
明末福建宣教的開山鼻祖

——艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649) 及其傳教策略之研究

吳昶興

前言

耶穌會士艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649) 為義大利人，「艾儒略」是他在中國使用的名字，其字乃「思及」，在他正式於閩傳教之前，已有多明我會、方濟各會士和其他的耶穌會士嘗試在福建登陸，可惜都不成功，甚至付上慘重的代價。這段宣教的嘗試期可以追溯自明正德四年 (1509) 起，一直到萬曆四十年 (1611) 為止，天主教在福建的傳教經常受到明朝政府以驅趕、逮捕、甚至殺害做為回報。¹福建宣教事業的真正破冰，是由艾儒略入閩之後才得以完成，他可以說是福建宣教事業的開山鼻祖。²研究艾儒略多年的福建學者林金水，以「利瑪竇現象」來概括此一時期的宣教現象，中國化的基督教開始真正得到移植和傳播，艾儒略的宣教工作獲得很大的成功，可說「青出於藍勝於藍」，最後艾氏還得到「西來孔子」的稱號，而利瑪竇僅僅得到「西儒」的稱號。³

艾儒略成功的在福建開教，先後約有二十四年 (1624-1649)，建立了二十二座大堂，小堂不計其數，受洗的人數過萬，⁴他的宣教經驗對今天教會應有極大的價值，尤

¹ 明朝正德四年 (1509)，西班牙多明我會士曾試圖從馬尼拉隨商船偷渡海澄港尾白沙村，結果被官府送回。嘉靖二十七年 (1543) 耶穌會士趁葡萄牙侵佔海澄港尾之機，往漳州傳教，後被驅趕而撤離。萬曆三年 (1575) 西班牙奧斯定會士 P. de Rada 和 P. Jerome Marin 從呂宋赴閩，要求福建總督准其傳教，未被允許。萬曆十年，七位方濟各會士從呂宋往福建傳教，被官府截獲送回澳門。最慘的是萬曆三十九年葡萄牙籍耶穌會士在福建沿海往日本途中被殺。參何綿山，〈略論天主教在福建的傳播〉，《海交史研究》第 2 期 (1997)：50。

² 許理和稱艾儒略為「福建宗徒」(apostle of Fujian)，意即福建的使徒，參 Erik Zürcher, "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 17th and 18th Centuries*. (Leiden: E. J. Brill, 1990), 417.

³ 林金水，〈艾儒略與福建士大夫的交游〉，收入於朱維錚編，《基督教與近代文化》(上海：上海人民出版社，1994)，79-80。

⁴ 根據蕭約瑟說法：「艾神父在福建傳教，先後 23 年，共建大堂 22 座，小堂不計其數，授洗一萬餘人，勤勞豐著，可謂此省之宗徒。」參蕭約瑟，《天主教傳行中國考》第 4 卷 (河北：獻縣天主堂，1931)，202，轉引自陳村富，〈評艾儒略的傳教活動〉，收入於陳村富編，《宗教文化 (1)》(北京：東方出版社，1997)，115 及註 4。

其福建與台灣不僅地緣接近，文化習慣也十分相似，汲取艾儒略在福建的宣教經驗，有助於宣教的準備與策略的運用，這也是筆者執筆撰文的主要動機。

艾儒略在什麼情況下獻身呢？為什麼他要從事宣教呢？為什麼他願意從義大利不辭千里飄海越洋來到中國？他如何適應中國文化？他選擇福建這個區域宣教有什麼特別的動機與考量？他在福建所採取的傳教策略為何？他的宣教經驗對今日教會有何貢獻與價值？這些都是本文極欲探討的課題。

發願到中國

研究艾儒略的義大利學者梅尤金（Eugenio Menegon）在其〈不同的國家，相同的天堂：艾儒略小傳〉一文中，顯示艾儒略有著貴族家庭的血統，他似乎並不嬌生縱養，從小就立志當傳教士，而且是要到距離歐洲有九萬里之遙的中國傳教，但他這個偉大的志願真正實現是在 1613 年，這時他的年紀三十一歲，正值盛年。⁵上帝似乎預備他以各方面最成熟的狀態進入中國，以便應付日後非常艱鉅的宣教事業。

艾儒略於 1582 年在義大利北部布列西亞（Brescia）的聖馬利亞卡什拉教區（St. Maria Calchera）出生，這年差不多是利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）要進入中國的時間。當年布列西亞的主教是伯朗尼（Bishop Bollani, 1559-1579），他擔任主教時銳意革新，在布列西亞進行改革更新宗教，創造了一個相當好的宗教氣氛。⁶不只布列西亞這地有宗教的革新運動，在馬丁路德改教之後，整個天主教就興起了內部的革新運動，在教宗保祿三世（Paul III, 1534-1549）帶領下，在義大利北部召開了天特會議（Council of Trent），從 1545 年至 1563 年開了四次的會議。而艾儒略出身的耶穌會也是由保祿三世所批准設立的，這些宗教環境的變化是艾儒略將他一生獻身於宣教事業的宗教與社會背景。

艾儒略在 1597 年進入聖安東尼（St. Anthony）學校就讀，1600 年 11 月 1 日正式進入耶穌會當一個新丁，1602 年進入帕瑪（Parma）學院研讀哲學，並在這年發願獻身，1603 年他首次要求前往東方未獲准，然後被派往耶穌會神學院研讀哲學至 1605 年，1607 年第二次要求前往東方獲准，12 月艾儒略轉而進入出名的羅馬神學院學習，他神學方面的訓練嚴謹，後來我們可以看到艾儒略能與中國士大夫論學，並有許多神哲類的著作，大概得之於此時紮實嚴密的訓練。1609 年艾儒略的申請終於被接受，然

⁵ Eugenil Menegon, "A Different Country, the Same Heaven: A Preliminary Biography of Giulio Alenis, S.J. (1582-1649)", *Sino-Western Cultural Relations Journal*, 15(1993), 27-33.

⁶ Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China(1582-1649): The Jesuits' Presentation of Christ from the Beginning of the Modern Mission to Geulio Aleni (1582-1649) and Chinese*, (Taipei: Taipei Ricci Institute, 1997), 144.

後在 3 月 23 日從葡萄牙里斯本搭船來華，然後在 1610 年終於抵達澳門，並開始學習中文，⁷距離他進入中國宣教只差一步之遙了。

進入中國

艾儒略剛到中國的前面幾年較多留在澳門，到了 1613 年以後才開始進入內地，從肇慶、韶州、南昌、南京、濟寧、北京等一路北上，後來與徐光啓（1562-1633）一起到了上海。

在艾儒略 1625 年進入福建傳教之前，經歷了南京禮部尚書沈灌（?-1623）發動兩次的教案，第一次教難發生在 1616 年，是年 6 月至 12 月，南京禮部侍郎沈灌等連上《參遠夷疏》等三疏，嚴詞指控傳教士：「據其所稱天主，乃是彼國一罪人，願欲矯誣稱尊，欺誑視聽，亦不足辨也。但使止行異教，非有陰謀，何故于洪武崗王氣所鍾，輒私盤踞；又何故于孝陵衛寢前，擅造花園。皇上試差官踏勘，其所蓋無梁殿，果子正陽門相去幾何，是否緣城近堞蹤迹可疑。」⁸爲了躲避誣詞與控告，他與其他六位教士躲在杭州楊廷筠（1565-1627）家中，這次教案的發生，艾儒略反而因禍得福，因爲他可以趁此良機與中國開教三大柱石之一的楊廷筠學習上乘的中文。艾儒略漢語學習能力之高，中文造詣出眾，其中文程度恐怕是所有來中國的西教士中最好的。此後，他毫無困難地用流暢的中文進行豐富的著作。教難經過一年後，沈灌失勢，不見信於長官，所以第一次的教難很快就平息了。

