



【作者简介】

赵晖，1970年出生于浙江海宁，2005年获浙江大学历史系博士学位。现任教于浙江大学思想政治教育系。主要从事中外关系史、中国近现代史方面的教学与研究。主要著作有《西洋人东来之后——地理大发现后的中西关系史专题研究》（合著），发表的论文有《“九一八”事变前后的张学良和蒋介石》、《一边倒外交政策的缘起》等。

【浙江文化名人传记丛书】

朴学大师 —— 孙诒让传

一代师表 —— 经亨颐传

国学巨匠 —— 张宗祥传

大鸿飞天 —— 常书鸿传

旷古书圣 —— 王羲之传

江东才俊 —— 罗 隐传

丹经之祖 —— 张伯端传

沉抑曲家 —— 张可久传

文臣之首 —— 宋 濂传

南村文儒 —— 陶宗仪传

耶儒柱石 —— 李之藻 杨廷筠传

拍案惊奇 —— 凌濛初传

曲中巨擘 —— 洪 昇传

子才子 —— 袁 枚传

史学大师 —— 章学诚传

浙江名人研究大系
浙江文化名人传记丛书

主编 万斌



“浙江文化名人传记丛书”编撰指导委员会

顾 问:梁平波 盛昌黎 刘 枫 毛昭晰

主 任:陈敏尔

副主任:童芍素 沈立江 万 斌(常务)

委 员:(按姓氏笔画排列)

万 斌 王风贤 杨仁山 杨金荣 何一峰
谷迎春 沈立江 沈善洪 陈 铭 陈敏尔
钱巨炎 徐海荣 黄亚洲 童芍素 韩李敏
蓝蔚青 廖可斌 魏 桥

“浙江文化名人传记丛书”编辑委员会

主 编:万 斌

副 主 编:卢敦基(常务) 陈 铭

委 员:(按姓氏笔画排列)

万 斌 王志邦 卢敦基 任宜敏 吴 光
汪俊昌 陈 野 陈 铭 林华东 罗卫东
徐 晓 徐吉军 郭浴阳 程小澜 曾 骅
楼贤俊 滕 复

总 序

万 斌

浙江这块并不算太广阔然而深厚的土地，哺育了众多的文化名人。他们为文化的传承，更为文化的创新，竭尽了他们的才智，取得了伟大的成果。据我们的粗略统计，元明清三代中，浙江一省的文学家皆占全国总数的五分之一。而现代史上，浙江文化名人之多、涵盖领域之广更使人瞠目结舌！面对这么一块丰厚的文化宝藏，今天如果不做点什么，岂不愧对先人！

开辟鸿蒙，旧事难具论。但据新的研究成果，可知约在十万年前，“建德人”已在浙江大地上活动。马家浜文化、河姆渡文化是六七千年前的胜景，四千多年前的良渚文化则透出了文明时代的曙光，充分证明了中华民族的多中心起源说。不过，与后来得到迅猛发展又逐渐被确认为华夏文化核心的中原文化相比，在很长一段时间内，早期的浙江文化弱势地位明显，良渚文化的神秘消失，也许就是这种弱势地位的原因或者结果。

尽管到西汉，浙江一带仍被视为“方外之地”，但是，即便从较狭窄的中原文化的角度看，浙江文化也已经能够成为那曲多声部合唱中的一个声部了。春秋时期的范蠡是一个成功的政治家 and 企业家，同时也是一个洞明世事的经济学家。

而王充,则以他的《论衡》震动了汉末的京兆。

魏晋南北朝时期与两宋时期的两次从北到南的人口大迁徙,以及吴越钱氏保境安民,是浙江文化后来得以繁茂的关键。这其间的安史之乱,也是北南文化彼消此长的关节点。自此,浙江这块美丽的土地开始得到大规模和深层次的开发,优美的山水给了艺术家、诗人,乃至高士高僧无尽的灵感。浙江人才迭出,各展其技,已然引起全国的注意。艺术家王羲之、王献之、曹不兴、智永、虞世南、褚遂良、燕文贵,文学家谢灵运、沈约、骆宾王、孟郊、寒山、拾得、罗隐、周邦彦,宗教界的智顓、杜光庭,科技界的沈括、毕昇、朱肱,都是对中国文化卓有贡献的人物。

南宋政权定都杭州后,浙江文化旋即在中国文化的舞台中心进行了令人崇敬的表演。这一表演一直延续到了清代。也就是说,在中国传统社会的后半期,浙江素领风骚,对中国文化贡献卓著:在思想学术领域,涌现出永康学派陈亮、永嘉学派叶适等重事功、重现实的思想巨擘,他们的主张在今天仍然成为浙江经济和社会发展的重要思想资源;王阳明的心学独树一帜,引领了明代思想解放的滔滔洪流;黄宗羲对政治社会的深刻反思,击中了传统中国的根本弊病。而黄氏与章学诚,则为中国史学的重镇。文学领域,则有陆游、朱彝尊、龚自珍等大诗人,更有高明、徐渭、李渔、袁枚等与市民阶层有深刻联系能道时代之先声者,亦有刘基、宋濂、于谦等在政治领域大有建树且文学亦可观者。艺术大师也极多,如马远、夏珪、赵孟頫、黄公望、吴镇、王蒙、陈洪绶等,不仅为一代名家,亦可为后世垂范。诸多的藏书家、刻书家和文献大家如范钦、严可均等为文化之邦增添了浓郁的文化气氛。在与

海外文化的交流沟通上,浙江也处于领先地位:陈元赟、朱舜水为中国文化远流日本作出了重要的贡献,而李之藻、杨廷筠、李善兰等则师法西方科技,开中国文化近代化之先声。

西风东渐,古老的中华从沿海泛起新浪。这一次在文化史上几可媲美战国时期的百家争鸣,使浙江有幸再一次位居中国的发展前沿,浙江文化在20世纪再次放射出异彩。转型期的文化大师,浙江有了王国维、章太炎、蔡元培。而鲁迅更以其超凡的艺术感受力和深邃的历史洞察力,成为世界级的文化巨人。举凡文学、艺术、教育、出版、学术、新闻,浙江无不人才济济,傲视全国,如茅盾、夏衍、郁达夫、吴昌硕、潘天寿、夏丏尊、张元济、胡愈之、钱玄同、陈望道、邵飘萍、曹聚仁等等,皆可谓自成一家的文化巨擘。在新兴的科学技术界,浙江亦出类拔萃,有竺可桢、金宝善、姜立夫、严济慈、童第周、赵忠尧等著名科学家。20世纪已经逝去,但我们完全可以期望浙江的文化在新千年发扬光大,再放异彩。因为时代需要,因为中国需要,我们更希望因为世界需要!

浙江省社会科学院为浙江省哲学社会科学研究的综合学术机构,一方面以现实问题为主攻方向,另一方面也要秉承浙江文化的传统优势,总结浙江文化发展的宝贵经验,为文化的创新发展竭尽绵薄。在浙江省委、省政府建设文化大省的号召下,我们毅然启动“浙江文化名人传记”系列丛书一百部这个我院建院以来最大的科研项目。通过为浙江文化名人立传,既可借以反映浙江文化发展的总体面貌,也有利于今人见贤思齐,努力进取。目前丛书正在陆续面世,我们一定团结各方力量,坚持学术标准,争取近年内完成这个浩大的学术工程。

本丛书共为一百部,其中古代五十部,20世纪五十部。本丛书中之文化名人,我们一般采取以下准则选取:(1)生在浙江,或其主要文化成就在浙江完成者;(2)卒年在2000年底前者;(3)在某一文化领域作出巨大贡献,在全国有重大影响者。另外,丧失民族气节者不入选,个别资料奇缺者亦暂不入选。其中选目,若有不甚恰当者,希社会各界批评指正。

本丛书从创意始,就得到了中共浙江省委、浙江省人民政府、中共浙江省委宣传部、浙江省财政厅的正确指导和真诚帮助,得到了诸多学术界前辈的支持,得到了各兄弟单位和社会各界的关心,更值得一提的是,得到了众多文化名人的亲属及有关人士的无私协助。在此良好氛围下,我们唯有在今后几年焚膏继晷,埋头苦干,将这项工作尽可能做好,庶几不负社会之公望!

是为序。

2003年春于杭州

引 言

16世纪中叶,新建立不久的耶稣会把向海外传教作为其复兴天主教的重要手段。在耶稣会成立后不久就派遣沙勿略^①(Franciscus Xaverius, 1506—1552)去印度传教,以后陆续有耶稣会士受命前往世界各地传播天主福音。

在东方,耶稣会士们先在印度传教,然后继续向东经东南亚北上来到日本。在日本获得传教成功后,耶稣会士们转向了东亚地区最大的国家中国,试图叩开这个文明古国的大门。

但打开中国的大门并不容易,即使是具备坚忍不拔精神意志的耶稣会士们也屡屡碰壁。最初尝试赴中国传教的耶稣会士沙勿略在上川岛郁郁而终,范礼安^②(Alexandre Valignani,

^① 方济各·沙勿略,西班牙传教士,耶稣会创立者罗耀拉的挚友,在耶稣会创立后即加入,此后来东方传教,先后到达印度、斯里兰卡、日本等地。他在日本传教期间,了解到关于中国的一些情况,打算往中国传教,遂于1551年底乘船由日本丰后出发,准备随葡萄牙使臣出使中国,因出使计划受葡萄牙总督破坏,沙勿略被迫滞留于上川岛数月,盼望有中国船只可以冒险送其潜入中国,但其希望落空,于1552年12月初病逝于上川岛。

^② 范礼安,意大利传教士,1566年加入耶稣会。后任耶稣会东方视察员、印度省会会长等职,在任职期间倡导耶稣会传教士学习东方语言,适应东方风俗,是利玛窦适应策略的坚定支持者。

1538—1606)也曾经发出“岩石啊,岩石,你何时打开”^①的感慨。直到万历十年(1582)12月,耶稣会士罗明坚^②(Michel Ruggieri, 1543—1607)、巴范济^③(Francois Pasio, 1551—1612)以商人身份进入广东肇庆,并获广东总督允可在当地居住,中国的大门才对耶稣会士们打开了一条缝。

在进入中国之后,为了顺利开展传教活动,使基督的福音为这个拥有悠久历史文化的国度所接受,耶稣会士们采用适应策略来消除中西文化间的隔阂。综观耶稣会的传教历史,其从一开始就非常重视修会在传教中适应传教地域风俗习惯的问题。“1542年,当保禄三世派遣耶稣会士博爱特(Broet)和萨摩荣(Salmeron)到爱尔兰去的时候,依纳爵(耶稣会的创始人和第一任会长——引者注)命令他们要适应爱尔兰人的风俗习惯。当另一名耶稣会士巴雷托(Barreto)被阿比西尼亚提名为族长的时候,依纳爵给他下了指示,让他表现出广泛的适应精神。”^④早在远东传教活动开始之初,他们就十分重视对东方文化的适应问题。沙勿略在动身去中国传教前,曾专门致信耶稣会葡萄牙省会长劳特利盖,强调去中国的传教士必须是饱学之士,而且应使用当地语言传教。沙勿略在信中谈道:“来远东区传教的人士,为能在拯救人灵魂上,获得丰富的收获,应当具有下列两项

① [葡]曾德昭著、何高济译、李申校:《大中国志》,上海古籍出版社1998年版,第213页。

② 罗明坚,意大利传教士,第一位进入中国内地的耶稣会士。著有《圣教实录》,为耶稣会士撰写的最早的一部汉文天主教教义著作。

③ 巴范济,意大利传教士,曾随罗明坚入中国内地,居于肇庆,不久被逐至澳门,后赴日本传教。1612年被任命为耶稣会视察员,在赴中国内地视察途中病故于澳门。

④ [美]邓恩著,余三乐、石蓉译:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》,上海古籍出版社2003年版,第12页。

专长:首先,他们应当是一批富有经验,不怕劳苦工作的标准会士;此外,他们还应当是一些学识渊博的人士。他们应当善于讲道,不是用欧洲话,而是用日本话和中国话。”^①

担任耶稣会东方教务视察员的范礼安在筹划中国传教事宜时明确指示传教士们必须尽量了解中国的礼俗、社会和民情,要委派学识和品德出众的传教士到中国人中居住,学习中国语言文字。^②

而利玛窦^③ (Mathieu Ricci, 1552—1610)在中国的传教过程中更采行了一套较为完备的适应策略^④。他穿儒服,以儒家文化的语言来写作,并与中国的士大夫们频繁交往。在中国人对于基督教神学不了解甚至还有所抵触时,利玛窦首先以知识传教^⑤ 的方式扩大福音的受众。通过演示带来的各种科学仪器,撰写各类科学著作,介绍众多的科学知识,来吸引中国民众尤其是士大夫阶层对西学的兴趣,从而传播宗教的教义,增加皈依

① [西]沙勿略:《沙勿略致劳特利盖信》(1552年4月7日)。转引自顾卫民:《中国天主教编年史》,上海书店出版社2003年版,第58页。

② 参见顾卫民:《中国天主教编年史》,第77页。

③ 利玛窦,意大利传教士,西学东渐时期最杰出的来华耶稣会传教士。由其采用完善的适应策略使天主教文化和中国传统取得了一定的融合,为耶稣会在中国的传教事业奠定了基础。他还通过知识传教的方法,将相当数量的西方古典科学知识传入了中国。

④ 关于适应策略的含义,依西比斯(J. Sebes)认为至少包括以下四个方面的适应:生活方式、思想观念的翻译、伦理和礼仪。参见[意]柯毅霖(Gianni Criveller)著,王志成、思竹、汪建达译:《晚明基督论》,四川人民出版社1999年版,第50页。

⑤ 亦称学术传教。

者。这一方式取得了巨大成效^①，为天主教在中国赢得了众多信徒和立足点。借助于此种方式，大量西方知识亦随之传入中国，中西两大文化间首次较大规模的交流由此开启了。

随着相继来华的利玛窦、郭居静^②（L. Cattaneo, 1560—1640）、庞迪我^③（Didace de Pantoja, 1571—1618）、熊三拔^④（Sabbathin de Ursis, 1575—1620）、阳玛诺^⑤（Emmanuel Diaz Ju-

① 对利玛窦传教策略颇有非议的龙华民（Nicolas Longobardi, 1559—1654）在给阿桂委瓦（Claudio Acquaviva, 1543—1615, 耶稣会第5任会长）的信中也承认：“通达数学者，通达中国文字是吸引中国人信教的途径。”参见《龙华民神父致罗马总会长阿桂委瓦神父书》（1610年11月23日），[意]利玛窦著、罗渔译：《利玛窦书信集》，台北光启出版社、辅仁大学出版社1986年版，第554页。莱布尼兹（Leibniz, 1646—1716）在1675年给法国大臣柯尔贝尔的信中也提到科技知识传播对于让异教徒接受基督教所起的重要作用：“您所推动的发明具有普遍和永恒的意义。一个波斯国王会惊叹望远镜的奇用，当一个中国的官吏认识到几何学家传教士的绝对可靠性时，他会是何等的惊喜。如果这些人看到您所建造的，这个完美的可以在任何时候观测到天空的真实情况的仪器时，他们会说些什么呢？我想他们会承认人性中共存的神性，而这种神性尤其易于与天主教徒沟通。天空的秘密、地球的大小以及时间的量度等认识都是属于这一属性的。”参见《莱布尼兹致柯尔贝尔信》。转引自[法]詹嘉玲（Catherine JAMI）：《是“在中国的欧洲科学”还是“西学”？》，《法国汉学》第6辑，中华书局2002年版，第430页。

② 郭居静，意大利传教士，1581年加入耶稣会，1594年入华，辗转于韶州、南京等地，后赴上海、杭州传教，卒于杭州。

③ 庞迪我，西班牙传教士，1589年加入耶稣会，1599年入华，是利玛窦在华传教后期的主要助手，著有《七克》、《天主实义续篇》等著作，因南京教案被逐往澳门，不久卒于该地。

④ 熊三拔，意大利传教士，1597年加入耶稣会，1606年入华，著有《表度说》、《简平仪说》、《泰西水法》等著作，因南京教案被逐往澳门，后卒于该地。

⑤ 阳玛诺，葡萄牙传教士，1592年加入耶稣会，1610年入华，先后在广东、北京、浙江、江西、福建等地传教，并担任耶稣会中国副省会长、视察员等职，卒于杭州。

nior, 1574—1659)、龙华民^①等人的艰苦努力,耶稣会士们开始逐步在中国站稳脚跟。利玛窦的适应策略赢得了中国士大夫阶层中不少成员的好感,徐光启、李之藻、杨廷筠这三大柱石相继皈依天主教信仰,叶向高、冯应京等虽未接受天主教信仰,但对于利玛窦的人格感佩之至,对于其传播的天主教信仰也颇为优容。正是在接受者和优容者的支持和帮助下,耶稣会士的传教行为得到了明政府的默许,在中国的传教事业获得了稳定发展的空间。

利玛窦融合中西文化的传教路线吸引了以徐光启、李之藻、杨廷筠为代表的士大夫阶层中的部分成员皈依天主教,这些中国基督徒为晚明时期耶稣会的在华传教事业作出了极其重要的贡献。他们在发生教案时挺身而出维护传教士,为他们提供藏身之所,平常则赞助教会进行的各种活动,为教会从事的各项事业慷慨解囊。他们热情地传播天主教教义,劝引他人加入天主教。没有他们的支持和帮助,耶稣会在华传教事业很难取得较大的进展和成功。

入华传教士们在知识传教的过程中,先后把西方自然科学知识和天主教理论体系传入了中国。以徐光启、李之藻等为代表的儒家基督徒在接受和传播西方自然科学知识方面走在明末士人的前列。他们与传教士合作,翻译、编译了大批西方数学、天文学、逻辑学、地理学书籍,为中国学者接受西方古典科学知识作出了重要贡献。他们还力图将中西科学加以会通和融合。

^① 龙华民,意大利传教士,1582年加入耶稣会,1597年入华,先后在广东、北京、浙江、山东等地传教,继利玛窦任耶稣会中国传教区会长,派遣金尼阁赴欧洲,参与明末修历活动。在传教路线上与利玛窦有较大分歧。卒于北京。

正如徐光启所言：“欲求超胜，必先会通，会通之前，先须翻译。”^①在翻译和吸收大量西方古典科学知识的基础上，徐光启、李之藻等尝试以西算中的原理体系来补充、修正乃至改造中算体系。虽然他们在构建新的历算学体系方面未竟其功，但也极大推动了晚明时期中国科学技术的发展。

在皈依天主教后，徐、李、杨等仍然保持着对于传统儒家文化的信仰。在遵奉天主的同时，他们也尽量将传入的西方天主教教义和传统儒家学说相结合，将传入的西学和中学相融合。

徐光启认为天主教“可以补儒易佛”^②，天主教理论与儒学的结合可以“补益王化，左右儒术，救正佛法”^③。李之藻认为：“东海西海，心同理同。”^④杨廷筠主张：“西学以万物本乎天，天惟一主，主惟一尊，此理至正至明，与吾经典一一吻合。”^⑤所以“夫‘钦崇天主’即吾儒昭事上帝也；‘爱人如己’即吾儒民我同胞也”^⑥。在三柱石看来，儒学与天主教教义并不冲突，天主教教义和儒学道统之间并无分歧，古儒所传儒学真谛与天主教教义无二。“儒者本天，故知天、事天、畏天、敬天，中华先圣治学也。诗书所称，炳如日星，可考镜已。自秦以来，天之尊始分，汉以

① (明)徐光启：《历书总目表》，徐光启撰、王重民辑校：《徐光启集》下册，上海古籍出版社1984年版，第374页。

② (明)徐光启：《泰西水法序》，徐光启撰、王重民辑校：《徐光启集》上册，第66页。

③ (明)徐光启：《辨学章疏》，《徐光启集》下册，第432页。

④ (明)李之藻：《〈天主实义〉重刻序》，徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局1989年版，第147页。

⑤ (明)杨廷筠：《代疑续篇》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第20册，北京大学宗教研究所2000年编，第15—16页。

⑥ (明)杨廷筠：《〈七克〉序》，徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第53页。

后,天之尊始屈。千六百年天学几晦,而无有明其不然者。”^①杨廷筠这段带有复古主义色彩的叙述,反映了晚明儒家基督徒们承认天主教与儒学正统一致的共同心声。

正是基于认同天主教教义正统性的立场,晚明的儒家基督徒们开始有意识地以天主教的教义、理论来重新解释、评定乃至重构其原有的儒家文化传统。这种做法,与利玛窦以天主教传统解释儒家文化相类似。但也存在着不小的差异。对于利玛窦而言,他是以自己的基督教传统来解释、部分吸收和融合中国传统文化,而三柱石等则是以其接受的基督教思想观念,去解释、重估以及重建自己的思想传统,实现中西文化在一定程度上的融合。

明末清初的中西文化交流在中国乃至世界历史上都有着十分重要的意义。法国著名汉学家谢和耐称这场交流“实际上是两个完全独立发展的伟大文明第一次真正的接触”。对于这场交流取得的成果,国内学界长期以来一直偏重于研究西方科技的传播,而把耶稣会士带来的基督教文化视为保守甚至是反动的,因此忽视了基督教文化与中国传统文化的碰撞和融合。而国外学界也有不少学者认为当时的中西文化模式相差太远,中国士人是不可能全面接受基督教文化的。像谢和耐就认为:“不管怎样,中国人的智能传统、思维模式和世界观都显然不同于欧洲人。这些差异结合中国的社会组织 and 政治传统,对基督教文化构成了不可逾越的障碍。”^②

① (明)杨廷筠:《刻〈西学凡〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第292页。

② [法]谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》,辽宁人民出版社1989年版,第299页。

中西文化之间确实存在着巨大差异,在西学东渐的 100 多年中也发生过两次文化的多次碰撞和冲突。但中国士人阶层对于传入西方文化的反应仍然是非常复杂的。一方面,中国士大夫阶层中的保守力量对西学采取了极端排斥的立场,视天主教教义和各种西方思想为洪水猛兽。但另一方面,在中国士人中也存在着这样一个群体,他们欢迎西学的传入,为西学和中国传统文化的相似和一致而欢欣鼓舞。他们接受了天主教的理论,并把它和中国的文化传统相结合。当我们深入研究三柱石等儒家基督徒的生平和思想时,我们不能不得出这样的结论,基督教文化与传统中国文化在一定程度上的融合是可能的。

当今世界的全球化浪潮方兴未艾。如何在趋同和存异中取得某种平衡?如何在中国传统与世界发展潮流之间达成合理的取舍?深入研究探讨明清之际中西交流的历史,研究中西文化交流的历史轨迹,或许能给我们更多的启发。

浙江文化名人传记丛书已出书目

古代部分

- | | | |
|------------|----------|--------|
| 论衡之人——王充传 | 徐斌著 | 定价:20元 |
| 旷古书圣——王羲之传 | 徐斌著 | 定价:25元 |
| 天地一客——谢灵运传 | 宋红著 | 定价:20元 |
| 一代辞宗——沈约传 | 林家骊著 | 定价:20元 |
| 隐逸诗人——寒山传 | 何善蒙著 | 定价:20元 |
| 江东才俊——罗隐传 | 薛亚军著 | 定价:20元 |
| 道门领袖——杜光庭传 | 蔡堂根著 | 定价:20元 |
| 丹经之祖——张伯端传 | 孔令宏、韩松涛著 | 定价:20元 |
| 科学全才——沈括传 | 何勇强著 | 定价:25元 |
| 词家之冠——周邦彦传 | 沈松勤、黄之栋著 | 定价:25元 |
| 婺学之宗——吕祖谦传 | 徐儒宗著 | 定价:25元 |
| 人龙文虎——陈亮传 | 卢敦基著 | 定价:20元 |
| 永嘉巨子——叶适传 | 朱迎平著 | 定价:20元 |
| 松雪斋主——赵孟頫传 | 陈云琴著 | 定价:25元 |
| 沉抑曲家——张可久传 | 孙侃著 | 定价:20元 |
| 一代医宗——朱震亨传 | 马雪芹著 | 定价:20元 |
| 传奇之祖——高明传 | 万晴川著 | 定价:20元 |
| 文臣之首——宋濂传 | 徐永明著 | 定价:25元 |
| 千古入豪——刘基传 | 吕立汉著 | 定价:25元 |
| 南村文儒——陶宗仪传 | 晏选军著 | 定价:20元 |
| 风孰与高——于谦传 | 钱国莲著 | 定价:20元 |
| 儒学正脉——王守仁传 | 钱明著 | 定价:25元 |
| 天一阁主——范钦传 | 戴光中著 | 定价:20元 |

大河安澜——潘季驯传	马雪芹著	定价:25元
耶儒柱石——李之藻、杨廷筠传	赵 暉著	定价:20元
儒学名臣——刘宗周传	陈永革著	定价:25元
拍案惊奇——凌濛初传	赵红娟著	定价:20元
遗民史家——谈 迁传	钱茂伟、柴伟梁著	定价:20元
都市文人——张 岱传	余德余著	定价:20元
风流道学——李 渔传	万晴川著	定价:25元
天盖遗民——吕留良传	俞国林著	定价:20元
博大之宗——朱彝尊传	王利民著	定价:20元
布衣史官——万斯同传	朱端强著	定价:20元
曲中巨擘——洪 昇传	王丽梅著	定价:20元
才子才子——袁 枚传	罗以民著	定价:20元
史学大师——章学诚传	鲍永军著	定价:20元
剑气箫心——龚自珍传	陈 铭著	定价:20元
学贯中西——李善兰传	杨自强著	定价:20元
清季淳儒——俞 樾传	马晓坤著	定价:20元

二十世纪部分

法制冰人——沈家本传	陈柳裕著	定价:20元
百年一缶翁——吴昌硕传	吴 晶著	定价:20元
朴学大师——孙诒让传	李海英著	定价:20元
画之大者——黄宾虹传	吴 晶著	定价:20元
出版巨擘——张元济传	张学继著	定价:20元
潮落潮生——王国维传	陈 铭著	定价:22元
一代师表——经亨颐传	董郁奎著	定价:20元
古道长亭——李叔同传	吴可为著	定价:25元
人之子——鲁 迅传	项义华著	定价:20元
嘉业堂主——刘承干传	项文惠著	定价:20元

国学巨匠——张宗祥传	郑绍昌、徐浩著	定价:20元
兵学泰斗——蒋方震传	张学继著	定价:25元
亭亭寒柯——余绍宋传	余子安著	定价:20元
一代儒宗——马一浮传	滕复著	定价:22元
铁肩辣手——邵飘萍传	郭汾阳著	定价:25元
平屋主人——夏丏尊传	王利民著	定价:25元
走出象牙塔——蒋梦麟传	孙善根著	定价:20元
扫雪斋主人——钱玄同传	周维强著	定价:20元
人间潮音——太虚大师传	陈永革著	定价:20元
书生本色——翁文灏传	戴光中著	定价:20元
忠信笃敬——何炳松传	房鑫亮著	定价:20元
太白之风——陈望道传	周维强著	定价:20元
新史学宗师——范文澜传	董郁奎著	定价:20元
广博之师——陆志韦传	项文惠著	定价:20元
天涯孤舟——郁达夫传	罗以民著	定价:20元
逃墨馆主——茅盾传	余连祥著	定价:20元
大道之行——胡愈之传	陈荣力著	定价:25元
逝水人生——徐志摩传	周静庭著	定价:20元
五四健将——罗家伦传	陈明珠著	定价:20元
大笔淋漓——潘天寿传	卢炘著	定价:20元
茶者圣——吴觉农传	王旭烽著	定价:20元
缘缘堂主——丰子恺传	陈野著	定价:20元
自由报人——曹聚仁传	卢敦基、周静著	定价:20元
古槐树下的学者——俞平伯传	箫悄著	定价:25元
世纪行吟——夏衍传	陈坚、张艳梅著	定价:20元
科学泰斗——严济慈传	卢曙火著	定价:22元
凤鸣华冈——张其昀传	王永泰著	定价:20元

雪之歌——冯雪峰传	孙琴安著	定价:25元
克隆先驱——童第周传	俞为洁著	定价:20元
大鸿飞天——常书鸿传	叶文玲著	定价:25元
雨巷诗人——戴望舒传	北塔著	定价:20元
清官梦——吴晗传	刘光永著	定价:25元
千面人生——袁牧之传	郭学勤著	定价:20元
时代的吹号者——艾青传	骆寒超、骆蔓著	定价:24元
禹贡传人——谭其骧传	葛剑雄著	定价:20元
德艺双馨——尹桂芳传	陈华兴、黄宇著	定价:20元

目 录

引 言	(1)
-----------	-------

李之藻传

第一章 初窥西学	(3)
家世与早年事迹	(3)
初识利玛窦	(7)
坤舆万国全图	(13)
第二章 由西学至西教	(28)
西方科学知识的传播者	(28)
实学实用	(37)
情感型皈依	(51)
第三章 西炮、西历与西教	(61)
波折重重的修历事业	(61)
挽救大明危亡的努力	(73)
第四章 西学东渐的推动者	(98)
《名理探》与《寰有诠》	(98)
景教碑 适应路线之争 嘉定会议	(109)
《天学初函》	(120)

北上修历·····	(124)
第五章 中西交流的中坚·····	(131)
西学翻译大师·····	(131)
柱石与畴人·····	(134)
李之藻大事年表·····	(147)

杨廷筠传

第一章 家世、地方官、御史台·····	(155)
杨氏科第甲于武林·····	(155)
治理地方·····	(161)
御史台沉浮·····	(164)
第二章 皈依天主教·····	(183)
信仰的转变·····	(183)
虔诚的信徒·····	(192)
第三章 南京教案·····	(201)
教案起因·····	(201)
教案始末·····	(209)
余波:鸱鸾不并鸣说·····	(235)
第四章 辟佛与合儒·····	(245)
辟佛之争·····	(245)
合儒·····	(260)
杨廷筠的最后岁月·····	(288)
第五章 中国本位化天主教儒学的开创者·····	(294)
耶儒互补的思想观·····	(294)
中国本位化天主教儒学的产生·····	(297)

杨廷筠大事年表·····	(302)
参考文献·····	(308)
后记·····	(317)

李之藻传



第一章

初窥西学

家世与早年事迹

李之藻是晚明时期著名的自然科学学者，也是明末天主教三大柱石之一。他出生于明嘉靖四十四年(1565)^①，是杭州仁和人。李之藻字振之，又字我存。他在皈依天主教后取圣名为“良”(Leon)，因此又起字名凉庵。李之藻的号甚多，有凉庵居士、凉庵逸民、凉庵子、凉叟^②、东海波臣^③、存园寄叟^④等。

关于李之藻的家庭状况，现在保留下来的中外史料对此记

① 李之藻的生年在中文资料中一直缺乏记载，而西文资料中仅有巴托利所著的《中国耶稣会史》中记载李之藻生于1565年。该书另外提到李之藻在1630年去世时年已六十有五，与前述生年的记载相一致。P. Daniello Bartoli: *Del' istoria della Compagnia di Gesù, La Cina. Terza parte dell' Asia*, Firenze, 1829. IV, pp. 259。由于缺乏其他资料，笔者在本书中亦使用此一说法。

② 李之藻以上诸号皆源于其字凉庵。

③ 该词出于《庄子·外物》，指水中的小人物。李之藻以此为号表达自谦之意。

④ 李之藻天启年间因阉党专权而辞官南归后，隐居于杭州灵隐天竺间，名其园曰“存园”，自号“存园寄叟”，专心致力于和傅泛际等传教士合作翻译西学著作。

载甚少。巴托利所著的《中国耶稣会史》称他出生于武官家庭^①。曾德昭^② (Alvare de Semedo, 1585—1658)也持此说。但两人的著述中都没有提供关于李之藻家庭情况更具体的介绍。记录李之藻父祖辈情况的中文史料也极少,仅有李光元所撰写的《市南子》一书提供了一点资料。该书卷五收入李之藻任工部都水清吏司郎中时明神宗赐予其父的诰命。其中对李之藻的父亲(其名未载)是这样描述的:

(李之藻父)经史自娱、圣贤为则;孝于嗣母,笃及本生。为父冤而补郡功曹,卒营以免;选椽属而铨司幕府,皆伟其能;所后既殂,遂弃弗就。好书好士,令子赖以成名;教严教宽,郎吏遵之有誉。义切于伯兄季父,惠周乎宗族友朋。^③

从这段叙述中我们可以大致了解李之藻父亲的一些情况。他喜好读经史之书,恪守儒家道德规范,对其过继的母亲也十分孝顺。李之藻父曾因之藻祖父受冤而险遭囹圄之灾,获免后在一些官员的幕中任职,后来弃职归家,专心于读书,并与一些士人交往甚多。由此可见,李之藻虽出身武官世家,但在其父这一辈时已经专好经史子集,是文人而非武将了。

① P. Daniello Bartoli: *Del' istoria della Compagnia di Gesù, La Cina. Terza parte dell' Asia*, Firenze, 1829. IV, pp. 259.

② 曾德昭,葡萄牙传教士,1613年来华,最初使用汉名为谢务禄,南京教案中被捕入狱,因病免受刑,后被逐。1620年重返内地,改名为曾德昭,先后在江南、陕西、广东等地传教。著有《大中国志》(*Relazione della grande Monarchia della Cina*)一书,详细记述中国的基本情况和晚明时期天主教在华的传播状况。

③ (明)李光元撰、吴士元辑:《市南子》制敕卷五,四库禁毁书刊编纂委员会:《四库禁毁书丛刊》集部第105册,北京出版社,1999年版,第457页。

李之藻有子名次霏,对于历算之学也颇为爱好。在李之藻去世后李次霏入钦天监为监生。^①李次霏在钦天监中除了学习历算之术外,还长期参与《崇祯历书》的编订工作,因而先后获得主持《崇祯历书》编撰工作的徐光启和李天经的优叙保荐^②。他深受父亲的影响,也受洗入教,并积极传播天主教教义,“能引人入教”^③。李次霏还为李之藻所译的《名理探》作序,其序文对于“泰西诸贤昭事之学”十分推崇,认为西学“以尽性至命为归,其功则本于穷理格致”。因而能够“叩其底蕴,而发其所以然”。作为一名虔诚的教徒,李次霏为崇祯帝赏赐给传教士们“钦褒天学”的匾额而欢欣鼓舞,以为“是斯道之大明大行之一会乎”。^④

李次霏的后人即李之藻孙辈的情况在中外史料中没有任何记载,囿于史料的缺乏,我们对李之藻家世的状况至今仍只有相当模糊的了解。

李之藻的少年事迹也已不可考。各种中西史料关于李之藻

① 李次霏在为其父所译《名理探》所作序文中提到:“先大夫旋以修历致身矣。俟余人署绩业,鞅掌测演……”由此可知他进入钦天监是在李之藻去世之后。参见(明)李次霏:《〈名理探〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第197页。

② 徐光启在崇祯六年(1633)十月初六日所上《治历已有成模,恳祈恩叙疏》中提到,“知历人如生员程廷瑞、孙嗣烈、孟履吉,监生李次霏,访举儒士杨之华、祝懋元、张采臣、黄宏宪、董思定、李遇春、赵承恩等,同心绩学,殚术承天,十狐之腋堪裘,众集之思成益,所当照纂修效劳例量叙者也”。续徐光启执掌历局的李天经在崇祯七年(1634)十二月历书修订完毕后的上疏中也对李次霏的修历之劳加以优叙。参见(明)徐光启:《治历已有成模,恳祈恩叙疏》;徐光启撰、王重民辑校:《徐光启集》下册,第428页;(明)李天经:《题为书器告成,谨照原题查叙在事诸臣疏》,《增订徐文定公集》卷四。

③ (明)释圆悟:《辨天二说》。转引自方豪:《李之藻研究》,(台湾)商务印书馆1966年版,第6页。

④ (明)李次霏:《〈名理探〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第196、197页。

生平情况较为详细的记载一般都开始于他在科举考试中顺利登科之后。李之藻在万历二十二年(1594)浙江省乡试中顺利考中举人,与他同科中举的还有杨廷筠的堂弟杨廷槐。万历二十六年(1598),李之藻进京参加进士考试。他在会试中表现出色,一举成为五名会试魁首之一^①,在随后进行的殿试中考中二甲^②第八名^③。对于这次进士考试中取得的佳绩李之藻自己也十分满意,后来还专门刻了一方“戊戌会魁”的印章以纪念此事。在曾德昭撰写的李之藻传记中也专门提到了李之藻在进士考试中名列前茅的事迹:

先前跟神父们交好的大曼达林中,有一位名叫李我存(Ligo Zun)。他是杭州人,一个很有天分和才能的人,在全国知名。在考博士学位时,他于三百人中考取第五名,这在他们当中是极大的荣誉。^④

李之藻考中进士之后不久,便被派往南京任工部营缮司员外郎^⑤,营缮司“典经营兴作之事”^⑥。负责监督宫殿、衙署、城

① 明代进士考试分两步进行,先进行会试,再对会试录取的考生进行殿试,决定考中者最后的名次。会试以五经取士,每经都取第一名为魁首,共有五人,称五魁或经魁。

② 明代进士考试的最后录取名次分为一甲、二甲、三甲。一甲为进士及第,仅三人,即状元、榜眼、探花;二甲为进士出身;三甲为同进士出身。

③ 参见康熙《杭州府志》卷二三《选举》;乾隆《浙江通志》卷二三二《选举十一》。

④ [葡]曾德昭:《大中国志》,第228页。

⑤ 明朝行两京制,以南京为留都。在该地也设立五府、六部、九卿等机构,品级也与京师所设相同,但实际掌握的权力就要小得多。

⑥ (清)张廷玉等:《明史》卷七三《职官志二》。

垣、坛庙、仓库、营房等项工程的兴作,管理皇帝、皇太子、亲王卤簿车驾等仪仗的制造及修理。此外,刑具的制作、工匠的调拨,物料器材的管理等也由营缮司来负责管理监督。李之藻在营缮司任职达五年之久,但由于缺乏史料记载,我们至今仍无法了解其治政的详细情况。

在任职营缮司期间,李之藻也几次游历至京师,与朝廷官员和在京士人多有结交。万历二十九年(1601),他在京师结识了来华耶稣会士利玛窦,从此改变了他一生的命运轨迹。

初识利玛窦

万历二十九年(1601),意大利耶稣会士利玛窦以进贡方物的名义来到北京。入京后,利玛窦通过向神宗进献自鸣钟、玻璃镜、玻璃瓶、古钢琴等种种西洋物件,获得了明神宗准予其留京的许可。此时的利玛窦已经采取辟佛合儒的传教路线,处处以西儒的面目出现,从而在很大程度上赢得了士大夫阶层的好感。他还以其博闻强记,深通儒典而获得京中巨卿名公的重视和敬慕,纷纷与其交游。“公卿以下重其人,咸与晋接”^①。徐光启在《跋二十五言》中也描述了当时利玛窦与士人交游的盛况:“自是四方人士,无不知有利先生者。诸博雅名流,亦无不延颈愿望见焉。稍闻其绪言余论,即又无不心悦志满,以为得所未有。”^②

当时与利玛窦结交的士大夫甚众,其中不少人为他带来的种种西洋器具和绘图所吸引。但对于这些仪器和图画背后所蕴含的科学知识能够深入理解者却仅有徐光启、李之藻等寥寥数

^① (清)张廷玉等:《明史》卷三二六《外国列传七·意大利》。

^② (明)徐光启:《跋二十五言》,(明)徐光启撰,王重民辑校:《徐光启集》上册,第87页。

人而已。

利玛窦赴京师时,李之藻正在京师游宦。在听闻利玛窦的声名后,他便“从寮友数辈访之。其壁间悬有大地全图,画线分度甚悉”^①。在这次访问中,利玛窦绘制的《坤舆万国全图》给他留下了深刻印象。李之藻从小就喜爱舆地历算之学,在他少年时还曾亲手绘制了一幅包括十五省的全国地图^②。在当时的李之藻眼中,中国即天下,所以他以为其所绘之图已囊括整个世界,“天下尽在于此”。在看到《坤舆万国全图》后,李之藻才惊讶地发现中国只是茫茫世界的一小部分而已。“中国与世界相比,殊为渺小”^③。于是便虚心向利玛窦求教,而利氏对于李之藻的聪颖好学也十分赞赏。其后李之藻便开始跟随利氏学习西方地理学和天文学知识。

李之藻在西学知识的学习上十分勤奋。据巴托利的《中国耶稣会史》记载:“(李)之藻敬主三十一年,他曾经致函葡萄牙教士莫那伦勃斯(Monarenbes)神父,称自己从1599年开始,便在利玛窦处研究西学,每天达四、五小时。”^④ 德礼贤编辑的利玛窦年表中详细记录了利玛窦入京后与京中公卿士人的交游状况。

① [意]德礼贤:《利玛窦全集》,转引自方豪:《李之藻研究》,第19页。

② 李之藻绘制的这幅中国地图原名不得而知,据利玛窦所写意大利文名称为 *Descrittione di tutta la Cina*,似可译为《中国全图》。

③ (明)李之藻:《刻〈职方外纪〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第315页。李之藻结识利玛窦的具体时间还有待考证。方豪引用利玛窦年表中记录1601年6、7月间《坤舆万国全图》第3版已开始镌刻,而李之藻是该版的刻印者,由此推断李之藻与利氏相识及两人研讨舆地之学应在刻版之前,其具体时间可能在6月以前。参见方豪:《李之藻研究》,第20—21页。

④ P. Daniello Bartoli: *Del' istoria della Compagnia di Gesù, In Cina. Terza parte dell' Asia*, Firenze, 1829. III, pp. 97。巴托利的记述在年代上存在错漏,利玛窦是在1601年抵达京师的,在1599年时两人还未相识。

根据该表的记载,从1601年6月至该年年底,与利玛窦交往最多的中国士人首推冯应京和李之藻^①。可见在结识利玛窦之后,李之藻便专心向其讨教西学知识,终日不辍。

天资过人的李之藻经过刻苦学习,很快就较好地领会和掌握了西方天文学和地理学的基础知识。利玛窦在他的札记中对于李之藻的领悟能力和学习的勤奋都给予了很高的评价。

知识阶层中值得铭记的第二个著名人物,叫做李我存(Lingotsun)。几年以后他受洗时,改名为良(Leo)。他是浙江省会杭州人。神父们到达北京时,他正在工部担任重要职务^②;他的才名罕有匹敌。他青年时雄心勃勃要对整个中国作一番很好的描述,并绘制十五省的精确地图,这对他就意味着全世界。当他看见利玛窦神父制作的世界地图时,就十分惊叹自己工作的局限。他知识纯诚,从地图中得到良好的启发,尽管对真理的理解还不充分。于是他马上跟利玛窦神父以及其它神父交上朋友,为的是学习地理,他把公余的时间都用来钻研它。

.....

李良也对数学的其它部门感到兴趣,他全力以赴协助制作各种数学器具。他掌握了丁先生(Father Clavius)所写的几何学教科书的大部分内容,学会了使用星盘并为自己

^① 参见[意]德礼贤:《利玛窦全集》。转引自方豪:《李之藻研究》,第20页。

^② 李之藻中进士后即被任命为南京工部营缮司员外郎;而根据利玛窦的记述,两人相识时李之藻在工部担任重要职务。利玛窦著作的意大利文原文为“Offitio grande nel Tribunale delle Fabbriche”,意为在建筑部门担任高级职务。方豪据此推断李之藻在工部担任的职位可能在员外郎之上,但至今没有发现可以支持这一推测的中文资料。参见方豪:《李之藻研究》,第21页。

使用而制作了一具,它运转得极其精确。接着,他对这两门科学写出了一份正确而清晰的阐叙。他的数学图形可以和任何欧洲所绘的相匹敌。^①

杨廷筠在多年后为《同文算指》作序时也提到利氏对李之藻的赞赏和推崇:

往余晤西泰利公京邸,與譚名理数日,颇称金兰,独至几何圆弦诸论,便不能解。公叹曰:自吾抵上国,所见聪明了达,惟李振之、徐子先二先生耳。振之夙禀灵心,兼容武库,而复孜孜问学,意有所向,辄屏营一气,极虑研精,以求至当,故独至之解,每不可及,用志不分也。^②

在初步掌握西方天文学和地理学知识后,李之藻便开始尝试在利玛窦的指导下编译西学著作。他协助利玛窦翻译的第一部西学著作是《经天该》^③。该书以利玛窦带来的西洋星图为基础,由李之藻将中国民间流传的《丹元子步天歌》^④中所记录的各星座名称加于西洋星图之上,从而完成一部《西洋步天歌》。

① [意]利玛窦、[法]金尼阁著,何高济等译:《利玛窦中国札记》,中华书局1983年版,第431—433页。

② (明)杨廷筠:《〈同文算指〉序》,(明)李之藻编:《天学初函》第5册,(台湾)学生书局1965年影印本,第2904—2905页。

③ 关于《经天该》一书的作者为谁,学术界曾有利玛窦撰述,利玛窦撰、李之藻译述,薄子珏撰,李之藻撰,佚名撰著等多种说法。现在基本上都肯定该书为利、李两人合作的成果。有关考证可参见方豪:《李之藻研究》第7章。

④ 《丹元子步天歌》的作者和成书年代学界还存在争议,但基本可以判定该书是隋唐时人所作。该书以三国时代吴国太史令陈卓所绘制的星图星表为基础。以七言长歌的形式介绍了陈卓所定的283星宫和1464星座。

利玛窦在来华之初就十分关注天文观测方面的研究,但他甫抵广东时所携带的天文学书籍十分缺乏。利玛窦为此在一封信函中抱怨:“在此(指肇庆——引者注)并无一书可资参考。”^①过了一段时间之后,这种状况才有所改善。利玛窦先后收到其老师克拉维乌斯^②(Clavius, 1538—1612)撰写的《萨克罗鲍思高〈天球论〉注释》(*Commentarius in phaeram Joannis de Sarco Bosco*)和比各乐米尼(P. Alessandro Piccolomini, 1508—1578)所著《天球论》(*De sphaera libri quatuor*),两书都载有希腊化时代埃及天文学家托勒密(Ptolemy, 约 100—170)所测定的恒星图。利玛窦在未入京师之前,曾以这些著作作为教材,向瞿太素^③等传授西方天文学知识。入京之后,冯应京曾打算出资刻印克拉维乌斯书中所收录的星座图,利玛窦因故没有接受。此后不久就改由李之藻负责星座图的编译工作。

李之藻在编译西洋星图时,考虑到这些星座的拉丁文名称直接音译十分拗口,晚明士人不易理解,于是借用民间流传的《丹元子步天歌》^④为各个星座命名。整个星座图所属的天域仍按中国天学的传统划分为三垣二十八宿。各星座的名称也完全中国化了。如书中这样叙述紫微垣所属星座的歌诀:

① 方豪:《李之藻研究》,第93页。

② 克拉维乌斯是耶稣会的著名数学家,也是伽利略的朋友和其科学研究的积极支持者,并担负了修订《儒略历》的主要工作。

③ 瞿汝夔,字太素,江苏苏州人,父亲瞿景淳曾任礼部尚书。瞿汝夔十分聪颖,但却不求上进,在其父过世后,更因沾染恶习,沉迷于炼金术而将承继的遗产挥霍殆尽。与利玛窦相识后向其学习西方数学和神学,并劝利玛窦弃佛近儒,对于耶稣会士在华适应传教策略的形成有重要贡献。因有妾室,晚年始受洗入教。

④ 李之藻对《丹元子步天歌》十分熟悉。他自己就收藏有该书。其藏本至今犹存,保存在上海自然博物馆。

垣高先论极出地，北向须寻不动处。
 欲知真极本无星，列宿皆旋斯独异。
 近极小星强名极，后宫庶子遥相类。
 帝星最明太子次，连极五星作斜势。
 帝下阴德横两乌，极下四辅承四细。
 勾陈七星中甚明，离极三度认最易。
 勾陈柄曲勾更曲，勾内微星天皇帝。
 太子上有无名星，下方左枢少宰备。
 上宰少弼与上弼，少卫上卫连少丞。
 其中五位皆朗朗，上下卫丞弼次明。
 右边右枢与左对，太乙天乙显微精。
 少尉上辅次少辅，上卫少卫共上丞。
 右弼之内五尚书，一微一显三潜行。
 尚书之后小明二，左柱右女皆史称。
 上少丞间曰华盖，四黑两两遮北门。
 弼外六星名天棊，其曲似斗杂气星。
 扶筐四星三略暗(原属女——引者注)，天厨五星长方形。
 二巨三小近少弼，后有一颗无能名。
 六星仰承名天钩(原属危——引者注)，遮北第三光独荧。
 河中六星名造父，三暗三微错杂陈。
 三隅累累曰王良(原属奎——引者注)，尖角一珠微逊明。
 良傍一颗名为策(原属奎——引者注)，策后八星阁道称。
 三暗下连奎宿角，二巨二细与策亲。
 附路一颗王良下(原属奎——引者注)，适当壁宿上端停。
 王良策星并阁道，内有五个光耀均。
 五颗四在河虚处，一条阁道穿河身。
 阁道尽处名传舍，六星隐现斜直形。

右下七星名北斗，天枪三星斗柄亲。
三公三点与枪类，斗柄之傍隐辅星。
天理四星斗内隐，三师小星少辅邻。
文昌六星如半月，东角下星光更清。
师昌之间名内阶，六星微茫两簇分。
八谷九星一星着，已尽紫微垣内星。

在使用《丹元子步天歌》命名星座时，李之藻根据西洋星座图上记载的恒星位置变化，对原《丹元子步天歌》中恒星位置的区域划分作了一些变动。根据西洋星图中的记载，他还增加了原歌诀中没有提到的一些恒星。

利玛窦传人的西方星座图经过李之藻的“中国化”译述后，为广大士人所接受，在明清时期《经天该》一书多有刻印，流传甚广。

在进行《经天该》一书译述的同时，李之藻把更多的精力用于翻刻利玛窦带来的世界地图。这幅后来以《坤輿万国全图》闻名的世界地图，对于中国地理学的未来发展产生了十分深远的影响。

坤輿万国全图

利玛窦在 1583 年抵华之后，为了引导当地民众接受基督教，他便以西方的科学技术成果来吸引他们。利玛窦向晚明时代的中国人展示了多种从西方带来的物件，如地图、星盘、日晷、三棱镜等。而他带来的世界地图，是其中引起中国士人注意的最重要物品之一。

利玛窦于 1584 年 4 月在肇庆仙花寺（入华耶稣会士在中国大陆建成的首座教堂）第一次展出了世界地图。据考证，该地图

是由原籍德意志的比利时人奥德利勿斯(Abraham Ortelius)绘制,于1570年刊印。^① 这幅世界地图极大地颠覆了中国人传统的天地观、世界观和天下观。在中国人的传统观念中,天圆地方,中国即天下,居于世界之中央,中国之外的四夷土地都是不毛之地,在上面生活的也都是茹毛饮血的夷狄之徒。而利玛窦带来的世界地图却告诉中国人,不仅天是圆的,地(地球)也是圆的,地球上的陆地分为亚细亚、欧逻巴、利未亚(即非洲)、南北亚墨利加(即南北美洲)、墨瓦蜡尼泥加(南方大陆^②)五大洲,每个大洲上都有人类生存。中国这个以往的中央之国在这张地图上被放置在一个角落的位置,这不能不引起来参观的士人们的震惊。

利玛窦的世界地图甚至引起了肇庆知府王泮的兴趣。为了进一步研读这幅地图,他请利玛窦翻刻放大该地图,并在上面加上中文标注。考虑到士人们对于中国在地图上僻处一隅的不满,利玛窦在翻刻放大时将原来的地图进行了一些改造,将本初子午线进行了移动,从而把中国在地图上的位置由边缘角落移到了地图的中心位置。这幅地图在1584年11月底完成翻刻工作并被正式刊印^③,命名为《山海輿地全图》。

1599年利玛窦第二次抵达南京。当时在南京任职的刑部

^① 参见许明龙:《中西文化交流先驱——从利玛窦到郎世宁》,东方出版社1993年版,第5页。

^② 欧洲人一直相信有南方大陆的存在,并命名为墨瓦蜡尼泥加,但一直没有发现真实大陆的所在。直到17世纪初欧洲人才发现澳洲海岸线,而南极大陆的发现更迟至19世纪。

^③ 利玛窦在1584年11月30日写给耶稣会总会长阿桂委瓦的信中报告了这幅地图的绘制情况。他在信中说:“西式绘制,用华名、华里、华辰计算的世界地图一幅,这图是肇庆长官授命利玛窦编制的,刚完成,便命去刊印了。”参见[意]利玛窦撰、罗渔译:《利玛窦全集》第2卷,台北光启出版社1986年版,第51页。

主事吴中明与利氏多有交往。他在见到 1584 年刻印的《山海輿地全图》后,认为图上的中文说明文字太少,整幅地图也不够大,便商请利玛窦加以修订,以原来的《山海輿地全图》为基础,另外绘制一幅较大的地图,还要增加说明文字。经过利玛窦的修订后,完成了新一版的世界地图,仍命名为《山海輿地全图》。吴中明还亲自为这幅地图写了一篇跋文,虽然这位官员对于世界地理十分隔膜,以至于在跋文中闹出“欧逻巴国人与拂郎机国人皆好远游”^①的笑话,但该版《山海輿地全图》翻刻印制后流传甚广,甚至远达澳门和日本。其中一份地图传到贵州巡抚郭子章手中。郭子章对该地图十分欣赏,于是在贵州又翻刻《山海輿地全图》,并撰写《山海輿地全图》序文一篇,对图中介绍的每个国家加以更详细的注释说明。

除了这两次较大规模的翻刻外,在南昌、苏州等地也都翻刻过利玛窦的世界地图,其名称有《世界图志》、《世界图记》、《山海輿地图》等。

利玛窦进京后与李之藻相识。对于輿地之学素有兴趣的李之藻很快被《山海輿地全图》所吸引。在跟随利玛窦学习了一段时间西方天文学地理学知识之后,他便向利玛窦提出了翻刻《山海輿地全图》的要求,得到了利氏的应允。

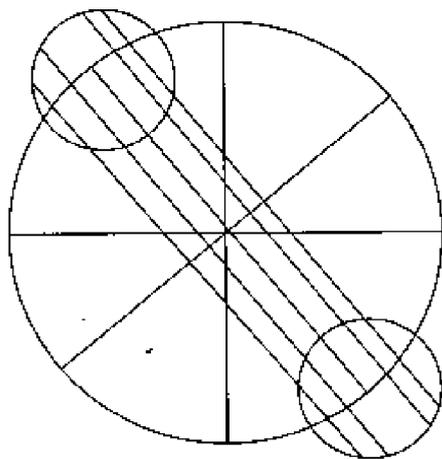
同前几次世界地图的翻刻不同,这一次新版世界地图的绘制不再由利玛窦一手包办,而是由李之藻在利玛窦的指导协助下进行。这对于刚刚学习西方科学知识不久的李之藻而言,也是一个不小的考验。

^① 吴中明在《〈山海輿地全图〉跋》中称:“利山人自欧逻巴入中国,著《山海輿地全图》,荐绅多传之。”其后又说:“盖其国人与拂郎机国人皆好远游。”可见吴中明还不知道欧洲与葡萄牙之间的大小和包含关系,将其混为一谈。

在地图的绘制方法上,当时的中国和西方之间存在着很大的差异。中国古代的地图绘制,一直采用“计里画方”的绘制方法,此法始于晋代裴秀,历代相沿千余年而不改。而欧洲从古希腊时代就出现了球形投影的地图绘制方法,这与当时地圆说的出现有着密切关系。随着西方航海技术的发展和科学技术的进步,球形投影方法逐渐改进,先后出现了赤道球面投影、水平面投影、墨卡托圆柱投影等投影方法。1528年,数学家彭德尼(Benedetoo Bordone, 1460—1539)发明了椭圆投影法,由于这种投影方法绘制的图样既美观大方又很准确,便被广泛运用于地图的绘制中。利玛窦绘制的《山海舆地全图》也使用了椭圆投影方法。李之藻在跟随利玛窦学习时学会了椭圆投影法,并用来绘制新版的世界地图。

除了椭圆投影法之外,利玛窦还向李之藻传授了平行正投影法。在李之藻绘制的新版世界地图中,除了以尽可能大的比例尺将原来的《山海舆地全图》按比例放大,还增加了若干小图形。其中的一幅小图形(见下图)是描述节气线的画法,李之藻在图下还附了一段解说文字:

右图乃黄赤二道错行中气之界限也。凡算太阳出入皆准此。其法以中横线为地平,直线天顶,中圈为地体,外大圈为周天。以周天分三百六十度。假如是图在京师地方,北极出地平线上四十度,则赤道离天顶南亦四十度矣。然后自赤道数起,南北各以二



十三度半为界,最南为冬至,最北为夏至。凡太阳所行不出此界之外,既定冬、夏至界,即可求十二宫之中气。先从冬夏二至界相望画一线,次于线中十字处为心,尽边各作一小圈,名黄道圈。圈上匀分二十四分,两两相对作虚线,各识于周天圈上。在赤道上者,即春秋分;次北曰谷雨、处暑,曰小满、大暑,曰夏至;次南曰霜降、雨水,曰小雪、大寒,曰冬至。因图小,止载中气,其余节气仿此。就中再匀分一倍,即得之矣。而其日影之射于地者,则取周天所识,上下相对,透地心斜画之。太阳所离赤道纬度,所以随节气分远近者,此可略见。凡作日晷带节气者,皆以此为提纲,欧罗巴人名为“曷捺楞马”云。^①

李之藻注释文中提到的“曷捺楞马”,经学者研究发现是拉丁语 Analemma 的音译。Analemma 的词源出自希腊语 ἀνάλημμα,是指古希腊人创造的一种专门用于研究宇宙中天体位置的平行正投影方法。该方法是把投影点设定在无穷远处,然后让光线平行穿过天球,再假设在天球中间有一个平面与该光线垂直,由此便可画出天球的模样。这种方法在古希腊和希腊化时代的天文学研究中多有应用。希腊化时代的著名学者托勒密还专门著有《曷捺楞马》一书(仅有残本保存下来)详细介绍这种方法。利玛窦在指导李之藻绘制世界地图时向他介绍了曷捺楞马法。李之藻在假定的天球模型上运用此法确定了各条节气线的位置,并准确地加以绘制。这种方法入清后继续流传,清代著名历算学家梅文鼎受此法的启发提出了“三极通机”术,在球面投影学

^① [意]利玛窦:《坤輿万国全图》(影印本)。这段注释文字据学者研究,主要是译自克拉维乌斯《论星盘》第54页的第18命题。

的研究中取得了重要突破。^①

绘制世界地图除了使李之藻习得投影几何学方面的知识外,也使他对于地圆说有了更深入的了解。中国传统的天地结构理论主要有盖天说、宣夜说和浑天说三种观点。自东汉张衡之后,浑天说便占据了主导地位。该理论将天地都视为球形,“浑天如鸡子。天体圆如弹丸,地如鸡中黄,孤居于内,天大而地小”^②。与地圆说有接近之处。但正如天文学研究者所指出的,西方的地圆说实际上有两大要点:一、地为球形;二、地与“天”相比非常之小。^③而后者在中国古代天学^④中从未被提出过。

利玛窦在绘制《山海輿地全图》时,在图释中详细介绍了西方的地圆学说:

地与海本是圆形,而合为一球,居天球之中,诚如鸡子,黄在青内。有谓地为方者,乃语其定而不移之性,非语其形体也。天既包地,则彼此相应。故天有南北二极,地亦有之。天分三百六十度,地亦同之。天出有赤道,自赤道而南二十三度半为南道;赤道而北二十三度半为北道。按中国在北道之北,日行赤道则昼夜平,行南道则昼短,行北道则

^① 此段叙述参考了刘钝和杨泽忠的相关文章。参见刘钝:《托勒密的“曷捺楞马”与梅文鼎的“三极通机”》,《自然科学史研究》第5卷(1986年)第1期,第68—75页;杨泽忠:《利玛窦与非欧几何在中国的传播》,《史学月刊》2004年第7期,第36—40页。

^② (东汉)张衡:《浑天仪图注》。

^③ 参见江晓原:《古代中国人的宇宙》,江晓原、钮卫星:《天文西学东渐集》,上海书店2001年版,第99页。

^④ 天学这一概念由江晓原在《天学真原》一书中率先使用,意在强调中国古代观测天象和制定历法等研究和实践活动在当时上层建筑、政治结构、社会文化中占有的特殊地位。近来已获得学术界较为广泛的承认和使用。

昼长。故天球有昼夜平圈列于中,昼短昼长二圈列于南北,以著日行之界;地球亦设三圈对于下焉。但天包地外为甚大,其度广;地处天中为甚小,其度狭;此其差异者耳。查得直行北方者,每路二百五十里,觉北极出高一度,南极入低一度;直行南方者,每路二百五十里,觉北极入低一度,南极出高一度,则不特审地形果圆,而并征地之每一度广二百五十里,则地之东西南北各一周有九万里实数也。是南北与东西数相等而不容异也。夫地厚二万八千六百三十六里零百分里之三十分,上下四旁皆生齿所居,浑沦一球,原无上下。盖在天之内,何瞻非天?总六合内,凡足所伫即为下,凡首所向即为上,其专以身之所居分上下者未然也。且予自太西浮海入中国,至昼夜平线,已见南北二极,皆在平地,略无高低;道转而南过大浪山,已见南极出地三十六度,则大浪山与中国上下相为对待矣。而吾彼时只仰天在上,未视之在下也。故谓地形圆,而周围皆生齿者,信然矣。^①

对于利玛窦传入的地圆说,明末清初的士人看法不一。由于地圆说与传统观点相悖,士人“骤闻而骇之者至众”^②。一些对于舆地之学了解不多的学者,因为对基督教教义的信奉和同情而支持地圆说。如杨廷筠在《职方外纪》序言中介绍地圆说,认为其合理的依据在于“西国有经焚劫之书籍,有远游穷海之畸人,其所闻见,比世独详”^③。并不能够对地圆说做出科学合理

① [意]利玛窦:《坤輿万国全图》(影印本)。

② (清)永裕等主编、四库全书总目提要编委会整理:《四库全书总目提要》,海南出版社1999年版,第545页。

③ (明)杨廷筠:《〈职方外纪〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第316页。

的解说。另一些学者,则因为“夷夏之别”而对西学存有排斥情绪,在自然科学知识上的欠缺更使他们对于地圆说多有误解。明清之际一些学识渊博的大儒,于西法也多有谬言。如王夫之排斥地圆说,认为利玛窦因误解中国传统浑天说而作地圆之论,实乃附会之辞:

浑天家言天地如鸡卵,地处天中犹卵黄。黄虽重浊,白虽轻清,而白能涵黄使不坠于一隅尔,非谓地之果肖卵黄而圆如弹丸也。利玛窦至中国而闻其说,执滞而不得其语外之意,遂谓地形之果如弹丸,因以其小慧附会之,而为地球之象。^①

王夫之还用其生活中的直观印象批驳地圆说:

人不能立乎地外以全见地,则言出而无与为辨。乃就玛窦之言质之,其云地周围尽于九万里,则非有穷大而不可测者矣。今使有至圆之山于此,绕行其六七分之一,则亦可以见其迤邐而圆矣。而自沙漠以至于交趾,自辽左以至于葱岭,盖不但九万里六七分之一也,其或平或陂,或洼或凸,其圆也安在?……而玛窦如目击而掌玩之,规两仪为一丸,何其陋也!

