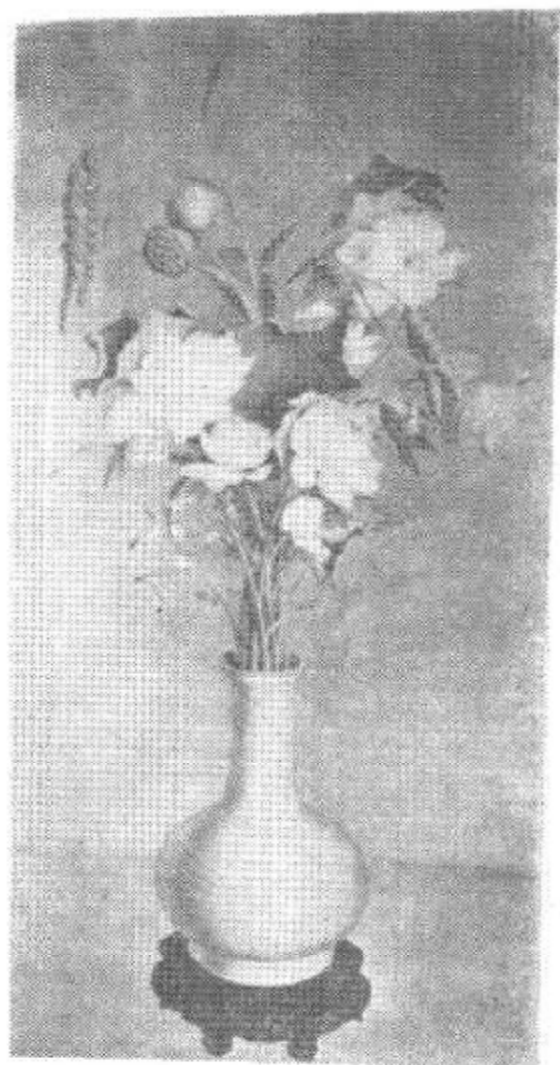




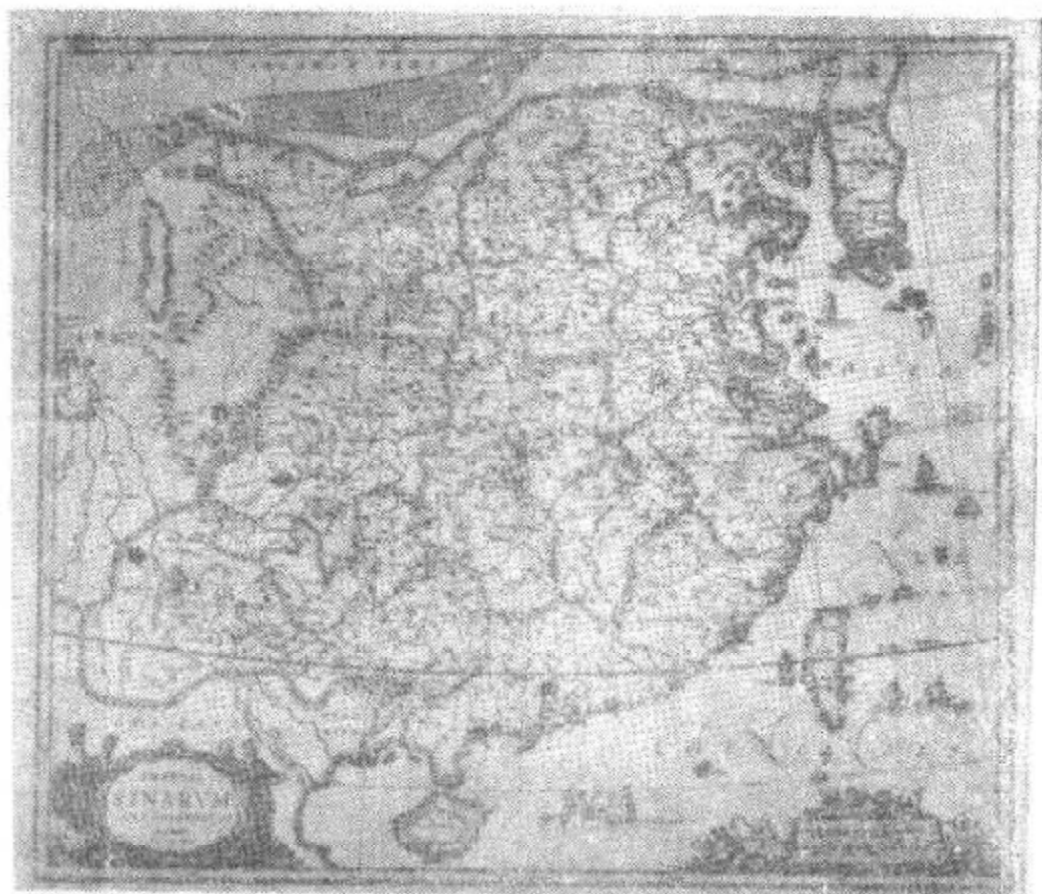
康熙像
(王致誠繪)



香妃戎裝像
(王致誠繪)



郎世宁绘《聚瑞图》



西方早期所绘中国地图

前 言

在改革开放的大背景下，中西文化交流史研究近几年又有了新的进展，研究队伍不断扩大，研究成果不断涌现。在这种形势的鼓舞下，我们编撰了这部书，意在提供一些可靠的资料，为中西文化交流史研究的深入开展，作一点微薄的贡献。

广义的中西文化交流，不但指中国与欧洲的文化交流，也包括中国与欧洲以外所有国家的文化交流。本书实际上却仅限于中国与欧洲的文化交流，因而可以认为是取中西文化交流的狭义而用之。就狭义的中西文化交流而言，17、18世纪是一个极为重要的历史时期，甚至可以说是世界近代史上第一个中西文化交流的高潮。在此之前虽然有过不少重大事件，诸如犹太人来华定居，景教东传，柏朗嘉宾、鲁布鲁克等欧洲教士奉命出使蒙古，马可·波罗的中国之行及其传之久远的《游记》等等。但是，就规模和影响而言，这些事件均远在17、18世纪的中西文化交流高潮以下。中国与欧洲的这次文化交流高潮，除去序幕和尾声，起自利玛窦抵华，止于钱德明去世，大体上延续了二百年。

任何历史事件都有其客观原因，17、18世纪的中西文化交流高潮也不例外。走出了中世纪的欧洲虽然踏上了发展资本主义的道路，但生产力仍处于较低的水平。同时期的中国，依然处在封建的自然经济主宰之下，仅有些许资本主义的萌芽。然而，有着数千年历史的农业和手工业却已发展到相当高的水平，商品经济也有一定程度的发展。从总体上看，明清之际中国的经济实力，领先于

欧洲诸国。正因为如此，欧洲一些强国尽管竭力向远东扩张，却几乎没有可供向中国输出的产品；而中国价廉物美的丝绸、瓷器等，却成为欧洲人竞相追逐的珍品。作为文化的载体，中国商品源源流向欧洲，在欧洲造成了经久不衰的“中国热”。引发了欧洲人对中国的热切向往和深入了解的强烈愿望。如果说，欧洲发洲资本主义的需要是造成 17、18 世纪中西文化交流高潮的主要原因，那么，应该承认，在这个高潮中扮演主要角色的是来华的欧洲传教士。可以毫不夸张地说，没有他们，便没有 17、18 世纪的中西文化交流高潮。一方面，他们将欧洲的各种信息和先进的科学技术带到中国，用他们的知识和技艺帮助中国人观察天文、绘制地图、铸造大炮，与中国学者合作编译欧洲的学术著作，传授欧洲的音乐、绘画知识等等；另一方面，他们把自己在中国的所见所闻，向欧洲人作详尽的报道，大大增进了欧洲人对中国的了解。他们还在熟练掌握汉语的基础上，刻苦钻研中国经典，努力探索中国文化的底蕴，除了将他们的研究成果源源不断地寄回欧洲外，还将一些中国经典译成欧洲文字，在欧洲出版，极大地方便了欧洲人对中国的了解和进一步的研究。

欧洲传教士东来，是在欧洲早期殖民国家努力向海外扩张的背景下发生的，派遣他们的国家和罗马教廷，都把他們当作建立和扩大自己势力范围的工具。但是，稍作分析便可发现，不同时期来华的传教士，既有所同又有所不同。最初来华的传教士基本上只有一个目的：在中国传播天主教，让尽可能多的中国人信奉天主教；文化交流对于他们来说，只是一种手段，而非目的。利玛窦之所以研究中国文化，传授西方学术，首先是为了结交中国文人和官员乃至皇帝，借以在中国不但站住脚跟，而且打入上层，进入宫廷，最终争取中国皇帝皈依天主教。因为，在他和他的同伴看来，一旦皇帝成为教徒，天主教在中国的传播便不会再受阻碍，他们的最高

奋斗目标——把中国变成天主教国家——便可实现。其次，利玛窦十分清楚天主教与中国固有文化之间的巨大差异，深感在中国人中间传播福音，规劝他们信奉天主教，绝非易事。他从切身经验中体会到，唯一有效的办法就是努力在天主教教义和儒教之间找到尽可能多的共同点或相似之处，以此来说服中国人，让他们相信天主教与中国固有的文化同根同源。利玛窦如此，其他传教士也大抵如此，包括在传播西方科学、服务中国宫廷等方面作出了重大贡献的汤若望、南怀仁等人。17世纪下半叶以后来到中国的法国耶稣会传教士，与他们的先行者略有不同。传教固然依旧是他们来华的主要目的和首要使命，然而他们同时也是明确地带着文化交流的任务来到中国的。对于他们来说，文化交流既是在中国传播天主教的手段，也是他们来华的目的之一。史实为我们这个说法提供了依据。在他们之前来到中国的传教士，都由教会派遣，而第一批来华的法国耶稣会士，则是奉法国国王路易十四之命，以“国王的数学家”身份来到中国的。法国选派这批学者传教士来华，固然有迎合康熙皇帝的意愿，从而有利于开展传教活动的考虑，但希望他们用自己的学识为文化交流作出贡献，却也是不可否认的原因。法国财政总监科尔贝在向这批传教士的领队洪若翰交待来华的任务时说：“希望你们珍惜这种机会，宣教之余，随时随地做些必要的考察和探索，使科学和艺术臻于完美。”当然，促使路易十四派遣这批耶稣会士来华的主要原因是与葡萄牙争夺远东势力范围有关，这一点既不能予以忽略，也不能因此而否认法国耶稣会士确实负有科学考察的使命。

无论是否将文化交流作为目的，17、18世纪来华的欧洲传教士，都程度不同地把文化交流当作“敲门砖”，借以赢得中国人的信任，进而向他们传播天主教。其中耶稣会士对于文化交流的自觉性最高，贡献也最大。耶稣会在欧洲教会中属保守派，但来华的

各国耶稣会士却比其他修会的传教士灵活和开明。他们继承利玛窦的传统，乐于也善于入乡随俗，对教义和教规采取比较务实的态度，不拘泥于细枝末节，尽量避免引起中国人尤其是皇帝的反感。他们从欧洲带来的科学知识和各种“奇器”，使他们备受重视和尊敬。更由于他们具有较高的文化素质，过“语言关”并不十分困难，他们中的多数人抵华数年后便对中国文化有了一些了解，少数人则不但达到了相当高的水平，而且还形成了某些具有西方人特点的见解。这就如虎添翼，极大地方便了他们与中国人的交往和为宫廷服务，并得以在文化交流中充分发挥作用。应该承认，耶稣会士在这个时期中对中西文化交流的贡献，大于其他修会的教士。正因为如此，在我们这部书中，耶稣会士占了很多篇幅。

在这次中西文化交流高潮中，如果说，西学随传教士来华而东渐，那么，教会各派之间关于中国礼仪之争则造成了人们始料不及的中国文化西渐的结果。

所谓礼仪，主要是指中国人敬孔和祭祖两件人事，而礼仪之争，则是指传教士们围绕着这两件事展开的争论。“礼仪之争”发端于17世纪初。利玛窦在世时，从有利于天主教在中国的传播着眼，认为中国人的敬孔祭祖纯系民俗，与宗教信仰无关，因而允许皈依天主教的教徒保留这种习俗，对于他们参加这类活动不加阻拦。利玛窦死后，意大利籍耶稣会士龙华民等人认为，敬孔祭祖的礼仪是迷信活动，力主严禁教徒参加。从此之后，传教士们便因在礼仪问题上的不同态度而分成两派。赞成利玛窦的看法并继承发扬他的做法的为一派，几乎是清一色的耶稣会士。反对者为另一派，包括方济各会、多明我会、巴黎外方传教会的传教士。个别耶稣会士倾向反对派的观点。礼仪之争的焦点集中在三个问题上：一，教徒可否敬孔？二，教徒可否祭祖？三，Deus译为中文应作“上帝”还是“天主”？这三个看似简单的问题，其实很复杂，实际上关系到对

待中国文化源根本态度。为了回答第一个问题，必须了解孔子其人其事其学说，以及他在中国历史上和现实生活中的地位和影响，这就涉及到中国的历史、哲学、政治等领域中的许多重大问题。为了回答第二个问题，至少需要了解中国人的宗教观、伦理道德观，尤其是以孝悌为本的宗法观念。为了回答第三个问题，必须对中国古代哲学思想有精深的研究，准确把握中国人对“天”的理解，这就涉及中国人究竟宗奉无神论、有神论还是自然神论等极为复杂的问题。

两派的争论起初局限于在华传教士的范围内。但因双方各不相让，并先后作书或派人到罗马向教廷报告，以求裁决。从1645年至1669年，三位教皇先后各下了一道圣谕，英诺森十世否定中国礼仪，亚历山大七世表示认可，克莱门特九世则对他的两位前任的都给予肯定。教廷既模棱两可，争论当然无从停息。为了争取国内的支持，传教士们纷纷撰写书信、报道、论述，并以欧洲文字翻译汉籍，向欧洲人介绍他们各自心目中的中国。由宗教问题引起的礼仪之争，于是不但远远越出了宗教范围，成为全面讨论中国的一场大论战，而且从中国扩展到了欧洲，引起了许多非教会人士的关注，从而为他们了解和研究中国，提供了难得的机会和丰富的资料。莱布尼茨、孟德斯鸠、伏尔泰等人对中国的研究，无不得益于礼仪之争。

应当指出，礼仪之争的背景实际上远比我们上面的简介复杂，它既反映了法国、葡萄牙和西班牙等国为争夺势力范围而势不两立的敌对情绪，也是天主教在华各修会互相争斗的结果。礼仪之争以耶稣会的彻底失败告终，天主教在华的传教事业一落千丈，中西文化交流也随之跌入低谷。

在充分肯定欧洲来华传教士的贡献的同时，我们不能不遗憾地指出，外国学者对于中国人在17、18世纪中西文化交流中的作

用，即使不是有意贬低，至少有所忽视；而我们自己在这方面的研究也不很深入，以致于有意无意地贬低了自己同胞在17、18世纪中西文化交流中的贡献。例如，当人们因谈到西方文学作品在中国的翻译史而提及《况义》时，往往把第一次将欧洲文学作品译为中文的功劳归在法国传教士金尼阁一个人的名下。其实，现藏巴黎国家图书馆的这部《伊索寓言》的汉译手抄本扉页上赫然写着：“西方金尼阁口授，南国张庚笔传”，这就表明，此书的翻译是金、张二人合作的成果。又如，当人们提到徐光启等“三大支柱”时，往往强调他们从传教士那里学到了这个那个，却很少提及他们给传教士提供了多少帮助。至于那些帮助传教士学习中文、研读汉籍，为他们捉刀代笔、润色文章中国人，不但无人提起。甚至连姓名也不曾留下。徐宗泽先生在《中国天主教传教史概论》中写道：“徐阁老对于教士学习语言问题帮助甚多，为教士聘请有名教授，其中一人谢绝世务，专心神业，竟习辣丁，以便更能有助于教士……”这位谢绝世务、专心致志教授西洋传教士的中国文人便不曾留下姓名，而像他这样的人又何止他一位。实际上，中西文化交流的累累硕果，无一不是中国人和欧洲人共同培育出来的。

基于这种认识，我们在这部书中写了几位中国人。徐光启和李之藻是直接参与这一时期中西文化交流最著名的中国学者，他们的入选是理所当然的。需要说明的是康熙、黄嘉略和高类思、杨德望。明末清初的中国皇帝，除雍正外，对欧洲传教士大多采取比较友好的态度，这正是洋教士们得以在中国立足并做出成绩的首要条件。相比之下，康熙皇帝更为突出。他本人对东来的科学技术兴趣极浓，不耻下问，虚心向洋人学习。对于传教士的正当活动，包括传教在内，都以豁达的气度，不加阻拦，甚至提供方便。他充分发挥传教士的特长，组织他们测绘地图，研究《易经》，编译学术著作。他规劝传教士们摒弃宗派和门户之见，停止无谓的争斗。

他宽容大度地对先后来华的两位教皇特使以礼相待，耐心地听取他们的意见。但是，对于他们所传达的教皇干涉中国内部事务的无理要求，他义正辞严地给以驳斥，维护了中国的国家尊严。我们在前面曾说，如果没有传教士，便不会有17、18世纪的中西文化交流高潮，我们同样有充分的理由说，如果没有康熙皇帝的积极支持，这个高潮不但不可能硕果累累，而且必定早早夭折。黄嘉略是广大读者乃至许多学者都感到陌生的名字，他被淹没在历史的尘埃中二百余年，只是在近二十年才被中外学者所注意。他的事迹表明，把中国文化传到欧洲去的，除了欧洲人之外，也有我们中国人。在欧洲汉学奠基人的名单上，应当添上这位中国人的名字。高类思和杨德望可以算作中国最早的留学生，他们本来完全可以在中国与法国的文化和科技交流中发挥较多的积极作用，但是清朝政府的闭关政策使他们甚至不敢透露曾经出洋的经历，当然更谈不上将他们在法国学到的知识用来完善中国的工艺了。

上文提到，礼仪之争产生了传教士们始料不及的效果：促成了东学西渐的高潮。然而，如果礼仪之争从未越出教会的围墙，中国文化就不可能在18世纪的欧洲发挥如我们所见到的巨大影响。传教士中不乏饱学之士，但他们囿于宗教教义，不具备将中国文化与推动欧洲历史进程结合起来的眼光和能力。担负起这个任务的是一批哲学家和思想家。入选本书的莱布尼茨、孟德斯鸠和伏尔泰便是他们的杰出代表。这三位思想各有特色。莱布尼茨生活在社会政治和经济相对落后的德国，他对中国的兴趣主要是在哲学、历史、文字等学术方面。他如饥似渴地收集有关中国的信息，中国的一切都令他神往，因为他相信，中国在许多方面遥遥领先于欧洲。孟德斯鸠和伏尔泰同属于被后人称为启蒙思想家的群体，他们生活在法国资产阶级革命的前夜，负担起了为巨大的社会变革鸣锣开道的历史任务。他们都十分关注中国，而且将研究中国与改造

法国结合起来，从中国的历史和现实中探索可供法国借鉴和应该引以为戒的东西。有趣的是，他们从同一事实出发，却得出了不同的结论，并且分别成为在中国问题上两种不同观点的代表人物，影响了与他们同时代或稍后于他们的一大批欧洲思想家。正是通过这些思想家对中国文化所作的深层次的研究和探索，中国文化才得以在欧洲发生了巨大和深远的影响。

本书以学术性与趣味性相结合为指导思想，本着雅俗共赏的考虑，采取了以叙事为主的写法，一般不在文中就人物和事件展开有针对性的讨论。但因传主的情况各不相同，各篇的体例难以划一，有的以叙带议，有的夹叙夹议，个别的则以议为主。由于撰稿人数较多，对素材剪裁分寸的把握难以完全一致，所以各篇的繁简程度也有差别。另有一些本应入选的人物，如在科学史上占有重要地位的法国耶稣会士巴多明，在礼仪之争中作为耶稣会对立面主要代表的法国巴黎外方传教会教士阎裆等，均告阙如。这些都要请读者予以见谅。在编写过程中，我们虽力求史实无误、评价恰当，但限于水平，疏漏和不当之处在所难免，敬请读者惠予指教。

本书的编撰者都是高等院校的教师和科研机构的研究人员，他们是(以姓氏笔划为序)：尹建平、计翔翔、许明龙、刘立群、李兰琴、吴焯、张顺洪、张铠、孟华、顾宁、郝贵远、郝镇华、徐明德、曹增友、黄兰英、韩琦。每篇文末分别署有编撰者的姓名。

最后，我们要向本书责任编辑刘立群先生和东方出版社的诸位先生表示深深的谢意，如果没有他们的支持，本书就难以与读者见面了。

许明龙

1993年3月

目 录

前 言	(1)
在华传教事业的奠基人——利玛窦	(1)
从澳门到肇庆(2) 从韶州到南昌(7) 南京交游(12)	
安居北京(17)	
“西来孔子”——艾儒略	(27)
弃家修道,东来中华(27) 避难杭州,著书立说(31) 赴闽	
传教,被誉“西来孔子”(34) 西学东渐,流芳百世(38)	
中国与西班牙文化交流的先驱——庞迪我	(40)
为获取在华传教权而奋斗(40) 介绍西方科学知识(44) 打	
开加强东西方世界相互了解的窗口(47) 庞迪我的汉语研究和	
主要汉语著述(54)	
引进西学的先行者——徐光启	(61)
生平(61) 传教士的密友(62) 明末中国天主教之“柱石”	
(65) 引进西方科学技术与富国强兵(68) “苟利于国,远近何	
论焉”(74)	
明代著名译著家李之藻	(76)
生平(76) 在中西文化交流中的主要活动(78) 结语(84)	
杰出的法国传教士金尼阁	(86)
首次来到中国(86) 重返欧洲(88) 在欧洲的使命(90)	
再次来华后的活动(93)	
钦天监第一位洋监正——汤若望	(99)

修订历书(100)	铸造火炮(102)	保护《崇禎历书》(104)
著书制器(105)	宠臣“玛法”(107)	蒙冤昭雪(112)
康熙与中西文化交流		(115)
西方传教士：皇帝的家里人(116)	复杂与矛盾：对天主教的态度(119)	“己不知，焉能断人之是非”(123)
中学西传(130)	未能实现的突破(132)	
杰出的意大利历史学家、地理学家卫匡国		(135)
向往中国(135)	早期在华活动(136)	重返欧洲(139)
再次来华(141)	对中西文化交流的贡献(142)	
康熙皇帝的第一位洋教师——南怀仁		(148)
死有哀荣(148)	来华传教(149)	在历法之争中崭露头角(150)
巧运巨石通过卢沟桥(155)	为清政府造炮(156)	参与清政府的外交活动(157)
中国与波兰友好的使者——卜弥格		(162)
到神秘的东方去(162)	海南岛上的传教士(163)	在永历朝廷(164)
皇帝的使者(166)	闻名于17世纪的汉学研究(169)	
康熙的洋钦差——白晋		(174)
以“国王的数学家”的身份奉派来华(174)	为康熙皇帝进讲西方科学(177)	奉康熙之命出使欧洲(178)
从中国古籍中索隐(181)	建立中国科学院的设想(185)	与莱布尼茨的通信(187)
最早研究中国文化和中国哲学的德国人——莱布尼茨		(190)
“狂热的中国崇拜者”(191)	醉心于中西哲学比较(195)	中国文字与世界通用文字(197)
《周易》卦图与二进制(200)		
法国耶稣会士张诚及其在华事业		(203)
志向中国(203)	张诚与中俄尼布楚条约(204)	充任宫廷教师(210)
在华科技文化活动及成就(214)		
与众不同的耶稣会上——傅圣泽		(219)
生平(219)	为康熙提供天文和数学服务(222)	在中国问题上的索隐派观点(225)
对中国历史的研究(229)	被迫返欧(231)	

对一些欧洲名人的影响 (233)	
饮天监的又一位德籍监正——戴进贤	(236)
清代宫廷画家郎世宁	(246)
生平(249) 传教士与画家的双重身份 (250) 油画创作 (254)	
长春园的建筑设计 (256) 西方透视学的传播者及其线法画	
(258) 工艺美术活动 (261) 卷轴画及其绘画新体 (263) 肖	
像画(266) 历史记实画 (268)	
法国汉学奠基人之——黄嘉略	(273)
生平(273) 贡献(277) 评价(283)	
冷眼看中国的法国启蒙思想家——孟德斯鸠	(288)
了解中国的途径和态度 (289) 对中国政制的评述(291) 在	
中西文化交流史上的地位 (297)	
“欧洲的孔子”——伏尔泰	(301)
为理性而战斗的一生(301) 还中国以它应有的历史地位 (306)	
折服于孔子的教诲 (310)	
饮誉欧洲的汉学家宋君荣	(318)
少年发誓, 志向中国 (318) 学识、才能和品格 (320) 受雇	
宫廷, 不懈于传教事业, 保守的宗教意识(322) 成就卓著的汉	
学家(327) 研究中国的科学技术 (331)	
来自法国的宫廷画师王致诚	(337)
为“上帝的事业”而远涉重洋(337) 在实践中学习和掌握中国	
画风(341) 由衷称颂中国的园林艺术 (344)	
赴法国中留学生的先驱——高类思和杨德望	(351)
中西文化交流大事年表 (1582—1793)	(363)
译名对照表	(371)

在华传教事业的奠基人 —— 利玛窦

地理大发现和东西航路的开通，激起了早期资本主义国家向东方殖民和传教的热潮。在涌向远东的传教队伍中，有一位沟通中西文化的重要人物，他便是 在华传教事业的奠基人利玛窦。

利玛窦是意大利人，**1552年10月6日**生于马切拉塔城。其父乔万尼·利启行医为业，曾在教皇国担任行政长官。其母乔万娜·安乔莱利，是一名虔诚的天主教徒。利玛窦在兄弟八人中居长。幼年时期，利玛窦便开始读书，启蒙老师自启完神甫是一位耶稣会士。九岁时，耶稣会在马切拉塔城开办学校，利玛窦是最早入学的学生之一。十六岁中学毕业，入罗马大学攻读法律。在罗马，利玛窦认识了耶稣会总会的神甫们，并在他们的影响下加入了该会在罗马城的组织——圣母会，时间大约在**1569年**。此后，利玛窦与耶稣会士的接触更加频繁。**1571年8月15日**，利玛窦去耶稣会总会驻地，正式提出入会申请，得到批准。**1572年9月**，利玛窦进入耶稣会办的罗马学院，学习哲学和神学，他的指导教师就是著名的学者克拉维奥神甫，即中国人所熟知的丁先生。

向海外传教的热潮是那样激动人心，以致利玛窦再也静不下心来读他那枯燥的神学和哲学，而欲到“荒漠之地”去一显身手。经他一再恳求，**1577年5月**被批准去印度传教。当时葡萄牙已占据印度的果阿，并扼守着去远东的交通咽喉，所有去东方的乘客，必须搭乘葡国的船只。利玛窦取道热那亚去里斯本，由于未能赶

上去印度的航船，便利用候船的功夫，去哥因布拉大学学习葡萄牙语。1578年8月4日，利玛窦离开里斯本，绕道好望角，跨越印度洋，于9月13日到达果阿。同船的还有罗明坚等人。

果阿位于印度西海岸中部，自从1510年被葡萄牙占领后，就成为葡萄牙在远东的扩张基地和进行宗教传播的大本营。教皇克莱门七世1533年下令设立果阿教区，统辖远东教务。到达果阿后，罗明坚继续航行，利玛窦则被留了下来。利玛窦并未如他所想象的那样，被派到异教徒中去传播福音，而是奉命继续完成在罗马尚未修完的神学。第二年，1579年，利玛窦曾在果阿修道院教授拉丁文和希腊文，此后不久就被派到交趾支那，工作仍为教书。1580年，利玛窦在交趾支那晋升为司铎，9月奉调，回到果阿，继续学习神学。

从澳门到肇庆

1582年4月，奉远东教务视察员范礼安选调，利玛窦离开果阿，前往中国，于8月7日抵达澳门。

澳门既是葡萄牙在远东的贸易据点，也是它向日本和中国传教的基地。范礼安曾把重点放在日本，但在实践中发现，日本的思想有着很深的中国烙印，因此，范礼安改变方针，企图以加强在中国的传教来改变日本人的观念。的确，在中国这样一个土地辽阔、人口众多、物产丰富、历史悠久、文化灿烂的国家里，如果能通过传布基督教福音来拯救众生灵魂，对传教士来说，那是多么艰巨而又光荣的事业啊！它的成功将彪炳史册、万古流芳，吸引力是可想而知的。然而，中国的大门一直对上帝的使者关闭着。方济各·沙勿略几经努力，始终未能实现去中国传教的愿望，于1552年12月病死在珠江口外的上川岛上。范礼安把利玛窦调来澳门后，

让他在管理新成立的信徒学校的同时，学习中国的语言和文字，为以后进入中国内地传教准备条件。

1583年夏天，利玛窦陪同罗明坚前往广州。广州当时是广东省的省会。两广总督陈瑞曾经准许罗明坚等在此居住和传教。但是，当他们走到香山县时，却不能继续前进了，因为总督被罢了官，其邀请已经失效。罗明坚和利玛窦并不死心，企图夹杂在人群中乘船混入内地，怎奈他们相貌奇特，遭到其他乘客反对，未能如愿。事有凑巧，香山县知县因父亲去世，按规定需离职返乡，守孝三年。代理其职务的官员对执行禁止外国人进入内地的命令并不很积极，因此，罗、利二人不仅得以在香山暂留，而且通过送礼，还从代理知县那里弄到了去省城广州的通行证。只是他们并不知道，他们实际上是被当作俘虏押进广州的。

驻在广州的分巡海关道友好地接待了罗明坚和利玛窦，但一口拒绝了他们在省城居留的要求，并劝他们火速返回澳门。当他们返回香山县城时，城门上大字布告赫然映入眼帘。这份以新任两广总督名义发布的布告说，外国传教士学习中国语言，研究中国文字，并要求在省城定居，建立教堂和私宅，“此举有害国家，接纳外国人决非求福之道”。^①

罗明坚和利玛窦怀着失望的心情返回澳门。但他们并没有死心。为了进入中国内地，罗、利二人玩了一场把戏。他们贿赂总督的部下，让这些中国的下级官吏设法改变了总督的想法，被准予进入内地。然而，当肇庆知府王泮差人来澳门，以“两广总督有命，可在肇庆建堂久住”，催请罗、利二人回程时，他们表现得又惊又喜：明知是贿赂起了作用，却谎称是上帝用他神奇的意念，终于使中国对他们敞开了大门。这样，他们既欺骗了善良的中国人，又欺

^①《利玛窦中国札记》，北京，1983年，第157页

骗了罗马教会，真可谓欲达目的，不择手段，直接违背了天主教会的信条。

罗明坚和利玛窦于9月初由澳门出发，10日抵达肇庆，受到知府王泮的友好接待。在回答知府的问话时，他们声称自己“是僧人，事奉天帝，来自天竺国，航海四年，向慕中国政治昌明，愿得一块清静土，建屋造堂，不问澳门商务，终生事奉天帝。彼等自有劝慕之钱，丝毫不会麻烦府台，敢祈府台允如所请，彼等将终生感恩戴德。”^②他们的言辞博得知府好感，便派人引导罗、利二人参观市容，并答应设法请总督批准他们在选中的任何地方进行建筑。

肇庆城外西江之滨，有一处名叫小市石顶的地方。这里树木葱郁，水洁风清，景色宜人，当时正在集资修建一座高塔。塔旁有空地数亩，当地士绅本准备用来为知府王泮建造生祠，以表彰他造福百姓的德政。罗、利二人恰恰选中了这块地方。他们的请求于9月14日获得批准，第二天，知府便率领同知陈丞芳及士绅至塔旁勘测划界。罗、利二人事情进行得如此顺利，是和王泮的热情支持分不开的，然而士绅们对此却持不同看法，因此王泮不得不向罗、利二人发出“不可邀请更多的本国人前来，并且要遵守中国的法律”^③的警告。

1585年，肇庆教堂竣工。这是一座由石灰和青砖修成的两层建筑。知府王泮手书匾额两方，一题“仙花寺”，悬于大门门楣，一题“西来净土”，挂在中堂。由于该建筑采用欧洲风格，不同于传统的中国式样，故招致很多人前来参观。

耶稣会士来华建堂，目的在于传播天主教。然而自明朝以来，中国政府不断受到外国侵略的威胁，因此对外国人的入境和活动，控制颇为严格；一般平民也对外国教士的财政来源和来华目的心

^② 罗光：《利玛窦传》，台北，第41—42页。

^③ 《利玛窦全集》I，台北，1986年，第131页。

存疑虑。罗、利二人的汉语水平，也为他们的传教活动造成障碍：

“为了使一种新宗教的出现在中国人中间不致引起怀疑，神甫们开始在群众中出现时，并不公开谈论宗教的事。在表示敬意和问候并殷勤地接待访问者之余，他们把时间用于研习中国语言、书法和当地的风俗习惯。”^④这就是说，在最初阶段，罗明坚和利玛窦的主要精力并没有放在传教方面，而是着重结交官府，拉拢士绅，以博得他们的好感与支持。他们只是利用在住所展示从西洋带来的三棱镜、日晷、自鸣钟及宗教图画的机会，顺便宣传一些天主教教义。西洋物品制作的精巧，固然令观者赞不绝口，挂在墙上的一幅《万国舆图》更使中国人在思想上引起了震动。这张据说由原籍德意志的比利时人奥德利勿斯绘制、1570年刊印的世界地图告诉中国人，不仅天是圆的，地也是圆的。地球上的陆地分为五大洲，它们是亚细亚、欧罗巴、利未亚、南北亚墨利加、墨瓦腊尼加，每个大洲上都有人类生存。在这张地图上，中国被放置在一个角落，引起了参观者的震惊。天圆地方，中国居于世界中央，中国之外尽是蛮荒之地、茹毛饮血的化外之民的传统观念，受到了强烈的挑战。

新近由肇庆知府升任岭西道尹的王泮，对世界地图表现出浓厚兴趣，他请利玛窦将原图加以放大后，以《山海舆地全图》的名称刊印。应当指出，《山海舆地全图》在某种意义上，已不是利玛窦带来的原图了，因为他不仅为适合中国人的口味而把中国放在了图的中央，而且以注释的形式，将不同民族的宗教仪式，特别是天主教的道理混迹其中，从而使《山海舆地全图》既传播了西方科学知识，又宣传了天主教教义。《山海舆地全图》的刊印，使利玛窦声名远扬，对巩固他和官方的关系，提高其在知识界的知名度，起了很

④ 《利玛窦中国札记》，第167—168页。

大作用，这是利玛窦始料未及，喜出望外的。用他自己的话说：“实际上正是这有趣的东西，使得很多中国人上了使徒彼得的钩。”^⑤

罗明坚、利玛窦在肇庆的进展，使范礼安受到鼓舞，遂决定增加在中国传教的人员。他撤消了澳门神学院对中国教团的管辖权，任命孟三德神甫为中国传教团的监督，麦安东为其助手，并写信通知罗、利二人，让他们设法使孟、麦进入中国。他们请王泮想办法。正当王泮为难之际，总督接到宫廷要其采购羽毛的命令，而总督把这一任务交给了王泮，王泮又委托罗明坚代办，于是罗明坚利用去澳门采购羽毛之机，把孟三德带到了肇庆。但是，孟三德是以商人身份来的，王泮无权让他在肇庆久留，如欲长期居留，必须由总督批准。孟三德递交了申请书，却迟迟得不到答复。

接替王泮任肇庆知府的郑一麟，是王泮的同乡，与罗明坚和利玛窦也都很熟。他曾答应利用朝觐之机带罗明坚或利玛窦去北京。这对传教士来说真是再好不过的消息。郑知府后来虽改变了主意，但仍答应带罗明坚和他的一位同伴前往其老家浙江。出于在中国建立第二个传教点的考虑，孟三德决定，如果成行，便由麦安东陪伴罗明坚前往。罗明坚借口置办旅行用品前去广州，找到了从澳门潜入广州的麦安东，把这消息告诉他，麦安东自是高兴非常。事情的发展，因为王泮的兄弟而带有了戏剧性。他的这位兄弟是一位商人，携带大量丝绸来广州贩卖，因行情不佳，不肯出手，被迫滞留在广州。罗明坚牵线搭桥，促成了他和葡萄牙商人的交易，于是他把罗明坚和麦安东由水路带到了浙江，这时已是1585年11月了。

最初罗明坚等受到王泮家人的热情接待，但罗明坚的行为引起了他们的疑惧，于是假托肇庆有事，请罗明坚尽速返回。罗明坚

^⑤ 同上，第180页。

认为这一消息是假造的，拒绝回肇庆。双方争执不下，彼此都不愉快。郑一麟觐见完毕后回乡探望，发现这一情况，便命令罗明坚返回，罗勉强服从。自此，王泮与传教士的友情日淡，最后终于断绝。王泮与传教士关系的破裂，一方面和当时的情况有关，即中国人对外国人的普遍疑惧心理，另一方面，传教士未能遵守承诺，私自带人进入内地，而且大事张扬，引起了王泮及其家人的反感，不能不说是重要原因。罗明坚后来到广西活动，不能立足，又折回肇庆。

罗明坚和利玛窦在肇庆立足，靠的是和地方官员的私人友谊，一旦官员去职、更换或友谊破裂，他们的活动便会遭到禁止。为了保住在中国的立足点并逐步扩大教会的影响，他们认为最好的办法，莫过于使中国皇帝信教。因此，罗明坚于**1588**年返回欧洲，请教廷为此采取必要的措施。

1589年**8**月**9**日，新任两广总督刘继文下了逐客令，利玛窦被迫离开经营了六年之久的据点，返回澳门。

从韶州到南昌

在利玛窦快要到达澳门的时候，刘继文总督的手下又把他追了回去，表面理由是要向他们偿付教士住所的修建费用，实际上是不愿授人以吞没洋人财产的话柄，利玛窦坚持不受，谈话陷入僵持状态。为了缓和气氛，刘继文答应在其管辖范围内，除肇庆和广州外的任何地方，可以为利玛窦安排一个新的去处。利玛窦考虑，如果不接受总督的提议，就会失去在中国的立足点，传教的愿望也必然落空，因此，他提出了前往靠近江西的南雄的要求。至于利玛窦为什么选择这个地方，原因至今不明，或许因为它远离大城市，官府监督比较松懈；或者在这块两省交界处，万一有什么不测，可以较大的回旋余地？刘继文觉得南雄过于偏僻，主张利玛窦去韶

州，并建议他住在当地有名的南华寺内。利玛窦不想过多地得罪这位总督，便答应下来。正好韶州道判吕良佐在肇庆，刘继文便委托他沿途对利玛窦多加照顾。

在吕良佐陪伴下，利玛窦和新来的麦安东于1589年8月26日到达韶州，下榻南华寺。南华寺风景秀丽，香火鼎盛，规模宏伟，但寺内僧众对这两个洋和尚并不欢迎，于是，利玛窦以不宜居住为由，要求迁居。他的要求得到吕良佐的同意，并由他介绍，购买了城西河对岸光孝寺的一片空地，作为利玛窦等人的新住处。

韶州扼粤北门户，为交通要冲，但由于地理位置偏僻，政治影响力比肇庆、广州相差很远。尽管利玛窦一如既往，继续结交官府，注意同当地士绅搞好关系，然而毕竟不像在肇庆那样，整日里忙于迎宾送客，因而有了较多的时间进行传教活动。肇庆旧识瞿汝夔的到来，对扩大利玛窦的影响，提高传教士的声望起到了重要作用。

瞿汝夔，字太素，江苏常熟人。其父瞿景淳曾官居礼部尚书，以文章道德著称。瞿汝夔天资聪颖，悟性极高，写得一手好文章。然而他对于父辈热衷的仕途不感兴趣，一心迷恋黄白之术。因此，其父死后，家产很快被他败尽，只得携妻将子四处游荡，靠父辈亲朋施舍度日。1589年，他在肇庆刘继文处作客时，与利玛窦曾有一面之缘，对利氏的仪表和言谈颇为赞赏。听说利玛窦来到韶州，他特地从居住地南雄赶来相见。利玛窦的学识令其深为钦佩，执意拜为老师，学习数学和制作技术。由于瞿汝夔对官场情况非常熟悉，在文人中有一定影响，所以因了他的缘故，韶州地方的大小官员乃至文人学士，很快也便同利玛窦熟识起来。

瞿汝夔是中国向西方学习数学知识的第一人，先后从利玛窦那里学习了克拉维奥的《同文算法》、《浑盖图说》和《欧几里得几何》，并把《欧几里得几何》第一卷首次译成中文。此外，他还向利

玛竇学习制作日晷等技术，其制作之精巧，曾博得利玛竇等人的称赞。除了向利玛竇学习数学知识和制作技术外，瞿汝夔还同利玛竇讨论人生问题，利玛竇借机向其宣传天主教教义，只因他不肯休弃为自己生了儿子的小妾，因而不符合一夫一妻的教规，未能受洗入教。

瞿汝夔于**1592**年向利玛竇建议放弃僧服，改着儒装。利玛竇从与中国人的接触中体验到，文人在社会上的地位，远远高于僧人，因此他一方面向上级报告改装的理由，一面实际做了起来，从此利玛竇等不再当洋和尚，而成了洋儒生了。

另一个使利玛竇名声大噪的人，是南京礼部尚书王弘海。他是海南人，奉旨还乡，途经韶州，慕名前来拜访利玛竇，并答应返任时把利玛竇带往北京。

1592年春节过后，应南雄富商葛某之请，利玛竇去南雄传教。就在这一年，范礼安从日本返回澳门，邀利玛竇至澳门讨论中国的传教问题。原任广州兵备道的徐大任，获得升迁，请利玛竇和他共赴南京。鉴于韶州境况尚好，利玛竇婉言谢绝了。

当初利玛竇接受刘继文的建议来到韶州，目的在于保存在中国的立足点，以求得将来的发展。根据他在中国生活的经验，深知要达到在中国站稳脚跟，并最终实现使全中国的人民都皈依天主教，成为教皇臣民的目的，必须设法使中国的最高统治者——皇帝成为教徒，然后利用皇帝的声望和权威影响中国的平民百姓，即采取自上而下的办法来逐步实现。罗明坚于**1588**年返回欧州，要求教皇遣使来华，就是基于这种考虑。当然，教皇国所需要的国书等一应文件，都是由利玛竇在一名中国文士帮助下起草和准备，并由罗明坚带回罗马的。教皇频频更迭，使罗明坚未能完成使命；但是教会的方针，并无丝毫改变。

到北京去，是利玛竇日夜企盼的事情，对于接近这一目标的各

何可能，他都会全力争取。他当初选择南雄，或许就有这方面的考虑。1595年5月，退休兵部侍郎石星，因日本进攻朝鲜而被召复职，赴任途中经过韶州，见到了利玛窦。从谈话中，利玛窦得知石星之子因乡试不中，神情抑郁乃至失常，便主动提出陪伴他共赴江西，以便途中为其排解。这样，利玛窦便可乘机跟着前往北京。此建议为石星接受，于是利玛窦随同石星踏上旅程，途经梅岭到南安(今大庾)，然后乘船至赣州。

赣州以下，有一处峻岩峭壁，怪石嶙峋，河床弯曲，水流湍急的地段，航行极不安全。石星家属及利玛窦所乘船只先后遇险，利玛窦还险些丧生。行至吉安，石星舍舟登陆，利玛窦则被安排在行李船上，这样一来，利玛窦和石星一家便分开了，利玛窦不能直接去北京，而必须顺水路绕道南京。5月31日，利玛窦抵达南京，住在城外。石星的家人对待利玛窦并不像主人那样客气，迳自开船离去，使利玛窦处于欲进不能、欲罢不忍的两难境地。

天无绝人之路，从一位医生口里，利玛窦打听到刘继文的第五个儿子在南京的住址。虽然刘继文驱逐了利玛窦，但是他的这位五公子却一直对利玛窦很好。到韶州不久，便有利玛窦是被驱逐的说法四下流传，而这位公子恰在此时来访，使利玛窦从艰难的处境中摆脱出来。他与利玛窦再次重逢，不仅予以热情接待，而且向在座的朋友一一介绍。利玛窦看到南京市井繁华，交通便利，物产丰富，人才荟萃，比广东强得多，于是产生了定居南京，以便传教的想法。但是，他还不能把自己的想法直接透露给这些新朋友，便假托“在广东省长期居留期间，关于这个著名地方已经听说了许多，所以他受到鼓舞，要在这里居住，安度余年”，而对于在有关到南京来传播福音的事，或有关到中国其它地方去传播福音的目的，则避而不谈，或者说：“他不得不把自己的意图隐瞒起来”。^⑥

^⑥ 同上，第288—289页。

如果在南京居留，必须得到官方许可。刘家五公子虽为官宦子弟，但还是一介平民。南京官员中，利玛窦只认识徐大任，因此，拜访徐大任对于利玛窦来说是很自然的事情。徐大任热情接待了利玛窦，却一口回绝了他留居南京的要求。不仅如此，他还差人恐吓店家，不准其留容外国人，迫使利玛窦返回南昌，时间在1595年6月28日。

在南昌，利玛窦通过名医工继楼认识了当地不少有名的人物。江西巡抚陆万垓久慕利玛窦之名，一听说利玛窦来到南昌，便派人相请，并亲自降阶迎接。陆万垓曾听说利玛窦博闻强记，过目不忘，便亲自当面进行测试，结果果然名不虚传。陆万垓对利玛窦的记忆力深为叹服，于是请传记忆之法，利玛窦将其记忆方法编辑成书，作为送给陆万垓之子的礼物，这就是《西国记法》。

南昌的白鹿书院，是全国有名的书院之一，山长（院长）章潢在知识界有很高的声望。利玛窦《天主实义》的部分书稿，曾请章潢修改。章潢对此书稿颇为嘉许，曾劝利玛窦出版，但因一些神学名词的翻译问题未能解决，而拖了下来。

南昌作为江西省首府，除设有巡抚等地方官府衙门外，还有宗室建安王朱多爌、乐安王朱多煊在此驻节。他们虽不得预闻政事，但可以附庸风雅，都与利玛窦建立了良好的关系。尤其建安王朱多爌，与利玛窦来往更是密切，经常请他过府宴饮，并讨论交友之道。为酬谢建安王知遇之恩，利玛窦把他们讨论友谊问题的谈话录进呈，后来刊印出来，书名《交友论》。此书一出，便广为流传，在知识界引起轰动，都敬佩利玛窦的学问。其实，利玛窦在这本书里所表达的思想，是他“从我们会院书籍中找出的西洋格言或哲人的名句，加以修饰，适合中国人的心理而编写的”^⑦，并非利玛窦个

⑦ 《利玛窦全集》IV，第258页。

人的创造。尽管如此，利玛窦的工作仍然应该予以肯定，因为正是经过他的努力，才使中国人对西方思想有所了解，并实际证明了不同思想文化之间有着共同的东西，或者说沟通的基础。

1597年，利玛窦被任命为耶稣会中国教区会长，并受命设法前往北京，作久居之计。为此，利玛窦把准备进贡的物品请建安王过目，并求他设法打通关节。建安王口头上答应帮助设法，实际上却碍于不得预闻政事的规定，无能为力，因此迟迟不予回音。正当利玛窦为进京无路而愁眉不展之际，忽然传来王弘海即将前往北京的消息，令他喜不自胜。原来王弘海在奉旨还乡前，得到他可能调任北京礼部尚书及可能入阁的传闻。如果真的这样，他准备借助熟悉天文的利玛窦，从事修订历法的工作。当年王弘海在韶州拜访利玛窦，很可能已含有这方面的考虑。利玛窦得到消息，立刻派人赶赴韶州，告诉留居在那里的郭居静神甫，嘱他在王弘海经过时前去拜访，求其把传教士带往北京。王弘海答应了利玛窦的请求，并同郭居静一起来到南昌。见面之后，利玛窦希望在皇帝诞辰前到达北京，以贡献西洋物品，王弘海对此表示同意。于是利玛窦和郭居静及中国籍信徒游文辉与钟鸣仁，便搭乘王弘海的船只出发，1598年6月5日离开南昌，7月初到达南京。

南京交游

由于中国在朝鲜与日本的战争中吃了败仗，弄得风声鹤唳，人心惶惶，任何外国人都被看作是日本间谍，无人敢于容留。利玛窦一行连客店都住不进，整日蜚居船中又不是长法，于是请船家代雇一乘小轿，秘密进城拜访王弘海和南京通政司，请求准许继续北上。南京通政司碍着王弘海的情面，不好拒绝，便把事情推给王弘海。王弘海既答应于前，此时不好反悔，便把利玛窦等安排在行李

船上，由运河北上，而他自己则取旱路前往北京。

驻节句容的应天巡抚赵可怀，是王弘海的好久。王弘海返抵南京，赵可怀差人往南京问候，并送去礼品。礼品当中，有一幅《山海輿地图》，引起王弘海的注意。他把此图拿给利玛窦看，可能带有炫耀性质。利玛窦立即认出此图乃自己在肇庆时所绘，便实言相告，王弘海即差人送信给赵可怀，说该图作者目前正在南京，并将同自己共赴北京。赵可怀得信，立即派卫队长来和王弘海商量，请利玛窦去句容作客，同时派了轿子和马匹前来迎接。在王弘海劝说下，利玛窦答应了。

利玛窦在句容停留十天，与赵可怀讨论了数学问题，展示了一些准备进献给皇帝的礼品，并介绍了欧洲情况。临别，赵可怀选给利玛窦一大笔川资，还亲自把他送到江边，上了特别为其准备的快船，并派随从护送，直至淮安，赶上先期而行的郭居静。

1598年9月7日，利玛窦第一次到达北京，住在王弘海府中。由于王弘海升迁无望，按规定不能在京久留，必须返回原来岗位，因而对利玛窦的事情就不大能够帮忙。尽管王弘海找到了相熟的太监，请他吃了饭，还把利玛窦准备进贡的物品让其过目，但是，一来是战争吃紧，任何人不愿意同外国人发生联系；二来这位太监所关心的是黄白之术，当利玛窦明确告知不懂此道后，便失去了兴趣，进贡之事随着成了泡影。利玛窦又在北京逗留了一个月，四处寻找进贡的门路，终因入贡无门，被迫南返。

和来时一样，利玛窦南返仍走水路。这时天气渐寒，河水已开始结冰，加上船家缺乏人手，故尔行程缓慢。至临清，天气大冷，河道封冻，无法继续前行，于是，利玛窦留郭居静、游文辉和钟鸣仁看守行李，自己率两名仆人登陆，坐着独轮车前往苏州，投奔曾多次邀请他的瞿汝夔。

到达苏州，瞿汝夔已经离去，利玛窦跟踪追至丹阳，二人在一

座破庙里相见。经过长途跋涉，利玛窦感到十分疲惫，又看到瞿汝夔生活如此落魄，大出意外。精神上的打击和旅途劳顿同时袭来，使利玛窦心力交瘁，大病一场。幸得瞿汝夔悉心照料，方始痊愈。此后，二人友情益笃。

在丹阳，利玛窦和瞿汝夔曾议及设堂传教事，一致认为苏州比南京更合适。为慎重起见，他们决定征求王弘海的意见，于是在1559年2月6日到达南京，在承安寺租了两间房子住下。时值春节刚过，朝鲜战争因丰臣秀吉病歿，以中国胜利告终，南京气氛大为缓和，再也无人把利玛窦当作间谍，不仅肯热情接待，而且敢于与之公开往来了。官员们争相与利玛窦交往，使他改变了原拟在苏州建堂的初衷，决定把南京作为新的立足点。在有关官员帮助下，利玛窦以半价购得南京工部员工宿舍，为其在此传教打下基础。

与肇庆、韶州和南昌相比，无论在城市规模、政治地位、文化水平、学术气氛等方面，南京都要高出许多，可说是物阜民丰、人才荟萃之地。作为留都，它有着和北京相同的政府机构，是政治上仅次于北京的大城市；大批文人学士汇集在这里，使得文化生活也相当丰富。利玛窦通过讲解自然科学知识，结识了不少有名学者，不但提高了他在文化知识界的声誉，也为在知识分子中传教开辟了道路。正如利玛窦自己说的那样：“垂钓人类的渔人以自己特殊的方法吸引人们的灵魂落入他的网中。”^⑥

除了和文人学士交往外，利玛窦还特别重视与达官贵人建立关系。魏国公徐弘基、丰城侯李环、南京太监总管冯保等，都与利玛窦有过来往。当然，这种往来不一定标志着某种特殊关系或深厚友谊，但能与当地权倾一时的人物往还，便足以令世人刮目相看

^⑥ 《利玛窦中国札记》，第347页。

了。

南京第一家信教的，为一秦姓武职官员。随着信徒日增，教会的安全问题突出起来。因为南京官员中虽不乏利玛窦的朋友，可以尽到保护之责，但北京的皇帝有着至高无上的权力，只要他一声令下，传教士就必须离开。所以，利玛窦去北京面见皇帝，请其准许在中国传教的愿望，随着传教事业的发展而日益强烈。而且，利玛窦要去北京进贡的消息早已传扬，不少人还亲眼看过他的贡品，更使他担心万一皇帝得到报告，下令取走贡物，进京就失去了理由，多年的愿望就会变成泡影。还在南昌时，建安王朱多爌，建议走太监的门路，利玛窦当时曾婉言谢绝，现在事情越来越急，却找不出好办法，怎不令人心焦呢？利玛窦向南京的朋友求助，最后接受了瞿汝夔和李心斋的建议，由南京吏科给事中祝世禄出面，想办法弄到了去北京的证明，并被安排在太监刘婆惜押运丝绸的船上。这种由皇家或官府雇佣的船只，有优先通行权，速度比一般船快，故被称为“马船”。

1600年5月8日，利玛窦从南京启程，同行的还有西班牙神甫庞迪我修士钟鸣仁和游文辉。运河里船只往来如织，十分繁忙，利玛窦所乘船只一来有太监押运，二来有贡品可供参观，所以每当河道拥挤，都能优先通过，并在沿途受到友好的接待和热情照顾。驻守济宁的漕运总督刘东星，对利玛窦更是礼遇有加，致使利玛窦完全觉得自己是在欧洲的家，或者跟他的朋友在教会的教堂中，而不是在世界另一面的异教徒中。在刘东星家里，利玛窦再次遇到在南京相识的李贽。刘、李二人阅看了利玛窦进贡的表章，帮其进行修改并写了推荐信。刘东星还派人护送利玛窦一行顺利到达临清。

在临清，驻守着一位监管收税的太监，名叫马堂。此人以贪婪著称，远近官民都恶其行为而畏其权势。为了不招惹麻烦，利玛窦

让刘太监与马堂交涉，三次登门均遭拒绝。刘太监怕误了期限受到责罚，私自告诉马堂手下的小太监，船上有携带奇珍异玩的外国人要去北京进贡。这一来，刘太监是被放行了，利玛窦却再也脱不了身。利玛窦向在此作兵备道的肇庆旧识钟万禄求救，答复是最好顺从马堂的意志。

马堂看过贡物之后，感到捞取好处的机会到了。他答应利玛窦代为上奏，同时派人把贡物搬到自己的船上，并把利玛窦等人的行李也搬了过来，使利玛窦处于他的控制之下。7月底，马堂写好奏章，并派四名士兵以陪伴的名义，把利玛窦一行及捧送奏章的差役送往天津，不久，马堂本人也从临清赶去。8月10日，马堂奏疏恭呈御览。9月15日，万历皇帝将贡物列单呈上。马堂召集天津大小官员聆听圣旨后，命利玛窦当场开列清单，计：油画大圣母像两幅、小圣母像一幅，大小自鸣钟各一架，三棱镜两块。马堂嫌贡品太少，命增添宝石若干。利玛窦答称并无宝石，无法添加。马堂遂命人翻检利玛窦行李，从中取出西琴一架，镀金皮面口课经一册，万国宝鉴一本，令添入贡品之内，并将这些物品封存。

马堂第二次奏疏送上去，迟迟没有回音。天气渐冷，马堂返回临清，利玛窦等被留在天津，住在一座破庙里，进退维谷，陷入绝境。

正当利玛窦感到上天无路、入地无门之际，事情突然有了转机。不理朝政的万历皇帝，猛地想起有个外国人要进贡什么自鸣钟，怎么还不见送来？于是向身边太监查问，太监告诉他，没有谕旨，外国人是不能随便进入北京的。这样，万历皇帝立即批示：“天津税监马堂奏远夷利玛窦所贡方物暨随身行李，译审已明，封记题知。上令方物解进，利玛窦伴送入京，仍下部译审。”^①

^① 《神宗实录》，卷354。

一向飞扬跋扈的马堂，对皇帝的谕旨却不敢有丝毫违抗，尽管十二分不情愿，还是发还了所有贡品，并让天津官员派了10名轿夫和8匹马，送利玛窦进京。

当初马堂查封的利玛窦的物品中，还有一些关于数学和天文学方面的书籍。因为封建王朝统治者认为自己的权力为上天所赐，所以研究天文数理也就成了皇家的专利，平民百姓不得问津，以防天机泄漏，危及江山的稳定。利玛窦虽是外国人，但既然懂得观天测候，难保其秘而不宣，最好的办法就是把他的书籍没收，以为这样便可保封建王朝江山永固。马堂的用意是清楚的。正因为如此，他把这些东西单独封存，并没有把它们和贡物放在一起。然而，执行命令的差役并不知道这些，既让发还，便一起交给了利玛窦。马堂后来发觉，派人去追，而负责追赶的人害怕追不回来会被杀头，于是在中途逃跑了，利玛窦才得以把这些书籍保留在身边。

1601年1月24日，利玛窦一行安全抵京，多年来梦寐以求的愿望就要实现了。

安居北京

利玛窦是奉万历皇帝圣旨以贡使的身份来到北京的，按照规定，他在呈递贡物时要觐见皇帝。但由于马堂从中作祟，利玛窦既没有按规定进呈贡物，觐见皇帝的程序自然也就省略了。不过，利玛窦进呈贡物时，附了一封奏疏，其中写道：“臣本国极远，从来贡献所不通。遐闻天朝声教文物，窃欲沾被其余，……伏乞皇上怜臣诚恣来归，将所献土物俯赐收纳，臣益感皇恩浩荡，靡所不容，而于远人慕义之忱，亦少伸于万一耳。又臣先于本国，忝预科名，已叨禄位，天地图及度数，深测其秘；制器观象，考验日晷，并与中国古法吻合。倘蒙皇上不弃疏微，命臣得尽其愚，披露于至尊之前，我又

区区之大愿，然而不敢必也。臣不胜感激待命之至。

这封奏疏是否经万历皇帝过目，史料未详，不敢妄断。就其内容而言，利玛窦打出了仰慕中华文化，愿以一己之长为中国效力的旗号，对于其真正的目的——传教，却只字未提，而这恰恰是利玛窦梦寐以求，也是罗马教会翘首以待的。

对于利玛窦来华目的，著名学者李贽曾有过怀疑。他在致友人信中写道：“但不知到此何为，我已经三度相会，毕竟不知到此何干也。意其欲以所学易吾周孔之学，则又太愚，恐非是尔。”^⑩利玛窦本人却在《利玛窦中国札记》中写道：“但是人们不应该认为他们隐瞒了他们来这里的目的，那就是要传播福音”^⑪。恰恰说明了隐瞒传教目的这一事实。

利玛窦所贡物品中最使万历感兴趣的，是一大一小两架自鸣钟。大自鸣钟因为有很长的摆锤，无处安放，只得在御花园里修建了一座钟楼，小自鸣钟则被万历帝置于御几之上，随时把玩。为修建钟楼耗资达白银一千三百两，连利玛窦都认为太奢侈了。对自鸣钟的喜爱，勾起了万历皇帝一睹外国人风采的念头，于是派画师为利玛窦画像。一脸大胡子使万历皇帝把他当成了阿拉伯人。当太监告知皇帝，利玛窦吃猪肉，来自欧洲时，万历皇帝又通过太监询问欧洲的风土人情以及帝王贵族的饮食起居等，利玛窦尽可能给予了解答，但对欧洲王公服饰，鉴于三言两语说不清楚，便接受一名仆人的建议，把一幅既绘有盛装的王公贵族，又绘有天使和教皇的宗教画，加上简单的文字说明后，送进宫去。表面上看，利玛窦的文字说明是为了帮助理解画的含义，实际上是想借此引发皇帝对天主教的兴趣。利玛窦的努力没有获得预想的效果，皇帝除

⑩ 《徐文定公全集》。

⑪ 李贽：《续焚书》，卷一，第36页，北京，1975年。

⑫ 《利玛窦中国札记》，第622页。

了让他指导宫廷画师复制了这幅画外，对天使、教皇等等，只字未提。

利玛窦所贡物品中，有一件乐器被称作“西琴”，某些文献也有把它叫作“翼琴”“雅琴”的。据《续文献通考》卷一百二十记载，这种乐器“纵三尺，横五尺，藏栝中。弦七十二，以金、银或炼铁为之。弦各有柱，端通于外，鼓其进而自应之。”^⑧学习弹琴的太监为了应对皇帝的提问，请利玛窦把曲谱所表达的大意写成中文。这篇文字后来作为附录收入《畸人十篇》，所谈均为西方人生道理，而且开篇便宣传上帝创造世界的论调。按利玛窦的说法，是皇帝想听西洋乐曲，他为了让皇帝了解乐曲所表达的意思，才写成此文。万历皇帝是否真的让太监询问乐曲表达的意思，无关紧要，利玛窦抓住一切机会向皇帝宣传天主教教义，则是无需掩饰的事实。

不久之后，利玛窦终于摆脱了太监马堂的控制，住进了专门招待外国使臣的馆驿——会同馆。会同馆内的外国人，行动不得自由，除非受到召见或启程回国，不许擅自离开。他们的生活所需，由中国政府免费供给。由于有一些官员的帮助，利玛窦在这里享有特殊待遇，不仅住房比较宽敞，主管官员还时而请他吃饭，见面时免除跪拜礼等等，而且特许他在馆内布置了一个小礼拜堂。此外，负责外国人馆舍的官员不管当地的法律，允许神甫们有更多的自由，可以去拜访他们的朋友或他们想要见的任何人。

住进会同馆三天后，利玛窦被告知要进宫向御座行礼，履行外国使臣的例行仪式。同一天，利玛窦拜会了主持礼部部务的右侍郎朱国祚和主客司首脑。在拜会中，利玛窦第一次明确表示，来中国的目的是为了传教，要求准许在北京、南京或内地其他任何地方居住。当时中国政府对外国来贡持欢迎态度，但准许外国人的定

⑧ 《续文献通考》，卷120。

居要求则尚无先例。特别是明朝中叶以后，国力日衰，海疆不靖，对贡使都具有戒心，准予定居自是不可能的事情。因此，朱国祚拒绝了利玛窦的定居要求，他在奏疏中提出“比照暹罗国存留广东有进贡者赏例，仍量给所进行李价值，并照例给与利玛窦冠带回还，勿令潜住两京，与内监交往，以致别生枝节。”^⑬奏疏上报后，并无批复。万历二十九年七月，朱国祚再次上疏“乞准所请，颁给遣回江西等处，听其深山邃谷遗迹怡老，下遂远人物外之踪，上彰圣朝柔远之政。”^⑭仍无回音。

关于朱国祚上疏的次数，罗光先生认为有三次，其中第二次距第一次一个多月，第三次在第二次后三个多月。^⑮利玛窦自己未说明三次上奏的具体时间和内容，但他透露的一些情况不能不令人吃惊。第一次奏疏呈上之后，朱国祚曾“重刑严禁任何律师把他的奏章抄本给神甫看”，然而利玛窦等人不仅知道了它所谈到的一些要点，而且得到了奏章的副本。这说明，利玛窦到北京尽管不久，与某些官员的关系却已相当密切，已经到了无话不谈的程度。

由于礼部对利玛窦在北京居留持否定态度，利玛窦便四出活动，争取支持，迫使礼部改变初衷。在吏部给事中曹于汴的干预下，礼部同意利玛窦迁出会同馆，在外自由租房居住。礼部除按规定如期供给米、肉、盐、蔬菜和薪柴外，还派了一名差役供其支使。曹于汴还上书万历皇帝，请求准许利玛窦在北京居住，虽然得到的是和礼部奏疏同样的命运，但是太监传出话来：“他们可以放心住在城里，他不愿再听有关让他们回到南方或本国的话。”^⑯这话是否出自万历皇帝之口，已无从考察，然而从此以后，不仅没有人再

^⑬ 《神宗实录》，卷356。

^⑭ 《神宗实录》，卷361。

^⑮ 罗光：前揭书，第127—129页。

^⑯ 《利玛窦中国札记》，第422页。

敢提起此事，而且利玛窦等人还得到每月八两白银的津贴。

利玛窦迁出会同馆后，充分利用北京作为全国政治、文化中心的有利条件，扩展其结纳宦宦、交结士人的活动。这些人中，有的为旧识，但多数是新交。无论新交旧识，无疑都在生活和传教活动上给利玛窦带来了便利。例如冯琦，一接礼部尚书官职，“便批准利玛窦出在四夷馆（实为会同馆）外居住，又令按月所给盐米，仍照供给，按月所给肉酒，则改给银钱。”^⑨徐光启和李之藻不仅向利玛窦学习西方科学技术知识，协助他把一些西方科技著作译成中文，而且成为虔诚的天主教徒，为天主教在中国的传播出过大力。其他如刑部尚书萧大亨，侍郎王汝训，吏部尚书李戴，阁老沈一贯、叶向高等，都与利玛窦经常往来。利玛窦在北京站住脚，不能说与上述官员的庇护无关。

在北京与利玛窦交往的人中，有一个颇具特色的人物，这就是冯应京。他于万历二十八年被任命为湖广佥事，分巡武昌、汉阳、黄州三府，是个职位不高，权亦不大的司法官员。上任之后，由于秉公执法，绳贪墨，摧奸豪，因而“风采大著”。当时皇帝派往湖广的税监陈奉无恶不作，激起民愤，冯应京惩治了陈奉的爪牙，惹恼了陈奉。于是他表面上送来饮食，暗中却藏置金银，企图笼络冯应京。此举被冯应京当场揭露，更增加了陈奉的忌恨。万历二十九年正月，陈奉设酒宴招待众官员，“以甲士千人自卫，遂举火箭焚民居。民群拥奉门。奉遣人击之，多死，碎其尸，掷诸途。”对陈奉的暴行，湖广巡抚支大可不但加惩治，甚至连指责的话都不敢讲一句，只有冯应京挺身而出，列举陈奉十大罪状。陈奉反诬冯应京阻挠圣命，凌辱钦差。万历皇帝偏听偏信，把冯应京贬调边远地区充任杂职。此令一出，引起其他官员不满，给事中田大益、御史李以

^⑨ 罗光：《前揭书》，第131页。

唐等人交章弹劾陈奉，为冯应京求情。谁知这益发触怒了万历皇帝，干脆罢了冯应京的官。与此同时，襄阳通判邸宅、推官何栋如、枣阳知县王之翰也因得罪陈奉而遭陈奉弹劾，于是皇帝下诏将邸宅、王之翰贬为平民，何栋如则被逮捕。都给事中杨应文上疏救援，反而使事情变得更糟，冯应京、邸宅、王之翰也被逮起来。

陈奉为了炫耀自己的威势，大书冯应京罪名，榜列通衢。武昌市民聚众数万包围陈奉官邸，陈奉慑于民愤，跑到楚王府中躲避。愤怒的市民把陈奉的六名爪牙投入长江，并打伤了前来逮捕冯应京的缇骑，火烧了支大可的府门。这就是有名的“武昌民变”。虽然武昌“三郡父老相率诣阙诉冤”，吏科给事中郭如星、刑科给事中陈维春也“连章劾奉”，冯应京等人仍不免诏狱刑究。万历三十二年九月星变，“廷臣多请释系囚，于是应京及宅、栋如获释”^①。

冯应京并不认识利玛窦。被押解到北京时，入狱前二人才第一次见面。然而，利玛窦的名字，对于冯应京并不陌生。利玛窦还在南京之际，冯应京就曾想把自己的一名学生送到他那里学习，只是因为利玛窦北上才作罢。冯应京入狱后，利玛窦不仅经常与他通信，还把自己编写的《天主实义》手稿拿给他看。冯应京读后，力劝利玛窦出版，并为其写了序言，极力赞扬利氏学问，说它“高测九天，深测九渊，皆不爽毫末。吾所未尝穷之形象，既以穷之有确据，测其神理当有所受，不诬也。”^②

冯应京出狱后，在北京只有三天逗留时间，因此，利玛窦虽有与其长谈之心，但终无机会。冯应京回到家乡后，利玛窦写信给南京的传教士，指示他们发展他入教，由于冯应京的突然去世，使利玛窦的计划落空，因而在思想上留下了诸多遗憾。利玛窦看重冯应京，一是在武昌时，未经利玛窦同意便翻印过《交友论》和《四元

① 《明史》，卷237。

② 《大学初函》，卷下。

行论》，为西方思想的传播出过力，二是冯应京敢于和陈奉斗争，在民间和官场都有很高的名气，和这样的人物交往，有助于提高天主教的声望。至于冯应京是否有加入天主教的愿望和要求，则是另一码事，与他敬重利玛窦的学问不能相提并论。不过，从利玛窦的书信来看，冯应京并不反对和排斥天主教，因此才被利玛窦看作忠实的朋友，甚至把他当作未入教的教友。

通过交往，利玛窦与各界人士建立了友谊，不失时机地向他们宣传天主教教义，并在官员帮助下，于1605年在顺承门（今宣武门）内购置了一处房产。

在世界各地，传教一般采取口头宣讲方式，来中国的传教士亦多如此。方济各·沙勿略总结了在日本传教的经验，认为在文化比较发达的国家，采用文字形式传播基督教教义，不失为一种可行的手段。然而，他未能付诸实践便死去了。范礼安把利玛窦调来，不排除有实施“文化传教”方针的打算。首先尝试在中国以书面形式传教的是罗明坚。他于1584年出版了《天主圣教实录》。由于当时传教士中文水平有限，很多名词是直译过来的，不便于中国人理解，因而没有取得预期效果。真正把方济各·沙勿略“文化传教”设想付诸实践的是利玛窦。他在和中国人的接触中发现，不论官员还是士绅，都受过良好的教育，就是平民百姓，文化普及程度也相当高，这与他曾经到过的印度、交趾不可同日而语，就是同当时的欧洲情况也不大相同。1593年，根据范礼安的指示，利玛窦开始编写新的《要理问答》，但能否成功，并无把握。《交友论》的成功，无疑增强了他的信心。章潢的嘉许更鼓起了他的勇气，使他终于完工，这就是《天主实义》。

对于《天主实义》的成书时间，说法不尽一致。艾儒略《大西记泰利先生行迹》中说：“相国沈公蛟门时为设醴，且馈资斧焉。而大宗伯冯公琢庵，屡叩利子所学，深相印可，遂大有志于天主正教，时

求所译经典，复命速译其余，且数上疏排空幻之流，欲以章明圣教，竟赍志以歿，惜哉！于是相国文忠叶公，太宰李公，司马赵公，少司寇王公，少宗伯祝公，金都慕冈冯公，都谏曹公于汴，大参吴公、龚公，都水我存李公，相与质疑问难，而成《天学实义》。”这里所说的《天学实义》，乃《天主实义》的最初书名。文中提到的人物，均为利玛窦在南北两京时所识。我们知道，利玛窦第一次到达南京和北京，正值中国在朝鲜与日本打仗，外国人被视为间谍，无人肯接待。因此，利玛窦与这些人的认识，不会在他第二次抵南京之前。陈垣先生《明浙西李之藻传》称：“万历三十一年玛窦著《天主实义》，即与之藻等质疑送难而成也”，虽时限更晚，却与艾儒略说法基本一致。

徐宗泽先生在《明清间耶稣会士译著提要》第142页上说，冯应京“因劾太监陈奉，被诬入监，偶得利子《天学实义》书稿一册，读而感悟，遂作序弁首，并促利子付梓……冯公作序在1601年，而是书杀青则在二年后，即1603年。”但他在次页却又说：“是书利子在南昌时所著，1595年已在该地出版；厥后利子到北京，稍加润色，在1601年、1603年再版。1604年且译成日本字，最后亦译高丽文。”这两种说法显然不一致。利玛窦1596年10月8日《致耶稣总会会长阿桂倭瓦神甫书》中提到：“撰写已久的《天主实义》，日前正在校正之中。希望这本较以前的更好，一些我们的朋友看过其中几章，认为不错，曾力劝我们快去印刷”。此说和徐宗泽先生的后一种说法相近，然而，利玛窦并没有接受朋友们的建议，因此认定《天主实义》初版于1595年缺乏可信依据。以上情况说明，《天主实义》并非一时之作，而有一个较长的成书过程，其间或曾有所改动，其正式出版不可能在1595年，否则，冯应京看的就不会是书稿了；

利玛窦另一部颇受推崇的著作是《畸人十篇》。该书以问答形式写就，力图融合儒家和西方观念，来阐述天主教所宣扬的伦理道

德。

文化传教，也就是著书传教，在方济各·沙勿略和范礼安的头脑里只是一种设想，罗明坚做过尝试，但并不成功。真正把它付诸实践的是利玛窦。从这种意义上说，利玛窦的著书立说，可以说是一种创举，对扩展天主教在中国的影响起了重要作用。然而，如果把利玛窦在中国备受尊重，简单地归结为他的著书传教，则是不全面、至少是不确切的。利玛窦之所以受到推崇，并非由于他所宣扬的天主教，而在于他所传播的西方科学技术。他的地理学、数学、天文学知识及制造技术，对推动我国科学技术的发展，作出了积极的贡献。

前已提及，利玛窦到肇庆不久，便绘制了一幅世界地图，知府王泮把它刻印出来，称《山海輿地图》。以此图为基础，后来多次翻刻，不断改进，先后计有1584年肇庆版、1601年南京版、1602年北京版。其中肇庆版曾由应天巡抚赵可怀勒石，贵州巡抚郭子章后将南京版刻印成册。北京1602年版被刻成六幅，成一屏风状。因为刻工仿照式样偷刻了另一付版子，所以这一版实际是两种版子。教徒李应试后来又加以增订，版面也由六幅变成了八幅。这幅图尽管不够精确，但仍在中国人当中起了震聋发聩的作用。除地图外，利玛窦后来还把图的说明、注释辑录成册。所贡物品中的《万国宝鉴》（又称《万国图志》），有人说即此。

利玛窦在数学方面的贡献人所共知。在韶州，瞿汝夔从其学习欧几里得几何学，并做了详细记录，堪称该书第一位中译者。然而，瞿汝夔毕竟不精通自然科学，其译文虽富有文采，但表述可能不够准确。利玛窦后来在南京讲学，虽不得不借助这份译稿，但对它并不是很满意的。到达北京后，在徐光启、李之藻协助下，翻译或编印了欧几里得几何的前六卷，定名《几何原本》。梁启超称它“字字精金美玉，为千古不朽之作”。此外还有《测量法义》一卷、

《测量异同》一卷、《勾股义》一卷、《圜容较义》一卷、《同文指算》十一卷等等。利玛窦带来的这些西方数学知识，为中国输入了新鲜活力，促进了数学研究的发展，为清朝数学的繁荣准备了条件。

天文学方面，利玛窦所遵循的是托勒密的体系，即宇宙是以地球为中心的学说。尽管它不是当时世界上最先进的学说，因为哥白尼的“日心说”此时已经创立。但是，利玛窦在中国学者协助下翻译的一些书籍，诸如《浑盖通宪图说》二卷、《经天该》一卷、《乾坤体义》二卷，以及在他指导下制作的一些观测仪器，对改善我国观测技术的贡献，却是不应抹杀的。

在利玛窦的带动下，其他传教士也卷入了译介西学的行动，形成了明末清初介绍西方学问的高潮。

除了译介西方科学技术著作，阐释天主教教义之外，利玛窦还开了把中国典籍介绍到西方的先河。他第一个把四书译成拉丁文。为了教士学习汉语的方便，他第一个采用拉丁字母为汉语注音。他还同罗明坚合作，编写了一部《葡华字典》，为中国和西方的文化交流架起了桥梁。

1610年5月8日，利玛窦拜客归来，感到头疼。他原患有头风症。往常头痛发作时，只要休息一下就会好，所以他本人和其他教士均未在意。晚间，不仅头痛不止，而且发起烧来，这才感到病情严重。延医治疗无效，于**5月11日**去世。

利玛窦去世后，同会庞迪我上疏求赐葬地，得到批准。经官员协助选中了平则门（今阜成门）外二里沟一所杨姓太监私人建造的佛寺，计地基二十亩，房屋三十八间。利玛窦墓历经沧桑，至今仍基本完好并得到了良好的保护。

（郝贵远）

“西来孔子”——艾儒略

在明末清初来华的耶稣会士中，被誉为“西来孔子”的，只有艾儒略一个人。“西来孔子”意指西方来的大学者。用方豪先生的话来讲，“这样崇高的尊称，连利玛窦也没有获得”。与艾儒略相知最深的李嗣玄在所著《泰西思及艾先生行迹》一书中指出：继西极利公而来者中，“德最盛，才最全，功最高，化民成务最微妙无方者，莫若思及艾先生”。艾儒略在华39年，著作甚多，其中不少介绍西方科学、文化的，但多少年来鲜为人知。依据上述评语，就其学识和地位而言，在来华的耶稣会士中，非同一般。

弃家修道 东来中华

艾儒略，字思及，原名朱利奥·阿莱尼，意大利人。艾是根据其姓的第一个字母音译而得；儒略，则根据其名音译而来。倘深入玩味，儒略又有儒生谋略之意，而艾又与爱同音。若非偶合，则颇具匠心。

艾儒略1582年（明神宗十年）生于阿尔卑斯山脚下的布雷西亚。他从小禀性聪慧，喜好读书。先在威尼斯师从玛瑟勒达学习数学和哲学，之后又教授两年文学。1603年就读于帕多瓦大学，此时结识了德国教士邓玉函（1576—1630）。1600年艾儒略年仅18，即鄙薄功名，弃家修道，加入耶稣会。

当时，利玛窦已在中国传教10余年。为扩展天主教在中国的

传教活动，利玛窦总结了他在中国传教的经验，写信给罗马教廷，要求派更多精通数学、天文学的教士来中国传教，谋求中国皇帝的赏识，以使天主教能在中国立足。艾儒略听说将派人去中国传教，尽管自己体弱多病，仍执意要求前往。当时，他不仅是一名神职人员，而且已成为知名的数学家和神学家。1609年3月23日，艾儒略辞别母亲，自意大利启程，取水路赴中国。与同伴在海上经历各种艰难困苦之后，艾儒略最终于1610年（明万历三十八年）年底抵达澳门。

艾儒略到达澳门的同年5月11日，利玛窦已在北京逝世。次年，艾儒略同法国耶稣会士史惟贞曾试图进入广东，但因受向导所骗，被关押起来。他们交了一笔为数不小的赎金后，才获释放。由于无法进入中国内陆，他只好与同行的本国耶稣会士毕方济留在澳门，学习中文。艾儒略“资颖绝超”，仅两三年，便对“中华典籍，如经史子集、三教九流诸书，靡不洞悉”^①。同时，他还教授数学。艾儒略的天文学才华也是在澳门逗留期间初露锋芒。1612年11月8日，他观测了日食。那次日食，是从早上8:30开始到11:45结束。凑巧，耶稣会士、数学家斯庇诺拉当时在日本长崎也对那次日食进行了观测。但日食是在当地时间上午9:30开始的。当人们把两项观测结果进行比较时，却惊奇地发现，澳门和长崎的子午线恰恰相差整整一个小时。据说，艾儒略曾把这次观测的记录，整理成书，名为《一六一二年十一月八日日食之观测》。

1613年，艾儒略进入中国内地的时机已经成熟。于是，他便同史惟贞、毕方济以及曾德昭同行，向中国内陆进发。史惟贞到南昌后，便停留下来，在那里开展传教活动。而耶稣会交给艾儒略的任务，是到河南开封了解中国犹太教传教的情况，因为他懂得希伯来

^①（清）冷嗣玄《泰西思及艾先生行迹》。

文；也是继利玛窦之后，耶稣会士中第二个研究中国犹太教的教士。但是由于某种原因，遭到冷遇，致使艾未能如愿以偿。此后，他便和毕方济一道北上，奔向北京。

在北京，艾儒略结识了徐光启。当时徐光启已入天主教，官职甚高。由于他的家乡上海没有多少信教的人，便邀请艾儒略去南方。艾儒略欣然允诺，与徐光启一同南下到达上海，下榻徐光启家。

艾儒略到上海、杭州一带后不数年，南京教案事发。1616年和1617年，礼部侍郎署南京礼部尚书沈灌，在南京发动反教运动，力主将天主教从中国消除出去，于万历四十四年（公元1616年）五月上疏皇帝，参劾教士，未得获准。八月，沈灌又一次上疏，仍未果。于是在八月底擅自下令出兵，包围南京教堂，逮捕王丰肃神甫等人。艾儒略因接由北京派来的教会信使的信，得知北京的局势，遂与龙华民先期离开南京，才得幸免。龙华民北上赴京，艾儒略则滞留杭州，暂避于杨廷筠家。

十二月，沈灌第三次上疏，禁止天主教。十二月二十八日，“忽传出谕旨，着照沈灌所请，将教士勒令回至澳门”。耶稣会上庞迪我、熊三拔离京赴广州，龙华民、毕方济则匿居北京^②。其余的耶稣会上都集中在杭州杨廷筠家，利用躲避之机，攻读汉文和中国文学。艾儒略的中文水平也有所提高，这为他后来用中文进行著述、在民间传教打下了良好的基础。艾儒略在上海、杭州一带滞留了3年。

1619年年底，经徐光启介绍，艾儒略结识了马三芝。马三芝是杭州人，与徐光启是1604年的同科进士，后于陕西任高职，远近闻名。在北京时，他曾接触过耶稣会士，并对学习西方数学倍感兴

^②徐宗泽《中国天主教传教史概论》，上海书局1990年版第195页。

趣。曾请徐光启觅一耶稣会上辅导数学，徐光启便推荐了艾儒略。于是艾儒略离杭州，至扬州，住马三芝家，除教授数学外，并教其他科学知识。次年 3 月 25 日圣母领报节那天，艾儒略为马三芝受洗，马三芝之子也同时受洗。

马三芝入教后不久，便去陕西商州任职，艾儒略陪同前往。艾儒略在陕西逗留了 5 个月，同马三芝一道出访其管辖内的 19 座城镇，进行传教活动并讲授数学。魏特在《汤若望传》中，有这样一段文字叙述了艾儒略的西北之行：“1620 年传教士艾儒略神甫为一位奉教官吏之所伴随，赴西北作传教之旅行。到西北作这样的旅行的，在艾还是第一位”。

1621 年，艾儒略离开陕西，到山西绛州传教，住韩霖家。山西天主教会的创立，便从那时开始^③。韩霖于天启元年（1621 年）中举人，“善诗文，工书法，藏书甚富”^④，并从徐光启习过兵法。艾儒略到他家时，他已在北京入教。艾儒略在绛州时间虽不长，但成功地使韩霖的 18 位亲属受洗。数年后，韩霖的哥哥韩云和弟弟韩霞，也在绛州高一志（原名王丰肃）立的教堂中受洗。10 年之后，绛州便成为中国天主教徒较多的地方之一。

是年，反教活动又一次兴起，发起人还是沈灌。当时正值万历皇帝驾崩，天启皇帝继位。魏忠贤趁皇帝年幼，独揽大权，沈灌也随之高升。沈灌与魏忠贤相互勾结，指责天主教就是白莲教。为避教难，艾儒略离开绛州，到河南陈州与马三芝会面，并一同南下到了扬州。马三芝随即赴福建任职。艾儒略则只身回到杭州。

③ [意]林茂材《山西陕西天主教传教史》，山西省天主教友爱国会，第 8 页。

④ 方豪《中国天主教史人物传》（上），中华书局 1988 年版，第 253 页。

避难杭州 著书立说

1621年时,杨廷筠在杭州的寓所,已经成为教士们聚集之处。当时的杭州,既是耶稣会士的一个中心,也是向山西、陕西等地输送传教士的基地。

在杨廷筠家避难期间,艾儒略在杨廷筠的帮助下,用汉文撰写了《职方外纪》。这是中国历史上第一部用汉文写的世界地理学著作。该书也是艾儒略的科学著作中最有代表性、最著名的一部。该书是年在杭州刻印时,李之藻为之作序。

《职方外纪》原为5卷,李之藻、杨廷筠、瞿式谷等人作序,有的版本改为6卷,叶向高也曾为其他版本作序。该书后来先后被收入《四库全书》、《守山阁丛书》、《天学初函》、《墨海金壶》、《边防舆地丛书》。徐宗泽先生所著《明清间耶稣会士译著提要》一书中,也介绍了《职方外纪》。

明朝万历年间,明帝曾经请耶稣会士庞迪我和熊三拔为他翻译福建进呈的两幅西文地图。艾儒略所著的《职方外纪》,便是在庞迪我和熊三拔为这两幅地图所作的释文的基础上补充、扩展而成的。

《职方外纪》问世前,在中国已经流传着利玛窦自西方带来的世界地图,并且版本很多;此外,还流传着利氏所著《万国图志》。不少人认为,艾儒略的《职方外纪》是对利玛窦《万国图志》的增补,事实并非如此^⑤。

此外,英国的《大不列颠百科全书》1983年版关于艾儒略的条目中称,《职方外纪》曾被译为满文。这一说法是否确切,有待查证。

^⑤ 谢方:“艾儒略及其《职方外纪》”,中国历史博物馆馆刊,1991年15—16期,第135页。

因为到目前为止，尚未发现满文版的《职方外纪》。

《职方外纪》书首有一幅“万国全图”。图上经纬度、南北极地、山脉、海洋、国度等标志清晰细致。艾儒略还为这张图专门写了“五大洲总图界度解”。另外，在各卷卷首，还附有该卷介绍之地区地图一张。

第一卷为亚细亚，即亚洲。艾儒略主要介绍了除中国、朝鲜等国以外那些鲜为人知的其他亚洲国家。艾儒略称亚洲为“圣贤首出之乡”。他以经纬度为坐标，非常精确地标出亚洲所处之地理位置。在谈到中国时说：亚细亚“所容国土不啻百余，其大者首推中国……”

第二卷为欧逻巴，即欧洲。在这卷中，艾儒略介绍了西班牙、法国、意大利等国以及地中海及西北诸海岛。意大利是艾儒略的故乡，因而述介尤为详细，不仅述及意大利的各大城市，还介绍了教廷和比萨斜塔。除此之外，艾儒略还介绍了欧洲的建筑、服饰、饮食、宫室制度、婚姻制度、宗教状况、军队、教育、税收及法律等方面的情况。

第三卷为利未亚，即非洲。艾儒略介绍了埃及等国和尼罗河的自然风光。他除了介绍非洲的地理状况和风土人情外，还用一定的篇幅专门描述了非洲的各种飞禽猛兽。

艾儒略在第四卷中介绍了亚墨利加和墨瓦腊尼加，即美洲和澳洲。他把亚墨利加分为南、北两部分来介绍。此外，他还介绍了西北诸蛮方、亚墨利加诸岛等地以及在科学技术如此发达的今天还让人捉摸不透的百慕大。艾儒略在此卷卷首介绍了阁龙（即哥伦布）是如何发现美洲的，并绘声绘色地描述了阁龙及其同行者初登美洲大陆时的情景。这是中国人第一次知道哥伦布的名字。在墨瓦腊尼加（即澳大利亚）总说一节中，艾儒略介绍了继哥伦布之后另一位伟大的航海家墨瓦兰（麦哲伦）。

第五卷为四海总说,介绍了有关海洋的知识,如:海名、海岛、海族、海产、海状、海舶及海道,并在卷首附了“北舆地图”和“南舆地图”。在两图之间,还有日食图和月食图各一张。此卷关于海舶和海道的介绍尤为重要,艾儒略在这两章中介绍了西方常见的各种海船,称“百种不止,约有三等”。他还约略地介绍了自欧洲来华的两条航路:一为绕非洲南端后越印度洋,一为越大西洋至美洲,再越太平洋。他说:“然某辈皆从西而来,”即采用第一条航路来华。

《职方外纪》一书,文笔通俗流畅,浅显易懂。它所介绍的世界风情地貌,远比利玛窦的《万国全图》详尽得多。此外,《职方外纪》所介绍的欧洲地理学新成果,反映了16世纪欧洲人对世界地理的认识水平。但是,该书问世以后,并没有受到当时中国文人的重视。尽管康熙年间被收入《四库全书》,但对它的评语并不太好,称其“所述多奇异,不可究诘,似不免多所夸饰……”^⑥。对该书持怀疑态度。这也说明,清朝文人死命坚持“天圆地方”之说,不能接受西方的宇宙观和地舆观。因此,自清朝以来,对于《职方外纪》的介绍甚少。当然,书中也不乏对天主教的宣扬和对欧洲文化的赞美之处。

对《职方外纪》的评价,谢方先生所撰“艾儒略及其《职方外纪》”一文较为公正、全面。目前,中华书局已准备将谢方先生注释的《职方外纪》刊印出版,使快进入21世纪的中国人,能了解370年前第一部中文世界地理著作的全部内容。由此可见,该书具有一定历史地位和历史价值。

艾儒略在杨廷筠家中的最后一年,遇到经杭州回归故里福建的叶向高。叶向高是万历十一年(1583年)的进士,曾任礼部尚书和东阁大学士,他虽未入教,对天主教却颇有好感,与艾儒略几经

^⑥ 艾儒略《职方外纪》,收于王云五主编《丛书集成》(初编),商务印书馆1936年版第2页。

交谈，印象颇佳，遂邀请艾儒略随他回去福建。由于交通不便，加之方言阻碍，当时福建尚无耶稣会上。艾儒略受叶之邀，正是求之不得，当即欣然允诺，伴叶回去福建。

赴闽传教 被誉“西来孔子”

1625年艾儒略到福州，他在那儿度过了他一生中的最后12年。在这些年中，他的足迹遍及福建大小城镇。他在福州创立教堂后，又在“福安、建宁、延平、邵武、汀州、兴化、泉州、漳州等处建教堂开教，其余别处成立会口，尤不计焉”^⑦。艾儒略传教去得最多的地方，是泉州和兴化两处。艾儒略每到一处都用汉文传教，其汉文的纯熟程度，从他的著作及在各地传教的收获便可检验出来。

他的绝大部分著作也是在这一阶段完成的。1627年，《三山论学》问世。“三山”即福州。艾儒略与叶向高在福州曾多次讨论天主造万物、太极、生与死等问题。《三山论学》便是那些谈话的记录。叶向高谈话中阐明的观点，代表当时一批文人学士的思想与心态。

1628年，他的《万物真原》一卷及《杨洪园行略》（又名《杨洪园先生超性事迹》，艾儒略口述，丁志麟笔录）付梓。次年，《弥撒祭义》（二卷）在福州刻印。1630年，艾儒略和他的助手耶稣会士卢安德，对福州诸儒生提出的问题，口述了《口铎日抄》，由李九标笔录，全书共八卷。此书虽然以宣传天主教教义为主，但也掺杂了有关西方地舆学、天学、地震、星图、日食等方面的常识。此书近年已被译为英文。

