

# 艾儒略与张赓

## ——明末清初天主教在福建的传教策略

□ 陆 芸

**摘要:**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》是和张赓合作完成的,张赓还为艾儒略的《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。

**关键词:**艾儒略;张赓;《圣梦歌》;明末清初;天主教;福建

**中图分类号:**B979.2

**文献标识码:**A

**文章编号:**1671-8402(2008)03-0077-03

艾儒略(Julios Aleni1582—1649)是明末清初以来中国的著名耶稣会传教士。他1582年生于意大利的布雷西亚,曾在耶稣会开办的学校里学习,毕业后教授文学两年,1609年受耶稣会派遣来远东,1610年抵澳门,1613年入内地,经南京抵达北京。1620年至杭州,与李之藻、杨廷筠、金尼阁等合作,介绍西方学术,1623年出版了介绍世界地理的《职方外纪》和西欧大学课程教学大纲的《西学凡》,1624年出版了心理学著作《性学粗述》。1620—1624年,艾儒略在杭州传教,他“1620年左右赴杭州为李之藻母行终传礼,在杭付洗甚多,杭人甚感公德……1624年阁老叶向高罢归,道经杭州延艾公入闽,翌年抵福州。”<sup>[1]</sup>1625年应叶向高之邀赴福建,艾儒略在福建传教23年,足迹遍及八闽,“共建大堂22座,小堂不计,授洗一万余人。”<sup>[2]</sup>1649年艾儒略卒于延平,葬在福州。本文要探讨的是艾儒略与张赓的交往。

张赓字夏詹,福建晋江人,他是明万历丁酉(1597年)的举人,授平湖教谕。<sup>[3]</sup>约在1622前后信奉了天主教。并与艾儒略相识,他在1642年写的《天学略义》序中说:“小子赓从事天学今二十年所矣。”张赓教名为玛竇,后来做过河南、广东县令,仕归故里后帮助艾儒略宣传天主教。张赓为艾儒略的《圣梦歌》、《口铎日抄》做序,也为艾儒略的《五十余言》做题,在艾儒略病逝的前一天还去过张赓家。“四月初

一,忽觉不豫,是日早在张令公夏詹家,犹奉弥撒讲道若平日,训勉教众,盹切逾恒。至夜病势略重,不能成眠,乃伏几静坐,注视耶稣苦像,呼圣名不止,黎明泰然长逝。”<sup>[4]</sup>艾儒略还专门为张赓早夭的儿子张识写了《张弥格尔遗迹》。可见张赓和他的家庭与艾儒略关系十分密切。

张赓自称为“温陵张赓”(《口铎日抄》序)、“清源张子”(《圣梦歌》序)、“昭事生张赓”(《天释明辩》题、《天学略义》序、《五十余言》题),温陵、清源都是泉州的简称,“昭事生”这个称呼很少见,我认为这个称呼与耶稣会有关,昭有表明、显示的含义,“昭事生”应该相当“传道人”一职,传道人在《简明基督教百科全书》中的解释为:“基督教各派中未领受神职或牧师职而在司铎、司祭或牧师指导下从事传道或向未领洗的新入教者讲解经文教义的人员。中国天主教称为教经先生。”从上文艾儒略病逝的前一天还在张赓家做弥撒讲道来看,当时张赓家有不少的听众,这么多的人聚集在张赓家,可以想象当时张赓也会向他们宣传天主教的教义。这从张赓撰写的文章也可略见一斑。

张赓曾独自撰写了《天学证符》、《先天易议》,其中《天学证符》以孔孟书中论天论学的经典,来证明天主教义和孔孟之道相符。张赓以基督教诠释儒家经典,不同于以往汉宋诠释的传统诠释,为儒家经

作者简介:陆芸,女,福建社会科学院助理研究员。

典注入了新内容和新意义。这其实与艾儒略是一脉相承的,例如1625年春,在福州书院举行的一次集会上,主持人以“天命之谓性”为题,艾儒略引用了许多先儒经典语句来证明“天”即“上帝”,提出“上帝”和他创造的世界万物都是完美的。只是由于原罪,人性才开始堕落,以致后来的人需要上帝的恩赐,才能得到救赎。张赓还和韩霖一同撰写了《圣教信证》,此书的目的在于证明基督教的真实性,文章还附录了当时比较著名的教士的著作和其重要事迹。此外,金尼阁也和张赓合作,将拉丁文本《伊索寓言》选译成《况义》(即寓言)出版,这是这部欧洲古典名著在中国最早的译本。张赓还曾为杨廷筠的《天释明辩》、孟若望的《天学略义》、李九功的《励修一鉴》作序。可见,张赓是当时比较重要的中国天主教徒之一。