利玛窦地形周围九万里之说,以人北行二百五十里则见极高一度为准。其所据者,人之目力耳。目力不可以为一定之征,远近异则高下异等。……且使果如玛窦之说,地

^① (明)王夫之:《思问录》外篇,王夫之:《思问录》,中华书局1983年版,第41页。

圆如弹丸，则人处至圆之上，无所往而不踞其绝顶，其所远望之天体，可见之分必得其三分之二，则所差之广狭莫可依据，而奈何分一半以为见分，因之以起数哉？……玛竇身处大地之中，目力亦与人同，乃倚一远镜之技，死算大地为九万里，使中国有人焉如子瞻、元泽者，曾不足以当其一笑，而百年以来，无有能窥其狂悖者，可叹也。^①

王夫之对利玛竇的批评如此激烈，自然与其亲历异族入侵，激发强烈的“夷夏之辨”情绪有关。^②但他如此排斥地圆说这类科学知识，则与其缺乏较高的历算造诣有很大关系。

李之藻对于地圆说等西方科学知识的态度与前两类学者大不相同。被徐光启称誉为“卓犖通人”的他，在接触西方地理学知识后就产生了浓厚的兴趣。李之藻认为中国此前学者所撰写的统志、省志往往漏洞颇多，其缘由在于诸家之说“非凭纪载即访鞞轩，然纪载止备讼革，不详形胜之全，鞞轩路出于纡回，非合应弦步，是以难也”。而西洋地图与之大不相同。其图中“海水附地，共作圆形，而周圆俱有生齿，颇为创闻可骇”，西洋舆地之学对于地球南北东西各处距离的计算方法更是“皆千古未发之秘”^③。

① (明)王夫之：《思问录》外篇，王夫之：《思问录》，第41页。

② 王夫之因明清易代的原因，他在论述夷夏大防时言论甚为激烈。其在《读通鉴论》中称“天下大防二：中国夷狄也，君子、小人也”。“夷狄者，死之不为不仁，夺之不为不义，诱之不为不信。何也，信义者，人与人相于之道，非以施之非人者也”。其原因自是源于他对于人关的“东夷”（满洲）的痛恨，但耶稣会士这些“西夷”在其眼中也是一丘之貉。参见王夫之：《读通鉴论》卷一四《东晋哀帝三》、卷四《汉昭帝三》；王夫之：《重刊船山遗书》卷三〇。

③ (明)李之藻：《〈坤輿万国全图〉跋》。

由于西洋地理学在理论上有着明确的优越性,李之藻很快就接受和掌握了这种理论。利玛窦在其日记中曾提到李之藻学习和接受地圆说的情况:“因为他很聪明,很快就明白了,神父说的都是真的:地球是圆的,有多大,天有十层,太阳及星辰比地球大,及其它事情。”^①

李之藻虽然从总体上接受了地圆说,但在他看来,要对于中西学说之间的优劣做出完整的判定,仍需要通过科学实践来检验。

万历三十一年(1603)初秋,李之藻被任命为福建学政,前往闽省主持乡试。他利用这次往返南北的机会,测验天象以验证地圆说是否与事实相符。根据西学理论,“凡地南北距二百五十里。即日星晷必差一度,其东西则交食可验,每相距三十度者,则交食差一时也”。在这一次的测验工作中,李之藻便“依法测验”^②,结果是“往返万里,测验无爽”^③,至此,李之藻才完全信服了地圆理论。

经过几个月的努力,李之藻终于在1602年8月完成了新版世界地图的绘制工作,这幅绘制精良的地图随即被刻印发行,并被命名为《坤輿万国全图》。该地图由六幅条屏组成,经装裱组合为一整幅大地图。其通幅长3.8米,宽1.69米。图首右上角题“坤輿万国全图”六字。主图为椭圆形的世界地图,在主图周围还附有一些小幅的天文图和地理图。右上角为九重天图,描

① [意]德礼贤:《利玛窦全集》。转引自孙尚杨:《基督教与明末儒学》,东方出版社1994年版,第187页。

② (明)李之藻:《刻〈职方外纪〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第314—315页。

③ (明)李之藻:《〈浑盖通宪图说〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第264页。

绘宇宙结构。右下角是天地仪图,阐述“天包地外”、“地处天中”的天地概念。左上角放置的是赤道北地半球之图和日、月食图,左下角则是赤道南地半球之图和中气图;阐明地圆说,日、月食的观测方法和节气线的绘制方法。另有量天尺图附于主图内左下方,用以测定地理纬度。主图中的各大洋上绘有各种帆船共9艘,鲸、鲨、海狮等海生动物共15头,南极大陆上则绘制陆上动物共8头,有犀牛、象、狮子、鸵鸟等。

在《坤輿万国全图》的绘图着色上,据史料记载利玛窦选定了5种色彩渲染五大洲,但《坤輿万国全图》的原本现已不存,保存下来的《坤輿万国全图》摹绘本^①大体上只用了三色描绘五大洲,南北美洲及南极洲使用粉红色,亚洲为土黄色,欧洲和非洲则近于白色。少数几个岛屿的边缘以朱红色渲染,山脉使用淡绿色勾勒,海洋用深绿色绘制出密密的水波纹,以显示汪洋浩淼的气势。五大洲的名称均用朱红色书写,其他国名、地名的书写都采用墨书,以字体大小作为区别。

图中的注释文字,主要包括两部分:一部分是对世界地图和所附诸小图的说明。其中两篇署名利玛窦,即全图说明和《论地球比九重天之星远且大几何》;其他说明均不署名,包括九重天说明、天地仪说明、四行论(古希腊学说,认为世界由四种基本元素所构成)、昼长昼短说明、量天尺说明、日月食说明、中气说明、南北两半球说明,此外还有太阳出入赤道纬度表、横度里数表。根据利玛窦在日记中对李之藻数学水平和制图能力所作的高度评价,我们有理由相信,未署名的说明文字和图表中的大部分或全部应出自李之藻之手。另一部分是序文题跋,有利玛窦

^① 该摹绘本是万历三十六年(1608)由宫中太监摹绘的,现藏于南京博物院。

的自序以及李之藻、陈民志^①、杨景淳、祁光宗^②的题跋。图中还摹有3个印记,2个为椭圆形,1个为正方形,均为耶稣会的会徽。

《坤輿万国全图》完成后,利玛窦欣然为此图作序,其序文曰:

竇也踰伏海邦,窃慕中华大统万里声教之盛,浮槎西来。壬午(1582——引者注,以下同)解纜东粤,粤人士请图所过诸国,以垂不朽。彼时竇未熟汉语,虽出所携图册与其积岁札记,绌绎刻梓,然司宾所译,奚免无谬。庚子(1600)至白下,蒙左海吴先生^③之教,再为修订。辛丑(1601)来京,诸大先生曾见是图者,多不鄙弃羁旅,而辱厚待焉。缮部我存李先生夙志輿地之学,自为诸生,编辑有书。深赏兹图,以为地度之上应天躔,乃万世不可易之法;又且穷理极数,孜孜尽年不舍。歎前刻之隘狭,未尽西来原图什一,谋更恢广之。余曰:“此乃敝邦之幸,因先生得有闻于诸夏矣。敢不廛意,再加校阅。”乃取敝邑原图及通志诸书,重为考定,订其旧译之谬,与其度数之失;兼增国名数百,随其楮幅之空。载厥国俗土产,虽未能大备,比旧亦稍瞻云。^④

从上述序文中我们看到李之藻所绘制监印的《坤輿万国全图》是在以往诸图的基础上,依据利玛窦带来的大批西洋书籍资

① 陈民志,河南省泌阳县人,万历二十年(1592)中进士。当时任工部都水司郎中,是李之藻的同僚。

② 祁光宗,河南省滑县人,与李之藻同科进士。官至兵部尚书。

③ 即吴中明,字知常,安徽省歙县人。万历十四年(1586)中进士。

④ [意]利玛窦:《〈坤輿万国全图〉序》。

料,反复考订修正,从而得以绘制出一幅在当时条件下较为精确的世界地图,比起以往的《山海輿地全图》等地图更胜一筹。

利玛窦在1602年的日记中对于李之藻的修图工作给予了极高的评价:

彼最先着手之事,则重刻世界地图是也。此次所刻较旧者为大甚,分六条,高过人身,可展可合,中国式,甚巧。此图既较大,故利神父能于其内容更有所增益,不仅新增之国颇多,且亦多具新注,稍述各国各地之奇物。又为全图作一较详之序;并解释数理、日及诸星。此图刻印甚精美,故传布遍全国,为人所珍。李我存自撰序文而外,又得其它学者多序,颇为此作增色。版片既刻就,彼刷印多本,遍赠其友;他人亦有送纸来印者,合之不下数千本也。剞劂此图之刻工又私梓一版,大小尽同,故一时而有版本二,然尚不足以应求者之多。故天主教徒某,以吾人之助,别为一更大之图,分列八幅;刻既就,遂以版售于印刷者,于是在北京共有三本焉。^①

利玛窦作序之后,《坤輿万国全图》即交付刻印。9月初,《坤輿万国全图》刻印完毕,即将发行。李之藻撰《〈坤輿万国全图〉跋》,对中西輿地之学的差异进行了探讨。在肯定了西洋輿地学在绘图、经纬度计算等方面的优势后,李之藻认为中西之学可以互通,西洋之学与“昔儒”实相契合,他在跋文中说:

今观此图,意与暗契;东海西海,心同理同,于兹不信然

^① [意]德礼贤:《利玛窦全集》。转引自方豪:《李之藻研究》,第81—82页。

乎？于乎地之博厚也，而图之楮墨，顿使万里纳之眉睫，八荒了如弄丸，明昼夜长短之故，可以契历算之纲；察夷澳祈圉之殊，因以识山河之孕，俯仰天地，不亦畅矣大观？而其要归于使人安稊米之浮生，惜隙驹之光景；想玄功于亭毒，勤昭事于顾禔，而相与偕之乎大道天壤之间，此人此图，诂可谓无补乎哉？^①

作为儒家学者，李之藻一直是华夏文化优越论的信徒。^②而当他通过与利玛窦交往深入学习西学知识之后，便开始逐步认识到西学在科技方面的领先优势。这不能不对他原有的华夏文明中心观产生冲击。为了调和两者间的矛盾，李之藻以中西拟同之论来解释西学与华夏文明间存在一致性。西学取得的成就与昔日“最善言天”的吾儒实是不谋而合。所以学习“西学”既可以补益“中学”，又无损华夏文明在整个世界中所处的优越地位。此时的李之藻，还只是一个对西方科学知识充满兴趣的儒者。

《坤輿万国全图》印行后，在各地都反响不俗。万历皇帝也听闻了这幅图的存在。于是便下旨要利玛窦等进献地图。此前利玛窦因担心地图中包含的地圆论观点与中国古代传统相冲突，迟迟不敢把该图进呈给明神宗。没想到皇帝自己对这幅地图产生了兴趣，闻讯后自然是喜出望外。

利玛窦在他的日记中详细记述了这件事的经过：

一日，皇帝有旨召吾等，甚急。利玛窦及庞迪我二神父

^①（明）李之藻：《〈坤輿万国全图〉跋》。

^② 儒家思想认为，华夏文明远胜于周边四夷，所以孟子言：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。”参见《孟子》滕文公上。

既至灵台诸太监住所，见掌印太监及其它近侍等，颇为张皇。皇帝自内廷下谕，令备六幅世界地图绢本十二付，盖指昔李我存在京所印之本。此图利神父所制，每付共六幅，幅宽如肘之长，高过其倍，印就，装裱之如纸窗，系其边以带，使可舒合，置于室中。图中有利玛窦神父之名，太监之给役内廷者，或指以示皇帝，故命就利神父取图也。

……此本地图曾两度刻于北京，二本尽相同：一本为李我存所刻，李回籍时已将版片带去。又一本乃刻工等所刻，印之以求售，所卖印本颇多，且得善价。^①

万历皇帝阅览之后对这幅地图十分喜欢，便命宫中太监细心摹绘一幅藏于宫中。这幅《坤輿万国全图》的摹绘本历经数百年沧桑保存至今，成为中西科学知识交流的一大见证。

^① [意]德礼贤：《利玛窦全集》。转引自方豪：《李之藻研究》，第82页。

第二章

由西学至西教

西方科学知识的传播者

在结识利玛窦之后,李之藻得其传授的大量西方科学知识。在当时的晚明士人中,李之藻是最早系统学习西方科学知识的儒家学者。徐光启虽早在万历三十一年(1603)就皈依天主教。但他开始较为深入地学习西方科学知识还要到万历三十二年(1604)中进士留居北京之后。在较为深入地学习和掌握了西方科学知识后,李之藻先后翻译、撰写、编著了《浑盖通宪图说》、《圆容较义》、《同文算指》等著作,将大量西方数学和天文学知识介绍给国人。

在完成了《经天该》的译撰和《坤輿万国全图》的刻印后,李之藻又专心向利玛窦学习星盘的原理和使用方法。星盘(planispheric astrolabe)是一种测量天体高度的仪器,其主要功能包括报时、测定方位、制作月历等。其发明者可能是希腊天文学家喜帕恰斯(Hipparchus,约前190—前125)。因为星盘结构优美,功能丰富,在测量时使用十分方便,所以在整个中世纪它一直是欧洲、阿拉伯地区最常见和最重要的天文仪器之一。在元代,该仪

器曾传入中国,被称为“兀速都儿刺不定”^①。入明后则失传。

利玛窦来华前就相当精通星盘的原理和使用方法,入华后他也向士人们展示过星盘,还指导过瞿太素制作星盘^②。1595年,利玛窦因在南京无法居留,遂折返南昌传教。次年11月,正在南昌传教的利氏收到了他在罗马学院时期的老师克拉维乌斯神父寄来的新书《论星盘》(*Astrolabium*),该书于1593年在罗马出版。《论星盘》十分详细地论述了星盘的原理和制作方法,介绍了大量西方古典数学知识。

利玛窦此后便常用此书向晚明士人讲解西方科学知识。李之藻在向利玛窦学习西学时,也系统地学习了《论星盘》一书。据他在《浑盖通宪图说》序言中所述:

昔从京师利先生,欧罗巴人也,示我平仪,其制约浑,为之刻画重圆,上天下地,周罗星曜,背缩眺筒,貌则盖天,而其度仍从浑出,取中央为北极,合《素问》中北外南之观;列三规为岁候,遵义和候星寅日之旨,得未曾有,耳受手书,颇亦镜其大凡。^③

李之藻通过学习很快掌握了星盘的基本原理和制作技术,他自己也制作了一具星盘,“运转得极其精确”。其后他奉命赴福建主持乡试,在途中多次使用星盘测验天象,“往返万里,测验无

^① 该词应该是阿拉伯语 *asturlab* 的音译。*asturlab* 一词则由 *astrolabe* 转变而来,即星盘。

^② 参见[意]利玛窦、[法]金尼阁著,何高济等译:《利玛窦中国札记》,第247页。

^③ (明)李之藻:《〈浑盖通宪图说〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第264页。

爽”。因而“不揣为之图说”^①，从福建回京后，李之藻以克拉维乌斯的《论星盘》为基础，完成了《浑盖通宪图说》一书。

《浑盖通宪图说》分上下两卷，是第一本系统介绍星盘（李之藻译为平仪，又称浑盖通宪）的制造和使用方法的中文书籍。其主要内容节录自克拉维乌斯的《论星盘》，同时李之藻还依据中国传统的天学知识对《论星盘》书中的一些名称和内容进行了调整和修改。“间亦出其鄙陋，会通一二。以尊中历。”至于书中涉及的大量纯西方科学知识，李之藻只能全盘接受，“而他如分次度以西法，本自超简，不妨异同，则亦于旧贯无改焉”^②。

《浑盖通宪图说》上卷介绍星盘中最主要部件地盘的制作方法，共分十二节，分别介绍平仪的各个组件、平仪所用的分度法（一周天 360 度分度）、分时法（采西法定一日为九十六刻），地盘上黄道圈、天顶圈、地平经圈、地平纬圈等的制作方法。其中较为详细地阐述了投影几何学中球极投影（Stereographic Projection）的原理和方法。把古希腊天文学家所创立的这种数学方法^③介绍给了国人。

如上卷第四节《地盘长短平规图说》称：

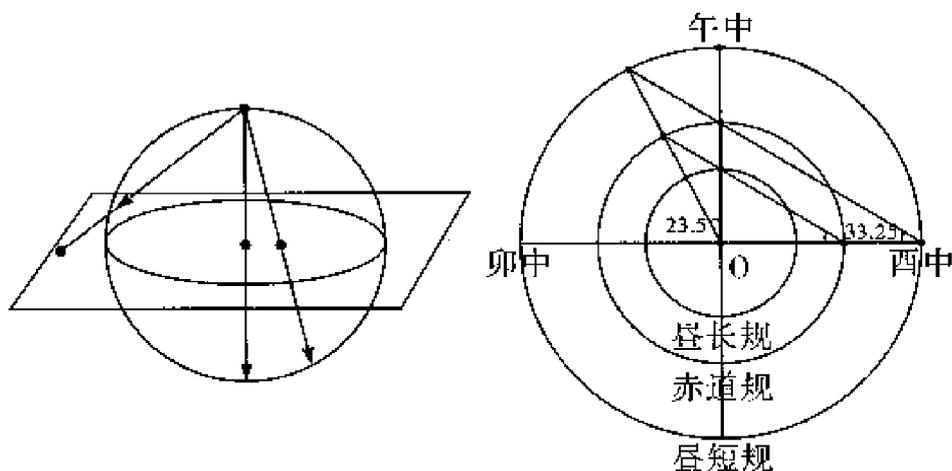
故有昼短规（南回归线——引者注），有昼夜平规（赤道——引者注），有昼长规（北回归线——引者注），而短规最大，平规次之，长规最小。盖平仪系极中央，中央之极，实盖南北二极。试设八尺浑仪于此，人自南极之外以望北极，昼

①② （明）李之藻：《〈浑盖通宪图说〉序》，徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第 264 页。

③ 关于这种方法的创始人是谁，学界一直存在着争论，有人主张是托勒密，有人认为是喜帕恰斯，还有人认为可能是更早的欧多克斯（Eudoxus，前 400—前 347）。

短之规最近,定觉最大,昼夜平规次近,则觉次大,昼长之规最远,则亦觉其最小,平仪立法取此。而中国在赤道以北,故置昼长规于赤道内,昼短规于赤道外。凡昼短规以内,其星稠。而在望近短规以外,其星有不可望者矣,夫是以略也。^①

这一段明确说明了球极投影的原理,该投影法是在一个透明的球体上让光直线前进,并在球的南极(或北极)放置一个投影点,在赤道放置一个投影平面,让光源向平面发光,这样就可以在这个投影平面上看到除南极点之外球面上所有点的投影(如下左图所示)。这种投影法的特点是:赤道圈的投影和自身重合;赤道以北的半球上的点都投影到平面赤道圈的内部,而球面上赤道南部半球上的点都投影到平面赤道圈的外部;球面上近北极的点,其投影密集,近南极的点,其投影稀疏。



在介绍了球极投影法的原理之后,李之藻还给出了具体的画法(见上右图):“先以昼短规分周天度。就子午线之中右行寻

^① (明)李之藻:《浑盖通宪图说》,四库全书本。

二十三度半为界,从此斜画一线,贯子午而右到酉中而止。取其
与午线过处,从枢心旋一圆是为昼夜平规,即赤道规。又于赤道
规分周天度,从午中右行数二十三度半,斜画一线到酉中,取其
过午线之处为界,从心画一圆是为昼长规。”即先画出最外面的
南回归线圈,并将其均分为 360 度。然后从它跟子午线相交的
午中向右取 23.5 度,以此为界向酉中连一线段,再以此线段与
子午线相交点到圆心的距离为半径画圆,得到赤道投影。接着
将赤道均分为 360 度,按照前述步骤,同样可得到昼长规(即北
回归线)的投影。^①

《浑盖通宪图说》的下卷则介绍星盘其他一些部件如星网和
仪背的制作方法以及星盘的使用方法。李之藻在星网的制作上
采用中西合璧的方式,既采用西方的黄道十二宫,也采用中国传
统的赤道坐标二十八宿。仪背的制作方法分为两种,异心圆法
和同心圆法,《浑盖通宪图说》只介绍了异心圆法,原因在于这种
制作方法较容易掌握。在星盘的使用上,李之藻详细说明了星
盘上的窥衡(观测器)和指示尺的制作和使用实例,使读者能够
“俾一览而见天地之大意”。^②

《浑盖通宪图说》出版后,利玛窦曾将其中一本寄赠给耶稣
会总会长阿桂委瓦,在随书寄上的信中利氏称《浑盖通宪图说》
是“我恩师克拉威奥(即克拉维乌斯——引者注)神父的 Astro-

^① 此段叙述和图片参考了杨泽忠、纪志刚的相关文章。参见杨泽忠:《利玛窦
与非欧几何在中国的传播》,《史学月刊》2004 年第 7 期,第 36—40 页;杨泽忠、纪志
刚:《明朝末年西方早期画法几何知识之东来》,《西北大学学报》(自然科学版)2005
年第 3 期,第 367—369 页。

^② 参见(明)李之藻:《浑盖通宪图说》,四库全书本。

labio 的节译本,由我口授而他笔录”^①。同篇幅达 700 多页的《论星盘》相比,《浑盖通宪图说》在内容和篇幅上都相去甚远。李之藻主要节取了克拉维乌斯书中关于星盘的制作和使用方法的内容,而对于书中大量原理性的数学知识基本上没有提及。它更多的是一本星盘制作手册而非《论星盘》那样的百科全书式的巨著。

在完成《浑盖通宪图说》后,李之藻在万历三十六年(1608)又和利玛窦合作,译撰了《圆容较义》一书。^② 该书的撰写缘起于李之藻和利玛窦之间关于几何学中图形关系问题的讨论。正如李之藻在《圆容较义》序言中所言:“昔从利公研穷天体,因论圆容,拈出一义,次为五界十八题。借平面以推立圆,设角形以征浑体。”^③

《圆容较义》是一部比较图形关系的几何学著作。该书的主要内容翻译自克拉维乌斯的数学论文 *Trattato della figura isoperimetre*(《等周长图形分析》,该文收录于克拉维乌斯所著 *Opera mathematica*(《数学论丛》)中)。全书共分为 18 个命题,分别讨论了多边形的面积问题、锥体的体积问题、圆内接多边形和

① [意]德礼贤:《利玛窦全集》。转引自[韩]安大玉:《明末平仪(Planispheric Astrolabe)在中国的传播——以〈浑盖通宪图说〉中的平仪为例》,《自然科学史研究》第 11 卷(2002 年)第 4 期,第 312 页。

② 根据李之藻为《圆容较义》所作序言,他“译旬日而成编,名曰圆容较义,杀青适竟,被命守漕,时戊申十一月也”。戊申年为万历三十六年即公元 1608 年。参见李之藻:《〈圆容较义〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第 276 页。

当时中国士人均不谙外语,而传教士的中文写作水平大多不高。因此当时译撰西方书籍大多以一中一外互相配合的形式进行。如利玛窦、徐光启合作译《几何原本》,利玛窦、李之藻合作译《圆容较义》。

③ (明)李之藻:《〈圆容较义〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第 276 页。

外切多边形问题、球内切多面体问题等等。其中涉及多边形之间、多边形与圆之间、锥体与棱柱体之间、正多面体之间、浑圆与正多面体之间的图形关系。其基本结论是：平面上周长相同的多边形，边长相等的正多边形面积恒大于边长不等的多边形面积；边数较多的正多边形面积恒大于边数较少的正多边形面积，故可推得圆的面积为最大。按同样思路还可推得空间中的正多面体，在表面积相同的情况下以球的体积为最大。^① 这些几何命题^② 在徐光启翻译的《几何原本》中均未提及，利玛窦、徐光启翻译的《几何原本》依据的底本是克拉维乌斯所著的 15 卷本《几何原本》，由于种种原因，利、徐仅翻译了该书的前 6 卷。《圜容较义》的译撰，补充介绍了《几何原本》后 9 卷的一些内容^③，对于西方几何学知识在中国的传播不无裨益。

李之藻在跟随利玛窦学习时，利氏向他系统地传授了西方算法体系。使用的主要教材是克拉维乌斯所著《实用算术概论》（*Epitome arithmeticae practicae*, 1583 年出版）。当时即以由利玛窦口授、李之藻笔录的方式基本完成该书的翻译工作。利玛窦去世后，李之藻于次年丁父忧，离职返乡。在杭州整理此前译稿，并加入中国传统数学的内容，合编为《同文算指》一书，于万历四十一年（1613）编缀，随后刻印出版。

《同文算指》一书主要取材于克拉维乌斯的《实用算术概论》

① 即《圜容较义》第十八命题：“凡浑圆形与圆外角形等周者，浑圆形必大于圆角形。”参见[意]利玛窦授、(明)李之藻演：《圜容较义》，四库全书本。

② 上述命题最早由古希腊数学家芝诺多罗斯（Zenodorus，生活在公元前 3—公元前 2 世纪）给予证明。

③ 据学者研究，《圜容较义》一书中的多个命题出自《几何原本》后 9 卷，如第十四命题出自《几何原本》第十二卷，第十五命题出自《几何原本》第十一卷。参见杨泽忠：《明清之际〈几何原本〉后九卷内容的介绍》，《数学教学》2005 年第 5 期。

和程大位的《算法统宗》。前者是当时欧洲有较大影响的实用算术著作,而后者是明代流传极广的实用数学著作。李之藻在《同文算指》书中则将两者合二为一。

《同文算指》全书分为《前编》、《通编》、《别编》三部分。李之藻在《同文算指前编》序言中称:“荟辑所闻,厘为三种:《前编》举要,则思已过半;《通编》稍演其例,以通俚俗,间取《九章》补缀,而卒不出原书之范围;《别编》则测圆诸术,存之以俟同志。”^①详细说明了该书的编译体例和取材范围。即以介绍西法为主,为了“以通俚俗”,令国人能较好地理解西方算法体系,才间取《九章》为补缀,可见《同文算指》是以对西法的研究和介绍为核心,其收录传统数学著作内容的目的在于对西法进行补充和通俗化解释之用。这正如徐光启的序文中所说:“(西术)大率与旧术同者,旧所弗及也。与旧术异者,则旧所未有也。……(旧术)大率与西术合者,靡弗与理合也;与西术谬者,靡弗与理谬也。振之因取旧术,斟酌去取,用所译西术骈附梓之,题曰《同文算指》。”^②

《前编》二卷主要介绍了西方初等数学中的笔算方法,包括其定位法和整数及分数的四则运算方法。在利玛窦来华传入西方笔算方法以前,中国传统算术主要采用筹算和珠算方法。《同文算指》第一次系统地向国人介绍了西方笔算。

《前编》卷一开篇载:

① (明)李之藻:《〈同文算指〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第267页。

② (明)徐光启:《〈同文算指〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第266页。

兹以书代珠，始于一，究于九，随其所得而书识之。满一十则不书十，书一于左进位，乃作○于本位。一○曰一十。由十进百、由百进千、由千进万皆仿此。^①

这是介绍笔算的定位法，采用位置制记数，从右向左，使用十进制。在数字的标记上未使用阿拉伯数字，仍使用中国数字一、二、三、四、五、六、七、八、九、○记数。

《前编》记载的整数加、减、乘法与今天的演算方法基本相同；而整数除法则使用了15、16世纪欧洲盛行的“帆船法”，这种方法的运算步骤比现在使用的除法要复杂得多。分数的四则运算方法也和今天使用的方法类似。唯一不同的是李之藻在书中使用的分数记法，该法与古代筹算记法或欧洲的笔算记法正好颠倒过来，是把分母置于分数线之上，分子置于分数线之下。李之藻在书中还举出了14道例题，均运用加、减、乘、除四则计算，由浅入深、由易入难。《前编》中还介绍了笔算的验算法，“以减试加”、“以加试减”、“以除试乘”、“以乘试除”，这种方法源自于印度“土盘算法”，是由于担心数码随时会被抹去，而要求检验结果的正确性而产生的，随着数学的发展和进步，它在笔算中已逐渐失去作用而终被淘汰。李之藻也认为它“繁碎难用”，只是“录之备玩”而已。

《通编》八卷是全书的中心，其叙述内容包括比例方法（正比、反比和复比）、比例分配、叠借互征法（盈不足问题）、杂和较乘法（多元一次方程组）、数列（包括等差数列和等比数列）、级数（包括等差级数和等比级数）、测量比例方法、勾股、开方（包括开平方、立方与多乘方）与带从开平方、幂次方等。其中多元一次

^①（明）李之藻：《同文算指》前编卷一，四库全书本。

方程组、开带从平方与开多乘方等方法,在克拉维乌斯所著《实用算术概论》中并未涉及,显然是李之藻取自中国算书。在《通编》所举例题中,收入了《算法统宗》、《勾股义》(徐光启著)、《测量法义》(利玛窦和徐光启合译)等书中记载的不少难题。

《别编》一卷,只有“测量诸术”,其内容较少。所谈论的重点在天文测度方面,其中列举三角函数中的正弦余弦表至小数七位,是最早介绍西方三角学知识的中国数学著作。

《同文算指》在明末清初西方数学知识的传播中发挥了重要作用。该书的叙述简洁明了,书中列举的例题通俗易懂,介绍的笔算方法也十分实用,因此在士人中的影响十分广泛,甚至超过了《几何原本》。清代算学大家梅文鼎所撰《笔算》一书,就全盘接受了《同文算指·前编》中所载的四则运算方法,仅将数字和算式由横写转为竖写。康熙年间(1662—1722)编纂的数学百科全书——《数理精蕴》下编中的卷八、卷九讲述盈朒、借衰互征、迭借互征之术,其大部分内容亦取自《同文算指》。直到晚清时代,数学大家李善兰在算式翻译工作中,仍继承了《同文算指》的整数和分数标记方法。有清一代的许多畴人学者通过学习《同文算指》习得西方笔算方法,并不断将其发展完善,最终使笔算成为国人在数学研究和应用中所使用的主要方法,《同文算指》在其中的筚路蓝缕之功不可忽视。

实学实用

自明代中叶以后,王阳明所创立的心学一派逐渐取代程朱理学成为明代思想界的主流。但进入晚明时代,王学内部也几经分化,其中末流唯以袖手空谈心性为尚。在大明王朝国势不振,朝政昏暗的晚明时期,自然引发了士大夫阶层中讲究实际、主张经世致用士人们的强烈不满。

李之藻对于空谈心性的玄虚学风一向不满。他激烈批评好佛者所言“裨海大瀛、三千大千”都是“恣其夸毗，诬惑世愚”，“而质之以眼前日用之事，大抵尽茫如也”。^①对于那些只知道沉溺于章句之学，却对国计民生毫不关心的儒者，李之藻也持批判态度。他在《同文算指》序言中就严厉指斥了这些所谓的“学者”：

乃自古学既渺，实用莫窥，安定苏湖，犹存告饬，其在于今，士占一经，耻握从衡之蒜。才高七步，不娴律度之宗，无论河渠历象，显忒其方，寻思吏治民生，阴受其蔽。吁可慨已。^②

愤于晚明玄虚学风的泛滥，李之藻大力倡导种种实用学问。他在《浑盖通宪图说》序言中提出：“儒者实学，亦惟是进修为兢兢。……帝典敬授，实首重焉……吾儒在世善世，所期无负霄壤，则实学更自有在。”^③

对于关心国计民生的李之藻而言，能够“实用”的实学是其迫切向往和急于寻求的，但时学空疏，古学又缥缈不可得。这不能不让李之藻把希望投向刚刚传入的西学身上，而“天学”的务实之风正是李之藻接受西学并对其赞赏有加的主要原因之一。

在李之藻译撰西学书籍时也念念不忘实用之道。他翻译刻印《坤輿万国全图》，是因为舆地之学的巨大实用价值。《经天

^①（明）李之藻：《〈译寰有途〉序》，徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第199页。

^②（明）李之藻：《〈同文算指〉序》，徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第267页。

^③（明）李之藻：《〈浑盖通宪图说〉序》，徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第263、264页。

该》和《浑盖通宪图说》主要涉及天象测验,在儒家正统观念中,“敬授人时”的天学是“尧典之所首载”,更是“国家第一大事”。^①而《同文算指》所收录的西洋算法较之中算多有优越之处,它可以“不用算珠,落笔便成”。其“奇零分合,特自玄畅,多昔贤未发之旨:盈缩勾股,开方测圆,旧法最难,新法弥捷”。李之藻正是“喜其便于日用”,遂“退食译之,久而成帙”。他翻译此书的目的,不仅在于便利百姓日常使用,更可改变士林中的虚夸风气,“其道使人心归实,虚骄之气潜消,亦使人跃跃含灵,通变之才渐启”。^②

李之藻不仅在著作文章中提倡实学,在生活中更是身体力行,将所习实学知识用于“实用”之实践。

万历三十四年(1606),黄河“决萧县郭暖楼人字口,北支至茶城、镇口”。^③正在工部任职的李之藻受命参与治理黄河,撰有《黄河浚塞议》。李之藻对关系国计民生的河工一向关心,对于黄河治理也早有所筹划。在接受任命后,他向朝廷上《黄河浚塞议》,提出了一整套治理黄河淤积和决口问题的方案。

李之藻在奏议中首先分析黄河决口改道的原因:

世皆以防河譬防虏,是殆未然。虏叵测而水可测,行险而不失其信者,水也。信恶在,在于就下。就下者,性也;涨涸者,时也。顺其性,乘其时;涨有涨用,涸有涸用;不得而违,不得而失,不得而胶,是之谓以水治水。其事半,其功

^① (明)李之藻:《请译西洋历法等书疏》,陈子龙编:《明经世文编》第六册卷四八四《李我存集一》;中华书局1962年影印本,第5321页。

^② (明)李之藻:《〈同文算指〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第267页。

^③ (清)张廷玉等:《明史》卷八四《河渠志二》。

倍。非惟无害，又可以兴利。古黄河由大伾而东，北播九河，逆而入海。初未尝道汴夺泗注淮，如今日之河也。其所以道汴夺泗注淮而南，非神工，非人力。河由大伾东北行历千有余年，有时淤，有时决，屡决屡淤。淤于下，大抵决于上。其道屡变，小变者不可胜计。而其渐东渐南，以致今日之河。则变迁之大者也。然而就下之性，固无改也。当其行正河，正河下也。当其旁决，正河淤高，旁决之地反下也。其决而复塞，淤而复通。^①

水往低处流，黄河由西往东，奔流入海，本是常态，之所以会向南改道夺其他河的河道入海，跟原来河道的淤积有很大关系。原河道淤积，黄河就不能不夺附近的其他河道入海，造成决口。淤积的河道重新畅通，则黄河自可以沿正常的河道入海。千余年来，黄河“决而复塞。淤而复通”都缘于此。

既然知道造成决口的根由所在，治理河道自然需要对症下药，大禹治水，重在顺其自然，疏导河流后听其自淤自并：

捐金钱，勤丁壮；治得其道，亦获数年数十年之安。瓠子以后，诸大役是也。禹疏九河，其道不然；不与水争地，不以力强水。陂泽荡川，率因其势，河之来也。夹杂淤沙，奔腾千里。大抵行建瓴之势则驶，行平漫之地则缓。驶则深刷，缓则沙淤。大伾以下，地渐平漫，无复建瓴。禹因其势，疏而九之。禹非不知水合则驶，而分则缓，其势之必至于淤；而姑且徐观其势以听其自淤，旋亦听其自并。其并者，

^①（明）李之藻：《黄河浚塞议》，（明）陈子龙等编：《明经世文编》第六册卷四八四《李我存集二》；中华书局1962年影印本，第5331—5332页。

汹涌奋迅以入海；而其淤者，宜泰宜粟以为民利。故冀土则壤上上。而所谓九河，久之亦渐归于湮灭。今平原渤海之境，往往有九河故迹存焉。而儒者以为没于碣石之海，则暗于地员者之说也。^①

大禹之后河患日重，宋时黄河夺淮，山东、江苏、安徽均成为重灾区，而徐彭之地因河床日高，更深受水患之苦。而加固河堤、辟渠清淤只是治标之法，不足以根绝河患：

禹迹既邈，殷都屡迁；汉唐决塞时勤，无改北流之旧。至宋而渐决于东，东多山麓，势不能泻而成川；已而渐南以合淮泗，以河之浊，投泗之清，固宜不旋踵而壅且溃。所赖上激于三门，中激于吕梁，下激于淮安满浦之石锯牙。往往行数百里，辄一激之使怒，俾其翻腾跳跃以入于海。而水由地中，彭城上下，皆幸而无泛滥之患，盖地设之巧与人工之补救参焉。其渐而泛滥也，河身高也；其河身之高也，水流漫也。其水流之漫也，由徐吕二洪之凿无复冲激之力也。不激则淤，淤则高，岁淤岁高。远者毋论，即回视二十年前，相去殆以仞计。邳山一带大抵深谷为陵。挑浚固难措手，堤防力亦有穷。徒以水啮彭城，数万之生命系焉，不容不竭力加堤。今堤高已与城等，而水涨几与堤平矣。当伏秋时，即使多方防护，保无蚁穴，然而城中井水自溢，沉灶产蛙，人各求生，盗决不免。三山寨，塔山决；塔山寨，狼矢决。扫湾冲迅，形便势趋，人力又从而加功焉。一番旁决，一番淤高。

^① (明)李之藻：《黄河浚塞议》，(明)陈于龙等编：《明经世文编》第六册卷四八四《李我存集二》；中华书局1962年影印本，第5332页。

而说者曰：“吾姑以人力塞之，俾就故道，行且自冲自深，不挑浚而河流顺轨也。”不知数十年以前，水由地中。偶尔一决，未甚高垫，此法尚或可用。今兹又经几决，淤土又高几尺矣。驱搏跃之水，冲二百里淤垫之河；沙壅而水力不厚，岂惟河不可成行；且更益之疾，谈何容易。诚欲塞狼矢之决，必须挑徐邳之淤。调夫数万，捐金数十万。二百四十余里间，淤者辟，浅者浚，扫湾者取直。荡然先具一受水之渠，而后可以引之，使必趋，而后可以塞之，使不决。劳费不惜，惟断乃成。然而一劳永逸，尚未可以若是凡也。人力所辟，与河流自冲自刷者，终是不同。寻丈浅淤，全功尽坏。^①

在李之藻看来，解决徐彭水患的关键在于新开河道：

幸而成河。徐邳二百四十里内，其自狼矢三山塔山而外，险要之处，徐州尚有房村牛市口梨林铺李家井栲栳湾，灵璧有双沟曲头集，睢宁有马家浅王家口辛安，邳州有羊山匙头湾张林铺沙坊。处处扫湾，时时防守。此不决而彼□筑塞之劳，亦何年得了乎。且又安保徐城之必能无恙也？且夫治河以为漕也，今狼矢之决，有梗于槽。吾不得不塞此，而后朝食。今董家沟之粮道自若也，则是决无害于漕也。今害于漕而其势则舍高而趋卑，灌蛤蟆连汪周柳黄墩落马诸湖。此皆苍莽陂泽不争之地，幸无城郭田庐，为民灾害。而又南北皆有山坡，曼衍相属，可省防守之劳。此地若幸成河，天假数年之逸。所惧北湮沭河，及南注直河口，水

^① (明)李之藻：《黄河浚壅议》，(明)陈子龙等编：《明经世文编》第六册卷四八四《李我存集二》；中华书局1962年影印本，第5332—5333页。

高运阻,咽喉不无梗塞。然而水势不来则已,来必冲深,冲深必平畅。去岁渠流峻狭,漕挽宜艰。今春三股通流,董沟更为深广。平湖直泻,扬帆径上,而漕反资焉。漕通一年,一年之利。亦詎非行河者一年之功乎?若虑北湮淤河,则淤河地形原高。黄河涨时,山东诸水亦涨,先后不争旬日。两势相抵,纵此能淤,彼亦能荡。虑在沂薛诸水自夹沙土,荡而来不虑黄河为之梗也。^①

新开河道不仅可以解除黄河水患,还可以疏通漕运,可谓一举两得。为了打消朝廷对新开河道耗费太大的顾虑,李之藻还运用其算术所长,详细计算了新开河道所需的费用和它带来的收益:

所可议者前此估工俭善。两岸庠薄,纤挽有路,捍御无力。若如高宝湖堤,大发金钱,增筑高厚,自是百年永赖。非特捍黄,亦捍诸河。而今固未暇及此耳。数年以来,黄河屡决屡塞。办运椿草,派夫派船。淮徐之间,民力竭矣。官法弛废,奸宄横行。塞决工小,征发尚尔愆期;挑河工大,支费□将何措。河工帑贮,按簿则有,稽实则无。逋欠侵挪,往往而是。辽阳失事,借饷者尚耿耿有欲炙之色。何处从衿肘交困时索多金以供此大役耶。然则塞决固当缓图,挑河亦难骤举。若果大挑黄河,亦当且留狼矢一口以通水道,然后人可施工。不挑先塞,川壅而溃,殆于不可。或曰:“狼矢之决屡矣,往皆随决随塞。今云勿塞,安有身任河防而坐

^① (明)李之藻:《黄河淤塞议》,(明)陈子龙等编:《明经世文编》第六册卷四八四《李我存集二》;中华书局1962年影印本,第5333页。

视其横决不治者。”曰：“此有两说。往年运道必经徐吕二洪，狼矢不塞，即无运道。今重粮之行漕河十五年矣，不经徐吕，无事挽回旧河，是不必塞。往年河身未高，今数十年来，又经几决，河身日高。然而狼矢沟之洼下如故也。舍卑趋高，虽神禹复生，知亦不易。必是大挑，是不可塞。吾非能保河山狼矢汎入诸湖，遂以成河永无淤徙之日也。河势虽下，湖形空广。河广流缓，究竟亦淤。然而非十年不变，近亦可四五年。今吾且捐诸湖以与河，譬犹捐金帛以市虏。市虏者乘余闲以修内治，捐河者乘暇日以治旧河。旧河二百四十里，大挑不能。且挑龙沟一路，见役徭夫若干，即无分派防守之事。即当驱集挑河，无容坐食。大约河广二十丈，深二丈。上广下缩，相准每丈一百六十方。舁土登岸每方用夫四工，水眼泥泞倍之。旧河无凿石开生之费，夫数可以屈指。每夫自水寒溽暑而外，岁可役三百日。每里一百八十丈，里数夫数相参宽为之程。五万人再岁之力，绰可集事。见夫不足，跨募充之。不则再迟一岁，河流不变。觉有余日，又可渐浚展宽。但得督工府佐家事视国，终事如始。不卖闲，不虚报。而司道以时觉察之，实夫实工。平以勾股，筹以方程。日计不足，岁计有余。有司免调发之烦，帑藏鲜冒破之费。可以大宽民力，而运事又无所妨。吾所虞者，成功不责于俄顷，则接管不止于一人。心之不同，计将中变。此则议定请旨，要以必成，权不旁挠，官必久任。天下岂有不可成之事哉！河成余力，只宜展阔加深，不宜轻易放水。水由诸湖，若果安澜无恙，奚必勒归旧河。若其积淤变更，别有溃决之兆。吾以所复旧河，虚腹待之，听自乘涨冲豁。既无别路可趋，不还故道其将安往？此亦复旧河之说也。而事之难易，力之劳逸，费之多寡，则差数相去远矣。

近见狼矢塞决先挑正河小渠，塞既不成，渠亦旋壅。鄙意直谓当于正河上口高筑沙坝，下口亦然。将挑先坝，此不待言。而沙坝取其易溃。水势无常，□筹豫定。未溃则人力挑渠，一溃则水到成渠。挑浚有绪，则听其溃入。头绪尚早，则防使毋入。大抵湖不尽淤，水不骤改。一旦湖淤水改，而吾有以待之。待其自来，胜于强之使来。人之力一，水之力千。以水治水，虽是老生常谈，然而此外必无奇也。旧河复，诸湖淤。二百四十里之污潦尽化腴田。以益徐邳穷民，民必富。以增徐邳粮额，粮必盈。每见濒河田土，河淤水退，其收数倍。所谓因败为功，转害为利，此又治河以外之余筹。不淤既幸有河，肯淤又幸有田。亟望湖淤，恐不骤得。河复其故，粮增其新。此时诸湖既已淤高，黄河不复决入。赤兰樊口诸处，俱省修防。一股单行，并力冲刷，河身必深。河患渐少，谨守南岸。如三山双沟归仁一带，以护陵寝，而黄河无复事矣。后来变态，或未可知。要千百年之安，必可保任。此之不为，而人与水争力，河与城争地。明塞暗决，此塞彼决。以有限之钱，填无穷之壑，期欲速之效，图不就之功。民穷财尽，大役更兴，天下事有不可知者。从来悍民首难多在徐淮，此不可不深长思也。”或曰：“朱旺口不塞，杨大司空执其咎。今又置狼矢于度外奈何。”曰：“朱旺不塞，不为失计。于祖陵初无涉也。”自淤自塞，究竟未尝以人力胜之。司空裁抑诸档，乘机谗构，此不足鉴。当时河出朱旺口，彭城水患，却幸差缓。惟是洳河未凿，而重运之灌输，无他虞矣。曩日者因洳弃河，河不治。不治乃决，则崇在洳。今日者有洳济运，运不误。不误则听其自决，吾可徐为之治，则利亦在洳。利与害固相乘相准矣。准利害之重轻，乘涨涸之消息，而人事须急转之。机会自来，取舍勿

谬。宁巧而迟，毋宁拙而速。河成而财不甚费。河顺其性，民亦安其生。眼前论功，虽无可纪；实心为国，得筹滋多。朱旺口决时，大浸延于三省。诸司会议，各欲保其境土，庇其人民。聚讼纷纭，疏塞迄无成议。今徐邳一家也，挹此注彼；水利水害，楚失楚得。从长定计，一独断而可成。其事易于往年，可以决排惟意。大省水衡钱钜万计，而直为此岌岌也。^①

根据李之藻的详细计算，新开河道较之以往的治水方式节省费用以“钜万计”，自是治河之上上策。

李之藻的奏疏上呈后，朝廷对于他的详细治理方案颇为欣赏，于是派他“赴山东治河”。李之藻在“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”^②。在他这一整套治理方案实施之后，当地的水患有了很大的缓解，李之藻也从中积累了治水的经验。

在治理河道告一段落后，李之藻回到京中，仍任职于工部。当时朝廷上有铸钱之议，对于民间货币流通情况颇为了解的李之藻大不以为然，于是向明神宗进呈《铸钱议》，反对朝廷官员增铸铜钱的打算。

李之藻在奏疏开头就不客气地指出，铸钱之议是“利之所在，人必趋之”。“自古支告悬罄，而铸钱议起。钱之利弘矣，不增赋，不剥商。人主者手阴阳之治，而官天地之圉。朝下令以铸，而夕用富焉。第令多铸而可必其行，则一治之铸，真可当数

^① (明)李之藻：《黄河浚塞议》，(明)陈子龙等编：《明经世文编》第六册卷四八四《李我存集二》；中华书局1962年影印本，第5333—5335页。

^② 康熙《仁和县志》卷一七《治行》。

州之征。鼓橐之夫，倍贤于矿税之使。计臣熟计而慨于中，于是乎议给商，于是乎议饷军，于是乎议开诸道之圯，于是乎议通输纳之路。津津乎鞭指而泉流，日可见之行也者。”^①

但多铸铜钱自然会引起许多的弊端，李之藻在奏疏中一一列举：

虽然多铸易也。多铸而闾且奈何，多铸而官私混且奈何，多铸而利不偿费且奈何。夫壅滞之禁，何啻三令而五申，然而行钱之地有限也。毋论远者，即都门之外，不尽以制钱行矣。今令之征纳粮税，则银钱兼收。市井贸易，则新旧互用。亦可为委曲以调之，而非其要也。钱法之紊，自不肯多蓄始耳。钱者年号以为政者也，年号之不能后天地而老也亦明矣。今试以问嘉靖之钱，视万历之钱价奚若。而富者肯蓄多藏厚收以自为困乎？积金以券人，逾日而息增。蓄钱以实藏，阅岁而必贱。彼日惴惴焉更铸之是惠，惟恐钱之不化而为镚。而何以行之？说者曰：为大明通宝可也，而非臣下敢言也。无已则明下新旧兼铸之令，而示以旧者之必复行也而可乎。民可使由，不可使知。第母太低昂其价，而多寡布之。新者十六，旧者十四，是或一说也。然而盗铸不易防也。宝源之铸式一孔耳，他有贗者，人故得物色之。诸道之圯开，而数十其孔式一。而铜不尽一焉，铜一而火色又不尽一焉。金有白非银也，银有黄非金也。有识之者矣，而不识者多也。石火之所熔，必异于木火。榆柳之所熔，必异于槐檀。有别之者矣，而不别者多也。何也，所争者微

^① (明)李之藻：《铸钱议》，(明)陈子龙等编：《明经世文编》第六册卷四八四《李我存集二》；中华书局1962年影印本，第5330页。

也。出孔多而作奸犯科之民，翳莽于深林，而鼓舂于大泽。行邓氏之钱而人莫能诘也。诘之则驾言于他省耳，是上与下共擅此榷也。而矧夫盗铸者贱售，官铸者不贱售。其究也盗铸者必行，官铸者必不行。不行则势不得不随之俱贱，俱贱而所得者不酬其所费，则又可虑矣。银为母，钱为子，曩民间银一两值钱四百有奇。自水衡之钱日散于工匠。榷税之钱日溢于都市。而钱忽贱，溢其值于五百之外，是多者必贱之征也。又况夫明益之以官铸，而暗耗之以私铸，驱而内之使贱。而尚云不惜工，不靳费，犹可行之而必有利乎？五行之理，金无余气。鼓铸虽广，铜不加多。数月之间，铜将踊贵。以贵铜而铸贱钱，固可立而待。即今宝源所铸，赢利不过什三。谅为他省，亦复如是。若使铜价稍增，钱价稍减。即工本不复相当。况乃广铸则增官，增官则增吏增匠。官有禄，吏有廩，匠有饷。不待鹅眼榆荚，而衿肘困见矣。^①

多铸铜钱导致各种通宝在货币流通市场流通，根据格列善法则^②，劣币肯定驱逐良币。良币退出流通领域，百姓只能使用劣币，对经济的发展势必产生负面影响，而且铜钱不同于金银，盗铸十分容易，如果有人盗铸铜钱大量贱售，官铸铜钱必然会跟着贬值，导致“多铸而利不偿费”。而且为了增铸铜钱，设立种种官僚机构，其费用支出势必加重成本，加上铜价日昂，铸钱很可能得不偿失。

^① (明)李之藻：《铸钱议》，(明)陈子龙等编：《明经世文编》第六册卷四八四《李我存集二》；中华书局1962年影印本，第5330—5331页。

^② 格列善法则即劣币驱逐良币，这一法则理论上的归纳虽然较晚，但这种劣币驱逐良币的现象在古代货币流通市场上早已存在。中国古代学者也早已理解这一情况，只是还无法从理论上加以分析说明。

鉴于上述弊端,李之藻在奏疏最后提出了他的解决办法:

则胡不罢诸道之铸,而一其权于两京局。不然亦乞量地方大小而限其数,多不过一千万文,少者三五百万文,期于济目前之乏而止。而道各铸一字于钱背如胜国制,以资识别,而杜奸伪。仍做国初当十当三之法,量铸数万文,与制钱相辅而行。而稍异其铜色,精其内好;俾盗者不易模拟,可以省工本而通商贾之轻费。第缙不可使之多,而孔不可使之旁出于他所。一责成于行在之宝源,而于以见人主独操取富之楨,或者其有赖也乎。嗟夫!圣王治天下,因民之情与之宜之,不深强也。今民情不以钱币而以银币非一日矣。上又求金之使旁午。而积金之府岁拓,明夺其所欲。而予之以其所不欲,强而行之。无乃藉青蚨以愚黔首。天下攘攘,其亦有辞。夫惟捐畜积,施恩惠;大盈不朽蠹,而公私之费自充。不然虽万物为铜,无益于数已。^①

李之藻主张取消各道的铸钱机构,铸钱事宜统一由两京的相关机构负责,并严格限制铸币数量,同时提高所铸钱的质量。更重要的是尊重民情,既然民间已经习惯用银,就不应该向民间课重税掠夺金银,轻徭薄赋才是长治久安之道。

李之藻的奏疏虽然言之有据,但对于爱财如命的明神宗而言无异于对牛弹琴。这样的建议自然得不到朝廷的采纳。在国用不足的借口下,大量劣质钱币纷纷被铸造出来,“南北宝源局拓地增炉鼓铸。而北钱视南钱昂值三之一,南铸大抵轻薄。然

^① (明)李之藻:《铸钱议》,(明)陈子龙等编:《明经世文编》第六册卷四八四《李我存集二》;中华书局1962年影印本,第5331页。

各循其旧，并行不废”^①。给经济发展和人民生活造成了相当大的损害。

李之藻虽然聪颖能干，但他耿直敢言的作风依然得罪了朝中不少权贵。万历三十六年（1608）底，在他完成《圜容较义》一书后不久，李之藻即被外调任开州（即澶州）知州。

根据利玛窦的记述，李之藻这次的调任是受人排斥打击造成的：

为了使人们对中国官府管理的正直得到一个概念，谈谈下述的情况可能是有趣的：那就是这位李我存因为有人控告他在他经常出席的宴会上举止轻浮以及过分沉湎于玩棋而被剥夺了所有高级职务的权利，降到一个较低的职位上达三年之久。蒙受了三年耻辱之后，他又被召回复任高官。^②

利玛窦的叙述中可能存在一些错漏，李之藻到开州任职只有一年多。就职官品级而言，工部员外郎和开州知州都属于从五品，李之藻的任职不属于降调。但从政治中枢所在的京师平调往外地州县，其中自然含有贬斥的意味。

能干的李之藻在开州知州任上政绩斐然。他到任后即在开州重修州城，并将开州四城门分别更名为南开德门，东德胜门，西昆吾门，北镇宁门。又奖励地方教育，“重修明道先生（即程颢——引者注）书院，塑其像于春风堂”^③。他还发挥治水之长，在

① （清）张廷玉等：《明史》卷八一《食货志五》。

② [意]利玛窦、[法]金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，第493页。

③ （清）李符清修、（清）沈乐普纂：嘉庆《开州志》卷四《宦绩》。

当地开凿沟洫,防止水患的危害。在治理地方上,李之藻运用习得的西学知识处理地方上的经济纠纷案件,判案准确无误,颇得当地百姓称赞。多才多艺的李之藻还为当地孔庙挑选合适的乐器,甚至还亲自负责选派童生作祭孔之舞。虽然他任职只有一年多,却令当地面貌多有改观。

万历三十八年(1610)初,朝廷派赵琦继任开州知州。李之藻奉调入京候命,此次入京和利玛窦重逢,是李之藻人生上的又一大转折点,在接触西学近十年后,他终于皈依了西教。

情感型皈依

李之藻在向利玛窦学习西学知识之初就已经接触到天主教教义。但在当时,西学中的科学部分是他的主要兴趣之所在,对于带有超性色彩的天主教理论,李之藻还远谈不上信仰。在他为《坤輿万国全图》所作跋文中,对于天学大旨还只是泛泛而谈。

随着对天学了解的加深,李之藻对天主教教义的看法也起了变化。万历三十五年(1607),他撰《〈天主实义〉重刻序》,对理学和佛教都加以排斥,而对天学褒扬有加,并认为其与儒学实出一源:

昔吾夫子语修身也,先事亲而推及乎知天。至孟氏存养事天之论,而义乃具备。盖即知即事,事天事亲同一事,而天其事之大原也。说天莫辩乎“易”,“易”为文字祖,即言乾元,统天为君为父;又言:“帝出乎震。”而紫阳氏解之,以为“帝者天之主宰”。然则天主之义,不自利先生创矣。

世俗谓天幽远不暇论。竺乾氏者出,不事其亲,亦已甚矣,而敢于幻天藐帝,以自为尊,儒其服者,习闻夫天命、天理、天道、天德之说,而亦浸淫入之;然而小人之不知不畏

也,亦何怪哉?利先生学术,一本事天,谭天之所以为天甚晰。睹世之褻天佞佛也者;而昌言排之,原本师说,演为《天主实义》十篇,用以训善坊恶。

……彼其梯航琛贄,自古不与中国相通,初不闻有所谓羲、文、周、孔之教,故其为说,亦初不袭吾濂、洛,关、闽之解。而特于小心昭事大旨,乃与经传所纪,如券斯合。^①

在序文中李之藻还列举了一些他已经接受的天主教教义,如天主为大父母说,并对天堂地狱说存在的必要性提出了一种实学上的论证:

其言曰,人知事其父母,而不知天主之为大父母也;人知国家有正统,而不目天主之统天之大正统也;不事亲,不可为子;不识正统,不可为臣;不事天主,不可为人;而尤勤恳于善恶之辩,祥殃之应,具论万善未备,不谓纯善;纤恶累性,亦谓济恶;为善若登,登天福堂;作恶若坠,坠地冥狱;大约使人悔过徙义,遏欲全仁;念本始而惕降监,绵昭畏而遏深雪;以庶几无获戾于皇天大主。^②

此时的李之藻显然已对天主教教义有相当的认识和接受。从他一贯所持的华夏文明优越论的立场出发,李之藻通过强调天学和儒学出于同源,以耶儒结合的方式开始理解和接受天主

① (明)李之藻:《〈天主实义〉重刻序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第146—147页。

② (明)李之藻:《〈天主实义〉重刻序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第147页。

教教义。

李之藻于同年撰著《浑盖通宪图说》，虽然该书是一本介绍星盘制造和使用方法的自然科学书籍，但在李之藻的自序中，已开始强调敬天事主的必要：

……帝典敬授，实首重焉。人之有生，恶有终身载履照临，可无谄厥条贯者哉？瞻依切于父母，第见绘像，必恭敬止，仪像者，乾父坤母之绘事也。于焉顾视，太上修身昭事；其次见大祛俗，次以广稽览，次以习技数，而犹贤于博弈也。

……夫经纬淹通，代固不乏玄樵；若吾儒在世善世，所期无负霄壤，则实学更自有在，藻不敏，愿从君子砥焉。先天道于民义，所不敢也。^①

万历三十六年(1608)，利玛窦撰写的《畸人十篇》结集出版。该书写作时李之藻就曾与利玛窦就书中所述天主教教义多有讨论。如该书第六篇《斋素正旨，非由戒杀》，即为答复李之藻所提问题而撰写成文：

李水部设席招余，是日值教中节日，余食止蔬果而已。李子曰：“贵邦不奉佛，无杀牲戒，而子斋素，何也？”余曰：“岂独敝国，中国自三代以前，佛教未入，悉不奉佛也，皆以太牢事上帝，悉不戒杀牲也。然而祭之前有散斋，有致斋，斋者悉不饮酒，不茹荤；今所见士大夫，遇郊社大典，咸断酒肉，出居官次；是则斋素之义，不由释氏始，不以杀牲故，明

^① (明)李之藻：《〈浑盖通宪图说〉序》，徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第263、264页。

矣。”李子曰：“然。吾儒将祭而斋者，将以齐一心志，致其黜洁，对越明神也。敢问贵国斋素何意？”时余篋中适有旧藁一帙，中说天主教斋素三旨，即出帙观之。

……夫世固少有今日贤，而先日不为不肖者也；有今日顺道，而昔日未尝违厥道者也者。

……躬自惩诘，不少姑恕……此斋素正旨之一也。

夫德之为业，人类本业也；闻其说，无不悦而愿急事焉。但彼私欲所发者，先已篡人心而擅主之，反相压难，愤激攻伐；大抵平生所行，悉供其役耳……古贤求饿求馁不求饱，其于身也，似仇而实亲焉。此斋素正旨之二也。

凡人习于珍味厚膳，见礼义之事不暇，惟俛焉而就食耳；习于精理微义，遇饮食之玩亦不暇，必思焉而殉理义矣。此斋素正旨之三也。

李子读竟，曰：“此实斋素真指，吾儒宜从焉。”乃谢而请录之。^①

正是在与利玛窦质疑送难的过程中，李之藻对于天主教的认识进一步深入化，当他在万历三十六年（1608）为《畸人十篇》撰写序言时，对于天主教教义已十分钦服。其序文中称：

西泰子（即利玛窦——引者注）浮槎九万里而来，所历沉沙狂飈，与夫啖人略人之国，不知几许，而不蓄不害，孜孜求友，酬应颇繁，一介不取，又不致乏绝，殆不肖以为异人也。睹其不婚不宦，寡言饬行，日惟是潜心修德，以昭事乎

^① [意]利玛窦：《畸人十篇》六。（明）李之藻编：《天学初函》第1册，第197—206页。

上帝,以为是独行人也。复徐叩之,其持议崇正辟邪,居恒手不释卷,经目能逆顺诵;精及性命,博及象纬、輿地,旁及勾股、算术,有中国儒先累世发明未晰者,而悉倒囊究数一二,则以为博闻有道术之人。迨今近十年,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、和人、和己之德、纯粹益精,意期善世,而行绝畛畦;语无击排,不知者莫测其倪,而知者相悦以解,间商以事,往往如其言则当,不如其言则悔,而后识其为至人也。至人侔于天,不异于人,乃西泰子近所著书十篇,与《天主实义》相辅行世者,顾自命曰“畸人”。其言关切人道,大约淡泊以明志,行德以俟命,谨言苦志以裨身,绝欲广爱以通乎天载;虽强半先圣贤所已言,而警喻博证,令人读之而迷者醒,贪者廉,傲者谦,妒者仁,悍者悌。至于常念死候,引善防恶,以祈佑于天主,一唱三叹,尤为砭世至论,何畸之与有?盖尝悲夫死之必于不免,且不能以迟速料也;上主之临汝,而不可贰也;获罪于天,莫之禱也;恶人斋戒之,可以事主也;童而习之,智愚共识,然而迷繆本原,怠忽祇事,年富力强,而无志迅奋;钟鸣漏尽,而尚讳改图者众也;非谭玄以罔生,即佞佛为超死,死可超、生可罔,世有是哉?人心之病愈剧,而救心之药,不得不瞑眩;瞑眩适于德,犹是膏粱之适于口也,有知十篇之于德,适也,不畸也。^①

李之藻作序时与利玛窦相交已有近十年,随着对利玛窦和其所传天主教的认识的加深,李之藻对利氏的评价也不断升级。

^① (明)李之藻:《〈畸人十篇〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第149—150页。

开始认为其是“异人”，后来改称“独行人”，又进而认为是“博闻有道术之人”；到最后，因“间商以事，往往如其言则当，不如其言则悔”，李之藻已认定利玛窦为“至人”。随着对利玛窦评价的不断提升，李之藻对于天主教的好感也日益升温。在《畸人十篇》的序言中他已认为“天学”是“砭世至论”、“救心之药”。并将“天学”视为和儒学同等地位的真理，“强半先圣贤所已言”，以李之藻这样的思想状况，其全面接受天主教，皈依成为教徒已只是一个时间问题。

正当李之藻打算受洗入教时，其家庭状况妨碍了他皈依天主教。同很多晚明士人一样，李之藻有妾。这自然与天主教一妻制的戒条相抵触，利玛窦对此也无能为力。在1608年3月的一封信函中，利玛窦称李之藻因某种阻碍，而未能成为教友。^①而在他的日记中则明确指出这种阻碍主要是李之藻有妾。

在此人充分受过基督教教旨的教导，并且看来甚至渴望领洗之后，对他生活进行的调查表明还有多妻制的障碍，他还在不远的另一个家里安置有姬妾。他们从前没有听说过这一点，也甚至没有产生过怀疑。看来似乎此人更有认识真理的智慧，而没有接受它的勇气。不过，他确实承认基督教的真理，不仅一直在宣讲它，而且还劝别人掌握它，真挚得犹如他本人就是一个新信徒那样。他的几个家属已经奉教，可算作是最虔诚的信徒之列。^②

曾德昭在他撰写的李之藻传记中对于此事也有类似的记

① [意]德礼贤：《利玛窦全集》。转引自方豪：《李之藻研究》，第29页。

② [意]利玛窦、[法]金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，第433页。

述：

他是很好奇的，由于他自己的天资及利玛窦神父友谊的帮助，他学习了许多数学新知识。他把神父的几部书译为中文，当他还是异教徒时，他已把我们的教义问答用优美的文笔写出来。据说，当他撰写时，看到该书中为证明我教神圣的有力论据，尽管他并不相信它们为真，他仍喊道：这是多漂亮的文字，叙述得多么精确！但当他开始深究，他终于承认它们是真理，他决心成为一名基督徒。不过那时他本人的愿望没能达到，因为他有许多妻妾之故（在中国，对他那种地位的人入教是普遍的障碍）。^①

由于与天主教戒律相抵触，李之藻在天主教的大门外徘徊了两年之久。在处理有妾的问题上，他远不如另一位柱石杨廷筠果决明断。万历三十八年（1610），李之藻客居京师时染上重病，在病势危急中他终于下定了皈依天主教的决心。

艾儒略^②（Jules Aleni, 1582—1649）在《大西利先生行迹》中详细描述了李之藻受洗之经过：

太仆我存李公久习利子，服其器识，凡有所行，多与相商，觉从利子之言则顺，间有不从者，后必有悔也。厥后李公忽患病京师，邸无家眷，利子朝夕于床第间，躬为调护。时病甚笃，已立遗书，请利子主之。利子力劝其立志奉教于

① [葡]曾德昭：《大中国志》，第228页。

② 艾儒略，意大利传教士，1600年加入耶稣会，1613年来华，长期在浙江、福建传教，撰有《三山论学记》、《杨淇园先生超性事迹》（由丁志麟笔受）等多种著作。

生死之际。公幡然受洗，且奉百金为圣堂用。赖大主宠佑，而李公之疾已瘥矣。^①

曾德昭所撰李之藻传记中对于李之藻入教经过的描写则有些差异：

所有这些善举，加上他还是异教徒时已实行的斋戒和忏悔，足够条件让他接受天主乐于传授给他的神光。他这时对我们圣教的真理感到满意，很希望领洗；但利神父不愿这样做，因为当时他还有某些障碍。后来他病了，濒于死亡之危，神父只得给他施行洗礼。紧接着，天主乐意，通过行圣礼及行临终涂油式，使他免于时刻等待的死亡，他自己因此终身作忏悔，始终感谢上帝。^②

李之藻孤身一人客居京师，又身染重病。这时利玛窦对他悉心照料、看护，照顾备至。这自然令李之藻感激之至，这种对利玛窦的尊重和感激的感情进一步加深了他对皈依天主教的渴望。当其病笃时，也自然看开了生活中的许多俗务，而更侧重于对死后精神生活的追求。在这样复杂的情感作用下，李之藻终于“幡然”受洗，成为天主的信徒。正如研究者们所分析的，李之藻之所以成为天主教的忠实信徒，是与利玛窦多年来对他的调护、关爱、劝导分不开的。这种感情的积累终于在李之藻病重期间得以释放，促成了他的受洗。因此，李之藻之所以在客居京师时入教，他与利玛窦之间的深厚友情在其中发挥了重要影响。

① [意]艾儒略：《大西利先生行迹》，民国8年铅印本。

② [葡]曾德昭：《大中国志》，第293页。

在李之藻病情好转后不久,在病中一直照顾他的利玛窦却因过度劳累而病倒了^①,5月10日作了临终圣事后,利玛窦在第二天去世,终年58岁。对于这位良师益友的去逝,李之藻十分悲痛。尽管自己的身体仍相当虚弱,李之藻还是亲自参与了利玛窦后事的安排。

据《大西利先生行迹》记载,李之藻亲手为利玛窦的灵柩选择上好木材制造棺木,并绘利氏画像以作纪念:

太仆李公经其丧事,市坚木为棺,会士阻之不得,匠人欲速其工,惧天炎而体变。李公曰:“勿亟也,子第加工焉。吾知利子虽百日不坏矣。”越两日始就木。前后诸缙绅来吊者,无不极口称赞。

……自利子没,人多有画其像而景仰之者,太仆李公绘其像于圣堂左。^②

在争取朝廷颁赐葬地给利玛窦一事上,李之藻也出了大力。在给利玛窦举行葬礼之后,就有一名出身士人阶层的中国教徒向传教士们建议,上奏朝廷为利玛窦申请一块墓地。一旦朝廷正式下诏赏赐墓地,将意味着天主教在中国的传教事业获得了合法的许可。庞迪我等传教士对于这个建议十分赞赏,于是草拟了一份提出申请的奏章。然后找到李之藻为该奏章进行润色修改。李之藻对此事十分热心,他非常仔细地修订了奏章。为

^① 据德礼贤记述,当时利玛窦除了照顾李之藻之外,还要不断接待大量的来访者,并负责监督天主教堂的施工,终于导致积劳成疾,一病不起。参见[意]德礼贤:《利玛窦全集》。转引自方豪:《李之藻研究》,第31页。

^② [意]艾儒略:《大西利先生行迹》。

了确保万无一失,他还将该奏章交给他的一些在朝中有相当影响力的朋友传阅,在修正了所有不妥之处后才交给庞迪我上呈。在万历皇帝下诏赐给利玛窦墓地后,李之藻又前往拜访负责礼部事务的侍郎吴道南,劝说他尽快办理赐地事宜。在李之藻的大力推动下,传教士们终于在阜成门外二里沟滕公栅栏获得了一块土地作为利玛窦的墓地。万历三十九年(1611)4月22日,利玛窦的灵柩终于在滕公栅栏下葬。在安葬利玛窦的同时,天主教在华的传教事业也翻开了新的一页。而刚刚皈依天主教的李之藻,也从此开始了他作为天主教柱石的生涯。

第三章

西炮、西历与西教

波折重重的修历事业

在利玛窦灵柩正式下葬后不久,李之藻因父亲去世而返回故乡处理丧事,随后便在家居丧丁忧。这时郭居静、金尼阁^①(Nicolas Trigault, 1577—1628)等传教士应徐光启之邀前往上海开教。在杭州料理父亲丧事的李之藻得知消息,便派人往上海邀请郭居静等到杭州开教。

不久后,郭居静等乘船到杭,靠岸后他们先派中国籍修士钟鸣仁拜见李之藻,考虑到李之藻父亲刚去世不久,李之藻肯定有很多事要处理。传教士们还专门嘱咐钟鸣仁,如李之藻忙于处理丧事,没有时间准备好传教士们居住的寓所,那就先返回上海,等以后有机会再到杭州。钟鸣仁去后不久就回来报告,称李之藻已将一切准备就绪。传教士们遂离船登岸,住进李之藻早

^① 金尼阁,法国传教士,1594年加入耶稣会,1610年来华。后受命返回欧洲汇报中国教务发展情况,在欧洲期间刊行利玛窦所著中国札记(定名为《基督教远征中国史》)。1618年再度启程赴华,随行携带欧洲书籍7000余册,为中欧文化交流史上之一大盛举。

已为他们准备好的寓所。三天后,郭居静回上海一趟,带回举行弥撒的所需物品。在郭居静返回杭州的第二天,即1611年5月7日,在杭州举行了第一次弥撒,是为天主教在杭州开教之始。^①

传教士们初来杭州时,李之藻考虑到他们的长相与国人截然不同,为了避免引起当地百姓的惊骇,便叮嘱他们尽量减少外出。但就是这样,杭州城中很快出现了谣言,称有神佛下凡,摄取人形,且寓于李之藻府中云云。这种流言越传越广,甚至引起了负责治理杭州的官员^②的注意。他为此还修书询问李之藻神佛降临其府第的详情,并表示愿意登门拜访,在信中他还十分认真地向李之藻请教拜会神佛所应行的礼节。李之藻见信后对于这位官员如此敬神也忍俊不禁。于是回信称:“舍间确有海外学者二人寄寓,但蔼然可亲;足下误以为神,实亦人也。虽来自遐方殊域,要非自天而降者。其中一人(指郭居静——引者注),弟在南京与交已久,其一(指金尼阁——引者注)来华日浅,尚难解语,如蒙惠临,无任欣慰!别无当行仪礼,即以文士相待可也。”^③于是在数日后,那位官员便大摆仪仗,来李之藻府中晋谒,他此行还带了友人某进士同来。娴熟华语的郭居静出面迎接,与其谈论天主教教理,并指引他们参观刚刚设立的小圣堂;分别时又馈赠了若干西洋物品作为礼物。接下来郭居静根据中

^① *Litterae Annuae* 1611,——(comp.) N. Trigault, Nanjing, 1612, in *Litterae Societatis Iesu e regno Sinarum Annoum MDCX & XI Ad R. P. Claudium Aquavianum eiusd. Societatis Prae-positum Generalem, Mangium, 1615*, pp. 164—169. 另可参见 P. Daniello Bartoli: *Del' istoria della Compagnia di Gesù, La Cina. Terza parte dell' Asia, Firenze, 1829*. III, pp. 36.

^② 金尼阁原文中称该官员是本地四大要员之一,则其所担任的职务可能是巡抚、布政使、按察使或提学。

^③ *Litterae Annuae* 1611,——(comp.) N. Trigault, Nanjing, 1612, in *Litterae Societatis Iesu e regno Sinarum Annoum MDCX & XI Ad R. P. Claudium Aquavianum eiusd. Societatis Prae-positum Generalem, Mangium, 1615*, pp. 175.

