新史學二十九卷二期
二〇一八年　六月

文獻層累與形象塑造——晚明首輔葉向高與天主教

陳拓*

晚明首輔葉向高曾邀艾儒略入閩，並展開「三山論學」。本文首先結合教內、教外文獻，對葉向高與傳教士的交往過程，特別是楊廷筠、丘良厚、趙鳴陽所起的樞紐性作用等面向，進行系統地梳理；其次，以葉向高為楊廷筠所作〈西學十誡初解序〉為中心，該序在不足百年間即被移植一次、篡改兩次，通過對照可看出葉向高與傳教士在信仰、上帝降生等問題上的實質分歧所在，進而分析教會文獻對葉向高形象的形塑過程；再次，探討葉向高晚年對華夷與正邪問題的焦慮，以及在儒家之外的多元信仰實踐，分析葉向高等人親近傳教士的文化淵源和社會背景，並對其孫葉益蕃、葉益蓀受洗說提出質疑；最後，進一步提出漢文天主教文獻的層累形成問題，指出既要釐清層累以還原歷史，更要關注層累過程中所包含的豐富的中西文化互動。

關鍵詞：**葉向高、艾儒略、楊廷筠、西學十誡初解序、漢文天主教文獻**

* 復旦大學歷史學系博士生

一、前言

葉向高(1559-1627)，字進卿，號臺山，別號福廬山人，福建福清人。萬曆十一年(1583)進士。他歷仕神宗(1572-1620 在位)、光宗(1620 在位)、熹宗(1620-1627 在位)三朝，兩入中樞，一度獨相 7 年，官至內閣首輔。他曾邀艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649)入閩，展開了著名的「三山論學」。[1]在晚明，他是與傳教士交往較深的士人中，政治地位最高者。

但是，葉向高的政治地位也易導致文獻的失真：一方面，教內文獻為借葉向高之影響以揚教，會不惜篡改史料。故單從教內文獻看，容易留下葉向高差點入教，葉向高之孫葉益蕃等是虔誠的天主教徒的印象；[2]另一方面，教外文獻對涉教問題，不排除刻意隱晦。何況同一件事，對雙方的意義並不相同。對教會而言，與葉向高的歷次交往均值得大書特書，對葉向高自身則不然，如在葉向高長達 20 卷的自編年譜《蘧編》中，我們找不到他與傳教士交往的痕跡。因此，充分利用各教內、教外文獻進行文本互證與版本對校，是研究葉向高及其家族與傳教士的關係，以及葉向高對天主教的真實態度的前提。

目前學界對葉向高與天主教的研究，主要集中在天啟四年(1624)他邀艾儒略入閩，[3]和天啟七年「三山論學」。[4]本文一方面詳人所略，

1 「三山」為福州別稱，天啟七年(1627)初夏，艾儒略、葉向高、曹學佺曾在福州圍繞天主教進行討論，史稱「三山論學」。

2 如黃一農雖注意到葉向高與傳教士存在分歧，但受學界傳統觀點影響仍持此說，參見黃一農，《兩頭蛇——明末清初的第一代天主教徒(修訂本)》，頁 105-108。

3 最新研究，參見林金水，〈葉向高致仕與艾儒略入閩之研究〉，頁 115-124。

4 代表性的，如 Bernard Hung-Kay Luk(陸鴻基), “A Serious Matter of Life and Death: Learned Conversations at Foochow in 1627,” 173-206; 馬琳，〈《三山論學記》中關於「天主」觀念的文化對話〉，頁 28-36；潘鳳娟，《西

力圖補足既有研究中的斷層；另一方面，擬對一些關鍵性問題進行重新辨析。具體而言，本文分為六個部分：第一部分，結合教內、教外文獻，如耶穌會(Societas Iesu)中國年信(Litterae Annuae)、[5]傳教士回憶錄、葉向高及其親友的詩文集等，對邀艾儒略入閩及「三山論學」之外，葉向高與傳教士的交往過程進行系統梳理。首先，從 1583 年一起偶發性的「海南島飄風事件」(詳見下文)中，幾名福建籍官員、海商所扮演的角色及他們與葉向高的關係切入，勾勒葉向高早年所生活的地域與家族文化環境；其次，分析了楊廷筠(1562-1627)、丘良厚(Pascoal Mendes, 1584-1640)、趙鳴陽在葉向高與傳教士交往中，所起到的樞紐性作用；再次，教堂在城市的空間佈局，如耶穌會會院和首善書院的毗鄰關係，使葉向高等中國士人與傳教士的交往變得更加容易、頻繁。第二、三部分為文本分析，以葉向高為楊廷筠所作的〈西學十誡初解序〉為個案，該序在不足百年間即經歷了一輪移植和兩輪篡改。通過分析移植和篡改的文句，一方面可以釐清葉向高對天主教的真實看法；另一方面，通過對照歷次篡改之處，可以分析葉向高的哪些觀點不為教會接受，以及隨著禮儀之爭的加劇，這種不接收程度升級的過程。進而看出葉向高與傳教士，在看待信仰、耶穌降生等問題上的實質性分歧及

來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》；汪惠娟，〈艾儒略《三山論學紀》與儒學的對話〉，頁 77-94；林金水，〈艾儒略與葉向高三山論學及其時地考〉，頁 193-198、223。

5 耶穌會中國年信是耶穌會中國傳教區每年呈給耶穌會總會長(Superior Geral)的關於教區整體情況的報告，研究參見董少新，〈17 世紀來華耶穌會中國年報評介〉，頁 128-132。復旦大學董少新、劉耿已將部分耶穌會中國年信譯為中文並陸續發表，參見董少新、劉耿，〈《1618 年耶穌會中國年信》譯注並序(上)〉，頁 133-146；董少新、劉耿，〈《1618 年耶穌會中國年信》譯注並序(下)〉，頁 167-183；劉耿、董少新，〈《1644 年耶穌會中國副省南部年信》譯注並序〉，頁 72-102。感謝董少新惠賜 1621、1624 年年信未刊譯稿。

其蘊含的中西文化差異。在《三山論學紀》、《西海艾先生語錄》等文本中，葉向高的文字也存在不同程度被纂改的情形。通過篡改與疊加，葉向高的形象在教會文獻中被反覆塑造。第四部分，分析葉向高晚年對夷狄(女真人和荷蘭人)、正邪(閹黨和皇權)等問題的焦慮，以及他在儒家之外的多元信仰實踐，將他和傳教士的交往放入更廣闊的文化和社會背景中。第五部分，對葉向高之孫葉益蕃、葉益蓀受洗說提出質疑，對認為其受洗的各條證據進行逐一辨析，指出在無確證前，將二人定位為親教者當更為合適。葉向高家族裡確有人受洗，但是受洗者是葉向高的旁系親屬(侄子、侄孫輩)，而且入教的機緣是神蹟事件，導入者是婦女。通過葉益蕃、葉益蓀的受洗問題，一方面可以看出晚明宗教歸屬的複雜性，不能用一元化的、非此即彼的眼光看待；另一方面，其他不少高官子孫的信教問題，在教史上亦長期撲朔迷離，構成了一個文化現象。第六部分餘論，借用顧頡剛(1893-1980)「古史層累說」，提出漢文天主教文獻也存在層累形成的問題，我們既要撥開層累以還原歷史，更要關注層累過程中豐富的思想碰撞與文化互動。

二、葉向高與傳教士的交往歷程

葉向高出生當年，正值倭寇進犯福清，其母在逃難中於廁所生下了他。[6]可與葉氏對比的是徐光啟(1562-1633)，兩人均生長在沿海地區，家庭也都有商人背景。[7]徐光啟出生前，家鄉上海也曾「遭倭燹」，其母帶著他與奶奶、姐姐奔逃，「草行露宿」，九死一生。[8]因而徐光啟

6 葉向高，《蒼霞草》，卷 16，〈先母林孺人壙志〉，頁 1b。
7 參見崔來廷，〈試析晚明政治家葉向高與商人的關係〉，頁 176-179。
8 徐光啟著，李天綱編，《徐光啟詩文集》，卷 9，〈先妣事略〉，頁 370。

亦「少嘗感憤倭奴蹂踐，梓里丘墟」。[9]日後兩人對海洋和海防的重視，與他們少時經歷頗有關係。

明代中後期，福建是海洋貿易中心，葉向高的親族中又多有從商者，這種地域和家族文化，或多或少會影響到葉向高早年的知識背景與志趣。尤其是 1550 年代以後，葡萄牙在澳門、西班牙在菲律賓先後建立定居點，關於西洋的資訊便開始通過各種管道傳入福建。[10]我們從一起偶發性的「海南島飄風事件」，[11]可看出當時包括葉向高師友在內的福建沿海居民，其西洋知識可謂相當豐富。

1583 年 5 月，一艘載有天主教方濟各會(Ordo Fratrum Minorum)傳教團的帆船，在從越南中部返航馬尼拉的途中遭遇風暴，漂至海南島昌化縣附近洋面，被巡海哨丁拿獲。隨後，他們被輾轉押送儋州、瓊州、廉州、肇慶、廣州，並於同年 9 月被遣送至澳門。在儋州，他們被帶到知府衙門，拜見儋州知府陳榮遠，令傳教士驚奇的是，儘管沒有翻

9 徐光啟，《徐氏庖言》，卷 4，〈復太史焦座師〉，頁 237。

10 許孚遠(1535-1604)〈疏通海禁疏〉稱：「東西二洋，商人有因風濤不齊，壓冬未回者，其在呂宋尤多。漳人以彼為市，父兄久住，子弟往返，見留呂宋者蓋不下數千人。」參見陳子龍等輯，《明經世文編》，卷 400，頁 2b。另可參見張先清、牟軍，〈16、17 世紀的華南海商與天主教傳播〉，頁 154-160。

11 Gregory James, ed., *Through Spanish Eyes: Five Accounts of a Missionary Experience in Sixteenth-Century China*, 221-323.葡萄牙人涉足海南，此並非首例，如早在嘉靖四十三年(1564)五月，即有「佛朗機駕船二隻，泊鋪前港(今屬海南省文昌市)，海賊施和率眾攻之，番船桅柝，促入內避」，當地政府遂與葡萄牙人、黎族土著聯合攻擊施和，「指揮高卓召番眾及土舍王紹麟統黎兵與戰」。見於戴熺等纂修，《(萬曆)瓊州府志》，卷 8，〈海寇〉，頁 12b-13a。

譯，陳榮遠竟能理解他們所說，[12]而陳榮遠為福建泉州同安人。[13]傳教士在瓊州府，又遇見了一名福建海商，他曾去過澳門和馬尼拉，懂得些葡萄牙語，還給傳教士帶來一位在澳門當過葡人奴僕的黑奴，正是這位福建海商帶著傳教士，一路打點、照應，幫助傳教士返回澳門。[14]傳教士在廉州，還拜會了海北巡道薛夢雷(1546-1611)，薛夢雷和善地款待了他們，不僅送給他們銀兩以備路上花費，而且當傳教士請求走水路時，又給他們準備了一條船。[15]薛夢雷尤其值得注意，因為他和葉向高是同鄉、好友、姻親，葉向高在為薛夢雷所寫的墓誌銘中稱：「余為童子，即受公知。既通籍，與公約為婚姻。歡然語笑，忘其行輩之先後。」[16]薛夢雷未必和葉向高分享了此次他與傳教士交涉的經歷，但由此可旁觀葉向高所生活的文化環境。

葉向高是萬曆十一年(1583)進士，其房師為陳長祚。[17]陳長祚是福建長樂人，其父乃天主教入華史上的著名人物——兩廣總督陳瑞。萬曆十

12 據稱"The mandarin understood us very well, although there was no interpreter, and he signalled to us sympathetically that they'd take us to [Canton] and would return all our belongings."參見 Gregory James, ed., *Through Spanish Eyes*, 279.

