第一章 绪 言

本卷论述明朝中叶到清朝鸦片战争前中外文化交流的发展历程。在这一时期内，我国与亚洲、非洲、拉丁美洲等地区传统文化交往继续有所发展，促进了彼此间的了解和友谊。与此同时，我国与欧洲的文化交往出现了前所未有的进展，形成了中西文化交流的第一次高潮。

在这次交往中，天主教传教士，主要是耶稣会士充当了桥梁和纽带。一方面，为了传教的需要，他们将西方的科学文化知识传入中国，使中国知识界对“西学”有了初步的了解和认识；另一方面，他们又通过传递书信和翻译中国典籍等方式，把中国悠久的文化介绍给西方，使欧洲出现了“中国热”。东西方文化的接触和交流，对于各自社会的发展和进步都起了相当大的作用。

这一时期的中西文化交往呈现明显的阶段性。从 1582 年（明朝万历十年）利玛窦入华传教起，到 1644 年（明朝崇祯十七年）明朝灭亡止，为第一阶段，是中西文化交流兴起和得到初步发展的阶段。首先，天主教在中国内地的传播有了初步的开展。意大利传教士利玛窦凭借对中国传统文化和中国社会状况的理解，制定并推行了天主教儒学化以及科学传教的方针，使天主教得到了明朝士大夫一定程度的理解和接受，尤其是传教士们所带入的西方科学文化，更是吸引了明朝士绅的注意和好奇，天主教得以在中国内地立足，从而奠定了其在华传教事业的基础。其次，传教士以介绍西方科学文化知识为传教手段的活动有了一定规模的开展，西方的天文学、物理学、数学、地理学、医学等全面传入中国。一批诸如《几何原本》、《同文算指》、《浑盖通宪图

说》、《乾坤体义》、《远西奇器图说》、《火攻挈要》等书的翻译、撰述以及世界地图的传入，打开了明朝士绅认识和了解西方科学文化的窗口，冲击了明朝空疏的学风，促进了我国传统科学的发展。而《崇祯历书》的修纂和西洋火炮的仿造，则是西方科技在中国成功应用的范例。所有这些都开启了西学东传的大门，为清代中西文化交流的进一步发展准备了条件。

清初的顺治、康熙时期（1644—1722 年）是中西文化交流的第二阶段，即发展和繁荣时期。清政府采取宽容的政策，天主教在华传播有了较快的发展。清朝初建，封建中央集权统治尚不完备，统治集团主要致力于平定内乱，完成统一，尚无暇对意识形态进行严密控制；同时，作为少数民族的满族，“华夏中心”的思想还不强烈，其文化政策较为开放。在这样的历史条件下，对于仍旧遵循利玛窦方针传教，且又能帮助清政府修订历法、制造西洋火炮的天主教传教士，清政府采取了接纳和宽容的政策。虽然直到 1692 年（康熙三十一年）才公开允许天主教在华传教，但是在顺康时期的大部分时间内，天主教传教活动一直得到官方的默许，没有受到多少阻碍。这就使天主教传教事业在明末的基础上得到较为迅速的扩展。

这一时期西方科学文化在中国的传播向纵深发展，呈现出繁荣的局面。西学的应用更具成效，产生了一些高水平的成果，《西洋历法新书》的颁行、康熙《皇舆图》的绘制便是突出代表。《崇祯历书》虽在明朝末年已经修成，但当时并未颁行。清朝顺治初年，耶稣会士汤若望将历书整理后呈给清政府，并获准颁行，称为《时宪历》。从此，中国通用西历。这对中国传统天文学向近代天文学的转变，产生了很大的影响。康熙时期，西方传教士和中国学者通力合作，进行了大规模的全国地图测绘工作。他们采用经纬图法、梯形投影等先进方法，制成了《皇舆图》。它是当时世界上水平最高的地图制作。

在西学深入传播的基础上，中国学者对西学进行了卓有成效

的研究，“会通中西”取得一定的成绩。这以梅文鼎、王锡阐和明安图等人最为突出。梅文鼎的《梅氏丛书辑要》、王锡阐的《晓庵新法》等著作，不仅介绍了西方天文数学知识，而且结合中国传统学术，进行中西比较，“考正古法之误，而存其是，择取西说之长，而去其短”。[①] 他们并不盲从西学，在吸收其优点的同时，也指出其不足和缺点，在一些方面还提出创新的见解。在康熙皇帝的倡导和组织下，中国学者梅瑴成等人编成了《数理精蕴》。这部书将 17 世纪以来传入的西方数学，包括几何学、三角学、代数及算术等方面的知识，全面而深入地展现在中国知识界面前，成为当时人们学习和研究西方数学的教科书。

这一时期，耶稣会士开始主持清朝钦天监事务，有力地促进中西天文学者的交流和合作。顺治初年，清政府任命德籍耶稣会士汤若望为钦天监监正。这种做法一直被沿用到清朝道光初年。由于钦天监是清朝官方的天文机构，由西方传教士长期担任这一机构的官员，就为西方天文学的传播，和中西天文学者的交流和合作提供了组织保证。

从 1723 年（雍正元年）到 1795 年（乾隆六十年），中西文化交流进入第三阶段，也就是日趋衰落的阶段。在罗马教廷发出禁止中国天主教教徒遵孔祭祖的指令后，雍正皇帝推行禁止天主教在华传教政策，将各地的传教士驱逐出境，关闭教堂，严禁中国民众信奉天主教，只允许少数懂天文历法的传教士留在京城，为朝廷效力。雍正皇帝及以后的清朝皇帝的禁教政策，使天主教在华传教遭到沉重的打击。但由于清朝社会矛盾日趋尖锐和吏治日趋腐败，清政府的禁教并没有使天主教在华势力完全消失，在一些地区，天主教的秘密传教仍在进行，中国教徒仍保留相当的数目。

与此同时，中西文化交流亦陷于衰落，曾经成为清初中西文

① 阮元：《畴人传·王锡阐》传后“论厂”，第 446页，商务印书馆 1955 年版。

化交流主导方面的西方科学技术的传播和应用已经大为减弱。虽然仍有《历象考成·后编》的修撰和法国耶稣会士蒋友仁对哥白尼“日心说”的简略介绍以及乾隆《皇舆图》的绘制，但与清初繁盛局面相比，只能说是“余波”了。需要指出的是，这一阶段中西文化交流的重点转向满足皇帝个人追求西洋绘画、音乐、建筑艺术等方面。传教士郎世宁等融合中西画法的“新体画”以及圆明园的西洋建筑等，虽对中西艺术交流有所促进，但对整个社会经济和文化生活影响很小。这表明中西文化交流的衰落已是不争的事实。

导致中西文化交流中断的原因是罗马教廷解散耶稣会和清朝政府禁教政策的进一步强化。1773 年（乾隆三十八年），教皇克莱门特十四世宣布解散耶稣会。两年之后，在华耶稣会停止活动。这给已趋衰落的中西文化交往以更加沉重的一击。同时，清政府“闭关”政策日趋严厉，对中外交流的限制也日趋强化，不仅对传教士非法传教活动予以严厉惩治，而且对从事科学文化活动的传教士也有般限制。1811 年（嘉庆十六年），清政府在禁教活动中，把传教士为朝廷效力限定在“推步天文”，而通晓其他西方科学文化知识的传教士则不需要继续留在中国。于是，除了在钦天监供职的四五名传教士外，其余的则被遣送回国。1824 年（道光四年），担任钦天监监正的传教士福文高去世。此后，道光皇帝再未任命其他传教士担任该职务。这样，自汤若望始由天主教传教士担任钦天监职务的局面结束了，中西文化交流也归于沉寂。

明清时期中西文化交流是在平等的条件下进行的。传教士入华虽有西方殖民者扩张的背景，其活动经费也由本国政府和商人提供，但人员主要由罗马教廷派遣，执行扩大天主教在远东势力的使命，与葡萄牙、西班牙、荷兰、法国等殖民国家的扩张活动并无直接的联系。同时，传教士是以个人或小群体的方式在中国传教，为某个国家所控制以实现其扩大在华权益的事例还很

见。这种状况是由当时中国和西方国家力量对比所决定的。15世纪以来，伴随文艺复兴运动的发展，西欧国家的资本主义生产有了一定的发展，但生产力仍处于较低的水平。而同时期的中国已进入封建社会晚期，社会经济发展陷于停滞状态，但封建的农业和手工业仍保持较高的水平，特别是已出现资本主义萌芽，经济上拥有相当的实力。从总体上看，明清时期中国的综合国力并不比西欧诸国差。正是在这种情况下，西方殖民势力虽已开始对中国进行侵略和扩张活动，但都遭到失败。这表明西方殖民势力在明清时期尚无力量征服中国。面对一个地域辽阔、主权独立，又拥有并不算弱的经济实力和军事力量的东方大国，入华的天主教传教士不敢恣意妄为，惟有遵守中国的法律和礼仪，才得以安身立足。同时，传教士在源远流长、博大精深的中华文明面前，深感无法像在亚洲、非洲、拉丁美洲一些地区一样，强行推销和传播作为西方文化精髓的天主教，而必须首先适应中国文化，要在中西文化不致引起严重对立和冲突的条件下，方能使天主教义为中国民众所接受。这样，传教士所进行的宗教传播和文化引进，只能是在一种平等条件下进行的文化交流，和文化侵略尚不能等同。

明清时期，在西方科学文化传入中国的同时，中国传统文化亦通过传教士传到西方。这种双向交流，也是这时期中西文化交往的一大特色。古代和中世纪，中国和欧洲直接交往很少，因而欧洲对中国的了解甚少。在他们绘制的地图上甚至把契丹和中国分开，把它画在中国以北。他们并不知道契丹原是中国北方的少数民族，曾建立强大的辽王朝。他们所说的契丹和中国实际是同一个国家。入华传教士使欧洲全面认识和了解了中国。1615年由意大利耶稣会士利玛窦撰写、比利时耶稣会士金尼阁增修的《基督教远征中国史》一书出版。在这本书中，利玛窦全面介绍了中国的政治、经济、文化、风俗等方面的情况。由于书中内容是作者在中国的亲身经历，可信程度高，引起欧洲人对中国的极

大兴趣。1735 年，法国耶稣会士杜赫德根据海外传教士的书简、札记、日记中有关材料，编写成《中华帝国全志》。此书是一部涉及中国各个方面的百科全书，是欧洲人研究和了解中国的必读书。

对中国历史地理的研究，是传教士着力进行的重要方面。早在 1585 年，西班牙传教士门多萨就根据两位到过中国的西班牙传教士的见闻，出版了《中华大帝国史》一书。这是历史上最早一部向欧洲介绍中国史地情况的著作。1642 年，葡萄牙传教士曾德昭在马德里出版了《中华帝国史》，对中国历史进行了较全面的阐述。1656 年，意大利传教士卫匡国的《中国新图》则详尽地叙述了中国 15 个省的地理、人口、经济等情况。3 年后，卫又撰写了《中国上古史》一书，对中国上古时期的历史作了阐述。

来华传教士十分注意把中国儒家经典传到欧洲。1593 年，利玛窦把“四书”译成拉丁文寄回意大利。1626 年，比利时传教士金尼阁又译“五经”为拉丁文，在杭州刻印。入清以后，意大利传教士殷铎泽和葡萄牙传教士郭纳爵将《大学》译成拉丁文，书名为《中国之智慧》（Sapientia Sitrica）。随后，殷铎泽又译《中庸》，书名为《中国政治道德学》（Sinarum Scientia Politico-moralis）。此外，传教士雷孝思将《易经》译为拉丁文，并附注疏。法国传教士蒋友仁翻译《书经》等。

中国传统文化西传欧洲，不仅增进了欧洲民众对中国的认识和了解，而且中国的哲学思想对 18 世纪欧洲启蒙思潮也产生了深刻的影响。中国的文化对欧洲影响也很大，形成一股“中国热”。

明清时期中西文化交流对中国历史发展起了很大的作用。首先，西方先进的科学技术传入我国，使中国传统科学开始发生变化。这在天文历法、数学和地图测绘等方面表现得尤为突出。《崇祯历书》的编纂和应用，《几何原本》的翻译以及全国大地图

的测绘等标志性成果，开启了天文学、数学和地图测绘学等学科向近代科学的转变。这对中国科学近代化历程具有不可忽视的作用。其次，促进了中国知识界从空谈心性向注重实用的转变。明代为学以空疏著称。随着明代后期封建统治危机的加剧，知识界开始对空谈心性的理学予以反省和批判。恰逢此时，西方科学文化传入中国，这就大大丰富了我国学者的知识，开阔了眼界。而西学重实验、重实用、重理性思维的特征更使中国知识界加深了对传统文化缺陷的认识，促进了向经世致用思想的转变，为有清一代朴学的发展准备了条件。梁启超在《中国近三百年学术史》一书中曾说过这样一段话："明朝以八股取士，一般士子，除了永乐皇帝钦定的《性理大全》外，几乎一书不读。学界本身，本来就像贫血症的人衰弱得可怜"。而自利玛窦等人中国内地后，"中国学者如徐文定（光启）、李凉庵（之藻）都和他们来往，对于各种学问有精深的研究，……在这种情况下，学界空气，当然变换。后此清朝一代学者，对于历算学都有兴味，而且喜读经世致用之学，大概受徐、李诸人的影响不小"。梁的说法颇有见地。

再次，冲击了"华夏中心"传统观念，促进了中国知识界面向世界、认识世界的转变。在长期的封建社会中，中国知识界一贯认为中国属于世界中心，中华文化比任何"外夷"文化都要优越，要用华夏文化去教化和影响周围的国家和民族，即所谓"华夏中心"论或"用夏变夷"论。而西方先进科学文化的传入，使中国知识界产生了很大的震动，开始意识到中国并不是世界的中心，在中国以外，还存在许多国家；也并非只有中华文明高明，西方科学文化也有不少可取之处。清代著名学者赵翼在论述西方天文学时深有所感地说："西洋远在十万里外，乃其法更胜，可知天地之大，到处有开创之圣人，固不仅羲、轩、巢、燧已也。"[①] 传统观念受到冲击后，中国知识界开始重新审视周围的

① 赵翼：《簷曝杂记》，第 36 页，中华书局 1982 年版。

世界。这对于打破几千年封闭保守的状态是大有益处的。

不过，明清时期中西文化交流也存在着很大的局限性。首先，传教士作为中西文化交往的桥梁和纽带，传播宗教是其目的，而科学文化的介绍只是实现其目的的手段。这就决定了传教士在学术传播上不可避免的局限和保守。出于神学的偏见，他们对西方科学文化的介绍是有选择的。只有与天主教义不相违背者，才能予以介绍，反之，就不涉及。一些反映近代科学的最新成果，如从伽利略到牛顿的科学体系以及培根、笛卡尔的思想方法均未能传入中国。而哥白尼的“日心说”也由于传教士的隐瞒，而迟迟未能在中国传播，直到18世纪中叶，传教士还在继续宣传已过时的托勒密和第谷天文“地心”体系。这对中国传统科学向近代科学的转变，产生了很大的负面影响。

其次，中西文化交流的范围狭窄，产生的社会影响不大。由于明清封建统治者推行闭关政策和文化专制主义，使中西文化交流的发展受到重重阻碍。当时西学的传播仅局限在我国上层知识分子，入清之后，甚至更囿于宫廷之内，与广大民众联系不大，社会影响而较小。加之，明清时期的资本主义萌芽受到封建专制的摧残，发展缓慢，也使西方先进科学文化的传播缺乏生产发展的迫切需求，难于实现从传统科学向近代科学的突破。同时，已传入中国的西方科学技术，也由于没有得到明清封建政府的扶植，无法得到推广和普及。

本卷对于明清时期西学东传的论述是按时间顺序，分为明朝末年、清朝初期和清朝中叶三个阶段进行的。这是鉴于西学东传发展历程呈现出明显阶段性而做出的选择。笔者以为这样安排有助于对该问题的特点和作用充分展开论述，使读者有一个完整和清晰的认识。而中学西传和中国与亚洲、非洲、拉丁美洲的文化交流，则因阶段性特征不明显，因而按文化科学的门类做综合叙述。笔者以为对有不同特点的问题，采取不同的方法来安排篇章结构，有利于对这一时期中外文化交流总体的把握和认识。

同时，鉴于澳门在明清时期中西文化交流中的特殊地位和作用，本卷特专设一章予以叙述。由于澳门是西学东传和中学西传的桥梁，此章的内容与前后的叙述，可能会有所重复，但由于论述的角度和侧重点不同，仍对研究和认识这时期中外文化交往有不可替代的作用。

林延清、李梦芝负责提出本卷的写作提纲和体例，并兼统稿和修改。各章执笔人：一、二、三、五、七章为林延清；四章为刘黎红；六章为李福君；八章为李梦芝；九章为张猷忠、孙峰；十章为何孝荣。

第二章 耶稣会士来华传教

一、耶稣会士进入中国

1. 宗教改革和耶稣会的建立

随着资本主义的产生和发展，欧洲各国资产阶级的力量不断壮大，封建制度逐渐瓦解。在这种形势下，作为封建统治支柱的天主教会也受到巨大的冲击，16 世纪出现了声势浩大的宗教改革运动，其领导人主要是德国的马丁·路德（Martin Luther，1483—1546 年）和法国的约翰·卡尔文（John Calvin，1509—1564 年）。路德主张人人有权读圣经，人人可以通上帝，不需要通过教会和教士。卡尔文也强调人人是上帝的“选民”，有权独立平等地寻求对上帝的信仰。他们的主张适应了以新兴的资产阶级为代表的各阶层民众反对罗马教皇的封建神权的要求，获得了积极的响应和支持。德国的北部、中部以及挪威、丹麦、瑞典等北欧国家相继改奉“路德教”。而英国、法国及德国的西部和南部则受卡尔文派的影响。这样，差不多半个欧洲摆脱了罗马教皇的控制。

面对统治地盘的缩小，罗马教廷竭力反扑，进行所谓“反宗教改革运动”。他们一方面在教会内部进行整顿，以图遏制神职人员腐败现象；另一方面拼命对抗宗教改革运动，维护教皇权威，挽回教会在地域上的损失。耶稣会充当了这个反宗教改革运动的急先锋。它是在公元 1534 年于巴黎创立的。其创始人依纳

爵·罗耀拉（Ignacio de LoyoLa，约公元 1491—1556 年）出身于西班牙的一个不太富裕的贵族家庭，曾在军队中服役。1521 年在法军进攻西班牙庞柏洛纳城时，他负伤成了跛子，在军界发展不大，就转向宗教，加入了多明我会，做了修道士。1523 年，罗耀拉只身去耶路撒冷布道，充分体现其对宗教的狂热。1528 年，他去巴黎学习神学。那时，巴黎的新旧教徒在教义问题上争论不休，罗耀拉认识到原来天主教旧的修会无法重振罗马教廷，就决心成立新的宗教团体，以对抗宗教改革运动。1534 年，他邀集了六位志同道合的人，其中包括日后来东方传教的方济各·沙勿略（Francisco Xavier），仿效军队的组织形式和纪律要求，建立了耶稣会。1540 年得到罗马教皇保罗三世的正式批准。

耶稣会分为见习会士、会士、副手和信士四个等级。凡入会的信徒要遵守耶稣会严格的军事化的会规，要绝对服从会长，无条件地执行教皇委派的一切任务。入会之初，还要根据罗耀拉所著的《灵性操练》一书，进行为期四周的严格训练。训练期间，学员要做种种自我折磨，戴着各种腰箍和铁链，还鞭打身体，直到出血为止。在折磨自身的同时，要通过对罪、义和末日审判的内心沉思和反省，引起对罪的痛恨，以使灵魂得到净化。在此基础上，学员要通过对天国的默想，将全部身心献给上帝和教会。

1541 年，罗耀拉正式担任耶稣会第一任总会长后，为了使耶稣会真正起到“天主教会复兴者”的作用，特地制定了与天主教其他修会不同的活动方针。首先，反对远离世俗，鼓吹会士要渗入社会一切阶层。会士可着便装，不住在固定的会院里（由会长决定）。这对同社会各界建立广泛联系，和了解各种社会信息很有利。其次，会士要尽量设法进入各国和各地区的统治集团之中，注意结交王公贵族、达官显宦，亦可以充当统治者的忏悔神父和宗教顾问，以便刺探各种情报资料，维护教皇和天主教会的利益。再次，重视知识，广泛兴办各种学校，特别注意培养那些来自统治阶层的子弟。罗耀拉本人并没有多大学问，但他却被称

为没有学问的“学问之父”。[1]欧洲当时一些出色的学校，大多是由耶稣会创办的，而且几乎所有的学府都有耶稣会士充任教授。欧洲不少名人学者如莫里哀（Molière）、笛卡尔（Descartes）、孟德斯鸠（Montesquieu）、伽利略（Galileo）等都是从耶稣会所办的学校里培养出来的。在科学研究和教学方法上，注意吸收自然科学研究方面的新成果，对人文科学的各种流派也注重探讨。所有这些工作的目的无非是使天主教会得以生存和发展下去。最后一点，重视国外传教事业，向海外进行积极的传教活动。目的是为了扩大天主教的势力范围，以抵消新教的影响。

随着地理大发现，西欧同东方以及美洲航海路线的开辟，为数众多的耶稣会士纷纷到印度、中国和美洲等地传教。他们在把基督教传到这些地方的同时，也把罗马教廷妄想控制这些国家和地区的思想以及西欧封建统治者妄图染指东方的野心带到了这些国家和地区的政治和宗教生活之中。不过，这些耶稣会士在他们的传教过程中也带去了西方的科学文化，这对促进东西方文化交流产生了一定的影响，起到了不容忽视的作用。

2. 沙勿略被拒门外

基督教较大规模地传入中国在历史上有三次，第一次是唐代，称景教，第二次是元代，称也里可温教，第三次是明代中叶。前两次虽曾盛极一时，但未能在中国站稳脚跟，不久便销声匿迹了。而从明代中叶，即 16 世纪初开始的天主教向中国的传播，则是与葡萄牙、西班牙等殖民国家向东方扩张相联系的。

地理大发现以后，葡萄牙、西班牙竞相向亚洲、非洲和美洲扩展势力范围，彼此之间时常发生激烈的冲突。两国都尊重罗马

① Henry Thomas and Dang Lee Thomas, "Living Biographies of Religious Leaders", P181，转引自汪文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》，第 9 页，知识出版社 1987 年版。

教皇。于是亚历山大六世划分葡、西的“分界线”，规定西边之新土地，如美洲归西班牙，东方亚、非属葡萄牙，两国应保护该地教会派遣传教士，筹措传教经费，建立教堂和修院，传播天主教。1533年，教皇克莱孟七世（Clement Ⅶ）成立果阿教区，统辖远东各国，包括从好望角到日本的教务。1534年，教皇保罗三世允准葡萄牙拥有所谓“保教权”。于是，从欧洲赴东方的传教士必须获得葡王的批准，而且必须乘葡船从葡首都里斯本前往。葡、西等殖民国家与教皇如此勾结，显然有各自的目的：葡、西是利用传教士协助其达到殖民扩张的目的，而教皇则借助葡、西的力量来达到扩张天主教势力的企图。

在这种情况下，16世纪天主教传教士来华传教是和葡萄牙、西班牙殖民者在中国东南沿海进行贸易和侵扰活动同时开始的。1514年葡萄牙舰队在若热·阿尔发累斯的率领下，盘踞广东珠江口屯门，进行海盗活动，抢劫行旅、为害民众。而天主教传教士也采用以往在亚洲、非洲和美洲一些地区惯用的“一手持圣经，一手握御剑”的方式，随葡舰队在屯门进行传教活动。其传教的具体史实虽已不可考，但1521年明朝广东副使汪鋐奉命驱逐屯门的葡萄牙殖民者时，所击毙的若干顽抗者之中就有一名叫梅尔古劳的天主教传教士。同时还俘获了一名叫彼得罗的中国天主教徒。此人原籍为屯门对岸的福永，因入天主教而取了葡萄牙名字。这是迄今发现的16世纪最早来华的天主教传教士和最早的中国天主教徒。由此也可证实，西方研究中国传教史的学者以方济各、沙勿略1552年进入上川岛作为16世纪中国天主教传教史开端的说法是不准确的。①

不过，葡萄牙殖民者对屯门的失败并不甘心，他们又于1540年北上，占据浙江宁波府所属双屿岛，继续杀人越货的海

①参见刘迪：“16世纪天主教对华传教政策的演变”，载《世界宗教研究》，1986年第1期。

盗行径。天主教士也随之而来，建立了天主教会。据记载，岛上有八名传教士，发展了万余名天主教徒，建立了大教堂一处，小教堂六七处。[1] 但好景不长，1548 年明浙江巡抚朱纨遣军进攻双屿岛，不仅驱逐葡萄牙海盗，而且将岛上“所建天妃宫、营房、战舰”全部平毁。[2] 这里所言“天妃宫”，无疑是指在双屿岛上的天主大教堂。天主教传教士借助葡萄牙殖民者的刺刀在中国沿海进行传教活动至此宣告失败。

尽管天主教在中国传教活动屡遭挫折，但它并不就此罢手，尤其是耶稣会建立之后，这种对东方扩展势力的企图更加强烈。1541 年，葡萄牙国王请示教皇派遣六名传教士赴东方传教。教皇就将此事委托给耶稣会。于是，总会长罗耀拉就派遣方济各·沙勿略作为教廷“远东使节”去印度。

方济各·沙勿略 1506 年 4 月 7 日生于西班牙，1525 年 9 月在巴黎大学读书时结识了耶稣会创始人罗耀拉，1540 年成为耶稣会首批会士之一。1541 年，沙勿略从里斯本出发，第二年 5 月到达果阿。几年之后，他又来到马六甲。在这里，沙勿略认识了一个名叫安吉禄（Anjiro）的日本逃犯，从他口中了解一些日本情况，并随后同他一起到日本传教。沙勿略在日本期间，来往于鹿儿岛、平户、山口及丰后各地，历时 27 个月。在传教过程中，有关中国的传闻使他深受触动。他在寄往欧洲的一封信函中这样写道：“中国面积至为广阔，奉公守法，政治清明，全国统于一尊，人民无不服从，国家富强。凡国计民生所需者，无不具备，日极充裕。中国人聪明好学，尚仁义，重伦常，长于政治，孜孜求知，不怠不倦。”[3] 同时，沙勿略还深切体会到中国文化对日

① 《方豪六十自定稿》，第 95—96 页，台湾学生书局 1969 年版，引加斯帕罗·桑巴德著作。

② 《明世宗实录》卷 340，第 7 页。

③ 方豪：《中国天主教人物传：方济各·沙勿略》，第 61 页、62 页，中华书局 1988 年版。

本影响之大。也是在一封寄往欧洲的信函中，他这样说："日本有一板东大学（按板东今名关东），规模宏大，僧侣颇多，研究教义和各宗派学说，但所有教义与宗派无不传自中国……一切经籍亦均用汉文。……日本密迩中国，宗教学派，都自中国输入。"[1] 尤其在和日本佛教僧侣及有学问的人辩论时，沙勿略发现他们对中国文化非常钦佩，于是，沙勿略产生了到中国去传教的念头，他认为，"如谋发展吾主耶稣基督的真教，中国是最有效的基地。一旦中国人信奉真教，必能使日本吐弃现行所有各教学说和派别"。[2]

然而要实现到中国传教却并非易事。当时，中国正处明代，海禁甚严，不允许外国人进入内地。就是获准来华贸易，也不能长久居住内地。沙勿略为了进入中国，于 1551 年重返印度，向印度总督阿尔丰索·纳罗尼亚（Alphonso Naronia）和果阿主教吉阿瓦尼·阿尔布魁儿克（Giovanni Albuquerque）提出组织使团前往中国，直接觐见中国皇帝的计划，并获得了允准。沙勿略在其朋友皮来拉（Pereira）的帮助下，组织了由皮来拉担任团长，他本人为其中一员的使团，还准备了文件、证书和礼品。但当沙勿略一行抵达马六甲时却遇到意想不到的麻烦。马六甲总督阿尔瓦列斯·特伊蒂阿（Alvares Taidio）对皮来拉担任使团团长十分恼火，竭力阻止使团前往中国。尽管沙勿略"低声下气地乞求特伊蒂阿不要阻挠福音的传播"，不要阻止使团到中国去，尽管马六甲教区主教兼主教区总主教弗兰西斯科·苏亚雷奥（Francesco Suario）也出面严厉告诫特伊蒂阿"对这件重要的事情要三思而行"，"不要因拒绝主教的命令而自己招惹国王的震怒和上帝的不快"，但是特伊蒂阿却一意孤行，他叫嚷道："果阿总督的命令和我有什

① 转引自方豪：《中国天主教人物传》，第 60 页。
② 同①。

么相干？我只知道取消这次旅行才对国王最有利。”① 在特伊蒂阿的反对下，沙勿略随使团入华传教的计划搁浅了。在这种情况下，沙勿略只得于 1552 年 8 月独自到达中国广东台山县正南海中的上川岛（西人称 Sancian 三洲岛，或 St·John’s Island ，离陆地约 10 公里，广州西南约 158 公里）。这是一个十分荒芜的小岛。当时葡萄牙商人每年在一定季节到与上川岛一水之隔的下川岛和中国商人进行贸易活动。沙勿略到达上川岛后，多方询问有什么方法可进入中国内地。但由于明朝政府对外国人入境控制十分严格，一时无法可想。后来，他曾计划随暹罗（泰国旧称）使节以公使馆工作人员的身份晋京。这就需离开上川去暹罗，但沙勿略身体不好难以成行。沙勿略也曾准备用偷渡的方法进入广州。为此，他买通了一名中国商人，约定时间带他入境。但那名商人违约了，偷渡计划亦落空。

这样，到了 10 月，葡萄牙商人已做完买卖，先后离开，只剩沙勿略和他一个同伴留在上川岛上一个破旧的茅棚里。不久，沙勿略染上疟疾，高烧不退，于 12 月 3 日去世，年仅 46 岁。他的遗体运往果阿安葬。天主教人称沙勿略为“远东开教之元勋”。1662 年，他被教会列入圣品，称之为“圣方济各·沙勿略”。明崇祯十二年（1639 年），澳门教会在其墓地上竖立中葡文石碑。

沙勿略没有实现他进入中国传播天主教的计划，然而他所提出的企图使中国基督教化的设想，却成为后来天主教传教士为之奋斗的目标。利玛窦曾对沙勿略的前驱者的作用赞誉不已：“沙勿略是第一个耶稣会士发觉了这个庞大帝国的无数百姓是具有接受福音真理资质的，他也是第一个抱有希望在他们当中传播信仰的人。”②

①利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，第 130 页，中华书局 1983 年版。

② 同①，第 127 页。

沙勿略之后，不少天主教传教士，仍以各种方式企图进入中国内地传教。1555 年（明嘉靖三十四年） 7 月中旬，葡萄牙耶稣会士巴雷托（Barreto）来到沙勿略曾到过的上川岛。8 月到 11 月，他曾两次进入广州，营救先到广州而被明广东当局视为“奸细”而逮捕的教士格列果里奥·贡萨尔维斯（Gregorio Gonzales）。巴雷托是第一位进入中国内地的耶稣会士。在广州期间，他虽只向葡萄牙的水手和士兵传教，但颇希望有朝一日在该地建一传教区。为此，巴雷托留下葡籍的同会修士高斯（Etienne Goez）在广州学习汉语。不过为时不久，高斯因患病返回果阿。

1565 年（明嘉靖四十四年）在澳门的耶稣会士弗朗西斯科·佩雷斯（Francisco Peréz）、代宰牢（Emmdnnel Teiteird）、平托（Andre Pinto）等人向明广东政府提出赴内地传教的要求，遭到拒绝。贝勒兹在澳门议事亭谒见明朝守澳长官。当守澳官得知贝勒兹不懂中国话时，他说：“顶好你先去做学生，学习中国话，以后你再做我们的老师，给我们讲解你们的教理。”①

除耶稣会士外，西班牙天主教传教士也以菲律宾为据点，在中国沿海地区，尤其是福建地区窥探，伺机进入内地传教。1574 年（明万历四年）“海盗”林凤率船 60 余艘，2000 余人进攻马尼拉，与西班牙军展开激战。林凤虽一度登岛，但不久战败，退守榜佳施栏，构筑阵地坚守。西班牙人则拦住河口，妄图困死林凤。

就在林凤被困之时，明朝把总王望高也因尾追林凤到了马尼拉，他和菲岛总督吉多·德拉维萨雷斯商定，如果西班牙人生俘或杀死林凤，无论死活都要将其交给明政府。王在回国时，携西班牙使节到福建商议传教及通商事宜。随后，西班牙奥斯定会修道士马丁·德拉达（Martin de Rada）和赫罗尼莫·马林（Jeronimo

① Cros:《Saint Fan Cois d Xavie》（克罗斯：《沙勿略传》），Vo Ⅰ. Ⅱ PP.103，109。

Marin）带领两名士兵于 1575 年（明万历五年） 6月 12 日搭乘王望高的战舰前来中国。这是西班牙向中国派出的第一个传教使团。

拉达一行于 1575年 7月 5 日到达厦门中右所，受到明朝地方官府的友好接待，谒见了福建巡抚刘尧诲，将菲岛总督的一封致中国皇帝的信及相应的礼品，呈交了刘尧诲。他们来华的目的，首先是要取得在中国的传教权，其次是要像葡萄牙窃占澳门一样，在中国沿海占有一块“飞地”，以发展对华贸易。

不过，拉达的企图一时很难实现。西班牙使团呈交的信函和礼品虽然已经转往北京，“吕宋所贵贡文、方物以进”，① 但明王朝对西班牙人的疑忌尚深。刘尧诲一面以礼相待西班牙人，一面也对其严密监视。他对拉达答复说，对于他们的要求，他本人无权决定，必须奏请皇帝，听候谕旨，并要求他们不必等候，先回马尼拉去。

1575 年 9月 14 日，拉达等人由王望高陪同返回菲岛。途中，得知林凤已突围。王望高十分失望。当他由马尼拉返回中国时，拉达等教士为获准在华传教权又随王望高的战舰前来中国。但是王望高怀疑西班牙人有意放走林凤，使他失去了邀功受奖的机会。一气之下，王望高在途中将拉达等弃留在一处荒滩上。后来，拉达等虽获救，但赴中国内地传教的计划失败了。

天主教传教士入华传教的失败，说明面对文明统一的中华，天主教必须改变传统的传教方针，方能打开局面，否则他们只能如一位传教士从澳门住处的窗口向着大海对面的中国大陆，大声呼喊“呵，岩石、岩石，你何时可以裂开”那样，徒唤奈何，无能为力了。②

① 《万历神宗实录》卷 54，第 3页，台北中央研究院历史语言研究所 1961 年版。

② Latourette, K. S., “A History of Christian Missions in China”, P. 91. New-York, 1929。

3. 耶稣会传教方针的改变

1557年（明嘉靖三十六年）葡萄牙殖民者通过行贿占据澳门后，耶稣会士便开始在澳门的中国人中传教。1576年1月，罗马教皇颁布谕旨，成立澳门教区，负责远东地区的传教事务。当时的中国人加入天主教无非是为谋生计，而不得已承认葡萄牙在澳门的统治权，改取葡萄牙的名姓，学讲葡萄牙语言，过葡萄牙人的生活。《澳门纪略》载："其庶人进教者，约有两种：一系在澳进教，一系各县每年一次赴澳进教。其在澳住教者，久居澳地，渐染已深，语言习俗，渐化为夷。"这种传教方式仍是沿袭葡萄牙在其所占领的殖民地惯用的方法。

澳门教区除经营澳门教务外，还竭力开展对中国内地传教事务。一些天主教传教士不顾明明的禁令，企图从澳门潜入广州，但被明明抓获、监禁一段后遣返出境。天主教向中国内地传教之所以毫无进展，原因主要在于他们所采用的传教方式无法为中国民众所接受。信仰天主教必须葡萄牙化，学葡语，取葡名，过葡式生活，充当葡萄牙人的"顺民"，这为有民族自尊心的中国人所不齿，天主教的传教遭到抵制是理所当然的。

面对这种局面，为了打开通向中国的传教之路，一些耶稣会士着手改变传教方针和策略，首开其端的是沙勿略。在亚洲，尤其在日本的传教经验使他认识到，要在东方文明较发展的国家传播基督教，传教士必须学会用当地语言讲、读和写，努力做到入乡随俗。为此，沙勿略努力学习日语，达到可用日文讲解天主教义的程度。同时，沙勿略还意识到科学文化在东方传教中的作用。他写道："他们（指日本人）不知道世界是圆的，他们对太阳和星星的运行轨迹一无所知，因此，当他们提问时，我们就解释，……他们热切地倾听……视我们为非常有学问的人，十分尊重。我们广博的知识打开了他们的心扉，从而使我们能播下宗教

的种子。"[1] 沙勿略是第一个认识到科学在东方传教过程中重要性的耶稣会士。在具体的传教中，沙勿略认为应把各种祷词和教规译成当地文字以便于宣讲，传教人还要具有相当的哲学修养。应当说，沙勿略的这种宣教策略已与澳门教会所推行的强迫同化的方法有很大的不同，是有利于不同质文化之间的交流的。但是，由于沙勿略中年早逝，没能进入中国内地传教，因而他的较为开明的宣教方法还停留在认识阶段，有待于完善和制度化，并在具体实施中加以发展。

真正开始使耶稣会在华传教方针予以调整和改变的是范礼安(Alexandre Valignani)。范礼安 1538 年 12 月生于意大利，1566 年加入耶稣会，1574 年以远东耶稣会传教团的监理神父（总负责人）的身份离开里斯本，赴印度。1578 年范礼安到达澳门，在此停留了 10 个月。他详尽地研究了中国的形势，如沙勿略一样尽可能去了解每一样关于中国的事情，认为中华民族是一个聪明的、有成就的、献身于艺术的民族，这个民族有一天会乐于接受基督教的，因为基督教对于中国的政治体系是一种帮助而非一种损害。[2] 范礼安在写给派遣他的耶稣会大主教波吉亚（Francis Borgia）的信中说："如果要打开这一进路（指在中国传教），惟一可能的办法是必须改变目前在其他诸国所采用的传教法。"这就是说，既然对待文化发达的民族不可能用武力征服，传教上就只能从现实出发，暂时不要强迫东方民族改变信仰。范礼安相信，中国人尊重学问，愿意以明智的方式聆听任何在他们面前提出的东西。这一点可以用来打开他们的心扉，使其接受基督教。为此，他提出在华传教，与其使中国人葡萄牙化，不如使传教士中国化。首要条件是会读、会写及会说中文，并尽量熟悉中国的

① Coleridge Life and Letters of st. Francis Xavier （圣方济各的生活及书信）p. 2，伦敦 1912 年版。

②参见《利玛窦中国札记》，第 142 页。

礼规和中国国俗民情。

范礼安原以为在澳门的传教士适合从事中国内地传教，但由于他们与范的看法不同，范只得写信给在果阿的耶稣会大主教，建议另派符合新传教法要求的青年神甫来华。于是 1579 年 7 月，罗明坚（Michel Ruggieri）从印度到达澳门。他遵从范礼安的指示，向一位中国画师学习中文。作为一个意大利人，要熟练掌握汉语并非易事。经过一年的努力，罗可以用汉语与人交谈，初步具备了实施范礼安传教新策略的条件。

当时明政府允许葡萄牙商人每年两次进入广州（即阳历 1 月和 6 月末），在官兵的监视下进行贸易活动，每次历时三个月。在这期间，葡商只能住在船上，晚间不准在岸上逗留。罗明坚就利用这个机会进入广州。他举止彬彬有礼，汉语说得又很流畅，深得中国官兵的好感，被特许在外罗使团的驿馆中居住。尽管如此，罗明坚仍要随葡萄牙商人如期离去而不能在广州长期居留。后来利用一次机会，罗明坚博得了两广总督陈文峰的好感，1582 年被邀去总督驻地肇庆长住。范礼安遂派遣刚从印度来的巴范济（Francesco Pasio）陪同罗明坚前往肇庆。他们两人到了肇庆后，向总督呈文，自愿列入中国子民之数，完全与本国脱离关系（这无疑是谎话），改穿僧袍，申请在内地定居，学习中国语言。在明朝只有三类外国人能取得在中国内地的居留权："第一是在职的公使；第二是伴随公使而来的商人；第三是仰慕中国的文化政治而来的外人。"① 罗明坚就是想以第二种身份取得在中国内地居留权，以此掩盖他们传教的目的。同时，罗明坚还以不少珍品贿赂陈文峰，使其喜悦异常，遂被准在东关的天宁寺居住，并可以传教，举行圣祭。这座佛寺便成为中国内地耶稣会的第一个会所。不过，时隔不久总督因罪去职，于是罗明坚与巴范济二人只得返回澳门。随后，按照范礼安的指示，巴范济前往日本，成为

① 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，第 242 页，商务印书馆 1937年版。

当地主教。耶稣会进入中国传教一事似乎再告无门。

1583 年（明万历十一年）9 月出现转机。耶稣会通过贿赂新任两广总督郭应聘的下属官员，让郭改变了不许传教士入境传教的规定，与知府王泮一起派人去澳门邀请教士再来肇庆，并准许“拨给一块地方，为建造圣堂及住宅之用”。耶稣会就派罗明坚和利玛窦同赴肇庆。他们抵达后受到知府王泮的友好接待。在回答知府的询问时，声称自己“是僧人，事奉天帝，来自天竺国，航海四年，向慕中国政治昌明，愿得一块清静土，建屋造堂，不问澳门商务，终生事奉天帝。彼等自有劝募之钱，丝毫不会麻烦府台，敢祈府台允如所请，彼等冷终告感恩戴德”。① 这一番言词深得王泮好感，奉准在崇宁塔旁筑一天主教堂。1585 年教堂竣工。这是一座用石灰和青砖建成的两层建筑。知府王泮还亲自题写匾额两方，一为“仙花寺”，挂于大门门楣，一为“西来净土”，悬于中堂。此后，罗明坚与利玛窦经常在此处接见游客，讲解教理。罗明坚还印制了一些天主教要理书籍，如《祖传天主十诫》等。后来，罗明坚利用两广总督郭应聘调职杭州之机，到郭的家乡浙江绍兴府传教，后又辗转到广西桂林，但效果都不大。