国社会通行的礼仪,前往该官员府上回拜,也受到对方的热情款待。和这位官员结交之后,不仅此前流传的谣言被不攻自破。传教士们在杭州进行传教活动也不再受到地方官员们的阻碍,得以顺利进行。

李之藻邀请传教士来杭,使杭州逐步成为天主教在华发展传教事业的重要基地。他还劝说同乡好友杨廷筠受洗入教,使天主教在中国又多了一位柱石。

杨廷筠是李之藻的好友,早年在北京任职时,也曾与利玛窦交往,但他对于利氏讲授的数理知识不太感兴趣,倒是喜欢其所谈的名理之学。李之藻因父亲去世回乡奔丧,此时已离职在家闲居的杨廷筠闻讯上门吊丧,却见到李之藻将其夫人和母亲原来供奉的满满一室佛像尽数焚毁。这让虔诚信佛的杨廷筠大为惊讶。便向李之藻询问个中原委。李之藻遂借此机会向杨廷筠讲授天主教教义,此后杨廷筠又邀请住在李府的郭居静、金尼阁到他的宅第详谈。

在经过反复问难辩驳后,杨廷筠逐渐接受了天主教教义。但因为有妾的缘故,郭居静等传教士一直不同意为杨廷筠施洗礼。杨廷筠也为此问题而苦恼不已,于是向李之藻问询,他认为自己以御史之尊而师事传教士,传教士们在戒律上仍不肯有丝毫放松,如果是信奉佛教就不会有如此严格的要求了。和杨廷筠有着类似经历的李之藻则正色回答道:“于此知泰西先生正非僧徒比也。泰西戒规天主颁之,古圣奉之。奉之德也,悖之刑也。德刑昭矣。阿其所好若规戒何?先生思救人而不欲奉己思,挽流俗而不敢辱教规,先生之不苟也。其所全多矣。君知过而不改。从之何益乎?”李之藻义正词严的这一番话令杨廷筠“忽猛省痛悔前非”。他于是“谕妾异处,躬行教戒”。传教士们

遂“鉴其至诚俾领洗焉”^①。由郭居静为杨廷筠施洗礼，李之藻为其教父。明末天主教的第三大柱石也正式皈依了天主教。

李之藻丧父之后，根据朝廷规定，须在家丁忧三年。但在他南下返乡奔丧后不久，钦天监五官正周子愚因原颁行历法错漏百出，请求重修历法，并推荐传教士庞迪我、熊三拔，以及精通历算之术的徐光启、李之藻、邢云路等参与修历，晚明时期的修历工程由此揭开序幕。

明代立国之初，其历法仍沿用元代的《授时历》，仅更其名为《大统历》。由王恂、郭守敬主持修订的《授时历》是中国古代一部很精良的历法。王恂、郭守敬等人曾研究分析汉代以来的40多家历法，吸取各家之长，而修成《授时历》。其所测定的太阳回归年的长度、黄赤交角等数值均相当精确。但入明之后，钦天监对这部历法一直沿用而不加修正，导致测验误差不断积累，测验差错屡次发生。早在洪武二十六年（1393），钦天监监副李德芳就上疏指出《大统历》在测验中存在误差，此后推演交食就屡有失误。“景泰元年正月辛卯，卯正三刻月食。监官误推辰初初刻，致失救护。”“（成化）十五年（1479）十一月戊戌望，月食，监推又误”，鉴于钦天监推演交食失误频频，真定教习俞正己上《改历议》，却被礼部尚书周洪谟等认定为“轻率狂妄”^②，结果被下诏狱治罪。此后天文生张升上言改历，而钦天监坚持祖制不可变，令改历之议又胎死腹中。

《大统历》的错误不能及时修正，其误差越积越多，测验的差错次数更是与日俱增。“弘治中，月食屡不应，日食亦舛。……

① [意]艾儒略口授，(明)丁兆麟笔受：《杨洪园先生超性事迹》，巴黎国家图书馆藏，第1016 V号。

② (清)张廷玉等：《明史》卷三一《历志一》。

正德十二、三年，连推日食起复，皆弗合。”^①《大统历》存在的问题已毋庸置疑，而改历之议遂兴。

利玛窦等传教士来华后，很快认识到天文学在古代中国政治、文化中的特殊地位，对于利用这条“通天捷径”来推进传教事业有着非常大的兴趣。他在致罗马耶稣会总会长的信件中，就强烈要求罗马方面派遣精通天文学的耶稣会士来中国，以修订历法来推进天主教在华的传教事业：

阁下：

我非常迫切地向您请求：

我在许久前曾向阁下提出从欧洲派一名精通历算的天文学家神父或修士到中国来，但时至今日仍杳无音讯。我在这里提到的天文学家，是指他应该精通比较深奥的天文学问题。像几何学、日晷和星盘制作等方面的知识，以我所理解掌握的也足够应付了。但这些问题并不被中国人所重视。他们更关心行星轨道和位置、交食推算、星历表的制作等领域的问题，这方面的人才是中国人最需要的。朝廷每年要召集二百多人来计算星历表。这些人除了根据大统历的方法计算出一些数据外，什么也不懂。他们不懂原理，其结果多有错误，却大言不惭地说他们是遵照古法的。

由于我制作和介绍了世界地图、日晷、浑仪和星盘及其它仪器，我获得了世界最伟大的历算家声誉。

……当然，如果在我们将星表(tables)翻译成中文之后——对于我来说这是很容易的，派这样的天文学家到中国，我们就可以担当起修改历法的任务，我们的声誉也因此而

^① (清)张廷玉等：《明史》卷三一《历志一》。

大大提高,那么我们完全进入中国将是很容易的,我们在那里的权利就可以得到确认,也就可以享有更大的自由。^①

1601年利玛窦入京后,向明神宗进献方物,并上呈了一份奏疏,在奏疏中他就婉转表示了自己愿意为明廷修历的愿望:

又臣先在本国忝预科名,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,令臣得尽其愚,披露于至尊之前,斯又区区之大愿。然而不敢必也。臣不胜感激待命之至。^②

虽然明神宗没有接纳利玛窦的请求,但随着与公卿士大夫们频繁交往,耶稣会士通晓天文历法的声名日盛。利玛窦、庞迪我、熊三拔等的天文学造诣深为与之交游的士大夫所佩服。万历三十八年(1610)底,钦天监在预测日食时再一次发生严重失误,“万历庚戌十一月朔壬寅日食。初钦天奏称日食七分有余,未正一刻初亏,申初三刻食甚,酉初初刻复圆。春官正戈谦亨等又称:未正三刻初亏,已互异矣。既而兵部员外范守己驳之,谓亲验日晷,未正一刻不亏。至正、二正、三正四刻俱然。直至申初二刻,始见西南略有亏形。至申正二刻方甚。且不止七分有余,历官前后俱误也。”^③

① Bernard, Henri, S. J.: *Matteo Ricci's Scientific Contributions to China*, tr. by Edward C. Werner, Peiping, 1935. pp.56. 此处译文参考了方豪和林金水两位先生的翻译文本。

② 黄伯禄:《正教奉褒》,上海慈母堂1904年版,第5页。

③ (明)沈德符:《万历野获编》卷二〇“日食讹谬”,中华书局1959年版,第525页。

钦天监预报的初亏时间比实际早了 30 分 22 秒；预报食甚时间在下午 3 时 42 分 36 秒，实际时间是 4 点整；复圆时间预报在 5 点，但实际在日落之后。

钦天监此次预测日食的失败，导致修历的声音在朝野间再次高涨。礼部也决定广泛征求“知历学者，令与监官昼夜推测，庶几历法靡差”。^①

万历三十九年(1611)，时任钦天监五官正的周子愚^② 上书推荐庞迪我、熊三拔等西洋传教士可参与修历：

大西洋归化远臣庞迪我、熊三拔等，携有彼国历法，多中国典籍所未备者。乞视洪武中译西域历法例，取知历儒臣率同监官，将诸书尽译，以补典籍之缺。^③

不久之后，礼部上奏，称：“精通历法，如云路、守己为时所推，请改授京卿，共理历事。翰林院检讨徐光启、南京工部员外郎李之藻亦皆精心历理，可与迪我、三拔等同译西洋法，俾云路等参订修改。然历法疏密，莫显于交食，欲议修历，必重测验。乞敕所司修治仪器，以便从事。”

这份奏疏虽被明神宗留中不发。但“未几云路、之藻皆召至京，参预历事。云路据其所学，之藻则以西法为宗。”^④李之藻在丁忧满后被起复，入京补官，同时也参与历法的修订工作。

万历四十一年(1613)，已改任南京太仆少卿的李之藻上《请译西洋历法等书疏》，力荐庞迪我、熊三拔及龙华民、阳玛诺等传

① (清)张廷玉等：《明史》卷三一《历志一》。

② 周子愚与来华传教士多有交往，还曾为熊三拔的《表度说》作序。

③④ (清)张廷玉等：《明史》卷三一《历志一》。

教士参与历法的修订。

李之藻首先在奏疏中指出推算日月交食乃国之大事，而钦天监推测屡屡错误，虽然朝廷征求能士加以改进，却总不尽如人意。

兹者恭逢皇上圣寿五十有一，盖合天地大衍周而复始之数。御历纪元，命曰万历。则亿万年无算之寿考，与亿万年不刊之历法，又若有机会之适逢，事非偶然。而其绍明修定之业，当有托始于今日者。迩年台监失职，推算日月交食、时刻亏分，往往差谬。交食既差，定朔定气，由是皆舛。夫不能时夜，不夙则莫，诗人刺焉。钦若昊天，敬授人时；尧典之所首载，以国家第一大事。而乖讹袭舛，不蒙改正。臣愚以为此殆非小失矣。天道虽远，运度有常。从来日有盈缩，月有迟疾，五星有顺逆，岁差有多寡。前古不知，藉后人渐次推测，法乃恭备。惟是朝戡征求，士乏讲究。间有草泽遗逸，通经知算之士，留心历理者。又皆独学寡助，独智师心；管窥有限，屡改爽终。未有能确然破千古之谬，而垂万祀之准者。^①

接着李之藻便推荐庞迪我等传教士，指出这些教士娴熟历算之学，并通晓华语。

伏见大西洋国归化陪臣庞迪我、龙华民、熊三拔、阳玛诺等诸人，慕义远来。读书谈道，俱以颖异之资，洞知历算

^①（明）李之藻：《请译西洋历法等书疏》，陈子龙等编：《明经世文编》第六册卷四八三《李我存集一》，中华书局1962年影印本，第5321页。

之学。携有彼国书籍极多，久渐声教，晓习华音。^①

随后李之藻列举西洋天文历数“我中国昔贤谈所未及”十四事，指出西法较之传统中法有着一系列优越之处：

在京仕绅与讲论，其言天文历数，有我中国昔贤谈所未及者，凡十四事。一曰天包地外，地在天中。其体皆圆，皆以三百六十度算之，地径各有测法。从地窥天，其自地心测算。与自地面测算者，皆有不同。二曰地面南北，其北极出地高低度分不等。其赤道所离天顶亦因而异，以辨地方风气寒暑之节。三曰各处地方所见黄道，各有高低斜直之异。故其昼夜长短，亦各不同。所得日影，有表北影，有表南影，亦有周围圆影。四曰七政行度不同，各自为一重天，层层包裹。推算周径，各有其法。五曰列宿在天，另有行度。以二万七千余岁一周，此古今中星所以不同之故。不当指列宿之天为昼夜一周之天。六曰月五星之天，各有小轮。原俱平行，特为小轮旋转于大轮之上下。故人从地面测之，觉有顺逆迟疾之异。七曰岁差分秒多寡，古今不同；盖列宿天外，别有两重之天，动运不同。其一东西差出入二度二十四分，其一南北差出入一十四分。各有定算，其差极微，从古不觉。八曰七政诸天之中心，各与地心不同处所。春分至秋分多九日，秋分至春分少九日。此由太阳天心与地心不同处所。人从地面望之，觉有盈缩之差，其本行初无盈缩。九曰太阴小轮，不但算得迟疾。又且测得高下远近大小之

^①（明）李之藻：《请译西洋历法等书疏》，陈子龙等编：《明经世文编》第六册卷四八三《李我存集一》；中华书局1962年影印本，第5321页。

异，交食多寡，非此不确。十曰日月交食，随其出地高低之度，看法不同，而人从所居地面南北望之，又皆不同。兼此二者，食分乃审。十一曰日月交食，人从地面望之。东方先见，西方后见。凡地面差三十度，则时差八刻二十分。而以南北相距二百五十里作一度，东西则视所离赤道以为减差。十二曰日食与合朔不同。日食在午前，则先食后合。在午后，则先合后食。凡出地入地之时，近于地平，其差多至八刻。渐近于午，则其差时渐少。十三曰日月食所在之宫，每次不同。皆有捷法定理，可以用器转测。十四曰节气当求太阳真度。如春秋分日，乃太阳正当黄赤二道相交之处，不当计日匀分。凡此十四事者，臣观前此天文历志诸书皆未论及。或有依稀揣度，颇与相近，然亦初无一定之见。惟是诸臣能备论之，不徒论其度数而已，又能论其所以然之理。盖缘彼国不以天文历学为禁，五千年来，通国之俊，曹聚而讲究之。窥测既核，研究亦审。与吾中国数百年来始得一人，无师无友，自悟自是。此岂可以疏密较者哉！观其所制窥天窥日之器，种种精绝。即使郭守敬诸人而在，未或测其皮肤。又况见在台监诸臣，刻漏尘封，星台迹断。晷堂方案，尚不知为何物者，宁可与之同日而论，同事而较也？^①

在奏折最后李之藻感慨精通历法的利玛窦已经去世而“其学未传”，庞迪我等也已年老体衰，故开历局，聘请庞迪我等传教士译书修历已是刻不容缓：

万历三十九年，曾经礼部具题要将平素究心历理如某

^①（明）李之藻：《请译西洋历法等书疏》，陈子龙等编：《明经世文编》第六册卷四八三《李我存集一》；中华书局1962年影印本，第5321—5322页。

人、某人等，开局翻译，用备大典，未奉□□明旨。虽诸臣平日相与讨论，或窥梗概。但问奇之志虽勤，摘槩之功有限。当此历法差谬，正宜备译广参，以求至当。即使远在海外，尚当旁求博访，矧其献琛求宾。近集辇毂之下，而可坐失机会，使日后抱遗书之叹哉。洪武十五年奉太祖高皇帝圣旨，命儒臣吴伯宗等译回回历经纬度天文书。副在灵台，以广圣世同文之化，以佐台监参伍之资。传之史册，实为美事。今诸陪臣真修实学，所传书籍，又非回回历等书可比。其书非特历术，又有水法之书，机巧绝伦。用之灌田济运，可得大益。又有算法之书，不用算珠，举笔便成。又有测望之书，能测山岳江河远近高深，及七政之大小高下。有仪象之书，能极论天地之体，与其变化之理。有日轨之书，能立表于地，刻定二十四气之影线。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。有万国图志之书，能载各国风俗山川险夷远近。有医理之书，能论人身形体血脉之故，与其医治之方。有乐器之书，凡各钟琴笙管，皆别有一种机巧。有格物穷理之书。备论物理事理，用以开导初学。有几何原本之书。专究方圆平直，以为制作工器本领。以上诸书，多非吾中国书传所有。想在彼国，亦有圣作明述，别自成家，总皆有资实学，有裨世用。深惟学问无穷，圣化无外；岁月易迈，人寿有涯。况此海外绝域之人，浮槎远来，劳苦跋涉，其精神尤易消磨。昔年利玛窦最称博览超悟，其学未传。溘先朝露，士论至今惜之。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。但其言语文字，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。伏惟皇上久道在宥，礼备乐和，儒彦盈廷，不乏载笔供事

之臣。不以此时翻译来书，以广文教。今日何以昭万国奉书会同之盛，将来何以显历数与天无极之业哉。如蒙俯从未议，敕下礼部亟开馆局。征召原题明经通算之臣如某人等，首将陪臣庞迪我等所有历法，照依原文译出成书，进呈御览。责令畴人子弟，习学依法测验。如果与天相合，即可垂久行用，不必更端治历，以滋烦费。或与旧法各有所长，亦宜责成诸臣细心斟酌。务使各尽所长，以成一代不刊灵宪。毋使仍前差谬，贻讥后世。事完之日，仍将其余各书，但系有益世用者，渐次广译。其于鼓吹休明，观文成化，不无裨补。^①

李之藻上奏后，礼科给事中姚永济等也先后上疏请求开历局修历。但关于是否开设历局朝廷上一直议论未定。一向怠于政务的明神宗在此事上也表现消极。李之藻对此也无能为力，因为在工部原有的职事已经交卸，他只能在京师等待新职。直到万历四十四年（1616）初，他才被任命为敕理河道工部郎中，前往高邮治水。到达高邮时，正值黄、淮河水交替上涨，“淮城危在旦夕”，李之藻先“起泾河、黄浦二闸以泄之”；又在高邮城外“开回坝塞海子之东泄，俾绕城而北。复淮安板闸五坝，以防黄河浊流内灌。又筑黄浦南堤之属宝应者。两治河漕，咸著成绩。”^②

正当李之藻在高邮专心治水时，南京礼部侍郎沈淮上疏参奏在华传教士图谋不轨，“南京教案”爆发了。尽管三大柱石竭力护教^③，明神宗还是在万历四十四年（1616）下诏书驱逐庞迪

①（明）李之藻：《请译西洋历法等书疏》，陈子龙等编：《明经世文编》第六册卷四八三《李我存集一》；中华书局1962年影印本，第5322—5323页。

② 康熙《仁和县志》卷一七《治行》。

③ 详见本书《杨廷筠传》第三章。

我等传教士，修历计划也随即被搁置 10 余年，直到崇祯初年才被重新提起。

“南京教案”之后，李之藻仍留在高邮治水。据《行水金监》所载：“万历四十五年七月带管总荐，檄郎中李之藻督扬州府通判冯乘云筑黄浦闸下南岸一带，至射阳湖止，长五十里。”^① 经过一系列治水工程的综合治理，高邮水患得到了极大的减轻。当地百姓为感谢李之藻的功劳，还将他人祀当地的七贤祠^②。

挽救大明危亡的努力

“南京教案”后，天主教在华传教事业受到严重打击。在三大柱石的保护下，在华的多数传教士在杭州等地暂避，躲过了被驱逐的命运。但他们的传教活动仍然受到很大限制，在多数地区基本上只能处于地下状态。

而此时的大明国势也是每况愈下。随着关外后金政权的崛起，辽东形势日益危急。面对后金八旗精骑的冲击，大明朝廷上下急谋对策。

万历四十七年（1619）3月，明军在萨尔浒战役中大败。京师大震。此时在朝中任职的徐光启连上数道奏折，建议练精兵、求真才，制造使用军事器械等。同年10月，徐光启升任詹事府少詹事，兼河南道监察御史，奉命管理练兵事宜。万历四十八年（1620）4月，徐光启前往通州训练新兵。

为了加强明军的战斗力，徐光启决心借助于占据澳门的葡萄牙人的帮助，购买西洋大炮以强化明军的攻防能力。考虑到葡萄牙人的态度还不明朗，而朝堂上自“南京教案”之后，对于西

① （清）傅泽宏：《行水金监》卷二一九。

② （清）左辉春纂修：道光《重刻高邮州志》卷一《坛祠》。

洋人的戒备心理甚重。因此徐光启决定先不上奏朝廷,而是让他的两位好友李之藻与杨廷筠以私人名义先与葡萄牙人交涉购买武器事宜。

李之藻在高邮治水数年后,万历四十八年(1620)初因母亲去世而再次回乡丁忧。在接到徐光启的信函后,便和杨廷筠商量赴澳门事宜。经两人讨论,最后决定派杨廷筠的门人,已经受洗入教的张焘带着杨、李筹措到的款项前往澳门购置西洋大炮。

金尼阁在1621年的信中详细记录了张焘此次赴澳门购买大炮的经过:

光启在未知葡人是否愿来,并能援助中国之前,不愿意奏陈皇帝。

……乃致函中国教会两大重要人物,即李之藻与杨廷筠,囑他们派一二新教友前往澳门,信中告以此行必大有利于国家,尤能为教会树立大功,张弥额尔与孙保禄^①遂膺此选,二人抵澳门后,下榻于吾公学。葡人愿以正式官礼接待,而教中上司不允,盖二人虽朝廷官员,但以私人名义前来,并未奉旨。二人乃直陈来意,时葡人虽可托词不允,但二人并未遇丝毫困难,顺利购得大炮四尊,寄送光启,以便献呈皇帝,以为军援。二人仍不以此为足,复自费聘请炮手四人,盖欲以此表示效忠于君也。^②

^① 张弥额尔(Miguel)即张焘,孙保禄(Paolo)即孙学诗,他也是天主教徒。

^② *Litterae Annuae 1621*—(comp.) N. Trigault, Hangzhou, 1622, in *Histoire de ce qui s'est pas se' es Roysaumes du Japon et de la Chine, Tirée des Lettres ecrites és années 1621&1622, Adressée au R. P. Mutio Vitelleschi, General de la Compagnie de Jesus, Paris, 1627, pp. 175.*

张焘等将这批大炮运回内地时,倡议此事的徐光启却因饷械不继,兵员补充缺乏而不得不中止练兵事宜,并屡次以“前疾突发”为由乞求回籍修养。天启元年(1621)3月,他终于获准回籍调理身体。徐光启这次称病辞职,主要还是遭人排挤,其志难伸所至。在他辞职获准后不久,徐光启致函李之藻,坦言其练兵计划未获采纳,令他心灰意冷:

东事披揭至此,此如早暮寒暑必至之期,而人情以为出其不意耶?汲引纷如,弟每厕名其中,以势度之,恐见及者皆夙昔相期之人,若知其不才而舍之者甚众也。果欲用弟,则夙所陈说,必一一致行然后可。一言不见信,一事不尽法,恐终无益于事也,是惟翁丈知之。方今何等时,而可以君国侥幸,易旦夕之暂荣耶?嗟乎!人各有心,知言甚难,专委任而责成功,此意不复见于今之时,知吾曹必获免于今之世矣。^①

因为徐光启已经去职,李之藻等担心这批火炮解运至京会所托非人,便决定将其暂存于广信,应聘的葡籍炮手,则被广东官吏遣返回澳门。

徐光启虽奉旨回籍,但他并不急着回到上海老家。离京后在天津暂住。不久,辽东军情恶化,沈阳、辽阳相继陷落。朝廷又急下诏书召回徐光启。正在天津逗留的徐光启接旨后便火速赶回京师就职。

徐光启回京后,上疏明熹宗建议速造西洋大炮,多筑炮台以抵御后金军,并推荐李之藻等主持铸造事宜,另速取去年所购之

^① (明)徐光启:《与李我存太仆》(天启元年辛酉三月),徐光启撰、王重民辑校:《徐光启集》下册,第465页。

西洋大炮以加强防务：

今京师固本之策莫如速造大炮。盖火攻之法无他，以大胜小，以多胜寡，以精胜粗，以有捍卫胜无捍卫而已。连次丧失中外大小火铳，悉为奴有，我之长技，与贼共之，而多寡之数且不若彼远矣。今欲以大、以精胜之，莫如光禄少卿李之藻所陈，与臣昨年所取西洋大炮。欲以多胜之，莫如即令之藻与工部主事沈荣等鸠集工匠，多备材料，星速鼓铸。欲以有捍卫胜之，莫如依臣原疏建立附城敌台，以台护铳，以铳护城，以城护民。万全无害之策，莫过于此。^①

李之藻在辽东战事紧急之时也被起复^②，任光禄寺少卿兼管工部都水清吏司，在徐光启上疏推荐后，又受命监督军需。李之藻到职之后，即在6月初向明熹宗上《制胜务须西铳敬述购募始末疏》，请求朝廷速取四铳，以加强明军的战斗力。

李之藻在奏疏中先指明当前军务危机的关键所在，明军唯有在火器上对后金军占上风，但在辽东连战失利的情况下，明军原有的各类型火炮大多为后金所缴获，这一优势已不复存在：

臣思火器一节。固有不费帑金，不侵官守，深于战守有裨。而可以一骑立致，如香山奥夷商所传西洋大铳者，臣向已经营有绪，兹谨循职言之。臣惟火器者，中国之长技，所

^①（明）徐光启：《谨申一得以保万全疏》，徐光启撰，王重民辑校：《徐光启集》上册，第175页。

^② 此前之藻被任命为广东布政使参政，但因辽事紧急被留于京师主持铸造炮台事宜，并未到任。

恃以得志于四夷者也。顾自奴倡乱三年以来,倾我武库甲仗,辇载而东以百万计。其最称猛烈如神威飞电大将军等器,亦以万计。然而付托匪人,将不知兵,未闻用一器以击贼。而昨者河东骈陷,一切为贼奄有。贼转驱我之人,用我之炮,佐其强弓铁马,愈以逆我颜行。我师否臧,扶伤左次。堂堂天朝,挫于小丑。除凶雪耻,计且安施。今自广宁山海至于京畿,步步须防。自非更有猛烈神器,攻坚致远什倍于前者,未必以能为决胜之计。^①

在李之藻看来,要解决当前的困境,唯有引入火力更为厉害的西洋大炮,才能恢复明军在火器上的优势地位,进而在与后金的战争中取得主动:

则夫西铳流传,正济今日之亟用。以助宣□神武,巩固金瓯;机岂偶然,不可以坐失者矣。臣闻往岁京营,亦曾仿造此铳。然而规制则是,质料则非。炼铸点放,未尝尽得其术。臣今所言,另有来历。昔在万历年间,西洋陪臣利玛窦归化献琛。神宗皇帝留馆京邸,缙绅多与之游。臣尝询以彼国武备,通无养兵之费。名城大都,最要害处,只列大铳数门,放铳数人,守铳数百人而止。其铳大者长一丈,围三四尺,口径三寸。中容火药数升,杂用碎铁碎铅。外加精铁大弹,亦径三寸,重三四斤。弹制奇巧绝伦,圆形中剖。联以百炼钢条,其长尺余。火发弹飞,钢条挺直横掠而前。二三十里之内,折巨木,透坚城,攻无不摧。其余铅铁之力,可

^① (明)李之藻:《制胜务须西铳敬述购募始末疏》,陈子龙等编:《明经世文编》第六册卷四八三《李我存集一》;中华书局1962年影印本,第5324页。

暨五六十里。其制銃或铜或铁，煅炼有法。每銃约重三五千斤，其施放有车有地平盘，有小轮，有照轮。所攻打或近或远，刻定里数。低昂伸缩，悉有一定规式。其放銃之人，明理识算，兼诸技巧。所给禄秩甚优，不以厮养健儿畜之。似兹火器真所谓不餉之兵，不秣之马，无敌于天下之神物也。^①

在叙述了此前购买西洋大炮的事宜后，李之藻建议尽速将大炮调运至京以加强防务：

臣尝见其携来书籍，有此图样。当时以非素业，未暇讲译。不意玛窦溘先朝露，书遂不传。臣与道义相契，躬为殒殒。礼官奏赐塋恤。风闻在奥夷商，遥荷天恩。一向皆有感激图报之念，亦且识臣姓名。但以朝廷之命临之，俱可招徕抚辑而用也。昨臣在原籍时，少詹事徐光启奉敕练军。欲以此銃在营教演，移书托臣转覓。臣与原任副使杨廷筠合议捐贖，遣臣门人张焘闯关往购。夷商闻谕感悦，捐助多金，买得有大铁銃四门。议推善艺头目四人，与僮伴通事六人，一同诣广。此去年十月间事也，时臣复命回京，欲请勘合应付，催促前来。旋值光启谢事，虑恐銃到之日，或以付之不可知之人，不能珍重。万一反为夷虏所得，攻城冲阵，将何抵当。是使一腔报国忠心，反启百年无穷杀运，因停至今。诸人回奥，臣与光启、廷筠渐夷商报效之志。今沈辽暂失，畿辅惊疑。光启奉旨召回，摩厉以须。而臣之不才，又适承乏军需之事。近闻张焘自措资费将銃运至江西广信地

^①（明）李之藻：《制胜务须四銃敬述购募始末疏》，陈子龙等编：《明经世文编》第六册卷四八三《李我存集一》；中华书局1962年影印本，第5324页。

方,程途渐近,尤易驰取。兵部马上差官,不过月余可得。^①

西洋大炮虽然杀伤力惊人,但如无善用之人,也很难发挥其全部威力。因此李之藻认为要使配备该武器的部队人员尽力学习并掌握其制造与运用之技术,方可令西洋大炮尽得其用。而要学习火炮的制造与运用之技术,势必求教于招募来的葡萄牙炮师,对于这些火炮专家,李之藻主张给予较高待遇,以使他们能“悉心传授”。此外他还在疏中建议访求尚未离境的传教士^②,让他们协助翻译与火炮有关的书籍,帮助明军掌握先进的西洋火炮技术:

但此秘密神銃,虽得其器。苟无其人,铸炼之法不传,点放之术不尽。差之毫厘,失之千里,总亦无大裨益。又其人生长广海,万里远来。抑或沿途水土不服,存亡难料,必须每色各致数人,以防意外乏绝之虞。相应行文彼中制按,仍将前者善艺夷目诸人招谕来京,大抵多多益善。合用餉饩原议夷目每名每年安家银一百两,日用衣粮银一百三十六两,余人每名每年银四十两。缘此善艺夷目等众,奥商倚藉为命,资给素丰。不施厚糈,无以劝之使来,臣等共竭私家之力,不过如斯忠义相勉,此曹亦无賒望。若论朝廷购募,当此吃紧用人之际不妨更从优厚,用示鼓舞,庶肯悉心传授。如谓廩费太重,则今各处所养无能之将,无用之兵,

^① (明)李之藻:《制胜务须西銃做述购募始末疏》,陈子龙等编:《明经世文编》第六册卷四八三《李我存集一》;中华书局1962年影印本,第5324—5325页。

^② 李之藻建议访求传教士以帮助明军掌握西洋火炮技术,自然是希望借此机会缓解“南京教案”后天主教在华的不利处境,并为传教事业争取合法地位。徐光启对于此事也十分积极。

岁糜若干，宁堪查核。此当计实效之有无，不当算钱粮之多寡者也。至于试有实效，一銃之用真抵精銃数千。防护此銃，又当如护连城，勿俾奸细窃窺致有疏失。必须再练黑虎万人。配以精甲利兵，翼以刚车壮马，统以智勇良将，方可昇以此銃成师而出。鼓行而东，恢疆犁穴。计自无难，因而依法广铸，传术九边，每边各有数门，幕南应无虜迹。渐可汰兵省餉，休养元元，利益不小。至于铸造之妙，耐久不炸，铁不如铜。但其所费不貲，有非今日财力所能办者，仍当就彼番舶多方购求。地方诸臣，虑无不气厉吞胡，忠先忧国。是区区者而不能致，则亦臣愚之所未信矣。臣又惟致銃尚易，募人实难。道里固远近悬殊，警报则岁月难待。忆昔玛赛伴侣尚有阳玛诺、毕方济^①等若而人，原非坐名奉旨遣还人数。其势不能自归，大抵流寓中土。其人若在，其书必存。亦可按图揣摩，豫资讲肄。是应出示招徕，抑以隗致在奥夷商。招示国家广大茹涵之意，令毋疑阻，愈坚效顺之忱者也。如果臣言可采，伏乞圣明俯允。敕下兵部复议停妥，马上差人填给勘合一面，前往广信府，查将原寄在銃四门督同张焘陆路押解来京。一面前往广东贵文制按衙门，转行道府，招谕前项善能制造点放夷目诸人，仍前赴京报效，及将阳玛诺等一面出示招徕以广群策，伏惟圣慈俯垂裁择。^②

在李之藻上奏的同时，兵部尚书崔景荣亦上《制胜务须西

^① 毕方济 (Francois Sambiasi, 1582—1649)，意大利传教士，1603年入耶稣会，1613年来华，先后在北京、山东、江南、广东等地传教，并曾受南明政权之命出使澳门求援，卒于广州。

^② (明)李之藻：《制胜务须西銃敬述购募始末疏》，陈子龙等编：《明经世文编》第六册卷四八三《李我存集一》；中华书局1962年影印本，第5325—5326页。

铕,敬述购募始末,乞敕速取,以扬天威,以殄迩夷疏》,建议尽快将张焘等所购西洋火炮搬运入京,以装备明军:

夫西洋传此神器,乃为中朝有心人所得,即人巧之献奇,知天心之助顺矣。夫来自殊方,待之自当破格,况人数不多,费用能几?加衔守备张焘,间关万里,捐贖曲致;已取四铕到江西广信府,臣部便马上差官,同加衔守备孙学诗,勒限一月,搬运入都。到日验之果效,就其原价盘费,倍数偿补。再移咨广中巡抚诸臣,征取原来善制火器数人,并盔甲兵器数件。广省工匠曾在澳中打造者,亦调二十余人,星夜赴京。此中仍豫备铜铁物料,以便制造;精选有力便捷兵士,以待教演。差出员役,与澳工同来,寺臣谓阮泰元者素习西情,可使也。^①

崔景荣在奏疏中也强调访求传教士的重要性:

惟是诸澳工素所信服者,西洋陪臣阳玛诺、毕方济等,皆博涉通综,深明度数,并飭同来,商略制造。兼以调御诸工。器得人而尽利,人藉器以用神。^②

在李、崔两人上奏后,徐光启也上呈《台铕事宜疏》,建议尽速派人访求毕、阳等传教士:

^① (明)崔景荣:《制胜务须西铕,敬述购募始末,乞敕速取,以扬天威,以殄迩夷疏》。转引自方豪:《李之藻研究》,第162页。

^② (明)崔景荣:《制胜务须西铕,敬述购募始末,乞敕速取,以扬天威,以殄迩夷疏》。转引自方豪:《李之藻研究》,第169页。

然此法传自西国，臣等向从陪臣利玛窦等请求，仅得百分之一二。今略参以己意，恐未必尽合本法。千闻不如一见，巧者不如习者，则之藻所称陪臣毕方济、阳玛诺等，尚在内地，且携有图说。臣于去年一面遣人取铕，亦一面差人访求，今宜速令玛窦门人丘良厚见守赐莹者，访取前来，依其图说，酌量制造，此皆人之当议者也。^①

此后，刑部尚书黄克缙、刑部侍郎邹元标等也纷纷上奏请求朝廷购枪造炮，明熹宗遂决定将已购西洋大炮运送至京师，并派张焘、孙学诗再赴澳门，采购更多的西洋火器。还下诏访求通晓火器的传教士。

存放在广信府的四门西洋大炮于天启元年（1621）底解运抵京。据《明熹宗实录》卷一六记载：

先是，光禄寺少卿李之藻建议，谓城守火器，必得西洋大铕，练兵词臣徐光启因令守备孙学诗赴广，于香山澳购得四铕。至是解京，仍令赴广取红夷铜铕，及选募惯造惯放夷商赴京。^②

这四门大炮运抵京师后即被明军装备，在此后明与后金的战争中建树了不少功勋。据瞿式耜《讲求火器疏》中所言，这四门大炮中的一门在天启六年（1626）的宁远大捷中发挥了重要作用：

①（明）徐光启：《台铕事宜疏》，徐光启撰、王重民辑校：《徐光启集》上册，第188页。

②《明熹宗实录》卷一六（天启元年十二月）。台湾中央研究院历史语言研究所校印，1962年。

臣考万历四十七年^①奉旨训练,遣使购求,而得西洋所进大炮四门者,今礼部右侍郎徐光启也。天启六年正月,宁远守城,歼贼一万七千余人,后奉敕为“安边靖虏镇国大将军”者,正此西洋所进四位中之第二位也。^②

张焘、孙学诗于天启元年(1621)7月间再度抵达澳门,这次他们是代表明廷的钦使,在当地更是大受欢迎。据巴托利《中国耶稣会史》记载,张焘等在当地顺利聘请了葡籍炮手多名,澳门当局还派出了一支100人的小军队来支援明王朝:

当地(指澳门——引者注)得知消息,群议要派出葡萄牙的精锐武装部队,前往内地支持大明皇帝;另外又派出一百人的队伍担任辅助,这支队伍也由军人组成,由洛伦特·蒂·里斯·范里奥^③(Laurent de Lis Veglio)统率,他的军衔是陆军中尉,作战非常骁勇。他之所以欣然接受这一艰巨任务,不是出于虚荣心,而源于他对宗教的热诚,其惟一的目的,是打算借此伴送传教士进入北京。能够获得澳门当局的帮助,其功劳应归于李之藻。

……皇帝亲自下诏书给澳门当局,并委任孙学诗及张焘二人为使者。皇帝钦派的使臣到澳门来,实属创举。当二人出现于澳门时,其仪仗侍卫之盛令民众夹道而观,都想一睹其丰采。澳门士绅也全体率仪仗相迎,并在一华美的

① 程式相此处叙述年代有误,四大炮购置是在泰昌元年(1620),运京则在天启元年(1621),非万历四十七年(1619)。

② (明)程式相:《程忠宣公集》卷二。

③ 此人姓名与中文史籍上所记载的崇祯年间雇用的葡萄牙军官公沙的西劳(Goncalvo Teixeira Correa, ?—1632)的副手鲁未略的葡文名字相近,疑为同一人。

大厅中接待。不久以前,一艘英船为飓风卷至中国东海岸,船已破损,船上所有的巨炮三十尊,已为中国所获,钦使因此要求聘请技能优秀的炮手十人,因为此前所聘请四人已经被遣返回澳门了。^①

张焘等人在完成购炮和聘请炮手事宜后,原打算尽快返回。但这时朝中政局又发生变化。传教士们的死敌沈淮入阁任大学士,他立即着手阻挠购买西洋火炮的事宜,而徐如珂、余懋孳等官员,也迎合沈淮的意图,再度弹劾徐光启、李之藻和杨廷筠三人,认为他们是邪教魁首,要求朝廷严加惩治。^②在这种气氛下,运送西洋火炮回内地的事也被搁置下来。直到天启三年(1623)4月,张焘才将新购置的22门西洋火炮解送到京,同来的还有招募的23名葡籍炮手和1名翻译。而这时倡议并主持该事的徐光启、李之藻都已在守旧势力的排斥下被迫去职。解送至京的火炮一部分被调往山海关,其余则用于防守京城。解运山海关的火炮以后又陆续运往宁锦前线,在与后金军的交锋中发挥了重要作用。葡籍炮手则留在京师训练明军炮手。后在试炮时一门火炮发生故障自爆,葡萄牙炮手约翰·哥里亚(Joao Correa)被当场炸死。守旧势力借机发难,认为雇用葡人有百害而无一利,便将余下的葡籍炮手全部遣返澳门。

访求传教士的工作进行得十分顺利,正如曾德昭所言:“因为我神父的人,很清楚神父在哪里。”^③刚开始传教士对于参与

^① P. Daniello Bartoli: *Del' istoria della Compagnia di Gesù, La Cina. Terza parte dell' Asia*, Firenze, 1829. IV, pp. 717—728. 此段翻译参考了方豪的译文。

^② 参见陈垣:《浙西李之藻传》,《陈垣学术论文集》,中华书局1980年版,第76页。

^③ [葡]曾德昭:《大中国志》,第284页。

制造火炮表示疑虑和反对，“神父们强烈反对采取这个让他们重振旗鼓的特殊措施，理由是，他们完全不懂战争武装，及有关军事的一切情况。因此他们并不认为以此为理由提出中求是合宜的。”而倡议此事的徐光启和李之藻很清楚这只是一出有趣的戏剧。李之藻针对传教士们的疑虑作了这样的答复：“神父们，别让这个干扰你们，因为以军事为理由，对于我们来说，不过像针和裁缝的关系而已，裁缝穿针引线，衣服于是告成，到时把针取掉；诸位师长一旦奉圣旨入京，打仗的武器将变为书写的笔。”^①

在打消了传教士们的顾虑后，这场寻找行动正式开场了。当时担任耶稣会中国副省会长的罗如望^②（Jean de Rocha, 1566—1623）很快接到了皇帝的诏令，让他指派两名传教士去北京指导火器制作。罗如望选择了龙华民和阳玛诺作为所谓的火器专家前往北京。在两名传教士到达北京之后，这出戏剧的第二幕开始了。

龙华民和阳玛诺被带到兵部。兵部的官员们问他们是否能从葡萄牙人那里得到红夷大炮，还问他们是不是使用红夷大炮的专家。对于第一个问题，他们的回答是肯定的；对于第二个问题，他们陈述说，他们是宗教的专家，不是军队的炮手。不过，他们可以劝说葡萄牙人的炮手来做这项工作。他们的回答让兵部满意，因此被允许在北京住下。^③

① [葡]曾德昭：《大中国志》，第284页。

② 罗如望，葡萄牙传教士，1583年入耶稣会，1598年入华，一直在江南传教，后任耶稣会中国传教区会长、耶稣会中国副省会长。卒于杭州。

③ [美]邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第171页。

传教士们在被驱逐出北京五年之后又回到了这座城市。他们住进原来的居处,继续被中断了的传教事业,尽管有着火器专家的头衔,但传教士只需“管他们职能方面的事,从不提有关的战争、鞑靼人或武器”^①。

在明廷禁止天主教数年后,传教士们借助于火器专家的名义在中国取得了半合法的地位。在西洋大炮的帮助下,受到沉重打击的天主教开始复苏,而沉寂了一段时间的西学传播又开始了。

李之藻起复入京后,即受命主持军需事务,主要是负责筹措京师防御所需军备事宜。经过一段时间的检查整顿后,他上奏明熹宗,提出了防御京师所需军备物质的详细规划。

在《谨循职掌议处城守军需以固根本疏》中,李之藻先详细列举了北京防御计划在军事上的种种部署:

项缘河东失陷,畿辅震惊。都城守御合用器械銃炮火药,奉旨严限责成。臣最菲劣,蒙恩拔擢卿寺,监理军需。臣于四月二十一日始奉部札,至五月初二日始领礼部所铸欵给关防,则臣之受事,实在奉旨再旬之后也。臣惟事关军旅,呼吸安危,部堂具疏之时,臣即豫会坐门勋戚九卿台省司马之属。于前月二十日起,至二十五日止。遍阅城楼,见贮甲仗,缺者议补,损者议修。盖臣固不敢以婴城为下策,而致弛牖户之防。亦不敢谓坐井之足窥,而不师群策之益。或者议集于盈庭,而臣奉令承教,亦可幸无罪也。乃诸臣言人人殊,有谓每垛宜设悬帘捍矢石者,有谓宜用挨牌垛口掩护者,有谓宜用折角銃炮望下冲打者,有谓垛口各悬滚木与灰瓶炸炮并击者,有谓宜多备草束加硝黄掷焚攻具者,有谓

^① [葡]曾德昭:《大中国志》,第285页。

宜办木女墙以备意外崩缺之虞者，有谓宜逐段树栅以断守军惊溃之路者。有谓宜于两台相望处，高结战栅，擎驾城外射打近城贼徒者。有谓宜立高大旗竿上扎巢者，有谓宜设陷马滚轮暗置品坑者。此皆各抒忠荃以卫社稷，第令钱粮饶裕，不妨并蓄兼收。调度得人，畴非御侮石画。第其间用有缓急，故持议人有异同。酌以时宜，参之事力，又当先其急者同者，约略而论防御之器。大率长兵短兵二等。长兵御贼于数百步外，铙炮为先，辅以毒弩劲弓，俾不得逼近城濠，此最稳着。万一逆贼有以御我，异其攻具，募濠薄城，此时短兵相接。钢斧长刀，钩镰虎叉，其必用者矣。炸炮灰瓶，滚木礮石，诸机巧亦所协用者矣。第其中有当计而设者，滚木架悬掷蚁附，撞车架横击机梯，以至悬闸之绳板，箭楼之铙炮，城楼将台之号旗，濠桥外埋伏之钉板蒺藜。此类皆须豫置各门，看警移用。有当计铺而设者，金一鼓一梆一，以传暗号。大水桶一二，以备扑救，以解烦渴。有轮火炉一，以备烧燬。又设大铁佛郎机四位，虎蹲连珠百子等炮四位，火箭火药铅弹称是，此类皆宜随铺措办。以听临期移置。马面，三面冲打者也。有当计垛口而设者，每垛一军，每军一铙，似已敷用，然而装药接放多多益善。惟是铙不多得，今议火铙毒弩，相间而用。每十垛以五铙五弩当先，次各有副。俾其铙一放一装，其弩一发一张。是十垛口，凡用十铙十弩也。铙则不拘鸟嘴、夹靶、三眼、快枪等器，但据今所见有者，随便分派。火药铅弹，尤当多备。毒弩毒药亦如之。短兵则每五垛设军器，一垛上插大斧、大刀、钩镰、虎叉各二把。五垛五军，今赢其三，或以备一时之乏也。又长柄斛水斗一，便挹注也。灯竿一枝，灯笼二个，黑油罩全，备夜照也。以上按垛而设皆不可少，此臣会会诸臣酌议分派之

大略也。^①

防御计划已定，接下来就是需要为此提供多少军备物资。李之藻在奏疏中开列了一份详细的清单：

而最吃紧者，提炼精细之火药。旧皆贮于盔甲厂一处，不惟远地难于取用，抑且积聚或有可虞。不如每门各造砖库一所，中设地窰，外筑墙垣。每库细药万斤，再搬贮粗药万斤。总计都城九门，重城七门，合备粗细火药三十二万斤。此外应备滚木架六十四座，撞车架三十二座，钉板三百二十扇，生铁炸炮四千八百个，铁蒺藜六万四千个，灰瓶一万六千个。都重城楼角楼箭窗，通共一千五百六十眼。上一层用佛郎机，余用鸟嘴夹靶三眼快枪等器。内外城铺舍，共二百九十六处。城垛二万七百七十七口，共备大佛郎机一千六百零八架。鸟嘴等铳夹靶等枪，共一万一千九百一十三件。虎蹲等炮，一千一百八十四位。火箭五十九万二千枝。毒弩照垛口之数，箭百枝。火炉金鼓木梆，照铺舍之数，水桶倍之。刀斧、钩镰、虎叉各八千三百一十二把，军器架、斛水斗、灯竿，各四千一百六十五柄。灯笼灯罩又倍之。其它悬帘战棚诸类，应是临时酌用。若至坚壁清野之时，近城高树，附城房屋，势所不留，皆我滚木棚垒之资。此时库藏非饶，未须豫设。其旗号、盔甲、弓箭、长枪、腰刀、防牌，则万历四十七年新所修造者，堪用尚多。但彼时竞谈节省，

^①（明）李之藻：《谨循职掌议处城守军需以固根本疏》，（明）陈子龙等编：《明经世文编》第六册卷四八三《李我存集一》；中华书局1962年影印本，第5326—5327页。

所备仅半。今须每门各增盔甲三百副,共增四千八百副,仅足以供门军披执之用。至于城军,原未议及。臣兹豫计城军器械,其数若此,然而临机损益,变化若神,自有总督重臣主之,非臣之愚所能豫定于今日者也。臣又往谘协理金院,则谓刀斧、甲冑诸器,京营俱有,须修不须制。而惓惓欲臣先造战车六百七十辆以供教肄。此为水衡惜无措之费,为臣惜有限之力,与有限之光阴,先于其急。第使车营严阵于郊,而城下之战可纾也。老臣计虑深确,臣甚服焉。^①

在奏疏最后李之藻还批评了军需供应中存在的种种弊端,并提出了一系列改进的措施,如各部门明确职能,减少附加需索,鼓励武器制造上的革新,加强质量管理等等:

以理论之,祖制设有城守营军。有一垛即有一军,有一军即有一器。居恒持以操练,有事挟以登陴,诚不须更为造办。然而承平习玩,即如近议修补甲仗一节。文移往来,已非一日,而倏议厂修,倏议营修,迄无归着。倘更临期有缺,臣愚将毋执其咎乎。合无容臣查将兵仗局、戊字库、盔甲、王恭二厂见贮前项军器有堪用者,且抵前数。堪修者照数抵足,运发各门收贮,以备城守之用。其余陆续整理会同验收存贮两厂,以备边镇取讨之需。其无见贮如滚木架、撞车架之类,必须作速分造,事不宜迟,又非一手一足所办。臣愚以为凡属木制架座板扇,应借营缮司。凡属水桶水斗,应

^① (明)李之藻:《谨循职掌议处城守军需以固根本疏》,(明)陈子龙等编:《明经世文编》第六册卷四八三《李我存集一》;中华书局1962年影印本,第5327—5328页。

借都水司。而至于铜铁火药器仗之属，则虞衡司盔甲两厂。原自专官莅事，又不待言。诸皆择委贤能，庶几众擎易举。内除戎政府旧造大斧一万五千把，原以预备城守，不须另造；及有桐木柄三万根，议加铁刃，今就用为刀、义钩镰之柄。其余在营旧敝甲仗等物，虽未交厂，据咨已有成数。就彼核实，速估修理，足以供其操演。似此分派各项军需，俱有要领，缪绸根本，将或无误。独有一瓢十昇，推委弃置，而又浮慕节省之名，不究实际之用。费银一两，实用不及五钱。器则以节省而恣其苦窳，官又以节省而颇碍苛求。衙蠹需索，实繁有徒。积棍营窠，法不可试。稍一清厘，谤帖盈路。是以大家苟挨岁月，以致武备之日坏，而今何时哉。臣愿自今军需修造，悉遵旧估，免其什一扣除。有献新巧车制统制，堪以施用者，不妨稍宽其值，以尽其用。估务充不务俭，器贵精不贵多。庶几制一器，获一器之用。而不以卒与敌乎！至于作奸冒破，法在必惩。更须申飭赫连勃勃之治军器也，以弓射不贯即斩弓人，射贯即斩亟人。今六曹分秩，笞杖不得擅拟。极大奸猾，恭送之后，每从轻释，人亦何惮而不玩法以渔利哉。当此用兵之日，一器不精，即戕一卒之命。必须造器之时，三复查验。倘有作弊不堪，有司扑造。堪者必镌官匠姓名，送营之后，试验不堪，坐名鞭贯。临敌误事，必斩以徇。治军器参用军法，理或窅然，则亦庶知儆乎。然臣所虞仍不止此，京营行伍耗蠹，振作实难。率倩市游，昨甲今乙，操演已同戏剧。见敌委而去之，积械如山，未免徒以资寇。则辽东之近事可鉴，而臣心滋戚已。所

愿与在事诸臣,共肩劳怨,以补救于万分之一者也。^①

李之藻对于军需供应中弊端的批评可谓一针见血,其改进措施也切中要害。但在大明王朝日趋腐败没落的大趋势下,李之藻的建议也基本上被束之高阁。

辽东战事失利后,北京的安全保障成为明廷关心的第一要事。建造炮台护卫京师受到了朝廷的极大重视。徐光启鉴于建造炮台需要精通度数、才智兼备的主持者,在所上《台筑事宜疏》中建议由李之藻专门负责此事:

造台之人,不止兼取才守,必须精通度数,如寺臣李之藻尽堪办此,故当释去别差,专董其事。^②

天启皇帝对于可以护卫京畿的炮台建设十分关注。他下诏命工部尚书王佐总领此事,而由李之藻加以协助。王佐对于徐光启制造西方火器的主张一直相当支持。因此当徐光启得知是由泰蒙公(王佐字泰蒙)主持修造炮台事宜后大喜,认为由王主持、李辅佐,其事当可顺利推行。他随即致函李之藻,指出修筑炮台关系国家“千万年苞桑之固”,是“万世之计”。进行此项工程时必须去除拘泥常格,因循积弊等弊端,集思广益,该用则用,无用则省。

^① (明)李之藻:《谨循职掌议处城守军需以固根本疏》,(明)陈子龙等编:《明经世文编》第六册卷四八三《李我存集一》;中华书局1962年影印本,第5328—5329页。

^② (明)徐光启:《台筑事宜疏》,徐光启撰、王重民辑校:《徐光启集》上册,第188页。

读泰蒙公手札，以手加额，此功成，真国家千万年苞桑之固，惟兄知此言大而非夸也。荀卿言用财欲泰，用之而当，虽泰实省。目前军火器械皆非克敌制胜之具：弟前疏谓今日之害，只是拘泥常格，因循积弊。不除此二端，虽空竭帑藏，终无实用、终无战胜守固之理。今时危势亟，正是可为之时，又得泰老主之，仁兄佐之，岂非多难兴邦、国以人兴之一机乎？一切修造大应集思详议，有实用虽数倍工价不足惜；无实用者虽毫厘亦妄费也。

……炮费亦钜，如得泰老主持，弟尚欲专请内帑助之。此万世之计，而金石不毁，千年常在，不比寻常之费一往不返者，计明主所不靳也。^①

徐光启在信中还提到他对于火器使用和制造的心得，告诫李之藻勿受工匠欺骗。

火器一节，少不如法，非止无益，伤害极惨，尤宜慎之。昨与敝同年言一器佳恶，而孙恺老云“不必与辨，第须造成试之”，此言可谓居要。第试亦有真伪，今之名为试验，实受匠役所欺者多矣。武弁方士，类言火器，而十无一真，亦宜择善而从，长中取长可也。近言战车者，但取轻便，昔年俞虚江所造，一概抹杀。不知贼之车甚坚甚重，与之火器甚大甚多，而专以轻小当之可乎？愚意谓宜兼用，惧勿一向求轻也。火药合成者不宜太多，余宜炼清各贮以防火，且多备杵臼，事急之日，人人可以用力，何患不及乎？更如西国法，多备连臼尤便

^①（明）徐光启：《与李我存太仆》（天启元年辛酉五月），徐光启撰、王重民辑校：《徐光启集》下册，第465—466页。

矣。若多积并积,游行出地之火,时有焚烧,非天灾也。^①

李之藻和徐光启反复商议,将炮台的图样、规制、长阔尺寸,所需用的砖石数量,以及整个周城需用几座炮台等一一确定,然后由李之藻制成木质模型一座,交由工部详细审议,擅长算术的李之藻还详细计算了修筑一座炮台所需的各种费用,包括木石砖灰等材料的数量统计和估价以及制作工匠的工价。此后,徐光启自己也制成一小型模型。

正当徐、李专心于炮台的设计和制造事务时,朝廷中一些守旧官员却热衷于对他们进行攻讦。在他们的压力下,徐光启不得不再度称病离职。^②李之藻的处境也日益困难。但他仍为炮台的建筑尽心尽力,希望能以此挽回大明日益衰败的国运。

天启二年(1622),辽东明军因经抚不和,导致广宁大败,关外之地几乎尽失。朝廷上下深为之震惊,一些陈腐官僚畏敌如虎,主张退守山海关,尽弃关外之地。也有朝臣建议招抚漠南蒙古察哈尔部的首领林丹汗(明人称为虎墩兔憨),让他从侧翼威胁后金,并合力收复广宁。此前明朝几次招抚林丹汗,而察哈尔部仍多次入寇边关,且林丹汗常以助明为名,“邀索无厌”。李之藻并不反对以夷制夷^③,但明廷在招抚林丹汗一事上不仅未得

^① (明)徐光启:《与李我存太仆》(天启元年辛酉五月),徐光启撰、王重民辑校:《徐光启集》下册,第466页。

^② 徐光启在致工部尚书王佐的信函中就提到:“前领到文字,即拟报命,而累被指摘,上章乞归。”参见(明)徐光启:《与王泰蒙大司空》,徐光启撰、王重民辑校:《徐光启集》下册,第472页。

^③ 据《明熹宗实录》记载:“太仆寺少卿管工部水司郎中李之藻题‘以夷攻夷’二策,内言西洋大铳,可以制奴,乞招香山澳夷,以资战守。”参见《明熹宗实录》卷二七(天启二年十月)。

其助力，却屡遭其勒索。如仍沿用以往招抚之策，势必未受其利，反受其害。因此李之藻向明熹宗进呈《山海关西虏抚赏议》奏疏，提出新的招抚方案。

李之藻首先指出招抚林丹汗的必要性：

议得虎墩兔憨抚赏，旧在广宁一带。广宁弃而山海关东四百余里之地，荡为飞磔。我与憨邈不相接，安所从索赏于我，乃兹议其抚赏何也。憨雄长于东北我不抚，奴将媾焉。夷与虏合，我益不支，难一。又目今朵颜诸部，皆受抚去。憨贪汉物，我不往抚。彼亦且来索，而我不暇拒，难二，故不若因而用之。^①

鉴于以往招抚策略的失败，李之藻提出的招抚政策有以下几点改变：一、直接与林丹汗打交道，避开中间的种种环节；二、抚赏专用，“有广宁则还以广宁之赏”；三、以林丹汗可以独享抚赏引诱之，令其为我所用。

职是以有用夷之疏也。然而职所谓用憨者，非教揉升木，开其需索之端；恣其饕餮之欲，如金缯岁帑之谓也。又非漫听抚夷猾弁，私构近边小酋。巧立名色，多方恐惕。非惟内诬督府，抑且外诬憨酋。我费其什，憨不得其一者也。固将用肯綮之人。如王世忠者直入憨庭，交关阏氏。教以自固之策，激以事奴之辱，动以复仇之谊，散以兴灭之名。彼虽犬羊，亦有血性。婚姻仇怨，理所不忘。而就中又以抚

^① 李之藻：《山海关西虏抚赏议》，陈子龙等编：《明经世文编》第六册卷四八三《李我存集二》；中华书局1962年影印本，第5335—5336页。

赏啖之，使必摇尾而来。故抚赏者，吾所必用，而非所专用。且为恢复广宁，缚献孙得功而用。或功有可录而酬以示信，或情已毕见而犒以为招。非无端糜至塞下，而倾储给之。如今日之所云者也。有广宁则还以广宁之赏，无广宁则吾之赏抑有何名。赏之费，又恶从出。令我失广宁之地，复任广宁之费，无论我实不堪。乃愁旧负协助广宁之约，今无恢复广宁之功，无端而挟百万之赏。谁教虏为是者，不亦大可讶乎？今云斟酌于新旧之额，岁费约镪百万。再四商确，似不容啬。则是督府已有成数，本兵已有成议，事机呼吸，阃外之计，其谁得而遥制焉？然而既寻广宁之赏，当傍广宁之额，总之不离旧额者近是。吾毋徇诸弁之说，择人而使，与愁面自讲折，以广宁之复与不复决抚赏之行与不行。渠发兵而复我广宁，我分军合营守之。如古戍已校尉，贼来为我打围。师出为我犄角。吾论功而旌之金帛，或计口而给之米布。譬如内地调募，庸独无费，悉所不吝。而不然者，尺寸之功未据，膏血之吮何穷。即今十万百万，已属难供，况有明年后年，又将何继。沃焦奚益岁币伤体，不俟借筋以画，而后知其不可也。今天子宵旰东事，非靳帑也。帑发而用之于边，有当有不当，则督臣任之。譬如棋弈，争一着之先。如职前议先机一着，情有所必揣，机有所必应。乘其未动，诱之以战胜拓地，而赏格施焉。彼自报仇，彼自御侮，吾因其势而导之。出我汉物，用为表饵，于以鼓舞其间。人不必有定额，年不必有定例。一切缓急厚薄，我皆得而操其权。是中国常尊，而诸虏为我折垂使也。不然而听狡弁之警说，乘危要挟，抚赏骤增，名曰岁额，将来彼虏视为应得之物。受之不思，裁之即怨。置豺狼于肘腋，猖獗而起，又何以善其后哉。今天气尚炎，愁素骄贵，恋巢不出，必未拥众

临关。诸弁讲赏，必是小酋贵英教之。指一科十，乃是从来宿弊。谓宜乘其未来，先往讲折，与憨覩面，理谕情通。使知曩日之讲，利归群部，今日之讲，利归虏主。富弼之说契丹，用此道矣。而又使知曩日抚赏，滥恶相欺。今兹抚赏，实堪叹着。即使稍裁原额，渠亦以为望外之恩。而况我固厚之，有不感激报效者乎。然后相与订盟，钻刀说誓。既誓之后，永坚无改。纵使从征不贍，但令保塞有余，此数十年之计也。总之费不在钜，在于当机。如谓奴馈金银无美，我非多饵不能使为我用。不惟堂堂天朝，无与奴争媚争献听命于胡谄之理。即奴气骄志满，亦恐未屑媚憨释憾，为近交远攻之拙也。取以为今日者朝廷毋靳百万之帑，为异时愤事者口实。而督府斟酌机宜，亦毋轻信诸弁而辄拟岁额，以为诸虏异时之口实。且仍用一肯綮之人以往，而不然者，宁储之以为军实，与经略秣马饱士外。固守而内修恢复之令，意者其有益于国乎。^①

察哈尔部作为漠南蒙古最为强大的蒙古部落，如果明朝能善用其力，对于后金就形成夹攻之势。明军在辽东的不利态势也将大为改观。但朝廷大员关于招抚事始终议论不定，坐失良机。最终坐视察哈尔部被清军击破，而漠南蒙古各部也尽数归顺清军，反成为清军攻明的助力。

在徐光启离职之后，朝堂上的斗争愈演愈烈。随着魏忠贤逐步掌握朝廷大权，阉党势力逐渐布满朝廷，正直的官员纷纷去职，李之藻在朝中的日子也是屈指可数了。

^① 李之藻：《山海关西虏抚赏议》，陈子龙等编：《明经世文编》第六册卷四八三《李我存集二》；中华书局1962年影印本，第5336—5337页。

在上海闲居的徐光启得知李之藻在京师的境况,遂致函慰勉,信中说:

东事之殷,弟于人情事势,稍稍知有今日,故请出使东藩,少可干济一二耳。既已差池,便当噤口束手,而感激隆知,勉就时局,尚图万一之幸,不忍逆料其必如所料也。既而果然。迨辽阳既陷,当事者方一意借重,翁丈亦出身任事,而弟不敢沮;弟之既去,亦知翁丈之必有今日,前书中略及之而不敢尽,盖亦图万一之幸,犹前志也,孰料其又如所料耶?虽然,使后来者果能了此,吾辈又何求焉。吾辈所志、所言、所事,要可俟诸天下后世而已,他勿论矣。^①

徐光启自己被守旧官僚排挤而托病归,自然很了解李之藻当时的处境。但他也只能以“使后来者果能了此,吾辈又何求焉。吾辈所志、所言、所事,要可俟诸天下后世而已,他勿论矣”这样的话来劝勉李之藻,对于此时政局的黑暗,徐光启也只有无可奈何而已。

天启三年(1623)初,无耻小人顾秉谦、魏广微等相继通过谄事魏忠贤而入阁,政局更加昏暗。李之藻感“志不用”,便上疏告归。次年,杨廷筠也告老还乡。复出为官的徐光启在天启五年(1625)被阉党弹劾而去职。此后,魏忠贤权势滔天,屡兴大狱迫害正直之士,天启朝的政治黑暗至此达到了顶点。

^① 徐光启:《与李我存太仆》(天启二年壬戌),徐光启撰,王重民辑校:《徐光启集》下册,第466—467页。

第四章

西学东渐的推动者

《名理探》与《寰有诠》

天启三年(1623),李之藻离职返乡。他在杭州的灵隐、天竺间结庐而居^①,“专心译著,不闻外事”^②。

李之藻在完成《同文算指》一书后,因忙于公务,一直无暇翻译新的西学著作。1620年,金尼阁在结束欧洲之行后由海外归来^③,随行携带了7000多册西文书籍,还有大批耶稣会传教士

① 李之藻结庐而居的具体位置,据方豪考证应坐落在灵隐附近飞来峰一带的山岩上。参见方豪:《李之藻研究》,第111页。

② 陈垣:《浙西李之藻传》,《陈垣学术论文集》,第76页。

③ 利玛窦去世三年后,传教士金尼阁奉耶稣会中国副省会长龙华民之命前往欧洲,就在华的传教活动策略和方针寻求总会长和教皇的指导。在罗马,能言善辩的金尼阁成功地让教皇批准了龙华民关于天主教礼仪上的两项请求:一、传教士在中国举行弥撒时可以带帽子,二、使用中文进行礼拜仪式。接下来金尼阁漫游了意、法、德、比、西、葡等国,每到一地都募集新书和仪器,招募愿意前往中国的志愿者,在教皇的支持下,金尼阁成功地收集了7000余册著作,并招募了一大批愿意前往中国的教士,其中有许多知识渊博的学者。如邓玉函(Jean Terrenz, 1576—1630)、罗雅谷(Jacques Rho, 1593—1638)、汤若望(Johann Adam Schall von Bell, 1591—1666)等。

与其同行,其中就有后来成为李之藻翻译伙伴的傅泛际^①(Francois Furtado, 1587—1653)。

金尼阁所携书籍先存放于澳门,后陆续运入内地。对于如此大量西学书籍的到来,三柱石都深感鼓舞,也殷切盼望能尽快将其译出。杨廷筠在为《西学凡》所作序言中就提到:“所称六科经籍,约略七千余部,业已航海而来,且在可译。”^②两年后李之藻作《读景教碑书后》文,其中写道:“七千部梯航嗣集,开局演译,良足以增辉册府,轶古昭来。其如道不虚行,故迄今尚有所待。”^③但由于种种历史原因,这7000多册书大多未获翻译,在此后的明清交替中多有散失,保存下来的此后也大多阒然无闻,一场有可能引起中国社会深刻变化的翻译运动就此夭折。^④

在这7000多册书中获得翻译的一小部分著作中,李之藻翻译了其中颇为重要的两部——《名理探》与《寰有诠》。前者是第一部中文逻辑学著作,后者则第一次向国人详细介绍了古希腊著名科学家、哲学家亚里士多德(Aristotle, 前384—前322)的宇宙理论。

李之藻回乡后不久,便与傅泛际结庐湖上,共译《寰有诠》一书。李之藻通常把西学称为“天学”,并将其区分为因性之学(哲学)和超性之举(神学)。而因性之学又分为“有形之类”(形而

^① 傅泛际,葡萄牙传教士,1608年加入耶稣会,1621年入华,先后任耶稣会中国副省会长、视察员,与李之藻合译《名理探》、《寰有诠》等书,后卒于澳门。

^② (明)杨廷筠:《〈西学凡〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第292页。

^③ (明)李之藻:《读景教碑书后》,李之藻编:《天学初函》第1册,第86页。

^④ 这7000多册书包括了欧洲的古典名著和文艺复兴运动之后在神学、哲学、科学、文学艺术等方面的许多最新成就。1938年,北平天主教北堂整理藏书楼时发现了“七千部书”中残余的数百部。其中就有哥白尼的《天体运行论》和开普勒的《哥白尼天文学概要》。

下)和“无形之类”(形而上)。《寰有诠》一书在其看来属于“论有形之性,犹其浅者”^①。

《寰有诠》的翻译方式是由傅泛际口授,李之藻笔录。其时傅泛际来华未久,对于汉语仍十分生疏,李之藻又不懂外文。这给翻译带来了许多困难。在他为《寰有诠》刊印所作序言中对此次翻译的艰辛有相当生动的描绘:

余自癸亥归田,即从修士傅公泛际,结庐湖上;形神并式,研论本始;每举一义,辄幸得未曾有,心眼为开;遂忘年力之迈,矢佐翻译,诚不忍当吾世失之。而惟是文言夔绝,喉轻棘生,屡因苦难阁笔,乃先就诸有形之类,摘取形天土水气火所名五大有者而创译焉。

……诸皆借我华言,翻出西义而止,不敢妄增闻见,致失本真。

……是编竣,而修士于中土文言,理会者多,从此亦渐能畅其所欲言矣。于是乃取推论名理之书,而嗣译之。^②

《寰有诠》一书译自亚里士多德的著作《论天》(*De Coelo*)。该书集中阐述了亚里士多德的宇宙理论。《寰有诠》采用的底本不是亚里士多德的原著,而是葡萄牙耶稣会开办的科因布拉学院(Coimbra, Collegium Conimbricense Societatis Iesu, 1547年创立)使用的《论天》讲义(*Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae*)。该讲义的作者可能是西班牙籍耶稣会士高麦斯(Pedro Gómez, 1535—1600),他

①② (明)李之藻:《译〈寰有诠〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第199页。

曾在 16 世纪中叶在科因布拉学院讲授亚里士多德的“自然哲学”科目,并在科因布拉学院下属文学院教授兼耶稣会葡萄牙省会长丰塞卡(Pedro de Fonseca, 1528—1599)的领导下参与学院课程讲义的编写。

《论天》讲义与亚里士多德的原作在内容上存在一定的差异,该书在谈论亚里士多德原著中讨论的各个问题时,往往在回答中加入亚里士多德之后学者的观点,如讲义第一卷第二节《关于直线、圆周及其混合运动之区别》(*Sit-ne apta distribution motus in rectū, circularem, & exijs mistum*)中的讨论三:驳论与论点释疑(*Articulus III: Controversi aē Dissolutio, & argumentorum quae initio proposita sunt, explicatio*),共引用了五位后世学者(包括著名的托马斯·阿奎那)对于亚里士多德在此一问题上所持观点的补充意见或引申看法,而李之藻和傅泛际的译文除了隐去五位学者的姓名外,也删除了他们各自相异的一些见解,只保留了他们在此问题上较为一致的观点。^①

在翻译《寰有诠》时,李之藻根据中国人写作的习惯,对于原书的体例也作了一些调整。如《论天》原文中各标题均为疑问句,李之藻一律改为肯定语气的陈述句,在文字上也务求简洁明了。像卷二第七篇各标题李之藻分别译为:《光非自立之体》,《凡光皆为一类》,《星宿借光于日》,《光能作热》,《动能作热》等,这样的翻译文字简洁,国人也容易理解。

在完成《寰有诠》的翻译后,傅泛际的汉语水平也有了很大

^① 参见冯锦荣:《明末清初知识分子对亚里士多德自然哲学的研究——以耶稣会士傅泛际与李之藻合译的〈寰有诠〉为中心》,吴嘉丽、周湘华主编:《世界华人科学史学术研讨会论文集》,(台湾)淡江大学历史学系、化学系 2001 年编,第 385—386 页。

提高,李之藻于是决定再接再厉,两人随后合作翻译亚里士多德讲述逻辑学的著作,并定名为《名理探》。

同《寰有诠》一样,《名理探》所使用的底本也是科因布拉学院使用的《亚里士多德辩证法概论》(*Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesv, in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*)讲义。该讲义分为上下两编,共 25 卷,涉及亚里士多德论述逻辑学的所有著作,1611 年在德国科隆首次印行。李之藻和傅泛际没有将该讲义全部翻译出来。至今传世的《名理探》仅 10 卷。主要包括了亚里士多德逻辑学著作中范畴篇的内容。

李之藻翻译《名理探》,同他崇尚实学实用有很大关系。李之藻向来厌恶晚明心学末流的空疏学风。他曾经尖锐批评晚明读书之弊:“学者之病有四:浅学自多一也,怠惰废学二也,党所徇习三也,恶问胜己四也。”^① 在李之藻看来,要矫正这种空疏的学术气氛,就需要引入讲究实际的西学来帮助恢复以往的“实学”、“实行”之风。他之所以要和傅泛际合作翻译《名理探》,是因为“世乃侈谈虚无,诧为神奇;是致知不必格物,而法象都捐,识解尽扫,希顿悟为宗旨,而流于荒唐幽谬;其去真实之大道,不亦远乎!”而《名理探》一书之意义就在于“欲人明此真实之理,而于明悟为用,推论为梯”,从而了解“格物穷理之大原本哉”^②。

由于《名理探》一书讲授的逻辑学知识在中国以往的著作中从未出现过,因此李之藻在该书开篇首先对“名理探”这一概念作出简要的说明:

① (明)许胥臣:《西学凡引》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第 293 页。

② (明)李天经:《〈名理探〉序》,(明)李之藻、[葡]傅泛际译:《名理探》,三联书店 1959 年版,第 3 页。

爱知学者，西云斐录琐费亚，乃穷理诸学之总名。译名，则知之嗜；译义，则言知也。古有国王问于大贤人曰：汝深于知，吾夙闻之，不知何种之学为深？对曰：余非能知，惟爱知耳。后贤学务辟傲，故不敢用知者之名，而第取爱知为名也。古有大知者三人：一、索加德，一、霸辣笃，一、亚利斯多特勒。亚利学问尤深，后学宗焉。……亚利门徒甚多，所著书四百卷，今所存者一百二十卷而已。物物之性，性性之理，无不备解。其设教，必务透明义理，有不明难解者，待高才好学之士与习焉；其钝且惰者，令专他业，不欲其枉消时日也。亚利因人识力有限，首作此书，引人开通明悟，辨是与非，辟诸迷谬，以归一真之路，名曰络日伽。^①

名理之论，凡属两可者，西云第亚勒第加。凡属明确，不得不然者，西云络日伽。穷理者，兼用此名，以称推论之总艺云。依此释络日伽为名理探。即循所已明，推而通诸未明之辨也。^②

其二曰，名理探有二：一是性成之名理探，乃不学而自有之推论；一是学成之名理探，乃待学而后成之推论也。今问须否，论其待学而成者。^③

李之藻首先提到西方有爱知学（即哲学^④ philosophicae），是

①（明）李之藻、[葡]傅泛际译：《名理探》，第7—8页。

②（明）李之藻、[葡]傅泛际译：《名理探》，第15页。

③（明）李之藻、[葡]傅泛际译：《名理探》，第30页。

④ 在李之藻、傅泛际合译的《寰有论》中对于哲学一词的翻译还采用过“理学”和“性学”的译名。

综合各种知识和学说的学问。接着介绍古代有三位“爱知学”的大学者，即苏格拉底（索加德）、柏拉图、亚里士多德。其中亚里士多德是集大成者，他的著作融会贯通了整个物质世界和精神世界之理。为了使人们容易理解其阐述的道理，故亚里士多德先撰写逻辑学著作，使人能“开通明悟”，辨明是非，从而能比较容易的理解和接受“真理”。

逻辑学(logic)一词在文中被音译为“络日伽”，李之藻再将该词意译为“名理探”，并解释其意在于“循所已明，推而通诸未明之辩也”。

随后李之藻又对“名理探”进行分类，将其分为“性成之名理探”和“学成之名理探”。前者“乃不学而自有之推论”；后者“乃待学而后成之推论”。《名理探》一书所主要探讨的是后者。

名理探(逻辑学)所研究的范围，李之藻在书中也作了较为详细的介绍：

正论云：明辨之规式，是名理探所向之全界也。所谓明辨，由吾所已明，推通吾所未明。曰解释，曰剖析，曰推论，三者是也。原夫凡物，皆有可知者三：一其内之义理，二其全中之各分，三其所函诸有之情。解释者，宣畅其义理；剖析者，开剖其各分；推论者，推辩其情与其诸依赖者也。是名理探之全界也。^①

