

明末艾儒略在漳州的传教活动与社会反响

吴巍巍

(福建师范大学 闽台区域研究中心, 福建 福州 350108)

【摘要】明末天主教由艾儒略传入漳州以后,引起了漳州士大夫强烈的反响,出现了一批奉教人士与排斥者。艾儒略在漳州的传教活动及其传播之天主教的时代境遇,不仅体现了东西方文化冲突与融合这一经典的主题,同时也是基督宗教与中国传统文化在福建相遇与碰撞的一个典型区域个案。

【关键词】明末;艾儒略;漳州;传教;社会反响

中图分类号:K248.3 文献标识码:A 文章编号:1004-468X(2010)03-106-05

晚明之世,西方天主教传教士入华传教,掀起中西文化交流的一段高潮。在这段历史中,意大利籍耶稣会士艾儒略(Giulio Aleni,1582—1649年)是最为引人注目的一位。他是明末继利玛窦之后又一位享誉海内外的耶稣会士,方豪先生认为其是最受学者欢迎的天主教来华传教士,有“西来孔子”之称。^{[1](P185)}艾儒略的主要传教地点在福建,1624年底在阁老叶向高的邀请下来到福建,足迹遍及八闽大地,成为明末天主教传入福建的第一人。其所到地区,广交地方乡绅及社会名流,并努力促使当地人受洗入教,对明末福建社会产生了巨大的影响。有关艾儒略在福建活动的研究,已有不少相关的成果。^①但对于艾儒略在漳州的传教情况,却还未见有专文探讨。本文试对此作一初步的论述。

在艾氏传教福建的过程中,漳州是其中不可忽视的一站。根据《口铎日钞》记载,1633年,艾儒略受严赞化之请,到过漳州,“越六年(崇祯六年,1633)癸酉,春王二月,艾司铎有清漳之行,从严子思参请也”。^{[2](P72)}艾儒略此行在漳州停留的时间不长,前后不到两个月,“是年(崇祯六年,1633)三月,艾司铎返驾温陵(泉州),而林司铎(林本笃)之入三山(福州)也,则匝一载于兹矣”。^{[2](P81)}这以后一直到崇祯十年(1637年),在颜尔宣的陪同之下,艾儒略才再度进入漳州,“秋八月三日,司铎之清漳,尔宣从”,^{[2](P66)}后来留在漳州地区传教的主要是林本笃。

艾儒略到达漳州以后,一边积极的传教,一边广交地方乡绅及社会名流。根据林金水教授所考订,当时与艾儒略有过交往的漳州人主要有:严赞化、郑孝廉、严刚克、林有杞、吴任恒、徐羽伯、孙儒理、陈天定、刘履丁、柯而铉、江氏(严赞化妻)、苏氏、严谟(严赞化子)等人,并且其中大部分人都先后受艾的影响最终成为教徒,^{[3](P199-200)}这些人对艾儒略在漳州的传教产生了极大的影响。

【收稿日期】2010—04—01

【作者简介】吴巍巍(1981—),男,福建省顺昌县人,福建师范大学闽台区域研究中心助理研究员、博士。

【基金项目】教育部人文社科研究基金资助项目“基督教与近世闽台区域社会变迁”阶段性成果之一(编号:09YJC730001)

①有关艾儒略在福建活动的研究,主要有林金水:《艾儒略与福建士大夫的交游》,载朱维铮主编《基督教与近代文化》,上海人民出版社,1994年12月;《艾儒略与福建士大夫交游表》,载中国中外关系史学会编《中外关系史论丛》第5辑,书目文献出版社,1996年;《艾儒略与明末福州社会》,《海交史研究》1992年第2期;《艾儒略在泉州的交游与传教活动》,《海交史研究》1994年第1期;《艾儒略在华传教活动的结束——记艾氏在闽北》,载陈村富主编《宗教文化》第1辑,东方出版社,1994年;张先清:《艾儒略与明末福建社会》,福建师范大学硕士学位论文,1999未刊稿。

严赞化,字思参,是《口铎日钞》的订正者之一,方豪先生在《中国天主教史人物传》说其为“严赞,字化参”当为笔误。^{[4](P105)}根据林金水教授考订,其为顺治年间漳州府学恩贡生,其子严谟则为康熙四十八年(1709年)龙溪县(今龙海市)贡生,这两个人后来都成为天主教徒。^{[5](P259)}

根据笔者统计,在《口铎日钞》一书中,关于严赞化与艾儒略的交谈有记载的共计九次,但对于他最早在什么时候就与艾儒略有过交往今已难考订。据《口铎日钞》卷三所述,“闰十一月(崇祯四年),艾司铎时在桃源,严子思参诋谒”,^{[6](P47)}由此推断,严与艾儒略的交往时间最迟当在1631年。

实际上,早先就有严赞化的族人严世同在南京就接受施洗入教,并且严世同回到家乡后,全家都信奉天主教,就连严世同的孙女嫁到港尾古城,天主教就又在古城传播开来。^{[7](P990-991)}后来在严赞化的影响下,其妻也受洗入教,其子严谟则成为后来“中西礼仪之争”中的一个重要角色。并且由于严氏族人的关系,严赞化的家乡后来便成为了天主教的一个重要传教点。如万历四十四年(1616年)南京教案发生期间,传教士罗如望就曾经逃匿到当地避难。^{[7](P992)}这种先是因为某一家族成员信教后,随后使家族成员也逐渐受洗入教,并通过宗族关系,最后使传教范围扩大到整个村落及周围地区,是明末天主教传播的一个重要特点。