接著約在 1620-1621 年，艾儒略在商州（陝西省）和絳州（山西省）開教，吸收韓雲、韓霖兩孝廉全家信教，也旅行至揚州（江蘇省）和鄭州（河南省），然後在 1621 年底回到杭州，常熟兩地爲張賡與瞿式耜領洗。⁹此時第二次教難再起，這時沈灌由於與權貴魏忠賢同里被拔擢爲禮部尚書，又再爲難天主教，藉口天主教與白蓮教皆是亂黨，當時徐光啓啟書辨明天主教與白蓮教之不同，首輔葉向高（1559-1627）也認爲不斥逐沈灌，不足以服眾論，教難也由於沈灌天啓三年（1623）病卒平息下來。¹⁰

第二次的教難前後約有三年多，艾儒略反而在教難中得以潛心著作，在 1623 年前後，他運用當時所學到的中文出版幾篇重要的著作：《萬國全圖》、《西學凡》、

⁷ Eugenil Menegon, "A Different Country, the Same Heaven: A Preliminary Biography of Giulio Alenis, S.J. (1582-1649)", 27-33。

⁸ 張維華，《「明史」歐洲四國傳注釋》（上海：上海古籍出版，1982），159；另參〈列傳第二百四十四外國七：意大利亞〉，《新校本明史第十一冊》卷三百二十六（台北：鼎文書局，1975），8460，萬曆四十四年，禮部郎中徐如珂與沈灌、給事中晏文輝合疏斥其邪說眾惑，且疑其爲佛郎機假託，乞急行驅逐。

⁹ 林東陽，〈明末耶穌會士在中國的傳教活動〉，《歷史月刊》第 9 期（1988）：71；另參 Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China*, 146。

¹⁰ 徐宗澤，《中國天主教傳教史概論》（上海：上海書店，1990），196-199。

《職方外紀》、《張彌額爾遺跡》，並完成《性學彙述》。¹¹前三本書主要介紹西方地理或教育方面的知識，這些知識是當時中國人前所未聞，因此受到許多中國士人的歡迎，¹²其中《性學彙述》可說是比較大部頭的著作，顯示艾儒略的中文表達能力已經成熟，他綜合希臘亞里斯多德哲學及中世紀經院學派有關「人性」的討論，詳細探討生、覺、靈（體、魂、靈）三魂的來源，感官知覺，內心思想、記憶、慾望、夢、壽夭、生死等關於人論的問題，在上帝創造的概念下，既有科學之理，亦有玄學之理，但對於當時中國人而言，內容有其新穎之處。

艾儒略在沈灌發動的兩次教案前後達九年的這個階段裡，由於避難，不被教務纏身，他成熟的練就駕馭中文的能力，另一方面則將「天學」透過中文向中國人展示，進行著作與出版，藉以讓中國人能追求萬事萬物之本末，進而事奉創造天地萬物的主宰。他在《職方外記》表達他有意讓中國人知道萬物之源，進而崇敬上帝：「因而溯流窮源，循末求本，言念創設萬有一大主宰，而喟然昭事之。」這樣的方法與朱學格物致知的原理十分接近，彼此有共同的原則與想法，採取這樣的方式引人發現萬物不能自生，是上帝創造萬物，這應是當時士人所能接受的方法。¹³

選擇福建宣教

在這之前，中國沿海各省，艾儒略幾乎都已拜訪，也許只剩下福建未能成行，因此艾儒略產生了想入閩傳教的計劃，不過時機還未成熟，他認為福建居民的風俗放縱淫逸，加上語言不通，也無中國儒士協助，必須再等待合適的時機，才能入閩開教。根據費賴之（Louis Pfister, S.J., 1833-1891）考察所言：

儒略有志傳教福建久矣，惟因居民風俗放逸，山道崎嶇，語言難曉，因是未果。¹⁴

於是艾氏繼續留在杭州，等待機會，這是我們第一次窺見艾儒略對福建傳教的興趣。剛好於天啓二年（1624年7月）三朝元老葉向高（1559-1627）¹⁵辭官返鄉，路經杭州，大概停留在李之藻家，此時艾儒略來訪，成為他進入福建傳教的重要關鍵。¹⁶

¹¹ 徐宗澤，《中國天主教傳教史概論》，38-41。另參徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》（北京：中華書局，1989），366；費賴之著，馮承鈞譯，《入華耶穌會士列傳》（北京：中華書局，1995），137-142；潘鳳娟，《西來孔子—明末入華耶穌會士艾儒略》（新竹：清華大學碩士論文，1994），9-10；艾儒略，《性學彙述》，收入於鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第六卷（台北：利氏學社，2002），47-378，這部書共有八卷。

¹² 《熙朝崇正集》中的贈詩，極盡對艾儒略溢美之辭，將他當做西方賢人一般。《熙朝崇正集》收入於吳相湘編，《天主教東傳文獻》（台北：台灣學生書局，1965），633-691。

¹³ 潘鳳娟，《西來孔子—明末入華耶穌會士艾儒略》，29；另參潘鳳娟，《西來孔子艾儒略—更新變化的宗教會遇》（台北：聖經資源中心，2002），44。

¹⁴ 費賴之著，馮承鈞譯，《入華耶穌會士列傳》，134。

理性論道

艾儒略進入福建之後，¹⁷如何開始他的傳教工作呢？1625年春，艾氏以中國經典《中庸》的命題：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，首先以「天命之謂性」與許多的福建士人討論「天學」，艾氏提出「天」並不是非人格、機械式運轉的宇宙，而是有位天主教在掌管，宇宙乃是跟隨天主的「命令」運作。因此「性」也是天主所創造，賦予了分別善惡的知識，只是由於「原罪」使得「性」敗壞，故要靠天主的恩典使「性」恢復完美，因此艾氏嘗試以「克性」來代替「率性」。¹⁸他所提出的上帝觀以及對於人性的處理，受到明朝宰相葉向高的讚賞，同時向福建故里標榜艾儒略的學識，一時間吸引多人歸信基督教，根據費賴之的資料說：

儒略既至，彼乃介紹之福州高官學者，譽其學識，教理皆優，加之閩老向高為之吹拂，儒略不久遂傳教城中，第一次與士大夫辯論後，受洗者二十五人，中有秀才數人。¹⁹

許理和認為這次的論學，語驚四座，奠定他在福建的地位，例如鏡山何喬遠（1558-1632）²⁰的贈詩，就在詩裏反映了這次論學正面的成果：

天地垂廣運，日月轉雙較，誰謂有覆幬，光明不照燭。
 其間名為人，誰不同性欲，有欲必有性，完本在先覺。
 艾公九萬里，渡海行所學，其道在尊天，豈異洙泗躅。
 天地大矣哉，不是無脛足，安得一人教，普之極緬邈。
 惟此一性同，不在相貶駁，且吾孔聖尊，其西則蔥竺。
 並存宇宙內，誰復加臣僕，維此艾公學，千古入暘谷。
 吾喜得斯人，可明人世目，願雖兼行持，籬廬但一宿。
 善哉艾公譬，各自返茅屋，臨岐申贈辭，證明在會績。²¹

¹⁵ 葉向高為明代三朝元老，字進卿，號臺山，福清南化與後葉人。明萬曆十一年（1583年）進士，授翰林院庶吉士，進編修，遷南京國子監司業。萬曆三十四年（1606年）升任禮部尚書兼東閣大學士，次年，任首輔，獨掌內閣8年，加上後來泰昌、天啓間5年，人稱「獨相十三載」。

¹⁶ 明·葉向高，《蓬編》卷十三，收入於《明季史料集珍第二輯》（台北：偉文圖書公司，1977），377-388。

¹⁷ 艾儒略進入福建正確的時間是1624年12月29日，一般人都以1625年計算。參Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China*, 148.