13 關於陳榮遠，參見張先清，〈傳教士、海難與跨文化接觸——1583 年海南島飄風事件分析〉，頁 179。

14 張先清，〈傳教士、海難與跨文化接觸〉，頁 180-181、186-187。關於閩商與澳門，另可參看張侃，〈明末在澳閩商的生存形態與社會形象——以《盟水齋存牘》為中心〉，頁 93-112。

15 張先清，〈傳教士、海難與跨文化接觸〉，頁 181-182。

16 葉向高，《蒼霞續草》，卷 12，〈嘉議大夫巡撫雲南都察院右副都御史鳴宇薛公墓志銘〉，頁 18a。

17 葉向高，《蘧編》，卷 1，頁 8a。葉向高的進士同年張問達(陝西涇陽人，官至吏部尚書)和天主教也有接觸，張問達與其子張緟芳曾為金尼閣(Nicolas Trigault, 1577-1628)《西儒耳目資》作序。參見張緟芳，〈刻西儒耳目資〉，收入金尼閣，《西儒耳目資》，頁 1a-1b；張問達，〈刻西儒耳目資序〉，收入金尼閣，《西儒耳目資》，頁 1a-6a。

年(1582)，陳瑞曾兩次召羅明堅(Michele Ruggieri, 1543-1607)等至肇慶。第二次時，他贈予羅明堅、巴範濟(Francesco Pasio, 1551-1612)僧衣(傳教士穿僧衣之始)，讓他們在肇慶天寧寺住了約 3 個月，並答應讓利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)來給他們作伴，還「給神父們一張蓋有總督大印的公文，讓廣州海道在城中批給神父們一個地方居住和修建教堂」。[18]後因陳瑞被革職，神父們只好返回澳門，但正是憑著這張「蓋著總督大印的公文」，經過和繼任總督郭應聘(1520-1586)的艱難博弈之後，1583 年 9 月，羅明堅、利瑪竇正式獲准在肇慶定居並建立住院。葉向高帶艾儒略入閩後，陳長祚還曾替艾儒略《靈性篇》作序，認為天主教「實則吾儒之羽翼也」。[19]

通過海商、薛夢雷、陳長祚等，葉向高或早在天主教入華之初，即耳聞西洋及天主教的相關消息。何況葉向高本又是一個關心「夷務」之人，他曾著有《四夷考》8 卷。[20]而萬曆二十三年(1595)進士、福建晉江人陳亮采幼年即聽聞天主教的經歷，也旁證了這一推測並非沒有可能。陳亮采稱：「曩余年方垂髫，即於天主耶穌之教竊有聞也。蓋吾

18 利瑪竇著，文錚譯，梅歐金校，《耶穌會與天主教進入中國史》，頁 90。在肇慶，為羅明堅、利瑪竇教授中文並協助編撰《天主實錄》的，也是一名福建儒生，他洗名若望，曾將一些印好的《天主實錄》帶回福建，參見 1584 年 12 月 8 日葡萄牙弗朗西斯科．卡普萊勒(Francisco Cabral)神父寄自澳門的信，收入霍華德．林斯特拉(M. Howard Rienstra)英譯，萬明譯，〈1583-1584 年在華耶穌會士的 8 封信〉，頁 267-268。

19 陳長祚，〈靈性篇序〉，收入劉凝，《天學集解》，卷 5，頁 43b。

20 萬曆二十二年(1594)詔修國史，次年葉向高被增補為纂修官，萬曆二十五年(1597)國史修撰中斷，但焦竑《國史經籍志》、葉向高《四夷志》(即《四夷考》，收入葉向高，《蒼霞草》卷 19、20)等卻流傳了下來。《四夷考》共 8 卷，分〈朝鮮考〉、〈日本考〉、〈安南考〉、〈女直考〉、〈朵顏三衛考〉、〈哈密考(赤斤等衛附)〉、〈西番考〉、〈土魯番考〉、〈北虜考〉、〈鹽政考〉、〈屯政考〉、〈京營兵制考〉12 門。

鄉之舶於海者，與大西人遊，歸為余言天主耶穌之教。」[21]

據文獻載，葉向高與傳教士的第一次交往是在 1599 年，經瞿汝夔(1549-1612)的宣揚，尤其是南京禮部尚書王弘誨(1542-1617)的引薦，一些官員紛紛來拜訪利瑪竇，時任南京禮部右侍郎的葉向高即在其中。[22]有趣的是，「三山論學」的另一主角曹學佺(1574-1646)，也於此年在南京結識並贈詩予利瑪竇。[23]

萬曆三十五年(1607)，神宗增補閣臣，命于慎行(1545-1608)、李廷機(1542-1616)、葉向高和舊輔臣王錫爵(1534-1611)入閣。十一月，葉向高進京入職。在北京，他和利瑪竇等的交往進一步深入，「在府邸欣然接受了利神父的兩次造訪」，[24]他還知曉利瑪竇口譯、徐光啟筆受的《幾何原本》。萬曆三十八年(1610)利瑪竇逝世，圍繞是否賜葬地，明廷內部頗有爭議，「時有內宦言于相國葉文忠(葉向高)曰：『諸遠方來賓者，從古皆無賜葬，何獨厚于利子？』文忠公曰：『子見從古來賓，其道德學問，有一如利子者乎？姑毋論其他，即其所譯《幾何原本》一書，即宜欽賜葬地矣。』」[25]從這段話看，當時葉向高對利瑪竇的關注與欣

21 陳亮采，〈七克篇序〉，收入龐迪我(Diego de Pantoja)，《七克》，頁 1a。

22 利瑪竇著，文錚譯，梅歐金校，《耶穌會與天主教進入中國史》，頁 239。王弘誨，字紹傳，號忠銘，瓊州定安(今屬海南)人。1598 年，他將利瑪竇從南昌帶往南京，在他的幫助下，利瑪竇成功在南京立足。

23 曹學佺詩云：「異國不分天，無人到更先。應從何念起，信有夙緣牽。骨相存夷故，聲音識漢便。已忘回首處，早斷向來船。」參見曹學佺，《金陵初稿》，〈贈利瑪瑙[竇](大西洋人)〉，頁 18b-19a。曹學佺與李贄(1527-1602)是好友，在南京李贄曾和利瑪竇兩度會面，曹學佺贈詩和李贄贈詩或可放在同一背景下考察。參見李贄，《焚書》，下冊，卷 6，〈贈利西泰〉，頁 667。

24 利瑪竇著，文錚譯，梅歐金校，《耶穌會與天主教進入中國史》，頁 489。

25 艾儒略，《大西西泰利先生行蹟》，頁 221-222。

賞點，主要集中在德與技。[26]後來葉向高之孫葉益蕃，於眾多漢文天主教文獻中，選擇參校艾儒略口述、瞿式穀筆受的《幾何要法》(詳後)，疑即受葉向高影響。

萬曆四十二年(1614)，葉向高致仕回鄉，因此和傳教士等失去了直接聯繫。葉向高對傳教士的認知深入到天主教教理，要到天啟年間(1621-1627)，而這離不開楊廷筠和丘良厚所扮演的橋樑作用。葉向高自稱，對於天主教：「余向亦習之，而未及與之深譚。京兆淇園楊公，時時為余言其微指，余方少領略。」[27]其中，「京兆淇園楊公」即楊廷筠。

天啟元年(1621)，熹宗繼位，重新起用已致仕的葉向高。葉向高於六月九日離開福清啟程進京，七月二十三日至杭州，「以暑病入居城內公署」，八月八日離開杭州。[28]葉向高在自編年譜《蘧編》中，對他在杭州與楊廷筠、傳教士等的交往未作交代，但在《1621 年耶穌會中國年信》中，卻保留了相關記載。年信稱：「閣老還與楊廷筠進士重逢，與他談論了很多涉及我們的事情」。[29]「重逢」說明兩人之前存在交往。查二人履歷交集，葉向高在萬曆二十七年(1599)至三十四年(1606)曾任南京禮部、吏部侍郎，[30]而楊廷筠於萬曆三十一年(1603)、三十三年(1605)至三十七年(1609)曾任南直隸巡按御史、提學御史等職，[31]兩人的初識或在此期

26 萬曆四十年(1612)熊三拔(Sabatino de Ursis, 1575-1620)曾攜帶水器、《泰西水法》、日晷，拜訪翁正春、葉向高、李廷機，葉向高對西方灌溉技術也頗為欣賞。參見劉耿，〈利瑪竇墓園的前七年(1610-1616)〉，頁 116。

27 葉向高，《蒼霞餘草》，卷 5，〈西學十誡初解序〉，頁 22a-22b。

28 葉向高，《蘧編》，卷 11，頁 2a-3a。

29 董少新、劉耿譯注，《1621 年耶穌會中國年信》，未刊稿，無頁碼。

30 葉向高，《蘧編》，卷 1，頁 13a-14b；卷 2，頁 1a-6b。

31 顧秉謙等，《明神宗實錄》，卷 383，萬曆三十一年四月戊戌，頁 7211；卷 388，萬曆三十一年九月戊申，頁 7300；卷 408，萬曆三十三年四月庚戌，頁 7609；卷 431，萬曆三十五年三月己卯，頁 8140；鐘鳴旦(Nicolas Standaert)著，香港聖神研究中心譯，《楊廷筠——明末天主教儒者》，頁 11。

間，當時楊廷筠尚未進教(1611年受洗)。

《1621年耶穌會中國年信》還記載，葉向高曾通過楊廷筠的女婿，與傳教士在杭州會面：「(葉向高)從福建出發，前往京師，途徑杭州，被此間一名知名的青年才俊知道了。這個年輕人娶了我們的楊廷筠進士的一個女兒。……由楊廷筠的女婿去通知神父，指定了一個閣老空閒的日子來與之對話。神父受到了極有禮貌和滿懷友誼的接待，雙方就教會的一切進行了長談，神父說道並重複了多次，只要閣老健在，我們就不害怕。為表達對其惠澤的感激，神父贈給閣老早已準備好的禮物，閣老不想接受，但是神父堅持，為了表示友好、信任，閣老收下了一塊發條表、一個球形儀器(esfera)、一幅世界地圖，該地圖是我們用中國板材製作。」[32]目前所知，楊廷筠正妻呂氏育有二女，[33]其中一女嫁給了翁汝遇長子翁佑之作繼室，[34]一女或嫁給了一名異教徒。[35]翁汝遇、翁汝進兄弟是楊廷筠同鄉，分別於萬曆二十六年(1598)、二十三年(1595)中進士，翁汝進曾刊印過利瑪竇的《天主實義》和《畸人十篇》，[36]年信裡提及的楊廷筠女婿很可能就是翁佑之。姻親、鄉誼、宦誼、宗教等交錯其

32 董少新、劉耿譯注，《1621年耶穌會中國年信》，未刊稿，無頁碼。當時葉向高所接見的神父，按1623年年信的說法，是龍華民。

33 陳繼儒，《陳眉公先生全集》，卷45，〈武林楊母呂恭人傳〉，頁14b。

34 焦竑，《澹園續集》，卷15，〈封安人翁室冷氏墓誌銘〉，頁1082。

35 1625年耶穌會中國年信載：楊廷筠被控犯下3項罪名，其中之一即「他的異教徒女婿在1624年曾廉價出賣銅錢」。關於此項罪名，年信稱楊廷筠「根本全不知情，他的女婿從未仰仗過他，也沒有住在他的家中」。轉引自鐘鳴旦著，香港聖神研究中心譯，《楊廷筠》，頁102。從翁汝進刊刻利瑪竇著作和翁汝遇、翁汝進兄弟與楊廷筠的交誼看，翁佑之當親教，且和楊廷筠來往較密，故年信所言「異教徒女婿」疑非翁佑之。

36 翁汝進刻本現存周獻臣〈天主實義序〉、虞淳熙〈畸人十篇序〉和劉胤昌〈畸人十篇序〉。關於其刊刻及江西臨川的西學閱讀圈，可參考陳拓，〈求其友聲——明末清初漢文天主教文獻序跋中的中西互動〉，頁88。

間，構成了一張複雜的涉教人際網。

天啟三年(1623)楊廷筠進京任光祿寺少卿，次年調任順天府丞，[37]與葉向高在北京有了進一步的交往。葉益蕃曾追憶：「先文忠公在綸扉時，雅與楊公友善」。[38]「綸扉」代指宰輔所在地。兩人在政治上志趣相投，都親東林、反閹黨，追求經世之學。

天啟四年(1624)，葉向高辭官歸里，他邀艾儒略入閩，也是經楊廷筠促成。據《1624 年耶穌會中國年信》載：「他們(指在北京的龍華民等)給杭州的艾儒略神父寫了封信 —— 後者漢語講得很好 —— 告之葉閣老要去他那兒拜訪，要他好好接待，探討教育、美德及我們所宣揚的天主教律。閣老對艾儒略神父很尊敬，屢屢就神父的一些事情發問，針對這些問題，修士(丘良厚)請求閣老給楊廷筠進士以照顧，閣老便答應了。(葉閣老)翌日去拜訪楊廷筠進士，把這些全都對他講了，又補充道，他很贊成神父與他一道乘船同行慢慢討論。楊廷筠不久就回來了，對住院說，我們立即寫信告訴艾儒略神父這一切，到了那裡就拜訪他，告訴他，葉閣老希望帶他一同回福建老家。」[39]在艾儒略入閩一事上，楊廷筠及下段將談到的丘良厚，所起的作用至關重要。

另一位和葉向高交往密切，但易被忽視的人物即耶穌會修士丘良厚。丘良厚，字永修，澳門人，父母皆是天主教徒，與其兄丘良禀(Domingos Mendes)均自幼奉教。他早年在南昌等地輔佐李瑪諾(Manuel Dias, 1559-1639)、羅如望(João da Rocha, 1565-1623)等傳教，[40]「一六二一年時與畢方

37 溫體仁等，《明熹宗實錄》，卷 33，天啟三年四月丁卯，頁 1693；卷 46，天啟四年四月丙申，頁 2331。楊廷筠 1609 年辭官，1622 年起復為「河南按察司副使分巡大梁道」，參見溫體仁等，《明熹宗實錄》，卷 23，天啟二年六月癸未，頁 1142。