罗明坚和利玛窦立足肇庆，依靠的是和地方官员的私人交往，一旦官员去职、调换或友谊破裂，他们的活动便要遇到麻烦，甚至被驱逐。为了保住在中国的立足点，并使之发展，范礼安决定派罗明坚去罗马，请示罗马教廷进使来中国，以取得北京皇帝对天主教传教的认可。罗明坚于 1588 年离开肇庆，启程去欧洲与葡王及教皇交涉。罗见到了葡王菲利浦二世（Philippe II），但当他到达罗马时，四个教皇相继去世，与北京通使之事遂告搁置。罗明坚本人也于 1607 年在意大利萨勒尔城（Salerne）去世。

① 罗光：《利玛窦传》，第 41—42 页，台北学生书局 1979 年版。

罗明坚是范礼安新策略的尝试者。他学习汉语，取中国姓名，并作佛教僧侣打扮，还编著了第一本介绍天主教教义的中文著作，称为《天主实录》。该书录用了一些佛家用语，如称“僧道诚心修行升天之道”，“谒寺诵经礼拜”等。然而罗明坚主要在商人和宗室成员中发展教徒，以打开局面。但中国是高度集权的封建国家，分封于地方的藩王虽拥有优厚的俸禄，但在政治上却无实权。商人在封建国家中地位显然不居显要，因而收效不大。同时以佛教僧侣身份出现也不利于传教的开展，因为僧侣在中国的地位也不高。尽管如此，罗明坚能深入中国内地并获得一立足点，毕竟为范礼安传教新策略的实施开了一个头，可称天主教在华传教的开创者。

4. 利玛窦传教活动

为天主教在华传教事业奠定基础的是利玛窦。他 1552 年生于意大利，20 岁进入耶稣会士办的罗马学院，受神职教育。那里最有名的德籍数学教授克拉委奥神甫（Clavius，中文简称丁先生）就是利玛窦的老师。1571 年，利玛窦加入耶稣会。1578 年应耶稣会总会长之召，与罗明坚、巴范济等人一起离开里斯本赴印度果阿；同年 9 月抵达果阿后，入沙勿略所创办的修道院改读神学。1582 年奉远东教务视察员范礼安之命，利玛窦离开果阿，前往中国。同年 8 月到达澳门后，他就在管理新成立的信徒学校的同时，学习中国语言和文字，为进入内地传教准备条件。1583 年，利玛窦随罗明坚前往广东肇庆，协助罗明坚开展传教活动。由于当时明朝政府对外国人入境活动控制较严，而一般民众也对外国教士的来华疑虑重重，因而在最初阶段，“为了使一种新宗教的出现在中国人中间不致引起怀疑，神甫们开始在群众中出现时，并不公开谈论宗教的事。在表示敬意和问候并殷勤地接待访问者之余，他们把时间用于研习中国语言、书法和当地的风俗习

惯。”[1] 为吸引民众，利玛窦等人将带来的西洋镜、自鸣钟、日晷、威尼斯出产的三棱镜、意大利的花边织物以及油画圣母像等公开展出，这使得不少达官贵人纷纷前来仙花寺参观。在回答这些人有关西方文物制度、风化习尚的问询中，利玛窦等也顺便宣传一些天主教教义。引起中国文人官员很大震动的当属挂在中厅的一幅《万国舆图》。人们从来没有想到世界的缩影是这样的。过去中国人所见到的地图，都是把中国绘在正中央，四周是大海，海中散布若干小岛。这些小岛便是中国所知道的外国。而在这幅《万国舆图》中，中国则被安置在一个不太显眼的地方。这对中国人的传统观念不能不是一个极大的触动。

利玛窦为更好地接近中国民众，也像罗明坚一样，在饮食起居等生活方式方面尽量做到中国化。利玛窦的意大利名字是玛泰奥·利奇（matteo Ricci），为了有中国姓名的韵味，他自称姓“利”名“玛窦”，以后就被中国士大夫呼为“利大夫”或“利子”。以后来华的耶稣会士也都仿效他，取类似的中国名字。

1589年利玛窦从肇庆移居韶州，并于次年在该地光孝寺前建立了一座中国式教堂，也是中国内地的第二座天主教堂。韶州只为粤北门户，交通要冲，但较偏僻，政治影响远较肇庆为小，因而与利玛窦来往的士绅学士不像肇庆那样多。这也给利玛窦更多的传教时间。在这里，利玛窦得以结识瞿太素。瞿太素名汝夔，江苏常熟人。其父瞿景淳曾官居礼部尚书。瞿太素天资聪颖，文章写得很好。他与利玛窦曾在肇庆相见，知利为一有学问之人。听说利玛窦已移居韶州，特地从南雄赶来晤面。瞿太素十分钦佩利玛窦的学识，拜其为师，学习西方的科学知识。利也借机对瞿宣讲天主教义。只因瞿太素纳妾，利不肯接受其入教（直到1605年瞿扶妾为正，才由王丰肃神甫领洗）。此时，利玛窦仍穿和尚衣服，瞿太素告诉他，和尚在中国上层社会不受重视，建

① 《利玛窦中国札记》，第167—168页。

议他放弃僧服，改着儒装。利玛窦从自身与中国人的交往中也体验到文人在中国的地位远高于僧人。恰在此时，在韶州还发生一群喝醉的赌徒于夜间袭击教堂的事件，这就进一步促使利玛窦等放弃袈裟，留发留须，改穿儒服了。从此利玛窦等不再为洋和尚，而成为“西儒”。

韶州传教虽有进展，但利玛窦知道要在中国站稳脚跟，实现使中国民众都皈依天主教的目的，必须谋求中国最高统治者——皇帝对天主教传教的认可。于是他千方百计企图进入北京。1595年5月，退休兵部侍郎石显因日本进攻朝鲜而被召赴京，途中经过韶州，见到利玛窦。石侍郎有个年方20的儿子，由于考试不中，精神失常，希望利玛窦能予以调治。利玛窦乘机提出陪同其子赴京，沿途进行排解的建议。石侍郎同意后，利玛窦就将韶州教务交给意大利神甫郭居静（lazare Cattaneo）料理，而他自己则与两个澳门青年（教名若望与多明我）及两个仆人一同准备进京。

因为正值明朝与日本在朝鲜作战，石侍郎不敢与一个外国人同行，遂让利玛窦由水路赴南京，而他自己则从陆路前往北京。利玛窦到达南京后，产生留居其地传教的想法。然而由于时局紧张，南京官员恐怕遭到通敌的嫌疑，都不敢挽留利玛窦。在此种情况下，利玛窦只得退往江西南昌。

利玛窦在南昌通过名医王继楼的介绍，结识了江西巡抚陆万陔和驻南昌的两位明朝宗室：建安王朱多爀和乐安王朱多㸕。他们对利玛窦精通天文历算及惊人的记忆力都很钦佩。陆万陔还协助利玛窦在知府衙门附近买屋建堂。这就使天主教在中国内地又取得一块立足点。1597年，范礼安鉴于中国内地传教事业的进展，提升利玛窦为耶稣会中国传教区会长，不再受澳门管辖，并命他前往北京，以图获得中国皇帝对传教的批准，促使在华传教的进一步开展。

1598年（万历二十六年），新授南京礼部尚书的王忠铭到北

京觐见，经过南昌时便邀利玛窦同往。同年9月，王忠铭、利玛窦和郭居静等人进入北京。然而，此时中国与日本仍在朝鲜进行战事，北京气氛很紧张，对来华的外国人疑惧甚大。利玛窦在北京留居两个月，仍无门晋见万历皇帝，只得返回南京。第一次北京之行遂告失败。

利玛窦回到南京后不久，朝鲜战事即告结束。南京的气氛大为缓和。利玛窦遂在有关官员的协助下，以半价购得南京工部员工宿舍，为其在此地传教打下基础。南京作为明朝的留都十分繁华，有大批文人学士汇集此处。利玛窦通过讲解自然科学知识，结识了不少学者，不但提高了自己的声望和地位，也为在士大夫阶层中传播天主教开辟了道路。而南京的"士人视与利玛窦订交为荣，官吏陆续过访；所谈者天文、历算、地理等学，凡百问题悉加讨论"。[1] 其中最重要的一位人物是徐光启。徐后来成为天主教在中国的教会支柱之一。

然而，利玛窦的最终目标是进入北京，使皇帝归化。这一次利玛窦采用的是进贡的方式。1599年（万历二十七年）6月，他派郭居静、钟鸣仁（华籍修士）回澳门购置西洋物品，为赴京朝贡做准备。不久，郭居静偕庞迪我（Diego de Pantoja）回到南京。于是，利玛窦于1600年（万历二十八年）5月8日从南京启程，同行的有西班牙神甫庞迪我及修士钟鸣仁、游文辉。路途中虽在临清、天津遇到纳税太监马堂的刁难，然几经周折，终于在1601年（万历二十九年）1月24日，第二次进入北京。三天后，在太监的安排下，利玛窦呈上"贡献土物表"，其中有贡礼天主图像一幅，天主母图像二幅，《天主经》一本，珍珠镶嵌十字架一座，报时自鸣钟二架，《万国图志》一册，西琴一张等物。[2]

① 费赖之著，冯承钧译述：《入华耶稣会士列传》，第46页，商务印书馆1938年版。

② 见《洪业论文集》，第162页，中华书局1981年版。

利玛窦在给万历皇帝的奏章中说："大西洋陪臣利玛窦谨奏，为谨献土物事。至本国极远，从来贡献所不通。逖闻天朝声教文物，窃欲沾被其余，终身为氓，庶不虚生。用是辞离本国，航海而来，时历三年，路经八万余里，始达广东。盖缘音译未通，有同喑哑，因就居传习语言文字，淹留肇庆韶州二府十五年。……伏念堂堂天朝，方且招徕四夷，遂备志径趋阙庭。……又臣先本国忝预科名，已叨禄位，天地图及度数，深测其秘。器制观象考验日晷，并与中国古法吻合。倘蒙皇上不弃疏微，令臣得尽其思，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！"① 这封奏疏万历皇帝是否批阅，史料未详。就其内容而言，利玛窦打出了仰慕中华文化，愿以自己天文历算的特长为中国效力的旗号，但对其真正目的——传教却只字不提。

后利玛窦得以进宫，教授太监们修理及保管自鸣钟的技术。万历帝对西洋音乐颇感兴趣，命内廷人员向利玛窦及庞迪我学习欧洲的音阶乐理。利玛窦应内廷人员之请，特作八首中文歌词，题为《西琴曲意八章》，每一章所谈均为西方人生道理，其中开篇就宣传上帝创造世界的论调。利玛窦虽然时常进宫，但却没有机会亲身晋见万历皇帝。一次，利与庞迪我奉命入宫觐见皇帝，结果只是面对空空的御座行礼。

利玛窦一行到达北京后，先是住在接待外国使节的"四夷馆"，摆脱了宦官的纠缠，然后又被允许到北京城里居住。礼部除按规定如期供给米、肉、盐、蔬菜和薪柴外，还遣一名差役供其使用。虽然没有得到明朝政府的正式批准，但太监从宫中传出话说"他们（指耶稣会士）可以放心住在城里，他不愿再听有关让他们回到南方或本国的话"。② 利玛窦后来在宣武门买了一座

① 徐光启：《增订徐文定公集》卷首附录，宣统元年上海慈母堂第二次排印本，第 7 页。

② 《利玛窦中国札记》，第 422 页。

有 40 个房间的大宅院，作为“北京会院”（即今南堂）。

利玛窦在北京定居后，广泛结交官宦学子，通过介绍科学知识，进行天主教的传播。礼部尚书徐光启和太仆卿李之藻不仅向利玛窦学习西方科学技术知识，协助他翻译西方科学著述，而且成为虔诚的天主教徒。其他如刑部尚书肖大亨、侍郎王汝训、吏部尚书李戴、阁臣沈一贯、叶向高等都与利玛窦有往来。1605 年（万历三十三年），仅北京入教者就超过 200 名。利玛窦第二次入京传教取得了初步的成功。

1610 年（万历三十八年）5 月初，利玛窦忽患重病，数日后即去世，年仅 59 岁。他留下遗嘱，由意大利耶稣会士龙华民（Longobardi，Niccolo）接替他的工作。庞迪我等传教士疏请赐予葬地。万历皇帝以利玛窦“慕义远来，勤学明理，著述有称，应加优恤”，把北京城西阜城门外二里沟滕公栅栏没收的杨太监所建佛寺 38 间房屋，地基 20 亩作为利玛窦墓地。1611 年（万历三十九年）举行葬礼时，万历皇帝还派遣大员致祭，墓地正门上挂有“钦赐”的匾额，京兆尹王应麟撰有碑记。

利玛窦去世时，天主教在中国内地传播有了初步的进展。当时设有教堂四处（北京、南京、南昌、韶州），欧洲神甫 13 人，澳门出生的中国修士 7 人，总计领洗人数约 2500 人。[①] 利玛窦为天主教在中国的传播奠定了基础。

二、利玛窦传教策略

中国是一个独立发展起来的封建国家。中华文明有十分完备的体系和鲜明的特征。任何外来的宗教要在中国扎根，都是很不容易的。利玛窦在中国传播天主教之所以能取得初步的成果，主要是采取了四个办法：第一，争取士大夫直至皇帝的统治集团人

① 德礼贤：《中国天主教传教史》，第 60 页，台湾商务印书馆 1972 年版。

物的支持；第二，适合中国传统习俗的传教方式；第三，学术传教，借功西洋科学、哲学、艺术引起士大夫的注意和敬重，为传教开路；第四，坚持与中国政府和民众友好相处。

1. 争取士大夫同情和支持

当初利玛窦随罗明坚进入广东肇庆时，曾身着和尚服装，自称为僧。他以为中国本土"教士"是佛教和尚，只要身穿僧服便可入乡随俗，不致引起中国士大夫的反感。经过一段时间的观察，利玛窦发现和尚在中国社会中的地位并不高，而真正受尊敬的是士大夫阶层。为了接近士大夫，他接受瞿太素的建议，并说服其上司，换上了儒服。

为真正进入中国社会，利玛窦确实下了一番功夫。他接受了中国人的礼节、饮食、睡眠方式和服饰，并且放弃了意大利人饮葡萄酒的习惯改饮米酒。他还潜心研究中国典籍，"按图画人物，请人指点，渐晓语音，旁通文字，至于六经子史等编，无不尽畅其意义"。他的中国文学造诣很深，四书五经都能熟读。他能流利地讲中国语，读中国书，写中国字。因此，利玛窦在与明朝士大夫交往时，往往能引经据典，阐明教义，深得学者儒士的钦佩。

通过与士大夫的交往以及每到一处对当地社会、经济、文化和风俗的观察，利玛窦深切了解到儒学在中国社会各阶层，尤其在士大夫阶层的深刻影响。有一件事给他留下颇深的印象。1599年（万历二十七年），利玛窦在南京经瞿太素安排，曾与一位信奉佛教的官员李汝祯进行一场辩论。时工部主事刘斗墟旁听。刘对李汝祯崇信佛教极为不满，当场大声斥责李汝祯道："大家都是中国人，受的是孔门儒家的教育，居然有人反对孔子，信奉外来的佛教，实在是件可耻的事。"[①] 由此，利玛窦认识到要想真

① 《利玛窦全集》第2册，第312页，台湾光启出版社1986年版。

正取得中国士大夫对天主教的同情，除了在生活方式上与之认同外，更重要的是如何对待儒学。从历史上看，一种外来文化在它开始传入另一国家或民族时，必然会遇到如何对待原有文化传统的问题。要想使外来文化在所传入国家或民族流传并发生影响，就必须对原有文化有所认同。中国儒学自从孔子创立以来，到明代已经 2000年了，经过宋代朱熹改造，成为中国社会各阶层普遍遵循的处世信条，是中国传统文化的重要组成部分。任何一种外来宗教如果与儒学相对立，就无法在中国立足。利玛窦出于传播天主教的需要，采取了联合儒教，反对佛教、道教的策略，力图把天主教教义和传统的中国儒学思想相结合，以便打开士大夫皈依天主教的道路。

通过认真钻研儒家典籍，利玛窦对儒家文化有了较深入的认识，他在给另一位传教士的信中这样写道："当我们仔细研究一下所有这些著作时，我们就会发现其中很少有什么东西是和理性之光相反的，而大量的倒是与之相一致的，他们的自然哲学并不比任何人差。"① 这里，利玛窦认为中国儒家文化在人性天理等问题上一点也不比西方差。他对儒家文化的评价还可从其与徐光启的对话中得到验证："比至中华，获瞻仁义礼乐声明文物之盛，如复拨云雾见青天焉。"②

在对儒家文化较高评价的基础上，利玛窦试图用儒家思想来论证天主教教义，将两者结合起来。1595 年（万历二十三年），利玛窦在南昌刊刻《天学实义》（又名《天主实义》）。这是一部宣扬天主教神学的著作。在此书中，利玛窦引用中国古典经书论证"天主"就是中国古代的"上帝"。他说："虽然天地之说未易解也。夫至尊无两，惟一焉耳。曰天曰地，是二之也。……吾福利礼乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰'郊社之礼，所以

① 《利玛窦中国札记》，第 687 页

② 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第 328 页，中华书局 1949 年版。

事上帝也'。……《周颂》曰：'兢兢武，无兢维烈，不显成康，上帝是皇。'……《商颂》云：'圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是祗。'《雅》云：'维此文王，小心翼翼，昭事上帝。'《易》曰：'帝出乎震。'夫帝也者，非天之谓，苍天者抱八方，何能出于乎？《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 利玛窦在此引用了包括《诗》、《书》、《礼》、《易》和《中庸》等数种中国经典古书，无非是想论证西方天主教的"天主"和中国古代的至高无上的人格神"上帝"不过是名称相异，而在实际上却是一回事。利玛窦还曾对万历皇帝说："上帝就是你们所指的天，也曾经启示过你们的孔丘、孟轲和许多古昔君王，我们的来到，不是否定你们的圣经贤传，只是提出一些补充而已。"②

其实，利玛窦深知儒家思想与天主教有相当多的冲突之处。但出于传教目的，他使某些天主教义附会儒家思想，以便于中国人接受。如天主教有所谓"原罪"之说，这和儒家的"性善说"是对立的。利玛窦在《天主实义》第七篇《论人性本善而述天主门士正学》中试图将两者调和。他认为"能推论理者立人为本类，而别其体于他物，乃所谓人性也"。而所谓"能推论理者"是有诸如"仁义礼智"等这样为善的"良能"，于是在此意义上说人"性本善"了，这显然是为了迎合儒家学说。不过，为不和"原罪说"太违背，利玛窦又认为人虽性本善，但要获得这一点必须"学者先去恶，而后能致善，所谓有所不为，方能有所为

① 《天主实义》，兖州府天主堂活版，1930年第5版。

② 《入华耶稣会士列传》，第13—14页、156页。

谓”。这又和“原罪说”挂上钩。利玛窦前后说法虽陷于无法自圆其说的境地，但从中可看出其融合天主教与儒家思想的良苦用心。

利玛窦对儒家文化的认同以及将天主教义与儒家思想的融合产生了很好的效果，“显贵和官吏多喜欢和我们往来而不太容易和僧人交往，不但南京如此，中国其他各地也莫不如此。自我开始自称儒家以后，现在很少人再以僧人看待我们了”。[1] 大学士叶向高甚至称赞利玛窦“言慕中华风，深契吾儒理”。东林党代表人物邹元标也说利玛窦“欲以天主学行中国，此其意良厚，仆尝窥其奥，与吾国圣人语不异”。[2]

2. 适合中国习俗的传教方式

利玛窦在向中国传播天主教时，遇到一个很棘手的问题，就是如何对待中国礼仪风俗。这主要有两个方面：一是中国人敬拜祖先，另一个是中国人祭祀孔子。关于祭祖，利玛窦这样写道：“从皇帝到平民，儒教最隆重的事，是在每年的某些季节，给逝去的祖先献供……他们认为这是尽孝道，所谓‘事死如事生，事亡如事存，孝之至也’（《中庸》）”。[3] 至于祭孔，利玛窦也有一段记述：“然而，根据一条古老的法则，在文人荟萃的各大城市中，都建有一座庄严的孔庙以供他的塑像，写着他的姓名和尊号；在每次朔望以及一年四次，文人们都要向他奉献祭祀，点燃香烛并供奉一只已宰杀的牲畜，尽管他们不承认他有任何神性，也丝毫无求于他。所以，这种礼节不能称之为真正的祭祀”。[4]

利玛窦对祭祖和祭孔这两个中国封建社会十分重视的习俗有

① 《利玛窦全集》第 3 册，第 203 页。

② 邹元标：《愿学集》卷 3，《答西国利玛窦》，影印文渊阁四库全书本，第 39 页，台北商务印书馆 1983 年版。

③ 同①，第 1 册，第 85 页。

④ 《利玛窦中国札记》，第 659 页。

明确的认识，即把两者与宗教仪式分开。他说中国人“祭祖”时，“他们并非认为死人会来吃上述东西（指祭品），或者需要那些东西。他们说因为不知道有什么别的方法来表达对祖先的爱情及感恩之情。有些人曾对我们说，订立这些礼法主要是为着活人，而非为死人，即是说，那是为了教导子孙和无知的人孝敬仍然在世的父母。看到有地位的人，事奉过世的仍像在世的，自然是一种教训。无论如何，他们并不想逝去的人是神，不向他们祈求什么，祝望什么，与偶像崇拜无关，或许也能说那不是迷信”。① 这里，利玛窦认为祭祖是中国人行孝道的一种习俗，与天主教反对的偶像崇拜无关，也不是一种宗教仪式，因而是可以接受的。对祭孔，利玛窦也有同样的看法。他说中国士大夫到孔庙行礼“是为感谢他（指孔子）在书中传下来的崇高学说，使这些人能得到功名和官职。他们并不念什么祈祷文，也不向孔子求什么，就像祭祖一样”。② 基于上述看法，利玛窦允许中国天主教徒在其祖宗牌位前点香行礼，也可以参加孔庙祭典。这种尊重士大夫和平民祭祖习俗的做法，使得中国人尤其是士大夫阶层中皈依天主教者在参加“祭祖”和“祭孔”仪式时，不会遇到宗教上的麻烦和困难。应该说利玛窦适应中国国情的举措，对推动天主教在中国的传播大有益处。

3. 学术传教

利玛窦在中国传教所采用的另一方法是以学术为媒介，借助西洋科学、哲学和艺术引起士大夫的注意和敬重，以吸引他们皈依天主教。利玛窦进入中国以后，发现对中国士大夫吸引力最大的不是天主教的“福音书”，而是他所带来的西洋科学仪器和知识。利玛窦曾这样总结他在中国士大夫中间引起重视的原因：首

① 《利玛窦全集》第1卷，第85页

② 同上，第86页。

要的是他作为外国人学会用汉语讲、读和写；其次是他惊人的记忆力及熟读《四书》；第三是他的数学和其他科学知识；第四是他带来的诸如三棱镜、地球仪、世界地图等仪器和物品；第五据说他具有炼丹术士的才能；最后才是他传播的教理，而“为此（指基督教理）而来的人数量最少”。[1] 上述六种原因中有两种涉及利玛窦向中国人展示的西方科学知识和仪器。

事实的确如此。利玛窦带到中国来的欧洲文艺复兴以后所产生的天文、历法、数学、机械知识和重商主义思想等先进成果，对中国知识界震动颇大，产生了有如磁石一般的吸引力。如明朝官员王顺庵博学多闻，对度数历法之学很有兴趣，得知利玛窦精通此学，就让张养默先去请教。经过一段研习后，对浑仪度数略有所得，便喟然叹道：“彼释氏（佛教）之言天地也，其空幻虚谬可知也。今利子（指利玛窦）之言天地也，明者测验可据，毫发不爽，即其粗可知其细，圣教之与释氏，孰正孰邪，必有辨之者矣。”[2] 再如明通政使许胥臣曾直截了当地对传教士王丰肃说，他一点也不喜欢利玛窦的《天主实义》。王丰肃便用西方科学知识吸引许，专为许做了一架浑天仪和一架地球仪，还赠送了一幅《坤舆万国全图》。许胥臣对这些仪器和物品颇为赞赏。王丰肃遂趁机对许说：“到目前为止，你所学的，与天主教的信德奥秘相比，那真是雕虫小技而已。膜拜天主往往超过观赏星辰……”[3] 最终，许胥臣接受了天主教义，成为一名教徒。利玛窦十分得意地说：“利用科学使中国学人入教，这是最好的例子。”[4] 利玛窦带来的有外文标注的世界地图，不仅引起中国知识界的关注，连明朝官府也颇为震动。肇庆知府王泮亲自督印了这幅地图的第一

① 汤居立：《利玛窦神父历史著作》第 2 卷，第 209 页，马切亚塔 1911—1913 年版。

② 王治心：《中国基督教史纲》，第 78—79 页，青年协会书局 1948 年版。

③ 《利玛窦全集》第 2 册，第 539 页。

④ 同③，第 539 页

个中文版，名为《山海舆地全图》。利玛窦对此十分欣慰，“立刻着手从事这项工作，其目的亦是开辟传教的另一途径”。[1] 他为迎合中国人以我为尊的心理，特意把中国放在了地图的中央，同时以注释的形式，将不同民族的宗教仪式，特别是天主教的教规、教义混迹其中，从而使《山海舆地全图》既传播了西方地理知识，又宣传了天主教义。《山海舆地全图》的刊印，使利玛窦声名远扬，对提高其在中国知识界的知名度起了很大的作用。

正因为看到了西方科学知识在传教中的不可替代的作用，利玛窦曾多次写信给罗马教廷，要求向中国派遣数学家和天文学家。他在 1605 年发出的一封信中这样写道：“无论是送父亲来或是送兄弟来，只要他是天文学家那就再好不过了……如果这位数学家能够来的话，我们就可以将我们的乘法表译成中文。……然后我们就可以开始更改历法的工作了。这样将会增加我们的声望，可以使我们更加自由地出入中国，并且将保证我们更安全和自由。……请即刻送一名或二名天文学家来，不管他是哪国人……”[2] 虽然利玛窦的请求在其生前并未实现，但从中可以反映出利玛窦对来华传教士文化素质的重视及推进学术传教的渴望。

为了适应学术传教的需要，利玛窦改变固有的传教方法，不在教堂或礼拜堂进行宣教活动，而是用“座式传教法”，即著作传教的方法来吸引和打动知识阶层，以扩大天主教的影响。他认为，“中国人对于有新内容的书籍十分好奇，又因为象形的中国文字，在中国人的心目中有一种特殊的力量及庄重的表达能力”，[3] 同时“在中国有许多传教士不能去的地方，书籍却能进去，并且仗赖简捷有力的笔墨，信德的真理，可以明明白白地由

① 《利玛窦全集》第 1 册，第 146 页。

② 1605 年 12 月致葡萄牙省总督助理 Joao Alvarez 的信，引自澳门《文化杂志》第 21 期，1994 年版第 119 页。

③ 同①，第 139 页。

字里行间，渗入读者的心内，较比用语言传达更为有效”。[1] 于是利玛窦在中国不仅翻译了许多西方科技书籍，而且还直接用中文撰写了不少书籍。其本意是为了传教，但实际上也促进了中西文化的交流。从译著书来说，他与徐光启合译的《几何原本》一书最受关注和赞赏。利玛窦认为翻译这本书“乍看起来与传教并没有直接关系，但实际上却是对传教非常有利的工作”。[2] 此书是当时流行于欧洲的欧几里德平面几何学系统著作。尽管他们只译了该书的前 6卷，但对中国学术界的影响仍十分巨大，梁启超称之“字字精金美玉，为千古不朽之作”。在数学方面，除《几何原本》外，利玛窦还在徐光启、李之藻等人协助下，先后翻译了《测量法义》 1卷、《测量异同》 1卷、《勾股义》 1卷、《圜容较义》 1卷、《同文算指》 11卷等。

同时，在天文学方面，利玛窦也在中国学者协助下，翻译了诸如《浑盖通宪图说》 2卷、《经天该》 1卷、《乾坤体义》 2卷等书籍。这对当时观测技术的发展也有一定的贡献。

至于利玛窦的中文著述，则是围绕宗教、伦理学方面进行的。主要有《交友论》、《天主实义》、《二十五言》、《畸人十篇》、《辨学遗牍》和《西国记法》等书。其中《交友论》是一部西人论友谊的格言汇集，是利玛窦“从我们会院书籍中找出的西洋格言或哲人的名句，加以修饰，适合中国人的心理而编写的”。[3] 此书一出，即广为流传，在中国知识界引起不小的反响，利玛窦的名声也随之远扬。还有《天学实义》，亦名《天主实义》，是利玛窦宣扬天主教神学的代表作，也是他融合儒家和天主教义于一体的重要著作，在明代士大夫中有一定的影响。

综观利玛窦所传播的西方科学文化知识，大多是中世纪末期

[1] 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，第 261 页。

[2] 《利玛窦全集》第 2册，第 458 页。

[3] 同[2]，第 4册，第 258 页。

欧洲流行的古典科学和近代技术，就当时中国的科学文化水平而言，这些西洋学术还是有认真加以采纳的必要的。同时，耶稣会士在传播科学文化知识过程中，还不自觉地将一些近代科学方法带进来，如实验的方法、数学语言的运用等，这些都对我国科学技术的发展有不小的益处。尤为重要的是利玛窦所推行的学术传教方针被他之后的耶稣会士继承，对明清时期中西文化交流的深入发展起了很大的作用。梁启超曾对利玛窦等耶稣会士的学术活动给予很高的评价，他说："明末有一场大公案，为中国学术史上应该大笔特书者，曰：欧洲历算学之输入。"①

不过，必须看到利玛窦推行学术传教的真正目的是传教。他曾说："我们耶稣会同仁依然照本会成立的宗旨，梯山航海……做耶稣的勇兵，替他上阵作战，来征讨这崇拜偶像的中国的三头巨魔，好援救无数不幸的人灵脱于永祸。"② 传播科学只是当做一种辅助手段加以使用，是用来打开中国大门的敲门砖。因而，他在向中国人传授科学知识时是有所保留的。如《几何原本》共有 15 卷，利玛窦与徐光启合译了前 6 卷后，"徐光启还想把剩下的几何翻完，利神父（指利玛窦）认为翻得已经不少，已经达到了目的"。③ 利玛窦这里所说的"目的"，显然是指传播天主教。科学在传教中的策略性作用昭然若揭。徐光启对利玛窦等传教士的这种做法亦深有体会，说："西方诸君子而犹世局中人也，是者种种有用之学，不乃其秘密家珍乎。"④

4. 坚持与中国政府和民众友好

利玛窦在华传教时能较好地认清形势，主动疏远葡萄牙殖民

① 梁启超《中国近三百年学术史》，中国书店 1985年版第 8 页。

② 裴化行：《利玛窦司铎和当代中国社会》第 1册，第 1—2 页，上海徐家汇土山湾印书馆 1943 年版。

③ 《利玛窦全集》第 2 册，第 458 页。

④ 《增订徐文定公集》卷 1，《泰西水法序》第 17 页。

者，坚持与中国政府和民众友好。这也是利玛窦得以在中国立足的重要策略之一。

自明朝正德时期以来，葡萄牙殖民者就一直在中国东南沿海地区进行骚扰。嘉靖中期以后，又借故占领了澳门。葡人的这些不法行径引起了中国民众的愤恨，被视为“盗儿匪”，成为明朝的外患之一。而利玛窦来华前曾领到葡萄牙国王的津贴，是乘坐葡萄牙商船来到东方的。假使利玛窦入华后仍继续与葡萄牙殖民者保持密切关系，就势必为明政府和中国民众所不齿，根本无法在中国立足。当时也确实有少数天主教传教士妄图凭借葡萄牙、西班牙殖民者的炮舰政策，用武力打开中国的大门。1585 年（万历十三年），在菲律宾和中国台湾一带活动的耶稣会士桑彻斯就叫嚷：“若没有军队协助教士，便一个人也不能劝化。”他甚至写信给西班牙国王说：“倘中国皇帝过于执拗，故意禁阻传教工作，尽可借军队之力，取消其治国权。”①

利玛窦进入中国后，通过实地了解情况以及广泛接触各方面人士，清楚地认识到明朝虽然已走向衰落，但其所拥有的政治、经济、军事实力仍是十分强大的。葡萄牙、西班牙等殖民国家用武力是绝对不能征服中国的。桑彻斯所鼓吹的用武力传教的方法在中国行不通。因此，利玛窦主张“到中国来传教决不是强大的舰队，声势浩大的军队，或是其他人类的武力所能奏效的……要传扬圣道，总得凭书籍才行”。② 于是利玛窦在华期间，尽量与葡萄牙、西班牙殖民者疏远，“极力与佛郎机（明朝对葡萄牙的称呼，亦有以此称呼西班牙者——引注）脱离干系”，没有和殖民者携手干预中国内政，基本上坚持了与中国政府和民众友好的方针。加之，利玛窦本人文化修养较高，待人谦虚和蔼，对传教事业有献身精神，学识渊博，不仅精通神学，而且对数学、天文

① 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，第 228 页。

② 裴化行：《利玛窦司铎和当代中国社会》第 2 期，第 216 页。

历法等自然科学知识也很在行，因而赢得了中国士大夫和一般民众的敬重。这就使得利玛窦在中国的传教事业获得了进展。

二、明末天主教的传播与冲突

1. 士大夫对天主教的理解和宽容

利玛窦传播天主教之所以取得成功，除了其适合中国国情的传教策略之外，还得益于明朝官员和士大夫的支持和帮助。这之中最著名的有徐光启、李之藻和杨廷筠。他们三人接受并帮助天主教，一定程度上反映了明代士大夫对天主教的理解和接受。

徐光启生于1562年（嘉靖四十一年），字子先，号玄扈，上海县徐家汇人。他少有才华，1581年（万历九年）成为秀才。但在随后参加的乡试中，却屡试不第。在这种情况下，徐光启南下广东，在韶州以教书为生。他与耶稣会士的最初接触正是在这时进行的。当徐光启走进韶州天主教堂时，郭居静神父接待了他，由此徐对天主教有了一定认识。1600年（万历二十八年），徐光启赴京应试，途经南京时首次与利玛窦晤面，对利玛窦印象极深，初其为“此海内博物通达君子”。1603年（万历三十一年），徐再次到南京，此时利玛窦已去北京，徐见到了另一位耶稣会士罗如望，并听罗讲解天主教义，还阅读利玛窦所著《天主实义》等书。几天后，徐光启领洗入教，成为天主教徒，取教名“保禄”（Paul）。

徐光启之所以信奉天主教，是因为他认为天主教能“补儒易佛”，“真可以补益王化，左右儒术，救正佛法”。[①] 明末，中国封建统治阶级极为腐朽，社会风气衰败，统治危机严重。徐光启生当乱世，忧国忧民，认为挽救世道人心要靠建立新的道德体

① 《增订徐文定公集》，卷5，《辨学章疏》，第3页。

系。佛教无法承担此种责任，“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”。而儒家“圣贤之是非”同“帝王之赏罚”同样也只能“及人之外行，不能及人之中情”，亦不足以匡正人心，需要加以补充。于是，利玛窦将天主教义与儒家思想融合的做法，正适合徐光启建立新的道德体系的需要。他说，天主教教义“百千万言中，求一语不合忠孝大旨，求一语无益于人心世道者，竟不可得”。[1] 而天主教的“一切戒训规条，悉皆天理人情之至。其法能令人为善必真，去恶必尽”。如果能使天主教在中国传播流行，则“数年之后，人心世道，必渐次改观”。[2] 尽管徐光启这种想法是不现实的，对天主教的认识过于理想化，但它反映了中国封建社会晚期，面对社会腐败，知识分子阶层中一部分人找不到解决社会问题出路的历史局限性。对于已无法医治中国痼疾的宋明理学，徐光启既无法彻底决裂，又痛感其不能救国救民。病笃乱投医，他就把天主教当做救国的良药而接受了。

与徐光启不甚相同的是李之藻，他走的是从科学真理到所谓“启示真理”的入教道路。李之藻，字我存，又字振之，号凉庵居士。明嘉靖四十四年（1565 年）生于浙江杭州府仁和县（今属杭州市）的一位武官家中。1594 年中举人，1598 年中进士，被任命为南京工部营缮司员外郎。李之藻博学多闻，对天文、地理、数学、军事、水利、音乐、哲学、宗教无不研究。《开州志》称李“性明敏，法令划一，摘发如神，人莫敢欺。广诸家之家，无所不窥”。[3] 李之藻于万历二十九年（1601 年）在北京认识了利玛窦。这次交往给李留下深刻印象的是利玛窦绘制的《坤舆万国全图》。李之藻对地理学颇感兴趣，青年时即自制一张《天下

① 《增订徐文定公集》，卷 1《跋二十五言》，第 11 页。
② 同①，卷 5，《辨学章疏》，第 3 页。
③ 方豪：《中国天主教史人物传》第 1 册，第 113 页。

总图》，内有中国15省之地图，李以为这即是全世界了。“等他看到了利玛窦的《山海舆地全图》，才发现中国只是世界的一小部分。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，及其他事情”。[1] 由于对利玛窦所带来的西洋科学知识的浓厚兴趣，李之藻从此开始和利玛窦密切交往。他们一起谈论宗教，探究科学。李之藻还与利玛窦合作撰写《同文算指》、《圜容较义》等书，并为利玛窦的《天主实义》作序。李之藻深受利玛窦宗教宣传的影响，但他却在1610年才入教。原因是李之藻已纳妾，为天主教规所不许。1610年2月，李在北京患重病，生命垂危。当时他只身一人，旁无亲属，幸得利玛窦精心照料，方转危为安。李之藻康复后，接受利玛窦的劝告，弃妾受洗入教，以教名为良（Leo）李之藻其实是被传教士们带入中国的科学所吸引，进而信奉了天主教义。李之藻入天主教后，捐献黄金100两，用于修筑北京的教堂。1611年（万历三十九年）李回杭州，邀请耶稣会士郭居静、金尼阁同去开教。同年5月，郭居静、金尼阁在杭州城内李之藻居所举行了第一次弥撒。杭州自此开始了天主教的传教活动。

与徐光启、李之藻不同，杨廷筠走的是由佛教徒转向天主教徒的道路。杨廷筠，字仲坚，号淇园，浙江仁和人，与李之藻同乡又沾亲。1579年中举，1592年中进士，1598年擢监察御史。1602年，杨在北京与利玛窦有过交往。杨廷筠对此自述道：“往予晤西泰利子京邸，与谭名理累日，颇称金兰，独至几何圆弦诸论便不能解。”[2] 这里可以看出，虽然杨廷筠与利玛窦论道颇投机，但苦于知识结构和能力的限制，难以就西洋科学进行实质性

① 《利玛窦全集》第2册，第370页。

② 杨廷筠：《同文算指通编序》，见《同文算指通编》（一），第2页，中华书局丛书集成初编本1985年版。

交流。这一点与徐光启、李之藻对西洋科学的兴趣颇为相异。而且在与利玛窦交往过程中，杨廷筠也没有对天主教教义产生兴趣，他仍是一名虔诚的佛教徒。1611年，李之藻丁父忧回到杭州，杨廷筠前往吊唁。杨发现李之藻毁去泥木佛像，也不请和尚超度亡灵，感到十分震惊。在李之藻的规劝下，杨廷筠始放弃佛教信仰，改奉天主教。但也因家中有妾，不能受洗。他曾对李说："泰西先生乃奇甚，仆以御史而事先生，夫岂不可，而独不能容吾一妾耶？若僧家者流，必不如是。"① 李之藻解释说：这是教规，不能通融。1611年5月8日，55岁的杨廷筠决定弃妾领洗，取教名弥额尔（Michael）。

杨廷筠之所以改宗天主教，首先是他认为天主教与儒学是"脉脉同符"的。他说："天学大指不越两端：曰'钦崇一天主万物之上'；曰'爱人如己'。夫'钦奉天主'即吾儒昭事上帝也；'爱人如己'即吾儒民我同胞也。"② 杨廷筠还十分相信天主教的信仰中国古已有之的说法，"儒者本天，故知天、事天、畏天、敬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，而无有明其不然者"。③ 这就为他接受天主教设立了合法的依据。其次，杨廷筠认为儒学与天主教相比，还是有其不足之处。他说："古来经典，只教人钦天奉天，知天达天，未尝明言何者为天。"④ 而他接受了天主教的所谓天是全能造物主的说法，称之为"超性之理"，"言亦不能尽解，喻亦不能尽拟"。⑤ 这成为杨信奉天主教的重要因素。再次，对死后之事的关切，对灵魂得救的追求，使杨廷筠从佛教转向天主教。通过和传教士交谈及阅读

① 方豪：《中国天主教史人物传》，第128页。

② 《方豪六十自定稿》，第217页，台湾学生书局1969年版。

③ 杨廷筠：《刻（西学凡）序》，第1页，北京大学图书馆藏明刻天学初函本。

④ 杨廷筠：《代疑续篇》，第12页，我存杂志社1936年版。

⑤ 同④

天主教义的书籍，杨接受了天主教灵魂不朽和天堂永福的说法，而将佛教的轮回、天堂地狱之论列为不真之言。他说："吾所谓天堂，非佛之天堂；所谓地狱，非佛之地狱。盖佛氏所指两处，似乎肉身享用。故境界现前，俱极粗浅，而福尽业尽；俱复轮回，则乐苦亦非极处。不知人死不带肉身，止是一灵。一灵所向，境界绝与人世不同，受享绝与肉身各别。升天堂者入至善之乡，止增其善，无福尽之期；入地狱者，处全恶之地，止增其恶，无业尽之理。"① 在杨廷筠看来，人死后灵魂的苦乐比佛教说的肉身的苦乐重要。而他也就自然接受了天主教灵魂得救、天堂永福的说法，成为一个虔诚的天主教徒。

上述三人加入天主教的事例，反映了明末天主教传入中国后，一小部分士大夫的态度和思想走向。而从明朝士大夫整体来看，在 1616 年（万历四十四年）南京教案之前，对于天主教这种异质文化的态度还是温和的，也乐于进行交流。他们中的不少人虽未信奉天主教，但对耶稣会士所带来的西洋文化科学知识，还是十分乐于接受和学习，出现了"公卿以下重其人，咸与晋接"的局面。② 这种状况的出现，首先是出于新奇，即对一种异质文化传入的新鲜感觉。当时颇具影响力的思想家李贽生动地描述了他对利玛窦来华的感受，"承公问及利西泰（指利玛窦），西泰大西域人也，到中国十万余里，初航海至南天竺始知有佛，已走四万余里矣。及抵广州南海，然后知我大明国土先有尧舜，后有周孔。住南海肇庆凡二十载，凡我国书籍无不读，请先辈与订音释，请明于四书性理者解其大义，又请明于六经疏义者通其解说。今尽能言我此间之言，作此间之文字，行此间之礼仪，是一极标致人也。中极玲珑，外极朴实，数十人群聚喧杂，雠对各