1631年，《西学凡》在杭州刻印。《西学凡》“是一本欧洲大学所授各学科的课程纲要”^⑧，也是耶稣会士介绍西方教育制度的唯一

⑦ 徐宗泽《中国天主教传教史概论》，第318页。

⑧ 朱谦之《中国哲学对欧洲的影响》，福建人民出版社，1983年版第106页。

一部专著。该书后来被收入《四库全书》和第一部天主教丛书《天学初函》的理编。

《西学凡》的“凡”字,有“大概”、“要略”之意。顾名思义,《西学凡》也就是西方教育概要。艾儒略在书中介绍西方教育制度时,不时地与中国当时的科举制度相比。如:他谈及欧洲的教育情况时说,“其科目考取。虽国各有法。小异大同。要之尽于六科。”“一为文科。谓之勒铎理加。一谓理科。谓之斐禄所费业。一为医科。谓之默第济纳。一为法科。谓之勒义斯。一为教科。谓之加诺搦斯。一为道科。谓之陡禄日亚。”这六科现在分别译为修辞学、哲学、医学、法学、修士学和神学。艾儒略还特别强调了“惟武不另设科”,以别于中国明朝科举制度中的文举与武举两类考试。艾儒略在书中除了对上述六科进行具体说明之外,还介绍了“亚理斯多”,即亚里士多德。称“其识超卓,其学渊深,其才旷逸。为历山大王之师。历山尝云,我为天下重不足为荣。唯一得亚理斯多而师之。以是为荣耳。”^⑨历山即亚历山大大帝。

艾儒略在书中比较了西方的教育制度和科举制度的相似之处,并且极其谨慎地批评了科举制度。当时的欧洲,学校几乎全部由教会控制,他在《西学凡》中介绍的欧洲教育制度,主要是由教会控制下的学校的教育情况,尤其是耶稣会开办的学校的教育情况。耶稣会控制的这类学校的教育目的,主要是抵制宗教改革,为重新建立天主教的天下而培养人才。但是,从《西学凡》一书的整体来看,艾儒略在向中国人介绍西方教育制度的知识方面,亦可谓一个先导。明清之际,中国儒生中,对外国教育略有所知者,毕竟有限。

1637年,艾儒略的《西方答问》刊行^⑩。这是另一部介绍西方

^⑨ 艾儒略《西学凡》,收入《天学初函》(第一册),台湾学生书局,1966年版第42页。

^⑩ 艾儒略《西方答问》,《华裔学志》,1946年第23期。

的著作，又称《西方问答》。该书分上下两卷。上卷介绍了西方国土、路程、海舶、海险、海域、海奇、登岸、土产、制造、国王、西学、官职、服饰、风俗、法度、谒馈、交易、饮食、医药、人情、济院、宫室、城池、兵备、婚礼、续弦、守贞、葬礼、丧服、送葬和祭祖。下卷介绍了地图、历法、交蚀、列宿、年月、步首、年号、西土、堪舆、术数、风鉴和择日。涉及大小40余个问题。

谈到“西学”，艾儒略介绍了西方文字与中国文字在读法与写法上的区别，“中国文字。只通于中国东南数国。若西北诸邦。各自一法。远西又以二十三字母为主。当二十三笔法。以二十三字。互相配。则成人物之名目。其用甚活。凡万国语音。与风雨鸟兽之声。皆可写出。……”他还推荐金尼阁的《西儒耳目资》一书供儒者参阅。

关于“医药”，他是这样讲的：在西方，必须经过考试才能行医。“其医有内外二科。内科又分为二。有专以草木为药者。亦有兼用金石锻炼之药者。”关于西方是否以“静坐”以“祛病”，艾说，“否”。……“须按病根”。“若体内有败气不消化者为祟。则不宜以静坐祛病。而反宜以运动祛之。如步行登山。运用四体。使之消除也。且丸药亦皆少用。大抵病后。以饮食如意为补耳。”

艾儒略在回答中国人最关心的祭祖问题时，并没有忘记宣扬天主教教义。他说，在西方，“古礼只用以祭天主”。“凡尊重祖先者。则为之诵祭天主”。

然而，艾儒略为什么要写《西方问答》？他在书开头作了解释，“余不自揣。间关九万里东来。频遇好学名硕。下问天学理义及敝邦之风土习尚。或随笔记。渐次成帙。……”由此可见，艾儒略介绍西方的礼仪、风俗、科学及风土人情是为了满足当时中国儒家文人了解西方的好奇之心。这从另一个角度也反映出，尽管中国当时闭关自守，自我为中心，对外部世界不闻不问，但是，还是有相

当一批中国儒生渴望了解外部世界的。

纵览明清之际来华耶稣会士的著作，像艾儒略所著《西方问答》这种类似小百科全书的著作，实为罕见。另外，以百科知识形式介绍西方文化的，也为数不多。从某种意义讲，此书起到了传播西方文明现状及其古老文化的作用。

康熙七年，应清帝所谕，耶稣会士利类思、安文思和南怀仁撰写了《御览西方要记》一书。“该书与艾儒略的西方向答相同，且更简括”^①，而且流传甚广。但后人只知《御览西方要记》，而不知《西方问答》是《御览西方要记》的蓝本，后者只不过是前者的节录而已。

艾儒略既是神甫又是数学家和天文学家。他学识渊博，兼通中西。为了达到传教的目的，他在宣传天主教教义的同时，把天主教教义同儒教学说相融合，这使不少福建官吏、儒生和教徒对他产生敬慕之心，也使他在福建得到“西来孔子”这一尊称。

当时，有不少士大夫写诗赠予艾儒略，赞其传来西学，深究儒理。其中有池显方、曾楚卿、叶向高等人，叶向高赠给艾儒略的一首诗是这样写的：

“天地信无垠，小智安足拟。
爰有西方人，来自八万里。
蹶屣历穷荒，浮槎遵弱水。
言慕中华风，深契吾儒理。
著书多格言，结交皆名士。
傲诡良不矜，熙攘乃所鄙。
圣化被九埏，殊方表同轨。
拘儒徒管窥，达观自一视。”

① 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局1989年版第299页。

我亦与之游，冷然得深旨。”^①

1638年，教士们在泉州城外修建新教堂时，发现了3块石刻，上面刻有十字架。不少好奇者到艾儒略住处了解这几块碑石的来历。经艾儒略解释，人们才了解到，早在明、清之前，就有天主教的一支景教在福建传播。

时隔不久，福建省内反教风波四起，波及全省。艾儒略和他的助手阳玛诺也被逐往澳门。但不久，艾儒略又潜返福建。

1641年，在中国的传教教会分华北、华南两大教区。艾儒略被任命为耶稣会副会长，掌管华南教区，直到1648年。艾儒略管辖范围是南京、江西、湖广、四川、浙江、福建的教务，共有教士13人。华北教区由傅汛际掌管，管理北京、山东、山西、陕西及河南教务。

1644年，清兵入关。由于顺治皇帝对天主教在中国传教采取宽容政策，因此在艾儒略生命的最后几年里，“教务兴隆。有月异日新之象。西士在各省传教。均得地方官之优待”^②。福建也不例外。这在客观上为艾儒略的传教活动创造了有利条件。

1647年，清兵攻入福建，烽烟四起，传教受阻。艾儒略与葡萄牙耶稣会士阳玛诺便到福建延平避难，次年，艾儒略身患重病。1649年，艾儒略在延平去世，结束了他在中国39年的生涯。在他去世后，人们把他葬在福州十字山。

西学东渐 流芳百世

艾儒略一生中绝大部分时间是在中国度过的。他告别家乡父老，东来传教，同时也带来了西方的科学与文化。

^① 艾儒略《三山论学》，《天主教东传文献续编》（第一册），台湾学生书局，1962年版，第433—434页。

^② 刘淮《天主教传行中国考》卷六，献县胜世堂排印1923年版第17页。

在传教方面，他对利玛窦最为推崇，这一点从他所著的《大行利先生行迹》(又名《大西西泰利先生行迹》)一书中便可看出。他极力仿效利玛窦的作法，入乡随俗，穿儒服，习中文，广交名公巨卿。他曾到过北京、陕西、山西、福建、杭州、扬州、上海等省市，虽然与利玛窦相比，他去的地方不算多，但就在福建传教而言，规模不算小。他之所以能在福建一地传教多年，并取得一定成效，是有一定客观原因的。首先，福建远离北京。虽然艾儒略经历明清两朝万历、天启、崇祯和顺治等皇帝的统治，但由于在边远的沿海地区，这种政治变动所带来的影响和冲击，远不及在京城耶稣会上(如汤若望)所受为大。其次，艾儒略在中国传教的几十年正是明末清初动荡年间，虽也偶尔遇到反教、排教的麻烦，但没有遇到康熙之后那样严厉地禁止天主教在华传播的事件。尤其在他生命的最后几年间，恰值清朝顺治时期，而顺治皇帝对天主教在华传播是大开绿灯的。再其次，艾儒略在福建传教的成功，与叶向高那样的中国儒生高官的帮助以及大批信教者的支持是分不开的。

但是，艾儒略在福建传教所取得的成功，与其在西学传播上作出的贡献相比，只不过是昙花一现而已。然而，艾儒略在传教过程中所宣传的西方地圆学说、航海新发现(如哥伦布发现新大陆)、西方风土人情、教育制度等知识，却远比他为之献身的传教事业更具有生命力。虽然他写的科学著作只在有限的范围内流传，但却使那一小部分中国人得以了解中国以外的世界，了解到欧洲科学的最新进展及西方的文化。在中西文化交流史上，艾儒略发挥了重要作用，的确无愧于“西来孔子”的赞誉。

(顾宁)

中国与西班牙文化交流的先驱

——庞迪我

地理大发现以后，建立“世界天主教王国”已成为西班牙传教士的梦想。使古老的中华帝国基督教化更是西班牙教士孜孜以求的目标。

在晚明来华的西班牙传教士中，最负盛名的当属耶稣会上庞迪我。他始终遵循他的先辈沙勿略在东方传教过程中协调不同文明之间的价值取向，以达到传播基督教信仰这一最终目标的策略思想。他身着丝袍方巾的儒服，谙熟汉语，攻读儒家典籍，在中国知识阶层中做着“合儒”“补儒”的工作，以期对他们施加影响，最后达到“超儒”的目的。他还通过介绍西方天文、数学等方面的一技之长，来突出自己的学术地位，以博得一些中国知识分子对他的尊重。在这一过程中，他也通过自己的著述向欧洲传达了有关中国的信息，加深了西方世界对中国的认识 and 了解。也就是说，尽管庞迪我来华是出自宗教的目的，但是在客观上却对于东西方文化交流，特别是中国与西班牙的文化交流，起到了有益的中介作用。

为获取在华传教权而奋斗

西班牙耶稣会上庞迪我（原名迪埃戈·德·庞多哈）在我国历史文献中又作庞迪峨或庞迪莪，字顺和，1571年11月6日出生在马德里附近的巴尔德莫罗。

巴尔德莫罗地处耶稣会摇篮阿尔卡拉·德埃纳雷斯与耶稣会

运动中心托莱多城的中间地带。受耶稣会运动蓬勃发展的影响，庞迪我于18岁前往托莱多加入了耶稣会，在修道院中受到严格的教育。1596年他与意大利耶稣会士龙华民一道被派往东方传教。1599年抵达澳门。

庞迪我原定前往日本传教。但当时主持东方教务的范礼安神甫考虑到利玛窦在华传教业已取得进展，正急需助手，于是决定派庞迪我到中国传教。1599年底，庞迪我随郭居静神甫潜入中国内陆并于1600年初在南京与利玛窦汇合，同年5月18日庞迪我与利玛窦、钟鸣仁和游文辉等沿运河北上，就此开始了为获取在华传教权的奋斗历程。

1601年1月24日庞迪我一行抵达北京，第二天他们将呈献给万历皇帝的礼品运进宫中。在当时的历史条件下，明廷严格禁止外国人入境，要想达到进入北京的目的，可供考虑的方略只有两种：一是向明王朝直接派出使节；二是借向中国皇帝呈奉礼品的机会进北京，再图谋获取传教权。事实上，西方国家向中国派出使节的努力已均遭失败。向中国皇帝呈奉礼品以获取传教权成为西方传教士唯一的途径。因此，在向中国皇帝贡奉什么样的礼品这一问题上，西方传教士也进行了认真的思考。据庞迪我1602年3月9日致古斯曼主教信中所说，有鉴于中华帝国地大物博，财富无尽，所以选择礼品的标准应不在于礼品本身的价值，而在于礼品的新奇性。像呈献给皇帝的三棱镜，中国人视为珍宝，被放在一个日本能工巧匠制做的匣子中，这个匣子的价格是三棱镜价格的20倍。事实证明利用西方新奇物品博得中国皇帝的好感。是获取在京传教权的重要手段。

在庞迪我一行呈奉给万历皇帝的礼品中，有两座自鸣钟。据庞迪我在写给古斯曼主教的长信中记述，其中较大的那座自鸣钟放在一个大钟盒内，上面雕刻着金龙，这是由上千名匠人精心制作

的。另一座小些的自鸣钟，是纯金制作，出自宫廷中最杰出匠人之手。这两座自鸣钟上都是用汉字标明时间和撰写铭文。^①万历皇帝对白鸣钟颇感兴趣，喜为天下奇物。然而，3天后，自鸣钟停转。皇上惊愕之余即令太监田尔耕向利玛窦问究其原因，后又派四名钦天监的太监向利玛窦与庞迪我学习自鸣钟的调试方法，于是利、庞两位神甫迁居钦天监内，三日三夜，教导四人自鸣钟一切秘密。

此外，万历皇帝很想知道欧洲宫廷的式样。在庞迪我和利玛窦的礼物中恰有一幅以西班牙埃尔埃斯科利阿尔一地圣劳伦索宫（San Lorenzo del Escorial）为题的铜版画。该宫位于马德里西北，建于1559—1584年。这是一个包括希腊十字架式大教堂、陵墓、修道院、神学院、图书馆和宫殿等部分的建筑群。主建筑大教堂最高点达9.5米，四周有16座大门和1100个窗子，气势雄伟，为那一时代具有代表性的建筑。整个圣劳伦索宫布局呈炉算状。因为劳伦索于公元258年在罗马被瓦勒里安皇帝（253—260在位）处死时，是在炉算上被焚殉教的。除这幅铜版画外，他们还将加一幅威尼斯圣马可宫的画片一并呈递给中国皇帝。

万历皇帝还想知道西方皇帝的丧葬礼仪。庞迪我当即将刚刚收到的西班牙国王菲利普二世的殓葬图呈示给太监，并让他们转告万历皇帝，西班牙国王死后要安放在一个铅制的棺柩中，而不像中国那样选用上等木料做棺木。用铅棺可达到长期保存尸体的目的。西班牙专有纪念已故国王的教堂，装有国王尸体的棺柩移到教堂后再封存在石砌的墓穴里。事实上，前面提到的圣劳伦索宫中，就设有专门安葬已故王族的墓室。

再有，在呈奉给万历皇帝的礼物中，还有一幅怀抱圣婴的圣母像。据利玛窦记叙，圣母“怀抱婴儿耶稣，施洗者约翰虔诚礼拜地

^①庞迪我：《一些入华耶稣会士的记叙以及他们在这—国度所看到的新奇事物和该国固有的一些情况》，西班牙文，塞维利亚1605年版，第14页。

跪在他们面前。这幅在西班牙画成的画，绘制美丽，观赏悦目，因为它熟练地调用本色，人物栩栩如生。”^②中国文献也有记载：“利玛窦携来西域天主像，乃女人抱一婴儿，眉目衣纹，如明镜涵影，蹁跹欲动，其端严娟秀，中国画工无由措手。”^③与该画同时呈进给万历皇帝的，还有圣卢卡所绘的圣母像和基督画像。庞迪我指出，这三幅画都是油画，而且是精品。后来，万历皇帝将圣母、圣子画像送给了他的母亲慈圣皇太后。

在呈献给万历皇帝的礼品中还有一架欧洲的“古翼琴”，“所谓琴，纵三尺，横五尺，藏榘中。弦七十二，以金、银或炼铁为之。弦各有柱，端通于外，鼓其端而自应之。”^④万历皇帝很想领略西洋琴的韵味，于是令平日为他奏乐的四名太监向利玛窦、庞迪我请教“古翼琴”的弹奏方法。北上之前，利玛窦已预见到这一可能性。在他的建议下，庞迪我已向精于演奏此琴的郭居静神甫学习了奏琴的奥秘，庞迪我此时恰好利用他这一技之长，每天到皇宫教授这几个太监演奏“古翼琴”的方法。这四个太监是否能学会这种弹琴的技巧并能博得皇上的欢心，将决定他们未来的命运。所以四个太监对庞迪我表示了极大的尊重。“在开始上课之前，这些学音乐的学生坚持要举行惯常教师见新弟子或者不如说弟子拜新教师的仪式。他们要求庞迪我神甫耐心而又勤奋地教他们，不要在发现他们对这门从未接触过的艺术学习得很慢时感到不耐烦。随后，为了保证取得进步，他们也向古琴举行了同样的仪式，就好像它是一个活人那样”。^⑤学琴的过程大约持续了一个多月。

庞迪我深入宫中教琴一方面加深了他对中国宫廷生活的了

^② 《利玛窦中国札记》，中华书局1980年版，第194页。

^③ 姜绍义：《无声诗史》，卷七。

^④ 《续文献通考》，卷一二〇。

^⑤ 《利玛窦中国札记》，第408页。

解，另一方面使利玛窦有充足的时间奔波于京城达官贵人之间，争取他们的同情和支持。更重要的是，当太监们成功地在万历皇帝面前演奏西洋琴的时候，无形中缩短了万历皇帝与传教士之间的距离。再加上其他西方新奇礼物的作用和一些士大夫的说项，万历皇帝终于给予了利玛窦和庞迪我以觐见的荣幸，尤其是，他们终于从万历皇帝处获得了在北京的传教权。如《明史》所载：“帝嘉其远来，假馆授**祭**，给赐优厚。”^④

介绍西方科学知识

历史上，我国古代天文学曾取得举世瞩目的辉煌成果，在历法的编制上也有突出的特点。在古代科学不甚发达的情况下，历法要不断地进行修改。前代如汉，改历 5 次；魏至隋，修改 13 次；唐至五代，修改 16 次；宋修改 18 次；金至元末，修改 3 次。而入明二百余年，历法未经修改。万历年间发生十余次日食，钦天监的预报误差或一二刻以至四刻。这种推算不合的现象，说明已到了用更新的科学方法来观测天象和修订历法的时候了。特别是万历三十八年十一月朔壬寅日蚀，钦天监的预报与春官正戈谦亨等人以及兵部员外范守己的预测，存在极大的差异。然而这次日蚀的全过程证明：“盖历官前后俱误也。”这种情况不能不引起朝野的极大震动。

利玛窦和庞迪我来华后，发现中国在天文观测方面已经落后于西方国家。根本原因在于中国文人全部的热情都放在攻读古代的典籍上。庞迪我来华后便发现中国知识界的这一通病。在致言斯曼主教的长信中，庞迪我即指出：“他们不知道，也不学习任何科学、数学和哲学，除修辞学以外，他们没有任何真正的科学知识。他们学问的内容和他们作为‘学者’的身份根本不相符合。”所以无论

^④ 《野获编》，卷三〇，第 31—32 页。

利玛窦或是庞迪我都把向中国的文人传播天文知识当作提高他们自己的社会地位的重要手段，而且很快赢得了声望。李之藻在其《请译西洋历法等书疏》中就提到：大西洋国归化陪臣庞迪我等，“慕义远来，读书谈道，俱以颖异之资，洞知历算之学，携有彼国书籍极多，久渐声教，晓习华音；在京仕绅与讲论，其言天文历数，有我中国昔贤谈所未及者。”^⑦万历二十八年十一月这次日蚀的误测，促使明廷主管天文历法的官吏如周子愚等萌发了请西方传教士参与改历的想法。当时利玛窦已经故去。在京都最有名望的就是庞迪我。在这种历史背景下，庞迪我成为西方传教士参与中国历法修订的先行者。在主张用西方较为先进的天文学知识修改中国现行历法的人物中，最积极的当属徐光启和李之藻。万历二十九年（1611年）徐光启力荐李之藻主持修订历法的工作。李之藻一旦参加了修订历法的工作，便立即提出请庞迪我等翻译欧洲天文学著作的主张。在《请译西洋历法等书疏》中，他指出，今庞迪我等须发已白，年龄向衰。遐方书籍，按其义理，与吾中国圣贤可互相发明。但其语言文字，绝不相同，非此数人，谁与传译？失今不图，政恐日后无人能解，可惜有用之书，不免置之无用。”所以他敦促明政府，“如蒙俯从未议，敕下礼部 亟开馆局，征召原题明经通等之臣如某人等，首将陪臣庞迪我等所有历法，照依原文译出成书，进呈御览”。^⑧虽然迟至崇祯二年（1629年）徐光启才督领西局修历，但庞迪我等在此之前已为修订历法做了一些实际的准备工作：参与修订历法的意大利耶稣会上熊三拔主要帮助徐光启和李之藻翻译西方历法著作，并对中国、印度和印尼的米鲁普等地的日蚀进行比较研究，而庞迪我则把主要精力集中在对从广州直至北京各大城市的纬度的测量上。因此可以说，庞迪我不仅在介绍西方天文、历法

^⑦ 《明清间耶稣会士译著提要》，第254页。

^⑧ 《明清间耶稣会士译著提要》，第256页。

知识方面是位先驱者，而且在将欧洲的实勘精神以及用经纬度测地望的科学方法引进我国方面，也确实起到一种开其先河的作用。

在建议庞迪我翻译的图书中，就有一类“日轨(晷)之书”。西方的日晷“能立表于地，刻定二十四(节)气(之影线，能立表于墙面，随其三百六十向，皆能兼定节气。种种制造不同，皆与天合。”^⑨西方这种地平式日晷既用来测定十二时辰，也可测知二十四节气，使用很方便。利玛窦来华后，常制做日晷分送给士大夫等友人。庞迪我也长于此道。他曾用象牙精心制作两个日晷送给万历皇帝：“象牙时刻晷二具，或看日，或看月、看星，皆可测之时刻。臣等学道余闲，颇习历法，二物系臣等制造，谨附进御前，以为皇上宵衣旰食之一助。”^⑩此外，在利玛窦病故后，为了从皇帝处申请一块墓地，庞迪我在士大夫间展开了频繁的游说活动，赠送日晷成了他的重要外交手段：“他制作了好几份雕刻，用一块象牙同时精美地雕上口、月、星辰图。神父们的贫穷使他不能使用更贵重的材料，但是象牙雕刻很新颖，惹人喜爱，并且大臣们都愿意学会看星象图，这使神父们得以进入他们的宅院和书房。这类访问使他们在大臣中享有很高的威望，而且使他们有机会及时完成他们的事业。”^⑪庞迪我把推广、传播西方天文学方面的成就与扩大他们的社会影响紧密结合在一起，而且双双取得了成效。

庞迪我在数学方面同样有很高的造诣。利玛窦故去后，当1611年徐光启决定增定《几何原本》时，便邀请庞迪我与熊三拔二人相助。徐光启在《题几何原本再校本》一文中，表述了他急于校定该书的缘由：“戊申春(1608年)利(玛窦)先生以校本见寄，令南方有好享者重刻之，累年来竟无有，校本留置家塾。暨庚戌(1610

⑨ 《存明梦余录》，卷五八。

⑩ 《熙朝崇正集》，卷二。

⑪ 《利玛窦中国札记》，第628页。

年)北上,先生歿矣。遺書中得一本,其別后所自業者,校訂皆手迹。追惟篝燈函丈時,有勝人琴之感。其友龐(迪我)熊(三拔)兩先生遂以見遺,度置久之。”^⑩可見,徐光啓增定該書一方面是為了紀念他與利瑪竇的友誼;另一方面則是利瑪竇生前已經對《幾何原本》做了許多重要的修改。只有將這些內容補充於原刻本中,《幾何原本》方可更充實和準確。至於請龐迪我參加增定工作,那是因為龐迪我不但精通數學,而且對於《幾何原本》的整個翻譯過程也非常熟悉。事實上,從《幾何原本》開始翻譯起,龐迪我都在其旁。因此,在增定該書時,請龐迪我參加是最合適不過的了。這就說明,除了天文歷法外,在向中國介紹西方數學成果方面,龐迪我也是有建樹的。

龐迪我還將西方提煉藥物的方法介紹到我國。徐光啓在家書中記敘:“龐先生教我西國用藥法,其不用渣滓。採取諸藥鮮者,如作薔薇露法,收取露,服之神效,此法甚有理,所服者皆藥之精英,能透入臟腑肌骨間也。”^⑪

總之,龐迪我在向中國介紹西方科學知識方面做出了一定的貢獻。

打開加強東西方世界相互了解的窗口

地理人發現既為東西方文化交流打通了渠道,也刺激了東西方世界相互了解的願望。龐迪我為此做了不少有益的工作。

首先,龐迪我通過我們多次摘引的致占斯曼主教的長信,向歐洲較全面地介紹了中國的概況。該長信可分為 7 個部分。第一部

^⑩ 《徐光啓集》,中華書局 1963 年版,第 79 頁。

^⑪ 《徐光啓集》,第 488 頁。

分，主要讲述庞迪我秘密潜入中国，在南京与利玛窦汇合后，历尽艰辛终于到达北京的过程。第二部分，记述了庞迪我与利玛窦如何通过向万历皇帝献礼，最终获得了在北京的传教权。第三部分，描述了中国的地理方位、四邻以及行政区划和城乡的概貌。第四部分，主要介绍中国的币制、服饰、贸易、国民财富、知识界、婚姻和礼仪，即介绍了中国的社会百态。第五部分，论及中国的兵制和武器、土气、社会等级、特权和知识界所享有的荣誉以及中国书刊、绘画等概况。第六部分，概述了中国政府的组成、官职和司法诉讼。第七部分，评论了中国妇女的社会地位并披露了一些宫廷秘闻。

庞迪我这封致古斯曼主教的长信有如下几点特别值得注意：

其一，他指出，当时欧洲通用的地图和地理书籍，都把北京的具体方位定为北纬**50度**。经他用星盘两次实勘，认为北京地处北纬**40度**。

其二，庞迪我改正了西方学者认为在中国北部还有一个呼作“震旦”(Cathay)的国家的错误概念。他断言，所谓的“震旦”实际上就是中国的另一称谓；而汗八里(Cambalu)就是北京。

众所周知，自马可·波罗时代以来，西方人一直在猜测“震旦”或“契丹”与中国是否是同一个国家。西班牙奥斯定会修道士马丁·德拉达1575年访问福建后曾写有《中国纪行》一书。该著作开宗明义指出，“震旦”“契丹”实际上是中国或中华的别名，按朝代，亦称作“大明”。这是马丁·德拉达对世界地理学研究的重大贡献。然而他的这部《中国纪行》直到1884年才全部出版。事实上很多西方人是在读了《利玛窦中国札记》之后，才得知“震旦”或“契丹”即是中国的。所以长期以来，许多学者都把第一个判明“震旦”或“契丹”即是中国的功绩归于利玛窦。如《利玛窦中国札记》的英译者耶稣会士路易斯·J·加莱格尔在其序言中即指出：“也许日记内最有意义的历史项目是它揭示了契丹就是中国的另一个名字，而不

是欧洲自马可·波罗的时代以来所认为的另一个国家。他解决了中国“契丹”的问题,奠定了一个新的地理时代。”《利玛窦中国札记》的中方译者在序言中更认为:“这一重大的发现可以和亚美利哥·维斯普齐(Amerigo Vespucci, 1451—1512)之证实哥伦布所发现的新大陆并不是印度相媲美,堪称为近代初期西方地理学史上最有意义的两大贡献”。^④

我们都知道《利玛窦中国札记》拉丁文本第一版于1615年在德国的奥格斯堡出版。而庞迪我致古斯曼的长信则于1604年已在西班牙的巴亚多利德首次出版。因此,我们可以说在世界地理史研究中是马丁·德拉达第一个做出“震旦”或“契丹”即是中国这一结论,而庞迪我则先于利玛窦11年将这一科学论断传播到西方。

其三,从马可·波罗时代起,中国在西方人的眼中一直是个既具有无限的财富,而又充满神秘色彩的东方帝国。尤其是紫禁城中的帝王生活内幕更成为谜中之谜。由于明朝统治者严厉禁止外国人入境,因此,能有机会踏上中国大地,亲眼观察中国社会的西方人极少。据庞迪我记载,当他潜入中国内地时,在广袤的华夏人地上,仅有五名西方传教士,分散在三个住院里。在这些传教士中,又只有庞迪我和利玛窦能够经常出入紫禁城,甚至享有了觐见万历皇帝的荣誉。庞迪我致古斯曼的长信中有大量篇幅是介绍中国皇宫的总体结构、皇室的生活、太监的社会地位和作用等等宫廷内幕的。这些欧洲人闻所未闻的报导,无疑加深了欧洲人对中国社会的认识。

特别是庞迪我在上述长信中将许多刚刚发生在中国宫廷中的事件及时向欧洲做了传达,使中国与西方国家之间的距离无形中缩小了。比如,万历皇帝十分昏庸,不视朝,不御讲筵,不亲郊庙,

^④ 《利玛窦中国札记》,第32页及第9页。

不批复奏章，对于朝廷内外所缺官职也不补。万历皇帝的王恭妃生了皇子常洛，然而万历宠信郑妃，对于她所生的常洵更为偏爱，万历十四年二月，册郑妃为皇贵妃，对王恭妃则未益封。这表明万历皇帝已有意废长而立爱。为了明王室的稳定，为了维护宗法祖制，上百名大臣联名上疏，终于制止了万历的废长立幼的打算。庞迪我对于发生在1602年的上述史实做了详尽的报导，给人一种强烈的现实感。

其四，庞迪我这封长信最主要的价值在于它对中国国情做了较为客观的叙述和评价。地理大发现时代，随着东西方文化和物质交流范围的不断扩大，欧洲人迫切要求了解东方世界。一批论述中国国情的著述应运而生。但这些著者往往并没有看到过中国。为了满足猎奇者的趣味，在他们的笔下，充斥着道听途说的传闻，或者把中国描绘为理想的大同世界，或者执其一端而对中国进行过苛的批评，或者把中国说成是一尊不堪一击的泥塑巨人，鼓动西方殖民者对中国发起一场新的十字军远征。而庞迪我由于有机会在中国进行直接的观察，因而在他对中国的报道中，是十分注意分寸的，或褒或贬，都尽量做到以事实为根据。例如，在谈到中国总体印象时，他慨叹中国领土的广袤，若不亲眼目睹难以相信。中国的城市雄伟壮观，而且从南京到北京，大小城镇相连，有的城市，走上两三个小时竟还走不出城垣。无论南京或是北京，其人口均远远超过欧洲城市的人口，约为罗马、里斯本人口的四倍。中国物产丰富，庄稼一般一年两熟，有的地方一年三熟。这些物产足可以保障中国人日常生活之需。但庞迪我在盛赞中国所拥有巨大财富的同时，又用卖儿卖女的残酷事实，说明相当一部分中国人仍生活在贫困之中。庞迪我认为中国人是非常勤劳的，很少有懒惰之辈。中国人对父母的尊重和尽其孝道，给庞迪我留下了深刻印象。但他也批评了部分中国人对鬼神的迷信，特别是妇女缠足的陋习。庞

迪我很赞赏中国知识分子的苦读精神和他们在国家中所享有的荣誉，但他认为中国的文人缺乏科学知识。他很欣赏中国人在交往中注重礼节，但他又认为繁文缛节过于细密，特别是宴请，一般要花费 5—6 个小时，使人不胜负担。中国庞大、复杂的官僚机构，使庞迪我望而生畏，直至他来中国后一年多的时间仍理不清官职的设置和各部门之间盘根错节、层层相属的关系。但庞迪我十分欣赏中国部分官吏克尽职守的精神，以及为了社稷大业冒死向皇帝慷慨陈词的勇气。但他尖锐指出，这种忠诚对于一个昏君并无价值。他已注意到在这种官僚体制之下所衍生出来的弊端：官官相护十分普遍，行贿成风，至于中国官吏对人民滥施淫威以及对犯人所施加的酷刑，庞迪我表示了他的愤怒。在涉及到中国的对外政策时，他正确地指出，中国是以睦邻为其政策出发点的，并不企图征服或奴役其他周边国家，尽管这些国家很小，国力也较弱，他向古斯曼主教阐释：即使一个地处远方的国家愿意屈服于他们（中国人），他们也不想接受。因为他们认为除了他们自己的国家，其他地方都是洪荒一片（特别是官吏和上层人物是这样认为的）。

总之，庞迪我这一历史文献对中国国情做了相当客观的报道，因而在欧洲引起重视并受欧洲各国的欢迎。继 1604 年该历史文献在巴亚多利德出版后，又相继于 1605 年在塞维利亚、1606 年在巴伦西亚用西班牙文出版。1607 年在阿拉斯、雷诺和里昂发行了该文献的法文译本。1607 年在罗马，该信的意大利文本问世。1608 年，在慕尼黑该信德文版献给了读者，同年拉丁文译本开始在市场上出售。可以这样说，庞迪我这封致古斯曼主教的长信是 17 世纪《利玛窦中国札记》发表前，在欧洲最有学术价值的一部有关中国国情的历史文献。

其次，庞迪我为《职方外纪》一书的编撰准备了充足的资料，从而为扩大中国人的视野，加深中国人认识中国以外的世界做出了

贡献。

如果说庞迪我致吉斯曼主教的长信向欧洲全面地介绍了中国的概况，加深了欧洲人对中国的了解，那么意大利神甫艾儒略编纂的《职方外纪》则把中国以外的世界展现在中国人面前，开阔了中国人的视野。而《职方外纪》则是根据庞迪我的原有译稿整理加工而成的。据李之藻记载，万历年间，福建税监获得两张标满外国文字的地图并呈献给朝廷。那时利玛窦已经病故，万历皇帝遂降旨，让庞迪我将地图上的文字译成中文。从李之藻《刻职方外纪序》一文，可知上述两张地图内容已经过时，庞迪我将此点奏禀皇上：“地全形凡五大洲，今阙其一，不可不补。”所以他“先译原幅以进”^①。其后庞迪我绘制的新图由信奉天主教的旅日华人倪雅谷精心裱饰后，悬挂于宫廷中，得到万历皇帝及皇亲国戚的赞赏。

庞迪我在绘制地图过程中，对世界各国的山川形势、物产、民俗做了详尽的介绍。这些内容无异于一部“宇宙志”。庞迪我又十分注意对不同国家历史的追溯和回顾。为此，他曾译出相当部分有关世界地理和历史概况的资料。由于他后来遭到朝廷的放逐，死于澳门，上述资料未及成书。艾儒略是在庞迪我遗稿的基础上完成《职方外纪》编纂工作的。

该书出版于天启三年（1623年），共六卷。卷首附有“北舆地图和南舆地图”。然后是对五大洲地理方位、山川形势、气候物产、历史与民俗的概述。由于该书是依据庞迪我的部分译稿整理而成，庞迪我又是西班牙人，所以该书涉及到西班牙的部分，叙述尤为详尽，约用985个字，而且放在卷二“欧逻巴总说”之后，作为第一个欧洲国家来叙述。在对其地理方位稍加介绍后，作者立即将中国与西班牙做了对比：“世称天下万国，相连一处者，中国为冠；若分散地

^① 《明清间耶稣会士译著提要》，第315页。

域者以西把尼亚(西班牙)为冠。”寥寥数语,把当时分立东西方的两个大国在世界上的地位突出出来。因为庞迪我来华是负有宣教职责的,所以书中介绍了西班牙耶稣会学校及其重点、学科的设置。接着该书又用一段文字介绍了西班牙国王不久前建造的“瞻礼大堂”:它“高大,奇巧无比,修道之士环居焉。其内可容王国之王。水泉四十余处。堂前有古王像六位,每位高一丈八尺,乃黑白玉琢成者。堂内有三十六祭坛。中台左右有编箫二座,中各有二十二层,每层百管,管各一音,合三千余管,凡风雨、波涛、呕吟、战斗,与夫百鸟之声,皆可模仿,真奇物也。又有书堂阔三十步长一百八十五步,周列诸国经典书籍,种种皆备,即海外额勒济亚(Greecia,希腊)之古书,亦以海船载来,贮于此处。其地原系旷野山林,后因造引堂,鸠工住集七年,遂成一城云。”这里描绘无疑是地处埃斯科里阿尔的圣劳伦索宫。庞迪我曾将该宫殿的版画进呈给万历皇帝。《职方外纪》的编著者,无论庞迪我抑或艾儒略,都清醒地认识到,他们所进驻的意欲传教的国度是个具有高度物质文明的古国,如果不能通过他们的笔墨,首先使中国的知识阶层了解西方的文明发展程度,那么尽管他们用一些新奇的玩物可能引起部分中国人一时的兴趣,但却不可能发挥长久的作用。因此,在他们向中国展示他们物质文明发展水平的同时,也极力突出欧洲在精神文明方面所取得的成就,其中包括告诉中国知识阶层,在西方也有“智者”或“贤人”。例如,《职方外纪》特别提及:“古一名贤曰多斯达笃者(Tostado)居俾斯玻之位(Obispo,主教),著书最多,寿仅五旬有二,所著书籍,就始生至卒计之,每一月当得三十六章,每章二千余言。尽属奥理,后人绘彼像,两手各持一笔,章其勤敏也。”在向中国知识阶层推出“古贤者”的形象的同时,又例举了西班牙历史上的“明君”。“又有一王名亚丰肃者(Alfonso),好天文历法,精研诸天之运,列宿之。撰成历学全书,世传岁差本原,皆其考定,制为一

定图像，为今历家大用。又将国典分门定类，为七大部，法纪极备。复取天主古今经籍有注疏者，不下千八卷。编阅至十有四次。又纂本国自古史书。夫既身亲国政，又傍及著述，种种如此，后世称曰贤者之上，宜矣！”综上所述，我们可以看到《职方外纪》编纂者，无论是奠定资料基础的庞迪我，或是最后整理出版的艾儒略，他们总的出发点都是想通过对中国以外的世界的介绍，打破中国统治阶层所坚持的以华夏为中心的世界体系的构想，从而在与中国官吏和知识阶层的交往中，取得平等的地位，进而扩大他们的影响，使他们在中国的传教事业获得更大的成功。从另一方面看，《职方外纪》所介绍的多彩世界也刺激了我国知识界的一些先觉者进一步了解和认识外部世界的愿望。李之藻明白表示：“吾欲引申其说，作诸国山川经纬度数图十卷，风俗政教武卫物产技艺又十卷，而后可以当职方之一镜也。”^⑥李之藻的这种抱负可以说是中国人意欲放眼世界的开端。

综上所述，可以说庞迪我在加强东西方两个世界的相互了解方面起了有益的桥梁作用。

庞迪我的汉语研究和主要汉语著述

庞迪我踏上中华大地后，立即开始了汉语学习，并不断取得进展。对此，连他自己也感到欣慰，他在《七克·自序》中写道：“中华语言文字迥不相通。苦心习学，复似童蒙。近稍晓其大略，得接讲论。”

在学习和研究汉语的过程中，庞迪我十分注重汉语语言学的规律。众所周知，用拉丁字为汉字注音始自利玛窦的《西字奇迹》

^⑥ 《明清间耶稣会上译著提要》，第315页。

(1605年)。1625年法国神甫金尼阁在利玛窦拉丁字母拼音方案的基础上,经修改、扩充,写出《西儒耳目资》一书。

中国著名语言学家罗常培先生曾指出,《西儒耳目资》的重要性首先在于用罗马字分析汉字的音素,使向来被人看成繁杂的反切,变成简易的东西。其次,用罗马字母标注明季的字音,使现在对于当时的普通音,仍可推知大概。再有,给中国音韵学的研究,开出一条新路,使其后的音韵学者如方以智、杨选杞、刘献廷等,受到一定的影响。但是金尼阁的成就除借助利玛窦的研究成果外,也从庞迪我的汉语语音学研究中得到启示。金尼阁在追述《西儒耳目资·白序》中便提到:“敝会(耶稣会)利西泰(玛窦)、耶仰风(居静)、庞顺阳(迪我)实始之。愚窃比于我老朋而已。”这段话说明庞迪我也是西方传教士中研究中国音韵学的一位先行者。

由于刻苦学习,庞迪我的汉语造诣很高,并用中文撰写著作多种。如《七克》、《庞子遗论》、《天神魔鬼论》、《人类原始论》、《受难始末》、《实义续篇》以及《辩揭》等多种。其中《人类原始论》讲的是亚当与夏娃的故事,是介绍《创世纪》的。《受难始末》为教友封斋期间必读之书。《实义续篇》为利玛窦名著《天主实义》的续篇。《辩揭》是1618年庞迪我被明廷驱逐出中国后,为其传教事业辩护而写的。

在庞迪我的上述中文著作中,最负盛名的当属《七克》(又名《七克大全》),万历四十二年(1614年)在北京付梓。当时的名士杨廷筠、曹于汴、郑以伟等曾为之撰序,在其写作过程中,此书又得到徐光启的润色,所谓“多为公修饰”。该书出版后颇受欢迎,相继于崇祯二年(1629年)、崇祯十六年(1643年)、嘉庆三年(1789年)、道光十三年(1843年)、道光二十九年(1849年)、同治十二年(1873年)以及宣统二年(1910年)先后再版。乾隆第六子永瑆领衔编纂《四库全书总目》时,《七克》被列在子部杂家类存目二中。该《总目》对

《七克》一书做如下评述：“其言出于儒墨之间，就所论之一事言之，不为无理，而皆归本敬事天主以求福，则其谬在宗旨，不在词说也。”这个评述是比较贴切的。

《七克》是一本加强道德修养的伦理著作。庞迪我在《七克》中指出：人性中常滋生出七种罪恶的意念，这就是：傲、妒、贪、忿、饕、淫和怠。这七种意念都亟待克服。这就是书名《七克》的含意。为克其心之罪根，植其心之德种，就要以廉伏傲、以仁平妒、以施解贪、以忍息忿、以淡塞饕、以贞防淫、以勤策怠。然而修德克欲，又绝不是靠自身的力量所能达到的。庞迪我在《七克·自序》中写道：“自有生来，但有一念提醒，莫非天主上帝赐我者；富贵寿安微誓之福，有一隙之明者，皆知出于上帝……迨德成欲克，皆认帝赐也。”也就是说，要想最终克服上述七种罪恶意念的诱惑，必须皈依基督精神。实际上，《七克》是一篇宏扬天主教宗旨的布道之著。由于这一著作把儒家的道德观和天主教教义巧妙地揉合在一起，所以在当时中国部分知识分子中颇有读者并受到好评。庞迪我这部著作通篇是用古奥的汉语写成，非一般民众所易懂，因此有人将《七克》用浅显的白话转述，于咸丰七年（1857年）以《七克真训》为书名出版。

庞迪我在《七克》一书中，为了阐述刚刚谈到的那七种不良意念所造成的危害，曾列举了一些伊索寓言和《圣经》中的故事。此外，庞迪我在该书中还经常引用一些欧洲古代“贤哲”的妙语警句来说明他的观点。为了使中国知识界易于接受他的说教，他又往往把他的观点解释为与传统的儒家学说相近或相同。

西方传教士将伊索寓言介绍到中国始自利玛窦。在《畸人十篇》中，他曾引用过几则伊索寓言故事。而在《七克》中，庞迪我引用的伊索寓言故事有五六则之多。例如，在卷一《伏傲篇》中在谈到阿谀奉承为人之害时，庞迪我写道：“听誉者，美言昵心，过时犹忆，

欣欣自喜，实德实行要业俱驰矣。故曰智者倾耳以听誉，则愚。既听而自喜，则狂也。人情复态无常。其誉我，欲毁我也。我爱誉，彼以是毁矣。”为了讽喻世人，庞迪我引用了伊索寓言中著名的《狐狸和乌鸦》的故事：“寓言曰：乌栖树，啄肉。狐巧兽也。欲得其肉，诡谗乌曰：‘人言黑如乌，乃濯濯如雪，殆可为百鸟王乎？特未闻和鸣声耳！’乌大喜，哑然而鸣。肉则坠矣。狐得肉，视乌而笑，笑其黑，且笑其愚也。”由这一故事导出庞迪我对世人的忠告：“彼面誉尔者，若以尔为智，必知尔不喜誉而弗敢为誉。惟有求于尔不得，且意尔为愚可欺，乃面誉以培尔愚，而得所欲得焉。一己得，且讥尔傲，笑尔愚也。尔奈何倾耳以听虚誉，而取笑讥乎。”

同样，在该卷《戒好贵》一章谈到人贵有自知之明时，庞迪我做了一个比喻：“人无有自信所不能为者，与缝人以尺布欲为衣，与履人以寸皮而欲为舄（鞋）。必决起而力辞。居贵人以治人最难为之事，而无人自识其难也。狭不足以为其有余。惟真能辞者，乃真能任焉。”为了引中上述论点，庞迪我又举《树木与橄榄树》这则寓言来做说明。内中讲到众树欲推一王，管理众树。盛含食油的橄榄树、能为人类提供果实的葡萄树都谦虚地推辞了这一职位。唯独只能当作柴烧的荆棘愿就这一高位并对众树说：“信然耶，则当来就我影下。惟我所为，谁敢逆者，逆则我辣末（*Ramus*，即荆棘）当出火焚之矣。”接着庞迪我评述说：“夫有德者，满于膏、丰于实，惧因责任而散也。微特不喜，且畏之；微特不求，且避之。愚者拙者，无美可惧善，不畏不避，则辣末而已。”

除伊索寓言外，庞迪我在《七克》中还引用了许多《圣经》里的故事。谈到人应相互友爱、亲如兄弟时，他引用了亚当与夏娃的故事：“上帝初造天地，特生一男一女，为人类公父公母，让人相视如昆弟，不相妒憎傲慢焉。况上帝众人之大父，大小人，悉其所生养爱育之子。大父所爱人，子曷敢憎慢之。经云众人之大父不亦一，

尔何故轻慢憎恶尔兄弟乎。故敬爱者，众人相负之责，虽恒还，亦恒负。”

在谈到人应自谦时，庞迪我引用《圣经》中如下故事：一个颇获声誉的有才智的人和一个“无赖”同时进入教堂。前者感谢上帝赐给自己才华，使他德行出众；后者诚惶诚恐，在上帝面前自认为罪人。而耶稣最后做出裁决：“此人惑（指“无赖”）愿自悔自下，入时罪人，出时洁矣。彼夸者，以傲以满，自灭前善也。出时愈污。才智者，以德取傲，傲存而德亡。无赖者，以罪取谦，谦至而罪灭。”

在《七克》一书中，庞迪我还大量引用了西方“贤哲”的名言，仅第一卷中就有60余条。其中，大部分是告诫人们要修身养性的格言。如谈到人应当谦虚谨慎时，引用了百尔纳如下警句：“尔思所从来，甚可愧耻；思今所在，甚可叹哭；思所从往，甚可战栗。人恒存此三思，傲当自减矣。”为了进一步阐述同一观念，庞迪我又引用了圣厄卧略一个精巧的比喻：“积德不以谦，如持浮灰而逆飘风。红炉之炭，不以灰蒙之，须臾而灭。盛满之德，不以谦掩之，须臾而亡矣。”另一类虽亦为道德说教，但已与天主教的教义揉和到一起，或者把人的道德的完善归于上帝的力量。例如，庞迪我引用百尔纳的话来说明人应自谦的道理：“水之原，海而已，江湖皆流也。凡德之原，上帝而已。善念昌言、美行，皆流也江湖复归海。故能环转不穷。才德受而复归上帝，故能生成不毁。尔有才德勿自恃，生虚喜而轻他人。须念非自我来，悉惟帝惠。既能与，即能不与。虽已与，又能复取。我其寄也，何与而骄哉。”再一类则是通过一些欧洲的名人轶事或历史故事以树道德的风范，来启迪世人的良智。在谈到什么是真诚的友谊时，庞迪我举了亚历山大的故事：“亚历山西国大王也。闻一士有盛德大智，结为密友。同居数月，无所劝责。王谓曰：‘我人耳。岂无罪过。尔不见，不智。见而不我责，何矣？非我所望也。’遽遣之。”庞迪我在论述到人应以德报怨时，讲了一个西

班牙故事：“前敝国以西把尼亚有杀寡妇之子者。吏将收之。寡妇知所在，赐以良马资装，令速避去，是人得脱。其子忽见大宝光，谢其母曰：‘死后过失未净，当受多年炼狱之苦。今母以恩报害，以爱报恶，甚感天主心。故赦我罪，免我刑。已升光明天，享大福乐。此恩岂生养我可比哉。’言毕不见。”类似的故事在《七克》中俯拾即是。

总之，《七克》是一部内容十分庞杂的宣教之著。为了达到宣教的目的，庞迪我深知必须把西方国家描绘为不低于中国文明水准的国度。所以在《七克》中，庞迪我列举了数不胜数的“名人”和“贤士”以及他们“齐家治国平天下”的妙论和警句。他还通过大量伊索寓言和《圣经》故事来理喻西方社会理想的道德标准和风范。在庞迪我笔下一段又一段的历史故事和名人轶事，以及风习民俗和社会法治的描绘，竭力宣传以天主教教义为基础建立起来的西方世界是个太平盛世。然而东西方文明之间的巨大差异是无法用折中的方式调和的。《七克》中宣扬基督教教义的内容，很快受到一些儒家学者的批评。从东西方文化交流的视角来看，《七克》的真正价值恰恰在于将一些伊索寓言和《圣经》故事以及一些欧洲古代哲人的思想火花介绍到中国来，从而使我国人民开始接触到欧洲文艺和西方哲学的精华。

庞迪我因“南京教案”于1617年被逐出中国，1618年病故于澳门。

庞迪我像他同一时代的耶稣会士一样，是怀着建立“世界天主教王国”的宏愿，追随着沙勿略的足迹到中国来的。面对着具有几千年历史文化传统的中华帝国，他们不得不考虑一种新的传教策略，即尽其可能地在两种不同价值取向的文化之间，寻找折中点，以最终达到使中国基督教化的目的。在这一过程中，庞迪我也像他的同时代人一样，在促进东西方文化交流方面做了一些有益

的工作。

庞迪我是西班牙人。他对自己的故国自然十分熟悉。除了在向中国知识阶层介绍西方一般概况外，他谈的最多的当然是西班牙的社会和西班牙的文化发展状况。庞迪我有关中国的概述也首先是转达给了他的国人。因此，在地理大发现以后的东西方文化交流的大潮中，我们可以说庞迪我是中国与西班牙文化交流中的一位先驱者。

（张铨）

引进西学的先行者

——徐光启

生 平

治历明农百世师，经天纬地；
出将入相一个臣，奋武撰文。

这是徐光启墓前的一副对联，是对墓主一生的概括性评价。但是从这副对联中，难以直接看出徐光启一生中一个十分重要的方面，即在中西文化交流中的活动和成就。《明史·徐光启传》说：徐光启“从西洋人利玛窦学天文、历算、火器，尽其术，遂遍习兵机、屯田、盐策、水利诸书”。这段文字概括更为全面，突出了徐光启学习和传播西方科学技术的活动和成就。

徐光启生于1562年，字子先，号玄扈，上海人，是明末介绍与学习西方科学的先驱和著名的天主教徒。徐光启少有才华，1581年（万历九年）成为秀才。随后，他长期以教书为业。1597年参加顺天府（北京）乡试，考中头名举人。此后他回家乡上海继续教书。1604年赴京会试，考中进士第88名。同年7月被选为庶吉士，进翰林院学习。3年学习期满，1607年被任为翰林院检讨。其父徐思诚于是年去世，徐光启回上海守制3年，1610年回京复职。此后直到1628年（崇祯元年），徐光启的政治生涯几经波折，数度告假离京，其间曾到天津试办水利及营田诸事。崇祯登极后，排除了魏忠贤及其阉党。67岁的徐光启奉诏从上海进京，复礼部右侍郎职。此后徐光启受到崇祯皇帝的重用。1629年，徐光启被授予太子宾客衔，任礼部

左侍郎。同年，徐光启被委任督领修历事务，开设历局。与此同时，由于后金军队威胁京城，徐光启一度指挥训练京营兵，并负责京城的防务。1630年，徐光启升任礼部尚书，1632年以礼部尚书兼东阁大学士，成为阁老，同年成为文渊阁大学士，仍兼礼部尚书。1633年11月8日(崇祯六年十月初七)病逝，时年72岁。

徐光启虽身为阁老，但非常清贫，“盖棺之日，囊无余资。”皇帝遂下诏给予优恤，赐葬礼费用。徐光启死后，谥为文定。其子徐骥在《文定公行实》中概述徐光启的为人时写道：“文定为人宽仁愿确，朴诚淡漠，于物无所好，惟好学，惟好经济。考古证今，广谘博讯，遇一人辄问，至一地辄问，问则随闻随笔，一事一物，必讲究精研，不穷其极不已。故学问皆有根本，议论皆有实见，卓识沉机，通达大体。”“文定利于己者无一不让诸人，利于国者无一不任之己。世方树篱立户，互相标榜，文定不随波附和，亦不立异以为高，与物无竞，物亦不得而亲，终身惕厉，惟知上有朝廷，四十年如一日也。”徐骥对乃父的称颂不无溢美之嫌，但徐光启一生孜孜不倦追求知识的好学精神，确实堪称楷模。正是这种精神，使他在明末的中西文化交流中发挥了无人可以替代的作用。

传教士的密友

徐光启最初接触西洋传教士是1595年他在广东韶州教书的时候。韶州当时有座天主教教堂。利玛窦曾在这里居住多年。但徐光启游访这座教堂时，利玛窦已北上南昌，党务由郭居静主持了。徐光启在与郭居静交谈时，初步获得了一些关于天主教的知识。1600年春天，徐光启赴北京应试，途经南京，第一次与利玛窦见面。徐光启对利玛窦早有所闻，曾见过利玛窦所绘《山海舆地全图》。这次他与利玛窦多次长谈，“听利子讲人生的终究和天地的

主宰”。利玛窦给他留下了很好的印象，他称赞利玛窦为“海内博物通达君子”。1603年，徐光启再次到南京，这时利玛窦已去北京，徐光启在南京见到了另一位耶稣会上罗如望，提出了受洗入教的要求。罗如望将利玛窦所著《天主实义》等书送给他阅读。几天后，徐光启就正式领洗入教，成为天主教徒。

1604年，徐光启进翰林院学习，有机会与当时留居北京的利玛窦交往，与其谈论天主教教义，并向其学习西方科学技术。徐光启在京时，与利玛窦交往密切，是利玛窦在中国最好的朋友。徐光启对利玛窦很尊敬，给了他很高的评价。在《跋二十五言》中，徐光启概述了他与利玛窦交游的感受。“余亦以间游从请益，获闻大旨也，则余向所叹服者是乃糟粕煨烬，又是乃糟粕煨烬中万分之一耳。盖其学无所不窥，而其大者以归诚上帝，乾乾昭事为宗。朝夕瞬息，亡一念不在此。诸凡情感诱慕，即无论不涉其躬，不挂其口，亦绝不萌诸其心，务期扫除净洁，以求所谓体受归全者。”1610年，利玛窦在京病逝，此时徐光启仍在上海为父丧守制。噩耗传来，徐光启待守制期满，立即返回北京，为利玛窦主持殡葬之礼。1611年12月4日（万历三十九年十一月初一）举行葬礼后，徐光启将下棺时所用绳索留作纪念。

徐光启积极支持耶稣会上的传教活动。1608年在家守制期间他特邀耶稣会士郭居静到上海传教。当年农历九月间，郭居静到达上海，住在徐光启家。不久，徐光启为方便郭居静的传教活动，又把自己的别墅“双园”改作郭的住宅。后来在京城任职时，徐光启依然很关心在上海传教的耶稣会士。这从他的家书中就可看出。他在家书中曾问道：“郭先生何时来，何时去，仍在西园否？”这里的郭先生就是郭居静神甫。在家书十五中，徐光启亦写道：“旧年先生到，住在西园。今年若先生欲来，可仍在西园住，……如少，再造一两间，不妨也。他盘缠自用，只要房子，或时常馈些食用足矣。”^①

徐光启不仅给传教士提供物质帮助，而且还尽心保护传教士。1616年，南京礼部侍郎沈灌上疏要求查禁西洋传教士的活动，徐光启得知消息后，针对沈灌的观点上《辨学章疏》，赞扬传教士“不止踪迹心事一无可疑，实皆圣贤之徒也”。当地方官员捕拿传教士时，徐光启常让一些传教士至家中暂避。天启年间，熹宗传谕各点省官民，不准聚众习教。1627年（天启七年），地方官索捕传教士索玛诺、黎宁石，两人遂藏匿于徐光启家中。郡守下书到徐家，徐光启又遣儿子徐骥护送这两位传教士到杭州的天主教徒、名士杨廷筠处暂避。

由于徐光启是天主教徒，又是名声显赫的士大夫，在华耶稣会上遇事往往同他商量。这一点从《利玛窦中国札记》中就可看出。该书说：“徐保禄（光启）博士有这样一种想法，既然印刷了有关信仰和道德的书籍，现在他们（耶稣会士）就应该印行一些有关欧洲科学的书籍，引导人们做进一步的研究，内容则要新奇而有证明。”^②可见徐光启促进了耶稣会士向中国译介西方科学著作的举动。在杭州开辟新教区的计划，亦是征得徐光启的“完全同意”之后，才付诸实施的。1610年，利玛窦死后，继任中国耶稣会会长的龙华民入京，试图上疏请求传教。后来因徐光启的劝阻而没有上疏，因为上疏请求传教可能产生副作用。阳玛诺负责北京教务时，就受到上面指示，不论任何举动，先当与在京的徐光启、李之藻商量。徐光启对耶稣会士在华活动的另一促进就是帮其润色文字。《明史·意大利亚传》说，士大夫徐光启、李之藻等“首好其（耶稣会士）说，且为润色文词，故其教骤兴”。徐光启还推荐耶稣会士参与撰修《崇祯历书》，开了中国朝廷起用西方传教士之先河，为耶稣会士在中国站稳脚跟创造了极为有利的条件。1629年（崇祯二年）开设历局，徐光启督领修历事务，起初参加修历的传教士是龙华民和邓玉函，

① 王重民辑校《徐光启集》，第489页，498页，1984年，北京。

② 何高济、王遵仲、李中译《利玛窦中国札记》，第516页，1983年，北京。

次年邓玉函病逝，徐光启又推荐汤若望和罗雅谷参加修历，徐光启在去世的前一天，还上《治历已有成模恳祈恩叙疏》，为参加修历者请功。徐光启首先即为传教士请功：“如远臣罗雅谷、汤若望等，撰译书表，制造仪器，算测交食躔度，讲教监局官生，数年呕心沥血，几于颖秃唇焦，功应首叙，但远臣辈守素学通，不愿官职，劳无可酬，惟有量给无碍田房，以为安身养贍之地，不惟后学攸资，而异域归忠，亦可假此为劝。”^③ 由于对耶稣会士传教活动的支持与保护，徐光启受到耶稣会上的高度赞扬，在当时欧洲亦有一定的名气。耶稣会士柏应理在《徐光启行略》中写道：“现在西国，大圣父与国王及公卿士庶，无不称赞中国之徐公，诚心恭敬天主，著书立行，德高业盛，真为天学干城，国家栋干。”

明末中国天主教之“柱石”

徐光启作为虔诚的士大夫天主教徒，大力支持传教士的活动，宣传与赞扬天主教教义。为此，他被天主教界人士称为明末中国天主教“三大柱石”之一，其余二人为李之藻和杨廷筠。的确，徐光启对天主教十分推崇。早在1604年撰写《跋二十五言》时，他就赞扬利玛窦所宣扬的天主教教义“百千万言中，求一语不合忠孝大旨，求一语无益于世道人心者，竟不可得，盖是其书传中所无有，而教法中所大诫也。”1616年，在著名的《办学章疏》中，他赞扬天主教教义的“一切戒训规条，悉皆天理人情之至。其法能令人为善必真，去恶必尽。”耶稣会士的事天之学，真可以“补益王化，左右儒术，教正佛法。”如果让传教士进行劝化活动，则“数年之后，人心世道，必渐次改观。”^④

^③ 《徐光启集》，第327--328页。

^④ 同上，第433页。

为了宣扬和介绍天主教教义，徐光启还与耶稣会士毕方济共同翻译了《灵言蠡勺》，于1624年刊行。该书讨论“亚尼玛”，即灵魂。全书共四篇：第一篇论“亚尼玛之体”，第二篇论“亚尼玛之能”，第三篇讨论的是“亚尼玛之尊与天主相似”，第四篇是关于“亚尼玛所向至美好之情”，探讨天主教关于人有灵魂、灵魂不死以及死后荣登天国的道理。正如书的结尾所说的：“右所论至美好，是亚尼玛之造者，是万物之造者，是亚尼玛之终向，是人之诸行、人之诸愿所当向之的。人幸而认此，凡百无有差谬；如海舟之得指南，定不迷其所往也。求此则遇万福；为此而死，则得常生……述此书者，无非令人在此世中，认此事此；而身后见之，用享其福。”^⑤徐宗泽认为《灵言蠡勺》一书“非常玄奥”，徐光启以其玄妙之笔，清晰的思路，将种种抽象之理，达之于书。陈垣先生亦称赞该书“说理最精”。

过去许多学者在考察徐光启在中西文化交流中的活动时，只重视徐光启引进与学习西方科学技术的一面，而忽略了他在促进天主教传播方面的活动和作用。还有一些学者认为徐光启信仰天主教是其落后意识形态的表现，无需深研，因而着力淡化他在这方面的言行。我们认为，引进西方科学技术与引进天主教是徐光启在中西文化交流中的两个重要方面，二者在一定意义上是不可分割的，忽略了哪一个方面，都难以全面理解徐光启在明末这一特定环境下所进行的中西文化交流的整体活动。徐光启既重西方科学，又重天主教，他常利用出版科学著作之机介绍宣扬天主教，如在《刻几何原本序》、《刻同文算指序》和《泰西水法序》中，都特别论及并赞扬耶稣会士的修身事天之学。徐光启还常将科学与天学相提并论，用科学知识的无可置疑来揭示天主教的可信。在天主教和西方科学之间，在他看来大者是修身事天的天主教，其次才是格物

^⑤ 《灵言蠡勺》，见徐景贤编《宗教论文集》，第69页，我存杂志社，1935年。

穷理的科学。可见他把天学置于科学之上。

徐光启大力支持天主教在中国的传播，则是为了建立一种新的道德体系，以挽救明末衰落的世道人心。他引进天主教与引进西方科学技术，主旨都是为了救国。徐光启面对现实社会，担心的不只是外族入侵、社会贫困，而且包括衰落的世道人心。明末，中国封建统治阶级道德极为腐朽，社会风气衰败，人心不古。徐光启感时触世，在他的著作中，频频忧及世道人心。“天下本无事，其有事者皆起于人心之争，争之端还是讼，争到那极处就是乱了。”^⑥可见徐光启视“人心”为国家治乱之攸关。他认为挽救世道人心要靠建立新的道德体系，用新的道德藩篱来匡扶人心。在他看来，佛教已于时无补。“奈何佛教东来千八百年，而世道人心未能改易，则其言似是而非也”。儒家“圣贤之是非”同“帝王之赏罚”一样，也只能“及人之外行，不能及人之中情”，亦不足以匡正人心。因而需从外界寻求救助良方，他寻求到的是耶稣会士所传的能够“耸动人心”的修身事天之学。他希望这种事天之学能令世道人心改观。徐光启的这种设想当然是不现实的。他忽略了中国传统文化与天主教之间存在的巨大的潜在的冲突，妄想一旦朝廷支持传教，则天主教即可很快传播全国，深入人心，从而形成一种新的道德体系。同时，他过高估计了一种宗教在匡扶人心、提高民族道德水平上的作用。当然，从引进外来宗教文化这一点上讲，当时徐光启是起了很大作用的。明末清初天主教在中国有一定的进展，与徐光启这位天主教的“柱石”的努力是分不开的。这个时期虽然西方殖民主义的扩张爪牙已经伸到东南亚及我国沿海。耶稣会上有时与殖民主义者“同道而来”，但明朝仍以天朝大国屹立在东方，主权在握，传教士的活动是在明廷忽略、默许或容忍之下进行的，与鸦片战争后那种与殖民主

^⑥ 《徐光启集·经筵讲义》（大学一章），第521页。

义紧密相连的传教活动是不同的。因而不能将徐光启支持传教行动说成是为殖民主义扩张效力。考虑到当时的特定历史环境，他在宗教方面的活动是无可厚非的，不宜用今天的标准苛求前人。

引进西方科学技术与富国强兵

徐光启在中西文化交流中的活动，除支持传教士在中国传播天主教外，还大力学习引进西方科学技术。这主要表现在四个方面，即数学、天文学、水利和军事技术。1604年，徐光启入选翰林院庶吉士，直到1607年因父丧而回上海守制，3年时间，他有机会与住在北京的利玛窦密切交往。曾在教堂附近租一所房子，以便研究西方科学。利玛窦在向徐光启介绍西学时，谈及欧几里得的《几何原本》的重要性，徐光启遂要求与利玛窦共同翻译该书。1606年秋天开始翻译《几何原本》，徐光启一度于每日下午到利玛窦的寓所，由利玛窦口述，他自己笔录。“夜深了，光启夹着笔稿归家，街上已是户皆静闭，只听着自己的步履声，心里想着西洋人精于科学，是他们‘千百为辈，传求讲习者已三千年，其青于蓝而寒于水者，时时有之；以故言理弥微亦弥著，立法弥详亦弥简’。中国学者，研究科学的人，‘越百载一人焉，或二三百载一人焉。此其问何工拙可较论哉！’”^⑦徐、利二人反复推敲译文，三易其稿。至1607年春，前六卷译出，于同年在北京付梓。它们所用的底本，是由利玛窦的老师丁先生，即德国耶稣会上数学家克拉维奥的拉丁文十五卷评注本。但他们仅译了前六卷，而且只译正文，略去评注。《几何原本》“卷一论三角形，卷二论线，卷三论圆，卷四论圆内外形，卷五卷六俱论比例，其于三角方圆边线面积体积比例变化相生之义，无不曲折尽

^⑦ 罗光《徐光启传》，第38页，1982年，台北。

显,纤微毕露。”^⑤徐光启本人在《刻几何原本序》中则称赞《几何原本》为“度数之宗,所以穷方圆平直之情,尽规矩准绳之用也。”《几何原本》为明末最先译成中文的西方数学著作,实开明末清初西方数学传入中国之先河。

在翻译《几何原本》的基础上,徐光启还编撰了《测量法义》。该书亦由利玛窦口述,由徐光启用《几何原本》的定义,参照《周髀算经》和《九章算术》整理成书,其意在“明《几何原本》之用”,内容主要是“先造器,次论景,本题十五首,附三数算法”。随后,徐光启又据《测量法义》引申,撰写了《测量异同》和《勾股义》两书。在西方数学理论的影响下,徐光启于1629年9月13日(崇祯二年七月二十六日)在《条议历法修正岁差疏》中,提出了著名的“度数旁通十事”,即天文气象、水利、音律乐器、军事、财政会计、建筑、机械、测绘、医药和计时,明确系统地阐述了数学与其他科学技术的密切关系,“盖凡物有形有质,莫不资于度数故耳。”

徐光启对西方数学的引进,不仅表现在数学著作的翻译上,而且在引进西方天文知识时,亦同时引进了西方新的数学知识。徐光启对西方天文知识早有兴趣,曾与利玛窦讨论过西方天文学。在《修改历法请访用汤若望罗雅谷疏》中,徐光启说:“臣等昔年曾遇西洋利玛窦,与之讲论天地原始,七政运行,并及其形体之大小远近,与夫度数之顺逆迟疾,一一从其所以然处,指示确然不易之理,较我中国往籍,多所未闻。臣等自后每闻交食,即以其法验之,与该监所推算,不无异同,而大率与天相合。”为了推动修历,早在1611年,徐光启就撰写了《平浑图说》、《日晷图说》、《夜晷图说》。与此同时,借助熊三拔的讲解,他还撰写了《简平仪说》,介绍测量用器简平仪,并作《简平仪序》。1612年(万历四十年),礼部曾奏:“翰林院

^⑤ 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》,第257页,北京1989年影印版。

检讨徐光启，南京工部员外郎李之藻亦皆精心历理”，可与耶稣会士庞迪我、熊三拔共同翻译西洋历法。^⑨但早期修历与引进西历之活动未能顺利进行。修历之事直到崇祯皇帝即位后才正式开始。徐光启对西方天文学的引进，主要也体现在《崇祯历书》之中。《崇祯历书》是由历局工作人员，包括耶稣会上集体编辑而成的，但徐光启作为礼部尚书和历局的领导者，起了主导的作用。《崇祯历书》先后进呈一百三十七卷。它采用的是丹麦天文学家第谷（1546—1601年）的宇宙体系，其理论比托勒密体系稍有进步。《崇祯历书》比中国古代传统的历法有许多先进之处。它引进了明确的地圆思想，认为大地是球形：“大约二百五十里相当于天之一度，经纬度之差都是如此。”认为各种天体与地球的距离不等，打破了天体都距地相等的看法。《崇祯历书》采用了蒙气差修正数值。在测天中引进了弧三角形，计算中引进了割圆八线法，即在历法中引进了几何学的方法。《崇祯历书》认为，日月在本天行度外还循小轮运动，所以便引起距地远近和速度不等的变化。引进了恒星有本行的概念，意即恒星以黄极为极，这就采纳了新的岁差概念。《崇祯历书》认为五星绕日运动，它的运动方位是受太阳运动速度的变化而变化的。

《崇祯历书》还引进了一套与中国古代天文学度量制度完全不同的制度，包括分圆周为 360° ，一日96刻，60进位制，黄赤道坐标制。这使中国天文学纳入了世界天文学共同发展的轨道。^⑩

利玛窦在世时，常对徐光启谈及西方水利知识，并嘱咐徐光启向熊三拔学习。徐光启很重视水利知识，认为其有利于国富民足。在《泰西水法序》中，他说“水法一事，象数之流也，可以言传器写，倘得布在将作，即富国足民，或且岁月见效”。后来，徐光启请熊三

^⑨ 梁家勉《徐光启年谱》，第98—99页，上海，1981年。

^⑩ 陈久金“徐光启与《崇祯历书》”，见席宗泽、吴德铎编《徐光启研究论文集》，1986年，学林出版社。

拔介绍西方水利知识。起初，熊三拔担心若介绍西方科学技术，可能被其他传教士视为不务正业，经徐光启说服，方同意了徐光启的请求，二人遂共同翻译《泰西水法》，1612年译成。此书共六卷，主要介绍取水蓄水的方法。“一卷曰龙尾车，用挈江河之水。二卷曰玉衡车，附以专篇车，曰恒升，附以双升车，用挈井泉之水。三卷曰水库，记蓄雨雪之水。四卷曰水法附录，皆寻泉作井之法，而附以疗病之水。五卷曰水法或问，各言水性。六卷则诸器之图也。”^① 曾于汴在为《泰西水法》作序时说：“阅泰西水器及水库之法，精巧奇绝，译为书而传之，规制具陈，分秒有度。江河之水、井泉之水、雨雪之水，无不可资为用，用力约而收效广。……中华之有此法，自今始。”^② 徐光启在译《泰西水法》时还同时请工匠制作器械，进行实验。后来他著《农政全书》时，收录了《泰西水法》一书。

明末国弱民穷，内忧外患。徐光启曾坦言，他“时时窃念国势衰弱，十倍宋季，每为人言富强之术。富国必以本业，强国必以正兵。”^③ 徐光启这里所说的“本业”，就是农业，“正兵”是指经过选练，拥有先进军事装备与设施的强大的军队。为了加强国家的军事力量，徐光启注重学习西方先进军事技术。他为“正兵”而引进西方军事科学技术，主要着力于三个方面：购买和仿造西洋大炮，按西方技术建造炮台，任用西洋人才。1620年，徐光启鉴于辽势危急，与李之藻、杨廷筠联系派人去澳门购买西洋大炮，即荷兰所造红夷炮。李之藻派门人张焘去澳门购得4门大炮，辗转运往北方，后来其中一门在宁远守御战中发挥了巨大作用，被崇祯皇帝封为“安边靖国大将军”。1628年，徐光启再度入京，鉴于北方危急，曾委派耶稣会士龙华民和毕方济去澳门购置大炮。徐光启不仅设

① 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，第307—308页。

② 梁家勉《徐光启年谱》，第99—100页。

③ 《徐光启集·复太史焦座师》，第454页。

法购买西炮，还极力主张自制，曾屡次上疏要求制炮。如1621年6月15日（天启元年四月二十六日）上《谨申一得以保万全疏》，主张“今京城固本之策莫如速造大炮”。与此同时，徐光启还极力主张建造西式炮台。在《谨申一得以保万全疏》中，徐光启就提出建造附城西式炮台，认为“一台之强可当雄兵数万”。随后在“移工部揭帖”中对这种炮台的结构、尺寸、材料等进行了详细介绍。1630年2月13日（崇祯三年正月初二），徐光启上《丑虏暂东绸缪宜亟请述初言以备战守疏》，重申建造都城万年台。但是徐光启建造炮台计划，在其生前并未得到有效的实施。

尽管如此，西方军事技术的东来对于徐光启的军事策略却有着多种影响。对西方军事技术的了解，加强了他“求精”“贵实”的军事思想。购买和制造西洋大炮及对炮台技术的了解，加强了他的坚城利炮的防御战略思想。在抵抗后金军队的进攻中，徐光启力主守城，利用坚固的城防和先进的火器，歼敌于坚城之下。西方军事技术亦促成了徐光启建立一支“现代化”军队（车营）的设想。他主张建立“车营”，在晚年还提出了详细计划。1631年11月14日（崇祯四年十月二十一），在《钦奉明旨敷陈愚见疏》中写道：“夫车营者，束伍治力之法也”。臣今所拟，每一营用双轮车百二十辆，炮车百二十辆，粮车六十辆，共三百辆。西洋大炮十六位，中炮八十位，鹰铳一百门，鸟铳一千二百门，战士二千人，队兵二千人，甲胄及执把器械，凡军中所需，一一备具。”徐光启拟建十五营，共六万人。在他看来，这样一支军队若建成，“则不忧进取矣”。

徐光启在许多方面重视了解西方科学技术。耶稣会士传入的望远镜，亦受到他的重视。1629年在防御后金军队进攻时，他就曾使用望远镜窥敌。在撰修《崇祯历书》时曾建议制造三架望远镜。他还从耶稣会士那里了解到一些医学、种植方面的知识。在家书中他曾写道：“庞先生（庞迪我）教我西国用药法，俱不用渣滓，

采取诸药鲜者如作蔷薇露法收取露，服之神效。”在同一家书中，他还曾详述过西方种植葡萄的方法。^⑬

如前所述，徐光启在引进西方科学技术上，特别是在数学与天文学方面，作出了巨大的贡献。这两者又是紧密相连的，数学是各门科学的基础，而引进西方天文学知识附带地又引进了新的数学知识。徐光启与利玛窦合译《几何原本》，第一次向中国介绍了以严密的逻辑推理为特色的欧几里得几何体系，这突破了中国传统数学的局限。^⑭《几何原本》的翻译，对明清数学的发展有着重大的影响。由于西方数学知识的引进，明末清初出现了一股中西数学相会通的潮流。明末徐光启和清初以梅文鼎为代表的数学家，从事了大量的会通西方数学与中国传统数学的工作。乾嘉时期的数学家们，在整理和研究中国传统数学的过程中，亦受到《几何原本》的影响。到清末，著名数学家李善兰与英国传教士伟烈亚力共同译出《几何原本》后九卷，1857年正式刊行。《几何原本》对中国数学的发展有着深远的影响，直至今日，《几何原本》仍然发挥着它的作用。当时徐光启翻译此书所使用的一些几何概念和中文术语，至今仍被沿用。在《几何原本·杂议》中，徐光启曾断言：“窃意百年之后必人人习之”。今天正如他所预言的那样，几何成了人人必习之的数学基础。徐光启主持编撰《崇祯历书》，但新法未及推行，明朝就灭亡了。1645年，清朝决定颁布新法，改名为《时宪历》。《崇祯历书》的编撰，对中国的天文学是一场划时代的改革，“它促使中国偏重于经验和实用的古典天文学，走上了世界天文学共同发展

^⑬ 《徐光启集·复太史焦座师》（家书七），第487—488页。

^⑭ 参见杜石然“徐光启的‘主干实用’之学”，见陈鼓应等主编《明清实学思潮史》，第2册，第725—729页，齐鲁书社，1987年；于化民“徐光启科学思想的基本特征”，载《东岳论丛》，1991年第1期。

的道路。”^⑧在这方面徐光启是功不可没的。徐光启对西方水利知识的介绍，亦丰富了中国农业科学知识。他购买与制造西洋大炮，同样地促进了中国军事科学技术的发展。

“苟利于国，远近何论焉”

明末，随着西方商人、传教士的来华，中西两大文明在新的水平上开始了接触。作为封建士大夫的有识之士，徐光启深感学习和引进西方科学技术的必要性。他是明末以来我国历史上“最早一批向西方寻求真理的先进的中国人之一，他第一次把西方科学纳入中国文化，以便为我们的民族寻求一条更好的发展道路。”^⑨他以一种开放的心态、宽阔的胸怀和高远的谋略，积极主张向西方学习，引进先进的科学技术，任用外来人才。如揽用耶稣会上修历制炮等。只要对国计民生有益，不分华夷都应利用任用。“苟利于国，远近何论焉？”这是徐光启1616年在《辨学章疏》中提出的主张，充分体现了他对外来科学技术与人才的态度。尽管他十分推崇西方科学技术，但他并不主张西化。在讨论撰修新的历法时，他曾指出，“欲求超胜，必须会通，会通之前，先须翻译。”这就是说欲超过以往旧历法和西洋历法，就应翻译西历，会通中西之历法，然后达到超过两者的目的。由此可见，徐光启引进西方科学技术的方针是先翻译，再会通中西科学，然后达到在科学技术上超过西方的目的。毋庸讳言，由于历史条件的限制，他所接触的西方人士主要是耶稣会士，自己亦从未到过欧洲，对西方文明的了解很不全面，因

^⑧ 陈久金“徐光启和《崇祯历书》”，见《徐光启研究论文集》第91页。关于《几何原本》对明清数学发展的影响，参阅梅荣照、王渝生、刘钝“欧几里得《原本》的传人和对我国明清数学发展的影响”，亦见《徐光启研究论文集》。

^⑨ 武仁“徐光启：中西科学第一个交点”，见《徐光启研究论文集2》，第33页。

而有失之过誉的地方。如他曾在《辨学章疏》说过：“西洋邻近三十余国，奉行此教（天主教），千数百年以至今日，大小相恤，上下相安，路不拾遗，夜不闭关，其久安长治如此。”这与事实当然相去甚远。当时的欧洲实际上充满各种矛盾，战乱不已。徐光启亦盛赞过西方科学技术，但他从未提倡全盘西化。他主张借助外来文明，为我所用，以期救国，不失为一种历史性的尝试，与主张西化者或民族虚无主义者是截然不同的。因而不应把他视为“文化上的迷失者”。徐光启就是这样一位特定历史环境下的人物，他既是一个求精责实、注重实学的严谨的科学家，又是一位十分虔诚的天主教徒。他是一位热情的爱国主义者，毕生奋斗，以求挽救明王朝的衰落，同时也是一位敢于反思自己的民族之弱点，对外在文明的存在十分敏感，致力于引进外在文明先进的东西，头脑清醒，心胸开阔，眼光远大的政治家。他提出的“苟利于国，远近何论焉”的主张是面对中西文化相互接触冲撞时所闪烁出的十分珍贵的思想火花，直到今日仍具有启发意义。

（张顺洪）

明代著名译著家——李之藻

李之藻是我国明代著名的科学家、译著家和出版家，与徐光启、杨廷筠并称为明末“中国天主教三大柱石”，又是我国17世纪中西文化交流史上的重要人物。

生平

李之藻，字我存，又字振之，号凉庵居士，又称凉庵逸民、凉庵子、凉叟，教名良(Leon)。明嘉靖四十四年(1565年)出生于浙江省杭州府仁和县(今杭州市西湖区)的一位武官家中。

明万历二十二年(1594年)，李之藻乡试中举，万历二十六年(1598年)，会试中进士，授南京工部营缮司员外郎。参加这次会试的举人多达三千，李之藻能名列前茅，说明他才学超群，聪慧异常，故而被誉为“江南才子”。当时在华西方传教士，习惯于比照西方学制，将进士以上包括翰林和殿试及第者在内的中国学子，统称为博士。所以，李之藻被利玛窦等传教士称作“良博士”。万历三十一年七月，李之藻奉命与翰林院编修陈子龙到福建充当副考官，主持福建乡试。万历三十四年，改任工部分司，被派往山东张秋治河，在张秋“浚泉百余，复南旺湖；开济南月河；浚彭室口；起泾河、黄浦二闸，以救淮城”^①。万历三十六年十一月，外放淮州(今河南

^①《康熙仁和县志》，卷一七《治行》。

潞阳县)知州。在濱州“谋开沟洫，贻民永利”^②。万历三十八年(1610年)，李之藻在北京突患重病，生命垂危。当时他只身在京，旁无眷属，幸得利玛窦“躬身调护，亲切如家人”^③，方转危为安。李之藻康复后，接受利玛窦的劝告，受洗加入了天主教。入教后，他捐献黄金一百两，供利玛窦用于监修北京的教堂。他还发誓“有生之年，皆上帝所赐，应尽为上帝用也”^④。万历三十九年，因其母病逝，李之藻告假返回杭州。临行时，他邀请耶稣会士郭居静、金尼阁及修士锤明仁到杭州开教。杭州是浙江省城，北距上海不远，至此传教，既可得到李之藻的帮助，又可同时兼顾上海教友，所以耶稣会中国传教会会长龙华民接受了李之藻的邀请，决定派郭居静和金尼阁随李之藻南下，到杭州传教。五月八日，郭居静和金尼阁在杭州城内李之藻邸宅内，举行了杭州历史上第一台弥撒礼。由此可见，杭州的开教是李之藻促成的。万历四十一年(1613年)，李之藻升任南京太仆寺少卿，向神宗皇帝上《请译西洋历法等书疏》，力荐聘用西方传教士翻译历算书籍，恳求朝廷早日下令修历。万历四十三年，改任河道工部郎中，人称“高邮制使”。他在高邮城外“开回坝塞海子之东泄；复淮安板闸五坝；又筑黄浦南堤之属宝应者”^⑤。万历四十四年(1616年)，南京礼部侍郎沈淮兴起“南京教案”，不久波及全国，李之藻与杨廷筠、徐光启竭尽全力保护西洋传教士。徐光启在北京上《辨学章疏》，与此同时，李之藻在高邮，杨廷筠在杭州分别致书南京相善各官，请求保护教士。万历四十七年十月，为帮助徐光启练兵，李之藻派人前往澳门采购西洋大炮。天启元年(1621年)，出任广东布政使及监督军需光禄寺少卿

②《开州志》，卷四《政迹》，第108页。

③《陈垣学人论文集》第1集，第72页，北京，1980年。

④张星娘《中西交通史料汇集》第一册，第395页，北京，1978年。

⑤《康熙仁和县志》，卷一七《治行》。

兼管工部都水清吏司事。天启三年，告归杭州，与传教士傅汛际神甫庐居“存同”内，专心译著，不闻外事。除研究“自天算舆地以外，更及物理名理诸书”^⑥。李之藻的思想比较进步，在明朝晚期曾参加过救亡运动，也到过江苏无锡的“东林书院”，为那里的“东林党人”讲学。据《盗柄东林伙》中“酌中志余”卷记载，李之藻不但参加了东林党，而且是东林盛期之成员。崇祯二年（1629年），徐光启奉旨修改历法，代礼部上疏论修历事，并力荐李之藻请敕下吏部起补录用，协同任事。李之藻奉旨后，于是年十一月自杭州启程前往北京，翌年五月到历局任职。因工作劳累，不幸一病不起，于是年九月二十七日（1630年11月1日）卒于北京^⑦，灵柩后归葬杭州。

在中西文化交流中的主要活动

明末清初，西洋科学输入我国，西人和国人均为此作出了各自的贡献。西方传教士中最著名者有利玛窦、艾儒略、汤若望、卫匡国、南怀仁等人，我国学者中当首推李之藻、徐光启、杨廷筠等人。李之藻在这一时期的中西文化交流中的主要活动和贡献，可概括为以下几点。

一、传播世界地图和地理知识

李之藻从小就很喜爱地理学，早在20岁那年，就曾作《中国全图》。由于见识不广，他那时以为天下仅中国的十五省而已。 160₁

^⑥ 张星娘：前揭书，第395页。

^⑦ 关于李之藻的卒期，有关文献说法不一。《畴人传》和《杭州府志》称其卒于崇祯四年，而《行实》则谓其卒于崇祯三年。笔者据徐光启“因病再中前诤以完成大典疏”，持李之藻卒于崇祯三年说。

年，利玛窦进入北京带来了西方天文、历算等科技上的新知识。李之藻很想吸收西方科学技术，以促进中华民族的兴盛和富强，他不顾当时保守势力的诽谤攻击，率先与利玛窦接触交往，进而密切合作。

利玛窦来华时，带来了一张世界地图，后来根据中国学者的建议，加以补充改绘，制成《山海輿地全图》。到北京后，他将此图悬挂在墙上，李之藻等人前往拜访时，见到此图。图上附有許多说明、附注和表格等，用以介绍各种地理知识，诸如地圆、地球大小、地心说、投影法、五大洲、五带、山川和各国国名等。李之藻大开眼界，深为所动，为了让世界地图广为人知，让地理学知识在中国广泛传播，他决心重刻利玛窦的《山海輿地全图》。1602年，改名为《坤輿万国全图》的新图刊行，图高七尺，宽三尺，分为六幅，可展可合，刻印十分精美。由于新图大于原图，利玛窦又在新图上添加了一些新的注解和说明等文字。从各方面看，《坤輿万国全图》都较《山海輿地全图》有了提高。李之藻将此图分赠给他的亲戚朋友，受到热烈欢迎，不少人闻讯前来索取，还有人送纸求印，一时间供不应求，只得再次印制。制刻此图的刻工也暗地里私梓一版。所以此图的印数总计达千份以上，不仅流传中国各地，还远传国外，现藏日本京都大学图书馆、法国巴黎国家图书馆、英国伦敦皇家地理学会和罗马梵蒂冈图书馆的《坤輿万国全图》，都是李之藻刻印的版本。

李之藻再刻再版的这幅地图，不仅在中国地图学史上占有重要的地位，对于扩大中国人的视野，冲破陈旧的以中国为中心的地理观念，也起到了不容忽视的作用。

二、传播西方天文、历算等科学技术

梁启超说：“明末有一场大公案，为中国学术史上应该大笔特

书者，曰：欧洲历算术之输入。”^⑧李之藻就是输入这些科学技术的重要人物之一。当时，西方的天文学，特别是在推测日食、月食和制订历法方面，已比我国先进。在数学领域里，西方的几何、三角和测量术等都比我国更具科学性和系统性。当时西方传教士带来的天文学理论，包括“九重天论”、“四五行论”、“地圆说”、“日体大于地，地体大于月”等等。传教士还带来了各种天文仪器，如天体仪、地球仪、计时晷等。李之藻从小爱好历学，又是一位热心提倡修历的学者，接触到传教士带来的这些新学说和新仪器后，喜出望外，立即以极大精力投入学习和研究，在这方面取得了很大成就。

《浑盖通宪图说》是李之藻编撰的我国第一部介绍西方近代天文学的著作，此书的出版推动了17世纪中国天文学的发展。李之藻在书中根据西方的天体学说，解释了《周髀算经》的浑天盖天之说。利玛窦对此书给予很高评价，他在写给罗马教士的信中说：“神甫，你可以看看这本书，你只要看书上所有的图，你就可知道这个民族的才智。”^⑨与此同时，李之藻还和传教士一起制造天文仪器，如各种日晷等。

李之藻除了身体力行，率先研究和介绍西方天文学外，还多次上疏朝廷，催促尽快修历，并亲身参与明末的修历工作。明代一直使用传统的大统历和回回历，由于年久失修，误差较大。礼部于万历三十八年（1610年）奏请修历，并推荐邢云路、徐光启、李之藻会同传教士庞迪我、熊三拔等人同译西洋历书，以资参订修改。徐光启也曾于1613年上疏，请求朝廷下令译书修历。后来因发生了沈淮发动的南京教案，修订历法一事遂遭搁置。崇祯二年（1629年）五月的一次日食，钦天监的推算再度失误，而徐光启采用西洋历法所作的预测却准确无误。朝廷上下议论纷纷，礼部再次上疏，呈请下令

^⑧ 《梁启超论清学史二种》，第99页，上海，1983年。

^⑨ 罗光《利玛窦传》，第161、162页，台北，1983年。

修历，并极力推荐徐光启和李之藻当此重任。崇祯皇帝终于决心修历，命徐光启主持其事，命李之藻辅助徐光启。李之藻此时正患血疾，但他接到圣旨后，立即抱病启程赶赴北京，到刚刚建立的历局就任。他到历局后，马上又与徐光启及传教士罗雅谷等一起投入工作。在修历过程中，李之藻常与守旧人物展开激烈的辩论，充分展示了他不计个人得失、尊重科学的态度。在历局工作不到半年，李之藻便因病逝世。此后在多名传教士的参与下，徐光启等人经数年辛勤劳作，终于修成《崇祯历书》。此书吸收了欧洲天文学的新学说和新方法，为修订历法提供了科学依据，成为我国古代历书中最重要著作。李之藻虽然仅在此书开始编撰时参与其事，但他为后来的工作打下了良好的基础，因而他的功绩是不应被抹杀的。

三、译刊西方科学书籍

李之藻一生翻译并刊印了许多科技书籍，内容涉及数学、天文、历法、水利等。他以多种方式参与西方科技著作的翻译和介绍工作，有的书由传教士口授而由他笔录演成，有的书由他和传教士或其他中国学者共同翻译，有的书虽非他的译著，却由他润色订正，或作序、作跋、作引。以上各类包含有李之藻的劳动的书籍，总计多达三、四十种。其中比较著名的有《寰有诠》、《名理探》、《圣水纪言》等。所以，称他为我国科技翻译事业的先驱，应该说是不过分的。

除了亲身参与翻译或编撰之外，李之藻还热心于他人著作的刻印出版。这类著作中有一些是前人的文集，诸如陈造《江湖长翁集》四十卷、秦观《淮海集》四十卷，有一些是中外人士撰写的与宗教有关的著作，如杨廷筠《圣水纪言》、阳玛诺《唐景教碑文》、利玛窦《辨学遗牍》等，更多的则是传教士的科技著作，诸如熊三拔《泰西水法》、《表度说》和《简平仪说》、利玛窦和徐光启《几何原本》、阳

玛诺《天问略》等等。

李之藻编辑出版的所有著作中，当以1628年刻印的《天学初函》规模最大、影响最大。此书辑录了利玛窦、徐光启、庞迪我、熊三拔、艾儒略、阳玛诺等人以及他自己的著作和译文共二十种。全书分为“理编”和“器编”两部分，分别收入与宗教有关的书籍和各类科技书籍各十种。《天学初函》所收各种书籍，大多为著名传教士的重要著作，因而在明末广为流传。此书的“器编”固然因传播了西方科学技术而显其价值，“理编”的重要性亦不容忽视。“理编”所收各书，不仅在当时为中国人了解西方和世界作出了贡献，而且为我们今天研究天主教在华传播史、中西宗教和哲学观念之异同等提供了重要的史料。我国著名史学家陈垣先生指出：“之藻之意重在理编，使人知昭事之学之足贵”，所以，他对于《四库全书》取“器编”而舍“理编”深感遗憾，斥之为“真所谓买椟还珠者哉”。^⑩

