

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

Dialogic hybridization and Confucian Christian identity : a review on Giulio Aleni, Kouduo richao, and the Christian Confucian dialogism in Late Ming Fujian=對話式混成與儒家基督徒身分 - 評宋剛
《艾儒略、〈口鐸日抄〉與晚明福建的耶儒對話》

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book review
Authors	Xiao, Qinghe
Publisher	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College, Shatin, Hong Kong
Rights	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College, Shatin, Hong Kong
Download date	2026-06-29 01:15:31
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/4013873

Dialogic Hybridization and
Confucian Christian Identity:

A Review on *Giulio Aleni, Kouduo richao, and the
Christian Confucian Dialogism in Late Ming Fujian*

對話式混成與儒家基督徒身分
——評宋剛《艾儒略、〈口鐸日抄〉
與晚明福建的耶儒對話》

XIAO QINGHE

肖清和

Song Gang. *Giulio Aleni, Kouduo richao, and the Christian Confucian Dialogism in Late Ming Fujian*. Monumenta Serica Monograph Series 69. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2019. 460 pp., hardback, EUR €175.00, ISBN 9781138589124.

記載崇禎三年(1630)到崇禎十三年(1640)之間傳教士之談話與答問的《口鐸日抄》，被諸多學者所關注、研究，相關研究成果甚夥。荷蘭著名漢學家許理和(Erik Zürcher)在其晚年傾全力將此書翻譯成英文，並撰有長篇導言。可見其對此書重視之一斑。晚明清初中西之間的大規模文化交流留下了眾多漢語文獻。在這些文獻中，八卷本《口鐸日抄》顯得頗為「另類」與「特殊」。此書是一本按照編

年體編纂的對話錄，它沒有記錄傳教士的講道，反而記錄那些看似非常瑣碎的日常對話。它的編纂者也並非只有一個人，而是一群。從教會的角度看，此書比不上《天主實義》；但從學術的角度而言，此書所記錄的資訊（信息）卻比《天主實義》更加豐富，所提供的歷史價值也是其他著作難以企及的。此書可被視作瞭解晚明天主教群體的一部「百科全書」。

學者對《口鐸日抄》的研究所採用的理論框架與視角頗為不同。大部分學者將此書作為豐富的史料來源，為研究艾儒略(Giulio Aleni)及其傳教團在福建地區的活動，或者研究福建地區的信徒群體，或者李九標等信徒的歷史提供資料。也有學者從神學、修辭學、傳播學、社會學、人類學的角度對此書展開研究。

而無論是從研究內容，還是從研究方法來說，宋剛博士的這本新作《艾儒略、〈口鐸日抄〉與晚明福建的耶儒對話》均有突破。從研究內容來說，本書可謂是英語學界第一本關於《口鐸日抄》的專著，對《口鐸日抄》的體例、體裁、作者、編者、內容、意義等展開了全面而深入的研究；從研究方法來說，在綜合考察傳播類(transmission)、接受類(reception)、創新類(invention)、互動交流類(interaction and communication)等研究框架的得失的基礎上，本書提出了「對話式混成」(Dialogic hybridization)的新的研究方法。因此，此書在研究內容以及方法論上均有貢獻。

本書的前身是作者在南加州大學的博士論文(Learning from the Other: Giulio Aleni, Kouduo richao, and Late Ming Dialogic Hybridization, 2006)，雖然從目錄來看，二者內容大體相同，但作者對其進行了修改與補充。因此，毋庸諱言，此書是對《口鐸日抄》以及類似體裁的文獻的最新與全面研究。

導論部分，作者首先明確了本書所關注的對象，即 17 世紀中西文化交流中的耶儒對話(Christian-Confucian dialogism)。作者認為對話(dialogism)在強化耶穌會士與晚明儒家的「他者」意識的過程中扮演着至關重要的作用。17 世紀耶儒相遇，並捲入吊詭的「自我—他者」關係之中。基督教的普世主義與儒家的華夏中心主義之間產生了直接的接觸、交流與碰撞。耶儒相遇過程中有兩種認識「他者」的類型，第一種為對抗模式(confrontation pattern)，即

