文化、宗教、科技？还是传教士与当时精英阶层进行对话这个新的历史事件？

实际上，明清传教士不仅仅在传播天主教的思想或教义，同时也积极引入天主教的组织、礼仪与制度。换言之，明清天主教给当时的中国社会所带来的是作为“宗教”的天主教。作为“宗教”的明清天主教的重要组成部分，天主教徒群体当为传教士将西方的天主教信仰以及组织制度等引入中国而形成的新产物。因此，可以说明清天主教给当时中国社会所带来的新的东西首先应该是作为一种“新”宗教的天主教。而由新宗教所形成天主教徒群体（包括社区），也应该视作是明清天主教所带来的新内容。

<sup>7</sup> [意]柯毅霖：《晚明基督论》，王志成、思竹、汪建达译，（成都：四川人民出版社，1999），页384。

<sup>8</sup> 关于艾儒略，参见[法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》（北京：中华书局，1995），页132—142。

<sup>9</sup> 陈村富：《评艾儒略的传教活动》，载《宗教文化》第一辑（北京：东方出版社，1994），页121；艾儒略在研究福建地区的天主教时，亦有类似的结论，参见Zürcher, Erik. “The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Respons,” in E. B. Vermeer, ed., *Development and Decline of Fukien Province in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden: E. J. Brill, 1990, pp. 417-457.

<sup>10</sup> Mungello, D. E. *The Forgotten Christians of Hangzhou*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994

<sup>11</sup> 康志杰：《上主的葡萄园——鄂西北磨盘山天主教社区研究（1634—2005）》（台北：辅仁大学出版社，2006）；陈村富、吴宪：《浙江麻蓬天主教村270年变迁史》，载《宗教与文化》第四辑，北京：东方出版社，2001，页352—378。

<sup>12</sup> 龚纓晏认为李之藻出生于1571年，参见龚纓晏、马琼：《关于李之藻生平事迹的新史料》，载《浙江大学学报（人文社会科学版）》3（2008）：89—96。

<sup>13</sup> 关于利玛窦，参见[法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页31—47。

<sup>14</sup> *Western humanistic culture presented to China by Jesuit missionaries (XVII-XVIII centuries): proceedings of the conference held in Rome, October 25-27, 1993*, edited by Federico Masini. Rome: Institutum Historicum S.I., 1996.

### 1.3 明清天主教成功之方式或手段：人际网络

那么，为什么会在明清中国社会出现“全新”的天主教徒群体？此处的“全新”有两层含义：首先，即指该群体所信仰的宗教为“全新”的西方天主教；其次，则指该群体的身份有别于既有的儒释道三教身份（即如曾上疏反教的文翔凤所谓“此一派流布士庶之间，非释非道”）<sup>15</sup>，又不同于其他世俗身份。而之所以会形成全新的宗教身份，关键则在于天主教能够吸引士大夫或普通百姓加入教会。

利玛窦等传教士何以能让儒家士大夫受洗入教？或者，儒家士大夫何以会加入基督教？<sup>16</sup>全拜科技“引诱”之所赐，还是纯粹的宗教兴趣，抑或由于古典证道故事之吸引？<sup>17</sup>

仅仅从群体的角度看，明清天主教之所以能够吸引士人转向天主教，并形成稳定的信徒群体，关键在于人际网络的作用。斯塔克（Rodney Stark）在研究早期基督教兴起的著作中，提出这样一个命题，即“向一个新的异化宗教团体的归信，通常发生于这样的情况之下，即其他条件相同，但此人与该宗教团体内部成员的情感依附强于他与外界人员之间的情感依附关系。”<sup>18</sup>同时，更明确提出“各种证据表明，所有的信仰都依赖于人际网络的影响。”<sup>19</sup>就明季天主教来说，人际之间的依附关系以及人际交往，往往是儒家士大夫皈依天主教的重要原因之一。

通过人际网络的运作，天主教能形成稳定的群体，并在辨教、护教、扬教中体现出强大的力量，如利玛窦至少曾与 137 位士大夫往来晋接，<sup>20</sup>又如《天学集解》中收录了至少有 57 篇由进士为天主教书籍所撰写的文章（序、跋等）。<sup>21</sup>而据初步统计，明清参与天主教书籍的编辑活动（校订、校梓、参阅、笔录、修润等等）的士大夫共有 404 位之多。<sup>22</sup>文翔凤谓利玛窦等传教士“借润于山人文士之手，而文理贯穿经史矣。”文甚至提出了这样的担忧：“天主教者亦以中国人润色之，而久之又安辨其非西洋之本文耶？”<sup>23</sup>《明史》则认为，徐光启、李之藻等信徒所参与的编辑活动，对于推动天主教的发展有了积极作用，“而士大夫如徐光启、李之藻辈，首好其说；且为润色其文词，故其教骤兴。”<sup>24</sup>天主教徒群体通过人际网络，不断获得更多的社会支持与资源。（反教群体亦同样借助了人际网络的作用。）而从明末到清初，天主教徒群体的交往发生了明显变化。

### 1.4 明清天主教徒群体的形成与变化

大体而言，明末的天主教在以耶稣会士为主的西方传教士的努力下，与处于中上阶层的中国士大夫交游晋接，并逐渐形成如许理和、钟鸣旦（Nicolas Standaert）所言的“儒家一

<sup>15</sup> 文翔凤（字天瑞，号太青，1610 年进士）：《处分西夷议》，载文翔凤：《南极篇第八》，《四库禁毁书丛刊》子部 011 册，页 484 上。

<sup>16</sup> 梁家麟分析研究者研究中国基督徒信仰的原因时，提出了“吃教者”、“心理挫折”、“文化危机”、“个人挫折”等模式。参见氏著：《徘徊于耶儒之间》（台北：财团法人基督教宇宙光传播中心出版社，1997），页 13—20。

<sup>17</sup> 明清传教士在哪些方面吸引士大夫“皈依”天主教？科技、数学，还是其他非物质层面的东西？谢和耐认为，所有 17 世纪早期的信徒完全由于传教士的科技诱导。柯毅霖不同意此种观点，而认为杨廷筠等信徒是因宗教兴趣而与传教士联系。参见柯毅霖：《晚明基督论》，页 381。李爽学则认为，中世纪的“古典证道故事”在“劝说”士大夫皈依天主教中起到了重要作用。参见李爽学：《中国晚明与欧洲文学——明末耶稣会古典型证道故事考论》（台北：中央研究院 / 联经出版社，2005），页 1—6。

<sup>18</sup> [美]罗德尼·斯塔克（Stark, Rodney）：《基督教的兴起：一个社会学家对历史的再思》（上海：上海古籍出版社，2005），页 21。

<sup>19</sup> [美]罗德尼·斯达克、[美]威廉姆·希姆斯·本布里奇（Bainbridge, William Sims）：《宗教的未来》，高师宁、张晓梅、刘殿利译，（北京：中国人民大学出版社，2006），页 351。

<sup>20</sup> 林金水：《利玛窦与中国》（北京：中国社会科学出版社，1996），页 286—316。

<sup>21</sup> 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》（上海：上海世纪出版股份有限公司、上海古籍出版社，2006），页 72—74。

<sup>22</sup> 参见附录四。

<sup>23</sup> 文翔凤：《处分西夷议》，页 483 上—484 上。

<sup>24</sup> 《明史》卷三二六《外国七·意大利亚传》，（北京：中华书局，1974 年第一版），页 8461。

神论”（Confucian monotheism）的学说。<sup>25</sup>利玛窦、徐光启（1562—1633）等教内人士提出“补儒易佛”的目标，并通过“文化适应”（cultural accommodation）策略，逐渐取得士大夫的信任与加入，而形成了以中上阶层的士大夫为主体的天主教徒群体。该群体对于天主教神学、思想与中国文化的初步融合与对话，提供了载体与可能性。并为天主教的进一步本土化提供了思想基础。此时，中国天主教徒群体与以佛教僧侣、居士以及部分儒家士大夫所组成的反教群体之间，展开了对话与碰撞。

迨至清初，虽然不同修会的传教士之加入，已经改变明末以上层路线为主的传教模式，但传教士仍以“自上而下”的方式为主。但不少著名传教士如汤若望（Jean Adam Schall Von Bell, 1591—1666）、<sup>26</sup>南怀仁（Ferdinand Verbiest, 1623—1688）等大多深居皇宫。因为时代背景的不同，清初的天主教业已失去明末的发展态势。<sup>27</sup>中国天主教徒群体构成不断转入中下阶层。<sup>28</sup>但天主教仍以儒家为主要依附对象。在面对儒家正统时，天主教不得不面临被“儒家化”（confucianized）的境地。<sup>29</sup>而此时，中国天主教徒群体所面临的主要问题，则是如何处理天主教与儒家正统之间（尤其是礼仪）的关系。天主教徒群体与反教群体之间的斗争亦然没有停止。但同时由于天主教徒群体不断转入中下阶层，各种问题亦由此而生。<sup>30</sup>

随着康熙禁教令的颁布以及雍正禁教的展开，清初天主教逐渐转入地下。明清之际的“精英”天主教，逐渐变成“民间”天主教（popular religion）。正如鄢华阳（R. Entenmann），<sup>31</sup>狄德满（R. G. Tiedemann）<sup>32</sup>及其学生拉曼（L. P. Laamann）<sup>33</sup>等学者的研究表明，此时期的天主教不仅没有实现利玛窦等人所提出的“补儒易佛”的目标；相反，却成为众多民间宗教或大众宗教或教派（sect）的一种，而被官方“标签”<sup>34</sup>为一种等同于“白莲”、“无为”的“异端”、“邪教”。<sup>35</sup>至此，明清天主教徒群体完全变成了民间宗教群体之一。实际上，

<sup>25</sup> Zürcher, Erik. “Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative”, in *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, edited by Mungello, D. E. Nettetal: Steyler Verlag, 1994; Zürcher, Erik. “Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China”, *Catholic Historical Review*, Oct. 97, Vol. 83 Issue4, pp. 4-5; Standaert, Nicolas. *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: his life and thought*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1988.另参见张晓林：《儒家—神论及其定位问题》，载《宗教学研究》4（2006）：151—158。

<sup>26</sup> [法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页167—186。

<sup>27</sup> 夏伯嘉：《天主教与明末社会：崇祯朝耶稣会士龙华民山东传教的几点问题》，载刘翠溶主编《四分溪论学集》（上），（台北：允晨文化，2006），页59—104。

<sup>28</sup> 正如[法]谢和耐所言：“事实上是约1620年之后，耶稣会士们不再于大文豪与高级官吏中进行归化活动了。他们后来为之举行洗礼的任何人都没有像徐光启或李之藻那样的名望和权威，甚至也没有像王徵和孙元化那样略为逊色一些的人物。知识阶层全部变成仇视传教士及其教理的人士了。在大清时代绝无仅有的一次著名归化是使一些皇家王公皈依了天主教。因此，传教士们当然会最终将其努力转向了民间阶层，如农民和城市小职业主阶层。”参见谢和耐：《中国和基督教……中国和欧洲文化之比较》，页67。

<sup>29</sup> Liu, Kuang-ching ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1994.另参见Young, Jonh D. *East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*. Centre of Asian Studies, University of Hong Kong, 1980, pp.43-44.当时的中国伊斯兰教亦面临同样的问题，参见Frankel, James D. “Liu Zhi's Journey Through Ritual Law to Allah's Chinese Name: Conceptual Antecedents and Theological Obstacles to the Confucian-Islamic Harmonization of the *Tianfang Dianli*,” Ph.D. Dissertation, Columbia University, 2005.

<sup>30</sup> 关于明清天主教徒主体从中上阶层向下层的转变，可参见Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, pp. 386-391.

<sup>31</sup> Entenmann, Robert E. “Catholics in Eighteenth-Century Sichuan”, in Bays, D. ed. *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*. Stanford University Press, 1996, pp.8-23.

<sup>32</sup> Tiedemann, R.G. “Christianity and Chinese Heterodox Sects: Mass Conversion and Syncretism in Shandong Province in the Early Eighteenth Century”, in *Monumenta Serica* 44(1996):339-382.

<sup>33</sup> Laamann, Lars Peter. “The Inculturation of Christianity in Late Imperial China (1724-1840)”. University of London: School of Oriental and African Studies, Ph.D. Dissertation, 2000; Laamann, Lars Peter. *Christian Heretics in Late Imperial China: The Inculturation of Christianity in Eighteenth and Early Nineteenth Century*. London: Routledge Curzon, 2006.

<sup>34</sup> 标签（label）常用来定义（define）个体或群体在社会结构中的位置。参见Malony, H. Newton. *Psychology of religion: personalities, problems, possibilities*. Mich.: Baker Book House, 1991, p.184.

<sup>35</sup> 虽然早在南京教案期间，官府亦曾将天主教等同于邪教，但经过杨廷筠等儒家天主教徒的努力，天主教并没有被禁止，反而获得了支持。此处主要是指，禁教之后，官府对天主教的定位及其政治意义。乾隆十三年（1748）正月福建老官斋教暴动失败，官府在闽浙大肆搜剿民间宗教及其教徒，其中即包括天主教，是年六月福建巡抚的奏折即将天主教与金童教、大乘教、罗教等并列为邪教。参见《史料旬刊》第二十九期喀尔吉善等奏折，转引自马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》（上海：上海人民出版社，1992），页368。

此时的天主教徒群体以中下层百姓为主。<sup>36</sup>

因此,从明末到清初,中国社会所出现的天主教徒群体之形态及其构成,发生了重要变化。该变化实际上是后来基督教与中国社会所发生的融合与碰撞之前兆。

## 1.5 小结

可以发现,从明末到清初,天主教作为一种群体力量逐步在中国社会里呈现出来。因此,基督教不仅仅只是一种文化、思想或神学,更是一种活生生、现实的群体。<sup>37</sup>然而,目前的学术成果中或多或少忽视了一个重要事实,即明末清初在中国社会中出现了一个全新的群体——天主教徒群体。该群体之形成与发展,实际上是天主教与中国社会之间发生冲突与融合之前提与基础。同时,该群体亦是明清天主教进一步本土化的动力与主因。不可否认的是,明清天主教在某种程度上存在着对传教士的依赖性。但同时,中国本土的天主教徒群体的力量不可小觑。他们一方面构成了天主教在中国的受众,推动天主教思想、文化、神学与中国本土思想文化的对话与融合;另一方面则为天主教在中国的传播与发展,提供了有力的保障。

早在民国时期,天主教史大家陈垣、方豪等在其著作中业已注意到明清天主教徒的群体性等问题,但未引起足够重视。目前,学界已有学者注意到明清天主教群体之形成及其影响。<sup>38</sup>但正如钟鸣旦所指出的那样,“近年来,也有相当多的学者研究中国的教内人物。但是,以群体为着眼点的研究却付之阙如。”<sup>39</sup>

首先,当今学界并没有出现对明清天主教徒群体的完整表述与清晰界定。已有的学术成果给人的印象似乎是,明清天主教只是由传教士、著名信徒(如三柱石)等构成。明清天主教徒群体的整体形象模糊不清。其次,对于明清天主教徒群体在明清天主教发展过程中的作用,学界仍没有深入研究。再次,对于某个区域的天主教徒群体形成、交往等情况仍有待研究。而研究某个区域的天主教徒群体,可了解整个明清天主教徒群体提供帮助。另外,对于明清天主教徒群体的宗教生活(以及普通信徒的宗教生活)等等的研究仍是薄弱环节。<sup>40</sup>

## 第二节 研究回顾<sup>41</sup>

### 2.1 研究方法:从宗教史到跨学科

#### (1) 作为宗教史之一部分的明清天主教

明清天主教往往被学者当作中国宗教史的一个部分或中国基督教史的一个阶段。此在众多宗教史的著作中十分明显。萧若瑟的《天主教传行中国考》中就对明清天主教的历史有过详细考证。<sup>42</sup>斐化行神父(H. Bernard, 1897-?)的《天主教十六世纪在华传教志》当属明

<sup>36</sup> Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, p.391.

<sup>37</sup> 许理和指出,“所有宗教不仅仅是一种观念史”(all religions are more than a history of ideas),中国佛教也是一种生活方式(a way of life)。许理和所研究的正是当时上层“士绅”(gentry)以及受过教育的僧侣如何将佛教纳入上层的文化生活之中,以及印度佛教如何适应中国的生活模式(modes of life)。本文对群体及其宗教生活的关注即是受许理和之影响。参见 Teiser, Stephen F. (太史文), "Social History and the Confrontation of Cultures: Forward to the Third Edition", in Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China: the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 3rd edition, Leiden: Brill, 2007, pp.xiii-xiv.

<sup>38</sup> 陈占山:《明清之际皈依天主教士人研究新论》,《探索与争鸣》11(2005):74-78。

<sup>39</sup> 孙尚扬、钟鸣旦:《1840年前的中国基督教》(北京:学苑出版社,2004),页229。

<sup>40</sup> 董少新:《一部不见中国的耶稣会中国传教史》(Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724* 书评,发表于《东方早报》2008年12月21日, B07版)。

<sup>41</sup> 对明清天主教研究进行学术回顾的文献主要有:黄一农:《明末清初天主教传华史研究的回顾与展望》(载《新史学》,第七卷第一期,1996,页137-169);张先清:《回顾与展望——20世纪中国之明末清初天主教传华史研究》(载《宗教文化》(3),北京:东方出版社,1998,页109-141);边晓利、刘峥、张西平:《中国基督教史论文索引(1949-1997)》(载《基督宗教研究》(第一辑),北京:社会科学文献出版社,1999,页245-401);徐海松:《耶稣会士与中西文化交流论著目录》(载《东西交流论坛》(第二集),上海:上海文艺出版社,2001,页455-494);荆世杰:《50年来中国天主教研究的回顾与前瞻》(载《南京晓庄学院学报》2007年1期,页69-77)。

<sup>42</sup> 该书1931年河北献县天主教刻印,《民国丛书》影印,第一编,第11册,(上海:上海书店出版,1989)。

清天主教的断代史著作。<sup>43</sup>徐光启的后裔（第十二代孙）徐宗泽神父（字润农，1886—1947）的《中国天主教传教史概论》<sup>44</sup>，亦是将明清天主教置入宗教史的范畴之中。<sup>45</sup>此外诸如《中国宗教通史》<sup>46</sup>之类的著作亦是将明清天主教当做中国宗教史之一部分。

将明清天主教作为宗教史来进行研究的大家，当属陈垣（字援庵，1880—1971），其主要成果有《康乾间奉天主教之宗室》、《大西利先生行迹识》、《基督教入华史》、《从教外典籍见明末清初之天主教》、《康熙与罗马使节关系文书影印本叙录》等等。陈垣对中国文献十分熟悉，其在研究明清天主教时亦多使用中国历史文献材料。陈垣同时也是研究佛教史的大家，因此，其所研究的明清天主教可谓是属于宗教史的一部分。台湾的方豪师承陈垣，在明清天主教史研究方面亦多有成果。<sup>47</sup>

## （2）作为中西交通史的明清天主教

由于明清天主教的核心人物是西方传教士，而西方传教士在传播教义的同时，亦在传播西方的文化，并同时向西方传播中国文化。因此，在研究中西交通史的著作中，亦往往涉及明清天主教的相关内容，诸如方豪的《中西交通史》等等。<sup>48</sup>又如从事中西交通史研究大家冯承钧（字子衡，1887—1946），其有《西域南海史地考证译丛》等付梓出版。阎宗临亦有《中西交通史》问世。<sup>49</sup>张星烺（字亮尘，1888—1951）则出版有《中西交通史史料汇编》。<sup>50</sup>

## （3）作为科技史、医学史等的明清天主教

明清天主教在介绍、传播西方科技方面卓有贡献，因此学界对此多有关注。中国学界对天主教徒徐光启、王徵（字良甫，1571—1644）等人的研究，亦多集中于他们对西方科技的介绍与应用。<sup>51</sup>樊洪业有《耶稣会士与中国科学》出版<sup>52</sup>；曹增友有《传教士与中国科学》出版；<sup>53</sup>董少新则有研究明清天主教传教士引入西方医学的著作出版。<sup>54</sup>

## （3）中西文化交流框架内的明清天主教

20世纪80年代中国由于文化热而兴起对明清天主教的研究。学者将明清天主教当作中西文化交流的典型代表，认为明清天主教是中西第一次在平等的地位进行文化交流与对话的成果。比较重要的著作有朱维铮的《走出中世纪》<sup>55</sup>、孙尚扬的《基督教与明末儒学》<sup>56</sup>、林金水的《利玛窦与中国》、王晓朝的《基督教与帝国文化——关于希腊罗马护教论与中国

<sup>43</sup> 斐化行：《天主教十六世纪在华传教志》（萧浚华译，上海：商务印书馆，1936）。

<sup>44</sup> 该书由上海书店出版社1990年重印。

<sup>45</sup> 另外还有：德礼贤：《中国天主教传教史》（上海：上海商务印书馆，1933）；杨森富：《中国基督教史》（台北：台湾商务印书馆，1968出版/1984四版）；顾卫民：《中国天主教编年史》（上海：上海书店出版社，2003）；Charbonnier, Jean-Pierre. *Christians in China: A.D. 600 to 2000*. San Francisco, CA: Ignatius Press, c2007; Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christian Missions in China*. New York: Macmillan, c1929.

<sup>46</sup> 牟钟鉴、张践：《中国宗教通史（上、下）》（北京：社会科学文献出版社，2000）。

<sup>47</sup> 主要成果有：《中国天主教史人物传》（北京：中华书局，1988）；《方豪六十自定稿》（台北：学生书局，1969）；《方豪六十自定稿补编》（台湾学生书局，1969）；《李之藻研究》（台北：商务，1966）。

<sup>48</sup> 方豪：《中西交通史》（台北：中华文化出版社，1959；上海人民出版社2008年重印）。

<sup>49</sup> 阎宗临：《中西交通史》（桂林：广西师范大学出版社，2007）。

<sup>50</sup> 张星烺：《中西交通史史料汇编》，上海书店影印辅仁大学丛书1930年版。

<sup>51</sup> 中国科学院中国自然科学史研究室编：《徐光启纪念文集——纪念徐光启诞生四百周年》（北京：中华书局，1963）；席泽宗、吴德铎主编：《徐光启研究论文集》（纪念明代科学家徐光启逝世350周年学术讨论会论文集）（上海：学林出版社，1986）；邱春林：《会通中西——晚明实学家王徵的设计与思想》（重庆：重庆大学出版社，2007）。

<sup>52</sup> 樊洪业：《耶稣会士与中国科学》（北京：中国人民大学出版社，1992）。

<sup>53</sup> 曹增友：《传教士与中国科学》（北京：宗教文化出版社，1999）。

<sup>54</sup> 董少新：《形神之间——早期西洋医学入华史稿》（上海：上海古籍出版社，2008）。

<sup>55</sup> 朱维铮：《走出中世纪》（上海：上海人民出版社，1987）。

<sup>56</sup> 孙尚扬：《基督教与明末儒学》（北京：东方出版社，1994）。后又与[比利时]钟鸣旦合著《1840年前的中国基督教》（北京：学苑出版社，2004）。

护教论的比较研究》<sup>57</sup>、李天纲的《中国礼仪之争：历史、文献和意义》<sup>58</sup>、何俊的《西学与晚明思想的裂变》<sup>59</sup>、汤开健的《澳门开埠初期史研究》<sup>60</sup>、沈定平的《明清之际中西文化交流史》<sup>61</sup>、张西平：《中国和欧洲早期宗教和哲学交流史》、<sup>62</sup>张国刚的《从中西初识到礼仪之争》<sup>63</sup>、周萍萍的《十七、十八世纪天主教在江南的传播》<sup>64</sup>等等。上述所及之著作大多从明清史与天主教内部寻找文献，通过对具体事件、个案和具体思想的考察来描述中西思想文化的交流与对话、融合与冲突。

#### (4) 从传播框架到互动框架

欧洲早期的明清天主教研究属于传教学的范畴。研究者亦多有教会背景，他们所关心的是传教士所属差会的背景与传教事业的进展。所关注的问题则是传教士如何在明清中国社会传播基督教教义，传教士带去了何种文化，以及有何反馈。因此，钟鸣旦将此阶段的研究总结为“传播框架”（transmission framework）。即表明，此阶段的研究将其着眼点放在“传播”的角度之上，何者在传播、在传播什么、有何影响等等。<sup>65</sup>在此框架内的研究，多关注以耶稣会为主传教士在中国的活动以及在中西文化交流方面的贡献。<sup>66</sup>随后所发生的变化是研究者逐渐将视角投向中国信徒。此一阶段的研究，则属于汉学的范畴，即所谓以中国为中心的研究。<sup>67</sup>谢和耐的《中国与基督教：行动与反应》<sup>68</sup>当属于该研究之嚆矢。<sup>69</sup>虽然，谢和耐所使用的文献源与其结论之间的逻辑必然性受到人们的质疑。但毫无疑问的是，其所展示的使用中国本土文献以及关注当时社会其他人对天主教之反应等研究手法，则开启了一个新的视域。钟鸣旦将此类研究总结为“接受框架”（reception framework）。此种研究类型是在尝试解决这样的问题：中国人如何接受基督教，为何接受、有何影响，其他人有何反应等等。因此，明清天主教研究应该属于中国历史研究之一部分。中国不再是被动的、消极的传播对象，而是主动的、积极的接受者。<sup>70</sup>当然，无论是以西方为中心的“传播类框架”，还是以中国为中心的“接受类框架”，都或多或少存在问题。因此，钟鸣旦归纳出“创新框架”（invention framework）与“互动交流框架”（interaction and communication framework），以此作为弥补前两种类型之不足。<sup>71</sup>其代表作当为钟鸣旦的新著《礼仪之交织：中欧文化交流中的葬礼》。

<sup>57</sup> 王晓朝：《基督教与帝国文化——关于希腊罗马护教论与中国护教论的比较研究》（北京：东方出版社，1997）。

<sup>58</sup> 李天纲：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》（上海：上海古籍出版社，1998）。

<sup>59</sup> 何俊：《西学与晚明思想的裂变》（上海：上海人民出版社，1998）。

<sup>60</sup> 汤开健：《澳门开埠初期史研究》（北京：中华书局，1999）。

<sup>61</sup> 沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》（北京：商务印书馆，2001）。该书2007年有修订本。

<sup>62</sup> 张西平：《中国和欧洲早期宗教和哲学交流史》（北京：东方出版社，2001）。

<sup>63</sup> 张国刚：《从中西初识到礼仪之争》（北京：人民出版社，2003）。

<sup>64</sup> 周萍萍：《十七、十八世纪天主教在江南的传播》（北京：社会科学文献出版社，2007）。

<sup>65</sup> Standaert, Nicolas. *Methodology in View of Contact between Cultures: the China Case in the 17th Century*.

Hong Kong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong, 2002, p.6. 中译版见钟鸣旦：《文化相遇的方法论：以17世纪中欧文化相遇为例》，载《清史研究》4（2006），页67。

<sup>66</sup> 欧洲有关耶稣会士的研究成果，可参见 Zürcher, Erik; Standaert, Nicolas; Dudink, Ad. *Bibliography of the Jesuit Mission in China (ca. 1580- ca. 1680)*. Leiden: Centre of Non-Western Studies, Leiden University, the Netherlands, 1991.

<sup>67</sup> 关于“以中国为中心”，可参见柯文（Paul, Cohen A.）：《在中国发现历史：中国中心观在美国的兴起》，林同奇译，北京：中华书局，1989。

<sup>68</sup> Gernet, Jacques. *Chine et christianisme: Action et réaction*. Paris: Gallimard, 1982. Gernet, Jacques. *China and the Christian impact: a conflict of cultures*. Translated by Janet Lloyd, Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1985.

<sup>69</sup> 孙尚扬、钟鸣旦：《1840年前的中国基督教》，页3。

<sup>70</sup> Standaert, Nicolas. *Methodology in View of Contact between Cultures: the China Case in the 17th Century*, p.12; 钟鸣旦：《文化相遇的方法论：以17世纪中欧文化相遇为例》，页69。

<sup>71</sup> Standaert, Nicolas. *Methodology in View of Contact between Cultures: the China Case in the 17th Century*, p.18, 23; 钟鸣旦：《文化相遇的方法论：以17世纪中欧文化相遇为例》，页71、73。

## (5) 跨学科视野的明清天主教研究

新近所出现的研究成果体现出新的研究方法，那就是跨学科的研究方法。如运用人类学的方法考察明清天主教与中国宗族之间的关系；<sup>73</sup>运用诠释学的方法分析利玛窦的《天主实义》文本中的诠释策略与内容，亦即将其当作一个典型的诠释文本来进行考察；<sup>74</sup>另有从比较文学的角度来分析传教士的著作与中国本土文献中的思想关联；<sup>75</sup>亦有专门从伦理学角度研究传教士文献的著作。<sup>76</sup>这些从不同角度研究明清天主教著作的出现，一方面体现了中国天主教研究的成熟与深入，另一方面也进一步推动该研究的跨学科综合研究。

另外，中国天主教研究除了关注史实、史料文献、哲学思想之外，最近出现了对身份认同、群体组织、文本、交往网络、经济活动、仪式（如丧葬礼）等更深入、多层次、多角度的关注。<sup>77</sup>同时亦出现新的视角来研究明清时期的传教士，如“全球”视角来研究传教士在世界各地包括中国的活动情况等等。<sup>78</sup>

## 2.2 研究模式：从精英宗教到地方宗教

### (1) 精英宗教 (elites religion)

研究明末天主教的著作，较多关注儒家士大夫信徒，诸如称作明末天主教“三柱石”的徐光启、李之藻、杨廷筠（字仲坚，1562—1627），以及较为有名的信徒王徵、韩霖（字雨公，c.1598—c.1649）、孙元化（字初阳，1581—1632）、段袞等等。钟鸣旦的《杨廷筠：明末天主教儒者》则为该种视角的代表。<sup>79</sup>虽然此时期的天主教力图跻身于三教之间，但正如许理和所指出的那样，由于儒家正统以及传统的三教关系牢不可破，天主教面临被边缘化的危险。但由于耶稣会士采取以上层为主的传教策略，此时期的天主教积极与儒家士大夫之间展开对话。士大夫信徒将天主教信仰与儒家传统进行附会与调和。学者对此多有关注，诸如关注王徵调和儒耶爱观的努力、<sup>80</sup>韩霖在乡约集会上推广天主教伦理道德、<sup>81</sup>徐光启皈依天

<sup>72</sup> Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*. Seattle and London: University of Washington Press, 2008.

<sup>73</sup> 张先清：《官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展》（未刊博士论文，厦门大学，2003）。

<sup>74</sup> 张晓林：《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》（上海：学林出版社，2005）。

<sup>75</sup> 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：北京大学出版社，2005）。

<sup>76</sup> 林中泽：《晚明中西性伦理的相遇——以利玛窦〈天主实义〉和庞迪我〈七克〉为中心》（广州：广东教育出版社，2003）。

<sup>77</sup> 需要注意的是台湾学者黄一农与香港学者李焯昌的研究成果。前者运用人际网络分析取得了丰富的成果，后者提出了“跨文本阅读”的研究范式。可参见黄一农（《明末韩霖〈铎书〉阙名前序小考——兼论历史考据与人际网络》，载《文化杂志》（澳门），第40—41期。Lee, Archie. “Textual Confluence and Chinese Christian identity: A reading of Han Lin’s *Duo Shu*”. In *Chakana*, Vol. 2(2004), 3, 89-103; “Cross-textual Reading Strategy: A Study of Late Ming and Early Qing Chinese Christian Writings”. In *Ching Feng*, n. s., 4.1(2003)1-27. 以及其所主编的《文本实践与身份辨识：中国基督徒知识分子的中文著述（1583—1949）》（上海：上海古籍出版社，2005）。

<sup>78</sup> Luke Clossey. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. New York: Cambridge University Press, 2008.

<sup>79</sup> N. Standaert. *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: his life and thought*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1988. 中译本，钟鸣旦：《杨廷筠：明末天主教儒者》，香港圣神研究中心译，（北京：社会科学文献出版社，2002）。

<sup>80</sup> 孙尚扬：《王徵圣爱观中德儒耶融合》，载《道风：基督教文化评论》19（2003）：191—210; “Christian Social Action in Late Ming Times: Wang Zheng and his ‘Humanitarian Society’.” In *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in honour of Kristofer Schipper*, edited by Jan A.M. De Meyer & Peter M. Engelfriet, 269-286. Leiden; Boston: Brill, 2000.

<sup>81</sup> 孙尚扬：《明末天主教徒韩霖对儒教伦理的批判性反思》，载许志伟主编：《基督教思想评论》（第二辑）（上海：上海人民出版社，2005）；李凌翰：《韩霖〈铎书〉与中西证道：明末天主教徒参与的地方教化活动》（未刊博士论文，香港中文大学文化与宗教研究系，2005）。

主教的原因及其动机、<sup>82</sup>杨廷筠的中国基督教神学之建构、中国籍耶稣会士吴历（字渔山，1632—1718）的天学诗歌创作等等。<sup>83</sup>

将明清天主教作为精英宗教的研究模式，即是集中关注上层士大夫，认为士大夫信徒采取“补儒易佛”的认同策略，积极附和、调和儒耶之间的差异与张力，同时对佛道以及民间信仰采取抵制与批判的态度。士大夫信徒杨廷筠、徐光启等均有辟佛以及批判民间信仰的著作问世。同时，以“精英宗教”作为研究模式的学者，往往集中关注著名的历史文献，诸如《天主实义》、《辩学章疏》、《代疑篇》等等；并集中关注著名的传教士，如耶稣会士利玛窦、汤若望、南怀仁、艾儒略等等。

毫无疑问，这些上层士大夫在明末天主教的传播与发展过程中起到重要作用。但只关注上层士大夫信徒，则会带来忽视中下层信徒的缺陷。实际上，正如布洛奇（L. M. Brockey）在《东游记：在中国的耶稣会传教士，1579—1724》中所指出的那样，耶稣会士自入华伊始，不仅关注上层士大夫，亦积极向下层的普通百姓传播天主教。而且，其他修会的传教士诸如方济各会、多明我会等则采取“福音宣讲”传教方式，即直接向普通人传播天主教。<sup>84</sup>此外，此种视角亦对普通历史文献如《续〈口铎日抄〉》等有所疏略。

## （2）民间宗教（popular/folk religion）

由于受到礼仪之争的影响，明末清初的天主教徒群体的构成逐渐发生了变化。不少上层士大夫因为礼仪问题而不得不退出教会。教会对上层士大夫的吸引力下降。明清天主教逐渐成为民间宗教的一种。<sup>85</sup>许理和在研究天主教在福建的发展时，即指出天主教不仅仅是一种思想建构，也是民间社会的一种生活方式。<sup>86</sup>艾儒略在福建传教的过程中，即与众多地方的民间信仰进行交流与对话，但显然传教士对这些民间宗教大多持批评态度。<sup>87</sup>

同时，由于传教士不断深入广泛的乡村以及边远地区，天主教得以与民间社会进行接触、对话与融合。孟德卫（D.E. Mungello）研究天主教在山东的发展历程时，即指出有民间宗教开始利用天主教资源。<sup>88</sup>换言之，对于民间社会来说，天主教不过是众多民间宗教、<sup>89</sup>或民间教派（sect）之一种。<sup>90</sup>此种情况在民间的丧葬礼等宗教活动中尤为明显。有不少人即把传教士、信徒当作佛教僧侣，而希望能够邀请他们为亡者念经祈福。传教士对于此种情况尤为禁止。<sup>91</sup>

随着明清天主教的不断深入民间，不少下层百姓加入教会，由此产生了不少问题，诸如

<sup>82</sup> Ü belhör, Monika. “Hsu Kuangqi und seine Einstellung zum Christentum—ein Beitrag zur Geistergeschichte der spatter Ming-zeit”. *Oriens Extremus* 15,2:2191-257 & 16:41-74; Ü belhör, Monika. “Hsu Kuang-chi und seine Einstellung zum christentum”, PhD dissertation, University of Hamburg, 1969; 汤一介、孙尚扬：《徐光启为什么是天主教徒？》，《中国文化》3（1990）：39—45；郭熹微：《论徐光启“补儒易佛”思想——兼论明末士大夫皈依天主教的原因与意义》，《哲学与文化》5（1993）：485—493。

<sup>83</sup> Jonathan Chaves, *Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

<sup>84</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East, the Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p.47.

<sup>85</sup> Madsen, Richard. “Catholicism as Chinese Folk Religion”. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. Edited by S. J. Uhalley and WU Xiaoxin, Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 2001, pp. 233-250.

<sup>86</sup> Zürcher, Erik. “Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China”, in *The Catholic Historical Review* 83.4:614-653.

<sup>87</sup> Zürcher, Erik. “The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response”, in E. B. Vermeer (ed.) *Development and Decline of Fukien Province in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden: E. J. Brill, 1990, pp. 417-457. 张先清：《试论艾儒略对福建民间信仰的态度及其影响》，载《世界宗教研究》2002（1）：123—136。

<sup>88</sup> Mungello, D. E. *The Spirit and the Flesh in Shangdong, 1650-1785*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2001.

<sup>89</sup> 罗香林即谓，清晚期的真空教即受到天主教的影响，参见氏著《流行于赣闽粤之真空教》第二章中国学社1962年版，但马西沙、韩秉方不同意此种观点，参见马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，页1238—1239。

<sup>90</sup> 参见 Huang, Xiaojuan. “Christian Communities and Alternative Devotions in China, 1780-1860”, PhD Dissertation, Princeton University, 2006, pp.9-10.

<sup>91</sup> 无名氏：《圣方济各会规》，第十二条，“外教人有病，请和尚道士，又请教友念经，此是外教人视天主如菩萨一般，切不可去。慎之，慎之。”载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，（台北：台北利氏学社，2002），页485。

对教义的理解、仪式的操作、人际关系的处理、教会财产的保护、福音的传播等等。与集中关注上层士大夫的“精英宗教”研究模式不同，在民间宗教的视角下，学者们更多关注天主教与民间社会、尤其是地方习俗之间的交流与对话。钟鸣旦在研究丧葬礼的著作中即指出，中国天主教徒丧葬礼所采取的是依照中国当地习俗，但使用基督教的仪式。<sup>92</sup>

很显然，在精英宗教的模式下，学者们往往关注东西方在文化、思想、哲学等方面的交流、融合与碰撞。而在民间宗教的模式下，则关注明清天主教在民间信仰、风俗习惯、宗教活动等层面的交流与对话。后者的模式虽然弥补了前者对下层生活与思想世界有所欠缺之不足，但亦同时带来各种各样的问题。这是由于有关下层信徒的文献有限，记载下层信徒的文献屈指可数。本文所关注的《口铎日抄》、《续〈口铎日抄〉》则是记载下层信徒的典型文献。这些文献能否反映整个下层信徒的整体情况，则有问题。

### （3）地方宗教（local religion）

因此，不少学者开始将目光转向更为具体的地区，以探讨某个区域内天主教与当地民间社会之间的关系。欧大年（Daniel L. Overmyer）、<sup>93</sup>裴士丹（Daniel H. Bays）、<sup>94</sup>史维东（Alan Sweeten）<sup>95</sup>、狄德满<sup>96</sup>等学者的研究，即采用“地方宗教”的研究模式，认为基督教与地方社会的族群、宗族等各种社会力量之间的关系错综复杂，基督教不仅仅只是一种“信仰”，更多是一种“社会”力量。孟德卫在研究杭州与山东地区的天主教方面颇有成就。<sup>97</sup>梅欧金（Eugenio Menegon）则指出禁教之后的天主教毋宁是一种“地方化的基督教”（Localized Christianity），即是在特定区域（如其所研究的闽东地区），与特定文化处境之间互动而形成的基督教。<sup>98</sup>张先清则使用人类学方法，通过探讨福安县乡村天主教社区的发展与变化，提出天主教之所以能够在福安乡村得以稳固发展，并成功本地化为当地主流宗教，其根本原因乃是天主教借助于中国基层社会的宗族组织。<sup>99</sup>吴非则通过对乡村天主教宗教信仰与道德生活之间关系的研究，表明天主教并未能改变信徒的日常生活伦理，而只是在仪式和组织上形成天主教徒亚群体。<sup>100</sup>李榭熙的研究则表明，天主教在晚清的地方社会中俨然已成为宗族之外的另一股势力，因此不断卷入当地的社会冲突之中。<sup>101</sup>

以“地方宗教”为研究模式的著作，即在试图使用格尔兹（Clifford Geertz）的“地方观点”来重构以中国基督徒群体为中心的历史。通过把基督宗教置入具体的中国处境中，考察基督宗教与中国社会（如宗族、族群、会社、寺庙等）之间的互动。<sup>102</sup>

### （4）西方宗教（western religion）

而研究晚清以降中国基督教的学者，尤其是研究新教东传的中国学者，往往使用“西方

<sup>92</sup> Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, pp.207.

<sup>93</sup> Overmyer, Daniel L. “Alternatives: Popular Religions Sects in Chinese Society”, in *Modern China*, VII-2(April 1981):153-190.

<sup>94</sup> Bays, Daniel H. “Christianity and the Chinese Sevtarian Tradition”, in *Ch'ing Shih Wen'I* (1982) Volume 4, pp. 35-55.

<sup>95</sup> Sweeten, Alan Richard. *Christianity in Rural China: Conflict and Accommodation in Jiangxi Province 1860-1900*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 2001.

<sup>96</sup> R.G. Tiedemann. “Conversion Patterns in North China: Sociological Profiles of Chinese Christians, 1860-1912”, in ed. By Ku Wei-ying and Koen De Ridder, *Authentic Chinese Christianity: Preludes to Its Development (Nineteenth and Twentieth Centuries)*, Leuven: Leuven University Press, 2001, pp.107-133

<sup>97</sup> Mungello, D. E. *The Forgotten Christians of Hangzhou*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994; Mungello, D.E. *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650-1785*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, c2001.

<sup>98</sup> Menegon, Eugenio. “Ancestors, Virgins and Friars: The Localization of Christianity in Late Imperial Mingdong (Fujian, China) 1632-1863”. Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley, 2002.

<sup>99</sup> 张先清：《官府、宗族与天主教——明清时期闽东福安的乡村教会发展》。

<sup>100</sup> 吴飞：《麦芒上的圣言：一个乡村天主教群体中的信仰和生活》（香港：道风书社，2001）。

<sup>101</sup> Lee, Joseph Tse-Hei. *The Bible and the Gun: Christianity in South China*. New York and London: Routledge, 2003.

<sup>102</sup> 参见李榭熙：《西方研究中国基督教历史的新方向》，载《历史人类学学刊》第二卷第二期（2004）：131—142；另参见李天纲：《中文文献与中国基督宗教史研究》，载张先清编：《史料与视界：中文文献与中国基督宗教史研究》（上海：世纪出版集团、上海人民出版社，2007），页1—27。

宗教”或“外来宗教”的模式，视基督教为西方帝国主义侵略与殖民东方之“先锋”或“帮凶”。学者将文化帝国主义作为主要的理论假设，将基督教等同于西方文化，而将中国基督教解释为基督教在中国。<sup>103</sup>学者多关注基督教在“中西文化冲突”中的角色与作用，并对众多教案多有研究。其中“帝国主义文化侵略”则是这类研究中的常见论题。

西方学者诸如费正清（John King Fairbank, 1907—1991），则使用“西方宗教”模式关注西方宗教与文化对中国的“刺激”以及中国社会与各个阶层的“反应”。因此，这些研究或多或少以西方为中心。柯文（Cohen A. Paul）则提出“以中国为中心”，研究中国历史包括基督教的历史。<sup>104</sup>因此，“中国中心观”实际上是将“基督教在中国”模式修改为“中国基督教”。换言之，研究中国基督教要从具体的中国社会背景出发，研究对象要以中国信徒为主体，并要关注基督教与地方社会之间的关系。

#### （5）作为“宗教”的基督教（Christianity as religion）

作为“宗教”的基督教的研究模式，实际上就是在研究明清基督教时，研究者要避免某种“还原主义”（Reductionism）的危险，即避免将基督教还原为一种“文化”或“思想”。此即意味着，在研究中不仅仅要注重传教士的角色、西方天主教东传之事实，更需要注意的是在明清社会中，天主教作为一种“宗教”所扮演的角色与功能。毋庸置疑，天主教首先是一种宗教，而不只是一种思想与文化。虽然明清士大夫信徒与传教士，在某些地方为了迎合儒家而有意隐瞒天主教中的“宗教性”<sup>105</sup>。但实际上，无论是对信徒来说，还是对传教士来说，天主教的“宗教性”是异常重要的。传教士与中国信徒对天主教礼仪的注重，以及信徒对天主教超越性的关注等等就是例证。

作为“宗教”的天主教，不仅仅给明清中国社会带来了新的宗教思想与文化，而且也带来新的宗教生活、新的信仰方式。首遭其冲的是传统的三教关系，其次则是在“宗教市场”（religious market）中增加了另外一种“宗教产品”（religious products）。明清天主教如何演变成民间宗教，与其自身的“宗教性”莫不相关。同时，作为一种“宗教”的天主教，不仅仅只包含教义、教理、教诫等义理方面的内容，也有仪式、音乐、绘画、组织等宗教实践方面的内容。从此角度出发，研究者应该关注明清天主教在宗教实践方面所呈现出的特征，及其与中国既有宗教（儒释道及民间宗教）之间的互动。钟鸣旦、杜鼎克等对明清天主教“忏悔”的研究，<sup>106</sup>钟鸣旦对明清天主教丧葬礼的研究，<sup>107</sup>布洛奇（L. M. Brockey）利用档案研究普通信徒的宗教生活（如善会等）<sup>108</sup>等等均是从角度出发的研究成果。

#### （6）作为“群体”的基督教（Christianity as groups/communities）

我们可以简单评估一下，目前学界的研究勾勒的明清天主教是什么样的形象？就现有的成果来看，学者往往将明清天主教简化成一种个体的宗教。因此，明清天主教的轮廓并不那么清晰与完整。

实际上，宗教社会学表明，宗教不仅仅是一种个体的现象，而且也是一种群体现象。研究乡村基督教的黄剑波即指出，“宗教信仰，至少是基督教信仰，一定也是群体性的

<sup>103</sup> 顾长声：《传教士与近代中国》（上海：上海人民出版社，1981）；段琦：《奋进的历程：中国基督教的本色化》（北京：商务印书馆，2004）。另参见陶飞亚：《1949年以来国内中国基督教史研究述评》，载《近代中国基督教史研究集刊》创刊号（1998），页58；陶飞亚：《“文化侵略”源流考》，载《文史哲》，5（2003）：31—39；王立新：《“文化侵略”与“文化帝国主义”：美国传教士在华活动两种评价范式辨析》，载《历史研究》3（2002）：98—109。

<sup>104</sup> 柯文（Paul, Cohen A.）：《在中国发现历史：中国中心观在美国的兴起》，林同奇译，（北京：中华书局，1989）。

<sup>105</sup> 此处的“宗教性”与宗教社会学中的宗教性（Religiosity）不同。此处主要是明清基督教“宗教”的一方面，而宗教社会学中的“宗教性”主要是指信徒的宗教虔诚，是可以测量出来的，参见 Keith A. Roberts. *Religion in sociological perspective*. Belmont, Calif.: Wadsworth Pub. 1990, p.14.

<sup>106</sup> Standaert, Nicolas & Ad. Dudink (eds.) *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*, Monumenta Serica Monograph Series LV. Sankt Augustin / Nettetal, Steyler Verlag, 2006.

<sup>107</sup> Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*.

<sup>108</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East, the Jesuit Mission to China, 1579-1724*.

(communal), 或者说教会性的。”“个体信仰乃是在群体生活中被形塑, 而个人体验与群体的认同脱离不开。”<sup>109</sup>因此, 作为“群体”的基督教即是要以群体的视角, 探讨基督教与中国社会之间的互动、基督教对信徒群体的影响、信徒群体的宗教生活与人际网络等等。

从群体的角度出发, 可以弥补精英宗教模式下只关注个体、只关注单个事件的缺陷; 又可以弥补民间宗教模式下缺乏整体性与连续性的不足。同时, 又可以进一步深化地方基督教模式下群体性的研究与分析。

### 2.3 研究文献回顾

荣振华在研究明清天主教社区的分布及其发展状况多有建树。其在《华裔学志》(*Monumenta Serica*)等刊物上就明清天主教徒社区(Chrétientés)所发表的文章, 为后来学者讨论该问题奠定了基础。<sup>110</sup>钟鸣旦在《中国基督教手册》(*Handbook of Christianity in China*)中, 即根据荣振华所提供的文献与数据进一步可视化, 而将明清天主教社区绘制成地理分布图, 让人一目了然。<sup>111</sup>研究江南地区天主教发展历史及平民、妇女信徒的周萍萍, 在其著作《十七、十八世纪天主教在江南的传播》引用钟著所绘之地图。<sup>112</sup>黄小娟的博士论文《中国基督徒社群与另外的虔诚: 1780—1860》, 就是在运用 Chrétientés 概念的基础上集中讨论了 18、19 世纪北京与江南天主教社区的情况。<sup>113</sup>由于天主教社区是天主教徒群体的表现形式之一, 因此本文也参考、引用了荣振华与钟鸣旦的研究成果, 并稍做修正与改进。

天主教善会作为明清天主教徒群体的表现形式之一, 得到诸多学者的关注。邓恩(George H. Dunne)在其著作《一代巨人》的不同地方即提及传教士在各地传教的同时, 积极兴建善会以维持当地信徒以及弥补传教士人手不够之缺陷。<sup>114</sup>钟鸣旦在《杨廷筠: 明末天主教儒者》中亦对杨廷筠创办和举行天主教善会有所关注。钟鸣旦指出, 明清天主教善会虽然有西方天主教传统的影响, 但很大程度上亦受到中国本土因素的制约, 诸如功过格、佛道善会、善堂等等因素。<sup>115</sup>美国学者魏若望(John W. Witek, S.J.)在《明末清初北京天主教团体之萌芽》中, 研究了明清天主教社区在北京地区的发展状况。<sup>116</sup>康志杰则在其文章《晚明至清中叶天主教善会述论》中, 简要论述了从明末到清初天主教善会的发展概况。<sup>117</sup>布洛奇在其新著《东游记: 在中国的耶稣会传教士, 1579—1724》中, 对天主教善会亦多有关注。其根据教会档案以及传教士信件等资料, 描述了传教士在不同地区为了不同目的而创建善会, 诸如为提升信徒虔诚的圣母会、向儿童提供福音宣讲的圣神会等等。

反教运动往往是明清天主教徒群体加强团结以及凝聚力的绝好时机。因为, 反教运动发生时, 传教士与信徒不得不组织起来进行辨教、护教。因此, 当第一次教案南京教案发生时, 天主教徒就立即动员起来, 积极为解救传教士或维护天主教信仰而奔走呼号。福建反教运动发生时, 天主教徒群体亦相应与之展开较量。从教案、反教运动中, 可以看出反教群体的形

<sup>109</sup> 黄剑波:《信仰生活与生活中的信仰——〈当代北京的基督教与基督徒〉阅读札记》,载《道风:基督教文化评论》29(2008):279。

<sup>110</sup> Dehergne, Joseph S. J. “Les Chrétientés de Chine de la Période Ming(1581-1650).” In *Monumenta Serica*, Vol. XVI, fasc. 1 and 2, 1957, pp. 1-125; “La mission de Pékin vers 1700”, *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)* 22(1953):314-338; “Les missions de la Chine du Nord vers 1700”, in *AHSI*24(1955):251-291.

<sup>111</sup> Standaert, Nicolas ed. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*. Leiden; Boston: Brill, 2001, p.536-538.

<sup>112</sup> 周萍萍:《十七、十八世纪天主教在江南的传播》(北京:社会科学文献出版社,2007),页65、97。

<sup>113</sup> Huang, Xiaojuan. “Christian Communities and Alternative Devotions in China, 1780-1860”, Ph.D Dissertation, Princeton University, Dept. of East Asian Studies, Nov. 2006.

<sup>114</sup> Dunne, George H. *Generation of giants; the story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming dynasty*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1962.据初步统计,1701年每个传教士要照顾1428位信徒,参见Huang, Xiaojuan. “Christian Communities and Alternative Devotions in China, 1780-1860”, p.34.

<sup>115</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.368.

<sup>116</sup> John W. Witek, S.J. “The Emergence of a Christian Community in Beijing During the Late Ming and Early Qing Period”, in *Encounters and Dialogues: changing perspectives on Chinese-Western exchanges from the sixteenth to eighteenth centuries*, edited by Xiaoxin Wu. Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute; San Francisco: The Ricci Institute of Chinese-Western Cultural History at the University of San Francisco, 2005, pp.93-116.

<sup>117</sup> 康志杰:《晚明至清中叶天主教善会述论》,载卓新平、许志伟:《基督宗教研究》,第7辑,(北京:宗教文化出版社,2004),页448—466。

成，实际上是受天主教徒群体之“刺激”的结果。因此，天主教徒群体与反教群体是明清社会中两个处于相对立结构位置的群体。关于南京教案、福建反教运动，以及天主教交游群体的研究，学界颇有成果。其中，林金水研究《熙朝崇正集》的两篇文章，具有极高的参考价值。<sup>118</sup>本文则在此基础上，利用地方志、《四库全书》、明人文集等文献，进一步挖掘明清闽浙天主教徒群体内部的人际关系网络。

明末清初，在艾儒略等传教士、在李九标、张庚（字夏詹，ca.1570—1646/1647）等本地信徒的努力以及叶向高（字进卿，1562—1627）等友好士大夫支持下，福建地区成为明清天主教发展最为迅速的地区之一。本文第三章即分析福建地区的群体形成与交往情况。关于福建天主教发展状况的，有陈支平主编的《福建宗教史》。<sup>119</sup>其中该书第四编第一章简要介绍了福建天主教的概况，包括景教、也里可温以及天主教。虽然能为我们提供比较全面的介绍，但内容十分简要，缺乏细节描述。另外，林金水主编的《福建对外文化交流史》<sup>120</sup>第四章则较为详细的介绍了天主教在福建地区的传播、发展过程。其中对艾儒略在福建地区的活动情况、在闽传教士、传教士与闽士大夫之交往以及中西文化在福建的碰撞等层面较多着墨。但缺乏对普通信徒及其宗教生活的关注。

荷兰莱顿大学神学博士潘凤娟的著作《西来孔子艾儒略——更新变化的宗教会遇》，<sup>121</sup>是其在硕士论文基础上修改而成。该书第一章介绍艾儒略在华的活动分期，第二章则介绍艾儒略在福建所交往的士人群体，其中“奉教士人”则提到《口铎日抄》及李九标等人。后一部分内容则主要论述艾儒略的传教方式、神学思想等内容。

香港中文大学陈丽媚的硕士论文《明末福建天主教徒的本土化经历：〈口铎日抄〉与〈西海艾先生语录〉的传承与文本分析》，<sup>122</sup>第二章主要介绍十七世纪中叶福建的社会背景及天主教的发展概况。第三章则着重分析《口铎日抄》的文本内容。因而侧重于内容分析。并对《口铎日抄》与《西海艾先生语录》在语义上的关联做了详细论述。

鲁汶大学的杜鼎克（Adrian Dudink）的论文《艾儒略与李九标》，<sup>123</sup>前三节重点介绍艾儒略在福建的传教活动及其对士大夫的态度。第四节介绍李九标与《枕书》。杜鼎克的结论是李九标所交往的除了天主教信徒群体之外，还存在着一个士大夫群体，且与明末复社有关联。因此该文以《枕书》为分析重点，稍微涉及到《口铎日抄》。

莱顿大学许理和的文章《艾儒略在福建，1630—1640：媒介与信息》，<sup>124</sup>以《口铎日抄》为中心，注重分析艾儒略的传教方法与布道风格，而对于李九标等信徒情况分析很少。

许理和的文章《李九功与〈慎思录〉》，<sup>125</sup>注重分析《慎思录》之内容，稍微提及李九标兄弟的生平概况及其思想情况。

日本学者岡本さえ（Okamoto Sae）的文章《〈口铎日抄〉：在福建的中欧对话（1630—1640）》，简单分析了《口铎日抄》的内容及中西文化之间的对话等。<sup>126</sup>

<sup>118</sup> 林金水：《〈闽中诸公赠诗〉初探》，载陈村富主编：《宗教与文化》，第三辑，（北京：东方出版社，1998），页77—108；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的历史》，载 *Encounters and dialogues: changing perspectives on Chinese-Western exchanges from the sixteenth to eighteenth centuries*, edited by Xiaoxin Wu. Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute; San Francisco: The Ricci Institute of Chinese-Western Cultural History at the University of San Francisco, 2005, pp. 163—177.

<sup>119</sup> 陈支平：《福建宗教史》（福州：福建教育出版社，1996）。

<sup>120</sup> 林金水：《福建对外文化交流史》（福州：福建教育出版社，1997）

<sup>121</sup> 潘凤娟：《西来孔子艾儒略——更新变化的宗教会遇》（台北：财团法人基督教橄榄文化事业基金会出版，2002年）。

<sup>122</sup> 陈丽媚：《明末福建天主教徒的本土化经历：〈口铎日抄〉与〈西海艾先生语录〉的传承与文本分析》（香港中文大学历史系硕士学位论文，2004）。

<sup>123</sup> Dudink r, Adrian. “Giulio Aleni And Li Jiubiao”, in *Scholar from the West—Giulio Aleni S.J (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China*, in *Monumenta Serica*, Volume XLII, p.129—200.

<sup>124</sup> Zürcher, Erik. “Aleni in Fujian, 1630-1640: The Medium and the Message,” in *Scholar from the West—Giulio Aleni S.J (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China*, in *Monumenta Serica*, Volume XLII, p.595—616.

<sup>125</sup> 许理和：《李九功与〈慎思录〉》，载卓新平主编：《相遇与对话……明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》（北京：宗教文化出版社，2003），页72—95。

<sup>126</sup> 岡本さえ（Okamoto Sae）：“The ‘Kou duo ri chao’ (Daily transcripts of the oral clarion-bell): A dialogue in Fujian between China and Europe (1630-1640)”, in edited by Hashimoto Keizô, Catherine Jami, and Lowell Skar. *East Asian Science: tradition and beyond*. Osaka, Japan: Kansai University Press, 1995, pp. 97-101.

美国南加州大学宋刚 (Song Gang) 的博士论文《学习他者：艾儒略、口铎日抄与晚明对话交叉》，<sup>127</sup>用“对话交叉”(Dialogic Hybridization)的理论框架分析《口铎日抄》中的中西文化对话及其互动，集中关注传教士与信徒有关西方天文学与地理学、天人关系等主题的对话，以及在对话中所建构的自我与认同，但对《口铎日抄》中的人物背景及其交往情况较少关注。

上述的研究成果，虽然或多或少以福建、或以艾儒略、或以《口铎日抄》为中心，但并没有从群体的角度出发，同时也没有看到天主教徒群体在福建天主教发展过程中的影响。实际上，就《口铎日抄》本身而言，它亦是群体合作的产物。虽然，《口铎日抄》的主要内容是记录艾儒略等传教士的语录，但这些文字是经过李九标等信徒群体的斟酌、删补而成的。该文本自身并非单纯仅仅是一种“记录”，而是信徒群体意义交织的结果。<sup>128</sup>

从明末到清初，由于中国社会情势发生转变，天主教徒群体亦发生变化。其变化可以在吴历及其所在的教会的变化中得到体现。由于吴历是清初著名画家，又是耶稣会士，因此，学界对其多有关注。其中澳门利氏学社曾就吴历举办过研讨会，与会者论文亦被结集出版。<sup>129</sup>中山大学章文钦博士曾就吴历撰写博士论文，并有《吴渔山集笺注》出版。<sup>130</sup>吴历曾与耶稣会士鲁日满 (Franois de Rotagemont, S.J.1624—1676) 往来频繁，鲁日满亦曾在吴历所在的松江地区传教。比利时鲁汶大学高华士 (Noël Golvers) 就鲁日满在常熟的账本有出色的研究。<sup>131</sup>但这些研究吴历的著作中，未曾详细研究记载吴历与普通信徒往来以及教会生活的具体情况的《续<口铎日抄>》。本文在既有成果之上，进一步深入细致分析该文本中所蕴含的人际网络，以发现从明末到清初天主教徒群体交往所发生的变化及其原因。

## 2.4 小结

上述的回顾实际上是围绕这样一个主题：明清天主教在历史上呈现出何种面貌？本文实际上就是要力求使得明清天主教的整体形象更加清晰、完整。因此，本文将采用跨学科的研究方法以及群体的研究视角，尤其是将运用宗教社会学的概念、范畴，诸如人际网络、社会资本、交错压力、宗教市场等等，以更好论述明清天主教徒群体的形成、与中国社会之间的互动及其影响与变化。

在研究群体交往及其影响的成果中，最显著者莫过于台湾清华大学的黄一农教授。在一篇研究明末山西天主教徒韩霖的著作《铎书》缺名序之作者的文章中，<sup>132</sup>黄教授展示了扎实而详尽的历史考据功夫；条分缕析，穷尽可能，令人信服的论证了该序作者即韩霖的好友李建泰，并在该文中提出了人际网络的概念。黄教授在随后的文章以及著作中，逐步提出了“E考据”的概念与方法，即通过网络搜索，寻找人物之间的蛛丝马迹；通过重构历史人物之间的关系网络，来寻找文本之中在语义上所存在的关联。同时，通过网络数据库及其快捷的搜索引擎，为历史考据提供强有力的检索工具。黄教授所提出的方法，为我们研究明清天主教指出了一条新思路。而其在研究山西天主教兴衰史的文章中，<sup>133</sup>则将此方法应用到地方天主教发展的研究中，并取得了非常大的成功。黄教授的研究成果与研究方法，将被本文所借鉴

<sup>127</sup> Song, Gang. “Learning from the Other: Giulio Aleni, *Kouduo richao*, and Late Ming Dialogic Hybridization,” PhD Dissertation, University of Southern California, Los Angeles, USA, July 10, 2006.

<sup>128</sup> 在翻译经典以及出版书籍时，耶稣会士所遵守的传统是“遵教规，凡译经典诸书必三次看详，方允付梓。”《口铎日抄》虽然不是译书，但李九标在《凡例》中即已表明，其所记录是有所选择的。而在“辛未”之后，由教友笔录，李九标在编辑时有所删改。即“辛未以后，诸友多有分录。邮筒所寄，汇载成书。虽有芟菹，非同剿说。”

<sup>129</sup> 会议论文集为《澳门利氏学社研究》第3辑“文化、艺术、宗教：吴历 (1632—1718)及其心路”。

<sup>130</sup> 章文钦：《论吴渔山及其华化天主教》（未刊博士论文，中山大学人文科学学院，2006），该论文已经出版，题曰《吴渔山及其华化天主教》（北京：中华书局，2008）；章文钦笺注：《吴渔山集笺注》（北京：中华书局，2007）。

<sup>131</sup> [比利时]高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，赵殿红译，（郑州：大象出版社，2007）。

<sup>132</sup> 黄一农：《明末韩霖〈铎书〉阙名前序小考——兼论历史考据与人际网络》，（澳门）《文化杂志》40—41（2000）：115—126。

<sup>133</sup> 黄一农：《从韩霖〈铎书〉试探明末天主教在山西的发展》，（新竹）《清华学报》34/1（2004）：67—102；亦收入李炽昌主编，《文本实践与身份辨识：中国基督徒知识分子的中文著述(1583—1949)》（上海：上海古籍出版社，2005），页56—98。

与应用。

### 第三节 研究方法：文本与群体

#### 3.1 “想象中的群体”

本文的“群体”概念仍然来自于荣振华的 *Chrétientés*，以及钟鸣旦针对该词所作的英译 *community*，但就中文而言，没有恰当的词语可以准确的翻译这两个词。而且，仅就 *community* 而言，明清天主教实际上也不存在今天意义上的社区，但信徒以及传教士明确表示他们属于一个 *community* 的。<sup>134</sup>

首先，天主教会本身就是一个群体，它是由信徒、神职人员所组成的整体。天主教的许多组织制度，即是建立在群体的基础之上。天主教在向外传播的过程中，实际上也是将天主教的组织制度向外传播。入华传教士在明清社会所建立的教会，当然也是普世教会的一部分。

其次，明清传教士在传播天主教信仰的同时，亦积极在信徒之间建立联系，诸如创建各种由信徒所主导的善会，从而将个体的信徒联结成为一个群体。其中，最为明显的表现就是天主教社区的出现。

再次，天主教社区是具有区域性的信徒群体，而明清天主教徒实际上也是在某种程度上建构着跨区域性的群体，诸如山西信徒韩霖与福建信徒张赓等互称“同志”。此处所谓跨区域性的群体，实际上是通过群体归属或认同而形成的。换言之，他们在认同上是属于一个无形却实存的群体。而在现实中，不同地区的信徒通过传教士的中介与桥梁而彼此联系。他们互相支持、彼此信赖，在教案等艰难时期，遥相呼应、惺惺相惜。又如在禁教时期，不同地区的信徒为传教士提供帮助、不同地区信徒之间的“炼灵通功”等等。

第四，由天主教徒所编辑或撰写的著作，应该视作明清天主教徒群体存在的直接证明。因为这些著作很多不是个人的作品。一部著作的编辑群体往往由作者、校对者、审阅者等组成。而天主教的著作的刻印出版还需要得到教会的允许，以及需经过三位以上的同会者审阅。其中，比较典型的文本为《熙朝崇正集》<sup>135</sup>以及由士大夫庆祝汤若望寿辰的诗文所编成的《赠文》。<sup>136</sup>它们均体现了天主教群体的存在，以及该群体与社会的广泛交往。

反教群体是不是亦是“想象中的群体”？在教案以及反教运动中，不可能只存在个体反教的情况。由儒家士大夫、佛教僧侣、居士所构成的反教群体，实际上正是通过共同的目标即“反天主教”而形成的。与天主教徒群体一样，反教群体也有区域性与跨区域特征。在福建、浙江等天主教发展较快的地区，反教群体的反教活动亦较为活跃。实际上，反教者也有群体归属或认同，他们在邀请其他士大夫加入反教活动时，即具有选择性与针对性。以研究南京教案作为博士论文之一部分的杜鼎克，即指出《破邪集》编辑者徐昌治在编辑反教文献时将反佛教内容删除。<sup>137</sup>换言之，反教者虽然有不同的价值目标，但因为反对天主教而彼此结成一个群体。反教群体的存在，同样也可以从反教文献中得到证明。其中《破邪集》即由不同地区、不同身份的反教者所撰写的文章构成。《破邪集》本身就是反教群体集体协作的产物。《破邪集》内的作者群体之间亦存在诸多人际关系。

#### 3.2 文本与群体

本文除了根据一般历史文献以及二手文献勾勒明清天主教徒群体形象之外，主要使用典型文本来进行分析与研究。其中，最主要的是《熙朝崇正集》、《辟邪集》、《口铎日抄》与《续<口铎日抄>》等等。

那么，文本自身如何反映出文本之后的群体的情况呢？关键是这些文本的典型性与代表

<sup>134</sup> 具体参见 Huang, Xiaojuan. “Christian Communities and Alternative Devotions in China, 1780-1860”, pp.12-17.

<sup>135</sup> 又名《闽中诸公赠泰西诸先生诗初集》，载《天主教东传文献》（台北：台湾学生书局，1982），页633—691；又收于《熙朝崇正集、熙朝定案（外三种）》，韩琦、吴旻校注，北京：中华书局，2006。

<sup>136</sup> 汤若望：《主制群征：附赠言》。1919年三版。香港中文大学崇基学院牟路思怡图书馆藏本。

<sup>137</sup> Dudink, A. C. “Christianity in Late Ming China (Five Studies)”, 1995, Ph.D. Dissertation, Leiden University, unpublished.

性。许理和在其晚年，倾全力将《口铎日抄》翻译成英文，并撰写长篇导言。<sup>138</sup>可见其对《口铎日抄》的重视程度。又如谢和耐所言，《口铎日抄》是晚明基督教中最具吸引力的作品，而且是由中国信徒所记录的、在特定社会背景下中国信徒的宗教生活以及传教士活动的第一手文献。<sup>139</sup>柯毅霖认为《口铎日抄》是有关耶稣会传教方法和中国人反应的信息宝库。<sup>140</sup>据初步研究，《口铎日抄》中出现的人物包括信徒、慕道者、传教士等在内超过100位。其中有李九标兄弟、张庚、林一俊、严赞化等信徒领袖，也有只知姓名的普通信徒以及不知姓名的慕道者。他们大多是儒生（即生员），也有医生、妇女和儿童。他们所谈论的问题无所不包，天主教教义教理、天主教与儒释道、西学、科学、修省工夫等等。《续〈口铎日抄〉》虽然在篇幅以及所含信息量上均不及《口铎日抄》，但作者赵仑显然是受到《口铎日抄》的影响而撰写此书。因此，《续〈口铎日抄〉》与《口铎日抄》一样，是记录当地信徒群体生活与交往的绝好文本。

此外，由于《口铎日抄》等文本为教会内部的出版物，根据耶稣会的出版传统，教会内出版物必须经过传教士的一致同意。而同时，该文本又有众多信徒的审阅者，因此，该文本实际上传达出群体的意见。或者说，教会文本最终的形式应该是作者（编者）与其所处群体之间互动的结果。

### 3.3 戴歌德（Gerd Theissen）与“教会政治”（Kirchenpolitik）

为了更有说服力的证明文本与群体之间的关系，本文采用著名新约学者戴歌德研究福音书时的成果。戴歌德使用社会修辞的进路来研究福音书，指出福音书既不是群体收集的传统，也不是个别神学家的独特作品，而是作者与群体互动的结果，戴歌德称之为“教会政治”。<sup>141</sup>

戴歌德认为，福音书实际上就是教会政治的五重表达。这五重表达是，（1）建立共识；（2）指引对外关系；（3）打造有别于源出宗教的身份；（4）指引社群内部关系；（5）塑造社群内的权威结构。戴歌德即使用此“五重表达”的模式，研究四卷正典福音书与教会政治之间的关系。<sup>142</sup>

很明显，教会政治反映出福音书与教会群体之间的关系。此种关系即上述所谓的“五种表达”。而这“五种表达”都涉及到如何处理群体内部共识、权威，以及如何处理群体外部的身份等问题。因此，戴歌德的“教会政治”所揭示的是“文本”（福音书）与“群体”（教会群体）之间的关系：即文本是作者与群体之间互动的结果。戴歌德指出，文本作者不一定在群体中担当正式职位，但希望能够影响到他们的社群——可能是要与社群中现存的权威和组织较量。因此，从这个角度来理解，文本就具备社会意义。戴歌德即认为，保罗写作书信，为的是要指导和塑造基督教社群，直接干预社群生活。<sup>143</sup>

使用“教会政治”来理解明清天主教文本与群体之间的关系，则可发现，尽管明清天主教文本不像正典福音书那样具有权威性，但毫无疑问，亦有自己的“五种表达”：（1）明清天主教文本一方面是群体（编辑群体）“共识”之后的产物，同时，另一方面亦是希望进一步凝聚起该群体的“共识”；（2）明清天主教文本很多是在处理信徒群体如何处理“对外关系”，尤其是如何处理与儒释道三教的关系；（3）明清天主教文本、尤其是中国信徒的著作，更加关注信徒群体的身份问题——信徒群体扮演什么角色、担当什么功能、是否能同时具备其他身份（如儒家）等等；（4）从指引群体内部关系的角度来看，很多明清天主教文本实际上就是道德或伦理或信仰指南，即具备规范性的内容；（5）明清天主教文本大部分是由信徒领袖或教会核心传教士所撰写或编辑，因此这些文本实际上亦在加深或重构信徒领袖或传教士的权威。

<sup>138</sup> Kouduo richao, Li Jiubao's Diary of Oral Admonitions: A Late Ming Christian Journal. Translated, with Introduction and notes by Zürcher, Erik. Two volumes. (Monumenta Serica Monograph Series, vol. LVI/1-2), Nettetal: Steyler Verlag, 2007, pp.9-175

<sup>139</sup> Zürcher, Erik. Kouduo richao, Li Jiubao's Diary of Oral Admonitions: A Late Ming Christian Journal, "introduction", p.12.

<sup>140</sup> [意]柯毅霖：《晚明基督论》，页302。

<sup>141</sup> [德]戴歌德：《福音书与初期教会政治：社会修辞的研究进路》，周健文译，（香港：香港中文大学崇基学院神学院，2006），页4。

<sup>142</sup> [德]戴歌德：《福音书与初期教会政治：社会修辞的研究进路》，页4—7。

<sup>143</sup> [德]戴歌德：《福音书与初期教会政治：社会修辞的研究进路》，页8。

在使用“教会政治”之时，本文考虑到，明清天主教文本还存在着版本等问题。不同版本之间的差异实际上也反映出群体内部关系的关系，或反映出群体与社会（尤其是政治）之间关系的微妙变化。诸如信徒韩霖的《铎书》在刻印出版后，其中有一篇序言之后的署名被墨钉涂去。黄一农教授在其文章中指出，之所以涂去该署名，是因为此序作者曾经反叛清廷，而此书刻板则在明末业已刻出，因此在出版之时为避新朝忌讳，而不得不涂去该作者之署名。<sup>144</sup>此种变化，实际上反映出刻印该书的群体（即天主教徒群体）为了自身的生存与发展，不得不小心翼翼处理与政治（官府）之间的关系。另外，《口铎日抄》的后期版本与明末有些微不同：其中将“先生”、“天学”全部改成“司铎”、“圣教”。此种变化原来反映出礼仪之争对信徒群体的影响：原先该群体可以使用儒家的名词术语（或可以拥有儒家身份），但后来则被教会禁止。

因此，文本的作者或编者虽然有时被认定为某个人或某些人，但实际上文本体现出某个群体内部的结构关系。本文使用“教会政治”，即是断定从文本自身所分析出来的群体，是具有可靠性与历史真实性的。

### 3.4 群体交往网络与宗教生活

本文在考虑上述“五种表述”之外，亦更进一步提出：文本不止是作者与群体之间互动的结果，而且还反映出群体交往网络。前文在分析明清天主教为何能够吸引新成员加入时，即指出人与人之间的情感依附或压力，往往是新成员加入该群体的重要因素之一。而文本亦能从某种程度上反映出群体之间的人际交往情况。

这里使用的是周健文在其著作《资助与权力：哥林多社会网络研究》（*Patronage and power: a study of social networks in Corinth*）中所使用的方法。为了分析赞助者与被赞助之间的关系，以及分析哥林多教会的关系结构和问题，周氏使用网络分析（network analysis）的工具与概念。周指出，此处所谓网络分析有以下六点含义：（1）关系（ties）因内容与强度的不同，而常常是相互不对称的；（2）关系直接或间接联结起网络成员，因此关系必须在较大网络结构中得以分析；（3）社会关系结构产生非随机的网络，因此出现网络丛（network clusters）、边界与跨联结（cross-linkages）；（4）跨联结将网络丛以及个体联结起来；（5）不对称关系和复杂网络有所差别地分配稀缺资源；（6）网络结构的集体和竞争性活动是为了保护稀缺资源。上述的六点是在研究哥林多教会时的指导原则。<sup>145</sup>

本文所使用的群体网络或社会网络，则主要是由交往所产生的人际关系网。当然，这种关系网不仅仅是指教会内部，而且也指教会外部。因此，本文不仅仅指出文本与群体之间的互动关系，而且还指出文本中所蕴含的群体内部与外部的交往。诸如《口铎日抄》中，即鲜明记载信徒群体内部的交往网络。而群体交往网络往往与其所参与的宗教生活有关。因此，《口铎日抄》中有很多内容即有关信徒群体的宗教生活。

同时，文本《口铎日抄》之所以记载这些宗教生活，一方面在于宗教生活是形塑、维系群体身份认同的具体途径；另一方面，编辑群体亦希望《口铎日抄》能够进一步明确稳固该群体的身份意识。

### 3.5 小结

总之，本文所使用的方法论是在“教会政治”分析文本与群体之间关系的基础上，进一步分析群体交往网络与该群体的宗教生活。因此，文本分析是本文最核心的方法之一。当然，基本的史学方法必不可少。同时，本文亦会使用某些宗教社会学或人类学的概念或范畴，以期更好的分析与说明某些群体现象及其原因。<sup>146</sup>

<sup>144</sup> 黄一农：《明末韩霖〈铎书〉阙名前序小考——兼论历史考据与人际网络》，《文化杂志》（澳门），第40—41期，2000，页115—126。

<sup>145</sup> Chow, John K. *Patronage and power: a study of social networks in Corinth*. Sheffield: JSOT, c1992, p.35.

<sup>146</sup> 关于使用社会学方法研究中国宗教之讨论，可参见 edited by Wolf, Arthur P. *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974, pp.19-41.

## 第四节 材料、概念与本文思路

### 4.1 材料来源<sup>147</sup>

在分析“抽象性的群体”时，本文所使用的材料主要有利玛窦等传教士的著作、荣振华等学者的研究成果以及明清天主教的中文文献，诸如《熙朝崇正集》、《破邪集》等等。

在案例研究中，主要材料则是《口铎日抄》以及《续〈口铎日抄〉》。但同时，亦需要参考、使用地方志、《四库全书》、明人文集等文献资料。其中，李九标的《枕书》是需要特别重视的著作。

### 4.2 概念说明

#### 4.2.1 群体、社区、天主教徒群体（社区）、反教群体

一般认为，群体有以下六个特征：（1）一个群体由两个或更多的人（成员）所组成，他们之间建立了互动（包括交流）的特定模式；（2）群体成员具有某些确定的共同目标——事实上，这就是他们走到一起来的原因（虽然他们起初并未认识到这一点）；（3）一个群体有其共同的规范作指导；（4）每个群体成员都要扮演一种角色或履行一套功能；（5）一个群体的集体功能和某种地位体系相一致；（6）群体成员对其所属群体会感到和表现出一种认同感。<sup>148</sup>

宗教社会学家约翰斯通（Ronald L. Johnstone）认为，群体的这六个特征显然适合于宗教群体，正如它适合于其他任何群体一样。<sup>149</sup>因此，本文所谓的群体即是由上述六个特征所限定的。

天主教徒群体，即指由天主教传教士、中国信徒（包括信徒领袖与平信徒）、慕道者、支持者以及同情者等所组成的群体。此群体是明清天主教辨教、护教、扬教的主要力量。该群体主要有两大类，其一是由传教士与信徒所组成的群体，其二则是由慕道者、对天主教友好者所组成的群体。

天主教社区（community, Chrétientés/ christianitas），在宽泛意义上是指有天主教徒的地方，而狭义上则指有教会（或教堂）以及固定信徒，或有至少有传教士拜访过的核心（nucleus）信徒的地方。<sup>150</sup>前已提及，与现代社区/社群概念不同，<sup>151</sup>明清之际并不存在今天意义上的

<sup>147</sup> 关于中国天主教研究资料问题，可参见钟鸣旦：《中国基督宗教史研究的史料与视界》，载张先清编：《史料与视界：中文文献与中国基督宗教史研究》，页28—39。目前出版的中国天主教中文资料主要有以下几种：《天学初函》（吴湘湘主编，台北：台湾学生书局，1965）；《天主教东传文献》（吴湘湘主编，台北：台湾学生书局，1965）；《天主教东传文献续编》（吴湘湘主编，台北：台湾学生书局，1966）；《天主教东传文献三编》（吴湘湘主编，台北：台湾学生书局，1984）；《徐家汇藏书楼明清天主教文献》（钟鸣旦等编，台北：方济出版社，1996）；《明末清初天主教史文献丛编》（周驊方编校，北京：北京图书馆出版社，2001）；《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》（钟鸣旦、杜鼎克主编，台北：台北利氏学社2002）；《明末清初耶稣会思想文献汇编》（郑安德编辑，北京：北京大学宗教研究所，2000/2003）；《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（中国第一历史档案馆，北京：中华书局，2003）；《东传福音》（中国宗教历史文献集成编纂委员会编纂，合肥：黄山书社，2005）；《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》（吴旻、韩琦编校，上海：上海人民出版社，2008）。另外在《四库全书》、《四库禁毁书丛刊》、《四库未收书辑刊》、《四库全书存目丛书》、《四库禁毁书丛刊补编》、《四库禁毁书丛刊补编》等丛书中也收录了一些天主教中文文献，具体内容可参见附录四。

<sup>148</sup> [美]罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教——一种宗教社会学》，尹今黎、张蕾译，（成都：四川人民出版社，1991），页15—17。

<sup>149</sup> [美]罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教——一种宗教社会学》，页17。

<sup>150</sup> 参见 Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p.536-537. 对明清天主教社区研究最早的乃荣振华（Joseph Dehergne），参见氏著，“Les chrétientés de chine de la période Ming (1581-1650)”, in *Monumenta Serica* 16, 1957.

<sup>151</sup> 现代社区概念并不确定，可以指“一个因地域或功能/利益因素而组成的人类群体”；亦可以指“传统的家族、乡村等以天然因素所组成而排外性较强的社会组织”；或者指“现代城市规划的一些自由迁入的住屋社群”；或者指“一些与地域无关而因共同因素（如信仰、行业，甚至疾病，如艾滋病）而组成的群体”。但其共同点就是“由一群较稳定的人所组成，彼此有接触的机会，具有一些共同的背景及价值观，在生活上会产生相互的影响。”参见卢龙光：《基督教信仰对社区/社群与公民社会建立的意义》，载卓新平、许志伟：《基督宗教研究》，第八辑（北京：宗教文化出版社，2005），页136—137。

社区，更没有现代社区所具有的其他组织或机构。<sup>152</sup>明清之际，天主教社区最核心的特征乃信徒群体以及传教士。因此，只要有固定的信徒群体（当然该群体肯定会有传教士）就是天主教社区。天主教社区以教会或教堂为活动中心进行宗教活动，如举行瞻礼、弥撒、婚礼等等；以传教士或信徒领袖为交往中心。最新的研究成果表明，社区虽然有区域性（即以某个自然村落为基础），但也有跨区域的社区，因此，界定社区的因素在于“成员资格”（membership），而不是某个地理位置。<sup>153</sup>是故明清天主教社区最根本的决定因素也是该社区内群体的“成员资格”即信徒身份。

反教群体，则是与天主教徒群体处于相对立的结构位置，是由反教士绅、佛教僧侣等组成的。此群体与天主教徒群体之间展开了对话与交流。

#### 4.2.2 群体交往网络、宗教生活

约翰斯通（Ronald L. Johnstone）在分析宗教群体存在与持续的条件时，提出了宗教群体生存下去的五个功能性前提：（1）任何群体都必须注意到新成员补充和再生产这一先决条件，以便代替那些已死去的、有缺陷的或变得没有能力的成员；（2）开展一种训练与教育成员的活动，我们称之为社会化；（3）使自己的福利及服务的生产与分配水平能满足自己成员最低限度的要求；（4）保持秩序。这个任务包含着协调与监督的作用，但首先是指推动其成员在利用和遵守群体准则的情况下去追求群体的目标；（5）在成员中保持其目的感，此即认同因素。这个任务与第一章中介绍的宗教群体的第六个特点有关，即认同因素。宗教群体必须在其成员中发展并维持某种信任自己的群体、并与自己的群体相认同的情感。<sup>154</sup>

结合明清天主教，本文认为明清天主教徒群体的生存、发展离不开群体交往网络的形成及其积极作用。群体网络即所谓的“关系网”或“社会网络”<sup>155</sup>。此处的网络采取如下的定义，即一群特定人群之间的特殊联系（linkages），而这些联系的特征能够用来解释这些人的社会行为。<sup>156</sup>

同时，明清天主教徒群体还离不开天主教的群体宗教生活。具体来说，群体网络与宗教生活有如下作用：（1）群体网络能够保证天主教徒群体新成员的再补充，即天主教能够利用群体网络吸引新成员的加入；（2）宗教生活能够为群体成员提供宗教社会化的过程；（3）群体网络能够为天主教徒群体提供有效的社会支持，宗教生活则能提供足够的宗教产品与服务，从而满足群体的需要；（4）群体网络中的“核心”即传教士与信徒领袖，能够维持自己在该群体的权威，从而有力维护了该群体的“秩序”；（5）宗教生活能够形塑、维系群体成员的认同感，群体网络则能进一步巩固群体成员的归属感。

因此，本文在个案研究中，注重分析信徒所处的群体网络及其宗教生活，以探究二者对于明清天主教徒群体的作用与影响。

#### 4.3 本文思路

<sup>152</sup> 关于现代基督教社区概念及其组织制度，可参见卢龙光：《宗教与社区：香港教会及其社会服务的历史经验与反思》，载卓新平、许志伟：《基督宗教研究》，第六辑（北京：宗教文化出版社，2003），页186—218。

<sup>153</sup> David Faure（科大卫）. *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*. California: Stanford University Press, 2007, pp.1-2; 方文：《宗教群体资格简论》，载《上海大学学报（社会科学版）》3（2007）：106—110。

<sup>154</sup> [美] 罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教——一种宗教社会学》，页97—104。

<sup>155</sup> “关系”（relation, ties）在中国社会中的作用毋庸讳言，以致于有人称中国社会“既非个人本位，亦非社会本位，中国社会是伦理本位，而伦理本位即是关系本位。”因为按照儒家，“人被安置在一个关系网络中，人乃是关系的存在。（relational being）”同时，“作为一个社会—文化概念，关系深植于儒家的社会理论之中，它在建构中国的社会结构方面有其自身的逻辑。”参见金耀基：《中国社会与文化》（香港：牛津大学出版社，1992），序言ix、页10、81。另参见 *Social Connections in China: Institutions, Culture, and the Changing Nature of Guanxi*, edited by Gold, Thomas; Guthrie, Doug; Wank, David L., Cambridge, U.K., New York: Cambridge University Press, 2002; Yang, Mayfair Mei-hui. *Gifts, Favors, and Banquets, The Art of Social Relationships in China*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

<sup>156</sup> J.C. Mitchell, “The Concept and Use of Social Networks”, in *Social Networks in Urban Situations*, edited by Mitchell, Manchester: Manchester University Press, 1969, p.2.

本文第一章首先分析明清天主教徒群体之形成及其与中国社会之间的互动。由于明清天主教徒群体的形成，与传教士的交往策略有关。而传教士的交往策略，实际上是传教士传教策略的一部分。因此，本章之始，需要探究传教士的传教策略。然后从宏观上分析明清天主教徒群体构成、形态以及组织形式。再次分析天主教徒群体与中国社会之间的互动，主要关注信徒群体（教会）与中国社会（儒释道）之间的冲突与融合。

第二章以天主教徒群体在南京教案中护教行为、艾儒略在福建地区所形成的天主教徒群体的积极作用，说明天主教徒群体的形成对天主教的正面影响；然后以南京教案中所形成的反教群体与福建地区的反教群体的反教行为，说明反教群体实际上是中国社会对天主教徒群体的消极反应。本章指出，反教群体与天主教徒群体的冲突，实际上一直伴随着天主教入华到晚清。而反教群体与天主教徒群体之间的冲突，实际上就是中国社会内部两大群体之间的冲突。

第三章与第四章为案例研究。此两章以具体文本为依据，根据文本与群体之间的关系，主要围绕群体交往与宗教生活进行分析说明。第三章以文本《口铎日抄》作为文本，分析该文本之后的群体交往与宗教生活等情况。本章首先概述福建地区天主教概况。其次分析《口铎日抄》编者李九标的生平与李氏家族的背景。再次就《口铎日抄》版本与内容、思想来源与流变等做较为深入的研究。然后集中分析李九标所处的群体交往网络，包括信徒群体与非信徒群体。最后分析李九标所在信徒群体的宗教生活及其主要问题。

第四章则是以《续〈口铎日抄〉》作为文本，分析清初天主教徒群体的交往网络及其宗教生活。并将其与《口铎日抄》进行简单研究，以期发现从明末到清初期，天主教徒群体在群体交往、宗教生活等方面所发生的变化，并分析这些变化的具体原因。

第五章首先分析明清天主教在仪式制度方面的主要著作，尔后根据相关文献注重从个体的宗教生活、群体的组织形式等两个方面，论述明清天主教在礼仪制度方面所具有的特征及其意义。再次以明清天主教丧葬礼为个案，具体研究明清天主教在利用礼仪制度来构建自身身份认同上所具有的特点、方法、内容及其后果，以此深入分析明清天主教信徒群体形成的机制及其影响。

余论部分将对本文的研究做一总结，就人际网络对明清天主教的作用、明清天主教徒群体的形成与天主教徒群体身份认同之确立、人际交往与身份认同变化及其主要原因等三个方面予以简要说明。

## 第五节 学术意义

具体来说，本文的学术意义会有以下几点：首先，从视角上看，本文将采用群体的研究视角，目前学界尚未有学者涉及。至于其原因，一方面由于该视角所涉及的问题庞大，另一方面则囿于旧有研究方法的局限。但实际上，明清社会中确实出现了天主教徒群体。此是研究明清天主教不可忽视的一个方面。同时，从群体的角度去研究明清天主教，又可深化或扩展目前明清天主教研究，亦会发现前人所未发现的学术问题，诸如明清天主教如何形构自己的身份、信徒如何看待自己的身份、明清天主教徒群体与其他群体有何关联、明清天主教徒群体如何演化成后来的较为封闭的社区（如磨盘山、麻蓬村）等等。

其次，本文采用戴歌德使用“教会政治”分析文本与群体之间的关系的研究模式，注重围绕群体网络与宗教生活进行分析研究。因此，本文虽然仍属于文本分析，但不只是停留在文本自身或诠释，而是通过文本考察作（编）者与其所处群体之间的关系，以及该群体的活动情况。因此，本文所使用的方法可为目前的明清天主教研究提供一个新的思考。

其次，从材料上看，本文将拓展、深化对文献《口铎日抄》、《续〈口铎日抄〉》的研究与分析。并且，将广泛使用地方志、明人文集以及学界少见的材料，如李九标的《枕书》、《伦史鸿文》等等。目前学界对《口铎日抄》的研究，或者关注其中艾儒略等传教士与中国信徒之间的对话，或者关注《口铎日抄》与其他文献之间的语义传承关系，或者关注《口铎日抄》中所反映的文化交流等思想。而本文所关注的群体网络交往、天主教与本土文化之间的对话、群体形成与影响等等，可以进一步深化对《口铎日抄》的研究。

再次，从方法上看，本文使用基本的文本分析的方法。此外，本文也将借用宗教社会学、宗教人类学的概念、范畴，以为本文的分析提供更合适的解释与说明。而目前史学的趋势是综合其他学科方法与分析工具，即所谓的跨学科研究。本文将尝试使用社会学、人类学的分

析工具，诸如群体构成、人际网络等等；同时，亦借用其中的相关概念，如边界（boundary）、认同（identity）、社会资本（social capital）、宗教市场（religious market）等。

第四，本文以《口铎日抄》为重要研究对象，实际上是为了研究福建地区天主教徒群体的形成及其特点。因而，本文可为明末福建地区天主教发展情况有所裨益。同时，本文将指出，实际上福建与浙江两地，无论是天主教徒群体，还是反教群体，均有紧密联系。因此，一个跨地域的群体网络业已形成。而从明末到清初，中国天主教徒群体及其交往发生了显著变化，分析其原因及其影响，可为深入认识明清天主教提供说明。

最后，谢和耐的“明清天主教失败论”业已遭到不同学者的质疑与反驳，本文则可为重新检视明清天主教的“整体形象”提供一个新的参考。

## 第一章 明末中国天主教徒群体之形成及其与中国社会之间的互动

本文“绪论”部分业已指出，明末清初中国社会里出现了由传教士、信徒及与之交往的其他士绅所组成的天主教徒群体。该群体之形成不仅对天主教在华之传播与发展有深刻影响，而且还影响到当时的社会与文化。通过该群体，天主教作为一种宗教以及一种文化，与当时的正统儒家以及中国文化之间展开交流与对话，一些天主教徒如徐光启提出了“会通以求超胜”、<sup>1</sup>张星曜（字紫臣，1633—1715 之后）提出了“合儒”、“补儒”到“超儒”<sup>2</sup>等处理儒耶关系的主张。该群体之形成与以耶稣会士为主体的传教士之传教策略密切相关。换言之，正是传教士的交往策略决定了该群体之构成及其形态。而以耶稣会士为主的传教士所形成交往策略，即决定了明末中国天主教徒群体之形态与结构。这些群体在明末天主教的发展过程起到了极为重要的作用，其力量可在教案中的护教、辨教等行为中得以体现。而与中国天主教群体相对应的则是反教群体的出现。随着传教士入华、天主教徒群体的形成与壮大，反教群体亦相应出现与不断壮大。二者之间如影随形，并展开较量。反教群体之反教，天主教徒群体之护教，可谓明清中国天主教发展过程中的重要历史事件。

是故本章将首先探究明末中国天主教徒群体形成之原因，即传教士交往策略之形成、变化与最终确立；其次探究中国天主教徒群体之形成，包括群体网络类型及其形态；再次则探究中国天主教徒群体与中国社会之间的互动。

本章试图指出，明清天主教徒群体之形成一方面受到传教士传教策略之影响，另一方面则受到中国处境之制约。而天主教徒群体之最终形成，为明清天主教进一步发展提供基础与前提。明清天主教徒群体与中国社会之间的互动，实际上是明清天主教进一步本土化的形式与表现。

### 第一节 耶稣会传教士交往策略的形成、变化及其确立

在明末天主教入华之前，唐景教、元也里可温业已先期进入中华大地。<sup>3</sup>但由于景教采取使用佛、道教话语来进行本土化之策略而使之缺乏自身特色。<sup>4</sup>同时，其“传播对象主要限于皇室、名公巨卿以及从西域来到大唐的商人和使臣”。<sup>5</sup>且对政治过分依赖，使其在武宗灭佛时亦被当作佛教而被取缔。<sup>6</sup>元代也里可温则以上层路线为全部内容，与之交往的多为蒙古贵族，信徒多为蒙古统治者，以至于在元末农民起义中亦被当作蒙古外族宗教而一并被推翻。<sup>7</sup>综观之，由传教策略所产生的交往策略会导致不同的交往群体，从而对基督宗教本身产生不同后果：<sup>8</sup>

<sup>1</sup> 孙尚扬：《基督教与明末儒学》（北京：东方出版社，1994），页 184。

<sup>2</sup> 参见侯外庐：《中国思想通史》第 4 卷（北京：人民出版社，1957），页 1207。侯氏将张星曜与利玛窦“合儒”、“补儒”一种策略，最终目的乃“超儒”。孟德卫在其研究张星曜之著作（Mungello, D.E. *The Forgotten Christians of Hangzhou*）中已指出侯著之偏见。另参见方豪：《中国天主教史人物传》（北京：宗教文化出版社，2007），页 297—300。

<sup>3</sup> 关于景教与也里可温，可参见朱谦之：《中国景教：中国古代基督教研究》（北京：东方出版社，1993）；罗香林：《唐元二代之景教》（香港：中国学社，1966）；陈垣：《元也里可温考》（上海：商务印书馆，1923）；江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人：景教、元朝的也里可温、中国的犹太人》（上海：知识出版社，1982）。

<sup>4</sup> 可参见景教经典及其语言特色，参见《景教流行中国碑颂并序》、《大秦景教三威蒙度赞·尊经》、《大秦景教宣元本经》、《志玄安乐经》、《一神论卷第三》、《序听迷诗所经一卷》、《大秦景教大圣通真归法赞》等内容。均载《东传福音》，第一册，页 1—37。

<sup>5</sup> 孙尚扬、钟鸣旦：《1840 年前的中国基督教》，页 99。

<sup>6</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，载《中国天主教史籍汇编》，页 26。

<sup>7</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，载《中国天主教史籍汇编》，页 63。关于唐、元两代天主教失败及衰亡原因，可参见孙尚扬、钟鸣旦：《1840 年前的中国基督教》，页 96—104；沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》（增订本）（北京：商务印书馆，2007），页 24—30。

<sup>8</sup> 此判断可结合宗教社会学中的“看似有理结构”（plausibility structure）的概念，即“在一个由共享一种意义系统的人们组成的社会网络之内的特有的社会过程或互动；而所谓社会过程也就是不断发展的重新建

教会→修会→传教士→传教策略→交往策略→交往群体→（不同）后果

因此，交往策略属于传教策略的一部分，不同的交往策略服务于同一个传教之目的。同时，不同的传教策略会产生不同的交往策略。诸如耶稣会与方济各会均是天主教修会，但二者来华传教所采取的交往策略有所不同。前者采取上层路线等传教策略，因而多与中上层士大夫交往，信徒中不乏三柱石之类的上层士大夫；而后者则以下层路线为主，与之交接的也多为下层普通百姓。<sup>9</sup>由不同传教策略产生不同的交往策略，由不同的交往策略导致与之交往的对象不尽相同，因而会产生不同的信徒群体。而该群体之形态与构成，诸如是否由中上层士大夫构成等等均会对天主教产生深远影响。可以发现的是，利玛窦所交往的中上层士大夫对明末天主教的发展、本土化以及护教、辨教、扬教等均产生了积极影响。诸如徐光启等人在教案中的护教行为，以及杨廷筠、李之藻等人的扬教行为等等。信徒熊士旂记载，“己未游武林，闻侍御杨公、水部李公讲学西湖，言下宗旨，归本昭事”，即是表明杨廷筠与李之藻等人在杭州讲学扬教。<sup>10</sup>耶稣会士认识到，士大夫信徒会为他们提供社会合法性（social legitimation）以及政治上的庇护。<sup>11</sup>杨意龙即认为，利玛窦与士大夫的交往对于耶稣会士的成功来说至关重要。<sup>12</sup>同时，不同的信徒群体对传教士的回馈亦不尽相同，因而又对天主教在华的传播与发展产生不同影响。此在影响深远的礼仪之争中亦有所表现。由于耶稣会士所交往的多为上层知识分子，其对祭祖、敬孔等所做诠释亦是理性的、礼仪性的，即为儒家礼秩，并没有涉及到超自然的存在抑或偶像崇拜。而方济各会所交往的对象则多为下层普通百姓，其对祭祖敬孔等礼仪则以有神论、超自然力量之存在作为解释之前提。<sup>13</sup>知识分子之理性与普通百姓之迷信所导致绝然不同的诠释，实际上成为后来礼仪之争的关键之一。<sup>14</sup>

---

造并维系特定世界的那些过程。”信徒群体的交往与互动，有助于该群体的维系与巩固。同样，不同的交往策略所导致的社会网络亦有所不同，从而对群体自身造成不同的影响。关于“看似有理结构”，参考孙尚扬：《宗教社会学》，页 78—79。

<sup>9</sup> 关于耶稣会传教策略，尤其是利玛窦的传教策略，可参见孙尚扬：《基督教与明末儒学》，页 15—48；[美]魏若望：《晚明时期利玛窦在中国的传教策略》，余三乐译，载《国际汉学》第七辑（郑州：大象出版社，2002），页 207—232；郭熹微：《试论利玛窦的传教方式》，载《世界宗教研究》1（1995）：24—35。Sebes, Joseph S. J. “A ‘Bridge’ between East and West: Father Matteo Ricci, S. J., His Time, His Life, and His Method of Cultural Accommodation,” In *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400<sup>th</sup> Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S. J., in China*, Taipei, 1983, pp.556-615; Witek, John W. “The missionary strategy of Matteo Ricci in China during the late Ming dynasty”, in Francesco D’ARELLI (a cura di), *Le Marche e l’Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, Atti del Convegno Internazionale Macerata, 23-26 ottobre 1996, Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente, Roma, 1998, pp. 33-56; Zhang Qiong 认为耶稣会士的传教策略是一种“精神殖民主义”（intellectual colonialism），参见 Zhang, Qiong, “Cultural Accommodation or Intellectual Colonization? A Reinterpretation of the Jesuit Approach to Confucianism during the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries”, Phd Dissertation, Harvard University, 1996。关于耶稣会、乞食修会（方济会）、道明我会、奥斯定会等修会入华传教简介，可参见崔维孝：《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579—1732）》（北京：中华书局，2006），页 17—60。另参见赵殿红：《明末清初在华天主教各修会的传教策略述论》，载《韩山师范学院学报》1（2002）：48—59。

<sup>10</sup> 熊士旂：《策怠警喻自跋》，载徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，页 74。

<sup>11</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p.35. “合法性”表明某一事物具有被承认、被认可、被接受的基础，参见高丙中：《社会团体的合法性问题》，载《中国社会科学》，2（2002）：102。

<sup>12</sup> Young, John D. *East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*. Centre of Asian Studies, University of Hong Kong, 1980, p.19.关于利玛窦的交往情况，可参见林金水：《利玛窦与中国》，“利玛窦与中国士大夫交游一览表”，页 286—316。

<sup>13</sup> 儒家礼制具有教化之功能，因此礼仪行为多以强化儒家道德伦理为出发点，而对礼仪行为是否具有超越性等不可知。但民间的礼仪行为则不同。关于儒家礼制的功能，参见《荀子·礼论》、《礼记·礼运》，孙尚扬：《基督教与明末儒学》，页 22。

<sup>14</sup> 关于礼仪之争的原因有不同看法，可参见孙尚扬、钟鸣旦：《1840年前的中国基督教》，页 343—369；李天纲：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》（上海：上海古籍出版社，1998）；[日]佐伯好郎：《支那基督教の研究 3》（春秋社版，昭和十九年），页 499—630；矢沢利彦：《中国与キリスト教——典礼问题》（东京：近藤出版社，1977）；Edited by Mungello, D.E. *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag, 1994. Minamiki, George S.J. *The Chinese Rites Controversy: from Its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, 1985.

明末入华传教士以耶稣会士为主，因此我们将侧重分析耶稣会传教士的交往策略。我们可以看到，早期入华的耶稣会传教士的交往策略发生了明显变化。此种变化乃基于传教士对自身身份的不同定位。换言之，虽然交往策略源自传教策略，但同时又受制于传教士对自身身份的设定。天主教在明末社会中到底处于什么位置、扮演什么角色、有何独特的自我认同等等，均影响了传教士交往策略的实际内容与具体运作。<sup>15</sup>至于早期入华耶稣会传教士自我身份设定，则需要追溯到传教士“易服色”之举。<sup>16</sup>

### 1.1 从“西僧”到“西儒”

1580年耶稣会士罗明坚（Michel Ruggieri, 1543—1607）踏上中国大地，终于实现沙勿略（Francis Xavier, 1506—1552）未竟之理想。但直到1583年9月，罗明坚才被允许前往肇庆传教及建立教堂与会所。<sup>17</sup>然罗明坚却穿僧服，自称“西僧”或“番僧”，<sup>18</sup>以至于被官府以及民众延至佛寺，“得许居东关某佛寺”（天宁寺）。<sup>19</sup>殆因据耶稣会士在日本之经验，传教士认为佛教在中国亦会受到尊重、享有很高地位。在罗明坚之后的利玛窦虽然一开始也采取同样的策略，但随即发现佛教在中国之地位并没有想象中那么高，<sup>20</sup>并且更为重要的是佛教中有诸多地方与天主教相悖，诸如戒杀生、轮回转世、因果报应等等。<sup>21</sup>因此，利玛窦随即接受瞿汝夔（字太素，1549—1612）的建议而易服色，摇身一变成儒士而自称“西士”。<sup>22</sup>虽然利玛窦与罗明坚采取不同的“服色”，<sup>23</sup>但实际上，二者均是想通过接近当时社会的中上阶层，以获得更多社会支持与资源从而使整个中国皈依天主教。罗明坚在肇庆将中国开教事务交给利玛窦之后，自己独回西洋，“意欲游说欧洲各奉教国，遣使与中国通好。”<sup>24</sup>罗明坚亦是想通过获得皇权的认可，而得以自由传教。<sup>25</sup>只不过罗明坚还没有如利玛窦那样充分意识到，当时处于中国社会中上阶层者乃儒家士大夫，而非佛道僧侣。同时，亦未意识到以佛道僧侣自我定位，会将传教士自动隔绝于处于社会中上阶层的儒家士大夫群体之外，因而与“上层路线”的传教方式不相一致。<sup>26</sup>

<sup>15</sup> 可以参考早期教会的历史，使徒保禄在向外邦人传教时，一方面强调自己是“使徒”（因为其不同于其他使徒，而是在去镇压基督教徒的路上受耶稣启发而归信基督的），另一方面又强调自己是“外邦人的使徒”因此，使徒保禄将自己定位为“使徒”、且是要向“外邦人”传教的使徒。因此，其所交往的对象与别的使徒有所不同。是故由此交往策略所导致的信徒群体亦有所不同，此种情况在保禄书信中所涉及的问题上得以明显体现。参见 Lo, Lung-kwong. *Paul's Purpose in Writing Romans: the Upbuilding of a Jewish and Gentile Christian Community in Rome*. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1998.

<sup>16</sup> “服色”本身就标示着一种身份，有明一代对服色规定甚严，不同阶层不可僭越该阶层之本分，参见《钦定四库全书·明集礼》卷三十九《冠服》以及卷四十《冠服图》（本文所引《钦定四库全书》，即《文渊阁四库全书》电子版，由迪志文化出版有限公司出品，2005年，参见 <http://211.81.31.51/scripts/skinet.dll?OnLoginPage>）；大学士张廷玉等奉敕修：《钦定四库全书·明史》卷六十五至六十八《舆服》。另参见计翔翔：《关于利玛窦衣儒服的研究》，载《世界宗教研究》3（2001）：80；戚印平：《远东耶稣会士关于易服问题的争议及其文化意义》，载《浙江学刊》3（2002）：49—54。

<sup>17</sup> 参见[法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页23—26。

<sup>18</sup> 罗明坚所执行的本土化策略源自范礼安，但范礼安在确定本土化政策时，颇有一段磨合的时间，参见顾卫民：《十六世纪西方传教士对于中国的两种不同的传教方式》（香港：香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2005），页27—39。

<sup>19</sup> [法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页26。另参见萧若瑟：《天主教传行中国考》，页72。

<sup>20</sup> 参见孙尚扬：《基督教与明末儒学》，页15；萧若瑟：《天主教传行中国考》，页75；[意]利玛窦：《利玛窦中国书札》，P. Antonio Sergianni P.I.M.E 编，芸嫫译（北京：宗教文化出版社，2006），页15、155—157。

<sup>21</sup> 萧若瑟认为瞿太素自觉天主教与佛道迥异，是故不应着僧服，参见氏著《天主教传行中国考》，页75。

<sup>22</sup> [法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页34。利玛窦易服色的具体时间，应该为1595年5月17—18日，参见计翔翔：《关于利玛窦衣儒服的研究》，页82—83。关于瞿汝夔，可参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，第二章，页34—63。

<sup>23</sup> 罗明坚与利玛窦对于接近佛僧还是士大夫存在分歧，参见孙尚扬：《基督教与明末儒学》，页17。另参见 Bresciani, Umberto. “Ancestor Worship and Cardinal Yu Bin”, in *Ching Feng* (2002 3/1-2, 1-22), p.2.

<sup>24</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，页73。

<sup>25</sup> [意]利玛窦：《利玛窦全集》，第4册《利玛窦书信集（下）》，“二、罗明坚致罗马麦尔古里亚诺神父书”（1580年11月8日），罗渔译（台北：光出版社、辅仁大学出版社，1986），页426。

<sup>26</sup> 参见陈义海：《从利玛窦易僧袍为儒服看跨文化交流中的非语言传播》，载《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》33/01（2004）：42—45。但同时，罗明坚、利玛窦等传教士并非将下阶层排斥在交往对象

利玛窦明确知道“中国人每次出行，都会换上与自己的身份相符的服饰。如果参加友人聚会、或者重大节日、或官吏相聚，都要穿上符合身份的服饰。”<sup>27</sup>即表明利玛窦了解到，在中国当时的处境中，服饰乃作为身份外在的主要标志。因此，在其致耶稣会总会长克劳迪奥·阿夸维瓦（Claudio Acquaviva, 1543—1615）的信中，利玛窦就指出更换僧服以及自称儒士之目的，乃是将自我定位为中上阶层之儒士：“我们还让家人（仆人）们改口，按照儒士的叫法称呼我们。这并不是为了尊重，主要是为了改变地位，让人知道我们是神学家，是文人墨客。”利玛窦自我定位为儒士，乃是为了更好与儒士阶层交往，“由此而来，儒士们也允许我们到那些体面的地方去了；也愿意同我们交往了。”<sup>28</sup>

利玛窦在“易服色”之后，就积极与士大夫展开广泛交往，并取得了良好的效果。以至于熊明遇（字良孺，1580—1650）谓利玛窦等传教士“无异儒生，真彼所谓豪杰人士也耶！”<sup>29</sup>叶向高则谓“奉其（利玛窦——引者注）教者颇多。”<sup>30</sup>顾起元则谓“士大夫颇有传而习之。”<sup>31</sup>反教者虞淳熙（字长孺，1553—1621）<sup>32</sup>曾谓利玛窦“始入中国，喜论交，徧交中国士，士以此附之。”<sup>33</sup>文翔凤则谓“今人已靡然向风”。<sup>34</sup>利玛窦“易服色”表明其一方面确立利用儒家资源之本土化策略，但另一方面表明利玛窦有意淡化自身的宗教特征（甚至传教士身份），以期在明末社会获得更多空间与士大夫之支持。<sup>35</sup>（但后来的南京教案表明，这种淡化实际上仍然没有掩盖传教士的宗教身份及传教目的。）

“换儒服”之举实际上是利玛窦等耶稣会士对欧洲天主教传教方式的一种新发展。<sup>36</sup>这种策略在江南地区尤为有效，当地集中了士大夫、官员与士绅所组成的网络。不少士绅皈依了天主教正是表明利玛窦等易服色之举的成功。其他各地的传教士即复制利玛窦的方法。<sup>37</sup>同时，耶稣会传教士积极学习官话以及中国哲学，即为其转换身份提供了可能与前提。<sup>38</sup>下面将具体分析利玛窦等耶稣会传教士交往策略的思想基础及其基本内容。<sup>39</sup>

## 1.2 悬搁 (epoché)<sup>40</sup>

悬搁是现象学核心方法之一，即将先见或前见搁置一边，以达到本质直观，从而获得正确而无偏移之认识。<sup>41</sup>实际上，利玛窦入华伊始亦是采取悬搁的方法，此即将某些事关传教方向与信仰等含有价值判断之重大问题搁置起来，亦撇开教会传统对外邦或其他民族及其文

---

之外，Brockey 认为用“自上而下”（from the top down）来形容利玛窦等的传教策略是错误的，实际上他们不仅仅只注重士大夫，也注重下层百姓，参见 Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.47, 289.

<sup>27</sup> [意]利玛窦：《利玛窦中国书札》，页 156。

<sup>28</sup> 以上引文[意]利玛窦：《利玛窦中国书札》，页 157。关于从“西僧”到“西儒”之转变，可参见矢沢利彦：《中国とキリスト教——典礼问题》，页 17—26。《利玛窦全集》

<sup>29</sup> 熊明遇：《题七克引》，载氏著《绿雪楼集》卷一，《四库禁毁书丛刊》集部 185 册，页 167 上。

<sup>30</sup> 叶向高：《职方外纪序》，《苍霞余草》卷五，《四库禁毁书丛刊》集部 125 册，页 450 上。

<sup>31</sup> 顾起元：《客座赘语》卷六，《续修四库全书》子部 1260 册，页 193 上。

<sup>32</sup> 虞淳熙，号德园，钱塘人，万历十一年（1583）进士，官至吏部稽勋司郎中；其弟虞淳贞，字僧孺。兄弟二人均好佛好仙，隐于南山回峰下。淳熙有《德园集》六十卷。

<sup>33</sup> 虞淳熙：《畸人十篇序》，载《虞德园先生集》卷六，四库禁毁书丛刊编纂委员会：《四库禁毁书丛刊》集 43（北京：北京出版社，2000），页 250 上。

<sup>34</sup> 文翔凤：《处分西夷议》，载文翔凤：《南极篇第八》，页 484 上。

<sup>35</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.44. 另参见李贽对利玛窦入华动机的质疑，“毕竟不知（利玛窦）到此何干也？”参见李贽：《续焚书》，中华书局 1975 年版，页 35。

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.44.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.43.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp.243-286.

<sup>39</sup> 关于利玛窦归化中国的有关思想的讨论，可参见[意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》，“附录”（桂林：广西师范大学出版社，2001），页 456—495。

<sup>40</sup> [德]胡塞尔：《纯粹现象学通论——纯粹现象学和现象哲学哲学的观念》，[荷]舒曼编，李幼蒸译（北京：商务印书馆，1992），页 97—98。关于对此概念之评论参见[荷]泰奥多·德布尔：《胡塞尔思想的发展》，李河译（北京：三联书店，1995），页 173—175。

<sup>41</sup> 参见 G. van der Leeuw. *Religion in Essence and Manifestation*, Gloucester: Peter Smith, 1967, p.683.

化之偏见。<sup>42</sup>如此可避免因为主观判断而给信徒身份认同带来压力。<sup>43</sup>悬搁即表明不否定传播对象所处文化（包括礼仪）的合理性与价值，因而没有在士大夫与传教士、即在信徒与非信徒之间划出界限。换言之，悬搁之方法避免造成因信仰而产生的分裂、或因“非此即彼”而给信徒带来的认同压力。因此，此处之所以提出“悬隔”是从传教士的交往策略，以及信徒的身份认同等角度出发的。

利玛窦悬搁方法的理论依据或多或少受到托马斯神学之影响，<sup>44</sup>即通过自然律（*natural law*）（即利氏所谓“自然哲学”、“智慧之光”），<sup>45</sup>其他民族依靠理性及自然启示而或多或少已接受部分上帝之真理，<sup>46</sup>因而不可以全然否定其他民族自身的文化。杨意龙即用“容忍”（*tolerate*）来形容利玛窦的策略。<sup>47</sup>当然，对于利玛窦而言，“教会之外无拯救”仍然是占统治地位的拯救论，但使徒保禄所言“向犹太人，我就做犹太人，为要得犹太人。”<sup>48</sup>确实成为利玛窦传教策略之依据。<sup>49</sup>“做犹太人”表明基督信仰与其他文化之间并无本质冲突。<sup>50</sup>当然利玛窦并没有成为“中国人”，但确实摇身一变而成为儒家一员。<sup>51</sup>

利玛窦易服色不仅仅具有传教策略上的意义，而且具有身份认同上的昭示意义，即表明儒家身份与天主教徒身份并不冲突。利玛窦用自己的行动直接宣示，成为基督徒并不否定或去掉儒家身份，成为天主教徒也并不是要在儒家与天主教之间进行非此即彼的选择。因此，

---

<sup>42</sup> 实际上西方传教士经常在书信中使用含有偏见的“*pagan culture*”以及“*heathenism*”来描述华夏文化、汉人的风俗或儒家的伦理传统。（参见雷立柏：《“外邦人”与“非基督教文化”》，载《基督教文化学刊》6（2001）：4。利玛窦在书信中有关中国的态度在不同地方不相一致。究其原因，一是因为需要向西方说明在中国传播福音的必要性与可能性，另一是需要向西方说明传播福音的艰巨性与长期性。目的是为了寻求西方对传教事业的支持。因而在书信中出现前后矛盾之处。但从根本上来说，利玛窦是采取“悬搁”的认识论方法，并没有一个主观的“先入为主”的定义，从而闭塞对中国实际情况的认识，参见孙尚扬：《基督教与明末儒学》，页52—53。

<sup>43</sup> 类似的提法还有“融合”（*adaptation*）、“适应”（*accommodation*）、“慢慢来”等等，参见朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》（上海：复旦大学出版社，2001），页18—22。Young, John D. *East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*, Hong Kong: Centre of Asian Studies, University of Hong Kong, 1980, pp.1-11. Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p.310; Mungello, D. E. *Curious land: Jesuit accommodation and the origins of sinology*, “Chapter 2 Ricci’s Formulation of Jesuit Accommodation in China: the Struggle for Literati Acceptance.” Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden, 1985, pp. 44-73.又如钟鸣旦所总结的，“尤其是二战以后，学者们围绕着‘适应（*accommodation*）’与‘调和（*adaptation*）’两种模式展开了讨论。”参见孙尚扬、钟鸣旦：《1840年前的中国基督教》，页2。另参见张钊：《庞迪我与中国：耶稣会“适应”策略研究》（北京：北京图书馆出版社，1997），页81—109。

<sup>44</sup> Kim, Sangkeun. *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci’s Shangti in Late Ming China, 1583-1644*. New York: Peter Lang Publishing, Inc., 2004, pp.35-70.

<sup>45</sup> 参见谢和耐：《入华耶稣会士与中国明末的政治和文化形势》，载安田朴、谢和耐等著：《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》（成都：巴蜀书社，1993），页112。另参见Duteil, Jean-Pierre. *Le mandat du ciel: Le rôle des jésuites en Chine. De la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus, 1552-1774*. Paris: Arguments, 1994, p.132-134.关于托马斯的自然法及自然神学，参见刘素民：《托马斯·阿奎那自然法思想研究》，北京：人民出版社，2007；翟志宏：《阿奎那自然神学思想研究》（北京：人民出版社，2007）。

<sup>46</sup> “我们可以希望中国古代的先圣先贤基于遵守天理良心，再加上天主的仁慈所赐的恩典，他们也可能得救升天。”参见[意]利玛窦：《利玛窦全集》，第4册《利玛窦书信集（下）》，页414。以至于有论者批评利氏宣讲中“自然理性”太浓，而诉诸启示的地方太少，参见孙尚扬：《基督教与明末儒学》，页70。New Catholic encyclopedia, New York: McGraw-Hill, 1967-79, Vol.10, pp. 251-262.

<sup>47</sup> Young, John D. *East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*, p.44.

<sup>48</sup> 《新约·哥林多前书》（9：20）。天主教思高版圣经译为：“对犹太人，我就成为犹太人，为要得犹太人。”（《新约·格林多前书》9：20）。

<sup>49</sup> 在利玛窦之前的罗明坚在换上僧袍之时，对耶稣会总长说，“现在袍子正在裁剪，我们很快就成为中国人了。”参见罗明坚于1583年2月7日致Claudio Aquaviva信札，转引自Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.33.

<sup>50</sup> 当然，基督教本身亦是一种文化，其与其他文化之间的关系则有所不同，里察·尼布尔将历史中神学对基督与文化的关系是如何分成五类型，分别是基督对抗文化、文化的基督、基督超越文化、基督与文化于相反相成中，及基督为文化的转化者。参见Niebuhr, H. Richard. *Christ and culture*, New York: Harper, 1975, 1-44. 另参见Tanner, Kathryn. *Theories of Culture: A new agenda for theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

<sup>51</sup> 根据黄一农，利玛窦所戴的冠为“儒士、生员、监生”的冠制，但其所穿的长袍的颜色与生员略有不同。因此，利玛窦是以士大夫的服制作为参考，但有改变以彰显中西之别，参见氏著：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页31，注释2。

此种悬搁即允许儒家信徒可以履行儒家习俗礼仪，同时亦要践履天主教礼仪。<sup>52</sup>外在的行为本身在天主教信仰传统中有不同含义。保禄 (St. Paul) 所强调的“因信称义”并不否定行为的重要性。但同时，外在行为亦有象征意味，即象征身份或言是一种身份标签 (identity label)。在《罗马书》中保禄容许犹太人基督徒诸多行为，诸如割礼等等。但同时也坚持认为外邦人不必割礼。割礼与否只是标示犹太人，与信仰之间没有必然关系。<sup>53</sup>初期教会的信徒在成为基督徒之后，并没有取消犹太人或外邦人的民族身份，亦没有取消为主或为奴的社会身份。割礼等宗教实践，亦会因不同文化情况而考虑是否实践。<sup>54</sup>杨意龙即认为，利玛窦对儒家礼仪之认可，乃是认为儒家伦理与基督教信仰并不冲突。其甚至认为，利玛窦在传扬基督教的过程中变成了儒家之一分子。<sup>55</sup>

虽然在建立信仰之后，是否履行儒家礼仪并不重要。但对于儒家信徒来说，践履这些外在的儒家礼仪习俗，乃是维系自己儒家身份或象征自己儒家身份及在此基础上获得的社会资本的必要途径。否定或拒绝儒家礼仪习俗，则是自觉将自己与其他儒家士大夫群体区分开来，从而形成两个决然不同的群体。利玛窦悬搁之重要性就在于建立信仰之时，并没有给儒家信徒带来认同上的压力，并能够合法利用儒家正统的资源与保护。<sup>56</sup>因此，此种策略让明清士人在成为天主教徒时，能够在保持原有的儒家身份之外获得“附加性的身份” (additional identity)，而不是“身份转换”。

### 1.3 交织 (interweaving) <sup>57</sup>

悬搁并不必然表明全盘接受。相反，悬搁只是在否定接受者所处文化合理性的情况下妥善处理某些问题，尤其是礼仪问题。利玛窦虽然也承认中国古代儒家经典之中存在“智慧之光”，但其目的是在不引起分裂与冲突的情况下，用天主教信仰 (西方经院哲学等) 重新诠释儒家中固有之意义。<sup>58</sup>例如将“皇天”“上帝”变为天主教中的“天主” (Deus)，将《尚书》、《诗经》等古代儒家经典用天主教信仰或义理予以重新诠释。<sup>59</sup>因此，利玛窦充分利用儒家固有资源，包括古代儒家经典以及今儒 (即宋明儒家) 的诠释方法等等。从而将天主教信仰“披戴”上古典儒家之外衣。利玛窦的做法之重要性在于用信仰 (普世性，“一”) 去融合不同文化 (多元化，“多”)。<sup>60</sup>实际上，基督宗教信仰在自己的发展过程中亦是不断融入

<sup>52</sup> Mungello, D. E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH, 1985, p.64.

<sup>53</sup> 《新约·罗马书》(3:1-3) “这样说来，犹太人有什么长处？割礼有什么益处呢？……即便有不信的，这有何妨呢？”天主教思高版译为“那么，犹太人有什么优点呢？割损又有什么好处呢？……他们中纵使有些人不信，又有什么关系呢？”(《罗马书》3:1-3) 相关讨论可参见 Lo, Lung kuong. “Identity Crisis Reflected in Romans 14:1-15:13 and the Implications for the Chinese Christians’ Controversy on Ancestral Worship”, in *Ching Feng* 3/1-2 (2002), pp.23-59. Also see, Cummins, J. S. *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. Aldershot, Hants: Scolar Press, 1993, p.54.

<sup>54</sup> 关于基督教与文化之间的关系，尤其是文化对于神学的意义与资源，可参见 Tanner, Kathryn. *Theories of Culture: A new Agenda for Theology*, pp.99-100.

<sup>55</sup> Young, John D. *East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*, pp.43-44.关于传教士对被传教对象文化的认同及接受，可参见 Lian, Xi. *The conversion of missionaries: liberalism in American Protestant missions in China, 1907-1932*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, c1997.

<sup>56</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, pp.46-47.

<sup>57</sup> 此是钟鸣旦研究明季天主教礼仪尤其是丧礼时提出来的概念，参见 Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, chapter 10, pp.207-230.

<sup>58</sup> 但笔者不同意这种“重新诠释”是“文化殖民”，参见 Zhang, Qiong. “Cultural Accommodation or Intellectual Colonization? A Reinterpretation of the Jesuit Approach to Confucianism during the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries”, p.132.

<sup>59</sup> 此在《天主实义》中表现得淋漓尽致。据马爱德 (Edward Malatesta) 所编《天主实义》附录所作的统计，《天主实义》13次引用《论语》，23次引用《孟子》，7次引用《中庸》，3次引用《大学》，18次引用《尚书》，11次引用《诗经》，2次引用《礼记》，6次引用《易经》。Ricci, Matteo. *The true meaning of the Lord of heaven*; translated, with introduction and notes, by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen; edited by Edward J. Malatesta. St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1985.

<sup>60</sup> 林治平将本土化的论争分为排他性的本土化运动以及融合式的本土化运动，当为确论。利玛窦所作的尝试当为“融合式的本土化运动”之前驱，参见林治平：《基督教在中国本色化之必要性与可行性——从中国教会历史发展观点检讨之》，载陈村富：《宗教文化》(3)，(北京：东方出版社，1998)，页161—162。

不同文化之中。与不同文化之结合并不改变固有信仰传统，而同时又创造出新的文化，此即如钟鸣旦所谓文化交织的结果。杨意龙即认为利玛窦实际上承继了基督教的这种融合（synthesis）传统。在中西文化交流的历史上，利氏即是将中西文化核心价值融合在一起之第一人。<sup>61</sup>

此即需要将信仰自身与文化区分开来。<sup>62</sup>交织即意味着将某些教会传统以及西方文化，与中国本土传统与文化交织在一起。如此可以将外来、异质文化中成长的基督宗教信仰与中国文化融合在一起，而变成中国文化自身的一部分。<sup>63</sup>

交织实际上是在诠释、翻译、撰写著作以及礼仪实践等活动之中得以体现。而反教人士已充分意识到传教士以及信徒，对中国古代儒家经典之诠释业已偏离儒家传统，而有意“织入”了天主教信仰。如陈侯光所言“孔子之道如日中天，大西何能为翳，惟夷教乱华，煽或浸众，恐闲先圣者，必愤而不能默也。”<sup>64</sup>利玛窦具体的做法就是将佛道以及后儒中某些部分剔除出去，而“织入”天主教。对于古儒以及今儒中某些方面，诸如礼义制度等则加以保留。结合当时思想情势来看，利玛窦之“交织”实际上并没有给信徒带来压力。当时亦有不少儒家士大夫积极批评佛道，而力主实心、实行、实学。在礼仪中亦积极批评佛道对儒家礼俗的侵入。<sup>65</sup>因此，利玛窦之“交织”与当时思想倾向相一致。尽管这种“交织”对于具体的信徒会产生“排斥”反应。但显而易见，一种融合儒家与天主教的新身份的出现，表明利玛窦传教策略之成功。<sup>66</sup>因为儒家文化载体为中上层士大夫，所以利玛窦积极与士大夫交游，通过交往吸引士大夫入教。同时，利玛窦亦从与之交游的士大夫吸收不少养分，从而将天主教信仰建基于丰厚的土地之上，不至于在反教等排斥反应中瞬间倾倒。<sup>67</sup>

#### 1.4 建构

交织之后产生出一种新的文化身份即儒家天主教徒（Confucian-Christian），即是将儒家与天主教两种身份合二为一，天主教徒与儒家士大夫这两种身份并行不悖。有些信徒甚至认为天主教才是真正儒家，而所谓今儒已经偏离了正确方向。因为今儒受到佛道之侵入，业已

<sup>61</sup> Young, John D. *East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*, p.iv.

<sup>62</sup> 此观点在林治平就本土化问题所发表的文章亦得到共鸣，参见林治平：《基督教在中国本色化之必要性与可行性——从中国教会历史发展观点检讨之》，页 145—148。林治平所言“究竟西方传入中国的是基督教信仰还是西方文化？而中国人要接受的是基督教的信仰还是连西方文化亦一并要接受？”实际上就是中国人拒绝基督教的主因，参见氏著《基督教在中国本色化之必要性与可行性——从中国教会历史发展观点检讨之》，页 147。林治平借用记号学（Semiotic）中理念（concept）与符号（symbol）的区分，将基督教区分为信仰理念与符号系统。林指出，接受一种信仰理念时，并不一定要接受某一种特定的生活方式去实践该一信仰理念。即可以根据该一信仰理念透过自己的文化习俗、历史精神发展出合乎自己的文化历史的另一套生活实践方式，甚至是完全不同的生活实践方式，参见氏著《理念与符号——一个思考基督教与中国文化社会的模式初探》，载《基督教与中国论集》（台北：宇宙光出版社，1993），页 9—10。

<sup>63</sup> 实际上，近代中国天主教在反思传教政策以及本土化方式时，已经思考到需要将信仰与文化分开。其中刚恒毅明确表示，当时中国不是“欧化”，而是“基督化”。传教士没有这样的职务，要把欧洲的文化移植到传教地区去，参见顾卫民：《中国与罗马教廷关系史略》（北京：东方出版社，2000），页 152—153。后来发展的“三自运动”与此种区分亦为之思想基础。例如“在使徒时代，当福音传到别的国家民族中去的时候，圣灵总是要使徒们突破自己民族的成见与传统，而与别的国家民族的文化、传统相结合。”参见《中国基督教三自爱国运动委员会第三届、中基督教协会第一届常务委员会工作报告》，载《景风》（Ching Feng）87（1986）：7。

<sup>64</sup> [明]徐昌治撰：《圣朝破邪集》卷五《辨学刍言自叙》，载中国宗教历史文献集成编纂委员会编纂：《藏外佛经》第 14 册（合肥：黄山书社，2005），页 590 上。

<sup>65</sup> 如晚明家训中经常提到丧事“不做佛事”等等，参见何淑宜：《以礼化俗——晚明士绅的丧俗改革思想及其实践》，载《新史学》11/3（2000）：69—70。

<sup>66</sup> 如杨廷筠，参见 Standaert, Nicolas. *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: his life and thought*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1988. 中译本见[比]钟鸣旦：《杨廷筠：明末天主教儒者》，圣神研究中心译，（北京：社科文出版社，2002）。

<sup>67</sup> 如南京教案中有徐光启、李之藻、杨廷筠等奉教士大夫之护教。各地的反教活动亦因奉教士大夫之护教而得以保全，此在利玛窦等传教士文集中多有提及。甚者，利玛窦等传教士急切需要皇帝本人的支持。参见[意]利玛窦：《利玛窦全集》，第 4 册《利玛窦书信集（下）》，罗渔译（台北：光出版社、辅仁大学出版社，1986），页 288。另参见本文第二章的讨论。

面目全非。只有通过天主教才可以救正，才能使今儒“反本”。<sup>68</sup>

双重身份表明信徒可以履行儒家礼俗，但同时亦要履行天主教礼仪。某些并不危及信仰或与信仰直接冲突的外在行为亦被传教士所接纳，如祭祖、敬孔、木主等等。然对于另一些行为，如纳妾、自杀等等则予以明令禁止。儒家天主教徒在某些信仰与传统之间，必须进行“非此即彼”之选择。如儒家要求娶妾以尽孝道与天主教之间存在冲突。传教士即用天主教信仰对儒家礼俗进行改造。即改变孝道的内容，而认为真孝不是在于有没有子嗣，而是信奉天主，因为天主是“大父母”。<sup>69</sup>虽然传教士改变孝道的内容，但并不否定孝道。传教士亦宣称十诫中亦有孝敬父母之条。<sup>70</sup>

毋庸置疑，交织之后可能会产生排斥反应，尤其是在互相冲突的地方。例如陕西著名信徒王徵最终仍以自杀殉国，而直接违反天主教戒令。<sup>71</sup>排斥反应源自天主教信仰本身实际上也就是一种传统。天主教信仰不可以完全从诞生孕育它的西方社会文化中单独抽离出来。天主教信仰本身亦是一套完整的社会治理方案（social teaching），包含有某些社会、伦理、道德等世俗层面的思想与教条。换言之，宗教不仅仅只有超越世俗的神圣层面，而且还有世俗层面。尤其是旧约中更是带有特定时间与空间时的社会思想，诸如如何处理人际关系，如何处理婚姻、财产等世俗问题以及如何对待孤儿寡妇等社会问题等等。<sup>72</sup>因此，当作为一套完整的社会治理方案时，天主教与儒家接触时必然会出现排斥与冲突。例如，在如何对待世俗社会的关系上，儒家有积极入世的态度，而天主教则主张“吾辈不过暂次寄居”于此世，因而有强烈的出世色彩。<sup>73</sup>又如在婚姻制度方面，天主教圣经中明确规定男人只可与一个女人结合，而儒家则要求续子嗣以尽孝道。这两种不同主张必然产生冲突。信徒也因此摇摆不定而难以决断，甚至有皈依之后而再有纳妾行为。<sup>74</sup>利玛窦等传教士所采取的悬搁以及交织亦始终无法彻底解决这个问题。

因此，交织的结果并不是一种完全的融合，相反却存在张力（tension）。使徒保禄在处理犹太人基督徒与外邦人基督徒之间的纠纷时，强调信仰基督的重要性；而不在于是否行割礼，是否吃蔬菜等外在行为上。<sup>75</sup>与保禄不同的是，利玛窦入华时已经有悠久的教会传统与不容动摇的教会权威。在处理儒家与天主教之间的关系时，并不能仅仅依靠信仰，还要考虑到教会传统与权威。利玛窦试图将儒家与天主教这两种传统融合在一起。利玛窦所采取的传教策略与诠释策略，并不仅仅出于个人的考虑，而是教会、修会、世俗西方国家等不同力量的综合。对于信徒来说，一旦皈依天主教就必须放弃与之冲突的其他方面，包括某些儒家传统。而放弃某些儒家传统并不意味放弃儒家身份。在信仰与传统之间并不是决然对立，虽然

<sup>68</sup> 例如张星曜的观点，其在《天儒同异考》中直接指出，“……一一拈出，颜曰《合儒》，梓以问世。俾人之见之者，知东海西海，心理皆同。夫亦可以自择真向，反厥本始，而不为异端所惑，踵圣贤同登天国，不亦休乎？”张星曜：《天儒同异考》，BNF，Courant 7171（感谢杜鼎克博士惠赠复印件）；（国家图书馆亦藏有《天儒同异考》，索书号 139095），页 7b—8a。

<sup>69</sup> 宋明易学学所谓“乾坤、大父母也”，而“复姤”为小父母，参见[宋]邵伯温：《钦定四库全书·易学辨惑》卷一，页 1a；[宋]林栗：《钦定四库全书·周易经传集解》卷三十六，页 14a；[宋]方实孙：《钦定四库全书·滄山讀周易》“易卦变合图”，即谓“乾坤”两卦在图之最上端，为“大父母”，而“复姤”两卦在最下端，为“小父母”，页 15a。曾上疏反教的余懋孳有《天地为大父母论》，载氏著《黄言》卷四，载《四库全书存目丛书补编》099册，页 570下—571下。

<sup>70</sup> 此在利玛窦《天主实义》以及其他著作中均有所提及，参见氏著《天主实义》，载李之藻辑：《天学初函》，第一册（台北：学生书局，1964），页 615—621。传教士的辩护性著作，如《具揭》等均有反驳士人对天主教不孝敬父母的指控。

<sup>71</sup> 参见黄一农：《明末中西文化冲突之析探——以天主教徒王徵娶妾和殉国为例》，收入《第一届全国历史学学术讨论会论文集——世变、群体与个人》（台北：台湾大学历史学系，1996），页 211—234；亦收入林富士编：《礼俗与宗教》（北京：中国大百科全书出版社，2005），页 329—352；以及《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，第四章，页 130—174。

<sup>72</sup> Wilder, Amos Niven. *Eschatology and ethics in the teaching of Jesus*. New York: Harper & Brothers; London: Harper & brothers, 1939. Ernest F. Scott: *The ethical teaching of Jesus*. New York: The Macmillan company, 1954. [德]卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》，静也等译（上海：上海三联书店，2002）。

<sup>73</sup> 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》（上海：复旦大学出版社，2001），页 23。

<sup>74</sup> 参见下文讨论的张赓。

<sup>75</sup> 是否行割礼、吃蔬菜等行为是维系犹太人身份的外在标志，但也是引起当时教会分化的潜在威胁。关于此问题的讨论，可参见卢龙光：《基督教的身份寻索：使徒行传和新约书信导论》（香港：天道书楼有限公司，2006），页 142—143。

需要在二者之间进行综合与协调。而明清天主教本土教会的建构过程则是信徒自我型塑之过程，亦是尝试解决张力之途径。即是在信仰原则之下，建立具有本土特色的教会与群体。其途径则有建立教堂、设定组织制度、创立教会文化与宗教礼仪、推动宗教活动等等。

上文简单勾勒了利玛窦等传教士所采取的传教策略与思想背景。<sup>76</sup>虽然决定耶稣会传教士传教策略是各种力量的综合，但主要是修会成员的教育背景与修会自身的相关政策使然。<sup>77</sup>耶稣会之出现是为了对抗宗教改革运动。罗耀拉（Ignacio de Loyola, 1491—1556）的《神操》（*The Spiritual Exercises*）<sup>78</sup>以及为教廷做排头兵等主张深深影响了传教士的传教策略。<sup>79</sup>耶稣会本身也是一个城市修会。同时，耶稣会亦是随着 17 时期天主教的复兴而出现的。<sup>80</sup>耶稣会以一种乐观、积极的心态向世界各地派遣传教士。<sup>81</sup>这些传教士一般以重要城市为中心，并以此作为福音宣讲的据点，同时以社会中上层为主要交往对象，采取“自上而下”的方式试图实现大规模的皈依行为。对于入华的传教士来说，选取中心城市而非边远城市、选取城市而非乡村、选取中上层士大夫而非其他阶层、选取间接宣讲福音而非直接宣讲福音等等则是其明显的特征。<sup>82</sup>由于中国社会本身的独特性，耶稣会传教士也采取针对性的传教方针。这一点尤其体现在耶稣会传教士对儒家士大夫社会网络资源的运用上。

## 第二节 中国天主教徒群体网络的形成

利玛窦等传教士所采取的交往策略，实际上决定了与之交往的群体的特点与构成。一般来说，利玛窦等传教士之对外交往呈现出一种开放性特征，并不局限于某一特定的对象。换言之，对于主动与之交往的对象一般是来者不拒，如明末费元禄（字无学，1575—？）曾谓，利玛窦曾“僦居徐孺子祠畔”，费氏“直造其室”。<sup>83</sup>当然，这里所分析的是利玛窦等传教士主动交往的对象及其所产生的群体。首先是由传教士以及皈依天主教的信徒所组成的群体。此亦是本文所要注重分析的对象。其次即由传教士交往对象中的慕道者、对天主教持好感者、或倾向于支持天主教者所组成的群体。当然，传教士、信徒与非信徒甚至与反教人士亦有过交往。但很显然，由反教者所组成的“反教群体”，实际上就与“天主教徒群体”处于相对立的结构位置。天主教徒群体之形态与构成，与传教士的交往策略密切相关，而反教群体亦与之有关。实际上，在传教士的交往策略中业已存在一种“分别自我与他者”的思想，传教的过程亦可看作自我群体与他者群体分别建构的过程。诸如利玛窦交往策略中对佛道的排

<sup>76</sup> 并非所有传教士都同意利玛窦的传教士策略与思想，龙华民及其他修会均提出质疑，最终并演变成礼仪之争，参见 Duteil, Jean-Pierre. *Le mandat du ciel: Le rôle des jésuites en Chine. De la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus, 1552-1774*. Paris: Arguments, 1994, pp.93-99.

<sup>77</sup> O'Mally 认为耶稣会士在教育中所受到文艺复兴的影响，决定了他们在亚洲的传教政策；Kim 则认为，决定利玛窦等传教士的传教以及译名方式的因素是耶稣会士所受到的托马斯神学的教育（尤其是托马斯神学中有关“自然”与“恩典”的内容），参见 Kim, Sangkeun. *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644*, pp.26-27.

<sup>78</sup> 关于《神操》，参见川中仁：《靈操の構造理解》，载《カトリック研究》76（2007）：91—130；川中仁：《靈操の成立：神とイグナチオ・デ・ロヨラとの間のコミュニケーション・プロセスとしての靈操成立》，载《カトリック研究》77（2008）：29—69。

<sup>79</sup> 参见姚立昕：《试论近代早期耶稣会教育的特色》，载《宁波大学学报》（教育科学版）4（2002）：42—44。关于耶稣会士所受教育及其对传教之影响，参见 Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.8, pp.207-242；关于耶稣会可参见[德]彼得·克劳斯·哈特曼：《耶稣会简史》，谷裕译，北京，宗教文化出版社，2003年。以及 Edited by Makower, Frances. *Call and response: Jesuit journeys in faith*, Chicago, Ill.: Jesuit Way, c1996；Edmond Paris. *The Secret History of the Jesuits*. Chick Publications, 1983, pp.15-30.

<sup>80</sup> 关于天主教的复兴，参见 Hsia, R. Po-chi. *The world of Catholic renewal, 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

<sup>81</sup> 参见孙尚扬、钟鸣旦：《1840年前的中国基督教》，页106—110。

<sup>82</sup> 参见 Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p.538.

<sup>83</sup> 原文如下：“番僧利玛窦状貌魁岸奇伟，自天竺航海入广东韶州，历居吴越豫章，年可五十余。后蓄发，通中国语。所携经典、法物，及天主像，极精致。自言其国初不知有三教。尝作日晷、铭画行省舆图，延师授五经章句。所至皆役华人，日费不费，怪何从得之？余见其僦居徐孺子祠畔，直造其室，故自文雅风流。惟卧房常闭，或谖烧炼也。”见费元禄：《甲秀园集》卷四十七《二酉目录》，载《四库禁毁书丛刊》集部第62册，页663上。

斥，实际上就将佛道僧侣区别为与儒家信徒不同的“他者”。下面将着重分析天主教徒群体的构成及其表现形式即天主教社区在明末的发展概况，以深入了解明末天主教徒群体之形态、构成及其特点。

## 2.1 天主教徒群体网络的类型：一般关系网与信徒群体网络

由于中国社会的特殊性，耶稣会传教士进入中国之后，必须依据当时的实际情况灵活地微调传教策略，尤其是传统中国社会所强调的关系网（relation net）。<sup>84</sup>毋庸置疑，传统中国十分注重关系网的构建与运用。尤其是在人际交往与社会行为中，关系成为主导因素。构成关系网主要有以下几种：血缘、地缘、业缘。<sup>85</sup>

血缘关系网主要是指与自己有血缘关系之亲戚家属以至于整个家族、宗族等所构成的网络。在此网络中，决定关系好坏或亲疏的乃是与自己血缘之远近。儒家“爱有差等”即是基于血缘基础之上，同时亦为血缘关系网提供了思想基础。（此即费孝通所谓的“差序格局”。<sup>86</sup>）宋代以来尤其是明清时期宗族势力的壮大，就是对血缘关系网的巩固与维持。通过血缘关系使得宗族之内的财富与权力等资源共享，以促进同宗同族之内的认同与维系传统儒家的秩序原则。同时宗族势力的提升，亦为个人的发展提供强有力的支撑。<sup>87</sup>

地缘关系网则是由居住在同一地方或同一籍贯或祖籍等之人组成。在京城及其他城市中的大大小小地方会馆，其实就是以地缘关系网为基础。京城的地方会馆为赴京经商或赶考的商人士子提供便利，不少同籍的京官亦为会馆提供经费支持与赞助。<sup>88</sup>

业缘关系网则主要由同行业或有共同职业之人所组成，如各种商会、手工业者行会以及在儒家士子中广泛存在的会社组织等等。儒家士子所组成的业缘关系又可以分成不同种类：一种为同学关系，即在同一县学/州学/府学/其他学校就学或师从同一位老师而成就的关系；一种为同年之道，即同一年中式而形成的关系；第三则为由科考中的业师、座师等为交往中心而形成的师生关系；<sup>89</sup>其四则纯粹是由志同道合者组成的会社所形成的关系，如复社、几社等等。

除上述传统关系网之外，即是明末由传教士所引入的天主教徒群体网络。当然，在这些天主教徒群体之中，或许业已存在上述不同的关系网。但亦有不以上述任何关系为基础的网络，即纯粹以信仰或教会为基础的网络，如张赓与韩霖（1596—1649）、罗文藻（1616—1691）与吴历、王徵与孙元化（两人“道义相许”、“同得之西铎”<sup>90</sup>）等等。天主教徒群体网络主要在两个方面，其一是同一教会之内的信徒群体关系网，另一是跨教会的信徒群体关系网。同一教会信徒不以血缘、地缘、业缘为基础，而是以信仰为基础，如李九标所参与的福州教会等等。跨教会的关系网，如常熟教会与杭州教会之间的关系网等等，例如康熙十八年（1679）常熟教会会长吴历带领王之纲等十二位信徒赴杭州教会，“至方井墓中叩拜”，并得以见到杭州教会洪济等信徒；<sup>91</sup>又如杭州教会吴怀古、冯文昌（冯梦禎孙）曾校订李九标的《口铎日

<sup>84</sup> “关系”（relation）在中国社会中的作用无庸讳言，以至于有人称中国社会“既非个人本位，亦非社会本位，中国社会是伦理本位，而伦理本位即是关系本位。”因为按照儒家，“人被安置在一个关系网络中，人乃是关系的存在（relational being）。”同时，“作为一个社会—文化概念，关系深植于儒家的社会理论之中，它在建构中国的社会结构方面有其自身的逻辑。”参见金耀基：《中国社会与文化》（香港：牛津大学出版社，1992），序言 ix、页 10、81。

<sup>85</sup> 参见 edited by Gold, Thomas.; Guthrie, Doug; Wank, David L. *Social Connections in China: Institutions, Culture, and the Changing Nature of Guanxi*. Cambridge, U.K., New York Cambridge University Press, 2002, pp. 5-6.

<sup>86</sup> “差序格局”即其所谓，“我们的格局不是一捆一捆扎清楚的柴，而是好像把一块石头丢在水面所发生的一圈圈推出去的波纹。每个人都是他社会影响所推出的圈子的中心。被圈子的波纹所推及的就发生联系。每个人在某一时间某一地点所动用的圈子是不一定相同的。”参见费孝通：《乡土中国·生育制度》，（北京：北京大学出版社，1998），页 26。

<sup>87</sup> 参见常建华：《明代宗族研究》（上海：上海人民出版社，2005）。

<sup>88</sup> 也有同行组织之会馆，参见王日根：《乡土之链：明清会馆与社会变迁》（天津：天津人民出版社，1996），页 26—29。

<sup>89</sup> 如李天纲所提及的“社会关系网”，包括“宗法、家族关系、书院、社会、师生、同年关系”等等，见氏著：《早期天主教与明清多元社会文化》，载《史林》4（1999）：59。

<sup>90</sup> 方豪：《中国天主教史人物传》，页 166—167。

<sup>91</sup> 参见章文钦：《吴渔山及其华化天学》，页 111—112。

抄》等等。实际上，天主教徒群体网络的某些部分与其他关系网存在重合的地方。诸如同一教会之内的信徒群体网络，可能同时又存在血缘、地缘或业缘关系网。因为信徒可能来自同一个家庭或宗族，或者来自同一个地方，或者受业于同一个老师等等，如清初信徒李长祚（字敬亭，后字天仆）<sup>92</sup>与刘凝（字二至，圣名保禄）<sup>93</sup>同籍同里，又是“忘年交”。<sup>94</sup>清初信徒张星曜则受到其同籍好友、天主教徒诸殿颉（字际南）的积极影响。<sup>95</sup>此亦是利玛窦等传教士充分利用各种网络资源的体现，即将天主教信仰变成既有群体的共同信仰。其中最重要的是家族或宗族。如本文第三、四章所研究的表明，有不少信徒是来自于同一个家族。又如清初信徒陈薰即因为其亲戚“以天学书进者”而奉教。<sup>96</sup>通过宗族中的群体力量，极易将天主教变成同一宗族的共同信仰。传统宗族中的血缘关系网中加入了信仰群体网络。例如山西韩氏家族，福建李氏家族、张氏家族等等。甚至有宗族将天主教信仰写入族谱，规定凡是同宗之人必须信仰天主教。<sup>97</sup>除宗族之外，比较重要的则是由儒家士子所构成的关系网，如徐光启与孙元化、李天经，杨廷筠与张賡、叶向高等等。利用关系网不仅有助于传播天主教，同时亦为天主教之发展提供本土支持。尤其是由儒家士大夫所组成的网络，为天主教的发展提供了强有力的支持与保护。缺乏这些支持就会使得天主教在华传播与发展会面临种种困难。

明清天主教徒群体网络在其形成之初，受到传教士以及中国信徒的双方影响。利玛窦等传教士业已认识到中国社会的特殊背景，并接受某些信徒的建议，而积极与士大夫往来晋接。而与此同时，那些士大夫信徒又通过本身所具备的人际网络将传教士进一步介绍给其他士大夫。因此，这些士大夫信徒对明清天主教徒群体网络之形成贡献良多。此即为扩大传教士的“关系网”（社会资本）。<sup>98</sup>而这些网络中的士大夫信徒则为天主教提供了社会合法性以及政治上的庇护。一般来说，传教士首先会与一位非常有影响力的士大夫交往（类似于欧洲的“保护人”，patron），然后传教士就会成为该士大夫关系网中的一部分，这些关系网包括朋友、同僚、下属、学生、旧友以及同僚的学生等等。本文第三章所关注的福建地区天主教的发展，就是传教士利用这种关系网的典型例子。<sup>99</sup>

由于传教士采取“补儒易佛”之策略，很多士大夫信徒在转向天主教之后即对佛道展开批评，甚至受到天主教传教士影响而对宋明理学多有微词。而与之交往的士大夫，或多或少在学术旨趣等方面相近。因此，天主教徒群体在形成过程中，往往首先由那些倾向于开放、

<sup>92</sup> 根据李所序《人罪至重》可知，1664年（甲辰）李长祚因为“慕天文历算之学”，开始跟随“泰西利先生”（显然这里利西泰肯定不是利玛窦）学习；随后又读了《七克》《十诫》诸书；1678年中举，1694年（甲戌）“登第”（进士）之后遇到卫方济；1698年序《人罪至重》，有“先生摘引天文，旁烛物理，而其著书立说，惟欲借斯人于大道，不惑异端，不陷魔诱，于以达天载而至帝乡，尤望人之勉勉不已焉”等语。（参见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，页62。）乙酉（1705），李由衡山知县改调溆浦。李长祚为李万实（字少虚，1510—1582）曾姪孙，参见李长祚：《重刻崇质堂文集序》（1701），《崇质堂集二十卷附录一卷》载《四库全书存目丛书》集部112册，页16下。

<sup>93</sup> 刘凝，字二至，江西南丰人，贡生，1687年任崇义县训导，1702年归乡，著有《稽礼辨论》一卷、《韵员表》一卷（或作《韵原》，熊士伯序于1696年）、《石鼓文定本》二卷（李长祚序）、《六书诀》、《崇义志稿》、《天学集解》（编辑）、《觉斯录》、《交速合录序》。父刘堦（字起潜，1240—1319），有《隐居通议》三十一卷（刘凝序，载《丛书集成新编》008册，页387—472）；《水云村吟稿笺注》（序跋者，（明）符遂，（清）赵师宾，（清）刘默庵

（<http://catalog.digitalarchives.tw/dacs5/System/Exhibition/Detail.jsp?OID=1657622>）；子刘冠寰（尚之，号恕庵，有《恕庵遗稿》）。刘凝任崇义训导时，有《游桶洞茶寮记》、《游沙溪洞记》、《聂都水楼记》等，载《崇义县文史资料》第8辑，页89以下；杜泽逊：《四库存目标注》（一）经部，上海：上海古籍出版社，2007，页248、452。

<sup>94</sup> 李长祚：《刻周宣王石鼓文定本叙》，刘凝：《周宣王石鼓文定本》二卷，《四库全书存目丛书》经部200册，页401下。

<sup>95</sup> “予友诸子际南先生，示予以天教之书。予读未竟，胸中之疑尽释。方知天壤自有真理，儒教已备，而犹有未尽晰者，非得天教以益之不可。”参见张星曜：《天儒同异考》，BNF, Courant 7171, 页3a—b。陆隄其谓诸殿颉有“经济之才”，参见陆隄其：《三鱼堂日记》卷下，中华书局，1985，页76。另外，鲁日满也表明诸殿颉为教友，参见[比利时]高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，页212、214、258。

<sup>96</sup> 孙致弥：《性学醒迷序》，载徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，页88。

<sup>97</sup> 参见张先清：《官府、宗族与天主教——明清时期闽东福安的乡村教会发展》，页177—196。

<sup>98</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.34.

<sup>99</sup> Zürcher, Erik. *Kouduo richao, Li Jiubao's Diary of Oral Admonitions: A Late Ming Christian Journal*, “introduction”, p.51.

且对实学感兴趣,对佛道二教颇有不满的士大夫构成。而反教群体往往就是由那些较为保守、并且自身即为佛道僧侣或为其弟子之士大夫组成。由此而言,区别天主教徒群体、反教群体以及其他社会群体,在不同角度来看,有不同之标准。但当反教群体出现之时,天主教徒群体之轮廓与形象更加清晰。某些反教士大夫即与信教士大夫在政治上即处于相对立的位置。天主教徒群体在某些观点与倾向上表现出一致性,而反教群体亦复如是。诸如儒教观,天主教徒群体(包括信徒以及与之交往之士大夫)倾向于接受耶稣会士的儒教观,而反教群体则倾向于拒绝。<sup>100</sup>

## 2.2 天主教徒群体网络构成

若从网络结构的层面加以分析,明清天主教徒群体一般由传教士、中国籍神职人员、信徒(包括会长、传道员、贞女)、慕道友等构成。传教士与信徒领袖(Christian leaders)在群体网络中处于核心位置。所谓信徒领袖即是当传教士离开该教会时,主持或组织当地宗教活动的信徒。通常由当地著名士绅信徒所充任,他们不仅在信仰上充满热忱,而且具有很高的社会地位或者具有强有力的个人魅力(charisma)。明清天主教的信徒领袖往往是那些皈依天主教的当地士绅;<sup>101</sup>或为当地各种天主教善会的会长(如段袞),以及那些辅助传教士进行传教工作的传道员(Catechist,称作相公,如何世贞)。<sup>102</sup>信徒领袖的作用即负责监管天主教社区活动、介绍天主教教理、维护天主教教堂、承担传教士的部分职责,诸如听忏悔与辅助圣餐礼等等。传道员则需要向信徒介绍最基本的教义,协助传教士向妇女、儿童宣讲福音,陪同传教士巡游乡村以及监管本地信徒的宗教与道德行为等等。<sup>103</sup>其他的职责则包括寻找归信者,施洗新教友,校阅天主教著作等等。(参见下文的有关讨论。)有时会长与传道员之间的区别并不明显。因为会长有可能都是传道员。<sup>104</sup>普通信徒则指一般平信徒。传教士与信徒领袖(会长、传道员)是天主教社区或群体网络结构的关键,亦是推动天主教社区或群体发展以及推动宗教活动的主体。

一般来说,由于传教士人数有限,因而不可能在同一个地方(教会)长住,而是在不同地方或教会之间来回巡视,如清初的巡堂(即“游堂”)制度等等。<sup>105</sup>当传教士离开某一地方(教会)时,该地(教会)信徒领袖(会长)承担起维持与召集该地信徒进行宗教活动的职责。会长一般就是宗教活动负责人。在天主教徒群体网络中,传教士与信徒领袖的个人魅力成为影响网络疏密及其力量的主要因素。此三级结构(传教士、信徒领袖、平信徒)在不同地方的运用,实际上就构成了明末清初中国天主教社区。根据荣振华(Joseph Dehergne, 1903-1990)的研究,明清时期天主教社区已遍布全国。<sup>106</sup>

南京教案(1616-1617)发生之后,耶稣会传教士即已积极考虑培养中国本土神父。但直到17世纪才出现中国籍的神父。除此之外,耶稣会士主要依靠传道员以及会长的帮助以管理不断增多的信徒及宗教活动。<sup>107</sup>在清初杨光先(字长公,1597-1669)反教期间(1666-1669),传道员与本地的信徒领袖在维系当地天主教社区的宗教活动中起到了非常重要的作用。1667年,巡视员达迦马(da Gama)在向罗马的汇报中,即已明确指出会长在维持诸如上海地区的宗教活动中起到至关重要的作用。从另一个角度来看,反教时期(1724-1840)

<sup>100</sup> 参见陈受颐:《明末清初耶稣会士的儒教观及其反应》,载氏著《中欧文化交流史事论丛》(台北:台湾商务印书馆,1970),页1-57。

<sup>101</sup> 福安地区的众多乡村天主教很多是当地信仰天主教的士绅,与传教士交往后将信仰带回,而不是传教士先将天主教传入,因此,这些信徒领袖在福安地区早期天主教发展中的作用非常重要,参见张先清:《官府、宗族与天主教:明清时期闽东福安的乡村教会发展》,页140,注释4。

<sup>102</sup> 关于会长的职责等,参见马主教(Joachim Enjobert de Martiliat, 1706-1755):《会长规条》(共有六章:立会长之规、当会长之德、论会长之责、待会长之礼、赏会长之功、贬会长之罪),该书藏 Bibliothèque asiatique. Mission Étrangères de Paris, Shelf: Z, 231 (s.d.), 参见 CCT 数据库。

<sup>103</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.331, pp.350-352.