四、传播天主教事业

李之藻早年信奉佛教，在家中设佛堂，供奉菩萨。1601年利玛窦经明朝朝廷批准定居北京。李之藻获知利玛窦携来的西方科技书籍和传授的西方先进的科学知识都是“中国典籍所未备的”，“多非吾中国书传所有”^⑪。于是他率先和利玛窦接触，交游甚密，友情至深。他们时常谈论宗教，探求科学，又经常为利玛窦的宗教著述作序，帮助利玛窦翻译科学书籍，为利玛窦的一些中文著述润色。与此同时，李之藻也深受利玛窦宗教宣传的影响，但当时他并非天主教徒。李之藻直到1610年才皈依天主教，这时他与利玛窦已相处了10年。李之藻何以迟迟不入天主教呢？原因在于他有妻

^⑩ 转引自徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，第286页，1949年。

^⑪ 陈子龙等选辑《明经世文编》，第六卷《李我存集》，第5323页，中华书局，1962年影印本。

有妾。1610年2、3月间,李之藻只身居留北京,突患重病,自觉治愈无望,遂留下遗言。在利玛窦精心照料下,李之藻居然死里逃生,病愈康复。李之藻觉得自己之所以能够在死亡的边缘获得新生,与他平时信奉天主教的教义有关。天主教的“常生”教义认为,人死后可以“复活”。后来他在《读景教碑书后》一文中对此有所提及:“我辈不出户庭,坐闻真正学脉,得了生死大事,不可谓全无福缘者。”病愈不久,李之藻终于受洗入教,当然此举同时也是为了对利玛窦的精心照料表示感谢。

李之藻对天主教的研究并为天主教事业服务,开始于1602年。他在那年为《坤輿万国全图》所作的跋中写道:“东海西海,心同理同”。此后在他为利玛窦的《天主实义》和《畸人十篇》所作的序中,都提到他在近10年的时间中对天主教的研究和认识:“迄今近十年,而所习之益深,所称妄言妄行妄念之戒,消融都净;而所修和天人和己之德,纯粹益精;……”^⑭正因为他对天主教教义和传教士的为人和学问均颇为折服,所以他终于舍弃佛门,皈依为天主教。

李之藻皈依天主教后,将家中供祀的佛像尽行毁弃,换上天主教耶稣救世主像,还在自家附近建造了一所小教堂。1611年,他又促成了杭州开教,并在杭州设立会院,使杭州成为全国五大会院之一。不久,李之藻又劝导其好友杨廷筠领洗入教。二人的友情日益加深,后来同为明末中国天主教三大柱石之一。杨廷筠,字仲坚,号洪园,别号井寒子,泌园居士,浙江杭州府仁和县人,生于明嘉靖三十六年(1557年)。万历二十年(1592年)中进士,曾任检察御史、湖广道御史等职。杭州教会在李之藻和杨廷筠的热心支持下,颇有发展,使杭州成为明末中国天主教活动的主要中心之一。

⑭ 转引自徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》,第286页,中华书局,1949年。

结 语

李之藻生活的时代虽然距我们已有三百多年了，但他热心传播西方先进科学知识的精神，却至今仍为人们所称道。他同时代的人对他的活动颇为关注，在利玛窦和金尼阁寄送罗马教廷的文书中，都不止一次提到了他。这些都成为后人研究李之藻的珍贵材料。多年以来，国内外不少学人对他进行了富有成果的研究。国人为李之藻立传的，有清人阮元的《畴人传》，当代著名史学家陈垣的《明浙西李之藻传》。方豪神甫也对李之藻作了颇多研究，著有《李之藻研究》一书，此外还有多篇文章收在他的《方豪六十自定稿》中。杭州从1933年起曾出版过《我存杂志》。

李之藻在继承中国古典科学传统的基础上，努力学习并传播西方科学，显示了这位中国早期启蒙学者探求进步和真理的开放精神。他在文化领域里的活动，对推进我国科学文化事业的发展起到了良好的作用，成为创造16、17世纪东西“两大文明之间联系的最高范例”^⑬之一。

李之藻在学习和传播西方学术活动中，态度极端恳挚、虚心，工作极其努力、勤奋。他抓紧一切时间多读多译，无论在轿子中或在宴席上，总是手不释卷。迨至年高，一日失明，一日视力极弱，非将书捧至眼前不能辨字，但仍坚持苦读不辍，被誉为“失明而不倦”^⑭。他与耶稣会上相见时，首先关心的便是有何新书可读，有何书可译。自1583年至1640年，耶稣会士编著付印的近五十种著述，大多数都经李之藻过目，或改削，或润色，或为之作序。他的著作和译作，不但有可观的数量，而且有较高的质量。他对著译总是精

^⑬ 李约瑟《中国科学技术史》，第四卷，第二分册，第693页，北京，1975年。

^⑭ 陈训慈“李我存研究”，载《我存杂志》第五卷，第六期，1937年出版。

雕细琢,精益求精。例如,他与传教士傅汎际合译《名理探》一书,历时五载。正因为如此,他的作品被后人誉为“其文雄劲,明世罕覩”^⑮“其文汪洋浩瀚,才气四溢”^⑯。

李之藻与利玛窦合作的《同文算指》,是最早译成中文的西方算术著作,对我国算术的发展有较大影响。西洋的笔算,唐代曾传入我国,但当时人们嫌它繁琐,弃而不用。所以直到明代,中国人大多数仍采用筹算和珠算。《同文算指》译出后,书中介绍的笔算技法由于简便可行,引起普遍重视。清代学者在此基础上加以改进,终于使笔算的应用在我国重新得到普及。由于《同文算指》曾发挥过如此重要的作用,因而在当时就被视为可与《几何原本》媲美的名著。

李之藻之所以热心从事西洋科学的输入,决非出于宗教感情,而是因为他既了解中国学术的长处,又充分看到其不足。他认为,西学可以“补开辟所未有”,西学中“有中国儒先累世发明宋晰者”^⑰。正因为如此,李之藻在研究和引进西学时,非常注意经世致用,不做玄虚的空头学问。他所选译的西方书籍,大多针对当时中国的实际所需,这些书籍所介绍的知识,对于中国科学技术的发展,尤其在算学和历法方面,确实发挥了重大作用。

李之藻作为我国引进西方文化和科学技术的先驱之一,在中西文化交流史上有其重要的地位,他的历史功绩应予充分肯定。正如当代著名史学家陈训慈先生所说:“纵观李公一生,固三百年前之完成,实亦今日国人立行之典范。”^⑱

(黄兰英)

⑮ 方豪《李之藻研究》,第46页,台北,1966年。

⑯ 陈垣:前揭书,第78页。

⑰ 转引自徐宗泽《明清间耶稣会上译著提要》,第286页,1949年。

⑱ 陈训慈:前揭书。

杰出的法国传教士——金尼阁

首次来到中国

金尼阁，字四表，原名尼古拉·特里戈，于公元1577年3月3日出生于今法国的杜埃城，1594年11月9日加入耶稣会。1607年3月，他在完成教会规定的学业后，被派往远东传教。1607年由里斯本起航，经印度的果阿，于1610年秋冬之际抵达澳门。

此时金尼阁年届而立，精力充沛，且有广博的学识，被《汤若望传》的作者魏特誉为“天性火烈，魄力雄厚”。他的头脑很明敏，作事非常能干，善操多国语言。与许多早期来华的传教士一样，他留给与他接触过的中国人的印象是：“先生学术事天……名利一官事，一切不染，独嗜学穷理。”^①

1611年，金尼阁到了明朝的陪都南京，跟随王丰肃、郭居静两位神甫一面从事教务，一面学习中文。

1610年，澧州知州李之藻进京入觐时，患病京师，幸亏利玛窦躬身调护，才转危为安。康复后，他接受利玛窦的劝告，受洗加入天主教，成为一名虔诚的教徒。翌年，李之藻因父亲病危，告假回故乡杭州，遂借机邀请郭居静和金尼阁两位神甫，以及中国籍修士鍾鸣仁同赴杭州开教。耶稣会中国传教会会长龙华民批准了这一邀请，一行四人遂于1611年4月离京，5月7日抵达杭州。次日，

① 金尼阁《西儒耳目资》王徵序。

他们便在位于灵隐寺附近的李之藻宅邸中，举行了杭州历史上的第一台开教弥撒礼。

过了不久，金尼阁等人迁居城北的杨廷筠府中。杨廷筠是李之藻的好友，家住杭州武林门附近。他是万历二十年进士，曾任江西安福知县、四川道掌道事、巡按苏松、南直隶督学等职。他曾在北京结识利玛窦，但他那时仍笃信佛教，对天主教未产生浓厚兴趣。此时他称病告归家居，因李之藻的中介，常与郭居静、金尼阁辨析宗教问题，对天主教很快由钦佩进而信仰。1611年6月，这位年逾50的名宦改宗受洗，成为天主教徒。不久，他又规劝父母及夫人和二子一女奉教领洗。

由于郭居静、金尼阁的努力，加上李之藻、杨廷筠的鼎力相助，杭州的传教事业，在17世纪初呈现一派蒸蒸日上的景象，影响及于东南各省。

杨廷筠受洗不久，郭居静等3人都得了重病。金尼阁和钱鸣仁痊愈后，郭居静仍不见好转。于是他们决定送郭居静去南京治病休养，而金尼阁则去北京报告南方的教务。在北京，金尼阁对传教事业的热忱，侃侃而谈的辩才和广博的学识，都深得龙华民的赏识。

金尼阁在北京完成任务后，前往江南活动，到过当时的所有传教中心，足迹遍及六省份。在此期间，他奉命撰写了钦赐利玛窦墓地的经过，还搜集利玛窦的遗稿，认真地加以整理。他抵达中国时，利玛窦去世已近半年，没能见到这位声誉极高的前辈，但听了有关利玛窦的许多传闻后，他对利玛窦充满了景仰之情。利玛窦的成功极大地鼓舞了他，中国文化的璀璨斑斓也常使他激动不已。与此同时，他还被委托编写1610年和1611年的中国传教年报，从而对传教士们和整个传教团的情况有了较多的了解。

重返欧洲

1613年2月9日,金尼阁受龙华民派遣,离华赴欧,去罗马晋见教皇,报告有关中国的教务。他随身带去了利玛窦的遗稿。这份珍贵的文献,是利玛窦生前写成的他在中国的传教经历和见闻,用以向欧洲人介绍有关中国的情况和传教事业在中国的进展。故有学者将其概括为“十六世纪的中国”。

2月底,金尼阁在澳门登舟,于5月到达印度西南部的柯钦,然后弃舟改取陆路前往欧洲。他沿印度西海岸北上到达朱阿,接着穿越伊朗、阿拉伯沙漠和土耳其,抵达开罗附近的赫里澳波力斯,由此横渡地中海,于1614年10月11日到达罗马。在这漫长的旅途中,金尼阁不顾劳累,着手整理利玛窦的遗稿。在海上航行时,由于天气条件较好,这一工作进展较快,改行陆路后,几乎无暇顾及了。

抵达罗马后,金尼阁继续整理利玛窦的遗稿。但因白天忙于教务,只能在晚间挤出一点时间,加之他曾染病,所以此项工作断断续续,进展不快。利玛窦的遗稿以意大利文写就,金尼阁为了让更多的人得以阅读这份极为珍贵的文献,决定把它移译为拉丁文。此外,除了文字润色,他还根据自己搜集的资料,增添一些在华传教史和有关利玛窦本人的内容。因而,这是一项兼具翻译和写作的创造性的工作。在传教史方面,他从传教团的年度报告中作了大量摘录,其中包括韶州、南京、上海等地的教务状况。关于利玛窦的事迹,他采用了葡萄牙籍传教士费其观所写的利玛窦逝世情形,并增添了他本人在华期间所写的有关中国皇帝赐予墓地,安葬利玛窦的情节。1615年1月14日,这项意义重大的工作终于完成。同年9月至10月间,书稿在德意志的奥格斯堡出版,书的封面上写

着：“耶稣会士利玛窦神甫的《基督教远征中国史》，会务记录五卷，呈教皇保罗五世。书中首次精确地、忠实地描述了中国的朝廷、风俗、法律、制度以及新的教务问题。著者同会比利时人尼古拉·金尼阁。”^②

此前，利玛窦、龙华民及其他传教士先后向欧洲寄送了许多信件，介绍中国文化以及在华传教情况，有助于欧洲人了解中国，但毕竟不很系统，因而影响并不很大。《基督教远征中国史》的出版，立即轰动欧洲，引起欧洲各界对中国文化和传教事业的极大关注。此书于1616年、1617年、1623年和1648年，相继出版了四种拉丁文版，于1616年、1617年和1618年出版了三种法文版，又于1617年出版了德文版。此外，1621年出版了西班牙文版，1622年出版了意大利文版，1625年出版了英文摘译本。由此不难看出此书极受重视的程度。此书英译本的译者写道：“自从三个世纪以前金尼阁的书首次问世以来，没有任何国家的那一个汉学家不曾提到过利玛窦，中国的史学家也无不引用金尼阁的书，它打开了中国与欧洲关系的新纪元，留给我们一份世界上最伟大的传教文献，假如它不是唯一最伟大的话。…它对欧洲文学和科学、哲学和宗教等生活方面的影响，可能超过任何其他十七世纪的历史著述。”^③对此书作这样的评价，也许不无溢美之嫌，但毕竟代表了很大一部分人的看法。

然而，长期以来，不少研究者对于金尼阁在此书的作者署名问题上的做法颇有微词，怀疑他试图将利玛窦的成就窃为己有。现藏于耶稣会罗马档案馆的档案中，有人发现了金尼阁写于1615年2月26日的一段文字：“我，耶稣会上金尼阁，本会在中国传教区干

^② 《利玛窦中国札记》，正文前第2页，北京，1933年。金尼阁的出生地杜埃（Douai），当时为比利时领土，故金氏自称比利时人。

^③ 《利玛窦中国札记》，正文前第31—32页。

事，兹证明这部论耶稣会入华和基督教事迹的书是利玛窦亲笔写的，是由我从中国带来罗马的。我曾从其中将该教区历史，直到利氏逝世为止，辑成一书。我所做的，一切为了赞美天主。我所证明的是只指他用意大利文写的那些，其余用葡萄牙文或拉丁文写的，那都是我从历年报告中摘出来，使我们的好神甫留下来的这一部已开始而未完成的书，能竟其业。我为证明以上经过，特亲笔书此数语，并签名于后。”^④从时间上来看，这段文字写于《基督教远征中国史》成书之后出版之前，大概是金尼阁对参与此项工作所作的必要说明。由此可见他并无剽窃之心，况且，三百余年前，人们对于著作权的理解和重视程度，毕竟与今人大不相同。现在，金尼阁与利玛窦这两位中西文化交流史上的杰出人物，共同作为《基督教远征中国史》的作者，已得到了学术界的公认。

在欧洲的使命

龙华民交给金尼阁的使命，主要是请求教皇根据在中国传教的具体情况，给予一些特殊政策。由于当时教廷采取了比较灵活的态度，也由于金尼阁所作的报告有助于人们了解和理解中国文化，经教皇保罗五世批准，由教廷礼仪部颁令，准许在宗教仪式中使用中文，选用中国人充任神职，用中文翻译圣经，举行弥撒时不必脱帽等等。

西方人以脱帽为礼，而中国的儒家文化则特别重视“正衣冠”，因而使中国教徒在参加宗教仪式时，处于两难境地。教廷此项特许颁布后，中国教会开始为中国教徒制作一种“祭巾”，一直沿用到清朝末年，在宗教仪式中使用中文的特许，由于天主教的礼仪用语

^④此件现藏耶稣会罗马档案馆“中国日本之部”106号。

和经文，当时尚未译成中文，故而未能立即付诸实施。

在罗马，金尼阁还出席了耶稣会第七次大会。借此机会，金尼阁向到会的耶稣会士们陈述了在华传教的希望，但由于当时在华耶稣会传教士不足 20 人，会所也不过 5 处，教徒不足万人，所以并未得到热烈的响应。

金尼阁此次返欧，不但完成了龙华民交付的使命，还在欧洲掀起了了解中国、支持中国传教会的热潮。教会内外人士纷纷为中国传教会捐款，为在中国建立教会图书馆赠书，为中国皇帝征集礼品。为了宣传中国和征募前往中国的传教士，金尼阁在欧洲逗留期间先后于 1615 年和 1616—1617 年进行了两次环欧旅行，他常常身着中国儒服出现于公众场合，现身说法介绍中国的文化。

耶稣会士一贯重视学术传教，在华传教士历来喜欢与中国的士大夫交游。利玛窦临终向罗马发出的最后一封信中，一再敦促罗马教廷“派往中国的传教士，不但要好，还应该具有才能，因为我们所要与之接触的人，都是智慧高强而学问渊博的人。”^⑤对此金尼阁心领神会，他在欧洲各地物色赴华传教士时，不但要求候选对象具有把一切贡献给在华传教事业的献身精神，而且十分注意他们是否有真才实学。当时在罗马学院学习的德国青年汤若望，品学兼优，深深地被金尼阁极富魅力的鼓动所吸引，热切要求随他赴华传教，并愿陪同他到欧洲各地招募更多的传教士，只因此时他尚未结束学业，未能成行。有幸陪同金尼阁巡游欧洲的是邓玉函，此人学识渊博，精通医学、哲学、天文学，当时在德意志已颇有名气，后来成为在中国政府的钦天监供职的首批洋教士之一。金尼阁所到之处，以其热情洋溢的演说，为听众展示了一幅去中国传教诱人的前景，在人们心中激起巨大波澜。要求去中国传教的人

^⑤赖治思著、陶为襄译《传教士在中国》，第 37 页，香港，1965 年。

争先恐后，以致于当地教会不得不出面婉言劝阻。金尼阁最后选中了汤若望、邓玉函、齐惟才、费乐德、罗雅谷、伏若望等人。这些人后来都在中西文化交流中作出了杰出的贡献，金尼阁在吸引和选择人才方面，功不可没。

为在中国的教会图书馆募集图书，是利玛窦的遗愿。龙华民也就此于1613年初指示金尼阁：“吾人之目的乃希望能在北京建立一图书馆，俾中国一切官吏与学者得赖此图书馆而认识吾人，并了解吾教教义。因此，且可使彼等乘机请求吾人翻译此项书籍。翻译之书，虽为数不多，但已出版者，业在中国留下永久纪念矣。为此，吾人坚信此为诱引学人进入教会之良好方法，彼辈在译书工作中具有权威，译书工作终将成为吾人在中国传播福音之门径。”^⑥龙华民气度颇大，除了要在北京建立一个图书馆，使之能与欧洲各修会图书馆相颉颃外，还要为淄州、南昌、南京、上海、杭州等5处募建几个小图书馆。

金尼阁充分认识此项使命的意义，深感“成立图书馆，乃最萦余怀者也，几无一事较此更使余念念不忘也”。他带着对神学和科学都极有造诣的邓玉函，在意大利、法国、德意志，比利时等地募求书籍，先后去了当时在欧洲以印书著称的里昂、慕尼黑、法兰克福、科隆等城市。此项工作得到了广泛的支持，善男信女们有书的捐书，有钱的募钱，结果堪称令人满意。征集到的图书，虽以宗教神学书籍为大宗，但也有哲学、文学、数学、医学、法学、天文学以及音乐艺术等书籍，可谓应有尽有。金尼阁精心鉴别，最后选定七千部左右，耗资装订成精装本，带回中国。

1618年4月16日，金尼阁带着汤若望等22名新招募的传教士和数千部书籍，搭船离开里斯本，再次踏上了来华的旅途。途中

^⑥ 转引自方豪《方豪六十自定稿》，第46—47页，1969年，台北。

屡遭凶险，7名传教士先后丧生，未能到达中国，其中一位是金尼阁的胞弟。金尼阁本人也曾在途中染疾。10月4日抵达果阿，经过一番修整后，1619年7月，金尼阁及随同来华的邓玉函、汤若望、费乐德、伏若望、齐惟才、罗雅谷等传教士先后到达澳门。

金尼阁将大批欧洲书籍携来东土，当时就受到许多有识之士的高度褒扬，杨廷筠认为此举意义远在玄奘取经以上：“北岂蔡愔、玄奘诸人，近探印度各国，寂寞数简，所可当之者乎？”^⑦近世学者也称：“此事足与唐玄奘自印度取经一事媲美。”^⑧令人遗憾的是，当时正值明末清初的剧烈动荡时期，内地战火纷飞，交通阻塞，绝大多数书籍因而滞留在澳门香山澳，“带进者尚未有什之一二”。邓玉函与王微合译的《远西奇器图说》，原作便是金尼阁带来的七千部书中之一，于1627年在北京出版。直到崇祯三年（1630年），李之藻去世前还说：“近岁西来七千卷，方在候旨。”^⑨由此可见，大量书籍此时仍留在澳门。

再次来华后的活动

金尼阁二度来华后，先在南方进行传教和译著工作，较多时间住在杭州杨廷筠家中。1621年（天启元年），嘉定孙元化受洗后，邀请金尼阁等传教士到其家乡开教，并出资建了一所小教堂。金尼阁等人在嘉定除进行传教外，还指导邓玉函、傅汛际等传教士学习中国语文。

1623年（天启三年），金尼阁被派往河南开封建立教区，据说，他劝化了河南巡抚冯嘉会及其全家奉教。次年，他应中国教徒韩

⑦ 见杨廷筠为艾儒略著《西学凡》所写弁序。

⑧ 李志刚《基督教早期在华传教史》，第24页，台北，1933年。

⑨ 李之藻“请译西洋历法等书疏”，见《增订徐文定公集》卷六。

森、韩云弟兄的邀请，前往当时山西省首府绛州传教，居留一年。

1624年（天启四年），中国学者王徵因母亲去世，回故乡陕西泾阳鲁镇服丧，他与耶稣会上关系很密切，故于1625年（天启四年）4月邀请金尼阁赴陕西。金尼阁在陕西期间，不幸患病，住在王徵家中，由他全家人侍候。此时离《大秦景教流行中国碑》在西安附近的周至出土不久，金尼阁于是成了见到该碑的第一位欧洲人。此碑是研究基督教在中国传播史和古代中西交通史的珍贵文物，金尼阁将李之藻和徐光启发表的碑文加以考订。同年，罗雅谷在金尼阁与王丰肃的帮助下，将碑文译成拉丁文，寄往欧洲。1625年夏至1626年春，金尼阁在王徵的协助下，经过数月努力，完成了他的重要著作《西儒耳目资》三卷，1626年在杭州刻版印刷。

金尼阁对介绍中国文明充满精诚。他认为，为了完全了解这个国家和她的人民，一个人就必须花费多年时间到各个省份去旅行，学习讲方言并阅读他们的书。”在第二次被派遣来中国前，他就立下宏愿：“如果上帝保佑在那么多的流离颠沛后，我还能被允许返回我原来的岗位，并且如果假我以若干年的光阴，那么，我将为你写一部有关中国人的风俗习惯的记述，以及一部中国编年史概要，它将从四千年前谈起，按时代顺序毫不间断地写下来。它也将包括一部拉丁文的中国伦理典范。”^①

金尼阁以顽强的毅力，努力实践自己的诺言。凭着他扎实的汉学根基，编著了多种有关中国历史和语言文字的著作。《中国编年史》(Annale Regni Sinensis)是根据中国史籍编译的一部中国通史，计划从远古写起，一直写到明朝，共四册。1626年，他写到了公元初年，1627年，已写到公元二百年前后。第一册脱稿并刊印后，于1628年与欧洲读者见面，其余三册是否已经完成和出版，至

^① 《利玛窦中国札记》，正文前第42页。

今情况不明^①。1626年，他在杭州刊印了中国典籍《五经》的拉丁文译本 *Pentabilion Sinense*^②。

明末清初的西方传教士，对儒家典籍有着浓厚的兴趣。早在1593年（万历二十一年），利玛窦就将《四书》译成西文，并将译稿寄回意大利，但并未出版。金尼阁虽不是第一个翻译中国典籍的西方人，却是第一个将译成西文的中国典籍付诸出版的西方人。在金尼阁的影响下，传教士殷铎泽、郭纳爵等人也积极翻译中国古籍，先后译出了《四书》中的《大学》、《中庸》和《论语》，由耶稣会士柏应理以《中国贤哲孔子》的书名在欧洲出版。

在努力向西方介绍光辉灿烂的中国古代文化的同时，金尼阁也努力向中国人民介绍西方文明。在中国学者张賡协助下，他依据拉丁文本将《伊索寓言》译成中文，题名《况义》，1625年在西安刊印。这是第一部译成中文的西方文学作品，在中国翻译史上占有重要的地位。他还曾想按照利玛窦刊印《万国全图》的做法，编撰一部全面介绍世界地理的著作，他说：“吾欲引申其说，作诸国山川经纬度数图十卷，风俗政教武卫物产技艺又十卷，而后可以当职方之镜也。”^③看来，金尼阁的这一计划因其早逝而未实现。此外，他还翻译了若干宗教和神学书籍。

除此之外，金尼阁在绛州、西安、杭州等地都组织过刻书，出版了利玛窦的《天主实义》、《畸人十篇》，阳玛诺的《天问略》，熊三拔的《表度论》等书。

在金尼阁的全部著述中，最重要者莫过《西儒耳目资》。西方来

^① 费赖之，《在华耶稣会士列传》（*L. Pfister, Notices biographiques et bibliographiques des jésuites de l'ancienne mission de Chine*），第117页，上海，1932年。

^② 戴哈尼《金尼阁传》（*Dehaies, Vie du Pere Nicolas Trigault*），第206页，杜埃（Douai）1864年。

^③ 艾儒略《职方外纪》李之藻序。

华传教士为便于传教，无不急于通晓汉语，读通汉籍，但又深感中国文字艰深难学，因而迫切希望有一部适用的辞书，帮助他们较快地掌握汉语。利玛窦早在1605年就在北京刊刻了《西字奇迹》，使用拉丁字母为汉字注音。该书虽未对汉字进行系统的音韵分析，却开了用拉丁字母为汉字注音的先河，引起了文化修养较高的天主教徒的高度重视。金尼阁仿效其法，在中国教徒王微的协助下，用西法整理汉语音韵。二人三易其稿，到1626年（天启六年）春编成《西儒耳目资》，由张问达出资刊印。全书分为三部分：《译引首谱》、《列音正谱》、《列边正谱》。第一部分从理论上阐述文字学及此书编写原则。第二部分按照音韵排列汉字，知汉字之音而不知其形，查之即知，此为“耳资”。第三部分按照汉字偏旁笔划排列汉字；知其形而不知其音，查之即知，此为“目资”。由此可见，二、三部分的功能，在于因声可以求字形，因形可以求读音。《西儒耳目资》共使用了29个字母，其中元音（书中称作“白鸣母”）5个，他们互相配合或与辅音M、N、L配合，可得“白鸣二字字母”22个，“白鸣三字字母”22个，“白鸣四字字母”1个。这就是说，“白鸣母”，即单元音和复元音，共有50个。辅音字母（书中称作“同鸣父”）20个，此外还有别国语言有而汉语无的字母（书中称作“不鸣”）4个。金尼阁还将汉语声调分为五种：清平一、浊平八、上声二、去声一、入声V。

金尼阁编写此书的目的，主要是为了帮助来华的传教士认读汉字，但也是为了让中国人了解西文。他就此写道：“我应中国教友所请，曾以汉文编一字典（我不感汉文困难），共三册，使汉字跟我邦的元音、辅音接近，使中国人能在三天之内通晓西洋文字系统。”^④可见他确有帮助中国人了解西文的用意。

^④ 戴哈尼《金尼阁传》，第208页。

《西儒耳目资》在我国语言学上也具有划时代的意义。第一,此书研究了汉语音韵,参照《洪武正韵》和《韵会小补》,用西方语音学来探讨汉语音韵规律,在我国音韵史上具有开拓新领域的作用。我国著名语言学家罗常培称之为“明末耶稣会士在中国音韵学上的第一个贡献。”^⑤第二,创造了新的注音方法。汉字为表意文字,字形与字音并无必然联系。魏晋后我国普遍采用的“反切”法,是以知道用以反切的两个字的读音为前提的,如果对这两个字的读音把握不准,反切的结果必然有误。金尼阁所创的拼音法,简便而有效,优于反切法。《西儒耳目资》实际上可称作我国最早的汉语拼音方案。第三,简便实用。此书第二部分依声分类,第三部分依形分类,查检方便,在我国辞书的检索方法上有所创新。第四,有助于西文汉译的规范化。以往研究者都侧重指出此书在汉字西译方面的作用,这当然是不错的。其实,在很长一段时间中,传教士和中国学者也以它作为西名汉译的重要依据,天主教会翻译的许多西名,大多采用了金尼阁《西儒耳目资》的原则。

《西儒耳目资》于1626年在杭州出版后,极为中国学者所称道,明末清初的著名学者王微、方以智、杨选杞、刘献廷等多年来非常推崇此书。传入欧洲后,也得到了西方学者的赞扬。

1627年(天启七年),金尼阁再度被召回杭州,从此就在杭州专心传教和著述。1629年12月12日(崇祯二年十月二十八日),为中西文化交流呕心沥血的金尼阁神甫,不幸在杭州逝世。他的遗体安葬在杭州武林门外西郊桃源岭大方井(今杭州市西湖区留下镇桃源岭村)耶稣会司铎公墓。本世纪30年代,杭州天主教堂方豪神甫抄录了他的墓碑:“金四表先生讳尼阁,圣名尼名劳(尼名劳系尼各劳之误,西文Nicolas——笔者),于万历己亥年入中国,于崇祯己

^⑤ 罗常培“耶稣会士在音韵学上的贡献”,载1930年《国立中央研究院历史研究所集刊》第一本第二分册。

巳年十月二十八日卒，享年五十二岁。”^⑩此碑所书金尼阁的谢世时间正确，入华时间则有误。

（徐明德 计翔翔）

^⑩ 参阅方豪“杭州大方井天主教古墓之沿革”，载《方豪六十自定稿》下册；徐明德“十七世纪意大利汉学家卫匡国墓地考”，载《历史研究》1981年第 8 期，又载《中西文化交流史杂志》（美国）第 12 期（1989 年）。

钦天监第一位洋监正 —— 汤若望

意大利传教士利玛窦在中西交通史上取得的成功，中外人士有口皆碑。而“利玛窦卒后，名业与玛窦相并，堪称为耶稣会之二雄者，若望也。”^①这一评价对于汤若望是恰如其份的。这样的名声，若望也是当之无愧的。

1592年5月1日，汤若望诞生于今德国莱茵河畔科隆城一个信仰天主教的贵族家庭中，家人把他送到附近的阿波斯特大教堂领洗，得名约翰·亚当。他的家族姓氏为沙尔·冯·贝尔，故他的全名原文为：Johann Adam Schall von Bell。汤若望是他来到中国后所取的汉名。若望是Johann的汉语译音，而亚当听起来则与中国姓“汤”谐音，遂以为姓。

如今，汤若望故居的屋宇已荡然无存了。亚当少年时代就读的学校还能寻到些许遗迹，那便是远近小有名气的三王冕中学。他自幼受到良好的教育，作为出类拔萃的学生被选送到天主教高等学府——设在意大利的德意志学院。因此，1608年亚当就负笈罗马了。

在罗马，他首先苦读了3年哲学，后来又研读神学、天文与数学，前后4年。1611年参加了耶稣会。1617年升为神甫。

亚当·沙尔在罗马不断获悉有关东方、特别是中国的信息。当

^① 《上制粹微》序。

在许多西方人的心目中，中国是个充满魅力的神秘帝国，是地域博大、物产丰盈的礼义之邦，在那里传播天主教是大有可为的，这已为利玛窦的卓然成就所证实。1614年，从中国归来的金尼阁神甫在罗马作了有关中国的精彩报告，这对青年沙尔起了磁石般的作用，使他似乎觉得自己负有去中国的使命。金尼阁神甫向他发出邀请，要求他作为自己的随员同赴中国传教。沙尔欣然接受这一邀请。他正式向耶稣会总会会长提出了去中国传教的申请报告。不久，这一报告获准。神学院名册中，在“沙尔”名下郑重地写下了“将去中国”的字样。沙尔于是有了实现自己愿望的机会，他在人生旅途中的航向也从此确定下来了。

1618年，亚当·沙尔从里斯本启程，踏上了驶往中国的艰险海程。他与同行者一道，与惊涛骇浪、瘟疫和海盗搏斗，数十名同行者不幸葬身鱼腹。沙尔与少数幸存者于1619年抵达澳门。

修 订 历 书

由于当时正值沈淦教案发生，教士们不便进入中国大陆。亚当·沙尔便先在澳门认真学习汉语，并取名汤若望，号道末。他积极进行各种赴大陆传教的准备。1622年，他与龙华民神甫一道千里跋涉，辗转广东、江西、浙江等地。接着继续同路北上，1623年初来到明朝首都北京。若望初次在北京的逗留尽管短暂，但他充分利用这段时光，刻苦学习汉语，并开始测算日食和月食。在教会的年鉴上留下了他与邓玉函潜心研究汉语的记载。若望还结交了一批文人学子，如徐光启、王徵等。不久后，他奉教会之派，前往陕西传教，时为1627年夏秋之交。

古城西安，地处通往中亚的交通要冲上，是中国文明的发祥地之一。1625年大秦景教碑在这里出土，宗教界人士对这座古城益

发关注。汤若望到达西安之后，除了传播天主教和悉心观测天象之外，还在地理研究上下了许多功夫。他探索了山陆路前往欧洲的途径这个多年来令人困惑的难题，他还尝试着用经纬度准确标明一些城市的位置，如汗八里（即元大都北京的蒙语称谓）、契丹、以及西安城。除此之外，他还撰写了数篇文章。1626年完成了《远镜说》一书，后收入海山仙馆丛书。此书实际上是为他携来的望远镜所撰写的详细说明。若望与玉函将望远镜携入中国后，又在北京仿造数架进献朝廷。那时在中国，望远镜是罕见之物，人们对之感到好奇和神秘。《远镜说》一书，图文并茂，详细叙述了望远镜的原理，绘图标出其结构，并介绍了操作方法。

1630年，邓玉函神甫病故，新建的历局急需天学人才，汤若望奉诏离陕赴京，进历局任职。

明崇祯初年，我国仍然使用的大统历和回回历，屡次出现舛谬，特别是日食和月食的推测，多次不应验。礼部侍郎徐光启转而采用西洋新法推算，效果极佳，所推崇祯二年（1629年）五月初一日的日食，准确无误。嗣后，他奏请皇上准予开设历局，崇祯帝准奏。于是在北京宣武门内开设了历局，邓玉函、龙华民等均在该局工作。

邓玉函神甫在来华之前，就已在学术上颇有些造诣。他继伽利略之后当选为山猫学院第七名院士。抵华后，他在修历、治历及著述上卓有成就，撰写了《测天约说》、《正球升度表》、《人身概说》（两卷）等书，他还与王徵合作撰写了《奇器图说》一书，介绍西方的各种精巧的机械器具。遗憾的是，他在历局任职未久，就患病身亡了。为了弥补这一损失，徐光启拟推荐汤若望、罗雅谷两人，特上奏疏一道，即《修改历法请访用汤若望罗雅谷疏》，疏中写道：“四月初二日，臣邓玉函患病身故。此臣学历专门，精深博洽，臣等深所倚仗。忽兹倾逝，向后绪业甚长，正籍华氏一臣，又有本学道业，深惧无以早完报命。臣等访得诸臣同学尚有汤若望、罗雅谷二臣

者,其术与玉函相埒,而年力正强,堪以效用。”^②

对此奏折,崇祯皇上 3 天后就作了如下批复:“历法方在改修,汤若望等即可访用,着地方官资给前来,该衙门知道。”奉此谕旨,西安府衙门官员特置轿子、轿夫,送若望登程。

汤若望抵达北京后,立即投入历局工作。

参与撰写《崇祯历书》是汤若望在明代成就的一项重要功业。这是他与徐光启、李之藻、李天经、龙华民、邓玉函、罗雅谷等共同完成的。《崇祯历书》共有一百三十七卷,分为日躔历、恒星历、月离历、日月交食历、五纬星历、五星交食历六日。其中很大一部分是根据西方历书翻译而成,光启坚持认为:“臣等愚心以为,欲求超胜,必须会通,会通之前,先需翻译。”汤若望与诸位教士在译介西书中发挥了颇大作用,正如徐光启所言:“臣等藉诸臣之理与数,诸臣又藉臣等之言与笔,功力相倚,不可相无。”^③足见他们与中士各用所长,彼此配合默契。

在《崇祯历书》中,由汤若望亲自撰译的如下:1633年徐光启进呈的书中有《交食历表》二卷、《交食历指》四卷。1634年李天经进呈的书中有《交食历指》三卷、《交食诸表用法》二卷、《交食表》四卷、《交食蒙求》一卷、《古今交食考》十卷、《恒星出没表》二卷等。

铸造火炮

协助明廷造炮是汤若望在明代完成的又一大事。

火炮最早诞生于中国,随着蒙古人西征传到欧洲,又融汇了欧洲人的智慧而得进一步发展,可惜在中国却相形落后了。

徐光启等人曾从澳门购来一批火炮,这些炮在对付北金的战

^②《汤若望奏疏》。

^③《增定徐文定公集》,第 4 卷第 90 页。

斗中发挥了威力，使屡遭骚扰的边疆确保无虞。皇上不但为此犒赏三军，而且封炮、祭炮，将“安靖虏镇国大将军”的称号赐予一门在战斗中屡建奇功的大炮。正因为如此，在边疆再次告急之时，崇祯才决定任用西洋人造炮，并慎重地选用汤若望。当时反对启用洋人者不乏其人，有的甚至声言：“堂堂中国若用其小技以御敌，岂不貽笑？”崇祯指斥这种见解为“悖拗偏迂”，并指出：“火炮是中国长技，若望比不得外夷。”^④一语道出了崇祯对汤若望的格外信任，完全不把他视为外人。

汤若望协助造火炮的时间为1642年（崇祯十五年）^⑤，他负责设计与指导，兵工则由大小太监们充当。经过反复实验，先铸成大炮20尊，每尊大者重1200斤，小者不下数百斤。崇祯帝“派人巨验收，嘉其坚利，诏再铸500位。”^⑥为了降低造价并方便携带，奉旨又造轻便型小炮500门，可由役马驮运。

火炮的设计与铸造需要各方面的知识与能力，如数学、化学、物理、测绘等，博学多才的汤若望因而得到充分施展才能的机会。造炮之日，正是中国火器相对落后之时。恩格斯曾说：“火药和火器的采用……是一种工业的，也就是经济的进步。”^⑦汤若望在火药和火器的采用上，不仅从实践上，也从理论上作出了贡献。他与焦勳合著了《火功挈要》一书，此书又称《则克录》，含攻则必克之意，从理论上叙述了各种火攻方式的使用及效果，还讲述了火炮的构造与操作。此书的问世，颇有裨益，使中国在兵器的发展中及早吸收了一些欧洲的先进成果。

^④ 季逊元《三朝野记》，第177页。

^⑤ 一说为1636年，见《方豪文集》；另一说为1640年，见《正教奉宸》，笔者以为1642年较妥，参见魏特《汤若望传》及萧一山《清代通史》。

^⑥ 萧一山《清代通史》，上卷第677页。

^⑦ 《马克思恩格斯选集》，第3卷第206页，北京，1974年版。

保护《崇祯历书》

在明清交替的动乱之中保护《崇祯历书》刻版，是汤若望的又一大功。明朝末年，李自成的农民起义军攻入北京，崇祯皇帝自缢身亡。此后不久，清兵入关，大明沦亡，京都陷落。在此之前，北京城内十分混乱，外逃避难者不计其数，一些传教士也跟随明太子漂泊南去。但汤若望处惊不变，既不主动出逃，官方的“逐客令”，也未能将他逐出。他始终居住在南堂内，精心保护教堂和存放在那里的历书刻版。清兵入城后，摄政王多尔衮限令内城居民三日内迁到外城，为八旗兵腾房。汤若望上疏摄政王，陈述自己难以外迁的坦途。他简述了自己的身份、来历，以及“作宾于京，虔修多年”的简单经历，然后直抒己愿：“…曾奉前朝故帝令修历法，著有历书多帙，付工镌版，尚未完工。而板篇已堆积垒垒，并测量天象各种仪器，件数甚夥。如欲一并迁于城外，不但三口限内不能悉数搬尽，且必难免损坏。其测量仪器，由西洋带来者居多，倘一损坏，修正既非容易，购办又非可随时寄来。特为沥情具折，恳请皇上恩赐…”^⑥ 鉴于汤若望言词恳切，理由正当，清廷立即颁旨，允准他安居天主堂，令各旗兵弁不得阑入滋扰。由于若望有胆有识，所以不但没有被搬迁的严令难住，反而使新朝有机会了解他。为日后得到重用创造了条件。

当时正是清朝急需修历治历人才的时候，为了表明“新朝定鼎，天运已新”，需准确地测观天象，颁布历法，以新天下人耳目。汤若望也及时地迎合了新朝的需求，重新制造了望远镜、日晷，并绘制了地图，送呈御览。之后，他又用西洋新法准确推算了清顺治元

^⑥ 《中国天主教传教史概论》，上海，1936年版，第216—217页。

年(1644年)农历八月初一丙辰日食。届时,大学士冯铨率众登观象台验证。结果是,用大统历旧法推算的相差两刻,用回回历法推算的相差四刻,只有汤若望的推算毫厘不爽。清廷因而下达了使用新法的旨谕,并在历书上批下了“依西洋新法”五字。和硕亲王多尔袞将新历定名为《时宪历》。这部历法一直使用到民国初年。

著书制器

梁启超曾说:“西士在吾国天文学之贡献,可谓最有成绩。”而西士之中,从事天文学最有成绩者,又应推汤若望。汤氏的成绩主要在于修历、制器、著书以及主持钦天监事务、观测天象等。

汤氏的天学著作,除上述在明代完成的之外,就是他在清初进呈的《西洋新法历书》103卷了。这套书从编撰、保存刻版、归纳约简到捐资镌刻,都是他一手完成的。上文已述及他参加了《崇祯历书》的编撰,并在两朝更迭期间保存了刻版。嗣后,他将此书加以修编,缩编为100卷,加上他本人撰写的《筹算》《历法西传》、《新法历引》,总计为103卷。

若望亲自完成的天学著作主要篇目有:《测天约说》二卷、《测日略》二卷、《学历小辨》一卷、《浑天仪说》五卷、《比例规解》一卷、《日躔历指》一卷、《日躔表》二卷、《黄赤正球》一卷、《月离历指》四卷、《月离表》四卷、《五纬历指》九卷、《五纬表说》一卷、《五纬表》十卷、《恒星历指》三卷、《恒星表》二卷、《恒星经纬图说》一卷、《八线表》二卷、《几何要法》四卷、《测景全仪》十卷、《新法表异》二卷等。另外还有星图八幅、《新历晓惑》及《民历补注》等。后者旨在解释一些疑问并纠正历法中某些错误或欠妥的东西。

汤氏完成的其他著述还有译著《坤輿格致》,这是他与李天经共同完成的有关冶矿的译作,原作者为德人格奥尔格·鲍尔。翻译

此书的目的是开采矿藏，“以裕国储”。崇祯曾下旨将该译稿“留览”。

关于宗教方面的书主要有《主教缘起》、《真福训诂》、《进呈书像》和《崇一堂日记随笔》等。最后一部是他与陕西泾县王徵共同完成的，崇一堂是王徵为赴陕诸教士专门修建的一所房子，其名原有专一供奉天主之意，由于此书是在崇一堂完成的，故名。书由一人口述，一人笔录，王徵最后整理出版。

《主制群征》也完成于西安时期，1629年在山西绛州刻印。这是一部阐述教理的书，它以自然界的多种事例，如天象、人体等，说明“天主对万物的主宰”，其结论为“造化人身造化万物者，必智能超人倍万不啻者也”。很显然，此书旨在宣扬上帝创造世界，其观点虽不可取，其论述却富有哲理性。特别值得一提的，是它传递了西方人体解剖学的最新知识，如介绍了心、肝、脾、胆的作用，血的生成、功用等。这“都和我国古代医学理论完全不同，曾引起我国学者的很大注意，……这种以肝、心、脑、筋立论，是灵素（指中国医籍《内经》）所未发……可见，该书所介绍的与中医学界所推崇的《黄帝内经》，有着不同的源流，较早地为我们提供了全新的西方医学信息。^⑩所以说，他的神学著作有些也起到了传播自然科学知识的作用。

汤若望巧于制造各种观象仪器以及绘制地图、星图等，如他为朝廷制造了望远镜、圆规、天体仪、星高机、日晷等。他亲手精制的一个小型象牙日晷，至今仍珍藏在中国历史博物馆中。他还参与绘制了《见界总星图》。目前藏在罗马的总星图之一，便是由汤若望与中国同行一道完成的，上书有：“极西汤若望撰，楚寿吕后学郭明著图”。据考证，这幅恒星图突破了中国古代制图的传统方式，

^⑩ 赵璞璠“西洋医学在中国的传播”，载《历史研究》1980年第3期。

在恒星的测量推算、星图的形制和表绘上，都有创新，从而奠定了近代中国星图的基础，被誉为“具有划时代意义的杰出星图”。^⑩

汤若望担任钦天监监正时，曾进行种种改革，如取消一些不必要的设置，加强监中建设，改善监员的待遇，增加他们的薪俸，为他们增添御寒衣物，以利寒夜观测天象等等。若望的关心与爱护，使生活在苦寒清贫中的监员们感到温暖，促进了他们的工作。

本来，若望作为外籍新监正，应尽量避免因袭旧套，蹈常袭故。然而他对观候中的占卜等迷信落后的东西，却往往听之任之。例如，观候记载中有如下事例：“…（四月）初十壬戌，巳时候至午时，观见日生晕，周围赤黄色鲜明，良久渐散…谨按观象玩占，占曰：…五谷不成，人饥，天下有兵色。”^⑪当时由汤若望题奏的这类观候报告，数量甚多。诚然，那时中国迷信之事蒂固根深，远非若望一人之力所能抵挡。但若望作为提倡科学的洋监正，理应着力施加科学观测的影响，并以更大的魄力，摒除钦天监改革中的阻力，破除旧习。但若望在这方面的确有人遗憾之处。既然大统历、回回历这类使用数百年的历法，可以经过斗争加以废除，观候当中的迷信色彩，理应亦可逐步加以剔除。

宠臣“玛法”

汤若望首次受封于清世祖，是在1646年（顺治元年）。清帝颁谕旨一道：“钦天监印信，着汤若望掌管，所属官员，嗣后一切占候事宜，悉听掌印官员举行。”若望虽一再推辞，却始终未获准，于是他成为中国历史上第一位担任钦天监监正的外国人。由于他出色的工作，取得了中国朝廷以及天学界的高度信任，才使南怀仁、闵

^⑩ 参见潘嘉“笈蒂冈藏徐光启《见界总星图》考证”，载《文物》1991年第1期。

^⑪ 中国第一历史档案馆藏《钦天监前朝题本》。

明我、郭居静、戴进贤、纪理安等教士，在他之后，先后继任监正之职。这些传教士为中国与西方在天学方面的交流，架设了方便的沟通之桥。

由于汤若望尽职尽责，工作卓有成效，后来又多次受到顺治皇帝的颁封和加封。

1647年（顺治四年）加封为太常寺少卿。

1651年（顺治八年）封为通议大夫，接着又受封为太仆寺卿和太常寺卿，授三品衔。他的曾祖父、祖父、父亲都受封为通奉大人，曾祖母、祖母和母亲则均受封为二品夫人。

1653年（顺治十年）世祖福临又授他以“通玄教师”称号，加俸一倍。1654年皇上赏赐他地亩田产。至1658年，封他为光禄大夫。

对于朝廷三番五次的诰封，汤若望到底取何种态度呢？有人认为：“不应贵此诰封”，作为教士，不应遵世俗之礼，否则有违教规。汤若望最初又何尝不是如此考虑呢。上面已经提及，他接到封官圣旨之后，曾试图谢绝。他在奏疏中表示：“臣思从幼辞家学道，誓绝官婚，决无服官之理。况臣叠遵督率职掌之旨，料理历法无难。至于掌管印信，臣何敢当也。伏乞皇上收回成命，别选贤良。”^⑫但礼部很快就传来驳回的圣谕：“汤若望著遵旨任事，不准辞。”若望无奈，只有接受敕封。但细思量，他此举也是明智的。当时，他来华已逾20年，谙知中国礼俗：皇帝具有至高无上的权威，抗旨的罪名无人担当得起。试想，如果他执意推却，后果将不堪设想，不但他本人难以站脚，其他耶稣会士的活动也会大受影响。天学上的辉煌成就及传教事业的发展均难以设想。他所作的决定，不但有益于中国天学事业，而且有益于维护与宏扬天主教，与他来

⑫ 《清史编年》，第一卷第353页，北京，1985年版。

⑬ 《汤若望奏疏》，第72页。

华的目的完全相符。既然他的最高目标之一，是使中国皇上皈依天主教，那么如果公然忤逆皇上的旨意，岂非也与教会的目标背道而驰？在这一点上，汤若望可以说是一名头脑并不僵滞的开明人士。他虽曾矢志不婚不宦，但当看到在异国的特定环境里，“不宦”已有碍于实现自己的志向时，却能随机应变，接受官职，应该说，这既是他不得已而为之，又是他为开展传教事业而心甘情愿作出的让步。

值得商榷的倒是他后来“荫一子入太学”一事。当然，此事本出于皇上一片好意，念他“矢志贞修，终身不娶，孑然羁旅，苦独无依。令其抚养一幼童，作为义孙。”于是他收养了门人潘尽孝之子为义孙，取名汤士宏。以后又接受皇家特别恩典，送义孙进国子监。实际上此举大可不必。作为教士，既然不纳妻室，自然不必虑及儿孙之辈，这本是顺理成章之事，纵然是皇帝也不能强加于他的。何必招个孙子，走皇上的后门上大学呢？此事给汤若望的形象平添了一层庸俗色彩，不能不说是“一桩憾事”。

从顺治亲政到驾崩，在这前后十余年时间内，若望不但成了这位幼主身边一位倍受宠信的老臣，而且与他建立起了一种亲密至诚的个人关系，一位博学而慈祥的长者与一个好学而又执拗的幼童之间结成了真诚的忘年之交。

顺治登基之初，年方 6 岁，直到亲政时，还未完全脱去稚气。他迫切需要有人指点，需要有人诤言直谏。但由于多尔袞长期独揽朝政，幼主实权旁落。据这位皇上自己回忆，那时“凡天下之事，朕既不予，亦未有向朕直陈者”，在这种情况下，汤若望在学问上的循循善诱，在国事上的忠言直谏，使顺治倍觉可亲可敬可贵。他从若望所上的三百多件奏帖中选出一部分，带在身边，随时查阅。出于信任和尊重，顺治亲切地称若望为“玛法”（满语，意为可敬的爷爷）。他颇为感慨地说：“玛法为人无比。别的人并不是爱我，只是

为利禄而当官，所以常来求恩，他却表示对恩宠已满足，这真是不爱利禄爱君主啊！”^④

顺治的性格暴躁而倔强，难以听进逆耳忠言，但对若望的规劝却颇能接受。所以当时有人感叹道，圣上“独于先生危言极论，化吁咈为都俞，止辇转圜，欣然乐受。”^⑤

若望成功地阻止顺治御驾亲征，讨伐北上的郑成功，就是他们留下的一段脍炙人口的故事。当时郑成功率兵北上，逼近南京城，举朝恐慌。年轻孱弱的顺治想将京都北迁，退至满人入关前的盛京(今沈阳)，这一怯懦的念头受到皇太后的呵斥，顺治因之恼羞成怒，声称要亲自挂帅上阵，他举剑劈了御座，以示与敌血战到底的决心。朝中上下苦谏无效，最后前来求助于玛法。为使年轻的皇上免冒无端的风险，若望毅然进宫劝谏。他的一片诚心与好言相劝，果然奏效。一场风波平息下来。皇太后与众官员对若望感谢之至，若望的威信也提高了。

此事表明，他们的关系已远远超出一般君臣。若望的话对皇上举足轻重。皇上不但特许“玛法”在必要时随时进宫谒见，而且自己多次登门亲访甚至在他那里为自己作寿。“顺治十三、十四年，两年间访汤若望于其馆舍凡二十四次。”据记载，顺治十四年二月初一日，“顺治帝为庆生旦(正月三十)，宴诸王公大臣于汤若望馆舍。”^⑥为汤若望所建的天主堂赐碑记，也是在这天决定的。碑记中称赞汤若望“入中国已数十年，而能守教奉神，肇新祠宇，敬慎黜洁，始终不渝，孜孜之诚，良有可尚。人臣怀此心以事君，未有不敬其事者也。朕甚嘉之，因赐额名曰‘通玄佳境’”。这就是北京南堂中此匾的来历。皇上还为碑记题了铭文：“事神尽虔，事君尽职，

④ *Historisch relation*……, 第 8 页, 慕根斯堡, 1672 年版。

⑤ 黄鼎萃“七十寿序”, 见慕尼黑大学图书馆藏《赠言合刻》。

⑥ 《清史编年》, 第 1 卷第 471 页。

凡尔崙人,永斯矜式。”这篇碑记和铭文,后来由工匠刻在一块高大的大理石碑上,立于南堂东侧墙上,虽经年累月,碑文迄今仍依稀可辨。

顺治厚爱汤若望的原因,主要是赏识他的大学才士,期望他在清朝定鼎之初,在定历上多有建树,以利新朝昌盛。而在汤若望本人,修历治历则无异于一块敲门砖,用以敲开皇家的大门,进而争取皇帝皈依天主教。如能达此最高目标,天主教在中国的前程便无可限量。但这哪里是件易事!若望为博得顺治的宠信所作的种种努力,虽已获得惊人的成功,但离皇上信教却相距尚远。其实那时顺治已公开而坦率地作了表示:“朕所服膺者,尧舜周孔之道,经一执中之理……西洋之书,天主之道,朕素未览阅,焉能知其说战?”^①实际上这是对汤若望的期望所作的毫不含糊的谢绝。

顺治作为满人入关后的第一位君主,要统治文化层次高于自己的汉民族实属不易。历史上大凡“开创之主,类皆英明权变,豁达大度,故能崛起一方,手定大业。独满朝之顺治,乃以童子得之……自亲政以后,锐意图治,经营建制,不遗余力,其措施虽客有未当,而规模大略,粗已具备。青年为此,未可厚非也。”^②顺治所以获得如此成功,除了摄政王等辅政大臣及各位亲王的相助之外,作为“远臣”,汤若望也确实助了他一臂之力。所以顺治称赞他“精于象纬,闳通立法。徐光启特荐于朝,一时专家治历如魏文奎等,实不及尔。”他认为,能得到汤若望这样一位人才,是“天生圣贤人,佐佑定历,补数千年之阙略,成一代之鸿书。”^③因为按着中国的古训:“敬天授时,帝王之首,故圣人重其事。”所以说,顺治对汤若望的依仗,既是历史与政治发展的需要,同时也为汤若望提供了在中国成

① 《御赐天主教碑记》。

② 萧一山,前引书,第388页。

③ 《清史稿》,卷:72,列传59。

就一番事业的机会。汤若望对顺治的尽忠，则出于传教事业的需要。就在双方互为需要的历史时刻，酿成了清天子与洋玛法这段中外交往史上的佳话。

蒙冤昭雪

到顺治末年，汤若望的宠臣地位逐步动摇。早在顺治十四年，被革职的原钦天监回回科秋官正就曾上疏，列举汤若望在天算中的“舛错”，举告他“所观星象与实不符”。但小人的谗言未能奏效，若望的地位撼而未动。

顺治在位的最后几年，与若望的关系渐疏，而几位佛教高僧对他的影响，却与日俱增。顺治驾崩后，康熙年幼，4位辅政大臣操纵了实权。其中鳌拜更是大权独揽，并一直充当保守势力的靠山。顺治原念鳌拜“军绩颇多，且为国效力之处，其功甚懋。”因而恩宠有加。但他一旦爬上辅政大臣之位，便颐指气使，不可一世。康熙登基之时，年方8岁，鳌拜欺凌幼君，怂恿杨光先参劾汤若望。1664年，徽州歙县人杨光先上了《请诛邪教疏》，罗列了汤若望等人的三大罪状：潜谋造反，邪说惑众，历法荒谬。还具体列出了“颠倒猪参，颠倒罗针，谬历止二百年”等“谬”。他抨击汤若望说：“皇上享无疆之历祚，而若望进二百年之历，其罪曷可胜诛？”^②并说若望阳假修历之名，阴行邪教之实，散布邪党于济南、扬州、上海、杭州、南昌、重庆、西安等地的30个天主堂，还说汤等人在澳门聚集了几万人，随时准备派往大陆进行颠覆。论述天主教教理的书也被指斥为妖书。若望最后终被这些人送上了刑部大堂。同时被告的还有传教士南怀仁、利类思、安文思，若望的门人潘尽孝，学生李祖白，友人

^② 杨光先《摘谬十论》，见《天主教东传资料汇编》。

许之渐等。汤氏那时已年逾古稀，且中风瘫痪，肢体麻痹，语言障碍，连供词都需由南怀仁代读。尽管如此，他还是多次被锁上大堂受审，下堂则被押入狱中，受尽图圉之苦。但状告汤若望的种种罪名，根本无法成立。朝廷派人去查，也没有在澳门发现什么“反军”。但杨光先仍不罢休，进而指控汤若望“天算舛谬”，为荣亲王选择葬期时误用“洪范五行”，大不吉利，致使祸殃接踵而至，亲王夭折未久，其生母董鄂贵妃旋即归天，接着，顺治染天花而崩。这项罪名一宣布，满朝震惊，汤若望的罪行犹如弑君，决无宽宥余地，因而再也无人敢为他辩护或略表同情。杨光先一伙洋洋得意，以为若望等人必死无疑。1665年4月宣布结案，汤若望被判最严酷的刑罚——凌迟。恰在此时，北京城发生强烈地震，房塌人亡。人们惊恐不已，普遍认为这是汤若望的冤情震怒苍天所致。顺治之母孝庄皇太后遂出面干预，训斥官员们忘记了先帝对若望的厚爱，以致为上天所不容。这才使汤若望免去一死，获释返回天主堂。一年之后，1666年8月15日，汤若望含冤离开了人世。

康熙亲政之后，重新审理此案，作出了公正的裁决：一、汤若望根本没有结党谋乱的意图，供奉天主是他的宗教信仰，与作恶毫无关系。二、汤若望通晓历法，治历有功，应恢复其名声与一切职务。“通微教师之名，复行给还。照伊原品级赐恤。应照原任通政使司通政使，加二级又一级，掌钦天监印务事。汤若望给予合葬之价，并给予一品致祭银两。遣官读文致祭。……”朝廷革去杨光先所任的钦天监职务，判其死刑。大臣会审中写道：“恶人杨光先捏词诬告汤若望，情罪重大，议将杨光先即行处斩，妻子流放宁古塔。”^②后来皇上下诏免他一死，革职还乡，在途中病歿。

给汤若望重造坟墓的费用是由康熙皇帝特赐的。共计白银五

^② 《熙朝定案》（手抄本），第11页。

百二十四两。他的坟墓建得高大而壮观，墓前设了石供、石马、石羊、石门，此墓地因而又有“石门”之称。皇上所赐的祭文镌刻于墓碑之上，对他的赞誉流芳千古：

“鞠躬尽瘁臣子之芳踪。恤死报勤国家之盛典。尔汤若望来自西域。晓习天文。特畀象历之司。爰赐道微教师之号。遽尔长逝。朕用悼焉。特加恩恤。遣官致祭。呜呼。丰垂不朽之荣。庶享匪躬之报。尔如有知。尚可歆享。”

中国最高统治者给予一个外国人如此殊荣，这在历史上是绝无仅有的。

（李兰琴）

康熙与中西文化交流

尔等惟知朕算术之精，却不知我学算之故。朕幼时，钦天监汉官与西洋人不睦，互相参劾，几至大辟。杨光先、汤若望于午门外九卿前，当面赌测日影，奈九卿中无一知其法者。朕思，己不知，焉能断人之是非？因自愤而学焉。今凡入算之法，累辑成书，条分缕析。后之学此者，视此甚易，谁知朕当日苦心研究之难也！^①

这是康熙皇帝于1713年（康熙五十二年）对皇子们说的一段话，它揭示了许多问题。首先，它表明康熙在即位之初即面临着中西文化冲突这个问题。杨光先与汤若望之争，不仅仅是历法问题上的争论，从深层次上讲，是中西文化相互冲突的表现。康熙时期是中西文化相互接触后发生冲突的一个重要时期。这种冲突是与西方科学知识的东来紧密相连的。其次，这段文字明确地表明康熙学习数学的目的是“断人之是非”。康熙对西方科学技术的学习，从主观上讲主要不是为了改造中国，促进社会发展。了解这两点对于理解康熙在中西文化交流中的活动及其扮演的角色是非常重要的。上述庭训亦揭示康熙发奋学习科学的确费了一番心血，并且取得了一定的成效。他学习西方科学的活动对于中国科学的发

^①《圣祖仁皇帝庭训格言》，第86页。

展亦是有所贡献的。

西方传教士：皇帝的家里人

康熙时期从事中西文化交流的主要人物是来华的西方传教士，尤其是在宫廷为皇帝服务的传教士。康熙在位60余年，总的来说，对西方传教士采取的是容留和利用的态度，他与传教士的关系密切，有时十分亲近。他常让传教士到宫廷内向他及诸皇子讲授西方文化知识，有时自己与传教士在一起学习讨论。法国耶稣会士白晋写道：有一段时间“皇上每天都和我们在一起达一两个小时。在此期间，房间里只有两三个宦官陪侍。皇上亲自向我们垂询有关西洋科学、西欧各国的风俗和传闻以及其他各种问题。”^②康熙对在宫廷供职的传教士的待遇是比较宽厚的，这些传教士领俸禄，受爵位，物质待遇无异于朝廷大臣。康熙出巡时，常常带上传教士，不离左右。1682年康熙到东北巡视时，南怀仁就一同前往。其他同行官员均需自备费用，而南怀仁的费用却完全由皇帝负担。南怀仁说：“皇帝对我表示异乎寻常的好感，确如他自己所说的那样：如同他信赖的密友一般，盼我不离开他的身边”。在归途中，一天抵达一条河流，水位上涨，不能徒步渡河。恰好附近有一条船，皇帝先上了船，这时夜幕降临，皇帝呼唤南怀仁一同过河，而许多王公贵戚却留在对岸。第二天发生了同样的情况，康熙带上南怀仁与另外几个人渡河，这时皇帝的岳父佟国维对康熙说：“南怀仁住在我的帐篷里，和我同桌吃饭，因此，我也想过河去。”但康熙却答道：“你老不要过河，南怀仁安置在我的帐篷里，让他在我那

^② 白晋著，赵晨译《康熙皇帝》，黑龙江人民出版社1981年版，第43页。

里吃饭”。^③

康熙南巡时，常召见散处地方上的西方传教士。例如，1684年12月6日（康熙二十三年十一月初一），康熙皇帝南巡至南京，传旨召见传教士毕嘉与汪汝望，并收下他们的礼物中的一件，同时赐给他们青紵白金。康熙将他们叫到御座前，询问姓名年岁，何时来中国，居住南京多久，如何维持生计。12月9日皇帝启程，“毕嘉、汪汝望于天主堂前设案跪送，手捧黄袱，内函谢恩诗进呈。上驻蹕堂门，谕令接收，启袱赏览，天颜喜悦，良久始启行。”^④通过这种召见的方式，康熙既显示了对传教士的关心，又“能够与他们保持一种非正式的关系，从而使正式承认他们的地位显得没有必要”。^⑤

康熙皇帝在很多时间内，或在很大程度上表现出了对西方传教士的信任，并给予极高的褒奖。参加了1689年尼布楚条约谈判的徐日升在其日记中曾写道，他们出发时，康熙对中方代表大臣索额图讲：“朕鉴于所用西人，皆忠贞可靠，足资信赖，特令徐日升随尔前往俄国。”康熙皇帝对西洋传教士的信任有时超过了对大臣的信任，他对传教士吐露过某些未能向朝臣吐露的心声。1690年2月17日，传教士张诚在其日记中写道，康熙皇帝对他和与他一同进宫的传教士说：“我们这个帝国之内有三个民族，满人像我一样爱敬你们，但是汉人和蒙古人不能容忍你们。……因此，你们应以谨慎威惧作为准则。”1690年4月23日，“皇帝借口宣召我们进宫检查他所作的算术，把山东巡抚关于天主教问题的密奏的内容告诉

^③ 南怀仁《鞑鞑旅行记》，薛虹译，见杜文凯编《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社1985年版，第75页，第79页。

^④ 贵伯禄《正教奉褒》，光绪二十年甲辰孟秋月上海善母堂第三次排印，第87—88页。

^⑤ 斯彭斯《曹寅与康熙皇帝》（Jonathan D. Spence, “Ts'ao Yin and the K'anghsi Emperor, Bondservant and Master”, Yale University Press, New Haven and London, 1988），第134页。

我们。”^⑧这一事实不仅表明康熙对传教士的信任，而且还表明在对待天主教在华传播这一问题上，为排除一些官员的阻挠，康熙与传教士之间还存在着某种配合。

当然，到了康熙晚年，皇帝与传教士的关系有所疏远。由于“礼仪之争”的激化，罗马教皇派使臣多罗于1705年来华，宣布了教皇对在华传教士和中国教徒的禁约。这干涉了中国内政，引起了康熙皇帝的愤慨。传教士在华活动从此也受到了较多的限制，如规定在华传教士需要领“票”，否则就不能留在中国。尽管如此，康熙对传教士仍然维持着一种比较亲近的关系。这一点从意大利传教士马国贤的回忆录中就可看出。他在回忆录中记载，1720年康熙在接见俄使伊兹麦伊洛夫时当众说道：“传教士们表现都很好，没有犯过应受谴责的过错。”康熙之所以“讲这些赞赏我们的话，是为了让人们广泛地了解欧洲传教士，缓和一些不应有的矛盾”。这时康熙皇帝刚处罚了在“礼仪之争”问题上忤逆皇帝旨意的西方传教士德里格。但康熙却对马国贤说，这件事应视为“家里的事，就像父亲对待儿子一样，外人是不知道的。”一次，马国贤等传教士进宫，见到康熙躺在床上的情景，康熙说：“你们虽是外国人，但你们却看到我躺在床上。”“我把你们当作家里人，是非常亲近的。”^⑨

康熙的确善待宫廷中供职的传教士，而且认为他因此而赢得了某些传教士对他的忠诚。在《庭训格言》中，康熙讲过一段故事：皇长子管理养心殿营造事务时，一次同徐日升开玩笑，问可否剃他的胡须，徐日升表现出快快不乐状。这时康熙却说：“‘阿哥若欲剃，亦必启奏而后可剃。’徐日升一闻朕言，凄然变色，双目含泪，一

^⑧ 陈霞飞译《张诚日记》，商务印书馆1973年版，第71—72页、78页。

^⑨ 刘晓明编译《清宫十三年——马国贤神甫回忆录》（九），见《紫禁城》1990年第4期，第9—15页。

言不出。既逾数日后，徐日升独来，见朕涕泣而向朕曰：‘皇上何如斯之神也！为皇子者，即剃我外国人之须有何关系，皇上尚虑及未然，降此谕旨，实令臣难禁受也。’厥后四十七年，朕不豫时，徐日升听信外边乱语，以为朕疾难愈，到养心殿大哭，自怨其无造化。随回至家，身故。夫一言可以得人心，而一言亦可以失人心也。”可见，康熙不仅认为他得到了徐日升的忠心，而且相信徐日升之死，是因徐认为皇上患重病难愈，从而伤心致死。

复杂与矛盾：对天主教的态度

康熙对传教士的态度不仅与他对西方科学的兴趣紧密相连，同时亦是与他对天主教本身看法相关的。天主教是西方文化的一部分，天主教在中国的传播实际上亦是西方文化进入中国的一个重要方面。康熙对天主教这个宗教本身的看法是一个复杂而又难以评定的问题。首先，可以说康熙皇帝对天主教有一定的兴趣。白晋在他撰写的《康熙皇帝》中说：“这位皇帝非常尊敬天主教，而且喜欢倾听我们讲解教义。同时，由于这位皇帝的行动早就带有天主教的色彩，所以我们期待上帝也将赋予他圣教的天资。”康熙读过多种有关天主教的书籍，有时还与耶稣会上讨论宗教问题。在耶稣会士面前，康熙不止一次讲道：从天主教在中国的进展看，它将会成为中国最大的宗教。白晋在《康熙皇帝》中非常详细地描述了康熙对天主教的兴趣，并预示康熙有朝一日可能成为基督教徒。白晋的这些话虽是一家之言。但也并非毫无根据。明末清初天主教进入中国后，中国有不少士大夫，如沈**澹**、杨光先，视其为邪教，要求禁止。康熙亲政后虽禁止传教士在各省传教，但并不视天主教为邪教异端。1687年5月23日（康熙二十六年四月十三日），康熙说：“地方官禁止条约内，将天主教同于白莲教谋反字样，此言

太过，着删去”。^⑧直到教皇特使嘉乐米华之前，康熙对天主教的看法在一定程度上类似明末徐光启、李之藻的观点，即天主教能补儒，有益教化。康熙早就读过利玛窦的《天主实义》，对利玛窦在中国的传教策略比较赞同。

康熙对天主教是比较赞扬的，特别是在他统治中期。1693年（康熙三十二年），他身患疟疾，多方医治无效，传教士洪若翰、刘应进金鸡纳霜（奎宁）治好了他的病。于是康熙于西安门内赐地一块供传教士建堂。随后康熙还赐银建盖大堂。据黄伯禄《正教奉褒》记载，康熙后来为北京一教堂亲题“万有真原”的匾额和对联：“无始无终先作形声真主宰 宣仁宣义聿昭拯济大权衡”。1711年4月24日（康熙五十年三月初七），康熙还御题北京宣武门内天主堂律诗一首：“森森万象眼轮中，须识由来是化工。体一何终而何始，位三非寂亦非空。地堂久为初人闭，天路新凭圣子通。除却异端无忌惮，真儒若个不钦崇。”^⑨从以上对联与赠诗看，康熙不仅对天主教教义有一定了解，而且可以说已有认同的迹象。

康熙对天主教在中国的传播所采取的态度与政策也有其复杂性。总的来讲可以概括为限制、默许、宽容与禁止。在时间上可分为三个阶段：第一阶段从康熙亲政为汤若望平反到1692年，为限制与默许阶段；第二阶段从1692年到1705年教皇特使多罗来华，为宽容阶段；第三阶段从1705年到康熙去世，为从限制到禁止阶段。1669年（康熙八年），皇帝传谕“天主教徐南怀仁等照常自行外，恐直隶各省复立堂入教，仍着严行晓谕禁止”。这样，徐南怀仁等少数传教士可进行传教活动外，其他在地方上的传教士的传教活动是被明文禁止的。但是康熙对在宫廷服务的西方传教士采取的宽容政策以及南怀仁在朝廷的影响（1682年后南怀仁为工部右侍

^⑧ 中国第一历史档案馆整理《康熙起居注》，中华书局1984年版，第1617页。

^⑨ 黄伯禄《正教奉褒》，第130页。

郎），使得地方上的传教士实际上可进行一定程度的传教活动。康熙是欢迎西方传教士来中国的，尽管其主要动机是利用传教士所掌握的先进科学技术为朝廷服务。1687年7月，法国传教士洪若翰、李明、白晋、刘应与张诚抵达浙江省宁波府，浙江巡抚金鉉拟将他们递解回国。康熙得知消息后，立即传旨：“洪若（翰）等五人，内有通历法者，亦未可定，着起送来京候用。其不用者，听其随便居住。”^①这样，来华传教士若不在宫廷供职，则可在地方上“随便居住”。康熙对西方传教士来华目的是非常清楚的，即传播天主教。他允许这些传教士随便居住，实际上就是对他们的传教活动予以默认。

1692年（康熙三十一年），在康熙本人的授意下，礼部尚书等议奏：“西洋人万里航海而来，现今治理历法、用兵之际力造军器火炮、差往俄罗斯，诚心效力，克成其事，劳绩甚多。各省居住西洋人并未为恶乱行之处，又并非左道惑众，异端生事。喇嘛僧等庙。尚容人烧香行走，西洋人并无违法之事，反行禁止，似属不宜。相应将各处天主教俱照旧存留，凡进香供奉之人，仍许照常行走，不必禁止。”^②康熙立即同意了这道“议奏”。这样，传教士就可“依旨”在中国自由传教了。这道经皇帝批准了的“议奏”在西方被誉为“1692年宽容敕令”，传教士则称它标志着天主教在中国的“黄金时代”的到来。但是，这个“黄金时代”很快就过去了。1705年，教皇特使多罗来华，要求禁止中国教民尊孔祭祖，引起康熙的反感。康熙对中国尊孔祭祖的解释是“中国供牌一事，并非别意，不过是想念其父母，写其名于牌上，以不忘耳。原无写灵魂在其牌上之理，即如尔们画父母之像以存不忘之意同也。然画像犹恐画工有工拙，不如写

^① 黄伯禄《正教奉宸》，第51页；参阅方豪《中国天主教史人物传》（中），第270—271页。

^② 李嗣已辑录《教务纪略》，第2页。

其名则无错矣。至于‘敬天’之字，亦不是以‘天’即为‘天主’，乃是举目见天，不能见天主。天主所造之物甚多，其人而在上者莫如天，是以望天存想内怀其故耳。”由于教廷使节与康熙在“礼仪问题”上的分歧，康熙传谕多罗“以后凡自西洋来者，再不回去的人，许他内地居住，若今年来明年去的人，不可叫他许住。此等人今譬如立于大门之前，论人屋内之事，众人何以服之，况且多事。”^⑫康熙继而下令，凡在华传教士均须领“票”，表明永不返回西洋，才允许在中国居留。传教士的活动因之受到限制。1708年（康熙四十七年），对在华传教士作过一次检查，领过票的有46人，未领票的有十余人。按规定，凡领过票者可留住中国，否则就解送出境。这是康熙走向禁教的一步。1717年（康熙五十六年），广东碣石镇总兵陈昂疏请按康熙八年谕旨，再行严禁天主教。兵部复议后，获得康熙的同意。第二年两广总督杨琳又疏请依康熙五十六年例严禁天主教，亦经兵部复议后，得旨依议。最后，1720—1721年之际，当教皇特使嘉乐呈递了教皇对中国教民的禁约后，康熙愤怒之下，作了如下批示：“今见来臣告示，竟是和尚道士，异端小教相同。彼此乱言者莫过如此。以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。”^⑬

康熙在位几十年，对天主教在华传播的政策虽有变化，但对罗马教廷一直保持着一种以礼相待的态度。当礼仪之争公开化后，康熙基本上采取说理的方式。他同意利玛窦立下的规矩，支持遵守这些规矩的传教士。1707年，康熙还派传教士艾若瑟赴罗马，向教廷就中国礼仪作解释。艾若瑟1719年才启程返华，病逝途中。康熙曾一度怀疑艾若瑟回欧洲后受到迫害。当他得知艾若瑟病逝的消息后，于1722年（康熙六十一年）遣内务府大臣陈所社到广东营

^⑫ 《康熙与罗马使节关系文书影印本》（六）（二）。

^⑬ 《康熙与罗马使节关系文书影印本》（十四）。

葬艾若瑟。1715年（康熙五十四年）他曾授意传教士德里格、马国贤致书罗马教廷，要求派懂天文、律吕、算法、医学的传教士数人来华效力。1720年教皇特使嘉乐来华时，便有9名技艺之人随行。嘉乐抵华后，再次在礼仪问题上纠缠，康熙十分愤怒，不能容忍教廷对中国内政的干涉。尽管如此，他仍采取比较克制的态度，多次召见嘉乐，试图以理说服对方。在他看来，罗马教廷之所以坚持视尊孔祭祖为异端的态度，是由于教皇听信了在华传教士严谔等人的不实之词，不了解中国实情。在与教皇特使的交谈与来往的函件中，康熙从未使用过贬斥性的词语，对教皇则始终以“教王”或“教化王”相称。这表明康熙仍抱有与罗马教廷相沟通的愿望，足与他直到去世前还同传教士保持着一种较为密切的关系相一致的。

己不知，焉能断人之是非

以上述及，康熙之所以学习研究西洋历算之学，是为能“断人之是非”。从汤若望、杨光先历法之争中，康熙认识到西方科学先进之处。他对西方科学是持赞赏态度的。耶稣会士的信函、日记中均有康熙赞扬西方科学的记载。1690年5月3日，张诚在日记中说，康熙在学习几何学时，“每次上课，他几乎没有一回不称赞欧洲科学的”。康熙在向宫廷贵戚宗室成员讲解自己所学到的东西时，常“转而对欧洲科学和向他施教的传教士赞不绝口”。^④《康熙政要》卷十八记载，1720年（康熙五十九年），他说过：“自古论历法未尝不善，总未言及地球北极之高度，所以万变而不得其着落。自西洋人至中国，方有此说，而合历根。”尽管康熙赞扬西方科学，但并不盲目崇拜西方科学。例如，1711年11月25日（康熙五十年十月十

^④ 耿升选译《耶稣会士书信集中国书简选》，见《清史资料》第6辑，中华书局1985年版，第162页。

六日)他在谕大学士时称赞“西洋历大端不误”,却同时指出西洋历“分刻度数之间,久而不能无差”,并举例证明他的观点。

康熙对西方科学的学习是从向南怀仁学习数学及天文学开始的。最初他向南怀仁学习天文仪器原理和用法,同时还令南怀仁进讲天文学和几何学。康熙专心学习数学达两年,后因平定三藩之乱,学习一度中断。但在政务繁忙之际,他仍一有空就练习已经学过的知识。继平定三藩、统一台湾之后,康熙致力于安定北疆,于1689年与俄国订立了尼布楚条约。这样,康熙就有更多的精力学习西方科学知识了。1689年12月25日,康熙召见徐日升、张诚、白晋、安多等西方传教士,命他们每日轮班到养心殿用满语进讲西学。白晋和张诚于1687年来华时带有一些天文仪器,如四分象限仪、天文钟等。他们除向康熙讲解这些仪器的用法外,还向他讲解一些天文现象的最新解释,并向康熙介绍了意大利科学家卡西尼和法国科学家德拉伊尔观测日食和月食的新方法。白晋来华后,曾送给康熙一架测高望远镜,康熙用此进行大地测量与天体观测等活动。他还常用四分象限仪观测太阳子午线高度,用日晷测日影,用子午环测定时分,以求当地地极高度。康熙能熟练地运用天文仪器进行观测。他有时甚至能提出与钦天监的观测结果不相同的看法。例如,1711年夏至时间钦天监奏闻是“午正三刻”,而康熙却说“朕细测日影,是午初三刻九分”。^⑮

在向传教士学习天文学之际,康熙还致力学习西方数学。他早年就向南怀仁学过一点几何学知识。南怀仁曾用满文编译了《几何原本》,作为康熙的教科书。1688年南怀仁去世。不久白晋、张诚到京,康熙命他们学习满语。1690年初,康熙就传谕白晋与张诚用满语进讲欧几里得几何学原理。这两位传教士用的教材是《初

^⑮ 《康熙政要》，卷一八，第23—24页。

等几何学》，同时使用各种科学仪器进行运算。康熙皇帝曾一度每天从传教士白晋、张诚、徐日升、安多学习数学，晚上还自学。康熙学习十分认真，学习几何与对数时进步很快，不久张诚等传教士就向他进讲法国数学家帕尔迪所编的较为高深的《实用及理论几何学》。这些数学著作先译成满文进讲，然后又从满文译成汉文，康熙还亲自审定并作序。^⑩康熙的确掌握了不少西方数学知识，他自己亦曾说：“朕留心算术多年”。康熙把自己学到的数学知识付诸实践，有时还与天文学家和数学家进行讨论。他亦多次向朝臣及皇子们讲解天文数学知识。例如，1692年2月20日（康熙三十一年正月初四），康熙召九卿大学士等至御前，向他们讲解了圆周率、音乐中的八音以及计算河道闸门昼夜流量的方法，并当众预测中午日影。康熙经刻苦攻读，在数学方面也达到了一定水平。1702年（康熙四十一年）他南巡至德州时，降旨取梅文鼎的数学著作。大臣李光地遂向康熙进呈梅氏所著《天学疑问》。康熙读后认为，该书议论公平，用力浑厚。于是带回北京细览，并加了不少批语。李光地问皇帝此书有何瑕疵，康熙曰：“无疵谬，但算法未备。”梅文鼎为当时中国著名数学家，康熙能评点梅氏的著作，并指出其不足，可见他确有相当深的数学功底。

除了天文学、数学以外，康熙对西方医学也有相当兴趣，需要指出的是他亦有一定的中医知识。康熙对西药的重视始于1693年法国传教士用金鸡纳霜治愈了他的疟疾之时。此后不久，传教士罗德先、安泰又治愈了他的心悸和唇瘤，他们二人遂成为康熙的御医。金鸡纳霜治好康熙的病后，他常将此药赐予臣下。康熙外巡时，往往带上一些西药，用作赏赐。应康熙的要求，1690月，白晋、巴多明向康熙进讲人体解剖学。他们取材于法国解剖学家韦尔奈

^⑩ 详见潘吉雄《康熙帝与西洋科学》，见《自然科学史研究》第3卷第2期（1984）

和医生戴尼的著作，以及丹麦解剖学家托马斯·巴特兰的《新的普遍观察》。白晋在《康熙皇帝》中说：“我们把本世纪最珍贵、最有价值的有关这门科学的发现全都写进解剖学讲稿里。”讲稿用满文写成，并附有插图。康熙曾把御库中标有经络的铜人模型拿出来作对比，发现二者关于静脉的描述相同。后来康熙传旨将讲稿译成汉文，手录副本，分藏于北京文渊阁、畅春园及热河避暑山庄，以备御览，但未准刊行。

康熙从传教士那里还学到一些地理知识。明末清初，尽管地圆说已经传入中国，但许多人上，如杨光先，并不相信这种观点。康熙却坚信地球是圆的。他曾说：“黑龙江以北地方，日落后亦不甚暗，个半时日即出，盖地之圆可知也”。^⑮ 1710年4月2日（康熙四十九年三月初四），钦天监奏报北京及各省月食分数，言四川云南两省无月食。康熙说：“朕尝习算法、天文、地理，靡不讲究。月食三分以上者，例当入奏，不及三分者不奏。此流言云南四川两省月不食。因地之体圆，月之所食被其所掩，而人不见。若以不见之故，而即书不食，则人不知之矣。”^⑯ 这里康熙批评了钦天监奏报含糊，并以地圆思想指出了云南四川两省不见月食的原因。康熙还曾计算过地球直径和赤道长度，其结果比较接近今天的计算结果。

康熙从传教士那里所接触到的西方文化，相当广泛，除上面述及的各门科学外，还有化学、哲学、制炮术、测量、乐理、语言等方面的知识。前文提及康熙常进行一些测量活动。白晋在1697年撰写的《康熙皇帝》一书中说：“最近两三年来特别频繁看到皇上在北京皇城和那两三个离宫，或是巡幸鞑靼及其他地区时，利用刚会使用的天文仪器，在朝臣们面前愉快地进行各种测量学和天文学方面的

^⑮ 《康熙几暇格物编》，上册，第6—7页；参阅宋德宣《康熙思想研究》，中国社会科学出版社，1990年版，第160—162页。

^⑯ 《大清圣祖仁皇帝圣训》，卷5，第12页。

观测。”康熙还曾要求传教士向他讲解西方哲学。1690年2月26日，他命张诚等准备进讲西方哲学。不久，传教士即向康熙讲西方哲学，讲稿是用满语准备的。康熙亦向传教士学过一点乐理知识。根据德里格所制的乐器，康熙得知当时中国音乐缺少半音，遂于1713年命皇子允禄等师从德里格学习音乐。

康熙对西洋文字亦有一定的兴趣。他认识到学习拉丁文和翻译工作的重要。从清代史料看，康熙的确涉猎过欧洲文字，尤其是拉丁文。1705年12月27日（康熙四十四年十一月十二日），大学士等以俄国贸易使臣所递书信原文和译文进呈皇帝，康熙认出原文是用拉丁文和俄文等文字写成。康熙遂说道：“外国文有三十六字母者，亦有三十字、五十字母者。朕交喇嘛详考视之，其来源与中国同，但不分平上去声，而尚有入声，其两字合音甚明，中国平上去入四韵极精，两字合音不甚紧要，是以学之者少，渐至弃之。问翰林院四声无不知者，问两字合声则不能知。中国所有之字，外国尚知之，特不全耳。此后翰林院宜学习外国文字。”^⑩康熙认识到西洋文字“音由地殊，难以迁引”。这表明康熙已发现拼音文字的一个弱点，即同样的词汇，各地发音不同，往往拼写有异，容易造成地区间的隔离。康熙想到设立学堂培养拉丁文人才，但这个想法直到雍正时才实现。

康熙除自己学习研究西学外，还组织西方传教士和中国学者进行了一些与引进西方文化有关的活动，如主持编辑《律历渊源》，共一百卷，包括《历象考成》四十二卷、《律吕正义》五卷、《数理精蕴》五十三卷。其中《数理精蕴》与《历象考成》收集了明清之际进入中国的大量的西方科学技术知识。《数理精蕴》是康熙时代主要由法国耶稣会士和中国学者梅毅成等人编成的数学全书，其中大

^⑩ 王之春《国朝柔远记》，中华书局1989年版，第50页；亦见《大清圣祖仁皇帝圣训》，卷第11—12页；《清实录》（六），第242页。

多数是明清间传入中国的西方数学知识。从康熙学习《几何原本》开始,到《数理精蕴》的完成,其间编译的数学著作主要有《几何原本》、《算法原本》、《算法纂要总纲》、《借根方算法节要》、《勾股相求之法》、《测量高远仪器用法》、《八线表根》、《比例规解》、《对数表》、《度数表》、《数表精详》、《阿尔热巴拉新法》。这些著作成了编撰《数理精蕴》的重要材料。《数理精蕴》介绍的大多是实用数学知识,基本上自成一体。它包括西方数学的一些基本方法。其中的“借根方”引入了含有未知数及其幂的等式,介绍了指数概念、多项式的乘除法则,而传统数学只有多项式的乘法,而不用多项式的长除法,等式概念也欠明确。在明末传入的西方数学的基础上,《数理精蕴》介绍的新割圆方法是以连比例求解圆内容 7、9、14、18 边形的边长,明安图、汪莱、董祐诚等人关于割圆术及三角函数级数展开式的研究,无不受连比例方法的影响。”^②对数造表法是《数理精蕴》介绍的重要内容,但它介绍的是英国布里格斯对数造表法,而不是当时已发明的较简便的对数级数展开法。

康熙早有测绘全国地图的打算,并作了许多准备工作。1708年,他最终决定派传教士分赴全国各地进行大地测量,编绘地图。先后参加此项工作的西方传教士有:白晋、雷孝思、杜德美、费隐、夏大成、潘如、汤尚贤、冯秉正、德玛诺等。康熙还派在蒙养斋学过测算的两名藏员前往西藏测绘。1717年,中西测绘人员齐集于京师,康熙传旨由杜德美、雷孝思和白晋同中国官员一道总汇。1718年制成《皇舆全览图》和各省分图。“这是世界上第一次在如此广阔的国土上完成的全国性测量。在这次测量中统一了长度单位,发现经纬长度上下不同,证实了地球为扁圆形。”^③《皇舆全览图》的

^② 韩琦《康熙时代传入的西方数学及其对中国数学的影响》(博士论文)中国科学院自然科学史研究所1991年8月,第24页,第7页。

^③ 潘吉星《康熙帝与西洋科学》,第184—185页。

测绘耗费了康熙不少精力。据《大清圣祖仁皇帝圣训》卷五记载，1719年4月1日（康熙五十八年二月十二日），康熙对内阁学士蒋廷锡说：“《皇舆全览图》，朕费三十余年心力，始得告成。”《皇舆全览图》运用了当时较为先进的测绘印制方法。过去学者们一直认为其测量绘制所采取的是三角投影或梯形图影。汪前进同志最近研究发现该图的绘制实际上采用的是“正弦曲线等面积伪圆柱投影”，即“桑逊投影”。这种方法在当时已发现的诸种方法中较为适宜绘制中国地图。^②康熙多方面利用了在华传教士所掌握的西方科学技术，客观上促进了西方科学技术的引进与传播。例如，在钦天监长期任用传教士，引进了一些西方先进天文历法知识。1669年，康熙命南怀仁制造天文仪器，1673年制成纪限仪、地平经纬仪、黄道经纬仪以及天球仪等，配置于观象台上。南怀仁还于1673年编印了《仪象志》与《仪象图》共十六卷。在军事技术方面，平定三藩时，康熙命南怀仁造西洋火炮。南怀仁还撰写了《神威图说》，详细介绍了造炮技术，于1681年刊印。这也促进了西方军事技术的引进。另外，康熙在宫廷长期任用传教士为画师、乐师，这无疑也促进了西方绘画与音乐知识传入中国。

尽管康熙学习西方科学的初衷是为了“断人之是非”，但他对西学的兴趣，较为开放的政策，以及对传教士的容留与任用，客观上对中国清代科学技术的发展起到了积极的促进作用，尤其在天文历法与数学方面。康熙任用传教士协助治历，使中国从明末起就启用传教士治历的传统得以继续，在一定程度上保持了与中国天文历法与西方同步前进。在数学方面，《数理精蕴》的编撰，促进了中国数学的发展，对后世影响甚大。西方数学的引进促进了清代数学的发展，和对中国古代数学的研究。另外，在中西文化交流中，

^② 详见汪前进《康熙版〈皇舆全览图〉投影种类新探》，见《自然科学史研究》第10卷第2期（1991），第186—194页。

康熙时期造就了一批各个领域的人才，如天文历法、数学、测绘等方面的人才，对雍乾时期的学术发展亦作出了贡献。

中学西传

康熙的开放政策与对传教士的优容亦促进了中国文化的西传。这个时期来华传教士大量向欧洲介绍中国，翻译中国著作。康熙鼓励传教士学习汉文与满文，了解中国文化。例如，康熙于1711年之际命白晋和傅圣泽研究《易经》，前后多年。其间康熙对他们还作过指示。一次康熙传谕：“白晋释《易经》，必将诸书俱看，方可以考验；若以为不同道则不看，自出己意敷衍，恐正书不能完。……尔可对白晋说：必将古书细心校阅，不可因其不同道即不看；所释之书，何时能完，必当完了才是。”^②类似这样的活动提高了传教士认识与了解中国文化的能力，有助于他们向欧洲介绍中国。康熙还几度派传教士赴欧，如白晋（1697年到欧洲）、洪若翰（1700年赴欧）和艾若瑟（1707年赴欧）。这些使节亦起着文化交流的作用。白晋回欧洲时带有40多册中文书，包括《广舆记》、《资治通鉴纲目》、《书经》、《春秋》、《大清律》、《礼记》、《性理大全》、《易经》、《本草纲目》、《算法统宗》、《武经七书》、《许氏说文》、《诗经》等。这些著作过去学者一直认为是康熙本人送给法王路易十四的礼品。最近莫尼克·科恩的研究揭示，它们并非康熙直接送的礼品，而是白晋自己收集的，包装得看起来像中国皇帝送的礼物。白晋把这些书同康熙赠给路易十四的礼品一起进呈法王。不管是谁送的，这些书到欧洲后有利于欧人了解中国文明。康熙本人也向路易十四赠送过中文书。这是1700年洪若翰回欧洲的时候。1700年10月洪若翰