艾儒略在漳州交游的士大夫中,较为重要的是吏部主事陈天定。陈天定曾经赠诗艾儒略,“污漫来南国,辛勤欲度人;苍苍原有主,墨墨奈何身。把认金针颖,敲磨铁杵尘;吾忧斯未信,闻缪汝扶真”。^{[8](P650)}

陈天定,字祝皇,又字慧生,号欢喜道人,世称慧山先生,即李嗣玄所说的“陈公祝皇”,^[9]龙溪县人(今龙海市),“少聪颖,好韬略,慷慨有大志”,与大学士林鈺是中表兄弟,明天启四年(1624年)中举人,次年成进士,因不愿意附和阉党,毅然放弃任官机会,和林鈺一同回乡隐居。^{[7](P1067)}“会漳州不靖,郡守施邦翟与共商捍敌之策。天定善饷兵,轻衣制戎,自城以东,皆主之筑土堡于镇门两圻,以固郡围。贼尝一夜以轻舟泊浦头,天定选士乘夜黑要之,几不得出,自是不敢内犯。岁焉饥,天定捐资助赈,活饥民无数,民为立碑记其事”。^{[10](P614)}天启七年(1627年)八月,明熹宗去世,信王朱由检即位,十一月魏忠贤自缢,后阉党尽除,以前蒙恩受害者先后得到平反,天定受官行人,历迁吏部主事。崇祯九年(1636年),天定又因黄道周一案受牵连,被捕入狱。至崇祯十四年(1641年)得复原职,后来官升至太常寺少卿。

崇祯十六年(1643年),天定见朝廷政治日乱,觉得自己没有什么好作为,遂辞官回乡,次年李自成入北京,崇祯皇帝自杀,明亡,天定痛心疾首,遂循迹龙溪花山(在今华安县新圩乡),收徒讲学,后来在朝天岩出家,至贫困而死。关于陈天定后来出家一事,现在留有诗为证,“寺古多荒瓦,僧贫只荐茶;谷鸣千树响,人定一香料。溅水形怜影,安心客是家;可将生灭理,悟取佛前花”。^{[11](P9)}由此可以看出,尽管陈天定曾经与艾儒略等传教士有过交往,甚至还赠诗给那些传教士,但他在对待外来文化的态度上显得比较平淡、冷静,最终并没有为基督教所感动,而是皈依了佛教。这表明了他在思想、信仰等方面并没有被外来的基督教文化所同化,仍旧保留了自己的“个性”。对于他们这一类人而言,与其说他们“接纳了天主教,毋宁说是接纳了另一种形式的儒学”。^{[12](P118)}

在《熙朝崇正集》中,曾赠诗艾儒略的闽中士大夫中,还有两位漳州人士,一个是柯而铉,另一个就是刘履丁,对于两个人的详细情况今天已经无从考订。柯而铉赠诗艾儒略“教铎从天振,灵槎自海来;身负皆白玉,世劫等浮灰。引接婆心苦,弘扬帝力升;灏谈真实理,昭事信无猜”。^{[8](P689)}刘履丁也赠诗艾儒略,“相逢白首国交深,不为无弦废鼓乐;绕柱欲寻公主意,和匏喜得道人心。巢由入世犹辞聘,颜闾凭谁来铸金;犹有髓毛来共证,却离山水亦清音”。^{[8](P658)}

此外,值得一提的还有信徒孙儒理,根据《口铎日钞》卷七所述:“九月朔日(崇祯十年,1637年),孙儒理至堂,因言漳之奉教者,未数数也。司铎曰,上古有一郡,获罪甚重,主将降罚,命天神至圣亚巴郎家预告之。圣人曰,或有善者五十人,亦皆恶者罚乎?曰,不罚。曰,善者或不满五十,亦可蒙赦乎?曰,亦赦。复循减至十人,曰,亦可祈赦一方乎?曰,亦赦。若十人而亦无之,上主所谓重谴也。今漳州奉教之未众也,然已不止十人矣。若善功其切,庶可以十人而宽此一都乎?观往事而可镜矣”。^{[13](P67)}从这段对话中,我们可以推断孙儒理应该是漳州人,并且在1637年之前就已经受洗入教。

今据《龙海县志》考订：“孙儒理，明，龙溪人，手工艺精湛，能机作自鸣钟，大寸许，按时而鸣；能机制银美人，高七、八寸，走席上进酒醒客；又能机作飞鸾狮像，旋飞旋走。子孙传袭其技艺。《闽小记》赞其技艺为闽中五绝之一”。^{[7](P114)}

这段话中提及的自鸣钟，就是经由传教士之手传入中国的，而孙儒理会此项技艺，则应该是受到了艾儒略等传教士的影响所致。由此可见，艾儒略在漳州传教的同时还向信徒们传播了西方科学技术，而这也正是继利玛窦之后耶稣会士们沿用“科学传教策略”的一个具体反映。

二

天主教随着艾儒略传入漳州社会以后，除了“公卿士大夫相率诗咏之，文赞之”之外，^{[14](P32)}也受到了一些士子文人的强烈反对，他们纷纷著文，对天主教加以“排斥和抨击”，这其中，尤其以漳州士大夫黄贞为代表，在黄贞等人的口诛笔伐攻势下，漳州成为明末全国反教的中心之一。