<sup>104</sup> Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p.471.

<sup>105</sup> 关于明清天主教传教士以及中国籍神职人员的数目,可参见 Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.307-308.

<sup>106</sup> Dehergne, Joseph. “Les chrétientés de chine de la période Ming(1581-1650)”, in *Monumenta Serica* 16, 1957, pp.1-136.

<sup>107</sup> von Collani, Claudia. “Parishes, Priests and Lay People: Christian Communities as Described in the *Neue Welt-Bott*,” pp.684-685.

天主教能够克服困难，并且能够在数量上保持增长，就在于这些本地传道士与会长的积极作用。因此，布洛奇就认为，清初反教运动使得天主教的传教工作由外国传教士转向中国信徒。<sup>108</sup>同时，由于清初乡村教会得以快速发展，在这些地区更需要传教士。而在传教士数量有限的情况下，传道士即担负起更大的职责。缺乏这些传道士，耶稣会士等传教士不可能在乡村地区获得这么多的信徒。单在 1692 年，湖广的一位传道士即施洗了 73 位非基督教家庭里出生的孩童。江南的一位老传道士在太仓就施洗了 32 位信徒。<sup>109</sup>

由传教士、信徒领袖以及由信徒与信徒之间所构成的人际网络，对明清天主教的传播与发展起到了积极作用。大体而言，信徒可以通过亲属以及熟人关系网，将传教士的信息有效的散布出去，诸如徐光启的后辈在其家乡上海有效的传播天主教等等。而且，天主教不必再像早期传教士那样长途跋涉去传教，天主教即已可以通过父母向子女、朋友向朋友、亲属向亲属等内部关系得以传播与发展。因此，耶稣会士所建构起来的人际网络为天主教的持续发展提供了载体与基石。17 世纪 70 年代的江南地区，每个城市就已有一个会长主持当地社区的宗教活动。<sup>110</sup>而类似的网络结构业已分布在全国各地的天主教社区中。

因此，从群体以及人际网络的形成来看，天主教传教士所带来的不仅仅只是一种宗教信仰或西方文化，而且是具体的群体关系网络。该群体网络之出现，是明清天主教徒群体形成与壮大的有力动因。通过该网络，天主教徒群体的整体形象不断明晰。其与社会其他群体之间的界限亦更加明显。与其他社会网络不同的是，天主教网络具有明显的选择性与排他性。因此，天主教网络更容易成为联系、整合、维持天主教徒群体的有效力量。

利用本地信徒的人际网络，虽然会给天主教的传播与发展，以及辨教、扬教、护教带来积极影响。但同时也不可避免的导致某些负面后果。其中之一即本文所指出的，导致反教群体与网络的形成与壮大。另外，天主教徒人际网络的运作往往让官府采取极端措施予以控制。若从教会的角度来看，虽然意识到要大力培养本地神父、重用会长等信徒领袖，但至于如何有效的进行神学训练、管理等等则面临着重大困难。有些传教士则拒绝授任本地神父，因为他们认为这些本地信徒难以保持与其他群体的边界，而且很容易与佛道教相融和或等同。<sup>111</sup>实际上，即使在培养本地神父时，亦出现问题。万其渊（字三泉，1631—1700）与吴历、刘蕴德（字素公，1628—1707）等均在澳门受到神学训练。但在 1689 年初秋，万其渊却从上海的耶稣会住院中逃走。直到第二年才在福建出现。此让耶稣会士受到很多批评，也让培养本地神父的工作面临更大的挑战。<sup>112</sup>但正因为有本地神父以及传道士及其人际网络之存在，才使得天主教在缺乏传教士的情况下维持下去，即使在禁教时期，天主教亦能够得以保存。<sup>113</sup>

### 2.3 天主教徒群体之形态：天主教社区

明末天主教徒群体在不同时期呈现出不同特点。1600 到 1620 年之间以“三柱石”，即徐光启、李之藻、杨廷筠以及陕西信徒王徵为信徒群体的主要代表。他们不仅取得进士功名，而且还是朝中重臣。1620 到 1644 年，信徒群体则发生了显著变化，主要包括瞿式耜（字起田，1590—1651）、孙元化、李天经、韩霖、张賡、段袞、李九功等等。此时期信徒群体虽然有取得功名或者拥有官职，但不少亦是未得功名的普通士子。这些中下层儒家士大夫逐渐构成天主教徒群体的主体。因此，可以看出明末天主教徒群体有一个从中上层儒家士大夫向中下层转移的总体趋势。<sup>114</sup>

天主教徒社区是明末天主教徒群体的外在表现形式。因为只有信徒群体才可能形成天主教社区，否则只有单个、且没有联系的个体信徒，则无法形成天主教社区。与佛道的丛林制度（例如寺庙、宫观等）不同，天主教通常只是以教堂（会所、祈祷室等）作为宗教活动的

<sup>108</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, pp.135-136.

<sup>109</sup> Ibid., p.173.

<sup>110</sup> 具体内容，参见 Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, pp.139-141.

<sup>111</sup> Ibid., p.147.

<sup>112</sup> Ibid., p.151.

<sup>113</sup> Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.471-472.

<sup>114</sup> Ibid., pp.404-433.当然此是从整体的角度而言，而从个别及具体的层面来说，实际上从传教士入华伊始，亦有中下层士大夫信徒，更有普通、没有功名的儒生以及其他阶层的信徒。

场所，普通信徒实际上仍然居住在自己的家中。天主教并没有改变信徒的空间分布（修道院除外）。换言之，天主教徒群体的形成并不是表明在当时社会之中出现新的一群人，而只是因为原有的群体具有新的身份（即天主教徒身份），所以才变成了天主教社区。若除去天主教徒身份，天主教徒群体与原先的社区并无区别。

明末天主教徒社区不同于现代意义上的社区。一般来说，宽泛意义上的明末天主教徒社区是指有天主教徒的地方，而狭义上则指有教会（或教堂）以及固定信徒，或有至少曾由传教士拜访过一次的核心信徒（nucleus）的地方。<sup>115</sup>钟鸣旦认为决定明末天主教徒社区（Chrétientés）之地理分布有四个因素：

首先是“中心地区”（the centre），即耶稣会传教士一般选择中心地区，而非边缘地区。其次是“城市”（the city），即耶稣会传教士一般选择居住在城市，而非乡村。再次是“个人关系”（personal relationship），即耶稣会传教士的大部分住院是通过关系得以安排的。最后是“驱逐”（expulsion），即耶稣会传教士的不少住院往往是因为被驱逐去某一个地方时建立的。<sup>116</sup>

很显然，钟鸣旦的分析是根据上述所谓“三级结构”中的传教士为依据。当然天主教徒社区的形成与社区内宗教活动都离不开传教士，但是在上述四个因素还存在其他一些制约因素：

首先是交通因素（communication）。虽然耶稣会传教士选择城市，但通常选择交通便利、容易到达的城市。明末发达的陆路以及水路交通为传教事业带来便利，而在从广州到北京的交通要道上的城市，常常就成为天主教徒社区比较集中的地方，如韶州、南昌、杭州、南京、兖州、保定等等。京杭大运河周边的交通要道城市，亦往往成为有天主教徒社区的地方。<sup>117</sup>

其次是信徒领袖。除去传教士之外，决定天主教徒社区地理分布的就是信徒领袖。例如，虽然明末上海只是远离城市的偏远小镇，但由于是信徒领袖徐光启的家乡，因此上海亦逐渐形成天主教徒社区。

再次是官府（authority）。虽然通过人际关系，不少耶稣会传教士可以在不同地方建立教堂或住院，发展信徒或慕道者，从而形成天主教徒社区。但关系的有效性与可行性，往往受制于当地的政教关系。如果政教关系良好，官府认可或支持天主教，那么可以通过私人关系购买地产或房屋建立教堂。但若遭到官府反对或处于反教时期，传教士往往被驱逐，因而很难形成天主教徒社区。在遭到驱逐的同时，传教士会到另一个地方建立社区，但同样受制于官府以及朝廷对待天主教以及传教士的态度。诸如 1616 年反教时期，南京地区的天主教社区受到极大影响。而虽然交通非为便利且没有信徒领袖，但由于得到士大夫以及官府的认可与支持，福建地区在明末逐渐成为重要的天主教徒社区之一。

最后是宗族（lineage/clans）。传统中国地方社会基本结构，乃是通过宗族以及里社等形式组织起来的。宗族集地方权势以及经济、政治、文化等力量于一体。通过宗族本身的影响力，传教士往往将天主教信仰变成某一个宗族的共同信仰，从而将该宗族变成天主教徒社区。当然反教的宗族及其周边往往不可能成为天主教徒社区所在地。

明末天主教徒社区的发展可以分成四个阶段，分别参见图 1-1 至图 1-4 所示。<sup>118</sup>图 1-1 所反映的是 1582 到 1610 年之间，天主教徒社区的分布概况。基本上与随利玛窦等传教士的北上路线相一致。其中从 1580 至 1595 年间，耶稣会刚刚到达内地，主要活动范围限定在广东与江西。罗明坚、利玛窦等先后在广州、肇庆、韶州、南雄等地建立教堂或住院。初步形成天主教徒社区。当然人数并不多，规模也很有限。从 1595 到 1610 年，利玛窦经过南昌、南京北上到达北京。利玛窦在南昌、南京的四年广泛交往，结识众多儒家士大夫、撰写不少

<sup>115</sup> Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p.536-537; Huang, Xiaojuan. “Christian Communities and Alternative Devotions in China, 1780-1860”, pp.141-142.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p.538.

<sup>117</sup> 传教士《广东至北京路程表》中所记载的路线，基本上反应了传教士选择北上、南下路线时，以方便快捷的水路为主。该文献藏于耶稣会罗马档案馆，参见 Chan, Albert (陈伦绪). *Chinese books and documents in the Jesuit Archives in Rome, a descriptive catalogue: Japonica-Sinica I-IV*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, c2002, p.xxviii, 载于《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，页 405-422。

<sup>118</sup> 主要数据源于 Dehernge, Joseph. “Les chrétientés de Chine de la période Ming (1581-1650)”, in *Monumenta Serica*, Vol. 16, 1957, pp.1-136. 本文地图以及数据参考 Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.543-554. 其将明季天主教徒社区划分为五个阶段，即 1) 1580-1595; 2) 1595-1610; 3) 1611-1620; 4) 1621-1630; 5) 1641-1640。

天主教书籍，影响甚大。此一时期，由于三柱石的皈依，在其家乡仁和、上海等地分别建立教堂，驻有传教士，形成较大规模的社区。<sup>119</sup>北京更是因为利玛窦等传教士而逐渐成为天主教徒社区的重镇，亦成为联结各地信徒群体网络的纽带与中心。北京天主教徒社区后来在教案事件中发挥了重要的积极作用。

从 1611 到 1620 年是明末天主教社区发展的第二个阶段（参见图 1-2）。此一阶段的显著特征是江南地区的天主教徒社区得以快速发展。其中杭州逐渐成为江南地区天主教发展的中心。在杭州的周边，衢州、德清、滁州、扬州等地方亦出现天主教徒社区。但很快便遇到反教事件的发生。由于反教事件的影响，北京以及南京的教堂被关闭，传教士被驱逐，此时杭州的地位进一步突出。然在反教事件中，其他地方如嘉定、建昌等亦因有传教士的拜访而形成天主教徒社区。传教士在杭州逐渐形成自中心向边缘扩散的传教模式，即从“府”逐渐深入到州、县、村等次级地区，例如此一时期的无锡、丹阳等等。在镇江、松江等地亦出现天主教徒社区，但很不稳定。后十年，常熟、宁波等地亦出现天主教徒社区。其中常熟天主教徒社区是由瞿太素的儿子邀请传教士而建立起来的。<sup>120</sup>

图 1-3 反映了明末天主教徒社区发展的另一个阶段。从 1621 至 1630 年，天主教徒社区的发展主要由本地信徒所推动。由于信徒的流动性（官员信徒需要在不同地方任职），在原武、绛州、商州、西安、三原、通山、通城、南丰、义宁等地形成天主教徒社区。与明末天主教徒群体由中上层向中下层转移的趋势相类似，此一时期天主教徒社区逐渐以州或县为主。此阶段，福建地区的天主教徒社区处于拓荒时期。受叶向高（1562—1627）之邀请以及叶氏家族及其关系网的庇护，传教士艾儒略在福州、兴化、泉州建立教堂、广布信众。同时，此一时期多明我会士开始在基隆（1626）和淡水（1629）传教。<sup>121</sup>

图 1-4 表明 1631 到 1640 年之间，福建地区的天主教徒社区在艾儒略以及本地信徒的支持下得以快速扩张。从福州、泉州、漳州、厦门等中心城市扩展到福宁、延平、建宁、邵武等边远地区及州、县等次级地区。由于天主教在福建的迅速发展，亦导致了 1637 到 1638 年的反教运动。此时期，从台湾来的多明我会士以及方济各会士开始在福安等地传教。<sup>122</sup>在陕西、山西、山东等地亦有零星的天主教徒社区出现。但由于明末农民战争等影响，上述三个地区的发展并不明显。<sup>123</sup>（关于清初天主教社区的发展情况，参见第四章。）

---

<sup>119</sup> Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.544—546.

<sup>120</sup> *Ibid.*, pp.546-549.

<sup>121</sup> *Ibid.*, pp.549-551.

<sup>122</sup> *Ibid.*, pp.552-554.

<sup>123</sup> 十七时期明清天主教在各地的具体情况，可参见 Duteil, Jean-Pierre. *Le mandat du ciel: Le rôle des jésuites en Chine. De la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus, 1552-1774*. Paris: Arguments, 1994, pp.169-195.

1582 - 1610年基督徒社区分布图

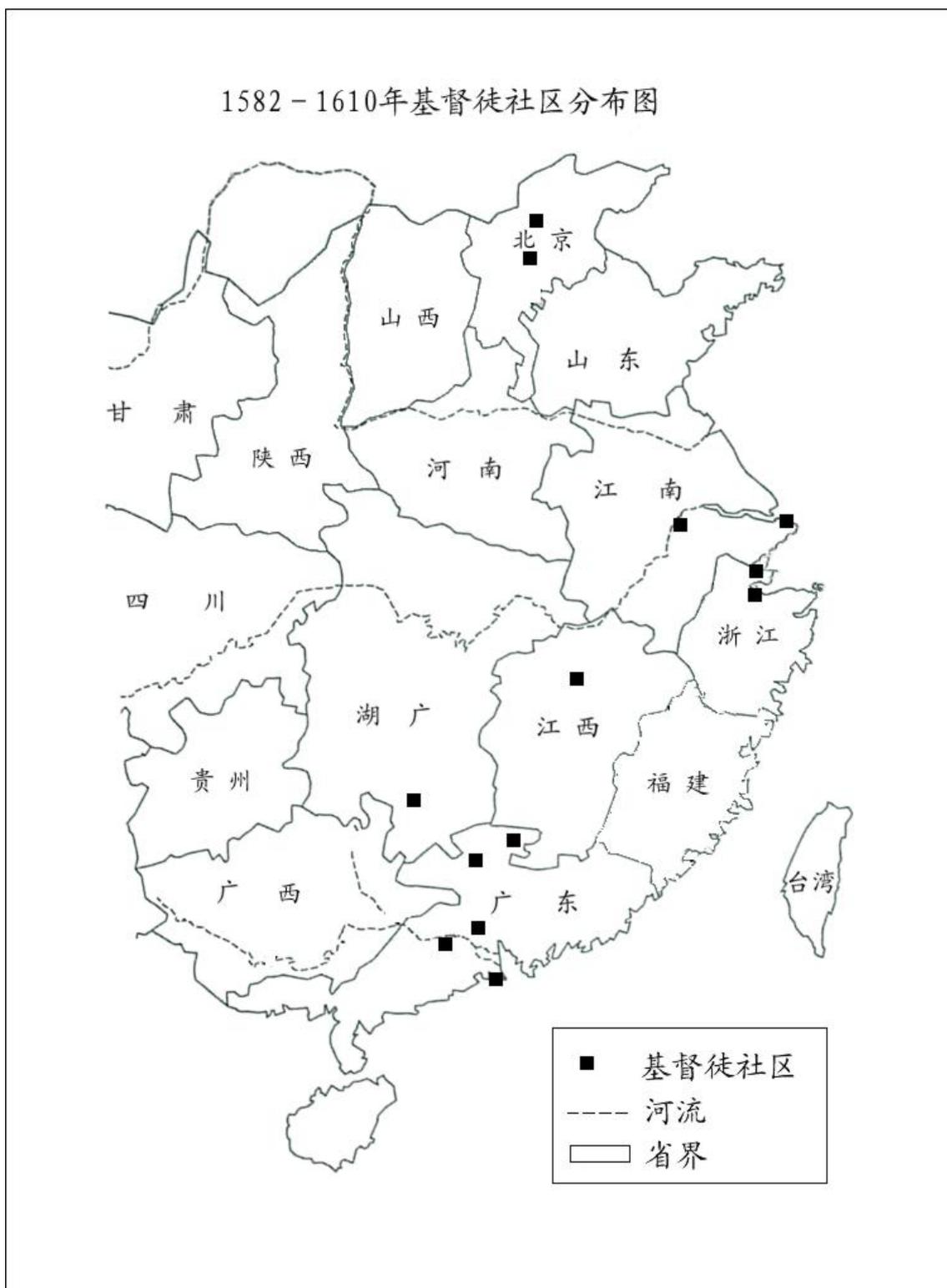


图 1- 1: 1582—1610 年基督徒社区分布图

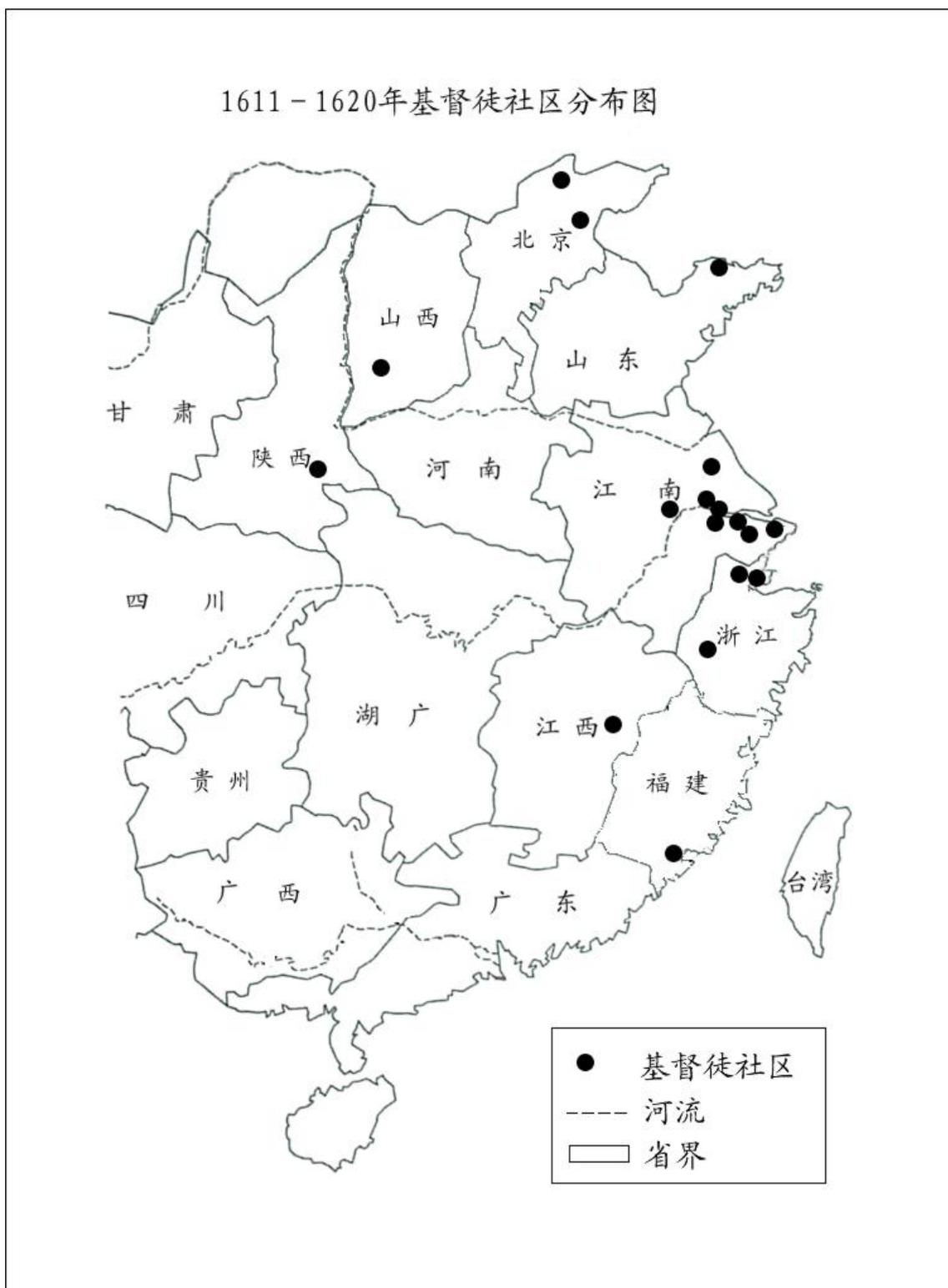


图 1-2: 1611—1620 年基督徒社区分布图

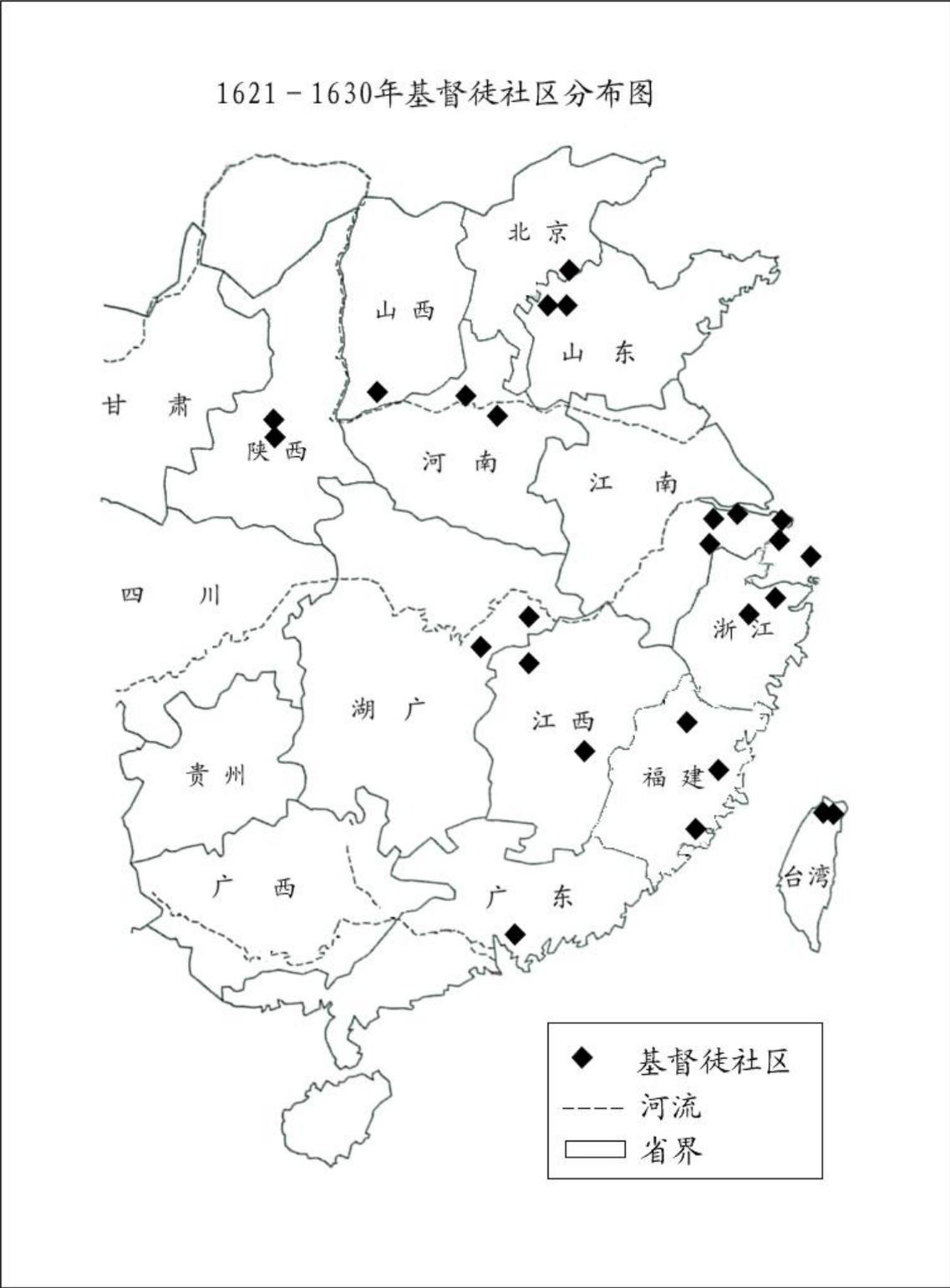


图 1-3: 1621—1630 年基督徒社区分布图



图 1- 4: 1631—1640 年基督徒社区分布图

## 2.4 天主教徒群体组织形式：教会、修会与善会

西方传教士入华之始，即已试图将西方天主教的组织形式引入中国。当传教士在某个地区立稳脚跟之后，一般先购买土地或房屋，然后在所购买土地上建立教堂，或将某些房屋变成教堂或祈祷室。再以教堂或传教士居住处为中心，发展信徒或与世人展开交往。因此，对于某个地区的天主教徒群体而言，教堂是其活动之中心，而教会则是最基本的群体组织形式。根据天主教教义，教会是“圣而公”的，即神圣而大公，并且只有一个教会。所有信徒均属于此教会，罗马教宗拥有统治教会之全权。<sup>124</sup>天主教所行的圣统制，由教宗、主教、司铎三级构成。当传教士在某一地区拥有一定数量的信徒之后，罗马教会一般设立教区，并派遣或任命主教管理教区事务。而当教务不断发展之后，罗马教廷便设立教省。<sup>125</sup>而当有数个教省之时，教廷会将数个教省组成主教区。教省往往与一国中的州或省相同。省城主教或教省的首席主教则称为总主教，其教区则为总主教区。其他本省主教则只称主教，教区则只称主教区。中国的圣统制最早建立于元成宗大德十一年（1307）。当时，大都成立总主教区，方济会士若望孟高维诺任总主教。但元亡明兴，中西交通阻隔，圣统制亦告一段落。

17 世纪，当耶稣会士等传教士入华之时，教廷创立传教区制，即教宗委托他人代为治理教务。此与当时保教权（*padroado*）有关。当时国势强大的葡萄牙取得保教权。但后来在主教任命等问题上，葡萄牙与教廷多有冲突。于是在 1622 年，教廷成立传信部（*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*），并创立代牧制（*Vicar Apostolic*），<sup>126</sup>即避开了葡萄牙的保教权，代牧主教由教宗直接任命。17 世纪，当时中国有澳门、南京、北京三个主教区，以及九个代牧区。<sup>127</sup>1696 年，教宗依诺森十二世（*Innocens XII*, 1691—1700）制定北京、南京、澳门等三个主教区界限并设立福建、浙江等代牧区。<sup>128</sup>

教区之下一般又有堂区。不同于教区、堂区的组织形式，即为修会。修会以修院为主体，信徒聚集一起过隐修的群体生活。<sup>129</sup>但亦有为不同目的服务之修会，如传教、慈善、教育等等。而善会（*confraternity*）一般有两类，一类是普通信徒群体的基层组织。目的除了一般的宗教活动之外，亦带有互助性质。另一类则是纯粹的宗教组织，其目的即是为了传教或提供宗教服务。<sup>130</sup>耶稣会士十分熟悉团体生活，亦鼓励结社，此亦属于传教策略一部分。<sup>131</sup>明清天主教徒也热衷于结社。1609 年 9 月，利玛窦在北京的时期，即有信徒创立圣母会。<sup>132</sup>圣母会之主要目的是通过定期聚会，来提升信徒群体的信仰与虔诚。1610 年，类似的天主教团体就有 300 多个。<sup>133</sup>有些善会，则专门为了培养其中的成员成为传道员和讲道员，以帮助神父传教。<sup>134</sup>本文所关注的《口铎日抄》中所提及的善会就有“善终会”、“贞会”、“圣母会”等等。1665 年初，上海地区至少有 140 个善会组织。常熟地区则有 14 个之多。<sup>135</sup>

明末结社风行，带有慈善性质的善会亦大量涌现，主要功能是育婴、施棺、济贫等等。

<sup>124</sup> 罗光：《天主教教义》，页 174。

<sup>125</sup> 同上，页 176-180。

<sup>126</sup> *New Catholic encyclopedia*, New York: McGraw-Hill, 1967-79, Vol.14, pp. 638-639.

<sup>127</sup> 赵庆源编：《中国天主教教区划分及其首长接替年表》（台南：闻道出版社，1980），页 5—7。

<sup>128</sup> 同上，页 17。另参见 Standaert, Nicolas *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.576-578.

<sup>129</sup> 又有平信徒所参与的修会，如“三会”，参见 Menegon, Eugenio. “Ancestors, Virgins, and Friars: The Localization of Christianity in Late Imperial Mindong (Fujian, China), 1632-1863”, pp.332-338.

<sup>130</sup> Standaert, Nicolas *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p.458.

<sup>131</sup> 善会官方名称为 *Confraternitas*, *Congregatio*, 或者 *Sodalitas*, 克莱门八世确定了善会的法律地位（1604 年 12 月 7 日），参见 von Collani, Claudia. “Parishes, Priests and Lay People: Christian Communities as Described in the *Neue Welt-Bott*”, p.690.

<sup>132</sup> 参见钟鸣旦：《杨廷筠：明末天主教儒者》，页 75—77；Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.370.

<sup>133</sup> 邓恩（George H. Dunne）：《利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》，余三乐、石蓉译（上海：上海古籍出版社，2003），页 53。

<sup>134</sup> [比利时]高华士著：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，赵殿红译（郑州：大象出版社，2007），页 337。

<sup>135</sup> 同上，页 340—331。

<sup>136</sup>明末佛教通过慈善活动占据以士绅为主导的地方社会结构中之一隅。而士绅亦通过对寺院之捐助，而获得地方社会中的象征性资本。天主教中的善会，则亦是当时众多结社活动之一。  
<sup>137</sup>

当然，天主教善会与明末众多结社又有不同。明末结社活动中以文学结社为主流。<sup>138</sup>明末的文学结社往往是为文人士子之间吟诗唱和、聚会荐引服务的。<sup>139</sup>亦有政治性结社，如东林。<sup>140</sup>张履祥（字考夫，1611—1674）谓“其以文社鼓煽，虽穷乡邃谷，无不至者，号曰声气。”<sup>141</sup>这种结社遍及南北，甚至跨越地域界限。又有以儒家士大夫为主导的慈善会社，如同善会（高攀龙、陈龙正等）、广仁会、同仁会等等。儒家知识分子以此参与当时的政治以及社会、文化活动。<sup>142</sup>同时，亦有佛教僧侣与居士所主持的宗教结社，如念佛会、放生会。又有秘密结社，以及民间宗教结社等等。<sup>143</sup>

天主教善会，在形式上与佛教结社极为类似。诸如曾与利玛窦有过辩论之虞淳熙，即在杭州西湖组织过“胜莲社”，即为佛教放生会之一种。<sup>144</sup>杨廷筠在成为天主教徒之前，亦曾参与此类的结社活动。在成为天主教徒之后，杨廷筠即在杭州创立仁会<sup>145</sup>以及圣水会（或圣水之会<sup>146</sup>）。1634年，天主教徒王徵在自己的家乡也创立了“仁会”。<sup>147</sup>韩霖则在山西创立“仁社”。<sup>148</sup>叶向高长孙叶益蕃（字君锡，1595—？）<sup>149</sup>受杨廷筠的影响，在自己的家乡福州创立仁会。其目的即是“答上主爱人无己之心，佐熙朝宏仁广被之化”。<sup>150</sup>天主教徒段袞亦曾借鉴佛教或儒教的形式创立丧葬会社。<sup>151</sup>

明清天主教最常见的善会有圣母会、天神会与苦会等等。这些善会与西方天主教善会不同，它是将基督徒分成不同的班级，以方便传教士进行管理。<sup>152</sup>耶稣会士在他们受教育期间

<sup>136</sup> 参见梁其姿：《施善与教化——明清的慈善组织》（石家庄：河北教育出版社，2001），页55—69。另参见[日]夫马进：《中国善会善堂史研究》（京都市：同朋社，1997）（中文版，北京：商务印书馆，2005），页149以下。另参见周秋光、曾桂林：《中国慈善简史》（北京：人民出版社，2006），页192—203。

<sup>137</sup> 正如钟鸣旦所言，天主教善会并非独创，而是借鉴了本地的传统而已，参见 Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.368.

<sup>138</sup> 明季结社可分为：1）经济与慈善类社团；2）宗教信仰类社团；3）游艺娱乐类社团；4）文化学术类社团，参见陈江：《明代中后期的江南社会与社会生活》（上海：上海社会科学院出版社，2006），页91—97。

<sup>139</sup> 参见徐林：《明代中晚期江南士人社会交往研究》（上海：上海古籍出版社，2006），页36—54。

<sup>140</sup> 明代士人结社，形式多样。有同年会、文会、生员之会等等，参见陈宝良：《明代儒学生员与地方社会》（北京：中国社会科学出版社，2005），页377—386。

<sup>141</sup> 张履祥：《杨园先生全集》卷38《近鉴》，转引自陈宝良：《明代儒学生员与地方社会》，页382。

<sup>142</sup> 参见钱杭、承载：《十七世纪江南社会生活》（台北：南天书局，1998），页39—98。

<sup>143</sup> 明清民间社会常有各种行善积功之善会，参见赵世瑜：《小历史与大历史：区域社会史的理念、方法与实践》（北京：三联书店，2006），页240—245。

<sup>144</sup> 参虞淳熙：《胜莲社约》，载《武林西湖高僧事略（等八种）》（杭州：杭州出版社，2006），页167—170；另载《虞德园先生集》卷二十二，页498下—499下；冯梦祯：《胜莲社约》，载李小有《广仁品》，《四库全书存目丛书》子部151册，页174下—175上。

<sup>145</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, pp.392-393; Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, p.457.

<sup>146</sup> 李之藻的学生孙学诗所记《圣水纪言》，即是杨廷筠在圣水之会“酬客”之语，参见徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，页130—132。

<sup>147</sup> 参见赵殿红：《明清时期天主教在中国的圣会组织》，载《寻根》03(2006): 82—86；关于王徵的“仁会”，可参见 Zürcher, Erik. “Christian Social Action in Late Ming Times: Wang Zheng and his ‘Humanitarian Society’”, In *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in honour of Kristofer Schipper*, edited by Jan A.M. De Meyer & Peter M. Engelfriet, 269-286. Leiden; Boston: Brill, 2000, p. 281.

<sup>148</sup> 李长科自称韩霖“仁社盟兄”，可知韩霖曾创立“仁社”，参见韩霖：《二老清风》（台北：文海出版社，1970），页68。

<sup>149</sup> 黄一农认为，叶为天主教徒，但叶同时也是黄檗寺檀越，并有《请密云禅师住黄檗》，参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页107；杜洁祥：《中国佛寺史志汇刊》第三辑第4册，《黄檗山寺志》卷6，丹青图书有限公司，页273—274。

<sup>150</sup> 叶益蕃：《三山仁会小引》，载《天学集解》卷七，藏于圣彼得堡俄国公共图书馆（The Russian Public Library）（感谢杜鼎克博士惠赠复印件）。

<sup>151</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.81.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p.329. 另参见 Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, p.112.

曾经受到相关训练，因而具备组织管理的技巧。早在 1605 年，传教士就在南昌将 200 以上的信徒分成 3 组，以便轮流进行聚会、祷告或学习圣经。<sup>153</sup>将较大的天主教社区分成较小的单元，不仅有利于传教，而且还有利于防止教案。因为较多的人聚会容易导致官府的猜忌与管制。利玛窦等传教士亦小心翼翼以免被官府将天主教等同于白莲教等邪教组织。同时，较小的善会组织有利于向女性信徒传教或进行宗教活动。尤其针对城市的女性教友而言，传教士需要改变某些方式以方便女性信徒聚会与进行宗教活动。<sup>154</sup>另外，这些善会组织或团契有利于凝聚新信徒，加强他们的虔诚度。<sup>155</sup>这些善会的会长，即由传教士选择那些热情与虔诚的信徒充任。关于善会的成员、会长的职责、善会的组织及其活动等等，在保留下来的会规中得以明确反应。其中圣母会的会长的职责即有向病人或临终者祈祷，或者协助教友举行丧葬礼等等。<sup>156</sup>而当传教士人手不够时，即由会长带领当地的宗教活动。有些善会则成为传教的组织，诸如吴历所组织的方济各会等等。<sup>157</sup>而慈善性质的善会，则受到中国慈善会社的影响，诸如同善会以及仁会等等。慈善性质的善会，主要功能是施棺、义冢、协助信徒的丧葬礼等等。1609 年在北京所成立的圣母会亦提及参与基督徒的葬礼等内容。<sup>158</sup>

除了为成年人所组织的善会之外，还有为儿童所组织的善会，如天神会。天神会主要通过讲授《天主圣教启蒙》、《天神会课》等书籍向儿童传输教理，带领儿童认识天主教，从而强化他们对天主教的认同与信仰。例如在延平的天神会中，儿童在父母的陪同下向传教士报到，并向圣像跪拜。而当所有儿童聚集之后，传教士会带领他们背诵经文。然后传教士单独向儿童询问教理要点，并有奖励措施。最后，两位儿童会在台前背诵初级祈祷书中的经文对话。在回家之前，还要进行忏悔。<sup>159</sup>天神会所产生的良好效果使得传教士在 17 世纪 50、60 年代将其推广到所有的教会中。直到 60 年代的杨光先反教，传教士只好将所有的教务工作交给本地传道员。

还有一个重要的善会即圣体会，由法国耶稣会士白晋（Joachim Bouvet, 1656—1730）于 1699 至 1704 年左右依据欧洲圣体会在北京创立。该会信徒主要从事慈善与传教工作。鉴于虔诚与热情，26 位信徒被选为会长，而另外 26 位信徒成为他们的助手。该会根据不同的工作任务以及为了有效开展工作而被分成 4 组。第一组主要指导成年新信徒，并负责施洗他们的子女；第二组负责基督徒的孩子以及负责施洗弃婴；第三组负责病者和濒死者，帮助他们的家人举行丧葬礼；第四组则负责日常传教工作。每组都有聚会，并报告他们的活动以及集体祈祷等等。<sup>160</sup>

有些善会需要进行考核后才接纳成员。也有专门学习基督教知识并与其他宗教展开辩论的善会。<sup>161</sup>多明我会传教士则在福建创立玫瑰经会，到 1713 年即至少有两个分会。入该会者需要向多明我会传教士申请，无论“贫富、男女、老幼、病亡者”均可入会。每月第一个周日聚会祈祷。该会有一位会长和两位会司。会长职责是指导会众各司其职，并改正会众之错误。一位会司掌管钥匙，另一位则掌握收入与开支。该会会规中提及的公开活动是“与迎圣母”。<sup>162</sup>

鉴于传道员在善会中的重要作用，传教士亦创立训练与指导传道员的善会，如费乐德（Rodrigo de Figueiredo, 1592—1642）在河南所创立的圣托马斯会等等。<sup>163</sup>类似的还有贾宜睦（Girolamo Gravina, 1603—1662）在常熟创立的十二使徒会。但对传道员的依赖亦产生某些问题，诸如清初杨光先反教结束之后（1669），传教士得以返回原先的传教点。原先传道员担任较多的职责不得不有所限制。而且传道员在讲授讲义以及其他宗教活动时不可避免出

<sup>153</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.331.

<sup>154</sup> Duteil, Jean-Pierre. *Le mandat du ciel: Le rôle des jésuites en Chine. De la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus, 1552-1774*. Paris: Arguments, 1994, pp.264-277.

<sup>155</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, pp.332-333.

<sup>156</sup> *Ibid.*, pp.339-346.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p.114-115, 345.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p.379.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p.348.

<sup>160</sup> von Collani, Claudia. “Parishes, Priests and Lay People: Christian Communities as Described in the *Neue Welt-Bott*”, p.692.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p.693.

<sup>162</sup> Menegon, Eugenio. “Ancestors, Virgins, and Friars: The Localization of Christianity in Late Imperial Mindong (Fujian, China), 1632-1863,” pp.359-360.

<sup>163</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.352.

现问题。有些传教士还要向传道士支付因为传教等所花费的费用。<sup>164</sup>随着天主教的发展，天主教徒群体越来越依赖这些传道士，1690年代这些传道士的善会存在于所有的教会中。<sup>165</sup>

当然，对于熟悉结社活动的晚明天主教徒来说，天主教善会不过是众多结社中之一。因此，正如钟鸣旦所言，天主教善会并非创造了新的宗教组织形式，而不过加强了可以实现其宗教目的之本地传统而已。<sup>166</sup>但同时，不少儒家信徒属于天主教会，又属于其他结社，如复社。明清天主教在组织创建善会时或多或少参照了当时佛道教的善会组织。故此可言，不少天主教善会实际上亦是中西方不同文化交织（intertwining）之产物。<sup>167</sup>

### 第三节 中国天主教徒群体与中国社会之间的互动

信徒群体网络之形成一方面标志着中国天主教传播与发展的阶段成果，另一方面则又对中国天主教自身产生深刻影响。首先，信徒群体网络的形成使得信徒群体内部认同感加强，且进一步深化信徒对天主教的归属感与委身。其次，信徒群体之间互相扶持、互相帮助、互相支持有助于提升信徒群体尤其是教会的整体势力，从而增加教会凝聚力与吸引力。再次，信徒群体中的著名传教士或信徒会产生某种“示范”与“磁吸”效应，吸引其他非信徒加入教会或与信徒群体发生交往。若从另一个角度来看，信徒群体的社会资本（social capital）越高，其吸引非信徒的参与及皈依的可能性就越大。而与著名士大夫之交接、获得皇权之支持，显然是提升该群体社会资本的有效途径。第四，信徒群体的形成为天主教的本土化提供可能。即使在禁教时期，仍会有信徒将自己的子女送至罗马学习神学及语言，然后返回内地传教。<sup>168</sup>天主教信仰通过信徒群体改变自身的同时，也改变了当地社会。换言之，天主教的诸多社会、伦理等思想等是通过该群体实现的。<sup>169</sup>

信徒群体通过交往活动形成高度的认同感与归属感，诚如信徒所言的“吾党”是也。“党”者，朋党也，即指信徒群体。<sup>170</sup>其主要交往方式（means of communication）<sup>171</sup>有（1）直接交往，即通过宗教聚会（如弥撒、瞻礼等等）、筵席等等场合，而进行的面对面交往；（2）间接交往，即通过书信往来、撰写序跋等形式而形成的交往行为。<sup>172</sup>（明人文集中的“序跋”数目要远远高于前代。）<sup>173</sup>如韩霖（与其兄韩云）曾为高传教士高一志（Alfonso Vagnone, 1566—1640）<sup>174</sup>的著作进行修润、参校与撰写序跋，涉及的作品至少有10种。<sup>175</sup>通过这些交往行为将天主教徒紧密的联系在一起。这种联系正如涂尔干（Emile Durkheim, 1858—

<sup>164</sup> Ibid., pp.354-357.

<sup>165</sup> Ibid., p.362.

<sup>166</sup> Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.456-461, esp.457.

<sup>167</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.369.

<sup>168</sup> 如乾隆时期“蔡伯多禄”一案所牵连到的陕西神甫刘西满。固城县人刘西满，年十二岁时，其父将其托西安人赵士美带至广东，经西洋人李世福带往意大利，学习语言及神学。十六年后返回内地传教，并受教廷资助，“曾寄番银六七次，每次四五十圆。”参见中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》，页615下—616上。

<sup>169</sup> 诸如陕西信徒王徵所创办的仁会，就是以中国传统的乡约形式，建立一个天主教社区，参见王徵：《仁会约引》，载于徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》（北京：中华书局，1949），页74—75。

<sup>170</sup> 林一俊在《口铎日抄》中提及“独愧吾党，未能广竖斯义。”见艾儒略口铎、李九标笔录：《口铎日抄》，载《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》，第七册，钟鸣旦、杜鼎克编（台北：利氏学社，2002），页15—18。张星曜在《天教明辨》序言中提及“……颜曰《天教明辨》，从予友丁子履安之意也。履安家世天教，纯粹温良，吾党共推。”见张星曜：《天教明辨》，中国国家图书馆藏，页6a。

<sup>171</sup> 明清文人士大夫的交往方式一般有以下五种：（1）从学，（2）书院，（3）书牍，（4）出游，（5）讲学，参见Yan Ke. “Scholars and Communications Networks: Social and Intellectual Change in 17th-Century North China”, PhD Dissertation, Georgetown University, 1998, pp. 279-280.

<sup>172</sup> 方豪在《明末清初旅华西人与士大夫之晋接》一文中所总结的几类“晋接”方式，实际上也就是本文所言的交往方式。即（1）方物之馈赠；（2）简牍之往还；（3）诗词之题写。当然，方豪主要分析的是传教士与士大夫之间的“晋接”，并非信徒群体之内的交往方式，参见氏著《明末清初旅华西人与士大夫之晋接》，载方豪：《中国天主教史论丛》，甲集（上海：商务印书馆，1947），页125—145。

<sup>173</sup> 序跋撰写活动可以看作是文人士大夫之间的“同声相应，同气相求”，但从另一个角度看，也是文人士大夫之间的一种交往方式或者是文人团体的一种行为，参见余英时：《原“序”：中国书写史上的一个特色》，载《清华大学学报》（哲学社会科学版）24（2009）：5—12。

<sup>174</sup> [法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页88—97。

<sup>175</sup> 参见李凌翰：《韩霖〈铎书〉与中西证道：明末天主教徒参与的地方教化活动》，页62—63。

1917)所言“机械团结”(mechanical solidarity),<sup>176</sup>即在群体内部形成高度认同感与归属感。

信徒群体表面上与明末会社类似,尤其与众多佛道会社雷同。但信徒群体与其他世俗组织及宗教组织之不同,在于其核心是传教士。而且该群体中的信徒具有双重乃至多重身份,并且处于不同的群体网络之中。信徒群体的开放性并不限制不同背景及其他非信徒与之交往,实际上该群体已经成为当时社会上一股极其重要的力量。由于清初朝廷对士绅会社组织的压制,天主教信徒群体多以教堂为活动中心。禁教时期则多以信徒家庭为活动中心。由于时局发生转换,信徒群体的交往情况亦有所不同。信徒群体与当时社会之间的互动关系在不同时期亦呈现出不同特征。以下注重分析天主教徒群体与中国社会之间的互动,即天主教徒群体对当时社会所产生的影响,以及当时社会对此影响所做的回应。

### 3.1 教会与宗族

明末清初天主教的著作中很少提及教会(church)。天主教教义中言教会是基督的肢体,且主张所有信徒都属于同一个教会,即大公教会。<sup>177</sup>所谓教会即是所有信仰耶稣福音的人所组成的社团。<sup>178</sup>然而,传教士入华伊始并没有直接表明所有信徒必须听从教宗,都同属于同一个大公教会。利玛窦在《天主实义》中也只是简单提及西方的教皇制度,似乎与中国信徒并没有多少关系。<sup>179</sup>清初张星曜在《天儒同异考》中还将西方的教皇制度当作天主教优越于儒家的一个方面。<sup>180</sup>信徒还没有意识到自己与罗马教会的隶属关系。

由于清初天主教已注重培养本土神父,这些本土神父受到罗马教廷的直接管理。实际上礼仪之争之前,就已经开始显露出信徒与罗马教宗权威之间的微妙关系。教廷使节在宣布罗马教宗禁止敬孔祭祖等敕令时,显然得不到众多信徒的理解与支持。甚至有信徒直接上书给教宗,对“后来铎德”不遵守“利玛窦规矩”的情况多有指摘。<sup>181</sup>由耶稣会士所牧养的信徒倾向于保留儒家礼俗。因为这些礼俗对于他们来说是维系儒家身份之根本。一旦禁止这些礼俗即表明放弃儒家身份,此即给当地社会秩序带来威胁,并会给信徒自身造成认同危机(identity crisis)。正如当时教徒所言,“自禁止后,以致奉教之众,五内如裂,悲痛号泣。”<sup>182</sup>

因为大部分信徒生活在宗族之内,许多教堂(尤其是那些小教堂, chapel)也属于宗族财产。若抛弃儒家身份势必造成宗族内部的分裂。此举对于追求内在意义与外在秩序的儒家社会来说是一种巨大威胁。耶稣会士将天主教组织“织入”宗族之中,确实给天主教传播与发展带来便利,如上海徐氏家族对天主教之支持一直延续到清中期。明末天主教亦有家庭聚

<sup>176</sup> 法国社会学家涂尔干在《社会分工论》中提出“机械团结”(mechanical solidarity)和“有机团结”(organic solidarity)。所谓机械团结是一种基于彼此之间的相似性而形成的联系方式。而在有机团结中,集体的凝聚力和和谐一致则是建立在分化和差异的基础上。“有机团结”指人们在相互之间的差异的基础上凭理念、志趣进行协商以达成合作的那种机制,参见涂尔干:《社会分工论》,渠东译(上海:三联书店,2000)。另参见高丙中:《社团合作与中国公民社会的有机团结》,载《中国社会科学》3(2006):110-123。

<sup>177</sup> 参见奥脱(Ludwig Ott, 1906-):《天主教信理神学》,王维贤译,下册(台中:光启出版社,1967-69),页439。

<sup>178</sup> 参见罗光:《天主教教义》(香港:生命意义出版社,1985),页166-167。

<sup>179</sup> 利玛窦在《天主实义》第八章“第八篇,总举大西俗尚,而论其传道之士所以不娶之意,并释天主降生西土来由”的篇首简单提及教皇制度,“吾大西诸国且可谓以学道为本业者也,故虽各国之君,皆务存道正传。又立有最尊位,曰教化皇,专以继天主颁教谕世为己职,异端邪说不得作于列国之间。主教者之位,享三国之地,然不婚配,故无有袭嗣,惟择贤而立,余国之君臣皆臣子服之。”其中表明“余国之君臣皆臣子复之。”没有表明教皇与其他国信徒以及教会之间的关系,参见利玛窦:《天主实义》,载李之藻辑:《天学初函》,第一册(台北:学生书局,1964),页602-604。

<sup>180</sup> “而且守死奉教代代相承,教皇嗣位至今不绝,非天主而能若是乎?此天教之超儒者一也。”参见张星曜:《天儒同异考》,页69b-70b。

<sup>181</sup> 即鲍英齐等之《上教皇书》,参见黄一农:《被忽略的声音——介绍中国天主教徒对“礼仪问题”态度的文献》,载(新竹)《清华学报》25/2(1995):137-160。

<sup>182</sup> 鲍英齐等之《上教皇书》,转引自黄一农:《被忽略的声音——介绍中国天主教徒对“礼仪问题”态度的文献》,页149-150。

会点，尤其是在著名士绅家族之中。<sup>183</sup>但明清天主教传教士受宗主国、罗马教廷以及当地儒家信徒支持，有能力购买土地兴建教堂，亦有信徒自己兴办教堂。<sup>184</sup>教堂就成为信徒交往与聚会的中心。这些教堂大部分分布在中心城市，如福州的景教堂、福州堂，山西绛州教堂、陕西崇一堂，北京的北堂、南堂，杭州的圣母无原罪堂，上海的徐家汇教堂等等。<sup>185</sup>这些教堂按西方教堂风格设计兴建，装饰华丽，为当地注入了异国风情，自然会吸引不同人群之关注。<sup>186</sup>为方便非知识信徒认识教理，教堂内部会悬挂各种宣讲教理的画像。例如1661年完工的杭州教堂。<sup>187</sup>这些华丽的教堂虽然能吸引众人，但亦招致地方不同势力的嫉恨。有地方官曾将天主教教堂据为己有，亦有地方势力进教堂闹事。<sup>188</sup>尤其是在教案时期，教堂的财产受到侵犯，如将教堂改为义学等等。如此信徒则失去宗教活动的场所。<sup>189</sup>

宗族为教会提供了某种庇护，<sup>190</sup>而教会也成为支持宗族的另一股力量。在地方政治生态中，宗族充当教会与官府之间的桥梁。教会通过宗族势力寻求与官府管制之间的平衡。对于早期传教士来说，争取官府之容允自由传教乃是其主要任务。而到清初，教会则以寻求官府支持为主要目的。在明清社会中，宗族是地方政治中最主要的影响力量。<sup>191</sup>在官方的认可之下，宗族观念得以强化。在地方社会中，宗族与宗教之间的关系实际上仍然以宗族理念为主导。宗族亦常常通过宗教活动，例如向佛道捐助田产等等，来强化宗族观念或提升同族在地方上的势力或影响力。<sup>192</sup>

因此当教会逐步摆脱宗族势力的影响，逐渐以教堂为中心，且成为另一股地方势力时，势必改变原有的地方政治生态，对传统儒家社会秩序带来不小的冲击。对于顾忌群体及组织力量的兴起会威胁统治秩序的官府来说，如何有效管制这些信徒及教会确实是一个难题。另外，天主教在运用当地的宗族、人际关系网络等资源的同时，在某些方面对宗族本身亦构成了实质性威胁。因为宗族是以“儒家的社会主张为理论依据”，<sup>193</sup>而教会则以天主教社会主张为依据。宗族强调以本土的祖先崇拜的仪式化作为制度性基础，<sup>194</sup>而教会则至少不鼓励祖先崇拜以及不认可儒家敬孔的伦理、道德以及实际的价值。二者在丧葬礼、婚礼等礼仪制度

<sup>183</sup> 关于宗族与天主教传播之间的互动，可参见张先清：《明清宗族社会与天主教的传播——一项立足于东南城乡的考察》，载卓新平主编《相遇与对话：明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》（北京：宗教文化出版社，2003），页151—185。

<sup>184</sup> 杨光先所谓“彼教金多”，或许从另一个角度反映了当时传教士的经济状况。引自杨光先：《不得已》，载《天主教东传文献续编》，第三册（台北：台湾学生书局，1966），页1118。Brockey, Liam Mattew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.176.

<sup>185</sup> 参见 Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp. 580-585.

<sup>186</sup> 周萍萍：《十七、十八世纪天主教在江南的传播》，页166。

<sup>187</sup> 参见顾卫民：《基督宗教艺术在华发展史：（唐元明清时期）》（香港：道风山基督教丛林，2003），页287。另参见 Mungello, D. E. *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu: University of Hawaii Press, c1994, pp.48-51.

<sup>188</sup> 如郭居静在韶州时，曾有地方势力“蜂拥入堂院，大肆骚扰”，参见萧若瑟：《天主教传行中国考》，载《中国天主教史籍汇编》，页77。

<sup>189</sup> “又福建朱玛竊教友至云：‘福建八府神父，尽回西洋，地方光棍，联络衙门，将堂白占，议改义学公馆，不容一人进堂瞻礼。’如此情形，不识何以至此？”见张星曜等致艾斯珂信札，藏罗马耶稣会档案馆，转引自韩琦：《张星曜与〈钦命传教约述〉》，载 Mungello, D. E. 主编：《中西文化交流史杂志》（*Sino-Western Cultural Relations Journal*, XXII, 2000, pp.1-10），页6—7。

<sup>190</sup> 张先清：《官府、宗族与天主教——明清时期闽东福安的乡村教会发展》，页196。

<sup>191</sup> 参见郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》（长沙：湖南教育出版社，1992），页242。

<sup>192</sup> 关于宗族与宗教以及田产捐赠等之间的关系，可参见[日]白井佐知子：《明清时代之宗族与宗教》，载《上海师范大学学报》（哲学社会科学版）33/1（2004）：97—103。

<sup>193</sup> 参见常建华：《明代宗族研究》，页1。关于宗族，可参见弗里德曼（Maurice Freedman）、伊沛霞（P. B. Ebrey）、科大卫（David Faure）等人的研究：Maurice Freedman. *Lineage Organization in Southeastern China*. University of London, The Athlone Press, Newyork: Humanities Press Inc., 1958; Maurice Freedman. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. University of London, The Athlone Press, Newyork: Humanities Press Inc., 1966; Ed. by Patricia Buckley Ebrey and James L. Watson. *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940*. California: University of California Press, 1986; David Faure. *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*. California: Stanford University Press, 2007.

<sup>194</sup> 参见常建华：《明代宗族研究》，页1。另参见萧放：《明清家族共同体组织民俗论纲》，载《明清史》（北京：中国人民大学书报文献社编，2006年第3期），页12—20。儒家反佛教以及基督教往往就是因为佛耶对宗族关系尤其是拒绝祖先崇拜，因为此举会威胁到宗族制度，参见杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》，范丽珠等译，（上海：上海人民出版社，2007），页190。

上亦有诸多不同。<sup>195</sup>例如教外人士多会误解天主教“毁祠灭祖、忘记根本”。清初信徒徐慕义提及，“一旦谈及不烧祖宗之说，士农工商孰不惊为异讲，以为忘其根本，一口一词、同心协力以诤其说。”<sup>196</sup>反教者亦多据此作为引申，如李卫谓，“入其教者，必先将本人祖宗父母神牌，送与毁弃，以示归教之诚。”<sup>197</sup>

而且，教会甚至还可能瓦解明清乡村社会的固有组织及权力运作模式。<sup>198</sup>因此，宗族对于天主教也产生了消极反应。<sup>199</sup>而对于儒家信徒来说，虽然其深信天主教可以改善乡土风气、补益王化、尤其是可以维系儒家固有的统治秩序以及维护地方的社会秩序，<sup>200</sup>但对于天主教在另一方面会瓦解儒家基层统治秩序等情况则缺乏更有效的说明。<sup>201</sup>同时，信徒数量的增长在有的地方业已威胁到原有的社会结构。<sup>202</sup>

### 3.2 社会治理方案：观念之竞争

教会逐步脱离宗族之影响，不仅在于信徒群体自身力量的不断壮大，亦在于教会提供了另一套完全不同的社会治理方案（或谓“社会训导”即 *social teaching*，<sup>203</sup>包括道德、社会价值观、社会主张等等）。教会完全以信仰（基督）为核心，不同于宗族以血缘（血亲）为核心。<sup>204</sup>无论男女老幼均会被教会所接纳，更无尊卑长幼之严格区分。“万民在教会的地位，一律平等。”<sup>205</sup>教会内的信众均是上帝子民，故均是兄弟姐妹。因此教会彻底变革了宗族中长幼尊卑以及男女有别等固有秩序。尤其是教会对妇女、儿童之接纳，对既有儒家伦理秩序造成巨大冲击。传教士亦针对妇女、儿童提出相应的措施与办法，诸如鼓励女信徒在做工时背诵祈祷文，以及专为儿童提供启蒙书籍等等。<sup>206</sup>传统儒家礼仪中规定男女授受不亲、妇女不出闺帷、儿童不能离开家庭等等，<sup>207</sup>而在教会中妇女儿童可以自由参与各种活动。<sup>208</sup>

明清社会对妇女的控制尤其严厉，<sup>209</sup>虽然妇女可以参与某些宗教活动。传教士虽然采取某些变通的方式为妇女进行洗礼、告解、敷油、圣餐等礼仪活动，但仍为外界所批评甚至误

<sup>195</sup> 关于仪式（尤其是丧葬礼）与宗族之间的关系，参见 Brook, Timothy. “Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China”, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 49, No. 2 (Dec., 1989), pp. 465-499.

<sup>196</sup> 徐慕义：《祭祖答问序》，载徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，页 91。徐慕义，圣名文都辣，云阳人。李天纲认为，《祭祖答问》为方济各会传教士，参见李天纲：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》，页 128。

<sup>197</sup> 李卫：《改天主堂为天后宫碑记》，载《皇朝经世文编》卷六十九《礼政十六·正俗下》。

<sup>198</sup> 已有论者指出明清宗族的发展是明代以后国家礼仪改变并向地方社会渗透过程在时间和空间上的扩展。在地方上建立起与国家正统拉上关系的社会秩序，参见[英]科大卫、刘志伟：《宗族与地方社会的国家认同——明清华南地区宗族发展的意识形态基础》，载《历史研究》3（2000）：3-14。因此，教会对宗教的冲击往往源自对固有社会秩序的改变。

<sup>199</sup> 关于宗族对天主教的抵抗，参见张先清：《明清宗族社会与天主教的传播——一项立足于东南城乡的考察》，页 167-181。

<sup>200</sup> 秩序问题异常重要，日本明清史学者森正夫提出“地域社会论”，指出“秩序原理”（社会秩序）制约着构成该地域中社会成员行为与活动，参见伍跃：《日本明清史学界关于秩序问题的研究——从〈中国近世社会的秩序形成〉说起》，载《明清史》（北京：中国人民大学书报文献社编，2006年第5期），页 83-86。

<sup>201</sup> 此种悖论在反教眼中异常昭著，如施邦曜所谓“借夷教以乱圣道，真为名教罪人。”见施邦曜：《福建巡海道告示》，载《圣朝破邪集》，卷 2，日本安政乙卯冬翻刻本，页 33。禁教之后的地方社会中，多见由此所引起的教案或反天主教活动。

<sup>202</sup> 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，页 225。

<sup>203</sup> 今天天主教称之为“社会训导”，参见叶丽珊、阮美贤：《正义道中寻：天主教社会训导文献简易本》（香港：香港天主教正义和平委员会，2006）。

<sup>204</sup> 分别参见罗光：《天主教教义》，页 169；常建华：《明代宗族研究》，页 1。

<sup>205</sup> 罗光：《天主教教义》，页 170。

<sup>206</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.82.

<sup>207</sup> 关于更多规定，可参见流传最广、影响最大的《朱子家礼》，载《钦定四库全书·家礼》。

<sup>208</sup> 此在农村中，非常明显。虽然传教士在敷圣油等礼仪活动中会采取相关变通，但其对儒家基本秩序有所冲击，参见 Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.309.

<sup>209</sup> 杨庆堃认为，“男女大防的松懈向来被视作是对宗族制度凝聚力的严重威胁，而宗族制度对传统社会治理秩序来说至关重要。”参氏著《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》，页 191。

解。<sup>210</sup>而更为外界所批评的则是天主教贞女或修女的出现，出于种种原因她们选择守贞作为自己的生活方式。<sup>211</sup>妇女与儿童问题常常成为明清教案中士绅反教理由之一。<sup>212</sup>

此外，教会所组织的宗教活动通常以七天为一周，在第七天进行弥撒崇拜。如利玛窦所言：“列国之人，每七日一罢市，禁止百工，不拘男女尊卑，皆聚于圣殿，谒礼拜祭，以听谈道解经者终日。”<sup>213</sup>而且，天主教徒的教会内部通婚使得信仰圈与婚姻圈逐渐迭合。<sup>214</sup>除此之外，亦有各种节庆日瞻礼弥撒等等。故在传统的阴历之外，出现了教会历法，亦即出现了另一种时间计算方式。教会历法及瞻礼单的出现，其意义不仅仅在于为信徒提供参与宗教生活的指导，而且在于提出不同于儒家的时间计算方式。<sup>215</sup>时间计算之不同不在于其表面度量单位的差异，而在于其背后的思想传统及思维习惯之不同。<sup>216</sup>亦在于支撑该时间计算方式的意义与秩序之不同。阴历代表了儒家固有的意义与秩序，而教会历则代表着西方文化。这样我们就可以理解清初杨光先看似毫无理性的宣称“宁使中夏无好历法，也不用西洋历法”。<sup>217</sup>此即表明使用何种历法不再是时间层面上的问题，而是事关“正朔”等重大问题。

教会也通过信徒组织各种善会，如仁会等等，参与当地的慈善活动；通过乡约、宣讲等活动来参与当地的教化事业，如韩霖所参与的乡约活动等等。<sup>218</sup>在天主教所刊印的各种书籍中，除却天主教教义等内容之外，就是大量有关伦理、道德甚至有教育、慈善等内容。实际上天主教本身就是一套完整的社会治理方案。如果将西方科技一并归入“天学”之内，那么天主教就代表了另一种大异于儒家的传统。如韩霖对朱子小学颇有微词，<sup>219</sup>张星曜对儒家妇女教化有所欠缺所表达的不满等等，都可作如是观。<sup>220</sup>传教士也有意比照儒家而编纂出天学四字经如艾儒略的《天主教四字经文》，<sup>221</sup>针对儿童而做的启蒙书籍如罗儒望（Joao da Rocha, 1565—1623）<sup>222</sup>《天主教启蒙》（1619）、<sup>223</sup>何大化（Antonio de Gouvea, 1593—1677）<sup>224</sup>的《天学蒙引》、《天主教引蒙要览》；高一志的《童幼教育》、《修身西学》、《齐家西学》等等；针对慕道者而做的教义问答，如施若翰（Juan García, c.1605—1665）、苏芳积（Franciscus Diaz, 1606—1646）的《天主教入门问答》<sup>225</sup>；针对“中人以下之君子”的《天教便蒙》

<sup>210</sup> 参见 Menegon, Eugenio. “Deliver Us From Evil: Confession and Salvation in Seventeenth-and Eighteenth-Century Chinese Catholicism.” In edited by Standaert, Nicolas and Dudink, Ad. *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2006, pp.52-56.另孟德卫指出士大夫反教的七大理由之一即诱奸妇女，参见 Mungello, D. E. *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. London: Rowman & Little Field Publishers, Inc., 1999, pp.37-42.

<sup>211</sup> 参见 von Collani, Claudia. “Parishes, Priests and Lay People: Christian Communities as Described in the *Neue Welt-Bott*”, pp.697-699; Menegon, Eugenio. “Ancestors, Virgins, and Friars: The Localization of Christianity in Late Imperial Mindong (Fujian, China), 1632-1863”, pp.399-408; Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, pp. 396-397; 张先清：《官府、宗族与天主教——明清时期闽东福安的乡村教会发展》，页 202—219；又参见雍正福安教案《福安县告示》“……以致男女不分，风俗颓靡，其闺女名曰小童贞者，速行领回择配。”（吴旻、韩琦编校：《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》，页 20。）

<sup>212</sup> 参见吕实强：《中国官绅反教的原因（1860—1874）》（台北：中研院近史所，1966）；苏萍：《谣言与近代教案》（上海：上海远东出版社，2001）。

<sup>213</sup> 利玛窦：《天主实义》，载李之藻辑：《天学初函》，第一册，页 604。

<sup>214</sup> 张先清：《官府、宗族与天主教——明清时期闽东福安的乡村教会发展》，页 229。

<sup>215</sup> 参见利类思：《圣教历年月》，载氏著《圣事礼典》，收于《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，页 315—357。

<sup>216</sup> 公历以日之躔度为准，而阴历则以月之躔度为准；公历自冬至至明年冬至为一年，参见《永定历年瞻礼日法》，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第五册，页 303—332。

<sup>217</sup> 杨光先：《不得已》，载《天主教东传文献续编》，第三册（台北：台湾学生书局，1966），页 1249。

<sup>218</sup> 参见韩霖：《铎书》，载钟鸣旦、杜鼎克等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，第二册（台北：方济出版社，1996），页 599—862；黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，第七章，页 254—286。

<sup>219</sup> 参见韩霖：《铎书·维风说》，载钟鸣旦、杜鼎克等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，第二册，页 764—768；韩霖：《童幼教育序》，载徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，页 166。

<sup>220</sup> 参见张星曜：《天儒同异考》，页 54a。

<sup>221</sup> 载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第二册，页 297—384。

<sup>222</sup> [法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页 71—73。

<sup>223</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.82.该书载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第一册，页 375—514。

<sup>224</sup> [法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页 227—230。

<sup>225</sup> 载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第二册，页 385—518。

<sup>226</sup>等著作。

与此同时，天主教又以天主的赏善罚恶作为道德他律的基础，使得天主教所提出的教化比起儒家（佛道等）更加有效力。<sup>227</sup>虽然早期入华耶稣会士并无意与儒家展开竞争，但在清初尤其是礼仪之争之后，此种竞争业已展开。非信徒要对儒家与天主教进行选择，亦是在儒家群体与天主教群体之间进行选择。由于清初天主教得到长足的发展，地方上不少质量较差的中下阶层不断加入教会，导致信徒群体素质的普遍下降。以至于有信徒认为信徒群体中有不好的人而拒绝加入教会。<sup>228</sup>当然，此种竞争是在良好的政教关系下进行的。一旦禁教，此种竞争便失去可能性。因为禁教使得天主教失去政治合法性。从另一个角度来看，禁教使得加入天主教所带来的风险，给信徒造成负收益。若从理性人的角度出发，个体会谨慎选择加入给自己带来负收益的群体或组织。即会衡量行动的预期成本和收益，然后寻求行动以使得收益最大化。<sup>229</sup>虽然污名和牺牲，会使得天主教群体更加排他和封闭，以及引发更高水平的成员参与和投入，以及更多回报。<sup>230</sup>但由此所产生的问题则难以一时解决。虽然儒家信徒强调天主教会给社会秩序以及教化带来积极作用，且可以辅助儒家化民成俗，但是天主教在某种程度上已经给当地的儒家社会秩序带来破坏与冲击。此在反教文献中表现得异常明显。<sup>231</sup>

### 3.3 教会与官府：教权与皇权

明清耶稣会士入华伊始就面临着如何处理与当地政权之间的关系。耶稣会传教士走上层路线、积极寻求统治阶层的庇护，以为传教提供便利。然而中国传统的政教关系不同于西方世俗国家的政教关系。<sup>232</sup>利玛窦极其想通过皇帝的皈依来促使全国臣民都皈依天主教。利玛窦以后的耶稣会传教士亦继续利玛窦的梦想。但是一个显明的事实是当时的官方意识形态乃儒学。利玛窦等传教士似乎表明，作为世俗意识形态之儒家与作为神圣信仰之天主教二者之间可以并行不悖。但是传统中国的政教关系则将世俗与神圣这两个看似互不干涉的领域融合一体。包括佛道在内的“三教”，虽然均可以作为维系社会统治秩序的工具与手段。但所有一切宗教活动、组织、制度必须服从官府管制。佛道二教虽然可以与儒家并举，但实际上仍有不少儒家士大夫批评佛道不可以与儒家相提并论，只有儒家才是真正的“教”。<sup>233</sup>

而且，儒家传统中存在着“异端—正统”相对立的思想（Heterodoxy-Orthodoxy Antithesis）。即认为儒家是正统，而一切非儒家的所有宗教，包括佛及基督教等外来宗教，皆有可能被视作异端。<sup>234</sup>而官府容允或禁止某一宗教，关键就在于官方的态度或该宗教所获得的社会支持如何。儒家的反教传统要追溯到孟子时代的反杨墨、汉代王充反有神论、唐代韩愈的反佛教传统。儒家的这种传统实际上就是否定宗教的传统，而强调儒家的正统性以及唯一至上性。对儒家正统的维护以及对宗教的否定实际上是传统反教论的主要来源。官绅则是儒家的最大受益者，其反教当然要受到根深蒂固的传统反教思想的影响。官绅是传统中国

<sup>226</sup> 周志：《天教便蒙序》，载徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，页130。

<sup>227</sup> 杨庆堃认为，佛教“从未像天主教在欧洲社会那样成为世俗社会关系的伦理价值之源”，参氏著《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》，页256。

<sup>228</sup> 如赵仑笔录：《续〈口铎日抄〉》记载有外教者“申某”因为天主教中有人未必尽贤而拒绝入教，“我正谓天主教中人未必尽贤也。”载吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，清宣统元年[1909]徐家汇印书馆铅印本，线装1册（1函），北京大学图书馆古籍特藏库，页79b。

<sup>229</sup> 除非会在信仰上带来更大的回报，诸如如得拯救、上天堂等等，可参考斯塔克对殉道者之所以殉道之分析，参见[美]罗德尼·斯塔克：《基督教的兴起：一个社会学家对历史的再思》，页195—226。关于理性选择，参见该书页201。

<sup>230</sup> [美]罗德尼·斯塔克：《基督教的兴起：一个社会学家对历史的再思》，页212。

<sup>231</sup> 关于基督教与社会秩序之间的关系，可参见汤朴威廉（William Temple, 1881—1944）：《基督教与社会秩序》，香港：基督教文艺出版社，2003。

<sup>232</sup> 参见王晓朝：《基督教与帝国文化——关于希腊罗马护教论与中国护教论的比较研究》，北京：东方出版社，1997。

<sup>233</sup> 晚清士大夫主张用“巫”来翻译 religion 无不表明，只有儒家才是正统。而宗教只能属于社会中的某种部门或组织，甚至不可以登上大雅之堂，参见陈熙远：《“宗教”——一个中国近代史上的关键词》，载《新史学》13/4（2002）：37—66。

<sup>234</sup> Cohen, Paul. *China and Christianity: the Missionary Movement & the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1963; 杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》，页182—187。

社会的主导力量，其反教行为实际上就是官方反教行为。而这种行为往往又是以维护儒家正统、反对异端、邪教作为理由的。<sup>235</sup>

儒家的理性与现实主义使得其对宗教的看法偏向于消极与保守。<sup>236</sup>而且历史的经验表明，官府必须高度警惕会威胁到统治秩序的潜在力量。这种力量包括会扰乱民心、迷惑百姓的异端邪说（宗教思想），以及以该异端邪说为基础的组织或群体（宗教组织）。即对任何会威胁到正统意识形态的思想，以及会威胁到地方统治秩序的力量都必须保持高度的警惕。中国本土的两大宗教佛道二教在与政权经过长时期的磨合之后，从思想与组织方面均发生重大改变。中国传统政教关系将佛道二教逐渐剥蚀掉其可能威胁到意识形态的思想观念，削弱其可能威胁到统治秩序的群体组织。佛道二教在管理上必须服从官府之安排，诸如发放度牒等制度，而在思想观念上已与儒家融合在一起。

对外来的天主教，当地政权仍然按照传统的管理模式加以管制。尤其是当发现天主教会逐渐显示出自己的强大力量时，官方有意或无意借助地方上的反教力量来达到将天主教纳入管制秩序之目的。<sup>237</sup>实际上在康熙禁教之前，天主教对官府所带来的潜在威胁并非没有被儒家所揭示。明末南京教案、清初历法教案等已有儒家士大夫提出要对天主教采取“人其人、火其书、庐其居”的严厉措施，以防止“以夷变夏”等等。<sup>238</sup>与明末不同的是，清初的教案虽然以历法之争作为导火索。其深层原因仍然是儒家的统治秩序使然。杨光先仅凭汤若望《时宪历》封面上的“依西洋历法”等字就判定汤若望实乃变华夏为西洋之藩属，而颠覆传统儒家的“正朔”观念。<sup>239</sup>杨光先已经意识到天主教对儒家之冲击，不仅仅在于思想层面上，而且更在于现实的秩序上。

从地方以及乡村的角度来看，儒释道以及民间宗教在乡村权力的文化网络中占有重要地位。<sup>240</sup>实际上，乡村中的祭祀与宗教活动往往是具有地域色彩的民间崇拜，与儒释道相互交融的结果。而士绅通过公共的祭祀与宗教活动，建构权威与推广儒家思想。因此，乡村中很多公开的仪式或宗教活动需要村民或乡民强制性参与。<sup>241</sup>这些公开活动其目的并不在于信仰本身，而在于通过集体活动凝聚乡村的集体意识以及强化乡绅领导层的权威。因此，拒绝这些集体活动往往受到其他村民或乡民之排斥，以及受到士绅之反对。晚清很多乡村的教案，往往由于天主教徒拒绝参与此类的公共活动，诸如拒绝参与集体性庙会或拒绝分摊此类活动的经费等等，而引发的反弹。这是因为天主教徒之拒绝实际上破坏了乡村集体意识，以及动摇士绅领导层的权威。<sup>242</sup>

与佛教不同的是，天主教传教士本身虽然只为了传播自己的信仰，但在组织、经济等方面仍受到西方国家或教廷的直接管理。换言之，在华传教士虽然要服从于官府，但更要服从于西方国家或教廷。而皈依天主教的信徒也必须服从传教士以及受罗马教廷的直接管理。<sup>243</sup>这样就给传统中国的政教关系、尤其是皇权同时拥有教权的传统思想带来严重挑战。而且到了清初，官府将天主教不再视作单纯的类似于佛道的宗教组织，传教士与清廷之间的关系实际上象征着西方与中国之间的国家关系。只要传教士代表西方国家表示效忠皇帝，并且服从

<sup>235</sup> 关于官府对宗教的控制，可参见 Bodde, Derk. *Chinese thought, society, and science: the intellectual and social background of science and technology in pre-modern China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991, pp.173-194.

<sup>236</sup> 正如李秋零在分析清初礼仪之争时所指出的那样：“中西文化传统对宗教的不同理解使二者之间的分歧无法调解。”参见氏著《清初“中国礼仪之争”的文化学再反思——兼与安希孟先生商榷》，载《中国人民大学学报》4（2003）：113—118。

<sup>237</sup> 参见 Dudink, Ad. “Christianity in Late Ming China: Five Studies”, PhD dissertation, Leiden, 1995.

<sup>238</sup> 杨光先在《辟邪论》中言：“韩愈有言：‘人其人，火其书，庐其居。’吾于耶稣之教亦然。”参见氏著《不得已》，载《天主教东传文献续编》，第三册，页1120。

<sup>239</sup> 杨光先在《请诛邪教状》中言：“且于《时宪历》面，敢书‘依西洋新法’五字，暗窃正朔之权，以尊西洋，明白示天下。”参见氏著《不得已》，载《天主教东传文献续编》，第三册，页1078—1079。

<sup>240</sup> [美]杜赞奇：《文化、权力和国家——1900—1942年的华北农村》，王福明译（南京：江苏人民出版社，1994），页111。

<sup>241</sup> 乡村宗教不同类型，参见[美]杜赞奇：《文化、权力和国家——1900—1942年的华北农村》，页112。

<sup>242</sup> Charles Litzinger. “Temple community and village cultural integration in North China: evidence from sectarian cases (chiao-an) in Zhihli, 1860- 95”, Dissertation, University of California-David, 1983. 赵英霞：《乡土信仰与异域文化之纠葛——从迎神赛社看近代山西民教冲突》，载《清史研究》2（2002）：68—75。

<sup>243</sup> 关于天主教的政教观，参见罗光：《天主教的政教关系观》，载郑梁生主编：《第二届中国政教关系国际学术研讨会论文集》，台北：淡江大学历史学系，1991，页93—97。

于官府管制，那么就可以自由传教。康熙容教令（1692）之后，官府已明确将天主教当作夷人的宗教。在此种“效忠一回报”的传统华夷关系下，虽然给传教士带来宽松的传教环境。但却在某种程度上强化了天主教不是“我们”的而是“他们”的宗教等观念。尤其当礼仪之争发生后，这种“我们—他们”的区分由于教廷否定儒家礼仪而进一步加剧。康熙帝之禁教不仅是因为皇权与教权之间的冲突，而且是因为天主教对官方意识形态的否定。禁教以后，民人若“私奉”天主教且与传教士有往来（所谓“接引”），就不但触犯“禁教”之禁令，而且同时亦有“通夷”之罪名。<sup>244</sup>换言之，天主教已彻底被官方定性为夷人之宗教，即所谓“外洋异教”<sup>245</sup>或“西洋邪教”。<sup>246</sup>

明清天主教合法性的一部分即来自于官府以及政权的认可。<sup>247</sup>传教士所采取的策略即是通过与有势力的儒家士大夫以及官府交往，以获得他们的庇护，从而取得传播与发展的合法性。从社会资本的角度看，与上层士大夫、官府等交往，有利于增加天主教徒群体的社会资本容量，从而吸引更多人与之交往，进一步扩大天主教徒群体的规模。尤其是与皇权保持紧密的关系、获得皇帝本人的支持，更容易保护天主教。清初的传教士即倾向于获取皇帝本人的支持，以获得合法性。汤若望与顺治、南怀仁与康熙即是这种关系的典型。但后来，康熙帝因为礼仪之争而使用印票制度来管理传教士，实际上是让传教士顺从皇权而否定教权。而一旦朝廷禁教，天主教即失去合法性，亦难以成为儒释道之外的合法宗教。<sup>248</sup>

### 3.4 交错压力

宗教社会学中用“交错压力”（cross pressure）来描述，当个体认同于几种不同的角色和相关群体时，个体所感受到的具有冲突性的效忠。<sup>249</sup>在明末清初的天主教徒身上亦存在着类似的交错压力。其根源来自天主教信仰与儒家传统，或天主教群体与儒家群体，或罗马教廷与世俗朝廷等之间的张力与冲突。虽然传教士及部分信徒努力消弥二者之间的张力，但二者在某些问题上的要求与看法迥异。加入不同群体不是被简单的贴上某种身份标签，而且还需要按照该群体所提供的准则履行相应的行为：

群体 A → 身份（认同）A → 意义系统 A → 行为 A

群体 B → 身份（认同）B → 意义系统 B → 行为 B

在相互对立的或“非此即彼”的行为准则（或意义系统）中，如何在二者之间进行抉择确实是信徒所面对的重大难题。诸如在没有子嗣的情况下，为尽孝道儒家要求士大夫纳妾，而天主教则明令禁止。儒家信徒一方面不想违背孝道，另一方面也不欲违背信仰。那么必然会产生交错压力。对于该压力之解决，往往是在二者之间做出选择，要么纳妾而违反天主教十诫，要么不纳妾而违反孝道。这种选择关键在于信徒自身的权衡与决定。利玛窦等传教士以及徐光启等信徒力图确证天主教合乎儒家。但是因为无法将天主教从与之结合甚深的西方文化抽离出来，所以不仅仅要论证天主教信仰与儒家符合，实际上也要论证某些西方文化亦与之符合。因此徐光启、孙元化、<sup>250</sup>张星曜等信徒看到二者之间的差异就用“补儒”或“超

<sup>244</sup> 参见中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》，页 760 下—761 下。

<sup>245</sup> 参见两广总督舒常以及广东巡抚孙士毅奏章，载中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》，页 709 上。

<sup>246</sup> 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》，页 762 上。官府对天主教的称呼在不同时期有所不同。唐朝在诏令中称景教为（波斯）“经教”。（参见顾卫民：《中国天主教编年史》，页 3—5。）南京教案时，反教奏疏即称之为天主教。（《正教奉褒》，页 471）顺治帝在《御制天主堂碑记》谓“泰西之教”、“天主之教”，（《正教奉褒》，页 489）。杨光先反教时称天主教为“耶稣邪教”。随后的奏疏中（包括康熙三十一年年的《宽教令》）均称之为“天主教”。

<sup>247</sup> 传教士意识到中国宗教合法性来源于官府的认可，因此，天主教徒和传教士积极编纂朝廷褒扬传教士或天主教的文献，以资护教。这些文献如明末的《具揭》以及清初的《熙朝定案》、《钦命传教约述》、清中期的《睿鉴录》以及清晚期的《正教奉褒》等等。

<sup>248</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.187-191.

<sup>249</sup> McGuire, Meredith. *Religion: The Social Context*, Belmont, Calif.: Wadsworth Pub. Co., c1987, p.167. 参见孙尚扬：《宗教社会学》（北京：北京大学出版社，2004），页 115。

<sup>250</sup> 孙元化：《则圣十篇引》“一还吾三代之隆懿者，非泰西教学不可也”，载徐宗泽：《明清间耶稣会士提要》，页 77。

儒”等策略来为天主教进行辩护，即用天主教文化来补充儒家文化。实际上，天主教自身也即一种传统，当其与儒家传统面对时必然会对个体产生交错压力。

天主教本身不仅仅只是一种宗教，不仅仅只有超越性的神圣性层面，还包括众多世俗层面。<sup>251</sup>儒家信徒不仅仅要委身于信仰，而且要委身于教会、委身于教廷、委身于西方天主教传统。<sup>252</sup>同时，儒家天主教徒又需要委身于宗族、委身于朝廷、委身于中国儒家传统。虽然在西方的传统中，教廷与朝廷分属神圣与世俗绝然不同的领域，但一个显明的事实是中国历代以来官府都有权力管制任何宗教。在传统中国并没有公域与私域的严格区分。<sup>253</sup>

前已提及，中国历来的政教关系表明传统中并不存在政教分离，也不存在纯粹的私人空间。官府往往不只是拥有政治权力，而且还掌握了教化权与祭祀权。信仰并不仅仅是个体的私事，而是必须在得到官府允许之下才可以。<sup>254</sup>清中期禁教案件中多以“私奉”为由定刑。同时，罗马教廷不仅仅只管理神圣层面的事务，还要管理世界各地的教会、信徒等世俗层面的事务。尤其是传信部向各地所派往的传教士，其活动经费均由教廷或享有保教权的西方国家提供。而且教廷有权任命包括中国在内的神职人员。中国信徒不仅仅在信仰上必须听从教廷或教宗的敕令。<sup>255</sup>清中期的禁教案件中将中国信徒与西洋传教士之间的交往定为“通夷”。雍正帝曾明确表示对中国信徒委身于教宗的担忧。<sup>256</sup>

由此可见，在如许不同的委身之间存在着张力与冲突。例如明末福建天主教徒张賡虽然是该地区著名领袖，但极有可能通过纳妾而缓解交错压力。同样，该地区信徒严谟在面对礼仪问题时亦出现如此疑惑：在儒家与天主教之间是否必要做出非此即彼的抉择？<sup>257</sup>礼仪之争中教宗敕令实际上是全然否定儒家礼俗的正当性，亦即禁止委身于儒家传统，实际上是对儒家身份的否定。而康熙帝的禁教则又是在否定天主教的政治合法性，亦即禁止臣民委身于教廷、委身于天主教。交错压力不仅仅存在于中国信徒身上，在礼仪之争时的传教士身上亦存在着。一方面，为了教会的发展需要遵守中国礼仪，即领取印票，以获得政治上的合法性。另一方面，则又必须遵守教廷的权威，而拒绝中国礼仪，即拒领印票。前者即可以留在中国，而后者则被驱逐出境。当然也有一些潜入地下。<sup>258</sup>

这样互相否定导致儒家天主教徒必须在二者之间做出“非此即彼”的选择。到清中期，信徒多为商贩、农民、手工业者等中下阶层。或许正是因为上述原因导致儒家知识分子因为无法抉择而难以进教。<sup>259</sup>交错压力在早期教会以及当今教会中亦存在，甚至有论争直接指出因为要向信仰(基督教)与文化(传统)双重委身，所以就给基督徒提出了一个困境(dilemma)。即基督徒发现他们受文化的影响要大于耶稣，但同时却要相信耶稣的影响必须是至高的，且是他们的终极权威。<sup>260</sup>解决这个困境的关键是如何妥善处理。使徒保禄的做法则是容许不同文化之间的差异，不是以基督教文化(基督)代替(外邦)文化，而是用信仰来弥合二者之

<sup>251</sup> 宗教本身就是一种文化形式，参见吕大吉：《宗教是一种社会文化形式》，载《宗教哲学》35（2006）：151—162。

<sup>252</sup> 一般来说，基督徒需要处理对（基督教）信仰与（本土）文化（传统）之间的关系。在早期教会，以及当今的教会中，如何处理两者该关系仍是一个难题，参见 Lane, Dermot A. “Faith and Culture: The Challenge of Inculturation”, in *Religion and Culture in Dialogue, a challenge for the next millenium*, edited by Dermot A. Lane, Dublin: Columba Press, 1993, pp.11-39.

<sup>253</sup> 公域与私域是西方哲学中的一组相对概念。公域是指会涉及到公权力的领域。而私域则“意味着公共权力的禁区和私人自治的自由王国。”在西方传统中，往往强调私域对于公域具有优先性，参见李晓辉：

《公域与私域的划分及其内涵》，载《哈尔滨商业大学学报（社会科学版）》4（2003）：124—127；另参见哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，曹卫东、王晓珏等译（北京：学林出版社，1999），页1—5。

<sup>254</sup> 诸如黄佐《泰泉乡礼》曾规定：“民家只许奉祀祖宗神主，如有私自奉祀外神、隐藏邪术者，上司访出问罪，决不轻恕。”参见《钦定四库全书·泰泉乡礼》卷三，页18b。

<sup>255</sup> 关于中西方政教关系的不同，参见钟鸣旦对古伟瀛：《清末朝廷对于基督宗教的政策》一文的评论，载《第二届中国政教关系国际学术研讨会论文集》，页68。

<sup>256</sup> 如其所言：“我们岂不很快成为你们君王的顺民吗？教友只认识你们，一旦边境有事，百姓惟尔等之命是从。”转引自顾卫民：《中国与罗马教廷关系史略》，页87。

<sup>257</sup> 参见李天纲：《严法的困惑：18世纪儒家天主教徒的认同危机》，载李炽昌主编：《文本实践与身份辨析：中国基督徒知识分子的中文著述（1583—1949）》（上海：上海古籍出版社，2005），页156—182。

<sup>258</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.189.

<sup>259</sup> 黄一农：《明末清初“帝天说”所引发的论争》，载《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页461。

<sup>260</sup> 参见 Scriven, Charles. *The Transformation of Culture: Christian social ethics after H. Richard Niebuhr*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, c1988, pp.17-18.

间的差异。<sup>261</sup>

### 3.5 信徒在不同群体网络中的交往与认同

因为儒家信徒具有双重身份，故其不可能只处于天主教信徒群体网络之中。事实上，如同传教士一样，儒家天主教徒也同时与不同群体交往，从而处于性质不同的群体网络之中。儒家天主教徒首先处于由传教士、信徒所组成的信徒群体之中。该群体往往以信徒所在地区教堂为交往场所，以传教士以及该地区信徒领袖为交往中心。虽然传教士和罗马教廷按地区之不同将中国划分为几个不同的教省，而且不同地区的信徒群体并不雷同，但从另一个角度来看，无论哪个地区的信徒都属于同一个教会。

此种组织与明末非常兴盛的会社以及文学结社十分类似。可以想见的是，传教士不仅仅是在单方面的传入信仰及与之一体的西方文化，亦在某种程度借用、吸收当时社会的固有资源。诸如上述所及的对宗族以及其他人际资源的借用等等。传教士又利用明末社会广泛存在的结社活动，让不同地区的信徒也能形成紧密联系、具有高度认同感的会社。该社之内，信徒通过书信往来、撰写题跋等保持紧密联系；（耶稣会要求传教士保持书信联系）又通过传教士在讲道时对不同地区信徒的评介等方式将不同地区信徒联结在一起。此外，通过传教士在不同地区来回巡游，实现了不同地区教会及信徒信息的沟通与共享。诸如山西信徒韩霖与千里之外的福建信徒张庚以及其他信徒合作撰写《圣教信证》。<sup>262</sup>福建信徒林文英为浙江信徒朱宗元《答客问》写序等等。<sup>263</sup>艾儒略在杭州以及在福建省各个地区走动，从而将不同地区的信徒联系在一起。

由于清初对文人结社活动的压制，此类跨地区的会社组织有所收敛。<sup>264</sup>虽然较少明末那样联系紧密的会社，但不同地区的信徒或教会仍然保持联系。诸如杭州教会与福建教会之间联系紧密。当福建教会因反教而受到威胁时，曾有信徒远赴杭州教会与张星曜等信徒一起商量对策。<sup>265</sup>传教士亦借助于当时广泛存在的善会等形式，组织信徒参与当地的慈善教化活动，以扩大天主教对当地的影响。实际上，因为当时不少天主教徒是当地的乡绅或者致仕归家的官员。参与当地的慈善教化以及其他公共活动，理应是他们的职责所在。不过他们在善会等公共活动中亦将天主教的慈善、伦理思想一并介绍进来。而在清初，汤若望、南怀仁等著名传教士均被限制在宫廷。亦缺乏类似于三柱石之类的官僚信徒，又很少有像韩霖、林一俊等那样的地方乡绅信徒。天主教徒参与公共活动主要限于各种慈善活动。

儒家信徒还与其他群体或个人保持联系。儒家信徒与其他非信徒的儒家士大夫有紧密交往，甚至亦与佛道之人或对佛道有好感的儒家士大夫往来甚密。而且其中一个事实是不少后来皈依天主教的儒家士庶在皈依之前或多或少对佛道有好感、或与佛道之人有过交往、或与对佛道有好感的儒家士大夫有过交往、或本身就是佛道之人、或对佛道著作义理礼仪甚为熟识等等。在皈依天主教之后，不少信徒仍然与这些非信徒群体保持紧密联系。例如韩霖与佛教徒李长科（字小有，后改名盘）、<sup>266</sup>与道教徒傅山（字青主，道号真山，1607—1684）<sup>267</sup>等

<sup>261</sup> 关于基督教与文化之间的关系，及如何解决二者的矛盾，参见 Richard Niebuhr: *Christ and culture*, Harper: New York, 1951. 中译本见赖英译：《基督与文化》，龚书森译（台南：东南亚神学院协会台湾分会，1963）。

<sup>262</sup> 韩霖、张庚等：《圣教信证》，载《天主教东传文献三编》，第一册（台北：台湾学生书局，1984），页 267—362。

<sup>263</sup> 参见龚缨晏：《明清之际的浙东学人与西学》，载《浙江大学学报（人文社会科学版）》3（2006）：60—68。

<sup>264</sup> 艾尔曼：《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》，赵刚译（南京：江苏人民出版社，1995），页 81；另参见陈宝良：《中国的社与会》（杭州：浙江人民出版社，1996），页 12—13。

<sup>265</sup> 参见张星曜：《钦命传教约述》，载韩琦、吴旻校注：《熙朝崇正集、熙朝定案（外三种）》，页 425—426。

<sup>266</sup> 李刻有善书《仁品》及《广仁品》。《四库存目》谓（《广仁品》），“明李长科编，长科字小有，扬州兴化人。此书阐明佛家戒杀之说，皆杂举故实以明因果。题曰二集，当有初集，今未之见。”（附于《广仁品》，《四库全书存目丛书》子部 151 册，页 246 下）。又李盘：《崇圣堂》诗序，“予所居堂中，设《宣圣杏坛图》，从来佛地无供奉儒宗者。张尔唯赠予联云，‘孔李通家金粟如来为弟子’，予对云，‘燕吴异地孤云独去是乡山’，俱青莲语。”载《李小有诗纪·香山忆》，《四库未收书辑刊》6 辑 29 册，页 256 上；《清诗纪事·明遗民卷》，江苏古籍出版社，1987，页 259。李长科与韩霖曾撰《金汤十二筹十二卷》，具体版本情况参见杜泽逊：《四库存目标注》（三）子部上，页 1555—1556；李盘、韩霖等：《金汤借箸十二筹十二卷》，《四库禁毁书丛刊》子部 33 册，页 13 上。

之间往来频繁。<sup>268</sup>因为信徒群体的具体构成不同，明末信徒群体保持高度开放性与灵活性，与社会其他群体之间的界限并不十分明显，可与其他群体一样积极参与公共活动，并与不同性质的群体之间保持密切往来。

然清初天主教信徒群体进一步收缩，逐渐形成与其他社会群体区别开来的界限或边界。尤其是礼仪之争前后，因为拒绝儒家礼仪而促使天主教信徒群体成为与儒家不同的“他者”。天主教群体逐渐变成与世俗社会之间存在巨大张力的宗教组织，参与公共活动的机会进一步降低。信徒领袖亦只是宗教活动领袖，而非当地有名乡绅或致仕归家的官员。信徒素质的降低以及因礼仪问题而起的争执导致信徒群体吸引力进一步下降。天主教群体逐渐退却到社会一角，影响力亦随之减弱。天主教日益成为既不同于佛道、又不同于儒家的另一种宗教。若分析天主教信徒与不同群体之间的交往之原因，虽然有认同之外的其他因素，但其中起决定性作用的仍然是认同因素。因为明末天主教徒同时具有儒家身份，因此可以与儒家群体交往。同时由于天主教群体开放性，在天主教徒身份与儒家身份以及其他身份之间出现认同模糊的情况，是故对其他非信徒包括佛道背景的群体持有开放性与兼容性。清初随着礼仪之争的出现，因为拒绝佛道以及儒家身份使得天主教徒身份认同更加清晰。因此与其他非信徒群体之间的界限更加明显。实际上，排他性宗教更容易产生归属感。<sup>269</sup>当然信徒为了传教需要，也有可能积极与非信徒及其群体产生交往。因此，与明末相比清初天主教群体交往对象、范围、方式等均发生变化（详见第四章）。

### 3.6 信徒群体对慈善、教化事业的参与

前已提及，由明末天主教徒群体所形成的天主教徒群体主要是通过善会等形式参与当地社会的慈善活动，同时又通过乡约等形式参与当地社会的教化活动。<sup>270</sup>通过对慈善、教化事业的积极参与，天主教不断融入当地社会，与社会其他群体形成良好互动，树立良好的自我形象。

天主教徒社区对慈善与教化事业的参与，离不开当时的具体社会背景与环境。有明一代，善书、功过格等含有慈善与教化思想的书籍大量印行。<sup>271</sup>各种结社活动非常流行。<sup>272</sup>各种由非政府（民间）所组织的慈善机构亦很发达。尤其是由佛、道教组织的善会、放生会、育婴堂、施棺会等等影响极大。<sup>273</sup>

善会的目的是通过民间或者非政府力量缓和社会矛盾、维护社会统治秩序。因而儒家士大夫亦积极参与。实际上，善会的来源亦是孟子的“与人同善”。<sup>274</sup>明末天主教亦积极利用善会等形式，参与公共活动，并确立自己的公共身份。早在利玛窦入华不久就尝试组织善会，

---

<sup>267</sup> 但傅山对韩霖（或韩氏家族）宣扬天主教持批评态度，即其所谓，“绛韩生怱怱学西方事天之学，而疏其词曰，‘无论十恶不善，朝皈依而夕登天堂也。’文生遂得隙，而乘之曰，‘若尔，则我且纵酒说色以至于杀人放火，极人间不仁不义之事，恣欲浊之乐而为之，而且老病死矣。知不得朝夕延矣。然后合眼盟心曰，我今皈依天主矣，登时死而上天堂，岂不生死大便意？’”参见傅山：《霜红龕集》卷十六《叙灵感粹经》，《续修四库全书》1395册，页564下。此叙是傅山写给太原李中馥（字凤石）。关于韩霖与傅山之关系，参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页294—295。另外，傅山的座师文翔凤曾序沈淮的《南宫署牍》，颇多认同沈氏的反教行为。（黄一农，前揭书，页295。）

<sup>268</sup> 参见拙著：《明末天主教徒韩霖〈铎书〉中的文本理解与诠释》，载（台湾）《辅仁宗教研究》14（2006）：127—161。

<sup>269</sup> 参见[美]罗德尼·斯塔克：《基督教的兴起：一个社会学家对历史的再思》，页246。

<sup>270</sup> 当然在善会及乡约之外，天主教徒群体有以其他的形式参与当地的慈善与教化以及乡村治理。亦有信徒个人所组织以及参与的慈善与教化活动。

<sup>271</sup> 参见[日]夫马进：《中国善会善堂史研究》，伍跃、杨文信、张学锋译（北京：商务印书馆，2005）；梁其姿：《施善与教化——明清的慈善组织》（石家庄：河北教育出版社，2001）；游子安：《善与人同——明清以来的慈善与教化》（北京：中华书局，2005）。

<sup>272</sup> 参见谢国桢：《明清之际党社运动考》（北京：中华书局，1982）。

<sup>273</sup> 例如明季江南的同善会异常发达，参见王卫平：《明清时期江南地区的民间慈善事业》，载《社会学研究》，1（1998）：84—97。

<sup>274</sup> 原文是，“孟子曰：‘子路，人告之以有过则喜，禹闻善言则拜。大舜有大焉，善与人同，舍己从人，乐取于人以为善。’”参见李学勤主编：《孟子注疏》（北京：北京大学出版社，1999），页97。

并积极创建育婴堂、收养弃婴并为之洗礼等等。<sup>275</sup>许甘第大 (Candida Xu) 亦曾在教友辅助下为弃婴或孤儿购买了一间大房子。<sup>276</sup>并且, 天主教亦有善会的理论基础与具体指导方案, 诸如传教士罗雅谷 (Jacques Rho, 1593—1638)<sup>277</sup>的《哀矜行论》。<sup>278</sup>

天主教自己亦有结社的传统, 但明末天主教徒所组织的善会则完全是按照当时流行的方式进行。宗教内容并不浓厚, 主要着重于社会慈善事业。<sup>279</sup>诸如 17 世纪中, 鲁日满在江南传教时曾帮助非天主教徒的葬礼, 此举可能即受到明清社会慈善活动“施棺”的影响。<sup>280</sup>通过慈善性质的会社活动来施行天主教的社会主张, 天主教可以间接扩大天主教徒群体的影响。<sup>281</sup>

明代乡约肇始于高祖, 但到隆庆时得以发扬, 官方力量亦有意识渗入其中。诸如里甲制度与乡约的合一等等。有些地方则将乡约纳入宗族之中, 形成宗族性乡约。清初亦承续明代乡约制度。<sup>282</sup>而天主教徒参与教化活动具体表现在对乡约活动的参与上。当然, 在参与善会活动的同时实际上也是在进行社会教化活动。而天主教徒所参与的乡约不仅仅只是一种社会教化活动, 而且是对乡村治理的一种参与。诸如韩霖的《铎书》以及王徵的《仁会约》等等, 均表明天主教徒亦参与当地社会的教化与治理。<sup>283</sup>虽然儒家天主教徒仍然是在扮演着传统儒家士绅的角色, 但其内容则与儒家不尽相同, 而掺入了部分天主教的思想。因此可以说, 天主教徒参与善会、乡约等活动, 实际上是借用善会、乡约等合法形式来推行天主教社会治理方案。当然对于儒家天主教徒来说, 天主教与儒家之间并没有实质区别。因此, 利用善会、乡约来推行天主教社会治理方案, 并不是用天主教来替代儒家。相反, 只是用天主教来成全或完成儒家。

### 3.7 竞争的宗教市场: 天主教与其他宗教

如果从宗教市场 (religious markets) 的角度来看, 在明清社会中, 儒释道三教以及各种民间宗教基本上可以满足人们的宗教需求, 尤其对于下层百姓来说更是如此。利玛窦等传教士入华之后, 即已认识到这种问题。他们所采取的策略即所谓“补儒易佛”, 换言之, 即以附会儒家正统以取得合法性, 而以排斥、抨击、批评佛道而取得合理性。对于上层士大夫而言, 附会儒家有利于争取士大夫的同情与支持, 而排斥佛道则有利于维护自身身份认同的独立性。但在乡村, 不仅仅有儒释道三教, 而且还有更多的民间宗教。与这些宗教展开竞争, 则是天主教所面临的重大任务。

首先, 对于上层士大夫而言, 虽然补儒易佛策略有利于获得他们的支持与吸引他们入教, 但由于儒家正统中的某些观念与天主教存在差异, 因而从一定程度上降低了天主教的竞争优势。尤其是天主教反对纳妾, 而儒家主张孝道。最后耶稣会士不得已采取折衷的方法, 即允许入教的士大夫与妾分居或分开即可受洗入教。<sup>284</sup>其次, 对于下层百姓来说, 佛道二教以及民间宗教已经深入人心, 而且他们所关心的不在于宗教在教义上如何, 而是宗教产品

<sup>275</sup> Duteil, Jean-Pierre. *Le mandat du ciel: Le rôle des jésuites en Chine. De la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus, 1552-1774*. Paris: Arguments, 1994, pp.201-207.

<sup>276</sup> von Collani, Claudia. “Parishes, Priests and Lay People: Christian Communities as Described in the *Neue Welt-Bott*”, p.695. 关于 Candida Xu, 另参见 Charbonnier, Jean-Pierre. *Christians in China: A.D. 600 to 2000*. Chapter 10 “Candida Xu: A Mother of the Church”, San Francisco, CA: Ignatius Press, c2007, pp.175-188.

<sup>277</sup> [法]费赖之: 《在华耶稣会士列传及书目》, 页 192—197。

<sup>278</sup> 罗雅谷: 《哀矜行论》, 载钟鸣旦、杜鼎克主编: 《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》, 第五册 (台北: 台北利氏学社, 2002), 页 77—158。

<sup>279</sup> 钟鸣旦: 《杨廷筠: 明末天主教儒者》, 页 77—78。

<sup>280</sup> 高华士: 《清初耶稣会士鲁日满: 常熟账本及灵修笔记研究》, 赵殿红译, 页 234。高华士认为应该是奉教家庭。但同时, 该页注释亦提及李安德日记中, 对埋葬异教徒的经济资助。此类当属于慈善性质的“施棺”“助葬”之类活动。

<sup>281</sup> 关于明清天主教善会的发展情况, 参见康志杰: 《晚明至清中叶天主教善会述论》, 载卓新平、许志伟: 《基督宗教研究》, 第 7 辑 (北京: 宗教文化出版社, 2004), 页 448—466。

<sup>282</sup> 参见王日根: 《论明清乡约属性与职能的变迁》, 载《厦门大学学报》(哲学社会科学版) 2 (2003): 69—76。另参见周振鹤: 《圣谕广训: 集解与研究》(上海: 上海世纪出版股份有限公司、上海书店出版社, 2006)。

<sup>283</sup> 参见孙尚扬: 《王徵圣爱观中的儒耶融合》, 载《道风: 基督教文化评论》19 (2003): 191—210。

<sup>284</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, pp.300-301.

(religious products) 的灵验以及超越性如何。同时, 儒释道三教已经交融甚深。让这些人从原先的宗教委身抽离出来, 而转向天主教, 则有很大困难。然而, 对于儒释道以及民间宗教而言, 天主教有极强的传教意识、大众讲道、圣像传教等优势。尤其是龙华民 (Nicholas Longobardi, 1559—1654)<sup>285</sup>等主张直接宣讲福音的传教士, 他们有意识在宗教产品 (诸如灵验、仪式等) 等层面上与其他宗教展开竞争, 并成功吸引了不少民众转向天主教。<sup>286</sup>诸如在乡村传教的费乐德, 其在浙江沿海时即充分使用圣像的作用。这些圣像包括天主像、圣母像等, 并利用《天主圣教启蒙》之类的教义问答吸引潜在信徒。<sup>287</sup>

与儒释道的宗教产品不同, 天主教在成为产品被信徒选用之后, 需要形成稳固的宗教身份, 并通过宗教行为体现出来, 方可表明天主教在宗教市场上取得成功。因此, 吸引潜在信徒选用天主教宗教产品只是第一步。如何形塑、维系、强化信徒的身份认同则是一个长期的过程。

形塑新身份的第一步则是成为“新人”, 即从旧的身份尤其是旧宗教身份中脱离出来。换言之, 宗教皈依实际上即是一种身份之“转变”。明清传教士常常要求受洗入教的新信徒, 将原先所崇奉的偶像 (pagodes) 及其经卷等等旧宗教圣物 (devotions) 全部抛弃以及烧毁。(反教人士所抨击的天主教毁祖先牌位、烧毁佛像等内容并非空穴来风。) 而且传教士还鼓励信徒购买佛道等宗教的圣物予以销毁, 从而强化新信徒对天主教的身份认同。当然, 公开烧毁这些宗教圣物可能会有风险。<sup>288</sup>而在烧毁这些宗教圣物之后, 天主教传教士会给新信徒以新的宗教圣物, 即天主教的宗教产品, 包括天主教圣像、玫瑰经念珠、圣名及圣名牌、十字架以及天主教书籍等等。<sup>289</sup>同时, 天主教传教士亦强调这些圣物所具有的功用, 包括驱魔、避邪、治病等等。这些灵验故事, 在传教士的通信中都有明确记录。<sup>290</sup>这些记录表明: 天主教在功能上可以代替原先的宗教产品。

针对中国所具有的特殊处境, 传教士采取不同的方式来强化新信徒的身份意识。公开场合的宗教活动, 尤其是礼仪活动, 是新信徒强化认同的最好机会。而传教士给予新信徒的这些宗教圣物, 不仅仅具备某些宗教功能, 而且也是表达身份的途径之一。同时, 传教士还针对中国处境对中国某些习俗予以改造, 从而使之具备天主教的特征, 诸如张贴含有天主教内容的对联、在大门上方悬挂十字架等等。<sup>291</sup>同样, 在公开场合展示天主教的这些圣物, 亦有利于强化新信徒的身份认同, 但也会有风险。例如南京教案的爆发与教会张扬自己的异域特色有关。<sup>292</sup>而传教士将其他宗教的礼仪空间, 诸如将佛道寺院改造成天主教教堂, 则更是天主教强化身份认同的有效方式。<sup>293</sup>

从某种程度上说, 天主教的排他性是天主教与其他宗教竞争的动力与原因。因此, 天主教入华之后不得不要向传统的三教关系提出挑战。而且, 为了能够与三教以及民间宗教展开竞争, 天主教亦需与儒释道、民间宗教分清立场与界限。天主教对儒释道、民间宗教的批评, 一方面可以增强自身的竞争优势 (当然也会带来负面反应), 另一方面则有利于强化新信徒

<sup>285</sup> 关于龙华民, 参见[法]费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》, 页64—71。

<sup>286</sup> Ibid., p.301. 另参见 von Collani, Claudia. “Parishes, Priests and Lay People: Christian Communities as Described in the *Neue Welt-Bott*,” p.680.

<sup>287</sup> Ibid., pp.306-309. 关于明清天主教传教士的《教义问答》书目, 可参见 Joseph Dehergne 所编 *Catéchismes et catéchèse des Jésuites de chine de 1584 à 1800*; 关于该书, 参见该书书评, 载 *Monumenta Serica*, Vol. XLVII, 1999, pp.397-478.

<sup>288</sup> Ibid., pp.316-317.

<sup>289</sup> Ibid., p.318. 这类圣物在禁教时期, 成为官府所查获的常见之物, 可见其在天主教徒日常宗教生活中的重要作用, 参见张先清:《刊书传教: 清代禁教期天主教经卷在民间社会的流传》, 载张先清编:《史料与视界: 中文文献与中国基督教史研究》(上海: 世纪出版集团、上海人民出版社, 2007), 页104; 另参见 Huang, Xiaojuan. “Christian Communities and Alternative Devotions in China, 1780-1860”, p.51.

<sup>290</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.319.

<sup>291</sup> 鲁日满在江南传教时, 曾在账本上记载诸多对联, 如“追思已亡诸信者牌上联对”, 有谓“人涉世如浮苦海、得善终如登彼岸”, “人处世如赴试场、得善终如登金榜”, “人处世如对劲敌、得善终如奏凯旋”, “人居世如客逆旅、得善终如还本乡”等等, 参见 Dudink, Ad. “The Chinese Texts in the Latin Account Book (Changshu 常熟, 1674-1676) of François de Rougemont, S.J.(鲁日满)”, in Golvers, Noël & Sara Lievens edited. *A Lifelong Dedication to the China Mission: Essays Presented in Honor of Father Jeroon Heyndrickx, CICM, on the Occasion of His 75<sup>th</sup> Birthday and the 25<sup>th</sup> Anniversary of the F. Verbiest Institute K. U. Leuven*. Leuven Chinese Studies, XVII, Ferdinand Verbiest Institute, K. U. Leuven, 2007, pp.167-206.

<sup>292</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.322.

<sup>293</sup> Ibid., pp.323-327.

的身份认同。

因此，即是对于程朱等儒家圣人，朱宗元亦认为，如果他们不从天主教，亦不会上天堂，即不从“身教”，则同样不会“上陟”天堂。<sup>294</sup>而徐光启、艾儒略、张星曜等人对佛道二教以及民间宗教、风俗习惯等提出了更多批评。

然而，天主教传教士批评之目的还在于说明自身宗教产品的优越性。如果从理性选择的角度看，新信徒之所以选择天主教，关键在于他们深信天主教在功能上刚好代替了原先的宗教。钟鸣旦即论述到，徐光启等士大夫之所以选择天主教，即是“由天学所提出的替代项（option）在所有方面（关于天、修身养性、实学等的讨论），用一种理性的和严密的方式上说服了他们。”<sup>295</sup>因此，就明清的宗教市场来看，天主教之所以能够成功吸引信徒，关键还在于天主教提供了较完备的宗教功能。

但是，宗教之间的竞争关系需要良好的宗教市场环境。在天主教取得合法性之后，天主教方可与其他宗教展开竞争。而这种合法性，就中国传统的政教关系而言，即来源于官府的认可与控制。一旦禁教，天主教即失去政治上的合法性，其自身的合法性亦不存在。清初禁教之后，天主教不断转入地下及乡村，亦有不少人成为天主教徒。其中往往是“家传”天主教。换言之，乡村天主教由于其历史性或家族性即成为天主教的合法性（当然也有不少人因为其他世俗原因而成为天主教徒）。禁教时期的官府对于这两类天主教徒则区别予以对待。<sup>296</sup>

明清天主教如何吸引潜在的皈依者？从宗教社会学来看，新宗教总能带来新文化，而其所带来的新文化就能够吸引潜在信徒。而那些对原先宗教或信仰不满的民众，以及最世俗化的宗教团体成员更容易加入新宗教。<sup>297</sup>明清天主教能够成功吸引士大夫阶层的关注与加入，在于天主教带来不同的西方文化，包括自然科学以及宗教文化等等。而不少士大夫对宋明理学以及世俗化程度较高的佛道二教均产生不满，因此，天主教就成为他们的一个代替性选择。

#### 第四节 小结

本章首先概述明末天主教徒群体形成的原因，即作为天主教传教士的传教策略之一部分的交往策略。可以看出，正是传教士的交往策略决定了明末中国天主教徒群体的形态、构成及其特点。同时，亦由此决定了明末天主教徒群体在面对反教群体时的辨教、护教力量如何。从而，亦决定了天主教在明末社会的命运与前途。明末天主教的长足发展，与明末天主教徒群体的形成及其强大力量分不开。从群体的角度审视明末天主教，是研究明清天主教不可忽视的一个视角。

本章并在此基础上概述了明清天主教徒群体网络构成、形态以及组织形式。同时，亦概述了明清天主教徒群体与中国社会之间的互动。天主教徒群体与中国社会之间的互动，应该将其视作中国社会内部所出现的新群体，与既有群体及社会之间的互动；而不仅仅是外来传教士、外来文化与宗教，与中国本土人士及文化、宗教之间的互动。换言之，目前的研究要从天主教在中国的视角，转换成中国天主教。此即意味着，不仅仅要注重以中国为中心的研究模式，而且还要注重以中国社会内部即群体为中心的研究模式。此种研究模式，即将天主教徒群体当作中国社会内部的各种群体之一。这样可以避免因过分使用“自我—他者”的分殊，而将天主教完全当作异质的、外来的群体。实际上，明清天主教是指中国社会中所出现的具有天主教徒身份的中国人群体。

<sup>294</sup> 参见朱宗元：《答客问》，原文附于 Sachsenmaier, Dominic. *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca.1616-1660)*. Nettetal: Steyler 2001 (Monumenta Serica Monograph Series 47), p.297.

<sup>295</sup> Standaert, Nicolas. “The four principal converts”, in *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp. 404-411.

<sup>296</sup> 从宗教市场的角度看，官府或朝廷所认可的宗教市场是垄断性市场，即在官府认可的宗教之外，一般不允许其他宗教的进入或参与竞争（吸引信徒）等等；但在民间，虽有官府管制，但宗教市场是自由的。尤其是众多民间宗教与信仰可以自由竞争。

<sup>297</sup> [美]罗德尼·斯塔克：《基督教的兴起：一个社会学家对历史的再思》，页 22、46、63。

## 第二章 中国天主教徒群体交往网络的作用及其影响

本章以天主教徒群体在南京教案中护教行为、艾儒略在福建地区所形成的天主教徒群体的积极作用，说明天主教徒群体的形成对天主教的正面影响；然后以南京教案中所形成的反教群体与福建地区的反教群体的反教行为，说明反教群体实际上是中国社会对天主教徒群体的消极反应，从另外一个方面来说也是天主教徒群体形成所带来的负面影响。

目前，学界有关“南京教案”、艾儒略在福建的交往、《圣（明）朝破邪集》<sup>1</sup>、福建浙江的反教运动的研究成果很多。<sup>2</sup>本章仅以信徒群体的护教、反教群体的反教为例，论述明末天主教徒群体力量之正与反，即通过相关史料来分析人际网络在天主教发展与传播过程中的作用，以证实笔者先前所述及的相关理论：天主教徒群体与中国社会之间的互动到底是如何体现出来的？二者是通过什么方式运作的？天主教徒群体是否构成当时中国社会中的一股重要力量？等等。南京教案之爆发可被视作中国社会对天主教徒群体之第一次消极反应。而在南京教案以及随后的反教活动之中，天主教徒群体的护教、辨教等力量初步彰显出来。实际上，在南京教案之后，中国天主教徒群体与反教群体之间的斗争时刻没有停歇。但明末中国社会的此两大群体的冲突，应该从南京教案说起。是故，本研究即以南京教案之爆发作为本章行文之始。

本章试图指出，从群体的角度出发，是理解明清天主教发展及其与中国社会之间互动的一个重要视角。而天主教群体与反教群体之间的冲突，实际上就是中国社会内部两大群体之间的利益冲突。因此，天主教与中国社会之间的互动，不仅仅只是西方天主教、传教士、西方文化与中国社会之间所发生的碰撞与融合，更多是中国天主教群体与反教群体之间的冲突。群体力量是理解中国天主教发展过程诸多事件的极为重要的一个方面。

### 第一节 护教：官方与民间力量的结合（天主教群体的形成）

在南京教案发生之前，天主教在江南一带的快速发展，以及天主教徒群体的初步形成，应该成为理解该教案发生之重要背景。反教者余懋孳（字舜仲）<sup>3</sup>曾谓，“王丰肃、阳玛诺等煽惑群众不下万人，朔望朝拜动以千计。”<sup>4</sup>沈德符（字景倩，1578—1642）谓，“今中土人士授其（利玛窦——引者注）学者遍宇内，而金陵尤甚。”<sup>5</sup>此种发展是随着“三柱石”（即

<sup>1</sup> 徐昌治：《圣朝破邪集》，安政乙卯（1855）冬翻刻版，载中国宗教历史文献集成编纂委员会编纂：《藏外佛经》，第14册（合肥：黄山书社，2005），页317—479；又名《明朝破邪集》，收于《四库未收书辑刊》10辑4册，页317—470，均是日本安政二年翻刻本。

<sup>2</sup> 孙尚扬、钟鸣旦：《1840年前的中国基督教》（北京：学苑出版社，2004），页255—266；张维华：《南京教案始末》，载《中国近代史论丛》第1辑第2册（台北：中正书局，1956）；张力、刘鉴唐等：《中国教案史》（成都：四川省社会科学院出版社，1987）；宝成关：《中西文化的第一次激烈冲突——明季南京教案文化背景剖析》，载《史学集刊》，1993年第4期；万明：《晚明南京教案新探》，载王春瑜主编《明史论丛》（北京：中国社会科学出版社，1997），页141—155；Ad Dudink: *Christianity in China: Five Studies*, pp.1-176；徐宗泽：《中国天主教传教史概论》（上海：上海书店，1990）；王治心：《中国基督教史纲》，第九章（上海：上海古籍出版社，2004）；杨森富：《中国基督教史》，第五章（台北：台湾商务印书馆，1968）等均有所提及。最新成果有邹振环：《明末南京教案在中国教案史研究中的“范式”意义——以南京教案的反教与“破邪”模式为中心》，载《学术月刊》Vol.40（2008）：122—131。另有以《圣朝破邪集》为主要论证材料，论述明季耶佛冲突之著作，参见郑安德：《明末清初天主教和佛教德护教辩论》（高雄：佛光山文教基金会，2001）。以及 Kern, Iso. *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts: texte von Yu Shunxi (?-1621), Zhuhong (1535-1615), Yuanwu (1566-1642), Tongrong (1593-1679), Xingyuan (1611-1662), Zhixu (1599-1655)*. Bern; New York: P. Lang, c1992.

<sup>3</sup> 余懋孳，新安[婺源]人，1604年进士，官至礼科给事中，王应遴、周汝登门人，曾校梓《王门宗旨》（周汝登选，陶望龄订），余世儒（字汝为，1519—1579，1534领乡荐）之子，余懋学（字行之，1598年进士）之弟。

<sup>4</sup> 《明史》卷三二六《外国七·意大利亚传》，页8460。

<sup>5</sup> 沈德符：《野获篇》卷三十《大西洋》，《四库禁毁书丛刊》史部004册，页588上。

徐光启、李之藻、杨廷筠)<sup>6</sup>的不断皈依天主教而产生的。<sup>7</sup>尤其是先前佞佛的杨廷筠转向天主教，且在转向天主教后严厉批判佛教，引起佛教界不少的震动。<sup>8</sup>与此同时，江南佛教亦极兴盛。利玛窦、徐光启等人曾与明末名僧莲池祿宏、佛教居士虞淳熙等相与辩难。<sup>9</sup>先前学者分析南京教案发生时，常常将天主教与佛教之间的冲突作为一个主要原因。<sup>10</sup>又有将其原因<sup>11</sup>完全归于沈淮（字仲润，1565—1624）。<sup>12</sup>但很显然，佛教以及亲近佛教的士绅所组成

<sup>6</sup> 徐光启入教最早（1603），李之藻其次（1610），杨廷筠最迟（1611），参见 Peterson, Willard. J. “Why Did They Become Christians? Yang Ting-yun, Li Chih-tsao, and Hsu Kuang-chi?” In *East Meets West: the Jesuits in China, 1582-1773*, edited by Charles E. Ronan and Bonnie B.C. Oh. Chicago, Ill.: Loyola University Press, c1988, pp.129-152.杨廷筠在1607年左右还受道士钱体仁之请，而重修《灵卫庙志》，参见杨廷筠：《重修灵卫庙志序》（万历丁未），《四库全书存目丛书》史部86册，页58上；1608年，杨廷筠编辑吕坤的《呻吟语》（箕城金励季孺阅，吉水李邦华孟闇校，平湖马德澧校），杜泽逊：《四库存目标注》（三）子部上，页1468。

<sup>7</sup> 参见 Dudink, Ad. “Opposition to the Introduction of Western Science and the Nanjing Persecution (1616-1617)”, in edited by Catherine Jami, Peter Engelfriet and Gregory Blue, *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China: the cross-cultural synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*. Leiden; Boston: Brill, 2001, pp.192-3.

<sup>8</sup> 杨廷筠在皈依之前，曾与陈懿典序（并刻）姚文蔚《省括编》（《四库全书存目丛书》子部134册，页212上—215下），而陈曾序主持南京教案的沈淮《南宮署牒》，并为其辩护；陈又是佛教徒，姚亦是佛教徒（沈淮曾刻姚文蔚《周易旁注会通》，载《四库全书存目丛书》经部015册；又参见杜泽逊：《四库存目标注》（一）经部，页39）。杨廷筠在皈依天主教之后所撰写的辟佛著作《代疑篇》（1621序）、《天释明辨》等等。反教者释性潜对杨廷筠批判佛教的言论，感到“直令人指发裂眦，必须磔扑而后甘心者也。”见氏著《燃犀》，载周駟方：《明末清初天主教史文献丛编》卷四，页275a；反教者释行元有专门反驳杨廷筠的文章，即《非杨篇》。同时，徐光启也有《辟释氏诸妄》（1614）。

<sup>9</sup> 参见《辨学遗牍》一卷，载《四库全书存目丛书》子部93册，页355—368；关于《辨学遗牍》作者，可参考孙尚扬：《基督教与明末儒学》，页40—48。虞淳熙：《天主实义杀生辩》，载《虞德园先生集》卷二十，页463下—465上。

<sup>10</sup> 西文资料中多有此说。杜鼎克认为，南京教案的主因是反对西方科学，参见氏著，*Opposition to the Introduction of Western Science and the Nanjing Persecution (1616-1617)*, p191.天主教信徒刘凝曾谓沈氏反教乃是因为“沈莲池”之故，即谓沈为莲池弟子，参见刘凝：《觉斯录》，载《罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，页572。但杜鼎克分析，佛教对沈氏影响不大。

<sup>11</sup> 关于南京教案的原因，众说纷纭，可参见孙尚扬、钟鸣旦：《1840年前的中国基督教》，页256—258。杜鼎克在其论文 *Nangong shudu(1620), Poxie ji(1640), and Western Reports on the Nanjing Persecution (1616/1617)*中分析了学界有关南京教案的四种原因，即（1）因为祿宏与利玛窦辩论失败而反教，（2）沈淮与徐光启、杨廷筠之间的争论而引起反教，（3）反对西方科学（反对历改）而反教，（4）沈淮的政治抱负而反教，参见该文，载 *Monumenta Serica* 48(2000): 133-265, p. 200-248；邹振环认为，南京教案是中国人对自己文化的高度认同而形成的排异机制导致的变态反应，参见氏著：《明末南京教案在中国教案史研究中的“范式”意义——以南京教案的反教与“破邪”模式为中心》，页131；另参见张锴：《庞迪我与中国：耶稣会“适应”策略研究》，页318—351。

<sup>12</sup> 沈淮（1565—1624），字铭镇，号仲润[雨]，乌程人，万历二十年（1592）进士，改庶吉士，授官检讨，累官南京礼部侍郎，掌管部事。神宗末年，方从哲与沈同里友好，推荐其为阁臣。光宗时，召其为礼部尚书兼东阁大学士。天启初，沈密结宦官，不久加太子太保，进文渊阁，再进授少保兼太子太保、户部尚书、武英殿大学士。后辞职归乡，卒，谥文定。有《尊王馆稿不分卷》（参见

<http://202.96.31.45/libAction.do?method=goToBaseDetailByNewgid&newgid=24341&class=kind>）以及《南宮署牒》（国家图书馆藏，索书号6274）。其弟沈演（1566—1638），字叔敷，号何山，乌程人，万历二十年（1592）进士，于南历工、兵二部，于北历工、礼二部。移病归十余年，出为福建参议，迁江西副使，历山西福建陕西布政使，入为顺天府尹，刑部侍郎。天启初以忤中官削籍，崇祯初起工部侍郎，升南京刑部尚书，有《止止斋集》七十卷，现藏日本尊经阁文库。曾刻印《佛说文殊师利现宝藏经》2卷，《大佛顶首楞严经正脉疏》10卷（释真鉴撰），参见黄仁生：《日本现藏稀见无明文集考证与提要》，岳麓书社，2004，页323—324。按钱谦益《南京刑部尚书沈公神道碑铭》，可得沈演血统关系如下：“沈熿（字光伯，号雨川）——沈塾（字子居，号巽洲）——沈节甫（字以安，号锦宇、太仆主人）——沈淙（字伯声，号祖洲）/沈淮/沈演——沈棨（字彦威）/沈桦/沈黎——沈重熙”，参见钱谦益：《牧斋初学集》卷六十五，《续修四库全书》集部1390册，页263下—266上；邹漪：《启祯野乘》卷六《沈尚书传》，《四库禁毁书丛刊》史部040册，页466下—467下；Ed. By L. Carrington Goodrich and Chaoying, Fang. *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644(明代名人传)*. New York and London: Columbia University Press, 1976, pp.1171-1172,

1177. 沈棨与鹿善继多有往来，其与亲魏瑄的沈淮态度不同，参见鹿善继：《认真草》卷十四《答沈彦威》、卷十六《与沈彦威》，《丛书集成新编》076册（台北：新文丰版），页56下、69下—70上（鹿善继与岳和声亦有往来）。关于沈氏家族与天主教的关系，另参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页118—122。

的群体，及其利益相关者所构成的群体网络，在面对外来天主教突然勃兴时，自身能感受到他们所受到的潜在威胁。在某种程度上来说，面对天主教的潜在威胁时，由部分儒家士大夫所组成的群体与佛教群体可说是利益相关者。此种相关之根本在于，天主教破坏了原先地方的政治生态以及权利格局。此种相关性在卜正民（Timothy Brook）的《为权利祈祷》中得以显明体现。也就是说，佛教寺院实际上成为地方士绅交往与共享的一种“公共空间”（public sphere）。士绅通过捐赠等行为来维系自己在地方势力中的社会地位与身份。而佛教也通过如此方式，来获得自身的生存与发展所需的社会资源，在某些方面分享士绅群体所带来的社会利益。<sup>13</sup>

虽然佛教群体与某些士绅群体互为利益相关者，但佛教群体的力量显然不足以发动南京教案。其中，掌握地方政治权力的士绅群体最为重要。然而，就士绅群体来说，佛教与天主教之间的冲突不足以成为他们反对天主教的主因。实际上，即使是与佛教交好的儒家士大夫，也并不一定认同佛教。<sup>14</sup>因此，天主教与儒家之间的冲突尤其是天主教群体对现有儒家群体的冲击，应该是儒家群体发动南京教案的主因。

这种冲击主要体现在天主教对以儒家为主导的地方社会秩序的破坏，以及对原先存在的地方政治生态（尤其是政教关系）的破坏。换言之，天主教的传入实际上给当时某一部分儒家士大夫引入了新的话语系统，进而导致了某一部分士大夫的“增权”（empowerment）。<sup>15</sup>这种增权并非仅仅指政治权力的增加，往往是指在地方的社会生活中的主导权的增加。因为天主教传教士的个人魅力，而在明末社会吸引了不同阶层人们的注意，并纷纷与之交好。部分士绅因此运用天主教的资源以资提升自己在当地的社会地位与扩展自己的人际网络。然而传统的政教关系规定无论是在地方还是在朝廷，占主导地位的应该是儒家，而非宗教尤其是外来宗教。杜鼎克的研究即表明，南京教案的主要目的是儒家群体冀此将天主教纳入传统的政教关系之中。<sup>16</sup>

天主教在江南地区的长足发展，尤其是三柱石等中上层士大夫的加入，使得天主教会日益壮大，其自身吸引力日益增加。并有能力在各地建立装饰豪华、充满异国风情的教堂，而这些教堂的建立又进一步吸引了不少人转向天主教。（邱嘉穗即谓徐如珂之所以反天主教，一个原因是“丰肃又自誇其风土物力，远出中华上”。<sup>17</sup>）同时，一个显明的事实就是天主教堂日益成为类似于佛教寺院的场所，即一方面为奉教（以及其他）士绅提供聚会的“公共场所”，另一方面又为当地提供了就业场所。因此，有不少人加入天主教堂往往是因为能够在教会中寻到益处。换言之，天主教堂日益成为寺院的代替品。1616年，在王丰肃（南京教案后改名为高一志）的主持以及在当地信徒（尤其是许姓进士信徒）的支持下，<sup>18</sup>南京新建一座教堂。当教友雀跃庆祝时，不料由此所导引的一场反教运动正在展开。<sup>19</sup>

万历四十四年（1616）五月，沈淮一上《参远夷疏》。在这篇疏中，沈氏主要指出其反天主教的缘由，即“远夷阑入都门，暗伤王化”，具体来说其反对天主教主要基于以下几点：（1）夷夏之防，主要是天主教违反朝贡制度；（2）政教关系，主要是天主教违反传统的政教（尤其是儒释道）关系；（3）天文历法，主要是天主教违反中国传统的历法制度；（4）儒家传统，主要是天主教违反儒家祭祖敬孔习俗；（5）争夺民心，主要是天主教利用金钱与朝

<sup>13</sup> [加]卜正民：《为权利祈祷——佛教与晚明中国士绅社会的形成》，张华译（南京：江苏人民出版社，2005），页17-30。

<sup>14</sup> 这一点在反教者徐昌治编选《破邪集》时得以鲜明体现。根据杜鼎克的研究，徐昌治在辑入沈淮的反教奏疏时，有意予以删改，其原因在于沈淮的奏疏内对佛教态度并不友好，参见氏著 *Nangong shudu* (1620), *Poxie ji* (1640), and *Western Reports on the Nanjing Persecution* (1616/1617), p.175.

<sup>15</sup> 又作“充权”，可参见何翠怡：《宗教与充权？以香港南亚裔社群的工作为例》，载《辅仁宗教研究》14（2006）：97-125。

<sup>16</sup> Ad. Dudink: *Christianity in China: Five Studies*, pp. 1-176; 另参见“Nangong shudu(1620), Poxie ji(1640), and Western Reports on the Nanjing Persecution (1616/1617),” pp.241-248.

<sup>17</sup> 邱嘉穗：《天主教论》，载《皇朝经世文编》卷六十九《礼政十六·正俗下》；又载邱嘉穗：《东山草堂文集》卷七，《四库全书存目丛书》集部259册，页128上。

<sup>18</sup> 《利玛窦中国札记》提及该许姓进士信徒，注释中指其为许胥臣（《利玛窦中国札记》1983年版，页593，下面引用此书均此版本）；黄一农并不认同，而认为在南京入教者为许乐善，参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页84。

<sup>19</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，载《中国天主教史籍汇编》，页94。

廷争夺民心。<sup>20</sup>其中最主要的原因就是第二条，即天主教将自己超越于传统的政教关系之外，而将自己置于儒释道之上，并不接受儒家正统以及传统的儒释道之三教格局。显而易见，根据儒家传统及当时的法律，传教士很容易成为攻击的目标。虽然利玛窦等传教士有意淡化自己的宗教特征，并使用儒家的身份以及世俗的手段吸引士大夫与之交往，但其宗教目的则十分明显。而利玛窦以及徐光启等人，试图使用“以儒释耶”的诠释策略，对宋明理学等儒家正统提出批评。<sup>21</sup>

因此，从某种程度上说，沈氏反天主教并非因为天主教辟佛以及原先佞佛者转向天主教，而是因为天主教对原有社会秩序的冲击与破坏。然而上述一疏并未引起万历皇帝的注意，沈氏一方面联合其他同道中人积极向朝廷上疏驱逐天主教，另一方面自己又连上两疏，以加强反对天主教的说服力。

在三个月之后的《再参远夷疏》中，沈氏进一步加强了反对天主教之缘由，并增加说明了其上疏之原因，即“此臣部之职掌当严也。”除前一疏中之原因外，又提出以下几点：（1）南京为高皇帝陵寝之地，而天主教“公然潜住正阳门里，洪武冈之西，起盖无梁殿，悬设胡像，诳诱愚民”；（2）非法聚会，“从其教者，每人与银三两，尽写其家人口生生日月，云有咒术，后有呼召不约而至。此则民间歌谣遍传者也。每月自朔望外，又有房虚星昴四日为会期，每会少则五十人，多则二百人。”（3）天主教交接广泛，“二十年来，潜住既久，结交亦广，不知起自何人何日。今且习以为故尝，玩细娱而忘远略，比比是矣。”（4）违制建筑，即在孝陵卫又有“花园一所”；（5）群党通风报信，即“臣疏向未发抄，顷七月初，才有邸报，而彼夷即于七月初旬《具揭》，<sup>22</sup>及至二十一日，已有番书订寄揭稿在王丰肃处矣。夫置邮传命中国，所以通上下，而广宣达也。狡焉，丑类。而横弄线索于其间，神速若此。”<sup>23</sup>

与前一疏稍微不同的是，沈氏将侧重点放在天主教在南京的活动，并且将前疏中企图驱逐全国所有天主教传教士等宏大计划转为驱逐南京教堂的传教士。换言之，沈氏因为意识到在北京的耶稣会等传教士仍然得到皇帝本人的认可，不太可能被疏驱逐，因而将注意力放在南京。而且，沈氏特意加上历来就非常重要的两条罪证，其一就是在皇帝祖坟处破坏风水，其二就是邪教结党聚众作乱。这两条通常会引起当权者之重视，无论是破坏风水还是聚众作乱，均会有犯上叛乱之嫌隙。为加强说服力，沈氏在疏中还提及“更可骇者”，即沈氏的疏七月才上邸报，而天主教在七月初旬就已经有针对沈氏疏的带有辩论性质的《具揭》，到二十一日，就有番书寄达王丰肃处。<sup>24</sup>沈氏之惊骇者，莫过于天主教信息传递要比通常的邮驿更快。沈氏之所以突出强调天主教会的群体特性，及天主教徒的“晓聚夜散”，是因为其在暗示要将天主教会定性为类似于白莲教之类的邪教组织。因此，从沈氏第一疏到第二疏的转变表明，沈氏确实是从传统的儒家正统的立场来看待天主教。而此时，沈氏已经下令拘捕天主教徒以及传教士。沈氏还在疏末特别提到，在拘捕的过程中，有信徒“手执小黄旗，自言愿为天主教死者”。<sup>25</sup>沈氏之所以特意提及该信徒的行为，其意仍在为其上述“暗示”列举佐证。换言之，沈氏之意在于说明，其反天主教并不是仅仅因为自己职掌使然，而是为了更长远或更宏观的国家社稷的利益考虑。

三个月后，沈氏又上一疏。在此疏中，沈氏直接将主题定为“远夷情形甚诡，留都根本当防”，即将其注意力完全放在南京的天主教会。<sup>26</sup>在该疏中，沈氏进一步论证其在上述疏中所“暗示”的结论，即天主教会乃一邪教结社组织。正如利玛窦所言，由于基督论的深奥，一般中国人难以理解，沈氏亦将基督等同于“彼国一罪人”。天主教在南京布教，其目的乃是“党与勾连、煽惑人民”。而且沈氏也充分认识到，如果仅仅说天主教只在南京传教，肯

<sup>20</sup> 《参远夷疏》，载《圣朝破邪集》卷一，页525下—518上。

<sup>21</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.67.

<sup>22</sup> 该揭即龙华民等传教士所写《辨揭》，原藏法国巴黎国家图书馆（BNF），汉文部，编号1321。其主要内容是反驳沈氏反教奏疏，参见Dudink, Ad. “Nangong shudu(1620), Poxie ji(1640), and Western Reports on the Nanjing Persecution (1616/1617),” pp.164-165. 《具揭》载《徐家汇藏书楼明清天主教文献》（台北：方济出版社，1996）第一册，页71—140。又参见张铠：《庞迪我与中国：耶稣会“适应”策略研究》，页358—374。

<sup>23</sup> 《再参远夷疏》，载《圣朝破邪集》卷一，页518上—520上。

<sup>24</sup> 《再参远夷疏》，载《圣朝破邪集》卷一，页519上。

<sup>25</sup> 《再参远夷疏》，载《圣朝破邪集》卷一，页519下。

<sup>26</sup> 《参远夷三疏》，载《圣朝破邪集》卷一，页520上—521下。

定没有充分说服力支持其反教,而且像利玛窦等传教士的传教行为也得到皇帝的认可。因此,沈氏将天主教在南京的传教行为又定性为非为一般的“行异教”,而是有阴谋的。沈氏认为,天主教会的阴谋就表现在天主教在洪武冈建教堂、又在孝陵卫前造花园。沈氏还重复其在前一疏中的所提及的“可骇者”,即“各衙门参彼之疏,尚未得旨,而庞迪弢(Didaco de Pantoja, 1571—1618)、熊三拔(Sabatino de Ursis, 1575—1620)<sup>27</sup>等,亦造疏揭,差其细作钟鸣礼(字若翰, Jean Fernandez, 1581—1620)<sup>28</sup>、张冢等,赍持前来,诈称已经奏进,刊刻投递。”<sup>29</sup>换言之,沈氏对天主教内部的运作、尤其是教会应急之迅捷感到非常吃惊,而且还提及“臣观其疏揭内,公然自言两京各省有十三人,殊为可骇。”沈氏没有觉察到当时已有不少传教士分布在各地。在沈氏的思想世界中,依然是传统的夷夏关系,不可能有让传教士自由传教等观念。夷夏之防在沈氏的思想中根深蒂固,即“然而伏戎于莽,为患叵测,总之根本重地,必不可容一日不防者也。”因此,在此疏中,沈氏指出其反对天主教的主因仍然是天主教有阴谋作乱之可能。其还举例云,“其王丰肃,原名巴里狼当,先年同其党类,诈称行天主教,欺吕宋国主,而夺其地,改号大西洋。”<sup>30</sup>而在第二疏之前,南京当局已经捕获王丰肃等传教士以及南京教会中的诸多信徒。

实际上沈氏上疏后,万历皇帝并没有直接给予回复,“先该臣两次具题,又该礼部及南北台省诸臣,先后题催。未奉明旨。”<sup>31</sup>后来是东阁大学士方从哲(字中涵, ?—1628,方与沈“同里友好”)致书沈氏曰:“所称西洋人在内地传教,不妨先获监禁,再请旨治罪。”<sup>32</sup>因此在第一次上疏后,沈氏在候旨期间就已经“该巡视东城御史孙光裕,查照会题事理,行令兵马司拘留彼夷候旨。”<sup>33</sup>

当时(1616年9月24日)逮捕的传教士有王丰肃及谢务禄(Alvaro de Semedo, 1586—1658)。教徒则有张冢、姚若望、钟鸣礼等30余人。具体情况可参见表2-1:<sup>34</sup>

表 2-1: 南京教案进程表

时间(万历)	文献来源	人物	
		官府	天主教
四十四年五月	《参远夷疏》	沈淮	
四十四年八月	《再参远夷疏》	沈淮	
四十四年八月	《拿获邪党后告示》	南京礼部	
四十四年十月	《会审钟鸣礼等犯一案》	吴尔成 <sup>35</sup>	钟鸣礼、张冢、余成元、方政、汤洪、夏玉、周用、吴南
四十四年十二月	《参远夷三疏》	沈淮	
四十五年二月	《付该司查验夷犯札》	南京礼部	王丰肃、谢务禄等一十四名,钟鸣礼、张冢等,赍《揭》前来
四十五年二月	《会审王丰肃等犯一案并移咨南京礼部》	本司吴郎中会同司务厅张司务,祠祭司徐郎中,精膳司黄郎中,仪制司文主事,祠祭司徐	王丰肃、谢务禄

<sup>27</sup> 关于庞迪弢、熊三拔,参见[法]费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,页73—76;106—110。

<sup>28</sup> [法]费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,页127—128。

<sup>29</sup> 《参远夷三疏》,载《圣朝破邪集》卷一,页520下。

<sup>30</sup> 《参远夷三疏》,载《圣朝破邪集》卷一,页520上。

<sup>31</sup> 《再参远夷疏》,载《圣朝破邪集》卷一,页518上。

<sup>32</sup> 萧若瑟:《天主教传行中国考》,页99。

<sup>33</sup> 《再参远夷疏》,载《明朝破邪集》卷一,《四库未收书辑刊》10辑4册,页330下—331上。

<sup>34</sup> 《圣朝破邪集》卷一至卷二,页515下—544下。更详细的过程,参见杜鼎克,“Nangong shudu(1620), Poxie ji(1640), and Western Reports on the Nanjing Perspecution (1616/1617),” pp.249-251.

<sup>35</sup> 吴尔成,字渊世,江苏华亭人,1600年举人、1604年进士,历官尚宝寺卿,与徐光启、黄体仁等同年进士,名列东林,参见《钦定四库全书·江南通志》卷一百二十三,页24b—26b。

		主事	
四十五年二月	《南京礼部为远夷久羁候旨，恳乞圣明速赐处分，以维风教，以肃政体事》	主客清吏司、礼科给事中晏文辉 <sup>36</sup>	庞迪弢、阳玛诺 (Emmanuel Diaz, 1574-1659) <sup>37</sup> 、王丰肃、谢务禄
四十五年五月	《广东广州府今于与收领除将发下夷犯王丰肃谢务禄收候遵照明文施行外，中间不违，收领是实。》		
四十五年五月	《发遣远夷回奏疏》	沈淮	
四十五年五月	《会审钟鸣仁等犯一案》	祠祭主事徐从治(1574-1634) <sup>38</sup>	钟鸣仁、曹秀、姚如望、游禄、蔡思命、王甫、张元、王文、刘二、周可斗、王玉明、三郎、仁儿、龙儿、本多、熊良
四十五年八月	《南京都察院回咨》		王丰肃、谢务禄
四十五年八月	《清查夷物一案拆毁违制楼园一案》 <sup>39</sup>	徐从治	
四十五年十二月	《重建清溪黄公忠烈祠碑》 <sup>40</sup>	沈淮、张维祯、颜欲章、 <sup>41</sup> 徐如珂、 <sup>42</sup> 徐从治、曾凤仪、 <sup>43</sup> 文翔凤(1577-1642)、 <sup>44</sup> 魏	

<sup>36</sup> 晏文辉，字怀泉，江西南昌人，1588年举人，1598年进士。曾任太平、武进等县令，累迁刑部主事，官至南礼科给事中，曾修《武进县志》（唐鹤征纂）。曾参订范涑（约1560—1610，字原易）的《噤言十卷》，载《四库全书存目丛书》子部013册，页313下。

<sup>37</sup> 关于阳玛诺，参见[法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页110—115。

<sup>38</sup> 徐从治，字肩虞，一字仲华，父徐应奎，性至孝。浙江海盐人，1607年进士，曾任桐城知县、济南知府、兖东副使、山东巡抚，中炮死，赠兵部尚书，立祠曰“忠烈”。有《徐忠烈公集四卷附录一卷》，载《四库禁毁书丛刊补编》70册。

<sup>39</sup> 关于“夷物”即耶稣会在南京教堂的物品清单之具体内容，可参见 Dudink, Adrian. “The Inventories of the Jesuit House at Nanking Made up during the Persecution of 1616-1617 (Shen Que, *Nangong shudu*, 1620).” In edited by Federico Masini, *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII centuries)*. Roma: Institutum Historicum S.I., 1996, pp.119-157.

<sup>40</sup> 徐昌治并没有辑入该碑文，参见“*Nangong shudu*(1620), *Poxie ji*(1640), and Western Reports on the Nanjing Persecution (1616/1617).” pp.145-146.

<sup>41</sup> 颜欲章，号云汉，明安福人，1601年进士，授宁海令，历知荆州府，擢贵州监军副使，迁河南参政，再晋浙江右布政。

<sup>42</sup> 徐如珂，字季鸣，号念阳，吴县人，万历二十三年（1595）进士，除刑部主事，历南京礼部郎中，广东岭南道右参议。天启初，升太仆少卿、左通政，得罪中官，革职，归里二月卒。

<sup>43</sup> 曾凤仪，字舜征，号金简，湖南耒阳人，乡试主考王世贞拔第一，因副主考刁难，降第二；万历十一年（1583）进士，授南京祠部主事，历仪曹郎，二十一年致仕，倡修衡山集贤书院，订有《朱子摘编》，晚年注《楞严》、《法华》等经。为胡直（1517—1585）门人。胡直，字正甫，号庐山，泰和人，嘉靖三十五年（1556）进士，官至福建按察使，有《胡子衡齐》八卷（王世贞、许孚远序、门人邹元标、曾凤仪等校，曾自称为邹的“年眷弟”，载《四库全书存目丛书》子部011册，页130上—135下。）。

<sup>44</sup> 文翔凤（1577—1642），字天瑞，号太青，三水人，万历三十八年（1610）进士，除莱阳知县，调伊县，迁南京吏部主事，以副使提学山西，入为光禄寺少卿，不赴，卒于家。著有《伊川集》、《海日集》、《云门集》。文翔凤任山西提学时，曾拔傅山为博士弟子员。傅山亦曾撰诗《大音》以颂其师文翔凤，其谓，“大音弥一统，日出海隅间；著急援邢魏，阳浮敌谢颜；景陵自楚楚，风气习珊珊；得不文三水，教人笑嚇蛮。”载氏著《霜红龛集》卷九，《续修四库全书》集部1395册，页504上。

		士前 <sup>45</sup>	
四十六年正月	《会估修黄公祠一案》	张维祯	

从四十四年八月（1616）到四十五年八月（1617）的一年时间里，南京教案持续将近一年。在这一年里，传教士王丰肃、谢务禄等被迫离开南京而前往广东。教友则相应被判刑，其中主要信徒如担任传道员之钟鸣仁、钟鸣礼等七人发配边卫充军，教堂侍奉人员王甫（灌园）、张元（捧茶）、三郎，王文（补网）、刘二（操斧）、周可斗（帽匠）、王玉明（执爨），外省籍即“竟递回籍”，本省籍即“姑准省放”，而本多、熊良，“著令亲识人领回”，孤儿仁儿、龙儿，“暂令僧录司收管寄养”等等。<sup>46</sup>教堂以及教会住处被拆毁，其地基被卖充公，所拆砖瓦等物料被用来修缮黄公祠。可以说，基本上达到了沈氏当初之目的，即拆毁教堂、驱逐传教士、驱散信徒。其中，沈氏的主导作用异常可见，但穿插整个教案中的则有其他官员，可以说正是这些人组成了反教群体的一部分。

沈氏有没有直接与天主教交往不得而知，但很明显，沈氏对天主教有所了解。<sup>47</sup>其在《参远夷疏》中提及“臣初至南京，闻其聚有徒众，营有室庐。”<sup>48</sup>表明其刚到南京礼部时就已经听说天主教之事。而在之前（万历四十四年七月二十日），配合沈氏反教第一疏，礼科给事中余懋孳上《辟异教严海禁疏》，其云：

自西洋利玛窦入贡而中国复有天主教，不意留都王丰肃、阳玛诺等煽惑百姓不下万人，朔望朝拜，动以千计。夫通夷有禁，左道有禁，使其处南中者夜聚晓散，效白莲无为之尤，则左道之诛何可贷也。使其资往侦来，通壕镜澳夷之谋，则通番之戮，何可后也。故今日解散党类、严饬关津，诚防微之大计。<sup>49</sup>

其用语与沈氏十分相近，但万历皇帝仍不动声色。沈氏在第三疏中提到“先该臣两次具题，又该礼部及南北台省诸臣，先后题催。未奉明旨。”<sup>50</sup>即已表明，反教者不止沈氏一人，除上述礼科给事中之外，还有其他官员以及士人。当然这些官员不一定自身就反教，但因为与沈氏之间的关系而组成反教群体。

在沈淮上第二疏之前，即万历四十四年七月底，徐光启在家书中让其家人保护传教士。其云，

西洋先生被南北礼部参论，不知所由，大略事起于南。而沈宗伯又平昔称通家还往者，<sup>51</sup>一旦反颜，又不知其由也。逮云为细作，此何等事，待住京十七年方言之。皇上藐若不闻，想已洞烛。近日又问近侍云，西方贤者如何有许多议论？内侍答言，在这里一向闻得他好，主上甚明白也。余年伯不甚知诸先生，疏中略为持平之论，亦颇得其力矣。南京诸处移文驱迫，一似不肯相容。杭州谅不妨。如南京先生有到海上者，可收拾西堂与住居也。<sup>52</sup>

<sup>45</sup> 魏士前，字瞻之，万历庚戌（1610）进士，授芜湖令，调吴江，迁南户部主事，备兵颍州。后以忤珰归。崇祯初，补冀宁道，转川北道、榆林道，乞休归。有《陪郎集》（钟惺序）、《晋阳集》、《紫芝集》、《蜀游集》、《北归集》。

<sup>46</sup> 《会审钟鸣仁等犯一案》，载《圣朝破邪集》卷二，页536下—540上。

<sup>47</sup> 杜鼎克指出，沈氏在南京礼部上任之初，曾与天主教徒杨廷筠就纳妾问题有过争辩，参见“Nangong shudu(1620), Poxie ji(1640), and Western Reports on the Nanjing Perspecution (1616/1617),” p.208.杜鼎克还根据《杨淇园先生事迹》，称沈氏曾受洗入教。黄一农则指出此结论为误读，参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页119。后来，杜鼎克即改正此论断，参见“Nangong shudu(1620), Poxie ji(1640), and Western Reports on the Nanjing Perspecution (1616/1617),” p.208, footnote 219.