38 葉益蕃，〈三山仁會小引〉，收入劉凝，《天學集解》，卷 7，頁 6a。

39 董少新、劉耿譯，《1624 年耶穌會中國年信》，未刊稿，無頁碼。

40 利瑪竇著，文錚譯，梅歐金校，《耶穌會與天主教進入中國史》，頁 436；

濟神甫同在北京，因其為華人，對眾傳教事常由彼任之」，此後他一直在北京。費賴之(Louis Pfister, 1833-1891)稱：「良厚語言流利，文人學士皆樂聞其說，閣老葉向高尤喜與之言。」[41]在耶穌會中國年信等西文文獻中，多次出現葉向高與丘良厚交往的記載，如上段引文中丘良厚甚至請求葉向高照顧楊廷筠，足見他與葉向高的關係非同尋常。

此外，首善書院的創立，在空間上也密切了葉向高等士人與傳教士的交往。首善書院肇端於天啟元年(1621)底，鄒元標(1551-1624)、馮從吾(1557-1627)、高攀龍(1562-1626)、余懋衡、曹于汴等在北京宣武門內城隍廟道院的講會，作為明末天主教三柱石之一的李之藻(1565-1630)是講會的積極分子，他曾向馮從吾建議：講會應「人人可來，多多益善」。[42]天啟二年(1622)秋，他們進一步捐資創建了首善書院，院址位於宣武門內東城根，和耶穌會會院(今南堂)毗鄰而居。「南東林，北首善」，首善書院迅速成為北方講學中心。葉向高支持並參與書院活動，他作有〈新建首善書院記〉，記中他高度讚揚了鄒、馮之學，「大有與鄒、馮及首善書院同進退之勢」。[43]首善書院和耶穌會會院的毗鄰關係，使葉向高等士人和天主教的接觸變得更為容易、頻繁。如在輯錄天啟元年至二年馮從吾等人於城隍廟及首善書院講學語的《都門語錄》(書前有葉向高序)中，即有人問馮從吾：「利瑪竇天主之說何如？」。[44]與之對

費賴之著，馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》，頁 126。

41 費賴之著，馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》，頁 126-127。關於丘良厚，另可參考 Isabel Murta Pina, *Jesuítas Chineses e Mestiços da Missão da China (1589-1689)*, 329-333.

42 馮從吾，《都門語錄》，〈都門語錄自序〉，頁 470。

43 葉向高，《蒼霞餘草》，卷 2，〈新建首善書院記〉，頁 1a-3b；鄧洪波，《中國書院史》，頁 400。

44 馮從吾，《都門語錄》，頁 473。馮從吾認為「『知天、事天、畏天』，吾儒何嘗不以天為主」，而沒必要去「求異」學習天主教。

應，傳教士也非常關注首善書院的活動，並曾敘及葉向高的記。[45]可見雙方確存在較密切地互動。天啟四年(1624)，由於不滿魏忠賢(1568-1627)專權，葉、鄒、馮、高等人先後致仕或罷官，書院講學基本中斷。次年，首善書院徹底被毀，「棄先師木主於路左，壁有記為葉公向高文、董公其昌書，並碎焉。」[46]崇禎二年(1629)，經徐光啟申請，首善書院舊址被用做西洋曆局。[47]

值得注意的是，據高龍鞏(Aug. M. Colombel, 1833-1905)稱，在葉向高邀艾儒略入閩後，最初葉向高對艾儒略的態度曾「極為冷淡」。因為「福建巡撫(南居益)對西洋人深惡痛絕，向高恐招艾來閩一事，為魏忠賢所乘」，艾儒略「不得不退處鄉間一草屋中」。「先是，楊廷筠聘請福建周姓名儒為西席，廷筠勸他受洗，洗名默爾覺(Melchior)，這時前來為艾儒略應援。他遍謁省垣要員士紳，終於獲准使艾留居城中」。葉向高「見邑人接納艾儒略，便也解除顧慮，公開出面保護，設法使艾能在城中建立住院」。[48]不過，高龍鞏所說的「福建周姓名儒」，並非

45 參見卜恩禮(Heinrich Busch)著，江日新譯，〈東林書院及其政治和哲學的意義〉，附錄二〈東林書院與天主教會〉，頁 272-278。

46 孫承澤，《天府廣記》，卷 3，〈書院〉，頁 32。

47 方豪，《中西交通史》，頁 491。首善書院舊址改建曆局，塑造了一種文化記憶。如朱彝尊(1629-1709)〈書馮尚書元飈〈題首善書院詩〉後〉和〈跋〈首善書院碑〉〉均記述了此事，稱之為「書院廢而逆祠建」。參見朱彝尊，《曝書亭集》，卷 44，〈跋三〉，頁 491；卷 51，〈跋十〉，頁 539。紀昀(1724-1805)《閱微草堂筆記》更是借題發揮，敷衍出了一段兩狐鬼間圍繞天主教、儒學及朋黨的議論。參見紀曉嵐著，吳波等輯校，《閱微草堂筆記會校會注會評》，卷 10，〈如是我聞四〉，頁 466-467。

48 高龍鞏著，周士良譯，《江南傳教史》，第 1 冊，頁 277-278。關於這段歷史，另可參看許理和(Erik Zürcher)的研究，他還提及 1625 年春艾儒略和中國文士在福州一所書院，圍繞《中庸》「天命之謂性」等，進行的一場討論，參見 Erik Zürcher, “The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response,” 432-434.

周之訓，[49]而是趙鳴陽，「周」與「趙」乃音近而誤。[50]

《1624 年耶穌會中國年信》詳細記載了萬曆四十四年(1616)會試趙鳴陽、沈同和代考案，[51]並稱「今年，楊廷筠進士邀請他擔任自己大兒子的老師，他也教其他高官之子。因為這個機會，他見到了神父，並與神父討論天主之律，在第一次討論之後，他已表現得對聖教十分傾心，待慢慢地聆聽更多之後，則更加入迷。」遂於聖誕節那一天受洗。[52]這與高龍鞏所記基本吻合，[53]二者所指當為同一人無疑。又竟陵派之譚元春(1586-1637)有詩〈過利西泰墓而弔之(同趙伯雝、周安期、陳則梁)〉，[54]其中趙伯雝即趙鳴陽，趙鳴陽字伯雝，利西泰即利瑪竇，也可佐證趙鳴陽與天主教的親密關係。

趙鳴陽因科場舞弊被黜，仕途無望，他和通姦長嫂的瞿汝夔、[55]欲

49 柯毅霖(Gianni Criveller)提到：「一位名叫周之訓的知名學者使葉向高接納艾儒略加入他的學術圈。」參見柯毅霖著，王志成等譯，《晚明基督論》，頁 271。周之訓，字無逸，號日臺，湖北黃岡人，萬曆四十一年(1613)進士。天啟三年(1623)至五年(1625)，任福建按察司副使提督學政。

50 關於此點，承蒙比利時魯汶大學杜鼎克(Adrian Dudink)博士惠示。

51 此案《明史》有詳細記載：「吳江舉人沈同和者，副都御史季文子，目不知書，賄禮部吏，與同里趙鳴陽聯號舍。其首場七篇，自坊刻外，皆鳴陽筆也。榜發，同和第一，鳴陽亦中式，都下大譁。道南等亟檢舉，詔令覆試。同和竟日構一文。下吏，戍烟瘴，鳴陽亦除名。」參見張廷玉，《明史》，卷 217，〈吳道南〉，頁 5743。

52 董少新、劉耿譯，《1624 年耶穌會中國年信》，未刊稿，無頁碼。

53 趙鳴陽為吳江人，高龍鞏或因當時趙鳴陽身處福建，故將其誤為福建人。

54 詩云：「來從絕域老長安，分得城西土一棺。斫地呼天心自苦，挾山超海事非難。私將禮樂攻人短，別有聰明用物殘。行盡松楸中國大，不教奇骨任荒寒。」參見譚元春著，陳杏珍點校，《譚元春集》，卷 14，〈嶽歸堂新詩〉，頁 399。

55 參見黃一農，《兩頭蛇》，頁 33-64。

捧誥命控母罪的崔滔等類似，[56]不為傳統禮法所容，故易被作為異質文化的天主教吸引。他被黜後，四處坐館、遊歷，葉向高邀艾儒略入閩時，他恰在福建，為身處窘境中的艾儒略遍謁省垣要員士紳，方使艾儒略在福建立足。

三、明末清初〈西學十誡初解序〉的移植與篡改

涉及葉向高與天主教的中文核心文獻，目前主要有四種：葉向高〈西學十誡初解序〉、〈職方外紀序〉、〈贈思及艾先生詩〉和記述艾儒略、葉向高、曹學佺圍繞天主教進行問答的《三山論學紀》。四者雖是常見文獻，但關於葉向高〈西學十誡初解序〉版本的演變及其背後的認識分歧，學界尚關注不夠。這一問題最早由鐘鳴旦(Nicolas Standaert)提出，[57]後來的學者基本都轉引自他。但一方面限於當時條件，鐘鳴旦只注意到該序的一次移植和篡改，未注意到《天學集解》的二次篡改；另一方面，因為葉向高並非其書論述重心，故他僅就其中一段文字進行了簡要分析，未進行全面地對比和研究。因而，尚多有可拓展的空間。

葉向高〈西學十誡初解序〉在明末清初時，其代表性的版本有 3 種，分別收在《蒼霞餘草》卷 5、[58]日本內閣文庫藏欽一堂繡版王豐肅(後改名高一志，Alfonso Vagnone, 1568-1640)《天學十誡解略》(又題《天主十

56 崔滔為萬曆二十九年(1601)進士，曾為龐迪我所著《七克》作過 1 篇總序和 7 篇小序。崔滔與其母的矛盾，參見李長春，《明熹宗七年都察院實錄》，天啟四年四月二十二日，頁 846-849。

57 鐘鳴旦著，香港聖神研究中心譯，《楊廷筠》，頁 232。

58 葉向高，《蒼霞餘草》，卷 5，〈西學十誡初解序〉，頁 22a-23b。

誡解略》)、[59]劉凝《天學集解》卷 2，[60]3 個版本文字差異較大，具體參見表 1。

表 1[61]

《蒼霞餘草》本	內閣文庫本	《天學集解》本
西學十誡初解序	-	**天學**十誡初解序
其學以敬**天**為主	-	其學以敬**天地之主**為主
大率與吾儒**同**	-	大率與吾儒**合**
凡中國**經史**	凡中國**文字**	凡中國**文字**
以為真得性命之學	-	**真得**性命之學
公又出**其《十誡初解》**示余	-	公又出**《天主十誡初解》**示余
此即吾孔氏畏天命、戒慎恐懼之正學	-	**此甚似吾儒昭事上帝**、戒慎恐懼之正學
西**人**	西**士**	西**士**
東**夷**西**夷**	-	東**海**西**海**
或疑天堂、地獄之說與佛氏同，不知佛氏以**報應**言，西**氏**以義理言，《解》中辨之詳矣。**如謂其渺茫無據，則余謂人之精神所注，即成境界。李伯時好畫馬，人謂其念念在馬，死將墮馬趣，豈有念念在天，其神不歸于天者？**自**混沌開闢**以來，**世界皆天所造，決無他物更大於天**，而佛氏乃以天為帝釋，**僅然而**據其上，此其為謬誕無疑，西**氏**所以辟之力也。**惟謂天主降生其國，近于詭怪，然聖賢之生，皆有所自，其小而有功德于人者，猶必以山嶽、以列星，則其大而主宰造化、開萬世之太平，如堯、舜、孔子，非上帝所**	或疑天堂、地獄之說與佛氏同，不知佛氏以**利誘**言，西**氏**以義理言，《解》中辨之詳矣。**如謂其渺茫無據，則余謂人精神所注，即成境界。李伯時好畫馬，人謂其念念在馬，死將墮馬趣，豈有念念在天，其神不歸於天者？**自**混沌開闢**以來，**世界皆天所造，決無他物更大於天**，而佛氏乃以天為帝釋，**僅然欲**據其上，此其為謬誕無疑，西**氏**所以辟之力也。**唯謂天主降生一節，創聞似異，然聖賢之生，皆有所自，其小而有功德於人者，猶必默有簡界，又況大而主宰造化、開萬世之太平，若所稱天主也者，則其降生**	或疑天堂、地獄之說與佛氏同，不知佛氏以**利誘**言，西**士**以義理言，《解》中辨之詳矣。自**開闢**以來，**造成世界者，必有大主宰，決無他物更出乎其上**，而佛氏乃以天為帝釋，**嚴然欲**據其上，此其謬誕無疑，西**士**所以辟之力也。**唯謂天主降生一節，似出創聞，然聖賢之生，皆有所自，其小而有功德于人者，猶必默有簡界，又況大而主宰造化、開萬世之太平，若所稱天主也者，則其降生救世似異，而實情又奚分于東西而容疑乎？**

59 王豐肅，《天學十誡解略》，日本內閣文庫藏，請求番號 311-0095。張奉箴最早注意到本書，並做了簡要介紹，參見張奉箴，〈西學凡與天學十誡解略〉，頁 149-155。