李之藻认为，明辨(形式逻辑)的种种规则和形式就是名理探(逻辑学)的全部研究范围。它包括了解释、剖析和推论。解释是阐明事物的义理，剖析是将整体的事物分割为各个部分加

^① (明)李之藻、[葡]傅泛际译：《名理探》，第25页。

以分析,推论(推理)是论证方式,即由某些设定的前提来得出一些必然的判断。

《名理探》一书中还阐述了亚里士多德总结的三种思维方法:

……名理学三门:一论明悟照物之纯识,是谓直通。二论明悟断物之合识,是谓断通。三论明悟因此及彼之推识,是谓推通。^①

这里所谓的“直通”就是指概念,断通即指判断,推通即推理。李之藻指出,对于这三种思维方法的运用次序不能混乱。必须由概念→判断→推理。

……名理探三门,论明悟之首用,次用,三用;非先发直通,不能得断通;非先发断通,不能得推通;三者相因,故三门相须为用,自有相先之序。^②

由于李之藻和傅泛际没有完全翻译《亚里士多德辩证法概论》讲义^③,因此《名理探》主要探讨的内容是“五公”(五种概念)

① (明)李之藻、[葡]傅泛际译:《名理探》,第25页。

② (明)李之藻、[葡]傅泛际译:《名理探》,第31—32页。

③ 现存《名理探》一书共10卷,而根据当时留下的一些史料,当时李之藻和傅泛际完成的译稿似不止10卷。如李天经在《〈名理探〉序》中称:“西儒傅先生既论寰有,复衍《名理探》10余卷。”曾德昭在其所著《李之藻传记》中提到:“他深通并且协助译出亚里士多德的书(Aristotle de Calo),以及科因布拉学院(Schoole of Corimbra)提出的有关问题,所以 he 已完全深入这方面的工作。而最后,他学习了我们大部分逻辑学,为此他留下了20卷已刊印的中文译文”。但李、傅两人应未译完共25卷的《亚里士多德辩证法概论》。参见(明)李之藻、[葡]傅泛际译:《名理探》,第3页;[葡]曾德昭:《大中国志》,第294页。

和“十伦”(十种范畴)。李之藻在该书第二卷中提到：

亚利欲辨名理，先释十伦。俾学者略寻物理，以具三通之先资也。缘其理奥难明。薄斐略(在亚利之后一千年)为著五伦，引辟其门。其立名：一曰五公，一曰五称。谓五公者，就共义言。谓五称者，就共称言。^①

“五公”，分别指宗(Genus)、类(Specise)、殊(Differentia)、独(Proprium)、依(Accidens)。也就是现代逻辑学中所说的类、种、种差、固有属性和偶有属性。它是由罗马帝国时期的学者薄斐略(Porphiry，约234—305)提出的，主要是关于概念的属种关系和它的所有特性。“五公”的排列顺序是固定的，不可随意变化，《名理探》中对其排列顺序是这样解说的：

……问：五公称之序谓何？曰：此本物理，亦教规也。物理者，物有性情先后，宗也，殊也，类也，所以成其性者，固在先。独也，依也，所以具其情者，固在后。物生之序亦然。^②

为了使“理奥难明”的概念分类容易让国人理解和接受，《名理探》还举例加以说明：“生觉为宗，人性为类，推理为殊，能笑为独，黑白为依。”^③

“十伦”是指亚里士多德提出的十类范畴，包括实体、数量、关系、性质、主动、被动、姿势、地点、时间、状态。亚里士多德将

①② (明)李之藻、[葡]傅泛际译：《名理探》，第33页。

③ (明)李之藻、[葡]傅泛际译：《名理探》，第106页。

它们称之为“范畴”(κατηγορίας),意思是最具普遍性的一些概念,亚里士多德认为,任何存在着的实体事物都逃不出这些范畴的规定,只有对所有范畴作出了正确的规定,才能完全认识一个实体。上述范畴概念的确定给当时的自然科学研究提供了相当具体可行的方法论指导,这在西方科学发展史上具有十分重要而深远的意义。李之藻在《名理探》一书的后五卷详尽论述了“十伦”。他分别将这十类范畴译为自立体、几何、互视、何似、施作、承受、体势、何居、暂久、得有,并一一加以解说。

《名理探》一书的底本是耶稣会学院使用的讲义,其书中自然也加入了大量带有神学色彩的注释和论述,而李之藻自己也是一个虔诚的天主教徒。因此《名理探》在讨论逻辑概念和问题时,往往加入一些不必要的称颂天主教和上帝的论述,如该书卷一讨论推通时言:“夫天神者,不假推通,不必察末而后知本,不必视固然而后知其所以然,用一纯通,无所不明。人则不然,必须由所已明,推所未明。”^① 在论及“十伦”中的“暂久”时更称:“恒者复分二类:一因性者,一超性者。超性者分二:一是神圣之见天主与夫荣福之光所加于神圣之明悟,以俾其得见天主者,及善人死际、蒙被之宠爱、三者所以在之久也。此皆神圣所藉以就于天主者,故云永就。”^② 这些与逻辑学本身无关的烦琐论述占据了《名理探》一书较多的篇幅,应该说是令人遗憾的。

李之藻翻译《名理探》,第一次较为系统地将西方逻辑学理论输入中国,使国人对西方逻辑学有了一定的了解。正如有研究者所言:“没有李之藻翻译的《名理探》,中国学者就会推迟对

① (明)李之藻、[葡]傅泛际译:《名理探》,第26页。

② (明)李之藻、[葡]傅泛际译:《名理探》,第345页。

西方逻辑学的接触和了解。”^① 囿于历史条件的限制,《名理探》仅仅介绍了亚里士多德的演绎逻辑方法,而未能介绍培根(Francis Bacon, 1561—1626)等提出的归纳逻辑方法。但它在中国逻辑学的发展史上仍然占据着重要地位。正如陈垣在《浙西李之藻传》中所评价的:

修士傅泛际者,波尔杜葛学士也,以天启元年至中国,入杭州,之藻与译希腊古贤亚利斯多特勒之书,已成者有寰有论六卷,名理探十卷,其价值不在欧几里得几何下,而不甚见称于世,则以读者之难其人也。^②

西方逻辑学理论在清初再度被耶稣会士引入中国,但这一次却是苦无知音。清代前期,传教士南怀仁翻译出版《穷理学》一书,书中以较大的篇幅介绍了亚里士多德提出的“三段论”逻辑学理论,但在清代帝王中最为爱好科学的康熙皇帝却对此书反应冷淡,《康熙起居注》记载了康熙对该书的反应:“上曰:‘此书内文辞甚悖谬不通。’明珠等奏曰:‘其所云人之知识记忆皆系于头脑等语,于理实为舛谬。’上曰:‘部复本不必发南怀仁,所撰书着发还。’”^③ 清代前期西学知识的传入完全受到帝王个人好恶的影响和左右,在康熙帝时代,“一门新学科由于他个人的好

^① 曹杰生:《略论〈名理探〉的翻译及其影响》,《中国逻辑史研究》,中国社会科学出版社1982年版,第293页。

^② 陈垣:《浙西李之藻传》,《陈垣学术论文集》,第77页。

^③ 《康熙起居注》第二册康熙二十二年十一月十四日(1683年12月31日),中华书局1984年版,第1104页。

奇就得以介绍,而由于他自己不懂又定为无用”^①。《穷理学》终于落得未能刊行的下场。而书中介绍的逻辑学理论也就此湮没无闻。而李之藻翻译的《名理探》虽然在崇祯四年(1631)正式出版印行,但由于其语言“艰深邃奥”,书中论述提倡的演绎逻辑理论很少为明清士人所接受和掌握。直到200多年后的清末,严复翻译《穆勒名学》以后,《名理探》才逐渐引起人们的重视,成为当时士人学习和了解西方逻辑学的重要著作。

景教碑 适应路线之争 嘉定会议

结庐而居于灵、竺间专心译书的李之藻虽然号称不闻外事,天启三年(1623)在陕西省长安出土的一块古碑还是引起了他的极大兴趣。

天启三年(1623),陕西省长安居民因建房掘地,于废墙下挖出了“大秦景教流行中国碑”。该碑高2.36米,宽0.86米,厚0.25米,在碑的最上方刻着一个十字架,其两旁则雕刻着莲花和云彩。碑上刻有长篇铭文,其正文共1695字,分为36行刻写,详细记载了基督教的支派聂斯脱利派^②(Nestorianism,汉语名“景教”)于唐初传入中国,得到唐朝君臣礼遇,并获准在华传播的各项史实。在正文的后面和两边,还刻有不少人名及其职务。每个人名分别均刻写汉文和叙利亚文,汉文人名之前则都

^① [法]詹嘉玲:《欧洲数学在康熙年间的传播情况——傅圣泽介绍符号代数尝试的失败》,李迪主编,《数学史研究文集》第一辑,内蒙古大学出版社1991年版,第120页。

^② 聂斯脱利派创始于君士坦丁堡大主教聂斯脱利。他主张基督有神、人“二性二位”。后被东罗马皇帝狄奥多西宣布为异端,受到迫害。他的一部分追随者逃至波斯,在波斯国王保护下成立独立教会,成为波斯和中亚地区流行的宗教派别之一。唐时传入中国。

有一个“僧”字。碑文上还刻撰了碑文撰写者和书写者的姓名以及立碑时间,撰写者为“大秦寺僧景净”,书写者为“朝议郎前行台州司参军吕秀岩”。其立碑时间是唐建中二年(781)。

景教碑建立半个多世纪后,会昌年间(841—846)唐武宗灭佛,波及景教、袄教等教派^①,该碑遂被埋于地下,直到明末方重见天日。

景教碑出土之后,挖掘者见此碑颇为古朴,而且碑上还刻有不少奇怪的外国字(即叙利亚文),便向长安地方的长官报告。该长官听报此事后很感兴趣,随即前往察看,并命人将石碑安放在一个小拱门下的台基上,四角都使用柱子支撑,石碑的几面均是开放的,这样既起了保护作用,又方便好古者来参观。后来,这块碑又被迁移到离发掘地不远的崇仁寺内^②,吸引了许多人观看。



景教碑

① 据《旧唐书》记载,唐武宗灭佛时同时下旨处置景教、袄教,其敕书称:“大秦穆护等祠,释教已厘革,邪法不可独存,其人并教还俗,遂归本贯充税户,如外国人送还本处收管。”参见(五代后晋)刘昫等撰:《旧唐书》武宗本纪。

② 参见[葡]曾德昭:《大中国志》,第190页。

去参观的人中有一位叫张燠虞,是李之藻的好友。^①他虽然不是基督徒,但在和李之藻的交往中也了解了一些基督教的知识。在仔细阅读碑文后,他感到此碑上所刻碑文的内容与利玛窦所传之教不无关系。便做了拓片寄送到杭州,还专门写了一封信给李之藻。信中说:“迺者长安中掘地所得,名曰‘景教流行中国碑颂’。此教未之前闻,其即利氏西秦所传圣教乎?”^②

李之藻得到景教碑的拓片后,“披勘良然,色喜曰:‘今而后,中土弗得咎圣教来何暮矣!’”^③对于天主教教义非常了解的李之藻,从拓片文字发现碑文所载内容与天主教教义有许多相同或类似之处,这怎能不让一直坚信耶儒相合之论的李之藻欣喜若狂。

在进行初步研究之后,李之藻在天启五年(1625)6月10日出版了景教碑的刊本,对碑文进行了解读和注释^④。两天后,他又写成《读景教碑书后》一文,文中称:

距知九百九十一年前,此教流行已久,虽世代之废兴不一,乃上主之景命无谕。是佑诸贤,间关无阻,更留贞石,忽效其灵。所繇仁覆闾下,不忍令魔锢重封,天路终阙;故多年秘奇厚土,似俟明时,今兹焕启人文用章古教。……此学

① 李之藻在《读景教碑书后》文中称张为“岐阳同志”。参见(明)李之藻编:《天学初函》第1册,第86页。

② (明)李之藻:《读景教碑书后》,李之藻编:《天学初函》第1册,第86页。

③ [葡]阳玛诺:《〈景教流行中国碑颂正诠〉序》,徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,第231页。

④ 现代研究者认为该刊本对碑文的解读基本正确,注释则较为肤浅。参见耿升:《中外学者对大秦景教碑的研究综述》,谢方主编:《中西初识》,大象出版社1999年版,第186页。

自昔有闻，唐天子尚知庄事，而况我圣朝重熙累洽，河清垒出，仪凤呈祥之日哉？^①

在李之藻看来，景教碑的发现，证明天主教在中国古代就已存在。碑文中所称颂的景教，“即利氏西泰所传圣教”。实际上景教在很长时期内一直被天主教主流视为异端，受到排斥和打击^②，但其确实是早期天主教的一个支派，李之藻的判断虽不准确，但也相当接近了。

鉴于中国士人多有崇古心理，李之藻等将所获得的碑文大量刊布，以确证天教在中国是“古已有之”，而不是传教士们带来的舶来品。

在此后耶稣会士们对景教碑进行的研究中，李之藻也起了重要作用。由于来华传教士在古汉语阅读能力和古典文学修养上的缺陷，他们在很大程度上需要李之藻等中国文士帮助解释碑文中种种复杂的字词意思和中文典故。正是在李之藻等的帮助下，传教士阳玛诺撰著《景教流行中国碑颂正论》一文，对碑文进行了详细的注释。而曾德昭也和李之藻合作，在《大中国志》中详细介绍了景教碑的出土和考察情况，并收录了碑文汉语部分的译文。

正如有学者所言：“我们完全有理由认为，虽然明末景教碑出土于陕西，但是，由于李之藻的贡献，当时研究的中心却在杭

① （明）李之藻：《读景教碑书后》，李之藻编：《天学初函》第1册，第87—89页。

② 直到1994年罗马教皇约翰·保罗二世与东方叙利亚教会主教马尔完卡四世在罗马签订联合声明，宣告结束长达1500余年的神学论争，天主教会才对聂斯脱利派的异端论定才完全撤销。

州。”^①

李之藻、曾德昭在研究景教碑时都认为,景教碑的出土为天主教早已扎根中国提供了重要佐证^②,同时也证明了利玛窦天儒相合主张的正确性。而此时在来华传教士中关于利玛窦的合儒观点以及其倡导的适应传教路线是否正确的争论正在激烈进行之中。

当时在华耶稣会士们争论的主要是以下几个问题:

一是术语问题,主要是指能否用中国古代典籍中的“天”或上帝等名词来表示天主教的主神“DEUS”概念。当耶稣会士来到远东传教时,首先遇到的困难问题就是如何向东方人介绍天主教中最高主宰的名称。沙勿略在日本传教时曾使用当地语言中一个表示佛教神祇的词だいにちによらい(中文称为大日如来)来称呼“DEUS”。但后来发现这样会导致信徒们实际上是在崇拜一个与“DEUS”相去甚远的偶像,完全背离了天主教教义。于是他下令禁止再使用此一称呼。而其后在日本的耶稣会士为了如何在日语中称呼“DEUS”争论了50年之久,最后结论是采用拉丁文或葡萄牙文中“DEUS”词语的音译来表达此一概念。^③

利玛窦在入华传教时也遇到同样的问题。他最早使用天主一词来称呼拉丁文中的“Gesus”。但在逐步熟悉儒家文献后,利

^① 计翔翔:《明末奉教官员李之藻对“景教碑”的研究》,《浙江学刊》2002年第4期,第43页。

^② 曾德昭在《大中国志》中总结关于景教碑的研究时提到:“因为据种种推测,迦南人多默在印度恢复它是在公元8世纪,而这块碑石说明,它在中国传播是在公元7世纪,因此容易得出结论说,这不是首次在中国建立基督教,而是重新建立。”参见[葡]曾德昭:《大中国志》,第200页。

^③ Joseph Sebes: “The Precursors of Ricci”, in *East meets West: The Jesuits in China, 1582—1773*, Chicago, 1982, pp. 48—49.

氏认为中国古代文献中的“天”和“上帝”概念在中国人的思想中是指一个全体人类和人类灵魂的统治者,这样一个全能的人格神形象和天主教对于“Gesus”的描述相合,比较适合于用来称呼天主教中的“DEUS”,在得到范礼安同意后,利玛窦在他的传教著作中大量使用了“上帝”或“天”的术语来指称“DEUS”。而陆续来华的耶稣会士也大多仿效了利玛窦的做法,“上帝”基本上成为“DEUS”的汉语称谓。

利玛窦在传教术语上作出的上述决定,在远东传教的耶稣会士中一直存在着争议。利玛窦的传教著作流传到日本后,日本的耶稣会士们对于书中使用“上帝”或“天”来描述“DEUS”深感不满。根据他们在日本的传教经验,这种术语的使用很可能会导致皈依信徒们在思想上的混乱。因此他们屡屡向耶稣会设在澳门的东亚传教总部表达他们在术语问题上的不满。这种意见最终由东亚传教总部传到在华耶稣会士那里,从而引发了更多的争论。

在华耶稣会士中也有人和利玛窦的观点存在着严重分歧。利玛窦的接班人龙华民在到达中国之初就对利玛窦的传教策略存在某些非议,尤其是不赞成利氏使用“上帝”或“天”等术语来描述天主教的主神。在利玛窦生前,出于对利玛窦传教功绩的钦佩和对其高尚人格的敬仰,龙华民一直没有明确表示他的反对意见。利玛窦去世后,龙华民继任耶稣会中国传教区会长。当他得知日本耶稣会士的意见后便建议视察员巴范济重新审查此问题。谨慎的巴范济先后征求了徐光启、杨廷筠、李之藻这三大柱石和其他一些奉教士人的意见,结果发现中国信徒都一致支持利玛窦的主张。在这种状况下,尽管巴范济在术语问题上倾向于龙华民的观点,但他最后还是决定搁置这一问题的审查。

巴范济去世后,维埃拉^①(Francisco Vieira, 1555—1619)接任了视察员的职务,这时龙华民在术语问题上已经争取到熊三拔的支持。两人分别在1617年和1618年向维埃拉递交了一篇关于术语问题的论文,反对使用“上帝”或“天”来表示“DEUS”。在澳门的传教士陆若汉^②(Jean Rodriguez Tcuzzu, 1561—1634)和卡米洛·蒂·克斯坦佐^③(Camillo di Costanzo, ?—1646)也撰文批评利玛窦的术语选择方针。维埃拉虽然同巴范济一样偏向于龙华民的观点,但他知道在耶稣会中国传教区中有着广泛影响力的庞迪我和王丰肃^④(Alphonse Vagnoni, 1566—1640)是支持利玛窦观点的,于是维埃拉让庞、王两人也撰写关于术语问题的文章。庞、王撰写的文章明确支持利玛窦的观点,并针锋相对地批驳了龙华民和熊三拔的意见。这次讨论最后还是以无结果而告终。

1621年,视察员骆入禄^⑤(Jerónimo Rodrigues, ?—1630)为了解决术语问题的争论,在澳门召开了一次讨论会议。因为到会人员大多赞成利玛窦的观点,于是骆入禄发布指示,支持继续使用利玛窦选择的术语。顽强的龙华民要求重新审议此次会议的决定,但被骆入禄拒绝。而龙华民在此后几年里先后写成《孔子及其教理》(*De Confucio ejusque doctrina tractatus*)等文章,继续

① 维埃拉,葡萄牙传教士,曾任视察员,卒于澳门。

② 陆若汉,葡萄牙传教士,少年时即在日本生活,为日本信教大名所雇用,1580年加入耶稣会,1614年被逐出日本后避居澳门,曾随公沙的西劳率葡萄牙雇佣军参与明与后金战争,登莱之战中受重伤,幸免于死,后返回澳门,卒于该地。

③ 卡米洛·蒂·克斯坦佐,意大利传教士,卒于澳门。

④ 王丰肃,又名高一志,意大利传教士,1605年入华,曾在南京传教。“南京教案”中被捕,后被逐往澳门。1624年重返中国内地,在山西各地传教,卒于山西绛州。

⑤ 骆入禄,葡萄牙传教士,1605年入华。曾在韶州、南昌传教,后返回澳门,曾任视察员,卒于该地。

对利玛窦使用的术语进行批评。而支持利玛窦观点的传教士也撰文批驳龙华民等的观点。王丰肃针对龙华民对《天主实义》的异议,于1626年8月致函视察员班安德(Andre Palmeiro)加以反驳,次年传教士费乐德^①(Rodrigo de Figueredo, 1594—1642)也撰文批评陆若汉,支持利玛窦的主张。结果又引起史惟贞^②(Pierre Van Spiere, 1584—1627)的批评。

在华耶稣会士们争论的第二个问题是知识传教策略。对于以知识传教的手段来打开中国的大门,所有在华的传教士都无异议。但分歧发生在耶稣会士在中国初步站稳脚跟之后,一些耶稣会士认为传教士的主要工作应该是传播福音,而与之无关的工作应该尽量减少。在术语问题上坚决支持利玛窦观点的王丰肃,在这个问题上又成了利玛窦的坚定反对者。几任耶稣会东亚视察员也持有类似的想法。1615年,担任耶稣会日本省区会长的瓦伦狄姆·卡尔瓦罗(Valentim Carvalho)就曾在澳门发布通令,禁止耶稣会士使用利玛窦的传教方法,命令他们不得教授中国人数学和哲学,只能专心宣教。^③ 1629年,当时担任耶稣会日本和中国省区巡察使的班安德对于当地某些传教士热心传播科学的行为也表示了否定和谴责。^④ 这种争论的存在和禁令的发布(尽管很快就取消了),对于耶稣会士们传播科技知识的热

① 费乐德,葡萄牙传教士,1608年加入耶稣会,1622年入华。曾在浙江、开封传教,卒于开封。

② 史惟贞,法国传教士,1603年入耶稣会,1613年入华。先后在江西、湖广、南京传教,后在江上乘船时遇盗贼死于江中。

③ 参见[美]邓恩著,余三乐、石蓉译:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》,第124页。这一命令不久后被撤销了。

④ 参见[法]谢和耐:《中国与基督教》(增补本),上海古籍出版社2003年版,第8页。

情产生了不利的影响,也在一定程度上妨碍了西学在中国的传播。^①

第三个争论问题是涉及如何对待中国礼仪,尤其是中国人传统礼俗中的祭祖和祭孔礼仪。这两种礼仪在一个正统的基督徒看来确实带有宗教崇拜的含义,与天主教信仰是互相排斥的。利玛窦来华之初也持有类似的想法,并曾禁止中国信徒参加这类礼仪。但他很快意识到,坚持这种立场将令耶稣会的在华传教事业没有任何发展和成功的希望。祭祀祖先是孝道的最大表现,如果中国信徒拒绝参与,将使其受到整个家族和社会的孤立。祭孔是士人必须参加的仪式,如果拒绝参与,那不仅入仕无望,还要被整个士大夫阶层所排斥。

鉴于上述情况,利玛窦只能采取与中国现实状况相适应的策略,即允许信徒参加祭祖和祭孔礼仪。为了避免与天主教信仰发生冲突,利玛窦尽量淡化这两种礼仪的宗教色彩。他认为孔子对鬼神持不可知论立场,由他倡导的仪式不可能带有宗教

^① 徐光启在《泰西水法》序中提到:“迨余服阙趋朝,而先生(利玛窦——引者注)已长逝矣。间以请于熊(三拔——引者注)先生,唯唯者久之。察其心神,殆无吝色也,而顾有怍色。余因私揣焉。无吝色者,诸君子讲学论道,所求者,亡非福国庇民,矧兹土直以为人,岂不视犹敝屣哉?有怍色者,深恐此法盛传,天下后世见视以公输墨翟,即非其数万里东来,捐顶踵,冒危难,膺世兼善之意耳。辄解之曰:人富而仁义附焉,或东西之通理也。道之精微,拯人之神;事理粗迹,拯人之形。并说之,并传之,以俟知者,不亦可乎?”(明)徐光启:《泰西水法序》,徐宗祥:《明清间耶稣会士译著提要》,第309页。对于这段叙述,许多涉及中西关系史的论著都有提及。以往有些论著认为这反映了耶稣会士在传播科学中的藏私之举动。甚至加之以排斥、阻挠传播近代科学的罪名。笔者以为对传教士们而言,将传播福音置于第一位自是理所当然,从这一立场出发,他们当然不愿仅成为科技知识的传播者。但知识传教策略在中国取得的良好效果又使他们不能不担当在中国传播西方科技知识的角色。而随着教会内部对于知识传教策略争论的激烈化,必然令传教士们在传播科技知识时更加心存疑虑,在传授非福音的西学知识时犹豫再三。

意义,原始的祭祖和祭孔礼仪只是表示后人对前人和孔子的尊敬之情,并不带有宗教信仰的色彩。至于在当前社会中举行的祭祀礼仪中出现的迷信行为和宗教崇拜,利玛窦将其归结为是受到后世佛道等错误信仰污染所至,只要清除这些迷信成分,举行的礼仪就不与天主教的信仰相冲突。

1603年,利玛窦就在华传教士如何对待中国礼仪问题做出了最后的决定。其主要规定为:(1)遵守中国传统的尊孔礼仪;(2)中国的祭祖仪式基本上不属于迷信。^①

对于利玛窦在中国礼仪问题上的决定,在华耶稣会士普遍持接受的态度,在对中国社会有了较为深入了解后他们很自然地认识到“许可这些礼仪有危险,但压制他们危险更大”^②。即使是对中国礼仪颇有微词的龙华民,在此问题上也基本保持沉默,没有像在术语问题上那样屡屡挑起争端。

鉴于在华耶稣会士之间关于利玛窦传教策略的讨论愈益激烈。视察员班安德决定再召开一次会议以解决纠纷。1627年底,一批耶稣会士聚集在苏南小镇嘉定,由耶稣会中国副省会长阳玛诺主持召开会议,这次会议被后来的历史研究者命名为嘉定会议。

关于嘉定会议参加者的情况至今仍存在争议,研究者的说法不太一致。邓恩认为有9名耶稣会士来到嘉定赴会。除主持者阳玛诺外,他还列举了龙华民、王丰肃(已改名为高一志)、金尼阁、李玛诺、毕方济、郭居静、曾德昭等7人。李天纲在《中国

^① 参见[美]苏尔、诺尔:《中国礼仪之争西文文献一百篇(1645—1941)》,上海古籍出版社2001年版,第21页。

^② Joseph Sebes: “The Precursors of Ricci”, in *East meets West: The Jesuits in China, 1582—1773*, Chicago, 1982, pp. 48.

礼仪之争》中提到了出席此会议的 11 位传教士的姓名,除上述 8 人外,还有艾儒略、费奇规^① (Gaspard Ferreira, 1571—1649)和黎宁石。至于出席会议的中国教徒,两位作者都提到了徐光启、李之藻、杨廷筠、孙元化等人。根据巴托利《中国耶稣会史》的记载,杨廷筠在 1627 年 12 月患病并在不久后去世,而嘉定会议一直进行到 1628 年 1 月底,因此杨廷筠出席会议的可能性不大。而三大柱石中的另外两位(徐光启和李之藻)作为当时最有影响力的中国信徒,孙元化作为会议的东道主,理应出席这次会议。

会议在如何对待中国人祭祖和祭孔礼仪上没有多大的分歧,出席会议的传教士大都认同利玛窦的立场。但在关于传教术语的使用上分歧十分尖锐,龙华民强烈反对使用“上帝”术语来称呼天主教中的“DEUS”(这也是他一贯的立场)。金尼阁在会上为利玛窦的选择进行了强有力的辩护。出席会议的中国信徒也一边倒地支持维护利玛窦的传教路线。但倔强的龙华民并没有退缩,双方的争论十分激烈,讨论近一个月仍无法达成一致。次年 1 月底,传来天启皇帝驾崩的消息,会议不得不尽快结束。“因为在这种情况下,如此多的外国人聚集在一个地方,会被人视为很危险的举动。”^② 嘉定会议结束时决定继续维持利玛窦开创的适应策略,但禁止在传教中使用“上帝”一词,改用“天主”这一无损于天主教纯洁性的术语。鉴于利玛窦著作在中国士大夫阶层中的广泛影响,会议同意不对其著作按照上述决

^① 费奇规,葡萄牙传教士,1588 年入耶稣会,1604 年入华。先后在广东、江西等地传教,卒于广州。

^② [美]邓恩著,余三乐、石蓉译:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》,第 285 页。

定进行修订。^①

嘉定会议并没有终结关于在华耶稣会士间的争论。由于会议并未宣布“上帝”或“天”的术语是完全错误或不可接受的。龙华民因此在1633年再度撰文攻击“上帝”一词,结果引来费奇规的反驳。龙华民在回复费奇规的文章中,更进一步反对使用“天主”术语,主张以拉丁文原词“DEUS”(音译为陡斯)代替。龙华民的这一激烈见解更引发了艾儒略和曾德昭的严厉批评,并被耶稣会士在华传教团所否定。为避免关于上述问题的争论影响耶稣会在中国的传教事业,担任耶稣会中国副省会长的傅泛际神父最终下令焚毁涉及这场争论的全部著作以了结这场旷日持久的争论。龙华民撰写的大部分相关著作均因此而被毁掉,只有1623年撰著的《孔子及其教理》的副本被保存下来,后来该书辗转落入多明我会会士闵明我^②(Domingo Fernandez Navarrete)之手,被他收入《中华帝国历史、政治、伦理和宗教论集》(*Tratados historicos, politicos, ethicos, yreligiosos de la monarchia de China*),在清初西方传教士关于中国礼仪的争论中,此书成了其他天主教传教会攻击耶稣会士的重要工具。

《天学初函》

在基本完成《名理探》与《寰有诠》的翻译后,李之藻开始专注于西学书籍的印行。他相继刻印了毕方济所著的《睡答画答》,杨廷筠撰著的《圣水纪言》等书。明崇祯二年(1629),李之

^① Joseph Sebes: "The Precursors of Ricci", in *East meets West: The Jesuits in China, 1582—1773*, Chicago, 1982, pp. 49; 另可参见谢和耐:《中国和基督教》,上海古籍出版社1991年版,第50页。

^② 闵明我,西班牙多明我会士,反对耶稣会士在华奉行的适应传教策略,曾前往罗马向教廷和教宗报告中国的情况,并要求教廷对于“礼仪之争”下确定的结论。

藻在杭州主持编刻了中国历史上第一部天主教丛书,定名为《天学初函》。该丛书分为理器二编,理编9种,收入艾儒略著《西学凡》、《职方外纪》;利玛窦著《畸人十篇》、《二十五言》、《天主实义》,庞迪我著《交友论》、《七克》,利玛窦、徐光启合著《辨学遗牍》,毕方济著《灵言蠹勺》;器编11种,包括熊三拔著《泰西水法》,李之藻著《浑盖通宪图说》,利玛窦、徐光启合译之《几何原本》、《测量法义》,熊三拔著《表度说》、《简平仪说》,阳玛诺著《天问略》,利玛窦、李之藻合撰之《同文算指》、《圜容较义》,徐光启著《勾股义》及《测量异同》。

李之藻在《天学初函》刻印之际,撰《刻〈天学初函〉题辞》,阐述刻印此套丛书的意义所在:

“天学”者,唐称景教,自贞观九年入中国,历千载矣!其学刻苦昭事,绝财、色、意,颇与俗情相垫,要于知天事天,不诡六经之旨,稽古五帝三王,施今愚夫愚妇,性所固然,所谓最初、最真、最广之教,圣人复起不易也。皇朝圣圣相承,绍天阐绎;时则有利玛窦者,九万里抱道来宾,重演斯义;迄今又五十年,多贤似续,翻译渐广;显自法象名理,微及性命根宗,义畅旨玄,得未曾有。顾其书散在四方,愿学者每以不能尽观为憾。兹为丛诸旧刻,胪作理器二编,编各十种,以公同志,略见九鼎一臠。其曰《初函》,盖尚有唐译多部,散在释氏藏中者,未及检入。又近岁西来七千卷,方在候旨,将来问奇探颐,尚有待云。天不爱道,世不乏子云爽洁,鸿业方隆,所望是懿德者,相与共臻厥成;若乃认识真宗,直寻天路,超性而上,自须实地修为,固非可于说铃书肆求之

也。凉庵逸民识。^①

自利玛窦 1582 年来华到崇祯二年(1629),传教士入华传播西学西教已过了半个多世纪,其间由传教士独立撰写或与士人合译的西学著作也有了相当数量的积累,但因为这些书“散在四方,愿学者每以不能尽观为憾”。李之藻因此决定收集以往西学著作的旧刻本,合编为《天学初函》丛书,“以公同志”。这套丛书之所以取名初函,是因为李之藻认为还有唐朝翻译的天主教经典著作未及收入^②,而金尼阁带来的 7000 多册丛书,也有待“将来问奇探颐”。所以以后还会有《二函》、《三函》等丛书问世。

李之藻这一次刻印《天学初函》,是对晚明时期传入西方学术知识的一次重要总结。而他将传入西学分为理器二编,显示出李之藻将整个西方天学视为一个道器具备的完整文化系统,并强调对于西学整体的学习、容纳和吸收。这种眼光,较之数百年后晚清士大夫们尚津津乐道于“西学为体、中学为用”,其相差何止以道里计!

《天学初函》刊印后不久,明王朝宣告灭亡。入清之后该丛书在相当长一段时间内仍是士人学习西学知识的重要资料。清代中叶乾隆帝编修四库全书,也从《天学初函》丛书中节取部分书籍收入。四库馆臣为该套丛书撰写提要称:

(《天学初函》)明李之藻编,之藻有《类官礼乐疏十卷》,已著录。初,西洋人利玛窦入中国,士大夫喜其博辩,翕然

① (明)李之藻编:《天学初函》第 1 册,第 1—6 页。

② 李之藻认为景教碑所载之学即利玛窦所传之天学,故此推断唐代应翻译了不少天学著作。

趋附,而之藻与徐光启信之尤笃。其书多二人所传录,因哀为此集。

……西学所长在于测算,其短则在崇奉天主以炫惑人心。所谓自天地之大以至蠕动之细,无一非天主所手造,悠谬姑不深辨。即欲人舍其父母而以天主为至亲;后其君长而以传天主之教者执国命,悖乱纲常,莫斯为甚;岂可行于中国者哉?之藻等传其测算之术,原不失为节取,乃并其惑诬之说刊而布之,以显与六经相齟齬,则慎之甚矣!今择其器编十种可资测算者,别著于录;其理编则惟录其《职方外纪》,以广异闻,其余概从屏斥,以示放绝;并存之藻总编之目,以著左袒异端之罪焉!①

在四库馆臣们眼中,西学唯有测算知识有可取之处,而其他方面的知识则一概视之为异端,被认为是“炫惑人心”,悖乱纲常之书。所以“概从屏斥,以示放绝”;唯一的例外是《职方外纪》,该书被收入的原因是因为可以增加一些作为士人们谈资的异闻。从17世纪到18世纪的100多年中,西方的整体学术在突飞猛进之中。而乾隆时期士人的眼光见识较之晚明时期,反而后退了不少。此消彼长之下,中国和西方的差距也日益拉开。

进入近代,随着中国在列强的打击下由泱泱大国沦落为“东亚病夫”。急切要师夷之长技以制夷的国人才开始发奋学习西学以赶上西方,而在只练“西器”的洋务运动宣告破产后,探究“西理”成为时代的潮流,《天学初函》中属于理编的西学书籍才终于得见天日,日益受到学者士子们的重视。

① (清)永裕等主编,四库全书总目提要编委会整理:《四库全书总目提要》,第687页。

李之藻刻印《天学初函》时，原打算此后会继续出版后续丛书。但在他去世后，天学丛书的编撰工作便无人接续。直到民国初年，续修天学丛书才一度成为学者们讨论的话题。1917年，陈垣到上海徐家汇藏书楼访书，他“在徐家汇藏书楼阅书四日，颇有所获。明末清初名著，存者不少，恨无暇略遍读之也”。两年后，他致函英敛之，主张把徐家汇藏书楼所藏文献整理出版，并继承李之藻的事业，把《天学初函》继续出版下去，陈垣在信中说：“顷言翻刻旧籍事，与其请人缮抄，毋宁径将要籍借出影印。假定接续天学初函理编为天学二函，三函……分期出版，此事想非难办。细思一过，总胜于抄，抄而又校，校而付排印，又须再校，未免太费力；故拟仿涵芬楼新出四部丛刊格式，先将《超性学要》(21册)影印，即名为天学二函，并选其它佳作为三函，有余力并复影初函，如此所费不多，事轻而易举，无缮校之劳，有流通之效，宜若可为也。乞函商相老，从速图之。此事倘行之于数年前，今已蔚为大观矣。”^①为实现此一计划，陈垣曾大力搜集有关史料，还计划仿效《开元释教目录》及《经义考》、《小学考》的体制而撰著《乾嘉基督教录》，对中国天主教的文献做一次较为全面的整理和发掘。但此一宏愿，也因历史风云的变幻而化为泡影。

北上修历

万历年间(1573—1620)，礼部因钦天监推测交食有误而筹备修历，但当时“庶务因循，未暇开局也”。此后历经万历、泰昌、天启三朝，由于政局动荡，尽管钦天监在交食推测上仍是屡屡失误，但修历计划却一直遭到搁置。

^① 方豪：《李之藻研究》，第149页。

明熹宗死后,其弟信王朱由检继位,是为崇祯帝。崇祯帝执政后首先处置了魏忠贤和客氏,朝堂上的阉党势力也基本被一扫而空。朝政面貌较天启朝为之一新。崇祯元年(1628),徐光启被起补原职,任礼部右侍郎兼翰林院侍读学士协理詹事府事。崇祯二年(1629)6月21日发生日食,“礼部侍郎徐光启依西法预推,顺天府见食二分有奇,琼州食既,大宁以北不食。《大统》、《回回》所推,顺天食分时刻,与光启互异。已而光启法验,余皆疏。”在这次西法与抱残守缺的中法和回回法的较量中,西法再度大获全胜。崇祯帝因钦天监推测的失误而切责监官。钦天监方面则以《大统历》沿袭200多年而未加修订的理由为自己的推测失误辩护。五官正戈丰年等报称:“《大统》乃国初所定,实即郭守敬《授时历》也,二百六十年毫末增损。自至元十八年造历,越十八年为大德三年八月,已当食不食,六年六月又食而失推。是时守敬方知院事,亦付之无可奈何,况斤斤守法者哉?今若循旧,向后不能无差。”^①

于是礼部再度建议开局修改历法,6月中,由徐光启起草,以礼部名义向崇祯帝上呈《礼部为日食刻数不对请敕部修改疏》,该奏疏在转述钦天监方面的意见后,便详细列举历代修正历法的前例和万历朝讨论修历的情况,建议按“万历四十年原议”进行修历工作。奏疏进呈后,崇祯帝即批示:“历法皇祖曾议重修,今日食刻数复差,允宜更正。依卿等所请。修改一应事宜,再着另行具奏。”^②

8月初,徐光启再度以礼部名义上《礼部为奉旨修改历法开

^① (清)张廷玉等:《明史》卷三一《历志一》。

^② (明)徐光启:《礼部为日食刻数不对请敕部修改疏》,徐光启撰、王重民辑校:《徐光启集》下册,第322页。

列事宜乞裁疏》，该奏疏中主要列举了四项事宜，其中之一为议选人员：徐光启在奏疏中提到，万历年间（1573—1620）举荐的修历人员，大多已经去世，唯存他和李之藻二人。他因此建议尽快起用李之藻参与修历事务：

臣部四十等年原疏，推举五人；为史臣徐光启，臬臣邢云路，部臣范守己、崔儒秀、李之藻，今三臣俱故，独臣光启见在本部，似可督领其事，恭候皇上任使施行。至臣之藻以南京太仆寺少卿丁忧服满在籍，如蒙圣明录用，伏乞敕下吏部，查明履历，酌量相应员缺，起补前来，协同任事。^①

此奏上呈后，崇祯帝批示：“修改历法四款，俱依议。徐光启见在本部，着一切督领。李之藻速与起补，早来供事。”^②从天启三年（1623）后就退职闲居的李之藻遂又被起用。

9月，徐光启正式奉旨督领历局事务，随后在京师宣武门内东城根首善书院设立历局，由徐光启任历局监督，李之藻辅佐。9月中，徐光启上《条议历法修正岁差疏》。向崇祯帝提出“历法修正十事”、“修历用人十事”、“急用仪象十事”、“度数旁通十事”等一系列建议。鉴于修历人才缺乏，徐光启在“修历用人十事”一节中建议多多访求天文历算名家。不仅此前推荐的李之藻“已蒙录用，仍令早来”。另外还建议起用在京传教的耶稣会士龙华民和邓玉函参与修历，并使用西法修历，“盖其术业既精，积

^①（明）徐光启：《礼部为奉旨修改历法开列事宜乞裁疏》，徐光启撰、王重民辑校：《徐光启集》下册，第326页。

^②（明）徐光启：《礼部为奉旨修改历法开列事宜乞裁疏》，徐光启撰、王重民辑校：《徐光启集》下册，第329页。

验复久,若以大统旧法与之会通归一,则事半而功倍矣”。崇祯帝的批示同意徐光启的各项请求:“这条议历法,立论简确,列款明备。修正岁差等事,测验推步,参合诸家,西法自宜兼收,用人精择毋滥。李之藻着速催前来。仪象急用,工部委官督造;度数旁通有关庶绩,一并分曹料理。”^①

崇祯皇帝下旨督促后,相关部府不敢怠慢,随即发出催促李之藻入京的公文。但这时李之藻的身体状况欠佳,据曾德昭记述,他的双目已近于失明^②,并患有“血疾”之症。从杭州出发赴北京这样的长途行程对李之藻这样一个年过六旬的病弱老人而言实在是难以承受。但修历事业是李之藻多年以来孜孜以求的,且又关系国之根本。李之藻虽然身体虚弱,他仍抱病就道,于崇祯二年(1629)冬由杭州起程北上,但行至扬州时,血疾再发,不得不停下行程,在当地延医治疗。病情稍有好转,李之藻又继续北上。到达沧州时,因血疾又发作,只得再度休养治疗。直到崇祯三年(1630)6月,李之藻终于抵达京师,在觐见崇祯帝后,便奉旨入历局参与修历。

历局于崇祯二年(1629)9月设立,11月正式开局。开局一月有余,就先后翻译著述表7卷,制造大仪3座。但不久后皇太极率清军入关,京师危急。徐光启受命督造西洋大炮,接着又负责训练炮手,对于历局事务难以兼顾,修历进程也大受影响。历局中只有“两陪臣(指龙华民和邓玉函——引者注)与知历人一

^① (明)徐光启:《条议历法修正岁差疏》,徐光启撰、王重民辑校:《徐光启集》下册,第332—339页。

^② “当他独自一人时,或读或写。尽管这对他来说,比对另一个缺乏才能的人更为困难,因为他一只眼失去视力,几乎全瞎,另一只眼视力也很弱,所以在他读写时几乎要把眼睛贴在纸上。”参见[葡]曾德昭:《大中国志》,第294页。

二辈常川供事，译成立成表八卷”^①。李之藻加入历局后，龙华民因历算非其所长，故请求告退。徐、李又推荐传教士罗雅谷入历局。在李、罗等协助下，历局在3个月内又译成书表6卷。

紧张的译书工作严重影响了李之藻的健康，而他的身体本来就十分虚弱，在徐光启上疏报告一年来历局译书的进展后数日，李之藻即与世长辞。

徐光启在1631年初于病中上奏，报告修历之进展，其中提到李之藻已在崇祯三年(1630)秋去世：

臣自兹奉命以后，料理未几，旋遭报警，辍业逾时；今秋才欲续成，而寺臣李之藻物故。目下算数测候誊写员役虽不乏人；而释义演文，讲究润色，校勘试验，独臣一身。^②

徐光启的奏折中没有叙述李之藻去世时的详细情况，曾德昭撰写的《李之藻传记》则对李之藻去世前后的状况作了相当详细的描述，并给予其极高的评价：

但天主乐意给他(指李之藻——引者注)的损失以足够的报偿，四、五年后他官复原职，在全国享有更大的声望，这是因保禄博士为修正历法所实现的。保禄也是基督徒，有勇气和见解，有能力帮助和支持我们的事业。李良接受这项工作，这可以让他和保禄博士一起更好地推进福音的传

^① (明)徐光启：《修历因事暂辍略陈事绪疏》，徐光启撰、王重民校：《徐光启集》下册，第346页。

^② (明)徐光启：《因病再申前请以完大典疏》，徐光启撰、王重民校：《徐光启集》下册，第362页。

布,所以他启程赴朝;但是,他年老有病,旅途冗长,冬季寒冷异常,使他衰弱下去,到达后没有几个月他就在万圣节(All Saints)结束他的生命。正是四年前的这一天,在他为耶稣会捐赠修建的教堂,举行了头一次弥撒,至今它仍是我们在杭州城的两处驻地之一。

我不忍重述他在病中几次作忏悔所表现的虔诚、悔罪和遗恨,也不重述他接受圣餐礼和临终涂油时的慰藉,以及他如何在临终时专心倾听(当时由在场的三名神父)向他作的讲话和谏喻(这必定是天主乐意酬奖他自从认识我们以来对我们一贯的关心爱护、帮助和支持),我说我不谈这些事,是因为任何人都可以想象这样一位有学识的人作为基督徒的完美表现。我只简略地记述当时他向保禄博士说的话。他弥留之际拉着保禄的手,对保禄多次,特别最后一次给予他的恩惠表示感谢。之后,他噙着眼泪对他说:“阁下,我眼见我们的神父重新立身,并且得到你热情的保护,死亦无憾。我不再把他们付托与你,因为我明白他们在你心里的地位。我的罪孽使我不配参加这项工作。蒙你给我的支持,召我作你的同伴。但若这项工作结束,你乐于在有关上帝的荣耀,及其圣教的传播方面使用我的名字,那就是你给予我极大的恩德了;因之,阁下,我把中国基督教交托你肩上。”用这番充分表明他对福音及其传道士尊敬的话,李良博士虔诚圣洁地结束他的生命;他曾用大部分的时间支持这新的教会。他死于1630年11月1日,他的身影将永远活在我会劳动者的心里;同时我们希望,他的典范将保存在其它中国贵人的宽弘思想中。^①

^① [葡]曾德昭:《大中国志》,第297—298页。

李之藻修历未成而身故,不仅让徐光启失去一位志同道合的同志,也使后续的修历工作面临人才缺乏的困境(邓玉函也在此前去世)。此后徐光启又延请汤若望入历局协助修历,至崇祯七年(1634)才终于完成历法的修订工作,而这时徐光启也已去世。《崇祯历书》编撰完成后,崇祯帝在是否使用新历法一事上一直举棋不定,朝廷中的保守势力也屡屡阻挠反对。直到明王朝崩溃前夕,崇祯帝才决定“西法果密,即改为大统术法,通行天下”^①。不久明王朝覆灭,崇祯帝自杀。而汤若望审时度势,决定向入关的清皇室输诚。并利用新朝急于授时定历,确定正朔的机会,迅速呈上《崇祯历书》,由于以西法测验日食“密合天行”,加上刚刚入主中原的清朝统治者较少“夷夏之防”的心态,《崇祯历书》很快获得清廷的采纳。顺治二年(1645)初,以《西洋新法历书》名称正式刊行天下。明末由徐光启、李之藻等发起推动的修历事业,终于有了一个还算圆满的结尾。

^① (清)阮元:《畴人传》卷三三《李天经》,杨家骆主编:《畴人传汇编》上册,(台湾)世界书局1982年版,第417页。

第五章

中西交流的中坚

西学翻译大师

明清之际发生的西学东渐,是中西两大文化间首次较大规模的交流,在这场大规模的文化交流运动中,大量西方文化成分被介绍到中国,为明清之际的中国士人认识中国本身和世界提供了丰富的资源。西学知识的传播是与大量西方书籍的翻译和编撰密不可分的。

从利玛窦开始,来华的耶稣会传教士们大都通过刻苦学习逐步掌握了汉语。他们不仅能用口语流利地与国人交谈,向大众宣讲天主教教义,也能较为流畅地使用汉语进行写作。其中的佼佼者如利玛窦,在使用文言文写作上达到了很高的水准。其撰写的中文著作受到许多中国文士的赞赏。但中西语言间存在的巨大差异以及中文语言的复杂性,使利玛窦这样汉文水平很高的传教士在翻译西方著作时也面临许多难以克服的困难。如他在南方传教时,几次打算翻译《几何原本》,但每次都是半途而废。入京后,他与一举人合作,又一次试图翻译该书,同样以失败而告终。阻碍利玛窦翻译工作顺利完成的最主要原因是中西语言的巨大差异。正如利氏在《译〈几何原本〉引》中所言:“东

西文理，又自绝殊。字义相求，仍多阙略，了然于口，尚可勉图，肆笔为文，便成艰涩矣。”^①直到他遇到徐光启，两人耗费数月之功，才译完前六卷。又经过仔细研讨修正，先后三易其稿，才较为圆满地完成了《几何原本》(前六卷)的翻译工作。翻译《几何原本》的成功，与徐光启深厚的汉文修养和较高的科技知识素养是分不开来的。而这也是明清之际成功翻译西学著作的典型模式，即由一位传教士和一位学术修养深厚的士人合作翻译西文书籍。因为参与翻译的晚明学人一般都不懂拉丁语，因此通常采取传教士口授，然后由其合作者笔录的方式进行翻译。正是通过这种翻译模式，大批西方数学、物理学、天文学、逻辑学等学科的重要著作相继被译为中文，从而极大地推动了中西间的文化交流。而这些中国士人学子，也成为西学东渐时代的翻译大师。

在晚明时期参与翻译西学著作的士人中，李之藻和徐光启可称为其中最为出色的“双璧”。在翻译西学著作的业绩上，李之藻丝毫不逊色于徐光启。他早年和利玛窦合作，先后译撰《经天该》、《浑盖通宪图说》、《乾坤体义》、《同文算指》等著作。将西方古典数学和天文学、地理学知识引入中国，正是通过对西学相关知识的吸收、研究乃至会通，明初以来一度衰微的历算之学从明代晚期重又焕发了生机，入清以后更取得了进一步发展。

在晚年退職返乡后，李之藻又和傅泛际合作，翻译《寰有论》和《名理探》。由于傅泛际来华时间尚短，汉语水平差，令李之藻在翻译这两部著作时各尝辛苦。“屡因苦难搁笔”，但历尽五年寒暑，终于基本完成两书的翻译工作。将亚里士多德的宇宙理

^① [意]利玛窦：《译〈几何原本〉引》，徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第262页。

论和逻辑学理论传入中国。

据曾德昭记述,晚年的李之藻一直十分关心西学书籍的翻译工作,为此投入了自己的全部热情:

……他完全懂得现已译为中文的欧几里德的前6卷;他已学习了我们的各种算术及许多规则和这种技艺所教导的奥妙;以此为题目他撰写了7卷书;他通晓天体学及类似的稀奇的东西,但最有意义的是……他孜孜不倦地讨论这些及其它的学科。他从事这些工作时是如此之轻而易举,以致精通此道的人亦难以追随他。他从不谈为他人所称道的来自欧洲的珍奇商品,他的兴趣和爱好是观看从欧洲携来的奇异新书。这时他会叹息自己的年老和孤独。从未发现别的基督徒有他那种热情,他把协助我们翻译这些书籍看成是使中国皈依的重要工作。他和神父们从不谈别的事,只谈上帝,或我们的科学。我们都知道,当他见到我们(每周有若干次),他首先要问:有甚么书准备翻译吗?如果他知道题目,则问:我们已译出多少?我敢说一句真话:神父们译成中文的神学或科学方面的书籍,有的包括很多卷帙,几乎没有一本不经过他的手,他要么亲自校正,要么帮助我们做,要么给予新的修饰,或者加一篇他自己的序言和其它文字使它更具权威。他作这些工作有说不出的愉快,他最高兴接受的礼物莫过于我们用中文刊印的新书。^①

在生命中的最后岁月,李之藻抱病北上修历,专心翻译西学书籍,在短短数月中,他和罗雅谷合作,完成了《历指》(一卷)、

^① [葡]曾德昭:《大中国志》,第294—295页。

《测量全义》(二卷)、《比例规解》(一卷)、《日躔表》(一卷)的翻译工作。这位晚明翻译大师,在西学翻译事业上可谓鞠躬尽瘁。

柱石与畴人

李之藻早年是一位喜好杂学的儒家学者。他不仅爱好舆地之学,于礼仪音乐也十分擅长。《四库全书》中收录有他所撰著的《颁宫礼乐疏》十卷,四库馆臣对该书评价甚高,称该书“因数制律,足自为一家之学”^①。与利玛窦的相遇激发了李之藻对西学的兴趣,在利玛窦的谆谆教诲下^②,李之藻终于在利玛窦去世前受洗入教,成为天主教信徒。

在教会学者的笔下,李之藻这位中国天主教的柱石在入教后一直是天主教的虔诚信徒。他们热衷于描述李之藻对信仰的虔诚,对天主教的忠诚和对教士们的敬爱。曾德昭撰写的《李之藻传记》就是这样一种论述的典型。

在李之藻受洗入教前,曾德昭的传记专注于描述他是如何从对西学的兴趣转向对西教的信奉:

李良博士生于浙江省杭州城,幸福地完成学业后,他赴北京朝廷,取得博士学位,然后首次担任官职。他受到观看欧洲人的好奇心所驱使,和大多数大官和文人一样,在北京也跟利玛窦神父见面交谈。李良不仅聪敏机智,而且极端

^① (清)永裕等主编,四库全书总目提要编委会整理:《四库全书总目提要》,第434页。

^② 尽管李之藻一直没有皈依天主教,但利玛窦仍然花费很多时间和精力来教授李之藻西学知识,每天都给他上数学课,和他讨论各种问题,因此引起和利玛窦的共事的传教士们的不满。参见[美]邓恩著,余三乐、石蓉译:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》,第83页。

好学,渴求知识。他和神父结成知交并相互往来,从而他被我们充实和新奇的科学所吸引,特别对某些地图和别的新奇东西感兴趣;他愿意常跟神父作伴。同时,除人世间的学术外,神父教他上帝圣律的天学;他逐渐认识和精通它,以致他能够帮助神父校订和增补几年前撰写的、正准备重刊的教义问答。他十分赞赏我们宗教仪式之符合理性原则、协调、有序,及我们信仰的观点所产生的美妙成果。尽管当时他不完全相信,他仍十分愉快地看到其中一切事都安排妥善。所以他常说:“如果这些事不是真的,那么它们就是智慧所创造出来,非常符合自然的启示。”他几年来一直保持对神父的敬爱,而且他既用他的意见又用他的权力协助修建一座房屋,确实他是头一个鼓励神父做这项工作的,并且提供神父金钱购买地皮和修筑教堂。^①

而在其皈依天主教之后,曾德昭就着重于叙述李之藻对偶像崇拜的极度排斥、对传教事业的热情关注和对传教士们的热爱以及对殉难的渴望:

李良博士在基督教中继续前进,在任何情况下,他都用行动表明他思想中已归信的东西。当他成为基督徒后首次担任官职,吏员通知他,按照习惯,他应去他将居住的府衙的一座大堂,向那里的众多的偶像礼拜和宣誓。博士去了,进入偶像所在的厅堂,他举行的仪式是:把偶像都掀翻在地,然后打成碎片。当军尉奉命执行这条他们认为大不敬的命令时私下说:“这位新官肯定丧失了神智。”

^① [葡]曾德昭:《大中国志》,第292—293页。

他就是这样极其憎恶魔鬼。在这一方面他终身都是严厉和激烈的。他也轻视那种在这方面被欺骗、没有思考、把偶像当作神的人,以及那些有机会听闻上帝的律法,或读到有关的书籍,却不认为它是真理,缺乏头脑、思想空虚的人。他自己深信,所有能读,并且爱好读书的人,都不能不对欧洲学术和科学产生好感。通过这些,他们必定达到对真实上帝的认识,接受主的圣律。因此他一直留心要神父们从事翻译欧洲的书籍,他本人则尽力给予他们不小的帮助。

.....

此后他渐萌一个不满足的大愿,看来他自己为此操心:那就是希望有更多的神父来中国;这愿望在他心里很强烈,以致他抱怨我们的监督们,说:他们不理解,因为他们没有亲眼见到这项工作的重要,所以他们没有派遣足够的人来。有一天,他又为这件事而发热,跟他谈话的神父温和地回答说:“阁下,我们感谢你的热忱,明白你向我们表示的好意,所以才这样抱怨。但我们的监督们有许多要援助和派遣人的地方,他们不可能做到让所有的人都满意。”他对此有礼地回答:“师傅责备我敢于埋怨我们的神父和监督。但并非如此,我只是说,我将高兴有机会亲自和我们尊敬的总神父(Reverend Father General)(他正是用中文说的这些话,当他提到耶稣会里的监督时,他总是称他们为我们的神父和监督)交谈,因为我想恳切地请求他,让他乐意及时给我们中国派来许多神父,因为语言文字难以学习;而你们这些神父将年老疲敝,不能给新来者讲授。”他这样说,表明了他对此事的意见。有关这方面的一个好证明,见于他给葡萄牙的助理穆涅茨·马斯卡列纳斯神父(Father Mugnez Mascaregnas)的回信。神父曾在一封给他的信里表示要送他任何他想要

的欧洲珍稀东西,他对此的回答是:他不想要任何东西,只迫切请求会里派更多的人来中国。

出自他对神父们的敬爱,他日益关心他们的学习和健康,也关心他们的生活起居,以及他们应知道的跟中国人谈话的语言、礼节、问候,这些在中国人中是很受重视的。在种种情况下,当他发现我们有失中国礼仪时,他总是诚恳地给我们告诫和指导。他对我们是那样关切,常常先亲手摸摸我们的袍子看看是否供给我们足够的御寒衣服。我们有人生病时,他叫在他自己家里煎药,说,因我们的仆人大意或无知,药会丧失效力,病人得不到救治。他在初次见面,简短交谈后,就能判断我们每个人的才能资质,而且轻易地赢得我们的好感。总的说他对我们所有的人都尊敬和爱护,尤其对那些刚来的,还不会说中国话的人更是如此。这些人他总是分外照顾,很同情他们学习中国语言文字所费的劳力。为鼓励他们,他会高兴地听到他们开始说中国话时发的每一个音节。他特别指导他们学习中文的方式和方法。他告诉他们最需要用的书名,并且好几次把书送给他们,亲笔一点一画书写,这在中国是一门特殊的学问。当听说李良和迈可两位博士一起(他们常这样做)来我们的屋舍时,那是莫大的慰藉,确实引起我们很大的惊叹,因为他们很少谈别的事,只谈如何宣传福音,如何保护、支持和委派全国的教士。他们自己商量应向他们的哪位朋友推荐教士,要教士写甚么书,先去哪个省,监督须派哪位神父去哪里最合适。最后,他们的一切商议以叹息结束,说:“我们是老人了,明天我们要死去,我们将留下谁来代替我们继续我们生时所做的、已开始的工作?”有时为激情所感染,他们确实幻想自己当时在朝廷,上疏皇帝谈我们基督教的圣洁,并

且取得皇帝恩许建立公众教堂,他们已在想象中选择地点和场所,规划建筑形式。或者他们想象为此受控告,被投入狱,然后被斩首。而这样做需要足够的勇气和精神,充分表明了他们对光荣殉教的珍视,以及为上帝事业而牺牲的热望。^①

曾德昭描绘的李之藻形象,是一个具有各种尽善尽美美德的虔诚天主教徒,也是天主教在中国最坚固的柱石之一。但在100多年后清人阮元撰写的李之藻传记中,就只记录了李之藻参与修历和撰著历算著作等事迹。对于李之藻受洗入教事则一字不提。传末的“论曰”称:

西人书器之行于中也,之藻荐之于前,徐光启李天经译之于后。是三家者皆习于西人。亟欲明其术而惟恐失之者也。当是时大统之疏阔甚矣,数君子起而共正其失,其有功于授时布化之道,岂浅小哉。^②

读阮元所撰的李之藻传记,我们所能看到的是一个爱好历算之学并卓有成绩,带有畴人色彩的儒者李之藻。而李之藻与天主教之间的密切关系则在传记中完全付之阙如。

无论是曾德昭还是阮元,他们所描述的李之藻都只是这位复杂历史人物的一部分特点。历史上的李之藻,拥有着远为复杂的形象和思想。

① [葡]曾德昭:《大中国志》,第293—297页。

② (清)阮元:《畴人传》卷三二《李之藻》,杨家骆主编:《畴人传汇编》上册,第390页。

利玛窦采用知识传教策略,是希望通过科学知识的传播引发中国士人的兴趣,并将他们最终科学真理引向“启示真理”。但这种策略在中国士人身上产生的效果并不一致。在三柱石中,杨廷筠对于西方天主教理论的兴趣最为浓厚。他不谙数理之论,却热衷于谈论哲学、宗教领域的名理之学。最终放弃佛教信仰而转向天主教。徐光启对于天主教教义也有相当的兴趣。其受洗入教时对于西方科学知识了解甚微,皈依天主教更多是基于对西教的虔诚信仰而非出于获取西学知识的便利。^① 相比之下,李之藻信奉天主教的历程堪称知识传教策略的成功典范之一。他最初因对世界地图的兴趣而接近利玛窦,又通过对西方科学知识的不断学习而逐渐熟悉西学。再由西学中的实学走向因性之学和超性之学,最后皈依天主教。

李之藻最初接受西学,既是出于他对天文舆地等杂学的爱好,也与西学求真务实的特点有很大关系。李之藻十分厌恶晚明时期袖手座谈心性的空虚学风,早年就大力倡导实学。他在万历四十一年(1613)上疏主张速译西书以助修历,在奏疏中介绍西学“总皆有资实学,有裨世用”^②。但李之藻在治学中又喜好探究科学知识背后的真理所在。这种形而上学的思维倾向,使得他在研究分析实际事物时,不仅关注于如何知其然,更重视发掘蕴藏于该事物内部的“所以然”。这种研究旨趣在李之藻的科学著作中也时有表露,比如在数学研究中,他对于几何图形中

^① 20世纪80年代之前的国内学界,一般认为徐光启皈依天主教主要是因为他希望获取西方科学知识,在论述徐光启生平的文章中也往往淡化其天主教柱石的形象。这种看法是受当时“左”的意识形态影响所致,在一定程度上扭曲了历史的真实。

^② (明)李之藻:《请译西洋历法等书疏》,(明)陈子龙等编:《明经世文编》第六册卷四八三《李我存集一》;中华书局1962年影印本,第5323页。

的“圆”和算学中的“数”就十分着迷，由深入研究其中的数理原理出发，进而推衍至形而上的哲学思辨。

万历三十六年(1608)，李之藻和利玛窦合作译撰《圆容较义》一书，并由毕方济在北京刻印出版。万历四十二年(1614)，该书再度刊印，李之藻特为重刻本撰序言一篇。他在序文中十分详尽地探讨了“圆”在自然和社会生活中的重要性：

自造物主以大圆天包小圆地，而万形万象，错落其中；亲上亲下，肖呈圆体；大则日躔月离，轨度所以循环；细则雨点雪花、洞泽敷于涓滴，人文则有旋中规，而坐抱鼓，况颅骨目瞳耳窍之浑成；物宜则有谷孕实而核含仁，暨鸢翔鱼泳蛇蟠之咸若；胎生卵育，混沌合其最初；葩发苞藏，团栾于焉保合，俯视涵浮水面，仰观晕合天心。抟风渝乎蘋端，湛露擎于荷盖，砂倾活汞，分合以成颗；蛟粒明珠，撒拌杆而竞走；无情者飞蓬转石，干运总属天机；有情若蛛网虫窠，经营自凭意匠；若乃灵心睿发，尤多规运成能；壁水明堂，居中而宣政教；六花百阵，周卫而运正奇；乐部在悬，箫鼓共圆钟迭奏，轺车欲驾，轮辕贯枢轴其旋，戏场有蹴鞠弹棋，雅事对箫团莲漏，忽然一嚏，成如珠如雾之谈奇，谩说恒沙，满三千大千之国士；至于火炎锐上，试远瞩而一点圆光；水积纡迴，指寥天而两缝规合；盖天籁地籁人籁，声声触窍皆圆；如象官象事象物，粒粒浮空有烂；所以龟畴筮策，用九之妙无穷；义画文重，围圆之图不改；草玄翁之三数，安乐窝之一丸；先天后天，此物此志云尔。凡厥有形，惟圆为大；有形所受，惟圆最多。

夫浑圆之体难明，而平面之形易替；试取同周一形，以相参考；等边之形，必钜于不等边形；多边之形，必钜于少边

之形。最多边者圆也,最等边者亦圆也,析之则分秒不亿,是知多边联之则圭角全无;是知等边,不多边等边,则必不成圆。惟多边等边,故圆容最钜。若论立圆浑成一面,则夫至圆何有周边,周边尚莫能窥,容积奚复可量。所以造物主之化成天地也,令全覆全载,则不得不从其圆;而万物之赋形天地也,其成大成小,亦莫不铸形于圆;即细物可推大物,即物物可推不物之物。天圆地圆,自然必然,何复疑乎?①

李之藻先列举生活中所见之目瞳耳窍、箫鼓轮轂等等事物和现象,得出“天籁地籁人籁,声声触窍皆圆”的观点,然后他把这种生活中的现象观察上升到数理研究层面,进而断言“凡厥有形,惟圆为大;有形所受,惟圆最多”。在通过数学推演论证有关圆形的科学规律后,李之藻并没有停止他的思考。在他看来,在数学规律的背后,蕴藏着更为深刻的自然变化。再经过进一步的思索探讨,李之藻终于得出“天圆地圆,自然必然”的终极结论,他并且把这种自然规律的产生与造物主的创造密切相连,从而由科学规律的探讨走向对天主教教义的认可。

在多年之后与傅泛际合译《寰有论》时,李之藻在译文中进一步阐述了圆形和圆周运动的完美无缺。《寰有论》卷三云:“据天体恒一不变,可知其体必圆,动必周也……天体贞一,不属受变,则其德无阙,其为无息,无息之动,惟周动者能之,则天动必为周动矣。”② 同古希腊数学家们相似,李之藻也认为宇宙中最完满的图形是圆形,最完美的运动方式是圆周运动。而这种完

① (明)李之藻:《〈圆容较义〉序》,徐宗译编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第275—276页。

② (明)李之藻、[葡]傅泛际译:《寰有论》卷三。

美存在又来源于“上帝”的创造。这样,李之藻由日常生活中的经验观察所得起步,通过数理的研究和分析,最终走向对造物主的崇拜和信仰。

除了寻求完满的几何图形,李之藻还着迷于对数的深入研究和思考。在万历四十一年(1613)撰写的《同文算指》序言中,他这样描述数在六艺中的重要地位和神奇作用:

古者教士三物,而艺居一。六艺而数居一,数于艺犹土于五行,无处不寓。耳目所接,已然之迹,非数莫纪。闻见所不及,六合而外,千万世而前而后,必然之验,非数莫推。已然必然,总归自然。乘除损益,神智莫增,谲诡莫掩,颠业莫可诳也。惟是巧心浚发,则悟出人先;功力研熟,则习亦生巧;其道使人心心归实,虚僞之气潜消;亦使人跃跃含灵,通变之才渐启;小则米盐凌杂,大至画野经天,神禹赖矩测平成,公旦从周髀窥验,谁谓九九小数,致远恐泥,尝试为之,亦贤于博弈矣。^①

在李之藻看来,数在六艺之中的重要地位在于其普遍性。它无处不在,对事物的种种观察所得,曾经发生过的事件,都需要用数来加以记录;要揭示事物内在的必然性,也必须运用数这一工具才可以验证研究;数学的用处十分广泛,国计民生无一不涉及。研究数学不仅可以使人消除不务实的虚骄之气,更能培养人的通变之才。数学有它自身固有的确定性和严密的运算规则,这不是诡辩之说可以胡乱推测和歪曲的。

^① (明)李之藻:《〈同文算指〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第266—267页。

既然数是如此重要,那么研究其背后的“所以然之理”更是重中之重。在《同文算指》序言的最后,李之藻提出“缘数寻理”的主张,并把数的确定性和天主教理论联系在一起,认为这才是其“所以然之理”的真谛所在:

至于缘数寻理,载在几何,本本元元,具存实义诸书,如第谓艺数云尔,则非利公九万里来苦心也。^①

李之藻思维模式上存在的形而上学倾向促使他在接受西学知识时逐渐走向对天主教的信仰,这无疑是传教士们乐于看到的。但这种思维特点同时也帮助他在科学方法论的认识上取得突破。利玛窦推行知识传教策略的本意在于以科学知识的研讨为手段将接受西学的士大夫阶层引向信仰的彼岸。但传入的西方科学知识体系却在一定程度上引发了部分晚明士大夫在科学方法论认识上的变革。徐光启、李之藻等在深入学习西学后都认识到中西古代科学体系上的明显相异之处。徐光启在《〈几何原本〉序》中认为中国数学由于缺乏以形式逻辑为基础的公理体系,虽有悠久的历史,但缺乏良好的可继承性和传递性,“汉以来多任意揣摩,如盲人射的,虚发无效,或依拟形似。如持萤烛象,得首失尾,至于今而此道尽废。”^②因此他和利玛窦合作翻译《几何原本》,希望把西学“由数达理”的知识体系教授予国人。

李之藻在对西学的学习和会通中也注意到了西学体系的上

^① (明)李之藻:《〈同文算指〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第266—267页。

^② (明)徐光启:《〈几何原本〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第258页。

述特色,他明确认为西学“不徒论其度数而已。又能论其所以然之理”^①。西学之所以能阐明所以然的客观真理。关键在于它有着一套严密的逻辑推理体系。“彼中先圣后圣所论天地万物之理,探原穷委,步步推明”,这套体系,恰恰是中国“千古以来未有者”。^②正是鉴于西学在这方面的长处和优势。李之藻不惜花费数年精力,与传教士傅泛际合译《名理探》一书,将亚里士多德所总结的逻辑学理论体系首次传入中国。虽然此书的翻译工作未能全部完成,又因为书中叙述的原理邃奥艰深,接受者寥寥。但它却是晚明学者引进西方逻辑公理体系的一次重大努力。在传入西学知识的冲击和启发下,他们中的佼佼者已经注意到西学在思维方法论上的优越性,并尝试通过引进西方“步步推明”的逻辑方法,为中学的变革和发展提供坚实的理论基础。