^② 方豪《中国天主教史人物传》中，第282页。

将康熙帝赠给路易十四的礼品茶、丝、瓷器和中国典籍《资治通鉴纲目》与《御选古文渊鉴》进呈法王。^②

康熙时期来华传教士众多，亦是欧洲了解中国的一个重要阶段。这个时期由于传教士的活动，欧洲出版了不少有关中国的书或中文西译著作。1687年柏应理就在巴黎刊印了《中国贤哲孔子》，中文标题为《西文四书直解》，书中包括《大学》、《中庸》、《论语》和孔子传。卫方济1702年被派回欧洲，1711年在布拉格大学刊布了他的《中国哲学》，比较详细地介绍了中国古代哲学思想。白晋撰写过《易经要旨》和《诗经研究》，还编写了《汉法字典》和《中文研究法》。同白晋一起来华的耶稣会士李明回欧洲后撰写了《中国现状新志》，于1696年出版。传教士还向欧洲介绍了中国的科学技术，包括医学知识。这样，中国的语言文化、风土人情、科学技术被大量地介绍给欧洲。

中国文化的西传，以及中国现状在欧洲的介绍，引起了欧人对中国的极大兴趣。欧洲一些国家先后掀起了“中国热”。各界学者们对中国亦进行研究，导致各种不同的看法，对17、18世纪的欧洲社会变革亦起了推动作用。可以说中国文明这个现实的存在由于传教士的介绍已出现在欧洲，并引起了不同文明的相互冲突的波澜。中西学者们对这个问题作了不少探讨。朱谦之著《中国哲学对于欧洲的影响》是具有代表性的。可以说康熙学习引进西学的活动和对传教士的优容，从中西文化交流的角度看，不仅引进了西学，亦促进了中国文化的西传。这是考察康熙时期中西文化交流时不可忽略的。

^② 详见莫尼克·科恩《历史的一点：1697年白晋赠给巴黎国家图书馆的中文书》，见《中国文化》第31卷第4期（Monique Cohen, “A Point of History: The Chinese Books Presented to the National Library in Paris by Joachim Bouvet, S.J. in 1697”, Chinese Culture, vol. XXXI, No. 4, December 1990）。

未能实现的突破

康熙本人对中西文化交流作出了贡献，但也有很大历史局限性。明清之际，当中西文化相互接触时，在中国某些士大夫和学者之间产生了一种“西学中源”的思想，即认为西方的科学中国古已有之，是从中国传播到西方的。康熙在一定程度上也有这种观念。

《清实录》记载，1711年3月27日（康熙五十年二月初九），康熙就这样说过：“夫算法之理，皆出自《易经》，即西洋算法亦善，原系中国算法，彼称为阿尔朱巴尔。阿尔朱巴尔者，传自东方之谓也。”^②1713年康熙又类似地说道：“论者以古法今法之不同，深不知历原，原出自中国，传及于极西，西人守之不失，测量不已，岁岁增修，所以得其差分之疏密，非有他术也”。^③这种“西学中源”的观念，虽然满足了某种民族自尊心和虚荣心的需要，却为引进与学习西方先进科学技术造成了思想障碍，也在一定程度上使康熙未能在引进西方科学活动中有更多的建树。

康熙时期的中西文化交流主要局限于宫廷，缺乏广泛的社会基础。康熙皇帝并不支持西方传教士向中国广大学者传播西方科学知识，亦不积极鼓励中国学者从事中西文化交流。《张诚日记》说康熙皇帝“告诫我们不要在我们所去的衙门里翻译任何关于我们科学的东西，而只在我们自己家里作”。康熙在位61年，身为全国最高统治者，又对西方科学具有浓厚的兴趣，自己积极学习，然而始终未能制定国策，鼓励中国学者从事学习与引进西方科学技术的活动。康熙时期的中西文化交流与明末是有很大的区别的。明末中西文化交流的活动大多是在中国士大夫、学者与西方传教士

^② 《康熙政要》，卷十八，第25—27页。

之间自发进行的，皇帝本人并未直接参与。康熙时期情况却不同，皇帝本人对西方科学技术有很大兴趣，而学者与西方传教士之间的文化交流却少见。这样的文化交流活动容易受到皇帝个人兴趣的影响。一旦皇帝本人对西方科学技术失去兴趣，则中西文化交流就会受到挫折。相比之下，明末的中西文化交流更有“群众基础”，更有可能发展成中西文化交流的历史洪流，而这种发展趋势却被明清易代所中断。

尽管康熙在推广西学中做了一些事，如成立蒙养斋之类的研究机构，但他未能建立全国性的科学院。而当时欧洲一些国家，如法、英都成立了国家级科学院。康熙未派中国学生、学者赴欧学习考察。随传教士一起赴欧的中国人士，如樊守义，回国后亦未受到康熙应有的重视。康熙未能广泛地与西方国家建立关系以造成有利于文化交流的条件。这些局限，概而言之，实际上就是未能实现一个突破，即走向世界这个突破。在地理大发现之后，中国在与西方接触中，面临着一个走向世界的问题。康熙在位 61 年，却未能实现这个突破。相反，他死后国家却走向了闭关自守之路。这与康熙晚年的政策不无关系。

康熙末年的确出现了一种走向闭关的趋势。他对传教士的兴趣，对中西文化交流的热情均有所下降。在他最后几年里，康熙对来自西洋的技艺之人不像以前那么重视了。过去当广东地方官奏报有西洋人来华时，他多告诉地方官把懂技艺之一护送来京。后来接到这样的奏报，就仅殊批“知道了”的字样。最后一两年接到有关西洋人来华的奏报时，康熙不加殊批，置之不理。这种变化在很大程度上是取决于这样一个事实，即康熙对西方科学技术的学习只是出于个人的兴趣，而不是由国策决定的。他积极学习西方科学主要是为了增强作为最高统治者“断人之是非”的能力。他既没有在与传教士的交往中更多地了解外部世界，从而正确认识中

国在世界上的地位，更没有认识到通过中外科学技术交流促进中国的社会和经济发展的必要性。这是康熙在中西文化交流活动中的历史性局限，从而使他所进行的中西文化交流活动未能在促进中国社会发展中发挥更为广泛的作用，形成适应世界发展的历史洪流。

（张顺洪）

杰出的意大利历史学家、地理学家 ——卫匡国

向往中国

卫匡国，字济泰，原名马尔蒂诺·马尔蒂尼，1614年10月8日诞生于意大利北部的特兰托。其父安德烈·马尔蒂尼长期以航海为生，1613年才成为特兰托的公民，其母塞西利亚是一位虔诚的天主教徒。

马尔蒂尼身材魁梧，富有日尔曼人的个性，向有“舰队司令”和“将军”的外号，浙江兰溪名士祝子坚称他“伟仪修体，而神明慈辉，望之犹天神，所谓至人也。”^①他于1631年10月8日加入耶稣会，初修结束后便在罗马公学学习哲学，同时师从著名学者、德国数学家和东方学家基尔歇神父，深入钻研数学。在名师的熏陶下，他倾心于伽利略学说，这对他后来研究地理科学起了重要作用。他对在华耶稣会士利玛窦有关中国的报道，十分欣赏，加上《马可·波罗游记》的诱导，很早便萌发了把自己毕生精力献给传教事业的抱负。1638年底或1639年初，马尔蒂尼与另外5位耶稣会传教士从葡萄牙首都里斯本出发，前往印度，途中遇逆风，迷失方向，只得返回欧洲。1640年9月23日，他又与另外21名耶稣会士神父，再度从里斯本启程，随劳卜神父前来中国，同年11月6日到达印度的果阿，1643年夏抵达澳门。此时马尔蒂尼

^①徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，第348页，中华书局，1949年。

已30岁。

早期在华活动

抵澳门不久，马尔蒂尼即被派往浙江兰溪传教。与大多数传教士一样，他为自己取了汉名卫匡国，字济泰。据说，此名寓有“匡扶明室，以济康泰”之意，以此表明他振兴明朝之愿，达到与中国士大夫为伍的目的。他在《迷友篇·小引》中这样写道：“缘旅人自西海观光上国，他无所望，惟朝夕虔祝，愿入友籍者，咸认一至尊真主，为我辈大父母，……此九万里东来本意也。”^②他尊重中国的文化和风尚习俗，平时穿着中国的服饰，经常同文人学士上交游，刻苦地学习汉语和汉文，悉心研究中国的历史、地理、哲学、宗教和儒家思想。后来，他在《中国历史十卷》第一部的前言中谈论这部著作的资料“全部来自具有天才、勤奋、细致和治学严谨的作者。”他说：“我完成这部著作的辛劳是不能想象的，简直需要付出大力神海格力斯的气力。辨别数目达六万多、字形和意义彼此截然不同的中国文字，几乎已非人力所及，更不用说去发掘那浩如烟海的中国文化了。为了研究和编纂这部历史著作，我化了整整十年时间，除了日常的祈祷外，我是全力以赴。”^③

当时，明朝面临土崩瓦解之势，既要镇压遍地燃烧的农民大起义之火，又要对付山海关外虎视眈眈的清军。卫匡国向明朝政府介绍了西洋火炮的使用方法，受到朝廷的信任，被授予相当于总督地位的“火炮使臣”的称号，于是行动获得自由。此时，他深感战乱期间常驻一地不太审慎，因而决定周游各地。

1644年5月15日前后，福王朱由崧在南京建立弘光政权时，卫

^②徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》第316页。

^③ 卫匡国《中国历史十卷》（第一部前言）。

匡国正在南京,他后来回忆道:“当时我正在南京,看到了混乱和一片惊慌,后来官员们决定拥立明朝弘光皇帝。他是从流寇占领的河南省逃出来的,他是万历皇帝的孙子,崇禎皇帝的堂弟。大臣们为他举行了豪华而隆重的登基典礼,希望在他的统治下出现新气象。”^④ 1645年6月,清军攻占杭州,明路王朱常~~潁~~出降。这时匡国避居钱塘江上游的分水县(今桐庐县境内)。他的住宅相当宽敞,许多人前去避难。当他得知清军逼近时,便在门额上挂出“泰西天道大学士之寓”的横幅,室内桌上陈放书籍和望远镜等仪器,正中设一祭台,上悬耶稣基督像。清兵一见大为惊异,竟秋毫无犯,头目对他以礼相待,请他易汉服,著满袍,然后送他回杭州教堂,并贴出告示,严禁骚扰。后来,他先后到过绍兴、金华等地,并在兰溪县城内建造新教堂。当时,明朝王室和遗臣力图在福建复国,耶稣会传教团派他和另外两位传教士穆尼阁和费尔南德斯同去南明隆武政权的所在地延平(今福建南平)。他们翻越了3天路程的仙霞岭,才进入福建。在漳州的一位绅士家中,他见到一本羊皮精装的拉丁文古籍,内容是用哥特式花体字抄写的大半部《圣经》。匡国爱不释手,表示愿出高价买下。但书的主人声称,此书系祖上留下的传家宝,不能割爱。不久,匡国又南下到广东等地,与南明政权的重要人物大宦官庞天寿、广西巡抚瞿式耜、两广总督丁魁楚等人有过密切接触。1646年,他回到浙江,在杭州和兰溪等地致力于教务。1648年至1650年,匡国与宁波名士朱宗元合作,翻译苏阿莱士所作的一部神学著作,直到他奉派去罗马时,尚未完成。1649年,北京的耶稣会传教团内部不和,利类思和安文思两位神甫有意让匡国取代汤若望,在钦天监任职。两位神甫的意见得到了当时传教团北方会长傅汛际

^④匡国原著,戴寅译《鞞鞞战纪》,载《清史译文》1981年第3期。

的支持，卫匡国遂被召赴北京，时间在1649年5月20日到12月28日之间。北京神甫们的计划未能成功，但卫匡国却因此得到了游历北方的机会。他不仅到了山西、直隶等省，还登上了著名的万里长城。后来他在《鞑靼战纪》中写下了那时在北京和山西的见闻，他说，鞑靼人“洗劫了大同，烧毁了蒲州和那里的天主教堂，于是他们回到了北京。我在那里看到他们满载着财富和战利品进了城。阿玛王（摄政王多尔衮）继续向西鞑靼前进，在那里为他的侄子顺治皇帝订了婚，从大元国带回了无数马匹。”^⑤回到杭州后，卫匡国继续传教和研究中国文化。

罗马教廷规定教徒只准信奉上帝耶稣，而不能信奉其他任何鬼神。但中国有传统的尊孔祭祖习俗，利玛窦在世时极力主张“天主教中国化”，允许中国教徒保留祖宗牌位，可以焚香行礼，允许教徒自由参加孔庙祭奠活动等等。利氏去世后，中国天主教徒能否参加祀孔祭祖活动，在传教士中产生争论，耶稣会士认为这些礼仪纯属中国文化，无任何宗教意义，尊亲敬祖是儿女对父母感恩戴德的表达形式，尊孔仪式是学生们对导师的崇敬。但多明我会和方济各会指控这些礼仪是一种迷信活动和敬邪表现，多明我会教士黎玉范在1643年赴罗马进行控告，故1645年9月12日罗马教廷正式下令禁止中国天主教徒参加祭祖祀孔的礼仪。于是在华传教的耶稣会与多明我会、方济各会等修会之间出现了礼仪之争。1650年，在华耶稣会上推举卫匡国为专使，前往直意大利向罗马教廷作教务工作报告，并呈述他们对于“礼仪之争”的意见，以期获得教廷对他们在华传教政策的支持。

^⑤《鞑靼战纪》。

重返欧洲

卫匡国肩负为在华耶稣会士申辩的重任，带着他在华 8 年中搜集到的有关中国文化、历史、地理资料，以及有关耶稣会上在钦天监任职情况和围绕着历书问题的争论材料，带领中国教徒郑玛诺于 1650 年底离开杭州，踏上了返回欧洲的旅途。为避开葡萄牙人凭借保教权而制造麻烦，他舍澳门而取道菲律宾，从宁波经海路到福建，1651 年 3 月又在漳州登船，横渡台湾海峡，到达马尼拉。候船 7 个月后，卫匡国搭乘一艘荷兰船向西进发，但在海上被扣留，于 1652 年 7 月被押送到巴达维亚（今雅加达）。他向荷兰人讲述了中国改朝换代后的形势和郑成功的活动情况，从而获得了荷兰人的信任。他本应尽快继续上路，但因患病而不得不推迟出发时间，直到 1653 年 2 月，才搭上一艘英国船继续漫长的旅程。穿过马六甲海峡后，横渡印度洋，绕过好望角，沿非洲西海岸北上，船到英吉利海峡时遭遇逆风，被吹到英国和爱尔兰北部，最后于 1653 年 8 月 31 日抵达挪威的卑尔根，然后南下，经德国的汉堡，终于在 11 月 7 日在荷兰首都阿姆斯特丹登陆。卫匡国在长达 3 年的旅途中，以争分夺秒的战斗精神，详细审阅了随身携带的有关中国的材料，进行了认真而繁重的整理和著述工作。《鞑鞑战纪》就是从巴达维亚到欧洲的海途中的产物。

踏上欧洲大陆后，卫匡国在阿姆斯特丹逗留了一段时间后，据说曾到奥地利访问，会见了奥地利王子威廉，与他商讨了有关新作《中国新图》的出版问题。1654 年上半年，他在比利时的安特卫普停留时间较多，在此出版了他的另一部著作《鞑鞑战纪》，同年又在科隆、罗马等地出版。此外，他还于同年在罗马出版了《中国耶稣会教士纪略》。

在教廷一再催促下，卫匡国于1654年底到达罗马。他向教皇和红衣主教们作了有关中国教务的报告，并就中国礼仪问题发表了他的意见，为在华耶稣会士们的传教方式作了有力的中辩。他指出，敬孔的礼仪已成为有学问的人的习俗，犹如学生在老师面前所作的有礼貌的举止一样，所以敬孔实际上就是尊师。关于祭祀问题，他把一般群众的迷信活动和文人学者举行的仪式加以区别。他认为，文人教徒在每年特定的时间对祖先的供祭，含有奉祭如在，敬死如生的意义，是对已故亲属表示尊敬和怀念的一种方式，根本不会去想死者是否能来享用这些祭品，更不会对死者有所企求和指望。当然，他们绝不否认，尊敬生者比尊敬死者更为重要，但这并不妨碍他们对死者以适当的方式表示内心的孝敬和感激。卫匡国向教廷具体地描述了中国人敬尸、葬礼、扫墓和宗祠礼拜等细节，指出这些礼仪纯属中国的文化传统，不应与宗教信仰混为一谈。卫匡国对中国的风俗习惯和传统文化，确实有较深的了解，他的申述既符合中国的实际，又通情达理，产生了很好的效果，促使教皇亚历山大七世颁谕，允许中国天主教徒对孔子和祖先牌位举行叩拜仪式。一位当代意大利学者就此写道：“卫匡国已从罗马异端裁判所取得了捍卫中国的礼仪和非西方的一个确确实实的文化权力。”^⑥

卫匡国在欧洲度过了将近5个年头，他把有关远东的知识准确、详尽地传播给欧洲，他遍游了挪威、比利时、德国、荷兰、法国、奥地利、意大利、西班牙、葡萄牙等国，受到各地宗教人士和学者的欢迎。他来自中国的传教士的通讯中获悉：“鞑靼人比以前更优渥地对待耶稣会神甫，允许他们在全国传播天主教，不仅同意保留古老的天主教堂，而且还准许自由募捐建造新教堂。

^⑥ 波尼菲契奥·波朗涅尼：“一个在东方中国和西方之间沟通的先知——卫匡国传略”，载意大利《中国天地》杂志第1期，1979年3月25日出版。

蒙上帝的恩典，那些毁坏了的教堂后来都修补了。”他从这类消息中深受鼓舞，返回中国的心情更加迫切。于是他征集了一批优秀的传教人员，没有等到教皇就中国礼仪问题颁布有利于耶稣会的圣谕，就于**1656年1月**带领**10名**耶稣会传教士离开罗马，经热那亚，渡地中海，前往里斯本。不料在地中海上成了海盗的俘虏，付了赎金后又返回热那亚。后来再次从热那亚出发，到达里斯本后，候船将近一年，**1657年4月4日**，他带着精选的**17位**耶稣会士，搭乘印度总督安多的船队，离开欧洲，驶向远东。旅途上备受困厄，既遭海盗抢劫，又遇狂风骇浪，卫匡国多次濒于死亡。他带来中国的**17位**神甫，竟有**12位**在海途中丧生，仅有南怀仁、殷铎泽等**5人**与卫匡国于**1658年**到达澳门。这时，卫匡国的《中国历史十卷》的第一部也在德国慕尼黑问世。

再 次 来 华

卫匡国在澳门逗留了一段时间，**1658年**年底，他获悉杭州教堂阳玛诺神甫病重的消息，急忙赶回杭州。**1659年3月1日**，阳玛诺逝世，卫匡国为他料理了后事。在钦天监供职的汤若望，当时任在华耶稣会会长，他向顺治皇帝报告了卫匡国已回到中国的消息，皇帝即命卫匡国和随他一起来华的传教士进京入觐。

1659年6月11日，卫匡国结束欧洲之行的教务工作汇报后，又从北京回到杭州。当时，杭州天主教堂简陋狭小，卫匡国征得浙江巡抚佟国器的赞助，着手修建新教堂。佟国器是当朝顺治皇帝的正宫皇后的从弟，对天主教早有好感，他的夫人则已受洗入教。在他们的热心资助下，卫匡国按照西方的“造作制度”建造一所新教堂，同时修葺旧教堂。他们在杭州城内天水桥西南，下仓桥以北，即被称为明代中国天主教三大柱石之一的光祿寺少卿杨廷筠府第附近

(今杭州市下城区中山北路415号),购置了一块地皮,于1659年破土动工,疑年竣工。据文献记载,教堂采用欧洲格式,分三行四柱列,另有正厅三间。公学除附属房屋及饭厅外,分成两部分,计有卧室14间,可以容纳14位教士居住。公学环境优美,从院中可以远眺起伏的山峦与有名的西湖,住院三面有广大的花园。实为当时中国最宏伟壮丽的天主教堂。因其地处北关门(亦称武林门)附近,时人多称此堂为北关门内天主堂,后人或称仓桥天主堂,或称天水桥天主堂。

卫匡国两度来华和一次返欧,旅途共历时八、九年,十分艰辛;返欧前在中国的七、八年,又是在战乱动荡中度过的,在此期间,他曾跋涉各地,生活极不安定,第二次来华后,更加努力地于教务,对修建新教堂更是倾注了全部心血,以致于积劳成疾,体质十分虚弱。1661年夏天不幸染上霍乱,医治无效,于6月2日与世长辞,时年仅48岁。他的墓地在杭州西郊老东岳附近之桃源岭麓大方井(今杭州市西湖区留下乡东岳村,杭州啤酒厂与杭州中药厂之间,西溪路南侧大樟树下)。杭州人民为悼念这位中国人民的忠实朋友,当年就刊印了他在1647年完成的著作——《迷友篇》。

对中西文化交流的贡献

卫匡国是继马可·波罗和利玛窦之后,对中意友好关系和科学文化交流作出了杰出贡献的又一位意大利人。他将自己所掌握的先进科学知识传授给中国人,推动了中国人对西方的先进科学的了解和学习。尤其值得一提的是,他通过自己的研究和著述活动,将中国的各个方面介绍给欧洲,从而在两国之间的科学文化交流中起到了桥梁作用。

卫匡国对于中国历史的研究,向来得到各国学者的一致称颂。

为了使欧洲各国人民和学术界了解伟大的中国，卫匡国先后写作并出版了多种有关中国历史的著作，其中最为人所称道的当数《中国历史十卷》和《鞑靼战纪》。

从1643年到1645年，他在深入调查研究的基础上，利用大量珍贵的文字资料，采取编年史体裁，撰写了一部用拉丁文写成的中国上古史《中国历史十卷》(第一部)。这是一部从人类起源到公元开始期的中国上古史，共分十卷：第一卷传说时代，第二卷夏代(禹至桀)，第三卷商代(汤至纣)，第四卷周代(武王至考王)，第五卷周代(威烈王至秦昭王五十二年)，第六卷秦代(秦昭王五十三年至子婴)，第七卷汉代(高祖)，第八卷汉代(惠帝至武帝)，第九卷汉代(昭帝至宣帝)，第十卷汉代(元帝至哀帝)。卷末附有编年表。这是西方学者撰写的第一部系统地向欧洲介绍中国历史的著作。它取材丰富，分析也比较科学；虽然带有一些神学色彩，但同时也表明了他自己的独特见解。如第一卷中，他在叙述宇宙的起源与发展时，认为中国人的宇宙观基于开天辟地的盘古：认为公元前2925年的伏羲氏时代，是中国史前的黄金时代，这时发明了各种技术工艺，人们开始用犁耕地，发现了草木的药性，创造了文字。随着人口增多，盘古神奇的力量和发明已远远不能满足人们的需要，于是出现了最初的争斗。经过一段时期，争斗又导致以王或帝为首的集团的兴起。这种集团的特征是：专制独裁的统治体制和以道德原则为指导的社会关系。由于农业和丝织业的需要，人们推进了天文学和数学的研究。创造了历本，学会了如何画眉，又将礼仪法制化，最后编纂出法典，建立了法庭。在第四卷中叙述周朝历史时，他比较集中地分析了老子、孔子和释迦牟尼这三位东方世界的重要人物，并称老子为中国的伊壁鸠鲁。他还对儒家学说作了分析，指出主宰中国的哲学体系是儒学，并将其基本原则归纳为“人的基本学问在于求得最高幸福，人的完美在于发展本性的理智，在它光辉照耀下，

人的理智就不会偏离本性的规律和命令，但要达到理解人和事的本性，没有一种特殊的帮助是不可能的，这一必须的帮助就是哲学。借助于它，我们才能认识到什么应该做和什么不应该做。通过这门学问，我们可以促过理智，坚强我们的意志，在理智教导下，力求使我们的行为达到完善的境界。⑦在17、18世纪的欧洲，中国历史一直是激烈争论的话题。卫匡国的这部著作第一次以中国古籍为依据，以编年史的形式，比较翔实地向欧洲展示了不容置疑的中国上古史，不仅大大促进了欧洲人对中国的认识，而且使他们对世界历史的看法突破了《圣经》的束缚。直到法国传教士冯秉正根据《通鉴纲目》编译的《中国通史》于1777年出版之前，卫匡国的《中国历史十卷》一直被公认为有关中国历史的最佳著作。此书于1658年在慕尼黑出版，1692年被译成法文，在巴黎问世。

《鞑鞞战纪》是一部关于中国明清之交的战争史，它记述了清军入关和下江南的史实。卫匡国是以亲身经历和耳闻目睹为基础，加上儒生、官吏、传教士等各类人物提供的大量情况，编撰而成的。他以生动形象的笔调，揭露了清军的残暴和南明官僚的腐败，以热烈而崇敬的心情讴歌了史可法、瞿式耜等人的忠诚爱国精神，对叛徒田雄加以痛斥，对为保卫民族生存而英勇战斗的江南人民深表敬意；对中国的大好河山和美丽的城市，都作了具体而逼真的介绍。对于明朝为什么会灭亡，清兵何以能占领全国？他的见解堪称一针见血，在叙述清兵占领南京前的战事时，他这样写道：“河对岸是中国军队（指明朝军队——笔者），人数众多，只要他们脱下鞋子就可筑起一道巨大的屏障，使所有的鞑鞞骑兵都不能越过。但是，决定战争胜负的是坚定的决心和勇敢，而不是人数多少。鞑鞞人刚登上渡船，中国兵就好像见了狼的羊一样，全都逃跑了。整条河岸

⑦ 卫匡国《中国历史十卷》（第一部）。

都丢失了防卫。鞑靼人过河以后没有遭到任何抵抗就到了南京，很快占领了整个中国的北部地区。”^⑧由于观点鲜明，取材真实，这部著作具有较高的史料价值。方豪先生曾说：“拉丁文《鞑靼战纪》对于清军入关及南下情形，所记至详，直言不讳，足补我国正史之阙略。”^⑨正因为如此，此书深受西方各国学者的欢迎，被誉为当时第一部中国现代史和欧洲第一部中国政治史。其版本之多也极为罕见。1654年在比利时的安特卫普、德国的科隆、意大利的罗马同时出版了拉丁文版后，翌年又在荷兰的阿姆斯特丹出版。此后不但出版了拉丁文第三版、第四版，而且被译成意大利文、荷兰文、法文、德文和英文，在欧洲各地多次出版。

此外卫匡国还写作了《中国耶稣会教士纪略》和《卫匡国行实》等具有史料价值的著作。前者是卫匡国呈交罗马教廷传信部枢机主教的关于中国教会情况的书面报告，1654年在罗马公开印行。后者则是根据卫匡国1654年在罗马廷传信部为在华耶稣会士所作的辩护发言而加工成的一部自传体著作。

卫匡国在地理学上的成就誉满世界。他在实地考察和测量的基础上，依据我国明代学者陆应旸的《广舆记》等有关中国方舆志文献和各种书籍，综合利玛窦等耶稣会士长期观测研究的成果，绘制出大量图稿，携往欧洲，最后于1654年完成了《世界新图》和《中华帝国图》的绘制。这是两幅大型地图，共八页，1654年在德国奥格斯堡出版。比利时传教士鲁日满所作《明清战争史》于1676年在比利时出版时，将卫匡国的《中华帝国图》作为附录再次发表。这是一幅给人以正确概念的中国地图，也是第一次标明中国四面境界、黄河、长江、十五个省及其府城与其他大城市的地图。

1655年1月，卫匡国的重要著作《中国新图》在荷兰出版。此书

⑧ 《鞑靼战纪》。

⑨ 《方豪文集》，第92页，北平，1948年。

收入了17幅地图,除中国全图外,还有中国15个省的分省地图:北直隶、山西、陕西、山东、河南、四川、湖广、江西、江南、浙江、福建、广东、广西、贵州、云南,此外还附有日本地图一幅。除图外,还有介绍这些地方的文字172页,可以看作是一种“地志”。在地志中,卫匡国讲述了亚洲的地理与气候、中国各省的新老地名,介绍了河流、运河、山脉、矿藏、人口、城市、建筑、天文、宗教、哲学、社会状况、民情风俗……等等。这部著作被西方学者们推崇为“地理学上的里程碑”。近代著名地理学家、柏林地理学会主席李希霍芬对于卫匡国的卓越成就给予高度评价,称赞这部著作是“我们所拥有的一本最完整的中国地理著述。马尔蒂尼因此而成为中国地理学之父。”^⑩

卫匡国在哲学和汉学方面的研究成就和深邃造诣,也是值得称颂的。他用中文写下了一系列的神学著作和关于礼仪问题的论述。他在被人称为“万古不朽的《逮友篇》”中,以利玛窦的《交友论》为榜样,取材于西塞罗、塞内加、斯克利巴尼等人的西方名著,阐述了交友的原则和意义。此书由卫匡国口授,中国人祝子坚笔录。上卷论述了真朋友难得、真假朋友的区别、假朋友的危害和真朋友的珍贵、交朋友的基础和责任等问题;下卷进一步阐述交朋友的责任:不怀恨、不愤怒、不妒忌、不讲谤、不谄媚、不要两面派、酒肉朋友不是真朋友等等。最后他以罗马皇帝马可·奥里略给他的朋友卑拉满的信件作为结束。此书于1661年在杭州出版,书前有祝子坚等三人的序文。这部著作不仅起到了应有的历史作用,还有一定的现实意义。第二次来华后,他写了《天主理证》和《灵性理证》,这两种著作于1918年3月在上海出版时,合为一册,题名为《真主灵性理证》,共两卷。第一卷以推理证明天主的存在,反驳无

^⑩ 查里·G·赫伯曼等主编《天主教百科全书》第9卷《卫匡国传》1913年,纽约(英文版)。

神论者的责难。第二卷也以推理的方法，论述人之所以有异于禽兽，就是因为有灵魂，人生的目的之所以高于无灵魂的生物，也因为人有不死不灭的灵魂和具有对永远幸福的追求。卫匡国企图由此得出宗教不可无的结论。此外，他还针对佛教写了《驳轮回说》一书。

卫匡国对中国的文字和语言也曾下过一番苦功。据记载，他在返回欧洲期间，曾留下了一册《中国文法》，为欧洲学者掌握汉语提供了不少方便。

卫匡国是继马可·波罗和利玛窦之后，在中意关系史上作出了巨大贡献的友好使者。他虽已去世三百余年，但为人类留下了宝贵的精神财富。对于这位重要的历史人物，我们应该给予充分的肯定。

（徐明德）

康熙皇帝的第一位洋教师

——南怀仁

死有哀荣

1688年2月7日，法国国王路易十四选派的第一批耶稣会士刚刚到达北京，就遇上了南怀仁的丧事。他们中的李明和洪若翰后来在各自的通信中，对这次葬礼作了详尽的记叙，令人从中看到了康熙对南怀仁的厚爱。综合他们的记述，南怀仁的丧事大体上是这样操办的：

1688年1月28日（康熙二十六年十二月二十六日），沉痾缠身已久的南怀仁溘然逝世。康熙皇帝闻讯甚感痛惜，但因他的祖母两天前驾崩，正值国丧之期，不便立即为南怀仁举丧，遂颁谕将其丧事推迟举办。一个月后，康熙派遣两位大臣前往南怀仁的灵堂致哀。两位大臣在灵柩前恭恭敬敬地下跪、叩头，然后高声朗读了皇帝亲撰的上谕：

“朕念南怀仁来自遐方，效力年久，综理历法，允合天度；
监造炮器，有益戎行；奉职勤劳，恪恭匪懈；秉心质朴，终始不渝，朕素嘉之，前闻卧病，尚期医治愈可。今遽而溘逝，用轸朕怀。特赐银贰佰两，大缎十端，以示优恤远臣之意。特谕。”^①

3月11日举行葬礼。皇帝亲派佟国舅和赵侍卫前去送殡。早晨7时许，以这两位人臣为首的官员数十人就到达灵柩停放处，灵堂

^①方豪《中国天主教史人物传》，中册，第165页。

里挂满了官员和文人们送来的挽幛，供桌上摆满了祭品。送殡者按品级高低依次跪拜，有人还放声痛哭。礼毕后随即起灵。南怀仁的棺材用三寸多厚的上等木材制成，漆工精细，饰有金色图案。灵柩移出灵堂后，放入巨大的灵棚中。灵棚两侧各有一根直径尺余的大木杠，扛夫共 80 人。吹鼓手开道，举旗打幡的紧随其后，高达二丈五尺的红绸巨幅上用金字书写着南怀仁的名字和官衔。供在龛内的十字架由手持蜡烛和小旗的天主教徒护卫，随后便是圣母像和又一批手持蜡烛和小旗的天主教徒。然后是南怀仁的巨幅画像，西洋传教士们跟在遗像后面。他们按中国习惯，身着白色丧服，边走边哭。抄录在巨幅黄缎上的康熙上谕引导灵棚，缓缓前进。此后是以佟国舅为首的大小官员，最后是 50 名全副武装的骑兵。长长的送葬队伍所经之处，街道两旁挤满了北京的市民百姓。

葬礼不但隆重，而且具有中西合璧的特色，远远超出了常规礼仪的要求。由此可见康熙皇帝对南怀仁的恩宠非同一般。南怀仁之所以能在死后享此殊荣，是因为他为皇帝本人和清朝政府作出了多方面的杰出贡献。

来华传教

南怀仁本名费迪南·维尔比斯特，1623年10月29日出生于比利时的东弗兰德尔省的首府库特莱 (Courtrai)附近的一个小镇。12岁开始在耶稣会开办的学校中接受教育。1645年，当他在库特莱就读时，就萌发了去海外当传教士的念头，并向耶稣会提出了前往南美洲的申请。他的申请未获批准，就留在库特莱继续学习。1646年，耶稣会准备派遣一批传教士去墨西哥，南怀仁闻讯再次提出申请。经过一番周折，这次的申请获得了批准。1647年5月，这批获准前往墨西哥的8名比利时传教士来到西班牙加的斯港，准备出

发。但是，西班牙政府只允准其中一人成行。南怀仁和其余 6 人被迫返回比利时。此后，南怀仁先是在布鲁塞尔教书，后来又于 1652 年前往意大利的罗马深造，研修神学课程。耶稣会将他派往南美洲传教的初衷未改，为了便于等待时机，遂将他送到西班牙的塞维利亚，一边学习，一边创造机会。1655 年 4 月，南怀仁在塞维利亚通过了神学论文答辩。由于西班牙政府对外籍传教士前往南美洲一事疑虑重重，南怀仁等人等待良久毫无结果。远行的计划再次受阻，南怀仁只得离开西班牙，来到意大利的热那亚。耶稣会眼见两次派遣南怀仁去南美洲的计划都成为泡影，于是改变计划，决定派他去中国，并通知他作好准备，争取在卫匡国返华时结伴同行。

1656 年 1 月 8 日，南怀仁随卫匡国搭乘一艘荷兰船从热那亚出发前往远东。一星期后在地中海遭遇法国海盗，死伤数十人，幸存者的财物被劫掠一空。荷兰船被押往法国的普罗旺斯海岸停靠，南怀仁等人受到种种虐待，于 2 月 16 日返回热那亚。

一年之后，卫匡国率领南怀仁、吴尔铎、柏应理、鲁日满等 17 名传教士再度东来。这次航行尚称顺利，卫匡国一行于 1658 年 7 月 17 日抵达澳门，1659 年进入中国内地。

在历法之争中崭露头角

南怀仁被派往西安，在那里平静地居住了 8 个月。从严格意义上说，在西安的那些日子，是南怀仁数十年在华生活中，绝无仅有的以传教为唯一活动的传教士生活。1660 年 2 月 5 日，南怀仁接到德国传教士汤若望寄自北京的来信，信中说，经耶稣会传教团巡视员的批准，南怀仁已作为一名熟知天文和算学的传教士被推荐给顺治皇帝，以接替因病不能继续在钦天监任职的德国传教

士苏纳。4月25日，陕西总督派员会见南怀仁，正式向他宣布召他进京的朝廷命令。5月9日，南怀仁离开西安前往北京。由于是奉旨进京，沿途受到各地官员的隆重迎送。6月9日抵达北京。从此之后直到去世，除了曾随同康熙皇帝出巡外，他再也不曾离开这个城市。

顺治皇帝任命南怀仁为汤若望的副手在钦天监供职。南怀仁对于年长他三十余岁的汤若望十分敬重，尽心竭力协助他工作。出于真挚的敬慕之心，南怀仁在与汤若望相处尚不足一年时，就着手撰文记述汤若望在华的事迹。同样，汤若望对这位年轻的助手也十分满意。他在1661年8月致耶稣会总会长的的一封信中谈到南怀仁时写道：“他不仅掌握了这方面的科学，而且谦虚、坦诚；当他对这门学科从头到尾作了简明扼要的陈述后，我觉得无需再作任何补充。”^②

顺治皇帝驾崩后，年仅8岁的康熙继位，因年幼由辅政大臣代理国事。4位辅政大臣中最有权势的鳌拜一反顺治皇帝的开明政策，转而推行一套顽固落后的保守政策。政治上的这一变化，给在清廷供职的洋教士带来了麻烦。顺治皇帝在位时已经状告过汤若望的杨光先，再度上书，指控汤若望等在钦天监任职的两洋传教士三款大罪：潜谋造反、邪说惑众、历法荒谬。1664年9月，汤若望受审。当时汤若望已73岁，年高体衰，且患有重病，语言障碍，南怀仁陪他出庭，代他答辩。当年11月16日，汤若望和南怀仁以及另外两名传教士利类思、安文思被捕入狱。潜谋造反的指控因查无实据而被彻底否定。邪说惑众的指控也因碍于先帝顺治对洋教和洋教士的青睐而不得不放弃。于是，传教士的天文历算是否正确使成

^② 裴化行《汤若望科学事业的继承者南怀仁》(H. Bernard, Ferdinand Verbiest, continuateur de l'oeuvre Scientifique d'Adam Schall) ,载《华裔学志》(Monumenta Serica). 1940年,第108页。

了他们是否有罪的关键问题。杨光先和吴明烜等联名状告汤若望等洋教士的中国官员，坚持认为洋教士的历算有误，并具体指出，汤若望在为荣亲王选择葬期时误用“洪范五行”，犯了大忌，招致荣亲王的生母病逝，顺治皇帝驾崩等一系列极其严重的恶果。汤若望因中风而半身不遂，利类思和安文思也已是六旬老人，能够为自己进行申辩的只有南怀仁一人。针对误择荣亲王葬期的指控，南怀仁所作的答辩是：汤若望在钦天监只负责日食月食的预测，观测天象的变化，为荣亲王选择葬期一事与汤若望无关。但是鳌拜出于政治上巩固自己权力的考虑，未对择期一事进行认真的调查，便操纵议政王会议，严厉谴责汤若望“选荣亲王葬期不用正五行，反用洪范五行，山向年月俱犯忌杀，……”汤若望被判凌迟，南怀仁等被判杖充。判决次日，即**1665年4月16日**（康熙四年二月初二），北京发生强烈地震，余震持续数日，臣民惶惧。太皇太后力主开释已被判刑的洋教士。利类思、安文思和南怀仁被开释，汤若望则因案情重大，虽免一死，却仍被羁押在狱。南怀仁考虑到汤若望沉痾缠身，生活难以自理，于是谢拒开释，主动要求留在狱中照顾汤若望。不久，皇宫失火，朝廷内外大为震惊，终于决定释放汤若望。**5月2日**，南怀仁陪同汤若望回到寓所。

1667年，康熙皇帝宣布亲政。这位年方**14**的少年皇帝气度非凡，决心尽快铲除鳌拜，整饬朝纲。在他看来，新旧历法之争无疑是可资利用的突破口之一。杨光先虽因控告汤若望有功而位居钦天监监正，但实际上对天文历算所知不多。他与监副吴明烜制订的康熙八年历法错误甚多，其中最严重的有两处：一是**一年之中竟有两个春分和两个秋分**；二是**该年不该有闰月，却安排了一个闰十二月**。南怀仁发现这些问题后，呈文指出。康熙获悉，认为这是打击鳌拜一伙势力的良机，遂于**1668年12月25日**（康熙七年十一月二十二日）派大学士李蔚等**4**人来到传教士们的寓所，摒退扈

从和传教士们的仆役后，向传教士宣读上谕。上谕实际上只是一个问题：“你们真懂天文历算吗？”此时汤若望已死，余下 3 位传教士的负责人利类思答道：“我与安文思神甫年事已高，于此道不精；南怀仁神甫则熟知天文历算。”李蔚令跪在地上接旨的传教士们起来。坐定后，李蔚让南怀仁谈谈杨光先和吴明烜编制的康熙八年历。南怀仁将其谬误之处一一指出。李蔚等官员回宫复命后，当天晚上再度来到传教士们的寓所，传达皇帝的旨意：令南怀仁次日进宫。届时，杨光先、吴明烜与钦天监的全体官员均奉旨到场，南怀仁就康熙八年历与吴明烜当面辩论。吴明烜拒不承认有错。康熙闻奏，立即命吴明烜、南怀仁等人晋见，当面询问有何住法可用来判断是非。南怀仁建议双方各用其法测验日影。康熙准南怀仁所奏，命翌日在观象台测验日影。第二天，有关人员齐集观象台，主持测验的官员问杨光先和吴明烜是否准备就绪，杨光先支支吾吾，不置可否；吴明烜则干脆承认不会计算日影。主持官差人飞报皇帝，请示在此情况下测验是否还应进行。康熙下谕照常进行。测验结果表明，南怀仁的计算准确无误。康熙闻奏后，命次日移至宫中再测。连续 3 天的测验，证明“看得正午日影正合若所画之界。”^②康熙于是命南怀仁将吴明烜所算的民历，仔细验看，将其差错之处一一写出。南怀仁随即呈文，指出了 5 个极易通过天象观察验证的重大错误。

修改历法，事关重大，议政王会议不敢贸然作出决定，为郑重起见，要求南怀仁通过天象观察证明其判断无误。1669 年 2 月 17 日（康熙八年正月十七日），南怀仁和吴明烜用各自的仪器作天象观察。结果是：“南怀仁测验，与伊所指仪器，逐款皆符；吴明烜测验，逐款皆错。”^③事实证明，杨光先和吴明烜的计算确实有误，康

^② 《中国天主教史人物传》，中册，第 162 页。

^③ 《中国天主教史人物传》，中册，第 163 页。

熙皇帝降旨将吴明烜交吏部议处，将杨光先革职，授南怀仁钦天监监副之职，并命他推算康熙九年历。南怀仁就职后，立即建议取消当年历书中的闰十二月。康熙皇帝深知此事非同小可，遂下令礼部详加审议。礼部官员也十分明白，如果从已经颁行的当年历书中取消整整一个月，不仅在国内会引起巨大反响，而且会在使用中国历书的属国造成不良影响，因而询问南怀仁，是否可以在不取消闰十二月的条件下修正吴明烜等人造成的错误。南怀仁的回答十分干脆：“真理不可违拗，否则上天就会与历书相悖。”^⑤康熙皇帝准奏，下令取消当年的闰十二月。南怀仁的威望从此确立。

南怀仁就任钦天监监副后，首先为观象台添制了一批仪器，其中重要的有天球仪、黄道经纬仪、赤道经纬仪、地平经纬仪、纪限仪、象限仪。关于这些仪器，清代数学家兼天文学家阮元有如下评价：“西人熟于几何，故所制仪象极为精审。盖仪精审则测量真确，测量真确则推步密合。西法之有验于天，实仪象有以先之也。”^⑥仪器制成后，钦天监的官员抱怨南怀仁垄断技术，故意不将使用方法教授给他们。康熙皇帝闻知此事后，对南怀仁的意图产生怀疑。南怀仁深知因此而引起的严重后果，为了解除康熙皇帝的疑心，便着手编写一本介绍各种仪器的构造、性能和使用方法的手册，此书编成后，题名为《新制灵台仪象志》，共16卷，其中两卷为图，其余为文字。1674年3月6日（康熙十三年正月二十九日）奏请刊印。康熙十分高兴，下令授南怀仁钦天监监正，加太常寺少卿职衔。

《康熙永年历法》是南怀仁奉旨编撰的讲述天象规律的书。中国以往的历法对于日食、月食以及行星位置的推测，仅限于比较短

^⑤ 博斯曼《钦天监监正南怀仁》(H. Bosmans, Ferdinand Verbiest, Directeur de L'Observatoire de Peking), 载《科学问题杂志》(Revue des questions scientifiques), IVe Série T. XXI, 第253页。

^⑥ 阮元《畴人传》第四十五卷，第21页。

的一段时间内。康熙皇帝希望能推算到二千年之后。南怀仁领旨后，将任务分派给钦天监的官员，经众人共同努力，于1674年编就，1678年成书，署名南怀仁、闵明我、宜嚒喇。全书三十二卷，内容包括口躔表、月离表、火星、水星、木星、金星、土星、交食等篇章。此书实际上是在汤若望等人的《二百年历表》的基础上增补而成的，以星体已知位置为依据，逐年推算其移动，时间长达二千年，为日后的天文观测提供了有用的参考，但在理论上并无任何创见。进呈御览后，南怀仁又得到新的封赏，加通政使司通政使。

巧运巨石安全通过卢沟桥

天文历法是南怀仁为清廷服务的主要项目，但并非全部。在工程和造炮方面，南怀仁也有所贡献。

1670年(康熙九年)夏，工部奉旨为顺治皇帝修筑孝陵，遇到了巨大的石料能否安全通过卢沟桥的难题。两年前的一场洪水将卢沟桥冲毁两孔，后来费银九万两进行了修整，但是其余桥墩程度不同地受到损害，却未得到修补。巨石共4块，其中两块为碑石，各重7万斤，两块为基石，各重12万斤。能否安全过桥，不仅直接关系到孝陵的修建，而且还影响到京师与外界的联系是否畅通，因为卢沟桥是北京与外省连接的主要陆上通道。一旦桥毁，这条陆路就将中断。工部为此多次进行研究，提出两个施工方案，其一是用特制车辆运石过桥，为此首先要对桥体进行加固，计划用木料搭架加固桥墩，费银一万两。石料将安放在16个轮子的特大型车辆上，用300匹马牵引。第二方案是从桥下过河。大多数官员倾向第一方案，但都没有足够的把握，因为300匹马同时上桥，难以统一驾驭，倘发力不一，彼此牵制，可能因拥挤而踟跳，陡然增大震动，给安全通过造成巨大威胁。桥下通过虽为少数官员的意见，却得

到皇帝本人的支持，因为康熙对于卢沟桥的安全极为关心。工部奉命召见南怀仁等洋教士，征求良策，康熙皇帝也亲自垂询，并派南怀仁三度前往卢沟桥实地观测。他仔细地考察了河两岸的土质、河水的流量以及上流的情况后，认为不宜采用桥下修路通过的方案。因为河床为流水，承载力不大，河水流量不稳，有些河段平时虽可徒步涉水而过，但随时可能遭到洪峰的袭击。仔细考察桥墩后，南怀仁认为可以从桥上运输巨石，而且不必用木料加固桥墩，但绝不能用马匹牵引车辆过桥，因为剧烈和有规律的震动，比巨石重量本身更为可怕。他建议用绞盘牵引，使巨石平稳地缓缓过桥。经过一番论证，南怀仁的方案被工部采纳，康熙皇帝也放弃了桥下通过的主张。由工部出资，在南怀仁的指导下制成了足够的滑轮和绞盘。过桥那天，工部尚书奉康熙之命亲临现场。巨石由 300 匹马牵引的车辆运至桥西端，即改用绞盘，桥西设 12 个绞盘，每个绞盘由 8 个壮汉推动，桥东设 6 个绞盘。东西两端的绞盘用粗大的绳索相连。起动的号令一下，鼓乐齐鸣，10 个轮子的运石车稳稳当地被拉上桥面，安全通过卢沟桥。同年 10 月和 11 月，用此法又将修陵所需的石柱等巨大石料运过卢沟桥。

为清政府造炮

1674 年(康熙十三年)，平定三藩的战斗打响不久，前线将领纷纷将破损的火炮送到北京，要求兵部换发新炮。康熙皇帝召见南怀仁，要求他将这些火炮尽快修复。南怀仁以自己不懂兵器和在教之人不宜参与兵器制造为由辞不受命，康熙大为不悦，南怀仁只得从命。他仔细检查了这些破损的火炮，发现其中一部分只是锈蚀严重，并未损坏。在他的指导下进行除锈后，150 门铜制火炮被运至郊外山上试射，除一门仍不能使用外，其余都恢复了正常功能。

这一成功使康熙皇帝非常满意，考虑到原有的火炮重量较大，运输不便，皇帝要求南怀仁制造一种较为轻便的火炮。南怀仁领命后，设计了一种炮弹重量仅为 8 斤的轻型火炮。据南怀仁自述，这种炮的炮筒用“合金”铸成，长 7 尺，炮筒壁厚由炮膛至炮口递减，厚处为 2 寸，薄处仅 1 寸。炮筒外面包硬木套一层，用铁箍固定。出于外观的考虑，硬木套筒外面再包一层木套，漆成黄铜色。炮的总重约一千斤。康熙皇帝见到此炮后，对其坚固性颇存疑虑，令拖至郊外试射。试射时共发射 8 发炮弹，炮身丝毫无损。第二次，康熙皇帝命一批武将前往观看第二次试射。这次发射 100 次，99 次命中目标，炮弹穿透 4 寸厚的木板，钻入土中。康熙闻报大喜，令依样制造 20 门，送往平藩前线。为便于搬运，南怀仁又为此炮设计了四轮炮车，发射时卸下前面两轮后即为炮架。后来，康熙皇帝又下令制造一种可发射 8 斤重炮弹的火炮。南怀仁重新进行设计，取消了木质套筒，全部改用金属，样炮试射时，100 发 96 中的。康熙皇帝十分高兴，亲自点炮试射，其中一发炮弹恰好落在前一发炮弹上，将其击碎。康熙皇帝兴奋地对南怀仁说：“尔向年制造火炮，陕西、湖广、江西等省都已有功效，今之新炮较为更好！”当场脱下自己的貂裘赏给南怀仁。此后南怀仁又奉旨制造了能发射 10 斤重炮弹的另一种炮。各种型号的火炮前后共造 130 门。为表彰南怀仁制炮的功绩，康熙皇帝下令授南怀仁工部右侍郎，并依照先帝顺治的先例，驾幸南怀仁寓所，以示恩宠。

参与清政府的外交活动

南怀仁为清廷所作的贡献是多方面的，除了上述运石、造炮外，他还曾为康熙皇帝进讲几何学和天文学，时间长达 5 个月，每日从早到晚，其间极少歇息。他还曾陪同康熙皇帝出巡，到过辽东

和吉林，沿途为皇帝观天测地。作为康熙皇帝的第一位洋教师，南怀仁对他产生了巨大的影响。康熙皇帝后来对自然科学的浓厚兴趣，对欧洲传教士的宽容态度，应该说都与南怀仁不无关系。

在中国与俄国的交往中为中方担任翻译，是南怀仁为清廷所作的又一重要服务。

1676年，俄国沙皇派尼古拉·加夫里洛维奇·斯帕法里出使中国。这位使臣虽掌握希腊文、拉丁文等多种欧洲语言，却不通任何东方语言。偕他回来中国的译员虽能说蒙古语，却不识蒙古文。所以，这位俄国使臣与中国官方的交往，语言成了必须解决的难题。斯帕法里到达北京之前，清政府已经注意到这个问题。鉴于南怀仁通晓多种欧洲语言，又精通满语和汉语，遂请他协助此次外交活动。

1676年5月15日，斯帕法里到达北京，当天中午理藩院尚书阿穆瑯偕南怀仁前去宾馆拜会。南怀仁与斯帕法里用拉丁文互致问候，经过一番交谈，双方为能彼此充分沟通而高兴。斯帕法里对尚书说：“感谢博格德汗（即康熙皇帝）为我派来这样一名优秀的翻译。他不仅能口译有关两国君主的所有事务，而且还能逐字逐句正确译出他们的头衔和国事内容。”^①从此，南怀仁成了中俄关系的桥梁，并为传教士打开了进入中国外交领域的大门。

斯帕法里在北京逗留3个多月，在此期间南怀仁做了大量翻译工作，其中包括将沙皇致中国皇帝的信、斯帕法里代表俄国政府向清政府提出的12条谈判提纲等重要文件译成满文，将斯帕法里带来的过去中国明朝和清朝皇帝致沙皇的4封信分别由中文和满文译成拉丁文。

斯帕法里离京前，希望带回康熙皇帝致沙皇的一封信，作为礼

^① 约·弗·巴德利《俄国、蒙古、中国》，下卷，第2册，商务印书馆，1981年，第1464页。

节上的回报。清朝政府继承了中国自古以来的对外关系思想和制度，俨然以天下共主自居。清政府大学士明珠在回答斯帕法里的要求时明确表示：一，中国皇帝在致外国君主复书中，一律使用至尊君主对下属的语言；二，关于对方的礼品，在复信中必须写明“尔所献贡物朕已查收”字样；三，关于中方的回礼，必须写上“朕念尔曾效力，特赐尔及尔国以恩赏”字样。如果俄使同意这三点，中国皇帝可以考虑复信。斯帕法里认为，如接受这些条件，便是对沙皇的莫大侮辱，便是出卖俄国国君和整个国家。这场辩论至关重要，它是西方近代外交思想对中国的第一次冲击。辩论最初是以这种方式进行的：先由侍郎玛喇从满语译为蒙古语，再由俄方带来的蒙古人译成俄语。但是，这位蒙古人素质较差，难以充分沟通双方，显然不能胜任这项翻译工作。双方经协商，一致同意仍请南怀仁担任翻译，直接将满语译为拉丁语，双方的讨论得以顺利地继续进行。讨论结果，中俄双方彼此承认了对方的主权国家地位，从而对两国关系的发展产生了良好的影响。

南怀仁第二次当翻译是在10年以后的1686年（康熙二十五年）。那年，荷兰驻巴达维亚（今雅加达）总督府为与中国通商，派遣以宾显巴志为首的外交使团来华。该使团于1685年7月20日离开巴达维亚，1686年7月31日到达北京。康熙皇帝于使团抵京3日后接见并宴请宾显巴志。荷兰使团提出了在广州、漳州等地开埠进行贸易并设立永久定居地的要求。荷兰人对这些贸易特权的要求，遭到清政府的断然拒绝。

此时，中国与俄国的关系相当紧张，犹如阴云密布，战争一触即发。1681年以来，清政府为解决中俄之间的问题，曾先后6次致书俄国，但皆如石沉大海，杳无音信。尽管如此，清政府仍决定再次致书俄国政府，于是想到了请荷兰使节宾显巴志传递信件。经探询，宾显巴志表示可以代劳。康熙皇帝听取议政王等回奏后，命

兵部拟就信稿交荷使转送俄国沙皇。荷兰使团来华时带有一名翻译，但他只会讲福建南部的方言，不会官话，清廷官员无人听得懂他的话，而他也听不懂北京话，因而荷兰使臣宾显巴志与中国官员的接触发生困难，无奈只得再度请出南怀仁充当翻译。

南怀仁得悉清政府委托宾显巴志转送致俄国沙皇的信时，颇感忧虑。作为一名耶稣会士，南怀仁凡事必先考虑天主教会的利益。他知道，荷兰是一个新教国家，在印度尼西亚东部和印度沿海占据了一些天主教的传教区。荷兰人这次为清政府送信，如果成功，就可能得到清政府的特殊恩惠。荷兰这个新教国家在中国的得势，就意味着天主教在中国将受到新的威胁。南怀仁对这种可能的后果忧心忡忡。经过一番考虑，他想出了由耶稣会士替清政府前去俄国送信的主意，以便抢在荷兰人之前到达俄国。如能这样，耶稣会上既可在康熙皇帝面前邀功，而且同时也就防止了荷兰可能对中国产生的影响，从而避免了对天主教会不利的后果。于是他向康熙皇帝表示：“如果清政府派一名专使经澳门、葡萄牙到达欧洲，然后径直去莫斯科，可能先于荷兰人将清政府的信送到沙皇手中。他在给康熙皇帝的信中还建议派耶稣会上闵明我为信使。康熙皇帝欣然采纳了南怀仁的建议，下谕：“遣闵明我执兵部文泛海，由欧罗巴洲往俄罗斯会商交涉事宜。”^⑧闵明我于1686年11月离京，先到罗马，后到法国，在德国逗留甚久。在罗马时，他结识了德国著名学者莱布尼茨，向他提供了有关中国的信息。闵明我知道莱布尼茨与俄国彼得大帝私谊很好，遂请莱氏向彼得大帝写信，准许闵明我经过俄国的西伯利亚返回中国。但是，彼得大帝严词拒绝。康熙皇帝的信虽于1690年3月由另外一位耶稣会士送到了莫斯科，但在此之前两个月，荷兰人已把信送到莫斯科了，耶稣会上

^⑧ 黄伯禄《正教奉褒》上海1904年，第30页。

邀功不成，但荷兰人也徒劳无功，因为在此之前的 1689 年，中俄两国已缔结了《尼布楚条约》，划定了中俄边界。

（郝镇华 许明龙）

中国与波兰友好的使者

——卜弥格

在17世纪众多的来华传教士中，波兰人卜弥格是一位名闻遐迩的人物。他在传教过程中对中国进行了多方面的研究，他所撰写的关于中国文化、哲学、政治、医学、地理、动植物等方面的著述，使他成为欧洲汉学研究的先驱之一、沟通中国与欧洲文化交流的使者，同时是中国与波兰悠久友谊的象征。

到神秘的东方去

卜弥格原名米海尔·博伊姆，1612年出生于立陶宛的利沃夫城。他的先辈原是匈牙利人，他的祖父迁居波兰，后来成为波兰贵族。他的父亲是一位著名的医生，曾任波兰国王齐格蒙特三世的御医。卜弥格本应遵照父亲的意愿，长大后也以医生为业，但他却选择了一条全然不同的道路。

少年卜弥格生活在欧洲资本主义发展初期，航海业十分兴盛。马可·波罗的游记早已把关于古老中国的神奇而美好的传说传遍欧洲，旅行家、商人、探险家，而后是传教士，纷纷踏上这块古老的文明之地。有关中国的文化、哲学和政治制度，以及艺术、建筑、园林艺术、瓷器、丝绸等在欧洲成为脍炙人口的话题。中国的艺术品和瓷器、丝绸进入欧洲各国王室、贵族和富翁的沙龙，成为炫耀其富有的资本。17世纪的中国成为欧洲人十分向往的地方，这在少年卜弥格的心里留下了一个无限瑰丽的憧憬。14岁那年，他生了

一场重病，在病痛的煎熬中他向上帝许愿，一旦病愈，一定奔赴中国去传播上帝的福音，劝说中国人皈依天主教。

1642年，他完成了多种学科的学习和神职学生的第三次修习。他没有忘记病中许下的诺言，向耶稣会提出了赴华传教的申请。此时的卜弥格已具有良好的数理和博物知识，有很强的独立进行科学研究的能力，并且擅长绘画。罗马教廷认为他很适合前往北京，去帮助正在中国政府的钦天监内供职的耶稣会士们，于是批准了他的请求。

1643年，卜弥格告别了在罗马结识的好友兼师长——著名的学者基尔歇，离开罗马，从里斯本乘船，循着葡萄牙人早年去远东寻找香料和珍宝的航路，驶向那渴慕已久的中国。航船跨过赤道，绕过好望角，穿过莫桑比克海峡，横渡印度洋，经马六甲海峡，沿越南海岸到达澳门，全程 25000公里，在漫长的旅途中，他根据所见所闻，撰写了《博伊姆神父发自莫桑比克关于卡费尔国的报告》，对东非沿海地区的民族、民俗、经济、地理、动植物等，作了当时最为详尽和生动的描述，从而展示了他在科学研究方面的才能。

在为进入中国内地作准备期间，卜弥格在澳门学习汉语，同时在地教会学校兼任教师。1646年，他被派往海南岛传教，终于实现了他到中国传教的宿愿。

海南岛上的传教士

卜弥格在海南岛度过了他一生中科学研究最卓有成效的日子。海南岛地处亚热带，气候宜人，植被繁茂，地形地貌复杂多变，海生与陆生动植物十分丰富。这里除了汉人外，还居住着为数众多的许多少数民族。由于地处边远，开化程度相对较低，盗匪和被朝廷追捕的逃犯可以在这里找到藏身之地，被朝廷贬谪的官员也

常被发配到此。卜弥格利用传教之便，踏遍全岛，所到之处，他勘察地形，考察地理，积累了大量翔实的资料，为他日后绘制《中国地图集》中的海南岛地图准备了充足的条件。他勤奋地对当地丰富多彩的植物，如漆树、茶树、椰子、菠萝、芒果、荔枝、面包果树等，作了详尽的考察记录，不仅记下了它们的形状、生长特点、用途，还刻意记下了它们的药理性能。他还诚心诚意地向当地的医生请教独特的传统诊病方法和草药的使用方法。此外，他还研读中国的医书，努力了解和体验中医的深奥内涵。对于生活在丛林中和沿海的动物，如松鼠、飞禽、背上长绒毛的乌龟、背壳上有十字图形的蟹以及会飞的电鳐鱼，从形状到特征和生活习性等等，一一进行了观察研究，并用他那支擅长绘图的笔，把它们准确地描绘成图，为17世纪的欧洲人了解中国提供了最直观的资料。卜弥格还对当地的社会、民俗、政治、历史作了研究，在此基础上逐渐形成了他对中国的社会结构、历史和政治现状的概念。日后在服务于南明永历朝廷时又加以充实和深化，最终将他对中国的了解和看法写进了他呈送罗马教廷的关于中国的报告中。由于这个报告具有坚实的基础，所以发表后立即引起整个欧洲的重视，很快被译成多种文字。

在永历朝廷

卜弥格在海南岛生活得很愉快，在他写给基尔歇的信中洋溢着对这块土地的喜爱和赞美。但是，战乱和动荡的时局中断了他在海南岛宁静的传教生活和科研活动。1647年，清军打到福建，诱发了海南岛上长期受明朝官吏欺压的各族人民反抗驻岛官吏的暴动。城门失火，殃及池鱼，外国传教士也成为暴动者的打击目标。

卜弥格与他的同伴、一位意大利传教士被捕后被判死刑。行刑的

前一天，卜弥格凭着熟悉地形，借着夜幕的掩护，与他的同伴星夜逃出拘禁所，经过安南再度进入中国。他先后到过湖广、河南和陕西。在西安，他考察了二十余年前出土的“大秦景教流行中国碑”，做了拓片。此后他又游历了四川、云南、广东等地，1650年回到澳门。不久他被派到广西南明永历皇帝的行在。

南明永历朝廷是中国历史上一个特殊的信奉天主教的朝廷。朝中主要大臣和皇室主要成员都是正式受洗的天主教徒。皇帝虽然没有领洗，但处于复杂残酷的战乱年月，他内心非常焦虑和恐惧，也把希望寄托于上帝的保佑，所以他除了支持皇室成员入教外，他本人也每天都讲圣经的教义，早晚都以基督教的方式作祈祷。

澳门葡萄牙当局和教会为了保护他们的在华利益，与南明政权保持着良好的关系。清军攻进北京后，在京的外国传教士采取实用主义态度，承认既成事实，并很快以他们的科学知识取得清政府的信任和重用。在中国南方的传教士则因以往与明朝政府的关系良好，得到了不少传教便利，所以这时虽看到永历朝廷是个流亡政权，但认为它在外族入侵面前是民族独立自主的象征，在初期还拥有一支足以与清军对峙的军队，而且朝廷中的天主教力量很强，因而仍然对南明政权寄以希望，并给予支持。例如，1647年，永历皇帝通过传教士向澳门的葡萄牙当局求援，结果得到了400名葡兵和数门威力强大的火炮的支援，使南明政权在桂林战役中大获全胜。然而，由于永历朝廷产生于战乱之中，始终面对着强大的清军的进攻，自身也极不稳定，所以从1649年3月以后，颓势和恶运就牢牢缠上了永历皇帝。他的军队遭到一系列的惨败，先后丢失了桂林和南吕等城，广州和肇庆也危在旦夕，永历皇帝被迫退到广西南宁。此时，澳门当局不愿再援助南明，以免得罪清朝政府。澳门的神甫们和留在永历朝廷中的卜弥格、瞿安德等人主张南明派遣

使者去罗马觐见教皇，争取教廷的庇护。卜弥格来到永历宫廷后，作为崔安德神甫的助手，主持宫廷的传教事务，很快得到了永历皇帝和皇室成员的好感。所以，他便被选定为使者，踏上了出使罗马的艰难历程。

皇帝的使者

1650年11月底，卜弥格带着南明皇太后和大臣庞天寿分别写给教皇和耶稣会总会长的信件和拉丁文译本以及一些礼品，动身赴罗马。

卜弥格返回欧洲的历程比来华更为艰难。17世纪初叶以来，荷兰的势力日盛，大有在远东取葡萄牙而代之的趋势。日本的葡萄牙传教士和商人被全数挤出；荷兰的东印度公司在巴达维亚建立了基地，威胁着澳门；荷兰还主动承认清朝政府，取得对华贸易权。清政府对于曾支持南明政权的澳门当局极表不满，致使澳门当局不敢给南明政权派往罗马的使者开绿灯。从澳门开往里斯本的船只得到命令，不得载卜弥格回欧洲。经过一番周折，卜弥格以澳门教区派遣的使者身份，搭舟到达印度的果阿，在那里他又遇到同样的难题，后来在果阿教区区长的帮助下，才得以离开果阿，改由陆路继续前往欧洲。他首先到达波斯，然后前往里海南岸的不里士，再沿土耳其与俄国的边界到达士麦那。在士麦那，正巧赶上圣弥格日，这一天，卜弥格一改往日逃亡者的形象，身着中国官服，在教堂里用意大利语作讲演，介绍了皈依天主教的南明朝廷、中国的形势和他去罗马的使命。他满腔热情地说：“既然中国皇帝陛下把这个艰难而又光荣的事业托付给了我，为了这件大事，我便冒着种种危险，从澳门经果阿……来到士麦那，再从这里到罗马去。”^① 这席话不仅热情洋溢，充满着宗教激情，而且对通过南明朝廷教化中

国满怀信心。1652年11月，卜弥格和与他同来的一位姓陈的中国人终于到达意大利的威尼斯。此时，欧洲的三十年战争已经结束，但两个对立的阵营和宗教派别依然存在，威尼斯不愿得罪任何一方。卜弥格靠着他的机敏，利用西班牙和法国争当远东天主教保护者和渴望了解中国的情况，寻机到中国开拓贸易市场的心理，求助于法国大使达让松伯爵，经他斡旋，卜弥格被介绍给威尼斯共和国的元首和元老院。当地人士出于对中国的关注和好奇，给予这位使者以很好的接待。在威尼斯，他再次就中国问题作了讲演，介绍了中国的历史和地理，中国正在发生着的明、清两朝的角逐，以及耶稣会士在中国的传教活动，南明皇室皈依天主教的经过等等。他在讲演中说道：“中国和中国人以及中国的史书都声称，这个国家过去和现在辖有15个省，许多国家都曾被征服，并臣服于它，或者至少年年给它纳贡。日本、菲律宾、摩鹿加群岛和其他群岛、班加刺王国、柬埔寨、马来亚、暹罗和西藏，直到里海，过去都是它的藩属。现在每年仍派使臣到北京去向中国皇帝进贡。”^①这段话表明，他肯定读过一些中国的史书。实际上，卜弥格确实很爱读书，启程来罗马之前，庞天寿送给他不少中文书籍，但因路途艰难，他只得把这些书留在果阿，后来在返回中国途经果阿时，又将书取回。可见他十分珍视中国文化。卜弥格以他独特的经历，富有传奇色彩的身份，引起了人们极大的好奇心，加上他的讲演内容丰富多样，因而成文发表后，深受欧洲读者欢迎，很快被译成多种文字。

在威尼斯逗留期间，卜弥格给一些大学校长和学者写了信，表明他对中国礼仪之争的看法。他赞同利玛窦等人提倡的传教方法，认为这种传教方法卓有成效，南明朝廷的许多重要人物皈依天

① Zdzward Kajdenck; Michar Boym—ostatni Wystannik Dynastii Ming, Polonia 1988.

② Zdzward Kajdenck上引书。

主教，就是极好的证明。在此期间，他曾试图通过法国大使达让松和阿姆斯特丹的出版商，在阿姆斯特丹或巴黎出版他已经完稿的《中国地图集》和《中国事物概述》两部著作以及另一份介绍中国医学的书稿。但是他的努力没有奏效。

1652年年底，卜弥格抵达罗马。这里的气氛与威尼斯迥然不同，他受到了冷遇和非难，对他的身份进行的审查持续3年之久。卜弥格遭到非难和审查的原因是多方面。第一，他未经罗马教廷许可便在威尼斯发表讲演；第二，他擅自与法国大使达让松的接触被认为损害了教皇和教廷的主权；第三，他到处赞扬耶稣会士在中国采用的传教方法，从而加剧了耶稣会与多明我会及奥斯定会之间的矛盾；第四，他不遵守罗马教廷的出版检查制度，私自设法出版自己的著作；第五，他未经教廷批准就充当了南明政权的使者。

卜弥格在罗马与老友基尔歇重逢，应他之邀为他编撰的《中国图说》一书撰稿。卜弥格将从中国带来的《大秦景教流行中国碑》的碑文加以翻译并作注释，作为《中国图说》的一部分。卜弥格的这份译文和注释质量较高，他用汉语和拉丁文逐字逐句相对照的方式进行注释，成为当时欧洲对这个碑文最完整最准确的译文。卜弥格在文中指出，基督教在距当时一千四百多年之前就已传到中国南方。

1635年，卜弥格终于通过了审查。但是，受北京耶稣会派遣的卫匡国于1654年到达罗马，他带来了清朝在中国已站稳脚跟。南明政权已无力挽回败局的消息。卫匡国所著《鞑靼战纪》在罗马发表后，卜弥格的南明政权特使的身份已毫无光彩可言。他带着教皇亚历山大七世空洞无物的复信，来不及探视久别的故乡和亲人，于1655年年底匆匆离开罗马，返回他离开已达5年之久的中国，去向永历皇帝复命。1656年3月30日，卜弥格再次从里斯本登舟驶向中国。途经澳门时获悉澳门当局拒绝他入境，遂转乘荷兰船前往

交趾，在红河口登岸，打算由此经陆路进入中国。但卜弥格没能实现他回到中国向永历朝廷呈交教皇复信的愿望。多年的劳累和南明政权失败的消息终于击倒了他。1659年8月22日，卜弥格在中越边境上溘然逝世。在他去世的前一年，他还于1658年11月20日的一封信中写道：“我将从此地往依永历皇帝，缘其母、其妻子皆曾领洗也。皇帝现正统率四军与战象百头，及所领五国之众，进讨叛逆，光复余地。”^③可见此时他还念念不忘南明政权交付的使命。

闻名于17世纪的汉学研究

卜弥格从进入中国到长眠中越边界，其间共16年，但他在中国实际逗留的时间不足7年。与许多来华传教士相比，他在华时间并不长。但是，在这不长的时间中，他一边传教，一边辛勤地对中国进行研究，算得上是一位成绩卓著的汉学家。他的研究范围很广，又多是实地考察的结果，所以研究成果面广而扎实。虽然由于多种原因，他的著述没有全部出版，但是，他辛勤耕耘的业绩仍为后人所称道。

1654年在维也纳出版的《中国植物志》，是他生前唯一问世的著作。全书75页，附图23幅。书中记述了二十余种植物和多种动物，是当时欧洲第一部关于中国动植物的著作。书中内容取材于他在海南岛期间以及在中国内地游历中和跟随南明朝廷辗转途中所收集的资料。书中对中国植物的一些描述，即使今天看来也是相当准确的。例如，他对漆树作了如下的描述：“一种树脂很多的胶树，其颜色如牛奶，剥开树皮后，树脂就外流，中国人呼之为漆。……他们把这种树脂添加颜色后，涂在桌椅、首饰盒和各种器皿

^③ 沙不列著，冯承钧译《卜弥格传》，商务印书馆，1941年，第105页。

上。其中尤以漂亮的黑色显得与众不同。涂上漆的物件经久不腐。”^④又如,他对人参作如下的描述:“中国人还有一种树根,叫人参,很珍贵,常作药用,能使老人和体弱者恢复活力,增添热量,有奇效。……其味不佳且辛辣,人们常把它切碎,煮在水中饮用。但若饮用过量,可能招致危险和疾病。”^⑤卜弥格对茶叶的介绍可谓详细,不仅描述了其形状,介绍了饮茶的好处,还列举了茶叶的不同种类、焙制方法以及输出外国等情况。但是,此书并未囊括卜弥格对中国动植物的全部研究成果,在《中国地图集》和《中国事物概述》中,也有不少有关植物的内容。卜弥格对中国动植物的记述和研究并非无可挑剔,其中包含一些不够准确甚至带有迷信色彩的内容。如在《中国地图集》中介绍海南岛的一种海蟹时,他写道:“两广附近中国海中出蟹,蟹背有白色十字架,两旁各有二旗,亦为白色。蟹煮熟后成红色,十字架与旗仍不变其色。1647年此类海蟹重见,缘是年永历皇帝即位,继承十二帝之帝业。同年太后列纳、帝母玛利亚、帝后亚纳、皇太子当定,并在耶稣会神甫前领圣洗,天主于此乱时故示灵异,因皇室之领洗,遂改十字架旗之胜利也。”^⑥再如对并无此物的凤凰的描述,对石蟹药性的介绍都有失真之处,并透露出他的宗教和迷信倾向。对于一个传教士来说,这并不奇怪,但对于一个科学家来说,就不能不令人感到遗憾。

尽管如此,在17世纪甚至18世纪,还没有其他欧洲人能够根据自己的实地考察,写出堪与卜弥格的《中国植物志》媲美的作品。波兰学者就此评论道:“他对中国动植物的记述和附图,在将近一百年的时间中,一直是欧洲人所知道的关于中国动植物的唯一资料。”^⑦

④⑤ Zdzward Kajdenek 上引书。

⑥ 沙不列上引书,第115页。

⑦ Zdzward Kajdenek 上引书。

《中国地图集》是卜弥格携往欧洲后并未出版的作品。此集包括18幅地图，第一幅为中国全图，第二幅是北京图，以后各幅是中国15个省分图，最后一幅是海南岛图。卜弥格绘制这些图时，参考了一系列中国人的地理学著作和中国人绘制的地图。此集除地图外，还有用文字表述的《地理表》，其内容主要为五项：一，省名；二，各省首府名；三，城市名；四，耶稣会士驻在地名；五，各地经纬度。地图上的地名用中文和拉丁文对照标出；图的侧边插以中国帝王、官吏和士兵的画像以及中国人的生活场景、当地物产、珍奇动植物等。此外还用拉丁文介绍了当地的风土人情、动植物及矿产等。

《中国事物概述》则是《中国地图集》所附的文字部分。此书内容非常丰富，涉及领土、人民、帝王世系、政制、兵制、科举制度等方面，有关创造宇宙的中国传说以及中国人对于星宿的解释等内容，也被收入此书。

《中国地图集》不仅以中国人的同类著作作为参考，还添入了作者本人在实地考察中获得的资料。卜弥格在海南岛生活过一段较长时期，因而海南岛一图就绘得特别详细，文字说明也特别丰富。图上除标出府、州、县以及城镇之外，还标出了“天涯海角”的方位和方济各·沙勿略病死的小岛。此外还介绍了各地的动植物、矿产，少数民族的生活习俗。再如贵州省图，除府、州、县之外，右上角插画是官员在衙门内呈送公文的场景；十分别致，右下角则是中国人聚餐的情景。若不是亲眼目睹，这些场面是画不出来的。

卜弥格的《中国地图集》并非欧洲第一种。早在1594年，奥德利勿斯在其所著《地球大观》中就收入了一幅中国地图。这幅图所展示的中国疆域的轮廓以及山川水系的格局，很大程度上掺入了想象的成分，因而谬误百出。1635年出版的布拉厄兄弟所著《新地图集》中的中国地图仍有许多明显的错误，如长城的位置偏北等。1654年出版的卫匡国的《中国新图》共有图17幅，即中国全图一幅，

分省图15幅，日本图一幅。卜弥格的《中国地图集》与《卫匡国的《中国新图》孰为先的问题，学界尚无定论。但是可以肯定的是，卜弥格的图远比布拉厄和奥德利勿斯的图准确；与卫匡国的图相比，插图及文字说明更为精彩。卜弥格在绘制时，不仅认真考虑中国资料，而且注意与欧洲人的研究结果作对比。例如，马可·波罗游记中提到的中国地名，卜弥格一一加以推敲、验证，从而既保证了他所绘制的地图的准确性，又对前人的研究成果给予了恰当的评价。

卜弥格还写作了《医钥》和《中国医法大全》(又称《中国医法举例》)。在前书中，他介绍了中医诊病时采用的切、望等法，还介绍了针灸治病法；此外，书中还列举了289种药名。^⑧后一种书则主要是中国古代医学家王叔和所著《脉诀》的译文。这两部书是欧洲人向西方介绍中国医药的最早和最详细的著作。书稿于1682年出版时，加进了由比利时传教士柏应理从中国带往欧洲途中，在巴达维亚为荷兰人掠走的若干材料，并且署上了原作者卜弥格的名字。此书引起了欧洲人极大兴趣，先后译成意大利文、英文、法文，广为流传。中国传统医药学传到欧洲后，如同西方医药学引入中国后一样，经历了一个从排斥到逐渐理解的过程，至今这个过程仍在继续中。但越来越多的西方人对中国的草药、针灸有了较深的认识，承认其非凡的效用。追本溯源，卜弥格之功不可没。

除了上述专著外，卜弥格还撰写了一些其他著述，如《中国道德哲学》、《中国占星术》、《中华帝国简录》、《中国天主教状况和皇室皈依略记》等。此外，卜弥格还留下了许多有价值的书信。如他写给基尔歇的信中有关中国的内容，为从未到过中国的基尔歇所采用，成为他编撰《中国图说》的参考资料。

^⑧ 方豪《中西交通史》下册，第816页，岳麓书社1987年。

卜弥格与同时期来华的传教士汤若望等人不同，他们为了传播天主教，把西方的科学技术引进中国，为中国的天文学、数学等学科的发展作出了不容忽视的贡献，而且促使一些中国文人睁开眼睛去观察世界。卜弥格则从另一个角度，即以向西方介绍中国文化，为中西文化交流作出了贡献。他的活动和著述，有助于欧洲人对中国的了解。他的一些书稿因种种原因未能在他生前出版，以致一部分手稿丢失，一部分被他人窃为己有。但历史是公正的，应由卜弥格享有的荣誉，在几个世纪之后还是还给了他。波兰学者和不少西方学者都认为，卜弥格的著述开了17世纪欧洲汉学研究之先河。

卜弥格为南明政权出使罗马固然有其宗教目的，但不能否认，此行也部分起因于他对中国的感情。他在给基尔歇的信中写道：“这整个中国的土地是多么美好！”^⑧充分展现了他对中国的热爱。他对中国的关心，对明朝抗清复明事业的同情，至死也不曾动摇。波兰学者尊他为中波友谊的象征，中波文化交流的使者，应该说，卜弥格是当之无愧的。

（尹建平）

⑧ Edward Kajdenek 上引书。

康熙的洋钦差——白晋

白晋是17、18世纪之交中西文化交流史上的一个重要人物。作为文化使者，他沟通了康熙皇帝和法国国王路易十四的相互了解；作为宫廷侍臣，他向康熙皇帝传授了来自西方的一些科学知识；作为科学家，他参与了全国范围的大地测量，并与德国著名科学家和哲学家莱布尼茨讨论了二进制与《易经》八卦的关系，作为耶稣会士中的汉学家，他在解释中国经典方面独树一帜，成为“索隐派”的主将。

以“国王的数学家”身份奉派来华

白晋又作白进，字明远，西名布瓦(Bouvet)，1656年7月18日出生于法国的勒芒市(Le Mans)。年轻时被送入拉弗莱什的亨利第四学校。他在这所耶稣会学校的经历对他的一生具有重要意义，他在那里接受了全面的教育，包括神学、语言、哲学和自然科学等多种学科。他在学习中对数学和物理学表现出很大兴趣，这为他日后在中国的传教事业作了必要的准备。在求学期间，他不仅了解沙勿略为探求进入中国的门径而病死在上川岛上的故事，对于利玛窦等耶稣会传教士在华的成就也有所耳闻；因而他很早就萌发了到中国传教的愿望。

当时，罗马教廷经由葡萄牙派往中国的传教士已在中国初步站稳了脚跟，有的在外省传教，有的则获得皇帝的信任，在宫廷供

职，还与士大夫和文人等上层人士建立了相当亲密的关系。从总体上看，传教事业发展得比较顺利。为了扩大影响，进一步推进在华传教事业，需要更多的传教士来华服务。1678年8月15日，已在钦天监任职的比利时传教士南怀仁向全欧洲的耶稣会士发出呼吁，希望增派耶稣会士来华^①。南怀仁的这封信影响深远，引起了欧洲教会和各界人士的广泛注意。

与此同时，巴黎天文台台长卡西尼向法国财政总监科尔伯建议派人去东方进行天文观测，并就此拟订了一个详细的计划。鉴于许多耶稣会士都具有广博的科学知识，科尔伯主张派遣耶稣会士去执行这项计划。大约在1680—1681年，卡西尼和另一位天文学家德拉伊尔与耶稣会士洪若翰一同拜会科尔伯，就卡西尼的计划进行了商讨。这项计划的主要内容是在东方的不同地区，其中包括中国，进行各种观测，以取得经纬度和磁偏角的值。

科尔伯认为派遣传教士到中国去是一举多得的好事，因而全力支持卡西尼的计划，一方面令耶稣会对南怀仁的呼吁作出积极响应，一方面将卡西尼的计划奏报国王路易十四。路易十四极欲扩大法国在海外的影响，增进与远东的贸易，因而对科尔伯的报告极表同意，并下谕由卡西尼负责与耶稣会作具体磋商。不久，一个6人名单就拟定了，他们是：洪若翰、白晋、张诚、刘应、李明和塔夏尔，科尔伯以他本人副署的国王诏令形式，任命上述6位耶稣会士为“国王的数学家”，准备赴华执行传教和科研双重任务。

以往来华的传教士都是以罗马教廷的名义派遣的，而中国及印度等远东国家，按教廷的分配，均属于葡萄牙所领有的“保教权”控制范围之内，所以，来华的传教士不论其国籍，均由葡萄牙管辖，通常都经由里斯本前来中国。白晋等6人却是法国国王派遣的，

^① 《南怀仁通信集》(Correspondance de F. Verbiest, Edited by H. Jassoⁿ and L. Willaert, Bruxelles, 1938)第230—253页。

罗马教廷对此自然大为不悦，而法国人也不愿意从里斯本搭舟前来中国。然而，法国此时尚无直航中国的商船，因此 6 名传教人迟迟不能成行。1683 年，财政总监科尔伯去世，派遣计划遂被搁置。

1684 年，比利时籍传教士柏应理自中国返欧，在巴黎作短暂逗留。当年 9 月 15 日，柏应理在凡尔赛宫晋见了路易十四，当面陈述了派遣传教士去中国的种种好处，再次转述了南怀仁的呼吁，并介绍了传教士在中国所受的种种礼遇。与柏应理同行的中国教徒沈福宗则应路易十四之邀，现身说法地向这位国王介绍了中国的一些习俗，表演了用毛笔书写、用筷子进餐等令法国人颇感新奇的技术，他还展示了孔子的画像。路易十四原本就支持派遣计划，柏应理和沈福宗的到来，无疑起到了催化作用，使这项被搁置数年的计划终于付诸实施。

1685 年 3 月 3 日，白晋等 6 人从法国的布勒斯特港扬帆启程，驶向中国。途中几经周折，塔夏尔被暹罗国王挽留在该国，其余 5 人于 1687 年 7 月 23 日抵达宁波。因受地方长官金鉉的阻拦，白晋等人迟迟不能动身赴京，后经南怀仁斡旋，康熙皇帝下谕令法国传教士急速进京，白晋等人终于于 1688 年 2 月 7 日抵达北京。此时适逢康熙祖母国丧，南怀仁也刚刚去世，所以直到 3 月 12 日，康熙方第一次接见白晋等法国传教士。白晋等人将带来的礼物敬献皇帝，康熙从中挑选了一部分，其中包括两架观测日食和月食的仪器，留在宫中，令传教士们将其余礼物留存在他们住处。康熙回赠了茶叶，并赏每人白银五十两。3 月 22 日，康熙再次接见白晋等 5 人，听取了他们的陈述，了解了各人所长后，令白晋和张诚留在北京为宫廷服务，其余 3 人则被分别派往陕西和上海。白晋从此开始了他在华数十年的传教生涯。

为康熙皇帝进讲西方科学

白晋留京后，当务之急是学习中国语文，包括汉语和满语。对于西方人来说，由于语法结构等原因，掌握满语比掌握汉语容易得多，加之皇帝及其近臣都是满人，所以白晋把主要精力首先用在满语学习上。经过七、八个月的努力，他就可以用满语与别人相当准确地交流思想。康熙遂令白晋和张诚进讲几何学，并特地指定两名内廷官员协助他们准备讲稿，从文字上给予指导。白晋所用教材的原本是法国数学家帕尔迪所著《几何原理》(Eléments de géométrie, 1671)。进讲在康熙进餐的宫室内进行，每天约二至三小时，授课与练习并重。讲完几何原理后，康熙令他们继续讲授应用几何学。为此，他们又用满文编写了一册几何学问题集。这两种教材后来由康熙下令从满文译为汉文，收在康熙御制的《数理精蕴》中，对清代中晚期中国数学的发展产生了深远的影响。

白晋与张诚还为康熙准备过哲学讲稿，其原本是杜哈梅尔的《古今哲学》，其开篇是逻辑学简介。但因康熙患病而不曾开讲，仅将有关逻辑学的讲稿进呈康熙，供他御览。

1690年，康熙病愈后对西方医学产生了兴趣，白晋遂投其所好，编写了一份人体解剖学讲稿，在讲授中引用了法国医学家韦尔奈的著作和法国王家科学院其他院士的新发现。康熙对人体解剖学兴趣极浓，令宫廷画师依讲稿中的人体解剖图精细描绘。由于康熙健康状况不佳，人体解剖的讲授仅进行了一部分便中辍。讲稿也不曾编完，后来由另一位法国耶稣会传教士巴多明续编完成，计八卷。这部用满文编成的书稿现存丹麦皇家图书馆和法国自然史博物馆。

康熙对于没有学完人体解剖学甚感遗憾，于是命令白晋和张

诚依据西方医学理论，针对他曾患过的病和当时仍折磨着他的疾病，撰文作分析，供他阅读。两位传教士遵旨撰写了近20篇短文进呈御览。文中谈到的某些化学药剂又引起了康熙的好奇心，遂要求白晋试制。白晋于是提出了建立实验室的请求。康熙全力支持，不仅拨出专用的房舍，根据白晋的建议配置设备，还主动提出可用白银制作实验器皿。实验室建成后，康熙多次亲往观看。白晋参照法国王家实验室的药典，在三个多月中制作了一批西洋药剂，康熙视为珍品，全部留作御用，外出巡幸时也带在身边，有时还赏赐给随驾的皇子和大臣。

除了在宫廷中直接为皇帝本人服务之外，白晋还奉康熙之命参加了全国范围的大地测量，1708年，白晋和另外两名传教士雷孝思、杜德美测绘了长城的位置及其附近的河道。几年后，另一些传教士测量了长城的西部，即今山西、陕西、甘肃等省，直至新疆的哈密。测量的结果，编成了《康熙皇舆全览图》。日稿共数十幅，1717年木刻成册。后来白意大利传教士马国贤返欧时带回法国，由著名的法国制图家当维尔复制成铜版，印制成精美的地图。杜一德将这些图收入他所编的《中华帝国全志》中，首先于1735年出版。欧洲人从此对中国的地理概貌有了比较正确完整的了解。但是，《康熙皇舆全览图》在中国却长期深锁宫中，始终没有得到有效的使用，影响和作用不大。

1705年，海河泛滥，康熙令白晋等传教士前往察看水势，提出排洪施工方案。经实地考察，白晋等人绘制了受灾地区近700个村镇的地形图，进呈康熙，为救灾和治水提供了有价值的参考。

奉康熙之命出使欧

传教士们的高质量服务令康熙深感满意，从而希望有更多的

传教士来华为宫廷服务。白晋因深得康熙的信任而被选为“钦差”，赴欧洲招募来华传教士。1693年6月4日，康熙令白晋赴欧，随身带去康熙赠给路易十四的一批珍贵礼物，另有49册装璜精致的书籍。白晋此番赴欧，得到了在华法国耶稣会士的全力支持，因为他们正想扩大自己的队伍，与葡萄牙在华势力一争高下，因为康熙的决定正中他们下怀。同年7月8日，白晋离开北京，踏上了返欧的漫长旅途。这次旅行很不顺利，时而海路，时而陆路，走走停停，迂回反复，直到1697年3月才回到他9年前出发的布勒斯特港。白晋要求法国当局以中国钦差的身份接待他，法国有关当局向他索取证件。白晋答称，中国皇帝发给他的证件是用于向中国地方官员证明他的钦差身份的，在离开中国时已交给地方官员。法国当局对此回答不以为然，白晋只得开列了一长串可以证明他的身份的人的名单。但法国当局仍不予置信，理由是中国皇帝若确有诚意与法国国王交往，至少应该让白晋带来一封正式的信件。白晋虽颇感失望，却也无奈，只能听任法国当局将他当作普通的一名归国传教士接待。

一名传教士从遥远的中国返回祖国，这在当时是一件足以引起轰动的大事。白晋因而引起各界人士的关注。受好奇心和求知欲的驱使而前来拜访的人络绎不绝，各种各样问题令白晋难以逐一详加答复。为了获得国王的支持，顺利完成招募传教士的使命，同时也为了满足法国人了解中国的愿望，白晋写了一份呈送国王的报告，文中详细介绍了康熙皇帝本人和有关中国的种种细节。这就是对后世影响巨大的《中国皇帝历史画像》(Portrait historique-de l'Empereur de l'Empire de la Chine)，此书1981年由日译本转译为中文，书名改称为《康熙皇帝》)。在这份报告中，白晋用美好的言词描述中国的历史、地理和人情风俗，尤其着力颂扬康熙皇帝的睿智英明、豁达大度，称他为除了不信奉基督教外，堪与路易十

四媲美的大君主。白晋此文虽有溢美之嫌，但大体上还是可信的，至今仍对研究康熙有一定的参考价值。此文后来在法国公开刊印出版，立即在法国乃至欧洲引起巨大反响，使法国人由来已久的对中国的好奇心，进而发展为仰慕和向往，把“中国热”又推向一个新的阶段。

招募新传教士的使命没费多大精力就完成了，但交通工具问题仍未解决。白晋急于早日返华，遂与经营远东贸易的印度公司联系。恰在此时，一位法国商人致函国务秘书，表示愿意出资派船前往中国经商。开展对华直接贸易，是法国政府多年未能实现的愿望，对于这位商人的请求，主管对远东贸易的国务秘书自无不同意之理。**1698年1月**，路易十四批准了国务秘书的报告，同意由该商人筹划赴中国的航行，并晓喻船长：到达中国后，务必多多搜集有关海岸、港口、潮水、风向等航海资料，以及中国人的经商习惯等，为今后扩大两国贸易提供依据。白晋获得这一消息后，大喜过望，立即着手准备搭此船返回中国。鉴于他是以钦差身份被康熙皇帝派来欧洲的，为了表明法国国王对中国皇帝的友善，他希望路易十四给予他国王使者的身份。路易十四认为这种身份可能造成错觉，使中国皇帝误以为白晋是替法国国王去向中国皇帝朝贡，从而有辱法国的尊严。白晋的希望遂落空，只得仍以普通传教士的身份再度前往中国。