60 葉向高，〈天學十誡初解序〉，收入劉凝，《天學集解》，卷 2，頁 8a-9b。

61 為避免枝蔓，異體字、虛詞等無關宏旨者不予列出；內閣文庫本與《蒼霞餘草》本同者用「-」代替；文字存在差異處加粗。

降生，安得有許大力量？夫既生于東，又安知其不生于西乎？	**救世似異，而實情又奚容疑乎？**	
楊公之學	**余觀**楊公之學	**余觀**楊公之學
	時天啟四年秋顧淸葉向高書	

首先，需判斷該序的寫作時間與背景。序中提到「謝事去矣」，葉向高乞休獲准後，正式離京返鄉，是在天啟四年(1624)七月十八日，約十月初抵杭州，十一月十日抵家。[62]當時楊廷筠在北京擔任順天府丞，若內閣文庫本序末所署時間不誤，則楊廷筠「出其《十誡初解》示余」只可能發生在葉向高離京前，應即上文《1624 年耶穌會中國年信》中提到的葉向高「翌日去拜訪楊廷筠進士」那次。葉向高出發時，已立秋，故署「天啟四年秋」。該序之寫作，或在北京，或在歸途中，但至遲在他抵杭州結識艾儒略前，因為該年農曆九月底即已立冬。

其次，需梳理 3 個版本的先後順序。《蒼霞餘草》書前有葉向高所作〈敘〉，交代了編刻緣起，但未署時間。從該書收錄〈西學十誡初解序〉、〈職方外紀序〉等文判斷，《蒼霞餘草》的成書時間當在天啟五年至天啟七年間。[63]

葉序明確稱本序是為楊廷筠《西學十誡初解》而作。[64]楊書或已佚，或由於龍華民(Niccolò Longobardo, 1565-1655)等傳教士反對(詳後)而未出版，故葉序被移植到了王豐肅《天學十誡解略》上。王豐肅此書是從其

62 葉向高，《蘧編》，卷 19，頁 12b-13b。

63 《四庫禁毀書叢刊》集部第 125 冊收錄《蒼霞餘草》時標注為「明萬曆刻本」，顯誤。

64 此書書名，《楊淇園先生超性事蹟》作《西學十誡注解》。參見丁志麟，《楊淇園先生超性事蹟》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第 1 冊，頁 10b。另參見丁志麟，《楊淇園先生超性事蹟》，法國國家圖書館藏，編號 Chinois1097、7097。但另一個版本的《楊淇園先生事蹟》則作《西學十誡詮解》。參見丁志麟筆受、陳克寬參閱，《楊淇園先生事蹟》，法國國家圖書館藏，編號 Chinois 1016。

《教要解略》中抽出。[65]《教要解略》的版本很多，[66]其中閩景教堂重刻本《教要解略》和福州欽一堂刻本《天學十誡解略》關係密切，[67]故抽出單行應是福建教區人所為。而康熙年間(1662-1722)江西教徒劉凝在彙編天主教序跋集《天學集解》時，[68]其中的葉序當抄錄自內閣文庫本而非《蒼霞餘草》本。因為凡是內閣文庫本的改文，《天學集解》本基本做了保留，如「凡中國文字」、「余觀楊公之學」等處，改動完全一致，絕非偶然。又如「不知佛氏以利誘言……」的長段改文，明顯是《天學集解》本在內閣文庫本的基礎上，做了進一步篡改。

故而，3 個版本中，《蒼霞餘草》本最早，內閣文庫本移植了葉序並對葉序做了第一輪篡改，《天學集解》本又在內閣文庫本的基礎上做了第二輪篡改。

最後，需明確的是 3 個版本中哪一種更接近葉向高原意，為何不是葉向高自己編《蒼霞餘草》時刪改舊作，隱藏自己想法？以改動最大的「惟謂天主降生其國，近于語怪」一節為例，葉向高在《三山論學紀》中曾發出過類似的質疑。他問艾儒略：「天主化成天地萬物，則造世者也。能造世，豈不能救世，而必躬為降生，何也？且其至尊無二，為天

65 金文兵曾注意及此，但僅一筆帶過，對本書或未親見，參見金文兵，《高一志與明末西學東傳研究》，頁 63。

66 如杭州「慎修堂第三刻」本，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 1 冊，頁 117-306。

67 Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue Japonica-Sinica I-IV*, 104.

68《天學集解》是未完稿，杜鼎克認為《天學集解》所收文章最晚者為 1711 或 1712 年，參見 Adrian Dudink, "The Rediscovery of a Seventeenth-century Collection of Chinese Christian Texts: The Manuscript *Tianxue Jijie*," 16.又據肖清和考證，劉凝約卒於 1710 年，參見肖清和，〈清初儒家基督徒劉凝生平事蹟與人際網路考〉，頁 45-46。故基本可將 1710 年前後視為《天學集解》成書下限。

地萬有之主，若復降為人，豈不甚褻？此於理似有不可。自開闢以來，我中土未之前聞。書契肇興，傳載迄無可考，安知果曾降生也？」[69]可見從天啟四年撰寫〈西學十誡初解序〉，至天啟七年逝世前夕的「三山論學」，葉向高對天主降生的疑問一直存在。所以《蒼霞餘草》本，當更接近葉向高原意，篡改葉序的只可能是內閣文庫本和《天學集解》本。

葉向高給天主教作序、作詩等，在教內外影響頗大。如福建人陳儀在〈性學犄述序〉中提到：「余鄉中先達復有延之入閩者，而葉相國、翁宗伯、陳司徒諸老皆喜其學之有合於聖賢，為序其著述諸書。」[70]許之漸在《天學傳概》序中，亦徵引葉詩為天主教張本：「惟向者福清葉相國贈西賢詩有云『言慕中華風，深契吾儒理』，又云『拘儒徒管窺，達觀自一視』，誠化其同異之見。」[71]又如清宗室蘇努(1648-1725)之子、天主教徒蘇爾金在《聖教真實利益》的自序中稱：「那一時的名公卿相，如大學士葉向高、大宗伯馮琦、僉憲馮應京、都諫曹于汴等類的人，彼此質證辨明。」[72]再如雍正十年(1732)北京教會曾將《三山論學紀》贈予朝鮮燕行使臣。[73]這種影響力，乃是教內人士屢次移植與篡改葉序的動力所在。

69 艾儒略著，周岩點校，《三山論學紀》，頁 1648。

70 陳儀，〈性學犄述序〉，收入艾儒略，《性學犄述》，頁 6a-6b。陳儀，字用吉，福建閩縣人。萬曆三十八年(1610)進士，官至雲南布政使。

71 許之漸，〈序〉，收入李祖白，《天學傳概》，頁 4b-5a。

72 蘇爾金，《聖教真實利益》，〈序〉，頁 1b。關於蘇努諸子與天主教，參見陳垣，〈雍乾間奉天主教之宗室〉，頁 517-541。

73「天主堂主胡費姓人，送《三山論學記》、《主制群徵》各一冊」。參見李宜顯，《壬子燕行雜識》，頁 507。贈書的「費姓人」為奧地利籍耶穌會士費隱(Ehrenbert Xaver Fridelli, 1673-1743)。

四、從文本篡改看葉向高與天主教的分歧

葉序之所以在不足百年間便遭遇了一輪移植、兩輪篡改，顯然是因為二者存在認識分歧，葉向高的某些表述不被教會人士所接受，而且這種不接受程度在與日俱增。這些被篡改的地方，正是葉向高與天主教的核心分歧所在。

第一，從「其學以敬天為主」到《天學集解》本的「其學以敬天地之主為主」：本句中「其學」乃指天主教，在中國人為天主教所作的序跋、題詞等中，認為天主教即吾儒敬天、畏天之學者比比皆是，如康熙帝曾賜給教堂「敬天」之匾。從自身的文化與思想資源出發，就近取譬進行「比附」，是人類慣常的思維模式。葉向高對天主教的理解也基本不外此，他在贈詩中稱艾儒略等「言慕中華風，深契吾儒理」，[74]在〈職方外紀序〉中也說「其言天主，則與吾儒畏天之說相類」，[75]試圖將天主教囊括在儒家範疇。而「其學以敬天地之主為主」則明顯是正統的教會人士的筆法，這一改動當與禮儀之爭有關。因為在反對者看來，「敬天」之「天」乃指「蒼茫之天」，是偶像崇拜。故福建宗教代牧(Vicario Apostolico)顏璀(Charles Maigrot, 1652-1730)在 1693 年所頒的 7 項與中國禮儀相關的指令中，明確禁止任何教堂懸掛含「敬天」二字的牌匾。[76]

推而廣之，葉序中言天主教「大率與吾儒同」，[77]《天學集解》

74 晉江天主堂輯，《閩中諸公贈詩》，頁 643。

75 葉向高，〈職方外紀序〉，收入艾儒略著，謝方校釋，《職方外紀校釋》，頁 13。

76 蘇爾(Donald F. St. Sure)、諾爾(Ray R. Noll)編，沈保義、顧衛民、朱靜譯，《中國禮儀之爭西文文獻一百篇(1645-1941)》，頁 16-17。

77 有類似表述者很多，如韓霖稱：「惟西儒之學與吾儒同」，參見韓霖，〈童

本改作「大率與吾儒合」；「此即吾孔氏畏天命、戒慎恐懼之正學」，《天學集解》本改作「此甚似吾儒昭事上帝、戒慎恐懼之正學」。從「同」到「合」，從「即」到「甚似」，從「天命」到「上帝」，都能看到教會人士去儒家化比附、用詞純潔化的努力。而內閣文庫本未改，則凸顯出教會內部對文字、書籍的控制愈來愈嚴，這與禮儀之爭愈演愈烈相呼應。

第二，從「士大夫多與之遊，然其深慕篤信，以為真得性命之學，足了生死大事者，不過數人」到《天學集解》本刪去「以為」二字：「以為」暗示著葉向高對信天主教能否「真得性命之學，足了生死大事」似抱有疑慮。實際上，在《三山論學紀》裡，葉向高也提出過類似的疑問，如他問：「或謂人之靈魂也，精氣耳。氣聚則生，氣散則死，安見身後復有賞罰耶？」「死則一具白骨，立見僵僕，形軀無所受，苦樂無所施；神雖不滅，安見朽腐歸土，又別有苦樂可受哉？」[78]進入暮年的葉向高，對死後世界頗為關注，但天主教對死後世界的解釋，卻不能讓他足夠信服、滿意。

第三，從「西人」到內閣文庫本、《天學集解》本之「西士」，從「東夷西夷」到《天學集解》本「東海西海」：都旨在去除傳統夷夏觀的痕跡，而「士」的定位也有利於提高傳教士的身分。

第四，從「佛氏以報應言」到內閣文庫本、《天學集解》本之「佛氏以利誘言」：「報應」指佛教因果報應，是一種客觀陳述；而「利誘」則認為佛教對教徒只是誘之以利，這已經是一種嚴厲的指控，反映了天主教與佛教之爭。

第五，《天學集解》本對「李伯時畫馬」比喻的刪去：實際上，

幼教育序〉，收入高一志，《童幼教育》，頁 239。

78 艾儒略著，周岩點校，《三山論學紀》，頁 1641-1642、1644。

「李伯時畫馬」的比喻，非常能代表葉向高對天主教信仰的真實看法。「李伯時畫馬」是禪宗經常用的一個話頭，北宋僧人惠洪(1071-1128)《冷齋夜話》載：

> 李伯時善畫馬，東坡第其筆，當不減韓幹。都城黃金易得，而伯時馬不可得。……師曰：「公業已習此，則日夕以思其情狀，求為神駿，繫念不忘，一日眼光落地，必入馬胎無疑，非惡道而何。」伯時大驚，不覺身去坐榻曰：「今當何以洗其過？」師曰：「但畫觀音菩薩。」自是畫此像妙天下。[79]

葉向高在此化用這個典故，認為：「如謂其渺茫無據，則余謂人之精神所注，即成境界。李伯時好畫馬，人謂其念念在馬，死將墮馬趣，豈有念念在天，其神不歸于天者？」「念念在天」所強調的更多是人的主觀意識作用，而對是否真有天主不置可否。這和孔子(551 - 479 B.C.)講「祭如在，祭神如神在」，[80]在邏輯上是相通的。這種模棱兩可的態度，對教會人士而言越來越難以接受，所以《天學集解》本才會徑直將其刪去。

第六，「惟謂天主降生其國」一節：從「近于語怪」，到內閣文庫本「創聞似異」，再到《天學集解》本「似出創聞」，經歷了由貶到褒、程度加深的過程；而「以山嶽、以列星」及「如堯、舜、孔子，非上帝所降生，安得有許大力量？夫既生于東，又安知其不生于西乎？」內閣文庫本、《天學集解》本均刪改掉了。對中國文人而言，經史是權威性的來源，經史中並無耶穌降生之記載，故把耶穌降生西國和堯、舜、孔子誕生中國作類比，將耶穌置入堯、舜、孔子的系列中，是一個很常見的思考方式。如反教者鐘始聲，即明末四大高僧之一的藕

79 惠洪，《冷齋夜話》，卷 8，〈李伯時畫馬〉，頁 65-66。此話頭，又見於普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，下冊，卷 17，〈南嶽下十三世上．太史黃庭堅居士〉，頁 1138-1139。