当然,张赓与艾儒略的合作最多,他为艾儒略的《口铎日抄》做序,为其《五十余言》做题,两人还一起合作完成了《圣梦歌》。此外,还有传教方面的合作。例如1632年6月,艾儒略在张赓、颜尔宣的陪同下抵达德化,当地林口就娶妾传代的问题请教艾儒略,并举尧二女妻舜为例说明,艾儒略不敢否定古代圣人,遂推张赓作答。张赓也不敢非议古代圣贤,只好强调:“夫千古之大尧者,以成功、以文章、未闻以此大之也。大舜者,以其德、其智、其孝,未闻以此大之也。帝妻二女,传诚有之。然余未敢信其真也。诚真也,余又未敢许其是也。然则法古圣人者,亦法其尽美而尽善者耳……夫学尧舜,不学其成功文章,大智大孝,顾独此之学何哉?”<sup>[5]</sup>张赓的儿子张识是艾儒略的弟子,他“凡师所言,必口诵而心维之,手录之,无朝夕,无昼夜,鞭策自苦。艾师每日宽慰之。”<sup>[6]</sup>张赓的姐姐、内弟、女婿、亲家等在张赓父子的影响下,也信奉了天主教,其中有些是艾儒略亲自授洗。据历史记载,艾儒略曾九次进出泉州,1619年,郑孩如(张赓的亲家)在武荣(南安)山中发现了一块十字架石碑。1629年艾儒略第二次来泉州时,与张赓一同到郑孩如家中,观赏此十字架。期间,艾儒略为郑孩如的亲戚谢懋明受洗,还一起倡议在泉州建立天主教堂。<sup>[7]</sup>艾儒略第六次到泉州时,在李坑乡发现了第二块十字架,后来又有两块十字架被发现,这些十字架的出土对吸引群众入教起了一定作用。如费赖之所言:“1638年泉州附近有人得古石数块,皆雕作十字架形。华人好古物,争往观之,中有数人始因好奇而来,终乃入教。”<sup>[8]</sup>这与艾儒略的努力分不开的,他的著作《天主降生言行记

略》、《西方答问》、《圣梦歌》等都曾在晋江景教堂刻印。

有的文章将《口铎日抄》的作者写成是艾儒略,如《耶稣会罗马档案馆耶稣会明清天主教文献》、《明清耶稣会士译著提要》等,实际上《口铎日抄》是李九标将艾儒略、卢安德回答六儒士有关天主教的问题而写的笔记,1630年首次在福州出版。卢安德(Andreas Rudomina 1594—1632),葡萄牙人,1618年入耶稣会,1626年抵澳门,旋至福州,协助艾儒略传教。张赓在《口铎日抄》的序中说:“听笑谈不知铭,闻正言则惟恐卧,十九然乎。乍闻正言而动,退辄忘焉,十七然乎。有闻必绎,绎而得,与人同,如是干可二三乎。心得之,口未必能言之,手未必能录之……其香一日闻道,遂静修三山堂,思辩一年,等功名于浮云,视举子业如弁髦,而且理日益明,才日益迈,归而诱化数百人,交相磨厉,其德与日俱新。”<sup>[9]</sup>这段话说明了记录者李九标(字其香)视功名如浮云,将宣传天主教的教义作为自己人生的目标。其实,这段话描写张赓自己也是蛮合适的。他在1642年写的《天学略义》序中说:“潜心乐玩诸先生之发明诸书,亦且数十种矣;其专主天帝无二心,其传述天帝降示同人如一口,其指示天帝爱人之训,超性德之修,又皆同功,真似日之为轮为旋,为照临,为章光,为恒久不息。”<sup>[10]</sup>在学习了天主教的有关文章后,张赓对中国传统文化有了新的体验和观察,他在《先天易议》中表明自己在信奉了天主教后,从上帝对自然界和超自然现象的作用中受到启发,完成了对《上下经》和《楚辞》的注释。这种跨文化阅读在《圣梦歌》中也得到了具体的体现。

《圣梦歌》是艾儒略和张赓合作完成的作品。我看到的版本每页18句,分上下两行排列,每行9句,每句7字,共16页。艾儒略作为一个外国传教士,即使对中国语言有所了解,也无法将自己的想法用七言诗完整地表达出来。在张赓为《圣梦歌》做的序中反映了这一点:“此梦原有西士诗歌,聊译以中邦之韵;韵学余夙未谙,不堪讽诵览者,有味乎其概可矣。客子为谁?清源张子也,西方士为谁?耶稣会艾先生也,序者又谁,即客也。”<sup>[11]</sup>《圣梦歌》讲述了作者做梦的内容,梦中有一游魂和一僵尸,游魂埋怨僵尸只顾生前享乐,导致死后游魂入地狱受苦。僵尸则抱怨游魂生前放纵肉体,不加约束,所以死后有此报应,僵尸计划用钱财买通地狱鬼卒以免受苦,游魂告诉僵尸这是不可能的,这时魔鬼现身,将游魂捉入地狱,游魂大叫向耶稣求救,魔鬼告诉游魂

现在悔悟已太晚。这时作者从梦中醒来,觉得梦中情形太恐怖,所以将梦中的内容记录下来,告诫人们为了避免此种苦难,应该皈依天主,生前多修身养性,克服7种罪行。

《圣梦歌》分为以下几个部分:魂怨尸、尸怨魂、魂答尸、尸答魂、魂答尸、尸答魂、魂答尸、魔见、魔说、梦醒。它源于伯尔纳的诗歌,我查阅了有关资料,没能发现这首诗歌,这种以梦来警示后人的基督教文学作品还有《十字架之梦》、《农夫皮而斯》、《神曲》等。采用梦的手法来描写基督教的宗教文学作品在西方源远流长,《圣梦歌》继承了这一传统,它也是一部宗教文学作品,而且是用中文写作的第一部基督教文学作品。