認為「自我」(self)是文明的、善的和永遠正確的，相反，「他者」是未開化的、惡的和永遠錯誤的；第二種為挪用模式(appropriation pattern)，儘管自我會接受他者，但他者的觀念和行為常被重新詮釋(reinterpreted)和曲解(misinterpreted)。¹這兩種模式在晚明天主教進入中國之後均有所體現。文化相遇就是自我與他者關係的形塑過程，而作者的主要目的即是通過對《口鐸日抄》的個案研究揭示「對話」在構建自我與他者關係中的途徑與作用。類似於《口鐸日抄》的「對話體」文獻，在晚明漢語基督教文獻中佔有相當大的比例。其原因就在於「對話體」比較好處理了「自我」與「他者」的關係，成為自我與他者對話的媒介和載體。因此，作者在本書中對此類文獻也進行了考察與分析。

為甚麼要選擇《口鐸日抄》作為個案研究的對象？作者認為，《口鐸日抄》在晚明對話體的基督教文獻中頗為「特殊」。《口鐸日抄》不僅是一部詳細記載了 17 世紀中葉耶穌會士傳教活動的珍稀文獻，而且也是晚明清初漢語基督教文獻的分水嶺。《口鐸日抄》是集體合作的結果。編輯群體來自福建各地。《口鐸日抄》眾多的編輯者無不昭示着福建地區天主教的活躍。這些編輯者通過自身的關係和紐帶促使天主教在福建、浙江、江西等地方快速傳播。此外，《口鐸日抄》還採用了紀實的文體，為我們瞭解晚明福建地區耶穌會士與中國信徒之間的日常交流與對話情況提供了第一手材料。大部分對話體著作採取了匿名或筆名，很少像《口鐸日抄》是在真實發生的對話情況下完成的。《口鐸日抄》的目標讀者也很明確，即為福建天主教社區的中國信徒。《口鐸日抄》出版後得到廣泛流行，有多個版本問世，並在清初繼續產生影響，如清初出現了大量類似著作，《續口鐸日抄》、《瞻禮口鐸》、《周年瞻禮口鐸》等等。

在檢討 17 世紀中西文化交流研究的現有理論的基礎上，作者提出了新的研究方法，即「對話式混成」(dialogic hybridization)，以彌補之前研究方法之不足。作者認為之前的研究方法都不能很好

¹ Song Gang, *Giulio Aleni, Kouduo richao, and Christian-Confucian Dialogism in Late Ming Fujian* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2019), 4–5.

地處理晚明基督教對話體文本中的「自我—他者」的複雜關係。「對話式混成」雖然與「互動交流」研究方法有諸多類似之處，但其更加關注自我與他者所參與的動態的對話關係，從而為理解晚明耶儒相遇提供一個更全面的視角。而且，「對話式混成」能夠較為平衡的處理行動者（耶穌會士以及中國人）、方式（對話）、過程（互動與反應）以及結果（之間或混成的文化身分〔身份〕）。「混成」(hybridization)比「文化相遇」(cultural encounter)、「本土化」(localization)、「互動交流」(interaction and communication)等術語更加全面與準確。²

在處理完研究背景、研究對象、研究方法以及文獻綜述之後，作者在第一章集中討論對話、對話體裁以及晚明基督教對話體文獻。過去幾十年，學者對「對話」的關注已經遠遠超過了它作為一種文學體裁本身，如著名學者巴赫金。對話可被應用於各種個體或文化交流。「對話」不僅關注內容，而且作為交流的方式，對話作為一種特殊的機制能夠承納眾多不同的聲音。³對話還可以成為思想的媒介，能夠在參與對談者之間或者作者與讀者之間傳遞觀念與思想。在對話的過程中，自我—他者的關係得以動態的建構起來。此就使得對話體著作與一般的著作迥異。因此，作者認為如果我們使用「傳播」或「接受」等方法處理晚明基督教對話體文獻是非常危險的，因為無論是「傳播」或「接受」均拒絕在傳播過程中資訊所發生的細微變化，並以此判斷耶穌會傳教士在晚明中國傳教是成功或失敗。

中西思想歷史中都有「對話」的傳統，如儒家經典的《論語》、道家經典的《莊子》等都是對話體。宋明理學中的很多著作也都是對話體，如《朱子語類》、《傳習錄》等等。而西方古希臘哲學家蘇格拉底、柏拉圖等人的著作常常冠以「對話」(dialogos)為名。柏拉圖的《理想國》即通過對話來傳達其哲學思想。文藝復興時期，模仿古希臘—羅馬柏拉圖、西塞羅、盧奇安(Lucian)對話

² Ibid., 29.