80 劉寶楠著，高流水點校，《論語正義》，上冊，卷 3，〈八佾〉，頁 98。

益智旭(1599-1655)，在《天學再徵》中，亦將耶穌和釋迦誕生作類比：

> 若謂釋迦為摩耶所生，不過是人；則天主為聖女所生，獨非人乎？若謂耶穌定是天主降生，則安知釋迦非天主降生乎？若謂佛氏經書荒偽，則汝書安知不荒偽乎？若謂汝書歷歷有據，則佛經不亦自謂歷歷有據乎？若謂佛出西域，此間無人見聞，便稱為謬；則汝出大西，此間尤無人見，不尤謬乎？[81]

在天主教看來，堯、舜、孔子、釋迦牟尼都是人，充其量是聖人，和「三位一體」、作為神的耶穌有本質不同，而在葉向高等看來，卻並無本質區別，甚至覺得這樣反而能拔高耶穌的地位。葉向高用「聖」去解讀「神」，用多元去解讀一元，對教會人士而言，這既違背了天主教一神論信仰，更淡化了耶穌降生的神學色彩。內閣文庫本、《天學集解》本加上「若所稱天主也者，則其降生救世似異，而實情又奚容疑乎」一類的話，直接將葉向高從質疑者變成了信仰者。

這一關鍵性分歧，龍華民在 1620 年代所作的〈論中國宗教的幾個問題〉中，早已注意到：「在給這本書所寫的序言中，葉閣老也提及了同樣的問題，即上界之王(或天主)在我們俗世化身成人。他論證道：上界之王曾多次在東方示現，比如化身為堯、舜、孔子及其他許多人，包括王者也包括平民。所以，他也同樣可以在歐洲現身——如神父所說，他曾化身為耶穌。它清楚地表明，對中國人而言，耶穌在西方，只不過像孔子或其他聖賢在中國一樣。」[82]並將其作為中國人是無神論者的證據。

除龍華民外，明末福建教徒、舉人張庚在其所著《天學解惑》中，也對葉向高這一比附進行了未指名道姓地批評：

> 則有惑者云：「果真天主在，吾亦拜之，吾亦祈之也。天主無形，

81 鐘始聲等，周岩點校，《辟邪集》，頁 1985。

82 Niccolò Longobardo, “A Short Answer Concerning the Controversies about XangTi, Tien Xin, and Ling Hoen and Other Chinese Names and Terms…,” 221.

> 今設為像貌，云是降生，則又安能信之？且又孰從而見之？」夫列星為說，維嶽為甫為申，[83]爾亦何從見？爾亦何為信？信以所傳聞耳。[84]

張庚試圖以子之矛、攻子之盾，認為葉序中聖賢降生「以山嶽、以列星」也是無從見之的傳聞之事。

龍華民、張庚等的反應，無不旁證了《蒼霞餘草》本更能反映葉向高原意，以及葉序在教會內部所引發的持續性爭議，[85]而且因為葉向高的巨大影響，故教會內部不得不對葉說進行回應，乃至對葉序屢加篡改。

正如上節所述，至葉向高逝世前夕的「三山論學」，他對天主降生等的懷疑並未改變。《三山論學紀》結尾稱：「相國曰：『天主之教，如日月中天，照人心目。第常人沉溺舊聞，學者競好新異，無怪乎歧路

83 《莊子．大宗師》：「傅說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。」參見郭慶藩著，王孝魚點校，《莊子集釋》，第 1 冊，卷 3 上，〈大宗師第六〉，頁 247。《詩經．大雅．蕩之什．崧高》：「維嶽降神，生甫及申。維申及甫，維周之翰。」參見方玉潤著，李先耕點校，《詩經原始》，下冊，卷 15，〈蕩之什〉，頁 551。「申」、「甫」指周宣王時的申伯和呂侯。蘇軾(1037-1101)合而用之以贊韓愈：「匹夫而為百世師，一言而為天下法。是皆有以參天地之化，關盛衰之運。其生也有自來，其逝也有所為。故申、呂自嶽降，傅說為列星，古今所傳，不可誣也。」參見蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，第 2 冊，卷 17，〈潮州韓文公廟碑〉，頁 508。葉向高所引當出自此。

84 張庚，《天學解惑》，頁 7b。

85 實際上，「天主降生」問題，時人在接受上普遍存在困難，如楊廷筠曾「意天主至尊無上，何為至此，戒勿復言，懼褻天主也。」參見丁志麟，《楊淇園先生超性事蹟》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第 1 冊，頁 2b；李嗣玄曾「于上主降生受難之事，不能無疑。」參見李嗣玄，《思及艾先生行跡》，頁 927；當神父「講及天主降生為人、受難受死、代贖世罪等情，公(徐啟元)意為天主至尊無上，何為至此，恐褻天主也。」參見陸丕誠，《奉天學徐啟元行實小記》，頁 5b。

而馳也。先生論如披重霧而睹青天，洞乎無疑矣。請示我《聖經》，以便佩服。』」[86]這中間當有傳教士或教徒的文字加工，這和《畸人十篇》第二篇，在利瑪竇和馮琦(1558-1603)對話的結尾，記馮琦稱「此論明於中國，萬疑解釋」，並謂馮琦「大有志於天主正道」，[87]是一個道理。

實際上，葉向高涉教文字被修改，此並非孤例。如通行的 1847 年澳門主教馬熱羅(Jerónimo José da Mata, 1804-1865)准印本《三山論學記》，[88]實則是一個不堪使用的刪改本。例如明末武林天主堂重梓本《三山論學紀》原文：

> 相國曰：「天地萬物，有一大靈明之主宰主之，吾中國經書屢言之矣。《詩》曰……《書》曰……明道亦曰……紫陽曰……今云天主始造天地萬物，此說吾未之前聞。……」[89]

馬熱羅准印本將其大段刪改作：

> 相國曰：「今云有一天主，始造天地萬物而主宰之，此說吾未之前聞。……」[90]

---

86 艾儒略著，周岩點校，《三山論學紀》，頁 1653-1654。

87 利瑪竇(Matteo Ricci)，《畸人十篇》，卷上，頁 8b-9a。明遺民李煥章〈郡三大臣傳〉之馮琦傳則稱：「西洋人利瑪竇闌入，士大夫多與之交，公謂他日必為國患，請驅之塞外。」李煥章，《織水齋集》，〈郡三大臣傳〉，頁 704。

88《三山論學紀》書名，馬熱羅準印本作《三山論學記》。馬熱羅准印本《三山論學記》在學界影響很大，據其影印與點校者有：吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編》，第 1 冊，頁 419-493；王美秀主編，《東傳福音》，第 3 冊，頁 71-90；艾儒略著，葉農點校，《艾儒略漢文著述全集》，頁 103-114；艾儒略著，黃振萍點校，《三山論學記》，頁 605-635。

89 艾儒略，《三山論學紀》，日本內閣文庫藏，請求番號 307-0099，頁 4b-5a；艾儒略著，周岩點校，《三山論學紀》，頁 1627。《三山論學紀》初版刻於福建，但至今未見，武林天主堂重梓本為目前存世的、最早的版本之一。關於《三山論學紀》的版本源流，參見艾儒略著，周岩點校，《三山論學紀》，頁 1609-1613；葉農，〈《三山論學紀》提要〉，頁 334-335。

90 艾儒略，《三山論學記》，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編》，

馬熱羅准印本不僅直接刪掉了葉向高引《詩經》、《尚書》及程顥(1032-1085)、朱熹(1130-1200)之說，以證古人敬天的大段文字，而且對葉向高的表述，進行了天主教化的修飾。

又如肖清和注意到，明末清初時期福建天主教徒李嗣玄在輯錄《西海艾先生語錄》時，從《三山論學紀》中選錄了 18 條(未選的有第 6、8、13、17、21 條)，除有所去取外，還對已選入的部分條目的文字作了改動。[91]例如《三山論學紀》原文：

> 相國曰：「造物主為人而生萬物，未嘗無益於人。人之受其害者，人自招之，於理甚合。然造物主用是物以討人罪可也，乃善人亦或受其害，何耶？吾儒直以為氣數所遭，若盡屬之天理，恐理窮而不可究詰矣。此疑不剖，恐無以解天下，而動其敬信也。」[92]

李嗣玄《西海艾先生語錄》改作：

> 相國曰：「造物主用惡物以討人罪，可也。然有善人亦或受其害，何耶？」[93]

將葉向高關於氣數的議論盡數刪去。這裡的「氣數」既泛指儒家氣數論，又暗有所指，葉向高作為曾任首輔之人，他面對天啟末年女真和紅夷入侵、魏閹專權等(詳後)，對時局和明朝氣數頗為憂慮，但氣數論顯然與天主教教理不合，而屬於異端學說，故在汰去之列。

第 1 冊，頁 4b。

91 肖清和，〈「天會」與「吾黨」——明末清初天主教徒群體之形成與交往研究(1580-1722)〉，頁 103。感謝上海大學歷史系肖清和副教授惠賜其博士論文。該博士論文 2015 年雖已由北京中華書局出版，但內容多有修訂，如此處所引在中華書局本中即被刪節掉了。

92 艾儒略，《三山論學紀》，日本內閣文庫藏，頁 10a-10b；艾儒略著，周岩點校，《三山論學紀》，頁 1632-1633。

93 李嗣玄，《西海艾先生語錄》，頁 273。

五、葉向高晚年的焦慮與多元信仰實踐

如果放寬視域，通觀葉向高晚年(主要是天啟年間)的焦慮與多元信仰實踐，則更能理解他為何親近傳教士及天主教在他心目中的位置。葉向高晚年對時局的憂慮主要有兩點，[94]而這在他與西人的交往、對話中均有所反映。

一是華夷問題。除東北女真局勢越發嚴峻，及葉向高對日本素抱有警惕外，與本文題旨關係最大的是紅夷即荷蘭人的入侵。天啟二年(1622)，荷蘭人先是進攻澳門，被葡萄牙人趕走，轉而佔據澎湖，築城防守，並不斷騷擾福建沿海。作為福建人、內閣首輔，葉向高對此高度關注，認為「紅夷蟠據，真閩省無窮之患」，[95]他給閩粵官員寫了大量官方和私人信箚，詢問相關事態進展並提出意見建議。天啟四年(1624)，經澎湖之戰，荷蘭人議和撤退，葉向高為之作〈中丞二太南公平紅夷碑〉，並將其置於晚年自編文集《蒼霞餘草》卷 1 之首。荷蘭人雖從澎湖撤退，卻以佔據臺灣為代價。荷蘭人在福建沿海的活動，使葉向高在艾儒略入閩之初曾對其「極為冷淡」，因為「福建巡撫(按：南居益)對西洋人深惡痛絕，向高恐招艾來閩一事，為魏忠賢所乘」，艾儒略「不得

94 曹學佺和葉向高在這兩點上是有共鳴的：紅夷問題，如曹學佺《湘西紀行》(1623)卷下所附《閩中通志雜論》中有一篇〈紅夷紀略〉，其中追敘到有人在北京向利瑪竇叩問荷蘭人之事及利瑪竇的回答等；閹黨問題，天啟六年(1626)冬在粵西任職的曹學佺，因給《野史紀略》作序而得罪魏璫，被羈 70 日，次年二月方得以返回福建家中，可謂死裡逃生，故他將自己的一部集子命名為《更生篇》(1627)。參見陳慶元，〈曹學佺生平及其著作考述〉，頁 72-80。

95 葉向高，《後綸扉尺牘》，卷 9，〈答南二太撫臺〉，頁 7a。

不退處鄉間一草屋中」。[96]對此本文第一節末已有詳論。

葉向高對涉西人的「夷務」問題，總體持實用主義的態度。對西洋大炮和澳門葡萄牙人，他在天啟二年給兩廣總督胡應臺的信中說：「放銃夷人，部議不用，生謂前既有旨，地方必已發遣，若中途阻歸，後來何以用人？……大銃已解至邊關，此夷人自是有用，況費臺下如許心力乎。紅夷犯粵，澳夷禦之，則澳夷于粵，亦有助矣。」[97]葉向高晚年與艾儒略等的交往，當不乏有增進對「西夷」瞭解、使其為我所用的現實考量。

二是閹黨和皇權問題。葉向高所歷仕的萬曆、泰昌、天啟三帝，均非賢君。天啟中後期魏忠賢專權，忠奸顛倒，當時葉向高作為首輔，對之無可奈何，故屢次上書致仕。他天啟四年致仕後，雖貌似在福廬「悠然林下」，實則充滿「孤憤」之情。在與艾儒略「三山論學」時，面對一個外國人，這種情緒得到了集中吐露，《三山論學紀》中相當大的一部分篇幅，都是葉向高在反覆質詢善惡問題。如他問艾儒略：「人稍亦為善者，天主尚譴其陰惡，則人共見其為惡者，當何如譴之？」、「第天主生人為善，人顧為惡。天主有權何不盡殲之，為世間保全善類。」[98]他甚至對皇帝本人也流露出失望之情，他問艾儒略：「人之善惡，賞罰既不可免，則天主生人，何不多善少惡？善或不可多得，何不薦生賢哲之君？君仁莫不仁，君義莫不義，而天下萬世治平，不亦休哉？」[99]話中看似沒有針對性，實則暗指當今皇帝並非一賢哲之君。如此直接，葉向高在自己的詩文集中，是不便言說的。