¹⁸ Erik Zücher, "The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response", 432-433.

¹⁹ 費賴之著，馮承鈞譯，《入華耶穌會士列傳》，134-135。

²⁰ 晚明當代史家何喬遠，字樺孝，福建泉州府晉江縣人，生於明世宗嘉靖卅七年，卒於思宗崇禎四年十二月，年七十四。喬遠年少時從父習文，年十四、十五即攻古文詞，有志聖賢之學。年十九，與兄喬遷同中鄉榜舉人；年二十九，中進士。先後授刑部雲南司主事等。熹宗立，起為光祿少卿、南京工部、戶部右侍郎。古稱工部首長為司徒，故時人稱之為「何司徒」，又因其晚年隱居于泉州北門外鏡山，故學者又稱之為「鏡山先生」。參高春緞：〈何喬遠之品德與事功〉，《德行教育與軍事專業倫理學術研討會》（2003年8月22日）。

不過，三山的論學基本上可說毀譽參半，有部份的人認為艾氏的解釋是成功的，亦有部份的士人對艾氏加以質疑，即艾氏以克性對《中庸》的詮釋並不與儒家的見解衝突，甚至還可以補儒；²²不過有中國學者認為這是對於傳統儒學中「性」的質疑。

但不管如何，正如利瑪竇在中國引起的轟動一樣，²³艾儒略對中國經典的熟稔，大量的中文著作，已經為他樹立儒者的清新形象，中國士人肯定他熟諳中國經典，是與他們同流，「論學」的傳教策略得到初步的宣教成果，他首先得到當地高官士大夫的認同與接納。

神蹟佈道

除了理性論道之外，艾儒略也透過超自然的「神蹟」領人歸依天主，這是艾儒略在閩傳教工作中的一個有趣的現象。與艾氏論學的南京戶部郎中曹學佺（1571-1646），²⁴他對於儒家負有使命感，甚至欲編「儒藏」以與釋、道抗衡，在他與艾儒略論學後，並沒有令他歸主，反而是透過「驅魔」的過程，不僅使他入教，曹的一家人也都領洗入教。據李九功《勵修一鑑》的記載，曹學佺一家人入教的過程是相當戲劇性的：

三山曹某者，觀察先生之服任也。一日向晚，有童子見一生頭頂金箍，入其室，初不知為魔也。是日即撒穢床上，曹疑之。嗣後溷擾百端，曹不勝苦。

後來當地教徒要曹家人誠心祈禱，發願事奉天主，魔鬼後果真不見蹤影，一家人皆領聖水入教。²⁵不過曹與陝西入教的高官王徵（1571-1644）一樣，都在明朝覆亡後選擇自殺殉國。

類似「神蹟」的現象也記錄在《張彌額爾遺蹟》中，這書由楊廷筠作序，描寫張賡之子張識（教名彌額爾）的奇異事蹟，提到他在十七歲重病時作了一個夢，得知三年後

²¹ 吳相湘編，《天主教東傳文獻》（台北：學生書局，1965），645。

²² Erik Zürcher, "The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response", 433.

²³ 利瑪竇在 1595 年寫給他在澳門的監護人孟三德的信中，提到他在中國聲譽日隆的原因：「...我告訴他們，任意寫多少中國字於一張紙上，彼此不必按一定的程序，只要念一次，我就可背出他們來，一如所寫的程序一樣。他們就如此照辦了，不按程序寫了許多字，我念完了一次，就如他們所寫的同樣又背了出來，他們於是都驚奇不止，像是一件大事，而我為使他們更驚奇，我又將他們倒著背誦出來，感覺毫無困難，從最一個字回到第一個字一字不漏。...」，詳參史景遷（Jonathan Spence），《利瑪竇的記憶之宮》，孫尚揚、王麗麗譯（台北：輔仁大學出版社，1999），138-139。

²⁴ 曹學佺，字能始，侯官人。弱冠舉萬曆二十三年進士，授戶部主事。中察典，調南京添注大理左寺正。累遷南京戶部郎中，四川右參政、按察使。崇禎初，家居二十年，著書所居石倉園中，為《石倉十二代詩選》，盛行於世。嘗謂「二氏有藏，吾儒何獨無」，欲修《儒藏》與鼎立。後輔左唐王事敗，走入山中，投繯而死，年七十有四，詩文甚富，總名《石倉集》。

²⁵ 李九功，《勵修一鑑》卷下，2-4，轉引自林金水，〈艾儒略與明末福州社會〉，59。

將升天堂，後來果然在十九歲那年死亡，應驗了他所作的夢。²⁶這個神蹟亦記載《口鐸日鈔》第一卷裏，標題以「張子異蹟」記錄這事，內容是說艾儒略的門徒李九標在崇禎三年（1630年）在至堂發現一帙《彌克兒遺班》（彌克兒即彌額爾），乃張識自述其十七歲時在杭州時，病困時向上帝祈禱，忽然有一道光在他床邊出現二十一個字：「憤勤、解虐、德鄰、白鄉、聽簡、健盟、百繫亦脫、三年當受予。」李九標讀到這則異蹟後，感到十分驚異，就請艾儒略解釋這個現象。艾儒略解釋張識雖然很年少，但他修道勤勞真誠，因此可以高人一等得到上帝的啓示，產生如此奇妙的靈蹟。並且，上帝也暗示他的生命僅餘三年，所以張識果然在三年後看見耶穌責備他，旁邊有聖瑪竇（馬太）及利瑪竇爲他祈求，終獲准可以上天堂，在氣絕之前張識還安慰家人、教友不必憂傷。李九標聽聞艾儒略敘述此一親身經歷，感到自己的修行遠不如張識，更覺得上帝無所不知而可畏。²⁷

除此之外，《口鐸日鈔》前二卷還記載了艾儒略和他的幾位助手盧安德（Andrius Rudomina, 1596-1631）、林本篤（Bento de Matos, 1600-1651）、瞿洗滿（Simão da Cunha, 1589-1660）講道論學中有關神蹟的記錄。根據零星的史料顯示 1628 年有盧安德教士來到福州當艾儒略的助手，1630 年來的教士林本篤（Benoit de Mattos, 1630 年抵福州，1600-1652）懷中，²⁸但盧安德僅三年即因肺病不肯就醫，就死在林本篤的懷中。瞿洗滿教士是 1629 年先抵建寧，即在建寧府建一聖堂，後再到福州幫助艾式，1635 年經瞿氏受洗者有五百六十人。²⁹