1698年3月7日，被命名为“昂菲特里特”的商船，从拉罗什尔港启航，远航中国。这是历史上第一艘从法国开往中国的商船的第一次航行。与白晋一同前往中国的，有他招募来的**8名**耶稣会士，他们当中有日后在中法文化交流中作出显著贡献的**马若瑟、巴多明、雷孝思**等。船过好望角时，前此到达的法国传教士**卜纳爵**和**孟正气**也登上了“昂菲特里特”号，同往中国。同年**10月24日**，船抵澳门，**31日**移泊珠江口。康熙皇帝已经获知白晋返华的消息，并知

道他带来了法国国王的礼品，特地派传教士刘应和苏霖从北京专程到广州迎接。白晋抵达广州时，置路易十四的旨意于不顾，一面向中国官员声称他所搭乘的商船，系法国国王所派，一面又对他们进行贿赂，从而获得了极高规格的接待；“昂非特里特”号也因此少付了不少停泊费。

白晋此番出使的结果，深得康熙皇帝嘉许，因而数年后又有再度奉旨出使欧洲之事。1705年，罗马教皇的特使多罗，为解决“礼仪之争”来到中国，受到礼遇。但多罗听不进康熙皇帝的解释，顽固地坚持禁止中国礼仪的立场，使康熙大为不快。但康熙仍认为罗马教廷之所以执意禁止中国礼仪，是因为听信谗言，不了解中国实情，对中国的礼仪产生了误解。为此，他决定选派传教士回欧洲，去向罗马教廷作进一步的澄清和解释。教皇特使多罗建议选派传教士沙国安前去罗马，康熙虽对此人并无好感，但也未予反对，为了更能准确地传达他本人的意见，他决定增派对中国的实情更为了解、对中国典籍更有研究的白晋为正使，而以沙国安为副使。两位传教士携带康熙赠予教皇的珍珠、人参、貂皮等礼物，离京前往广州，待船赴欧。然而，多罗的僵硬立场和他对沙国安的偏爱，终于把通向彼此谅解的道路堵死。康熙皇帝下谕：“览多罗所奏，朕知道了，无用再谕。但白晋已与沙国安不和，叫回白晋如何？……”^②已经在广州待船的白晋奉旨返回北京，取消了再度出使欧洲的使命。

从中国古籍中索隐

从利玛窦开始，来华的耶稣会士无一不懂得这样一个道理：若

^② 《康熙与罗马使节关系文书影印本》第一。

要想让中国的文人和上层人士皈依天主教，最有效的途径就是努力证明基督教教义与以儒家学说为代表的中国传统思想并不矛盾。白晋在给路易十四的报告中说道：“因为要教化中国人，尤其是儒士，使他们接受福音的真理，最有效的方法，就是编写出优秀的哲学书籍。”在议论康熙皇帝时，他又写道：“虽说康熙皇帝是个政治家，但他如果对天主教和儒教的一致性稍有疑惑，就决不会许可天主教的存在。”^③ 白晋与所有来华耶稣会士一样，在长期的传教活动中发现，中国人对于自己的古代经典，有着不可动摇的信任。当传教士向中国文人宣扬基督教教义时，若不能引用中国古籍作为论据，肯定不能令中国文人信服。所以，他们花费极大的精力著书立说，竭尽全力揉合基督教教义和儒家思想。利玛窦的《天主实义》，艾儒略的《三山论学记》，汤若望的《主制群征》，无一不是这种努力的体现。他们用基督教经院哲学穿凿附会的方法，任意诠释中国的经典，力图从中找出天主创造世界、灵魂不灭、天堂和地狱的存在绝非虚构等等的依据。例如，他们以《诗经》中有“皇上帝”，《易经》中有“帝出乎震”，《中庸》中有“上天之载无声无臭”等语为据，证明“天主道理，宇宙之内必有一自有无形无像造天地万物之主宰。”^④ 进而推导出“天主即经言上帝”、“历观古书而知上帝与天主特异以名也”^⑤ 的结论。

白晋沿着他的先行者利玛窦等人开辟的道路，继续探索基督教教义与儒家学说的一致性，但比他们走得更远。利玛窦等人只想证明中国的传统思想与基督教教义并无矛盾，两者可以兼容互补。白晋则认为，中国的古代经典所表述的思想不仅与基督教教义完全吻合，而且是基督教的最古老的文字记载，从中不但可以悟

③ 《康熙皇帝》，赵晨译，1981年黑龙江人民出版社，第39、57页。

④ 《明清间耶稣会士译著提要》，徐宗泽编著，第132页。

⑤ 《天主实义》，利玛窦著，第二篇。

出教义，更可以找到后来记载在《圣经》中的故事和人物。为论证他的这种看法，他提出了一种独特的“理论”：中国的古籍包含有两层意义，即表层的意义和深层的意义。表层意义是中国人所理解的字面意义；深层意义则为中国人所不解，只有深刻理解基督教教义，信奉基督教，并对《圣经》耳熟能详的教徒才能发现和理解。他对中国古籍的研究，就是以这一“理论”为指导，透过表层去发现和揭示深层。他曾说：“真正宗教（指基督教的整个体系，都包含在中国的古籍经典中。圣子降生、救世主的生与死及其圣行等主要秘密，都以预言方式保存在这些珍贵的中国典籍中。”^⑥

白晋认为，《易经》的作者是伏羲，而伏羲实际上乃是亚当长子该隐的儿子埃诺克。他对《诗经》的研究，使用了同样的方法，得出了相同的结论。《诗经·大雅·生民之什三之二》的开篇是这样的：

厥初生民，
时维姜嫄。
生民如何？
克禋克祀。
以弗无子，
履帝武敏歆。
攸介攸止，
载震载夙，
载生载育，
时维后稷。

白晋运用他的独特方法，对这一节作了如下的解释：“当她（指姜嫄）鼓足勇气献上牺牲时，内心充满了崇高的爱的意愿，这种爱

^⑥ 比诺《中国与法国哲学精神之形成》（Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit Philosophique en France*），1932年，巴黎，第二册，第351页。

来自意欲拯救众生的天上的丈夫，她缓步踏着至亲至爱的人的足迹前行，全神贯注地等待他的神圣的意愿和决定。她内心纯真的祭献之情在上帝眼前散发一股沁人心肺的气味，神灵的美德瞬时便进入她的体内，她那处女的腹中突然感到一阵骚动，其子后稷就这样孕育在姜嫄腹中了。”经过一系列极为繁琐的比照和推导，白晋得出了姜嫄便是圣母玛利亚、后稷便是耶稣的结论，其主要根据则是据《福音书》载，圣母玛利亚也是一位童贞女，由“圣灵感孕”而生耶稣。然而，《礼记》、《史记》都以姜嫄为帝 嚳 的妃子，并非无夫的圣女。对此，白晋的回答是：帝 嚳 其实只是一个神话人物的代称，并无其人，实指上帝。这样的理解和解释已经足以令人惊异了，但白晋实际上走得更远。他通过对此诗第八节中“诞我祀如何”句中“我”的解释，得出后稷既是神又是人的结论，因为据他说，“我”字由左边的“手”字和右边的“戈”字合成；手持戈，显然是人。他还用“啼”字来解释此诗第三节中“后稷呱矣”这一句。他说，“啼”字由左边的“口”字和右边的“帝”字组合而成，可见啼的原义即为“帝哭”，也就是指后稷降生后的第一声啼哭，即“后稷呱矣”句。^⑦

白晋的这种研究方法得到了为数不多的耶稣会士的认同。有的人运用此法推导，得出了中国人早就知道挪亚方舟故事的结论。其理由是：这则故事已被包含在“船”字中。“船”字由三部分组成：“舟”“八”“口”，其含义便是“八人搭舟而行”，这恰恰是挪亚方舟故事最简略的概括。^⑧

白晋通过这种独特的论证方式，得出如下结论：中国人在远古时代就“认识”了基督教的全部“真理”，并将此记载在各种古籍中。

⑦ 雅瓦莉《神农后稷》(G. Javary: Hou Ji, Prince Millet, l'agriculteur divin), 载《尚蒂伊国际汉学讨论会文集》, 1974年, 巴黎, 第91—106页。

⑧ 参见艾田蒲《中国之欧洲》(Etiemble, L'Europe chinoise), 1988年, 巴黎伽利玛出版社, 第一卷第208页。

但后来由于种种变故，中国人将基督教“遗忘”了，竟至连祖先留下的书也读不懂了。所以，传教上的任务首先在于唤醒中国人对基督教的记忆。然而，白晋的主张却为大多数在华耶稣会士所拒绝，因为他的“理论”有两大致命弱点：其一，大多数耶稣会士认为中国人或是无神论者，或是迷信者，正因为如此，才需要传教士不远万里前来教化。如果白晋的说法可以成立，中国人的祖先就成了最早、最纯真的基督徒了。果真如此，又何劳传教士呢？其二，白晋的说法如果成立，中国人“认识”基督教则在耶稣降生之前。果真如此，《圣经》岂不成了一部伪书了吗？

建立中国科学院的设想

主持选派白晋等人来华的巴黎天文台长卡西尼，是法国王家科学院的创始人之一。这个科学院于**1666**年成立后，就以国家利益为宗旨，开始了世界性的科学活动；除天文观测外，还包括对自然史的考察。从当时的背景看，仅仅依靠科学院本身，难以完成大量的观测任务。散布在南美和亚洲的耶稣会士是一支相当可观的力量。这些人在耶稣会学校受过严格的科学训练，大多具有较高的文化素质，这是天主教其他修会的传教士无法企及的。但是，鉴于耶稣会绝对忠于罗马教皇，当时一些法国人担心法国的耶稣会士会做出与国家利益相左的事来。因此，尽管一些耶稣会士具备了担任科学院院士的资格，却无一人担任此职。

对于白晋等人来说，他们深知自己之所以被选派来华，重要原因之一便是懂得科学知识，一则是中国的皇帝需要他们提供科学服务，二则法国政府也希望他们在中国作一些科学考察，以增进法国对世界的了解。正因为如此，白晋等人来华后始终与法国科学界保持联系。**1687**年**11**月，白晋等人尚未抵达北京，同行的洪若翰便

给法国王家科学院去信，谈到了 5 名来华传教士在科学方面的分工，其中由白晋负责的是对动植物史与中医的考察。

白晋等 4 人在来华之前，已被法国王家科学院聘为通讯院士。他们抵华后，科学院指定了一些院士与白晋等人通信，在信中提出希望了解的种种问题。白晋等人在回信中除了回答这些问题外，还将一些科学观测报告发回法国。科学院经常给在华的耶稣会士寄送科学院的刊物和其他科学书籍，对他们的科学活动进行指导，还不时把新的科学仪器运到中国，供耶稣会士使用。耶稣会士在华的科学活动是法国王家科学院世界性科学考察的一部分，他们实际上负有传教与科学考察的双重使命。这种身份使白晋抱有在中国建立一所科学院的想法。

在《康熙皇帝》一书中，白晋提到了康熙皇帝曾有过建立科学院的念头：“这位皇帝的意图是让已在中国的耶稣会士和新来的耶稣会士在一起，在朝廷组成一个附属于法国王室科学院的科学院。我们用满语起草了一本小册子，介绍了法国王室科学院部分文化职能后，皇上对这些职能有了更深刻的认识。他平时就考虑编纂关于西洋各种科学和艺术的汉文书籍，并使之在国内流传。因此，皇上希望这些著作的一切论文从纯粹科学的最优秀的源泉，即法国王室科学院中汲取。所以康熙皇帝想要从法国招聘耶稣会士，在皇宫中建立科学院。”^⑥不言而喻，康熙建立科学院的念头来自白晋等传教士，他想建立的科学院大概也只能是法国王家科学院的北京分院。

在中国建立科学院的念头，在白晋脑子里萦绕多年。1702年，他在给德国人莱布尼茨的信中，请莱布尼茨向法国耶稣会的负责人韦居斯和拉告兹建议，再派一些传教士来华，一则可以布道，一

^⑥ 《康熙皇帝》，第 61 页。

则可以在中国组成科学院，为欧洲学者提供所有能够得到的知识。^⑩1703年，白晋就在华建立科学院的建议写了一封信，当年未能寄走。1704年他略加修改后寄给了比尼昂教士。比尼昂教士当时是法国王家科学院的负责人。白晋在这封信中陈述了他对在华建立科学院的具体设想。他建议，这所科学研究院应由耶稣会士创办，从法国国王路易十四那里得到资助，其宗旨在于与欧洲的科学机构交换信息。

白晋在中国建立科学院的设想虽然没有实现，但是从原北京图书馆所保存的众多法国科学院的刊物和法国科学家的著作，以及故宫博物馆收藏的科学仪器来看，白晋的倡议曾发挥过重要的作用。

与莱布尼茨的通信

白晋一生中极为重要的事件是与德国科学家和思想家建立了联系。现存白晋给莱布尼茨的信6封，起自1697年，止于1703年，莱布尼茨给白晋的信现存9封，起自1697年，止于1707年。

1697年，白晋奉命返欧期间，读到了刚刚出版的莱布尼茨所编著《中国近事》一书，非常感动，因为莱布尼茨在此书中，将康熙皇帝在1692年颁布的准予西洋人在华传教的上谕，译成了拉丁文。白晋对莱布尼茨的这个行动给予很高评价，因而于10月18日提笔给莱布尼茨写了第一封信。他在信中除对《中国近事》表示赞赏外，还告诉莱布尼茨，他此番返欧带来了三百余卷中文图书，已赠送给王家图书馆。他向莱布尼茨许诺，打算把其中一部分书的内容写成提要，以满足莱布尼茨了解中国的渴望。^⑪

^⑩ 《莱布尼茨中国通信集》(R. Widmaier, Leibniz korrespondiert mit China) 1990年，第177页。

^⑪ 《莱布尼茨中国通信集》，第47—48页。

同年12月2日，莱布尼茨从汉诺威给白晋回了一封很长的信。在这封信中，莱布尼茨希望白晋返回中国后，能更多地了解数学、物理的状况。莱氏还对中国的语言、历史表示了浓厚的兴趣，并突出强调了建立中国历史纪年学的重要性。他认为，中国在思辨科学方面落后于西方，但其天文观测则可供欧洲借鉴。他还希望借助耶稣会士的努力，完善中国的制图学、地理学，并希望尽快将当时已公开出版的白晋的《康熙皇帝》译成拉丁文。^⑫

白晋在返华前夕，回信答复了莱布尼茨在信中提到的许多问题。他说说明我和所有的法国耶稣会上都对莱布尼茨的新计算器极感兴趣。关于中国地图，白晋说许多人都对修正中国地图非常感兴趣，他打算做这件事。^⑬

白晋回到中国后，于1699年9月19日给莱布尼茨写了一封长信，信中提到了张诚随驾北巡中的科学收获，可以帮助莱布尼茨解决关于中国地图的疑问。因为在此之前，莱布尼茨曾对荷兰制图家魏特生所作的中国地图作过研究，由于魏特生从未到过中国，所以莱氏对图中的经纬度是否精确存有疑虑。白晋在这封信中还提到，在华的耶稣会士准备全面考察中国古代的天文纪录；随他入华的耶稣会士已开始对中国的医书和自然史发生兴趣，并指出，中国有关自然史的资料有无限的内容可供挖掘，其研究结果可为欧洲的医学提供指导。^⑭

1701年2月15日，莱氏给白晋写了一封很长的信，在信中首次向白晋详细介绍了关于二进制的设想。莱氏从神学的角度去论述这个科学问题，以为一切数都可从1和0这两个数创造这一点，为《圣经》的创世说提供了类比。莱氏认为他有关二进制的论述，可

⑫ 《莱布尼茨中国通信集》，第50—65页。

⑬ 《莱布尼茨中国通信集》，第73页。

⑭ 《莱布尼茨中国通信集》，第103、105页。

能会引起康熙皇帝的兴趣，建议白晋禀报康熙皇帝。在信中，莱氏还向白晋了解，中国古代是否有几何学，是否有蒸馏及其他化学工艺。

1701年11月4日，白晋从北京给莱氏寄了一封极长的信，并附寄了伏羲六爻图。白晋在信中提到二进制问题，认为中国的有关记载与莱氏的数学基础相吻合。他建议用六爻来说明二进制，并说伏羲的八卦是一切智慧的源泉。白晋还指出，莱氏不应将他的二进制视为一门打开了科学大门的新科学，因为中国的伏羲早已发明了。因为他本人对卦爻已进行了多年的研究，尽管中国人把它看作一个解不开的谜，他却从中隐约看到了二进制的结构。他还表示了对伏羲卦爻的崇敬，并因而也对莱氏表示敬仰，因为莱氏的研究成果与伏羲卦爻有不谋而合之妙，从而为日后学者重新认识真正的自然知识开辟了一条新的道路。^⑮

1703年5月18日，莱氏复信谈了二进制与伏羲卦爻。他认为伏羲是中国科学的创始人，卦爻图是科学史上最古老的里程碑之一^⑯

作为传教士，白晋还写过一些有关基督教教义的书籍，如《古今敬天鉴》。他对《易经》的研究也产生了一些著作，但均为手稿，至今仍存于法国的图书馆中。

（许明龙 韩琦）

^⑮ 《莱布尼茨中国通信集》，第149—163页。

^⑯ 《莱布尼茨中国通信集》，第245—246页。

最早研究中国文化和中国哲学的 德国人——莱布尼茨

哥特弗里德·威廉·莱布尼茨(1646—1716)是17、18世纪之交德国最重要的哲学家、数学家和伟大的科学家。他学贯西东，对于中国文化以及中国哲学有着浓厚的兴趣，是个“狂热的中国崇拜者”(夏瑞春语)，对于促进中西文化交流、丰富人类的科学知识宝库做出了不可磨灭的贡献。他的博学甚至使普鲁士国王弗里德里希二世说“他本人就是一所科学院”！

莱布尼茨出生于德国莱比锡一个书香之家，父亲是莱比锡大学的道德哲学教授，在他年仅6岁时就去世了。父亲留下的丰富藏书使他从小就接触到古希腊罗马的文化。他博览群书，好学不辍，同时深思不倦，由此获得了坚实的文化功底和明确的学术目标。他15岁时进莱比锡大学法律系学习，17岁获得哲学硕士学位，20岁时学业完成，莱比锡大学嫌他太年轻而不肯授予博士学位，于是他转入阿尔特道夫大学，并于1667年2月获法学博士学位。1671—1672年间，他已设计出可做四则及开方运算的手摇计算器。他在美因茨选帝侯府供职期间，于1672年出使法国。与四分五裂的德国相比，法国当时经济繁荣，科技学术发达。1673年，他一度赴伦敦，成为英国皇家学会会员。在出使法国的4年(1672—1676)期间，莱布尼茨结识了许多著名学者，包括牛顿、波义耳、惠更斯、费尔玛、列文虎克、斯宾诺莎等。1675年他发明了微积分。1676年底他到

汉诺威公爵府担任法律顾问兼图书馆馆长，任此职一直到去世。他在 18 岁那年母亲去世后便独自一人生活，终生未娶。他一面从事政治社交活动，一面献身于科学和哲学研究，推动科学事业的发展，包括于 1700 年促成建立了柏林科学院并任首任院长。

“狂热的中国崇拜者”

莱布尼茨很早就接触到来华传教士及其他学者所写的有关中国的书籍和报道。在 20 岁时，他就阅读了施皮策尔 1660 年出版的《中国文献评注》以及基歇尔神父的《中国图志》。前者是谈论中国字的一本小书，作者认为中国字是像古埃及圣书字那样的会意字，书中还提到阴阳五行、《易经》、算盘和炼丹术。《中国图志》则主要谈及中国的建筑、道路、桥梁等。他在 1687 年读了刚刚出版的、由柏应理等编译的《中国贤哲孔子》一书。他任馆长的汉诺威公爵图书馆藏有 50 多部关于中国的书。

莱布尼茨于 1689 年出访罗马期间，结识了耶稣会来华传教士闵明我。当时，闵明我刚从中国回到罗马向教廷请示，而莱布尼茨已是博学多识、名闻欧洲的知名学者。莱布尼茨于 1689 年 7 月上旬与闵明我初次长谈，并在以后半年间数次详谈。他从闵明我那里了解到有关当时中国的第一手情况和印象。在谈话中，闵明我以钦佩的口吻赞美康熙皇帝，称赞他言行公正、对人民仁爱备至、生活节俭自制，尤其可贵的是有强烈的求知欲，与闵明我一道，每天三四个小时摆弄仪器、钻研书籍，并已掌握欧氏几何、三角算法。这些介绍给莱布尼茨留下了十分深刻的印象。他还向闵明我询问了许多有关中国的情况，7 月 19 日更以书面形式写出 30 个问题请闵明我回答^①，问题的范围十分广泛，也十分具体，包括养蚕纺织、造纸印染、冶金矿产、农业园林、化学医学、天文地理、数学文

字等许多方面。说明我对其中十几个问题曾口头作答，莱布尼茨将这些答复笔录下来。

1691年5月和1692年3月，莱布尼茨先后再度致函说明我，与他讨论中西文化交流的问题。他在1692年3月的长信中写道：“相隔遥远的民族，相互之间应建立一种交流认识的新型关系。其他的民族无权把自己的东西强加给中国人。”“您为他们带去了我们的技艺，在我眼中，您和那些与您同行的众多仁人志士仿佛凝聚着全部的欧洲知识。反过来说，从中国这个有几千年文明历史的帝国那里首先带回由他们的传统保持并且发扬光大的物理学奥秘，也是你们义不容辞的责任。唯有如此交流才是合情合理的。他们善于观察，而我们长于思考。交流我们各自的才能，共同点燃我们智慧之灯！”

莱布尼茨在信中具体建议道：“中国人勘探过许多种金属，因而我不怀疑，他们在采矿方面有独到之处，并可能对我们有所裨益。他们的化学与我们的截然不同，因此有可能从中获取更多一些新的知识。毫无疑问，我们或许还可以通过观察中国人的做法不断充实和完善我们的狩猎、畜牧、耕作以及园林建筑。我认为，对其他民族的植物和动物做详尽的描述是很值得提倡的。”“医学以及观测星空的那些古老的天文学方面这类技能是可以直接采纳的。再就是各类书籍、植物及其种子、工具仪器的设计图纸和模型以及其他能够运送的东西，依我看也都应当运到欧洲来。甚至可以把那些既擅长讲授语言又善于传授事物的人也一块带来。这样，我们便可以通晓汉语，并且有可能从我们拥有的、但至今尚未得到利用的汉文书籍中汲取有用的东西。”莱布尼茨在这里不仅显示出

① 莱布尼茨1689年7月19日和1692年3月的两封信收于（德）夏瑞春编《德国思想家论中国》（江苏人民出版社1989年）。

不带“欧洲中心论”色彩的虚心好学精神，而且为中西文化双向交流描绘出一幅宏伟的蓝图，极力推动这种交流向纵深发展，使东西方人民相互学习，取长补短，共同繁荣进步。

在与闵明我保持通信联系的同时，莱布尼茨还与多名来华传教士如白晋、洪若翰、杜德美、刘应等以及在欧洲的汉学家如韦居斯、戈比安、科康斯基等互通书信，如饥似渴地了解和探讨有关中国文化的各个方面的问题。他把这些来华传教士不仅视为欧洲了解中国的第一手资料来源，而且把他们当作东西方文化交流的桥梁和使者，称赞说“欧洲将把这种交流归功于你们”。据统计，莱布尼茨一生所写的信中，有**200**多讨论及中国。

1697年，莱布尼茨主编出版了《中国近况》一书并作序，书中收入6篇文章：**1**，葡萄牙传教士苏霖所写关于康熙帝1692年下旨允许基督教传教士在华传教的文章，**2**，南怀仁所写关于中国历法的文章，**3**，闵明我1693年12月3日于印度果阿写给莱布尼茨的信，**4**，比利时安多神父1695年写于北京的信，**5**，参加中俄尼布楚条约谈判中国代表团的记闻，**6**，张诚有关这次谈判的几封信函。

仅隔两年，1699年，这部书再版，并增加了白晋呈送路易十四的《康熙帝传》一文。莱布尼茨在书中的长篇“绪论”^②共23页，详尽阐述了他对中国以及中西文化交流的见解，堪称一篇中西文化交流的宣言。他写道：“全人类最伟大的文化和最发达的文明仿佛今天汇集在我们大陆的两端，即汇集在欧洲和位于地球另一端的东方的欧洲——中国。”“大概是天意要使得这两个文明程度最高的民族携起手来，逐渐地使位于它们两者之间的各个民族都过上一种更为合乎理性的生活。”他在序中反复阐明中国和欧洲各有

^② 《中国近况》绪论”收于（德）夏瑞春编《德国思想家论中国》。

长短，应当相互学习，取长补短：“中国这一文明古国与欧洲相比，面积相当，但人口数量则已超过。”“在日常生活以及经验地应付自然的技能方面，我们是不分伯仲的。我们双方各自都具备通过相互交流使对方受益的技能。在思考的缜密和理性的思辨方面，显然我们要略胜一筹”，但“中国人的天文学可以与我国相媲美。

他尤其推崇中国的伦理道德：“在实践哲学，即在生活与人类实际方面的伦理以及治国学说方面，我们实在是相形见绌了。”他们极为尊长、敬重老人。子女对父母双亲的关心与敬奉犹如宗教礼节”；“同辈之间或者相互关系不深的人们之间也都彼此尊重，礼貌周全。”当然，出于他的偏爱和对中国的了解尚有限，更出于他对欧洲战乱频仍、道德沦丧的厌恶，他在对中国的叙述中不乏溢美之辞，对康熙皇帝尤其礼赞备至，称他为“英明的伟人，因为他把欧洲的东西与中国的东西结合起来”。莱布尼茨甚至提议：“鉴于我们道德急剧衰败的现实，我认为，由中国派教士来教我们自然神学的运用与实践，就像我们派教士去教他们天启神学那样，是很有必要的。”总之，这篇写于近300年前的洋洋上万言的绪论是中西文化交流史上的一篇重要文字，显示出作者以促进人类进步为己任的广博胸怀和远见卓识。

莱布尼茨认为俄国位于欧洲和中国之间，有责任充当沟通两者的桥梁。为此，他曾力图取得俄皇彼得大帝的支持，并于1711年当面同彼得大帝谈了取道俄国与中国互派使团的设想，并在他去世的那年还致函彼得大帝，说愿将自己新发明的手摇计算器作礼物奉献给中国皇帝。由于俄国方面不愿出力，这些设想未能实现。

醉心于中西哲学比较

莱布尼茨首先是个哲学家，他以毕生的精力思考哲学问题、构造哲学体系，并与其他哲学家展开讨论和争辩。他的主要哲学著作有《新体系》、《神正论》、《人类理智新论》和《单子论》，其哲学思想的核心是“单子论”或称“前定和谐体系”。他认为，宇宙万物最终都是由“单子”构成的，所有“单子”在质上都是不同的，并有高低等级之分，从无机物到动物的灵魂、人类的心灵、直至达到全知、全能、全善，创造了其他一切单子的最高单子，即上帝，无一例外。他认为单子所构成的事物是相互作用的，构成一个和谐的整体，这种和谐是上帝在创造单子时预先确定的，因而称为“前定和谐”。莱布尼茨的哲学是一种彻底的唯理论，同时也是一种彻底的一元论，即认为归根结底只有唯一一个基本层次——“单子”。他虽然也讲“上帝”，但这个“上帝”与正统基督教所理解的“上帝”有很大不同，即不再是人格神，而只是世界万物的终极原因和逻辑起点。基于这点，他便很自然地赞同中国的“自然神论”或称“无神论”，认为中国哲学与西方哲学并不矛盾，二者可以协调一致，从而在“礼仪之争”中事实上站在耶稣会士一边。他还认为中国在实践哲学方面占优势，而欧洲在思辨哲学方面领先，二者可以相互补充。

莱布尼茨从年轻时起就对中国哲学进行过广泛的研究，对当时能读到的译成欧洲文字的中国古代经典和宋明理学都有所涉猎，并形成了自己对中国哲学的独特见解。他在其著作及书信中多次谈及中国哲学问题，而专门加以讨论的只有他晚年写的《致德雷蒙先生的信：论中国哲学》（1714）。^③尼古拉·德雷蒙当时任

^③ 此信全文连载于《中国哲学史研究》总第4—6期，庞景仁译。

法国奥尔良公爵腓力的顾问，敬重莱布尼茨的学识，常与之讨论哲学问题。

这篇长达数万言的文章内容十分丰富，主要是反驳意大利传教士龙华民的《论中国人的宗教》一书。他读了这本书之后，得出了与之相反的结论。他把这些看法作为眉批写在那本书上，同时还写了这封长信即《论中国哲学》一文。

龙华民持正统的基督教观点，认为“上帝”是至高无上的人格神，是全智全能全善的，没有任何缺点；认为中国哲学（主要是宋明理学）中所讲的“理”不同于西方所讲的“上帝”，而只相当于西方所讲的“原始物质”，“这由以下的理由就可以证明，如果说他们一方面给予‘理’许多完满性的话，那么他们另一方面也给予它许多巨大的缺点，就像我们的哲学对待我们的原始物质一样。”龙华民列举“理”的缺点有：理不能自存，它需要元气；理本身无生命，无主张，无明智，即无人格，等等。

莱布尼茨在《论中国哲学》中指出：“中国的哲学学说或自然神论是自从约三千年以来建立的，并且富有权威，远在希腊人的哲学以前”，“我希望我们能有关于这种学说的大量记载，能有中国人的经书的大量的、准确翻译出来的节录。我同时也希望这些经书全部翻译出来。不过，既然这项工作还没有进行，那么我们对这种学说只能进行暂时的判断。”

随后，他转述了龙华民以及利安当对中国哲学“理”的论述和理解。认为龙华民把“理”解释为“原始物质”是“跌了一大跤”。莱布尼茨认为，中国哲学文献中有些相互矛盾的表述，这是由于派别不同所致，而不能归之于同一派别。他随之写道：“我看不出来中国人怎么可能从我们的哲学家们在经院里所讲授的那样的原始物质（即一种纯粹被动的、无规律的、无形式的东西）中产生出来行动、规律和形式。我相信他们不会这样笨拙、荒唐。经院哲学的这

种原始物质除了可受性、被动性之外，没有超乎存在的什么完满性。”因此把中国人的理(它是理性或规范)说成是原始物质，我认为这是十分错误的。”

中国哲学的突出特点是哲学与神学相分离，或者说很少神学色彩。与此相比，西方哲学的突出特点则是哲学与神学常常密不可分。但由于莱布尼茨所理解的“神”不再是人格神，而更多地是指哲学意义上的逻辑起点和终极原因，因此他显然易于接受中国哲学不含人格神的倾向，并认为中西哲学可以协调一致。这样，他得出结论认为中国哲学中的“理”相当于“其他事物的第一推动者和理由，我认为它和我们的神的概念是一致的”，也就不难理解了。莱布尼茨无疑是最早比较深入地研究中国哲学并对中西哲学进行比较的第一位学者，并对以后的德国古典哲学产生了一定影响。

中国文字与世界通用文字

莱布尼茨对于作为表意文字的汉字有着浓厚的兴趣，这与他关于建立世界通用文字的设想直接有关，即他认为中国汉字有可能成为他所设想的全世界通用文字的样板。在语言文字的研究史上，他也是最早有意识地搜集世界各国的语言标本的学者，他想方设法委托到世界各地去的人用当地的语言和文字译出《圣经》中的《主祷文》并寄回给他。例如，白晋在1698年2月28日寄自法国的信中应莱布尼茨之求附上《主祷文》的满文译文，同时以拉丁文字母标音以及拉丁文的逐词对译。

自15世纪末哥伦布发现美洲大陆，全球海道大通，欧洲人接触到不少从未见过的文字，引起16、17世纪不少学者热中于破译或解读各种文字，寻找其内部的规律，甚至设想创立一种全人类通用的文字，免去各民族无法直接相互沟通的烦恼。

这种对各种文字的研究热也包括对汉字的研究。例如，任柏林尼古拉大教堂教长的路德派神学家安德烈亚斯·米勒（1630? - 1694）曾于1674年宣称他发现了识读汉字的“钥匙”或诀窍。但这部名为《汉字的钥匙》一书始终未能问世，据传作者在临终前将书稿付之一炬。这部书稿的消息曾引起包括莱布尼茨在内的不少学者的很大兴趣，在得知书稿被焚后更惋惜不已。莱布尼茨完全相信米勒做出了这个发现，曾于1679年6月24日通过别人致信米勒，向他提出了14个问题。遗憾的是米勒不愿向莱布尼茨直接透露这个“秘密”。莱布尼茨并不气馁，于8月5日再次写信，说自己有一部约80页的中文书，想请米勒用他的诀窍识读一下书中汉字的读音和字义，但再度遭到米勒谢绝。

莱布尼茨在《中国近况》“绪论”的第18节专门谈及米勒的上述书稿：“米勒虽学识渊博但生性固执。我、闵明我和鲁道夫……都在那里碰过壁。要么是他把自己的研究看得过于重要，要么是他不愿在研究完全成功之前公之于世，惟恐人们对尚不清楚的事情夸张过分。”“我们始终不清楚，他不让我们知道的知识有哪些，究竟他知道什么，不知什么。据我个人的看法，当时他已经取得了重大的成果”。

莱布尼茨上述14个问题反映了他的汉字观及文字观。它们是：
“1. 这个钥匙(或诀窍)是否能像读a、b、c那样使我们读出汉字，抑或尚需猜其所象之形？ 2. 汉字既然不是与口语而是与事物相关，那么每个汉字是否都依事物的本性而构成？ 3. 所有汉字是否都由若干基本笔划或一个基本字母表组成？ 4. 无形体的事物是否以某种有形体或可见事物的比喻加以表达？ 5. 汉字是否产生于艺术，抑或像其他语言那样通过应用而逐步产生并发生变化？ 6. 汉语是否像某些人所说也由艺术而产生，并且也有某种诀窍？ 7. 米勒先生是否认为中国人自己都不知道汉字的诀窍？ 8. 他是否

认为汉字不难引入欧洲并会有用？ 9. 是否可以说，人们是在理解事物的本性并依据理性的情况下创造出每个汉字？ 10. 汉字是否是根据事物的不同特点分别表示出动物、植物、矿产等自然物品？ 11. 换言之，单就每个汉字看是否能够以及在多大程度上了解到事物的本性？ 12. 米勒借助于他的诀窍是否能解读一切汉字？ 13. 他是否能借助于这个诀窍写出一些能令中国文人解读的汉字？ 14. 如果向不同的中国人讲授这个诀窍，并让他们用汉语逐字写下我们语言中的一篇东西（例如主祷文），他们所写的能否大体一致，即一个不懂汉字的人在对比两种文字之后，能否大致感到两者是同一篇东西？”^④

在莱布尼茨看来，汉字大致是一种象形的、能直接表现事物本性即会意的、与口语无关的文字，它们由一些最基本的构件（笔划或部首）构成，由于人类的思维以及对事物的认识是不因民族及其语言而异的，因此这样直接表现事物本性的汉字应该是每人都可意会的，犹如对阿拉伯数字虽各民族语言中读法不同却理解完全相同。

莱布尼茨关于世界通用文字的设想最终是为他的哲学体系服务的，即他认为既然思维可以不经口语而直接由文字表现出来，那么他的哲学体系便有可能用这种通用文字直接表达，而不需经过口语上的翻译。他终生都没有放弃这种希望和努力，并对始终未能获得成功表示十分遗憾。不管怎样，莱布尼茨对于汉语及汉字的热心研究堪称中西文化交流史上的一段佳话，并值得人们继续深入探讨他留下的问题。

^④ Rita Widmaier 《Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz/Zeichentheorie》(Wiesbaden 1983)S.96—97。

《周易》卦图与二进制

中国最早的卜筮书《周易》相传为远古的伏羲氏所作。对《周易》的研究历代不衰，宋代的邵雍在前人基础上进一步提出《伏羲先天六十四卦次序图》和《六十四卦方位图》。前者是用黑白两种颜色代替阴阳两类爻划，按照一生二、二生四、四生八、八生十六、十六生三十二、三十二生六十四的方法，由下而上依次而画，邵雍称之为“加一倍之法”。这两幅图曾引起莱布尼茨极大兴趣，并促使他把自己的二进制发明公之于世。

早在17世纪初，托马斯·哈里奥特就设想了二进制算法，1670年时卡瓦利埃里也提到它。莱布尼茨则是在1672—1676年寓法期间独立发明了仅用“0”和“1”两个符号表示的二进制记数法，并于1679年写出论文《论二进制算术》，但没有发表。他于1697年1—2月写给闵明我的长信中，曾详细介绍二进制表示法，并列出了算式进行加法和乘法运算。《周易》卦图与二进制的关系则是此后在与白晋的通信中才发现的。

白晋为招聘教士于1697年回到法国，于同年10月18日从巴黎首次致信莱布尼茨^①，说他怀着极大兴趣读了《中国近况》一书，对莱布尼茨极为敬佩，并寄赠自己所撰《康熙帝传》一书。同年12月9日，莱布尼茨复函白晋，对其赠书表示感谢，并希望今后多通信讨论有关中国的问题。莱氏说他想用数或代数去证明抽象的必然的真理，认为这是最科学的方法，对于传播基督教教理会有不可思议的作用。莱氏想在中国文字里寻求哲学符号，这就启发白晋往《周易》象数学方面做研究，同时，他们都在努力寻找儒教与

^① 莱布尼茨与白晋的通信均收于 Rita Widmaier 编《Leibniz korrespondiert mit China》(Frankfurt 1993)。

基督教的共同之处。

白晋在1698年2月28日的回信中称自己已找到解读易卦的钥匙，说它们包含着一切科学的原理即完整的形而上学体系。在以后几年期间，莱氏在与戈比安、韦居斯等的通信中也多次讨论易卦问题。白晋于1698年11月返抵中国后继续与莱氏等保持通信往来。

白晋在1700年11月8日于北京写给莱氏等的信中较详细介绍了《易经》的情况，称它是中国四千年前第一位立法者伏羲发明的体系，包含有中国的一切学问智慧，对卦图及“数的哲学”即象数学的分析研究可以解开所有的谜，说该图有64个卦和384个短横（即爻）。这里指的实际上是邵雍的《六十四卦方位图》，白晋误以为它是四千年前传说中的伏羲氏所作，使莱氏后来也受此误会。

由于路途遥远，邮路不畅，莱布尼茨于1701年2月15日才提笔回复白晋1699年9月19日写给他的信，并且尚未收到1700年11月8日的信。莱氏在这封信中详细介绍了自己发明的二进制记数法，系统列出了二进制数与十进制数对照表。但他同时也把二进制做了宗教上的解释，把“1”视为完美无缺的“上帝”，把“0”视为空无所有的“无”，二者构成宇宙间的一切，认为这个发现不仅对于基督教十分重要，而且对于重视数的科学的中国哲学家乃至康熙帝本人都会十分重要。莱布尼茨显然希望通过白晋把二进制及其重要意义介绍给中国学者乃至康熙皇帝。

白晋于1701年11月4日从北京回信答复上述2月15日的信。白晋在信中明确指出，他认为莱氏二进制所依据的原理就是中国古代数的科学所依据的原理，并把易卦中的阳爻“一”比作二进制的“1”，把阴爻“--”比作“0”，从而发现二进制的“二倍几何级数”与易卦是相同的，即1、2、4、8、16、32、64。此信同时附寄邵雍的《伏羲六十四卦方位图》，白晋依然误以为系伏羲原作，未提

及邵雍。尽管如此，这封于1703年4月1日才辗转到莱氏手中的长信最终使他确信易卦与二进制确实有着内在的联系。莱氏在这张方位图上给64个卦用数字0—63依次标出，并在1703年5月18日回复白晋的长信中进一步详细讨论了易卦与二进制的关系。

由此，莱布尼茨坚信二进制是一种完全正确并且极有意义的发明，并促使他在1703年4月把他的论文《关于仅用0与1两个符号的二进制算术的说明，并附其应用以及据此解释古代中国伏羲图的探讨》正式提交给巴黎科学院，并于1705年正式发表，使这一重要发明终于公之于世。中西文化的相互碰撞和结合得出了令人意想不到的结果。

一代科学巨匠莱布尼茨为促进中西文化交流做出了毕生努力，产生了广泛而深远的影响。尤为难能可贵的是他虚心好学、对中国文化平等相待、不含“欧洲中心论”偏见的精神，值得后世永远敬仰、效仿。有人称后来的德国大文豪歌德是“德国的孔夫子”。在一定意义上，这个称号对于莱布尼茨也许更为合适。

（刘立群）

法国耶稣会士张诚及其在华事业

张诚(原名弗朗索瓦·热比雍),字实斋,17世纪来华的法国耶稣会传教士,继洪若翰之后,任法国在华耶稣会会长,因才能、教绩卓著受同人推重,在华20年,为中华教史柱石人物。

志向中国

有关张诚的家世和生平,中外文献记载都很简略,仅知他于1654年6月11日出生在法国凡尔登城,其父母笃信天主,他17岁入修院学习数学、哲学,因受家庭和教会学校影响,对圣教产生热烈兴趣,并萌发赴远东传教的志向。此时正值洪若翰受托为法国政府向中国派遣教士物色人选,张诚遂以“可被信任完成杰出事业”的优秀人才被选,于是他成为曾在一百多年中为西方认识东方作出首要贡献的法国驻北京传教团的先驱之一。

同张诚一块应选的还有李明、刘应、白晋等。法国政府对他们给以特殊的厚待:法王路易十四授予他们“国王的数学家”的称号,并赠给他们若干科学仪器和珍物;法王还谕令每年拨款九千二百金元补助他们在中国和印度的事业。

1685年3月3日,张诚等人从布勒斯特登船向远东进发。他们取道暹罗。在暹罗滞留的二年时间里,张诚与暹罗王过从甚密,暹罗王甚是器重他的才干,执意挽留他在王宫工作。但他不为荣华、富贵所动,他在写给母亲的信中说“我对中国负有特殊的使命……”

我不辞万里而来，不是来过宫廷生活。”可见，张诚志在中国，把中国视作事业的归宿。为此，他不图安逸，不贪富贵，甘愿牺牲生活去那个对他说来还完全陌生的国家闯荡，过那种前途未卜且很可能是险恶从生的生活。现在看来，为某种虚幻的说教献身未必值得，但从人才学的角度看，这却是促成事业成功所必备的素质。

张诚等人于1687年7月23日来到我国宁波，起初受地方长官阻拦，后因南怀仁已将他们5人的情况奏明康熙帝，所以此后在从宁波进京途中一路受沿途官吏的热情接待。5人于1688年2月进京时，正值太皇太后卒，朝廷上下忙于葬事，半月后方由徐日升引见皇帝。接见时，康熙念他们远道而来，温言慰劳，并示意他们留在宫中工作。可他们都想到外省传教，不愿留在宫中。康熙批评他们不愿意为朝廷服务的思想，后决定留张诚、白晋在北京供职，同意其他人赴外省传教。

张诚在北京安置停妥后，便尽力攻习汉语、满文，一、二年功夫就能通晓其义，粗通中国风俗、礼仪，颇称溥洽。又加之他资禀颖异，尤智于应事，善通权达变，不独教会之人，在朝的名卿硕彦亦乐于与之交往。

张诚与中俄尼布楚条约

1688年，沙皇俄国对我西北边境屡次侵犯，酿成边界事端，中俄两国政府议定进行边界谈判。张诚到中国不过一年多，但徐日升认为他“最能干”，举荐他参加谈判。由于康熙对徐日升的信赖，对张诚的才识也有所了解，便准奏，任命他俩为这次谈判的翻译。为表示对他们的尊重，皇上授于他们二品顶戴，赐御衣，还特意嘱咐钦差大臣索额图、佟国纲，要他们与两传教士同桌就餐，任何重要事情都要与他们商议。

是年5月31日，张诚随中国使团首次向中俄边界进发，前往谈判地点色楞斯克。他们在荒无人烟的沙漠中跋涉4个月，路程之艰难，张诚说较之他从法国东来所受苦难尤过之。队伍抵石勒喀时，适逢准噶尔向喀尔喀发动战争，盗贼抢劫猖獗，道路受阻，使团折返北京。次年6月13日，张诚随清廷使团及随军二千余人，第二次向谈判地点进发，7月31日到达尼布楚。

到达目的地后，张诚便承担起紧张的联络工作，每天陪中国使团人员奔走于双方营地之间。8月22日，按照双方的议定，中国使团应渡河去谈判地点。中国代表怕遭受俄国人袭击。出于安全考虑，不肯过河。张诚便向他们讲解国际公法，使他们明白“特命使节的性质可以使他的人身成为不可侵犯，保障他即使面对最大的仇敌也不致受到欺侮”。^①中国在此之前从未和外国进行谈判，中国人对国际公法完全陌生，张诚可说是将国际公法知识引入中国的第一人。

这次谈判的俄方全权代表是费奥多尔·戈洛文。此人狡黠傲慢，他利用中国使团无谈判经验和急于要达成协议的心理，无理狡赖，漫天要价，妄图谋取更大的侵略利益。但中国使团坚持民族的利益与尊严，寸土必争，又加之中国西北各少数民族英勇抗俄斗争的有力支持，使这次谈判挫败了沙皇对我国的侵略阴谋。中国政府虽然向俄国出让了贝加尔湖以东的一大片领土以使俄方撤离雅克萨，但签订的条约基本上维护了我国的领土主权，是一个为中俄双方都能接受的平等条约。

持续已久的边界冲突，使中俄两国使团彼此成见、恶感至深，互不信任。加之中俄两国当时都是强国，雄据一方，这种力量上的均势，很难使哪一方屈就。两国使臣各为行轅，互不相让，极难心平

^① 《张诚日记》，商务印书馆1973年，第36页。

气和地对话，以达成一致意见。在此情形下，需要有人居中调解，张诚和徐日升恰好充当了这一角色。他们俩作为中介人，站在第三者的立场上，对时局的发展看得比较清楚、客观。

谈判就是寻求和解点，使原本冲突的双方在自身利益允许的范围内达成谅解，形成协议。张诚的作用就是在中俄关系利害的交界处作文章，他巧妙地把握中俄双方利益的基点和两国使臣的心理，找到既能为中方接受也不为俄方反对的调解办法，从而使被谈判席上互不相让的紧张气氛击昏了头脑的代表能坐下来冷静地对话，使几将破裂的和谈继续下去。张诚了解到俄国人急于想和中国人作买卖，便说服俄国人放弃一些领土要求，接受中国人的建议。他又了解到中国人担心中俄边界发生战争会使噶尔丹和俄国人联盟对付中国，也怕谈判拖延时间过长会造成中方几千人的吃饭和御寒问题，因而说服中国人放宽要求。这就是说，双方都有和谈的愿望，都不想把事情闹僵。张诚正是把握了这一契机，通过私下串联，向双方晓以利弊，使两国代表在尼布楚教堂会晤，促成了和谈的成功。

在这次谈判中，俄国人无理狡赖，且态度傲慢，中国使团对之十分反感，几欲中断谈判，张诚和徐日升作为调解人，其另一作用就是协助中国使团克服对俄国人的不信任心理和急躁情绪，帮助中国使团树立和谈信心。如 8 月 23 日第二次谈判中，中方提出以尼布楚为界，俄国人以哈哈大笑作为答复，并大发讥讽之语。中国使团的尊严受到伤害，决定不再订立什么条约，打算撤团，这种态度虽不失为一种凛然正气，但从谈判艺术的角度看，却不是善策。传教士看得明白，俄国人是借中国人无谈判经验的弱点，以此来恶化气氛，拖延时间，进而取得他们所要求的東西。因而张诚和徐日升没有附和中国人的怒气对俄国人进行攻击，而是以解劝的口气要中国代表不要对俄国人疑虑过深，不能因不信任就轻率地中断谈

判。至 27 日，因俄方违背他们在前做出的放弃雅克萨的承诺而使双方僵持起来，中方再次对和谈失去信心，决定不再派人进行交涉，并准备派人回京向康熙请示下一步指示。张诚和徐日升再一次调解，使钦差大臣明白，对于迅速见到的和平非但不应绝望，而且应该相信和平是可以获取的。他们俩的劝释工作安定了中国使臣的情绪，使他们在关键时刻消除了某些有害的心理障碍，清醒地估计形势，商求对策。俄国人见他们的诈术无效，自己反倒慌了手脚，害怕把事情弄糟，便主动派人说和，要求重新谈判，这就使清使在下一轮的谈判中赢得了主动。

中国使团离京前，康熙帝曾旨谕索额图、佟国纲，要他们任何重要事情都要与两位传教士商量，这就确立了张诚在这次谈判中的顾问地位。事实也是这样，中国使团首次参加国际性谈判，无临场经验，在较大程度上依靠两传教士出谋划策。张诚依据国际惯例，帮助中国使臣消除不安全感，渡河去参加谈判，他和徐日升帮助清使认清大势，避开无休止的争论，认真谈判划分土地和确立中方所需要的和平条约，制定相应的对策。张诚的意见及他在承办外交事务方面的才能，对中国使团确立正确的谈判策略发挥了作用，使中国使团未因缺乏谈判经验而处于不利地位。

这次谈判，俄使采取能争即争，不争则赖，讨价还价的策略，张诚作为清廷的使臣，对俄国人反复无常的欺诈作法给以抵制，这就维护了中国的利益。如在 8 月 25 日中俄双方的非正式接触中，俄使已答应放弃雅克萨，可两天后，当张诚和徐日升去俄营与之交涉时，俄国人自食前言，说他们的边界在于雅克萨以下不远之处，企图使这处地方和在它以西的全部土地都留在他们手里。对俄国人这种出尔反尔、背信弃义的作法，张诚和徐日升很是生气。当即表示要退场，并以必要的愤怒来刺激俄方，责备他们滥用了中方的诚意，张诚还警告俄国人，除非他们决心放弃雅克萨及其附近土地，

继续谈判必将徒劳。张诚的态度迫使俄使认真考虑，如果坚持霸占雅克萨，会使和谈破裂，因而不得不同意中方提出的划界方案。在誊写条约副本时，张诚还拒绝了俄方向他们提出的把中方不在雅克萨驻军的口头许诺偷偷写入拉丁文本的要求，排除了俄国人将来据此再打雅克萨主意的后患。

这次谈判，中国使团在尼布楚滞留一个多月。这期间，张诚和徐日升承担了全部的翻译工作和对俄的外交联络事务。他们工作得十分辛苦，每天要渡过湍急的石勒喀河，奔走于双方营地之间，常常一日几次往返，不论雨天黑夜。张诚在日记中也说道：“我们直到午夜以后，人人都极其疲乏的时候，才得进入在尼布楚过去约两里格处的宿舍地。特别是我自己更是疲倦不堪。今天一整天没有吃东西，而过去八天内每天只能像偷窃一样匆忙地吃点睡点，简直没有功夫休息或进餐。因为我们日夜都须听候差使，或奔走传话，或翻译两方使节所拟的文件，再不然就是和他们本人进行商谈。”^②

中俄尼布楚和谈的成功，除中俄双方的因素外，与张诚的辛勤劳动是分不开的。康熙对这次和谈的结果和两传教士的工作感到满意，旨谕表扬他们“对议和的实现多有帮助”，“朕知尔等如何出力为朕效劳……朕知由于尔等之才干与努力而和约得以缔结”。^③中国使团首领索额图则称赞他：“非张诚之智谋，则和议不成，必至兵连祸结，而失其和好矣。”^④如此褒扬，似乎过分，但其实在的意义是表明了中国政府和中国人民对张诚在和谈中所起的作用的充分肯定。

然而这只是事情的一面。事情的另一面是，张诚在这次谈判

② 《张诚日记》，第47页。

③ 《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》，商务印书馆1973年，第213页。

④ 《燕京开教略》，中篇，第39页。

中，暗中与俄国人联系，为俄国人帮了忙。

如在1689年8月27日的第一次正式谈判中，针对俄国全权大臣戈洛文提出的黑龙江流域和贝加尔湖周围都是沙皇固有领土的无理要求，清廷首席代表索额图提出，俄国人应退到色楞河以上，此处地方连同尼布楚和雅克萨，以及它们的附属地都是中国领土的主张。中国代表的意见是正确的，因为“鄂嫩、尼布楚皆为我茂名安（喀尔喀一部）等部落原来居住之地，雅克萨为我虞人（猎人）等居之地”。^⑤可张诚却认为中国“提出一项过奢的、远远超过他们可望得到的要求”。^⑥

8月23日的谈判陷于僵局后，为缓和局势，中国代表打算通过蒙古语翻译向俄方表示愿放弃色楞格和尼布楚，当时还只是一种打算，并未公开，到底该采取何种更有益的方法正在盘算之中。张诚听说后，极力说服钦差大臣这样作。钦差大臣答应重新召集会议研究，张诚则迫不及待借口去俄国打听消息，“装作伊如出自我们自己的心意”，私下会见戈洛文，向他通报消息。

在谈判席上，张诚一直反对中国代表通过蒙古语翻译与俄方对话，同时又提醒俄使在讲俄语时务必注意，因为中国使团中有人精通俄语。在翻译索额图的谈话时，他擅自加进自己的话，从而一度造成了谈判席上的恶劣气氛。戈洛文见清使态度强硬，在谈判桌上捞不到便宜，便派他的拉丁语翻译与张诚、徐日升暗中接触，对其进行拉拢，答应“赐予大君主的恩典和赏赐”。张诚则“欣然同意为俄罗斯服务”，表示“将在传递信件时报告必要的消息”^⑦，于是他私下将康熙钦定的划界方案和中国使团成员的情绪告诉了戈洛文。事后，戈洛文派人私下告诉张诚：“他们二位如此热心效力，

⑤ 《沙皇俄国侵略扩张史》，人民出版社1979年，第183页。

⑥ 《张诚日记》，第32页。

⑦ 《十七世纪中俄关系》，第一卷，商务印书馆1975年，第519页，391页。

定能获得大君主的恩典，但恐引起中国使团的怀疑，暂时不给他们锁赠，建议传教士们留下一名卒信，以便与他们用信件或其它方式互通消息。”^⑧

8月31日，谈判划界问题，中国使团提出了以“格尔必齐河及该河沿之高山，绵延向东，至诺斯山为两国之界”的合理主张。但俄方胡搅蛮缠，硬说从未听说“诺斯山”这个名字，不同意在这儿划界，坚持要把边界划在靠近黑龙江口的山岭上。张诚随和戈洛文，也对中方人员说“这支山脉抵海滨之处约在北纬八十度”。^⑨他一再劝说索额图迁就俄方要求，不提出以诺斯山划界这种“荒唐”建议，并认为清政府使团“自己提出的要求超过了他们所奉的命令，并且冒有使谈判破裂、和约不得缔结的风险”。^⑩中国使团虽然从当地居民那里了解到过诺斯山的名称和位置，但他们并没有亲自到过诺斯山，他们被张诚和徐日升说得犹豫不决，担心坚持原则会使和谈破裂，致使中方又作出了新的领上让步。

充任宫廷教师

康熙崇尚西学，先师从南怀仁。张诚在中俄边界谈判中显露的才能引起他的注意，张诚一回京，就被宣为宫廷教师，为他讲课。康熙要他用满语讲，虽说在满语方面张诚已有些根底，但还不能胜任用之向皇上流畅、准确、清楚地讲解科学，如遇难处，还需徐日升用汉语代为解说。康熙决定让他强化满语训练，每天去内务府衙门由两名满族官员指导听、说满语，另派一位精通满汉文字的官员给他讲解疑难。

^⑧ 《1669年中俄尼布楚边界谈判》，人民出版社：1977年，第306页。

^⑨ 《张诚日记》，第41页。

^⑩ 《张诚日记》，第41页。

张诚在养心时给康熙讲授欧几里德几何原理，先由他自己讲，后又请白晋、安多、徐日升协助。他先把教材写成满文，请精通满语的传教士修正后再给皇帝讲，讲课时在旁陪听的精通满语的中国文人发现语言错误随时纠正。讲课方法大致同于现代的启发式和学导式合璧。启发式强调学生是学习的主体，教师要调动学生的学习积极性；学导式强调学生独立自学，找出疑难，教师通过精讲帮助学生弄清重大疑难。康熙是张诚的学生，却是天才的学生。如果像对一般学生那样对他絮絮说教，不只没必要，还是对皇帝的不敬重。张诚把握的分寸是，在课堂上既要体现皇上的至尊，又要充分依靠皇上的聪颖，一切全在于启发皇上的灵性，使皇帝能独立掌握所学的知识；既要尽到老师的责任，又不失君臣大礼。具体步骤是：讲一知识单元，先由张诚向皇上口授讲义（不是面面俱到，而是讲授要点），康熙认真听讲，对不懂的地方立刻提出问题；讲课后皇上在内室独立消化讲义，达到理解；常常是在透彻理解后，再将口授内容默写成文；然后，张诚和皇上在一起，通过相互提问和一块实际操作演算，达到巩固、掌握。康熙学习进步很快，五、六个月就精通了几何原理。他对这种方法很是满意，以后讲实用几何学、哲学原理，要张诚都这样上课。

张诚用两个月时间讲完欧几里德四条基本定律，待皇上完全理解后，又给他讲法国数学家巴蒂的《实用和理论几何学》，还讲了对数，帮助皇上用对数表分析三角和进行乘法演算。结合讲题，张诚还给康熙讲解一些数学工具，如等高仪、两脚规、半圆仪、圆球仪、刻度圆盘的用途和操作，并帮皇上进行实地测量计算。他留下的数学著、译有：《欧几里德和阿基米德几何原理》（翻成满文和中文，经康熙删改，1689年成书），《巴蒂理论和应用几何学》（先以满文撰成，后译为中文，1690年在北京刻印），《算术纂要总纲》，《借根方法节要》，《勾股相求之法》，《八线表根》，《比例规解》，《对数表》

等。现故宫博物院珍存的满汉文译本《几何原本》七卷，附算法原本一卷，即张诚在1690年的译稿。

张诚在数学方面的教学和研究，对我国近代数学的发展是有贡献的。我国数学家在1690—1721年间，在康熙的支持下编成的一部介绍西方数学知识的百科全书——《数理精蕴》，收入了张诚、白晋、杜德美等人的数学译稿。此外，张诚的讲学在某种程度上引发了康熙对西方科学的兴趣，在康熙的影响下，当时的知识分子在此方面专心研究并著书传世的不少，像梅文鼎、陈原耀、梅谷成、何国宗等都是清代有成就的数学家。中国高度发展的古代数学在经历了明以后数百年的萎缩之后，于清代中期又出现了高潮，对这一局面的形成，张诚是产生了积极影响的。

康熙研究几何学后，还要钻研哲学。为此他旨谕张诚、白晋为他用满语编写哲学讲义。这项工作对张诚说来有重要意义，因为要教化中国人，使他们接受福音宣教，就需要有好的哲学教科书，于是他想努力促成这事。他先是为康熙用满文写过一篇哲学论文，后又与白晋选了与这一目的最相吻合的任法国国王祭司的杜哈梅尔所著的《古今哲学》一书作为蓝本。张诚在1690年4月1日的日记中记述了第一次向康熙讲授哲学的情形。他在讲义的引言中把哲学分为逻辑、物理、伦理三部分，讲明每部分包括哪些内容。康熙对此很感兴趣，只是当时他大病初愈，御医要他节制工作，使此项教学没能按计划进行。

张诚为康熙讲的第三门课程是有关医学和解剖学方面的。在医学方面，他讲过某些医药，如烧伤药的应用，讲过欧洲有关脉搏诊视的知识。之所以要讲解剖学，是因为康熙很想了解人体组织及其功能和这些组织中发生哪些有益作用的原理。他和白晋草拟了详尽的解剖学讲稿，进讲整个人体结构及其各个组成部分的一般知识。他们的讲稿有论述消化、营养、血液变化循环方面的内

容,并用图标出心脏、胃、内脏血管的位置。在讲稿中,他们将当时有关这门科学的最有价值的新发现作了介绍。康熙称赞他们的讲稿“条理清楚,很精妙”。他们还向皇帝呈送了铜版印刷的解剖图及其说明文字。这使康熙高兴,为表示对西洋解剖学定理的重视,皇上旨谕从宫廷画师中选了一笔触细腻之人,专绘这张图。

为配合讲课,张诚解剖过一只中国虎,这只虎是皇上送他的。解剖报告说老虎的食道中有许多颜色微红的小虫,皮和肉间至少有一英寸的肥膘。^⑩从中国人处,张诚了解到虎胃是治疗呕吐病的良药,虎的前腿膝关节骨治人腿虚软,虎的脊椎骨也可入药。

张诚任宫廷教师达四、五年之久,对这几年的工作,他自述:每朝四时至内廷侍上,直至日没时还不准归寓。每日午前的时间,及午后的时间,在帝侧讲欧几里德几何学,或理学及天文学,并历法炮术之实地演习的说明,归寓后再准备明日之工作,直至深更入寝,时以为常。^⑪他工作的热情和富有成效影响了皇帝对西学的感情,他每每称赏欧洲的科学,并将对张诚等传教士的热爱扩之为对西洋科学的喜爱,他不仅自己努力学习西洋科学,还鼓励朝臣和皇子们学习,在其带动下,学习西洋科学成为时尚。就此,张诚作为宫廷教师的作用就非一般了。他和康熙的师生关系,体现了中西两种文化的交流和渗透。张诚向康熙传授西洋科学;在康熙的支持下,他又以最优越的条件接受中国传统文化精华并向西方传播。清朝早期中国的大地测量和同时期欧洲的中国文化热,事实上是由康熙时期出现的中西文化交流引发的。张诚参与了这一运动并发挥了重要影响,充当了中西文化交流的先驱角色。

⑩ 《张诚日记》,第94页。

⑪ 转引自李伊《中算史论丛》,科学出版社,第58页。

在华科技文化活动及成就

张诚通晓天文学,来华后曾被钦天监聘为顾问,著有《测星器用法》(作日月蚀观测用,汉文,1690年成书)、《星相测验》、《钦天监用天文学》。其在华天文方面的工作,除给皇帝授课外,主要是进行天文观测和测量,包括太阳口中高度测量、地理经纬度测量,观测日、月蚀和慧星。他在1690年9月3日的日记中,记述了他和白晋观测日蚀。这次日蚀始于6时47分50秒,8时10分30秒左右蚀毕,太阳掩蔽约3蚀分。1689年12月11日至15日,他在北京观测到慧星出现,连续观测5天。作有详细记录。他在11日的日记中说,这颗慧星显露的慧尾长约十或十二英尺。宽不过一英尺,尾端止在海蛇座底部,弯曲成小等腰三角形的三星之下。然后又扩展到人马座,扫过人马座右肩的两颗星。因阳光所蔽,见不到慧头。在12日的日记中,记述这颗慧星是向西南方向移动的。在13日的日记中,说早6时看到显露的慧尾长约12英尺,宽约1英尺。在1690年8月30日的日记中,记述他观测了钦天监观象台在28日发现一颗新星。说这颗新星位置在人马座颈部,像一颗第四度的星,也像被称为恒星的那种星座。

在地理学方面,张诚所作的于中国科学技术发展很有全树的一件事,即向康熙提议在全国进行大地测量,绘制全国地图,还亲自参与了此项工作。

明末来华传教士利玛窦把西方科学的经纬度制图法传入中国,当时中国官员把利玛窦地图视为奇物但并未给予重视,地理界人士仍采用传统的画方之法绘制地图。康熙执政后,进行过几次平叛战争,地图在战争中发挥了重要作用,但有的露了中国粗略的问题:有的粗略模糊,有的测绘不清,有的内容不详。正是在此情

况下，张诚使康熙认识到测绘新地图的重要性。

在尼布楚边界谈判之前，中俄边界武装冲突时有发生。为了保卫疆土不受沙俄侵犯，清廷曾派人去边界调查勘测，形成若干边界草图和说明资料。这些资料落入张诚手中，他据此绘成亚洲地图。1689年，张诚借边界谈判需新地图的机会，把绘好的这张图进呈清王朝，并指明中国东北部分因地理知识缺乏，无法绘制，建议清廷组织一次全国大地测量。1690年1月26日，他借皇帝接见的机会，又提出此问题。其他传教士，如巴多明也有此议。

张诚等人的建议，促使玄烨下决心测绘全国及分省地图。测绘工作于1707年12月全面开始，至1718年结束，先后有十余名传教士参加。绘成的《皇舆全览图》，按省分幅，计32幅。绘图方法采用当时先进的三角测量法。张诚的任务是先进行试测，由他先行测绘都城北京及邻近地区的地理图。完图后由康熙亲自加以校勘，认为试测图远较旧图精确。于是测绘工作全面铺开。张诚曾到张家口附近测量，在到白河支流源头时，累倒了。他的病伴随着恶心和呕吐，很快处于危急之中。他以为很快就要死去，写了遗书。此地离京城有400余里，幸一出使蒙古的官员路过此地，用四轮马车将其运回，才挽救了他的性命。因这场病，张诚就不能赴远地测量。所以在《皇舆全览图》上，其贡献是属于奠基性的。

康熙出于对西药的兴趣，让人在宫内建起化学试验室，试制西药，张诚、白晋领导此项工作。经三个月，制成干燥剂、糖浆制剂、浸膏等几种试剂。1693年皇上患疟疾，服御医药无效，张诚就取来他们试制的西药，经过试服，让皇帝服下，当即退烧。可能是当时没服足剂量，几天后体温又回升。皇室为此告之全城百姓，征求退烧药。一和尚应召，但没治好皇帝的病。危难之中，张诚和白晋将刘应、洪若翰带来的金鸡纳送上，皇上服后当即见效，连服数日后病愈。为酬传教士的忠爱之心，康熙先让皇太子赐给张诚四、五十两

白银和一套御衣，后又将籍没的前辅政大臣苏克萨哈王府和附近一隙地赐给张诚和法国传教士，供他们居住和建堂之用，还拨银、材料若干，命工部帮助建造。历四年，教堂建成，甚是堂皇壮观。教堂长七丈五尺，宽三丈三尺，高三丈。教堂两侧各接一中国式的大厅，一是为初入会者讲经之用，二是摆挂欧洲各国国王画像和从欧洲带来的珍物，供人参观。1703年张诚特请康熙题字，以示隆重。康熙题匾额：“万有真源”，对联：“无始无终先作声音真主宰 宣仁宣义丰昭拯济大权衡”。

教堂是在中国皇帝的支持下建立的，此事本身无非是一种感情联络，但从深层意义上考虑，它却是原本冲突的中西文化趋向认同和融合的标志。教堂的建筑设计就体现了中西合璧，康熙公开承认上帝是“真主宰”“宣仁宣义”，就表明在中国占统治地位的正统儒家思想对基督教教义的承认，这是此前从未有过的。康熙恪守儒家道义，又有时代意识，他虽不赞成包含于基督教义中的可以动摇传统道德的东西，却赞成西方文化中的科学精神。正因为这样，他容忍基督教在中国传播，并用传教士的科技知识来提高国力。张诚较之当年的利玛窦带来了更为先进的欧洲科学技术，他除借广扬西方文化的宗教科学精神在东方为自己开辟道路外，还主动同中国文化认同，适应环境，发掘能与基督教信仰相调从而可作传教基础的任何东西；他谨言慎行，饱读经书并结识对他在中国传教不可缺少的权势人物。结果，两种文化的认同对张诚和其他传教士助了一臂之力，使他在中国的事业有了很大的发展。

张诚任职宫廷期间，康熙对他甚是宠信，视为亲随，外出巡视、征讨皆让其陪伴，前后共八次。他每次都作日记，后来整理成集，名《鞬帕记行》，收入杜赫德《中华帝国全志》。这些日记是他在中国从事社会文化考察、研究的记录，日记内容极为丰富，包括中国地理、资源的构成，中国百姓的生活方式、风俗、习惯，中国工业、物

产、植物、树木,中国的民族民俗,中国长城,在京的西洋传教士及其与朝廷、皇帝的关系及作者在旅途中所从事的天文观测、地理测量等。在日记中他首次报道了中国野驴的存在,并介绍了其体相特征。张诚1689年6月8日至1690年5月7日的日记已译出,于1973年由商务印书馆单册出版。全书约8万字,内容主要分两部分。一是记述他随清廷使团赴尼布楚谈判的情况,包括来回路线、路途所见、谈判经过、缔约条款及谈判过程中所出现的双方摩擦、中方谋划、传教士居间斡旋等。这些内容作者都介绍得很详细,为这段历史提供了许多细节资料。第二部分是作者任宫廷教师,同康熙接触的情形记述,提供了许多有关宫廷礼仪、人事、轶闻、御膳、珍藏、殡葬、园林、节庆等方面的资料。

张诚的日记,多是记事,很少有个人感情上的宣泄,也不多作评论。即便是叙述他和康熙在一起并受到皇上恩典的情节也显得心绪平和,不像白晋在此情形下不免要有感情上的热烈激发。这或许是由于作者心性素朴,也或许是反映张诚为人有城府,虑事深沉的一面。因为在当时情形下,出自安全考虑,某种情绪、某些话是不得不隐而不发的。

张诚因是作为皇帝和钦差大臣的随从在宫内外活动,所以他的日记记述了清政府的某些核心机要,因而有很高的史料价值,成为近年研究中俄关系史、清史、中蒙关系史、宫廷史、中华教史、中西文化交流史必不可少的材料。

张诚在中文上下过许多功夫,他一到澳门就开始学中文,经过努力后来达到用中文会话写作的的能力。对中文结构和语音语义,他还作过研究,并的心得,他说:“中文很难学,首先是难说,因为每个字有不同的读音,而每个字依照某不同的读音,要表达15—20个不同的含义。再就是难写,因为有与字同样多的字母。中文的字母和我们的不一样,但相同的是,有多少个字,就有多少个不同的

字母组合。”

较之中文，他的满语学得更好，可说是当时传教士中学得最好的。因此，他常被王宫派作重要场合的翻译并承担对不谙满语的传教士满语学习的指导工作。据法国著名汉学家谢和耐称，除用满文编著教科书外，张诚还编成《满语字典》四卷。

1699年，张诚被任命为北京法国传教团团长，他担任此职一直到1707年。在这个岗位上，他为传教团的内部事务做了许多工作，不仅要为在北京的法国传教士，而且要为在各省的法国传教士解决许多具体问题，因而不能像白晋等人那样在研究汉籍上取得较多成就。

当年张诚赴京外测量累病，虽治愈但身体未复康健。后来又因从马上坠落，患中风并严重失眠。经此疾病打击，张诚身体就彻底垮了，终在1709年3月25日病逝。时年53岁。对他的死，传教士们深感悲切，认为这对整个传教团和所有在华会士都是一极大的损失。自张诚死后，也就没有哪一个人能像张诚那样对皇帝和朝廷产生那么大影响，以至对在华圣教施以有力的保护了。

张诚葬在北京正福寺法国人墓地，墓号22。

从以上介绍，可知张诚在中国传播欧洲的科学文化，促进中国文化向着世界近代科技文明迈步，其贡献也是巨大的。他是第一个用欧洲先进的测绘技术来指导中国大地测量的人，也是第一个在中国的宫廷教育中全面系统实施欧化教学法的人。他本人又是博学多识，多才多艺，具有政治才能、教育才能和科技才能。从历史的观念看，其成就不亚于利玛窦、南怀仁之后来华的任何一个传教士。只是他英年早逝，要不，在中西文化交流上会留下他更多的足迹，更多的翰墨。

（曾增友）

与众不同的耶稣会士

——傅圣泽

在为数众多的来华耶稣会士中，傅圣泽是一位比较特殊的人物，他在一系列有关中国的问题上，持有与众不同的看法。他对中国古代经典所作的独特解释，不见容于在华耶稣会的负责人，致使他不能像他的许多同伴那样，终老在他热爱的中国，而不得不在旅华二十年后返回欧洲。

生平

傅圣泽原名让—弗郎索瓦·傅凯，1665年4月12日出生于法国罗纳郡韦兹莱地方的一个贵族家庭。傅圣泽行二，有姐妹各一。由于家境较好，他自幼就被送往巴黎，在名闻遐迩的路易大王学校念书。在这所由耶稣会主持的学校里，傅圣泽接受了耶稣会上的教育，也萌生了对耶稣会的敬意。1681年9月17日，傅圣泽进入耶稣会的初修学校。后来第一批来华的5名法国耶稣会士，当时也都在路易学校，洪若翰担任数学教授，白晋、张诚等4人则也是学生。完成哲学班的学业后，傅圣泽按照耶稣会上的培训程序，从1686年起担任了3年教学任务。1690年，傅圣泽进入神学班学习，1694年结业。当年下半年他到了卢昂，完成他的第三阶段的培训。在即将结束漫长的学习生活时，他开始对自己的未来进行思考。他可以留在法国当教师，也可以像他的许多同学那样去远东当传教士。作为一位决心为上帝的事业奉献一切的教士，他更愿

意在艰苦的环境中传播福音，于是他决定申请去中国传教。当然，耶稣会上在中国获得的殊荣，对他显然也是一种不可抗拒的吸引力。不久，他的申请得到有关方面的批准。

当时，往返于欧洲与中国的大多是葡萄牙、西班牙和荷兰的船只，法国尚无直航中国的商船。法国人要去中国，只能搭乘这些国家的船只，为此往往需等待相当长的时间。傅圣泽的赴华请求得往往定的答复后，他就被派往海港城市拉弗莱什，在那里的一所耶稣会学校一面教书，一面等待机会。1697年1月，傅圣泽奉命转到布勒斯特，这也是一个海港城市，远航的商船经常从这里出发。

第一批赴华的法国耶稣会士之一白晋，作为康熙皇帝的钦差’带着与法国国王联系和招募耶稣会士的使命于1697年3月抵达布勒斯特。此时，傅圣泽正在布勒斯特，尽管没有文字记载表明他在此地会见了白晋，但布勒斯特并非人口众多的大城市，完全有理由肯定他们曾在此对此地会面。

路易十四批准了白晋招募赴华耶稣会士的计划，白晋选择了12位法国耶稣会士，分乘几艘船前往中国。1698年2月12日，傅圣泽搭乘“勒蓬”号离开法国，同船的有他的同伴樊继训。白晋与另外几名耶稣会士则搭乘第一艘赴华的法国商船“昂菲特里特”号直航中国。傅圣泽等人在巴达维亚和马德拉斯等几经逗留和换乘，直至1699年7月24日才到达厦门，而白晋等人早在将近一年之前已抵达北京。

傅圣泽在厦门投宿在法国巴黎外方传教会的会馆中，与福建宗座代牧、坚决反对中国礼仪的颜禧朝夕相处。为了尽快得到驻在北京的法国耶稣会士的领导人的指示，傅圣泽于8月初动身去福州，因为那里有耶稣会士。然而，福州的耶稣会士是葡萄牙人骆保禄，他虽然接待了傅圣泽，却在傅圣泽应归谁领导等问题上与傅圣泽意见相左。两人虽同为耶稣会上，却因各自维护本国传教团

的权力和利益而不能合作。傅圣泽在福州只逗留了 10 天，便毫无结果地返回厦门。不久之后，傅圣泽接到洪若翰的通知，设法在厦门或漳州购买一所屋宇，供法国耶稣会士使用。因为，法国耶稣会士为了避开葡萄牙人的阻挠和控制，往往搭乘英国商船往来于中国与欧洲之间，而厦门则是英国商船经常停靠的港口。但是，福建南部的传教事务主要掌握在法国巴黎外方传教会的传教士手中，他们对于在礼仪问题上持不同意见的耶稣会士并不欢迎，扬言耶稣会上若要在厦门或漳州落脚，必须服从颜祜的反对中国礼仪的指示。傅圣泽初到中国，就卷入了不同修会和不同国籍的来华传教士的激烈的争斗，这对他后来独特观点的形成不无影响。

购置房屋的任务没能完成，傅圣泽于 1700 年 3 月奉派到江西抚州去开堂传教。在抚州期间，傅圣泽一面学习中文，一面积极传教，在不长的时间中，发展了一大批教徒。其间他去过几次南昌，还到临江去联系过购置房产事宜。1706 年 12 月（康熙四十五年十一月），康熙皇帝下令在华传教士领“票”，以表示愿在中国久留并遵守中国礼仪的决心；不愿领票者则不准在中国内地居住。傅圣泽于 1707 年 8 月前往北京领票，11 月 19 日受到皇长子允禔的接见，并被引见康熙皇帝。次日，傅圣泽领到了票，一周后返回江西。1711 年，经白晋推荐，康熙皇帝命傅圣泽进京协助白晋专门从事《易经》研究。傅圣泽接到圣旨时，正在病中，但他顾不得完全康复，就取水路北上，1711 年 8 月 7 日抵京。自此之后，傅圣泽就在北京为康熙皇帝服务。由于在一些问题上与在华耶稣会会长殷弘绪、法国耶稣会士居住的北堂堂主汤尚贤等人持不同意见，他的行动受到了这些领导人的限制。他对此极为不满，感到难以继续在中国逗留，遂于 1716 年致函罗马耶稣会总会长，要求返回欧洲。1720 年，傅圣泽接到回信，令其尽快返欧。同年 11 月 5 日，傅圣泽离京赶往广东，在广州停留了将近一年之后，于 1722 年 1 月带着一位名

叫胡若望的中国人搭乘一艘法国商船返回欧洲，途经巴西，1722年8月抵达法国的路易港。在巴黎等地作短暂逗留后，傅圣泽于1723年6月4日到达罗马。教皇于6月8日接见他，就中国问题与他作了两小时的谈话。此后，傅圣泽又向传信部详细汇报了他对中国问题的看法。1725年，教皇任命傅圣泽为主教，1741年3月14日逝世。

为康熙提供天文和数学服务

傅圣泽奉召进京的直接原因虽然是协助白晋研究《易经》，但他在京期间，除了研究《易经》之外，也为康熙皇帝提供了其他服务，其中主要是在天文和数学方面。

1711年，康熙皇帝根据他掌握的天文知识，算出当年的夏至应在正午12时，为求知他的计算结果是否正确，他下令钦天监和一些传教士也对此进行计算。钦天监官员计算结果表明，夏至应在12时56分，而当年新到北京的德国传教士杨广文，根据意大利天文学家利乔里的理论和方法进行计算后，认为夏至应在11时40分。康熙皇帝询问杨广文后，知道欧洲在天文测算方面已有新的方法，他估计在清廷供职的传教士并不知道这种新法，于是下令傅圣泽和杨广文对此进行研究。傅圣泽在法国时虽然学过数学和天文，但已有十余年不曾接触，因而颇感生疏。但皇帝的旨意不可违，他接受了这一挑战，知难而进，于1712年写出了《天文问答》，呈送康熙皇帝。傅圣泽应用的是开普勒转述的哥白尼的理论，因而具有新意。康熙皇帝阅后，颇感满意，鼓励傅圣泽继续努力。

大约在1712--1713年间，康熙皇帝下令在畅春园中的蒙养斋开馆编修律吕算法等书，并任命皇三子允祉主持这项工作。《康熙政要》卷十八中记载了康熙为此事对允祉的上谕：“律吕算法诸书，

应行修辑，今将朕所制律吕算法之书发下，尔率庶吉士何国宗等于行宫内立馆修辑”。允祉将许多著名学者，如梅谷成、明安图等征召至畅春园进行工作。与此同时，在京的传教士也常被召至畅春园接受咨询。

法国耶稣会士为康熙皇帝虽然提供了许多方面的服务，但在钦天监的天文历算方面却一直没有多大建树。对于这种情况他们当然感到遗憾，因而力图改变现状。为此，他们自行对天文历算进行研究，并以曾任巴黎天文台台长的意大利天文学家卡西尼以及德·拉伊尔的理论为依据，写出了若干论著呈送康熙皇帝御览。傅圣泽既已得到皇帝的鼓励，遂积极参与其事，写出了《历法回答》两卷进呈。1715年11月，康熙皇帝将傅圣泽的著述转交给允祉，命以他为首的编修馆对此进行研究。翌年2月，允祉向康熙报告，傅圣泽在其著述中使用的方法与钦天监中西洋传教士纪理安等人使用的方法不同，康熙遂令纪理安等人对傅圣泽的著述作进一步研究。允祉向纪理安等人转达了皇帝的旨意，同时令傅圣泽继续研究。傅圣泽则表示，进一步的研究只有在他已经呈交的研究结果被证实有效后方可进行。皇帝于是下令纪理安等人就傅圣泽的计算方法是否有效提出报告。纪理安等人经研究后主张以钦天监官员和傅圣泽共同的名义向皇帝呈送报告，傅圣泽则认为他与他们的意见并不一致，主张由他自己单独向皇帝陈述己见。负责联络的内廷官员认为，传教士之间本来就彼此不和，若分别呈递报告，会造成扩大分歧的不良后果，建议共同呈送一份报告。傅圣泽虽放弃了单独呈送报告的主张，但仍不愿意在纪理安的报告上签名。据后来见到纪理安的报告传教士德里格透露，傅圣泽的见解在这份报告中实际上被否定了。1723年《历象考成》刊行后，人们发现，书中对于黄角倾角的阐述，与当年傅圣泽的计算结果相差甚微。这就表明，傅圣泽的计算方法也许实际上已被接受了。此外，傅圣泽在致

清廷官员王道化的信件中，多次提及：“《日躔》已完”，“草成《月离》”，“速作《历法》之书”^①等等。可见，傅圣泽在京期间，编撰了不少天文著作，据当代教会史专家魏若望记述，截至1719年，傅圣泽共写了8篇有关天文学的文章，其中有一篇是用中文写作的介绍开普勒对哥白尼学说的转述。^②

傅圣泽进京后，常有机会晋见康熙皇帝。康熙一如往常，对数学抱有浓厚兴趣，不时与傅圣泽讨论。有一次，康熙皇帝向傅圣泽问及代数，傅圣泽谈到了符号代数，并称之为新法，以别于原来的借根方的旧法。康熙皇帝对此新法颇有进一步了解的意愿，遂命傅圣泽就此撰文，进呈御览。傅圣泽受命后，先用法文写出了《代数概要》，在此基础上用中文编写了两卷本的《阿尔热巴拉新法》。此书采用傅圣泽惯用的问答形式介绍和解释符号代数，其第一卷第一章主要内容为新法与旧法的差异，书中写道：“新法旧法，其规大约相同，所以异者，因旧法所用之记号乃数日字样，新法所用之记号，乃可以通融之记号，如西洋即用二十二字母，在中华可以用天干地支二十二字以代之。”傅圣泽接着介绍了用符号代替数字的优越性：“用通融记号之妙，难以枚举，如于算之际，或加减乘除、平方立方等等记号，常常不变，令人一见原号，俱各了然。若用数日字，必随处变换，一变之后，人即难知其原数，并原数所成之诸方，亦莫辨矣；若用通融记号，算之甚简便，观之，省心思口力……”^③但是，傅圣泽对于康熙皇帝的中国数学知识的背景考虑不够，造成了他在理解和掌握符号代数时的困难，以致令他觉得新

① 方豪《中国天主教史人物传》，中华书局1988年中册第283页。

② J. W. Witek, *Controversial Ideas in China and in Europe, A Biography of Jean-Francois Fouquet, S. J. (1665—1741)* Rome, 1982, 第186页。

③ 转引自韩琦《康熙时代传入的西方数学及其对中国数学的影响》，博士学位论文，1994年，第24页。

法比旧法更难，这就与傅圣泽介绍符号代数的初衷正好相反。康熙皇帝既对此新法不予肯定，傅圣泽的《阿尔热巴拉新法》的读者也就仅限于皇帝本人和他的几个皇子，没有得到广泛的传播。

在中国问题上的索隐派观点

来华法国传教士中，有四人被后人称为索隐派 (Figuristes)，这是指他们在有关中国的历史和宗教等问题上，主张从中国的古典经籍中去寻找基督教和犹太文化的踪迹，将中国上古传说和历史上的人与事，比附为《圣经》中的人与事。他们是白晋、傅圣泽、郭中傅和马若瑟。

索隐派观点的出现与礼仪之争直接有关。反对耶稣会的传教士们认为敬孔祭祖是一种迷信活动，与基督教教义和教规相悖，主张予以严禁。巴黎外方传教会传教士、福建宗座代牧颜档于1693年以防止异端为由向在华全体传教士发出训令，作了7条规定，其中第8条写道：“鉴于有人大肆鼓噪，以下列不实之词诱人误入歧途，陷于迷信，因而严禁在本代牧区内发表这些谬词以及类似言论，因为它们都是谬误的、狂妄的和荒诞的：

‘中国人所宗奉的哲学，如能正确理解，与基督教教义毫无相悖之处。’

‘先哲所谓太极，实指天主，亦即万物之源。’

‘孔子对鬼神的崇敬，乃政治信仰而非宗教信仰。’

……”

颜档禁止发表的正是多数耶稣会士的看法。1704年教皇特使多罗到达北京后，向传教士们和康熙皇帝转达的罗马教皇的意见，恰是支持颜档的意见和训令的。多罗虽被康熙皇帝逐走，但教皇的意见对在华传教士的约束力却并不因此而有所减弱。耶稣会上

们处于两难境地：如果遵从教皇的意见，执行颜裯的训令，在中国的传教事业必将彻底失败；但作为耶稣会上，却又不能置教皇的决定于不顾。在这种背景下，一些耶稣会上认为只有以确凿的证据证明中国人所信奉的哲学的确同出一源，才能说服反对派，挽救在华传教事业。

最先作此努力的是白晋。他认为《易经》是诸多中国古籍中最重要、最有价值的一种。他甚至声称，基督教的一切奥秘，基督教神学的一切教义以及基督教伦理的一切箴言，都可以在《易经》和另外一些中国古籍中找到。

其他耶稣会上原则上与白晋的意见相同，他们认为自己是继承利玛窦的入乡随俗的方针在中国传教的，他们都认为中国的礼仪是对贤哲和先人的崇敬，不含有宗教意义，也不是迷信活动。但是，具体到《易经》，大多数耶稣会上则与白晋的看法不同，他们认为，《易经》本身和中国学者对《易经》的注释都充满了迷信成分。由此，白晋与其他耶稣会上之间产生了分歧，他以自己与众不同的观点和方法独树一帜，后来得到傅圣泽和马若瑟等人的赞同，终于形成了索隐派。

傅圣泽来华之前并无索隐派的观点。在江西期间，他曾与在礼仪问题上持异议的耶稣会上刘应共同生活了将近一个月，听到刘应对礼仪问题的见解。他还收到过马若瑟的信，马若瑟在信中向他谈了自己对中国古籍的看法。由于这类外界的影响和他本人的思考，到了1709年，他已初步显露了索隐派的观点。他在那年写给马若瑟的信中指出，屈原的作品中充满了预言，而且他还觉得许多中国古代经典都有被后人篡改的迹象，如能进行深入研究，就有可能区别真伪，揭示在这些经典中深藏的真谛。他在信中谈到《易经》中的“卦”时写道：“我现在觉得，这些短线可能各自表示一个数，而每一个数都具有类似救世主的某一种品德或某一种奥

秘的性质，也可能是用以表示某一重要事件的。”^④傅圣泽在这封信中还表示不同意将中国古代经典视为世俗著作的观点，认为这些书都是在久远的古代出自圣人之手笔。

也许正因为傅圣泽表露的这些观点为白晋得知，所以被白晋看中推荐给康熙皇帝。梵蒂冈图书馆中的一个文献有如下记载：“四月九日李玉传旨与张常住，据白晋奏说：‘江西有一个西洋人，曾读过中国的书，可以帮得我。’尔传与众西洋人，着带信去将此人叫来。”^⑤从口气来看，这是康熙皇帝的上谕，说明了傅圣泽奉旨进京的原委。当时的法国传教团团长殷弘绪对白晋和傅圣泽的索隐派观点有所了解，担心一旦皇帝接受他们的观点，认为中国的古代经典都是包含有基督教真谛的圣书，就会导致否认上帝启示的恶果，因而禁止白晋和傅圣泽在与康熙皇帝讨论《易经》时表明他们的观点，只准他们就《易经》中涉及天文、历算等问题向皇帝陈述他们的研究结果。由于殷弘绪不住在北京，所以他委托北堂堂长龚当信负责审查白晋和傅圣泽呈送皇帝的每一份著述。正因为如此，当康熙皇帝问及《易经》研究进展时，白晋起初含糊其词地推说自己不懂：“臣蒙旨问及，但臣系外国愚儒，不通中国文义；凡中国文章，理微深奥，难以洞彻；况《易经》又系中国书内更为深奥者。……今蒙圣上问及，所学《易经》如何了？臣等愚昧无知，倘圣上不弃鄙陋，假半月，容臣白晋同傅圣泽细加考究，倘有所得，再呈御览，希圣恩教导，谨此奏闻。”^⑥后来则直截了当地告诉康熙皇帝，他与傅圣泽虽然已有研究结果，但慑于会长的禁令，不敢早

④ John W. Witek: *Jean-Francois Foucquet, UnControversiste jésuite en Chine et en Zurope*, 见 *Actes du Colloque international de Sinologie de Chamilly, Paris, 1976*, 第121页。

⑤ 方豪：前引书，第283页。

⑥ 方豪：前引书，第352页。

送：“臣二人日久曾专究《易》等书奥意，与西士秘学古传相考，故将已所见，以作《易稿》，无不合于天教，然不得不遵会长命，俯伏祈请圣旨。”^⑦倘且傅圣泽对《易经》的看法与白晋并非完全一致，他的一部分精力用于前文提及的天文和数学研究，以致康熙皇帝对他们的《易经》研究兴趣减弱，在上谕上说：“白晋他作的《易经》，作亦可，不作亦可。他若要作，着他自己作，不必用一个别人……”^⑧此处所指“别人”当为傅圣泽。由此可见，到了康熙皇帝发出这通上谕时（1716年4月23日），傅圣泽已不再与白晋一同研究《易经》了。

就在1716年，教皇克莱门特十一世所颁布的再次严禁中国礼仪的圣谕于11月传到北京，傅圣泽对此颇感失望。但他认为，教皇反对中国礼仪是由于对中国了解不够，一旦真正懂得了中国，教皇肯定会回心转意的。由此，傅圣泽更加坚信，发展索隐派的观点是调和在礼仪问题上两派不同意见和态度的唯一有效途径。他认为这样做不仅有必要，而且完全可行，因为教廷虽谴责中国礼仪，却并未谴责中国的古代经典。1718年，傅圣泽写出了长文《向热心于耶稣基督的光荣的学者们和在中国传布福音的使者们提出的神学问题》，系统地阐述了他的索隐派的观点。

傅圣泽的基本观点有三条：一，中国的古代经典都不是世俗作家的作品，而是神书，其最初的来源是“天”。二，中国古代经典中的“道”，实际上是指上帝。三，“太极”是“道”的另一种说法，实际上也指上帝或天。他认为，四书五经之所以特别重要，是因为这些典籍中有许许多多神的启示和救世主的许诺，包含着基督教的教义。揭开这些典籍的面纱，就可发现，犹太的古训与中国的古训同出一源。之所以要深入研究这些典籍，是因为在漫长的岁月中，

⑦ 方豪：前引书，第283页。

⑧ 方豪：前引书，第285页。

这些典籍已被人篡改，失去了原貌，以致于连懂得基督教教义的人也难以辨认，更不必说对基督教教义毫无所知的中国人了。所以，关键在于帮助中国人找回丢失已久的读懂中国古代经典的钥匙，只要找回这把钥匙，便会发现，不但中国的古代经典都是神书，而且古代的中国人都曾是信奉一神的类似基督教徒的宗教信徒。他认为，伏羲就是诺亚的后代埃诺克，而《易经》的“易”字就是耶稣基督的名字。傅圣泽在长文中指出，中国典籍中经常提及的圣人，实际上就是《圣经》中所说的救世主弥赛亚。根据他的分析，中国的典籍不但与基督教教义不相违背，而且保存了在西方已经迷失的一些珍贵的真谛。