崇祯十年(1637年)，是明末反教浪潮集中爆发的年份。该年，三份著名的排教文告《福建巡海道告示》、《提刑按察司告示》和《福州府告示》相继刊布，漳州的一些乡绅及士大夫便开始极力配合官府的行动，从民间的层面倡导破邪运动，纷纷著文立说，如黄贞的《请颜壮其先生辟天主教书》、《尊儒亟镜叙》、《不忍不言》；苏及寓的《邪毒实据》，王忠的《十二深慨》等等，随后，黄贞就将这些反教文章、早先佛教徒铎宏的《天说》以及沈樵的三篇《参远夷疏》等汇编成集，即成《圣朝破邪集》，并请当时在京任官的颜茂献(字壮其，号宗壁居士，崇祯七年进士，龙海人)共同反对天主教，为其书作序，最后经由费隐和尚之手交付浙江盐官乡贤徐昌治于1639年刊印成书。

《圣朝破邪集》共收有五十五篇反教文章，著者有四十三人，其中可考订的漳州籍人有四人，著文八篇。全书分为八卷，前面两卷基本上是关于南京教案的官方文件或告示，其中还包括沈樵的三篇《参远夷疏》；后面六卷主要是当时闽浙士大夫和佛教徒所写的反教文章。

黄贞，字天香，号去惑居士、白衣弟子，霞漳(今漳州)人。关于其编辑此书的目的，他在《破邪集自叙》中提到，“我今日当起而呼号，六合之内，共放破邪火炬，以光明万世，以消此滔天祸水”，^{[15](P22)}然而，面对“如此大祸，今天下无一人出力扫除之何耶？”^{[15](P22)}于是他“累夜鸡鸣不寐”，忽然间想到一个计策，便开始不辞劳苦，“乃奔于吴越之间，幸得沈仲雨旧疏于沉晦之秋，遂募刻播闻”，^{[15](P22)}然而事情进展的并不是很顺利，“然始也保身家者多，敢辟者少，求之即如逆浪行舟”。^{[15](P22)}尽管如此，他依旧直言“纵天下无一人听我，我一人亦当如此做”，^{[15](P22)}终于在他的奔走呼号下，反教的呐喊声也越来越大，他写给颜茂献的信终于有了回音，颜茂献还为《破邪集》写了序，这就更加坚定了黄贞的决心。至于后来更多的人加入到反教的队伍中来，这不能不说与颜的回应没有关系。

事实上，黄贞可能是上述几个反教人士当中唯一与艾儒略有过直接交锋的。黄贞自己说道，为了能够弄清楚天主教是何物，好“辨析破除之”，“不得已往听讲数日”，并且“至四五日以后，方能灼见其邪说所在”，他接着列举了五条反教理由：“1、天主上帝说；2、谤诬圣人；3、毁坏神像；4、天堂地狱说；5、愚惑国人”。^{[16](P8-11)}

传教士们极力反对纳妾，坚持人教受洗者必须恪守“一夫一妻制”。而对于这点，听众都“大加赞赏”，尽管“没人愿意去做”。^{[17](P51)}也正是由于这个原因，有许多人或被拒之门，或只好休妾，而这也正是传教士们在华传教过程中所遇到的一个最大问题。在这篇文章中，黄贞还就这一问题与艾儒略有过一段十分精彩的对话：

“贞诘之曰：‘文王后妃众多，此事如何？’艾氏沉吟甚久不答。第二日贞又问，又沉吟不答。第三日贞又问曰：‘此事要讲议明白，立千古之大案，方能令人了然皈依而无疑。’艾氏又沉吟甚久，徐曰：‘本不欲说，如今我亦说’，又沉吟甚久，徐曰：‘对老兄说，别人面前我亦不说，文王可能入地狱去了’，又徐转其语曰：‘论理不要论人，恐文王后来痛悔，则亦论不得矣’”。^{[16](P9)}

这段对话可以说是基督教文化与中国传统儒家文化相遇的一次“面对面”碰撞。在这里,天主教所倡导的一夫一妻制受到了前所未有的挑战。艾儒略回答得吞吞吐吐,表明了早期利玛窦的“附儒、合儒、补儒”之法已经渐渐失去其灵性。

黄贞在另外一篇文章中,对于天主教的驳斥更具有针对性:“夫欲灭之(儒学)者何物乎?西之夷天主教耶稣之徒,与华之夷从天主教耶稣之徒者是已。然夷固不即灭儒也,而其计先且用媚与窃,媚能显授人以喜,窃能阴受人以不惊;喜焉从而卑之,不惊焉遂即混之”。^{[18](P12)}在此,黄贞对传教士们的“附儒、合儒、补儒”等策略进行了激烈的抨击,认为其是在“媚儒”、“窃儒”。

如果说上述黄贞的反教理由仅仅是单纯的从教义思想方面的冲突而提出的话,那么,苏及寓的反教依据则主要是从传教士的行为举止方面提出的。苏及寓在其《邪毒实据》一文中指出,天主教传教士及其信徒们“毁圣斩像,破王灭祀”,“以妇女人教为取信,以点乳按秘为皈依,以互相换淫为婚姻”,^{[14](P33-34)}应当说,当时中国士人在“祭祖祭孔”、“男女授受不亲”等传统儒家思想观念之下,对于基督教一神信仰及妇女受洗等行为是难以理解的。这正如法国著名汉学家谢和耐所指出的:“大部分有文化的中国人都不懂基督教的礼仪与教理的关系,他们仅仅把基督教的礼仪和圣事视为诬教活动”,^{[19](P101)}从中我们也可以看出,当外来文化与本土文化在根本上发生背离时,这些或许可称其为“比较忠诚”的士大夫们往往会表现出一种本能的自卫反应。黄贞所言:“盖欲扫灭中国贤圣教统”,^{[16](P11)}正是出于这种“被颠覆”的心理恐惧,他们往往抛弃另外一些人所采取的“求同存异的方法,断然拒绝之,或斥之为异端而加以批判”。^{[20](P242)}