對於這些，艾儒略在《三山論學紀》中顯然並非葉向高知己，他

96 高龍鞏著，周士良譯，《江南傳教史》，第 1 冊，頁 277。
97 葉向高，《後綸扉尺牘》，卷 7，〈答胡泰六〉，頁 7b。
98 艾儒略著，周岩點校，《三山論學紀》，頁 1634、1638-1639。
99 艾儒略著，周岩點校，《三山論學紀》，頁 621。

不瞭解葉向高的題中之義。倒是給《三山論學紀》寫序的黃景昉(1596-1662)，表達了類似的焦慮。他說：「愚聞之艾思及先生曰：『我歐邏巴人國主之外，蓋有教化主焉，其職專以善誘人。國主傳子，教化主傳賢；國主為君，教化主為師。』若然，則二柄之難於兼合，即泰西氏亦慮之矣。」[100]明代皇權的登峰造極，以及儒家悠久的君師與傳賢思想，使不少中國士人在接觸到西方教皇制度時，表現出極大的興趣，這與歐洲啟蒙運動時期伏爾泰(Voltaire, 1694-1778)等人對中國文官制度的嚮往，認為「人類肯定想象不出一個比這更好的政府」頗為類似。[101]利瑪竇察覺到：「最使他們驚奇的是教宗的地位高於所有君主，而神聖教會的領袖不是世襲的，而是通過選舉產生的」。[102]與利瑪竇有交往的葛寅亮(1570-1646)，其在《孟子湖南講》中即直接用教皇制度來支援孟子等的傳賢思想：

> 楊初復問：「傳天下畢竟以傳子為正，若傳賢則人多覬覦，如燕子噲之事可鑒，終恐行不去的。」答曰：「如此，則堯舜之聖，其見反出禹下乎？世間總是相習而成，就不覺為異。……予往日於都中見利馬[瑪]竇，述其國主皆係傳賢，號為教化王，其人必不娶無子，而又不必居相位，但有德者授之，迄今不改，永永無爭。其教如不祀祖及殺食之說，雖大背謬，而國主相傳之法則甚善。世人見囿隙中，情量自想不及耳。蓋所傳之賢惟無子，則不萌啟釁之端；不居相位，則不成逼上之漸。法密防嚴，所以行之可久。

100 黃景昉，〈三山論學紀序〉，收入艾儒略著，周岩點校，《三山論學紀》，頁 1621。黃景昉，字太穉，號東厓，福建晉江人。天啟五年(1625)進士，官至文淵閣大學士。

101 伏爾泰(Voltaire)著，謝戊申等譯，《風俗論》，下冊，頁 509。

102 利瑪竇著，文錚譯，梅歐金校，《耶穌會與天主教進入中國史》，頁 268。

若再用舜禘堯之法，廟祀傳若父子，則人心必愈相安矣。」[103]

葛寅亮認為，教皇制一方面從事實上印證了傳賢是具備可操作性的，能夠做到人心相安；另一方面從制度上，其「無子」和「不居相位」，為傳賢提供了一套行之可久的操作辦法。作為「他山之石」，教皇制與儒家禪讓說、師道觀無形中找到了思想契合點，這或也是葉向高等儒家士人親近天主教的原因之一。

葉向高晚年的思想主體雖是儒家，但不妨礙他參與多元信仰實踐活動，天主教可視作其中之一，需強調的是，信仰實踐不等同於信仰。首先，佛教層面。萬曆末年至天啟年間，葉向高曾參與黃檗寺、石竹寺、香山寺、福廬寺等多座寺廟的修葺、重建和新建。葉向高對佛教持一種不排斥的態度，在他看來，修建佛寺不應「以異教為嫌」，它是一種「量力佈施」的長者行為，還可以「粧點山水」。[104]

其次，民間信仰層面。龍王、城隍、媽祖、何仙姑等，葉向高來

103 葛寅亮，《四書湖南講．孟子湖南講》，卷 2，頁 50a-50b。葛寅亮，字水鑒，號屺瞻，浙江錢塘人。萬曆二十九年(1601)進士，著有《四書湖南講》、《金陵梵剎志》等。《四書湖南講．中庸湖南講》還載：「袁蔚先問：『天是上帝，則今世奉天主之說，似當信從矣。』答曰：『尊事上帝，原屢見于六經，何待彼來闡發？且上帝最重忠孝及好生，彼謂祖宗不必祀，禽獸應殺食，敢于誣罔，是豈能知天道者？』」參見葛寅亮，《四書湖南講．中庸湖南講》，頁 13b。葛寅亮《四書湖南講》中非常強調上帝，或是受天主教影響。葛寅亮與天主教傳播關係密切，如魏裔介(1616-1686)給湯若望(Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666)所上壽文稱：「古聖賢凜凜於事天之學者如此，而後之儒者乃以隔膜之見，妄為注釋，如所謂天為理也，含糊不明。儒者如葛屺瞻諸人，固已辨其非。」參見闕名，《贈言》，頁 6a。足見其說之影響。又如清代著名天主教徒張星曜，其父張傳岩「少聽講於楊漪園先生所，既而從葛屺瞻先生游，先生遂聘為西席，居葛所三十餘年」。參見方豪，《中國天主教史人物傳》，頁 299。此外，曾領洗入教的金聲也出自葛寅亮門下。不過，葛寅亮本人，對佛教頗為熱衷。

104 葉向高，《蒼霞續草》，卷 5，〈修香山寺募緣序〉，頁 48b-49a。

者不拒。他說：「余常謂天地間無時無處而無鬼神，即其淺者，如扶乩、請紫姑、演神戲之類，皆有物憑之，非盡幻妄。故曰：『不見不聞，體物不可遺。』」[105]葉向高晚年在自編年譜《蘧編》時，對自己的一生，更是描繪了各種諸路神靈相助的神秘傳說，借此美化、神化自己和自己的先輩。

因而，正如他在晚明黨爭中主張「蕩平之道」，[106]作為一個思想相對雜糅的折衷式政治家，葉向高對各種思想都持一種比較寬容的心態，對天主教也不例外。如他於贈詩中所言「拘儒徒管窺，達觀自一視」，[107]「一視」表示他沒有分別心。我們不能因為他邀艾儒略入閩、「三山論學」及其孫輩們的所謂「入教」，而對他與天主教的投契程度作過分高估。

六、對葉向高之孫葉益蕃、葉益蓀受洗說的質疑

葉向高育有六子，除葉成學(1578-1615)外均早夭，葉成學本人也英年早逝。[108]葉成學膝下有益蕃(君錫)、益苞(君節)、益蓀(君馨)三子，其中益蕃、益蓀幾乎被公認為教徒，這裡有必要進行辨析。綜合各家，葉益蕃、葉益蓀被視作教徒的證據，主要有四條。

一是葉益蕃曾捐建福堂。蕭若瑟即據此指出葉益蕃「奉教尤虔」，[109]蕭說對後來學者影響甚大。捐建福堂在李嗣玄所撰艾儒略傳記

105 葉向高，《蒼霞餘草》，卷 2，〈陳孝子祠記〉，頁 36a。

106「若今日，則彼此各有君子，各有小人，但當用其君子而去其小人，勿問其為何黨，乃為蕩平之道。若必欲偏護求勝，務取快心，吾恐其禍之與國家相終始也。」參見葉向高，《蘧編》，卷 9，頁 15b。

107 晉江天主堂輯，《閩中諸公贈詩》，頁 643。

108 葉向高，《蒼霞續草》，卷 13，〈亡兒成學壙志〉，頁 57a-59b。

109 蕭若瑟稱葉向高：「家人多奉教者，其長孫奉教尤虔，曾捐鉅款，助艾公

中有記載，但不同版本記載略有差異。耶穌會羅馬檔案館(Archivum Romanum Societatis Iesu)藏《西海艾先生行略》稱：「玄於丙寅(天啟六年，1626)夏晤先生于福堂……此堂先為葉相國長孫君錫暨諸教友所創建。」[110]徐家匯藏書樓藏《思及艾先生行蹟》則作「葉相國長孫高州君」，法國國家圖書館(Bibliothèque nationale de France)所藏的 3 個版本與徐家匯本同。[111]葉益蕃或曾在廣東高州府任職，故又稱「高州君」。[112]不管怎樣，捐資修堂如同地方士人捐資修建寺廟、道觀，[113]是不足以斷定其入教與否的。

二是葉益蕃曾參校艾儒略口述、瞿式穀筆受的《幾何要法》，[114]又和張賡一同參校了福建刻本的《三山論學紀》。[115]但參校書籍和捐資修堂一樣，最多只能證明葉益蕃親教，不足以證其信教，因為當時參校西書卻不信教者非常多，如官至內閣大學士的蔣德璟(1593-1646)，他曾參與

在福州建大堂一座。」參見蕭若瑟，《天主教傳行中國考》，頁 200。

110 李九功、沈從先具稿，李嗣玄筆述，《西海艾先生行略》，頁 253、256。

111 徐家匯本，參見李嗣玄，《思及艾先生行蹟》，頁 930。法國國家圖書館本，參見李嗣玄，《思及艾先生行蹟》，法國國家圖書館藏，編號 Chinois 1016；李嗣玄撰、翁震書，《泰西思及艾先生行述》，法國國家圖書館藏，編號 Chinois 1017；李嗣玄，《西海艾先生行略》，法國國家圖書館藏，編號 Chinois 1018。

112 筆者在方志等中未找到相關記載，不過其弟葉益蓀曾任臨近高州的廉州知府。參見饒安鼎等纂修，《(乾隆)福清縣志》，卷 14，〈循良〉，頁 25b。

113 可參考卜正民(Timothy James Brook)對晚明地方士紳向佛教寺院捐贈的研究，見卜正民著，張華譯，《為權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》。

114 艾儒略口述、瞿式穀筆受，《幾何要法》，法國國家圖書館藏，編號 Chinois 4869；葉農整理，《艾儒略漢文著述全集》，頁 415-453。兩個版本署名略有差異，後者多出了「吳淞陳于階、陸安鄭洪猷、山陰陳應登仝較梓」。《幾何要法》鄭洪猷序作於崇禎四年(1631)，但葉益蕃參校該書的時間當早於此。

115 艾儒略，《三山論學紀》，日本內閣文庫藏，其參校者為杭州范中、錢塘舒芳懋，無張庚、葉益蕃。

校閱艾儒略《西方答問》，但他也曾給反教文獻《破邪集》作序。[116]

三是葉益蕃曾作有〈三山仁會小引〉。該文目前僅存於劉凝《天學集解》，文中稱「先文忠公」，故應作於天啟七年(1627)八月葉向高去世後。文中提到「造物主化生萬有」、「上主閔下之心」、「天主生人」、「上主愛人無已之心」，[117]確實頗像出自教徒之口，這應該是四條證據中最具說服力的一條。但一方面這些話，可能是轉述；另一方面，如前文所分析的葉向高〈西學十誡初解序〉，劉凝《天學集解》還存在改文的問題，這都是需要考慮的。

關於此點的反證，是崇禎二年(1629)秋葉益蕃曾任檀越代表，與福清黃檗山僧俗共邀密雲圓悟(1566-1642)前來住持，[118]他在請啟中稱：「蕃等素仰玄風，遙沾法雨。」[119]從「檀越」身分和「素仰」等用語看，葉益蕃涉佛程度是很深的。葉益蕃之弟葉益蓀和葉益蕃之子葉進晟、葉進昱也與黃檗寺頗有淵源。[120]即是說葉益蕃如果是崇禎二年前受洗的，那麼他此時或已背教；如果是受楊廷筠、艾儒略等影響於崇禎二年後受洗的，那麼他次年便逝世於杭州(詳後)，而且其子也未繼承天主教信仰。還有種可能，即他並未入教。

四是主張葉益蕃、葉益蓀在艾儒略 1649 年去世前夕受洗，如學者

116 蔣德璟，〈破邪集序〉，收入徐昌治訂，夏瑰琦點校，《聖朝破邪集》，卷 3，頁 139-142。

117 葉益蕃，〈三山仁會小引〉，收入劉凝，《天學集解》，卷 7，頁 6a-7a。

118 密雲圓悟和他的弟子費隱通容(1593-1661)，是 1630 年代反天主教的中心人物。

119 葉益蕃，〈請密雲禪師住黃檗〉，收入釋隱元編，釋性幽增訂，《黃檗山寺志》，卷 6，頁 24b。沈定平曾提及了葉益蕃和密雲圓悟的關係，但未引及這封啟，參見沈定平，《明清之際中西文化交流史—— 明季——趨同與辨異》，頁 391。

120 參見林觀潮，《臨濟宗黃檗派與日本黃檗宗》，頁 80-81。

潘鳳娟、湯開建等。湯開建進一步推測「葉益蕃的入教應該在 1647-1648 年間」。[121]這實際是沿自馮承鈞(1887-1946)譯本的《在華耶穌會士列傳及書目》之誤，馮譯本稱艾儒略：

> 未死之前，曾使興化之名士某及閣老葉向高之二孫入教……向高孫有子得疾，醫治不愈，儒略為之誦彌撒畢，持天主聖像入病者室，其疾遂愈。此子之母感此靈驗，乃盡毀偶像而受洗禮。此子後來以慈善見稱於時……。[122]

梅乘騏、梅乘駿譯本「孫」均作「侄」。[123]經查，費賴之法文原文為「neveux」，[124]即「侄」。馮譯本之所以出現這樣的失誤，當是葉益蕃受洗說干擾了馮先生的判斷。

對晚年入教說，更致命的反證是葉益蕃的生卒年，葉益蕃生於萬曆二十三年(1595)，[125]曾異撰(1591-1644)在作於崇禎五年(1632)的〈追挽葉文忠先生(有敘)〉中稱：「庚午(崇禎三年，1630)春，公孫君錫氏相訪，以先生葬錄見遺。……今君錫沒于武林，又三年矣。」[126]故葉益蕃崇禎三年(1630)已逝於杭州，不可能在艾儒略去世前夕受洗。而葉益蓀生於萬

121 湯開建，〈敬天愛人——天儒混雜的晚明仁會〉，頁 248。潘鳳娟之說，參見潘鳳娟，《西來孔子艾儒略》，頁 53。

122 費賴之著，馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》，頁 137。

123 費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯，《明清間在華耶穌會士列傳(1552-1773)》，頁 152。湯開建注意到了這一差異，但卻未去核實法文原文，而選擇了相信馮譯本。參見湯開建，〈敬天愛人〉，頁 248，腳註 99。

124 Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, 131.