作为晚明时期深受儒家思想熏陶的士大夫阶层的一员,李之藻最初也是儒家思想的忠实信徒。随着逐步学习传入的西方科学知识,李之藻对西学的兴趣日益浓厚,而在对数理科学背后规律的探寻中,他最终走向了对天主教的信仰,并成为天主教史学家们津津乐道的“三大柱石”之一。与此同时,对事物背后规律性的不倦追求也推动了李之藻思维模式的变革,他和徐光启等晚明学者有意识地将西学中的公理逻辑体系引入中学体系,并尝试以这种体系来修正、改造中国的传统学术。虽然李之藻翻译的《名理探》中阐发的观念还基本局限于中世纪经院哲学知识论的窠臼;与近代科学中的认识论体系仍有相当的差距,而且

^① (明)李之藻:《请译西洋历法等书疏》,陈子龙等编:《明经世文编》第六册卷四八三《李我存集一》;中华书局1962年影印本,第5323页。

^② (明)李之藻:《译〈寰有论〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第199页。

他在认识论上的创新观点也受到天主教教义的限制和束缚,但在晚明乃至整个中国古代思想史上仍有着十分重要的意义。它反映了中国学者在这一西学东渐时代引发的思想变革层面所能达到的最大广度和深度。^①

西学东渐将西方的科学知识和文化思想传入中国,作为这一时代西学的积极接受者和传播者,李之藻有着非常复杂的身份标志。在天主教史学家的眼中,李之藻是信仰虔诚的中国柱石。而在清代乃至当代学者的论述中,往往更多关注于他在历算之学上取得的成就。但在李之藻自己的著作论述中,他是明确将西学视为一个理器俱备的完整文化体系加以接受的,就此意义而言,将李之藻视为集柱石与畸人于一身的晚明学者也许是较为适当的看法。

谨以陈垣先生在《浙西李之藻传》传末对李之藻所作的评价作为本传记的结尾:

之藻博学多通,时辈罕有其匹。其为文汪洋浩瀚,才气四溢,时西士寓书罗马者;无不称之藻为此间才士,以故之藻于西土,殊有名。玛竇本记忆学专家,之藻序畸人,称玛竇经目能逆顺诵,之藻效之;相传二人偶遇一碑,共读已,玛

^① 有学者这样评价李之藻等晚明学者在思想上取得的突破:“如果我们比较一下稍晚的笛卡儿(1596—1650)和斯宾诺莎(1632—1677)将数理科学的方法引入对真理的探求与李之藻在这方面的倡导和实践(下文再述),我们就没有理由不承认李之藻(还有徐光启及他倡导的“度数旁通十事”)在中国思想史上的启蒙意义:将对知识的确定性的追求引入一部分士大夫的精神生活中,从而构成对话绝于无验的玄虚学风的批判因素。当然,这种启蒙性的观念又与李之藻追求形式完满性和普遍性的西方中世纪的形而上学倾向纠缠在一起,需要我们耐心的挖掘才能发现其价值。”参见孙尚扬:《基督教与明末儒学》,第191页。

窠背诵如流，之藻逆诵误一字，玛窠叹服，其聪颖有如此。其于圣教，未信时，不轻信，既信后，则拳拳服膺而弗失。其后半生精力，更尽瘁于译书刻书，输入西洋学术，以弘圣教，业亦伟矣，后人仅以畴人视之，浅乎哉！^①

^① 陈垣：《浙西李之藻传》，《陈垣学术论文集》，第78—79页。

李之藻大事年表

1565年(嘉靖四十四年) 1岁

出生于浙江杭州仁和县。是年利玛窦14岁、三柱石中的杨廷筠4岁、徐光启4岁。

1581年(万历九年) 17岁

据利玛窦记述,李之藻在少年时曾绘制一幅中国全图,包括15省,颇为精确。

1594年(万历二十二年) 30岁

于该年乡试中考中举人。与他同科中举的还有杨廷筠的堂弟杨廷槐。

1598年(万历二十六年) 34岁

参加会试,列前五名,在殿试中考中进士,列二甲第八名。同年分发南京任工部营缮司员外郎。

1601年(万历二十九年) 37岁

随寮友拜访利玛窦,为西学所吸引。遂多次往访利氏,向其学习西方自然科学知识。并翻译《经天该》一书,刻印《坤舆万国全图》。

1605年(万历三十三年) 41岁

根据利玛窦传授的西方天文学知识,撰著《浑盖通宪图说》。

1606年(万历三十四年) 42岁

任工部分司,负责参与治理黄河,撰有《黄河浚塞议》。其后被派赴山东治河,先在张秋县开浚泉百余,又复南旺湖;在济南开月河;疏浚彭室口;起泾河、黄浦二闸,顺利解救了淮城的水患。

1607年(万历三十五年) 43岁

该年先后为《浑盖通宪图说》、《天主实义》撰序,对天主教教义已有一定的理解和接受。

1608年(万历三十六年) 44岁

汪汝淳在杭州重刻《畸人十篇》。李之藻为该书作序、跋各一篇。在文中对天主教教义已十分信服,但因有妾未能受洗。完成《圜容较义》著作,随即由毕方济在京师刻印。年末,调迁开州(即澶州)任知州。

1609年(万历三十七年) 45岁

到任后在当地兴修水利。整修开州州城,重新命名各城门名称,重修明道先生书院,并在书院中塑程颢像。年底,重刻《圜容较义》,并作序言一篇。

1610年(万历三十八年) 46岁

客居京师,2、3月间,患重病,患病期间利玛窦亲自看护照顾,李之藻甚感动,在病中受洗,教名为良(Leon)。李之藻的病情虽未痊愈,仍参与处理利氏丧事,并为庞迪我所上为利玛窦请求墓地奏疏润色。

1611年(万历三十九年) 47岁

因父亲去世,辞职归乡丁忧。父死前受其影响,已信奉天主教,但未受洗。李之藻回乡后不久邀请在上海的传教士赴杭州开教。5月8日,郭居静、金尼阁、钟明仁等应邀在杭州举行第一次弥撒,地点为李之藻家中。

1613年(万历四十一年) 49岁

改任南京太仆寺卿。撰著《同文算指》，上《请译西洋历法等书疏》，推荐庞迪我、龙华民、熊三拔、阳玛诺诸人翻译历算书籍，以供修历之用。

1614年(万历四十二年) 50岁

汪汝淳重刻《圆容较义》，作序文一篇。

丁忧期满起复，入京师补官，重见利玛窦《坤輿万国全图》原图及其临摹本，不胜感慨。

同年冬，熊三拔所撰《表度说》刊印，为之作序。

1615年(万历四十三年) 51岁

任敕理河道工部郎中，被派赴高邮治水。在高邮城外开回坝堵塞海水东泄；主持修复淮安板闸五坝；又督工修筑属于宝应县的黄浦南堤。

罗马耶稣会总会就在中国申请天主教传教合法化作出决议：“奏请自由传习天主教一事，应由教士与中国在教仕绅，共同妥筹进行。”同年，龙华民打算直接上奏明神宗请求在华传教合法化，受徐光启、李之藻、杨廷筠等劝阻而作罢。

1616年(万历四十四年) 52岁

5月，沈淮上《参远夷疏》，并于同年8月派人拘捕在南京的耶稣会传教士。南京教案发生。徐光启上《辨学章疏》为天主教辩护。李之藻为杨廷筠的护教书籍《圣水纪言》作序，并派信教亲友依纳爵携该书北上送呈朝廷。和杨廷筠一面致函朝中相熟官员为传教士和天主教辩解，一面安排传教士们转移至较安全的地方暂避。

1617年(万历四十五年) 53岁

继续在高邮治水。和扬州府通判冯乘云主持修筑长堤，从黄浦闸下南岸一带开始，至射阳湖止，共长50里。

1618年(万历四十六年) 54岁

任工部都水司郎中提督河道兼督木,仍在高邮治水。闲暇时校刊陈造《江湖长翁集》及秦观《淮海集》并作序。

1619年(万历四十七年) 55岁

继续任职工部。

1620年(万历四十八年、泰昌元年^①) 56岁

因母亲去世,回家丁忧。艾儒略抵杭州传教,并协助李之藻料理其母丧事。在通州训练新兵的徐光启致函李之藻,托他觅购西洋大炮。李之藻在与杨廷筠商议后,筹措了购炮资金,并派杨廷筠门人张焘和孙学诗前往澳门购炮,共购得西洋大炮4门。

1621年(天启元年) 57岁

丁忧期满起复,被任命为广东布政使参政。但因边事紧急,随即改任光禄寺卿,受命监督军需并兼管工部都水清吏司事。和徐光启、兵部尚书崔景荣等先后上疏请求速取已购之西洋大炮,并请寻访传教士以帮助训练炮手。参与修筑炮台工作,并制成炮台木质模型一座。鉴于辽东形势紧急,上奏建议朝廷“以夷攻夷”,提议招纳澳门葡萄牙人帮助明军作战。

为《合刻于忠肃公集》作序。杨廷筠《代疑篇》出版,李之藻以凉庵子之名为该书作序。

年底,此前张焘和孙学诗所购四门西洋大炮抵京。耶稣会中国传教区会长罗如望派龙华民和阳玛诺赴京,并训令两人在京所有举措均须与徐光启和李之藻协商后再进行。龙、阳两人

^① 万历四十八年(1620)七月(阴历,下同),明神宗病死,太子朱常洛继位,为明光宗,改元泰昌。光宗在位月余因服食红丸而身亡,其长子朱由校继位,为明熹宗。又决定改元天启,因为泰昌和天启年号重叠,所以决定以万历四十八年七月以前为万历四十八年,八月到十二月为泰昌元年,第二年为天启元年。

抵京后即以协助训练炮手为名获准在京居住。邓玉函由澳门抵杭州,住李之藻府中。

沈淮入京就任东阁大学士职,在他怂恿下,徐如珂等上奏弹劾徐光启、李之藻、杨廷筠三人为邪教魁首。

1622年(天启二年) 58岁

5月,山东白莲教首领徐鸿儒在郓城梁家楼聚众起义。沈淮借此事打击天主教。南京官员拘捕了当地的一些天主教徒,一些亲附沈淮的官员也上奏称天主教与白莲教同为邪教,请朝廷严禁该教传播。不久,沈淮被弹劾致仕,这场反教风波宣告平息。

东林党人遭魏忠贤打击,纷纷被逐出朝廷,朝政日益昏暗。李之藻与东林党人相善,也因此受到排挤,虽得徐光启信函慰问,但在朝中处境日益艰难。

邓玉函在李之藻家中译撰《泰西人身说概》,该书是中国最早的西方解剖学译著。

1623年(天启三年) 59岁

因“志不用”而上疏告归。结庐居于灵隐、天竺间,开始与傅泛际合译《寰有论》。因傅泛际不谙汉语,翻译中“屡因苦难搁笔”。耶稣会中国副教省会长罗如望病故于杭州,葬大方井墓地,艾儒略、杨廷筠合作译撰的《职方外纪》出版,李之藻为之作序。

1624年(天启四年) 60岁

继续与傅泛际合作翻译《寰有论》。

1625年(天启五年) 61岁

《寰有论》译毕。收到好友张赓虞信和景教碑文拓片,经仔细研究后认为碑文中所载与天主教教义相符,撰《读景教碑书后》。

1626年(天启六年) 62岁

在家宅附近建小教堂和传教士宅邸各一所。明军在宁远之役中打败后金军,此前所购之西洋大炮在战斗中发挥了重要作用。

1627年(天启七年) 63岁

开始与傅泛际合译《名理探》。此书为首部中文逻辑学著作。

撰《四书人物考订补序》。

1628年(崇祯元年) 64岁

《寰有论》刊印,撰《译〈寰有论〉序》。继续翻译《名理探》。

1629年(崇祯二年) 65岁

为《文山集》刊刻作序。主持刊刻中国第一部天主教丛书《天学初函》,并撰题词。该丛书的出版,是明末清初西学传播过程中的重要事件。

因钦天监推测日食失误,明思宗痛责监官。礼部再度上疏请开历局修历。获明思宗同意。徐光启随后代礼部上疏报告修历各事项,推荐李之藻参与修历,协同主持历局事务。建议吏部尽快起补录用,明思宗随后下旨:“李之藻速与起补,蚤来供事。”次月又下旨督催:“李之藻着速催前来。”9月,历局正式设立。

年底,自杭州抱病起程赴京,因旅途劳累,在途经扬州及沧州时两次血疾复发,不得不在当地治疗休养。

1630年(崇祯三年) 66岁

旅途中为毕方济《睡答画答》作序。

6月入京陛见。随后入历局参与修历,在3个月内和罗雅谷、徐光启合作译成书表6卷。

积劳成疾,于11月1日病故于北京,临终时以教务嘱托徐光启。

杨廷筠传





第一章

家世、地方官、御史台

杨氏科第甲于武林

杨廷筠(1562—1627),字仲坚^①,号淇园居士^②,还有井寒子、郑园居士、沁园居士、弥格子等别号^③,而以淇园居士之号最

① 康熙年间修成的《杭州府志》记载杨廷筠字作坚,其后修撰的《浙江通志》(乾隆年间修撰)、《杭州府志》(光绪年间修撰)、《吉安府志》(光绪年间修撰)均沿袭之,但此记载有误,明万历年间成书的《兰台法鉴录》明确记载杨廷筠字仲坚,杨氏好友李之藻在《〈职方外纪〉序》(明刻本)中则提到“今年夏,余友杨仲坚氏与西氏艾子为增辑焉”。上述资料的成书年代均早于《杭州府志》,其时杨廷筠尚健在,其记述当较《杭州府志》更为可靠。关于此问题的考证,可参见杨振鐸著、方豪校:《杨淇园先生年谱》,商务印书馆1944年版。

② 杨廷筠此号使用最广,在至今保存下来的不少明代资料中均可见到,如徐光启所著《徐氏庖言》中载有与杨淇园京兆书,陈继儒的《白石樵真稿》收录祭杨淇园侍御书。艾儒略《职方外纪》序言中称杨廷筠为淇园杨公。

③ 杨廷筠以井寒子之名著有《井寒子誓言》一书。他在为《七克》、《同文算指》、《张弥格尔遗迹》等书所作序言中均署名郑园居士杨廷筠。沁园居士之名见杨廷筠为《职方外纪》所作序。弥格子之号为杨廷筠受洗后所起,源于其皈依天主教后所得之拉丁文教名弥格尔(Michael)。在他撰写的护教著作《代疑篇》序言中,杨氏即署名为武林杨廷筠弥格子。一些反教人士也以此名称呼他,如僧人释行元在《非杨篇》中提到:“弥格子不悟中意,跃入利氏之圈。”释性潜在《燃犀篇》中则说:“武林杨弥格,附西夷天主教。”

为闻名。

杨廷筠是杭州仁和人^①。他出生于明代后期的一个宦宦之家。据《万历二十年壬辰科进士履历便览》^②记载,杨廷筠曾祖父名杨俊,事迹不祥^③。其祖父杨周,于嘉靖二十二年(1543)考中进士,担任工部主事之职^④,其后曾任府学及瑞州推官之职^⑤。其父杨兆坊,字思说,号苏门,儒学生员^⑥,未出仕^⑦。曾教授儒学^⑧,在当地颇有名望^⑨,并撰著《杨氏塾训》一书及不少诗文^⑩。

杨廷筠叔父杨兆金,同样未出仕,因子廷槐而获赠官郎

① 一些古籍资料如《浙江通志》、《杭州府志》、《吉安府志》等记载杨廷筠为仁和人,另一些资料如《四库提要》、《燕京开教略》、《杨淇园先生超性事迹》则称他为钱塘人,钱塘为杭州之别称,明代仁和县隶属于杭州府,因此两种说法并无矛盾。

② 杨廷筠于该年考中进士。参见(明)毕岱焯编纂:《万历二十年壬辰科进士履历便览》,屈万里编辑:《明代登科汇编》第二十一卷,台北学生书局1969年影印本,第11529—11603页。

③ 现存与杨廷筠相关的史料中仅《万历二十年壬辰科进士履历便览》提及杨廷筠曾祖父名杨俊,其他情况则付之阙如。

④ 参见(清)赵世安编纂:康熙《仁和县志》卷十。关于杨廷筠祖父的方志资料记载多有矛盾之处,也有说杨周并未考中进士,仅在隆庆三年(1569)中举(参见(清)李卫、嵇曾筠编纂:乾隆《浙江通志》卷一三九),而《钱塘县志》记载杨周于嘉靖十五年(1536)中举(参见(明)聂心汤编纂:万历《钱塘县志》第八十一册)。

⑤ 参见(清)龚加万修、李铭纂、吴庆坻等补:光绪《杭州府志》卷一〇九《选举三》。

⑥ 参见(明)刘伯缙等修、钱塘陈善编纂:万历《杭州府志》。

⑦ 有记载称其为湖广监察道,此职应为朝廷对杨廷筠父祖的恩赏,非实职。

⑧ 参见(明)陈继儒:《武林杨母吕恭人传》,《陈眉公先生全集》卷四五。

⑨ 艾儒略、丁兆麟所著《杨淇园先生超性事迹》称杨父“公之封翁,素有德望”。参见[意]艾儒略口授、(明)丁兆麟笔受:《杨淇园先生超性事迹》,巴黎国家图书馆藏,第1016V号。

⑩ 《钱塘县志》收有杨兆坊岳王祠墓诗一首。参见(明)聂心汤编纂:万历《钱塘县志》纪文一诗门。

中^①。杨兆金的两个儿子也都举业有成,长子杨廷槐字祖植,号元荫,于万历二十三年(1595)中进士,官至刑部郎^②,其为官清正廉洁,政绩出众,官声颇佳,后因得罪权阉魏忠贤而被免职,复职后又因受同僚排挤而去职。明人胡尔慥^③撰有《元荫杨公行状》一文,对杨廷槐的宦宦生涯有较为详尽的论述:

杨廷槐……万历二十三年进士。知西浮梁县景德镇。岁办供磁外,供应诸司,廷槐一无所赋,曰:“吾去日必不携一磁,以伤吾民。”擢刑部郎,会楚狱妖书相继,廷槐调护甚力,备兵江南徐淮,议开骆马湖以通漕运,徙徐州城以避河患,改州为府以便控制,并徐淮道以一体统,清沛县妖党以安反侧。以忤魏忠贤削籍,寻复原官,筑归仁隄,停课税,行捐赈,葺浮桥,立军营,复河道,善政不一。忌者中之,拂衣归。^④

康熙年间修成的《钱塘县志》卷一九收有杨廷槐传记,详述其两次去职的始末:

……寻调天津,时监漕李明道以珰势恣横,槐悉按治,明道大不堪,乃指粮冻诬劾,槐上疏自理,竟削籍为民归,由是直声著于朝野。崇禎初,起复原职,时睢宁被水,槐亟筑

① 参见(清)马如龙修、杨鼎等纂:康熙《杭州府志》卷二五。

② 参见(明)聂心汤编纂:万历《钱塘县志》第八十一册。

③ 浙江德清新市人,约生于明朝嘉靖至万历初年,万历三十二年(1604)考中进士,官至兵部侍郎,入清后数年因见复明无望遂绝食而死。

④ (明)胡尔慥:《元荫杨公行状》;(清)龚加万修、李铭纂、吴庆坻等补:光绪《杭州府志》卷一三四《仕绩三》。

提停课,历阳复为壮县。调参江西,寻升江西按察使,槐遂致仕家居。^①

杨兆金的次子杨廷策也同样考取进士,官至奉训大夫,云南提举。

由于杨家历代中试出仕者不少,其家在杭州一带颇有名气。武林门前还专门立有石坊记述杨家举业的兴盛。据方豪记载:“杭州武林门前旧有石坊,额曰‘恩纶奕世’,并有‘祖孙父子甲科等字样’。及杨师擢名。”^②该石坊一直留存到民国年间,故方豪得以见之。其后则不知下落,估计已遭毁坏而不存。《杨淇园先生超性事迹》中也提到“杨氏科第甲于武林”^③。

杨廷筠有二子一女,都受其影响皈依天主教。据教会资料称,其长子教名为加禄(Carolus),次子教名为若望(Ioannes),女儿教名为依孺斯(Agnes)。^④关于他们的事迹记载较少,仅有资料提到依孺斯助传教士费乐德管理其创立的贞女会,令该会延存数年之久。^⑤《杨淇园先生超性事迹》中还记载杨廷筠有一孙,为其长子所出,其事迹则阙如。

① (清)魏(山原)修、裘琏等纂:康熙《钱塘县志》卷一九《名臣》,《中国地方志集成·浙江省府县志辑》第4册,江苏古籍出版社、上海书店、巴蜀书社1993年版,第382页。

② 方豪:《杨廷筠》,《中国天主教史人物传》,上册,中华书局1988年版,第126页。

③ [意]艾儒略口授,(明)丁兆麟笔受:《杨淇园先生超性事迹》。

④ 参见杨振鹭:《杨淇园先生年谱》,第3页,另可参见费赖之所著《在华耶稣会士列传及书目》书中费乐德条目下记载;[法]费赖之(P. Louis Peister)著、冯承钧译:《在华耶稣会士列传及书目》(*Notices Biographiques et Bibliographiques sur Les Jésuites de L'ancienne mission de Chine 1552—1773*),中华书局1995年版,第165页。

⑤ 参见[法]费赖之著、冯承钧译:《在华耶稣会士列传及书目》,第165页。

在杨廷筠接受基督教信仰后,其父母、夫人和子嗣也相继受洗入教。其家族成员也多有受其影响而皈依者。《天主教传行中国考》称其“家中老幼领洗者三十余人”。^①《杨淇园先生超性事迹》中所述入教人数更多。该书记载:“其家伯叔亚族,从公入教者,以百数。”^②但其亲友的具体受洗情况,两书均略而未述,我们仅能从杨氏堂弟杨廷槐筑教忠堂一事^③,推断廷槐为天主教徒的可能性较大。

杨廷筠生于嘉靖四十一年(1562)^④,关于他的少年时代,由于资料的缺乏,我们没有更多的了解。作为士大夫阶层的一员,在接受了儒家文化教育之后,杨廷筠也走上了科举之路。

明代科举制度在沿袭前朝的基础上,更趋于严密和规范。开国之君明太祖深感科举取士的重要性,在建国的前一年(1367),就“设文武二科取士之令”,为开科选士做准备。并从洪武三年(1370)八月起正式开始科举考试。考试分为乡试、会试、殿试三级,“三年大比,以诸生试之直省,曰乡试。中式者为举人。次年,以举人试之京师,曰会试。中式者,天子亲策于廷,曰

① 萧若瑟:《天主教传行中国考》。转引自杨振铎著、方豪校:《杨淇园先生年谱》,第5页。

② [意]艾儒略口授,(明)丁兆麟笔受:《杨淇园先生超性事迹》。

③ 参见(清)高鹏年纂:《湖墅小志》,清光绪二十二年线装石印本。

④ 方豪、杨振铎和王重民的论著中都认为杨廷筠生于嘉靖三十六年(1557),其主要依据为《杨淇园先生超性事迹》和《天主教传行中国考》中均记述杨去世于天启七年(1627),而《杨淇园先生超性事迹》、康熙《杭州府志》、乾隆《浙江通志》、光绪《杭州府志》均记载杨“年七十有一”,由此推得杨生于1557年。但钟鸣旦(Nicolas Standaert)根据《万历二十年壬辰科进士履历便览》中的记载,认为杨廷筠是生于嘉靖四十一年五月二十四,即公历1562年6月25日。《万历二十年壬辰科进士履历便览》成书较《杨淇园先生超性事迹》和诸方志为早,且为一手史料,故笔者在本书中即采用此种说法,关于其生年的讨论可参见[比]钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》(第一章),社会科学文献出版社2002年版。

廷试,亦曰殿试”。^①

在考试科目上明代“沿唐、宋之旧,而稍变其试士之法,专取四子书及《易》、《书》、《诗》、《春秋》、《礼记》五经命题试士。盖太祖与刘基所定。其文略仿宋经义,然代古人语气为之,体用排偶,谓之八股”^②,即以四书五经为科举考试出题范围,考生的应试文章则必须严格依照八股(破题、承题、起讲、起股、中股、后股、过接、收结)的体例。这种后来遭到严厉批判的八股取士的做法,从明初开始,一直延续到清末科举制度废止才告终。

万历七年(1579),18岁的杨廷筠在乡试中考中举人^③,杨的同乡虞淳熙也在同一年中举。两人此后多有交往。但虞氏笃信佛教,著有《天主实义杀生辨》等文,对天主教大加抨击,称“夷之教一日不息,夷之书一日不焚,吾辈犹枕戈也,敢惜躯命而不奋勇为前矛者,非夫矣”^④。而杨廷筠在受洗之后,先后写下《代疑篇》、《代疑续篇》、《天释明辨》等一系列护教著作,两人终因信仰分歧而分道扬镳。

杨廷筠中举13年后,即万历二十年(1592),他在该年举行的进士考试中金榜题名,列三甲(同进士出身)第三十六名。和杨同榜考中进士的学子中有两位值得一提,一位是后来以反天主教而出名的沈淮,杨廷筠在南京教案前后与其多有交锋,因此而结下仇怨。另一位则是对天主教颇为同情的冯应京,冯师事邹元标,而杨廷筠和邹元标关系颇为融洽,邹氏还曾撰文赞扬杨的行为^⑤。杨廷筠和冯应京此后交往甚密,冯氏对于天主教思

①② (清)张廷玉等:《明史》卷七〇《选举志二》。

③ 参见(清)赵世安编纂:康熙《仁和县志》卷一〇。

④ 虞淳熙:《天主实义杀生辨》,《破邪集》卷五,周明方编校:《明末清初天主教史文献丛编》第三册,北京图书馆出版社,2001年版,第188页。

⑤ 参见本章第二节。

想也很感兴趣,先后为利玛窦的著作《天主实义》、《二十五言》作序。他接受了利玛窦“天主乃古经书之上帝”的观点,并赞扬利玛窦的著作“历引吾六经之语以证其实,而深诋谭空之误”^①。

中进士后不久,杨廷筠被任命为江西省吉安府安福县知县,从此开始了他的宦宦生涯。

治理地方

杨廷筠于万历二十年(1592)出任安福知县,在任约7年。在任上杨廷筠多有作为,他积极增加府库的粮食储备,建立安积仓以防饥荒^②,并减免当地百姓的赋税徭役。据《安福县志》记载:“明初贡赋皆解南畿,永乐北迁,以南畿为留都,旧设府部衙门,以兵守之。于是有南米一项,每粮一石,派正副米(三斗,五升,四合,一勺,六抄,二撮,一圭,五粟),共一万四千二百七十七石,二斗二升零,肛驴脚费五百二十三两三钱六分零。万历年间知县杨廷筠每米一石派脚银三分,共四百两有奇。知县潘睿义于二百一十七里长名下,派南费银二百两,给解官运费。”^③ 杨廷筠任职安福时将南米运费减免二成,以苏民困。而其后的知县则加赋百分之五十。两相比较,高下立判。着意减轻百姓负担的杨廷筠因此颇得百姓爱戴。

《吉安府志》的编撰者对杨廷筠也给予了很高评价。据府志记载,杨廷筠在安福治政“平易近人,不设畛域,缓催科,均徭役,赋民不苦之尤……人覲以士民请得复任”。

^① (明)冯应京:《〈天主实义〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第144页。

^② 《安福县志》记载:“安积仓在治东,明万历丁酉知县杨廷筠建。使民储粮,以防饥谨。”参见(清)高崇基编纂:乾隆《安福县志》卷二《仓储》。

^③ (清)高崇基编纂:乾隆《安福县志》卷四《漕运》。

府志中还提到带点神秘色彩的杨廷筠祈雨之事，“曾旱虐不雨，公闻之，惻然驱车遄至，雨亦随降，父老欢呼曰‘此仁侯雨也’。迨弗居，不以雨闻而以旱闻，得请改折。民赖以苏，诸惠政详便民纪略”^①。上述记载当然不无荒诞之处，但从中也可以看到当地百姓对杨廷筠敬重有加，以至于有“仁侯”之称。

饱受儒家文化熏陶的杨廷筠对于当地儒学教育的发展也十分尽心尽力。他到任后“加意学校，月有课，岁有试，引接后进，勤勤不倦”^②。晚明时期各地书院颇为兴盛。仅安福县就有 20 多所，其中以复古、复真、复礼、识仁、道东五大书院最负盛名。当时安福县籍的两位理学名家刘元卿^③（1544—1609）和王时槐（1522—1605）均已辞官归乡，在五大书院中讲学以度晚年。杨廷筠对当地书院的发展多有关注，他曾专门为道东书院撰写文章，详述该书院创立的情况，惜此文不传。^④

杨廷筠与刘元卿等当地士人多有往来。他曾与刘元卿、刘喜闻共同出游当地的名胜书林洞，并专门写下长诗记述同游之事，在诗中盛赞该处美景：

武功山环八百里，半壁撑柱西南天，
混沌元气跨沧海，千支万派相纠缠。
磅礴书林标胜迹，浮空隧道开元室，
劈凿疑藉鬼神工，兀突由来天地辟。

①② （清）李兴元编纂：顺治《吉安府志》卷一七。

③ 刘元卿，字调父，江西安福人，乡举不仕，后被明廷特旨征召为礼部主事，万历年间辞职归乡，在当地书院讲学。其生平可参见（明）黄宗羲：《明儒学案》卷二一。

④ 《安福县志》记载道东书院由刘淑唐及其他人力主兴建，杨廷筠曾作文详细记录此事。参见（清）高崇基编纂：乾隆《安福县志》卷五。该文被保留在书院中，后书院迁址重建，杨廷筠写的文章散失无存。

初焉伛偻扪莓苔，划然洞豁如天开，
 有时窳窳下幽穴，有时蹭蹬跻苍崖。
 大士崖前列鸚鵡，兼之鸣钟并考鼓，
 嶰然玉兔宛然蹲，蟾蜍光恰来当户。
 石田高下云来封，流泉活泼声淙淙，
 琼浆滴沥千年雪，阴牖回旋万壑风。
 更多纤笋嶙嶙起，光明肤莹无与比，
 素叶莲花朵朵垂，分明玉手裁雪里。
 我生性癖爱幽探，竟日追呼兴未酣，
 奇穷难写石城赋，纪胜须用齐谐谈。
 齐谐谈胜真足侈，天下之美皆在此，
 张公善卷未云奇，白鹿梅田詎堪齿。
 谁氏之子借盘桓，谢家二人元与安，
 风流咳唾生琅玕，醉后时作青眼看；我欲因之结岁寒。
 但得主人有酒不厌客，重携蜡履对此终余欢。^①

复礼书院则受杨廷筠之托，为其保管一珍贵的书法名帖。该帖年代久远，经历数代流传后落入杨廷筠之手。杨廷筠对该帖悉心保存，并称“此安成（即安福——引者注）重宝也，吾当为安成存之而已”。^②后杨氏受命入朝，他便将此帖委托给管理复礼书院的刘聘代为保管。刘因此在复礼书院专辟一杨侯留帖阁以收藏之。安福籍著名学者邹元标（1551—1624）还撰文盛赞此事，认为“杨侯委千金之宝如让转黍，其识度迥人远甚。而聘君

①（明）杨廷筠：《借刘沪藩、刘喜闻游书林洞诗》，（清）高崇基编纂：乾隆《安福县志》卷二一。

②（清）高崇基编纂：乾隆《安福县志》卷一九。

处置得宜。皆自宝其宝而不以古迹为宝者。夫古莫古于吾心，此岂独千来年？即上古轩虞姬孔所尝经用，故物也；心存则宝，不存则亡。二君处此，求勿丧吾家宝尔。曾怀琳一帖足以系其中乎？”^① 在崇尚复古的儒家学者们看来，杨廷筠留帖的举动表明了他才是真正服膺儒家思想的“好古者”。

御史台沉浮

杨廷筠在万历二十七年(1599)左右离开安福入朝。由于其此前治理地方政绩良好，因此获得了朝廷的晋升，被选拔入明代主要的监察机构——都察院中任职。

明代以都察院总领监察事务，设正官左、右都御史二人，品级为正二品，下设左、右副都御史二人，正三品，左、右僉都御史四人，正四品。其在外任职加都御史、副都御史、僉都御史官衔者则无定员。

作为主要的监察机构，都察院的职权十分广泛，大体上可分为五类。第一是纠劾百司，对于官员的不法行为均可以加以弹劾。《明史·职官志》中提到：“凡大臣奸邪、小人构党、作威福乱政者，劾。凡百官猥茸贪冒坏官纪者，劾。凡学术不正、上书陈言变乱成宪、希进用者，劾。”^②

第二是辨明冤枉，参与司法案件的审理和考察。都察院是三法司之一，“大狱重囚会鞫于外朝，偕刑部、大理讞平之”^③。

第三是考核百官。“遇朝覲、考察，同吏部司贤否陟黜。”^④

第四是督促各道。明代的监察区域共分为十三道，分别为浙江、江西、河南、山东、福建、广东、广西、四川、贵州、陕西、湖

① (清)高崇基编纂：乾隆《安福县志》卷一九。

②③④ (清)张廷玉等：《明史》卷七三《职官志二》。

广、山西、云南道。都察院下设十三道监察御史 110 人，正七品。分别监察各道政务。都察院正官对十三道的管理主要包括两个方面，其一是奏请点差。“凡差御史分巡并追问审理等事，正统四年定，都察院具事目，请旨点差。”^① 其二是回道考察。“正统十四年令，御史差回，都察院堂上官考其称职否具奏。”^②

第五是奉敕内地，拊循外地，各按其敕令行事。

都察院在明代的国家政权中发挥着十分重要的作用。明人崔铤曾说：“治平三要。何谓三要？内阁掌印一要，吏部尚书一要，左都御史一要。”这番话将都察院长官和内阁首辅以及掌握官员选拔大权的吏部尚书相提并论，认为是关系国家治乱平安的关键所在。李梦阳也有类似的看法。他认为：“内阁之要大而公，吏部之要明而执，都御史之要贞而无回。”^③ 也就是说，内阁、吏部、都察院认真行使职权并互相配合协调，是国家政治稳定的重要因素。

杨廷筠进入都察院后，于万历三十年（1602）二月出任湖广道监察御史。在都察院各项职能中，对各地政务的监督巡视是非常重要的。承担此项职能的十三道监察御史一般简称御史，是明朝中央机构中设置最多的职官，其品秩虽然不高，但权力很大。

和都察院正官一样，御史也有纠劾官吏之责。“十三道监察御史，主察纠内外百司之官邪，或露章面劾，或封章奏劾。”而且御史在弹劾官吏时不必关白都察院正官，并“与都御史例得互相

①（明）张居正等纂修：《明（万历）会典》卷二一《都察院二》。

②（明）张居正等纂修：《明（万历）会典》卷二一一《都察院三》。

③（明）张萱：《西园闻见录》卷二六《宰相上》。

纠缠”^①，具有较大的独立性。

御史品秩虽低，却能参与朝廷大政方针的讨论。“有大政，（御史）集阙廷预议焉。”^②无论是研讨军国大事，廷推高级官吏，裁决重大刑狱，御史都可以参与讨论，其发挥的作用不在九卿之下。此外，参与考察官吏，在朝会和祭祀活动中纠正和监督仪礼也都是御史职能的一部分。

作为监察机构中地方政务的主要监督者，御史更多的时候是奉旨差派到地方去巡视政务。

御史奉旨差派的名目很多，《明史·职官志》对此有详细记载：

（御史）在内两京刷卷，巡视京营，监临乡、会试及武举，巡视光禄、巡视仓场，巡视内库、皇城、五城，轮值登闻鼓。在外巡按，清军，提督学校，巡盐，茶马，巡潜，巡关，僭运，印马，屯田。师行则监军纪功，各以其事专监察。^③

御史检阅各衙门文书、卷宗叫刷卷，盘查光禄寺钱粮叫巡视光禄，盘检京师、通州仓场粮储叫巡视仓场。登闻鼓，最初设在午门外。后来改设在北京西长安门外，俗称鼓院。每天由御史一人偕锦衣卫官一人轮值。凡民有冤抑，有司不为申理，具状通政使司又不为转达，朝廷允许其击登闻鼓陈诉。清军，指按照明王朝颁布的《清军条例》，差派御史与兵部一起治理军籍。提督学校，止设于南、北直隶，又称督学御史。监军，指军旅出征时，派御史随行纪功。僭运，指派御史监督漕运。巡关，指御史奉命巡视居庸关、山海关等处。初有钞关御史，巡视钞关，亦简称巡

^{①②③}（清）张廷玉等：《明史》卷七三《职官志二》。

关,后改派主事。印马,指派御史检视并烙印太仆寺所养之官马。巡盐,指御史奉命分赴两淮、两浙、长芦、河东都转运盐使司视察盐政。茶马,指派御史赴陕西视察茶马交易。

出任监察御史后,杨廷筠认真行使督察责任,对于种种不良行为提出弹劾和告诫,甚至不惜触怒万历皇帝。他曾受命巡视太仓,“会中旨取太仓金三十五万”。明神宗急于临政,却勇于敛财。他不愿意动用存于大内的私财,而热衷于取用国库的财富来支付宫廷的种种开支。甚至不惜动用国家储备中最重要的太仓银库中积储的金银。杨廷筠对于神宗的作为很不以为然,便上书进谏,称:“祖宗朝积贮至今,尚存八百余万,陛下御极以来,支用七百余万。今一旦又支若干,脱有急需,何以应之。”^①曾被大理寺左评事雒于仁^②称为身染“酒、色、财、气”四恙的万历皇帝自然不理睬杨廷筠的良苦用心,将他的奏折留中了事。对于明神宗派遣矿税监使聚敛扰民的恶行,杨廷筠深恶痛绝。他“数以疏谏,尽发陈奉、马堂、陈增等奸状”^③。但这些奸恶之徒在贪婪的明神宗的庇护下依然逍遥法外。

明神宗在其统治的中后期日益懈怠朝政,其缘由有二:一来是因为他酒、色、财、气四病俱全,导致其身体状况每况愈下,自然缺乏足够的精力处理朝政。二来是延续数十年的国本(立太

① (清)马如龙修、杨鼎等纂:康熙《杭州府志》卷三〇。

② 雒于仁,字少经,陕西泾阳人,万历十一年(1583)中进士。他在万历十七年(1589)底上奏,批评明神宗“病在酒、色、财、气四者也”,并进四勿之箴。参见(清)张廷玉等:《明史》卷二三四《列传一二二》。明神宗览奏大怒,虽有内阁首辅申时行为之缓颊,雒于仁仍被迫引疾去职。

③ 康熙《杭州府志》卷三〇。陈奉、马堂、陈增都是神宗派出的矿税监使,在各地为非作歹,无恶不作。如陈增在山东境内害绝的有名大户不下 200 余家,仅万历三十一年(1603)一年内,就在山东诈取白银 10 多万两。

子)之争使明神宗和朝臣们严重对立。对于他们送上的奏章更无心处理。以至于从万历十七年(1589)底开始,大批奏章被明神宗留中不发,这些奏章既不交给朝臣们议论,皇帝也不在上面批答。后来迫于朝臣们的一再催请,便在火急奏章上一律批答“知道了”三字后发回内阁,这种做法与留中不发大同小异,严重影响了中央政务的处理。尤有甚者,为了减少奏章的数量,万历皇帝还挖空心思减少官员数量,对各级官员该升的不升,该补的不补,导致万历后期中央和地方的官僚机构严重缺员,甚至出现许多部门因无人任职而不得不暂时关闭的奇景。如朝廷的中枢机构,掌握票拟大权的内阁就长期为缺员困扰,万历中后期多次出现一名阁员勉力维持内阁运转的状况^①,六部、都察院、通政司、大理寺等中央机构的情况与内阁类似,也是缺员累累。

对于这些弊政,杨廷筠多次进谏明神宗,希望他能有所改正。如万历三十二年(1604)春发生日食,杨廷筠抓住这“天象示警”的机会上奏,劝告万历皇帝勤政爱民。

日食大变,乃在享太庙之日,祖宗在天之灵,必有不安之甚者;臣等不敢远述帝王,多引旧诚,惟愿皇上绎思二祖之宝训,复还初年之美政,转灾为祥,易否为泰,此修省之实,而祈天永命之本也。^②

针对官员缺乏而选官弊端重重的情况,杨廷筠上疏反对秘

^① 沈一贯从万历二十六年(1598)起独掌内阁,尽管他多次上奏请求增补阁臣,明神宗却一直不予理睬。以至于沈一贯因操劳过度而病倒,内阁因空无一人只得关门。此后的朱庚、叶向高、方从哲都面临过同样的困境,甚至苦苦求退而不得。

^② 《明神宗实录》卷三九五,台湾中央研究院历史语言研究所校印,1962年。

密疏通,主张尽量将选官公开化。他在奏章中指出:“吏部缺员,往者本部得自推择,今更为部院荐举,公则公矣,然而私谒密进,事未光明。”解决办法是“部院各具题吏部,仍甲乙其名以请上裁。然后党争不开,入官之妒可免。”^①对于厌恶处理朝政的明神宗而言,杨廷筠要他多花精力在官员选拔上的提议无疑是缘木求鱼。在另一封奏折中,杨廷筠十分担忧科道监察官员缺乏的状况^②,他对于皇帝仅留用少量应退職官员而不进行正常补充的做法也不以为然,认为“寥寥数人何济于用”。在杨廷筠看来,可以候补的官员大有人在,仅“吏部屡疏所请”的就有“候补者九人,庶吉士散馆者八人,起复候考者三人”。他建议皇帝尽快起用这些人,“一举笔间便可受职任事”。对于皇帝不愿补足言官的隐情杨廷筠也相当清楚。^③他因此在奏疏中提醒明神宗,如果坚持其做法;“人将谓皇上本厌言官而强淹留以消磨其锐气,本轻言路而据见在以阻塞”。而这种拒绝听取言官的不同意见,“赏其无言……预防其多口”的做法“虽圣明万万无是”。虽然杨廷筠说自己的上述意见是“以小人之腹度圣上之心”,但对于这种委婉的批评万历皇帝也不愿接受,将杨的奏折“疏入不报”^④了事。

任湖广道御史一年后,杨廷筠获差派,奉命出京巡视漕运。

① (清)马如龙修、杨嗣等纂:康熙《杭州府志》卷三〇。

② 当时监察官员的缺额现象也十分严重,万历二十八年(1600)二月,吏部报称:“国家额设南(京),北(京)科臣五十七人,今止八人。道臣一百四十人,今止五十二人。”由于缺额太多,在任官员“或一官而兼三差、一人而署九篆(印)”。参见《明神宗实录》卷三四四。

③ 明神宗素来不喜欢言官们的批评,认为他们的进谏不过是“沽名卖直”罢了。

④ 《明神宗实录》卷四〇七。

明代御史差派一般分为三等：一等称为大差，包括两京畿道、提学道，巡按顺天、真定、应天、苏松、淮扬、浙江、湖广、江西、福建、河南、陕西、山东、山西、四川、云南、广西、广东、贵州等处的巡查御史，及担负巡视京营职任的御史。二等为中差，如辽东、宣大、甘肃三处地方的巡按御史，担负清军、印马、屯田、巡盐、巡仓、僦运、巡茶事务的御史，皆属此列。小差是担当京城内的一些巡查事务，如受任巡视光禄（初系小差，后改中差），巡视皇城四门、马房，巡视十库、卢沟桥、五城等处的御史。

杨廷筠奉命巡视漕运，属于中差中的僦运之任。漕运制度是明代的一项重要财政制度，即将从各地征收的粮赋运往都畿以供应京师百官俸禄、军资和宫廷的消费。明太祖以金陵为都，“四方贡赋，由江以达京师，道近而易”。而自永乐帝（1403—1425）迁都北京之后，便开始以大运河为主要枢纽将南方征缴的钱粮源源不断地运往北京。“上供、百官、六军悉待哺于江南之稻粱。”^① 由于漕运路线漫长，江南运民负担过重。漕运之法则“凡三变。初支运，次兑运，支运相参，至支运悉变为长运而制定”。明宪宗成化七年（1471）之后，“官军长运遂为定制”^②。即由朝廷派南方卫所军队进行长途运输作为漕运的主要方式。

漕运对于明王朝统治的巩固和维持中央政权的正常运转有着十分重大的意义。正如隆庆年间（1567—1572）总督漕运的右副都御史王宗沐所言：“国计之有漕运，犹人身有血脉，血脉通则人身康，漕运通则国计足。”^③ 在明人看来，漕运为“民生所关”、

① （明）万恭著、朱更翎整编：《治水筌蹄》，水利电力出版社 1985 年版，第 70 页。

② （清）张廷玉等：《明史》卷五五《食货志三·漕运》。

③ 《明穆宗实录》卷六八，台湾中央研究院历史语言研究所校印，1962 年。

“国家命脉所关”^①，是“朝廷之命脉”^②，“百司庶府，卫士编氓，一仰漕于东南”。“三月不至则君相忧，六月不至则都人啼，一岁不至则国有不可言者。”真可谓“倚漕为命矣！”^③

明中叶以后，黄河水患日益严重，严重影响了运河漕运。从明孝宗弘治(1488—1505)后期，因为黄河主干段不断北徙，黄河水患开始逐渐集中到徐州附近。对运河漕运形成了更大的威胁。弘治十八年(1505)后，黄河河道不断向北迁徙，水灾不断。

(黄)河忽北徙三百里，至宿迁小河口。正德三年(1508)，又北徙三百里，至徐州小浮桥。四年六月又北徙一百二十里，至沛县飞云桥，俱入漕河。是时，南河故道淤塞，水惟北趋，单、丰之间河窄水溢，决黄陵冈，尚家等口，曹，单田庐多没，至围丰县城郭，两岸阔百余里。督漕及山东镇巡官恐经钜野、阳谷故道，则夺济宁、安平运河，各陈所见以请。议未定。明年九月，河复冲黄陵冈，入贾鲁河，泛滥横流，直抵丰、沛。^④

到明世宗嘉靖年间(1522—1566)，黄河多次发生大水患，漕运也几遭中断。嘉靖五年(1526)，“黄河上流骤溢，东北至沛县庙道口，截运河，注鸡鸣台口，入昭阳湖。汶、泗南下之水从而东，而河之出飞云桥者漫而北，淤数十里，河水没丰县，徙治避之”。次年(1527)，“河决曹、单、城武杨家、梁靖二口、吴士举

① 《明神宗实录》卷六。

② (明)万恭著、朱史翎整编：《治水筌蹄》，第138页。

③ (清)傅维麟：《明书》卷六九《河漕志》，《丛书集成初编》第13册，商务印书馆1936年版，第1390页。

④ (清)张廷玉等：《明史》卷六三《河渠志一·黄河上》。

庄,冲入鸡鸣台,夺运河,沛地淤填七八里,粮艘阻不进”。^①漕运受到严重影响。

嘉靖三十七年(1558),黄河在山东曹县新集决口后,河势更乱流之极,自“新集至小浮桥故道二百五十余里遂淤不可复矣。自后,河忽东忽西,靡有定向,水得分泻者数年,不至壅溃。然分多势弱,浅者仅二尺,识者知其必淤。”嘉靖四十四年(1565)七月,“河决沛县,上下二百余里运道俱淤。全河逆流”。逆流的黄河入漕河,“至湖陵城口,散漫湖坡,达于徐州,浩渺无际,而河变极矣”^②。苏北鲁西多成泽国,漕运已几乎全部断绝。

明廷对于漕运上出现的危机十分重视,从正德到隆庆(1506—1572)60余年中先后派遣了40多位总理河道大臣,其中除刘天和、朱衡、吴桂芳数人在治河上有所成绩外,余人大抵束手无策。漕运危机一直未能得到根本治理。直到万历(1573—1619)初年,秉政的张居正起用治水名家潘季驯(1521—1595)总理河道,潘氏定“治河,通淮,济运”之策,主张“当导河归海,则以水治水”^③，“当藉淮之清以刷河之浊,筑高堰束淮入清口,以敌河之强,使二水并流,则海口自浚”^④。经过潘季驯的精心治理,黄淮水患得到了很大缓解,漕运也得以畅通。

在漕运的管理上,明代中后期也日益显现弊端,漕运官员们滥用民力,盘剥漕丁、漕夫,在漕船建造、漕粮转运等方面也互相勾结,上下其手,从中取利。

杨廷筠在巡视中很快发现了漕运管理方面存在的许多问题。万历三十一年(1603)九至十一月间,他连上数道奏折,建议

① (清)张廷玉等:《明史》卷六三《河渠志一·黄河上》。

②③ (清)张廷玉等:《明史》卷六〇《河渠志二·黄河下》。

④ (清)张廷玉等:《明史》卷二二三《潘季驯传》。

朝廷加强漕运事务的管理。万历三十一年(1603)九月,他上疏明廷,指出南直隶各卫所的漕船一直由淮安清江船厂建造,但从万历十三年(1585)以来因漕运总督王廷瞻所请而改在龙江关造船,结果引发了许多弊端。杨廷筠建议恢复旧制,将建船事务仍交托清江船厂“如式成造”^①。明神宗虽然接受了杨廷筠的意见,但对于造成上述问题的漕运官员们的责任却未加追究^②。十一月,杨廷筠又上奏朝廷提出“押运四事”。试图改善弊端重重的漕运制度。

第一是恢复以前的押运规定,粮道官员需亲自押运漕船,等船全部入闸后“方许回任”。

第二是运军的月饷“专责押运把总收贮”,如把总因弥补亏空而动用月饷需要取得巡仓御史的许可,并登入账簿,还需分送总督衙门和巡漕御史处备案,以便利以后的账目查询。

第三是减轻粮长们的负担、减少他们运输路线的长度,对于担负长途运输的粮长则“免其派运一应盘剥,脚耗照依轻斋事例改折入标解给”。也就是尽量减免长运粮长们要缴纳的杂税数额,以减轻他们的负担。

第四是加强漕运管理,严格执行已制定的漕运管理规章。担负监察之任的巡漕御史应会同有司处理各项漕运事务,并随时弹劾提究种种弊端。

明神宗虽然昏庸,但也十分清楚漕运的重要性。杨廷筠的奏疏呈交后不久,他便命“俱依议行之”^③。杨廷筠的建议获得施行后,对于减轻漕户负担、减少漕运弊端都起到了一定的积极

① 《明神宗实录》卷三八八。

② 参见《明神宗实录》卷三九〇。

③ 《明神宗实录》卷三九〇。

作用。

万历三十二年(1604)末,杨廷筠转任四川道掌道事,他任职后不久就卷入了川、黔两省关于水西划界问题的争论。

明朝对贵州的治理基本沿袭了元朝的制度。永乐年间(1403—1424),明廷虽在贵州地区设布政司,“分其地为八府四州”^①。但其辖下的水东、水西、播州等地,实际上仍处在当地的少数民族首领统治之下,这些首领如水西安氏,水东宋氏,播州杨氏等在明朝建立后就投向明朝政府,其在地方的统治地位随即得到明廷的承认,“俱令领原职世袭”^②,这些土官因争夺土地财产常常仇杀火并,甚至起兵反叛明廷。隆庆五年(1571),杨应龙袭父职,任播州宣慰司使。桀骜不驯的杨应龙对于明廷极不恭顺,从万历十九年(1591)起,杨应龙就时叛时降,反复不定。援朝战争结束后,明廷调集各路军马讨伐播州割据势力,于万历二十八年(1600)底最终平定杨应龙之乱。

播州叛乱平定后,朝廷分其地为遵义、平越二府,分属四川、贵州。在具体的划界问题上,川、黔两方面的官员发生了不小的矛盾,在讨伐播州叛乱之役中,黔抚曾向水西安氏许诺归还播州所侵水西乌江地 600 里以酬功,水西安氏因此在平叛战争中尽心尽力,“率所部夺落濛关,至大水田,焚桃溪庄”。^③但在战事结束后,明廷不仅未予封赏,据有遵义府的四川官府还要求水西归还此前从杨应龙先祖手中夺取的水烟、天旺地。贵州方面则对此表示反对。黔抚毕三才上奏朝廷称:“臣曾许其裂土,今反夺其故地,臣无面目以谢疆臣(水西安氏土司名——引者注),愿罢去。”川督李时华也上疏朝廷,认为“疆臣征番,死应龙子惟棟不实,首功可知。至佯败弃阵,送药往来,欺君助逆,迹已昭然。令

①②③ (清)张廷玉等:《明史》卷三一六《贵州土司传》。

还侵地，不咎既往，已属国家宽大。若因其挟而予之，彼不为慰，我且示弱。疆臣既无功，不与之地，正所以全抚臣之信。宜留抚臣罢臣，以为重臣无能与蕞尔苗噶沓者之戒。”因为两省官员争执不下，“清疆之议，累年不决”。^①

杨廷筠在了解此事的来龙去脉后，向明神宗上《议划定水西疆界疏》，要求朝廷尽快划定播州一带疆界以缓解当地的矛盾。

杨廷筠首先细述水西划界事件的来龙去脉：

水西蕞尔疆界，督抚久持异同，恳乞圣明早赐乾断，以绝群讹，以昭国体，以结播功全局事。恭睹天威远震，播酋授首，籍其封疆，夷为郡县。皇上武功之大，二百年来所罕见也。播平之后，查明地界，其事甚易，其议似不难，乃迁延四年，迄无定说。将一段伟功，反亏全局，臣窃疑焉。夫边疆之事，惟督抚按臣，见闻最真，经度最便，乃四川按臣李时华，以事体重大，例当引嫌控辞矣。贵州按臣毕三才，以身在事中，迹涉嫌疑请勘矣。始终推诿，已极可疑，迨明旨责成督抚，悉心处置，毋得推托，而又延缓至今，抚臣郭子章则会稿不及为辞，督臣王象乾则以移会不报为辞，今且群讹并以兴，奸人罗学茂辈勾致狡目安顺臣，假以投献启衅。见经四川巡按李时华特疏论列，而枝绪益纷如矣。然则地议何时结局乎？夫地界细事也，督抚重臣也，以一细事而重臣掣肘，督臣之见既与抚臣左二，按臣之见又与督臣左，何以称

^①（清）张廷玉等：《明史》卷三一六《贵州土司传》。

同心昭国体？又何以显示外夷乎？^①

川黔官员间矛盾重重，导致水西划界之事一拖再拖。这不仅引起当地土司的不满，更为某些别有用心者从中挑拨取利提供了机会。

鉴于上述情况，杨廷筠在奏疏中提出了他构想的解决方案：

臣身不在疆场，目不瞩舆图，虽冥冥臆决。第就各臣章奏，亦自显然可得而言。如火烟、天旺、桥头、五贡、车里毛、南京坝、乾竹台等处，此地虽属遵义界内，督臣同辞以为应退还蜀。此应取不待言也。如千工堰一百零七处，渭河以下二十六处，督抚同辞以为应归黔，与安氏，此应与不待言也。所不同者，独张八册二十二处，黔人呼曰张伯泽，想即张八册之讹，在贵州抚按，以张伯泽、东隆、上庄等系彼坟墓，又切近大方，宜与安氏；在四川督臣；以为卧榻之侧，岂容人睡，应归遵义。在蜀臣谓张八册等处系平播后设立，屯田刘胜，受金银二千余两，盗卖与安疆臣，故不宜与。在黔臣又谓前地系应龙祖父杨相所与，疆臣祖父安万铨所受，管辖又非一日，故不宜夺，此其不同处，所当拟议者耳。以臣愚臆：平播之后，天威焯赫，在安氏方有震鳞剥肤之惧，何敢行贿割地？而刘胜何人，非能主持播事者，彼安得赂之？而此安得与之？此其故殆不可晓。按臣毕三才指为一偏之辞，两造未备，难以成招，岂为无据之言哉？然此犹睫论也。

^① (明)杨廷筠：《议划定水西疆界疏》，(明)董其昌编：《神庙留中奏疏汇要》兵部卷十，顾廷龙、傅璇琮主编：《续修四库全书》第471册，上海古籍出版社2002年版，第5页。

夫国家万里幅员，际天蟠地，不藉蕞尔夷方，以增大邦式廓，安氏俯首戎索，如笠豚笼鸟。又不敢蠢尔骚动，以显与我抗衡，矧在蜀在黔，总属天朝之宇，非如珠崖、燕云、交州、河套，一失而不复之地也。又非如东夷、西戎、南蛮、北狄，远而不在掌握之比也。朝廷如欲取之，则挈之右手，归之左手。是谓追其夙逋，惩其旧愆，天下不得议其苛。如欲与之，则捐其土地，征其税粮，是谓舍所无用，偿所有用，天下不得议其宽。如谓与之嫌于过纵，取之嫌于过刻，则斟酌于取与之间，地与安氏，而令其输粮以自赎，则抚臣之议不拂。又粮止三百，令加输以益蜀，则督臣之意亦不拂。天下事一偏畸则交滞，一调停则两全。第在皇上片语处分，而数年将士勋劳，群臣纷争议论，两省生灵命脉，皆于一时造之福矣。天下无不了之局，亦无不决之议，只今播赏已行，播界未结，再有好事宵人，阴阳交媾其间，如熊守学、宋鹏、周以德之兴讹嫁祸，煽起事端，异时虽追究始事之人，亦何及哉？按臣李时华之言曰：播事始祸甚微，起于三五被害之人，成于一二喜事之臣；然天下事未有不由微至著者。今安顺臣之举业已著矣，愿皇上之早定计也。伏乞皇上亲裁议播诸疏，如止张八册等处，查议未明，事极易处，即望皇上毅然宸断，显示德音，可取则取，可与则与，或取而不取，与而不与，则量益其钱粮，以示包茅之谊。统惟圣明裁夺，而又亟允四川按臣近疏，将（此处缺一字——引者注）举道镇官议处，并将生事起衅奸人，行彼处抚按严行究惩，庶国体夷情，两归至当，而播亦得以全安矣。^①

^①（明）杨廷筠：《议划定水西疆界疏》，（明）董其昌编：《神庙留中奏疏汇要》兵部卷一〇，顾廷龙、傅璇琮主编：《续修四库全书》第471册，第5页。

杨廷筠认为水西疆界迟迟不能划定,当地土司的不满情绪日益滋生,一旦有奸人勾结启衅,很可能会重演播州之乱。因此要求明神宗尽快解决这一问题,“可取则取,可与则与”,同时做好善后工作,如将该地划归水西土司,则应“益其钱粮”。并督令两省督抚严惩起衅奸人,以防微杜渐,消弭当地可能产生的叛乱苗头。

关于水西划界的争论最后以“地归疆臣”而解决,但对于杨廷筠奏疏中提出的究治奸人,预防事端再起的建议并未得到明神宗重视。随着水西土司力量的加强,“尾大之患”也日益凸现。安疆臣死后,其弟尧臣袭职。万历四十一年(1613),他以小事为借口,“领兵数万长驱入滇,直薄沾益州,所过焚掠,备极惨毒”^①。在西南又引发一场战火。终明之世,西南地区的土司问题一直未能得到较好的解决。

杨廷筠在任四川道掌道事半年后,再次奉旨差派出京,奉命巡按苏、松,视察当地的织造状况。

在御史的各项差派中,以巡按御史最为重要。巡按御史又名巡方阅史,简称巡按,俗称八府巡按。其数额定为北直隶二人,南直隶三人,宣大、辽东、甘肃各一人,十三省各一人。巡按虽然级别较低,但在纠察地方官方面有着不小的权力。“所按藩服大臣、府州县官诸考察,举劾尤专,大事奏裁,小事立断”^②。为保障御史纠察地方的权威,正统十一年(1446),吏部进言:“缘近有旨,今巡按御史、布按二司官询察府州县官……其布按二司

① (清)张廷玉等:《明史》卷三一二《四川土司传二》。

② (清)张廷玉等:《明史》卷七三《职官志二》。

官从御史举动。”^① 景泰七年(1456),御史的监察权力得到进一步肯定。“布政司、按察司悉听巡抚同巡按一体考察,具奏罢黜。”^② 各地的布政司按察司等大员均受到巡按的监督和考察。

巡按出使前还必须在御前点差,因“巡按代天子狩,最雄要”^③。所以“凡御史差遣分巡追问等项,本院官尊守成宪,必引御前,请旨点差,慎重其事”^④。到地方巡视的巡按监察的领域涉及地方行政的方方面面,他可以“审录罪囚,吊刷案卷,有故出入者理辩之。诸祭祀坛场,省其墙宇祭器。存恤孤老,巡视仓库,查算钱粮,勉励学校,表扬善类,翦除豪蠹,以正风俗,振纲纪”^⑤。几乎无所不包。

明代建国后江南地区一直承担着相当苛重的赋役。其中尤以苏、松地区为甚^⑥。明中期的经济名臣丘濬就提到:“以今观之,浙东西又居江南十九,而苏、松、常、嘉、湖五府又居两浙十九也。”^⑦ 嘉靖时的礼部尚书顾鼎臣也说:“苏、松、常、镇、嘉、湖、杭七府,财赋甲天下。”^⑧

杨廷筠为官以来一直十分关注如何减轻百姓的赋敛之苦,

① 《明英宗实录》卷一四〇,正统十一年四月丁巳条,台湾中央研究院历史语言研究所校印,1962年。

② 《明英宗实录》卷二六六,景泰七年五月壬辰条。

③ (清)张廷玉等:《明史》卷七三《职官志二》。

④ 《明宣宗实录》卷四六,台湾中央研究院历史语言研究所校印,1962年。

⑤ (清)张廷玉等:《明史》卷七三《职官志二》。

⑥ 学界关于导致明代江南重赋的原因一直是说法不一,明清时人有六种说法,包括怒民附寇说、籍没富豪田产说、因张士诚之旧说、为俗尚奢靡重税以困说、杨宪加赋说、民田变官田说。现代学者的看法则主要有三种:传统的怒民附寇说、经济发展说、官田重赋说。关于此问题的详细讨论可参见范金民:《明清江南重赋问题》,范金民主编:《江南社会经济研究·明清卷》,中国农业出版社2006年版。

⑦ (明)丘濬:《大学衍义补》卷二四《治国平天下之要·经制之义下》。

⑧ 《明世宗实录》卷二〇四(嘉靖十六年九月戊戌)。

他任职江西时就多次上疏朝廷要求减轻当地百姓担负的赋役。此次巡按苏、松，他先上疏请求朝廷罢去新增的绫纒改造式样30万额度。杨廷筠认为这些新改式样“向者皆无额编，临时何法凑处”，因此要求“宽其旧限、止其新派，以昭圣明轸恤之仁政”。^①

不久之后他又为免除苏、松地区的河工加赋上奏朝廷。以为“(苏松)四郡不当海内百中之一，而加派至十中之三，焚林竭泽，大荒后岂能堪”^②。

尽管杨廷筠的奏疏言词恳切，所谈到的重赋问题也确实存在。但“主计者但曰东南财赋之乡，减之则国用不足，勿可易也。自万历迄于明末，惟有不时额外之浮征，而无宽省之恩泽矣”^③。江南重赋之征由明代一直延续至清代。

万历三十四年(1606)，杨廷筠调任南直隶副使，受命巡查省内的书院。他在当地“破例大收遗童”。为这些被父母遗弃的孩子提供了受教育的机会。杨氏还大力举荐人才，“识拔多名士”。他在松江视察书院时，结识当地名士陈继儒(1558—1639)，陈氏在万历七年(1579)考中秀才。不久之后就绝意仕途，专心于读书作文。杨廷筠十分欣赏陈的才华，在万历三十五年(1607)三月间向朝廷上奏推荐陈继儒为官。他在奏疏中称赞陈“学归渊海，士仰斗山，博物怡闻，不以梯荣当世，澡身浴德，惟期印契心灵。著有用之文章，家垂国史；植无瑕之操履，地义天经。据其行似，以石隐为高蹈，究其(此处缺一字——引者注)蕴，乃以胞

① (明)陈继儒修撰：崇祯《松江府志》卷三三，《日本藏中国罕见地方志丛刊》，书目文献出版社1992年版，第847页。

② (明)陈继儒修撰：崇祯《松江府志》卷三三，《日本藏中国罕见地方志丛刊》，第847—848页。

③ (清)张廷玉、嵇璜、刘墉等撰，纪昀等校订：《续文献通考》卷二，《出赋二》。

与为真修。笑傲烟霞，足示羽仪于一世；含经咀史，堪备顾问于九重”。这样的人才，“留之林野，固可追旷代之裕民，锡之玄纁，益可佐熙朝之盛治”。杨廷筠建议朝廷对于陈继儒“当亟加辟召，以膺简任者也”。^① 无心处理朝政的明神宗对于选拔人才并不上心，杨廷筠这次的举荐奏疏和他的许多进谏奏折一样，被皇帝留中不发。

虽然举荐陈继儒未能成功，杨陈二人从此却成了好友，彼此间多有书信往返。陈继儒后来还为杨廷筠的夫人作传^②，并在杨去世后作文祭之^③。

杨在松江学府巡视时，还特地寻访到明初大儒方孝孺的后代，靖难之役^④后，方孝孺因为拒绝向永乐帝屈服而被杀害。永乐帝为了泄愤，还将其家灭族。侥幸逃脱的方孝孺后人不得不改姓为余，在松江寄居 200 余年。万历初年，明神宗下诏褒扬建文朝的忠臣，并建表忠祠于南京，方孝孺之案得获昭雪。而其后人却未能复姓归宗，仍以余姓的姓氏居住松江。

杨廷筠在找到方孝孺后人之后，便帮助他们“并为复姓，给予衣巾，至孙忠枝、忠弈，塾（正学八世孙）曾孙树节，亦请复姓归宗，返故里奉俎豆，又为牒送台守，事达行省，忠弈得给衣巾，并

① (明)杨廷筠：《荐陈继儒疏》，(明)董其昌编：《神庙留中奏疏汇要》吏部卷四。

② 参见(明)陈继儒：《武林杨母白恭人传》，《陈眉公先生全集》卷四五。

③ 参见(明)陈继儒：《祭杨淇园侍御》，《陈眉公先生全集》卷四五。

④ 明太祖朱元璋(1328—1398)去世后，由其长孙朱允炆继位。其叔，朱元璋四子燕王朱棣对允炆的削藩政策不满，加上他对帝位早有野心，于是援引“祖训”，以“清君侧”为名，发书讨逆，举兵反抗，自称“靖难”之师。叔侄间的这场战争延续 4 年多，史称靖难之役。最后朱棣取胜，成为明王朝的新君主永乐皇帝。

予帑金,置田为贍”^①。此外,他还捐助三百金建求忠书院,“祀正学衣冠”^②以纪念方孝孺的忠直。

万历三十七年(1609),杨廷筠转任江西副使。此前他又数度上疏朝廷建议减轻江南百姓负担,以为“江南蕞尔地,加赋至八万余缗。反裘负薪,势必无裘”,故“臣愚以为罢之便”。杨廷筠的直言无忌得罪了那些专事聚敛的主计者^③。在他们的排挤下,杨廷筠不得不上疏以患病为由求退。在获得朝廷批准后,他于同年返回故里。结束了10余年的御史台任职生涯。

① 李佩秋:《方正学先生传》,《文澜学报》第三卷第一期。转引自杨振鐸著、方豪校:《杨淇园先生年谱》,第23页。

② (明)陈继儒修撰:崇祯《松江府志》卷三三,第848页。

③ 《杭州府志》中记载了杨廷筠几次上疏要求减轻江南百姓负担,还记述了其因上疏得罪了朝廷高官而不得不请求辞官,“贵臣衔之,因以病告”。但没有指出贵臣具体的姓名,从杨廷筠奏疏的内容推测,笔者认为贵臣应该指的是负责财政和税收事务方面的高官,即所谓的主计者。

第二章

皈依天主教

信仰的转变

作为中国传统士大夫阶层的一员,杨廷筠自然笃信儒家思想。与此同时,对于已经中国化的佛教思想,他也抱着浓厚的兴趣。明末在杭州传教的佛门高僧祜宏(1535—1615)大师主张三教(儒释道)合一,对儒家思想持调和和认同立场。^①因此在江南士大夫阶层中赢得不少信徒。杨廷筠早年与祜宏颇有交往,和其父一起参加了祜宏组织的放生会。^②他还曾经去天台山寻访高僧讲谈佛法。在其所作《读无尽老师维摩无我疏有感》一诗中,杨廷筠阐述了他对佛法的认识:

身世浮沓里,年华驹隙过。
了知神不减,离却幻如何。

^① 在祜宏看来:“儒佛二教圣人,其设化各有所主,固不必歧而二之,亦不必强而合之。何也?儒主治世,佛主出世……圆机之士,二之亦得,合之亦得,两无病焉,又不可不知也。”参见(明)祜宏:《竹窗二笔》儒佛配合,曹越主编、孔宏点校:《竹窗随笔》,北京图书馆出版社2005年版,第106页。

^② 参见(明)冯梦楨:《快学堂集》卷五七、六一。

遂妄迷尘劫，耽空亦爱河。
 西来秘密义，无复问维摩。^①

从诗中我们可以看到此时的杨廷筠对佛教思想颇为认同，在他辞官回到杭州之后，与当地的僧人也颇有交往，对于弘扬佛法多有助益。据《杨淇园先生超性事迹》记载：“其自督学解组归也。左右图书手，未尝辍帙，越抚台朱公深相敬慕，将使人士矜式，爰选西湖佳胜。藉泉比而推公讲席。公倡道结真实社，讨论勤落遐迩知名。优婆比丘袭竺乾衣钵之传者，恒以禅秉中之。于是，公之门有礼僧之室焉。持珠授谒者环堵。公雅好施与，凡寺刹台殿多所修建。”^②甚至在杨廷筠开始逐步接受天主教信仰时，他还曾向传教士们表示过希望能对其佛教信仰加以兼容。“一日忽谓先生（指郭居静，金尼阁二位教士——引者注）曰：‘天主之当奉，固矣，谓其为天地万物之主也；吾闻释氏乃西方圣人，即并奉之，亦何伤乎？’”对于杨氏这种兼容佛教信仰的想法，要求皈依者信仰绝对纯真的传教士们当然不能认同，“先生解之曰：……今释氏戴天函地不知有天主全能大恩，是为至愚。知有主而不知畏，不知事，是为至悖。释氏尊其心性而欲晦主全能，忘主大恩，独自抗傲。吾故曰：非愚则悖！如是而并奉之可乎？”^③由此可见，杨廷筠信仰天主教是经历了一个相当长的过程。

杨廷筠最初接触到天主教信仰源自于他和利玛窦的交往。万历三十年（1602）后杨廷筠先后任职湖广道御史、四川道掌道

①（清）传灯法师编：《天台山方外志》卷二八。

②③ [意]艾儒略口授、（明）丁兆麟笔受：《杨淇园先生超性事迹》，巴黎国家图书馆藏，第1016 V号。

事等职,几次入京述职和接受新的任命。其居留北京期间认识了利玛窦。并与他多有往来。不同于徐光启和李之藻,在传统历算之学上造诣平平的杨廷筠并没有为利玛窦带来的西方科学知识所吸引,倒是利玛窦谈论的天主教教义等名理之说更能引起他的兴趣。在杨廷筠后来为《同文算指》所作序言中就提到其与利玛窦交往时谈名理较为投契,而对于西方数学知识却难以理解。

往予晤西泰利公京邸,与谭名理累日。颇称金兰。独至几何圆弦诸论,便不能解。公叹曰:自吾抵上国,所见聪明了达,惟李振之徐子先二先生耳。……未几余有事巡方,卒卒未再叩,而公已即世。^①

这时的杨廷筠对于利玛窦传播的西方伦理思想和天主教信仰虽有一定兴趣,但远未到接受和信奉的地步,“是时西泰利玛窦先生来宾于廷,以天主之学著。公盖习闻其说未之悟也”^②。加上他当时几次受命出京巡视地方,在京居留时间不长,也影响了他和利玛窦的交往。与利玛窦的接触并没有让杨廷筠改变信仰,但天主教思想在他心中已经留下了若干印记。

辞官回到杭州后,杨廷筠和当地的僧人来往甚密。这时的他,依然是一个信奉佛教思想的儒者。

万历三十九年(1611),杨廷筠的同乡李之藻之父去世。杨去李家吊唁。当时李之藻已经信奉天主教,“忙于打碎和焚烧所

^① (明)杨廷筠:《〈同文算指〉序》,(明)李之藻编:《天学初函》第5册,第2904—2905页。

^② [意]艾儒略口授,(明)丁兆麟笔受:《杨淇园先生超性事迹》。

能找到的偶像”。李之藻打碎神主木像的行为让此时尚笃信佛教的杨廷筠大吃一惊,不免要加以怪责。李之藻则在回应杨廷筠的责难时向其宣讲天主教的教义。杨廷筠对于李之藻的“种种回答感到满意”,从而进一步引发了他对天主教的兴趣。当时李之藻府邸内住着不少传教士,如郭居静、金尼阁、钟鸣旦^①(S. Fernandes, 1562—1621)等。为进一步了解天主教理论,杨廷筠遂与这些传教士多有往来,还延请他们到自己家中就天主教信仰进行长谈。^②

据曾德昭记述,在长谈中杨廷筠针对天主教教义提出了许多不同意见,他同时还为佛教进行辩护。“他(杨廷筠——引者注)是首批拜访神父者之一,竭力为他的宗教信仰辩护,开始时以异乎寻常的热情激烈争论,支持他的教派。第二天和第三天都一样,共有九天,他一直提出新的理由,发出新的诘难,他不是有意进行抨击,只为探索真理。第九天他自己屈服了,喊道:‘真正的神,真正的律法,真正的教义。’”^③

正如邓恩所言,“杨廷筠不是一个轻易能被说服的人”^④。双方的争论涉及了天主教义的所有领域,包括原罪与救赎,人类超自然的命运体系等等。最令杨氏难以接受的是天主降生为人

^① 钟鸣旦,华人修士,1591年入耶稣会。先后协助利玛窦、郭居静等传教,在南京教案中被拘押,并受刑讯,后被判流刑,因得朝中奉教官员之助获免。此后在杭州传教。

^② 《杨淇园先生超性事迹》记载杨廷筠热心与传教士们讨论天主教义,“欣然叩其宗旨,既而恳覩主像,竦息瞻拜,恍若大主临而命之也。因延先生至家,厚礼之。”参见[意]艾儒略口授、(明)丁兆麟笔受:《杨淇园先生超性事迹》。

^③ [葡]曾德昭著、何高济译、李申校:《大中国志》,第248页。

^④ [美]邓恩著,余三乐、石蓉译:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》,第98页。

的教义。金尼阁等传教士反复解说,终于令杨廷筠接受。^①

随着讨论的深入,杨廷筠逐渐倾向于信奉天主教。但天主教戒律中“不二色”的规定给杨廷筠的皈依造成了很大困扰。纳妾在中国士人中是极为普遍的现象,也为传统文化所承认。但这与天主教强调一妻制的戒律产生了直接冲突。^② 当时来华的传教士在对有妾士人皈依天主教问题上,一直严格坚持教戒规定,不容许奉教士人纳妾或继续保有妾侍。^③ 杨廷筠有一妾,其二子皆为该妾侍所出。儒家文化讲究“不孝有三,无后为大”。杨廷筠正妻无所出,而妾侍却为他生子延续香火。这使得杨氏在休妾问题上犹豫再三。

传教士们对于杨廷筠的顾虑也很清楚,在他们看来,杨如果

^① 《杨洪园先生超性事迹》对此事有较为详尽的记述:“一日金四表先生与粤中会士钟念江,与公论道,因发明西礼大祭之义,以妾像之间,天主实式临之,其义深远,而犹虑公之未湛也,则更为反复,历示以证之。公豁然曰:‘此安事揣摩为者?吾主爱世之心无已,其降生赎世之事之恩,非出无稽,更何复有致疑者乎?’因矢志为主功臣,求领圣洗。”

^② 来华的传教士很快就注意到纳妾问题对于士人皈依天主教的不利影响。如1592年末,当时在韶州传教的利玛窦在他写给耶稣会总会长阿桂委瓦的信中,就谈到了这一问题。利氏以为在原本没有教徒的地方传教,“最大的障碍是中国行多妻制”。在10多年后他写给他父亲的信中,利玛窦仍然认为中国人皈依天主“最大的阻碍是多妻制,有时因妾生育了子女,的确不易把他们拆散”。参见[意]利玛窦著、罗渔译:《利玛窦书信集》,第307、282页。

^③ 在传教士入华最初的一段时间里,为了争取士人的皈依,某些传教士对此条戒律采取较为缓和的变通办法。如1592年石方西(Francois de Petris, 1563—1593)给阿桂委瓦的信中就提到:“假如某人有多妻,许下只和正妻有交往,妾虽生活在同一宅内,但和他们没有来往,就给这种男子付洗;假定对他们缺乏信心,尤其是新皈依的,而其似乎又欠恒心,就不给他们付洗。”但这种变通毕竟与戒律不合,而且容易引起教外人士的攻击。因而多数传教士一直坚持较为严格的戒律规定。像李之藻和杨廷筠都是在出妾之后才受洗的。参见[意]利玛窦著、罗渔译:《利玛窦书信集》,第307页。

要解决这个问题，“似乎明显地违背了自然的法则。再者，抛弃一个不仅没有丝毫过错，而且应该得到善待的人，也违背了中国人做人的首要准则”^①。因此，传教士们并没有强求杨廷筠弃妾。而是耐心等待他自愿做出决定。

对此事深感苦恼的杨廷筠最后决定询问于好友李之藻。《杨淇园先生超性事迹》对此有一段颇为有趣的记述：

曩公因未嗣故置侧室，公之二子，繇庶出比。公固请圣洗而先生未许。公私谓踌躇且久，私谓我存公曰：泰西先生乃奇甚。仆以御史而事先生。夫岂不可而独不能容吾妾？若僧家者流必不如是。我存公喟然叹曰：于此知泰西先生正非僧徒比也。泰西戒规天主颁之，古圣奉之。奉之德也，悖之刑也。德刑昭矣。阿其所好若规戒何？先生思救人而不欲奉己思，挽流俗而不敢辱教规，先生之不苟也。其所全多矣。君知过而不改。从之何益乎？公忽猛省痛悔前非。谕妾异处，躬行教戒。于是先生鉴其至诚俾领洗焉。^②

杨廷筠最终还是决定接受基督教的戒规，皈依天主教。由郭居静之手受洗，李之藻为其教父，取教名为 S. Michael，中文名为弥格尔。

在信奉天主教后，杨廷筠完全放弃了对佛教的信仰。据曾德昭记载，原来受杨氏礼遇的僧人“马上被赶走，他们的庙宇变

^① P. Daniello Baitoli: *Del' istoria della Compagnia di Gesù, la Cina*. Terza parte dell' Asia, Firenze, 1829. III, PP. 97.