尽管从基督教在华传播的历史上看,黄贞等人的反教似乎“不过是笔墨上的空论,不足以影响到基督教的进行”^{[21](P80)},它“并不是一场反对天主教的运动”^{[22](P268)},但是,正如王晓朝所言,它“又一次重复了基督教渗入一个非基督教的社会中通常会发生的现象”。^{[23](P185)}

三

通过以上论述,我们可以看到,明末艾儒略在漳州的传教活动过程中,遭受了当地士大夫两种截然不同的态度与社会反响,而出现这样的境况,有其特定的时代背景与文化因素。

首先,与漳州的区域人文环境有关。地理上看,漳州地处闽越赣三省交接地区,《漳州府志》载:“漳居闽西南,地尽于海,气之所穷,盛而不过磅礴郁积,故其山川峭拔”,^{[24](P61)}“漳郡负山滨海”。^{[24](P913)}在靠近内地的地方,多为山区且较为偏僻,素有“八闽之极”之称,与外界相对隔阂、闭塞,民风淳朴,较少受到外来种种因素的影响。反观沿海一带地区,则交通较为发达,并且随着月港的开海贸易,民众往返于东南亚等地,人们到海外谋生,移民者也多,人口的流动比较快,在文化、科学技术等方面的交流也比较广泛和迅速。外国商人到来的同时,也带来了种种不同的外来文化,这就使得本地的传统习俗、观念、生活方式等方面时常受到冲击。这样一来,相对于内地而言,沿海地区的人们在对待外来文化的态度上,往往表现的更为“宽容”。山区的闭塞与沿海的开放,不仅使漳州的本土文化带有明显的地域性特点,同时也使得人们在对待外来的基督教文化的态度上产生了巨大的反差。

其次,儒家士大夫对天主教的态度及互动关系与晚明动荡的政局息息相关。明末王朝鼎格的时代局势,对此时的知识分子阶层产生深远影响。儒家士大夫们生活的年代可以用“天崩地解”来形容,国家的危亡、时政的腐朽,加之明末党争影响下,激发了读书人爱国忧民的心态和民族精神。在这种变乱时代,读书人欲报国而无门,空有抱负而没有地方施展,这是当时士子文人共同的境遇。这种局面往往导致他们通过其他方法寻求精神上的安慰解脱,此时艾儒略带来的西洋天主教思想,不经意间成为他们的“良药妙方”。另外,晚明士大夫还通过“文人结社”这一组织相互交游和谈论对国家、民族及人生的言论,艾儒略即是结社的常客。^{[25](P314)}艾到漳州后也积极与当地士人开展交游活动,他的理论说教颇得士大夫们的好感和引发他们的共鸣,一部分人成为其门徒,接受了天学思想。同样,另一部分的反对者则站在维护国族利益和传统文化的立场,对天主教学说展开猛烈的批判。可以说,晚明政局与结社运动,是漳州知识界对天主教产

生两种对立态度的客观因素。

再次,明末漳州佛教的兴盛也对士大夫的思想产生了很大的影响。明末“漳州南山寺喝云派兴盛,法嗣遍布漳、厦、泉”。^{[26](P314)}由此可见当时佛教在漳州之盛行。如前所述,排教的士大夫往往以居士自称,如黄贞就自号“去惑居士”,颜茂猷也自称“宗壁居士”。另外在黄贞的《圣朝破邪集》中,共收录了9篇佛教徒的文章,可见黄贞与佛教徒的交往甚密,如当时漳州著名寺院南山寺主持的超元和尚即是前面提及的费隐和尚的再传弟子。当时漳州士大夫在与佛教徒的交往中,其思想也受到了佛教徒的影响。因此他们的反教立场,不仅仅包含了儒家的思想,同时也隐含了佛教的思想,他们的反教多是出于佛教的立场。较之奉教、护教人士,他们的脑中多了一层佛教的“面纱”。另一方面,天主教自传入中国以来,就采取“排佛”策略,这必然会引起这些居士的强烈反对。而他们为了引起更多人起来反教,主要是从儒家的思想上对天主教进行了激烈的反驳。因此,反教思想的涌现,在某种意义上也可以说是基督教与佛教文化冲突在漳州的一种反应。

最后,根本上反映出基督教文化与中国传统文化相抵触的境遇。事实上,尽管早期利玛窦等传教士为了避免传教时引起中国人的反感,极力促使天主教教义与中国的儒家思想相结合,从而使基督教不断的走向“中国化”道路。方豪先生也说:“外国传教士为易于吸引士大夫信教,因而适应儒家学说是不足为奇的,也是很可嘉许的”。^{[27](P219)}但是,它毕竟是一种来自西方的异地文化,与中国的传统文化“不是个别环节、个别点的相悖,而是这个体系上的抵牾”。^{[28](P101-102)}特别是在中国的一些较为保守的士大夫看来,这无疑是一种外来文化对本土文化的入侵。因此,当“天主教教士踏上中华土地的第一天起,这种冲击与反冲击的矛盾就出现了”。^{[29](P37)}事实上,正如张君勱所说的,即便是那些信仰耶稣的人,也往往“谋求祭祖与耶稣的调和”,“平日人之心灵中真正确信与真正诚意者,实不可多见”。^{[30](P116)}到了后来,当人们更为清楚的了解了天主教的内容和传教士们所追求的目的时,中国士大夫们的态度就发生了改变,而这也宣告了早期传教士所作的“科学传教”以及“附儒、合儒、补儒”等种种努力已经逐渐走向破产的边沿。