傅圣泽虽然在对待礼仪问题上与大多数在华耶稣会士的态度一致，但他的上述索隐派观点却为他们所不容。因为大多数耶稣会士虽然认为中国的“仁爱”、“孝悌”等古训与基督教教义并无矛盾，但并不认为中国的典籍是神书或圣书，更不认为古代的中国文化是早于西方的基督教文化。恰恰相反，他们认为中国的典籍所宣扬的是无神论，所以熟读经书的中国文人几乎无一例外地是无神论者；而在中国的下层人民中，则盛行迷信。此外，利玛窦在世时，为了传布基督教，与佛教、道教进行了不懈的斗争，而傅圣泽却从《道德经》中吸收营养，将“道”解释为天和上帝，这当然也为大多数在华耶稣会士所反对。

总之，傅圣泽的观点难以得到支持，即使是同属索隐派白晋，也因主要精力放在《易经》的研究上而有别于傅圣泽。

对中国历史的研究

在傅圣泽的索隐派观点形成和发展过程中，他不可避免地要面对并解释中国的上古史，否则他无法证明中国的典籍是基督教

的神书,如果中国的历史与《圣经》的记述不相吻合,他的一系列论点便失去了依据。所以,早在1709年,傅圣泽就写出了《论人们所称的在尧与秦之间曾治理中国的三个朝代》一文。他在文中使用逻辑推论的方法,否认中国人一致公认的夏、商、周三代的存在。他首先否定伏羲是一个传说中的人物,肯定他是一个确有其人的重要人物,并认为他其实就是诺亚的后代埃诺克。为此他列举了许多理由,诸如:两人生活在大致相同的时代;两人都被排在人类圣祖的第7位上;两人都被后人尊为美德的保存者和技艺的推进者;等等。他引用了《列子》、《汉书·艺文志》《荀子》等书中的有关记述,推论出夏、商、周三代仅为传说,事实上并不存在的结论。他由此进一步推断,公元前4世纪之前的中国历史记载都是不可靠的;当然,他更不同意中国历史始于《圣经》记述的洪水之前的说法。通过这些推论,傅圣泽企图将中国历史说成是与《圣经》关于世界历史的记载相吻合的。

傅圣泽的观点遭到了一些耶稣会上的驳斥,原因不但是他的论据牵强附会,更因为这些耶稣会士正致力于证明中国的历史古老而悠久,从而向欧洲的教会和学者表明,为了使这样一个具有古老历史和文明的国家皈依基督教,值得花费更多的精力和钱财;傅圣泽的论点显然为他们帮了倒忙。但是,傅圣泽的努力并非毫无可取之处,他在研究中国古籍的过程中发现了这些古籍中关于日食等天象的记述方面的某些错误,为后来的研究者开拓了新的途径。

傅圣泽始终不曾放弃他的观点,返回欧洲后,他于1729年发表了《中国历史年表》。在此表的前言中,傅圣泽表明了他的观点:中国历史的开端在《圣经》记述的洪水期不久之后,中国的信史发端在公元前125年,即周威烈王,此前的中国历史记载均为传说,不可轻信。不难看出,他的目的依然是将中国历史纳入《圣经》的框

框，为他的索隐派观点服务。据魏若望研究，^⑤ 傅圣泽的这个年表取材于年希尧的《纲鉴甲子图》，而年希尧则是依据朱熹的《通鉴纲目》编就的。由于傅圣泽在年表中使用了甲子纪年法，并逐个列出了朝代的称谓和帝皇的名字，所以，尽管他在前言中表示的看法不为许多学者所接受，年表本身对于欧洲人了解和研究中国历史却是颇有帮助的。

此外，傅圣泽还就中国历史写过《中国历史新年表诠释》、《中国历史新年表导读》等文。1730年在《伦敦皇家学会哲学学报》上发表了《中国历史新年表解释》一文。在与他的友人通信中，他不止一次讨论中国历史，可见直到晚年，他对中国历史的兴趣依然很浓。

被迫返欧

傅圣泽的索隐派观点为北堂堂长汤尚贤所深恶痛绝，这位堂长想方设法阻挠傅圣泽发表他的观点。傅圣泽十分恼火，告到巡视员纪理安面前，纪理安不但不支持傅圣泽，反而命令他写明字据，服从汤尚贤的领导。傅圣泽并不就此服贴，依然我行我素。罗马耶稣会总会长获悉后，就批准了傅圣泽于1716年提出的要求，让他尽快返回欧洲。

1720年11月5日，傅圣泽离开北京前往广州候船，他随身带着20年来陆续购得的77箱近四千册中文书籍，用16条毛驴驮运。他走得很急，从接到通知到动身只有7天时间，为的是赶上预计即将到达广州的法国船只，尽快返回欧洲。此时，教皇的第二位来华特使嘉乐正在向北京进发的途中，傅圣泽有意在特使途经的某

^⑤ A Biography of Jean-Francois Foucquet, 第290页。

个城市拜见他，以便向他面呈关于中国礼仪的看法，但为中国官员所阻。于是他写信给特使，要求准许他在广州逗留一段时间，因为他的健康状况很糟，需要在作海上长途旅行前得到调整。傅圣泽到达广州后，法国船并未如期到达，他只得在广州等待。这一等就是将近一年。在这段时间中，有三件事值得一提。

第一件事是采购图书。自 1643 年以来，巴黎的皇家图书馆始终努力在搜集中文图书，白晋和洪若翰返欧时都带回了一批中文图书，丰富了馆藏。黄嘉略在王家图书馆供职时，曾受傅尔蒙之托整理过馆藏的中文图书，并为进一步采购提供了书单。比尼昂教士担任王家图书馆馆长后，将书单寄往中国，请在华传教士帮助按单采购。傅圣泽到达广州时，这次采购任务尚未结束。负责采购的广州法国印度公司经理拉布勒泰什一里都遂请傅圣泽协助。此时，恰好有一位为法国公司工作的中国商人要去南京，傅圣泽便将所需图书的书名和数目告诉这位中国商人。虽因资金不足，书单上的书未能全部购得，但连同以前已经购得的共达 85 种 1764 册。

第二件事是雇用一位随他去欧洲的中国商人。傅圣泽希望利用漫长的海上航行，在途中整理他携带的中文图书，为此需要一个中国文人作助手。起初，在广州法国耶稣会工作的两位中国人都表示愿意随傅圣泽作这次旅行，但突然未作任何解释而收回前言。由于船期紧迫，傅圣泽为此焦急万分。一位名叫胡若望的中国教徒在傅圣泽常去的广州传教士住所看门，当他听说傅圣泽即将去罗马晋见教皇时，主动向傅表示愿意为他提供服务，随他去欧洲，胡若望的文化水平不高，仅粗通文字，远远比不上先前那两位中国人。傅圣泽经过考虑，认为胡若望虽不理想，但抄抄写写还能胜任，时间紧迫，不允许他再作无望的努力，于是决定雇用胡若望，答应带他去欧洲，一段时间后将他送回中国。胡若望在旅途中得了病，精神不正常，无法协助傅圣泽工作。抵达法国后病情加剧，在法

国逗留数年后被送回广州，去罗马见教皇的愿望并未得到满足。

第三件事是会见教皇特使嘉乐。1721年6月，嘉乐从北京回罗马途中到达广州，在广州逗留了将近半年，在此期间，傅圣泽多次会见嘉乐，向他面陈了有关中国礼仪等问题的看法。嘉乐及其随从遂建议傅圣泽返回欧洲后去罗马。此时，傅圣泽对于中国礼仪的看法也有了变化，倾向于把中国礼仪看作迷信行为，这也许正是嘉乐建议他去罗马的原因。傅圣泽非常高兴地接受了嘉乐的建议和命令，认为这为他向教廷详细陈述他在中国问题上的独特观点，提供了一个极佳的机会，何况由于见解不同，他与法国耶稣会上的关系越来越不融洽。

1722年1月5日，傅圣泽搭船离开广州，船至西非海岸时，因找不到标志物，只得横渡大西洋，在巴西靠岸，几经周折，才于当年8月27日抵达法国港口。

对一些欧洲名人的影响

回到法国后，傅圣泽为处理带回来的图书花费了不少精力和时间。抵达巴黎后，他会见了《耶稣会士书简集》的编辑杜赫德。据伏尔泰本人的记述，他曾多次会见傅圣泽：“傅圣泽神甫……多次对我说，中国的无神论哲学家极少。”^⑩ 抵达罗马后，奉教皇之命在传信部工作。他向传信部详述了他对中国礼仪问题的看法，坚持以天或上帝来取代天主的称谓。1725年3月，教皇在圣彼得教堂亲自为傅圣泽祝圣，授予他主教职衔。

来华耶稣会上中返回欧洲定居者不多，除了傅圣泽，只为洪若翰、马国贤等，但他们都不在罗马。傅圣泽是耶稣会上，但他在中

^⑩ Voltaire, *Oeuvres Complètes*, Ed. Moïand, X, 第160页。

国问题上的观点又有别于大多数耶稣会士，加上他十分健谈，所以他成了众多教会和非教会人士极感兴趣的人物。许多对中国有兴趣的人，来到罗马时，都要设法会见他，听他谈中国。傅圣泽的这种条件使他在罗马定居后，在中国问题上对一些著名人物产生了不容忽视的影响。

法国的著名作家德柏罗斯在他的名作《写于意大利的家信》中记述了他与傅圣泽的多次叙谈。他说傅圣泽“不但讲你所想听的，还没完没了地讲你所不愿听的”。傅圣泽告诉他，中国人的祖先来自迦勒底，中国的五经来自希伯莱的《摩西五经》，中国的文字来自埃及的象形文字，等等。很显然，傅圣泽的索隐派观点一如既往。当然，傅圣泽也讲些实实在在的事。比如，他向德柏罗斯详述了清兵进关的经过，并说打进北京的清兵人数极少，“每个汉人扔一只鞋，就能把他们置于死地。”他的谈话留给德柏罗斯的印象是：“有人曾企图让我们相信，这个国家治理得如何如何好，品德如何如何高尚。但是，既然是绝对专制主义统治这个国家，我不能不对这种说法表示怀疑。……对于这个被人像狗一样用棍棒赶着跑的民族，我不能寄予信任。”^①

孟德斯鸠于 1729 年在罗马与傅圣泽多次晤谈，事后他在《随笔》中记下了傅圣泽关于中国的谈话内容：

“中国人口众多，妇女生育力极强，每当发生自然灾害时，便发生饥荒。灾民们自动聚集起年，逐渐形成一支庞大的队伍，最终将皇帝推翻。

中国的皇廷就像一个大蜘蛛网，皇帝便是网中央的蜘蛛，网动蜘蛛动，蜘蛛动网也动。

每当事关皇帝的尊严和威望时，皇帝杀人如同捏死一只苍蝇。

^① De Brosses, *Lettres familiales*, II, 第 236 页。

但在其他场合，皇帝则喜欢显示自己的宽容和仁慈。所有的中国皇帝都竭力让老百姓相信这样一句中国格言：帝国是个大家庭，皇帝是父亲。

中国以保护居民为由不准开发矿业，其实是皇帝不愿意让许多百姓聚集在一起，以防发生暴乱。……”^②

孟德斯鸠将傅圣泽的话几乎全部改头换面地写入了他的名著《论法的精神》，以此来证明中国是一个令人憎恶的专制主义国家。尽管孟德斯鸠对中国的贬斥并非始于与傅圣泽的会晤，但可以肯定，傅圣泽的谈话坚定了孟德斯鸠对中国的原有看法，并为他提供了第一手资料。

总起来看，傅圣泽向欧洲的学者们提供的，不是有关中国的新信息，而是他本人根据多年的亲身经历所作出的判断。有的人接受了他的看法，但也有人对他的看法不以为然，例如伏尔泰便是这样。

来华的耶稣会士大多以他们的著述影响了欧洲人对中国的看法，以面对面的接触和谈话影响欧洲人对中国的看法的耶稣会上，傅圣泽即使不是唯一的，也是极少数几个之一。

纵观傅圣泽的一生，他确是一位与众不同的来华耶稣会士。

（许明龙）

^② Montesquieu: *Oeuvres Complètes*, Ed. Seuil, 1964. 第404页。

钦天监的又一位德籍监正 ——戴进贤

故乡没有忘却他。

戴进贤（原名伊格纳提乌斯·科格勒）的故乡是德国巴伐利亚州莱希河畔的小城兰茨贝格，在这个昔日小市镇的中心市场上，有一幢古老的哥特式小楼，墙上还嵌着一方石碑，上书：“伊格纳提乌斯·科格勒于1680年诞生于此屋，1716年作为天主教传教士前往中国……被中国皇帝任命为钦天监正，二品官员……1746年逝世于北京。”

戴进贤并非出自名门显贵之家，他的父亲安德里阿·科格勒不过是镇上一个普通的皮衣匠人，他在生活道路上所取得的成功，全凭自己的勤敏与智慧。经过几十年孜孜不倦的奋斗，他从无名小镇上的一个普通青年，成长为继汤若望之后最有影响的一位德籍入华传教士，并在天文历算上作出突出的成就。

少年时代，科格勒是个勤奋的学生，成绩优秀，数学方面尤其出众。1696年12月4日，他加入耶稣会，成为修士。此后不久，他到附近的英格尔城（Ingolstadt）大学深造，修哲学、神学、数学及东方语文。结束学业后，他被留校任教，曾担任拉丁语、希伯来语和数学教授。当时，英格尔城大学在天文观测方面已初具水平。他们在17世纪初已观察到太阳黑子。这些先进科学成果对科格勒有所熏陶。在大学里，他以才华出众和工作卓有成效而闻名。该校所属的上德意志天主教区准备授予他几个头衔，但他都谢绝了。因为他当时已经萌生了一个愿望：“前往中国，传播天主福音。”

1715年，在教区总会长的记录簿上留下了这样的记载：“科格勒满怀希望去海外布教，现在给予他一个机会，并为他提供前往里斯本的路费等费用。”他的愿望可以实现了。

1716年3月13日，科格勒与另外19名神父一起从里斯本登程，半年后抵达广州。抵华后，他取汉名戴进贤。1716年9月10日，戴进贤从广州写回家信，信中提到：“大伙儿都问我是否带来了数学方面的测算器械，但事先并没有任何人告诉过我，我是为着搞数学才被送到中国的。”^①这句话，触及到他来华的时代背景：当时，礼仪之争越演越烈，康熙帝早已表态：除会技艺人留用外，其余众西洋人，可能都被逐出。嗣后即下令对传教士实行领票制，所以这以后，只有深谙天文、历法等知识的人才能留居中国。正是出于这个原因，教会方面特别授意从欧洲寻觅在这方面有突出才能的神职人员，以期他们来华后，能真正协助保存和维持教会在这里所取得的位置与势力。戴进贤正是在这种背景下被选派到中国的，只是没有向他本人透露这层意思而已。他来华后的生涯证实，他忠实地履行了教会赋予他的使命。

戴进贤并未在澳门、广州滞留，他很快就遵中国朝廷之意前往北京。1716年10月初从广州出发，1717年元月之初已抵京。2月3日，他受到康熙帝的召见，很快就有幸进入畅春园蒙养斋，与中外儒士一起搞推算。在任职的最初3年内，他由于工作踏实、为人谦和而逐步获得赞赏与信任。1720年，他已成为钦天监的主要负责人，但没有正式任命。同年，俄国使臣伊斯曼诺夫来华，他受命为康熙皇帝担任口头翻译，并笔译了俄使的国书。戴进贤在当年写往欧洲的信件中，详细记述了俄使访华的情况，他写道：“11月29日，俄国使臣抵达首都并在紫禁城举行了格外隆重的仪式。90个

^① Bernhard Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 18. Jahrhundert*, München, Regensburg, 1929, 第516页。

俄国人几乎都身着欧洲盛装。他（伊斯曼诺夫）骑着马，挎着出鞘的剑，在莫斯科式护卫的陪同下穿过街巷，迄今还不曾有任何使臣竟如此放肆……”^② 1725年，戴氏被正式补授钦天监监正，实际上，自前任监正纪理安于康熙五十九年（1720年）6月去世后，戴进贤已承担了此项工作。1731年，雍正皇帝敕命他为礼部侍郎，为当朝二品。

戴进贤在天文历算方面的工作是扎实而卓有成效的。1723年，他绘制了《黄道总星图》并为之著文说明。戴氏在文中写道：“黄道总星图，中心为两极，外圈为黄道，以直线分为十二宫，边列宫名，节气随之……”继绘成此图之后，戴氏又与中国同行一道，研制了玑衡抚辰仪，编纂了《历象考成后编》和《仪象考成》。鉴于当时中国的客观条件，他在传教方面，不能实现本身的愿望与意图，这也迫使他专注于天文之上，因而愈加成绩斐然。

康熙五十二年（1713年）时，清朝曾修订了徐光启、汤若望时所编的《西洋新法历书》，编成了一部新的历书，命名《历象考成》，共分两编，上编标题为《揆天察记》，共16卷，着重于理论上的论述；下编标题为《明时正度》着重于介绍各种计算方法，共10卷。另附运算表16卷，全书共42卷。

到了雍正八年（1730年）六月，发生了一次日食，按《历象考成》一书所推算的时分并不准确，而戴进贤所推测的时间分毫不爽，和硕亲王允禄亲自向皇上禀报了《历象考成》一书的误差情况，并说明“臣戴进贤等习知其说而未有明徵，未敢断以为是。”^③于是皇上准由戴进贤和监副徐懋德增补表解图说。他们与钦天监其他成员一道编制了日躔、月离表共39页，附在上述《历象考成》之后，但并没有说明推算方法等。

^② Welfboot, 信件第196封,戴进贤写于1720年12月1日。

^③ 《清制文献通考》,卷256,象纬1。

1737年(乾隆二年),吏部尚书顾琮上奏疏一道,建议由戴进贤与监副徐懋德主持编纂新的《历象考成》。奏疏获准后组成了一个增修表解图说的班子。除戴、徐二人外,参加者还有梅穀成、何国宗、明安图等人。他们协力辛勤工作了5年,到1742年(乾隆七年),编成一书共十卷。这便是《历象考成后编》。书成之际,疏请皇上颁旨裁定,皇上下达谕旨一道,把所成后编与原书合成一帙一并颁刻。后十卷为先数理,次步法,次日躔月离交食表,以雍正元年(1723年)癸卯(天正冬至次日丁酉子正初刻)为法元,七政皆从此算起。皇上还授意把以前的圣上旨谕和诸臣为此所上的奏章作为本书的序,因而不另赐序。这本书的特点如下:其编排顺序即按皇上所定:分数理、步法、日躔、月离、交食五部分。这部《后编》所论及的主要问题有:岁实、黄赤距纬、地平经差、日月实经、日月影半径及影差、清蒙气差、太阳行度、太阴行度,还论及交均、黄白大距等关于日、月及行星运行的轨道,采用了开普勒的说法,即椭圆定律,而过去采用的旧说为平圆。也采用了面积定律。关于光经过大气的折射率,即书所说清蒙气差,则采用了卡西尼的说法。至于太阳半径的长短,采用的是西方测定的新数据,即为,太阳半径是地球半径的96倍。而中国以前采用的是地球半径的5倍,因而这是一个很大的进步。这书因是以癸卯为历元,故也称之为《癸卯元历》,此历1742年颁行一直使用到1911年,即清王朝灭亡。

对于这本历书,阮元曾作如下评说:“御定考成后编,复推闡无余,纤悉曲尽。”^④总之,它比原《历象考成》大大进步了。

对于戴氏所取得的成就,方豪曾评述道:“在介绍西洋天文学说方面,南怀仁亦不如戴进贤。”^⑤此话高度评价了戴氏的贡献,不过对此也应作具体分析:因为一个重要的前提是,历史条件发生了

^④阮元《畴人传》,卷41。

^⑤方豪《中国天主教史人物传》,下册,第75页。

重大变化，戴进贤主持钦天监时，历史又前进近一个世纪，其间，科学技术有了新的发展。就中国方面而言，历经徐光启、汤若望、南怀仁修订的历法，随着时间的推移，误差逐年增加，已到不得不再修、再定的重要时刻。就科学水平而言，戴氏从西方东渡时，也必然带来更多更新的西方学术成果与信息，这是他在东方获得成功不可缺少的条件。

《历象考成后编》脱稿不久，戴进贤即酝酿编著新的历书。鉴于南怀仁等所编《灵台仪象志》经年累月，已产生许多误差，急需重新测量校正。因而戴进贤在1744年（乾隆九年）给皇上递了奏疏一道。他禀告说：

伏查康熙十三年，蒙圣祖仁皇帝命原任治理历法兼工部侍郎臣南怀仁制造观象台，测量日月星辰仪器六座，又纂成《灵台仪象志》一书，有解、有图、有表，皆闡明仪器六座所用之法。此书乃臣监中天文科推算星象所常用者。其中诠释用法，仪详理备。但志中原载星辰，循黄道行，每年约差五十一秒，合七十年则差一度，今为时已久，运度与表不符，理宜改定。再查康熙十三年纂修仪象志时，黄道赤道相距二十三度二十九分，志中所列诸表，皆据曩时分度，所当逐一加修，吻合天行庶测验时，更觉便于校正，又查三垣二十八宿以及诸星，今昔多寡不同，应以本年甲子为元，厘辑增订，以资考测。”

乾隆帝及时准奏，于是这项工作于1744年正式开始。另一德籍传教士刘松龄已于1738年抵达中国，乾隆初年奉旨进京搞推算，他成为戴进贤的重要助手。此外辅佐戴氏的人还有鲍友管、何国宗、明安图等26人。其中明安图也属一得力的合作者，他是蒙族正白旗人，天文、数学、测绘均出色。他参加了《历象考成》前后两家和《仪象考成》的全部编撰工作，是当时中国一名出色的天文学家。

《仪象考成》一书由戴进贤当主编，由刘、鲍两人“详加测算，著之于

于图”。“臣允祿等复公同考”。最后成书32卷，其中有：

黄道经纬度表	12卷
赤道经纬度表	12卷
月五星相距	1卷
恒星经纬度	1卷
天汉黄赤经纬度	4卷
仪说	上下共 2卷

书成时，由皇上“钦赐嘉名仪象考成”，并有“御制序文冠于卷端刊刻，以垂永久。”对于这本书，清廷以予充分肯定，《清朝通志》中曾评述道：“御制仪象考成，其理则揆天察记，其法则明时正度，即数可以穷理，即且可以定法，合中西为一揆。”

这部《仪象考成》全部刊刻完毕之时，戴进贤已去世数年，后期的编撰中，除上述人员之外，傅作霖亦承担了很多工作。

《仪象考成》一书“兼考天官家诸星纪之，缺者补之，紊者正之，勒为仪象考成。于是步天定时之道益为精密，敬谨登载，以补前书之漏略。”^⑥

戴进贤的另一部著作作为《策算》，1722年（康熙六十一年）在北京刻印。由戴进贤亲手制造的一架大型天文观测仪，如今仍陈放在北京古观象台。它的外观雄浑，有如圈圈相套，显得古雅而又富有气派。它具有中国民族特色，两侧以龙柱相托，柱上有青龙盘卧，云朵花相衬，雕刻精致细腻，这就是有名的玑衡抚辰仪。

《清朝通志·天文略(六)》中载有《戴进贤玑衡抚辰仪记》，其中写道：“虞书·舜曲中有‘玑玉衡以齐七政’的说法，玑衡者，王者正天文之仪器，汉世以来，谓之浑天仪者也。”据此，玑衡抚辰仪就是抚顺五行的测天仪器。

⑥ 《清朝通志》，6755页。

这架仪器是如何制造成功的呢？

就在戴进贤已继任钦天监监正时，乾隆十九年（1754年）十月，乾隆皇帝到观象台“亲在灵台遍观象仪”，他的印象是：明代所制天文仪器中，只有“浑仪式样最古朴”。遗憾的是，所使用的数据多已陈旧，屡出误差（和硕庄亲王当面请旨，拟“制大仪设台上以裨测候”），皇上下旨：数据“宜从今”。钦天监对皇帝的意图心领神会，很快着手制作一个两全其美的仪器：“用今之数日合古之型模”，这就是造仪的初衷。上幸观象台后，即按授意开始设计，到乾隆十九年（1754年）正月告成，正式命名为《御制玑衡抚辰仪》，当时正值《仪象考成》一书编成，准备刊刻，于是把戴进贤所著的《玑衡抚辰仪记》编排在这本书的卷首。

仪器的构造：全仪以青铜制成，重5吨，分为3层。最外层是六合仪，由雕刻精细的云座托着双子午圈，比古代的浑仪少了地平圈。第二层为古三辰仪，最内层为四游仪。比古代浑仪少了黄道圈，它有一个能转动的游旋赤道圈，在转动时，可以找到星星的赤道经度和赤道坐标。显而易见，它比古制的浑仪减少了不必要的两大部件，但观测准确度非但没有降低，反而有所提高，可以“以一器而备日、月、星三用”，所以又有“三辰仪”之说。它达到了浑仪发展过程中一个新的高度。其优点还在于，“体制仿乎浑天之旧，而时度尤为整齐，运量同于赤道新仪，而重环更能合应，至于借表窥测，则上下左右无不宜焉。”^⑦当然，这一成绩是承前启后的，这架玑衡抚辰仪汲取了古、新、中、外之长，并加以精心设计雕刻，制作过程花了整整10年功夫，最终达到既简便，又多用的效果。利用它，可以测定赤经差、赤纬和真太阳时，因而对测天的实际需要，对科学事业的发展，都具有举足轻重的意义，清文献中称之“利莫大乎”，也是与

^⑦ 《清制廷志》，卷23，天文略。

实际相符的。

对于戴进贤当时在中国的天历工作，历史文献上也给予了充分肯定，如清朝文献《通考》曾作如下评述：“皇上增定后编，重制仪象，凡古法之失传与西法之积岁参差者，随时厘正。所以揆天察纪，明时正度，俾象纬昭然，耳目至纤至悉。”^⑤这段文字可以说是对当时天象研究状况的总概括，然而，仔细推敲该论，可以看出，这里所强调的是，既吸取了中国古代的，也吸取西方的成就，并随时经过实践检验，故无论是对天历，还是对当时的政治生活，均具有重要意义。当然，这里将一切功劳归于皇上，但明眼人自然看出，在这两大著述中发挥了关键作用的人是戴进贤。

戴进贤赴中国的初衷在于“传播天主福音”，可惜他在这方面是“有心栽花花不开”，因为他未逢传教的适宜政治气候：1711年，康熙帝禁教，明文规定，不许再立堂传播天主教，教士除精通天文历算的极少数人可辅助搞科学之外，其他人再无立足之地。雍正继位后，则更加严厉。他曾颁旨：“将各省西洋人，除运京师效力外，余俱安插澳门。”这样，西洋人在大陆基本丧失了安身的可能。在这种形势下，戴进贤竟然能在中国获得并保持其荣显地位，始终得到皇帝的信任，在教会方面看来，这是难能可贵的。所以教会把戴进贤视为他们“东方传教的支柱”，任命他为中国及日本教区副总会长和中国和日本教区视察员。戴进贤可以说是受命于危难之时，而他可称是十分尽职的。虽然口头公开传教已不可能，但他试以文字方式宣传教义，他写出了一本书，名《睿鉴录》，1737年刻于北京，系他与徐懋德合作撰写的。书的撰写与刻印都是秘密进行的，后来河南省巡抚雅尔图在河南禁查天主教书籍时，才发现了这本书。为此，雅尔图曾上奏疏一道，建议予以缴销。

^⑤ 《清朝文献通考》，卷4848

上述事件更反映出戴进贤信仰的虔诚与对使命的忠诚，因为这一切都是在冒着极大危险的情况下秘密进行的。

戴进贤给中国君臣都留下良好的印象，皇帝称赞他“为人沉重老实”。^⑨他初来时，汉语和满语都不通，但皇上还是准他补纪理安之缺到钦天监任职，他做学问扎实且孜孜不倦，待人谦和，这是他的两大特点，也是他一生给人留下的最深刻印象。他历经清代康、雍、乾三朝，屡经禁教的风波，但他本人的地位始终稳固，朝廷对他的信任有增无已。早年，其家乡的故人对他也有类似的印象，描述他“不善辞令与交涉”，但对人和蔼。戴氏在北京身居高位时，生活依然十分省俭，却为教会捐募许多钱财。

戴氏的作风与他当时的思想密切相关。这在他给家乡的信中作了坦率的自白：“我在宫廷任职虽然声誉不错，但是唯一的希望仍是中国朝廷还能允许我们继续帮助传播福音。也可能皇帝今天或明天就会对留在这里的外国人说：‘我不再需要你们了，你们可以另外寻找你们的幸福。’对我们以及对教会而言，这种事完全可能发生。倘若如此，我们就不得被迫离开这个国家。所以我们必须十分谨慎地从事，以随时提防那种可能，或者更妥当地说：我们不得不小心翼翼，以便天主信仰在这里仅存的一点星火，不至于因为我们的疏忽而在霎那间熄灭。”以上正是戴氏行为的主导思想，他的表现与为人深受这一思想的支配。

以上可见，无论在任何困难的条件下，戴进贤都是忠于他的信仰的。与此同时，他的工作也深受其家乡的关怀与支持。1745年，耶稣会上巴伐利亚教区决定给他一批珍贵礼品，以用于在北京的社交活动。这项馈赠委托专人从海路运往中国。这份礼单的手抄件如今仍保存在巴伐利亚档案馆的耶稣会档案中，礼物主要是

^⑨ Welfboot, 信件第228号。

巴伐利亚的艺术品、名画等。

乾隆十一年丙寅闰三月壬子初九，即公历1746年3月29日，戴进贤逝世于北京。乾隆皇帝“赐币银贰佰两，大缎十端”，作为治丧费用。他的遗骨在北京车公庄三塔寺的教士墓地安葬，高大的墓碑上镌刻着他的简历：“戴先生、讳进贤，号加宾，泰西热尔曼尼亚人，自幼入会真修，传教东来……其历法算法上学问其笃，为人亦沉重老实。约计在会五十三年，管理监务二十九年，享寿六十有七。”

虽历经二百余年，戴氏的墓碑仍完好无损，如今竖立在北京市委党校院内的坟茔园内，上录墓志铭清晰可见。

北京仍在纪念他。

（李兰琴）

清代宫廷画家——郎世宁

生 平

郎世宁,意大利人,耶稣会士,画家,1688年7月19日出生于米兰。某些学者,如格罗利尔和法维尔将其生年定在1689年。然而,根据本世纪初遣使会修士杜康发现的传主墓志铭所提供的日期则是1688年。他原名朱塞佩·卡斯蒂里奥奈,郎世宁是他进入宫廷成为御用画家之后起的汉名。来华之初作宁石,进京之后作士宁,及石宁,较后作世宁,字若瑟。

1707年,郎世宁19岁时在热那亚加入耶稣会,成为一名助理会士。在这期间,他为热那亚会院的小教堂画了两幅表现耶稣会创始人圣伊纳爵·罗耀拉的油画。一幅是《圣伊纳爵在曼里萨(Manresa)山洞》,另一幅是《基督在伊纳爵面前显圣》。

作为一名年轻的耶稣会士,郎世宁向往着到远东传播福音。按照当时教廷与葡萄牙国王签订的条约,凡前往远东的传教士,均在葡萄牙里斯本候船启程。因此,郎世宁膺选后,即由热那亚赴葡萄牙。到达里斯本,进入有名的哥因勃拉耶稣会修道院后,为该院小教堂画了壁画,他的绘画才能因此为葡王后所赏识,为其子女画了一些肖像。1714年4月11日他终于搭乘开往果阿的船,并于同年9月17日到达那里,1715年7月15日复抵达澳门。与他同船来中国的还有长于医药外科的耶稣会士罗怀忠。1715年11月22日郎世宁封达北京,住在“东堂”,并由马国贤引荐,进宫觐见康熙

皇帝，行了三跪九叩的大礼。

1715年（康熙五十四年），清政府对来华传教士采取严格的限制，只允许有特殊专长的人来京为宫廷服务，没有专长的则仅准留居澳门、广州，严禁潜入内地省份。我们从广东巡抚杨琳上康熙的奏折中得知，郎世宁与罗怀忠即是被作为有特殊专长的“画工”和“外科大夫”举荐给朝廷的；而康熙殊批“着速”催这两个“西洋人”进京也正是看中了他们的一技之长。但是，郎世宁在康熙朝的绘画活动，因缺乏档案材料，不得详情。马国贤的回忆录曾提到康熙非常喜欢珐琅器，并坚持要他和郎世宁把这门技能传授给中国的工匠，尽管马国贤和郎世宁并不娴于此技。康熙六十年（1721）四月至十二月，康熙曾赏关保、勒什亨、佛伦、马尔赛公、孙查齐以及大学士马奇和众阿哥油画数张，这些油画当出自西洋画家之手。当时以绘画供奉朝廷的只有马国贤和郎世宁，而马国贤担负教职，忙于传教，康熙五十六年以后，渐被皇帝冷落，故此时有充裕时间从事绘画活动者只有郎世宁，这些油画极可能出于郎氏手笔。

清宫造办处《各作成做活计清档》（以下简称《清档》）记录郎世宁绘画活动是从雍正元年开始的。他的第一幅署有年款的作品是《聚瑞图》，所画为禁池内的并蒂莲及双穗稻谷。款题：“皇上御极元年，符瑞叠呈，分歧合颖之谷实于原野，同心并蒂之莲开于禁池。巨郎世宁拜观之下，谨汇写瓶花，以记祥应。雍正元年九月十五日，海西臣郎世宁恭画。”是知此时郎世宁正式以“臣”属的身份供奉朝廷；同时，作为宫廷画师，他继续担负培养学生的工作。据《清档》所记，在此之前，原随郎氏学画者有13人，经过一段时间的学习、筛选，将画油画乌林人佛延、柏唐阿全保、富拉地、三达里等4人留在养心殿当差；班达里沙、八十、孙威风、王玠、葛曙、永泰等6人仍归郎世宁处学画；查什巴、傅弘、王文志等3人革退。这些学生大都学到了郎世宁带来的西洋画法，有的则跟随郎氏多年，并与郎氏一

起绘制了大量油画、线法画以及郎世宁开创的揉合西法的新体绘画。比如，班达里沙和王阶一家便是如此。王阶死后，他的儿子王幼学和王儒学复从郎氏学画，成为清廷如意馆颇有成就的画家。郎世宁授徒的记载首见于雍正元年档案，但此事并非自雍正始，而是在康熙朝就已存在，这也间接反映了郎世宁在康熙朝的绘画活动。

雍正元年的《聚瑞图》是在绢上以中国画的笔墨颜色绘制的，标志着此时郎世宁创立的揉合西法的新体绘画已经确立。当然，创立一种画体是需要过程的，我们虽然不大了解郎世宁在康熙朝的绘画实践，但从《聚瑞图》的画法来分析，大约在康熙五十四年，他初入宫廷不久，即开始探索调整自己所掌握的西方油画技巧，使用中国的纸、绢、笔、墨、颜色，创造出适应中国皇帝审美要求和符合中国传统美学观念的新体绘画的途径，《聚瑞图》就是这种探索的最好说明，也是探索的直接成果。

在清代诸帝中，雍正以严肃纲纪出名。他即位之后曾采取了一系列措施，整顿朝政。其中与郎世宁的绘画活动有关的是对皇家的御用作坊——养心殿造办处加强了管理，任命专职官员，健全制度，记录各作成做活计的底档也建于此时。郎世宁与被称作“画画人”的宫廷画师一起属养心殿造办处管辖，由“画作”安排画件，因而他的画迹赖这种底档做了编年处理；皇帝对包括郎世宁在内的宫廷画师绘画创作活动的指点干预，也从这些《清档》中得到反映。

这一时期郎世宁创作了《百骏图》等大幅卷轴画以及年节画；而自雍正二年开始大规模扩建圆明园，他又抽出大部分时间完成圆明园各处的室内装饰画，如隔断、落地罩上的绢画以及窗内透花画。除此之外，他还兼作画珐琅以及漆器等工艺品。雍正七年（1729）他帮助淮安总督年希尧编纂并出版了《视学》一书，是为中

国介绍西方透视学原理和方法的第一部著作，雍正十三年再版，对于在中国传播西方文化起到推动作用。

郎世宁的绘画成就集中体现在乾隆朝，他的绘画新体最终完成于乾隆朝。作为宫廷的首席画师，他奉旨将乾隆时代多次重大的政治活动，用画笔做了真实的记录，创作了诸如《万树园赐宴图》、《平定伊犁回部得胜图》等大幅实录性的作品，这是他晚年最突出的贡献。

乾隆雅好书画，对郎世宁渥宠有加，他还是太子的时候就经常去看郎世宁作画，即位以后更加频繁，即使在服丧期间，也几乎每天去郎世宁的画室。据韩国英神父说，乾隆竟称自己是郎世宁的学生。这或许有些夸张，但由于郎世宁的谦恭和谨慎，他与乾隆之间的君臣关系一直很融洽是可以肯定的。《清档》曾多次记录皇帝赐郎世宁银两、饭食、锦缎。乾隆三年(1738)世宁身患重病，卧床不起，乾隆极为关切，于二月二十七日赏银一百两给郎世宁养病。卧病期间不能作画，由徒弟代行并特别恩准病好之后可以在家作画。乾隆二十二年(1757)当郎世宁70岁，皇帝特为之举行盛大的祝寿仪式：当天早上郎世宁赴圆明园晋谒太子，太子赐头等绢六匹、朝服一领、玛瑙项饰一环，还有皇上御笔所书的汉文四字颂辞及其他各种恩赐。拜领后，回城的路上，由24人的乐队作前导，满官员4人骑马随之，轿上施以华丽的装饰，轿内摆放受赐的黄绢，赐品由8个舆丁捧着，钦差官与郎世宁同行，西直门和郎世宁所住的东堂都结上彩带，沿途受到百姓的欢祝，京中诸会堂的传教士都齐集东堂为他祝贺，恩遇之重过于其他耶稣会士。

乾隆三十一年六月十日(1766年7月16日)，郎世宁病逝于北京。是日，乾隆下旨嘉其功，哀其死，给予侍郎衔并赐银三百两以治丧事。谕旨全文如下：

西洋人郎世宁自康熙年间入值内庭，颇著勤慎，曾赏给三

品顶戴。今患病湮逝，念其行走年久，齿近八旬，着照戴进贤例加恩，给予侍郎衔，并赏内务府银三百两，料理丧事，以示优恤，钦此。

此谕旨后被刻于郎世宁墓碑上，左刊谕旨，右刊拉丁文墓志。世宁葬于京西阜城门外滕公栅栏。1900年其墓犹存，在诸传教士墓中最后一列，北数第三号。

传教士与画家的双重身份

清前期来华的欧洲传教士中，耶稣会上一直恪守利玛窦尊重与适应中国文化的传统，因而得到清廷的谅解，为其传教创造了有利的条件。这些人十分清醒，中国皇帝从本意上是很不情愿让西方的宗教在中国传布的，他们所感兴趣的只是西方的科学技术，耶稣会上为了传教事业，不得不以此作为敲门砖，以叩开传播福音的大门。郎世宁没有别的选择，只有以自己的绘画才能小心翼翼地为几代皇帝服务，以换取他们放宽对传教活动的限制。

郎世宁是一个杰出的画家，但他首先是一个耶稣会士。在他的心眼里，宗教的利益高于一切，为了宗教他可以屈从于皇帝的意志，默默忍受着单调而清苦的宫廷画师的生活，50年如一日，毫不动摇，从不抱怨。与他同时在皇宫画画儿的法国耶稣会上王致诚忍受不了这种生活，写信给他的欧洲教友，从中可以了解到郎世宁等宫廷画师的生活，以及他们为传教而作出的某种牺牲：

余在内廷供奉绘事，劳瘁异常。其画室仅数间平房，不可避寒暑。冬唯设一小炉，冻则呵笔从事，夏则炎日蒸烁，室内如炉。且中国之人，概日外国人为其居民，得蒙内廷擢用，已为异数，荣幸无比。余抵华后，皇上召用，礼遇甚隆，异于通常传教之士。中国之人皆以为逾格之宠，而余则淡然漠然。余之

来中国，实非为绘事，余又不忍西归，亦非恋恋于绘事，惟从神之道、神之意而已。终日虽供职内廷，**实**不啻囚禁其中，每当礼日庆辰，亦几无祈祷之暇，不得勤行圣事之机。又执笔之际，多端掣肘，不能随意发挥特技。倘事今君上，而无天下之永赏，余必悻悻而去，何必竭穷日之力！^①

有一次，王致诚实在忍受不了同事的指摘，愤然投笔，郎世宁马上劝喻致诚：“为爱主之故，面呈笑颜，并回思何故来此。”为之备妥各色颜料，帮助他完成画件。^②

由于郎世宁小心谨慎，颇得皇上，特别是乾隆的赏识，对于清前期天主教在中国的传播确实起了一定作用。

1736年，乾隆登极后大赦天下，一位在雍正朝被判流刑的官员获赦回京，谢神宴客。其妹为一大主教徒，以为该宴会会有迷信色彩而拒绝前往。这位官员遂恨其妹所奉之天主教，以为其妹如此寡情，纯系信仰西教之故。为此向皇上诉状，请予禁止。该诉状由礼部受理后交付议决，四月二十四日由礼部请皇上批准，二十六日即交付执行。西洋教士除供奉内廷者外，一律禁其居留。在京的耶稣会上乃议托郎世宁，谋求缓和禁教之请愿。五月初三日，乾隆照例来画院看郎世宁作画，世宁忽然投笔作悲痛状，跪伏帝**前**，哀请缓教禁，并由怀中取出事先准备好的黄本奏疏，呈上。这一冒渎宫廷禁例的越轨行为使得一旁侍奉的太监相顾失色，但乾隆却平静地听完了郎世宁的陈诉，和蔼地对他说：“朕未尝阻难御等之宗教，只是禁止旗人信奉。”命左右纳疏。复语世宁：“朕当浏览卿之奏疏，请安坐续行绘事。”10日后，由某亲王召教士入宫，代宣帝旨：“唯禁旗人信教，他皆不问。教士亦得自由信奉。”因得亲王代

^①石田幹之助著，贾昌群译《郎世宁传考略》，《国立北平图书馆馆刊》第七卷 第三、四号，1933年。

^② 刘述义《郎世宁修上内请》，天津，1944年。

谕，此后有关吏僚对信教者亦持宽大态度，迫害之事几已绝迹。

乾隆二年(1737)，本来已经缓和的教禁又因一偶然事件而紧张起来。原来，当时的北京街头常有弃婴，耶稣会上便在教堂附近从事弃婴的救济收留工作。本年十一月十五日，有华人教徒刘二为一弃婴施洗，被官府追究，递解刑部，以迷拐罪杖刑一百，戴枷一月，并通令各省。在京的耶稣会士戴进贤、巴多明、陈善策以及在宫中的沙如玉、郎世宁等筹划上书直奏天子，托内大臣海望代为转呈。但以未合程序仍交刑部受理。刑部官员得悉教士拟直奏天子后，大怒，其所上复奏文称：“刑部判刘二首枷之刑，乃当然之处置也。刘二于幼儿头部所灌之水与魔术有关已无怀疑之余地……欺骗国民之邪教，一切不可不将其灭绝，对于外国传教士施与恩情之先帝之所以不驱彼等于国外，唯因彼等多少通晓算数之学之故耳。”^⑤此复奏文颇得乾隆心意，乃立加裁可，十二月十三日颁布谕旨，严禁天主教。谕出之翌日，乾隆来画院观看郎世宁作画，垂询绘事，世宁默不置答，状至忧虑。乾隆感到奇怪，便问他是否有病，世宁乃跪伏于帝前，泪流满面，哀声奏道：“皇上禁绝吾侪之宗教，满城遍张斥天主教为邪教之上谕，如是，我人何能再供职万岁，西洋地方，何人尚敢来此效力？”乾隆回答道：“朕并不禁绝天主教，尔等可自由信奉。朕唯不准本国人民学习。”世宁再奏：“我等久居中国，只为传天主教，昔日圣祖仁皇帝曾颁谕旨，明令恩准在各省自由传教……”此时世宁流涕更甚，乾隆不由心动，然案经钦定，未使遽改。临行前安慰世宁：“此事朕当从容考虑。”数日后，世宁又面恳皇上开恩垂怜，乾隆乃取硃笔书“天主教非邪教可比，不必禁止。”并遣海望将此谕旨传令在京教士知悉。此后又颁谕于教士，谓刑部以刘二迷拐儿童，大干国纪，特行严加治罪，然此案与天

^⑤白晋著、冯作民译《清康乾两帝与天主教传教士》 119页，台湾光启出版社，1980年。

主教及传教士无涉云云，一场风波遂告平息，原被逐去澳门的四十余名传教士遂又改装潜入内地。故《燕京开教略》称：“是郎世宁片言之力，大胜于千百奏疏。”

乾隆十一年(1746)，福建住民控告西班牙多明我会教士违反禁令，从事传教并与修女有染。巡抚周学健接获报告后派樊姓官员前往调查，结果桑主教及另4名教士被捕，同时被捕的还有5名修女和9名教民；于十一月定案，桑主教处斩，其余教士绞刑，修女从轻发落。乾隆得悉这个判决后下诏命各省搜捕传教士和天主教徒，于是各省均发生禁教事件。郎世宁不得不再利用他的特殊身份，谋求皇帝的赦免。只是此事前已冒渎两次，知其为廷臣所恶，故此次不以上疏的方式陈辩，唯见机乞上怜悯。不久，机会就来到了。那是乾隆为奖励郎世宁赐绢之后的第二天，皇上召世宁指授一幅新画的布局。世宁乃跪伏于地，先对前所赐之两疋绢致谢，既尔恳求垂怜同教，不加杀戮。乾隆闻而变色，没有回答，郎世宁以为皇上没有听清，又重复了一遍，乾隆乃谕曰：“卿，外国人，不谙我国情。朕已指派朝廷大员两名为卿等周旋。”言下不要再说了。世宁之意犹以为与前两次之敕诏相同，其实仅谓在内廷之教士不加刑戮而已。故此次请愿颇不得要领，桑主教等翌年被处死。

不久，乾隆又来到画院看画，说起郎世宁探看沙如玉的病情，随口问道：“教友怕死吗？”郎世宁回答：“那些行善的不怕，而作恶的则怕死。”那么怎么知道是行善抑或作恶呢？”“凭自己的良心。”当时郎世宁正和几个中国画师一道工作，乾隆遂问一中国画师，你长期与欧洲人在一起，是否已信奉了西教？那位画师回答说没有。郎世宁插话，关于天主教，我们的神学书里讲得很细致。乾隆告诉这位画师，你所以没有信教，是因为你看不懂那些书。世宁又说，不少中国人也有这种书。于是乾隆冷冰冰地用两个字结束了谈话：“画吧！”意思是接着画你的画吧④。由此也可以看出，耶稣会士郎世

宁是从不放过任何机会，宣传和维护自己的宗教的，哪怕干犯皇帝的天威。郎世宁在来华的耶稣会上中以谨慎、谦恭见称，但一遇到宗教问题，就显得非常执著，平日的随和也看不到了。

油画创作

郎世宁来华前就是一个优秀的油画家。来华后，除了前面提到的在康熙晚年赏赐大臣们的油画可能出自郎世宁之手，据哈蒙(Hamon)神父所撰之《耶稣圣心敬礼史》(*Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur*)，谓世宁曾绘耶稣圣心像多幅，最精美者曾供于北京圣若瑟堂，亦即东堂的圣心祭台上。某年，教堂失火，祭台及圣心像独未波及，遂绘印若干，分赠欧洲各国，而以葡萄牙最多。葡后玛利亚纳及宫中贵妇曾亲织祭台上覆盖之布与其他饰品，以装修此劫余仅存之圣心祭台。乾隆六年(1741)，该堂的监造者费隐神父将世宁所绘耶稣圣心像之一种，寄送欧洲某耶稣会上，嘱于维也纳或奥格斯堡刻版制像。可见世宁在东堂所绘之耶稣圣心像确是不可多得的杰作。艺术史家，本世纪20年代罗马教廷派驻中国的代表刚恒毅(Celso Costantini)主教所著《在传教区之基督教艺术》(*Arte cristiana nelle missioni*)收有护守天使像及圣弥厄尔像，刚恒毅认为此即郎世宁作品；据刘迺义《郎世宁修十年谱》，河北省任邱石家营教友会曾存有天主全能像、圣母像及圣弥厄尔像三大幅，现藏(指刘迺义著书之时)天津工商学院，此像如非郎世宁所绘，即其生徒手笔。刘氏还称，尚有一些圣像，虽无颖识，但审其笔法，或为郎世宁所绘。如北堂所存圣母像与在北京郊外某家所发现的圣弥厄尔及护守天使像，皆属此类。

④ C. Beurdeley and M. Beurdeley, *Giuseppe Castiglione, A Jesuit Painter at the Court of the Chinese Emperors*, Fribourg 1971, p. 44.

事实上,郎世宁在华的油画创作是很频繁的。前引《清档》,雍正元年随世宁学画的弟子共 13 人,其中明确注明有画油画的,虽经过调整,但仍有 10 人留下来继续供职内廷。雍正朝关于世宁画油画的明确记录不是很多,但根据此条,基本上可以概括康、雍二朝以郎世宁为代表的宫廷油画创作活动的规模。乾隆期,世宁的绘画进入全盛时期,画油画的记录也频频见于《清档》之中。如乾隆元年(1736)六月二十九日为重华宫画通景油画二张;八月初十日又为后殿明间钟架玻璃门上画油画;二年(1737)六月二十四日为畅春园“寿萱春永”东次间仙楼、“东贴房”二处各画通景油画一张;三年(1738)七月初九日奉命画油画二张;四年(1739)二月十三日,郎世宁为画大油画要求预备头号高丽纸及颜料;四月初十日和五月二十七日奉旨各画油画一张;郎氏的弟子王幼学、张为(维)邦皆为宫内各殿如保和、太和以及韶景轩等处画油画;六年七月二十四日郎世宁师徒 5 人又奉命往瀛台澄怀堂长春书屋画油画;十一月十八日往瀛台、遐瞩楼兰室、虚舟三处画油画;七年三月二十三日,郎世宁奉命为玉兰芬五更钟门上画西洋景油画;五月十六日为养斋宫前殿东暖阁画油画书格;八月二十七日为汇芳书院藻轩戏台画油画;九月初四日同王致诚一起为福建宫小三卷房床罩内玻璃镜画油画花卉;十二月初四日为“九洲清晏”殿内画油画二张,次年正月二十三日画得;二十七日又画得昭仁殿后殿西边门口油画一张。总起来看,《清档》明确记有“油画”字样的两件,以这几年比较集中。其所用油画颜料大都由国外引进。如乾隆二年四月二十日《清档》:西洋人戴进贤、徐懋德、郎世宁、巴多明、沙如玉进西洋画颜料,奉旨交郎世宁画画用,并赏每人上用缎一匹、纱一匹。乾隆二十六年六月初五日《清档》:传旨如意馆画油画所用各式西洋颜料,着给样寄信粤海关,照样送来。按宫廷画院处的旧例,此时仍不断有新的油画学徒交郎世宁培养。如乾隆十六年(1751)七月初一日《清

档》：太监胡世杰传旨，着再将包衣下秀气些的小孩子选6个，跟随郎世宁等学画油画，赏给柏唐阿行走。当日又传旨，王幼学的兄弟王儒学，亦赏柏唐阿学画油画。

遗憾的是，由于油画大都是作为建筑装饰而绘于各个殿室之中，随着圆明园被焚，郎世宁的大量油画作品也同他的线法画一样，被付之一炬。今故宫博物院仅存《太狮少狮》贴落一件，尚可领略郎世宁的画风。

长春园的建筑设计

郎世宁的艺术才能在圆明园的建筑中得到极大的发挥。圆明园本为雍正潜邸时的赐园，雍正即位后开始扩建。雍正二年（1724）十一月起始，拨银30万两，扩建工程全面展开。三年（1725）八月二十七日雍正驻蹕圆明园，标志着扩建工程已基本完成。它与畅春园、长春园组合在一起，成为清代的皇家御苑。乾隆即位后继续修筑，十二年（1741）某日，他在欣赏西洋图画时，偶见一喷泉图样，即征郎世宁为之解说，并询在京教士有否善于此者。郎世宁退归居处与众耶稣会士言及，众乃推蒋友仁当其事。是年秋天，第一水法工程竣工，乾隆与诸臣行幸，见之大喜，遂指定郎世宁、蒋友仁等在长春园的东北部，按西洋式样设计一组建筑，这就是后来的西洋楼。当时曾绘有铜版图20幅，自西至东为一长方形，计有谐奇趣、蓄水楼、花园、养鸟笼、方外观、竹亭、海宴堂、远瀛观、大水法、观水法、线法山、湖东线法画，凡十二景。1850年英法联军侵入北京，这些建筑均遭焚毁，今仅存遗迹。

郎世宁不仅参与了西洋楼的构筑，据韩国英的笔记，包括楼阁周围铁栏杆的配置及其上面精美的图案装饰，也是他设计的，并与另一名在宫廷供职的耶稣会士杨自新一同实际铸造。《清档》中

也有相应记载。如乾隆十六年(1751)六月二十九日,郎世宁画得西洋法字陈设纸样,交西洋人杨白新、席澄源带领役匠在如意馆制做;二十二年(1756)十月初十日奉宸苑卿郎世宁面奉旨:新建水法西洋楼铁门纸样一张,着交造办处枪炮处照花样做,着西洋人杨白新指说。

作为总体设计师,对于长春园的建筑,郎世宁不仅要了如指掌,而且要把握全面。宫廷画师张廷彦奉命在长春园全图上添画荷园、谐奇趣及新添水法,乾隆就指示他,“有不明白处问郎世宁画”^⑤。乾隆二十一年四月初四日《清档》:太监胡世杰传旨,长春园谐奇趣东边,着郎世宁起西洋式花园地盘样稿呈览,准时交圆明园工程处成造,钦此。于本日郎世宁起得西洋式花园小稿一张,呈览。奉旨:照样准造,其应月西洋画处,着如意馆画通景画。

同时,随着西洋楼各处景观的陆续修筑,郎世宁开始为建得的楼阁装饰绘画。如乾隆十六年(1751)十一月初八日,郎世宁仿西洋铜版画手卷二卷款式,为长春园水法房大殿三间、东西梢间四间、游廊十八间、东西亭子二间,俱起通景画稿,并着王致诚照样放大;二十五年(1760)三月二十五日,为新建水法西洋门内八方亭画西洋画;二十六年五月十三日,又为新建水法十一间楼起稿画通景画。

除此以外,郎世宁还为西洋楼各处的室内陈设设计图样,并亲自布置。如乾隆十五年八月初六日画长春园水法房正殿花盖、靠背,坐褥;十七年十月十六日造办处奉命将抚宸殿玻璃九屏风一座,送往圆明园交郎世宁安设;十一月十九日太监胡世杰交玻璃八仙灯一对、铜广珐琅插屏二座,传旨着郎世宁在水法殿安设;二十二年交铜胎珐琅缸一件,传旨着郎世宁在水法殿陈设;二十一年五

^⑤ 乾隆二十一年七月十三日《清档》。

月二十六日，画西洋陈设样四张；六月初一日又与蒋友仁一起作水法陈设几件，并将玻璃时辰表、珐琅走兽等三十一件配作陈设，在水法上用。从这些实例中，可以了解郎世宁多方面的艺术才能。

西方透视学的传播者及其线法画

郎世宁在雍正七年帮助淮关监督年希尧完成《视学》一书，是中国第一部关于西洋绘画透视法则的专著。年希尧在本书的序言中说明，他曾得郎世宁传授“以定点引线之法”，此种方法“能尽物类之变态，一得定位，则蝉联而生，虽毫忽分秒，不能互置”，“凡仰阳合覆，歪斜倒置，下观高视等线法，莫不由一点而生……因其从一点而生，故名点头，从点而出者成线，从线而出者成物”。毫无疑问，这就是现在所称的焦点透视法，当时则称为“线法”，以这种方式绘制的图画则称为“线法画”。郎世宁能以线法理论传授年希尧，并助其成书，则世宁本人自当是线法画大师。有充分的材料证明，郎世宁自康熙末年来华后，创作了大量线法画，对传播西方绘画知识及中外文化交流，确实起了很大的作用。

康熙六十年(1721)，郎世宁曾在宣武门内的“南堂”其内作线法画。见姚元之《竹叶亭杂记》：

南堂内有郎世宁线法画二张，张于厅事东西壁，高大一如其壁。立于西壁下，闭一目以觑东壁，则曲房洞敞，珠帘尽卷，南窗半启，日光在地，牙籤玉轴，森然满架。有多宝阁焉，古玩纷陈，陆离高焉；北偏设高几，几上有瓶，插孔雀羽于中，燦然羽扇，日光所及，扇影、瓶影、几影不爽毫发。壁上所张十字幅篆联，一一陈列。穿房而东，有大院落，北首长廊连属，立柱如排，石砌一律光润；又东则隐然有屋焉，屏焉犹未启也，低首视而房外，二犬方戏于地矣。再立东壁下以觑西壁，又见外堂三间，

堂之南窗，日掩映三鼎，红置三几，金色迷离。堂柱上悬大镜三，其堂北墙，树以铺扇，东西两案，案铺红锦，一置白鸣钟，一置仪器，案之间设两椅。柱上有灯盘四，银烛矗其上，仰视承尘，雕木作花，中凸如蕊，下垂若倒置状，俯视其地，光明如镜，方砖一一可数，砖之中路白色一条，则甃以白石者，由堂而内，寢室两重，门户帘栊，杳然深静，室内几案，遥而望之，饒如也可以入矣，即之即油然壁也。线法占无之，而其精乃如此，惜占人未之见也，特记之。

张景远《秋坪新语》亦盛赞南堂线法之妙：

复由壁右穿户出，至一堂中，悬圣祖赐额。东西两壁各绘房舍。倚西壁而东望，则重门洞辟，深杳无际，洞房窈窕，复室回环，孚息或启或闭，珠箔半掩半垂，室有几，几有瓶，瓶中有花，有炉有鼎有盘，盘置枸椽木瓜之属，新鲜如摘。壁有画，画旁有门，门中复有室。室中洋厨铺地，丹锦幕案，床檀凝紫，树纱縠烟，翠幙金屏，各极人间之富丽。凝眸片晌，竟欲走而入也，及至其下扣之，则块然堵墙而已。殆如神州瑶岛，可望不可即，令人怅惘久之。

《清档》关于郎世宁所作线法画的较早记载见于雍正四年（1726）正月十五日：海望持出西洋夹纸深远画片六张。传旨四宜堂后穿堂内安隔断，隔断上着郎世宁照样画人物画片。六月初二日画完呈览。雍正认为所画“后边几层太高，难走，层次亦太近”，提出了进一步修改意见。郎世宁乃于八月间画得深远画片六张，由海望持进贴在四宜堂穿堂内。很明显，这是以欧洲风景建筑为蓝本，应用焦点透视创作的人物题材的线法画。雍正指令世宁按“西洋”蓝本创作，并提出具体修改意见，说明他是懂得西洋画的原理并且喜好西洋画的，这对于郎世宁成为雍、乾二朝首席宫廷画师以及他融合中西的新体绘画的形式，有着重要意义。

雍正八年(1730)三月二十四日,画作接到圆明园来帖,内称本月初七日郎中海望奉旨:四宜堂后新盖房处前二间屋内安装板墙一槽,开圆光门,内墙上着郎世宁画窗内透花画。郎世宁遵旨于本月二十六日画得窗内透花画样一件。郎中海望呈览奉旨:牡丹花画在外边,不必伸进屋里来。研究者认为,此“窗内透花画”实即线法画的一种:“所谓窗内透花画,应是过墙花的一种表现形式,但郎世宁画的牡丹花则是透过窗户看到外面花卉的线法画,并非过墙花式的窗内透花画。”^⑥这是值得注意的。

按四宜堂,乾隆时改为四宜书屋,在圆明园内。作为皇帝的御苑,圆明园相对于北京城里的皇宫,更有行幸游乐的性质,因而郎世宁那种异国情调的西洋画法在这里派了大用场。特别是长春园西洋楼建成后,从《清档》流水帐来看,郎世宁大部分线法画都是为圆明园各处殿室绘制的。如乾隆二十一年四月十五日为合经堂西所涵光室殿内围屏八扇画西洋水法人物花卉通景画一张;二十二年十一月十七日去汇芳书院眉月轩看棚顶,并随外边线法以倭子纸添画;二十三年七月初五日为思永斋东所楼下,照汇芳书院眉月轩西洋景样式,画西洋通景画;十月初三日为瀛台宝月楼画西洋式壁子隔断线法画;二十五年三月二十五日为新建水法内八方亭画西洋画;八月初八日为新建水法十一间楼后殿西洋式棚顶三间连墙窗户门桶画通景画;二十七年五月初五日为十一间楼起稿画西洋画,棚顶、墙壁俱画西洋通景画;二十九年七月十三日为玉玲珑馆照殿西天间画线法景;三十年五月十三日为玉玲珑馆新建殿五间画西洋线法画。这些画大都经皇上审定,同雍正一样,乾隆也经常对画指点。比如乾隆三十年七月初七日太监胡世杰传旨:郎世宁现起鹤斋东五间殿内线法画稿,著伊另起,不要走过人去。类

^⑥ 杨伯达《郎世宁在清内廷的创作活动及其艺术成就》,《故宫博物院院刊》,1988年第2期。

似例子还有，不一一举出。

现存郎世宁用作建筑装饰的线法画已不多见，今故宫养心殿西暖阁三希堂的西墙上尚贴有一件。该画为绢本、设色，纵**201**、横**207**厘米。画面为一通往花园的过道，通道地面铺有花砖，两边墙上 是花格窗户，正中是一月亮门，门外有二人，均着大袖宽袍，其中一人为乾隆，手折梅花一枝。人物头像用西法绘成，精细逼真，人物周围为假山树木，人物服饰及背景是中国传统画法，画上无作者名款。作品因张幅极大，由**5**块绢拼接而成，正中为一幅，左右墙、顶棚和地面分别画在**4**块绢上。画家利用透视原理，使画面产生深 远感，画中过道好像伸入到墙里去。根据《清档》，此幅作于乾隆三 十年十一月初八日，郎世宁负责画人像，树木建筑则由金廷标完成， 该画虽不能说明郎世宁线法画的水平，但由此可领略当日郎世宁 线法画的风格。

工艺美术活动

郎世宁多才多艺，除各个种类的绘画，工艺美术也多有涉猎。 《清档》第一次记录郎世宁的工艺美术活动是在雍正三年二月二十 日，传旨着郎世宁画双圆哈密瓜及银盘，本年十二月初七日又由 海望传旨，着郎世宁画驴肝马肺钩窑缸一件。但他实际接触工艺美 术，似在康熙晚年。当时康熙十分喜欢欧洲的珐琅，坚持要马国贤 和郎世宁向中国工匠传授这门技能，尽管他们并不娴于此道，因而 感到很为难，直到康熙五十八年（**1719**）耶稣会又派了一会制作珐 琅器能手陈忠信，他们才得以解脱。也可能因为这个缘故，郎世宁 在实践中旁触类通地掌握了一些珐琅工艺的技巧，以致于他还有一个擅画珐琅的徒弟林朝楷在造办处珐琅作供役，因其技艺高超 被怡亲王称作“有用之人”。徒弟如此，老师自然也应不弱。但据有

关资料，他所做真正的珐琅器似乎不多，仅有一件。见于雍正八年十月二十六日《清档》：

据圆明园来总称，首领太监萨木哈持来高足红玛瑙杯一件，有靶红玛瑙杯一件。传旨：着内务府总管海望照高足杯样，足矮些的，做金胎珐琅杯一份，亦随盖随托碟，著郎世宁画好些的花样。钦此。于雍正九年十月二十八日做得两份，内大臣海望呈进讫。

档案中并未说明郎世宁是否实际参加了制做，估计他只担负设计图稿。乾隆比之乃父尤好西洋珐琅，因而《清档》中也屡见郎世宁为珐琅工艺品设计小样的记载。如乾隆十八年十二月二十一日郎世宁奉命照西洋式金胎珐琅钟表款式起稿，呈览。奉旨：照样在如意馆成做；二十一年七月三十日郎世宁起得水法陈设鸽子纸样二张，龙凤瓶纸样一张，呈览。奉旨：着珐琅处做珐琅鸽子一对，掐丝珐琅龙凤瓶一件，其座子用紫檀木做；二十四年三月十一日郎世宁画得累丝镀金盘托纸样一张，台撒镀金盒子纸样一张，珐琅盒子纸样一张，累丝宝石盒陈设纸样一张，西洋珐琅木座纸样一张。由于这些珐琅工艺品都要求按西洋款式，郎世宁设计起来是比较顺手的。

实际上，郎世宁在宫廷里参与设计和制做的工艺品，绝大部分与西洋物件有关。如乾隆十六年（1751）十二月初七日，郎世宁将“万年欢”陈设更改做法，烫得合牌小样一件。奉旨：水法座子改铜胎撒镀金，鸳鸯做珐琅的。按此件“万年欢”是专为庆贺皇太后七十寿辰而制作的机械人戏剧模型，制做期间乾隆亲到如意馆仔细观看，提出具体修改意见。模型献上后甚得太后及乾隆的欢心，参与制做者均给予厚赏，因而使在京供职的西洋耶稣会士大得体面。宫中具体担负机械工艺的是西洋人杨自新、席澄源，郎世宁多次与他们合作。乾隆十七年十月十二日《清档》：郎世宁画出西洋发条转象柱纸样稿，奉旨：由西洋人杨自新、席澄源承做；十八年十一月二

十七日将郎世宁等西洋法字陈设稿呈览。奉旨：著西洋人杨白新、席澄源带匠役在如意馆做。这样看来，郎世宁在机械设计方面也是有一定能力的。

长春园西洋楼谐奇趣建成后，室内需用许多西洋式样的大玻璃灯、玻璃花，均由郎世宁设计图样。乾隆十七年十一月初四日《清档》记的世宁画大玻璃灯座及大玻璃花座纸样；十八年正月十七日画得大玻璃灯座纸样一张，呈览。奉旨：准用紫檀木做；正月二十一日又画得大玻璃花座子纸样一张，呈览。奉旨：准用紫檀木做。于同日郎世宁为烧造大玻璃器皿，因旧大窑一座难以应用，俟秋季烧造大玻璃器皿时须造新大窑等语面奏，奉旨准造新窑一座。按烧造玻璃事宜，本由耶稣会上纪文主持，但由此件档案，郎世宁似不仅仅设计纸样，很可能还参加烧造。

此外，郎世宁还为宫中设计过地毯、家俱，为玉器配做陈设，以及髹漆等活动。

卷轴画及其绘画新体

郎世宁卷轴画题材广泛，举凡山水、人物、花卉、走兽均有大量作品存世，相对于他用作建筑装饰绘画的油画、线法画、西洋画风的改造尤为明显。英国学者布谢尔(S. W. Bushell)所著《中国美术》(Chinese Art)，对以郎世宁和王致诚为代表的西方耶稣会士画家改行中国画风，有简略的叙述：

二教士（指郎士宁和王致诚）在中朝为画工。二人竭其心思才力，欲令中国人知欧洲绘画之风范骨法，及其阴阳诸旨趣。帝初闻而异之，乃令其绘帝后王公朝臣之容及宫殿中陈饰之四季花等。绘成者共有二百余件之多。久之！觉其画体与中国者大异，乃渐厌之。盖二人所绘之画，其肉色之渲染，

浓淡之配合，及阴阳之暗射，皆足以刺激中国人之眼帘，使起不快之感。由是帝乃强二人师中国画匠，以习中国画家古代相传之法式。

郎世宁“新体绘画”或称“绘画新体”实际上正反映了这种改造的过程，我们从他传世的卷轴画作品可以清楚地看到这一点。

如前所述，绘于雍正元年的《聚瑞图》是传世作品中，也是《清档》著录最早的一件卷轴画作品，它标志着郎世宁新体绘画的确立。该画光源有一定方向，花瓶按西方绘画的原理表现出受光面、背光面和清晰的明暗交界线；背光面的反光以及受光面的高光处理恰到好处；瓷瓶的质感十分逼真，即如豆青釉面上的冰裂纹，也隐约可见；瓶中花卉，前后掩映、穿插，层次分明，素描关系很好，带有西方静物画的特点。但用笔、用色，特别是花卉本身的表现手法，都努力结合中国的传统，所以整体看来，中国画的味道还是很浓的，是中国画而不是西洋画。郎世宁融合中西的画法，在这幅画中得到了集中的体现。作于雍正六年（1728）的16幅花卉写生也是他新体花鸟画的代表作。该组画以西法重彩，花头枝叶富阴阳向背的光影变化，禽鸟姿态生动，立体效果极强。画本得之于写生，显示出郎世宁西洋绘画扎实的写实功底；但构图章法、剪裁取舍，显然又参酌中国画的传统形式。

雍正二年的《嵩献芝英图》亦西法重彩，山石树木均按一定的光源，用素描的方法表现苍松盘根错节的枝干和斑驳的树皮，极为写实；湍急的溪水，色彩富于变化，用了一种中国传统绘画很少见的偏冷的紫色调子，从而表现出一种山涧凄深的画意。论者以为，此图是“倾其妙技，发挥海西之法”的杰作。雍正六年的《百骏图》画百匹骏马在山间草地放牧棲栖，三、五成群，或躺或卧，姿态各异。郎世宁以真马为模特儿，熟悉马的解剖结构和生活习性，所绘骏马体格壮健，肌肉圆润，依骨骼肌肉的起伏以墨笔逐层渲染，背光

部墨深，而凸起受光部墨淡，具有很强的立体感，最后在渲染面上以碎笔画出鬃毛。手法写实，逼真而生动。画面为全景式构图，树木、马匹均采用近大远小的透视原则，故而场面开阔深远，气势宏大。这也是过去中国绘画少有的。作于乾隆八年的《十骏图》是另一幅骏马题材的宏篇巨制，托裱后为十轴，乾隆十分喜爱，命交懋勤殿，让翰林评定等次，并特制红漆画金龙箱收贮。

就比较而言，在各类题材中，郎世宁的花鸟动物画似乎显得更为得心应手，这与他在这个题材领域内能够比较自由地发挥西洋绘画写实和注意凹凸变化的风格不无关系。当然，皇上的个人爱好也起决定作用。乾隆本人就很喜欢这种题材以及郎世宁特殊的表现形式，他在《题郎世宁画如意骢》诗中说：“凹凸丹青法，流传白海西”。句下注云：“唐尉迟乙僧善凹凸画法，乙僧亦外国人。”《龙马歌》诗中又说：“我知其理不能用，爰命世宁神笔传。”对传白域外的凹凸法称赞不已。记录清代院体画家的《国朝院画录》谓世宁所作翎毛花卉“以海西法为之”；“其绘花卉具生动之姿，非若彼中庸手簷簷于绳尺者”，意见也是肯定的。该书共载有世宁于雍、乾两朝所绘卷轴画作品 45 件，其中鸟兽画 40 件，占绝大部分。这也从一个侧面反映了雍正、乾隆两代皇帝对花鸟动物画的喜爱。

山水画的情况就不同了。中国绘画的发展至宋元时代，更加注意笔墨的情趣。对于抒发“胸中之逸气”的山水画，其表现形式和笔墨技巧，西洋教士一时很难适应。所以标在郎世宁名下的不少山水卷轴画作品，都是与人合作的。往往人物头脸由郎世宁绘制，而山石树木则由中国画家完成。据《清档》，郎世宁于雍正七年七月画得《玉堂富贵》横披画，雍正很不满意，要求改画，后来又改变了主意，命世宁只画花卉，山石改由唐岱画，”从此郎世宁与唐岱

⑦ 杨伯达上引文。

开始了在一张纸绢上合作绘画的新途径，这一措施弥补了郎世宁笔墨韵致不足的弱点，但与此同时，合笔画的缺陷也暴露无遗。”这种方式在乾隆期成了定例，郎世宁传世的许多作品，所绘人物、花鸟、走兽与配景风格上极不协调，一看便知为中国画家的补笔。如作于乾隆十六年（1751）的《白鹤》以及未著年月的《白海青》，二图中的白鹰为世宁亲笔，松树、山石、瀑布则为中国画家补衬；乾隆二十五年八月十七日《清档》记世宁画《黑猿》大画和《洋猴图》，二画上的树石即由金廷标画；至于记录乾隆宴乐的绘画，其配景出于中国画家手笔，更是毫无疑问的。

肖 像 画

郎世宁有极强的写实能力，所作肖像深为雍正、乾隆所称许。传世最早的肖像画作品，大概要算《平安春信图》。该画纸本、设色，画长幼二人竹下共赏折枝梅花。没有年款，但画面右上方有乾隆壬寅（1782）的御题：“写真世宁擅，绩我少年时，入室幡然者，不知此是谁。”画中人物具有明显的肖像画特征，二人酷似雍正、乾隆，则此幅所绘为雍正父子的宴乐图应无疑问；绘制年代当在雍正在位期间，那时乾隆尚在潜邸，过了几十年，到他72岁的时候重观此画，睹自己少年风貌，因题诗寄慨。

乾隆即位之明年，郎世宁受命为乾隆和他的11位后妃画像，像自右至左，由乾隆打头，依次排列，为一手卷。画成后乾隆非常珍惜，把它密封在一个雕刻精细的红漆盒中，盒上贴乾隆亲笔题写的“心写治平”四字标签，并宣谕任何人不得擅开此匣，否则将冒粉身碎骨之险。即乾隆本人，一生也只看到三次。第一次是在该画画成之初；第二次70大寿之时；第三次则在退位以后。可是，料想不到，在1860年英法联军焚烧圆明园之时竟被掠至英国去了，几经辗

转，现在已成为美国克利夫兰艺术馆的主要藏品之一。该图所画乾隆及其后妃均为胸像，但奇怪的是，11位后妃的像十分相似，宛如姐妹。这可能因为郎世宁在画像时不敢多看后妃，或仅凭记忆图画的缘故。据载，乾隆曾以此画像与郎世宁开玩笑。有一天，乾隆和他的8个嫔妃在一起，把郎世宁叫了去，对他说：

“你看她们中间谁最漂亮？”

“都很美貌。”

“好好看看，你可以为你认为最美的一个画像。”

这是个难题，郎世宁无论如何不敢作出这种选择。第二天，乾隆问世宁：

“在昨天那些妃子里你选中了谁？”

“我没有看她们，当时我正在数陛下房上的琉璃瓦。”

“那么，瓦有多少块？”

“三十块，陛下。”

乾隆即命太监去数，果然是三十块，从此乾隆再也没有同郎世宁开玩笑^⑥。

这是个小小的插曲，但说明为后妃画像之不易。现存北京故宫博物院的乾隆朝服全身像与该图乾隆画像完全一致，仅有大小、半身与全身的分别，在画风上都是有轻度起伏和减弱明暗处理的极为工细的绢地新体肖像，故两者应是一稿一画，是以该图为稿本，放大绘成全身像轴，并以此作为乾隆御极的朝服像。只是因为乾隆帝后像手卷便于收藏和观览，弘历便亲自题字，秘藏内府。

郎世宁为创新体肖像，煞费苦心。他不能完全照搬西洋方法，因为在当时的中国人看来，面部的明暗阴影会使人误以为是黑色的污点，而有损尊容。因而，他不得不减弱明暗的对比度，凹凸处

^⑥ C. Beurdeley and M. Beurdeley 上引书，第44页。

略施晕染，余则平涂，既要照顾写实，又要求得清晰柔和，限制很多。正式的朝服像一律采取正面光照，面部用色清淡，以适合宫廷的欣赏习惯；相对而言，他在宴乐图和一些纪实画里塑造的乾隆像，反而自然生动。如上面提到的《平安春信图》、《哈萨克贡马图》以及《郊原试马图》等等均是。

除为皇帝、后妃，郎世宁还为王公大臣以及重要的政治、军事和外交事件中的人物画像。传世作品中作于雍正十一年（1733）的《果亲王允礼骑马像》，人物取正面形象，衣着依写实风格经多次渲染，鬃折凹凸富于变化，绸缎衣服的质感亦很强，确为郎世宁肖像作品中的精品。乾隆十九年（1754）正月，郎世宁奉命为来华“在京出力多年”的60位西洋人画脸像，以表示清政府对西洋人的礼遇；二十年二月为阿睦尔撒纳等厄鲁特首领画脸像11幅；七月又为爱玉史（即阿玉锡）画像。这在照像摄影技术还未发明的时代，无疑为认识当时的历史人物提供了真实的形象资料。

历史纪实画

宫廷画家除了为皇上提供赏心悦目的艺术欣赏品，还兼负着史官的工作，即以绘画的方式记录皇家的庆典、习俗以及重大的政治事件。郎世宁写实功底扎实，并精于肖像人物，因而在这项活动中成为最有代表性、最重要的画家，清乾隆时期的历史纪实画大部分都是由他主持完成的。

清朝满族统治者以武力统一中国，因而立国之后不敢懈怠。康熙于1685年在承德建行宫，夏秋间在木兰围场狩猎，“秋猕”，以保持骑射的武风。雍正朝中断，乾隆六年（1714）弘历恢复秋猕古礼，此后每隔一年举行一次。郎世宁所作《哨鹿图》即反映乾隆初幸木兰哨鹿时的情景。全画共13人，身材、年龄、面容各异，带有明

显的肖像画特征，前数第三人为乾隆。从构图看，队伍正当一次围猎结束，向新的围场转移，故而人物表情恬淡，表现经过紧张的哨鹿之后，一切都趋于平静。细审画面，乾隆及马出于郎世宁手笔，则此画当为郎世宁与画院画家的合笔画。《弘历射猎聚餐图》作于乾隆十四年(1749)，画十三年秋猕之时弘历与随行人员及侍卫进野餐时的场面。此外，乾隆九年(1744)，郎世宁还曾与金昆、程志道、李慧林合笔画《亲蚕图卷》，以记录孝贤皇后亲临西苑先蚕坛鞠衣献蚕盛况。

然而，最重要的历史记实画，还是属于描绘自乾隆十九年(1754)至二十四年(1759)，清政府与中国西北边疆准噶尔部和回部发生的一系列政治、军事事件的作品。

明朝末年，厄鲁特蒙古分为和硕特、准噶尔、杜尔伯特和土尔扈特四部，居天山北麓，各有统属，而以伊犁为合宗处；准噶尔据有伊犁河谷，实际成为四部的首领。清康熙十七年(1678)，准噶尔汗策尔丹率兵侵入天山南麓，三十五年(1696)东进侵入喀尔喀蒙古，并扬言内犯漠南，从而对清王朝构成严重威胁。乾隆十七年(1752)准部内讧，达瓦齐篡夺准噶尔汗位，杜尔伯特三车凌于十八年(1753)十月率部众三千七百余户请求归附。十九年(1754)五月十三日，乾隆在承德避暑山庄召见三车凌，封以亲王、郡王、贝勒，并赏赐大量金帛；五月十六、十七、二十一、二十二日连续在万树园为三车凌举行盛大宴会，欢庆活动达十日之久。为记录这次盛会，乾隆先命王致诚于五月七日赴避暑山庄，为迎接三车凌作画前准备。王致诚在山庄50日，不避暑热，画得三车凌肖像12幅，并搜集了大量素材，终因疲劳过度而病倒。二十年(1755)五月九日，郎世宁、王致诚和另一位耶稣会士画家艾启蒙奉旨绘《万树园赐宴图》，郎世宁设计了此图的总体布局并绘制了乾隆御容和主要人物。该图现存北京故宫博物院。

继三车凌之后，同年八月准噶尔辉特部台吉阿睦尔撒纳率部众约二万五千人归附，乾隆决定以接待三车凌的规格接待阿睦尔撒纳。八月二十八日传旨艾启蒙准备赴热河画肖像，九月十三日又改命郎世宁、王致诚、艾启蒙三人共赴热河。十一月十三日乾隆亲至避暑山庄，召见阿睦尔撒纳一行，十五日赐宴万树园并赏其观看马术。乾隆二十年五月九日传旨郎世宁、王致诚、艾启蒙在绘制《万树园赐宴图》的同时，绘制《马术图》，把这个重大的政治事件也征信于世。

万树园两次赐宴，实际上是平定准噶尔的决策会议，在经过充分准备之后，于乾隆十九年年底全面拉开了对达瓦齐叛军的战争。次年五月，格登鄂拉一役彻底击溃达瓦齐叛军，扫清了统一天山北麓的巨大障碍；阿玉锡在这次战斗中以区区 25 骑胜敌万余，为平定准噶尔叛乱立下了大功。是年七月，乾隆召阿玉锡入觐，为表彰其战功，七月二十日命郎世宁为阿玉锡画油画脸像一幅；二十八日又传旨，着郎世宁画爱玉史（即阿玉锡）得胜营盘图大画一幅，再将爱玉史脸像画跑马扎枪式宣纸手卷（按此即《阿玉锡持矛荡寇图》）一卷。乾隆对此二画非常重视，《得胜图》横披大画画得后命悬挂在正大光明殿东墙上；《荡寇图》画得后，乾隆亲题《阿玉锡歌》：“荆轲孟贲一夫勇，徒以藉甚人称论，神勇有如阿玉锡，知方也复知抱恩，今我作歌壮声色，千秋以后斯人闻。”《歌》后跋曰：“阿玉锡以今年五月十四日夜斫营奏功捷书至，走笔成此歌。秋七月命之入觐，俾画工肖其持矛荡寇之像，即书于后，表其奇卓。”该手卷现藏台北故宫博物院。

乾隆二十二年（1757）天山北麓准噶尔部叛乱方定，天山南麓回部之乱又起。二十三年朝廷派兆惠将军前往平叛。在这当中，将军中又涌现出一位阿玉锡式的人物玛璘。兆惠以其战绩奏闻朝廷，乾隆嘉其勇，封获军统领，并命郎世宁画《玛璘研阵图》以诏示后

世。该画现藏台北故宫博物院。

乾隆二十四年(1757),准部、回部皆定,乾隆谕军机大臣绘画輿图;二十五年四月二十一日传旨,着郎世宁画伊犁人民投降、追取霍集占首级、黑水河打仗、阿尔楚尔打仗、献俘、郊劳、丰泽园筵宴等7张绢画;二十七年命郎世宁等将这两次平叛设计《得胜图》小稿16张;二十九年(1764)十一月五日传旨,将郎世宁所起平定伊犁等处得胜图稿16张,陆续交粤海关监督转交法国,着好人照稿刻作铜版。其如何做法,即著郎世宁写明一并发去;三十年五月二十六日奉旨:平定准噶尔、回部等处《得胜图》十六幅,着郎世宁等绘画底稿,发往西洋,拣选能艺,依稿刻作极细铜版。其铜版不可舛做,所用工料任其开报,如数发给。今将郎世宁画得《爱玉史(阿玉锡)诈(斫)营图》一张、王致诚画得《阿尔楚尔稿》一张、艾启蒙画得《伊犁人民投降稿》一张、安德义画得《库(呼)尔满稿》一张先行发去,作速刻得。得时每版用整纸先刷印一百张,随铜版一同交来。其余12张陆续三次发出。六月十六日又将郎世宁等4人所画《得胜图》稿16张内先画得4张,并汉字旨意帖一件、西洋字帖4件交太监胡世杰呈览,最后又奉旨著交军机处发往粤海关监督遵照办理。今汉字旨意帖已失,4件西洋字帖尚存,内两件为勅书的拉丁和意大利文译本,另两件为郎世宁手书,亦拉丁文和意大利文各一,日期与勅书同。书中特嘱镌印铜版者二事:即雕刻精细与完全照图,并务使印后原版保持完整,以便于中国重印时亦如初版之精美。勅书及郎世宁手简均未言在何国制版。按刘松龄神文本年十月二十七日书信,谓郎世宁欲送往意大利刻印,此意亦可由其将勅书译为拉丁、意大利文以及书简以拉丁、意大利文书写一事推知。但后来未送意大利而送法国,此中缘故盖以当时留居广东的耶稣会会长邓类思神父托人向广东总督吹嘘法国乃欧洲艺术之冠,总督乃将画稿交法国印度公司经理运送,并照例由广东十三行

代表与该公司订立契约。

最初4幅《得胜图》画稿于乾隆三十一年(1766)运抵法国,交法国王家画院,该院院长玛利尼令名匠郭兴监制。三十四年(1769)刻成送回中国,乾隆深为嘉许。其他《得胜图》于三十二年(1767)送至法国,其中有郎世宁所绘《黑水营解围图》。乾隆三十九年(1774)全部完成。该16幅《得胜图》中,郎世宁所绘2幅均由名匠勒巴镌刻,最为精采。然而,当这批杰作并铜版运抵北京的时候,郎世宁早已于数年前病故,未能看到他一生中最辉煌的成果。

(吴焯)

法国汉学奠基人之一 ——黄嘉略

17、18世纪的中西文化交流，兼容着西学东渐和汉学西渐的双向运动。毋庸讳言，无论在西学东渐和汉学西渐中，起主要作用的都是西方来华传教士，尤其是耶稣会传教士。但是，中国人的贡献也不应忽视。例如，在接受和传播西学的过程中，徐光启、李之藻、杨廷筠等人曾发挥了重大作用，他们的功绩已为历史所肯定。此外，还有许多不曾留下姓名的中国人曾帮助西洋来华传教士学习汉语，阅读汉籍，笔录他们的口述，为他们的著译加工润色……为中西文化交流默默无闻地辛勤劳动。黄嘉略则是另一类为中西文化交流作出过贡献的中国人，他远渡重洋，在巴黎定居，为向西方人传授汉学而在贫病交加中埋头笔耕了整整10个春秋，成为17、18世纪中西文化交流史上的一位重要人物。

生平

黄嘉略，西名 **Arcadio Hoang**，福建莆田县凤山人，1679年（康熙十八年）11月15日生，其父于1651年在来华葡萄牙籍耶稣会教士何大化主持下受洗入教，取教名黄保罗（**Paul Hoang**），是个虔诚的天主教徒。黄保罗婚后连生4女，不见男嗣。在家庭的压力下，他向上帝求子，并许愿，若果真得子，定将他献给上帝的事业。黄嘉略出生半月后，在一位西班牙籍多明我会教士的主持下受洗，得教名

Arcadio，汉译为嘉略。黄嘉略 7 岁时，黄保罗病笃，临终前叮嘱其妻，尽速将黄嘉略送入教会，以兑现他向上帝许下的心愿。其时，巴黎外方传教会教士卜于善在莆田传教，黄嘉略的母亲遂将黄嘉略托付给卜于善。卜于善欣然接纳，为避拐骗人口之嫌，按中国人的习俗，认黄嘉略为义子。幼年黄嘉略便随卜于善居住在福州、长乐等地。卜于善除了教授黄嘉略基督教教义和拉丁文，还延聘中国教师，为黄嘉略教授汉学。3 年后，卜于善将黄嘉略转托给巴黎外方传教会的另一位在华教士梁弘仁。黄嘉略在跟随梁弘仁期间，继续西学和汉学的学习。数年后，应母亲之召，黄嘉略返回家乡，作为黄家唯一的男子处理家务。16 岁那年，他托辞探亲访友，离家远游，一去 5 年，足迹遍及许多省份。21 岁那年，他返回家乡不久，其母病故。按照中国人的习俗，他守孝百日。孝期届满后，黄嘉略再度出游。

基督教各派在华传教士关于中国礼仪之争在 1700 年前后达到高潮。1693 年，巴黎外方传教会在华传教士阎瑯（即颜瑯）以浙、赣、闽、湘署理代牧和全国教务副总理的身份，发表一通训令，严厉谴责中国礼仪，禁止西洋传教士和中国教徒敬孔祭祖等活动，黄嘉略的两位恩师卜于善和梁弘仁，在组织上与阎瑯一样，同是巴黎外方传教会的成员，在礼仪之争中，亦持同一立场。

阎瑯的训令发表后，卜、梁二人立即热烈响应，而在华大多数耶稣会上则坚决反对。为了在论战中压倒对方，耶稣会上寻求康熙皇帝的支持。1700 年（康熙三十九年），闵明我、徐日升等 4 位耶稣会传教士上书康熙皇帝，陈述对中国礼仪的看法：“臣等管见，以为拜孔子，敬其人为师范，并非祈福祐、聪明、爵禄而拜也。祭祀祖先，出于爱亲之义，依儒礼亦无求祐之说，惟尽孝思之念而已……”康熙阅后，当即批示，“这所写甚好，有合大道。敬天及事君亲、敬师长者，系天下通义，这就是无可改

处。”^①

耶稣会上立即将康熙的批示送达罗马教廷，力图以中国皇帝的见解，支持他们在礼仪上所持的立场。巴黎外方传教会在华传教士获悉康熙的批示已送达罗马后，决定派员前往罗马，向教廷当面陈述他们对批示的看法，争取教廷对阎瑭训令的正式支持。在这个背景下，梁弘仁被选定为专使，尽速赶赴罗马。

梁弘仁准备赴欧时，在某地巧遇在外周游的黄嘉略。当他询问黄嘉略是否愿意随他同赴罗马时，黄喜不自禁，当即欣然允诺。黄嘉略匆匆返回家乡，将家务托付其姐，即与梁弘仁会合，于1702年2月17日在厦门登上一艘英国船，启航前往欧洲。8个月后，梁弘仁一行抵达伦敦，旋渡海去法国，10月31日到巴黎，稍事停留后，转赴罗马。梁弘仁在罗马期间，多次晋见教皇克勒门特十一世，吁请教皇发布谴责并禁止中国礼仪的谕令。此外，他还频繁活动，与本派的教士商议计策：向教廷的负责官员进行游说等。黄嘉略虽是梁的私人秘书，但除了在住所陪同梁接见来访者外，并未参与晋见教皇等重要活动。他忙中偷闲，几乎游遍了罗马的重要教堂和其他宗教场所。梁弘仁完成任务后，于1705年12月13日离开罗马，次年年初回到巴黎。黄嘉略随同梁弘仁寄宿在巴黎外方传教会本部。

教皇于1704年11月20日宣布，教廷已就中国礼仪问题作出决定，但此决定内容须先行在中国公布后，方可在欧洲公布。梁弘仁经多方奔走，虽已获悉这项决定的内容，但他坚持由他本人将此决定的正式文本携往中国。此前教皇派往中国的特使，负有公布这项决定的使命，此时已抵达中国。梁弘仁表示，他必须在得到可靠的消息，表明教廷特使已在中国公布此项决定后，才启程返华。因此，梁弘仁一行便滞留在巴黎等候来自中国的消息。

^①方豪：《中国天主教史人物传》，中册，第317页。

18世纪初，“中国热”在法国方兴未艾，一位中国人来到巴黎，被认为是一个重大事件，黄嘉略因而受到各方面的关注。法国王家学术总监比尼昂教士获悉后，向主管中国事务的海军大臣蓬夏特兰作了推荐，建议聘用黄嘉略向法国人传授中文及有关中国的知识。蓬夏特兰向国王路易十四呈报后，黄嘉略被任命为国王的中文翻译，并协助整理王家图书馆收藏的中文书籍。