<sup>48</sup> 《参远夷疏》，载《圣朝破邪集》卷一，页516下。

<sup>49</sup> 《明实录·神宗实录》卷五四七，万历四十四年七月戊子条。（台北：中央研究院历史语言研究所，1966—1967），页10369。

<sup>50</sup> 《参远夷三疏》，载《圣朝破邪集》卷一，页520上。

<sup>51</sup> 沈淮之弟沈演在崇祯初致书徐光启，亦称“通家气谊”。黄一农认为，这是因为沈演之侄沈荣的座师乃徐光启，参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页121。需要注意的是沈淮与焦竑曾一起序沈的“同年眷弟”王震（字子省）的《春秋左翼》，载《四库全书存目丛书》经部122册，页290下—293下。

<sup>52</sup> 徐光启：《家书》（十一），见王重民辑校：《徐光启集》（北京：中华书局，1963），页491—492。

徐光启的家书亦表明，当时除沈氏上疏之外，亦有不少反教章疏，其中以南北礼部为主。徐光启指示家人，可以在杭州与上海等处接待传教士，以躲避教案。徐光启在北京也积极为传教士提供庇护，如龙华民与毕方济（Francesco Sambiassi, 1582—1649）<sup>53</sup>即避居于徐光启在北京的私宅。<sup>54</sup>

与此同时，徐光启上疏为传教士辩护，其疏即为《辩学章疏》。<sup>55</sup>万历四十四年七月，徐光启时任左春坊左赞善兼翰林院检讨。其在《辩学章疏》中首先指出，沈氏在《参远夷疏》中所指“士君子亦有信向之者”概指徐光启等人。因为徐光启不仅请立钦天监以传教士充之，而且多与传教士交接往来。为反驳沈氏在《参远夷疏》中的观点，徐光启主要从天主教的功能的角度叙述天主教的重要性与合理性。诸如其言“其法能令人为善必真，去恶必尽”、“赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心”。<sup>56</sup>而且徐光启所强调的天主教之社会功能，是针对佛教而言的。换言之，徐光启所确定的反驳策略依然是利玛窦等传教士所采用的“补儒易佛”策略。此种策略关键是在说明天主教在中国传播之合理性。徐光启认为佛教入华“千八百年，而世道人心未能改易”，因为“其言似是而非也。”而且“说禅宗者衍老庄之旨，幽巡而无当；行瑜伽者杂符篆之法，乖谬而无理，且欲抗佛而加于上主之上，则既与古帝王圣贤之旨悖矣，使人何所适从、何所依据乎？”<sup>57</sup>因此佛教已经没有或丧失了其社会功能。而且又因为儒家“空有愿治之心，恨无必治之术，于是假释氏之说以辅之”。虽然徐光启没有直接点名说儒家因为受到佛道之侵入而失去应有功能，但其在《辩学章疏》中明言天主教“真可以补益王化，左右儒术，救正佛法者。”<sup>58</sup>换言之，儒家以及佛道三教在某些功能上的缺失成为徐光启思想世界中天主教合法性与合理性之依据。

当然在《辩学章疏》中，徐光启只是建议允许天主教与释道二教一并共存，即“目今暂与僧徒道士一体容留，使敷宣劝化，窃意数年之后，人心世道，必渐次改观。”<sup>59</sup>徐光启的策略很显然，即希望让天主教成为释道之外的合法宗教。当然在传教士的著作中以及在徐光启的信仰中，能否允许释道与天主教共存则是另外一个问题。<sup>60</sup>（杨廷筠在“圣水会”的谈话中，亦提出天主教与佛道以及儒学并存无碍。）<sup>61</sup>然后，徐光启提出了“试验之法有三，处置之法有三”。这六条措施均针对沈氏奏疏中对天主教的指责而言的，诸如天主教是“邪术左道”、“烧炼金银”以及聚众谋乱等等。徐光启力图说明，天主教在中国活动只是为了救正人心、匡扶时弊而已，并没有其他企图。天主教之义理与儒家相合，而且还可以补正儒家而去除佛道之影响。

徐光启上疏之后，万历御批“知道了”。<sup>62</sup>而且徐光启通过内侍知道，万历帝对于沈氏之奏疏不以为然，因而不大可能驱逐全国的传教士。尤其是在北京的传教士已获得皇帝本人的信任。但此时南京的传教士以及教友等十三人已经被捕，包括王丰肃、谢务禄以及钟鸣仁等。为了营救传教士以及教友，并为天主教进行辩护，七月初庞迪我就将针对沈氏指责的辩护性文章刻成《具揭》，并派教友张窋送至南京。八月初八日，张窋到达南京。此时，钟鸣礼自杭州来南京，获知其兄鸣仁被捕。为了救出其兄以及传教士，钟鸣礼协同教友张窋、余成元雇佣潘明、潘华、秦文等刻印《具揭》。除此之外，教友方政、汤洪、夏玉、周用等一同帮忙刻印，并商议于“（七月）十五日习仪处所<sup>63</sup>投递”。在某种程度上说，钟鸣礼兄弟是南京教友群体的领袖。南京礼部即谓钟鸣礼是“谋主”、钟鸣仁是“登坛执牛耳”。钟鸣礼原

<sup>53</sup> 关于毕方济，参见[法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页142—148。

<sup>54</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，页100—101。

<sup>55</sup> 徐光启：《辩学章疏》，载王重民辑校《徐光启集》下册（上海：上海古籍出版社，1984），页431—437。

<sup>56</sup> 徐光启：《辩学章疏》，载王重民辑校《徐光启集》下册，页432。

<sup>57</sup> 同上。

<sup>58</sup> 同上。

<sup>59</sup> 同上，页433。

<sup>60</sup> 利玛窦等传教士是希望用天主教代替中国固有的宗教，此是天主教一神论之必然要求，也是其入中国传教之使命，参见沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》（增订本），页301—302。

<sup>61</sup> 参见孙学诗述：《圣水纪言》，徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》有录（页130—132）。该书现藏日本“天海藏”，参见严绍璁：《汉籍在日本的流布研究》（南京：江苏古籍出版社，1992），页324—325。

<sup>62</sup> 《正教奉褒》，页476。

<sup>63</sup> 即儒生演习仪礼的地方，一般为各级儒学。

名钟鸣宇，原籍广东新会，其与乃兄钟鸣仁由其父钟念山携至澳门入教。后两兄弟追随利玛窦。<sup>64</sup>万历二十七年，钟鸣仁随同利玛窦、庞迪我入京。钟鸣礼自居江西，于万历三十三年间（1599）至南京，与王丰肃同住天主堂内。兄钟鸣仁亦自北来，一同居住，及万历三十九年（1605），利玛窦死，鸣礼兄弟同往北京会葬，葬毕仍复至南京。南京教案爆发时，钟鸣礼正在杭州协助传教士郭居静（Lazare Cattaneo, 1560—1640）。<sup>65</sup>当其知道南京事发后，随即来南京协助教友群体、并组织教友群体以救出传教士及教友。但被南京城兵马官前来捕获。<sup>66</sup>

可以说，当时教友以及传教士在南京城处境十分危险，钟鸣礼能够冒着此种危险前来南京组织教友活动来救助被捕传教士以及教友，可见其信仰之坚定，即如其在供状中称自己“平日受天主大恩，无以报答，今日就拏也不怕。”<sup>67</sup>钟鸣礼前来南京或许从郭居静处获知庞迪我已派张宗携《具揭》到来，因此便前来南京组织刻印。以钟鸣礼为交往核心的信徒群体网络业已形成，其他信徒则包括方政、汤洪、夏玉、周用等等。

钟鸣仁、钟鸣礼兄弟担任着南京教会传道员的工作，协助传教士向外传教，并积极组织、主持宗教活动。如钟鸣仁在其供状中称，其“为王丰肃招引徒众，若妇人从教者，不便登堂，令仁竟诣本家，与妇淋水宣咒”。<sup>68</sup>到教案发生时，已经为十五、六个妇女淋过圣水。此外，担任传道员即“专务招引从教”的还有曹秀等等。教友姚如望等在王丰肃被捕后，“手执黄旗，口称愿为天主死。”其他在教堂侍奉的教友则承担不同的工作，如捧茶、煮饭、烧火等等。这些信徒大多为中下阶层，因而大多居住在教堂内。

这些中下阶层的信徒在教案发生时，并非束手无策或者袖手旁观。他们利用业已形成的人际网络，以及由信徒所共享的社会资源，积极为教案中被捕的传教士以及教友奔走呼号。诸如他们利用自己身份的便利为传教士递送信件，如上述为庞迪我、熊三拔送《具揭》至南京而被捕的教友张宗，以及为罗儒望送信至南京而被捕的教友游禄等。他们传递邮件的速度甚至比官方邮驿更快而且更保密，因而让沈氏大为惊骇。又如他们组织刻印《具揭》，并商议一起去“习仪处所投递”。信徒姚如望甚至上街呼号为天主教辩护。可见，这些中下阶层信徒所组成的群体的护教力量在教案时已初步显现出来。

另外，虽然在南京教案的文献中没有直接点名指出奉教的士大夫，但很显然由奉教士大夫所组成的信徒群体之力量不可小觑。而且，这些奉教士大夫之护教显然要比上述中下层教友更加有效。沈氏上第一道反教章疏后，徐光启即针锋相对上《辩学章疏》，为天主教辩护。而且还亲自写信给家人，为传教士安排居处暂避。并与当时身在高邮的奉教士大夫李之藻、身在杭州的奉教士大夫杨廷筠一起致书给南京各相善之官员，托请保护传教士以及教友。<sup>69</sup>杨廷筠更利用自身便利，致书各处传教士来其家避难。传教士托庇于杭州杨廷筠家者，多达六、七名。<sup>70</sup>在沈淮上疏反教之后，杨廷筠即撰有《圣水纪言》（1616）、《鸱鸢不并鸣说》（1616）<sup>71</sup>等著作积极为天主教进行辩护。<sup>72</sup>徐光启、李之藻等在南京教案之后（1621年）亦向天启帝上疏，说明传教士在制造西洋火炮等方面的贡献，积极为天主教传教士辩护。<sup>73</sup>徐光启的同年<sup>74</sup>刘胤昌撰有《答乡人书》，指出“天主即儒书所谓上帝也。一信其有，即所立教戒不得不守，所谈义理不得不从”，亦是从天教合儒以及天主教的功能的角度为天主教进行辩护。

<sup>64</sup> 钟鸣仁曾在澳门圣保禄学院学习过，参见李向玉：《汉学家的摇篮：澳门圣保禄学院研究》（北京：中华书局，2006），页127；方豪：《中国天主教史人物传》，页64—66。

<sup>65</sup> 关于郭居静，参见[法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页57—62。

<sup>66</sup> 《会审钟鸣礼等犯一案》，载《圣朝破邪集》卷二，页532下—536上。

<sup>67</sup> 《圣朝破邪集》卷二，页533下。

<sup>68</sup> 《圣朝破邪集》卷二，页536上。

<sup>69</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，页100。

<sup>70</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，页103。

<sup>71</sup> 载《天主教东传文献续编》，第一册，页39—47；天主教香港教区藏有该书影像：<http://archives.catholic.org.hk/books/csl2/index.htm>

<sup>72</sup> 1616年左右，杨廷筠在得知沈氏上疏反教后，即撰写《圣水纪言》，主要为了反驳奏疏中对天主教“点化之术”等指控，参见Dudink, Ad. “Nangong shudu(1620), Poxie ji(1640), and Western Reports on the Nanjing Persecution (1616/1617),” p.166, footnote 96.

<sup>73</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, pp.77-78.

<sup>74</sup> 徐光启与刘胤昌同于万历甲辰（1604）进士，参见朱保炯、谢沛森编：《明清进士题名碑录索引（全三册）》（上海：上海古籍出版社，1980），页2584。

<sup>75</sup>可以发现的是虽然徐光启、李之藻、杨廷筠等均与传教士晋接，而且自身亦是天主教徒，但他们在南京教案中并没有受到任何点名指控。相反，那些下层教友则受到酷刑与处罚。如钟鸣仁、钟鸣礼两兄弟与张宗受刑尤重。

此时可见利玛窦等传教士苦心积虑所经营的传教策略初显成效，假如耶稣会传教士初入中国时没有形成上层交往路线，则不会形成上述所谓的中上层奉教士大夫群体，那么就不会在教案发生时得到有效保护与支持。此处所谓的保护与支持，不仅仅指教案中这些信徒所给予的直接保护与支持，而且还应指教案后这些信徒为推动教务复兴所起到的积极作用。若只形成下层交往路线，则会形成下层奉教群体。而类似于南京教案的反教活动，很容易让官府将这些群体彻底解散，那么教会则极容易在一夜之间彻底倾塌。<sup>76</sup>

由于中上层奉教士大夫的护教，南京教案虽然让王丰肃、谢务禄等传教士一度被迫中断传教事务，但很快得以恢复。王丰肃改名为高一志，并赴山西开教。在奉教士大夫韩霖、段袞等人的支持下，高一志在山西的传教事业一度达到鼎盛。而得益于杨廷筠以及徐光启的护教，传教士在杭州、上海等处的传教事业在南京教案之后亦很快得以恢复。而且，由于传教士受南京教案的影响不得离开城市，而前往乡村开教，因此传教地区更得以扩展与深入。此一时期，杭州的教务发展为后来天主教的发展奠定了基础，尤其是在杭州任教谕的张赅受洗入教，以及艾儒略在杭州邂逅叶向高等事件，为以后福建天主教的发展以及反教运动均埋下伏笔。

上述所谓的中上层奉教士大夫以及中下层奉教人士所形成的人际网络，其力量在教案中得以初步显现。总结来说，信徒群体力量在教案体现在以下几个方面。首先是官方的护教行动。徐光启等奉教士大夫利用自身便利向朝廷上疏为天主教进行辩护，此种护教行为最为有效。其次是奉教士大夫利用人际网络优势，托请南京以及北京官府中相识官员为天主教说情，并让传教士到自己家里避难。再次是中下层教友也利用自己的优势为教案中被捕的传教士奔走呼号。可以看出，他们虽然目的都是一样，但方法迥异。原因在于各自所处的社会网络并不相同。其中需要注意的是虽然中上层奉教士大夫可以为传教士提供庇护，并为天主教辩护，但对于教案中被捕的那些中下层教友似乎并无多大援助。实际上，在传统社会中，这两个阶层之间的接触并不多。根据社会学中的结构洞理论(structure hole)，在教会中传教士就相当于两个彼此独立群体之间的纽带。缺乏这个纽带，这两个群体将不会产生关联（可参见图2-1）。传教士A的作用就相当于一个切点（cutpoint），若失去A，一个相对完整的群体将会分裂成没有关联的左右两部分。<sup>77</sup>有时，信徒领袖尤其是地方士绅信徒充当了传教士A的作用。<sup>78</sup>

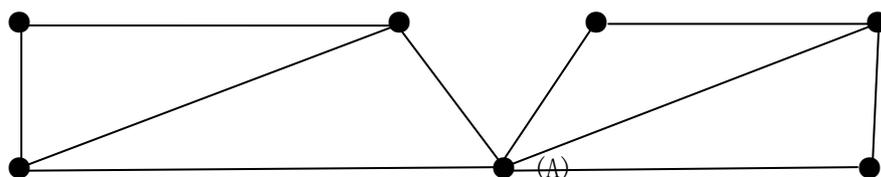


图 2-1：网络结构洞图

因此，传教士在中国教会中的作用异常重要，教案中的营救活动也主要针对传教士而言

<sup>75</sup> 刘胤昌：《答乡人书》，载《绝徼同文纪》，BNF, Chinois 9254，页 279—280。刘胤昌，字燕及，号清水，除宜黄知县，改临川，降广东按察司照磨，迁广济知县。徵授南大理评事，出为兴化知府。有《迁草》、《游草》、《觐草》，撰有《刘氏类山》十卷，曾序利玛窦《畸人十篇》（序在《绝徼同文纪》，页 41—42。）这篇《答乡人书》常被误为徐光启所做，王重民在辑《徐光启集》时删之，参霍松林、傅璇琮主编：《唐代文学研究年鉴》（西安：陕西人民出版社，1987），页 491。刘胤昌为桐城方学渐门人，方中通为方学渐五世孙，参见杜泽逊：《四库存目标注》（三）子部上，页 1464；刘对佛教甚感兴趣，“已去师门，中间跳之竺乾，又与家舅氏讲大定之学。”参见刘胤昌：《心学宗跋语》，载方学渐：《心学宗》四卷，《四库全书存目丛书》子部 012 册，页 132 下。

<sup>76</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.77-78.

<sup>77</sup> Kilduff, Martin and Tsai, Wenpin. *Social Networks and Organizations*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2003.p. 69; 张文宏：《中国城市的阶层结构与社会网络》（上海：世纪出版集团、上海人民出版社，2006），页 54—58。

<sup>78</sup> 例如韶州望族三位妇女皈依后，不顾身份邀请下层百姓参见聚会等等，参见沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》（增订本），页 460。

的。同时那些处于中下阶层的教友，不仅因为信仰上的缘故加入教会，而且更重要的是教会能为他们提供一个谋生的职业或发挥自己才能的机会，比如在教会中捧茶、执爨等等。而职业传道实际上就是以传教作为自己的职业。他们的收入来源全依赖于教会，其实就是依赖于传教士。那些处于中上层的奉教士大夫之所以积极护教，除却信仰上的原因外，更在于天主教已经成为新群体的核心。而此群体之维系与巩固全赖传教士之推动与主持。该群体之重要性在于为奉教士大夫提供了另一套社会生活方式，以及身份维持方式，是不同于而又可以代替佛道之外的另一套方案。<sup>79</sup>

而上述原因可以解释为明末天主教群体形成的主要动力，换言之，教会已经成为能有效提供资源的场所。而这些资源将不同阶层的奉教者凝聚成强大的奉教群体。该群体即能在教案等事件中为教会提供支持与保护。而在教案之外，该群体又能为了继续维持自身的发展而不断推动教会事业的发展。可以说，虽然传教士在明末天主教发展过程中的作用处于核心地位，但由这些奉教者所组成的群体的作用却更加重要。很多教友在受洗之前往往与奉教者处于某种社会联系或关系之中，诸如同年、同门、同族、同庚、同籍等。徐光启、李之藻、杨廷筠之间的关系异常紧密。后来受洗入教的士大夫如王徵、韩霖、孙元化等与徐光启即有师生关系。杭州著名信徒张星曜，其父亲张傅岩与杨廷筠亦有师生关系。<sup>80</sup>其叔张蔚然与热心“西学”的熊明遇交善。<sup>81</sup>而且，奉教群体还往往利用自身的人际网络笼络其他士大夫，从而获得更多的社会支持与吸引更多的士大夫加入教会，即加入该群体，从而增加该群体之规模与力量。如阁老叶向高与杨廷筠友善，在福建支持艾儒略传教，叶氏家族后来亦成为教会的保护者。

前已述及，明末奉教群体之形成及其构成之主要原因来源于传教士的交往策略。而从另外一个角度看，该交往策略之所以能成功形成具有高度认同感与凝聚力量的群体，还得益于以下两个因素。首先是天主教自觉将自己纳入传统的政教关系之中，从而获得政治上的认可与正统儒家的接受。尤其是利玛窦的“补儒易佛”策略，可谓恰当的迎合了当时的思想风气与政治环境。其次就是由于天主教获得政治上的合法性之后，加入天主教会变成是一种获得“附加性”身份（additional identity）<sup>82</sup>的行为。而这种身份不影响奉教者自身的政治身份，以及其他社会身份。因此，加入教会不意味着要转换身份，尤其不是从儒家变成教徒。这样对于奉教士大夫来说，加入教会不仅没有损失，反而会有回报。而上述两点因素在礼仪之争之后彻底丧失，因此虽然交往策略没有改变，但却没有形成类似明末时的信徒群体。

除了上述奉教群体之外，对明末天主教之发展产生积极影响的还有对天主教持友好态度的士大夫群体。友善士大夫群体之形成亦与传教士的交往策略有关，但其中最根本的因素却是中国奉教群体。换言之，奉教士大夫利用自身的人际网络笼络了一大批对天主教友善的士大夫。他们不仅与传教士往来晋接，而且还在政治上、社会上等不同层面对天主教以及天主教群体予以帮助与保护。这些士大夫之所以与奉教群体交善，或对传教士友善，或多或少与天主教的伦理、科技等有关。但显而易见的是，交往动机往往不是决定于思想上的吸引力，

<sup>79</sup> 禁教之后的不少信徒甘冒风险为传教士充当向导，一方面与其信仰有关，另一方面则在于传教士能够提供巨额资金，参见 Huang, Xiaojuan. “Christian Communities and Alternative Devotions in China, 1780-1860”, p.48.

<sup>80</sup> 张傅岩曾听讲于杨廷筠，即“傅岩公少听讲于漪园杨先生所”，参黄一农：《明清天主教在山西绛州的发展及其反弹》，载《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页 296；另参见张星曜：《家学源流》，附于《通鉴纪事本末补后编》（稿本 40 册），澳门中央图书馆藏，馆藏号 LA2-9。

<sup>81</sup> 张蔚然：《绿雪楼集跋》，参见熊明遇：《绿雪楼集》，《四库禁毁书丛刊》集部 185 册，页下一 90 下；张蔚然，1597 年举人，长溪县令，与徐焞善，参见张蔚然：《游鼓山白云洞记》，载福州市地方志编纂委员会整理：《鼓山艺文志》（福州：海风出版社，2001），页 459-461；汤开建：《万历末年熊明遇笔下的欧洲三国》，载《中外文化交流与澳门语言文化国际研讨会论文集》（澳门：澳门理工学院，2004），页 47。张为仁和人，二子均为举人（1624、1655），著有《岳游谱》一卷、《蓬居问疑》两卷（千顷堂书目，页 429），另参见 Dudink 对 Mungello, D. E. *The Forgotten Christians of Hangzhou* 一书的书评，载 *T'oung Pao* 84 (1998), p. 210, note 31. 同时代亦有名张蔚然者，字惟诚，杭州人，著有《三百篇声谱》、《西园诗塵》一卷等。张星曜的父亲张傅岩（字殷甫）、张岐然（字秀初，复社成员，讲求实学，后嗣法三峰，辑有《春秋四家五传平文》）、张卓然均为葛寅亮的学生，参见葛寅亮：《四书湖南讲九卷》，《四库全书存目丛书》经部 162 册，页 110 下-111 下；而张岐然则是黄汝亨的外孙，参见黄汝亨：《寓林集》，《四库禁毁书丛刊》集部 042 册，页 23 下。

<sup>82</sup> 关于“附加性”身份，参见 Yang, Fenggang. *Chinese Christians in America: conversion, assimilation, and adhesive identities*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1999.

而是因为该群体所具备的社会资源与身份地位。奉教群体中因为有三柱石之类的高层士大夫，使得天主教群体具有吸引人加入其中的社会资本容量。在南京教案之后（1625），艾儒略受叶向高邀请入闽开教，随即在福建掀起天主教之风，诸多士大夫与艾儒略等传教士晋接、并赠诗相和。天主教群体为宣扬天主教将这些诗歌辑成《闽中诸公赠泰西诸先生诗初集》。<sup>83</sup> 诗歌作者及其籍贯可见表 2-2。

表 2-2：福建天主教徒群体表

地区	赠诗之士大夫	总计
福州府	周之夔、 <sup>84</sup> 林叔学、 <sup>85</sup> 陈宏己、 <sup>86</sup> 陈圳、薛福光、薛馨、李师侗、林登瀛、林珣、林宗彝、陈耀 王榘、徐焯、 <sup>87</sup> 陈鸿、 <sup>88</sup> 叶向高、 <sup>89</sup> 郑玉京、 <sup>90</sup> 王一錡、薛凤苞、王榘、林一俊、 <sup>91</sup> 林伯春	21
泉州府	张瑞图、 <sup>92</sup> 张维枢、 <sup>93</sup> 林欲楫、 <sup>94</sup> 莊际昌、 <sup>95</sup> 周廷鑑、 <sup>96</sup> 郑之玄[铉]、 <sup>97</sup> 郭焯、 <sup>98</sup> 黄鸣晋、 <sup>99</sup> 谢懋明、 <sup>100</sup> 何乔远、 <sup>101</sup> 蔡国铤、李文宠、陈维造、	20

<sup>83</sup> 参见《熙朝崇正集》，又名《闽中诸公赠泰西诸先生诗初集》（巴黎国立图书馆手写本），载《天主教东传文献》（台北：台湾学生书局，1965），页 633—691。

<sup>84</sup> 周之夔，字章甫，闽县人，崇祯四年（1631）进士，授苏州府推官，坐事罢官，疑事因张溥而起，甚恨之。南明，为张肯堂所用。有《弃草集》。

<sup>85</sup> 字懋礼，与曹学佺、徐焯等善。

<sup>86</sup> 《福建通志》有其游佛寺之诗，参见《钦定四库全书·福建通志》卷七十七，页 19b、67b；卷七十八，页 6a。

<sup>87</sup> 徐焯（1563—1639），字惟起，一字兴公，侯官县人。1603—1614 年，与叶向高、翁正春、曹学佺、谢肇淛、陈价夫等结“芝社”，有《红雨楼纂》、《闽画记》、《闽中海错疏》、《荔枝谱》、《榕阴新检》、《笔精》、《鳌峰诗集》等。

<sup>88</sup> 陈鸿，字叔度，闽中人，即福州侯官县人，诗人，与曹学佺交善。著有《秋室篇》。而曹与传教士有过往来，参见《钦定四库全书·福建通志》卷五十一，页 14b。陈鸿死后因贫无法入葬，后由周亮工捐金将陈鸿与侯官另一诗人赵璧（十五）合葬于小西湖，参见《因树屋书影》第四卷，又载《闽小纪》卷之二。另参见（清）王焯：《今世说》。

<sup>89</sup> 叶向高，字进卿，参见《钦定四库全书·福建通志》卷四十三，页 92b。《明史》有传，参见《钦定四库全书·明史》卷二百四十，页 1a—11a。

<sup>90</sup> 郑玉京，字圣集，号海客，崇祯贡生，县丞，参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十九，页 15b；林以霖：《海口特志》，页 319 上。

<sup>91</sup> 林一俊，福清人。曾任福安县训导、泉州府教授，参见《钦定四库全书·福建通志》卷二十七，页 46a、122a。

<sup>92</sup> 张瑞图，晋江人，万历三十五年（1607）进士，参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十六，页 64b。

<sup>93</sup> 张维枢，字子环，晋江人，万历二十六年（1598）中举，与董崇相同年，而董崇相的门人有反教者（参见下文的讨论），参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十六，页 62a。万历戊戌（1598）进士，参见《钦定四库全书·福建通志》卷四十五，页 52a。张撰有《大西利西泰子传》，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，页 189—199。

<sup>94</sup> 林欲楫，晋江人，与张瑞图同年进士，参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十六，页 64b。林欲楫有弟弟欲栋。且林欲楫与张瑞图同年中举（1600），参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十八，页 63a。曾与叶向高交善，并称之为“阁师”，参见《钦定四库全书·福建通志》卷七十三，页 33b—37b。林欲楫曾任礼部尚书，与蒋德璟、李天经、汤若望、徐光启等为同僚关系，参见《钦定四库全书·新法算书》卷八，页 32a—b。后来蒋德璟虽然也与反教群体站在一边，但其态度相当温和。另参见下文的讨论。林欲楫曾为李之藻《頤宫礼乐疏》作序（1588）。

<sup>95</sup> 莊际昌，万历四十七年进士（1619），与朱继祚（官至礼部尚书）、卓迈（官至太仆寺卿）等有同年之谊。而后两者均与艾儒略交善，参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十六，页 68a。庄际昌与黄景昉同年中举，亦与黄廷师同年中举、亦同年进士，但黄廷师站在反教的立场，参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十八，页 72b；卷四十五，页 54a。

<sup>96</sup> 周廷鑑，周维京子，字芮公，晋江人，天启五年进士（1625）。与对天主教友善的黄景昉同年。且与蒋德璟的弟弟蒋德瑗、可能与艾儒略有所往来的诸葛羲同年中举，参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十六，页 69b；卷三十八，页 79a；卷四十五，页 56a。撰有《朴园诗集》十卷，参见《钦定四库全书·千顷堂书目》卷二十七，页 5b。

<sup>97</sup> 郑之玄，字道圭，晋江人，参见《钦定四库全书·千顷堂书目》卷二十七，页 3b。其师何镜山（乔远）亦曾与艾儒略等传教士交接，参见《钦定四库全书·明文海》卷四百七十八，页 1a—2b。

<sup>98</sup> 曾知广东茂名县，参见《钦定四库全书·广东通志》卷二十八，页 93b。

<sup>99</sup> 黄鸣晋，师从何乔远，兴修《闽书》，参见《钦定四库全书·闽中理学渊源考》卷七十五，页 19b。

	李世英、许日升、郑璟、 <sup>102</sup> 方尚来、 <sup>103</sup> 潘师孔、林焮、池显方 <sup>104</sup>	
兴化府	彭宪范、 <sup>105</sup> 柯昶、 <sup>106</sup> 柯宪世、 <sup>107</sup> 曾楚卿、 <sup>108</sup> 黄鸣乔、 <sup>109</sup> 徐景濂、 <sup>110</sup> 陈玄藻、 <sup>111</sup> 林光元、张开芳、朱之元、林世芳、林绍祖、翁际盛、郑凤来、林传裘、林洞	16
邵武府	董邦廩、 <sup>112</sup> 邓材、吴维新	3
漳州府	陈天定、 <sup>113</sup> 柯而铉	2
江南无锡	贾允元 <sup>114</sup>	1
[河南]颍川	陈衍 <sup>115</sup>	1
其他	吴士伟、[杭州]金嘉会、黄六龙	3
总计		67

从上表可以看出，福州、泉州、兴化等府与艾儒略等传教士交往的士大夫占大多数。此本诗集应当在 1633 年艾儒略入漳州之前编辑而成。因为上表中漳州府的友善士大夫只有 2 人。反教领袖黄贞曾在《破邪集自序》中提及艾儒略于癸酉（1633）入漳。<sup>116</sup>而艾儒略入漳后，“钝汉逐队皈依，深可痛惜。更有聪明者，素称人杰，乃深惑其说，坚为护卫，煽动风土。”<sup>117</sup>因此在 1633 年艾儒略入漳后，与艾儒略等传教士交善者必定多于上表中的 2 人。因此，该诗集很有可能编辑于黄贞反教运动之前。<sup>118</sup>换言之，实际上天主教群体在反教群体之

<sup>100</sup> 谢有大（1573 年举人）子，诸生，曾跋艾儒略《况义》。

<sup>101</sup> 何乔远，字穉孝，号匪莪晋江人，万历丙戌进士（1586），参见《钦定四库全书·礼部志稿》卷四十四，页 8a。

<sup>102</sup> 侯官县学生，曾任训导，参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十九，页 8a。

<sup>103</sup> 方尚来，泉州永春县人，曾任建宁县、永春县训导，参见《钦定四库全书·福建通志》卷二十七，页 102b；卷四十一，页 125a。

<sup>104</sup> 池显方，字直夫，与周之夔、蒋德瑗、周廷鑑于天启四年（1624）中举，参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十八，页 79b。有《禅髓》二卷、《国朝仙传》二卷。与天主教交善的曹学佺也有《蜀中神仙记》十卷，参见《钦定四库全书·千顷堂书目》卷十六，页 12b、28b。池亦为复社成员，参见吴山嘉：《复社姓氏传略》，《明代传记丛刊》（周骏富辑，台北：明文书局，1991），第七册，页 439。

<sup>105</sup> 彭宪范，彭文质子，万历十六年（1588）中举，与张维枢同年，参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十八，页 51b。

<sup>106</sup> 柯昶，字季和，莆田人，柯茂竹子，万历三十一年（1603）中举，三十二年（1604）进士，与黄鸣乔同年（中举以及进士）。并与泉州府林欲楫同年中举，参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十六，页 63b；卷三十八，页 63a；卷四十四，页 67b。

<sup>107</sup> 柯宪世，字尔珍，万历诸生，以子柯士芳赠河南金事。

<sup>108</sup> 曾楚卿，字符赞，莆田人，万历四十年（1612）中举，四十一年（1613）进士，与何乔远子何九云同年，天启朝与朱继祚同为《三朝要典》副总裁。著有《棠坡集》十二卷、《曾城集》六卷、《铨署日录》二卷，参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十八，页 69b；卷四十四，页 69a—b。

<sup>109</sup> 黄鸣乔，字启融，莆田人，万历三十二年（1604）进士，与反教人士魏浚（撰写《利说荒唐惑世》）、赠诗士大夫柯昶同年，参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十六，页 63b；卷四十四，页 67b。

<sup>110</sup> 徐景濂，万历四十一年（1613）进士，官至太仆少卿，与曾楚卿同年，参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十六，页 66a。万历三十一年（1603）中举，与黄鸣乔、卓迈、柯昶、林欲楫同年，参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十八，页 63a。

<sup>111</sup> 陈玄藻，字汝鉴，莆田人，庚戌（1610）进士，万历四十八年（1620）任礼部祀祭司郎中，参见《钦定四库全书·礼部志稿》卷四十三，页 9a、17b。其座师为冯琦。

<sup>112</sup> 董邦廩，建宁人，曾任顺昌县训导，崇安县教谕，光泽县学生，参见《钦定四库全书·福建通志》卷二十四，页 72b；卷二十五，页 34a；卷四十，页 49a。

<sup>113</sup> 陈天定，字祝皇，龙溪人，天启五年（1625）进士，与蒋德瑗、黄景昉、周廷鑑同年，参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十六，页 69b。与池显方同年中举，参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十八，页 79b；卷四十六，页 79b。

<sup>114</sup> 贾允元，字善长，无锡人，万历庚戌（1610）进士，与陈玄藻同年、同僚，参见《钦定四库全书·礼部志稿》卷四十二，页 63a。

<sup>115</sup> 陈衍，字磬生，闽人，有《大江集》，曾与徐同入曹学佺“闽风楼诗社”。

<sup>116</sup> 黄贞：《破邪集自序》，载《圣朝破邪集》卷三，页 560 上。

<sup>117</sup> 黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，载《圣朝破邪集》卷三，页 553 上。

<sup>118</sup> 林金水在其文章中称，该诗集是艾儒略及其信徒、朋友为回击黄贞反教运动而编辑成的。此结论有待商榷，一方面该诗集中漳州的诗人太少，而黄贞在反教文章中称其反教是因为看到漳州的许多人都加入了教会。因此，如果该诗集是响应黄贞反教运动，那么其中应该有更多漳州信徒的诗歌；另一方面，如果该诗

前业已存在。而反教群体往往是对天主教群体之反应而形成的产物。上表中既有诸如叶向高、张瑞图、何乔远等未奉教的高层士大夫，也有奉教的士大夫如林一俊（1630年入教）、柯士芳、林光元等等。然而，该诗集中所出现的人物虽然可以作为天主教群体之一部分，但并不表明其一定就支持天主教。天主教群体只不过出版这些重要人物的赠诗，主要目的是为天主教辩护及宣扬。而有些士大夫后来甚至转向反对天主教的立场，如周之夔。<sup>119</sup>

上表所示的天主教群体，或称“天学群体”（反教者称之为“夷党”<sup>120</sup>或“邪党”<sup>121</sup>）总体上看大部分都是福建籍。若深究则其中又有更为具体的人际网络。其中以传教士艾儒略为交往中心。首先即师生关系网。艾儒略能够在福建与士大夫交往得益于徐光启与李之藻。因为不少士大夫即是徐、李的学生，如黄鸣乔等等。李之藻亦曾致信给这些弟子向他们推荐艾儒略。<sup>122</sup>

其次即同僚关系。艾儒略之所以能够赴闽，得益于叶向高之邀请。而叶向高与杨廷筠等交善。同时，又因张賡与杨廷筠善，从而亦受洗入教。此对于后来艾儒略在福建的传教大有帮助。同时，诗人陈鸿与曾赠诗利玛窦的曹学佺（字能始，1574—1646）交善，<sup>123</sup>而曹与艾儒略、叶向高交善，三人曾于福州叶向高寓所“论学”，后有《三山论学记》刻印。<sup>124</sup>曹学佺还和曾经怀疑传教士入华目的之李贽、徐光启的座师焦竑以及董应举交往甚深。<sup>125</sup>曹学佺还与董应举、徐焯等人成立三山“耆社”。<sup>126</sup>张维枢、彭宪范、董崇相有同年之谊，但董崇相本人以及其门人大多站在反教的立场上。林欲楫是叶向高的门人，而林又与魏浚、黄鸣乔、柯昶、张瑞图、徐景濂同年。但魏浚却属于反教群体。徐景濂又与卓迈、朱继祚（？—1649）、庄际昌同年。黄廷师、黄景昉、庄际昌又有同年之谊。同样，黄景昉与周廷鑑、池显方、周之夔、陈天定同年。黄景昉、苏茂相等曾序艾儒略的《三山论学记》。<sup>127</sup>林欲楫与蒋德璟、李天经、汤若望、徐光启等又有同僚的关系。蒋德璟（曾序《西方答问》）与唐显悦有同年之谊，后来均属于反教群体。郑之玄与黄鸣晋同时师从何乔远，因而是同门。郑与何乔远之子何九云同年举人，又与蒋德璟同年进士。<sup>128</sup>曾楚卿则与何九云同年进士，而曾又是庄际昌等人的座师。而这些人也都与艾儒略交相唱和、诗歌往来。（参见图 2-2<sup>129</sup>）

---

集是为了回击黄贞的反教运动，那么其中就不应当将反教士大夫周之夔的诗歌加进去。因为周之夔的反教文章业已收入《圣朝破邪集》中，可参见氏著：《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》，载卓新平主编：《相遇与对话……明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》（北京：宗教文化出版社，2003），页 289。

<sup>119</sup> 可参见下文的有关讨论。

<sup>120</sup> 释性潜：《燃犀》，载周駉方：《明末清初天主教史文献丛编》卷四，页 275a。

<sup>121</sup> 释行闻：《拔邪略引》，载周駉方：《明末清初天主教史文献丛编》卷四，页 276a。

<sup>122</sup> 参见 Dudink, Ad. “Nangong shudu(1620), Poxie ji(1640), and Western Reports on the Nanjing Perspecution (1616/1617),” pp.130-131. 李之藻曾任福建主考官，参见龚缨晏、马琼：《关于李之藻生平事迹的新史料》，载《浙江大学学报（人文社会科学版）》3（2008）：89—96。

<sup>123</sup> 曹学佺：《赠利玛窦[竇]（大西洋人）》：“异国不分天，无人到更先；应从何念起，信有夙愿牵；骨相存夷故，声音识汉便；已忘回首处，早断向来船。”曹学佺：《石仓诗稿》卷二《金陵初稿》，《四库禁毁书丛刊》集部 143 册，页 182 下—183 上。

<sup>124</sup> 艾儒略：《三山论学记》，载《天主教东传文献续编》，第一册（台北：台湾学生书局，1966），页 419 以下。

<sup>125</sup> 参见《曹学佺集》册一（南京：江苏古籍出版社，2003），页 31。

<sup>126</sup> 参见《曹学佺集》册一，页 6。“耆社”其他成员还有“王伯山、陈惟泰、陈振狂、马季声、杨穉宾、崔微仲”，曹学佺：《三山耆社诗敬述》，载曹学佺《石仓诗稿》卷三十三。曹学佺所参与的结社还有凌霄台大社（成员有屠隆、阮坚之招）、芝社、霞中社（郑轺思招）、金陵社、石君社、石仓社、西峰社、浮山堂社、洪江社等等，参见陈超：《曹学佺研究》（福建师范大学博士学位论文，2007），页 177—179。

<sup>127</sup> 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》（上海：上海书店出版社，2006），页 117—118。

<sup>128</sup> 《晋江县志》卷八，乾隆三十年刊本，页 176 上。

<sup>129</sup> 本图中，叶向高与董崇相的关系，参见董为叶所写的序文，见叶向高：《苍霞草》，载《四库禁毁书丛刊》，集 124 册，页 10 下—13 上。黄体仁是徐光启的老师，参见徐光启为黄所写的序文（徐自称“门人”），见黄体仁：《四然斋藏稿》十卷，《四库全书存目丛书》，182 册，页 550 上—553 下。钟伯敬（钟惺）又为董崇相以及黄贞父写过序，参见《钟伯敬小品》，刘良明选注（北京：文化艺术出版社，1996），页 41—44。黄贞父与冯梦祯等均善，参见冯梦祯：《快雪堂集》，载《四库全书存目丛书》集 164，页 687 下、695 上、710 上。叶向高曾为曹学佺写序，《曹学佺集》册一，页 1—7。陈懿典是焦竑的门生，参见陈懿典：《尊师澹园集先生集序》，载《焦氏澹园集》卷十二，台北：伟文图书出版社，1977 年，页 21—33。李之藻与林欲楫交善，冯时来是李之藻的学生。黄景昉与苏茂相曾序《三山论学记》。林欲楫、冯时来曾

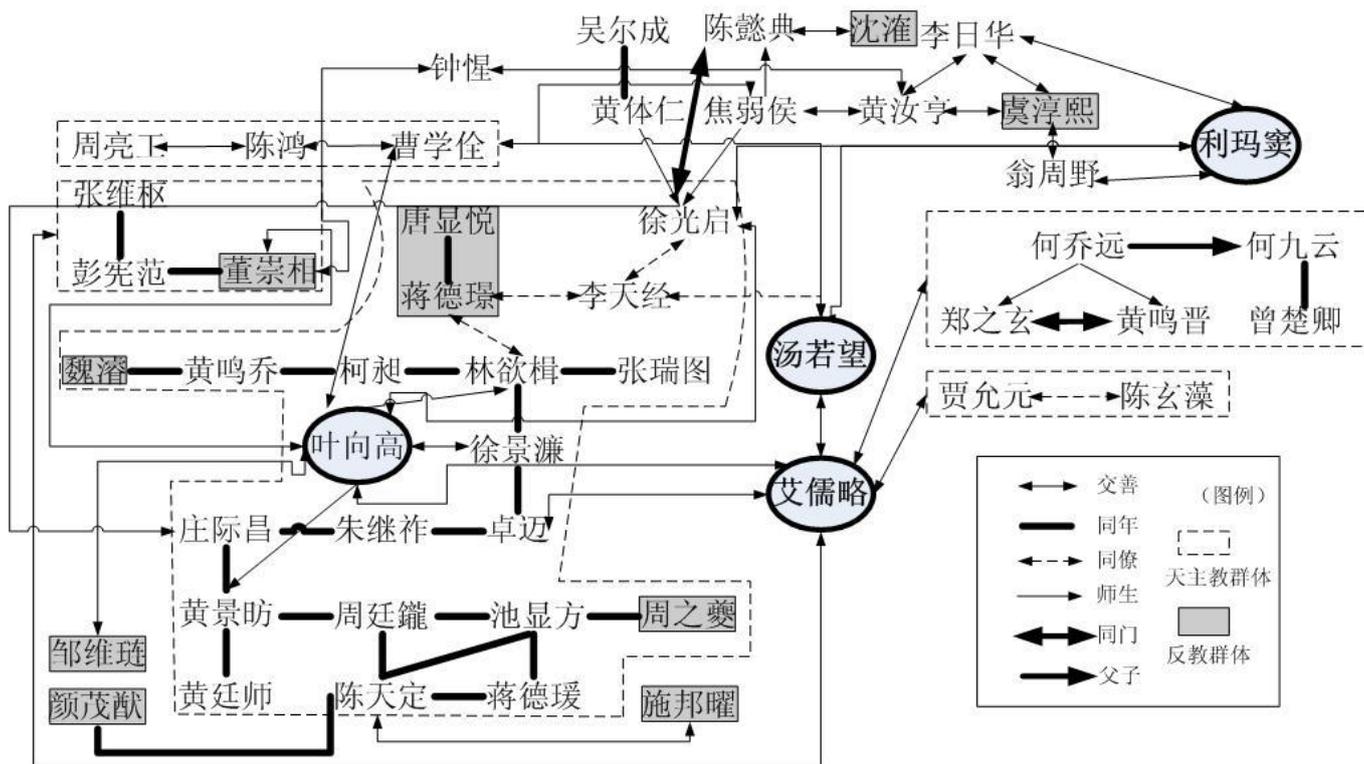


图 2- 2: 天主教徒群体网络图

可以看出，福建的天主教群体最主要的人际关系除因地缘而形成的同籍关系之外，最主要的关系就是同年，即同年中举或进士。因科举考试而形成的人际网络在明清社会生活中占有非常重要的作用。上述天主教群体中，大部分都具有同年之谊。因而，他们与传教士的交往实际上是作为一个群体之整体与传教士交往。艾儒略等传教士所重视的正是如此，通过交往某些关键士大夫而与一个群体发生交往，从而快速扩大天主教群体的规模与网络。而这些士大夫可谓是潜在的皈依者。如其中的林一俊、黄鸣乔等即皈依了天主教，二者均为天主教撰写著作，诸如黄鸣乔的《天学传概》等等。亦即反教群体所谓“世人不察，入其教者比比。”<sup>130</sup>反教者漳州苏及寓更是指天主教群体的扩展速度，“一人转得数人，数人转转数万，今也难计几亿万。”<sup>131</sup>同时，通过与他们的交往，传教士在无形中增加天主教的吸引力与社会资本，从而吸引更多人加入教会。而在天主教面对困难尤其是教案时，能有效获得这些士大夫的庇护。如艾儒略在福建反教之时，曾寻求张瑞图的帮助。<sup>132</sup>具体的交往途径，当然首先就是现实中的往来晋接，如吕图南所言，其是在庄际昌、张瑞图等士大夫的家中碰到艾儒略的。<sup>133</sup>同时，除了上述诗歌往来等形式外，还有就是为天主教书籍撰写序跋等。如反教士人黄贞所言，“今日缙绅大老士君子，入其邪说，为刊刻天主教书义，为撰演天主教序文，贞目睹所及甚多。”<sup>134</sup>艾儒略在福建所刻印出版的众多著作中，均有士大夫的序言或跋或为之

序李之藻《頰宫礼乐疏》。钟伯敬与谭元春（1585—1637）善。谭有《过利西泰墓》，参见《帝京景物略》，卷五。

<sup>130</sup> 颜茂猷：《圣朝破邪集序》，载《圣朝破邪集》卷三，页 551 上。

<sup>131</sup> 苏及寓：《邪毒实据》，载《圣朝破邪集》卷三，页 565 下。

<sup>132</sup> Dudink, Ad. “Nangong shudu(1620), Poxie ji(1640), and Western Reports on the Nanjing Persecution (1616/1617),” p.134.

<sup>133</sup> 吕图南：《读泰西诸书序》，载《天学集解》，参见 Dudink, Ad. “Nangong shudu(1620), Poxie ji(1640), and Western Reports on the Nanjing Persecution (1616/1617),” p.135.

<sup>134</sup> 黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，载《圣朝破邪集》卷三，页 554 上。

校订。艾儒略实际上使用此种方式扩大天主教的影响力。结果表明艾儒略利用此种关系网所建立起来的天主教群体是成功，且富有成效。李嗣玄在《西海艾先生行略》即提及艾儒略在福建所构建的天主教徒群体。<sup>135</sup>传教士充分利用了士大夫群体的交往方式，从而可以跻身于士大夫群体之中，并利用自身的资源与优势来扩大天主教群体。后来的传教士如汤若望、南怀仁等亦遵循了同样的交往策略。<sup>136</sup>

## 第二节 反教：官绅与佛教群体的整合（反教群体的形成）

与奉教群体相对应的就是反教群体，其形成与发展往往受奉教群体的形成与壮大的深刻影响。在南京教案中，可见的反教领袖即南京礼部尚书沈澹。然而，并非沈氏一人独力扛起反教大旗。在其周围以及背后，却有一个由不同反教士人所组成的群体。而且，在南京教案之后，该反教群体不断发展变化。伴随着明清天主教的发展，反教运动始终如影随形。

前已述及，在沈氏上疏之后，礼科给事中余懋孳即上《辟异教严海禁疏》，其言辞与沈氏《参远夷疏》基本相同。当时除与沈氏同声相和者，除礼科给事中余懋孳之外，还有南京礼科给事中晏文辉、徐如珂等。在党争激烈的明末，沈氏恰好与东林党人处于相对立的位置，即与魏党有所晋接。按萧若瑟，沈氏三上参远夷疏后，万历置之不理，因此托请首辅方从哲以及沈氏弟子魏忠贤。故于四十四年十二月初十日（1617年1月17日）万历下旨驱逐传教士，二十八日（1617年2月4日）圣旨到达南京。原文如下：

命押发远夷王丰肃等于广东，听归本国。先是远夷利玛窦偕其徒庞迪我入京，上嘉其向化之诚，予之饩康，玛窦死复给以葬地，而其徒日繁，踪迹亦复诡秘。王丰肃等在留都以天主教扇惑愚民，一时信从者甚众，又盖屋于洪武冈，造花园于孝陵卫寝殿前。南礼部特疏参之，南府部台省合疏参之，北科道诸臣参之，故南科臣晏文辉有速赐处分之请。而迪我等亦刊揭逞辩，千里之远，数日可达。人益疑丰肃等为佛郎机夷种。及文辉疏下，礼部覆言此辈左道惑众，止于摇铎鼓簧，倡夷狄之道于中国，是《书》所称蛮夷猾夏者也，此其关系在世道人心，为祸显而迟。但其各省盘踞，果尔神出鬼没，透中国之情形于海外，是《书》所称寇贼奸究者也，此其关系在庙谟国是，为祸隐而大。阁臣亦力言之。有旨：王丰肃等立教惑众，蓄谋叵测，可递送广东抚按，督令西归。其庞迪我等，礼部曾言，晓知历法，请与各官推演七政，且系向化来，亦令归还本国。<sup>137</sup>

萧若瑟对上述圣旨是否出自万历本人深表怀疑。其原因在于圣旨全盘依照沈氏奏疏内容，而将天主教定性为邪教，并指王丰肃等“蓄谋叵测”，因此将传教士一并令其归还本国。圣旨中完全没有在意徐光启等人的辩护，此种偏向一边的做法十分可疑。而且当时钦天监由徐光启请立，并由西洋传教士充之。该圣旨即言传教士“晓知历法，请与各官推演七政”，但结果仍“令归还本国”。因而该圣旨完全不顾及徐光启等人的意愿。所以该旨到达南京后，沈氏等反教群体甚嚣尘上，将王丰肃、谢务禄等被递解到广东，并拆毁教堂、遣散教友、变卖教会财产。其中传教士在递解途中受到折磨，而教友受刑尤重，其中钟鸣仁不久即死于杨廷筠家中。

而在圣旨下达之前，南京就已经逮捕了教徒与传教士，并对钟鸣礼等教徒进行审问。只是对传教士的审问直到圣旨下达之后才进行的。万历四十五年二月（1617年3月），南京礼部以及南京都察院会审王丰肃。三月，徐如珂（字季鸣，1562—1626）在《处西人王丰肃议》中将其观点归纳为以下几点。首先是认为王丰肃等企图以夷乱华，即以传统的夷夏关系来看待传教士，认为传教士“莫尊于上帝而谓为彝女之所生，绘像图形真同傀儡；莫亲于祖宗而

<sup>135</sup> 载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，页249。

<sup>136</sup> 可参见《汤若望贺文与赠诗》（1661），其中有20位士大夫的赠文或赠诗，名单如下：金之俊（1593—1670）、魏裔介（1616—1686）、龚鼎孳（1616—1673）、胡世安（1593—1663）、王崇简（1602—1678）、薛所蕴（？—1667）、王铎（1593—1652）、沈光裕、徐元文、霍叔瑾（或为李日华）、吕缙祖、庄同生、邵夔、吴统持、陈许庭、钱路加、艾吾鼎、潘治、谈迁（1594—1658）、董朝仪，参见《赠言》，载《主制群征》1915年铅印本，香港中文大学崇基图书馆藏。另参见纪建勋：《三版〈主制群征〉附录赠言相关士人考》，载《基督教文化学刊》19（2008）：183—202。

<sup>137</sup> 《明实录·神宗实录》卷五五二，万历四十四年十二月丙午条，页10425—10427。

谓非本教之所尚，匱飧乏祀不异路人。”即明言天主教与儒家社会的格格不入。又称传教士“以中国之无耦而抗之以大西国，俨然域中有两大，且动称贵国，则其傲慢之尤者也。”其次，认为传教士不但能使君子“入于其术”，而且又用“挥金布地”，能让小人“没于其利”，因而与不少中国人“交通甚密”。再次就是指责天主教在通都大邑建“无梁殿”，尤其是在洪武冈等要地建教堂。最后就是对传教士在中国活动的质疑，认为其意有图谋不轨之虞。即其所问，

若曰观光上国，则贡琛而来何不航海而去？若曰乐附内地，则慕化而至何必分教而驰？若曰中无他肠，则阳招阴至诱我良民者何意？若曰原无足虑，则此呼彼应捷于谷响者何为？若曰蒙古色目亦皆内属，何不倾心向化，而乃甘处于顽民？若曰倭蛮四夷各有所馆，何不束躬待命而乃分布于中外？若曰西人不可以中国之治治也，则中国可以西人之治治乎？

因此，结论就是天主教“惑世诬民，谓之妖言；煽乱鼓簧，谓之左道。”徐如珂认为天主教传教士“狂谋未逞”，不能判之为“奸细”，但天主教“邪说已炽”，因此必须禁止。为了防止“此解散于彼纠合”，必须“驱之，逐之”。<sup>138</sup>此议与沈氏奏疏的内容如出一辙，但更强调天主教为外来异教，因而多有以夷变夏之虞。然后亦强调天主教在洪武冈等建立教堂之事，且又聚众谋乱之嫌。<sup>139</sup>可见，当时反教群体所依据的原因基本一致，上述之内容在万历四十四年八月的《拿获邪党后告示》中亦已充分表述。

会审完王丰肃等人，且差李钰、刘仕晓带领兵勇俞大亮等八名将传教士递解广东后，即万历四十五年五月，沈氏即上《发遣远夷回奏疏》。疏内将南京教案经过简略陈述，并再次论述其反天主教之因由，即（1）天主教煽惑愚民，蓄谋叵测。（2）建筑僭越制式。实际上这两条一直是反教群体所坚持的反教理由，其中第一条尤其能引起当权者的警醒，因为在明末多变之世，各地农民起义风起云涌，邪教组织往往成为起事者利用的工具。<sup>140</sup>

在整个南京教案中，除却南京礼部之外，参与其中的还有南京礼部主客清吏司、北京礼部、南京都察院、广东按察司与布都二司、南京东城兵马司等院司，应天府、顺天府、南雄府以至香山、上元、江宁等府县。参与其中的人物除沈氏之外，还有上述提及的晏文辉，还有巡视京城监察御史郭一鹤、赵绂、孙光裕、指挥李钰、刘仕晓、南京户部尚书侯代周、左侍郎兼翰林院侍读学士何宗彦（1559—1624）、<sup>141</sup>南京礼部祠祭司徐主事[从治]、司务厅张司务[维祯]、祠祭司徐郎中[如珂]、仪制司文主事[翔凤]、广州府同知林有梁、<sup>142</sup>广东监察御史田某、总督两广军门周某以及兵勇、军门等等。（参见表 3-1）同时，与沈氏持有相同观点的孙光裕、<sup>143</sup>文翔凤等亦曾上疏反教。<sup>144</sup>邹漪（字流綺，又字西村）曾谓文翔凤，“其论学以事天为极则，力排西来之教”。<sup>145</sup>而文翔凤与沈淮、徐从治、徐如珂等之间的关系非比

<sup>138</sup> 以上因为见徐如珂：《处西人王丰肃议》，《徐念阳公集》卷二（台北：环球书局，1966），页 11149—11150。

<sup>139</sup> Dudink, Ad. “Nangong shudu(1620), Poxie ji(1640), and Western Reports on the Nanjing Persecution (1616/1617),” p.170.

<sup>140</sup> 关于沈氏奏疏中的反教理由，参见 Kelly, Edward T., “The Anti-Christian Persecution of 1616-1617 in Nanjing,” Ph.D. Diss., Columbia University, 1971, pp. 108-109. Dudink: “Nangong shudu(1620), Poxie ji(1640), and Western Reports on the Nanjing Persecution (1616/1617),” p. 147.

<sup>141</sup> 何宗彦（1559—1624），字君美，号昆柱，随州人，万历二十三年（1595）进士，选庶吉士，累官礼部右侍郎，摄尚书事。光宗立，拜礼部尚书，兼东阁大学士。天启间屡加少师兼太子太师、吏部尚书、建极殿大学士，卒谥文毅。著有《何文毅公集》十卷（日本尊经阁文库藏，参见黄仁生：《日本现藏稀见无明文集考证与提要》，页 301—303）。宗彦弟宗圣，由乡举历官工部主事。以附魏忠贤，骤加本部右侍郎。崇祯初，削籍。

<sup>142</sup> 林有梁，福建漳浦人，万历三十四年（1606）举人。

<sup>143</sup> 孙光裕，字子长，嘉兴人，1601年进士，除建昌知县，改固始，徵授御史，迁南光禄少卿，有《廉善堂集》。

<sup>144</sup> 孙光裕是沈氏的亲戚。文翔凤的反教奏疏即《处分西夷议》（1616），均参见 Dudink, Ad. “Nangong shudu(1620), Poxie ji(1640), and Western Reports on the Nanjing Persecution (1616/1617),” pp.167-174. 文翔凤，字天瑞，号太青，三水人。万历三十八年（1610）进士，除莱阳知县，官至光禄寺少卿。文有《简徐念阳祠部》，载《文太青文集》卷下，《四库全书存目丛书》集部 184 册，页 433 下。

<sup>145</sup> 邹漪：《启祯野乘》卷七《文光禄传》，《四库禁毁书丛刊》史部 40 册，页 494 上一下。

寻常。<sup>146</sup>

虽然南京教案之后不久，沈氏即致仕，南京教案亦因此告一段落。被驱传教士更换姓名再入中国行教。著名传教士艾儒略开始赴福建开教。中国天主教发展渐入佳境。<sup>147</sup>

而天启初年（1621），沈氏一度被擢为礼部尚书，兼东阁大学士。南京部员徐如珂、余懋孳等再上疏驱逐天主教，并直指徐、李、杨为邪教魁首。后因沈氏被弹劾，罢官归家而卒。反教运动再入低谷。后天主教群体中的重要人物徐光启起复入阁。由徐光启等奉教士大夫所举荐之孙元化亦任登莱巡抚。同时传教士纷至沓来。天主教群体逐渐开始占据上风。<sup>148</sup>

可以发现，反教群体是以沈氏为主要领袖。<sup>149</sup>沈氏在反教运动中的作用不仅仅在于利用手中权力反对天主教，而且还影响了该群体的其他士人。同时，以沈氏为首的反教群体恰好与以徐、李、杨为首的天主教群体，在政治上正处于相对立的位置。当沈氏入阁之时，徐光启正好致仕归里。而后来首揆叶向高也受到沈氏等人的排挤而致仕归家。叶向高对天主教抱有好感，更延请艾儒略赴福建开教。那么政治党派与反教、护教之间的关系到底如何？<sup>150</sup>是否是那些处于东林等群体中的士人倾向于护教，而那些魏党群体中的士人则倾向于反教？上述问题需要从天主教群体的交往对象以及人际网络来分析。天主教群体尤其是徐、李、杨等高层奉教士大夫，其交往对象往往成为护教的重要力量，而其在选择交往对象时当然会考虑到对方所处的政治立场。但此并不表明，所有护教者都会与奉教群体处于相同的政治立场。同样，反教群体中可能也会有与天主教群体相同的政治主张。<sup>151</sup>例如力主实学的东林高攀龙（1562—1626，字云从）如此积极评价沈氏的反教行为，“翁丈冠冕陪京，栋梁斯世，盖已少见一斑。至窆夷之事，尤极峻伟。郭钦徙戎，非关卫道之正？昌黎诋佛，不为经国之猷？翁丈功则兼之。猗与休哉？”<sup>152</sup>

上述之绍述基本上揭示出天主教群体与反教群体处于一种此消彼长的态势之中。崇祯时期，天主教群体基本上占据优势，主要因为反教群体首领沈氏已去世，徐光启起复入阁，奉教士大夫得以伸展拳脚。而此时的传教士在边境防务中也发挥了相当重要的作用，天主教的某些思想确实能够引起颓废国势之下的士人们的关注。因此，天主教在明末获得空前的认可与接受。甚至在南明小朝廷，天主教群体仍然占有重要的一席之地。

但这并不表明，反教群体就因此不复存在。实际上沈氏去世后，反教群体依然存在，只不过没有类似于沈氏的人物出现。但中下层的反教运动之发展，并没有因天主教群体的增强而消失。天主教群体的扩大与天主教群体力量的增强，导致不少儒家士子以及佛教僧众的不满与反教。即有论者指出，沈氏等之所以发动南京教案等反教运动，是因为天主教之宿敌佛教推动的结果。<sup>153</sup>毋庸讳言，佛教在反教运动的作用十分明显。但此并不表明整个儒家就完全认同与接纳天主教，实际上有不少儒家士大夫对天主教持怀疑与批评态度。只不过没有像佛教那么强烈。佛教之所以如此反对天主教，在一定程度上是对天主教“补儒易佛”策略的必然反应。此一策略固然笼络了一批儒家士大夫加入天主教群体，但却导致那些同情佛教者以及佛教本身的反对与批评。

儒家与佛教反对天主教立场与出发点并不相同，但在整个反教运动中实际上是利益攸关者。明末天主教的出现改变了原先三教鼎立的格局，而随着奉教士大夫在政治以及社会上逐渐占据中上层位置时，此种冲击尤为明显。而且奉教士大夫之激烈批评佛道，给佛教带来前所未有的影响。而那些原本佞佛的士大夫加入天主教群体，实际上就是造成佛教自身资源的

<sup>146</sup> 文翔凤：《简少宗伯沈公》、《简徐念阳祠部》，载氏著《文太青先生文集》卷下，《四库全书存目丛书》集部184册，页431下、433下。

<sup>147</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，页103。

<sup>148</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，页108。

<sup>149</sup> 参见邓恩（Dunne, George H.）《利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》，余三乐、石蓉译（上海：上海古籍出版社，2003），页111。

<sup>150</sup> 谢和耐认为，东林与传教士观点、利益相一致，而与宦官、佛僧及其盟友为敌。此观点有待商榷，参见氏著《入华耶稣会士与中国明末的政治和文化形势》，载安田朴、谢和耐等著：《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》（成都：巴蜀书社，1993），页109。

<sup>151</sup> 例如对天主教持有好感的首揆叶向高曾推荐陈懿典，而陈懿典却是沈淮的同乡以及同僚，曾给沈《南宮署牍》写序，参见《钦定四库全书·浙江通志》卷一百七十九，页11b—12a。

<sup>152</sup> 高攀龙：《高子遗书》卷八下《与沈铭镇二》，《景印文渊阁四库全书》第1292册，台北：台湾商务印书馆，1983，页517上。

<sup>153</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，页95。

流失。因此在后来的反教运动中，佛教逐渐成为运动的主角。

实际上，天主教入华伊始就开始与佛教产生接触，利玛窦等早期传教士亦曾一度以“西僧”自称。根据邓恩（George H. Dunne）以及其他学者的研究，利玛窦在南京时，曾与佛教居士李汝祯（1559—1638）<sup>154</sup>以及三槐（三淮？）和尚<sup>155</sup>有过辩论。<sup>156</sup>而早在利玛窦等摇身一变而成“西儒”之时，即对佛教展开猛烈攻击。在《天主实义》等著作中，利氏大肆抨击佛教教义。天主教徒如徐光启撰有《辟释氏诸妄》、《破迷》、杨廷筠撰有《代疑篇》等专书来辟佛。利玛窦还与明末四大高僧之一的莲池祿宏通过书信展开论辩。杭州佛教居士、憨山德清弟子虞淳熙曾通过太守翁周野（即翁汝进，字子先，仁和人，1598年进士，亦是焦竑门人，与云栖善）<sup>157</sup>给利玛窦《畸人十篇》写序，<sup>158</sup>但后来认识到利玛窦等传教士辟佛道后，亦与传教士展开辩论，撰有《天学剖疑》、《天主实义杀生辨》、《答利西泰》等文章。虞淳熙在杭州与冯梦祯、屠隆等佛教居士以及莲池和尚过往甚密。<sup>159</sup>（冯梦祯之孙冯文昌曾校订《口铎日抄》，有《题吴历〈雪山〉图轴》。）实际上，虞淳熙、冯梦祯、陶周望、葛寅亮等亦皆是莲池弟子。所谓“海内称十戒五戒弟子者，无虑千万；激扬心要，助转法轮，则虞司勋淳熙，冯司成梦祯，陶祭酒周望，王大行尔康，葛卿寅亮，……皆栋之隆也。”<sup>160</sup>葛曾任南京吏部侍郎，著有《金陵梵刹志》（1602）。（清初杭州信徒张星曜的父亲张傅岩曾任葛寅亮西席，<sup>161</sup>叶向高曾为葛撰写《宪使杞瞻葛公颂德碑》。<sup>162</sup>）而主持南京反教运动的沈淮与葛寅亮、冯梦祯、袁宏道、谢肇淛等人亦为好友。<sup>163</sup>（祿宏曾与徐光启辩论失败，沈淮反教或多或少与此有关联。）<sup>164</sup>陶周望与诸会友亦创有放生会。<sup>165</sup>当天主教在明末勃兴时，以佛

<sup>154</sup> 一般认为此“汝南李公”即李本固，字叔茂，号汝祯，万历四年（1576）举人，八年进士，授蒲城知县，十七年（1589）补云南道监察御史，出按三秦。因疏立太子，削籍。光宗立（1620），任太仆少卿，迁光禄卿，调南京大理寺卿，有《碧筠馆集》40卷，参见林金水：《利玛窦与中国》，页301；李天纲：《跨文化诠释：经学与神学的相遇》，《中华文史论丛》72（2003）：252—309。又有同名者，字维宁，临清人，万历二十年进士。但此结论颇有疑问，首先，李本固是1620年才调南京大理寺卿。在此之前因为疏立太子事被“削籍归里，筑碧筠馆，著书赋诗，不闻户外事”，因此，1599年左右不可能在南京（李天纲认为1599年李汝祯为南京大理寺卿）；其次，《利玛窦中国札记》（页363）称“一位受人尊敬的七十老翁”，若是李本固，他此时只有40岁左右，显然有误，参见《汝阳县志》（康熙二十九年校注本），张峻峰校注，郑州：中州古籍出版社，1994，页185、194、287。

<sup>155</sup> 关于“三槐”是否即指雪浪（三淮），则有不同意见，参见王任光：《“三槐”质疑》，载《上智编译馆馆刊》第三卷第五期，页200—201；陆嘉谟：《关于“三槐”之讨论》，《上智》第三卷第六期，页236。林金水：《利玛窦与中国》认为“三槐”即雪浪（页231）。

<sup>156</sup> 《利玛窦中国札记》，页363—369；参见邓恩：《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》，页48；沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》（增订本），页535；艾儒略：《大西西泰利先生行迹》，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，页210。

<sup>157</sup> 李日华：《大参翁周野先生墓表》，载李日华：《恬致堂集》卷二十六，《四库禁毁书丛刊》集部064册，页616上—620下；翁汝进，子为翁骏，孙为翁之琪，兄弟为翁汝遇（子翁开之、孙翁佶、曾孙翁高年）；翁与黄汝亨同年，翁汝遇则与杨廷筠同年，《康熙仁和县志》，页355下、202上。

<sup>158</sup> 虞淳熙：《畸人十篇序》，载《虞德园先生集》卷六，四库禁毁书丛刊编纂委员会：《四库禁毁书丛刊》集43，页250上—251下。因为虞淳熙的反教立场以及该序对天主教的理解不符合天主教教义，如“惟心性之为太极，而太极之生上帝，我范我围，天且弗违”（《畸人十篇序》，《虞德园先生集》卷六，页250下），该序未被收入天主教出版的各个版本的《畸人十篇》中。

<sup>159</sup> 冯梦祯在其《日记》中提及，曾与虞德园（即虞淳熙）一起赴杭州六和塔晤莲池和尚，参见冯梦祯：《快雪堂集》卷四十七，载《四库全书存目全书》，集部164册，页672上。

<sup>160</sup> 吴应宾：《莲池大师塔铭》，《云栖遗稿》，《莲池大师全集》，台湾东初出版社，1992，页5147—5148。

<sup>161</sup> 张星曜在《家学源流》中谓，“既而从杞瞻葛先生游，葛先生遂聘为西席，居葛所三十余年。”参见张星曜《家学源流》附于张星曜：《历代通鉴纪事本末补后编》，澳门中央图书馆藏；另张傅岩曾参与录葛寅亮：《四书湖南讲》，参见葛寅亮：《四书湖南讲九卷》，《四库全书存目丛书》经部162册，页11下。

<sup>162</sup> 载叶向高《苍霞续草》，《四库禁毁书丛刊》集部125册，页375下—376下。

<sup>163</sup> 谢肇淛有诗《长安初夏，偕沈仲润太史、袁中郎博士郊行》，谢肇淛：《小草斋集》卷二十，《四库全书存目丛书》集部175册，页377上。

<sup>164</sup> 黄汝亨、顾起元、王肯堂曾序高原明显《成唯识论俗论》，而吴用先、葛寅亮、沈淮等捐资付梓。沈淮亦出现在冯梦祯《快雪堂集》（1616）中的友人名单上，参见 Dudink, Ad. “Nangong shudu(1620), Poxie ji(1640), and Western Reports on the Nanjing Perspecution (1616/1617),” pp.211-217.

<sup>165</sup> 彭际清：《居士传》，第56传，扬州：江苏广陵古籍出版社，1991。

教为主体的民间反教运动亦即展开。<sup>166</sup>晚明东南地区尤其江浙地区佛教的兴盛，与儒家佞佛士大夫的支持分不开。冯梦祯与瞿汝稷（管志道门人、其弟瞿汝夔曾劝利玛窦改穿儒服）曾推动嘉兴藏刻的刻印。<sup>167</sup>而曾序冯梦祯《快雪堂集》的顾起元（字太初，1565—1628），亦是叶向高之弟子。<sup>168</sup>朱国祚、陈懿典（焦竑门人，曾序沈淮《南宮署牒》，并为其辩护；并曾捐刻佛经<sup>169</sup>）、虞淳熙、翁汝进、黄汝亨（杨廷筠父亲杨兆坊的门人、熊明遇的老师、顾起元好友<sup>170</sup>）、钱谦益、瞿式耜等曾是径山寺的“外护”。<sup>171</sup>翁汝进、黄汝亨、陶周望[望龄]等是云栖寺（株宏）“檀越”，陶周望、周汝登、葛寅亮等则是云门显圣寺（湛然圆澄）“檀越”，陶周望、周汝登亦是天童寺（密云圆悟）“檀越”。<sup>172</sup>黄汝亨与曾跋《楔浑盖通宪图说》（李之藻著）的樊良枢（字致虚，仁和令）往来频繁，<sup>173</sup>黄汝亨、熊明遇、顾起元、李日华、虞淳熙等之间均有交往。<sup>174</sup>李日华与沈演（沈淮之弟）也有所往来。<sup>175</sup>

相对而言，佛道辟天主教的著作并没有天主教辟佛道的著作那么多。其中比较重要的就是编纂于崇祯十二年（1639）的《圣朝破邪集》以及刻于崇祯十六年（1643）的《辟邪集》。<sup>176</sup>后者的主要内容为钟始声居士（字振之）与际明禅师的往来信函，以及钟始声所作的《天学初征》与《天学再征》，<sup>177</sup>序者为越溪天姆峰杲庵释大朗，评述及梓行者为新安人程智用（字用九）。但由于释大朗、际明禅师以及钟始声者只是同一人，即明末四大高僧之一的溈益智旭（1599—1655），因此《辟邪集》不是佛教群体批评天主教的成果（参见附录一）。<sup>178</sup>而《圣朝破邪集》中文章的作者不仅有佛教僧众，而且也有与佛教处于同一立场的儒家士大夫。编者徐昌治，浙江海盐人。曾任南京礼部主客清吏司司事、并积极反教德徐从治是其长兄（徐从治后任登莱巡抚，并死于孙元化所铸造大炮（被孔有德抢走）之下，赠兵部尚书）。

<sup>166</sup> 参见附录一第一部分。

<sup>167</sup> 《径山达观可禅师塔铭》，《憨山老人梦游集》卷十四。

<sup>168</sup> 顾起元有《苍霞草序》，自署“江宁门人顾起元撰并书”，参见叶向高：《苍霞草》，载《四库禁毁书丛刊》集部124册，页6上；同时，顾起元之父与焦竑有“莫逆之好”，参见顾起元：《澹园先生挽诗二十八首有序》，载顾起元：《澹园漫稿》，《四库禁毁书丛刊》集部104册，页162上—165上。

<sup>169</sup> 杜泽逊：《四库存目标注》（四）子部下，页2402。

<sup>170</sup> 黄汝亨：《杨氏塾训序》，杨兆坊：《杨氏塾训》六卷，《四库全书存目丛书》子部152册，页85上—86下；熊明遇：《寓林集序》，黄汝亨：《寓林集》，《四库禁毁书丛刊》集部042册，页18上—20下；顾起元：《寓林集序》，黄汝亨：《寓林集》，页2上—4下。

<sup>171</sup> 《径山志》卷十一，杜洁祥：《中国佛寺史志汇刊》第1辑，明文书局，1980，页992—1001。

<sup>172</sup> 徐一智：《明末浙江地区僧侣对寺院经济之经营——以云栖株宏、湛然圆澄、密云圆悟为中心》，国立中央大学历史研究所硕士论文，2001，页219—220。

<sup>173</sup> 黄汝亨：《天目游纪一卷》（陶望龄序），《四库全书存目丛书》史部251册，页807下；《康熙仁和县志》卷十五，页310上。

<sup>174</sup> 熊明遇自称为黄汝亨的“门人”，顾起元则称为黄的“年弟”，参见黄汝亨：《寓林集》，《四库禁毁书丛刊》集部042册，页20下、4下；黄自称为虞淳熙的“社友弟”，黄汝亨：《虞长孺集序》，《虞德园先生集三十三卷》，《四库禁毁书丛刊》集部043册，页124上；李日华则有《黄贞父先生寓林诗集叙》（自称为黄汝亨的“年弟”）、《虞德园先生集序》（自称为虞淳熙的“友弟”）。

<sup>175</sup> 李日华：《味水轩日记》第4册，文物出版社，嘉业堂丛书，页31a。

<sup>176</sup> 方豪：《影印〈辟邪集〉序》，见《天主教东传文献续编》（一），页29。另参见孙尚扬：《利玛窦对佛教的批判及其对耶稣会在华传教活动的影响》，载《世界宗教研究》，1998年第4期，页92。际明禅师即溈益智旭（1599—1655），俗姓钟，名际明，又名声，字振之。先世汴梁人，始祖南渡，居古吴木渚。

<sup>177</sup> 根据日本杞忧道人（即养鹫徽定，1814—1891）翻刻《天主圣像略说》，《天学初征》与《天学再征》即是为了批判此书。“万延纪元庚申暑月臆写之，句读焉。盖明钟振之所著《天学初征》、《天学再征》破此书也。杞忧道人识。”（《天主圣像略说》，早稻田大学图书馆藏，索书号文库08 B0055，以及文库08 C0068。）

<sup>178</sup> 1860年，日本僧人杞忧道人将若干《辟邪集》中的文章（如通容的《原道辟邪说》等）辑入钟始声的《辟邪集》中，且以《辟邪集》为名刊刻出版，以作为反基督教的手段。（香港中文大学崇基图书馆藏有该书，索书号BR128.B8 T42, v.1-2；另收于周驊方：《明末清初天主教史文献丛编》卷四，页245a—279b）。而且，杞忧道人还将《圣朝破邪集》翻刻，并臆抄徐光启略的《天主圣像略说》，其中将天主像、耶稣像、十字架等一一绘出，其目的即为了反对天主教，“霭外性曰：近世互市之事兴，而天主经禁日弛焉。后日将遗大害于我佛矣。因豫（欲）知其制教，于兹久矣。顷得一册子，其言约故，虽未得全豹，其大略可知也，而误字脱落最多矣。粗加校正，读者察焉。”又在万延庚申刻印出版了《辟邪管见录》，即是将日本政府禁教文告以及明末部分反教文献辑成一册。（该书香港中文大学崇基图书馆有藏，索书号BR128.B8 T4, v.1-2。）又誊写了《二十五言》（署名“杞忧学人”），该本藏早稻田大学图书馆，索书号文库08 C0341。又翻印了杨光先的《破邪论》（藏早稻田大学图书馆，索书号ハ07 02282）。

<sup>179</sup>徐昌治为费隐通容的弟子。<sup>180</sup>（通容寓福建黄檗，叶向高亦曾与黄檗寺多有往来。）通容“以数帙授”于徐昌治。徐“编其节次，牒其条款，列其名目”，从而编纂成《圣朝破邪集》。该书共八卷，59篇文章。徐昌治法名“通昌”，字谨周，自号“无依道人”，曾撰有《金刚经会解了义》一卷，《般若心经解》一卷（其子徐升贞、徐干贞、徐拱枢、徐颐贞同校）。又撰有《高僧摘要》，自题“甲午岁菊月登高日，无依道人徐昌治觐周父谨题。”其所撰《祖庭嫡传指南》（自署“壬辰秋季登高日，徐昌治觐周父题大业堂中”<sup>181</sup>）主要辑录七佛、西天二十七祖、菩提达摩，至慧能东土六祖，以及南岳怀让，至费隐通容等佛祖嫡传诸师之事略、师资机缘语要，以作为祖庭学人之指南。卷首有作者自序，卷末附有金粟百痴禅师跋语、费隐通容禅师题语、付法语偈及编者之和偈等。该书更被收入《续藏经》第二编乙第二十一套。《祖庭指南》中“本师费隐禅师寄赠”中有云：“居士昔著儒书，今宣佛旨。”<sup>182</sup>表明徐昌治曾经为儒家士子（举人），后转向佛教。<sup>183</sup>而“附刻本师费老人付法语偈”云：“觐周徐居士，护持老僧，弘扬祖道，自金粟至天童，自天童至福严，自福严至径山，将二十年。心不异缘，犹如一日。”<sup>184</sup>更是表明徐昌治多年如一日护持佛教的发展。徐昌治后并参黄檗隆琦，而隆琦弟子行玘<sup>185</sup>、行元等曾撰写反教文章。（参见附录一）

将徐昌治的身份定义为佛教居士并不表明其与儒家分道扬镳，实际上，当时不少儒家士大夫出入三教之中，尤其当“三教合一”思潮流行之时，不少人既是儒家士大夫，又是佛教居士。而那些高僧大德更是认为佛教与儒家在根本上是相一致，而不冲突。晚明四大高僧之一的云栖株宏弟子张广湑曾撰有《释门真孝录》。<sup>186</sup>另一高僧费隐通容评价徐昌治云，“盖生平于孔孟及我教乘，理致大同之旨，淹贯甚熟。”<sup>187</sup>徐光启座师焦竑更是认为，如果佛教经典能够“发明”儒家之理，那么佛教经典即是“孔孟之义疏”。因而，对批评佛道的言论相不以为然。如其所言：“释氏诸经所发明皆其理也，苟能发明此理，为吾性命之指南，则释氏诸经，皆孔孟之义疏也，而又何病焉？”<sup>188</sup>

在《破邪集》中实际上记载了四五次大大小小的反教活动。其中在南京之前有利玛窦与虞淳熙的辩论、利玛窦与云栖株宏的辩论。这还是规模很小的、仅在书信等层面上的辩论。1615年，云栖株宏将与利玛窦所辩论的内容辑为《天说凡四》。20年后，天主教群体出版的《辨学遗牍》中加上了杨廷筠以及李之藻的跋。跋称云栖株宏在临死之时，有自悔云“我错路矣，更误人多矣”等语。<sup>189</sup>云栖弟子张广湑对此“骇且疑”，并撰《证妄说》加以反驳。显然《辨学遗牍》并不是利玛窦本人所写，而在杭州以及福建所出版的《辨学遗牍》内容并不相同。福建出版的《辨学遗牍》加上了杨廷筠记载云栖临终“自悔”之跋，不料有禅师从福建将此书带给张广湑，引起了较大的反应。张广湑更是邀请佛教内僧人（即云栖古德大贤）共证。<sup>190</sup>由此可见，佛教之所以反对天主教往往是面对天主教所发起的攻击而做的响应。

1615年云栖《天说》出版后一年，南京教案随即展开。需要注意的是，参与南京教案的不少官员如沈淮、徐如珂等曾经参与过反对民间宗教如无为教的活动。<sup>191</sup>在处理天主教之时，亦将其当作某种异端邪教处理。南京教案之后，崇祯初期由于徐光启起复再任，天主教

<sup>179</sup> 《钦定四库全书·明史》卷二百四十八，页16b—25b；夏瑰琦：《艾儒略入闽传教与〈破邪集〉》，载《宗教文化》第一辑（北京：东方出版社，1995），页183。

<sup>180</sup> 陈垣：《明季滇黔佛教考（外宗教史论著八种）》（下）（石家庄：河北教育出版社，2000），页497。

<sup>181</sup> 徐昌治：《祖庭指南》卷一，载《卍新纂续藏经》，第八十七册（台北：新文丰出版社股份有限公司，1984），页0386b。

<sup>182</sup> 徐昌治：《祖庭指南》卷二，载《卍新纂续藏经》，第八十七册，页0451a。

<sup>183</sup> 参见麻天祥：《中国禅宗思想史略》（北京：中国人民大学出版社，2007），页357。

<sup>184</sup> 《祖庭指南》卷二，载《卍新纂续藏经》，第八十七册，页0451a—b。

<sup>185</sup> 即《尊正说》。

<sup>186</sup> 该书以佛教经典中相关言论，说明佛教出家修行与儒家孝道互不冲突；同时，亦论证佛教对儒家孝道的充分尊重与认可，参见张广湑辑：《释门真孝录》5卷（香港：妙法精舍，1960）。

<sup>187</sup> 《祖庭指南》卷二，载《卍新纂续藏经》，第八十七册，页0451b。

<sup>188</sup> 参见焦竑：《答耿师》，载《焦氏澹园集》卷十二，页377。

<sup>189</sup> 张广湑：《证妄说》，载《圣朝破邪集》卷七，页633下。株宏曾谓“负罪自误误人。”但此是自谦之语，非是说佛教错误。而耶稣会年信曾谓株宏有过悔悟，参见Dudink, Ad. “Nangong shudu(1620), Poxie ji(1640), and Western Reports on the Nanjing Perspecution (1616/1617),” p.204.

<sup>190</sup> 释大贤：《附缙素共证》，载《圣朝破邪集》卷七，页637上。

<sup>191</sup> 参见氏著《烧毁无为教五部六册批》，载《南宮署牍》卷四。东京尊经阁文库藏有万历四十八年序刊本，参见<http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kanseki?record=data/FA019705/taggedCard/8201448.dat&back=1>。

再度发展。随着艾儒略在福建传教活动的快速展开，福建浙江的反教运动亦随之形成。此次反教活动主要领袖则为佛教居士、自称“白衣弟子”黄贞。此次反教运动主要集中于 1632 到 1639 年，地点则主要在天主教群体相对集中的福建、浙江等地。主要参与者除去佛教僧人、居士之外，还有官员、士大夫、生员以及没有功名的“布衣”等等。

显然，《破邪集》是将不同反教文集集中的文章以及相关的禁教文告、揭疏等汇成一集。徐昌治只是最后的编者而已。1634 年，杭州释普润在《诛左集缘起》表明，在福建、浙江反教运动之前，就有不少佛教僧众写过反对天主教的文章，因此编成《诛左集》。<sup>192</sup>至于《诛左集》到底包含哪些文章则不得而知。

1637 年福安爆发反教运动，知县巫三祝<sup>193</sup>逮捕夷人四名、教友黄尚爰等人。起因是因为福安生员郭邦雍、黄大成、缪兆昂、郭若翰等在其乡设立夷馆，集众从教。后更起获从教生员陈台臣、陈五臣、黄元中、缪士珣、缪仲选、郭昆、陈端震、郭弘惠、阮孙贯等人。<sup>194</sup>这些人在福安跟随方济各会传教士习教，并在官府逮捕传教士后，为之积极奔走呼号。<sup>195</sup>官府在相关文告中称天主教“独有天主为至尊，亲死不事哭泣之哀，亲葬不修追远之节。”<sup>196</sup>可见，方济各会传教士反对敬孔祭祖等儒家礼仪确实成为反教运动主因之一。官府在文告中称奉教生员黄大成、郭邦雍等甘当化外之民，对官府逮捕传教士愤愤不平，“直赴本道为夷人护法。极口称人间追远祭祀为虚文，惟天主为真实。”<sup>197</sup>而且更因此次事件，耶稣会传教士艾儒略、阳玛诺等亦遭到驱逐出境的处罚。

另需要提及的是一次很小的反教运动，即 1638 年由李维垣等人所发起的《攘夷报国公揭》。当时曾任礼部尚书、东阁大学士蒋德璟路经福州。福州反教官员、儒生、布衣等趁机联名上书，希望蒋德璟能“入告朝廷、尽除以华夏，生灵幸甚，道脉幸甚，天下后世幸甚。”<sup>198</sup>其中官员 27 人，儒学生员 7 人，布衣 5 人，共 39 人。蒋德璟曾与传教士有过往来，并与对天主教有好感的黄景昉交善。蒋德璟一开始对待天主教的基本态度就是“其教可斥，远人则可矜也。”而受黄贞的邀请，蒋德璟即为《破邪集》写序。虽然蒋德璟认为“西人”“原不足驱”，但需要以“阐明先王之道以道之”。因此，蒋德璟认为《破邪集》实际上不是在反对传教士，而是“有功于西士。”<sup>199</sup>虽然蒋氏愿意为黄贞《破邪集》写序，并接受李维垣等人的《公揭》，但蒋氏之态度显然有异于黄贞等反教群体。

上述提及黄贞是福建、浙江反教运动的领袖，除去其积极编纂《破邪集》之外，黄贞还曾发起反对天主教的组织，即“黄天香词盟”。所谓词盟主要是指一种文学结社。黄天香词盟主要目的就是反对天主教。其主要原因则是如唐显悦在《题黄天香词盟》中所言，“疾彼西人，酿兹祸水，圣脉几沉，佛日渐晦。”黄贞为反对天主教而积极奔走，所谓“不远千里，呼朋辟邪。”<sup>200</sup>而唐显悦与蒋德璟亦有同年之谊（天启二年文震孟榜）。<sup>201</sup>唐显悦亦是黄檗寺“外护”（令人感兴趣的是，根据《黄檗山寺志》，叶向高、叶益蕃亦是该寺“外护”。）<sup>202</sup>

因此在《破邪集》中有不少序以及反教文章均为受黄贞邀请而作，而这些作者大部分与黄贞有某种社会关系，诸如师生关系等等。其中颜茂猷<sup>203</sup>为黄贞的老师，其于崇祯七（1634）“文兼《五经》，作二十三义”成进士。<sup>204</sup>颜更著有《迪吉录》成为明末以来非常重要的“善

<sup>192</sup> 释普润：《诛左集缘起》，载《圣朝破邪集》卷八，页 647 下—648 下。

<sup>193</sup> 巫三祝，龙川人，进士，崇祯四年知县，爱民恤士，重修县志，多政绩。[清]张景祁纂修：《福安县志》卷十八，光绪十年刊印本，《中国方志丛书》第 78 号，成文出版社，1967，页 178 上。

<sup>194</sup> 其中陈台臣后任连江教谕，其与陈端震、郭昆为福安县学，参见《钦定四库全书·福建通志》卷四十一，页 121a—b。

<sup>195</sup> 施邦曜：《福建巡海道告示》，徐世荫：《提刑按察司告示》，载《圣朝破邪集》卷二，页 545 上—548 下。

<sup>196</sup> 施邦曜：《福建巡海道告示》，载《圣朝破邪集》卷二，页 546 上。

<sup>197</sup> 施邦曜：《福建巡海道告示》，载《圣朝破邪集》卷二，页 546 上—下。

<sup>198</sup> 李维垣等：《攘夷报国公揭》，载《圣朝破邪集》卷六，页 610 上—下。

<sup>199</sup> 蒋德璟：《破邪集序》，载《圣朝破邪集》卷三，页 550 上—下。又见于孙承泽：《春明梦余录》，载《钦定四库全书·春明梦余录》卷六十六，页 19a—21a。

<sup>200</sup> 唐显悦：《题黄天香词盟》，载《圣朝破邪集》卷三，页 551 下。

<sup>201</sup> 参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十六，页 68b。

<sup>202</sup> 释隐元：《黄檗山寺志》卷六，《续修四库全书》史部 719 册，页 360 上、354 上、362 上。

<sup>203</sup> 颜为复社成员，参见《复社姓氏传略》，页 441。

<sup>204</sup> 游子安：《善与人同：明清以来的慈善与教化》（北京：中华书局，2005），页 105—106。

书”之一。<sup>205</sup>颜氏之所以反教，不仅仅因为其门人黄贞之邀请。其在序黄贞《破邪集》中称“艾儒略等传教士”为“艾妖辈”，概可表明其憎恶之情。颜氏又言，艾儒略到漳州后，“归人如市”，又“买地构堂”。<sup>206</sup>显然，天主教在漳州的快速发展是促使颜氏反教的重要因素之一。

受黄贞邀请写序的还有苏州府推官周之夔，<sup>207</sup>周亦是福建人，对佛教有好感，曾赠诗于艾儒略。<sup>208</sup>其在《重刻〈西方合论〉序》中自称“菩萨戒弟子闽中周之夔”，并言“儒以三纲五常。奠乾坤而正人类。至于截生死逆流出三界火宅，必资佛教。”并有“之夔夔承佛恩”等语。<sup>209</sup>周与佛教居士甘尔翼（右民）及其兄尔牲（左民）等捐资刻印袁宏道《西方合论》十卷以推广佛教净土。其对天主教言“尧舜周孔皆入炼清狱”而大为不满。<sup>210</sup>周早期佞佛，后“一意乱去俳习禅睡，独为真实之学。”<sup>211</sup>周之夔见龙，即董应举，字崇相，闽县人，万历戊戌进士。<sup>212</sup>董与对天主教有好感的曹学佺同年中举（万历十九年黄志清榜）。<sup>213</sup>周之夔在苏州时曾与复社有冲突，因此其在《破邪集序》中言“迩来力辟社党，不无见尤焉。”即指其与复社之间有过纠纷。而复社领袖张溥的座师恰好是天主教徒徐光启。<sup>214</sup>而周之夔与颜茂猷（甲戌进士）以及蒋德璟的弟弟蒋德瑗（乙丑进士）同年中举（天启四年程祥会榜）。<sup>215</sup>周之夔在南明弘光时（1645）复官给事中，抗清兵失败后，遁入佛寺。与其结交最契者为钱谦益与瞿式耜。<sup>216</sup>式耜曾受洗入教，但未曾坚持信仰。<sup>217</sup>

黄贞在《破邪集自叙》中亦指出其为反对天主教而“奔走吴越之间”。<sup>218</sup>黄贞在福建、浙江等地积极奔走呼号，一方面为编纂《破邪集》而搜集相关的反教文献，另一方面邀请士大夫为《破邪集》写序，同时又邀请反教群体积极撰写反教文章。黄贞的反教活动早在1632年就已经展开，力经七年时间哀辑《破邪集》。即其所谓“呜呼！七年以来，一腔热血，两画愁眉，此身不管落火落汤，此集岂徒一字一血，谈之唇焦未罄，录之笔秃难完。”<sup>219</sup>山西人王朝式（字金如，1602—1640），受黄贞邀请撰写反教文章《罪言》，其中提及黄贞从福建来浙江“以狡夷之驾为天主说者相告，愿鳩同志合击之。”<sup>220</sup>即是表明黄贞乃反教运动中主要领袖之一。王朝式乃余姚沈国模（字叔则，1575—1656）弟子，曾入刘宗周“证人社”。<sup>221</sup>沈国模“讲明良知之说，其所学或以为近禅。”<sup>222</sup>黄宗熙更指出沈国模为密云圆悟“幅巾弟子”。<sup>223</sup>因此，黄贞所邀请之士人对佛教或多或少之倾向性不言而喻。

<sup>205</sup> 游子安：《善与人同：明清以来的慈善与教化》，页111—115。

<sup>206</sup> 颜茂猷：《圣朝破邪集序》，载《圣朝破邪集》卷三，页551上。

<sup>207</sup> 周之夔，周仕阶子，天启四年中举（1624），辛未进士（1631），参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十八，页78a—b。

<sup>208</sup> 即“捧出河图告帝期，经行万里有谁知，浑天尚有唐尧历，中国犹传景教碑，地转东南分昼夜，人非仙佛识君师，金声玉齿悬河舌，沧海茫茫不可疑。”

<sup>209</sup> 周之夔：《重刻〈西方合论〉序》，载中华佛教文化馆大藏经委员会影印：《大藏经》第九十三册，诸宗部四，1957年，页385上。

<sup>210</sup> 周之夔：《破邪集序》，载《圣朝破邪集》卷三，页552下。

<sup>211</sup> 周之夔：《弃草集·文集序》，载《弃草集》册一，扬州：江苏广陵古籍出版社，1997年，页349。

<sup>212</sup> 参见《钦定四库全书·福建通志》卷四十三，页96b—97a，撰有《崇相集》。又见《钦定四库全书·闽中理学渊源考》卷四十七，页4a—5a。

<sup>213</sup> 参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十八，页53b。

<sup>214</sup> 张溥：《〈农政全书〉序》，参见李天纲：《早期天主教与明清多元社会文化》，载《史林》4（1999）：47—48。

<sup>215</sup> 《钦定四库全书·福建通志》卷三十八，页79a。

<sup>216</sup> 《周之夔与〈弃草集〉》，载《弃草集》，页1。

<sup>217</sup> 参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，第九章，南明重臣对天主教的态度，页312—324。

<sup>218</sup> 黄贞：《破邪集自叙》，载《圣朝破邪集》卷三，页560下。

<sup>219</sup> 黄贞：《破邪集自叙》，载《圣朝破邪集》卷三，页561下。

<sup>220</sup> 王朝式：《罪言》，载《圣朝破邪集》卷三，页562上。

<sup>221</sup> 赵尔巽等等撰：《清史稿·列传二百六十七》。“宗周主诚意，朝式守致知。”“顺治初，卒，年三十有八。”载《续修四库全书》史部，册300（上海：上海古籍出版社，1995），页190上。

<sup>222</sup> 赵尔巽等等撰：《清史稿·列传二百六十七》，载《续修四库全书》，史部，册300，页189下。

<sup>223</sup> 黄宗羲：《思旧录》，“刘宗周”一节，载《清代传记丛刊》册026（台北：明文书局，1985），页3。

艾儒略在福建晋江时曾与教友李九标等拜访过卓迈以及朱继佐。<sup>224</sup>艾儒略在叶向高等士大夫支持下，与不少上层士大夫晋接往来。然在《破邪集》中撰写《驱夷直言》的晋江人黄廷师<sup>225</sup>则直言“天主一说，诞谬不通。”<sup>226</sup>饶有趣味的是，黄廷师与卓迈、朱继佐、庄际昌等为同年进士（万历四十七年庄际昌榜）。<sup>227</sup>而庄际昌曾赠诗予艾儒略等传教士。而且黄廷师还与黄景昉同年中举（万历四十三年甘汝挺榜）。<sup>228</sup>但他们对天主教的态度显然不同。

前已述及，艾儒略在福建传教活动鼎盛时期，曾收到诸多士大夫的赠诗，天主教群体将之编纂出版为《熙朝崇正集》，旨在为天主教进行宣扬与辩护。漳州反教士人苏及寓在《邪毒实据》即言“公卿士大夫相率诗咏之、文赞之、疏荐之。”<sup>229</sup>即是对此种情况之反映。苏及寓，号恬夫。《邪毒实据》撰于1638年。但饶有趣味的是此本用来宣扬天主教的著作中，却载有周之夔写给传教士的赠诗：“捧出河图告帝期，经行万里有谁知，浑天尚有唐尧历，中国犹传景教碑，地转东南分昼夜，人非仙佛识君师，金声玉齿悬河舌，沧海茫茫不可疑。”<sup>230</sup>至于后来为什么周之夔转向辟天主教，概与周本身就是佛教居士且天主教辟佛有关。上述黄廷师的同年庄际昌亦曾赠诗予传教士。<sup>231</sup>

而《破邪集》中另一作者三山黄问道，亦为董崇相门人，因而与周之夔有同门之谊。黄问道在《辟邪解》中有言“吾乡崇相董先生，学正品端，不肖从游门下，先生以天下为己任，……数十年之前，谈及夷教，慨然有崇正辟邪之思，不肖略撰一二说，以附先生之末矣。”<sup>232</sup>可见董崇相的反教言行从利玛窦时代就已经存在。而周之夔、黄问道等反教行为与其师董崇相的态度相一致。

1635年，福州人曾时为黄贞《不忍不言》写序，称黄贞为其“社兄”。黄贞在《不忍不言》中对“天下大沙门座下”自称“白衣弟子”。<sup>233</sup>在此篇文章中主要呼吁佛教僧众为反对天主教而有所行动。同一年八月，受黄贞邀请，密云圆悟作《辨天初说》以与天主教展开辩论。<sup>234</sup>并派润禅（即释普润）将《辨天初说》“遍榜武林”（圆悟在宁波天童寺）。八月二十一日，云栖弟子张广湑拿着《辨天初说》入杭州天主教堂。当时，杭州天主教堂中有耶稣会士傅泛际（François Furtado, 1587—1653）、<sup>235</sup>伏若望（Jean Froes, 1590—1638）<sup>236</sup>以及李之藻儿子李次彪（字仲愨）<sup>237</sup>等人。李问张广湑“黄天香是何处人？”概是看到《辨天初说》中提及黄贞呼吁佛教僧众反教等语。张广湑希望李次彪能为之辩论，但李次彪要赴江西上任，只是赠给张广湑《辨学遗牍》一册。三日后，张欲再次赴堂，却被“司阍者”拒之门外。圆悟根据张广湑所述在杭州天主堂的经历，撰成第二篇辩论性文章《辨天二说》。九月，圆悟再次派人将《辨天二说》“遍榜武林”。十月，张广湑又持《辨天二说》赴杭州天主堂，欲与天主教辩论。张在天主堂内遇到教友范某。范某因游于杨廷筠而入教。这次天主教改变了以前的策略，不再与张广湑辩论，即“凡有书出来无不收，然必不答。”大概杭州天主堂为了避免与佛教僧众发生直接冲突，而拒绝与响应任何辩论。教友范某称之为“教中大主意”，

<sup>224</sup> 艾儒略等：《口铎日抄》，载《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》，第七册，钟鸣旦、杜鼎克编（台北利氏学社，2002），页152、528。

<sup>225</sup> 黄廷师，万历四十七年进士，历官湖广佾事、光禄寺卿，任广西副使，参见[清]方鼎等修、[清]朱升元等纂：《晋江县志》卷八，乾隆三十年刊本，《中国方志丛书》第82号，成文出版社，1967，页176上。

<sup>226</sup> 黄廷师：《驱夷直言》，载《圣朝破邪集》卷三，页563下。

<sup>227</sup> 《钦定四库全书·福建通志》卷三十六，页27a。

<sup>228</sup> 《钦定四库全书·福建通志》卷三十八，页71a。

<sup>229</sup> 苏及寓：《邪毒实据》，载《圣朝破邪集》卷三，页565上。

<sup>230</sup> 《熙朝崇正集》，载《天主教东传文献》页650；又载周之夔：《弃草诗集》卷之五，《弃草集》册一，页228。

<sup>231</sup> 《熙朝崇正集》，载《天主教东传文献》页648。

<sup>232</sup> 黄问道：《辟邪解》，载《明朝破邪集》卷五，页600上。

<sup>233</sup> 黄贞：《不忍不言》，载《圣朝破邪集》卷七，页621下。

<sup>234</sup> 释圆悟：《辨天初说》，载《圣朝破邪集》卷七，页623下。

<sup>235</sup> [法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页156—158。

<sup>236</sup> [法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页191—192。

<sup>237</sup> 参见（葡）傅汎际（F. Furzado）译义，[明]李之藻达辞：《名理探》，《万有文库》版，第二集七百种（上海：商务印书馆，1935），“又序”，页7—9。前有山东布政司参政李天经序。又有可能是李之藻的另一个儿子李长楸，参见龚纓晏、马琼：《关于李之藻生平事迹的新史料》，载《浙江大学学报（人文社会科学版）》3（2008）：89—97。李次彪曾与徐时会（嘉之）“参订”反教领袖黄贞老师颜茂猷的《新鐫六经纂要》，《四库全书存目丛书》子部222册，页6下。

大概是教会内的一项决定。<sup>238</sup>十二月，圆悟再次根据张广湑所述经历撰成《辨天三说》，与天主教展开更深入的辩论。但天主教似乎并没有做出回应。上面所述佛教的反教运动仍以黄贞为主要推动者，而佛教居士张广湑者则是充当信息传递者，并与天主教群体发生面对面的接触。密云圆悟在居士黄贞、张广湑等人的推动下与天主教展开辩论。

天主教群体虽然采取“避让”的策略，但并非对此视而不见。实际上甚至到清初，天主教群体仍然对佛教反教文献展开反击。清初天主教徒刘凝更撰有《辨天童密云和尚三说》<sup>239</sup>等文章，反驳密云的《辨天三说》。刘凝还对漳州保福超悟（即拈松和尚<sup>240</sup>）的《三教正论》展开反驳。《三教正论》其意即来自于《辨天三说》。<sup>241</sup>而超悟曾参行导禅师，行导又曾参圆悟。超悟亦曾辑录过徐昌治语录，即《无依道人录》。<sup>242</sup>

圆悟法嗣木陈忞、云林琇等与顺治帝有过密切交往，此时汤若望亦与顺治帝过往甚密。但最终顺治帝倾向于佛教，而欲落发为僧。<sup>243</sup>木陈忞在《北游录》中提到，顺治帝曾经对天童圆悟的《辨天三说》评价甚高。其言“《辨天三说》道理固极于透顶透底，更无余地可臻矣。即文字亦排山倒海，遮障不得，使人读之胸次豁然云披月现。”而且，顺治帝还令冯銓（字振鹭，1595—1672）以及“词臣”“制序将谋劄劄，宣示中外，使天下愚民不为左道所惑。”<sup>244</sup>后来自称紫柏真可的“私淑弟子”的钱谦益（字受之，1582—1664），将载有《辨天三说》的《北游录》重刊，并序之。天主教徒刘凝撰《辨天三说序辩》予以反驳。<sup>245</sup>木陈忞曾通过唯一普润所带来的天主教书籍，而对天主教有所了解。《北游录》中还提及顺治帝对汤若望所进呈的书籍，认为“天下古今，荒唐悠谬之说，无逾此书。”<sup>246</sup>由此可见，晚年顺治帝对待天主教与佛教态度可谓大不相同。

清初僧人普仁截曾对署名徐光启的书籍《辟释氏诸妄》<sup>247</sup>展开辩论，撰成《辟妄辟》。此处普仁截，即截流行策和尚（1628—1682），因康熙时居虞山普仁禅院，而称普仁截。相传其是憨山德清的转世，后更被尊为净土宗十祖。其后，江西赣州天主教徒夏玛第亚（1687）曾著《泡制辟妄辟》与截流进行辩论。<sup>248</sup>杭州天主教徒张星曜、洪济则亦撰《辟妄辟条驳》（1689）为天主教进行辩护。<sup>249</sup>

写于1636年的《统正序》，作者乃江西临川人刘文龙（字云子）。其师乃华亭许霞城（即许誉卿）。<sup>250</sup>许誉卿在给钱士升《周易揆十二卷》的序中自称“五茸衲弟如觉原名许誉卿题

<sup>238</sup> 释圆悟：《辨天三说》，载《圣朝破邪集》卷七，页626上。

<sup>239</sup> 该书藏在法国巴黎国家图书馆，古朗氏编号为7173，参见《パリ国立图书馆所藏汉籍解题目录》（东京：霞ヶ关出版株式会社，1993—1994），页86。另参见郑安德：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第三十三册（北京：北京大学宗教研究所，2000），页22—40。该文载刘凝：《觉斯录》，收于《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，页549—578。

<sup>240</sup> 超悟，号拈松，临济宗，得法于通忍之徒行导，开法于赣县龚公山宝华寺十载，1665年退隐黄岩石鼓洞，有《三教正论》一卷、《梵网经一珠》六卷、《宝华语录》等等。韩溥：《江西佛教史之四·佛教人士事略》（北京：光明日报出版社，1994），页189。

<sup>241</sup> 刘凝：《拈松和尚〈三教正论〉辨》，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，页579—589。

<sup>242</sup> 参见徐昌治：《无依道人录》，载《禅宗全书》，册60（台北：文殊出版社，1988），页525以下。

<sup>243</sup> 参见陈垣：《汤若望与木陈忞》，载《陈垣集》，黄夏年主编（北京：中国社会科学出版社，1995），页83—108；又参见陈垣：《顺治帝出家》，载《陈垣集》，页125—131。

<sup>244</sup> 以上引文参见《天童弘觉忞禅师北游集》卷三，载《禅宗全书》，册64，页539下—540上。

<sup>245</sup> 刘凝：《辨天三说序辩》，载氏著《觉斯录》，刊于《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，页573—578。

<sup>246</sup> 《天童弘觉忞禅师北游集》卷三，载《禅宗全书》，册64，页540上。

<sup>247</sup> 《辟妄》有两个版本，据杜鼎克，此书当为托名徐光启而作。《辟妄》在清初十分流行，吴渔山在《续〈口铎日抄〉》中曾要求信徒阅读此书，参见《墨井集》，页83a。Dudink, Ad. “The Image of Xu Guangqi as Author of Christian Texts (A Bibliographical Appraisal).” In *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi*, edited by Catherine Jamie, Leiden: Brill, 2001, pp.115-124.《辟妄》原文载天主教东传文献续编》，第二册，页617—651。

<sup>248</sup> 载于钟鸣旦、杜鼎克等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十册（台北：台北利氏学社，2002），页17—34。

<sup>249</sup> 载于钟鸣旦、杜鼎克等编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，，页389—528。

<sup>250</sup> 参见《钦定四库全书·明史》卷二百五十八，页1b—4b。

于柳上之了庵”，此表明许是一位佛教居士。<sup>251</sup>许誉卿的叔父许远度曾娶徐光启次孙女徐甘弟大，对于天主教在松江一带的发展举足轻重。<sup>252</sup>刘文龙因其师而获知天主教，但其云华亭“缙绅士庶，口自操刀攻之若寇，日谥于郡公、县公者，人不啻万亿计，状不只千万张。”<sup>253</sup>虽然此言或多夸张，但却可反映出虽然天主教在华亭得到许氏家族的支持，但亦遭到不少的反对与拒斥。1636年夏，其任建瓯同知。<sup>254</sup>其“年兄”詹月如（即詹兆恒）<sup>255</sup>任瓯宁知县，“复闻有天主教之寓于建宁也。”但瓯宁并没有像华亭那样有反教的声音，刘文龙认为是因为瓯宁“其俗天性淳厚”。因此，刘文龙邀请其师许誉卿反教。同时又偶然拜访“盟社”李犹龙以及桃源上官宪、费隐通容等人，得知已有不少反教文献。李犹龙则著有反教文章《诛邪显据录》。<sup>256</sup>

在徐昌治所校的《福严费隐容禅师纪年录》中，清晰可见上官宪、刘文龙、李犹龙、徐昌治与通容的关系。其中“九年丙子”（1636）条载，是年夏费隐到“西瓯”，“李犹龙谒师”，“是秋，僧清宇请住莲峰，外翰上官宪、绅士刘云子、李犹龙，皆依座下，朝夕咨询。漳绅颜壮其见师语录，肃启请举扬大法，……西人创天主教毁佛，师著《原道辟邪》一卷。”<sup>257</sup>

很显然，黄贞所辑《破邪集》与徐昌治最后编纂的《破邪集》稍有不同。最后出版的《破邪集》中加入了其他文集的反教文章，诸如《南宮署牍》中的奏疏、许大受的《圣朝佐辟》一卷、祿宏的《天说》、释普润所编《诛左集》中的《天学初辟》九篇（释如纯撰）等等。释普润即唯一普润，其与费隐通融等属于龙池派。而且，密云圆悟即其师祖（其师为雪峤圆信）。<sup>258</sup>其在《破邪集》中曾跋张广濬的《证妄说》。<sup>259</sup>释如纯即善一如纯，俗姓张，贵州习安人，曾撰有《黔南会灯录》八卷。<sup>260</sup>本书所收录之禅家，以临济宗天童圆悟之法嗣破山海明之法系最多。<sup>261</sup>可见《破邪集》中，反对天主教的佛教僧众之间具有非常紧密的关系。具体来说，浙江反教群体以天童圆悟（圆悟后受叶益蕃等人邀请赴福建黄檗寺）为核心，僧人唯一普润、古德大贤、善一如纯、居士张广濬等与圆悟之间有密切的关系。同时，这些佛教反教群体实际上延续了杭州云栖祿宏与天主教辩论的传统。而延至清初的佛教与天主教之间的辩论，实际上仍延续了明末耶佛论争之绪余。而其中佛教以临济宗为主体。关于反教群体的人际网络，参见图 2-3。<sup>262</sup>

同时，若对《破邪集》中“福建、浙江反教运动”中所参与的人物，按其籍贯以及身份

<sup>251</sup> 载钱士升：《周易揆》，《四库全书存目丛书》经部 20 册，页 592 上。钱士升与天主教徒瞿耜、魏学濂、魏学渠交善。孟儒望在其《天学略义》中提及“武唐塞庵钱相国亦曰，足为吾儒补亡。”其中钱相国即钱士升，载《天主教东传文献续编》第二册，页 899。

<sup>252</sup> 前已提及许乐善在南京时可能对天主教有所帮助，许乐善孙许远度娶徐光启孙女甘弟大，许远度子许缙曾；许誉卿是许汝升之孙，而许汝升是许乐善之侄，参见岑大利：《中国历代乡绅史话》（沈阳出版社，2007），页 101；另参见刘耘华：《杂糅的信仰与情感世界——清初上海的天主教文人许缙曾再论》，载《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》4（2008）：72—77。

<sup>253</sup> 刘文龙：《统正序》，载《圣朝破邪集》卷八，页 637 下。

<sup>254</sup> 参见[民国]詹宣猷等修、[民国]蔡振坚等纂：《建瓯县志》卷八，民国十八年铅印本，《中国地方志丛书》第 95 号，成文出版社，1967，页 104 上。

<sup>255</sup> 詹兆恒，字月如，永丰人。崇祯四年（1631）进士。由瓯宁知县，征授南京御史。屡疏建言灭“贼”。福王立南京，任大理寺少卿。唐王立，任兵部左侍郎。进攻开化县，兵败，阵亡。詹事迹参见[清]抱阳生：《甲申朝事小纪》三编卷六《詹兆恒纪》，北京：书目文献出版社，1987，页 602；詹宣猷等修、蔡振坚等纂：《建瓯县志》卷二十九，页 337 上；[清]邓其文纂修：《瓯宁县志》卷五，康熙三十二年刊本，《中国地方志丛书》第 94 号，成文出版社，1967，页 96 上。

<sup>256</sup> 李犹龙：《诛邪显据录》，载《明朝破邪集》卷六，《四库未收书辑刊》10 辑 4 册，页 425 下—426 上。

<sup>257</sup> 《嘉兴大藏经》第二十六册（No. B178）《费隐禅师语录》，[http://taipei.ddbc.edu.tw/sutra/JB178\\_014.php](http://taipei.ddbc.edu.tw/sutra/JB178_014.php)

<sup>258</sup> 参见陈垣：《龙池世谱》，附于氏著《汤若望与木陈忞》，载黄夏年主编：《陈垣集》，页 108。

<sup>259</sup> 张广濬：《证妄说》，载《圣朝破邪集》卷七，页 634 下。

<sup>260</sup> 释如纯：《黔南会灯录》，载《中国禅宗大典》，赵晓梅、土登班玛主编，国际文化出版公司，665 上—740 下、页 736 上。

<sup>261</sup> 陈垣：《明季滇黔佛教考》（北京：中华书局，1962），页 30—35。

<sup>262</sup> 许大受是许孚远之子，叶向高曾给许孚远撰墓志铭，参见叶向高：《嘉议大夫兵部左侍郎赠南京工部尚书许敬庵先生墓志铭》，载《苍霞草》卷十六，《四库禁毁书丛刊》集部 124 册，页 414 上。叶向高亦撰有《寿许敬庵先生序》，载《苍霞草》卷四，页 58 上—59 上；以及《祭许敬庵先生文》，《苍霞草》卷十八，页 508；关于许孚远，可参见《钦定四库全书·浙江通志》卷一百七十五，页 23a—b。另参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页 125—126。关于许乐善家族与天主教之家的关系及其家族谱系，参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页 84—91。

予以分析，可以得出下表（表 2-3）。其中福建所占的比重最大。如果加上 1638 年李维垣等人《攘夷报国公揭》所附的名单，则福建反教人数达 56 人。其中大部分为儒家士大夫以及儒生、布衣等等。福建反教群体所撰写的文章数也占一半以上（22 篇）。而在浙江的反教群体中，由佛教僧人以及佛教居士所占的比例达 70%。因此可以发现在福建、浙江等地的反教运动中，反教主体构成并不相同。虽然福建反教的发起者乃佛教居士黄贞，但其主体力量是儒家士大夫，而杭州的反教主体则为佛教。

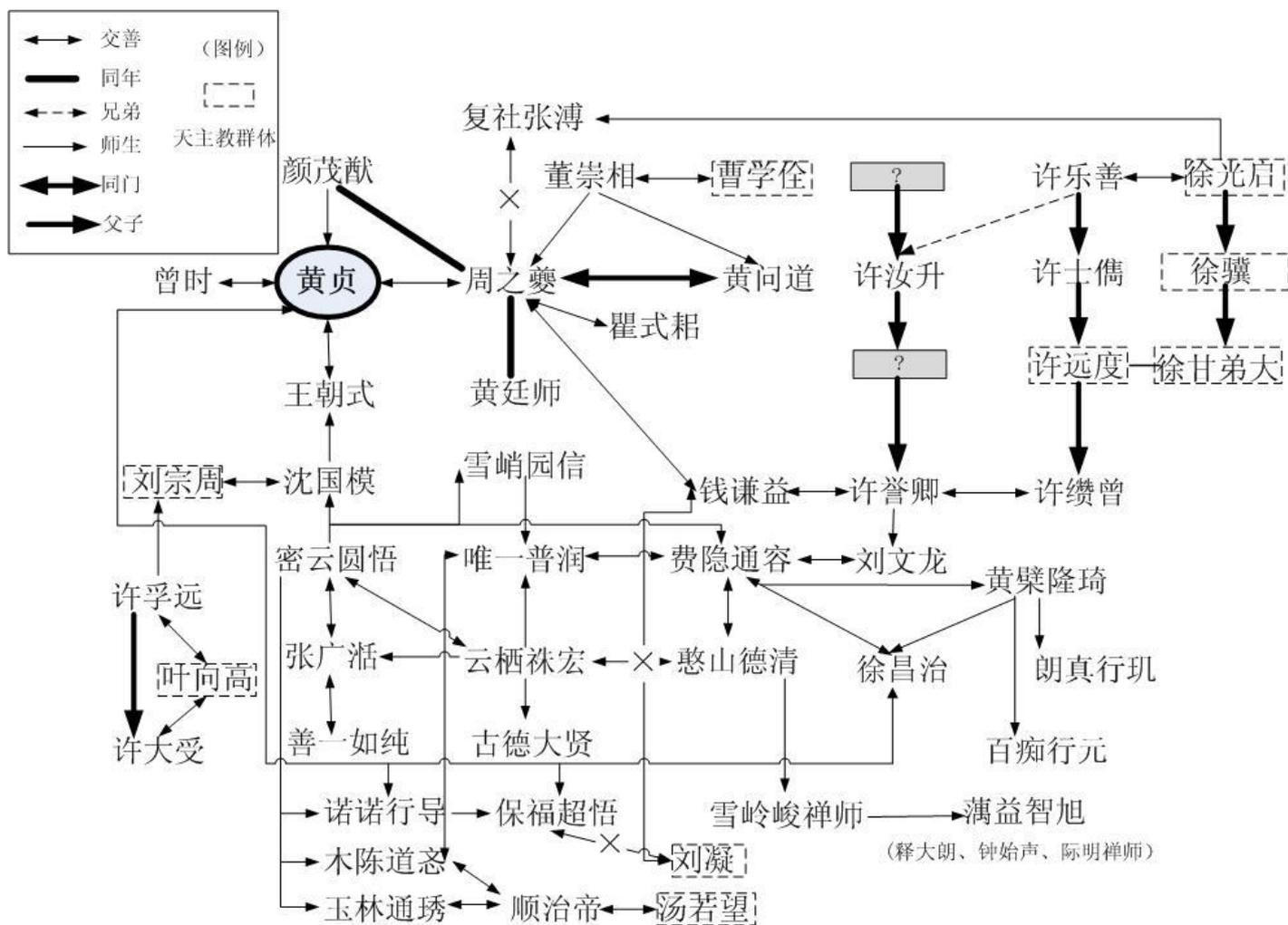


图 2-3: 反教群体网络图

表 2-3: 反教群体籍贯分布表

籍贯	身份				文章数	总计 (人数)		
	佛僧	居士	官员	其他		佛教	儒家及其他	总计
福建	1	1	3(27) <sup>263</sup>	12(12)	22	2	15	17(39)
浙江	4	3	3		15	7	3	10
山西	2				2	2		
江西	1				1	1		
河北	1				1	1		
其他					5			5
总计					41	36(39)	75	

<sup>263</sup> 本表中括号内的数字为李维垣等上书蒋德璟时联名者数字。

通过以上的分析，我们可以看到在福建、浙江等地的反教活动中，人际关系网络是凝聚反教群体的一个重要因素，尤其是师生、同年、同僚、同乡、同门等关系在反教群体的形成中发挥着极为重要的作用。虽然福建、浙江等地的反教活动大部分只是在书面层次上的辩论与冲突，但在不同地方目的不尽相同。杭州地区反教群体以佛教为主体，其反教活动主要是与天主教展开辩论，实际上是对原先天主教攻击佛教的回应。而在福建，反教群体则以儒家为主体，其反教活动一方面是在义理上反对天主教，另一方面则积极寻求官方的途径驱逐天主教传教士。李维垣等人联名上书蒋德璟即是希望通过朝廷的反教活动，最终实现驱逐天主教传教士、解散教会、驱散教友的目的。实际上，1637年就在福安爆发了驱逐传教士的反教运动。同时需要注意的是在反教群体中，有些反教士大夫本身对佛教并不认同，例如撰写反教文章《辟邪管见录》的邹维琏，在其“序”中即如此言，“佛老之害过于杨墨，天主之害过于佛老。”<sup>264</sup>邹维琏，字德辉，任福建巡抚，“大有功于闽”，<sup>265</sup>邹同时又属于东林。<sup>266</sup>

### 第三节 小结

本章通过南京教案以及福建、浙江的反教活动，举例说明群体网络力量在中国天主教发展过程的影响。积极作用主要体现在天主教群体的护教、扬教等活动中，诸如南京教案中普通教友不顾自身安危而为教会积极奔走呼号。又如在福建福安的反教活动中，奉教生员郭邦雍等积极营救被捕传教士等。而这些教友往往被官府当作“异教护法”而备受刑罚。同时，由传教士所培育起来的士大夫奉教群体在教案中，为护教发挥极其重要的作用。而且虽然传教士诸如利玛窦等曾与佛教展开辩论，但实际上与佛道展开辩论往往是奉教士绅，尤其是那些先前浸淫于佛教而后转向天主教的奉教士绅。他们一方面熟悉儒家经典，一方面又熟悉佛教义理，同时又掌握了天主教的教义教理，因此对佛教的批评与攻击往往是由中国信徒进行的。虽然利玛窦等传教士一开始就奠定了“补儒易佛”的传教策略。但不容忽视的是中国信徒在传教策略形成过程中的影响与作用。

奉教士大夫杨廷筠先前与佛教僧众交善，后转向天主教，并撰书对佛道展开攻击与批判。前已提及的《辨学遗牍》实际上并不是利玛窦自己的作品，而是奉教士大夫借利玛窦之名义而作。杨廷筠、李之藻等在《辨学遗牍》序跋中，突兀的提及云栖株宏在临终之际的“悔过”等语，更是激怒了不少云栖弟子。而杨廷筠所撰《代疑篇》更是专门辟佛道著作。另一奉教士大夫徐光启曾有《辟释氏诸妄》、《破迷》等著作问世。奉教士大夫对佛道的批判与攻击，一方面是一神教教义使然，另一方面则是因为天主教群体需要与佛道群体展开竞争、划清界限，从而以确定自我身份与巩固群体认同。

奉教士绅对佛道的批判与攻击激起佛道僧众的反击。但一个事实就是，如果天主教与佛道仅仅只是因为教义、教理等义理层面上的差异而互相冲突，则不会出现如此跨地区、跨群体的反对天主教运动。真正的原因往往与群体的社会生存有关。在《圣朝破邪集》中所提到的最重要的反教原因之一，就是天主教想要代替佛道而成为儒家正统之外的唯一合法宗教。

换言之，天主教之入中华以及发展壮大对当时社会所带来的影响，不仅仅在于引入西方的文化与西方宗教，而且还日益改变了原先的三教鼎立关系。天主教试图用“补儒易佛”之策略，让自己跻身于儒释道三教关系之中，而摇身一变成为合法的、正统的、被儒家正统接纳的宗教。而一系列的反教运动恰恰却是对此种合法性行为的否定与拒斥，因此教案中往往将天主教定性为类似于白莲、无为等异端邪教。如反教领袖黄贞的老师颜茂猷所言，“粤自开辟以还，三教并兴，治世、治身、治心之事，不容减，亦不容增者也。何僻尔奸夷妄尊耶稣于尧舜周孔之上？”<sup>267</sup>即是对天主教改变原先的三教关系而大为不满。又如有人质疑信徒

<sup>264</sup> 参见邹维琏：《管见辟邪录序（附跋）》，载邹维琏：《达观楼集》“序十三”至“序十五”，四库全书存目丛书编纂委员会：《四库全书存目丛书》集部183册，页13下。

<sup>265</sup> 《福州府志》卷四十六《名宦》，页930下—931上。

<sup>266</sup> 邹又与同情天主教的叶向高有过交往，参见邹维琏：《谢叶相国赠文》，载邹维琏：《达观楼集》卷十九，页246下—247上；《谢叶相国》，载邹维琏：《达观楼集》卷二十，页258上—259上；邹还为左光先兄东林左光斗的“同年友弟”，参见邹维琏为左光斗所撰写的墓表，载《左忠毅公集五卷》，《四库禁毁书丛刊》集部046册，页325上—329下。

<sup>267</sup> 颜茂猷：《圣朝破邪集序》，载《圣朝破邪集》卷三，页551上。

朱宗元谓，“三教鼎峙寰区，如日月星之在天而不可易也。今又益之以天主教，不饰说欤？”<sup>268</sup>即是对天主教改变三教鼎立关系的质疑。

从另一个角度看，天主教群体与反教群体之间一致处于“正统”与“异端”的斗争之中。天主教群体希望能代替佛道成为儒家之外的正统宗教，而部分儒家以及佛道僧众则积极以传统的三教关系、已经被承认的合法宗教地位以及三教合一等思想来加以拒斥。天主教群体之所以如此批评佛道，实际上还是与其希望成为儒家之外的合法宗教的企图有关。因为之所以能够“补儒”，其前提在于“今儒”已非完备，而究其原因，天主教群体往往归之于受佛道之侵蚀。因此，剔除佛道对儒家的影响自然成为“补儒”之后的逻辑必然。换言之，“易佛”实际上与“补儒”一样均是要去除佛道而已。这种观点对于晚明一部分追求实学、实学、实行以及希望能用新学说来挽救颓废的国势的士大夫来说，具有很大的吸引力。因而成功地促使不少士大夫转向天主教。而其危险性就在于此种策略很容易让反教群体群起而攻之，并促使一部分儒家士大夫与佛道僧众联合起来。

天主教对既有的三教关系的挑战，以及借用儒家来批评佛道，并对今儒的批评，虽然成为其自身独特而吸引人的“亮点”，但也往往成为反教群体攻击的弱点。既有的三教关系是佛道与正统儒家经过上千年磨合而形成，并逐渐形成“你中有我、我中有你”的局面。而这种局面实际上是促成三教逐渐变成一个利益整体的重要原因。即如反教者钟始声所言，“儒释二家，同而复异，异而复同。惟智人能深究之，非邪说可混淆也。惟真儒方能知佛，亦惟学佛始能知儒。”<sup>269</sup>天主教对佛道的批评实际上是要改变此种三教关系，而将自己凌驾于佛道之上。因此，佛道反教群体与儒家反教群体就其目的来说并不相同。佛道反教群体往往希望天主教自觉接受既有存在的三教关系，不可以挑战佛道在中国社会中的固有地位与格局。而儒家反教群体则一如杜鼎克研究所示，即是要将天主教纳入传统的政教关系之中。

因此，究其根本而言，反教原因往往与反教群体的生存处境有关。任何对某一群体既已存在的社会格局与关系的挑战与改变，实际上会严重威胁该群体的生存与发展。就在中国处境来看，挑战既有的三教关系格局会严重威胁佛道群体自身的生存与发展。因为天主教的批评与攻击会使佛道二教丧失合法性与合理性。而一旦丧失合法性与合理性，佛道的处境就会非常危险。同时，儒家群体之所以反教往往是因为天主教对既有社会秩序、礼仪制度的挑战，导致对儒家正统地位的威胁。如反教者所谓“举国合谋，欲用夷变夏，而括吾中国君师两大权耳。”<sup>270</sup>其中“师”即指儒家。换言之，反教者认识到天主教有危及儒家的生存与传统地位的潜在可能性。

换言之，天主教群体与反教群体之间的冲突，实际上就是中国社会内部两大群体之间的利益之争。这种冲突关系到两个群体的生存与发展。从某种程度上说，天主教与中国文化之间的冲突实际上可归结为中国社会内部两大群体之间，为自身的生存与发展而展开的竞争。而天主教的本色化实际上就是要培养足够以与反教群体相抗衡的天主教群体。因此，天主教与中国社会之间的互动不仅仅只是西方天主教、传教士、西方文化与中国社会之间所发生的碰撞与融合，更多是中国天主教群体与反教群体之间的冲突。因此，群体力量是理解中国天主教发展过程诸多事件的极为重要的一个方面。

<sup>268</sup> 参见朱宗元：《答客问》，原文附于 Sachsenmaier, Dominic *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca.1616-1660)*. Nettetal: Steyler 2001 (Monumenta Serica Monograph Series 47), p.273.

<sup>269</sup> 参见《际明禅师复柬》，载周驊方：《明末清初天主教史文献丛编》卷四，页 261b。

<sup>270</sup> 黄贞：《尊儒亟镜叙》，载《圣朝破邪集》卷三，页 555 下。

### 第三章 福建地区天主教徒群体交往研究：以《口铎日抄》为中心

前两章业已指出，明清社会所出现的天主教徒群体，对天主教自身以及明清社会产生了深刻影响。从第三章到第四章，则以案例研究的方式，通过对具体文本（即《口铎日抄》与《续〈口铎日抄〉》）以及相关文献的研究，来分析作（编）者所在的群体网络及其影响，并围绕“群体交往”与“宗教生活”两个方面具体展开论述。

福建地区天主教在艾儒略赴闽之后（1625）得以迅速发展。艾儒略在福建所形成的天主教徒群体，在李九标所辑《口铎日抄》中得以反映。本章首先概述福建地区天主教概况。其次分析《口铎日抄》编者李九标的生平与李氏家族的背景。再次就《口铎日抄》版本与内容、思想来源与流变等做较为深入的研究。然后集中分析李九标所处的群体交往网络，包括信徒群体与非信徒群体。最后分析李九标所在信徒群体的宗教生活及其主要问题。

《口铎日抄》在明清之际已经声名鹊起。<sup>1</sup>其主要记载崇祯三年（1630）到崇祯十三年（1640）之间传教士之讲道、谈话与答问。“效编年纪事之例”，以时间为线索，“逐月札记”。这些讲道、谈话和答问“集中随问开明，因机诱诲。咸足裨益性灵，充拓学问。虽无连章累牍之详，悉皆玉屑金霏之妙。”而对于长篇讲道则无暇顾及，“凡大瞻礼日，先生论道中堂，妙义广博，为难于忆录，故兹不尽载。”<sup>2</sup>因此，该书是李九标等信徒根据自己回忆传教士之言行而编纂的。该书之体例一似于利玛窦之《天主实义》，大部分是对话录。一般是信徒或其他士大夫提出问题，然后传教士（“先生”）做出简短回答。而对于信徒，该书则直接写出姓名，“集中答述，凡显载姓字者，悉皆同道诸友。”而对于未奉教者，“则不僭书”。该书共八卷，共记载336天，496则。每天一则，或数则。每一两则为同一内容。该书前两卷乃李九标所录，后四卷则由各地不同教徒所录，然后寄递李氏进行汇录，最后成书。先后参加该书记录的有7人，订正11人，点定6人，口铎的传教士则主要是艾儒略、卢安德（Andrius Rudamina, 1596—1631）、林本笃（Bento de Matos, 1600—1651）和瞿西满（Simão da Cunha, 1589—1660）。<sup>3</sup>

#### 第一节 福建地区天主教概况

被誉为“海滨邹鲁”之福建，早在明代以前，即已出现天主教活动之踪迹。当时天主教之传播，主要集中在“刺桐港”之泉州一带。“也里可温”亦曾在此地兴盛一时。元灭明兴，中西交通阻隔，福建天主教亦因此销声匿迹。<sup>4</sup>在耶稣会士入闽之前，西班牙传教士曾到达泉州，但未能定居传教。<sup>5</sup>福建天主教的兴盛时期，当属被誉为“西来孔子”耶稣会士艾儒略入闽之后。天启四年（1624），大学士叶向高（1559—1627）罢官归里，途径杭州，邀艾儒略入闽敷教。次年，艾儒略到达福州，之后其足迹遍及福建各地。艾儒略所到之处，缙绅士子无不与之往来晋接。<sup>6</sup>叶向高家族之中亦有多人受洗入教。顺治六年（1649），艾儒略逝世于延平。艾儒略在闽期间，传教23年，共建大教堂22座，小教堂不计，受洗万余人。<sup>7</sup>在

<sup>1</sup> 许理和：《李九功与〈慎思录〉》，载卓新平主编：《相遇与对话……明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》（北京：宗教文化出版社，2003），页75。

<sup>2</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷一《口铎日抄凡例》，载《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》，第七册，钟鸣旦、杜鼎克编（台北：利氏学社，2002），页25—27。北京大学图书馆藏有1922年上海慈母堂重印本，该本将“天学”、“先生”全部更改为“圣教”和“司铎”，并更改了序言的顺序，将“口铎日抄小引”置于张庚“口铎日抄叙”前，最后是林一俊“口铎日抄序”。并补充完整原版所缺的“口铎日抄总目”，同时将每卷前目录全部移到“口铎日抄总目”之后。除此之外，重印本与原版无差异。关于《口铎日抄》版本情况参见下文。

<sup>3</sup> [法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页197—199、212—214、204—206。

<sup>4</sup> 陈支平主编：《福建宗教史》，页372。

<sup>5</sup> 张力、刘鉴唐：《中国教案史》（成都：四川社会科学院出版社，1987），页15。

<sup>6</sup> 这些交往之见证，可参考《熙朝崇正集》。该诗集收集了71位福建名流赠与艾儒略的诗歌。载《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1965，页633及以下。参见上一章的相关讨论。

<sup>7</sup> 陈支平主编：《福建宗教史》，页381。《天主教传行中国考》，页118。

艾儒略的要求与影响之下，其他耶稣会士纷纷前来福建传教。其中，在福州、福清有卢安德、林本笃，建宁有瞿西满、穆尼阁（Nicolas Smogolenski, 1611—1656）、泉州有聂石宗（1596—1675）、南平有阳玛诺。耶稣会士的足迹遍布福州、延平、建宁、邵武、泉州等福建各地。<sup>8</sup>是故到 17 世纪中，福建的天主教已步入高潮时期。谢和耐更谓，福建是十七世纪传教士取得最大成功的地方。<sup>9</sup>在艾儒略之后，福建天主教得以持续发展，并在福建产生了第一位中国籍主教罗文藻。与此同时，其他修会如方济各会士利安当（Antonio a Santa Maria Caballero, 1602—1669），多明我会士黎玉范（Juan Baptista de Morales, c.1597—1664）等亦开始在福建地区传教。

明末唐王朱聿键（1602—1646）称帝于福建，改元隆武，并延请毕方济入朝。隆武帝更出谕表彰天主教，同时改建福州天主堂。清初，清兵与隆武政权以及郑成功等均以前福建为战场，天主教教务大受影响，教堂被毁、教友被杀。<sup>10</sup>但到顺治时期，由于汤若望等传教士受到朝廷礼遇。福建地区天主教在奉教士大夫佟国器的支持下，一度得到恢复与发展。<sup>11</sup>佟国器的夫人亦已受洗入教。顺治十二年，佟国器、周亮工等福建地方缙绅，捐资重建福州天主堂，并由佟国器撰写碑文。<sup>12</sup>虽然随后因受杨光先历狱之影响，全国各地教务一度受挫。但在罗文藻努力下，福建天主教之发展并没有中断。然而，即在此时，由方济各会士所挑起的礼仪问题，亦在福建地区呈现出来。清初在福建的耶稣会士比较重要的有何大化、柏应理、傅圣泽等等。其他修会比较重要的传教士有多明我会黎玉范、利安当，方济会士文都辣（Bonaventura Ybanez）、利安定（Augustinus a sancto Paschale），巴黎外方传教会的陆方济（Francois Pallu, 1625—1684）、颜珣（Charles Maigrot, 1652—1730）等等。<sup>13</sup>1664 年，福州教徒达 2000 人，延平 3600 人，建宁 200 人，邵武 400 人。兴化、连江、长乐等地共有圣堂八座，会院八处。1700 年，方济各会授洗的教徒达 3096 人。1701 年，福建耶稣会住院 7 所，圣堂 7 座，教士 6 人。但到 1715 年在福建籍官员上疏要求下，康熙帝下令禁止天主教。<sup>14</sup>禁教令给福建地区的天主教带来巨大破坏。在禁教政策之下，福建天主教虽然也有活动，但往昔的黄金时期不复出现，而代之以官府的各种反教活动。

本章所关注的时间为 1630 到 1640 年之间，刚好是艾儒略入闽开教、福建天主教发展渐入佳境的时期。可以发现，通过艾儒略等传教士以及李九标等信徒的努力，福建地区逐渐出现一个特殊的天主教徒群体。通过该群体的交往网络，天主教在福建地区得以生存并发展下去。当然，该群体在某种程度上还依附于当时广泛存在的儒家关系网，以及由同宗、同族、同邑等各种因素所形成的关系网。

## 第二节 李九标其人：“等功名于浮云，视举子业如弁毛”

### 2.1 李九标生平及其主要活动

李九标，字其香，福州福清县海口镇人。李九标在《口铎日抄小引》中提及“标不敏，戊辰秋杪，始得就艾、卢二先生执经问道。”其中戊辰就是崇祯元年（1628）。可见李九标应该是该年秋天去福州参加乡试而遇到了艾儒略，并受洗入教，教名 Stephen。（其弟李九功其叙同时受洗，教名 Thomas。）李九标“眷弟”张利民（字能因，1598—1663）在《枕书序》中谓，“余丁巳胶庠，与其香同籍。”其中丁巳即 1617 年。此即表明，此时李九标已经通过院试成为秀才（生员）。<sup>15</sup>这一时期，李九标与张利民师从岳和声（字尔律、一字石梁，<sup>16</sup>号

<sup>8</sup> 林金水主编：《福建对外文化交流史》，页 210。

<sup>9</sup> 谢和耐：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，页 189。

<sup>10</sup> 《天主教传行中国考》，页 146—147。

<sup>11</sup> 《天主教传行中国考》，页 152—154。

<sup>12</sup> 林金水主编：《福建对外文化交流史》，页 212。

<sup>13</sup> 关于明清天主教在闽传教士的名单，可参见林金水主编：《福建对外文化交流史》，页 214—215，219—221。

<sup>14</sup> 林金水主编：《福建对外文化交流史》，页 214。

<sup>15</sup> 参见张利民：《枕书序》，《枕书》目前藏于日本东洋文库，明崇祯十三年序，共 10 册，参见 <http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kanseki?record=data/FANAIAKAKU/tagged/3275032.dat&back=1>。本文所引《枕书》（部分复印件）乃杜鼎克博士所赠。另参见 Dudink, Adrian. “Giulio Aleni and Li Jiubiao”, in *Scholar from*

餐微子，1569—1630），<sup>17</sup>即张利民所谓“出岳石梁先生门下”。（岳和声乃出自焦竑（弱侯）<sup>18</sup>。）当时，岳和声任福建提督学校副使。李九标与张利民可能就读于共学书院（该书院由福建巡抚许孚远所创建，岳和声扩建），并可能受到参与共学书院活动的熊明遇、叶向高、曹学佺、翁正春、董养河等人的指导。<sup>19</sup>李九标另一位老师乃卓罔卿。在《口铎日抄》第二卷，李九标记载，“冬十月（1631年），廿有七日。余将东粤省觐，偕先生同至莆阳。时谒卓罔卿老师，因留寓西湖。”<sup>20</sup>被李九标称为“老师”的卓罔卿，原名卓迈，罔卿是太仆少卿的别称，莆田人，万历癸卯（1603年）举人，<sup>21</sup>己未（1619年）进士。<sup>22</sup>1612到1620年，卓罔卿是建宁府崇安县教谕。<sup>23</sup>时李九标的祖父李裁任崇安县训导（1616—1619）。<sup>24</sup>李九标有可能跟随其父亲在崇安县学准备科第。即其在《枕书小引》中所谓“余少从先博士，后通经之余，督以读史。”

在《口铎日抄序》中，自称为李九标“胜友”的温陵张庚称赞李九标“等功名于浮云，视举子业如弁毛”。<sup>25</sup>实际上，李九标直到1637年才停止参加科举考试、一心一意从事著述事业。而1617到1637年的20年期间，李九标一直在跋涉于科第之途。至少在1633年和1636年，也就是李九标皈依之后的5年和8年，李九标还参加过乡试，但均没有成功。<sup>26</sup>按照一般情况推测，李九标在科第上所花的时间不少于40年（1597—1637）。李九标在《枕书小引》即谓，“稍长则制举为累，浮沉八股者，几廿余年，……丁丑初夏夕阳蝉噪徘徊松石之侧，每一念至百端交集，因叹穷达有命，恨不十年读书，髀肉复生，空怀老大之感。庸益乎？”丁丑即1637年。编辑《枕书》即是因为李九标科第失败所做的一种总结与反思。

李九标在皈依以后2年，即崇祯三年（1630），开始记录艾儒略等传教士的语录，“庚午之春，主启余衷，谬兴札记之役”。<sup>27</sup>由于李九标要准备科举，同时艾儒略等又不能留在一个地方很长时间，1632年之后，改由当地信徒记载传教士语录然后寄递李九标进行汇总。在停止科举之后，李九标即投身著述编纂事业。在《口铎日抄》卷八记载到，“亭午，其香

---

*the West—Giulio Aleni S.J (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China. In Monumenta Serica, Volume XLII, p.154.*

<sup>16</sup> 汤显祖与岳和声进士同年，有《与岳石梁》，参见汤显祖、石衣编注：《玉茗堂尺牍》卷二，上海远东出版社，1996，页75。

<sup>17</sup> 岳和声，字尔律，号餐微子，嘉兴人，万历二十年（1592）进士，除汝阳知县，征授礼部主事，历员外郎，出为庆远知府，改赣州、东昌，迁福建副使，历广西参政，以右金都御史巡抚顺天。天启中，起补延绥巡抚。

<sup>18</sup> 参见岳和声所著《后骖鸾录》，载《钦定四库全书·粤西丛载》卷四，页26b。除了《后骖鸾录》，岳和声还撰有《共学书院志》、《餐微子集》，辑有《周易札记三卷附易学启蒙集略一卷》等著作。此外，还与乃兄弟（兄岳元声、弟岳骏声）刻印宋岳珂之《玉楮诗稿八卷》。南京教案中的陈懿典为岳和声“眷弟”，陈懿典：《餐微子全集序》，参见黄仁生：《日本现藏稀见无明文集考证与提要》，页338；李日华则称岳和声为其“年丈”，参见李日华：《恬致堂集》卷三十二《柬岳石梁》，页27上—28上。另参见陈田辑《明诗纪事·庚籤卷十七》，上海古籍出版社，1993，页2553。

<sup>19</sup> 笔者所见《共学书院志》“馆席肄业姓名”中并没有张、李，可能原因是该名单不全，参见岳和声：《共学书院志》，载赵所生、薛正兴主编：《中国历代书院志》第十册（南京：江苏教育出版社，1995），页151—262；另参见叶向高：《共学书院记》，载《苍霞余草》，《四库禁毁书丛刊》集部125册，页378上—379上。叶曾序许孚远《敬和堂集》，自称“治教下”，（许之子许大受则是反教人士），参见氏著：《许敬庵先生敬和堂集序》，载许孚远：《敬和堂集》，《四库全书存目丛书》集部136册，页498下。

<sup>20</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷二，页152。

<sup>21</sup> 参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十八《选举六》，页63b。

<sup>22</sup> [清]廖必琦、宫兆麟等修，宋若霖等撰：《莆田县志》卷十三《选举》，清光绪五年潘文凤补刊本，民国十五年重印本，（成文出版社影印，1968），页364a。

<sup>23</sup> 参见《钦定四库全书·福建通志》卷二十五《职官六》，页34b；[民国]刘超然修、[民国]郑丰稔纂：《崇安县新志》卷八，民国三十年铅印本，《中国方志丛书》第238号，台北：成文出版社，1975，页197；又参见本书卷九，页234。

<sup>24</sup> 参见《钦定四库全书·福建通志》卷二十五《职官六》，页35b。李裁曾为万历年间贡生，见[清]徐景熹、鲁曾煜等纂：《福州府志》卷四十一《选举六》（乾隆十九年刊本，成文出版社影印，1967），页854。卓迈，万历年间任崇安县教谕，李裁任训导，参见《日本藏中国罕见地方志丛刊续编》第七册《（康熙）建宁府志》（北京：北京图书馆出版社，2003），页397，402；《崇安县新志》卷八，民国三十年铅印本，页200。

<sup>25</sup> 张庚：《口铎日抄序》，载《口铎日抄》卷一，页7—8。

<sup>26</sup> Dudink, Adrian. “Giulio Aleni And Li Jiubiao”, p.155.

<sup>27</sup> 李九标：《口铎日抄第三卷纪事》，载《口铎日抄》，页171。

复至堂，先生见其有倦色也。问其故，对曰：‘窃效著述，不觉劳勩。’”此时是1640年6月24日，李九标“不觉劳勩”之原因是当时李氏正组织门徒编纂规模庞大的《枕书》。艾儒略回答中略有批评，“先生曰：‘固也。亦问其所著者为何书耳。著世俗之书，未免劳而罔功；若阐明天主之事理，则劳多而功多矣。’”<sup>28</sup>

艾儒略批评李九标没有编纂天主教著作，反而“著世俗之书”。大概艾儒略对于《枕书》<sup>29</sup>具体内容亦有所闻。李九标虽然放弃了科举考试，但对于地方教化和儒家修齐治平仍未放弃。实际上《枕书》就是一部儒家性质的著作，与天主教毫不相关。《枕书》共20卷，约500余条，引用书籍达65种，<sup>30</sup>其目的是“谈治国之道、供治国之策、针砭时弊”。<sup>31</sup>

下面根据《口铎日抄》的相关记载，对李九标在1630到1640年间的活动交往情况作一勾勒。<sup>32</sup>从中可发现李九标的宗教活动情况。1630年正月晦日，李九标再到省城福州参加科举考试（即乡试），随后2月、3月，李九标一直留在福州堂（或称三山堂、福堂，由叶向高长孙捐建，福州另一教堂为敬一堂）。李九标一边侍奉艾儒略，一边向其“执经问道”。9月22日，艾儒略来到李九标家乡福清县海口镇，一直到11月初。在此期间，李九标基本都陪侍在艾儒略左右。无论是其出门访客，还是在主堂内讲道。11月尾，李九标再次造访福州堂，并一直留到12月。

1631年正月晦日，艾儒略入樵川（邵武府），此时福州堂内剩下艾儒略的助手卢盘石。李九标再次赴考，并与去年一样拜访了福州天主堂，直到2月21日才辞别卢盘石回家。3月底艾儒略从樵川返回福州。4月底，李九标再次造访福州堂。在此期间，李九标多次往返福州与海口之间。《口铎日抄》还提到，5月9日，李九标冒雨造访福州堂，拜访了艾、卢二位传教士。该年春，在李九标兄弟的倡助下，海口新建了一座圣堂。7月，李九标邀请艾儒略到海口，受到信徒翁允鉴的款待，李九标作陪。同时，艾儒略还经常拜访福清县。不少信徒以及慕道者积极拜访艾儒略。拜访活动一直持续到9月尾。10月27日，李九标准备去粤东“省觐”，“偕先生同至莆阳”（即兴化府莆田县），此时在莆阳见到了李九标的老师卓同卿。在莆阳与艾儒略一起住了十天后，李九标经过桃源（即泉州府永春县）、泉州到达漳州，分别见到了“天友”张赓、诸葛[民部]<sup>33</sup>及严赞化。然后到达粤东，“覲二亲，溯上游归里”。因为在莆阳分手时，艾儒略嘱咐严赞化到泉州与艾儒略会面。

11月艾儒略见到严赞化之后，1632年4月再入桃源，26日抵达龙浔（即泉州府德化县，在桃源北），由张赓与颜尔宣作陪。5月尾，艾儒略和颜尔宣抵达仙溪（即兴化府仙游县）。艾儒略在漳州、泉州等地的讲道情况分别由严赞化、颜尔宣所记载，然后交给李九标进行汇总。《口铎日抄》卷三就是根据严赞化与颜尔宣所记载的而整理出来的。1632年6月，艾儒略再次拜访李九标家乡海口，在主堂进行瞻礼，李九标等人倡立会社。一直到7月尾，李九标、林一俊等人一直陪侍艾儒略。此时，卢盘石在福州去世。代替他的是林存元。1633年2月，艾儒略受严赞化邀请再次入漳州。3月尾艾儒略去了温陵（泉州）。22日李九标拜访福州堂时，只有林存元在主持瞻礼。5月中，林存元拜访海口。月尾，林存元返回福州。8月

<sup>28</sup> 该处见李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷八，页582。

<sup>29</sup> 晋江黄虞稷《千顷堂书目》收录该书，见是书卷十二《杂家类》，“李九标《枕书》二十卷，福清人。”《福建通志》根据该书目提到《枕书》，但无详细说明。《福清县志》提及，“李九标《枕书》二十卷。”参见[清]饶安鼎等修：《福清县志》卷十二《著述》，光绪戊戌仲夏重刊，众母堂刊版，页31b。

<sup>30</sup> 主要有：《尚书大传》、《檀弓》、《列子》、《庄子》、《管子春秋》、《晏子春秋》、《家语》、《左传》、《国语》、《子华子》、《公羊传》、《谷梁传》、《越绝书》、《子墨子》、《屈子》、《战国策》、《荀子》、《南子》、《孔丛子》、《于陵子》、《吕氏春秋》、《韩非子》、《王孙子》、《新语》、《新书》、《淮南子》、《史记》、《说苑》、《新序》、《列女传》、《韩诗外传》、《吴越春秋》、《汉书》、《后汉书》、《三国志》、《晋书》、《琴操》、《世说新语》、《高士传》、《梁书》、《文中子》、《李习之集》、《柳柳州集》、《韩昌黎集》、《唐书》、《五代史》、《宋史》、《小学外篇》、《东坡志林》、《苏长公小品》、《郁离子》、《覆瓿集》、《龙门子》、《薛文清集》、《说林》、《大学衍义补》、《弇州四部稿》、《天灵摘稿》、《左编》、《经济编》、《藏书》、《智品》、《史遗》、《蓝石编》、《况义》等，参见《枕书·选谱书目》。

<sup>31</sup> 转引自许理和：《李九功与〈慎思录〉》，页78。

<sup>32</sup> 主要根据《口铎日抄》之记载整理出来的，时间乃阴历。本文下面所出现的月份时间也为阴历。

<sup>33</sup> 民部为官职名，即户部。这里的诸葛民部，有可能是诸葛羲，曾序艾儒略《画答》，晋江人，字基画，号沪水，1624年举人，1628年进士，授户部四川司主事。诸与蒋德瑗、吴载鳌、周廷籛同年举人（天启四年），《晋江县志》卷八，乾隆三十年刊本，页177上。

份，林存元再次拜访海口。7月到9月期间，李九标多次到福州堂拜访林存元。《口铎日抄》卷四前半部由严赞化所记载的艾儒略的讲道，后半部则是由李九标所记载的林存元的讲道。

1633年10月艾儒略抵达建州（建宁府建安县）。1634年3月8日，艾儒略再次拜访桃源。其在桃源等地的活动由桃源本地信徒陈景明等记载，这也成为《口铎日抄》卷五的前部分内容。1634年5月，艾儒略拜访龙江（海口），一直待到7月。这时期，虽然李九标也和艾儒略在一起，但记录的任务仍由陈景明等人进行。1634年7月5日，艾儒略从海口返回福清，闰七月再入泉州。李九标拜访福州时，只有林存元。闰7月、12月，李九标多次拜访林存元，这部分内容仍由陈景明等记录。1635年2月，瞿西满到达福州。10月6日，瞿西满拜访海口教堂，李九标作陪。然后《口铎日抄》直接跳跃到1636年2月，艾儒略仍在桃源。8月艾儒略回福州，受到陈孔昭的筵请。8月26日，艾儒略拜访龙江（海口）。此时，海口又新建一座教堂，“时圣堂新建，轮奐一新。”<sup>34</sup>李九标等人倡立圣母会，得到艾儒略的肯定。在此之后《口铎日抄》再次中断。

1637年正月，艾儒略从莆阳（莆田）入温陵（泉州）。闰四月，入桃源（永春）会张赓。24日，入龙浔（德化）。7月，复还温陵。8月，入漳州。这期间一直由颜尔宣陪同。卷七基本上记载艾儒略在泉州的活动。且是由泉州本地信徒张赓和颜尔宣所记录。因而没有李九标活动的记录。此时，福建地区开始爆发反教运动。艾儒略可能就住在泉州乡下。1638年8月艾儒略拜访莆阳，当地信徒朱禹中进行记录，该部分成为《口铎日抄》卷八的主体内容。1639年正月，艾儒略在泉州。6月，艾儒略返回福州。这时，李九标才得以与艾儒略会面。7月到8月，李九标多次拜访艾儒略，并曾和艾儒略一起用晚膳。1640年5月，艾儒略拜访龙江（海口）。李九标等信徒所成立的圣母会新建一座圣母堂，艾儒略以“雪堂”命名。李九标与众友一起问道于艾儒略。5月16日，李九标入主堂与艾儒略会面。《口铎日抄》所记载的情况到此结束。

从上面我们可以看到，李九标的交往基本上以艾儒略为中心。而《口铎日抄》所记载的也是以艾儒略为中心的。至于林存元、瞿西满的谈话则是因为艾儒略不在福州，而由李九标所记录下来。当艾儒略去了泉州、漳州时，李九标很少象颜尔宣等信徒一样陪同艾儒略的左右。只是在1631年10月因为要去粤东省亲，才和艾儒略一起到了莆田。所以，李九标的活动仍然以福州、福清和海口为中心，基本上不出福州府的范围。而艾儒略则从福州到泉州、漳州、建宁等各地奔波传教。另外，《口铎日抄》关于1635年的情况只记载了10月瞿西满拜访海口。其他时间则只字未提。想必是因为艾儒略不在福州之故。李九标积极倡立会社与建立教堂，在上面都得以体现。

1643年，李九标与其同乡友人林琦（字镜甫）编纂了另一部儒家类书籍《伦史鸿文》二十四卷。<sup>35</sup>1646年，李九标校订其弟李九功《励修一鉴》。1680年，刘蕴德在给李九功《文行粹抄》的序中提到，李九标曾在隆武朝的太常寺供职。隆武朝公开支持天主教，曾谕令改建福州天主堂。但1646年10月清军攻入福建，翌年2月清军占领海口等地，大约6000多人丧生。天主教堂也遭到严重破坏，圣像被拿走，教徒四处逃逸。根据传教士记载，当清军占领海口时，妇女和儿童被允许离开，但清军杀死了大约4000个未能逃走的男人。李九功的儿子则和他的妻子一起逃走。后来他告诉艾儒略（当时他逃到延平，2年后即1649年逝世<sup>36</sup>）大约有七次都是玛利亚将他从土匪与鞑靼人手上解救出来。李九标的同乡好友林琦则逃到福清附近的一个小岛，后来被土匪所杀害。李九标很可能就在这次屠杀中死于非命。<sup>37</sup>因此，有关李九标的生平叙述到1647年便嘎然而止。按照以上的推测，李九标的生卒年大概可以断定为1597和1647。

在简要叙述李九标生平之后，我们有必要再考察李氏的信仰情况和宗教活动。在李九标所编纂的《口铎日抄》中，其胜友张赓写道：

乃今而始得吾胜友李其香，闻艾卢二先生口铎，而日抄之也。其香一日问道，遂静

<sup>34</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷六，页441。

<sup>35</sup> 明林琦编、林有元评，崇祯十六年序，24卷23册，公文书馆，豊后佐伯藩主毛利高标本，《内阁文库》藏，参见<http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kanseki?record=data/FANAIAKAKU/tagged/4412014.dat&back=1>；[清]黄虞稷撰，瞿凤起、潘景郑整理：《千顷堂书目》，上海古籍出版社，2001，页399。

<sup>36</sup> 李九功等：《西海艾先生行略》，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第12册，页245。

<sup>37</sup> 以上许理和：《李九功与〈慎思录〉》，页79。

修三山堂，思辨一年，等功名于浮云，视举子业如弁毛。而且理日益明，才日益迈。归而诱化数百人，交相磨厉，其德与日俱新。又期追随二先生，周旋不暂舍，其抄未有已也。<sup>38</sup>

从上面可见，1628年李九标从艾儒略皈依天主教后，在福州天主堂静修过一年。在这期间，大概跟从艾儒略等传教士学习天主教义理和参加瞻礼等宗教活动。1629年，李九标从福州回到海口之后，就和其弟李九功积极开展了传教活动，“归而诱化数百人”，想必其所在的海口李氏家族大部分都已成为教徒。并且从1630年开始汇记艾儒略等传教士的语录，一直持续了10年，由此可见李氏对天主教信仰之热忱与专注。另一位李九标教友林一俊（字用吁）在《口铎日抄序》中谓：

其香行且不停毫，时无暇晷，将来之秘籍琅函，其未有止也，独非吾党一大快事欤？金玉洪音，请自今日始矣。……予羨其香之苦心，慕其香之慧力，窃不胜莫助之爱，而深愧余之不逮也，故忘其鄙拙，而僭为之序。<sup>39</sup>

可见李九标之勤奋与专注，“行且不停毫，时无暇晷”。在著述之外，李九标还和其弟在海口镇积极开展天主教的各项事业，其中包括修建教堂。其弟在《励修一鉴》序中云：“戊辰冬（1628），偕伯氏其香，就试三山，闻道于艾先生，幡然志昭事之学，始受圣洗。嗣后，予乡唱和实渐有人，协力建堂为祀主讲德地。”<sup>40</sup>又如《口铎日抄》记载，“是岁（1631年）之春，余乡新建圣堂，越夏而告竣。”<sup>41</sup>“念六日（1636年8月26日），艾先生至龙江。时圣堂新建，轮奂一新。”<sup>42</sup>“盖龙江新立圣母堂，尝以雪堂命名故也。”<sup>43</sup>在李九标兄弟的倡助下，龙江至少建有2座圣堂，一座圣母堂，名曰“雪堂”。

同时，李九标等还倡立各种天主教善会，如《口铎日抄》记载：“十三日，先生问其香曰：‘闻子等共立贞会，吾惧功之未易守也。盖人之色念，多出于本情，故一遇而辄迷，不啻磁石之于铁也。’”<sup>44</sup>即是表明李九标等信徒欲立贞会。在《口铎日抄》中除了贞会之外，还有善终会（卷一）、圣母会（卷六）、仁会、主保会等善会。

李九标所为人知的著作除了《口铎日抄》，还有《枕书》、《伦史鸿文》，跋艾儒略《圣梦歌》<sup>45</sup>以及跋艾儒略《大西西泰利先生行迹》的《读利先生传后》<sup>46</sup>等。比起其弟李九功来说，李九标的著作明显要少得多。但很显然，李九标的《口铎日抄》却影响巨大。许理和在《李九功与〈慎思录〉》一文中称李九功在1628到1647年是福唐地区的“天主教领袖”。<sup>47</sup>这个结论同样可以用在其兄李九标的身上。

明清天主教一个显著特点是天主教著作大量出版，如反教人士黄贞称福建的天教书已不下百余种。<sup>48</sup>而且一个明显的趋势是出现了比较多而且是大部头的类书，如前已提及的《励修一鉴》以及清初张星曜的《天教明辨》等等。这类著作的刻印与传教士“学术传教”密不可分，传教士积极鼓励信徒撰写天主教类著作，如艾儒略以段袭为例劝谕李九标道：

昔贤论天堂之赏，其异数者有三等：一致命、一童贞、一著述以明圣教。夫致命、童贞，亦吾人不易得之事。若著述以明圣教，凡有心有力者，皆可勉而能也。近晋绛段君袭者，曾以此义笔之《论学》跋中。试取而谛读之，其有合乎？<sup>49</sup>

<sup>38</sup> 张赓：《口铎日抄序》，载《口铎日抄》，页7。

<sup>39</sup> 林一俊：《口铎日抄序》，载《口铎日抄》，页18。

<sup>40</sup> 方豪：《中国天主教史人物传》，页185。

<sup>41</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷二，页116。

<sup>42</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷六，页441。

<sup>43</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷八，页575。

<sup>44</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷六，页404。

<sup>45</sup> 载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，页462—464。

<sup>46</sup> 载《耶稣会档案馆明清天主教文献》，第十二册，页223—225。

<sup>47</sup> 许理和：《李九功与〈慎思录〉》，页74。

<sup>48</sup> 参见林金水：《艾儒略与明末福州社会》，载《海交史研究》2（1992）：56—66，99。

<sup>49</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷八，页582。艾儒略此语即指段袭《重刻三山论学序》，载《天主教东传文献续编》，第一册，页425—432。

同时，另一个重要原因是，虽然传教士在当地建立了教会，但常常奔波于各个地方。地方教会在缺乏传教士指导的情况下，亟须各类书籍以满足信仰和辩难的需要。如《口铎日抄》中记载，“十有九日，诸友请于艾先生曰：‘愿天学诸书，多译广刻，庶辟邪崇正，易为力耳。’”<sup>50</sup>又如李九功在缺乏传教士指导的情况下，“惟主悯予启予，悉发篋中书，焚香熏几，次第阅之，至是而觉蒙者开，弱者振。”<sup>51</sup>即通过书籍来解决内心的困惑。（另一个途径则完全依靠圣迹。）

在这种情况下，《口铎日抄》之形成更具有重要的意义，对明末清初天主教传播与发展之促进作用不可小觑。李九标正是通过《口铎日抄》逐渐形成了其在福清地区天主教信徒的领袖地位。正如林一俊对《口铎日抄》所做的积极评价：

此之性光日启，先生之口铎日宣，虽然先生之铎者，口也；其所以铎者，非口也。其香之可得而述者，先生之口铎也；其不可得而述者，先生之身铎与心铎也。口铎存乎其香之日抄；身心之铎，存乎吾侪之日省。以吾侪之身心，仰参先生之型范，是即勒珉、摹本，两相印合于无尽者也。此际之通功，其香更有以荃我乎？<sup>52</sup>

## 2.2 李九标家族

李九标的祖父李裁字相中，号见朝，<sup>53</sup>少时即有文才，弱冠入县学，为督学王世懋所知。万历时被“谒选”（贡士）任崇安县训导，为官颇有清誉。《福清县志》记载道：

李裁，字相中，方民里人。弱冠补邑庠时，督学琅琊王世懋为当代文人，裁最受知，以冠军食廩饩。至万历壬子，岁荐入大庭。丙辰谒选得崇阳司训。崇故理学渊藪，为诸名儒故里。裁学宗先正，而行必轨于醇儒。崇人士化之。崇科甲若晨星。裁摄学政月有课，岁有程。所识拔多名士躐通显者，趾相错。崇令王政新，尝语人曰，‘李先生文章之许负也。’其见重如此。己未卒于署，囊橐萧然。崇人士捐金为助，相与痛哭于舟次。生平好古文辞，所登梓者为《皇明论世》，叶文忠序而弁之，尚有《幔亭遗编》诗若文十余卷，藏于家。<sup>54</sup>

李裁“弱冠补邑庠”时应在万历，当时王世懋任福建提学副使。<sup>55</sup>万历壬子即1612年，时李裁为贡生。丙辰即1616年，李裁任崇安训导，与县令王政新善。己未即1619年其即在任上去世。李裁著有《皇明论世》以及《幔亭遗编》等。《皇明论世》即黄虞稽《千顷堂书目》（以及《明史·艺文志》）所谓《明臣论世》四卷。<sup>56</sup>叶向高曾为《皇明论世》作序，但该书现已佚。

李九标族兄李允佐在《枕书序》中谓“其香先博士学本王太仓家，北地有《论世集》，为时所宗，是予受业之从祖也。”即表明李裁曾师从王世懋，《论世集》即为《皇明论世》。王世懋（1536—1588年），字敬美，号麟州，又号损斋、墙东居士。江苏太仓人，嘉靖（1559）进士，是王世贞（1526—1590）之弟。历任南京礼部主事，陕西、福建提学副使，累官至太常少卿。<sup>57</sup>王政新，字闇生，南直隶丹徒人。万历丙辰（1616）进士，令崇安，移福清，擢

<sup>50</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷一，页55。

<sup>51</sup> 李九功：《励修一鉴自序》，转引自许理和：《李九功与〈慎思录〉》，页76。

<sup>52</sup> 林一俊：《口铎日抄序》，载《口铎日抄》，页18。

<sup>53</sup> 林以家：《海口特志》，页319上。

<sup>54</sup> 参见《福清县志》卷十四《教泽》，页42b。

<sup>55</sup> 《钦定四库全书·福建通志》卷二十九，页56a。万历甲申（1584），王世懋“诏起为闽督学使者”，参见王世懋：《闽部疏小序》，《闽部疏》，载《四库全书存目丛书》史部247册，页675上；另参见《福州府志》卷四十六《名宦》，页928下。

<sup>56</sup> “福清人，万历中贡士，崇阳训导”，《钦定四库全书·千顷堂书目》卷十，页18a。

<sup>57</sup> 《钦定四库全书·江南通志》卷一百六十六，页68a；《钦定四库全书·福建通志》卷二十九，页56a。

御史。因忤珰去之。后起原官巡按山东转江西参政。<sup>58</sup>叶向高有《崇安令闇生王侯去思碑》、《福清县重修城隍庙记》，其中对王在崇安以及福清的政绩多有介绍。<sup>59</sup>

同时，根据杜鼎克的研究及相关资料，<sup>60</sup>我们可以对李九标的亲属关系做一梳理：

叔叔李光斗（字从儒，1618年同安举人）；<sup>61</sup>兄李允任（字其衡，号醒石，1594年举人，莆田教谕，宁国知县）；<sup>62</sup>兄李允佐（字其翥，1634年进士，李允任弟，有《坚淡居诗集》）；<sup>63</sup>《福清县志》载：

李允佐，字其翥，号石镜，海口人。崇祯甲戌（1634）进士，授奉新合奉隶。豫章土瘠赋繁，又接壤华林、玛瑙诸山，为萑苻渊藪。允佐至，增垒广储，练勇编甲，民赖以安。政尚静清，化导一以躬先。卒岁之间讼狱衰息，奉苦逋赋，允佐代。前任镌级，遂拂袖归。遮留者数千人。行后立祠祀之，表曰讲堂为置菜田，岁籍所入供，时餼示酬德云。后以物望，为当事所推，起补泰顺合，清勤慈爱，如治奉时。擢大理寺评事，卒年六十有八，所著有《闻修录内外编》、《乘城辑要》等书行于世。<sup>64</sup>

李允佐曾任江西奉新县知县（进贤县）。<sup>65</sup>与朱继祚、黄景昉等同年中举（1615），<sup>66</sup>与颜茂猷同年中进士（1634）。<sup>67</sup>兄李敬甫（字其修）；弟李九功（字其叙，？—1681）；<sup>68</sup>弟李允俊（字其吁）；弟李允佺（字其捷）；弟李允储（字其参）；弟李允佑（字其璜）；弟李允保（字其赤）；弟李在公（字其显）；<sup>69</sup>弟李时麟（字志缓）；弟李登仕（字其案）；弟李士彦（字其迪）。

根据杜鼎克，李九标还有一个堂姐，即秀才林鸣岱的妻子，<sup>70</sup>共 16 个兄弟姐妹（还有其他人因资料有限无法统计，如《口铎日抄》卷八所提及的“其绩”、“从绰”等等）。但实际上，李允佐等人虽然称作是李九标之“兄”或“弟”，但很有可能是族兄或族弟。因为李允佐在《枕书序》中明言“其香先博士”。因此，李九标明确无误的弟弟只有李九功。其他的可能为同族之人。<sup>71</sup>

李九标有资料可考的侄子有：李奕蕃（字所初，号文虬，1645年举人，李允佐长子）；

<sup>58</sup> 见《钦定四库全书·福建通志》卷二十九，页 60a；《钦定四库全书·江南通志》卷一百四十三，页 27a；《福州府志》卷四十八《名宦》，页 976 下；《康熙福清县志》卷三，页 261、301；《崇安县新志》卷九，民国三十年铅印本，页 231。

<sup>59</sup> 叶向高：《崇安令闇生王侯去思碑》、《福清县重修城隍庙记》，载叶向高：《苍霞余草》卷一，《四库禁毁书丛刊》集部 125 册，页 374 上—375 上、页 380 下—381 下。

<sup>60</sup> Dudink, Adrian. “Giulio Aleni and Li Jiubiao,” pp.180-181.