這幾個教士協助艾儒略從福建的東岸三山（今福州）開始宣教，擴展至閩北建寧府。根據《口鐸日鈔》中「聖像靈蹟」、「聖架異蹟」、「譯經異蹟」等記載，這些奇異神蹟的故事，顯示艾儒略與他的助手在福建士人中間成功爭取到了信徒，以「聖像靈蹟」爲例，我們便可知道艾氏如何運用靈蹟做爲傳教的媒介：

冬十月三日，劉總戎過訪，時瞻拜聖像，因問曰似乎，先生曰，此似矣，然更有真者，昔耶穌在世時，有國王仰其聖德，欲見無繇，密遣畫工圖其像，畫工一見耶穌神光逼射，不能注目，耶穌知之，因取帕蒙其面，而聖容已宛在帕中矣，此帕至今尚存，吾未航海時，曾親見之，鬚眉畢具，恍恍如生也。³⁰

²⁶ 徐宗澤編，《明清間耶穌會士譯著提要》，227。

²⁷ 明·李九標等著，《口鐸日抄》卷一（台北：中央研究院傅斯年圖書館六卷本，1631年（崇禎四年）），4a-5a；另參鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（台北：利氏學社，2002），43-45。

²⁸ 費賴之著，《入華耶穌會士列傳》，198。

²⁹ 費賴之著，《入華耶穌會士列傳》，205。

³⁰ 明·李九標等著，《口鐸日抄》卷一，13。

艾儒略面對一個武官，以耶穌面容烙印在帕中的神蹟，以取信對方，並以自己來中國前也親睹此一「聖帕」，加深此事之可信度，使對方深感基督教之神力。

再以十字聖架聖蹟為例，有一信徒陳汝調問艾儒略的助手盧安德：

聞十字架，大西諸國，各取而分之，珍為至寶，未知然否，先生曰然，夫十字架者，初直型具耳，一經吾主受難，救贖我眾，遂無不尊之崇之，愛之慕之。且有加之冕旒之上者，以故大西諸國，將尋到之聖架，各各分之，珍為至寶。至今羅瑪一分，屢為人剖，分而並不加小，所以然者，蓋大主必辜人意，欲使人人盡滿願也，設漸削而漸小，後之人將何望焉。³¹

盧安德教士面對信徒提出關於十字聖架如何能一直剖分至各地，十架卻不會越分越小的質疑，盧答以這是天父欲使人人都能享有十架，若是越分越小，後來的人怎麼能仰望耶穌當年受釘的十架呢？十架聖蹟今人聽之難以致信，我們無從得知盧述說此一故事係其捏造或真有奇事，僅能從良善的動機推論這些傳教士面對福建的宗教迷信，必須適時的以神蹟故事使這些崇信民間信仰的閩中人士，有可能轉向皈依基督教。

不過這些神蹟故事還是遭到地方知識份子的懷疑，崇禎四年地方士人李九標問林本篤聖多馬殿中的葡萄酒神蹟，為何不用數月，一下子葡萄就可變酒於彌撒中用呢？可能李早已聽過此故事，但一直無法完全相信，故有此問，林本篤面對李的懷疑答說：

瑪里布耳（今印度Meliapur）昔聖多默（即新約之多馬）致命地也。³²其國聖殿中，聞有葡萄一株，視之枯樹耳，然至聖多默瞻仰禮日，彌撒方行，必舒葉開花，俄而結實，及鐸德將舉聖爵，而實已熟矣，取而注之于爵，則宛然酒也。及彌撒禮畢，而樹枯而如故，至明年瞻禮，又復然。³³

一棵葡萄枯樹，竟可以在短短時間內長出葉子開花、結實，然後再把果實放進聖杯迅即化為葡萄酒，實在離奇令人無法置信，即使李九標曾懷疑過，傳教士也不過再把故事說得更加確切而已。從這些聖蹟故事收入《口鐸日鈔》當中，表示這些信徒對於這些聖蹟深信不疑。

無論是聖帕、十字聖架，乃至多馬殿中葡萄枯樹的故事，以今視之，皆不可思議之事，但由艾及同工的講述，這些異蹟宛如真蹟栩栩如生。可見艾儒略及其同工在傳

³¹ 明·李九標等著，《口鐸日抄》卷二，2a；另參鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，101。

³² 根據莫菲特的研究，多馬最後是死於Misdaeus王的領土，今之東印度的馬德拉斯（Madras），亦即古地名Meliapur，參Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia vol. I: Beginnings to 1500* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1998), 26-29.

³³ 明·李九標等著，《口鐸日抄》卷四，21b-22a；另參鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，296-297。

教的策略運用上，並不僅僅以論學的形式，靈蹟、異蹟的故事乃至行神蹟也都是艾氏傳教的方法之一。而艾儒略運用神蹟佈道的對象，並不僅針對那些低下階層人士，也包含了上層的士人階層，這與我們習慣上認為神蹟對知識分子較無作用的認知，似乎在艾與其同工的身上無法成立。

從人生不滿轉向天學

《口鐸日抄》保留了艾儒略在十七世紀三〇年代的工作情況此時的活動記錄，這段時間也是艾儒略福建宣教工作的鼎盛時期，該書的記載讓我們知道有那些民間士人皈依天主教，在福州受洗入教的人有劉良弼、王子荐、陳克寬、陳克生、林志伊、林子震、陳汝調，福清的有林一雋、李九標和李九功兄弟，在建寧府的有李嗣玄。這些歸依的士人並不是達官顯貴，都是屬於鄉間士人，大多考取功名不第，但在地方上算稍有名氣之輩，也能詩能文。《口鐸日抄》顯示這些人極為尊敬艾儒略，艾儒略解決了這些人在儒學上不能解決的問題。例如，張賡的序顯示了有不少人從艾氏等教士之教誨，改變了他們過往僅求取功名的人生價值觀，而以追隨艾儒略等教士所傳的道為念；李九標的序也有類似的看法，並流露出對當時科舉取士的不滿，以及當時學問忽略對人生死問題之解決。³⁴

同樣，以科舉一試，定個人生死的不滿，也發生在十九世紀中葉咸豐、同治年間，太平天國運動領袖洪秀全的身上，在科舉不第仕途受挫的打擊下，梁發（1789-1855）的《勸世良言》³⁵安慰了洪秀全屢次科舉失敗的失意感，使洪秀全欲以功名為個人最高成就的途徑，轉向以半生不熟的基督教教義建立人間天國。當然，洪秀全對基督教教義的理解與掌握遠不如以上這些地方士人，然而他們的共通點就是都曾有人生重大的挫折與不滿，最後在基督教裏找到他們安身立命之所。

另一方面，吸引這些地方士人轉向天學的一個原因，是艾儒略主張的禮儀是合於儒家傳統的禮法，而福建民間習俗則不符合傳統禮法，這也導致這些地方士人嚴重的不滿。根據法國圖書館藏編號JAP SIN I 40/9a《祭祀問答》顯示，艾儒略反對民間祀典錯雜濫用，因這違背了中國聖道，雖然他不反對人應恭敬祖宗，可是他反對民間祀典的態度已經造成民間對他相當程度的誤會，以致於後來爆發所謂的「正邪之爭」。³⁶

艾儒略關於祀典的態度，影響了這時期皈依的福建士人寫了不少有關中國風俗與禮儀的文章，像福唐李九功寫了《證禮芻議引》、《禮俗明辨》、《摘出問答匯

³⁴ 張賡，〈口鐸日抄序〉、李九標，〈口鐸日抄序〉，收入於徐宗澤，《明清耶穌會士譯著提要》，90-91。

³⁵ 麥沾恩著，《梁發傳》，胡簪雲譯（香港：輔橋出版社，1959），參附錄頁 2-3，「即儒教亦有偏向虛妄也，所以把文昌魁星二像，立之為神而敬之，欲求其庇庇睿智廣開，快進才能，考試聯捷高中之意…何故各人都系同拜此兩像，而有些自少年讀書考試，乃至七十八十歲，尚不能進黌門為秀才呢？」