³ Ibid., 35.

體裁的著作大量出現。因此，我們就很好理解為甚麼利瑪竇(Matteo Ricci)、艾儒略等耶穌會士的著作採用對話體。

在分析《口鐸日抄》之前，作者較為詳細地介紹了類似體裁的文獻，如羅明堅(Michele Ruggieri)的《天主實錄》、高母羨(Juan Cobo)的《辨正教真傳實錄》、利瑪竇的《天主實義》和《畸人十篇》、羅儒望(João da Rocha)的《天主聖教啟蒙》；中國信徒徐光啟、李之藻、楊廷筠、朱毓樸等人的著作。

作者在第二章中從歷史的視角詳細梳理了艾儒略的生平及其在中國尤其在福建的傳教活動。此部分的研究，作者綜合了學界已有的研究成果。在這些成果的基礎上，作者嘗試對艾儒略的生平作一全面描述，並側重於兩方面：第一，艾儒略眾多的漢語著作對晚明傳教士出版文化的影響，第二，艾儒略通過對話的方式策略性地構造出來的「混成」(hybrid)的儒家基督徒身分。⁴

艾儒略出生於 1582 年，1600 年入耶穌會，1609 年前往東方傳教。從 1610 到 1625 年，艾儒略主要在北京、揚州、杭州等地傳教。1625 到 1649 年，艾儒略入閩傳教，並獲得了極大的成功。福建的士大夫對其讚譽有加，稱其為「西來孔子」。艾儒略在福建傳教的成功，主要得益於葉向高等士大夫的保護與支持。反教者曾稱艾儒略所到之處，「鈍漢逐隊皈依」，是因為「聰明者素稱人傑，乃深感其說，堅為護衛，煽動風土，更為大患。」⁵ 艾儒略之所以能夠吸引士大夫，主要原因則在於艾儒略所傳播的「天學」不僅指宗教，也包括西學，即西方文化與科學。對於中國信徒而言，艾儒略不僅是「鐸德」，也是「先生」。

艾儒略傳教的成功也離不開福建地區的信徒群體網路。以李九標（福清）、張賡（泉州）、嚴贊化（漳州）、李嗣玄（建甯）、林一俊（晉安）等人為領袖的群體網路，對於艾儒略等耶穌會士的傳教活動提供了極為重要的支持。如得益於李九標家族的支

⁴ Ibid., 78.

⁵ 黃貞：《破邪集序》，載徐昌治輯：《聖朝破邪集》，卷 3，收入《四庫未收書輯刊》第 10 輯第 4 冊（北京：北京出版社，2000），364。

持，福建福清海口就成為艾儒略傳教與活動的中心。這些信徒群體網絡的一個成果就是集體合作編輯的《口鐸日抄》。

作者接下來通過第三、四、五章處理《口鐸日抄》中所涉及的科學、宗教與道德、器物圖像與儀式實踐等三個層面的內容。利瑪竇等耶穌會士的科學傳教策略在《口鐸日抄》中得到明確的證實。《口鐸日抄》中記錄了諸多與科學有關的內容，如天文、地理、曆法、時區等等。

宋明理學中的「道問學」傳統在晚明士大夫身上體現得淋漓盡致。博學、復古，甚至追求奇門秘術成為士大夫的喜好與風尚。晚明西學的進入無疑一方面迎合了這些士大夫的口味，另一方面也滿足了追求「實學」的士大夫的需要。在「好奇異之風」的背景下，西方科學自然就成為上自官紳，下至庶民走卒青睞的對象。利瑪竇、艾儒略入鄉隨俗，利用科學的吸引，趁勢灌輸西方宗教觀念。因此，在晚明天主教的科學著作中，我們往往看到其中所蘊含的宗教神學思想。