^② [意]艾儒略口授、(明)丁兆麟笔受：《杨淇园先生超性事迹》。

成奉献给救世主的教堂”^①。

杨廷筠皈依天主教的主要原因在于他对形而上的宗教信仰的追求。正如钟鸣旦在他撰写的杨廷筠传记中所言：杨廷筠不同于那些因病魔缠身、家人死亡、科举失败或事业不如意等原因而投身宗教的人。^② 虽然此时的杨廷筠因受人排挤而不得不称病退职，在家闲居。其政治生涯处于低谷时期。但他并没有因落职而受人冷落，其在杭州深受当地官员和士大夫阶层敬重，终日讲学礼佛，受人瞩目，其虽不能兼济天下，倒也可独善其身。

杨廷筠也不像另外两大柱石徐光启和李之藻那样，因对于传教士带来的西方科学知识有着浓厚的兴趣而逐步接受天主教信仰。他对于西方科学知识了解掌握得很少，也没有很大的兴趣。除了为《同文算指》和《职方外纪》写了两篇序言之外，杨廷筠完全没有参加翻译和编辑西方科学书籍的工作。

但在另一方面，杨廷筠对于形而上的宗教信仰的追求却比徐光启和李之藻强烈得多。在转向天主教信仰之前，杨廷筠是佛教信仰的热切信奉者，这从他礼遇僧人，写下不少“深得禅理”的诗文中可见一斑。而在和郭居静、金尼阁等传教士长谈数日后，天主教的“名理之学”对他产生了莫大的吸引力，在皈依儒家和佛教都未能让杨廷筠对形而上信仰的追求获得圆满的答案之后，他选择了信奉天主教，这一信仰最终成了他探求人生价值和

① [意]曾德昭：《大中国志》，第248页。

② [比]钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，第70页。

意义的归宿。^①

杨廷筠受洗后,其父母妻儿也陆续成为天主教的信徒。杨廷筠双亲的受洗颇为戏剧化。《杨淇园先生超性事迹》对于杨父入教的记载较为简略,称“公之封翁,素有德望,闻公从圣教,辄喜之,亦躬自淬励,或霑圣泽”^②。而对于杨母入教事则大加渲染:

太夫人既耄而愤,日惟长斋绣佛,持诵涅槃,与之谈教诫,讲道理,如寒灰不燃,柄凿不合,公低回无计者久之。惟是呼吁天主,引躬自悼,并戒家之人,严守圣斋,冀主默启,时公年迈六旬矣,衣不解结,食不再进者旬余,遂致形容憔悴,气色荏羸,母讯其故,公乃俯首自讼不已,母复讯之,则泫然出涕曰:“儿不德,不能事吾母,致惑邪说而背正教,儿之罪也,异日者母沦永苦,儿百其身莫可赎矣!”太夫人乃悲而悟,悟而愈悲也,唏嘘言曰:“吾今信矣!而何不早言之而自苦若是?……”于是急求领洗,一堂之中欢悦相慰。^③

① 钟鸣旦、孙尚扬合著的《一八四〇前的中国基督教》一书将杨廷筠对天主教的信奉归属于试验性皈依类型,认为皈依者往往会试验新的宗教信仰能否带给其精神或其他方面的益处。笔者同意他们关于杨廷筠先后选择佛教和天主教都出于其对于形而上信仰追求的观点,但杨廷筠接受或尝试某种信仰时首先在于其对教理的认同,从而开始真诚乃至虔诚的信奉,而当该种信仰不能满足其追求,其教理也受到质疑时才被放弃。参见[比]钟鸣旦、孙尚扬:《一八四〇前的中国基督教》,学苑出版社2004年版,第201—204页。

②③ [意]艾儒略口授、(明)丁兆麟笔受:《杨淇园先生超性事迹》。

韩霖^①所撰《铎书》则有另外一番说法,该书孝顺父母条目下记述:“杭州有杨京兆,讳廷筠,父讳兆坊,负其所学,未归正教,京兆委曲开喻,不得,则致斋默祷于天,每日一饭,久而耀甚,父怪之,问得其故,洗心于事天之学。”^②

根据耶稣会年信(Litterae Annuae)的记载,杨廷筠的父母亲分别在1617年和1618年(或1619年)受洗成为天主教徒。年信中对于杨父只有很简短的记载,说他“一生无所作为”^③。关于其母,年信中记载她原来是虔诚的佛教徒。^④参考年信提供的资料,我们认为《杨淇园先生超性事迹》所载的情况可能更接近历史的真实。

杨廷筠的妻儿皈依天主教要更早一些。大约在1616年,杨廷筠的妻子和他的几个子女一起领洗入教。^⑤耶稣会年信中详细记载了杨氏妻女们入教后为教会精心布置装饰圣坛,给神父们制作丝绸祭服。

① 韩霖(?—1649),字雨公,号寓庵,山西绛州人。天启元年(1621)中举,善诗文,工书法。后入天主教,著有《铎书》,引述教理与教会书籍颇多;明末降于大顺军,入清后隐于山中,后为土贼所害。

② (明)韩霖:《铎书》。

③ *Litterae Annuae* 1619,——(comp.) M. Dias, Macao, 1619, in *Histoire de ce qui s'est pas se'es Royaumes de la Chine et du Japon, Tirée des Lettres ecrites és années 1619, 1620&1621, Adressée au R. P. Mutio Vitelleschi, General de la Compagnie de Jesus, Paris, 1625, PP. 43.*

④ *Litterae Annuae* 1619,——(comp.) M. Dias, Macao, 1619, in *Histoire de ce qui s'est pas se'es Royaumes de la Chine et du Japon, Tirée des Lettres ecrites és années 1619, 1620&1621, Adressée au R. P. Mutio Vitelleschi, General de la Compagnie de Jesus, Paris, 1625, PP. 35.*

⑤ P. Daniello Bartoli: *Del' istoria della Compagnia di Gesù, La Cina. Terza parte dell' Asia, Firenze, 1829. III, PP. 620—622.*

虔诚的信徒

入教之后的杨廷筠迅速从信奉佛教的儒者转为了虔诚的儒家基督徒。他在保持对儒家传统的信奉和尊重的同时,开始恪守各项天主教教规,专心于培养天主教义中对信徒所要求的各项美德。万历四十二年(1614),来华的西班牙籍耶稣会传教士庞迪我著《七克》一书,认为人性中常滋生出七种罪恶的意念,即傲、妒、贪、忿、饕、淫和怠。这七种罪恶的意念都应当加以克服。而在克服这些罪恶的同时,应该修养谦、仁、贞、忍等诸种美德。以谦伏傲、以仁平妒、以施解贪、以忍息忿、以淡塞饕、以贞防淫、以勤策怠。杨廷筠对于庞迪我的观点十分赞赏。他在为该书所作序中,认为要“克其心之罪根,植其心之德种”,须爱人、克己,并为伏傲、息忿、解贪、防淫、远妒、清饮食、迷醒懈惰等七善,步步鞭策,方能“既不徒生,亦何畏死”^①,从而修德圆满。

在现实生活中,杨廷筠亦笃行实践着上述美德。一是“爱人”。在杨廷筠看来,“怵惕煦妪皆爱也……故有所谓食饥者,饮渴者,衣裸者,舍旅者,医病者,及顾圉圉者,赎虏者,葬死者,皆爱人事”^②。因此,除了孝顺父母、善待家人之外,杨廷筠还广行善举。入教后不久,他便发起组织仁会,以实现其所言爱人之事。据《杨淇园先生超性事迹》记载:

武林先有放生之会。岁每糜钱数千,悉市鳞介羽毛而放之。公既从教,知爱物不如仁民,乃鸠荐绅善士同志者共

^① (明)杨廷筠:《〈七克〉序》,徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,第53页。

^② [意]艾儒略口授、(明)丁兆麟笔受:《杨淇园先生超性事迹》。

兴仁会。规简而当,义博而精。每月就主堂中,随所愿舍筭贮焉。令忠谨之士司其出入。饥者食之,寒者衣之,渴者饮之,痛者药之,旅者资之,虏者赎之,死者葬之。盖四方无告之民利赖无算。^①

传教士们对于仁会的慈善行为也给予了高度评价,他们在1619年的年信中写道:

他不仅以帮助基督徒们增长灵性为满足,他还关心他们的物质需要和相关的各种世俗事务。他通过往年成立的慈善会来办这件事。多年以来,该会已筹得充足的款项来对各类人进行广泛的慈善工作。因此城里的人常说,在杭州这个人口非常稠密的地方,如果有两个杨廷筠,就没有人贫穷了。^②

杨廷筠后来还接受艾儒略的建议,出千金置产,每年计其赢息而施与贫困者,以为长久行善之策^③。

除了组建仁会,一向热衷于教育的杨廷筠还出资建设仁馆,聘请师资教育那些因贫穷而失学的孩子。对于仁馆的事务杨氏十分重视,他经常到馆视察课业教授的情况,还亲自为学童们授

① [意]艾儒略口授,(明)丁兆麟笔受:《杨淇园先生超性事迹》。

② *Litterae Annuae* 1619, — (comp.) M. Dias, Macao, 1619, in *Histoire de ce qui s'est pas se' es Royaumes de la Chine et du Japon, Tirée des Lettres écrites és années 1619, 1620&1621, Adressée au R. P. Mutio Vitelleschi, General de la Compagnie de Jesus, Paris, 1625, PP. 34—35.*

③ 方豪:《杨廷筠》,《中国天主教史人物传》上册,第130页。

课。^①

二是“克己”。儒家文化十分强调“修身”、“克己”。《论语》记载：“子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。’”^②即每一个要培养良好德行的人，都应努力遏制私心，克制自己的行为是必不可少的。而天主教理论也十分强调教徒应经常进行自省、忏悔和抑制罪恶，以求得天主的宽恕。通过反省可以发现自己的错误，认识自身的弱点，并逐步加以改正。耶稣会的创始人依纳爵·罗耀拉著有《神操》一书，要求耶稣会士们通过自省改过自新，摒弃一切罪恶，坚固自己的善念，并在实践中坚持正道。最终达到分享神性的神圣之境。入教之后的杨廷筠从耶稣会士处习得这种自省的方法，在每一天的早、午、晚分3次肃静诵经，同时检讨自己在思想、言语、行为方面的种种过失。他还把这些过失记录在案，每日不懈。杨廷筠的这种做法和晚明士大夫阶层中流行的功过格^③十分相似，但内在的含义大不相同。不少晚明士人使用功过格进行道德修炼，意在为家族后代得到良好的报偿。如晚明士人中推行功过格的关键性人物袁黄^④，据其自述，他只是在相命者孔先生预言其将在53岁那年无嗣而死时，袁黄才决定转向禅学并最终求助于功过格的形式去努力改

① 参见杨振铎著、方豪校：《杨淇园先生年谱》，第29页。

② 《论语》颜渊篇。

③ “功过格”最初是指道士逐日登记行为善恶以自勉自省的簿格，其后流行于民间，实际上是一种道德日记，即将自己的行为分别善恶，逐日登记，借以考验自己的道德毅力，古人中如范仲淹、苏洵等均有功过格。

④ 袁黄(1533—1606)，号了凡居士，浙江魏塘镇人，《袁氏家训》作者袁颢的后代。提出“命自我作，福自己求”，倡导力行功过格以转祸为福。

变自己的宿命,以多行善功的方式来转祸为福。^① 袁黄还记载了与其同时代的士人杨自慊依据功过格进行修炼的过程及其成就。杨守法公平,为人心存仁厚,甚至宁可使自家挨饿,也不让囚徒乏食。杨自慊力行善功的结果是获得了丰厚的酬报,其子孙满堂,并皆为名臣。^② 而对于基督徒杨廷筠而言,反省自己的过失意在洗涤自己的罪恶,不断提升自己的美德,使自己逐步克服摆脱人性中存在的种种弱点。由于其目的在于求得自身美德的圆满和救赎,而非为子孙后代谋得某些利益的交换和报偿。因而同其他教外士人在功过格上分列功过不同,“天学则记过不记功……记过,则常见不足,而生渐生悔;记功,则常见有余而易满易怠”。其修炼目标也苛刻得多。正如明清之际另一位儒家基督徒李九功在《慎思录》中所言,告解(即涤罪)须循序渐进进行,“初解,欲绝其巨慝;继解,并除其小愆。累而后上。诚有不容存留纤疵,务刮磨到极光极美而始慰者。”^③ 为了不断磨砺自己,杨廷筠还常常在腰间系一粗硬的绳带作自我惩戒。这种方式不见于儒家传统,而在中世纪的欧洲基督徒中相当流行。

作为一名儒家基督徒,在不断进行自我反省的同时,在待人接物上修养谦、忍的美德也十分重要,儒家文化讲究忠恕之道,《论语》记载曾参曾言“犯而不校”^④。意为受到别人的触犯或

① 参见[美]包筠雅(Cynthia J. Brokaw):《功过格:明清社会的道德秩序》(*The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*),浙江人民出版社1999年版,第89—94页。

② 参见[美]包筠雅:《功过格:明清社会的道德秩序》,第107页。

③ (清)李九功:《慎思录》,第一集第二十六、第二十七条,第三集第四十三条。转引自[荷]许理和:《李九功与〈慎思录〉》,卓新平主编:《相遇与对话——明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》,宗教文化出版社2003年版,第91页。

④ 《论语》泰伯篇。

无礼也不计较。而基督教教义更强调教徒应谦和为怀,存心谦卑,对得罪自己的人不以恶报恶,以辱骂还辱骂,甚至要“爱你的仇人,为责备你的人祈祷”。杨廷筠入教之后,对人更为谦和。据《杨淇园先生超性事迹》记述,一日,杨廷筠因事乘坐马车去市镇,在途中遇到一个醉汉,此人借酒撒疯对他辱骂不休,杨廷筠却处之泰然。当路人因不能容忍醉汉的行为而准备教训他时,杨廷筠却出面劝阻说:“吾生平时闻谏佞,而今忽来说言,庶儿可赎前愆乎。”^① 在杨氏看来,这种唾面自干式的忍辱求全并非是懦弱的表现,倒是反省过失修养美德的重要途径。

除了修养自身的美德,帮助传教士们推进在华的传教事业,使更多人皈依天主教,成为“耶稣基督的羊群”^②,也是作为虔诚教徒的杨廷筠所孜孜以求的。他在入教之后便倾全力于帮助耶稣会士们进行传教活动。

家境富裕的杨廷筠向传教士们提供了物质层面的极大帮助,在皈依天主教之前,杨廷筠曾经多次捐资兴修寺庙台殿,入教之后,他转而出资帮助修建教堂。据《杨淇园先生超性事迹》记载,杨廷筠先后提供地皮、丝绸等物资,帮助兴建了四所教堂^③。除此之外,他还出资为居杭的传教士建造了造价不菲的

① [意]艾儒略口授、(明)丁兆麟笔受:《杨淇园先生超性事迹》。

② 基督教将教徒比喻为羊,耶稣为牧羊者,教会则是羊栈。

③ 参见[意]艾儒略口授、(明)丁兆麟笔受:《杨淇园先生超性事迹》。其中位于今杭州市中山北路415号的教堂一直保存至今。

新居所。^①

杨廷筠还捐资设立了位于杭州郊区的大方井教会公墓。一日他出外散步,遇到一位教友为其父办理丧事,该教友因为家贫无钱购买坟地,将父亲的尸体放入棺中后却无法埋葬。杨廷筠见到此情景十分难过,叹息道:“若翁即吾翁也,忍令至此。”^②于是出资为该教友购地葬父。为了解决众多贫困教友的葬地问题,杨廷筠不久之后在杭州桃源岭(今杭州市留下镇老东岳桃源岭)大方井出钱买下了一块地,用于安葬贫苦教友。杨廷筠去世后,其次子将该地赠与传教士,其长子以后又将附近的数亩土地买下赠与教会。这片土地遂成为许多来华传教士的埋骨之所。^③

入教之后的杨廷筠不仅放弃了他原来对佛教的信仰,并进而致力于辟佛。对于中国民间信奉的风水之术他也持批判和否定态度,视之为愚昧的迷信行为。^④在1622年发出的在华耶稣会士年信中记录了前一年杭州发生的一起因为火灾而引发的骚

① 在华耶稣会士于1621年发出的年信中关于此事有如下叙述:“我们仍住在杨廷筠的地方,他知道我们住得很挤迫,又向来对我们很礼遇,于是为我们建了一所新房子,就是我们最近搬入的那一间。这所房子正是在城里发生大火、建筑工钱和材料都极为昂贵的时候建造的。由此可见杨廷筠的仁慈和慷慨。”*Litterae Annuae 1621*—(comp.) N. Trigault, Hangzhou, 1622, in *Histoire de ce qui s'est pas se' es Royaumes du Japon et de la Chine, Tirée des Lettres escrites és années 1621&1622, Adressée au R. P. Mutio Vitelleschi, General de la Compagnie de Jesus, Paris, 1627, PP. 75.*

② [意]艾儒略口授,(明)丁兆麟笔受:《杨淇园先生超性事迹》,第15页。

③ 据方豪统计,先后有钟鸣仁、罗如望、金尼阁、庞类思、伏若望(P. Forze)、徐日升(P. Fiva)、黎宇石(P. Ribeiro)、郭居静、阳玛诺、卫匡国(P. Martini)、洪度贞(P. Augeri)、殷铎泽(P. Intorcetta)、法安多(P. Faglia)、艾斯珂(P. Barelli)等10多位耶稣会士均安葬于该墓地。

④ 来华耶稣会士从天主教义出发,对于中国传统的风水术持拒斥态度,认为是骗人的迷信。

动,杨廷筠因为在风水问题上所持的批判态度在这次骚动中也险些遭受池鱼之殃:

我们修会在这里工作的兄弟是比以前少了,但最少的时候也有3位神父,有时最多达7位。耶稣基督羊栈内的羊群数目比以前更是有了可观的增长。虽然我们还没有数以百万计的教友,但我们对于发展了几百教友也感到满足。感谢天主,我们今年已有了1300位新教友。为了使他们更能了解这个地区,我将告诉他们三点情况:第一是城内所发生的事;第二是周围环境的状况;第三是发生在较远地方的事。

这座大城市在几天内先后遭受两次大火劫难,真是令人痛心。据官方的估计,第一次大火就使约7000户人家丧失家园,第二次虽没有任何官方的正式统计资料,但根据大火持续的时间和蔓延广阔的程度,可以断定其造成的损失大概与第一次相等。大火不仅烧毁了一些奸商的店铺和一些贫民的房屋,也波及了一些高官的府第和一些富商的商号。杨廷筠的房子也险些遭到池鱼之殃,但却不是因为火灾引起,而是群情激愤所致,不过,这却是一种我们不能了解的迷信行为。

有一位皇亲国戚在杭州兴建府第的时候,既不听取风水先生的意见,也不顾及中国人传统的风水说法。因此,当地有人提议,为了全城人的利益,要拆毁该府第。这种传言流传到官府,当地官府便开始调查,在议论这件事时,杨廷筠也到场发表意见。他主张不要破坏该建筑,有些人支持他,于是该宅邸才得以幸免于难。可是不久之后,城里发生了火灾,人们立即把这件事归咎于那位皇亲国戚对古训的

不敬,认为这是引致上天惩罚的根源。于是那些丧失家园者便迁怒于那座高官的府第,在盛怒之下完全摧毁了它,甚至还破坏了这位高官的3条船以泄愤。但事情并未就此结束,由于最初杨廷筠等人曾劝阻当地百姓,让他们不要捣毁那座大建筑物,在现在的状况下,杨廷筠等人很可能成为群众出气的对象,为以防万一,杨廷筠便武装了一些人守卫他的整座房子,我们也日夜轮流参与看守,民团首领马田(Marin)还为我们派来精良的卫士围住房子。幸而群众的怒气渐消,我们只是有惊无险而已。

杨廷筠生性怜贫,即使在这场骚乱之中,他仍不失其君子风度。在他的影响下,杭州的官员们对于需要帮助的苦难人也没有袖手旁观。^①

在三大柱石中,杨廷筠在自然科学方面的素养远逊于徐光启和李之藻。因此,他在翻译、编译西方科学书籍方面基本乏善可陈。^②但在撰写、编印传教书籍方面,杨则远胜于徐、李二人。杨本来就雅好性理之学,而艾儒略的劝告更激发了他的创作雄心。据《杨淇园先生超性事迹》载,艾儒略有一次见到杨廷筠行善举救济贫病之人,便向他进言道:“公怜贫而未怜富,怜疾病之在其身,未怜沉疴之在其心也。故施人以财,莫若施人以训,费省而惠溥。”杨廷筠听闻后深以为然,“公于是努力梓行圣教书

^① *Litterae Annuae* 1621, ——(comp.) N. Trigault, Hangzhou, 1622, in *Histoire de ce qui s'est pas se'es Royaumes de la Chine et du Japon*, Tirée des Lettres écrites és années 1619, 1620&1621, Adressée au R. P. Mutio Vitelleschi, General de la Compagnie de Jesus, Paris, 1625, pp. 73—77. 此段翻译参考了钟鸣旦的译文。

^② 杨廷筠给《同文算指》作序,是《天问略》的9位修订者之一,并为艾儒略所著《职方外纪》一书进行了文字润色。这些成果与徐、李相比确实少得可怜。

籍,广传圣教”^①。杨廷筠除了为《七克》、《西学凡》、《涤罪正规》等西方伦理、宗教书籍作序,他自己还先后撰著《天释明辨》、《鸱鸾不并鸣说》、《代疑篇》、《代疑续篇》等一系列护教、传教著作。详尽阐述天主教教义、教理,并力辟佛教等所谓虚妄之学。

正当杨廷筠热诚地进行虔修之时,一场巨大的排教风暴降临到在华耶稣会士和中国本土天主教徒身上。在这场风暴中,徐光启、李之藻、杨廷筠等临危不惧,奋力护教。正是依靠这三大柱石以及其他中国教徒的尽力维护和帮助,刚刚在中国有所发展的天主教才得以在此次排教风暴的袭击中生存下来。

^① [意]艾儒略口授,(明)丁兆麟笔受:《杨淇园先生超性事迹》。

第三章

南京教案

教案起因

万历四十四年(1616)5月,时任南京礼部侍郎的沈淮上《参远夷疏》,猛烈攻击来华的天主教传教士,认为这些人“盖儒术之大贼,圣世所必诛”^①。沈淮的上奏立即得到朝野反教势力的响应,不少官员纷纷上疏明神宗要求其重惩来华的西方传教士,由此引发了一场名为“南京教案”的排教风潮。

南京教案的起因何在,至今学界仍是众说纷纭。教案发生后,远东天主教会人士对沈淮上疏的原因进行了讨论,把发生“南京教案”归咎于沈淮个人与教会间的冲突和他的政治野心。

卡米洛·蒂·克斯坦佐在1618年从澳门发出的信中,提出了沈淮对天主教怀有敌意的四个方面的理由:(1)沈淮的最好朋友,一位僧人挑起了对天主教的攻击。据说是由于徐光启写出反驳的文章所产生的强大效力使这位僧人饮恨而死。(2)在北京发生的几次与宗教相关的争论中,沈淮都被徐光启和杨廷筠

^① (明)沈淮:《参远夷疏》,周弭方编校:《明末清初天主教史文献丛编》第二册,第116页。

击败。(3)沈淮由于徐光启和杨廷筠提议将修历的工作交给了天主教传教士而更加愤怒。(4)他将眼睛盯在内阁大学士这个更高的职位上。他想通过揭露其臆想中的天主教的颠覆性来获取这个职位,树立起他热诚与无畏的帝国捍卫者的形象。^①

“南京教案”中的当事人之一葡萄牙籍耶稣会士谢务禄(后改名曾德昭)在其所著《大中国志》一书中也持有类似的看法。他还提到有和尚贿赂沈淮,让他帮忙驱逐传教士。

这一年从北京派往南京一名曼达林,名叫沈淮(Qui Xin),任第三部即礼部的副手。礼部管典礼、教派、外国人等等。这个人对我们的圣教和神父都很厌恶。相反地,却虔诚于偶像崇拜。此外,因以下几个原因特别憎恨我们:首先,他有个和尚好友写了一本攻击我们宗教的书,被保禄博士予以充分的驳斥,致使那个和尚对此悲羞欲断肠。其次,南京的和尚送他一笔可观的贿赂,据说有一万克朗,以便把我们赶走,希望借此可以扑灭反对他们神祇的火焰。除此外,他还生保禄博士和迈可博士的气,因为他们一个在北京,另一个在浙江与他交谈,以强有力的证据贬斥他崇拜的偶像,使他无言以对,从而他变沉默为愤怒,耻辱为怨恨。而他的恶感和歹意因如下的事件而倍增,他得知有两位大曼达林上呈两份奏章,其中他们竭力请求皇帝让神父们把欧洲书籍译为中文,用以校正他们的历法。沈淮不能理解为什么外国人受到如此的器重,这些外国人是他的信仰的敌人,明显地危害他的偶像。最后,强烈促使他干那坏事

^① 参见[美]邓恩著,余三乐、石蓉译:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》,第129页。

的,是他想当阁老的野心,企图以他对古代礼仪及对祖先崇拜的热情而攀登那个高位,特别是他的职权是监管这类事。^①

耶稣会年信中还记载了杨廷筠和沈淮之间的一次冲突,并认为这是导致教案发生的原因之一。杨廷筠与沈淮既是同乡,又是同年(同一年考中进士),彼此间关系还不错。1615年沈淮被朝廷任命为南京礼部侍郎。上任前在家中举行了一次宴会,杨廷筠也应邀出席。宴会后的招待节目中含有淫色的内容,已经信奉天主教的杨廷筠认为这有违基督教的戒律^②,故而表示了反感。沈淮因此相当生气并当场批评了杨廷筠信奉的天主教教义。^③

上述观点基本上都把“南京教案”的起因归结为信教士大夫与反教士大夫之间的矛盾冲突。而沈淮的作为中也含有其个人的政治野心。他意图通过打击信教士大夫和传教士,来谋求个人的政治升迁。

耶稣会史学家邓恩则认为把教案的发生归咎于沈淮的私心未免肤浅。他强调沈淮的作为是代表了正统的宋明理学对革新运动的第一次大规模报复。而龙华民和王丰肃等在传教上所持

① [意]曾德昭:《大中国志》,第251页。

② 基督教有十戒,其中第六戒规定“毋行邪淫”。

③ *Litterae Annuae 1616—1617*, (comp.) C. di Constanza, Macao, 1618. in *Lettere annue del Giappone, China, Goa et Ethiopia Scritte al M. R. P. Generale Della Compagnie di Gesu Da Padri dell' istessa Compagnia ne gli anni 1615, 1616, 1617, 1618, 1619*, Napoli, 1621, PP. 175—176.

的激进立场也是导致这场风暴到来的因素之一。^① 荷兰著名汉学家许理和则把沈淮所发动的反教运动视为晚明时期东林党人与保守派官僚之间斗争的延续,认为是晚明社会危机深入化的一种反应。沈淮在处理“南京教案”时把天主教比附为“白莲教”那样的“邪教”,然后通过迫害和查禁天主教以达到打击与耶稣会士相友善的东林党人的目的。^②

近年来从事中西关系史研究的国内学者则更多地从东西文化冲突和中西国家关系的角度研讨“南京教案”的起因,认为保守士大夫“夷夏之防”的排外观念、殖民列强对中国的潜在威胁等等,都是导致教案发生的重要因素。^③

在笔者看来,导致“南京教案”发生的根源是相当复杂的,首先是在华耶稣会士传教路线趋于激进化,从而导致了传教士们与反教势力之间矛盾的尖锐化。在利玛窦去世后,龙华民继任了耶稣会中国传教区会长的职务。在他看来,耶稣会已经在中国站稳了脚跟,不再会有被驱逐出中国的危险了。^④ 对于利玛窦非常谨慎小心的传教态度^⑤,龙华民颇不以为然。在他主持

① 参见[美]邓恩著,余三乐、石蓉译:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》,第95—114页。

② 参见[荷]许理和(Erich Zürche):《中国首次反基督教运动(1616—1621)》,《荷兰东方学报》,莱顿1971年版,第188—195页。

③ 关于这一方面的讨论参见张锐所著:《庞迪我与中国——耶稣会“适应”策略研究》,北京图书馆出版社1997年版。

④ 参见[美]邓恩著,余三乐、石蓉译:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》,第97页。

⑤ 利玛窦的观点与罗明坚十分一致。罗明坚曾说过:“这一传教事业是一株新发芽的、柔弱幼嫩的植物,只要有一股微风就能毁灭它。出于这一原因,在一开始培育它时,必须非常温柔,非常细心、体贴。只要栽培者好好地呵护它,而不去摧残它,就会得到预期的收获。”*Opere storiche*, II, 转引自[美]邓恩著,余三乐、石蓉译:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》,第110页。

耶稣会士在华教务后,便放弃了此前利玛窦小心翼翼地在大夫阶层中构筑传教根基的做法。^① 转而面对中国社会的各个阶层进行大规模的公开传教活动,并在平民阶层中大力发展教徒。^② 在龙华民乐观情绪的鼓舞下,其他在华的耶稣会传教士也开始采取比之前更为激进的方式进行传教活动。其中以南京的王丰肃最为典型。他放弃了此前小心谨慎的传教方式^③,开始大张旗鼓地宣传福音。“在教堂里进行的礼拜仪式中,神父穿着华丽的服饰,场面十分辉煌壮丽。”^④ 这种做法无疑会引起士大夫保守阶层的警觉和担忧,甚至将天主教视为与白莲教等类似的“邪教”。对于反教人士(以佛教僧侣为主)对天主教的攻击,王丰肃也以十分强硬的态度给予回击,这无疑进一步激化了双方的矛盾。^⑤ 而且龙华民反对使用儒家经典中的术语来阐述

^① 利玛窦对于耶稣会在中国的传教事业一直持谨慎乐观的态度,在他临终前还曾告诫熊三拔神父说:“我把你们留在了一扇敞开的门前,通过了这扇门,就可以得到极大的回报,但是途中充满了危险和艰辛。”参见[美]邓恩著,余三乐、石蓉译:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》,第94页。

^② 这种传教策略正是利玛窦生前所竭力反对的。他在1609年给耶稣会日本副教省会长巴范济(当时耶稣会中国传教区受日本副教省的管辖)的信中,谈到在中国吸收天主教徒的策略应该是“看重质量,而不要吸收数量众多的平常之人”。*Opere storiche*, II。转引自[美]邓恩著,余三乐、石蓉译:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》,第73页。

^③ 王丰肃主持南京会院后不久,当地发生了由刘天绪领导的白莲教起义,一些反教势力乘机攻击天主教是该起义的幕后策划者。此事平息后,王丰肃一直采取低调的传教路线,并把传教活动主要局限在士大夫阶层。

^④ [美]邓恩著,余三乐、石蓉译:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》,第96页。

^⑤ “王丰肃的态度也不是设法平息这些人本能的反感。他认为,他们中的绝大多数无疑是骗子,只能蛊惑无知和轻信的人。他毫不掩饰地对他们表示出轻蔑的态度。”参见[美]邓恩著,余三乐、石蓉译:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》,第97页。

天主教教义,对儒家思想持排斥态度,更引起了许多笃信传统文化的士大夫们的反感和排斥。在耶稣会士们辟佛斥道之后,以合儒补儒的方式联合儒家学者就成为推进天主教在华事业的唯一途径。而龙华民倡导的强硬方针不仅使利玛窦路线名存实亡,更把许多笃信程朱理学的士人完全推到了自己的对立面,南京天主教传教活动的公开化和大量吸收贫民信徒给了反教者更多的口实,教案的发生已只是个时间问题。

其次是西方列强的殖民扩张引发了士大夫阶层对于西人们一种较为普遍的戒惧心理。从16世纪开始,欧洲列强开始大规模地对外殖民扩张,葡萄牙在马六甲等地建立殖民据点,并通过贿赂明朝官吏而得以在澳门定居,西班牙殖民者也占领了整个菲律宾群岛。殖民者们对于中国也同样是虎视眈眈。甚至一些传教士们也沉醉于武力征服的迷梦。西班牙籍的奥斯丁会传教士马丁·德·拉达^①(Martin de Rada)在给法尔塞斯侯爵的信(1569年7月8日)中,就提出了征服中国的设想,他乐观地认为,“有了上帝的帮助,只要很少的力量就可轻易地统驭他们(指中国人)”^②。当他从福建返回菲律宾群岛时,正值新任总督弗朗西斯科·德·桑德到任。这位总督是武力征服的信仰者,迫切要求征服中国,以达到传教和贸易的双重目的。在听取拉达报告的中国内地详情后,桑德便在1576年6月7日写信给西班牙

^① 拉达曾和另一位奥斯丁会修士马里诺(Jeromine Marino)随同明朝清剿海盗统领王望高来华,在厦门登陆,后去泉州。拉达后著有《记大明的中国事情》(*Relacion de las cosas de China que propriamente se llama Taylin*)等著作详细记述其在中国的见闻,中文译本见[英]博克舍编注、何高济译:《十六世纪中国南部记行》,中华书局1990年版。

^② [西]维利亚尔:《16—17世纪西班牙美洲在亚洲的扩张》,第43页。转引自张镨:《庞迪我与中国——耶稣会“适应”策略研究》,第103页。

国王菲利浦二世,建议从西班牙征集 4000 人马至 6000 人马,再配备一些长矛、火绳枪、船只、火炮和其他军火,在这些兵力的支援下他可以轻易征服中国。在信中他还建议与日本人以及海盗们结盟,共同进犯中国大陆。但此时的西班牙国王菲利浦二世正被尼德兰独立运动搞得焦头烂额,无力在东方进行大规模殖民扩张活动,只能在回信中表示“你所议征服中国之事,容当日后考虑”。他还告诫桑德:“当前不可贸然行事,而应当与中国人保持友好关系。尤戒和那些与中国人为敌之海寇为伍。不给中国人以任何仇视我们的口实。”^① 虽然当时的中国士人并不知道殖民列强对中国的侵略企图和具体谋划,但西、葡殖民者在东南亚地区的侵略扩张活动仍然引发了他们极大的戒备和疑虑。这种心态再和传统的夷夏之防结合起来,就形成了更为极端化的排外意识,对于和西、葡殖民者有着千丝万缕联系的传教士们来说,这种关系的存在,在更大程度上增强了中国士大夫阶层对待传教士和天主教文化的拒斥心理,并成为反教阶层手中的一件攻击利器。^②

最后是引发教案的沈淮个人方面的一些因素。正如前面所述,沈淮和奉教士大夫之间存在着不小的矛盾,而且他还和杭州著名僧人祜宏相交甚厚,而祜宏对于传教士们的辟佛做法十分反感。在他给友人的信中大骂利玛窦是“蠢尔么魔”,其观点是

^① [西]维利亚尔:《16—17 世纪西班牙美洲在亚洲的扩张》,第 43 页。转引自张铠:《庞迪我与中国——耶稣会“适应”策略研究》,第 103 页。

^② 士大夫中的奉教者对于这一点相当了解。徐光启早在 1612 年就警告过龙华民,“整个中华均为葡人所骇”。他还劝龙华民让耶稣会士掩藏起同澳门的关系。参见龙华民致罗马耶稣会信(1612 年 10 月 15 日),耶稣会档案馆, ARSJ Jap-Sin 113, fol. 266r。

“蚊喧蛙叫”，表示自己“当不惜病躯，不避口业，起而救之”^①。双方间为此还发生一场激烈的争论。作为莲池大师好友的沈淮自然支持株宏，对于天主教则抱有恶感。沈淮于万历二十年（1592）中进士，虽然雄心勃勃，但“素乏时誉”。为了能够升迁高位，他与大学士方从哲相善，是浙党的干将，而且还结交阉宦^②，是个标准的投机小人。万历晚年，朝廷内党争日益激烈，东林党为首的“清流”和宣昆齐楚浙诸党的斗争愈演愈烈。来华的传教士们虽然力求在党争中不偏不倚，但对于东林党的主张仍相当同情，而三大柱石的态度更为明确，徐光启一向不愿卷入党争，但也遭到“浊流”魏广微^③的排挤，被迫托病请假，转赴天津负责屯田事务。其在朝政上的态度往往与东林党人不谋而合，而杨廷筠为东林书院筹建出资^④；李之藻更曾名列于《盗柄东林伙》的黑名单^⑤。可以说，三大柱石与东林党人之间的关系相当融洽，而多数东林党人也对传教士和西学抱着较为友善的态度。沈淮作为浙党中坚，当然也不会放过利用教案打击党争对手的

①（明）株宏：《答虞德园铨部》，（明）株宏著、曹越主编、孔宏点校：《竹窗随笔》，第381—382页。

② 明史沈淮传记中称他曾教习内书堂，给太监授课，魏忠贤即其中之一。参见（清）张廷玉等：《明史》卷二一八，列传一〇六。谈迁《枣林杂俎》则记载：“乌程沈文定相园南司业时，魏忠贤以事至，重其才辨，厚礼之。且荐于同年巡抚□□，赠遗过望，忠贤感之。”参见（清）谈迁著、胡明校、罗仲辉点校：《枣林杂俎》，中华书局2006年版，第597页。

③ 魏广微，河北南乐人，为人狡猾成性。宦官魏忠贤得势后，他以同乡、同姓而依附于魏，官至礼部尚书兼东阁大学士，参与机务，为阉党主脑之一，谄附忠贤，陷害东林党人。崇祯初年被削夺官职。

④ 参见（清）严毅编、东林书院志整理委员会整理：《东林书院志》卷一七，中华书局2006年版。

⑤ 参见（明）刘若愚撰辑：《酌中志余》，四库禁毁书丛刊编纂委员会编：《四库禁毁书丛刊》史部第七十一册，北京出版社1998年版。

机会。他在奏疏中称“即士君子亦有信向之者”^①。可见其醉翁之意之所在。

龙华民的激进传教路线激化了外来天主教与中国本土阶层之间的矛盾，“给他的敌人们提供了借口”，而抱有政治野心的沈淮，则抓住这一借口“充当了反天主教的领袖”^②，掀起了这一场反教风潮。

教案始末

万历四十四年(1616)5月8日，沈淮上《远夷阑入都门，暗伤王化》疏，对天主教和传教士提出参劾。奏疏中首先指出儒学为治国之根本，并专门以明太祖为例，强调夷夏之防的重要性：

职闻帝王之御世也，本儒术以定纪纲，持纪纲以明赏罚，使民日改恶劝善，而不为异物所迁焉。此所谓一道同风，正人心而维国脉之本计也。以太祖高皇帝长驾远馭，九流率职，四夷来王，而犹谆谆于夷夏之防。^③

接着他指责传教士来华后分散各地，言语、行动诡秘，有分庭抗礼之心，而且广收徒众，影响甚大。

……近年以来，突有狡夷自远而至，在京师则有庞迪

^① 沈淮：《参远夷疏》，周驿方编校：《明末清初天主教史文献丛编》第二册，第115页。

^② [美]邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第111页。

^③ (明)沈淮：《参远夷疏》，周驿方编校：《明末清初天主教史文献丛编》第二册，第114页。

我、熊三拔等，在南京则有王丰肃、阳玛诺等，其他省会各郡，在在有之。自称其国曰大西洋，自名其教曰天主教。夫普天之下，薄海内外，惟皇上为覆载照临之主，是以国号曰大明。何彼夷亦曰大西。且既称归化，岂可为两大之辞以相抗乎？三代之隆也，临诸侯曰天王。君天下曰天子。本朝稽古定制，每诏诰之下，皆曰奉天，而彼夷诡称天主。若将驾轶其上者，然使愚民眩惑，何所适从。初至南京，闻其聚有徒众，营有室庐，即欲修明本部职掌，擒治驱逐。而说者或谓其类实繁、其说浸淫人心，即士君子亦有信向之者。^①

针对徐光启、李之藻等推荐传教士参与修正历法一事^②，沈灌认为治历关系国家纲纪，传教士的治历方法与中国传统大不相同，其意在变乱中国原有的纲纪，破坏王化：

从来治历，必本于言天。言天者必有定体。《尧典》敬授人时，始于寅宾寅饯，以日为记……月之晦朔弦望，视日之远近，而星之东南西北，与日之短永中相应。……舜典在璇玑玉衡，以齐七政，解之者以天体之运有恒，而七政运行于天，有迟有速，有顺有逆，犹人君之有政事也。则未闻有七政而可各自为一天者，今彼夷立说，乃曰七政行度不同，各自为一重天……其为诞妄不经，惑世诬民甚矣……日月五星，各居一天，是举尧、舜以来，中国相传，纲维统纪之最

①（明）沈灌：《参远夷疏》，周弭方编校：《明末清初天主教史文献丛编》第二册，第115页。

② 详见本书《李之藻传》。

大者,而欲变乱之。此为奉若天道乎?抑亦妄干天道乎?以此名曰慕义而来,此为归顺王化乎?抑亦暗伤王化乎?①

沈淮在奏疏中还以天主教反对祭祖一事认为其做法毁坏中国孝道,无父无君,实在是大逆不道:

臣又闻其诳惑小民,辄曰,祖宗不必祭祀……今彼直劝人不祭祀祖先,是教之不孝也。由前言之,是率天下而无君臣,由后言之,是率天下而无父子。何物丑类,造此矫诬!盖儒术之大贼,而圣世所必诛。②

最后沈淮将入华传教士们比作取姜齐而代之的田氏,五胡乱华时的刘渊、石勒,唐玄宗年间的安禄山,认为如果对他们加以姑息,将来势必危害不浅,他还提出传教士们常以小恩小惠收买人心,其财源却是来路不明,理应严查:

……闻其广有资财,量人而与……是以贪愚之徒,有所利而信之……现今两京各省有几处屯聚,既称去中国八万里,其资财源源而来,是何人为之津送?③

沈淮的奏疏上呈后,朝议大哗,一部分大臣如徐如珂、余懋孳、晏文辉等人支持沈淮,也纷纷上疏攻击天主教传教士。如礼科给事中余懋孳上奏称:“自利玛窦东来,而中国复有天主之教。乃留都王丰肃、阳玛诺等,煽惑群众不下万人,朔望朝拜动以千

①②③ (明)沈淮:《参远夷疏》,周驊方编校:《明末清初天主教史文献丛编》第二册,第115—116页。

计。夫通番、左道并有禁。今公然夜聚晓散，一如白莲、无为诸教。且往来壕镜，与澳中诸番通谋，而所司不为遣斥，国家禁令安在？”^①

而徐光启、李之藻、杨廷筠等三大柱石则极力为天主教辩护。据曾德昭所述，杨廷筠是从一个与沈澹相善的官员那得到信息的，在得知沈澹上疏的消息后，在家闲居的杨廷筠马上通知了在江南一带传教的耶稣会士，并告诉他们目前应该采取什么样的应对行动。他还给一些相识的官员写信，尽力维护天主教和耶稣会士。^②据《杨淇园先生超性事迹》记载，杨廷筠还曾与沈澹进行过晤谈^③：

澹与公(杨廷筠——引者注)同里，相知颇稔。难作，澹告公曰：“西士之事，今置之矣！”公莞然曰：“某却要公(沈澹——引者注)不置，犹且望于公，代某亲之也。”其刚直如此。^④

“南京教案”发生时，李之藻正在高邮治理河道，曾德昭等忙派教徒去找李之藻，并把杨廷筠写的辩护文章《圣水纪言》给李

① (清)张廷玉等：《明史》卷三二六《外国列传七》。

② *Litterae Annuae 1616—1617*, (comp.) C. di Constanzo, Macao, 1618, in *Litterae annue del Giappone, China, Goa et Ethiopia Scritte al M. R. P. Generale Della Compagnie di Gesu Da Padri dell' istessa Compagnia ne gli anni 1615, 1616, 1617, 1618, 1619*, Napoli, 1621, PP. 179, 207.

③ 曾德昭的叙述稍微有些不同，根据他的记述，杨廷筠写了一封信给沈澹，反驳了沈澹在奏疏中提出的各项指控。参见[意]曾德昭：《大中国志》，第252页。

④ [意]艾儒略口授、(明)丁兆麟笔受：《杨淇园先生超性事迹》。

看^①，李之藻看后也写了一篇护教文书，文中盛赞天主教教义和传教士的品德。李之藻和杨廷筠还帮助传教士们在南京城散发了告示以稳定人心。李之藻原准备派信教亲友依纳爵携护教书北上送呈朝廷。但依纳爵在途中与中国籍修士钟鸣仁^②相遇，两人商议形势后决定尽快赶回南京刊刻护教书，以遏制当前的反教风潮。^③

正在天津负责屯田事务的徐光启对朝廷政局变化的了解比较滞后。在6月下旬他写的家书中仍关注于屯田之事，徐光启在信中要其子徐驥将极熟榘子晒干寄来，还要家人多种蔓菁，“千万多种，收子寄来”，苧麻则“留些不割，收子寄来”。^④通篇无一字提到沈淮上疏事，而此时距沈淮上疏已有一个多月。但到7月初，徐光启即上疏表示自己身体康复，遂“复原职”，重任翰林院检讨。这显然是他已得知朝中反教声浪已起，因此才急着要返回京师。^⑤

回京后的徐光启针对沈淮的奏疏写了《辨学章疏》进行答辩，并尽力为传教士和天主教辩护。

徐光启在奏疏中坦率承认自己是天主教徒，并且与庞迪我等传教士关系密切，故此对他们十分了解，徐氏认为传教士的道德学问都极佳，他们的所作所为都是劝人为善，绝不存在沈淮奏

① 据方豪考证，李之藻于该年（1616年）为杨廷筠所撰之《圣水纪言》作序。参见方豪：《李之藻研究》，第201页。

② 钟鸣仁，广东新会人，自幼随父在澳门入教。1591年入耶稣会。1600年跟随利玛窦与庞迪我进京，后返回南京协助王丰肃神甫传教。几次被人诬告而入狱或受刑，1622年卒于杭州，葬大方井墓地。“南京教案”发生时，他因事正在北京。

③ 张钊：《庞迪我与中国——耶稣会“适应”策略研究》，第353页。

④ （明）徐光启著、王重民校：《徐光启集》下册，第490页。

⑤ 据耶稣会史料记载，在北京任官的徐光启原打算买舟南下，后来在传教士史惟贞的劝说下改变主意，决定留在北京朝中为传教士们辩护。

疏中所指控的那些政治意图与阴谋活动,而且传教士们宣传的教理与儒家之主张相符,西洋诸国行天主教而国家大治,所以朝廷很应该仿照先前容纳佛教、回教之先例,也包容他们。

……臣见邸报,南京礼部参西洋陪臣庞迪我等,内言:“其说浸淫人心,即士君子亦有信向之者。”又云:“妄为星官之言,士大夫亦堕其云雾。”……部臣恐根株连及,略不指名,然廷臣之中,臣尝与诸陪臣讲究道理,书多刊刻,则信向之者臣也。又尝与之考求历法,前后疏章具在御前,则与言星官者亦臣也。诸陪臣果应得罪,臣岂敢幸部臣之不言以苟免乎!

然臣累年以来,因与进究考求,知此诸陪臣最真最确,不止踪迹心事一无可疑,实皆圣贤之徒也,其道甚正,其守甚严,其学甚博,其识甚精,其心甚真,其见甚定,在彼国中亦皆千人之英,万人之杰。所以数万里东来者,盖彼国教人,皆务修身以事上主。闻中国圣贤之教,亦皆修身事天,理相符合,是以辛苦艰难,履危蹈险,来相印证,欲使人人向善,以称上天爱人之意。

其说以昭事上帝为宗本,以保救身灵为切要,以忠孝慈爱为工夫,以迁善改过为入门,以忏悔涤除为进修,以升天真福为作善之荣赏,以地狱永殃为作恶之苦报,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,盖所言上主生育拯救之恩,赏善罚恶之理,明白真切,足以耸动人心,使其爱信畏惧,发于繇衷故也。

臣尝论古来帝王之赏罚,圣贤之是非,皆范人于善,禁人于恶,至详极备。然赏罚是非,能及人之外行,不能及人之中情。又如司马迁所云:颜回之夭,盗跖之寿,使人疑于

善恶之无报,是以防范愈严,欺诈愈甚。一法立,百弊生,空有愿治之心,恨无必治之术,于是假释氏之说以辅之。其言善恶之报在于身后,则外行中情,颜回盗跖,似乎皆得其报。谓宜使人为善去恶,不旋踵矣。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。说禅宗者衍老庄之旨,幽邈而无当;行瑜伽者杂符策之法,乖谬而无理,且欲抗佛而加于上主之上,则既与古帝王圣贤之旨悖矣,使人何所适从、何所依据乎?必欲使人尽为善,则诸陪臣所传事天之学,真可以补益王化,左右儒术,救正佛法者也。盖彼西洋邻近三十余国奉行此教,千数百年以至于今,大小相恤,上下相安,路不拾遗,夜不闭关,其久安长治如此。然犹举国之人,兢兢业业,惟恐失坠,获罪于上主。则其法实能使人善,亦既彰明较著矣。此等教化风俗,虽诸陪臣自言;然臣审其议论,察其图书,参互考稽,悉皆不妄。

臣闻:繇余、西戎之旧臣,佐秦兴霸;金日磾西域之世子,为汉名卿,苟利于国,远近何论焉?又见:梵刹琳宫,遍布海内;番僧喇嘛,时至中国;即如回回一教,并无传译经典可为证据,累朝以来,包荒容纳,礼拜之寺,所在有之。高皇帝命翰林臣李翀、吴伯宗与回回大师马沙亦黑、马哈麻等翻译历法,至称为乾方先圣之书。此见先朝圣意,深愿化民成俗,是以褒表搜扬,不遗远外。而释道诸家,道术未纯,教法未备,二百五十年来犹未能仰称皇朝表章之盛心。若以崇奉佛老者崇奉上主,以容纳僧道者容纳诸陪臣,则兴化致理,必出唐虞三代上矣。^①

^① (明)徐光启:《辨学章疏》,(明)徐光启著、王重民校:《徐光启集》下册,第431—433页。

为了解除皇帝和朝臣们对天主教和传教士们的疑虑，徐光启还在奏疏中提出了判断是非的三种试验之法和三种处置方案。

试验之法是：一、翻译天主教典籍，以判断其是否邪说左道。

……其一，尽召疏中有名陪臣，使至京师，乃择内外官僚数人，同译西来经传。凡事天爱人之说，格物穷理之论，治国平天下之术，下及历算、医药、农田、水利等兴利除害之事，一一成书，钦命廷臣共定其是非。果系叛常拂经，邪术左道，即行斥逐，臣甘受扶同欺罔之罪。^①

二、召集著名僧道与之互相辩驳，并由儒臣来判断孰是孰非。

……其二，诸陪臣之言与儒家相合，与释老相左，僧道之流咸共愤嫉，是以谤害中伤，风闻流播，必须定其是非。乞命诸陪臣与有名僧道，互相辩驳，推勘穷尽，务求归一。仍令儒学之臣，共论定之。如言无可采，理屈辞穷，即行斥逐，臣与受其罪。^②

三、在短时间可先摘编已经翻译的有关天主教的书籍，以供参考。

^{①②} (明)徐光启：《辨学章疏》，(明)徐光启著、王重民校：《徐光启集》下册，第434页。

……其三,译书若难就绪,僧道或无其人,即令诸陪臣将教中大意、诫劝规条与其事迹功效,略述一书,并已经翻译书籍三十余卷,原来本文经典一十余部,一并进呈御览。如其踳驳悖理,不足劝善戒恶,易俗移风,即行斥逐,臣与受其罪。^①

处置之法是:

一、由光禄寺供给传教士部分钱粮,并允许其接受国人捐输,而来自外国的捐款则加以禁绝。

……其一,诸陪臣所以动见猜疑者,止为盘费一节,或疑烧炼金银,或疑洋商接济,皆非也。诸陪臣既已出家,不营生产,自然取给于捐施。凡今衣食,皆西国捐施之人,辗转托寄,间遇风波盗贼,多不获至,诸陪臣亦甚苦之。然二十年来不受人一钱一物者,盖恐人不见察,受之无名,或更以设骗科敛等项罪过相加。且交际往来,反多烦费故耳。为今之计,除光禄寺恩赐钱粮照旧给发外,其余明令诸陪臣量受捐助,以给衣食;足用之外义不肯受者,听从其便。广海洋商,谕以用度既足,不得寄送西来金银,仍行关津严查阻回。如此音耗断绝,尽释猜嫌矣。^②

二、在华传教士须由所在地士民联保具结,无保者不得容

^① (明)徐光启:《辨学章疏》,(明)徐光启著、王重民校:《徐光启集》下册,第434—435页。

^② (明)徐光启:《辨学章疏》,(明)徐光启著、王重民校:《徐光启集》下册,第435页。

留。

……其二，诸陪臣所居地方，不择士民，不论富贵贫贱，皆能实心劝化。目今宜令随其所在，依止焚修，官司以礼相待，使随人引掖。或官司未能相信，令本地士民择有身家行止者，或十家，或二十家，同具一甘结在官。如司教之人果有失德猥行、邪言妄念、表率不端者，依今部议放流进逐，甘结诸人，一体科坐；其无人保结者，不得容留。若他人有以违犯事理、传闻告言者，官司亦要体访的确，务求实迹，则掩饰难容，真伪自见矣。^①

三、所有信徒一律造册登记，由官府仔细考察其行为，如有教徒作奸犯科，具结者和司教者亦连坐受惩。

……其三，地方保举倘有扶同隐匿，难以遽信，再令所在官司，不时备细体察，除前项违犯登时纠举外；其道行高洁、地方士民愿从受教者，有司给与印信文簿二扇，令司教者循环报数在官。年终正印官备查从教人众，曾否犯有过恶，间有罪名，另籍登记。三年总行考察，如从教人众一无过犯，兼多善行可指，正印官于司教之人，优行嘉奖。如从教者作奸犯科，计其人之众寡，罪之轻重，甘结士民，量行罚治。若从教之人故犯罪恶，司教同教戒劝不俊，因而报明官司除其教籍者；或教籍未除而同教之人自行出首者，或过犯在从教以前事发在后者，罪止本身，同教之人并不与坐。如

^① (明)徐光启：《辨学章疏》，(明)徐光启著、王重民校：《徐光启集》下册，第435页。

此官府有籍可稽,诸人互相觉察,不惟人徒寡少,仍于事体有益,其他释道诸人,或争论教法,更不必设计造言,希图耸听,只须分明。司教亦同此法,考察赏罚,谁是谁非,孰损孰益,久久自明矣。^①

明神宗一开始并没有对这场反教风波表明态度。他对于沈灌的奏疏一直置之不理。在看了徐光启的上奏后,也只批了“知道了”三个字。沈灌苦候圣旨而久久不得,他不甘心就此失败,便联络浙党魁首,时任礼部尚书兼东阁大学士的方从哲商量对策。方从哲一面也上疏参劾传教士,一面派人南下通知沈灌,要他尽速拘捕在南京的传教士。据曾德昭记述:

第一份奏疏后三个月,沈灌见皇帝没有回覆,又通过北京第三部即礼部尚书之手又上呈另一份同样内容的奏章,而且还劝说礼部尚书按同样的调子撰写一份,一同上呈。那个曾请神父们校证中国历法的数学家,发现他们的阴谋,偷偷取得一份他们申求书的副本,把它送给神父和保禄博士。保禄在一个晚上写了为神父辩护的奏疏,一有机会便上呈皇帝,同时派遣他的弟子,一个曼达林,熟悉安排朝内的事,去见礼部的首脑,让他充分了解真相,以便说服他不要支持沈的意图。这个首脑用花言巧语掩盖他内心的歹意,而实际上,他上了一份极其恶毒的奏疏,其中他肯定沈灌的请求是正当的,对国家的安全是必须的,就他本人来说他认为沈做得很对,如果没有等到皇帝的格外许可,仅就他

^① (明)徐光启:《辨学章疏》,(明)徐光启著、王重民校:《徐光启集》下册,第435—436页。

的职权说,他已下令在全省把所有神父驱逐和消灭,唯有在北京的除外,因他认为他们有后台支持。用这些词句他指责保护他们的皇帝和曼达林。这篇奏疏写得漂亮,文词暧昧,如有必要的话,他可以作出完全不同的解释。

这两份奏章,一份是沈淮的,另一份是礼部首脑的,于八月十五日上呈,接着又有第三份,迨至它上呈之时,我们不知其情况。同月二十日,按中国方式,旨令由急差在企国各省公布,还有礼部首脑的一道特殊命令囚禁神父们。^①

曾德昭的记载在时间上有一点错乱,方从哲派出的信差是在阴历七月二十(阳历8月30日)到南京的,而沈淮的第二道《参远夷疏》和方从哲的奏折都是在阴历八月份,即拘捕传教士之后上呈的。

传教士们这时也在紧张地商量着对策,为了遏止反教风波的扩大,庞迪我、熊三拔等撰写了《具揭》一文^②,对沈淮奏疏中提出的指责一一加以答辩。《具揭》申明天主教并非邪教,传教士们所传教义与中国传统儒家学说是一致的,其所言天学历法

① [意]曾德昭:《大中国志》,第253页。

② 关于《具揭》的作者目前还存在一些争议,研究者的看法差异很大。张铠在《庞迪我与中国——耶稣会“适应”策略研究》一书中认为该文的作者是庞迪我,熊三拔只是挂名而已。理由是庞迪我一向支持《具揭》中所主张的利玛窦适应路线,而熊三拔却持有异议,而且其中一些叙述传教士情况的说法也只有庞迪我吻合。许理和认为《具揭》署名为庞迪我、熊三拔,实际上为徐光启所写。钟鸣旦提出杨廷筠是《具揭》的实际作者。但都缺乏有力的证据。笔者也认为庞迪我是《具揭》的主要作者,但熊三拔参与该文写作的可能性并不能排除,完全视其为挂名作者的说法还缺乏足够的证据支持。

也与中国传统天学相似，“中西悬隔，其说不谋而同”^①。传教士并无禁人祭祖，反对孝道之行为，都是“释道二氏妒嫉之言”^②。来华的传教士“蒙皇上恩养多年，即系臣子。万一偶遇事变，随其所在，皆能鞠躬尽瘁，继之以死”^③。传教士们对大明朝忠心耿耿，决不是心怀叵测的刘、石、安之流。

《具揭》写成后，庞、熊等立即将该文书送往南京刊印，传教士们试图通过这样的辩解澄清误解，并缓和士大夫保守阶层的反教情绪，从而消弭这一场反教风波。

在宦海中沉浮多年的三柱石对于形势发展的估计远不如传教士们乐观。杨廷筠在为耶稣会士们辩护的同时，也开始为他们安排退路。“他邀请神父们退隐到他在杭州的家里，以待风暴过去。”^④徐光启对于南北礼部共同参劾的局面也甚感担忧。他因此在家书中让家人做好准备，一旦南京教士被逐，就让他们到杭州或自己故乡家中避居。

西洋先生被南北礼部参论，不知所由。大略事起于南，而沈宗伯（即沈灌——引者注）又平昔称通家还往者，一旦反颜，又不知其由也。遽云为细作，此何等事，待住京十七年方言之。皇上藐若不闻，想已洞烛。近日又问近侍云，西

① [西]庞迪我、[意]熊三拔：《具揭》，钟鸣旦等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，台北辅仁大学神学院1996年版，第6页。

② [西]庞迪我、[意]熊三拔：《具揭》，第8页。庞迪我的这种说法当然与事实有所出入，龙华民、熊三拔在中国礼仪问题上就对祭祖、祭孔等行为持否定态度，但庞迪我在中国生活多年，深知沈灌在该问题上的指责很可能引起整个中国社会较为普遍的反教情绪，因此尽力表白传教士并不反对祭祀行为，只是反对利用祭祀来为自己求福避祸的“迷信”行为。

③ [西]庞迪我、[意]熊三拔：《具揭》，第11页。

④ [意]曾德昭：《大中国志》，第252页。

方贤者如何有许多议论？内侍答言，在这里一向闻得他好，主上甚明白也。余年伯（即余懋孳——引者注）不甚知诸先生，疏中略为持平之论，亦颇得其力矣。南京诸处移文驱迫，一似不肯相容。杭州谅不妨。如南京先生有到海上者，可收拾西堂与住居也。^①

徐、杨等人的忧虑很快被沈淮的行动证实了。8月31日（阴历七月二十一），沈淮派人拘捕南京会院的传教士和教徒多名。“南京教案”中的当事人之一，葡萄牙传教士曾德昭在《大中国志》一书中留下了关于沈淮这次拘捕行动的详细记载。

在沈淮发动逮捕的前一天午夜，北京会院派了信差到南京，通报了政局的新变化。“神父们由此得知朝廷所发生的事。他们立即到教堂去，向天主认罪和献祭；然后把属于教堂的画像和圣器收拾好。他们把这些存放在一个基督徒的家里，希望能保存下来。天一亮，神父们即教团总监龙华民和艾儒略启程赴北京，尽量设法援救其余的人。留在南京的神父王丰肃和曾德昭，时刻等待被军尉逮捕。”^②

8月31日早上，先由南京兵部出面通知传教士们官方的决定。

兵部首脑派三个曼达林来见我们，通知我们说，该部首脑和沈淮负责执行最近颁发的驱逐我们出国的旨令；当然，他们看来是在安抚我们，因为，据他们说，他们相信我们的清白无辜；不过告诫我们要自愿地服从于武力，以免不必要

①（明）徐光启著、王重民校：《徐光启集》下册，第492页。

② [意]曾德昭：《大中国志》，第254页。

地受到沈淮的野蛮残暴的待遇；此外还有兵部首脑的指令，不得在我们旅途中凌辱虐待我们；三个曼达林中有一个私自劝告我们不要太急，因为他希望我们无罪，由于北京神父的友人帮助，这些麻烦会很快平息。^①

到了傍晚，沈淮派巡城御史孙光裕来执行逮捕行动。

……傍晚，沈淮派遣一队士兵包围房屋，大约天刚破晓，即九月一日，有三个军士来逮捕神父，搜遍房屋的洞穴和角落；尽管沈淮有特别命令要虐待神父们，他们仍表现得客气，把他们的使命用文字通知王丰肃神父，这在中国是很有礼貌的做法。他们派人守卫门户，把在屋内找到的一切东西都开列清单。