<sup>61</sup> 《钦定四库全书·福建通志》卷三十八，页 74b。

<sup>62</sup> 《钦定四库全书·福建通志》卷二十三，页 17b；《钦定四库全书·福建通志》卷三十八，页 55b；《福清县志》卷九《乡举》，页 48a；林以竑：《海口特志》，谭其骧、史念海、傅振伦等：《中国地方志集成乡镇志专辑》26 辑（江苏古籍出版社、上海书店、巴蜀书社联合出版，1992），页 317 上。

<sup>63</sup> 《福清县志》卷十四《循吏》，页 27b—27a。墓在隆仁里大吉山，大理寺评事。（《福清县志》卷二十，页 4a。）另参见林以竑：《海口特志》，页 317 上。

<sup>64</sup> 《福清县志》卷十四《循吏》，页 27b—27a。李允佐墓在隆仁里大吉山，官大理寺评事。（参见《福清县志》卷二十，页 4a。）

<sup>65</sup> 《钦定四库全书·江西通志》卷五，页 4b。

<sup>66</sup> 《钦定四库全书·福建通志》卷三十八，页 71b、72a。

<sup>67</sup> 《钦定四库全书·福建通志》卷三十六，页 72b—73a。

<sup>68</sup> 李九功主要著作有：《励修一鉴》（载《天主教东传文献三编》，第一册）；《问答会抄》（载钟鸣旦、杜鼎克编：《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》，第八册）；《礼俗明辨》（载钟鸣旦、杜鼎克编：《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》，第九册）；《摘出问答题抄》（载钟鸣旦、杜鼎克编：《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》，第九册）；《证礼议》（载钟鸣旦、杜鼎克编：《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》，第九册）；《慎思录》（载钟鸣旦、杜鼎克编：《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》，第九册）；与沈从先、李嗣玄合著：《西海艾先生行略》（载钟鸣旦、杜鼎克编：《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》，第十二册）。

<sup>69</sup> 一作汝谟。

<sup>70</sup> 即李允佐的姐姐李氏，按《福清县志》，李氏适邑庠生林鸣岱，年二十一而寡，抚二孤，事亲以孝闻。（陈梦雷编纂：《古今图书集成》第 40 册《明伦汇编·闺媛典》，页 49035；《康熙福清县志》卷八，页 894。）

<sup>71</sup> 李允佐、李允任父为李鸾，封文林郎，《康熙福清县志》卷五，页 500。

<sup>72</sup>李奕芬（字所良，李九功长子，编《慎思录》）；李奕叶（字所传）；李奕萼（字所友）；李从先（字所聘）；李以骏（字所庄）。侄孙有李廷芬（字学蕙），李廷英（字学千）等等。

显然，李九标在福建天主教徒群体中的作用异常重要，此即体现在其联络各地信徒汇集、编纂跨度达十年之久的《口铎日抄》。并积极联系当地文人士子编纂卷帙浩繁的《枕书》。李九标可谓是艾儒略在福建当地几位热心且为重要的信徒之一。李九标的弟弟李九功，亦是秀才，与其兄李九标同年受洗。李九功亦热心编纂天主教书籍，如校订《口铎日抄》、编纂《文行粹抄》、《慎思录》等等。而其儿子李奕萼后来更成为颜珺的助手与语言老师。<sup>73</sup>

### 第三节 《口铎日抄》版本与内容：“得西方先生提铎而振焉”

#### 3.1 《口铎日抄》版本与内容

李九标自 1630 年开始记录艾儒略等传教士的言行，一直持续到 1640 年。其间因为艾儒略不在福州，而由各地信徒记录再由李九标进行汇总。目前可见的《口铎日抄》主要藏于法国巴黎国家图书馆（Bibliothèque nationale de France, Paris），古朗氏编号为 7114 到 7118，7119 为 1872 年徐家汇重印本。<sup>74</sup>耶稣会罗马档案馆（Archivum Romanum Societas Iesu, Rome）所藏《口铎日抄》（Jap.Sin.I, 81）<sup>75</sup>已经由台湾利氏学社出版。<sup>76</sup>梵蒂冈图书馆（Biblioteca Apostolica Vaticana, Rome）亦藏有一部《口铎日抄》（Raccolta Generale Oriente, III, 222.1-4）。<sup>77</sup>而根据杜鼎克，北堂藏书楼曾藏有《口铎日抄》清刻本，但仅存二卷（7-8）一册（编号 1943）。<sup>78</sup>根据徐宗泽，徐家汇藏书楼亦曾藏有《口铎日抄》。<sup>79</sup>业已出版的《口铎日抄》除了上述利氏学社所刊之外，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第一卷第九册即为整理后的《口铎日抄》。该本所据者为法国巴黎国家图书馆所藏版本。

根据《口铎日抄第三卷纪事》可知，在李九标记录第一卷与第二卷之后，即已成书，颜曰《日抄》。艾儒略入桃源之后，由当地信徒严赞化、颜尔宣汇集笔录，亦成一书，颜曰《口铎日抄》，大概因为续李九标《日抄》之故。又嘱咐李九标将此两书“汇而成书”。<sup>80</sup>因此，该部分内容后来即成为现在《口铎日抄》的第三卷。最早《口铎日抄》刻本应刻于崇祯六年（1633）。但此次刻印只有前四卷。后来又加上第五卷、第六卷。由于第六卷所记载时间为 1634 年，因此《口铎日抄》最早刊刻时间不应早于 1633 年。此版本目前藏于台湾中央研究院傅斯年善本室。<sup>81</sup>全本《口铎日抄》八卷当刻于 1640 年或之后。因为第八卷所记载时间

<sup>72</sup> 《福清县志》卷九《乡举》，页 52b；林以家：《海口特志》，页 317 下。

<sup>73</sup> Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p.423.

<sup>74</sup> BNF, Courant 7114-7119, 参见 Courant, Maurice & Yoshinobu Sakade. *Catalogue des Livres Chinois, Coréens, Japonais, etc.* (《パリ国立図書館所藏汉籍解題目録》) Tokyo: Kasumigaseki Shuppan Kabushiki Kaisha (东京: 霞ヶ关出版株式会社, 1993-1994), pp.1419-1420. 7115 为复本（无林一俊的序言），7116（不完整的复本，只有前四卷，无林的序），7117（只有 1-6 卷，有林的序），7118（只有 3-4 卷），7119（1872 年徐家汇重印本）。

<sup>75</sup> Chan, Albert (陈伦绪). *Chinese books and documents in the Jesuit Archives in Rome, a descriptive catalogue: Japonica-Sinica I-IV*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, c2002, p.xx.

<sup>76</sup> 载《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》，第七册，钟鸣旦、杜鼎克编（台北：利氏学社，2002），页 1-594。

<sup>77</sup> Yu, Dong. *Catalogo delle opere cinesi missionarie della Biblioteca Apostolica Vaticana, XVI - XVIII sec.* Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1996, no.3. Pelliot, Paul. (伯希和) *Inventaire Sommaire des Manuscrits et Imprimés Chinois de la Bibliothèque Vaticane: A Posthumous Work*, revised & edited by Takata Tokio (高田时雄), Bottero, Françoise and D'Arelli, Francesco. Kyoto: Istituto italiano di cultura, Scuola di studi sull'Asia orientale, 1995, p. 78. (中译本)《梵蒂冈图书馆所藏汉籍目录》，高田时雄校订编，郭可译。北京市：中华书局，2006，页 106。

<sup>78</sup> Dudink, Ad. "The Chinese Christian Books of the Former Beitang Library." In *Sino-Western Cultural Relation Journal* 26 (2004): 46-58.

<sup>79</sup> 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》（上海：上海书店出版社，2006），页 316。

<sup>80</sup> 许理和认为，《口铎日抄》中的内容可能是为了基督徒而出版的“内部出版物”（internal publication）。是故一开始并没有汇集出版成书的目的，参见 Zürcher, Erik. "Aleni in Fujian, 1630-1640: The Medium and the Message", in *Scholar from the West—Giulio Aleni S.J (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China*, p.596.

<sup>81</sup> 索书号为 A 246.2 261 v.1-v.6。

为 1640 年。耶稣会档案馆所藏《口铎日抄》当为较早的版本。其《口铎日抄总目》即注明第五卷、第六卷为“嗣刻”，表明后四卷为后来补刻的。中研院所藏另一本《口铎日抄》八卷，<sup>82</sup>其中《总目》注明后四卷均为“嗣刻”，即表明初刻时并没有包含后四卷。

该书在清初以及 1872 年在上海慈母堂、土山湾等地被重印。<sup>83</sup>1922 年上海慈母堂重印《口铎日抄》八卷，北京大学图书馆古籍特藏室藏有该版本。<sup>84</sup>北京国家图书馆藏有明末抄本以及 1872、1922 上海慈母堂重印本。<sup>85</sup>1936 年上海土山湾亦重印该书。<sup>86</sup>

由于清初所发生的礼仪之争，清初天主教刻本以及重印本均有不少改动。其中最明显的变化即将“天学”、“先生”、“不焚一香”、“焚香功课”等改成“圣教”、“司铎”、“不立一功”、“立功行课”。前者因为带有明显的儒家色彩，因此被教会改动。<sup>87</sup>

从体例上看，《口铎日抄》是典型的语录体与问答体相结合的产物。一部分记录传教士的讲道，一部分记录信徒与传教士之间的问答。但信徒所说的内容极少，只是简单的问题，然后大部分是传教士的回答。语录体在中国文体中具有悠长的历史，常用于门人弟子记录导师的言行，有时也用于佛门的传教记录。语录体偏重于只言片语的记录，不重文采，不讲篇章结构，不讲篇与篇之间甚至段与段之间时间及内容上的必然联系。先秦记载孔子及弟子言行的《论语》及宋代记载程颢、程颐言行的《二程遗书》，均堪称语录体的典范。到明末，语录体著作问世已到达历史之盛。<sup>88</sup>问答体亦从先秦即已开始，如《墨子》以及后来的《神灭论》等等均是问答体。《论语》与《朱子语类》等儒家著作实际上也综合了语录体与问答体。利玛窦入华伊始也采用了这两类语体，较少有专题性的论著。在欧洲中世纪也非常流行问答体，诸如各种“教义问答”。<sup>89</sup>中国天主教语录体著作则综合这两类传统，将中西两种不同风格融合在一起。这类著作不仅方便读者阅读与查找相关内容，而且还记录了当时天主教徒和传教士的活动情况。因而比一般著作更具有价值。

利玛窦入华之时，儒家语录体、问答体著作大行其道。《朱子语类》与《传习录》即为其中代表。利玛窦所著第一部中文著作《天主实义》即采取问答体。实际上，明清天主教汉语文献中很多著作均为问答体，诸如苏若望的《天主圣教约言》、施若翰、苏芳积的《天主圣教入门问答》、朱毓朴的《圣教源流》（1635）、杨廷筠的《圣水纪言》、朱宗元的《答客问》等等。可以发现的是，儒家更倾向于采用语录体，特别用于弟子记载老师的言论。而天主教倾向于采用问答体，以此更为清晰、明了的阐述相关问题（诸如明清天主教出版的教义问答）。

《口铎日抄》有不少内容是信徒或非信徒与传教士之间的问答，部分内容则为李九标等信徒记录艾儒略等“先生”的语录。

李九标在《口铎日抄》的“凡例”中说该书“窃效编年纪事之例”，即按时间顺序记录。但实际上，并不是逐日记录，而有很大跳跃性。有时一天的内容分成几则，有时则只有很少的一则。虽然时间跨度长达 10 年，但总共记录的也只有 336 天，还不到一年。具体情况如下表：

表 3-1: 《口铎日抄》内容数目统计表

卷数	年份	月份	则数	卷总计	年总计
第 1 卷	1630 年	1 月	4	70	34

<sup>82</sup> 索书号为 245.3 161 v.1-v.6。

<sup>83</sup> 参见 CCT Database (<http://www.arts.kuleuven.be/sinology/cct>) , [http://opac.libis.be/F/L4R424JIXN6JHT4PS8316XFM6XPRM7CTYSGMIV8QQXJVLUF2NU-30119?func=full-set-set&set\\_number=166995&set\\_entry=000016&format](http://opac.libis.be/F/L4R424JIXN6JHT4PS8316XFM6XPRM7CTYSGMIV8QQXJVLUF2NU-30119?func=full-set-set&set_number=166995&set_entry=000016&format)。巴黎外方传教会（Mission Étrangères de Paris）藏有 1872 年上海慈母堂版（Shelf: Z, 28）。

<sup>84</sup> 北京大学图书馆藏有两部，铅印本，线装，2 册 1 函，索书号分别为 X/259.107/6074；X/1981.6/4444。

<sup>85</sup> 索书号分别为 138945、138948（另外两个 1872 年为 1389489、133651、138951）、138940。

<sup>86</sup> 此结果由台湾“全国图书书目信息网 (NBINet)”检索后所得。

[http://nbinet.ncl.edu.tw/search\\*chi/t%7B21352c%7D%7B215e3f%7D%7B214273%7D%7B214032%7D/t03%7B21352c%7D21%7B215e3f%7D04%7B214273%7D07%7B214032%7D/1%2C1%2C3%2CB/frameset&FF=t03%7B21352c%7D21%7B215e3f%7D04%7B214273%7D07%7B214032%7D&1%2C%2C3](http://nbinet.ncl.edu.tw/search*chi/t%7B21352c%7D%7B215e3f%7D%7B214273%7D%7B214032%7D/t03%7B21352c%7D21%7B215e3f%7D04%7B214273%7D07%7B214032%7D/1%2C1%2C3%2CB/frameset&FF=t03%7B21352c%7D21%7B215e3f%7D04%7B214273%7D07%7B214032%7D&1%2C%2C3)

<sup>87</sup> 其中“司铎”改动 777 处，“圣教”改动 60 处。但有漏改的地方，如 1922 年版中仍至少有一处出现“先生”字样（《口铎日抄》，铅印本，国图藏，索书号 138940，页 91a、页 86b）。

<sup>88</sup> 参见张学智：《王夫之的周易诠释与明清学术嬗变》，载《儒教文化研究》（国际版），第七辑，页 71—88：72—74。

<sup>89</sup> 关于中西问答体传统，参见 Song, Gang. “Learning from the Other: Giulio Aleni, *Kouduo richao*, and Late Ming Dialogic Hybridization,” pp. 73-81.

第2卷	1631年	2月	3	68	110	
		3月	17			
		9月	2			
		10月	4			
		11月	3			
		12月(7)	1			
	1月	5				
	2月	31				
	4月	1				
	5月	21				
	7月	2				
8月	22					
9月	11					
10月	1					
11月	10					
第3卷	1632年	闰11月(10)	6	63	57	
第4卷		4月	15			
		5月	20			
		6月	8			
7月(4)	14					
第5卷	1633年	2月	16	54	63	
		3月	14			
		4月	3			
		5月	4			
		7月	1			
		8月	7			
		9月	9			
第6卷	1634年	10月(8)	9	54	69	
		3月	4			
		5月	35			
第7卷	1635年	6月	6	68	8	
		7月	7			
		闰7月	8			
		12月(6)	9			
		10月(1)	8			
第8卷	1636年	2月	20	61	36	
		8月(2)	16			
		1637年	1月			2
2月	6					
3月	4					
4月	3					
闰4月	33					
5月	1					
7月	2					
8月	4					
9月(9)	2					
第8卷	1638年	8月(1)	9	61	9	
		1639年	1月			3
			6月			6

		7月	13		
		8月(4)	8		
	1640年	5月(1)	22		22
8	10	53	495		

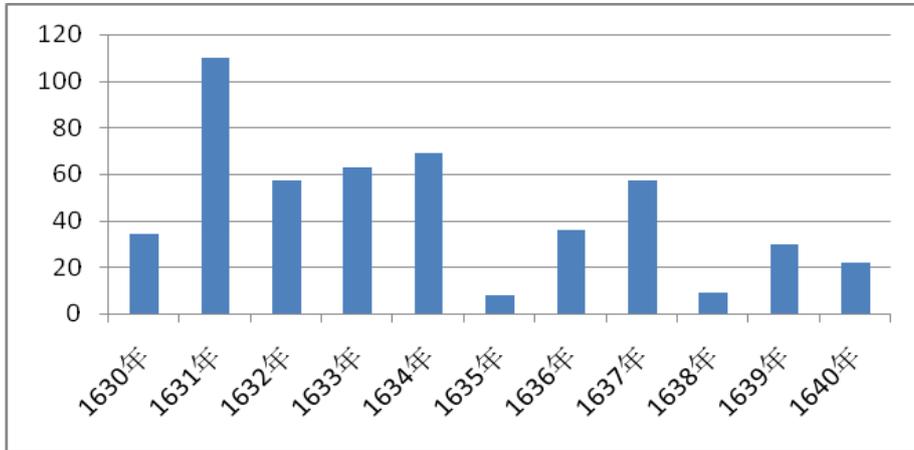


图 3-1: 《口铎日抄》每年所撰数量图

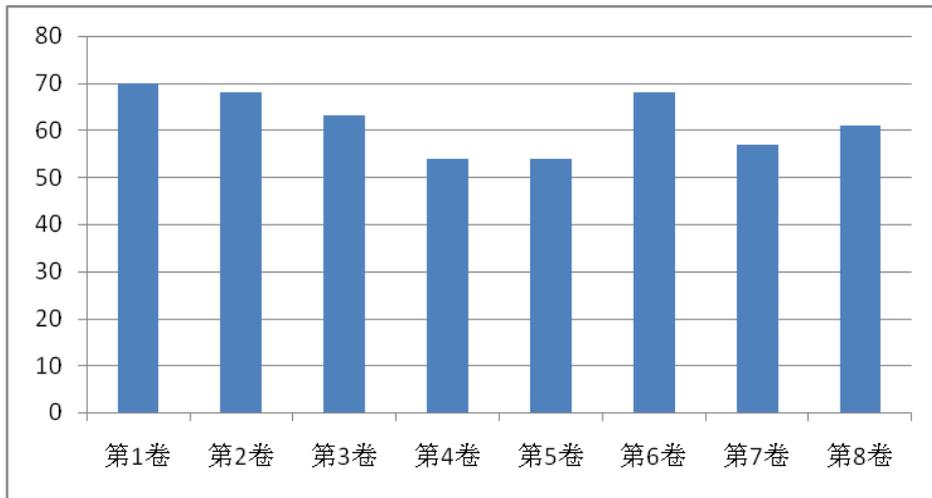


图 3-2: 《口铎日抄》每卷所载数量图

一个明显的事实是前几卷记录得比较仔细，而第六卷与第八卷则明显过于疏略。其他四卷基本上是一卷记载一年或两年的内容，而第六卷则记载了两年半（1634年7月—1636年8月），第八卷则有三年的跨度（1638年—1640年）。而且1635、1638、1640都只记载了一个月之内的内容，1636年只有2个月内容，其他的年份则超过4个月以上均有记载。可能的原因是当时<sup>90</sup>李九标正在编纂《枕书》，另一个原因可能就是1637到1639年福州地区爆发了反教运动。当时艾儒略等传教士活动不便，并且有地方开始禁止天主教。<sup>91</sup>

关于《口铎日抄》之内容，林一俊说，“口铎者何？艾卢二先生，传播天学，觉世之洪音也。日抄者何？吾友李其香氏，尝侍二先生侧，录之以惠同好者也。”也就是说，该书主

<sup>90</sup> 《枕书》有李九标兄李允佐写于“庚辰”（1640）的序言。李九标编辑《枕书》当在1640年前后。

<sup>91</sup> 潘凤娟：《西来孔子艾儒略——更新变化的宗教会遇》，页56—62。

要是记录艾儒略等传教士的天学，以和其他教友分享。具体来说，该书八卷一共有 495 则问题（包括“论”、“释”、“喻”与“答”等）。其中论述问题之类的“论”有 176 个，回答问题之类的“答”137 个，比喻性质以及解释之类的“喻”与“释”28 个。此即表明《口铎日抄》主体内容为语录，而“答”所占比例并不多。有时一则说明一个问题，有时好几则说明同一个问题。李九标给《口铎日抄》中的每卷予以不同的小标题，共 337 个，这些小标题基本上就是一则或数则内容的主题，即“各卷目录，一目只该一则。亦有一目而该数则者。兹凡二则以上，并分注目下，以便详览。”如果对这些主题进行分类整理，则可以得出如下统计：<sup>92</sup>

表 3-2: 《口铎日抄》内容分类统计表

年份	宗教义理						传教		宗教实践				组织活动			15
	教理	讲道	教义	异端	西学	科学	书籍/图像	慕道者/传教/	修炼	教规	神迹	领洗	信徒	会社	建堂	
1630	5	2	3	3		6	3	3					2	1		28
1631	20	4	3	6	8	6	4	1	4	3	2	2	1		1	65
1632	10	2	9	4	1			4	2	3		1		1	1	38
1633	10	5	11	7	5		1		2		1					42
1634	21	13	3	1		4			3	3			1	2		51
1635	1	2			1								1			5
1636	7	13	4										2	1	1	28
1637	14	11		1			2	1	1	3			4			37
1638			1	3						1						5
1639	1	10			2		1		2	1	1					18
1640		2			1		1		8				1			13
	89	64	34	25	18	16	12	9	22	14	4	3	12	5	3	330

<sup>92</sup> 本处参考了陈丽媚的分类（参见陈丽媚：《明末福建天主教徒的本土化经历：〈口铎日抄〉与〈西海艾先生语录〉的传承与文本分析》，香港中文大学历史系硕士学位论文，页 57），陈的分类太过简单，有些地方又有重复，且统计有误，本文重新做了分类与统计。

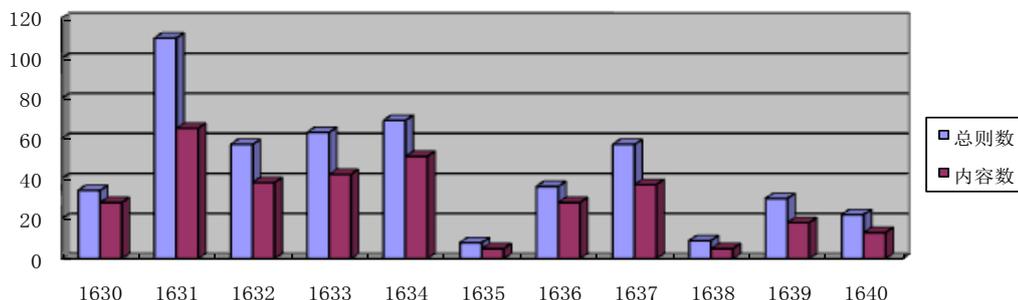


图 3-3: 《口铎日抄》每年数目图

图 3-3 所谓的“总则数”是指每年所记载的则数，而“内容数”则指表格二所归纳总计的主题数。上图基本上反映出《口铎日抄》从 1630 年到 1640 年之间所记载的总则数与内容数的大体趋势。前五年记载得比较详细，而后几年则很粗略，总则数和内容数都很少。图 3-4 则明确表明《口铎日抄》在不同年份对不同主题之关注也有很大不同。这些趋势都是和《口铎日抄》所记载的总则数有关。从中可发现，在 1635、1638 这两年肯定由于某种原因而没有详细记载。因而这两年的总则数和内容数都很少。图 2-4 还表明《口铎日抄》所关注的主题以“宗教义理”占首位，其次就是“宗教实践”，再次就是“组织活动”，然后就是“传教”。当然在每一年，情况有所不同，如在 1630 年，占首位的是“宗教义理”，其次就是“传教”，然后再是“组织活动”，最后才是“宗教实践”。

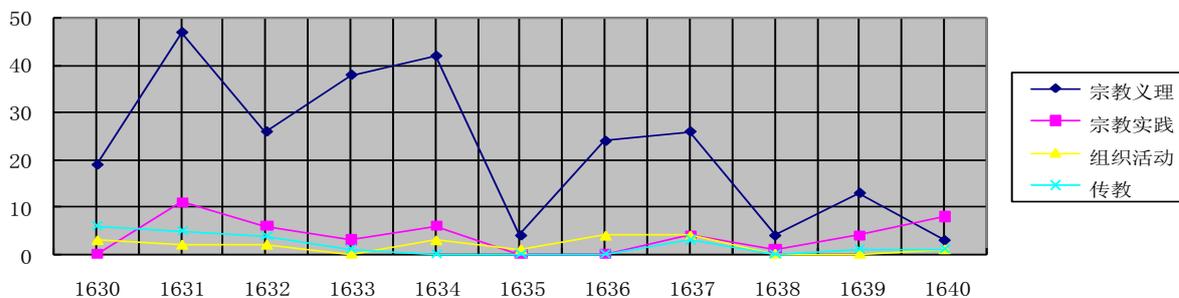


图 3-4: 《口铎日抄》每年数目曲线图

结合表格 3-2，《口铎日抄》中的“提问者”对于“宗教义理”中最为关注就是教理，然后就是传教士的讲道，再是天主教教义以及异端、西学与科学。由于教理与讲道基本上是传教士主动阐发的，因此信徒或慕道者所关注的依次是教义、异端、西学与科学。（参见图 3-6）在“宗教实践”一类中，信徒所关注的依次是修炼、教规、神迹，然后就是领洗。在“组织活动”一类，占首位的则是信徒问题，然后就是会社，最后就是建堂。（参见图 3-5）需要注意的是，《口铎日抄》中也多次提到天主教书籍与图像，如《审判图》、《心图》等图像。运用书籍、图像来作为传教工具，可以方便知识分子以及不识字的小孩、妇女与村夫对天主教教义的理解。如卷三记载“念九日，先生出访客，令公陪行。适有二童子至堂，瞻拜

主像。尔宣见其恬笃，赠圣教一书。先生归，具告以故。”<sup>93</sup>卷七记载，“先生取《审判图》一幅，命尔宣粘之堂壁。”<sup>94</sup>即表明当时中国天主教尝试运用书籍、图像等作为传教的有效工具。<sup>95</sup>

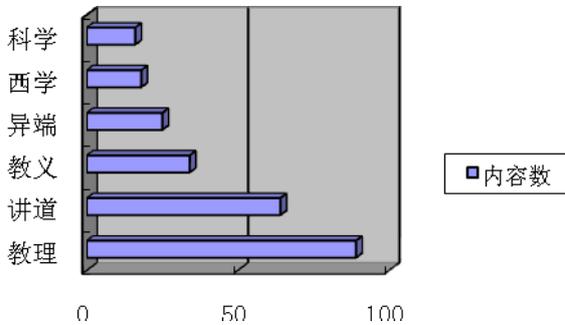


图 3-6: 《口铎日抄》分类图二

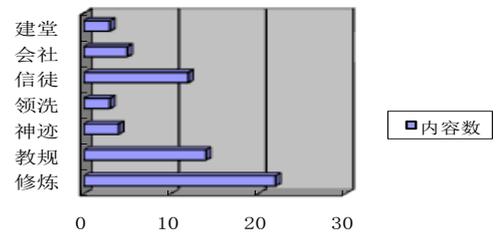


图 3-5: 《口铎日抄》分类图一

在“宗教义理”一类中，所谓的“教理”主要是指符合天主教教义的意义解释，如对此世只不过“暂次寄居”以及世福非真福之强调等等。其中，人们关注最多的是灵魂、天堂地狱等问题。讲道则是传教士在瞻礼活动中、根据具体情况所作的布道，这也就是钟鸣旦所谓的“福音宣讲”活动。<sup>96</sup>前几卷基本上都是传教士自己单方面的宣讲，而卷八则表明，传教士开始注重与信徒之间的互动，即先由传教士宣讲一部分内容，然后由信徒讲出自己的理解，最后传教士进行总结与点评。讲道中，有关耶稣、圣母等主题较多。“教义”则是明确与天主教教义有关的内容，如三位一体、道成肉身、原罪、拯救等问题。这类问题也是信徒或慕道者所主要关注的问题。而“异端”则主要是指佛教、道教以及风俗习惯与天主教之间的对话，大部分是由慕道者或信徒提出问题与观点，传教士根据天主教教义、教理进行解释与回答。其中内容比较多的是佛教的合法性、三教合一、堪舆、占星、城隍等问题。“西学”则主要是传教士根据四元素说、四因说等西方哲学等内容对社会、自然现象所作的解释，包括音乐、地震、人的寿夭等问题。“科学”则明确指西方近代天文、历法、地理等自然科学。这也是李九标所关注的对象。

宗教实践中，所谓的“修炼”主要指可操作性的宗教活动，如寡过、痛悔、省察、存养、哀矜、持斋、告解等。信徒和慕道者对此类问题的关注也比较多。在“教规”中人们关注最多的就是纳妾问题，还包括孝敬父母、谦德等。所谓“神迹”则主要指圣人神之神迹等等。组

<sup>93</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页 204。

<sup>94</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷七，页 501。

<sup>95</sup> 耶稣会士入华伊始就随身携带了圣母像、天主像以及西方油画，这些风格不同而采用透视法的图像对于吸引人们加入天主教起到了积极作用。同时，耶稣会士亦积极刊刻西方福音图像，早在利玛窦时代，就已经刻印出版，并被收入程大约的《程氏墨苑》（《明利玛窦题宝象图》）。后来则出版有《诵念珠规程》、《天主出像经解》、《进呈书像》等等。这些画像均是传教士根据欧洲原作以及结合中国特点进行改版刻印的。（具体可参见 Standaert, Nicolas. *An Illustrated Life of Christ Presented to the Chinese Emperor: The History of Jincheng shuxiang(1640)*. Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica, 2007, pp.11-15; 另参见莫小也：《17—18 世纪传教士与西画东渐》，北京：中国美术学院出版社，2002，页 100—120。）耶稣会传教士们深知生动的画面能产生说明记忆的效果，因此，他们认为“画像”是对“言词”的一个重要补充。因此他们多以画像和图画来帮助传播福音。《口铎日抄》还提到如何读书，传教士认为圣教之书意义深奥，要反复沉思玩味，才能弄懂弄通。这里的沉思一词可以归于玩味之列（熟玩而详味之）。这也符合依纳爵在其《神操》中所描述的那种教育方法：“因为博学周知，不能使人满意，唯有深切地玩味体验方能令人心足。”书籍便由此而成为灵性之粮或性命之神药，参见钟鸣旦：《〈圣经〉在十七世纪的中国》，载《世界汉学》第三期，页 71、77。

<sup>96</sup> 关于详细的宣讲内容，可参见钟鸣旦：《〈圣经〉在十七世纪的中国》，页 75—77。

织活动中，“信徒”即信徒自身的问题，包括赴主堂、退教、信仰不坚定等问题。“会社”，即由信徒自发建立的天主教善会，如圣母会、守贞会、仁会等。“建堂”，即建立或修葺主堂等事件。

实际上，信徒与慕道者所关注的问题有所分别。信徒最关注的是教义问题，而慕道者最关注的是异端问题，即天主教如何处理与儒释道之间的关系。另外，信徒比较关注宗教实践中的修炼问题，而慕道者则比较关注教规中的纳妾等问题。而对于西学、科学、部分宗教实践与异端都比较关注。这实际上反映出信徒、非信徒与传教士交往时的偏好。对于信徒而言，首先需要解决的问题是教义上，然后就是宗教实践。而对于非信徒而言，首先吸引他们的则是科学、西学以及天主教对儒释道所作的强烈批评。在某种程度来说，天主教对儒释道以及风俗习惯所作的强烈批评，一方面固然是教义上一神论之必然，另一方面却能标榜正教、彰显个性，从而更能吸引士庶之关注。非信徒对天主教的关注总是从外部开始的，即从那些显然具有异质性、批判性、西方化的特征开始，而对于其内部的核心教义则显然没有如信徒那么热心。传教士则似乎乐见这些带有猎奇心的士庶来主堂，并与之辩难。但有时，往往是满足完他们的猎奇心之后，鲜见有人进一步深入，即皈依天主教。如卷三记载，“念五日，驾适仙溪，独颜尔宣从。居三日，问道者不乏。著意奉教，未有也。”<sup>97</sup>

### 3.2 《口铎日抄》思想来源与演变

显而易见，艾儒略是《口铎日抄》中的核心人物。艾儒略于1625年抵达福州。1627年即有《三山论学纪》。全书共有23对问答，其中4条为曹学佺与艾儒略之间的问答，其余19条为叶向高与艾儒略之间的问答。问题涉及到天主教与佛教、儒家等关系，以及理气、太极等内容。曹学佺十分关心天主教对佛教所做的批评。其基本态度是认为“六度梵行，或亦人世指南，胡可少也”，<sup>98</sup>即认为天主教不应如此批评佛教，因为佛教亦是世人指南。叶与曹均对天主教所主张的天主论感到不解与好奇，即其所谓“今云有一天主，始造天地万物，而主宰之，此说吾未之前闻。”<sup>99</sup>“叶向高针对天主存在提出一系列问题，艾儒略则一一予以剖析。此类问题类似于宗教哲学中的神正论以及传统护教论中的有关上帝全知、全能、劝善、全在等内容。叶向高还对天主降生为人等提出质疑。

艾儒略所撰《三山论学纪》不少内容来源于《天主实义》，诸如对太极、理气等内容所做的反驳。其中对佛教的态度、汉明帝遣使取法等故事均来自《天主实义》。实际上，《三山论学纪》的体例，即问答体，亦与《天主实义》相同。

而包括《天主实义》、《三山论学纪》以及其他天主教著作包括《七克》、《庞子遗论》、《性学统述》、《万日略经》、《宗徒行实》<sup>100</sup>等等均成为《口铎日抄》的思想来源。艾儒略等传教士在回答问者的问题时，往往引用这些著作。如《口铎日抄》卷一第20条，刘良弼针对倭寇袭击福建海域，向艾儒略提出人性恶的问题。刘认为“彼恶性素成不可移也。”艾儒略则不以为然，其在此处所做的解释来源于《性学统述》。《口铎日抄》在整理刻印时，亦用

<sup>97</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页216。

<sup>98</sup> 艾儒略：《三山论学纪》，载《天主教东传文献续编》，第一册，页436。

<sup>99</sup> 艾儒略：《三山论学纪》，页442。

<sup>100</sup> 《口铎日抄》中所出现的天主教著作有，林一俊：《解惑》（页40，此为《口铎日抄》页码，下同），《本论》（概指专门论述某一内容的著作，诸如论述灵魂的《性学统述》等等，页42、58、66、446、588、590），《教要》（即《天主教要》，页64），《罗玛地图》（页42），《弥克儿遗斑》（页43），《舆图》（及《地图》，页47、48、50、51），《庞子遗论》（页65、366），艾儒略：《辟堪舆》（页67），《审判图》（页68、501），《万日略经》（即福音书，页81、304、410、541、559），《心图》（页85），《西书》（含图画，页110、111），《信经》（页120、294、434、439），《星图》（页123、124），《七克》（页140、439），《十诫》（页140、439），《论学》（即《三山论学纪》，页140、141、583），《列品祷文》（页190），《宗徒行实》（页296），《行实》（页463），《今日经》（即福音书，同《万日略经》，页103、348），《历法》（页104），《圣号经》（页139），《祭义》（页227、228、271），《圣经》（页325、333、375、399），《降生言行略》（即艾儒略：《天主降生言行纪略》，页347、547），《天问略》（页354），《古经》（即圣经旧约，页373、492、563），《西方问答》（页389），《圣母会规》（页417、418），《死候经》（页418），《寰有论》（页433），《哀矜十四端》（页439），《降福饮食经》（页469），《圣母祷文》（页484），《言行纪》（即《天主降生言行纪略》，页501），《圣人行实》（页503、519、584），《实义》（即《天主实义》，页538），《性学篇》（页594）。

小字注明“详见本论”，即表明可参考其他著作。<sup>101</sup>又如卷一第28条，艾儒略对李九标有关天主降生为人赎罪等问题所做的解释，即来源于《天主教要》以及《庞子遗论》等著作。<sup>102</sup>卷二第33条有关天主降生等内容，即来源于艾儒略所撰《三山论学纪》。<sup>103</sup>卷二第38条有关贫富贵贱等内容，来源于利玛窦《天主实义》以及《畸人十篇》。<sup>104</sup>卷三第35条有关原罪等内容，来源自《三山论学纪》。<sup>105</sup>卷六第1条有关天主教毁坏祖先牌位等内容，来自《西方答问》。卷八第11条有关天主降生等内容，来自《天主降生言行纪略》。<sup>106</sup>卷八第36条有关人的性格等内容，来源自艾儒略所撰《性学篇》。<sup>107</sup>

艾儒略歿后，李嗣玄将《三山论学纪》以及《口铎日抄》中的部分内容，辑成《西海艾先生语录》。从《三山论学纪》录有18条（没有录入的有第6、8、13、17、21条）。这些内容成为《西海艾先生语录》上卷。下卷则为所录入的《口铎日抄》，共36条（卷一4条，卷二5条，卷三4条，卷四7条，卷五10条，卷六1条，卷七1条，卷八4条）。对比这些内容，可以发现，李嗣玄在辑成《语录》时，有所挑选，并有所改动。诸如《语录》所载第4条，《三山论学纪》原文如下：

相国曰：“今云有一天主，始造天地万物，而主宰之，此说吾未之前闻，大抵先有我之身，然后有我之神，以为身主，未有是身，无是神也。有天地，斯有天主主之，未有天地云何有主？”<sup>108</sup>

李嗣玄在原来内容中则增加了如下内容，

相国曰：“[天地万物，必有天主宰主之，吾中国经书屡言之矣。《诗》云皇矣上帝，临下有赫。《书》曰惟皇上帝，降衷于下民。朱子曰，帝者，天之主宰是已。]今日天地万物，皆天主始造。吾未之前闻。吾意先有我之身，然后有我之神。有天地，斯有天主主之，未有天地云何有主？”<sup>109</sup>

很明显，李嗣玄有意引用儒家经典，并借用叶向高证明儒家经典有“天地主宰”等内容。因此，天主教所宣扬的并不与儒家冲突。但李嗣玄增入此段“证明”，实际上使得该问题前后矛盾。因为叶向高的原意是他没有听说过天主创造万物并主宰之，即对天主创造以及天主主宰两个内容表示怀疑。叶向高认为，应该先有天地，再有主宰；换言之，没有天地，即无主宰。既然无主宰，即不会创造天地。而李嗣玄的变动之后，表明叶向高业已相信天地万物必有主宰主之。而只是对天主创造论表示怀疑而已。李嗣玄的改动表明，不少信徒力图弥合天主教与儒家之间的差异，并积极使用儒家经典资源来诠释天主教内容。

又如《语录》所载第10条，《三山论学纪》原文如下：

相国曰：“造物主为人而生万物，未尝无益于人，人之受其害者，人自招之。于理甚合。然造物主用是物以讨人罪可也。乃善人亦或受其害何耶？[吾儒直以为气数所遭若尽属之天理，恐理穷而不可究诘矣。此疑不剖，恐无以解天下，而动其敬信也。]”<sup>110</sup>

李嗣玄则改成如下：

相国曰：“造物主用恶物以讨人罪可也。然有善人亦或受其害何耶？”<sup>111</sup>

<sup>101</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷一，页58。

<sup>102</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷一，页64。

<sup>103</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷二，页141—142。

<sup>104</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷二，页149—150。

<sup>105</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页229—230。

<sup>106</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷八，页546。

<sup>107</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷八，页594。

<sup>108</sup> 艾儒略：《三山论学纪》，页442。

<sup>109</sup> 李嗣玄：《西海艾先生语录》，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，页269。

<sup>110</sup> 艾儒略：《三山论学纪》，页452—453。

<sup>111</sup> 李嗣玄：《西海艾先生语录》，页273。

李嗣玄此处将叶向高所言的“吾儒直以为气数所遭若尽属之天理”删除。此种有意而为之，实际上还是为了弱化儒家与天主教之间的差异而已。儒家认为福善祸淫，即认为善恶必有报。因此，叶向高认为如果造物主用“是物”（即上文所谓“爪牙角毒”等等）使得善人受到遭殃，即明显违反了儒家的福善祸淫之主张，亦即违背儒家道德教化的最根本的法则。因为如果善人与恶人都会遭到惩罚，那么即无必要成为善人。当然，艾儒略之反驳是从何为善人这个角度出发的。换言之，儒家所谓的“善人”在天主教那里并不一定就是善人。因为，从天主教角度来看，善恶与否其判断权在天主那里。而儒家虽然认为福善祸淫，但并不认可有超自然的力量在赏善罚恶。儒家的福善祸淫毋宁说是一种道德律令。因此，儒家与天主教存在着巨大差异。叶向高本人对此类问题亦十分关心。

《语录》下卷在辑入《口铎日抄》时亦有相关改动。如《语录》所载《口铎日抄》卷一第28条，李嗣玄在艾儒略答李九标有关耶稣降生救赎等问题时，《口铎日抄》原文如下：

……譬如有良医于此，悯世之沉痾，多方苦劳，积至贵至神之药，以广施万民，效可立见。然必人哀吁求之，始可回生起死。如彼惰者疑者，势将立毙。是非良医之用情不挚也，吾不思所以取之也。<sup>112</sup>

李嗣玄则稍有增补：

……譬之良医，悯世沉痾之苦，积至贵之神药，以广施万民，效可立见。亦必人哀吁求之，始可起死回生。若彼惰者疑者，不思所以取之，必将立毙。[安能免地狱之苦耶？]<sup>113</sup>

“安能免地狱之苦耶”与本段上下文不甚协调，但可见李嗣玄等信徒为了强调对天主教信仰的重要性而稍作增补。

又如《语录》所载《口铎日抄》卷五第7条，原文如下：

人惟无陷于过则已，一有所陷，虽决东海之波，亦难洗涤。今云领圣水以洗宿愆，夫一滴之水，何能遍洗？得无与释氏杨枝洒水，同一作用耶？<sup>114</sup>

李嗣玄则有意将问题的后部分，即将天主教圣水与佛教净水进行比较的部分删除。删改后如下：

人惟无陷于过则已，一有所陷，岂易洗涤。今云领圣水以洗宿愆，私窃未解？<sup>115</sup>

很明显，李嗣玄等信徒认为不宜将此与佛教进行模拟，因此即使在这类辨析教理的著作中，亦不宜将之辑入。

实际上，《口铎日抄》中所记载的内容也是李九标等信徒根据回忆而笔录成书的。因此，《口铎日抄》是李九标等人对艾儒略等传教士的“二次转述”。而《西海艾先生语录》在引用《口铎日抄》时亦有所变动。而这些变动从一角度反映出，明末福建天主教徒对天主教以及与儒家、佛教等之间关系的理解及对天主教徒思想世界的影响。

#### 第四节 信徒群体的网络：“独愧吾党，未能广竖斯义。”

##### 4.1 《口铎日抄》中的信徒群体网络

《口铎日抄》八卷虽然都是由李九标所汇记整理，但只有前两卷是李九标自己亲自记录的，后六卷则是其他信徒记录，然后再寄递李氏进行整理，“辛未以后，诸友多有分录。邮

<sup>112</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷一，页65。

<sup>113</sup> 李嗣玄：《西海艾先生语录》，页292-293。

<sup>114</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷五，页331。

<sup>115</sup> 李嗣玄：《西海艾先生语录》，页312。

筒所寄，汇载成书。”而且每卷的订正、较正、鉴定、点定、较阅等亦由不同信徒完成的。因而可以说，《口铎日抄》不仅体现了福建地区天主教徒群体的宗教生活，而且《口铎日抄》本身就是该群体集体协作的结果。<sup>116</sup>具体分工情况如下表：<sup>117</sup>

表 3-3: 《口铎日抄》编辑群体表

卷数	时间	口铎	汇记分录	订正/较订	鉴定/点定	较阅/较辑
一	1630.3-1631.3	艾儒略 卢安德	李九标	张赓 严赞化	陈克宽 林一俊	李九功
二	1631.5-1631.11	艾儒略 卢安德	李九标	张赓 严赞化	(参补) 李九功	翁鹤龄 林云卿
三	1631.12-1638.8	艾儒略	*李九标 严赞化 颜维圣	张赓	林尔元 颜之复	罗天与
四	1633.3-1633.10	艾儒略 林存元	*李九标 严赞化	(参定) 林一俊	林尔元 陈克生	李九功
五	1633.11-1634.7	艾儒略	*李九标 杨葵 陈景明	张勋 黄惟翰	林尔元 朱禺中	
六	1634.7-1636.8	瞿西满 艾儒略 林存元	*李九标 陈景明 陈景耀 柯士芳	柯士芳 林光元		
七	1637.1-1637.10	艾儒略	*李九标 张赓 颜维圣	李嗣玄 李凤翔	(同订) 吴怀古 冯文昌	
八	1638.9-1640.6	艾儒略	*李九标 朱禺中	林光元 苏之瓚	李嗣玄 李凤翔	李九功

如果对上述的编辑人员按照地域进行分类的话，可以得到下表：

表 3-4: 《口铎日抄》编辑群体籍贯分布表

府	县	编辑者	数目
福州府	福州	陈克宽 <sup>118</sup> 孔熙、林一俊用吁、罗天与太玄、陈克生孔昭	8
	福清县	李九标其香、李九功其叙、翁鹤龄允鉴、林云卿鸣见	
兴化府	莆田县	朱禺中东极、柯士芳无誉、林光元仲锡、苏之瓚圣中	4
泉州府	泉州	张赓明皋、颜维圣尔宣	6
	桃源县	颜之复孔至、陈景明肇夹、陈景耀肇良	
	安溪县	林尔元尔会	
漳州府	漳州	严赞化思参	3
	漳浦县	李嗣玄又玄、李凤翔羽仪	
汀州府	归化县	黄惟翰宗卿	1
建宁府	瓯宁县	杨葵配绿	1
延平府	南平县	张勋台垣	1
杭州府	杭州	吴怀古今生、冯文昌砚祥	2

由上表可知，福州府参与编辑活动的信徒最多，其次就是泉州府，再次就是兴化府和漳州府。实际上，这和艾儒略的传教路线密切相关。艾儒略受首揆叶向高之邀，最早入福州开教，并受到叶氏家族的庇护。因而在福州的天主教群体要明显多于其他地方。除了福州之外，

<sup>116</sup> 参见 Zürcher, Erik. “Aleni in Fujian, 1630-1640: The Medium and the Message”, in *Scholar from the West—Giulio Aleni S.J (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China*, p.597.

<sup>117</sup> 陈丽媚（见氏著，页 32-33）与潘凤娟（见氏著，页 48）均有统计。

<sup>118</sup> 崇祯贡生，曾编《杨淇园先生超性事迹》，载徐家汇藏书楼明清天主教文献》，第一册，页 217-238。

艾儒略拜访最多的地方就是泉州和兴化。1636到1639年，艾儒略大部分时间都在泉州、兴化两府活动。当然，艾儒略的足迹还到达边远山区的建宁、延平、汀州等地方。很有趣的是，杭州（武林）的两位信徒也参加了该书的编辑活动（“同订”）。此即表明，福建地区的信徒群体并非局限在该地区之内的，而且还与外省的信徒群体进行积极而广泛的联系。

我们可以看出，在福州、泉州等地区已经存在一个广泛的、联系紧密的信徒群体与网络。这个群体的独特性就在于其身份的双重性，一方面他们是儒家士子，有的还在追求功名；有的虽然放弃了科举，但其在当地社会的儒家知识分子的身份仍没有改变；另一方面他们又是天主教徒。后者的特征更加明显的表现在他们的宗教活动上。《口铎日抄》记载，“陈肇夹至堂。谓先生曰：‘教外之人，见予辈时对越靡諠也，时诵谢不辍也，时仆仆躬往主堂也。实嗤予，谓予苦也。’”<sup>119</sup>很明显，教外人士将天主教徒群体参加宗教活动视作苦事。这从一个角度反映了，当时业已出现天主教徒群体与社会之间明显的界限。这个界限就是宗教活动，包括瞻礼、洗礼、丧葬仪式、告解、终傅等等。

同时，如果对该群体网络进行结构分析，我们可以发现在网络中，处于第一个结点的就是传教士，第二个结点则是天主教徒的地方领袖，第三个结点就是普通信徒。（参见图3-7）当然，在这个群体之中，占主体的还是普通信徒，<sup>120</sup>但传教士和地方领袖的作用异常重要。他们不仅是宗教活动的召集者，而且还是天主教义理的传播者与媒介，换言之，他们在某种程度上扮演了部分传教士的角色，尤其当传教士不在该地区时。

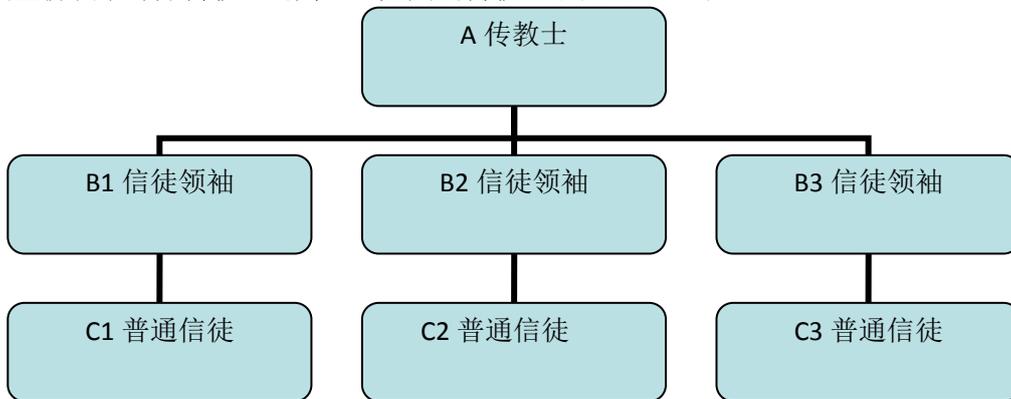


图 3-7: 天主教徒群体网络结构图

就福建地区而言，第一结点就是传教士艾儒略、卢盘石、林本笃、瞿弗溢。处于第二个结点的有李九标兄弟（福清县）、张赓（泉州）、林一俊（福州）、严赞化（漳州）等。《口铎日抄》所提到这个群体中其他的信徒还有几十人。李嗣玄在《西海艾先生行略》中即以表明此种关系。其谓：“若吾闽则张令公夏瞻，柯侍御无誉，叶相国台山，何司空匪莪，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。当道则有前兴泉道今豕宰曾公二云。前漳南道今司徒朱公未孩。此数十公者，或谊笃金兰，或横经北面，其他青衿韦布，皈依称弟子者，奚啻数千人。”<sup>121</sup>显然可见，张赓、柯士芳等等都是当地信徒领袖，而“数千人”当为普通信徒。艾儒略往往需要在不同地区来往“巡游”，以解决传教士人手不足之问题，“于是一岁之间，遍巡吴越金陵江闽岭表之间，迂回僻远之邑，靡不遍历。”<sup>122</sup>当艾儒略等传教士离开某地之时，当地的宗教活动往往由信徒领袖所维持或推动。

按照《口铎日抄》凡例，这些直接出现姓名的人物都是信徒。这些信徒通过宗教聚会形成高度的凝聚力和认同感，同时通过共同编纂《口铎日抄》这类宗教著作进一步深化他们的宗教认同。

下面根据《口铎日抄》所有出场人物，简述福建地区信徒群体的交往情况。下列表格是

<sup>119</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷六，页 415—416。

<sup>120</sup> 如“闰四月五日，先生入桃源，颜尔宣从，晚宿邸中。尔宣叹曰：‘诸奉教者，士庶非乏也，如富贵者之寥寥何？’”先生曰：“噫！昔耶稣尝谓宗徒曰：‘胡有财者进天国之难耶？以巨绳穿针孔易，以有财进天国难，何也？’盖有所系吝故也。今中邦一二名卿，慕道而愿奉教者，此岂可泛视之乎？必有默荷主佑者矣。然则富贵而慕道者，论人情则难，论主佑则易。”（见《口铎日抄》卷七，页 476—477。）此处表明，信徒主体以“士庶”为主，而王公贵族则非常少。

<sup>121</sup> 李嗣玄：《西海艾先生行略》，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，页 249。

<sup>122</sup> 李嗣玄：《西海艾先生行略》，页 255。

按照对话的地点进行归纳，其中如上面所示福州地区参加编辑活动的信徒最多一样，福州堂参与对话的信徒也最多。

表 3-5: 《口铎日抄》人物籍贯表

卷数	地点	传教士	信徒	慕道者
卷一	福州堂	艾儒略 卢盘石	刘良弼 王子荇 陈孔熙 林志伊 林子震 姚秉俊 谢仲升	薛[文学] <sup>123</sup>
	海口		李九标 翁允鉴	谢[文学] 韩[文学] 刘[总戎] <sup>124</sup>
卷二	福州堂	艾儒略 卢盘石	陈汝调 李九功 陈孔熙	
	海口		李九标 翁允鉴 林鸣见 俞体高 林用吁 郑懋兴 石鲁可 从绰 林君及 王子观 林 承孔 夏万程 龚云甫	林[文学] 戴[文学]
	莆田		宋学美 林季绪	卓[罔卿] 黄[文学] 彭[文学]
卷三	漳州	艾儒略	严赞化	
	桃源		黄贲宇	
	龙浔		王晖宇 柯桢符	王晖宇之三友 林[太学] 郭[郡丞] <sup>125</sup>
	仙溪		陈[广文]	
	海口		李九标 刘允铭 俞体高 林一俊	郑[文学]
卷四	漳州	艾儒略	严赞化 严刚克 林有杞	郑[孝廉] <sup>126</sup> 修 真会
	福州	林存元	林一俊 李九标 刘伯秀	
	海口	林存元	李九标 翁允鉴 从绰 林鸣见	
卷五	建州	艾儒略	(古潭) 赖士章	
	桃源		姚则坤 陈肇夹 陈肇良	
	龙江		李九标 谢仲升 李九功	郑[明经] <sup>127</sup> 刘 [文学] 谢[文学]
卷六	桃源	艾儒略	林复初 陈肇夹	费[中尊] <sup>128</sup>
	福州	林存元	罗[广文] 陈孔昭 陈石丈	
	龙江	瞿先生	林复初 鲁可 少者	
卷七	泉州	艾儒略	颜尔宣 张玛谷之子 张戴	
	桃源		张赓 张筠伯	周[孝廉] 朱[广文]
	龙浔		周修我	杨[医生]
	福州		张默觉 颜尔宣	
	漳州		吴任恒(龙) 徐羽伯(凤) 张赓 孙儒理	

<sup>123</sup> 文学：儒生，泛指有学问的人。

<sup>124</sup> 总戎：负责军事的总兵。

<sup>125</sup> 郡丞：郡守的副贰。郡守，郡的长官，主一郡之政事。秦废封建建设郡县，郡置守、丞、尉各一人。守治民，丞为佐。汉唐因之，宋以后郡改府，知府亦称郡守。

<sup>126</sup> 孝廉：明代两代对举人的称呼。

<sup>127</sup> 明经：明清对贡生的尊称。

<sup>128</sup> 中尊：中等的酒；佛教指位于中央的佛像；这里是指知县等官职，如郑板桥：《除夕前一日上中尊汪夫子》（汪夫子即汪芳藻），其中“夫子”是因为汪芳藻曾任教习，“中尊”则指汪现任知县。查《永春州志》，有明一代并无费姓知县。但据《福州府志》，崇祯间福清知县为费道用，参见《中国方志丛书》第七十二号《福州府志》（乾隆十九年刊本）卷三十三，页 672 下。

卷八	莆阳	艾儒略	朱[宗伯] <sup>129</sup> ([相国] <sup>130</sup> )
	三山		李九标 陈[广文] (蔡伯) 陈叔衍
	龙江		士敏 鲁可 李九标 翁允鉴 仲升 (斌) 林君及 (翰) 从赵 (陇) 其绩 鸣见 启藻 继学

这个群体之中,除了某些著名或有功名的信徒之外,大多很难从史料中发现其生平事迹。下面将根据有关材料简述部分信徒的概况,以让我们更清晰了解该群体的大体情况。

**张赓**,参加《口铎日抄》分录与较定工作,字夏詹,又字明泉,别号昭事生,泉州晋江人。万历二十五年(1597年)中举,<sup>131</sup>1621年受洗,洗礼名为玛竇 Matthieu。曾在杭州任教谕,且与杨廷筠有戚谊,廷筠奉教后,遂亦受洗。<sup>132</sup>天启五年(1625)任广东连山县知县。除此之外,张赓还与韩霖等合著《圣教信证》,并为众多传教士著作跋。<sup>133</sup>张赓在《口铎日抄》中并没有直接参与对话,但出席很多对话场合。艾儒略入泉州时,大多由张赓陪同。1645年曾序艾儒略《五十言余》<sup>134</sup>。张赓在福建教会中地位较高,即被李嗣玄称为“教中柱础”。<sup>135</sup>其子张识亦受洗入教。张识奉教事迹后来被写成《张弥格尔遗迹》一书,在教内所流传。但据《审判明证》,被称为“闽中之最”的张赓后来极有可能因为娶妾而背教。<sup>136</sup>

**林一俊**,参与《口铎日抄》参定、较阅工作,字用吁,晋安人。顺治年间岁贡,<sup>137</sup>成为泉州府训导。<sup>138</sup>康熙七年(1668年)为福安县教谕。<sup>139</sup>林一俊在《口铎日抄》中曾延请艾儒略以及李九标等人,比较关注祭祀礼仪等问题。<sup>140</sup>

**严赞化**,字思参,漳州人,顺治年间(1651年)贡生,<sup>141</sup>其子严谟亦在康熙年间成为贡生。<sup>142</sup>严赞化参加《口铎日抄》卷三、卷四的对话,且是艾儒略在漳州活动时的得力助手。与李九标的交往甚密。其子严谟亦是教徒。

**柯士芳**,参加《口铎日抄》卷六的分录与较定工作,字无誉,崇祯九年(1636)丙子,领乡荐,庚辰(1640)御赐进士。<sup>143</sup>“剔历台寺,视鹾恤刑,劳绩俱彰,官终河南佥事,纪纲振飭,吏不敢欺。”<sup>144</sup>父柯宪世在清初受封赠(“待诏”)。<sup>145</sup>祖父柯本嘉靖二十九年庚戌(1550)进士。<sup>146</sup>可见柯士芳出身于宦宦世家。在光绪《莆田县志》里并没有提到柯士芳与

<sup>129</sup> 宗伯:官名,周代六卿之一,掌宗庙祭祀等事,即后世礼部之职。因亦称礼部尚书为大宗伯或宗伯,礼部侍郎为少宗伯。又称文章学问受人尊敬的大师。

<sup>130</sup> 相国:即宰相。战国赵武灵王传少子何为王,以肥义为相国,见《史记·赵世家》。史传所记相国一名始此。秦有丞相,又有相国。汉高祖初即位,置丞相,十一年更名相国。汉魏以降,其位望尊于丞相。

<sup>131</sup> [清]方鼎等修:《晋江县志》卷八,页175上。

<sup>132</sup> 见《天主教传行中国考》,转引自《中国天主教史人物传》,页182-183。

<sup>133</sup> 关于张赓,参见 Dudink, Adrian. “Chang Geng, Christian Convert of the Late Ming Times: Descendant of Nestorian Christians?” In *L'Europe en Chine*, edited by C. Jami and H. Delanaye. Paris: Collège de France, 1993.

<sup>134</sup> 参见《中国天主教史人物传》,页185。

<sup>135</sup> 李嗣玄:《西海艾先生行略》,载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》,第十二册,页250。

<sup>136</sup> 据《天主审判明证》(BNF, Courant 6881 I)记载,张赓之子张弥格尔云“家父闽省之最,未免徇俗耳。”“徇俗”指的是“二母欠和”,其中“二母”似乎暗示张赓有妾,参见潘凤娟:《西来孔子艾儒略——更新变化的宗教会遇》,页91; Zürcher, Erik. *Kouduo richao, Li Jiubao's Diary of Oral Admonitions: A Late Ming Christian Journal*, “introduction”, p.91.

<sup>137</sup> 《福清县志》卷九《岁贡》,页72b;《钦定四库全书·福建通志》卷四十一《选举九》,页77b。

<sup>138</sup> 《钦定四库全书·福建通志》卷二十七《职官八》,页46b。

<sup>139</sup> 《钦定四库全书·福建通志》卷二十七《职官八》,页212b。又谓其为福安训导,参见[清]张景祁修:《福安县志》卷十六《职官》,页25。

<sup>140</sup> 参见《口铎日抄》卷三,页233-242。

<sup>141</sup> 《钦定四库全书·福建通志》卷四十一《选举九》,页91a。

<sup>142</sup> 《钦定四库全书·福建通志》卷四十一《选举九》,页92a。

<sup>143</sup> 崇祯九年丙子(1636)举人,“柯士芳,字无誉,本孙,卫学,庚辰(1640)御赐进士。”载[清]廖必琦、官兆麟等修,宋若霖等撰:《莆田县志》,清光绪五年潘文凤补刊本,民国十五年重印本,成文出版社影印,1968,页355b。

<sup>144</sup> 载《莆田县志》卷十三《选举》,页365b。

<sup>145</sup> “柯宪世,待诏,以子士芳赠佥事。”(《莆田县志》卷十四《选举》,页390a。)

<sup>146</sup> “柯本,嘉靖二十九年庚戌(1550)唐汝楫榜,柯本,附叔维骥传。”(《莆田县志》卷十三《选举》,页362a。)

天主教之间的任何关系。但从《闽中诸公赠诗》中可看出，柯宪世与艾儒略有过交往，柯宪世给艾儒略写过赠诗。<sup>147</sup>受其影响，柯氏家族或多或少受到天主教影响，因而多乐善好施。柯士芳兄弟柯士宾，兴化庠生。<sup>148</sup>康熙三十五年（1696年），柯士芳的侄子柯潮（柯士宾子，字于韩）成为兴化府学生，后知当涂。<sup>149</sup>《传》称柯潮，“幼有慧”。“康熙丙子（1696年）领乡荐，授江南当涂令。”“甲午（1714年）分校文闱称得士，后以疾乞归，家居几二十年，罕入公府，日招诸耆宿，置酒赋诗为乐。又数与口流结方外交，有香山居士风，年七十五卒。”<sup>150</sup>在这里，“又数与口流方外交”中一字被墨钉涂去。最有可能的是柯潮也受到其叔柯士芳之影响，而与天主教徒交从甚密。所谓“香山居士”中的“香山”可能是指澳门的“香山岙”。康熙时期，香山岙已成为耶稣会培养传教士的重镇。所谓“香山居士”就指天主教徒。柯潮之孙柯钟，亦乐善好施，“有鬻独子以治亲丧者，急出金代赎乡里义之。”<sup>151</sup>关于柯士芳血缘系统如下：

柯维熊<sup>152</sup>

柯维熙<sup>153</sup>—柯本<sup>154</sup>—柯宪世—柯士芳/柯士宾<sup>155</sup>—柯潮—？—柯钟

柯维骥<sup>156</sup>—？—柯来<sup>157</sup>/柯茂竹<sup>158</sup>/柯寿恺<sup>159</sup>—柯昶<sup>160</sup>—？—柯喆<sup>161</sup>

**李嗣玄**，《口铎日抄》第七卷校订者，字又玄，号息轩居士，福建绥安人，曾入南京太学。虽然李嗣玄未曾有过功名，但其父在福建享有极高声誉。乃父李春熙（1563—1620），字皞如，号泰阶，万历戊戌（1598）进士，官至太平府推官、南京户部郎中。徐时作（1697—1777）<sup>162</sup>谓，“前辈尝称先生（李春熙——引者注）文章、节义、经济，为绥邑缙绅冠”。<sup>163</sup>李春熙的父亲李迪被赠为文林郎，其母余氏则封为太孺人。<sup>164</sup>李嗣玄与桐城左光先、<sup>165</sup>福州周之夔（1586—？）、同邑董应举（1557—1639）交善。李春熙曾官长安，得以购得其同宗先人李纲（1083—1140，字伯纪，绍武人）的部分文集，但未能刻印。随后，李嗣玄得到时

<sup>147</sup> “别去几经载，离怀可具陈，无元该大道，有主是真因，且曰临惟汝，居高听每亲，大千宁净土，三一信分身，景宿祥长普，波斯曜转新，七时勤礼赞，十字俨持循，重译来中土，流行仰大秦，念余宗孔圣，友德愿为邻”，载《崇正集》，《天主教东传文献》，页 650—651。

<sup>148</sup> “柯士宾，郡庠生，以子潮赠当涂知县。”（《莆田县志》卷十四《选举》，页 391b。）

<sup>149</sup> 载《莆田县志》卷十三《选举》，页 367b。

<sup>150</sup> 载《莆田县志》卷二十八《人物》，页 597b—598a。

<sup>151</sup> 柯潮在康熙时成为例贡（《莆田县志》卷十四《选举》，页 385b），著有《学愚外草》（《莆田县志》卷三十三《艺文》，页 676a。）

<sup>152</sup> 柯维熊是柯维骥之兄，正德丁丑（1517）进士，官工部郎中，有才名。著有《石庄稿》。（《莆田县志》卷十六《人物》，页 415a。）

<sup>153</sup> 柯维熙亦是柯维骥之兄，领乡荐，官龙游知县，性朴茂。（《莆田县志》卷十六《人物》，页 415a；《龙游县志》（光绪重修）卷三《官师志》，页 6a。）著有《史记考要》，《宋史新编》，《续莆阳文献》（《莆田县志》卷三十三《艺文》，页 673b。）

<sup>154</sup> 嘉靖庚戌（1550）进士，历官浙江佾事。《莆田县志》卷十六《人物》，页 415a。

<sup>155</sup> “柯士宾，郡庠生，以子潮赠当涂知县。”（《莆田县志》卷十四《选举》，页 391b。）

<sup>156</sup> 柯维骥（1497—1574），字奇纯，弱冠领乡荐登嘉靖癸未进士，为宫詹黄佐门人。年七十有八卒。有《柯子答问》六卷，参见《莆田县志》卷十六《人物》，页 415a。

<sup>157</sup> 柯来，维骥元孙，府学。（《莆田县志》卷十四《选举》，页 383b。）

<sup>158</sup> 柯茂竹，字尧叟，维骥孙，少颖敏绝人。万历七年（1579）举人，万历癸未（1583）进士，授海阳知县。不与世俗争巧。著有《柯论六卷》，《柯亭诗文初稿》四卷。（《莆田县志》卷二十二《人物》，页 518a。）

<sup>159</sup> 柯寿恺，柯茂竹弟，字贡元，万历年间领乡荐，任泰宁教谕。（《莆田县志》卷十四《选举》，页 382a。）

<sup>160</sup> 柯昶，字季和，茂竹子。万历甲辰（1604）进士（与黄鸣乔同年），授鄞县知县。补河间知府。升易州道副使，有神明之誉，擢尚实寺卿，移太仆少卿，改有通政，满三载，晋右佾都御史，巡抚山西三晋。（《莆田县志》卷二十《人物》，页 498a。）柯昶也曾给艾儒略写过赠诗，见《崇正集》，《天主教东传文献》，页 649。

<sup>161</sup> 柯喆，字得恭，柯昶孙，顺治五年进士。（《莆田县志》卷十三《选举》，页 365b。）

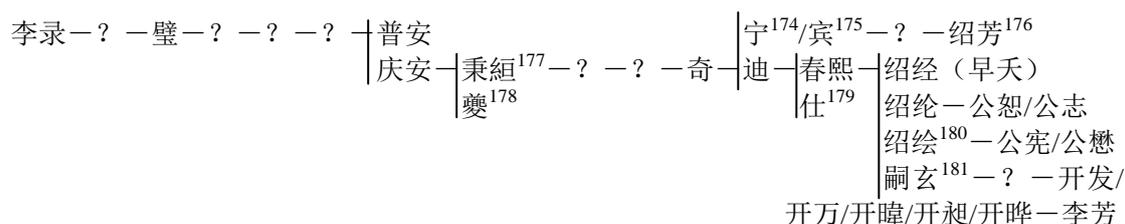
<sup>162</sup> 徐时作（1697—1777），字邨侯，号筠亭，清福建建宁人。雍正进士。官沧州知州。有《崇本山堂诗文集》、《茶堂节录》。

<sup>163</sup> 《玄居集》，序一，李嗣玄刻，《四库全书存目丛书》集部 177 册，页 637 上，。

<sup>164</sup> 李春熙《哀荣录》，载《玄居集》，卷九，页 725 下—726 上。

<sup>165</sup> 左光先，桐城人，光斗（1575—1626）弟，天启甲子（1624）乡荐，知建宁县，参见《钦定四库全书·江南通志》卷一百四十六。

任邵武建宁知县（崇祯七年任）左光先以及福州周之夔的资助，得以刻印出版，即今存《宋李忠定公奏议选十五卷文集选二十九卷首四卷》，该集即署“皖桐城左光先罗生选，三山周之夔章甫订，宗人李春熙皞如辑。”<sup>166</sup>在李嗣玄所刻乃父的文集《玄[元]居集》中，我们可以看到苏茂相（1566—1630）<sup>167</sup>、黄居中（1562—1644）<sup>168</sup>、陈第（1541—1617）、<sup>169</sup>谢兆申<sup>170</sup>、何栋如（1572—1637）<sup>171</sup>等为之作序。董应举应李嗣玄之请，为其父撰写墓志铭，并撰有祭文。<sup>172</sup>董应举与李春熙同为黄安（麻城）耿定向之门生，董更与其“同两榜”。自称“年家友弟”的黄居中为其撰写墓表。李春熙在清初更入乡贤祠。但到其曾孙李芳时（乾隆邑庠生），显然家族业已没落，无力刻印《玄居集》。<sup>173</sup>李嗣玄在鼎革后，“引避，未尝见客，自号‘息轩逋叟’，但有以诗文就正者，辄欣然延入，析论竟日忘倦。”已刻有《息轩集诗文四十卷》，未刻者有《玄珠领导》及《经史域外观》二十卷藏于家。按墓志铭以及墓表，可见李嗣玄的血缘系统如下：



**林尔元**，点定《口铎日抄》，字尔会，泉州安溪人，天启元年（1621年）举人<sup>182</sup>，曾知郟城和大竹，为官清廉。《安溪县志》谓其，“早失怙，力学，工书法，偕弟尔第事母兄，孝友著闻。郡先生何匪莪、林震西俱器重之。将就教，奉例廷试，以文字双美，擢第一。司铎郟城，加意作人，捐俸修学宫。令大竹，抚循惟清，宦橐萧然，以清白遗子孙。”<sup>183</sup>

<sup>166</sup> 载《四库全书存目丛书》集部 14—15 册。

<sup>167</sup> 苏茂相（1566—1630），字宏家，号石水。泉州晋江人，御史苏士润侄。万历辛卯二十年（1592）联第进士。

<sup>168</sup> 字明立，号海鹤，1585 年举人，创建“千顷堂”，曾官至南京国子监监丞，撰有《千顷斋藏书目录》、《千顷斋集》。

<sup>169</sup> 陈第（1541—1617），字季立，号一斋，晚号温麻山农，福建连江人。任蓟镇游击将军，后致仕归里，专心研究古音，著有《毛诗古音考》、《读诗拙言》等。

<sup>170</sup> 谢兆申，字保元，号耳伯，别号太戈山樵，建宁人，万历中贡生。有《谢耳伯文集》，收入《四库全书存目丛书》集部 190 册。

<sup>171</sup> 何栋如（1572—1637），字充符，一字子极，号天玉，无锡人。

<sup>172</sup> 《玄居集》卷十，页 727 上—735 上。

<sup>173</sup> 《玄居集》，徐时作“重刻玄居集叙”，页 636 下—637 下。

<sup>174</sup> 李宁，字怀德，秉絙玄孙，嘉靖八年己丑科罗洪先榜进士，任扬州推官。

<sup>175</sup> 李宾，宁之弟，贡生，任岳州通判。

<sup>176</sup> 李绍芳，字幼实，宁之孙，任连江训导。

<sup>177</sup> 李秉絙，字彦宗，普安弟，荐辟，庆安之子，永乐癸酉科。

<sup>178</sup> 李夔，子士虞，普安之孙，成化七年辛卯科举人。

<sup>179</sup> 李仕，秉絙五代孙，任沅州判官

<sup>180</sup> 黄居中《墓表》作“绍祖”，《玄居集》，卷十，页 734 上。

<sup>181</sup> “李嗣元[玄]，字又元[玄]。户部春熙之季子。少力学。弱冠入郡庠，改太学，因列副车，益下帷攻苦。每读书至丙夜方就寝。值父病，元[玄]昼夜抱持不下榻者凡两月。父歿，元居丧尽礼。邑人称之。逾年肄业。饶山寺，尝手挟一编，坐溪石上，遂患足疾，医误投热剂，竟以挛废。乃弃举子业。肆力于古文词，多著述。作《家谱》七卷，选奏疏、条议、诗、启为《玄居集》。又选李伯纪先生全集为《忠定集》，批评论次悉殚精思汇成。邑令左公光先捐贖之，由是名益重。新昌胡方伯、句容李侍御及郡有司无不折节下交。而司李朱公健交尤称摯。鼎革后，元引避，未尝见客，自号‘息轩逋叟’，但有以诗文就正者，辄欣然延入，析论竟日忘倦。虽家徒壁立，而胸怀洒然。邑乘之修也，创稿实出其手。守宪杨公兆曾制序勅梓。会吴兴有明史狱起不果梓。未几，病卒，年七十余。其已刻《息轩集诗文四十卷》，未刻者有《玄珠领导》及《经史域外观》二十卷藏于家。”（康熙十一年《建宁县志》卷十《人物志下》）

<sup>182</sup> 《钦定四库全书·福建通志》卷三十八《选举六》，页 77a。

<sup>183</sup> [清]谢宸荃等纂辑：《安溪县志》卷七《彰献》，页 19；又[清]怀荫布修：《泉州府志》卷五十三《明仕迹》，页 15。



多难，矢死靡他，是吾职也。”<sup>199</sup>天启朝，朱继祚为魏忠贤修《三朝要典》副总裁，为清议所不齿，晚则死节。<sup>200</sup>卓迈曾与李裁同僚，而卓迈与朱继祚同年。所以李九标经过莆阳拜访朱继祚乃情理之中。<sup>201</sup>

另外，《口铎日抄》卷六崇祯七年（1631）载费中尊“过访”艾儒略（时艾儒略在永春）。这里的费中尊可能就是崇祯任福清知县的**费道用**。费道用，字阉如，号笔山，明天启四年（1624）举人，崇祯四年（1631）进士，贵州石阡县人，<sup>202</sup>曾序《黄檗山寺志》，<sup>203</sup>撰有《闽南唐雅》（杨德周评、徐焯校）<sup>204</sup>。费道用自号“笔山居士”，其对艾儒略等天主教传教士批评佛教感到不满，其谓，“释氏演法立教，其门户亦觉专一，先生何辟之深也？”<sup>205</sup>

由此可见，除了上述几位信徒和卓迈、朱继祚、费道用等具有功名和仕迹之外，福建地区信徒网络仍以未有功名及入仕的士子为主体。一个明显的事实是，在这个群体之中，有两个纽带将他们联结在一起。其一就是家族。福清叶向高家族、海口李九标家族、漳州严赞化家族、莆田柯士芳家族等等都是因为家族血缘关系而保持着天主教信仰。另一则是“友谊”，包括同年之谊、师生之谊、同僚之谊等等，李九标与严赞化曾“庚午秋闹，一再晤对”；李裁与卓迈曾同在崇安任职；朱继祚与卓迈又同年；张赓在杭州任教谕，与杨庭筠相交。这两类“关系”是构成该群体的主要纽带。

#### 4.2 信徒群体与非信徒群体之交往

同时，除了由传教士、信徒所组成的群体网络之外，传教士与非信徒、信徒与非信徒之间也组成一个群体。这其中有所分别。传教士与非信徒所组成的群体主要是与对天主教友善、向慕天学及西学的士人庶众以及开明士绅所组成的。这个群体可以在前已提及的《熙朝崇正集》中体现出来。最典型的莫过于艾儒略与叶向高、左光先<sup>206</sup>等士绅所组成的群体。在这个群体之中，士绅都被视作潜在的皈依者。同时，这些士绅通过自身的社会地位与影响为传播天主教、甚至为庇护天主教提供了支持。

信徒与非信徒所组成的群体则不同于上述所谓的两个群体。这个群体比较复杂。我们可以李九标的《枕书》为例加以说明。该书共 20 卷，500 多篇，所引用的书籍达 65 本之多，且按照不同主题进行分类。这些书一些是李九标家中所藏，还有一些是从朋友之处借来。从该书序言之后所提供的参评与校梓姓氏名单来看，共有 215 人参与该书的编纂活动。其中参评的友人 11 人、门人 6 人、亲属 6 人，校梓的友人 127 人、门人 52 人、亲属 13 人。具体如下表所示：

表 3-6: 《枕书》编辑群体

	参评	校梓	总计
友人	11	127 (129)	138 (140)
门人	6	52 (74)	58 (80)
亲属	6	13 (14)	19 (20)
总计	23	192 (217)	215 (240)

杜鼎克的统计与实际情况稍有出入，实际上共有 240 人参与该书的编纂活动，其中参加校梓的友人共有 129 人，门人有 74 人，亲属则为 14 人，所以参加校梓的共有 217 人。具体名单可参见下表：

<sup>199</sup> 见[清]廖必琦、宫兆麟等修，宋若霖等撰：《莆田县志》卷二十三《人物》，清光绪五年潘文凤补刊本，民国十五年重印本，成文出版社影印，1968，页 529—530。

<sup>200</sup> 陈田辑：《明诗纪事》辛籤卷八上，页 2959—2960。

<sup>201</sup> 根据杜鼎克，李九标曾和复社有过交往，而此处又表明李九标曾拜魏党卓迈为师，其中因由则不得而知。

<sup>202</sup> 《福州府志》卷四十八《名宦》，页 976 下—977 上；《康熙福清县志》卷三，页 261、303—304。

<sup>203</sup> 费道用：《黄檗寺志序》，载《续修四库全书》719 册，页 306 上—307 上。

<sup>204</sup> 费道用：《闽南唐雅》，载《四库全书存目全书》集部 345 册，页 616 上。

<sup>205</sup> 《口铎日抄》卷六，页 389—390。

<sup>206</sup> 左光先为东林左光斗之弟，可能于天启五年入教，参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页 217。左光先任建宁县令时曾发布《建宁县正堂左为遵明旨褒天学以一趋向告示》。

表 3-7:《枕书》编辑群体名单

内容	友人	门人	亲人	总计	
原评	张识淩（时彻） <sup>207</sup>		[先王父] <sup>208</sup> 李相中裁	13/2	
	茅鹿门（坤） <sup>209</sup>		[兄]李其鼎允佐		
	钱鹤滩（谷） <sup>210</sup>				
	李卓吾（贄） <sup>211</sup>				
	张宾王（榜） <sup>212</sup>				
	钟伯敬（惺） <sup>213</sup>				
	顾瑞屏（锡畴） <sup>214</sup>				
	郭道宪（良翰） <sup>215</sup>				
	郭建初造卿 <sup>216</sup>				
	徐汉临开雍 <sup>217</sup>				
陈子育士稷					
参评	张利民能因（侯官）	樊翊又韩	[叔]光斗从儒	11/6/6	
	陈仲璵石丈（晋江）	郑士螭奕飞	[弟]九功其叙		/23
	高建懋懋官（侯官）	翁文炳孚士 <sup>218</sup>	[弟]登仕其家		
	陈克生孔昭（闽县）	林宗飞翼赞	[弟]士彦其迪		
	林一俊用吁	林奇玉鸣有	[侄]奕蕃所初		
	林以宁楨卿	樊翊左冯	[侄孙]廷芬学蕙		
	翁起元允展				
	林琦镜甫				
	施起元君贞				
	林有元维乾				

<sup>207</sup> 张时彻（1504—？），鄞县人，字唯静，又字九一，号东沙、芝园，嘉靖进士，授兵部主事，改礼部，历员外，郎中，江西提学副使，福建参政，云南按察使，山东、河南布政使，官至南京兵部尚书，有《善行录》、《明文范》、《芝园定集》等。

<sup>208</sup> 王父即祖父，参见《称谓录》，载[日]长泽规矩也编：《明清俗语辞书集成》第一册（上海：上海古籍出版社，1989），页614下。

<sup>209</sup> 茅坤（1512—1601），字顺甫，号鹿门，归安人。嘉靖十七年（1538）进士，官至大名兵备副使，唐宋派代表人物，有《白华楼藏稿》、《续稿》、《玉芝山房稿》、《唐宋八大家文钞》等。

<sup>210</sup> 钱谷（1508—1578），字叔宝，自号罄室，吴县人，有《三国类钞》、《南北史摭言》、《隐逸集》、《长洲志》。

<sup>211</sup> 李贄（1527—1602），原姓林，名载贄，号卓吾，又号宏甫，别号温陵居士、百泉居士等，泉州晋江人，嘉靖三十一年（1552）举人，曾任南京刑部员外郎、云南姚安知府。有《焚书》、《续焚书》、《藏书》、《续藏书》等。

<sup>212</sup> 张榜，字宾王，句容人，万历三十一年（1603）领乡荐，有《四子纂》、《管子纂》、《春秋公羊谷梁合纂》二卷。

<sup>213</sup> 钟惺（1574—1624），字伯敬，号退谷，竟陵人，万历三十八年（1610）进士，官至福建提学佥事，有《隐秀轩集》、《毛诗解》、《钟评左传》等。

<sup>214</sup> 顾锡畴（约1606—1641），字九畴，昆山人。万历四十七年（1619）进士，有《纲鉴正史约》、《秦汉鸿文》，参见《福安县志》卷二十五，光绪十年刊本，页264下。

<sup>215</sup> 郭良翰，字道宪，一字朗山，莆田人，郭应聘子，郭维藩弟，任太仆寺丞。刻印过自撰《皇明谥纪汇编》25卷，又《问奇类林》30卷，《续问奇类林》30卷，《南华真经汇解》2卷，有《孙武子会解》、《周礼古本订注》。《兰陔诗话》云：“良翰致仕归田，筑万卷书堂，丹铅不辍。”

<sup>216</sup> 郭造卿（1532—1593），字建初，号海岳，郭遇卿之弟，其子郭应宠（侄郭应响），万历丁丑（1577）贡生，为施起元外祖父，有《玉融古史》十卷、《海岳集》。

<sup>217</sup> 为顾锡畴门人，订顾锡畴《先秦鸿文》。

<sup>218</sup> 福清诸生，子长羲妻郑氏有贞节。

	谢昂俊卿 <sup>219</sup>			
较梓	陈震生青雷（武进）	林中桂崇醇 <sup>220</sup>	[兄]其修敬甫	127(2)
	龚禹锡九畴（武进）	薛肇亨思培	[弟]允佺其捷	/54(20)
	邓履右左之（南昌）	郭文麟孟嘉	[弟]允储其参	/14
	伍达行际可（南昌） <sup>221</sup>	薛建阳尔初	[弟]允佑其瑛	/195
	熊如旭升之（南昌） <sup>222</sup>	薛肇昌思济	[弟]在公其显	(217)
	朱麟征吉臣（新建） <sup>223</sup>	郑仁国必切	[弟]允俊其吁	
	杜旭昭如（丰城） <sup>224</sup>	施尔雅大复	[弟]汝谟其显	
	朱天宁文静（进贤） <sup>225</sup>	陈国桂一卿	[弟]允保其赤	
	彭搏六息（奉新）	郑灿大涵 <sup>226</sup>	[弟]时麟志绂	
	盛士淑骧云（武宁） <sup>227</sup>	李鸿翔天逵	[侄]奕叶所传	
	邓廷彬止仲（南城） <sup>228</sup>	陈圣学思永	[侄]从先所聘	
	邓瑛拭坚（南城）	翁应朝士政	[侄]奕萼所友	
	喻中立立生（临川）	林璧拱德向	[侄]以骏所庄	
	黄尚宾嘉卿（清江） <sup>229</sup>	程彦照道章	[侄孙]廷英学千	
	戴国士初士（新昌）	薛正养思正		
	易学实云浮（零都） <sup>230</sup>	林鹏升绍程		
	冯文麟孟水（四明）	林摩云德一		
	林绍祖季绪（莆田） <sup>231</sup>	陈有年良硕		
	柯士芳无誉（莆田）	施擎柱瑞玉		
	林光元仲锡（莆田）	陈鉴启藻		
	朱禺中东极（莆田）	薛三字自六		
	卓朝日隼采（莆田）	卓懋运士起		
	柯应时士殿（莆田）	卓行可士长		
	卓曙日隼宾（莆田）	郑时表可淑		
	陈衷丹葵伯（仙游）	施鼎新翼铭		
	张天策戴一（晋江）	薛兆祥卿浚		
	张赧明皋（晋江）	郭文鹏孟运		
	苏光瑞尔辑（晋江）	薛之奇求文		
	苏负英荐卿（晋江）	林云梯鸣锦		
	林懋恂宪嘉（安溪）	薛仕骥求懋		
林尔元尔会（安溪） <sup>232</sup>	林劭子将			

<sup>219</sup> 顺治甲午（1654）恩贡，林以家：《海口特志》，页319下；《康熙福清县志》卷五，页472。

<sup>220</sup> 万历年间贡生，《钦定四库全书·福建通志》卷四十。

<sup>221</sup> 崇祯十二年（1639）乡试举人，《钦定四库全书·江西通志》卷五十五。

<sup>222</sup> 崇祯十二年（1639）乡试举人，《钦定四库全书·江西通志》卷五十五。

<sup>223</sup> 崇祯十二年（1639）乡试举人，与伍达行同年，《钦定四库全书·江西通志》卷五十五。

<sup>224</sup> 崇祯十二年（1639）乡试举人，与伍达行、朱麟征同年，《钦定四库全书·江西通志》卷五十五。

<sup>225</sup> 崇祯十二年（1639）乡试举人，《钦定四库全书·江西通志》卷五十五。

<sup>226</sup> 万历年贡生，仙游人，浦城县训导，《钦定四库全书·福建通志》卷二十五。

<sup>227</sup> 崇祯时任云南景东府同知，李春龙、江燕点校：《新纂云南通志》卷十二《历代职官表一》，云南人民出版社，2007，页147。

<sup>228</sup> 崇祯十二年（1639）乡试举人，《钦定四库全书·江西通志》卷五十五。

<sup>229</sup> 号虎溪樵者，杨廷福、杨同甫编：《明人室名别称字号索引》下，上海古籍出版社，2002，页470。

<sup>230</sup> 崇祯十二年（1639）乡试举人，《钦定四库全书·江西通志》卷五十五。

<sup>231</sup> 林绍祖有诗赠给艾儒略。

颜之复孔至（永春） <sup>233</sup>	翁在旦彦卿	
郑士捷洪奏（永春）	陈传传思鼎	
陈景明肇夹（永春）	郑继纲大纪	
吴友龙任恒（漳州）	陈梦日登云	
严赞化思参（龙溪）	王学嵩尔高	
江中立屿也（海澄）	[陈传伟思甫]	
苏之琨圣孚（沙县）	陈大科宗仲	
李嗣玄又玄（建宁）	林士炳圣文	
杨葵配绿（建安）	林元宰举弼	
林芝房有兰（瓯宁）	陈传似思若	
杨居谦懋卿（建阳） <sup>234</sup>	翁贤祚文胤	
李韡韦华（崇安） <sup>235</sup>	陈梦说登良 <sup>236</sup>	
刘藁伯秀（长汀）	韩自魁兴擢	
张钦木公（侯官）	林彩举潜	
曾异撰弗人（侯官）	陈大有鸣阜	
陈毅君推（侯官）	陈兆炆鸣阜	
林日昂景冲（长乐）	陈圣学思永	
周国祥吉修（连江）	郑宗叶于奕	
郭邦雍简之（福安）	陈公谨时恭	
缪士珣叔向（福安）	李可化尔醇	
王一铨子荐	林可升于日	
谢名世性学 俞都谋体高	卓懋恂士植	
林元甲朔夫 翁飞鸿允诚	林元会举玉	
翁鹤龄壮猷 薛瑞征朝猷	翁应朝士政	
姚正夏秉衡 <sup>237</sup> 林学裴于度	林鹏升绍程	
周维城士宗 林起鹤鸣鹤	薛正养思正	
林起[鹤]鸣汀 林以安钦卿	林摩云德一	
王侯聘席卿 翁文彬士质	陈有年良硕	
郭祚新君铭 <sup>238</sup> 项之璜朝阁		
杨龙光基隆 韩魏锦兴尹		
陈秉正德养 林云前鸣光		
林奇琳世雍 <sup>239</sup> 林承纶逢膺		

<sup>232</sup> 天启元年（1621）乡试举人，《钦定四库全书·福建通志》卷三十八。

<sup>233</sup> 崇祯间贡生，司经历，《钦定四库全书·福建通志》卷三十九。

<sup>234</sup> 校梓《新刻增补批评全像西游记》，福建清白堂杨元春之子。石昌渝主编：《中国古代小说总目·白话卷》（山西教育出版社，2004），页418。

<sup>235</sup> 崇祯间恩贡，闽县训导，《钦定四库全书·福建通志》卷二十二、卷四十；《崇安县新志》卷十七，民国三十年铅印本，页350。

<sup>236</sup> 天启七年（1627）乡试惠安县举人，《钦定四库全书·福建通志》卷三十八。

<sup>237</sup> 福清人，崇祯贡生，《福建通志》卷百五十七；林以棠：《海口特志》，页319上；《康熙福清县志》卷五，页470。

<sup>238</sup> 福清人，崇祯贡生，清初石城令，殉难；郭应宠孙，崇祯壬午副榜贡生，《福建通志》卷百五十七；林以棠：《海口特志》，页319上；《康熙福清县志》卷五，页471。

<sup>239</sup> 林正亨姪。林正亨，字宗谦，号益谦，海口人，万历四十六年（1618）举人，四十七年进士，父林有材（字华谷，庠生）封徵仕郎、兵科给事中。林以棠：《海口特志》，页319上；《康熙福清县志》卷六，页570—573。

林奇珪叔玉 <sup>240</sup> 王启佑于珍		
欧玉铉节侯 王千宜启有		
张六翻大擎 谢名昌熙学		
何其相维瞻 何其騷龙友		
林紫是夫 翁应侨士高		
卢殿邦有玄 曾尚文从周		
杨圣学基立 魏藜龄君宜		
何一芳■ ■ 谢朝标仲凯		
张文彦叔隼 <sup>241</sup> 姚泰来伯豫		
林豸胤君祚 周鼎新维振 <sup>242</sup>		
俞家兆学行 庄时达廷宾		
张可枢大援 姚玗璇伯		
何朝凤■ ■ 翁绍周允兼		
林名侏于孩 刘廷茂学颐		
陈懋昭孟忠 周廷基兆夫		
王懋禄尔毅 林庄有临		
余化麟伯度 翁应裘士武		
何而炳云生 姚正森秉度		
姚枝魁宗挺 翁承鼎伯燕		
林锦君织 林炜欲尊		
林士鯤欲名 <sup>243</sup> 戴云濂名纓		
陈宗玮韦甫 郑宗珽于方		
何光有得右 林乔楨而骏		
林奇[璟]五玉 林岳生尔瞻		
王大澄于清 林仕拔以茹		
陈士瑞 林士元欲吉		
翁应整		
[杨兴官良迪 林奇玠五玉 <sup>244</sup> ]		

李九标朋友中参加校梓的有 17 人来自外省，110 人来自福建省（其中 76 人来自福清），参评的有 11 人来自福建省（7 人来自福清）。其中来自福清的参评与校梓的共 160 人，其他地区的 55 人。在这些人当中，李九标家族共 19 人，其中有李九功、李士彦出现在《口铎日抄》之中，还有 3 人在《口铎日抄》中只提及字，因而可以肯定福清李氏家族中至少有 5 人是信徒。李九功在福清的 83 个友人当中，至少有 20 个信徒。也就是说，李九标的交往群体之中最主要的是福清地区的 83 个友人。其中他的门人与亲属 77 人。同时，来自外省的 17 人中有三人是复社成员。李九标朋友之中也有 7 个是复社成员（参下文之介绍）。这样我们可以看出李九标与非信徒所组成的群体的大体情况。

**张利民**（1610?—1650），字能因，侯官人，天启元年（1621）举人，崇祯庚辰（1640）进士，知桐城县。福王时征入朝，授户部给事中。唐王时复授兵科右给事中，兼刑、工二科，转礼科给事中，进都给事中，兼吏科左。寻迁太常寺少卿。唐王败汀州，张祝发，自称“田

<sup>240</sup> 林正亨子，林以家：《海口特志》，页 319 上；《康熙福清县志》卷五，页 483。

<sup>241</sup> 顺治间贡生，雍正知州，林以家：《海口特志》，页 319 下。

<sup>242</sup> 昆山人，崇祯闽清县知县，《钦定四库全书·福建通志》卷二十二；页 97 上。

<sup>243</sup> 林士声，字欲宏，号孚舆，与林以宁同榜六十三名。林以家：《海口特志》，页 317 下。

<sup>244</sup> 林正亨子，林以家：《海口特志》，页 319 上；《康熙福清县志》卷五，页 483。

中和尚”，有《野衲诗略》（一作《田中集》，其子张贞教编）。<sup>245</sup>董应举曾为张母撰墓志铭。<sup>246</sup>

**林琦**，字镜甫，号玉衡，崇祯丙子（1636）举人，与施起元同年中举，三上公车不第，乃闭户著《论[伦]史鸿文》一书二十四卷。凡有关名教者皆辑焉。父林协可（字于采，号匪莪，林扬裔孙）<sup>247</sup>，封迪功郎。丙戌（1646）挈妻子栖海坛之君山，后遇害。<sup>248</sup>

**林以宁**，字楨卿，号孟麟，天启甲子科（1624）程祥会榜三十七名，天长知县。<sup>249</sup>

**周维城**，字士宗，号鹿石，崇祯七年[癸酉]（1634）科陆希韶榜十六名。山东观城知县；<sup>250</sup>南靖县教谕。<sup>251</sup>

**谢名世**，字性学，号孟峰，崇祯元年[丁卯]（1628）科戴震雷榜六十一名。<sup>252</sup>

**李韡**，字韦[去]华，崇安人，天启贡士，崇祯壬午（1642）试南雍第一，选福州府教授，弃官闭门谢人事，著《易导》、《史略》若干卷。<sup>253</sup>

**施起元**，字君贞，号虹涧，福清龙田人，迁海口，顺治六年（1649）进士，历任广东布政司参议、分守岭东道、广东督学，有《荔帷楼诗文》十卷。<sup>254</sup>其四世祖施千祥（字子吉，号半峰，1522—1566），嘉靖七年（1528）举人，十四年（1535）进士，授礼部主事，历员外郎，出为江西佾事，以忤权贵调补四川郫灌两县。<sup>255</sup>

施千祥—？—？—施尧钦—施起元<sup>256</sup>

**陈震生**，一作陈震，字长孺，武进人，陈组绶子，<sup>257</sup>1643年进士，官赣县知县、兵部主事，有《思庐草》一卷。<sup>258</sup>陈震生与龚禹锡同年进士。<sup>259</sup>需要注意的是李长科、韩霖曾校陈组绶：《诗经副墨》。<sup>260</sup>陈组绶（1600—1637），字伯玉，号伊庵，乡试解元，1634进士，编有《皇明职方地图》、《存古类函》等。<sup>261</sup>

**龚九畴**，字禹锡，武进人，龚三益子（1601年进士，字仲友，号兰谷，历官左庶子，有《木庵稿》），1643年进士（但未参加殿试），官中书舍人，博学有文名，有《匡壁斋遗稿》。<sup>262</sup>龚三益曾参与利玛窦《畸人十篇》中的对话。<sup>263</sup>龚与陈组绶、陈震生曾参订冯梦龙（1574—1646）《纲鉴统一》。<sup>264</sup>

**伍达行**，字拓公[诩翁]，南昌人，崇祯十二年（1639）举人，顺治十二年（1655）授瑞

<sup>245</sup> 《台湾文献史料丛刊》第9辑《福建通志列传选》，大通书局，1987，页49—50；陈世镛纂：《福州西湖宛在堂诗龕征录》卷十二，福建人民出版社，2007，页593—594。

<sup>246</sup> 董应举：《起信张公陈孺人合葬墓志》，[民国]何振岱纂、福州市地方志编纂委员会整理：《西湖志》，海风出版社，2001，页350。

<sup>247</sup> 《康熙福清县志》卷七，页737—738。

<sup>248</sup> 《民国平潭县志》卷二十八《独行传》，页730下；《福州府志》卷六十二《人物孝义》，页1183上一下；林以宗：《海口特志》，页317下；《康熙福清县志》卷五，页500。

<sup>249</sup> 林以宗：《海口特志》，页317下；《钦定四库全书·福建通志》卷三十八；《康熙福清县志》卷五，页443。

<sup>250</sup> 崇祯七年为“甲戌”，林以宗：《海口特志》，页317下。按《福建通志》应为崇祯六年举人。《康熙福清县志》卷五，页444。

<sup>251</sup> 《钦定四库全书·福建通志》卷二十七。

<sup>252</sup> 崇祯元年为“戊辰”，林以宗：《海口特志》，页317下；《钦定四库全书·福建通志》卷三十八；《康熙福清县志》卷五，页444。

<sup>253</sup> 《钦定四库全书·福建通志》卷五十一。

<sup>254</sup> 《福州姓氏志》，海风出版社，2005，页555。

<sup>255</sup> 《福州府志》卷五十七《人物列传》，页1106上一下。父施仁俊，赠大中大夫、广西参政，《康熙福清县志》卷五，页497。

<sup>256</sup> 施尧钦，赠朝议大夫、广西右参议，《康熙福清县志》卷五，页500。

<sup>257</sup> 陈组绶：《存古类函》（男震生校），《四库禁毁书丛刊》子部019册，页402下。

<sup>258</sup> 陈震生：《叙纲鉴统一》，高洪钧编著：《冯梦龙集笺注》，天津古籍出版社，2006，页39—40。

<sup>259</sup> 崇祯十六年癸未杨廷鉴榜，《武进县志》，上海人民出版社，1988，页994。

<sup>260</sup> 陈组绶：《诗经副墨不分卷》“参定友人”，《四库全书存目丛书》经部071册，页8上。

<sup>261</sup> [清]永瑢、纪昀主编，周仁等整理：《四库全书总目提要》，海南出版社，1999，页101。

<sup>262</sup> 南京师范大学古文献整理研究所编著：《江苏艺文志·常州卷》，江苏人民出版社，1994，页214—215。

<sup>263</sup> 即《畸人十篇·善恶之报在身之后》里的“龚大参”，载《四库全书存目丛书》子部93册，页482上。

<sup>264</sup> 冯梦龙：《纲鉴统一》“同参订姓氏”，《冯梦龙集笺注》，页45。

金教谕，十五年升福建松溪知县，乃伍冲虚（伍守阳，1574—1644）堂侄。<sup>265</sup>

**戴国士**，字初士，南昌人，天启辛酉（1627）乡试第一，时称其家为“东林茶馆”。后降清，为辰沅道兵备副使。后举沅州归顺南明，又复据沅州入于清，“自言通权变以缓明兵，为清保全土地人民，事觉，为清所杀，没其家。”<sup>266</sup>一说顺治初被流放铁岭死。<sup>267</sup>戴曾与左光先、李嗣玄、李淳熙校梓、刻印宋李纲的《李忠定集选四十四卷》。<sup>268</sup>

**易学实**，字云浮，号犀厓，雩都人，崇祯己卯（1639）举人。有《犀厓文集》二十五卷、《云湖堂集》六卷。<sup>269</sup>易与伍达行为同年中举，“雩都易学实素以文章自雄，遇达行于章贡间，乃心折。一时称同榜二大家。”<sup>270</sup>易学实血缘系统如下：<sup>271</sup>

易理卿、冯氏 | 学本/学实—大喜（早卒）/大喆/大介/大中—楷/桀/葵/桤/枢/桓/杲/楠  
岩（山甫，号玉槎）、李氏—大耀/大炜/大辉/一璠/玕/珍

**陈衷丹**，天主教徒，《口铎日抄》中多次以“陈广文”名称出现（卷三、卷八）；字葵伯，崇祯贡生，任侯官县训导，仙溪人。雍正初，与陈衷经同入忠义孝悌祠（原址为敬一亭）。<sup>272</sup>“陈衷经，邑庠生，与从弟侯官训导衷丹，同时割股愈母，知县梅延年旌之。”<sup>273</sup>

**苏之琨**，字圣孚，沙县人，喜聚书，历官每载书数十篋自随，纂述甚富，有《三易会解》、《诗经博解》、《礼记儿说》、《笔潭集》、《笔听》、《明诗话》、《闽中景物略》等著作。<sup>274</sup>校订《口铎日抄》的信徒苏之瓚（字圣中）应该是其兄弟，苏之琨可能也是信徒，其有“殆造物者，使神物护持，昭示来裔，吁可畏哉？”等语。<sup>275</sup>

**杨葵**，“字配绿，朝馆子，喜文章，集唐七百首，气韵深成，旁溢人物花鸟，意在笔先。有《四声韵谱》、《八煞词》、《情灯文俎》。”<sup>276</sup>杨朝馆，万历辛卯（1591）举人，有《正修语要》、《三夏蝉吟》、《胜概纪游诗》。<sup>277</sup>

**曾异撰**（1591—1639 前后），字弗人，晋江人，家侯官，父为诸生，早卒。吴兴潘曾紘（字昭度，1616 年进士）督学政，上其母节行，获旌于朝。曾异撰久为诸生，究心经世学，所为诗有奇气，崇祯十二年（1639）举人，年四十九，再赴会试还，遂卒，有《纺授堂集》。《明史》有传。<sup>278</sup>曾异撰与曹学佺、董崇相交善，曾与叶向高之孙叶某亦是好友。<sup>279</sup>曾与缪士珣是“同门年友”。<sup>280</sup>

**陈仲[钟]璵**，天主教徒，出现在《口铎日抄》卷六，天启贡生<sup>281</sup>。《惠安县志》载：“陈钟璵，字石丈，知府煌孙，郡庠廪生。尝三冠其军，设绛于晋之花城寺。一时名士如吴青岳

<sup>265</sup> 《宁都直隶州志》重印本，页 467；[明]伍冲虚、[清]柳华阳：《伍柳仙宗》，江苏广陵古籍麟印社，1993，页 305。

<sup>266</sup> [清]王夫之、[清]钱秉鐙撰：《永历实录》卷十九《袁洪曹列传，戴国士、萧琦附》，上海古籍出版社，1987，页 165。

<sup>267</sup> 张玉兴选注：《清代东北流人诗选注》，辽沈书社，1988，页 64。

<sup>268</sup> 载《四库全书存目丛书》集部 14—15 册；杜泽逊：《四库存目标注》（五）集部上，页 2510—2511。

<sup>269</sup> 《四库全书总目提要》，页 980—981。

<sup>270</sup> 《宁都直隶州志》重印本，页 565。

<sup>271</sup> 易理卿，一字明玄，参见易学实：《先太君圻记》，《犀厓文集》卷二十，《四库全书存目丛书》集部 198 册，页 682 下—683 下；易学实：《从弟山甫墓志铭》，《犀厓文集》卷二十一，页 689 上—690 下。

<sup>272</sup> 《仙游县志》卷二十四上《学校志四》学祠，页 83；《钦定四库全书·福建通志》卷三十九。

<sup>273</sup> 《仙游县志》卷四十《人物志八》孝友。

<sup>274</sup> 罗克涵：《沙县志》卷九《艺文》，成文出版社，1975，页 803。

<sup>275</sup> 苏之琨：《陈了翁先生集序》，《宋忠肃陈了斋四明尊尧集十一卷》，《四库全书存目丛书》史部 279 册，页 703 上。

<sup>276</sup> 《建瓯县志·文苑传》，转引自林金水：《〈闽中诸公赠诗〉初探》，载陈村富主编：《宗教与文化》第三辑，页 162。

<sup>277</sup> 《建瓯县志》卷十二《艺文》。蔡振坚等：《建瓯县志》，成文出版社，1967，页 201 下、208 上。

<sup>278</sup> 《明史·列传》第一百七十六《文苑四》，页 7401。

<sup>279</sup> “秋日黄可远太史道过三山纳姬，姬为郑解元之后，几沦落。吾友文忠公孙叶君饰妆而嫁之，走笔为花烛诗纪事”，载曾异撰：《纺授堂集》卷八，《四库禁毁书丛刊》集部 163 册，页 468 下。

<sup>280</sup> “春日为同门年友缪叔向节母六十寿”，《纺寿堂二集》卷六，《四库禁毁书丛刊》集部 163 册，页 676 上。

<sup>281</sup> 《晋江县志》卷八，乾隆三十年刊本，页 195 上。

韩起、曾弗人异撰，皆与结社，切磋诗赋古文。漳石齐黄先生道周，古贤自负，于人少许，可独于钟璵则曰，‘惠安陈石丈，今人中有道者也’。题诗箴以上寿。”<sup>282</sup>可见，陈仲典与曾异撰交善。陈有《密庵初集》、《定山集》、《霞圃集》等。《泉州府志》谓陈，号密庵，崇祯贡生，四次参加乡试不中，“善诗歌古文辞，工琴射书事。博览群书，凡律历、河漕、兵屯诸源委，无不洞悉。尤潜心经学……曾云：‘孟子歿后二千年，心性天人无一解者。’”<sup>283</sup>陈煌，正德年间举人，嘉靖任曲靖知府。<sup>284</sup>

**周国祥**，天主教徒，并可能是许大受之友。许在《圣朝佐辟》中谓，“余友周国祥，老贫无子，幸买一妾，举一子，才二岁。夷教之曰：‘吾国以不妾为贤，不以无后为大。’周听而逐其子之母，今不知此子活否？”<sup>285</sup>

**王侯聘**，字席珍，一字席卿，号飞来，侯官人，崇祯癸酉（1633）举人，博通群书，抱才尚气，尤好溪山。入清，官清流教谕、邵武府教授。所著有《握粟集》、《韦苏州遗响》、康熙《邵武府续志》十卷（汪丽日修，王侯聘、吴迪化等纂）。<sup>286</sup>

其中值得注意的是，在李九标《枕书》的编辑群体中，有来自福安的**郭邦雍**与**繆士珣**。郭邦雍（c.1582—1649），字简之，崇祯贡生。<sup>287</sup>繆士珣（1603—1649），字叔向，号丹石，崇祯十二年（1639）举人。郭与繆后来积极参与了多明我会传教士在福安所开展的传教工作。郭受多明我会传教士的影响，公开反对中国儒家礼仪。根据梅欧金与张先清的研究，郭与繆可能于1620年代赴福州考试时受洗于耶稣会传教士。<sup>288</sup>黄一农谓郭邦雍于1627年受洗于艾儒略，后担任多明我会传教士柯琦（Angelo Cocchi）的传道员。1636到1637年，福安发生教案，郭邦雍因“设立夷馆”、“集众传教”，被剥夺功名。<sup>289</sup>随后更陪同遭驱逐出境的黎玉范与苏芳积至澳门，1642年返回福建。1648协助南明鲁监国刘中藻（1605—1649）练兵。次年福安被陷，“中藻衣冠危坐，吞金不死，自经；同时，举人繆士珣、连邦琪、方德新，贡生郭邦雍、陈瀚迅及男庠生思沛死之。中藻著有《洞山文集》。后刘令玉璋奏准列之忠义。”<sup>290</sup>梅欧金认为，郭邦雍等人倾向于与复社成员交往，因此积极抗清。<sup>291</sup>但因繆士珣与刘中藻为亲家，是故才帮其练兵。<sup>292</sup>（刘中藻：《洞山九潭志·步韵代洞山送行》作者为“内人繆氏”）。<sup>293</sup>繆氏受洗奉教后，将天主教引入福安本族之中。随后福安穆洋繆氏成为明清当地信仰天主教的主要宗族之一。即使在禁教时期，天主教信仰并没有中断。<sup>294</sup>

除此之外，《枕书》编辑群体的信徒<sup>295</sup>还有林一俊、李九功、俞体高、林绍祖、严赞化、刘薑、陈景明、陈克生、陈仲璵、张庚、吴友龙、翁鹤龄、朱禹中、柯士芳、林光元、颜之复、林尔元、李嗣玄、杨葵、陈衷丹、陈鉴等等。

<sup>282</sup> 《惠安县志》第3册，页14。

<sup>283</sup> 陈笃彬、苏黎明：《泉州古代著述》，齐鲁书社，2008，页233—234。

<sup>284</sup> [明]刘文征撰、古永继校点：《滇志》卷十三《官师志》第七之四，云南教育出版社，1991，页448。

<sup>285</sup> 《圣朝破邪集》卷四，页18。

<sup>286</sup> [清]朱景星修、[清]郑祖庚纂，福州市地方志编纂委员会整理：《闽县乡土志·侯官县乡土志》，海风出版社，2001，页337；林以竑：《海口特志》，页317下；《康熙福清县志》卷五，页444。

<sup>287</sup> 参见光绪《福安县志》卷之十九《选举·贡选》，转引自张先清：《官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展》，页33。

<sup>288</sup> Menegon, Eugenio. “Christian Loyalists, Spanish Friars, and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing Transition.” In *Monumenta Serica* 51(2003):335-365, p.338.

<sup>289</sup> 参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页390—391；另参见张先清：《官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展》，页38—52。

<sup>290</sup> 《民国霞浦县志·大事》，上海书店出版社，2000，页26；刘中藻，字荐叔，号洞山，一号五峰主人，崇祯庚辰（1640）进士，官行人。“忠义”之称后被废，又重列，《福宁府志》卷四十三，成文出版社，1967，页725上；《福安县志》卷二十二，光绪十年刊本，页249下。张蔚然有《初辟洞山九潭》，载刘中藻：《洞山九潭志》卷三，《续修四库全书》史部724册，页253下。关于刘中藻，另参见[清]查继佐：《罪惟录·列传》卷十二，浙江古籍出版社，1986，页1953—1954；《福建省志·人物志》上，中国社会科学出版社，2003，页208—209。

<sup>291</sup> Menegon, Eugenio. “Christian Loyalists, Spanish Friars, and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing Transition”, pp.348-354.

<sup>292</sup> 张先清：《官府、宗族与天主教——明清时期闽东福安的乡村教会发展》页34。

<sup>293</sup> 刘中藻：《洞山九潭志》卷四，页261下。

<sup>294</sup> 参见张先清：《官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展》，页3。

<sup>295</sup> 他们以姓名形式出现在《口铎日抄》中，当为信徒无误。

其中的复社成员<sup>296</sup>有南直隶常州府武进的陈震生<sup>297</sup>、龚禹锡<sup>298</sup>、江西南昌的邓履右<sup>299</sup>、临川的喻中立<sup>300</sup>、福建侯官的曾异撰<sup>301</sup>、张利民<sup>302</sup>、陈毅<sup>303</sup>、泉州府的陈仲璜<sup>304</sup>、惠安的陈梦说<sup>305</sup>。订正《口铎日抄》第八卷的吴怀古、<sup>306</sup>冯文昌亦是复社成员（几社）。<sup>307</sup>

在这个群体中，联结他们交往活动即编纂《枕书》的纽带不是天主教，而是儒家。如前所述，《枕书》不是一本天主教著作，其中只引用了一部西学著作，大部分是儒家著作。其目的也不是为了传播天主教，而是为福清地区参加科第的士人提供指导，并且是为了宣扬儒家伦理纲常。李九标在《枕书小引》中谓：

乃发故篋，取家藏数十种枕藉读之，一得意则狂呼欲绝浮大白引沟，不异子美读汉书时也。维时手自丹铅，分门别类，上自官府，下迄闺闱，大而忠孝，小而艺能，要其一时轶事，落落千秋，期子颂仰歌涕中依稀见古人而已。

又谓：

方今流寇内江，强夷外扰，士之怀才思试者，徒皓首黄馘困顿帖括中，曾不得效铅刀一割之用。退而著书，亦不得志于时者之所为也。今兹书具在，取其智以谋国直，以披麟经济，以御时艰，忠烈以扶气运，循良而膺保障之任，勇略而动拊髀之思，世有问余者，请出枕中鸿宝与天下国士共之，幸毋曰纸上陈言徒作胶舟木骝之视也，则余书真不谬矣。

换言之，虽然业已成为天主教徒，李九标仍然以儒家的家国天下为己任，即使不能获得功名，但仍然以编辑书籍作为报国、进取之目的。李九标兄李允佐谓，“其香家徒四壁，□而能继前志，而光大之列帐穷文，经年不疲，尤都人士所难。”<sup>308</sup>由此可见李九标孜孜不倦之情状。

至于《枕书》的主要内容可参见下表：

表 3- 8: 《枕书》每卷内容与参阅群体

卷次	内容	参阅
卷之一	君臣、政治、贤明上	晋安张利民能因、温陵陈钟璜石丈

<sup>296</sup> Dudink, Adrian. “Giulio Aleni and Li Jiubiao,” p.173-174.

<sup>297</sup> 参见[清]吴山嘉：《复社姓氏传略》，页 173。

<sup>298</sup> 龚九畴，字禹锡，参政三益子，崇祯癸未（1643）进士，博学有文名，官中书舍人，卒前有《匡壁斋遗稿》，参见《复社姓氏传略》，页 176。

<sup>299</sup> 《复社姓氏传略》为新建人，非南昌，参见该书页 371。

<sup>300</sup> 有可能是复社成员喻中明（字静生）的兄弟，二者同在临川，参见《复社姓氏传略》，页 390。复社万时华为喻中立朋友。

<sup>301</sup> 曾异撰，字弗人，晋江人，家侯官。父为诸生，早卒。……久为诸生，见天下多故，究心经世，学诗有奇气。吴兴潘曾紘督学政，上其母节，获旌于朝。及曾紘巡抚南赣，得王惟俭所撰《宋史》，招异撰，及新建徐世溥，更定未成而罢。崇祯己卯举于乡，年已四十九。再赴会试，还遂卒。参见《复社姓氏传略》，页 429。

<sup>302</sup> 张利民，字能因。崇祯庚辰进士，除桐城令。值张献忠来攻，危同垒卵。利民以忠义激劝将士，执所佩刀杀白鸡，以血洒地，曰“诸公有二心者，彼视指。”又折矢曰“利民近日藉诸公力坚守，有功不以上闻者，有如此矢。”将士咸感泣。献忠百计攻之不克。适黄得功援师至城获全。宰邑三年，治行推天下第一。福王擢为户科给事中。晚披缁入山，自称田中和尚。有《野衲诗略》。参见《复社姓氏传略》，页 429—430。

<sup>303</sup> 《复社姓氏传略》提及该人，但无更多资料，参见该书页 431。

<sup>304</sup> 陈钟璜，字石丈，晋江人，善古文词。有《定山霞圃紫塔诗集》行世。参见《复社姓氏传略》，页 434。

<sup>305</sup> 《复社姓氏传略》提及该人，谓其为天启丁卯举人，此外无更多资料，参见该书页 438。

<sup>306</sup> 但该复社名单中的吴怀古，字弗如，参见蒋逸雪：《张溥年谱》（济南：齐鲁书社，1982），页 64。

吴曾校过王微的《奇器图说》，参见[清]沈德寿：《抱经楼藏书志》（北京：中华书局，1990），页 440 上。

<sup>307</sup> 冯文昌，字砚祥。甲戌与黄宗羲同至太仓张溥，时值端午。溥宴于舟中，以观竞渡。一时有李郭之望。

参见《复社姓氏传略》，页 358；冯亦是藏书家，曾藏宋本《金石录》，有《题吴历<雪山图轴>》。

<sup>308</sup> 李允佐：《枕书序》，《枕书》，页 13。

卷之二	贤明（昏庸附）、仁爱（暴虐附）、忧勤（宴乐附）	晋安高建懋懋官、同邑林一俊用吁
卷之三	亲任（简弃附）、宫闱（嬖幸附）	同邑林以宁楨卿、施起元君贞
卷之四	储贰、卿相、荐举（请托附，谗沮附）	同邑林琦镜甫、林有元维乾
卷之五	献纳、匡正、谏诤上	晋安陈克生孔昭、同邑谢昂俊卿
卷之六	谏诤下	弟李九功其叙、李登仕其案
卷之七	箴规（讥刺附，斥责附）	晋安张利民能因、侄李奕蕃所初
卷之八	智谋上	门人樊翊又韩、郑士螭奕飞
卷之九	智谋（诡术）、才力	温陵陈钟璵石丈、同邑谢昂俊卿
卷之十	经济、忠义上	门人翁文炳孚士、林宗飞翼赞
卷之十一	忠义下、志节、刚方	晋安张利民能因、侄李奕蕃所初
卷之十二	勇略、识见上	同邑翁起元允展、叔李光斗从儒
卷之十三	识见（惑溺附）、辩捷上	同邑林琦镜甫、弟李士彦其迪
卷之十四	辩捷（滑稽附）、循良、惇诚（谲诈附）、约信（盟誓附）	晋安高建懋懋官、同邑林有元维乾
卷之十五	孝友、学问、称誉、教诲	同邑林以宁楨卿、侄李奕蕃所初
卷之十六	延揽、知交、伉俪、鉴别、品藻	门人樊翊又韩、樊翊左冯
卷之十七	廉介（矫饰附，贪婪附）、宽厚（忿狷附）、谦冲（骄矜附）、聪慧（舛错附）	同邑施起元君贞、林有元维乾
卷之十八	豪爽、侠烈	同邑林一俊用吁、谢昂俊卿
卷之十九	隐逸、列媛	弟李九功其叙、李登仕其案
卷之二十	恩怨、势利、技艺、寄讽	门人林奇玉鸣有、侄孙李廷芬学蕙

同时,我们也可以看出这个群体的共同旨趣不是宗教性质的,而是为了儒家的道德教化,即“谈治国之道、供治国之策;针砭时弊。”换言之,是试图通过类似学术活动将儒家道德进一步深化到地方普通人的生活当中,从而实现儒家修治齐平的社会理想与主张。这一点在李九标另一部著作《伦史鸿文》中亦得到体现。《枕书》之编纂实际上体现了福清李氏家族与其他士人包括信徒以及复社成员所组成的网络。<sup>309</sup>

实际上,李九标处于两个网络之中,第一个就是根据《口铎日抄》所得到的天主教群体,另一个就是根据《枕书》所得到的士大夫群体。<sup>310</sup>在这两个网络之中,李九标所扮演的角色以及所承担的职责差异很大。在前者当中,李九标是天主教信徒,需要践行宗教义务和道德要求;而在后者当中,则需要践行儒家的道德要求与理想,如参加科第、获取功名等等。因此,李九标并不是在皈依之后立即停止科第。而在其停止科第之后,李九标却又主持编纂出了儒家类著作《枕书》。这无不表明,李九标一直没有泯灭儒家之理想追求。

李九标的情况可以折射出当时中国天主教徒的一般情况。也就是说,信徒具有两个身份,其一是儒家,另一是天主教徒。因此,明末福建天主教徒实际上处于不同群体之中,很多身份往往交差在一起。不少天主教徒一方面积极参与天主教书籍的编辑、校阅、刻印等活动,另一方面亦没有放弃自身所具有的儒家身份。该群体并不是一个狭隘的宗教性群体,而是一个开放性的社会群体。正如下表所示,不少参与编辑《口铎日抄》与《枕书》的信徒亦同样参与编辑其他类似天主教著作。<sup>311</sup>

表 3-9: 福建天主教徒编辑群体

<sup>309</sup> 以上参见 Dudink, Adrian. “Giulio Aleni And Li Jiubiao”, pp.165-179.

<sup>310</sup> 许理和称这两个网络一为“天主教网络”,另一为“志同道合者所组成的网络”,见许理和:《李九功与〈慎思录〉》,页 79。

<sup>311</sup> 根据 Dudink, Adrian. “Giulio Aleni And Li Jiubiao”, p.171, 但有一些改动。虽然编辑书籍并不一定说明编者认同所编之书的主张与观点,但从一个角度反映出编者之间的关系网络,也从某种程度上表明编者对所编内容的认可。尤其是编纂宗教类的书籍,编者不可能在不赞同所编内容的情况署名或担任校对等任务,因为署名即是表明要承担相应责任。清初许之渐即因为李祖白《天学传概》写序而受到杨光先的攻讦,当为一例证。

姓名	口铎日抄编辑群体	口铎日抄人物	熙朝崇正集	圣梦歌 <sup>312</sup>	励修一鉴	艾思及先生行迹	文行粹抄	慎思录 <sup>313</sup>	枕书
陈仲璵		√							√
陈克生	√	√						√	√
李九标	√	√		√	√				
林一俊	√	√	√	√			√		√
李九功	√	√			√	√	√	√	√
林绍祖		√?	√						
柯士芳	√	√				√			√
林光元	√	√?	√						√
朱禹中	√	√?			√				√
陈衷丹		√			√				√
张赓	√	√		√	√	√			√
苏负英			√?	√					√
严赞化	√	√			√			√	√
李嗣玄	√				√	√			√
王一铎		√?	√						
俞体高		√							√
刘臺		√							√
陈景明	√	√							√
吴友龙		√							√
翁鹤龄	√	√							√
颜之复	√								√
林尔元	√								√
杨葵	√								√
李士彦		√							√
陈鉴		√							√

在《枕书》的编辑群体中又有张利民、陈仲璵、林琦、施起元、苏之琨、杨葵、李韡、曾异撰、戴国士等同为李嗣玄校订其父李春熙所辑《宋李忠定公奏议选十五卷文集选二十九卷首四卷》。同样，该群体中又有部分人如林琦、李九标、李允佐、林楨卿、林有元、谢昂等参与编纂《伦史鸿文》。<sup>314</sup>

此正如林一俊在《口铎日抄》序中写到：

若诸先生之教，研理必究其原，察物必精其本，修治必要其实。……独愧吾党，未能广竖斯义。迥标特解，为起予、助我之资。所冀发先生之响，更抽绎于无穷者，不无望于高明诸君子也。诸君子试思吾党中，治铅槧，应制科。一旦云蒸龙变，或标旆常，铭鼎吕；或广第宅，饰舆马；赫赫焉，夸矜其梓里，荣宠其宗祊者，足为吾生一大究竟乎？抑灵神本乡，更自有在？而斯世伪荣、微福，直转瞬浮云，无堪久恋者乎？<sup>315</sup>

上面出现了两个“吾党”，如果仔细加以区分的话，前一个“吾党”可以说是天主教徒群体，后一个“吾党”则应指士子群体。但为何林一俊对于这个群体却未加区分呢？也就是说，林一俊为何没有对这种身份加以区分呢？原因就在于林一俊并没有认为天主教徒身份与

<sup>312</sup> 《圣母歌》“全阅”的还有熊士旂、潘师孔。该书载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，页435—464。

<sup>313</sup> 李九功的《慎思录》校梓姓氏有“上洋龚君瑞、钱孟卿、姚明卿、李仙源、张君盛、王彦辉、瞿尔馨、杨玛竇、侯定远。”参见李九功：《慎思录》，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，页122。

<sup>314</sup> 参见 Dudink, Adrian. “Giulio Aleni And Li Jiubiao”, p.177-178.

<sup>315</sup> 林一俊：《口铎日抄序》，载《口铎日抄》，页15—18。

儒家身份是两种不同的认同，相反却是等同的。在《口铎日抄》初刻中，全书中并没有出现“天主教”、“圣教”以及“司铎”等明显具有天主教色彩的字眼，相反是用“天学”、“先生”作为代替。同时，利玛窦的“补儒易佛”策略已经表明，天学只不过仍是儒学的一部分，或言是为了剔除佛道之影响、恢复古典儒家的。而且，天学还提供了切实可行的修行方法，关注死生大事，对世俗社会中的各种弊端和无德现象大加批判。因而对于儒家信徒而言，天学不仅意味着符合儒家，是儒家之一部分，而且更能为儒家提供补充，所谓“补益王化，左右儒术，救正佛法”。<sup>316</sup>对于他们而言，天学就是“以昭事上帝为宗本，以保救身灵为切要，以忠孝慈爱为工夫，以迁善改过为入门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报。”<sup>317</sup>在这个比较全面的界定中，“上帝”是古典儒家、四书五经中业已存在的，而“忠孝慈爱”、“迁善改过”等无不亦是儒家本身就有的内容。至于“保救身灵”、“忏悔涤除”、“升天真福”则是天主教的内容。因而可以说天学不仅结合了儒家本身就有的内容，而且还加入了儒家所没有的内容，恰恰是后者更能吸引儒家士大夫皈依天主教。正如林一俊在序中所言：

二先生远自绝徼，浮海九万，三易寒暑，而至中华。惓惓以爱慕天主与爱人如己为首务。斯其渊源之正、愿力之宏、心思之苦，有未易明言者。世人拘于旧昔闻、溺于秽乐，曾不能开拓心胸，驰域外超旷之观，思此生之所自来与所自往。甚且认仇作主，歧适辄趋，贸贸以死，而卒不悟。是固先生所大痛也。间有彼都人士，兴缙衣之好，殷殷造请者，亦繁有焉。然未绎思乎永报，先责望乎目前。不于万有之上，认至尊至灵之主宰；第于牙慧之后，袭太极理气之肤谭。不以生死大事，早觅究竟之根宗，徒以异人、异书，取快一时之耳目。是何异买椟而还其珠，自负此一见之奇缘也哉？大抵三代而后，学者多以词章为务，科名为业。又有一切下学之法，设为方便梯航，积久认真，辘人思力。故于人性以上、生前死后之大关，存焉不论，论焉不详者矣。及有一二超旷之士，欲寻究死生之故，而有所未安。乃二氏之流，复鞠其虚诞不经之说，捣其虚而中之。如饥人思梁肉而不可得。黠者授以甘饵，而投其鸩毒，反甘之而不觉也。悲夫，悲夫！<sup>318</sup>

林一俊对明末社会现实进行了严厉批评，“拘于旧昔闻、溺于秽乐”、“认仇作主、兴缙衣之好”，并特别对儒家士子进行批评，“以词章为务、科名为业”、“于人性以上、生前死后之大关，存焉不论，论焉不详者矣。”也就是说，林一俊认为当今儒家士人迫切需要关注人性之上的死生大事，必须剔除佛道和“下学之法”对“辘人思力”之影响。毫无疑问，天学可以满足这些要求。实际上，林一俊本身不仅是天主教徒，而且还考取了功名，1630年即己为秀才，顺治年间还成为贡生，<sup>319</sup>甚至于1668年出任福安训导，亦曾出任福宁府训导。由此可见，这两个身份在林一俊身上得到了很好的结合。<sup>320</sup>

## 第五节 宗教生活的中西融合：“道味与孝情须相兼为妙”

### 5.1 信徒群体的宗教生活

此外，根据《口铎日抄》我们可以简单勾勒出这个群体的宗教生活大体如下。首先是传教士在某个地区建立一个教堂，然后通过科学传教、知识传教等方式吸引士子庶众受洗皈依。在皈依之前，他们要学习“天学”著作，初步弄懂教理教义与礼仪。然后信徒定期参加教堂活动，最常见的活动就是瞻礼。如果传教士来到某个地方，一般会召集所有信徒聚会，包括参加筵席与告解。如“(1632年)十一日，抵桃源，诸友毕会。”<sup>321</sup>如果信徒有问题也大都在此时向传教士请教。有时，传教士先讲解一段圣经之后，再让信徒进行讨论，各自表达自己的理解，然后传教士再进行归纳和点评。除了正式的讲道之外，传教士在筵席、散步等不

<sup>316</sup> 徐光启：《辨学章疏》，载王重民：《徐光启集》（上海：上海古籍出版社，1984），页431—437。

<sup>317</sup> 徐光启：《辨学章疏》，载王重民：《徐光启集》，页431—437。

<sup>318</sup> 林一俊：《口铎日抄序》，载《口铎日抄》，页11—15。

<sup>319</sup> 参见《钦定四库全书·福建通志》卷四十一《选举九》。

<sup>320</sup> 参见《钦定四库全书·福建通志》卷二十七《职官八》。

<sup>321</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页188。

同场合也会根据具体情况进行宗教说教。其中，最重要的、也是信徒义务的活动就是参加教堂瞻礼。如在一次解经活动中，艾儒略询问李九功对教理的理解，李九功却说：“数日欲一到堂，辄有所阻，未得承师训也。”也就是说，李九功没有来教堂参加瞻礼，因而没有听到艾儒略的讲道。艾儒略给李九功予以严厉批评：

吾辈之奉教也，不独乡曲亲朋，或生疑阻。即一家之内，亦有然者。虽然，奉教而致人称誉、致人赞颂，其功亦浅耳。譬之浮海焉，顺风而行，舟师何力之有？惟遇颶风而凌浩淼，其能谨檣帆舵楫而无恙者，则舟师之功也。今子遇阻而辄止，是徒知有人，而不知有至尊之上主也。为义而受窘难，独不闻与？<sup>322</sup>

艾儒略责备他“徒知有人，而不知有至尊之上主”，可谓十分严厉，同时也表明传教士对于信徒参加教堂活动是严格要求的。

《口铎日抄》中所记载的瞻礼、弥撒等活动甚多。如卷一载圣本笃升天瞻礼，卷一有三次提及卢盘石在瞻礼上的讲道；卷二则有一次提及卢盘石在瞻礼上的讲道；卷三提及圣神降临瞻礼，并有一次提及艾儒略在瞻礼上的讲道；卷四有一次提及瞻礼，又有两次提及林存元在瞻礼上的讲道；卷五则有两次提及艾儒略在瞻礼上的讲道；卷六则有八次提及艾儒略在瞻礼上的讲道，其中包括冕旒瞻礼、圣枝瞻礼、耶稣定圣体瞻礼、受难瞻礼、十字圣架瞻礼；卷七则提及主日瞻礼、圣母瞻礼、耶稣复活瞻礼、宗徒圣雅歌伯瞻礼、圣神副瞻礼、圣若翰瞻礼；卷八则有新春瞻礼、圣发斯定圣若未大瞻礼、主日瞻礼、圣意纳爵瞻礼、圣母升天瞻礼、圣把多禄茂瞻礼、宗徒伯多禄瞻礼、圣母幸圣意撒伯瞻礼等等。传教士一般会在瞻礼上有长篇讲道，以至于李九标等信徒“难于忆录”。这些讲道往往是传教士根据瞻礼日所读《圣经》经文、并结合信友信仰状况以及现实生活进行铺陈、敷说。这些经文往往为《万日略经》，即福音书。有时，传教士的讲道以及所读经文则以某位圣人作为中心。如圣神瞻礼，艾儒略即以圣神为核心进行讲道。<sup>323</sup>传教士常常以《新经》（即《圣经·新约》）中所载的耶稣故事为题材以及解释资源，并向不同听众有所取舍。这类“福音宣讲”活动在明末福建天主教徒群体中获得巨大成功。《口铎日抄》后几卷所记载的瞻礼讲道明显多于前几卷，此即表明信徒越来越重视对瞻礼讲道的记录。或从另一个角度昭示，福音宣讲逐渐成为明末福建天主教徒群体宗教活动的最为重要内容之一。传教士严格要求信徒按时参加瞻礼亦即此种重要性之表现。

信徒除了按时参加瞻礼之外，还需按时（一年至少一次）向传教士进行“告解”。艾儒略认为，“人有隐慝，天主具知之。如人明识己愆，而匿不自吐。是以天主为可欺也，降罚必加重焉。若肯痛自刻责，告解靡遗，则天主必怜赦之，而听其自新矣。”<sup>324</sup>告解即通过向天主忏悔自己所犯过错，而祈求天主的宽宥。因此，告解必须是真正的忏悔，即“告解之诚，全由痛悔”。<sup>325</sup>然而要求信徒向传教士忏悔自己所犯过错，在明末社会中往往并未得到有效执行。<sup>326</sup>此恐怕与明末天主教徒所处的社会思想背景有关。以至于艾儒略在讽喻福建信徒时，将忏悔分为“动悔”与“痛悔”。其对奉教信徒则有所批评，“今彼奉教诸人，谓之动悔则可矣。谓之痛悔，殆十不得一焉。”<sup>327</sup>《口铎日抄》卷七即记载有信徒不认真进行告解，“初十日，亦圣神副瞻礼也，诸友有未用功告解者。”艾儒略在分析信徒未能“痛悔”告解的原因时谓，“今神火降临，已三日矣。其不能炙热子心者，吾虑其中有以毒之也。负疚在躬，延缓不涤，虽欲苟徼主恩，奚可得哉？”<sup>328</sup>艾儒略认为那些不能真正忏悔告解的信徒，其内心“有以毒之也。”至于此毒为何物？恐怕就是中国人历来就不愿意承认自己的过错以及忏悔的习惯与传统。尤其是不愿意坦陈内心之想法于他人。因为告解主要是为了补赎教友在感官、情欲、意念等层面上所犯的过错。艾儒略谓，“人之罪，有从中心而出者，如喜怒爱欲之类，

<sup>322</sup> 以上见李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷八，页 581—582。

<sup>323</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页 188—191。

<sup>324</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷二，页 157—158。

<sup>325</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷四，页 300。

<sup>326</sup> 关于对忏悔与告解的讨论，参见 edited by Standaert, Nicolas and Dudink, Ad. *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2006.