³⁶ 李天綱，《中國禮儀之爭—歷史·文獻和意義》，360-361「附錄」。

抄》、《證禮芻議》等，來表達天主教並不反對弔喪、安葬、祀祖先、祀孔子這些風俗禮儀中，但有關迷信的部份，非正祀的部份都需加以去除；³⁷漳州嚴贊化的兒子嚴謨寫了《李師條問》、《辨祭》、《考疑》、《草稿》、《辨祭後志》、《致穆老師文兩首，附跋一首》等，他像李九功一樣，認為應該把祭祀中攙入雜祀和淫祀的色彩淡化到最低限度，他認為「敬孔」應該只是知識份子對老師的一種尊敬，他們只是根據國家的規定和古禮的習慣，並沒有想要通過向孔子獻祭品、燒香、敬禮而獲得功名³⁸。根據《李師條問》來看，天主教（猶指耶穌會）攻擊民間祀典的有十六個條目，如「喪禮用草人殉藏」、「向死人靈前設磬」、「官長敬城隍」、「武官兵馬祭旗靈神」等，嚴謨從古籍中指出這些原是儒家反對的迷信或淫祀而加以反對。³⁹

艾儒略與這些地方士人試圖定出一套儒家與民間祀典的規範，也使這些地方士人的不滿在基督教中找到抒解，然而他們卻忽略一般人民習慣上的感受，他們並不會按照儒家知識份子的分類或理解去辨明這些信仰是否為古訓，所以最終艾儒略便遭受「最親死不事哭泣之哀，親葬不修追遠之節，此正孟子所謂無父無君人道而禽獸者也」這樣的指控，造成民間對天主教的敵意，進一步引爆福建宣教事業的衝突，即所謂的「正邪之爭」。

正邪之爭：闢佛道以合儒

艾儒略在福建宣教初期，為了收傳教更大的成效，口述官居要職的楊廷筠由佛教改信天主教的事蹟，由丁志麟筆記寫成《楊淇園先生超性事蹟》。⁴⁰書中利用楊廷筠信奉了天主教之後便結束與佛教的關係，且公開宣佈脫離佛教，又拋棄佛像，以至他父母的喪禮，他都不採用佛教儀式，而攻擊佛教。他認為天主只有一個，是唯一的主，佛教不承認天主的萬能視為愚蠢，因佛教徒希望崇拜自己的內心和本性，並將此當做知識是不對的。楊廷筠的改變切合了耶穌會士融合儒家及激烈反對佛教的方針，他的皈依過程有著長期的準備和討論的過程，教士對領洗入教的人士要求十分嚴格，不單要放棄佛教，當眾弄毀佛像，還要解決納妾的問題。⁴¹因此楊廷筠的皈依相當符合當時

³⁷ 李天綱，《中國禮儀之爭—歷史·文獻和意義》，144、149、364-371「附錄」。

³⁸ 李天綱，《中國禮儀之爭—歷史·文獻和意義》，140-144、202。其中嚴謨有些文章已在艾儒略病逝之後所寫，但由於其父親與嚴謨早歲受艾儒略和其他耶穌會士影響皆非常深遠，其內容仍有參考價值。

³⁹ 同上，175-180。另見李九功等，《口鐸日抄》所錄艾儒略等西教士的口鐸，也有討論相同的問題，如卷三，頁7「答擇地葬親毋惑堪輿」、「答擇日之謬」、頁10「答事神之真」；卷四，頁11「銀錠之偽，非所以事親」等。

⁴⁰ 艾儒略口述，丁志麟筆記，《楊淇園先生超性事蹟》（1628年），收入於鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝一平編《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第一卷（台北：輔仁大學神學院，1996），217-237；另參鐘鳴旦，《楊廷筠：明末天主教儒者》（香港：聖神研究中心，1987），63-84。

⁴¹ 鐘鳴旦，《楊廷筠：明末天主教儒者》，64-66。

耶穌會士傳教的路線，藉楊廷筠反佛的事蹟，打擊當時流行福建的佛教信仰以及民間信仰。

艾儒略對佛教、民間信仰的攻擊似乎節節勝利，在福建的宣教工作也達到前所未有的高峰，就在這一刻，強烈的打擊也隨之而來，這波災難性的打擊包括了民間與官方。

1637年教案是由一位叫「王春」的鄉民密告福建巡撫施邦曜引起，由施邦曜的〈福建巡海道告示〉的內容來看，產生此次密告的原因除了有人暗藏「夷人」之外，還有最重要的理由是反對天主教宣傳天主為至尊，以天堂地獄為指歸，造成違背中國風俗的問題。此一〈福建巡海道告示〉貼出後四天，即獲得提刑按察司與福州知府的支持，分別貼出〈提刑按察司告示〉和〈福州府告示〉，前者內容極為嚴厲，並以警告口吻表示京城已有人信教遭凌遲處決，若有人傳習邪教，也將正法以免邪教害人，若有人不悔過，處以左道惑眾之律，十家連坐並究，並且還公佈了陽瑪諾和艾儒略的名字，指明要將其驅逐出境。⁴²而〈福州府告示〉則表示已經將艾儒略、陽瑪諾等人趨逐出境，並鼓勵民眾密告，免得他們又再潛入。⁴³這波官府加上民間力量的行動還持續進行，1638年11月，福州府左中右三衛千百戶掌印效用李維垣、趙學淵等官二十七人，與福州府閩、侯二縣儒學生員陳圻七人、布衣田正登五人等聯名簽署〈攘夷報國公揭〉，致當時任翰林院編修的蔣德璟，申述華夷不兩立，希望蔣入告朝廷盡除夷人：

竊思華夷界限甚嚴，邪正不兩立，胡有天主之夷，群入內地，上欺聖主，中結朝士，下惑愚民。萬曆四十四年奉神宗皇帝驅逐出境，天啟初藐旨復入，布滿天下，...似不普中國而變夷不已也，且吞我屬國...伏乞入告朝廷，盡除以清華夏。⁴⁴

這些聯名反對艾儒略的地方官員和民間士人共約四十人，民間的反教輿論最後還集結成書，艾氏被打成了「邪教」代表，造成艾儒略宣教重大的打擊。

這批福建民間士人中，最令人印象深刻的就是黃貞。他為了瞭解艾氏所講內容找出其破綻以破除，竟幾至大病。夏瑰琦以「華夏中心觀」做為是次反教行動關懷的核心，⁴⁵即維護中國傳統思想，否定、排斥天主教及西方學術。民間士人的口誅筆伐的導火線，筆者認為是利瑪竇和杭州佛教高僧株宏論戰所種下的遠因，萬曆三十六年（1608年）利瑪竇寫給錢塘儒士（亦是居士）虞淳熙認為：