……当清点完毕，军士们大受教育，他们没料到发现的竟是如此之贫穷。他们封上我们的箱子和一切可以关闭的东西，用轿子把王丰肃神父送到沈淮那里，把生病的曾德昭神父留在一间加上封条的屋内。当王丰肃被送走时，一群贱民鼓噪叫嚣，人数之多，官兵不得不用拳头开路。他们走了两英里，按照沈淮下的命令停在道吏的府宅，此人是沈的亲戚，至少花了两个时辰向他报告情况，这期间，王神父被留在大街上让横蛮的百姓侮辱、嘲笑和谩骂。最后军尉出来，为长时间滞留向神父致歉，把他送到监狱，交给狱吏，称他是无辜之人。^②

① [意]曾德昭：《大中国志》，第254页。

② [意]曾德昭：《大中国志》，第254—255页。

除了拘捕两位传教士,沈淮还抓捕了不少教徒和中国籍修士钟鸣仁。被抓教徒中不少人是直接为南京会院工作的,如蔡思命,在南京会院专管书柬,兼理茶房;王圃,为王丰肃雇用的园丁;王玉明是南京会院的伙夫;王圭为教堂的信差。^①另外一些被捕者则是怀着强烈的宗教献身热情而自投囹圄的教徒。^②在得知王丰肃等被抓后,不少教徒怀着殉教的狂热情绪奔向教堂,结果被看守教堂的卫兵捕获。

王神父被囚的消息传开,基督徒们为热诚所激励,奔赴我们的房屋,卫士也不能阻挡其中一些人进入。所有人中最激情的是姚如望(John yao),他在自己帽子上贴着一面上述的旗子,右手举起一卷纸,其中有我们宗教的主要标记及他们的要求,守卫问他那是什么意思。他回答说,作为基督徒,为基督的信仰与神父们一起死。士兵对这回答十分震惊,但他们仍给他脖子套上绳索,押他去见曼达林。曼达林问他是谁,他大声勇敢地回答说:他是一个基督徒,为阐述基督的律法而来,如果他们愿听他讲道。曼达林立刻叫取下他脖子上的套索,给他一个座位让他休息,对他的决心和

^① 参见(明)徐昌治编辑:《破邪集》卷二,周驎方编校:《明末清初天主教史文献丛编》第二册,第133—134页。

^② 据曾德昭记述,在反教风潮发生后,传教士们便常常鼓励大家为天主教事业献身,而教徒们的热情也被鼓励起来。“神父们也不乏热情去克尽忠实牧师的职责,鼓励大家捍卫上帝的荣誉及其圣教。于是基督徒们尽量做好对抗风暴的准备,经常来我们的房屋并参加圣礼,接受劝告如何应付迫害。其中有个慎重和有学识的人,叫做王约翰(John Yao),他准备了四面小旗,上写他的名字、号、家乡,还有他和他家人归信的基督教名,这可以作为在迫害时期表白他的信仰;他不停地宣称他是基督徒,鼓励别人不屈地承认他们的宗教。”参见[意]曾德昭:《大中国志》,第253页。

忠贞十分宽容,这种情况在中国直到当时还未见过。^①

中国教徒的信仰热情令沈淮震惊,也更令他认定天主教是对大明王朝的巨大威胁,必须严加查办。在得知前去抓捕的军士仅将王丰肃送入监狱,而把患病的曾德昭留在会院,而且给予被捕的传教士较好的待遇后^②十分恼怒,严厉申斥了负责抓捕的军尉。并命令他次日去搜查传教士们在南京城郊的一个院子,以试图找到传教士们收藏的武器,在他们回来时还要把留在会院的曾德昭等人送往监狱。

沈淮这次安排的搜索没有找到什么武器,却意外地发现了庞迪我派人送给南京会院的《具揭》文书,在看过《具揭》后,沈淮发现传教士们对于朝廷政局的变化十分了解。载有他上奏的《参远夷疏》的“邸报”,南京官府七月十九日才收到,而庞迪我却七月初就已知道了该期“邸报”上所载沈淮奏疏的内容。传教士们的神通广大让沈淮大吃一惊,而《具揭》上所列举的那些曾经给传教士们帮助和支持的朝廷巨卿的名字,更让他意识到传教士们背后政治势力的强大。此时的沈淮已是骑虎难下,只有继续扩大反教风潮,将传教士们置之死地,并利用这次风潮扳倒那些支持天主教的“士君子”,他才能在这场由他发起的反教运动中取胜和得益。

于是沈淮一面严厉审讯被捕的传教士和中国信徒,试图找到传教士们谋逆的证据。一面再度向万历皇帝上奏参劾传教士。

① [意]曾德昭:《大中国志》,第255—256页。

② 王丰肃刚入狱时受到的待遇不错,军士头领给他送去了一顿丰富晚餐和一张床,还有两名仆人获得许可后在狱里继续侍候他。

沈澹在第二封奏疏中特别强调“裔夷窥伺，潜住两京，则国家之隐忧当杜也”^①，并进一步攻击传教士王丰肃，认为他迁居明太祖龙兴之地，招募邪徒，图谋不轨。

……若南京则根本重地，高皇帝陵寢在焉。

……丰肃神奸，公然潜住正阳门里，洪武冈之西，起盖无梁殿，悬设胡像，诳诱愚民。从其教者，每人与银三两，书写其家人口、生年月日。云有咒术，后有呼召，不约而至，此则民间歌谣遍传者也。每月自朔望外，又有房虚星昴四日为会期，每会少则五十人，多则二百人，此其自刻《天主教解要略》中，明开会期，可查也，踪迹如此，若使士大夫峻绝不与往还，犹未足为深虑。然二十年来，潜住既久，结交亦广，不知起自何人何日，今且习以为故常，玩细娱而忘远略，比比是矣。臣若更不觉察，胡奴接踵于城闉，虎翼养成而莫问，一朝窃发，患岂及图？尤可恨者，城内住房既据洪武冈王地，而城外又有花园一所，正在孝陵卫之前。夫孝陵卫以卫陵寢，则高庙所从游衣冠也，当龙蟠虎踞之乡，岂狐鼠纵横之地，而狡夷伏藏于此，意欲何为乎？^②

沈澹还以搜查到的《具揭》为证据，指控在华传教士群体窃取大明机密，其心叵测。

更可骇者，臣疏向未发抄，顷七月初，才有邸报，而彼夷即于七月初旬具揭，及二十一日，已有番书订寄揭稿在王丰

^{①②}（明）沈澹：《再参远夷疏》，周驿方编校：《明末清初天主教史文献丛编》第三册，第117页。

肃处矣。夫置邮传命，中国所以通上下，而广宣达也。狡焉丑类，而横弄线索于其间，神速若此，又将何为乎？^①

奏疏中还特别上报拘捕传教士时中国教徒们相当激烈的护教表现，认定是传教士们煽动愚民，潜在威胁极大，幸而有官府及时打击，才得以免除潜在大患。

……查照会题事理，行令兵马司拘留彼夷候旨，犹有愚民手执小黄旗，自言愿为天主死者，幸而旋就拘获，然亦可见事机之不可失。^②

奏疏最后提出对此案的处理意见，沈淮把在华传教士作为打击重点，不仅要求缉拿未抓获的阳玛诺等教士，更认为在北京的庞迪我等教士窥探朝廷机密，并借机另生事端，因此要求明神宗尽早依律处理涉案的传教士。

……且庞迪我、熊三拔，久在鞫下，传送既速，簸弄必巧，迁延日久，线索横出，则亦事机之不可不虑者也。伏乞陛下念根本重计，蚤赐批发该部，复请速咨。臣等将夷犯从法依律拟断。^③

尽管万历皇帝对于沈淮的第二封奏疏仍未做出反应，但朝

^{①②} (明)沈淮：《再参远夷疏》，周弭方编校：《明末清初天主教史文献丛编》第二册，第117页。

^③ (明)沈淮：《再参远夷疏》，周弭方编校：《明末清初天主教史文献丛编》第二册，第118页。

廷上反天主教的声浪越来越强，一向与东林党人友善的礼部郎中徐如珂^①，也进《处西人王丰肃议》，他在奏疏中严厉抨击传教士“惑世诱民，谓之妖言；煽乱鼓簧，谓之左道”。为了杜绝传教士们对大明王朝的威胁，徐如珂建议将所有来华的西方传教士“安置善地，禁锢终身，俾不得成群结党”。他在奏疏中还要求朝廷尽快处理此案，否则遗祸无穷。^②

面对日益严峻的形势，在华耶稣会士们急谋应对之策。龙华民和艾儒略在8月31日早上离开南京后，原打算前往北京。但王丰肃在被捕时派了一名中国教徒（教名为 Donatus）装扮成车夫去见龙华民告知他发生的情况，要龙华民千万小心。^③第二天，南京的中国教徒也派出使者赶往高邮李之藻处，向刚刚到达该地的龙华民和艾儒略报告了南京发生的情况。

龙华民、艾儒略、李之藻经过一番讨论后，决定龙华民仍前往北京与庞迪我等人汇合，商量下一步的对策。而艾儒略则前往杭州杨廷筠处暂避。尽管李之藻的亲友再三劝他不要介入此案，但他依然坚持尽力帮助传教士们。他为龙华民准备了一大笔钱以支付路费和在北京交往官员的开销，还交给他一些写给京中朋友的信札，以帮助龙华民在朝廷中斡旋活动。李之藻给王丰肃等被捕的传教士去信宽慰他们，并送去了不少衣物和钱。

在杭州的杨廷筠得知南京教案的消息后，立刻着手进行转移传教士的行动。据曾德昭记述，杨廷筠亲自把在杭州居留的传教士送出城，平安转移到外地，并资助在杭州的修士前往高邮

^① 天启年间，东林党人杨涟因反对魏忠贤被逐，徐如珂特地在郊外为其饯行，因此遭到魏忠贤的忌恨。参见《明史》卷二四九，列传一三七。

^② 参见（清）姚莹等编：《乾坤正气集》卷二九。

^③ 参见[意]曾德昭：《大中国志》，第254页。

与龙华民联络。

迈可博士从南京和南雄基督徒来给他的信函中得到消息,马上表现了同样的热情;他告诉杭州的神父(因另一名神父已去访问附近的基督徒)说他应把这位神父带出城,当神父离开时,基督徒们流下大量眼泪,新信徒热情激动,他们送他到船上;迈可博士和他的两个儿子、一个异教徒兄弟,及其他三个知识分子,在那寒冷和潮湿的季节,陪同他步行老远。他还把100克朗交给神父派往高邮去找龙华民神父的修士,支付他旅途费用,后来龙华民神父把这笔钱交同一位修士带到南京,以援助我们的囚徒。^①

龙华民到达北京后,即找到庞迪我和熊三拔。龙华民打算直接向明神宗呈递奏疏,申述天主教并无不轨之心,并反驳沈淮提出的种种指控。但由于沈淮在朝中同党的阻挠,龙华民上奏的所有努力都失败了。于是他决定把徐光启写的《辨学章疏》送往南京刊刻发行,以消除南京官绅对天主教的误解,平息或缓和这一场反教风波。

正当龙华民派人南下时,沈淮正在加紧审理教案,试图找到指证传教士们谋逆的有力证据。为了找到证据,他还派人拘捕了南京会院收养的几名孤儿,打算从孩子们身上找到线索。但仍一无所获。沈淮还意图借此案来攀连李之藻等奉教士大夫,但根据曾德昭的记载,他的一些诡计都未能成功。

之后,沈淮竭力要找到几封李良博士或保禄博士或神

^① [意]曾德昭:《大中国志》,第256页。

父们的信札,从中可以找出陷害他们的某些理由,但这种企图证明没有结果。他自己又想施狡计实现他的愿望,用王丰肃神父之名给李良博士写信,目的在于取得李良回函,那么他就可以加以审查,作出他的批注。这在中国是不难做到的事,因为习惯上他们可假别人的手笔和印章、书写和封盖信札。但这一招也未生效。李良博士根据文笔的风格,当时发觉信是假的,只不过对他的劳苦嗤之以鼻。^①

龙华民选派了庞迪我门下的教徒张窠^② 前往南京。张窠在到达南京后,与从杭州赶来的钟鸣礼^③ 相遇。两人商议后即决定刊印张窠带来的文书,但因被人告密^④,钟鸣礼、张窠等8名中国教徒被拘捕。所刻印文书也全部为官府搜获。

正因审理教案毫无所获而烦恼的沈淮得知这一消息十分高兴。为了找到线索以支持他对传教士们的指控,他命令对被捕的钟鸣礼施以重刑,痛打了他15板。接着又命人把王丰肃和曾德昭带到了衙门,严厉盘问了6个多小时。

据曾德昭回忆,沈淮的问题主要涉及天主教教义,传教士们与澳门和本国的交往等。这也是沈淮在奏疏中指控传教士们的核心问题所在。但让沈淮沮丧的是,这次审问依然一无所获。参与此次审问的官员中有一位和徐光启、李之藻交好,在他的强

① [意]曾德昭:《大中国志》,第257页。

② 张窠,山西平阳府曲沃县人。万历四十二年(1614)因生活无着,前来北京,靠给人送水维持生活。后由庞迪我施洗入教。

③ 钟鸣礼,钟鸣仁弟,1610年加入耶稣会。在南京教案中被拘,受重刑,并被罚服苦役。

④ 据曾德昭所记,告密者是提供刻印场所的一名中国教徒的叔叔。参见[意]曾德昭:《大中国志》,第258页。

烈反对下,沈淮打算对传教士刑讯逼供的想法没能实现。沈淮在审判结束后十分恼怒,遂迁怒于修士钟鸣礼,对他严刑拷打。

半个月后,沈淮再次审问传教士们。这一次沈淮就教义问题发难,指责天主教将一名被处决的罪犯(指耶稣)奉为神明。钟鸣礼则依据教义加以辩驳,又被重责 20 大板。当他被押往监狱时已无法动弹,只能用床板抬去。关在狱中的传教士和其他信徒也都饱受折磨。据曾德昭所记,在关押期间,先后有两名教徒死于狱中。^① 曾德昭自己在狱中也身患重病,两次几乎濒于死亡。

虽然在审讯中没有多少收获,但在搜获钟鸣礼刊印的文书后,沈淮于同年十二月上了第三道奏疏,要求万历皇帝“早赐处分,以清重地”。

在这道《参远夷三疏》中,沈淮重申“伏戎于莽,为患叵测”,认为传教士们在南京进行大规模的传教活动是包藏祸心。

但使止行异教,非有阴谋,何故于洪武冈王气所钟,辄私盘踞? 又何故于孝陵卫寝殿前,为奴擅造花园,皇上试差官踏勘,其所盖无梁殿,果子正阳门相去几里? 是否缘城近堞,踪迹可疑?^②

^① 曾德昭书中记述两名死者一个叫夏彼得(Peter Hya),南京人,年约 22 岁,另一个叫王埃罗梅(Hierome Vem)。根据当时留下的中方审理记录,被捕教徒中只有一人姓夏,即夏玉,南京府军右卫人,但中方记录中夏的年龄是 33 岁,与曾德昭的说法有所出入。姓王的有三个,王甫、王文、王玉明,其中为会院做饭的王玉明可能性较大。

^② (明)沈淮:《参远夷三疏》,周弭方编校:《明末清初天主教史文献丛编》第二册,第 118 页。

沈淮还以查获的《具揭》等文书为据,论断传教士们窃取朝廷消息,且互相联络,狼狈为奸,以前利玛竇来时只有少许传教士,“原未尝有如许彼众”。而《具揭》上所载在华传教士已有13名之多,这些人“借皇上一时柔远之仁,而潜藏其狐兔踪迹,勾连窥伺,日多一日”^①。沈淮还举欧洲人以传教为借口袭夺吕宋国土的事实为例证,认为对于传教士必须加以提防,更不能允许其居留于两京这样的重地。

在沈淮第三道奏章送上后不久,明神宗终于就“南京教案”表明了态度。万历四十四年十二月二十八(阳历1617年2月14日),明神宗下旨,命令将王丰肃、庞迪我等传教士逐出内地。

这奏内远夷王丰肃等,立教惑众,蓄谋叵测,尔部移咨南京礼部,行文各该衙门,递差员役,递送广东抚按,督令西归,以静地方。其庞迪我等,去岁尔等公言晓知历法,请与各官推演七政,且皆系向化来京,亦令归还本国。^②

明神宗最终接受沈淮的建议,驱逐传教士。据曾德昭所说,是沈淮说服了执掌内阁的方从哲,并买通了宫中有势力的太监。以欺诈的手段获得了皇帝的批准。

这时,我们的敌人(指沈淮——引者注)因皇帝迟不作复,便竭尽最后的努力争取并不那么嫌恶我们的阁老,终于

^① (明)沈淮:《参远夷三疏》,周弭方编校:《明末清初天主教史文献丛编》第二册,第118—119页。

^② (明)徐昌治编辑:《破邪集》卷二《发遣远夷回奏疏》,周弭方编校:《明末清初天主教史文献丛编》第二册,第128页。

说服他把一份奏疏上呈皇帝,通过一个已用重购买通的太监之手,以取得皇帝对此的命令。太监们秘密地在他们当中传阅这份奏疏,没有上呈皇帝,他们把它交回阁老,要他用皇帝的名义下一道驱逐我们的圣旨。

……当这份诏旨在奏疏后拟就,阁老再把它送进宫去,按习惯由皇帝签署。当时太监们已得到沈灌的贿赂,用欺诈手法让它得到签署;或者,如一些人所说,他们把它放在一大堆奏章中,所以皇帝没有留意它是什么就签了;或者如另一些人所说,他们劝皇后签署,因皇帝常常叫她在奏疏上代签。确实,对从前那么多奏疏充耳不闻的皇帝,不可能那么快就相信它。此外,在神父们已获得中国情况的完整知识和充分情报后,把他们送往国内中部某省,而不是遣走,这更符合朝廷的作法。^①

对比中文史料,曾德昭的说法存在许多问题。方从哲和沈灌同为浙党中人,在“南京教案”的发动过程中,方一直站在沈的一边,没有方从哲的支持,沈灌未必会掀起这一场反教风潮。所以曾德昭关于沈灌说服方从哲的说法是不太可信的。而“南京教案”延续半年多,朝廷上围绕该案的争论十分激烈,明神宗虽然对上呈的相关奏疏大都留中不发,但对此案的来龙去脉还是相当了解的。在这种情况下,很难想象太监们可以用欺诈的手段取得明神宗的诏旨。驱逐传教士回国的决定应该是由明神宗自己做出的。

明神宗诏书下达之后,各地官府在执行的程度上颇有差异。南京最为激烈,在接到诏书后,沈灌将王丰肃和曾德昭带到衙

^① [意]曾德昭:《大中国志》,第265—266页。

门,宣布将两人各打 10 大板,然后遣返回本国。曾德昭因患病得以免刑,王丰肃则被行刑,身体被重创,其伤口一个多月后才得以愈合。接着两人被装入囚笼,从南京解送到广州,一路上也吃尽苦头。在和从北京南下的庞迪我、熊三拔会合后被一起驱逐到澳门。^① 教案中被捕的中国教徒王文等 13 人获开释或递解原籍。^② 其余人则分别受到程度不等的处罚。两名兄弟修士钟鸣仁和钟鸣礼均受重罚,钟鸣礼被罚三年苦役,钟鸣仁被罚为奴,后来在徐光启帮助下才得以获释。沈淮还拆毁了南京的教堂和会院,把该处地皮和传教士们在城外拥有的一处地产均以低价出售。^③

北京的情况要好一些,因诏书只提到庞迪我和熊三拔两人,其他几名在京的传教士在徐光启等的帮助下躲藏了起来。只有庞迪我和熊三拔在 3 月中旬被押解离京。押送他们的兵部人员一路上也对他们以礼相待。

南昌的罗如望和史惟贞则在当地官员的默许下转移到较为偏僻的建昌府继续传教。南雄的费奇规和阳玛诺则利用地方官的疏忽逃离南雄,几经辗转后到达了杭州这个在当时对于传教士们而言最为安全的地方。依靠杨廷筠和李之藻在地方上的影响,多名传教士在杨廷筠的维护下在杭州安居。杭州地方的官员甚至没有去向住在杨廷筠家中的传教士们传达朝廷下达的驱逐诏书。^④ 在明神宗下旨驱逐传教士前后,杨廷筠先后接纳了

① 参见[意]曾德昭:《大中国志》,第 266—267 页。

② 参见徐昌治编辑:《破邪集》卷二《会审钟鸣礼等犯一案》,周骊方编校:《明末清初天主教史文献丛编》第二册,第 129—136 页。

③ 参见[美]邓恩著,余三乐、石蓉译:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》,第 129 页。

④ 参见[意]曾德昭:《大中国志》,第 266 页。

郭居静、黎宁石、艾儒略等七名耶稣会士在其家中避难。为了便于传教士们做礼拜和弥撒，他还特意在自己的家中开辟出一间圣堂。据《杨淇园先生超性事迹》所述：“（杨廷筠——引者注）爰于宅畔扩建圣堂，为同教瞻礼之地。延泰西会士诸先生住其中，时与众人讲解圣经，武林人士靡然向风矣。”^① 杭州一时间成了西方传教士聚集的中心。

“南京教案”重创了由利玛窦开创的天主教在华传教事业。但在以三柱石为代表的中国教徒的竭力维护下，多数传教士仍得以留居中国，并秘密或半公开地继续进行着传教活动。这场教案从反面证明了利玛窦适应策略的正确性，天主教只有适应和融合中国本土的文化特色，才能在中国求得生存和发展。

余波：鸱鸾不并鸣说

沈淮通过发动“南京教案”，部分地实现了其驱逐传教士的目的。其仕途一时间也颇为顺利。万历末年，浙、宣、齐三党得势，完全把东林党人排挤出朝，经方从哲示意廷臣举荐，明神宗首肯，沈淮得以升任礼部尚书兼东阁大学士。终于实现了其入阁之愿。对沈淮的任命诏书还未发出，明神宗就病死了，继位的光宗朱常洛同意方从哲增补阁臣的建议，任命沈淮任礼部尚书兼东阁大学士，直文渊阁，光宗在位月余就因服食红丸而死，沈淮入京就职时已是天启元年（1621）夏天^②，此时朝中的政治格局又发生了很大变化。

此时浙、宣、齐三党因争权夺利而互相削弱，浙党首脑、内阁首辅方从哲因红丸一案被御史参劾而去职。东林党人则借移宫

^① [意]艾儒略口授、(明)丁兆麟笔受：《杨淇园先生超性事迹》。

^② 参见(清)张廷玉等：《明史》卷二一八，列传一〇六。

一案得到明熹宗的好感,不少东林名臣被召回京师。失去后台的沈淮在朝中处境日益困难,屡屡遭到言官的弹劾。但他并不甘心就此失势,于是便勾结魏忠贤等阉宦,力图保住已有的权位。

随着东林党人在朝廷中重新得势,与东林党人相善的三柱石等奉教士大夫也获得起用和提拔。徐光启在天启元年(1621)因辽事紧急而复出,不久因受御史弹劾,称病离职。但在天启三年(1623)又获起用,并升任礼部右侍郎。此前李之藻因母丧回籍,这时也因边事紧张而回任。杨廷筠则因好友、东林党人邹元标的推荐,出任河南按察司副使^①,次年又升任光禄少卿^②。

随着奉教官员在朝廷中力量的上升,他们也开始尝试解除万历四十四年(1616)朝廷颁布的对天主教的禁令,使耶稣会士们的传教活动得以合法化。辽东局势的恶化给他们提供了机会。

万历末年到天启初年,东北边事日益紧张。正当明廷党争愈演愈烈之时,东北地区崛起了一个新兴的满族政权。努尔哈赤在基本统一女真各部后,于万历四十四年(1616)在赫图阿拉(今辽宁新宾)建国,建立起后金政权。万历四十六年(1618)4月,努尔哈赤以七大恨为由发兵攻明。次年2月明廷发兵10余万四路攻打后金,却在萨尔浒战役中被后金军打得大败。此后后金军连年攻袭辽东,天启元年(1621)初,努尔哈赤攻陷辽沈,辽东震动,朝廷也急谋对策。

三柱石对于辽东边事一直十分关心,徐光启在天启元年

^① 参见《明熹宗实录》卷二三(天启二年六月壬午),台湾中央研究院历史语言研究所校印,1962年。

^② 参见《明熹宗实录》(天启三年四月丙寅)。

(1621)接到朝廷召他复出的圣旨后便致函在家闲居的杨廷筠,商讨辽东防务之策。

辽左再坏,蒙恩复召,宜有发摅;而弟所言者止于造台备銃、防御都城一事,颇为知己所讶。或言伤弓之鸟,假此塞责,非敢然也。或言关以外当事者自有成画,不宜有言,虑成挠阻,此则是矣,而实未尽当。今时务独有火器为第一义,所欲缮完都城者,先固本而后及其枝叶。根本既固,人心帖然,丑虏闻之,绝意深入,乃可渐向外间作用,且战且守,直达奴巢耳。不于根本而于枝叶,就令山海东西,在在坚完,而虏或从边外,或从海道,一闻警则震动绎骚矣。封疆之臣岂能安心一意,直前进取耶?且都城防御,果如吾辈所策,乃是万年不拔之基,岂为东山小丑而已。医家急则治标,缓则治本;今急而治本者,为既有治标之人,抑彼肯用吾方,亦何难并治乎?①

鉴于后金骑兵强悍的战斗力的战斗力,徐光启认为明军最好的应对之策应该是加固城池的防御,在与后金军队交锋时以坚守城垣为主,避免与后金骑兵正面交锋。而在防御城镇时,装备精良的火器是当务之急,依靠火器的威力,明军才有可能击退彪悍的后金军的进攻。基于对西学的认识 and 了解,徐光启认为引入西洋火器、讲求西洋銃法是当今时务之“第一义”,也是解决大明军备的治本之法。

对于徐光启的上述主张,杨廷筠也极表赞同。在此之前,三

① (明)徐光启:《与杨洪园京兆》(天启七年七月辛酉), (明)徐光启撰、王重民辑校:《徐光启集》下册,第470页。

柱石就为购置西洋火器携手合作过。泰昌元年(1620),徐光启于通州练兵,为尽快购置西洋火器,他写信给当时在杭州闲居的李之藻和杨廷筠,商议购买火炮之事,此后由李、杨二人筹措款项,并派杨廷筠的弟子,教徒张焘前往澳门购买火炮。^①

辽沈失陷后,在朝中任职的徐光启和李之藻连上数道奏疏,认为制胜须用西洋大炮,要求尽快铸造生产,两人并推荐传教士毕方济、阳玛诺等人,称他们是这一方面的专家,希望朝廷尽快访求。三柱石的这些做法^②,既是为保卫大明王朝购置利器,也是借此打破保守官员们对西学、西器的猜忌,缓和他们对天主教的排斥情绪。

正当奉教官员们积极为解除对天主教的禁令而奔走时,沈灌因结好魏忠贤、刘朝等太监首领,从而得以晋升为太子太保、户部尚书兼武英殿大学士。^③ 升职后的他试图再次就天主教问题发难,以打击与他敌对的东林党人和杨廷筠等奉教官员。

天启二年(1622)5月,山东白莲教首领徐鸿儒在郯城梁家楼聚众起义。他自称“中兴福烈帝”,年号为“大成兴胜”,该军继承元末红巾军的传统,军中将士都以红巾裹头。起义从梁家楼发起,随后攻克郯城县城。之后,东渡运河,又攻下邹县、峄县等地,人马发展到10万多人,山东、江苏及京师皆为之震。

徐鸿儒起义震动了大明朝廷,朝廷随即下令严禁白莲教组织,此后不久,在南京发生了一起涉及天主教徒的新案件。一些和沈灌关系密切的官员便企图利用该案来进一步打击传教士和

① 参见[美]邓恩著,余三乐、石蓉译:《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》,第141页。

② 购买军火和访求传教士事详见本书《李之藻传》。

③ (清)张廷玉等:《明史》卷二一八,列传一〇六。

奉教信徒。

根据曾德昭的记载,事情的起因是南京的一名教徒打抱不平。他为了帮助一位无端被军士欺辱的邻居,而同军士们发生了冲突。这些军士冲入该名教徒家里,发现里面有十字架和耶稣基督的画像,便认定这名天主教徒和朝廷严查的白莲教徒是一回事,遂将该名教徒押往衙门。衙门官员拷打这名信徒,要他交待有无同党,这样又先后抓捕了几十名教徒。

这件案子发生后,一些和沈淮接近的官员乘机发难,上疏朝廷要求严厉处置天主教。在他们看来,天主教和白莲教一样,也属于祸乱国家的“邪教”,必须严惩不贷。

南京发生的消息很快传到了杭州。杨廷筠这时还没有再度出仕,仍在家中闲居。他接到消息后深为此事担忧,针对反教势力故意混淆天主教和白莲教的区别,将天主教和白莲教混为一谈的做法,杨廷筠写下《鸚鸾不并鸣说》一文,从14个方面详细阐述天主教和白莲教的根本差异,以反驳反教势力的构陷和恶意攻击。

《鸚鸾不并鸣说》一开头就阐明天主教和白莲、无为等邪教绝不相同。

或问：“近世邪慝盛行，明□左道惑众，王法所必诛也。乃有举西国天主教，与之同类而非然乎，否乎？”

居士曰：“否。大谬不然。凡事涉疑似，可就其疑似处议之。若白之与黑，火之与水，昼之与夜，判然为二，愚夫愚妇不能惑之。今无为、白莲，邪教也，乱道也，每事与天学相反，正可参伍比拟。第略举之，其较然不同者有十四，所可

察知其异者有三。”^①

杨廷筠接下来细述西教作为正教与邪教的 14 项不同。并以此证明两者间水火不相容。

第一节 正教与邪教之别

邪教引人为恶，西教必引人向善。一不同也。

邪教事不傍理，西教必穷理尽性以至于命。二不同也。

邪教夜聚晓散，藏匿甚秘。西学偏于通都大邑，卜宅无人不可见。三不同也。

邪教所诱，皆乡愚之最下者。西士则与卿相诸名人游，以其所信向而各出序颂褒美之。四不同也。

邪教之书，皆市并俚语村，学究不屑观。西书有图、有说、有原本、有译本，每一种出，可以考三王，可以俟后圣，亦可以达。□尊而付史馆，是当与三藏五千卷□是□与五部六国论邪正。五不同也。

邪教敛钱自润，或用以图谋恶事。西士皆自食其力，非礼钱一文不受。又教人不贪非分之财，亦不得妄想非分之财。六不同也。

邪教妄言祸福，又以术使人见依冠影像，欺人以非望之富贵。西教但论人死后，善者得真福，恶者得真祸。又教人轻贱世福，忍受世祸。七不同也。

邪教男女混杂。西士自守童贞，又教人守贞。或守童身之贞，或守鳏寡之贞，或守一夫一妇之贞。凡淫言、淫行、

^①（明）杨廷筠：《鸢鸾不并鸣说》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第 28 册，第 4 页，北京大学宗教研究所 2000 年编。

淫心，悉禁绝之。八不同也。

邪教重人引进，各相约束。西教不轻进人，审其能悔罪克己志定而后受之。与人为友不为师，不受人一拜一揖。九不同也。

邪教入门必设立重誓，所传秘密之语，宁死不泄与教外之人，西教明白正大，所传经典教规人人能知之、能言之，但能守、能信者则入焉。十不同也。

邪教必按愚俗之所便，人喜易从。西学教人，求福必须为善，免祸必须改过；违人之便，人苦其难。十一不同也。

邪教多以幻法托名神通以动人。西士无求于世故，不祈动人；惟以人伦日用为宗，而究推生死去来之目，以相劝勉。十二不同也。

邪教惟以咒禁吓人，不容人与辩。西学惟求人多辩，有百折而百不止者。十三不同也。

邪教始于煽惑聚众，究竟图为不轨。西教十诫中，以孝顺为人道第一。始于事父母，终于事君上、事官长如事父母，不得有违，违者为犯戒。又以为道德忠孝节义等事而受患难刑戮者，乃是真福。十四不同也。

以此诸端相提而论，白黑、水火、昼夜不当悬殊矣。而世犹疑之，则此属暗然自修，人不尽知。乡僻小民止得其改过悔罪之粗节，不能通达大义。地方恶少以其愚懦易侮，又或妒其善行，或恨其劝戒。缙髡之流又嫉其相抗、相辩，欲乘此机逐去之，以是为佛门金汤耳。^①

^①（明）杨廷筠：《鴉鷺不并鸣说》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第28册，第4—5页。

文中还提出识别教派正邪的稽查证实之法，杨廷筠认为按该法施行，分别正邪甚易。

第二节 稽查证实之法

当事果有意为世教、为民风、去邪归正，宜有法以稽查核实之。

其一，细查教中诸书果有违道、背理犯义、伤教否？果是令人为善、去恶迁善、改过否？知言者必能辨之矣。

其二，细查教中诸人所诵习劝戒者何言？所持循力行者何事？所究竟归宿者将以何为？知人者又必能辨之矣。

其三，更或不信，试令一二解事人入于西教，令一二解事人入于白莲、无为等教，各与讲究推求得其底里，如是而后，分别邪正，孰当去孰当留？甚易晰也。^①

在杨廷筠看来，西学是与三代以上的真儒学说相一致的，但因后世遵奉佛教，导致儒术晦暗，才会令人不辨正邪，故此他才急作此文以解除世人对西学的误解。

第三节 作文以辨是非

西学来历更仆难详，大意以为三代而上，圣贤皆知天、事天，故世教大治，儒道大明。三代而下，人人尊佛，至谓其教在吾儒之上，梵天、帝释反拱立佛足之傍，故世教愈漓，儒术愈晦。西人不自揣量，来此求与三代圣贤相合识者，亦称其可以补儒数之阙，可以正释老之误。不虞与末俗异端，竟

^①（明）杨廷筠：《鴉鵒不并鸣说》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第28册，第5—6页。

水火不相容。今又且与释氏之异端同类而非之也。鸱鸢鸾凤同时并鸣,为妖为祥,岂能荧明者之听?作鸱鸢不并鸣说。^①

在文章最后杨廷筠还提出以人观教之法,传教士皆为道德高超,为人恬淡之士,其教自非邪教。

附: 辨鸱鸢以其声

凡教之邪正,当观主教之何如人。今西士之为教主,不婚不宦,无求于世,是恬澹之士也。不用世奉之佛法,而独辟一宗,是特立之士也。

穷天地人之理,而韬晦不露,日于遥世是合修之士也。

入吾地三十余年,□投贤豪长者无虑数百,齐民□□曾不能指其一失,□□用意窥□,终无隙隙可乘,是□检之□士也。

尝见世人能论理者,未必修行;修苦行者,未必明理。西士则兼有之。儒者谓之诚明并进,释氏谓之行解双修岂有此人乃教人不忠不孝、为非作歹?事本末不应,名实背驰。立直木而影则曲,具妍容而照则媸,必无是理。即从教愚民容有不达义理,仅守粗迹,抑或是行不坚,流为鲜终。则圣人有言,与其进也,不与其退也矣。必苛则若辈,况从未苛求有一实犯一实证否耶。指鸱鸢,必细辨音声乃可。^②

① (明)杨廷筠:《鸱鸢不并鸣说》,郑安德整理:《明末清初耶稣会思想文献汇编》第28册,第6页。

② (明)杨廷筠:《鸱鸢不并鸣说》,郑安德整理:《明末清初耶稣会思想文献汇编》第28册,第6—7页。

《鸚鵡不并鳴說》完成后，杨廷筠就将该文分寄南北两京的官员，但此时的沈淮仍是权势熏天，官员们大多不敢得罪他，甚至争相讨好他。据曾德昭记述，南京方面负责审理该案的官员在接到该文后很不客气地给杨廷筠回了一封信。他在信中断言天主教和白莲教毫无差异。

阁下提到天主教不同于白莲教，并非真实，它们完全一样，两者都声言不服从皇帝或他的官员。从神父的行为可看出这点，他们按圣旨被逐出国境，仍然胆敢继续留下。^①

形势的转机来自于沈淮的下台，沈淮靠依附魏忠贤而加官晋爵，因此更遭到朝中正直官员的鄙夷，而他在阉党内的同伙对于他的高升也心怀嫉意。天启二年（1622）夏，由给事中惠世扬领头，不少言官纷纷上疏弹劾沈淮，甚至有“以去就争”，在众多御史参劾的压力下，“淮不自安，乃力求去。命乘传归”^②。

随着沈淮的倒台，酝酿中的迫害也随之烟消云散。南京被捕的教徒大多被开释。余下的也只受到较为轻微的处罚。紧接着，兵部接受了李之藻和徐光启的建议，派人寻访龙华民和阳玛诺。在他们抵达北京后，被允许作为朝廷军事上的顾问而留居北京。^③ 万历年间发布的禁教令在相当大程度上失效了，传教士们再次取得了半合法的地位。沈淮意图摧毁天主教的努力最终遭到了失败。

① [意]曾德昭：《大中国志》，第279页。曾德昭在记述中将文章作者误认为徐光启。

② （清）张廷玉等：《明史》卷二一八，列传一〇六。

③ 详见本书《李之藻传》。

第四章

辟佛与合儒

辟佛之争

在三柱石等中国教徒的尽力维护下,明末中国的天主教事业终于渡过了“南京教案”造成的危机,从而得以继续稳步发展。与此同时,针对民间出现的种种反教观点,传教士和中国教徒们也撰写了大批护教论著加以辩驳。杨廷筠在这方面的表现尤为出色。晚明的三大柱石中,李之藻侧重于著译天学中言器方面的书籍,没有专门的论理(教理)之著。徐光启的著译重点也放在自然科学领域。虽然他著有《辟释氏诸妄》等文,针对佛教徒对天主教的攻击加以辩驳,并阐明天主教的一些基本教理,但其护教著作总体上较少,在教理阐发和研讨各教差异上涉略也较浅。唯有杨廷筠较为深入地研讨了基督教与中国传统的儒家、佛教、道教之间的种种异同,并进行了深入的思考、比较和辨析。他还试图将基督教文化与传统儒家文化进行融合,以构建起一种带有中国本位色彩的儒学基督教。

杨廷筠先后著有《圣水纪言》、《鸱鸾不并鸣说》、《天释明辨》、《代疑篇》、《代疑续篇》等护教著作。前两部著作是杨氏于“南京教案”前后写成的应急之作,缺乏较为深入的探讨。而在

后三部著作中杨廷筠较为系统地梳理了天主教与儒释道的同异,并以一个儒家基督徒的身份认识和构建起中国本位化的天主教理论体系。

杨廷筠对于天主教理论的认同首先立足于对异学的排斥。而佛教是诸种异学中威胁最大的一种。因而要护教就不能不辟佛。从利玛窦开始,耶稣会士在华传播天主教时一直高举辟佛大旗,对佛教持严厉批判的立场。杨廷筠作为虔诚的基督徒,自然也要辟佛家之虚妄,以救“古来慧业文人”于“释家惑溺”之中。他因此撰述《天释明辨》一书,以辨明天教和佛教之真伪,该书涉及天堂地狱、三位一体、四大假合等与基督教和佛教有关的30个问题,对佛教的许多观念进行了激烈批判。

《天释明辨》在一开始列原教一节,以究佛教之根本。在杨廷筠看来,佛教是依靠“精取儒学人道”、“粗取天学神道”、“依傍天学”,“遂能倾耸一时,网罗千载”。^①其理论之所以能够造成那么大的影响,全靠对天主教理论的剽窃模拟,而剽窃模拟时只得天学部分真义。因此佛教理论虽与天学相似而实非。^②

问:依傍天学,可得闻乎?

曰:可。天主耶稣(耶稣译言救世者。即天主降生后之名号也)降生西国,计时在中国西汉末造。至东汉永平年间,耶稣之教已垂世数十年。流传渐远,及于东国。毘逻巴之所谓东,正中国之所谓西。印度葱岭五天竺,皆其地也。

^① (明)杨廷筠:《天释明辨》,郑安德整理:《明末清初耶稣会思想文献汇编》第27册,第15页。

^② 杨廷筠的这种观点当然与事实不符,佛教的创立远在基督教之前,根本谈不上剽窃。杨廷筠对西方诸国情况的认识完全来源于传教士的叙述,因此多有错误。

诸国素慕大西毘逻巴风教之美。若天外另一世界，愿生其地而不可得。故传闻耶稣降生事迹与其教诫语言，一一模拟而效之。然自西竺而遥传毘逻巴之事，真义已失却一半。用华语而译番文，真义又失却一半。以江左名流托言于佛，番非真番，译非真译；并其一半之真义，渐灭不存。就中名相依傍西书者，向实未知。年来西书既出，一一可验。曰天堂地狱，曰世尊，曰杀戒，曰盗戒，曰淫戒，曰巧言绮语戒，曰观世音，曰轮回，曰奉斋，曰念诵，曰无量寿，曰大神通，曰三世佛，曰三十三天，曰三千大千世界，曰佛化身，曰四大假合，曰大事因缘，曰阎罗断狱，曰度世誓愿，曰苦空，曰禅观，曰四恩，曰出家，曰祷祈，曰忏悔，曰梵音梵字，曰梦幻泡影，曰律教宗。此数种俱似天学之说，而实非也，请一一剖之。^①

接下来的第二至第七节中杨廷筠分述天释二教在天堂地狱、世尊、杀戒、盗戒、淫戒、巧言绮语戒上的异同，其结论均认定是佛教窃天教之说。

第八节论及在中国民间有广泛影响的观世音菩萨，认为是模仿天教中的圣母玛利亚形象而来。第九节则将轮回归为西人闭他卧刺^②设喻之说，并非真实。

由第十节到第三十节，杨廷筠将佛教的奉斋、念诵、无量寿、大神通、三世佛等观念、行为悉数归结为本于天教，在进一步比

^①（明）杨廷筠：《天释明辨》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第27册，第16页。

^②即毕达哥拉斯(Pythagoras, 约前560—前480年)，希腊著名的数学家和哲学家。

较天、释二教的差异后，又都认定天(教)真释(教)伪。杨氏由此得出结论，佛教对于天教理论是“误其传而颠倒用之”。因佛教盛行中土，导致“昔之淳风，今变为伪”。只有恪守真正的天教之法，才能令“今之世风，远胜于昔”^①。

在《天释明辨》中，杨廷筠通过批判佛教理论中四大假合和三世佛概念，第一次较为深入地阐发了他对于基督教宇宙观和三位一体核心观的理解和认识，反映出明末的第一代中国天主教徒对于西方基督教理论的了解和掌握已经达到了相当深入的程度。

《天释明辨》第十四节论佛教的三世佛。杨廷筠以为三世佛观念可能由天教中的三位一体观念而来，但两者在实质上完全不同。在杨廷筠看来，天主教的三位一体理论“理甚大，又甚微，未易形容，闻者未易领略”。所以只能“就人所知，略浅解之”。^②

基督教的三位一体理论把天与人、灵与肉、认识与信仰统一起来，是天主教基督论的核心，但该理论建立于近东和欧洲文化传统的基础上，在儒家文化熏陶下长大的中国士人对此自然不易了解。耶稣会士以适应策略在中国传教，一般会尽量寻找与教义相类似的儒家观念来说明教理，或者使用中国传统认可的观点来加以比喻说明。但三位一体观念在传统儒家文化中却找不到对应物^③，作为一种信仰，也很难用理性来推理证明。这让杨廷筠在解说该理论时遇到了很大的困难。

^① (明)杨廷筠：《天释明辨》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第27册，第97页。

^② (明)杨廷筠：《天释明辨》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第27册，第53页。

^③ 儒家思想体系中既不存在像耶稣这样的人格神，也不把具体的个人与抽象精神相等同。

杨廷筠的解决办法一是以音译名来解说该理论，儒家学说中有“上帝”一词，但圣子、圣灵的观念是中国传统文化中不存在的。因此杨廷筠统一使用音译名来解说三位一体的观点：

……夫天主至尊无对，不容有二。然天主一体之中包含三位，第一位曰罢德肋（译言父也），第二位曰费略（译言子也），第三位曰斯彼利多三多（译言圣神也），总言造物主。灵体虽有三位，统为一体。

未有天地人物，先有此大灵体。万汇之象，万象之理，灵体中都已完满具足，故为第一位。既有无穷灵体，岂得不生觉照？觉照不惟能照万理，而又自照其本体无穷之妙，而内自生其像，犹第二我也，此乃第一位而生第二位。二位互相爱慕而发第三位也。位虽有三，其实无大小，无先后，故云一体。此理甚深而微，天学书中言之详矣。^①

其二则是以比喻的方式来阐述三位一体。杨廷筠用日、水为喻，认为日“有轮，有光，有热，三而一日也”。水“有源，有流，有归，三而水也”。^②

杨廷筠的观点阐明了三位（圣父、圣子、圣灵）合为一体，但其所用的比喻中却隐含着三位为位非体的说法，这与天主教义是有抵触的。天主教神学明确肯定三位本身都是上帝的“体”。即圣父是上帝，圣子是上帝，圣灵是上帝。而杨廷筠所设比喻中

^①（明）杨廷筠：《天释明辨》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第27册，第53页。

^②（明）杨廷筠：《天释明辨》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第27册，第53—54页。

的三位本身却只是体的一部分。中西文化都有着自己的独特性,当杨廷筠试图以中国传统思想资源来解说基督教的核心理论时,难免要受到很大的局限,甚至出现误解。

《天释明辨》第十八节专门讨论佛教的四大假合问题。杨廷筠首先认为佛教的四大假合源自于天主教的四元行说,接着列举了儒释天三家关于宇宙元行问题的解释。

问:四大假合如何?

曰:释氏四大假合,本天教四元行生万物也,而实不同。

夫儒言五行:木、火、土、金、水;西言四元行:水、火、土、气;释言四大:地、水、火、风。俱言万物所繇以生,似差不远。但儒言五行,有金、木而无气;释言四大,有风而无气,此则有分别耳。夫万物之生,多藉于气。非气则诸行不能和合,透入万有。儒何以独少气行?无乃以人间用物,无过此五件,最多且大。尔天教则言天主生万物,先有其料。四行和合,万物出焉,是生物之质料也。四行葱笋相似,重重包裹。地土最小居中,水则包之。气又包水,火又包气,天又包火、气、水、土。人物在四元行中,如鱼游水中,无处非是。鱼一息无水,则不活;人物一息无四行,则不生,故为万物料也。^①

在杨廷筠看来,佛教的四大假合理论容易和天主教的四元行说相混淆,有必要加以辨析清楚。而儒家在宇宙形成问题上又有五行说,和天主教的四行说存在着差异,也应阐明造成其差

^① (明)杨廷筠:《天释明辨》,郑安德整理:《明末清初耶稣会思想文献汇编》第27册,第62—63页。

异的原因。因此,杨氏在文中对三家学说一并进行了综合的比较和讨论。

杨廷筠首先比较三家理论在元行说上的同异,三家相同点在于都把一些质料(即元行)看作构成万物的要素;所异的在于这些质料的不同,儒家是木、火、土、金、水,佛教是地、水、火、风,天主教则是水、火、土、气。其中水、火为三家共有,儒家和天主教更有三种质料相似。而儒家质料中有金、木而无气,佛教是有风、地而无气、土。

接着杨廷筠论述造成天主教四行说和儒家五行说差异的关键所在。他先解释了四行中气对于万物产生的特殊意义,认为万物的产生多依靠气;没有气其他各行都不能和合。而且气的特点是能渗透于万物。杨廷筠的这种看法虽与儒学对气的特性之论述相似,但气在宋明儒学的宇宙论中占有更高的地位,主气者如张载等视气为“形而上之道”,认为它是宇宙万物的最高本原。而主理者虽把气列为“形而下之器”,仍以为其仅次于理,而高于被称为五行的质料。而天主教仅将气视为四种质料之一。利玛窦在其所著《天主实义》中就批评过以气为万物一体的观点,他认为气只是四元行之一,并非生活之本,也不构成人的灵魂和鬼神:

……且夫气者,和水火土三行,而为万物之形者也。而灵魂者,为人之内分,一身之主,以呼吸出入其气者也。^①

杨廷筠也强调四行只是构成各种事物的质料,而不能构成

^① [意]利玛窦:《天主实义》,朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,复旦大学出版社2001年版,第39页。

人的灵性：

· 惟灵性不藉四行，入于水火，水火顺之；入于气土，气土顺之。^①

他的这一看法与儒家的传统观点存在着明显差异。宋明儒学认为人的灵魂也由气构成，气之聚散决定人之生死。而人性之善恶也与气之清浊相关。而对于接受了基督教教义的杨廷筠而言，气只是构成种种物质的质料之一，绝不可与精神性领域的灵魂相混淆。作为儒家基督徒，杨廷筠有意识地基于基督教观念对儒学的传统理气观进行了改造。

对于儒家和天主教在元行选择上的差异，杨廷筠认为元行不应当包括金木。他的理由是金木也由四行所生，属于由四行所构成的物类，在构成物质上的功效不能和其他元行相比。儒家将金木列为元行，只是因为木类较多，金类较贵，而且两者都是世间广为通行之物，所以才列为元行。

……金、木是四行所生，更无余气可生别物。特以木类甚多，金类甚贵，为世取用，通行甚广，故列之五行。其实，论生物之功，全不能相配也。……金、木在四行中，亦犹禽兽、虫鱼、物类之一类，皆四行所生，非同四行能和合成物者也。^②

① (明)杨廷筠：《天释明辨》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第27册，第65页。

② (明)杨廷筠：《天释明辨》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第27册，第63页。

在用基督教四行论对传统五行说进行改造、补充的同时,杨廷筠也把五行论中的生克观念引入四行说。

……四行各自为用,与别行绝不相同,而无一物可少。四元行合则生旺,争则衰绝。万物藉此以成,此非他物所成也。^①

在仔细辨析了两者的同异后,杨廷筠对于儒家的五行说基本持肯定立场,他的结论是:

故儒家以阴阳五行七者为万物之母,天教以火、水、气、土四者为万物之材,差数不同,大意固无远也。^②

杨廷筠对于儒家的五行说持基本认同的立场,对于佛教的四大假合说则以否定为主,在他看来,佛教的四行说是基于基督教四行说而来,但却乱加变换:

释氏闻四行之说,略一变换,谓之地、水、火、风。其意疑地无安着,藉风力承之,遂以风代气,而配三大行之用,是殊不然。^③

佛教四大元行与基督教四行的改换在于前者以风代气,以

^{①②} (明)杨廷筠:《天释明辨》,郑安德整理:《明末清初耶稣会思想文献汇编》第27册,第63页。

^③ (明)杨廷筠:《天释明辨》,郑安德整理:《明末清初耶稣会思想文献汇编》第27册,第64页。

地代土。而杨廷筠认为,风只是气动,其本身由四元行的气所产生,它自身也不能生成事物,而只能帮助四元行构成世间诸物,因此把风列为四元行之一是不妥的。

杨廷筠在否定佛教四大假合说的同时,提出了基于基督教理论的四元行说,其中吸收了儒家五行说的生克观念,并将气置于四大元行中首要地位。^①这反映了杨廷筠在接受基督教理论的同时,又在有意无意间将基督教文化与中国传统儒家文化进行融合。

在撰写《天释明辨》,系统地阐释天释二教的差异之后,杨廷筠在《代疑篇》第六章中,对佛教于东汉年间传入中国的说法也提出了严厉质疑。他还引用朱熹的看法,认为流传的佛经不过是中土信奉老庄列子清谈思想的文人所作,根本不是天竺传来的经典。

中国始缘帝王托梦,宰相贡谏,差去使臣,奉君相意旨,何事不可崇饰?取至番文,谁人识之?以意翻演,谁人证之?盖自蔡愔、秦景用白马驮回,虚恢谲诈,而百端伪妄,已潜伏不可究诘矣。后此途径渐熟,智术渐工。又袭老列清谈之余,五胡云扰,六朝偏安,无明王圣主,担持世教,处士横议,邪说浸淫。助其澜者,便称名士,便立取卿相,遂尔转相效尤。……观《朱子语录》云,佛经皆中国文士自相撰集。如晋宋间,自立讲师,孰为释迦,孰为阿难,孰为迦叶,各自问答,笔之于书,转相欺诳,大抵皆是老列意思,变换以文其

^① 杨廷筠在文中“风助四元素生物”标题下谈到,“天下惟气,弥漫无际”。这与中国传统儒家主气论者的说法颇为接近。

说,诚为确论。^①

杨廷筠从根本上否定佛教经典的可靠性,自然引起僧人和佛徒的强烈不满。在黄贞编辑的反教文集《破邪集》中,收录了不少僧人批评杨廷筠的言论,如释行元作《非杨篇》,辱骂杨氏是“徒自作阐提之逆种,镬炭之泉魁耳”^②。释行潜则在《燃犀》篇中引述杨廷筠的上述论断后更是对他大肆攻击:

夷党此言直令人指发裂眦,必须磔扑而后甘心者也。盖所愤者,非愤其言无佛也,佛之有无不需与辨,以佛非小儿之辈所能毁谤而遏灭之者焉。所深愤者,辱我君相耳。夫自佛教入中国,佐化导慈,广德济物。虽几经沙汰,益见显著,而列朝帝王亲悟至教,卿相亲彻宗犹。传灯所载,非止一二。迨我皇朝圣祖高皇帝,更加宠锡,以及神庙圣母,迄今上皇帝,下之公侯卿相,皆钦祖训,尊崇像教,颁赐名山以翼至治。何物丑夷乃敢谓自古及今,无明王圣主,而公卿大夫相与奸佞?此其肆言无忌,藐视我大邦,贬斥我王公。而中国狡徒复敢为助扬簧惑,正孟氏所谓“不待教而诛”者也。且彼言佛经为番文而无人识,翻演而无人证。殊不知汉明帝乃太平英睿之主,而蔡愔、秦景亦非谄佞宵小之臣,白马驮来,高僧翻译,公卿赞囊,历历可据,而夷党谬指为昏君佞臣,惑伪而不足信。其诬谤为何如哉?即如所言天主

^① (明)杨廷筠:《代疑篇》,周弭方编校:《明末清初天主教史文献丛编》第一册,第44页。

^② (明)释行元:《非杨篇》,周弭方编校:《明末清初天主教史文献丛编》第四册,第273页。

之教，亦系番文，不过利玛窦影响我国之文字，私为翻译，我国之人亦只依玛窦而信之尔。况其意义不通，阴窃附而阳贬剥，是岂出于朝廷公府士大夫所共演者，光明正大之书，以为伪而不足信乎？出于玛窦一人之私，理致乖舛，词章鄙匿，反为足信乎？噫！附夷矫夏，法所不赦，以邪乱正，理所不容。尚可与列衣冠者伍，俾之得肆以逞也耶。^①

在行潜和尚眼中，杨廷筠的观点不止是诽谤佛教，更是辱及历代崇佛君相，实在应该将其“不教而诛”。

杨廷筠还曾以弥格子署名为《辨学遗牍》作跋，由此引发了和反教僧众间的一桩公案。

杨廷筠所作跋文如下：

予视沈僧《天说》，予甚怜之，不意未及数月竟作长逝耶。闻其临终自悔云：“我错路矣，更误人多矣。”

有是哉！此诚意所发，生平之肝胆毕露，毫不容伪也。

今之君子所以信奉高僧者，以其来生必生西方净乐土也。西方错路乎？彼既认为非，高明者宜舍非以从是，否则不为后日之莲池乎？噫！予读此书，津津有味乎其辨之明，亦惟恐众生堕此危池耳，又岂得已而迷耶。

弥格子识^②

^①（明）释行潜：《燃犀》篇，周骎方编校：《明末清初天主教史文献丛编》第四册，第274页。

^②（明）张广瀚：《证妄说》，周骎方编校：《明末清初天主教史文献丛编》第四册，第221页。

多年后,居士张广濬^①撰《证妄说》,对于《辨学遗牍》大加攻击:

天教中刻有《辨学遗牍》一书,乃辨吾云栖《天说》四则而作也。考云栖出《天说》时,西人利氏已歿五载。不知此作出自何人之笔,而伪云利氏所辨。读之不胜惊叹。今据事直证其诬。缘彼文繁不能尽录,仅将伪跋刻列于首,愿相与共证之。

乙亥秋月,有禅客从四明来,出天童和尚《辨天初说》见示。予因持往天教堂中索其答辨。时彼堂中称傅先生者出会,赠予《辨学遗牍》一帙。内载利先生复虞铨部书,及利先生复莲池大和尚竹窗天说四端,后有凉庵居士跋。予正驳且疑,适禅客复持闽中所刻遗牍,又增有弥格子一跋。更诬先师错路误人之伪语。予益叹其荒诞怪妄,不得不即其所说之诬,而一一直证其奸也。按先师《天说》三则,《天说余》一则,皆《竹窗三笔》篇末之语。篇首先师自序,识其岁月乃万历四十三年乙卯之春,刻成未印,而先师以是年七月初四日圆寂,以后方渐流行。阅彼教中所刻利子行实,盖玛竇先于万历三十八年庚戌四月已没,而同侣庞迪我等乞收葬骸骨,疏文亦称玛竇于万历三十八年闰月三月十九日,年老患病身故。准二说去先师著《竹窗三笔》之时,相隔五载。安有未见其说,而先为立辨之理?先师序文记岁,玛竇行实亡期,昭然显著。有目共见者,犹乃公然欺妄,况其他乎?

弥格子跋云:“予视沈僧《天说》,予甚怜之,不意未及数

^① 其撰文署名为云栖弟子,应曾受教于莲池大师(名株宏,字佛慧,号莲池,在杭州云栖山参佛)。

月，竟作长逝耶。”据此数句，彼亦自供三笔为先师临歿之书矣。夫乙卯前既无竹窗之三笔，而庚戌后何有鬼策之玛竇哉？此其脱空之谎一也。弥格子跋又云：闻其临终自悔云：“我错路矣，更误人多矣。”嗟嗟！先师无此语，莫谤先师好。先师临终一段光明，预期告灭。示寂之日，缙绅云集，僧俗环绕，远近奔赴者肩摩踵接，室内外满逾千众。予时亦在室中，共聆囑累之言，静听末后之训，念佛面西而逝。弥格子于亲见亲闻者之前，造此无根妄语，不知其欺心几许。况此跋刻于闽中，而浙版无之。盖谓可以欺千里外之闽人，而浙中之耳目难掩耳。先师西逝，至今二十余年，而此《辨牒》始出，其不敢出于当年而出于近日者，彼将谓亲炙者物故必稀，吠声者随波易惑耳。因知答虞德国先生之书，亦属乌有先生之作矣。此其脱空之谎二也^①。

张广瀚引用弥格子（即杨廷筠）所作跋文作为证据，推断在1615年前尚无《竹窗三笔》一文，而利玛竇早在1610年就已去世。所以不可能“未见其说而先为立辨之理？”他因此怀疑《辨学遗牒》所收文章皆是伪托利氏所作。据祿宏为《竹窗随笔》所作序文，其文确实在万历乙卯（1615）后才付印，故张广瀚的质疑是有一定道理的。但张氏所引证据有些牵强之处。根据杨廷筠的跋文，他看过《天说》，而祿宏是在这之后“未及数月，竟作长逝”。据杨氏所言并不能得出所谓“三笔为先师临歿之书矣”的结论。而且祿宏在万历乙卯春为《竹窗随笔》刊印作序，于当年七月初四日去世。正合杨廷筠的“未及数月”之言。

^①（明）张广瀚：《证妄说》，周驛方编校：《明末清初天主教史文献丛编》第四册，第221—222页。

张广湍引其目睹袪宏示寂之日的情景,认为杨廷筠跋文中说所闻袪宏临终之语是捏造“无根妄语,不知其欺心几许”。但袪宏在为《竹窗随笔》所作序文中就曾自评:“兹度八旬,颇知七十九年之非,而自觉其心之未悄然也”^①。杨廷筠在跋文中所说闻其临终自悔之语应源出于此,杨氏所说颇有夸张之处,但也不能说是无端捏造。

《辨学遗牍》中所载《利先生复莲池大和尚竹窗天说四端》一文,应非利玛窦所作。自张广湍提出质疑以来,这一点已得到学界的公认。至于该文的真正作者,经孙尚杨的详细考证,认为应该是徐光启的可能性最大。^②

至于张广湍断言整部《辨学遗牍》都是托利玛窦之名的“乌有先生之作”则与事实不符。《辨学遗牍》前半部收录利玛窦和虞淳熙围绕天释二教进行讨论的两篇应答文章。考察现有的史料可以发现,利玛窦和虞淳熙两人之间确实有书信往来,也就天释二教问题进行过争论。在反教人士编撰的《破邪集》中收录有虞淳熙所著《天主实义杀生辨》,虞氏在该文开头就提到,“利清泰玛窦书来,欲与余辩”。在天启三年(1623)刻印的虞氏文集《虞德园先生集》中,也收入了《答西利泰》^③一信,这充分证明了虞淳熙与利玛窦之间有过书信往来,而利玛窦在其致耶稣会

① (明)袪宏著、曹越主编、孔宏点校:《竹窗随笔》,第2页。

② 孙尚杨认为该文作者应具备三方面条件:一、精通佛理,二、精通西学(指西方自然科学知识),三、对于辨别儒释耶之是非有一贯之主张。三大柱石中,李之藻不符合第一项条件,杨廷筠不符合第二项条件,只有徐光启完全符合三项条件,而且徐光启之孙徐尔默所编《徐文定公集引》中,记载徐光启著述有《拟复竹窗天说》一文,更是证明徐光启为文章作者的有力证据。参见孙尚杨:《基督教与明末儒学》,第44—48页。

③ (明)虞淳熙:《虞德园先生集》卷二四。

总会长阿桂委瓦的信中也提到了和虞淳熙的通信以及他们讨论的话题内容,证明两人就利玛窦的辟佛主张进行过讨论。

浙江省佛、道都很兴盛,有一位学者曾多年在北京朝廷中担任要职,目前返回故里,大力推动佛教,看了我的《畸人十篇》,给我写了一封长信,盛赞内容丰富,有益人生,但请我不要反对佛教,很客气地劝我,否则将有祸患产生。为回答他,我写了一封信,告诉他有关我们的立场,对上主的依恃与对真理的执著……这位学者把上两封信印刷出版。^①

杨廷筠皈依天主教后,忠诚地执行了利玛窦开创的合儒辟佛的传教路线。他之前对佛教的信仰使他对佛教学理论有较为深刻的认识,令他在辟佛时更能抓住要害,也使他成为当时反天主教僧人们最为痛恨的目标。正如僧人行元所言:“似明季佛教人士知有廷筠,而不知有之藻,或只知有弥格子,而不知有凉庵子。”^②

合 儒

明末来华的传教士以适应策略在华进行传教活动,自然十分注意西学与中学传统的趋同与融合。他们积极鼓吹天主教义与儒家文化相合,认为中西学术、文化多有相近和相同之处。首倡在华以适应策略传教的利玛窦就在《天主实义》一书中精心论

^① [意]利玛窦撰、罗渔译:《利玛窦全集》第4卷,台北光启出版社1986年版,第369页。

^② (明)杨廷筠:《天释明辨》,郑安德整理:《明末清初耶稣会思想文献汇编》第27册,第2页。

证“吾国天主即华言上帝”：

吾天主，乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰：“郊社之礼，以事上帝也。”朱注曰：“不言后土者，省文也。”窃意仲尼明一之以不可为二，何独省文乎。《周颂》曰：“执兢武王，无兢维烈，不显成康，上帝是皇。”又曰：“于皇来牟，将受厥明，明昭上帝。”《商颂》云：“圣敬日跻。昭假迟迟，上帝是祇。”《雅》云：“维此文王，小心翼翼，理事上帝。”《易》曰：“帝出乎震。”夫帝也者。非天之谓，苍天者抱八方，何能出于一手。《礼》云：“五者备当，上帝其飨。”又云：“天子亲耕，粢盛秬鬯，以事上帝。”《汤誓》曰：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”又曰：“惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性，克绥厥猷惟后。”金滕周公曰：“乃命于帝庭，敷佑四方。”上帝有庭，则不以苍天为上帝，可知。历观古书，而知上帝与天主特异，以名也。^①

通过大量引用儒家经典上的记载，利氏成功地将基督教中的“天主”概念与儒学典籍中的“上帝”拟同，从而以合儒、附儒的手法推动天主教在中国的传播。利玛窦的这种做法也为其他耶稣会士和奉教士人所仿效。

杨廷筠在皈依天主教后，依然保持着对于儒家文化的信仰，在他身上，同时兼具儒者和天主教信徒这两重身份。^② 在杨廷

① [意]利玛窦：《天主实义》上卷第二《解释世人错认天主》，（明）李之藻编：《天学初函》影印本（一），第415—416页。

② 对于杨廷筠等天主教徒一身二任的特色，学界研究者提出了不少名称以描述其特点，钟鸣且在其撰写的著作中称杨廷筠为天主教儒者，本书则采用李天纲等提出的儒家基督徒的名称以显示杨廷筠的思想特色。

筠看来,儒学原本亦是天学,只是在三代以后中土天学方始衰落,利玛窦等西儒^①东来,传入天学,其目的正是恢复三代时期的儒学正统。

儒者本天,故知天,事天,畏天,皆中华先圣之学也。诗书所称,炳如日星,可考镜已。自秦以来,天之尊始分;汉以后,天之尊始屈。千六百年天学几晦,而无有能明其不然者。利氏自海外来,独能洞会道原,实修实证,言必称昭事。^②

杨廷筠认为,天学不仅在事天、敬天、崇天等方面与儒学完全一致,而且天学的解说比古儒更为详细,“惟西学一脉……果与仲尼知生知死,畏天之旨,不惟符合,而且详尽也”^③。

正因为天学与儒学一致,且在事天之学上又比儒学更胜一筹。故杨廷筠撰写《代疑篇》(原名《征信篇》)、《代疑续篇》等著作,在详细阐明天主教的若干重要教义原理之时,也着重于对与之相关的儒家思想进行比较和评价,以实现其补儒、合儒的目的。

作为中国第一代皈依天主教信仰的教徒,杨廷筠的护教著作受利玛窦的影响很大,其思路在一定程度上沿袭了利玛窦在《天主实义》中合儒的路线,在教义方面肯定天主教的“天主”创

① 在杨廷筠眼中,传教士们博学多才,又道德高尚,完全可以和古之儒者相提并论,“西来诸贤犹汉儒者之风”。

② (明)杨廷筠:《刻〈西学凡〉序》,(明)李之藻编:《天学初函》影印本(一),第9—10页。

③ (明)杨廷筠:《代疑续篇》,郑安德整理:《明末清初耶稣会思想文献汇编》第30册,第13页。

造论和“天主”赋性论,对新儒家的宇宙观和儒家人性学说持基本否定的态度。但杨廷筠本身又是深受儒家文化传统影响的学者,当他在运用基督教理论和思想观念去解释和评价儒家文化时,又与利玛窦等西方传教士存在着一定的差异,对于传统儒家文化的观点呈现出更大的包容性,这反映了中西文化交流中文化互动的复杂性。

杨廷筠在《代疑篇》和《代疑续篇》中详细介绍了天主教的“天主”创造论。其论述核心是引入创造万物的终极实在——“天主”。

要阐述“天主”之所以存在,杨廷筠采用了与利玛窦类似的做法,一方面以宇宙万物各有其特性,存在自然秩序且和谐的状况来论证“天主”的存在,另一方面引经据典,通过解说古经,以证明“天主”(“上帝”)观念古已有之。《代疑篇》首先论述前者:

……诚思天何以动,地何以静,日月星辰何以运行,风雨云雷何以变化,山何以峙,川何以流,四行何以生克,飞潜动植何以生长、何以收藏,物何以蠢,人何以灵,何以各循其轨、各安其类,无相假借,无相凌夺?此必有大主化成其间,不待智者能知之也。海中一舟过焉,帆樯整理,即不见其人,知有操舟者在也。空中一矢过焉,发必中的,即不见其人,知必有运矢者在也。或云大生广生,自然而然,不有由主宰,此又见其末不见其本,不可不亟论者。^①

自然世界千变万化,却又能保持和谐的秩序,其背后的原因

^① (明)杨廷筠:《代疑篇》,周弭方编校:《明末清初天主教史文献丛编》第一册,第37页。

何在？笃信“天主”的杨廷筠自然将其归功于“天主”，认为“必有大主化成其间”。正如海中过船，空中飞箭，虽看不见操船者和发箭者，但肯定有操船者和发箭者存在。在杨廷筠看来，“天主”不仅令自然保持秩序，也是整个世界的创造者。“天主”从无中造有而形成整个世界。

……洪荒之初，未有天地，焉有万物？其造无为有，非天主之功而谁功？^①

……原初空无所有，（天主——引者注）既能以绝无为有，则建立以后，造有、适有、变有、归无，又不过微尘末事，反掌可就。^②

杨廷筠对天主教关于“天主”造物的论述和利玛窦在《天主实义》中所述有所不同。在指出“天主”创造万物之后，杨廷筠特别强调由无化有的创造过程。这种思路在中国古代传统思想中是屡见不鲜的，如《道德经》主张“天地万物生于有，有生于无”。宋代的张载提出太虚说，认为太虚（气）聚而生物，散而物归于无，从无到有和从有到无，只是太虚变化的两种形态而已。杨廷筠在文中叙述“天主”由无化有创造世界后，也能轻松化有归无，这种对有无转换过程的认识显然是受到了张载的影响，只是杨廷筠文中的创造主体是“天主”而非气，世界的有无变化是“天

^①（明）杨廷筠：《代疑篇》，周弭方编校：《明末清初天主教史文献丛编》第一册，第37页。

^②（明）杨廷筠：《代疑篇》，周弭方编校：《明末清初天主教史文献丛编》第一册，第36页。

主”的有意识创造而不是气的无意识散聚。

《代疑续篇》中讨论古儒关于“上帝”(“天主”)的观念时,杨廷筠的阐述也和利玛窦存在着差异。利氏的讨论思路是尊古儒而排近儒。他在论述中西学之一致时,所引用的大多为中国上古时期的典籍,而对时代较近的宋明儒学主流——理学持排斥态度。而杨廷筠在论述时并未遵循这种容古儒斥近儒的模式,他认为“上帝”的观念无论在古儒和近儒的思想中都是存在的:

……儒书或并言天地,或单言天,或单言命。宋儒分别以形体言谓之天,以主宰言谓之帝。至中庸则曰:郊社之礼,所以祀上帝也。易系辞曰:帝出乎震。朱子释之曰:帝者,天之主宰。则已显然,明有一主,而岂西儒倡为之说哉?①