尽管明末艾儒略将天主教传入漳州后,引起了漳州社会上士大夫的两极反应,但是应该说,这些人士的态度都对当时的中西文化交流产生了重要的影响,也从不同的侧面表达了漳州士大夫在对待外来文化的反思和比较,同时也是基督教文化与中国传统文化在漳州相遇的一次碰撞与冲突。

参考文献:

- [1]方豪.中国天主教史人物传(上册)[M].北京:中华书局,1988.
- [2]艾儒略.口铎日钞(卷四)[M].上海:慈母堂重印本,1922.
- [3]林金水.艾儒略与福建士大夫交游表[M].中外关系史论丛,[C].第5期.
- [4]方豪.中国天主教史人物传(中册)[M].北京:中华书局,1988.
- [5]林金水主编.福建对外文化交流史[M].福州:福建教育出版社,1997.
- [6]艾儒略.口铎日钞(卷七)[M].上海:慈母堂重印本,1922.
- [7]福建省龙海县地方志编纂委员会.龙海县志[M].北京:东方出版社,1993.
- [8]照朝崇正集.闽中诸公赠泰西诸先生诗初集[A].戴吴相湘主编.天主教东传文献(C),台湾:学生书局,1982.
- [9]李嗣玄.泰西思及艾先生行述[M].巴黎国家图书馆,中文编号1017,第6页.
- [10](光绪)漳州府志.(中国地方志集成)[M].上海:上海书店,2000.
- [11](清)陈田.明诗纪事(辛签,卷十九)[M].贵阳:陈氏听诗斋书版.
- [12]何俊.西学与晚明思想的裂变[M].上海:上海人民出版社,1998.
- [13]艾儒略.口铎日钞(卷七)[M].上海:慈母堂重印本,1922.
- [14]苏及寓.邪毒实据[A].圣朝破邪集(卷三)[C].东京:日本安政乙卯冬翻刻版.
- [15]黄贞.破邪集自叙[A].圣朝破邪集(卷三)[M].
- [16]黄贞.请颜壮其先生辟天主教书[A].圣朝存邪集(卷三)[M].
- [17](美)邓恩.从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教[M].上海:上海古籍出版社,2003.
- [18]黄贞.尊儒函镜叙[A].圣朝存邪集(卷三)[M].
- [19](法)谢和耐.中国与基督教——中西文化的首次撞击[M].上海:上海古籍出版社,2003.
- [20]孙尚扬.基督教与明末儒学[M].北京:东方出版社,1994.
- [21]王治心.中国基督教史纲[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [22](比利时)钟鸣旦、孙尚扬.一八四〇年前的中国基督教[M].北京:学苑出版社,2004.
- [23]王晓朝.基督教与帝国文化[M].北京:东方出版社,1997.
- [24](光绪)漳州府志[M].北京:中国地方志集成本.

(下转第115页)

把福州国际学校办成对台教育的窗口；要在福州市五区各推出1-3所优质小学作为台商子女就读的定点学校；在境内兴办企业的台胞子女，由在榕暂住地教育主管部门负责协调安排到就近的定点优质小学就读；在福州小学毕业的台商子女，按初招政策对口升入初中；台湾学生来榕就读，按照本市有关收费规定收费，并在奖学与济困方面享受与本市学生同等的待遇；义务教育阶段学校接收台湾学生借读，学校为其建立学籍，毕业后发给毕业证书；中考时可以报考各类普通中学和职业学校；台湾学生享受中招照顾；台湾户籍的考生中招享受同等条件下优先录取照顾；本市户口台籍考生享受加分照顾。

参考文献：

- [1]福建省教育厅.关于实施闽台教育交流与合作工程的意见[R].2008-10-16.
- [2]福州市教育局.关于加强对台教育交流与合作的意见[R].2006-09-25.
- [3]胡锦涛.携手推动两岸关系和平发展,同心实现中华民族伟大复兴——在纪念《告台湾同胞书》发表30周年座谈会上的讲话[EB/OL].新华网,2008-12-31.
- [4]陈健兴,赵博,李寒芳.胡锦涛同中国国民党主席吴伯雄举行会谈[EB/OL].新华网,2009-05-26.
- [5]温家宝.努力开创两岸关系和平发展新局面[EB/OL].新华网,2009-03-05.
- [6]国务院.国务院关于支持福建省加快建设海峡西岸经济区的若干意见[R].2009-05-06.
- [7]王建华,刘畅.国台办支持福建走出一条造福两岸的先行先试之路[EB/OL].新华网,2009年5月13.
- [8]教育部.两岸教育交流面临历史机遇[EB/OL].新华网,2009-07-10.
- [9]余瑞瑞.厦台教育交流日益丰富多彩[EB/OL].新华网,2008-03-10.
- [10]许雷毅.海峡两岸幼儿教育交流参访活动在福州启动[EB/OL].新华网,2009-02-26.
- [11]鼓楼区教育局办公室.“闽台两地小学语文教学研讨会”在钱塘小学隆重召开[EB/OL].福建教育网,2009-07-10.
- [12]25位金门校长登陆厦门,为厦金教育对接拉开序幕[EB/OL].福建教育网,2009-06-26.
- [13]沈晓丽.厦金8对学校建立协作关系[EB/OL].福建教育网,2009-06-29.
- [14]3对漳台学校70对漳台学子结对[N].闽南日报,2009-07-18.
- [15]林凯,黄晓丽.闽台学生参加“青少年创意家谱大赛”展示创意[EB/OL].新华网,2009-03-12.
- [16]丁煜辉.弘扬民族精神,教育一脉相承——台湾基础教育考察报告[EB/OL].上海青浦区崧泽学校网,2006-12-06.
- [17]李永贤,赵会可.台湾10年教改的问题、原因及对策[J].河北师范大学学报(教育科学版),2006,8(2).
- [18]詹中原.两岸教育交流的现况与合作的愿景[EB/OL].www.npf.org.2001-10-16.