① 杨廷筠：《代疑篇》，载《天主教东传文献》，第 514 页，台湾学生书局 1982 年版。

② 《明史》卷 326，《意大里亚传》，第 8460 页。

得，傍不得以其间斗之使乱。我所见人未有其比，非过亢则过谄，非露聪明则太闷闷愦愦者，皆让之矣”。[1] 李贽对利玛窦品行、才能备加赞赏，视其为域外奇人。谢肇淛在《五杂俎》中亦有类似感受，“天主国在佛国之西，其人通文理。儒雅与中国无别。有利玛窦者，自其国来……与人言恂恂有理，词辩扣之不竭，异域中亦可谓有人也已”！正因为耶稣会士有种种令人好奇之处，不少士大夫乐于与之交往，以长见识。张尔岐在《蒿庵闲话》中对利玛窦等耶稣会士在中国的言行做了很生动的描写，“玛窦初至广，卞帕，髡首袒肩，人以为西僧，引至佛寺，摇首不肯拜，译言我儒也”。有学者对《圣经》也颇感新奇，”大西洋国二人来，一曰利玛窦一曰郭天祐，……所挟异宝，不可缕数……又方金一块，长尺许，起之则层层可披阅，乃天主经也”。[2] 这种对来自外方的人或事物的新鲜感觉以及急切了解和认识的心情，促使明代不少士大夫与耶稣会士交往。

其次，对来华耶稣会士言行的真实意图和天主教义没有深入的认识，也是士大夫乐于与传教士交往的重要原因。这与利玛窦所奉行的在华传教策略有关。利玛窦深知中国是具有高度精神文明的国度，他所接触的中国士大夫具有相当强烈的文化优越感和排外倾向，“就国家伟大、政治制度和学术名气而论，他们不仅把别的民族看成野蛮人，而且看成是没有理性的动物”。[3] 因此，利玛窦时时处处以伦理学家、哲学家和学术渊博者的面貌出现，首先极力向士大夫传授的是世俗者的说教，而对于天主教义中“天主圣三”、“教宗”和“圣事”等内容尽量少讲，甚至缄口不言。尤其是他通过融合儒家和西方观念来阐述天主教的伦理思想

①李贽：《续焚书》卷1，《与友人书》，第36页，中华书局1961年版。

②支允坚：《异林》卷4，《时事漫纪》，北京大学图书馆藏明崇祯刻本，第23—24页。

③《利玛窦中国札记》，第13页。

的方法，更使明代士大夫在相当一段时期内无法认清传教士教化中国的真实意图以及基督教信仰的排他性特点。在李贽致友人的信中，就可看出士大夫对传教士在华活动意图的困惑，“但不知到此何为，我已经三度相会，毕竟不知到此何干也。意其欲以所学易吾儒孔之学，则又太愚，恐非是尔”。① 而且利玛窦把天主教教义儒学化，迎合了明代士大夫华夏文化优越感的心理，使他们在一定程度上减轻和化解了对天主教这种外来文化的排斥，宽容和接纳也就随之产生了。正如法国学者谢和耐所说：“因此，17 世纪的最初几年对于传教士们来说是一个特殊时代。当时对基督教的批评尚很少，许多文人都被那名‘西儒’（指利玛窦）所征服，他们欣喜若狂地认为在他的教义与中国传统之间发现了相似性。中国人怎么会不欣赏他那施行颇难学会的中国礼仪准则的做法、他的中国经典和文言文知识、他那令人震惊的记忆力、他对孔子的赞同、他对释道二教以及中国迷信的抨击、其斯多葛主义的伦理和格言、他随身携带的珍异物（绘画、书籍、钟表、天文仪器……）、他的数学知识和世界舆图呢？”②

2. 南京教案

(1) 中国传统思想与天主教的冲突

尽管由于利玛窦推行天主教儒学化以及明政府和士大夫的宽容，使得天主教在中国得到了一定的传播，但天主教毕竟是西方国家的宗教思想和神学文化，从根本上与中国以儒学为主的传统文化相抵牾，双方发生冲突是在所难免的。这首先表现在中国的天命观与西方上帝的冲突。利玛窦虽然在中国的“天”与西方天主教的“上帝”即造物主之间加以同化，把两者说成只是“异以

① 《续焚书》卷 1，《与友人书》，第 36 页，中华书局 1961 年版。

② 〔法〕谢和耐：《中国和基督教》，第 37—38 页，上海古籍出版社 1991 年中文译本。

名也”。然而这仍无法掩饰双方在这问题上的巨大差异。中国最早在西周时期赋予天以人格化的至上神的涵义。《尚书》中说：“予不敢闭于天降威，用宁王（即文王）遗我大宝龟，绍天明。”又说“天亦惟休于前宁人”，把天视为能向人间发号施令，降灾赐福的人格神。春秋时期随着人们认识的发展，天又被看成是日月星辰、四时交替的自然现象，如范蠡所说“天因人，圣人因天”即是此。[①] 同时，一些人则又将天与命运、机遇联系起来，如“国之存亡，天命也”，即是这种观念的反映。此后，儒学创始人孔子虽也说天与天命，说“死生有命，富贵在天”。但同时他也说：“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉”等，[②]把天作为一个自然物与神分离开。可见，从先秦到明朝，虽对天的认识不断变化，但却从未把天看做一个纯粹的造物主与全能的上帝。

中国人对天的上述观念，来华的耶稣会士是难以接受的。龙华民说：“按照他们的意思，理就是上帝、实体和事物的存在，因为他们相信有一种实体是无穷的、永恒的、非创造的、不受腐蚀的、同时是无始无终的。它不仅是天、地以及其他有形事物的物理原理，而且是德行、习俗以及其他精神东西的道德原理。”[③] 另一位传教士熊三拔亦说：“按照他们的哲学原理，中国人从不知道任何截然不同于物质的精神实体，……因而他们也从不知道有上帝、天使或理性灵魂。”[④]

同样，明代士大夫也对天主教关于上帝是造物主的教义给予激烈的抨击。一位名叫黎遂球的学者这样说：“乃近日天主之说，

① 《国语》卷 21，《越语》下第四页，四库全书本，台湾商务印书馆。

② 《论语·阳货第十七》，见《论语译注》第 215 页，上海古籍出版社 1996 年版。

③ 龙华民：《论中国宗教的若干问题》，（Traité sur quelques points de la religion des Chinois）巴黎 1701 年版。

④ 同③，序。

不知者以为近于儒，而实大谬，此乃不可辨。夫儒者之所谓天，从历象推之，从人伦，物理观之，而知其有一定之宰主，此岂谓有一人焉，如所谓天主者，以上主此天哉？古之生为圣贤，没为明神者固多。如五帝之神皆人，郊禘之配皆祖。然终不可谓天之主，乃西国之人为之。当未有此人，天何所主耶？故既明儒者之所谓天，而宜辨西学之所为天主，不然于此可诬将敬天之意皆为惑乱。"① 可见，尽管利玛窦把中国的"天"与天主教的"上帝"予以同化，曾使部分士大夫将此两者等同起来，但随着传教士在华传教的进展及其来华目的的进一步显现，这两者的巨大差异使越来越多的明代士大夫得以认识和了解。

其次，在伦理道德方面，中国人的道德准则和行为规范和西方人有很大的不同。中国以儒家为核心的伦理具有重人生和重现实的特征。它对鬼神不注重，而对人伦关系十分注重，"天道远，人道迩"、"未知生，焉知死"。在人伦中，又尤为突出礼，即要严格遵守三纲五常的原则，正如孟子所言："舜使契为司徒，教以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。"② 而这种以忠孝为根本的道德观念，对巩固封建统治起了很大作用。

但是，西方的伦理道德同中国存在很大差异，它是和宗教密切联系在一起的。按照天主教原罪说，人生下来便是罪人，世上的苦难都是人自身犯罪的结果，人只有依靠笃信上帝，祈求耶稣救赎，才能求得死后永生。这样人们在道德上首要的是爱上帝，而不是爱父母；而信仰天主教与否，则成为善恶的标准。

中西方伦理上的差异导致了双方在孝亲观念上的严重冲突。天主教的第一诫是要求人们专一地崇奉惟一至上神天主，要求人们以子民身份委身于天主。为此，耶稣特别号召人们抛弃世俗的

① 黎遂球：《与友人论穷理尽性书》，《莲须阁集》卷 13，清初刻本。

② 《孟子·滕文公上》

亲情，他说："人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命，就不能做我的门徒。"①这种独尊天主，反对尊祖敬宗的做法，势必引起遵循儒家道德的明代士大夫的强烈反对。陈侯光在《辨学当言》中就对天主教只尊天主、不敬父母的观点予以批驳，说："父兮生我，母兮鞠我，孝惟爱吾亲已矣。惟辟作福，惟辟作威，忠惟敬吾君已矣。爱亲仁也，敬长义也，天性所自现也，岂索之幽远哉？今玛窦独尊天主为世人天父，宇宙公君，必朝夕慕恋之，钦奉之，是以亲为小而不足爱也。以君为私而不足敬也。率天下而为不忠不孝者，必此之言夫。"②

再次，在政治方面，中西关于王权和神权的观念亦存在十分重大的差异。按中国君主专制理论，皇帝是人间惟一至上的最高主宰，受命于天，具有代天行使统治人间的权力。作为拥有此种权力的象征，惟有皇帝才有权祭天，诸侯以下，只能祭山川社稷，正如《礼记》所言："天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀。"否则便是非礼僭越，大逆不道。

但天主教义却与此相反。它认为世俗的王权是有限的，只有天主才是至高无上的，要求教徒把天主置于君主之上，做到"爱你的主超过一切"，这对长期生活于君主专制社会中的中国人来说，是无法接受的。张广淦对这种神权至上的观念予以批驳，他说："据彼云，国中君主有二，一称治世皇帝，一称教化皇帝。治世者摄一国之政，教化者统万国之权。治世者相继传位于子孙，而所治之国，属教化君统，有输纳贡献之款。教化者传位，则举国中之习天教之贤者而逊焉。是一天而二日，一国二主也。无论尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之政教纪纲，一日变易其经常，即如我皇上可亦为其所统御，而输贡献耶？嗟夫！何

① 《新约全书·马太福音》，第 23 章。

② 徐昌治辑（破邪集）卷 5，北京图书馆藏陈垣先生题签。

物妖夷，敢以彼国二主之夷风，乱我国一君之治统？”①

同时，更令明代士大夫不能容忍的是，传教士们把西方的国王与中国的皇帝并列。按照华夏中心论的观点，中国皇帝是“天下”共主，中国以外的夷狄皆应臣属于中国朝廷，而利玛窦则自称来自大西洋，此“大”字带有很大的刺激性。李玉庭在《诛邪显据录》中愤然驳斥道：“我太祖高皇帝定鼎……建号大明，名称实也。何物幻魔，辄名曰大西，抑思域中有两大否？此以下犯大，罪坐不赦。”

此外，天主教所谓在天主面前人人平等的说教，也同样为封建制度卫道士们所无法容忍。利玛窦在《天主实义》中称，君与臣，父与子，比之无所不在的天父上帝，其区别将完全消失，“无论主仆、父子，皆为兄弟”。照此说教，中国封建社会上下有别、尊卑有序的等级制度将受到严重冲击。怪不得明代士大夫痛心疾首，说它“逆亦甚矣”、“悖论莫大”了。

如果说中西在有关天命观、伦理道德以及王权、神权等方面的差异和冲突，主要体现在天主教与明朝官方和士大夫的论争，那么天主教独尊天主与中国以寺庙鬼神为代表的泛神信仰的冲突，则更多地体现在民间百姓对天主教的抵制和反对。

在中国广大的汉族民众中，泛神崇拜的现象十分显著。利玛窦记述道：“全中国各地偶像的数目赫然之多简直令人无法置信。这种偶像不仅在庙里供奉，一座庙里可能就有几千尊偶像，而且几乎家家户户都有……但是可以十分肯定，这个民族并没有多少人对偶像崇拜这种做作的、可恶的虚构有什么信仰。他们在这上面之所以相信，惟一的根据便是他们外表上崇奉偶像即使无益，至少也不会有害。”② 但是利玛窦虽然看到了中国民众多神崇拜的现象，却没能看到民间寺庙和诸神在下层社会，乃至在中国传

① 《破邪集》，卷 5。

② 《利玛窦中国札记》，第 113 页。

统社会中的重要地位。中国民众的日常生活与寺庙宫观和神祇的联系，是十分密切的。不仅政治生活（如在城隍庙里审案）离不开它，宗法生活离不开它（家庙、祖庙的大量存在）；而且连经济生活、文化娱乐等也都离不开它。可以说，在一定程度上，寺庙和神祇已经成为封建社会里普通民众生活习俗的一部分，也是传统文化的组成部分。

中国寺庙文化的重要特征是它的多神崇拜。无论是外来的佛教诸神，还是土生道教尊奉的神祇，甚至包括形形色色的民间神祇，都兼收并蓄，和平相处。这和天主教独尊天主，反对偶像崇拜的教义毫不相容，势必要发生激烈的冲突。利玛窦甚至宣称要“做耶稣的勇兵，替他上阵作战，来征讨这崇拜偶像的中国的三头巨魔”。[①] 同样，中国民众对传教士鼓动教徒废庙毁像也十分愤怒，不少地方因此发生袭击天主教堂的事件。韶州民众对天主教徒“焚毁偶像，由此发生的气味飘进寺里”，实在无法忍受，遂向当地官府递交诉状。有人甚至还密谋杀掉在那里传教的教士龙华民。

综上所述，可以看出尽管利玛窦推行的天主教儒学化的策略收到了一定的成效，天主教在明末中国开始得到较广泛传播，但由于中西方在伦理道德、政治观念、经济生活等诸方面存在着巨大的差异和矛盾，这些矛盾随天主教在华势力的逐步扩展而演化为激烈的冲突。教案的不断发生便是其主要的表现形式。据天主教神父曾德昭（Alvare de Semedo）统计，明代共发生教案 54 起。[②] 其中，尤以发生在 1616 年（万历四十四年）的南京教案的规模和影响为最大。

(2) 天主教传教方针的调整

利玛窦病逝后，继他之后担任中国教区会长的是龙华民

① 裴化行：《利玛窦司铎和当代中国社会》，第 1 册，第 1 页。

② alvare Semedo，《*Semedo Historre*》，第 317 页。

（Nicoolo Longobardi）。他是意大利人，生于1559年，1597年（万历二十五年）入华传教。龙华民初受范礼安神父的派进，在韶州传教。随后于1609年（万历三十七年）被召赴北京。他的传教方式与利玛窦有所不同，即侧重于在社会下层传教。在韶州传教期间，曾因常赴乡村布道，而险遭佛教徒的谋害。① 龙华民主持天主教中国教务后，就更加积极地推行在民间传教。这不仅使天主教传教策略有了较大的调整，从利玛窦注重吸收教徒的质量，转向竭力扩大信徒的数量，而且使天主教与中国士大夫的矛盾和冲突日益表面化和激烈化了。这种传教方针的调整所带来的直接后果是天主教传教事业在北京、南京、杭州、南昌、南雄和韶州等地有了较大的开展。尤以南京为甚。在传教士王丰肃（Alfonso Vagnone）的奔走传播下，南京成为当时中国天主教最为活跃的地区之一。史籍这样记载南京天主教活动："自西洋利玛窦入贡而中国复有天主之教，不意留都王丰肃、阳玛诺等煽惑百姓不下万人，剃望朝拜动以千计。"② 作为明朝陪都的南京，天主教信徒成千上万，且活动如此公开、频繁，自然会引起明朝官方及士大夫的警觉和忧虑。

同时更令明朝官绅不满的是，天主教在布道过程中，还出现了禁止中国教徒祭祖祭孔的现象。这与龙华民有很大关系。龙华民对利玛窦允许天主教中国教徒祭祖敬孔的做法早有不同看法，认为这种仪式属于迷信行为，与佛教、道教拜偶像没有区别，因而是违背天主教义的。虽然利玛窦传教策略得到较多耶稣会士的赞同和执行，龙华民的主张一时还无法得到全面的执行，但他与和白己观点相同的王丰肃、庞迪我等传教士却在他们传教的地区执意禁止中国教徒祭祖敬孔，这也不能不激起明朝官绅和百姓的反感。于是，天主教与中国传统文化的矛盾和冲突就逐渐从较为

① 费赖之：《入华耶稣会士列传》，"龙华民传"。

② 《明神宗实录》卷547。

隐蔽转向公开和激化了。

(3) 教案的发展过程

在上述大环境的影响下，南京教案于1616年（明万历四十四年）爆发了。其直接起因是南京礼部侍郎沈漼接连上二疏，请求驱逐天主教。沈漼字铭缜，浙江乌程（今湖州）人，万历二十年（1592）进士。改庶吉士，授检讨。累官南京礼部侍郎、掌部事。他原是江南佛教名僧莲池和尚（俗名沈袾宏）的弟子。莲池和尚对杨廷筠等人改奉天主教很是不满，曾作《回天说》，说明佛法最高。徐光启为此写了一本辨学遗牍，答辩莲池和尚。后莲池和尚死了，但沈漼对天主教的敌视仍旧，因而上疏逐教。① 还有的记载说，沈漼是接受了和尚的贿赂后采取反教行动的。② 不过，沈漼上疏逐教毕竟不能完全归结于个人的好恶，实际上是反映了当时明代士大夫对天主教的抵制，以及对天主教在华势力扩展的忧虑。

沈漼的第一疏是在万历四十四年（1616年）五月呈上的，标题为“远夷阑入都门，暗伤王化”。疏中称：“不谓近年以来，实有狡夷自远而至，在京师则有庞迪我、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？……臣初至南京，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，况于闾左之民，骤难家喻户晓。臣不觉喟然长叹，则亦未有以尊中国大一统人心风俗之关系者告之耳。诚念及此，岂有士君子而忍从其说乎？说者又谓治历明时之法，久失其传，台监推算，渐至差忒，而彼夷所制窥

①罗光：《徐光启传》，第72页。

② 王治心：《中国基督教史纲》第九章，第93页。

天窥日之器，颇称精好，以故万历三十九年，曾经该部具题，欲将平素究心历理之人，与同彼夷开局翻译。呜呼！则亦不思古帝王大经大法所在，而不知彼之妖妄怪诞，所当深恶痛绝者，正在此也。……夫使其所言天体，不异于中国，臣犹虑其立法不同，推步未必相合，况诞妄不经若此，而可据以纷更祖宗钦定、圣贤世守之大统历乎？臣又闻其诳惑小民，辄曰祖宗不必祭祀，但尊奉天主，可以升天堂，免地狱……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，是率天下而无父母。何物丑类，造此矫诬，盖儒术之大贼，而圣世所必诛，尚可蚩蚩然驱天下而从其说乎？……猥云远夷慕义，而引翼之，崇奖之，俾生其羽毛，贻将来莫大之祸乎？伏乞敕下礼、兵二部，会同复议，如果臣言不谬，合将为首者，依律究遣，其余立限驱逐。”①

这里，沈漼提出了三条驱逐天主教的理由：一是其妄称大西洋国，是触犯明朝皇帝尊严的举动；二是传教士所行历法谬误很多，对明朝修历无所帮助；三是天主教不许中国信徒祭祖，是教人不孝，违背中国名教。

沈漼的上疏得到了礼部郎中徐如珂、给事中晏文辉等官员的响应，一时反对天主教的声势甚盛。面对此种情况，正在北京任翰林院检讨的徐光启，呈上“辨学章疏”，为天主教申辩。疏中说：“臣见邸报：南京礼部参西洋陪臣庞迪我等一内言：‘其说漫浮，即士大夫亦有信问之者’；一云：‘妄为星官之言，士人亦堕其云雾。’曰士君子、曰士人，郭臣恐根株连及，略不指名，然廷臣之中，臣尝与诸陪臣讲究道理，寸多刊刻，则信问之者至也。又尝与之考求历法，前后疏章具在御前，则与言星官者亦至也。”在坦然地承认自己为天主教的信徒、并与传教士研究历法后，徐光启对耶稣会士的品行及来华后的所作所为给予很高的评

① 《破邪集》卷1，《南宫署牍》，第5-10页。

价，说："然臣累年以来，区与讲究考求，知此诸臣最真最确，不止踪迹心事一无可疑，实皆圣贤之徒也。几其道甚正，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，珥相符合，是以辛苦艰难，履危蹈险，来相印证，欲使人人为善，以称上天爱人之意。"随后，徐光启还进一步阐述天主教的传播对明朝长治久安的益处，说："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……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。"疏文最后，徐光启提出了处理此事的三条试验之法和三条处置之法。试验之法是：译出天主教经典，看其是否为邪说左道；汇集僧道儒臣与传教士辩论，定其是非；进呈天主教书籍于皇帝御览，如系悖理邪说即行斥逐。处置之法：供给教士衣食，杜绝外国寄送钱物；使令本地人联结具结，以察教士有无不端言行；三年考察一次，显其有无过犯，予以处置。[1]

徐光启的疏文虽对天主教评价过高，缺乏全面、客观的认识，但他对传教士促进中西文化交流的作用有较清醒的认识，是难能可贵的。对于沈漼和徐光启的争辩，明神宗并不予以重视。沈漼的奏疏留中不报，徐光启的疏文也只被批了"知道了"三个字。[2]

沈漼见上疏未得明神宗的允准，就在礼部尚书兼东阁大学士方从哲和太监魏忠贤的支持下，于万历四十四年七月二十一日派巡城御史孙光裕带兵包围南京天主教教堂，逮捕耶稣会士王丰

① 《增订徐文定公集》卷5，《辨学章疏》。

② 同①。

肃、谢务录（Semedo，1620 年改名曾德昭）和中国教徒钟鸣仁、曹秀、姚如望、游禄、蔡思命、王市、张元、王文、刘[illegible]、周可斗、王玉明、王郎、仁儿、龙儿、本多、熊良等 16 人。八月十四日，又逮捕钟鸣礼、张宗、余成元、方政、汤洪、夏玉、周用、吴南等 8 人。这两次对教士和教徒的逮捕，均未获明神宗的批准，属先斩后奏的举动。

沈漼在逮捕教士的同时，第二次向明神宗上疏。为促使皇帝颁旨禁教，沈漼在疏文中竭力将天主教归入有“反叛”意向，几危害王朝统治的教派。疏文说：“而王肃神奸，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，尽写其家人口生年日月，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……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。夫孝陵卫以卫陵寝，则高庙所以游衣冠也，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？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，及至二十一日，已有番书订寄揭稿在王王肃处矣。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？……伏乞陛下念根本重计，早赐批发该部复请速咨臣等，将夷犯从法依律拟斯，其原参未获阳玛诺等者，行提缉获，庶乎明旨昭然，而人心大定，道化归一，而风俗永清，不惟臣部职掌得申，而国家之隐忧亦杜矣。”① 疏文中罗列天主教传教士所行既“触犯君威”，“僭越犯上”，又聚众传教集会，有“谋反”之嫌。既然如此，对天主教严行禁止，自然是迫在眉睫之事了。

① 《破邪集》卷 10，《南宫奏牍》，第 10—14 页。

尽管沈漼给天主教无端扣上“谋反”罪名，但第二疏上奏后，明神宗仍置之不理。沈漼并不罢休，遂于是年十二月，再上第三疏。这一次，沈漼更把利玛窦等传教士说成是在中国东南沿海骚扰，且侵占吕宋的“佛郎机”人，以此作为天主教确实对明王朝形成严重的威胁。疏文请求明神宗认清天主教“为息叵测”，立即颁旨禁教。

沈漼的第二次上疏得到给事中晏文辉的响应，晏“伏乞速下部议，或饬我皇纲，从重究治；或恢我皇度，从轻驱逐，庶风教维而政体肃矣”。[1] 沈的上疏下到礼部后，礼部遂陈请：“此辈左道惑众，止于摇铎鼓簧，倡夷狄之道于中国，是《书》所称蛮夷猾夏者也，比其关系在世道人心，为祸显而迅。但其各省盗踞果尔神出鬼没，透中国情形于海外，是《书》所称寇贼奸宄者也，此其关系在庙谟国是，为祸隐而大。”[2] 这里，礼部从维护儒家正统思想和保持王朝统治稳定两个方面要求禁教。

在朝臣的再三疏请和以方从哲为首的阁臣的请求下，神宗皇帝终于下达了禁教的谕旨：“王丰肃等立教惑众，蓄谋叵测，可递送广东抚按，督令西归。其庞迪我等，礼部曾言晓知历法，请与各官推演七政，且系向化来，亦令归还本国。”[3] 于是北京之庞迪我、熊三拔于万历四十五年（1617 年）离京南下，被护解至广东。而同时在京之传教士龙华民与毕方济因未被指名参劾，得以居留北京乡下。

与此同时，被监护于南京的王丰肃、谢务禄等传教士及中国教徒经审讯后，王、谢二人被押解至澳门；其余中国教徒或送法司定罪，或被递解回籍，或予以释放。

不过，明政府进行的这次禁教活动并未能彻底地清除天主教

① 《破邪集》，卷 1。

② 《明神宗实录》，卷 552。

③ 同②。

在华势力，在徐光启、李之藻和杨廷筠等明朝官员的保护下，不少传教士仍滞留在中国内地。李之藻时任江苏高邮道台，杨廷筠则在杭州，二人都曾写信给南京熟识的官员，请求他们庇护传教士。杨廷筠更利用其家位于杭州西子湖山中的便利，将散居于各地的传教士郭居静、艾儒略、金尼阁、毕方济、龙华民、史惟贞等六七人招至家中藏匿。杨为此花费不少。1620年神宗去世后，其子熹宗继位，宦官魏忠贤利用皇帝年幼，把持朝政，沈㴋亦因内阁首辅方从哲的引荐而升任礼部尚书兼东阁大学士。沈遂再于南京发动对天主教的查禁。只是到叶向高出任内阁首辅后，由于叶与天主教传教士关系较好，才将沈㴋于1621年（天启元年）革职隐退，教案方平息下来。

(4) 教案的余波和影响

南京教案后，天主教与中国士绅民众的冲突在部分地区仍在继续，这在福建省表现得尤为突出。

早在明万历二十九年（1601年）福建漳州严世同抵京应试，结识利玛窦，受洗入教，此为福建省首位天主教徒。万历四十四年（1616年）南京教案发生时，耶稣会士罗士望避难严世同家，严家亲朋好友入教，这成为天主教传教福建之开始。天启四年（1624年），内阁首辅叶向高致仕归家，邀请耶稣会士艾儒略赴福建传教。艾儒略抵达福州后，广泛结交士大夫。随后，耶稣会士毕方济和阳玛诺等人也相继到福建，与艾儒略共同展开传教活动。他们遵循利玛窦的传教策略，使天主教在福建得到较迅速的传播，“入闽都邑，咸建教堂”。[1] “大堂二十二座，小堂不计”，授洗“万余人”。[2] 以福州为例，该地天启四年（1624年）开教时，仅有教徒25名，至崇祯八年（1635年）便发展到八百余人，

① 《建宁县正堂左光先告示》，《天主教东传文献》附录，台湾学生书局1965年出版。

② 肖若瑟：《天主教传行中国考》卷4，上海书店《民国丛书》本，第202页。

速度不可谓不快。

天主教在福建省日益活跃的传播活动引起了一些士大夫的强烈反应。这之中以黄贞最为著称。黄贞，字天香，是一个儒家学者，但又信奉佛教，自称“天香居士”、“白衣弟子”。崇祯六年（1633年）艾儒略入漳州传教，反应强烈，引起黄贞的注意。“贞一见即知其邪，但未其详耳。乃稽自万历间以至今日，始知此种夷邪，为毒中华不浅”。[1] 崇祯八年（1635年），黄贞著《不忍不言》，对僧俗各界抵制和批判天主教不力，深为不满，说“自利奴发难以来，迄今五十余年，曾不闻一圆颅方服之人，起而匡救其间，岂普天之下名师硕德尽皆塞耳”。他进而呼吁不论儒生佛徒，当同心协力反天主教。[2] 于是，一批非教论著陆续出现。这之中有张广湉的《证妄后说》、王朝式的《罪言》、陈侯光的《辨学刍言》、林启陆的《诛夷论略》、许大受的《圣朝佐辟》等。文章内容大都为指责天主教败坏中国纲常名教，从事阴谋活动，威胁明朝统治。同时，由于黄贞鼓动佛教徒与儒生建立反天主教联合战线，不少佛教僧侣也撰述反天主教的文章。他们除与儒士站在同一立场，维护儒家正统之外，还针对天主教传教士对佛教的斥责，竭力批判天主教教义，印证佛法至上。这里有普润和尚的《诛左集》、密云和尚的《辨天三说》、莲池和尚的《天说》等。显然，反天主教的风潮正在兴起。

崇祯十年（1637年），黄贞将僧俗文人反天主教的主要著述，以及南京礼部侍郎沈漼的《参远夷疏》等汇集为《破邪集》，并请名士颜壮其、蒋德璟、周之夔作序。崇祯十二年（1639年）浙江盐官乡贤徐昌治将《破邪集》编辑刊刻，遂成留存至今的《圣朝破邪集》八卷，十万余言。

《破邪集》的刊行，反映了明代后期天主教与中国传统文化

① 《破邪集》卷3。

② 黄贞：《不忍不言》，见《破邪集》卷7。

矛盾和冲突的深化和激烈。《破邪集》亦成为福建反天主教行动的先声。

崇祯十年（1637 年），福建巡海道施邦耀发布告示，称“查先吕宋夷利玛窦一派，专讲天主者”，“以夷乱华，以邪乱正”，“穷乡僻壤建祠设馆，青衿之士投诚礼拜，坚信其是而不可移易”。“如此夫一人能鼓数十人之信徒，数十人便能鼓数百人，既能鼓惑百十人，即能鼓惑千万人，纵其教者人人皆坚信若斯，使之赴汤蹈火亦所不辞，又何事不可为哉”！“诚时事之大可虑者也。”[1] 同年十一月五日，提刑按察司徐世荫、福州府知府吴起龙分别出告示，指斥“邪教非兴，多方煽惑，致蚩蚩之众，俛首皈依，或弃伦常于弗顾，或倾赀产以相从，种种昏迷，为忧亦大”。[2]“除将天主教首阳玛诺，艾儒略等驱逐出境外”，“地方若有教堂、妖书，尽行拆毁、焚除，不得隐藏”。“如容隐不举，事发一体连坐”。[3] 于是，“所有各处圣堂十六七座，概遭封禁，没收入官，教友亦多被难者，或受板责，或枷号示众，或锁押监中，共有监毙者一名”。[4] 耶稣会士艾儒略和阳玛诺等皆返还澳门。而入闽传教的方济各会士八人，亦或被拘捕，或被驱逐出境。

福建发生波及全省的反天主教风潮，其原因除天主教与中国传统文化冲突外，还与该省具体情况有关。当时荷兰殖民者窃据澎湖，福建巡抚准备派遣军队进攻荷兰殖民者，以收复澎湖。因而对同样来自欧洲的传教士备加敌视。一些官绅甚而将传教士看做是与殖民者一样的侵略者。崇祯十一年（1638 年）十一月，福州府左中右三卫千百户等印李维垣与福州府闽、侯官二县儒学

① 《福建巡海道告示》，见《破邪集》卷 2，第 33 页。

② 《福州府告示》，见《破邪集》卷 2，第 38 页。

③ 《提刑按察司告示》，见《破邪集》卷 2，第 37 页。

④ 谢若瑟：《天主教传行中国考》卷 4，上海书店《民国丛书》本，第 201 页。

生员陈圻等署名发表《攘夷报国公揭》，言称天主教士“布满天下，煽惑交结，甚于万历之时，似不普中国而变夷狄不已也。且吞我属国吕宋及咬嚼巴、三宝颜、窟头朗等处，复据我香山澳、台湾、鸡笼、淡水，以破闽粤之门户，一旦外犯内应，将何以御”。①

不过，福建教案的发生虽对天主教在福建的传播予以重创。但它也和南京教案一样，并未彻底清除天主教在该省的势力。随着风潮的渐趋缓和，艾儒略不仅又潜回福建，而且他通过疏通福建官府，使天主教被没收的财产得以部分发还，传教活动亦稍稍得以恢复。

南京教堂及随后在国内部分地区发生的反天主教活动，对历史发展的过程产生了不小的影响。首先，它使天主教在中国的传播遇到了严重的阻力，遭到重大挫折。南京教案的发生意味着明朝政府对天主教的政策发生了较大的变化，由容教政策向禁教政策转变。当利玛窦在明万历初叶进入中国传教时，他采取的把天主教儒学化的传教策略得到了上至明神宗下至官僚士绅的明统治集团的赞赏，加之，明官员士绅对传教士所携带的西方文化科学知识的好奇，以及对传教士来华意图的不甚了解，使明政府对天主教的传播采取了容忍的态度。韶州、南昌、南京及北京等地相继建立教堂，数以千计的中国民众成为天主教的信徒。然而，随着耶稣会士在华逐渐站稳脚跟，他们对发展传教事业更加迫切，特别是利玛窦死后，接替他主持中国教务的龙华民调整了传教策略，从注重上层转向注重民间下层。加快了使中国“福音化”的步伐。这就使明朝官绅开始认清天主教传教士来华的真实意图。同时，随着天主教在华传播事业的进展，越来越多的中国民众成为天主教徒，明统治集团也逐渐感到威胁。尤为重要的是随着天主教传教的逐步深入，其教义与中国传统文化的矛盾和冲突也愈

① 《破邪集》卷6。

益明显，因而引起明朝士绅的反教言论和行动逐步发展。在这种情况下，终于爆发了波及全国的南京教案。它标志着明朝政府禁教政策的正式实施。随着各地教堂的封闭，传教士被逐出境，相当多的中国教徒遭到惩治，天主教传教活动步入低潮。虽然不少传教士受到一些与天主教关系较好的明朝官绅的保护，得以继续在内地滞留，但天主教传教活动已成为非法，只能在隐蔽的条件下进行。另外，南京教案对于刚刚兴起的中西文化交流亦产生了十分不利的影响，使这种交流在一定时期内处于相对停滞的状态。万历三十九年（1611年）礼部奏请："采访历学精通之人，……若大西洋归化之臣庞迪我、熊三拔等，携有彼国历法诸书，测验推步、讲求原委，足备采用，照洪武十五年命翰林院李种、吴伯宗及本监云台郎海达儿等修西域历法事例，将大西洋历法及度数诸书同徐光启对译，与云路等参订修改……"① 此奏疏表明明政府已有意利用西洋历法来修历。但随后不久发生的教案却将庞迪我、熊三拔等耶稣会士驱逐出境，这就使礼部的计划完全落空。同时，由于在全国范围内驱逐传教士，亦使中西文化交流陷入停滞状态，这不能不说是一个损失。

3. 明末天主教传教事业的复兴

(1) 明朝天主教政策的转变

南京教案所造成的中西交往的停顿并没有持续多久。明朝封建统治危机的日益加剧及统治集团为挽救危亡的需要，使得明朝政府不得不改变对天主教的查禁政策。这样，天主教在中国的传播又呈上升之势，随之而来的中西文化交往也活跃起来。

明朝万历年间，在我国东北地区兴起的建州女真政权1636年（崇祯九年）改国号为"清"，成为明王朝统治日益严重的威胁。1619年（万历四十七年），明朝军队与建州女真首领努尔哈

① 《明神宗实录》，卷547。

赤在抚顺附近的萨尔浒进行激烈的战斗，结果明军大败而归，京师震动。万历皇帝为扭转战局，启用徐光启为少詹事，兼河南道御史，练兵通州（今北京市通州区）。徐光启素知西洋火器之术精湛，遂致书李之藻，请其遣人赴澳门购置枪炮。1620 年（万历四十八年），张焘受李之藻之托，来到澳门，购买葡萄牙火炮四门，并携四名熟悉火炮技术的葡萄牙人和两名通事一起返回广州。不料，徐光启不久被劾罢官，无人主持此事。张焘只得留驻广州，而葡萄牙人则返回澳门。

1621 年（天启元年），李之藻被起用后，上疏请求允准购买西洋火炮。此议获准后，张焘先前所购之火炮得以于同年十二月运抵北京。随后，两门西洋火炮还被运到山海关外的宁远城（今辽宁兴城市）。在天启二年（1622 年）广宁城被后金军占领后，明廷更加快了引进西洋火炮的步伐，多次命两广总督胡应台招谕澳门传教士来京，教演西洋炮操作技术。而澳门天主教会也认为这是重返内地、扩展教务的大好机会。天启三年（1623 年）四月，葡萄牙头目 7 名、通事 1 名，偕同 16 名耶稣会士来京。其中就包括此前被驱逐的艾儒略和毕方济等人。这实际上表明明政府对天主教政策发生了变化，即从禁教向容教和利用教士转变。天启六年正月，在著名的宁远战役中，袁崇焕利用西洋火炮，大败努尔哈赤所率领的后金军队。明廷将西洋炮封为“安边靖虏镇国大将军”。

天启七年（1627 年）明朝天启皇帝去世，其弟朱由检当上皇帝以后，恢复了徐光启的礼部右侍郎的职务。面临东北战事日益吃紧的状况，崇祯皇帝更加注重对西洋火器的利用。崇祯元年（1628 年），徐光启向崇祯帝建议，兵既要练攻，也要练守，而守卫城池全赖火器。崇祯皇帝对此大加赞赏，将制造火器的任务交给了徐光启。是年底，后金兵入关，京城告急。徐光启一面在北京城内设立兵工厂制造火器；一面征召耶稣会士前来助战。于是葡萄牙传教士陆若汉（Jeao Rodriguezs）和公沙的西劳（Gon-

sales Texeira-Correa）等携西洋火炮，自澳门赶赴京城。当行至涿州时，正遇后金兵攻城，便留守于此。徐光启闻讯，立刻命人往涿州迎取西洋火炮。崇祯帝对徐光启的举措予以支持。当西洋火炮抵京之时，他命京营总督会同提协诸臣在都城冲要之处安放，选派精锐将士练习点放，还赐炮名为“神威大将军”。

1633 年（崇祯六年），徐光启病逝后，崇祯皇帝使命耶稣会士汤若望来主持制造西洋火器事务。汤若望精于天文历算，对制造火器本是外行。但他认为如能完成此项任务，则于传教会十分有利。于是汤若望参阅许多西方文献，终于制出 40斤重的火炮 20门及能驮在马背或骆驼背上的小炮 5 门。崇祯帝十分高兴，特赏给两块匾额，内容分别为赞扬汤若望的才德和颂扬天主教。

除西洋火器外，启用耶稣会士帮助修改历法，也是明朝政府改变对天主教政策的重要原因。在中国封建社会，历法是十分重要的。一部历法可以作为最高统治权力的象征。统治者往往根据日食、月食与彗星的显现，来预测人间的祸福和国运的吉凶。同时，天象对于农业的收成也是非常重要的。入明以来所通行的“大统历”，是依据元朝郭守敬的“授时历”制定的。因年代久远，误差很多。万历时，徐光启曾建议采用西洋法来修历，但因南京教案的发生而作罢。崇祯二年（1629 年）五月初一日日食，钦天监官员依大统历和回回历均计算错误。崇祯皇帝颁旨斥责失职官员，准备予以处罚。徐光启上疏说：“台官测候本郭守敬法。元时尝当食不食，守敬且尔，无怪台官之失占。臣闻历久必差，宜及时修正。”[1] 崇祯皇帝本是个中兴图治的皇帝，对于历法自然十分关注。于是，他采用了徐光启的建议，开设西洋历局，以礼部左侍郎徐光启为监督，追加礼部尚书衔，还以李之藻为协助，并准许徐光启的举荐，聘用耶稣会士龙华民、邓玉函、汤若望、罗雅谷等参与历局修订事务。随着明朝历史上最有意义的一

[1] 《明史》卷 251，《徐光启传》。

项修历工程的实施，耶稣会士得以出入明朝宫禁。这不但使他们取得了合法的身份，也为其在华传教提供了极大的便利。天主教在华传教事业也就从南京教案后的低潮中走出来，步入了新的发展时期。

明末天主教传播的一大特点是教会势力深入宫廷。由于传教士利用修历，得以自由出入宫禁，这使得他们在宫内的传教有了相当大的进展。

(2) 崇祯帝与耶稣会士

天主教在明末获得较广泛的传播，与崇祯帝对该教有一定的信奉不无关系。崇祯帝即位后，颇有重振明朝、挽狂澜于既倒的愿望。无奈明朝机体腐烂，加之其本人举措多有失误，国势衰亡之势难以扭转。这使崇祯帝焦虑万分。在这种情况下，他对天主教产生了相当的兴趣。一方面，耶稣会士带来的西洋火炮及历法等西方科技增强了明朝抵抗后金及镇压农民军的实力；另一方面，天主教宗教神学，又可使他找到一些心灵上的慰藉和寄托。于是，崇祯帝与耶稣会士频繁交往。他经常召汤若望、南怀仁等教士进宫，听他们讲解天主教义。同时，他所倚重的徐光启也不时向他宣传天主之说。这样，崇祯帝逐渐对天主教产生了兴趣，而且接受了一些基督教思想，对他原有的信仰也有了修正。随后便发生了撤毁宫中佛像的举动。1632年（崇祯五年），徐光启上疏，请求崇祯帝撤掉宫中的佛像。崇祯帝允准后，玉皇殿、英华殿、乾清宫等地原有的数百尊佛像，皆被移往宫外。在搬迁过程中，出现了毁坏佛像的事情。王誉昌的《崇祯宫词》的注释中这样写道："内玉皇殿永乐时建。有旨撤像，内侍启钥而入，大声陡发，震倒像前供桌，飞尘满室，相顾骇愕，莫敢执奏。像甚重，不可动摇，遂用巨绳拽之下座。时内殿诸像并毁斥，盖起于礼部尚书徐光启之疏。"