需要注意的是中國思想自身原先就有對相關「科學」問題的解釋體系，但是在面對西學之時，這些本土知識就顯得缺乏說服力。而當帶有宗教意味的解釋體系與天主教不一致時，傳教士就將其視作「迷信」而予以拒斥。在《口鐸日抄》以及其他文獻中，傳教士向中國讀者介紹了十二重天、十重天、九重天等宇宙體系，並介紹了托勒密以及第谷理論。這些與中國傳統的天文學知識不同的理論體系，結合傳教士所攜帶的天文學儀器，很容易俘獲中國信徒的心靈。同樣，在西方的地圓說與傳統的天圓地方、四元素與五行、天文學與占星術、地理學與堪輿風水等對壘中，西方的學說實際上就變成了西方宗教的論證工具，而中國傳統的思想如果與天主教相衝突，如堪輿風水等就被傳教士視作迷信。艾儒略所介紹的西方科學知識具有很強的選擇性，大部分基於亞里斯多德的自然哲學，並結合了中世紀神學。此種選擇性出自「適應」的傳教策略。艾儒略除了批評被視為「迷信」的中國本土知識之外，同時又引述

與天主教不衝突的本土知識，以為其論證增強說服力。⁶ 因此，與中國信徒的對話過程，實際上就是在分辨自我與他者，建構儒家—基督徒的身分認同的過程。

艾儒略在傳播中世紀天主教的世界觀之時，又向中國信徒論述天主的存在與全知全善全能，耶穌的道成肉身、被釘受難與復活，天堂地獄論，聖母論等教義與思想。由於《口鐸日抄》不是神學著作，其中有關教義方面的討論並不多見。相反，《口鐸日抄》對於人的倫理道德與修養方面的內容頗為豐富，如人的身體與靈魂、人性論、大倫與五倫、愛人如己、克己、摒棄異端等等。可以發現的是《口鐸日抄》所討論的與人有關的內容，實際上是儒家士大夫所關注的倫理與道德層面的主題。在面對儒家語境之時，艾儒略等傳教士不得不與儒家分享某些共同的話題，如《三山論學紀》中所記載的艾儒略與葉向高所討論的人性論與自我修養等等。《口鐸日抄》中有關倫理與道德方面的討論，不僅與神學討論有關，而且還與實際的宗教生活有關。在晚明時期，由於傳教士人數較為缺乏，《口鐸日抄》所記載的「孝敬大父母」、愛人如己、克己等等實際上也成為信徒自我修養與道德生活的規則與指導。作者認為，艾儒略在福建所提供的宗教規條，並非如許理和所謂的是通過「可靠的」、純粹的，而較少是混成的或儒家類型的方式；相反，作者認為艾儒略所提供的方案是一種混成的、對話式的。⁷ 如《口鐸日抄》中所記載的艾儒略對有關「城隍」問題的處理。艾儒略認為儒家設置「城隍」是合理的，但以地方先賢充任城隍則是錯誤的，應該由護守天神（天使）充任。

耶穌會進入中國之時，還攜帶了各種宗教器物，如耶穌與聖母聖像與雕塑，十字架，以及用於儀式的物品。這些宗教器物，與世界地圖、望遠鏡、三棱鏡、自鳴鐘、西洋琴一道向中國人展示，以吸引其關注。《口鐸日抄》中就記載了福建地區有信徒使用十字

⁶ Song, *Giulio Aleni*, 180.

⁷ *Ibid.*, 256.