125 葉向高，《蘧編》，卷 1，頁 11a。

126 曾異撰，《紡授堂集》，詩部，卷 8，〈追挽葉文忠先生(有敘)〉，頁 22b。曾異撰，字弗人，福建晉江人。他曾閱讀過艾儒略《職方外紀》，但認為其內容過於簡略，「每國略志數行，酒肉賬簿中之稍有條目者耳」。參見曾異撰，《紡授堂集》，文集，卷 5，〈復潘昭度師書〉，頁 8a。

曆二十七年(1599)，[127]《福清縣志》稱其「以病卒，年四十七」，[128]以虛歲算，其卒年約在順治二年(1645)，和湯開建的推測也有距離。

此外，在記述了大量福建教徒的《口鐸日抄》等文本中，未出現葉向高孫輩、曾孫輩身影，如果他們是較活躍的教徒，以其身分、地位，絲毫不提及也是頗為奇怪的。

綜上，在沒有葉益蕃、葉益蓀受洗之確證前，我更傾向於將二人定位為親教者。葉向高家族裡確實有人受洗，但正如本節第三點所考證的，受洗者是葉向高侄子、侄孫等旁系親屬，而且入教的機緣是神蹟事件，導入者是婦女，這在底層教徒中較為常見，而非文人中更為流行的閱讀科學或教義類書籍的方式。

實際上，葉益蕃、葉益蓀究竟是不是教徒或許重要，然而更有趣的是，可從中看到他們如何被「判定」為教徒的過程。官員子孫的信教問題，是一個文化現象。譬如同樣曾任內閣首輔的韓鑌(1564-1644)、劉宇亮(?-1642)，前者曾邀高一志至其家鄉山西傳教，後者曾邀利類思(Louis Buglio, 1606-1682)至其家鄉四川傳教，二人子孫的信仰問題，亦迷霧重重。[129]

七、餘論——漢文天主教文獻的層累形成問題

目前關注底層文人或信徒是明清天主教史、中西交流史研究的新趨勢，但精英文人或信徒的研究卻並非已題無剩義。通過上述分析，

127 葉向高，《蘧編》，卷 1，頁 13b。

128 饒安鼎等纂修，《(乾隆)福清縣志》，卷 14，〈循良〉，頁 25b。

129 高龍鞏稱，韓鑌一子曾由高一志付洗，洗名伯多祿，參見高龍鞏著，周士良譯，《江南傳教史》，第 1 冊，頁 270、337。而黃一農認為信教的可能是韓鑌的從兄弟和從子，參見黃一農，《兩頭蛇》，頁 111-112。

不難發現，即使像葉向高之類的位高權重者，一方面還有大量塵封的史料有待發掘；另一方面，即使所謂「常見史料」，也需要進行深入辨析。即是說必須充分利用中西文獻、教內教外文獻、教內不同版本文獻進行互證。

尤其是教內文獻，可以借用顧頡剛「古史層累說」之研究視角：「古史是層累地造成的，發生的次序和排列的系統恰是一個反背。」[130]由於古籍在歷史上的屢次切割、整理、篡改、偽造等，不同時代對古史的認識是不同的，而且越往後古史越編越長、越複雜，人物的特徵被疊加，愈來愈神化。面對教內文獻時，我們也應該有同樣的方法論的自覺，因為不少教內文獻也存在篡改、疊加的層累形成過程，所以我們需要以一種開放的、流變的眼光去審視這類文本。

以〈西學十誡初解序〉為例，我們研究的第一步乃「去偽求真」，即找到最接近葉向高原意的版本，藉此探究他的真實看法。因為不僅教內、教外版本可能內容有別，即使教內版本，也有版本先後、優劣之不同。如果不先釐清版本，而據一個後出的改本，來研究前人思想，無異於南轅北轍。[131]

但我們決不能止步於此，對晚出本、對所謂「劣本」不屑一顧，因為文獻的層累是一個充滿思想激蕩的過程，它大大拓展了文本的外延與闡釋空間。以葉序為例，若在「求真」的基礎上更進一步追蹤內閣文庫本、《天學集解》本對該序的移植和篡改，則從中可更直觀地看出葉向高與教會人士在觀念層面的核心分歧，在不同時代，其表現、程度等又有所不同。裡面包含豐富的中西思想的互動

130 顧頡剛，〈《古史辨》第一冊自序〉，頁 64。

131 此類例子很多，如方豪對《天主實義》文字篡改的分析，參見方豪，〈《天主實義》之改竄〉，頁 1593-1603；陳拓對鄭以偉〈七克序〉文字篡改的分析，參見陳拓，〈求其友聲〉，頁 84-85。

與歷史變遷的信息，亦可窺見人物形象如何被各種勢力所塑造。

最後需強調的是，本文並不欲糾纏於某人信教、親教或反教，因為這將問題標籤化、簡單化。除了那些義無反顧的信教或反教者，在我看來，明末清初時期大部分中國文人，他們對天主教、西學的態度是非常曖昧而多面的，本文所欲呈現的即是這種文化交流中的複雜面向。

(本文於 2018 年 4 月 18 日收稿，2018 年 7 月 26 日通過刊登。本期原訂 2018 年 6 月出刊，因故延至 2018 年 9 月出刊。)

*本文是在筆者碩士論文〈求其友聲——明末清初漢文天主教文獻序跋中的中西互動〉(2016)第二章的基礎上修訂而成，感謝董少新師的辛勤指導。此外，鐘鳴旦、鄒振環師和王萌筱、王皓、丁銳中博士等，以及兩位匿名審稿人，均為本文寫作提供過幫助或意見，特此致謝！

徵引書目

一、傳統文獻

丁志麟，《楊淇園先生超性事蹟》，收入鐘鳴旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)、黃一農、祝平一等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第 1 冊，臺北：輔仁大學神學院，1996。

丁志麟，《楊淇園先生超性事蹟》，刻本，法國國家圖書館藏，編號 Chinois 1097、7097。

丁志麟筆受、陳克寬參閱，《楊淇園先生事蹟》，抄本，法國國家圖書館(Bibliothèque nationale de France)藏，編號 Chinois 1016。

方玉潤著，李先耕點校，《詩經原始》，北京：中華書局，1986。

王美秀主編，《東傳福音》，第 3 冊，合肥：黃山書社，2005，頁 71-90。

王豐肅(Alfonso Vagnone)，《天學十誡解略》，欽一堂繡版，日本國立公文書館・內閣文庫藏，請求番號 311-0095。

王豐肅，《教要解略》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 1 冊，臺北：利氏學社，2002，據杭州慎修堂第三刻本影印。

伏爾泰(Voltaire)著，謝戊申等譯，《風俗論》，北京：商務印書館，2011。

朱彝尊，《曝書亭集》，收入王利民等校點，《曝書亭全集》，長春：吉林文史出版社，2009。

艾儒略(Giulio Aleni)，《三山論學紀》，明末武林天主堂重梓本，日本國立公文書館・內閣文庫藏，請求番號 307-0099。

艾儒略，《三山論學記》，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編》，第 1 冊，臺北：學生書局，1966，據 1847 年澳門主教馬熱羅準印本影印。

艾儒略，《大西西泰利先生行蹟》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 12 冊，臺北：利氏學社，2002，據抄本影印。

艾儒略，《性學犄述》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 6 冊，臺北：利氏學社，2002，據隆武二年[1646]敕建閩中天主堂刻本影印。

艾儒略口述，瞿式穀筆受，《幾何要法》，收入葉農整理，《艾儒略漢文著述全集》，桂林：廣西師範大學出版社，2011，據崇禎四年[1631]序刊本影印。

艾儒略口述，瞿式穀筆受，《幾何要法》，刻本，法國國家圖書館藏，編號 Chinois 4869。

艾儒略著，周岩點校，《三山論學紀》，收入周岩編校，《明末清初天主教史文獻新編》，下冊，北京：國家圖書館出版社，2013，據明末武林天主堂重梓本點校。

艾儒略著，黃振萍點校，《三山論學記》，收入周振鶴主編，《明清之際西方傳教士漢籍叢刊》，第 1 輯，第 3 冊，南京：鳳凰出版社，2013，頁 605-635。

艾儒略著，葉農點校，《艾儒略漢文著述全集》，澳門：澳門文化藝術學會，2012，頁 103-114。

艾儒略著，謝方校釋，《職方外紀校釋》，北京：中華書局，1996。

利瑪竇(Matteo Ricci)，《畸人十篇》，收入李之藻編，《天學初函》，第 1 冊，臺北：學生書局，1965，據金陵大學寄存羅馬藏本影印。

利瑪竇著，文錚譯，梅歐金校，《耶穌會與天主教進入中國史》，北京：商務印書館，2014。

李九功、沈從先具稿，李嗣玄筆述，《西海艾先生行略》，鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 12 冊，臺北：利氏學社，2002，據抄本影印。

李宜顯，《壬子燕行雜識》，收入林基中編，《燕行錄全集》，第 35 冊，首爾：東國大學校出版部，2001，據李宜顯《陶谷集》刻本影印。

李長春，《明熹宗七年都察院實錄》，收入《明實錄》，附錄 3，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962，據中央研究院歷史語言研究所藏抱經樓舊藏抄本影印。

李祖白，《天學傳概》，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編》，第 2 冊，臺北：學生書局，1966，據康熙三年[1664]序刊本影印。

李嗣玄，《西海艾先生行略》，抄本，法國國家圖書館藏，編號 Chinois 1018。

李嗣玄，《西海艾先生語錄》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 12 冊，臺北：利氏學社，2002，據抄本影印。

李嗣玄，《思及艾先生行蹟》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第 2 冊，臺北：輔仁大學神學院，1996，據匯堂石室藏抄本影印。

李嗣玄，《思及艾先生行蹟》，抄本，法國國家圖書館藏，編號 Chinois 1016。

李嗣玄撰，翁震書，《泰西思及艾先生行述》，抄本，法國國家圖書館藏，編號 Chinois 1017。

李煥章，《織水齋集》，收入《四庫全書存目叢書》，集部，第 208 冊，濟南：齊魯書社，1997，據江西省圖書館藏清乾隆間抄本影印。

李贄，《焚書》，北京：中華書局，1974。

金尼閣(Nicolas Trigault)，《西儒耳目資》，收入《四庫全書存目叢書》，經部，第 213 冊，濟南：齊魯書社，1997，據明天啟六年[1626]刻本影印。

紀曉嵐著，吳波等輯校，《閱微草堂筆記會校會注會評》，南京：鳳凰出版社，2012。

孫承澤，《天府廣記》，北京：北京古籍出版社，1982。

徐光啟，《徐氏庖言》，收入李天綱、鄧志峰點校，《徐氏庖言(外四種)》，上海：上海古籍出版社，2011。

徐光啟著，李天綱編，《徐光啟詩文集》，上海：上海古籍出版社，2011。

徐昌治訂，夏瑰琦點校，《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996。

晉江天主堂輯，《閩中諸公贈詩》，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻》，臺北：學生書局，1965，據抄本影印。

高一志(Alfonso Vagnone)，《童幼教育》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第 1 冊，臺北：輔仁大學神學院，1996，據抄本影印。

張廷玉等，《明史》，北京：中華書局，1974。

張庚，《天學解惑》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦(Nathalie Monnet)等編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，第 7 冊，據刻本影印。