[责任编辑 郑镛]

(上接第110页)

- [25]李丹萍.艾儒略与晚明福建结社运动[D].福建师范大学硕士学位论文,2009.
- [26]王荣国.福建佛教史[M].厦门:厦门大学出版社,1997.
- [27]方豪.方豪六十自定稿(上册)[M].台北:台湾学生书局,1969.
- [28]董丛林.龙与上帝:基督教与中国传统文化[M].北京:三联书店,1992.
- [29]张力、刘鉴唐.中国教案史[M].成都:四川省社会科学院出版社,1987.
- [30]张君勱.明日之中国文化[A].“民国丛书·第四编·40”[C].上海:上海书店,1992.

[责任编辑 郑镛]

Giulio Aleni's Missionary Activities and Social Reflection in Zhangzhou in the Late Ming Dynasty

WU Wei-wei

Abstract: After Catholicism spread to Zhangzhou from Giulio Aleni in the late Ming dynasty, literary intelligentsia in Zhangzhou gave a strong feedback. The advocators and the dissenters appeared. The activities of Giulio Aleni in the late Ming dynasty in Zhangzhou and the time circumstances of Catholicism, not only expressed the classical theme of conflict and integration between Western and Eastern Culture, but also proved a typically regional case reflecting collision and the conflict between the Christianity culture and the Chinese traditional culture which met each other in Zhangzhou.

Key words: the late Ming Dynasty; Giulio Aleni; Zhangzhou; missionizing; social reflection

明末艾儒略在漳州的传教活动与社会反响

作者: [吴巍巍](#)
作者单位: [福建师范大学闽台区域研究中心, 福建, 福州, 350108](#)
刊名: [漳州师范学院学报 \(哲学社会科学版\)](#)
英文刊名: [JOURNAL OF ZHANGZHOU NORMAL UNIVERSITY PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES](#)
年, 卷(期): 2010, 24(3)
被引用次数: 0次

参考文献(30条)

1. 方豪. 中国天主教史人物传(上册) [M]. 北京: 中华书局, 1988.
2. 艾儒略. 口铎日钞(卷四) [M]. 上海: 慈母堂重印本, 1922.
3. 林金水. 艾儒略与福建士大夫交游表 [M]. 中外关系史论丛, [C]. 第5期.
4. 方豪. 中国天主教史人物传(中册) [M]. 北京: 中华书局, 1988.
5. 林金水主编: 福建对外文化交流史 [M]. 福州: 福建教育出版社, 1997.
6. 艾儒略. 口铎日钞(卷七) [M]. 上海: 慈母堂重印本, 1922.
7. 福建省龙海县地方志编纂委员会. 龙海县志 [M]. 北京: 东方出版社, 1993.
8. 熙朝崇正集: 闽中诸公赠泰西诸先生诗初集 [A]. 载吴相湘主编. 天主教东传文献 (C), 台湾: 学生书局, 1982.
9. 李嗣玄. 泰西思及艾先生行述 [M]. 巴黎国家图书馆, 中文编号1017, 第6页.
10. (光绪) 漳州府志. (中国地方志集成) [M]. 上海: 上海书店, 2000.
11. (清) 陈田. 明诗纪事(辛签, 卷十九) [M]. 贵阳: 陈氏听诗斋书版.
12. 何俊. 西学与晚明思想的裂变 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1998.
13. 艾儒略. 口铎日钞(卷七) [M]. 上海: 慈母堂重印本, 1922.
14. 苏及寓. 邪毒实据 [A]. 圣朝破邪集(善三) [C]. 东京: 日本安政乙卯冬翻刻版.
15. 黄贞. 破邪集自叙 [A]. 圣朝破邪集(卷三) [M].
16. 黄贞. 请颜壮其先生辟天主教书 [A]. 圣朝存邪集(卷三) [M].
17. (美) 邓恩. 从利玛窦到汤若望—晚明的耶稣会传教 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2003.
18. 黄贞. 尊儒亟镜叙 [A]. 圣朝存邪集(卷三) [M].
19. (法) 谢和耐. 中国与基督教—中西文化的首次撞击 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2003.
20. 孙尚扬. 基督教与明末儒学 [M]. 北京: 东方出版社, 1994.
21. 王治心. 中国基督教史纲 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004.
22. (比利时) 钟鸣旦、孙尚扬. 一八四〇年前的中国基督教 [M]. 北京: 学苑出版社, 2004.
23. 王晓朝. 基督教与帝国文化 [M]. 北京: 东方出版社, 1997.
24. (光绪) 漳州府志 [M]. 北京: 中国地方志集成本.
25. 李丹萍. 艾儒略与晚明福建结社运动 [D]. 福建师范大学硕士学位论文, 2009.
26. 王荣国. 福建佛教史 [M]. 厦门: 厦门大学出版社, 1997.
27. 方豪. 方豪六十自定稿(上册) [M]. 台北: 台湾学生书局, 1969.
28. 董丛林. 龙与上帝: 基督教与中国传统文化 [M]. 北京: 三联书店, 1992.
29. 张力、刘鉴唐. 中国教案史 [M]. 成都: 四川省社会科学院出版社, 1987.
30. 张君勱. 明日之中国文化 [A]. “民国丛书·第四编·40” [C]. 上海: 上海书店, 1992.