崇祯帝思想的变化，促使耶稣会士汤若望等人加紧了劝其皈依天主教的行动，"汤若望和他的同人，实在怀有获得皇帝入教

的希望。因为这位皇帝确系具有种种善良品质，他的才智和他德性的坚定，从一位中国帝王方面看，很有可观，很不轻微。他不是已经多次令人把偶像由殿中搬出，甚至命人毁灭寺庙的么？当时许多人都相信皇帝是曾经保禄博士暗中密授以基督教之教义”。[1] 1640 年（崇祯十三年），汤若望甚至直接上疏，力劝崇祯皇帝信奉天主教，“窃惟天主者，天上真主也。主天亦主地，主神人亦主万物，犹国家之有帝王，罔所不统，理无二上，不容齐耦，势在必从，不容疑贰者也”。疏文还对天主教在扭转社会风气方面的作用鼓吹再三：“独惜世风日下，人欲横流，人生其间，渐沦昏罔，而性教不足以胜之。于是天主大发仁慈，戢隐真威，同人出代，而不著形声天主之体，降寓形声人体之中。在世凡三十有三载，阐扬大道，普救群生，而恩施全此已极。救世功毕，亭午升天，遗有经典七十三册，并命宗徒等布教万国。凡遵其教者，必与上升，以享真福。盖天主至公，无善不报。此又比之人主，论功行赏，轻重大小，并及靡遗者然。”疏文最后力劝崇祯帝皈依天主教，以此教行天下，方能达到天下治、人心顺的局面，“上者用以治国，则俗朴风醇，人心和协；君子本之修身，则存顺殁宁，永远吉祥……臣故不揣荒陋，敢因进书而陈其大略如此，伏惟圣明垂察焉”。[2]

汤若望的疏文对崇祯帝的思想产生了较大的震动，史载崇祯帝“虽未毅然信从，而于圣教之真正，异端之无根，固已灼有所见”。[3] 显然，他在与天主教的沟通上又迈进了一步。汤若望等似乎看到了崇祯帝受洗入教的一点希望。

但是，皇五子朱慈焕之死所引发的一系列事情却使汤若望们的努力落空了。慈焕是崇祯皇帝七个儿子中最受宠爱的。他系崇

① 魏特著，杨丙辰译：《汤若望传》，第 215 页，台湾商务印书馆 1960 年版。
② 引见刘凝：《天主教传行中国考》，卷 4。《民国丛书》本，第 195—197 页。
③ 同②，第 197 页。

祯爱妃田贵妃所生，而且人也十分机灵、可爱。这年他才五岁，却染重病，卧床不起。崇祯皇帝亲往探视，不料慈焕“指九莲娘娘现立空中，历数毁坏三宝之罪，及苛求武清云云，言讫而薨”。[1] 这使他对其日益增长的天主教信仰产生了疑虑和动摇。不久之后，崇祯帝便下令将从前移出的佛像又搬回宫中。这实际意味着崇祯帝又恢复了对中国传统诸神的信仰，不可能成为独尊天主的天主教徒了。

尽管崇祯皇帝没有成为天主教徒，但由于他与耶稣会士的密切交往，以及心灵上与天主教信仰有一定程度的沟通，使天主教在崇祯时期的传播得到了前所未有的进展。以皇宫为例，加入天主教者颇多。御马太监庞天寿首先在崇祯三年（1630 年）领洗入教。随后，妃嫔、皇子信教者不乏其人。宫内为汤若望特设圣堂一所，不时举行弥撒。到崇祯九年（1636 年），已经奉教的亲王有 140 人，皇族 40 人，皇帝赐封的诰命夫人入教者也多达 80 余人。[2]

随着天主教传播的扩展，在华耶稣会的组织亦逐渐健全。万历四十一年（1613 年）耶稣会士金尼阁奉命赴罗马，要求增派教士。金尼阁曾向罗马教廷请求耶稣会在中国自成一个省区，但未获准，仅划为副省区，与日本同属一个省区。万历四十六年（1618 年），耶稣会在中国才成立一独立省区，只是澳门仍归日本省区。而中国省区当时分为华北、华南两大教区、会士傅汎际为华北会长，管理北京、山东、陕西、山西、河南教务，共有教士五人。艾儒略为华南会长，驻福建，管理南京、江西、湖广、四川、浙江、福建教务，共有教士 13 人。至于广东、广西教务则早在万历初年就由澳门主教区兼管。崇祯五年（1632 年），海南岛传入天主教。崇祯十四年（1641 年）耶稣会士利类思亦入

① 《烈皇小识》卷 6，第 160 页，上海书店 1982 年印行。

② 德礼贤：《中国天主教传教史》。

四川传教。这样，全国 15 省除云南、贵州以外，都有了传教士和信徒。

中国天主教信徒的人数也增加较快。万历三十八年（1610 年）为 2500 人；万历四十三年（1615 年）增至 5000 人；万历四十五年（1617 年）则为 13000 人；而到崇祯九年（1636 年）则扩展为 38000 人。短短 26 年，教徒人数增加了三万余人。

明朝统治集团在国势衰危的情况下，改变了万历后期对天主教的禁教政策，对天主教传教活动采取宽容态度，使天主教在华势力有所扩大，也对这一时期的中西交流起了较大的促进作用。

第三章　明末西学的传入

自万历中期以来，随着天主教在华传播事业的进展，中西文化交流也以传教士为媒介逐步展开。上帝的“使者”兼“文化大使”在中西双方搭起了一座交汇的桥梁。

一、西方天文历法的传入

1. 明末天文学复兴的历史条件

我国天文历算有悠久的历史，取得了辉煌的成就。世界上关于哈雷彗星、流星雨、星云、日食和月食等的最早记录均出自中国。早在两千多年前，我国就开始用铜来制造测定天体方位的“浑天仪”。东汉的张衡和元朝的郭守敬等是我国历史上杰出的制造天文仪器的科学家。同时，我国自古就有历法之研究，历代帝王治理天下，也很重视历法。《尚书·尧典》说：“帝羲，……乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。”十三四世纪之间，当欧洲的儒略历已出现严重误差时，[①] 我国元代的郭守敬制定了《授时历》，确定一年为 365.2425 日，与地球绕太阳公转一周的实际时间仅差 26 秒；是当时最先进最科学的历法，把我国历法提高到新水平。

在我国封建社会时期，出于巩固政权的需要，以及适应农业生产的要求，历代封建统治者都非常重视历法的制定，明朝也不

① 儒略历，又译作朱里安历，罗马帝国恺撒于公元前 46 年下令推行。

例外。明兴之初，太史院上“大统历”，系根据郭守敬的“授时历”而定。洪武元年（1368年），明太祖朱元璋命将太史院改为“司天监”，又置“回回司天监”，采用阿拉伯历法以为参考。洪武四年（1371年）又改“司天监”为“钦天监”，下设“天文”、“漏刻”、“大统历”、“回回历”等四科。洪武十七年（1384年），元统在授时历基础上删定而成大统历，并予以使用，直到明末。

然而从明初以后到万历年间的二百年内，我国天文学的发展几乎陷于停顿状态。除了对异常天象的观测仍在进行外，在历法方面却很少进展。于是，“大统历”的预报与实际天象不符的事情就经常发生了。景泰元年（1450年）正月辛卯卯正三刻月食，监官误推辰初初刻。成化十五年（1479年）十一月戊戌望月食，监官推验又误。正德十二、三年（1517—1518年），“连推日食、皆弗合”。[1] 此后，这种推验不准的事情更是屡见不鲜。

出现这种现象的原因与明封建专制统治控制天文历法领域密切相关。明王朝不但如以往各王朝统治者一样，禁止民间私习天文，而且更进一步严禁民间私习历法。明人沈德符在《万历野获编》中记载：“国初学天文有历禁：习历者遣戍，造历者殊死。”这个禁令对天文学的发展造成了极大的阻碍和破坏作用。明以前的统治者虽禁止民间私习天文，但却从未禁止私习历法。而历法恰恰是我国古代天文学中主要的部分。这样，作为推动古代天文学发展的重要力量的民间学者被拒之门外。这对天文学处于停滞状态显然有相当大的影响。

同时，明王朝统治者的保守和墨守成规也是天文学发展陷入停滞的重要原因。针对钦天监推验屡屡失误的问题，不少官员多次提出改历的建议，但都未能予以采纳。1481年（成化十七年），真定教谕俞正已上《改历议》，礼部尚书周洪谟却认为俞正已“轻率狂妄”，要求予以治罪。宪宗皇帝竟然颁诏将俞“下诏

[1] 《明史》卷31，志7，历1。

狱”。1483年（成化十九年），天文生张升又上言改历，但钦天监官员仍以“祖制不可变”予以驳斥。这以后，历经正德、嘉靖、隆庆年间，也不断有官员倡议修改历法，但均未有实际的结果。这样，大统历的误差也只能是越来越大了。

此外，与天文学关系密切的数学在明代亦处于停滞状态。宋元时代高度发展的代数学到明代几乎成为绝学，这是明代天文学发展陷于停滞的另一个原因。

不过，历史毕竟是向前发展的。进入明代万历年间（1573—1619年），天文学开始复兴。这是明代生产力的发展和资本主义萌芽产生所带来的结果。明中叶以来，随着农业、手工业生产的发展，商品经济愈趋活跃。在此基础上，资本主义的生产关系开始在封建社会的母体内孕育。而这些对科学技术的复兴和发展产生了强大的推动力。作为古代科学中较活跃的天文学开始突破停滞沉闷的局面，要求修改历法的呼声越来越高。万历二十年（1592年）五月甲戌夜月食，钦天监推算差一日。万历三十八年（1610年）十一月壬寅朔，钦天监推算月食食分及时刻，又都出现误差。在这两次错误推算之后，皆有官员提出改历建议。万历二十三年（1595年）郑世子朱载堉、河南佥事邢云路分别上疏请求修历。尤其是万历三十八年因改历意见强烈，甚至连礼部官员都同意职方郎范守己等人的建议，疏请将邢云路、范守己等改授京卿，参与修历之事。虽然皆无结果，可是这次参加提议官员之多，绵延时间之长（约延续至天启元年，即1621年），却表明修历之事已到了势在必行的地步了。

2. 利玛窦传播西方天文学的活动

正是在这种情况下，欧洲的天文学知识通过来华的耶稣会士传到了中国。这对当时的天文学者研究和吸收欧洲的天文历法学说，促进天文学的发展以及历法改革，都起到了很大作用。

利玛窦首先将欧洲天文学传入中国。早在广东肇庆传教时，

他就向中国官员、学者介绍西方天文历法知识。“（世界）地图取得如此巨大的胜利，以致利玛窦开始用铜和铁制作天球仪和地球仪，用以表明天文并指出地球的形状。他还在家里绘制日晷或者把日晷刻在铜版上，把它们送给各个友好官员，包括总督在内。当把这些不同的器械展览出来，把它们的目的解说清楚，指出太阳的位置、星球的轨道和地球的中心位置，这时它们的设计者和制作者就被看成是世界上的大天文学家”。[1] 这里，利玛窦通过自制的天文仪器，形象而具体地向中国官员、学者宣传西方天文学，引起中国知识界的很大震动。这以后，他又先后在广东韶州、江西南昌、江苏南京及北京等地，利用各种场合，继续传播西方天文学。不少中国士大夫因此产生了了解和认识这些来自远方的天文学说的浓厚兴趣。在韶州，利玛窦收瞿太素做学生，向他传授了天球仪制作和日晷设计的有关知识和技能。这些日晷根据几何学中测量物体高度的原理，能准确计算出一天的时刻。通过细心的学习，瞿太素初步掌握了这些天文仪器的制作方法，制造了不少天文仪器，“诸如天球仪、星盘、象限仪、罗盘、日晷及其他这类器械，制作精巧，装饰美观。他制造用的材料，正如他的手艺一样，各不相同。他不满足于用木和铜，而是用银来制作一些仪器”。[2] 在南昌，利玛窦将自己制作的一架卧式时钟赠给建安王朱多爀。这架时钟是“按他们的计时法制作的，在黑色中国大理石上刻出的黄道带。这只钟还指示日出和日没的时刻、每天昼夜的长短。时辰还刻在每个月的开始和中间。我们提到开始和中间，因为中国人把黄道带计为二十四宫。这份礼物受到极大的赞美。以前在中国还从没见过这样的东西。他们所知的惟一测时数学器械，还是根据赤道命名的，而且这种器械他们无法精

① 《利玛窦中国札记》上册，第 182—183 页

② 同①，第 247 页。

确使用，除非是在纬线三十六度的高处”。[1] 此外，利玛窦还将星盘和日晷赠送给巡抚陆仲鹤和知府王佐。在南京，利玛窦招收了三名学生，教授他们天文历法知识。这之中有一个名叫张养默的人，很有才学。他向利玛窦学习天文学很有收获，赞赏西方天文历法知识是“明有测验可据，毫发不爽，则即其粗可知其精”。进入北京以后，利玛窦与中国士大夫交往更为广泛，受他影响的人也就更多了，这之中以李之藻、徐光启和周子愚等最为著称。李之藻曾写道：“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，背绾睨筒，貌则盖天，而其度仍从浑出，取中央为北极合素。向中北外南之观；列三规为岁候，邃羲和候星寅日之旨，得未曾有，耳受手书，颇亦镜其大凡。”[2] 在利玛窦的传授下，李之藻努力研习西方天文学著作，并按利的指点，制作日晷，成效不小。《万历野获编》评述道：“自利玛窦入都，号精象数。而士人李之藻等皆受其业，似当令兼领天文。”[3] 除李之藻外，徐光启受利玛窦天文学影响亦很深。徐自述道：“即又相与从西国利先生游，论道之隙，时时及于理数。……而象数之学亦皆溯源承流，根附叶著，上穷九天，旁该万事，在于西国膠庠之中，亦数年而学成者也。吾辈既不及睹唐之十经，观利公与同志诸先生所言历法诸事，即其数学精妙，比于汉唐之世十百倍之，因而造席请益。”[4] 经过虚心请教，徐光启对西方天文学的了解也较深入，“从西洋人利玛窦学天文、历算、火器、尽其术”。[5]

至于钦天监五官正周子愚，同样对利玛窦的天文学，很感兴趣，“忆昔余与利西泰先生赏谈律吕之学，见其精实，可以补本

① 《利玛窦中国札记》上册，第 301 页。

② 李之藻：《浑盖通宪图说序》，见《明清间耶稣会士译著提要》，第 264 页。

③ 《万历野获编》卷 2，《历学》。

④ 《刻几何原本序》，《徐光启集》上册，第 80 页。

⑤ 《明史》卷 251，《徐光启传》。

典所无；余愿有请也。利先生慨然许之”。[1]

和中国学者合作翻译有关欧洲天文学的书籍，是利玛窦传播西方天文学的更有效的方法。1605年（万历三十三年），他著《乾坤体义》一书，介绍了亚里士多德—托勒密体系。此书分上、中、下三卷，绘有图表，较详尽地介绍了日、地、月三球大小及距离等，是西方天文学传入中国的第一部书。此外，由利玛窦口授，中国学者李之藻笔述，完成了《圜容较义》和《浑盖通宪图说》两部天文学著述。《圜容较义》刻于万历四十二年，以算学上周圆之理，证明天地浑圆之说。《浑盖通宪图说》分上、下二卷，后被收入《四库全书》。此书卷首另加一篇有关浑象的介绍。该书上卷叙述星盘面上各种标网的绘制法，其中包括赤道坐标、黄道坐标和地平坐标三个系统在平面上的投影。下卷介绍在星盘上标画恒星的方法，并说明星盘的使用方法。书中首次介绍了黄道坐标系和星等概念，以及测月食定经度的原理等等。

1605年（万历三十三年），利玛窦向罗马教会建议，派遣一些通晓天文历法的耶稣会士来华，扩大欧洲天文学的传播，有利于促进天主教的传教活动。因此，之后来华的耶稣会士如阳玛诺（Emmanuel Didz，1574—1659年，意大利人，1610年来华）、熊三拔（Sabbathin de Ursis，1575—1620年，意大利人，1606年来华）也都具有较丰富的天文学知识，这对西方天文学在中国的传播带来新的动力。1611年（万历三十九年），熊三拔所著的《简平仪说》刊行。该书由徐光启作记及序，详细地说明了简平仪的用法。1614年（万历四十二年），熊三拔口授，周子愚、卓尔庚笔记，完成并刊刻《表度说》一书，该书根据天文学原理，说明立表测日影以定时的简捷方法。此外，传教士阳玛诺所著《天问略》一书亦于1615年（万历四十三年）刊刻。此书以问答形式介绍诸天重数、七政部位、太阳节气、昼夜永短、交食本原等天

① 周子愚：《表度说序》，见《明清间耶稣会士译著提要》第282页。

象原理，并有附图。

3. 西方宇宙理论的传入与影响

利玛窦等耶稣会士在华传播西方天文学知识的过程中，西方有关宇宙运动的理论、尤其是地圆学说在中国士大夫中产生了较为强烈的反响，利玛窦在广东肇庆即提出地圆学说，他在给《坤舆万国全图》作的图解中这样写道：

> 地与海本是圆形，而合为一球，居天球之中，诚如鸡子黄在清内。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。天中有赤道，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实数也。是南北与东西数相等而不容异。天地厚二万八千六百三十六里零百分里之三十六分，上下四旁皆生齿所居，浑沌一球，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。且予自大西浮海入中国，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]

利玛窦上述认为大地是圆（球）体的思想，与中国传统的观念产生了尖锐的冲突。这是因为长期盘踞在中国人头脑中的是孔夫子所谓“天道曰圆，地道曰方”、“天圆而地方”的思想。[2] 即使是王大之这样博学多闻的学者也激烈地反对地圆说，“（利玛窦）如日击而掌玩之，规两仪为一丸，何其陋也”！[3]

不过，有一部分较为开明的士大夫对这种较为新鲜的思想抱欢迎和接受的态度。杨廷筠就说：“西方之人，独出千古，开创一家，谓天地俱有穷也，而实无穷；以其形皆大圆，故无起止，无中边。”[4]

值得注意的是，明代还有一些士大夫虽对地圆说予以接受，但却认为它源于中国。万历、天启时大学士叶向高就这样说：“其（指利玛窦）言舆地，则吾儒亦有地如卵黄之说，但不能穷其道里名号风俗物产如泰西氏所图记要，以茫茫堪舆俯仰无垠，吾中国人耳目闻见有限，自非绝域奇人躬履其地积年累世，何以得其详悉之若是乎？”[5] 然而，这种以为但凡一种科学技术的新思想都导源于中国的思想方法，对于客观认识中国科学发展的现状和吸收西方科学技术都十分不利。

4. 《崇祯历书》的纂修

明代中西天文学交流的最重要的成果是《崇祯历书》的编纂。它使我国的天文学体系发生了根本的变化，从传统的代数学体系转为欧洲古典的几何学体系。

① 利玛窦：《坤舆万国全图》，禹贡学会 1933 年影印本。

② 《大戴礼记》卷 5，“曾子天圆第五十八”节。

③ 王大之：《思辨录外编》。

④ 杨廷筠：《职方外纪序》，见《明清间耶稣会士译著提要》第 316 页。

⑤ 叶向高：《苍霞余草》卷 5《职方外纪序》，刊刻本，第 24 页。

（1）编修历程

1629年6月21日（崇祯二年五月初一日），发生日食。礼部侍郎徐光启依据西洋历法预测结果与实际发生的情况一一相符。而明钦天监依大统历及回回历法预测开始的时间早了半个小时，又迟半个小时结果。事实使明朝朝野更进一步认清采用西洋历法的必要性和紧迫性。钦天监五官正戈十年在奏疏中说："'大统'乃国初所定，实即郭守敬'授时历'也，二百六十年毫未增损。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？今若循旧，向后不能无差。"① 徐光启则更详尽地叙述了采用西洋历法修改中国传统历法的必要性，他说："近世言历诸家，大都宗郭守敬法，至若岁差环转，岁实参差，天有纬度，地有地度，列宿有本行，月五星有本轮，日月真会、视会，皆古所未闻，惟西历有之。而舍此数法，则交食凌犯，终无密合之理。宜取其法参互考订，使与'大统'法会同归一。"②

锐意进取、欲挽救明朝危亡的崇祯皇帝也认识到不用西洋历法就难以纠正"大统"历之差误，遂批准了徐光启的建议。同年11月，历局正式设立，由徐光启督理修历。南京太仆寺少卿李之藻因父去世，守丧在家，也奉命起用，协助修订历书。历局设在宣武门内的首善书院，离耶稣会士居住的天主教堂（即北京南堂）较近，便于中外人士进行天文学知识的交流。这样，中国天文学史中首次采用西方历法来修正中国历法的工程就开始了。

徐光启首先制定了具体的目标和步骤。他在《条议历法修正岁差疏》中说："今所求者，每遇一差，必寻其所以差之故；每用一法，必论其所以不差之故。上推远古，下验将来，必期一一无爽。日月交食，五星凌犯，必期事事密合。又须穷原极本，著

① 《明史》卷31，《历志一》。

② 同①。

为明白简易之说，使一览了然。百世之后，人人可以从事，遇有少差，因可随时随事，依法修改。”① 也就是说经过修正的历书，不但能准确无误地测验日、月食等天文现象，而且能从理论上对这些现象予以说明，促使历法逐渐为民众所掌握，而历法中出现的偏差，也就能随时予以纠正。显然徐光启的目标是要通过修正历书，复兴明代已陷入停滞的天文学。

为实现这一目标，徐光启制定了具体实施计划。首先，要全面地将西方天文学知识引入修历工程，这就要大量地翻译介绍欧洲有关天文学理论、计算和测量方法、测量仪器、数学基础知识等方面的书籍。在翻译西方天文学书籍的同时，徐光启还安排了一定的观测计划。这其中包括全天星表的测定、日月食观测以及日常的日、月、五星位置的测定等，以备修正基本数据和验证西法。

至于历书的具体编纂，徐光启也有较完整的安排，分成节次六目，基本五目。所谓节次六目是：日躔历、恒星历、日离历、日月交会历、五纬星历、五星交会历。这是该历书最主要的部分，研讨天体运动的规律，介绍测量及计算天体现象的方法。

基本五目是：法原、法数、法算、法器和会通。这部分是从理论上说明测算方法的科学原理。法原是天文学基础知识，包括球面天文学的原理在内。法数是天文表，并附有说明如何使用。法算是天文历法计算时所必需的数学知识，主要指三角学和几何学。法器是指天文仪器。会通则是指旧法和西法中有关度量单位换算表。徐光启称上述五项为“梓匠之规矩，渔猎之筌蹄”，几乎涵盖了天文历法的所有重要的基础知识。

徐光启所制定的整个修历计划，非常有条理，步骤也很明确，这对整个工作的开展十分有利。

徐光启对历局的组成人员严格挑选。为使中西历法更好的结

① 《徐光启集》卷 7，第 333 页。

合，他亲自荐举耶稣会士邓玉函和龙华民参与修历事务。邓玉函（Johann Terrenz Schrock）1576 年生，德国人。1621 年（天启元年）来到中国内地。他是来华耶稣会士中学识最渊博的一位。继伽利略之后，邓玉函被选为山猫学院第七名院士。他在天文学方面颇有造诣，来华后先后撰写了《测天约说》、《正球升度表》等著作。可惜邓玉函身体欠佳，到历局仅工作七个月就病逝了。为弥补这一损失，徐光启上《修改历法请访用汤若望、罗雅谷疏》道："四月初二日，臣邓玉函患病身故。此臣学历专门，精深博治，臣等深所倚仗。忽兹领逝，向后绪业甚长，止籍龙民一臣，又有本学道业，深惧无以早完报命。臣等访得诸臣同学尚有汤若望、罗雅谷二臣等，其术与玉函相埒，而年力正强，堪以效用。"崇祯皇帝随即予以允准，"历法方在改修、汤若望等即可访用，着地方官资给前来，该衙门知道"①。于是，汤若望和罗雅谷二人得以参加修历事务。汤若望，德国人，1591 年 5 月生于科隆。他全名为 Johann Adam Schall von Bell 。汤若望是其来华后所取的汉名。若望是 Johann 的汉语译音，而 Adam 的译音"亚当"听起来则与中国姓"汤"谐音，遂以为姓。汤若望自幼受到良好的教育，曾被选送到天主教高等学府——设在意大利罗马的德意志学院学习。在学校里，他研习哲学、神学、天文与数学。1611 年，汤若望加入耶稣会，不久升为神甫。1618 年启程赴中国传教，第二年抵达澳门。在这里，他学习汉语，为进入中国内地做准备。1622 年（天启二年），汤若望偕龙华民神甫一道途经广东、江西、浙江等地，一路北上，于第二年到达北京。不过，他在北京停留时间不久就被教会派往陕西传教，直到奉旨由陕西回京进入历局。罗雅谷（Giacomo Rho）字味韶，意大利人。1624 年（天启四年）来华。他同样是一个天文学知识很渊博的传教士。接到明政府的通知，罗雅谷亦从传教地开封启程，来到北京历

① 《徐光启集》卷 7，第 345 页。

局。按照徐光启的安排，罗雅谷负责日躔、月离和五星方面知识的翻译，汤若望则经管交食和恒星方面的翻译。

除传教士外，徐光启对历局其他人员也十分注意培养和使用。李之藻是吸取西法以修改中历的积极推动者，也是徐光启的好友。他加入历局，对徐光启是一个极大的帮助。只是李之藻身体不好，是抱病赶赴北京就任的。在历局，徐光启非常信任李之藻，使其充分展示在天文历法方面的才能。可惜的是，半年之后，李便病逝，徐光启失去了一个得力的助手。知历生员部明著和陈于陛等亦很得徐光启的器重，他们在制造天文仪器、进行实地观测及绘制图表等方面都做出了贡献。参加历局的原大理寺官员王应遴、原武英殿办事中书陈应登和武举魏邦纶在测算及纠正讹误中也做了不小的努力。此外，徐光启对参与修历的钦天监官生，除定期给他们讲解新法，使其了解西洋历法的原理和计算方法外，还让他们实际参加历法的订正事务。这不但对修历有促进，也培养了不少懂得西洋历法的人才，为西方天文学在中国的推广准备了良好的条件。

明确的修历目标和指导原则，以及用人得当，使修历事务得以顺利展开。

从崇祯四年（1631 年）正月始到崇祯五年四月止，徐光启等人先后五次进呈历书 74 卷。崇祯四年正月第一次进呈书目（24 卷）：历书总目 1 卷，日躔历志 1 卷，测天约说 2 卷，大测 2 卷，日躔表 2 卷，割圆八线表 6 卷，黄道升度表 7 卷，黄赤距度表 1 卷，通率表 2 卷。崇祯四年八月第二次进呈书目（20 卷）：测量全义 10 卷，恒星历志 3 卷，恒星历表 4 卷，恒星图象 1 卷，揆日解订讹 1 卷，比例规解 1 卷。崇祯五年四月第三次进呈书目（30 卷）：月离历志 4 卷，月离历表 6 卷，交食历志 4 卷，南北高弧表 12 卷，诸方半昼分表 1 卷，诸方晨昏分表 1 卷。

在编译历书的同时，徐光启还督率历局其他人员进行实地观测。从 1630 年（崇祯三年）11 月 19 日到 1632 年（崇祯五年）8

月 28 日的两年时间内，共进行了五次月食和一次日食的预报和观测。观测所得结果表明，用西法比用大统历和回回历所推数值要精确许多。

正当改历工作接近完成之际，徐光启却积劳成疾，卧床不起了。他在 1633 年（崇祯六年） 10 月最后一次向崇祯皇帝报告了历书最后 60 卷的编辑情况，称其中的 30 卷已经他手，最后定稿；而另 30卷则虽仍属草稿，但也有十之一二经他修改，十之三四经他审阅。不过历书虽已大部修成，但“其余卷帙及教习官生续制仪器并料理旁通诸务，尚须择人省成”。① 因而徐光启在疏中请求山东参政李天经接替他，负责督修历法的事务。

徐光启病逝后，李天经于 1634年（崇祯七年） 7 月接任历局的工作，继续徐未竟的事业。他先后两次进呈书目：崇祯七年七月第四次进呈书目（29 卷）：五纬总论 1 卷，日躔增 1 卷，五星图 1卷，日躔表 1卷，火土木二百恒年表并周岁时刻表 3 卷，交食历志 3 卷，交食诸表用法 2卷，交食表 4 卷，黄平象限表 7 卷，木土加减表 2 卷，交食简法表 2 卷，方根表 2 卷。崇祯七年十二月第五次进呈书目（34 卷）：五纬历指 8卷，五纬用法 1 卷，日躔考 2卷，夜中测时 1 卷，交食蒙求 1 卷，古今交食考 1 卷，恒星出没表 2 卷，高弧表 5 卷，五纬诸表 9卷，甲戌乙亥日躔细行 2 卷，筭算 2 卷。

至此，《崇祯历书》最后编修完毕，共计 137卷。

(2) 《崇祯历书》的成就

《崇祯历书》采用了丹麦天文学家第谷·华·布拉赫（1546—1601 年）的宇宙体系，这是介于哥白尼的日心体系和托勒密的地心体系之间的一种调和性体系，认为地球是宇宙的中心，月亮、太阳和恒星绕地球旋转，而五大行星则绕太阳运行。这个体系在当时的欧洲已是落后的理论，因为 16 世纪哥白尼学说已经

① 《徐光启集》卷 8，《治历疏稿一》，第 425 页。

问世，而17世纪初德国天文学家开普勒又发现行星运动三大规律。尽管如此，第谷体系比起中国古代的浑天说等宇宙模型，仍是一个进步，而比最初利玛窦介绍的托勒密地心体系在计算上也要精确。并且，第谷体系利用本轮、均轮等一套小轮系统解释日、月、五星视运动的种种现象，这就使《崇祯历书》必然要用几何学的计算系统。于是也就与采用以内插法和经验公式的代数学计算系统的中国传统历法区别开来。

《崇祯历书》引进了明确的地圆思想。认为地是圆球形的，大约二百五十里相当于天之一度，经纬度之差都是如此。与实际已较为接近。这一科学概念在西方几何模型体系（无论是托勒密、哥白尼还是第谷）中是必不可少的，但在古代中国始终未曾明确建立。即使中国古代有少数学者主张地圆说，也与西方的地圆概念不同。因为在这些学者看来，地球要与天球同一数量级。而地球概念的明确引进，不但破除了中国传统的天圆地方思想，而且在地理概念和精密推算日月食上，起着不可忽视的作用。从此以后，才开始第一次实测全国各地的经度。同时，由于经纬度概念的引进，也就能准确的推算日、月食的时间和起复方位。地球概念的引进还引起了对周日视差（时称为地半径差）的校正，这也有助于提高预报日食的精确度。

此外，《崇祯历书》引入了与中国古代天文学度量制度完全不同的制度。这包括分圆周360°，一日96刻，60进位制等，这些都是当时欧洲通行使用的度量单位。这就使中国天文学纳入了世界天文学共同发展的轨道。

当然，《崇祯历书》也存在着不少不足之处。首先，此书出自众多学者之手，不可避免地存在水平不一、文字重复的问题。纵然最后由徐光启一人审定，但也仅能解决一些重要的突出的问题，细节之处是无暇顾及的。

其次，此书是以吸收西方天文学为主而编成的。而对于徐光启事先所设想的会通和超胜则做得很少，特别是对于中国古代历

法的继承和吸收就显得很不够。其原因是徐光启过早病逝，而未能见到此书最后定成，没有时间做下一步的工作。

再次，《崇祯历书》只介绍第谷所列的宇宙体系，而在计算方面仍采用已被彻底否定的主观臆想的唯心主义的小轮系统，显然是落后于当时欧洲天文学的发展步伐。

也正因为《崇祯历书》所引进的宇宙体系的问题，因而出现一些错误是在所难免的。例如它否认天体的自转。不仅认为月亮没有自转，而且还只字不提太阳自转，这是违背科学真理的。

上述《崇祯历书》的不足和缺点和当时中国学者不能直接阅读外国资料，无法辨别和识破耶稣会士的隐瞒和歪曲，无法直接了解和吸收欧洲天文学最新成果是密切相关的。但《崇祯历书》采用了较好的天文数据和计算方法，保证了历法推算的较高精确度，并引进和介绍了不少欧洲天文学成果和概念，对于当时中国学者是十分新颖的知识。这些都使我国天文学重新获得生机和复兴，走上了与世界天文学发展同步的轨道。从这个意义上说，《崇祯历书》的编纂在我国天文学史上是一个十分重要的事件。

(3) 围绕西洋历法的论争

徐光启在采用西法、编修《崇祯历书》的过程中，遭到一些顽固守旧势力的反对和阻挠。1630 年（崇祯三年），巡按四川御史马如蛟荐举资阳县诸生冷守中精通历学，并将具体制订的历书呈进历局。冷守中是附会《皇极经世》中的一套数字神秘主义的理论来编制其历法的，水平自然很差。徐光启“力驳其谬”，提出这种附会是毫无意义的。为了使冷守中口服心服，徐光启用事实来证明。他提议双方都推算 1631 年（崇祯四年）5 月 15 日（农历四月十五日）日食的时刻，并表示，如果冷守中预报准确，他将服输，并乐意请冷到北京历局一起工作；如果冷预报错误，则希望他虚心学习。后来实测结果表明，冷守中的推算与日食出现的时间误差达两个小时，而徐光启预报的却准确无误。在事实面前，冷守中不得不收起自己的历法。

冷守中之后，又有河北善饶魏文魁向徐光启发难。这个人十分固执自负，企图用中国旧历来否定徐光启的新历。为此，他派其子魏家乾将自己的《历元》、《历测》等书呈送到北京历局，要求予以采用。徐光启对魏文魁的《历元》等书进行了认真的研究，指出书中存在七处明显错误，诚恳希望魏文魁能予以改正。然而，魏文魁摆出一副研究天文学老资格的架子，顽固地坚持错误。徐光启摆事实，讲道理，逐一批驳魏文魁的谬误。他在这场辩论中的有关论文，后编成《学历小辨》一书。

不过，魏文魁并未服输。1633 年（崇祯六年）徐光启病逝后，魏文魁乘机上言"历官所推交食节气"皆误，欲与西法争胜。崇祯皇帝不辨是非，竟下令允许魏文魁在北京组织东局，与继徐光启之后的李天经相对立。不过，在随后的天象观测中，魏文魁屡出偏差，这使得他的历法主张越发为人所轻，"于是文魁说绌"。崇祯八年《崇祯历书》全部编成后，本应立即颁布实施。但魏文魁在宫内宦官的支持下，多方进行阻挠。而崇祯帝对推行新历也信心不足。命李天经与钦天监务使新历和《大统历》统一起来。

经过一段实地观测后，《崇祯历书》比之《大统历》愈发显得精确。于是，明政府在 1637 年（崇祯十年）准备废除《大统历》，颁行《崇祯历书》。恰在这时，顽固坚持旧法的代州知府郭正中竟然上疏称："中历必不可尽废，西历必不可专行。四历各有短长，当参合诸家，兼收西法。[1] 而优柔寡断的崇祯皇帝在此关键时刻，仍不能下决心推行西法，并于 1638 年（崇祯十一年）颁诏仍行《大统历》。直到 1643 年（崇祯十六年），崇祯皇帝才翻然醒悟，"时帝已深知西法之密"，[2] 颁诏推行《崇祯历书》。但为时已晚，随着明中央政权的覆亡，《崇祯历书》终未能在有

① 《明史》卷 31，《历志一》。

② 同①

明一代施行。

5. 西洋天文仪器的输入与制造

西洋天文仪器输入中国始自利玛窦。万历年间，利玛窦在我国广东传教时，就带来和制造了一些天文仪器，有浑天仪、地球仪和日晷等天文仪器。浑天仪是指西式黄道浑仪、亦即托勒密式浑仪，这种浑仪上使用的照准仪，系一铜条，两头为立表，两表中心为小圆孔。观察时它比中国古代浑仪上使用的窥管准确得多。同时，它能形象地反映托勒密的地球中心体系，科学地回答日月交食的源由，这对当时中国天文观测有不小的影响。不过，这种西式浑仪采用的黄道体系，同天体运动并不符合，观察应用颇不方便。到 16 世纪后期，西方天文学家第谷开始试制赤道式浑仪，这是天文学走向前进的重要表现。

至于地球仪，早在元朝初年曾传入我国。《元史》记载说："其制以木为圆球，七分为水，其色绿；三分为土地，其色白。画江河湖海，脉络贯串于其中。画作小方井（指经纬线），以计幅员之广袤，道里之远近。"这里所说的地球仪，主要指绘地球表面海面和陆地分布情况，属初级阶段的制作。而利玛窦所制的地球仪，则反映了地理大发现的新知识，它不仅使"地圆说"概念传入中国，而且也使中国学者对经纬度的认识有了突飞猛进的发展。我国古代只测得有限观测点的纬度。而利玛窦通过地球仪则介绍了包括赤道、南北回归线、南北极圈在内的整个地球纬度网；介绍了划分的五带：南北寒带、南北温带及热带。这就使我国学者更加具体全面地认识纬度这一概念。同时，利玛窦也利用地球仪介绍了我国古代不甚了解的经度问题。特别是介绍了经度网：自福岛（在非洲西北角沿海外）起为十度，至三百六十度复相接；还采用实测方法，以该地见食时刻，而得出该地距福岛的远近。徐光启对利玛窦所介绍的经度说很赞赏，说："若地之经度，惟利玛窦诸陪臣始言之，亦惟彼能测验施用之。故交食时

刻，非用此刻度，则不能必合也。"①

利玛窦制作的日晷与我国传统的赤道式不同，是地平式的，它的晷面平行于地平面，时角坐标网通过表顶投影到晷面上，可按节气直接读出时刻。在具体制作时，利玛窦按中国习惯在晷面上用天干、地支表示十二时辰，以此表示日出、日中及日没时刻。同时，晷面上还刻有十三条节气线，除冬至、夏至各一条外，其余每两个节气一条，以测定二十四节气。此外，晷面上画有黄道十二宫兽象，显示太阳在黄道上的位置。这种西式日晷后来在我国逐渐流行，当时不少人称之为"洋晷"。

徐光启在主持编写《崇祯历书》中，十分重视制造西方天文仪器。他在改历的计划中，就提出了急用仪象十事，建议制造地球仪、七政列宿大仪（即天球仪）、平浑总仪、交食仪、60度纪限大仪、90度象限大仪、日晷、星晷、自鸣钟以及望远镜等十种仪器共27件。其中尤为引人注意的是制造望远镜之事。在明郑仲夔撰写的《耳新》一书中有利玛窦携带望远镜入中国的记载，"番僧利玛窦有千里镜"，"玛窦死，其徒某道人挟以游南州，好事者皆得见之"。但此时伽利略的新式望远镜尚未制成，利所携带的仍是旧式望远镜。1615年（万历四十三年），传教士阳玛诺在《天问略》一书中对伽利略于1610年（万历三十八年）制成的新式望远镜作了介绍。1622年（天启二年），传教士汤若望即将新望远镜带入中国。徐光启认为这种望远镜是准确观测天象的有力工具，因而在改历伊始就制定计划，着手装修三架望远镜，以提高观测精度。1624年（崇祯七年），我国自制第一架望远镜完成，名曰"窥筒"。汤若望上疏奏报，崇祯帝遂命太监卢维宁、魏国征至历局试验。后又命汤若望督工筑台，将陆续制成的星晷、日晷及望远镜陈设其上。崇祯帝本人也亲临观测，很是赞赏。三年后，李天经又将制成的星球仪一座奏进。据《汤若望

① 《徐光启集》卷7，第330页。

传》记载，明宫内形成一座由传教士等制成的天文仪器所组成的天文台，此台由宦官掌管，随时向崇祯帝报告天象的变化。

望远镜的使用在当时十分引人注意，徐光启多次讲到使用望远镜观测日月食的情况，他说："又于密室中斜开一隙，置窥筒眼镜（即望远镜）以测亏复，画日体分数图板，以定食分。"①还说："然惟密室窥筒形象分明，故得此分数时刻，与该监官生明白共见，不能不信，若不用此法，止凭目力，则眩耀不真，或用水盆映照，亦荡摇难定。"②

二、西方火器和军事理论的传入

火药和火器原是中国发明和首先制造并应用于战争的。大约在公元10世纪前后，中国把火药用于军事，但只是传统的"火攻法"的一种延伸和补充。战场上仍以刀枪、弓箭等所谓"冷兵器"为主。后来出现的"炮"，也是用抛石机把圆石抛出以杀伤敌人或摧毁敌方城池。随着军事制造技术的改进，逐渐出现燃烧性或爆炸性的火药武器，13世纪中叶有了新式火器——突火枪，也就有了应用同样原理的火炮。金与元的开封之战，双方都使用了火炮，场面蔚为壮观。不过，随着中国封建制度日趋保守，军事和武器制造技术也陷于停滞阶段。与此同时，欧洲人于13世纪后期，从阿拉伯文的书籍中获得了火药的知识。到14世纪前期，又从对回教国家的战争中学到了制造和使用火药、火器的方法。从此，西方国家的武器制造逐渐超过了中国。到16世纪初，西方的火器开始传入中国。

① 《徐光启集》卷7，第392页。

② 同①，卷8，第393页。

1．“佛郎机”炮的使用和仿造

“佛郎机”，是我国明朝人对葡萄牙、西班牙人的称谓。对“佛郎机”一词，来华的耶稣会士艾儒略在其著作《职方外纪》中称之为“拂郎察”，他说：“以西巴尼（Espana，即西班牙）东北为拂郎察，……因其国在欧罗巴内，回回遂概称西土人为拂郎机，而统亦沿袭此名。”[①] 这里，艾儒略指出“佛郎机”是中世纪以来阿拉伯人对欧洲人的泛称，是符合历史事实的。而此词从语源上看，印度斯坦语作 Farangi，阿拉伯语作 Frangi，波斯语作 Firangi 皆出自“法兰克”（Frank）。法兰克是公元 6 世纪征服法兰西的日耳曼部落民族。从拜占廷到印度的伊斯兰教都把欧洲人或西方基督教徒称为“法兰克”。中国人称葡萄牙、西班牙人为“佛郎机”，是从东南亚一带的伊斯兰教徒口中听来的。随后，又称西洋火炮为“佛郎机”。

“佛郎机”炮的传入是在明朝正德时期发生的。《明史·兵志》载：“佛郎机者，国名也。正德末，其国舶至广东。白沙巡检何儒得其制，以铜为之，长五六尺，大者重千余斤，小者百五十斤，巨腹长颈，腹有修孔。以子铳五枚，贮药置腹中，发及百余丈，最利水战。驾以蜈蚣船，所击辄糜碎。”[②] 显然是何儒首先获得“佛郎机”炮的制作方法，并成功地制造了这种西洋火器。[③] 同时，这种武器比中国旧制火器射程远，杀伤力也大。而其大规模仿造是在嘉靖年间。嘉靖二年，明军在广东新会西草湾击退葡萄牙战舰骚扰时，缴获一批“佛郎机”炮。副使汪鋐将战利品上交朝廷，并于嘉靖九年（1530 年）上疏请求仿造“佛郎