此时，梁弘仁已沉痾在身，短期内难以返华，而康熙皇帝怒逐教廷特使的消息，又使黄嘉略心生疑虑，担心回国后因信仰天主教而遭受迫害。因此，他接受了国王的此项任命，作好了在法国长期逗留的思想准备。比尼昂教士为稳住黄嘉略，促使他彻底打消回国的念头，征得了梁弘仁极为勉强的同意，全力玉成了黄嘉略的婚事。1713年4月23日，年已34岁的黄嘉略与巴黎女子雷尼埃结为夫妇。是年8月，梁弘仁病逝，黄嘉略回国的前景更加渺茫。1714年，经营法中贸易的中国公司试图雇请黄嘉略为翻译，随船前往中国。问题提到比尼昂教士那里，他同意该公司的请求，但以黄嘉略必须随船返回法国为条件。经海军部长蓬夏特兰转呈，报告送达国王亲自审批。路易十四驳回了中国公司的申请，黄嘉略失去了一次回归祖国的机会。1715年3月4日，黄妻生下一女，取名玛丽·克洛德·黄(Marie—Claude Hoang)。黄妻产后染疾，数日后病故。

黄嘉略在罗马时就患肺癆，经常咯血。定居巴黎后，薪俸菲薄，常常身无分文，生活极为拮据，甚至在寒冬无钱买柴取暖。妻子死后，幼女成为他的唯一慰藉。他支撑着病体，日夜勤奋工作，终于编就了《汉语语法》。怀着早日付梓的热望，他将书稿呈送摄政王奥尔良公爵。但是，他没能等到这一天。1716年10月15日，黄嘉略病逝在巴黎寓所，时年37岁。

贡 献

据我们掌握的材料，在黄嘉略之前到过法国并留下了文字记载的中国人仅有 2 人。一是 1681 年跟随比利时传教士柏应理赴欧的沈福宗，另一位是 1700 年法国传教士洪若翰返法时的随行人员。沈福宗于 1684 年在巴黎逗留期间，晋见了法国国王路易十四，对于促成这位国王下决心派遣耶稣会士来华一事起到了作用。随洪若翰去法国的那位中国人，曾在耶稣会的路易大王学校教习汉语。也许由于他在法国逗留的时间太短，竟连姓名也不曾留下。与他们相比，黄嘉略不仅在法国逗留的时间长，而且影响大得多。从黄嘉略的实际贡献来看，他称得上是亲身到西方传播中国文明的第一位中国人。

黄嘉略虽是法国国王的中文翻译，他的工作实际上是由比尼昂教士直接安排的。根据黄嘉略的日记等资料记载，他的工作大致是以下几项：1. 为宫廷和政府有关部门翻译中文信函；由于中法之间并无官方交往，所以，这方面的工作量极小；2. 整理王家图书馆收藏的中文书籍；3. 编写《汉语语法》和《汉法辞典》，这项工作占用了黄嘉略的主要精力。此外，由于黄嘉略的恩师梁弘仁是巴黎外方传教会的重要成员，他本人初到巴黎时在该会本部寄宿多年，因而与该会有着特殊的关系。在他结婚并迁离该会本部后，甚至在梁弘仁死后，黄嘉略依然与该会保持经常性的联系。为该会翻译中文信函也是他的日常工作之一。他的这些工作都与中西文化交流有关，所以，文化使者的称号对于他来说是当之无愧的。

黄嘉略作为定居在法国的唯一中国人，受到各界人士的广泛重视，包括达官贵人在内的许多法国人都愿意结识他，向他询问有关中国的种种问题。因此，与他交往的法国名人很多。在这类交

往中，黄嘉略向他们传播了有关中国的历史、政治、哲学、文学等方面的知识，大大增进了他们对中国的了解和认识。

在这些法国人士中，最重要的是著名启蒙思想家孟德斯鸠。他们交往的时间虽不长，却留下了较多的文字资料，使我们得以探知黄嘉略对孟德斯鸠的影响（详见本书《孟德斯鸠》篇）。除孟德斯鸠外，在与黄嘉略交往的法国学者，还有数人值得一提。

傅尔蒙原是阿拉伯文教授，后来受比尼昂教士之托，协助黄嘉略编写《汉语语法》和《汉法辞典》。自此之后，傅尔蒙与汉学结缘，一发而不可收，终于成为法国非教会人士中的第一代汉学家之一，为后世留下了《汉学沉思集》、《中国文典》等著作。他在结识黄嘉略之前，于汉字目不识丁，遑论其他。是黄嘉略将最基本的有关中国的知识传授给了他。黄嘉略死后，大部分遗稿为傅尔蒙收藏。在此基础上，傅尔蒙独自钻研，并与一些在华传教士通过信函切磋交流，逐渐成为一代汉学大师。

弗雷莱也是受比尼昂教士之托，协助黄嘉略编书的法国学者。他们的合作开始于1713年初，1714年底，弗雷莱因言论获罪，被投入巴士底狱，从此中断了与黄嘉略的合作。他与傅尔蒙一样，在结识黄嘉略之前，从未接触过汉学，与黄嘉略的合作把他领进了汉学这座宏伟的殿堂，由于他天资聪颖，才华横溢，而且勤奋好学，后来在汉学研究中成绩斐然，成为一代名家。在非教会人士的法国汉学家中，他的汉语、中国历史和中国天文的研究，在当时均属一流。他在科学院宣读的多篇汉学论文、他与在华传教士探讨汉学的通信，都是法国汉学史上占有重要地位的作品，为法国历代汉学家所重视。

德里尔是著名的天文学家，作为黄嘉略的邻居，他与黄嘉略的交往较多，不仅是学术上的同道，也是日常生活中的朋友。黄嘉略死后，有关方面在清理遗物时，德里尔被邀为见证人之一。 17、18

世纪之交，欧洲学者在研究中国史的过程中，非常注意中国古籍中有关天象观察的记录，以此作为验证中国历史的重要手段。德里尔作为一位对中国怀有浓厚兴趣的天文学家，对中国的古代天文学投以极大的关注。在中国天文学的研究中，他得到了黄嘉略真诚的帮助，他们经常就共同关心的问题促膝长谈，交流看法。目前收藏在巴黎天文台图书馆的德里尔遗稿中，尚保存着黄嘉略为他抄写的诸多星宿的中文名称。德里尔又是弗雷莱的挚友，他们在汉学研究中志同道合，情谊甚笃。弗雷莱死后，德里尔收购了他的大部分遗稿，现存巴黎天文台图书馆，其中混有黄嘉略的一些手迹。这两位法国学者为我们对黄嘉略的研究，提供了宝贵的第一手资料。

除了这几位著名学者外，与黄嘉略交往的法国学者还有植物学家茹西欧、东方学家加朗等。他们的交往都是中西文化交流的一个组成部分，黄嘉略对他们的影响，也就是他对中西文化交流所作的贡献的一部分。

如果说黄嘉略与这些法国学者的交往以及对他们的影响，是他作出的无形贡献，那么，黄嘉略的著述，可以称作是他的有形贡献。由于种种原因，黄嘉略的著述无一获得出版的机会。以下介绍的都是收藏在巴黎若干图书馆中的黄嘉略的手稿。

一、《汉语语法》。这是一部以法文写就的书稿，书名为 **Essay de la grammaire chinoise**，手稿现存巴黎国家图书馆抄本部，件号为 **Fr, N. A. 280**。巴黎天文台图书馆另存一份内容基本相同的书稿，件号为 **B 1. 14**。此外，巴黎外方传教会档案室存有这部书稿的序言和目录，件号为 **1. 14** 卷。这部书稿除序言外，分为两大部分，第一部分包括汉语语法总论、汉语词汇、汉字起源、官话与方言、礼仪用语、对话以及书信、收条、悼词等应用文举例。

很明显，这部书稿是根据比尼昂教士的要求，在傅尔蒙和弗雷

莱等法国学者的协助下完成的。当时尚无科学的汉语语法体系，黄嘉略本人对汉语并无专门研究，所以，这部书稿实际上是以欧洲读者为对象的汉语常识简介。从目录即可看出，这部书稿的理论性较差，实用性却很强。在语音部分，作者依次讲解了汉语中的元音音素和辅音音素。作者充分注意到欧洲人学习汉语的难点，对汉语特有的音素，如“尔”的发音作出重点介绍。此外，还辟出专节讲解汉语的声调，除了现代汉语北方话中的四声外，作者还讲了入声。所以在这部书稿中，汉语共有五个声调。作者在介绍汉语的词法和句法时强调指出，汉语没有词形变化，语义主要借助词序和助词表达，其表达能力丝毫不逊于有词形变化的欧洲语言。

作者接着以相当多的篇幅讲述书面语言与口头语言的异同。众所周知，18世纪的书面汉语仍是今天被称为古汉语的文言，与口语的距离较大，这与欧洲语言的书面语与口头语几乎完全相同的情形大不相同，因此，作者以较多的篇幅向欧洲读者介绍汉语的这一特点。在官话与方言这一节中，作者介绍了同一汉字在汉语的不同方言中读音往往不同这一特点，并指出官话的使用范围。从这一节的内容可以看出，黄嘉略虽是福建人，他对以北京话为基础的官话相当熟悉，读音也比较准。更由于他曾周游许多省份，他对各地的方言也有较多的了解。

作了以上简要的介绍后，作者指出，汉语的这许多特点规定了学习汉语必须采用的方法，那就是：要想真正掌握汉语，只有通过大量的听和说的实践；仅仅依靠语法分析不可能学会汉语。基于这种认识，他在书稿的第一部分的后半部，提供了日常的礼仪用语、生活用语以及应用文等常见的书面语言，并以汉法对照的形式逐句进行解释。每一句汉语首先被逐字译成法语，词序不变，动词均为不定式，形容词也没有性数变化；然后，再用流利的法语译成完整的句子。这种用心良苦的作法，有助于欧洲读者从中把握汉语的

特点，使他们通过列举的实例对汉语至少有较为确切的感性认识。

书稿的第二部分与汉语无关，其主要章节为：中国简况、中国政府现状、中国 15 个省份概述、孔子、文人及其情感、中国人食用的食物及其种植法。把这些内容纳入《汉语语法》，显然名不符实。但是，我们由此也看出，黄嘉略的这部书稿完全是为了帮助法国人了解中国进而与中国人交往而编写的。书稿内容的设置和讲述简繁的安排，无不体现出学以致用原则，用今天的语言来表达，可以称之为训练班的教材。从中透露出当时的法国人急切希望了解和接触中国这个信息。

我们知道，处在“中国热”高潮中的法国人，已不满足于辗转输入法国的少量中国商品和一些传闻来认识中国，他们热切地希望扩大和深化对中国的了解。但是，语言不通成为最大的障碍，不仅在法国，甚至在整个欧洲，找不出一个略通汉语的人来。因此，他们迫切需要学习和掌握汉语。对于学者来说，有了初步的汉语知识，可以尝试着阅读当时已收藏在若干图书馆中的中文书籍。对于传教士和商人来说，汉语知识和有关中国的常识则是他们去往中国前的必要准备。黄嘉略这部书稿无疑是为了适应这种需要而编写的，因而实用性极强。

这部书稿业已全部完成，黄嘉略于 1716 年冬将书稿呈送摄政王奥尔良公爵，他在呈文中写道：“……兹者修成通中语一书，兼夫小录，以佐西方志士学习中上言语风俗礼统者也……”这就把他编写这部书稿的宗旨说得一清二楚了。书稿呈上不久，黄嘉略就病故了。

二，《汉法辞典》。这部书稿的法文书名是 *Dictionnaire chinnois*，若直译应是《汉语辞典》，但因此书系以法语书就，实际上是以法语解释汉语，所以译为《汉法辞典》，对于中国读者来说，更为达意。这是一部未完成的书稿，手稿现存 1140 页，收藏在巴黎国家图

书馆东方部，件号为 *Chinois 9234*。

书稿由两部分组成：第一部分仅 42 页，收入汉字 401 个（另有异体字 8 个），按同音音序编排。根据有关资料记载，这部分书稿是黄嘉略根据弗雷莱的建议编写的。后来弗雷莱的汉语知识有所增加，知道汉字不表音，因而对于不识汉字的欧洲人来说，汉语的同音辞典是无法查检的，因此，他又建议黄嘉略改为按部首排列编写辞典。已经编出的这 401 个字就成为废稿了。

这部书稿的其余部分共 998 页，是按部首排列的汉语辞典，已完成部分共收字 5210 字，分属 85 个部首。根据黄嘉略当时用作母本的《字汇》和《正字通》所共同采用的 214 个部首来计算，他已编出的 35 个部首尚不足全部的一半。但考虑到笔划越多的部首，同部首的字越少，则可估计他已编出的部分可能已占计划中全部书稿的一半以上，也就是说全书计划收入的汉字约在一万字左右。这部书稿的质量相当高，除诠释字的意义外，还有大量的词组。例如在中字下面，列出了中央、中中、中国、中华、中州、中旬、中人、中浣、中用等词组，而且大多伴有例句。很可惜，书稿未及编完，当然更没有出版。

三，《玉娇梨》译稿。《玉娇梨》是一部小说，作者荻荻山人生活在明末清初。这部小说所叙述的是明朝正统年间，太常卿白玄易名外游，为女儿白红玉和甥女卢梦梨选择夫婿的故事。此书共 20 章，黄嘉略仅译出前 3 章，遗稿今存巴黎国立图书馆抄本部。据我们掌握的材料，这是介绍到法国的第一部中国小说，也是在中国翻译史上首次译成法文的中国小说。遗憾的是译事半途而废，因而未能出版。但这件事在中西文化交流史上仍应占有一席之地。百余年后，法国著名汉学家雷慕沙将此书全部译成法文。这部小说无论就其思想性和艺术性而言，都算不得佳作，雷慕沙何以选择了此书，是否受到了黄嘉略译而中辍的影响，尚需进一步研究。

此外,在黄嘉略的遗物中,还有一些零星的残稿,如《关于人参和蓼》、《中华帝国编年》、《王家图书馆中文书籍目录》等。这些残稿对于他的合作者都是珍贵的材料,有助于他们的汉学研究。例如,《王家图书馆中文书籍目录》不但开列了书名,而且对每种书都用法文作了简要的介绍,这对于后来利用这些藏书的法国学者,显然具有某种导读的作用。

黄嘉略还计划撰写一部《中华帝国综述》(*Abrégé de la monarchie de la Chine*)。计划中此书的大纲现存巴黎外方传教会档案室,件号为卷114。这份大纲表明,这将是一部有关中国的百科全书式的知识手册,从中国国名的由来到太监如何净身,大凡法国人对中国感兴趣的问题,都包括在他的写作大纲中。由于他的早逝,此书尚未动笔。

评 价

作为唯一居住在法国的中国人,黄嘉略在中西文化交流中的第一个作用,便是向法国人提供了他们希望获知的有关中国的情况。当时,在华传教士之间的“礼仪之争”已经扩展到了欧洲,柏应理、白晋、李明等人有关中国的著述已在欧洲引起巨大反响,欧洲公众对中国的关注程度超过以往。人们希望黄嘉略提供的信息极为广泛,几乎无所不包。孟德斯鸠与黄嘉略谈话后所作的纪录表明,他们交谈的内容涉及中国的天文、地理、宗教、哲学、历史、法律、政治、文学,以及民情风俗等等;黄嘉略本人已经完成和计划中的著作,也显现出同样的情形。黄嘉略提供的有关中国的信息尽管是不系统、不完整的,有时甚至是不完全准确的,但由于出自一个中国人之口,在法国人看来,其真实性较高。尤其因为在华传教士卷入了礼仪之争,论战双方出于压倒对方的需要,在介绍中国的

历史和现状时，都有些偏颇，虽然倾向不同。黄嘉略由于在礼仪之争中态度比较超脱，对于他来说，完全没有必要通过美化或丑化中国来战胜论敌，所以，他所提供的信息比较客观，中国的美与丑在他的笔下和谈话中均可见到。正因为如此，与黄嘉略有过交往的法国人，大多受到了他的影响，这种影响在孟德斯鸠身上表现得最为显著。

黄嘉略在中西文化交流史上的另一个作用便是他对法国汉学研究所作出的贡献。在黄嘉略到达法国之前，对中国有所了解和研究的法国人，无一不是教会人士。他们对中国的介绍和研究确实功不可没，然而，对于他们来说，了解和研究中国只是传教的一种手段和途径，因此，他们的研究不能不具有较大的局限性。正因为如此，方豪先生在他的名著《中西交通史》中写道：“然汉学发扬光大时期，应始于法人傅尔蒙之刊出《中国文典》……法国初期汉学者，皆出其门，称近代汉学之始祖。”^②如前所述，傅尔蒙在结识黄嘉略之前，从未接触汉学，他对中国的了解几乎等于零。正是黄嘉略把他领进了汉学之门，毫无保留地将自己的知识传授给了他，为他以后的汉学研究打下了扎实的基础。尽管傅尔蒙后来竭力贬低黄嘉略的学识，矢口否认他从黄嘉略那里获得的教益，但事实胜于雄辩，黄嘉略是他的汉学启蒙老师这一历史事实，无论如何是改变不了的。

况且，我们的初步研究表明，傅尔蒙的汉学名著《中国文典》在写作过程中，参考并利用了黄嘉略的未刊书稿《汉语语法》。前面提到的弗雷莱后来也成为法国著名的汉学家，对中国历史、文字和文学均有独到的见解。他与傅尔蒙一样，也是在结识黄嘉略之后开始汉学研究生涯的。直到今天，这两位法国学者仍被奉为法国第

^②方豪《中西交通史》第一册第13页。

一代汉学家，但由于种种原因，人们却遗忘了把他们引入汉学这座宏伟大殿的黄嘉略，这不能不说是历史的不公。

长期以来，黄嘉略对中西文化交流所作的贡献，不能得到公正的评价，法国的汉学家历来对他颇为轻视。高迪埃谈到黄嘉略时说道：“他于1716年过早地死去，只留下一些价值不大的材料。”^③另一位著名的汉学家雷慕沙则说：“沈福宗和黄嘉略是文人，……他们的努力并未得到巨大成功，我们从他们那里学到的东西极少。王家学院的任何一个学生，经过半年学习后所能摘录的中文书籍，肯定比他们多出一百倍。”^④之所以如此，一个重要的原因是黄嘉略的著述无一刊行，后人对他的成就缺乏了解。另一个原因则是傅尔蒙为抬高自己而故意贬低黄嘉略，为此，他散布了一些诸如“黄先生留给我们的东西很少很少”之类的言论。另一方面，由于黄嘉略在出国之前仅是一名普普通通的教徒，毫无建树可言，而他在法国的活动，国人则一无所知，以致于外国人对他的了解，多于中国人。

据我们所知，向达先生在他的《中西交通史》首次提到了黄嘉略：“……又有一位姓黄的留居巴黎，娶法妇为妻，竟死其地，对于当时法国的中国学家影响很是不小。”^⑤方豪先生在他的《中西交通史》中也提到了黄嘉略，但更为简略：“傅氏（指傅尔蒙）奉法王路易十四命，从巴黎外方传教会一中国黄姓修士（福建兴化籍）攻中文。”^⑥除此之外，尚未发现其他材料。

1978年，法国学者艾丹妮·丹尼塞夫(Danielle Elisseff)刊行了《尼古拉·弗雷莱》(Nicolas Fréret(1688—1749), *Réflexions d'un humaniste*

③ Henri Cordier, *La Chine en France au XVIIIe siècle*, 第132页。

④ Albert Rémusat, *Nouveaux mélanges asiatiques*, 第2卷, 第262页。

⑤ 向达《中西交通史》，第114页。

⑥ 方豪《中西交通史》，第一期第13页。

du XVIII^e siècle Sur la Chine) 一书, 首次对黄嘉略作了详尽的介绍。她查阅了分别收藏在巴黎国家图书馆、巴黎天文台图书馆和法国国家档案馆中的材料, 对黄嘉略的生平以及他与弗雷莱的交往作了迄今最为翔实的论述。作为该书的附录, 她公布了黄嘉略为《汉语语法》所作的序言, 其中包含着黄嘉略的自述。艾丹妮的这件工作, 应该给予充分的肯定和高度评价; 从某种意义上来说, 是她重新发现了这位被埋没了二百余年的中国文化使者, 使我们得以在她的研究成果的基础上, 进一步对黄嘉略作更深入的研究。

与以往的法国汉学家相比, 艾丹妮对黄嘉略的评价比较审慎: “根据这些刚刚动笔的著作, 很难作出明确的判断, ……。由于他的早逝, 我们无法知道, 他计划中的著作若能完成, 他是否能获得更大的荣誉。”^⑤ 1985年, 艾丹妮推出新作《我是太阳王的翻译》(Moi, Arcade, Interprète du Roi-Soleil)。此书不是学术论著, 而是一部掺杂着许多虚构成分的自传体小说。作者以第一人称叙述了黄嘉略短短的一生, 其中最主要部分是他在巴黎度过的10年。作者撰写此书的主要依据之一, 是收藏在巴黎国立图书馆中的黄嘉略的一册日记。日记用法文写成, 起迄日期为1713年10月19日至1714年10月20日。在这册日记的基础上, 作者记述了当时发生的一些事件, 作为黄嘉略故事的背景, 并根据她的想象, 为黄嘉略的活动增添了许多内容。由于这是一部既有史实依据又有大量虚构的准文学作品, 我们不能以历史著作来要求它。从总体上看, 艾丹妮对黄嘉略的研究依然停留在她撰写《尼古拉·弗雷莱》时的水平。之所以这样说, 一是她没有发现新的材料, 二是她对已发现的材料的研究, 没有新的进展。所以, 这部新著的学术价值并不很高。然而, 艾丹妮的这两部书是迄今仅有的关于黄嘉略的著作, 因

⑤ 艾丹妮《尼古拉·弗雷莱》, 第50页。

而很受学界重视。法国当今汉学泰斗艾田卜（**René Etiemble**）在他的新著《中国之欧洲》（**L'Europe chinoise**）中提到了艾丹妮的新作，但他对黄嘉略被任命为法国国王的翻译一事表示怀疑。

在国内，黄嘉略迄今是一个陌生的名字，除了上面提到的两部《中西交通史》外，迄今只有刊载在《社会科学战线》1986年第2期上的一篇文章，对黄嘉略作了较为详细的介绍。

（许明龙）

冷眼看中国的法国启蒙思想家

——孟德斯鸠

孟德斯鸠是作为杰出的启蒙思想家闻名于世的，他在政治学、哲学、历史学和社会学等方面都作出了巨大的贡献，并已得到举世一致的公认。在18世纪的中西文化交流史上，他也曾发挥过不容忽视的重要作用。

孟德斯鸠于1689年1月18日出生于法国西南部名城波尔多附近的小镇拉布莱德。少年时代，他在蓬图瓦兹附近的一所教会学校学习了6年，回到故乡后，在波尔多大学攻读法律，两年中先后获得业士和学士学位。1708年受聘担任波尔多高等法院的律师。1709年他前往巴黎，在此后的4年中，他一面学习，一面广泛接触学术界人士，为他后来的学术活动创造了一些有利条件。

1713年，孟德斯鸠因父亲病逝而回乡奔丧。1716年他的伯父去世，他继承了伯父生前担任的波尔多高等法院中的一个庭长职位。1720年，孟德斯鸠再度前往巴黎，翌年出版了他的成名作《波斯人信札》。一鸣惊人的孟德斯鸠从此跻身巴黎名流之列，经常活跃在巴黎的一些著名沙龙里。1727年，孟德斯鸠当选为法国科学院院士，同年出游意大利等国。1729年，他经荷兰渡海去英国，1731年回到法国，在巴黎稍事逗留后，即返回波尔多乡间。1734年，他的第二部重要著作《罗马盛衰原因论》问世。1748年，他的最重要的著作《论法的精神》在日内瓦出版。1755年2月10日，孟德斯鸠病逝于巴黎寓所，终年66岁。

了解中国的途径和态度

孟德斯鸠在世的六十余年中,恰逢“中国热”在法国掀起高潮,在无人不谈中国的氛围中,他很早就对中国发生兴趣,至迟在1713年就已开始研究中国。在他逝世前的两个月,他还在信中与一位友人讨论中国问题。这就是说,除去孩提时代,对中国的关心和研究,贯穿了孟德斯鸠的一生。

孟德斯鸠从未到过中国,他了解中国的途径主要是阅读有关中国的著作。从他的遗稿看,当时在欧洲广为流传的有关中国的重要著作,如柏应理等人编译的《中国贤哲孔子》,基尔歇的《中国图志》,杜赫德编辑的《中华帝国全志》、《耶稣会士书简集》等,孟德斯鸠不但读过,还分别作了摘录和笔记。在波尔多乡间他的家中,至今还藏有西班牙籍传教士门多萨所著《中华帝国史》、意大利籍传教士卫匡国所著《中国上古史》等书籍。尽管在他的遗稿中没有阅读这几种著作的记载,但可以肯定,这些书籍绝非摆设。因为,一则他的很多遗稿已经散佚,二则他也不一定对每一种读过的书都留下文字记录。

除了阅读外,孟德斯鸠还通过与若干来自中国或到过中国的教士的接触,获得了一些有关中国的第一手材料。其中比较重要的有3位。

第一位是傅圣泽。傅圣泽是法国耶稣会上,在中国传教长达21年。1723年返回罗马,此后一直留在意大利。孟德斯鸠在他的欧洲之行中,于1729年在罗马会见了傅圣泽,多次与之晤谈。在孟德斯鸠的意大利游记中,傅圣泽被他列为在罗马期间晤谈次数最多的人之一。

第二位是马国贤。马国贤是罗马教廷直接派往中国的意大利

籍传教士，以画家身份在宫廷供奉，颇为康熙皇帝所器重。1724年返回意大利，此后数年间致力于在那不勒斯创办“圣家学院”，专门培养中国教士和有志去远东传教的欧洲教士。孟德斯鸠在意大利游历期间，于1729年4月在那不勒斯会见了马国贤。

第三位是黄嘉略。黄是中国教士，自1706年起定居在巴黎。孟德斯鸠于1709年至1713年在巴黎居留期间与黄嘉略结识，过从甚密，向他了解到许多有关中国的情况。此外，孟德斯鸠还与另一些教士以及关心和研究中国的法国学者，如弗莱雪、德梅朗等有过交往，从他们那里获得过一些有关中国的信息。

从开始接触有关中国的信息起，孟德斯鸠就表现出与众不同的态度。当时法国上至王公贵族，下至平民百姓，都以惊异的目光注视着来自中国的商品和信息，对中国充满好奇和仰慕的心情。孟德斯鸠则不然，对于人们赞颂中国的言辞，他常常表示怀疑和否定。例如，他在作于1713年的阅读《中国贤哲孔子》的笔记中写道：“对柏应理的话不能全然相信，因为他依据偏见来解释术语，并以此支持自己的论点。我多次发现他并不正确。”在同一年所作的与黄嘉略的谈话笔记中则直截了当地说：“我认为，要想认识中国，必须从摆脱先入为主的仰慕开始。”

他不但这样想，而且确实是这样做的。在以后了解和掌握有关中国的信息时，他对称赞中国的记述，常常表示深深的怀疑。例如，他在阅读杜赫德的《中华帝国全志》时写道：“所有这些言过其实的描述中，最不可思议的是，作者居然说广州的规模与巴黎不相上下。”耶稣会士在描述中国时激情满腔，杜赫德提到的那八个省中，一切都令人钦羡……大自然难道总是如此美好而毫无丑陋之处吗？”他甚至嘲讽耶稣会上：“他们如想撒谎，又要让人相信，就应该在无关紧要的地方说些实话。”

与之相反，孟德斯鸠对于揭露中国阴暗面的材料却深信不疑。

他的好友古阿斯戈在一封信中提到这样一件事：“安逊的游记出版后，孟德斯鸠高声喊道‘啊！我早就说过，中国人不是《耶稣会士书简》力图让人相信的那样诚实。’”安逊是一位英国海军军官，他曾在他所著的《环球游记》中，记述了他在中国短暂逗留期间的见闻，描述了中国商人的狡诈、平民的愚昧等等。

孟德斯鸠在中国问题上的这种态度，直到逝世也不曾改变。1755年他在致古阿斯戈的信中，谈到了前不久他与著名学者德梅朗讨论中国问题时的情形，两人因意见相左而激烈争论。孟德斯鸠请古阿斯戈代他向德梅朗致歉，勿使这次争论影响他们的友谊。不难想见，很可能是德梅朗赞颂中国的意见引起了孟德斯鸠的反感，致使他在这位挚友面前表现得不够冷静。以下我们会看到，孟德斯鸠的这种情绪不可能不反映在他对中国的研究和评述中。

对中国政制的评述

孟德斯鸠对中国的评论散见于他的各种著述中。这些著述有的在他生前已经出版，如《波斯人信札》、《论法的精神》，有的则在他逝世多年后才由他人整理出版，如《随想录》、《地理简》等。将这些著述加以综合归纳，大体上可以看出孟德斯鸠的中国观。

孟德斯鸠对中国的了解和研究，虽然涉及面极广，但他最为关心的却始终是中国政治和法律。

作为政治学家，孟德斯鸠将世界历史上的各种政体分为三类：共和政体、君主政体和专制政体。他认为，政体与版图有关。共和政体适宜于版图窄小的国家，君主政体适宜于法国那样版图不大也不小的国家，而对于幅员辽阔的国家来说，只能选择专制政体。

孟德斯鸠认为，共和政体虽好，却已是昔日黄花，余下的只有君主政体和专制政体。他的好恶极为鲜明，他猛烈攻击专制政体，

由衷赞美君主政体。在他看来，君主政体与专制政体在形式上并无多大区别，都是由君主一人掌权。它们的实质区别在于：君主政体中存在着基本法和以贵族为主要力量的“中间体”。基本法的主要内容是限制君权，使君主不能凭一己的意志为所欲为。“中间体”一方面沟通君主与民众的关系，一方面对君权的行使发挥某种缓冲作用，既协助君主掌政，又防止他独断专行。中国是东方大国，一则幅员辽阔，人口众多，既不宜采用君主政体，更不宜采用共和政体；二则中国不存在世袭贵族，“中间体”无处可寻，只能由君主独自随心所欲地执掌政权。所以，孟德斯鸠根据他所了解的中国实况，用他的政体理论进行推导后得出结论：中国只能在专制政体中找到自己的位置。

孟德斯鸠认为，他的这一结论是以中国的实际状况为依据的。他多次指出，中国的政权是以家庭为模式而组成的，全国犹如一个大家庭，皇帝是一家之主，所有臣民都是这个家庭的成员。中国的伦理道德要求子女对父辈绝对服从，同时也要求臣民绝对服从君主。因此，君主对臣民拥有绝对权威。这种权威虽不是法律所赋予，却为伦理道德和习俗所承认和尊重，并被视为社会存在和发展的最基本的、最重要的条件之一。倘若有人对此提出异议，便被认为是大逆不道。

中国人信奉多种宗教，各种宗教都缺乏严密的组织，对人民的影响和控制都较弱；任何一种宗教要想获得较大的发展，必须借助政权的力量。所以，在没有公认的宗教领袖的情况下，君主也就被认为是宗教领袖，是上天的儿子。政权和教权集中在皇帝一人身上，便使他拥有至高无上的权力。

中国的另一个特点是法律与伦理道德的界限不甚分明，人们的行动是否违法，常常缺乏明确的判断标准。在这种情况下，皇帝的个人意志往往被奉作判断罪与非罪以及量刑的唯一标准。这就

意味着，皇帝不但是最高行政长官，同时也是最高立法者。不但如此，在某些重要的讼案中，皇帝的意见通常便是最终司法判决。这就表明，皇帝也领有司法权。对于力主实行分权制的孟德斯鸠来说，既然君主同时领有立法、司法和行政三权，这个国家怎么可能不是专制政体呢！因此，中国是专制主义国家这一结论，在他看来是无可争辩的。

孟德斯鸠虽然断然将中国列为专制主义国家，但他对中国的政治和法律，却并非一味贬斥。他发现，与一般的专制主义国家相比，中国有不少独特之处。他考察了这些中国独具的特点后写道：“由于特殊的情况，或者是绝无仅有的情况，中国的政府可能没有达到它所应有的腐败程度。”^①

他指出，在一般专制国家中，通常根本就没有法律，因为君主的意志便是法律，一切以他的意志为转移。可是，中国的情况有些特殊，中国不但有真正的法律，而且还有虽非法律，却能发挥法律作用的道德教条和习俗。这些道德和习俗，既不是君主订立的，也不是立法机构制订的，而是在这个民族漫长的历史上逐渐形成的，其中包括某些贤哲的教诲和格言等等。它们对于规范人们的行为具有巨大的作用，有时比法律更为有效。因为法律往往要通过刑罚才能充分发挥其震慑作用，而伦理道德与习俗则借助传统和舆论，不必诉诸刑罚。刑罚虽然可以防止某些邪恶产生有害社会的后果，却不能铲除邪恶本身。中国的伦理道德和习俗却从培养人们的是非荣辱观念入手，它不依赖强制手段，而靠世代相传的观念潜移默化地使人们养成遵守公认的行动准则的习惯。这种公认的行动准则，不仅平民百姓要严格遵守，王公大臣甚至君主本人也不能违反。孟德斯鸠认为，从这点看，中国与一般专制主义国家不同，

^①孟德斯鸠《论法的精神》，1987年北京，上册第128页。

是一个有固定法律的国家。

孟德斯鸠还指出，在一般的专制主义国家里，不存在任何检察制度。但中国则不同，它的检察制度比较完备。宫廷设有御史大夫，专司向君主进谏之职，他们虽无权作任何决定，但他们的意见有时却能被君主采纳，从而在一定程度上减弱了君主一人专断的程度。另一方面，皇帝经常派出大员巡视各地，考察地方官员的政绩，倾听民众的呼声。这些大员不但有权根据巡视中的见闻写出报告，用作皇帝决定地方官员的升降和奖惩的依据，而且有权在巡视过程中独立作出决断，对地方官员作出某些处置。这种制度有助于改善吏治，使中国的专制主义的暴戾程度有所减缓。

孟德斯鸠发现，与欧洲国家相比，中国还具有另一些特点。例如，中国通过科举考试选拔官吏，官职不能世袭，完全凭本人的才能获得。中国不实行包税制，由政府直接向纳税人征税，从而免除了包税人的中间盘剥，在一定程度上减轻了人民的负担。

中国独具的上述这些特点和优点，冲淡了中国的专制主义特征，致使孟德斯鸠一度动摇了将中国列为专制主义国家的决心。他在《随想录》中写道：“中国的政体是一种混合政体，就君主拥有极大的权力而言，它属于专制政体；就其拥有检察制度和尊崇以父爱为本的品德而言，它属于共和政体；就其拥有固定的法律和完备的司法机构以及视坚毅为荣誉、视吐露真言为危险而言，它属于君主政体。”^②《随想录》是孟德斯鸠的笔记，本非准备发表的著作，而是为进行著述而积累的素材和形成过程中的看法。《随想录》直到本世纪才被发现，后由法国学者整理出版。《随想录》中对中国的评述，虽非孟德斯鸠深思熟虑后得出的结论，却为我们研究他的中国观提供了宝贵的原始资料。上述引语表明，在孟德斯鸠看来，中国

^② Montesquieu, *Mes pensées, Oeuvres Complètes*, 1964, Paris, p. 881.

既是一个专制主义国家，同时又兼具一些共和政体和君主政体的特征，因而显然与一般的专制主义国家有许多不同之处。

孟德斯鸠并未满足于指出中国专制政体的与众不同之处，他进而研究了其原因，并从物质和精神两方面作了比较深入的分析。他写道：在这个国家里，主要来自气候的物理原因曾经对道德发生了有力的影响，并做出了各种奇迹。^③

他指出，气候对中国政制的影响，主要是通过人口的中介实现的。他认为，中国大部分地区气候炎热，妇女的性成熟期较早，生育能力较强，生育期较长。气候炎热的另一个作用是使农作物易于生长，所以中国大部分地区物产丰富，为众多的人口生存提供了必要的条件。其中最重要的因素是中国盛产稻米。孟德斯鸠认为，水稻是高产作物，单位面积产量比小麦等旱地作物高出许多。在同样的耕地面积上种植水稻可以养活许多人，若用来种植小麦则只能养活较少的人。水稻的生长需要充足的水源和较高的气温，还需要精耕细作，因而需要较多的劳动力。从这几方面看，中国十分适宜于种植水稻。首先，中国南方雨量充沛，江河密布，灌溉方便，气温也很高，能满足水稻生长的需要。其次，中国人口众多，劳动力资源丰富，完全有条件做到精耕细作。正因为如此，水稻在中国广为种植，成为大多数中国人的主要食物，从而为众多的人口的生存提供了最主要的物质保证。

孟德斯鸠认为，从另一个角度看，中国的地理位置和气候条件又促成了中国人口的高增殖率。他指出，生活在炎热地带的人，性格软弱而怯懦，思静而不喜动。他们不仅身体懒惰，精神也懈怠，不愿行动，不愿努力，更不愿斗争，一旦接受了某种影响，就不再能改变。历史悠久的中国，数千年前就形成了一整套伦理道德观念，

^③ 孟德斯鸠《论法的精神》，1987年北京，上册第128页。

其基本内容就是孝悌：子女不仅当父母在世时要尽心尽力地侍奉，在父母死后，也要尽心尽力地祭祀。做父母的则不仅要求子女在他们生前尽孝，也希望死后得到子女的祭祀。因此，他们要努力争取子孙满堂，以便在生前享受更多的侍奉，死后得到更多的祭祀。久而久之，多子多女便从一种需要变为一种荣耀。这种观念由于气候促使中国人思静而不愿动的缘故，几千年中几乎原封不动地保留下来，以至于人人都喜欢养育儿女。

上述两种因素作用的结果，便使中国人口奇多，繁殖速度很高。然而，在人力不能控制气候的条件下，人们无法保证年年都能丰衣足食。孟德斯鸠从耶稣会士提供的材料中获知，中国几乎年年发生局部的饥荒。在自然灾害造成的歉收甚至绝收的年头里，人们三五成群地外出觅食；除了乞讨外，暴力抢劫也在所难免。因而，在大灾之年，往往盗贼蜂起，打家劫舍，严重影响地方治安。这就是说，众多的人口是中国的一大沉重负担。如何养活这许多人，尤其在灾荒之年如何防止饥民造反，是每一个中国皇帝都不能漠然视之的严重问题。

孟德斯鸠将中国与欧洲国家作了对比。他指出，欧洲人大多以肉食为主，谷物的消费量大大低于中国人。但是，饲养提供肉类的牲畜，需要大片草场。同样面积的土地，在中国用来种植水稻，可以供给大量人口之需，而在欧洲用来放牧，则只能供给较少的人口生存之需。所以，欧洲国家的人口较少。人口少则生计较易维持，即使遇到灾年，人民的生活水平只是有所降低而已，不会立即出现饿殍遍地的惨象。

中国要不然，灾荒的后果不仅立即显现出来，而且极为严重，它会造成社会动乱，直接威胁王朝的存亡和君主的生命安全。中国既然几乎年年都有局部地区的灾荒，也就意味着中国的皇帝时刻面临着灾民铤而走险的可能性。为了防患于未然，他们不得不采

取一些宽和的措施，以免自己的统治被造反的人民推翻。这些措施除了上面提到的重视以道德教化人民，设立御史检察制度之外，还包括鼓励人民辛勤劳作，减轻人民的赋税负担，甚至免除受灾地区的税收等等。

总之，中国的统治者时时刻刻把维持太平放在重于一切的地位。孟德斯鸠就此写道：“中国的立法者们有两个目的。他们要老百姓服从安静，又要老百姓勤劳刻苦。”^④在漫长的岁月中，服从和勤劳便成了中国人民固有的道德。这便是中国不同于一般专制主义国家的主要原因。然而，这一切并没有也不可能改变中国专政主义的性质。他毫不犹豫地写道：“中国的专制主义，在祸患无穷的压力之下，虽然曾经愿意给自己带上锁链，但都徒劳无益；它用自己的锁链武装了自己，而变得更为凶暴。”^⑤

在中西文化交流史上的地位

作为学者，孟德斯鸠对于中西文化交流的贡献，有别于当时在沟通中西交往中扮演主要角色的传教士，而具有自己鲜明的特色。传教士们为中西双方传递了许多信息，既增进了中国对欧洲的了解，也增进了欧洲对中国的了解。然而，作为宗教信徒，他们对中国的观察和思考，都离不开在中国传播基督教这一基本目标，这就不能不影响他们对中国的描述和评论，在准确性和深度上受到较大的限制。尤其应该指出的是，传教士们的许多有关中国的著述，产生于“礼仪之争”时期之中，为了战胜论敌，持不同意见的双方在描述中国时，都有所筛选，给中国的客观存在涂上了一层或淡或浓的主观色彩。

^④孟德斯鸠《论法的精神》，1987年北京，上册第316页。

^⑤同上，第129页。

孟德斯鸠则不同，他是以一个世俗学者的眼光来观察和评论中国的，既不受神学的束缚，更摆脱了不同教派和修会的门户之见，加之他具有渊博的学识，因而使他对中国的评析上升为严格意义上的科学研究。正因为如此，孟德斯鸠尽管不曾到过中国，也没有为欧洲对中国的了解提供任何新的信息，但他在18世纪中西文化交流史上却占有重要的一席。

首先，在被后世称为启蒙思想家的法国学者中，他是系统地研究和评论中国的第一人。在17和18世纪，随着有关中国的报道广为流传，法国各阶层人士对中国的兴趣日益浓厚，知识界也被日盛一日的“中国热”所吸引，加入了了解和研究中国的行列。作家蒙田，哲学家笛卡尔、贝尔、马勒布朗士等人，或者在他们的著述中谈论中国，或是写下了论述中国的篇章。不但如此，一些著名的德国学者，如莱布尼茨、沃尔夫等人，也对中国抱有浓厚兴趣。这些学者对中国的论述，有的只是片言只语，有的虽然长篇大论，如马勒布朗士，但因有教会背景，在相当程度上是借研究中国之名反驳不同教派对中国的不同评价。另一些学者，如法国的弗莱雷、傅尔蒙，确实对中国进行了潜心的研究，但他们都不在启蒙思想家的行列之中。孟德斯鸠与上述这些学者不同，他属于马克思所说的“在法国为行将到来的革命启发过人们头脑的那些伟大人物”。在他之后，伏尔泰、卢梭、狄德罗等著名启蒙思想家也纷纷加入了研究中国的行列。正是通过这些启蒙的研究和评述，中国才对18世纪法国的巨大变革产生了不容忽视的作用。

其次，将研究中国的重点放在政体及其相关的诸方面，孟德斯鸠是欧洲的第一人。传教士对中国所作的报道，内容广泛，其中当然也不乏有关中国的政治、法律方面的信息。然而，他们仅作一般性的描述，并不进入深入的分析研究。他们中的耶稣会上通常都赞扬中国皇帝的英明、睿智，大臣的博学和才干，法律的完备和公

正，把中国描绘成一个政通人和、国泰民安的国家。他们中的其他修会的传教士，则往往着重报道皇帝对基督教徒的迫害，官员的贪婪和无能，人民的贫穷和愚昧等等，把中国说成是一个令人憎恶的国家。他们的报道虽然从不同的侧面反映了中国的政治现实，但由于他们并非思想家和政治学家，缺乏对中国政治作综合分析的能力，更由于他们出于本教派的利益，对中国政治状况的观察和报道带有浓重的主观色彩，因而既不全面，更不能上升到理论高度。

学者们对中国的观察和研究虽然摆脱了教会的偏见，但他们的兴趣大多集中在中国的哲学、历史、数学、天文学等方面。唯有孟德斯鸠把关注的重点放在中国的政制及其相关的诸方面。这并不是说，孟德斯鸠对中国的其他方面不感兴趣。恰恰相反，他对中国的历史、哲学、语言、文学都作了尽可能多的了解，而且正是在这个基础上进行他对中国政治和法律的研究的。

17和**18**世纪欧洲对中国的了解和认识，经历了从对异国情调的猎奇，对中国的一般性介绍，对不同传教方法的争论，对中国作全面深入研究的过程。在这个过程中，孟德斯鸠的突出作用表现在把各种已知材料汇集后进行综合性研究，使之升华到一个新的高度。只有在这个高度上，法国人才有可能进而思考这样一个问题：在变革法国的进程中，中国是否可以当作楷模，中国的哪些方面值得法国借鉴和学习。这样就把了解和研究中国与推动法国社会发展紧密联系起来，从而使**18**世纪的中西文化交流获得了新的意义。

第三，孟德斯鸠在**18**世纪的欧洲是严厉地批判中国的第一人。在他之前，虽有一些传教士着重对中国的阴暗落后面作了报道，也有几位学者对耶稣会赞颂中国的报道表示了异议，但总的说来，主导舆论是对中国的赞美和向往。孟德斯鸠的《论法的精神》于**1748**

年出版后，书中表露的对中国的冷峻态度，与大多数人对中国的热情成为鲜明的对比，立即遭到某些教会人士的指责。后来，伏尔泰也就如何看待中国这个问题，提出了与孟德斯鸠截然相反的意见。孟德斯鸠对中国的看法独树一帜，不但自成一家之言，而且也得到了一些学者的赞同和支持。在他之前，对中国的不同评价主要出现在天主教会中的不同修会教士之间，自孟德斯鸠后，这种分歧扩大到了世俗学者中间。从此以后，法国的中国研究不再是一片颂扬之声，而是褒贬兼有，有时甚至还引起激烈的论争。不同看法交锋的结果，把欧洲人对中国的了解和认识，引向更加全面、更加深刻。

（许明龙）

“欧洲的孔子”——伏尔泰

伏尔泰，原名弗朗索瓦·马利·阿鲁埃，是18世纪法国著名的思想家、史学家、文学家，启蒙运动无可争议的精神领袖。

为理性而战斗的一生

伏尔泰生于巴黎一家殷实的资产者家庭，其父原为公证人，后来买下了审计法院税吏之职。望子成龙的父亲在儿子10岁那年送他进了巴黎颇负盛名的路易大王中学学习。这是一所由天主教耶稣会开办的学校，校内等级森严，学生按出身被分为三六九等，在食宿学习诸方面待遇悬殊。这使小阿鲁埃体验了社会的不公。以天主教卫道士自诩的耶稣会士们，在这所学校里主要教授教会唯一正宗的语言——拉丁语。不过，神甫们精心选择出的拉丁文范本——从西塞罗雄辩的演说辞到维吉尔、贺拉斯的优美诗句——无形之中却成了传播古典人文主义的媒体，不仅培养了少年阿鲁埃古典主义的审美情趣，而且在他幼小的心中播下了民主与仁爱的种子。当神甫们略带伤感，然而却是欣慰地看着17岁的阿鲁埃毕业离校时，他们做梦也没想到，由他们精心培育出来的这个成绩优异的学生，日后会成为教会的死敌。

伏尔泰自幼聪慧过人，思想敏锐，12岁上就能写出漂亮的诗文。在学校时，他的诗经常获奖，并且深得老师、同学及某些社会

名流的赏识。这使他一心只想成为与维吉尔齐名的桂冠诗人。离开路易大王中学后，迫于父命，他研习了一阵法律，但几经周折，终于还是执拗地成了一名职业诗人。21岁上，他创作了第一部悲剧《俄狄浦斯王》。这部作品为他赢得了很大的社会声誉，许多权贵都向这位少年才子敞开大门。他于是飘飘然，误以为诗人从此有了与贵族平起平坐的权利。但很快他就尝到了自由思想带来的“苦果”：1716年，他因写诗冒犯了摄政王奥尔良公爵而被逐出京城。此后10年间，他先后两次被投入巴士底狱，饱尝了铁窗之苦。1726年第二次出狱后，他不得不流亡英国达数年之久。

在当时的欧洲，英国是一块最自由的土地，欣欣向荣。已更名为伏尔泰的青年诗人，从逆境中来到这片宽松的土地，万分感慨。他如饥似渴地阅读英国哲学家的书，结识了许多著名作家、诗人，并对这个新兴国家做了实地考察。流亡期间，他时时要拿英国的一切与自己祖国的黑暗、专制来作对比。他把自己的所见所闻所悟统统写进了那本著名的《哲学通讯》之中，向法兰西介绍了英国先进的思想、体制和科技文化。由于此书观点多切中法国封建专制制度的要害，所以被后人称作“投向旧制度的第一颗炸弹”。

这颗炸弹的制作者也由此改变了过去单纯对诗歌的迷恋。为了准确、明晰地表达自己的思想，他求助于一切可用的形式：从书信到杂文到小说直至严肃的论文。他此时的创作已带有明显的目的性，这就是“教化习俗”，以作品去唤醒良知，宣传真理和理性。

1729年伏尔泰回到了祖国。他此时知名且富有，但却依然躲避不了教会和专制政府的迫害。1734年，他因《哲学通讯》中反神学、反专制的内容而被当局通缉，被迫逃往女友夏德莱侯爵夫人的西雷宫躲避，一去10年。这段退隐乡间的生活使伏尔泰有了充裕的时间从事研究和写作。他兴趣广泛，阅历丰富，又才思敏捷，好作品接连不断地从他的笔下涌出，涉及历史、政治、哲学、宗教、文学

等各个方面。如果说此前他仅以悲剧和诗享誉法国文坛，那么此后他就成了欧洲公众心目中一个兼通文、史、哲的大文豪。

他在西雷宫的多产，在很大程度上应归功于夏德莱夫人。伏尔泰终身未娶，夏德莱夫人是他最挚爱的女友。这位夫人也博学多才，尤通数学、物理，常与伏尔泰探讨科学、宗教、哲学等问题。受自然科学的启示，她大胆怀疑《圣经》历史，认为在当时的世界史中只字不提印度、中国等东方古国是荒谬的事。正是在她的启发下，伏尔泰萌发了写一部人类文明史的念头；也正是在撰写这部新世界史的过程中，伏尔泰得以认真研究了中国的历史。他在严肃的史学研究中对中国产生的爱，一直持续到他生命的终结。

1745年，诗人气质的伏尔泰终于耐不住西雷宫的寂寞。在他儿时的贵族朋友达让松兄弟和路易十五的宠妃蓬巴杜夫人的举荐下，他兴冲冲地赶赴巴黎，就任了宫廷史官、王室侍从等职。次年，他又当选为法兰西学院院士，实现了他多年的夙愿。他在此期间的作品多为替土室歌功颂德的应时之作。尽管如此，这位浑身带刺的诗人“侍从”，实在难以讨得国王的欢心，不久，一轮新的迫害又在酝酿之中。伏尔泰察觉后，不得不再次出逃。

1749年，夏德莱夫人在西雷宫病故。伏尔泰痛不欲生。带着对法兰西的极度失望，他于次年踏上了赴波茨坦的路。那里有与他交往多年并始终尊他为师的普鲁士王腓特烈二世。伏尔泰满心以为这位“学生”君主的王宫会是科学和理性的殿堂，希图在那里实现他“开明君主制”的政治思想。哪知腓特烈二世只不过想借他的名气欺骗欧洲舆论，他绝不比路易十五更爱思想自由的客卿。

3年之后，伏尔泰终于不堪忍受腓特烈二世的专横，逃离普鲁士王宫。在波茨坦的**3**年，伏尔泰完成了史学名著《路易十四时代》，构思了一批新作，其中包括《中国孤儿》。更主要的是，他在这里与“百科全书派”取得了联系，为他们撰写文章。这为他日后的斗争

做了充分的理论和思想准备。

离开普鲁士，他来到了政治空气远比法国自由的瑞士栖身。岂料他的文章又触犯了当地的新教徒，受到舆论的攻击。

接连不断的打击，使始终处于流浪漂泊之中的伏尔泰下决心构筑自己的营地，以躲避教会和王室的迫害。自1755年始，他在瑞士境内和离瑞士极近的法国边境购置了以费尔奈为中心的4处房产。有了这进可攻、退可守、“狡兔三窟”式的坚固阵地，伏尔泰再也无所顾忌了。他从这片真正属于自己的领地上，向当时欧洲大陆的一切黑暗势力发起了最猛烈的进攻。

1759年，年逾花甲的伏尔泰从费尔奈掀起了著名的“反无耻之战”。“无耻”，指的是宗教迷信、狂热和不宽容。早在撰写《哲学通讯》时，伏尔泰就已认识到这是人类理性的大敌，也是封建秩序赖以生存的基础。自那时起，揭露宗教愚昧主义，宣传科学与理性，即宣传启蒙思想，就成了伏尔泰作品的主旋律。

“反无耻之战”把伏尔泰一生的启蒙宣传和18世纪欧洲的启蒙运动都推到了巅峰，伏尔泰全身心地投入了这场“圣战”。他从费尔奈发往欧洲各地的书信、杂文、小册子，犹如密集的子弹，雨点般地射出，使“无耻”原形毕露。在长达18年的时间里，他以最尖刻犀利的语言，最变化多端的形式，把前人和同时代人模糊感到的东西，清晰、明了地表达出来，并且以他特有的执著，反反复复宣传这些观点，使欧洲的每一个角落都响彻他的声音，强有力地吧启蒙思想灌注入每一个18世纪人的头脑中。

更加难能可贵的是，他不仅用手中的笔，而且用他的全部身心投入这场“圣战”。他是一个行动者，一个真正意义上的战士。

1761年，一个名叫安托万·卡拉的年轻人因经不住生活的挫折而自杀身亡，有人却诬陷其父、信奉新教的让·卡拉，说他因阻挠安托万改宗天主教未果，怒而将安托万杀害。次年，当地法院在

无任何确凿证据的情况下，将让·卡拉处以车裂极刑。消息传到费尔奈，伏尔泰震惊万分，他决心要为受害者伸张正义。在做了大量调查、取证工作，证实卡拉确实无辜后，他立即负担了卡拉遗属的全部生活费用，并且以书信和论文，动员法国和欧洲的进步舆论，掀起了声援卡拉的抗议浪潮，终于迫使巴黎高等法院重新审理此案，并于**1766**年宣告让·卡拉无辜。卡拉被平反了，这是法国历史上第一次被平反了的冤案。人，从此有了支配自己命运的可能性。伏尔泰的名字因此变得家喻户晓，连欧洲各国的普通百姓，也都知道这位“卡拉的辩护人”，人类仗义执言的朋友。

伏尔泰为人类的尊严和自由、为理性和正义所作的一切，理所当然使他的名字成为不朽，也使费尔奈成为欧洲进步势力的大本营。人们尊称他为“费尔奈教长”，纷纷从欧洲各地前来拜谒他，或通过书信向他问候、致意，向他报告各地的情况，讨教各种问题。通过会见、通信和写作，“费尔奈教长”积极参与、支持和指挥着法国及欧洲各地的启蒙运动，成为这一运动德高望重的精神领袖。

1778年，在朋友和晚辈们的精心安排下，**84**岁高龄的伏尔泰终于得以返回阔别近**30**年的巴黎。这是胜利者的凯旋，巴黎市民用掌声和鲜花迎接他们心目中的人类保护神。**1778**年**5**月**30**日，伏尔泰病逝于巴黎。为避免“无耻”狂热者的凌辱，人们将他的遗体偷偷运往香槟省安葬。仅仅两年之后，经受了大革命洗礼的法兰西人民，又以隆重的仪式为这位“费尔奈教长”举行了第二次葬礼。**1791**年**7**月**11**日，伏尔泰的遗体被移至巴黎“先贤祠”，灵车上赫然写着：“他教育我们走向自由”。

伏尔泰身后为人们留下了卷帙浩繁的著述（莫朗版《全集》**52**卷，Besterman版《书信集》**102**卷），这是整整一个时代的纪录。难怪法国人说**17**世纪是路易十四的时代，而**18**世纪则是伏尔泰的世纪。“费尔奈教长”对瓦解封建秩序、打破基督教精神禁锢作出的

巨大贡献，是任何人都无法抹杀的。

还中国以它应有的历史地位

在伏尔泰的启蒙宣传中，中国始终占据着重要的地位。他一生曾在近 80 部作品、二百余封书信中论及中国，其中主要有：史学著作《路易十四时代》、《论风俗》；哲学著作《哲学辞典》、《关于百科全书的问题》；杂文《论光荣》、《历史的哲学》、《我叔叔的辩护词》、《中国对话录》、《A、B、C 对话集》、《中国、印度、鞑靼信札》；小说《查第格》；悲剧《中国孤儿》等。这些作品虽不足他全部著作的七分之一，但我们已不难从中窥见他对中国的热情。他的笔锋触及中国的政治、历史、宗教、哲学、科技、文艺、习俗等各个方面。正因为如此，全世界研究 18 世纪的学者，一致公认他是启蒙时代最热情、最积极的“亲华派”。

不少学者认为，伏尔泰对中国的热情，首先来源于他幼时所受的耶稣会士们的教育。不错，伏尔泰曾就读于路易大王中学，在他的老师中，与在华耶稣会士频繁往来书信者，确实不乏其人，这很可能使阿鲁埃对“中国礼仪之争”有了最初的了解。然而，无论从他的生平史料还是在他的著述中，我们都不曾发现青少年时代的伏尔泰对中国有什么特殊的兴趣。他至多只是趋附着那时“中国热”的潮流，用“中国风格”装饰房间，以或真或假的“中国玩意儿”馈赠友人而已。

真正使他对中国产生爱慕之情的，是我们前文已经提及的世界史的创作。为了写好这部后来题名为《论风俗》的人类文明史，伏尔泰以史学家的严谨，认真研读了一切可能搜集到的史料。而古老的中华帝国一下子就以其悠久的历史、灿烂的文化深深地吸引了他。1745 年，此书的头几章以《人类思想史新提纲》为题发表，

他在“前言”中这样写道：“吃着他们（指印度、中国等东方古国）土地上生产出来的食粮，穿着他们织就的布料，用他们发明出来的游戏娱乐，以他们古老的道德寓言教化习俗，我们为何不注意研究这些民族的思想？而我们欧洲的商人，则是一俟找到可行的航路便直奔那里的。当你们作为思想家来学习这个星球的历史时，你们要首先把目光投向东方，那里是百工技艺的摇篮，西方的一切都是东方给予的。”^①我们从这几句话中不难看出史学家伏尔泰客观、公允的态度。他的前辈、同辈们出于偏见，在所谓“世界史”中绝口不提中国，这是伏尔泰所不能容忍的。要为这个对世界文明的进化起过重大作用的民族伸张正义，还历史以本来面目，正是伏尔泰潜心研究中国历史的初衷。

为了替中华民族讨回公正，他在世界史中大胆将中国置于各民族之首的地位，不仅以此向这个古老的民族表达他深深的敬意，而且也向基督教文化中心论公开挑战。

伏尔泰所处的时代，人们普遍认同《圣经》历史，认为全人类都是亚当、夏娃的后代，任何民族的历史都只能上溯至大洪水。为了揭穿这些谎言，伏尔泰要写一部“恰与叙述虚假事件的寓言相反，记述的是确保真实的事件”的历史。而他在史学研究发现，只有中国的历史是“唯一建立在天文观测基础之上的”，而且它的“编年史前后连贯从不间断，几乎全都记述翔实而缜密，从不与令人不可思议的神话相混”。对于这样一部真实可信的历史，伏尔泰自然推崇备至，他以事实为依据，向尚处于传统思想桎梏下的欧洲人民公开宣称：中国历史超越了《圣经》历史。他说：“中国这个民族，以它真实可靠的历史，以它所经历的、根据推算相继出现的三十六次日蚀，证实了其根源可上溯到我们通常认为发生普世洪水的那个时

^①伏尔泰《论风俗》(Voltaire, *Essai sur les mœurs*)，第1卷第196—197页，巴黎，加尼耶出版社，1963年。

代以前。”^②正是通过这震聋发聩的声音，伏尔泰强迫他那个时代接受一种启蒙的、亦即科学的历史观，为打破基督教“神圣历史”的权威立下了汗马功劳。

从这一史学观出发，伏尔泰不接受任何关于中国历史、中国人种与《圣经》有关的说法。针对当时某些欧洲学者宣传中国人为埃及人后裔的谬论，他以惯用的调侃笔调讥讽道：“那些声称埃及人移民到中国的人，充分发挥了他们自己的和别人的想象力，我们赞赏他们的博学和作出的努力。然而中国人无论在外貌、风俗上，还是在语言、文字、习惯上，却与古埃及毫无干系。”^③

与此同时，他还在世界史及其他作品中，不厌其烦地向他的同胞宣传中华民族对世界文明作出的伟大贡献：从四大发明讲到铸铁、造币；从丝绸、瓷器讲到玻璃、漆器；从大运河、万里长城讲到中国古代的天文学、算学，甚至提到中国的古算书《周髀算经》，肯定此书早在毕达哥拉斯之前就提出了勾股定理。他从人类文明发展的高度尊称中国人为西方人的“先生”，对死拖着“西方中心论”不放的欧洲知识界谆谆劝导道：“我们既不需要深入研究，也不需要花太大力气就应该承认，中国人以及印度人对所有实用技术的掌握，早就走在欧洲的前面”^④，因此，“我们应该尊敬我们的老师”。

“学生”伏尔泰尽管十分尊重“先师们”为人类文明进程所作出的贡献，却并不想掩饰他们现存的弊病。他嘲笑中国的种种社会陋习：迷信、溺婴、太监制，批评中国人的故步自封和科技落后。尤其令人感动的是，他为“先师们”的落后深感忧虑，绞尽脑汁探寻其原因，并希图能为中国的科技振兴找到行之有效的办法。在《中国、

^②伏尔泰著、吴信祺等译《路易十四时代》，第607页，北京，1992年。

^③伏尔泰《世界史片断》(Fragment sur L'histoire generale)，《全集》第29卷第233—234页。

^④伏尔泰《世界史片断》，《全集》第29卷第227—228页。

印度、鞑靼信札》中，伏尔泰全面探讨了这一问题。他写道：“更加令人惊讶的是，他们如此长期地致力于科学发展，却仍停留在欧洲10、11和12世纪的水平上……他们过去的先进和当今的无知恰成鲜明对比，使人难以对此作出解释。我总认为中国人的崇古类似某种宗教，阻碍了他们在科学之路上前进。”^⑤此外，他还认为中国只注重伦理道德而不教授自然科学的教育制度，难以掌握的语言文字，与世隔绝的闭关自守政策，盲目自大的民族性格，轻视商业的传统等等，都是造成中国科技停滞不前的原因。在许多欧洲人轻视中国，认为中国人生性愚笨，难以掌握艰深的现代科学之时，伏尔泰却以它的远见卓识认定，中国人如能解决上述问题，必将会有光辉灿烂的前途。他热情洋溢地写道：“让中国人到伦敦、罗马或到巴黎来吧，他们会尊敬我们，向我们学习”；“谁说中国人拥有卡西尼和牛顿的时代不会到来！”

在史学研究中，伏尔泰凭着他敏锐的洞察力，还注意到了庞大的中华帝国在社会结构、政治、宗教方面与法国的不同。其中使他感触最深的是：

一，中国社会建立在最神圣的自然法则之上，整个帝国犹如一个大家庭，皇帝治国如治家，后辈尊崇长辈，因而保证了整个帝国的有序和安宁。中国人最致力研究的、最完善的方面，是伦理道德和治理国家；

二，中国人共同尊崇他们的先贤古哲孔夫子，他恢复了中国古代宗教，传授使人民幸福的最纯洁的道德，且身体力行；

三，孔子提倡的宗教在于讲道德、守法律、尊崇上帝。其礼仪简朴、崇高，自古以来就由皇帝在世上最古老的庙宇中定期祭天。在中国，上自皇帝下至文武百官乃至所有文人，均信奉这种儒教。但

^⑤ 伏尔泰《中国、印度、鞑靼信札》(Lettres chinoises, indiennes et tartares)《全集》第29卷第470页。

中国有信仰自由，百姓只要不犯上作乱，可随意信仰任何宗教。

综上所述，我们可以看到，经过十余年认真、严肃的史学研究，伏尔泰的确“拥有了百科全书般广博的史料”，他以此为基础，在此后的几十年间，不遗余力地热情宣传、介绍古老的中华民族。显然，他的种种热情，首先是基于一种启蒙史学观：宣传中国，就是宣传科学和理性。他把在史学研究中了解到的中国，真实、客观地告诉欧洲人民，从而也就揭示出了《圣经》历史的荒诞不经。其次，这种热情也源于他的人本主义立场。早在“卡拉事件”之前**20**年，他就已挺身而出，义无反顾地自愿充当了中国人民的辩护律师，为捍卫中华民族的独立和尊严而大声疾呼。最后，他如此挚爱中国，也是因为对法国的封建专制制度和教会蒙昧主义的黑暗统治，有着切肤之痛。两相对照，中国的一切都显得质朴且自然，充满理性和仁爱，使伏尔泰情不自禁地心向往之。

折服于孔子的教诲

伏尔泰产生于史学研究的这种对中国的热情，在**18**世纪**50**年代初又经历了一次升华。**1751**年，伏尔泰在普鲁士王宫里撰写《路易十四时代》中评述教派纷争的最后几章，其中第**39**章专门论述“关于中国礼仪的争论”。欧洲人在以往一千七百年间，为宗教狂热所驱使而自相残杀的历史，已使伏尔泰愤慨不已，被他斥为“疯子的历史”“人类理性的耻辱”，而今，这些“欧洲的和尚”居然还要不远万里，把这种纷争带到“地球另一端”的中国去寻衅作乱，就更使人道主义者伏尔泰忍无可忍。他的奋起呐喊，是站在被压迫民族一边对侵略者所作的控诉。同时，在中西民族性格的对照中，他对中国的深层文化结构也产生了浓厚的兴趣，希望探求到这个古老帝国始终保持宁静、和平的秘密。他所接触到的所有材料，都把

他的注意力引向中国人尊为万世师表的孔子。

伏尔泰笔记中关于孔子生平及思想的大量记录表明，确如他自己所说，他在此期间深入研究了儒家思想，认真读了孔子的全部作品，且做了摘录。他从这一研究中发现孔子所传授的是“一种毫不招摇撞骗的最纯洁的道德”；“孔子绝非先知，他从不自称受神灵启示，他只承认应不断克己；他只著哲理之书，而中国人也只把他视为哲人……他所说的每一句话，都关联到人类的幸福。”^④

众所周知，18世纪的法国正经历着从“旧制度”向“新制度”的过渡。日益加深的宗教、社会危机迫使每一个有识之士都要重新思索道德和宗教的价值问题。在这场观念的转变中，人不再只被看作是上帝的人，他与他人的关系成了衡量人的重要标志；人们愈来愈少地考虑上帝和自己的关系，而更多地去思索人的社会存在。而孔子生活于其中的春秋时期，正是神的地位下降、人的地位上升的时代，因而孔子思想具有“重人道、轻天道”的特点。它集中华民族上古时代二、三千年文化之大成，以“仁”为本，讲人在社会中、在与他人的关系中如何爱己修人、如何完善道德。这是一门真正的关于人的大学问，它的西传，不失时机地满足了西方人对人际关系新观念、新模式的急切需求，于是很快便在欧洲大地上不胫而走，备受启蒙知识界，特别是伏尔泰的青睐。

启蒙运动的精神领袖伏尔泰一生最关注的就是“人”这个大問題。他为人的权利、人的尊严奋争几十年，其基本出发点是与孔子思想中的“爱人”完全一致的。此外，值得一提的是，他并不把个人与社会分开，他认为人权、自由只能在以法律维系的有秩序的社会中才有意义。可想而知，当他读到与其自身人本主义思想如此契合的儒家经典时，他该是怎样的欣喜！他在自己的书房里挂上孔子

^④ 伏尔泰《论风俗》，第1卷第220页。

画像，像中国文人一样毕恭毕敬地祭拜他尊为先师的中国古哲，在他的各种作品中不间断地宣传孔子和他所理解的儒家思想，成了名副其实的“孔门弟子”，一些欧洲人因此把他称作“欧洲的孔子”。

至此，伏尔泰完成了他对中国全面的学习和研究。自50年代中叶起，伏尔泰笔下的中国逐渐带上了更多儒家理想的色彩；而在进入60年代后，特别是在“反无耻之战”中，“费尔奈教长”出于斗争的需要，更加净化了中国的形象，使它成为自己手中一面照妖的镜子，一件锐利的武器。

在“反无耻之战”中，他对中国的宣传首先集中在宗教问题上。他以中国宗教的“简朴、明智、庄重”来反对基督教的荒诞不经。他写道：“（中国）皇帝和朝廷所信奉的宗教，从未因行骗而受辱，从未被僧俗之争搅乱，从未被荒谬且自相矛盾的事变所充斥，而那些事变的理由和事变本身同样荒谬。荒唐到了极点，便将匕首交予那些为乱党所左右的宗教狂手中。正是在这点上，中国人优于世上一切其他民族。”^⑦

除了尖刻的文风外，伏尔泰杂文创作的另一大特点就是运用对比手法。为了达到打击敌人、唤醒民众的目的，他往往刻意寻找一种强烈的反差，旗帜鲜明地宣传他的启蒙观点。在这种宣传中，那个质朴且自然，充满理性和仁爱的中国往往成为一个参照物。但伏尔泰绝不满足于此，他对中国还有更高的期待值。

伏尔泰是个自然神论者。他认为必须承认上帝存在，但他又认为，上帝一旦创造了世界和自然法则后，就与此岸世界毫无关系了。尽管他在后来的作品中反复提到一个“奖善惩恶”的上帝，但那是出于社会动机而作的宣传。他只希望这种承认能弥补法律的不足，约束人们的行为，维系住社会道德。在“反无耻之战”中，伏尔泰

^⑦ 伏尔泰《论风俗》，第1卷第69页。

以这种理性宗教的原则为准，提出了一整套改造基督教的计划，而其中至少有三点是部分仿效中国宗教的。其一为祭奠礼仪应庄重、简朴。他建议：“大家在‘重大典礼’的庙宇之中举行‘庄重的祭奠’还要在‘收获的季节里’集中起来，‘感谢上帝给你们的面包’”^⑥ 其二是限制僧侣的权力。伏尔泰极为赞赏中国政府不允许宗教团体与国家分享权力的做法，称中国是人们了解的古老国家中唯一从未受制于僧侣的国家。因此，当他提出经过改革的宗教应该隶属于国家，以此来避免宗教战争时，我们有充分的理由相信，他参照了中国的模式。其三是宽容、有理性的宗教政策。这是伏尔泰对中国宗教最欣赏之处，他明确地提出：“最后我们认为应该仿效明智的中国政府。五千年来，它向在思想上和在实际中都尊崇的上帝致以最纯洁的敬意；这个政府允许贱民滚在和尚道士牲畜棚的污泥之中，它宽容这些和尚道士，但限制他们；它将他们握在掌心中，使其在汉人和鞑靼人的统治下，都毫无兴风作浪的可能。我们在这块古老的土地上购买陶瓷、漆器、茶叶……我们为何不到那里去买智慧！”^⑦

这样，我们就接触到了伏尔泰在“反无耻之战”中宣传中国的另一个重点——中国政府。他对于这个以儒家政治思想为治国之本的政府充满了敬意，其中尤使他感兴趣的，一是前文提及的宽容，一是法治。伏尔泰一生目睹了许多教会和专制政府草菅人命的事例，他自己也曾饱尝监禁、流放、著作被禁之苦。这些痛苦的经历使他愈发痛恨对人的残暴行径和对人权的践踏，更加热爱自由。但什么是自由？伏尔泰的答案是：自由即法治，只有在“人人都只服从法律”的国家才会有自由。中国于是再一次成为他宣传

⑥ 波朗《伏尔泰的宗教观》(La Religion de Voltaire), 第445—446页, 巴黎, 1974年。

⑦ 伏尔泰《全集》第27卷第67页。

自己政治主张的参照物。在“反无耻之战”中，他反复宣传中国皇帝的爱民守法：康熙皇帝不擅自准许传播基督教，而按法律让礼部议奏；雍正皇帝“慎重民命”，严令地方官员对秋审人犯务须三次奏闻，并亲自决囚…再加上中国政府分工明确又互相关联的六部的组织机构，政府官员一律经考试产生的科举制度，迂臣有权直谏的“有道君子”的地位等，这一切都使伏尔泰认为中国是法治的榜样，中国皇帝是“开明君主”的典范。他由此而总结说：“人类绝不可能想象出比它(中国政府)更好的政府来。”^⑨

伏尔泰对中国的宗教、政府的崇赏，究其实，均源于他对孔子“仁”的思想的充分理解和认同。正因为孔子“仁”的思想与他的人本主义思想有着一种完美的统一，他萌发于历史研究的对中国的热情，才能经久不衰，一直持续到他生命的终结。也正因为孔子关于人的大学问，能时时给他以启迪，丰富他自己的“爱人”的思想和计划，他才谦卑地自称是“孔门弟子”，而出于对恩师的尊敬。他又时常将儒家“仁政德治”的政治理想，与中国的现实混为一谈，美化了当时的中国政府。

伏尔泰一生从未到过中国，仅仅靠阅读二手材料来了解这个东方大国，因而认识上难免有偏差；在“反无耻之战”中，他也确实受实用主义的影响，有意净化了中国的形象，使之更适合斗争的需要。许多人由此得出结论说伏尔泰笔下的中国过于理想化，不如其他启蒙思想家的中国观来得全面和深刻；也有人把伏尔泰与孟德斯鸠、狄德罗、魁奈相提并论，认为中国不过是他们宣传自己思想的工具，进而断言：“18世纪的中国属于启蒙运动，它并不属于它自己，…它基本上是一个意识的客体，而非历史的客体。”^⑩可是

⑨ 伏尔泰《论风俗》，第2卷第785页。

⑩ 高洛冈《启蒙思想家的中国观：启蒙时代的中国》(H. Colgan *Quelques Lumières sur la Chine, la Chine des Lumières*)，《中国研究》(Études chinoises) 1984年第8期第25页。

这些人忘了，在那个既无字典、语法书，交通又极不发达的时代，伏尔泰曾尽其所能搜集有关中国的材料，潜心研究中国历史达十余年之久。恰如法国当代研究伏尔泰的大师波墨所言：伏尔泰的“作品一般都是从史学家渊博的学识中汲取养料的。他的学识比之离开上古时代就寸步难行的卢梭更加广博，比之以笔记式的大胆取样为基础的孟德斯鸠更加可靠。”^①如果说在其他启蒙作家笔下，中国仅是个“意识的客体”，那么，在伏尔泰的作品中，中国首先是个“历史的客体”。正是为了还这个客体以一个客观、公允的历史地位，伏尔泰的世界史才以中国开篇；正是为了替中国历史、文化、中华民族讨回一个历史的公允，伏尔泰才不请自任中国人的辩护律师，义正辞严地反驳西方人对中国人的种种偏见和谬论。至于他的中国观，当然不免带有时代和阶级的局限。但是，从总体上说，在介绍中国的广度和深度上，他超过了同时代的所有人；更加难能可贵的是，他把握住了中国思想、中国文化的精髓——儒家思想“仁”的本质。在几十年启蒙宣传中，他高扬孔子仁爱、理性的旗帜，向教会和专制政府的种种罪恶行径发动猛攻，产生了广泛的社会影响。在这种对“旧制度”批判的基础上，伏尔泰又以儒家“仁政德治”的政治思想，充实自己的改革计划，为准备建立“新制度”的法兰西人民提供了可资借鉴的模式。中国的思想就这样通过伏尔泰孜孜不倦的宣传，汇入了启蒙运动的大潮，在与西方先进思想的相撞和融合中，推动了人类文明的进程，为法国大革命做了思想舆论准备。

说到伏尔泰对中西文化交流的贡献，还应提到他的文学创作。他在多部文学作品中塑造了中国人的形象，作为他启蒙宣传的一种形象的补充。如哲理小说《查第格》、《天真汉》、《巴比伦公主》等，此外，他还积极地向中国文学学习，从中汲取创作的养料。他据

^① 波墨《伏尔泰政治观》第10页。

元曲《赵氏孤儿》改编的悲剧《中国孤儿》，已成为中西文化交流史上的一段佳话。这是伏尔泰认真研究孔子及儒家思想后交出的第一份有份量的答卷。被剧作者称为“五幕孔子道德戏”的《中国孤儿》，通过大宋遗臣张惕及其妻伊达梅为保皇孤而与入侵者成吉思汗周旋的情节，讴歌了中国传统文化中不畏强暴、舍身取义的精神，它向启蒙时代的人民形象地宣传了儒家道德观。同时，这也是法国戏剧第一次引中国素材入戏，因此这部戏被法国批评家誉为“中华帝国丰富、充实了我国文学的第一部剧作”。^④

伏尔泰取材自中国的作品还有哲理小说《查第格》、悲剧《伊雷娜》等。但这种纯主题学的研究远不能涵盖中国文学对伏尔泰的影响。虽然由于种种原因，他领略不到中国作品的艺术美，从而误认为中国戏剧是粗俗的，但他却极为欣赏中国文学“寓教于乐”的传统。他曾在书信、作品中多次赞扬这种教化习俗的功能，认为文学艺术“如果不引起人们的道德感，也还只是一种无谓的消遣”。从这层意义上说，中国文学加强了他以艺术为启蒙宣传服务的观念，对于他创作后来闻名于世的哲理小说起到了一定的启迪作用。由此可见，在文学创作方面，伏尔泰也堪称他那个时代最积极的中华文化汲取者。

从伏尔泰辞世至今，二百多年过去了。当即将进入21世纪的中国人缅怀这位中西文化交流的先驱时，我们尤其应该记住，是他的大声疾呼和呐喊，将欧洲人从封闭的“西方中心论”中震醒；是他的作品和行动，在人类思想中引入了东西方民族平等，文化比较、交流的开放的原则。在他身后，歌德、雨果、……一切有识之士，一切主张“世界文学”的优秀人物，都曾从伏尔泰那里受到过启迪。比之他为人类留下的这份宝贵的遗产，他笔下的中国是否属实已是

^④ 莫则，见《全集》第5卷第292页。

太次要的问题。中国人民将永远怀着感激之情，和世界人民一起，把这位东西方文化交流的奠基者所开辟的宏伟事业，不断推向前进。

（孟华）

饮誉欧洲的汉学家宋君荣

宋君荣,字奇英(原名安托万·戈比),18世纪来华的法国耶稣会传教士。他在华37年,传教之外,长期从事中国文化、科学技术的研究,成绩卓著,是欧洲名闻遐迩的汉学家,亦是中华传教史上的杰出人物。

少年发愿,志向中国

1689年7月14日,宋君荣出生在法国嘎亚克城的一个极有声望的贵族家庭里。其父母的情况无从知晓,从他寄往法国的信无一不是写给父母的以及他在写给亲朋的信中从未谈到父母这一点判断,他的父母可能很早就过世了。他兄弟3人,另有两个姐姐。

1700年,他的父亲在嘎亚克城买了一幢房子,宋君荣住在三楼。起初,他在家接受家庭教师的教育,稍大后就在图鲁兹城的耶稣会士走读学校上学。图鲁兹当时是法国的一个主教区,富有天主教传统,宗教气氛比较浓厚。宋君荣在这里知道了罗明坚、利玛窦等耶稣会先贤在远东传教的事迹,由此产生了前往中国、为圣教就身的念头。14岁的宋君荣还不谙世故,但他立志执著,内心感情的撞击力十分强烈。为能来中国,他经朋友介绍于1703年9月12日加入了耶稣会,从此开始为实现自己的夙愿作神学和各种专业知识的准备。

1704年,宋君荣进入图鲁兹城的耶稣会初修学校。是年9月,

他第一次发愿，立志献身神职事业。1706年受聘执教于一所宗教团体的学校。1707年至1709年，他在都尔农中学学习逻辑学和物理学。此后他去卡奥尔中学工作3年，起初讲授法语语法，后来教授人类学和修辞学。1713年至1714年，宋君荣转入阿尔比学校主讲修辞学。后来还曾在罗茨中学学习数学。法国北京传教团前往法国招募传教士时，宋君荣闻讯报名，并被选中。他先被派往拉弗莱什王家学校进修神学和其他学科，后来他又被送往巴黎，进入著名的路易十四大王学校神学班学习。在这里，他与首都的学者们建立了广泛的联系。他认定，中国古代科学的宝藏主要蕴含在天文学方面，所以他把主攻方向定在天文学上。1718年6月13日，宋君荣被任命为司铎，1719年回到故乡。3年后再度来到巴黎。

宋君荣来中国传教，是由国王路易十五的摄政大臣奥尔良公爵提名，经国王批准的。由此可见，年轻的宋君荣在国内就因才华出众而为王家所器重。1721年国王签署的一份文告写道：“陛下正在构想一项法国势力向远东发展的计划，为保证海上航行安全，为发展法国的科学和工艺，他认为有必要继续向远东、向中国派遣几个能进行科学考察的学者，宋君荣具有的非凡能力和超群学识，无疑是最好的人选。陛下同意奥尔良公爵的意见，授予他数学博士的称号，同意他以此身份去印度和中国进行旨在促进法国科学和工艺发展、实施大地测量的科学考察。国王将此决定通告了海军元帅、副元帅、舰队司令、各市长及国王属下的有关官员，让他们在必要的情况下向宋君荣提供可能的帮助，以使他旅行顺利……。”^①这就使宋君荣从王家海军和有关方面得到了来华旅行所必须的全部保护和支持。

1721年3月7日，宋君荣和他的同事雅克神甫在路易港登上

^①宋君荣《北京书信集》(La Correspondance de Pekin, 1722-1759), 1970年, 第9页。

开往远东的船只“达奈”号，扬帆远航。行至法属波旁岛（今留尼汪岛），停泊半个月以补充淡水和给养。1721年9月行至越南水域，因风浪太大，不得不在昆仑岛停留，直到翌年6月27日才向广东进发。在航行中，宋君荣对途经水域坚持作地理考察和天文观察，并继续进行他在国内时已开始进行的磁力研究。他发现，船只向东、向西、向南、向北航行时受到的地球引力，因时间和地点而变，并求出了变化的比率，结合他在途中所作的经、纬度观测记录，编成了磁力变化表。

他满怀热望而来，却来的不是时候。对西洋传教士极为友好的康熙皇帝于1722年驾崩，雍正继位。葡萄牙耶稣会士穆敬远卷入了拥立九皇子允禩的政治旋涡一事，引起雍正皇帝对传教士的恶感。他即位后立即颁布禁教令，并将教士们驱赶到澳门。宋君荣此时来到中国，自然不受欢迎。他本该到北京报到，但是雍正皇帝下令将他困在广东。幸得巴多明神甫多方斡旋，宋君荣才得以于12月31日启程，向北京进发。

1723年4月9日，宋君荣来到北京。此后直到他去世，除了曾作为译员出使俄国和去新疆测绘地图外，他始终居留在北京，在此度过了三十余年。

学识、才能和品格

幼时的宋君荣是个性格内向、聪明自持的孩子，他不好动，亦不好嬉耍，兴趣全在于读书。一下学，他就躲在那间属于他的房间里用功。连续而系统的学习是他童年就养成的良好习惯，他很少需要别人催促和指导。除了学校教育之外，他又从课外阅读中得到了许多知识。他的自学能力极强，10岁左右就能利用工具书指导自己的学习，广泛阅读家中的藏书。他不仅对希腊和罗马作家

的优秀文学作品十分喜爱，对高深的科学也抱有浓厚的兴趣。亲友们对他寄以厚望，可是他志不在此，无意在科学和文学方面有所建树。

宋君荣青年时代的聪明才智给人留下了深刻的印象，他的老师苏殉业这样评介他：“我是在他巴黎求学那几年中认识他的。他很聪明，思维敏捷，记忆力惊人。尽管他有许多事要做，还是能在很短的时间内完成学业，而且学得很好。他几乎涉猎了数学的全部领域，在这方面，他要比花数倍功夫于他的人学得还要好。”^②

成年后的宋君荣意志坚毅、魄力雄厚，立志要在中国干一番事业。他认为要在中国立身，必先铸造自己的武器，耐心等待“上帝赐予的施展热情的机会”。他认定应先攻下语言关。一到广州，他就开始学习汉语，到北京后在巴多明的指导下，不到3个月就能用汉语对话，半年后就可阅读和写作。所有来华的西洋教士，无一不想把汉语学好，可是由于汉字难懂、难写、难认，一些人知难而退。但是宋君荣凭着才能和勤奋，数年后，在汉语的掌握和运用方面，达到了出类拔萃的地步。后来他又学会了满语。

在知识上，宋君荣具有超人的博学，被方豪先生誉为“欧洲最博学的耶稣会上”。同事们说他是无所不晓、样样都能的人，是个“活图书馆”。

在宋君荣的书信中，历史、文学、民俗风情与他主要从事的天文学、地理学几乎占有同样的份量。他在各个领域里都有丰赡的知识和卓有成效的研究，这成了他的一种魅力，使他很容易成为他所在的那个工作、生活环境的中心。他的助手和学生钱德明对他是这样记述的：“就某方面来说，无论是欧洲的还是中国的，他不曾读过的书是不多的。他尤其专心于那些能向他提供有关地球的这

^② 宋君荣：前揭书，第1页。

块地面（这似乎是唯一向我们提供了上古时期珍贵遗物的地面）的古代人的科学、工艺、风俗和习惯的书。这样，听他讲述上古直至我们时代所发生的事，使人觉得他似乎就生活在古代，他几乎和所有年代的人都一起生活过。”^③ 钱德明也精通汉文和满文，在对中国文化的了解和研究上，有人说他可与宋君荣相伯仲，像这样有成就的人对乃师尚有如此敬佩之心，可见宋君荣的学问在传教士们心目中的地位如何了。

宋君荣出生在一个条件优越的家庭里，以他的才智和对事业的热情，无疑在国内会有一个辉煌的未来，可是他对天主教的虔诚信仰使他具有一种献身精神，正是在这种精神的支持下，他弃家离乡，漂洋过海，不远万里来到中国。从主观上讲他是为宗教作自我牺牲，但客观上却为东西文化的交流和发展作出了贡献。

在感情上，宋君荣是属于那种内心热烈、深沉而不露的人。凡事他都默默去作，不事张扬。这种个性更富内在的潜力，更适于作学问和“救灵”的工作。他不爱世俗的热闹，不图物质上的享受。钱德明曾情真意切地说：“一旦认识他，很难不对他产生敬爱之情。一张总是安详而平静的面容，宽厚而温和的性情，令人愉快的谈吐，潇洒自如的举止，所有这一切都令人对他产生好感。人们对他很快就友善进而敬重了。”^④

受雇宫廷，不懈于传教事业，保守的宗教意识

雍正帝虽禁止天主教传播，但并不排斥所有的传教士。中国的天文测算、历法制订、对外商业贸易和众多的外交事务，使他离不开西洋传教士的帮助。因而，对于有专门技术而又“慎守法度、

^③ 宋君荣：前揭书，第4页。

^④ 宋君荣：前揭书，第5页。

行止无衍”的传教士，他依旧重用，并恩宠有加。宋君荣的才能早为朝廷知晓，加之他待人的谦恭虚己、温和宽厚之风，使他得到皇帝和权贵的青睐。他和总理事务大臣、被称为十三皇子的允祥关系极好。在教务和研究方面，宋君荣得到过允祥的不少帮助，允祥也曾要宋君荣为他编写中国与欧洲年历的统一对照表。1723年10月25日，宋君荣被皇帝召见，随即受雇宫廷，充任朝廷拉丁语翻译，并协助理藩院处理同俄国的外交事务。从1726年起，中俄两国就边界、通商、宣教、遣送逃犯等问题进行谈判，于1728年5月在恰克图签订《中俄恰克图条约》。宋君荣作为译员参与了双方多次预备性谈判和清政府为之进行的谈判桌后的准备工作。当时允祥主管此事，宋君荣充任他的边界地理顾问。宋君荣依据法国地理学家纪尧姆·德里尔的地图，向允祥解说西伯利亚的地理，并与冯秉正、巴多明一同绘制了一幅这一地区的地图。俄国此次首席谈判代表是萨瓦，他在1726年来北京与清政府交涉，通常由巴多明和宋君荣作翻译。关于宋君荣的翻译水平，钱德明说他应对自如，神态轻松；凭借他丰富的地理知识，对边界之间的那些河流、小村镇、山脉、部落等专用词语，都能交待得清楚、明白，不像有些人那样常犯张冠李戴的错误。^⑤

宋君荣在这场中俄谈判中表现如何不得而知。但有一点是真实的：他在1727年10月18日寄往欧洲的信中提到，俄国大使萨瓦对他们（宋君荣和巴多明）的帮助很感满意，事后特意到他们寓所致谢并赠送礼物，还表示他们如回欧洲，可取道俄国，俄国人愿对此提供方便，俄国还可以负责传递他们寄往欧洲的信件。^⑥俄国人的殷勤不是无缘无故的，只是宋君荣不曾明说罢了。宋君荣是否在这次中俄谈判中充当了不光彩的角色，由于缺乏资料无法作出判

^⑤ 宋君荣：前揭书，第6页。

^⑥ 宋君荣：前揭书，第174页。

断。

1729年，根据中俄谈判俄方的提议，经清政府同意，巴多明和宋君荣在北京创办第一所外语学校，为清政府培养拉丁语翻译和外交人才。学生主要是满汉贵族子弟，通常有30人左右，还有少数俄国派来学习中文和满语的学生。起初，巴多明任校长，宋君荣任首席教师；1741年巴多明死后，宋君荣继任校长。

宋君荣曾为1729年6月出使俄国的中国使节绘制了一幅去莫斯科和彼得堡的路线图。此外，他作为地理学家和天文学家，还参与了清政府组织的大地测量、绘制全国及分省舆图、天文观测、制订历法等方面的工作。

朝廷对他的工作很是满意，多次褒奖，并要给他封官晋爵，宋君荣总是以天主教士应抛弃世俗的荣誉为由辞谢不受，后来只是因为允祥固请，他才几乎是被迫地接受了钦天监的一个职务。

宋君荣为朝廷效力数十年，为传扬中华帝国的声望，贡献巨大。利玛窦和汤若望等人在华工作着重于向中国介绍西方的文化、科学，而宋君荣则侧重于向西方介绍中国的文化、科学。可是，宋君荣在华的地位不但不能与利玛窦、汤若望相比，连宫廷画家郎世宁和蒋友仁的名望也远在宋君荣之上。郎世宁70岁寿辰时，乾隆皇帝亲自为他祝寿，死后还赠帑银助葬。宋君荣却无此殊荣。他在欧洲赢得了巨大声誉，在中国却少有人提起他的名字。究其原因，宋君荣的工作不能直接服务于皇帝，因而不为朝廷看重，此外，他内心过于虔诚的宗教信仰影响了皇帝和朝臣对他的感情。事实上，自1728年允祥死后，宋君荣在朝廷的地位也就无足轻重了。

宋君荣以献身事奉耶稣为己志，无时不热心于为之发愿的宣教事业。他来华后的第一个重要活动就是在进京途中参观了开封的犹太人教堂，并就犹太人何时移居中国等问题进行了考察。利玛窦死前几年获悉中国也有犹太人，曾派一中国籍的耶稣会士前

去开封联系。后来意大利籍耶稣会上艾儒略也奉上海之命前去开封，但因关节不通，受到冷落。1723年3月23日，宋君荣来到开封，第二天就参观了教堂。他在神学、希伯来语方面的知识，使教堂长老格外喜欢，破例将珍藏的《摩西五经》向他展示。据宋君荣考证，汉朝时，犹太人就来到中国，犹太教传入中国已一千余年，开封的犹太人是在南宋孝宗时期从印度移居于此的。他还认为，教堂所藏的《摩西五经》是明朝万历年间阿拉伯的犹太人带到中国来的。^⑦

宋君荣在中国的传教事业遇到种种困难，但他不畏艰难，也不丧失信心，在不利的环境下尽力开展工作。他用来激励自己也用来鼓舞教友常用的话是：“上帝的伟大无处不在。”他知道中国人推崇仁爱，富有同情心，因而他特别注重对穷人、对被遗弃和临死的儿童的宣教或洗礼，以此作为感化中国人的手段。他常去乡间，并注意周济那些受灾得祸的人家。一般说来，富人和有地位的人较难改宗，而穷人和孤儿因着生活的窘迫，却容易被教士们的“福音”说教和热情感化。他们敬仰教士的为人，自然也会推崇他们的信仰。当初龙华民神甫就是用此法获得成功的。