<sup>327</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷四，页 300。

<sup>328</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷七，页 484—485。

则以祷赎之。如诵经、告解诸功，悉繇中而出也。”<sup>329</sup>即告解主要为了补赎“喜怒哀欲”之类所犯过错。故此可以理解为什么不少信徒对告解有所顾虑甚至消极怠慢。《口铎日抄》卷三记载艾儒略从桃源到龙浔，为众多教友告解。因为教友人数众多，艾儒略颇为“费神”。<sup>330</sup>但是艾儒略批评道，其很愿意为信徒告解，可是很多信徒不肯真诚告解。艾儒略对张赉谓，

掠人吾欣为之，但人不肯自掠耳。盖人非圣贤，安能每事尽善？有不善，不可不知。知之，不可不悔且解。今人多谓无大过，即有过求解，殊无痛悔真切，徒循虚礼耳。此其深负主恩，安冀主宥乎？余当是时，代主权也，不敢陨越，以干主怒。故费心提醒，欲牖其衷。庶令求解者，动念悚切。况有一二语言未通，叙事失次，若非倾心谛审，亦难酌其罪状。何异医者按脉治病，以手印手，冀得其症而疗之。稍有浮心，殆害匪细。诸人不识此意，又乌知余之费神哉？<sup>331</sup>

艾儒略认为信徒“多谓无大过，即有过求解，殊无痛悔真切，徒循虚礼耳”，故“费心提醒，欲牖其衷。庶令求解者，动念悚切。”因为信徒流于告解之外在形式，而未能真正痛悔。又加上语言不通。是故艾儒略多为此“费神”，以让信徒“动念悚切。”艾儒略又在多个讲道中强调要求信徒“痛悔”，如卷八所载“今有尊贵者于此，凡晋接者，必鲜洁其衣，不则恐起尊贵者之憎也。今子等入堂，亦知灵神之垢蔽，不可以见主，而不思所以洗涤之者乎？虽然，痛悔不切，污垢不除。譬之汗衣者，沃以冷水弗洁也。烦捫之以热汤，则鲜洁如故矣。”<sup>332</sup>此即从一个侧面反映出当时信徒对于天主教教规接受之一般情况。艾儒略认为，信徒未能真正痛悔之原因往往由于“俗情之所致”，即“或为蒙恶名，或为失财帛，或为损身命”而忏悔。<sup>333</sup>并未因为“畏”、“爱”天主而发，因此未必能够得到天主赦宥。艾儒略孜孜为念者亦为此虑也。

因此，艾儒略等传教士之所以要求信徒参与瞻礼、弥撒、告解等宗教活动，其出发点仍是为了信徒之得救。而所有这些活动只是得救的一个步骤而已。其中最为重要的一个即为洗礼，亦即领圣水。圣水之意义即在于涤去所有愆愆，以为救赎之基。艾儒略即谓“圣水涤罪之规，乃天主降世，亲所谕定。故铎德所授者，外所形水，而其内实具有赦罪之神能。”<sup>334</sup>因此，领洗即为天主赦免信徒原有过犯。但领洗只是开始，还要痛悔告解、参加瞻礼、领圣体、终傅等等。林一俊谓，“惟彼世人，不领圣水入教，且有所犯而不悔者，固皆不免永苦之狱。”即表明，只有首先领圣水入教，并且时时告解忏悔，才有可能免地狱之永苦。因此，天主教认为夭折孩童只要领圣水洗去原罪，即可升入天堂，因为其没有任何过犯。<sup>335</sup>而成人在领洗之后，仍有可能过犯，因此必须有告解以补赎之。故此，艾儒略往往告诫新领圣水之信徒谓，“子等今日业洗心入道矣。然魔鬼之诱，不可不预防之也。”<sup>336</sup>而在消极防备过犯之余，仍可以积极“建竖”，即所谓“既领圣水，于是多方立功、省察克治，诸凡爱主、爱人之行靡不具举，是建竖也。”艾儒略谓洗礼即“拔出”，而洗礼之后克己工夫即“建竖”，最后方可达至“合成”之最高境界，即“言主所言，行主所行。”<sup>337</sup>从此而言，天主教主张循序渐进，反对明心见性尤其反对禅宗顿悟。卷七载：

<sup>329</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷八，页 554。

<sup>330</sup> 因为明清天主教的特殊处境，所以不能像欧洲那样经常进行告解。参见 Menegon, Eugenio. “Deliver Us From Evil: Confession and Salvation in Seventeenth-and Eighteen-Century Chinese Catholicism.” In edited by Standaert, Nicolas and Dudink, Ad. *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2006, pp.48-52. 告解的具体内容，可参见《圣教要紧的道礼》(BNF, Chinois 7046) 载 Brockey, Liam Matthew and Dudink, Ad. “A Missionary Confessional Manual: José Monteiro’s Vera et Unica Praxis Breviter Ediscendi, Ac Expenitissime Loquendi Sinicum Idioma,” in *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*, pp.191-239. 又载于郑安德《明末清初天主教和佛教辩论资料选》，第四卷，第 49 册。

<sup>331</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页 200—201。

<sup>332</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷八，页 544—545。

<sup>333</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页 222。

<sup>334</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷五，页 332。

<sup>335</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷二，页 269—270；卷四，页 289—290。

<sup>336</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷六，页 406。

<sup>337</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷六，页 441—443。

孝廉曰：“十诫七克，无关事天。事天只在明心，自心一明，诚不期守而守、克不期修而修。”先生曰：“嘻，殆哉。此正释教诱人第一义。吾侪明理者，亦弗之思乎？谓心一明，便可成圣、便可升天；一切功行，无假修持。则古来诸圣都属寂定慧照等流，而修达德、行达道者，概属沉沦矣。如谓心明原有工夫，则空寂返照，何云能明？譬一宝镜，静置幽室，尘垢渐蒙，若不刮磨，光何能返？如谓心明即能诚克，又大不然。试问有心谁不明者，从古乱臣贼子，彼其心亦明君父为不可弑。胡然而明，胡然而弑，正为诚不能守、克不能持，不畏主命。故若遵主命，先自诚克。则此心虽昏，亦且踌躇未敢肆行矣。今佛贵明心，谓诚克皆可不事。不思中邦圣贤，曰修身曰日省，是何等用功？而其于心也亦必曰正、必曰存，岂第明之而已乎？”<sup>338</sup>

孝廉的问题颇似禅宗顿悟说或阳明知行合一论。而艾儒略之反驳，虽然是在批评佛教禅宗顿悟说所衍生的种种问题，字里行间流露出神秀和尚“时时勤拂拭，勿使惹尘埃”之意。又藉以儒家修持工夫论予以驳斥。其中所谓“试问有心谁不明者，从古乱臣贼子，彼其心亦明君父为不可弑。胡然而明，胡然而弑，正为诚不能守、克不能持，不畏主命。”或许正是对明末阳明心学泛滥所导致社会问题之反思与批评。

传教士除了给予信徒以宗教教义指导之外，同时还承担着以下各种职能。首先是宗教生活上的指导，包括告解和终傅。一般传教士不会在一个地方待很长时间，因为许多地方缺乏传教士，他们只能从一个地方待一段时间之后再去另一个地方。在等待传教士莅临之中，信徒在信仰生活上的渴求变得越来越明显。传教士不在的时候，信徒之间也只能通过互相辩难来满足这一需要。如1630年11月初一，“艾先生回三山，两阅旬矣。余复自家抵谒，问于先生曰：‘教中事理，广大渊深，有愈析而愈无穷者。即如降生救赎，此莫大事理也，向承师训，若无可疑矣。近与其叙质疑送难，复觉有未安者，非师其谁启之？’”<sup>339</sup>其中提到，李九标与李九功互相“质疑送难”以理解“教中事理”，但“复觉有未安者，非师其谁启之？”也只有等待传教士解惑。其次，除了提供宗教生活上指导之外，传教士还承担了宗教道德的监督者的角色，亦即对信徒的宗教道德进行规劝与惩戒。如《口铎日抄》第八卷记载：

二月朔日，友有父子责善，以过激而干父怒者。先生闻而责之曰：“此骄傲不孝敬之罪也。夫人子事亲，有隐而无犯礼，则既言之矣。若不能和气怡色，乃言高语大，致貽亲谴，是自视贤能而父母之不己若也。罪滋甚矣。”是友闻言，不觉大恸。<sup>340</sup>

传教士斥责这位“干父怒”者为“骄傲”与“不孝敬”，可谓都违反了教规，即是“罪”。这样进一步深化信徒对教义的理解和对天主的敬畏。

再次，传教士还为信徒提供为解释社会、自然现象和各种问题的意义系统。<sup>341</sup>这个意义系统中，核心是天主教一神论，但除了教义之外，包括天主教之外的西方自然科学知识。如艾儒略对雷电的解释可为例证：

其香曰：“请问雷电之说。”先生曰：“雷之为物也，乃空中四元行所渐结而成。惟受密云包裹，奋不得出，遂殷殷有声。一遇云薄之处，则迸击而下，遇物而震碎矣。电则结而未成，故只闪烁有光，而不能有声，且亦不能下击也。”其香曰：“雷之击物也，或出于偶。若人之被震而死，岂出于偶然者乎？”先生曰：“雷虽无情之物，然非上主所命，亦不能妄击一人。即如水火皆无情之物，然其焚人溺人也，非有上主允命，不可。是皆可推类而齐观者也。”<sup>342</sup>

上面前一部分基本上是按照西方自然科学（四元素说）来解释雷电的，而且与宗教毫无

<sup>338</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷七，页499—500。

<sup>339</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷一，页64。

<sup>340</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷七，页459—460。

<sup>341</sup> 如毕方济之《画答》、《睡答》即是为信徒回答有关西洋绘画以及睡觉等问题之著作，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，页379—434。又如高一志《裴禄答汇》为传教士答信徒有关物理等之著作，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，页1—104。

<sup>342</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷八，页553—554。

关系；后一部分则明显地加入了天主教色彩。这种方法与耶稣会传教理念不无关系，耶稣会士认为这些自然科学知识都可以作为传教的工具与手段。这在其在华传教活动中得到了很好的体现。

因此，传教士在使用科技手段进行传教时，亦在某种程度上传播了西方近代自然科学。如卷一所载艾儒略使用“天地仪”解释昼夜长短、使用舆图解释地圆说，卷二载艾儒略使用《星图》解释星象等等。

第四，传教士往往成为地方宗教组织的指导者，为宗教组织制定规章、提供指导以及裁定各种争端等等。《口铎日抄》卷一即有如下记录“二十二日，诸友欲立善终会，请诸艾先生。”<sup>343</sup>所谓“请”概指请示艾儒略之意见，以之决定是否可以成立以及为此会提供指导等等。当然，这类天主教地方宗教组织往往是当地信徒群体自发成立，其目的亦为当地信徒群体宗教生活提供帮助或维系天主教信仰在当地信徒中的持续。其中信徒领袖之角色颇为重要。如《口铎日抄》卷三录有“偶及立会之举，俞体高曰：‘比来立会，悉某某之功。’”<sup>344</sup>《口铎日抄》中所提及的善会组织还有“仁会”（卷六，页 395）、“贞会”（卷六，页 404）、“主保会”（卷六，页 412）、圣母会（卷六，页 417、443-444，卷七，页 512，卷八、页 580）。这些基层善会组织一方面可以弥补因为传教士人手不够而带来的缺陷，另一方面则为当地信徒群体的宗教活动提供支持帮助。其中出现最多的“圣母会”自利玛窦时代即已成立。其在明清天主教的发展过程以及在明清天主教徒群体形成与壮大中起到了积极作用。

## 5.2 宗教生活中的冲突与融合

艾儒略在闽传教时，基本上保持了从利玛窦传承下来的传教方法与策略。<sup>345</sup>这些方法与策略在耶稣会士之间都能保持一致，如其香所言，“标奉教于诸先生，六七位于兹矣。诸先生教规，划然归一。”<sup>346</sup>但针对不同的皈依对象，传教士所采取的方法也有所差异，如其香问艾儒略，“至若教法之宽严缓急，则微有不同。斯随其性之所近乎？抑教之初辟利用宽，其大行也，利用严乎？”艾儒略回答到，“圣保禄语其徒曰：‘凡初奉教之人，如始孩然。饫以厚味，不能受也，只宜饮之以乳。’夫厚味于人，非为无补，然于始孩则非宜也。教之缓急次第，亦复如是。且《古经》有云：‘因衣而降雪。’”<sup>347</sup>

虽然教法可以因人有异，但对于皈依者而言则必须做到“十诫”之要求，否则就不能得到施洗。例如严重违反十诫中的第六戒“毋行邪淫”的纳妾行为，则明确被传教士加以禁止。杨庭筠曾经因纳妾而被拒绝受洗。<sup>348</sup>在《口铎日抄》中亦有类似事例：

夏四月朔日，艾先生回自樵川已阅月矣。余至三山入谒，而二先生具在。卢先生徐问曰：“翁允鉴求领圣水，亦心切否？”对曰：“然。”艾先生曰：“未也，斯只可言欲，而未可言要。”余曰：“欲与要有异乎？”先生曰：“欲奉教者，徒兴慕道之心，间有顾虑而未肯勇决耳。若要，则必猛力奋断，虽有他虑，不遑顾也。今彼地狱之人，岂无欲奉教为善之一念，惟其因循不断，致堕永罚。吾方惧允鉴之止于欲也。尚其有进焉，斯可已。”<sup>349</sup>

从上面可以看出，翁允鉴急切想受洗，但艾儒略认为其还有“他虑”而“未肯勇决”，因而只是“欲”受洗，而非“要”受洗。《口铎日抄》又记载：

初四日，其叙随至三山，携翁允鉴候二先生书。艾先生展视未竟，似有咨嗟、叹惜之声。因谓余曰：“读允鉴诸书，具见苦情，惜有所系，未能即脱也。譬之大鸟焉，欲

<sup>343</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷一，页 57。

<sup>344</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页 226。

<sup>345</sup> 关于艾儒略传教策略可参见林金水：《试论艾儒略传播基督教的策略与方法》，载《世界宗教研究》1（1995）：36-45。

<sup>346</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷八，页 562。

<sup>347</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷八，页 563。

<sup>348</sup> 参见《杨淇园先生事迹》，另参见《励修一鉴》，页 463-465。

<sup>349</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷二，页 100。

展翅高飞，适有线系其足，线不去，则飞不高矣。”<sup>350</sup>

从上可见翁氏之心情，但《口铎日抄》并未明确记载翁氏受洗情况。极有可能因为翁氏没有达到“十诫”基本的要求而被艾儒略拒绝给予施洗。《口铎日抄》卷二，李九标对艾儒略提到以下情况，“昨所晤翁友，雅有向道之心。然以少年负隼才，恐于第六诫未易守也。”<sup>351</sup>这里的“翁友”极有可能就是翁允鉴，也就是说，艾儒略极有可能是因为翁允鉴纳妾而拒绝给予施洗的。

纳妾问题尤其体现出儒家与天主教之间的差异与冲突。《口铎日抄》中关于纳妾问题的记载达到十几处，最普遍的问题就是，“人当中年无子，不娶妾则恐陷不孝之名，将奈何？”<sup>352</sup>也就是说，如果要尊崇天主教就不能娶妾，但却成为不孝之子孙。换言之，如何处理既要孝顺父母，又要尊崇天主之间所存在的矛盾？这对于已入教或想入教的儒家士子来说，都是一个非常棘手的问题。所以李九标说，“敝邦只此一事，疑议滋多。”<sup>353</sup>一般来说，入教的儒家士大夫必须选择后者，如林一俊受洗后虽然“岁校得首”，众多儒家朋友劝其纳妾，但林“弗顾也”。<sup>354</sup>然而实际上，许多入教之后的儒家士大夫仍然还有纳妾的念头，以履行儒家之道德要求。换言之，虽然天主教明确禁止纳妾，但某些儒家教徒仍然首先以儒者自居，甚至对于自己天主教徒之身份亦鲜顾及。<sup>355</sup>

传教士对于纳妾的处理办法是改变儒家的伦理内容，具体即把“无后”中的儒家伦理道德意蕴，用天主教教义加以剔除。也就是说，“无后”不是真正的不孝，而有“后”不一定就是孝。真正的大孝则是尊崇天主。传教士对儒家伦理的改造实际上不是在“补儒”，而是在“易儒”。在这种“易儒”的框架下，儒家天主教徒对传统儒家的某些违反教诫事例之诠释也完全发生变化。如教徒张赓认为舜妻二女，“未敢信其真也。诚真也，余又未敢许其是也。”<sup>356</sup>也就是说，张赓认为此事非寔，若寔则表明舜非“尽善”。这种诠释完全改变了舜之形象，“舜亦非尽善”。若如此，以天主教立场看，舜恐怕难跻天堂。这种解释想必难以被儒者所接受。另一信徒则如此理解，即“二女之称，乌知非所称第二女乎？后世不察，误传为二人，未可知也。且娥皇、女英，乌知非一人名，误分为二者乎？世世传说，遂为娶妾者作话柄耳。”<sup>357</sup>此种诠释可谓融合儒家与天主教中的部分观点。但实际上仍不成功。因为对于儒家士大夫而言，“娥皇、女英”确实是二女，而非一人。

然而，在对待其他有冲突的问题上，传教士之态度则表现得相当暧昧，甚至模糊不清。<sup>358</sup>如有关堪輿，传教士一方面积极反对堪輿，“素辟堪輿之说”，但另一方面又反对“漫然轻置”，即要“择一净燥之区，毋使水土亲肤”。换言之，传教士反对“过惑堪輿之说”，即过分迷惑于堪輿。<sup>359</sup>又如占天象，传教士明确反对占卜问著，但同时又说“占天象者，占岁之丰凶、时之寒暑，或风雨、或晴阴，亦理之所有耳。”即可以占天象。<sup>360</sup>那么，对于信徒而言到底可不可以占天象呢？确实令人难以抉择。<sup>361</sup>再如对待城隍之态度上。传教士一方面旗帜鲜明反对将城隍、佛、仙等作为天主之代理，但另一方面又在某种程度上承认城隍之合理性，“按经典、圣谕，造物主化生万物，凡一人生，则令一天神护守之；一城一国，复令一

<sup>350</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷二，页102。

<sup>351</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷二，页163。

<sup>352</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷二，页154。

<sup>353</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷二，页106。

<sup>354</sup> 明末官场，曾流传个口号，即中式之后“改个号，娶个小”，即言娶妾为当时士大夫一贯风行之举，林之拒绝有违常道，参见陈宝良：《明代儒学生员与地方社会》（北京：中国社会科学出版社，2005），页263。

<sup>355</sup> 参见黄一农：《明末中西文化冲突之析探……以天主教徒王徽娶妾和殉国为例》，载《第一届全国历史学学术讨论会论文集》，页211—233。

<sup>356</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页207。

<sup>357</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页207—208。

<sup>358</sup> “传教士们对中国经典的态度往往模棱两可，而且一般来说，他们对那些继续为准备参加科举考试而学习的皈依者的态度是模棱两可。”参见钟鸣旦：《〈圣经〉在十七世纪的中国》，载《世界汉学》第三期，页77。

<sup>359</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页192。

<sup>360</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页211。

<sup>361</sup> 另参见黄一农：《耶稣会士对中国传统星占术数的态度》，载《九州岛学刊》4/3（1991）：5—23。

大天神总护之。贵邦初立城隍庙，能合此意，则吾辈自当敬礼，求其转达天主，为人致福、免祸。”<sup>362</sup>这种说法确实让人误会城隍之立寔有其理。<sup>363</sup>

传教士的暧昧态度首先是因为在面对儒家士大夫时，为了避免因为过分强调天主教诫而突出中西之冲突，而使潜在皈依者难以接受天主教而考虑的。如费中尊问传教士，“向阅天学诸书，知贵教甚严而正矣。乃闻奉教之家，祖宗遗像，尽毁而不存，未知然否？”传教士遽复曰，“此讹言也，教诫无是也。”并认为“大抵创此说者，多属二氏之流”，亦即表明天主教无有如此违反儒家伦理纲常之事。<sup>364</sup>同时，这种暧昧之态度也反映出传教士融合中西差异之努力，如上述对待城隍的问题上，传教士就认为可以这么处理，即“书一木牌，称为‘天主所命护守本城之神’。即以天教之礼奉之，不用佛老之伪经伪礼，斯为得其正矣。”<sup>365</sup>

这种暧昧态度实际上也是为了儒家信徒更方便处理实际的生活问题，尤其是那些与天主教有明显冲突的地方。信徒的处理办法一般就是在不违反天主教诫的前提下，纳入部分儒家的习俗，其最终结果就是一种融合中西的新方式。如《口铎日抄》卷七记载：

先生曰：“余观中邦之礼，于亲没后，设遗像木主，虔供酒饭。此或人子如在之诚，然道味与孝情须相兼为妙也。近贵郡有教中友，于其亲谢世，知牲牢祭品与亡者形神无关也。只制一十字架，书亡者本名于旁，置座前奉祀。每七日，虽备馐食以待亲戚，必先奉献主前，诵降幅饮食经，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，佩圣栊，恭向圣号。且遗命其家人，凡子孙有奉教者，悉照昭穆之序，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？”<sup>366</sup>

上述所谓“道味与孝情须相兼为妙”中的“道味”<sup>367</sup>即指天主教，而“孝情”则指儒家。上述贵郡（即福州）教友“每七日”“备馐食”、“书亡者本名”，则是从“设遗像木主，虔供酒饭”的儒家习俗变化而来的，而“制一十字架”、“诵降幅饮食经”则明显是天主教的做法。同样，楚中教友“昭穆之序”之画像，实际上结合了儒家祖先牌位与天主教中十字圣号。可谓将中西两种不同方式融合在一起。

虽然传教士赞同此种变通，且对不同士大夫在不同问题上态度暧昧，但实际上天主教本身仍是一套完整的替代方案，<sup>368</sup>即该方案完全可以代替中国民间宗教文化。<sup>369</sup>民间宗教文化

<sup>362</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷八，页 530。

<sup>363</sup> 实际上，如同某些儒家士大夫一样，传教士对民间信仰的基本态度仍然以批判为主，虽然在面对不同听众时，传教士的态度有所区别。或者说，艾儒略等传教士并没有对民间信仰全盘否定，而是在某些方面采取了比较模糊的灵活策略。关于艾儒略对待福建民间信仰之态度，可参见张先清：《试论艾儒略对福建民间信仰的态度及其影响》，载《世界宗教研究》1（2002）：123—136。

<sup>364</sup> 以上见李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷六，页 388—389。

<sup>365</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷八，页 531。

<sup>366</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷七，页 469—470。

<sup>367</sup> “道味”一词在刘勰的《文心雕龙》（“道味相附，悬绪自接。如乐之和，心声克协。”见《钦定四库全书·文心雕龙》卷九《附会第四十三》，页 6a。）以及僧佑的《弘明集》（“苟心存道味，宁系白黑？”见《钦定四库全书弘明集》卷十一《与恒标二公劝罢道书》，页 21b.）中均有出现，范仲淹曾诗“道味清可挹，文思高若翔。”（见《钦定四库全书·范文正集》卷一《书海陵滕从事文会堂》，页 16a.）因而在文学与佛教中各有所指。有时，道味与味道亦可通用。而在道家那里，道味是指“淡味”。《说郛》有：“韩愈寄孟刑部联句云：‘美君知道腴，逸步谢天械。’或问：‘道果有味乎？’余曰：‘如介甫午鸡声不到禅林，柏子烟中坐拥衾；竹鸡呼我出华胥，起灭篝灯拥燎炉；各据槁梧同不寐，偶然闻雨落阶除。’澹泊中味，非造此境，不能形容也。”（见《钦定四库全书·说郛》卷八十一《道味》，页 50a.）因而，“道”与“味”是分开而言的。这里，艾儒略显然借用“道味”一词用来表示，需要以天主教为主，然后表现出来儒家的“孝”。

<sup>368</sup> 实际上，传教士有意识逐步形成并完善该“方案”。如针对儒家经典，传教士亦提出天主教经典（参见下一注释）；针对儒家蒙学，亦提出天主教蒙学（如罗儒望的《天主圣教启蒙》）；针对儒家《三字经》，亦有《四字经文》（艾儒略）；针对朱熹的《小学》，亦有《譬学》（高一志）；针对儒家丧葬礼，亦有《丧葬仪式》（李安当）与《天主教丧礼问答》（南怀仁）等等。这些功能“对等项”实际上表明传教士已经有所针对的提出自己的替代“方案”，具体可参见第一章的相关讨论。

<sup>369</sup> 当然这种替代方案并没有被耶稣会传教士所急剧推行，相反，艾儒略等传教士采取渐进的方式，慢慢改变中国信徒的传统习惯。当然，艾儒略也曾试图以天主教的传统置换儒家的经典传统，但二者之间却存在着无可弥合的差距，参见《口铎日抄》卷六，“‘场中之试，命题必以《五经》。然天主之要《经》亦有

可以概括为信仰、仪式和象征三个不可分开的体系。其中信仰体系主要包括神、祖先和鬼三类；仪式形态包括家祭、庙祭、墓祭、公共节庆、人生礼仪以及占验术；象征体系包括神系的象征、地理情景的象征、文字象征（如对联、族谱、道符）、自然物象征等。<sup>370</sup>而这三类体系都与天主教方案格格不入，因为这三类体系中都包含有偶像崇拜、多神论等内容。因此，无论传教士对待民间宗教文化态度是如何暧昧，其真实意图仍然是想用天主教方案代替民间宗教文化。因此在与儒家士大夫对话时，传教士总是力图在批评民间宗教文化之基础上宣扬天主教文化之优越性。但实际上儒家天主教徒只能在民间宗教文化中逐渐剔除与天主教冲突的地方，或者将天主教一神论纳入其中。就李九标来说，虽然其明知道传教士力辟堪輿，但其仍相信堪輿的某些部分有效，所以其对林子震说，“堪輿之不足信也，亦既闻命矣。然特论阴穴，未至于阳居也。今有一二名区，科第辈出，外此则寥寥若晨星。意风水所钟，亦有然者，子曷为我质之？”<sup>371</sup>也就是说，李九标对于“阴穴”还是深信不疑的，但他自己不好当面询问传教士，只好让林子震代为请教。

因此，民间宗教文化在某种程度上已成为天主教本土化的重大障碍。上面所述李九标就是一个例子。但同时，民间文化实际上也可以成为天主教本土化有效的载体。上述所言葬礼中的中西融合就是一例。民间文化一方面为天主教文化提供合法化资源，另一方面又可以接受天主教之改造。也就是说，儒家天主教徒并不是完全使用天主教方案，其可以在保留某些传统的基础上，纳入天主教方案的部分内容，如在毁掉供奉佛道神仙之家庙时并非完全拒斥家庙，而是在供奉祖先的同时也供奉圣十字。

同样，天主教在面对作为基层组织结构的宗族时，仍表现出极强的替代性，即天主教完全可以提供另外的组织方式，这种方式是以主堂为中心，不分血缘和男女，并且互相平等。而宗族则完全按照血缘组织起来，且有尊卑贵贱之别。传教士一方面利用宗族的社会资本优势来传播天主教，另一方面却遇到了宗族所带来的巨大阻碍。前者在明末三柱石的案例中得到充分体现。《口铎日抄》中的慕道者也常常是因为有亲属皈依而对天主教好感。如“初十日（1632年5月10日），柯桢符入谒，求为其子领洗。其尊人尚未入教也。”<sup>372</sup>“八月朔日（1633年8月1日），陈[广文]<sup>373</sup>蔡伯偕其弟叔衍至堂。”<sup>374</sup>虽然皈依天主教的儒家士大夫往往是某个家族的成员，但很显然，他们在皈依的过程受到了其他成员的巨大阻力。如《口铎日抄》卷七载，

七日，先生至桃源，张令公出谒。前令公以世俗谬迷，聊纪怪事数篇以寄慨。是晚先生因问曰：“近览尊纪，许多怪事，迹来还有然否？”令公曰：“有之，近有一孝廉，颇知圣教为正。每晤时，辄云欲令其昆弟相与从事。察其心，则自未之省也。”<sup>375</sup>

上述引文表明，某孝廉欲从教，但由于其昆弟没有皈依故放弃。又如艾儒略到海口传教时，有“郑文学”者想入教，但其同家人商量时却被家人所阻碍，“郑子雅志向道，顾谋之家人，反为所阻。”<sup>376</sup>由此可见，家族势力既可以成为传教过程中的有效工具，同时也会成为巨大障碍。但毫无疑问，天主教已经给明末宗族带来了冲击与挑战。

在反教士大夫那里，天主教就已经成为中国基层社会意义与秩序的潜在破坏者。实际上，某些儒家士大夫已经意识到天主教的这种破坏力量。而在皈依者那里，这种被视为破坏力量的天主教却成为积极有效的建设力量，尤其对于世俗人心来说。这在第一次教案中表现得尤为明显，徐光启与沈淮的观点可以作为代表。《口铎日抄》为我们提到一个很小的事实，“念九日，陈[广文]造访，尔宣陪坐。适有一妇人，靚服突至，尔宣俯首。”<sup>377</sup>而在南京教案中，

---

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；然必终艾萨克格勒孟多之七，始备受主恩。之五者，乃上主所定以试人者，人其可缺一哉？’”另参见[比利时]钟鸣旦：《〈圣经〉在十七世纪的中国》，载《世界汉学》第三期，页78。

<sup>370</sup> 王铭铭：《社会人类学与中国研究》（桂林：广西师范大学出版社，2005），页133。

<sup>371</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷一，页67—68。

<sup>372</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页213。

<sup>373</sup> 唐天宝九年设广文馆。设博士、助教等职，主持国学。明清时因称教官为“广文”，亦作“广文先生”。

<sup>374</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷八，页568。

<sup>375</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷七，页477—478。

<sup>376</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页221。

<sup>377</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页217。

徐从治曾对钟鸣仁予妇女洗礼大加贬斥，称其“瓜嫌不避，沦中国以夷狄之风”。<sup>378</sup>这里却表明，已经有妇女开始主动来到教堂，妇女开始冲破传统闺闱之束缚。<sup>379</sup>到目前为止，我们尚不知明末儒家天主教徒对于此类破坏传统社会秩序之现象如何理解。但这里确实存在一个悖论，儒家信徒相信天主教可以移风易俗，带来世俗人心之更新；但同时天主教却给传统儒家的社会秩序带来了冲击与破坏。<sup>380</sup>

## 第六节 天主教传播中的诸种问题：“然亦有一二不率者”

利玛窦的科技传教策略在《口铎日抄》中得到明确的延续。如卷二记载，“日将晡，有数友至堂。卢先生出肃客，徐观西琴，哗然叹赏。先生曰：‘人心亦有琴焉。善调者其音和，不善调其音乖矣。虽然人自有心，而人自调之，又非假借外物者比也。’……诸友复请远镜，卢先生出示之。其一面视物，虽远而大；一面视物，虽近而小。观闭，先生谓余曰：‘斯远镜者，一面用以观人，一面用以观己。’”<sup>381</sup>

上面所谓的“数友”就是对西方科技深感兴趣之人，传教士在他们观看仪器之时，积极灌输天主教教理。这种将西方科学、文化与天主教捆绑在一起的“整体销售”策略可谓十分有效，但也有儒家士大夫对此举洞若观火，如许大受认为“夷技不足尚”。<sup>382</sup>又如《口铎日抄》所记载，“三月二日，林有杞入谒，求观远镜。先生曰：‘子何镜之观也？有视至九重天而止者矣；有透九重天以上，而视天主无穷之妙理者矣。孰远孰近，二者奚择？’有杞曰：‘视天主之妙理者，其人之心镜乎？数日来，幸从先生讲解经旨，颇窥天外理矣。今愿假视形天者，一寓目焉。’”<sup>383</sup>林有杞想观赏望远镜，但传教士不许。林说“数日来，幸从先生讲解经旨”即表明其为了能观赏到望远镜已经花了数日来听讲道。

利用科技传教，确实让不少人成为天主教徒。<sup>384</sup>换言之，明末天主教徒主体就是这些人，但一个事实就是这些信徒中“富贵”者很少，而且很少再有如三柱石之类的士大夫皈依。《口铎日抄》卷七记载，“闰四月五日，先生入桃源，颜尔宣从，晚宿邸中。尔宣叹曰：‘诸奉教者，士庶非乏也，如富贵者之寥寥何？’先生曰：‘噫！昔耶稣尝谓宗徒曰，胡有财者进天国之难耶？以巨绳穿针孔易，以有财进天国难，何也？盖有所系吝故也。今中邦一二名卿，慕道而愿奉教者，此岂可泛视之乎？必有默荷主佑者矣。然则富贵而慕道者，论人情则难，论主佑则易。’”<sup>385</sup>

上面为我们提供了一个例证，虽然有不少士庶皈依了天主教，但富贵者却寥寥无几，传教士只好以慕道者中不乏“一二名卿”自嘲。如果从颜尔宣的心理出发，我们似乎可以发现，虽然天主教开始在社会中低层传播且取得不少成就，但在社会上层方面却大不如前。颜尔宣的心态实际上反映出对天主教忽视上层传教的某种不满。如果我们结合明末的社会情势以及有关宗教社会学理论来看，我们可以做出下面三个判定：对社会越有批判性的宗教越能容易吸引人；越能提供宗教回报（包括灵魂上和社会网络资源）的宗教越容易吸引人；越能提供社会建设方案的宗教越能吸引人。<sup>386</sup>很明显，明末入华的天主教符合这三个判定。颜尔宣所

<sup>378</sup> 徐从治：《会审钟鸣仁等犯一案》，载《明朝破邪集》卷一，《四库未收书辑刊》10辑4册，页350上。

<sup>379</sup> 关于晚明妇女与传教士之间的关系，可参见周萍萍：《明末清初传教士对妇女的宣教》，载《妇女研究论丛》6（2002）：29—34；以及林中泽：《晚明妇女的闭居与耶稣会士的反应》，载《华南师范大学学报》（社会科学版）1（2002）：51—56，135。

<sup>380</sup> 然而这在晚清反教运动中表现得异常强烈，在晚清反教文献中，与妇女以及性有关的不在少数。从中可以发现，随着天主教之传播，传统男尊女卑等三纲五常观念瓦解，儒家士大夫对此产生巨大反弹，可参见苏萍：《晚清民族主义性话语》，载《二十一世纪》8（2003）。

<sup>381</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷二，页109。

<sup>382</sup> 徐昌治：《破邪集》，页155。

<sup>383</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷四，页272—273。

<sup>384</sup> 实际上，艾儒略的传教策略稍微不同于利玛窦，利用科技传教的热情大不如前，但此并非表明，艾儒略等传教士完全放弃了科技作为劝诱士人皈依的手段之一，参见柯毅霖：《晚明基督论》，页163。

<sup>385</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷七，页476—477。

<sup>386</sup> 此处三个判定是根据斯塔克的相关命题总结出来的。对社会越有批判性，即意味着该宗教与社会之间的张力越大，皈依该宗教的信徒要付出的代价就越昂贵。但这种具有排他性的宗教会给皈依者提供更有价值的和显然更少风险的宗教回报。如斯塔克所谓，排他性宗教更容易产生归属感。（[美]罗德尼·斯塔克：《基督教的兴起：一个社会学家对历史的再思》，页246。）社会资本是由人际依恋构成，宗教资本则由

担心的正是对宗教回报之减少的担心。正是这种担心以及其他原因使得蓬勃发展的天主教本身出现一些问题。其一就是教徒未能严格遵守教规教戒。如《口铎日抄》卷二记载，

初十日，林文学过谒。徐问先生曰：“诸友之从天教也，其兢兢确守者固多。然亦有一二不率者，岂其尽无遗行与？”先生曰：“大凡奉教之人，其大过恒少。即间有德行未纯者，尚亦惩改有方，蒙赦有路。若不闻道，则有过而未必知，知而未必改，改而未可得赦也。譬之二人同欲北往，其一由正道，一反而南向。其由正道者，岂尽无颠蹶之时，然更起而力行，然有依归之所；其反向者，且不必论安步与否，然终为迷途，曷能至善地乎？”<sup>387</sup>

按《口铎日抄》凡例，上面林文学者盖非教徒，从教外身份指出教内“亦有一二不率者”，恐怕是对天主教的一种质疑或作为否定天主教之口实。但艾儒略之回答可谓十分得体，意即尽管皈依者有过，但不是大过，悔改之后必可得救；而未皈依者则无论有过无过均难“至善地”。我们从这则记录中可以发现，教内确实存在一些令教外人士所怀疑的现象。这些现象大概可以断定为未按照教戒要求，而将自己等同于一般世俗之人。从教外角度看，天主教徒应该“时对越靡諠也，时诵谢不辍也，时仆仆躬往主堂也”，即“对越、诵谢、躬往主堂”。<sup>388</sup>同时应该做到十诫之要求，其中教外人士关切的莫过于第六诫。这些行为可以说是区别信徒与非信徒之明显界限，也就是认同之具体体现。林文学之质疑可能就是因为某些信徒对自己的天主教徒身份感到模糊。而这些行为实际上就是无形的认同界限的标示。这个界限将天主教徒同普通儒家士大夫区分开来。关键是有些儒家信徒不愿意这种界限过于明显，而有些儒家信徒则愿意，并认为自己处于这种界限之内是真正儒家，而处于界限之外则非。这种认同之表征在随后清初天主教徒张星曜（1633—1711 以后）身上得到明显体现。

影响信徒践行教规教戒的莫过于世俗的“诱惑”。“廿一日，入夜。张筠伯与尔宣偕坐。适先生出，问曰：‘有何相证乎？’尔宣曰：‘顷与筠伯互勉行善，第虑诱惑多端，神力不加，且奈何？’”<sup>389</sup>这里所谓“第虑诱惑多端，神力不加”，正体现出某些儒家信徒在面对世俗诱惑时的真实情景。那么有哪些诱惑呢？无非就是违反教规教戒之行为。造成“神力不加”之原因应源于更世俗的思想，如林一俊曾叹曰，“今世之人，谬迷大本，皆谓奉教之人，悉天主所主；其不奉教者，天主不得而主之也。”<sup>390</sup>也就是说，某些人认为奉教之人才会受到天主赏罚，而未皈依者则非。这就暗含着一个信息，即如果想要施行那些被天主教所禁止、因此被天主所惩罚的行为，则必须不皈依天主教。确实如此，有些信徒可能因为这一点而退出教会，如《口铎日抄》卷七记载，“十七日，有友偶中魔诱，欲反诫别途。既而悔，悔而求赦，不胜媿戚。”<sup>391</sup>这里所述恐怕只是其中一例。在天主教蓬勃发展之际，此种退教行为不应视为鲜见。

因此，虽然也有大量士大夫皈依天主教，但我们不应忽视天主教在传播中的困难。如卷三记载，“念五日，驾适仙溪，独颜尔宣从。居三日，问道者不乏。着意奉教，未有也。”<sup>392</sup>也就是说，虽然有不少人对天主教感兴趣，但真正皈依者则没有。卷三又记载，“少顷，众议建堂之事。因曰：‘圣教之正也，人人知之；圣教之行也，人人难之。甚矣，邪之中人深

---

对于一个特定宗教文化的掌握和依恋程度构成。当人们皈依该宗教时，人们倾向于选择能最大化的保存他们的宗教资本的选择。前两个判定基本上是根据斯达克有关“张力”与“宗教资本”推论出来的，第三个判定是补充，因为在所谓“天崩地裂”的明季社会，社会上业已出现各种“建设方案”，尤其是对世道人心的，包括实学思潮以及各种结社运动，天主教无疑也是此类“经济”中一个具有很强竞争性的“经济单位”。关于斯达克的有关命题可参见[美]罗德尼·斯达克、[美]罗杰尔·芬克：《信仰的法则——解释宗教之人的方面》，杨凤岗译（北京：中国人民大学出版社，2004），页238—239，345—346。关于“社会资本”可参见郭毅等：《人际关系互动与社会结构网络化——社会资本理论的建构基础》，载《社会科学》8（2003）：64—74。

<sup>387</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷二，页129—130。

<sup>388</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷六，页415—416。

<sup>389</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷七，页504。

<sup>390</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷二，页121—122。

<sup>391</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷七，页485。

<sup>392</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页216。

乎？’”<sup>393</sup>此正可作为一例证。以至于信徒孙儒理对传教士抱怨“漳之奉教者，未数数也。”<sup>394</sup>

对于这类问题，传教士和信徒一般会从神学角度加以说明，即把这类现象的原因归于“三仇”（肉身、世俗、魔鬼）之一的“世俗”，如艾儒略所言，“世俗陷人，有如陷阱。坠其中者，奋拔未易易也。……今人染俗未深，转移入道犹易，此亦在壑之蛙耳。如已坠世俗之井，欲其望道而跃，是岂旦夕之功哉？”<sup>395</sup>同时，实际上我们仍可以分析出这些世俗原因的具体内容。其一乃为“世俗事务”如生计等，“念七日，晖宇复入谒，张令公劝勉之。晖宇唯唯，曰：‘圣教之当从也，余稔知之。但以贫屡累心，不免为俗绊耳。’”<sup>396</sup>这里所谓为俗所绊，具体是指“贫屡累心”，即贫困的原因，盖晖宇此人为了生计而需要从事更多俗务，从而不能如期至堂、听从讲道，从而难以从教。其二就是“教规颇严”，如卷八记载，“十一年戊寅，八月既望，艾先生过莆，访朱宗伯，会相国于横塘。相国曰：‘承大教及所刻诸书，必窃向往。但教规颇严，未易从事也。’”<sup>397</sup>这里所指恐怕就是第六戒。亦可能指其他教戒，如哀矜十端。《口铎日抄》就记载，有信徒劝人行哀矜，但“劝不从，悔不听，奈何？”<sup>398</sup>也就是说，天主教教规教戒亦有可能成为士庶皈依之障碍。其三恐怕就是中国本土思想之影响，尤其是佛教思想。《口铎日抄》中亦有不少具有佛教思想背景之人与传教士进行辩难的片断。如“二十日，先生驾适邑治，问道者踵相接也。时有数友，向惑轮回之说，谓人寿修短皆前生功罪所定者。”<sup>399</sup>即表明不少人相信因果报应，而对天主教难以接受。再如一孝廉曰：“佛家五戒，与天堂、地狱等说，其于天主诸书，皆可互证，先生何不容而附之？”<sup>400</sup>此乃典型的儒家“和而不同”思想，正符合当时三教合一潮流。因此，同是该孝廉曰：“耶稣为天所笃生之大圣，亦如儒之孔、玄之老、禅之释等尔，未必为真天主。”<sup>401</sup>此将耶稣与孔、老、释等圣人等同而别为一类。其四就是某些士大夫对于天主教破坏传统礼节，即传统儒家社会秩序之担虑。如“[广文]复问曰：‘天主当敬，余稔知之。但窃有疑者，天子祭天地，诸侯祭山川，大夫祭五祀，士庶人祭其先，今贵族家家供奉天主，不亦僭乎？况士庶之家，螭居蓬户，亦必供奉主像，毋乃太褻耶？’”<sup>402</sup>除了对天主教僭越祭天的担虑外，还包括因为天主教禁止纳妾而违背孝道之担虑。其五就是天主教教义本身。教义中有些部分，如三位一体、天主降生、原罪、救赎论等完全是一种新的、异质的宗教思想，对于某些士大夫来说，理解这些思想之困难或许就成为其皈依之阻碍。<sup>403</sup>同时，教外人士亦有可能利用这些深奥思想对天主教进行攻击。如林一俊曾被其一个客人因原罪问题所责难，“客有难予者，谓天主赏罚，既云于其身，不于其子孙。乃一原祖犯命，而罪遂流万世而无穷，斯二说似乎相悖。俊未知所对也。”<sup>404</sup>在《口铎日抄》中不凡此类事例。<sup>405</sup>

同时，通过《口铎日抄》我们还可发现，明末天主教在利玛窦之后的传播对象，确实存

<sup>393</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页 212。

<sup>394</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷七，页 518。

<sup>395</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页 216—217。

<sup>396</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页 202。

<sup>397</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷八，页 528。

<sup>398</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷七，页 517。

<sup>399</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷二，页 138。

<sup>400</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷七，页 498。

<sup>401</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷七，页 491—492。

<sup>402</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页 220。

<sup>403</sup> 正如叶向高所云：“东夷西夷先圣后圣，其揆一也。岂不信哉？……惟谓天主降生其国，近于语怪。”

（叶向高：《苍霞余草·西学十诫初解序》，载四库禁毁书丛刊编纂委员会编：《四库禁毁书丛刊》集部 125 册，北京：北京出版社，1997 年，页 449。）又云：“其说谓天地万物皆有造之者，尊之曰天主，其敬事在天之上人甚异之。”（叶向高：《苍霞余草·职方外纪序》，页 450。）叶向高认为“天主降生”为“语怪”，“敬事在天之上人”为“甚异之”，反映出部分士大夫难以理解某些教义。所以，叶向高认为真正皈依天主教“以为真得性命之学、足了生死大事者，不过数人”。（页 449）那些“奉其教者”，只是因为“其言天主则与吾儒畏天之说相类”（页 450）。此可为一例。

<sup>404</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷三，页 229。

<sup>405</sup> 再如“九月初八日，戴文学入谒，请于先生曰：‘向读天学诸书，如《七克》、《十诫》、《论学》诸篇，可谓种种妙义矣。然此衷终有未解者，独降生一节。夫天主之为天地万物主是已，当降生为人。则天上无主，化工不久辍乎？如谓天主仍在天，而降生者另一天主，是二天主矣。’”（《口铎日抄》卷二，页 140。）

在着从社会上层向中低层的转变的趋势。<sup>406</sup>我们发现除了儒家士大夫皈依天主教之外，还有不少商人、医生等行业从业者。<sup>407</sup>如卷七记载，“先生询于众曰：‘年来诸君，作何善事？’时有杨姓者，医士也。对曰：‘某业医，无他善，但有贫病、乏药者，随心济之。’先生曰：‘济药亦为善，然第济人不济己何？即知济己，不济家人亲戚何？’周修我亦医士也，起而言曰：‘安有济人药，而已及家人亲戚不知济哉？’”<sup>408</sup>上述杨姓者和周修我均为医生。同时，传教士在与别人交往时往往来者不拒，尤其注意与佛道两教人士交往。《口铎日抄》中曾记载艾儒略与道教社团的交往，

漳有立修真会者，以吕纯阳为宗。十六日，有彼会士来谒。问先生曰：“敝会教规，分有功过格，每朔望向吕祖师焚之，亦教人为善意也，先生以为何如？”先生曰：“省察功过，固属善事。但思人之有过，果获罪于谁，则有过而求救，亦将求救于谁也。孔子曰：‘获罪于天，无所祷也。’其意云何？必以吾人苟得罪于天地之大主，则自天地大主之外，更无处可求救耳。今者省己之过，而告于纯阳，何从得赦？反增不识主之罪矣，乌乎可？”客曰：“敝会亦尝拜上帝，是非不识主者。”先生曰：“认主不真，敬畏不笃，祈望不殷，偶尔一拜，亦良知所动耳。且彼佛亦拜，仙亦拜，三教亦拜，何处不拜也。志向不定于一真主，功行到底无成。譬如泛海而无指南，随风漂泊，茫无定向，何能到岸？坐见沉没而已。”<sup>409</sup>

上面的引文即表明，修真会士应该属于道教之一派，力行功过格，崇拜吕纯阳（字洞宾，约 798—？）。而且，饶有趣味的是他们宣称“亦尝拜上帝”。此即表明，对于他们而言，天主教无非是类似于道教的一个宗教派别而已。而对于传教士而言，这种判断难以接受，因为天主教一神论决定了一种毫无怀疑的普遍主义。也就是说，天主教适用于天下万国，天主应该是所有人的天主，天主教应该是所有人所尊奉的唯一的真教。但对于当时的某些人而言，天主教的一神论排他主义，明显与中国儒家所奉行的多元主义相冲突。前面业已提及，某些士大夫仍将天主教当作类似于儒释道一类的宗教派别，而将天主等同于孔孟、佛、仙。如果从文化的角度来说，天主教一神论普遍主义是当时中国本土文化所遭遇到的一个潜在的敌人。因为，天主教普遍主义需要将中国本土文化按照天主教文化进行审视与改造。对于以天朝上国自居和具有文化优越感的士大夫来说，这种做法无疑就是“以夷变夏”。但无可否认，与清末的武力传教不同，明末的天主教实际上与中国文化之间是在平和地进行对话与交流，而《口铎日抄》则为我们提供了认识和理解这些对话与交流的重要信息。

此外，另有学者指出，在李九标时代，活跃在福建的传教士不止艾儒略等四人（例如在福州有方济各会传教士，当时在福建的方济各会士达 12 人；<sup>410</sup>在福州亦有耶稣会士阳玛诺等等<sup>411</sup>）。而对于其他传教士，《口铎日抄》却没有任何记录。<sup>412</sup>如果我们从李九标的身份意识出发，我们可以非常容易的理解这种令人费解的现象。上面业已提及，《口铎日抄》没

<sup>406</sup> 根据林金水的统计，艾儒略所认识的人当中，显官贵族皈依天主教的很少，大部分是贫民百姓，参见柯毅霖：《晚明基督论》，页 166。同时，明中后期士人交往对象亦发生下移，参见徐林：《明代中晚期江南士人社会交往研究》，第三章，上海：上海古籍出版社，2006，页 114—146。Brockey 认为 1633 年左右，耶稣会士不再需要高层士大夫的保护，实际上他们寻求高层士大夫提供合法性保护的目标已经达成，参见氏著 *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.91。实际上，根据杜鼎克，在前五年（1624—1629）艾儒略主要与上层士大夫交往，而 1629 年之后，艾儒略主要集中于传教活动，参见 Zürcher, Erik. “Aleni in Fujian, 1630-1640: The Medium and the Message”, in *Scholar from the West—Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China*, p.597.

<sup>407</sup> 正如谢和耐所言：“事实上是约 1620 年之后，耶稣会士们不再于大文豪与高级官吏中进行归化活动了。……因此，传教士们当然会最终将其努力转向了民间阶层，如农民和城市小职业主阶层。”见谢和耐：《中国和基督教……中国和欧洲文化之比较》，页 67。

<sup>408</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷七，页 508。

<sup>409</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷四，页 277—278。

<sup>410</sup> 汤开建：《明清之际方济各会在中国的传教》，载卓新平主编：《相遇与对话……明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》，页 224。关于方济会士在福建的传教活动，可参见崔维孝：《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579—1732）》，第二章与第三章（北京：中华书局，2006）。

<sup>411</sup> [美]邓恩著：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，余三乐、石蓉译（上海：上海古籍出版社，2003），页 241。

<sup>412</sup> 参见许理和：《李九功与〈慎思录〉》，页 75 注释 2。

有出现任何“铎德”、“天主教”等字眼，只有“先生”与“天学”。也就是说，李九标仅仅将天主教理解为“天学”，<sup>413</sup>而将传教士理解为“先生”，意即李九标仍然是将天主教当作是或类似于儒家的学说派别。李九标在皈依后仍然执着科第以及编纂《枕书》的行为无不表明，他仍然没有放弃儒家之认同。而按照儒家的习惯，一般来说，学生拜某某先生为师是比较固定的，且不会随便转投他人。按李九标向艾儒略“执经问道”，李氏极有可能亦将艾儒略当作自己的老师，也就是说，当其已有某位老师时，其很少会再向其他传教士“执经问道”。<sup>414</sup>《口铎日抄》中，李九标就称艾儒略为“先生”，而称其他传教士则加上中文姓氏，如称卢盘石为“卢先生”。此即表明，儒家的师从关系已被移植到天主教之中。而在李嗣玄所撰的《西海艾先生行略》中，李九功就自称为艾儒略的“福唐门人”，与曹学佺交善的沈从先<sup>415</sup>自称“三山门人”，李嗣玄则自称“绥安门人”。李嗣玄将诸信徒称为艾儒略诸“弟子”。<sup>416</sup>

## 第七节 小结

护教著作《圣教信证》中署名“后学晋绛韩霖、闽漳张赓暨同志公述”。此即表明，明末天主教徒群体已经呈现出两个特点。其一在合法性与合法化途径上，信徒与传教士一样，努力从古代儒家以及历史中寻找资源，以恢复真正儒家相标榜，以批评世俗姿态示人。李九标自称“景教后学”即表明其身份之来源乃合法合理的，非外来的、异质的。当时在泉州等地所发现的景教十字碑（其中，1619年在泉州武荣发现十字碑；1623年在西安周至发现了景教碑），则为他们提供了证据。李之藻在《读景教碑书后》云：“距知九百九十年前，此教流行已久。”即表明天主教由来已久，非新近才有的。<sup>417</sup>其二在群体身份认同上，信徒群体已经自觉形成一种高度的群体认同感，所谓“同志”者即表明群体之共同志趣所在，此即“天学”。张赓在《励修一鉴》序中称李九功为其“天友”，李嗣玄自称“社弟”。<sup>418</sup>张赓亦在序杨廷筠《天释明辨》中提及“吾天会”，即教会群体。<sup>419</sup>张能信序朱宗元《答客问》时即谓，“然余党未之知也。”<sup>420</sup>《口铎日抄》中只出现“天学”与“先生”即表明，<sup>421</sup>信徒将该群体当作具有共同志趣的儒家会社，一似于明末大部分士子所组成的会社如复社、几社等。换言之，在该会社中的宗教意识非常淡，甚至被信徒所忽视。各种实际上是纯粹的宗教仪式与活动，被理解成与儒家并不冲突的修养方式。信徒对省察、悔过等关注多于瞻礼、告解，甚

<sup>413</sup> “天学”盖源自利玛窦，但宋儒已有“先天学”与“后天学”等术语。明季所谓“天学”与“西学”相同，李之藻编辑《天学初函》时包括“理”与“器”两部分。但到清初，“天学”已经专指天文历算等自然科学，其中“理”的天主教部分被剔除。（正如徐海松所言，康熙中晚期士人响应西学的趋势是舍“理”求“器”，参见徐海松：《清初士人与西学》（北京：东方出版社，2000），页198—209。）李九标所理解的“天学”仍与李之藻相同，不仅包括天主教，而且包括科学。当然，对于如何理解明季“天学”之内容又有重大歧见。谢和耐认为耶稣会传教士所传的“天学”是一种“不伦不类的大杂烩”。而柯毅霖则认为明季耶稣会确实传有基督论等核心基督教教义，因而不可说是偏离了基督教。探讨“天学”该词含义的历史变化，对于我们理解明清天主教之发展大有裨益。

<sup>414</sup> 当然，另一个原因就可能是耶稣会在福建地区有不同的“住堂”，一般来说这些坐堂的传教士都是固定的，所以李九标与之交往的传教士亦是固定的。关于“住堂”之描述，可参见邓恩（《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，页292）的描述以及崔维孝（《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579—1732）》，页509—510）之说明。

<sup>415</sup> 曹学佺有《与沈从先到鸡鸣寺庙》、《新燕答沈从先作》、《寄沈从先》、《送沈从先》、《同沈从先、陈天中、弟修，借宿林氏别业，次日徐兴公、陈汝翔至，又次日，陈宿孺至》、《除夕前二日同从先、惟起过法海寺（即罗山堂，旧废今存）》、《美人夜读和沈从先》、《过沈从先》、《寒山寺别沈从先》、《哭沈从先》等诗作，均载曹学佺：《石仓诗稿》。

<sup>416</sup> 钟鸣旦、杜鼎克编：《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），页245。

<sup>417</sup> 饶有趣味的是，李九标等信徒称自己是“景教后学”，殊不知“景教”乃天主教中之异端。另关于景教碑发现的时间、地点均有不同意见，参见朱谦之：《中国景教：中国古代基督教研究》（北京：东方出版社，1993），页73—97。李之藻语转引该书页94。

<sup>418</sup> 方豪：《中国天主教史人物传》，页186。

<sup>419</sup> 张赓序《天释明辨》，载《东传福音》，第三册，页126下。

<sup>420</sup> 张能信：《答客问序》，转引自龚纓晏：《明清之际的浙东学人与西学》，载《浙江大学学报（人文社会科学版）》3（2006）：60—68。

<sup>421</sup> 此种“师生”关系在有明时期对于推动某一学说的普及与发展起到重要作用，诸如阳明心学的传播正得益于王阳明弟子的推动及其讲会活动，参见吕妙芬：《阳明学士人社群：历史、思想与实践》（北京：新星出版社，2006）。

有“诸友有未用功告解者”。<sup>422</sup>同样，在葬礼等具有重大宗教意味的活动中，仍然以儒家礼仪（尤其以朱熹《家礼》）为主。<sup>423</sup>从《口铎日抄》所记载的情况来看，众多信徒对于天主教核心教义如天主存在且至上惟一、三位一体、道成肉身等仍不理解。但此并不表明艾儒略放弃或忽视对天主教教义的宣讲。《口铎日抄》中亦有大量的福音宣讲。然而另一个事实是，李九标对那些长篇讲道没有完全记录，“凡大瞻礼日，先生论道中堂，妙义广博，为难于忆录，故兹不尽载。”<sup>424</sup>很显然，对于一个信徒来说，这些讲道应该是最重要的内容，为什么李九标没有完全记录这些内容呢？李九标给出的原因是“妙义广博”、“难于忆录”。也就是说是因为这些讲道太过于深奥了，难以回忆起来所以没有记录。其实李九标编辑《口铎日抄》的目的只是“裨益性灵，充拓学问”，并非完全从宗教角度出发的。这对于我们理解李九标的思想世界极其重要。然而，《口铎日抄》之中所体现出来的天主教徒群体，一方面通过各种活动加强与深化该群体的身份认同，另一方面即通过《口铎日抄》之编辑活动，增强该群体的凝聚力与群体性。

实际上，与明末大部分儒家信徒类似，李九标的思想世界亦十分复杂。且他不可能完全认同天主教，而是徘徊在儒家与天主教之间。儒家、天主教之间确实存在着张力，这种张力在李九标身上也完全存在。<sup>425</sup>在李九标身上，儒家认同始终占据着首要地位。其与复社成员的交往、编纂《枕书》以及《伦史鸿文》无不是此认同之体现。而作为一个天主教徒的李九标虽然履行了十诫等教诫，但其在天主教上的热忱并不十分明显（至少与其弟李九功相比较而言）。李九标与艾儒略的交往实际上被当作传统儒家师生关系的延续，而在李九标皈依之后，其仍然没有放弃科第。李九标利用天主教这种新的社会教化工具和基层组织形式，继续履行着类似于儒家社会教化之职能。天主教已成为可以代替儒家社会教化的一种方案，至少可以与儒家进行结合或对其进行补充。天主教确实改变了中国部分地区基层社会的生活与组织方式。

同时，通过《口铎日抄》我们看出，明末随着天主教的传入，中国社会中出现了一个独特的群体，即天主教徒群体。但该群体之出现，一方面为天主教的进一步本土化以及深入发展提供了可能，另一方面则承担了天主教与中国文化对话、交流与融合的载体。职是之故，虽然天主教经历种种教案与反教运动，但最终还是能够在中国流传下去，以至于今。但明末天主教徒群体在群体形态、认同构成、边界确立等方面，仍摆脱不了与正统儒家之间的依附关系。然而从明末到清初，中国社会中的天主教徒群体发生了显著变化，第四章将进一步论之。

---

<sup>422</sup> 李九标编、艾儒略等口铎：《口铎日抄》卷七，页 484。

<sup>423</sup> 此种情况之出现与耶稣会传教士的传教策略不无关系，利玛窦等传教士对中国礼仪如祭祖、祭孔等采取宽容之态度以迎合儒家士大夫，虽然争取得到儒家士大夫之认可，但亦造成不少问题。在艾儒略这里明显出现了“转折”，有关基督论、三位一体、圣母等核心教义问题，瞻礼、葬礼、诵念珠等实际宗教操作的著作不断出版。关于利玛窦的传教策略及其对待儒家之态度，参见孙尚扬：《基督教与明末儒学》（北京：东方出版社，1994），页 49—100。另参见孙尚扬、钟鸣旦：《1840 年的中国基督教》（北京：学苑出版社，2004），页 105—168。

<sup>424</sup> 李九标：《口铎日抄凡例》，载《口铎日抄》，页 26。

<sup>425</sup> 关于明末教徒双重身份之间的张力及其问题，可参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页 461。及刘耘华：《明末清初入教儒士的“新人”意识及其文化意义》，载《天津社会科学》2（2005）：137—143。

#### 第四章 明末到清初信徒群体交往之变化：从《口铎日抄》到《续〈口铎日抄〉》

随着明亡清兴，中国社会发生较大变化。天主教徒群体的群体交往以及宗教生活等等也发生了重要变化。本章即以重要文本《续〈口铎日抄〉》为主要文献来源，分析清初天主教群体在交往上所发生的变化，及由此变化给清初天主教所带来的种种问题。本章最后尝试指出该变化主要原因，即天主教徒身份认同之形成与确立。

##### 第一节 清初中国天主教的新发展与新变化

崇祯 17 年（1644），明清鼎革、紫禁城易主，作为异族之满清入主中华。中国天主教随着时局与社会发展而进入另一个时期。若将中国天主教在清前期<sup>1</sup>的发展态势详加区分，则可以将之分为以下不同阶段：<sup>2</sup>

第一阶段：1644 年—1665 年，天主教与新王朝磨合期；<sup>3</sup>

第二阶段：1666 年—1669 年，清初第一次反教运动；<sup>4</sup>

第三阶段：1670 年—1706 年，黄金时期；<sup>5</sup>

第四阶段：1707 年—1720 年，礼仪之争白热化与高潮；<sup>6</sup>

第五阶段：1721 年之后，禁教。<sup>7</sup>

除了杨光先因历法而反教之外，清初天主教基本上处于平稳发展的状态之中。入华传教

<sup>1</sup> 此处所指的“清前期”，主要是指从顺治元年（1644）到康熙六十一年（1722）。关于清初更长时期天主教总体性之介绍，可参见汤开建、赵殿红、罗兰桂：《清朝前期天主教在中国社会的发展及兴衰》，载《国际汉学》，第九辑（郑州：大象出版社，2003），页 81—106。

<sup>2</sup> 钟鸣旦将明清天主教发展分成 9 个阶段：1) 1580—1595；2) 1595—1610；3) 1611—1620；4) 1621—1630；5) 1631—1640；6) 1641—1650；7) 1651—1692；8) 1693—1720；9) 1721—1800。其中清初的天主教归于 6、7、8 三个阶段。（参见氏著 *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p. 543）。本文则将此时期细分为五个时期，以更明晰清初天主教发展概况。汤开建则将顺治时期天主教分为两个阶段：1644 至 1650 及 1651 至 1661，参见氏著：《顺治时期天主教在中国的传播与发展》，载卓新平、许志伟：《基督宗教研究》，第三辑（北京：宗教文化出版社，2001），页 231—243。

<sup>3</sup> 从 1644 年开始，天主教开始步入与清王朝的磨合期（虽然此时南明朝廷仍有耶稣会士，但不是此时天主教之主流）。该时期终结于 1666 年汤若望去世。可以说，得益于汤若望等传教士之努力，传教士与朝廷关系紧密，得到新王朝的支持与保护，但亦因此卷入朝廷权力纷争之中，参见孙尚扬、钟鸣旦：《1840 年前的中国基督教》（北京：学苑出版社，2004），页 322—331。

<sup>4</sup> 从刑部定案“汤若望传天主教、邪说惑人，为首，应革职，监候绞”（参见萧若瑟：《天主教传行中国考》，载《中国天主教史籍汇编》，页 167）到 1669 年杨光先去世，此一阶段为清初第一次反教时期。虽然，杨光先反教始于 1657 年，但对天主教有实质影响的乃是 1665 年的刑部判决。直到 1669 年康熙帝为传教士翻案，杨光先本人亦于此年去世，清初第一次反教运动才告结束。

<sup>5</sup> 此一时期，借助于南怀仁与康熙帝的亲密关系，以及传教士与康熙帝在翻案中的合作，使得天主教在此一时期得到充分发展。康熙帝更于 1692 年颁布宽教令。1700 年左右，天主教步入高峰期。而恰在此时，由于礼仪之争使得处于高峰期的天主教逐渐式微，参见 Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.557-8。

<sup>6</sup> 宽泛意义上的“礼仪之争”始于 17 世纪 30 年代。本文将 1707 年到 1720 年单独作为一个阶段，是要强调虽然礼仪之争一直都存在，但教廷与修会采取不同的解决办法会直接影响到天主教自身的发展。1707 年铎罗（Carlo Tommaso Maillard de Tournon, 1668—1710）不顾耶稣会士的劝告，向全体在华传教士发表公函，即“南京教令”。内容是宣布罗马教廷已于 1704 年禁止中国教徒敬孔祭祖，即“不允许听从神律的人祭孔和祭祖”；且“要求每一位主教、宗座代牧，各地的正权主教、传教士和司铎，不管是教区司铎，还是修会司铎——甚至耶稣会的——现在中国的传教士，以及将要来此地的传教士都有服从的义务。否则就遭自动绝罚的处分……”参见孙尚扬、钟鸣旦：《1840 年前的中国基督教》，页 359—360。1720 年，康熙帝下令禁教单方面终止了礼仪之争。

<sup>7</sup> 从 1720 年到雍正、乾隆等朝，虽然不断有传教士入华，但官方政策一直是严禁民人传习天主教。由此，还常常导致了各种因民人“私奉”天主教的案件的发生。

士与信徒、教堂数量亦在稳定增长之中。<sup>8</sup>可以说清初天主教与时局的发展，尤其与皇室之间关系的疏密大有关系。换言之，与明末天主教略微不同的是，清初天主教群体中缺乏类似明末“三柱石”之类的信徒，因而在上层士大夫中间并没有获得如明末时强有力的支持。清初中国天主教倾向于通过依附皇帝本人，而获得保护与传教上的便利。汤若望与顺治帝、南怀仁与康熙帝便是这种依附与保护关系的典型。<sup>9</sup>由于这种关系，康熙初天主教也转入了宫廷之内的权力之争。辅政大臣鳌拜借杨光先反教之机，趁势打击康熙帝所亲近之天主教徒及其势力。实际上是借机打击皇帝身边的异己力量，以提升自己的威权。<sup>10</sup>然而，康熙在权力之争中逐渐取得主动。南怀仁在得到康熙暗示之后，趁机三上奏疏，请求对汤若望及其他受冤屈死之教徒予以平反。同时，请求允许继续自由传教。再由于西洋历法在实验以及数理上胜于旧历法，南怀仁在朝廷中的地位进一步稳固，与康熙帝本人的关系也更密切。<sup>11</sup>康熙帝亦借历狱来树立自己的威权以及核心统治集体。而后随着在华教务之发展，南怀仁请求法国国王增派耶稣会士入华。<sup>12</sup>南怀仁等传教士在给康熙帝讲解西学同时，也乘势向其讲解天主教教理，同时也对其表示忠诚。<sup>13</sup>并参与帝国的某些建设，诸如兴修水利、<sup>14</sup>测绘舆图、<sup>15</sup>外事翻译<sup>16</sup>等等。作为回报，康熙帝给传教士以及天主教予以宽容以及直接支持。

这种“效忠一回报”之模式实际上与历史上传统的政教关系一脉相承。传教士与皇帝之间的这种良性互动，为天主教赢来极有利的外部环境。康熙帝曾一度颁布弛教令，表明天主教非邪教、允许传教士自由传教、民人自由信奉天主教，“奉旨依议，今地方官间有禁止条约内，将天主教同于白莲教，谋叛字样着删去。”<sup>17</sup>“各省居住之西洋人，并无为恶乱行之处。又并非左道惑众，异端生事。……西洋人并无违法之事，反行禁止，实属不宜。相应将各处天主堂，俱照旧存留。凡进香供奉之人，仍许照常行走。不必禁止。……奉旨依议，钦此。”<sup>18</sup>康熙帝在几次南巡途中均给予传教士以特殊关注。<sup>19</sup>亦钦赐给天主教堂匾额、诗歌与对联，并赐给传教士礼物。<sup>20</sup>这些行为的象征意义大于行为的实际内容。因为，这些行为表明康熙帝公开支持天主教，此即表明天主教乃官方承认之正教。亦在无形中表明天主教之合法性与传教之正当性。争取皇权之支持与保护历来是外来宗教本土化策略之一。虽然在此期间，个别地方间有反教行为，如浙江巡抚张鹏翮（字运清，1649—1725）的反教行为等等。但最终通过康熙帝之保护而得以化解。<sup>21</sup>

在礼仪之争所导致的康熙禁教之前，中国天主教实际上已进入全面发展的黄金时期。当时在华传教士除耶稣会士之外，还有方济各会、巴黎外方传教士等不同修会。耶稣会入华人数亦到达历史顶峰。<sup>22</sup>天主教教堂、住院分布全国各地，甚至连边远地区，诸如四川、贵州、西藏、新疆等地方亦有传教士的踪迹。“凡十三省三十处皆有天主堂”，康熙末年全国约有教堂近 300 座，受洗教徒 30 万人。<sup>23</sup>教堂、信徒数量迅速增长，例如松江府上洋（今上海）一带崇祯十二年（1639）有 1124 人受洗，而从顺治元年至八年（1644—1648）共有教友 3000

<sup>8</sup> 1700 年之后信徒数量有些微下降，但基本上仍处于上升态势，参见 Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.382-383.

<sup>9</sup> 参见孙尚扬、钟鸣旦：《1840 年前的中国基督教》，页 322。

<sup>10</sup> 参见萧若瑟：《天主教传中国考》，页 164—166、174。

<sup>11</sup> 孙尚扬、钟鸣旦：《1840 年前的中国基督教》，页 335—338。

<sup>12</sup> 法国保教权亦于此时兴起，参见萧若瑟：《天主教传中国考》，页 182。

<sup>13</sup> 萧若瑟：《天主教传中国考》，页 178—179。

<sup>14</sup> 参见南怀仁：《熙朝定案》（一种），载《天主教东传文献》（台北：学生书局，1965），页 201—222。

<sup>15</sup> 萧若瑟：《天主教传中国考》，页 192。

<sup>16</sup> 孙尚扬、钟鸣旦：《1840 年前的中国基督教》，页 339—340。

<sup>17</sup> 引自南怀仁等：《熙朝定案》（三种），载《天主教东传文献续编》，第三册（台北：台湾学生书局，1965），页 1721。

<sup>18</sup> 转引自萧若瑟：《天主教传中国考》，页 185。

<sup>19</sup> 参见南怀仁等《熙朝定案》（三种），《天主教东传文献续编》，第三册，页 1701—1804。

<sup>20</sup> 萧若瑟：《天主教传中国考》，页 187；孙尚扬、钟鸣旦：《1840 年前的中国基督教》，页 337。此种举动在顺治时期即已开始，参见汤开建：《顺治时期天主教在中国的传播与发展》，页 229。

<sup>21</sup> 萧若瑟：《天主教传中国考》，页 184。

<sup>22</sup> 参见 Standaert, Nicolas. 'The Jesuit Presence in China (1580-1773), A Statistical Approach', in Mungello, D. E. 主编：《中西文化交流史杂志》（*Sino-Western Cultural Relations Journal*, XIII, 1991, pp.4-17），页 7

<sup>23</sup> 参见陈佳荣：《中国宗教史》（香港：学津书店出版，1988），页 411。

人。至十八年（1661）时，每年受洗达二三千人。<sup>24</sup>

清初中国天主教发展之迅速除了与顺治、康熙皇帝本人支持、保护之外，还与以下几个原因有关。首先明清鼎革之后，社会趋向稳定，江南各地生产力显著提高，<sup>25</sup>人们参与宗教活动机会大大增加。其次是明末天主教徒后裔及其家族在清初依然保有强大势力。通过他们在地方上的支持与保护，天主教得以持续发展。诸如杨廷筠之女杨依孺斯、瞿式耜之子瞿若望等等；<sup>26</sup>又如徐光启孙女徐甘弟大及松江许氏家族对江浙地区天主教之发展大有贡献。<sup>27</sup>福建的严赞化及其子严谟、李九功及其子李奕芬、叶向高之孙叶益蕃等家族对当地天主教发展亦起到积极作用。第三，清初不同修会纷纷向中国派遣传教士，教廷为了避开葡萄牙、法国等国保教权而注重中国天主教本色化，<sup>28</sup>开始培养本地神父。<sup>29</sup>其四与清初思想界契合的是天主教对宋明理学亦持批判态度，主张在古典儒家中寻求“真义”。同时，辟佛道之理路亦迎合不少士大夫之心态，例如张星曜、朱宗元（字维城，1617 或以前—1659 以后<sup>30</sup>）之皈依天主教在很大程度上源自天主教对佛道之批判以及恢复“古儒”之努力。其五从认同角度来看，明清耶稣会士允许祭祖、敬孔等儒家礼仪，实际上是允许既是儒家士大夫，又是天主教徒。这两种身份并行不悖、互不冲突。另外，天主教亦开展大量的社会福利活动，间接或直接宣传天主教，例如各种修会如圣母会、以及徐甘弟大所创办的仁会<sup>31</sup>等等。

以上几个原因使得中国天主教在 18 世纪前期达到高峰，正如当时杭州信徒张星曜所言“今天教行于我中国，如日（月）中天”。<sup>32</sup>不料这种短暂的繁荣之后却又迅速陷入礼仪之争的泥沼之中。虽然其原因纷繁芜杂，但也从另一个角度反映了当时在中国传教士之众以至于产生内讧这类本不应该出现的情况。

与不少明末天主教徒是中上层儒家士大夫不同，由于不同修会加入以及天主教在中国的深入发展，清初信徒群体逐步扩大为中下层儒家士大夫以及普通百姓。<sup>33</sup>有更多信徒是没有功名与俸禄之儒家士子，亦有乡野村夫、耄耋、儿童与妇女等等。而在中上层士大夫与下层百姓之间，对于儒家礼仪、风俗习惯之理解与认识则存在巨大差异，此种差异一类于人类学中大小传统<sup>34</sup>之间的分殊。此种差异，直接导致对祭祖、祭孔、家庙、木主等礼仪之不同诠释，因而导致这些礼仪有无宗教性等信仰上至关重要之结论。当时在福安传教的方济各会士利安当正是听了一位信徒对祭祖礼仪描述后，才决然判定此为偶像崇拜。<sup>35</sup>

<sup>24</sup> 参见传教士潘国光（1607—1671）之记载，转引自方豪：《中国天主教史人物传》，页 267。

<sup>25</sup> 高王凌：《明清时期的经济增长》，载《清史研究》4（1999）：19—22。许檀：《明清时期中国经济发展轨迹探讨》，载《天津师范大学学报（社会科学版）》2（2002）：43—47。

<sup>26</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，页 149。Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.100.

<sup>27</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，页 151。另参见 King, Gail. “Candida Xu and the Growth of Christianity in China in the Seventeenth Century.” In *Monumenta Serica*, 46(1998):49-66. Mungello, D. E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH, 1985, p.254.

<sup>28</sup> 参见卫青心：《法国对华传教政策：清末五口通商和传教自由，1842—1856》，黄庆华译（北京：中国社会科学出版社，1991），页 9。

<sup>29</sup> 参见方豪：《中国天主教史人物传》，页 366—377。关于保教权以及教廷传信部等，参见顾卫民：《中国天主教本地化的历程》，载卓新平、许志伟：《基督宗教研究》（二）（北京：社会科学文献出版社，2000），页 293—294。

<sup>30</sup> 关于朱宗元生平考证，可参见龚纓晏：《明清之际的浙东学人与西学》，载《浙江大学学报（人文社会科学版）》36/3（2006）：60—68。

<sup>31</sup> 参见 King, Gail. “Christian Charity in Seventeenth-Century China”, in *Sino-Western Cultural Relations Journal*, XXII, 2000, (13-29), p.23.

<sup>32</sup> 张星曜：《天儒同异考·天教超儒序》，页 68b。

<sup>33</sup> Mungello, D. E. *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650-1785*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, c2001, p1.

<sup>34</sup> “大传统”（great tradition）与“小传统”（little tradition）是由芝加哥大学人类学家雷德斐尔德（Robert Redfield）在《乡民社会与文化》（*Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.）一书中提出来的。认为大传统作为时代主导思想是由上层文化精英、僧侣、哲学家创造出来的，如欧洲的基督教、印度的佛教、中国的儒教；小传统则是处于社会下层的不识字的农民在乡村生活中逐渐发展起来的。

<sup>35</sup> 参见孙尚扬、钟鸣旦：《1840 年前的中国基督教》；另参见李天纲：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》（上海：上海古籍出版社，1998），页 33。另有关多明我会传教与耶稣会士关于中国礼仪的不同理解之原因，参见 Cummins, J. S. *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, pp.63-67.

姑且不论导致礼仪之争的其他因素，但就以上所述来看，礼仪之争之爆发实际上是中国天主教进一步发展之必然结果。换言之，礼仪之争从另一个侧面体现中国天主教之繁荣。礼仪之争之爆发是天主教在中国发展所必然经历的一个阶段。只是对此所采取不同的策略与方法，可能会导致不同结果。但这个过程必然不可避免。<sup>36</sup>

如前所述，1670—1706 年为天主教在华传播的“黄金时期”。尤其是 1700 年左右，即康熙帝平反汤若望案、颁布弛教令后，出现了中国天主教发展的一个高潮。此时，教徒总数达 20 万、传教士则达 153 人。（参见图 4-1<sup>37</sup>与图 4-2<sup>38</sup>。）虽然此一时期，入华传教士人数不断上升，但相对于庞大的信徒来说，仍显不足。再加上天主教社区不断向乡村以及边远地区扩展，因此各种问题不断涌现。其中，为了解决传教士人手不够的问题，教会积极培育本地神父或在当地信徒群体中挑选信徒培养成为传道士，以协助传教士进行传教、管理以及进行其他宗教活动等工作。（参见下文对吴历的讨论。）

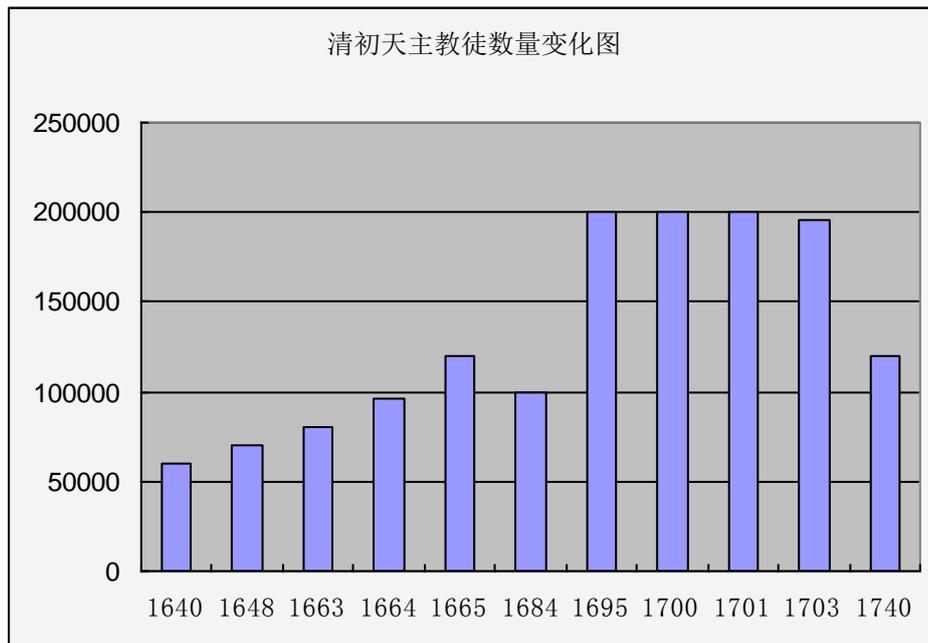


图 4- 1：清初天主教徒数量变化图

由图 4-1 可见，明清鼎革以来天主教徒数量一直处于缓慢增长之中。但在 1684 年左右出现下降。主要原因是 1665 年信徒总数不是很准确，有可能处于 10 万 5 千与 12 万之间，而 1684 年则为 10 万。但实际上仍处于缓慢增长之中。但上图还些微反映出从 1666 年到 1669 年，杨光先发起的反教运动对天主教所造成的影响。由于传教士被驱、民人被禁止传习天主教，天主教徒数量在一定程度呈下降趋势。1695 年到 1703 年中国天主教徒数量达到最高峰 20 万左右，但到 1740 年降到 12 万。直到清末才上升至 20 万多。<sup>39</sup>

<sup>36</sup> 此亦是宗教本土化所必然经历之阶段。除出中国之外，天主教在其他地方如印度等地传播时亦遇到类似问题。参黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页 395—396。

<sup>37</sup> Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.382-383.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp.307-308.

<sup>39</sup> 参见 Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p. 383. 关于顺治及康熙前期全国教堂、信徒数量的讨论，可参见汤开建：《顺治时期天主教在中国的传播与发展》，页 250—253。另参见 Duteil, Jean-Pierre. *Le mandat du ciel: Le rôle des jésuites en Chine. De la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus, 1552-1774*. Paris: Arguments, 1994, pp.196-201.

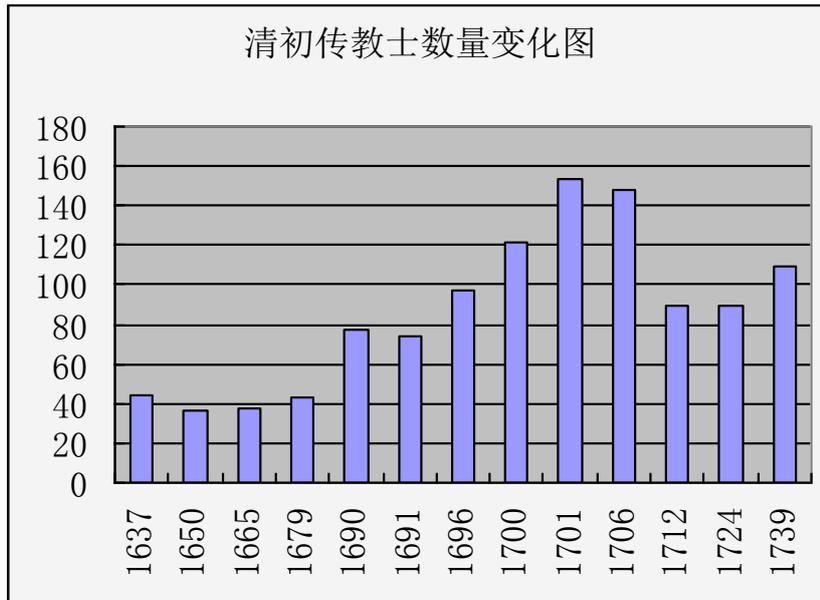


图 4-2: 清初传教士数量变化图

从图 4-2 可以看出, 清初入华的传教士数量亦一直处于上升态势。比较图 4-1 与图 4-2, 清初天主教徒数量与传教士数量大致处于相同的发展态势。传教士数量亦于 1701 年出现“高峰”, 达 153 人, 其中耶稣会士最多, 达 82 人。<sup>40</sup>1707 年施行领“印票”政策后, 有些传教士没有领印票而只得回到澳门, 即“不给印票者, 不许住堂, 令往澳门安插。”<sup>41</sup>因而传教士数量开始出现下降。

这一时期, 天主教社区 (Christian community) 亦出现些微变化。与明末不同的是, 清初天主教社区逐渐由城市转入山区乡村, 尤其是福建山区出现大量天主教徒群体。康熙弛教之后, 全国天主教社区呈扩张态势。无庸讳言, 天主教社区所呈现的是一种群体的发展态势, 且表明天主教是作为一种群体力量开始呈现出来。杨光先在反教著作中所谓“布邪党于济南、淮安、扬州、镇江、江宁、苏州、常熟、上海、杭州、金华、兰溪、福州、建宁、延平、汀州、南昌、建昌、赣州、广州、桂林、重庆、保定、武昌、西安、太原、绛州、开封并京师共三十堂。香山叠壑万人踞为巢穴, ……何故布党立天主堂于京省要害之地?”<sup>42</sup>恰恰从另一个角度描述了当时天主教社区的分布概况及特点。(具体情况可参见图 4-3 与图 4-4。)<sup>43</sup>

图 4-3 所呈现的是天主教社区从 1641 到 1650 年的发展概况。其中, 福建地区有方济各会传教士以及艾儒略、龙华民等耶稣会士深入到山村地区布教。<sup>44</sup>汤若则在北京地区望继续推进天主教之发展。江南天主教社区则由“三柱石”家族所推动与维持。然而由于清初战争以及镇压福建叛军及随后的郑成功反叛等等所引发的兵燹, 给天主教社区带来了巨大破坏。<sup>45</sup>在贵州以及广西, 则由于永历王朝与天主教关系紧密而使得天主教社区得以建立与发展。

<sup>40</sup> 参见 Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, p. 307.

<sup>41</sup> 转引自黄伯禄: 《正教奉褒》, 载《中国天主教史籍汇编》, 页 558。

<sup>42</sup> 杨光先: 《不得已》, 载《天主教东传文献续编》, 第三册(台北: 学生书局, 1966), 页 1077。

<sup>43</sup> 主要资料来自 Dehernge, Joseph. “Les chrétientés de Chine de la période Ming (1581-1650)”, in *Monumenta Serica*, Vol. 16, 1957, pp.1-136; “La mission de Pékin vers 1700”, *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)* 22(1953):314-338; “Les missions de la Chine du Nord vers 1700”, in *AHSI*24(1955):251-291; “La Chine central vers 1700:I, L’évêché de Nankin”, in *AHSI* 28(1959):289-330; “La Chine central vers 1700:II, Les vicariats apostoliques de la côte”, in *AHSI* 30(1961):307-366; “La Chine central vers 1700:III, Les vicariats apostoliques de l’intérieure”, in *AHSI* 36(1967):32-71; “La Chine du Sud-Ouest”, in *AHSI* 42(1973):246-287; “La Chine du Sud-Est”, in *AHSI* 45(1976):3-55.本文地图以及数据参考 Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.555-562.

<sup>44</sup> Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.555.

<sup>45</sup> 萧若瑟: 《天主教传行中国考》, 页 146—149。

四川则因为传教士被张献忠所获而得以建立天主教社区，但非常不稳定。<sup>46</sup>

虽然，清初天主教信徒以及传教士数量一直处于上升的态势，但在不同地方，天主教社区则呈现出不同的面貌。图 4-4 表明处于天主教发展高潮时期的 1700 年左右，天主教社区的分布概况。其中以北京、四川、江浙、江西为天主教社区集中地区。而在福建、广东等地则出现下降态势。福建地区主要是因为 1662 年左右的迁界政策所导致的社区数量减少。1665 年到 1671 年，广东驱逐大部分传教士，仅仅只有 4 个传教士留在广州。<sup>47</sup>由于明清天主教社区是以传教士为核心，离开传教士或与传教士联系中断，该社区的宗教活动有可能就处于停顿状态。当然，后期出现了本土神父，但实际上全国大部分社区仍以传教士为中心。<sup>48</sup>当时，弥撒崇拜虽然可以用中文进行，<sup>49</sup>但解经、告解等宗教活动仍离不开传教士。虽然有些教会由信徒领袖组织宗教活动，但在出现争执和疑问时仍需要传教士。因此当传教士被驱逐时，天主教社区就受到极大影响。1665 到 1671 年，杨光先排教运动所导致的消极后果异常明显。弛教令颁布后，与天主教徒以及传教士数量达到顶峰一致，全国天主教社区开始亦出现发展时期的顶峰状态。虽然此时期，传教士数量达 153 人之多，但在某个具体时期，相对于庞大的信徒群体来说，传教士仍然不足。<sup>50</sup>某些地方开始出现中国信徒传教的情况，如吴历所组织的“圣方济各会”，其目的即由中国本土神父向世人宣讲福音。<sup>51</sup>

---

<sup>46</sup> 萧若瑟：《天主教传行中国考》，页 125、134—135；Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.555。

<sup>47</sup> 参见 Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.555。

<sup>48</sup> 因为松江府有本土神父，所以较不受传教士被驱逐的影响，参见 Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.557。

<sup>49</sup> 1615 年，教宗保禄五世批准，礼仪部颁令准许以中文实行弥撒圣祭，诵念《日课》，任用当地人士担任神职人员，并准许翻译圣经，举行弥撒时不必脱帽等等，参见方豪：《中国天主教史人物传》，页 126。

<sup>50</sup> 例如，1703 年山东济南及附近有 14 所大教堂、14 所小礼拜堂、将近 6000 个信徒、且每年有 500 信徒受洗，然传教士只有一个，即耶稣会士法安多（Faglia Antonio），参见 Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.560, footnote 64。

<sup>51</sup> 参见下文的讨论。

1641 - 1650年基督徒社区分布图

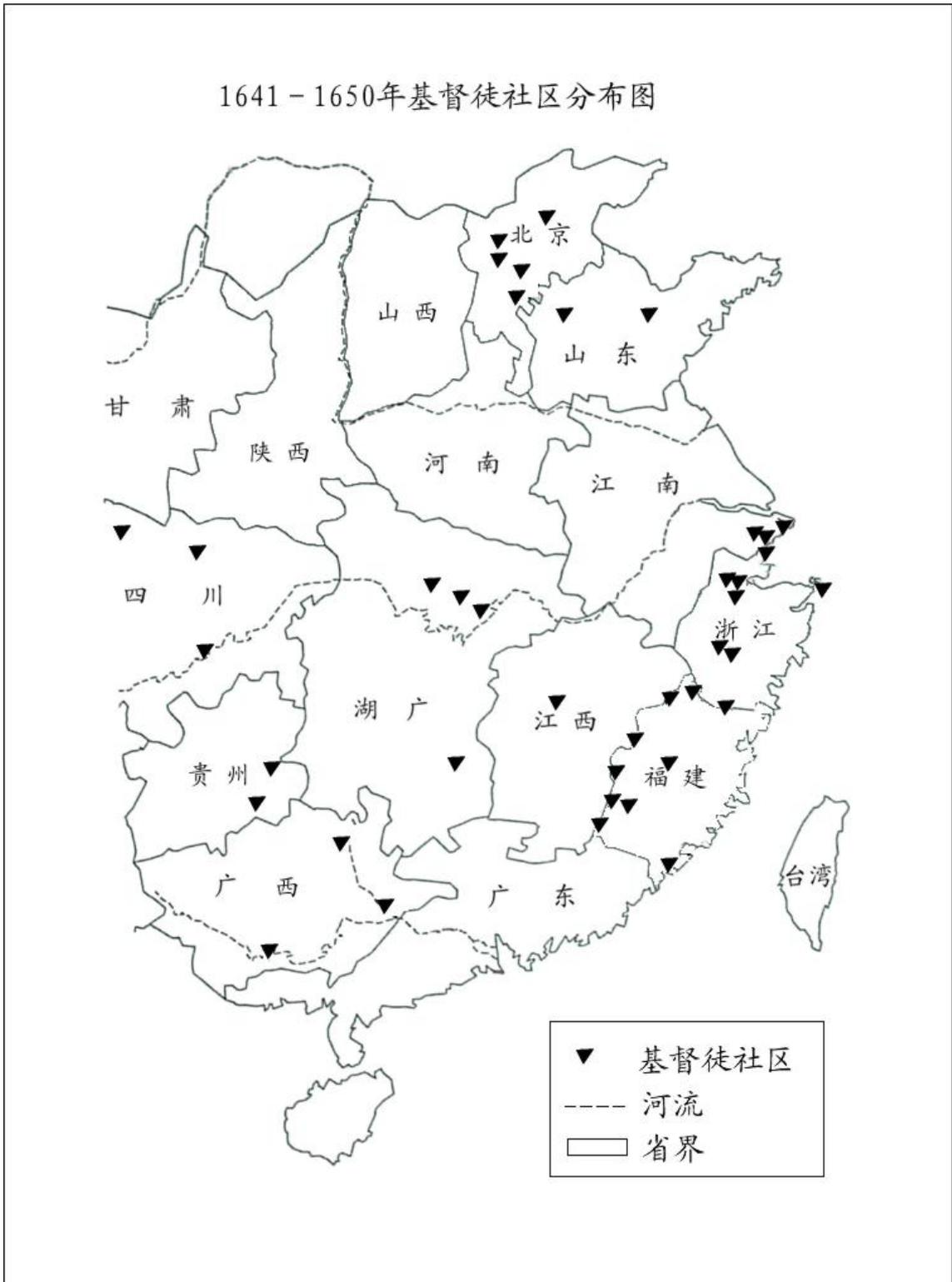


图 4-3: 1641—1650 年基督徒社区分布图

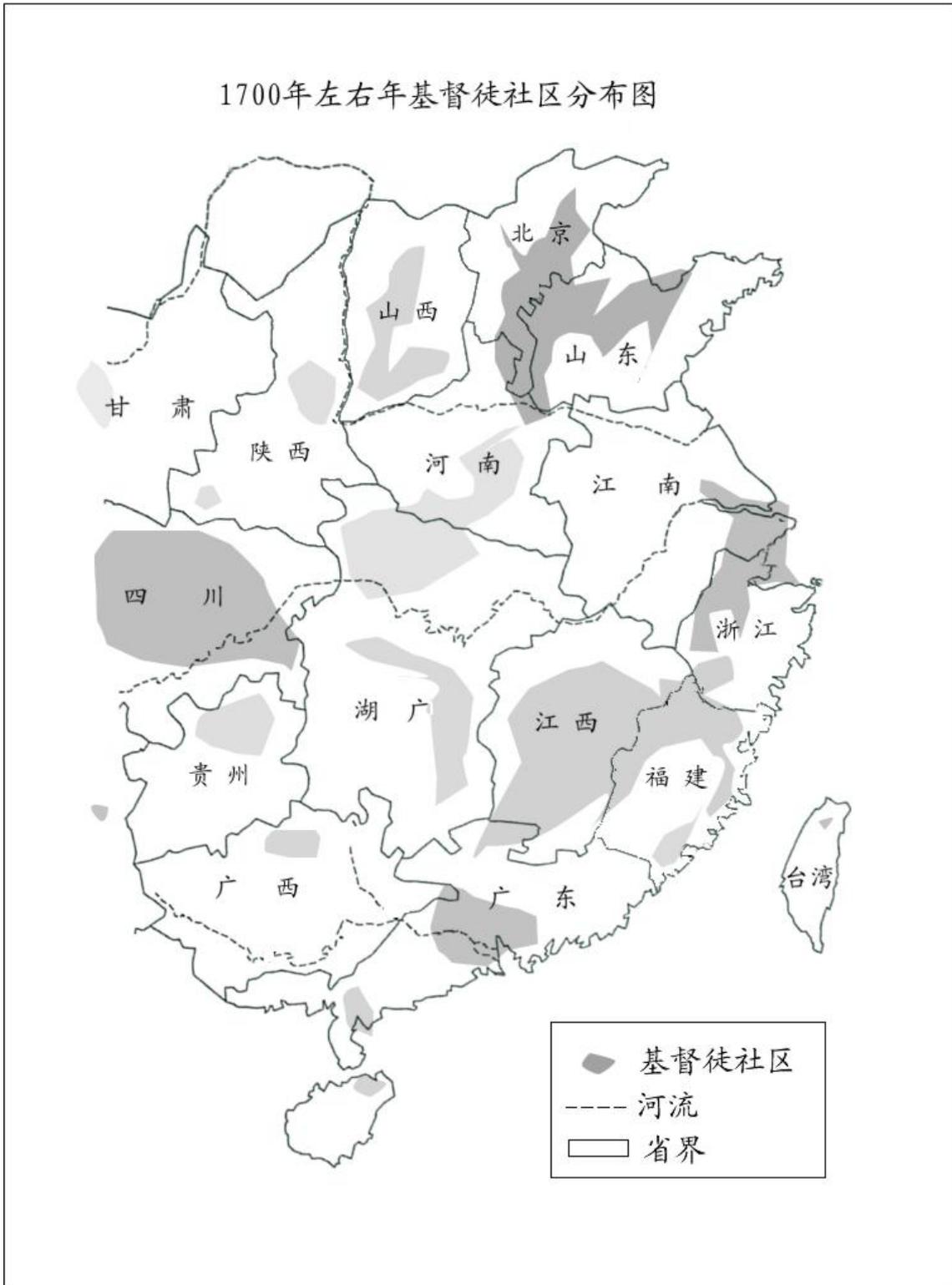


图 4- 4: 1700 年基督徒社区分布图

## 第二节 吴历与《续〈口铎日抄〉》

作为该时期中国天主教发展之见证以及该时期信徒之代表，吴历<sup>52</sup>可谓其中之典型。吴历本名启历，字渔山，号墨井道人，常熟人。<sup>53</sup>据称其“自幼领洗”，<sup>54</sup>但在其早年却与佛教僧人（如默容和尚及其弟子圣予和尚等等）有过频繁往来。<sup>55</sup>后才与曾序天主教著作《天学传概》许之渐（字青屿，1613—1701）<sup>56</sup>以及天主教徒许纘曾往来晋接（1669—1670）。<sup>57</sup>许之渐在清初历狱复官之后，“日与其友吴渔山用文酒相娱。”<sup>58</sup>1672年亦曾参阅天主教徒何世贞批判杨光先之著作《崇正必辩》。<sup>59</sup>1675年始与耶稣会传教士鲁日满、柏应理（Philippe Couplet, 1624—1692）交游。<sup>60</sup>1676年成为鲁日满的传道士。<sup>61</sup>1680年与陆希言（字思默，1631—1704）随柏应理一起入香山澳，假道赴西洋未果。<sup>62</sup>次年在香山澳加入耶稣会，学习拉丁文及神学，即所谓“墨井道人年垂五十，学道三巴。”<sup>63</sup>吴历晋铎后返回松江，在上洋（今上海）一带敷教达十年之久，管理数间教堂及众多教友。<sup>64</sup>

在此十年里，作为本土传教士吴历经历了与众不同的信仰与传教经历。由于相关文献之阙如，我们对吴历皈依天主教之具体经历了解甚少。<sup>65</sup>在与传教士交往之前，吴历基本上以学画为业（以元人为宗），“我初滥从事”，<sup>66</sup>且多与画僧等有艺术上往来，如其为寿证和尚作《涧壑苍松图》等等。<sup>67</sup>吴历与佛教僧人交往除了因为艺术之外，恐与其一心向道有关，如其自号“墨井道人”。又如其在诗中所云，“一夜西风动碧林，故山不负卧云心，此身只合

<sup>52</sup> 学界有关吴历之研究成果很多，如陈垣：《吴渔山先生年谱》2卷《附墨井集源流考》，北平：辅仁大学，民国26；陈佳慧：《吴历画作参用西法问题之研究》，国立台北艺术大学美术史研究所硕士论文，93学年度，126页。存萃学社编集、周康燮主编：《吴渔山（历）研究论集》，香港：崇文书店，1971年。澳门利氏学社于2003年曾就吴历举办研讨会（“Culture, Art, Religion: 吴历 Wu Li (1632—1718) and his Inner Journey”, 2003），会议论文集为《澳门利氏学社研究》第3辑“文化、艺术、宗教：吴历（1632—1718）及其心路”；章文钦：《吴渔山及其华化天学》（北京：中华书局，2008）；Lin Xiaoping. *Wuli(1632-1718): His Life, His Paintings*. Lanham, New York, Oxford: University Press of America, Inc., 2001。对吴历的诗作之研究，参见Chaves, Jonathan. *Singing of the source: nature and god in the poetry of the Chinese painter Wu Li*. Honolulu: University of Hawaii Press, c1993。

<sup>53</sup> 方豪：《中国天主教史人物传》，页366；另参见[法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页396。

<sup>54</sup> 吴历何日入教尚未定论，陈垣认为是1675年；方豪则认为是“自幼领洗”，参见骆洁：《传教士对吴历奉教的影响》，载卓新平、许志伟：《基督宗教研究》，第七辑（北京：宗教文化出版社，2004），页467。

<sup>55</sup> 方豪：《中国天主教史人物传》，页367。默容弟子圣予与许之渐有过交往，而许之渐与天主教徒李祖白、吴历等有交往。吴历亦与默容和尚师傅证研和尚有过交往。吴历亦与孙元化外孙侯大年有交往。

<sup>56</sup> 有论者指出，该序非许之渐所做，而是他人代为，参见张中鹏：《许之渐与“康熙历狱”——兼论许之渐得西学人脉关系》（暨南大学硕士论文，2007）；章文钦：《吴渔山及其华化天学》，页130。

<sup>57</sup> 参见许之渐：《击壤纪年笺》，转引自陈垣，《吴渔山年谱》，载《吴渔山（历）研究论集》，页6下—7上。吴历有《寿许青屿山水》，参见《吴渔山集笺注》，页459；许之渐则有《题吴渔山竹溪渔隐图》、《题吴渔山山中苦雨诗图》、《题吴渔山傲叔明远帆秋水（二首）》、《题吴渔山画竹自豫上人》、《题兴福庵感旧图》等，参见《吴渔山集笺注》，页651—654。

<sup>58</sup> 施闰章，《许侍御诗序》，转引自陈垣：《吴渔山年谱》，页7下。

<sup>59</sup> 与唐璘（天石）同阅，参见陈垣：《吴渔山年谱》，页9上。

<sup>60</sup> 吴渔山在其画作中提到“远西鲁先生”，即鲁日满，参见黄铁池：《吴渔山与澳门》，《文化杂志》，43（2002）：189—194。

<sup>61</sup> 1676年春，吴渔山曾被鲁日满派至太仓，参见[比利时]高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，页194、332。

<sup>62</sup> 方豪，《中国天主教史人物传》，页368。

<sup>63</sup> 《墨井画跋》外卷，康熙五十八年飞霞阁刻本，《续修四库全书·子部》1066册，页206。

<sup>64</sup> 方豪，《中国天主教史人物传》，页370。

<sup>65</sup> 关于吴历家世生平，可参见陈垣：《吴渔山先生年谱》，载《新编中国名人年谱集成》，第5辑（台北：台湾商务印书馆，1978）；陈垣：《吴渔山晋铎二百五十年纪年》，载《吴渔山（历）研究论集》，页36—38；章文钦：《吴渔山及其华化天学》，页17—180。

<sup>66</sup> 吴历：《墨井集》，卷二，页30b。吴历在1659年从陈瑚游，讲义理之学，参见陈垣：《吴渔山年谱》，载《陈垣学术论文集》（二），（北京：中华书局，1980），页279。又曾学诗于钱谦益，学画于王鉴、王时敏，学琴于陈岷，参见章文钦：《吴渔山的传世佳作》（《文化杂志》，中文版第四十三期，二〇〇二年夏季刊）

<sup>67</sup> 方豪：《中国天主教史人物传》，页367。

湖天外，水阔烟多莫浪寻。”<sup>68</sup>“此身只合湖天外”正是表明吴历有超脱世俗、追求避世人生境界之理想。<sup>69</sup>又如其所云“世事无大小，皆如一梦”。当然，吴历本人并不是消极避世，极有可能是因为报国无门或者科第无路而退隐山林、吟诗作画。其在另一首诗中云，“我移住溪口，未老头先白；年年苦春雨，今年更淫溢；老屋尽倾颓，人声水气塞；四顾无火光，湿云昏树色；短床蛙坐鸣，破灶龟巢匿；闾阎无几存，我岂庇眠食；凭谁报君王，君门九重阙。”<sup>70</sup>这首诗以阴冷的笔墨白描了吴历生活之贫困与窘迫。作为清初著名画家，吴历的生活境况竟然如此，实在出人意料。吴历希望把此等窘境“报君王”，然而无奈“君门九重阙”。上洋陶淑（字天懿）在《呈吴渔山吴师七律》中称吴历“自喜辞家游圣域，不贪入禁荐雄文。”<sup>71</sup>“不贪入禁”恐是因为无法“入禁”而已。清廷压制江南科第恐怕是许多儒家士子不得志之主要原因。<sup>72</sup>明末清初松江人叶梦珠曾在其著作《阅世编》中记录了松江士人的沦落过程。<sup>73</sup>

吴历在香山澳“学道”期间有《三巴集》问世，其中有很多“天学”诗。这些诗歌是中国天主教史上较早由信徒所撰写、表达天主教信仰的文学作品。<sup>74</sup>从这些诗作中可以勾勒出吴历在香山澳的宗教生活情况及其对天主教信仰之理解。吴历在香山澳入耶稣会潜心修道，如其所云“自分潜修不出庐”。<sup>75</sup>“墨井道人年垂五十，学道于三巴，眠食第二层楼上。”<sup>76</sup>每天除了学习神学及拉丁文之外，还要参加宗教活动，“三击铃铛后，七番叩拜时，承行惟主旨，衡泌乐栖迟”。<sup>77</sup>因教宗登基而举行的庆典活动，“灯火满山殿宇开，海滨炮震骇秋雷，宗君复辟干戈定，喜报遥从天外来。”<sup>78</sup>随后，吴历决心为宣扬主名而成为神父，“欲效涓尘酬圣德，非徒心艳紫泥封，赫赫主名应显扬”。<sup>79</sup>晋铎之后，吴历身负传教大任，“数载居诸空白劳，何时夷夏被恩膏，愿君默祷常思忆，不负传宣委任高。”<sup>80</sup>此正是对其晋铎后心情之描述。从吴历的天学诗中，亦可以看出吴历对天主教教义有相当准确与深入之理解与把握，如上帝之预定论“否泰相因皆预定，渊几未许世人知，荣落年华世海中，形神夷险不相同。”<sup>81</sup>对世人因原罪以及“三仇”（一曰魔鬼，一曰肉身，一曰风俗）<sup>82</sup>而失本性（nature）的描述：“世态曷堪哀，茫茫失本来，五伤恩甚大，谁忆报涓埃。”<sup>83</sup>对圣母领报神学意义之理解：“久扃天衢今始开，永福之门此日开。”<sup>84</sup>对洗礼功用之认识：“永福之门此日开，宠光共庆自天来，删除旧染摧魔阵，旋享真粮结圣胎，贵矣名登义子籍，荣哉心作大君台。”<sup>85</sup>其中“删除旧染”、“名登义子籍”等等说明他对原罪、称义等教义的理解十分透彻。他还有描述

<sup>68</sup> 吴历：《墨井集》，卷二，页 22a。

<sup>69</sup> 骆洁：《传教士对吴历奉教的影响》，载卓新平、许志伟：《基督宗教研究》，第七辑，页 478。

<sup>70</sup> 吴历：《墨井集》，卷二，页 28a—b。

<sup>71</sup> 吴历：《墨井集》，卷五，页 95a。

<sup>72</sup> 正如艾尔曼（Benjamin A. Elman）所言：“清朝前期，江南士子谋取科举功名要比明代困难得多。”参见氏著《从理学到朴学——中国帝国晚期思想与社会变化面面观》，赵刚译（南京：江苏人民出版社，1995），页 92。或者另一个原因是“战争的残酷与人生的虚幻，为促成吴历后来脱俗入教献身于天主的主因。”参见谭志成：《清初六家与吴历》，转引自骆洁：《传教士对吴历奉教的影响》，载卓新平、许志伟：《基督宗教研究》，第七辑，页 478。同时，由于吴历身处江南，而清初从其创始即对江南士绅实行严厉打击政策，参见徐茂明：《江南士绅与江南社会（1368—1911）》，北京：商务印书馆，2004，页 84—95。另参见陈宝良：《明代儒学生员与地方社会》（北京：中国社会科学出版社，2005），页 504—505。

<sup>73</sup> 参见徐茂明：《江南士绅与江南社会（1368—1911）》，页 90。

<sup>74</sup> 罗明坚有天学诗《中国诗集》，徐光启亦有天学诗；此外《闽中诸公赠诗》（又名《熙朝崇正集》）收录了不少天学诗，参见章文钦：《吴渔山天学诗研究》，发表于 1994 年 11 月 28 日—12 月 1 日澳门圣保禄学院 400 周年纪念（1594—1994）“宗教与文化国际研讨会”；另参加章文钦：《吴渔山及其华化天学》，页 254—268。

<sup>75</sup> 吴历：《墨井集》，卷三，页 96b。

<sup>76</sup> 吴历：《墨井集》，卷三，页 74b。

<sup>77</sup> 吴历：《墨井集》，卷三，页 53a。

<sup>78</sup> 吴历：《墨井集》，卷三，页 54a。

<sup>79</sup> 吴历：《墨井集》，卷三，页 51a。

<sup>80</sup> 吴历：《墨井集》，卷三，页 50b。

<sup>81</sup> 吴历：《墨井集》，卷三，页 50b。

<sup>82</sup> 韩霖：《铎书》，载钟鸣旦、杜鼎克等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第二册，页 764。

<sup>83</sup> 吴历：《墨井集》，卷三，页 52b。

<sup>84</sup> 吴历：《墨井集》，卷三，页 52a。

<sup>85</sup> 吴历：《墨井集》，卷三，页 53a—b。

“七克”之诗作，如《克傲》，“傲恶知何似，骄狮不可驯，雄心夸有物，俯目视无人，几日凌云气，千秋委地尘，争如勤自克，万德一谦真。”<sup>86</sup>亦有赞颂圣徒圣西满、圣依纳爵、圣方济各·沙勿略、圣若望等诗作。<sup>87</sup>吴历“天学诗”中创造性的引入天主教词汇，如“三一”、“灵枢”、“圣胎”、“万物真君”、“三宠”、“七恩”、“旧染”、“义子”、“福音经”等等。

吴历从香山澳返回松江后，积极在上洋一带敷教，有信徒记载道，“继有吴渔山，吴先生每一覩面，必慰诲勤勤，教以敬天爱人、谨守十诫为务”。<sup>88</sup>在布教之外，还积极兴办传教会（名曰“方济各会”）、举行瞻礼、探访教友，足迹遍布上洋、嘉定、苏州、常熟等地的乡村地区。<sup>89</sup>其中亦遇到不同问题以及挑战。作为吴历追随者及天主教信徒之一赵仑（字修令）仿照明末福建天主教徒李九标将吴历言行笔记成册，汇成一书，颜曰《续〈口铎日抄〉》，意即承续李九标《口铎日抄》而来。即其所言，“时常记录，窃附其香、其序之列。”<sup>90</sup>

然与《口铎日抄》相较，《续〈口铎日抄〉》呈现出不同特色，所关注的重点亦不尽相同。首先《续〈口铎日抄〉》笔录的是本土神父的言行，而《口铎日抄》则主要是耶稣会传教士艾儒略。由于中心人物之不同，使得二者在内容以及篇幅上也大相不同。《续〈口铎日抄〉》大部分内容记录吴历在瞻礼或弥撒时的讲道，而《口铎日抄》内容则庞杂芜繁、无所不包。《续〈口铎日抄〉》只有一卷，《口铎日抄》八卷，篇幅远远超过前者。《续〈口铎日抄〉》所记录的时间跨度为两年（1696—1697），而《口铎日抄》则有10年（1630—1640）之长。

其次，被福建士绅誉为“西来孔子”之艾儒略受阁老叶向高相邀赴闽开教，所到之处达官贵族、士子青衿无不闻风而至、与之晋接。其中有何乔远、左光先、施邦耀等官位显赫者；<sup>91</sup>亦有李九标、李九功兄弟、张賡家族、林一俊、严赞化等中下层儒家知识分子；亦有没有功名的儒家庶众，又有佛道背景的人士与之辩难、互相发明。艾儒略基本上以福州、泉州、漳州、厦门等大城市为活动中心，后因时局变化而远赴延平山区，因此艾儒略活动中心是城市，交接对象则多为中上层儒家士大夫。在传教活动中，亦获得中上层士大夫支持与保护。与之形成鲜明对比的是吴历敷教活动则基本上局限于上洋、嘉定等地的乡村地区，与之晋接者则多为乡野村夫，虽然也有慕名前来的儒家知识分子，但均属于儒家中下阶层。由于缺乏有效支持，尤其是当地士绅或中上层儒家士大夫支持，吴历的传教活动以及教堂工作不时陷入困窘之中。虽然吴历同样也是耶稣会士，而且还是著名的画家，却没有如同艾儒略那样具有很强的聚合效应，甚至被当作某种怪异行为而被主流士绅所疏远。因此吴历基本上处于冷清的传教境况之中。教堂的财产都得不到有力保护。<sup>92</sup>教会吸引力大打折扣。此恐与当时官府禁教运动有关。<sup>93</sup>

再次，八卷《口铎日抄》中的前二卷是李九标一个人独立承担的，但后几卷则由不同教友分录，然后寄给李九标进行汇总。换言之，《口铎日抄》乃教友集体合作之成果，例如其中参加校订、参阅等编辑活动的教友多达26人。而《续〈口铎日抄〉》则是赵仑一个人笔录，亦无其他教友之协助。

上述之差异，实际上反映出清初中国天主教新的变化与趋势。总的来说，耶稣会士依靠地方士绅、选择城市为活动中心，采取自上而下的策略、运用科技、书籍等布教手段等这些

<sup>86</sup> 吴历：《墨井集》，卷三，页61b。

<sup>87</sup> 吴历：《墨井集》，卷三，页54b—55a、55a—b、56a。

<sup>88</sup> 汪弟诺：《亿说引》，载徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，页66。

<sup>89</sup> 方豪：《中国天主教史人物传》，页371。

<sup>90</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页86b。“其香”即明季福清信徒李九标，“其叙”即乃弟李九功。

<sup>91</sup> 关于艾儒略与福建士人交往情况，可参见林金水：《〈闽中诸公赠诗〉初探》，载陈村富主编：《宗教文化》（3）（北京：东方出版社，1998），页77—108；以及林金水：《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》，载卓新平主编：《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》（北京：宗教文化出版社，2003），页275—294。

<sup>92</sup> 一如吴历在其《破堂吟》中所描述的那样：“何年置此昭事堂，敬天御笔匾辉煌，像设西龛日已久，畴乡信奉至今有。当其买宅且买前，何意买邻在后边，四壁漏痕如篆草，屋角风潮半倾倒，庭飘乱瓦同落叶，树连萝藦墙欲压，道房冷暗偏生苔，问客难逢为道来，旁通北台踏成路，粮存地入南邻铺，当今旨下昭旧存，里人愿葺只空言，常年西士曾来往，畏涇阴阴雨多注，我今但能理荒荆，不能使修不日成。”（吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页97a。）另参见下文的讨论。

<sup>93</sup> 《续〈口铎日抄〉》所记载的时间为江苏巡抚张鹏翮禁教时期，是故江南教务受到影响，参见陈垣：《吴渔山晋铎二百五十年纪年》，载《吴渔山（历）研究论集》，页50。

特征在清初稍微有所改变。这种改变与当时社会局势密切相关。就社会情势来说，清初中央集权加强，地方士绅活动空间及权势比明末大为压缩。南怀仁等传教士基本上局限于宫廷之内，清廷对传教士利用目的更为明确。南怀仁不仅参与历法制定，主持钦天监的工作，而且还被派往参与工部等部门的相关工作。<sup>94</sup>由于社会情势好转，传教士就不再像明末那样宣扬天主教可以救万民于水火、挽国势于动荡。而当传教士深入到乡村时，则遇到与中上层儒家士大夫完全不同的思想环境。各种风俗习惯及地方崇拜，与天主教信仰进行面对面接触。如何处理天主教信仰与这些“小传统”之间的关系，是当时传教士以及中国信徒迫切需要解决的问题。尤其是在仪式上，怎样理解各种民俗中的仪式，怎样将天主教信仰引入“小传统”之中？例如当时在福安传教的利安当就参照广为流传的朱子《家礼》以及天主教仪式编成天主教丧葬礼，<sup>95</sup>此正是对上述问题之回答。甚为可惜的是，也正是利安当本人对民俗仪式诠释之不同，而最终导致严重影响传教事业进展之礼仪之争。<sup>96</sup>

### 第三节 《续<口铎日抄>》基本内容及初步分析

《续<口铎日抄>》又称《吴渔山先生口铎》，<sup>97</sup>主要记录吴渔山的言行以及本地教会的活动。该文主要收于《墨井集》中。业已出版的《续<口铎日抄>》有宣统元年（1909）徐家汇印书馆铅印，线装1册（1函）。章文钦《吴渔山集笺注》中亦收有此文。<sup>98</sup>《续<口铎日抄>》所记载之内容，大部分为吴历在嘉定教堂（当时为总堂）<sup>99</sup>讲道，主要是瞻礼及弥撒后的讲道；以及与其相关活动（如游堂、兴善会、探访教友等等）之记录。共记录25天、41条。<sup>100</sup>每一日内容可概括如下表：

表 4-1: 《续<口铎日抄>》基本内容表

时间 <sup>101</sup>	星期	地点 <sup>102</sup>	宗教活动	主要人物 <sup>103</sup>	主要事件
1696-8-15	三	嘉定教堂	圣母升天瞻礼	一槎溪教友	向先生称庆
1696-8-26	日		主日瞻礼	陈亮	讲道，拟造明年瞻礼单。赵同教友问中汉关羽何如人？
1696-9-8	六		圣母圣诞瞻礼		弥撒讲道，赵欲绝欲捐家。
1696-9-9	日		主日瞻礼	朱园荣、主人	晚膳、讲道
1696-9-10	一		弥撒	家伯氏、张子安、[申某]、赵桓式、	家伯氏有下乡之请。

<sup>94</sup> 参见南怀仁：《熙朝定案》（一种），页201—222。

<sup>95</sup> 李安当撰：《临丧出殡仪式》（早期抄本）、《临丧出殡仪式》（晚期抄本）、《丧葬仪式》（早期抄本）、《丧葬仪式》（晚期抄本），载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第五册（台北：台北利氏学社，2002），页439—492。参见第五章的相关讨论。

<sup>96</sup> 孙尚扬、钟鸣旦：《1840年前的中国基督教》，页347—348。

<sup>97</sup> 载吴历：《墨井集》卷五，清宣统元年[1909]徐家汇印书馆铅印本，线装1册（1函），北京大学图书馆古籍特藏库，页76a—95a。

<sup>98</sup> 章文钦：《吴渔山集笺注》卷八，页583—628。

<sup>99</sup> 嘉定教堂乃孙元化捐巨资兴建，传教士谢务禄（曾德昭，Alvare de Semedo，1585—1658，[法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页148—152）、郭居静等曾在嘉定教堂传教，后以嘉定教堂为总堂，参见萧若瑟：《天主教传行中国考》，页104。

<sup>100</sup> 后三条即“圣母圣诞日”、“圣玛竇瞻礼日”、“耶稣圣诞日”没有标明具体日期，陈垣《吴渔山年谱》以及方豪《中国天主教史人物传》均有遗漏，参见方豪氏著，页374。本文所指“条”乃是按具体内容分别而成。原书并未作区分。

<sup>101</sup> 此时间按《续<口铎日抄>》所载阴历换算而成。

<sup>102</sup> 以下地点除特别标明外均在嘉定教堂。

<sup>103</sup> 主要人物乃笔录者赵仑，他是在场者，而核心人物为吴历。以下所标明乃每条中在场之人物，“（）”内人物为出现的、非在场人物。“[ ]”为非信徒。

				[人]、教友申姓者	
1696-9-22	六	西城	终傅		终傅
1696-9-23	日		弥撒		讲道
1696-12-2	日			朱畹九	言会长不循会规事
1696-12-3	一		圣方济各会瞻礼	杨圣生、张九上 <sup>104</sup> 、朱园荣、朱畹九、张青臣	兴圣方济各会、分领圣牌
1697-1-27	日		弥撒		讲道
1697-2-2	六		圣母往献瞻礼		讲道
1697-3-23	六	上洋	主日瞻礼		赵冒雨告解,兼请辞家入堂。
1697-5-26	日	罗溪		赵符式、杨圣生、主教、朱园荣、徐献初、陆在兹、童子([童子母]、姑母)、沈保禄 <sup>105</sup>	游堂
1697-6-9	日			徐显初、朱园荣、(吕希音、沈公俊、李文斗、赵康令)	礼仪问题
1697-6-10	一		终傅	(上洋主教及各位铎德)	先生过家昆康令斋,为侄桓式终傅。
1697-6-24	一		圣若翰瞻礼	赵公亮、金民誉、金紫六、 <sup>106</sup> [一画士]印青臣、张九上、陈亮、(赵母舅)	先生为予亡侄追思,毕。继举圣方济各会,命予领经。朱园荣未至。问道。
1697-7-3	三				教堂财产被侵害。☆
1697-7-10	三			张青臣	诣堂,以先生十五日之言语张青臣。
1697-7-31	三		圣依纳爵瞻礼	赵康令、(上洋有一讲道者)	讲道问题☆
1697-8-15	四		圣母瞻礼	朱园荣、张九上、金民誉	人有于天主事,辞以不能为、不可为者。
1697-9-7	六			朱畹九	伊兄有谈教不必用书之言。
1697-9-21	六		圣玛竇瞻礼		赵领经,代吴历讲道
? (9-8)			圣母圣诞日		讲道
?			圣玛竇瞻礼日		讲道
1697-12-25	三				名论亶亶,不能胜纪

每一日所记内容或多或少,但均以吴历为中心。每一日之记录实际上也只是赵仑事后按记忆重新复述的。而当赵仑不在场时,就无法笔录。根据上表,我们可以看到每月赵仑赴教堂之频率,最多每月5次(1696年9月),最少每月1次,亦有一、两个月都没有赴堂之迹

<sup>104</sup> 即张仲,参吴历《三余集》,载《吴渔山集笺注》,页323。

<sup>105</sup> 吴历有《瓶梅既落复放、新叶嫩绿可爱,为惠于沈子纪奇》以及《怀姑苏沈惠于》诗,章文钦认为该人即鲁日满主持苏州、常熟教务时,苏堂之管理人。但此人教名为格雷高利(Gregorius),与保禄不同。参《吴渔山集笺注》,页267、318。

<sup>106</sup> 即金造士,字民誉,嘉定人,参见方豪:《中国天主教史人物传》,页390-391;吴历有诗《民誉金子惠羊肩山童不报却之》,载《吴渔山集笺注》,页132。

象。<sup>107</sup>活动地点则在嘉定教堂，或在不同乡镇教堂，如上洋、罗溪等等，或在教友家中（如晚膳），或在舟中等等。参与者主要为从各地（乡镇）赶来参加弥撒或瞻礼之信徒，亦有教外人士。信徒组成以中老年男性为主，亦有儿童和妇女。除了嘉定有教堂之外，一些乡镇亦有小教堂或者聚会点或者类似于团契之类的组织。所记载的事情主要为瞻礼或弥撒聚会及在聚会上的讲道。若将其内容详加区分，则可得下表：

表 4-2: 《续<口铎日抄>》内容分析表

类别	细则	条数		比例
教义	恒思死候	1		2
讲道	瞻礼讲道（赵仑）	2	12	29
	瞻礼讲道	8		
	弥撒讲道	2		
宗教活动	瞻礼单	2	8	20
	出家问题	2		
	劝人入教	1		
	圣母画像	1		
	分领圣牌	1		
	游堂问道	1		
礼仪问题	弥撒礼仪	1	3	7
	礼仪问题	2		
信徒问题	赵仑之忿罪	1	8	20
	访赵论家	1		
	妻子未奉教	1		
	问道	5		
善会	方济各会事	4		10
其他活动	晚膳	2	3	7
	天学诗	1		
教堂	教堂财产	2		5
总计		41		100

由上表，我们可以知道《续<口铎日抄>》所记载内容大部分为讲道内容，其中亦有 2 条为赵仑本人在瞻礼聚会上的讲道。因为吴历当时业已 66 岁，“且余年迟暮，弥撒后津涎每竭。不能日日宣讲圣道。惟赖方济各会中人代请为荷。”<sup>108</sup>其次则为宗教活动与信徒问题。宗教活动包括瞻礼单以及赵仑意欲出家跟随吴历等问题。由于天主教瞻礼单是用拉丁语写成颁发的，节庆日安排亦按照教廷颁布为准。因此对于不识拉丁语以及使用阴历之中国信徒来说，什么时候来参加崇拜确实是一个难题。赵仑跟随吴历学习拉丁语，拟造瞻礼单，对于当地天主教徒的信仰活动极其重要。虽然遭到一些信徒之反对，但最终得到吴历以及上洋主教及诸铎德之准许。<sup>109</sup>吴历本人亦肯定造瞻礼单之重要意义，“子所著《瞻礼单》，在所必需。”<sup>110</sup>

饶有趣味的是赵仑在《续<口铎日抄>》中多次提到自己家离嘉定太远，3 次提到“乡城迢（辽）隔”，而“不获朝夕相亲”、“不获亲炙”、“不获时聆教益”。<sup>111</sup>因此赵仑很想“绝欲捐家，专心向主。”即“辞家入堂”。<sup>112</sup>但因种种原因，赵仑最终没有出家跟随吴历。《续<

<sup>107</sup> 当然亦有可能是赵仑每月记录下来而已。

<sup>108</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 93b-94a。

<sup>109</sup> 明清天主教瞻礼单内容，可参见《永定历年瞻礼日法》，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第五册，页 303-332。

<sup>110</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 88a。

<sup>111</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 81a、86b、93a。

<sup>112</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 77b、85b。《万日略经》即福音书。

口铎日抄》中亦记录有关吴历组织“方济各会”的经过及其相关聚会。而关于礼仪问题，尤其弥撒中的礼仪、崇拜中的礼仪也是信徒所关注的重要问题。其中提到两次晚膳的情况，反映出传教士与当地信徒之间的交往并不仅仅局限于教堂。《续〈口铎日抄〉》亦提到教堂财产受到邻人侵害以及教会财产收入来源等情况。

《续〈口铎日抄〉》中所提到的天主教著作主要有新旧约《圣经》，如《万日略经》；<sup>113</sup>亦有礼仪类经典，如《辅弥撒经》；<sup>114</sup>以及明末天主教信徒所撰著作，如徐光启之《辟妄》、李九标之《日抄》及其他著作如胡致堂之《崇正堂序》。<sup>115</sup>另外亦提到吴历本人的诗画作品，如《题凤阿山房图诗》、《山园祈祷图》以及诸名公《赠言》等等。<sup>116</sup>由于神父人数有限，加上乡村远离城市，这些天主教著作就成为众信徒信仰与灵性成长的主要“食粮”。

#### 第四节 《续〈口铎日抄〉》中的交往网络及其特点

《续〈口铎日抄〉》中主要记录了吴历与赵仓家族以及朱园荣家族等信徒之间的交往。在赵仓的家族中，其兄赵康令及子赵桓式（赵仓的侄子），均是信徒。然其妻子、弟赵公亮都不是信徒。其“家伯”（伯父）曾宴请吴历等信众，因此极有可能为信徒。<sup>117</sup>赵仓另一侄赵符式（乃父赵公亮）亦是信徒。在《续〈口铎日抄〉》中，赵仓分别向其弟弟赵公亮以及其“家母舅”（舅舅）传教。<sup>118</sup>由此可见，家族在清初天主教传播中具有重要的积极作用。

《续〈口铎日抄〉》还提到另外两个家庭，即均是教徒的金民誉与其子金紫六；<sup>119</sup>另外一个就是吴历与赵仓在去罗溪教堂的船上所碰到的10岁小孩，其业已受洗为教徒。而其姑母亦是教徒，其母亲亦准备受洗入教。<sup>120</sup>实际上，一个以赵仓为中心的交往群体业已形成。在这个群体中，血缘关系成为该群体联系之纽带。赵仓还积极联系家族中信徒成员，向非信徒成员传教。如其与其侄赵符式向其弟赵公亮传教；其侄赵桓式向申某传教；赵仓联合张青臣向“家母舅”传教，即“余闻家母舅将进教，非青臣劝不可。”<sup>121</sup>张青臣与赵仓极有可能也是亲戚关系。

吴历与赵仓家族关系密切。在《续〈口铎日抄〉》中，吴历曾拜访过赵仓的哥哥赵康令以及“家伯”，并与赵仓的两个侄子有过往来。赵桓式在去世之前，吴历曾为之终傅。后又为之举行追思弥撒。<sup>122</sup>但吴历与赵仓之间的关系十分微妙。吴历在拜访赵康令之后提出要去拜访赵仓的家，但赵仓却予以拒绝。对于拒绝之原因，赵仓在《续〈口铎日抄〉》中语焉不详：

将返驾，先生谓余曰：“愿登君子之堂。”余以迂途力辞。既登舆。先生谓御者曰：“我欲到修令相公家去。”时有教友申姓者，亦以迂途辞。余深愧拙荆之未克奉教，而深负先生极爱之心也，故勉之。<sup>123</sup>

赵仓因为其妻子没有入教，所以感到惭愧而拒绝吴历拜访他的家。实际上，这个借口恐怕也勉为其难。赵仓自己也曾就其妻子未曾奉教的问题请教过吴历，“余问拙荆未奉教如何。先生曰：‘天主欲汝立功，夫外犹内也，立功于外，犹立功于内也。’”<sup>124</sup>吴历之回答实际上是给赵仓减轻因妻子没有入教之压力。赵仓在《续〈口铎日抄〉》中并没有提到他的妻子为什么不入教，亦没有提到自己子女的信仰情况。然根据上面吴历之回答，则可以发现赵仓亦曾向其妻子传教，但显然效果不明显，所以深感惭愧。是故吴历希望赵仓以外功来补内，即

<sup>113</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页76b。

<sup>114</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页78b。

<sup>115</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页83b。胡寅有辟佛著作《崇正辩》。

<sup>116</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页89b、91a、89b。凤阿即侯大年。

<sup>117</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页79b。

<sup>118</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页89b、90a。

<sup>119</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页89b。

<sup>120</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页86b。

<sup>121</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页90b—91a。

<sup>122</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页88a—b。

<sup>123</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页81b。

<sup>124</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页82a。

在家庭之外多多传教以弥补家庭成员没有入教之不足。可以想见，赵仑与其妻子以及家人关系并不十分融洽，赵仑也曾多次向吴历提出要出家入教堂修道。但就《续<口铎日抄>》之记录，赵仑本人并没有下定决心抛弃世俗的一切而随吴历修道。虽然赵仑三番五次在吴历面前表达此种决心。实际上吴历自己也看出赵仑没有真正下定决心，是故并没有立即同意赵仑“绝欲捐家”。康熙三十五年八月十三日（1696年9月8日星期六），圣母圣诞瞻礼日，吴历讲道之后，赵仑对吴历云，“余志欲绝欲捐家，专心向主，但今未行先言。余滋罪耳。”吴历回答云，“汝田几何？苟可以给妻子，则汝家亦可捐也。”余曰：“今之田愈多则愈累，不足问也。”<sup>125</sup>赵仑之回答似乎表明家中田产可以给养妻子儿女，但并没有正面回答是否立刻出家修道。是故随后吴历以“昔有二人甲与乙”为例，说明“昔之人幸而有友劝之，强纳其身于空谷，今无纳吾身者，则惟有自纳之耳。”<sup>126</sup>意即对赵仑表明，如果想要捐家修道，并不是说说而已，更要自觉立志。或许吴历认为赵仑还没有达到“自纳”其身的时候。事隔一年（1697年3月23日，星期六），赵仑远赴上洋，“冒雨告解，兼请辞家入堂。”又请求捐家入教堂修道。吴历则如此回答，“染俗之事，原如长江之水，不能一口吸尽，亦须楚楚停妥，而后辞绝。天主自从人愿，毋急急也。”<sup>127</sup>此即表明吴历认为赵仑还没有到捐家修道的时候，此时所下决定亦非肯定。赵仑再次表明，“吾志已定，不可复返。”而吴历认为，“此志固不必变也。世人犹有溺于俗而不知返者，子既能不染于俗？而亦勿遽脱于俗，将来者不可再寻，未完者亦当稍理之耳。”<sup>128</sup>吴历仍然不同意赵仑立即入堂修道。

赵仑的年龄要大于吴历，若按一般情况，吴历应该允许赵仑入堂修道。因为吴历早已洞察出赵仑并没有彻底抛弃世俗事务，尤其是因为其子女婚嫁未定，所以一直没有下定决心。虽然赵仑羡慕教友杨圣生跟随罗历山（Alexandre Ciceri, 1637—1704）<sup>129</sup>主教入京都，意即想捐家入堂，但赵仑内心仍然为世俗所牵绊。是故吴历只好对赵仑允诺，“念子家事尚羈，未遑如此。自姑俟婚嫁既定。天主自从子愿，毋急急也。”<sup>130</sup>意即等赵仑彻底办完子女婚嫁之事，然后可以入堂修道。

在新约福音书中，耶稣曾对追随他的门徒说要离开妻子、离开家庭跟随他。<sup>131</sup>天主教入华伊始，利玛窦等传教士亦积极宣扬出世、避世等宗教思想。<sup>132</sup>虽然得到一部分士大夫响应，但就儒家思想背景而言，实则很难被受儒家思想浸染之士庶所认同。“父母在，不远游。”<sup>133</sup>更何况要捐家入堂修道。在《续<口铎日抄>》中，赵仑则主要因为子女婚嫁问题而没有下定决心要出家修道。对于赵仑来说，天主教信仰固然重要，但又不得放弃传统儒家的伦理价值。故其只能在天主教信仰与儒家传统之间徘徊不前。所以赵仑总是表示自己想要决志捐家，但实际上仍然放不下自己的家庭。虽然决志捐家可以更好跟随吴历学习天主教神学、参与天主教宗教活动、加强自己的信仰。因为就实际情况来看，赵仑住在嘉定的乡下，离嘉定太远，因此也只能隔三岔五来参加嘉定教会的瞻礼与弥撒。赵仑不胜其烦表明自己要出家。路途遥远、活动不便以至于“不获亲炙为恨”，<sup>134</sup>亦是其中最主要原因之一。

如此则表明，决志捐家对于赵仑来说是解决路途遥远、活动不便之最好方式，亦是其信

<sup>125</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页77b。

<sup>126</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页77b—78b。

<sup>127</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页85b。

<sup>128</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页85a。

<sup>129</sup> 1685年罗文藻任南京代牧，兼管河北、山东、山西、陕西及河南等省教务。1694年罗历山任南京主教，管理江南等省教务。当时吴历所在嘉定地区，当隶属南京主教区。《续口铎日抄》所载时间为1696至1697年，因此，文中所谓“罗主教”当指罗历山，参见赵庆源编（1980），《中国天主教教区划分及其首长接替年表》（台南：闻道出版社），页15—17；[法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页189—191。

<sup>130</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页86a。

<sup>131</sup> 《圣经·玛窦福音》（思高版）（10：37）：“谁爱父亲或母亲超过我，不配是我的；谁爱儿子或女儿超过我，不配是我的。”

<sup>132</sup> 参见利玛窦，《天主实义》，“第三篇、论人魂不灭大异禽兽”。又见本书第六篇之“人生世间，如俳優在戏场”（《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年，页23及页58以下。）。（该喻亦出现在利玛窦《二十五言》中，“人客居于世之喻”及“人生如戏之喻”。又出现在其《畸人十篇》中“人于今世惟侨寓耳。”（具见《利玛窦中文著译集》）。

<sup>133</sup> “子曰：‘父母在，不远游，游必有方。’注：郑曰，方犹常也。”参见《钦定四库全书》经部八《论语注疏》卷四。

<sup>134</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页86b。

仰虔诚之表达。然而，赵仑多次抱怨路途遥远之后，并没有实质性下定决心。以至于在一次圣母瞻礼之后（1697年8月15日，星期四），赵仑再次对吴历抱怨，“先生言行已略记万一，但乡城辽隔，不获时聆教益，奈何？”此时，教友金民誉对赵仑云，“盍迁入城？”意即既然乡城辽隔，何不入堂修道？但赵仑又以子女婚嫁未定作为借口，“婚嫁未毕，未遑作向子平也。”吴历无奈表示，“中华待婚嫁毕，方游五岳。若西国则无待也。志定者竟行耳。”<sup>135</sup>吴历已经觉察到“中华”与“西国”两者之间的巨大差异，并以此对赵仑之借口进行反驳。吴历认为“志定者竟行耳”，意即表明赵仑并没有下定决心而已。

赵仑在家庭与教堂之间游离不定，实际上反映出其在儒家传统与天主教信仰之间的徘徊与艰难抉择。一方面赵仑要遵照儒家传统，身负“修齐治平”之重任。当然对于没有功名的赵仑来说，“修齐”是最主要的任务。“齐家”即包括子女婚姻等问题。子女婚姻之重要性就在于其完成儒家孝道之一部分。“男大当婚、女大当嫁”实际上是对儒家“不孝有三，无后为大”的另一种诠释。婚嫁是有子嗣之前提，不婚不嫁则不可能有子嗣，则不可能履行孝道。利玛窦在其《天主实义》中曾辟篇幅说明耶稣会士为何“不婚不娶”，实际上就是为其与儒家孝道相悖而加以解释与说明。<sup>136</sup>因此，看似简单的子女婚嫁实际上关涉到儒家伦理中最根本的孝道问题。而另一方面，耶稣会曾要求会士三绝，即“绝财、绝色、绝意”。<sup>137</sup>即抛弃一切世俗，而加入善会、专以传扬天主教为任务。利玛窦在《畸人十篇》中也曾明确肯定“吾人不过暂次寄居”，<sup>138</sup>是故不应贪恋世俗，包括家庭、妻子儿女。对于赵仑而言，因为其家远离嘉定教堂，不能常来教会参加宗教活动，亦不能时常聆听吴历之讲道。因此，很有必要“迁入城”。赵仑一方面反复对吴历诉苦，因为“乡城辽隔”，并反复表示自己意欲决志捐家，但另一方面又因子女婚嫁未定，而捐家之志未定。赵仑在家庭与教会之间艰难徘徊。《续<口铎日抄>》反映出赵仑在选择居家与出家上之艰难，亦反映出儒家传统与天主教信仰之间的张力给信徒所带来的问题与压力。

当然，这种微妙的个人思想处境在《续<口铎日抄>》中，是通过文字之间的些微变化体现出来的。作为记录者，赵仑并没有清楚表明自己不能捐家入堂修道的原因，相反每次都是将吴历之否定或拒绝作为其不能入堂之原因。实际上，上述分析已表明赵仑之所以在捐家入堂问题犹豫徘徊，关键正如吴历所言“其志未定”而已。而导致“其志未定”之原因在于“中华待婚嫁毕，方游五岳。”换言之，正是因为传统习俗所带来的影响，使得赵仑不得不考虑子女婚嫁等问题，虽然其亦十分重视自己的信仰。在传统与信仰之间如何抉择，确实是当时天主教信徒棘手而迫切需要解决问题。

根据《续<口铎日抄>》，赵仑可能属于其家乡某个善会（如圣母会）之成员。赵仑曾向吴历反映过其家乡善会会长的问题，即“会长称疾告退”。赵仑认为此种做法“殆不可允。”<sup>139</sup>赵仑家族中有不少成员是该会会员。受赵仑“家伯”之邀，吴历与张子安、教友申某等一起晚膳。很显然，这些信徒极有可能与赵仑家族属于同一个教会。同时，由于赵仑年长，赵仑又是嘉定教会中的信徒领袖。除了在家乡善会中讲道之外，赵仑还在嘉定教会崇拜活动中辅祭、领经、代吴历讲道。并且跟随吴历学习“西音”即拉丁文，同时又为教会撰瞻礼单。吴历不仅指导赵仑的信仰，而且还在艺术上对赵仑进行指导。如赵仑曾将自己所画《圣母圣像》就教于吴历。吴历亦将《山园祈祷图》、《圣依纳爵像》等画稿赠给赵仑；并与赵仑互相“讽咏”新诗，与其观览诗作《乐楼诗》、《题凤阿山房图诗》以及诸名公《赠言》等等。<sup>140</sup>

赵仑在《续<口铎日抄>》中所提到的朱园荣家族成员，则主要是其兄朱畹九。他们既属于嘉定教会中的“方济各会”，又属于他们家乡的“圣母会”。朱畹九、朱园荣昆仲与赵仑

<sup>135</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页92b。

<sup>136</sup> 利玛窦在《天主实义》中辟第八章专门论述传教士为何“不婚”，见“第八篇，总举大西俗尚，而论其传道之士所以不娶之意，并释天主降生西土来由。”载李之藻辑：《天学初函》，第一册（台北：台北学生书局，1964），页602-635。

<sup>137</sup> 孙尚扬、钟鸣旦：《1840年前的中国基督教》，页106。另参见罗光：《天主教教义》（香港：生命意义出版社，1985），页181

<sup>138</sup> “现世者，非人世也，禽兽之本处所也，所以是反自得有余也。人之在世，不过暂次寄居也，……故现世者，吾所侨寓，非长久居也。吾本家室，不在今世，在后世。”载《利玛窦中文著译集》，页23。

<sup>139</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页79a。

<sup>140</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页89b

一样，均居住在乡下，距离嘉定 200 余里。<sup>141</sup>朱园荣所在镇圣母会会长是吕希音，《续〈口铎日抄〉》还提到的成员有沈公俊与李文斗。至于朱园荣家族其他成员以及圣母会其他会员之情况则不得而知。吴历与朱畹九、朱园荣之交往，主要因方济各会。朱畹九昆仲均是其会员，但朱畹九昆仲并不积极参与该会有关活动。相反，多因其镇圣母会等问题与吴历往来交涉。当时嘉定教会管辖其下数十间教会，吴历即是司铎、会长，当具有裁决之权。

嘉定教会中的方济各会，会长吴历，会员除了赵仑、朱畹九、朱园荣之外，亦有张青臣、张九上、杨圣生等信徒。他们六个信徒因为方济各会缘故，而与吴历交往密切。但除他们之外，吴历亦与从各乡镇赶来参加瞻礼、弥撒等信徒有所交往，如陈亮、徐献初、沈保禄、徐显初、陈香谷等等。至于吴历与教外人士之往来，赵仑在《续〈口铎日抄〉》中只提及三个。其一即是在受邀去赵仑“家伯”家吃饭的申某；另一则是随金民誉而来的画士；其三就是赵仑力图劝其入教的弟弟赵公亮。除了与赵公亮有过直接对话外，《续〈口铎日抄〉》中并没有提到吴历与前两个教外人士之直接交往。<sup>142</sup>

可以看到，吴历、赵仑等实际上处于一个互相交织、互相重迭的群体网络之中。该网络以吴历为中心、或以嘉定总堂为中心。在该网络中，存在着三个互相交织、互相重迭的群体，即善会群体、教友群体与亲属群体。换言之，有些信徒同时属于此三个群体，或者属于其中两个。虽然有交织与重迭，但不同群体的功能以及结构并不相同。善会群体，主要指圣母会（会长吕希音）、方济各会（会长吴历）等等。前者属于乡镇一级的善会，后者则属于城市善会。善会的主要目的则是传教。教友群体则指所有信徒所组成的群体，包括善会以及教会中的信徒。亲属群体，则是指具有亲属关系的信徒组成的群体，如朱畹九昆仲、赵仑昆仲、金民誉父子等等。构成善会的信徒可能是被吴历等神父所挑选的，其他信徒则没有参加善会。只是在礼拜日以及节庆日参加宗教活动而已。

同时，我们亦可以按照家族与教会、教内与教外等模式将该群体进行区分。赵仑与其兄弟赵康令、赵公亮及其侄赵桓式、赵符式等属于同一家族成员。然而，该家族之中只有部分成员加入了教会。若按教内与教外模式区分，则是跨家族的、仅按照信仰与否进行区分。其中，家族与教会之间的界限没有教内与教外之间的界限明显。换言之，由于家族成员与教会信徒之间存在交叉与重迭，使得二者之间的界限并不明显。对于同一家族的成员来说，是否加入教会并不影响家族本身的构成与认同。相反，教内与教外的界限则较为明显。主要在于二者所践履的礼仪大相径庭。教内信徒需要履行教会礼仪，诸如告解（忏悔）、望弥撒、参加瞻礼等等。尤其是忏悔等行为，教外人士嘲讽其“为伪”。<sup>143</sup>此即表明，外在行为差异可以将教外与教内区分开来。若从另一个角度来看，清初天主教群体尤其是教会日益成为与社会界限明显的宗教群体。换言之，清初天主教更注重自己身份与认同的构建。其与世俗社会之间划清界限、与非信徒划清界限、遵行与儒家等中国礼俗大相径庭的天主教礼仪、禁止信徒祭祖敬孔、排斥佛道、以教堂为活动中心、按照瞻礼单进行宗教活动等等行为，成为构建信徒群体自我身份的最主要方式。

若分析其中原因，可以发现清初天主教构建自我身份是其发展到一定阶段的必然产物。如同初期教会一样，早期基督教与犹太教并没有显明的区别，福音书中甚至没有提及基督徒此一称呼。正是使徒保禄使基督教区别于犹太教，确立基督教自我身份与认同。主要方式乃是与犹太教、尤其是依靠律法的做法划清界限，并通过确立与犹太教不同的宗教礼仪及其教义等等，从而确立自己的身份与认同，故此基督教脱离犹太教而成为与之分庭抗礼的新宗教。清初天主教亦是如此，在经历全盛时期的发展之后，天主教势必需要确立自己的身份认同。同时，确立自我身份亦是在说明，为什么要皈依天主教？天主教与儒释道有何不同？若天主

<sup>141</sup> 朱园荣谓，“敝地离郡中约远二百余里。”参见吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 87b。

<sup>142</sup> 吴历在加入耶稣会、成为修士之前，与钱谦益、许之渐、王士禛、施闰章、宋琬、程可则等有过交往，且与文人画士相互唱和及书画往来。（参见骆洁：《传教士对吴历奉教的影响》，载卓新平、许志伟：《基督宗教研究》，第七辑，页 473—475。）但加入耶稣会之后，吴历中断与文人画士之往来，亦曾将艺术创作中断。如其所言，“我初滥从事，败合常八九，晚年惟好道，搁笔真如帚。”（载《墨井集》，卷二，页 30b。）

<sup>143</sup> 吴历本人亦言：“我谓世人动悔者多，恸悔者少。何谓动悔？见人告解亦告解，见人拊心亦拊心是也。何谓恸悔？泪自心下，痛从心生，自愧自讼，自恨自则。若无置身之处是也。”吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 82a。

教与儒家雷同，为何要转向天主教？等等重要问题。

从另一个角度看，清初天主教缺乏明末“三柱石”之类的信徒，与中上层士大夫交往减少。换言之，作为一种宗教的天主教的“宗教性”更加明显。由于其参与中上层知识分子机会减少，故其不断从社会公共领域退缩而日益成为相对封闭的群体。吴历本人的交往情况亦可作为左证：在吴历加入耶稣会之前，其与不同背景的文人画士交往频繁；而其成为修士之后，“晚年惟好道，阁笔真如帚”，即中断与不同背景知识分子的交往，而将其局限于教会或教内。因此，传教士或本土神父或信徒的交往策略及其内容会极大影响到天主教自身的发展。关于以吴历以及嘉定教会为交往核心的群体网络之具体情况，可参见图 4-5。

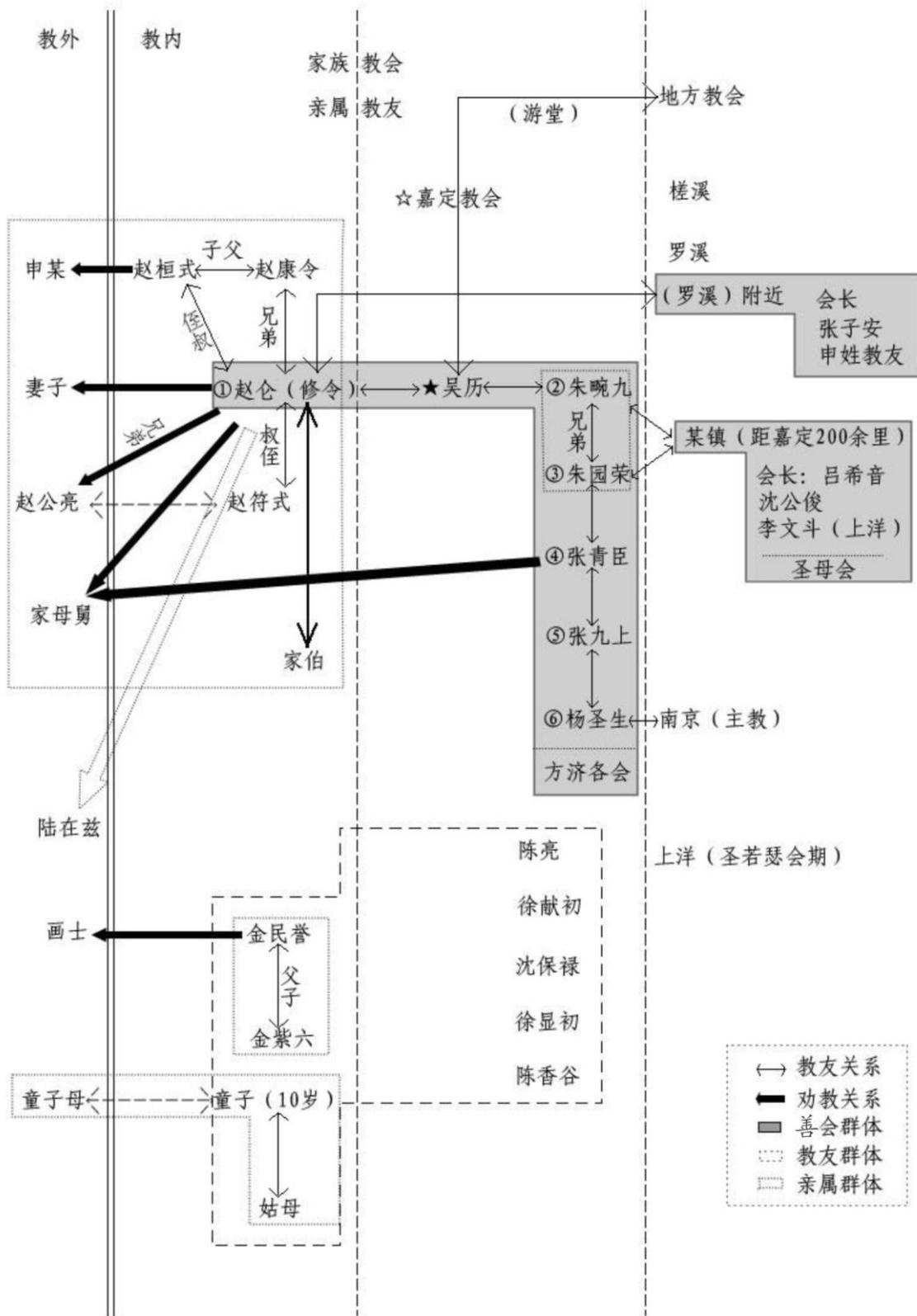


图 4-5: 吴历交往网络图

## 第五节 清初乡村教会中的宗教生活及其问题

虽然在清初，因为南怀仁等传教士之努力，入华传教士的数量比明末有显著之增加。但对于广大乡村教会来说，传教士之缺乏以及由此所导致的信仰问题上的困惑与宗教活动礼仪上的混乱，给当地教会与信徒带来了负面影响。<sup>144</sup>1675 年左右，全国只有 17 个传教士、3 个中国助手，而当时的中国信徒已超过 11 万人。这种情况日益严重。<sup>145</sup>因此培养本地神父显得异常重要，实际上吴历本人即是为了解决此种问题的产物。<sup>146</sup>根据《续〈口铎日抄〉》，嘉定地区只有吴历一个耶稣会士，而嘉定县以下众多乡村教会则只能依靠吴历下乡“游堂”的机会得到指导。赵仑亦因“乡城迢隔”以至于“不获时聆教益”而深以为憾。如其所云，“以先生之口铎日抄无已，但恨乡城迢隔，不获朝夕相亲，徒深怀忆耳。”“不揣固陋，愿聆听教言，时常记录，窃附其香、其序之列，而每以乡城迢隔，不获亲炙为恨，奈何？”“先生言行已略记万一，但乡城辽隔，不获时聆教益，奈何？”<sup>147</sup>赵仑之无奈事出有因，有些乡镇距嘉定 200 余里，往返一次十分不易。加上年龄、农忙、天气、交通等各种因素在内，能赴嘉定教会面见吴历一次更是难上加难。前述业已统计赵仑基本上每个月能拜访嘉定教会两三次，有时一个月内一次都没有。赵仑笔录吴历言行而成《续〈口铎日抄〉》正是仿效李九标兄弟之例，在缺乏传教士的情况下，为自己的信仰与宗教生活提供参考。

由于缺乏有效指导，偏远地区乡村教会的宗教生活往往陷入混乱。尤其在宗教礼仪上，由随意增减、更改宗教仪式所引起的纷争很容易造成教会内部的分裂与对立。如朱园荣曾向吴历抱怨其所在圣母会会长吕希音更改礼仪事：

今敝镇会长吕希音不依会规，每自出己意，增减多寡。沈公俊反言此出自先生所命，礼宜从宽有诸。余观先生会规有云“诵经条目，不许增减”，安有会规出自先生，而即自先生使之不依者乎？<sup>148</sup>

朱园荣对于吕希音“不依会规”、在崇拜礼仪上任意“增减多寡”持严厉批评态度，然而沈公俊认为会长的做法得到吴历的允许。因此，朱园荣向吴历提出质疑“安有会规出自先生，而即自先生使之不依者乎？”吴历对此做出解释，

未也。惟十五端经所念天主教圣母经，间念五十遍，冗则祇念五十遍。余曾言之，余则悉照会规，不可增减也。大凡会规，肯从固善，不肯从亦无可奈何。姑从宽待之，缘贵镇吕希音，从郡中规例，不肯依我也。<sup>149</sup>

可以发现，吴历对于宗教仪式持自由态度，并无刻意要求吕希音遵从自己所制定的会规。但朱园荣则持保守立场，认为一旦会规制定之后，即礼仪程序确定之后不可以随意更改。否则会造成教会内部混乱而失去秩序。而且，朱园荣向吴历进一步揭示，吕希音并不依照郡中规例，相反全凭自己任意杜撰。园荣曰：“不然。希音领经日新月异，多寡不一，多出杜撰，非依郡中规例。敝地离郡中约远二百余里，郡中规例亦未见颁来。”<sup>150</sup>因此，朱园荣所揭示的问题并不在于依不依照会规，而在于如何正确履行宗教仪式。朱园荣还指出，“希音等于今三月初十，在上洋做公会，大堂领经，正值耶稣受难四十日内，而诵欢喜五端，已被李文斗面叱其非矣。”<sup>151</sup>此种不合礼节之事，自然会受到批评。然而，朱园荣接下来的所提供的信息确实出人意料。吴历评介吕希音不按礼节事云，“有此一番，还不警醒乎？”朱园荣却告诉吴历，吕希音不仅不实时更正，相反却对李文斗之批评做出如此解释，“彼以为文斗无

<sup>144</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.172, 194.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p.138.

<sup>146</sup> 同时也是为了避免教案发生后驱逐外国传教士对中国教会所带来的影响，参见 Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.151.

<sup>147</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 81a、86b、93b。

<sup>148</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 87a-b。

<sup>149</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 87b。

<sup>150</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 87b。

<sup>151</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 87b。

烛钱到手，故吹毛求疵也。”<sup>152</sup>

换言之，吕希音认为未将“烛钱”送给李文斗，所以李文斗对他“吹毛求疵”。这种解释实际上反映出在对具体的宗教仪式上存在着争议与混乱。<sup>153</sup>这种争议与混乱表明当时乡村教会缺乏统一性与权威。给天主教会带来困难与挑战的不仅是仪式上的混乱，而且是信徒观念上没有得到更新。原因则在于缺乏传教士，因而没有得到有效的指导与纠正。吕希音的观念中或多或少含有世俗百姓对佛道寺观的看法，认为是没有给主持者香火钱（烛钱），所以对他“吹毛求疵”。

作为完整的宗教系统，天主教有自己的宗教理念、礼仪以及组织制度等等。然而，与清初民间社会相较来说，天主教的宗教理念、礼仪与组织制度均有很大不同。天主教之不同不仅仅在于信仰上或义理上，更在于操作层面的宗教实践上。教外人士对于这些迥异于传统习俗的宗教实践感到困惑不解。如赵仑之弟公亮对吴历抱怨到，“天学可信，则信之而已。何令赉诏臣，持赦书高声宣读乎？”<sup>154</sup>赵公亮对于天主教派遣信徒、劝人认罪归信，尤其是对宣教者大声要求听众入教感到困惑不解。教外人士甚至对于这些不同之处存在误解以至于讥笑，如吴历所云，“旁观者，妄摘此以相讥耳，即如我一日在堂拊心痛悔，旁观者曰：‘天主教固纯正无疵，但此拊心是伪耳。’”<sup>155</sup>外教者讥讽吴历“拊心痛悔”是做作、伪装，显然是基于中国传统风俗习惯之立场，而对天主教宗教实践所产生的误解。

赵仑自己对于礼仪问题亦非常关注，其曾与朱园荣谈及瞻礼早暮诸规，因问吴历云，“先生楼上主台前，岂诵经可不焚香耶？故无炉耶？”又问，“以字纸易器物有罪否？”<sup>156</sup>与朱园荣类似，在宗教礼仪上赵仑亦是主张要严格遵照规例，不能任意为之。但吴历之立场更近于禅宗，即不在乎外在的繁文缛节，更重要的是内在的信仰。吴历如此回答，“子不闻明德维馨乎？有香则焚不为功，无香则不焚不为过。天主所爱，不在外香，而在内香也。惟大堂做会则用香，以肃人之观瞻，然亦未矣。”<sup>157</sup>赵仑所问的第二个问题，即用字纸代替器物使用，是否有罪？恐怕是受到佛道功过格中的“惜字、惜纸”思想之影响。功过格中主张要珍惜字纸，不可以践踏或抛弃或用做他途，否则会收到报应与惩罚。吴历之回答当然与佛道不同。吴历认为无论怎样使用字纸都是无罪的，只是异端的书籍应该拆散之后使用，以免让人读了它“害其灵魂”。

仪式问题之外，另一个具有争议的地方则是讲道。吴历成立方济各会，目的也就是希望会员积极劝人入教，即“入是会者，效圣人负十字架多苦以身立表，日惟劝人归正为本分。”<sup>158</sup>至于如何“劝人归正”则存在很大问题。因为包括赵仑在内的方济各会会员，基本上都没有像吴历那样受到系统的神学训练，<sup>159</sup>当时亦缺乏翻译成汉语的圣经以及解经、释经类著作。虽然已有《万日略经》、《天主降生言行纪略》等福音经卷，但对于如何诠释则有不同观点。甚至亦有如同上述吕希音一样，即有任意杜撰的行为。

赵仑在《续<口铎日抄>》中提到，有教友说“阿里袜油”会腐烂额头，但经过“主教坚振抹过亟拭，主教二指圣过，故不烂。”吴历对此种诠释予以批评，吴历回答云，“为此说者，得无焦头烂额乎？阿里袜油，大补之物也。付洗此油，坚振此油，终傅此油，成神品亦此油，皆取大补灵魂之意。彼说何谬至此者。”<sup>160</sup>吴历还提到，在上洋有一个讲道者，因人问“坚振何谓？”讲道者却如此回答，“新造缸用油便固耳。”吴历认为“此等妄言，算得讲道否？真堪大笑。”<sup>161</sup>这种由杜撰而产生出来的诠释业已偏离了教会传统。吴历斥责这些讲

<sup>152</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 87b。

<sup>153</sup> 在葬礼上燃烧香烛，是当时中国天主教的传统习俗，参见[比利时]高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，页 318。

<sup>154</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 89b—90a。

<sup>155</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 86a—b。

<sup>156</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 87a。

<sup>157</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 87a。

<sup>158</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 83b。

<sup>159</sup> 如吴历劝谕信徒言：“圣方济各会人，不过因时浅诲，就地粗讲，不比大堂讲道长之难也。何辞之有？倘有未明，不敢遽妄对者，则辞以大堂讲道长在，另日问明来对可也。如是则人皆服汝谦德，益信从矣。勉之。”载《墨井集》，卷五，页 79a。

<sup>160</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 92a。关于圣油的作用，信徒有不同解释，参见朱毓朴：《圣教源流》，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第三册，页 250—251。

<sup>161</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 92a。

道为妄言、荒谬，却没有指出实质的解决办法。其唯一可做的就是要求信徒不要相信此类“传闻”，更不可以将此类传闻加以传播或妄加评议，因为吴历认为越评议，讲道者越不更正。应当与讲道者一起来铎德前“面证”。此种情况正反映出，由于教会权威在于传教士或铎德，宣教者之间彼此互不听从。在没有铎德在场的情况，就有可能导致异端的出现，所以赵仑向吴历毫无遮掩其对此种情况之担忧，“彼方在稠人广众中宣讲。余正忧众人，而不特忧一二人也。”<sup>162</sup>

为什么会出现如此不同、甚至有违教会传统之诠释？其中一个重要原因在于吸引听者归信天主教。也就是说，迫于教会要求宣教者积极“劝人归正”之压力，宣教者只注重牧养之数量，而忽视质量。<sup>163</sup>以至于朱园荣以教外人士“服”与“不服”作为讲道成功与否的标准。朱园荣曾在吴历面前批评赵仑不会讲道，因为赵仑曾“讲道于吾室（朱园荣家……引者注），谓天主降生于马槽，外教陆在兹闻之，不汝服也。子乌能讲道？”<sup>164</sup>当然，吴历对于朱园荣的说法予以批评。吴历认为，

人心未有天主，则正当语之以实，而广其见闻，开其明悟，倘未肯从，则循循善导可耳。如或枉道殉人，另辟一新奇之论，以坏吾教，断乎不可。且问子天主降生，不谓之降生于马槽，而降生于何地乎？抑别有奇论以发前人之所未发乎？如必从大西进教法，必将天主奥理，细讲再三，待他极明确信，然后付圣水则奈何。<sup>165</sup>

吴历言“如或枉道殉人，另辟一新奇之论，以坏吾教，断乎不可”，似乎表明教内已有信徒为了说服他人归信，而辟“新奇之论”。吴历强调必须按照“大西进教法”，必须首先让归信者“极明确信”，然后才可以予以受洗。此即表明，亦有教友不按“大西进教法”而在归信者没有理解或确信天主教教义、教理的情况下，就给予施洗。

在此种情况下，很容易造成教会内信徒质量的下降。即使是赵仑自己亦难免。如《续〈口铎日抄〉》载“人有以余忿罪告先生者”，吴历因之劝勉赵仑，“克己事多做些耳。”然而，对于教外人士而已，信徒质量之下降却关系到其愿不愿意加入教会等重大问题。潜在归信者皈依天主教，不仅仅意味着接受天主教之信仰，认同天主教教义、教理、礼仪、组织制度等，而且还意味着加入一个群体、履行共同的规例。同时，也要接受该群体之所赋予之身份与认同。而信徒质量之下降则往往让外教者认为归信天主教会带来负面收益，因而拒绝加入。赵仑在《续〈口铎日抄〉》中提到，在其“家伯氏”宴请吴历时，一个教外人申某在座。赵仑侄子赵桓式积极劝申某入教。赵桓式认为申某所信“儒教”中，“人未必尽贤。”意即儒教中存在缺陷，因此要归信天主教。而申某却回答云，“我正谓天主教中人未必尽贤也。”<sup>166</sup>换言之，申某恰是因为天主教徒“未必尽贤”而拒绝归信。此即反映出当时教会内确实存在着信徒质量下降之事实。又如《续〈口铎日抄〉》中提到“人有于天主事，辞以不能为、不可为者。”而受到吴历的严厉批评，“如子之言，则为司铎，亦在所必不为矣。宁为之而不成，勿不为而遂止也。”<sup>167</sup>

信徒质量之下降造成教会内部之纷争，此在《续〈口铎日抄〉》中亦得到反映。实际上，朱园荣恰是其中一例。虽然赵仑在《续〈口铎日抄〉》中并没有直接指出朱园荣所存在的问题，但就赵仑所记载的内容来看，很显然朱园荣本身存在很多缺点。在吴历准备“兴方济各会”之前，赵仑曾“举教友朱园荣为方济各会人”，但朱园荣“以未学辞”。<sup>168</sup>后来，虽然朱园荣加入了方济各会，但“朱园荣昆仲二人又不来”，最后方济各会“止存三人”。<sup>169</sup>前已述及，朱园荣在批评赵仑不能讲道时受到吴历的反驳。而当吴历举例说“外教者”讥讽吴历“拊

<sup>162</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 92a。

<sup>163</sup> 至于明清平民皈依天主教的原因，具体可参见周萍萍：《明清间平民信奉天主教原因之探析》，载《南京晓庄学院学报》20/1（2004）：100—104。

<sup>164</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 86a。

<sup>165</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 86a。

<sup>166</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 79b。

<sup>167</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 92b。

<sup>168</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 79a。

<sup>169</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 88b。

心痛悔”为虚伪时，朱园荣则曰：“人言不谬，果伪耳。”<sup>170</sup>朱园荣竟然也认为吴历“拊心痛悔”为“伪”，实在令人匪夷所思。另外，关于圣母会会长吕希音没按规例事，在朱园荣之前其兄朱畹九已经就此问题请教过吴历，当时吴历之回答如下，

予所立会规，皆为本堂而设，并未命付会长，肯从者从之，不从者任之耳。且勿论会规之循与否也。即循矣，口舌之功，天主宁遽享之乎？彼某者自取戾耳。子不必攻也。议论多而成功少，贵邑之人，大约如是。<sup>171</sup>

吴历已告诫朱畹九不必在此事费口舌之功，更不必批评吕希音。吴历认为“议论多而成功少，贵邑之人，大约如是。”<sup>172</sup>恐怕是对朱畹九昆仲执着于仪式等琐碎问题感到不满。而不久，朱园荣又将吕希音之事重提，吴历之回答几乎与回答其兄时一样。然而，朱园荣并不满意，还将吕希音在上洋教会时没遵照会规等事和盘脱出。而朱园荣在批评吕希音之后，又将矛头指向赵仑。朱园荣责备赵仑云，“子不及令兄康令远甚。”即批评赵仑远远不及于其兄赵康令。赵仑不明白其中原因，问道，“予诚不如，愿明教我。”朱园荣则曰：“子擅作瞻礼单，近于骄傲。”<sup>173</sup>实际上，赵仑撰瞻礼单是得到吴历同意与支持的。后来吴历更是就此事询问上洋的主教与铎德，均得到赞同与支持。此处朱园荣批评赵仑做瞻礼单“近于骄傲”似乎毫无道理。因此，吴历替赵仑辨白，“作瞻礼单何罪？校正刊布以便人瞻礼守斋。功也，非罪也。”然而朱园荣并没有就此罢休，又指赵仑“造鼻烟以赠人，而谓出自先生所馈，是妄证也。”赵仑反驳道，“鼻烟虽微，实受先生大恩，不可以一物之微而忘本也。”（吴历有《谢惠鼻烟》诗）实际上，我们已经看到朱园荣在诸多事情上存在不足。尤其是其在仪式问题上所挑起的纷争，给教会所带来混乱与分裂。虽然赵仑并没有直接批评朱园荣，但其总结上述纷争时云，“大凡教中事，当躬行实践，不可徒以言争耳。”<sup>174</sup>实际上就是对朱园荣颇有微词。

信徒质量之下降亦体现在信徒自身的宗教生活中。诸如上述所提及的朱园荣昆仲，对于参与以传教为主要目的之方济各会很积极，就是信徒对宗教生活进行极消抵抗的证明。另外，信徒的宗教热情或言宗教虔诚，亦有所缺乏。如吴历所言，“尔等业已进教，可谓有烛矣，而无热爱天主之心，是有烛而无火也。有烛而无火，是夜行险阻，陷阱当前，莫知所避，其不为豺虎所啖者几希。哀哉！”其中吴历批评教友虽然已经进教，但“无热爱天主之心”。可见当时信徒并没有吴历所期盼的那样积极。尤其是在宣教的方面，朱园荣等信徒之推辞即为其中一例。吴历又指出，不少信徒并不愿意将自己的子女奉献给教会，即让之受洗成为信徒。信徒亦不积极延请吴历等神父至家中“告解”，遑论积极来教堂参加宗教活动：

尔等莫不有子，曷不效圣母献吾主耶？有子而不献吾主，易为魔鬼所惑，易为魔鬼之奴。既为奴则将伐之如薪，烹之似餐，可不畏欤？……益己益人，为功非浅，但今诸教友，颇似无妻。不然，何无一人延神父到家告解也。<sup>175</sup>

同时，由信徒质量之下降所导致教会吸引力之降低，最终影响教会自身的生存与发展。在缺乏有效支持与维护下，教会自身的财产亦得不到有效之保护。吴历在《续<口铎日抄>》中提到，

今本堂基址原额二亩，纳粮二亩一分七厘。堂西一巷，为比邻所占。南屋二廛，又为南屋所据。粮在本堂，地入两邻。余任职司铎，不克尽职，徒损天主，深忧审判之严。前冬曾咏《破堂吟》，为是故也。今春客上洋，曾贻一札致会长，道此事，无人肯言之者，奈何？<sup>176</sup>

<sup>170</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 86b。

<sup>171</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 84a。

<sup>172</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 84a。

<sup>173</sup> 以上见吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 88a。

<sup>174</sup> 以上见吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 88a。

<sup>175</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，85a、93b。

<sup>176</sup> 吴历：《续<口铎日抄>》，载《墨井集》，卷五，页 91a。

嘉定教堂按两亩纳税，但教堂西一巷被邻居所侵占；南边两廛房屋又被邻人所占。所以，实际上教堂是在替邻人纳税，即“粮在本堂，地入两邻”。吴历《破堂吟》进一步描写了这种状况，

何年置此昭事堂，敬天御笔匾辉煌，像设西龛日应久，吟乡信奉至今有。当其买宅且买前，何意买邻在后边，四壁漏痕如篆草，屋角风潮半倾倒，庭飘乱瓦同落叶，树连萝薜墙欲压，道房冷暗偏生苔，问客难逢为道来，旁通北台踏成路，粮存地入南邻铺，当今旨下昭旧存，里人愿葺只空言，常年西士曾来往，畏泾阴阴雨多注，我今但能理荒荆，不能使修不日成。<sup>177</sup>

在《破堂吟》中，“当其买宅且买前，何意买邻在后边”实际上就是上述邻人侵占教堂财产之事实。虽然吴历写信给会长请求解决此事，但无人肯言。吴历自己也实在无可奈何。此种情况之出现，与教会内缺乏中上层儒家知识分子非常有关。很显然，在以儒家为意识形态的清初社会里，没有中上层儒家知识分子之支持，没有当地士绅之保护，教会财产与合法权利得不到有力维护。同时，吴历要求会长解决教堂地被侵占之事，以及其在诗中所描写教堂的颓败状况，无不表明教会收入微薄，甚至难以为继。

与明末教会大多收到中上层儒家知识分子的捐助不同，清初教会则靠自身能力自力更生。<sup>178</sup>当然传教士以及本土神父会受到修会之资助。然而，正如罗文藻所抱怨的那样，由于资金受制于修会，其在思想以及其他人身自由上亦受到限制。<sup>179</sup>至于嘉定以及上洋教会的收入情况，吴历亦有所提及，

田固主赐，然岁敛未免无累。上洋主堂约三百余。分上中下三等。其上者一亩租，可输二亩粮。其中者仅足偿粮。其下者则粮且无之。一岁之中，纳粮所余不过糙米数斗，而又为役银所去。岁以司铎俸银五十余两。损赔粮尚忧不足。田之累人大概如此。然上洋司铎有四，故损赔犹易。倘止一司铎，则仰屋无措矣。<sup>180</sup>

其中提到上洋教会有田三百余亩，教会将此田租给佃户，然后收取租金。此种情况与佛教寺院做法相同。近代佛教寺院所拥有的田产数量惊人，例如金山寺就有田地 4800 亩，且分布在不同地区。<sup>181</sup>然而，由于田有好坏，收取的租金亦不相同，上等田除去赋税每亩可得二亩粮，中等田租金与赋税相等，下等田所收租金不够交税，则需要教会补上。如此可知，一年之中所收的粮不过“糙米数斗”，但又要交纳各种赋税，所以教会所得收入非常微薄。然而上洋有四个传教士，每年会从修会中得到“俸银”200 余两，如此可以勉强满足教会收支。因此，教会之收入很大一部分还需要修会的资金支持。<sup>182</sup>故吴历说，假如只有一个传教士，那么就会“仰屋无措矣”。所以，当时的教堂不再倾向买田，正是考虑其收入甚微，不利于教会发展。<sup>183</sup>

<sup>177</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 97a。

<sup>178</sup> 当然亦有不少信徒捐助教会，其中典型的是许甘弟大，其所捐建的教堂不下 30 座，参见萧若瑟：《天主教传行中国考》，页 151—152。关于明清在华耶稣会士经济状况，可参见康志杰：《论明清在华耶稣会财务经济》，载《史学月刊》3（1994）：35—42。

<sup>179</sup> 当时教会的收入主要有修会的津贴、捐赠、土地收入（包括租赁及谷物）等等，参见[比利时]高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，页 480—497。

<sup>180</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 91b—92a。

<sup>181</sup> Welch. Holmes. *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1967, pp.288-233.