① 艾儒略：《职方外纪》卷 2，拂郎察，四库全书本，第 14—15 页。

② 《明史》卷 92，兵志 4，第 2264 页。

③ 有关“佛郎机”技术传入中国时间有多种说法。除文中所列外，沈德符《万历野获编》上就有邪治说和正统说两种。此外胡宗宪《筹海图编》中认为正德时顾应祥任广东佥事时得到“佛郎机”炮的样机和火药的。笔者认为《明史》记载较为可信，故从之。

机”炮，发往北边诸镇，以加强对蒙古人的防御力量。疏文说：“国家于江北沿边，各设重镇，如甘肃、延绥、宁夏、大同、宣府各镇官军，不下六七万人，又设墩台城堡，其为守御之计，似无不同；然每当虏入，卒莫能御，损伤官军，动以千百计，此其何故也？盖墩台初无遏截之兵，徒为瞭望之所，而城堡又多不备，所执兵器，不能及远，所以往往覆败。为今之计，当用臣所进佛郎机铳。小如二十斤以下，远可六百步者，则用之墩台。每台一铳，以三人守之。大如七十斤以上，远可五六里者，则用之城堡。每堡三铳，以十人守之。五里一墩，十里一堡，大小相依，远近相应，星列棊布，无有空阙，贼将无所容足，可以收不战之功。”[①] 嘉靖帝批准江鉞之议，后此种火器在北边防御中发挥了不小作用。万历时陕甘总督叶梦熊所制的大将军铳（超大型“佛郎机”）重 250 斤，长 6 尺，装填 7 斤重的铅弹和铁片等物，共计 30 斤，“发射时势如霹雳，可毙人马数百计”。[②] 明金战争期间，东北明军拥有“佛郎机”火器也不少。仅从万历四十六年（1618 年）至天启元年（1621 年）三年中发往广宁的各种火器计有：大炮类 18154 门，“佛郎机”火器 4090 架，枪类 2080 杆，火药类 1773658 斤，大小铅弹 142368 斤，大小铁弹 1253200 个。[③] 但由于明朝制造火器技术不够高，因而也未能起到克敌致胜作用。例如：在明金沈阳之战中，明军以炮轰击攻城之后金军，但“连发炮热，装药即喷”，以致后金军乘机冲过护城壕。《明史》说：“然将士不善用，迄莫能制寇也。”[④]

① 《明世宗实录》卷 119。
② 屈大均：《广东新语》卷 16。
③ 《明熹宗实录》卷 5。
④ 《明史》卷 325，《佛郎机传》。

2. “红夷大炮”的引进

(1) 首次购进西洋大炮

明朝在对后金战争中不断受挫的情况下，开始引进威力更大的西洋火炮。1619 年（明万历四十七年）明军在萨尔浒之役中大败于后金军，其在辽东的优势尽失，这对明朝的统治造成很大的威胁。一时间，如何扭转辽东败局成为满朝文武议论的中心。时任礼部左侍郎兼翰林院侍读学士的徐光启忧心忡忡，连上数疏，陈述战守之策。他在给出任辽东经略熊廷弼的书信中，就深刻地指出改善明军火器的重要性，“今日之计，独有厚集兵势，固守辽阳；次则保全海盖四州为上策，但须多储守之器，精讲守之法，中间惟火器最急”。[1] 他还总结明军在东北一败再败的教训，提出应执行坚守城池，建立炮台，以对付后金军的新战略，“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”。[2] 而要实现这一战略，就得拥有比“佛郎机”炮威力更大的火器。徐光启在和耶稣会士接触时，对西洋火器已有相当程度的了解，“臣昔闻之陪臣利玛窦，后来诸陪臣皆能造作，闽广商民亦能言之”。[3] 李之藻对此介绍更详：“昔在万历年间，西洋陪臣利玛窦归化献琛，……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，联以百练钢条，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，可及五六十里。其制铳或铜或铁，煅炼有法。每铳约重二五千斤，其施放有车，有地平盘，有小轮，有照

① 《復熊芝冈经略》，《徐光启集》下册，第 461 页。

② 《谨申一得以俟万全疏》，《徐光启集》上册，第 175 页。

③ 同②。

轮，所攻打或近或远，刻定里数，低昂伸缩，悉有一定规式。其放铳之人，明理识算，兼诸技巧，所给禄秩甚优，不以厮养健儿畜之。[1]正因为徐光启和李之藻等人对西洋火炮威力有较多的了解，因而在 1620 年（明泰昌元年），徐光启就写信给李之藻和杨廷筠，要他们派人到澳门购买西洋大炮，以应辽东战事之需。李之藻和杨廷筠二人对此事极为热心，不久即派加衔守备张焘和孙学诗前赴澳门，在广东按察使司的协助下，与葡萄牙当局接触，用私人捐款，购买了四门西洋火炮。同年十月，这些火炮运抵广州后，由张焘私人捐资，继续北上。但当抵达广信府（今江西上饶）后便停运了。李之藻解释其原因为“虑恐铳到之日，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”。[2] 天启元年（1621 年）四月，明军在关外作战接连失利，徐光启在此危急时刻，上疏请求速将滞留于江西的西洋大炮运抵北京，以为保卫京师之用，并请求让李之藻与工部主事沈棨等人“鸠集工匠，多备材料，星速鼓铸”。[3] 随后，已复任光禄寺少卿的李之藻与兵部尚书崔景荣等，也奏请调运滞留江西的火炮，并聘请精通炮术的传教士阳玛诺、毕方济来京选炮。天启皇帝批准了他们的请求。四门西洋火炮终于从江西运抵北京。

这四门火炮不同于嘉靖年间引进的“佛郎机”炮，是荷兰、英国等国所制造的新式火炮。这种火炮射程远，命中率高，杀伤力大，制造精良，附有瞄准器，输入中国后，被称为“红夷炮”。这种火器在 17 世纪最为先进，其炮弹不是炸弹，而是实心铁弹，形制也基本上接近近代火炮。当时，中国不仅不能仿制这种较先

① 《李之藻奏为制胜务须西铳乞敕速取疏》，《徐光启集》上册，附录，第 179 页。

② 同①，第 180 页。

③ 《徐光启集》卷 4，《练兵疏稿 二》，第 175 页。

进的火炮，而且施放这种火炮的技术也需学习和训练。于是，张焘、孙学诗等人再赴澳门购买西洋大炮并聘请制造和使用这种火炮的炮师。

天启元年（1621年）七月，张焘等二人抵达澳门。他们此行收获不小，聘请炮手十名，并又购得26门火炮，连同以前所购的4门，总计30门火炮。据载，葡萄牙当局卖给中国的这30门火炮，实出自英国人所有，“澳门政府于先一年中曾自一只在澳门附近搁浅的英国船上获有大炮三十尊”。① 澳门当局转手将这30尊大炮卖给了中国。

1623年（天启三年）四月，张焘一行返抵京，“至是两广总督胡应台遣游击张焘解送夷目七名，通事一名，傔伴十六名赴京听用”。② 为尽快开始进行仿造西洋火炮及训练兵事务，兵部尚书董汉儒上疏说：“粤夷不辞八千里之程远赴神京，臣心窃嘉其忠顺，又一一阅其火器刀剑等械其精利，其大铳尤称猛烈神器，若一一仿其式样精造，仍以一教十，以十教百，分行列伍，卒与贼遇于原，当应手糜烂矣。今其来者……臣等尽试其技，制造火药，择人教演，稍俟精熟，分发山海听辅至收用。”③ 天启皇帝对兵部议请，“俱允行”。

葡萄牙炮手到京师后，便开始训练中国炮兵。明朝官方对此做了较为细致的安排，兵部尚书董汉儒在奏疏中说：“一防奸细。教演之所，行巡视御史委兵马司官时时巡绰，毋令外人闯入窥伺漏泄。一重责成。演习之人，行戎政衙门于京营选锋内精择一百名，令就各夷传授炼药装放等法，仍以把总二员董之，朝夕课督，不许买闲怠事。一议日费。夷目通事傔伴诸人日给务从优厚，俱于先年钦颁皇赏支剩银内支给，应用硝黄物料器具估价买

① 魏特著，杨丙辰译：《汤若望传》，第82页。

② 《明熹宗实录》卷33，第13页。

③ 同②，第12—13页。

办。"[1] 尽管如此，意料之外的事情还是发生了。训练中，实弹试放时，"不知是否因炮身制造不坚，或因点放不其得当，炮忽炸裂，碎片飞入天空，葡籍炮手一人及其他若干人竟因殒命"。[2] 事件发生之后，朝臣中原先即反对用葡人训练炮兵之人就要求停止训练和制造西洋火炮。贵州道御史智斑还上疏攻击徐光启、李之藻引进西洋大炮是"骗官盗饷"，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"。[3] 在这种情况下，明政府"以葡军之来，原为增援，乃竟伤害其所志愿保护之人，遂听其必有害无利，立命返澳，毫无挽回余地"。[4] 于是，训练炮手以及仿制西洋大炮等事均告搁置。

(2) 西洋大炮在明金战争的效力

虽然事情进展不太顺利，但是这次购进的西洋火炮在著名的宁远之役中，还是产生了很大的效力。兵部尚书董汉儒在西洋火炮运抵京师时，即将其中的 11 门调往山海关，后又运至关外的宁远城。随后出任辽东经略的孙承宗还将经过葡萄牙炮师训练的明军管炮官彭簪古调至宁远，训练明军炮手，演习施放西洋大炮之法。驻守宁远的明军将领袁崇焕还在兵部主事孙元化的帮助下，根据徐光启的"以台护铳，以铳护城，以城护民"的原则，重新修正了宁远城墙。与一般城墙不同的是，"四角台皆照西洋法改之，形如长爪，以自相救"。这种敌台三面突出城外，火炮可三面击打，克服了传统方形城墙"凡敌至城下则铳不及矣"的缺点。在敌人冲至城根穴城、竖云梯时可形成交叉火力杀敌。这是徐光启、孙元化从传教士那里学来的西洋炮台建造方法中的一种。1626 年（明天启六年），努尔哈赤率大军进攻宁城，袁崇焕

① 《明熹宗实录》卷 33，第 27 页。
② 巴乌斯：《耶稣会史中国之部》，
③ 《徐光启集》上册，第 216 页。
④ 同②

团结军民，英勇抗击。西洋大炮也发挥巨大威力，连续轰击，击毙击伤数千后金官兵，努尔哈赤首次尝到败于明军的滋味。这一仗使西洋大炮声名大噪，天启皇帝封之为“安边靖虏镇国大将军”，管炮官彭簪古加都督职衔，还遣官祭炮。同时颁旨命兵部主事孙元化多造西洋火炮。然而，孙元化根据对中外军事及武器制造状况的了解，上疏说西洋大炮不必多造亦不能多造。他说：“外国每一要口止一铳台安设，守铳止二三门，若练为行阵，别造战铳十数门，辅以机器，瞭以远镜，量以勾股，命中无敌，故不必多。此器用一以当千，其费亦一以当十。海外铜铁精良，工作诚实，每一门尚费千百金，造完试放每百门尚裂二三门，侈费而难成，故不能多。[①] 这里，孙元化有关西洋炮要与望远镜配合使用的论述，是我国关于望远镜应用于军事方面的理论的首创。同时也表明在明朝经济发展水平下，要大量仿制西洋火炮，还是存在不少问题的。

(3) 西洋大炮的仿造

1629年（崇祯二年）正月，徐光启上疏再次请求训练士兵，制造西洋火炮。崇祯皇帝赞许这一建议，命两广大吏转托澳门葡萄牙商人购炮。不久，澳门葡人捐献大炮十门，步枪数支，派葡将公沙的西劳为统领，邵缺会士陆若汉为通事，带领数名炮手押炮北上。1630年1月，公沙的西劳和陆若汉等人抵达涿州。时皇太极率后金军包围了北京城。公沙的西劳等遂不能直赴北京，便留守涿州，参与抵御后金军的进犯。不久，后金军移师东进，撤回关外。徐光启等人认为后金军之所以未攻打涿州，是因为得知西洋大炮到来，他在疏中这样说：“改去京师而不攻，环视涿州而不攻，皆畏铳也。……故为后日之计。且今时势，似不得不亟行之，法当用二号西洋铳五六十位重千斤以下者，又须新造大乌铳二三千门长四尺五寸以上者；其三号铳则每门各用所贮，亦

① 《明熹宗实录》卷68，第30页。

可拣试应用也。"[1] 徐光启关于多造西洋火炮的建议，得到崇祯皇帝的赞同。他命澳门洋商留京制造、教演火炮，而由徐光启"总提协"。徐光启强调保守机密，认为此"关系甚大，恐为奸细所窥，若造于京师，尤宜慎密"。又说："一切装放，皆有秘传，如视远则用远镜，量度则用度板，未可宜学，亦不宜使人人能之。"[2] 因而，他提出让功臣子弟以及京卫武官去学习制造。同时造火器需要大量煤和铁，于是他建议在煤铁产地山西等省铸造。但是由于制造火器费用较大，技术一时也难于精湛，因而进度无法达到崇祯皇帝所期望的那样。然而，当时的明朝内外交困、财力拮据，因此徐光启大量制造西洋火器的计划终难实现。

(4) 借师澳门的失败

鉴于在京师制造西洋火炮进展缓慢，耶稣会士陆若汉及葡军炮师公沙的西劳向崇祯皇帝疏请，"令汉偕通官一员，傔伴二名，以一二文臣，前往广东濠镜澳，遴选铳师艺士常与红毛对敌者二百名，傔伴二百名，统以总管，分以队伍，令彼自带堪用护铳盔甲枪刀牌盾火枪火标诸色器械，星夜前来，往返不过四月，可抵京师"。[3] 徐光启对此建议十分支持，崇祯皇帝也于 1630 年（崇祯三年）6 月颁旨遣派"中书姜云龙同掌教陆若汉、通官徐西满等祗领勘合，前往广东香山澳，买办火器及取洋西洋人赴京应用"。[4]

陆若汉一行抵澳门后，澳门葡人认为这是"千载难逢之机，愿愿立功报效"，"以保持澳门以往所得之特典"。短短几天之内，便招募了 150 名葡人及相同数量的仆役。经过数月准备后，这支队伍携带巨炮一大队和其他兵器，以及五名传教士，动身北上。

① 《敬陈之策共证六易疏》，《徐光启集》上册，第 282 页。

② 徐光启：《五方哥尔纲缘官员请述初言以备战守疏》，《徐光启集》上册，第 284 页。

③ 徐光启：《闽风愤激直献乌苏疏》，《徐光启集》上册，第 298 页。

④ 《崇祯长编》卷 33，第 28 页。

但当他们到达江西南昌时，便被明廷下令返回澳门，仅有陆若汉等人仍允许护送军械继续北上。这次征募出现反复，是由于朝廷有了不同意见。礼科给事中卢兆龙连上四疏，力言不可让葡兵跃马扬刀，拥弓挟矢于京城；况且前广东人已会造西洋火炮，用不着再请西人。他还请求崇祯帝不要答应澳门葡人提出的筑台、筑舍、添课、添未等四项出兵条件。崇祯帝对卢兆龙的疏文很重视，批示说："朝廷励忠柔远，不厌防微，上奏也为有见，所司酌议其闻。"并将姜云龙革职回籍，令巡按御史查明澳门澳人情形。

(5) 徐光启建立精锐火器营的设想

在徐光启富国强兵的规划中，建立一支用西方火器装备的精锐部队，是很重要的方面。1631年（崇祯四年），他在《钦奉明旨敷陈愚见疏》中，提出了具体的设想："臣之所拟：每一营用双轮车百二十辆，炮车百二十辆，粮车六十辆，共三百辆。西洋大炮十六位，中炮八十位，鹰铳一百门，鸟铳一千二百门，战士二千人，队兵二千人，甲胄及执把器械，凡军中所需，一一各具……行列为阵，止则为营。遇大敌，先以大小武器更迭击之；致用火器，则为法以卫之；敌在近，则我步兵以出击之；若铁骑来，自以炮击之，亦可以步兵击之。"① 徐光启建议如上述武器装备的营兵，共设立15个营、6万人。作为实施此项计划的第一步，徐光启把时任登莱巡抚孙元化的部队首先建成一支具有新式火器的军队。孙元化是徐光启的学生。他于天启二年（1622年）仿制西洋大炮成功，并在宁远帮助袁崇焕筑炮台抗击后金军。为实现这一设想，徐光启派同样精通西洋炮术的王征、张焘等人赴登莱协助孙元化。同时，崇祯四年三月，陆若汉等人也护送澳门葡人的西洋火器来到登州。随后，他们就开始训练士卒，教演火器。经过一段努力，孙元化部队不仅拥有佛郎机炮二十余

① 《徐光启集》卷6，《钦奉明旨敷陈愚见疏》。

位，西洋炮三百余位，每位重二三千斤，而且也有了一批熟练掌握西洋火炮技术的枪炮手。徐光启准备以孙元化这一营火器部队为基础，逐步扩充为16营火器部队，实现自己增强明朝军事实力、战胜后金军的计划。

但吴桥兵变的发生，使徐光启的计划化为泡影。1631年（崇祯四年），后金军进攻关外大凌河城，孙元化派孔有德率军增援。这支军队进至吴桥时哗变，返回山东，并围攻登州。第二年，叛军攻破登州，孙元化、王征等被俘，城中西洋大炮皆落入叛军手中。不久，孔有德率叛军投降后金，徐光启多年经营的精锐武器装备尽归后金，明金双方军事力量的对比进一步逆转，致使徐光启建立一支近代化军队的计划终归失败。

（6）汤若望造火炮

徐光启于1633年（崇祯六年）病逝后，崇祯皇帝就把制造西洋火炮的任务交给在北京的耶稣会士汤若望。汤若望参阅一些西文资料，经过多次实验，终于制造出40斤重的大炮20门，及驮在马背上的小型炮五门。这些大炮“在离城40里的大广场上实行射击，太监和军官们远远站着，不敢近前，发射一次成功，会场欢腾，采色四起”。[①] 后来，汤若望还制成长炮，每门由士兵二人与骆驼一匹载行。1640年（崇祯十三年），汤氏因制炮有功而受到明廷褒奖。崇祯帝下旨命汤若望将西洋火炮铸造之法传授给“兵仗局”，并监制“无敌大将军”500位。

崇祯皇帝受汤若望制炮成功的鼓舞，特命传教士赴明军部队中教授燃放铳炮之法。还命颁发资金，组织民间匠师制造西洋火器，陆续造出三眼枪、五眼枪、夹把枪、五龙枪、神枪、快枪和循环炮等一批火器。崇祯十五年（1642年）十月，清兵进围北京。御史杨若桥疏请使用汤若望教练明军火器，以抵御清军。左都御史刘宗周反对这一建议，说：“唐宋以前用兵，未闻火器，

① 魏特：《汤若望传》，第162—164页。

自有火器，辄依为长城，误实在此！”① 对刘的墨守成规，崇祯皇帝很不高兴，严辞予以拒绝。在明朝面临危急存亡的关头，崇祯皇帝对引进和制造西洋火器的态度还是积极的，只是时间留给明朝的已不多了，无法在这方面取得实质性的进展。

3. 西方军事著作的译著

西方火器的制造和在战争中的使用，促使明朝军事技术不断改进，一些介绍西式火器制作技术和西方军事理论的著述陆续涌现。万历时赵士祯的《神器谱》，就是一本叙述西洋铳制造和用法的书。该书共五卷，成书于 1603 年（万历三十一年）。书内对使用西洋铳炮的重要性、各种铳炮的使用方法及火箭、火球、火药制法及火器阵法都有较详细的叙述。同时，他还藏有《海外火攻神器图说》一书。这是一部带有保密性的书，“其中法则规制，悉皆西洋正传。然以事关军机，多有慎密不详载、不明言者，以致不获兹技之大观”②。值得注意的是赵士祯在《神器谱》中所阐述的车炮结合的作战方式，显然是在西方军事理论影响下的一种对中国传统战法的改进。赵的车炮结合的战术，采取的是“用车自卫，用铳杀虏”的原则。具体做法是先以车围成营垒，外布铁蒺藜以拒骑兵冲击。士兵则在营内施放鸟枪和小型火器杀伤敌人，敌人冲至百步内外，则施放火炮，连续轰击，待敌人溃退，则以骑兵用火器、弓箭近击。赵士祯设计的“鹰扬车”，就是以铳炮 36 门加上鲁密铳的战车，每一营有这样战车 120 辆，组成有 3000 步兵的战斗部队。③

除赵士祯外，孙元化也著有《西洋神机》二卷，《嘉定县志》兵家类存目附有简要介绍：“首论铸炮，次论制药，后论命中之

① 文秉：《烈皇小识》卷 7.

② 焦勗：《则克录》序，海山仙馆丛书本道光丁未版，第 1 页。

③ 赵士祯：《神器谱》车图，明万历戊戌刻本。

由，并绘图式、是书得之西人，大要根于算法。”

影响大并且较成系统的军事著作，当属《则克录》，又名《火攻挈要》。所谓则克者，含攻则必克之意。此书由汤若望和安徽宁国人焦勖合著，1643年（崇祯十六年）译成刻印。全书分上、中、下三卷，前有《火攻挈要诸器图》40幅。卷上专论制造火器的方法，有造铳、造弹、造铳车、狼机、鸟枪、火箭、喷筒、火罐、地雷等各种方法。卷中为制造、贮藏火药须知，以及试放新铳、装置各铳、运铳、火攻等基本原理。卷下为西铳之攻法、铸铳应注意事项，以及守城、海战、炮战等原则。另有《将略》一书，《则克录》中经常提及，可能是有关战略战术的军事著作。《则克录》这部书，从理论中阐述了各种火器的构造和操作，及各种火攻方式的使用和效果，使中国兵器制造和使用能更好地吸收欧洲的先进成果。

三、西方数学的介绍和研究

在这一时期中西文化交流中，数学是其中较重要而且较有成效的学科。中国古代数学发展很早，而且取得了举世瞩目的成就。但到明代，唯心主义的思潮笼罩着整个学术界，尤其是阳明学派“象数”神秘主义思想的影响更是恶劣。许多学者都是“不习六艺之文，不考古王之典，不综当代之务。……以明心见性之空言，代修己治人之实学”。[①] 以至王文素的《算学宝鉴》与程大位的《算法统宗》等主要的数学著作都在书的开篇大写河图洛书，认为它是“数的本原”。这种情况使得当时数学学术水平降低，甚至连古代数学也无法继承下来。万历年间汇刻的古书《秘册汇函》和《津逮秘书》中，涉及数学的仅有《周髀算经》和

① 顾炎武：《日知录》卷7，《夫子之言性与天道》第8页，影印文渊阁四库全书本，台湾商务印书馆。

《数术记遗》两种。唐代立于学官的“十部算经”中包括《九章算术》在内的另外八种都已失传。明代数学家顾应祥（1483—1565年）对宋元数学的突出成就——“天元术”和“增乘开方法”竟不能弄懂，他在所著《测圆海镜分类释术》一书中说：“以天元一立算，而漫无下手之处。”还把解数字高次方程的“增乘开方法”搞得繁琐支离，不得要领。

这种数学发展的滞后状态，十分不适应当时社会生产的需要，尤其是明末资本主义萌芽的出现，要求农学、水利、简单机械、天文历法等实用科学和技术有一个相应的进步和提高，而这些却都有待数学的振兴。而此时西方传教士来华所带来的西方数学知识正适应了现代社会的这种需要。

1. 《几何原本》等书的翻译

明代，西方数学传入中国影响最大的莫过于《几何原本》、《同文算指》等一批书籍的翻译和引入了。尤其是《几何原本》的翻译则更显得意义重大。在相当长的时间里，西方用几何学来泛指数学和其他精密科学，而欧几里德和他的《原本》则是几何学一词的同义语。两千多年来，这部著作被译成各种文字，在世界科学发展史上产生了很大的影响。而早在13世纪《原本》一书就曾传入我国。据元代王士点、商企翁《秘书监志》卷七“回回书籍”载，元至元十年（1273年）司天台“见合用经”中有一部名为《兀忽列的四辟算法段数十五部》的书，有人认为“兀忽烈的”即是欧几里德的另一音译，回回书当指阿拉伯文字书籍。[①] 欧几里德原稿本为13卷，有些版本还附加两卷，指称后两卷分别为公元前2世纪伊普西克利斯（Hypsicles）和6世纪大

① 严敦杰：《欧几里德几何原本元代输入中国说》，《东方杂志》39卷13期，1943年。

马萨斯（Damascius）所撰。[1] 直至明末无人进行《原本》的翻译工作，致使此书藏在宫内，无法发挥其作用。

利玛窦来到中国后，他所携带的书籍中即有《原本》一书，于是《原本》就再次传入我国。利玛窦为更好地结交明朝官员和上层知识分子，在我国南方传教期间就有意将《原本》一书译成汉文。他说："窦自入中国，窃见为几何之学者，其人与书，信自不乏，独未睹有原本之论。即阙根基，遂难创造。即有斐然述作者，亦不能推明所以然之故。其是者，已亦无从别白；有谬者，人亦无从辩正。当此之时，遽有志翻译此书。"[2] 然而此事并非易事，"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"。[3] 利玛窦与瞿太素及一位姓蒋的穷举人先后合作翻译《原本》，但均未成功。直到在北京遇到徐光启，此事便开始有了转机。利玛窦向徐光启言及翻译《原本》的重要性，"且陈翻译之难及向来中辍状"，徐光启慨然曰："光正有言：'一物不知，儒者之耻。'今此一家已失传，为其学者皆暗中摸索耳。既遇此书，又遇子不骄不吝，欲相指授，岂可畏劳玩日，当吾世而失之。"[4] 徐光启还坚定地表示，只要不怕困难，此书一定会翻译成功。利玛窦遂与徐光启合作翻译《原本》。从 1606 年（万历三十四年）秋开始，徐光启每天下午都要去利玛窦住所，由利玛窦口述，他笔录，一干就是三四个小时。《原本》一书中的不少专有名词，如直角、锐角、平行线等，在汉语中原来是没有的，经过他们二人反复推敲，才确定下来。不少章节，为求文字准确、通俗易懂，利、徐二人多次斟酌，再三修改。

① D. E. Smith, History of Mathematics, Boston, 1923, pp. 119, 282；互见史密特《数学史》中译本，第 48 页，商务印书馆 1981 年版。

② 利玛窦万历丁未（1607 年）《几何原本》序。

③ 同②

④ 同②

经过不懈的努力，第二年春，徐光启与利玛窦译完了《原本》的前六卷。此后，徐光启又冒着酷暑，将初稿修改了两遍。这样，历时一年多，三易其稿，终于用流畅通俗的文字最后完成了前六卷。并于同年在北京付梓出版，定名为《几何原本》。"几何"是中国古有词汇，徐、利二氏借来代指一切度数之学，这与欧几里德的初衷是一致的。之所以将"几何"放在"原本"之前，作为《原本》译书的书名，原因就在于利、徐二氏认为欧几里德《原本》的名字在中文的含义中不够明显。

按照徐光启的设想，还要与利玛窦合作译完全书。但是利玛窦忙于传教，抽不出时间，就建议把译本的前六卷先予刻印，观察一下学术界的反应，再继续译其余卷。利玛窦这样做，除了因为其主要任务为传教而不是译书外，也考虑到《原本》一书的内在逻辑。从内容看，前六卷论述平面几何，基本上自成体系。而卷七至卷九是数论，卷十阐述无理量，卷十一至卷十三主要是立体几何。同时卷七至卷九所论述的内容是卷十的基础，而卷十的中心命题（现称为阿基米得公理）又是后三卷中求体积、面积问题的穷竭法的依据。基于这些，当时在西方除了 13 卷和 15 卷两种足本外，亦有多种六卷本流行。如最早的德译本（W. Heltzmann，1562 年）、西班牙译本（R. Gamorano，1576 年）和瑞典译本（M. Stomer，1744 年）就都是六卷本。①

徐光启和利玛窦翻译时所用底本，是德国耶稣会士数学家克拉维斯（P. Christophus-Clavius，1537—1612 年），即利玛窦的老师丁先生注释的拉丁文本，原名为 Euclidis-Elementorum Libri XV，1574 年初版于罗马，后来又再版多次。北京原北堂图书馆藏有 1591 年和 1603 年两种版本，② 从时间上最接近徐、利译书的年

① T. L. Heath, The Thirteen Books of Euclid's Elements, Vol. I. p. 107, pp 112—113, Cambridge, 1956。

② 李俨：《中国数学大纲》下册，第 384 页，科学出版社 1958 年版。

代，可能就是利氏本人的遗书。克拉维斯的原书包括许多前代研究者和他本人的译注，徐、利二人则只译原文，译注一概略去。

《几何原本》刻成后不久，徐光启因其父丧回乡守制。1608年（万历三十六年）春，利玛窦“以校正本见寄，令南方有好事者重刻之”。[1] 1610年（万历三十八年），利氏去世，在他的遗物中有1607年（万历三十五年）以后重加修订的底稿。徐光启就在此基础上，又与庞迪我、熊三拔两位教士合作，重新校译一遍，然后出版再校本，“比于前刻差无遗憾矣”。[2] 此二校本，明清之际一再刊刻，并被收入《四库全书》中。不过，徐光启对再校本仍不满足，并不断予以校正、修改。这份手稿后被其孙子徐尔默在1665年（清康熙四年）发现，并据此刊行，是为《几何原本》的三校本。徐尔默还为此书写了跋。

徐光启、利玛窦翻译的《几何原本》取得了很大成功。首先是一次翻译即成我国惟一的定本，历代数学家均予确认。这在世界上是少见的。欧几里德《原本》曾被翻译成许多种文字，但几乎没有一种文字的翻译能一次成功。如阿拉伯文译本先后经过三位科学家的翻译才得以出版。而拉丁文译本也是经过英国、意大利等国的三位数学家的努力才予以发行的。这说明徐光启和利玛窦对翻译工作的认真。

其次是译本的文字通俗、简练。梁启超曾称赞说：（几何原本）“字字精金美玉，是千古不朽之作”。事实也的确如此。《几何原本》中所确定的许多名词术语，十分切合它本身的数学意义，故为后代所沿用。如点、线、直线、面、平面、曲线、直角、钝角、锐角、直径、四边形、平行线、对角线、外切，

① 徐光启：“题《几何原本》再校本”，见《徐光启集》第79页。

② 同①。

等等。[1]

《几何原本》出版后，为发挥及扩展其书内容，徐光启与利玛窦又合作译成《测量法义》一书。此书为进一步阐明《几何原本》的用处而作。徐光启在序文中说，中国原有的测量之术没有言明其理，《测量法义》的翻译弥补了这方面的不足。

在这期间，《同文算指》的翻译，则是中西数学交流的另一重要事件。西洋的笔算，早在唐代就曾传入我国，但当时人以其繁琐，弃而不用。因而直到明代，中国人大多数仍采用筹算和珠算。1613 年（万历四十一年），《同文算指》由李之藻与利玛窦合作译成，并于第二年刊行。该书为最早译成中文的西方算术书。它依据的底本是克拉维斯《实用算术概论》和程大位的《算法统宗》，汇中西算术于一编。全书共十卷，分前编与后编，附有别编。前编二卷，主要论整数和分数四则运算。通编八卷，主要为比例、比例分配、多元一次方程组、开方等。徐光启为此书作序说："数之原其与生人俱来乎？始于一，终于十，十指象之，屈而计诸，不可胜用也。五方万国，风习千变，至于算数，无弗同者；十指之骸存，无弗同耳。我中夏自黄帝命隶首作算，以佐容成，至周大各……由是言之，算数之学特废于近世数百年间尔……振之（指李之藻）两度居燕，译得其算术如干卷，既脱稿，余始问请而共读之、共讲之，大率与旧术同者、旧所弗及也；与旧术异者，则旧所未之有也。旋取旧术而共读之、共讲之，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'，斯可谓网罗艺业之美，开廓著述之途……"[2]《同文算指》译出后，书中介绍的笔算技法简便可行，引起人们的普遍重

[1] 参见梅荣照："徐光启的数学工作"，刊于《徐光启纪念论文集》，中华书局 1963 年版。

[2] 徐光启：刻同文算指序，《徐光启集》上册，第 79—81 页。

视，笔算应用得以推广。

上述以外，崇祯年间所编成的《崇祯历书》中也包括一些对西方数学知识的介绍。因为《崇祯历书》是集体编译的，因而无法具体指明某部书的具体译者，但徐光启由于负责“释义演文，讲究润色，校勘试验”的工作，因而徐对于此书的功劳是可以肯定的了。这些翻译的西方数学著作有《大测》、《割圆八线表》、《测量全义》等。由邓玉函编著的《大测》共二卷，其主要内容是论述三角八线的性质，以及三角函数表的造法、用法。而邓玉函编著的另一部著作《割圆八线表》则介绍一个有度有分的五位小数三角函数表，其中包括正弦、正切、正割线、余弦、余切线、余割线六线，另二线是正矢和余矢。由罗雅谷编撰的《测量全义》共十卷，是论述平面三角学和球面三角学公式。这些数学知识的翻译，不仅有助于当时我国的历法计算，而且在数学研究方面开辟了新的领域。

值得注意的是，《崇祯历书》还介绍了西方一些关于圆锥曲线的知识，阿基米得（Archimedes，约公元前 282—212 年）的《圆书》及《圆球圆柱书》中的圆面积（包括圆周率）、椭圆面积，德阿多西阿（Theodosius）在《圆球原本》中的球面几何，派帕可（Pappus）的求方曲线（Quadratrix）希纶的求任意三角形面积，纳白尔（J. Napier，1550—1617 年）的算筹和伽利略的比例规等，这些知识大多为我国古代所没有的。

2. 西方数学的初步研究和应用

以《几何原本》和《同文算指》为代表的一批西方数学书籍的翻译和引入，对明代数学乃至整个自然科学的发展发生了相当大的影响和作用，“新奇的欧洲科学知识震惊了整个中国哲学界”。[①]

① 何高济等译：《利玛窦中国札记》，第 347 页，中华书局 1983 年版。

首先，通过《几何原本》的介绍，近代科学方法即“由数达理”的形式逻辑的思维方法得到倡导。徐光启、利玛窦虽然只译完了《几何原本》的前六卷，但欧几里德几何体系已初具规模，包括诸如定义、公理和根据定义、公理证明的有关直线形和圆的性质、一般角和平行的概念、相似形和全等形的判定准则以及作图可行性的各种命题。这种系统，正是我国传统数学所缺乏的。然而最令徐光启等人震撼的，还是《原本》所体现的逻辑推理的说服力和科学结构的严谨性。徐光启曾评价《几何原本》说：“此书有四不必：不必疑，不必揣，不必试，不必改。有四不可得：欲脱之不可得，欲驳之不可得，欲减之不可得，欲前后更置之不可得。有三至三能：似至晦实至明，故能以其明明他物之至晦；似至繁实至简，故能以其简简他物之至繁；似至难实至易，故能以其易易他物之至难。易生于简，简生于明，综其妙在明而已。”[1] 徐光启深刻地认识到了《几何原本》是一个科学的理论体系，它由原始定义、公理公设出发，进行演绎推理，方法简明扼要，逻辑严密，由浅入深，由表及里，前后顺序不得颠倒，循序渐进，“通即全通，蔽即全蔽”。[2] 为了强调学习科学的理论体系和由数达理的逻辑推理方法的重要性，徐光启还打了一个生动的比喻，他例举古诗：“鸳鸯绣出从君看，不把金针度与人。”徐光启却要反其意而用之，改为“金针度去从君用，未把鸳鸯绣与人。”这里，他把“鸳鸯”比喻为数学的具体结论或计算，“金针”比为严密的数学理论和科学的推理方法。在徐光启看来，中国传统数学往往偏重于解决某些具体的计算问题，重视的是“鸳鸯”，因此，他强调要把“金针”交给人们，有了“金针”，人们就能绣出无数“鸳鸯”。

不仅徐光启这样，他同时的如李之藻等科学家也十分重视

① 徐光启：《几何原本杂议》（1607 年），《徐光启集》，第 77 页。

② 同①，第 76 页。

“由数达理”的思维方法，即形式逻辑和演绎推理方法。李之藻说，西学“不徒论其度数而已，又能论其所以然之理”。[1]艾儒略说：“彼中先圣后圣所论天地万物之理，探原穷委，步步推明，由有形入无形，由因性达超性大抵有惑必开，无微不破”，而这是中国“千古所未有者”。[2]应该说徐光启、李之藻等科学家这种对数学理论体系和科学的推理方法的深刻理解和重视，已经远远突破了中国古代数学的传统观念，表明中国科学发展处于继承和创新的转折点，闪烁着科学精神的光辉。

这种重视理论体系和科学推理的观念的出现，确实给明代数学研究带来了新的面貌。徐光启等人开始试图把中国传统数学的内容纳入欧氏几何的理论体系之中。这在徐光启的数学著作《测量异同》和《勾股义》中表现的很突出。《测量异同》是徐光启在1608年（万历三十六年）写成的一部有关比较中国旧有测量法与西方测量法的著述。徐光启在“题《测量法义》”中指出：“是法（指西法）也，与周髀九章之勾股测望异乎？不异也。不异何贵焉？亦贵其义也。”这里所说的“义”就是指用《几何原本》的定理说明测算过程的依据。我国传统的勾股测量等方法，与西法基本相合，但在演算中所应用的结论往往缺乏交代理论的依据；而西欧的方法则对每个结论都从《几何原本》中的某个定理予以说明。徐光启在《测量异同》一书中，对于我国古代测量方法与西欧方法相同的内容，就注明与《测量法义》某某题相同，不再予以论述；而对与西欧方法相异的内容，则依据《几何原本》的定理予以说明。同时，对中国“旧篇所有，今译所无”的题例，则依据西法加以“补证”，使之有理有据。

徐光启在1609年（万历三十七年）完成的著述《勾股义》

① 李之藻：《请译西洋历法条书疏》，见《见证耶稣会士译著提要》第255页。

② 李之藻：《寰有诠序》，《增订徐文元公集》卷6，第15页。

一书则是运用欧氏几何的原理来阐明中国传统数学中的勾股数学。勾股之法，言直角三角形的勾股弦，我国古代已有，见《九章》、《周髀》诸书，后人研讨者亦多。徐光启乃依据前人之说，参照西洋新论，阐明其义。

此外，徐光启还计划对李治（1192—1279 年）关于“天之术”的著作《测圆海镜》（1248 年）一书也运用《几何原本》的方法予以严格的论述，惜因事务繁忙而未能进行。

重视科学理论，推崇数学是一切科学基础的观念促使徐光启等人提出了著名的“度数旁通十事”的规划，进一步把数学与社会生产实践以及与其他科学联系在一起。徐光启曾说：西方科学以数学为基础，“格物穷理之中，又复旁出一种象数之学。象数之学，大者为历法，为律吕；至其他有形有质之物，有度有数之事，无不赖以为用，用之无不尽极巧妙者”。① 基于这种认识，徐光启详细论述了“度数旁通十事”，建议明政府开展这十个方面的研究：

(1) 天文气象。利用数学可以推算日月星辰的运行，“则一切晴雨水旱，可以约略预知，修救修备，于民生财计，大有利益”。

(2) 水利。“度数既明，可以测量水地，一切疏浚河渠，筑治堤岸，灌溉田亩，动无失策，有益民事”。

(3) 音律、乐器。“度数与乐律相通，明于度数即能考正音律，制造器具，于修正雅乐可以相资”。

(4) 军事。“兵家营阵器械及筑治城台池隍等，皆须度数为用，精于其法，有裨边计”。

(5) 财政、会计。“度数既明，凡九章诸术，皆有简当捷要之法，习业甚易，理财之臣尤所亟须”。

(6) 建筑。“营建屋宇桥梁等，明于度数者力省功倍，且经

① 徐光启：《泰西水法序》，《增订徐文定公集》卷 1，第 16 页。

度坚固，千万年不圮不坏”。

（7）机械。“精于度数者能造作机器，力小任重，及风水轮盘诸事以治水用水，与凡一切器具，皆有利便之法”。

（8）测绘。“天下舆地，其南北东西纵横相距，纡直广袤，乃山洲原隰、高深广远，皆可用法测量”。

（9）医药。医药学与天文学有关，而后者又借重数学，“因而药石针砭，不致差误”。

（10）计时。“造作钟漏以知时刻分钞……使人人能分更分漏，以率作兴事，悉有考成”。[1]

对于上述十个方面，徐光启认为“于民事似为关切”。[2]“此须接续讲求，若得同事多人，亦可分曹速就”。[3] 显然，徐光启的设想是将数学的研究与有关国计民生的其他学科结合起来，并将数学的应用推广到经济和社会发展的诸多方面。如果这一规划得以实现，势必极大地促进以数学为先导和基础的整个自然科学的发展和进步。然而在当时的历史条件下，徐光启的宏伟蓝图，最终只能成为创新思想火花的闪耀，而无法付诸实践。

四、西方物理学与机械工程学的东传

1. 《泰西水法》的编译

中国是一个农业国家，因此，当西学传入中国时，水利科学自然备受关注。尤其是徐光启历来重视农田水利建设，对这方面更为留意。在他与利玛窦交往时，对利玛窦所述西方水利学十分赞赏，但还没等到商讨编书、介绍这方面知识时，徐光启便因其