宫廷事务和科学研究占据了宋君荣的大部分时间，同时也为他赢得了声誉。但在他眼里，与在他生命中占第一位的传教事业相比，这些都是次要的。他在1734年11月5日写给法国铭文和文学科学院院士弗莱雷的信中说：“我对有可能来自研究方面的荣誉比较冷淡，我在此不懈地工作是为了宏扬基督，光大我们的传教事业……”又说：“我做这些事是违心的，为了洗礼、忏悔、领圣体，尤其是为了教育对圣教忠诚者和有善心的人，我会自愿放弃它。”^⑧他常常是在作了整夜的天文观测或写作后，再去作教务视察，或去给教徒授课，或作弥撒。尽管基督教在中国到处被禁，但因他和他

^⑦ 宋君荣：前揭书，第52—53页。

^⑧ 《法国要人名录》(La notice des hommes importants francais)，第677页。

的同事们的努力，在首都，在皇帝的眼皮底下，他们还是争得了传教的自由。对此，和他在一起的钱德明曾说：“我们的教堂向所有愿意来的人敞开。我们在教堂里布教，听人忏悔，管理圣事。我们有时也到外边去发展信徒，向教徒们提供他们所需的帮助，当然这得要在不冒风险、不招惹是非的情况下进行。”^④

1742年，宋君荣因在劝教和中国文化研究上的成就而被上峰任命为北京法国传教团的首领。

宋君荣在书信中多次谈到“教派之争”，他对危及中国基督教徒命运的教士、教区之间的敌对状态表示忧虑。但在此方面，他表现出了耶稣会上为维护没落的罗马教皇统治所固有的那种反对改革、反对进步的反动保守的宗教意识和强烈的宗派情绪。他厌恶冉森派，称他们是“我们的死敌”。在他看来，这是一些在宗教改革的名义下企图复兴加尔文教义的大逆不道的异端分子。宋君荣在世时，耶稣会因其政治上的反动性已面临四面楚歌、土崩瓦解的局势。18世纪的资产阶级思想家们曾予以抨击，欧洲许多国家取缔耶稣会。但宋君荣不可能从本质上认识这场斗争的意义，只能从一种狭隘的教派本位意识出发，攻击反对派，为本派辩护。他写给友人的信中对耶稣会士遭受的“打击”极表愤懑，说人们反对耶稣会是对它不了解，一旦了解，对立情绪就会消除。事实上，宋君荣死后的14年，即1773年，耶稣会就被解散了。耶稣会在政治上的反动，行为上的伪善，至今仍给人留下恶劣的印象。具有科学的明晰头脑和严正探求精神的宋君荣，在教会内部不同观念分歧的认识上，却失去了科学性，显现冥顽和固执，不能客观地认识问题和评判是非。

在华西洋传教士之间的礼仪之争，事实上是他们围绕传教方

^④ 宋君荣：前揭书，第5页。

法问题引发出来的如何认识中国传统文化的不同观念的冲突。利玛窦等人试图将两种不同的地域文化嫁接起来，遭到龙华民等人的反对，认为是对天主教义的背叛。在这个问题上，宋君荣附和反对派的立场，对白晋、马若瑟、傅圣泽等人主张的在中国的古代经典中寻找基督教思想和儒家思想的相似之处，以建立基督教上帝与中国人上帝之间的等同关系的做法持反对态度。他说这种做法是不成立的，尤其不能为中国人所接受。为了不致在中国失去传教的地盘，就不能推崇这种做法。

成就卓著的汉学家

在华法国传教士负有研究中国文化的使命，因而，宋君荣在传教的同时，还潜心于汉学的研究。显示他在这方面几十年成就的，是他完成的约 80 部著作，其中大多数是西文著述或中国经典的西文译本，以及足可集成两大册的书信，堪称著作等身。这惊人的成绩不但表明他确实“精力过人”、“刻苦努力”，也显示了他超群的才华。

宋君荣于 33 岁上来到中国。作为外国人，他对中国文化的了解和研究，可谓半路“出家”。可是他的汉学成就之大及造诣之深，却为一般人所不及。中国学者听他讲学问，极感惊讶，他们想不到一个来自世界另一端的外国人能向他们阐述中国经典中最难懂的章节，并将不同时代的理论作对照性研究。他向中国人讲历史，既能讲大事概要，又能讲细节末微，且又是滔滔不绝，就连中国的一流学者也由衷钦佩，认为这位欧洲博士的中国学识比他们高。

宋君荣于汉学，长于上古文化的研究，他对中国人都感甚难理解的中国古代经典《书经》、《易经》、《诗经》、《礼记》的翻译，他对中国上古天文学的研究可表明这一点。此外，宋君荣还广泛涉猎汉

籍，在中国史学研究上多有发现。例如，他找到了成吉思汗的墓葬所在；指出中国的传统礼仪与亚当的第19世孙阿普拉翰（今译亚伯拉罕）制订的以色列法有相似之处等等。他在中国古代天文学上的发现更多。尤需指出的是，宋君荣断定，在周时，中国就已经开始向日本移民。据日本典籍记载，中国移民进入日本为时甚晚，中国的文字记载也称是公元以后，即日本弥生中期以后的事。史籍对于徐福东渡等上古时代史实的记载，仅视为传说而已。史学界认为，上古时代中国人移民大多是通过朝鲜半岛进入日本的。宋君荣说周时中国移民已开始进入日本，是依据中国古代传说所作的一种推论。日本、朝鲜和中国的出土文物对此已提供证明。例如，分布在九州及日本西部、四国西部的西平式陶器，是日本绳文末期黑褐色的精制研磨陶器，这种黑色陶器不但和朝鲜汉江流域出土的黑陶相似，制作技术相同，也和中国的龙山文化相关。

宋君荣对于中国文化的研究从元朝入手。他的第一部重要著作是依据官修《元史》和《续弘简录》等书编译的《中国征服者成吉思汗、蒙古王朝诸帝史》(*Histoire de Genghis Khan et de toute la dynastie des Mongou, ses Successeurs, conquérants de la Chine*)。此书在1739年于巴黎出版。在他之前，1710年在巴黎出版过一本根据波斯文和阿拉伯文史料写成的《成吉思汗传》。宋君荣可算是法国研究中国元史的先驱者之一。

《中国征服者成吉思汗、蒙古王朝及元朝诸帝史》是宋君荣着力较多的著作，1725年动笔，1728年完成并寄往欧洲。虽是编译，但他在篇章结构设计、内容剪裁、行文立意上颇费匠心，力求译作既要符合原作的历史性，又要体现中国人语言、思维的时代特征，情节介绍、评论还不能伤害汉、蒙两族人民的宗教感情和政治传统。结果宋君荣是成功的，如同出版者所说：“著作显示了他的才能，从中我们感受到作者对中国历史和著作的全部兴趣，一种自然

质朴的兴趣。”出版者还说：“这部历史纲要的成功，在于它显示了历史问题的真实性，在于它对成吉思汗、蒙古帝国的动人描绘能引起人们的兴趣。它不只是适用于那些以读书为乐的人，对于学者、军人、政治家，也能刺激他们的兴趣，从中得到有益的启示。”^①此书在法国出版时，国王特意颁旨，令出版社及有关方面给予照顾。

于中国文化的研究上，宋君荣完成的另一重要工作是翻译并注释了中国古代经典《书经》（《尚书》）。1739年译毕，1770年在巴黎出版。此书除了译文和注释外，还有出版者添加的补注、插图和原文所没有的中国上古三朝的帝王简史。出版者德经是法国铭文和文学科学院院士，著名的汉学家。

在宋君荣看来，《书经》是中国古代最好的书，在中国人的精神生活中具有无可否认的权威。他之所以要翻译此书，是由于此前的译本不完整，使欧洲人对此书产生了片面的认识。

《书经》反映的是我国春秋以前的历史，与中国这一历史时期相对应的是西方的古希腊时期。对此，宋君荣作过比较研究，并有独到的见解。他认为，《书经》记述的是中国英雄时代的历史，与同时代的古希腊有着明显的不同。英雄时代显然是他借用的西方古代史的术语，但他也确实将尧、舜、禹、成汤、文王等人看作英雄。在他看来，古希腊的英雄（实际上是一些奴隶主），是一些凶狠、残暴、给人民带来巨大灾难的强盗，而中国的英雄则是一些秉性仁厚、作风民主、敬德保民的圣贤；《书经》所反映的实际上是中国上古时期的英雄治国、安民、修身的圣贤之道。宋君荣的发现揭示了中国奴隶社会与古希腊奴隶社会的不同。中国的奴隶社会是以农业为基础的村镇式稳定的居民结构，而古希腊则是以放牧、工商贸易为基础的游动式城邦结构。中国村镇式结构之上有中央

^① 宋君荣《中国征服者成吉思汗、蒙古王朝及元朝诸帝史》（法文版），第4页。

集权，而古希腊城邦则是其上无中央集权的若干独立王国。这种区别便决定了中国奴隶社会和古希腊奴隶社会运行机制的不同。中国的奴隶主以敬德安民、维护统一为目的，而古希腊奴隶主则靠战争以消灭他邦保存发展自己为目的，因而导致了宋君荣所发现的中国英雄和古希腊英雄形象的不同。

对《书经》的书名和版本问题，宋君荣作过考证。他提出了中国人何时开始用“经”字为书命名，何时开始在“书”字前面加上“尚”字等问题。他认为，起先人们是以《书经》的部分内容为书命名的，如称《夏书》、《周书》等。对于何时开始称《书经》、《尚书》等问题，宋君荣虽未说出所以然来，却为《书经》的深入研究提出了课题。在《书经》的版本问题上，宋君荣并未就由来已久的“今文”“古文”之争断定是非。但有一点是清楚的，那就是他并不认为古文《尚书》是伪书，因为他所采用的底本，就是康熙年间出版的孔安国古文《尚书》的满文译本。

他之所以要选《尚书》的满文译本作底本，满文的语言结构与法文相似是重要原因。他说：“欧洲人翻译鞑鞑语，不致于像翻译汉文那样，一不小心，就会受对汉文结构的误解而产生的约束。”^⑪遇到难以理解的章节，他便参考汉文原作。最后参照汉文原作审定全书译文。《书经》法译本在法国出版后获得好评，法国汉学家吉尼曾这样评说：“《书经》文字是中国典籍中最难理解的，宋君荣用字的确切与中国色彩的浓厚，都极为难得，算是他的译著中最好的。”^⑫

宋君荣著述丰富，在研究中国人文历史方面，除《中国征服者成吉思汗、蒙古王朝及元朝诸帝史》、《书经》等译著外，还有《大唐

^⑪ 宋君荣《书经》（法译本）第358—359页。

^⑫ 转引自马祖毅著《中国翻译简史——五四以前部分》，北京，中国翻译出版公司，1984年，第208页。

史》(*Histoire de la Grande dynastie des Thang*)、《中国编年史》(*Traité de la chronologie chinoise*)等。

法国政府要求在华传教士定期向国内寄发有关中国的调查报告，这些报告成为法国政府确定对华和对远东政策的基础分析资料。在这方面，宋君荣无疑着力最多。他作为学者在中国居住几十年，亲自观察中国的风土人情，对中国的道德、政治、宗教、历史、哲学、科学技术以至中国古代光辉灿烂的文明，都有相当了解。他是法国科学院的通讯院士，也是法国铭文和文学科学院的通讯院士。他源源不断地将他的研究报告寄给这两所科学院的学者。法国铭文和文学科学院为了表示对他的敬重和谢意，负责出版他的论文集。他的道讯报告从总体上来看，是宣扬中国文化之悠久和物产之丰富的，这对于改变某些欧洲人对中国人错误观念，对促进中西文化的交流产生了积极影响。

宋君荣的才能也为俄国人所赏识，1759年他被正式接纳为彼得堡皇家科学院院士，1747年该科学院将他列为世界名人。自1732年起，他就向该院提供汉文和满文著作以及有关中国古代科技发展情况的通讯报告，他写给俄国耶稣会会长的长篇报告，成为发展中俄两国文化与商业关系的重要文件。

英国人也同他联系，他于1751年被接纳为伦敦皇家学会会员。

研究中国的科学技术

在这个领域中，宋君荣的工作主要体现在两个方面：研究中国天文学，从事地理学方面的绘画、测量工作。

对中国古代天文学的渊源，西方学者有两种意见：一派认为中国天文学是自己独立发展起来的，另一派认为中国天文学是受西

方影响而发展起来的。宋君荣持前一种观点。这种争论目前已不复存在，因为中国古代天文学的巨大成就早已为世所公认。但在二百多年前，西方受“崇拜偶像的中国人文化是很低劣的”这一错误影响至深，而当时中国古代的科学文明尚未开发。宋君荣在那时所持中国的天文学是独自发展起来的看法，对破除欧洲人的偏见，维护中国天文学应有的地位，无疑起到了积极作用。事实是，中国天文学在春秋战国时就确立了自己的独特体系。在我国河南安阳殷墟出土的甲骨文中，已有丰富的天文记录，表明在公元一千多年前，天文学就很发达，明末顾炎武在《日知录》中写道：“夏、商、周三代以上，人人皆知天文。”中国古代天文学还影响到西方天文学的发展。据《史记》记载，在周代的厉王和幽王时期，我国的天文学家已经带着天文图书、仪器从中原地带向西部邻近地区迁移，而后再转移到国外。再如法国天文学家、星云假说的创立者拉普拉斯，就曾用宋君荣所说的中国古代天文观测的两个事例，作为他创立的天体力学理论的依据。持反对意见者，如意大利天文学家德隆布尔，其主要论据之一是，公元前206年，中国用来观测天象的仪器精度很差。他的根据是宋君荣的一句话：西元前206年，刘洪、蔡邕作乾象历，始悟日行有迟疾，其差可达五度。其实是德隆布尔自己搞错了。宋君荣说的五度是指月球运行快慢的差，与仪器毫不相干。也不是刘洪以前不曾看到过这个差，只是历法上没有规定罢了。汉代观测天象有一度之内的误差是难免的，但不会大到五度。

中国天文学在古代已达到什么水平，是宋君荣刻意留心的问题。他在翻译《书经》时，专门对书中涉及的上古天文学内容进行研究，写成一篇文章：《〈书经〉中的天文学》(L'Astronomie dans le Chou-king)，附录在译著中。

《尚书·尧典》载有四仲中星，即日中星鸟，以殷仲春；日永星火，以正仲夏；宵中星虚，以殷仲秋；日短星昴，以正仲冬。竺可桢

先生经推论，认为是公元前11世纪周初的天象。宋君荣推算其年代为公元前2475年，和法国19世纪物理学家和天文学家毕奥推算的公元前2357年相去不远。《尚书·胤征》篇记有夏代发生的一次日蚀，并说是发生在仲康之前的秋季月朔，“辰弗集于房”。古今中外学者对这次日蚀发生的日期多有考证，宋君荣认为发生在公元前2155年，并认为是世界上最早の日蚀记录。

宋君荣依据《尚书》中尧典胤征、伊训诸篇所载，通过研究，得出如下结论：

一、尧时，中国就可能有专司天文之官，负责制定历法并向人民颁布；夏时，君主就指派专人从事日蚀的观测和预报。

二、中国在尧时，通过掌握昼夜的晷值，可知道两个分点（春分和秋分）和两个至点（夏至和冬至）。中国在那时就知道利用星辰的运行规律，将它们的位置与太阳按四季中的位置对照，以确定四季的划分。

三、尧时，人们已将一年定为366日，精确地说，一年为365天加6小时，到第四年头就是366天。尧用太阳年，为使一切都趋于准确，人们采用加闰日法。

四、尧时，中国人已使用厘定法定方位和测量时间的简单仪器。

五、夏时，既然人们可引用既有标准来反对或惩处那些预报日蚀有误的官员，这就表明那时已有被人们公认的具有权威的天文测算规则。

六、商时，人们就采用60天为一循环的干支记日法。

宋君荣运用自己的天文学知识，根据《书经》有关记载所作的以上推论，言之有据，大体上反映了中国上古时期的天文学发展水平。事实上，中国上古天文学在某些方面的发展超出了宋君荣的推论，例如，专司天文的官职的设立，不是宋君荣所推测的尧时，而

是早于此的黄帝之子少昊即位之时。但有一点，宋君荣不曾说明，也许他不知道：《尚书·尧典》篇成书时间大约在周代春秋以前，晚于《尚书》其他各篇。此篇提及的一些天文知识，实际上是此篇作者生活的年代，即周初或稍早一些时候人们才掌握的知识。因而，宋君荣的推论在时间上未必准确，有的甚至误差较大。例如，事实上在殷商时期，一年仅有春、秋两季，宋君荣根据《尚书·典尧》篇作出中国人在那时已将一年划分为四季的结论，现在看来是不妥的。

宋君荣对中国古籍中的日蚀和月蚀作过整理和研究，写出了《中国蚀的计算》(Calculs d'éclipses chinoises)。书中介绍了他对中国古籍中记载的16次日蚀的研究结果，指出中国最早的日蚀记录是公元前2155年。他所采用的资料大多来自《诗经》、《书经》、《左传》、《春秋》等书。中国古籍中很少看到月蚀的记载，在他看来，原因在于在中国人眼里，月蚀是一种常见现象，从占星术的角度看，无关紧要。为研究中国的蚀现象，他参考了宋元之际马端临的著作《文献通考》。他认为，此书的“象纬篇”对蚀的考证很有价值，它讲述了古代中国人对蚀的成因、种类和特征的认识，指出他们已能测定日蚀发生的日期；只是对于太阳在星图上的位置说得不太精确。

在天文学的研究上，宋君荣的主要工作是天象观测，他写给欧洲各科学院以及亲友的信件，许多与此相关。他的观测报告以精确著称，颇为欧洲学者和科学家所重视。1764年，法国科学院出版的历史学文献中提到：“关于巴黎和北京之间的子午线差，如果将宋君荣的观察与其他人作的相比，就会知道，他的观测远比戴进贤的精确。人们在审查了几种不同的方法后，取了宋君荣测定的7时36分32秒这一数值”^⑨。1742—1748年，宋君荣作为法国驻北京

^⑨ 宋君荣《北京书信集》，第678页。

传教团的负责人，曾在传教团的驻地建了一个天文台。他还与分布在世界各地的耶稣会士保持联系，从他们那里得到许多天文观测资料。借助这些资料，他进行了有关行星运行理论的研究。

宋君荣经研究后断定，古希腊天文学家托勒密的天文学和地理学著作，早在唐代以前就译成中文被介绍到中国来了。他还认为，中国古代为了度量日、月、行星的位置和运动所用的计量方法，为西周的姬叔旦（即周公）所创。虽说我国天文学界对此尚有争议，但宋君荣的这一看法不失为一家之言。他还发现了元代著名科学家郭守敬在北京进行天文观测的精确位置。对其意义，法国地理学家和天文学家德里尔在1749年11月3日写给宋君荣的信中做了充分的肯定，他说：“这不只对确定黄赤道交角的变化，而且对确定极高的变化都有重要意义。”^④

宋君荣在天文学方面的著述相当丰富，举其要者，有以下几种：《中国天文学史》(L'Histoire de L'astronomie chinoise)，《中国天文学》(Untraite de L'astronomie chinoise)，《古代中国对黄赤交角的观测》(Anciennes observations de la Chine sur L'obliquite de L'eliptique)，《1735年的七星表》(Tables des sept astres en 1735)，《公元前206年以前的中国王朝天文史》(L'Hstoire de L'astronomie chinoise depuis le commencement de la monarchie chinoise jusqu'a L'an206 avant J.C.) 等等。其中最后一部是后人根据在法国天文馆中发现的手稿于1810年出版的。

在地理研究方面，宋君荣作了不少工作，他参加了乾隆时期的全国舆图测绘工作，曾与中国地理学家何国宗、明安图等人同赴新疆实地测绘。他的地理学著作有《北京志》(Description de la ville de Pekin)、《和林的地理位置》(Situation de Ho-Lin en tart-

^④ 宋君荣《北京书信集》，第 893 页。

arie)等。18世纪法国的汉学巨著——杜赫德的《中华帝国全志》所收录的多幅中国城市地图，据说其原图是宋君荣寄往法国的，而这些原图则是1727年至1730年间由一位中国人向他提供的。

宋君荣的著作十分丰富，已经出版的仅是一部分。但是他的著作手稿散布在世界各地，因而整理他的著作目录是一件十分复杂而又费时的工作。耶稣会士费赖之和索麦伏格尔为此作过大量工作，继他们之后，当代法国耶稣会士荣振华编成了宋君荣著作的编年目录和字顺目录，前者刊登在1944年的《震旦杂志》上，后者则作为附录收在宋君荣的《北京书信集》中。宋君荣与各国学者往来的信件为数甚多，内容涉及基督教在华传教史、18世纪的科学史和汉学发展史。法国学者西蒙夫人将她多年搜集到的三百余封信件，以《宋君荣北京通信集，1722- -1759》为题于1970年出版。

宋君荣身体强健，一生不知疲倦地工作，在中国的36年里不曾患过病。可是第一次生病就将他引向坟墓。1759年7月17日，他突患急性痢疾，教友们的精心照料没能挽救他的生命，他于7月24日在安详、宁静中死去，享年70岁。

宋君荣葬在北京正福寺法国人墓地，墓号16。墓碑上写道：“耶稣会士宋先生，讳君荣，字奇英，泰西弗朗济亚人。缘慕精修，弃家遗世，在会五十五年，于雍正元年癸卯来华传天主圣教，至乾隆二十四年己卯闰六月初一日卒于都城，年七十。”

(曾增友)

来自法国的宫廷画师 ——王致诚

让·德尼·阿蒂雷是法国耶稣会士，1738年受耶稣会派遣来华，取汉名王致诚（曾用名巴德尼）。抵华后，他长期供职清廷，任内廷画师30年，65岁时客死北京。在华期间，他为中西绘画艺术的结合作了许多有益的尝试；同时，在向西方介绍中国艺术方面，也作了不懈的努力。他的《中国皇家御苑写照》一文，曾在欧洲引起很大反响，使中国园林艺术一时风靡全欧，把18世纪流行的“中国热”推向了一个新的高潮。

为“上帝的事业”而远涉重洋

王致诚出生于法国东部弗朗什-孔泰地区多尔城内一个艺术之家，其父让-克罗德·阿蒂雷是该城颇有名气的画家，叔父们也都是当地著名的木雕师。这个诞生于画笔和颜料之间、嬉戏于画室和木雕室中的孩子，很小就养成了对艺术的兴趣。据说，父亲作画时，他常静静地伫立一旁，好奇地观望，还不时用小手一张张翻看画室里收藏的各种资料、作品。在父亲的指导下，他开始练习铅笔画，期待着有朝一日自己也能随心所欲地用色彩去表现那个五彩斑斓的世界。

在这种家庭氛围中的耳濡目染，再加上父亲的悉心调教，使青年阿蒂雷最终也走上了艺术之路。他对绘画的热情和显露出来的

才能，打动了父亲的一位老主顾——显赫的布瓦西亚侯爵。为了使青年阿蒂雷受到更好的艺术教育，侯爵决定出资送他赴罗马习画。

告别家乡，让-德尼·阿蒂雷只身来到罗马。当时，这个基督教的圣地荟萃了欧洲各国的艺术精品，成为艺术家们热切向往的艺术圣殿。青年阿蒂雷置身其间，心中涌动着无以名状的兴奋和冲动。他在那些大师的名作前流连忘返，以他的全部身心去领略这些作品高雅的艺术情趣，体味其中特有的内蕴，研究它们各种不四的表现手法。几年间，被他临摹、研究过的作品不计其数，这份过人的勤奋和聪慧终于使他获得了非凡的成功。很快，他就成为留学罗马的法国青年画家中之佼佼者。他的坚实的绘画功底，为他日后的艺术生涯奠定了良好的基础。

离开罗马之后，他在里昂等地逗留了数年，约在1733年回到了故乡多尔城。此时的他已是一位引人注目的画家，所到之处留下了诸多作品，有些至今犹存。

1735年7月，正处在事业巅峰时期的阿蒂雷，突然舍弃了他挚爱的艺术，加入耶稣会，成为一名普通的修士。其后两年间，他的绝大多数时间都在祈祷和从事教堂最低下的杂务中度过，仅在教堂内部翻建时，为装饰天顶和四壁，作过不多的几幅部。

也许是他的虔诚感动了上帝，也许是命运之神不忍心埋没他的才华，不久一个偶然的机机会使他终于可以把他的心爱的画笔与“上帝的事业”结合起来。

那时在北京有两个外国传教团：葡萄牙传教团和法国传教团。虽说他们都是“上帝的使者”，却都负有本国政府的秘密外交使命：利用传教之便，扩大本国的势力。法国传教士们发现，康熙皇帝由于十分喜爱艺术而厚爱传教士画家郎世宁。郎世宁虽是意大利籍，但属于葡萄牙传教团，由于这层关系，葡萄牙传教士们便有了

更多的机会接触皇帝，从而也就有了更多的机会向皇帝施加影响。不甘落后的法国传教士们，于是也向国内提出要求，希望能选派有才华的画家来华协助工作，一则可以以艺术为手段扩大法国传教团的传教成果，更主要的还是为他们亲近皇帝创造条件，从而为法兰西谋取更多的利益。就是在这种情况下，法国耶稣会把部光投向了阿蒂雷修士。

1737年底，阿蒂雷从法国启程，次年8月抵达澳门。12月，清廷下令召他和另外四位各怀特技的洋教士进京。已在海上漂泊了数月的画家不敢耽搁，与师兄弟们立即上路，日夜兼程赶赴北京，于1739年2、3月间抵达北京。

此时，康熙皇帝早已不在人世。所幸，在位的乾隆皇帝承袭了祖父的秉性，对绘画及其它艺术也表现出同样浓厚的兴趣。阿蒂雷不失时机地呈上一幅他事先备好的油画“三王来朝耶稣图”，博得了乾隆的欢心。据说，中国皇帝十分欣赏此画，将它悬挂在宫内，并命阿蒂雷此后每日到宫中作画。就这样，自取汉名巴德尼，不久又改为王致诚的法国画家阿蒂雷，成了乾隆的内廷画师，开始了他在中国长达三十载的臣仆生活。

这位洋画师在清廷的生活想来是颇为艰难的。一位当时也在清廷服务的法国耶稣会传教士钱德明神父曾在一封信中这样介绍说：“每天清晨7时许，他就得赶到内城外候命，侍卫兵向负责该区的太监通报他已到来后，一位太监便引他进入内城。他刚一进去，大门随即在他身后关闭；太监让他穿过一所深院，到尽头处又得等后边的太监被通报。他要穿过好几道门，每过一道门，人们都以同样的拖沓躬行同样的手续，最后方能抵达他该作画的地方……皇上每日都将御膳上的菜赐他几道。不过这些菜在送到他手上之前，早已变得冰凉，况且，对于一个胃口不能适应这些食品的可怜的外国人来说，这些菜与其说能增进食欲，不如说是倒胃口的……”

他便只得以水果和馒头充饥。”^①

能够忍受生活上的种种不便和朝廷的繁文缛节已属不易，更何况身为画师他却毫无艺术自由可言。他的所有作品都需经皇帝过目，按圣上的旨意修改。在一封信中，王致诚抱怨说：“我们作的一切均由皇上钦定。我们先勾出草图，他过日后让我们修改。不管他的意见好坏，我们什么也不能说，必得按他喜爱的方式去修改。”^②尽管如此，王致诚仍然强迫自己默默地忍受了这一切，希望以这种牺牲换取中国皇帝对基督教、对法国传教士的好感，以达到法国耶稣会当初选派他来华的目的。

他确实不负众望。由于经常进宫作画，他和中国皇帝建立了较亲密的关系。这种“私交”自然会使乾隆皇帝对法国画师另眼相看，从而也就巩固和提高了法国传教团在华的地位。有时皇帝兴致所至，还要亲往王致诚的住所看他作画，这位内廷画师往往借此机会“顺便”把那些在场的、平时无缘觐见皇上的洋教士们引荐给皇帝陛下。1754年7月，为了嘉奖王致诚的忠心服务，表达对他作品的厚爱，乾隆皇帝拟授他以四品官衔，王致诚却以“世俗的官衔与教士身份不符”为由，坚辞不受，从而更加博得乾隆皇帝的赏识。

然而，王致诚的这种努力并未能挽救基督教在华被禁的命运。由于教会内部不同教派的争斗，“神圣宗教”在华的传播最终以失败告终，王致诚为此所作的一切牺牲也都随之付诸东流。不过，历史毕竟还是记下了他的名字，不是因为传教，而是因为他对促进中西文化交流所作出的贡献。

^①裴化行校注、钱德明撰：“王致诚传”，载《震旦杂志》，1943年，第4卷，第1期，第61页。

^②《耶稣会士书简集》(Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites)，第427页，巴黎，1979年。

在实践中学习和掌握中国画风

王致诚原本只熟悉历史画和肖像画。在意大利度过的岁月使他的画部极善表现人物，他能通过面部细微的变化，使肖像准确表现出人物丰富的内心世界；对于宗教题材的历史画，他则更加熟悉，画起来也更加得心应手。可惜这一切在清朝的宫廷里都很少有用处了。作为一个内廷画师，人们主要要求他善于表现战争，熟悉中国式的风景画、花鸟画的技法，还要身兼建筑师和装饰师等多种职务。更有甚者，乾隆皇帝根本不喜欢油画，尤其讨厌西画最善于表现的明暗对比，把那些过于强烈的阴影斥为“污点”。他下令除肖像外，不许王致诚作油画，所有作品一律要用水彩表现。这对于在罗马已形成了自己画风的王致诚，不啻为当头一棒，任何一个艺术家都不会轻易放弃自己的审美标准、绘画风格和技巧。要他改弦更张，就等于要他脱胎换骨。然而不幸的是，他并不是作为一个纯艺术家来到中国的，他的画笔必须为法国传教团的传教事业服务。想到自己的传教使命，王致诚只得忍痛弃其所长，屈服于中国皇帝的旨意。

这种屈从无疑使王致诚经受了极大的痛苦。据说当初宣布不许他再作**油**画时，他曾对前辈画家郎世宁愤愤然地喊道：“我是欧洲画派成熟的画家，不需要再到中国来学习如何作画！”以后也经常在前来传旨的太监面前露愠色。幸亏他的中文不好，只能用法文泄愤；也幸亏有郎世宁这样的前辈，时时提醒他勿忘自己的身份和职责，更幸亏除郎世宁外，他身边还有一批善良的中国画师，在他无法按照皇帝的旨意作画时，他们向他伸出了援助之手：教给他画技，借给他颜料，甚至替他完成任务。假如没有郎世宁和这些中国画师的帮助，很难想象，这位罗马培养出来的法国画家如何能度

过重重难关，画出能使独断专行的中国皇帝满意的作品来。

从某种意义上说王致诚的确是在这个东方帝国的京城里重新学习了绘画，显然，这是和他原来熟知的一切完全不同的另一种艺术。在很长一段时间内，他不得不强迫自己努力研习中国艺术特有的画技，深入了解中国的风俗习惯，并按照中国人对美的理解去校正他固有的西方审美观念。

这种学习通常是在与中国画师的合作中进行的。由于内廷画师工作量极大，单独一个人难以满足所有需求，所以他的画室中配有一些中国助手。作画时，先由他作出整体布局，完成其中的人物部分，然后把大量的细节和背景交给中国画师去处理，诸如：人物的发型、服饰，画中的背景、动物以及其他一切与中国习俗有关的部分，再由他作最后的修改和润色。他从这种合作中获益匪浅，中国画师们处理这些细节的能力远在他之上，又快又好，保证了画的质量；此外，由于共同作画，他每日都能向中国画师学到新的东西，并且在适当的时候加以运用。正是因为能够虚心向这些中国同行和老前辈郎世宁虚心学习，王致诚才获得了飞快的进步，很快成为清宫内一名与郎世宁齐名的兼通中西绘画的画家。

事实上，他和中国画师们的通力合作，无形之中使他的画室成为中西绘画交流的重要场所，这是乾隆皇帝和法国耶稣会都万万不曾料到的。在长时间的合作中，中西画家们取长补短、共同努力、互相学习，彼此开拓了视野，丰富了各自的表现手法：中国画家由此学到了西画的写实性，近大远小的焦点透视和按比例准确地描摹人体；王致诚则学到了中国艺术的写意性，以线条和空白简洁且富于变化地表现大自然，创造出令人心旷神怡的艺术境界。同时，中国同行们还将工笔画的技艺传授给他，教给他昭何而叶脉，如何画仕女，如何平涂上色……久而久之，王致诚的审美趣

味已在不知不觉中发生了变化。他对中国绘画由反感变得能够接受，甚至渐渐能够感悟其中生动的情韵和特有的艺术美，他的研习也由被迫变为一种自觉的追求。中西两种观念在王致诚身上由冲突走向融合的结果，表现在他的画笔下，就成为一系列融中西绘画于一体的作品。

王致诚供职清廷期间绘制的作品为数众多，可惜大多数均已散佚。据钱德明回忆，除了几幅为教堂绘制的宗教画外，他还应皇帝及各类人士之约，作过二百多幅肖像画，其中有皇帝本人及皇亲国戚的，有满、蒙、汉文武大臣的，也有外国使臣及传教士的。当然，他的主要作品都是按乾隆的旨意制作的，且绝大多数是与中国画师或与清廷的其他外国画师合作而成。属于前者的代表作有《梳妆图》、《四季图》和《紫光阁锡宴》。《梳妆图》画的是一位刚刚梳妆完毕的贵妇人站在镜前端详自己，还用一只手去扶正头上插歪了的花。《四季图》是一组四屏画，分别以四组不同的仕女配以四季风光表现春、夏、秋、冬四季的变化。《紫光阁锡宴》系与中国画师姚文翰合作绘成，画中有五十位建有勋绩的功臣。《乾隆平定准部回部战功图》属于后者。1764年，乾隆皇帝命郎世宁等外国画师制画，反映平定准噶尔叛乱之战，王致诚受命参与其事。经数年努力，郎世宁、王致诚、艾启蒙、安德义四人，共作画16幅，总称《乾隆平定准部回部战功图》，其中出自王致诚之手的共七幅，其序列及题名分别为，

三、《鄂垒札拉图之战》

四、《和洛霍斯报捷图》

九、《通古斯鲁克之战》

十、《霍斯库鲁克之战》

十一、《阿尔楚尔之战》

十四、《献俘图》

十六、《赐宴图》^⑤

这七幅画上，四、十一、十四各幅明确标明为王致诚所作，其余几幅并未标明作者，但专家们根据史料记载及绘画风格，一致认定为王致诚所作。1736年，乾隆皇帝下令将这组作品送往法国镌刻铜版。法国王家画院院长马利尼侯爵委托画院历史文献秘书郭兴亲自办理此事。由8名法国著名雕刻师制作的这组铜版最终完成于1774年，先后印制了百余套，其中约一百套运回中国，其余为法国王室及国务秘书贝尔坦所收藏。

由于保留至今的王氏作品寥寥无几，人们已很难对他的画作出具体的美学评价。但无论如何，有一点可以肯定，和郎世宁一样，王致诚堪称中西绘画结合的先驱者。他的大胆而有益的尝试，为同辈及后代艺术家提供了宝贵的经验，开拓了一条促进东西方艺术互相借鉴、共同发展的正确道路。

由衷称颂中国的园林艺术

特别值得一提的是王致诚对宣传、介绍中国文化和艺术的热情。他不仅在白己的创作实践中认真研习东方艺术，汲取其精华；而且始终不间断地把他所了解、感知的一切介绍给欧洲，促进了中国文化在西方的传播。

基于几十年对中国绘画的切身体验和感受，他认为东方绘画中有许多东西对欧洲艺术家是很有用的，也会使鉴赏家和业余爱好者们感兴趣，因此萌发了用法文撰写中国画论的念头。只可惜这位内廷画师几乎毫无业余时间可言，他的身体也日渐衰弱，这个

^⑤上述画题系参照洛埃尔的《画家王致诚及其皇家御苑写照所产生的影响》(G. R. Loehr, *L'Artiste Jean-Denis Attiret et L'influence exercee par sa description des jardins imperiaux*) 翻译为中文,可能与原题有异;此文载《首届尚蒂伊国际汉学研讨会文集》,第32页,巴黎,1976年。

诱人的计划遂被搁置下来，始终未能付诸实施。

尽管如此，通过他的书信和图片资料，通过传回西方的他的部分作品，欧洲人还是增加了对那种神秘的东方艺术的感性认识。当然，18世纪的欧洲人绝大多数没有也不可能像王致诚那样体悟到其中的妙处。负责镌刻《乾隆平定准部回部战功图》的科沁甚至认为，熔中西绘画为一炉的王致诚只是个平庸的画家。^④马利尼则评论道：“老实说（他的画）是按中国趣味创作的，作品显示的奇特性比之它的美更加引人注目。”然而有谁能够否认，恰是这种新鲜的“奇特性”才能给需要变革的传统艺术以启迪，在传统美学思想发生转化、改革的关键时刻提供给它丰富的养料呢？事实上，任何一种外来艺术，在它初被引进时，往往由于它有悖于传统而表现为一种刺激感官的“奇特性”。假如在这种“奇特性”中恰恰蕴含了与变革传统的要求相吻合的东西，两种艺术便会由撞击而交融，产生某种艺术的影响。

也许由于观念的差异太大，也许由于绘画中传统美学的底蕴极深，中国纯绘画艺术对西方的影响迟至19世纪才真正发生。在王致诚的时代，欧洲人最为推崇的乃是中国的工艺美术和园林艺术，这两者对于18世纪罗可可风的影响，是世界美术界所公认的。

提到中国园林在欧洲的影响，就不能不提到王致诚，不能不提到他的《中国皇家御苑写照》一文。

1743年11月1日，王致诚从北京往家乡多尔城寄回一封长信。信中详细叙述了他从法国前来中国时一路上的颠簸，他在清廷的内廷画师生活以及基督教在华传播的状况等，我们前文所介绍的他在华的工作、生活情况，许多都出自这封写给杜桑·达索的信。

这封信被收入《耶稣会士书简集》，1749年在法国出版。此信

^④转译自伯希和(M. Pelliot)，“乾隆准回部等处平叛图考”载 *T'oung Pao*, 1921年, 20卷, 第206—237页。

一面世，立刻在欧洲引起强烈的反响，多次被译成英文和德文，在欧洲许多重要杂志上被摘登或全文转载；人们竞相传阅，一时间竟使阿蒂雷的名字家喻户晓。

这封给他带来巨大声誉的信，之所以如此轰动，不是因为作侬对基督教的一片赤诚，也不是因为他在清廷遭受的种种屈辱和痛苦，而是作为内廷画师宫廷生活的背景介绍。王致诚在这封信里，对他经常出入的清代皇家园林——圆明园做了极为详尽的描述。

圆明园，这座清代著名皇家御苑，周长十余公里；园内挖湖造山，种植奇花异木，罗列各地名胜景观几十处，建筑群上百座；其间又修建长廊、墙垣、桥梁，使建筑物与园林景观相谐成趣，融为一体。这座奇巧深幽、华丽多姿、巧夺天工的中国皇家园林，历来被视为有清一代中国园林之瑰宝。

正是这座园林之王，以其迥异于西方园林规范的中国特色，深深地打动了洋画家王致诚。这位常随乾隆帝出入圆明园的内廷画师，尽管那时对中国绘画的态度仍十分挑剔，却不得不折服于这座园林的特殊美。在1743年的信中，他称这里是“人间天堂”，是“万园之园”。自此以后，“万园之园”就成了世人对圆明园一致认可的美称。

那么，圆明园中是什么最打动王致诚呢？让我们来读一读王致诚信中的几个段落。

在谈到圆明园的布局时，他写道：“游宫十分迷人。……在一块宽广的土地上，用人工垒起了许多小山，于是就形成了数个小山谷。清澈的溪流流经谷底，在多处汇集成池塘和湖泊。人们乘坐华美的游艇穿越这些溪流、湖泊和池塘。……在每个山谷中，在湖边，都有一组组的建筑群，把众多的房舍、院落、开放保封闭的长廊、小花园、花坛、瀑布完美地连接成一体，看上去奇是无比。从山谷出来的路不是欧洲那种笔直的通道，而是弯弯曲

曲、萦回盘旋的羊肠小道。道旁还点缀着小巧玲珑的亭阁和岩洞。走出一个山谷，就到来另一个山谷，但它在地形或建筑结构上却与第一个迥然不同。”^⑤ “为使各处之间交通方便，溪流上每隔一段就架有一座桥。桥大多用砖或方石砌成，也有些用木料构筑；桥洞都相当高，以便于船只通行。用白色大理石艺术加工而成的桥栏杆上，饰有浅浮雕。此外，这些桥的建造也各有不同，……千回百转、蜿蜒曲折，……在桥心或桥头还能见到4柱、8柱或16柱的小巧的憩亭，这些玲珑的亭阁往往修在从桥上能见到最佳景色处；其余则建在木制或大理石的牌楼两端，其结构精美，但与我们欧洲人的相去甚远。”^⑥ 在进一步描绘福海的湖中岛时，王致诚称它为园中“真正的瑰宝”，并写道：“它的美丽、典雅，都是我无法向您形容的。从这里极目远眺，景色宜人，四周美景尽收眼底：散布在湖边的一座座宫殿，余脉绵延至此的山山岭岭，以福海为源头或尽头的所有溪流、水道、溪头或江河口上架起的座座桥梁，桥上装点着的所有亭台楼阁，隔开或遮掩宫殿的小树林，它们阻断了同一方向上各宫之间的视线，使楼阁与树丛相互掩映。”^⑦ 除了这些全景式的介绍，王致诚还不惜笔墨，仔细描绘了园中建筑的外部风格和内部装修，福海中的游艇，长春仙馆中的陈设，园中时隐时现的长廊，节日夜晚五光十色的焰火，角楼、护墙、道路、内城、树丛、假山、溪流……圆明园中的一切景和物，几乎都被王致诚收进他的“写照”之中。然而，无论是宏观的介绍，还是微观的描述，他那双西方艺术家的眼睛，始终都盯注在与西方有着天壤之别的中国传统审美情趣上。在前面的引文中，我们已多次看到他对曲径回廊线条美的赞叹，对亭台楼阁多变的形状及色彩的惊讶，对湖中岛一

⑤ 《耶稣会一书简集》第414页。

⑥ 《耶稣会士书简集》，第416页。

⑦ 同上，第417页。

览无余的宽阔视野的感慨。而这当中最使他动情的莫过于中国园林“宛白天开”的匠心独运。他对此有一段很精彩的描述：“（圆明园中）所有的山丘都植满了树，尤其是此地常见的花树。这是真正的人间天堂。水池的砌法完全是自然的，不像我们总在池周砌上用墨线切割成的整齐石块。它们错落有致地排放起来，其艺术造诣之高使人误以为那就是大自然的杰作。河流或宽或窄，迂回曲折，如同被天然的丘石所萦绕。两岸种植鲜花，花枝从石缝中兹蔓出来，就像天生如此。”^⑧

显然，王致诚以一个艺术家的敏感体悟到了中国园林重要的美学原则：师法自然，重自然逸趣而不尚人工雕琢。而他不仅以那支传神之笔，将这种宛如天造的特殊美描绘给他的同胞们，而且十分坦率地将中、西的审美原则作了一个中肯的对比。他写道：“我并不想说（中西两种园林艺术）孰优孰劣，不过我得向您承认，我十分喜爱这个国家的建筑方式。自我来华以后，我的眼光和趣味都变得有点中国味了。……每个国家都有自己的审美情趣和习惯。应该承认我们的建筑很美，什么能像它那样宏大和壮观呢？我们的住房也很舒适方便，谁都不会对此持异议。在我们那儿，不能有一点不成对、不齐整的东西，一个局部的相应或相对的部分，必得与之完全对称。中国人也喜欢这种对称，喜欢这种美的秩序、美的布局。我在此信开头提及的北京皇宫、亲王府、王爷府、衙门、较富有人家的私宅，均按此法建筑。但是他们在游宫中却几乎到处只想制造出一种美丽的无序，一种反对称的效果。一切都按这一原则进行：‘我们就是想把它建成一座拓朴、自然的乡野村落，荒僻且清幽，而不是什么都按对称和比例修筑的宫殿。’同样，我自己不是也看到在皇家御苑中，相距甚远的建筑之

^⑧ 《耶稣会士书简集》第414页。

间，却毫无雷同之处吗？可以说，每座宫都仿照着某处名胜而修建，但又好像一切都是偶然发生和事后才发现是这样的，好像各部分之间毫无干系。当你耳闻这些时，会以为这很可笑，它一定让人看不顺眼；但当你身临其境时，便会改变看法，会赞赏安排出这种不规则的艺术。一切都很美，且布局是如此巧妙，以致你无法一眼就将全部美景尽收眼底，你必须一部分一部分仔细地去看。它意蕴无穷，且能满足你全部的好奇心。”^⑨

人们不难想象，王致诚的这段对比和评价，会对欧洲人的思想产生怎样的影响。不过，应该说，首先是水涨才有船高。人们之所以公开发表他的信，原只是为追随当时流行于欧洲的“中国热”之时髦；而后才发现了它的特殊美学价值，才将它一而在、再而三地转载、转译。事实上，连同王致诚后来寄回法国的40幅圆明园及其它皇家御苑图，^⑩它的确是当时传入西方、对中国园林艺术最深入、最翔实的介绍，同时由于它出自一位艺术家之手，它也是最直接切入中国传统美学原则的一件有分量的研究材料。于是船高水更涨，王致诚的信无疑将“中国热”推向了一个新的高潮。

众所周知，18世纪欧洲盛行的罗可可风是在巴罗克的对立面上发展起来的，它一反巴罗克为表现神权、王权而特有的庄重、威严和神秘，以轻快多变的线条，典雅富丽的色彩去表现新兴市民阶级对享乐及人性的追求。在园林艺术方面，则力图打破古典建筑的绝对对称和有序。其实，早在17世纪末，英国人就已通过各种游记和资料注意到中国园林建筑的特殊性。1724年，意大利传教士马国贤自中国返欧途经英国，曾将他根据中国画家作品镌刻的“避

^⑨ 《耶稣会士书简集》，第422—423页。

^⑩ 1770年，有人在法国出售了王致诚自北京寄回的两册四十幅圆明园及其它皇苑图，据推测，很可能是1744年沈源、唐岱合绘的“圆明园四十景图”。参见洛埃尔前引文。

暑山庄”铜版组画中的一部分，赠给布林顿勋爵等人，使许多英国人对此有了感性认识。在罗可可风中兴起的“英国式花园”，又称不规则花园”，以弯曲的溪流、山间小径和蔽日的浓荫为其特征，刻意打破对称的原则，创造出一种自然情趣。很难说这种花园式的设计者没有受到中国园林艺术的影响。而我们完全可以肯定，正是与这种花园几乎同时出现的王致诚的信，第一次向西方人明确指明了中国人师法自然的美学原则。自此，英国的罗可可园林艺术才有了更自觉的美学追求，且更明确地借鉴于中国。难怪法国人一向将这种花园称之为“盎格鲁—中国式花园”。很快，这种花园便从英国传向欧洲各地。在法国、德国、丹麦、芬兰、意大利、瑞典……人们到处可以看到中国式的曲径回廊、小桥流水、亭台楼榭。它们能从遥远的东方被移置到这片陌生的土地上，既是因为顺应了时代的潮流，更是得益于有心人的引荐和介绍。

当人们今天漫步在凡尔赛充满农舍气息和田园风光的消特里亚农宫的花园里，戏嬉于布洛涅森林玫瑰园中的参天古木下，^①大概很少有人会想到18世纪的“中国热”，想到王致诚当年对圆明园的“写照”。但是，王致诚和他所钟情的中国园林艺术却借助着拱桥、飞檐、假山、溪流，永远地留驻异国他乡，成为欧洲园林艺术的一个有机组成部分了。不管今天的欧洲人是否知道阿蒂雷或王致诚这个名字，当他们陶醉在那些“宛自天开”的景色之中时，他们已经继承了他的眼光，接受了中国人的审美观。这，也许就是我们可以告慰让·德尼·阿蒂雷，这位乾隆的内廷画师的吧！

（孟华）

^① 这两处园林均建于18世纪，它们的建筑师在很大程度上是按照当时流行的“盎格鲁—中国花园”模式进行设计的。参见洛埃尔前揭文。

赴法中国留学生的先驱 ——高类思和杨德望

据不完全统计,17、18世纪到过法国的中国人将近40人,其中绝大多数虽留下了姓名,但他们在法国的行迹却不见于文字记载。如今我们知道得比较详细的仅有5人,他们是1681年随柏应理去欧洲的沈福宗,1703年随梁弘仁去罗马的黄嘉略,1722年随傅圣泽去法国的胡若望,1751年随卜嘉去法国的高类思和杨德望。沈福宗虽然到过英国、法国和意大利,但他是柏应理的随员,故而没有多少独立的活动。黄嘉略在本书中另有专文介绍。胡若望是个文化程度不高的教徒,抵达法国后,身心长期处于不正常状态中,虽在法国逗留近5年,却不曾作出应有的贡献。所以,值得介绍的便是高类思和杨德望了。

高类思,本名高仁,类思是他的教名 **Aloys** 的汉译。杨德望的本名有两种说法,荣振华在他所著的《在华耶稣会士人名录》的附件中写作杨执德;方豪先生在《中国天主教史人物传》中则写作杨慈德,他的依据是杨德望在他用法文写就的自我介绍中把自己的名字释义为 **tendre Vertu**。德望也是教名 **Etienne** 的汉译。高类思于1732年生于北京,杨德望小高类思一岁,也是北京人。方豪先生在同书中称高、杨“两家邻村而居”。笔者所见西文材料则仅谓杨德望家居北京乡间。

欧洲传教士进入中国后,在积极发展教徒的同时,也注意培养华籍神职人员。康熙在位时,对传教活动采取比较宽松的政策,此

时在华欧洲传教士较多，行动比较自由。康熙死后，雍正和乾隆对传教活动作了较多的限制，洋教士们行动不便，传教活动难以开展，培养华籍神职人员愈显迫切。在华法国耶稣会上首先采取行动，他们挑选若干年轻的中国教徒，由专人负责，教以神学、拉丁文等功课，然后送往欧洲深造，学成后返华担任神职。1740年，耶稣会士吴君带领5名中国青少年教徒前往法国，学成并获得司铎职衔后，分别于1750年和1754年返回中国。

传教士内部对这种培养方式曾有过不同看法。一些人认为花费太大，莫如就地培养；另一些人则认为在中国缺乏必要的语言和宗教环境，难以培养出合格的华籍神职人员。后一种意见得到了在华法国耶稣会会长的支持，一度中断的选派工作遂重新开始。

高类思和杨德望就是在这—背景下被洋教士选中后，在北京的北堂接受预备教育的。他们在法国耶稣会上蒋友仁的指导下，学习了4年教义、拉丁文和中文，但未学法文。1751年，高类思、杨德望和一位陈姓青年教徒，在法国传教士卜口生带领下，前往欧洲深造。

他们于1751年7月7日离开北京，9月末到达广州，1752年年初乘船出发，同年7月26日在法国的路易港登岸。到达法国后，高类思和杨德望被送进设在拉弗莱什的教会学校。他们先以3年时间学习法文，接着在逻辑班和神学班学了两年多。1759年3月转到巴黎，进入耶稣会的初修学校，并在那里加入耶稣会。按耶稣会的规定，他们在初修学校的修业期为两年。由于英法战争阻断了海上交通，他们修业期满后无法返回中国，只得在初修学校延长一年学业。1762年，巴黎高等法院下令关闭耶稣会属下的八十余所学校，高类思和杨德望所在的初修学校也在奉命关闭之列。于是，他们被迫离开耶稣会的学校，投宿在巴黎市内一所属于遣使会的神学院。1763年5月28日，二人同被祝圣为司铎。

在华耶稣会上派遣高、杨去法国学习的目的，是将他们培养成合格的神职人员，返华后可以比洋教士更方便地进行传教活动。他们既然已经晋升为司铎，当然就意味着既获得了传教所需的知识，也取得了传教所需的身份。所以，他们继续留在法国已无必要，应该尽快返回中国。

法国当时经营远东航务的印度公司，归国务大臣贝尔坦管辖，高、杨要搭乘该公司的船只返华，需经贝尔坦批准。1764年1月，高、杨二人前往凡尔赛，向贝尔坦面呈申请，要求准予搭船返华。

贝尔坦生于1722年，从1745年起担任过许多重要职务：1759年任法国财政总监，1762年改任国务秘书和国务大臣。他是法国国王路易十五的宠臣，受托管理国王的财产和私人事务。他是一个学者型的官员，与学界联系较多，本人的兴趣十分广泛，尤其注重农学派的理论，并深受其影响。他对中国十分关注，由衷钦佩中国的悠久历史和古老的文明。他曾说：“人们说得极好，如果说法国是世界各民族中的儿童，那么，应该说中国便是长者，阅历丰富的长者。”^①

当高类思和杨德望向他提出返华申请时，他立即意识到这是一个难得的机会，可以利用这两位中国青年做一些有益的工作，促进法国对中国的了解，以便向中国学到更多的为法国所需的知识和技艺。于是，他把自己的想法向国王作了报告。不久，贝尔坦向高类思和杨德望作了如下的转达：

“陛下确信，世界各国人民同出一源，理应被视为分居各地的同一家族的子弟。虽因山水阻隔而天各一方，但不应忘却，他们既同为人类，又情同手足，理应互相帮助。因此，陛下希望来自中华帝国的两位臣民在法国逗留期间，能如实地了解法国的各种制造

^① 法兰西学院图书馆档案，件号1522，第113页。

工艺，以便回国后与中国的同类工艺进行比较，必要时加以改进；同时又可使法国对中国的同类工艺有所了解，从而使法国的工匠们得以改进他们的产品……基于上述考虑，……陛下命令向高、杨二人提供必要的支持，解决他们的生活和继续学习所需，直至他们……回国。”^②

1764年6月，高类思和杨德望被引进凡尔赛宫，谒见了王后。他们是否也见到了国王本人，现存档案材料不能确证。

高、杨欣然接受了国王的挽留，推迟回国的行期。贝尔坦作为这项计划的执行人，为高类思和杨德望的学习和考察作了周密的安排。他首先为他们聘请了一位绘图教师，教授绘图和刻版技术，以便在考察过程中将他们感兴趣的東西绘制成图。因为单靠文字，许多实物和工艺过程很难详尽而准确地记录下来。高类思和杨德望刻苦学习，进步神速，令他们的老师大为惊异：他们很快就能画简单的图，并刻制在木板上。

考虑到高、杨将要对法国的制造工艺进行考察，需要具有广泛的自然科学知识，贝尔坦又请法国科学院院士布里松向他们传授有关电的知识。布里松先后为高、杨讲了21课，指导他们做了12次实验。根据贝尔坦的安排，高、杨在巴黎一边学习，一边抽出时间参观市内和近郊的一些工场。他们考察了戈布兰织毯工场、塞伏尔制瓷工场、王家印刷工场、萨伏纳利绒毯工场等有代表性的手工作坊。

当年9月，贝尔坦安排他们前往法国第二大城市里昂继续参观考察，为此他事先给居住在里昂的普瓦伏尔写信，请他负责接待和安排高、杨在里昂的考察和参观。普瓦伏尔曾到过中国，研究过中国的制瓷工艺和农业，当时是法国科学院的通讯院士。高类思

^② 荣振华：《乾隆年代京畿两民游法参观工业记》，《震旦杂志》，1949年，第158—159页。

和杨德望在里昂先后参观了面粉工场、染坊和丝织工场等大小不等的许多工场，接着又去里昂附近的一些地方。在圣沙蒙，他们参观了制铁工场和缎带工场，在圣艾蒂安参观了制造枪支的兵工厂，在阿诺奈参观了造纸厂，在鲁西荣参观了养蚕工场。此外，他们还考察了布里亚尔运河上的船闸。布里亚尔运河沟通塞纳河与卢瓦尔河，全长56公里，建于17世纪初，是法国最古老的运河。

贝尔坦安排高类思和杨德望参观考察，目的很明确，那就是让他们了解法国各种制造工艺及其产品的水平，使他们回到中国后有可能对同类工艺及其产品进行比较，找出两国在这些方面的异同，以便取长补短，互相学习。与此同时，贝尔坦也希望他们能对法国的产品在中国销售前景提出具体的建议。所以，高、杨参观考察的项目都具有相当的代表性，有的是法国的强项，如兵器制造，有的是法国的弱项，如造纸，有的则是中、法两国各有千秋的项目，如丝绸织造等，还有法国认为有希望向中国出口的产品，如挂毯等。

高类思和杨德望没有辜负主人的热情接待和殷切期望，在参观考察过程中，他们看得认真，问得仔细，随时用文字和简图作了必要的记录。结束了两个月的参观考察，高、杨于11月回到巴黎，他们立即编写了一份考察报告，送交贝尔坦。

这份报告指出，法国生产的纸张厚而粗，质地远不如中国纸，这可能与原料有关。法国丝织品的染色技术比较落后，黑色染料对织物造成损伤，而蓝色和黄色极易褪色。中国同类产品在这些方面均优于法国，各种丝绸虽经洗涤或雨淋，不仅不易褪色，而且还能保持其原有的光泽。高、杨索取了法国人所用染料的样品，准备带回中国，进行对比研究。

报告在谈到布里亚尔运河时说，运河上的船闸与中国大运河上的船闸相比，简直是小巫见大巫，无论数量和规模，都有较大差

距。报告认为，法国造的兵器远比中国的兵器先进。法国的印刷也优于中国，中国基本上仅使用木版刻印，虽然也有活版，但使用不普遍，而且所用活字多为木质。法国使用铅铜合金铸造活字，印刷工艺和印刷品的质量均优于中国。

高类思和杨德望既不是匠人，更不是专家，在工艺和技术上不可能有更多的见解；但是，作为在法国居住了十余年的中国人，他们熟知中国人和法国人的习俗和喜好。所以，在考察报告中，他们就两国的产品如何博得对方的青睐，提出了不少很实际的建议。

报告写道，中国不生产法国式的挂毯，只有一种用驼毛织成的毡子，与法国的挂毯相似，但这种毡子在中国通常用作踏脚，不能当作装饰品挂在墙上。戈布兰工场生产的挂毯若能送到中国宫廷，皇帝定会喜欢。不过，画面和图案应该迎合中国人的口味，人物形象不能让中国人觉得有伤风化，如能织上山水和花鸟，皇帝和达官贵人定会争相购买。

在丝绸织物方面，报告认为，中、法两国产品的主要区别在于花纹和图案，法国如从中国进口丝绸，应以绫等较薄的织物为主，因为中国此类产品的质量大大优于法国同类产品，进口商定能获得厚利。

报告认为，法国的五金制品质量上乘，在中国肯定能大受欢迎。关于瓷器，报告在肯定中国瓷器总体上优于法国的同时，对中国瓷器如何在法国适销提出了一些建议。高、杨认为，中国瓷器在图饰方面应该考虑到法国人的口味，人物形象应更加生动活泼，画面应避免死板和单调。另一方面，薄固然是中国瓷器的优点，但向法国出口的产品还应考虑结实耐用，如能既薄又结实，当然最好，否则莫如适当增加厚度。

高类思和杨德望回到巴黎后，离搭船回国的日子已经近了，他们抓紧时间作各种准备。在此期间，前来拜访的法国朋友络绎

不绝，其中多数人是来与他们探讨有关中国问题的。这些问题范围极为广泛，除了中国的一般情况外，还包括诸如中国人是否埃及移民的后裔、中国文字是否起源于埃及文字等这类在当时极为热门的学术问题。著名的汉学家德经和奥特雷就这类问题与高、杨二人交换意见，贝尔坦本人也不止一次与他们进行讨论。但是，高、杨二人从小接受法国耶稣会士的教育，没有受过系统的中国文化传统教育，对于法国学者感兴趣的学术问题，谈不出多少见解，令贝尔坦颇感失望。

在这段时间中，最重要的事件是高类思和杨德望与法国重农学派领袖杜阁的交往。杜阁曾在贝尔坦领导的商业委员会任职，他的重农学派的经济思想深得贝尔坦的赏识，两人的关系一直很好。他得知高、杨二人正在巴黎即将返回中国的消息时，在单摩日省任省督。法国重农学派的学者无一不对中国抱有浓厚兴趣，杜阁当然更不例外。他立即与高、杨取得联系，向他们提出了**52**个有关中国的问题，请他们回国后搜集资料逐一给予答复。

这些问题可以分为四类。第一类涉及财富、土地分配和耕作等。作为重农学派的经济学家，杜阁对这类问题最为关心，所以这类问题所占比重最大，共有**30**个。第二种涉及各种制造工艺，如造纸、印刷、纺织等等，共**15**个问题。第三类有关“自然史”，实际上是询问中国的物产、矿藏等，共**4**个问题。最后**8**个问题有关中国的历史。

为了使高类思和杨德望能对这些问题作出较好的答复，杜阁认为有必要向他们灌输一些经济学的基本知识。关于这一点，他在写给朋友的信中说：“我曾向你提及那两位中国学生，我已为他们拟出了一些问题；为了让他们能够明白这些问题的目的和意义，我又在这些问题前面写了一篇关于社会的各种劳动和财富分配的简略分析。”^②

杜阁向高、杨提出的问题和说明，后来成为他的名著，分别以《向两位中国人提出的有关中国的问题》和《关于财富的形成和分配的考察》流传后世。他在这两部著作中发挥了重农学派经济理论的基本原理，被视为他本人和重农学派的主要著作之一。杜阁除了撰文帮助高、杨以外，还赠送给他们一批书籍。其中包括法国著名生物学家布封的《自然史》等名著。

高、杨在巴黎和里昂等地的参观考察过程中，由于缺乏化学知识，对染布等工艺的了解无法深入。有鉴于此，贝尔坦特地聘请法国科学院院士卡代·德·夏希古尔在高、杨准备回国期间，为他们补上这一课，给他们讲解粗浅的化学知识。

1765年1月16日，贝尔坦派人送给高类思和杨德望一封长达22页的信件，信中详细交待了高、杨回国后的任务，也就是贝尔坦希望获得的有关中国的信息。贝尔坦的兴趣很广，他希望高、杨提供的信息可分为三类。

他把第一类称为“公法”，主要包括历史、宗教、政治等。为了高、杨便于进行比较，他交给他们三份材料。这三份材料分别介绍了欧洲人对于世界起源、洪水期以及最初的人群等上古史上诸问题的看法。贝尔坦把第二类称作“私法”，所涉及的问题主要是中国的法律如何处理个人与社会的关系。第三类是关于各种制造工艺和技术的问题，如服饰、房屋、日用器物等。

贝尔坦在信中指出，高、杨回国后，不必急于就这许多问题匆忙作出答复，可以假以时日，逐渐积累，以使信息尽可能准确完整。为此，贝尔坦建议高、杨回国后要多方向人求教：关于第一类问题，尤其需要向文人学者请教。贝尔坦还要求高、杨在回答这些问题或提供其他信息时，尽量附寄与之有关的实物或样品，使法国人能

③杜阁：《关于财富的形成和分配的考察》，1991年，北京，商务印书馆，第34页。

比较准确地了解和掌握文字所表达的内容。

启程之前，高、杨收到了许多礼物。除书籍外，还有不少用于科学考察和研究的仪器和工具，如放大镜、望远镜等。值得一提的是，他们还带回来一架便携式印刷机和一台电机。我们见到的文献并未详细说明这些机器的构造和用途。尤其是这台被称为电机 (*machine d'électricité*) 的东西，至今不知道是不是小型发电机，只知道它是曾为高、杨授课的布里松所使用过的，想必能代表法国当时最先进的科学技术水平。

行前的准备工作极为紧张，直到离开巴黎前两小时，他们编写的《高、杨奉旨游历法国记》，才最终脱稿。1765年1月17日凌晨，高类思、杨德望搭乘马车离开巴黎，踏上了归国的旅途。2月10日，“舒瓦泽尔号”载着他们驶离洛里昂港，开始了返华的航程。

经过近半年的航行，“舒瓦泽尔号”于同年7月20日进入中国水域，26日到达黄埔，恰好是他们15年前启程去欧洲的同一天。29日，他们在广州弃舟登岸。由于清政府对于私自出洋的中国公民惩处甚严，高类思和杨德望不敢暴露自己的身份，不得不立即脱掉教士的黑袍，藏匿在朋友家中。数日后，他们就着手执行贝尔坦交付的任务。两个月后，他们购得了一批物品，其中有绢花、象牙扇、茶叶和数十幅画，交由法国商船带回给贝尔坦。

1766年2月，高类思和杨德望回到了阔别已久的故乡北京，长达15年的别离使他们对故国的许多事物感到陌生。清政府既不准外国人进入中国，也不准中国人出洋的政策，迫使高、杨不敢公开自己的留洋经历。他们不敢轻易离开教堂，甚至不敢在父母家中投宿。贝尔坦曾嘱咐他们要多多向中国的文人学子请教，否则难以回答好他提出的那些问题。可是，他们回到北京后发现，他们很难做到这一点。因为，他们虽然是教士，但首先是中国人，是没有

地位和名望的普通中国人，他们自幼跟随洋教士，对中国文化了解不多，在学识上没有很高造诣，真正有名望的中国文人不屑同他们结交。这与洋教士不同，洋教士中不少人在宫廷供职，相当有地位，而且他们大多学贯中西，可以与中国文人谈古论今，因而受到重视和尊敬。在这种尴尬的情况下，高、杨二人不但难以完成贝尔坦托付的任务，甚至要把从法国带来的礼物送给最适当的人，也不容易。

尽管如此，他们依然努力完成贝尔坦的托付，陆续给他寄去了许多物品和信件。贝尔坦将这些物品连同他所收藏的其他中国文物，辟出专室陈列。法国大革命期间，贝尔坦逃往国外，这些珍贵的藏品散落民间。因此，高类思和杨德望究竟给他寄了多少东西，如今已难以查清，只能从现存的信件中略知一二。

1766年11月27日贝尔坦在致杨德望的信中写道：“你寄来的药材已经收到，但我不敢处置，因为没有收到说明这些药材的产地、性能和用法的清单。”^④ 1775年12月20日，杨德望在致贝尔坦的信中提到，他寄出了74种药材。1769年12月7日，贝尔坦在信中感谢高类思为他提供了有关中国政府设立义仓赈济灾民的材料，并指出：“中国人在这方面超过了我们，法国对此已作了15年的研究，但成效甚微。”^⑤ 此外，杨德望还向贝尔坦介绍了李时珍的《本草纲目》，并表示他有意将此书译成法文，只是由于缺乏足够的植物和矿物知识，颇感困难。在另一封信中，他介绍了煤在中国的使用情况。

除了直接向贝尔坦提供信息和实物外，高类思和杨德望还撰

④ P. Huard et M. Wong, *Les enquêtes françaises sur la science et la technologie chinoises au XVIIIe siècle*, —Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1966, p. 167.

⑤ 同上。

文发表他们的研究成果。在《中国纪事》第一卷上,高、杨联名发表了《论古代中国》;在这部巨著的第二卷上,高类思和法国传教士韩国英联名发表了题为《埃及人和中国人研究》的论文。这两篇文章都是针对当时法国人极感兴趣的两个问题而写的:一是中国的历史究竟起自何时?二是中国人是埃及人的后裔?

高、杨对第一个问题的回答是,中国的历史起自尧之前一个或两个朝代,具体地说,开始于公元前 2420 年前后。对于第二个问题,高类思附和当时一些法国学者的意见,认为中国人与埃及移民不无关系。此外,高、杨已写成而未发表的文章尚有《关于中国对粮食的保管和管理》。

关于高、杨回国后的行踪,目前尚未找到较为详细的记载,尤其关于他们的卒年,众说不一。大体上可作如下的概括:杨德望在北京小住后,即被派往江西传教,后来曾回过北京,不久又南下广州。1776年1月30日,法国国王任命他为广州法国传教团负责人。他于1785年再次到江西,1787年5月在临江被捕,不久被押送北京原籍,约卒于1798年。高类思起初留在北京,1770年曾一度去湖广执行任务。法国传教士梁栋材在1790年11月14日致贝尔坦的信中写道:“杨先生身体很好,他将给你写信。我曾派人探望高先生,并向他提供所需,此人目前已回来,他说高先生已经年迈体衰,八、九个月前,他的一条腿瘫痪了,视力严重下降,双手发颤,难以握笔……”^⑧由此可见,高类思和杨德望此时尚健在,以后便未见文字记载了。

高类思和杨德望在法国逗留14年之久,居18世纪旅法中国人之首。可是,除了最后一年,他们在前13年中的全部活动都是学习作为未来的神职人员所必备的知识,对于中法两国的文化交流,儿

^⑧ T'oung Pao, 1913, p. 256.

乎没有作出任何贡献。他们在最后一年旅法期间的参观考察和学习，为他们向法国人进一步介绍中国创造了十分有利的条件。可是，由于客观和主观的种种原因，他们始终没能对中法文化交流作出更大的贡献。

（许明龙）

中西文化交流大事年表

(1582—1793)

1582年4月 意大利传教士利玛窦抵达澳门。

1584年11月 意大利传教士罗明坚所著《天主圣教实录》在广州刻印，是为第一部宣扬基督教教义的中文书籍。“天主”一词亦为首次见诸文字。

1585年 门多萨所著《大中华帝国史》在罗马出版。门多萨是西班牙传教士，他并未到过中国。此书系根据另外两位到过中国的西班牙传教士的见闻写成，是欧洲有关中国的早期重要出版物之一。

1595年 利玛窦所著《大学实义》在南昌刻印。此书分上下两卷，共八篇。此书宣扬基督教教义，攻击佛教、道教和理学。由于“历引六经之语，以证其实，而诋谭空之误”，深得中国文人的赞许。利玛窦进京后，对此书稍加润色，改书名为《天主实义》，于**1601年**和**1603年**在北京再刻刊行。

1605年 利玛窦口述。徐光启笔录的《几何原本》在北京刊印，是为欧洲自然科学著作的第一部中文译本，后来被收入《四库全书·子部·天算》。此书原著**13卷**，作者为欧几里得。中译本的底本是被中国人称为丁先生的德国数学家克拉维奥的增补**15卷本**。此次刊印的《几何原本》仅译出原著的前**6卷**。

1615年 利玛窦所著《基督教远征中国史》在德国奥格斯堡出版。此书系利玛窦晚年用意大利文撰写的在华传教经历，法

国耶稣会士金尼阁对之加以整理，并增添了若干内容，转译为拉丁文。此书出版后，很快译成多种欧洲文字，在欧洲各国不胫而走。

1618年 金尼阁携数千部西文书籍自欧洲返华。

1623年《以方外纪》刻印。此书系在西班牙传教士庞迪我和意大利传教士熊三拔宫廷讲课记录的基础上，由意大利传教士艾儒略增补而成。书中叙述五大洲各国之风土民情、气候名胜，并附有地图多幅，增进了中国人对世界的认识。书中还提及哥伦布发现美洲一事。此书后来被收入《四库全书·史部·地理》。

1624年 金尼阁口授、中国文人张赓笔录的伊索寓言中译本《况义》在西安刻印，是为西方文学作品首次被译为中文。

1625年 西安附近发现“大秦景教流行中国碑”。

1626年《西儒耳目资》刻印。此书系金尼阁在中国学者韩云、王徵协助下编成的汉语文字学著作，旨在帮助来华的欧洲传教士学习汉语，对于汉语音韵学和用拉丁字母为汉字注音等方面均有杰出贡献。

1628年 李之藻编辑的《天学初函》在杭州刻印。全书共收入利玛窦、艾儒略、徐光启等人的著作20种，分为“理编”和“器编”两部分；“理编”大多为阐述教义的著作，“器编”则多为天文、算学等有关自然科学的著作。

1634年《崇禎历书》编成。在徐光启主持下，意大利传教士龙华民、德国传教士邓玉函于1629年开始编译西方历书，翌年邓卒，德国传教士汤若望、意大利传教士罗雅谷奉召参与其事，历时七年方告完成，共百余卷，书名又作《新法历书》，此书主要介绍丹麦天文学家第谷的天文体系，也介绍了托勒密的学说。书中提到哥白尼的名字。

1636年 汤若望为明朝政府铸成大炮20门。

1642年 葡萄牙传教士曾德昭所著《中华帝国史》在马德里出

版，此书以叙述中国历史为主，兼述中国各个方面。书出后迅速被译成英、法、意等国文字，在欧洲流传较广。

1645年 顺治皇帝任命德国传教士汤若望为钦天监监正。

1645年 9月 教皇英诺森十世批复西班牙多明我会来华传教士黎玉范的报告，下谕禁止中国敬城隍、敬孔子和祭祖的礼仪。

1650年11月 波兰传教士卜弥格奉南明永历皇帝之命。动身去罗马送信，一陈姓中国人随行，**1652年11月**抵达威尼斯，是为有文字记载的到达欧洲的第一位中国人。

1655年 意大利传教士卫匡国所著《中国新图》在荷兰出版。此书对中国15个省的自然条件和城市、人口等作了较为详尽的介绍，并附有地图多幅。

1656年 教皇亚历山大七世批复卫匡国的报告，准予奉行中国礼仪。

1658年 卫匡国所著《中国上古史》在慕尼黑出版。书中所述的中国历史起于伏羲，止于汉哀帝元寿二年。此书采用干支纪年，表明中国历史不但自成体系，与《圣经》大异，而且真实可信，因而在欧洲引起相当大的震动。

1659年 杨光先所著《辟邪论》刻印。此书指斥天主教为邪教。意大利传教士利类思于**1662年**作《天学传概》为天主教辩护，杨光先于**1663年**作《不得已》，再次指斥天主教，**1664年**，利类思作《不得已辩》进行反驳，由此而成一场中西思想论战。

1664年 德国人基尔歇所著《中国图说》在欧洲出版，此书汇集了各种有关中国的资料，堪称欧洲第一部有关中国的百科全书。

1669年 4月 康熙皇帝授比利时传教士南怀仁钦天监监副职衔。在此之前，经多次实测，证明南怀仁等人的天算历法比较准确，促使康熙下谕取消当年历书中的闰十二月。

1669年 罗马教廷发表文告，对**1645年**和**1656年**的两通教皇圣

谕均予以肯定。礼仪之争继续进行。

1673年 西班牙多明我会传教士闵明我自中国返回欧洲，发表《历史评述》一书，介绍在华传教经历及礼仪之争中反耶稣会派的观点，引起广泛注意，礼仪之争从此由中国扩展到欧洲。

1675年 康熙皇帝驾幸耶稣会士的天主教堂，钦赐“敬天”二字。

1684年 中国教徒沈福宗随比利时传教士柏应理赴欧，在法国逗留期间晋见了法国国王路易十四。

1686年 意大利传教士闵明我奉康熙皇帝派遣，经欧洲去莫斯科给沙皇送信，在罗马邂逅德国学者莱布尼茨，闵明我的介绍增进了莱氏对中国的兴趣。 **1694年**，闵明我回到广州，康熙派员前去迎候。

1687年《西文四书解》在巴黎出版。此书收入在华传教士郭纳爵、殷铎泽、柏应理等人的《大学》、《中庸》和《论语》的拉丁文译本，并附有柏应理的《孔子传》。儒学自此益发引起欧洲人的重视。

1688年 2月 法国国王路易十四以“国王的数学家”名义派遣的5名耶稣会士洪若翰、白晋、张诚、李明、刘应抵达北京。

1689年 葡萄牙传教士徐日升和法国传教士张诚，在中俄尼布楚谈判中充任中方翻译，并为双方进行斡旋。

1692年 康熙皇帝发布准予传教上谕，内称：“查西洋人仰慕圣化，由万里航海而来……劳绩甚多……并无恶乱行为之处，又并非左道惑众，异端生事。……相应各处天主教堂俱照旧存留，凡进香供奉之人，仍许照常行走，不必禁止……”

1693年 巴黎 外方传教会在华传教士阎当，以在华教务副总理的身份，向在华传教士发布通令，严禁传教士和中国教徒奉行中国礼仪。

1693年 康熙皇帝拨地给法国耶稣会士建立天主教堂。同年，

派法国传教士白晋返回欧洲征募更多的传教士来华。白晋带去了康熙送给路易十四的礼物和一批中文书籍。

1696年 法国传教士李明所著《中国现状新志》在巴黎出版。此书收入了作者的14封书信，广泛介绍了中国**1687—1692**年之间的各个方面的状况。作者极力称颂中国和康熙皇帝，称孔子为东方第一圣人。由于此书为耶稣会士在礼仪之争中的立场辩护，**1700**年被巴黎索尔邦神学院谴责和禁止。

1697年 白晋所著《中国皇帝的历史画像》出版。

1697年 莱布尼茨所编《中国近况》出版。

1702年 法国耶稣会选编的《耶稣会上书简集》开始出版，至**1776**年方止。此书专刊法国耶稣会士寄自世界各地的信中，其中第**16**卷至第**26**卷全部为寄自中国的信件。由于可读性极强，雅俗共赏，所以流传很广，影响很大。

1703年 西班牙传教士万济国用西班牙文编写的《官话读本》在广州刻印，是为第一部用欧洲文字编写的汉语语法。

1704年 意大利传教士鲁保录在写回欧洲的信中谈及居住在开封的犹太人，此信后来刊载在《耶稣会士书简集》第**3**卷上。

1705年 教皇特使多罗访华，康熙皇帝两次接见。多罗坚持谴责中国礼仪，康熙怒而将其逐出北京。

1706年 中国教徒黄嘉略定居巴黎。作为第一位在法国定居的中国人，黄嘉略不仅为欧洲人提供了许多有关中国的信息，而且还编写了《汉语语法》和《汉法辞典》等，为法国汉学的形成作出了贡献。

1707年 中国教徒樊守义随意大利传教士艾逊爵访欧，历时十余年。**1720**年回到北京，康熙皇帝予以接见，并详细问及欧洲情况。樊守义返国后所著《身见录》是中国人写的第一部欧洲游记。

1708年 康熙皇帝谕令西洋传教士测绘全国地图。先后参加此

项工作的传教士有白晋等十余人，历时 9 年，先后制成 13 省及满洲、西藏等省区的分图和中国全图共 32 幅。1718 年，全图告成，命名为《皇舆全览图》，其规模和质量，均居当时世界前列。《皇舆全览图》原稿由意大利传教士马国贤带回欧洲，由法国著名制图家当维尔制成铜版，印成精品。

1720 年 教皇第二位特使嘉乐访华，康熙皇帝多次接见，但在如何对待中国礼仪问题上双方缺乏共同语言。嘉乐离京后，在南京发表文告，对中国礼仪的态度有所松动。康熙坚持中国礼仪不容他人干涉，遂下谕：“以后不必西洋人在中国传教，禁止可也，免得多事。”

1722 年 康熙卒，雍正继位。雍正对传教士采取严厉的态度，除允许少数直接为宫廷服务留在北京外，其余传教士都被赶到澳门。

1722 年 法国传教士傅圣泽自中国返回欧洲，带回法国 11 大箱计数千册中文书籍，中国的重要经典几乎包罗无遗。

1723 年 意大利传教士马国贤带领 4 名中国青年教徒返欧，

1725 年 抵意大利。马国贤在那不勒斯创立圣家书院，培养华籍教士，兼收准备往远东传教的欧洲教士。至 1868 年圣家书院被政府没收时止，先后在此学院接受教育的中国人共有 106 人。

1726 年 中俄恰克图谈判，法国传教士宋君荣和巴多明任中方翻译。

1729 年 北京开办培养外交人材的训练班，宋君荣和巴多明教授拉丁文。

1735 年 4 巨册《中华帝国全志》在巴黎出版。此书为法国耶稣会上杜赫德所编，收入了 27 位传教士的著述和译作，内容极为广泛，是一部名副其实的中国百科全书。1738 年此书被译成英文出版，1774 年发行俄文版。凡关心或研究中国的欧洲人，未有不读此书者。

1741年 英国作家哈切特根据中国杂剧《赵氏孤儿》改编的《中国孤儿》在英国出版。

1745年 伏尔泰以《人类思想史新提纲》为题,发表了后来题名为《风俗论》的世界史巨著的前**13**章,首次在一部世界史中论述中国的历史,并对中国的政体、宗教和文化作了全面介绍。

1747年 意大利传教士郎世宁、法国传教士王致诚等参与圆明园西洋楼的设计,建造大水法,此后数年间,尚为此楼作内部装饰画多幅。

1748年 孟德斯鸠所著《论法的精神》出版。此书多处评述中国,其中颇多贬辞,与伏尔泰的褒扬适成对比。

1749年 法国传教士王致诚介绍北京皇家园林的信件在《耶稣会士书简集》刊出,引起巨大关注,此后模仿中国园林之风在欧洲日盛。

1752年 中国教徒高类思、杨德望随法国传教士卜日生抵达法国。他们在法国学习和生活达**14**年之久,**1765**年准备回国时,应法国国务大臣贝尔坦之邀,对法国制造业进行了为期一年的考察,并结识了重农学派经济学家杜阁,杜阁向他们提出了有关中国的**52**个问题,请他们回国后陆续作答。

1752年 意大利作家梅塔斯塔西奥根据《赵氏孤儿》改编的剧作《中国英雄》,于当年春季在奥地利的中布龙首次上演。

1755年 意大利传教士郎世宁绘成《万树园赐宴图》,反映中国各少数民族要求中国统一的愿望。郎世宁于**1715**年抵华,在中国经历了康、雍、乾三朝。作为宫廷画师,他努力将西洋绘画技巧与中国的传统画法相结合,为中西绘画艺术交流作出了贡献。

1755年 8月 伏尔泰的《中国孤儿》在巴黎首演,此剧也是根据《赵氏孤儿》改编的。伏尔泰在原作基础上进行了再创造,是他宣传儒家思想的重要作品。

1761年 法国传教士宋君荣和葡萄牙传教士高慎思在中国学者的配合下,绘制成《乾隆内府铜版地图》,重点为亚洲西部、俄国东部等地区。

1767年 法国重农学派思想家魁奈发表《中国专制主义》,书中热情赞扬中国的政治和经济制度。

1773年 教皇克莱门特十四世解散耶稣会。

1774年 法国传教士蒋友仁、王致诚等人绘制《乾隆平定准回部战功图》(又名《得胜图》)共16幅,1767年送往法国印制,1774年印毕。

1775年 在华耶稣会停止活动。

1776年《北京耶稣会上中国纪事》开始出版,书中收入法国在华耶稣会士和中国耶稣会士撰写的研究中国的学术论文和通信,共16巨册,至1818年方告出齐。

1777年 法国传教士冯秉正根据《通鉴纲目》编译的《中国通史》开始在法国出版。此书共12卷,1783年出齐。冯秉正所据底本为《通鉴纲目》的满文译本。

1793年 英国马戛尼尔率领的使团访华,该使团成员回国后撰写的回忆录出版后,在欧洲产生了贬斥中国的影响。

1793年《北京耶稣会上中国纪事》的主要编撰人之一、法国耶稣会士钱德明去世。

(许明龙编写)

译名对照表

A		Brisson	布里松
Adeodal	席滋源	Broissia	布瓦西亚
Alexander VII	亚历山大七世	Brosses, Ch. de	德柏罗斯
Aleni, G.	艾儒略	Buffon, L. L.	布封
Almeida, A.	麦安东	Buglio, L.	利类思
Amiot, J.-M.	钱德明	Burlington	布林顿
Angiolelli, Gio- vanna	乔万娜·安 乔茨莉	C	
Attiret, J.-C.	王致诚	Calat, A.	安托万·卡拉
Attiret, J.-D.	让·克罗德· 阿蒂雷	Calat, J.	让·卡拉
Aulus, Marcus	马可·奥里略	Cardoso, J.	麦大成
B		Cassini, J.-D.	卡西尼
Baborier, G.	卜纳爵	Castiglione, G.	郎世宁
Baborier, J.	卜日生	Cattaneo, L.	郭居静
Bayle, P.	贝尔	Chalier, V.	沙如玉
Bencivegni, N.	白启完	Châtelet	夏特莱
Benoit, M.	蒋友仁	Cibot, P.-M.	韩国英
Bertin, H.	贝尔坦	Cicéron, M. T.	西塞罗
Bignon, J.	比尼昂	Clavius, C.	克拉维奥
Biot, J. B.	比奥	Clement XI	克莱门特十一 世
Blencu, C.	布拉厄	Cohen, M.	莫尼克·科恩
Boym, M.	卜弥格	Cochin, C. N.	郭兴
Brigge	布里格斯	Colbert, J.-B.	科尔伯
		Colomb, Ch.	哥伦布
		Contancin, C.	龚当信

Copernik, N. 哥白尼
 Cordier, H. 高狄埃
 Costa, J.-J. da 罗怀忠
 Costa, I. da 郭纳爵
 Couplet, Ph. 柏应理

D

Damascone, J. 安德义
 D'Anville 当维尔
 D'Argenson, 达让松
 R.-L.
 De Guignes, J. 德经
 Debergne, J. 荣振华
 Delisle, G. 德里尔
 Delorbul 德隆布尔
 Dentrecolles, 殷弘绪
 F.-X.
 Descartes, R. 笛卡尔
 Diaz, M. 阳玛诺
 Diderot, D. 狄德罗
 Domenge, J. 孟正气
 Ducarme 杜康
 Duhalde, J.-B. 杜赫德
 Duhamel 杜哈梅尔

E

Elisseeff, D. 艾丹尼
 Enoch 埃诺克
 Etimble, R. 艾田卜

F

Favier, M. 法维尔

perreira, G. 费其期
 Figueiredo, P. 费乐德
 Fontanay, J. de 洪若翰
 Fouquet, J.-F. 傅圣泽
 Fourmont, E. 傅尔蒙
 Francisco-Javier 沙勿略
 (Xavier)
 Frapperie, P. 樊继训
 Freret, N. 弗雷莱
 Fridelli, E. X. 费隐
 Froes, J. 伏若望
 Fourreau, P. 吴岩
 Furtado, F. 傅汛际

G

Gabiani, G. 毕嘉
 Galileo 伽利略
 Gallant, A. 加朗
 Gassicourt, C. de 卡代·德·夏
 西古尔
 Gaubil, A. 宋君荣
 Gerbillon, J.-F. 张诚
 Gallet, J.-A. 郭中鸿
 Golovin, F. A. 戈洛文
 Guasco 古阿斯戈
 Gezoni, G. 鲁保禄
 Grammont, J.-J. 梁栋材
 Gravelleau, J.-B. 陈中信
 Grimaldi, C.-F. 闵明我
 Groslier, A. 格罗利尔

H

Hallerstein, 刘松龄
 A, von
 Hauterayes 奥特雷
 Hinderer, R. 德玛诺
 Hoang, Marie- 玛丽-克洛德
 Claude 黄

I

Innocent X 英诺森十世
 Intorcetta, T. 殷铎泽
 Ismailov 伊兹麦伊洛夫

J

Jacques 雅克
 Jartoux, J. B. 杜德美
 Jinie 吉尼
 Jussieu, A. 茹西欧

K

Köegler, I. 戴过贤
 Kochanski, A. A. 科康斯基
 Kircher, A. 基尔歇
 Kirwitzer, W. -P. 齐惟才

L

La Barre 巴尔
 La Bretèche- 拉布勒泰什一
 Litoust 理都
 La Chaize 拉雪兹
 La Hire, de 德·拉伊尔
 Laplace, P. S. 拉普拉斯
 Le Bas 勒巴

Le Blanc, ph. 卜于善
 Le Comte, L. -D. 李明
 Lefbvre, J. L. 邓类志
 Le Gobien, Ch. 戈比安
 Leibniz, W. G. 莱布尼茨
 Lionne, A. de 梁弘仁
 Lobo, J. 劳卜
 Loehr, G. 洛埃尔
 Longobardo, N. 龙华民
 Lubelli, J. -A. 陆安德

M

Macartney 马夏尔尼
 Magalhães, G. de 安文思
 Magellan, F. 麦哲伦
 Maigrot, Ch. 颜祿(同瑄明)
 Mailla, J. 冯秉正
 Mairan, de 德梅朗
 Malebranche, N. 马勒布朗士
 Marco Polo 马可·波罗
 Mariani 沙匪安
 Marie-Anne 玛丽亚纳
 Marigny 马利尼
 Martini, Andreae 安德烈·马中
 蒂尼
 Martini, Ceciliae 塞西莉娅·马
 尔蒂尼
 Martini, M. 卫匡国
 Mendoza 门多萨
 Metastasio 梅塔斯塔西奥
 Mezzabarba 嘉乐
 Montbailly 蒙巴里

Montesquieu, Ch. de	李希霍芬	Ptolamy	托勒密
Morales, J.	黎玉范		Q
Motel, C.	穆尼阁	Quesnay, F.	魁奈
Mourão, J.	穆敬远		R
Mueller, Andreas	安德烈亚斯·米勒	Régnier	雷尼埃
	N	Régis, J.-B.	雷孝思
Needham, J.	李约瑟	Rémasat, A.	雷彦沙
Noël, F.	卫方济	Rho, J.	罗雅谷
	O	Rhodes, B.	罗德先
Orléans, Duc d'	奥尔良公爵	Ribeiro, P.	黎宁石
Ortelius	奥德利勿斯	Ricci, Giovanni	乔万尼·利有
	P	Ricci, M.	利玛窦
Pantoja, D. de	庞迪我	Riccioli, G. B.	利乔里
Pardies	帕尔迪	Richtofen, F.	李希霍芬
Parrenin, D.	巴多明	Ripa, M.	马国拓
Pedrini, Th.	德里格	Rocha, J. da	罗如望
Pereira, S.	徐日升	Rougemont, F. de	鲁日满
Perroni, D.	潘如	Rousseau, J.-J.	卢梭
Pfister, L.	费赖之	Roussel, E.	安泰
Pinheiro, D.	陈善策	Rubruk	鲁布德克
Plan Carpia, J. de	柏朗嘉宾	Rudomina, A.	卢安德
Poivre, P.	普瓦伏尔	Ruggieri, M.	罗明坚
Pontchâteau	蓬夏特兰		S
Pompadour	蓬巴杜	Sabino, M.	沙因安
Prémare, J.	马若瑟	Salusti, J. D.	安德义
Provana, A.	艾若瑟	Sambiasi, F.	毕方济
		Sande, D. de	孟三德
		Save	萨瓦
		Schall, A. von	汤若望

Schreck, J. T. 邓玉所
Semedo 曾德昭
Seneca 塞内加
Sichelbarth, I. 艾府蒙
Sigismund 齐格蒙
Sirven 西尔文
Sommervogel 索麦伏格尔
Sousa, M. 索玛诺
Soulet, E. 苏殉业
Spinola 斯庇诺拉
Spizel, G. 施皮策尔
Stumpf, K. 纪理安
Suarez 苏阿莱士
Suarez, J. 苏霖

T

Tachard, G. 塔夏尔
Tactre, V. de 汤尚贤
Thibault, G. 杨自新
Thilisch, F. 杨广文
Thomas, A. 安多
Tournon 多罗
Toussaint-Dassault 杜桑-达索
Trigault, N. 金尼阁

Turgot R. J. 杜阁
Tycho, B. 第谷

U

Urban VIII 乌尔班八世
Ursis, S. de 熊三拔

V

Vagnoni, A. 王丰肃(史惟志)
Valat, J. 汪儒望
Valignano, A. 范礼安
Van Spicere, P. 史惟贞
Varo, F. 万济国
Vaeth, A. 魏特
Verbiest, F. 南怀仁
Verjus, 韦启斯
Verney, G. J. de 韦尔奈
Virgile 维吉尔
Visselou, C. de 刘应
Voltaire 伏尔泰

W

Wilsen 魏特生