<sup>182</sup> 吴渔山此处之记载与同时期的其他记载相同，诸如陆安德（Andre-Jean Lubelli, 1610—1683）任耶稣会副省会长期间，其账本表明上海地区最多有 200 两银子收入，参见[比利时]高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，页 481。

<sup>183</sup> 总体来说，受各种因素影响，清初天主教会的经济收入存在着不稳定或者有风险状况的，参见[比利时]高华士著：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，页 540—541；另一个情况是当时的赋税比较重，参见章文钦：《吴渔山及其华化天主教》，页 88。

## 第六节 教会身份的确立及其负面后果

清初乡村教会存在诸多问题，其中最重要的问题不仅仅在于信徒质量的下降，而且在于传教之困难。当初吴历组织成立圣方济各会，正是因为自己年老不能长时间讲道，希望方济各会成员可以代替他出门宣教。虽然如此，传教的效果仍不明显。其中加入教会的只是乡村下层百姓。而儒家士大夫，转向天主教者微乎其微。<sup>184</sup>正如上洋陶淑天懿氏于康熙己亥年（1719）所写《呈吴渔山吴师七律》中所表达的那样，“偏是腐儒持管见，甘为自弃负殷勤。”<sup>185</sup>意即儒家士大夫不肯入教，辜负吴历的一片殷勤。吴历本人亦在诗作中流露出自己殷勤宣教，却收获甚微的情况，“庭栽不喜凡桃李，远觅奇柯护养深，堪叹此间多雨雪，十年犹未翠成阴。”<sup>186</sup>其中“十年犹未翠成阴”概借喻教会信徒的发展情况不尽如人意。

传教困难不仅仅因为儒家士大夫“持管见”，还因为乡村教会日益成为少数人的宗教组织。<sup>187</sup>如上所述，由于受到宣教压力，很多人未按照西方教会的入教程序就成为信徒。如此则造成信徒质量下降，实际上给教会的形象造成负面影响。前所提及申某者不愿入教正是因为天主教“未必尽贤”。同时，教会在资金上亦面临诸多困难。教会收入微薄，甚至会影响到传教士是否愿意来教堂传教。如吴历所言：“故今主堂不愿买田，恐利微累重，将来司铎愿至者鲜也。”<sup>188</sup>吴历本人在诗作中亦经常描写教堂的颓败，诸如“秋雨过，夜如何，床头新葺安眠处，小漏无多大漏多。”<sup>189</sup>吴历所在教堂已经衰败不堪，吸引力大不如前。<sup>190</sup>若从另一个角度来看，教堂之衰败只是表面上失去吸引力。然亦表明其内在原因在于教会失去强有力的资金资助与财产来源。<sup>191</sup>

教会吸引力降低的原因之一就在于教会自身的社会资本（social capital）<sup>192</sup>减少。而正因为“社会资本”减少才导致儒家士绅以及其他地方精英加入教会的可能性降低。而且，愿意积极宣教的中国信徒并不多见。前所提及的朱园荣不愿加入圣方济各会即为一例。吴历本人对教友不愿传教多有批评，其言加入教会就当以“正教劝人”。如果“置人于度外，不加力劝”，就是将天主置之度外，那么何必进教？吴历批评教友以“劝人重任，推诿为安”，实际上表明当时不少教友并不热心宣讲。如其所云，

进教者亦当以正教劝人，尽爱人之心，而不使天主有恨于我。倘谓劝人至难，可置人于度外，不加力劝，即置天主于度外矣。何云进教？独不思劝人困难也，一而再，再而三，苦口力劝，不惮烦劳，未有不悔悟者，良心发现，人有同然，但无人焉提醒之耳。今以劝人重任，退诿为安，是子不肯劝人，而肯劝人与肯劝子者，复何人哉？我恐互相沦于地狱，而无穷期也。悲夫。<sup>193</sup>

又如在一次聚会结束后，赵仑希望赵公亮及印青臣加入圣方济各会以宣扬福音，然“公

<sup>184</sup> [比利时]高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，页 260—261。

<sup>185</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷二，页 28a—b。虽然主流士大夫与吴历少有来往（参见陈垣，《吴渔山晋铎二百五十年纪年》，页 16），但其仍得到嘉定当地一些有名望天主教徒之支持。如孙元化外孙侯开国（大年）等等。参见陈垣，《吴渔山年谱》，页 13 上。

<sup>186</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 96b。

<sup>187</sup> 吴历在嘉定时，曾与天主教徒孙元化的外孙侯开国（大年）往来。吴历在嘉定传教事业一并得到天主教世家的帮助。参见陈垣：《吴渔山年谱》，页 13 上。

<sup>188</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 92a。

<sup>189</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 97a。

<sup>190</sup> 关于明清教堂建筑及其装饰，可参见李晓丹、张威：《16—18 世纪中国基督教教堂建筑》，载《建筑师》4（2003）：54—63。

<sup>191</sup> 如许甘弟大“闻三在各省传教之神父，资斧缺乏，艰于度日。”即从一个侧面反映出当时教会收入匮乏，参见萧若瑟：《天主教传行中国考》，页 151。

<sup>192</sup> 社会资本概念主要应用于社会学等领域。社会学中的社会资本研究，主要沿袭“社会结构和个人行动”的研究，其中“社会关系”、“网络”、“个人行动”等概念对社会资本理论影响甚大，参见郭毅等：《人际关系互动与社会结构网络化——社会资本理论的建构基础》，载《社会科学》8（2003）：64—74。另参见[美]林南：《社会资本：关于社会结构与行动的理论》（上海：世纪出版集团、上海人民出版社，2005），页 18、23、24、28、39；张文宏：《中国城市的阶层结构与社会网络》（上海：世纪出版集团、上海人民出版社，2006），页 47—66。

<sup>193</sup> 吴历：《续〈口铎日抄〉》，载《墨井集》，卷五，页 82b。

亮及青臣齐声曰：‘恐涉为名，故不敢与。’”赵公亮以及印青臣均以“名声”为借口加以拒绝。吴历只好无奈说，“三代以下，惟恐不好名。”若按赵仑所记载，是否表明加入圣方济各会与“名”之间有重要关联。换言之，加入此类以宣教为目的之善会是否被民人所耻笑或排斥？而且，造成教会“社会资本”降低一个重要原因，即是清初的历狱以及张鹏翮的禁教运动等。尤其是杨光先于 1665 至 1669 年之间所掀起的反教运动，给天主教造成不少冲击。<sup>194</sup>而于 1691 年，浙江巡抚张鹏翮“飭令地方官，禁止传习天主教。”<sup>195</sup>此举对吴历所在的嘉定地区亦有一定影响。<sup>196</sup>官方之反教与禁教，在以政治为最大利益之传统社会中，即已对天主教会造成极大之负面影响。

清初天主教会社会资本之降低，又在于天主教与士大夫及地方乡绅交往减少，著名传教士限于宫廷之内，地方教会缺乏利玛窦、艾儒略之类的传教士；同时，大量中下阶层加入教会，导致信徒质量下降，亦导致教会内部出现纷争；由于中下阶层本身并不具有强大的经济势力，导致教会缺乏强有力的资金援助；更缺乏地方士绅精英的庇护与支持。而其中最主要的原因，乃天主教在确立自我身份之时，逐步与儒家划清界限，而导致与儒家士大夫群体分道扬镳。尤其是礼仪之争，使得不少信徒需要在儒家与天主教进行“非此即彼”的选择。换言之，要作儒家就不能是天主教徒；而要作天主教徒就不可以是儒家。祭祖敬孔等问题之重要性在于区别儒家与天主教徒的身份。虽然天主教会通过禁止祭祖敬孔等可以为自己确立与众不同的身份，但亦会给教外人士造成误解：即天主教徒是与儒家完全不同的另类群体。换言之，礼仪之争使得天主教徒群体日益成为不同于儒家的宗教组织。如此，加入教会并不是如明末士大夫信徒那样获得双重身份，而是需要转换身份。

同时，清初不少儒家知识分子已经将天主教与其背后的西方文化区别对待。即将李之藻认为天学所包含的“理”与“器”分开。至于其“器”可以加以利用，而至于其“理”则予以搁置甚至拒斥。<sup>197</sup>而在礼仪之争时，天主教思想的排他性表露无疑。此亦加深了儒家知识分子对天主教之“理”的负面认识。虽然康熙帝曾颁发弛教令给天主教发展带来宽松的外部环境，<sup>198</sup>但同时亦给天主教贴上一种官方界定的“宗教”标签。换言之，康熙的弛教令对于清初天主教自我身份构建起到重要作用。弛教令是将天主教定义为一种“夷人”所信奉的宗教，或者是一种与佛教相似的外来宗教。<sup>199</sup>通过如此的官方定义，天主教的自我身份日益确定。其与社会其他宗教、群体界限日益明显。因此，即使在“容教”时期，亦有不少儒家士大夫对康熙帝“厚禄”“豢养”传教士以及允许传教士自由行教而颇有不满。如董其昌后人董含（字闾石，1624—1697 以后）在阅读艾儒略《职方外纪》后谓，“夫使海外小夷，挟其邪说，闯入中国，复筑宫以居之，厚禄以豢之，蛊惑人心，背弃正道，是谁之咎哉？”<sup>200</sup>康熙时人邱嘉穗则表示这样的担虑，“抑又有大可虑者，今闻京师中，既许立天主堂，而直省郡邑，亦皆所在创造。……窃恐数十年后，党与日众，乘隙而动，其患将有不可测者。”<sup>201</sup>刘宗周则对沈澹推动南京教案心存赞意。刘弟子黄宗羲排教用意亦十分明显。<sup>202</sup>吴渔山的弟子陆道准（字相源，一字上游），在吴历去世后刻印《墨井诗钞》，很有可能受意于张鹏翮（字天扉，1688—1745）而将“天学诗”删除。<sup>203</sup>（饶有趣味的是明末天主教徒孙元化之孙、天

<sup>194</sup> 孙尚扬、钟鸣旦，《1840 年前的中国基督教》，页 328—333。

<sup>195</sup> 黄伯禄，《正教奉褒》，载《中国天主教史籍汇编》，页 512。

<sup>196</sup> 陈垣：《吴渔山晋铎二百五十年纪年》，页 50。

<sup>197</sup> 韩琦：《“自立”精神与历算活动——康乾之际文人对西学态度之改变及其背景》，载《自然科学史研究》，03（2002）：210—221；另参见徐海松：《清初士人与西学》（北京：东方出版社，2000），页 167、198—209。

<sup>198</sup> 关于“弛教令”的影响，另参见张先清：《康熙三十一年容教诏令初探》，载《历史研究》5（2006）：72—87。

<sup>199</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.167.

<sup>200</sup> 董含：《三冈识略》卷五《天主教》，致之点校，（沈阳：辽宁教育出版社，2000），页 105。

<sup>201</sup> 邱嘉穗：《天主教论》，载《皇朝经世文编》卷六十九《礼政十六·正俗下》；又载邱嘉穗：《东山草堂文集》卷七，《四库全书存目丛书》集部 259 册，页 128 上。

<sup>202</sup> 徐海松：《清初士人与西学》，页 289、305。

<sup>203</sup> 即其在《墨井诗钞跋》（1719）谓，“今其弟子陆上游将刻其诗钞，以传于世，而请论定于予。”参见《吴渔山集笺注》，页 31；另参见陈垣：《吴渔山晋铎二百五十年纪年》，页 55—56。

主教徒孙致弥与吴历、张鹏翮均有交往。<sup>204</sup>)

天主教逐渐变成轮廓清晰的宗教，如此则将天主教置于非常危险的境地。因为既然被官方定义为宗教，就必然将自己置于传统的政教关系中。一旦官府禁止传习天主教，天主教则将无法取得自身的合法性。中国历代的宗教合法性来自官方认定，天主教既然被定义为宗教的天主教，其合法性亦必须来自官方认定。同时，既然被定义为一种外来宗教，其必然要受到官府严格监控。因此，康熙弛教令实际上是将天主教限定为宗教，虽然有其积极作用，但若从另外一个方面来看，则亦在“容教”之同时亦存在着“限制”与“控制”。<sup>205</sup>

## 第七节 小结

实际上，早期教会在确立自我身份的时候，亦自觉将自己置于当时罗马帝国的政教关系之中。正如使徒保禄所言“灵巧象蛇、驯良象鸽子”，<sup>206</sup>而且保禄在《罗马书》中多次提醒信徒要顺服于世上的掌权者，“所以抗拒掌权的就是抗拒神的命。”甚至还提到“当得粮的，给他纳粮；当得税的，给他上税；当惧怕的，惧怕他；当恭敬的，恭敬他。”<sup>207</sup>因此，在确立自我身份的时候必须考虑到政教关系的影响。换言之，教会需要政治上的认可。信徒群体身份需要被政治或官府所定义。得不到官府的认可，天主教将会失去进一步发展的基础。利玛窦等传教士希望归化皇帝本人的愿望虽然没有实现，但给天主教换来官方的认可。此对于明清天主教的发展异常重要。

除了上述需将清初天主教置于传统政教关系中加以考察之外，亦需要注意清初天主教不同于明末。清初天主教徒在自我身份的时候，需要考虑另外一种因素，即中西关系，亦即传统的“夷夏关系”。当然明末亦出现因“夷夏之防”而反教的情况。但是清初这种夷夏关系因为礼仪之争等事件而变得更加突出。康熙八年七月二十日(1669)和硕康亲王等奏章称“建造天主堂，供献天主，系伊国之例，并无诱人作恶，结党乱行之处，只因供献伊国原奉之天主缘由。”<sup>208</sup>此处明确将建教堂、尊天主均是“伊国”习俗。官方认可天主教合法性的前提是天主教要服从官府管制。无论是传教士还是信徒均要效忠于朝廷。中国传统的朝贡制度使得朝廷采取类似的政策对待天主教，亦即将天主教置于传统的“效忠—回报”模式之下。此种模式深刻影响天主教自我身份的形成。天主教逐步变成一种外来的宗教。传教士在华活动的合法性亦在于其对朝廷的效忠以及朝廷对其活动的认可。一旦朝廷取消其在中国活动的许可，天主教则将彻底变成“夷人”的宗教而非中国的宗教，亦将彻底失去在中国生存发展的可能性。吴历的作品中有关天主教的内容，在禁教之后也被迫删除，而编辑者亦有意隐晦吴历与天主教的关系。<sup>209</sup>

因此，清初天主教在确立自我身份的同时，将自己置于传统的政教关系以及中外关系之中。虽然为自己取得独特的身份与认同，却同时又不可避免的处于非常危险的境地。然而，随着天主教在华的深入发展，又不得不要确立自我身份，逐渐与其他宗教或群体划清界限，形成具有高度认同感与归属感的信徒群体。由于清初传教士过分依赖朝廷的庇护，缺乏与中

<sup>204</sup> 孙致弥有《大年表弟自号凤阿，常欲买地数百弓，环植梧竹，读书其中，虞山吴渔山先为画凤阿山房图，余系以二绝句，求同志诸君子属和以赠之》，载《吴渔山集笺注》，页667—668；张鹏翮有《题陆上游夏口待渡横卷》，载氏著《南华山房诗抄·海螺集》，《四库未收书辑刊》九辑25册，页84下；张鹏翮刻孙致弥《秋左堂续集》，载《四库全书存目丛书补编》56册；张鹏翮：《秋左堂诗集序》，载《四库全书存目丛书》集部255册，页641下一页642下；孙致弥（自署“年家教弟”）：《性学醒迷序》，《明清间耶稣会士译著提要》，页87—88。

<sup>205</sup> 康熙虽然承继了顺治对天主教及传教士的友善态度，但与此同时亦有所控制与限制。尤其是在对天主教的相关理解上，康熙明确使用儒家词汇来理解天主教，并要求传教士遵循“利玛窦规矩”。因此，康熙是在暗示天主教需要遵守儒家正统以及中国传统的政教关系，参见于本源(1999)，《清王朝的宗教政策》(北京：中国社会科学出版社)，页197—198。另参见 Brockey, Liam Mattew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.191.

<sup>206</sup> 《新约·马太福音》10: 16。思高版译为：“机警如同蛇，纯朴如同鸽子。”(《玛窦福音》10: 16)。

<sup>207</sup> 《新约·罗马书》13: 1—7。思高版译为：“每人要服从上级有权柄的人，……所以谁反抗权柄，就是反抗天主的规定，而反抗的人就是自取处罚。……为此，你们也该完粮，因为他们是天主的差役，是专为尽这义务的。凡人应得的，你们要付清；该给谁完粮，就完粮；该给谁纳税，就纳税；该敬畏的，就敬畏；该尊敬的，就尊敬。”(《罗马书》13: 1—7)。

<sup>208</sup> 《正教奉褒》，页512。

<sup>209</sup> 章文钦：《吴渔山及其华化天学》，页179—180。

上层士大夫之交往；又因礼仪问题导致与儒家的绝然对立等等原因，促使清初天主教形成外来的、异质的、少数人的、西洋人的宗教等身份标签。换言之，在普通人眼中，天主教是一种奇怪的、外来的、西洋人宗教。<sup>210</sup>由此可见，随着天主教的发展，天主教（教会或群体）必然会确立自我身份与认同。虽然通过确立自我身份会给教会的进一步本土化带来益处，但同时亦造成意想不到的负面影响。实际上，近现代中国基督宗教的身份认同亦离不开上述两种关系的制约。<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> 如前所举一例，教外人士对信徒忏悔时的嘲讽，称“此拊心是伪耳”。

<sup>211</sup> 参见邢福增：《文化适应与中国基督教：一八六〇至一九一一年》（香港：建道神学院，1995）。

## 第五章 天主教徒群体的宗教生活与群体之形成：以天主教丧葬礼为中心

明清天主教徒群体的形成还与其自身的身份型塑有关，而身份形塑过程往往与制度（尤其是礼仪制度）密切相关。<sup>1</sup>明清天主教徒主要是通过宗教生活尤其是宗教礼仪来构建与维系该群体的身份认同。本章即主要以明清天主教丧葬礼为例，分析宗教生活在明清天主教徒群体身份认同形构过程中的作用及其特点。

一般而言，明清之际儒家礼教主义 (Confucian ritualism) 逐渐兴起，其旨在于重建儒家礼教秩序及维护儒家礼仪在社会生活中的正统地位，乾嘉考据学派实际上就是对此礼教主义之承继。<sup>2</sup>理学家如张履祥 (1611—1674) 和陈确 (1604—1677) 排斥佛道丧葬祭俗最为有力。<sup>3</sup>作为某种象征之礼仪制度在明清得到修正与强化，明初一系列的革新运动<sup>4</sup>以及清初对“蓄发”的强制推行，实际上就是在强制臣民对新王朝政权的认同与接受。<sup>5</sup>明清之际，儒家礼学兴盛亦为学界公论。<sup>6</sup>

礼仪本身并不具有某种效力，而是因为其象征着某一阶层的身份、地位与权力。<sup>7</sup>若从人类学角度看，礼仪制度实际上是构建了某个阶层或群体的“边界” (Boundary)，<sup>8</sup>以之区别于其他社会阶层或群体。儒家士大夫对儒家礼仪之强调，并积极摒弃佛道礼仪对儒家社会之侵入，从另一个角度看即是对儒家与释道之间模糊界限之否定。朱子理学、阳明心学，无不受到释道二教之潜在影响。尤其是诸如李贽的“狂禅”等左派心学，极大地破坏了儒家礼

<sup>1</sup> 欧立德 (Elliott, Mark C) 在《满洲之道：八旗制度与清代的民族认同》中提出，满族人的身份认同得以维系，很大程度上归因于八旗制度的存在，参见 Elliott, Mark C. *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. California: Stanford University Press, 2001; 柯娇燕 (Crossley, Pamela Kyle) 则认为，满语对于维系满族认同有重要作用，参见 Crossley, Pamela Kyle. "Manchu Education", in ed. by Elman, Benjamin A. and Woodside, Alexander. *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*. Berkeley, Calif: University of California Press, 1994, pp.341-379.; 而清代回族的身份认同则是通过经堂教育得以形成与维系的，参见 Benite, Zvi Ben-Dor. *The Dao of Muhammad: A cultural history of Muslims in late imperial China*. Cambridge, MA; London: Published by the Harvard University Asia Center: Distributed by Harvard University Press, 2005. 本章的撰写即得到上述著作之影响。

<sup>2</sup> 参见 Chow, Kai-wing. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994, "introduction", pp.1-14.

<sup>3</sup> 参见张寿安：《十七世纪中国儒学思想与大众文化间的冲突——以丧葬礼俗为例的探讨》，载《汉学研究》，11卷2期（1993），页69—80。

<sup>4</sup> 诸如恢复“乡饮酒”礼仪，又如强调对皇帝的“三磕九拜”等等，改变以前“礼不下庶人”之传统，通过对礼义制度之改造而强化王权统治，参见 McDermott, Joseph P. "Emperor, elites, and commoners: the community pact ritual of the late Ming", in *State and Court Ritual in China*, Edited by McDermott, Joseph P. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 299-351.

<sup>5</sup> 参见冯尔康、常建华：《清人社会生活》（天津：天津人民出版社，199），页461—462。清初反清运动以及清末革命运动中一个极为标志性的举动就是“剪辮”，其意义与“服制”及其“权力”有莫大关联，参见侯杰、胡伟：《剃发·蓄发·剪发——清代辮发的身体政治史研究》，载《学术月刊》，2005年10期，页79—88；李喜所：《“辮子问题”与辛亥革命》，载《社会科学研究》，2001年06期，页115—121。

<sup>6</sup> 张寿安：《十八世纪礼学考证的思想活力——礼教论争与礼秩重省》（北京：北京大学出版社，2005），页21—26。

<sup>7</sup> 伊沛霞认为，权力 (power) 进入了礼仪、文本和社会之间的关系之中，权力是礼仪本身的一个内在层面 (intrinsic aspect)，参见 Ebrey, Patricia Buckley (伊沛霞). *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing About Rites*. New Jersey: Princeton University Press, 1991, p.7.

<sup>8</sup> 边界 (boundary)，首先意味着差异 (difference)，区隔 (distinction)，或界限 (border)。具体说，边界是人和物的限度或边缘的界线，是自身与他人或他物得以区分并表明差异的刻度，参见方文：《群体符号边界如何形成？——以北京基督新教群体为例》，载《社会学研究》01（2005）：25—59。

仪制度之纯正，因而严重淆乱了儒家与释道之间的界限。<sup>9</sup>从社会史的角度看，释道之所以能够侵入儒家，关键在于释道所在的社会阶层或群体，足以形成对抗官方意识形态之力量与势力。正如卜正民所言，地方与朝廷之间之对抗导致不同于官僚阶层的另类“公共空间”（Public Sphere）的出现。这类公共空间实际上是透过对官方意识形态或话语权之突破，而获得更多的地方性社会资本与象征性资本。<sup>10</sup>因此，礼仪制度之重要性一方面在于其乃某个社会阶层或群体身份、地位与权力之象征，另一面又在于构建了该阶层之“边界”。<sup>11</sup>

揆诸明清天主教群体，其不仅仅有与儒释道迥异之思想体系，而且亦有与众不同之礼仪制度。当然天主教自身的义理系统，在形构中国天主教徒群体的“边界”中具有决定性作用。换言之，天主教的义理系统尤其是其核心信仰，乃是所有天主教礼仪制度之前提与基础。所有天主教礼仪实际上都是在重复、强化与深化天主教的信仰体系，诸如在弥撒或早课中所念的经文《天主经》、《圣母经》<sup>12</sup>等等就是教义内容。同时，宗教礼仪或宗教实践亦是吸引众人加入教会的最好方式之一。<sup>13</sup>

迄今为止，学界对明清天主教与中国在义理上、文化上的交流与互动，尤其是对天主教所代表的西方文化与以儒释道作为主要内容的中国文化之间的关系有较多关注。而对于明清天主教在礼仪制度、信徒的宗教生活等实践层面鲜有顾及。<sup>14</sup>实际上，自利玛窦入华伊始，以耶稣会士为主体的西方传教士不仅仅注重与中国文化进行对话与交流，亦极其注重对天主教礼仪制度、基层信徒群体组织、善会制度等之建立与推行。（明末天主教徒也有一些研究礼仪的著作，如李之藻的《类官礼乐疏》，<sup>15</sup>杨廷筠曾订丘濬的《家礼仪节》；<sup>16</sup>礼仪之争时，中国信徒多有相关著作问世。）在大量的天主教教义以及护教著作之外，亦有为信徒宗教实践、伦理以及信仰生活提供指导的著作（包括教义问答和神学类著作<sup>17</sup>），诸如《哀矜行论》、<sup>18</sup>《哀矜炼灵说》、<sup>19</sup>《诵念珠规程》、<sup>20</sup>《念经总牍》、<sup>21</sup>《丧葬仪式》、<sup>22</sup>《仁会会规》、<sup>23</sup>《圣

<sup>9</sup> 赵伟：《晚明“狂禅”考》，载《南开学报（哲学社会科学版）》，2004年03期，页93—100。陈永革：《论晚明居士佛学的思想特质及其效应——兼论晚明“狂禅”现象》，载《世界宗教研究》，2004年04期，页41—52。

<sup>10</sup> 参见[加]卜正民：《为权力祈祷：佛教与晚明中国士绅社会的形成》，张华译（南京：江苏人民出版社，2005），页21—26。

<sup>11</sup> 明清之际儒家礼教主义的兴起，另一个最主要的原因就是明初“缘俗而制礼”改变了原先的礼秩，而随着佛道对儒家礼仪的侵入，才使得清初学者不得不从古礼中寻求证据，因而儒家礼教主义的兴起与现实中国儒家礼秩的失去维持有很大关联，参见张寿安：《十八世纪礼学考证的思想活力——礼教论争与礼秩重省》，页21—22。

<sup>12</sup> 关于《天主经》、《圣母经》之具体内容，可参见《天主圣教念经总牍》（1628）中相关内容，该书附录在Brunner, Paulo S.J. *L'Euchologe de la Mission de Chine* (Münster in Westfalen: Aschendorff, 1964)之后，参见该书页275。

<sup>13</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.97.

<sup>14</sup> 许理和在其研究王徵《仁会约》的文章中亦指出，虽然有很多文献记录天主教教义，但鲜有研究信徒如何在日常生活中运用这些教义，参见Zürcher, Erik. “Christian Social Action in Late Ming Times: Wang Zheng and his ‘Humanitarian Society’”, in *Linked Faith: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*. Edited by Jan A.M. De Meyer and Peter M. Engelfriet. Leiden; Boston: Brill, 2000, p.269. 另参见Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*. Seattle and London: University of Washington Press, 2008. “introduction”, pp.3-9.

<sup>15</sup> 载《景印文渊阁四库全书》第651册，台湾商务印书馆，页1—416。

<sup>16</sup> 杜泽逊：《四库存目标注》（一）经部，页255。

<sup>17</sup> Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, pp. 608-616.

<sup>18</sup> 罗雅谷撰，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第五册（台北：台北利氏学社，2002），页1—256。

<sup>19</sup> 该书是方济各会士石铎录（Petrus Pinuela, 1655—1704）所撰，香港天主教教区档案（Hong Kong Catholic Diocesan Archives）有藏，参见网上该书影像 <http://archives.catholic.org.hk/books/chk2/index.htm>, 2007-01-24。

<sup>20</sup> 罗儒望撰，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第一册，页515以下。

<sup>21</sup> 耶稣会后学述，同会费奇规、阳玛诺、费乐德订，参见注释5。

<sup>22</sup> 李安当撰，有“早期抄本”与“晚期抄本”两个版本，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第五册，页467—492。

<sup>23</sup> 不题撰者，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，页473—478。

母会规》<sup>24</sup>、《念经劝》<sup>25</sup>等等。其中有为个体的宗教生活提供指导之诵念规程，亦有信徒群体组织之规则章程。尤需注意的是明清天主教非常重视信徒的丧葬礼仪，并就此撰有《临丧出殡仪式》、<sup>26</sup>《天主教丧礼问答》<sup>27</sup>等著作。本章将首先据徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》<sup>28</sup>等资料分析明清天主教在宗教实践方面的主要著作，尔后根据相关文献注重从个体的宗教生活、群体的组织形式等两个方面，论述明清天主教在礼仪制度方面所具有的特征及其意义。再次以明清天主教丧葬礼<sup>29</sup>为个案，具体研究明清天主教在利用礼仪制度来构建自身身份认同上所具有的特点、方法、内容及其后果，以此深入分析明清天主教信徒群体自我认同形塑过程及其特征。

### 第一节 明清天主教有关礼仪制度之著作

早期基督教在建立自己的礼仪制度过程中，尤其是当其成为罗马帝国国教时，曾经借鉴并吸收了犹太教以及罗马帝国的诸多礼仪制度，诸如基督教中的复活节以及圣礼中的圣餐仪式等等。<sup>30</sup>早期教会在建立伊始，并没有完全形成教会当行之礼仪及其制度。<sup>31</sup>使徒保禄在向外邦人传教之时，曾反对将割礼作为基督徒外在的身份标识，而是将“信”作为基督徒身份之标准，因而为吸引非犹太人成为信徒提供支持。<sup>32</sup>当基督教成为罗马帝国国教时，基督教礼仪制度不断得以扩充、完善与固定。而且此种制度在中世纪达到顶峰，并一直传承至今，其中鲜有更改。地方上教会所使用的礼仪制度亦能保持一致并且不可以随便更改，此如天主教教义中所言，这些仪式“由教会正式规定，司铎们不能擅自更改。”<sup>33</sup>

第一章业已提及，16世纪晚期利玛窦入华变更罗明坚穿僧服之做法，而改穿儒服、行儒礼。利玛窦所采取的“补儒”策略及其所谓“西士”之自称，其实质是利玛窦试图向世人表明自己的身份乃儒士。在明末社会结构中，儒士阶层不仅享有地方社会中某些权力，而且还会享有广泛的人际网络及其“象征性资本”。<sup>34</sup>因此，当利玛窦跻身于该阶层之时，即共享到该网络之资源。然而非信徒士大夫尤其是反教士人对利玛窦之身份异常警觉。在反教运动中，反教士人对天主教义理多有批评，但亦涉及到天主教信仰中的某些礼仪制度，诸如洗礼、不拜偶像、七日一聚会、领取圣名牌等等。对于这些不合儒家之礼仪制度，反教士人尤为关注、且常常加以激烈批评，如常将传教士对妇女之洗礼当作违法儒家伦理纲常之举、<sup>35</sup>将信

<sup>24</sup> 洪度贞撰，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，页439—462，该册还载有不题撰者之《圣母会规》，页489以下。

<sup>25</sup> 费乐德（Rui de Figueiredo, 1608—1642）、韩霖阅：《念经劝》（包括：念经警语、念经例式），藏于Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, Rome), Shelf: 72 B, 332，参见CCT数据库。

<sup>26</sup> 李安当撰，有“早期抄本”与“晚期抄本”两个版本，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第五册，页439—466。

<sup>27</sup> 南怀仁撰，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第五册，页493—508。

<sup>28</sup> 本文所据版本为1964年北京中华书局影印本。

<sup>29</sup> 丧礼与葬礼在仪式上有很多不同，本文以丧礼为主要讨论对象，但也稍微涉及到葬礼，参见Watson, James L. “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance”, in ed. by Watson, James L. and Rawski, Evelyn S. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. California: University of California Press, 1988, p.12.

<sup>30</sup> 王晓朝：《罗马帝国文化转型论》（北京：社会科学文献出版社，2002），页239—242。

<sup>31</sup> 早期教会在礼仪制度上很多方面借鉴了当时其他宗教以及犹太教之资源，参见麦资基：《新约导论》，苏蕙卿译，（香港：基督教文艺出版社，2003年修订初版），页46—49。

<sup>32</sup> 如在历史中有人所言：“耶稣推动的是天国运动，但保罗却组织了教会”，参见卢龙光：《基督教身份寻索——使徒行传和新约书信导论》（香港：天道书楼有限公司，2006），页131；另参见该书页143、149—152有关保禄及对《罗马书》之分析。

<sup>33</sup> 罗光：《天主教教义》（香港：生命意义出版社，1985），页189。

<sup>34</sup> “象征性资本”为[法]皮埃尔·布尔迪厄（Pierre Bourdieu）所提，参见[加]卜正民：《为权力祈祷：佛教与晚明中国士绅社会的形成》，页17—18。

<sup>35</sup> 参见孙尚扬、钟鸣旦：《1840年前的中国基督教》，页255—259。

徒参加弥撒瞻礼等宗教活动视为“晓聚夜散”的邪教聚会或认为信徒被“邪术呼召、不约而至”。<sup>36</sup>

利玛窦于南京期间，曾于洪武岗租赁据称为鬼魔所据之官廨一所（即户部刘斗墟的居所<sup>37</sup>），当时即供奉天主圣像，并洒圣水。<sup>38</sup>十字架、圣母像、天主圣像以及圣水在天主教礼仪制度中占据重要地位，诸如在弥撒、瞻礼、丧葬礼、七圣事等宗教礼仪中，供奉圣母或天主教圣像以及洒圣水是其中必不可少的一个礼仪程序。同时，明清之际天主教传教士亦撰有大量有关天主教礼仪制度的著作。王丰肃在南京教案之前（1615）年就在南京出版了《教要解略》，其内容就是对信徒所诵念的经文如《天主经》进行解释。<sup>39</sup>这些礼仪制度是宗教行为程序或规范，它直接规定了信徒或信徒群体的宗教生活方式及其内容。因此，礼仪制度是有关宗教实践方面的行为规范，亦是信徒或信徒群体首先接触且加以运用之内容。

明清天主教徒首先需要接受的就是这些实实在在的行为规范（当然也包括天主教教义，但是奥秘难解的基督论等内容很难让初信者理解）。<sup>40</sup>这里所依据的逻辑乃是“怎么做”（prctice）才是天主教徒，而不是“怎么信”（belief）才是天主教徒。<sup>41</sup>也就是说，对于普通信徒来说，如何做、做什么才是其关心的最主要内容，而不仅仅是天主教教义。<sup>42</sup>尤其在礼仪活动中，中国人更关注的是“正确的行为”（orthopraxy）而非“正确的信念”（orthodoxy）；或谓更关注礼仪的行为（performance）而非其意义（meaning）。<sup>43</sup>当我们目光投向当时社会的中下阶层时，我们就可以发现他们并不关心天主教在义理上到底有多大的魅力，而在于天主教是否“灵验”、其超越性如何、操作性如何？随着明清天主教之发展，天主教徒群体逐渐由中上层向下转移到中下层。<sup>44</sup>天主教徒对超验的宗教体验、神迹、个人的灵修等关注更多。<sup>45</sup>天主教独特的宗教仪式、传教士的超验能力、十字架等符号等等亦是吸引普通信徒关注天主教的原因之一。<sup>46</sup>在清初的乡村教会中，因为宗教生活中的礼仪问题而引发冲突已然存在，诸如该念多少遍圣母经、是否可以增删念经内容等等。<sup>47</sup>同时，非天主教徒群体亦往往根据

<sup>36</sup> 庞迪我、熊三拔等：《具揭》，载《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第一册，页133。

<sup>37</sup> 据《大西西泰利先生行迹》，刘斗墟曾参与利玛窦与三槐等人的辩论，参见谢和耐著：《中国文化与基督教的冲撞》，于硕等译，辽宁人民出版社，1989，页13。叶向高与刘交善，刘有诗《送刘斗墟守贵阳》，《苍霞草》诗卷七。

<sup>38</sup> 参见萧若瑟：《天主教传行中国考》，载《中国天主教史籍汇编》，页82。

<sup>39</sup> 王丰肃：《教要解略》（序于1615年），慎修堂第三刻，早稻田大学图书馆藏，索书号07 02893。

<sup>40</sup> 例如张星曜在《天儒同异考·天教补儒后跋》中提及：“今人之疑者，疑降生之天主耳，谓天主未必降生，即降生亦何必受难。”即表明世人对基督论最难理解与接受，参见张星曜：《天儒同异考》，页49a—49b。又如朱宗元谓：“今世群疑而不决者，莫如耶稣降生一事。”参见氏著《拯世略说》，原文附于Sachsenmaier, Dominic. *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca.1616-1660)*. Nettetal: Steyler 2001 (Monumenta Serica Monograph Series 47), p.353.

<sup>41</sup> 利安当在山东传教时，非常重视宗教礼仪的训练。实际上，是将基督教教义以及礼仪训练二者有机结合在一起的，参见崔维孝：《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579—1732）》，（北京：中华书局，2006），页130。

<sup>42</sup> 当然这里并不是说“怎么想”对于信徒来说不重要，而是从宗教社会学的视角来看，“怎么做”比“怎么想”对于信徒来说是首先需要理解与接受的内容，是故有言“信仰是活出来的”，或言“信仰是一种生活方式”如此等等，参见高师宁：《当代北京的基督教与基督徒——宗教社会学个案研究》（香港：道风书社，2006），页49—50。

<sup>43</sup> 正如钟鸣旦所言，中国传统常常关注“正确的行为”，而西方的传统则是关注“正确的信念”，参见 Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, p.157, 182；罗友枝认为，虽然儒家强调“正确的行为”，但“正确的行为”与“正确的信念”之间有关联，参见 Rawski, Evelyn S. “A Historian's Approach to Chinese Death Ritual”, in ed.by Watson, James L. and Rawski, Evelyn S. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. California: University of California Press, 1988, p.22.

<sup>44</sup> Mungello, D. E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH, 1985, pp.300-301.

<sup>45</sup> 明清平民信徒皈依天主教时，常常是因为天主教的神迹或超验性，参见周萍萍：《十七、十八世纪天主教在江南的传播》，页160—162。

<sup>46</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, pp.95-97.

<sup>47</sup> 参见本文第四章的相关讨论。

这些可见的礼仪制度对天主教群体进行区分或“标签化”(labelization)，诸如清乾隆时期曾有奏折即根据是否吃猪肉、崇拜十字架等区分天主教与回教等等。<sup>48</sup>

是故，此处所谓礼仪制度之著作是指有关宗教实践层面的文本。<sup>49</sup>换言之，有关宗教实践层面即是规定信徒或信徒群体在宗教生活、世俗生活与信仰生活中“应该如何去做”。明清天主教常常强调要爱天主于万有之上以及爱人如己，实际上是对信仰生活与世俗生活的概括规定。其中爱天主于万有之上，即是要在信仰上尊崇唯一神天主，即在祈祷、告解、瞻礼、弥撒、丧葬礼等活动中必需突出唯一神天主。而爱人如己则要在世俗生活中，行“神哀矜”与“形哀矜”。是故此有关宗教实践之文本大体可分为三类，即为宗教生活、伦理指导与组织形式。宗教生活主要指为信徒需要参与的各种宗教活动，诸如瞻礼、弥撒、丧葬礼等宗教活动所提出的规范与制度。伦理指导则主要涉及到信徒如何处理各种社会关系，如何行事处世，如何修身养性等等。组织形式则主要是信徒群体组织的章程，包括善会与修会规程等等。

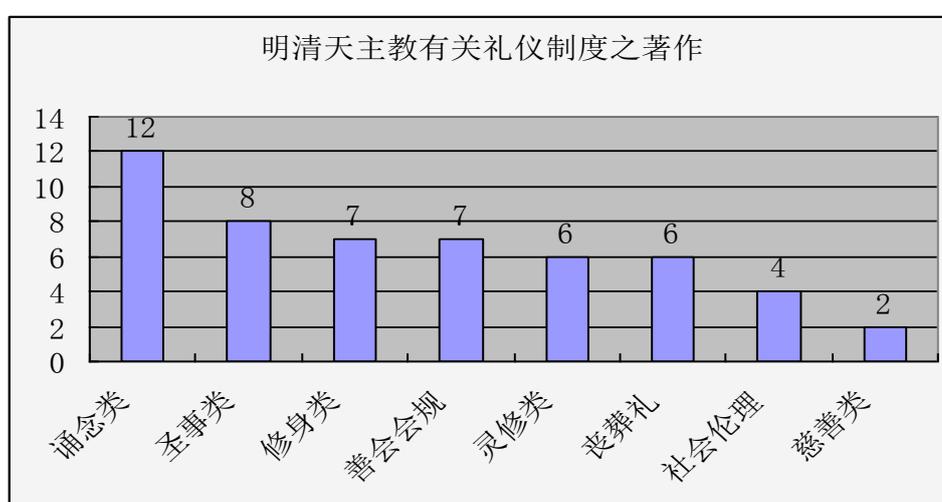


图 5- 1：明清天主教有关礼仪制度之著作

根据图 5-1，<sup>50</sup>可以发现有关宗教实践方面的文献中，念经、祷文等占据首位，<sup>51</sup>其次是圣事类与修身类。再次就是灵修类与组织形式类。当然，上表所列仅是明清天主教文献中很少的一部分。但可以反映出明清天主教在宗教实践方面的倾向与旨趣。因此，在明清天主教普通信徒的宗教生活中，念经占据了重要的位置。在明季出版的《念经总牍》中，包括了《天主经》、《圣母经》、《信经》、《解罪时经》、《悔罪经》以及《早课》、《晚课》、《初行工夫》、《已完工夫》等在宗教生活中加以诵念的经文。并对念经的例式、何时、何地念什么经文等等均做了详细介绍。因而可谓是当时信徒宗教生活手册。若与佛教进行比较，可以发现二者在念经的层面极为相似。在佛教中，念经可以为亡灵超度、亦可以获得善果。经文通过念诵，将其中所蕴含的内容通过声音表达出来。与之类似，天主教这些经文亦需要念诵，而通过念

<sup>48</sup> 参见清中期“蔡伯多禄”一案，载中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》，页 344 以下。

<sup>49</sup> 当然，这里的“礼仪制度”不仅仅包括礼仪 (liturgy)，还包括默想、祈祷、圣餐等有关宗教实践层面。关于礼仪、祈祷类著作，可参见 Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, pp.624-630.

<sup>50</sup> 主要数据来源，参见附录二。关于明清天主教礼仪 (圣餐、弥撒、祈祷等) 著作之讨论，可参见 Nicolas Standaert: *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp.624-631.

<sup>51</sup> 禁教之后的信徒向官府解释他们的行为时，首先即说他们只是“诵经持斋”，并无违法之事。“诵经”应该是信徒最重要的宗教活动之一，参见 Huang, Xiaojuan. “Christian Communities and Alternative Devotions in China, 1780-1860”, p.51.

诵相关之经文，亦可以获得类似之“回报”。诸如通过念《圣母祷文》、《通功经》等可以为亡者之灵魂祈求圣母、耶稣等中保而减轻其在炼狱中所受苦痛。这些经文功能齐全、名目繁多，可以满足信徒在生活中遇到的各种情况。这些经典需要在瞻礼、弥撒等宗教活动中得以诵念，在信徒的丧葬礼中亦需要诵念。与佛教念经不同的是，这些天主教经文实际上是祈祷文（prayer），即是向圣母、耶稣、天神、圣人、圣女等祈求，通过他们的中保将祈祷者的愿望转达给天主，并通过这些中保而获得天主之应允。因此，这些经文本身并不具有某种效力，而是通过祈祷将自己的愿望“上达天听”。此与佛教不同，佛教所念经文及其念诵本身即具有某种效力，诸如天主教徒所反对的延请僧众念经超度亡灵等等。张星曜曾在《天教明辨》中谓，

予问诵此（佛经：引者注）何为？彼言亡灵不能持诵，多作罪孽，延僧诵祈以免咎也。予言予非不识字者，请生前自诵之何如？渠云如此甚善，予遂取诸内典读之，觉与儒理不合，且思罪自己作，僧祈可免，是有钱者生，无钱者死也。且口诵而非身行，竟亦何益也。况僧代人诵欲免吾罪，是他人饮食能令我饱也。恐无是理。<sup>52</sup>

对于诵念佛经可以“免咎”即免除罪孽，亦可以延请佛僧诵念佛经来免除自己生前所犯之罪，张星曜认为“与儒理不合”，“恐无是理”。因此，在其后与天主教徒交往之中转向天主教。张星曜并没表明，是否因为天主教经文或免罪之法要比佛教更加合理而转向天主教。但很显然，张星曜对佛教诵念佛经之做法甚感不满。需要指出的是，天主教迥异于佛教，尤其是在免罪的途径上。佛教是通过做法事，将免罪之权交给佛教僧侣。而天主教则是通过信徒自身的告解、悔罪与祈祷，将免罪之权交给天主。因而，张星曜认为自己所犯之罪必需自己去偿还，若让他人偿还，“是他人饮食能令我饱也。”天主教宗教活动建基于一神信仰，建基于信徒与天主之间的关系，即悔罪与恩宠。然而，与佛教类似的是天主教亦有“通功炼灵”等主张。即认为通过他人的祈祷、尤其是神职人员的祈祷，可以增强祷告的力量。同时，为亡灵祈祷、通功，亦可以为其获得天主的免罪。换言之，他人之祈祷亦可以为别人所犯之罪的免除提供帮助。诸如在丧葬礼中，应“速请做弥撒为亡者之灵魂祈求，庶免炼罪之苦。”<sup>53</sup>而且通功做善事，如将丧礼中饮食“分送贫人为祖先广惠”，可以“助其得天堂之福。”<sup>54</sup>当然，天主教在此处仅仅表明可以帮助亡者减少炼狱之苦。此与佛教中可以完全代替大异。若从另一个角度看，仅仅就念经免罪等层面，明清天主教完全可以替代佛教，因而可以作为众人的合理选择。

张星曜在论述天主教可以补充以及超越于儒家时，曾表示天主教“事天之功修节目，朗朗有条，人能遵之。”<sup>55</sup>即表明天主教在“功修”方面详备可行。又云天主教“有十诫之条，八真福之论，七克之守，十四哀矜之行法。早晚有课，瞻礼有期，告解有礼，圣体有领。”<sup>56</sup>即是对天主教实践层面的进一步说明。张星曜尤其注重天主教“七日一瞻礼”，其认为瞻礼制度有助于提撕人心、使人分别善恶，因而切实可行，

若天教则不然，七日一瞻礼，于是讲道兼行，不论老幼雅俗，咸入圣堂听讲。讲师挑剔危微，别白善恶，使人人知天主教世之苦心，天国地牢祸福之迥别。开发心胸。为

<sup>52</sup> 张星曜：《天教明辨·自序》，中国国家图书馆藏，索书号 133363，页 4b—5b。

<sup>53</sup> 李安当：《丧葬仪式》，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第五册，页 472。

<sup>54</sup> 李安当：《临殡出丧仪式》，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第五册，页 459。

<sup>55</sup> 张星曜：《天儒同异考·天教超儒》，页 61a。

<sup>56</sup> 张星曜：《天儒同异考·天教补儒》，页 32b。

善击恶，是天教之有补於儒教者十九也。<sup>57</sup>

张星曜还提及天主教中有关实践层面的其他内容，诸如七克、领洗、坚振、领圣体、终傅、诵经、默想、守斋、鞭策、补赎等等。张星曜认为天主教这些修省方式非如儒家那样流于“文字敷衍”，而是“真切修行”，如其所云，“但吾儒之理流为文字敷衍，未能身体而力行；而天教则真切修行，昕夕惟严昭事，故有天教而孔子之教愈明。”<sup>58</sup>是故我们可以得出以下结论：明清天主教对宗教实践方面即礼仪制度方面的强调，对于吸引众人皈依天主教起到了非常重要的决定性作用。<sup>59</sup>

## 第二节 普通信徒的宗教生活

张星曜在《天儒同异考》中提到信徒“七日一瞻礼”，利玛窦在《天主实义》中亦提及“列国之人，每七日一罢市。”<sup>60</sup>张星曜与利玛窦所提到的瞻礼实际上是普通信徒最重要的宗教生活之一。所谓“七日一瞻礼”即指信徒每七天要参加教会的瞻礼活动，其中最核心的礼仪活动即“弥撒”（Mass），即是在主日（安息日/星期日）所举行的日常祭祀，即“按着耶稣在最后晚餐的命令，奉献藏有耶稣体血的饼酒的祭祀。”<sup>61</sup>艾儒略谓弥撒是“奉祭天地真主之大礼，西音曰弥撒，译其义，乃献之谓也。盖撒责耳铎德（品级之称）主祭，代众献于天主，因而天主降赐于人许多恩德也。”<sup>62</sup>而瞻礼则是为纪念圣母、圣人等所举行的弥撒。弥撒的重要性是信徒向天主赎罪与求恩。<sup>63</sup>其在信徒的宗教生活占有重要地位（属于天主教十诫中的“第三诫”），<sup>64</sup>以至于在儒家所极重视的丧葬礼中，信徒亦被要求先要去教堂参加弥撒，然后再为亡者举行丧葬礼。

利类思（Louis Buglio, 1606—1682）<sup>65</sup>在其所译的《弥撒经典》（*Missale Romanum*）<sup>66</sup>中详细介绍了弥撒礼仪类别及其操作过程，诸如加倍瞻礼、加半或单瞻礼、常瞻礼及守夜瞻礼、特敬圣母弥撒、已亡弥撒、移徒瞻礼等等。并载有弥撒、瞻礼中需要念诵的经文，如《信经》、《圣母经》等。其中，《天主经》、《圣母经》、《十字经》、《信经》尤为重要。<sup>67</sup>利类思所译另一部礼仪经典《圣事礼典》亦有天主教各种礼仪节庆日所用经文，及操作规程。<sup>68</sup>艾儒略《弥撒祭义略》则对弥撒的器具、章服、兴弥撒礼、程序、（司铎以及信众）的动作等等均有介绍。对于普通信徒而言，参加弥撒、瞻礼不仅是教会之要求，而且亦是信仰生活之必需。<sup>69</sup>《圣

<sup>57</sup> 张星曜：《天儒同异考·天教补儒》，页 46a。

<sup>58</sup> 张星曜：《天儒同异考·天教补儒》，页 47a。

<sup>59</sup> 禁教之后的情况尤为如此，参见 Huang, Xiaojuan. “Christian Communities and Alternative Devotions in China, 1780-1860”, p.9.

<sup>60</sup> 载李之藻辑：《天学初函》，第一册（台北：学生书局，1964），页 604。

<sup>61</sup> 罗光：《天主教教义》，页 186。

<sup>62</sup> 艾儒略：《弥撒祭义略》二卷，1629 年福州刻本，天主教香港教区藏，<http://archives.catholic.org.hk/books/ELS2/index.htm>，2007-01-25，页 1。

<sup>63</sup> 奥脱：《天主教信理神学》，王维贤译，（台中：光启出版社、徵祥出版社，1967），页 647。

<sup>64</sup> 王丰肃：《天主十诫解略》，闽中钦一堂繡版，藏于早稻田大学图书馆。

<sup>65</sup> [法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，页 235—247。

<sup>66</sup> BNF, 7383-7386；天主教香港教区有该书影像：<http://archives.catholic.org.hk/books/FLS2/index.htm>。关于最新的《罗马弥撒礼》（*Missale Romanum*，2002 年版），可参见[日]具正谟：《二〇〇二年版『ローマ・ミサ典礼書』と『総則』解説：ミサ典礼書の変遷に見られる典礼刷新の歩み》，载《カトリック研究》76（2007）：131—165。

<sup>67</sup> 朱宗元在《答客问》中即明确指出，信徒在受洗之前当熟悉该四种经文。原文附于 Sachsenmaier, Dominic. *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca.1616-1660)*. Nettetal: Steyler 2001 (Monumenta Serica Monograph Series 47), p.299.

<sup>68</sup> 利类思：《圣事礼典》，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十一册，页 306—598。

<sup>69</sup> 关于明清天主教弥撒礼仪，可参见 Dudink, Ad. “The Holy Mass in Seventeenth and Eighteenth Century China: Introduction to and Annotated Translation of Yu Misa gongcheng (1721), Manual for Attending Mass”, in

教定规有四》中即谓：“一、凡主日暨诸瞻礼日，宜与弥撒。二、遵守圣教所定斋期。三、解罪至少每年一次。四、领圣体至少每年一次。即于复活瞻礼前后。”<sup>70</sup>即要求信徒最好每周都要参加瞻礼。从宗教学的角度看，弥撒与瞻礼实际上是对耶稣救赎之再现，以此在信徒中激起“神圣感”。除了弥撒之外，对于信徒而言极为重要的乃是“七圣事”。

所谓“圣事”是信徒可依循之途径，以此得到天主之恩宠，实现灵魂之得救。而执行圣事的职权，只有教会的神职人员即司铎。<sup>71</sup>张星曜在《天儒同异考》中业已指出“七圣事”之具体内容，即其所云，

若夫天教则真实修行。自天主降生复活以后，亲立七撒格辣孟多。中国译云七礼也。第一领洗，以救人原本二罪。第二傅圣油，以坚振人灵魂。第三告解，以赦人领洗后所犯之罪。第四领圣体，以赐人升天之券。第五婚配，定一夫一妇之规。第六终傅，以补人临终之缺。第七品级，以定圣教之尊卑。七礼已定，然后自举升天。

因此，张星曜所谓“七礼”是指“领洗”、“傅圣油”、“告解”、“领圣体”、“婚配”、“终傅”以及“品级”。其中“领洗”即所谓的“圣洗”或“洗礼”，“傅圣油”即“坚振”，“品级”即“圣品”。在“七礼”之中，最重要的乃“圣洗”。利类思即谓“圣事之首，即洗涤，为神命之门也。”<sup>72</sup>圣洗的重要性在于，其乃人得救之必经之途。没有圣洗，即不得参与后六礼，亦不得享有教会的权力。<sup>73</sup>正如张星曜所言，

然七礼之中，首重领洗。不领洗，则不能坚振；不领洗，则不能告解；不领洗，则不能领圣体；不领洗，则无以定婚配、而终擦。领洗之后乃可以行此六礼。故七礼之中，故惟领圣洗为首务焉。<sup>74</sup>

朱宗元在《拯世略说》中还对此“七礼”进行了详细描述。其中“洗礼”礼仪过程大致如下：

将入教者，立于堂之外，示向者未事天主，尚在门外人也。乃代父率之，身必以父生，兹称代父，示向者灵魂以加罪如死，今始生矣。于是以古之圣者名其人，示尔名既易矣，今之尔，非向之尔矣，当毋习于旧矣。又欲法彼所为，更祈之代请天主，为我介绍也。以盐付使食之，百物和之以盐则固，且有滋味，授以盐者，示天主之训，真切有味，而更坚其心志，俾不坏也。然后引之跪于主前，又以油画十字于项，于胸，于项者，壮其毅任也；于胸者，正其爱欲也，乃俾之追悔前非。悔讫，乃受洗。其辞曰：某，我洗尔，因父，及子，及圣神名者，亚孟。以水涤额时，诵此数语，其水遂有赦人夙愆之力，示外以有形之水洗其身，内以无形之圣祐，洗其神之夙染也。乃举白帨以覆之，示受洗既讫，灵魂蠲洁，如此白帨然。顾帨欲善保，不然，则复污之矣，惟性亦犹是也，可不密为防束乎？又举烛使持之，示受洗后，心性光明，如此烛然。顾烛欲善覆，不然

---

Golvers, Noël & Sara Lievens edited. *A Lifelong Dedication to the China Mission: Essays Presented in Honor of Father Jeroen Heyndrickx, CICM, on the Occasion of His 75<sup>th</sup> Birthday and the 25<sup>th</sup> Anniversary of the F. Verbiest Institute K. U. Leuven*, pp.207-326.

<sup>70</sup> 载无名氏：《天主教要》，收入《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第一册，页334—335；另参见潘国光：《圣教四规》，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第五册，页257—300。

<sup>71</sup> 罗光：《天主教教义》，页197。

<sup>72</sup> 利类思：《圣事礼典》，页359。

<sup>73</sup> 罗光：《天主教教义》，页201。

<sup>74</sup> 张星曜：《天儒同异考·天教补儒》，页48a。

则风灭之矣，惟心犹是也，可不兢兢保持乎？于是拜手稽首而起。<sup>75</sup>

洗礼以及其他礼仪过程实际上是通过一系列的象征性行为，来表达宗教含义。其重要性莫过于通过这些行为，来强化宗教信仰。而在神学角度角度来看，“七礼”之重要性正如张星曜所谓：

盖人皆有原本二罪，罪在厥躬，灵魂污染，如铁链系翼不能升天。人能遵行斯礼，则蒙天主教宥，于以升天必矣。况十字圣架，天主教赎成功之圣物也。当患难忿怒并诸魔鬼诱惑之时，手画十字，邪念潜消，魔鬼远避。此圣教之绵密工夫，与他教之口头禅大不同也。此天教之有补于儒教者二十一也。<sup>76</sup>

因此，七礼是耶稣所亲立的礼仪制度，是给予人类得救的具体途径，每一件圣事实上就是一种特殊的恩宠。其中洗礼、坚振与品级，只能领受一次。奥脱（Ludwig Ott, 1906—）在《天主教信理神学》中指出，圣事是天主所定使人获得永生之法。其中三件是得救所必需的，即洗礼、告解、神品。但其他圣事亦是必需，没有它们不容易获得拯救。<sup>77</sup>

无论是弥撒、瞻礼，还是七圣事，均以神父为宗教生活中的核心人物。除此之外，在没有神父的时候或地方，信徒的宗教生活则主要包括祈祷、忏悔、灵修、默想、念经以及劝人入教等等。明清天主教在缺乏神父的情况下，信徒常常通过书籍来满足宗教生活以及解决信仰上的种种困惑。诸如李九功之《慎思录》以及《励修一鉴》等均出于此类目的而编纂的，第三章所讨论的《口译日抄》亦是出于“裨益性灵，充拓学问”而被编辑成书。

斯达克在解释早期教会迅速发展的原因时，曾指出基督教本身的社会伦理（social ethics）为其吸引世人加入教会而起到巨大作用。<sup>78</sup>很明显，斯达克的这个结论对于解释明清天主教之发展时亦十分有效。然需要指出的是，随着明清天主教徒群体由中上阶层逐渐转入中下阶层，吸引世人转向天主教的原因亦由社会伦理等义理方面转向操作层面的礼仪上。张星曜由佛教转向天主教的一个重要原因是，佛教念经超度亡灵的礼仪无法解释他所遇到的现实问题，因而对于张星曜而言，佛道礼仪业已丧失吸引力。还有一个明显的事实，即中下阶层信徒更多关注灵修与神迹。清初天主教文献《湖广圣迹》<sup>79</sup>以及《山东浙江四次发现圣迹》<sup>80</sup>可为佐证。实际上，乡村中普通天主教徒的宗教生活即常常以参与礼仪、圣事等活动为中心。

81

“七圣事”贯穿信徒一生。其中“洗礼”乃是皈依天主教之外在标志。因此，洗礼的重要性在于身份上的“转向”，即由另外一种身份转向天主教徒之身份。或言，是一种新的身

<sup>75</sup> 朱宗元：《拯世略说》，原文附于 Sachsenmaier, Dominic. *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca.1616-1660)*. Nettetal: Steyler 2001 (Monumenta Serica Monograph Series 47), pp.410-412. 实际上，针对不同对象的洗礼的礼仪过程并不相同，如临终领洗与大人领洗不尽相同等等。参见利类思：《圣事礼典》，页 359—429；另参见张赓：《领洗告解要规》，BNF, Courant 7249。

<sup>76</sup> 张星曜：《天儒同异考·天教补儒》，页 48a—48b。

<sup>77</sup> 奥脱：《天主教信理神学》，页 543。

<sup>78</sup> 参见 Stark, Rodney. *The Rise of Christianity*, San Francisco: Harper Collins, 1997, p.212. 另参见 Sanks, T. Howland, S. J. “The Social Mission of the Church: Its Changing Contexts”, in *Louvain Studies* 25 (2000, 23-48), pp.26-7.

<sup>79</sup> 该书不题撰者，卷首曰：“康熙十九年十一月内，湖广武昌府天主堂，穆神父往德安府传教。此方教友事主甚虔，是以蒙天主现多圣迹于此。兹开列条款于后。”载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，页 423—438。

<sup>80</sup> Collected by Archivum Romanum Societas Iesu, Rome, Shelf: Jap.Sin. III, 22.1.

<sup>81</sup> Menegon, Eugenio. “Ancestors, Virgins, and Friars: The Localization of Christianity in Late Imperial Mindong (Fujian, China), 1632-1863”, p.363.

份的获得。正如朱宗元所言，“领洗”作用之一就是“所以别乎教外之人”。<sup>82</sup>从此角度而言，七圣事乃是获得一种新身份的途径。此种身份之所以不同于其他社会身份，亦在于其所获得的过程即礼仪制度之不同。对于中下层信徒来说，如何做、做什么则是简单快捷的获得身份之途径。同样，社会对于该群体之评价或标签化亦易从外在行为加以确定。

从洗礼、坚振、终傅到灵修、劝人入教等，天主教宗教礼仪及其宗教活动，日益成为与儒家相对立的另一套文化系统。天主教可以为世人的一生提供意义支持，且在某种程度上，如同张星曜所言，更是超越于儒家，原因在于天主教自身具有的超越性或宗教性。而从宗教社会学中的宗教市场论角度看，明清天主教实际上是在当时社会中引入了另一套宗教产品（religious products）。世人可以选择不同于儒释道的宗教产品。然而与宗教市场论所假设的社会环境不同，明清天主教所处的社会中以儒家为正统，佛道二教为官方承认之主流宗教，而天主教则为“夷人”之宗教。由于受到政治以及文化因素之影响，明清天主教不可能真正成为与儒释道鼎立的宗教。相反，加入天主教、获得天主教徒身份，极有可能给信徒带来负面效应。

普通天主教徒实际上是在宗教生活中通过履行天主教礼仪等来建构自己的身份，并通过集体的宗教活动得以强化此种身份认同。天主教礼仪的践履为信徒群体边界之形成提供了具体途径。又因为天主教礼仪制度在教会传统中保持相对稳定性，此使得天主教徒群体能够维持相对稳定的“边界”，以此区别于其他社会群体。礼仪制度的重要性即在于其为身份之获得与维系提供具体、可操作之途径。根据此种分析方法，可以明显发现明季与清初天主教徒在身份认同上发生重大转变，即由与儒家身份之间模糊不清的纠缠逐渐变得绝然两分、互不相同。换言之，明季天主教徒还或多或少自我认同为儒家群体之一员，而清初天主教徒则逐渐成为与儒家群体绝然不同的另一类群体。其主要原因在于清初天主教徒不得不在儒家礼仪与天主教礼仪之间进行“非此即彼”之选择。对儒家礼仪之拒绝，无疑是天主教徒儒家身份之丧失的主要原因。当然，身份之获得与丧失并不仅仅取决于群体自身的自我界定。清初亦有不少天主教徒诸如张星曜反复告诫读者，自己虽然是天主教徒，却是真正的儒家。<sup>83</sup>然而，社会群体之身份亦要通过“他者”得以界定：张星曜之所以反复叮嘱，无疑反映出当时社会对天主教徒群体身份之界定业已区别于儒家身份。

### 第三节 明清天主教徒群体的宗教生活

实际上，一旦受洗入教成为信徒，就已成为教会之一员，即获得天主教徒资格（membership）。因而信徒的宗教活动不再是个人的活动，而具有群体性。<sup>84</sup>此处所谓天主教徒群体的宗教生活主要指信徒群体的组织活动，主要是指信徒参与善会等组织。

第一章业已提及，天主教善会有两类，第一类即是信徒互助组织，第二类则是纯粹的宗教组织。虽然第二类的天主教善会亦会从事教育、传教或慈善工作，但其主要目的却是为了服务信徒群体宗教生活。宗教性目的要大于世俗性的慈善目的。清初，第二类的天主教善会大量出现。此与明末清初天主教徒群体整体重心下移、信徒数量增多而传教士人数有限等因素有关。

清初传教士洪度贞（Humbert Augery, 1616—1673）曾于杭州创立圣母会，<sup>85</sup>在其所“重

<sup>82</sup> 参见朱宗元：《拯世略说》，原文附于 Sachsenmaier, Dominic. *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca.1616-1660)*. Nettetal: Steyler 2001 (Monumenta Serica Monograph Series 47), p.412.

<sup>83</sup> 参见张星曜：《天教明辩·自序》，页 2a—7a。

<sup>84</sup> 如听弥撒（Mass）不仅是信徒个体的活动，也是教会群体的活动，信徒与神父在弥撒中需要互动。

<sup>85</sup> 鲁日满在常熟的“圣母会”相应与洪度贞的圣母会有关联。其目的则包括埋葬穷人、分发救济品、抚慰穷人等等。高华士，页 345。该会大概创立于 1660—1670 年间，参见 Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.389.

定”之《圣母会规条》中以宗教性“规条”为主要内容，世俗性的慈善行为极少。洪度贞在《圣母会规小引》中明确指出“圣母会”之组织原型来源于欧洲的圣母会。洪度贞亦说明圣母会设立之主要原因，乃是因为世人“血气强、灵性弱”，是故需要向“恩保”圣母祈祷。所以“泰西有志者，愿兢兢自守，勿陷于非，以供圣母之役，而求规则于铎德。铎德条例以授之。”即其所云：

凡有志实修而遵奉之者，诚莫不以天国为依归，以钦崇大主为第一念，但血气强，灵性弱，每愆滋而善减，虽大主至尊至慈，有求皆允，然徒以微末负愿之躬，竭力呼吁，犹恐昭格者，有未易至也。惟吾恩保至圣玛利亚，其德超诸圣，为救世之主母，于大主有殊宠。……故古来上主未降，未有圣母天国之位，以原祖获罪，而空有圣母而位之充焉者众矣。……铎德条例以授之，其能敬奉者，多受圣母特恩。铎德鉴其勤敏，有当于圣母也。为求一生宥愆之恩于教宗，教宗每允命焉。此泰西圣母会所繇立之以取益也。

86

因此，圣母会实际上是一种以灵修为主要目的之团契（fellowship），即天主教信徒之基层宗教组织。<sup>87</sup>此从《圣母会规条》中得到明显体现。其中规定圣母会有一名会长“以司一会之公事”。<sup>88</sup>会长之立，由会友民主选举产生。会中诸事“俱听会长之命”。会长之位，每年一换。<sup>89</sup>若有信徒加入圣母会，需要首先“通圣名、守会规，稽考实行，然后公禀铎德，准入会中。”<sup>90</sup>且对入会仪式做了规定。又规定会期为“月初瞻礼第七日”。<sup>91</sup>除出“会长”、“会期”及“入会”之外，其余均为会友之行为规范。可分为两类，其一为总体上的规范或守则，如第一条中的“凡入会为兄弟者，务要同心协力，相亲相爱，终始不易，勿以异体相视”，<sup>92</sup>第三条中的“兄弟宜记爱人如己之理，先起于家，后施于人”<sup>93</sup>等等。其二则为具体的行为规范，如第七条中的“兄弟每日要念《申尔福》三遍”，<sup>94</sup>第八条中的“兄弟每月持大斋一日”，<sup>95</sup>第十一条中的“兄弟务要日日省察，月月解罪，每年又必岁省解罪一次”<sup>96</sup>等等。其中亦对会期之日所需进行的宗教活动做了详细规定，如“奉弥撒一次……领主保。诵《列品祷文》一遍。”<sup>97</sup>对会友的日常宗教生活亦有所规定，如“每日仍念《在天》五遍、《亚物》五遍，奉主保圣人、值主保圣人瞻礼日，必须听弥撒。又诵列品祷文一遍。”<sup>98</sup>其中又规定会友需要探望“病痛者”、“忧苦者”，对于懈怠或不守会规的会友需要“劝使欣勤”。会规还要求会友需按期到堂。同时，会规尤其强调“在会兄弟以劝人为本，未在教者，劝领洗；在教不守诫者，劝其迁改。”<sup>99</sup>换言之，圣母会不仅仅是信徒群体自身的宗教组织，而且附带有宣教、互助、慈善等诸多功能。

对圣母之崇拜，祈求圣母作为中保以得到天主之赦免，是圣母会成立之初衷。但作为信

<sup>86</sup> 洪度贞重定：《圣母会规》，页 441—445。

<sup>87</sup> 又如方济会第三会等修会，实际上是一种天主教基础组织，或称“在俗修会。”参见崔维孝：《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579—1732）》，页 429—435。

<sup>88</sup> 洪度贞重定：《圣母会规》，“第二条”，页 447。

<sup>89</sup> 洪度贞重定：《圣母会规》，“第二条”，页 448。

<sup>90</sup> 洪度贞重定：《圣母会规》，“第十七条”，页 456。

<sup>91</sup> 洪度贞重定：《圣母会规》，“第九条”，页 451。

<sup>92</sup> 洪度贞重定：《圣母会规》，页 447。

<sup>93</sup> 洪度贞重定：《圣母会规》，页 448。

<sup>94</sup> 洪度贞重定：《圣母会规》，页 450。

<sup>95</sup> 洪度贞重定：《圣母会规》，页 451。

<sup>96</sup> 洪度贞重定：《圣母会规》，页 453。

<sup>97</sup> 洪度贞重定：《圣母会规》，页 451—452。

<sup>98</sup> 洪度贞重定：《圣母会规》，页 452。

<sup>99</sup> 洪度贞重定：《圣母会规》，页 450。

徒群体组织，圣母会在广大乡村地区却担当联系信徒、强化信仰、组织宗教活动等职能。由于许多地方缺乏神父，圣母会就成为信徒自我管理的宗教组织。在另一份《圣母会规》中提及设定圣母会之主要原因，是因为“在会诸友远居乡僻，未能时常到堂瞻礼，故于各处立有圣母会，即附近教友亦定有处所。凡遇主日，及诸圣瞻礼清晨齐集念经，以补其缺可也。”<sup>100</sup>即是因为不少信徒远居乡村僻野，不能按时赴教堂参加宗教活动，所以在各地设立圣母会。并以此来开展宗教活动，主要是在主日及瞻礼日，“齐集念经”，以补不能赴堂之缺。又提及“凡各会俱名为圣母会”，即是表明当时不少地方均设有圣母会。<sup>101</sup>

洪度贞创立的另一个修会，即天主耶稣苦会，仍是以“求圣母转求天主，赐在教、已亡得享天上永福”为主要目的。<sup>102</sup>天主耶稣苦会在会期、念经等具体要求上与圣母会大同小异，如规定会友“每日恭拜《五伤经》，及念三十三遍《天主经》一串”<sup>103</sup>等等，但天主苦会尤其强调“每瞻礼第六日为天主之苦，任意行一苦功。”<sup>104</sup>饶有趣味的是《天主耶稣苦会规》中提及对无故迟到以至于无法按时开展宗教活动者之惩罚，即“如有故意因循怠缓迟来，以致众友逾时不得起工，议罚执香一束，跪天主前，念主经一串。”<sup>105</sup>此即表明当时可能出现信徒无故不来参加活动的现象，是故在会规中加以劝诫。不仅在杭州地区有天主耶稣苦会组织，在杭州、上海、常熟、苏州、南京等地亦有类似组织。其中所谓“苦功”可能包括肉体上的“鞭笞礼”等等。<sup>106</sup>

上文提及的圣母会一般设立一名会长，而在比较大的善会中，不仅会增设两名副会长，而且还设有“管箱一人”，如现存《仁会会规》中即有如此规定。<sup>107</sup>“管箱”相当于司库，管理全会的收支预算。根据《仁会会规》，可以发现仁会不同于圣母会或天主耶稣苦会，是一种带有慈善性质的信徒互助组织。之所以不同于其他会规，是因为《仁会会规》中有两条规定“捐资”以及“收支”等情况。第三条则指出“会长所宜行哀矜诸端，于今初立未能悉举，其先在行殡葬之礼；至于衣衾棺槨，随人力所能者而为之。”<sup>108</sup>即是表明仁会主要目的是为信徒举行丧葬礼而服务的（但随着仁会之发展，其功能可能会扩展到其他方面）。其基本的运作程序是，会友先根据自愿或平均承担等方式捐资给仁会，然后会长协同副会长根据信徒家庭情况，在丧葬礼中给予信徒以经济或物资补助，从而帮助会友妥善完成丧葬礼。

《仁会会规》还要求会友齐集举行丧葬礼的会友家，并规定念经声音“不先不后，俱要约齐如一，左启右应，右启左应，不可混乱，忝杂土语。”<sup>109</sup>对于丧葬礼中念经规例均有载录。当然对会友日常的宗教生活亦有所规定，如“每月首一主日赴堂领主保单，”<sup>110</sup>“遇主保圣人瞻礼日宜赴堂与弥撒，”<sup>111</sup>“会中教友每月宜解罪一次，”<sup>112</sup>“每早、晚课，诵《十五端》三分之一或《圣母祷文》，”“或早、或晚念《在天》、《亚物》各三遍，奉献主保圣人，”“每晚临睡时宜省察本日之念、言、行”<sup>113</sup>等等。因此，仁会类似于明清普遍存在的丧葬会

<sup>100</sup> 无名氏：《圣母会规》，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，页489。

<sup>101</sup> 无名氏：《圣母会规》，第一条，页489。

<sup>102</sup> 洪度贞重定：《天主耶稣苦会规》，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，页465。

<sup>103</sup> 洪度贞重定：《天主耶稣苦会规》，第五条，页467。

<sup>104</sup> 洪度贞重定：《天主耶稣苦会规》，第七条，页467。

<sup>105</sup> 洪度贞重定：《天主耶稣苦会规》，第十二条，页468—469。

<sup>106</sup> 高华士：《清初耶稣会士鲁日满：常熟帐本及灵修笔记研究》，页342。

<sup>107</sup> 无名氏：《仁会会规》，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，页474—475。

<sup>108</sup> 无名氏：《仁会会规》，页475。

<sup>109</sup> 无名氏：《仁会会规》，第六条，页476。

<sup>110</sup> 无名氏：《仁会会规》，第十条，页477。

<sup>111</sup> 无名氏：《仁会会规》，第十一条，页477。

<sup>112</sup> 无名氏：《仁会会规》，第十二条，页477。

<sup>113</sup> 以上见无名氏：《仁会会规》，第十三至第十五条，页477。

社，如浙江隐士唐达所创“葬亲社”等等。<sup>114</sup>但其宗教意味更加浓厚。

第四章业已提及吴历曾在嘉定创立圣方济各会，并自任会长，该会主要目的则是劝人入教。现存《圣方济各会规》很可能是当时吴历所定。其中规定会友劝人入教当首先起于家，后施于人，“当尽心训诲家人”。<sup>115</sup>当时追随吴历的赵仑就曾因为没有成功劝服其妻子入教而深感愧疚。圣方济各会还要求会友每月朔日（初一）到教堂听道、领圣体、告解，且可以将教中“不妥之事”（如会友行不善之事等）禀告神父。<sup>116</sup>与其他善会不同的是，圣方济各会友可以为外教人“付圣水”，即是施洗，且要“随具一单，登记年月日、乡贯、地名、姓氏”。但会友给初入教者所做的施洗，亦必须引之到教堂，让神父重新补领。<sup>117</sup>以此观之，圣方济各会主要目的乃是劝人入教。而针对文人信徒，不同地区则有不同类型的组织。如上海地区的“儒会”或“圣依纳爵会”，该会成员还拥有自己的图书馆。<sup>118</sup>针对儿童的则有天神会。乡村教堂中亦有初级形式的天神会，即为孩童提供神学训练。<sup>119</sup>

对一种宗教是否灵验以及对神迹（miracle）之重视，或许是中国乡村社会特有现象。<sup>120</sup>随着明清天主教徒群体整体下移，信徒更加关注个体灵修与神迹。明季福建天主教徒李九功曾撰《慎思录》及《励修一鉴》。其中包含有大量的灵修等内容。前已提及的成于康熙十九年左右的《湖广圣迹》则专门记录发生在湖广各地的天主教圣迹。当然，将天主教置之于更广泛的乡村社会时，我们可以发现“外教”如何为天主教进行界定。此在《圣方济各会规》中略有体现。其中第十条规定，“人若有病，欲求领洗，单为医病，切不可轻易擅付圣水。因为圣水是医灵魂之药，不是治肉身之药也。”<sup>121</sup>此即表明，当时已有人将天主教圣水当作地方崇拜或佛道寺院中的“仙丹”、“圣水”一样，具备超验的能力，可以医治百病。此会规禁止将圣水用来治“肉身”之病，殆必当时业已出现类似现象。<sup>122</sup>第十四条提及，“外教人有病一心受领圣水，无奈家中人不肯。会友须将圣教要理详细讲明。若果实心受领，即当密付圣水。”<sup>123</sup>姑且不论外教病者求领圣水之真正动机，但恐怕与病疾有关。又第十二条规定，“外教人有病，请和尚道士，又请教友念经，此是外教人视天主如菩萨一般，切不可去。慎之，慎之。”<sup>124</sup>此规定更能反映出当时天主教极有可能被混同为佛道二教。<sup>125</sup>其中用了两个“慎之”，无不是在谆谆告诫会友，不得参与此类活动。明清佛道僧侣常垄断当地的丧葬礼仪，虽然儒家士绅竭力反对，力主用《朱子家礼》等礼仪，但仍然禁不住此类奢靡之风。对

<sup>114</sup> 参见何淑宜：《以礼化俗——晚明士绅德丧俗改革思想及其实践》，载《新史学》，十一卷三期（2000年9月），页93。

<sup>115</sup> 无名氏：《圣方济各会规》，第四条，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，页481。

<sup>116</sup> 无名氏：《圣方济各会规》，第五条，页481。

<sup>117</sup> 无名氏：《圣方济各会规》，第十三条及最后一条，页485、487。

<sup>118</sup> 高华士：《清初耶稣会士鲁日满：常熟帐本及灵修笔记研究》，页344—345。

<sup>119</sup> 高华士：《清初耶稣会士鲁日满：常熟帐本及灵修笔记研究》，页342—343。潘国光于1672年撰有《天神会课》。

<sup>120</sup> 根据柯兰妮的观点，无论是中国还是西方，普通天主教徒都对宗教活动、礼仪等层面感兴趣，而这些层面从梵二会议之后的观点来看，即属于迷信或民间宗教，参见 von Collani, Claudia. “Parishes, Priests and Lay People: Christian Communities as Described in the *Neue Welt-Bott*.” In Golvers, Noël & Sara Lievens edited. *A Lifelong Dedication to the China Mission: Essays Presented in Honor of Father Jeroon Heyndrickx, CICM, on the Occasion of His 75<sup>th</sup> Birthday and the 25<sup>th</sup> Anniversary of the F. Verbiest Institute K. U. Leuven.*, p.670, 680-682.

<sup>121</sup> 无名氏：《圣方济各会规》，页484。

<sup>122</sup> 在乡村地区，天主教传教士为了适应信徒之需要，亦充当驱魔、治病等各种角色，以代替民间宗教或巫术等，参见 Menegon, Eugenio. “Ancestors, Virgins, and Friars: The Localization of Christianity in Late Imperial Mindong (Fujian, China), 1632-1863”, pp.293-306; Huang, Xiaojuan. “Christian Communities and Alternative Devotions in China, 1780-1860”, pp.55-57.

<sup>123</sup> 无名氏：《圣方济各会规》，页485。

<sup>124</sup> 无名氏：《圣方济各会规》，页485。

<sup>125</sup> 实际上，很多下层百姓当其遇到疾病等困难而佛道二教不能解决之时，他们往往会去寻求天主教传教士的帮助。在某种程度上，传教士亦被等同于佛道二教的僧侣，参见 Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, pp.97-98.

于佛道僧侣而言，垄断丧葬礼不仅可以为二教之宣扬提供机会，而且亦可以带来丰益的经济收入。虽然天主教自入华伊始就强调自己与佛道二教之区别，但在宗教实践上却被世人混为一谈。究其原因，在于世人并不从义理（即教义）来辨别宗教之优越与否，而仅仅从灵验或实践层面（即礼仪）给予判断。而从《念经总牍》等文献来看，天主教礼仪亦如佛道二教一样繁琐、但有章有条。以至于圣方济各会友被邀请为亡者念经，如同和尚、道士一般为亡者念经超度。实际上，在善会或教会之内，信徒之间可以通过念经互相通功，亦可以通过念经为亡者或在世者祈求天主之赦免。此种行为往往被简单化为天主教亦可以通过念经得到善功。但实际上，天主教念经与佛道二教完全不同。

明清天主教群体的宗教生活往往是通过善会等形式进行的。其中多以劝人入教、宣扬天主教、加强信徒虔诚度为主要目的。<sup>126</sup>当然也有兼有互助性质，诸如以临终助念为主要目的之善会等等。<sup>127</sup>分散的信徒个体往往需要参与群体活动，来维系自身的身份与认同。同时，群体的宗教活动亦是群体自我身份维持与巩固之主要途径。“外教”中人亦往往根据群体的外在行为来判定该群体认同之主要内容。这些善会组织一方面有利于提升信徒的虔诚，另一方面则可以增强或凝聚群体认同。另外，善会提供了不同于教会的组织形式。尤其当传教士人手不够或者在禁教时期，这些善会组织及信徒领袖、传道员或善会成员，为天主教的发展提供了保障。<sup>128</sup>而那些为丧葬礼提供服务的善会，则有力推动了中西方文化尤其是在礼仪上的交流与融和。<sup>129</sup>

#### 第四节 天主教丧葬礼：中西之别、礼俗之别

明清天主教文献中常常提及要“常备死候”或“恒念死候”，即如明季天主教徒韩霖在《铎书》中所言，“其次须知死候当备。死者，人之所必不免也，而又无定候。”<sup>130</sup>韩霖又将孔子“朝闻道，夕死可矣”以及孟子“天寿不贰，修身以俟之”均改造成“备死之说”。至于重视“备死”之原因乃在于死后将要接受天主审判，届时“凡生前所思、所言所行，皆于死后当鞫焉。天监在上，锱铢不爽，可不惧哉？而审判何以当惧？以有地狱、天堂故。”<sup>131</sup>正因为有天堂地狱、有审判，所以要生前要敬仰天主、多作善事。韩霖提醒读者“人止一生，生必有死，一脚失错，万悔难追。”<sup>132</sup>因此，所谓“备死”、“常备死候”即是告诫信徒要在生前顺应主命，死后审判时才会免除地狱之苦。

天主教极力反对儒家“福善祸淫”之说，反对通过善事、善行等途径可以获得现实之福报，正如南怀仁所言“善恶之报，大概不在现世之祸福”。<sup>133</sup>更反对个人之善恶可以转移到子孙后代身上的报应观。

天主教反对现世报应以及报应转移，是与天主教有强烈的出世性有关。天主教认为现世只不过是信徒行善之场，但不是最终归宿。正如当时一位教内信徒所云：

……这个世界全是我等修心炼德的场。等闲不错过，我等若备满了真德，合天主意，

<sup>126</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.499.

<sup>127</sup> 伏若望 (João Fróis, SJ, 1591-1638) 即撰有《善终助功规例》为信徒的临终助念提供指导，该著载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第五册，页 333-438。

<sup>128</sup> 这些善会组织，亦是耶稣会传教士最为成熟以及可见的传教成果，参见 Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.400-401.

<sup>129</sup> Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, pp.110-115.

<sup>130</sup> 韩霖：《铎书》，载钟鸣旦、杜鼎克等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第二册，页 853。

<sup>131</sup> 韩霖：《铎书》，页 854。

<sup>132</sup> 韩霖：《铎书》，页 855-856。

<sup>133</sup> 参见南怀仁：《善恶报略说》，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第五册，页 513；天主教香港教区藏有该书影像：<http://archives.catholic.org.hk/books/cso2/index.htm>。

必得升天堂，享无量的福，到那享永福的时，这个世界一切好歹，都看作粪土无用，与我们绝不相干了。<sup>134</sup>

因此，天主教的“超越性”（或宗教性）即表现在对死后的强烈关怀上。又如信徒朱宗元在《答客问》中所云：

夫肉躯之苦乐，为暂苦乐；性灵之苦乐，为永苦乐。生前之荣辱，为伪荣辱。死后之荣辱，为真荣辱。苟使神灵上陟，此身虽刀锯鼎鑊，未为无福。苟其神灵下坠，此身虽安富尊荣，不胜悲苦。<sup>135</sup>

所谓丧葬礼，概指亡者离世至下葬期间所举行的一系列礼仪活动。<sup>136</sup>从人类学角度看，丧葬礼是一种过渡仪式（rites of passage）。<sup>137</sup>而对丧葬礼之重视在儒释道以及天主教那里均体现出不同的目的与意义。儒家之所以非常重视丧礼，关键在于其关乎到儒家伦理纲常，尤其关乎到孝道。同时，儒家重视丧礼还在于丧礼所有的社会意义，即所谓“慎终追远”或谓“将分散的社会保持为整体”。<sup>138</sup>

儒家丧葬礼自先秦以来不断变化，<sup>139</sup>但自宋以后多袭用据传为朱熹所作《家礼》。<sup>140</sup>明清儒家丧葬礼仍沿用《家礼》，但由于不断受到佛道之侵入，<sup>141</sup>以及地方上丧葬礼中所出现的奢靡之风，明清士绅多有改革丧葬礼习俗之举。<sup>142</sup>其中如叶春及《乡约篇》等乡约中要求民人“不得作佛事”、不得停棺不葬、不得火葬等等。<sup>143</sup>

当明清天主教徒面对丧葬礼时，即有三种选择，即儒家丧葬礼、释道丧葬礼以及天主教丧葬礼。而在实际的丧葬礼中，不同地方又有不同的风俗习惯，民人往往将儒释道揉合在一起而不加分别。明清士绅力图将释道从丧葬礼中驱逐出去，但往往还保留有不少民间习俗，诸如“做七”等等。朱子《家礼》中亦提及“不做佛事”，<sup>144</sup>所谓“佛事”概指延请僧众主持丧葬礼、念经为亡者超度。儒家反对佛事，不仅因为耗费物力、财力，而且破坏儒家对地方

<sup>134</sup> 熊士旂：《策怠警喻》，载于钟鸣旦等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，页151—152。

<sup>135</sup> 朱宗元：《答客问》，原文附于 Sachsenmaier, Dominic. *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca.1616-1660)*. Nettetal: Steyler 2001 (Monumenta Serica Monograph Series 47), p.318.

<sup>136</sup> 参见天主教香港教区礼仪委员会办事处编印：《天主教殡丧礼仪》（香港：香港教区礼仪委员会办事处，1999），“前言”。

<sup>137</sup> Huntington, Richard. & Metcalf, Peter. *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge: New York: Cambridge University Press, 1979, pp.93-120; Bell, Catherine. *Ritual: perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press, 1997, pp.94-102; Watson, James L. “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance”, p.7

<sup>138</sup> 参见常金仓：《周代礼俗研究》，台北：文津出版社，1993年，页95。另外可参见杨庆堃对中国丧葬礼的社会学分析，Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961, pp. 31-53.

<sup>139</sup> 可参见张捷夫：《中国丧葬史》，台北：文津出版社，1995年。

<sup>140</sup> 如四库全书《家礼》提要所言：“朱子没后二十余年，其时《家礼》已盛行……然自元明以来，流俗沿用。”载《四库全书》，第142册，上海：上海古籍出版社，1987年，页528下—529下。关于《家礼》的历史，可参见 Ebrey, Patricia Buckley. *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing About Rites*, pp.102-201.

<sup>141</sup> 王尔敏：《明清时代庶民文化生活》，长沙：岳麓书社，2002，页63。

<sup>142</sup> 卜正民对明清以来（1500—1840）地方志所记载的丧葬礼使用《家礼》或佛教礼仪等情况做了统计，其中100个地方志中有77个使用《家礼》而拒绝佛教礼仪；另外有三分之二的县使用《家礼》以及佛教礼仪；只有四分之一的数据显示使用佛教礼仪而没有突出《家礼》的重要性，参见 Brook, Timothy. “Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China”, p468.

<sup>143</sup> 参见何淑宜：《以礼化俗——晚明士绅的丧俗改革思想及其实践》，页85—87。

<sup>144</sup> 旧题[宋]朱熹：《家礼》，载《四库全书》，第142册，上海：上海古籍出版社，1987年，页549下—550上。

社会秩序的主导权。<sup>145</sup>然而，民间在丧葬礼上互相攀比之风难禁，虽然明清儒家通过宗族、官府以及丧葬会社组织等力量改革丧俗，推行儒家丧葬礼，<sup>146</sup>但效果并不十分明显。

天主教丧葬礼与儒释道丧葬礼有何分别，天主教如何处理与之不同的丧葬礼风俗？<sup>147</sup>一开始，传教士并未认识到丧葬礼在中国社会中的重要地位。因此，最初耶稣会士所采取的丧葬礼可谓是“完全”西方的，即基督教传统的，并没有顾及到当地的处境与文化传统。<sup>148</sup>这些“异质性”的礼仪行为，很容易受到官府以及反教群体的注意与抨击。因此，后来传教士逐渐采用一些中国丧葬礼的习俗。这在很大程度上由于中国信徒群体的主动而形成的。而随着中国天主教徒群体的壮大，天主教与本地礼仪之间的互动更加频繁。但很显然，在天主教的“罗马礼仪”（*Roman Ritual*）与儒家《家礼》之间存在着并立的关系。但某些方面，天主教与儒家则存在着共鸣，诸如“不做佛事”，即反对佛道二教参与丧葬礼等等。而随着徐光启、杨廷筠等士大夫信徒在丧葬礼中的将天主教与儒家丧葬礼进行融和的实践，明清天主教即出现自己独特不同的丧葬礼仪。

因为明清天主教丧葬礼在不同阶段、不同时期、不同地区有不同形式，<sup>149</sup>因此下面的分析仅仅就业已发现的文本作为依据，即就利安当、南怀仁等所撰文献为例加以详细说明。利安当在《丧葬仪式》（早期抄本）中一开始就提及天主教对待丧葬礼中儒释道及地方风俗之态度。只不过利安当将丧葬礼分成两大类，其一即“圣教之礼”，其二为“各方风俗之礼”（此处主要指广东地区）。<sup>150</sup>利安当之所以如此分类，是因为地方丧葬礼不可能纯粹采用儒家或者佛道，而往往是将儒释道以及地方风俗结合在一起。所以，“各方风俗之礼”之中既包括儒家礼仪，亦包括佛道之礼，同时还包括各地不同的风俗习惯。利安当指出，天主教并没有完全禁止“各方风俗之礼”，只是要将“各方风俗之礼”中的“邪俗之妄”，即佛道之礼以及其他不符合天主教之礼排除出去方才可以。其中所谓“古儒”即是从利玛窦以来所推崇的三代以前的儒家。信徒李九功即认为，三代以前的儒家之丧葬礼，“多不悖于天教。”<sup>151</sup>（参见图 5-2）

<sup>145</sup> Brook, Timothy. "Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China", in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 49, No. 2 (Dec., 1989), pp. 465-499.

<sup>146</sup> 参见吕妙芬：《阳明学士人社群：历史、思想与实践》，北京：新星出版社，2006，页 347—348。

<sup>147</sup> 当然，纯粹就中西方丧葬礼来看，存在着诸多差异。耶稣会等传教士来华之后，在丧葬礼上也有一个转变过程。最初，传教士仍以西方丧葬礼为主，后来逐渐加入中国本地的礼仪，从而形成独特的中国天主教丧葬礼。最新研究成果以及天主教丧葬礼在明清中国社会的变迁，可参见 Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, es. Chapter 3, pp. 81-117.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p.82.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p.217.

<sup>150</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 471。Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, pp.147-148.利安当在《丧葬仪式》“十九条”提及“粤中之礼”，因此断定利安当是为广东信徒规定的，崔维孝则谓是山东地区，不确，参见崔维孝：《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579—1732）》，页 155。

<sup>151</sup> 李九功：《礼俗明辩》，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，页 29。

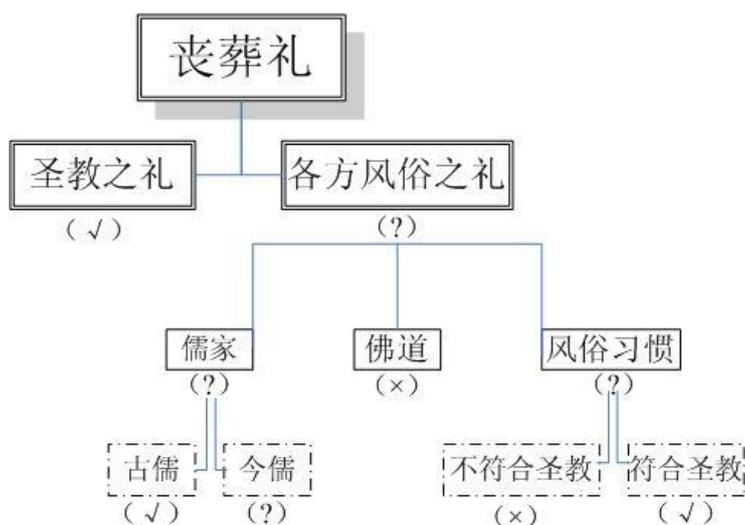


图 5-2：天主教葬礼分类

利安当《丧葬仪式》主要目的是对信徒举行丧葬礼进行规范，因此是以条款形式行文，共三十条。其中第一条即指出一个事实，即天主教之礼与本地之礼“不相同”，那么作为天主教信徒该如何处理这些差异？完全采用天主教礼仪而不用本地之礼，还是完全采用本地之礼，还是做适当调和？需要注意的是，利安当强调“非全奉教之地，则礼文虽多，不得全行。”<sup>152</sup>换言之，在没有全部奉教之地，不得完全采用“圣教之礼”。利安当之所以如此考虑，完全是基于如下原因：若是完全采用天主教之礼，而排斥本地之礼，势必引起当地各阶层之反感与猜忌。传教士往往采取旧有的礼仪形式，但注入新的天主教内容，即防止信徒与社会其他群众之间的分裂与对立。<sup>153</sup>

采用什么样的礼仪，实际上涉及到认同何种价值观。所以，利安当在《丧葬仪式》中规定“奉教者先宜行圣教之礼，再行本地之礼可也。”<sup>154</sup>换言之，信徒需要首先遵行天主教丧葬礼仪，然后再行本地“非邪妄”之礼。当然，这里所谓的天主教礼仪不完全是欧洲天主教会《殡丧礼典》里所规定的，而是部分天主教仪式，其中有些部分还加以变动。所以，利安当所采取的方式是“（部分）天主教仪式”+“（部分）本地之礼”。同时，所谓“+”并不是意味着简单的将部分本地之礼加入信徒的丧葬礼之中，而是借用本地之礼的形式而予以改造，从而虽然表面上看仍然是本地之礼，但其内涵却发生质的变化。诸如第十一条规定可以在家堂棺木前设置香案、排列品物，但随即指出“未有见其飧之者也，不过孝子之情不能自己。”<sup>155</sup>可见强调品物之设只是表孝子之情，非是死者可以来“飧”。第十二条更明确规定在写牌位时，“上不必用神灵等字，竟写显考某公之位，或显妣某氏之位。”<sup>156</sup>因为儒家的祖先崇拜是通过丧礼、祭祀等活动将死者变成神灵，因而具备福荫子孙等各种超验能力。<sup>157</sup>

天主教虽然允许信徒写牌位，但只不过借用其外在形式而已，而其所表达的信仰等内容已彻底发生改变。虽然如此，当利安当在《丧葬仪式》中仍然允许可以在牌位前行“本地之

<sup>152</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 471。

<sup>153</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.107.

<sup>154</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 471。

<sup>155</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 473—474。

<sup>156</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 474。

<sup>157</sup> 傅圣泽 (Joannes F. Fouquet, 1663—1739) 在礼仪之争时，曾向教宗 (Innocent VIII) 译出部分《家礼》；教宗即认定《家礼》中的祖先崇拜是一种“神圣”的行为，而不是世俗性质，参见 Brook, Timothy. “Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China”, p.480, footnote 40.

礼”，利安当并没有指出此处“本地之礼”意指什么，但其后利安当言“以事死如事生、事亡如事存也。”<sup>158</sup>故此处“本地之礼”应该指儒家之礼，包括跪拜、祭奠等等。朱子《家礼》称牌位为神主，在丧葬礼之中以及之后占有相当重要的位置。亦是家庙祭祀之主要对象，孝子孝孙要三献、三哭。因此，牌位已经成为亡者的某种象征，即牌位上所书“神主”。而利安当禁止信徒向牌位祈祷念经，必须在圣像前诵祷方可。

明清天主教徒所举行的丧葬礼不同于其他的宗教活动，如弥撒、瞻礼等等。因为丧葬礼不仅仅是亡者一家之事，而且还关系到整个宗族甚至整个地方社会之事。如何处理丧葬礼中与“外教”亲戚或族人的关系，对于明清天主教徒来说异常重要。例如，外教人奔丧时所送的香蜡、纸钱该如何处理？明清天主教明确反对纸钱、楮币，此在《天主实义》以及《辟妄》等文献中历历可见。利安当在《丧葬仪式》中采取了比较折衷的方法，即可以接受外教所送香蜡。但对于纸钱、元宝等天主教明确反对之物，则在盛情难却的情况下，亦可以接受。只不过要“立时将水洒湿烂”，更不可以“留挂在家。”同样，若教徒往吊教外人，亦可以送香蜡、叩头、举哀，但不得行“外教”、“邪俗”之礼，同时亦不得行天主教之礼。<sup>159</sup>

很明显，在丧葬礼中，天主教所采用的仪式与非信徒可谓大不相同，但同时天主教并不排斥某些儒家礼俗或地方风俗。换言之，天主教所采取的方法是在保持自身独立性的同时，又不必在天主教徒与正统儒家之间造成严重分裂。明清传教士充分认识完全拒斥儒家礼仪，等于自觉站到儒家正统的对立面。然而，一个不容忽视的事实是在地方社会中，儒家传统并不一定完全占据主导地位，尤其在丧葬礼中已经被佛道侵入。以至于在地方社会民人的观念中，所谓孝道不仅如儒家所要求的那样要养育后代、对双亲温清定省等等，而且在丧葬礼还要烧纸钱、延请僧众念经等等。换言之，地方社会中虽然还奉儒家正统伦理价值为圭臬，然其内容却发生转变。此在明季天主教徒李九标所编纂的《口铎日抄》中即有所反映。诸如第四卷载：“十四日，客有问先生曰：‘闻天主十诫，有孝敬父母之条。又闻禁人烧银锭，曾一纸之是惜也，何云孝敬？’”<sup>160</sup>在问者的思想世界中，既然要孝敬父母，所以要烧银锭。而且银锭只是一张纸而已。既然舍不得，何来说孝敬父母？按照如此逻辑，则表明要表示孝敬，则须要烧纸钱。推而广之，亦要延请僧侣念经、做法事等等。从另一个角度看，对于某些人而言，天主教禁止烧纸钱等等实际上就是在否定孝道。此即意味着天主教的仪式否定了传统伦理价值，从而将自己区别于其他社会群体之外。

这一点在《丧葬仪式》中得到进一步体现。虽然利安当在《丧葬仪式》也认可信徒“做七”，但其前提乃“绝不涉邪俗之说乃可”。而且更是规定在“做七之日，偶遇瞻礼之期，先要到圣堂听弥撒，然后往丧家做七。”<sup>161</sup>也就是说，对于天主教徒而言，赴堂讲道要重于赴丧家做七。此种态度即是对“做七”的习俗有所贬抑，实际上是不赞同信徒“做七”。因此，天主教在仪式上做出某些让步。但本质上，天主教本身就有一套完全不同的礼仪制度。而且完全可以代替儒家或释道或当地习俗之礼仪制度。实际上，利安当在《丧葬仪式》中所提供的仪式就是一套较完备的方案。只不过该方案中稍微将某些“本地之礼”亦纳入其中而已。而在整个丧葬礼中，包括举行丧葬礼的主持者、方式均发生改变，从而整个丧葬礼的社会及伦理意义亦发生改变。

在儒家为主导的社会中，丧葬礼是家族共同承担的活动，主持葬礼者即“护丧”，一般由“子弟知礼能干者为之。凡丧事皆禀之。”<sup>162</sup>在整个丧葬礼过程中，家族成员要承担相应

<sup>158</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 474。

<sup>159</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 474—475。

<sup>160</sup> 李九标：《口铎日抄》，页 275。

<sup>161</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 475。

<sup>162</sup> [宋]朱熹：《家礼》，页 547 下—548 上。

职责（《家礼》指“执事”）。而且首先要将讣告通知于亲戚、僚友。<sup>163</sup>同时需要择地、择日。而天主教徒去世，则需要首先报知神父。“速请做弥撒为亡者之灵魂祈求，庶免炼罪之苦。”<sup>164</sup>同时，会长通知各会友“俱到亡者家中念经。”《丧葬仪式》规定，教友要到举丧者家中，齐跪圣像前，做十字，念《初行工夫》、《天主经》、《圣母经》、《圣母祷文》、《终后祷文》各一遍、《圣母六十三珠》一串以及《已完工夫》。此是为亡者灵魂祈求天主赦免。而在将殓时亦要念经，先做十字，然后念《初行工夫》、《圣人列品祷文》、《殓前经》，然后念《已完工夫》，作十字毕。会长“即用圣水洒尸，念《洒圣水经》，毕。”在入殓时则向圣像前跪下，作十字，念《初行工夫》、《殓后经》。<sup>165</sup>

同样，在亡者灵堂的布置上，教会亦参考了本地的习俗，即将某些与天主教不冲突，而本地丧葬礼中普遍采用的布置格式纳入天主教丧葬礼中。然而，天主教更强调突出此身信仰的特点。此种格局可参见 1718 年山东济南东堂方全纪（Georolamo Franchi, 1667—1718）神父丧葬礼时的灵堂设置。虽然在灵堂布置上仍才用了“猪养菜盘”等，但又规定“谨遵天主教，不用纸镬等祭。”而且，在祭祀灵柩时，亦不得像儒家或本地之礼那样奠酒或上供品，而只“以香烛为感。”<sup>166</sup>但此种布局遭到教会以及当时主教伊大任（Bernardinus della Chiesa, OFM., 1643—1721）的反对，主持葬礼的南怀德（Michael Fernandez）神父亦被迫离开中国。<sup>167</sup>

与儒家以及地方丧俗不同的是，天主教徒举行丧葬礼由孝子自行决定出殡日期，但“勿碍守瞻礼之日为妥，宜于前二日预请教会会长及诸友。”<sup>168</sup>在出殡之前，当地有守灵之俗，天主教徒则可以请教友诵经，可于起更、半夜、将明时各念一次。在送殡前，众友亦要到圣像前念经，如同将殓时一样，然后即排列送殡物件。<sup>169</sup>天主教将地方送殡仪式稍做更改，增加了天主教特有的“十字亭”、“天主圣像亭”、“总领天神亭”以及“本名天神亭”。其排列序次基本上如图 5-4 所示。需要注意的是在棺柩前送殡的是会友。《丧葬仪式》中允许按照丧俗，在十字亭等旁有“提炉”与“宫灯”，也允许有“吹手”与“旗旌”，但将地方丧俗中的“食案”废弃。根据朱子《家礼》，送殡时排列品物则如图 5-4 所示。

<sup>163</sup> 卜正民认为，儒家丧葬礼是维护宋以来宗族制度的一个有效手段，因而在宋代之后，儒家丧葬礼中多强调宗族或家族的作用；而在 16 世纪以前，则只是强调家庭的作用，参见 Brook, Timothy. “Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China”, p.485.

<sup>164</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 472。

<sup>165</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 472—473；又参见利类思：《已亡者日课经》、《善终瘞莹礼典》，其中对信徒丧葬礼中所念经文、祝文均有所介绍，该书藏于天主教香港教区，参见网上影像 <http://archives.catholic.org.hk/books/FEM2/index.htm>, <http://archives.catholic.org.hk/books/FSC2/index.htm>

<sup>166</sup> Mugello, D. E. *The Spirit and the Flesh in Shangdong, 1650-1785*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2001, pp. 97. 关于此图及方神父葬礼，另参见崔维孝：《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579—1732）》，页 268—271。1750 年一张由巴黎外方传教士带回法国的丧礼图，表明中国天主教丧礼中“猪养菜盘”、“果器之类”均被取消，参见康志杰：《上主的葡萄园——鄂西北磨盘山天主教社区研究（1634—2005）》，页 323。

<sup>167</sup> 崔维孝：《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579—1732）》，页 269。

<sup>168</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 477。

<sup>169</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 477—478。

### 天主教送殡（返回）序次图

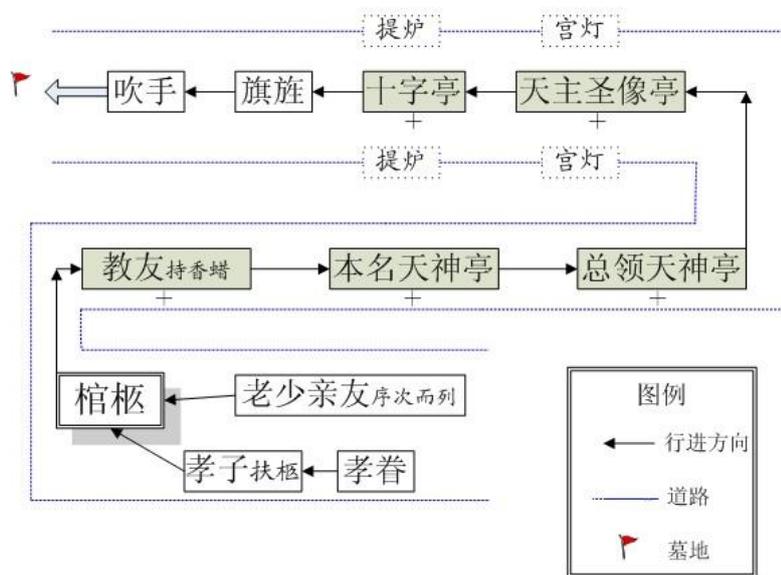


图 5-3：天主教送殡序次图

### 儒家送殡（返回）序次图

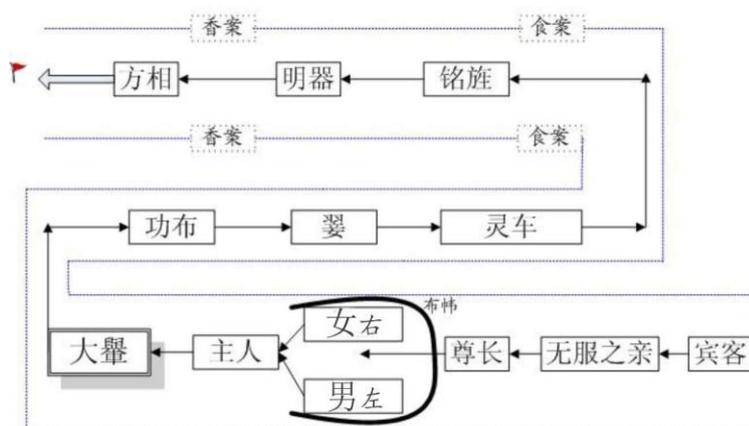


图 5-4：儒家送殡序次图

在儒家送殡仪式中，排列品物时首先是“方相”，其次是“明器”，再次是“铭旌”，然后是“灵车”、“大罍”（即棺柩），中间“杂以功布及鬻”。“食案”、“香案”则是从俗而加上去的。<sup>170</sup>在扶柩者为“丧主”，一般由长子或长孙充任，即“凡主人，谓长子，无则长孙承重，以奉馈奠。”<sup>171</sup>丧主之后则按男左女右分做两列，“哭，步从”。出门时需要用“白幕夹障之”。其后则是“尊长”、“无服之亲”以及“宾客”等等。“尊长”等乘车马。

<sup>170</sup> 参见[明]丘濬撰：《文公家礼仪节》八卷，载《四库全书存目丛书》经部 114 册，页 550 下、560 上—561 上。

<sup>171</sup> [宋]朱熹：《家礼》，页 547 下。

可以发现，天主教将儒家送殡仪式中涉及到信仰等方面的内容加以删改，只是借用相关形式而来表达天主教自身的信仰。尤其是增加的“十字亭”、“天主圣像亭”、“总领天神亭”、“本名天神亭”，实际上是借用送殡来向外展示信仰之特点及内容，而对于信徒来说，则又是一次强化信仰等机会。<sup>173</sup>固然可以说，天主教送殡仪式是在既有本地送殡仪式尤其是儒家送殡仪式的基础之上，加以修改、“交织”而成。但这种“交织”仅仅是借用外在形式而已，而且这种外在形式亦得到大部分修改。其中最主要的修改不仅仅体现在对“方相”、“明器”、“食案”等废弃上，而且最主要的体现在天主教送殡时，教友行进在棺柩之前。而在孝子扶柩之后，则为孝眷。老少亲友则按照序齿排列。完全改变了儒家送殡时，男左女右、尊长在前、无服之亲在后、宾客再后的次序。换言之，天主教送殡仪式将儒家送殡仪式中所体现出来的伦理纲常、长幼尊卑以及社会秩序等彻底改变。

天主教送殡仪式突出的特点是将“十字亭”、“天主圣像亭”等凸显出来。很明显，在欧洲教会的丧葬礼中并没有所谓的“十字亭”或“天主圣像亭”等等。此种形式只不过将地方丧俗中的“明器”、“灵车”加以改造，借用了外在形式，而实则改变了内涵，将天主教信仰填充到外在形式之中。对于此类形式，无论是儒家所主张的，还是佛道所采用的，均可以加以改造。换言之，仪式形式与内容并不一定是必然的对应关系。可以将仪式形式从内容剥离出来，而加以改造利用。但是，对于某些仪式形式则不可以采用如此处理。尤其是被认为纯粹是佛道外教的仪式形式，则不容许信徒采用，诸如烧纸钱楮币等。甚至向牌位念经等佛道所采用的形式亦遭否定。

仪式形式是为内容服务，<sup>174</sup>因此天主教对“本地之礼”中的仪式形式按照其内容是否与天主教信仰冲突而加以区分。同时，又考虑到仪式内容是否为佛道或儒家或者风俗，天主教对三者所采取的态度大异。对于涉及到佛道二教则明确予以拒斥，而对于儒家或风俗则予以改造。天主教之所以采取如此不同之态度，关键还在于天主教需要一方面保持自身独立性，拒绝将自己等类于佛道二教；另一方面又不欲因为过分拒绝当地丧俗而给信徒带来压力，甚至给教会带来与社会、其他群体之间更大的张力。因此，对于诸如“上香”、“奠酒”、“跪拜”、“牺牲”、“戴孝”、“牌位”、“香案”等等均予以采纳。

儒家送殡之前要“设祖奠”，并向“祖”“告辞”，“永迁之礼，灵辰不留，今奉柩车，式遵祖道。”<sup>175</sup>而天主教则是通过会友向圣像念经。同样在下葬之前，众友需要向十字亭跪下念经。然后由会长“将圣水洒冢、洒棺，俱念洒圣水经。”然后下葬，“众友又向十字亭作十字，念《初行功课经》、《圣人祷文》、《安葬后经》、《已完功课经》。”<sup>176</sup>儒家在下葬之前需要念“祝文”，如“维年岁次月朔日辰，今为某官窆兹宅兆其神”<sup>177</sup>等等。在下葬之后，最重要的仪式即是“题主”，即将亡者姓讳题于牌位之上。在送殡以及之前的仪式中，则使用“木主”，而经过“题主”之后则变成“神主”。（参见图 5-6）“题主”之后经过跪拜、念祝文等仪式后，将神主“升车”（即放在灵车上），执事者撤灵座后返回。返家后，将神主从灵车上迁入厅堂的灵座中。<sup>178</sup>

而天主教的仪式中，则是在返家之后，“置先人牌位于香桌上”，然后“摆列品物，孝子

<sup>172</sup> [宋]朱熹：《家礼》，页 560 上。

<sup>173</sup> 在杨光先反教（1664—1669）之后，传教士日益认识到天主教丧葬礼可以作为展示自身信仰与强化社群认同的绝好机会，尤其是传教士去世之后所举行的官方丧葬礼，参见 Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, p.133; chapter 7, pp.184-206.

<sup>174</sup> 礼仪可以区分为形式与内容，参见常金仓：《周代礼俗研究》，页 4—7。

<sup>175</sup> [明]丘濬撰：《文公家礼仪节》，页 549 下。

<sup>176</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 478。

<sup>177</sup> [明]丘濬撰：《文公家礼仪节》，页 551 下。

<sup>178</sup> [宋]朱熹：《家礼》，页 561 下—562 下。

跪下，进香、奠酒。”<sup>179</sup>因此天主教在送殡中将极其重要的“灵车”废止，而代之以“圣像亭”，且将“灵座”改成“香桌”。虽然也采用牌位，也向牌位进香、奠酒，但在牌位上不书写“神”、“灵”等字样。可见，天主教亦明显认识到木主、灵车、灵座、神主等在儒家丧俗中的核心地位及其宗教意味。<sup>180</sup>实际上，儒家丧葬礼即是通过一系列仪式将亡者变成家族神。尤其是“题主”的仪式，极其关键。神主是以后“做七”、“做法事”以及祭祀的对象。天主教丧葬礼中则完全加以摒弃，而以圣像代替。李九功等信徒认为，木主起于三代之前，因此符合天主教，但后来神主、题主等内容与天主教不符合。李九功认为有必要加以改造，其具体内容则是，“总设一粉牌，两面如屏风状。一面牌额，描画一金圣号，下书“清某（填爵）故考某（填号）公，配某（填何人，如孺人、安人等），故妣某（填姓）氏，等而上之至四代而止。旁书五世孙某（填名）奉祀。一面志诸考妣之生日、忌辰、坟莹等。”<sup>181</sup>而受到礼仪之争的影响，原先允许采用木主等儒家礼仪亦并受到天主教的质疑与摒弃。李九功则是为采用某些儒家礼仪进行辩护。

而且，在朱子《家礼》以及地方丧俗中非常强调“成服”以及“哭丧”。此在天主教《丧葬仪式》中没有得到明示。尤其是成服，具体体现出儒家的伦理纲常、长幼尊卑等观念。与亡者之间的不同关系，则必须按照规定穿着不同服装，诸如子为父要“斩衰三年”，子为母则“齐衰三年”，为祖父母则“齐衰不杖期”，而为曾祖父母则“齐衰五月”，为高祖父母则“齐衰三月”等等。<sup>182</sup>换言之，儒家根据血缘关系，规定不同人为亡者戴孝的时间以及服饰、行为等均有所不同。而这一系列的行为规范，实际上是通过外在的仪式活动进一步强化儒家的伦理纲常，维持儒家的社会秩序。

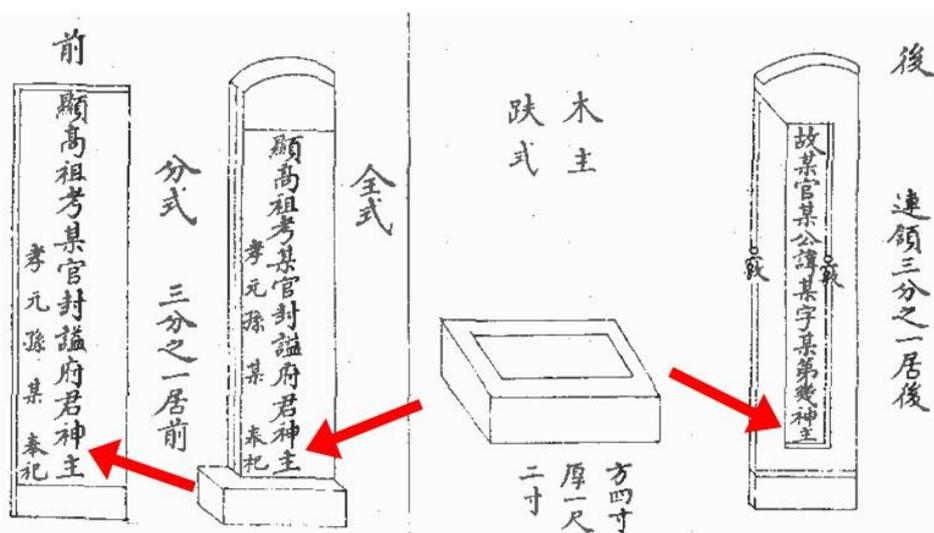


图 5-5: 儒家神主样式图<sup>183</sup>

利安当在《丧葬仪式》中提及，在广东只有首七、三七、末七为习俗所通行，所以允许

<sup>179</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 478。

<sup>180</sup> 李九功认为，虽然木主之设起于三代之前，但神主则悖于天主教，因此亦有所改造，参见李九功：《证礼刍议》，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，页 71—81。汤若望等传教士即认识到木主是为亡者灵位而预备的，参见 Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, p.47.

<sup>181</sup> 李九功：《证礼刍议》，页 76。

<sup>182</sup> [明]丘濬撰：《文公家礼仪节》，页 518 上、518 下、519 上、520 上、520 下。成服问题异常重要，在《大明律》以及《大清律》中均有明文规定，不可紊乱，亦不可僭越，参见《大明律三十卷》，载《四库全书存目丛书》史部 276 册，页 480 上一下。另参见《大清律集解附例三十卷图一卷》，载《四库未收书辑刊》第一辑 26 册，页 37 上—39 下，“丧服图”。

<sup>183</sup> 图片来源：《钦定四库全书·性理大全书》卷十八，页 15a—b。

教友做七，但须与外教人有所分别。即须请会长及众友于圣像前念经，然后孝子与家人到牌位前哭泣。<sup>184</sup>同时，天主教丧葬礼在某些方面与儒家的主张近似，诸如禁止奢侈，即备办棺木等要“称家有无”、不可大办筵席、孝子不可饮酒、当分散食物于穷人以广亡者之惠等等。<sup>185</sup>同时，也允许信徒清明前后日上坟。只是对奉教与未奉教的坟区别对待，奉教的坟可念经为“亡者灵魂求天主”，然后“排列品物拜揖”。若是未奉教的，则只能点蜡上香供养而已。<sup>186</sup>利安当此处所提及“排列品物”可能亦允许信徒像其他世人一样，供奉祭品。但利安当并没有明确指出，此处所谓“品物”是否如儒家一样，或者仅仅是香蜡而已。但前已提及，在入殓后信徒可以在棺木前设香案，“品物多寡排列”。利安当着重强调这里所谓品物，只不过表孝心而已。即此表明，利安当在《丧葬仪式》中所谓“品物”应当包括儒家所主张的祭品，如脯醢等等。为了防止外教人误会，利安当在修改后的《丧葬仪式》中于此处还特意增加了以下内容，“当于排列品物时于众亲友前说明此意，或写数字如‘甘旨何曾享，孝思不敢忘’一小联于品物旁亦可。”<sup>187</sup>换言之，利安当要求信徒向众亲友解释，虽然排列品物但只是表孝心，而非亡者之灵可以来飧。因此儒家所谓“尚飧”即被利安当解读为亡者之灵来享用祭品。在《丧葬仪式》最后一条中，利安当还特别提出禁止信徒在上坟之后，用“纸压之”。<sup>188</sup>盖禁止用纸压之，即禁止使用纸钱楮币。

关于天主教与儒家以及佛道在丧葬礼中的主要特点及其差别，可参见表格 5-1。<sup>189</sup>从中可以发现，天主教徒的丧葬礼不仅削弱了儒家传统礼仪制度、淡化传统儒家的祖先信仰，而且还对儒家的社会结构、伦理纲常带来破坏。<sup>190</sup>天主教徒的丧葬礼中以会长、会友、神父为主要组织者或活动者，而无论是会长、会友还是神父往往不是来自同一个家族或同一地区，因而本身与亡者或丧主之间很少存在血缘关系或亲戚关系。因而是对传统儒家社会结构中以家族（宗族）为单位、以血缘为纽带的传统秩序以及“全宗族仪式”的儒家丧葬礼（lineage-inclusive ceremony）<sup>191</sup>等带来威胁与破坏。而对于佛道二教，由于神父、会长、会友主持丧葬礼，可以自行念经祈求天主免亡者之苦，打破了佛道僧侣对地方丧葬礼的垄断地位。故此，天主教丧葬礼虽然在某些地方丧俗以及儒家丧礼形式的遮掩之下，能够公开表达自己信仰内容，且对地方既有丧葬礼进行较大修改，<sup>192</sup>但是由此所导致的对地方社会既有秩序的冲击，给天主教自身的发展带有更大的隐患。<sup>193</sup>

<sup>184</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 475—476。

<sup>185</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 473、478、476。

<sup>186</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 479。

<sup>187</sup> 李安当：《丧葬仪式》（近期抄本），页 486。上述所述恰好是李安当《丧葬仪式》“早期抄本”与“近期抄本”唯一区别所在，故李安当对“祭品”问题尤为重视。

<sup>188</sup> 李安当：《丧葬仪式》（早期抄本），页 479。

<sup>189</sup> 钟鸣旦认为，传教士体会到中国丧葬礼在四个方面与西方不同，即坟墓、棺槨、哀衣以及送葬序列，参见 Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, pp.49-69. 关于明清丧礼程序在不同阶层之区别，参见附录二。

<sup>190</sup> 葛兆光认为，儒家丧葬礼包含着建构中国社会伦理和政治的起点与基础，诸如不同人的亲疏与差异，以及在此基础之上的等级和秩序，此即规定了家族共同体乃至国家的基本结构。葛兆光：《古代中国文化讲义》（上海：复旦大学出版社，2006），页 22。

<sup>191</sup> Brook, Timothy. “Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China”, p.488.

<sup>192</sup> 天主教在很多地方借用了儒家礼仪的形式，虽然采用当地文化背景中的宗教实践，但注入了新的内容。诸如在清明、重阳等节日举行宗教活动、通过公共场所来表达自己的信仰等等，参见 Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, pp.107,117- 118.

<sup>193</sup> 晚清众多地方教案，往往与此有关，参见 Sweeten, Alan Richard. “Catholic Converts in Jiangxi Province: Conflict and Accommodation, 1860-1900,” in edited by Bays, Daniel H. *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1996, pp.24-40; Sweeten, Alan Richard. *Christianity in Rural China: Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860-1900*. Ann Arbor: Univ. of Michigan, 2001.

表 5-1: 天主教丧葬礼与儒、释、习俗比较

	天主教 <sup>194</sup>	儒家 <sup>195</sup>	佛道	习俗
主持者	会长	护丧	护丧	
宗教活动者	会友	执事	僧众	
活动内容	念经 <sup>196</sup>	祝文	念经、法事	
送殓品物排列	吹手、旗旌、十字亭、天主圣像亭、总领天神亭、本名天神亭、提炉、宫灯、棺柩	方相、明器、铭旌、灵车、翼、功布、大輿、香案、食案	明器[其他部分同儒家]	吹手、香案、食案
送殓人物排列	会友在前, 其次孝子、孝眷, 然后老少亲友序次而列	丧主之后男左女右步随、其次尊长、其次无服之亲、其次宾客	[同儒家]	[同儒家]
活动核心	圣像	木主		木主
主要程序	报丧神父、会友念经、迎尸入堂、 <b>安置圣像</b> 、圣像前念经、尸前四拜、备办衣衾棺木、殓前念经、迎尸入棺、设香案、写牌位、做七、出殓前 <b>念经</b> 、送殓、下葬、返家、迁牌位于香桌、款待众友、清明上坟	初终、立丧主等、易服、治棺、讣告亲友、沐浴、饭含、设奠、 <b>置灵座</b> 、小殓、大殓、成服、哭奠、治葬、开莹、穿圻、灰隔、刻志石、造明器、 <b>做主</b> 、送殓、下葬、藏明器、下志石、 <b>题主</b> 、返家、升神主于灵座、 <b>祭献</b> 神主、迁神主入祠堂、祭献	做法事、念经[其他部分同儒家]	[各地因风俗不同而有所差别]
主要人员	会长、会友、神父、亲友、孝子、孝眷(教会成员)	亲友、僚友、弟子、孝子、孝眷(宗族成员) <sup>197</sup>	僧众、亲友(僧侣与家族成员)	
其他	无择日、无择地、不用纸钱楮币	择日、择地	择日、择地、纸钱楮币	做七、纸钱楮币

从另一个角度看, 对于天主教徒而言, 除了天主教礼仪之外, 其他礼仪包括儒释道均为

<sup>194</sup> 关于对天主教丧葬礼中的活动者的分析, 参见 Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, pp.149-156.

<sup>195</sup> 主要根据[宋]朱熹:《家礼》中“丧礼”, [明]丘濬撰:《文公家礼仪节》“丧礼”概括而成, 分别参见是书页 527 下—570 下、页 498 下—581 下; 另参见[宋]朱熹:《家礼·丧礼》, 载《四库全书》, 第 142 册, 上海: 上海古籍出版社, 1984 年, 页 547—571。

<sup>196</sup> 具体念经之内容, 可参见伏若望:《善终助功规例》, 载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》, 第五册, 页 387—437。

<sup>197</sup> 对于参加丧葬礼的是家族成员还是宗族成员, 在明清有不同的意见与讨论, 一般是以家族成员为主, 但也有要求所有宗族成员参与丧葬礼的情况, 参见 Brook, Timothy. “Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China”, pp.487-8.

俗礼。换言之，在信徒的思想世界中，只有两种礼仪，即圣教之礼与俗礼。天主教之所以拒绝某些俗礼，关键在于天主教认为这些俗礼与天主教不合。<sup>198</sup>尤其是佛道二教中含有偶像崇拜等内容的礼仪（如楮币、祭品、超度法事以及神主等等）。但从另一个角度来看，拒绝某些俗礼（如择日、择地、风水、阴穴、做七等等），其意义在于与俗礼有所区别。李九功在《证礼刍议》中谓信徒可以在对非信徒吊丧时使用香烛，“使丧家接之，便明知为奉教人之礼，所用自与俗别。”<sup>199</sup>即通过自己所特有的礼仪行为，来标识天主教徒独特之不同身份。是故李九功又强调，在葬礼中天主教徒“独山中设席待客，当与俗别。”<sup>200</sup>而这些实践性的参与行为，比纯粹的说教更容易强化信徒的身份认同以及信徒群体的凝聚力。<sup>201</sup>同时，礼仪可以通过代际遗传下去，或者通过口传身受而得以保持，因而可以为维系信徒群体提供较强的动力。<sup>202</sup>

### 第五节 边界之确立与群体之形成

明清丧葬礼所依据的文献来源主要是《仪礼》（《士丧》、《既夕》、《丧服》等）、《礼记》（《奔丧》等）、《周礼》（《冢人》等）以及朱子《家礼》。但在实际的丧葬礼活动中，由于各地不同的丧俗习惯以及释道礼仪的不断渗入，地方的丧葬礼仪逐渐变成一种混合物，如布留尔（Lucien Levy-Bruhl, 1357—1939）在《原始思维》中所言，“在大多数社会集体中（即使不是在一切社会集体中），葬仪都表现出是一种不规则的层积物。”<sup>203</sup>自先秦“三礼”以至唐“开元礼”、明清朱子《家礼》，均突出强调长幼尊卑等观念，等级秩序森严。

在传统儒家社会中，不同等级的群体在仪式活动中，不可僭越使用该群体之外的礼仪。《明集礼》、《大明律》以及《大清律例》等均以官方法典等形式，对社会不同群体使用不同礼仪规范予以强制规定。同时不仅不同群体所用礼仪不同，而且即使在同一群体中，不同阶层亦有所不同。尤其在儒家群体中，不同官阶的儒家所用礼仪大异。因此，礼仪制度不仅是区分不同社会群体之外在标志，而且亦体现出不同群体之社会身份、地位、权势。换言之，礼仪制度不仅仅是行为规范，亦是身份象征。

明初朱元璋自谓“礼乐制度出自天子”，<sup>204</sup>对元末以来的礼仪制度进行改革，尤其是儒家丧礼中的丧服制度。在《御制孝慈录》中，朱元璋规定“子为父母、庶子为其母，皆斩衰三年；嫡子、众子为庶母，皆齐衰杖期。”<sup>205</sup>即将为母服丧的等级提升到与父平等。朱元璋通过颁布敕令、榜文、法典等形式，逐渐建立起一套完整的、且适用于所有阶层的礼仪制度。尤其是在禁令中，均详细规定了不同品级官员以及庶人，依其不同地位，在衣食住行以至生命礼仪等，各行其道，不可僭越。<sup>206</sup>因此，先秦时期所谓“礼不下庶人”之传统不断改变，

<sup>198</sup> 关于对天主教丧葬礼拒绝某些习俗的讨论，可参见 Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, pp.168-1839.

<sup>199</sup> 李九功：《证礼刍议》，页 64。

<sup>200</sup> 李九功：《证礼刍议》，页 69。

<sup>201</sup> Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, pp.138-139, 161.

<sup>202</sup> 但在缺乏传教士的情况下，这些天主教礼仪很可能受到世俗影响，而逐渐丧失其自身的独特性或神圣性，其与世俗之间的界限模糊，因而对天主教徒群体来说就是一种危险。以江南地区为例，耶稣会解散之后“新来的”传教士认为该地区的天主教礼仪（如七圣事）均受到世俗的影响，需要矫正，参见 Huang, Xiaojuan. “Christian Communities and Alternative Devotions in China, 1780-1860”, pp.122-123.

<sup>203</sup> [法]布留尔：《原始思维》，北京：商务印书馆，1987年，页 299。

<sup>204</sup> 朱元璋：《御制孝慈录》，页 3a。载《纪录汇编》，卷四，上海涵芬楼影印明万历刻本，第一册。

<sup>205</sup> 朱元璋：《御制孝慈录》，页 3a。

<sup>206</sup> 何淑宜：《明代士绅与通俗文化——以丧葬礼俗为例的考察》（台北：国立台湾师范大学历史研究所，2000），页 39。

“礼”与“俗”之间的界限日益模糊。<sup>207</sup>尤其在丧葬礼仪中，佛道以及习俗不断侵入儒家礼仪之中，导致明清之际士绅群体对佛道等丧俗之猛烈批评。

实际上，综观明清以来的民间丧葬礼，可以发现地方丧葬礼中民人并不在意是否采用儒家礼仪或者佛道礼仪或者其他宗教礼仪。制约或者决定地方丧葬礼最主要因素乃地方上的价值取向。这种价值取向往往并不是官方所规定的儒家正统，亦不是单一的佛道或者其他宗教，往往是处于地方中上层势力群体所决定的。又由于佛道在地方社会中往往成为士绅的象征资本，不少士绅往往出入佛门、与僧道往来频繁，因此在丧葬礼中延请僧道念经做法亦是情理中事。<sup>208</sup>对于地方士绅而言，他们并不在意延请僧道是否会对儒家正统带来冲击，而只在乎能否给该群体或个体象征资本实现“增权”。在此意义上来说，佛道礼仪实际上变成了某种象征。<sup>209</sup>饶有趣味的是，是否延请佛道却变成是否尽孝之标准。换言之，佛道礼仪本身与佛道二教教理剥离，却变成了儒家价值观的表现形式。此种有趣现象实际上表明，地方社会中的丧葬礼并不仅仅只是一种仪式活动，而且还是展现某个群体象征资本、个体的社会地位、身份、权势的活动。<sup>210</sup>

天主教丧葬仪式为什么没有如佛道仪式那样，变成地方群体的象征资本呢？<sup>211</sup>实际上，在地方社会中不少人亦将天主教当成佛道二教一样，即欲延请天主教徒为亡者诵经“超度”。天主教经典中亦如同佛道二教一样，对丧葬礼中所念经典均一一做了说明。诸如天主教的“临终助念”等活动，<sup>212</sup>与佛教十分类似；天主教诵念祈祷文又与佛道二教念经类似。<sup>213</sup>但是，与佛道二教不同的是，天主教规定教徒、神父以及会友不可以为教外亡者念经。更不可以将自己等同于佛道僧侣。天主教丧葬礼仪中明确规定，只可以为信徒亡者念经、举行天主教丧葬礼。如此则将天主教丧葬礼仅仅局限于天主教徒群体之内，而非如佛道二教那样可以为任何亡者举行丧葬礼。换言之，天主教之规定实际上是将天主教丧葬礼与天主教徒身份之间的关系定义为严格的“一一对应”的关系。即天主教丧葬礼只可以为天主教徒所行，非天主教徒则不可以行天主教丧葬礼。而佛道丧葬礼与佛道僧侣身份之间则并非如此。<sup>214</sup>施行佛道丧葬礼并不意味着就是佛道僧侣，而即使是信仰佛道二教者亦可以施行其他丧葬仪式。如此而言，佛道二教丧葬礼并不成为某种身份之象征，亦不足以维系某个群体身份或其身份获得之来源。佛道丧葬礼只是变成某种象征资本，并不成为某个群体身份之来源。而天主教丧葬礼却相反，即变成特定的天主教徒群体之身份获得与维系之来源，亦是该群体区分于其他社会群体之主要外在标志。因此，天主教丧葬礼是一种“排他性”（exclusive）的“宗教产品”，只有天主教徒才可以“选用”；而佛道丧葬礼则是一种“包容性”（inclusive）的“宗教产品”，任何人都可以“消费”。从另一个角度而言，通过天主教丧葬礼所形成的天主教社区则是一

<sup>207</sup> McDermott, Joseph P. “Emperor, elites, and commoners: the community pact ritual of the late Ming”, pp. 299-351.

<sup>208</sup> 南炳文主编：《佛、道、秘密宗教与明代社会》（天津：天津古籍出版社，2001），页217—235。

<sup>209</sup> 与之类似的是明清宗族常常通过演戏来提升该宗族在乡邑中的影响和地位，参见[日]田中一成：《明清的戏曲——江南宗族社会的表象》，云贵彬、王文勋译，（北京：北京广播学院出版社，2004）。

<sup>210</sup> 正因如此，在晚明时期“佛教的礼仪统治着晚期帝制中国的礼仪生活，确切地说，甚至在庆祝的活动不是佛教活动的时候也采用佛教礼仪。”参见[加]卜正民：《为权力祈祷——佛教与晚明中国士绅社会的形成》，页99。

<sup>211</sup> 属于精英阶层的士大夫要求使用《家礼》，但在地方或大众阶层，则倾向于使用佛道礼仪，参见 Brook, Timothy. “Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China”, p.490.

<sup>212</sup> 伏若望述：《善终助功规程》，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第5册，页333—438，建武曰旦堂重梓。

<sup>213</sup> 诸如杨廷筠《天释明辨》中，有“念诵”，专门辨别佛教与天主教在念经上的区别的。杨廷筠认为，佛教念佛诵经，似乎是“窃天主教念天主圣号，与圣教日课”。但实际上有所不同，参见氏著《天释明辨》，载《东传福音》，第三册，页144上。

<sup>214</sup> 关于群体与礼仪之间的关系，钟鸣旦认为，西方社会是一种“柱状结构”，即不同群体选择不同礼仪，它们之间是并列关系。而在前现代中国，佛道等群体可以互相选择礼仪，但穆斯林则只选择自己的礼仪。具体图释，参见 Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, Appendix, pp.231-233.

种排他性的群体。<sup>215</sup>

为什么天主教丧葬礼会成为一种“排他性”的“宗教产品”？<sup>216</sup>关键在于天主教自身的教义使然。天主教一神信仰明确规定禁止崇奉其他神灵，尤其是禁止偶像崇拜。因此，天主教的排他性信仰是天主教丧葬礼“排他性”的根本原因。天主教丧葬礼所具有的如此“排他性”，实际上是将天主教徒群体区别于其他社会群体，从而成为天主教徒群体之“边界”。从宗教社会学角度看，宗教徒群体与社会其他群体之不同往往体现在某些行为之上，尤其是某些含有特定宗教意味之行为。这些外在行为如同商场中的“标签”将行为者标识为某一群体之一员。“边界”亦即意味着某一群体之象征，其一方面表明该群体“应当如何”，另一方面即表明非该群体“不应如何”。换言之，边界不仅仅针对群体之内而言，而且亦对群体之外而言。天主教丧葬礼即是天主教徒群体之象征，天主教徒群体之内任何个体当须遵行，而非天主教徒群体则不可以履行。非同佛道二教，非是佛道僧侣亦可行佛道二教丧葬礼。

然而仅仅从外在行为来看，天主教丧葬礼并不足以构成天主教徒群体之边界。原因在于某些天主教丧葬礼形式与佛道二教雷同。因此，仪式形式需要与内容结合在一起方可构成某一群体之边界。因为有些仪式形式往往为不同群体所采用，但其内容往往不同。诸如天主教徒在其丧葬礼中亦采用儒家中“牌位”（佛道教亦然），但仅仅采取其形式，而将儒家牌位中所蕴含的内容彻底改变。是故有必要将天主教丧葬礼形式与内容进行严格规定，方可作为区分天主教徒群体与非天主教徒群体之标志。耶稣会士南怀仁曾就天主教丧葬仪式与佛道二教之异同略辨一二，从中可窥探出天主教丧葬礼与佛道丧葬礼内容之不同。

首先就极易与佛道二教相混淆之“念经”做一分辨。天主教丧葬礼中诵念经文很容易让教外人士甚至教内信徒误认为其与佛道二教等同，即通过念经可以超度亡灵，甚至将本来具有神圣性或超越性的宗教仪式变成世俗祈福等活动。<sup>217</sup>明季士绅多批评佛道丧葬仪式日益变成人们比附、炫耀以及企图得到现实福报之世俗目的之工具。因此，佛道丧葬礼在地方社会中含有两个目的，其一是宗教目的（超越层面），即为亡灵超度，减少亡灵所受恶报以早登西方极乐世界；其二社会目的（世俗层面），即将之作为孝道之体现，或作为个人权势地位之表现，或祈求现实之福报等等。儒家士绅所批评者多为后一目的，因其多与儒家孝道真正意义相反。天主教丧葬礼中的念经首先亦如佛道丧葬礼中念经一样，是出于为亡灵减少痛苦而进行的。只是天主教诵经是通过“圣母”、“圣女”、“圣人”等“中保”向天主祈求赦免亡灵之罪。如同佛道二教，念经亦是天主教礼仪中最为重要礼仪之一，如同南怀仁所言“夫诵经祈求者，即钦崇上主之首礼也。”<sup>218</sup>

那么天主教诵经是否如同佛道二教？其目的为何？南怀仁将天主教念经目的分为四点：

一凡求降福免祸，则明征上主无所不在，以听吾求。亦无所不能，以允吾求也。其二，祈求上主免未来之灾患，所望身后之吉祥，则明征上主无所不知，而灼见未来者，犹如现在者然。其三，凡求上主保佑，则明表其人谦虚之心。知外此别无权能，而赏罚之柄惟上主所操，故悉依赖之耳。前所云钦崇之意。正谓此也。其四，凡为已亡之父母，及亲戚朋友，祈主降福免祸，代伊奉献斋素舍贫等事，为补赎之功，则表其致爱致愆，孝敬感恩之实心实情，与夫世俗多行虚礼者，大不同也。<sup>219</sup>

<sup>215</sup> Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, p.228.

<sup>216</sup> 天主教丧葬礼有些内容是包容性的，诸如鞠躬、磕头、哭丧等等；有些内容则是排他性的，诸如圣餐礼等等。但整体来说，天主教丧葬礼明显是一种排他性的礼仪行为，参见 Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, pp.182-183.

<sup>217</sup> 参见何淑宜：《明代士绅与通俗文化——以丧葬礼俗威例的考察》，页 101。

<sup>218</sup> 南怀仁：《天主教丧礼问答》，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第五册，页 495。

<sup>219</sup> 南怀仁：《天主教丧礼问答》，页 495—496。

上述四点表明，天主教丧葬礼诵经可以为自己“降福免祸”，亦可以为亡灵“补赎通功”，即如朱宗元亦谓：“稽首诵经之际，弥全昭事之功。”<sup>220</sup>换言之，此与佛道二教通过念经可以求福免祸，亦可以为亡灵超度类似。但是，天主教强调是向天主祈求，因此前二点是通过念经表明天主“无所不能”与“无所不知”。后两点则表明天主操赏罚之权。南怀仁对念经目的之分析，说明天主教念经一方面可以得到“福报”，另一方面则是通过念经等宗教活动来表达自己的信仰内容。因此，虽然在形式上与佛道二教雷同，但其所表达的内容即其宗教意含完全不同。

无论是佛教还是天主教，与在丧葬礼中诵念经文之相关的主要宗教教义乃天堂地狱说。佛教本身就含有丰富的天堂地狱理论，以至于利玛竇认为是佛教窃取了天主教中的相关内容。<sup>221</sup>佛教丧葬礼中为亡灵念经是冀图为亡灵得享天堂之福而做的。天主教亦与之类似。南怀仁首先将“身后之所”区分为“永居”与“暂居”，即为“地狱”（以及“天堂”）与“炼狱”。这三者对应于死者生前的善与恶。天堂是善人所归之处，“善人生前罪愆尽除，澄然光洁，则死侯灵魂直升天堂，绝无留碍。”<sup>222</sup>同样，地狱则是恶人所归之处，即“上主所造以收邪魔恶人之域”。而对于亡者生前有善有恶来说，则需要在炼狱中加以补赎，方可升上天堂，

若夫实德不亏，宜享福报，但其微疵细过，至死犹未尽涤，亦未能遽然上升，姑置是处受其暂苦，以补前愆。至于渣滓炼净，神灵明洁，始得上升天堂，受无穷之福乐焉。第此中苦痛虽深，然有限际，非若最深最冥之狱，受苦无涯也。<sup>223</sup>

因此，天主教丧礼中的念经，实际上是求天主免死者在炼狱所受祸罚，并不同于佛教的灵魂转世说。但对于普通人来说，很难理解天主教天堂地狱说与佛教有何分别，对他们而言，二者都出于祈福免祸之目的。<sup>224</sup>南怀仁言“天堂地狱之说，并重罪应受永苦，与释家大不同者，另有理论。”<sup>225</sup>虽然如此，天主教教义中表明天主操赏善罚恶之权，正如明季天主教徒韩霖所言天主“有求斯应，善有永赏，恶有永罚。”<sup>226</sup>又言“夫天心至公，赏罚祸福至当。均是人也，而富贵贫贱不同，必与其人善恶丝毫不爽。”<sup>227</sup>也就是说，一旦人的行为善恶已经确定，他人无法予以改变。即表明个体在现世犯了多少罪，应在身后受到多大惩罚。既然天主已经确定“某人炼罪相当之刑罚，大小多寡几何，则其应罚之苦，不得不然。奚用复求乎？”<sup>228</sup>即表明天主已经确定了亡者之罪罚，他人祈求免罪则是否与天主教赏善罚恶相矛盾？那么，士绅对佛道所谓只要念佛即可超度会放纵恶者无所顾忌等等指责，同样适用于天主教。南怀仁之回答似乎并没有触及上述所谓善恶行为与应受赏罚主体之间的关系问题。南怀仁认为，虽然个体之罪与罚、善与赏已定，但天主允许个体有“自专”能力，即奥古斯丁

<sup>220</sup> 朱宗元：《拯世略说》，原文附于 Sachsenmaier, Dominic. *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca.1616-1660)*. Nettetal: Steyler 2001 (Monumenta Serica Monograph Series 47), p.418.

<sup>221</sup> 即其所谓：“佛家西窃闭他卧刺劝诱愚俗之言，而衍之为轮回。”利玛竇：《天主实义序》，载李之藻辑：《天学初函》，第一册，页360。

<sup>222</sup> 南怀仁：《天主教丧礼问答》，页497—498。

<sup>223</sup> 南怀仁：《天主教丧礼问答》，页498。

<sup>224</sup> 如《口铎日抄》中所载：“孝廉曰：‘佛家五戒，与天堂、地狱等说，其于天主诸书，皆可互证，先生何不容而附之？’”参见李九标笔录、艾儒略等口铎：《口铎日抄》，页498。

<sup>225</sup> 南怀仁：《天主教丧礼问答》，页498。

<sup>226</sup> 韩霖：《铎书》，载钟鸣旦、杜鼎克等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第二册，页640。

<sup>227</sup> 韩霖：《铎书》，页773—774。

<sup>228</sup> 南怀仁：《天主教丧礼问答》，页498—499。

所谓“自由意志”(free will)。<sup>229</sup>即“盖凡关系灵性自专之事，上主不独自定而施行，亦必需人尽本性之能力，以同施行。若上主强人之自专，则世人之善恶，无功无罪，看附后《善恶报论》详之。若依问之所论，而谓事事独由上主前定，并于人立功与否。及祈求等情，全无干涉，则古今所作祝福禳灾，祈晴祷雨之事，皆无用矣。”<sup>230</sup>

南怀仁之回答业已表明，天主之赏罚与个体之善恶之间存在着严格的“一一对应”的关系，决定天主是否赦免之主要因素在于个体的行为以及祈求。换言之，南怀仁并没有回答他者的祈求或者他者的善行，能否为亡者或者其他个体带来福报或者免罪等至关重要的问题。在这一点上，南怀仁含糊其辞。其中的吊诡清晰可见：一方面天主教反对佛道及儒家所谓福善祸淫之说，更反对善功恶报可以转移到不同个体之上，即主张善恶与赏罚之间的一一对应的关系；另一方面天主教也承认可以通过教友的念经通功，为亡者或为自己或为他者祈求天主赦罪免祸，即可以通过祈祷为他者获得福报。而同时，天主教又主张元祖犯罪将其过犯“遗传”至子孙身上。<sup>231</sup>（有些信徒亦认为祖先之过犯会遗留给子孙。<sup>232</sup>）

实际上，天主教与佛道二教虽然在“念经——祈祷——赦罪免祸”等相关教义上存在差异，但给教外人士带来错觉，即认为天主教可以通过教友的念经通功为亡灵祈求天主免罪，或者为在世者带来福报，如此以至于利安当在《丧葬仪式》中规定教友不可以如同僧道一样为非教友亡者念经。天主教亦反对纸钱楮币。南怀仁认为“世俗现所以焚纸之意，……多有不合理之处。”<sup>233</sup>其原因在于，天主教认为人死后灵魂当在炼狱之中，毋须纸钱楮币。而且，人死之后灵魂非同肉身毋须任何“金银、房屋、器皿”。南怀仁认为：“盖人有属形之肉躯，有无形之神魂，形之生时，则用饮食衣服，以充饥御寒；死则腐肉残骨，何知寒热？何知饥饱？即奉知以衣食实物，尚不能用。至其灵魂本体，自属纯神，不用饮食衣服。善者则已升天堂，万福全备，何用楮币？恶者则堕地狱，万无可救。纵云可救，则以真物为幸，况伪如楮钱者乎？岂人见为纸灰而神魂反独见为真实乎？夫楮钱金银镍，当其未焚，不过纸耳。岂既焚乃有大能变为真钱、真金银乎？”<sup>234</sup>

天主教反对纸钱楮币最根本的原因还是在于决定亡灵之福祸关键在天主，而不取决于生者的任何行为。所谓纸钱楮币是将现世人的想法加于死者，以为可以通过生者的行为来改变亡者的福祸。当然，南怀仁亦极力反对所谓“预修寄库”之说，即“生前先备以待死后去用，寄库者将楮帛作为金银镍钱、衣饰冥资等物焚之以寄于地狱之库也。”<sup>235</sup>如此之说，将地狱变成非罚恶之永狱，所以认为此为“不合理之行”。因此，天主教不烧纸关键是受其教义及信仰所决定。然不仅如此，天主教之所以反对烧纸钱，还是因为需要与世俗尤其是佛道二教划清界限。此亦是天主教徒群体边界之构成使然，若与佛道等同势必将自己与其混淆，从而有丧失自身独立性之危险。是故南怀仁言，天主教之所以禁止烧纸钱，因为“以免人错想吾辈，与世俗同归于谬妄矣。”<sup>236</sup>

<sup>229</sup> 关于奥古斯丁自由意志的详细讨论，参见 Stump, Eleonore. *Augustine on Free Will*, in edited by Stump, Eleonore and Kretzmann, Norman. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge University Press, 2001. pp.124-147.

<sup>230</sup> 南怀仁：《天主教丧礼问答》，页 499—500。

<sup>231</sup> 即有人质疑朱宗元“帝王之道，罚不及嗣，况于天主。元祖违命，元祖受罚可也。而因以传于后人可乎？”参见朱宗元：《答客问》，原文附于 Sachsenmaier, Dominic. *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca.1616-1660)*. Nettetal: Steyler 2001 (Monumenta Serica Monograph Series 47), p.293.

<sup>232</sup> 朱宗元即谓：“彼叛逆者，罪其子孙，原不为过，而天主由特徵罚而已。”参见《拯世略说》，原文附于 Sachsenmaier, Dominic. *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca.1616-1660)*. Nettetal: Steyler 2001 (Monumenta Serica Monograph Series 47), p.352.