在杨廷筠眼中,古书中天地、天、命等称呼都是对“上帝”这独一无二的最高主宰者的称呼,从古儒到近儒,对于“上帝”的观念是一直存在并一以贯之的。这些论述表明,杨廷筠虽然接受了利氏的天主教一神观念,但同利氏截然容古儒排近儒的做法不同,杨氏更强调从古到今的儒家道统本身是接纳“天主”观念的。②

在证明“天主”的存在后,杨廷筠又对“天主”概念作了一定的发挥。在传统儒家文化中,天是可敬可畏的,它更多是一种自然秩序的象征,并不具有人格神的概念,为让中国士人更好地接

① (明)杨廷筠:《代疑续篇》,郑安德整理:《明末清初耶稣会思想文献汇编》第30册,第10页。

② 明末清初的不少奉教士人都持有类似的看法。如张星曜在其所著《天儒同异考》中就认为古代中国是存在对上帝崇拜的观念,在佛道盛行后开始堕落,后来在宋代因新儒学而复兴。参见(清)张星曜:《天儒同异考》,郑安德整理:《明末清初耶稣会思想文献汇编》第37册,第2页。

受“天主”这一概念，同利玛窦一样，杨廷筠也把“天主”称呼为“大父母”^①，并详细阐述了“天主”作为“吾人大父母”的含义，使原来遥远、令人畏惧的天也具有了可亲、可近的形象。

夫造物化工，昭昭在人心目，何须诠释，惟是天主全能。乃为前数说（指基督教创世论诸说——引者注），掩蚀已久，异学纵横，驾轶其上，反以凛凛上帝者为迂远、为无据。宁知天主如许全能，如许化工，是吾人大父母。^②

今人止视天主至尊至高，与己逸不相亲。不知在人世，则论名分。天主视人，无非其子，无贵贱无贤愚，皆一大父所出。故谓之大父母，尊而且亲，无人可得远之。^③

作为“天主”创世论的信奉者，杨廷筠对于传统的儒家宇宙观持否定态度。在《代疑篇》中，他严厉批评了主气论、主理论、偶然生成论、自然生成论等传统宇宙理论：

物汇至多，问谁始造？或云一气所为，或云气中有理，或云偶然遇合，不须造作，或云自然生成，不由主宰，皆求之不得其故，滂为之说也。夫气无知觉，理非灵才。若任气所为，不过氤氲磅礴，有时而盈，有时而竭，有时而逆，有时而顺焉，能吹万不齐，且有律有信也？即谓之理，理本在物，不

① 大父母这样的称呼带有明显的中国特色。

② （明）杨廷筠：《代疑篇》，周弭方编校：《明末清初天主教史文献丛编》第一册，第38页。

③ （明）杨廷筠：《代疑篇》，周弭方编校：《明末清初天主教史文献丛编》第一册，第52页。

能生物。如五声之在八音，变不胜穷，皆属之理；理在钟鼓、管弦，不能自生钟鼓管弦，此人人所自明也。若偶然之说，尤属谬妄。天地万物，自古及今，无一僭差，是何作用可以偶然值者当之乎？金偶然过火则流，火偶然过水则灭，若不相遇，终古不生不克。四行之用，一物不可少，若待偶然相值，物类毁灭久矣。人惟不明此理，第认物自生自长理气之中，如鱼在海中一般，反视天梦梦，若与我邈不相干。^①

在杨氏看来，上述四种宇宙论“皆求之不得其故”。主气论者之所以不得其故，因为气“无知觉”，任气而为的结果并不能造成有规则的事物。主理论者的错误在于理在物中，并不能生物。天地万物的组合非常有规律，“无一僭差”，不是能够偶然生成的，自然生成论否定由主宰造物，而认为万物由理气中自然产生出来，但既然气无知觉，理不能生物，自然产生之说就无从谈起了。

在《代疑续篇》中，杨廷筠重点对宋明儒学中的理气论进行了批评：

……天地实有主也，天地主实惟一也。今夫行，生法象，烂然而盈目前，此皆天地功用。谓自然乎？谓偶然乎？是皆浅儒臆说，不足置辩。乃格物穷理之士，又举而归诸气，谓气中自有理，是以理气为造物主也。气无知，理亦非有知。安能自任造物之功？况气乃四元行之一，与水、火、土分司其用，非能自为主。气可为主，将水、火、土争出擅

^①（明）杨廷筠：《代疑篇》，周驊方编校：《明末清初天主教史文献丛编》第一册，第37页。

主，而主之权将益裂，宁知四行皆造物主之所生也。生生者在先，为其所生者在后。所生者为主，生之者，将置何地乎？

若曰：气可生物。则到处皆气也，何有在此方生物，在彼方不生物？到处皆气也，何此物有得气而生？有虽得气而不生？则物生之，不全属气可知矣。且气既无灵，必不能节宣，安得自有条理？凡以理气称物原者，皆求之不得其故，强为之说者也。万物之生，本乎天地，天地有一大主。今先言主之实有，而惟一之义，可得而言焉。地职持载，非有主，必不能悬至重于虚空。不堕不倾，天职覆帔，非有主，必不能运大圆于终古，无息无紊。人物繇天地而生长收藏，非有主，必不能自传其类，各正保合。即无知无情之物，亦莫不自相肖似，曾无害悖，并不差忒。今夫人有血气心知，有作用行为，于百物有界限以别之，有度数以纪之，尚不能事事条理，无变无移，而谓是无知觉、无运动之理气，能自然位天地，育万物，岂通论哉？……天地化工，如此显见，而曾不见安排之迹，故谓之自然。自然云者，泯安排于不事，此正可测大主之妙，不可疑大主之有无也。^①

杨廷筠认为气只是“天主”用来造物的质料之一，如果它是万物的本原，则其他三种质料也可以是本原，那万物本原就成为多而不是理气论所言的一了。而且理与气均无知觉，决不可能是造物者。只有“天主”才能决定各种质料事物如何组合以构成世界。

宋明儒学在世界本原的问题上主要有主理和主气两派。对

^①（明）杨廷筠：《代疑续篇》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第30册，第9—10页。

于主气派的观点,杨廷筠通过运用基督教的四行说,将气降格为天主造物的四种质料之一,从而否定了气成为万物本原或主要因素的可能性。对于理学家们强调的“理”为万物本原的观点,杨廷筠一直强调理对物的依赖性,即“理本在物,不能生物。如五声之在八音,变不胜穷,皆属之理;理在钟鼓、管弦,不能自生钟鼓管弦。”^①

杨廷筠虽然批评了主理派将理作为万物本原的荒谬,并正确地指出了理对物的依赖性。但作为天主教理论的虔信者,他所做的只是用天主教理论中的人格神“天主”取代了理学中的“理”而成为万物本原的所在。

程子云:“在物为理”,此言不谬,则有物然后有理,物乃自立者,理乃依赖者,理何以能生物乎?理既不能生物,必有生之者,所谓主也,吾人大父母也。^②

儒家学说主张性善论,认为人人都具有天赋的道德观念,正如《中庸》所言:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”^③历代儒者谈心性修养都以此为据。宋儒论性,有天命之性与气质之性,而以天命之性为至善至美。二程、朱熹等理学家都认为天命之性就是“理”在人性中的表现。作为皈依天主教的儒者,杨廷筠从天主教教义出发对“天命之谓性”的命题重新进行了剖析和诠释。

① (明)杨廷筠:《代疑篇》,周骅方编校:《明末清初天主教史文献丛编》第一册,第37页。

② (明)杨廷筠:《圣水纪言》。转引自[比]钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》,第145页。

③ 《中庸》天命章。

《代疑篇》第七条是解答“既说人性以上，所言报应反涉粗迹”^①的疑问，杨廷筠在该条下引用了程颢对人本性的论述，并对其所述观点进行了重新解读：

程子言：人性以上，不容说。后儒因是，止言率性以下，修道之事，而天命一语，从无剖抉精微。揭而示之，不知程子之言，特形容天命之妙，不可轻拟，说而不当，不若不言之为愈。非谓可说不必说，乃不容说也。《易》曰：“穷理尽性以至于命”，使可无说，则穷理尽性足矣，何以必至于命哉？^②

杨廷筠在上文中所引的是程颢论性说中的主张，程颢的观点出于《二程遗书》卷一，其原话是这样的：

……“人生而静”以上不容说，才说性时，便已不是性也。凡人说性，只是说“继之者善”也，孟子言人性善是也。夫所谓“继之者善”也者，犹水流而就下也。皆水也，有流而至海，终无所污，此何烦人力之为也？有流而未远，固已渐浊。有出而甚远，方有所浊。有浊之多者，有浊之少者。清浊虽不同，然不可以浊者不为水也。如此，则人不可以不加澄治之功。故用力敏勇则疾清，用力缓怠则迟清，及其清也，则却只是元初水也。亦不是将清来换却浊，亦不是取出浊来置在一隅也。水之清，则性善之谓也。故不是善与恶在性中为两物相对，各自出来。此理，天命也。顺而循之，

①② (明)杨廷筠：《代疑篇》，周弘方编校：《明末清初天主教史文献丛编》第一册，第45页。

则道也。顺此而修之，各得其它，则教也。自天命以至于教，我无加损焉，此舜有天下而不与焉者也。^①

程颢的这段论述，历代学者都感难解，如朱熹就多次说这一条论述“难看”、“难说”^②。杨廷筠则认为因程子宣称“人生而静”以上不容说，导致其后的儒者言性，只限于率性、修道，致使“天命之谓性”一语的含义，一直未能得到精确透彻的剖析和揭示。而更糟糕的是，还有学者将天性和人性混而为一，造成了许多误解和歪曲。因此需要对该命题作正确的解说。

……今只就“天命之谓性”一句绎之。言人有性，从天降之，犹官有职，从朝廷与之。朝廷不分自己与人，所与者诰敕文凭；上帝不分体质与人，所命者虚灵性体，其理极明。

惟后儒不得其解，又强欲为解，乃谓命即是性，天即是人。总是这于穆不已，在天为命，在人为性，特一物而两名。若造化分体与人，人各得造化一体，谓之物各一太极。又谓之造化在手，止问在我之天，不必有在天之天。犹之居官者，执诰敕文凭，即信是朝廷，不复有端冕凝旒、明目达聪之朝廷，君临主宰其上也。可乎哉？无操握大宝者君主于上，诰敕文凭，不过一纸，人虽至愚，必不以一纸为朝廷明矣。

或问：天命云何？曰：西儒言人为万物之灵，故所具亚尼玛。人与物迥然不同。……惟亚尼玛，译言灵魂，人之所以异于禽兽者，全在于此。不关血肉，不涉耳目口鼻四肢，从新天主付畀。其付之之由，不从内发，不从外入，实天主

①（北宋）程颢、程颐：《二先生语一》、《二程遗书》卷一。

②（南宋）朱熹：《朱子语类》卷九五。

造以予之，若诰敕文凭。然非深思，非明传，未易信而悟也。此程子所谓“不容说”之意，盖防世之不知，而妄为之说者。若可说不可说，使世认物与人无异，人与天无异，源头不清，流弊益远，非程子立言意矣。灵性惟由主赋，所以必无散灭。无散灭，所以必有报应。报应之事，有天堂，有地狱。粗言之似乎涉迹；精言之极为玄微。^①

在杨廷筠看来，对“天命之谓性”正确的解说应该是天主赋予人灵性。正如朝廷授人官职一样，人的灵性，是由天降，由天主授予。而他对灵性的解释也与包括程颢在内的理学家大不相同，杨廷筠将灵性解释为亚尼玛，即人的灵魂。耶稣会士在思想上是奉行天主教正统的托马斯主义。托马斯·阿奎那认为，人是高等的理性动物，人的灵魂具有认识和分析能力，也就是理智。阿奎那认为这是人与其他动物相异的主要特点。杨廷筠在对灵魂的解说上也持有同样的看法，认为人之所以异于禽兽者，全在于此，而且还强调，具有理性的灵魂^②的产生，既不是由内发生，也不是由外界输入，纯粹是“天主”创造并赋予人的。至此，杨廷筠以天主教教义重新解说了“天命之谓性”这一命题：“天主”、“上帝”赋人以理性灵魂。

杨廷筠的解说虽然是从程颢“‘人生而静’以上不容说”的论述出发，但在具体的论说中却以天主教的“天主”赋性论取代了儒家的天赋性善论。他对“天主”赋性论的认识来自于传教士的

^① (明)杨廷筠：《代疑篇》，周弭方编校：《明末清初天主教史文献丛编》第一册，第45页。

^② 托马斯·阿奎那在论述灵魂时常常把理性与灵魂连在一起，认为人具有理性的灵魂(Anima intellectiva vel rationalis)。托马斯·阿奎那：《神学大全》。转引自傅乐安：《托马斯·阿奎那基督教哲学》，上海人民出版社1990年版，第140页。

传授,在论述上并无新意。但在将天主教理论和传统儒学相结合方面却是别出机杼,通过对儒家“天命之谓性”经典命题的重新解释,杨廷筠成功地将天主教教义结合进儒家思想,实现了儒耶之间的结合。

在儒家思想的伦理体系中,仁爱是最重要的特征。儒家讲仁者爱人,如《论语》中记载:“樊迟问仁,子曰:爱人。”天主教伦理学也强调爱的重要性。《圣经》有言:“没有爱心的,就不会认识上帝,因为上帝就是爱。”^① 两者既有相同的一面,也存在着明显的差异。利玛窦等西方传教士在以天主教义合儒的过程中着重于阐述两者相合的一面。利玛窦在《天主实义》中撰有《爱人如己与仁者爱人》篇,其中称:

……夫仁之说,可约而以二言穷之,曰爱天主,为天主无以尚;而为天主者,爱人如己也。行斯两者,百行全备矣。

……………

爱天主,为天主无以尚;而为天主者,爱人如己也。……然二亦一也。笃爱一人。则并爱其所爱者矣。天主爱人,吾真爱天主者,有不爱人者乎!此仁之德,所以为尊。其尊非他,乃因上帝。^②

利玛窦将儒学中的仁爱观念解释为爱“天主”与爱人如己,

① 《圣经·约翰》第4章。

② [意]利玛窦:《天主实义》,朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,第77—79页。

这虽然与秦以后儒家学者的解释大异其趣^①，但较为成功地将天主教伦理学中“爱”的观念与儒学中的仁爱观相融合，并将仁爱的源头归因于“上帝”。从而为天主教伦理学披上了一层儒家思想的外衣。

杨廷筠在《代疑续篇》中，认为“西儒之学，以敬天地之主为宗，以爱己爱人为实”^②。他和利玛窦一样，也试图以天主教伦理学中的“爱”之观来补充融合儒学的仁爱观。但在具体的阐述分析中又与利氏存在着一定的差异。

《圣经》中对于爱的观念有明确的表述，《新约》记载耶稣在回答法利赛人律法师的问题时说：“你要尽心、尽性、尽意、爱主你的神。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也是相仿的，就是要爱人如己。”^③ 利玛窦在《天主实义》一书中，着重于阐述“爱主你的神”的观念，并视“爱人如己”为前者的从属，认为“为天主者，爱人如己也”。杨廷筠的护教著作则把讨论的重点放在“爱人如己”上，试图将天主教义中的爱人如己论和儒家思想中的仁爱观更紧密地融合在一起。

在《代疑续篇》第二十节区爱篇中，杨廷筠对于“爱人如己”观进行了详尽的讨论，他首先阐明何谓真正之爱己：

天主耶稣之教，爱人如己，故“爱德”要矣。但既曰“如己”，则当爱己为先。吾观世人岂有不爱己者哉，细观世人，

^① 在秦以后儒学的发展中仁的观念实际上被形而上学化了，这在宋明理学中尤为明显，如程颢谈仁，认为“仁者与天地万物为一体”。朱熹则说“仁乃天地生物之心”。

^② （明）杨廷筠：《代疑续篇》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第30册，第44页。

^③ 《圣经·马太福音》第22章。

又谁能真爱己者哉？大都爱己者，爱己之形躯而已，如目欲极色，耳欲极声，口欲极味，鼻欲极臭，四肢欲极安。不惟福力有限，即诸欲咸备，往往反为诸体之贼也。而世人率认贼为子，求之惟恐不得，得之惟恐不继，尽是害己，何曾爱己？故曰爱己者谁也？要知夫养形之具，虽难尽却，然不过借资焉。使其体之不惫，疾之不侵，如是焉止矣。安得役吾神以从之也！人所重者，当在大体，如何持十诫？如何守灵性之三司？如何完向主之三德？旧愆未除，如疮痍在身，必欲尽去而后快也。新善未积，如饕餮难缺，必欲饱而后足也。不求世福，而务得真福；不避世祸，而惟避真祸；不思为世间之人，只思为天国之人，如是乃可言爱己矣。能爱己，方能爱人。^①

杨廷筠认为，世人所言的爱己，多只是爱己之形躯，满足自己身体的欲望而已，这种爱己在实际上是害己，都不是真正爱己的表现。对真正的爱己者而言，世俗的幸福无须追求，世间的祸端也无须回避，其所追求的，是死后灵魂的永久福乐。为求得永远的福乐，就必须积善除恶。这才是爱己的真谛所在。

在明确“爱己”的真正含义后，杨廷筠再继续阐述如何爱人如己。在他看来，爱人也有多种表现：

爱人又自不同，有伦常之爱，有交情之爱，有泛泛胞与之爱。其中次第差等，儒者之论极详。然在西学，则又谓私情之爱，不若德义之爱，为真肉躯之爱，不如灵性之爱为大

^①（明）杨廷筠：《代疑续篇》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第30册，第44—45页。

也。如形衰矜之七端，救人肉躯，亦可云爱，但未若兼神衰矜之七端，救人灵性，其为德尤大，功尤全也。曰：以善劝人，曰：启诲愚蒙，曰：慰忧者，曰：责有过失者，曰：赦侮我者，曰：恕人之弱行，曰：为生死者祈天主。循此为爱，无人不有用爱之能，无日不有可爱之事，无地不有当爱之人。^①

杨廷筠指出，儒家所论爱人，分为数类，次第差等不一。而西学也同样区分爱人为私情之爱与德义之爱，肉躯之爱和灵性之爱；而以德义之爱、灵性之爱为大。只有遵照德义之爱去爱人，才可达真正的爱人如己之境。

孔子论仁时强调“己欲立而立人，己欲达而达人”^②。杨廷筠也循此脉络解说“爱人如己”之必要，并指出爱人实为修己之功德：

必云如己者，己之爱，必十分周匝，爱人之心，亦必如是周匝。设施为稍懈，或分量未满，即不可以言如己。世人只为人己太分，畛畦太别。所以一膜既隔，痛痒不关。不知爱人如己者，其利益固在于人，其功德实在于我。如树松柏者，得其材；植桃李者，瞰其实。西方君子，拯人之急，如救自己头目；发人之覆，如开自己瞽聋。非其性情独殊也，盖爱己之功必兼爱人，而后其爱始全。爱人之事，虽似损己，而已之受益则更大耳。^③

① (明)杨廷筠：《代疑续篇》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第30册，第45页。

② 《论语》雍也篇。

③ (明)杨廷筠：《代疑续篇》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第30册，第45页。

在上述叙述中,杨廷筠对爱人如己的解释基本遵循了传统儒家的论述。但接下来的论述就由爱人如己转向了天主教义的核心——爱敬“天主”:

虽然,犹二爱也,惟爱敬一天主万物之上,更无二矣。然而为爱亦分二端:有形爱,有神爱。但依彼哀矜之功而行,皆形爱也。其爱有疏有密,吾当戒疏以归于密。有信望爱以定其归,有明悟爱欲以满其分,皆神爱也。其爱有浅有深,吾当去浅以求其深。西书万卷,悉本于天主,以天主万善之原,万爱之生根也。吾最爱者此身,天主实付我官骸具善,又生万物,惟吾所用,又保任世界,使我身身相继。其当爱宜何如乎?吾甚爱者此心,天主实付我灵性,备有记念、明悟、爱欲之三能。又令神守护持,不令魔仇诱夺,其当爱宜何如乎?人生作不善者,死必入地狱,此苦谁能超之?天主降生,救赎人罪,开悔过之门,启天堂之路,其当爱又宜何如乎?世间美好,无一不分自天主,则人情用爱,无一可与并天主,故必爱出万物之上,方为爱天主者。试作是观,则所云爱人以爱天主,亦可了然矣。^①

作为天主教的虔诚信徒,杨廷筠认为在爱人和爱己两种爱之上,是对“天主”无条件地爱,因为“天主”赋予人身体、灵性,又降生救赎人类,因此敬爱“天主”是世间其他种种爱不可比的。人如爱己,就应当首先敬爱“天主”。

^① (明)杨廷筠:《代疑续篇》,郑安德整理:《明末清初耶稣会思想文献汇编》第30册,第45—46页。

在将爱敬“天主”列为最高等级之爱后，杨廷筠进一步以天主教的神爱、博爱观来补充、改造儒家所论之仁爱：

夫天主造成世界，常欲彼此交爱，以畅满其生生之仁。故畀人五常，而“仁”为之首。仁者爱人，自其初赋则已然也。惟有力者能庇人，诸形用之物需焉；惟有德者能淑人，诸神用之物需焉，故责备尤为独重。设吾之养生送死，无不如意，而遇形可哀矜者，曾不动情，可谓爱人身如己乎？可谓能爱天主乎？吾之自性自命，知用功夫，而遇神可哀矜者，略不介意，可谓爱人心如己乎？可谓能爱天主乎？真心爱天主者，于此必无两视，以此爱己，即以此爱人，以此爱人，即以此爱天主，既能区分爱情，不至淆用。又令此爱，辗转流通，人与人互相亲，爱与爱交相浹。人心安有不和厚？世界安有不羲皇？即大学之明德、新民、止至善，孝弟慈以教家国，亲亲长长以平天下，实不出此。断非墨子兼爱之说，可得而仿佛也。^①

杨廷筠把“天主”创造世界的目的解释为是使人“彼此交爱，是为了畅满其‘生生之仁’”。生生之仁源出于《易》，《易传》系辞上曰：“日新之谓盛德，生生之谓易。”是描绘天地运行、万物生长的状态，儒家则把这种天道运行状态和人的仁义礼智联系在一起。这在宋明理学中尤为明显。如程颢说：“‘生生之谓易’，是

^①（明）杨廷筠：《代疑续篇》，郑安德整理：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第30册，第46页。

天之所以为道也。天只是以生为道,继此生理者,即是善也。”^①朱熹言:“生底意思是仁。”^②杨廷筠的解释把天主教的博爱观念和中国儒家所谈的天道观念联系起来。并把传统天道观中归属于上天的生生之德,转归于“天主”。从而给基督教博爱观念披上一层中国天道观的外衣。在杨廷筠的笔下,爱己、爱人、爱“天主”三者是协调统一的,爱己即是爱人,爱人即是爱“天主”。如果人人都遵循这种博爱观,则儒家历代学者们孜孜以求的大同理想就可实现于当世。

因为杨廷筠在介绍天主教学说时一直秉持耶儒互补的合儒立场,也因此受到一些坚持天主教义“纯洁性”的传教士的批评。像耶稣会士龙华民在一篇文章中这样写道:“黎玉范神父和卫匡国神父都称杨廷筠为教会的栋梁,假如栋梁不正,教理有亏,那整个建筑怎能立于不败之地呢。”^③

龙华民曾先后在杭州和北京与杨廷筠讨论天主教义。在他后来就礼仪之争问题^④写成的著作《孔子及其教理》中,较为详尽地叙述了他与杨廷筠的谈话内容,并对杨廷筠护教著作中表达的“意识混淆”的天主教义观提出了严厉批评。^⑤

《孔子及其教理》一书的第十七部分记载了龙华民就天主教义问题与许多中国学者的讨论,其中就提到龙华民和杨廷筠之

① (北宋)程颢、程颐:《二程集》遗书卷二上,中华书局校点本 1981 年版,第 29 页。

② (南宋)朱熹:《朱子语类》卷六《性理三》,中华书局 1999 年版,第 107 页。

③ Nicolas Longobardi: *De Confucio ejusque doctrina tractatus*, 转引自[比]钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》,第 228 页。

④ 关于礼仪之争的详细介绍见本书《李之藻传》。

⑤ 龙华民在天主教义的传播中十分强调保持天主教义的纯洁性,他对利玛窦倡导的适应传教路线和合儒策略一直都持有异议。对于杨廷筠的耶儒互补主张自然也多有批评。

间的一系列讨论。龙华民在杭州时曾向杨廷筠询问纯正儒家学者对于儒家思想的认识与看法。杨廷筠给予了非常详细的答复。龙华民在书中这样记述杨廷筠的见解：

我曾试图引导杨廷筠把他心中的所有秘密告诉我。他不知道我的目的，我就利用这样的策略：我告诉他，我们在日本和交趾支那的神父像处身中国那样学习中国书籍。他们有些解决不了的疑难，希望我们能把一些受人尊敬的饱学之士的意见转告他们。他必须清楚，那些神父要求的是纯正的儒家思想，不掺杂任何我们基督徒自己的演绎。他很高兴听到这些，并叫我把他们的疑问告诉他，以便他能把学者的理解告诉他们。我首先问：哪些才是真正的儒家典籍？他答说：五经、四书和它的评论、性理学、通鉴（Tum Kien，即朱熹所撰写的《资治通鉴纲目》——引者注）。但必须留意，这些作品往往在字面上说一套，而在意义上又另有一套。他的意思即是说，典籍中往往采用了比喻和形象，只有那些精通其中蕴义的人才会领略。

然后我问，儒家典籍的注释者，尤其是那些宋朝的学者，在今日的中国还享有着权威吗？

他答道，他们仍很有权威，因为他们曾将古籍修订，并加以评论。没有这些工作，其他人便会像处身黑暗中一样。这样就有很好的理由，要参加考试的人，无论如何都不可违反这些注释者的共同意见；虽则有时他们亦会意见不同，并会有些小错误，但在重点问题上，他们的见解是一致的，并且吻合原作。他还知道，那些中国学者对他们所见的事有上佳的理论，譬如：五伦、五德、政府等；但对看不见的事实，如天使、灵魂等，他们就随便乱说，而且并不确实，所以不值

得信赖。所有这些话都应该以大楷字标明出来,好能更正确地在争论中做出决定。

第三点,我曾经问,如果中国人没有考虑无形的东西,则他们向谁祭祀?他笑着说,中国人一般都是向天地山等叩拜,因为这些都是他们能够见到的景象,为他们所领受到的福祉表示感谢;至于鬼神的存在问题,他们根本无法肯定,只是宁信其有,不信其无罢了。于是他们对鬼神以及宇宙事物心存虔敬,并相信他们与万物同属一性一体。

第四点曾经问过的是,根据儒家的思想,善人和恶人死后会否得到赏报或惩罚?他答道,他们没有提到这样的事。他亦对儒家学者在这方面的不足感到叹息和抱怨,因为他们没有探讨来生的问题,这正是一般百姓没有受到鼓舞而真诚实践道德的原因。他赞扬佛家宣讲天堂和地狱。

第五点,我曾经问及灵魂不死,以及文王地位的问题,因为据说文王相等于天庭玉皇大帝的左右。他回答:其中并无更大的神秘,那不过是尘世的归于尘世,而气上天庭,与天帝汇聚,且天帝就是天本身;诗人极力向文王歌功颂德,以为天体就如一个帝王,而他就坐于天帝之旁,像个忠贞及备受宠爱的臣下。

照上面所说,似乎儒家学者不认为有天主、天使、不朽灵魂的存在。^①

龙华民以上的叙述中存在一些错漏。比如他说杨廷筠“赞扬佛家宣讲天堂和地狱”。实际上在《天释明辨》一书中杨廷筠

^① Nicolas Longobardi: *De Confucio ejusque doctrina tractatus*. 转引自[比]钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》,第234—239页。

曾明确批评佛教的天堂地狱观,并认为佛教的观点是该教剽窃天主教的说法并加以歪曲演绎的结果。^①但在总体上龙华民的阐述还是反映了杨廷筠答复的原意。

娴熟儒家经典的杨廷筠不仅详细地向龙华民介绍了儒家学说中最重要的典籍,并指出了儒家学说的原典和其后的注释之间存在的非常复杂的关系。由于原典的含义抽象深奥,使得以后的学习者和研究者在理解时遇到许多困难,也容易导致理解上歧义的产生。

在评论古代学者对于儒教典籍的分析和注释时杨廷筠明确批评了许多儒家学者们在超验领域所提出观点的谬误和不足,但对于儒家学说并未完全否定。他认为在世俗知识领域儒家学者们的主张还是相当正确的,未可一笔抹杀。

杨廷筠还就中国传统的祭天、祭神仪式,因果报应概念,灵魂不朽等问题回答了龙华民的疑问。他承认传统中国士人对鬼神的存在抱着一种敬而远之的态度,儒家学说缺乏明确的善恶报应观,基本上不涉及灵魂不朽的问题。杨廷筠的这些看法,也同样见于他所撰写的一系列护教著作。^②

龙华民的文章接下来提到自己在北京遇见杨氏时进行的一些讨论。

他后来在皇城(北京),把他所写的几篇有关我们宗教

^① “佛教天堂地狱来历”,“夫作善降祥,作恶降殃,儒有恒言,皆生前报应之理。死后一节,未经指点。死而灵性不灭,必有安顿,以为报应之所。释氏揣其意而为之说,因天教有天国地牢之言,遂以华音演之,亦曰天堂、地狱。”参见(明)杨廷筠:《天释明辨》,郑安德整理:《明末清初耶稣会思想文献汇编》第20册,第17页。

^② 杨廷筠在其著作中曾多次提到儒家理论在这方面的不足,并认为天学理论正可以补儒家之不足。

的作品给我们看,其中包括论十诫的文章。虽然他讨论的东西都是他从神父口中听来的,但他的见解还是中国学说式的见解。我选一些在这里谈一下。首先,在介绍十诫方面,他说万事万物都如一体,皆源于“理”,根本并无差别,分别的只是外面的现象,以及因缘巧合所成的各种质素。根据这种万物一体的道理产生各种各样的荒谬事,最后,他们干脆成了无神主义者。^①

龙华民认为杨廷筠著作中所说的“万物都如一体,皆源于‘理’”的说法完全违背了天主教义,是一种无神论的主张。应该说,他的这一评价在很大程度上是源于对杨廷筠著作含义的误解。杨廷筠在他的著作中曾严厉批评宋明理学家们关于“天者理而已”的主张,他在《圣水纪言》中这样写道:

古圣无此言(天者理而已),犹言天者道而已矣,道包精粗,兼费隐,语极侷侷,不足以发明。使道即是天,中庸何以言道而根诸性,言性而根诸天命,而世间何物非理?大圣大贤何以论极则处乃归天乎?程子云:“在物为理。”此言不谬。则有物然后有理,物乃自立者,理乃依赖者,理何以能生物乎?理既不能生物,必有生之者,所谓主也,吾人大父母也。^②

^① Nicolas Longobardi: *De Confucio ejusque doctrina tractatus*. 转引自[比]钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》,第240页。

^② (明)杨廷筠:《圣水纪言》,[比]钟鸣旦、杜鼎克编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第8册,台北利氏学社2002年版,第89页。

在杨廷筠看来,理作为被“天主”创造的事物的依赖者,既不能生物,更不可能成为事物的主宰(天)。他在论十诫的文章中借用万物一体的概念,更多在于说明事物具有的统一性,并没有包含和理学家们类似的想法。但对于了解中国文化远不如利玛窦深入,且专心致力于维护所谓天主教义纯洁性的龙华民而言,就难免产生这种误解了。

在传教的策略和方针上两人有着更严重的分歧。作为深受利玛窦思想影响的中国第一代儒家基督徒,杨廷筠等人都十分赞同利玛窦采取的合儒思想。认为在中国传播天主教时应着重于阐述其与儒家思想相合的一面,而对于两者间的歧异可以加以回避或忽略:

……我们曾跟保禄博士及其他人仔细谈论过,发现他们很具资格去协调文章和它的评语之间的分歧。他们都一致同意无须如此痛苦地试图协调它们,我们只需紧守为我们而设的教义,不用理会那些相反的解释。后来,他们多次给予我们同样的答案,有几次是由若望博士及弥额尔博士告诉我们的。^①

针对儒家经典解释中的歧义和多样化状况,杨廷筠建议传教士们在最初阐释教义时不妨采取一些较为含糊或模棱两可的说法,以便能够获得士大夫们最大限度的同情或认可。这在坚持天主教义传播纯洁性的龙华民眼中,自然是一种信仰不够虔诚的表现了。

^① Nicolas Longobardi: *De Confucio ejusque doctrina tractatus*. 转引自[比]钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》,第235页。

因此,他常劝人在阐明事物时,要采用两面或模棱的方法,这种方法可以应用在争论的双方身上,如此我们才能迎合众人,赢取众人。这是杨廷筠给我们在中国传福音的忠告和方法,让所有智者想想我们从中可能得到什么结论。^①

在北京传教时,龙华民喜欢对士大夫们关于基督教的误解进行辩驳,但有一次他惊讶地发现,杨廷筠不让他对这种误解进行反驳:

我不会忘记钱麟武^②与弥格子在那一天和我在一起时所发生的事。我们谈到我们在欧洲如何遵从天主的法律;那位先生就插嘴说,那很可能就像中国人依从孔子所制定的法律一样,因为两位立法者都被视为天和第一原则。我想就此作出回应,但弥格子低声叫我忍着,怕惹起他的朋友反感,尤其是当时在中国要驳斥这种意见实在并不容易,还是继续观察,静待时机更好。^③

经历过南京教案的杨廷筠十分清楚,当时整个士大夫群体中的多数人对于外来文化有较大的排斥性。因此他不愿意让龙华民发表激烈反驳意见,这只会把那些对于天主教有潜在好感

^① Nicolas Longobardi : *De Confucio ejusque doctrina tractatus*. 转引自[比]钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》,第 233 页。

^② 即钱象坤(1569—1640),浙江会稽人,万历二十九年(1601)进士,天启六年(1626)任南京礼部尚书,和杨廷筠是同乡。

^③ Nicolas Longobardi : *De Confucio ejusque doctrina tractatus*. 转引自[比]钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》,第 246 页。

的士人推到基督教的对立面去。^①但龙华民却因此认定杨廷筠的作为是因为他赞同其朋友的主张。

在同一篇导言中,他(指杨廷筠——引者注)说,所有中国的古圣先贤都是神灵或天使的化身。照中国人的观念,理成宇宙本体都叫作灵,一方面有它本身美妙的造作,另一方面有益于人。它的运作在天地、山川、宇宙万方,亦在人之内,都可看到。因此,不同的物就有不同的灵。但对圣人来说,这些不同的神灵其实本一,因为其体本一。

.....

由此显示,对中国人来说,欧洲的基督就是孔子,或其他中国圣人。这就是弥格子不许我回复钱博士的理由。依我在一段四节所察,那是因为他仍然喜欢他的中国理论,或倒不如说,喜欢这种混乱的理论。^②

龙华民认为杨廷筠和钱象坤的观点一致,这在很大程度上是对于杨的误解。对于“上帝”是主宰者和第一原则这些天主教义的核心规范,杨廷筠一直是认同的。但作为一名深受儒家思想熏陶的士大夫,杨廷筠对于儒家道统的态度比传教士们温和得多。对于儒家学说的正确性和重要价值他也是持相当肯定的立场。

^① 钱象坤把孔子与“天主”并称,显示他对于外来的天主教并不排斥,甚至被视为与儒家思想同类的。但从龙华民的立场来看,孔子是绝对不能和“上帝”并列的,这种说法是一定要反驳的。

^② Nicolas Longobardi : *De Confucio ejusque doctrina tractatus*. 转引自[比]钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》,第245页。

他又说,孔子的道理就像天主的道理一样,无论怎样都是完美无缺的,这自然是从上面两点推论出来的,即一切圣贤都是神灵的降生,而一切神灵都是同一性体,故此都有同一智慧和力量。^①

杨廷筠的上述合儒立场在龙华民看来自然是非常错误的。龙华民认为天主教义必须保持一种排他式的纯洁性,他因此把杨廷筠的观点视为一种试图把中国本土的三种信仰(儒、释、道)和天主教相调和的糊涂理论。

万物一体之说为儒、释、道三家所共有。他竭力在本文称誉这三派,说它们都是殊途同归:给予宇宙一个普通的原理。因此它们都很接近我们神圣的信仰,并且趋向这个以我们的信仰为主的同一事理。假若有人指出这些教派中的许多谬误时(这些谬误都与我们的神圣法律相违),他就会说:这些谬误不在教派兴起之初,即不在它们发展自己真实而纯全的教义之时出现,它们只是后来在门徒加以阐释的时候才慢慢渗进,这些门徒不能达到前人的见解。^②

支持龙华民观点的传教士闵明我甚至认为杨廷筠倡导的是一种“四教合一”的异端邪说:

^① Nicolas Longobardi : *De Confucio ejusque doctrina tractatus*. 转引自[比]钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》,第246页。

^② Nicolas Longobardi : *De Confucio ejusque doctrina tractatus*. 转引自[比]钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》,第248—249页。

正如利玛窦所承认，弥格子(杨廷筠)把我们的神圣法律与中国的儒家法律，接着还与其他两种宗教的法律作比较和糅合。试看 *Com. a Lapide* (1567—1637) 在 *Encom. Sac. Script.* 第二段五节所说：“我们的年代，经历过几许光怪陆离，疯狂哄骗，并提出所谓‘三教合一’，就是把梅瑟、基督、穆罕默德合一。”在中国，他们更提出“四教合一”，就是把孔子、佛陀、老子和基督合一。但我们要注意，根据社会舆论，弥格子是最有学问的中国基督徒之一。^①

龙华民和闵明我对于杨廷筠观点的描述带有不少偏见。杨廷筠在他撰写的护教著作中大力辟佛，因此而招致佛教僧人和信佛士人的仇视和攻击，认为他倡导三教合一或四教合一自然是无稽之谈。但在如何处理基督教思想和儒学思想之间的复杂关系问题上，杨廷筠显然是主张耶儒调和的。他在著作中一再强调西学所言所论与儒家经典相合，西学的理论可以补充儒家思想存在的不足。这种以强调耶儒相合，耶儒互补为核心的观点主张结果引起了两方面的批评，排外的儒教士人和佛教僧人认为杨廷筠的观点混淆儒学道统，以天主教的异端邪说歪曲圣人之教。而像龙华民这样对适应策略颇有异议的耶稣会士又认为他没有彻底接受天主教义，信奉的仍是混淆不清的中国道理。

杨廷筠的最后岁月

杨廷筠在天启初年由好友东林党人邹元标推荐而复出为官，先后任河南按察司副使、光禄少卿、顺天府丞等职。而在这

^① Nicolas Longobardi : *De Confucio ejusque doctrina tractatus*. 转引自[比]钟鸣旦：
《杨廷筠——明末天主教儒者》，第 250 页。

段时间里,朝廷政局动荡,魏忠贤和东林党人的矛盾日益激化。天启四年(1624),东林党人杨涟上疏弹劾魏忠贤二十四大罪,要求对其加以严惩。魏忠贤开始对杨涟的弹劾十分惧怕,“疏上,忠贤惧,求解于韩旷,旷不应,遂趋帝前泣诉,且辞东厂”。在这个危急关头,明熹宗宠信的乳母客氏为魏忠贤大力开脱,掌管司礼监的太监王体乾等也在旁边附和。明熹宗“懵然不辨也。遂温谕留忠贤,而于次日下涟疏,严旨切责。”杨涟上疏后,左金都御史左光斗等数十人也先后上疏弹劾魏忠贤,均被明熹宗传旨切责,大学士叶向高和礼部尚书翁正春“请遣忠贤归私第以塞谤,(帝)不许”^①。在明熹宗的庇护下,魏忠贤不仅安然无恙,更是借机向东林党人发难,工部郎中万燝被杖死,赵南星、高攀龙、魏大中、杨涟、左光斗等相继被罢官削籍,首辅叶向高也被迫辞职。随着东林党人相继被斥逐,与之相善的杨廷筠在朝中的处境也日益困难。天启四年(1624)冬,他被迫再度辞官。

中文史料中关于杨廷筠再度辞官的记述较为简单,据康熙年间纂修的《杭州府志》所载:

天启四年(1624)秋比,廷筠职提调,时魏忠贤用事,诸不快者日夜媒孽其短。遂以试日大雨闲棘门稍迟,为提调者罪。而廷筠观时事已变,遂乞归。^②

康熙《杭州府志》的记载认为杨廷筠受到魏忠贤迫害而不得不请求致仕归乡。耶稣会 1625 年的年信进一步详细说明了杨廷筠被迫辞职的详细经过:

① (清)张廷玉等:《明史》卷三〇五,列传一九三《宦官二》。

② 康熙《杭州府志》卷三〇《人物二·风节》。

杨廷筠本来无罪,他的受牵连是因为他曾在弹劾贵公(很可能是魏忠贤——引者注)的奏疏上签名,并探访过这座书院(应为东林书院——引者注)。他被控犯下3项罪名:其一,是在15年前为官时,其兄弟营私舞弊;其二,他的异教徒女婿在1624年曾廉价出卖铜钱;第三,当他还不是基督徒时,曾经对一个和尚礼敬有加。虽然如此,明眼人会清楚地看出,这些都是制造出来的借口。对于第一项指责,杨廷筠是清白的,但是他深感困扰和不安,于是他托词有病,要求免去他的御史官职。其实,即使他继续为官,也不会对他的形象有太大的影响,但他还是没有勇气继续做下去。至于第二项指责,他根本全不知情,他的女婿从未仰仗过他,也没有住在他的家中,而且伪造钱币的罪名也不像在欧洲那么严重。第三项指责更是无稽之谈,如果他有罪的话,那么所有与和尚有交情的人都该受到怀疑,但恰恰相反,他们都是备受尊崇的宗教人士。

尽管所有证据都证明他无罪,但贵公仍宣称对他的指控是有效的,而且都是十分严重的罪行。杨廷筠几乎被罚贬官一级。幸而他一生正直,并深受众人的尊重,又与一名司法官员有亲密友谊,那人竭尽全力使他免受降级处分,而且让他以年迈为由辞官归里。^①

^① *Litterae Annuae 1625*—(comp.) M. Dias, Jiaxing, 1626, in *Histoire de ce qui s'est passé es Royaumes d'Ethiopie En l'année 1626, iusqu'au mois de Mars, 1627, Et de la Chine, en l'année 1625, iusques en Fevrier de 1626, Tirés des letters adressées au P. Père General de la Compagnie de Jesus, Paris, 1629*, pp. 119—121. 翻译时参考了钟鸣旦的译文。

结合中西两方面的资料,我们可以了解到杨廷筠此次辞官的基本情况。1624年秋,魏忠贤在将东林党人排挤出朝廷的同时,也起用了不少依附于他的投机官僚,逐步形成所谓的“阉党”。这些阉党官吏上台之后便不遗余力地打击排挤东林党人以及和他们较为接近的官员。杨廷筠与东林党人交往颇多,其再度获得起用也得力于东林党人邹元标的大力举荐,他还可能参与了对魏忠贤的弹劾^①,这自然使其成了阉党打击的对象。

杨廷筠虽然为官清正,操守良好,但欲加之罪,何患无辞!善于罗织罪名的阉党官僚依然构陷出种种罪名来加害于他,如诬陷他10多年前与家中兄弟合伙营私舞弊等等。在朝中一些正直官员的维护下,杨廷筠最终以年迈为由致仕还乡。

在杨廷筠离职前,李之藻早已离职返乡,天启五年(1625),三柱石中唯一还留在朝中任职的徐光启也遭到阉党的弹劾。阉党党羽贵州道侍御史智铤上本参奏徐光启,对徐光启主持的练兵大肆攻击。智铤在奏章中称,“听其言一片热肠,悉皆忧国奉公之举;核其实满腹机械,无非骗官盗饷之谋”;他还指斥徐光启是“以朝廷数万之金钱,供一己逍遥之儿戏,越俎代庖其罪小,而误国欺君其罪大”。既然徐氏犯有如此大罪,“迄今依墙靠壁,尚俨然列名亚卿,不亦羞朝廷而辱仕籍耶?所当亟斥光启,以惩奸邪者也”^②。在智铤上奏参劾后,明熹宗便下旨令徐光启“冠带闲住”。至此,三大柱石均被逐出朝堂,而东林党人在此前也早被斥革殆尽,朝政完全被魏忠贤和阉党所掌握,从此“群凶煽虐,以是毒痛海内”^③。

① 见1625年耶稣会年信的记载,其文中提到的崇公很可能是指魏忠贤。

② 王重民:《徐光启》,上海人民出版社1981年版,第99页。

③ (清)张廷玉等:《明史》卷三〇五,列传一九三《宦官二》。

辞官后的杨廷筠回到杭州,专心致力于帮助传教士们拓展传教事业。他继续捐赠钱物给仁会以救助贫弱,帮助传教士们修筑新的教堂,并虔诚地参与种种宗教活动。

在回乡3年后,杨廷筠于1627年底去世,终年65岁。巴托利撰写的《中国耶稣会史》详细描述了杨廷筠得病死亡的经过。根据他的记述,1627年的冬天十分寒冷,杨廷筠虽然年事已高,仍亲自参加新教堂的建设。此外,他还连夜赶写一本关于来华耶稣会士生平介绍的书籍。这些事耗费了老人太多的精力,严重影响了他的身体状况。为了整理和一名朝廷官员讨论天主教信仰问题的记录,杨廷筠彻夜不眠地进行文字整理工作。终于把他累垮了。第二天早晨杨廷筠便发起了高烧,而且一病不起。其身体情况每况愈下。到他发病的第4天,杨廷筠已出现神志不清的状况,开始胡言乱语起来,他屡屡责怪自己疏忽大意,没有尽早动工兴建圣堂。在领受了告解和临终圣事之后,杨廷筠的神志有所恢复。他对日夜守护着他的神父说:“噢,由人间转到天堂是多么容易啊。”又对围绕在他床边的家人说:“这些都不会使我有任何激动,它并不比那曾经属于我的,或者这个世界,又或者一切发生过的事更令我激动。”在说完这些话后,杨廷筠便溘然长逝。其去世的日期根据西方史料的记载应是在1627年底或1628年初。^①

杨廷筠去世后,由其长子(圣名为若望)出面主持了父亲的葬礼。作为同样虔诚的天主教徒,他严词拒绝了一些家人和亲友主张采用传统中国葬礼的主张,而是坚持举行天主教规定的葬礼。整个葬礼仪式十分简朴,省下来的钱则用于救济穷人。

^① P. Daniello Bartoli: *Del' istoria della Compagnia di Gesù, La Cina. Terza parte dell' Asia*, Firenze, 1829. III, PP. 890—892.

巴托利在记述完杨廷筠去世的经过后,给这位中国天主教的柱石之一写下了这样的赞美词:“可能除了保禄博士(即徐光启——引者注)之外,耶稣会在这片土地上没有一位比他更仁爱的父亲,或者说比他更值得信赖的护卫人了,也没有比他的道德品行更完美的天主教徒了。”^①如此评价对于虔诚信仰天主的杨廷筠而言,应该是最合适的。

^① P. Daniello Bartoli: *Del' istoria della Compagnia di Gesù, La Cina. Terza parte dell' Asia*, Firenze, 1829. III, PP. 892.

第五章

中国本位化天主教儒学的开创者

耶儒互补的思想观

耶稣会士在华传教,最初是以西僧^①的面目出现。但在逐步了解中国社会的状况后,尊奉适应策略的利玛窦便决定转向排佛合儒。倡导以天主教义合儒、补儒,从而在晚明思想界中引入了以耶补儒的新思想潮流。对于这种潮流开创者的利玛窦而言,其以耶合儒的最大目的在于促成笃信儒家思想的士大夫阶层容纳和接受天主教,在以天主教义合儒的过程中逐步以天主教的理论体系来融化乃至取代儒家思想的核心内容,从而使天主教理论体系成为融合后的新体系的核心和主旨。

正因为利玛窦倡导合儒的目的是在于确立天主教信仰的主导地位,因此他的耶儒相合是以天主教为本位,所采取的合儒路线则是将儒家思想简单地一分为二,尊古儒而排近儒,尤其是严厉拒斥宋明理学理论。来华传教多年的利玛窦对于明末士大夫

^① 如利玛窦在进入广东后建立的第一座教堂就称为仙花寺,利玛窦等人华传教士最初的打扮也与僧人相仿。直到万历二十三年(1595)左右利玛窦才决定放弃西僧的称号,并由此前的亲佛路线转向排佛路线。

阶层的思维模式和心理状态有着相当深入的了解。儒家学者在历史发展认识上往往有退化史观的倾向,他们多持有“今不如昔”的观点,认为远古的“三代之治”才是人类历史上真正的“黄金时代”。利玛窦提倡尊古儒,将天主教理论体系与古代儒家经典联系起来,这自然容易获得好崇古、复古的晚明士人阶层的赞赏和思想共鸣,有利于天主教教义为中国士人所接受。而且古儒的理论相对比较简明扼要,尤其是在形而上学层面缺乏系统的研究和论述。利玛窦可以借助于自己对古儒著作的解释将天主教教义以补充儒家经典的方式注入儒学体系,逐步将儒学改造为一种以天主教神学为内在核心,而以传统儒学思想为外表的新理论体系。而宋明理学理论在宇宙论和形而上学层面的认识较为深入,并与天主教理论形成明显的对立,两者不容易进行融合。因此利玛窦将其视为败坏儒家学说的邪说而加以否定和排斥。

作为深受利氏合儒思想影响的第一代中国基督徒^①,杨廷筠的护教著作中体现的合儒思路与利玛窦也有许多相似之处,比如强调天学和儒学的一致性,认为传教士所谈敬天之学与儒学主旨相符且更为详尽等等。但作为儒家思想和道统的尊奉者,杨廷筠在处理儒家思想和天主教义的联系和差异时,对儒家传统的容纳度远大于利玛窦。

^① 著名汉学家孟德卫(David E. Mungello)在其著作《被遗忘的杭州基督徒》中,将明末清初皈依天主教的中国士人分为三代,第一代即三柱石徐光启、李之藻、杨廷筠等;第二代是韩霖、朱宗元等;第三代则有张星曜等。孟德卫认为第一代信徒是直接受利玛窦影响的皈依者。第二代以后的中国基督徒,虽然其思想也可追根溯源至利玛窦,但毕竟有了一些间隔,他们主要是其他来华耶稣会士的学生和皈依者,与利玛窦及其著作《天主实义》中的思想联系只能说是间接的。参见 David E. Mungello, *the Forgotten Christians of Hangzhou*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1994 pp 70—71.

杨廷筠在对待宋明理学的态度上较利玛窦温和得多。他虽然认同天主创世学说,对于新儒家的理气论观点多有批评,但并没有像利玛窦那样,全面否定宋明理学的理论主张。他还把理气论中的一些观点和天主创世学说融合在一起。^① 在杨氏的护教论著中,他总是试图把儒家学说尽可能地与天主教的理论相结合。他容纳的儒家学说,不仅包括利玛窦认可的古儒之论,也有利玛窦在《天主实义》著作中猛烈抨击并加以排斥的宋明理学的观点。很显然,对于儒家的学说主张和道统体系,杨廷筠的看法远较利玛窦宽容。^② 在他的护教论著中,就吸收了不少宋明理学家对儒家经典所作的阐释。

自从利玛窦采用适应策略在中国传播天主教以来,将天主教义与儒家思想相结合一直是多数在华耶稣会士和中国信徒所尊奉的传教方针。但在具体的执行中,这一合儒方针呈现出相当复杂的面貌。多数来华传教士都秉持利玛窦的基督教本位立场进行合儒补儒。他们完全否定和摒弃汉以后的儒家著作,只着重于从先秦儒家著述中寻摘出某些与天主教教义相似的词句、段落,并赋予天主教理论体系中的概念和意义。其目的在于通过给天主教理论体系披上一层儒学思想的外衣,使其能够为笃信儒家思想的士大夫阶层所容纳和接受。

而以杨廷筠等三柱石为代表的儒家基督徒,在合儒策略上

^① 比利时学者钟鸣旦在分析杨廷筠著作中的创世论观点时就认为,杨廷筠阐述的创世说中接纳了宋代理学中“由无而有,又由有归无”的观念。参见[比]钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》,第147页。

^② 有学者就认为,像三柱石这样的中国信徒对待儒家传统的立场是和利玛窦完全不同的。他们是站在“‘吾儒’的立场来信奉天主教的”。参见陈明生:《李之藻信奉天主教的缘山探考》。转引自张晓林:《天主实义与中国学统》,学林出版社2005年版,第246页注^③。

采取的做法有明显的不同。三柱石中,杨廷筠是撰写护教著作最多,宣扬和执行合儒策略最力的佼佼者。在他所撰写的护教论著中,杨廷筠总是尽量将天主教义和各个时代的儒家思想结合起来,无论是先秦时期的古儒,还是倡导理学的宋明儒家学者,他们提出的各种观点见解在经过杨廷筠的分析、取舍、修正之后,都在一定程度上被他纳入其所构建之耶儒相合的思想体系之内。也因为这种对儒家思想的全面认同态度,杨廷筠被某些耶稣会士怀疑其信仰的纯洁性,对他多有批评。^①

作为一名依然遵奉儒家道统的天主教徒,杨廷筠在将儒家文化与天主教教义相结合时十分重视两者间的互补性。他试图尽可能地把这两种理论学说加以融合,从而形成一种耶儒互补的思想体系。这种体系,亦耶亦儒,又非耶非儒,反映出儒家思想体系在与天主教理论相融合时面临的种种复杂性。

中国本位化天主教儒学的产生

从20世纪80年代以来,与西学东渐相关的研究开始出现研究范式的转变。逐步从传教学范式走向汉学范式。^②在以往的传教学范式下,对于西学东渐问题展开的研究更多围绕来华的传教士们所展开。依据保存下来的大量西文资料,研究者对于传教士们在传播西学上的努力做了深入的论述与探讨。但对于西学接受方的反应关注得较少,研究也相对薄弱。而汉学范式着重研究中国人对于西学、西教的反应,研究中国传统文化对

^① 详见第四章第二节。

^② 关于这一趋向,笔者博士生导师黄时鉴撰《明末清初天主教人华史的研究——范式的转变与汉文文献的利用》一文进行了深入探讨。参见黄时鉴:《明末清初天主教人华史的研究——范式的转变与汉文文献的利用》,荣新江、李孝聪主编:《中外关系史:新史料与新问题》,科学出版社2004年版,第9—14页。

于西方外来文化做出的种种回应。随着汉学范式研究的拓展,学者们越来越注意到西学接受者们本身具有的中国本位意识所产生的复杂影响。

明代晚期耶稣会士东来,传入西方天主教神学和其他学问。面对这种与中国本土文化相去甚远的西学体系,晚明时期的士人反应各不相同。有激烈拒斥者,也有接纳科学知识而排斥天主教义者。而以三柱石为代表的儒家基督徒群体,对于整个西学体系采取了全面接纳的立场,并试图运用接受的西学知识对于传统的儒家思想体系进行深入的补充、修正和改造。

第一代儒家基督徒群体在进行耶儒相合和互补的体系构建时明显受到了利玛窦的影响,但也有和利氏明显相异之处。在对待宋明理学的态度上,儒家基督徒群体并没有像利玛窦那样容古儒而拒近儒,而是基于儒家一脉相承的道统来处理天主教与儒家思想的关系。这在杨廷筠的护教著作中表现得最为明显。他在论述天主教义有关创世论时,对于理学中的理气观和相关主张就有一定的吸收和借鉴。^①

儒家基督徒们虽然皈依天主教,但并没有就此割断他们与儒家传统的联系。多数儒家基督徒正是在继续遵奉儒家道统的情况下接受了天主教的理论体系,并以这一立场对天主教理论进行再诠释的工作。这种将本土的文化传统和外来学说互相融合的过程,可以称之为天主教思想的中国本位化。而杨廷筠,正是中国本位化天主教思想的开创者之一。

海外研究者钟鸣旦在其著作《杨廷筠——明末天主教儒者》一书中较为详尽地探讨了杨廷筠在接纳和再诠释天主教理论体系过程中将外来的天主教思想加以中国本位化的种种形式和成

^① 参见第四章第二节的论述。

效。钟鸣旦认为,天主教思想中国本位化包括多方面的含义,既有宗教实践方面的,如天主教的礼仪传入中国后加入了像对死者献香和磕头这样的中国习惯,按照中国的方式和架构组织天主教的慈善团体等。也有思想和观念方面的,在这一领域,本位化的表现形式更加复杂,有的是以中国语句表达外来概念,如“昭事上帝,民吾同胞”;有的是选择性地接纳一种观念,并赋予其新意,如把基督降生与中国尧、舜、禹、汤所传道统的结合;还有的则是原封不动地接受一种观念,不对这种观念以适应的一般方式加以改造,像杨廷筠在介绍天堂、地狱、世界等观念时均采用原文音译的方式;另外还包括新旧概念或两种不同文化中概念的混合、替代等等。通过思想和观念方面的本位化实践,新的外来观念能够与中国本土的文化观念相协调,并逐步被原有的中国道统所接纳吸收。在杨廷筠的护教论著中,思想和观念方面本位化的各种表现形式都在不同程度上被采用。像他使用“大父母”概念来称谓天主教理论体系中的创造者和主宰者“天主”,以“天主”赋性论来解释儒家“天命之谓性”的传统命题等等。^①

从钟鸣旦的论述中我们可以看到,杨廷筠在皈依入教后,并没有简单地全盘接受天主教理论体系而成为一个“全盘西化”论者。他在接受天主教观念时仍然认同儒家思想和道统,极力倡导耶儒互补和两者间的综合,并站在儒耶相合的立场上拒斥佛道思想。在这样一种儒耶互补的思想诠释中,杨廷筠逐步形成了一个既不完全同于耶稣会士们所传播的天主教理论,又与传统儒家思想存在明显差异的新思想体系架构的雏形。这种思想体系架构的雏形,与同时期其他儒家基督徒著述文章中包含的

^① 参见[比]钟鸣旦:《杨廷筠——明末天主教儒者》,第276—278页。

本位化思想结合在一起,在晚明时代初步形成了一种新的思想体系,即中国本位化天主教儒学思想。

中国本位化天主教儒学思想,是中国传统儒家思想与西方天主教神学思想碰撞结合后产生的重要思想产物。晚明的第一代中国基督徒,在接纳天主教理论的同时并没有放弃儒家的传统。在他们眼中,天学和儒学同属于一个敬天的体系,耶儒互补和两者的综合并不是以天主教理论全面取代儒家思想,而是引入相同源流的敬天之学来补充儒家思想言天之不足,进而解决晚明社会各个领域存在的许多问题^①,并最终构建起一个承继以往的儒学道统,并结合天主教理论的亦耶亦儒的新思想体系。^②这种融合中西两大文化体系要素而形成的思想体系,理应在明清思想发展史上占有非常重要的地位。^③它是西学东渐时期中西文化融合最重要的成果。

在中西文化交流的第一页上,中国本位天主教儒学思想潮

① 三柱石中,徐光启和李之藻在引入西学中重视实学实行已广为人知。而喜好谈论性理之学的杨廷筠在《代疑续篇》中也专门撰有《臆实》一节,抨击伪儒信佛道虚无之教,导致积弊重重,须引入西学实用实行,才能挽救晚明空谈盛行的局面。“其流莫盛于二氏,亦莫蔽于二氏……故伪者借以立名。巧者因之取捷,一唱百和,靡然从风,而遂成江河,莫返之势矣。忧时君子,挽回无术,不得不亟以臆实救之。夫儒者立诚慎独,何非臆实显行,但久为影射者所窃据,曷若取西来天学,与吾儒相辅而行乎?西贤之行皆实行,其学皆实学也。参见(明)杨廷筠:《代疑续篇》,郑安德整理:《明末清初耶稣会思想文献汇编》第30册,第35页。

② 如何称呼这种中国本位化的天主教儒学理论体系,我们似乎可以借用汉学研究大师许理和提出的一个概念,“儒家一神教”(Confucian Monotheism)。这个概念在表达这种思想体系与天主教理论和儒家思想的复杂关系上是较为合适的。

③ 对于这种思想体系在明清思想发展史上的地位一直因为一些学术外因素的影响而被学术界所忽视,但在中西交流日益频繁的今天,研究者们已经开始关注天主教儒学体系在明清之际产生的复杂影响,对于该思想体系的研究也在逐渐深入。

流的产生,标志着两大文化体系的相遇和互动取得了初步的成果。而杨廷筠,正是这两大文化体系首次对话的重要参与者之一。以三柱石为代表的儒家基督徒身处中西方文化早期交流的接触点上,并以他们的努力揭开了中西文化融合历程中这重要一页。

杨廷筠大事年表

1562年(嘉靖四十一年) 1岁

杨廷筠出生于浙江杭州仁和县。是年利玛窦11岁、三柱石中的徐光启1岁。

1579年(万历七年) 18岁

于该年乡试中考中举人。同时中举者还有虞淳熙。虞氏也是杭州人,两人多有交往。后因信仰分歧而反目。

1592年(万历二十年) 31岁

于该年考中进士。列三甲第三十六名。同年登科的还有沈澹和冯应京。沈澹也是杭州人,后激烈反对天主教,是南京教案的发起者,和杨廷筠之间也因信仰分歧而多有冲突;冯应京师事邹元标,与杨廷筠交往甚密,他也是利玛窦好友,先后为利玛窦的著作《天主实义》、《二十五言》作序。

同年,被任命为江西省吉安府安福县知县。在任上多有作为,增加粮食储备以防饥荒,减免百姓赋税徭役,并积极鼓励发展当地儒学教育。

1594年(万历二十二年) 33岁

在安福县知县任上。

1595年(万历二十三年) 34岁

在安福县知县任上。堂弟杨廷槐考中进士。

1597年(万历二十五年) 36岁

在安福县知县任上。徐光启于该年乡试中列第一。

1598年(万历二十六年) 37岁

在安福县知县任上。

1599年(万历二十七年) 38岁

离开安福入朝候命,临走前将一珍贵的书法名帖交由当地的复礼书院保管,邹元标专门撰文称赞此事。

1600年(万历二十八年) 39岁

在朝中候命。利玛窦于年末(阴历为万历二十八年十二月二十一日,阳历为1601年1月24日)抵京,并具疏入贡。

1601年(万历二十九年) 40岁

在朝中等待新职任命。

1602年(万历三十年) 41岁

任湖广道监察御史。上疏谏阻明神宗取太仓金,多次弹劾陈奉、马堂、陈增等矿税监使聚敛扰民的恶行。

1603年(万历三十一年) 42岁

奉命巡视漕运。上奏建议革除漕运弊端,获得朝廷采纳。3月,徐光启在南京受洗入教。8月,李之藻授福建学政,与翰林院编修陈之龙充正副考官,赴福建主持该年乡试。

1604年(万历三十二年) 43岁

年末转任四川道掌道事。徐光启于该年中进士。

1605年(万历三十三年) 44岁

为水西划界问题上疏,主张朝廷应尽快解决此问题,避免因迟疑不决而引起当地部族骚动。奉命巡按苏、松,视察当地的织造状况。先后上疏请求朝廷罢去新增的绫纒改造式样额度,免除苏松地区的河工加赋。

1606年(万历三十四年) 45岁

调任南直隶副使,受命巡查省内的书院。命书院收遗童入学,寻访到明初大儒方孝孺的后代,并帮助他们复姓归宗。向朝廷举荐名士陈继儒等多名人才。

1607年(万历三十五年) 46岁

在南直隶副使任上。利玛窦、徐光启合译的《几何原本》(六卷本)正式刊行。

1608年(万历三十六年) 47岁

在南直隶副使任上。

1609年(万历三十七年) 48岁

调任江西副使,因此前上疏请求朝廷减轻江南地区税赋而得罪朝廷权贵,受排挤而辞职回乡。随后在杭州主持讲学,并联络杭州士人结真实社。对僧侣甚为礼重。

1610年(万历三十八年) 49岁

在乡闲居。利玛窦因积劳成疾去世,龙华民继任耶稣会中国传教区会长。庞迪我上奏为利玛窦求墓地,获明神宗允可。

1611年(万历三十九年) 50岁

在乡闲居。李之藻因父亲去世,辞职归乡丁忧。赴李之藻家吊唁,为李砸毁佛像之举所骇,与李之藻谈论天主教义,经李介绍结识郭居静等传教士,并请其入府详细讨论天主教教理。经数日辩论后其信仰逐渐转向,但因有妾违反教规而无法受洗。不久后受李之藻劝勉,将妾别处。遂正式皈依天主教,由郭居静施洗,以李之藻为其教父。

1612年(万历四十年) 51岁

在乡闲居。发起组织仁会,救济饥寒者、贫病者。出资建设仁馆,聘请师资教育失学儿童。向教会慷慨捐助,帮助兴建教堂。倭寇骚扰东南沿海。徐光启因此嘱家人赴杭州避倭,并寻

访郭居静、杨廷筠及李之藻。

1613年(万历四十一年) 52岁

在乡闲居。2月9日,金尼阁奉龙华民之命赴欧,利玛窦撰《天主教流传中国史》在欧洲出版;金尼阁在欧洲收集大量图书并招募到大批愿意前往中国传教的志愿者。徐光启、李之藻相继上疏建议修历,并推荐庞迪我、龙华民、熊三拔、阳玛诺等传教士翻译历算书籍,以供修历之用。

1614年(万历四十二年) 53岁

在乡闲居。积极为杭州天主教事业的发展出力。捐资设立了大方井教会公墓,该公墓先后安葬了多位耶稣会在华传教士。

1615年(万历四十三年) 54岁

在乡闲居。是年杭州高僧莲池大师刊《竹窗随笔》,文中多有攻击天主教之词,后徐光启作《复莲池大和尚竹窗天说四端》驳斥之。同年莲池大师亡故,徐光启此文后收入《辨学遗牍》。杨廷筠为该书作跋文,文中称莲池大师亡故前曾有所悔悟,《辨学遗牍》刊印多年后,反教人士张广滂撰《证妄说》,认为《辨学遗牍》所载文章皆为他人托利玛窦之名所作,并断言杨廷筠所言为捏造。近现代学者陈垣、方豪等详细考证《辨学遗牍》一书后认为该书前编为利玛窦所撰,后编(即《复莲池大和尚竹窗天说四端》)应为他人所撰,并认为后编作者应为当时信奉天主教的中国名士。孙尚杨则考证后编作者为徐光启的可能性较大。杨廷筠还撰写辟佛著作《天释明辨》,力辨天学与佛学之别。其写作年代不详。

1616年(万历四十四年) 55岁

5月,沈淮上《参远夷疏》,攻击入华的天主教传教士传播邪教,意图不轨。三柱石闻讯后急谋对策化解此次反教危机。杨廷筠致函朝中相熟官员,请他们在朝议中对传教士和天主教多加维护,并撰写护教文章《圣水纪言》。杨廷筠和徐光启还未雨

绸缪，为传教士准备避难之所。

8月，沈淮在得到内阁首辅方从哲支持，后派人拘捕在南京的耶稣会传教士，酿成“南京教案”。9月，沈淮上《参远夷二疏》，认为传教士窃取大明机密，在两京潜伏，危害极大。沈淮奏疏上呈后，不少朝中官员相继上疏参劾传教士。李之藻和杨廷筠在教案发生后统筹安排传教士们转移至杭州等地暂避。

年底，明神宗下诏驱逐传教士，禁止传教。庞迪我等四人被逐，大多数在华传教士分别觅地避居。郭居静、毕方济、龙华民、艾儒略等7名传教士相继到杭州避难，均居于杨廷筠家中。

1617年(万历四十五年) 56岁

在乡闲居。

1618年(万历四十六年) 57岁

在乡闲居。4月，努尔哈赤以七大恨为由发兵攻明，相继占领抚顺等地。

1619年(万历四十七年) 58岁

在乡闲居。3月，明军分四路攻打后金，却被努尔哈赤各个击破，辽东局势日益恶化。

1620年(万历四十八年、泰昌元年) 59岁

在乡闲居。受徐光启之托，与在家丁忧的李之藻商议购买西洋大炮事宜；为购炮筹措资金，派门人张焘前往澳门购炮，同行的还有孙学诗，此行共购得西洋大炮4门。金尼阁等由欧洲返华，带回大量西方书籍。

1621年(天启元年) 60岁

撰著并刊印《代疑篇》，详细解释天主教教义。后又撰《代疑续篇》，进一步阐释天主教理论。为传教士修建新寓所。杭州发生火灾，当地百姓认为是某高官建府第破坏风水所致，遂将该房屋砸毁，杨廷筠因赞成兴建该府第而受到笃信风水民众们的敌

视,其府第依靠民团的保护才未遭毁坏。徐、李和多名朝臣上疏请求取已购之西洋大炮加强明军防务,并建议寻访传教士以帮助训练炮手。中国传教区会长罗如望派龙华民和阳玛诺赴京,两人抵京后即以协助训练炮手为名获准在京居住。年底,张焘和孙学诗所购的4门西洋大炮抵京。沈淮入朝任东阁大学士,竭力阻挠使用西洋大炮和聘请传教士训练炮手。

1622年(天启二年) 61岁

因好友邹元标的推荐,出任河南按察司副使。

5月,因朝中官员将天主教与白莲教混为一谈,撰《鸱鸢不并鸣说》一文,详细阐述天主教和白莲教的根本差异,力辩天主教非邪教。魏忠贤逐渐掌握朝廷大权,东林党人多被排挤打击出朝廷,朝政日益昏暗。

1623年(天启三年) 62岁

升任光禄少卿。为艾儒略译撰的《职方外纪》润色文字。大秦景教流行中国碑在西安出土。

1624年(天启四年) 63岁

任顺天府丞,受阉党诬陷打击,被迫致仕。杨涟等东林党人弹劾魏忠贤失败,朝政完全为阉党控制。

1625年(天启五年) 64岁

在乡闲居,专心致力于慈善和传教事业。徐光启被弹劾而落职,三大柱石均被逐出朝堂。

1626年(天启六年) 65岁

在乡闲居,投身慈善和传教事业。明军得西洋大炮之助,在宁远之役中大败后金军。

1627年(天启七年) 66岁

捐款兴修教堂,并亲身参与施工,因劳累过度而于1627年底或1628年初去世。