① 徐光启：《条议历法修正岁差疏》（1629年），《徐光启集》，第337—338页

② 同①，第338页。

③ 同②

父去世而离京守制。临行前，徐光启与利玛窦道别，对未能继续学习西方水利学，深表惋惜。利玛窦见徐如此心切，就将传教士熊三拔介绍给徐说："昨所言水法不获竟之，他日以叩之此公可也！"[1] 后徐光启返京，利玛窦已去世。徐光启遂向熊三拔提出编译西方水利学著作的事情。起初，熊三拔并未立即应允。后经徐光启反复请求，他才勉强答应下来。他们于 1611 年（万历三十九年）春天开始编写《泰西水法》一书。由熊三拔口述，徐光启笔录。此书共六卷，卷一介绍龙尾车，这是一种用于江河的螺旋提水器。卷二叙述玉衡车和恒升车，是用于提井水上升的唧筒。玉衡车的出水活门开在筒旁，恒升车的出水活门开在活塞上。活塞上提时，筒旁或活塞上的活门闭而筒底活门开，水入筒内。活塞下降时，筒底活门闭，而玉衡车的筒底活门开，把水压进另一管道上升，恒升车则活塞上的活门开，使水通过活门而溢居活塞之上，待下一步活塞上提时，活塞上的活门闭而把水随活塞提上。卷三是介绍水库，介绍将大面积的雪雨之水注入水库以储备水资源的方法。卷四则为叙述寻泉作井的方法，附以疗病之水。以上四卷是讲取水、蓄水方法。卷五为水法或问，讲水质、水理。第六卷为图，绘制有关器具图式。徐光启在卷首作序说明水利的重要性，如能搞好，"富国足民，或且岁月见效"。《泰西水法》的整理与《几何原本》不同，徐光启并没有简单地直译熊三拔的讲课笔记，而且依据中国水利的具体情况，选择最适合或确实先进的水利工具，边翻译边实地制造，并把制造和试验的过程、方法和结果均记录下来。这样，就使这部著作更有针对性，更切合中国的实际。

也正因为如此，徐光启与熊三拔试制的水利工具，受到了普遍称赞。有人甚至还雇请工匠前来学习制作的方法。徐光启在写给一位亲戚的信中说："今年偶尔讲述几种用水方法，经过试验，

[1] 徐光启：《泰西水法序》，《徐光启集》，第 66 页。

发觉对农业生产很有好处。《泰西水法》应许多人请求，只好付印。”正如曹于汴所说：“阅泰西水器及水库之法，精巧奇绝，译为书而传之，规制具陈，分秒有度。江河之水、井泉之水、雨雪之水，无不可资为用，用力约而收效广。……中华之有此法，自今始。”① 《泰西水法》集欧洲近代工程学的精萃，第一次向中国介绍了西方水利科学，这对发展中国农田水利事业，做出了重要贡献。徐光启本人对这本书亦进行了系统的研究，并在其名著《农政全书》卷 12 至卷 30 的水利部分中引入了《泰西水法》，更为全面地介绍了西方有关修筑水库的技术方法，创立了中国的水利学。

2. 《远西奇器图说录最》编译

西方近代物理学传入中国的另一重要著作是《远西奇器图说录最》。它是德国耶稣会士邓玉函和我国科学家王征合作完成的。王征，字良甫，号葵心，又号了一道人，陕西泾阳人。万历三十二年（1594 年）中举。他笃好科技，热衷于以奇巧的技术解决实际问题，迷恋于制作璇机、指南车、连弩等机械。这使其举业荒废，直到 1622 年（天启二年），才考中进士。在进京考进士时，与来华耶稣会士相识，不久加入天主教。1624 年（天启四年），王征阅看艾儒略所著《职方外纪》一书，遂对西方机械产生很大兴趣。他曾仿照西法制造一些机械。如参照《泰西水法》，令工匠依式制造了虹吸、恒升车和龙尾车等排水机械。还依据传教士金尼阁的描绘，制成风磨；依照欧洲机械钟表，制成轮壶等。1626 年（天启六年），王征将自己的设计汇集成《新制诸器图说》一卷。

大约在 1626 年 12 月或 1627 年 1 月，王征到北京，与邓玉函、金尼阁等传教士交往，见到许多西方有关机械的书籍，就请

① 梁家勉《徐光启年谱》，第 99—100 页，上海古籍出版社 1981 年版。

邓玉函翻译。邓专长医学，制器非其所长，但禁不住王征的再三请求，就欣然应允，于是就由邓玉函口授，王征译绘而成《远西奇器录最》三卷，简称《远西奇器图说》或《奇器图说》。时间为1627年（天启七年）2月。不久，《奇器图说》、《诸器图说》合刻于扬州。

王征在序文中介绍了编译的方法，“不甚关切民生日用，如飞鸢、水琴等类，又或非国家工作之所急需，则不录，特录其最切要者。器诚切矣，乃其作法或难，如一器而螺丝转太多，工匠不能如法；又或器之工费甚钜，则不录，录其最简便者。器俱切俱便矣，而一法多种，一种多器，如水法一器有百十多类，或重或繁，则不录，特录其最精妙者。”这里体现了简便实用的特色。

《远西奇器图说》的依据是四位西方科学家的著作。其卷一、卷二多取材于荷兰数学家斯蒂芬（Simon Stevin，1548—1630年）、又称西门·布鲁格斯（Simon de Bruges）所著《数学通论》一书下册。而公元前1世纪古罗马建筑师未多，即维脱鲁维（Viruvi us Pollio）所著的《建筑论》（De Architectura）第十章所叙诸器，则见于《远西奇器图说》卷二。同时该书卷三图说部分，则多采用意大利人拉梅里（Agestimo Ramelli）即刺墨里之书，约有二十图相同者。① 书中很少部分采自德国矿冶学家阿格里科拉（G. Agricola，1494—1555年，即耕山）的《矿冶全书》（De Re Metallica，Libri XII，1556年）。②

《远西奇器图说》全书凡三卷。在《序》之后，有《凡例》九则，分别叙述制机械者必须先修“立学、借资、穷理格物之学、度学、数学、视学、吕律学”等七种，以及列出诸如《泰西水法》、《几何原本》、《同文算指》等18种参考书，介绍画铜铁

① 参见方豪：《中西交通史》下册，第3章《机械工程学与物理学》。

② 惠泽霖艺，景明译："王征与所译《奇器图说》"，《上智编译馆馆刊》第2卷（1947年）第1期。

规矩，制作鸡蛋形规矩、螺丝转铁钳，制作螺丝转形规矩等 19 种工具的方法，给出灯轮、杠杆、曲柄等 66 种零部件或机械的术语，列举 29 种动力及动力转换装置，指明机械的功能和用途，并为 20 个西洋字母注汉语语音，最后是图说部分的分类目录。

《凡例》之后的“卷第一力艺”相当于总论，以《表性言》、《表德言》来阐述机械的“内性”和“外德”，“总括此学之大略”。然后，分三卷来展开，第一卷有 61 款，叙述重心、比重、重容、比例及其他问题。第二卷有 92 款，说明机械学基本原理，介绍天平、等子、杠杆、滑车、轮轴、螺丝及斜面等问题。第三卷有 54 种图说，或简或繁地介绍数十种机械的构造、工作原理、选材与制作、安装与使用方法等。

总的来看，《奇器图说》的体例和内容的安排还较合理，但由于成书仓促，也存在一些失误之处。如“卷第一”后又有“第二卷”；目录中列有第四卷，但在正文中却又将第三卷和第四卷合为一卷等。

《奇器图说》的刊行，在我国科学史上具有较大的影响。在这部书中，王征和邓玉函试图用力学和几何学方法分析简单机械，进而理解复杂机械的构造原理，并从零件、部件、功用等角度去认识机械。这是一次将西方机械技术移植到中国的可贵尝试。可以说是中国第一部机械工程学。同时，《奇器图说》中所创造和使用的诸如重心、杠杆、流体、飞轮、齿轮、螺丝、机器、起重等名词，一直沿用至今。①

除去与邓玉函合译《奇器图说》，并著《新制诸器图说》外，王征还著有《额辣济亚牖造诸器图说》一书。额辣济亚（Gratia）是拉丁语“天主圣宠”的音译。“牖造”表示天主启示所造。此

① 见张柏春：“王征与邓玉函《远西奇器图说录最》新探”，《自然辩证法通讯》1996 年第 1 期。

书也是收录王征自己所制作的天球自旋、地堑自收、日晷自移、水轮自汲、火船自去、风车行远、云梯直上、自转常磨、自行兵车、活台架炮、妙轮奏乐、神威惊敌等 24 种新器。同时，《思统日录》和《两理略》等书，也是王征著录他自己的发明制作，如龙尾车、恒升车、活构、活闸、活辊木、运重机器、千步弩、生火机等。这其中不乏王征依据西方物理学原理改进制作的机械，如运重机器、活动地平等。

3. 西方钟表制造术的引进

欧洲机械钟表出现在 13 世纪以后，在 1232—1370 年间，大约有 30 座机械钟问世。[①] 但那时所制的钟还较笨重，走时也不够准，误差每天达半小时以上。到 15 世纪，欧洲出现了钟表匠用的简单车床和齿轮加工机械，家庭用的挂钟也有了。16 世纪欧洲的钟表匠能制造较精确的齿轮和擒纵机构，钟表的误差降至十几分钟之内。1500—1510 年发条取代重锤，使时钟小型化，直径小于 8 厘米的怀表也生产出来。

西方钟表是由来华传教的耶稣会士带入中国的。早在 1581 年（万历九年），耶稣会士罗明坚进入广州时，曾送给明朝总兵黄应甲一件机械表。1582 年（万历十年），利玛窦又将其从印度带来的一架欧洲制造的带有车轮的大钟，送给两广总督陈瑞。为了适合中国人的习惯，传教士们还特意将大钟的 24 小时改为 12 时辰，将阿拉伯字改为中国字，每日分 100 段，每段为 100 分。后来，肇庆知府王泮也托传教士代办一座钟。由于经费紧张，传教士由海外聘请钟表匠来肇庆制作，工场设在教堂内。在利玛窦的协助和参与下，自鸣钟（欧洲通常称大者为“钟”，小者为“表”，传入中国后被泛称为自鸣钟）制成了，并送给王泮。因王泮不知如何使用，数月后，他又将钟送还教士，置于教堂内供人

① 斯蒂芬·F·梅森：《自然科学史》，第 99 页，上海人民出版社 1977 年版。

观赏。当地人视为奇物，纷纷前来观看。这种情况使传教士更加认识到欧洲奇器的影响力。他们也就更经常地以钟表、三棱镜等物品赠送给官员、士大夫，以推进在华传教事业。1601 年（万历二十九年），利玛窦进北京，准备呈送给明朝万历皇帝的礼品中，就有自鸣钟大小各一座。其中较大的那座放在一个大钟盒内，上面雕刻着金龙，这是由上千名匠人精心制作的。另一座小的，则用纯金制作，出自宫廷中最杰出匠人之手。这两座自鸣钟上都是用汉字标明时间和撰写铭文。

为正常维护使用自鸣钟，万历皇帝还接受了利玛窦的建议，派四名习历算的太监向传教士学习使用和维修自鸣钟的技术和方法。利玛窦用中文讲授自鸣钟的结构原理以及零部件。太监们学习也十分用心，并做详细的记录。这是第一次把西方机械钟知识介绍到中国，不少机械名词的翻译都是首创的。

明末自鸣钟的输入，对中国社会生活产生了很大的影响。首先，随着西方机械钟表的输入，现在通行的 24 小时制也传入了，“惟利西泰谈其国每日分为二十四小时，每时止四刻，合之仅九十六刻。以故所制自鸣钟，以子正、午正为始。午初、子初为终。共传二十四声，以了一日。其国廿四时，即中华十二时也”。①

其次，对中国机械发展也具有一定意义。机械钟表采用的齿轮、轴、螺栓、发条、游丝等零件及原理，广泛应用于其他机械。当时一些机械发明家就因为见到自鸣钟，遂产生联想，并仿钟表原理，研制了一批奇器。同时，也使中国钟表制造业逐步形成。王征采用齿轮装置制作漏壶（即自鸣钟），有小木人擂鼓击钟，按时报更，工艺水平接近西方自鸣钟。除王征以外，明末清初还有一些人尝试仿造欧洲机械钟表。《宣城县志》卷 27 记载，

① 沈德符：《万历野获编》卷 20，第 524 页，中华书局 1980 年版

其地的芮伊这个人“性多巧思，能手制自鸣钟”。[1] 传教士阿尔代若·赛米都神父曾去过南京、上海、杭州等地。他在 1637 年（崇祯十年）的《旅游记》中说，中国人已经开始制作小座钟。[2] 不过，明末中国的钟表业还处于起始阶段，真正得到发展还是在清代。

五、西方地理知识的引入

1. 利玛窦绘制的地图

随着耶稣会士来华传教，也把欧洲的地理学知识传到中国。利玛窦初入华时，曾带来一幅《万国舆图》挂在卧室里。该地图系奥代理乌斯（Abraham Ortelius，1527—1598 年）所制。他所著的《地球大观》（Theatrum Orbis Terrarum）标志着欧洲制图学进入近代阶段。肇庆知府王泮见到《万国舆图》后十分喜爱，遂请利氏将地图译为中文，利玛窦欣然应允。利氏回忆制图过程说：“壬午（1582 年）解缆东粤。粤人诘图所过诸国，以乖不杓。彼时窦未熟汉语，虽日所携图册与其积岁札记，翻译刻梓，然司宾所译，奚免无谬。”[3] 这里所说粤人指王泮等人，而司宾系指福建一秀才，他是利玛窦入华后第一位汉语老师兼翻译。可见利玛窦是在福建秀才司宾的协助下，将原地图重新摹绘，并附中文注释，说明地球情况。图成后题名为《山海舆地图》，比原本尺寸要大。为迎合中国人士心理，利玛窦把福岛零度经纬线移位，放在图中央，中国也移至图中央，欧洲、非洲与南、北美洲分列两

① 宋伟廉：“关于我国造钟业的历史资料”，《钟表》1973 年第 2期。

② 陈祖维：“欧洲机械钟表的传入和中国近代钟表业的发展”，《中国科技史料》1984 年第 1期。

③ 利玛窦：《坤舆万国全图序》。

旁。此图由王泮在 1584 年（万历十二年）刊刻。这是利玛窦绘制中文世界地图之初本，也是西方地理学和地图学传入中国之始。

利玛窦的《山海舆地图》刊印后，王泮将原版藏于府中，不以印本传售，只馈赠中国要人。但因该图受到普遍关注，以后又重绘和修订过多次。应天巡抚赵可怀从原广东南雄太守王应麟处得到此图后，在 1595 年（万历二十三年）至 1598 年（万历二十六年）期间，于苏州胥门外驿站刻石翻印，并作跋赞美此图。可惜刻石与跋现已不存。1600 年（万历二十八年），南京吏部主事吴中明请利玛窦据王泮刻修订本，在南京刻印。1604 年（万历三十二年），贵州巡抚郭子章，因其图大不便观览，就缩小翻刻，并将图中说明、序跋移入书内，按五洲分列各国地名及注释。

1602 年（万历三十年），李之藻重刻《山海舆地图》，使其水平有了提高。利玛窦对此次制图过程叙述道："乃取敝色原图及通志诸书，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，比旧亦稍瞻之。"① 通过改订修补，新图不仅内容更为充实，而且刻印也十分精美，并改名为《坤舆万国全图》。此图高七尺，宽三尺，分为六幅，成一屏风状，可展可合。由于新图大于原图，利玛窦又在新图上添加了一些新的注解和说明等文字。此外，1603 年（万历三十一年），应天主教徒李应试等人的要求，利玛窦又译制新图。此次所制地图更大，共计八幅，且更其名为《两仪玄览图》。针对前后所制世界地图有不少名词不一致的问题，利玛窦解释说："若至于疆域名号，而先后每有异同，非说有二三也，或古名而今人不识，故不可以不易；或音同而字义不通，故不可以不易；或略之于昔，以昔之板狭难悉也；或详之于今，以今之幅广易敷也。"经过近二十年的修补增订，利玛窦译制的世界地

① 利玛窦：《坤舆万国全图序》。

图更为完善。

除绘制地图外，利玛窦还把有关世界地图的说明、注释辑录成册，是为《万国图志》一书，时为 1595 年（万历二十三年），地点在南昌。它是明末我国第一部世界地理著作。此书用日本纸张印刷，按西式装订，很精美。利玛窦将之献给建安王朱多烱，甚得其喜爱。后利玛窦进北京朝见万历皇帝，又将此书作为贡品呈上。万历皇帝浏览后将其收入内府，束之高阁。不过由于纸张和装订的原因，这本书在当时流传很少。《明史·艺文志》地理类书目中未见列入。

利玛窦绘制的世界地图对明代士大夫的影响和震动很大。中国传统的地理观念是以中国为整个世界的中心，中国居地球中央，占地极广，大海围绕，旁无大国。而利玛窦在其所绘制的世界地图中，则把世界分为五大洲，也就是亚细亚、欧罗巴、利未亚（即非洲）、南北亚墨利加、墨瓦蜡尼加（指南极地方），每个大洲上都有人类生存。仅欧罗巴就有三十余国，如波尔杜瓦尔（葡萄牙）、以西把泥亚（西班牙）、入尔马尼亚（日耳曼）、拂郎察（法兰西）、涪厄利亚（英吉利）、意大利亚、苏亦齐（瑞典）等等。而亚洲则有应第亚（印度）、曷剌比亚（阿拉伯）、如德亚（犹太）、日本、朝鲜、满剌加等。对南北美洲则介绍说："南北亚墨利加并墨瓦蜡泥加，自古无人知有此处，惟一百多年前，欧罗巴人乘船至其海边地方知。然其地阔而人蛮猾，迄今未详审地内各国人俗。"并附注之地曰墨是可（墨西哥）、李露（秘鲁）、智里（智利）、伯西儿（巴西）、古巴、牙买加、加拿大等。利玛窦所介绍的五大洲知识，是 16 世纪地理大发现的产物。虽所说基本符合事实，但墨瓦蜡泥加洲，实出臆断，不符实际。不过，五大洲之说引入中国，实自利玛窦始，使中国人开阔了眼界。

利玛窦的世界地图还给中国传入了西方经纬度制图法。16 世纪中叶，西方绘制地图已经使用"平面投影绘图法"。利玛在《山海舆地全图》解中，对经纬线的作用以及如何划分等做了

介绍。他指出，经纬线本应每度画之，这样可以把各国或各地的位置置于地图对应的位置上。东西向的纬线表示地球的长度，以赤道为纬度的起算线，向上数至北极为北纬，共 90°，向下数至南极为南纬，共 90°。南北向的经线表示地球的宽，自福岛起算，绕地球一周为 360°。此外，利玛窦还实地测量了北京、南京、大同、广州、杭州、西安、太原、济南等地的经纬度，与今天的测值相差无几。利玛窦绘制的世界地图的传播，以及他对经纬线作用、意义和实地测得经纬度值的公开宣示，扩大了中国人的视野，促进了我国传统制图学向近代地图学的发展。

此外，利玛窦在他的世界地图中，对洲名、海名、地名及其他地理学专有名词，进行了较认真的翻译。不少中译名词相当准确，一直沿用至今：如亚细亚、欧罗巴、地中海、尼罗河、罗马尼亚、罗马、古巴、加拿大、南北极、北极圈、地球、经纬线、大西洋、赤道，等等。这就为中国地理学的发展，以及地理知识的普及提供了一些便利条件。

至于有关地圆说和寒温带的分法，虽然在 16 世纪末已有汉译著作加以介绍，但若就影响程度而论，可能仍要从利玛窦开始。

2. 《职方外纪》和《西方答问》

明末介绍西方地理知识的另一重要著作是意大利传教士艾儒略（Jiulio Aleni，1582—1649 年）所撰写的《职方外纪》。艾儒略，字思及，原名朱利奥·阿莱尼。艾是根据其姓的第一个字母音译而得；儒略，则根据其名音译。如细解其意，儒略亦有儒生谋略之意，而艾又与爱同音。若不是偶合，则颇具匠心。艾儒略 1582 年（明神宗万历十年）生于阿尔卑斯山脚下的布雷西亚。1600 年（万历二十八年）加入耶稣会。1613 年（万历四十一年）入华传教。1623 年（天启三年）艾儒略在杨廷筠的帮助下，开始用汉文撰写《职方外纪》。此书的编写是在庞迪我的原有译稿

的基础上进行的。万历年间，福建税监得到两张标满外国文字的地图并呈献给朝廷。当时，利玛窦已去世，万历皇帝遂颁旨，命庞迪我翻译地图上的“洋文”。庞迪我见这两张地图内容已经陈旧，遂上奏：“言地全形凡五大洲，今阙其一，不可不补”，并请“先译原幅以进”。[①] 后来，庞迪我绘制的地图悬挂于宫中，很得万历皇帝的赞赏。

庞迪我在绘制地图过程中，对世界各国的山川形势、物产、民俗做了详细的介绍。这些内容对了解世界各国情况很有帮助。可惜的是，不久庞迪我遭到明廷的放逐，未能将上述资料整理成书。艾儒略的《职方外纪》便是在庞迪我所遗留稿件的基础上补充、扩展而成的。

《职方外纪》出版于 1623 年（天启三年），原为五卷，李之藻、杨廷筠、瞿式谷等作序，有的版本改为六卷，叶向高也曾为其他版本作序。

该书卷首插有“万国全图”，分为西半球、东半球两幅，可能是在利玛窦《坤舆万国全图》基础上修订而成。艾儒略为此图写了“五大洲总图界度解”。同时，在各卷卷首，还附有该卷介绍之地区地图一张。

第一卷是亚细亚（亚洲），主要介绍了除中国、朝鲜等国以外的其他亚洲国家，并指出该洲“所容国土不啻百余，其大者首推中国”。

第二卷欧罗巴（欧洲），主要介绍了西班牙、法国、意大利等国。尤为引人注意的是，该卷对欧洲的建筑、服饰、饮食、婚姻制度、宗教信仰、军事、教育、税收及法律等方面做了较详尽的阐述。

第三卷为利未亚（非洲），介绍了埃及等国以及非洲地理和风土人情。

① 《明清间耶稣会士译著提要》，第 315 页。

第四卷是亚墨利加（南、北美洲）和墨瓦蜡尼加（大洋洲）。在此卷，艾儒略把亚墨利加分为南、北两部分加以叙述。值得注意的是，艾儒略在此卷介绍了阁龙（即哥伦布）发现美洲大陆的情景，这是中国人第一次知道哥伦布的名字。对于墨瓦蜡尼加洲（大洋洲），书中说："其人物、风土、山川、畜产与大鸟兽虫鱼只无传说，即南极数、道里远几何，皆推步未周，不漫述。"这说明370年前，有关大洋洲的地理知识及风土人情等情况，还知之甚少。

第五卷是四海总说，叙述了涉及海洋的知识，对诸如海洋名、海岛、海产、海状、海舶及海道皆做了介绍。其中以有关海舶和海道的阐述尤为引人关注。书中说西方常见的海舶"百种不止，约有三等"。而自欧洲来华的海道则有两条：一为绕非洲南端后越印度洋；一为越大西洋至美洲，再越太平洋。并指出传教士来华"然某辈皆从西而来"，即指走第一条航路。

《职方外纪》一书文笔通俗流畅，浅显易懂。它所介绍的世界地理状况，比利玛窦的《坤舆万国全图》要详尽得多。首先，《职方外纪》不仅有世界地图，而且各大洲也附有洲图。五大洲展布形态已与现代世界地图相似。世界地图分东、西两半球，大致以亚洲与美洲连接处的亚泥俺（白令）海峡为界，经线的弧形，东半幅向东凸，西半幅向西凸。同时，图上国家、岛屿、山脉、河流、海洋名称也在利氏基础上进行了修订和补充。其次，《职方外纪》中，五大洲及海洋不仅有总说，而且有各论，对明代《一统志》等方志中已列的国家略而不述，总共简要介绍了全球鲜为中国所知的大陆国家42个、岛国（屿）21个及海洋名称27个。这对当时中国人了解世界地理概况，是极为有利的。

《职方外纪》出版后，先后被收入《四库全书》、《守山阁丛书》、《天学初函》、《墨海金壶》、《边防舆地丛书》。清朝官修《明史·艺文志》地理类书目中也列有其名。需要指出的是列入该书目的欧洲人专著还有庞迪我的《海外舆图说》一书，但此书可

能已佚失。这使《职方外纪》一书的地位更为重要。此外，英国的《大不列颠百科全书》1983年版关于艾儒略的条目称，《职方外纪》曾被译为满文。这一说法是否确切，有待证实。

除《职方外纪》外，艾儒略还著有《西方答问》，此书于1637年（崇祯十年）刊行，共二卷。上卷叙述西方国土、路程、海泊、海险、海奇、登岸、土产、制造、国王、西学、官职、服饰、风俗、五伦、法度、谒馈、交易、饮食、医药、人情、济院、宫室、城池、兵备、婚配、续弦、守贞、葬礼、丧服、送葬和祭祖等。下卷叙述地图、历法、交蚀、列宿、年月、步首、年号、西土、堪舆、术数、风鉴、择日等。艾儒略在此书开头解释了写作之起因，他说："余不自揣。间关九万里东来。频遇好学名硕。下问天学理义及敝邦之风土习尚。或随笔记，渐次成帙。"显然，艾儒略介绍西方的地理及风俗、制度等内容，是迎合当时中国儒士了解外部世界需要的。

六、西洋医学的传入

1. 《人身图说》和《泰西人身说概》

16世纪时，欧洲医学仍停留在中世纪水平，临床医学方面并没有取得显著的成就。但比利时维萨留斯（1514—1564年）在人体解剖基础上撰写的《人体的构造》一书，却在人体生理认识方面产生了很大的影响，对新兴医学科学的发展起了十分重大的作用。而当时入华的耶稣会士在不违反神学的前提下，对维萨留斯的学说给予了一定的介绍。利玛窦在其著作《西国记法·原本篇》中就写道："记含之室，在脑囊、盖颅囟后枕骨下，为记含之室……"说明了脑的位置以及记忆的功能。

在这之后，意大利传教士艾儒略的《性学觉述》一书虽为阐述天主教义的著作，但也论及一些人体构造方面的知识。如该书

卷四对人的感觉系统叙述颇详，其中言视觉部分说："视之具则有三者，目之前后上下有薄膜层层，包护眸子，如城廓然。脑内有二筋通目，而授知觉之气，与其能视之力。其瞳清如水晶，不染一色，故能灼辨万色……"此外，对听觉、嗅觉、味觉和触觉等的描述亦很准确形象。同时，在这本书的卷三，对人的消化器官和血液循环；卷八对人的心脏及呼吸器官，都有较详细的介绍。

汤若望的《主制群征》，亦是一部阐述天主教理的著作，于1629年（崇祯二年）在山西绛州刻印。此书对人体解剖学进行了介绍。如该书卷上，对血液生成和功用是这样论述的："今论血所由成，必赖食化，食先历尺刀，次历胃釜，而粗细悉归大络矣。第细者，可以升至肝脏成血，粗者为滓……"还说："血行以脉，脉有所总曰络，络从肝出者二，一上一下，各渐分小脉，至最细微。凡内而脏腑，外而肤肉，无不贯串，莫定其数……从心出者亦有二大络，其一上一下，其分细周身悉与肝络同。所不同者，彼行血存血，此专导引热势及生养气之路耳。心以呼吸进新气，退旧气，直令周身脉与之应，少间不应，辄生寒热……"这些论述和我国传统医学理论不同，引起当时学者的关注。著名学者方以智在其所著《物理小识》一书中就引用《主制群征》中的"心脑与肝三者体有定限，必藉筋脉之势，乃克与身相维相贯"的观点，认为这种"以肝、心、脑、筋立论，是《灵素》（指《黄帝内经》）所未发"。

不过，更为系统全面地论述人体生理的著作，还是《人身图说》和《泰西人身说概》。前者为罗雅谷、龙华民和邓玉函等三位耶稣会士所译述。其内容主要是论述脏腑、脉络、溺液、女人子宫、胚胎、脐络等，总共是28篇，并附有五脏躯壳图形21图等。

而《泰西人身说概》则由邓玉函译述，分上、下两卷。上卷阐述人体骨、肉、筋、皮、筋络、脉、血等15部；下卷则分总

觉司、目、耳、鼻、舌、四体觉司、行动、言语等八部。此书于明末曾由毕拱辰进行文字加工，并予以刊印。毕拱辰，字星伯，山东掖县（今莱州市）人，万历四十四年（1616年）考取进士。1634年（崇祯七年）谒汤若望于北京，以未译人身一事为憾。之后，汤若望将已故的邓玉函所著《泰西人身说概》二卷交给毕。毕认为此书文字欠雅，遂加以润色。1643年（崇祯十六年）刊行。毕拱辰在序文中对西洋医学人体解剖的论述十分推崇，说邓先生《人身说》二卷"编中胪列诸部，虽未全备，而缕析条分，无微不彻；其间如皮肤、骨节诸类，昭然人目者，已堪解颐，惟是膏油培养元火，可拒外攻，肉块，凡四百余，分布运动，细筋为知觉之司，脆骨有利益之用，轩岐家曾经道支字否……真可补《人镜》、《难经》之遗……闽西士格致名流，值有殊死重囚，多生购之，层剥寸到，批却导窍，毫发无不推勘，故其著论，致为精详……"①

2. 西方医疗制度的介绍

艾儒略在《西方答问》中，对西方医疗制度进行了阐述。在西方，必须经过考试才能行医，"其医有内外二科。内科又分为二。有专以草木为药者。亦有兼用金石锻炼之药者"。而艾儒略在另一著作《职方外纪》中，则对西方医院设施做了介绍，"……又有病院，大城多数十所。有中下院处中下人；有大人院处贵人。凡贵人羁旅，若使客偶值患病，则入此院。院倍美于常屋，所需药物悉有主者掌之，预备名医，日与病者诊视，复有衣衾帷幔之属，调护看守之人，病愈而去"。

至于对西方有关药物及药房的情况，熊三拔的《泰西水法》卷四中亦有描述，"凡诸药系果、蔬、谷、草诸部，具有水性，

① 毕拱辰：《泰西人身说概序》，见《明清间耶稣会士译著提要》，第303—304页。

皆用新鲜物料，依法蒸馏得水，名之为露。今所用蔷薇露，则以蔷薇花作之，其他药皆此类也”。还说：“西国市肆所鬻药物，大半是诸露水，每味用器盛置。医官上主立方，择方至肆，和药付之……”上述记载表明，西方的医药制度和医院设施与我国传统的中医有不少区别，这对处于封建社会晚期的中国知识分子来说，是较为新鲜的。当然，明末欧洲医学的传入还仅仅是开始。

七、语言学、文学和哲学的交流

1. 《西字奇蹟》和《西儒耳目资》

汉语为表意字体，每一字有一个读音。这使入华耶稣会士学习掌握这门语言十分困难。于是，传教士们便采取借助西文之拼音，以便记忆的方法学习中文。1605年（万历三十二年），利玛窦在北京刊刻了《西字奇蹟》，就用拉丁字母为汉字注音。他所使用的有声母26个，韵母43个，此外还有次音4个、声调符号5个。这方法为西方传教士学汉语读汉字提供了便利。它虽未对汉字进行系统的音韵分析，却开了用拉丁字母为汉字注音的先河。

耶稣会士金尼阁在中国教徒王征的帮助下，用西法整理汉语音韵，又比利玛窦前进了一步。他们经过努力，于1626年（天启六年）编成《西儒耳目资》，由张问达出资刊印。全书分为《译引首谱》、《列音正谱》、《列边正谱》三个部分。在《译引首谱》中阐述了文字学及此书编写原则。而在《列音正谱》中则是按照音韵排列汉字，知汉字之音而不知其形，查之即知，此为“耳资”。作为第二部分的《列边正谱》则按汉字偏旁排列汉字，知其形而不知其音，查之即知，此为“目资”。看来，金尼阁这里主要是因声而求形，和因音而求读音。为此，此书共使用了29个字母，其中元音（书中称为“自鸣母”）5个，辅音字母

（书中称“自鸣父”）20个，另有称为“不鸣”字母4个。对于汉语声调，书中则分为：清平、浊平、上声、去声、入声等5种。

《西儒耳目资》用西方语言学来研讨汉语音韵的规律，这在我国音韵学史上具有首创作用，著名语言学家罗常培称之为“明末耶稣会士在中国音韵学上的第一个贡献”。[①] 它创造了新的注音方法。这比魏晋以后我国一般使用的“反切”法要简便而有效。同时，此书有助于西文汉译的规范化。在相当长的一段时间内，传教士和中国学者都把它做为西名汉译的重要依据，天主教会在翻译西名时，也采用此书所确立的原则。

2. 《伊索寓言》的传入

将《伊索寓言》介绍到中国始自利玛窦。在他所著的《畸人十篇》中，曾引用几则伊索寓言故事。而庞迪我在其论述道德修养，宣传天主教义的著作《七克》中，则列举了为数更多的《伊索寓言》故事。如卷一《伏傲篇》在阐述阿谀奉承之危害时，引用了《伊索寓言》中十分有名的《狐狸和乌鸦》的故事，而《戒好贵》一章在论述人贵有自知之明时，又举了《树木与橄榄树》这则寓言来说明道理。在该书卷三中，还引用了《贫人卖酒》这则寓言来告诫世人不可用不正当手段去牟利。该寓言说有一穷人，偶然得到“数铢”，遂用之贩酒。由于赚钱的需要，在酒中掺水，高价卖出后，发了一笔小财。他将赚得的十余两银子放在一皮袋里，带在身上。一日，他去饭店吃饭，一不小心，桌上的钱袋被一只鹰叼走。而鹰在飞行中，一松口又将钱袋坠入河中。庞迪我总结说：“从水而得，从水而失，但渐积暂亡，枉用劳，

① 罗常培：“耶稣会士在音韵学上的贡献”，1930年，《国立中央研究院历史研究所集刊》第1本，第2分册。

徒存罪耳，可不戒哉。”① 庞迪我在《七克》中所引用的《伊索寓言》中的故事还有几则，就不一一类举。而其对作为欧洲文学名著之一的《伊索寓言》的引用，则使我国人民开始接触欧洲文学的精华。

不过更集中地将《伊索寓言》介绍给中国民众的还是传教士金尼阁。他在我国学者张赓协助下，依据拉丁文本将《伊索寓言》译成中文，称为《况义》，1625 年（天启五年）在西安刊印。这部书收录了 22 则《伊索寓言》，是更全面、更集中地将流传于西方世界的古代希腊寓言介绍给中国民众。

3. 西方哲学思想的传播

首先将西方哲学输入中国的是耶稣会士高一志（Alfonso Vagnoni）。他原名王丰肃，万历年间传教于南京。1617 年（万历四十五年）5 月，南京教案发生后，被押回澳门居住。高一志来华之前，曾在意大利米兰教授哲学数年。在澳门期间，高氏撰写《斐禄汇答》二卷和《空际格致》两部著述，宣传火、气、水、土宇宙四大元素的哲理，这成为西方希腊哲学传入中国之始。

高一志之后，耶稣会士傅泛济（Francisco Furtado）在介绍西方哲学思想方面也做了努力。傅泛济，字体斋，葡萄牙人，1620 年（泰昌元年）入华传教。他和李之藻合作，历经五年，先后将《名理探》和《寰有诠》两部书译成中文。所谓“名理探”，西文为 Logica，译音为逻辑学，译义是论理学。此译本是依据当时欧西大学的教材，原文为拉丁文，分上下两编，共十卷，1631 年（崇祯四年）刊行，是西方逻辑学传入中国之始。书中所说：“设明辨之规，是近自界”，即为归纳法；而“循已设之规，而推演诸论，是远自界”，即今之演绎法。李之藻之所以翻译这部书，就是希望通过西方“步步推明”的逻辑方法，“迪人开通明悟，

① 庞迪我：《七克》卷 3，第 17 页

洞彻是非虚实”，为追求知识和思想的确定性提供理论基础。

《寰有诠》刻印于1628年（崇祯元年），该书共六卷，是介绍古希腊亚里士多德宇宙观之书。李之藻在序文中说：“余自癸亥（天启三年）归田，即从修士傅公泛游结庐湖上；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。而惟是文言曼绝，喉转棘生，屡因苦难搁笔。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。”① 说明此书并未将原书全部译完，因困难较大所致。

西方伦理学的传入，则以利玛窦的“交友论”及庞迪我的《七克》为最著名。万历年间，利玛窦传教南昌，与明建安王朱多爀相交往，经常在一起讨论交友之道。应建安王之请，利玛窦遂将他们讨论友谊问题的谈话录进呈，并予以刊印，书名为《交友论》。书中有一些有关交友的议论引人注意，如“友者过誉之害，大于仇者过訾之害”，又云“多有密友，便无密友”，以及“视其人之友如林，则知其德之盛，视其人之友落落如晨星，则知其德之薄”，等等。不过，利玛窦在这本书里所表达的思想，是他“从我们会院书籍中找出的西洋格言或哲人的名句，加以修饰，适合中国人的心理而编写的”。②

《七克》是庞迪我所著最负盛名的中文著作，1614年（万历四十二年）在北京付梓。当时的名士杨廷筠、曹于汴、郑从伟等都为之作序。在此书写作过程中，徐光启还做了一些文字修饰工作。《七克》是一部论述道德修养的著述。书中认为人性中有七种罪恶的意念，即傲、妒、贪、忿、饕、淫和怠，都应加以克服。这也是书名《七克》的含意。而要克服这七种罪就必须以廉伏傲、以仁平妒、以施解贪、以忍息忿、以淡寒饕、以贞防淫、

① 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》卷4，第199－200页。

② 《利玛窦全集》第4册，第258页。

以勤策怠。不过，庞迪我在此书中并不是单纯地谈论人的道德修养，而仍是在宣扬天主教义，他在序文中说："不知自有生来但有一念提醒，莫非天主上帝赐我者；富贵寿安微暂之福，有一隙之明者，皆知出于上帝……迨德成欲克，皆认帝赐也。"显然，这里是在说要想最终克服七种罪恶意念，还必须信仰天主教。这样，庞迪我写作此书之目的也就暴露无遗了。只是此书把儒家的道德观和天主教义巧妙地揉和起来，因而在当时颇受一些中国士大夫的欢迎。

4. 教育和图书的交流

介绍西方教育情况的著作要推《西学凡》。该书为艾儒略所著，1631年（崇祯四年）在杭州刻印。它是一本欧洲大学所授课程纲要，也是介绍西方教育制度的著述。书名中的"凡"字有"概括"、"要略"的意义，"凡也者，举其大概也"。[1] 书中将欧洲学校科目分为六科，"一为文科。谓之勒铎理加。一谓理科。谓之斐禄所费亚。一为医科。谓之默第济纳。一为法科。谓之勒义斯。一为教科。谓之加诺搦斯。一为道科。谓之陡禄日亚。"这六科现在称之修辞学、哲学、医学、法学、修士学和神学。学制为三年和四年。当然，当时的欧洲，学校几乎全部由教会控制，因而《西学凡》中所介绍的教育情况，主要是教会学校的教学情况，尤其是耶稣会开办的学校的状况。但它毕竟将明朝人士知之甚少的欧洲教育做了介绍，应该说这也打开了中国人的眼界。

除《西学凡》外，作为地理学著作的《职方外纪》，也对西方教育做了介绍。在该书卷二《欧罗巴总传》中，叙述了西方各级学校的设置、规模、学习年限、课程、考试方法和教师资格等。在同卷"以西巴尼亚"（即西班牙）一章中，还介绍了当时

① 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第54—55页。

欧洲四所著名大学。其中，西班牙的撒辣曼加大学，哥白尼曾在此讲授他的还不被世人接受的学说。此外，还有西班牙的亚而加辣大学及葡萄牙的厄勿辣大学和哥应拔大学。在同卷“佛郎察”（即法兰西）章中，还介绍了巴黎大学。

西方教育情况的介绍，对于中国的知识分子有一定影响。中国自从隋朝以来，一直施行科举制度，政府虽举办各级考试，但并没有举办各级学校（国子监除外），更没有自然科学教育。科学在儒学为中心的教育制度里，甚至连“婢女”的地位也没有。不论是“社学”、“儒学”还是国子学（监），学习的范围都统一在四书五经之内。因为没有自然科学教育，也就没有科学的有效继承，无法保证科学的发展和进步。而欧洲，学校教育从经院教育中解脱出来始于公元11世纪，当时为适应城市土权反对神权斗争的需要，开始出现了大学，如意大利的波伦大学、萨列诺大学，法国的巴黎大学，以及英国的牛津大学和剑桥大学等。虽然在这些大学里，神学仍是必修的主课，但也开设了医学、法律和文艺课程。教师除僧侣外，也有不少世俗学者。一批具有较为活跃的学术思想的学者出现了，这为欧洲科学文化的兴起准备了条件。从这一点来看，中国当时脱离科学进展的教育状况与之相比，确实是大大落后了。在这种情况下，耶稣会士对西方教育状况的介绍，为中国士大夫了解世界教育情况提供了一扇窗口，给中国几千年来封闭的传统教育带来一丝新鲜空气。

西方图书的传入也与耶稣会士密切相关。利玛窦等传教士都随身携带了数量不等的西方书籍，进入中国。这之中有关天主教义的书籍占了相当大的比重。利玛窦进京“贡品”中有《天主经》一部，书内有题铭：“天主之理皆在于此，神像附呈。”其他传教士也都带不少此类宗教书籍。

出于推行学术传教的需要，传教士还携带了一些有关西方文化科学知识的书籍入华。利玛窦入京时，曾带不少西方历法数学方面的书籍。太监马堂以明朝法律禁止私学天文为由，将这些书

籍装箱，并贴上封签。“税监马堂在夷人利玛窦行李中，查得此类历算书籍，按律系违禁之物，故当存放天津卫官库，另奉请旨定夺”。不过，在利玛窦进京以后，有关官吏不明情由，仍将书籍归还利氏。除利玛窦外，明末来华的其他天主教传教士也都带来了不少西方科学文化图书。

西方图书尤其是有关文化科学方面的书籍，在推进天主教在华传教事业上起了很大的作用。这使利玛窦及其后继人龙华民都把募集更多的西书，以扩大中国的教会图书馆的藏书数量，当做一项十分迫切的事情。利玛窦希望来华传教士“多携西书同译”。[1] 而龙华民则在给将于 1613 年（万历四十一年）返回欧洲，向教皇报告有关中国教务的金尼阁的指示中说：“吾人之目的乃希望能在北京建立一图书馆，俾中国一切官吏与学者得赖此图书馆而认识吾人，并了吾教教义……为此，吾人坚信此为诱引学人之良好方法，彼辈在译书工作上具有权威，译书工作终将成为吾人在中国传播福音之门径。”[2] 金尼阁对此项使命十分重视，认为“成立图书馆，乃最萦余怀者也，几无一事较此更使余念念不忘也”。他到达欧洲后，与邓玉函等一起，先后去了当时以印书著称的里昂、慕尼黑、法兰克福、科隆等城市募集图书。此项工作得到这些地方天主教徒的广泛支持，有书的捐书，有钱的捐钱。经过不懈的努力，金尼阁征集到为数众多的图书，这些图书虽以宗教神学类书籍为多，但也有不少哲学、文学、数学、医学、法学、天文学以及音乐艺术等方面的书籍。随后，金尼阁又将所募集的图书细加鉴别和选择，一一装订成精装本，带回中国。