⁴² 明·徐昌治編，夏瑰琦校編，《聖朝破邪集》（香港：建道神學院，1996），132-133。此〈提刑按察司告示〉是由徐世蔭於1637年11月5日發佈。

⁴³ 明·徐昌治編，夏瑰琦校編，《聖朝破邪集》，135-136。

⁴⁴ 明·徐昌治編，夏瑰琦校編，《聖朝破邪集》，291-292。

⁴⁵ 明·徐昌治編，夏瑰琦校編，《聖朝破邪集》，24-32。

佛入中國既二千年，琳宮相望，僧尼載道，而上國之人心世道，未聞其勝於唐虞三代也，每見學士稱士，反云今不如古。⁴⁶

利氏的言論激怒祿宏，反譏天主教教義「實淺陋可笑」，這種反應到黃貞時爆發出來，他寫〈不忍不言〉對佛教界破邪不力，深表憤慨：

首自利妖發難以來，迄今五十餘年，曾不聞一圓顛方服之人，起而匡救其間，豈普天之下名師碩德，盡皆塞耳無聞與？⁴⁷

黃貞之文出後，此後閩浙兩省僧俗文人紛紛著「破邪」之論，其中最受重視的要算許大受的《聖朝佐闢》，許是浙江德清儒士，自稱曾與艾儒略對辯，其意見受到反教者極為重視，也可作為福建反教人士對艾儒略傳教反應的參考，後人稱《聖朝佐闢》一書，頗足令邪黨結舌。⁴⁸艾儒略一直對佛教的批評可說是近因及導火線，從《口鐸日抄》卷二開始，即有譏評佛教和道教的題目，但主要以反佛為主，如「答釋玄二家總非正路」（卷二）、「答闢佛之力總為世道人心」（卷五）、「答闢釋氏之邪為忠於所事」（卷六）、「答釋教專事明心，為誤人第一義」（卷七）、「答佛老之非」（卷八）等。因此，佛教背景的儒士在舊恨加新仇的情況下，艾儒略成了他們指名報復的對象。

這些反教者對艾儒略傳教產生的反應，筆者歸納來說有三大方面：

一、即以文化優越意識的「華夏中心」思想，貶抑天主教是野蠻的文化，邪惡之說；

二、以儒學正統意識來說，艾儒略熟稔儒學及成功的傳教策略相當程度威脅他們在地方的地位，他們認為艾儒略是陽闢佛而陰貶儒；

三、以社會群體意識來說，從利氏以來到艾儒略對佛教的攻擊，激起了佛教團體人士的凝聚力，對艾儒略為首的一干西教士做出口誅筆伐，另外就是與官方關係良好的地方鄉紳聯名上奏，表達天主教嚴重威脅他們原有禮教風俗和社會地位，須加以驅逐。

這三方面是反教者主要所持的心態，也代表著他們對天主教絕不妥協的態度。

在這時候，親耶穌會士卻表明不相信有天主的蔣德璟卻為驅逐耶穌會士一事，出面緩頰勸喻只要斥其教即可，因為問題不是出在邪說和愚民，而是「吾未能明先王之

⁴⁶ 利瑪竇，〈辨學遺牘·利先生復虞銓部書〉，收入於吳相湘編：《天主教東傳文獻》（台北：台灣學生書局，1966）。虞淳熙字長孺，浙江錢塘人，萬曆十一年（1583年）進士，授兵部職方主事，遷主客員外郎，補稽勳郎，後削籍還鄉，天啓元年（1621）卒。

⁴⁷ 黃貞，〈不忍不言〉，收入於明·徐昌治編，夏瑰琦校編，《聖朝破邪集》，330。

⁴⁸ 夏瑰琦，〈聖朝破邪集校注本序〉，收入於明·徐昌治編，夏瑰琦校編，《聖朝破邪集》，21。許大受，〈聖朝佐闢〉，收入於明·徐昌治編，夏瑰琦校編，《聖朝破邪集》，189-229，共十篇，其文為《破邪集》中最為詳盡且全面批評天主教者，內容主要以艾儒略、龍華民的問答為闢，稱天主教以陽闢佛而陰貶儒，而其說遠遜於佛、老，荒謬不勝闢，以天主造輅齊弗兒（Lucifer）可證天主是萬惡之源，中國已有三教決不可能再容四治。其內容也存有相當大的偏見，以我國古籍無一字記及彼國，故萬無大西。

道之咎」。⁴⁹當時明末時局紛亂，蔣德璟認為艾氏傳教的成功，並非是他的學說迷惑人心，乃是朝廷的朝綱敗壞，以致先王之道晦暗，才使得「天學」受人歡迎。再從閣老葉向高與艾氏相善但卻不受洗入教的例子，不難明白當時士人矛盾的心態，他們一方面不得不佩服西方在科學上面的成就，一方面又對傳教有所疑懼排斥，但身為明末官員對於當時朝廷的亂象也相當痛心，百姓在困頓的時局，對天主教產生宗教興趣，尋找人生的出路，他們只好自責表示是他們這些官員造成先王之道隱晦，以致艾儒略等西教士有可趁之機。但這僅能代表某些比較理性的官員，處理這波衝突的態度，但佛耶宗教間彼此的對立依然存在。

教案稍平後，艾儒略的傳教已不能再像過去一樣大張旗鼓，要花較多的時間重建信徒的信心，而且時值明末政局動蕩不安，戰爭帶來的破壞遠遠大於傳教所做的努力，教案發生之後，艾儒略的主要工作即堅固奉教者的信仰，使教務工作重新恢復，但似乎只在建寧有效果，在 1941 年，建寧縣令左光先為天主教貼出告示，合法保護天主教的地位和發展：

福建建寧縣正堂左為遵明旨，褒天學，以一趨向事，照得天主一教，其所昭事者，乃普世之共主，群生之大父，至尊至親，普天率土，咸當愛戴者也…而艾思及先生，在西儒中尤稱拔萃，所著書皆驚心沁耳，憬迷破夢，相國葉公敦請來閩，教鐸宏宣，八閩郡邑，咸建聖唐，以虔昭事…本縣職司風教，深知西儒之學，足輔王化，為此示諭士民人等，其賢智者，務虛心克己，將西儒所刻諸書，體心研求，必且憬然會心，悚然愧汗，若及愚民妄相揣度，則有鴉鷺之說，用夏解，及代疑正續二編在，爾等其譯思之，特示。
崇禎十四年六月口日給。⁵⁰

這篇不到三百字的告示對福建的宣教而言，是遭逢打擊之後最好的禮物，然而這事似乎只是單獨的事件，影響的範圍看來並未擴散到其他縣份，僅能代表左光先個人對艾儒略的推崇。

1643 年，艾儒略應南京史可法之約北上將有事澳中，但最後以「鞭長不及馬腹」為由，無法成行，這年他也被推為耶穌會中國華南區區長。⁵¹到了 1645 年隆武帝即位，這年，艾儒略出版他最後的一本書《五十言餘》，⁵²針對人性的軟弱以五十個題目諄諄教誨，這恐怕反應在教案發生後，基督教遭受嚴重打擊，奉教人士信仰產生動

⁴⁹ 明·徐昌治編，夏瑰琦校編，《聖朝破邪集》，140。

⁵⁰ 左光先：〈建寧縣左光堂告示〉，收入於吳相湘編：《天主教東傳文獻》（台北：台灣學生書局，1966 年），跋頁 5 梁子涵跋〈顧保鵠教授攝影的「熙朝崇正集」〉。潘鳳娟認為左光先可代表溫和士人對艾儒略等人的最後救援行動。

⁵¹ 明·李嗣玄，《泰西思及艾先生行述》，收入於鐘鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》（台北：輔仁大學，1996 年），928。