架驅魔的故事。⁸ 在這些宗教器物中，聖像或圖像在晚明傳教活動中起到了重要作用。《口鐸日抄》中多次記載了傳教士與信徒討論聖像或圖像的內容。艾儒略本人曾經出版過插圖類著作《天主降生出像經解》。除此之外，《口鐸日抄》對天主教的宗教生活與禮儀實踐活動頗為關注。《口鐸日抄》對洗禮、告解、領聖體、婚配、葬禮等均有討論。這些宗教器物、聖像/圖像以及禮儀實踐對於晚明儒家基督徒的身分型塑起到了重要作用。⁹

在結論中，作者再次強調了使用「對話」的方法或視角來研究晚明天主教尤其是《口鐸日抄》的重要性。此書所揭示的正是對話在構建混成的儒家—基督徒身分認同的過程及其作用。正是因為缺乏此方面的研究，我們對《口鐸日抄》以及類似體裁文獻所蘊含的「對話」因素就缺乏足夠的理解。但作者認為，與「傳播」、「接受」等術語一樣，「交流互動」與「對話」等也存在着缺陷，沒有對文化交流中的雙方在思想與實踐層面的構建與再構建過程予以足夠重視。因此，作者提出對話式混成。通過此方法，作者認為其研究能夠為全面深入理解晚明中西文化交流提供幫助。學界通常認為，艾儒略在福建的傳教是從上層轉變到下層，作者在結論中對此觀點還進行了反駁。作者認為，艾儒略在福建的傳教是其傳播神學以及履行耶穌會士自上而下傳教策略的自然而然的結果。學者所謂的「轉變」很大程度上是今天歷史學家不準確的構建，因為對於艾儒略而言，他並沒有在其著作與傳教活動中對精英與非精英階層進行區分，而其對中下階層的密切接觸是其在拓展福建天主教群體的必然結果。艾儒略本人亦未曾放棄早期耶穌會士自上而下的傳教策略。因此，認為艾儒略在福建地區的傳教有從上層到下層的「轉變」是不準確的。¹⁰ 作者最後認為，《口鐸日抄》體現了艾儒略與福建信徒群體從對話到對話式混成的形構過程。晚明福建地區盛行的耶儒對話，無疑展示了觀念、文字、器物、圖像、儀式交織在一

⁸ 另外可參見吳昶興：〈異蹟與晚明天主教傳播〉，載《再—解釋——中國天主教史研究方法新拓展》（台北：台灣基督教文藝，2014），357-90；肖清和：〈靈異故事與明末清初天主教的民間化〉，《東嶽論叢》1（2011）：29-44。

⁹ Song, *Giulio Aleni*, 330.

¹⁰ *Ibid.*, 337.

起，形塑一種新的、交叉的宗教—文化身分的動態與多層面的過程。

毋庸諱言，在研究明清基督教史的著作中，學者們都會注意到對話體的文獻以及對話在晚明清初天主教傳教中的作用；但以前的研究並沒有像本書那樣，將對話提升到研究方法與框架的高度。作者還提出對話式混成的新理論範式。作者希望此書不僅是一個個案研究的專著，而且還有另一非常明顯的意圖，就是此書能在具有普遍意義的理論方面有所貢獻。但從另一個角度來說，「對話」在晚明清初天主教發展過程中的作用，或者對話（或對話主義）對明清基督教研究的理論意義，是否被過分誇大？作者所注重的對話過程中的「自我與他者」關係的動態構建過程，無疑是正確的；但就實際情況來看，對話的主要目的是求同存異，並非為了形塑不同的身分認同。在晚明的基督教中，對話對身分認同的形塑作用遠遠比不上禮儀實踐。此外，對話的主體往往被視作平等的；對話過程是雙向的、動態的取捨。但就晚明福建天主教而言，艾儒略與信徒之間的對話並非對等，艾儒略是對話過程中知識與資訊的權威來源，信徒的觀念往往是被批判的對象；天主教徒的身分認同亦非從耶儒雙方進行動態取捨，而是基於天主教的主體，對儒家進行取捨，並非基於儒家，對天主教進行取捨。因此，對話式混成可能比較適合第一代天主教徒，如徐光啟等人，但對於第二代、第三代天主教徒可能就不合適。對於第二代、第三代信徒而言，「嫁接」、「移植」等術語可能更加合適。