1618 年（万历四十六年）4 月，金尼阁带着汤若望等 22 名新招募的传教士及数千部书籍，乘船离开里斯本，踏上返华的旅

① 艾儒略：《大西泰利先生行蹟》，陈垣校刊本。

② 转引自《方豪六十自定稿》上册，第 44 页。

途。经过一年多的颠簸，于 1619 年（万历四十七年） 7 月到达澳门。

金尼阁携来大批西方图书，这是中西文化交流中的又一盛举，引起明朝士大夫的极大震动。杨廷筠认为此事意义远在玄奘西天取经之上，“此岂蔡愔、玄奘诸人，近探印度各国寂寞数简，所可当之者乎”？[1] 不过，由于当时政局动荡，交通不便，绝大多数书籍滞留在澳门，“带进者尚未有什之一二”。据载，邓玉函与王征合译的《远西奇器图说》，其原书便是金尼阁所携带入华的。直到崇祯三年（1630 年），李之藻在疏中还说：“近岁西来七千卷，方在候旨。”[2] 表明仍有大量书籍留在澳门。

对于传入中国的西方图书的翻译也是中西图书交流的重要方面。徐光启、杨廷筠、李之藻等中国学者与利玛窦、汤若望等传教士合作，相继完成了《几何原本》、《同文算指》、《浑盖通宪图说》、《泰西水法》、《寰有诠》、《名理探》等书的翻译和刊印。这些都为西方科学文化知识在华传播起了很大作用（具体情况前面已有详述）。这里需要特别指出的是，1628 年（崇祯元年）刊行的《天学初函》可谓这一时期译刊西方图书的集大成。此丛书由李之藻编辑，分“理编”和“器编”两部分，共辑录了利玛窦、徐光启、庞迪我、熊三拔、艾儒略、阳玛诺等人的著述和译文 20 种。这其中包括在明末广为流传的《西学凡》、《畸人十篇》、《交友论》、《职方外纪》、《泰西水法》、《同文算指》、《几何原本》、《测量法义》等。此丛书中的“器编”所收为科学技术方面的著述，而“理编”为宗教及哲学等方面的著述。清代《四库全书》取其“器编”而舍“理编”，实属片面和狭隘。

① 杨廷筠：《刻（西学凡）序》，见《西学凡一卷·耶稣教流行中国碑颂一卷》，北京大学图书馆藏明刻天学初函本，第 4 页。

② 李之藻：《刻天学初函题解》，见《增订徐文定公集》卷 6，第 17 页。

八、西方音乐、绘画的传入

1. 西琴与“西琴曲意”

明朝万历年间首先把西洋乐器带入中国的是耶稣会士罗明坚，“在他的会所，还陈列着许多别样的新奇物品，例如声调悠扬的新乐器”。[1] 不过，在当时社会有影响的则是利玛窦于1601年（万历二十九年）到北京见万历皇帝时所呈献的一架欧洲的“古翼琴”。又称铁弦琴、雅琴、西琴和七十二弦琴等。这种琴的形状，“所为琴，纵三尺，横五尺，藏椟中，弦七十二，以金银或炼铁为之。弦各有柱，端通于外，鼓其端而自应之”。[2] 这里所说的“柱”即指钢琴上的键盘，柱端排列在木柜之外，按一柱，发一音。这就是演奏乐器——钢琴，尽管其结构功能还不像现在这样完备。万历皇帝对此十分感兴趣，想听听此乐器的演奏，于是命四名太监向利玛窦、庞迪我学习弹奏方法。北上之前，利玛窦对此早有准备，曾请庞迪我向精于演奏此琴的郭居静神甫学习奏琴的奥秘。这样，庞迪我就每天到皇宫去教授这几名太监弹琴，“在开始上课之前，这些学音乐的学生坚持要举行惯常老师见新弟子，或者不如说弟子拜新老师的仪式。他们要求庞迪我神父耐心而又勤奋地教他们，不要在发现他们对这门从未接触过的艺术学习得很慢时感到不耐烦”。[3] 经过一个多月的学习，太监们已会弹一曲，倾听之下颇有些幽雅悦耳。

应万历皇帝的请求，利玛窦又译撰《西琴曲意》八章。利玛窦记述道：“窦具贽物，赴京师献上，间有西洋乐器雅琴一具，

① 斐化行：《天主教十六世纪在华传教志》。

② 《续文献通考》卷120，乐20，商务印书馆万有文库本1936年，考3874。

③ 《利玛窦中国札记》，第408页。

视中州异形，抚之有异音。皇上奇之，因乐师问曰：‘其奏必有本国之曲，愿闻之。’窦对曰：‘夫他曲，旅人罔知。惟习道语数曲，今译其大意，以圣朝文字敬陈于左。第译其意，而不能随其本韵者，方音异也。’”①

利玛窦译出的《西琴曲意》分八章：一章《吾愿在上》、二章《牧童游山》、三章《善计寿修》、四章《德之勇巧》、五章《悔老无德》、六章《胸中庸率》、七章《启负双囊》、八章《定命四章》。内容皆为赞扬“上帝”和宣扬消极思想。

不过，利玛窦进呈万历皇帝之弦琴，后因损坏而被打入冷宫。1640年（崇祯十三年），崇祯皇帝命汤若望进行修复。同年9月，汤若望把琴修好，并在崇祯皇帝及后妃面前用此琴弹奏乐曲，很得崇祯帝的赞扬。

除钢琴外，传教士还带来其他类型的西洋乐器。1610年（万历三十八年），利玛窦病故。次年，北京传教士为他举行葬礼，就用大管琴及其他乐器伴奏。可以想见，他们带来的西洋乐器为数不少。

明代音乐大体上本于汉唐宋元之旧，至万历皇帝时才开始增加一些外来因素。但利玛窦所带来的西洋乐器及西洋音乐，主要在宫廷内流传，社会上影响不大。

2. 西画与《程氏墨苑》

耶稣会士为传播天主教，多携带一些天主耶稣及天主圣母玛利亚画像入华，开启了西洋美术传入中国之先河。万历年间，传教士罗明坚在广东肇庆传教时，其居室内便悬挂着圣母画像。前来造访的中国人士对这幅画像均有深刻的印象，“他们始终对这幅画的精美称羡不止，那色彩，那极为自然的轮廓，那栩栩如生

① 《重刻畸人十篇二卷附西琴曲意一卷》，北京大学图书馆藏明刻天学初函本，第39页。

的人物姿态”。[1] 而利玛窦进京呈献万历皇帝的贡品中的三幅画像则更为引人注意。这三幅画像包括两幅一尺半高的圣母像及一幅较小一些的天主像。据记载，万历皇帝见到这些画像，“瞿然失色，脱口喊：‘这是活佛。’立命将天主圣像放置库中，圣母圣像转赐慈圣皇太后……但是太后看见圣母像栩栩如生，心中也生畏惧，不敢留在宫中，命在内库安置”。[2]

西洋画的绘画技巧引起明朝不少文人的注意。顾起元在《客座赘语》一书中，有详细的记述，书中称：“所画天主，乃一小儿，一妇人抱之，曰天母。画以铜版为帧，而涂五彩于上，其貌如生。身与臂手，俨然隐起帧上，脸之凹凸处，正视与生人不殊。人问画何以致此？答曰：中国画但画阳不画阴，故看之人面驱正平，无凹凸相。吾国画兼阳与阴写之，故面有高下，而手臂皆轮囷耳。凡人之面正迎阳，则皆明而白。若侧立，则向明一边者白；其不向明一边者，眼、耳、鼻、口凹处，皆有暗相。吾国之写像者，解此法用之，故能使画像与生人亡异也。”这里将西画投影原理阐述的较清楚。西画注重光线明暗，追求立体感，这与中国画有明显的区别。

而这种西方铜版画受到中国人的赞赏。利玛窦在一封书信中这样写道：“这些中国人未见过几本画册，惊得目瞪口呆：用何种刻版能印得如此鲜艳？他们怎么也想不到这是用笔来着色的。”[3]

除铜版画外，油画等西方其他画种也传入中国。利玛窦赴京途中，在济宁与遭运总督刘东星会面。刘的妻子对利玛窦所携的圣母怀抱耶稣的画像很感兴趣。刘东星遂派画师到利玛窦船上去临摹。而利玛窦恐怕中国画师掌握不好油画技巧，“弄出个难看

① 《利玛窦中国札记》，第 168 页。

② 罗光：《利玛窦传》，第 118 页，台湾学生书局 1959 年版。

③ 《利玛窦全集》第 4 册，第 281 页。

的临本，就送给她一幅很好的复制画，那是南京教堂的一个年轻人制作的”。[1] 利玛窦入京后，曾将一幅“绘有欧洲的国王们以及教皇与一位公爵和一个皇帝”的画呈进给万历皇帝。为了宣传教义，利玛窦还写了一份简单的说明，连同图画一并送上。万历皇帝对西洋油画里人物面貌及服饰细腻的特点十分欣赏，特命宫廷画师仿制一幅。于是利玛窦等人在宫内连续三天指导画师临摹。

1606 年（万历三十四年），利玛窦将四幅西画赠与程大约。前三幅题为：“信而步海，疑而即沉”、“二徒闻实，即舍空虚”、“淫色秽气，自速灭火”。其所表现内容皆为《圣经》故事。而绘画者为莫斯（Martinus de Vos），刻画者为威里克斯（Antonius Wierix），都是当时有名的艺术家。第四幅则为圣母怀抱圣婴耶稣之像。伯希和据此幅画像下方所附拉丁文，断定为 1597 年（万历二十五年）日本画院出品，并论证为修士尼阁老（F. T. Nicolas）所创作。[2] 这以后，程大约在编《程氏墨苑》一书时，将这四幅西画附于书末。《程氏墨苑》的绘图者为丁云鹏，刻图者为黄鏻，亦为当时名手。1927 年，陈垣先生从通县一姓王的家中见到《程氏墨苑》，遂影印行世。陈并著文盛赞此书对传播西方美术的作用，“明季有西洋画不足奇，西洋画而见采于中国美术界，施之于文房用品，刊之于中国载籍，则实为仅见”。[3]

除利玛窦外，汤若望也于 1640 年（崇祯十三年）代巴伐利亚国（Bavaria，时译为葩槐国）进呈图像 64 帧，所画都是宗教故事。《正教奉褒》对此记述道：“崇祯十三年十一月，先是有葩槐国君玛西理，饬工用细致羊革装成册页一帙，彩绘天主降凡一生事迹各图，又用蜡质装成三王来朝天主圣像一座，外施彩色，

① 《利玛窦中国札记》下册，第 387 页。

② 方豪：《中西交通史》，第 908 页。

③ 《陈垣学术论文集》，第 123 页。

俱邮寄中华，托汤若望转赠明帝。若望将图中圣迹释以华文，工楷绝善。至是若望恭贵趋朝进呈。”惜此书失传，只有杨光先的《不得已》中转载的四帧尚存。

中国绘画受西洋画影响，自写真始。而开其风者为曾鲸。他是福建莆田人，字波臣，明末画家，擅画人像。曾鲸采用西洋人物画之技法，注重墨骨，烘染数十层，然后敷彩，与传统全用粉彩渲染者不同。其所作肖像“如镜取影，妙得神情”。其画法风行一时，弟子甚众，形成所谓江南派。

第四章　天主教在华传教的兴盛

一、顺治帝的宽容和天主教事业的发展

1. 传教士在王朝更迭时的动向

1644 年（明崇祯十七年），李自成的铁骑踏入北京城，北京的失陷标志着朱氏王朝的崩溃。崛起于东北的满清政权虎视眈眈地盯着关内，明朝的残余力量仍然十分强大。起义军、满清、南明三支鼎立的军事力量，使中国的整个局势变得复杂。

这段尚不知谁主中原的时期，对传教士来讲是一个巨大的考验。处在混战动荡的异国他乡，传教士必须采取适合实际、正确的对策，才能保存自己，保护已经取得的成果，并按照自己的理想开展传教工作。

为避免重蹈覆辙，分处在明末清初的不同政权之中的传教士，根据各自所处的不同环境而对当时的政治格局变动采取不同的政策。

(1) 在北京的传教士

农民军开入北京城后，当时在北京的西方传教士有汤若望和龙华民二人。龙华民已是八十多岁的老人，不能再过长途跋涉、颠沛流离的逃难生活了。汤若望身为北京教区的负责人，自言："盖其以此教区开辟不易，不愿弃之也，况其职在援救不能逃亡

之教众饮！”① 或许汤若望意识到，若弃城逃难，虽能避得一时，但极可能重蹈灭亡的命运，不如留京待变，见机行事。在明亡的前几天，汤若望曾断言：“有时我们的数学家吓唬我说，皇上的恩典并不是永世长存的。我回答他们说：‘如果这个皇帝不存在了，会再来一个，对我来说，也许比他更好。’”② 传教士需要寻找更有力量的靠山，来进行他们的传教事业。

李自成驻北京期间，汤若望一直在教堂里闭门不出，静观其变。他关心教徒人身安全，对女教徒尤为专注，生怕她们受到伤害。耶稣会址靠近西城南门，幸运的是并未受到侵扰。李自成的大顺军亦没有为难汤若望。“汤若望之名，李自成与左右近侍，盖久已耳熟。故三日后，即蒙召见，令仍供前职，为国宣劳。”③ 不久，起义军在教堂的后门贴上“严禁骚扰”的告示。李自成撤离北京时，教堂周围的房屋均遭火焚，但教堂安然无恙。

只是汤若望受到一次不大不小的虚惊。“第二天，城里的一些居民结成一团，把房屋包围住，似乎要进行攻击。他们手持铁棍将大门凿开，然后又设法进入二门。其他人则爬上屋顶，仓忙中带着所能拿到的棍棒试图闯进屋内。虽然我知道中国人是胆怯的。但在那时我猜不透他们的怒气会使他们干出什么事来，也不明白他们为何激动的原因，于是我就抓住一把日本式的大刀站立在大厅的门前，准备抵抗任何的袭击。我的祈祷得到应验，因为那些爬上屋顶的人看到我持有武器准备战斗，而且我的胡须比所有人的都长，他们立即解释他们是来捕抓强盗的，既然屋内没有

① 费赖之：《入华耶稣会士列传及书目》，第 196 页，冯承钧译，中华书局 1998 年版。

② 《Relation Historique》，转引自《中国教案史》，第 53 页，张力、刘鉴唐著，四川人民出版社 1987 年版。

③ 萧若瑟：《天主教传行中国考》，第 224 页，见《民国丛书》第一编第 11 册，上海书店 1989 年据河北省献县天主堂 1931 年版影印。

强盗，他们愿意立即退出。其他人听了这话也都走了。”[1] 这样人与起义军没有任何联系，挑头儿的兄弟二人数日前曾到教堂借钱未遂，于是想乘起义军撤离北京的混乱之际，趁火打劫，报复传教士。汤若望持刀抵抗是为了保护满架的历书刻板、书籍和仪器，因为无论谁成为中国的新统治者，这些都是传教士的金色盾牌。

1644年（顺治元年），吴三桂投降清朝，清军的铁骑踏入关内。随着李自成退出北京，清军随即入驻北京城内。汤若望等传教士敏锐地意识到满清有入主中原、统一中国之势，应该抓住清王朝这根稻草，作为传教的后盾。一方面，传教士用肯定清朝地位的奉承言论来取得清统治者的信任：“幸逢大清圣君俯念燕民之遭贼荼毒，躬行天时，伐罪吊民……此乃天主上帝宠之四方，隆以君师之任，救天下苍生于水火者也。”[2]另一方面，传教士尽力向清统治者展现自己的西方先进科技知识和仪器。汤若望向顺治帝和摄政王多尔衮连上三疏，全面展示自己的科学知识：

> 臣于明崇祯二年来京，曾用西洋新法修正旧历，制有测量日月星晷定时考验诸器，尽进内廷，用以推测，屡屡密合。近闻诸器尽遭贼毁，臣拟另制进呈。今先将本年八月初一日日食，照西洋新法推步京师，所见日食限分秒，并起复方位图像，与各省所见日食多寡、先后不同诸数开列呈览，乞敕该部届期公同测验。[3]
>
> 臣制就浑天星球一座，地平、日晷、窥远镜各一具，并舆地屏图，恭进御览。再照臣所修西洋新法，已蒙钦定为时

① 魏特著，顾内反译：《汤若望传》第1册，第220页，台湾商务印书馆1960年版。

② 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，第216页，1938年上海土山湾印书馆印。

③ 《清世祖实录》卷5，顺治元年六月壬午条。

宪宝历。所有应用诸历，从此永依新法推算。其颁行民历式样，俟完日进呈。①

谨按敬授民时，全以节气交宫，与太阳出入昼夜时刻为重。……历稽大统、回回旧历，所月节气止泥一方，且北直之节气，春分秋分前后俱差一二日，况诸方乎？海内外尽知纰缪，安可谓敬授民时之信历也。新法之推太阳出入地平环也，则有此昼而彼夜，此入而彼出之理。若旧法以一处而概诸方，不明经纬之奥，故日月多应食而不食，当食而失推；五星当疾而反迟，应伏而反见。种种差讹，难以枚举。今以臣局新法所有诸方节气及太阳出入，昼夜时刻俱照道理远近推算，共增数叶加于历首，以协民时。以前民用装潢告成，恭呈圣览。②

与此同时，清统治者也想网罗传教士。“公（徐光启）得西学守御之道，精造火器，扞卫不虞，几更条陈保安制胜之策，屡疏于朝，上欲大用之，小人忌其功，沮抑不用。集有《苞言》等书，存于监局中，后章皇帝（顺治帝）得之，读不释手曰：‘使明朝能尽用其言，则朕何以致此耶！’”③ 顺治帝此言虽说是赞赏徐光启，实则是赞“西学之守御之道，精造火器”，目的是为了拉拢传教士，使其发挥更大的作用为清廷服务。因此，顺治帝对传教士及传教活动采取宽容政策。

同时，传教士也赢得了当时的实权人物、摄政王多尔衮的信任、支持和保护。清军占领北京城之后，满蒙各族骑兵纷纷入京，无法安插，多尔衮命令“虚京城之半以屯兵，尽驱民出城”，

① 《清世祖实录》卷6，顺治元年七月甲午条。

② 同①，顺治元年七月甲辰条。

③ 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第6页，中华书局1989年版。

“以南城为民居，尽圈东城，而北城、中城为营地也”。[1] 紫禁城内的汉人必须一律搬出，汤若望所住的教堂在皇城内，必须让出。教堂内藏有历书板片、天文仪器及图书典籍，无法在规定的时间内搬出，为此汤若望上疏摄政王多尔衮，请求留居不迁，多尔衮批准了汤若望的请求，准其留居原处。因“旧历岁久差讹”，[2] 多尔衮命汤若望修造新历，顺治元年（1664）八月，历成。多尔衮命大臣对汤若望所制新历的正确性进行检验，“顺治元年甲申八月内辰朔，日食。是日，令大学士冯铨同汤若望携窥远镜等仪器，率局监生，齐赴观象台测验。其初亏食甚，复圆时刻分秒及方位等项，惟西洋新法等项一一吻合。大统、回回两法俱差时刻”。[3] 新历的正确性得到验证后，多尔衮即令颁行天下，“治历，帝王所重，今用新法正历，以敬迓天休，宜名《时宪历》，用称朝廷宪天又民之意，自顺治二年始，即用新历，颁行天下”。[4] 十一月，多尔衮命汤若望任钦天监监正，“在学术底促进上，新朝廷亦是不要落后于明朝之后的……因此满州朝廷亦是要为他们的目的，而利用西方来的这位科学知识优越的学者。并且因为这些满州新人物，虽仍继续中国的新传统，但却不要为传统的奴隶，所以他们就能把一种在先朝决不能办到的位置给予汤若望”。[5]

开始，汤若望并未接受任命，因为耶稣会士都立有不接受教外职位荣衔的誓言。他上疏拒绝接受监正的职位，多尔衮没有答应，并赋予汤若望较大的权力，“汤若望遵旨率属精修历法，整顿监规，如有怠玩侵紊，即行参奏”。[6] 汤若望经过慎重考虑，

① 《皇朝掌故汇编》内编卷 47。
② 《清世祖实录》卷 5，顺治元年六月壬午条。
③ 同①，卷 7，顺治元年甲申八月丙辰条。
④ 《清史稿》卷 272，《汤若望传》。
⑤ 魏特：《汤若望传》第 1 册，234 页。
⑥ 同③。

又在耶稣会华北传教区区长傅汎际的允许下，终于接受了钦天监监正的职位。为了争取更多的传教自由，汤若望必须尽最大能力做好钦天监工作，更充分展示自己的天文、数学知识，正如耶稣会士安文思所言："除天主一位大福佑庇护者之外，传教会之得以在中国立足，惟一所恃的是数学。"[1]

汤若望的努力没有白费，为传教士在中国的传教赢得了保护。耶稣会华北区区长傅汎际写信给汤若望说："我们各处耶稣会士，在您的庇护之下，安然地过着传教生活。"[2] 清朝统治者对传教士的信任，无疑在客观上推动天主教在中国的发展。如在山西绛州，起初传教士遭到绛州人民的反对，"杨漠凤……顺治初登进士……尝著五千言辩西洋邪教"。[3] 在上层官吏和人士的默许下，绛州人民曾将天主堂捣毁。在汤若望的请求下，多尔衮下令地方官赔偿教堂损失，而传教士进而又将绛州东雍书院据为天主堂。此后，绛州地区的教徒人数直线上升。

(2) 南明政权中的耶稣会士

李自成起义军开入北京，崇祯帝自绝于煤山，标志着明王朝统一全国的时代一去不复返了。但是统治中国二百七十多年的明王朝并未马上灭亡，百足之虫死而不僵。从福王朱由崧于 1644 年 6 月在南京称帝开始，明朝进入了苦苦挣扎的南明十八年。除福王弘光外，唐王朱聿键在福州建立隆武政权，鲁王朱以海在绍兴监国，桂王朱由榔在肇庆建立永历政权，唐王之弟朱聿粤在广州建立政权。1661 年，吴三桂挥师入缅甸，捕获永历帝，1662 年将其绞杀于昆明，至此南明政权宣告完全终结。

南明政权一直和耶稣会士关系密切，其至曾将复兴明朝的希望寄托于传教士身上。弘光称帝后，特派人到河南开封将传教士

① 魏特：《汤若望传》第 2册，422 页。

② 张奉箴：《耶稣会传教士汤若望》，第 29—30 页，台湾光启出版社 1992 年版。

③ 《新绛县志》卷 6。

毕方济请到南京，协助朝政。弘光帝称颂毕方济神甫曰："诚信于天，端于修身，信义素孚。"[1] 命毕方济到澳门，求葡萄牙派兵援助。毕方济于 1645 年 3 月从南京出发，途中闻南京失守，弘光遇难，一时不知所措。唐王在福州建立隆武政权后，立即写信召请毕方济，谓："臣民强我监国，汝识我已二十年，我誓恢复祖业而竭力为吾民谋幸福。盼我友速来，以备咨询。我作书召汝已三次，今欲任汝为武职大员，然后任汝为使臣，愿汝有以慰我。"[2] 意即希望毕方济继续完成去澳门的使命。未等毕方济动身，清军攻入福州，隆武政权垮台。毕方济又被桂王召去。拥立桂王的大臣瞿式耜和宦官庞天寿都是教徒，瞿式耜派庞天寿陪同毕方济到澳门求援。1646 年，葡萄牙发兵三百人，带数门大炮，以德国神父瞿纱微为随军神甫，前去助战。"毕方济自永历元年，以洋兵三百，拒清人于桂林"。[3]

宦官庞天寿在永历政权中举足轻重，经他多次进言，永历帝、皇后及皇太后均与耶稣会士有接触，并在宫中建一所小教堂。庞天寿推荐瞿纱微掌钦天监，于是永历政权改用西历。皇宫中 180 多名皇室成员，40 名宦官受洗。1648 年，瞿纱微给永历帝皇后、皇太后、马太后（永历帝之母）、太子施洗，教名分别为亚纳、赫烈纳、玛利亚、公斯当定。同时领洗的有朝廷大员 40 人，宫中妃嫔 50 人，太监无数。当时宫中信徒还有太后赫烈纳之母，教名犹莉亚。

1649 年，毕方济去世，由葡萄牙传教士曾德昭主持教务，后由刚到中国的传教士卜弥格代替。此时南明政权受到清军围攻，形势十分危急。皇太后赫烈纳指使永历帝派庞天寿携带礼物

① 方豪：《中国天主教史人物传》上册，第 200 页，香港公教真理学会出版，1967 年。

② 同①。

③ 同①，第 205 页。

到澳门求援。澳门的葡萄牙当局知道清军节节胜利，惟恐清军报复，不敢给南明政权太大的帮助，只赠给南明几百支火炮，这种援助对即将灭亡的南明政权来说是微不足道的。迫于无奈，皇后赫烈纳决定派使臣向罗马教廷求援。教士们认为庞天寿是最适当的人选，皇太后则以庞天寿年岁过高，不宜此行，改派卜弥格神父，由中国教徒安德陪同前往。携带贺书二通，一为太后致教皇书，一为太后致耶稣会长书，庞天寿亦有奉教敕书，嘱卜弥格附呈。皇太后致教皇的书信写道：

> 大明宁圣慈司皇太后烈纳致谕于因诺普爵，代天主耶稣在世总师，公教皇主圣父座前：窃念烈纳本中国女子，忝处皇宫，惟知阃中之礼，未谙域外之教。顾有耶稣会士瞿纱微，在我皇朝，敷扬圣教，传闻自外，予始知之。遂尔信心，敬领圣洗。使皇太后玛丽亚，中宫皇后亚纳及皇太子当定并请入教，领圣洗，三年于兹矣。虽知沥血披诚，未获涓埃答报。每思恭诣圣父座前，亲领圣诲。虑兹远国难臻，仰风徒切。伏乞圣父向天主前，怜我等罪人去世之时，赐罪罚全赦，更望圣父与圣而公一教之会，代求天主，保佑我国中兴太平，俾我大明第十八代帝、太祖第十二世孙，主臣等悉知敬真主耶稣，更冀圣父多遣耶稣会士来，广传圣教。如斯诸事，惧惟怜念。种种眷慕，非口所宣。今有耶稣会士卜弥格，知我中国事情，即令回国，致言我之差圣父前，彼能详述鄙意也。俟太平之时，即遣使官来到圣伯多禄、圣保禄台前致仪行礼。[1]

皇太后致耶稣会长的书信，与这封洋洋大观的书信意思完全一样，即希望罗马教廷能从道义和人员方面，“代求保佑我国中

① 张星烈主编：《中西交通史料汇编》第1册，第444页，中华书局1977年版。

兴太平”和“多送耶稣会士来”，以帮助南明政权。下面是庞天寿致罗马教皇的书信：

……切念亚基楼职列禁近，谬司兵戎，寡味失学，罪过多端。若在北都，幸遇耶稣会士开导愚懵，劝勉入教，恭领圣水，……信心崇奉，二十余年，罔敢少怠。获蒙天主庇佑，报答无繇。每思躬诣圣座，瞻礼圣容，讵意邦家多故，王事靡临，弗克遂所愿怀，深用悚仄。但罪人一念之诚，为国难未靖，特烦耶稣会士卜弥格归航泰西，来代告教皇圣父……仰求天主慈炤我大明，保佑国家立际升平……多令耶稣会士来我中国，教化一切世人，悔悟敬奉圣教，不致虚度尘劫。仰邀大造，实无穷矣。①

庞天寿的书信与皇太后赫烈纳的书信大同小异，表述同一个意思。

罗马教皇于 1655 年给赫烈纳写了回信：

教宗亚立山大第七复书大明太后赫烈纳，在基利斯督之爱女，敬祝平安，且致宗徒之降福。接阅来书，灼见我太后信教之诚，不能不讶异天主之慈爱。盖此惟一真主，天地神人万物之大君大父，已默牖汝衷，脱离谬妄之歧径，改入光明之正途。似此奇思，允宜铭感于无穷也。天支那去此渺远，恍若别一世界。乃教士不畏艰难，涉风涛，渡重洋，远至支那，不为名利，别无希冀，惟欲救汝等灵魂耳。凡此皆天主恩佑，愿我太后中心藏之，并以之诏告子孙，俾信望日切，依恃日笃，守诚益密，终获天主所获之永福。我太后既以善意表倡率于先，尚须坚持到终。更愿皇太子当定，将来

① 张星烺：《中西交通史料汇编》第 1 册，447 页。

克侍斯旨，率国人悉归正教。然世途多桀，天主全能圣意，原非吾人所能窥测，亦惟尽其在已，致致为善斯已耳。所求代祷一节，自当一一照办。①

教皇虽然答应为南明“代保佑我国中兴太平”，但没有“多送耶稣会士”来中国，惟许“异天主之慈爱”而已，没有给南明政权带来一丝希望的曙光。

卜弥格与安德携带复信，离开罗马回中国，1658 年到达交趾，此刻南明政权已经处在瓦解之中。皇太后赫烈纳于 1651 年去世，庞天寿于 1657 年去世，瞿纱微于 1652 年在逃亡中为清军所杀。卜弥格并不知道这些消息，由交趾步行进入广西，遇到清军，只得退回交趾，在边境患严重痢疾，也于 1659 年去世。他为南明政权出使罗马，请求西方支援的使命，以失败而告终。

(3) 大西军中的传教士

在大西军中的传教士有利类思和安文思两人。“利类思……明崇祯十年东渡来华；在江南传教二年，奉长命，赴北京助修历法；在京师获识首辅绵竹刘宇亮，寻入川开教，在川即住刘邸并获交省中诸硕颜，大为开教之功……时有葡国人安文思司铎，来华未久，暂住杭州，愿往川助公传教，乃于崇祯十五年八月抵成都”。②利类思与安文思入川后相继在保宁、重庆等处开教。

1643 年（明崇祯 15 年），张献忠入川，连陷重庆、成都，并将成都改为“西京”，自称“大西国王”。当张献忠逼近成都时，土匪乘机作乱，数千匪徒涌入绵竹，搂杀兼施，全城一片混乱。利类思、安文思见势不妙，连夜逃难，欲沿江直下南京。不料张献忠在各河道及各关隘均已派人防守，不准随意通过。二人不得

① 萧若瑟：《天主教传行中国考》，第 252 页。

② 徐宗泽：《张献忠入川与耶稣会士》，载《东方杂志》1947 年 43 卷，第 13 号。

已只好逃入山中，最终还是为张献忠所获，押至成都。成都的天主堂早已被毁坏，教徒死者过半。

在成都一名叫吴继善的明朝官员，投降张献忠后，被任命为礼部官员。吴继善在北京时与汤若望相识，闻利类思、安文思被获，极力向张献忠推荐。张献忠遂遣礼部官员往迎利、安二人。

二人来到成都后，张献忠待以上宾礼，及问泰西各国政事，二人对答如流。张献忠当即命二人为大西国顾问，允诺国家太平之后修建教堂。他又命官员给二人送去绸缎、银两等。利、安二人婉拒，张献忠说："吾因知尔等是传教司铎，已绝世荣世爵。吾赐袍之意，是出自爱慕之诚，非有任官赐爵之心。然按中国风气，凡入朝见君者，非朝衣朝冠不能入朝，若用小帽素服入朝者，是亵渎至尊，乃有罪之人也。且尔等深通天文、地理，又知各国政治，又是西国学士，吾当屡次请见。若衣素服在王前来往，与朝臣不同，令人诧异，非吾尊敬贤人之心，亦非顾问员之所为也。尔故勿得推却。"[1] 利类思、安文思见张献忠如此尊敬西士，于是谢恩接受。张献忠当即任命利类思、安文思为"天学国师"，每人每月从国库中拨银十两为俸禄。

1644年（顺治元年）冬至，张献忠大宴群臣，利类思、安文思亦被邀出席。张献忠给予二人"阁老之次"的位置。席间，张献忠向利、安询问西学及教内诸事，并与左右辩论。利类思、安文思暗暗惊讶："献忠天资英敏，智足多谋，其才足以报国。"[2] 席散之后，张献忠令二人造天地球两个，用红铜为之，另选日晷配合。利、安耗费八个月的时间始完工。张献忠见之，对二人尤加敬重。

但是张献忠性好疑忌，待人无常，时而爱之，时而恶之，对利类思、安文思亦是如此。有个管书太监诬告二人私存算学和天

① 古洛东：《圣教入川记》，第21页，四川人民出版社1981年版。

② 同①，第23页。

文书籍不肯奉献。张献忠屡欲刑杀二人。利、安二人觉得常怀恐惧之心，不如上书陈情而去。于是1646年冬，上书请求离川去澳门，张献忠以为二人想逃跑，反而对其严加看管。同年12月，张献忠在西充凤凰山一带，受到清军的袭击，不幸中箭身亡。张献忠一死，大西军不击自散。利类思、安文思乘机逃走，途中落于清军之手。清兵得知二人是汤若望的朋友，就将二人送到肃亲王豪格营中。豪格率军出京时，汤若望曾托他保护传教士，因此豪格对利、安照料有加，并派人护送到北京。

利类思、安文思在动荡的环境中，仍开展传教活动，共为一百五十多人施洗，其包括张献忠的岳父，他率全家32人入教。

2. “通玄教师”汤若望

汤若望以自己的西学历法在顺治朝站稳脚跟之后，接着又赢得了顺治帝的尊敬和信任。

1651年（顺治八年），摄政王多尔衮去世，顺治帝亲政。汤若望的地位并未因多尔衮的去世及其身后所遭的报复而动摇，反而获得了更大的殊荣，显示了汤若望策略的灵活性。

1652年，顺治帝赐汤若望朝衣朝帽。

1653年，顺治帝赐汤若望“通玄教师”的称号（后因避康熙帝玄烨讳，改为“通微教师”）。敕曰：

> 朕惟国家肇造鸿业，以授时定历为急务。羲和而后，如汉洛下闳、张衡，唐李淳风、僧一行等人，于历法代有损益，独于日月朔望交会分秒之数，错误尚多，以致气候刻应不验。至于有元郭守敬，号为精密，然经纬之度，尚不能符合天行。其后咎度亦遂积差矣。尔汤若望来自西洋，涉海十万里，明末居京师，精于象纬，闳通历法。其时大学士徐光启特荐于朝，令修历局中。一时专家治历如魏文全等，推测之法实不及尔。但以远人之故，多忌成功，历十余年终不见

用。朕承天眷，定鼎之初，爰咨尔妃名，为朕修大清时宪历，迄于有成，可谓勤矣。尔又能洁身持行，尽心乃事，董率群官，可谓忠矣。比之古洛下闳诸人，不既优乎！今特赐尔嘉名为“通玄教师”，余守秩如故。俾知天生贤人佐佑定历，补数千年之阙略，成一代之鸿书，非偶然也。尔其益懋厥修，以服厥官，传之史册，岂不美哉！①

这篇褒扬的圣谕，用满文和汉文缮写在一块四周雕刻有精工的二龙戏珠边缘的木匾上，悬挂在北京耶稣会的大客厅内。“通玄教师”这个封号，本来是指天算而言，但是却被基督徒及教外人士理解为褒扬基督教的。

在多尔衮摄政期间，汤若望曾暗示顺治帝要注意他皇叔的专权跋扈，而且预言多尔衮会早逝。顺治帝亲政后，亲切地称汤若望为“玛法”（满语，经王钟翰先生考证，是“长者”的意思，而非以前认为是“尚父”之意），而不呼其名，显示出对他的尊敬。汤若望借经常接近顺治帝的机会，从各个方面对其施加影响，并且收到了很大的效果。顺治帝曾言：“只有汤若望的行动才是出于纯粹洁白的目的”，读汤若望的奏疏禀帖，都会“被感动得几乎要下涕了”。②

汤若望向顺治帝进谏书奏疏有三百余件，顺治帝特意从中选择出一部分，随身携带，便于随时取阅查询。南怀仁曾说：“汤若望因他对于皇帝的影响，所以能力之大竟超过任何一位总督巡抚，或任何一位更加体面的亲王贝勒。”③ 陈垣说：“吾谓汤若望之于清世祖，犹魏征之于唐太宗。”④

① 《清世祖实录》卷 73，顺治十年癸巳三月丁卯朔条。

② 魏特：《汤若望传》第 2 册，320 页。

③ 同②。

④ 《陈垣学术论文集》第 1 集，第 502 页，中华书局 1980 年版。

然而汤若望所做的一切，并不是出于“纯粹洁白的目的”，“汤若望在他种种的行动上，是还暗暗地怀有一个更高尚的目标于心中的——传教会，无论何时，都是他所视为最关心、最重要的事务，一切其他事情，都为这一件事情起见，才去做的。他向人民表示好处，为的是可获民心而使其更愿意信奉基督教，他以种种行动与策谋向皇帝表示忠诚，使皇帝不得不佩服他感激他，因而他便也可为他教中的同人和教会获得更大利益”。[1] 明末的崇祯朝，经利玛窦等传教士及徐光启等中国信徒的努力，全国有教徒 38 000 人，但到顺治朝汤若望主持全国教务时，1650 年全国有教徒 15 万人，1664 年教徒人数为 248 180 人，有 30 位耶稣会士在中国传教，教士住院 42 处，教堂 159 座。1650 年至 1664 年 14 年间，华人受洗者超过 10 万人。另据徐宗泽说法，1664 年耶稣会在中国 11 省有教徒 114 200 人，耶稣会生院 20 处，会士 25 人或 30 人（具体见附表）。全国有 28 处地方建有天主堂：济南、淮安、扬州、镇江、江宁、苏州、宫熟、上海、杭州、金华、兰溪、福州、建宁、延平、汀州、南昌、建昌、赣州、广州、桂林、重庆、保宁、武昌、西安、太原、绛州、开封、北京，这些莫不与汤若望有关。所以“在欧洲，汤若望名姓之被提起于科学历史中之次数，较少于他的数位继任者，即南怀仁、戴进贤、戈松龄……汤若望在他的天算的工作中所追求的，主要的皆在于实际方面之目的，因为他只是把这一项工作，视为一种传教方法的”。[2]

① 魏特：《汤若望传》第 2 册，第 295 页。

② 同①，539 页。

附表：1664年全国教务情形表

省别	地名	教堂数	教徒人数
直隶	北京	3（南堂、东堂、基堂）	15000
	正定	7	
	保定	2	
	河间	1	2000
山东	济南	10（全省）	
山西	绛州		3300
	蒲州		300
陕西	西安	10（城内一，城外九）	20000
	汉中	21	40000
河南	开封	1	
四川	成都		300
	保宁		300
	重庆		300
湖广	武昌	8	2200
江西	南昌	3（城内一，城外二）	1000
	建昌	1	500
	吉安		200
	赣州	1	2200
福建	汀州		800
	福州	13（连兴化、连江、长乐）	2000
	延平		3600
	建宁		200
	邵武		400
浙江	杭州	2	1000
江南	南京	1	600
	扬州	1	1000
	镇江		200
	淮安	1	800
	上海	城内老天主堂南门，九间楼乡下66	42000
	松江		2000
	常熟	2	10900
	苏州		500
	嘉定		400

但是，顺治帝对汤若望的宠信和支持，是建立在汤若望等传教士为朝廷服务的基础上的，这种亲密关系并不牢固。在顺治朝后期，传教士们敏锐地感觉到，皇帝慢慢地和他们疏远了，“在顺治末后之一年中，这位被眩惑的君主，日渐增进地尝试着脱离他师友汤若望的影响”。[1] 其实，顺治帝对传教士表现出冷淡，早在顺治十四年（1657年）时就已露出端倪。当时，皇帝召佛僧憨璞聪入宫，随后连续召玉林琇、木陈忞入宫，对佛僧的宠信与日俱增，并深受其影响，这对传教士来讲是一个沉重的打击。顺治帝曾欲出家修行，经木陈忞极力劝阻才放弃此念。顺治十七年（1660年），顺治帝宠爱的董鄂妃薨逝，顺治帝悲痛至极，竟亲手削发，要出家为佛僧，最后经皇太后出面才得以制止。

顺治朝后期，顺治帝亲近僧侣而疏远汤若望等传教士的原因，主要是由顺治帝的个人嗜好造成的。顺治帝虽然为满人，但在不断的汉化过程中，深受中原几千年传统文化的浸润，喜爱诗词、书画，而木陈忞恰好擅长这些。木陈忞经常与顺治帝谈禅论道，讨论古今诗赋，历代史书以及小说、八股文等，交流书法，因此深受顺治帝的喜爱。

顺治帝虽然也经常听汤若望讲天主教义，但其内心对天主教并不以为然，“上遂问师（玉林琇），天主教书老和尚见过么。师曰：‘崇祯末年，广闽盛行其说，有同参惟一润者，从福建回，持有此书（指《天主实义》），因而获睹。’上曰：‘汤若望曾将进御，朕亦备知其详，意天下古今荒唐悠谬之说，无逾此书，何缘获世，真不可解’”。[2] 顺治帝虽然容忍传教士的传教活动，有时还比较支持，但这都是为了获得传教士的科学知识和先进仪器，让传教士更好地为朝廷服务。顺治十七年，汤若望再次上疏，希

① 魏特：《汤若望传》第2册，第471页。

② 陈垣：《汤若望与木陈忞》，见《陈垣学术论文集》第1集，第513页，中华书局1980年6月版。

望顺治帝能放弃佛教而信仰天主教。顺治帝看了奏疏，对汤若望道："你的教律已经传播到极远的地方。因你的努力，天算之学已经昌明，这样，若望，你为国家出力。皇帝之心焉能不非常愉悦呢！你，汤若望，知道人们应当怎样治理国家。因此你立即到我这里来，以便议论国家大事。若望，你要常常纪念我的言词于心中。"① 顺治帝闭口不谈天主教，只讲天算与治理国家，对汤若望来说，有些"王顾左右而言他"了。

二、杨光先事件

1. 事件发生的原因

(1) 四大臣辅政

顺治帝驾崩前，关于立嗣问题征询汤若望的意见，汤若望以玄烨曾出过痘，力主立为太子。顺治帝驾崩后，留下了一份令传教士头疼的遗诏。在遗诏中，顺治帝以"朕性耽闲静"而耽搁政务自责，并且"特命内大臣索尼、苏克萨哈、遏必隆、鳌拜为辅臣，伊等皆勋旧重臣，朕以腹心寄托，其勉矢忠尽，保翊冲主，佐理政务"。② 四辅臣对传教士向来比较反感，这样一来，反对天主教的势力便乘机抬头，"有几位反对基督教，与反对基督教这位至高无上保护者的人物们，相信是到了可以直接予以进行攻击的时候了。其后甚至又有一位断然与基督教为难的权贵，就是苏克萨哈，更被容纳于辅政大臣之列，于是愈加坚固了他们要向汤若望施以迫害打击的心理。在各省中已经处处发现轻微的迫害，暗中确系正在准备着大规模的迫害的"。③