中国的宗教文学作品自古有之,从最早的《诗经》、《楚辞》开始,就有原始宗教的歌谣。有的作品也采用了作梦形式的手法,如《庄子》中的庄周梦蝶故事,唐代的《枕中记》借助梦的形式表现荣华富贵的虚幻,劝戒那些汲汲于仕进者安于本分,知足常乐。元代马致远的《黄粱梦》、关汉卿的《窦娥冤》、明代汤显祖的《牡丹亭》也采用以梦相托的手法,《黄粱梦》写了吕洞宾成仙的故事,宣传了道教。《窦娥冤》宣传的是儒家的忠孝思想,而《牡丹亭》则表现出反对宋明理学的人文主义倾向。可见,虽然中国的基督教文学作品出现得比较晚,但佛教、道教、儒家等的思想早就反映在许多文学作品中,而且体裁多样,有诗歌、散文、小说、戏剧等,表现的主题也呈多样化。

《圣梦歌》最早由福州的敬一堂刊印,敬一堂是明末福州著名的教堂之一<sup>[12]</sup>。1637年晋江景教堂进行了翻刻<sup>[13]</sup>,后来山西、北京等地的教堂又进行了翻刻。我所看到的版本源于康熙甲子年福州三山钦一堂重刻本。经历了明、清朝代的更迭,此文却长盛不衰,这与《圣梦歌》采取独特的写作方法是大有关联的,梦在文中作为人生哲理的表达方式,用梦中恐怖的遭遇来劝戒人们信仰基督,从人生的迷误中觉醒。这种手法比较新颖独特,人们读这样的文章,很容易被故事情节吸引,而有意识或无意识地忘记它的宗教含义,哪怕是教外的人,也会有所触动。此外,根据我自己阅读后的感觉,《圣梦歌》比较适合戏剧表演,人物简单,内容紧张冲突,充满悬念。它的写作可能也受到当时盛行的戏剧影响。

《圣梦歌》隐约反映了明末基督教试图中国本土化的努力,为了吸引更多中国人的关注,它采用了七言诗和做梦的手法,用充满冲突的剧情去诠释

生死关系,人只有生前信上帝,做善事,经常默念死后天堂地狱的赏罚,以此来克服一切背离上帝意志的不善之念,死后才能进天堂。文章中描写魔鬼的句子:“口吐硫磺炽火炎,手持铁矛苦相逼,齿如爬锄鼻出蛇,耳泻臭脓不可即,额角峥嵘赤发散,壮如野猪又如獭。”完全是中国传统戏剧中魔鬼的形象,与基督教中传统的魔鬼形象大相径庭。在一些西方基督教文学作品中,魔鬼常被描绘成恶狗、毒蛇、大龙等动物形象,也有描绘成人的样子。但丁在《神曲》中描写的恶魔长着三张脸,一张脸在正前方,呈红色;另两张脸分布在头颅的两侧,右边的脸黄中带白,左边的脸呈黑色。有的作品则将恶魔撒旦描绘成胸前、头上、双肩、双臂各有一副脸孔,身后还有许多幅脸孔的怪物,它长着猎犬一样长长的耳朵,公牛一样粗短的犄角,双臂和双腿上覆盖着鳞片,它的头像狮头,双手像熊爪,躯体在腰部敞开,露出一窝吐着舌头的毒蛇,这个怪物集龙、海怪、狮子、狐狸、毒蛇、熊、公牛和野猪的特点于一身。《圣梦歌》笔下的魔鬼按造中国人的习惯进行了改造,使之更符合中国人想象的图像。这从一个侧面反映了明末天主教在进入中国后,面临的处境和本土化问题,一些传教士采取了适应中国的国情和中国人的习惯,一种有别于西方正统的“中国神学”最后得以形成。

#### 注释:

[1][9][10][11] 徐宗译编著:《明清间耶稣会士译著提要》上海书店,第364,89-90,167,342页。

[2][4] 萧若瑟:《天主教传行中国考》卷四,上海书店,第202,202页。

[3] 《道光晋江县志》,第704页,上海书店、巴蜀书社、江苏古籍出版社,2000年10月版。

[5] 《口铎日抄》卷3,转引自钟鸣旦、杜鼎克主编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》,第七册,台北利氏学社,第206-207页。

[6] 杨廷筠:《张弥格尔遗迹》序。

[7] 李九功:《励修一鉴》(下),第15页。

[8] 《入华耶稣会士列传》,商务印书馆,第154-155页。

[12] 林金水:《艾儒略与明末福州社会》,载《海交史研究》1992年第2期,第65页。

[13] 林金水:《艾儒略在泉州的交游与传教活动》,载《海交史研究》1994年第1期,第71页。

(作者单位:福建社会科学院海上丝绸之路研究中心,福建福州350001)

(责任编辑:安然)