此外，作者在介紹中西對話體傳統之時，並沒有關注或突出「教義問答」在西方基督教中的重要性。實際上，《天主實錄》、《天主實義》等著作或多或少與「教義問答」有着直接的聯繫。因此，我們有必要區分對話體、問答體與語錄體三種體裁之間的細微區別。《天主實義》可能被歸為「問答體」更合適，因為《天主實義》的「中士」是由利瑪竇虛構出來的，而中士的提問實際上是利瑪竇自己的「設問」，並非真實發生的對話。而《口鐸日抄》雖然也有對話發生，但如同《論語》、《朱子語類》一樣，可能歸類於語錄體更加合適。李九標等信徒確實將艾儒略等傳教士當作類似於儒家的「先生」，其所做的是記錄「先生」的言行，以裨益於道德

學問。《口鐸日抄》中除了傳教士與士大夫的對話之外，更多的是信徒的提問以及傳教士的回答；而信徒自身的思想、觀念實際上在《口鐸日抄》中並未獲得與傳教士同等的地位。正是因為在權威等方面存在不對等的情况，所以《口鐸日抄》中信徒與傳教士之間的對話，與傳教士與教外士大夫的對話就不可同日而語。因此，用對話式混成來形容此過程中的信徒身分構建就存在着問題。傳教士通過分辨與選擇後，把來自儒教和基督教的內容（思想、觀念、器物、儀式等）交織在一起，傳遞給信徒，信徒接納並內化成自己的身分認同。傳教士的這種權威就使得信徒在身分形成的過程中或多或少較為被動。換言之，信徒對於儒家或者本土文化、思想的選取或拒斥都取決於傳教士。當禮儀之爭發生後，雖然耶穌會士企圖使用儒家士大夫或皇帝本人的權威來論述採取儒家禮儀的合理性，但最終依然取決於教廷的判定。¹¹

作者注意到《口鐸日抄》有眾多版本，並在註腳裏簡略描述了不同收藏機構所藏《口鐸日抄》的情況。¹²但比較遺憾的是作者並沒有對不同版本之間的《口鐸日抄》進行對勘和深入研究。如果將不同版本的《口鐸日抄》進行比較研究，或許發現更多值得關注與研究的內容，比如禮儀之爭之後再版的《口鐸日抄》在術語方面有較大的調整。

另外，作者認為利瑪竇採用了「自上而下」(top-down)的傳教策略，艾儒略也繼承了這個策略。但現在學者如鐘鳴旦(Nicolas Standaert)認為此種表述並不準確，因為利瑪竇、艾儒略等傳教士並非在傳教過程中首先向上層士大夫傳教，事實上，耶穌會傳教士並非有意對其傳教對象進行區分。利瑪竇等傳教士在向精英階層傳教的同時也向下層人士傳教。還有一些研究成果未曾被作者所注

¹¹ 參見 Nicolas Standaert, *The Rejected Chinese Voices: Review on Chinese Voices in the Rites Controversy: Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2012).

¹² Song, *Giulio Aleni*, 7.

意，如南京大學 2016 年博士畢業論文《艾儒略思想研究》、¹³ 林金水先生撰於 2014 年的《艾儒略與福州書院》¹⁴ 等等。

還有一些翻譯上的小瑕疵，如本書第 171 頁，作者提到「將要下雨，艾儒略讓李九標留了一會兒。(stay for a while)」此處原文是「天陰將雨，先生留欸」，原文意思是「艾儒略留李九標吃飯」。作者認為，艾儒略雖然認為「龍」可能是一種只有「覺魂」的動物，但沒有否定龍的存在，這是艾儒略對中國民間信仰的一種「遷就」(concession)。作者推測艾儒略知道龍在中國帝國文化中的重要地位，所以做了如此「遷就」。但從上下文來看，艾儒略實際上已否定了中國民間信仰或帝國文化中「龍」的存在。因為艾儒略只是認為類似於中國傳說中「龍」的動物可能存在，但它只有「覺魂」，因此它不能產生任何神蹟，僅可能是一種動物而已。另外，附錄表格中李嗣玄、李鳳翔的籍貫是邵武府建寧縣，而非漳州府漳浦縣。當然，瑕不掩瑜，這些瑕疵與疑問毫不影響本書的學術價值與理論貢獻。

¹³ 吳戈：〈艾儒略思想研究〉（未刊博士論文，南京大學，2016）。

¹⁴ 郭榮剛、林金水：〈艾儒略與福州書院〉，《世界宗教研究》3 (2014): 118-29。