⁵² 艾儒略，《五十言餘》，收入於吳相湘編，《天主教東傳文獻三編第一冊》，363-409。

搖，艾氏藉此穩固奉教者的信心。其後，1644年清兵的入關，政局變異，明王室隆武帝於1646年駐紮於建寧，想要以建寧作為進軍江右的基地，但因數萬人呼籲其請還，最後駐於延平。艾儒略的門徒李嗣玄避亂於泰寧（建寧），順治三年（1647年）此地教堂已毀於戰火，李嗣玄在《思及艾先生行述》中云：「堂毀於兵，鐸音罕至，告解神功缺，罪戾山積」，⁵³顯示傳教的基業在兵燹中全部毀於一旦，大環境至此，宣教的火苗要等待下一波合適的氣候復起。

相比之前宣教的興盛，艾儒略的晚年看來相當的悲涼，他處於改朝換代的處境中，戰亂帶來的破壞，造成福建辛苦建立的傳教事業相當大的打擊，但這一切並非他所能控制的。1647年清軍攻入福州，艾儒略逃到莆陽，頗有厭世之意。⁵⁴後困於延平府半年，延平府是艾儒略在福建活動的最後一站，他在城圍之際，猶節餐縮食以救濟病旅，從此身體多病。在1649年四月底他至張廣文家奉彌撒，隔天清晨，叫眾人一起伏案恭呼耶穌瑪利亞數聲而逝，結束了他在福建二十五年的工作。⁵⁵

結論

福建是朱學的重鎮，艾儒略以「天命之謂性」論超性之學，性由天主所給，對於朱學支持者而言，是較能接受的，這也是艾儒略在福建傳教初步即獲得成效的主因；但另一方面，王學的支持者，卻變成艾氏傳教的阻力，他們後來幾乎都加入「破邪」的陣營。然而是不是傾心朱學者則較易入教，而王學支持者就成為反教的一方，恐怕不能成為定論，這部分需有更全面的個案分析與統計。

艾儒略另一個成功的策略即是文字傳教，他的著作琳瑯滿目，這幫助他達到幾個目的：宣傳天主教教義，比利瑪竇更直接表達信仰的核心、介紹中國人感到陌生又好奇的西方世界、出版中文禮儀，便於牧養中國人、以排斥佛教、道教達到護教或提升天主教地位的作用、以問答的形式與中國人對話，處理一些艱深的形上學問題。艾氏的著作豐富並且涉及層面廣泛，筆者根據Gianni Criveller將艾儒略的著作所分五大類擴充為八大類：第一、教理類：《萬物真原》；第二、道德類：《聖夢歌》、《五十餘言》；第三、牧養類《滌罪正規略》、《彌撒祭義略》、《聖體要理》、《耶穌聖體禱文》；第四、啟發性自傳類：《張彌格爾遺蹟》、《楊淇園先生超性事蹟》、《大西西泰利先生行蹟》；第五、基督論：《天主降生言行紀略》、《天主降生出像經解》、《天主聖教四字經文》；第六、中西對話類：《三山論學記》、《天主降生引義》、《口鐸日抄》等；⁵⁶第七、介紹西方世界：《萬國全圖》、《西學凡》、《職

⁵³ 明·李嗣玄，《泰西思及艾先生行述》，930。

⁵⁴ 明·李嗣玄，《泰西思及艾先生行述》，931。

⁵⁵ 明·李嗣玄，《思及艾先生行述》，932。

⁵⁶ Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China*, 167-352.

方外紀》、《西方答問》；第八、科學類：《幾何要法》。須留意的是《口鐸日鈔》內容較不易分類，其內容也許涉及以上各類。

按李之藻（1565-1630）所編的《天學初函》分「理」編、「器」編來說，艾儒略二十二本遺世的著作中，只有一本屬於「器」，這很容易發現艾儒略並非藉用科學搭起與傳教的橋樑，而是在天主教教義、道德倫理的範圍與中國人直接對話。除此之外，我們也要留意艾儒略在科學、理性論道之外，也用靈蹟、異蹟的故事，通過神蹟佈道的方式引人入教。

當然，艾儒略以交友的策略做為傳教基礎是很易見的，利瑪竇曾經寫過交友論，深得儒士喜愛：「…吾友非他，即我之半，乃第二我也。故當視友如己焉。友之與我，雖有二身，二身之內，其心一而已。相須相佑，為結友之由。孝子繼父之所交友，如承受父之產業矣。特當平居，無事難指友之真偽，臨難之頃，則友之需顯焉。蓋事急之際，友之真者，益近密，偽者益疏散矣。有為之君子無異仇，必有善友。交友之先，宜察交友之後宜信，雖智者亦謬計已，友多乎實矣。…」⁵⁷艾儒略也從交友途徑透過葉向高的關係，與許多高官論學於福州，這讓他與許多福建士人建立關係，並以詩文互向唱和結交朋友。

很可惜的，艾儒略並未能像利瑪竇贏得像是徐光啓、李之藻、楊廷筠這些高官入教，這些地位較高的士人多半以欣賞的態度與艾儒略維持朋友的關係，始終都無機緣歸入天主教。不難看出，這些人正如葉向高、蔣德璟等一樣，他們真正的關懷是在先王之道的復興與國家的盛衰，即便他們對基督教有好感，也只是感到基督教與恢復先王之道並不衝突，所以像是蔣德璟在艾儒略遭受攻擊時，就出面緩頰一番，但他在國家滅亡後，即一再辭官歸故里。⁵⁸而像曹學佺與王徵奉教的高官，卻在國破家亡後，選擇殉國，很明顯的先王之道與國家的地位在這些憂國憂民的心中，遠遠超過天學的關懷。

在潘鳳娟的研究裏，發現在奉教人士當中，多半是以家族為主，如葉向高之孫兩兄弟；李九標、李九功兩兄弟；陳景明、景耀兩兄弟；嚴贊化及兒子嚴謨、張賡及其兒子張識等。⁵⁹這群奉教人士官階普遍不高，大部份沒有功名，但與艾儒略來往頻繁。這些人對當時的科舉取士和傳統的學問忽略對人生死問題之解決相當的不滿，因此艾儒略的傳教，給了他們新的人生價值觀。這批民間士人是一般百姓的中間人，他們沒有官階的壓力，他們熟悉儒家的傳統，能文能詩，能幫助艾儒略的著作，而這批人也較艾氏年輕（除張賡以外），也較尊敬艾氏，他們成為艾儒略在百姓中間傳教的好助

⁵⁷ 利瑪竇，《交友論》（萬曆甲辰年刊刻，1604），收入於吳相湘編：《天學初函》（台北：學生書局，1965），300。

⁵⁸ 陳壽祺等撰，《福建通志》，3741。

⁵⁹ 潘鳳娟，《西來孔子——明末入華耶穌會士艾儒略》，58-64。

手。當艾儒略去世之後，他們還得到耶穌會的敬重，撰寫有關中國禮儀的問題。不過在教案發生之後，這些人並不能像徐光啓或楊廷筠等人有較高的地位，可以保護他們的安全。

神蹟佈道在艾儒略的傳教中，扮演去理性化以及增強基督教神力無疆的功能，確立天主為萬有之主，最明顯的例子就是曹學佺一家人入教的經過，曹學佺對比李九功、李九標、張賡、陳景明、陳景耀等人而言，他是高級知識分子，官至按察使，卻因全家鬼穢不堪其擾，請艾驅魔成功因而奉教，這與利瑪竇與徐光啓、李之藻有長期的理性辯論與思考之後奉教，截然不同。而艾儒略與其同工盧安德、林本篤等人似乎講論神蹟異事藉以提昇天主在這些地方士人心中之地位，也符合天主確為天地大主宰之形象，而這些地方士人似乎也因而對天主更加敬畏。