<sup>233</sup> 南怀仁：《天主教丧礼问答》，页 505。

<sup>234</sup> 南怀仁：《天主教丧礼问答》，页 506—507。

<sup>235</sup> 南怀仁：《天主教丧礼问答》，页 507。

<sup>236</sup> 南怀仁：《天主教丧礼问答》，页 507。“况世俗现今已大行，设令或有一二名士，心中立定合理之意，而烧纸亦难引导人以随其意。缘一二人私心之所行者，不能改变世俗沿流之风，古今之所行也。譬如恶之

那么，天主教丧葬礼与世俗或佛道丧葬礼有何不同？其意义何在？因为“天主教礼甚多”，明清天主教徒所行丧葬礼并不完全将欧洲天主教丧葬礼“移植”过来。虽然在某些地方借鉴了当地的丧俗，因而与佛道丧葬礼多有相似之处，但其所表达的宗教含义不同。南怀仁认为天主教丧葬礼“其以约略有二”，其一，“以有形之事物，解明无形之理义，盖人既由形体而成，则欲明无形之物，必先赖有形之物，以相比而通，譬如天神灵魂，原属无形。凡人欲想之必心内先成一人像，方可以想其神，而引掖其明白通晓，”其二“礼义之行，即为祈求诵经之简便，传达理道之神速。盖千百言论说，而不足者，一顷刻礼间，而即可喻。譬如欲通知吾人恭敬之心，不待言辞，惟行一跪之礼，即已明知矣。”<sup>237</sup>

因而天主教丧葬仪式仅是通过现世之象征行为表达自己所信仰之天主教内容。当然，天主教丧葬礼有自己特定的服饰、程序以及象征符号等等。南怀仁列举六端如下，

一端主礼者，所穿行礼之衣，为白者，即表其代人求免炼罪之污垢，必先自己洗心精白也。二端主礼者，首冠方巾者，即表其方正端严，必先正己，始可正人也。三端，肩挂十字大带，以表主礼者，愿任苦刑，以代炼罪者现受之行罚。四端，捧执吊炉焚香所表者，即合众求主，受其热心执恳切，如香味执向上，并准炼罪执魂，从下狱升天，犹馨香上升然。五端，奉香于棺柩，坟墓之前，而周围旋转者，即为罪愆受炼狱之比像也。盖罪魂所炼罪犯余迹，比于腐尸之余臭，其合众诵经言，奉献上主，代补赎之功，以去炼灵之余垢者，即如奉香薰尸恶气，令其坟墓清洁然。至于棺与坟，周围旋转洒圣水者，所表之意亦然。凡主礼者，将物奉献于主，并求主加本物之能力，皆称谓圣。夫水之用，以濯物洁净，其献上代补赎之功，亦犹涤炼灵之污垢，令其洁净以升天然。六端，燃蜡奉献者，即求上主允炼灵出幽冥之狱，而登之天堂，享荣福之光也。<sup>238</sup>

上述六端可谓是天主教丧葬礼中所独有的内容，亦是天主教丧葬礼之所以不同于其他丧葬礼之处。其重要性不仅仅在于是在丧葬礼中运用自己的象征符号来表达自己的意义体系，而且还具有非常重要的标识作用，以区别于世俗或佛道二教。由此可见，明清天主教在构建自我认同的过程中使用两种途径，其一是“区别”，即将自己区别于其他宗教或群体，避免自己被混同于佛道二教，以保持自身的独立性与独特性；其二是“肯认”，即突出自己的象征符号以构建天主教徒群体的外边界。换言之，明清天主教通过正面的自我肯认以及负面的排斥拒绝来建构自我的身份认同。

最后就功德（merit）概念做一简单分别。显然，儒释道与天主教均有功德概念，即均有通过礼仪或宗教等活动来消除罪业或积累功德。<sup>239</sup>尤其是在丧葬礼中，佛道二教均强调可以通过生者的行为，包括延请僧侣做法事以及行善积德（如行功过格、施舍）等为死者超度。佛道二教以及民间宗教的功德概念基本上是针对死者与生者之间的关系而言，此种关系即“行为——回报”。类似于上文所述“念经——回报”，佛道二教以及民间宗教均可以通过现实的宗教行为尤其礼仪活动，一方面为死者消除恶的报应，以避免亡者之灵魂受苦；另一方面则为生者积累善德。至于由谁掌管赏善罚恶等问题，普通民众并不关心。但对于传教士而言，诸如延请佛道僧侣为死者超度等行为，实际上即是向民众所崇拜的偶像或祖先祈求福报。

---

一字，现在诸儒，用之以指凡属丑恶之事物，若或有一二名士欲用之以指属善之事物，亦断然人心不依从。因私意之所定，不能改变公意之所定故也。”（页 508）。

<sup>237</sup> 南怀仁：《天主教丧礼问答》，页 500—501。

<sup>238</sup> 南怀仁：《天主教丧礼问答》，页 501—503。

<sup>239</sup> 可参见 Zürcher, Erik. “Buddhist Chanhui and Christian Confession in Seventeenth-century China”, in edited by Standaert, Nicolas and Dudink, Ad. *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2006, pp.103-127. 儒释道与民间宗教均有“行善积功”的概念，而且这种思想与实践得到了不同社会群体的认同，参见赵世瑜：《小历史与大历史：区域社会史的理念、方法与实践》（北京：三联书店，2006），页 256。

因此，对于一神信仰的传教士来说，这是难以接受的。对于诸如张星曜等信徒而言，佛教主张可以通过法事为死者超度，实际上是表明“活者”可以改变“死者”之善恶报应，因此有失公平。<sup>240</sup>但实际上，天主教的通功以及在丧礼上向穷人分发食物等善行，虽然不可以改变亡者恶行所应得到的惩罚，但善行的功德仍然可以转移到生者或死者身上。只不过，天主教掌握赏善罚恶者乃天主而已。传教士常常强调，善行不一定得到善功，最重要的需要得到恩宠。因此，天主教对佛道二教以及民间宗教功德概念的批评，实际上是因为一神信仰之排他性使然。这也是明清天主教徒构建自我认同的核心。<sup>241</sup>

## 第六节 小结

天主教入华伊始就面临着被等同于佛教之处境。一开始，耶稣会士罗明坚亦欲利用此种“混同”而冀图得到传教之便利，因此穿袈裟且自称“番僧”。然踵其后者利玛窦认识到佛教乃大异于天主教之偶像崇拜，此种混同策略会给天主教带来丧失自身独特性与独立性之危险。因而听从儒生瞿太素之建议，改穿儒服而自称“西儒”。并确定附和儒家而攻释老之策略。但实际上，天主教仍然很容易被等同于佛教。利玛窦本人亦在其回忆录中，提及当时中国社会中业已存在一个与天主教极度相似的宗教。<sup>242</sup>利玛窦在《天主实义》中还为此杜撰了一个故事，即汉明帝闻西方天主教风行，故遣使求经，却误入印度取回佛经。<sup>243</sup>利玛窦等传教士极力辨明天主教不同于佛教。但天主教天堂地狱之说极易被等同于佛教的轮回转世，以至于四库全书编辑者认为利玛窦在《天主实义》中所谓“天堂地狱”，只不过是“将佛教轮回之说‘小变’而已”。<sup>244</sup>反教者释行玠即言“吾知玛窦止窃吾教之天堂地狱，以诳惑愚民，又恐难逃至鉴，遂反诬佛事嚇人。”<sup>245</sup>反教者钟始声（即溇益智旭）亦认为天主教“全偷佛氏之说，而又非之。”<sup>246</sup>反教者释寂基亦言，“彼辈开口便斥佛为魔鬼，所翊天主教之义反全然窃佛。”<sup>247</sup>虞淳熙在《答利西泰》中，认为《畸人十篇》“了不异佛意乎？”望利玛窦不要攻击佛教，“辽豕野芹，窃为先生不取也。”<sup>248</sup>叶向高则谓，“或疑天堂地狱之说与佛氏同，不知佛氏以利诱言，西氏以义理言。”<sup>249</sup>沈德符谓利玛窦等传教士涂圣油，“彼法既以辟佛为生，何风俗又与暗合耶？”<sup>250</sup>康熙时人邱嘉穗谓，“泰西天主教又踵释道之故知，撰造其书，诳罔中国。”天主教与佛教“盖虽分门别户，而大意互相倣效”。<sup>251</sup>有人问信徒朱宗元，“天教既辟佛，天堂地狱，寔佛氏之旧论，何仍演之？”<sup>252</sup>但朱宗元即如利玛窦所解释的那样，

<sup>240</sup> 张星曜：《天教明辨》，“自序”，页 4b—5b。

<sup>241</sup> Zürcher, Erik. *Kouduo richao, Li Jiubao's Diary of Oral Admonitions: A Late Ming Christian Journal*, “introduction”, pp.148-149.

<sup>242</sup> 参见谢和耐：《入华耶稣会士与中国明末的政治和文化形势》，载安田樸、謝和耐等著：《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》（成都：巴蜀書社，1993），页 92。

<sup>243</sup> “自此大西诸邦教化大行焉。考之中国之史，当时汉明帝尝闻其事，遣使西往求经，使者半途误值身毒之国，取其佛经传流中华。”见利玛窦：《天主实义》，页 632。

<sup>244</sup> “然天堂地狱之说与轮回之说相去无几也，特小变释氏之说而本原则一耳。”见《钦定四库全书总目》卷一百二十，页 28a—29b。

<sup>245</sup> 释行玠：《拆利偶言》，载周駟方：《明末清初天主教史文献丛编》卷四，页 236b。

<sup>246</sup> 钟始声：《天学初征》，载周駟方：《明末清初天主教史文献丛编》卷四，页 252b。

<sup>247</sup> 释寂基：《昭奸》，载周駟方：《明末清初天主教史文献丛编》卷四，页 265b。

<sup>248</sup> 虞淳熙：《答利西泰》，载《虞德园先生集》卷二十四，页 517 上。

<sup>249</sup> 叶向高：《西学十诫初解序》，载《天学十诫解略》，钦一堂繡版，藏于早稻田大学图书馆，索书号文库 08 B0055，以及文库 08 C0068。

<sup>250</sup> 沈德符：《野获篇》卷三十《利西泰》，页 589 上。

<sup>251</sup> 邱嘉穗：《天主教论》，载《皇朝经世文编》卷六十九《礼政十六·正俗下》；又载邱嘉穗：《东山草堂文集》卷七，《四库全书存目丛书》集部 259 册，页 126 下、127 上。

<sup>252</sup> 参见朱宗元：《答客问》，原文附于 Sachsenmaier, Dominic. *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca.1616-1660)*. Nettetal: Steyler 2001 (Monumenta Serica Monograph Series 47), p.278.

“不知佛氏特窃天学之绪，而未获其旨耳。”<sup>253</sup>

实际上，天主教在诸多方面与佛教类似，<sup>254</sup>无论是上述所谓天堂地狱说，还是某些宗教实践层面都极其类似，诸如利玛窦在其《书信》中经常提到的天主教徒或神父能够“驱魔”或“赶鬼”等等。<sup>255</sup>天主教与佛教之间如此类似，以至于教外人士曾对艾儒略说，“佛家五戒，与天堂、地狱等说，其于天主诸书，皆可互证，先生何不容而附之？”<sup>256</sup>这说明，有人认为佛教与天主教实际上教义相似。二者可以相安无事，甚至可以互为补充。然而，明清天主教传教士对与自己类似之佛教采取攻击、排斥之态度。就包容、融合等思潮成为主流的明季社会情势来说，天主教如此极端排斥佛道二教甚难被人所理解以及接受。谢和耐认为，天主教排斥佛教的做法是错误的，因为二者之间极为相似；天主教与其极端排斥佛教，不如与佛教相联合，这样会在传播以及发展中获得更大的成功。<sup>257</sup>（其他学者亦有类似看法。<sup>258</sup>）

然而，对于天主教传教士以及天主教徒而言，需要与佛道二教保持清晰的界限，更不可以与之“混同”。不仅如此，天主教亦要与正统儒家保持一定的距离，但同时又不得不依附于儒家。利玛窦等传教士如此煞费苦心谨慎处理与儒释道等中国本地文化之间的关系，根本出发点在于传教之需要。拒斥佛道、批评今儒以及各种风俗习惯，实际上是通过否定现有的意义体系来保持自身的独特性与独立性。而同时，又不得不努力协调天主教与正统儒家以及本地风俗习惯之间的距离，即是为了降低天主教徒与自己所处文化之间的张力。换言之，利玛窦等传教士充分认识到，在传教过程中既要让天主教与现实之间保持一定张力，但此张力又不宜过大。之所以保持张力，是因为如此方可吸引潜在皈依者加入教会，亦可为转向天主教者提供解释与说明。因为天主教毕竟是外来之宗教，保持张力即是要给转向天主教者说明从委身于本土宗教转向委身于天主教之必要性。此种张力多半是批评性或差异性，即是如张星曜所言天主教之超越性。同时，此种张力又不宜过大。因为天主教入华之后即已成为中国具体社会处境中的宗教，若完全或彻底摒弃本土文化或价值观，势必给信徒带来巨大的社会或政治等压力。因此，天主教采取依附正统儒家策略，在寻求儒家支持之下又保持自身的独立性。

如此处境给予明清天主教徒群体双重甚至多重身份。一方面，天主教徒群体通过对自身独特性之标榜，即对佛道二教、今儒、风俗习惯之批评，以及通过履行天主教独有的宗教礼仪来维系自身独立的天主教徒身份；另一方面，天主教徒群体又不得不依附儒家正统以及被主流社会所认可之价值观，诸如孝道、纲常、彝伦等等，从而继续维持自身作为儒家群体一分子之身份。通过此两方面之维系，使得明清中国社会中出现了另一类群体，即中国天主教徒群体，即中国天主教将“中国人（具体指儒家）”与“天主教徒”两种身份结合在一起，而形成一种新的身份认同。

就丧葬礼等礼仪而言，其对明清天主教有以下几个方面的作用。首先通过群体内部的礼

<sup>253</sup> 朱宗元：《天主圣教豁疑论》，载《天主教东传文献三编》，第二册（台北：台湾学生书局，1984），页 537a。

<sup>254</sup> Mungello, D. E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH, 1985, p.65-66.

<sup>255</sup> [意]利玛窦：《利玛窦全集》，第3册《利玛窦书信集（上）》，罗渔译，（台北：光出版社、辅仁大学出版社，1986），页 40；[意]利玛窦：《利玛窦中国书札》，P. Antonio Sergianni P.I.M.E 编，芸嫻译，（北京：宗教文化出版社，2006），页 147-148。

<sup>256</sup> 李九标笔录、艾儒略等口译：《口译日抄》，页 498。

<sup>257</sup> 巡视员（Vistor）Palmeiro 曾反对批评佛教，参见 Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.85; Mungello, D. E., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, p.66.

<sup>258</sup> 陈村富：《评艾儒略的传教活动》，页 125；Ninian Smart 认同佛教与基督教可以互补，二者之间并不十分冲突。参见 Smart, Ninian. *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*. Chapter 8 “Buddhism and Christianity: Complementarity?” Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, pp. 99-113.

仪行为，诸如排他性的圣餐礼、告解等等，<sup>259</sup>使得信徒有机会参与群体性活动，而获得群体身份，并得以维系与强化。其次，从“他者”（other）的角度来看，通过公开的礼仪行为，尤其是传教士的公开丧礼，能够向他者以及“他”群体展示“我”群体之标识，从而确立边界或标识。再次，宗教礼仪是宗教产品中极为重要的组成部分，对于普通民众而言，天主教的宗教礼仪往往是吸引它们转向天主教的诱因。而且，天主教的礼仪在功能上能够代替其他宗教，因而可以让其他宗教信徒或非信徒完全从其他宗教中脱离出来。然后，由于天主教礼仪的排他性，使得明清天主教徒群体形成较为封闭的自我认同与轮廓清晰的界限，从而有利于保持天主教徒群体的纯洁性与凝聚力。最后，由于宗教礼仪属于实践与操作层面，因而更容易与本地文化、传统产生对话与交流，因此更容易促使信徒或传教士思考如何本土化等问题，从而推动了天主教在中国的进一步发展。

从宗教社会学的角度看，宗教是维系群体或个体身份认同的一个可靠来源。同时，宗教亦可以为身份认同之神圣化提供四种方式，即客观化（objectification）、委身（commitment）、礼仪（ritual）与神话（myth）。<sup>260</sup>明清天主教实际上亦以此四种方式为明清天主教徒身份认同进行神圣化。明清天主教徒参与群体的宗教生活、举行天主教的宗教仪式、阅读天主教书籍以及形构天主教话语体系等等，均为天主教徒提供了持续稳定的身份认同来源。无论是明清天主教徒身份之获得，还是其身份之维系，最主要是由具体的宗教生活提供的，尤其是举行天主教的宗教仪式。这些仪式行为不断强化天主教徒的群体认同感。

---

<sup>259</sup> 关于“告解”等礼仪在天主教社区建构中的作用，参见 Menegon, Eugenio. “Deliver Us From Evil: Confession and Salvation in Seventeenth-and Eighteenth-Century Chinese Catholicism.” In edited by Standaert, Nicolas and Dudink, Ad. *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2006, pp.10-102.

<sup>260</sup> Mol, Hans. *Identity and the Sacred: a Sketch for a New Social Scientific theory of Religion*. B Oxford : Blackwell, c1976, p.15; [意]罗伯托·希普里阿尼：《宗教社会学史》，高师宁译（北京：中国人民大学出版社，2005），页214。

## 余论

本文首先概述明清天主教徒群体之形成、构成及其与中国社会之间的互动。然后以福建地区（李九标）为例分析天主教徒群体交往及其主要特点。再以南京教案、福建反教及信徒护教为例，说明天主教徒群体形成所带来的积极与消极影响。然后以清初吴历为例说明从明末到清初，天主教徒群体交往所发生的变化及其主要原因。最后以天主教丧葬礼为例，说明宗教实践（宗教礼仪）在形塑天主教徒认同过程中的作用。

首先，本文认为明末清初中国社会出现了一个独特的群体，即天主教徒群体。该群体之形成与构成，与传教士的交往策略及由此所形成的人际网络有关。毋庸置疑，无论是传统社会，还是今天，人际网络均是中国社会结构与社会资源中不可忽略的因素之一。人际网络在明清天主教的传播与发展过程中，亦发挥着异常重要的作用。人际网络具有跨地域性特征，因而比明清基层社会组织之宗族对天主教的影响更为深刻。<sup>1</sup>当然，就具体的某一区域来说，宗族以及宗族之间的人际网络是影响天主教发展的两股力量。

其次，通过本文的研究，我们可以发现，明清天主教通过人际网络的运作，尤其是传教士以及信徒领袖，借助业已存在的广泛关系网，不仅一方面有效的保护天主教的传播与发展，而且另一方面更为重要的是促使了明清天主教群体的形成与壮大。

再次，明清天主教群体的形成，是天主教在中国进一步本土化的基础，亦是以后中国天主教进一步发展、变化的前提。同时，明清天主教的神学建构、宗教活动、社会活动（包括出版、慈善事业等）亦是该群体实现的。

本部分将对本文的研究做一总结，就人际网络对明清天主教的作用、明清天主教徒群体的形成与天主教徒群体身份认同之确立、人际交往与身份认同变化及其主要原因等三个方面予以简要说明。

### 第一节 人际网络与明清天主教徒群体

一如本文伊始所表明的那样，研究明清天主教需要将其还原到具体的中国社会处境中，不可以抽离出具体的社会处境。那么，明清的中国社会处境又是怎样的呢？其中之一便是人际网络的广泛存在并在社会结构中具有相当的重要性。如果从社会学的角度看，人际网络是社会资源的重要组成部分。<sup>2</sup>耶稣会士入华伊始，即已清晰认识到人际网络在中国社会中的重要作用。其与士大夫之间的往来晋接，不仅仅只是为了吸引潜在的皈依者，更重要的是增加天主教群体的社会资源，以壮大天主教群体的势力、增加天主教群体的影响力。事实上，明末清初的中国天主教群体的形成与其交往策略密不可分。

#### 1.1 天主教徒网络的形成及其特征

耶稣会士入华之前，中国社会即已存在着联系紧密的人际关系网。因此，天主教群体的关系网，一方面直接借用了原先的人际网络，诸如影响广泛的东林党网络、复社网络等等；另一方面则通过实行天主教自己的交往策略，而构建出新的人际网络。在这两大类网络者，

<sup>1</sup> 乡土中国因为人情、面子等等建构起来的人际关系，对乡村社会影响甚大。有学者指出，通过人情与面子的运作，中国得到的是社会资源、非制度性的社会支持和庇护及以势压人的日常权威等等。关于人情、面子与人际关系，可参见费孝通：《乡土中国》，上海：三联书店，1985；翟学伟：《中国社会中的日常权威：关系与权威的历史社会学研究》，社会科学文献出版社，2004；黄光国：《人情与面子：中国人的权力游戏》，黄光国编，《中国人的权力游戏》，台北：远流图书公司，1988；金耀基：《人际关系中的人情之分析》，载金耀基，《中国社会与文化》，香港：牛津大学出版社，1993；杨联：《报——中国社会关系的一个基础》，载段昌国等译，《中国思想与制度论集》，台北：联经出版事业公司，1976；翟学伟：《人情、面子与权力的再生产——情理社会中的社会交换方式》，载《社会学研究》2004年第5期，页48—57。

<sup>2</sup> 张文宏：《中国城市的阶层结构与社会网络》（上海：世纪出版集团、上海人民出版社，2006），页1、73—87。

不少成员具有叠合性身份。换言之，有些成员既是天主教网络的成员，又是其他社会网络的成员。如果从身份认同的角度看更加明晰，某些成员既是天主教徒，又具有其他的社会身份，诸如东林党人、复社成员等等。

影响天主教徒网络的除了天主教交往策略之外，还与以下几个因素有关。首先即是天主教徒的身份认同。天主教徒对自己身份的自我定位是影响其与外界交往的主要因素。而天主教对自己身份的“定位”，一方面与传教士的“交往策略”有关，另一方面则与天主教对待儒、释、道三教关系的看法有密切关系。一般来说，传教士对待释道二教的教徒均以“二氏之徒，并天主大父所生，则吾弟兄矣。”<sup>3</sup>换言之，传教士认为无论是对方具有什么身份，天主教徒均可以与之交往。但很显然，天主教徒不可以兼有释道二教的身份。传教士对待天主教与儒家之间的关系则相对模糊，对于天主教徒同时兼有儒家身份的做法亦十分暧昧。只要儒家士大夫遵守“十诫”，诸如不纳妾等，均可成为天主教徒。从另一个角度看，天主教徒同时兼有儒家身份，即意味着天主教徒可以共享儒家本身即已存在的社会网络和社会资源。虽然明清释道二教的社会网络与社会资源亦十分重要，但对于天主教来说，有必要与释道二教保持“距离”，方可保持自身的独立性与吸引力。然而，天主教在某种程度上与释道二教极为相似。而正因为此种高度相似性，才使得天主教有极强的替代性。天主教对儒家身份的容允，其最大的益处乃是让天主教徒共享到儒家的社会资源，但亦带来相当大的问题与危险。其中之一就是礼仪问题。对于儒家天主教徒而言，在天主教认可儒家礼仪的情况下，儒家与天主教二者之间并不存在冲突与张力。但很显然，天主教并非完全认可儒家，在某些地方甚至完全否认儒家，而这些地方恰恰又是作为儒家身份的核心之一。这样，儒家天主教徒的身份必然存在着张力。随着明清礼仪之争的展开与深入，此种张力进一步激化。到最后，儒家天主教徒不得不舍其一而为之。

利玛窦等耶稣会士充分意识到人际网络在中国社会中的重要作用，因此在其确定“文化适应”的传教策略时，就选择以中上阶层的儒家士大夫为交往对象。并选择中心城市为自己的交往地点，以著名士大夫为潜在的交往对象。甚至以当时的京城北京以及皇帝为交往中心。基督教早期的历史告诉他们，选择京城以及皇帝而不是乡村以及普通百姓，其传教效果不可同日而语。宗教社会学研究表明，社会网络对于早期基督教的发展起到非常积极的影响。<sup>4</sup>

具体来说，该网络的特征虽然类似于中国社会既有的宗教网络，但又有不同。首先，该网络是跨地域性。虽然该网络具有地区性特征，但由于天主教并不按照中国社会的行政区划来分配教区，同时由于天主教会的普世性与统一性，该网络在全国范围内均有较紧密的联系。其次，该网络基本上是具有延续性。由于天主教信仰很容易在某一家族得以传承，因此当上一代人死去之后，下一代人仍然还是天主教徒，仍然维持了该网络的运作与延续。再次，该网络不仅仅只是为了超越的信仰，而且还是一种世俗性的群体。即该群体亦会为了世俗目的而互相支持、以及互相帮助，诸如在丧葬上提供帮助等。

当我们分析利玛窦、汤若望、艾儒略、南怀仁等著名传教士的交往行为时，我们就可以发现上述几个特征。而当教案等反教运动兴起时，天主教的社会网络的积极作用就得到充分的发挥。由于传教士数量有限，加上后来的不少传教士局限于宫城之内，因此那些信徒领袖的作用异常重要。而这些信徒领袖，诸如韩霖、张赓、段袞、李九标等，往往又是当地的知名人物，他们对于维持天主教群体网络的作用不可小觑。

如果与中国社会既已存在的佛教网络进行简单比较，就可以发现，虽然天主教网络呈现出不同的特征，但在某种程度上，仍然受到中国处境的极大影响。类似于佛教高僧在佛教网络中的地位与作用，传教士在天主教网络中具有决定性的影响。尤其是著名传教士的人格魅力，对于天主教网络的维持起到非常积极的影响。类似于寺庙是佛教网络的活动场所，天主教的教堂也是天主教网络的活动中心。类似于佛教网络中的居士，天主教网络中的平信徒在该网络中发挥着积极作用。不仅仅是在护教方面，在传教、刻印书籍、群体支持、赞助教会、扩大教会影响等各个方面均有重要作用。

饶有趣味的是，虽然明清天主教极力批评佛道二教，但不可否认的是天主教在某种程度上模仿了佛道二教。从另一个角度看，是中国处境促使天主教采取此种行为。当天主教徒杨廷筠从佛教徒转为天主教徒时，他亦组织了类似于当时流行于杭州的佛教放生会之类的慈善

<sup>3</sup> 利玛窦：《天主实义》，载朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，页16。

<sup>4</sup> 参见[美]罗德尼·斯塔克：《基督教的兴起：一个社会学家对历史的再思》，页112。

组织。佛教的居士组织中有临终助念等形式的活动，天主教亦有由会长、信徒等所构成的群体，在信徒的丧葬礼上专门负责“念经”。佛教善于吸引士大夫与之交往，并成功的促使不少士大夫转向佛教。传教士则亦采取类似的行为，更为重要的是利玛窦、徐光启等天主教徒开始采取分化佛教与儒家，而努力弥合天主教与儒家的策略，即是为了分化佛教与儒家的联合，而降低儒家士大夫转向佛教的可能性。当然，纯粹从义理的层面上看，天主教徒批评佛道是天主教信仰排他性使然。

可以发现，从明末到清初，天主教群体网络主要集中在天主教比较活跃的地区，诸如广东（澳门）、江西、福建、江南、北京、山西、陕西。构成天主教网络的主要来源则有两大类：其一是宗族，当宗族内的显著人物，往往是著名士大夫皈依天主教之后，该宗族往往全部转向天主教。而该宗族往往又与其他的宗族处于社会网络之中，因此很容易为天主教网络争取到更多的社会资源（包括人际关系、社会支持等等）；其二是熟人关系网，包括由同年、同学、同门、同科、师生以及其他关系而形成的人际网络。其中同学、师生关系异常重要。不同的社会阶层具有不同的人际网络，那些中上阶层的士大夫往往与同一阶层的士大夫往来晋接，并不断向更高阶层流动。因此，中上阶层的士大夫占据了更多的社会资源。天主教网络更多的利用了此种人际关系，当徐光启推荐李天经入钦天监时，基本上就是因为后者是其学生，同时也是天主教徒。而当福建的教会需要刻印出版教内文献时，仍然可以邀请远在山西的信徒如著名士大夫韩霖作序。

在礼仪之争以及禁教之前，天主教网络是公开且是开放的。而当禁教之后，天主教网络一并转入地下。而此时的网络联系更紧密，其发挥的作用更为重要。禁教之后的天主教网络，其地域性更明显。甚至会逐渐封闭、缩小，而形成具有明显地域性特征的地方教会网络。如湖北的磨盘山天主教社区等等。而从明末到清初所形成的天主教网络，实际上仍然是后来、甚至是现在天主教网络分布的雏形。<sup>5</sup>

## 1.2 人际网络对明清天主教的影响

人际网络对天主教的作用可以分成内外两个层面予以分析。从内的层面来说，人际网络的形成与加强有助于加强信徒的归属感，将不同地区的信徒凝聚在一起，从而有助于信徒对天主教会的认同、巩固明清天主教会的发展。从外的层面来说，人际网络有助于天主教会与不同群体的交往，共享不同社会群体的社会资源，从而有助于维护和扩大天主教会的影响与权威。尤其是在教案时期，人际网络的积极作用表现得尤为明显。当然，对于明清天主教来说，不同类型的人际网络具有不同的功能与作用。天主教网络，即由传教士、信徒、慕道者、对天主教友善者所构成的人际网络，是护教、辨教、扬教的主要力量。在教案中，天主教网络不仅仅积极寻求官方的支持，而且在不同地方，天主教网络切实维护了天主教会的利益，尤其是体现在对传教士、信徒的保护、对教堂等教会财产等的维护上。在天主教网络之外的其他社会网络，诸如信徒所参与的儒家士大夫网络，在某些层面仍然会对天主教会起到积极作用。宗教社会学亦表明，成功的传教结果即“建立在社会网络的基础之上，建立在由直接并且亲密的个人关系构筑成的社会构架之上。”社会网络在新宗教吸收新信徒的过程中起到重要作用，因为已经与某一群体存在或形成人际关系和情感纽带的人群更容易加入该群体。<sup>6</sup>此种情况在乡村地区尤为明显，村民、邻居以及亲属关系网往往是成为天主教徒的主要因素。<sup>7</sup>又如清初信徒张廷赞“顺友言而忻从之”，即听从朋友而入教。<sup>8</sup>

然而随着天主教群体的不断壮大，该群体的自我认同感与归属感不断加深，其与世俗社会具体是指儒家的界限不断明晰。因此引起不少儒家士大夫以及官府猜忌。对于一向反对民间结社，尤其是宗教结社的官府来说，天主教网络内部的高度紧密性与跨地域性，不能不引起他们的高度警觉。这些消极作用的集中表现形式就是反教群体的形成。而反教群体在形成过程中，亦同样借助了对人际关系的运作。因而可以说，明清之际的天主教群体，始终存

<sup>5</sup> 当代天主教社区状况，可参见 Madsen, Richard. *China's Catholics: tragedy and hope in an emerging civil society*. Berkeley: University of California Press, 1998.

<sup>6</sup> [美]罗德尼·斯塔克：《基督教的兴起：一个社会学家对历史的再思》，页 24、112、167。

<sup>7</sup> Menegon, Eugenio. "Ancestors, Virgins, and Friars: The Localization of Christianity in Late Imperial Mindong (Fujian, China), 1632-1863", p.219.

<sup>8</sup> 张廷赞：《圣洗规仪序》，载徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，页 136。

在着一个与之对立的反教群体。其中一个典型的例子就是本文所研究的福建、浙江地区，虽然天主教群体异常活跃，天主教网络异常发达。但与之对应的反教群体亦异常活跃，反教网络亦异常发达。甚至可以说，大部分的反教书籍基本上就是在此两个地区刻印出版的。

具体来说，首先，人际网络尤其是儒家基督徒之间的关系网，为明清天主教的传播与发展提供了有效的社会资源与载体。作为一种社会组织的天主教，其在明清中国社会的传播与发展离不开有效的社会支持与社会资源，包括有效的社会赞助与象征资本的支持。士大夫关系网实际上就是一种社会资本，传教士与著名士大夫之间的往来晋接，其实就是获得一种无形的“象征资本”。换言之，此种人际往来有助于提升天主教群体的社会资本，不仅仅为天主教会提供实实在在的保护与益处，而且还有益于增加教会的吸引力。所谓“有效的载体”即是因为许多儒家士大夫之所以成为信徒，往往在于其与业已成为天主教徒的士大夫交往的结果。换言之，处于人际网络中的士大夫更容易成为天主教徒。因此人际网络中的个体就成为天主教传播与发展的载体。当然，还有一种情况就是因为先成为天主教徒，而后才相互往来。

著名士大夫加入天主教，其行为所具有的“示范”作用，对于该网络中的其他成员影响显著，诸如徐光启、王徵、杨廷筠。但随着礼仪之争的展开，人际网络对天主教的积极作用十分有限。由于天主教在政治上的合法性被取消之后，天主教群体的社会资源与资本不断降低。社会成员加入天主教不仅不可能获得更多的社会资源，相反极有可能获得负收益。因此，禁教之后的天主教不断形成地域性的宗教。家庭或宗族之内的关系网，成为天主教会最主要的支持力量。那些受洗入教者往往是因为与其他信徒处于家族或家庭等关系网中。而某位重要人物（如父母、族长等）一旦入教，其他的人（如子女、仆人或族人等）均跟随入教。<sup>9</sup>而教会内部通婚以及“祖传天主教”即“天生的基督徒”，为天主教徒群体的持续发展提供了最基本的保障。但跨地区的关系网仍然存在，只不过此类关系网往往是先成为天主教徒，然后才构成关系网。

其次，人际网络尤其是儒家基督徒之间的关系网，促使明清天主教群体（或社区）的形成与壮大，从而为天主教的进一步本土化提供可能。天主教的本土化进程离不开天主教群体的思考与努力。正是因为天主教群体在宗教实践中所遇到的种种问题，才促使天主教会思考如何进一步本土化。天主教群体的形成离不开人际网络的维持。而明清天主教群体之所以没有形成类似于回教或回族社群，其中的一个原因就在于天主教群体网络的跨地域性以及统一性。借助于人际网络，明清天主教群体不断壮大，并成为当时中国社会中一股重要力量。儒家基督徒在成为天主教徒之前，常常既已处于儒家士大夫群体之中，诸如本文所研究的李九标所处的复社网络等。而对于双重身份的儒家信徒来说，如何处理儒家与天主教之间的关系实际上是天主教本土化所遇到的首要问题。

另外，人际网络确实有效的推进了天主教在明清社会里的传播。需要注意的是，明清入华的传教士在数量上相对有限。越到清初，由于信徒人数的增长，传教士人手不够已经严重影响到天主教的发展。而此时借助当地信徒以及信徒网络的作用，有力弥补了传教士人手不够的消极影响。很多地方，虽然没有传教士的在场，但借助于业已存在的人际网络，天主教信仰不仅能够得以维持，而且能够不断传承下去。其中两个网络异常重要，其一即亲属网络，另一为熟人网络。<sup>10</sup>同时，人际网络中的交往有助于加强天主教徒群体的凝聚力，增强该群体的认同感，从而有助于维持天主教徒群体的发展。<sup>11</sup>

对于普通信徒来说，人际网络的力量不仅体现在能为个体提供有效的社会资源，而且还体现在能增加个体在社会中的影响力。清晚期的天主教实际上就已变成某种象征资本。换言之，加入天主教会可以增强个体或宗族在当地社会中的势力或影响。而具体的社会利益冲突往往成为晚清教案的主要原因之一。

<sup>9</sup> von Collani, Claudia. "Parishes, Priests and Lay People: Christian Communities as Described in the *Neue Welt-Bott*." In Golvers, Noël & Sara Lievens edited. *A Lifelong Dedication to the China Mission: Essays Presented in Honor of Father Jeroon Heyndrickx, CICM, on the Occasion of His 75<sup>th</sup> Birthday and the 25<sup>th</sup> Anniversary of the F. Verbiest Institute K. U. Leuven*, p.680.

<sup>10</sup> Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, p.139.

<sup>11</sup> 这种作用与明清各种文社或会社之内的交往的作用是相同的，即能够增强文人团体内部的团结与一致性，以及为其成员提供可靠而有力的自我认同，参见 Yan, Ke. "Scholars and Communications Networks: Social and Intellectual Change in 17th-Century North China", pp.282-284.

## 第二节 明清天主教徒群体的形成与天主教徒身份之确立

外来宗教在中国传播的成功与失败，往往取决于该宗教能否形成自己的信徒群体，以及该群体能否坚持自己的信仰，亦即能否形成、维系、巩固该群体的身份认同。<sup>12</sup>明清天主教入华之前，景教、也里可温曾一度盛行，但均没有成功流传下来。其原因之一莫过于虽然业已形成自己的信徒群体，但该群体要么不能够坚持自己的信仰，要么该群体后来消失殆尽。中国历来对待宗教的办法之一，就是要么让该宗教群体失去其宗教身份，要么即灭绝该宗教群体，此其所谓“人其人、火其书、庐其居”是也。

明清天主教徒群体的形成并非表明在明清社会中出现新的人群，而是由原先的社会成员因为其所具有的新身份而形成的。此种新身份，对于该群体而言是不同于儒释道等三教身份，又不同于世俗群体成员之身份。成为天主教徒，意即加入天主教徒群体，同时即意味着具备天主教徒身份。而此种身份的获得，需要通过参与天主教的宗教活动，如瞻礼、弥撒、告解等，履行天主教礼仪，遵守天主教教诫等途径。然而对于明清社会来说，天主教群体的整体印象则并非那么明晰。而在官府之中，并没有类似于佛道那样专门管理天主教的机构。不少士人对于天主教则大多基于天文、历法、筹算等粗浅认识，或者基于反教者所宣扬的负面印象。那么，明清天主教徒群体到底是通过什么方式来构建该群体的界限，以区别于其他社会群体的呢？

首先是天主教徒群体自己所建构的“历史”或“道统”，诸如李九标自称“景教后学”等等表明天主教徒开始注意通过使用历史资源，来建构自我身份认同。同时，对教会内榜样信徒的重塑与描写，是构成“历史”的重要内容。尤其是通过撰写并宣讲不同的“行实”，即天主教圣人、传教士以及著名信徒的传记，不断强化天主教徒群体的认同感与归属感。<sup>13</sup>信徒信仰故事的述说与流传，是天主教徒群体构成“历史”的另一途径。人类学的研究表明，故事是群体维持自我认同的重要方式之一。

其次通过对独特的天主教礼仪的履行来构建天主教徒群体的外在“标识”。礼仪即是通过某些象征性行为，来表达特殊的意义。从礼仪的功能上来说，礼仪的履行能够作为该群体身份的外在“标识”。明清天主教会具有不同于中国社会包括儒释道在内的礼仪。同时，亦有完全不同且相对完整的象征体系，包括十字架、圣母像、圣水等等。明清社会如何辨别天主教徒群体？一个方法即是通过观察该群体是否遵守天主教礼仪。诸如官府为了查验教案中的犯人是否为信徒，即是通过让其践踏十字架。<sup>14</sup>当然，从功能的角度看，天主教的某些礼仪与儒释道的某些礼仪具有相同或类似的功能，但其形式以及内涵均不相同。所以，天主教的礼仪与象征是明清天主教徒群体构建群体身份认同最为重要的方式之一。传教士在处理礼仪等问题上亦十分谨慎。例如本文所研究的天主教丧葬礼，虽然在某些方面借鉴了当地的风俗习惯，尤其是儒家礼仪，但基本上是以天主教丧葬礼为主体，体现出天主教自身的特色。

再次通过天主教徒与传教士的辩护性著作，天主教保持与儒、释、道群体之间的界限。在对待儒释道三教关系上，天主教采取了不同的态度，即所谓的“补儒易佛（道）”。天主教对佛道不遗余力的批评，实际上是为了彰显天主教与佛道二教的差异，从而避免被世人等同于佛道。而对儒家的依附，包括对儒家正统的承认、对儒家礼仪的部分认可、以及以儒释耶等等，实际上是为了天主教徒群体争取更多的社会支持与社会资源。利玛窦等传教士虽然基

<sup>12</sup> 可以比较明清之际天主教与回教在构建身份认同上的差异及其影响。可以发现，回教的认同策略是承认中国的政教关系及华夷关系，并接受儒家正统，最后形成民族性身份认同。而天主教由于拒绝政教关系、华夷关系，并挑战儒家正统，最终导致被禁止，而成为隐秘的身份。关于明清回教身份形成，参见 Benite, Zvi Ben-Dor. *The Dao of Muhammad: A cultural history of Muslims in late imperial China*. Cambridge, MA; London: Published by the Harvard University Asia Center; Distributed by Harvard University Press, 2005.

<sup>13</sup> 如高一志撰《圣意纳爵传》、《圣方济各沙勿略传》，张维枢撰《大西利西泰子传》，艾儒略撰《大西利西泰先生行迹》，李九功、沈从先、李嗣玄撰《西海艾先生行略》，李嗣玄、李九功撰《西海艾先生语录》，利类思、南怀仁撰意。高一志撰《远西景明安先生行述》，南怀仁、闵明我、徐日升撰《利先生行述》，均载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，页145—340。关于明清天主教有关圣人传记以及行实之著作，可参见 Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*, pp. 618-620.另参见 Zürcher, Erik. *Kouduo richao, Li Jiubao's Diary of Oral Admonitions: A Late Ming Christian Journal*, “introduction”, p.132.

<sup>14</sup> 参见方豪：《清代禁抑天主教所受日本之影响》，载氏著《方豪六十自定稿》（上册）（台北：台湾学生书局，1969），页147—172。

本上采取“以儒释耶”等策略，但基本上是认可“古儒”而非“今儒”。而对古典儒家的认可，其中原因一方面在于可以自由的发挥，另一方面则避免天主教与“今儒”混淆。换言之，利玛窦等传教士有意避免天主教徒群体与“今儒”群体之间界限的模糊。换言之，虽然儒家士大夫可以成为天主教徒，但显然天主教徒是不同于一般儒家士大夫。通过利玛窦等传教士的诠释，儒家基督徒成为一群特殊的儒家士大夫。当然，有信徒自称为“真正的儒家”。此即表明儒家天主教徒并不认为自己与“今儒”是雷同的。

此外，天主教通过建构自己的宗教场所（教堂、祈祷室、住院等）、特殊的宗教活动以及“宗教产品”（如圣母像等圣物等等）来形塑该群体与众不同的身份认同。天主教的教堂具有与众不同的建筑与装饰风格。天主教的宗教活动程序、内容等亦与众不同。而且天主教亦有自己的宗教节庆日、自己的经典，亦有自己的文化传统。所有这些均是构成天主教徒群体与社会其他群体的界限之一。同时，效忠于罗马教宗亦是天主教徒的必然要求之一。而此种效忠往往与对世俗皇权的效忠相冲突。甚至在今天，不少天主教徒因为保持与罗马教宗的联系，而认为自己更为“虔诚”。不少教会亦是如此。此即表明，某种界限或认同的维系是宗教群体保持自身独立性的必要方式之一。

明清天主教徒群体主要通过以上四种方式形成自己的“边界”与认同，并不断维系与强化。即使是在禁教时期，此种认同并没有因为官府的严厉控制而消失。相反却得以强化。为什么明清天主教没有重蹈景教或也里可温的覆辙？其原因之一就在于明清天主教徒群体能够在禁教时期继续维持该群体的边界与认同。甚至会形成独特的、具有地域性的天主教社区。但显然，禁教时期的天主教徒群体的身份并不能公开。此种身份对于天主教徒而言，类似于民间秘密宗教成员所具有的身份，即“隐秘的身份”。而此时所形成的群体或社区，则具有较强的排他性与封闭性。虽然从某种程度上维系了天主教的持续，但不利于天主教向外扩展以及与更大范围文化与传统的交流与融和。<sup>15</sup>

明清天主教徒的身份从“公开”到“隐秘”，从“儒家基督徒”到“纯粹基督徒”，从“补儒易佛”到“儒释道”之外的“异端”、“邪教”；同时，从“合法的”公开宗教到“非法的”地下宗教，明清天主教经历了一系列戏剧性的变化。其中一个原因依然与天主教徒群体的构成、交往方式、自我认同等方面有关。

### 第三节 明清天主教徒群体交往与认同之变化及其主要原因

如上所述，明清天主教经历了一系列显著的变化。首先是天主教徒的身份从“公开”到“隐秘”。<sup>16</sup>此种变化显而易见，从明末到康熙禁教之前，天主教徒的身份是公开、且合法的。明末的天主教徒不仅公开自己的宗教身份，而且还积极在公开甚至是官方场合宣扬天主教；康熙禁教之后，天主教自然成为非法的宗教，天主教徒的身份自此变成“非法的”，因此逐渐变成“隐秘的”。其次是明清天主教从“儒家基督徒”变成“纯粹的基督徒”。当然，此种转变需要更加细致的分析才能明晰。所谓“纯粹的基督徒”，是指具有单一基督徒身份（而不再兼有儒家身份）的基督徒。“纯粹的基督徒”并不是表明其信仰更加虔诚，而是表明明清天主教徒经历着从儒家与天主教徒双重身份的融合，到二者之间的分离的转变过程。换言之，至少在康熙禁教之前，儒家与天主教徒二者之间并行不悖。甚至可以说，天主教徒是“特殊的”儒家（不少天主教徒如张星曜即认为自己才是“真儒”，而其他儒家是“伪儒”）。不少天主教徒同时身兼儒家与天主教徒的双重身份。而随着礼仪之争的展开与深入，儒家与天主教二者之间的裂痕更加明显。礼仪之争实际上是天主教会质疑、否定某些儒家礼仪，而其中某些礼仪是作为儒家身份的核心之一。对这些礼仪的否定实际上就是否定儒家身份的合法性。当然，对于信徒来说，其依然可以保持着儒家的身份，甚至参与当地的儒家活动，诸如科举考试、编辑儒书等等。但显然，对某些核心儒家礼仪的拒绝，必然让其自我隔绝于儒家群体之外。<sup>20</sup>世纪初，虽然教廷最终解决了礼仪之争，但时过境迁，即使承认儒家礼仪

<sup>15</sup> 禁教时期，天主教书籍的传播以及中国信徒的积极作用，是促使天主教徒群体得以生存与持续的重要原因之一。关于禁教时期天主教书籍的刊印情况，参见 Huang, Xiaojuan. “Christian Communities and Alternative Devotions in China, 1780-1860”, pp.183-205。另参见张先清：《刊书传教：清代禁教期天主教经卷在民间社会的流传》，载张先清主编：《史料与视界：中文文献与中国基督教史研究》（上海：上海人民出版社，2007），页 83—141。

<sup>16</sup> Huang, Xiaojuan. “Christian Communities and Alternative Devotions in China, 1780-1860”, p. 8.

已不再具有明清时的社会意义。而由礼仪之争所导致的问题，远非教宗的一则通谕可以解决。由于教会对儒家礼仪的否认，基督徒与中国人二者之间出现了张力与冲突。在近现代的反教运动中，二者之间的对立被异常突出出来。此即后来出现“多一个基督徒，就少一个中国人”的历史渊源。

再次，明清天主教从“补儒易佛”到“异端”、“邪教”。此种变化亦异常明显。“补儒易佛”表明利玛窦等天主教徒企图跻身于三教之内，而成为官方认可的宗教之一。换言之，明清天主教希望成为儒家正统之外的合法宗教。但此目标不仅没有实现，即天主教不仅没能跻身于三教之内，相反却沦落成三教之外的“民间宗教”（或地方宗教），<sup>17</sup>并被官方定义为类似于白莲、无为的“异端”、“邪教”。

第四，从交往的层面来看，明清天主教的交往对象从儒家中上阶层不断转向中低阶层。<sup>18</sup>禁教之后的天主教群体交往则局限于教会内部成员。明末的天主教徒，与中上阶层往来晋接。诸如本文所研究的李九标与卓迥卿、叶向高等高官往来频仍。而清初此种局面即有所收敛，而随着礼仪之争的展开，天主教徒的交往范围进一步萎缩。当然，此处所谓的“交往”是指作为天主教徒而与其他社会成员的交往。禁教之后，上层士大夫皈依天主教微乎其微，天主教日益成为名副其实的“穷人的宗教”。而随着天主教徒主体的下移，信徒对宗教礼仪、神迹等宗教实践以及超越性层面更加关注。天主教日益成为民间宗教之一种。而天主教徒与其他民间宗教徒在宗教活动上并无本质区别。<sup>19</sup>

在解释这些变化的原因之前，有必要重新认识明清天主教所处的社会背景。从明末到清初，中国社会经历了一些列复杂的变化。虽然在某些方面仍保持着连续性，但社会处境的显著变化仍然是明清天主教变化的总体原因。但从另一个角度来看，有两大框架（frame）制约着明清天主教的发展与变化，此即“政教关系”（church-state relations）与“夷夏关系”（Sino-foreign relations）。

中国传统政教关系一贯将宗教置于国家威权之下，即将宗教纳入国家统治秩序之内，尽量消除宗教组织及群体性力量出现。即世俗政权完全支配了宗教。<sup>20</sup>宗教必须在承认与遵照国家统治秩序与合法性之前提下，才有可能被认可与接纳。传统政教关系中的宗教无非与其它社会组织一样，必须按照官府统治要求进行调整，尤其是必须按照官府之要求对宗教活动进行干涉与管理。究其根本来说，传统政教关系中官府是主导力量，政治因素始终占据主要地位，一切宗教活动必须听从官府安排与管制。官府借鉴于历往经验，担虑宗教组织会发展成潜在能对抗官府之组织或力量。亦担虑反对官府之力量借助宗教之形式，因此对于邪教异端控制极为严厉。而对于传统佛道则较为宽松。因为此三者已成为合法宗教，与国家政权弥合甚久。而对于任何其它非正统宗教，则严厉加以防范。“故释道二氏流传既久，犹与儒教并驰，而师巫小术，耳目略新，即严绝之，不使为愚民煽惑”。<sup>21</sup>传播邪教者一般处以绞刑。“煽惑人民者，分其首从，或绞或流，或发边充军，或发口外为民”。<sup>22</sup>例如清中期“蔡伯多禄”一案就是一例。<sup>23</sup>

在如此政教关系下，一旦官府禁止某种宗教，若有民人信仰该宗教则被称为“私奉”。这种信仰没有被官府所承认的宗教，则属于违法行为。换言之，在传统政教关系中，官府亦将私人信仰纳入国家管制范围之内。清中期天主教已经被禁止，民人若再信仰天主教则属于违法行为，无论是“知例”还是不知，均要受到惩处。

自清中前期开始，传统中国“天下观”大变。中国不再是唯一的天朝上国，中国进入世

<sup>17</sup> Laamann, Lars Peter. *Christian Heretics in Late Imperial China: The Inculturation of Christianity in Eighteenth and Early Nineteenth Century*, p.3; Menegon, Eugenio. “Ancestors, Virgins, and Friars: The Localization of Christianity in Late Imperial Mindong (Fujian, China), 1632-1863”, pp.3-18.

<sup>18</sup> 钟鸣旦认为，耶稣会士虽然与许多上层士大夫（高官、进士、举人、贡生）交往和合作，但数量相对有限，并且逐渐下降的；这一点在福建地区尤为明显，参见 Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China, Volume one: 635-1800*, pp.388-389.

<sup>19</sup> von Collani, Claudia. “Parishes, Priests and Lay People: Christian Communities as Described in the *Neue Welt-Bott*”, p.670, 675.

<sup>20</sup> 参见杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》，页 196。

<sup>21</sup> 沈淮：《参远夷疏》，载氏著《南宮署牒》，国家图书馆藏，索书号 6274，页 2a。

<sup>22</sup> 沈淮：《参远夷疏》，页 2a。

<sup>23</sup> 参见中国第一历史档案馆：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》，页 735。

界史范围之内。<sup>24</sup>而制约天主教在中国发展则为此一阶段的“夷夏关系”。清官府严禁民人私通夷人，禁止夷人私赴内地。在此种政策下，与传教士交往不再仅仅是信仰问题，而是政治问题。“通夷”则有通敌、叛国之虞。实际上，清王朝所采取的海禁政策以及禁止民人与洋人交接等均是从此角度出发的。严防西洋人，实则为了巩固边防与维护国内统治。而对天主教传教士的限制，实际上与此政策有关。因此，上述两大框架深刻影响了明清天主教的发展与变化。

具体来说，明清天主教徒群体交往所发生的变化，首先是因为天主教群体社会资本的减少造成的。换言之，天主教徒群体所提供的社会资源减少，或言天主教会的吸引力降低。此间实际上是一种恶性循环，即天主教交往范围不断从中上阶层转向中低阶层后，天主教的社会资本必然会下降；而社会资本的下降，必然减少天主教会对社会成员的吸引力，从而导致其交往范围的萎缩。其次则是与身份认同的变化有关。即随着明清天主教徒身份认同之确立与深化，天主教徒群体与其他社会群体（或宗教群体）的边界（或界限）日益明显。而正因此边界日益明显，天主教徒群体与其他社会成员的交往必然发生变化。就明清天主教而言，此种变化即逐渐从中上阶层转到中下阶层。

而明清天主教徒群体认同所发生变化的原因，实际上是与天主教徒群体的不断壮大有关。正是因为该群体的不断壮大，为了保持该群体的独立性与独特性，其与社会其他群体（包括儒释道）之间的界限愈益明显。礼仪之争是促使该变化的一个显著原因。随着礼仪之争的展开，明清天主教徒需要在儒家与天主教之间进行“非此即彼”的选择，而非之前的“模糊”或者双重身份。<sup>25</sup>天主教徒虽然极力证明自身仍然是儒家，正如本文所研究的张星曜，从另一角度表明此时的天主教徒已绝非当时社会中的儒家士大夫。

#### 第四节 小结

通过本文的研究，我们可以更清晰地认识到明清天主教徒群体形成、以及在交往与认同上所发生的变化及其原因。从交往与认同的角度出发，我们业已探明作为一种“宗教”的天主教，在具体的中国社会处境中，所发生的种种变化及其主要原因。本文研究表明，明清天主教徒群体的形成与壮大，是明清天主教在华成功传播与发展的外在表现之一。但同时又因为该群体交往对象的不断萎缩，与世俗社会的边界日益明显，加上官方后来的禁教政策等，使得该群体完全隔离于儒释道等中国既有群体之外，因而失去进一步本土化的动力与资源。明清天主教的如此特征，是晚清以降天主教与中国社会之间相互冲突的历史原因。

天主教徒群体从明末到清初，不断发展壮大，其交往与认同亦发生了显著变化。交往的变化，即由原先的儒家中上阶层，转到中低阶层。换言之，天主教徒群体构成由儒家中上阶层不断变成中下阶层。到清初，不少天主教徒不再兼有儒家之身份；相反，更多下层百姓加入天主教徒群体中来。认同之变化，即天主教与儒家由原先的依附到逐渐分道扬镳。即由“儒家基督徒”逐渐变成“纯粹的基督徒”。清初的天主教徒往往因为成为天主教徒而舍弃科第之机会。而该变化实际上奠定了后来基督宗教与中国社会之间关系的基础。近现代基督宗教与中国社会之间的诸多冲突，以及近代中国对基督教的负面评价，其最初原因当溯源到明清之际。

<sup>24</sup> 参见葛兆光：《古代中国文化讲义》，页 17。

<sup>25</sup> 万济国（Francesco Varo, 1627—1687）曾谓福安地方有不少儒家士大夫（武官与贡生）因为信奉天主教而放弃所有的功名，参见张先清：《官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展》，页 106。

附录一：反教群体网络<sup>1</sup>

事件	作者	籍贯	身份	文章来源	时间	卷次
利、虞之辨	虞淳熙（澹然） <sup>2</sup> 六梦居士	浙江武林（钱塘） <sup>3</sup>	居士	《杀生辨》	“利清泰玛窦书来，欲与余辨。”	5.3
	虞淳熙			《破利夷僭天罔世》		5.4
利、株之辨	释株宏 <sup>4</sup>	古杭云栖寺		《天说凡四》	1615	7.1
南京教案	沈淮（仲润） <sup>5</sup>	浙江乌程	士大夫	《参远夷疏凡三》	1616	1.2
	吴尔成	松江人 <sup>6</sup>	士大夫	《会审钟明礼等犯案》	1616	2.2
	南京礼部		官府	《拿获邪党后告示》	1616	2.4
	南京礼部		官府	《查验夷犯剖》	1617	1.3
	吴尔成	浙江松江	士大夫	《会审王丰肃等犯案并移咨》	1617	1.4
	南京都察院		官府	《南京都察院回咨》	1617	1.5
	沈淮		士大夫	《发遣远夷回奏疏》	1617	2.1
	徐从治（肩虞） <sup>7</sup> （仲华）	浙江海盐	士大夫	《会审钟鸣仁等犯案》	1617	2.3

<sup>1</sup> 下面主要依据《圣朝辟邪集》八卷（日本翻刻版）及《辟邪集》一卷（杞忧道人版）概括而成。

<sup>2</sup> 虞淳熙，字长孺，号德园居士，参见《钦定四库全书·明诗综》卷五十九，页 27a-b。虞淳熙（1553-1621）曾隐居于回峰，与朱鸿善。撰有《胜莲社约》，收入《丛书集成》第 45 册，台北：新文丰出版公司，1989 年；并有《虞德园先生集》，收入《四库禁毁书丛刊》，集部第 43 册，北京：北京出版社，2000 年。曾序《徐文长集》，《徐文长集序》，载《徐渭集四》，北京：中华书局，1984 年，页 1353。明刊本《剪灯丛话》书前虞淳熙题辞称之为“自好子”。其在杭州居“宜园”。天台有《楞严海印三昧坛仪碑》，嵌于高明寺西方殿壁上，五块缺一。高 0.4 米，阔 1.04 米。行书，连款 89 行，每行 10 字、12 字不等。额篆书“楞严海印三昧坛仪碑记”，记载明传灯建造楞严坛事。款署“菩萨戒弟子虞淳熙撰，香光居士董其昌书，眉道人陈继儒篆额”。另有《莲宗十祖赞》、《首楞严经悬镜序》（万历辛卯元旦狮子林居士虞淳熙书，参见 [http://w3.cbeta.org/result/normal/X12/0277\\_001.htm](http://w3.cbeta.org/result/normal/X12/0277_001.htm)）、《金刚铍释文卷下》（荆溪尊者湛然撰，六梦居士虞淳熙订，天台沙门时举释，二华居士施浚明阅。参见 [http://cbeta.twbbs.org/result/normal/X56/0937\\_003.htm](http://cbeta.twbbs.org/result/normal/X56/0937_003.htm)）。

<sup>3</sup> 参见《钦定四库全书·浙江通志》卷一百三十三，页 9a。其子淳贞（僧孺），参见《钦定四库全书·浙江通志》卷一百七十八，页 17b-18a。曾建“莲居庵”，参见《钦定四库全书·浙江通志》卷二百二十六，页 8b。又曾为“崇福庵”、“普润寺”写记，参见《钦定四库全书·武林梵志》卷一，页 8b-9a；卷四，页 22a。有《赠询禅师诗》，参见《钦定四库全书·武林梵志》卷四，页 12a。又曾题“梅石庵”及兴“鼎湖寺”，参见《钦定四库全书·武林梵志》卷四，页 48b、58b。虞淳熙曾任吏部稽勲司郎中，参见《钦定四库全书·礼部志稿》卷四十三，页 46a。有《孝经集灵一卷》，参见《钦定四库全书·钦定续文献通考》卷一百八十，页 4b。

<sup>4</sup> 俗姓沈，名株宏，字佛慧，仁和人，参见《钦定四库全书·武林梵志》卷二，页 38a。有《诸经日诵集要》二卷，参见《钦定四库全书·千顷堂书目》卷十六，页 8a。另参见《明清四大高僧文集·竹窗随笔》曹越主编，北京：北京图书馆出版社，2005 年。

<sup>5</sup> 参见《钦定四库全书·明史》卷二百十八，页 25b-28b。

<sup>6</sup> 参见《钦定四库全书·江南通志》卷一百二十三，页 25b。

<sup>7</sup> 参见《钦定四库全书·浙江通志》卷一百六十三，页 24a-b。

	8						
	上元、江宁二县	应天府	官府	《清查夷物案》	1617	2.5	
	徐从治		士大夫	《拆毁违制楼园案附估修黄公祠》	1617	2.6	
	陈懿典（孟常，号如冈）	浙江秀水 <sup>9</sup>	士大夫	《南宫署牒序》	1620	1.1	
福建、浙江反教运动							
	释普润	浙江杭州		《诛左集缘起》	1634	8.3	
	曾时	福建三山		《不忍不言序》	1635	7.2	
	黄贞（白衣弟子）	福建霞漳		《不忍不言》	?	7.3	
	释圆悟 <sup>10</sup>	寓天童（浙江宁波，甬东）		《辨天说凡三》 <sup>11</sup>	1635	7.4	
	张广湑 <sup>12</sup> （梦宅，云栖弟子）	浙江宁波		《证妄说》	1635年之后 <sup>13</sup>	7.5	
	释圆悟	浙江宁波（天童）		《复张梦宅书》（复证妄说）		7.6	
	释普润	浙江武林		《证妄说跋》		7.7	
	张广湑			《证妄后说》		7.8	
	释大贤 <sup>14</sup>			《附缙素共证》		7.9	
	王忠（信生）	福建清漳		《十二深慨》	1636	6.5	
	刘文龙（云子） <sup>15</sup>	江西临川		《统正序》	1636	8.1	
	福安反教运	施邦曜 <sup>16</sup> （尔韬，号四	浙江余姚	士大夫	《福建巡海道告示》	1637	2.7

<sup>8</sup> 参见《钦定四库全书·山东通志》卷二十七，页 22b—23a。

<sup>9</sup> 陈懿典，与李日华、杨廷筠、沈淮同年进士（万历二十年），参见《钦定四库全书·浙江通志》卷一百三十三，页 14a。曾撰《会稽云门湛然禅师塔铭》（另一文为陶爽龄撰）。其与周海门、陶石簑、陶石梁、葛寅亮、黄辉、祁尔光等与圆澄善。陈懿典曾与焦竑撰有《老庄合刻精解全编》。

<sup>10</sup> 圆悟，闽人，参见《钦定四库全书·江湖后集》卷十六，页 1a。

<sup>11</sup> 黄贞邀请密云圆悟与天主教辨。《辨天初说》，初说写完后，圆悟让润禅在杭州张贴，以让天主教知晓。二旬后没有动静。1635年8月21日，张梦宅持《初说》入天主教堂辩论。当时杭州天主教堂中有傅泛际，与之辩论。当时李之藻儿子（李次彰）亦在天主教堂中。问张梦宅“黄天香是何处人？”等等。其将去江西赴任。当时，伏若望（1590—1638）亦在杭州天主教堂。并赠之《辨学遗牒》。季秋，《二说》遍榜武林。12月9日，张梦宅仍持《二说》去天主教堂。当时，教友范姓者出。（其与杨廷筠相识而入教。）范教友指，教会不与别人争辩。

<sup>12</sup> 曾辑有《释门真孝录》。

<sup>13</sup> “乙亥秋月，有禅客从四明来，出天童和尚辨天初说见示。”与傅泛际见过面，傅赠之《辨学遗牒》。1635年傅泛际在杭州。

<sup>14</sup> 即古德大贤，其师为昭觉广承。其弘法于云栖。曾撰有《维摩诘所说经折衷疏》，参见《维摩诘经折衷疏·维摩诘所说经直疏合刊》，台北：新文丰出版公司，1978年。

<sup>15</sup> 参见《钦定四库全书·江西通志》卷五十五，页 55a。曾任知县。

<sup>16</sup> 参见《钦定四库全书·明史》卷二百六十五，页 23b—25b。其师王畿，参见《钦定四库全书·闽中理学渊源考》卷七十七，页 12b。与陈天定善，参见《钦定四库全书·闽中理学渊源考》卷八十三，页 7b—8b。

	动	明)					
		徐世荫 <sup>17</sup> (尔绳)	浙江开化	士大夫	《提刑按察司告示》	1637	2.8
		吴起龙 <sup>18</sup>	浙江丹徒 (今江苏)	士大夫	《福州府告示》	1637	2.9
	颜茂猷(壮其, 仰子, 光衷, 宗璧居士)	福建霞漳 平湖 <sup>19</sup> , 平和 <sup>20</sup>	士大夫	《圣朝破邪集序》	1637	3.2	
	唐显悦(语石居士)	福建仙游 <sup>21</sup>	士大夫	《题黄天香词盟》	1637	3.3	
	释成勇	浙江武林		《辟天主教檄》	1637	8.4	
	周之夔(章甫)	福建闽中 (闽县) <sup>22</sup>	士大夫	《破邪集序》	1638	3.4	
	蒋德璟(申(中?)葆 <sup>23</sup> , 号八公)	福建晋江	士大夫	《破邪集序》	1638	3.1	
	黄贞			《十二深慨序》	1638	6.4	
	黄贞(天香, 去惑居士,)	福建霞漳	居士	《请颜茂猷先生辟天主教书》	?	3.5	
	黄贞			《尊儒亟镜叙一说凡七》	?	3.6	
	黄廷师(惟经, 调雨) <sup>24</sup>	福建温陵	士大夫	《驱夷直言》	1638	3.9	
	苏及寓(号恬夫)	福建霞漳	士大夫	《邪毒实据》	1638	3.10	
	李维垣 <sup>25</sup> 等 39人	福建福州		《攘夷报国公揭》	1638	6.3	
	王朝式(金如) <sup>26</sup>	山阴(山西)	士大夫	《罪言》		3.8	

<sup>17</sup> 参见《钦定四库全书·浙江通志》卷一百六十一, 页 44a。

<sup>18</sup> 参见《钦定四库全书·江南通志》卷一百二十三, 页 42a。曾任福州知府, 参见《钦定四库全书·福建通志》卷二十二, 页 10b。

<sup>19</sup> 撰有宣扬因果报应的《迪吉录》, 参见《钦定四库全书总目》卷一百三十二, 页 30a—b。并与陈天定、池显方同年中举(1624), 参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十八, 页 80a。

<sup>20</sup> 参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十八, 页 80a。

<sup>21</sup> 参见《钦定四库全书·广东通志》卷二十七, 页 46b。崇祯间任分守苍梧。

<sup>22</sup> 参见《钦定四库全书·福建通志》卷四十三, 页 102b。

<sup>23</sup> 参见《钦定四库全书·明史》卷二百五十一, 页 27a—32b。曾任礼部尚书、东阁大学士, 与黄景昉善。

<sup>24</sup> 参见《钦定四库全书·福建通志》卷三十六, 页 68a。

<sup>25</sup> 参见《钦定四库全书·福建通志》卷四十一, 页 117a。

<sup>26</sup> 王朝式(字金如, 1602—1640)曾编辑过《钱绪山要语》。王朝式是刘宗周弟子, 但后来思想相左, 参见《刘宗周年谱》, 上海: 上海书店出版社, 1992年, 页 276—277。山阴人, 亦国模弟子。尝入证人社, 宗周主诚意, 朝式守致知。曰: “学不从良知入, 必有诚非所诚之蔽。”亦笃论也。顺治初, 卒, 年三十有八, 参见《清史稿·列传二百六十七》。当时王朝式在浙江, “闽中黄天香子, 为颜光衷先生门人, 翩然来越, 以狡夷之驾为天主说者相告, 愿鸠合同志合击之, 必绝其根株乃已。”

魏浚（禹卿或禹钦 <sup>27</sup> ）（苍水） <sup>28</sup>	福建建溪	士大夫	《利说荒唐惑世》		3.11
许大受（德清后学）	浙江昌化 <sup>29</sup> “西吴”	居士	《圣朝佐辟自序》		4.1
许大受			《圣朝佐辟凡十》		4.2
陈侯光（东庠居士）	福建三山	不详	《辨学葛言叙一辨凡五》		5.1
戴起凤	福建福唐	不详	《天学剖疑》		5.2
黄紫宸（章）	福建三山	不详	《辟邪解》		5.5
黄问道（钓龙）（董崇相门人）	福建三山	不详	《辟邪解》		5.6
李灿（胆山子）		儒生	《劈邪说》		5.7
张广湑			《辟邪摘要略议》		5.8
林启陆（履夫）	河北武安		《诛夷论略》		6.1
邹维琏（德辉，号匪石） <sup>30</sup>	江西豫章（新章）		《辟邪管见录》 <sup>31</sup>		6.2
黄虞			《品级说》		6.6
李王庭（犹龙）	福建西瓯		《诛邪显据录》		6.7
谢宫花（个臣）	福建闽芝城		《历法论》		6.8
谢宫花			《四宿引证》		6.9
谢宫花			《续正气歌》		6.10
释通容 <sup>32</sup>	寓黄檗（福建）		《原道辟邪说凡四》		8.2
释如纯	罗川（福建罗源）		《天学初辟凡九》		8.5
黄贞			《破邪集自序》	1639	3.7
徐昌治（颯周，号无依道人） <sup>33</sup>	浙江海盐	居士	《辟邪题词》	1639	0.0

<sup>27</sup> 参见《钦定四库全书·福建通志》卷四十七，页 59a。

<sup>28</sup> 参见《钦定四库全书·钦定续文献通考》卷一百四十五，页 8b。撰有《易义古象通》八卷。浚字苍水，松溪人。万历甲辰进士。官至右佥都御史，巡抚湖广。

<sup>29</sup> 参见《钦定四库全书·浙江通志》卷一百三十九，页 6a。《圣朝佐辟》当为单独一卷，其为“许孚进士”，参见《钦定四库全书·千顷堂书目》卷十二，页 51b。

<sup>30</sup> 参见《钦定四库全书·明史》卷二百六十五，页 24a。当时施邦耀任漳州知府，邹任福建巡抚。撰有《达观楼集二十四卷》，参见《钦定四库全书总目》卷一百七十九，页 60a-b。

<sup>31</sup> 另参见邹维琏：《管见辟邪录序（附跋）》，载邹维琏：《达观楼集二十四卷》，页 13 上-14 上。

<sup>32</sup> 释通容（1593-1661），撰有《五灯严统》第二十卷，《卮续藏经》，册 139，页 916a-917a，台北：新文丰出版社，1994 年。《丛林两序须知》，载《卮续藏经》，册 63，台北市：白马精舍，出版年不详。释通容号费隐，姓何，福清人。

<sup>33</sup> 撰有《金刚经会解了义》一卷，《无依道人录》二卷（康熙六年刻本，广西壮族自治区图书馆藏），《昭代芳纂》三十五卷（崇祯九年徐氏知问斋刻本），《祖庭嫡传指南》二卷（清初刻本），《醒世录》，《高

智旭与利玛窦之辩 (《辟邪集》钟始声版)	释大朗 <sup>34</sup>	古吴(浙江)	僧人	《刻辟邪集序》	1643	1.2
	钟始声	浙江	僧人	《天学初征》		1.3
	钟始声			《天学再征》		1.4
	钟始声			《附钟振之居士寄初征与际明禅师柬》		1.5 附录
	际明禅师	浙江	僧人	《际明禅师复柬》		
	钟始声			《钟振之寄再征柬》		
	际明禅师			《际明禅师复柬》		
	程智用 <sup>35</sup>	新安梦士	居士	《辟邪集跋语》		1.6
(同于《辟邪集》)	释如纯			《天学初辟》		1.7(8.5) 36
	刘文龙			《统正序》		1.8(8.1)
	释通容			《原道辟邪说》		1.9(8.2)
	李王庭			《诛邪显据录》		1.10(6.7)
福建僧人辟天主教 (辟利玛窦、杨廷筠)	释行玘 <sup>37</sup>	古蒲(山西永济)		《尊正说》		1.11
				《拆利偶言》		1.12
	释寂基	福唐(福州)		《昭奸》		1.13
	释行元	霞漳(漳州)		《为翼邪者言》		1.14
				《代疑序略记》		1.15
				《诬经证略》		1.16
				《非杨篇》		1.17
	释性潜 <sup>38</sup>	莆阳(兴华莆田)		《燃犀》		1.18
释行闻	兰溪(浙江兰溪)		《拔邪略引》		1.20	
			《原刻跋》		1.21	
日本反教	杞忧道人 <sup>39</sup>	日本	僧人	《翻刻辟邪集序》	1860	1.1
	杞忧道人			《翻刻辟邪集跋》		1.22
	杞忧道人			翻刻《辟邪集》	1860	
	杞忧道人			翻刻《圣朝破邪集》		

僧摘要》、《祖庭嫡传指南》。号无依道人，其子徐升贞、徐干贞、徐拱枢、徐颐贞同校《般若心经解》一卷。

<sup>34</sup> 溥益智旭二十三岁，发四十八愿，自名“大朗优婆塞”。

<sup>35</sup> 多次出现在智旭的《见闻录》中。

<sup>36</sup> 括号内的“卷次”为《圣朝辟邪集》中的“卷次”。周駟方在辑入《明末清初天主教史文献丛编》时仅作存目，因其与《辟邪集》有重复。

<sup>37</sup> 曾与圆悟、通容、林伯春(苾夫)修《黄檗山寺志》，该寺曾得到叶向高之捐助而重兴。费用用有序。

<sup>38</sup> 曾著有《心经口谈》。

<sup>39</sup> 杞忧道人，即养鸩彻定(1814-1891)，为日本反教僧人，参见芹川博通：《异文化の摩擦と理解：养鸩彻定のキリスト教论》，载氏著《仏教とキリスト教：比较思想论》(东京：北树出版，2007)。杞忧道人主要著作有《释教正谬初破》与《释教正谬再破》(早稻田大学图书馆，索书号ハ04 01230)、《古经题跋》、《十六罗汉图赞辑录》等，并整理翻印了明清反教文献，如杨光先的《破邪论》、许大受的《辟邪集》、徐昌治的《破邪集》等等，编有《辟邪管见录》。其反教作品有《祈祷辩》、《笑耶论》等等，均藏于早稻田大学图书馆。

	杞忧道人			誊写《天主圣像略说》		
	杞忧道人			出版《辟邪管见录》	1861	

附录二：明清天主教礼仪制度类著作与明清各阶层丧礼程序表

明清天主教有关礼仪制度著作统计表：<sup>1</sup>

序 列	宗教生活				伦理指导			组织形式
	圣事类	诵念类	灵修类	丧葬礼	社会伦理	慈善类	修身类	善会会规
1	弥撒经典 <sup>2</sup>	圣教日课 <sup>3</sup>	成修神务 <sup>4</sup>	临丧出殡仪式 <sup>5</sup>	善生福终 正路 <sup>6</sup>	哀矜行 论 <sup>7</sup>	七克 <sup>8</sup>	仁会约 <sup>9</sup>
2	圣事礼典 <sup>10</sup>	总牍汇要 <sup>11</sup>	崇修精蕴 <sup>12</sup>	丧葬仪式 <sup>13</sup>	善恶报略 说 <sup>14</sup>	哀矜炼 魂说 <sup>15</sup>	死说 <sup>16</sup>	圣母领报会 规 <sup>17</sup>
3	圣洗规仪 <sup>18</sup>	振心总 牍 <sup>19</sup>	励修一 鉴 <sup>20</sup>	天主教 丧礼问 答 <sup>21</sup>	铎书 <sup>22</sup>		身心四 要 <sup>23</sup>	圣体仁爱经 规条 <sup>24</sup>
4	告解原义 <sup>25</sup>	圣母小 日课 <sup>26</sup>	天阶 <sup>27</sup>	丧礼哀 论 <sup>28</sup>	畸人十篇 <sup>29</sup>		西学治 平 <sup>30</sup>	圣母会规 <sup>31</sup>
5	圣体要理 <sup>32</sup>	已完日 课经 <sup>33</sup>	默想规 矩 <sup>34</sup>	已亡者 日课经			童幼教 育 <sup>36</sup>	仁会会规 <sup>37</sup>

<sup>1</sup> 此表所做的统计只是初步统计。

<sup>2</sup> 利类思撰，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 30。

<sup>3</sup> 龙华民译著，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 33。

<sup>4</sup> 穆迪我等撰，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 56。

<sup>5</sup> 李安当撰，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第五册，页 439—466。

<sup>6</sup> 陆安德撰，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 65—66。

<sup>7</sup> 罗雅谷撰，参见页《明清间耶稣会士译著提要》，70。

<sup>8</sup> 庞迪我撰，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 51—56。

<sup>9</sup> 王徵撰，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 73—75。

<sup>10</sup> 利类思译，安文思、鲁日满订，南怀仁准，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 32—33。

<sup>11</sup> 阳玛诺、郭居静、费奇规、傅汎际、费乐德同订，利类思、南怀仁重订，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 34。

<sup>12</sup> 林安多译著，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 60。

<sup>13</sup> 李安当撰，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第五册，页 467—492。

<sup>14</sup> 南怀仁述，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 76。

<sup>15</sup> 石铎录撰，香港天主教教区档案藏，网上影像 <http://archives.catholic.org.hk/books/chk2/index.htm>，2007-01-25。

<sup>16</sup> 罗雅谷撰，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 75—76。

<sup>17</sup> 苏霖叙，康熙甲戌刻本，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 100—102。

<sup>18</sup> 穆迪我撰，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 176—178。

<sup>19</sup> 费奇规译著，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 35。

<sup>20</sup> 李九标纂评，李嗣玄、严赞化参订，李九功较阅，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 62—65。

<sup>21</sup> 南怀仁撰，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第五册，页 439—508。

<sup>22</sup> 韩霖撰，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 137—140。

<sup>23</sup> 长洲周志于道撰述，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 77—79。

<sup>24</sup> 冯秉正述，巴多明、汤尚贤、利安国订，殷弘绪准，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 102—103。

<sup>25</sup> 南怀仁述，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 179。

<sup>26</sup> 利类思撰，康熙丙辰出版，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 35—36。

<sup>27</sup> 潘国光述，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 89。

<sup>28</sup> 无名氏撰，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十一册，页 269—278。

<sup>29</sup> 利玛窦撰，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 148—151。

<sup>30</sup> 高一志撰，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 214—215。

<sup>31</sup> 有两个不同版本，其一乃洪度贞重定，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，页 439—462。另一版本，不题撰者，载是册页 489 页以下。

<sup>32</sup> 艾儒略述，参见《明清间耶稣会士译著提要》，页 179。

				35				
6	(领圣体要理)	炼灵通功经 <sup>38</sup>	慎思录 <sup>39</sup>	善终瘞莹礼典 <sup>40</sup>			修身西学 <sup>41</sup>	圣方济各会规 <sup>42</sup>
7	圣体答疑 <sup>43</sup>	显相十五端玫瑰经 <sup>44</sup>					涤罪正规 <sup>45</sup>	玫瑰经会规 <sup>46</sup>
8	弥撒祭义略 <sup>47</sup>	念珠默想规程 <sup>48</sup>						
9		超性俚吟 <sup>49</sup>						
10		圣人祷文 <sup>50</sup>						
11		天主教四字经文 <sup>51</sup>						
12		念经总牍						
总计	8	12	6	6	4	2	7	7

明清各阶层丧礼程序表:

来源	类别	主要程序
----	----	------

<sup>33</sup> 利类思译, 参见《明清间耶稣会士译著提要》, 页 36。

<sup>34</sup> 无名氏撰, 载钟鸣旦、杜鼎克主编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》, 第三册, 页 507—526。

<sup>36</sup> 高一志撰, 参见《明清间耶稣会士译著提要》, 页 216—217。

<sup>37</sup> 无名氏, 载钟鸣旦、杜鼎克主编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》, 第十二册, 页 473—478。

<sup>35</sup> 利类思撰, 香港天主教教区档案藏, 参见网上影像 <http://archives.catholic.org.hk/books/FEM2/index.htm>, 2007-01-25。

<sup>38</sup> 利国安、龚宾全订, 参见《明清间耶稣会士译著提要》, 页 36。

<sup>39</sup> 李九功撰, 载钟鸣旦、杜鼎克主编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》, 第九册, 页 119—238。

<sup>40</sup> 利类思撰, 香港天主教教区档案藏, 参见网上影像 <http://archives.catholic.org.hk/books/FSC2/index.htm>, 2007-01-25。

<sup>41</sup> 高一志撰, 参见《明清间耶稣会士译著提要》, 页 218。

<sup>42</sup> 无名氏, 载钟鸣旦、杜鼎克主编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》, 第十二册, 页 479—488。

<sup>43</sup> 南怀仁述, 参见《明清间耶稣会士译著提要》, 页 179。

<sup>44</sup> 毕多明我、德玛诺阅订, 云间敬一堂梓, 参见《明清间耶稣会士译著提要》, 页 36—37。

<sup>45</sup> 艾儒略撰, 载钟鸣旦、杜鼎克主编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》, 第四册, 页 337 以下。

<sup>46</sup> 马焘诺主教撰, 香港天主教教区档案藏, 参 <http://archives.catholic.org.hk/books/cmc2/index.htm> 2007-01-25。

<sup>47</sup> 二卷, 1629 年福州刻本, 耶稣会士艾儒略撰, 香港天主教教区档案有藏, 参见网上影像 <http://archives.catholic.org.hk/books/ELS2/index.htm> 2007-01-25。

<sup>48</sup> 龙华民撰, 参见《明清间耶稣会士译著提要》, 页 37。

<sup>49</sup> 云间许鼎、金元声作, 参见《明清间耶稣会士译著提要》, 页 37。

<sup>50</sup> 龙华民撰, 即《圣人列品祷文》, 参见《明清间耶稣会士译著提要》, 页 37—38。

<sup>51</sup> 即《四字经文》, 耶稣会士艾儒略撰, 1912 年香港天主教教区重印, 香港天主教教区档案藏, 参见网上影像 [http://archives.catholic.org.hk/books/4words\\_new/index.htm](http://archives.catholic.org.hk/books/4words_new/index.htm), 2007-01-25。又载钟鸣旦、杜鼎克主编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》, 第二册, 页 297—384。

明集礼	品官 <sup>52</sup>		复衣、盘盆巾栉、袭衣、含、铭旌、小敛衣、大敛衣、灵座、棺槨、庐次、明器、下帐、牆翬、引披铎、纛、功布、方相、卤簿鼓吹、大輿、誌石、碑碣、墓圻、贖賵、神主、奠祭器饌（始死祭、小敛祭、大敛祭、朝夕奠、朔望奠、祖奠、遣奠、虞祭、卒哭祭、祔祭、小祥大祥禫祭）、祥禫冠服、吊服、初终、小敛、大敛、成服、吊奠賵、择地告祭后土、葬、虞、卒哭、祔、小祥、大祥、禫、（闻丧奔丧）、改葬
	庶人 <sup>53</sup>		复衣、盘盆巾栉、袭衣、含、灵座、铭旌、小敛衣、大敛衣、棺、服次、明器、功布、大輿、誌石、灰隔、墓圻、贖賵、木主、奠祭器具、祥禫冠服、初终、小敛、大敛、成服、吊奠賵、择地告祭后土、葬、虞、卒哭、祔、小祥、大祥、禫、奔丧、改葬
钦定大清通礼 <sup>54</sup>	皇室成员丧礼	列圣丧礼 <sup>55</sup>	初崩成服、殓奠朝晡日中奠、颁遗诏、祇告即位、殷奠、启奠、奉移殡宫、初祭、大祭、月奠、上尊谥、百日祭、时荐、封祭、视途祇告、祖奠、宿次朝夕奠、遣奠、迁奠奉移近玄宫、奉安山陵、题主虞祭、神位还京、小祥、期年致祭、终丧除服
		列后丧礼 <sup>56</sup>	（圣子皇帝主丧） 初崩制服、殓奠朝晡日中奠、颁遗诰、殷奠、上尊谥、大葬、小祥、大祥、禫
		（皇帝主丧） 初崩制服、殓奠朝晡日中奠、颁敕、殷奠、册谥、大葬、小祥、大祥、禫	
	皇贵妃丧礼 <sup>57</sup>	初丧成服设奠、启奠、殓、既殓奠、赠谥、葬、制神位、祥祭终丧	
	贵妃丧礼 <sup>58</sup>		
	妃丧礼 <sup>59</sup>		
	嫔丧礼 <sup>60</sup>		
	太妃太嫔丧礼 <sup>61</sup>		

<sup>52</sup> 《明集礼》卷三十七上《凶礼二·品官丧仪》，载王云五主编：《四库全书珍本》8集113—124册（台北：台湾商务印书馆，1971）。

<sup>53</sup> 《明集礼》卷三十七下《凶礼二·品官丧仪》。

<sup>54</sup> 关于皇室与平民丧葬礼之不同，可参见 Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, pp.74-77.

<sup>55</sup> 《钦定大清通礼》卷四十五《凶礼》，载王云五主编：《四库全书珍本》8集125—130册（台北：台湾商务印书馆，1971）。关于明清帝王丧葬礼，可参见 Rawski, Evelyn S. "The Imperial Way of Death: Ming and Ch'ing Emperors and Death Ritual", in ed. by James L. Watson and Evelyn S. Rawski. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, pp.228—253.

<sup>56</sup> 《钦定大清通礼》卷四十六《凶礼》，载王云五主编：《四库全书珍本》八集。

<sup>57</sup> 《钦定大清通礼》卷四十七《凶礼》，页1b—11b。

<sup>58</sup> 《钦定大清通礼》卷四十七《凶礼》，页11b—16a。

<sup>59</sup> 《钦定大清通礼》卷四十七《凶礼》，页16a—18a。

<sup>60</sup> 《钦定大清通礼》卷四十七《凶礼》，页18a—19b。

<sup>61</sup> 《钦定大清通礼》卷四十七《凶礼》，页20a。

	贵人丧礼 <sup>62</sup>	
	皇太子丧礼 <sup>63</sup>	初丧、殡、既殡奠、册谥、百日奠时荐、葬、题主、祥终
	皇子（未分封之皇子）丧礼 <sup>64</sup>	初丧、殡、既殡奠、封谥、百日奠时荐、葬、题主、祥终
	亲王以下宗室将军以上丧礼 <sup>65</sup>	初终、辍朝会丧、殓成服设奠、殡、谕祭、赐谥营葬、百日、葬、祥祭终丧
	亲王福晋丧礼 <sup>66</sup>	
	福晋夫人丧礼、亲王以下侧室丧礼 <sup>67</sup>	
	官员丧礼 <sup>68</sup>	初终、袭、小殓、大殓、成服、朝夕奠、亲宾吊奠赙、遣官奠祭、扶丧、闻丧奔丧、治丧具、开兆祀土神、迁柩朝祖、祖奠、遣奠发引、窆、祀土神题主、反哭虞、卒哭祔、小祥、大祥、禫、忌日奠、拜埽
	士丧礼 <sup>69</sup>	初终袭殓、成服朝夕奠、扶丧奔丧、启殡至葬、反哭至祔、祥禫、忌日奠、拜埽
	庶人丧礼 <sup>70</sup>	初终袭殓、成服朝夕奠、启殡至葬、反哭虞祔、祥禫、忌日奠、拜埽
金瓶梅	民人 <sup>71</sup>	初终、招魂、点随身灯、请阴阳看批书、写殃榜、搭彩棚、念倒头经、三日做斋诵经、挑钱、放七星板、题铭旌、伴宿、柩前摔盆、伴作人敲响板、燎火而入、谢孝、暖墓

<sup>62</sup> 《钦定大清通礼》卷四十七《凶礼》，页 20b—21b。

<sup>63</sup> 《钦定大清通礼》卷四十八《凶礼》，页 1a—12a。

<sup>64</sup> 《钦定大清通礼》卷四十八《凶礼》，页 12a—20b。

<sup>65</sup> 《钦定大清通礼》卷四十九《凶礼》，页 1a—9a。

<sup>66</sup> 《钦定大清通礼》卷四十九《凶礼》，页 9a—10b。

<sup>67</sup> 《钦定大清通礼》卷四十九《凶礼》，页 10b—11b。

<sup>68</sup> 《钦定大清通礼》卷五十《凶礼》，页 1a—23b。

<sup>69</sup> 《钦定大清通礼》卷五十《凶礼》，页 23b—31a。

<sup>70</sup> 《钦定大清通礼》卷五十《凶礼》，页 31a—35a。

<sup>71</sup> 参见万建中：《中国历代葬礼》（北京：北京图书馆出版社，1998），页 12。

附录三：四库类丛书所收明清天主教文献<sup>1</sup>

## 第一类：

乾坤体义	子·天文算法类	(西洋)利玛竇(撰)	四库, 787
表度说	子·天文算法类	(西洋)熊三拔(口译)、周子愚(笔录)	四库, 787
简平仪说	子·天文算法类	(西洋)熊三拔(撰)	四库, 787
天问略	子·天文算法类	(西洋)阳玛诺(撰)	四库, 787
天步真原	子·天文算法类	(西洋)穆尼阁(撰)、薛凤祚(译)	四库, 793
同文算指	子·天文算法类	[明]李之藻(撰)	四库, 798
几何原本	子·天文算法类	(西洋)欧几里得(撰)、(西洋)利玛竇(译)、徐光启(录)	四库, 798
奇器图说	子·谱录类	(西洋)邓玉函(撰)、王徵(译)	四库, 842
说略	子·类书类	[明]顾起元(撰)	四库, 964
石仓历代诗选	集·总集类	[明]曹学佺(编)	四库, 1387
易经通论十二卷	[明]曹学佺撰	明末刻本	存目, 经 16
周易可说七卷总论一卷	[明]曹学佺撰	明崇祯刻本	存目, 经 16
书传会衷十卷	[明]曹学佺撰	明末刻本	存目, 经 52
四书湖南讲九卷	[明]葛寅亮撰	明崇祯刻本	存目, 经 162
西儒耳目资三卷	[明](西洋)金尼阁撰	明天启六年刻本	存目, 经 213
宋史新编二百卷附录一卷	[明]柯维骐撰	明嘉靖刻本	存目, 史 20-22
焦太史编辑国朝献征录一百二十卷	[明]焦竑辑	中国史学丛书影印明万历四十年徐象榘曼山馆刻本	存目, 史 100-106
熙朝名臣实录二十七卷	[明]焦竑辑	明末刻本	存目, 史 107
廉吏传十四卷	[明]黄汝亨辑	明万历刻本	存目, 史 108
东还纪程一卷续抄一卷[滇行纪程附]	[清]许纘曾撰	清乾隆五十九年石门马氏大西山房刻龙威秘书本	存目, 史 128
月令广义二十四卷首一卷统纪一	[明]冯应京辑、 [明]戴任增释	明万历陈邦泰刻本	存目, 史 164-165

<sup>1</sup> 主要来源于以下业已出版的系列丛书：《四库全书》（《景印文渊阁四库全书》）（台北：台湾商务印书馆，1983）；《四库全书存目丛书》（四库全书存目丛书编纂委员会编，济南：齐鲁书社版，1995）；《四库禁毁书丛刊》（四库禁毁书丛刊编纂委员会编，北京：北京出版社，1997）；《四库未收书辑刊》（四库未收书辑刊编纂委员会编，北京：北京出版社，2000）；《续修四库全书》（续修四库全书编委会编，上海：上海古籍出版社，1995）；《四库禁毁书丛刊补编》（四库禁毁书丛刊编纂委员会编，北京：北京出版社，2005）；《四库禁毁书丛刊补编》（四库全书存目丛书编纂委员会编，济南：齐鲁书社版，2001）。第一类的表格表明此类著作是明清天主教徒或传教士或与他们有直接关联者的著作；第二类则是与他们有间接关系者的著作，包括反教者的著作。

卷			
大明一统名胜志二百八卷目录一卷	[明]曹学佺撰	明崇祯三年刻本	存目, 史 167-170
闽书一百五十四卷	[明]何乔远撰	明崇祯刻本	存目, 史 204-207
天目游纪一卷	[明]黄汝亨撰	明万历绣水沈氏刻宝颜堂秘籍本	存目, 史 251
皇明经世实用编二十八卷首一卷续集二卷	[明]冯应京辑	明万历刻本	存目, 史 267
国史经籍志六卷	[明]焦竑撰	明万历三十年陈汝元函三馆刻本	存目, 史 277
金陵古金石考目一卷	[明]顾起元撰	明万历四十八年刻本	存目, 史 278
西方要纪一卷	[清]西洋利类思撰	清康熙刻昭代丛书本	存目, 史 256
支谈三卷	[明]焦竑撰	明万历间绣水沈氏刻宝颜堂秘籍本	存目, 子 90
共发编四卷	[明]曹于汴撰	明天启五年重刻本	存目, 子 91
辩学遗牍一卷	[明]西洋]利玛竇撰 [明]虞淳熙撰	明刻天学初函本	存目, 子 93
重刻二十五言一卷	[明]西洋]利玛竇撰	明刻天学初函本	存目, 子 93
天主教义二卷	[明]西洋]利玛竇撰	明刻天学初函本	存目, 子 93
重刻畸人十篇二卷附西琴曲意一卷	[明]西洋]利玛竇撰 附利玛竇译	明刻天学初函本	存目, 子 93
交友论一卷	[明]西洋]利玛竇撰	明刻天学初函本	存目, 子 93
七克七卷	[明]西洋]庞迪我撰	明刻天学初函本	存目, 子 93
西学凡一卷附景教流行中国碑颂一卷	[明]西洋]艾儒略撰	明刻天学初函本	存目, 子 93
灵言蠡勺二卷	[明]西洋]毕方济口译 [明]徐光启笔录	明刻天学初函本	存目, 子 93
空际格致二卷	[明]西洋]高一志撰	清钞本	存目, 子 93
寰有诠六卷	[明]西洋]傅泛际译义 [明]李之藻达辞	明崇祯元年刻灵竺玄栖刻本	存目, 子 94
焦氏笔乘六卷续	[明]焦竑撰	明万历三十四年谢与栋刻本	存目, 子 107

集八卷			
考盘余事四卷	[明]屠隆撰	明万历间绣水沈氏刻宝颜堂秘籍本	存目, 子 118
说类六十二卷	[明]叶向高辑[明]林茂槐增定	明刻本	存目, 子 132
焦氏类林八卷	[明]焦竑辑	明万历十五年王元贞刻本	存目, 子 133
新楔翰林三状元会选二十九子品汇释评二十卷首一卷	[明]焦竑辑[等]	明万历四十四年刻本	存目, 子 133-4
媿林漫录十卷	[明]瞿式耜辑	明崇祯九年瞿氏耕石斋刻本	存目, 子 144
广仁品十八卷	[明]李长科辑[等]	明崇祯六年刻本	存目, 子 150-1
刘氏类山十卷	[明]刘胤昌辑	明万历三十三年刻本	存目, 子 214
黄帝阴符经解一卷	[明]焦竑撰	明末刻阴符经诸家注本	存目, 子 256
玄居集九卷首一卷附录一卷	[明]李春熙撰	清乾隆二十六年重刻本	存目, 集 177
蛰庵日录四卷	[明]顾起元撰	明天启间刻本	存目, 集 177
瞿罔卿集十四卷附录一卷	[明]瞿汝稷撰	明万历三十九年张养正刻本	存目, 集 187
宝纶堂集十二卷	[清]许缵曾撰	清稿本	存目, 集 218
蕘言 6 卷	[明]余懋孳撰	台湾汉学研究中心藏明万历三十七年刻本	存目丛书补编, 99
纶扉奏草三十卷[一]	[明]叶向高撰	明刻本	禁毁, 史 036 册--481 页
纶扉奏草三十卷[二]	[明]叶向高撰	明刻本	禁毁, 史 037 册--001 页
续纶扉奏草十四卷	[明]叶向高撰	明末刻本	禁毁, 史 037 册--453 页
名山藏一百九卷[一]	[明]何乔远辑	明崇祯间刻本	禁毁, 史 046 册--125 页
名山藏一百九卷[二]	[明]何乔远辑	明崇祯间刻本	禁毁, 史 047 册--001 页
名山藏一百九卷[三]	[明]何乔远辑	明崇祯间刻本	禁毁, 史 048 册--001 页
遯园漫稿四卷	[明]顾起元撰	明刻本	禁毁, 集 104 册--105 页
文直行书诗十三卷文十七卷首一卷	[明]熊明遇撰	清顺治十七年熊人霖刻本	禁毁, 集 106 册--001 页

定山堂诗集四十三卷诗余四卷	[明]龚鼎孳撰	清康熙十五年吴兴祚刻本	禁毁,集 117 册--001 页
过岭集一卷	[清]龚鼎孳撰	清初三十二芙蓉斋刻本	禁毁,集 117 册--655 页
石仓诗稿三十三卷	[明]曹学佺撰	清乾隆十九年曹岱华刻本	禁毁,集 143 册--165 页
灵山藏二十二卷	[明]郑以伟撰	明崇祯间刻本	禁毁,集 175 册--419 页
两汉萃宝评林二卷	[明]焦竑辑[明]李廷机注[明]李光缙彙评	明万历二十年万卷楼周对峰刻本	未收书,史 01 辑 21 册--495 页
蒋氏藿经十二卷	[明]蒋德璟撰	明万历间刻本	未收书,子 09 辑 15 册--741 页
南华山房诗钞六卷赋一卷南华山人诗钞十五卷	[清]张鹏翮撰	清乾隆间刻本	未收书,集 09 辑 25 册--001 页
周易可说七卷	[明]曹学佺撰	影印甘肃省图书馆藏明崇祯刻本	续修
古奏议不分卷	[明]黄汝亨辑	影印北京大学图书馆藏明万历二十九年吴德聚刻本	续修,史 460
纶扉奏草三十卷	[明]叶向高撰	影印中国科学院图书馆藏明刻本	续修,史 481
续纶扉奏草十四卷	[明]叶向高撰	影印中国科学院图书馆藏明福唐叶文忠公全集本	续修,史 481-482
廉吏传十四卷廉吏传蠹附一卷	[明]黄汝亨辑	影印南京图书馆藏明万历刻本	续修,史 515
熙朝名臣实录二十七卷	[明]焦竑撰	影印上海图书馆藏明末刻本	续修,史 525-531
洞山九潭志四卷	[明]刘中藻撰	影印国家图书馆藏清抄本	续修,史 723-724
广西名胜志十卷	[明]曹学佺撰	影印南京图书馆藏明崇祯三年刻大明一统名胜志本	续修,史 735
名山游记一卷	[明]王世懋撰	影印国家图书馆藏明万历刻本	续修,史 737
治河全书二十四卷	(清)张鹏翮撰	影印天津图书馆藏清抄本	续修,史 847
信阳子卓录八卷补遗二卷	[清]张鹏翮撰	影印北京大学图书馆藏清康熙刻本	续修,子 949
火攻挈要三卷图一卷	[西洋]汤若望授 [明]焦勛辑	影印上海古籍出版社藏清道光二十七年刻海山仙馆丛书本	续修,子 966
民历铺注解惑一卷	[德]汤若望撰	影印国家图书馆藏清康熙刻本	续修,子 1040

交食历书一卷	[比]南怀仁撰	影印国家图书馆藏清康熙刻本	续修, 子 1040
客座赘语十卷	[明]顾起元撰	影印南京图书馆藏明万历四十六年刻本	续修, 子 1260
曹大理集八卷石仓文稿四卷	[明]曹学佺撰	影印中国科学院图书馆藏明万历刻本	续修, 集 1367
寓林集三十二卷寓林集诗六卷	[明]黄汝亨撰	影印湖北省图书馆藏明天启四年吴敬、吴芝等刻本	续修, 集 1368-69
左忠毅公集五卷	[明]左光斗撰	影印中国科学院图书馆藏清康熙刻本	续修, 集 1370
不得已二卷	[清]杨光先撰	影印北京大学图书馆藏清咸丰八年抄本	续修, 子 1033
地球图说一卷补图一卷	[法]蒋友仁译[清]何国宗[清]钱大昕润色[清]阮元补图	影印湖北省图书馆藏清阮氏刻文选楼丛书本	续修, 子 1035
新制灵台仪象志十六卷[存十四卷]	[比]南怀仁撰	影印湖北省图书馆藏清康熙刻后印本	续修, 子 1031-32

第二类:

诗经图史合考二十卷	[明]钟惺撰	明末刻本	存目, 经 64
古名儒毛诗解十六种二十四卷	[明]钟惺撰	明拥万堂刻本	存目, 经 65
读左漫笔一卷	[明]陈懿典撰	清道光十一年六安晁氏木活字学海类边本	存目, 经 121
春秋左传三十卷	[明]钟惺评	明崇祯毛氏汲古阁刻四经六书读本	存目, 经 126
四书则不分卷	[明]桑拱阳撰	明崇祯松风书院刻本	存目, 经 166
忠武志八卷	[清]张鹏翮辑	清康熙冰雪堂刻本	存目, 史 86
饶南九三府总图说一卷	[明]王世懋撰	明万历十三年刻王奉常杂着本	存目, 史 196
今水经一卷	[清]黄宗羲撰	清乾隆四十二年孔继涵家钞本	存目, 史 224
闽部疏一卷	[明]王世懋撰	明万历十三年刻王奉常杂着本	存目, 史 247
名山游记八种八卷	[明]王世懋辑	明万历十三年刻王奉常杂着本	存目, 史 251
读史漫笔一卷	[明]陈懿典撰	涵芬楼影印清道光十一年六安晁氏木活字学海类编本	存目, 史 286
史怀十七卷	[明]钟惺撰[明]蒋励志辑[明]蒋励	明刻本	存目, 史 287

	编辑		
衡门芹一卷	[明]辛全撰	明晋淑健等刻本	存目, 子 15
经世石画三卷	[明]辛全辑	明末刻辛复元先生著述六种本	存目, 子 16
盖载图宪二卷	[明]许胥臣撰	旧钞本	存目, 子 55
笔玄要旨一卷	[明]徐渭撰	明万历三十二年渊雅堂刻本	存目, 子 71
文雅社约二卷	[明]沈鲤撰	明万历三十年刻本	存目, 子 86
鸿苞四十八卷	[明]屠隆撰	明万历三十八年茅元仪刻本	存目, 子 88-90
祈嗣真诠一卷	[明]袁黄撰	明万历间绣水沈氏刻宝颜堂秘籍本	存目, 子 90
窥天外乘一卷	[明]王世懋撰	明钞本	存目, 子 103
远壬文一卷	[明]王世懋撰	明万历十三年刻王奉常杂着本	存目, 子 103
青藤山人路史二卷	[明]徐渭撰	明刻本	存目, 子 104
游具雅编一卷	[明]屠隆撰	涵芬楼影印清道光十一年六安晁氏木活字学海类编本	存目, 子 118
游具雅编一卷	[明]屠隆撰	涵芬楼影印清道光十一年六安晁氏木活字学海类编本	存目, 子 118
迪吉录八卷首一卷	[明]颜茂猷辑	明末刻本	存目, 子 150
新选古今类腴十八卷	[明]王世懋辑	明万历十九年舒石泉集贤书舍刻本	存目, 子 181
新镌六经纂要不分卷	[明]颜茂猷辑	明末刻本	存目, 子 222
快雪堂漫录一卷	[明]冯梦祯撰	清乾隆间平湖陆氏刻奇晋斋丛书本	存目, 子 247
孝经集灵一卷	[明]虞淳熙辑	涵芬楼影印清道光十一年六安晁氏木活字学海类编本	存目, 子 247
关洛纪游稿二卷	[明]王世懋撰	明万历间刻本	存目, 集 133
徐文长文集三十卷四声猿一卷	[明]徐渭撰	明万历四十二年钟人杰刻本	存目, 集 145
徐文长逸稿二十四卷附自着畸谱一卷	[明]徐渭撰	明天启三年张维城刻本	存目, 集 145
快雪堂集六十四卷	[明]冯梦祯撰	明万历四十四年黄汝享朱之蕃等刻本	存目, 集 164-65
白榆集二十八卷	[明]屠隆撰	明万历间龚尧惠刻本	存目, 集 180
由拳集二十三卷	[明]屠隆撰	明万历八年冯梦祯刻本	存目, 集 180
四然斋藏稿十卷	[明]黄体仁撰	明万历间刻本	存目, 集 182
达观楼集 24 卷	[明]邹维琏撰	清乾隆三十一年重刻本	存目, 集 183
竹垞文类 26 卷	[清]朱彝尊撰	清康熙二十一年刻增修本	存目, 集 248
增定国朝馆课经	[明]王锡爵辑	明万历十八年周曰校万卷楼刻	禁毁, 集 092 册--001

世宏辞十五卷		本	页
皇明馆课经世宏辞续集十五卷 [一]	[明]王锡爵陆翀之辑	明万历二十一年周曰校刻本	禁毁,集092册--529页
皇明馆课经世宏辞续集十五卷 [二]	[明]王锡爵陆翀之辑	明万历二十一年周曰校刻本	禁毁,集093册--001页
四书说五卷	[明]辛全撰	清汇印本	未收书,经06辑03册--467页
王仪部先生笺释三十卷首一卷末一卷	[明]王肯堂原释 [清]顾鼎重辑	清康熙三十年顾鼎刻本	未收书,史01辑25册--263页
王仪部先生笺释三十卷首一卷末一卷	[明]王肯堂原释 [清]顾鼎重辑	清康熙三十年顾鼎刻本	未收书,史01辑25册--263页
历代名臣奏疏六卷	[明]王锡爵辑	影印吉林大学图书馆藏明万历刻本	续修,史461
皇明臣略纂闻十二卷	瞿汝说辑	明崇祯八年瞿式耜刻本	禁毁书补编,册17
蘧编二十卷	叶向高撰	明崇祯刻本	禁毁书补编,册25
守圉全书八卷首一卷末一卷	韩霖辑	明崇祯刻本	禁毁书补编,32—33
苍霞草诗八卷	叶向高撰	明万历天启间递刻本	禁毁书补编,册64
后纶扉尺牍十卷	叶向高撰	明万历天启间递刻本	禁毁书补编,册64
嬾真草堂集诗二十卷文三十卷	顾起元撰	明万历四十六年刻本	禁毁书补编,册68
徐忠烈公集四卷附录一卷	徐从治撰	明末刻清康熙乾隆补刻本	禁毁书补编,册70
魏子敬遗集八卷	魏学洵撰	明崇祯元年刻本	禁毁书补编,册76
石仓集二十四卷	曹学佺撰	明末刻本	禁毁书补编,册80
钜文12卷(明)	屠隆辑	福建省图书馆藏明刻本	存目补编,册12
杖左堂续集3卷	孙致弥撰	国科学院图书馆藏清乾隆刻本	存目补编,册56
易学全书50卷	卓爾康撰	台湾汉学研究中心藏明刻本配旧钞本	存目补编,册90—91
萇言6卷	余懋孳撰	台湾汉学研究中心藏明万历三十七年刻本	存目补编,册99

附录四：明清士人参与天主教书籍编辑活动表（1580—1800）

	姓名	籍贯等信息	身份	序跋、校订、编辑活动	来源	备注
1.	冯应京	1555-1606, 字可大, 1592 年进士, 盱眙人		天主实义序、交友论序、山海舆地全图总序、(重刻) 二十五言序 (1604)、寰有诠	绝徼 <sup>1</sup>	纂辑《皇明经世实用编》; 有《月令广义》(序跋者: 顾起元); 序陈仁锡:《八编类纂》(序跋者: 焦竑, 顾起元, 章潢), 阅顾充:《古雋考略》
2.	顾凤翔	字振羽, 1592 (或 1582) 年武状元, 青浦人, [云间]		天主实义序	绝徼	
3.	李之藻	1571-1630, 字振之, 1598 年进士, 浙江仁和人	信徒	天主实义重刻序、畸人十篇序、畸人十篇跋、题万国坤舆图、表度说序、圣水纪言序、同文算指序(演)、浑盖通宪图说序(演)、圆容较义序(演)、刻天学初函题辞、读景教碑书后(1625)、地舆万国全图总说、刻职方外纪序、睡画二答引、代疑篇序、辨学遗牍跋、表度说序、浑平仪说序、泰西水法订正、寰有诠(达辞)、名理探(达辞)、阅天问略(1615)	绝徼	有《頰宫礼乐疏》(序跋者: 林欲楫, 门人晋江冯时来校); 序于谦:《于忠肃公集》(序跋者: 叶向高, 苏茂相); 校刻[宋]秦观《淮海集》; 校刻[宋]陈造:《江湖长翁文集》; 序[宋]文天祥:《宋文文山先生全集》; 序顾充:《古雋考略》; 孙为李禧熊(顺治五年举人, 壬辰进士) <sup>2</sup>
4.	汪汝淳	1551-1610, 字孟朴, 安徽新都人		(重刻) 天主实义跋、畸人十篇(1611)后跋(1608)、七克后跋、二十五言(c.1606)、同文算指	绝徼, CCT <sup>3</sup>	校刻《明初四家诗》; 校刻杨基:《重刻杨孟载眉庵集》; 校刻高启:《重刻高太史大全集》; 校刻张羽:《重刻张来仪静居集》; 校刻徐贲:《重刻徐幼文北

<sup>1</sup> 即《绝徼同文纪》, BNF: Courant 9254。

<sup>2</sup> 《康熙仁和县志》, 《中国地方志集成》5, 页 204 下。

<sup>3</sup> 即 Chinese Christian Texts Database (Leuven Univeristy)。

						郭集》、刻《南屏净慈寺志》（虞淳熙序）
5.	刘胤昌	? - 1618, 字燕及, 1604 年进士, [浣城] 桐城人		畸人十篇序、答乡人书（又署徐光启）、利子碑记	绝微	有《刘氏类山》（序跋者：刘胤昌，汤显祖，刘胤芳校）
6.	周炳谟	? - 1625, 字仲颢, 1604 年进士, 无锡人		重刻畸人十篇序、校阅几何原本	绝微 CCT	序黄正色：《斗南黄先生辽阳稿》（序跋者：顾宪成，高攀龙，周炳谟，黄学海、黄懋勋校刊）
7.	王家植	字木仲, 1604 年进士, 滨州人, [渤海]		题畸人十篇小引、冷石生演畸人十规（c.1609）	绝微	《史荟》（批点）
8.	程百二	原名輿, 字幼輿, 自号瓦全道人, 新安人		题万国图小序	绝微	刻印《方輿胜略》18 卷《附录》1 卷（序跋者：李维祯、南师仲、焦竑、王锡爵等）
9.	王锡爵	1534-1610, 字符馭, 1562 年进士, 太仓人		方輿胜略引	绝微	有《王文肃公文草》；曾序瞿景淳《瞿文懿公集》，序王世贞：《弇州山人续稿》；序王世贞：《弇州山人续稿选》；序马自强：《马文庄公文集选》；序周献臣：《鸞林外编》
10.	徐光启	1562 - 1633, 1604 年进士, 字子先, 号玄扈, 南直上海人	信徒	题万国二图序、跋二十五言、（刻）几何原本序、几何原本杂议（笔授）、勾股义序、勾股义（1607）、简平仪说序（1611）、题测量法义（笔受）、泰西水法序（笔记）、十诫铭、八真福铭、十四哀矜铭、七克铭、景教堂碑记（c.1632）、题万国二图图序、刻几何原本序、题几何原本再校本、刻同文算指序、造物主垂像略说、破迷、辨学疏稿、辟释氏诸妄、西洋新法历	绝微、东传三编 <sup>4</sup> 、译著 <sup>5</sup>	有《新刻徐玄扈先生纂辑毛诗六帖讲意》（邹之麟校、唐振吾督刊，序跋者：唐国士）；有《农政全书》（张国维、方岳贡鉴定）；序黄体仁：《四然斋藏稿》（门人王偕春校）；序杨育秀：《玩易堂诗集》、《农政全书》、《钦奉明旨录

<sup>4</sup> 即《天主教东传文献三编》。

<sup>5</sup> 即徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》。

				书、灵言蠹勺（笔录，1624）、督修五纬表、督修大测二卷、校推验正道论、諏咨偶编、日躔历指（督修）、测量异同（1617）、定法平方算术（c.1614）、圣教规诫箴赞（1650—1700）、圣母像赞、校推验正道论（高一志）、徐氏庖言（1627?）、正道题纲（二）、治历缘起（1645）、阅天问略		呈前疏疏》（《守圉全书》）、校正《古诗类苑》（张之象纂辑，俞显卿补订，张所敬、徐光启、俞显谟校正）
11.	祁光宗	1562 ? — 1630，字伯裕，别号念东，1598 进士，明滑县人		题万国坤輿图	绝徼	耿随朝：《名物类考》（序跋者：成基命，张新诏，祁光宗，胡权，朱煥，耿如琦，耿如谨）；序白辉：《日涉编》，序顾充：《古雋考略》
12.	吴中明	字知常，号左海，1586 年进士，歙人		题万国坤輿图	绝徼	序赵统：《骊山集》（杨光训选）
13.	杨景淳	字疑始，四川人		跋万国坤輿图	绝徼	
14.	陈民志	1561—1625，字允定，1592 年进士，泌阳人		题万国坤輿图	绝徼	与翁正春同榜
15.	张京元	字思德，又字无始，1604 年进士，泰兴人		题万国二圆图序	绝徼	与陶望龄、陈继儒、王泮序何三畏《新刻漱六斋全集》，序李维楨、陶望龄：《新刻批点金墨子》
16.	熊明遇	1580—1650，字良孺，1601 进士，江西进贤人		表度序、七克引、阅天问略（1615）	绝徼	序许獬《丛青轩集》、校梓刘麟《刘清惠公集》，與顾起元、李日华序黄汝亨《寓林集》、沈演曾序熊明遇《绿雪楼集》，张蔚然（1597 举人，长溪县令，万历四十四年任福安知县，张星曜叔叔，

						子为张光球、张堦、张坛 <sup>6</sup> ) 跋
17.	周子愚	钦天监五官正，浙江慈溪人		表度说(笔记)、订正测食二卷	绝徼	天启四年二月，同工部侍郎陈长祚择葬怀冲太子
18.	卓尔康	字去病，1612年举人，杭县人，授祥符教谕，历升工部员外郎，左迁常州府简校，徙大同府推官。		表度说(笔记)、订正测食物二卷、阅天问略	绝徼	有《春秋辩义》(序跋者：卓尔康，孔贞运，阮汉闻，张文光，石确)，《易学全书》
19.	周希令	字子仪，豫章人		题天问略	绝徼	《重刻黄文节山谷先生文集》，《新刻春秋谈虎讲意》(方尚恂、徐有成裁定)
20.	孔贞时	字泰华，1613年进士，句容人		天问略小序	绝徼	有《在鲁斋文集》(序跋者：叶灿，曹可明，孔贞运，孔尚豫编次)，有《候沈铭镇宗伯》，弟贞运、贞会、贞得
21.	王应熊	? - 1646，字非熊，1613年进士，巴县人		刻天问略题词、古今交食考(1635)	绝徼	
22.	曹于汴	1557 - 1634，字自梁，1592年进士，安邑人		泰西水法序、七克序	绝徼	有《仰节堂集》；与邹元标、赵南星、焦竑、高攀龙序冯从吾《冯少墟集》
23.	郑以伟	? - 1633年，字子器，号方水，1601年进士，上饶人		泰西水法序、七克序	绝徼	与黄汝亨、谢肇淛、杨师孔序杨师孔《秀野堂集十种》；序叶盛《叶文庄公奏疏稿》；有《灵山藏笨庵吟》
24.	彭惟成	字符性，1601年进士，庐陵		圣德来远序、泰西水法序	绝徼	

<sup>6</sup> 张光球，崇祯六年举人，经魁，山阴籍；张堦，天启四年举人，官至工部郎中；张坛，顺治七年举人。《康熙仁和县志》，《中国地方志集成》5，页204上、203下、205上。

25.	杨廷筠	1573—1620，字振之，又字我存，号凉庵、凉庵居士，1594年举人，1598年进士，浙江仁和人	信徒	七克序、同文算指通编序、绝微同文纪序（1617）、涤罪正规小引、职方外纪序、刻西学凡序、张弥额尔遗迹序、辨学遗牍跋、论释氏之非（1601）、同文算指通编序、格言六则（署独醒斋主人）、天释明辨、鸱鸢不并鸣说；汇记职方外纪、策怠警喻引、天释明辨、代疑篇、圣水纪言、西学十诫初解、阅天问略（1615）	绝微，CCT、集解 <sup>7</sup>	订丘浚所辑《文公家礼仪器节》；校梓姚文蔚《省括编》（序跋者：陈懿典，黄汝亨，杨廷筠，黄体仁，黄居中）；序毛一鹭汇编《范文正公集》；父亲为杨兆坊（有《杨氏塾训》六卷），祖父为杨周（字道甫，嘉靖二十年进士），兄弟为杨廷槐（万历二十二举人，二十三年进士） <sup>8</sup>
26.	陈亮采 <sup>9</sup>	字惠父，1595年进士，泉州		七克序	绝微	有《黄吾野先生诗集序》
27.	彭端吾	1568？—1620？，1601年进士，字符庄，号嵩螺，夏邑人		西圣七编序	绝微	重梓《痘疹世医心法》（万全集、赵华校）；刻《左氏兵略》（序跋者：彭端吾，杨时伟，陈以敬）
28.	崔涓	字震水，号鹤汀，1601年进士，芜湖人		庞子七克总序、伏傲小序、平妬小序、解贫小序、熄忿小序、塞饕小序、坊淫小序、策怠小序	绝微	着有《知幻草》、《衢问》、《南岳》等集
29.	樊鼎遇	字长卿，明末举人		西圣七编跋	绝微	着有《智林》五十五卷，知德阳
30.	王臣夔	龙溪		题测候图说	绝微	《测候图说》一卷、王应遴子
31.	张汝霖	1561？—1625，字肃之，号雨若，晚年号园居士，张岱祖父，1595年进士，官至广西参议		西士超言小序	绝微	校《龙溪王先生全集》，评选《徐文长逸稿》，校《汤海若问棘邮草》，序《秀野堂集十种》，订《广皇舆考》（张天复编，男元怵广，孙汝霖、汝懋订）
32.	熊士旂	进贤，南昌	信徒	天教駢述、职方外纪跋、西学	绝微	杨廷筠、李之藻讲

<sup>7</sup> 即《天学集解》，参见 Dudink, Ad. “The Rediscovery of a Seventeenth-Century Collection of Chinese Christian Texts: The Manuscript *Tianxue jijie*”, in *Sino-Western Cultural Relations Journal* 15 (1993), pp. 1-26.

<sup>8</sup> 《康熙仁和县志》，《中国地方志集成》5，页 191 上、192 上、下。

<sup>9</sup> 陈亮采，字惠甫，万历乙未进士，历刑部郎中，出守台州，转湖州，均田定赋，毋俾隐匿。调莱州守，广设学田，培养士类。擢山东兵备道，历升浙江按察使。以亲老乞归。卒。祀乡贤。《晋江县志》卷十，乾隆三十年刊本，页 283 下。

				凡(跋)、策怠警喻(及跋)、阅圣梦歌、张识传(艾儒略合著,张弥克尔遗迹)		学武林,曾与瞿九思游
33.	张赓	c.1570-1646/7 字夏詹,又字明皋,圣名玛竇,1597举人,平湖教谕,闽漳人		用夏解、杨淇园先生事迹序、天学略义序、口铎日钞序、题天释明辨(叙)、泉郡南邑西山古石圣架碑式、武荣出地十字架碑序、圣梦歌序、代疑续篇跋、校阅代疑续篇(1635)、题天释明辨、圣教信证(附耶稣会士所著书目)、题五十言余、励修一鉴序、况义(笔传,1625)、阅杨淇园先生事迹有感、天学证符、圣若撒法始末述略(订,1645),校万物真原、先天易议、[圣母玫瑰]玫瑰经十五端图经(c.1637)、三山论学纪(福州版)、润身后编(郭居静译)、天学解惑、天主亲立领洗告解二要规之理、悌尼削世纪(1630)	绝徼,东传续编、 <sup>10</sup> 东传三编、点睛 <sup>11</sup>	
34.	吴右		信徒	圣若撒法始末述略(较刊)、校梓天主降生引义(署名吴佑,c.1640)	CCT	
35.	徐骥	徐光启子	信徒	圣若撒法始末述略(校刊)、校梓天主降生引义		文定公行实
36.	冯文昌	字研祥,又作砚祥,号吴越野民	信徒	圣若撒法始末述略(较刊)、十二宗徒像赞 <sup>12</sup> 、校梓天主降生引义、校验气[图]说(1671)、校口铎日抄	CCT	清初浙江嘉兴人,后移居杭州,诸生;题吴历《雪山图轴》
37.	吕图南	1570—1642,字尔搏,号天池,1594年举人,1598年进士,泉州人		读泰西诸书序	集解	所著有《壁观堂文集》(及《周易四书辑说》),刊《河东先生集》
38.	李佺台	1607年进士,福建南安人		天学(初函)小序	集解	与李贽是堂叔侄
39.	韩霖 <sup>13</sup>	1596?-1649,字		圣教信证(叙,1647)、警学序、	集解、东	守圉全书、二老清

<sup>10</sup> 即《天主教东传文献续编》。

<sup>11</sup> 即 The Ricci 21st Century Roundtable on the History of Christianity in China (中国基督宗教史研究电脑信息库): <http://ricci.rt.usfca.edu/bibliography/index.aspx>

<sup>12</sup> 黄一农:《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》,页243;可能与此人是两个人,《十二宗徒像赞》的冯文昌为绛州人。

<sup>13</sup> 传见[民国]徐昭俭修、[民国]杨兆泰纂:《新絳县志》卷四,民国十八年铅印本,《中国方志丛书》第423号,成文出版社,1976,页381—382。

		雨公，号寓庵，1621年举人，山西绛州人		阅警学、修润圣母行实（卷1—3）、辨教论、铎书（维风说）、序童幼教育（阅）、神鬼正纪、校修身西学、校齐家西学（卷1—5）、阅念经劝（费乐德，c.1625，1628之前）、校神鬼正纪（c.1633）、阅四末论（高一志，1636）、修润寰宇始末（c.1637）、斋克（罗雅谷，1634）	传三编、郑编卷三 <sup>14</sup> 、译著	风（李长科跋）
40.	李建泰	?—16450，字复余，1625年进士，曲沃人		铎书序	译著	序何乔远：《名山藏》
41.	李政修	字粹然，1616年进士，河内人		铎书叙	译著	山西按察使副使
42.	孙顺	1630年举人，1637年进士，字菑溪，四川锦州人		校刻铎书	香港教区 <sup>15</sup>	永历时官至兵部尚书，《黔诗纪略》录其诗一首，崇祯知绛州
43.	潘同春	1637年进士，字偕生，浙江余姚人		校刻铎书	香港教区	崇祯知蒲州
44.	丁时学	字天心，浙江山阴人		校刻铎书	香港教区	在京创“留社”（傅山：《因人私记》）
45.	黄光炜	字靡公，河南罗山人		校刻铎书	香港教区	崇祯知吉州
46.	戈用忠	1642年进士，字盖臣，浙江嘉善人		校刻铎书	香港教区	复社成员
47.	尹任	1642年进士，字水虚，山东临清人		校刻铎书	香港教区	崇祯知临汾
48.	李用质	1642年进士，字逸群，山东济宁人		校刻铎书	香港教区	崇祯知襄陵
49.	王廷抡	1642年进士，字用我，北直长垣人		校刻铎书	香港教区	崇祯知洪洞
50.	刘永庆	1627年举人，字云祉，南直睢宁人		校刻铎书	香港教区	崇祯知浮山

<sup>14</sup> 即郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》。

<sup>15</sup> 即香港教区网络古籍。

51.	石瑩玉	1642年进士，字崑仲，山西甘泉人		校刻铎书	香港教区	崇祯知曲沃，知绛州
52.	程沉	1624年举人，字九峻，河南郟县人		校刻铎书	香港教区	崇祯知翼城
53.	刘达	1637年进士，字淇瞻，北直潜县人		校刻铎书	香港教区	崇祯知河津，刘芳久继任
54.	刘芳久	1627年举人，字志永，贵州平溪人		校刻铎书	香港教区	崇祯知闻喜
55.	赵凤雏	1636年举人，字霞城，陕西三水人		校刻铎书	香港教区	崇祯知平陆
56.	倪光薦	1556年进士，字相如，号东洲，北直平谷人，[津门]		校刻铎书、校修身西学	香港教区 CCT	书《东岳庙金灯碑》（刘显绩撰，1648），嘉靖知华亭，崇祯知芮城，官至工部尚书
57.	白足长	字太李，陕西清澗人，拔贡		校刻铎书	香港教区	崇祯知稷山
58.	王敏	字临黄，陕西郃阳人		校刻铎书	香港教区	崇祯知绛县
59.	杨家龙	? - 1644，字惕若，北直曲周人，选贡		校刻铎书	香港教区	崇祯知乡宁，迁忻州知州
60.	韩垵	? - 1642，1633年举人		阅譬学（1633）、校修身西学	集解、东传三编	辛全门人（辛全：《四书说》）
61.	韩云 <sup>16</sup>	? - 1639，字景伯，1612年举于乡，绛州人		达道纪言序（纂述，1636）、订空际格致（c.1633）、订铎书、修润寰宇始末（c.1637）、校天主教经解（罗雅谷）、西儒耳目资（金尼阁，韩云诠订）、校修身西学、斋克（罗雅谷，1634）	集解、东传三编	彭城太守（崇祯）、莲勺官舍，寄籍松江青浦，徐州知州
62.	韩霞	字九光		订铎书		
63.	陈所性	崇祯元年恩选贡		阅空际格致、修润圣母行实卷1、西儒耳目资、阅天主教四末论、校励学古言（1632）、筹算（受法）、校齐家西学（卷4、	集解、东传三编、点睛	（顺治）《绛县志》（与赵士弘等纂修），汤若望门人

<sup>16</sup> 韩云，字景伯，万历壬子举人，任徐州，改汉中推官。再起葭州。藏书数万卷，法帖数千卷。与相国徐元扈、宗伯董思白称文字交。其于星象、音韵之学，无不究心。诗工七言律，字摹苏玉局。值流寇四起，州城议筑銃台，制銃数十置台上。顺治六年之变，雷轰霆击，守围增壮，实攸赖焉。祀乡贤。《新絳县志》卷四，民国十八年铅印本，页 332。

				5)、阅四末论卷一		
64.	和鼎	字子新，关中		参阅达道纪言（1636）	东传三编	
65.	吴宿	字汉通，江西新昌县		天主降生引义跋、人罪至重序（1698）、答客问今本序、跋天主降生引义、阅注默想神工（石铎球,c.1700）	集解、译著、CCT	嘉禾学署“临汝轩”
66.	李长祚	字敬亭，1705年任溱浦知县，南丰		人罪至重序（1698）、校默想神工	译著	与刘凝善，序刘凝《周宣王石鼓文定本二卷》
67.	周志	字于道，圣名雅各[伯志]，长洲	信徒	身心四要（序，1649）、天学蒙引（与何大化合著）、天教便蒙（序、小引、再引，1650s）、读易记（1678）、辑口铎合钞（1650s）、默想要端、人生四末（c.1655）、四末略说（c.1655）、校验气[图]说（1671）	译著 CCT	天学蒙引
68.	孙枝懋	字载同		身心四要（阅）	译著	
69.	钱明印	字天目，海虞		身心四要（参订）、辨惑论（贾宜睦合著）	译著 CCT	
70.	丘曰知	字奥定，松江上海人		圣体规仪序（潘国光，定）、圣教四规后跋、跋十诫劝论圣迹（潘国光，1650）	集解	
71.	丘曰旦	沪淞		删润原污亏益	译著	
72.	陆希言	1630—1704，字思默，华亭人[云间]	信徒	重校（笔润）原污亏益、亿说（1687）、新刻主保单小引（1701，姚全璧镂板）、校慎思录、澳门记、新刻住保单（1701）、周年瞻礼口铎（周年主日瞻礼口铎，1690）	译著	吴历友，1680 与吴一起入澳门，耶稣会士
73.	杨陞	圣名谙多尼，涿鹿	信徒	亿说小引（1687）	译著	希言同学，吴历友
74.	汪弟诺	娄东	信徒	亿说引	译著	吴历友
75.	许琮	字宗玉，古吴		亿说小序	译著	希言友
76.	朱宗元	ca. 1615-1660, 1646 年贡生，五年举人，浙江鄞县人		订证总督序、校[天主圣教]十诫直诠（阳玛诺，及序，1642）、辨敬录朱序、拯民略说（拯世略说）自叙、校正天学略义、天主圣教豁疑论、答客问、预参校《提正编》（1659）、订轻世金书四卷、校炤迷四镜、郊社之礼所以事上帝也（1648?）、破迷论	集解、东传续编、三编	

77.	叶向高	1559—1627，字进卿，号台山，1583年进士，福建福清人		天学十诫初解序、职方外纪序重梓序、(三山论学纪)	集解、译著	四夷考八卷、福唐风雅集不分卷、纶扉奏草三十卷、续纶扉奏草十四卷；苍霞草(序跋者：顾起元，董应举，陈邦瞻，曹学佺)；冯复京：《六家诗名物疏》(序跋者：叶向高，焦竑)；申时行：《赐闲堂集》(序跋者：焦竑，邹元标，李维桢，叶向高，冯时可)；郭造卿(福清人)：《海岳山房存稿》(序跋者：叶向高，顾起元，陈勋，董应举，叶向高订)
78.	李祖白	字白也，夏官监正，死于1665年(历狱)，毗陵人	信徒	哀矜行论序、主制群征跋、大道行(1658)、修润圣母行实卷三、天学传概、远镜说(译1626)、预参校提正编(1659)、同善说不分卷、五纬表(受法)、求说(受)、比例规解(1631/1635)、测量全义(卷三、十)、恒星历指(1631)、浑天仪说(1636)、交食表、交食历指(1634)、润周岁警言(罗雅谷1634)、五纬历指(1635)、月离历指、斋克(罗雅谷，1634)、月离表	集解、东传三编、CCT	汤若望门人
79.	艾庭槐	字台符，上海人，国子监生		校求说		父艾大有，中书舍人；祖艾可久，嘉靖壬戌进士，累官通政使，娶徐光启长孙女
80.	汪元泰	字本和，徽州婺源人		序哀矜行论及校(1633)	集解	刊刻《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》
81.	程廷瑞	字五符，圣名路加，徽州婺源人、钦天监	信徒	哀矜行论跋(润)、圣记百言(润及)跋、死说小引(龙华民)、修润圣母行实卷一、五纬表卷三、测量全义(卷七)、赤道南	集解、东传三编、译著CCT	纂修《新安世忠程原录瑗公支谱》10卷

				北两总星图（说）（1634）、交食表、交食历指（1634）、润周岁警言（罗雅谷，1634）、五纬历指（1635）、月离历指、斋克（罗雅谷，1634）、月离表		
82.	李天经	1579-1660?， 1613 年进士， 字仁常，又字 性参，赵州人		督修五纬表、序名理探、崇祯历书历引（1635）、阅圣母经解（罗雅谷，c.1632）、润天主教解（罗雅谷）、治历缘起（1645）	点 睛 CCT	李天经奏译《坤輿格致》、《浑天仪说》5 卷
83.	朱毓朴	圣名若瑟		圣教源流（自叙，1636）	集解	
84.	佟国器	字汇白，1648 年举人，1653 年担任福建巡 抚，辽宁抚顺 人	信徒	天主教蒙引序（1655）、提正编叙、勅建福州天主堂碑记（1655）、十诫真诠序（1659）	集解、东 传统编， 译著	三抚密奏疏稿三卷、襄平幽愤先生录八卷、刻月令广义一卷、刻西峰字说三十三卷
85.	徐尔觉	1603-1680，字 顺之（炤斋）， 徐光启之孙， 邑庠生		圣教四规序、序坤輿格致略说一卷（1676）、求友篇序、润周岁警言（罗雅谷，1634）	集解	
86.	祝石	字子坚，兰溪 [澗水]	信徒	求友篇（1647）、校慎思录、阅形神实义（赖蒙笃）、校验气[图]说（1671）	译 著 CC T	希燕说，1684 年祝石等六人请罗文藻到兰溪慰教友、知好好学录不分卷
87.	瞿式穀	1593—?，圣 名玛竇，瞿汝 夔子，海虞人	信徒	职方外纪小言、几何要法（笔受）	集解	
88.	许胥臣	1609 年任南京 通政使司，于 此年入教，助 建南京教堂， <sup>17</sup> 浙江钱塘人	信 徒 <sup>18</sup>	职方外纪小言、西学凡引	集解	盖载图宪二卷、步天歌图、四书人物考订补（李之藻序，1627）、禹贡广览三卷
89.	米嘉穗	字大年，1631 年知郟城，福 建邵武人		西方答问序（1637）	集解	郟城县志
90.	蒋德璟	1593—1646， 字申葆，号八 公，又号若柳， 1622 年进士， 晋江		阅西方答问	译著	蒋氏藿经十二卷、蒋氏敬日草、恣书，序黄道周：《博物典汇》
91.	何乔远	1557—1631， 字穉孝，或称		西学凡序	集解	何氏镜山集不分卷、名山藏一百九

<sup>17</sup> 《利玛窦中国札记》，页 593；黄一农并不认同，而认为在南京入教者为许乐善，参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页 84。

<sup>18</sup> 《利玛窦中国札记》，页 417。

		稚孝，号匪莪，晚号镜山，1586年进士，晋江人				卷、闽书一百五十四卷、何氏万历集三十卷、皇明文征七十四卷
92.	张问达	? -1625，字德允，1583进士，陕西泾阳人		刻西儒耳目资序	集解	辑王阳明先生文钞十六卷，刻西儒耳目资
93.	王徵	1571 - 1644，字良甫，号葵心，晚号了一道人，1595举人，1622进士，陕西泾阳人	信徒	西儒耳目资序（校梓）、西儒耳目资释疑、活人丹方、代疑篇序（序旧名征信篇）、远西奇器图说录最序、新制诸器图小序、畏天爱人极论（畏天爱人极论纪言）、崇一堂日记随笔小引（又名苦修圣人来历，1638年笔记）、仁会约（序 c.1634）、杜奥定先生东来渡海苦迹（述，1637）、真福直指（二）、校修身西学	集解、东传三编	两理略四卷
94.	吴怀古	字今生		校奇器图说、订口铎日抄卷七		
95.	张纁芳	字敬一，陕西泾阳人（张问达之子）	信徒？	刻西儒耳目资	集解	序谓，“因再三请之家君，捐貲亟刻以传。”
96.	梁云构	1584-1649，1628年进士，陕西兰阳人		斐录荅汇跋	集解	豹陵集二十六卷
97.	毕拱辰	? -1644，字星伯，号湖日，1616年进士，掖县人		斐录荅汇序（删润）、泰西人身说概序（1643）	集解、译著	韵略汇通二卷
98.	谢懋明	庠生（祖父谢受谦），温陵人		弥克儿遗斑弁言跋、况义后、赠诗艾儒略	集解	谢有大（1573年举人）子，诸生
99.	刘凝	字二至，由贡生官崇义县训导，江西南丰人	信徒	本草补序（1697）、交迷合录序、四末真论序、泰西肉攫序（1679）、觉斯录（原本论、天主之名非创自西域、辨天童密云和尚三说、抚松和尚三教正论辨、辨天三说序辨）、校默想神工、天学集解	集解 CCT	《韵原》一卷、《稽礼辨论》一卷、《石鼓文定本》二卷、《尔斋文集》
100.	胡世安	? -1663，字处静，别号菊潭，1628年进士，四川井研人		超性学要序、封贺道未翁汤老先生荣荫序、民历铺注解惑序（c.1662）、修历碑记（大宗伯胡老先生赠修历文，1657）	集解	大易则通十五卷闰一卷、易史八卷首一卷、译峨巖汇录一卷续刻一卷、操縵录十卷、异鱼图

						赞笈四卷补三卷闰集一卷、龙乘十六卷、秀岩集四种五十四卷
101.	高层云	1634—1690，字二鲍，又字夔园，号菰邨，1676年进士，华亭人		超性学要叙	集解	改虫斋词
102.	姜修仁	字焦积，1681年知湘潭，1685年入教，三原人	信徒	复活论小序（1677）	集解	（康熙）湘潭县志七卷
103.	吴载鳌	1589—1647 字大车，号皜庵、竹公，1628年进士，晋江人		畸人十篇序	集解	《记荔枝》、《真乘黄》《阴符经运灼》，与诸葛羲、蒋德瑗吴载鳌、周廷鑑同年举人
104.	张能信	字成义[秉修]，慈溪	信徒	辩敬录张序（1642）、答客问原序（1643）、订正答客问、序（及校）照[炤]迷四镜（孟先生天学四镜序，1643）、破迷论	集解、译著	《刘子祠堂配享碑记》，父张九德，兄张能恭字伯安，妻刘氏，太仆卿宪女，节孝入《明史列女传》
105.	姚胤昌	字元祚，1633年举人，古句		炤迷四镜叙	译著	弟姚宇昌（仲熙，1636年举人），复社
106.	钱廷焕	1628—1644，字发公，崇祯间诸生，慈溪人		[天学]辨敬录钱序（1642）（孟儒望合著）、校炤迷四镜	集解 CCT	
107.	水荣褒			[天学]辨敬录（孟儒望合著）、校炤迷四镜（孟儒望）	CCT	
108.	张谿当	鄞县		校炤迷四镜 1643		
109.	朱弼元	鄞县		校炤迷四镜		
110.	冯文鳞	慈溪		校炤迷四镜		
111.	张紫嘉	慈溪		校炤迷四镜		
112.	钱玄爽	慈溪		校炤迷四镜		
113.	李九功	?—1681，福清人	信徒	形神实义序、励修一鉴（自序，1639）、证礼刍议、文行粹抄、慎思录、礼俗明辨（1670s）、文行粹抄（序，1678）、泰西思及艾先生行述（具稿）、泰西思及艾先生语录（参补）、问答汇抄（纂）、摘出问答汇抄、阅形	集解	

				神实义（赖蒙笃）		
114.	李良爵	李九功子		《辩祭》参评（述，李西满）		
115.	李奕芬	c.1635—1706， 字所良，李九 功子		慎思录引（汇稿）、文行粹抄引、 《辩祭》参评（李西满）、丧葬 仪式（1685）、问答汇抄（校）		
116.	张维枢	字子环，号贤 中，1598年进 士，授孝乌令， 晋江人	信徒	（三山论）学纪序（万物真原）、 （万）物（真）原二篇序、大 西利西泰子传	集解	澹然斋小草十二卷
117.	苏茂相	1567—1630， 字宏家，号石 水，御史苏士 润侄，1592年 进士，晋江人		三山论学记序	集解	苏氏韵辑四卷、新 刻官板律例临民宝 镜十卷首三卷末三 卷、皇明宝善类编 二卷
118.	黄景昉	1596—1662， 字可远、太稚， 号东厓，1625 年进士		三山论学记序	集解	国史唯疑十二卷、 古今明堂记六卷、 馆阁旧事二卷、自 叙宦梦录四卷、屏 居十二课一卷
119.	段袭	古绛	信徒	重刻三山论学序、命梓四末论	集解、东 传续编	
120.	段袞	?—1641，字 九章，河东	信徒	阅警学（又作警学警语、警式 警语，校梓、忝阅）、修润圣母 行实、辨教论、重刻圣梦歌（附 愚觉诗）、校神鬼正纪、修润寰 宇始末、阅童幼教育、校修身 西学、校齐家西学（卷1—5）、 阅、命梓四末论	集解、东 传三编、 郑编卷 三、译著	韩霖：《守圉全书》 （首有明崇祯九年 韩熿序，序跋者： 雷翀，李建泰，段 袞，张克俭，王大 武，韩云序，屈必 伸题辞）
121.	段冕	段袞之子	信徒	重刻圣梦歌		
122.	段昱	段袞侄子	信徒	重刻圣梦歌		
123.	段晟	段袞侄子	信徒	重刻圣梦歌		
124.	瞿式耜	1590—1650， 字起田，号稼 轩，1616年进 士，常熟人	信徒	性学阐述序、笔受几何要法	集解	媿林漫录不分卷、 浩气吟一卷
125.	朱时亨	字德先，江西 人		性学阐述引（校刊，1646）	集解	
126.	陈仪	字绍凤，1610 年进士，福建 闽县人		性学阐述序（一作灵性篇）	集解	直隶河渠志一卷、 陈学士文集十八卷
127.	陈长祚	1545—?，字 以玠，陈瑞子， 1564年举人， 1571年进士	信徒	灵性篇序（艾儒略，c.1627）	集解	天启四年二月，同 钦天监正周子愚择 葬怀冲太子

128.	邵捷春	? - 1641, 字肇复, 1619 年进士, 侯官人		灵性篇序	集解	闽省贤书七卷、剑津集十卷、次韵落花诗一卷
129.	孙元化	1581 - 1632, 字初阳, 号火东, 松江嘉定人	信徒	则圣十篇引、登莱都察院孙为谢雨事、谢雨告示、日晷图法一卷(笔受)、睡答(订)、画答(订)、西法神机 1622/3	集解	顺天中式
130.	瞿汝夔	字太素, 瞿式穀父, 常熟		大西域利公友论、大西域利公友论序	集解	刻大方广佛华严经八十一卷
131.	陈继儒	1558 - 1639, 字仲醇, 号眉公、麋公, 诸生, 华亭人		友论小序	集解	岩栖幽事、读书十六观、枕谭一卷
132.	朱廷策	字铭常, 嘉兴府生员		友论题词	集解	朱国祚《郡侯长谷吴公鼎修儒学碑记》碑 (陈懿典) <sup>19</sup>
133.	阵邦俊			高寄斋订正友论一卷即利玛窦友论		
134.	沈光裕	字仲连, 号种莲, 锦衣卫大兴人, 1640 年进士		述友篇叙、赠诗汤若望、论道术 (1652)	集解	节录绛守居园池记一卷补记一卷
135.	张安茂	1647 年进士 [兄张安豫] [西湖旅客], 松江人		述友篇序	集解	泮宫礼乐全书十六卷, 几社成员 [许纘曾]
136.	诸葛羲	字基画, 号沪水, 1624 年举人, 1628 年进士, 福建府晋江人		画答序	集解	《诸葛孔明全集》、《笔谈日录》, 刻印过李光缙《景璧集》7 卷。崇祯五年 (1632) 刻印过汉诸葛亮《汉丞相忠武侯书》3 卷
137.	林一儁	字用吁, 福唐	信徒	圣梦歌小引、口铎日钞序、序文行粹抄	集解	
138.	李九标	? - 1646?, 字其香, 福清	信徒	圣梦歌跋、口铎日钞小引、口铎日钞第三卷纪事、口铎日钞第四卷小言、较阅励修一鉴、读利先生传 (大西利先生行迹) 后 (1630/1631)	集解 CCT	《枕书》、任职于隆武太常寺
139.	苏负英	晋江		阅圣梦歌	CCT	赠诗艾儒略

<sup>19</sup> 嘉兴文化广电新闻出版局编:《嘉兴历代碑刻集》, 群言出版社 2007, 页 143。

140.	潘师孔	桃源		阅圣梦歌	CCT	曾赠诗艾儒略
141.	汪秉元	字初甫，号幼起，1616年进士，婺源人		圣记百言叙（陆若汉：公沙效忠纪，1632）	集解	紫阳书院
142.	祝茂善			刻圣记百言	译著	
143.	蔡铁	字石奴，康熙岁贡，瑞州府新昌人		重订答客问序	集解	
144.	凌宇兴	字梦雒，1660年举人，瑞州府新昌		答客问序	集解	
145.	李爽	字南公，瑞州府新昌		答客问序(1662)、续答客问序、跋天主教四字经文(艾儒略，1642)	集解	《秦汉风格》，编辑《天主圣教四字经文》(1663)
146.	何世贞	字公介，诸生 <sup>20</sup> ，虞山人	信徒	崇正必辨（崇正必辨自叙，1672）、预参校《提正编》（1659）、葛言（何相公撰 1680—1692）、许嘉禄传（常熟许永龄？—1675）	集解 CCT	吴渔山、唐磷（天石）阅《崇正必辨》后集上卷 1672；许士柔（1587—1642，1622 进士）孙
147.	陈衷丹	字葵伯，任候官县训导，仙溪人	信徒	励修一鉴叙、参订枕书	集解	雍正初，与陈衷经同入忠义孝悌祠（原址为敬一亭） <sup>21</sup>
148.	李嗣玄	?—1661，字又玄[德望]，号息轩，绥安人	信徒	励修一鉴序（订正）、与黎茂才辨天学书、福州重建天主圣堂记、建天主圣堂疏（c.1641）、泰西思及艾先生行述（笔述）、泰西思及艾先生语录（摘述）	集解、译著、CCT	刻《靖康传信录》（崇祯 12 年）
149.	叶益蕃	1595—?，字君锡，叶向高长孙，尚宝寺丞，福唐	信徒	三山仁会小引、参校几何要法（崇祯四年）、三山论学纪（福州版）	集解	1625 建三山堂，亦是黄檗寺檀越；《请密云禅师住黄檗》 <sup>22</sup> ，其女有《寄愁集八卷》，《释愁吟二卷》
150.	陈于阶	徐光启甥，字仲台，号瞻一，福王时，钦天监博士，吴淞		校梓几何要法、大测二卷（受法）（1631）、日躔历指（受法）、测量全义（卷一、八、九、十）、赤道南北两总星图（说）（1634）、校斐录答汇（斐录汇答 1636）、恒星表（恒星经纬表，1631）、恒星经纬图说	CCT	徐秉义《明末忠烈纪实》、汤若望、罗雅谷门人

<sup>20</sup> [清]郑钟祥、[清]张瀛修、[清]庞鸿文等纂：《光绪常昭合志稿》卷三十一《人物十》义行（江苏古籍出版社，1991），页 532 下—533 上。

<sup>21</sup> 《仙游县志》卷二十四上《学校志四》学祠，页 83。

<sup>22</sup> 杜濬祥：《中国佛寺史志汇刊》第三辑第 4 册，《黄檗山寺志》卷 6，丹青图书有限公司，页 273—274。

				(1631)、恒星历指(1631)、黄赤道距度表、黄赤正球、交食表、交食历指(1634)、月离表		
151.	陈应登	历算钦天监天文生，山阴人		校梓几何要法、大测二卷(受法)、日躔历指(受法)、测天约说(1628?)、恒星表(1631)、恒星经纬图说(1631)、恒星历指(1631)、交食表、交食历指(1634)		汤若望、罗雅谷门人
152.	周胤	钦天监秋官正		大测二卷(受法)、比例规解、测天约说(1628?)、浑天仪说(1636)、五纬历指(1635)	CCT	汤若望门人
153.	潘国祥			大测二卷(受法)、五纬表卷四、测量全义(卷五)、浑天仪说(1636)、交食历指(1634)、日躔表(1631)、五纬历指(1635)	CCT	汤若望门人
154.	刘有庆	钦天监五官司历		大测二卷(受法)、五纬表(受法)、测量全义(卷四)、恒星表(1631)、浑天仪说(1636)、交食表、交食历指(1634)、五纬历指(1635)、月离历指、月离表	CCT	汤若望门人
155.	许纘曾	1627—1700，字孝修，号鹤沙，别号悟西，室名宝纶堂，1649年进士，华亭人	信徒	未来辨论序(1660)、十诫劝论圣迹序(潘国光，1650)	集解、译著	河南教处提刑按察司，几社成员，宝纶堂稿、滇行纪程一卷、太上感应篇图说八卷、滇行杂咏一卷
156.	王世其	圣名若翰，武林	信徒	合刻辟妄条驳序	集解	天学集解作王世其，其他本作王若翰
157.	洪济	字楫民，仁和	信徒	辟略说条驳(辟略说条驳序)、祭祀问答(c.1680，署名洪依纳爵，与朱西满、杨伯多禄、杭州沐化门生合著)	集解 CCT	圣名可能是依纳爵、洪济与朱轼记载1679年常熟会长吴历等十三人(王之纲、沈绍芳、苏祖德、钱穉、陈各伯、鲍重义、钱籽、钱耘、包山、张鸿祚、倪珮、苏汝明)

						来杭看鲁日满遗骨 23
158.	张星曜	1633—c.1715, 字紫臣, 仁和	信徒	辟略说条驳(辟略说条驳序、 辟略说条驳引言)、天儒同异考 (天儒同异考合定本序、天教 合儒序、天教补儒前言、天教 补儒后跋、天教超儒序、天教 超儒跋)、天教明辨、徐光启行 略(1678)、通鉴纪事本末补后 编(1690)、钦命传教约述 (c.1712, 昭代钦崇天教至华 叙略)、圣教赞铭、祀典说	集解	通鉴纪事本末补后 编(附家学源流)、 葵窗辨教录
159.	张又龄	字度九, 仁和		天教明辨校讎, 参订补后编		
160.	诸殿鲲	字际南, 仁和		天儒同异考弁言		《报国丹枫》, 订正 《新步天歌》、十二 宫垣星性情等第歌
161.	丁允泰	字履安, 济阳		天教明辨创意		清初有画家丁允泰 (女丁瑜), 钱塘人
162.	严赞化	字思参, 清漳	信徒	论焚楮非理、辟轮回说、订正 励修一鉴、序慎思录、鉴订李 师条问(c.1695)	集解	
163.	郑洪猷	字伯升号彝 铭, 1628年进 士, 陆丰人		几何要法序、大测、恒星经纬 图说(1631)	集解	著有《遽津汇藻》, 汤若望门人《大测》 二卷
164.	樊良枢	字尚植, 号致 虚, 进贤人, 1604年进士, 知仁和县, 任 云南副使、浙 江副使		楔浑盖通宪图说跋	集解	密庵寤言二卷,《易 疑》一卷,《易象》 二卷,《诗商》五卷, 《樊致虚诗集》, 《帝京景物略》(夜 宿碧云寺听泉), 曾 与祿宏、黄汝亨交 往
165.	郑怀魁	1563—1612, 字辂思, 号心 葵, 1595年进 士, 龙溪人		订浑盖通宪图说(1607)	点睛	葵圃存集三十卷 (郑爵魁), 于芝山 组“吟社”(七才 子),《海赋》
166.	汪应魁	字文可, 新安 任		奇器图说小序(校订, 1627)	集解	贻经堂, 增订唐宋 八大家选二十四 卷, 刻远西奇器图 说录最三卷
167.	武位中	扬州训导, 歙 县人		奇器图说后序(校梓)	集解	刻远西奇器图说录 最三卷 1628

<sup>23</sup> 章文钦:《吴渔山及其华化天学》, 页 112。

168.	朱鼎澣	东庸		西国记法序、参定	集解	外父为徐[方牧]
169.	郑鄮	1594—1639， 字谦止，又字 祚长，号峯阳， 1622年进士， 武进人		畏天爱人极论序（序圣贤以敬 天爱人）	集解、郑 编卷三	计六奇《明季北略》 卷15《郑鄮本末》， 王文成传一卷、峯 阳草堂诗集八卷、 宋三大臣汇志二十 一卷，曾序吕维祺： 《音韵日月灯六十四卷》
170.	许之渐	1613—1701， 字仪吉，号青 屿，常州武进， 1655年进士， 法名济霏		天学传概（李祖白撰）序	集解	《武进天宁寺志》 卷八《宗统编年序》 （1693，纪荫撰） 不分卷，槐荣堂诗 钞
171.	邵辅忠	1595年进士， 官工部郎中 <sup>24</sup> ， 定海人		天学说	集解	有子二：似欧（之 文，明经）、似雍（之 尧，诸生）
172.	尚祜卿	1619—？， 1639年举人， 识己（韦堂）， 淮阴人（天民）		天儒印说、参阅天儒印、正学 镬石（天儒同异）、补儒文告 （1664）、天儒印正（论义）	集解、东 传续编、 译著	1639年举人，1659 年知潍县
173.	尚弼 [闵王 弼]	天民，尚祜卿 子		正学镬石叙、天儒印正序	集解、东 传三编、 译著	敬一篇、辟妄摘录
174.	魏学渠	字子存，号青 城，1648年举 人，嘉善人		天儒印序	集解	青城词一卷、春城 词三卷、刻楚辞笺 注四卷
175.	魏学濂	1608—1644， 字子一，号内 斋，1643年进 士，魏大中次 子		较正天学略义	集解、东 传续编	忠孝实纪、魏氏忠 孝全集二种三十二 卷
176.	雷翀 <sup>25</sup>	绛州知州		绛州正堂雷（翀）为尊天辟邪 事告示（崇祯八年）、序《守圉 全书》	集解	豫章语录一卷（载 雷浚撰《雷刻八 种》）
177.	左光先	左光斗弟，字 述之，一字罗 生，号三山， 1624年领乡 荐，桐城人		建宁县正堂左为遵明旨褒天学 以一趋向告示	集解	桐城左侍御疏稿一 卷、宋李忠定公奏 议选十五卷文集选 二十九卷首四卷 （与李嗣玄父亲李 春熙刻）

<sup>24</sup> 黄一农、方豪认为邵辅忠与明明子为两人，参见黄一农：《邵辅忠〈天学说〉小考》。

<sup>25</sup> 雷翀，陕西郃阳人，以举人知绛州。忠厚惻怛，惠爱士民。祷雨辄应，禳火反风立殄。大豪为民除害。孙学谦第进士，仕至监察御史。《新绛县志》卷四，民国十八年铅印本卷四，页381—382。

178.	刘肇国	字阮僊，号木田，1643年进士，潜江人		[赠]天主新堂记（c.1651）	集解	《宝华山志》卷十三《妙峰禅师像赞》，与龚鼎孳、魏学濂任大顺朝，《芟湄诗集》。
179.	金之俊	1594—1670，字岂凡，1619年进士，吴江人		寿汤道未七秩文	集解	冯母范氏墓志铭一卷、问心录不分卷、金文通公集、息斋集、珥笔闲吟一卷、金岂凡诗选一卷
180.	魏裔介	1616—1686，字石生，号贞庵，又号昆林。1646年进士，直隶柏乡人		寿汤道未七秩文	集解	樗林间笔一卷偶笔二卷续三卷、屿舫诗集七卷、昆林小品集三卷、述古自警一卷、魏石生诗选一卷
181.	龚鼎孳	1615—1673，字孝升，号芝麓，1634年进士，合肥人		寿汤道未七秩文	集解	过岭集一卷、稻香楼集一卷、尊拙斋诗集四卷、香严斋词、芝麓诗钞三卷
182.	王崇简	1602—1678（1675），字敬哉，一作敬斋，1643年进士，顺天宛平		贺道未翁汤先生荣荫序	集解	青箱堂诗三十三卷文集十二卷遗稿续刻一卷年谱一卷
183.	韩菼	1637—1704，字符少，别号慕庐，1673年进士，长洲人		古今敬天鉴（天学本义）序（1700—1707）	CCT	江阴城守纪二卷、取友论一卷
184.	康丕疆	河东		校刻代疑篇（1621）	CCT	
185.	林文英	字碧山，畅若，闽中人		答客问（重梓）序（1697）	郑编卷三	
186.	严谟	1640—？，字定猷，圣名保禄，1709年贡生，闽漳		天帝考、诗书辨错解、辨祭、辨祭后志（1695）、草稿（1690—1695）、草稿抄白（1690）、存璞篇（1680—1700）、祭祖考（1680—1685）、祭祖原意、考疑（1680s）、李师条问（c.1695）、序人类真安（玫瑰经人类真安，欧加略，c.1680）、宗庙祠堂考（庙祠考，c.1680s）、木主考、致穆老师文两首附跋一首	郑编卷四、点睛、CCT	严赞化子
187.	顾玛略			阅崇正必辨卷一（1672）	郑编卷四	