曹學佺，《金陵初稿》，收入《曹學佺集》，南京：江蘇古籍出版社，2003，據福建師範大學圖書館藏《曹大理詩文集》明末刻本影印。

郭慶藩著，王孝魚點校，《莊子集釋》，北京：中華書局，1961。

陳子龍等輯，《明經世文編》，北京：中華書局，1962。

陳繼儒，《陳眉公先生全集》，明崇禎華亭陳氏家刊本。

陸丕誠，《奉天學徐啟元行實小記》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第 3 冊，臺北：輔仁大學神學院，1996，據匯堂石室藏抄本影印。

惠洪，《冷齋夜話》，收入陳新點校，《冷齋夜話・風月堂詩話・環溪詩話》，北京：中華書局，1988。

普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1984。

曾異撰，《紡授堂集》，收入《四庫禁毀書叢刊》，集部，第 163 冊，北京：北京出版社，1997，據明崇禎刻本影印。

焦竑，《澹園續集》，收入李劍雄點校，《澹園集》，下冊，北京：中華書局，1999。

馮從吾，《都門語錄》，收入劉學智、孫學功點校，《馮從吾集》，西安：西北大學出版社，2015。

溫體仁等，《明熹宗實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962，據國立北平圖書館紅格抄本微卷影印。

葉向高，《後綸扉尺牘》，收入《蒼霞草全集》，第 10 冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1994，據福建師範大學圖書館藏明天啟刻本影印。

葉向高，《蒼霞草》，收入《蒼霞草全集》，第 1-4 冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1994，據福建師範大學圖書館藏明天啟刻本影印。

葉向高，《蒼霞餘草》，收入《蒼霞草全集》，第 8-9 冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1994，據福建師範大學圖書館藏明天啟刻本影印。

葉向高，《蒼霞續草》，收入《蒼霞草全集》，第 5-7 冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1994，據福建師範大學圖書館藏明天啟刻本影印。

葉向高，《蘧編》，收入《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》，第 53-54 冊，北京：北京圖書館出版社，1999，據共讀樓寫本影印。

葉農，〈《三山論學紀》提要〉，收入張西平、馬西尼(Federico Masini)、任大援、裴佐寧(Ambrogio M. Piazzoni)主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第 1 輯，第 14 冊，鄭州：大象出版社，2014，頁 334-335。

葛寅亮，《四書湖南講》，收入《續修四庫全書》，經部，四書類，第 163 冊，上海：上海古籍出版社，1996，據明崇禎刻本影印。

董少新、劉耿，〈《1618 年耶穌會中國年信》譯注並序(上)〉，《國際漢學》，2017：4(北京，2017)，頁 133-146。

董少新、劉耿，〈《1618 年耶穌會中國年信》譯注並序(下)〉，《國際漢學》，2018：2(北京，2018)，頁 167-183。

董少新、劉耿譯，《1621 年耶穌會中國年信》，未刊稿，無頁碼。

董少新、劉耿譯，《1624 年耶穌會中國年信》，未刊稿，無頁碼。

劉耿、董少新，〈《1644 年耶穌會中國副省南部年信》譯註並序〉，《文化雜誌》，2017：100(澳門，2017)，頁 72-102。

劉凝編，《天學集解》，聖彼德堡俄羅斯國家圖書館藏，清抄本。

劉寶楠著，高流水點校，《論語正義》，北京：中華書局，1990。

霍華德・林斯特拉(M. Howard Rienstra)英譯，萬明譯，〈1583-1584 年在華耶穌會士的 8 封信〉，收入任繼愈主編，《國際漢學》，第 2 輯，鄭州：大象出版社，1998，

頁 267-268。

戴熺等纂修，《(萬曆)瓊州府志》，收入《日本藏中國罕見地方志叢刊》，北京：書目文獻出版社，1990，據明萬曆刻本影印。

闕名，《贈言》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第 2 冊，臺北：輔仁大學神學院，1996，據清抄本影印。

譚元春著，陳杏珍點校，《譚元春集》，上海：上海古籍出版社，1998。

龐迪我(Diego de Pantoja)，《七克》，收入李之藻編，《天學初函》，第 2 冊，臺北：學生書局，1965，據金陵大學寄存羅馬藏本影印。

蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986。

蘇爾(Donald F. St. Sure)、諾爾(Ray R. Noll)編，沈保義、顧衛民、朱靜譯，《中國禮儀之爭西文文獻一百篇(1645-1941)》，上海：上海古籍出版社，2001。

蘇爾金，《聖教真實利益》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，第 11 冊，臺北：利氏學社，2009，據清抄本影印。

釋隱元編，釋性幽增訂，《黃檗山寺志》，收入白化文、張智主編，《中國佛寺志叢刊》，第 102 冊，揚州：廣陵書社，2011，據民國十一年[1922]年鉛印本影印。

鐘始聲等著，周岩點校，《辟邪集》，收入周岩編校，《明末清初天主教史文獻新編》，下冊，北京：國家圖書館出版社，2013。

饒安鼎等纂修，《(乾隆)福清縣志》，收入《中國地方志集成——福建府縣志輯》，第 20 冊，上海：上海書店出版社，2000，據清光緒重刻本影印。

顧秉謙等，《明神宗實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962，據國立北平圖書館紅格抄本微卷影印。

James, Gregory, ed. *Through Spanish Eyes: Five Accounts of a Missionary Experience in Sixteenth-century China*. Translated by Gregory James and David Morgan. Hong Kong: Language Centre, Hong Kong University of Science & Technology, 2003.

Longobardo, Niccolò. “A Short Answer Concerning the Controversies about XangTi, Tien Xin, and Ling Hoen and Other Chinese Names and Terms….” In *A Collection of Voyages and Travels*, vol. I, book V, 165-202, London: 1704.

二、近人論著

卜正民(Timothy James Brook)著，張華譯，《為權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會

的形成》，南京：江蘇人民出版社，2005。

卜恩禮(Heinrich Busch)著，江日新譯，〈東林書院及其政治和哲學的意義〉，收入魏思齊(Zbigniew Wesołowski)編，《《華裔學志》中譯論文精選——文化交流和中國基督宗教史研究》，臺北：輔仁大學出版社，2009，頁 159-278。

方豪，〈《天主實義》之改竄〉，收入方豪，《方豪六十自定稿》，下冊，臺北：學生書局，1969，頁 1593-1603。

方豪，《中西交通史》，上海：上海人民出版社，2008。

方豪，《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007。

汪惠娟，〈艾儒略《三山論學紀》與儒學的對話〉，《哲學與文化》，38：6(臺北，2011)，頁 77-94。

沈定平，《明清之際中西文化交流史——明季——趨同與辨異》，北京：商務印書館，2012。

肖清和，〈「天會」與「吾黨」——明末清初天主教徒群體之形成與交往研究(1580-1722)〉，北京：北京大學哲學系博士論文，2009。

肖清和，〈清初儒家基督徒劉凝生平事蹟與人際網路考〉，《中國典籍與文化》，2012：4(北京，2012)，頁 42-54。

林金水，〈艾儒略與葉向高三山論學及其時地考〉，《宗教學研究》，2015：1(北京，2015)，頁 193-198、223。

林金水，〈葉向高致仕與艾儒略入閩之研究〉，《福建師範大學學報(哲學社會科學版)》，2015：2(福州，2015)，頁 115-124。

林觀潮，《臨濟宗黃檗派與日本黃檗宗》，北京：中國財富出版社，2013。

金文兵，《高一志與明末西學東傳研究》，廈門：廈門大學出版社，2015。

柯毅霖(Gianni Criveller)著，王志成等譯，《晚明基督論》，成都：四川人民出版社，1999。

馬琳，〈《三山論學記》中關於「天主」觀念的文化對話〉，《世界宗教研究》，1997：4(北京，1997)，頁 28-36。

高龍鞏(Aug. M. Colombel)著，周士良譯，《江南傳教史》，第 1 冊，臺北：輔仁大學出版社，2009。

崔來廷，〈試析晚明政治家葉向高與商人的關係〉，《河南師範大學學報(哲學社會科學版)》，2006：5(新鄉，2006)，頁 176-179。

張先清，〈傳教士、海難與跨文化接觸——1583 年海南島飄風事件分析〉，《小歷史——

明清之際的中西文化相遇》，北京：商務印書館，2015，頁 163-195。
張先清、牟軍，〈16、17 世紀的華南海商與天主教傳播〉，《學術月刊》，2014：11(上海，2014)，頁 154-160。
張侃，〈明末在澳閩商的生存形態與社會形象——以《盟水齋存牘》為中心〉，《澳門歷史研究》，2014：13(澳門，2014)，頁 93-112。
張奉箴，〈西學凡與天學十誡解略〉，收入《神學論集》，11(臺北，1972)，頁 149-155。
陳拓，〈求其友聲——明末清初漢文天主教文獻序跋中的中西互動〉，上海：復旦大學文史研究院碩士論文，2016。
陳垣，〈雍乾間奉天主教之宗室〉，《陳垣全集》，第 2 冊，合肥：安徽大學出版社，2009。
陳慶元，〈曹學佺生平及其著作考述〉，《福州大學學報(哲學社會科學版)》，2016：2(福州，2016)，頁 72-80。
湯開建，〈敬天愛人——天儒混雜的晚明仁會〉，《明清天主教史論稿二編——聖教在中土》，上冊，澳門：澳門大學，2014。
費賴之著(Louis Pfister)，梅乘騏、梅乘駿譯，《明清間在華耶穌會士列傳(1552-1773)》，天主教上海教區光啟社，1997。
費賴之著，馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995。
黃一農，《兩頭蛇——明末清初的第一代天主教徒(修訂本)》，新竹：國立清華大學出版社，2007。
董少新，〈17 世紀來華耶穌會中國年報評介〉，《歷史檔案》，2014：4(北京，2014)，頁 128-132。
劉耿，〈利瑪竇墓園的前七年(1610-1616)〉，《北京行政學院學報》，2018：1(北京，2018)，頁 111-120。
潘鳳娟，《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》，天津：天津教育出版社，2013。
鄧洪波，《中國書院史》，上海：東方出版中心，2004。
蕭若瑟，《天主教傳行中國考》，上海：上海書店出版社，1989，據河北省獻縣天主堂 1931 年版影印。
鐘鳴旦著，香港聖神研究中心譯，《楊廷筠——明末天主教儒者》，北京：中國社會科學出版社，2002。
顧頡剛，〈《古史辨》第一冊自序〉，《古史辨自序》，上冊，北京：商務印書館，2011，頁 16-113。

Chan, Albert. *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue Japonica-Sinica I-IV*. New York: Armonk, 2002.

Dudink, Adrian. “The Rediscovery of a Seventeenth-century Collection of Chinese Christian Texts: The Manuscript *Tianxue Jijie*.” *Sino-Western Cultural Relation Journal* 15 (1993): 1-26.

Pina, Isabel Murta. *Jesuítas Chineses e Mestiços da Missão da China (1589-1689)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2011.

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, 173-206. Chicago: Loyola University Press, 1988.

Pfister, Louis. *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*. Chang-Hai: Orphelinat de T’ou-Sè-Wè, 1932.

Zürcher, Erik. “The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response.” In *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*. Edited by E.B. Vermeer, 432-434. Leiden: Brill, 1990.

Modifying the Texts and Reshaping the Image: The Relationship between Ye Xianggao and Christianity

Tuo Chen

Department of History, Fudan University

Current scholarship on Ye Xianggao (1559-1627), a prime minister in the late Ming, has focused on his inviting Father Giulio Aleni to Fujian Province in 1624 and the learned conversations between them in 1627. First, this article uses both Christian and non-Christian materials to illustrate the relationship between Ye Xianggao and missionaries. Yang Tingyun, Qiu Lianghou (Brother Pascoal Mendes) and Zhao Mingyang were three Chinese Catholics who played an important role to connect Ye Xianggao and missionaries. Second, Ye Xianggao once wrote a preface for Yang Tingyun's Chinese Christian book *Xixue shijie chujie* in 1624, but this preface was removed to another book and re-edited twice by the Church in less than 100 years. By analyzing these modifications, we can find the differences between Ye Xianggao and the Church on topics such as belief and the birth of Jesus, and see how the image of Ye Xianggao changed over time. Third, this article shows that during Ye Xianggao's later years, he was anxious about the Yidi (including Dutch and Jurchen) who were invading Ming territories and the eunuchs who were ruling the government at that time. In addition to Confucianism and Christianity, Ye Xianggao had a great interest in Buddhism and folk cults as well. These are part of the social and cultural reasons why he became close to missionaries. At the same time, his grandsons Ye Yifan and Ye Yisun, who were regarded as Catholics for a long time, were most probably not Catholics. Above all, when we use Chinese Christian texts, we should be aware that they were "piled up" and layered, and determine whether different versions exist. It is also important to analyze when, who, how, and why these texts were modified—Sino-Western cultural interactions explain many of the modifications.

Keywords: Ye Xianggao, Giulio Aleni, Yang Tingyun, *Xixue shijie chujie xu*, Chinese Christian texts