艾儒略以儒士形象出現，並得到「西來孔子」的美譽，他不僅介紹天學也熟知中國禮儀對於中國人有著重要的意義，透過天學滿足了這些地方士人在科舉取士不順的人生，找到了安身立命之所，而他進一步將天學與中國的正統禮儀結合，使這群士人扮演地方教化移俗的角色，並進一步促使天學成為中國正統的代言人。艾儒略並不反對祀祖、祀孔、葬禮等，只是主張去除具有雜祀意義和迷信的成份，他根據古籍中所有有關祀典的來源，區別民間祀典中何為古籍原無之條目。對於某些儒士，他的主張並不與儒家衝突，甚至有補儒的作用。然而相對於民間信仰，艾氏因為洋人的外貌與身份，其主張卻招致「禽獸」的譏評和迫害。

艾儒略在福建的開教以三山論學漂亮的開場，其中經過宣教的豐收時期，但最後卻以悲劇性的結果收場，因為宣教事業與整個大環境無法完全脫勾，教案發生時，明朝正是走向滅亡的時候，艾儒略的宣教工作兩面受敵，他必需一面堅固受教案逼害信徒的信仰，另一面兵燹災禍又無情的摧殘辛苦建立的教堂和信徒。在孤立無援下，福建的傳教事業還來不及找到另一個耶穌會士接手，他就抑鬱而逝。從傳教策略的角度來看，艾儒略達到了他的目的，也收到極大的成效，但他也承襲利瑪竇合儒攻擊釋道的策略，引來四面八方的討伐，這個策略顯示只單一的選擇與儒家對話，而漠視信奉釋、道者的心理狀態，造成後來宣教的瓶頸，導致沒有採取與佛教、道教對話，形成後者傾巢反撲的後果。再以大環境而言，改朝換代形成的動亂與破壞，摧毀艾儒略多年辛苦奠下的教會根基，宣教成果幾乎毀於一旦。但朝廷的改換並非艾儒略之罪，也非他所能掌控，我們只能說他的宣教恰不逢時，然而他仍留下珍貴豐富的中文神學遺產與今日仍可參考的宣教策略。

參考書目

- Zücher, 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 17th and 18th Centuries*. Leiden: E. J. Brill, 1990, 417-457.
- Criveller, Gianni. *Preaching Christ in Late Ming China(1582-1649): The Jesuits' Presentation of Christ from the Beginning of the Modern Mission to Geulio Aleni (1582-1649) and Chinese*. Taipei: Taipei Ricci Institute, 1997.
- Menegon, Eugenil. "A Different Country, the Same Heaven: A Preliminary Biography of Giulio Alenis, S.J. (1582-1649)", *Sino-Western Cultural Relations Journal*, 15(1993), 27-51.
- Mish, John L. "Creating an Image of Europe for China: Aleni's His-Fang Ta-Wen (西方答問) Introduction, Translation , and Notes," *Monumenta Serica*, 23 (1964): 1-87.
- Moffett, Samuel Hugh. *A History of Christianity in Asia vol. I: Beginnings to 1500*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1998.
- 《熙朝崇正集》，收入於吳相湘編，《天主教東傳文獻》。台北：台灣學生書局，1965。
- 史景遷（Jonathan Spence）。《利瑪竇的記憶之宮》，孫尚揚、王麗麗譯。台北：輔仁大學出版社，1999。
- 左光先：〈建寧縣左光堂告示〉，收入於吳相湘編，《天主教東傳文獻》（台北：台灣學生書局，1966年），跋頁5。
- 艾儒略，《五十言餘》，收入於吳相湘編，《天主教東傳文獻三編第一冊》，363-409。
- 艾儒略，《性學摘述》，收入於鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第六卷（台北：利氏學社，2002），47-378。
- 艾儒略口述，丁志麟筆記，《楊淇園先生超性事蹟》（1628年），收入於鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝一平編《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第一卷（台北：輔仁大學神學院，1996），217-237。
- 何綿山，〈略論天主教在福建的傳播〉，《海交史研究》第2期（1997）：51-62。
- 利瑪竇，《交友論》（萬曆甲辰年刊刻，1604），收入於吳相湘編：《天學初函》（台北：學生書局，1965），300。
- 吳相湘編。《天主教東傳文獻》。台北：學生書局，1965。
- 李九功，《勵修一鑑》卷下，荷蘭萊頓（Leiden）大學漢學院抄本。
- 李天綱，《中國禮儀之爭—歷史·文獻和意義》。上海：上海古籍出版社，1998。

- 明·李九標等著，《口鐸日抄》。台北：中央研究院傅斯年圖書館六卷本，1631（崇禎四年）。
- 明·李嗣玄，《泰西思及艾先生行述》，收入於鐘鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》（台北：輔仁大學，1996年），919-938。
- 明·徐昌治編，夏瑰琦校編。《聖朝破邪集》。香港：建道神學院，1996。
- 明·葉向高。《蓬編》，收入於《明季史料集珍第二輯》。台北：偉文圖書公司，1977。
- 林東陽，〈明末耶穌會士在中國的傳教活動〉，《歷史月刊》第9期（1988）：64-74。
- 林金水，〈艾儒略與明末福州社會〉，《海交史研究》第2期（1992）：56-66, 99。
- 林金水，〈艾儒略與福建士大夫的交游〉，收入於朱維錚編，《基督教與近代文化》（上海：上海人民出版社，1994），79-104。
- 林金水、吳懷民，〈艾儒略在華傳教活動的結束〉，收入於陳村富主編《宗教文化1》（北京：東方出版社，1997），159-177。
- 徐宗澤。《中國天主教傳教史概論》。上海：上海書店，1990。
- 徐宗澤。《明清間耶穌會士譯著提要》。北京：中華書局，1989。
- 高春緞，〈何喬遠之品德與事功〉，《德行教育與軍事專業倫理學術研討會》（2003年8月22日）。
- 張維華。《「明史」歐洲四國傳注釋》。上海：上海古籍出版，1982。159〈列傳第二百十四外國七：意大利亞〉，《新校本明史第十一冊》卷三百二十六（台北：鼎文書局，1975），8459-8461。
- 陳村富，〈評艾儒略的傳教活動〉，收入於陳村富編，《宗教文化（1）》（北京：東方出版社，1997），114-131。
- 麥沾恩（G. H. McNeur）著。《梁發傳》，胡簪雲譯。香港：輔橋出版社，1959。
- 費賴之著。《入華耶穌會士列傳》，馮承鈞譯。北京：中華書局，1995。
- 潘鳳娟，《西來孔子—明末入華耶穌會士艾儒略》。新竹：清華大學碩士論文，1994。
- 潘鳳娟。《西來孔子艾儒略—更新變化的宗教會遇》。台北：聖經資源中心，2002。
- 蕭約瑟。《天主教傳行中國考》第4卷。河北：獻縣天主堂，1931。
- 鐘鳴旦（Nicolas Standaert）著。《楊廷筠：明末天主教儒者》。香港：聖神研究中心，1987。
- 鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》。台北：利氏學社，2002。