188.	方宾			阅崇正必辨卷一、三	郑编卷四	
189.	汪之泰			阅崇正必辨卷二	郑编卷四	
190.	刘聿昭			阅崇正必辨卷二	郑编卷四	
191.	邹劭	字迈庵，古吴人		阅崇正必辨卷三、校慎思录	郑编卷四、点睛	
192.	罗广平			醒迷篇（1667）	郑编卷四	
193.	陈薰	字鸥淳，句吴		开天宝钥（景教碑颂解，1705）、性学醒迷（1701）	郑编卷四、译著	性学醒迷为辟佛老著作，王宏翰友
194.	孙致弥	1642—1709，字恺士，1688年进士，孙元化之孙		序性学醒迷		秋左堂詩六卷詞四卷、梅沂詞一卷、詞鵠初編十五卷、序张潮《幽梦影》（自称江东同学），与张鹏翮等称“六君子”
195.	万世祺	字敬一		阅开天宝钥	郑编卷四	
196.	李名世	字扬后		阅开天宝钥	郑编卷四	
197.	倪会宣	字尔猷		阅开天宝钥	郑编卷四	
198.	刘淑章	字涣文		阅开天宝钥	郑编卷四	
199.	盛守谦	字志抑		阅开天宝钥	郑编卷四	
200.	王兆武	字圣发，为陈的门人		编次开天宝钥、（哀矜十四论点评）	郑编卷四	王宏翰子
201.	王兆成	字圣启，教中门人		编次开天宝钥	郑编卷四	王宏翰子
202.	陈法礼	陈薰弟，字嘉约		编次开天宝钥	郑编卷四	
203.	陈光瞻	陈薰侄，字继芳		编次开天宝钥	郑编卷四	
204.	陈光甄	陈薰男，字鉴彰		编次开天宝钥	郑编卷四	
205.	瞿炯	字用晦		序澳门记	CCT	
206.	殷藩	天学旅人		开天宝钥序（1705）、（陆希言）澳门记点评	郑编卷四	
207.	印淳奄			开天宝钥（景教碑颂解点评）	郑编卷四	

208.	沈湘成	圣名若翰		开天宝钥（景教碑颂解点评）、 奉天学徐启元行实小记（1701）	郑编卷 四、译著	值会长
209.	羲偶来			开天宝钥（景教碑颂解点评）	郑编卷 四	
210.	朱昶公			开天宝钥（天儒合一论点评）	郑编卷 四	
211.	李杨侯			开天宝钥（天堂真福论点评）	郑编卷 四	
212.	周南滨	圣名路加		开天宝钥（省察涤罪论点评）、 奉天学徐启元行实小记	郑编卷 四、译著	一作南宾
213.	陆丕诚	圣名安多尼		奉天学徐启元行实小记 1701		
214.	金绥吉	与金圣徵为昆 仲		开天宝钥（修身七克论点评）	郑编卷 四	与吴历交善，沈惠 于、王者佐友
215.	李受谦			开天宝钥（十字圣号论点评）	郑编卷 四	
216.	殷吉生			开天宝钥（领圣体升天论点评）	郑编卷 四	
217.	祝懋元			五纬表（受法）、八线表、测量 全义（卷四）、赤道南北两总星 图（说）（1634）、恒星经纬图 说（1631）、恒星历指（1631）、 浑天仪说（1636）、交食表、交 食历指（1634）、月离历指、月 离表	点睛、 CCT	汤若望门人
218.	邬明著			五纬表（受法）、日躔历指（受 法）、测量全义（卷五）、赤道 南北两总星图（说）（1634）、 古今交食考（1635）、恒星出没 表（1635）、恒星历指（1631）、 浑天仪说（1636）、交食表、交 食历指（1634）、日躔表（1631）、 五纬历指（1635）、月离历指、 月离表	点睛、 CCT	汤若望、罗雅谷门 人；学历小辨后附 钦天监名单：朱光 显、贾良栋、朱国 寿、刘有庆、朱光 大、贾良琦、乌明 着、朱光灿、周胤、 潘国祥
219.	周士昌			日躔历指（受法）、测量全义（卷 六）、恒星表（1631）、浑天仪 说（1636）、交食表、交食历指 （1634）、五纬历指（1635）、 学历小辨		罗雅谷门人
220.	朱廷枢			五纬表（受法）、测量全义卷一 及十、古今交食考（1635）、恒 星出没表（1635）、恒星历指 （1631）、浑天仪说（1636）、 五纬历指（1635）、月离历指	点睛、 CCT	汤若望门人
221.	贾良琦	中官监正		五纬表（受法）、时宪历、测量	点睛、	汤若望门人

				全义（卷五）、大测、恒星表（1631）、浑天仪说（1636）、交食表、交食历指（1634）、五纬历指（1635）、月离历指、月离表	CCT	
222.	魏邦纶			五纬表卷一及卷四、八线表、测量全义（卷五）、恒星历指（1631）、月离历指	点睛、CCT	
223.	鲍英齐	钦天监	信徒	五纬表卷一、北京教中公共誓状、测量全义（卷八 1631）、古今交食考（1635）、恒星出没表（1635）、浑天仪说（1636）、交食表、交食历指（1634）、日躔表（1631）、五纬历指（1635）、新制灵台仪象志（1674）	点睛、CCT	
224.	宋发	秋官监正		五纬表卷一、时宪历、测量全义（卷十）、恒星表（1631）、交食表、交食历指（1634）、五纬历指（1635）、月离历指、月离表	点睛、CCT	
225.	李次彪	钦天监	信徒	五纬表卷一、崇祯历书历引二卷附一卷（李次彪修、陈士兰校）、历引解（李次彪修，陈士兰校）、序名理探、恒星出没表（1635）、浑天仪说（1636）、五纬历指（1635）	点睛	李之藻子
226.	孙有本	钦天监春官正		五纬表卷一、新制灵台仪象志（详受）、测量全义（卷八）、古今交食考（1635）、恒星出没表（1635）、浑天仪说（1636）、交食表、五纬历指（1635）、月离表	译著、CCT	
227.	黄宏宪			五纬表卷二、筹算（受法）、测量全义（卷二）、赤道南北两总星图（说）（1634）、恒星表（1631）、浑天仪说（1636）、交食表、交食历指（1634）、日躔表（1631）、五纬历指（1635）、月离历指	点睛、CCT	汤若望门人
228.	孙嗣烈			筹算（受法）、比例规解、测量全义（卷一至卷十）、日躔表（1631）	点睛、CCT	汤若望门人
229.	掌有篆			五纬表卷二、测量全义卷九、恒星出没表（1635）、浑天仪说	点睛、CCT	

				(1636)、交食表、交食历指(1634)、五纬历指(1635)、月离表		
230.	刘蕴德	1628-?, 字素公, 1684年加入耶稣会, 1688年由罗文藻祝圣为司铎		五纬表卷二、新制灵台仪象志(笔受)、序慎思录、序文行粹抄(1680)、测量全义(卷八)、古今交食考(1635)、浑天仪说(1636)、交食表、问答汇抄(阅)、序文行粹抄(李九功)、五纬历指(1635)、月离历指、月离表	译著、点睛、CCT	1688年8月1日与吴历、万其渊由罗文藻祝圣为司铎
231.	徐瑚	秋官正		新制灵台仪象志(详受)	译著	
232.	武之彦			五纬表卷二、测量全义卷九、恒星出没表(1635)、交食表、交食历指(1634)、五纬历指(1635)、月离表	点睛、CCT	
233.	杨之华			五纬表卷三、测量全义卷六、赤道南北两总星图(说)(1634)、校斐录答汇(斐录汇答1636)、恒星出没表(1635)、恒星经纬图说(1631)、恒星历指(1631)、浑天仪说(1636)、交食表、日躔表(1631)、五纬历指(1635)、月离历指	点睛、CCT	
234.	周士泰			五纬表卷三、测量全义卷五、交食表、交食历指(1634)、日躔表(1631)、五纬历指(1635)	点睛、CCT	
235.	刘有泰	五官保章正, 死于1665年(历狱)		五纬表卷三、时宪历、测量全义(卷六)、交食历指(1634)、五纬历指(1635)、月离表	点睛、CCT	
236.	陈正谏	五官保章正		时宪历、测量全义卷六、大测、交食表、交食历指(1634)、五纬历指(1635)、月离历指	点睛、CCT	
237.	李之贵	五官灵台郎		时宪历	点睛	
238.	扬弘量	五官挈壶正		时宪历	点睛	
239.	戈继文	五官司历		时宪历、五纬表卷四、测量全义(卷七)、交食表、交食历指(1634)、五纬历指(1635)、月离表	点睛、CCT	
240.	张问明	五官司历		时宪历、新制灵台仪象志(1674)	点睛、CCT	
241.	左允和			五纬表卷三、测量全义卷四、交食表、交食历指(1634)、五纬历指(1635)、月离表	点睛、CCT	

242.	周士萃			五纬表卷四、测量全义卷四、交食表、交食历指（1634）、五纬历指（1635）、月离表	点晴、CCT	
243.	徐琬			五纬表卷四、日躔历指(受法)、测量全义（卷七）、浑天仪说（1636）、交食表、交食历指（1634）、五纬历指（1635）、月离历指	点晴、CCT	汤若望、罗雅谷门人
244.	朱光大			五纬表卷五、测量全义卷一、恒星表（1631）、浑天仪说（1636）、交食表、交食历指（1634）、五纬历指（1635）、月离历指	点晴、CCT	
245.	张案臣			五纬表卷六、八线表、比例规解、测量全义（卷 2,8,9,10）、赤道南北两总星图（说）（1634）、黄赤道距度表、黄赤正球、浑天仪说（1636）、交食表、月离表	点晴、CCT	
246.	朱国寿			五纬表卷七、筹算（受法）、赤道南北两总星图（说）（1634）、浑天仪说（1636）、交食历指（1634）、五纬历指（1635）、月离历指	点晴	
247.	朱光显	冬官监正，死于 1665 年（历狱）		五纬表卷七、时宪历、日躔历指（受法）、测量全义卷二、恒星历指（1631）、浑天仪说（1636）、交食表、五纬历指（1635）、月离历指	点晴、CCT	汤若望、罗雅谷门人
248.	宋可立			五纬表卷七、测量全义(卷九)、交食表、交食历指（1634）、五纬历指（1635）	点晴、CCT	
249.	掌乘			五纬表卷八、八线表、比例规解、测量全义（卷一、六）、恒星历指（1631）、浑天仪说（1636）、交食表、交食历指（1634）、五纬历指（1635）、月离历指、月离表	点晴、CCT	
250.	宋可成	春官监正，死于 1665 年（历狱）		五纬表卷八、时宪历、八线表、比例规解、测量全义（卷四）、恒星历指（1631）、浑天仪说（1636）、交食表、日躔表（1631）、五纬历指（1635）、月离历指	点晴、CCT	

251.	焦应旭			五纬表卷九、筹算(受法)、八线表、测量全义(卷二、三)、恒星表(1631)、浑天仪说(1636)、交食表、交食历指(1634)、五纬历指(1635)、月离历指、月离表	点睛、CCT	汤若望门人
252.	霍勿略	字省生, 上章涪滩		永福天衢(订梓)、叙永福天衢(1680)	香港教区	
253.	岑保禄	字未贤		永福天衢(订梓)	香港教区	
254.	陈善策	字敬之	信徒	圣年广益(1738)(允行)	香港教区	代司教曾德良分授
255.	杨达	字士伯, 圣名多默, 钱塘	信徒	朋来集说、圣年广益(录)、恩言笺句(1749)、盛世刍尧(纂录)、恩正恩言(1714)	香港教区 CCT	儒林郎祭酒生
256.	赵克礼	字子敬		序圣年广益	香港教区	
257.	康庭槐	鄞江		序真福直指(1670)	译著	
258.	方坝	字邻鸥		息妄类言(1766)	译著	江山官舍“内省堂”
259.	徐慕义	云阳	信徒	祭祖答问简约(祭祖答问序)	译著	圣名文都辣
260.	吕立本	河东	信徒	易经本旨(易经吕注)(序, 1774)	译著	
261.	林起	闽中	信徒	代疑篇序(1621)	译著	
262.	孙学诗	圣名保禄, 1594年举人, 云南楚雄人		圣水纪言(述)、西洋火攻图说	译著	曾被李之藻派至澳门购火炮, 兄弟孙学易、孙学书
263.	张文焘	钱塘		校圣水纪言、利玛窦《坤舆万国全图》(过纸, 1602) <sup>26</sup>	译著	
264.	范中	圣名第慕德阿	信徒	天主圣教小引(述, c.1630)、三山论学纪(杭州版)	译著、CCT	杭州府学生
265.	庞天寿	圣名亚基楼, 1630年入教	信徒	重校梓天主圣教小引(1633)	译著	御马监太监, 上罗马教皇书
266.	张廷赞	字化可, 建武	信徒	圣洗规仪序(及笔录, 1689)	译著	
267.	章玉琳	字群如, 武陵	信徒	圣洗规仪序(1689)	译著	
268.	卫斗枢	西晋[河东]		修润寰宇始末、校修身西学、校齐家西学(卷1、4)、测量全义(卷一至四)、西儒耳目资(金尼阁)	译著、CCT	字子健? <sup>27</sup>
269.	李烨然	字文若, 1610年进士, 山东汶上人[东鲁]		修润寰宇始末	译著	刻《径山志十四卷》(宋奎光撰, 1624)、《华山经一

<sup>26</sup> 张文焘描利玛窦《坤舆万国全图》，香港佳士得估价 200—300 万。

<sup>27</sup> 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页 103。

						卷》，任蒲城县令
270.	杨天精	1634 年进士， 虞城人		校齐家西学（1620s）卷 1-5	译著	崇祯知洪洞县
271.	黄鸣乔	字启融，号大 寰，1604 年进 士，莆田人		天学传概（1639）	译著	曾任番禺县令，刻 《唐黄御史集》（黄 鸣俊），1629 年知袁 州，修《袁州府志》， 李之藻为其座师
272.	焦勗	宁国		火攻挈要（又名则克录）（述、 订，1643）	译著	
273.	丁志麟	晋江		杨淇园先生超性事迹（笔受）	点睛	
274.	夏大常	玛第亚		赣州堂夏相公圣名玛第亚回方 老爷书（1685？）、祭礼泡制 （1698）、生祠故事、生祠缘由 册、礼记祭礼泡制（撮言， 1688）、礼仪答问、泡制辟妄辟、 生祠故事、性说	点睛	
275.	龚君瑞	上洋		阅慎思录	点睛	
276.	姚明卿			阅慎思录	点睛	
277.	张君盛			阅慎思录	点睛	张君成 CCT
278.	瞿尔馨			阅慎思录	点睛	
279.	侯定远			阅慎思录	点睛	
280.	钱孟卿			阅慎思录	点睛	
281.	李仙源			阅慎思录	点睛	
282.	王彦辉			阅慎思录	点睛	
283.	杨玛竇			阅慎思录	点睛	
284.	何如苓	1663 年举人， 字维馨，鳌江		校慎思录	点睛	
285.	王谦	字多默，南剑		校慎思录	点睛	
286.	陈克宽	字孔昭，晋安		校慎思录、杨淇园先生超性事 迹（参阅）	点睛	
287.	国鸿业	字君业，福清		校慎思录	点睛	李九功门人，CCT 作郭鸿業
288.	李昭璠	字圣望，粤东		校慎思录	点睛	李九功门人
289.	张利民	1598—1663， 字能因，1640 年进士		序文行粹抄、编辑枕书	点睛	桐城知县
290.	姚永济	1598 进士		校泰西水法 1612	点睛	
291.	万崇德	1604 进士		校泰西水法	点睛	
292.	张键			校泰西水法	点睛	
293.	刘廷元	1604 进士		校泰西水法		
294.	张鼐	1604 进士		校泰西水法	点睛	
295.	李养志	1604 进士		校泰西水法	点睛	

296.	李凌云	1604 进士		校泰西水法	点睛	
297.	杨如皋	1604 进士		校泰西水法	点睛	
298.	郭焜	字叔炯，福安		序主[圣]教明徵（万济国，1677）	点睛	
299.	薛凤祚	1599—1680		比例对数表（穆尼各合著）、历学会通	CCT	
300.	熊飞	字天翼	信徒	藏句（熊定撰）	CCT	
301.	马自然			测量法义（利玛竇，书）	CCT	
302.	施继昌			测量法义（刻）	CCT	
303.	董思定			测量全义（卷三）、恒星历指（1631）、黄赤道距度表、黄赤正球、交食表、日躔表（1631）、月离表	CCT	
304.	李遇春			测量全义（卷七）、恒星表（1631）、恒星出没表（1635）、恒星经纬图说（1631）、恒星历指（1631）、五纬历指（1635）	CCT	
305.	殷铠			测量全义（卷七）、恒星出没表（1635）、浑天仪说（1636）、交食表、交食历指（1634）、日躔表（1631）、五纬历指（1635）、新制灵台仪象志（1674）	CCT	
306.	王应遴			测天约说（1628？）、经天该（利玛竇，1630？）、五纬历指（1635）	CCT	钦勅大西洋国士葬地居舍碑文 1615
307.	许鼎金	字元声，云间		超性俚吟（1739）	CCT	念珠默想規程
308.	林光元			点金说（1630—1640）	CCT	
309.	张识	圣名弥克尔，张赓子		默想取益（存想取益神书，c.1622）、警隶语 c.1621、天主洪恩序（1621）	CCT	张弥克尔遗斑 c.1630
310.	熊臣忠			福建重建天主圣堂记（c.1656）	CCT	集解署李嗣玄
311.	陈长卿	古吴		天下路程（广东至北京路程表）	CCT	
312.	徐亦良	圣名依纳爵		归真集小引（1747）	CCT	
313.	明图			贺天教碑记（1711？）	CCT	
314.	李梅	圣名加禄		海水滴（自序，1723）、燭火集（1723）	CCT	灵明生活（解略，1723）
315.	赵仲			火攻挈要（1643）	CCT	
316.	许乐善	1546—1625/6，1571 年进士，云间		校阅几何原本（1607）、耶稣像赞、阅天问略	CCT	
317.	张萱	南海		校阅几何原本	CCT	
318.	黄建衷	1601 年进士，齐安		校阅几何原本	CCT	

319.	姚士慎	1604 年进士， 樵李		校阅几何原本	CCT	
320.	张象燦	1648 年举人		家礼合教录（1680—1700）	CCT	
321.	吴兴闻			辑口铎合钞（1650s）	CCT	
322.	徐尔学			序坤輿格致略说（1676）	CCT	
323.	李应试	1559—1620?		坤輿万国全图（两仪玄览图）	CCT	1603
324.	杨文章			校励学古言（高一志，1632）	CCT	
325.	郭多默	字公蠡		萝渡山房悬钟集 1664	CCT	
326.	郭家瑞			序萝渡山房悬钟集 1665	CCT	
327.	胡士介			序萝渡山房悬钟集 1665	CCT	
328.	邵泰衢	钦天监左监副		序民历铺注解惑，1683	CCT	
329.	赵师瑗	南丰		校默想神工 c.1700	CCT	
330.	赵希隆	南丰		校默想神工	CCT	
331.	李日宁	南丰		校默想神工	CCT	
332.	甘作霖	南丰		校默想神工	CCT	
333.	舒芳懋			三山论学纪（杭州版）	CCT	
334.	李国定	绛州		校神鬼正纪（庞迪我，c.1633）	CCT	
335.	王道性			序圣教撮要（罗森铎，1706）、 润形神实义（赖蒙笃）	CCT	狮巖洗心亭
336.	刘珍			校圣教真实凭据	CCT	苏尔金撰，1717
337.	任伯多 禄			盛世刍尧（冯秉正，付梓， 1733?）	CCT	
338.	丘晟	1706 进士		述闻篇（自序，1701）	CCT	丘表姪陈文在有 《玉华洞志》六卷 （祝佺序） <sup>28</sup> ，《闽 中将乐县丘先生致 诸位神父书》
339.	段宸			命梓四末论 1636	CCT	天主圣教四末论
340.	刘授易			序四末念效（穆迪我，1688）	CCT	
341.	沈从先		信徒	泰西思及艾先生行述（具稿）	CCT	曹学佺有《与沈从 先到鸡鸣寺庙》、 《新燕答沈从先 作》、《寄沈从先》、 《送沈从先》、《同 沈从先、陈天中、 弟修，借宿林氏别 业，次日徐兴公、 陈汝翔至，又次日， 陈宿孺至》、《除夕 前二日同从先、惟 起过法海寺（即罗 山堂，旧废今存）》、

<sup>28</sup> 杜泽逊：《四库存目标注》（二）史部，页 1907—1908。

						《美人夜读和沈从先》、《过沈从先》、《寒山寺别沈从先》、《哭沈从先》；与陈继儒校李豫章：《宝颜堂订正三事邈真》
342.	孟履吉			赤道南北两总星图(说)(1634)	CCT	
343.	贾良栋			大测、交食历指(1634)、五纬历指(1635)	CCT	
344.	陈士兰	虎林		恒星出没表(1635)、浑天仪说(1636)、日躔表(1631)、五纬历指(1635)、斋克(罗雅谷, 1634)	CCT	
345.	李华			恒星出没表(1635)、交食表、交食历指(1634)、五纬历指(1635)	CCT	
346.	徐玓			交食表、交食历指(1634)	CCT	
347.	朱光灿			交食表	CCT	
348.	戈承科			交食历指(1634)、五纬历指(1635)	CCT	
349.	堵廷棻	1647 进士梁谿		参阅天儒印正	CCT	
350.	太源鸣梧	武林		敬录天儒印正	CCT	
351.	吴历	1632—1718		天乐正音谱、续口铎日抄(赵仑, 字修令, 笔记)、暂永篇	CCT	
352.	沈宗彦			天主精义	CCT	
353.	颜维圣	字尔宣		天主审判明证 1640	CCT	
354.	郁孙			艇灯闲论	CCT	刘珍：醒世迷编
355.	赵飞鹏			校通鉴纪事本末补后编	CCT	
356.	柳文彬			校通鉴纪事本末补后编	CCT	
357.	王嗣虞	澧渊		同文算指(利玛窦授)	CCT	
358.	叶一元	钱塘		同文算指	CCT	
359.	王胤震			武荣出地十字架碑(书)	CCT	1633
360.	郭如珪			武荣出地十字架碑(刻板)	CCT	
361.	吕维祺	字介孺, 新安人, 1587—1641, 1618 年进士		西儒耳目资(金尼阁)	CCT	授兖州推官, 擢吏部主事。崇祯起尚宝卿, 迁太常少卿。三年擢南京户部右侍郎。六年拜南兵部尚书, 参赞机务。李自成攻破洛阳, 吕被俘杀。有《孝经本义》。

362.	陈宝璜	温陵		西儒耳目资（金尼阁）	CCT	
363.	袁升闻			西学凡（艾儒略 1623）	CCT	
364.	张焘			西洋火攻图说	CCT	李之藻学生
365.	王宏翰	字惠源，号浩然子，华亭[古吴]人		医学原始（1692）	CCT	陈薰友，兄珪字树德、夏字禹生、楨字宁周，弟云锦（宏骏），子兆文字圣来、兆武字圣发、兆成圣启、兆康圣章、纂《乾象坤图格镜》，许纘曾为其“年家眷弟”，有《古今医史》七卷、《四诊脉鉴大全》九卷。
366.	韩隽			序《永暂定衡》（1696）	CCT	
367.	徐应天			参订引蒙问答（新译引蒙问答，1728）	CCT	
368.	苏弘孝	c.1692-?		参订引蒙问答	CCT	
369.	朱盈朝			参订引蒙问答	CCT	
370.	刘君乐			参订引蒙问答	CCT	
371.	孙有容			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
372.	焦秉贞	济宁人		新制灵台仪象志（1674）	CCT	清初画家、张庚：《国朝画征录》
373.	鲍英华			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
374.	宁完璧			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
375.	鲍选			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
376.	张登科			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
377.	朱世贵			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
378.	刘应昌			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
379.	薛宗胤			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
380.	萧尽礼			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
381.	李文蔚			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
382.	冯方庆			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
383.	席以恭			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
384.	李颖谦			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
385.	张文臣			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
386.	张士魁			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
387.	林升霄			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
388.	李式			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
389.	刘昌胤			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
390.	冯承荫			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
391.	萧尽性			新制灵台仪象志（1674）	CCT	

392.	魏起凤			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
393.	冯迈			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
394.	戈掌镇			新制灵台仪象志（1674）	CCT	
395.	王道牲			润形神实义（赖蒙笃 1673）	CCT	长溪天主堂
396.	韩掞			校修身西学	CCT	
397.	韩奎			校修身西学	CCT	
398.	韩埴			校修身西学	CCT	字宜生，据《艺风藏书记》载，明刊本《海录碎事》卷内钤印“宜生韩埴”。
399.	卢灰胤	广平		校修身西学	CCT	
400.	党琬 <sup>29</sup>	汉中		校修身西学	CCT	
401.	耿章光	初字阐生，改字玄度，别号徂徕，1637 进士，聊城[馆陶]		校修身西学	CCT	曲沃知县、删正《帝京景物略》
402.	嘉中黄			原染亏益（记）	CCT	
403.	陆昌篆			月离历指、月离表	CCT	
404.	苏尔金	c.1687-1727,		圣教真实利益、圣教真实凭据	CCT	苏努子（书尔陈、勒什亨、乌尔陈、木耳陈）

<sup>29</sup> 党琬，陕西城固人，知绛州，贤能懋著，有政声。《新絳县志》卷四，民国十八年铅印本，页 382。

附录五：重要人物译名与生卒年表

克劳迪奥·阿夸维瓦 (Claudio Acquaviva, 1543-1615)  
艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649)  
裴士丹 (Daniel H. Bays)  
斐化行 (H. Bernard, 1897-? )  
白晋 (Joachim Bouvet, 1656-1730)  
卜正民 (Timothy Brook)  
利安当 (Antonio a Santa Maria Caballero, 1602-1669)  
柯毅林 (Gianni Criveller)  
柏应理 (Philippe Couplet, 1624-1692)  
瞿西满 (Simão da Cunha, 1589-1660)  
荣振华 (Joseph Dehergne, 1903-1990)  
黎玉范 (Juan Baptista de Morales, c.1597-1664)  
阳玛诺 (Emmanuel Diaz, 1574-1659)  
苏芳积 (Franciscus Diaz, 1606-1646)  
杜鼎克 (Adrian Dudink)  
邓恩 (George H. Dunne)  
涂尔干 (Emile Durkheim, 1858-1917)  
费乐德 (Rodrigo de Figueiredo, 1592-1642)  
施若翰 (Juan García, c.1605-1665)  
高华士 (Noël Golvers)  
何大化 (Antonio de Gouvea, 1593-1677)  
格尔兹 (Clifford Geertz)  
谢和耐 (Jacques Gernet, 1921- )  
贾宜睦 (Girolamo Gravina, 1603-1662)  
约翰斯通 (Ronald L. Johnstone)  
龙华民 (Nicholas Longobardi, 1559-1654)  
罗耀拉 (Ignacio de Loyola, 1491-1556)  
赵文词 (Richard Madsen)  
颜珣 (Charles Maigrot, 1652-1730)  
林本笃 (Bento de Matos, 1600-1651)  
梅欧金 (Eugenio Menegon)  
孟德卫 (D.E. Mungello)  
欧大年 (Daniel L. Overmyer)  
陆方济 (Francois Pallu, 1625-1684)  
庞迪峩 (Didaco de Pantoja, 1571-1618)  
利玛竇 (Matteo Ricci, 1552-1610)  
罗儒望 (Joao da Rocha, 1565-1623)  
鲁日满 (Franois de Rotagemont, S.J. 1624-1676)  
卢安德 (Andrius Rudamina, 1596-1631)  
罗明坚 (Michel Ruggieri, 1543-1607)  
谢务禄 (Alvaro de Semedo, 1586-1658)

钟鸣旦 (Nicolas Standaert)  
斯塔克 (Rodney Stark)  
史维东 (Alan Sweeten)  
戴歌德 (Gerd Theissen)  
熊三拔 (Sabatino de Ursis, 1575-1620)  
王丰肃 (高一志, Alfonso Vagnone, 1566—1640)  
万济国 (Francesco Varo, 1627-1687)  
南怀仁 (Ferdinand Verbiest, 1623-1688)  
汤若望 (Jean Adam Schall Von Bell, 1591-1666)  
魏若望 (John W. Witek, S.J.)  
沙勿略 (Francis Xavier, 1506-1552)  
杨意龙 (John D. Young, 1949-1996)  
许理和 (Erik Zürcher, 1928-2008)

曹学佺 (字能始, 1574—1646)  
陈垣 (字援庵, 1880-1971)  
顾起元 (字太初, 1565—1628)  
韩霖 (字雨公, c.1598-c.1649)  
李之藻 (字振之, 1565-1630)  
李九标 (字其香, d. ca.1647)  
李九功 (字其叙, d.1681)  
李嗣玄 (字又玄, d. after 1661)  
刘蕴德 (字素公, 1628—1707)  
缪士珣 (字叔向, 1603-1649)  
瞿式耜 (字起田, 1590-1651)  
瞿汝夔 (字太素, 1549-1612)  
沈国模 (字叔则, 1575-1656)  
沈淮 (字铭镇, 1565—1624)  
孙元化 (字初阳, 1581-1632)  
万其渊 (字三泉, 1631—1700)  
王朝式 (字金如, 1602-1640)  
王徵 (字良甫, 1571-1644)  
吴历 (字渔山, 1632-1718)  
萧若瑟 (字静山, 1858—?)  
许之渐 (字松龄, 1613—1700)  
严赞化 (字思参, d.ca.1695)  
杨光先 (字长公, 1597—1669)  
杨廷筠 (字仲坚, 1562-1627)  
叶向高 (字进卿, 1559—1627)  
张星曜 (字紫臣, 1633—1715 之后)  
张赓 (字夏詹, ca.1570—1646/1647)  
张履祥 (字考夫, 1611—1674)  
朱宗元 (字维城, 1617 或以前—1659 以后)

附录六：参考书目  
(中文文献以作者的汉语拼音为序)

一、目录、档案与工具书

- Chan, Albert (陈伦绪). *Chinese books and documents in the Jesuit Archives in Rome, a descriptive catalogue: Japonica-Sinica I-IV*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, c2002.
- Cordier, Henri. *L'imprimerie Sino-européenne en Chine: Bibliographie des ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVIIe et au XVIIIe siècle*. Paris: E. Leroux, 1901.
- Courant, Maurice & Yoshinobu Sakade. *Catalogue des Livres Chinois, Coréens, Japonais, etc.* (《パリ国立图书馆所藏汉籍解题目录》) Tokyo: Kasumigaseki Shuppan Kabushiki Kaisha (东京: 霞ヶ关出版株式会社), 1993-1994.
- Dudink, Adrian. "The Chinese Christian Books of the Former Beitang Library." *Sino-Western Cultural Relation Journal* 26 (2004): 46-58.
- Dudink, Adrian. "The Zikawei Collection in the Jesuit Theologate Library at Fujen University (Taiwan): Background and Draft Catalogue." *Sino-Western Cultural Relation Journal* 18 (1996): 20-21.
- Goodrich, L. Carrington and Chaoying, Fang eds. *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*(明代名人传). New York and London: Columbia University Press, 1976.
- Pelliot, Paul. (伯希和) *Inventaire Sommaire des Manuscrits et Imprimés Chinois de la Bibliothèque Vaticane: A Posthumous Work*, revised & edited by Takata Tokio (高田时雄), Bottero, Françoise and D'Arelli, Francesco. Kyoto: Istituto italiano di cultura, Scuola di studi sull'Asia orientale, 1995. (中译本)《梵蒂冈图书馆所藏汉籍目录》, 高田时雄校订编, 郭可译. 北京市: 中华书局, 2006.
- Prepared by an editorial staff at the Catholic University of America. *New Catholic encyclopedia*. New York: McGraw-Hill, 1967-79.
- Yu, Dong. *Catalogo delle opere cinesi missionarie della Biblioteca Apostolica Vaticana, XVI - XVIII sec.* Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1996.
- Zürcher, E., Standaert, N., Dudink, A. *Bibliography of the Jesuit Mission in China (ca. 1580- ca. 1680)*. Leiden: Centre of Non-Western Studies, Leiden University, the Netherlands, 1991.
- [日]长泽规矩也编:《明清俗语辞书集成》, 上海: 上海古籍出版社, 1989。
- 杜泽逊:《四库存目标注》, 上海: 上海古籍出版社, 2007。
- 方诗铭:《中国历史纪年表》, 上海: 上海辞书出版社, 1980。
- [法]费赖之著:《在华耶稣会士列传及书目》, 冯承钧译, 北京: 中华书局, 1995; (又译作《明清间在华耶稣会士列传(1552-1773)》, 梅乘骐、梅乘骏译, 上海: 天主教上海教区光启社, 1997。)
- 冯瓚璋编:《北平北堂图书馆暂编中文善本书目(四)乙编公教善本书目》, 载《上智编译馆馆刊》II, 1947。
- 辅仁大学天主教史料研究中心编:《中国天主教史籍汇编》(包括《天主教传行中国考》、《燕京开教略》、《正教奉褒》)。台北: 辅仁大学出版社, 2003。
- [法]荣振华:《在华耶稣会士列传及书目补编》, 耿昇译, 北京: 中华书局, 1995。
- 徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》, 北京: 中华书局, 1949 影印版; 上海: 上海书店出版社, 2006。
- 中国第一历史档案馆:《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》, 北京: 中华书局, 2003。
- 朱保炯、谢沛森编:《明清进士题名碑录索引(全三册)》, 上海: 上海古籍出版社, 1980。

二、原始文献

- Le Comte, Louis. *Memoirs and Observations Made in a Late Journey through the Empire of China*. London: Benjamin Tooke, 1699.
- Martini, Martino. *Bellum Tartaricum, or the Conquest of the Great and Most Renowned Empire of China*. London: John Crook, 1654.

- Mendoza, Juan de Palafox y. *The History of the Conquest of China by the Tartars*. London: W. Godbid, 1671.
- Noll, Ray R. (ed.), *100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645—1941)*, University of San Francisco, The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1992.
- Ricci, Matteo. *Lettere (1580—1609)*. Edited by Francesco D'Arelli. Macerata: Quodlibet, 2001.
- . *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*. Ed. By Nicolas Trigault. Translated by Louis J. Gallagher. New York: Random House, 1953.
- Schall, Joannis Adam von. *Historica relatio de ortu et progressu fidei orthodoxae in regno chinensi*. Zug: Inter Documentation Co., c1986.
- Zürcher, Erik. Translated with Introduction and Notes. *Kouduo richao: Li Jiubiao's Diary of Oral Admonitions: A Late Ming Christian Journal*. Monumenta Serica Monograph Series LVI/1+2), Nettetal: Steyler Verlag, 2 vols., 2007.
- [意]艾儒略:《口铎日抄》,钟鸣旦、杜鼎克编:《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》,第七册,台北:台北利氏学社,2002。北京大学图书馆藏1912年上海慈母堂铅印本,线装2册(1函),国家图书馆藏有明末与清末版本。
- :《大西西泰利先生行迹》,载钟鸣旦、杜鼎克编:《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》,第十二册。
- :《弥撒祭义略》二卷,1629年福州刻本,天主教香港教区网上影像,<http://archives.catholic.org.hk/books/ELS2/index.htm>2007-01-25。
- :《三山论学记》,载《天主教东传文献续编》第一册。
- [明]曹学佺:《石仓诗稿》,载《四库禁毁书丛刊》集部143册。
- [明]陈组绶:《诗经副墨不分卷》(李长科、韩霖校),载《四库全书存目丛书》经部071册。
- :《存古类函》(男震生校),《四库禁毁书丛刊》子部019册。
- [清]邓其文纂修:《瓯宁县志》,康熙三十二年刊本,《中国方志丛书》第94号,成文出版社,1967。
- [明]董含:《三冈识略》,致之点校,沈阳:辽宁教育出版社,2000。
- [法]杜赫德编:《耶稣会士中国书简集》,耿昇、郑德弟、吕一民、沈坚译,郑州:大象出版社,2001。
- [明]范涑:《隳言十卷》,载《四库全书存目丛书》子部013册。
- [清]方鼎等修、[清]朱升元等纂:《晋江县志》,乾隆三十年刊本,《中国方志丛书》第82号,成文出版社,1967。
- [清]方学渐、方中通:《心学宗》四卷《续编》四卷(门人刘胤昌跋),《四库全书存目丛书》子部012册。
- [明]费道用:《闽南唐雅》,载《四库全书存目丛书》集部345册。
- [明]冯梦龙、高洪钧编著:《冯梦龙集笺注》,天津古籍出版社,2006。
- [明]冯梦禎:《快雪堂集》,载《四库全书存目丛书》集部164册。
- [明]傅山:《霜红龕集》,载《续修四库全书》集部1395、1396册。
- [明]葛寅亮:《四书湖南讲九卷》,载《四库全书存目丛书》经部162册。
- [明]顾起元:《遯园漫稿》,载《四库禁毁书丛刊》集部104册。
- :《客座赘语》,载《续修四库全书》子部1260册,页193上。
- [明]韩霖:《铎书》,载钟鸣旦、杜鼎克等编:《徐家汇藏书楼明清天主教文献》,第二册(台北:方济出版社,1996),页599—862。
- :《二老清风》,台北:文海出版社,1970。
- [明]胡直:《胡子衡齐》八卷(王世贞、许孚远序、门人邹元标、曾凤仪等校),载《四库全书存目丛书》子部011册。
- [明]黄汝亨:《天目游纪一卷》(陶望龄序),载《四库全书存目丛书》史部251册。
- :《寓林集》(顾起元、熊明遇序),《四库禁毁书丛刊》集部042册。
- [明]李长科(李盘):《李小有诗纪》,载《四库未收书辑刊》6辑29册。
- :《广仁品》,载《四库全书存目丛书》子部151册。
- 、韩霖等:《金汤借箸十二筹十二卷》,《四库禁毁书丛刊》子部33册。

- [明]李长祚：《重刻崇质堂文集序》（1701），《崇质堂集二十卷附录一卷》（李万实撰，李长祚刻），载《四库全书存目丛书》集部 112 册。
- [明]李春熙：《玄居集》（李嗣玄刻），载《四库全书存目丛书》，集部第 177 册。
- [清]李传甲修，[清]郭文祥纂：《康熙福清县志》十二卷，《清代孤本方志选》第二辑 25、26 册，北京：线装书局，2001。
- [明]李九标编：《枕书》，日本东洋文库、国会图书馆有藏，明崇祯十三年序，共 10 册，参 <http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kanseki?record=data/FANAIAKAKU/tagged/3275032.dat&back=1>，感谢杜鼎克博士惠赠复印件（部分）。
- [明]李九功：《励修一鉴》，载《天主教东传文献三编》，第一册，台北：学生书局，1984。
- ：《问答会抄》，载钟鸣旦、杜鼎克编：《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》，第八册。
- ：《礼俗明辨》，载钟鸣旦、杜鼎克编：《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》，第九册。
- ：《摘出问答会抄》，载钟鸣旦、杜鼎克编：《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》，第九册。
- ：《证礼议》，载钟鸣旦、杜鼎克编：《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》，第九册。
- ：《慎思录》，载钟鸣旦、杜鼎克编：《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》，第九册。
- [明]李日华：《恬致堂集》（卓迈刻），《四库禁毁书丛刊》集部 064 册。
- [明]李嗣玄、李九功：《西海艾先生语录》，载钟鸣旦、杜鼎克编：《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》，第十二册。
- [明]李之藻：《類官礼乐疏》，载《景印文渊阁四库全书》第 651 册，台湾商务印书馆，页 1—416。
- 辑：《天学初函》，台北：台湾学生书局，1965。
- [意]利玛窦等：《辨学遗牍》一卷，载《四库全书存目丛书》子部 93 册。
- ：《天主实义》，载李之藻辑：《天学初函》，第一册，台北，学生书局，1964。
- ：《利玛窦中国札记》，何高济，王遵仲，李申译，何兆武校，北京：中华书局，1983；桂林：广西师范大学出版社，2001。
- ：《利玛窦全集》（全四册），罗渔译，台北：光启、辅仁联合发行，1986。
- 、朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001。
- ：《天主实义》（*The True Meaning of the Lord of Heaven*，英汉对照本），Taipei-Paris-Hongkong: Ricci Institute, 1985。
- ：《利玛窦中国书札》，芸琪译，北京：宗教文化出版社，2006。
- [意]利类思：《已亡者日课经》，<http://archives.catholic.org.hk/books/FEM2/index.htm>
- ：《善终瘞莹礼典》，<http://archives.catholic.org.hk/books/FSC2/index.htm>
- ：《弥撒经典》，<http://archives.catholic.org.hk/books/FLS2/index.htm>
- [明]林琦编、[明]林有元评：《伦史鸿文》，崇祯十六年序，二十四卷，二十三册，公文书馆，豊后佐伯藩主毛利高标本，日本公文书馆有藏，参见 <http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kanseki?record=data/FANAIAKAKU/tagged/4412014.dat&back=1>。
- [清]林以宥：《海口特志》，谭其骧、史念海、傅振伦等：《中国地方志集成乡镇志专辑》26 辑，江苏古籍出版社、上海书店、巴蜀书社联合出版，1992。
- [民国]刘超然修、[民国]郑丰稔纂：《崇安县新志》，民国三十年铅印本，《中国方志丛书》第 238 号，台北：成文出版社，1975。
- [明]刘胤昌：《答乡人书》，载《绝徼同文纪》，BNF, Chinois 9254，页 279-280。
- [明]刘凝：《觉斯录》，载《罗马档案馆明清天主教文献》第九册。
- ：《周宣王石鼓文定本》二卷，载《四库全书存目丛书》经部 200 册。
- [明]刘壘：《隐居通议》三十一卷（刘凝序），载《丛书集成新编》008 册，页 387—472。
- [明]刘中藻：《洞山九潭志》，载《续修四库全书》史部 724 册。
- [明]鹿善继：《认真草十六卷》，载《丛书集成新编》076 册。
- [意]罗明坚：《天主实录》，载《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》第一册。
- [葡]孟儒望：《天学略义》，载《天主教东传文献续编》第二册。
- 《明集礼》、《钦定大清通礼》，载王云五主编：《四库全书珍本》八集 113-124、125—130 册，台北：台湾商务印书馆，1971。

- 《明实录·神宗实录》，台北：中央研究院历史语言研究所，1966-1967。
- 《明诗纪事》（辛、庚籤），上海古籍出版社，1993。
- [比]南怀仁：《熙朝定案》，载《天主教东传文献》，台北：学生书局，1982。
- ：《善恶报略说》，载《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第五册；天主教香港教区网上影像：<http://archives.catholic.org.hk/books/cso2/index.htm>。
- [日]杞忧道人：《辟邪管见录》，文久辛酉版，香港中文大学崇基图书馆藏，索书号 BR128.B8 T4, v.1-2。
- 翻刻：《辟邪集》，万延庚申版，香港中文大学崇基图书馆藏，索书号 BR128.B8 T42, v.1-2。
- 《清诗纪事·明遗民卷》，江苏古籍出版社，1987。
- [清]钱谦益：《牧斋初学集》，载《续修四库全书》集部 1390 册。
- [明]钱士升：《周易揆十二卷》，载《四库全书存目丛书》经部 20 册。
- 《钦定四库全书》，（《文渊阁四库全书》）迪志文化出版有限公司出品，2005。（<http://211.81.31.51/scripts/skinet.dll?OnLoginPage>）。
- [明]邱嘉穗：《天主教论》，载《皇朝经世文编》卷六十九《礼政十六·正俗下》；又载邱嘉穗：《东山草堂文集》卷七，《四库全书存目丛书》集部 259 册。
- [明]释隐元：《黄檗山寺志》，《续修四库全书》史部 719 册。
- [明]沈德符：《野获篇》，载《四库禁毁书丛刊》史部 004 册。
- [明]沈淮：《南宫署牍》，国家图书馆藏，索书号 6274（该书虽署名《南宫署牍》，但只有《参远夷疏》等三篇疏文）。
- [明]苏之琨：《陈了翁先生集序》，《宋忠肃陈了斋四明尊尧集十一卷》，《四库全书存目丛书》史部 279 册，页 702 下—703 上。
- [清]孙致弥：《秋左堂续集》（张鹏翮刻），载《四库全书存目丛书补编》56 册。
- [明]汤显祖、石衣编注：《玉茗堂尺牍》，上海远东出版社，1996。
- 《天主圣教念经总牍》（1628），附于 Brunner, Paulo, S.J.: *L' Euchologe de la Mission de Chine. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1964.*
- [明]汪汝谦：《绮咏一卷续集一卷》，载《四库全书存目丛书》集部 192 册。
- [意]王丰肃：《教要解略》（序于 1615 年），慎修堂第三刻，早稻田大学图书馆藏，索书号 八 07 02893。
- [明]王世懋：《闽部疏》，载《四库全书存目丛书》史部 247 册。
- [明]王震：《春秋左翼》（沈淮、焦竑序），载《四库全书存目丛书》经部 122 册。
- [明]文翔凤：《文太青文集》二卷，载《四库全书存目丛书》集部 184 册。
- ：《南极篇》，载《四库禁毁书丛刊》子部 011 册。
- [清]吴历：《墨井集》5 卷，清宣统元年徐家汇印书馆，铅印本，线装 1 册（1 函），北京大学图书馆藏。
- 著、章文钦笺注：《吴渔山集笺注》，北京：中华书局，2007。
- 无名氏：《圣方济各会规》，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册。
- [清]吴山嘉：《复社姓氏传略》，《明代传记丛刊》，第七册，周骏富辑，台北：明文书局，1991。
- 《熙朝崇正集、熙朝定案（外三种）》，韩琦、吴旻校注，北京：中华书局，2006。（又名《闽中诸公赠泰西诸先生诗初集》，载《天主教东传文献》（台北：台湾学生书局，1982，页 633—691）。
- [明]谢肇淛：《小草斋集》，载《四库全书存目丛书》集部 175 册。
- [明]熊明遇：《绿雪楼集》（张蔚然序），载《四库禁毁书丛刊》集部 185 册
- [明]熊士旂：《策怠警喻》，载于钟鸣旦等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，第一册，台北：方济出版社，1996。
- [明]徐昌治撰：《圣朝破邪集》，载中国宗教历史文献集成编纂委员会编纂：《藏外佛经》第 14 册，合肥：黄山书社，2005；（又名《明朝破邪集》，收于《四库未收书辑刊》10 辑 4 册，北京：北京出版社，2000，页 317—470，均是影印日本安政二年翻刻本）。
- ：《祖庭指南》，载《已新纂续藏经》，第八十七册，台北：新文丰出版社股份有限公司，1984。

- [清]徐景熙修、[清]鲁曾煜等纂：《福州府志》，《中国方志丛书》第七十二号，台北：成文出版社，1967。
- [明]徐光启：《辨学章疏》，载王重民辑校《徐光启集》下册，上海：上海古籍出版社，1984。  
——：《天主圣像略说》，杞忧道人誊写、句读，早稻田大学图书馆藏，索书号文库 08 B0055，以及文库 08 C0068。
- [民国]徐昭俭修、[民国]杨兆泰纂：《新絳县志》，民国十八年铅印本，《中国方志丛书》第 423 号，成文出版社，1976。
- [明]许孚远：《敬和堂集》，《四库全书存目丛书》集部 136 册。
- [明]颜茂猷：《新镌六经纂要》（李次彪、徐时会参订），载《四库全书存目丛书》子部 222 册。
- [明]姚文蔚：《周易旁注会通》（沈澹刻），载《四库全书存目丛书》经部 015 册。
- [清]杨光先：《不得已》，载《天主教东传文献续编》，第三册，台北：台湾学生书局，1966。
- [明]杨廷筠：《天释明辨》，载《东传福音》，第三册，中国宗教历史文献集成编纂委员会编纂，合肥：黄山书社，2005。  
——：序（并刻）姚文蔚《省括编》，载《四库全书存目丛书》子部 134 册。  
——增辑：《灵卫庙志一卷》（杨廷筠 1607 年序），载《四库全书存目丛书》史部 086 册。
- [明]杨兆坊：《杨氏塾训》六卷（门人黄汝亨序、杨廷筠序），《四库全书存目丛书》子部 152 册。
- [明]叶向高：《西学十诫初解序》，载《天学十诫解略》，钦一堂繡版，藏于早稻田大学图书馆，索书号文库 08 B0055，以及文库 08 C0068。  
——：《苍霞草》，载《四库禁毁书丛刊》集部 124 册。  
——：《苍霞余草》，载《四库禁毁书丛刊》集部 125 册。  
——：《苍霞续草》，载《四库禁毁书丛刊》集部 125 册。
- [清]叶益蕃：《三山仁会小引》，载《天学集解》卷七，藏于圣彼得堡俄国公共图书馆（The Russian Public Library）（感谢杜鼎克博士惠赠影印件）。
- [清]永瑢、纪昀主编，周仁等整理：《四库全书总目提要》，海南出版社，1999。
- [明]易学实：《犀崖文集》，载《四库全书存目丛书》集部 198 册。
- [明]虞淳熙：《虞德园先生集》，载《四库禁毁书丛刊》集部 43 册。
- [明]余懋孳：《萇言》，载《四库全书存目丛书补编》099 册。
- [明]岳和声：《共学书院志》，载赵所生、薛正兴主编：《中国历代书院志》第十册（南京：江苏教育出版社，1995），页 151—262。
- [民国]詹宣猷等修、[民国]蔡振坚等纂：《建瓯县志》卷八，民国十八年铅印本，《中国方志丛书》第 95 号，成文出版社，1967
- [清]赵世安修，[清]顾豹文、邵远平纂：《康熙仁和县志》，《中国地方志集成·浙江省专辑》5，康熙 26 年（1687）刻本影印，上海：上海书店，1993。
- [清]赵昕修，[清]苏渊纂：《康熙嘉定县志》，《中国地方志集成·上海府县志辑》7，康熙 12 年（1673）刻本影印，上海：上海书店，1991。
- [清]张景祁纂修：《福安县志》，光绪十年刊印本，《中国方志丛书》第 78 号，成文出版社，1967。
- 张峻峰校注：《汝阳县志》（康熙二十九年校注本），郑州：中州古籍出版社，1994。
- [清]张鹏翮：《南华山房诗抄》，《四库未收书辑刊》九辑 25 册。
- [明]张深之：《张深之先生正北西厢秘本》（陈洪绶序，韩霖、吴怀古参订），1993 年西泠印社影印本。
- [清]张星曜：《天教明辨》，中国国家图书馆藏，索书号 133363。  
——：《天儒同异考》，BNF，Courant 7171（感谢杜鼎克博士惠赠复印件）；（亦藏于中国国家图书馆，索书号 139095）。  
——：《通鉴纪事本末补后编》（稿本 40 册），澳门中央图书馆藏，馆藏号 LA2—9。  
[http://webpac.library.gov.mo/store.dll/?ID=84031&T=0]
- [清]郑一崧修、[清]颜璠纂：《永春州志》（乾隆五十二年刊本），《中国方志丛书》第 222 号，台北：成文出版社，1974。
- [清]曾异撰：《纺授堂集、诗集八卷、文集八卷、二集十卷》，《四库禁毁书丛刊》集部 163

册。

[清]朱宗元:《拯世略说》,原文附于 Dominic Sachsenmaier: *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca.1616-1660)*. Nettetal: Steyler 2001 (Monumenta Serica Monograph Series 47), pp.410-412.

[明]邹维璉:《达观楼集》,载《四库全书存目丛书》集部 183 册。

[清]邹漪:《启禎野乘》,载《四库禁毁书丛刊》史部 040、041 册。

[明]左光斗:《左忠毅公集五卷》,载《四库禁毁书丛刊》集部 046 册。

中国天主教主教团准:《圣经》,1968 年思高版。

### 三、研究著作及论文

#### 1. 专著

- Allan, Charles Wilfrid. *Jesuits at the Court of Peking*. Hong Kong/Shanghai: Kelly and Walsh, 1935.
- Bailey, Gauvin Alexander. *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- Bamat, Thomas and Jean-Paul Wiest (eds). *Popular Catholicism in a World Church: Seven Case Studies in Inculturation*. Maryknoll/New York: Orbis Books, 1999.
- Bays, Daniel. *Christianity in China: from the Eighteenth Century to the Present*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.
- Bernard, Henri. *Le P. Matteo Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*. 2 vols. Tianjin: n. p., 1937.
- Blussé, Leonard and Harriet T. Zurnorfer (eds.), *Conflict and Accommodation in Early Modern East Asia: Essays in Honour of Erik Zürcher*. Leiden, New York and Cologne: E. J. Brill, 1993.
- Bontinck, François. *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Louvain: Nauwelaerts, 1962.
- Brandt, Joseph van den. *Catalogue des principaux ouvrages sortis des presses des Lazaristes a Pékin de 1864 à 1930*. Beijing: Imprimerie des Lazaristes, 1933.
- . *Les Lazaristes en Chine 1697-1935: Notes biographiques*. Beijing: Imprimeire des Lazaristes, 1936.
- Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East, the Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Brunner, Paul. *L'Euchole de la mission de Chine: Editio princeps 1628 et développements jusqu'a nos jours*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1964.
- Charbonnier, Jean-Pierre. *Christians in China: A.D. 600 to 2000*. San Francisco, CA: Ignatius Press, c2007
- Chaves, Jonathan. *Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- Ching, Julia. *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*. Tokyo; New York: Kodansha International, 1977.
- Chow, John K. *Patronage and power: a study of social networks in Corinth*. Sheffield : JSOT, c1992.
- Cohen, Paul A. *China & Christianity: the Missionary Movement & the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1966.
- Covell, Ralph R. *Buddha, Confucius and Christ- A History of the Gospel in Chinese*. Maryknoll/New York: Orbis Books, 1986.
- Criveller, Gianni. *The Parable of Inculturation of the Gospel in China: a Catholic viewpoint*. Hong Kong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College, Chinese University of Hong Kong, c2003.
- . *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*. Taipei: Ricci Institute for Christian Studies, 1997.
- Cronin, Vincent. *The Wise Man from the West- An Account of the Missionary Service in China of Father Matteo Ricci*. London: Rupert Hart-Davis, 1955. (London: The Harvill Press, 1999).

- Culture, Art, Religion: Wu Li (1632-1718) and His Inner Journey*, Macau Ricci Institute Studies 3, ed. by the Macau Ricci Institute, Macau: Instituto Ricci de Macau, 2006.
- Cummins, J. S. *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. Aldershot, Hants : Scolar Press, 1993.
- de Meyer, Jan A.M. and Peter M. Engelfriet. *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*. Leiden; Boston: Brill, 2000.
- Dehergne, Joseph S. J. *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Rome/Paris: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973.
- D'Elia, Pasquale M. *Catholic Native Episcopacy in China: Being an Outline of the Formation and Growth of the Chinese Catholic Clergy, 1300-1926*. Shanghai: T'usewei Printing Press, 1927.
- . *Le origini dell'arte Cristiana Cinese 1583-1640*. Rome: Reale Accademia d'Italia, 1939.
- . ed. *Fonti Ricci*, 3 vols. Rome: La Libreria dello stato, 1942.
- Dunch, Ryan. *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857-1927*. New Haven: Yale Univ. Press, 2001.
- Dunne, George H. *Generation of Giants-The Stories of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*. London and New York: Burns and Oates, 1962.
- Ebrey, Patricia Buckley (伊沛霞) . *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing About Rites*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Faure, David (科大卫) . *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*. California: Standford University Press, 2007.
- Ganss, George E., S. J. *Ignatius of Loyola: The Spiritual Exercises and Selected Works*. New York: Paulist Press, 1991.
- Gernet, Jacques. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, translated by Janet Lloyd. Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1985.
- . *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris: Gallimard, 1982.
- González, José Maria. *Misiones Dominicanas en China- 1700-1750*. Madrid: Missionalia Hispanica, 1952.
- Graham, Gael. *Gender, Culture and Christianity: American Protestant Mission Schools in China, 1880-1930*. New York: Peter Lang, 1995.
- Hall, C. Margaret. *Identity, Religion, and Values: implications for practitioners*. Washington, D.C. : Taylor & Francis, c1996.
- Hay, Malcolm. *Failure in the Far East, Why and How the Breach between the Western World and China First Began*. London: Neville Spearman, 1957.
- Hsia, R. Po-chia, ed., *The Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion 1500-1660*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.
- Hsiang, Paul Stanislaus. *The Catholic Missions in China during the Middle Ages, 1294-1368*. Cleveland/Ohio: J. T. Zubal, 1984.
- Kim, Sangkeun. *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644*. New York: Peter Lang Publishing, Inc., 2004.
- Koenker, Ernest Benjamin. *The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1966.
- Küng, Hans & Julia Ching. *Christianity and Chinese Religions*. New York; London: Doubleday, c1989.
- . *Christianity-its Essence and History*. London: SCM Press, 1995.
- Ku Wei-ying and Koen de Ridder ed. *Authentic Chinese Christianity: Preludes to its Development (Nineteenth and Twentieth Centuries)*. Leuven: Leuven University Press, 2001.
- Laamann, Lars Peter. *Christian Heretics in Late Imperial China: The Inculturation of Christianity in Eighteenth and Early Nineteenth Century*, London: Routledge Curzon, 2006.
- Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christian Missions in China*. New York: Macmillan, c1929.
- . *A History of the Expansion of Christianity*. New York: Harper and Brothers, 1937-45.
- Lai, Whalen. *Christianity and Buddhism: A Multicultural History of Their Dialogue*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2001.
- Lee, Joseph Tse-Hei. *The Bible and the Gun: Christianity in South China, 1860-1900*. London &

- N.Y.: Routledge, 2003.
- Lee, Peter K.H. edited. *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*. Lewiston, N.Y.: E. Mellen Press, c1991.
- Lee, Shiu-keung. *The Cross and the Lotus*. Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 1971.
- Lee, Thomas H. C., ed. *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*. Hong Kong: Chinese University Press, 1991.
- Lian, Xi. *The Conversion of Missionaries: Liberalism in American Protestant Missions in China, 1907-1932*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1997.
- Lieu, Judith M. *Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman world*. Oxford; New York : Oxford University Press, 2004.
- Lin, Xiaoping. *Wuli(1632-1718): His Life, His Paintings*. Lanham, New York, Oxford: University Press of America, Inc., 2001.
- Madsen, Richard. *China's Catholics: tragedy and hope in an emerging civil society*. Berkeley : University of California Press, 1998.
- Minamiki, George. *The Chinese Rites Controversy: From Its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, c1985.
- Mungello, D.E. *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650-1785*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, c2001.
- . *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, c1999.
- . *Chinese Rites Controversy, Its History and Meaning*, Institut Monumenta Serica, The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1994.
- . *The Forgotten Christians of Hangzhou*. Honolulu: University of Hawaii Press, c1994.
- . *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH, 1985.
- Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture*. Harper: New York, 1951.
- O'Malley, John. *The First Jesuits*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
- Pfister, Louis. *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuites de L'ancienne mission de China, 1552-1773*. 2 vols. Shanghai: Imprimeire de la Mission Catholique, 1932-1934.
- Ronan, Charles E. and Bonnie B.C. Oh.(eds.) *East meets West : the Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago, Ill. : Loyola University Press, c1988.
- Rule, Paul A. *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*. Sydney, Boston : Allen & Unwin, 1986.
- Scholar from the West—Giulio Aleni S.J (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China*, in *Monumenta Serica*, Volume XLII.
- Spence, Jonathan D. *The Memory Palace of Matteo Ricci*. New York: Penguin, 1984.
- Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*. Seattle and London: University of Washington Press, 2008.
- . *Methodology in View of Contact between Cultures: the China Case in the 17th Century*. Hong Kong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong, c2002.
- . *Handbook of Christianity in China: Volume One (635-1800)*. Leiden; Boston: Brill, 2001.
- . *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China, His Life and Thought*, Leiden; New York: E.J. Brill, 1988.
- . *An Illustrated Life of Christ Presented to the Chinese Emperor: The History of Jincheng shuxiang(1640)*. Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica, 2007.
- & Ad Dudink (eds.) *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*, Monumenta Serica Monograph Series LV. Sankt Augustin / Nettetal, Steyler Verlag, 2006.
- Sweeten, Alan Richard. *Christianity in Rural China: Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860-1900*. Ann Arbor: Univ. of Michigan, 2001.
- Tanner, K. *Theories of Culture: A New Agenda fro Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997.
- Uhalley, Jr., Stephen and Wu Xiaoxin. *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, c2001.
- Wang, Xiaochao. *Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent*. Leiden; Boston: Brill, 1998.

- Watson, James L. and Evelyn S. Rawski ed(s). *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. California: University of California Press, 1988.
- Wilken, Robert Louis. *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God*. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.
- Yang, C. K (杨庆堃). *Religion in Chinese Society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*. Berkeley: University of California Press, 1967[1961]. (中译本《中国社会中的宗教: 宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》, 范丽珠等译, 上海: 上海人民出版社, 2007。)
- Yamamoto, Sumiko. *History of Protestantism in China: the Indigenization of Christianity*. Tokyo: Toho Gakkai (Institute of Eastern Culture), 2000.
- Yong, John D. *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983.
- Zürcher, Erik. *Buddhisme, Christianisme et Société Chinoise*. Paris: Julliard, 1990.
- . *The Buddhist Conquest of China: the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 3rd edition, Leiden: Brill, 2007
- [美]艾尔曼:《从理学到朴学: 中华帝国晚期思想与社会变化面面观》, 赵刚译, 南京: 江苏人民出版社, 1995。
- [美]包筠雅:《功过格: 明清社会的道德秩序》, 杭州, 浙江人民出版社, 1999。
- [德]彼得·克劳斯·哈特曼:《耶稣会简史》, 谷裕译, 北京: 宗教文化出版社, 2003。
- [加]卜正民:《为权力祈祷: 佛教与晚明中国士绅社会的形成》, 张华译, 南京: 江苏人民出版社, 2005。
- 陈受颐:《中欧文化交流史事论丛》, 台北: 台湾商务印书馆, 1970。
- 陈卫平:《第一页与胚胎: 明清之际的中西文化比较》, 上海: 上海人民出版社, 1992。
- 陈垣等著:《民元以来天主教史论集》, 台北: 辅仁大学出版社, 1985
- :《陈垣学术论文集》。北京: 中华书局, 1980。
- :《陈援庵先生全集》。台北: 新文丰, 1993。
- 著, 陈智超、曾庆瑛合编:《陈垣学术文化随笔》。北京: 中国青年出版社, 2000。
- 崔维孝:《明清之际西班牙方济会在华传教研究(1579—1732)》, 北京: 中华书局, 2006。
- [德]戴歌德(Gerd Theissen):《福音书与初期教会政治: 社会修辞的研究进路》, 周健文译, 香港: 香港中文大学崇基学院神学院, 2006。
- [美]邓恩:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》, 余三乐、石蓉译, 上海: 上海古籍出版社, 2003。
- 董少新:《形神之间——早期西洋医学入华史稿》, 上海: 上海古籍出版社, 2008。
- 段琦:《中国基督教本色化史稿》, 台北: 宇宙光, 2005。
- 樊洪业:《耶稣会士与科学》, 北京: 中国人民大学出版社, 1992。
- 樊国阴:《遣使会在华传教史》, 吴宗文译, 台北: 华明书局, 1977。
- 方豪:《中西交通史》, 长沙: 岳麓书社, 1983。
- :《中国天主教史人物传》, 北京: 中华书局, 1988; 北京: 宗教文化出版社, 2007。
- :《方豪六十自定稿》。台北: 学生书局, 1969。
- :《方豪六十自定稿补编》, 台湾学生书局, 1969
- :《李之藻研究》。台北: 商务印书馆, 1966。
- [比]高华士:《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》, 赵殿红译, 郑州: 大象出版社, 2007。
- 葛兆光:《西潮又东风: 晚清民初思想、宗教与学术十讲》, 上海: 上海古籍出版社, 2006。
- :《思想史的写法: 中国思想史导论》, 上海: 复旦大学出版社, 2004。
- :《屈服史及其它: 六朝隋唐道教的思想史研究》, 北京: 三联书店, 2003。
- :《古代中国文化讲义》, 上海: 复旦大学出版社, 2006。
- 顾卫民:《基督教与近代中国社会》, 上海: 上海人民出版社, 1996。
- :《中国天主教编年史》, 上海, 上海书店出版社, 2003。
- :《近代中国基督宗教艺术发展史》, 香港: 道风基督教丛林, 2006。
- 韩琦:《中国科学技术的西传及其影响(1582-1793)》, 石家庄: 河北人民出版社, 1999。

- 何俊：《西学与晚明思想的裂变》，上海：上海人民出版社，1998。
- 何宗美：《明末清初文人结社研究》，天津：南开大学出版社，2003。
- 黄时鉴、龚缨晏：《利玛窦世界地图研究》，上海：上海古籍出版社，2004。
- 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，（繁体版，新竹：清华大学出版社，2005；简体版，上海：上海世纪出版股份有限公司、上海古籍出版社，2006）。
- 计翔翔：《十七世纪中期汉学著作研究：以曾德昭〈大中国志〉和安文思〈中国新志〉为中心》，上海：上海古籍出版社，2002。
- 江灿腾：《晚明佛教丛林改革与佛学诤辩之研究——以憨山德清的改革生涯为中心》，台北：新文丰出版公司，1990。
- 康志杰：《上主的葡萄园——鄂西北磨盘山天主教社区研究（1634—2005）》，台北：辅仁大学出版社，2006。
- [意]柯毅霖：《晚明基督论》，王志成、思竹、汪建达译，成都：四川人民出版社，1999。
- 赖品超、李景雄编：《儒耶对话新里程》，香港：香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2001。
- 李炽昌主编：《文本实践与身份辨识：中国基督徒知识分子的中文著述（1583—1949）》，上海：上海古籍出版社，2005。
- 李爽学：《中国晚明与欧洲文学：明末耶稣会古典型证道故事考论》，台北：中央研究院 / 联经出版社，2005。
- 李天纲：《中国礼仪之争，历史·文献和意义》，上海：上海古籍出版社，1998。
- 梁启超：《清代学术概论》，上海：商务印书馆，1930。
- ：《中国近三百年学术史》，北京：中国书店，1985。
- 梁其姿：《施善与教化——明清的慈善组织》，石家庄：河北教育出版社，2001。
- 梁丽萍：《中国人的宗教心理——宗教认同的理论分析与实证研究》，北京：社会科学文献出版社，2004。
- 梁永生：《十字莲花：基督教与中国历史文化论集》，香港：基督教中国宗教文化研究社，2004。
- 林华、高智瑜：《历史遗痕：利玛窦及明清西方传教士墓地》，北京：中国人民大学出版社，1994。
- 林金水：《利玛窦与中国》，北京：中国社会科学出版社，1996。
- ：《福建对外文化交流史》，福州：福建教育出版社，1997。
- 林荣洪、温伟耀：《基督教与中国文化的相遇》，卢龙光主编，香港：香港中文大学崇基学院，2001。
- 林中泽：《晚明中西性伦理的相遇——以利玛窦〈天主实义〉和庞迪我〈七克〉为中心》，广州：广东教育出版社，2003。
- 林治平：《基督教与中国本色化国际学术研讨会论文集》，台北：宇宙光，1990。
- 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：北京大学出版社，2005。
- 吕妙芬：《阳明学士人社群：历史、思想与实践》，台北：中央研究院近代史研究所，2003。
- 吕实强：《中国官绅反教的原因（1860—1874）》，台北：中研院近史所，1966。
- 罗光：《教廷与中国使节史》，台北：传记文学出版社，民国72年再版。
- ：《利玛窦传》，台北：辅仁大学出版社，1982。
- ：《徐光启传》，台北：传记文学出版社，1961。
- 罗香林：《唐元二代之景教》，香港：中国学社，1966。
- 莫小也：《17—18世纪传教士与西画东渐》，北京：中国美术学院出版社，2002。
- 潘凤娟：《西来孔子艾儒略——更新变化的宗教会遇》，台北：财团法人基督教橄榄文化事业基金会出版，2002。
- 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，萧浚华译，上海：商务印书馆，1936。
- 戚印平：《日本早期耶稣会史研究》，北京：商务印书馆，2003。
- ：《远东近世耶稣会史论集》，台北：台湾大学出版中心，2004。
- [日]芹川博通：《仏教とキリスト教：比较思想论》，东京：北树出版，2007。
- [法]沙百里：《中国基督教徒史》，耿昇、郑德弟译，北京：中国社会科学出版社，1998。
- [日]矢澤利彦：《中國とキリスト教：典禮問題》，東京：近藤出版社，1972。

- 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社，1994。
- ：《明末天主教与儒学的交流和冲突》，台北：文津出版社，1992。
- 、钟鸣旦：《1840年前的中国基督教》，北京：学苑出版社，2004。
- 沈定平：《明清之际中西文化交流史：明代调适与会通》，北京：商务印书馆，2001。
- 苏萍：《谣言与近代教案》，上海：上海远东出版社，2001。
- 汤开建：《澳门开埠初期史研究》，北京：中华书局，1999。
- ：《委黎多〈报效始末疏〉笺正》，广州：广东人民出版社，2004。
- 王尔敏：《明清社会文化生态》，台北：台湾商务印书馆，1997。
- 王晓朝：《基督教与帝国文化……关于希腊罗马护教论与中国护教论的比较研究》，北京：东方出版社，1997年版。
- 王治心：《中国基督教史纲》，香港：基督教文艺出版社，1993。
- 吴飞：《麦芒上的圣言：一个乡村天主教群体中的信仰和生活》，香港：道风书社，2001。
- 吴利明：《基督教与中国社会变迁》。香港：基督教文艺，1981。
- 吴莉苇：《当诺亚方舟遭遇伏羲神农：启蒙时代欧洲的中国上古史论争》，北京：中国人民大学出版社，2005。
- 谢国祯：《明清之际党社运动考》。沈阳：辽宁教育出版社，1998 [1934]。
- ：《增订晚明史籍考》，上海：上海古籍出版社，1981。
- [法]谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，沈阳：辽宁人民出版社，1989。
- [法]谢和耐：《中国和基督教……中国和欧洲文化之比较》，耿昇译，上海：上海古籍出版社，1991。
- 邢福增：《基督信仰与救国实践：二十世纪前期的个案研究》。香港：建道神学院，1997。
- ：《文化适应与中国基督徒（1860—1911）》，香港：建道，1995。
- 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海：上海书店，1990。
- 徐海松：《清初士人与西学》，北京：东方出版社，2000。
- 阎宗临：《传教士与法国早期汉学》，阎守诚编，郑州：大象出版社，2003。
- 杨森富：《中国基督教史》，台北：商务印书馆，1978。
- 叶仁昌：《五四以后的反对基督教运动》。台北：久大文化，1992。
- 张错：《利玛窦入华及其它》，香港：城市大学出版社，2002。
- 张国刚：《从中西初识到礼仪之争》，北京：人民出版社，2003。
- 张锲：《庞迪我与中国》，北京：北京图书馆出版社，1997。
- 张晓林：《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》上海：学林出版社，2005。
- 张泽：《清代禁教期的天主教》，台北：光启出版社，1992。
- 张西平：《传教士汉学研究》，郑州：大象出版社，2005。
- ：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，北京：东方出版社，2001。
- 、卓新平编：《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，北京：中国广播电视出版社，1999。
- 章文钦：《吴渔山及其华化天学》，北京：中华书局，2008。
- 赵庆源：《中国天主教教区划分及其首长接替年表》，台南：闻道出版社，1980。
- [韩]郑安德：《明末清初天主教和佛教德护教辩论》，高雄：佛光山文教基金会，2001。
- 编：《明末清初耶稣会思想文化汇编》，5卷，北京：北京大学宗教研究所，2003。
- [比]钟鸣旦：《杨廷筠：明末天主教儒者》，香港圣神研究中心译，北京：社会科学文献出版社，2002。
- 周康夔编：《吴渔山（历）研究论集》，香港：崇文书店，1971。
- 周駉方编校：《明末清初天主教史文献丛编》，5册，北京：北京图书馆出版社，2001。
- 朱谦之：《中国景教》，北京：东方出版社，1993。
- 卓新平：《基督教与中国文化的相遇、求同与存异》，卢龙光主编，香港：香港中文大学崇基学院，2006。
- 主编：《相遇与对话……明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》，北京：宗教文化出版社，2003。
- [日]佐伯好郎：《支那天主教の研究》，3卷，東京：春秋社，1943。

## 2. 论文

- Bailey, Gauvin Alexander. "The Image of Jesus in Chinese Art during the Time of the Jesuit Mission(16<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> centuries)", in Roman Malek (ed.) *The Chinese Face of Jesus Christ*, Volume 2, Nettetal: Steyler Verlag, 2003, pp. 395-415.
- Bays, Daniel H. "Christianity and the Chinese Sectarian Tradition", in *Ch'ing-Shih Wen-T'i*, IV-7(June 1982), pp. 33-55.
- . "Christianity and Chinese Sects: Religious Tracts in the Late Nineteenth Century", in S. W. Barnett and J. K. Fairbank, *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, Cambridge/Massachusetts and London: Committee on American-East Asian Relations of the Department of History and Council of East Asian Studies/Harvard University, 1985, pp. 121-134.
- Bernard, Henri. "Les adaptation chinoises d'ouvrages eurpeens, 1514-1688." In *Monumenta Serica* 10 (1945): 1-57 and 309-388.
- . "Where the Philosophic Movement at the Close of the Ming?" in *Bulletin of the Catholic University of Peking* 8 (December 1931):67-73.
- Brook, Timothy. "Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China." in *Harvard Journal of Asian Studies*, 49-2(1989): 465-99.
- . "At the Margin of Public Authority." In Theodore Hutters, R. Bin Wong, and Pauline Yu, eds., *Culture and State in Chinese History*, pp. 161-81. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Chan, Albert S. J. "A European Document on the Fall of the Ming Dynasty(1644-1649)." In *Monumenta Serica*, 35(1981-1983), pp. 75-109.
- . "Two Chinese Poems Written by Hsü Wei (1521-1593) on Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607)." *Monumenta Serica* 44(1996): 317-337.
- . "Late Ming Society and the Jesuit Missionaries." In *East meets West : the Jesuits in China, 1582-1773*, edited by Charles E. Ronan and Bonnie B.C. Oh.: Chicago, Ill. Loyola University Press, c1988, pp.153-172.
- . "Michele Ruggieri, S. J.(1543-1607) and his Chinese Poems." In *Monumenta Serica*, 41(1993): 129-176.
- . "Review: Inventaire Sommaire des Manuscrits et Imprimés....." *Monumenta Serica* 45 (1997): 451-455.
- Chavannes, Ed. "Les Saintes Instructions de L'empereur Hong-Wou (1368-1398)." *BEFEO* 35 (1903): 549-563.
- Criveller, Gianni. "The Dialogues of Giulio Aleni on Christ and China: the Mystery of the Plan of Salvation and China." In *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*. edited by Ku Wei-ying: Leuven : Leuven University Press : Ferdinand Verbiest Foundation, 2001,pp. 163-181.
- Dehergne, Joseph S. J. "Les Chrétientés de Chine de la Période Ming(1581-1650)." In *Monumenta Serica*, Vol. XVI, fasc. 1 and 2, 1957, pp. 1-125.
- . "L'eglise de Chine au tournant (1924-1949): le milieu. les cadres. les oeuvres. l'histoire : essai bibliographique partiellement annoté." *Bulletin de l'Université l'Aurore* (1949): 417-558, 655-777.
- . "Un problème ardu: Le nom de Dieu en chinois." In *Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise: à partir du XVIIe siècle: actes du IIIe Colloque international de sinology*, 13-44. Paris: Les Belles Lettres, 1983.
- . "La Mission de Pékin à la veille de la condamnation des rites", in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, IX (1953), pp. 91-108.
- D'Elia, Pasquale M. "Le Generalita sulle Scienze Occidentali di Giulio Aleni". In *Rivista degli Studi Orientali* 25/1-4 (1950): 58-76.
- . "Il Trattato sull' Amicizia: Primo Libro scritto in cinese da Matteo Ricci S. I. (1595)." In *Studia Missionalia* 7 (1952): 449-515.
- . "Sunto poetico-ritmico di I Deici Paradossi di Matteo Ricci S. I." in *Rivista degli Studi Orientali* 27 (1952): 111-138.
- . "Musica e canti italiani a Pechino" in *Rivista degli Studi Orientali* 30 (1955): 131-145.
- Dudink, Adrian. "Opposition to the Introduction of Western Science and the Nanjing Persecution (1616-1617)." In *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The*

- Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi*, edited by Catherine Jami, 191-224. Leiden: Brill, 2001.
- . “Review: Inventaire Sommaire des Manuscrits et Imprimés.....” *T'oung Pao* 85 (1999): 215-220.
- . “*Nan Gong Shu Du*(1620), *Po Xie Ji*(1640), and Western Reports on the Nanjing Persecution(1616/1617).” In *Monumenta Serica*, 48(2000): 133-265.
- . “The *Sheng-ch'ao tso-p'i* (1623) of Hsu Ta-shou.” In *Conflict and accommodation in early modern East Asia: essays in honour of Erik Zürcher*, edited by Leonard Blussé and Harriet T. Zurndorfer. Leiden; New York: E.J. Brill, 1993, pp. 94-137.
- . “The Rediscovery of a Seventeenth-century Collection of Chinese Christian Texts: The Manuscript *Tianxue Jijie*.” *Sino-Western Cultural Relations Journal* 15(1993): 1-26.
- . “Zhang Geng, Christian Convert of Late Ming Times: Descendant of Nestorian Christians?” In *L'Europe en Chine: Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIe et XVIIIe siècles*, edited by Catherine Jami & Hubert Delahaye, 57-86. Paris: Collège de France, 1993.
- . “The Zikawei Collection in the Jesuit Theologate Library at Fujen University (Taiwan): Background and Draft Catalog”, in *Sino-Western Cultural Relations Journal*, XVII (1996), pp. 1-40.
- . “The Chinese Christian Books of the Former Beitang Library”, in *Sino-Western Cultural Relations Journal*, XXVI (2004), pp. 46-59.
- Entenmann, Robert. “Clandestine Catholics and the State in Eighteenth-century Szechwan” in *American Asian Review*, 5, 3 1987, Fall, pp. 1-45.
- . “Catholics and Society in Eighteenth century Szechwan”, in *Christianity in China: from the eighteenth century to the present*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996, pp.8-23, 378-381.
- . “The Establishment of Chinese Catholic Communities in Early Ch'ing Szechuan”, in *Actes du VIIe Colloque International de Sinologie de Chantilly*. Paris: Institut Ricci/Centre d'Études Chinoises, 1995, pp. 147-161.
- . “Chinese Catholic Clergy and Catechists in Eighteenth Century Szechuan”, in *Actes du VIIe Colloque International de Sinologie de Chantilly*. Paris: Institut Ricci/Centre d'Études Chinoises, 1995, pp. 389-410.
- . “Christian Virgins in Eighteenth Century Sichuan”, in Daniel Bays (ed.) *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*. Stanford: Stanford University Press, 1996, pp. 180-194.
- Gernet, Jacques. “Problèmes d'acclimatation du christianisme dans la Chine du XVIIe siècle”, in Alain Forest and Yoshiharu Tsuboi (eds), *Catholicisme et sociétés asiatiques*, Tokyo: Sophia University and Paris: L'Harmattan, 1988, pp. 35-46.
- Gugleminetti, P. “From Inculturation to Transculturation: Christianity and China”, in *East Asian Pastoral Review*, XXII-4 (1985), pp. 379-392.
- Hsia, Po-chia R. “From Buddhist Garb to literati Silk: Costume and Identity of the Jesuit Missionary.” In *Religious Ceremonials and Images: Power and Social Meaning, 1400-1750*, ed. by Jose. Pedro Paiva, 143-153. Viseu: ESF; CHSC; Palimage, 2002.
- . “Promise: China.” In *A Companion to the Reformation World*, edited by R. Po-chia Hsia, 375-392. Malden, MA: Blackwell, 2004.
- . “Translating Christianity: Counter-Reformation Europe and the Catholic Mission in China, 1580-1780.” In *Conversion Old Worlds and New*, edited by Kenneth Mills and Anthony Grafton, 87-108. Rochester: University of Rochester Press, 2003.
- . ““Dreams and Conversions: A Comparative Analysis of Catholic and Buddhist Dreams in Ming and Qing China: Part I”, in *The Journal of Religious History*, vol. 29, no. 3 (October 2005), pp. 223-240.
- . ““The Catholic mission and translations in China, 1583-1700”, in *Cultural Translation in Early Modern Europe*, eds. by Peter Burke and R. Po-chia Hsia, Cambridge: Cambridge University Press, (March) 2007. pp. 39-51.
- Jami, Catherine. “Representations and Uses of 'European Science' in China (1582-1722)”, in: *Zeitschrift fuer Historische Forschung*, Beihefte 34 (Expansionen in der Fruehen Neuzeit), Berlin: Duncker & Humblot, 2005, pp. 197-213.
- King, Gail. “Candida Xu and the Growth of Christianity in China in the Seventeenth Century.” In

- Monumenta Serica*, 46(1998):49-66.
- Laamann, Lars Peter. "Memories of Faith: The Christian Sutras of Eighteenth-Century China", in R. N. Swanson, *Studies in Church History, XXXVIII: "The Church and the Book"*. Woodbridge: Ecclesiastical History Society/Boydell Press, 2004, pp. 279-302.
- . "Anti-Christian Agitation as an Example of Late Imperial Anticlericalism", in *Extrême-Orient Extrême-Occident, XXIV: "L'Anticlericalisme en Chine"* (2002), pp. 47-63.
- Lackner, Michael. "Jesuit Figurism." In *China and Europe: images and influences in sixteenth to eighteenth centuries*, edited by Thomas H.C. Lee. Hong Kong: Chinese University Press, c1991, pp. 130-149.
- Lee, Thomas H. C. "Christianity and Chinese Intellectuals: From the Chinese Point of View." In *China and Europe: images and influences in sixteenth to eighteenth centuries*, edited by Thomas H.C. Lee. Hong Kong: Chinese University Press, c1991, pp. 1-27.
- Lee, Archie. "Textual Confluence and Chinese Christian identity: A reading of Han Lin's Duo Shu." In *Chakana*, Vol. 2(2004), 3, 89-103.
- . "Cross-textual Reading Strategy: A Study of Late Ming and Early Qing Chinese Christian Writings." In *Ching Feng*, n. s., 4.1(2003)1-27.
- . "Textual Confluence and Chinese Christian Identity: A Reading of Han Lin's Duo Shu." *Chakana: Intercultural Forum of Theology and Philosophy* 2/3 (2004): 89-103.
- Lee, Joseph Tse-Hei. "The Lord of Heaven versus Jesus Christ: Christian Sectarian Violence in Late-Nineteenth-Century South China." *Position* 8/1 (2000): 77-99.
- Leung, Yuen-Sang. "Towards A Hyphenated Identity: Li Zhizao's Search for a Confucian-Christian Synthesis." In *Monumenta Serica*, 39(1990-91), pp. 115-130.
- Li, Sher-Shiueh. "History as Rhetoric: An Analysis of Jesuit Chreia in Late Ming China", in *Literature, Religion, and East/West Comparison: essays in honor of Anthony C. Yu*. Eric Ziolkowski ed., Cranbury (N.J.): Rosemont, 2005, pp. 223-242.
- Luk, Bernard Hung-Kay. "A Serious Matter of Life and Death: Learned Conversations at Foochow in 1627." In *East meets West: the Jesuits in China, 1582-1773*, edited by Charles E. Ronan and Bonnie B.C. Oh. Chicago, Ill. Loyola University Press, c1988, 173-206.
- Mair, Victor. "Language and Ideology in the Written Popularizations of the Sacred Edict." In *Popular Culture in Late Imperial China*, edited by David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski, 338-340. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Ma, Zhao. "The Anti-Christianity Campaign and Imperial Control in Eighteenth-Century China", in *Asia Pacific: Perspectives ("Special Issue: Church, State, and Community in East Asia")*, V/1 (December 2004), pp. 18-20.
- Malek, Roman (ed.) *The Chinese Face of Jesus Christ, Volume 2* (Monumenta Serica Monograph Series L/2). Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica & China Zentrum and Nettetal: Steyler Verlag, 2003.
- McDermott, Joseph P. "Emperor, élites, and Commoners: The Community Pact Ritual of the Late Ming." In *State and Court Ritual in China*, edited by Joseph P. McDermott, 299-351. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Menegon, Eugenio. "Christian Loyalists, Spanish Friars, and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing Transition." In *Monumenta Serica*, 51(2003): 335-365.
- . "Yang Guangxian's Opposition to Johann Adam Schall: Christianity and Western Science in his Work Budeyi", in: Roman Malek (ed.), *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592-1666)*, vol. 1, Nettetal: Steyler Verlag, 1998, pp.311-338.
- . "A Different Country, The Same Heaven: A Preliminary Biography of Giulio Alenis, S.J. (1582-1649)." *Sino-Western Cultural Relations Journal* 15 (1993): 38.
- . "Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637-1638," in "*Scholar from the West*": *Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*. Edited by Tiziana Lippiello and Roman Malek. Brescia: Fondazione Civiltà Bresciana; Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 1997, pp. 219-262.
- Mungello, D. E. "Confucianism in the Enlightenment: Antagonism and Collaboration between the Jesuits and the Philosophes." In *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to*

- Eighteenth Centuries*, edited by Thomas H.C. Lee. Hong Kong: Chinese University Press, c1991, pp. 99-127.
- O'Malley, John. "The Ministry to Outsiders: The Jesuits." In *A History of Pastoral Care*, edited by G.R. Evans, 252-261. London; New York: Cassell, 2000.
- Peterson, Willard J. "Learning from the Heaven: the introduction of Christianity and other Western ideas into late Ming China." *The Cambridge History of China*, vol.8: The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 2, edited by Denis Twitchett & Frederick W. Mote, 789-839. New York: Cambridge University Press, 1998.
- . "Western natural philosophy published in Late Ming China." *Proceedings of the American Philosophical Society* 117/4 (1973): 295-322
- . "What to Wear? Observation and Participation by Jesuit Missionaries in Late Ming Society" In *Implicit Understanding: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and other Peoples in the Early Modern Era*, edited by Stuart B. Schwartz, 403-421. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- . "Why did they become Christians: Yang Ting-yün, Li Chih-tso, & Hsu Kuang-ch'i." In *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, edited by Charles E. Ronan, S.J. & Bonnie B.C. Oh, 129-152. Chicago: Loyola University Press, 1988.
- Sae, Okamoto. "The 'Kou duo ri chao' (Daily transcripts of the oral clarion-bell): A dialogue in Fujian between China and Europe (1630-1640)", in edited by Hashimoto Keizô, Catherine Jami, and Lowell Skar. *East Asian Science: tradition and beyond*. Osaka, Japan: Kansai University Press, 1995, pp. 97-101.
- Standaert, Nicolas. "The Study of the Classics by Late Ming Christian Converts." In *Cheng —In All Sincerity: Festschrift in Honour of Professor M. übelh.r.*, edited by Denise Gimpel & Melanie Hanz, 19-40. Hamburg: Hamburger Sinologische Gesellschaft, 2001.
- . "Jesuit Corporate Culture As Shaped by the Chinese." In *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts (1540-1733)*, ed. by John W. O' Malley, S.J. etc. University of Toronto Press, 1999, pp.352-379.
- . "Chinese Christian Visits to the Underworld." In *Conflict and accommodation in early modern East Asia: essays in honour of Erik Zürcher*, edited by Leonard Blussé and Harriet T. Zurndorfer Leiden; New York: E.J. Brill, 1993, pp. 54-69.
- . "Wang Zhen's Ultimate Discussion of the Awe of Heaven and Care of Human Beings", in *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 29, 1998.
- . "The Jesuits' Preaching of the Buddha in China." in *Chinese Mission Studies (1550-1800) Bulletin* 9 (1987): 38-41.
- Tiedemann, R. G. "Christianity and Chinese 'Heterodox Sects' Mass Conversion and Syncretism in Shandong Province in the Early Eighteenth Century." In *Monumenta Serica*, 44(1996): 339-382.
- . "Christianity in a Violent Environment: The North China Plain on the Eve of Boxer Uprising." In *Historiography of the Chinese Catholic Church: Nineteenth and Twentieth Centuries*, edited by Jeroom Heyndrickx, 138-144. Leuven: Ferdinand Verbiest Foundation, 1994.
- . "Conversion Patterns in North China. Sociological Profiles of Chinese Christians, 1860-1912." In *Authentic Chinese Christianity: Preludes to its Development (Nineteenth and Twentieth Centuries)*, edited by Ku Wei-ying and Koen de Ridder, 107-33. Leuven: Leuven University Press, 2001.
- Wiest, Jean- Paul. "Understanding Mission and the Jesuits' Shifting Approaches toward China." In *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*, edited by Ku Wei-ying: Leuven: Leuven University Press: Ferdinand Verbiest Foundation, 2001, pp. 33-88.
- Witek, John W. "The missionary strategy of Matteo Ricci in China during the late Ming dynasty", in Francesco D'ARELLI (a cura di), *Le Marche e l'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, Atti del Convegno Internazionale Macerata, 23-26 ottobre 1996, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma, 1998, pp. 33-56.
- Zürcher, Erik. "In the Beginning': 17th Century Chinese Reactions to Christian Creationism." In *Time and Space in Chinese Culture*, edited by Huang Chün-chieh & Erik Zürcher, 132-166. Leiden: E.J. Brill, 1995.
- . "Renaissance Rhetoric in Late Ming China: Alfonso Vagnoni's Introduction to His

- Science of Comparison.*” In Federico Masni, ed., *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII Centuries): Proceedings of the Conference Held in Rome October 25-27, 1993*. Rome: Institutum Historicum S. I., 1996, pp. 331-360.
- . “A Complement to Confucianism: Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China.” In *Norms and the State in China*, edited by Huang Chün-chieh & Erik Zürcher, 71-92. Leiden: Brill, 1993.
- . “Christian Social Action in Late Ming Times: Wang Zheng and his ‘Humanitarian Society’.” In *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in honour of Kristofer Schipper*, edited by Jan A.M. De Meyer & Peter M. Engelfriet, 269-286. Leiden; Boston: Brill, 2000.
- . “Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China.” In *The Catholic Historical Review* 83/4 (1997): 614-653.
- . “The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript.” In G. Naundorf, et al, eds., *Religion und Philosophie in Asien*. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1985, pp. 357-376.
- . “Research on the 17th Century Mission in China and the Chinese Reaction.” *Itinerario* 7(1983): 109-114.
- . “The First Anti-Christian Movement in China (Nanking 1616-1621).” In *Acta Orientalia Neerlandica: Proceedings of the Congress of the Dutch Oriental Society held in Leiden on the Occasion of Its Fiftieth Anniversary*, edited by P.W. Pestman, 188-195. Leiden: Leiden University, 1971.
- . “The Spread of Buddhism and Christianity in Imperial China: Spontaneous Diffusion Versus Guided Propagation.” In *China and the West: Proceedings of the International Colloquium held in the Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België*, Brussels, November 23-25, 1987, 9-18. Brussels: Paleis der Academi., 1993.
- . “Un ‘contrat communal’ chrétien de la fin des Ming: Le Livre d’admonition de Han Lin (1641).” In *L’Europe en Chine: Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIe et XVIIIe siècles*, edited by Catherine Jami & Hubert Delahaye, 3-22. Paris: Collège de France, 1993.
- . “The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response”, in E. B. Vermeer (ed.) *Development and Decline of Fukien Province in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden: E. J. Brill, 1990, pp. 417-457.
- . “From ‘Jesuit Studies’ to ‘Western Learning’”, in John Cayley and Ming Wilson (eds.) *Europe Studies China- Papers from an International Conference on the History of European Sinology*. London: Han-Shan Tang, 1995, pp. 264-279.

安双成：〈礼仪之争与康熙皇帝〉，载《历史档案》1（2007）：74-80。

宾静：〈雍正禁教时期的华籍天主教神职人员〉，载《世界宗教研究》2（2007）：124-132。

陈村富：《评艾儒略的传教活动》，载《宗教文化》第一辑（北京：东方出版社，1994），页114—158。

陈乐民：〈徐光启、利玛窦及17世纪中西文化会通与冲突〉，载燕京研究院编《燕京学报》新二十二期，页173-205，北京：北京大学出版社，2007年5月。

陈受颐：〈三百年前的建立孔教论：跋王启元的《清署经谈》〉，载氏著《中欧文化交流史事论丛》，页57-94。台北：台湾商务印书馆，1970。

———：〈明末清初耶稣会士的儒教观及其反应〉，载《国学季刊》，第5卷第2号（1935）：147-210。

陈卫平：〈明清之际西方传教士的天主教儒学化〉，载《文史哲》，2（1992）：3-10。

陈垣：〈三版《主制群征》跋〉，《青年进步》28（1919/12）：93-94。

———：〈天主教徒英敛之的爱国思想〉，《光明日报》1951/4/2 第一版。

———：〈重刊铎书序〉，《青年进步》20（1919/2）：89-91。

———：〈涇阳王徵传〉，载《国立北平图书馆馆刊》，第8卷第6号（1934）：13-15。

———：〈从教外典籍见明末清初之天主教〉，载《国立北平图书馆馆刊》，第8卷第2号（1934）：1-31。

- 陈占山：〈明清之际皈依天主教士人研究新论〉，载《探索与争鸣》，2005年11期。
- 崔维孝：〈1579年进入中国的方济各会传教士〉，载《暨南史学》，第2辑（2003）：426—439。
- ：〈西班牙方济各会在华传教方法燕京〉，载《澳门历史研究》，第3期（2004）：21—32。
- 董少新：〈一部不见中国的耶稣会中国传教史〉（Liam Matthew Brockey. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724* 书评，发表于《东方早报》2008年12月21日，B07版。）
- 龚纓晏：〈关于康熙时期的几起天主教案子——凡蒂冈图书馆所藏相关中文文献研究〉，载《社会科学战线》3（2007）：286-289。
- 、马琼：〈关于李之藻生平事迹的新史料〉，载《浙江大学学报（人文社会科学版）》3（2008）：89—97。
- 古伟瀛：〈明末清初耶稣会士对中国经典的诠释及其演变〉，载《台大历史学报》25（2000）：85—117。
- ：〈谈“儒耶交流”的诠释〉，载《台湾东亚文明研究学刊》，第1卷第2期（2004）：289—304。
- ：〈中华天主教史研究方法的浅见〉，载《东西交流史的新局：以基督宗教为中心》，页27—48。台北市：台湾大学出版中心，2005。
- 郭熹微：〈明末天主教与中国道德重建〉，《哲学与文化》29/9（2002）：825-858。
- 韩琦：〈白晋的《易经》研究和康熙时代的“西学中源”说〉，载《汉学研究》，第16卷1期（1998年6月），页185—201。
- ：〈再论白晋的《易经》研究：从梵蒂冈教廷图书馆所藏手稿分析其研究背景、目的及反响〉，载荣新江、李孝聪编：《中外关系史：新史料与新问题》，页315-324。
- ：〈奉教天文学家与“礼仪之争”（1700-1702）〉，载卓新平主编：《相遇与对话……明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》，页381-399。北京：宗教文化出版社，2003。
- 、吴旻：〈“礼仪之争”中教徒的不同声音〉，载《暨南史学》2（2003）：455—463。
- 侯明：〈明朝士大夫与利玛窦《畸人十篇》〉，载《国际汉学》，第11辑（2004），页145—151。
- 黄一农：〈明末清初天主教传华史研究的回顾与展望〉，《新史学》7/1（1996）：141。
- ：〈明末韩霖《铎书》阙名前序小考——兼论历史考据与人际网络〉，《文化杂志》40-41（2000）：115-128。
- ：〈明清天主教在山西绛州的发展及其反弹〉，《中央研究院近代史研究所集刊》26（1996）：3-39。
- ：〈从韩霖《铎书》试探明末天主教在山西的发展〉，《清华学报》34/1（2004）：67-102。
- 计翔翔：〈关于利玛窦戴儒冠穿儒服的考析〉，载黄时鉴编：《东西交流论谭》，第2集，上海：文艺出版社，2001，页1—15。
- ：〈关于利玛窦衣儒服的研究〉，载《世界宗教研究》，3（2001）：74—83。
- 金国平：〈耶稣会对华传教政策演变基因初探：兼论葡、西征服中国计划〉，载氏著《西力东渐：中葡早期接触追昔》，澳门：澳门基金会，2000。
- 康志杰：〈16至18世纪湖北天主教的发展特点分析：基督教与区域文化的相遇与对话〉，载卓新平主编：《相遇与对话——明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》，页96-120，北京：宗教文化出版社，2003。
- ：〈论明清之际来华耶稣会士对中国纳妾婚俗的批评〉，载《世界宗教研究》，2（1998）：136—143。
- ：〈明清来华耶稣会士对道教文化的解读与研究〉，载《历史》4（2007）：82-87。
- 李天纲：〈《孟子字义疏证》与《天主实义》〉，《学术集林》2（1994）：200-222。
- ：〈“补儒易佛”：徐光启的比较宗教观〉，载《上海社会科学院学术季刊》，1990年第3期，页128—133。
- ：〈早期天主教与明清多元社会文化〉，《文史》4（1999）：43-60。
- ：〈徐家汇藏书楼与明清天主教史研究〉，收入《相遇与对话：明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》卓新平编，页510-533。北京：宗教文化出版社，2003。
- ：〈严谟的困惑：18世纪儒家天主教徒的认同危机〉，载李焯昌主编：《文本实践与身份辨识：中国基督徒知识分子的中文著述（1583—1949）》，上海：上海古籍出版社，

- 2005, 页 156—182。
- 李秋零:〈清初“中国礼仪之争”的文化学再反思:兼与安希孟先生商榷〉,载《中国人民大学学报》,2003年第4期,页113—118。
- 李向平:〈“礼仪之争”的历史痕迹:闽东地区顶头村的宗教生活〉,载《东岳论坛》,第24卷第5期(2003),页29—34。
- 李爽学:〈翻译的政治——龙华民译《圣若撒法始末》析论〉,载东华大学中文系编:《文学研究的新进路——传播与接受》,页411—464。台北:洪叶文化公司,2004。
- :《跨文化诠释:经学与神学的相遇》,《中华文史论丛》72(2003):252—309。
- :〈天主教精神与欧洲古典传统的合流——利玛窦《西琴曲意八章》初探〉,载初安民编:《诗与声音——2001年台北国际诗歌节研讨会论文集》,页27—57。台北:台北市政府文化局,2001。
- :〈误读的艺术——论明末耶稣会士所译介的伊索所证道故事〉,载卓新平主编:《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》,页295—333。北京:宗教文化出版社,2004。
- :〈故事新诠——论明末耶稣会士所译介的伊索式证道故事〉,《中外文学》,29:5(2000):238-277。
- 梁元生:〈三重身分的融合——中国现代历史行程中的英家三代〉,载氏著:《十字莲花——基督教与中国历史文化论集》,页175-192。香港:基督教中国宗教文化研究社,2004。
- :〈求索东西天地间:李之藻由儒入耶的道路〉,载《九州岛学刊》,第3卷第1期(1988):1-4。
- 林金水:〈利玛窦交游人物表〉,载《中外关系史论集》第一辑,北京:中国社会科学出版社,1983。
- :〈试论南怀仁对康熙天主教政策的影响〉,载《世界宗教研究》1991年第1期。
- :〈《闽中诸公赠诗》初探〉,载陈村富主编:《宗教与文化》,第三辑,北京:东方出版社,1998,页77—108。
- :〈明清之际士大夫与中西礼仪之争〉,载《历史研究》,1993年第2期,页20—37。
- :〈曹学佺赠利玛窦诗〉,载《文史》,第33辑(1990),页396。
- 、吴怀民:〈艾儒略在华传教活动的结束——记艾氏在闽北〉,载陈村富主编:《宗教与文化论丛》(北京:东方出版社,1994),页159—173。
- 刘建:〈十六世纪天主教对华传教策略的演变〉,载《世界宗教研究》,1986年第1期。
- 刘耘华:〈杂糅的信仰与情感世界——清初上海的天主教文人许缙曾再论〉,载《上海师范大学学报(哲学社会科学版)》4(2008):72—77。
- 吕实强:〈明清之际国人与天主教的论争〉,《历史月刊》138(1999):58-64。
- :〈晚清时期基督教在四川省的传教活动及川人的反应〉,《历史学报》4(1976):265-302。
- :〈晚清中国知识分子对基督教在华传教目的的疑惧(1860-1898)〉,《历史学报》3(1975):147-158。
- [美]鲁利:〈罗马耶稣会档案馆中的中文书籍和文献:新目录〉,载卓新平主编:《相遇与对话……明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》,页486-509。北京:宗教文化出版社,2003。
- 梅谦立:〈晚明的西方修辞学和话语团体的形成;以《达道纪言》(1636年)为个案〉,载《经典与解释》,页222-237。北京:华夏出版社,2007。
- 裴德生(Willard J. Peterson)著,朱鸿林译:〈徐光启李之藻杨廷筠成为天主教徒试释〉。《明史研究论丛》。5(1991):477-497。
- 戚印平:〈远东耶稣会士关于易服问题的争议及其文化意义〉,《浙江学刊》3(2002):49-54。
- :〈“Deus”的汉语译词及相关问题的考察〉,载《世界宗教研究》,2(2003):88-97。
- :〈日本早期耶稣会的若干教理书以及音译原则的提出与实践〉,载陈村富编:《宗教与文化》,页323-351。
- :〈远东耶稣会士关于易服问题的争议及其文化意义〉,载《浙江学刊》3(2003):49-54。
- 荣新江:〈梵蒂冈所藏汉籍目录两种简介〉,收入《中西初识》,中国中外关系史学会编,页139-144。郑州:大象出版社,1999。

- 孙尚扬：〈王徵圣爱观中德儒耶融合〉，载《道风：基督教文化评论》，第19期（2003），页191—210。
- ：〈略论明末士大夫天主教徒对其信仰的本土化诠释〉，载《北京行政学院学报》4（2006）：77-81。
- 汤开建，吴宁：〈韩霖与《守圉全书》〉，收入汤开建：《委黎多《报效始末疏》笺正》，页203-219，台北：广东人民出版社，2004。同文另载《晋阳学刊》2（2005）：77-83及《基督教文化研究》7（2004）：429-447。
- ：〈顺治时期天主教在中国的传播与发展〉，载《清史论丛》，2001：123-142。
- ：〈明清之际方济各会在中国的传教〉，载卓新平主编：《相遇与对话……明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》，页216-258。
- ，陈文源：〈陈垣与中国基督教史研究〉，《暨南学报》24/3（2002）：107-115。
- 王泛森：〈明末清初的人谱与省过会〉，《中央研究院历史语言研究所集刊》，第63本第3分（1993年7月），页679—712。
- ：〈明末清初儒学的宗教化：以许三礼的告天之学为例〉，载《新史学》第9卷第2期（1998），页89—123。
- ：〈清初的讲经会〉，《中央研究院历史语言研究所集刊》68:3（1997）：503-588。
- [美]魏若望：〈明末清初时期北京基督教会的发展〉，载卓新平主编：《相遇与对话……明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》，页121-150。
- 吴伯娅：〈关于雍正禁教的几个问题：耶稣会士书简与清代档案的比读〉，载《清史论坛》，2003—2004年号，页160—182。
- 吴旻、韩琦：〈礼仪之争与中国天主教徒：以福建教徒和颜瑯的冲突为例〉，载《历史研究》，2004年第6期，页83—91。
- 夏伯嘉：〈宗教信仰与梦文化：明清之际天主教与佛教的比较探索〉，《中央研究院历史语言研究所集刊》76/2（2005）：209-247。
- ：〈从天儒合一到东西分歧：欧洲中国观德演变〉，载《新史学》，第12卷第3期（2001），页1—18。
- ：〈天主教与明末社会：崇祯朝耶稣会士龙华民山东传教的几点问题〉，载何炳棣、劳思光等著，刘翠溶主编：《四分溪论学集》（上），页59-104，台湾允晨出版社，2006。
- 夏瑰琦：〈艾儒略入闽传教与《破邪集》〉，载《宗教文化》第一辑（北京：东方出版社，1994），页174—192。
- 徐光台：〈利玛窦《天主实义》中的格物穷理〉，载《清华学报》，第28卷第1期（1998），页47—73。
- ：〈明末西方四元素说的传入〉，《清华学报》27/3（1997）：347-380。
- ：〈明末中西士人在“理”问题上的遭遇：以利玛窦为先驱〉，载《九州岛学林》，第2卷第2期（2004）：2—42。
- ：〈明末清初西方“格致学”的冲击与反应：以熊明遇《格致草》为例〉，载《第一届全国历史学学术讨论会论文集：世变、群体与个人》，页235—258。台北：台湾大学历史学系，1996。
- ：〈藉“格物穷理”之名：明末清初西学的传入〉，载哈佛燕京学社编：《理性主义及其限度》，页165—212。北京：三联书店，2003。
- 许理和：〈文化传播中的形变—明末基督教与儒学正统的关系〉，《二十一世纪》9（1992）：107-115。
- ：〈李九功与《慎思录》〉，卓新平主编：《相遇与对话……明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》，页72—120。
- 余英时：〈原“序”：中国书写史上的一个特色〉，载《清华大学学报》（哲学社会科学版）24（2009）：5—12。
- 张西平：〈关于明末清初中国天主教史研究的几点意见〉，载《基督宗教研究》（第一辑），北京：社会科学文献出版社，1999，页99—115。
- ：〈明末清初天主教入华史中文文献研究回顾与展望〉，载《汉学研究》（第八集），北京：中华书局，2004，页318-352。
- ：〈梵蒂冈图书馆藏白晋《易经》文献初探〉，载荣新江、李孝聪主编：《中外关系史：

- 新史料与新问题》，页 305—314。北京：科学出版社，2004。另载氏著：《传教士汉学研究》，页 111—134。郑州：大象出版社，2005。
- ：〈论明清间天学的合儒与补儒〉，载《传统文化与现代化》，5（1998）：80—86。
- ：〈儒学在欧洲的早期传播初探〉，载中国中外关系史学会编：《中西初识》，页 155—166。郑州：大象出版社，1999。
- 张先清：〈明清宗族社会与天主教的传播：一项立足于东南城乡的考察〉，载卓新平主编：《相遇与对话……明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》，页 151—185。
- ：〈清前天主教在华传播特点分析〉，载《世界宗教研究》3（2006）：53-65。
- 张晓林：〈儒家一神论及其定位问题〉，载《宗教学研究》4（2006）：151-158。
- 赵殿红：〈明清时期天主教在中国的圣会组织〉，载《船山学刊》4（2006）：211-213。
- [比]钟鸣旦：〈《圣经》在十七世纪的中国〉，载《世界汉学》第三期，页 75—77。
- ，李天纲译，〈晚明基督徒的经学研究〉，载《中华文史论丛》，第 64 辑，上海古籍出版社，2000。
- 及杜鼎克著，孙尚扬译：〈简论明末清初耶稣会著作在中国的传播〉，《史林》2（1999）：58-62。
- 朱谦之：〈耶稣会对于宋儒理学的反响〉，收入包遵彭编：《明代宗教》，台北：学生书局，1968，页 125-180。
- 朱维铮：〈十八世纪中国的汉学与西学〉，《复旦学报》3（1987）：12-24。
- 祝平一：〈金石盟：《御制天主堂碑记》与清初的天主教〉，载《中央研究院历史语言研究所集刊》，第 75 本第 2 分（2004）：389—421。

### 3. 博硕论文及数据库

- Ben-Dor, Zvi. "The 'Dao of Muhammad': Scholarship, Education, and Chinese Muslim Literati Identity in Late Imperial China". Ph.D. Dissertation, UC Los Angeles, 2000.
- Dudink, Ad. "Christianity in Late Ming China: Five Studies", dissertation, Leiden, 1995.
- Frankel, James D. "Liu Zhi's Journey Through Ritual Law to Allah's Chinese Name: Conceptual Antecedents and Theological Obstacles to the Confucian-Islamic Harmonization of the *Tianfang Dianli*", Ph.D. Dissertation, Columbia University, 2005.
- Huang, Xiaojuan. "Christian Communities and Alternative Devotions in China, 1780-1860", Ph.D. Dissertation, Princeton University, 2006.
- Kim, Sangkeun. "Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644". Ph.D. Dissertation, Princeton University, 2001.
- Laamann, Lars Peter. "The Inculturation of Christianity in Late Imperial China, 1724-1820", Ph.D. Dissertation, University of London, 2000.
- Lee, Joseph Tse-Hei. "Conversion or Protection? Collective Violence and Christian Movements in Late Nineteenth Century Chaozhou". Ph.D. Dissertation, University of London, 2000.
- Menegon, Eugenio (梅欧金). "Ancestors, Virgins, and Friars: The Localization of Christianity in Late Imperial Mindong (Fujian, China), 1632-1863". Ph.D. Dissertation, University of California at Berkeley, 2002.
- Song, Gang. "Learning from the Other: Giulio Aleni, Kouduo richao, and Late Ming Dialogic Hybridization". Ph.D. Dissertation, University of Southern California, Los Angeles, USA, July 10, 2006.
- Yan, Ke. "Scholars and Communications Networks: Social and Intellectual Change in 17th-Century North China", PhD Dissertation, Georgetown University, 1998.
- 陈丽媚：《明末福建天主教徒的本土化经历：〈口铎日抄〉与〈西海艾先生语录〉的传承与文本分析》，未刊硕士学位论文，香港中文大学历史系，2004。
- 李凌翰：《韩霖〈铎书〉与中西证道：明末天主教徒参与的地方教化活动》，未刊博士学位论文，香港中文大学文化与宗教研究系，2005。
- 张先清：《官府、宗族与天主教——明清时期闽东福安的乡村教会发展》，未刊博士学位论文，厦门大学，2003。

K. U. Leuven: The Chinese Christian Texts Database (CCT-Database)  
<http://www.arts.kuleuven.be/sinology/cct/>

日本全国汉籍データベース  
<http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kanseki/>

中国古籍善本书目联合导航系统  
<http://202.96.31.45/>

数位典藏与数位学习  
<http://digitalarchives.tw/index.jsp>

中国基督宗教史研究电脑信息库  
<http://ricci.rt.usfca.edu/index.html>

## 后记

竹杖芒鞋轻胜马，谁怕？一蓑烟雨任平生。

——苏轼

### 一、小传

早就想好，要在论文后记时好好写上一笔，以资纪念。可是，真的要写后记时，却提笔忘言，竟不知从哪里开始。

鄙人求学的 22 年（1987—2009），充满了坎坷与风雨。7 岁时，母亲想让我上一年级，因为交不起钱，只好先上幼儿园，荒废了宝贵的一年时间。12 岁时，家里勉强让我上到五年级。差一点因为交不起考试费用，而失去参加小升初考试的机会。班主任来我家做工作，可是，实在没钱。结果，班主任代我交了钱。我考了全乡第二名。然而，这个成绩丝毫没有给我带来喜悦。相反，却是无尽的痛苦。因为我不知道我家从哪里弄到学费。邻居家的孩子都没有考上，相反却因为有钱，可以买上初中。当他们兴高采烈、欢声笑语地去镇上上学时，我只能在家里帮忙干农活。村里有家好心人，也是同一姓的家里人，想资助我上学。我很高兴。可是，很快希望就落空了。因为他家里人的反对，他也不得不放弃资助我的想法。

那一年秋天，同龄人都在新学校上学，过得让人兴奋、让我充满想象和向往的中学生活；可我，只能在家里放牛。牛是一种很灵性的动物，我和它逐渐成为好朋友；慢慢的，我可以把它放在山上，而不去管它。因为，这样我自己看书。那个秋天，我背完了整整一本宋词。直到现在，我所能记住的宋词都是那时背诵的。每当黄昏来临之时，我就和牛儿一起回家。和我家共养这条牛的大爷，总是毫无留情的批评我放牛不认真，牛儿没吃饱。满怀委屈的我，也不做争辩，只是在想，我不适合放牛吧。

可能看官想知道，为什么我家会这么穷？人是没法选择自己的出生的。1980 年我出生于安徽潜山一个小山村。可能对于潜山，看官没有什么印象，但是这个地方出过程长庚、张恨水、余英时等大家。古南岳（现称天柱山）就在县西北方向。相传大乔、小乔就生活在这个地方。而古南岳下面的潜河两岸曾是古皖国所在地。古南岳亦被称为皖山，安徽简称皖，亦是从此而来。我们村里大部分都姓萧（简化字为肖），相传是从河南迁过来的。我家到我爷爷（曾做过保长）的时候，开始衰落。我爷爷有三个孩子，我父亲是老小。大叔脚有残疾。二叔是个瞎子，很早就去世了。奶奶在我出生前不久就撒手人寰。父亲读过新式学堂，但为人怯懦，没有主见，且不善生计。母亲则好强。我 8 岁时，爷爷病逝，家中无一分积蓄，多亏一位医生资助了 20 块钱，才最终办了丧事。爷爷去世后，家势每况愈下。母亲无奈开始四处做生意，一开始是收破烂，后来是做蔬菜生意。

虽然 1980 年国家已经开始施行改革开放政策，但是我们那个小山村还是笼罩在一篇诡秘、落后、封建的风气之中。当我母亲第一次穿连衣裙回家时，全村都沸腾了。随后，她认识了一位生意上的异性朋友，并将带他回家，全村更是乱成一锅粥。我还记得，那天晚上，我、大叔以及那位母亲的朋友睡在一起的。突然，有邻居急冲冲叫开门。父亲起来开了门，一帮人就像凶神恶煞的土匪一样抢门而入。一群妇女稳住了我母亲。另一群男人则冲进我睡觉的里屋。他们将母亲的朋友抓起来，推搡着去老屋大厅。他们让母亲的朋友跪在“天地君亲师”之前。第二天，他们把他送到了村公所。有村干部在审问，有干部在笔录。全村人都围在外面看热闹。那种情景历久弥新，如今仍历历在目。我记得他们的表情，我记得他们的话语，他们是那么兴奋，是那么热烈。在小山村，这或许是一件大事了，大家好久都没看过。

本来，母亲因为性格暴躁、又很好强，经常与邻居吵嘴、打架。可是，父亲又软弱。母亲以及我自己经常受到别人的欺辱。只记得有一次，我们一家人正在吃饭。有个邻家妇女刚从田里回来，拿了个锄头，“啪”的一声就捅坏了我家的窗户，把我吓了一跳。因为我家是老屋，比较矮小。他们可以随便捅。还有一次，我们也在吃饭，另外一个邻家妇女刚从山上回来。若无其事、大摇大摆从我家门前经过。结果不知何事又和我母亲扭作一团。因为我家是老屋，和他们家共用一个走廊。通过这个走廊，我家可以经过他们家而去共用的老屋大厅。一般都是在大厅里进行红白喜事等大事。结果，他们家就很霸道的在这个走廊里安了一个门，只有他们可以开，而我们不可以。换句话说，他们随便可以过来，而我们不可以过去。还有一件很屈辱的事。那时我还很小。另一邻家妇女因为和我母亲吵架，结果拿起掏粪的粪勺盖在我头上。在农村来说，这种做法是很恶毒的。其用意也很明显，是希望我永远晦气，永远也不会有出息。

因为这些背景，再加上这次事件，母亲想到了离婚。我记得，母亲坐在门旁一边哭，一边抚摸我的头。她说以后就没有人照顾你和弟弟了，你长大了，要多照顾弟弟。结果，母亲走了。留下孤零零的我，还有6岁的弟弟。

可怜的弟弟没人照顾，又黑又瘦。直到现，村里人还叫他“黑佬”。他常常自己睡在地上。由于没有人管教，他变得很顽皮。时常还小偷小扒。邻居就向我告状。我也没办法，常常关起门来用皮带打他，我一边打，一边哭。

也就是我考上初中的那一年，父亲还养了一个猪。我也没有求他卖掉猪给我上学。因为我知道，即使这一次凑到了学费，还有下一次。以前，我找他要学费时，他总是让我一个人去要债。他只会卖苦力，而别人也总是不及时给工钱。我只能认命。那一天冬季，他听从邻人的建议，让我跟随邻人的亲戚一起外出去打工。那时，我才12岁。先来到离家几十公里的师傅家。帮师傅家干农活，早上要早起。寒冷的冬季早晨，田里全是一层白白的霜冻。我只能咬牙坚持下去。有时，师傅让我给他们孩子送衣服或者书包。看到同龄人在学校里安静的上学，我心里不知道是什么滋味。后来，师傅带我外去了。来到另一个城市，宣城。我师傅是弹棉花的。因为我力气小，只能做一些简单的话，如刨旧棉絮、牵线等。刨旧棉絮时，常常弄得鼻子里都是棉絮，几乎令我窒息。牵线是用中指勾着，常常弄得中指关节处裂开大口子，血流不止。那时，我身体还不好，常常有蛔虫爬出来，我自己还不知道是怎么回事。

辛苦的冬天过去了，我挣到了75块钱。我穿着在外打工时好心人给我的衣服回家了，很认真的将这75块钱交给父亲。他拿着钱去办了年货，我们过了一个快乐的新年。后来，我从别人那里知道。父亲舍不得卖猪给我上学，却听从邻人一起偷别人家的打稻机，被抓，受罚，结果卖了猪交罚款。

第二年春天，母亲在外婆家听说了我的事情，非常痛心。尤其是听到有人说我考了全乡第二名之后，便义无反顾要让我重新走入课堂。一开始，村里人还是很“小心”，还跟我说：“你妈妈会不会拐走你，要卖了你呀？”我无所适从。外婆家离我家有20多公里，那一天正在下雨，母亲一直冒雨走来找我，却遭到村里人的白眼。

很幸运的是，通过母亲的努力，以及母亲改嫁后的叔叔——也就是那位他的朋友的支持，我终于重返学校了。我重新上5年级，并于同一年参加小升初考试，结果考了第一名。上了初中，我的成绩依然名列前茅。但那时也非常艰苦。虽然母亲改嫁了，但家里的经济也很紧张。而且，她改嫁到的地方也是和我们村子一样。对于这位外来妇，村民们充满了怀疑、敌意与仇视。尤其是母亲执意要给我上学，更让他们愤怒。他们认为我母亲是要拐骗他们家的财产，是不安心在那里过日子。母亲改嫁后的丈夫家的亲戚朋友对此尤为阻挠。妯娌之间常常吵嘴打架。尽管有这么的阻挠与艰难，母亲还毅然坚持给我上学。不过，很幸运的是，母亲的丈夫——我的继父，对我上学还是非常尽心、非常努力的提供帮助，尽管他有时也忍不住会受到别人的挑唆，对我母亲大打出手。母亲不止一次和我说过，她不能死，她要忍，她

要坚持，因为她要让我上学，她要让她两个孩子好好活着。

在那段艰难困苦的日子里，我最担心的不是我的成绩，而是每个学期开始。因为，学费问题让我常常一筹莫展。常常是开学之初，我在马路边等母亲来。常常是望眼欲穿，常常是欲哭无泪。饿了，啃一口父亲给我做的干粮；渴了，就只得忍着。马路上尘土飞扬，我那时是多么恨汽车！我恨它们耀武扬威的在我面前驶过，而留下令人讨厌的漫天灰尘！

然而，温暖的校园生活让我孤独、受伤的心灵常常充满了阳光和雨露。亲爱的老师和同学们常常帮助我。有位英语老师的夫人在食堂工作，好心的她常常不收我的饭票，还多给我饭菜。化学老师常常塞给我 10 块钱。而我最幸福的事就是每个周末，我常常买些好吃的东西带回家，给大叔和弟弟吃。可是，有一次，由于我的粗心，让我犯下了不可弥补的错误，这一辈子也不会得到饶恕。因为常常吃不饱，父亲常常给我做一些干粮让我带到学校吃。但我常常吃不完，就带回家，可以给猪吃，不能浪费了。但是，那时没有多少粮食。大叔很饿，就找到我书包里留下的干粮。可是，这些干粮因为发霉了，大叔吃了之后中毒身亡。无论我怎样后悔，无论我怎样哭泣，无论我怎样呼喊，疼我爱我、与我相依为命、善良可怜的大叔还是走了。在他去世前一年暑假，父亲外出打工了，我睡在床上，他早上起得很早，要去干农活。结果邻人偷走了装有财物和证件的箱子。大叔害怕父亲回来会责骂他，他使劲地用脑袋撞墙。他恨自己为什么没有锁门？为什么没有看好家？一年后，受尽了痛苦和屈辱的大叔离开了这个世间。现在，我想好好伺候他，买好吃的给他，可这个简单的愿望都无法实现了。

初中三年很快就过去，虽然我考的分数可以上重点中学。但校长表示，如果我高中的成绩还是和初中一样好，学校就免除我的学费。因此，我还是留在母校继续上高中。最令我焦虑和担心的事就变成了每个期末统计成绩。还好，每个学期我都是全校第一。其中，有个小插曲让我记忆犹新。由于母校的风气不甚好。高年级的学生常常无缘无故打低年级学生。有一次，有两位复读的学生，因为家里有钱，两人住了一个宿舍。他们把我和另一个同学抓进他们的宿舍，对我们扇耳光，又打又踹。打了两个小时，才放我们出来。忍无可忍的我们，联合高一的其他两个班级，组织了校内游行。我们写了大字报，把床单做成横幅，贴上大字。结果，校长找到了我，很严肃的告诉我：“你还想不想上学了？”我一听吓哭了，泪水不争气的流个不停。幸运的是学校很重视我们的诉求，并且对我们的处理也非常宽大。事情结束了，也没有追究。

高中期间，老师、同学对我的帮助更多。新校长常常给我 100 块，班主任、英语老师等等常常让我去他们家吃饭。同学也常常帮助我。周末，同学们也不嫌弃我家的破旧，一起到我家玩。邻居还很好奇的问他们：“他家这么穷，你们来干什么？”因为镇里离家有 5 公里，初中时，我每个周末都要回家。因为要带咸菜和米。有时回到家，只有我一个人。肚子早就饿了，只好自己烧饭。又烧不了，弄得汗水和泪水一起流。没有米的时候，就常常吃地瓜。邻居又好奇的问：“你喜欢吃地瓜吗？吃地瓜会饱吗？”弟弟一知道我回来了，就立马消逝得无影无踪。他怕我管他打他。高二的时候，在班主任、校长的帮助下，镇上有位领导陈叔开始资助我。加上学习人任务重，周末回家的次数少多了。

1999 年高考，我估了分数可能要比重点线多 70、80 分。校长就给我填了北京大学。他说如果考不上就免费让我复读。班主任则比较谨慎。因为我在提前录取志愿填了外交学院。我还记得班主任带我去了合肥，见了招生老师。结果老师说我太矮了（我 1 米 65）。班主任哀求道：“他还是小孩，还会长的。”最终还是不行。班主任担心我可能考不上北大，太可惜了。

不过，上天眷顾可怜人。我竟然被北大录取了。后来，我才知道，我是北大在安徽招的 23 个文科学生里的最后一个。我还从别人那里知道，我们县重点中学有个复读的学生分数比我还高，但没有被北大录取。我是打心眼里感谢那一年北大在安徽的招生老师。是这位老师彻底改变了我的人生轨迹。

我考上北大的消息传到了小山村。村里人不知所措。或许他们永远也不会想到我会考上中国最好的大学，也不会想到从小受到晦气的我会有这么好的成绩。但人情冷暖、世态炎凉，情况往往就是这样。村民们变得比谁还快。他们马上给我家送礼，还张罗了要送我上学，见面了还时常请我去他们家吃饭。要知道，在考上之前，我几乎没在他们家吃过一次饭。

因为陈叔的帮忙，我很快就筹到学费；陈叔把我送到了合肥，在分别之际，他请我吃饭。当时，我哭了，不知道是感激，还是担心未来的生活。我只记得他对我说了一句：“清和，不要怕，我们会一直支持你！”

我清晰的记得，我一个人扛着大包裹，坐着学校安排的大巴，来到北大昌平校区。新生报道处的老师问我：“你一个人来北京的吗？”我点点头。她说，“了不起。”一开始，我的普通话不是很好。常常被人误会。

来到北大后，先前的担心变得没必要了。我们县里有一家人开始无私地资助我。同时，班主任也了解到我的情况，常常帮助我。因为学校里有各种资助，还有各种奖学金，我的经济状况开始好转。大一开始，根据成绩以及家庭状况，我就获得了奔驰奖学金，连续四年。

（也是在大一寒假，我家才通了电，尽管我们村很早就通了电；以前，我一直在油灯下看书。）大四时，我一方面申请了贷款，另一方面又非常荣幸的获得了国家一等奖学金。2003年，我获得免试上本系研究生的机会。非常感谢我的导师孙尚扬教授的帮助，2005年，我又由硕士研究生转为博士研究生。2006年，在孙师无私的帮助以及香港中文大学卢龙光教授的支持下，我获得北大与中大联合培养博士生的资格。从06年到08年期间，我在香港生活、学习。

直到今天，除去在香港的两年，我在北大整整生活了8年。期间，欢乐多于泪水，幸福多于痛苦。但是，一想到家里的情况，忍不住还很痛苦。尤其是想到自己还没有能力让母亲安享晚年，心中甚是愧疚。2005年草就的一首打油诗，可做存照：

萧冲处皖西，地有古南岳；  
相传大小双，嫁作英雄妻；  
孔雀徘徊语，原为舒州吏；  
代有杰人出，山青亦峻奇；  
近世多穷潦，风俗厥粗鄙；  
庚申年初暑，男婴啼声急；  
家无半分财，亦缺稻梁衣；  
男丁三四口，却有两残疾；  
仓廩无存米，灶冷无吹薪；  
断椽残墙壁，无处避风雨；  
薄田两三亩，荒山远且瘠；  
阿翁虽爱子，谋生不擅计；  
翁奶相继逝，家势更难起；  
长子虽聪慧，无奈家境贫；  
凿壁为读书，牧牛读古诗；  
次子少多舛，幸得恩人助；  
困妇欲振翅，却惹村人语；  
经商非妇道，交友亦违礼；  
妇亦好自强，多与邻人牾；  
夫少被溺爱，酸腐且懦弱；  
矛盾乱纷纭，众矢成一的；

不久婚姻断，可怜两小人；  
大叔脚有疾，终生未娶媳；  
却遭恶人侮，寒身赴西岐；  
长子虽中式，却遭村人弃；  
旧妇理东阁，复为长子书；  
转瞬六载过，却中京师榜；  
雪中少送炭，锦上多添花；  
贫门多媚客，逢面阿谀请；  
自此入燕都，孤身启新途；  
北居已六载，常思复家计；  
夜静忆故园，泪湿薄单衣；  
菜根益脾胃，安步健身心；  
不羨惊人语，只慕圣贤音；  
时节多转换，英雄史留名；  
雁鸣长空中，志作万里行；  
幽兰香空谷，其气传千古；  
以此铭座右，常记勿相忘。

（乙酉年初春）

## 二、缘起

明清天主教是中西文化在平等、开放的基础之上，二者之间交流、对话、融合以及冲突之结果。鄙人对这段历史感兴趣，完全归于业师孙师的启发与指点。众所周知，孙师的《基督教与明末儒学》揭开了明清天主教研究的一个新方向、打开了一个新视域。当我选择这个课题时，感到甚彷徨、困惑。幸运的是，大四时我上了孙师的《宗教社会学》，立刻就被宗教社会学的理论与方法迷住了。本科毕业论文即是从社会学的角度考察徐光启皈依过程的。那么，从宗教社会学角度研究明清天主教，会是什么样的情况呢？

一开始，我所构思的论文很宏大。在开题报告中，我希望搞清楚的是明末清初天主教徒的交往与认同。并构思上篇写交往，下篇写认同。实际上，这两个主题都与社会学有关。而且，后一个即认同的相关研究已经汗牛充栋，以至于让认同这个词显得过于泛滥。所以，后来我采用了老师的意见，去掉了认同这个部分，只提及身份意识等相关说法。

本来，为了写认同问题，我研究了张星曜的相关著作，并撰写了相关论文。我认为，第三代信徒张星曜，生活在天主教的全盛时期，他的思想具有代表性和典型性。我集中关注了他的《天儒同异考》等著作，并有幸在澳门中央图书馆找到了其所编纂的《通鉴纪事本末补后编》，以及在国家图书馆找了《天教明辨》。通过研究张星曜的相关著作，我认为，明清天主教徒是通过耶儒之同异来建构他们的身份认同的。这看起来很简单。实际上，其中蕴含了一个重大命题：中国人与基督教徒之间的关系。

为什么会牵涉到这个问题？众所周知，在晚清反教期间，曾经出现了影响深远、非常有名的一句口号，“多一个基督徒，少一个中国人。”换言之，中国人成为基督徒，实际上就变成了卖国的行为。基督徒与中国人两个身份之间，存在着冲突、对立与排斥。

为什么会出现这句口号？后来，我发现，早在康熙礼仪之争时期，类似的情况业已出现。由于礼仪之争，儒家与天主教徒之间变成了二元的、对立的身份。换言之，成为天主教徒意味着要抛弃儒家身份。何以言之？因为儒家与天主教徒之间不再兼容。成为天主教徒不再获得“叠合”（additional）身份，而需要发生“身份转换”。

张星曜已经感觉到了这种危机。虽然，康熙容教令给天主教带来了较为宽松的外部环境。但实际上，容教令已经让天主教陷入了两难的境地：要么遵守传统的政教关系，而接受儒家正统以及官府管制；要么违背政教关系，而被官府禁止。无论是接受，还是拒绝，对于天主教来说都不是好事。

天主教有很强的排他性，也有很强的教会传统。这使得天主教在接受中国传统政教关系上，显得勉强以及不情愿。同时，这也使得天主教在对待中国文化时，时常出现批评、拒绝、改造、更新等现象。而一向以包容著称的中国文化，在面对如此排他性的外来天主教时，则显得无法理解、无法沟通。而那些以天朝上国自居的保守人士，则对这些来自“大西洋”，自称“泰西儒士”感到不可理喻，不可接受。

明末清初，天主教经历了两次较大的教案，但所经历的小规模反教运动则很多。在这两次大教案中，反教者无一例外的都运用了政教关系、夷夏之防、儒家伦理等等模式。虽然，历史一直在发展，但儒教保守主义者在反天主教时，所运用的模式似乎一直未变。直到晚清，反教人士还是沿用相同的路线。

然而，与景教、也里可温的命运不同，尽管遭受了大大小小的反教运动，以及严厉的官府禁教，天主教并没有消失。相反，却一直延续下来。为什么呢？

教内文献常常将此归功于神圣的上帝之功。但是，从另一个角度看，此是天主教形成了群体的结果。简单的说，天主教能够延续下来，关键在于天主教徒群体能够自我生产。在宗教社会学里，有专门的理论说明群体如何维系、如何生产。对于明清天主教徒群体来说，他们何以能在维系自身的同时，能够自我生产？

这个问题过于庞大。我希望在文中试图处理这个问题，但显然此篇文章是不够的，不仅是指篇幅，而且也是指深度。我只是希望通过一些个案研究，管窥出某些可能会对解决这个问题有所裨益的地方。

实际上，在我心中，我一直对“多一个基督徒，少一个中国人”充满了疑惑，并一直想搞清楚为什么会出现这样的口号。我不是指中国人为什么会这么看待基督教，而是指基督教为什么会让反教者这样看他？

或许，这个问题将会一直萦绕在我耳际。

我一开始并没有构思出这样的论文面貌。在经过孙师无数次耐心修改、甚至冒着摧残其身体健康之危险的情况下，论文才有今天之貌。我想，从群体的角度研究历史，不是我的独创，但是从群体的角度研究明清天主教，却是本文希望提出来的。至于此次尝试成功与否，则有待看官评价。

另外，我在写论文的过程中，最大的收获无疑是看了大量的文集。这些文集大部分都是四库类，尤其是四库存目丛书。有些是学界没有使用的，如刘凝的《周宣王石鼓文定本二卷》、孙致弥的《枕左堂集》、杨兆坊的《杨氏塾训》、杨廷筠的《灵卫庙志一卷》等等。另外，我还看了一些地方志，诸如非常重要的《海口特志》。这部撰于清中期的乡镇志，竟然没有提及李九标，也没有提及天主教堂。民国时期的《海口续志》则提到了天主教堂，即在李九标的家乡“方民里”。

另一个收获是将所有中国人的天主教著作的目录整理了一下，这就是附录四的表格所显示的。为了整理这个表格，我浏览了一遍 CCT 数据库。并对著作者做了较为详尽的介绍。这些著作以及著作者，随便挑一个，便可以做一篇论文。

在找资料的过程中，我亦发现了一些新资料，这些资料也是学界第一次发现的，如藏在国家图书馆的《南宫署牍》、《进呈书像》、《天教明辨》，藏在澳门中央图书馆的《通鉴纪事本末补后编》等等。同样，也发现了一些新信息，如诸际南，名殿鲲；李九标曾与张利民就学于岳和声的共学书院。而参与这个书院还有许大受的父亲许孚远、叶向高、董养河等等。同时，张星曜的父亲张傅岩、叔叔张蔚然，都是岳和声的门生。另外，黄汝亨是杨廷筠父亲

杨兆坊的门生，可能是张星曜叔叔的张岐然则是黄汝亨的外孙；徐光启曾序黄体仁《四然斋藏稿十卷》等等。实际上，我后来发现，找来找出，这些人或多或少都有关系。只不过在对待天主教的态度上，他们就属于绝然不同的两个阵营而已。实际上，在天主教之外，他们并无过多的冲突。诸如有可能属于阉党的邵辅忠曾给天主教写过《天学说》，李九标、艾儒略则与阉党御史卓迈有过往来。而南京教案的阉党成员沈淮也与徐光启有“通家气谊”。南京教案中的文翔凤显然不与阉党沆瀣一气，后来文的学生傅山更是称赞文气节高尚。

相关的问题，即天主教所交往的对象有没有受到政治立场的影响，已经受到学者的关注。很显然，天主教徒群体的政治立场似乎并不那么明显。他们更多关注的是福传，而不是政治。同样，天主教徒群体的交往行为有没有受到学术立场的影响呢？这个同样也不好说。他们交往的对象中有力主实学的东林，也有左派心学。

一开始吸引我的是李九标。他为什么要皈依天主教，同时，在皈依天主教之后还参加科举考试？而放弃科举之后，为什么还要编辑用作科第梯航的《枕书》？我想的是李九标是不是和徐光启一样，希望通过皈依而获得功名（这只是我的猜想，因为，根据我的想象，很多人很希望通过宗教上的“投入”，以欺获得现实的“回报”）。徐光启的中进士更是加深了他对天主教的虔诚。但设想一下，如果李九标也中举了（甚至中进士），他对天主教的贡献会不会更大？同样，假如徐光启没有中进士，他对天主教的贡献如何？

历史不能假设，不过可以想象。正因为可以想象，才让历史如同一位小姑娘，可以任人打扮（胡适语）。而这种“打扮”往往是按照“打扮者”的意愿的。

历史的可爱之处也就在于“打扮者”的想象力。李九标在和同乡林琦编辑《伦史鸿文》时，不假思索地就辑入曾经反教的周之夔的文章。或许对于李九标而言，这个时候他更多考虑的是周之夔这篇文章是否符合儒家正统的标准，而不在于周之夔对天主教的态度。至于林琦，他的故事更富有想象力。他和李九标一样，多年未第。后来，他也和李九标一样索性放弃科举，一心一意编辑著作。儒家所谓“立功、立德、立言”，或许一直是士人们心底的追求。在无法获得“功名”亦即无法“立功”之后，他们希望通过著书立说，以流芳千古。甲申之变后，林琦携妻子到一个孤岛上归隐。真可谓是一位气节之人！可是，这个孤岛上竟然有强盗仗势欺人。林琦看不惯，就和这个人PK了一下。结果可想而知。一个文弱书生肯定打不过强盗。最后，强盗还残忍地割下林琦的头颅，藏了起来。他的妻子想把他的尸体装船带到故乡埋了。奇怪的是，船竟然不能动。林琦的妻子无奈，只好再寻找。最后找到了，船才顺利起航。

还富有想象力的是李九标的姻亲张利民，他们是同学，是好友。李九标可能在鞑鞑人攻占福建时，死于战火。而张利民则出家为和尚，自称“田中和尚”。

郭邦雍的故事也富有情节。17世纪20年代，他在方济各会传教士的鼓动下，第一个站起来反对祭祖敬孔，结果被官府当作“异教护法”而被夺去功名。尽管如此，李九标在编辑《枕书》时还是邀请了他。他与缪士珣是好友。在黍离之际，两人都积极抗清。郭邦雍、缪士珣积极帮助刘中藻练兵。结果被围。刘中藻吞金自杀不死，再自经；郭邦雍、缪士珣同时遇难。

而同样是《枕书》编辑群体，有些人则选择与新政权合作。如道士伍冲虚的侄子伍达行，顺治授教谕，后升知县。还有一个人更搞笑。这个人就是戴国士。这个人一开始是江西东林的，很好客，家里也是食客众多、交友广泛，一时被称做“东林茶馆”。但可惜晚节不保，清军来了立马投降，做了所谓的“辰沅道兵备副使”。可怜这个曾经乡试第一的戴国士！南明在江西一带盛起时，他又变节归了南明。后来，南明不行了。他又投降归了清军。这种反复无常之人，最终的下场定然不咋样。清廷要治他的罪，他竟然说，他这样做是为了朝廷保全百姓。真可笑也。无独有偶，韩霖的好朋友李建泰也是这样的。

当然，还有一些故事仍然需要进一步挖掘。比如沈从先。现在还没有更多资料，以让我

们更多了解他。我们只知道，他是天主教徒，曾笔录《艾先生行迹》，自称艾儒略的门人。同时，他与曹学佺非常熟悉。曹曾经有好几首诗提及他。曹还有诗《哭沈从先》。但至于沈从先的其他情况，则一无所知。

还有刘凝。刘凝的出名在于他编有《天学集解》，写有《觉斯录》，并与抚松和尚有过辩论，并对钱谦益所刊木陈忞《天学三说》有过辩论。后来，我找到他与李长祚是好友。但至于其他资料，则一无所知。

历史的可爱之处就在这里：可以让你想象，让你打扮。正是这些想象，常常使我在枯燥无趣的搜集、整理资料之时，突然感到这些资料充满了脉脉温情、生动跌宕。

有时，我想象，假如我是李九标，我真的能做得到“等功名于浮云，视举子业为弁髦”吗？别人这样称赞他时，他有什么样的心情？在他心里，他是不是一直想得到功名，然后得到一官半职，然后衣锦还乡，光宗耀祖？那么，李九标受洗天主教是不是因为有太多的无奈，还是因为什么？

还有张星曜。杭州的天主教发展很快，得益于杨廷筠家族。杨廷筠身在宦宦家庭，门生众多。张星曜的父亲张傅岩年少的时候，就已经在杨家受教了。前面也提及，张傅岩也是岳和声的门生。而岳和声曾在福建建共学书院。当然，我们不知道张傅岩与李九标有没有交往。张傅岩是个历史学家，喜欢编书。（这似乎是很多文人的嗜好。）永历时，张傅岩好不容易中了“高等”，可惜，南明国祚不长，张傅岩也只好放弃了科第。到张星曜时，他家里已经积累不少书籍，以至于张星曜可以编纂卷帙浩繁的《通鉴纪事本末补后编》。当然，编这部书不是他一个人的功劳。他的两个儿子，两个女婿，上百位门生都参与其中。

这一点尤让我吃惊。他竟然有上百位门生，还有来自满族，来自北京的门生。张星曜不是一位简单的信徒。他到耄耋之年，依然为天主教进行辩护。他的每一部著作都卷帙浩繁，除了《天儒同异考》，只有几万字。

可以想象一下：张星曜的家庭应该很大，亲戚朋友也很多。然而，张星曜难以忍受的事就是这些亲戚朋友都溺佛。杭州佛教本来很发达。而张星曜编辑《通鉴纪事本末补后编》，就是专门批判佛教的。张星曜还敢于与净土宗十祖的普仁截流辩论。这个截流据说是憨山德清的转世，他父亲叫他“梦憨”。康熙时居普仁禅院。因为清初有信徒托名徐光启撰《辟释氏诸妄》，对佛教的天堂地狱说、破血湖等做了系统的批判。截流行策站起来竭力反驳。我没有找到截流的这篇文章，估计篇名叫《〈辟妄〉辟》。后来，张星曜与洪济又与截流展开辩论，撰《〈〈辟妄〉辟〉条驳》。（当时，远在江西的夏大常也撰了《泡制〈辟妄〉辟》。）

为什么张星曜这么讨厌佛教？而且要知道，在天主教皈依天主教之前，他就很讨厌佛教。换言之，他并不是因为受到天主教的影响而攻击佛教的。实际上，我们并不知道具体的原因造成他讨厌佛教。不过，他自己稍微提及了一下：他认为佛教僧侣为死者念经超度的做法不公平，是“有钱者生，无钱者死”。还有一个原因，可能是与当时的学术动向有关。当时士人在反省明清易代的原因，往往就想到了陆王心学。而陆王心学又与佛教有关。所以，张星曜常常引用朱子的“佛氏兴，伦理灭；达摩来，义理绝也”。

很显然，张星曜的亲戚朋友都溺佛，其受洗入教自然会遭受到巨大的阻力，以及受到别人的嘲笑。为什么嘲笑？前已提及，康熙的容教令让天主教戴上了一个“夷教”的帽子。明末以来，利玛窦、徐光启等人“附会古儒”的努力被康熙的一道敕令抹掉了。张星曜受洗入教时，就有人嘲笑他，“来看啊，张星曜，从前是儒家，现在要从夷教了。”

这一点，张星曜当然不肯接受了。他拼命的向人解释，天主教就是儒家，而且是真正的儒家；而现在的儒家，已经不是儒家的，因为现在的儒家是受到佛道影响之后的儒家，已经变得面目全非。然而，又有人质疑张星曜，既然你说天主教是儒家，天主教等同于儒家，那你没有必要受洗啊？这时，张星曜又解释说，有必要受洗，不仅仅因为现在的儒家不是真正的儒家，更在于天主教还超越于儒家。

很显然这里超越于儒家，是指超越于古儒的。

是不是张星曜对儒家感到不满？张星曜觉得儒家疏略的地方太多，因而对于修齐治平来说，还不够。因此，他要受洗。

这个过程中，我们可以尽情想象。可以想象他受洗时，有教友祝贺、称好；有亲友嘲笑、辱骂。

张星曜与吴历有没有交往不得而知。但张星曜的朋友，也是教友洪济，曾与吴历有过交往。当时吴历任嘉定会长，曾带领教友来杭州大方井墓地朝圣。洪济因此与吴历等人有过接触。鲁日满在江南传教时，也曾与吴历、张星曜的好友诸际南有关交往。但看起来，张星曜的交往并不广泛。

或许，张星曜更习惯于一个人坐在书房里，簇拥着万卷古书，伴着油灯，一边翻阅着书籍，一边用蝇头小楷写抄录着。抄录完之后，再写上自己的心得体会的“按语”。有时，他的门生或者儿子或者女婿，轻轻推门而入，递上抄录好的段落以及自己的按语。两人坐着聊一会儿，然后继续着未尽的工作。

.....

需要提及的是，写论文过程中，最头疼的是寻找该群体中成员的蛛丝马迹。很多人物虽然活在历史上，可是并没有留下什么。有时，我为能找到一点新信息，而兴奋不已。这也让我写后记时，多写一点有关自己的内容，这也是我写后记第一部分的原因。这或许也是让后人知道我曾经活在历史上的证据吧。

### 三、感谢

在我成长的过程中，很多认识、不认识的人都给我许多关心、帮助。

首先应该感谢我的老师们。没有他们，就没有我的今天。从小学、初中、高中、大学，我的每一位老师都给予我最宝贵的帮助。我感谢他们不仅仅因为他们给予我知识、智慧，而且还是因为他们给我指明了人生的方向。

其次，我要感谢我的业师孙尚扬教授。孙师对我要求虽然比较严厉，但对我的生活以及工作均无私提供帮助。小子何幸忝列师门！老师对我有很高期望，可我天性驽钝，希望老师多加谅解。有谚曰：“一日为师，终身为父”！老师的大恩，小子将永远铭记心间。

再次，我在北大学习、生活了8年，受到了众多老师的恩泽、雨露。尤其感谢大学班主任李四龙老师，他在我上学之初就叮嘱我要练好普通话。他还为我提供了众多帮助，以让我能安心学习、生活。感谢研究生阶段班主任章启群教授、王宗昱教授。赵敦华教授、胡军教授、张志刚教授、沙宗平教授、张祥龙教授、徐凤林教授、叶闯教授、吴飞教授等等，我要么在他们的课堂上受益匪浅，要么在论文等方面常常麻烦他们。哲学系行政、教务管理老师束鸿俊、于晓凤、李明珍、谢红梅等，我曾在诸多方面麻烦过他们。在此一并谢过。

2005年暑假，我有幸获邀赴港参加香港中文大学崇基学院神学院第三届暑期密集课程。在此期间，我结识了风趣幽默、充满智慧与仁慈的卢龙光教授。并在学习基督教历史中，得到李炽昌教授、温伟耀教授、邢福增教授、谢品然教授、余德林教授等诸位先生的指教与帮助。尤其是温教授，对我有许多恩惠，让我铭刻难忘。

李炽昌教授对我关怀备至，曾通过与孙师合作学术项目，对我恩惠多多。后来在卢龙光教授的支持下，我顺利参加了北京大学与香港中文大学的联合培养项目。是年8月，我得以重返香港，再次来到山明水秀的崇基校园。在开学之始，非常有幸获允单独面见李炽昌教授。李教授就香港的学习规范、学术资源、研究进展等给予颇多教诲。卢教授则惠允承担我在香港中文大学的指导老师。对我的学习、学术、生活等各个方面予以无私的关怀与帮助。

该年 12 月，在香港道风山汉语基督教文化研究所的推荐下，我参加了香港中文大学第三届“基督教与中国社会文化”国际青年学者研讨会。非常感谢是会的组织者吴梓明教授、吴小新博士，让我有机会第一次宣读论文，并结识了众多同道中人。前辈查时杰教授、学兄黄剑波博士、罗群、吴家齐、葛涛、张珺、李淑琼、何心平等均就我的论文给予诸多指正。在香港中文大学上学期间，我先后完成了研究生院所布置的要求。在上必修课之时，得到学愚教授、卢玉音教授、谭伟伦教授等老师的指教与帮助。在上 Seminar 讨论课时，陈喆、张雪松、李天钧、李家俊、汤咏诗、黄薇、吴青、刘义、刘晶晶、曲宁宁等同学均对我的论文提出宝贵意见。

2007 年 9 月，在鲁汶大学钟鸣旦教授（Nicolas Standaert）与美国旧金山利玛窦中西历史文化研究所吴小新博士的支持下，我非常有幸参加了比利时鲁汶大学汉学系（Leuven, Belgium）所举办的讲习班（Workshop on the Methodology of the Study of Sino-European Contacts in the 17th and 18th Centuries）。在比利时期间，我得到了钟鸣旦教授、杜鼎克博士（Ad. Dudink）、高华士博士（Noël Golvers）等诸多老师的帮助与照顾。尤其是鲁汶大学博士后黄小娟博士，对我的住宿、饮食等生活问题予以极大的耐心与宽容。讲习班成员李华川、陈松传、徐思源、Beatriz BALLESTEROS-PUENTE、Marie-Theres STRAUSS、Helena MOTOH、Hitomi OMATA 等等对我的论文提出了极富建设性的意见。钟鸣旦教授更是认真读完了我的论文，并给出了诸多建议。其认真细致以及奖掖后学的精神，让我深受感动。杜鼎克博士还为我的论文无偿提供数据复印件。当我返回香港后，他从荷兰莱顿大学给我寄来复印件。此种深情厚谊，让我久久难以忘怀。在讲习班结束之后，我有幸参加比利时鲁汶大学南怀仁研究所举办的国际会议。收获匪浅。后来，在香港中文大学天主教研究中心资助下，我得以有条件与同学一道赴巴黎查阅资料。在吴家齐同学的帮助下，我们能够住在巴黎遣使会住院里。并能够在巴黎耶稣会档案馆查阅到诸多数据。虽然很不适应巴黎的高物价，只好省吃俭用，但其融融以及坐而论道之情之景，历久弥新。

自从认识了吴小新博士之后，吴老师就对我的学术研究给予了极大的支持与鼓励。2007 年暑假，在吴博士的支持下，我有幸参加了北京中国学中心的暑期聚会。并聆听了范丽珠教授、刘家峰教授等治学经验，受益终身。是年 11 月，在吴小新博士的推荐下，广州中山大学历史系吴义雄教授惠允我参加由中山大学所主办的“地方社会文化与近代中西文化交流”学术研讨会。在与会学者的精彩发言与论文中，我深受启发。

香港道风山汉语基督教文化研究所，为大陆研究基督教的学者提供诸多帮助。我亦同沾其惠。在北大读研究生期间，即获该所提供的道风奖学金。来香港期间，多次参加研究所举办的活动，并获得诸多宝贵书籍资料。尤其感谢总监杨熙楠先生、陈家富博士、林子淳博士等等。

厦门大学张先清博士治学严谨、和蔼可亲，无论就我的论文，还是以后的工作，均热心惠赐意见。清华大学博士后周萍萍博士、台湾清华大学博士后李凌瀚博士，在我论文的选题、材料、思路等诸多方面均有指教。台湾清华大学黄一农教授在香港中文大学授课时，我得以有机会亲炙其教。康志杰教授、吴伯娅教授、戚印平教授曾来香港中文大学讲座，亦就我的论文提供不少建议。学友吴家齐在资料上惠我甚多。香港中文大学天主教研究中心的夏其龙教授是我的副指导老师，给我诸多指导与恩惠。在入住神学楼期间，王学晟老师、陈喆同学、杨远征老师等对我有诸多照顾。

在查资料过程中，我得到了香港中文大学图书馆、澳门中央图书馆、香港大学图书馆、北京国家图书馆等诸多帮助。澳门中央图书馆惠允阅读该馆所藏古籍《通鉴纪事本末补后编》。中国人民大学杨慧林教授所主编《基督教文化学刊》，北京大学哲学系《哲学门》，北京天主教与文化研究所赵建敏所主编的《天主教研究论辑》，台湾辅仁大学《宗教哲学研究》等不同刊物，曾惠允刊登我的不成熟作品，审稿人均给予诸多意见，受惠颇多。

论文初稿出来后，曾得到孙尚扬教授、卢龙光教授、夏其龙教授、刑福增教授等老师的指教与意见。非常感谢在预答辩中，张志刚教授、张学智教授、徐凤林教授、吴飞教授均提出了许多富有建设性的意见与建议。另在匿名评审中，陶飞亚教授、李天纲教授均给予了具体而中肯的意见，受益匪浅。

当然，文中的错误与纰漏应由我自己一人承担责任。

我要感谢家乡的父老乡亲，感谢他们让我早一点成熟，感谢他们让我懂得生活，感谢他们让我坚强。虽然对于我来说，家乡更多的是意味着痛苦。但是，这也不能怪他们。是贫穷、是风气使然。假如可能的话，我希望自己能够为改变这种境地而尽自己最大的可能。

非常感谢在我上高中就帮助我的陈本进叔叔、王英老师一家；非常感谢我上大学时开始资助我的管惠清阿姨、胡源生叔叔一家。他们让我再次感受到了人间的温暖。他们也让我知道了这个世界阳光要多于阴霾。我希望自己以后也能象他们一样，尽自己的能力回报社会。

非常感谢初中的班主任储劲彪老师、高中班主任储根来老师、校长徐华中老师，还有众多的老师们！谢谢你们。感谢初中、高中以及大学的同学们！上初中时，肖云龙等好友、同学曾无私帮助过我。高中时，众多同学包括田八一、肖云龙、储怡士、桂节美、仰炳灿、唐姚根、余肖赞、储甜、华张生、姚国宾、周永垂、李连杰、杨积高等等曾给予我诸多帮助。我也时常去过这些同学的家里，感谢他们的父母对我的鼓励。大学时，室友刘玮、李彦、李嘉林、张子凯、李俊，同学杨宏博等曾给予我诸多照顾。研究生期间，同学蔡祥元、肖磊、徐陶、钱雪松等等亦给予我诸多帮助。同门李顺华、薛宗洙、黄佳、邵铁峰、李华伟等，我曾与他们一起上课，切磋学问，收获良多。还有很多同学都曾帮助过我，在此一并谢过。

感谢我的外公、外婆、小姨、小姨夫、表叔、表娘。我和弟弟小时候曾经得过一场大病，差点死掉，多亏外婆借钱给我们。外婆曾经说要来北京。我也答应过她，等我工作了要接她来玩。“树欲静而风不止，子欲养而亲不待”。去年寒假，外婆忍着病痛坚持了7天。但就差了几小时，不孝孙还是没能见到她老人家最后一面。外婆勤劳善良。自己不肯吃、不肯穿，还攒了很多钱留下了办后事，不想给子女任何负担。外婆没有享过一天的福，最后走的时候瘦得皮包骨头。每念至此，我心中非常难过。小姨等亲戚曾在我上学时无私资助我。表叔和表娘在我向他们借钱时，毫不犹豫的卖粮。还有其他亲戚，都曾帮助过我。

感谢很多不知名、曾经帮助我、关心我的好心人！祝愿好人一生平安！

我还要感谢我的父亲、母亲、继父。他们不仅在生活上给予我诸多帮助，而且经常鼓励、安慰我。是他们的付出才有我的今天。父亲虽然性格软弱，但是很关心我。上初中时，曾经步行送菜给我。还给我做干粮。生活很苦，他也想改善境况。他年轻时曾和邻人一起外去打工，结果钱被别人结了。母亲对我的爱是谁也无法替代的。她不仅仅赋予了我的生命，而且还让我重新上了学。她曾为了我而不顾自己的安危，为了我而情愿自己受苦受累。母爱大如天！继父则为了我上学而奉献了很多，他要面对很多压力。我还记得他为了给我筹集学费，常常带我去亲戚朋友家低声下气的哀求别人。而且，更让我感动的是，自从我上大学后，他愿意和母亲一起照管弟弟。十年来，弟弟不知给他们带来了多少麻烦。而继父总是一个人默默承担。女朋友萧诺自小就是我的玩伴和知心朋友，感谢她自小到现在耐心的陪伴、无私的宽容与不懈的支持。虽然生活艰苦、道路艰辛，她仍愿意与我相濡以沫。

最后，我希望对母亲致以歉意，虽然我是她唯一的生命支点，但我很少回家看她，有时打电话的机会也很少。我希望有一天，我们会生活在一起，让她不再孤独、不再牵挂、不再受苦。

肖清和记于北京大学图书馆三楼  
二〇〇九年五月二十日第五稿

# 北京大学学位论文原创性声明和使用授权说明

## 原创性声明

本人郑重声明： 所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究工作所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的作品或成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律结果由本人承担。

论文作者签名： 日期： 2009 年 5 月 20 日

## 学位论文使用授权说明

(必须装订在提交学校图书馆的印刷本)

本人完全了解北京大学关于收集、保存、使用学位论文的规定，即：

- 按照学校要求提交学位论文的印刷本和电子版本；
- 学校有权保留学位论文的印刷本和电子版，并提供目录检索与阅览服务，在校园网上提供服务；
- 学校可以采用影印、缩印、数字化或其它复制手段保存论文；
- 因某种特殊原因需要延迟发布学位论文电子版，授权学校一年/两年/三年以后，在校园网上全文发布。

(保密论文在解密后遵守此规定)

论文作者签名： 导师签名：

日期： 2009 年 5 月 20 日