1. 期刊论文 吴巍巍, WU Mei-wei 明末艾儒略在莆田的传教活动及其影响 -莆田学院学报2010, 17(3)

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

2. 学位论文 孙玲 明末来华传教士艾儒略研究 2005

本文主要研究明末来华传教士艾儒略(Julio Aleni, 1582-1649年)在华的活动情况,整体上以时间和空间的发展为线索,共分为七部分。第一部分概述艾儒略的传奇一生;第二部分介绍艾儒略在1613-1625年之间的情况,重点论述他与中国传统文化的关系;第三部分介绍艾儒略在福建的传教活动,着重介绍他的传教功绩;第四部分介绍艾儒略在福建教案前后的情况;第五部分详细论述艾儒略在华传教的时代背景、成功与遗憾以及艾儒略对晚明社会产生的影响;第六部分详细分析论述艾儒略与利玛窦之间的同与不同,突出艾儒略在中外文化交流上的重要地位。最后是小结。

3. 期刊论文 刘燕燕 明末中西文化交流中的文化误读——以三山论学为例 -重庆职业技术学院学报2006, 15(5)

1627年,“西来孔子”艾儒略在福建与士大夫开始了面对面的交流,他们在福州的三山谈论“天学”、“人性”等中西文化冲突的观念的这次对话,史称“三山论学”。三山论学后,双方达到了某种程度上的共识,但由于文化传统以及文化身份迥异,也无法避免地产生文化误读,同时折射出福建丰富、活跃的文化因子。

4. 学位论文 张先清 艾儒略与明末福建社会 1999

该文以明末来华耶稣会士艾儒略(Giulio Aleni S. J.)在福建的传教活动作为研究对象,文中结合明末福建社会背景,着重考察了艾儒略入闽传教的源起、策略及其在闽二十余年的行迹,探讨了以艾儒略为代表的明末来华耶稣会士输入西学教对十七世纪福建社会所产生的各种影响。

5. 期刊论文 孙琪, Sun Qi 关于曾异撰求教于艾儒略问题的考证 -学术交流2010, ""(2)

明末来华的天主教耶稣会士,通过传授天文、算法、地理等科学知识的手段,结识了一大批文人,在这些人中有的成为了信徒,有的成为了友教人士。林金水先生在《艾儒略与福州社会》一文中,根据明末福建著名文人曾异撰的一封信,认为他师从传教士艾儒略学习历法,在此基础上一些研究者将曾异撰定位为友教人士。实际上,曾异撰与艾儒略虽存有交往的可能性,但通过材料考证和文本细读,时曾异撰的生活环境和内心世界进行深入探讨,发现曾异撰艰难的生活状况、孱弱的身躯使其不具备学习西方历法的精力,而根深蒂固的“夷夏之辨”这一文化心理更是难以逾越的障碍,更重要的是,时间上他不具备向艾儒略学习天文学的条件,故而可以得出结论:现有材料不足以证明曾异撰曾求教于艾儒略,更不能称其为友教人士。

6. 期刊论文 陆芸 艾儒略与张庚——明末清初天主教在福建的传教策略 -福建论坛(人文社会科学版)2008, ""(3)

艾儒略是明末清初来华的耶稣会传教士之一,他用中文写了大量的文章来宣传天主教的教义、礼仪,其中《圣梦歌》是和张庚合作完成的,张庚还为艾儒略的《口铎日抄》做序,为《五十余言》做题。本文拟通过两人的交往来探索明末清初天主教在福建的传教策略,以及当时中国天主教徒的心路历程。

7. 期刊论文 黄晓红 艾儒略中文著述内容考 -大家2009, ""(11)

艾儒略是明末来华的著名意大利籍耶稣会士,被誉为“西来孔子”和“福建宗徒”。其成功的原因来自于他开创的耶稣会在华基层传教工作与文字传教工作。为了配合其在华传教工作,他撰写、编辑与翻译了24种中文著作,将天主教教义、天主教礼仪、欧洲教育学、医学、数学、地理学、天文学等学科与领域的知识,传播给了中国人,大大促进了中西文化交流。

8. 学位论文 刘燕燕 明末福建士大夫与天主教传教士的对话——以《三山论学记》、《熙朝崇正集》、《圣朝破邪集》为例 2007

1624年,耶稣会传教士艾儒略在闽籍士大夫叶向高的帮助下,进入福建传教,《三山论学记》记录了他与闽士大夫的对话,对话涉及中西文化、哲学、宗教等观念,在福建社会引起巨大反响。本文以明末中西文化汇流为背景,从解读“文化对话”入手,探讨以下三个问题:

- 一. 具有海洋特性、重商的西方文明与福建文化对话的缘起,即对话发生的文化土壤;
- 二. 艾儒略与闽士大夫的文化误读所反映的中西文化差异,以及产生差异原因;
- 三. 从文化对话的反馈——《熙朝崇正集》和《圣朝破邪集》出发,分析闽士大夫游走于中西文化之间的文化认同问题。从文化接受的角度来说,闽士大夫以开明的心态对待西学,是基于自身的需要,这种需要源于对明末道德、政治的双重失望,源于对固守文化生存的焦虑。虽然闽士大夫对天主教存在不同层次的理解,但其最终目的都是为中国传统文化服务。

本文在分析福建士大夫与天主教传教士对话的基础上,从闽士大夫的文化困境中透视异质文化对话的历史复杂性和丰富性,揭示明末中西文化冲突与融合在福建士大夫身上留下的印记。这场对话昭示着:任何文化相遇,只有本着积极互通、对话、借鉴的精神,才能达到双赢。

9. 期刊论文 孙琪 张骞典故的变迁与晚明文人眼中的传教士形象——以《熙朝崇正集》中艾儒略形象为例 -理论界2010, ""(3)

从西汉至明末,张骞的形象在历史与文学作品中发生过四次演变,而张骞乘槎冲牛斗的故事影响深远。《熙朝崇正集》诗歌中借用张骞乘槎刻画传教士的形象。这是晚明文人利用传统文化对他者进行认知、重写的典范。这种重写反映了异质文化碰撞背景下士人的文化心理。

10. 学位论文 杨薇 明末西学的传入对士人知识结构和价值观的影响 2008

明万历到崇祯年间,西方传教士肩负着宗教使命,踏上了中国这片古老而封闭的土地。欧洲在经历了文艺复兴运动之后,科学文化空前的繁荣,新知不断的涌现。他们逐渐摆脱了政治黑暗、经济低下和科技文化落后的旧貌,向着近代文明社会不断前进。文化的繁荣势必要求宗教进行改革。而反对宗教改革的耶稣会传教士不畏艰险,开始在欧洲和世界各地进行传教活动。他们正是在中西存在着巨大的科学势差而明政权又急需改变时局之时,来到中国。由于受到政治背景、文化前提等因素的制约,这些传教士根据当时中国国情,确定了“以学术收揽人心”的方针,最终选择采取“知识传教”的方式。传教士正是利用了这些知识,成为了沟通中西文化的桥梁和纽带。这些新知开阔中国士人在天文学、数学、医学、地理学、物理学和火器学等自然科学和人文科学领域的视野,同时也冲击着中国士人传统的宇宙观念、意识形态和价值观。西学的天文学和地理学改变着中国人的“天圆地方”观念;解留学使中国人认识到人脑是思维的“工具”而非非心学所谓“心即理”;逻辑数学引发了士人对超经验理性的认识;火器学等激发了士大夫学习实用科技的兴趣。但是一些保守的旧儒却还依然固守“西学中源”的观念,抗拒着西学的传播。

关于明清之际传教士来华的研究,自近代中西文化开始冲撞以来,特别是改革开放近三十年以来一直是史学界和思想史界的热门话题,本文在对前人研究成果作了仔细的梳理,以往的研究多集中于中西文化知识交流的方面,传教士如利玛窦、艾儒略等人来华的历程和交往的成果方面,对明末清士大夫的研究及研究西学的价值观与中国传统价值系统的异同方面。在此基础上,本文的新意重点突出在明末由于时局的需求,传教士得以利用西学知识传教,这些以科技知识为载体的西学传入对士人的知识结构产生了极大的影响,因知识谱系的变化带来认知观念的调整,有形形的知识层面上升到无形的意识层面,而且由于意识层面的变化,对西学持不同观点的士人在价值观上做出了不同的选择。

全文共三部分,第一部分交代了中西时代背景和中西文化的差距,分析了传教士利用知识传教的可能性。西方通过文艺复兴运动和产业革命,推动经济和科学技术整体提升到了一个新的阶段。宗教改革运动在欧洲各地不断爆发,同时反对宗教改革的耶稣会孕育而生并不断向世界各地扩张势力范围。明末中国处于内忧外患之中,社会时局动荡不定,思想领域也从明初的程朱理学变迁到明中期的心学,以至明末玄虚的王学末支和佛老之学。社会急需实用之学,时代呼唤求知重实之学。第二部分总结了传教士带到中国各领域的新知。传教士不断选择传教方式,最终确定了适合中国特有的方式——知识传教。涉及到天文学、地理学、数学、医学、火器学和水力学等学科的大量新知不断涌现,这些满足了社会与时代对实用新知的需求。

最后部分论述了新知对中国传统知识结构的影响从而引发了认知观念和价值观的变化。西学新知的出现,使中国士人原有的知识结构发生了变化,由传统的人文学向济世务实的科技学转变,由理学末流的虚空空论向理性、务实的实学转变,数理逻辑的引入使士子的思维方式从经验理性向超经验理性升华,新的天文学与地理学对传统的“天”、“地”观念增加了科学理性的内容,医学、火器学和水力学激发了士子对实用科学技术的兴趣。不仅改变了他们的知识谱系,而且调整了他们的认知观念。同时,传统的价值观也随之调整,一些开明士子认同西学追求社会功效的特征能改善理学末流的空

论与佛老的虚妄而积极吸纳。另外一些士子则维护华夏道统的神圣性，华夷之辨的重要性，道德修身的严肃性，既想固守中国“道”、“体”，又想利用西学的“器”、“用”。传统价值观在士子知识结构的变化中和认知观念的调整中接受着西学的挑战。

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_zzsfxyxb-zxshkxb201003020.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：1e355c4e-eeba-44ab-a635-9e4d00848339

下载时间：2010年12月15日