① 魏特：《汤若望传》第 2 册，第 324 页。

② 《清世祖实录》卷 144，顺治十八年正月丁巳条。

③ 同①，第 471 页。

(2) 杨光先维护理学道统

杨光先，字长公，安徽歙县人。对自己的秉性，杨光先尝言："臣禀不中和，气质粗暴，毫无雍容敬谨之风，纯是肉莽火裂之气。与人言事，无论兵刑礼乐，上下尊卑，必高声怒目，如斗似争。臣父母戒臣曰：'汝此性像，居官必致杀身。'虽日严督臣读书，终不能变化气质，故不令臣赴举子试。臣谨遵父命，不敢袭先臣宗伯杨宁巡抚军功之世荫，让职臣弟，所以惩傲倖，守父教也。"[1] 杨光先暴躁的秉性，使他不顾一切地去反对他认为不合理的事情。他是一个比较保守的知识分子，具有很强烈的道统思想，"毋论大文小文，必祖尧舜，法周孔，合于圣人之道，始是树帜文坛"，"我大清今之天下，即三皇五帝之天下也，接三皇五帝之正统，大清之太祖、太宗、世祖、今上也，接周公孔子之道统"。[2] 他所做的一切，特别是反对天主教的言论和行动，都是为维护中国自宋以来理学家所发扬阐述的道统思想。杨光先指责信仰天主教的知识分子说："伏羲是如德亚之苗裔，则五帝一王以致今日之圣君、圣师、圣臣，皆令其认邪教作祖，置盘古、三皇亲祖宗于何地也？"[3]

杨光先激烈地反对天主教，目的是要"正三纲，守四维"。[4] "士大夫既不主持世道，反从彼靡之异方国为正，法邪教之苗裔，而灭我亘古以来之君师，其事至不可已也。举世学人不敢一加纠正，邪教之力如此重哉！三光晦，五伦绝矣，将尽天下之人胥沦于无父无君也，是尚可以已乎？此而可已，斯光先之所以不得已也"。[5] 既然没有人出来主持世道，杨光先便自己站出来，要"为天下古今万国君臣士庶之祖弥卫，为古先圣人之圣经贤传卫，

① 杨光先：《不得已》下卷，第 95 页，1929 年中社影印本。

② 同①，上卷，第 8 页、第 10 页。

③ 同②，第 9 页。

④ 同②，第 16 页

⑤ 同④

为天下生灵将乱之祸乱卫”。[1] 换句话说，就是要排除一切危及孔孟儒学、程朱理学的力量和学说，使天下臣民咸知“有父有君”。《汤若望传》评价杨光先说他对天主教有“一种不共戴天的仇恨”，“汤若望是他所视为最主要的仇敌……他对于他要毁灭基督教与汤若望的目标，决不肯放松”。[2]

2. 事件过程

杨光先发起的这次反对天主教事件，被传教士称为“第二次教难”，而首先起来向传教士发难的不是杨光先，是原钦天监回回科秋官正吴明炫。

顺治十四年，汤若望认为回回科已无用，遂罢弃不用，吴明炫也被罢职。吴明炫上疏诉屈道：“臣祖默沙亦黑等一十八姓，本西域人。隋开皇已末，抱其历学，重译来朝，授职历官，历一千五十九载，专管星宿行度。顺治三年，掌印汤若望谕臣科，凡日月交食及太阳五星凌犯，天象占验，俱不必奏进。臣察汤若望推水星二八月皆伏不见，今于二月二十九日，仍见东方，又八月二十四夕见，皆关象占，不敢不据推上闻。乞上复存臣科，庶绝学获传。”[3] 并举汤若望新法中舛谬三事：“一遗漏紫炁，一颠倒罗计，一颠倒荐参。”[4] 顺治帝命内臣爱星阿及部院大臣登观象台测验，吴明炫所指皆不实。吴明炫虽然没有驳倒经过实测正确的西洋历法，却给杨光先提供了借口和理论上的支持。

吴明炫与杨光先是同郡，“明炫自谓知历，每言若望历短，光先闻之大喜，用其言疏攻若望”。[5] 顺治十七年，杨光先上疏反对颁行新历的封面上所写的“依西洋新法”五字，要求停用西

① 杨光先：《不得已》上卷，第 17 页。

② 魏特：《汤若望传》第 2 册，第 473 页。

③ 《清史稿》卷 272，《汤若望传》。

④ 同③。

⑤ 彭孙贻：《客舍偶谈》。

历。礼部没有采纳杨光先的意见，只决定将《时宪历》表面加以重新装订，去掉“依西洋新法”五字。

第一次上疏没有达到目的，杨光先没有泄气，而是继续寻找机会参劾汤若望。康熙三年（1664年），杨光先把《请诛邪教状》、《正国体呈稿》等数篇文章递交礼部，指出传教士犯有三项罪名。第一项罪名是天主教邪说惑众。杨光先认为天主教在“彼国”即为非法之教，遭到禁止，而企图传行华夏，蛊惑中国人，耶稣之为圣人，则汉之黄巾、明之白莲，皆可称圣人矣。耶稣既钉死十字架上，则其教必为彼国所禁，“以彼国所禁之教而欲行之中夏，是行其所犯之恶矣”。[1] 第二项罪名是传教士阴谋造反。杨光先说“天主耶稣者，乃彼国之大贼首”，[2] 传教士来到中国是为了谋反，“开堂于京师宣武门之内，东华门之东，阜城门之西，山东济南，江南之淮安、扬州、镇江、江宁、苏州、常熟、上海，浙之杭州、金华、兰谿，闽之福州、建宁、延平、汀州，江右之南昌、建昌、赣州，东粤之广州，西粤之桂林，蜀之重庆、保宁，楚之武昌，秦之西安，晋之太原、绛州，豫之开封，凡三十窟穴，而广东香山澳，盈万人盘距其间，成一大都会，以暗地送往迎来：若望藉历法藏身金门，而綦布邪教之党羽，于大清京师十三省要害之地，其意欲何为乎”？第三项罪名是汤若望历法荒谬。杨光先先后写了七篇文章指摘汤若望所制造历法荒谬，这七篇文章是《摘谬十论》、《中星说》、《选择议》、《孽镜》、《日食天象验》、《合朔初亏时刻辨》、《正国体呈稿》。杨光先在文章中说：“汤若望之历法件件荒谬，件件悖理，乃诧于人曰：我西洋之新法，算明交食为准。彼以此自奇，而人亦以此奇之，亦弗考对天象验与不验，何其信耳而废目哉！已往之交食姑不具论，请以康熙三年甲辰十二月初一戊午朔之日食验之，人人共

① 黄若思：《天主教传行中国考》，第293页。

② 同①。

见，人人有目，难尽掩也，其准与不准，将谁欺乎？”[1] 由于以上三点，杨光先认为“宁使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人。无好历法，不过如汉字不知合朔之法，日食改在晦日，而犹享四百年之国祚”，[2] 希望能以此来避免西洋人“挥金收拾我天下人心，如唐火积薪之下而祸发之无日也”。[3]

礼部将杨光先的文章即刻转交给四位辅政大臣，“辅政大臣接了杨光先的状，心中暗喜”，[4] 正好乘此机会驱逐传教士，但“若望为先朝勋臣”，“名望素隆”，[5] 不能随意决断，最后，辅政大臣批示为“此为一最大之案情”，[6] 命吏部和礼部共同会审。

康熙三年九月，第一次会审在礼部举行，魏特所著《汤若望传》中对这次会审的场面描绘得非常仔细：“全部官员、吏礼二部大臣，以及各当事人等，俱皆到齐。上述中外八名被控告者俱系由其住所中被带到礼部大厅，而分为两组，立候于大厅之中，汤若望、南怀仁、李祖白和潘尽孝为一组，利类思、安文思、许之渐、许保禄为一组。八人之中皆有监守之警吏一人立于身后。如一人经点名呼唤，即应由行列中走出，跪于裁判官之前。汤若望在这一天与在继续的时日里，被呼唤的次数最多，但因身患痹麻，起跪不便，便不得不令两位仆人予以支扶。”八人中，汤若望因是朝中的官员，暂时没有加镣铐手锁，而其余七人都是刑具加身。

吏部和礼部官员对杨光先控告传教士的三项罪名一一加以审讯。第一条罪名的审理花费了十余天的时间。该罪名为传教士散布在全国各省，占据要害之地；并在澳门屯集万人，准备举事谋

① 杨光先：《不得已》下卷，第 90 页。

② 同①，第 91 页。

③ 同②

④ 萧芳芳：《天主教传行中国考》，第 293—294 页。

⑤ 同④

⑥ 同④

反。传教士们辩解说，他们来中国是经过皇上允许的。官员们从档案库里找出准许传教士入境的档案，证明他们在这方面是没有问题的。官员们又派人前往澳门，察看是否有几万士兵屯集于此。对这条罪名的审理，也找不到真实的证据。当时在华传教士，只有二十余人，均生于欧洲，白首于中国，所以审讯官员们认为传教士没有力量谋反。因而对此项罪名的审理，最后不了了之。

第二项罪名为传教士在华散布妖书，迷惑中国人民，诱使百姓走到无父无君的地步。对这项罪名审理的应答者，主要是利类思。利类思虽然口若悬河，但无法表明自己无罪。传教士著述、翻译多种教义书，书内内容多与中国传统儒家学说相冲突，甚至截然相悖。连审 12 堂，利类思、南怀仁竭力表白，却毫无用处；但吏礼二部官员也无法确定汤若望等人的具体罪名。

开始的审讯，气氛比较缓和，审案的官员们态度很友好。在第一次开堂审讯时，“礼部之一位大臣瞧见汤若望这情形，很表示怜悯之意。他所称他为‘玛法’，而多次请他按照满洲习俗坐于地上，随后他又令人送来小桌一张与地毯一方，以便身患痨麻的汤若望坐于其上”。① 每次审案结束后，传教士们都可以自由地回到住所。但关于第二项罪名审讯结束后，风云突变。其原因是杨光先向礼部控告传教士在为襁褓中夭折而死的荣亲王选择葬期时，不用正五行，反用洪范五行，以致祸及董鄂妃，使其不久即去世，接着又殃及顺治帝，使其年仅 24 岁便驾崩。

这项罪名的提出，满朝大哗，汤若望因此便有弑君之嫌疑，即使同情汤若望及传教士的人，再也不敢为其辩护了。

十二月，吏礼二部经过最后审核，对汤若望等判决如下：汤若望、李祖白、许之渐革除一切职位衔号，并与安文思、利类思、许保禄一起送交刑部处置；潘尽孝送兵部处理，分布全国各

① 魏特：《汤若望传》第 2 册，第 480 页。

省的传教士都押送京师，封闭全国的教堂，禁止传习天主教。康熙四年（1662年）二月，汤若望、南怀仁等八人被送进刑部大牢。刑部以汤若望为谋不轨的传教士首领，判为绞刑，送交都察院和大理寺复审。

在审讯汤若望等传教士谋叛罪名的同时，对第三项罪名即历法荒谬的审讯开始进行。审讯官想用实地测验来验证西洋历法准确与否。康熙四年一月十六日，回回历、大统历、西洋历都推算在中国境内将会看到日食发生，吴明炫、杨光先和南怀仁代表三家将各自推算的日食发生时刻呈递礼部。实地测验虽证实西洋历准确，但并没有挽救传教士，反而又牵连上了刻漏科杜如预等五人。康熙四年三月，对汤若望等人作了最后的判决：

> 历法深微，难以分别；但历代旧法，每日十二时，分一百刻，新法改为九十六刻；又康熙三年立春日候气，先期起管，汤若望谎奏：候至其时，春气已应。又二十八宿次序，分定已久，汤若望私将参觜二宿，改调前后，又私将四馀中删去紫炁；又汤若望进二百年历，夫天佑皇上，历祚无疆，而汤若望止进二百年历，俱大不合；其选择荣亲王葬期，汤若望等不用正五行，反用洪范五行，山向年月，俱犯忌杀。事犯重大，拟钦天监监正汤若望、刻漏科杜如预、五官挈壶正杨弘量、历科李祖白、春官正宋可成、秋官正宋发、冬官正朱光显、中官正刘有泰等，皆凌迟处死。[①]

汤若望等传教士似乎难逃厄运了。正在这时，却有一场意外之事救了汤若望的命。当时北京突然发生了一场大地震。地内发出隆隆如雷之声，城墙、房屋大片地倒塌，官员们认为这是上天示警，纷纷请求皇上实行大赦。康熙帝于是颁布大赦诏，曰：

① 《清圣祖实录》卷14，康熙四年三月壬寅条。

“……吏治不清，民生弗遂，以及刑狱繁多，人有冤抑，致上干天和，异征屡告，抚躬循省，只惧非宁，是用肆赦，嘉与海内维新……爰布宽仁之典，期凝庶绩，聿昭勤励之图，播告天下，咸使闻知。”[1] 于是大批犯人被释放，包括利类思、安文思、南怀仁等人。汤若望却因案情重大，只将刑罪减轻。

但是，在整个四月里，地震连续不断，闹得人心慌慌，辅政大臣也不知如何处置这一案件了。最后辅政大臣上书皇太后，请求最终裁断。皇太后对汤若望等人十分关心，曾经捐助修建天主堂，对判决汤若望有罪明显表示不快，辅政大臣遂按照皇太后的旨意重新做了裁决：“汤若望系掌印之官，于选择事情，不加详慎，辄尔准行，本当拟处死，但念专司天文，选择非其所习，且效力多年，又复衰老，著免死。杜如预、杨弘量本当拟处死，但念永陵、昭陵、裕陵、孝陵风水，皆伊等看定，曾经效力，亦著免死。”[2] 将汤若望等人当场释放。但李祖白、宋可成、宋发、朱光显、刘有泰五人，与荣亲王一事有直接牵连，只免去凌迟处死，仍判以死刑。

3. 康熙帝对事件的平反

汤若望的钦天监监正之职被罢后，礼部拟以杨光先出任监正，杨光先闻讯，“措躬天地”，[3] 连续写五篇《叩阍辞疏》，推辞出任钦天监监正之职，言自己年龄已是 69 岁，不堪胜任。其《四叩阍辞疏》中言：“只知历之理，而不知历之数”，其《四叩阍辞疏》中言自己有三不敢受职之羞，六不敢受职之畏，详细地阐述自己不能受职的原因，但都被吏部拒绝，仍命其出任钦天监监正，管理钦天监一切事务。杨光先无奈，只好走马上任。

① 《清圣祖实录》卷 14，康熙四年二月辛卯条。

② 同①，康熙四年三月壬寅条。

③ 杨光先：《不得已》第 94 页。

然而，“步天之学”对杨光先来说，确非所长，没有办法，杨光先只好复用《大统历》。康熙五年（1666年）二月，杨光先上书奏：“今候气之法，久失其传，十二月中全不应，允准臣访博学有心计之人，与之制器、测候，并敕礼部采取宜阳金门山竹管，上党羊头山秬黍、河内葭莩备用。”① 康熙七年（1668年），杨光先又奏：“所用律管、葭莩、秬黍已经取到，照尺寸方位，候过二年未见效验。按候气之法，自北齐信都方取有效验之后，经千二百余年俱失其传。”② 根据杨光先的请求，礼部令其访求博学有心计之人，将失传一千二百余年的候气之法加以修正。杨光先百般访求无所得。对此，杨光先极为不满，言：“全会交食七政四余之法者，托言废业已久，一时温习不起；止会一事者，又不以全会为辞。”③ 面对康熙帝和礼部的催促，杨光先只好称：“律管尺寸虽载在司马迁《史记》，而用法失传，今博访能候气之人尚在未得，臣身染风疾不能管理。”④ 此时康熙帝一边令杨光先“候气之事不可推诿，仍令延访博学有心计之人，以求候气之法”，⑤ 一边却在着手除去鳌拜集团，准备为这次教案平反了。

四辅政大臣在思想感情上和满族的旧传统联系紧密，与汉族文化制度有很深的隔阂和偏见，因此在他们当政期间，努力保持满族的旧制度旧传统，“率祖制、复旧章”，⑥ 凡事都要遵照太祖太宗旧例。

四辅臣中鳌拜最为专横跋扈，“相好者荐拔之，不相好者陷害之”，⑦ 昭槤在《啸亭杂录》中记载一次鳌拜生病未上朝，康

① 《清圣祖实录》卷18，康熙五年二月丁巳条。

② 同①，卷27，康熙七年十月戊子条。

③ 杨光先《不得已》下卷，第109页。

④ 同②

⑤ 同②

⑥ 《清史稿》卷36。

⑦ 章梭：《康熙政要》卷14，《相好邪》。

熙帝去探望，鳌拜席下藏着利刃，被康熙帝的侍卫发现。鳌拜的独断专行，严重威胁到康熙的帝位。康熙八年（1669 年）六月，康熙帝逮捕了鳌拜，将他的兄弟子侄及心腹党羽一网打尽。

康熙帝亲政后，对传教士进行平反。

首先，纠正杨光先、吴明炫所制历法的错误。

康熙五年、六年、七年历法是汤若望早已定好的，杨光先将其作为蓝本呈送上去，故无重大错误。而康熙八年日历，是杨光先自己制定的，出现了大错误。杨光先认为本年当闰十二月，"寻觉其非"，[1] 自行检举，但康熙八年历已经颁行全国，康熙帝不得不下诏停止闰月。康熙帝决心结束杨光先上任以来历法的混乱局面，派布颜、赫维纳、李蔚等与杨光先、吴明炫、南怀仁等同测日影。经多次实地测量，杨光先和吴明炫次次皆错，而南怀仁等次次皆合天象。

杨光先深知局面严重，但又不甘心败给传教士，于是上奏疏一篇："皇上所正之位，乃尧舜相传之位也，皇上所承之统，乃尧舜相传之统也。皇上颁行之历，应用尧舜之历。皇上事事皆法尧舜，岂独于历有不然哉！……夫西洋至我大清国，相去八万里，星宿宫度，自然各别，岂可以八万里之外国，而毁我尧舜之仪器哉！使尧舜之仪器可毁，则尧舜以来之诗书、礼乐、文章、制度，皆可毁矣。此其人只可称制器精巧之工匠，而不贯穿于圣贤之道理。只知说无根之大话，而不知合理数之精微，若用其人，臣未可见也。"[2] 但康熙不再理会杨光先的这种言论了。

康熙七年时，曾命吴明炫制定九年民政历，至此，康熙帝将吴明炫制定的历书交给南怀仁看，命将"差错之处写出"。[3] 随后，南怀仁将错误之处汇总在一起，并一份奏疏呈上："（皇上）

① 王世贞：《池北偶谈》卷 4，中华书局 1982 年版，第 88 页。

② 南怀仁：《熙朝定案》，第 6、7 页，中国社会科学院历史研究所藏手抄本。

③ 黄伯禄：《正教奉褒》，第 48 页，上海慈母堂重印本，光绪甲午。

若臣查对差错，窃念远臣孤旅，荷蒙皇上特知之隆，敢不竭力悃心，以求无负我皇上宪天授时之至意。今以臣所推历法，查对本历所载，相去甚远。臣自幼学道，口不言人之短，兹奉上谕，以七政民历着臣查对，不敢不据实开陈明白，免蹈失实之咎。谨将列册为一本并钦发七政民历二本，一并缴呈御览。”①

康熙帝将杨光先、吴明烜的错误一一公布，使全部朝臣知晓，为教案的平反做了准备。

在这次平反中，孝庄皇太后起了重要作用，“皇太后曾屡称汤若望为人，与其所推历法之善，向为先帝所信仰，三十年并无过犯，今遭谗人陷害，深为可惜”。② 在皇太后的支持下，康熙帝决心不顾保守派的反对，为传教士平反。康熙八年，利类思等人写了一道奏疏，曰：

> 臣等同乡远臣汤若望，来自西洋，住京二十八载，在故明时即奉旨修历，恭逢我朝鼎盛，荷蒙皇恩，救修历二十余载后，允合天行，颁行无异。不断遭棍徒杨光先，倚仗权势，指为新法舛错，将先帝数十年成法妄行更张，幸诸大臣，乘公考察，古法件件舛误，而新法则无不合。蒙恩命南怀仁仍推新历，此已无庸置辩。惟是天主一教，即以《诗经》所说：“皇矣上帝，临下有赫。”而为万物之宗主也。在故明万历年间，其著书立言，大要以敬天主、爱人为宗旨。总不外克己尽性，忠孝廉节诸大端，往往为名公卿所敬慕。世祖章皇帝数幸堂宇，赐银修造，御制碑文，赐若望嘉名。若系邪教，先帝圣明，岂能如此表彰？乃为光先所诬，火其书而毁其居，捏造《辟邪论》，惑乱人心，臣等亦著有《不

① 黄伯禄：《正教奉褒》，第48页，上海慈母堂重印本，光绪甲午。

② 王治心：《中国基督教史纲》第118页，《近代中国史料丛刊》，沈云龙主编，1966年，文海出版社印行。

得已辨》可质。且其并将佟国器、许之渐、许缵曾等诬告，以致为教革职，此臣等抱不平之鸣者一也。又光先诬告若望谋反，臣等远籍西洋，跋涉三年，历程九万里，在中国者不过二十余人，俱生于西而卒于东，有何羽翼，足以谋国？今遭横口诬蔑，将无辜远人粟安当等二十五名，押禁广州府，不容进退。且若望无抄没之罪，而房屋为人居住，故地被人侵占，况若望为先帝数十年勋劳尽忠，罗织拟死，使忠魂含冤，此臣等抱不平之鸣者二也。臣等与若望俱天涯孤踪，兔死狐悲，情难容已。今权奸败露之日，正奇冤抱白之时，冒恳天恩，俯鉴覆盆，恩赐昭雪，以表忠魂，生死衔恩。①

康熙帝把这份奏疏下到六部详议，康亲王傑书等议覆如下：

南怀仁、李光宏等旦告杨光先依附鳌拜，捏词陷人，将历代所用之洪范五行称为灭蛮经，致李祖白等各官正法，且推历候气茫然不知；解送仪器，虚靡钱粮；经改神名，将吉凶颠倒；妄生事端，殃及无辜；援引吴明炫，慌奏浸官，捏造无影之事，诬告汤若望谋叛，情罪重大，应拟斩，妻子流徙宁古塔。至供奉天主，系沿伊国旧习，并无为恶实迹，汤若望复“通微教师”之名恤，照伊原品赐葬，还给建堂基地，许缵曾等复职。②

而康熙帝对杨光先的处理很宽大，“杨光先理应论死，念其年老，姑从宥免，妻子亦免流徙”。③ 杨光先虽邀蒙恩免，亦觉无法再在京师住下去，遂自京师南归故里，行到德州而卒。关于

① 王治心：《中国基督教史纲》，第 121 页。
② 《清圣祖实录》卷 31，八年八月辛未条。
③ 南怀仁：《熙朝定案》，第 11 页。

杨光先之死，有两种说法：一说杨光先是被传教士毒死，据钱大昕说，戴震尝言传教士对杨光先恨之入骨，待其书《不得已》刊布后，曾以重金购而焚之。杨光先被传教士毒死之说，大概缘于此，见《不得已·跋》与《歙县志》；一说杨光先因脊背生疽而暴卒，此说见于《池北偶谈》和《正教奉褒》。

三、康熙时期天主教在华势力的扩充

1. 康熙帝对天主教政策的转变

杨光先历法案平息后，天主教在华传播逐渐出现了兴盛的局面。这与清朝统治集团天主教政策的转变密切相关。

康熙八年（1669年），康熙帝为汤若望等传教士平反后，礼部上奏折道："恶人杨光先捏词控告天主教系邪教，已经议复禁止。今看得供奉天主教，并无为恶乱行之处，相应将天主教仍令伊等照旧供奉。"① 而康熙帝批示道："其天主教除南怀仁等照常自行外，恐直隶各省立堂入教，仍着严行晓谕禁止。"② 这就是康熙八年的禁教令，主要内容是不允许传教士传教和中国人信教。这个禁令可以说是康熙帝在17世纪80年代以前对待天主教的基本政策。但从这个禁教令上也可看出，这次禁教不是基于天主教为邪教的认识基础之上的。所以在执行中有时表现出一些松动和灵活。被拘禁在广州的25名传教士得到释放，便是一例。

康熙九年（1670年），南怀仁请求允许传教士传教，并释放在广州被拘押的25名传教士。同年十二月，康熙帝终于下令释放这25名传教士，准其各归本堂，其有通晓历法者，着钦取到北京，帮助南怀仁修治历法。但对于南怀仁允许自由传教的请求

① 李圣三：《教务纪略》卷首，第1页，上海书店，1986年8月。

② 同①。

仍加以拒绝，西洋人可照常奉行信教，只是不准传教士传教，不准再添设教堂，更不准中国人信教入教。实际上，康熙帝批准汪汝望等25名传教士归堂（关押期间有6人死亡，所以归堂的传教士只有19人），是默认了他们在各地传教的自由，“西士既得各归本堂，何能阻其劝人入教”？① 康熙帝的默认，致使“各省官吏亦听任西士自由宣传，招收教友，视若无睹”。②

南怀仁接到释放传教士的谕旨后，十分喜悦，赶紧趋朝谢恩。康熙帝亲书“奉旨归堂”四个字，令分送给归堂的19名传教士。这19名神父回到原堂，地方官都以优礼相待，即使以前仇教的官员，也表现出欢迎和关心的态度，各省封禁的教堂一律交还，被人拆毁的教堂皆令赔偿。

南怀仁等传教士深知，欲使天主教在华传教取得较大的进展，首先要使清朝皇帝信仰天主教。如果这一点取得成功，那么他们使中国基督化的梦想就可能实现，于是南怀仁等就利用各种机会竭力向康熙帝宣传天主教义。

杨光先历法案激发了康熙帝学习西洋科学的欲望与兴趣。在康熙帝学习西学的过程中，南怀仁是他的启蒙老师。南借讲解天文仪器、数学仪器及几何学、静力学等其他科学知识的机会，总是有意无意地谈到天主教的初步知识。康熙帝也因对西洋科学的好奇心而渐渐萌生对天主教的兴趣。对这种传教方式，南怀仁自恃乐观，认为：“欧洲天文学给康熙帝留下的深刻印象，以及西洋机械师给他带来的快乐，一定会把他的目光转向科学信仰的背后。”③

康熙十年（1671年），工部建造孝陵大石牌坊，需用柱子6

① 张维华：《明清之际中西关系简史》，第136页，齐鲁书社1983年版。

② 方豪：《方豪六十自定稿》上册，第147页，台湾1969年版。

③ The China Helpers: Western Advisers in China 1620—1960, The Bellcy. Head London.

根，坊子石等 12 件。因这些石器体积庞大，分量极重，直接从卢沟桥上运过，恐怕会把卢沟桥压坏，康熙帝命南怀仁处理此事。南怀仁根据力学原理，制造西洋滑车，把总重十万多斤的石头，安全地拖过卢沟桥。康熙帝正狩猎回来，听到这个消息，立即把捕捉到的两只鹿分赏给南怀仁和专事的官员。南怀仁借机大肆渲染，极力说明他的成功是归于基督教信仰的，是上帝的力量，说："当一切准备工作就绪，起动信号发出，在圣·乔治魔术师、圣·西芬诺罗斯殉道者和七个儿子庇佑之下，他们承担滑车的一部分力，石头开始移动，在乐队奏乐和旗呗欢舞之下，石头终于顺利运过桥。"①

康熙十二年（1673 年），吴三桂等三藩叛乱，声势浩大，战火遍及闽浙和西南数省。清政府派杰书等率大军平叛。在平叛过程中，火炮发挥了巨大的作用。但汤若望以前所铸造的火炮非常沉重，行军时翻山越岭，不易搬运。康熙帝于十三年（1674 年）命南怀仁设计制造轻型火炮。南怀仁借这个机会，"于每炮制成后，必在制造局内，设台供天主像，自穿司铎品服，虔诚跪祷，行祝炮礼。每炮赐以教中圣人名号，令凿刻其上"。② 希望借此来扩大基督教的影响。

康熙二十一年（1682 年），南怀仁随康熙帝巡行东鞑靼。在途中，南怀仁有机会接近许多高官贵戚，在他们中间宣传天主教义，"许多皇族为了消磨旅途的寂寞，向我询问关于天空、星星和气象上的事情，我们航海的情况，我回答时便趁机加进关于基督教教义和信仰的知识"。③ 康熙二十二年（1683 年），南怀仁又一次随康熙帝北巡，同样对同行的官员宣传基督教，引起许多官

① Arnold H. Rowbotham《传教士与官员》，第 99 页。University of California Press, 1942.

② 黄伯禄：《正教奉褒》，第 79 页，上海慈母堂重印本，光绪中年。

③ 杜文凯编：《清代西人见闻录》，第 71 页，中国人民大学出版社 1985 年版。

员对基督教发生兴趣，结果和第一次旅行一样，“给基督教世界带来了益处”。[1]

南怀仁对康熙帝的传教活动，虽然没有使康熙帝皈依基督教，但却使康熙帝对待基督教的态度发生了变化。康熙二十八年（1689年），康熙帝南巡，至山东济南府时，派侍卫赵、伍奉赍银二十两到天主教堂，先拜天主，后传谕云：“万岁爷命我们来拜叩天主。”[2] 圣驾南巡到杭州时，经过天主教堂，“侍卫赵、伍来堂叩拜天主圣像，礼毕传旨钦赐赍银与济南天主堂是一样的”。[3] 康熙五十三年（1714年），康熙帝批发苏霖的奏稿道：“知道了，本内‘天主’二字，不曾抬头，着饬行。”[4] 康熙十六年（1677年），安文思病故，康熙帝先是“赐银二百两，大缎十匹，以示朕不忘远臣之意”。[5] 在安文思殓后数日，又差侍卫龚萨等到耶稣会士住处，向利类思、南怀仁等询问：“何时安文思出葬，照天主教，就何礼仪？”[6] 安文思出葬日，康熙帝又差侍卫龚萨“到家前，详看葬时天主教所行诸礼，及众奉教者，群集跪念经文等仪，将所见者，逐一回奏”。[7]

康熙帝曾谕言：“西洋人自南怀仁、安文思、徐日升、利类思等，在内廷效力，俱勉力公事，未尝有错，中国人多有不信。朕向深知真诚可信，即历年以来，朕细访伊等之行实，一切非礼之事，断不去做，岂有过犯可指？”[8] 康熙帝对传教士的信任和

① 南怀仁：《西鞑靼之行》，见《征服中国的两个鞑靼皇帝的历史》第130—131页。

② 南怀仁：《熙朝定案》，第10页。

③ 同②

④ 黄伯禄：《正教奉褒》，第74—75页、第77—78页，上海慈母堂重印本，光绪甲午年。

⑤ 同④

⑥ 同④

⑦ 同④

⑧ 《钦命传教约述》，绘家汪图书馆抄本，第29页。

重用，等于为他们提供了一把无形的保护伞，当时虽然仍未正式允许自由传教，但传教士在康熙帝默许下可以自由传教，地方官揣知皇上的意图，对传教士也不加阻拦。特别是在康熙十八年（1679年），南怀仁推荐传教士李守谦进京，襄理历政，康熙帝亲书“奉旨传教”四个字，赠给李守谦，准其往各省去传教。康熙二十六年（1687年）六月二十日，康熙帝召集南怀仁和徐日升等教士参加朝会，“当着所有礼部官员的面宣布他们今后在帝国享受的特权：第一，南怀仁传教士即使不上朝也仍继续担任官职，享受有关荣誉和利益直到死；第二，天主教可在全帝国公开无阻地随意传教。为此，教士们持着盖有南怀仁教士印章的证件，就允许自由通行”。[①] 传教士们把康熙帝的诏书挂在教堂里，作为皇帝允许他们传教的证明。

康熙三十一年，时任浙江巡抚的张鹏翮（据传教士称系杨光先的挚友）下令禁止传教士传教，严禁中国人信教入教，并要拆掉杭州天主堂。因为杭州天主堂建造精美，杭州的地方官员建议不拆，改为佛寺。张鹏翮听从了地方官员的建议，但把堂中所有的书板都焚烧殆尽。传教士殷铎泽写信给张诚，请求张诚在朝中向康熙帝请求停止禁教。张诚便去找索额图，索额图鉴于《尼布楚条约》时对张诚和徐日升作的在皇帝面前为传教士讲情的许诺，便在康熙帝面前极力称赞传教士们。康熙帝也有意给传教士传教的自由，但又顾及朝臣的反对，所以问索额图道：“如果各部坚持不想肯定他们的教法，那又有什么办法来宽慰他们呢？”索额图说：“陛下应该向他们表明您是一国之主。如果您传旨，我将采取强硬态度同官吏们谈判，那就不会有任何人敢拂逆陛下

① （美）约瑟·小韦尔斯：《有关1662—1687年耶稣会中国传教团的一些荷兰史料》，见《清史研究集》第7辑，第376页，光明日报出版社1990年10月版。

的旨意行事。"[1] 于是康熙帝下定了决心，于康熙三十一年二月颁布谕旨：

> 西洋人万里航海而来，现令治理历法；用兵之际，力造军器火炮；差往俄罗斯，诚心效力，克成其事，劳绩甚多。各省居住西洋人并无为恶乱行之处，又并非左道惑众，异端生事。喇嘛僧等尚容人烧香行走，西洋人并无违法之事，反行禁止，似属不宜。相应将各处天主堂照旧存留，凡进香供奉之人，仍许照常行走，不必禁止。[2]

这就是著名的康熙三十一年驰禁令。谕旨的颁发令传教士们兴奋不已，"神父们多年来自由传教的夙愿，就这样实现了，他们曾为此目的而在欧洲和中国多处奔走，八方相求"。他们"在到达中国之前努力钻研的科学知识，是促使皇帝给予这一恩赐的决定因素"。[3]

2. 法国耶稣会士来华

法国耶稣会士来华，是中国天主教史上的一件大事。它的实现是以葡萄牙的衰落和法国势力的崛起为先决条件的。

葡萄牙保教权的历史由来已久。早在地理大发现时代，由于当时西班牙和葡萄牙是世界上两个非常强大的国家，罗马教廷就给了西班牙和葡萄牙国王占有已发现和待发现新大陆的无限权利。至 1455 年，罗马教皇颁布敕谕：未经葡萄牙国王许可，任何人不得进入罗马教廷赐给葡萄牙的领地。1516 年，教皇再次

① 耿昇译《耶稣会士书简集中国书简选》，见《清史资料》第 6 辑，第 166 页，中华书局 1985 年版。

② 《教务纪略》卷首，第 2 页

③ 《耶稣会士书简集中国书简选》，见《清史资料》第 6 辑，第 167 页。

重申了授予葡萄牙有保护传教国家的保教权的敕谕。葡萄牙保教权，主要包括向罗马教廷推荐派往葡萄牙海外帝国的属地和远东所有国家（西班牙属地除外）的主教候选人。1576年，罗马教皇指定澳门是中国、日本和东京湾的第一个主教区。根据保教权，葡萄牙国王推荐葡国耶稣会士贾南罗为该主教区负责人。

保教权的另一主要内容是，所有欲往远东国家传教的传教士，无论属于哪一个国家，都必须得到葡萄牙国王的允许，并且要立下永远绝对忠于葡萄牙国王的誓言，然后由里斯本乘船出发，到印度，再到其他国家。罗马教廷如果要派传教士往远东地区传教或负责教务，也必须要经过葡萄牙国王的允许。这在极大程度上限制了罗马教皇的权利。

为夺回权利，罗马教廷采用了两种手段。一是设立传信部。传信部是教皇格列高利十五世于1622年设立，目的是为了能自由和直接地管理世界各传教区的教务，使传教士与教廷的联系尽可能密切。二是宗座代牧制的设立。罗马教廷不再向传教区派出主教，而是教皇直接任命特使到中国各传教区，虽然没有主教之名，但却有主教之权。1658年，教皇亚历山大七世颁布敕谕，向中国派出了首批宗座代牧，他们是法国教士巴吕、烂伯尔、高林多第，来负责中国各省的教务。

17世纪中叶，法国崛起于欧洲，其势力迅速超过国势日渐衰微的西班牙和葡萄牙。法国国王路易十四对东方怀有非凡的野心，不仅想摧毁西班牙、葡萄牙的海上霸权，而且要破除葡萄牙在远东的传教保护权，以扩展其宗教势力。1658年，教廷向中国派出宗座代牧的同时，派法国传教士巴流与贝尔特来督查安南教务，并管理中国与长江以南数处教会事业，随后，另一法国传教士古突兰被派来督查南京教务。1663年，巴流获得教皇批准，在巴黎创办了一所神学院，专门培养海外传教人员，并以该院为中心成立“外方传教会”，外方传教会依赖法国政府的力量在东方传教，同时获得罗马教廷的鼎力支持。法国与教廷的共同目标

是削弱和取消葡国的保护权。

法国耶稣会士来华是南怀仁直接促成的。

康熙十六年（1677 年），南怀仁被推举为中华传教区副省长，当时全国教务发展迅速，以至于在中国的传教士不够用，四川、山西、陕西、河南等省，十余年来，竟无一个传教士去传教，其他各省传教士也寥寥无几，或年老多病，或长年奔波身体疲惫，或一人独任几省教务。看到这种状况，南怀仁不胜忧虑，遂于康熙二十二年（1683 年）上书罗马传信部，请求速遣教士来华，信中说："凡擅长于天文、光学、力学等物质科学的耶稣会士，中国无不欢迎，康熙皇帝所给予的优厚待遇，是诸侯们也得不到的，他们常往宫中，经常能和皇帝见面交谈。"①

南怀仁的信传到罗马教廷后，教廷传信部苦于无恰当的教士可遣，便把信交给法国国王路易十四，路易十四觉得这是法国向外扩张的好机会，便命巴黎外方会派遣教士到中国去。外方传教会挑选了精通数学的教士达沙尔、洪若、白晋、李明、张诚、刘应六人，于康熙二十四年（1685 年）三月出发。为避免葡萄牙的阻挠，传教士们改变航路，由法国直抵暹罗，九月抵达，受到暹罗国王的热烈欢迎。在暹罗逗留近一年后，于康熙二十六年（1687 年）六月搭乘一位五华士的商船，经过 35 天的航行，七月二十二日到达宁波。可惜的是，达沙尔在往宁波的途中去世，其余五人则安然无恙。萧若瑟《天主教传行中国考》对五位传教士抵宁波后的经过有一段记述："浙江巡抚金鋐懼干处分，即据实奏闻朝廷，请旨处断。当时在朝诸臣，忌西士增多，谓宜驱逐回国，不令登岸，而南怀仁则谓五人皆精通天文、历数之学，系法兰西国王所遣，力求皇上简用。康熙力排众议，谕令金鋐驰送五人来京，听候简用，不得留难。"

五人经过皇帝的批准，沿途北上，经过杭州时，由杭州的传

① 江茂和：《康熙皇帝和自然科学》，见《南开学报》1980 年第 3 期。

教士殷铎泽款留数日，之后经运河北上，于康熙二十七年（1688年）二月七日到达北京，而南怀仁却于七日前去世。《熙朝定案》详细记载了五位教士在京听候康熙帝简用的情况："今准该抚所送洪若、李明、刘应、白晋、张诚五伊等所带浑天器等，共计大、中、小三十箱等因到部，相应将洪若等交与钦天监问明，果否通晓天文历法可也。为此请旨。康熙二十七年二月二十日题。本日奉旨：此等物件即交与伊等使用，将伊等俱交与徐日升引见，可用者留用，不可用者，照原旨听其随便居住。至二十一日引见，在乾清宫大殿，蒙皇上慰问，臣徐日升俱为代奏。天颜喜悦，赐茶优待，各赐赏银五十两，遣侍卫赵同回天主堂寓所。奉旨：留白晋、张诚在京备用。"而其余三人则听其随便传教。

随着入华法国耶稣会士得到清政府的信任和重用，康熙三十八年（1699年），第二批法国耶稣会士又来到中国。在此之前，康熙帝曾命白晋回法国邀请更多的传教士来中国，并亲自为法王路易十四准备礼物，其中有北京精印书籍49册。白晋于康熙三十二年（1693年）离开京师，康熙三十六年（1697年）到达法国，康熙三十八年三月重来中国，带来路易十四送给康熙帝的礼物——两册装订华丽的版画集及其他书籍和天文仪器等，并携来传教士十人。这十个人是瞿敬臣、南光国、利圣学、马诺瑟、雷孝思、巴多明、颜理伯、卫嘉禄、孟正气和卜纳圆。五年后，法国国王又派冯秉正等几位耶稣会士来华，都受到康熙帝的隆重接待。

传教士的纷纷来华，极大地推动了中国天主教的发展，传教地区日益广阔，开辟了不少新教区，增建扩建了许多教堂，教徒数量急剧增多。

留在北京的白晋和张诚，对传教倾注了全力。在张诚的努力下，康熙帝在皇城内赐给传教士一大片空地，让传教士建教堂用，并给予建教堂用的银两。教堂广三十三尺，深七十五尺，高三十尺，天花板全部绘以图画装饰，祭坛也用彩绘装饰，所用装

饰之物，都是路易十四所赐。教堂两旁建造中国式厅屋二所，一所作为会团会所，可为进教的人施洗之用；一所作为客厅。教堂落成后，康熙四十年（1701 年）十二月九日行祝圣礼，闵明我神父当时为视察员，先举行祝礼，接着由张诚主持弥撒，然后为许多信徒施洗。康熙帝亲自为这座教堂题写对联“无始无终先作形声真主宰，宣仁宣义主昭拯济大权衡”，御书匾额“万有真元”。白晋对教务勤劳不辍，在北京设立圣体会一所，此会分四班，各有其主保圣者：一班专司教导新教友，以圣依纳爵为主保；一班教导儿童，以天神为主保；一班专司死葬事宜，以圣约瑟为主保；一班专司劝化教外人入教，以圣方济各为主保。白晋在北京的传教非常有影响，据《教士列传》记载：“康熙皇上亦欲入教，又欲百姓归服圣教。”费赖之《在华耶稣会士列传及书目》亦载康熙帝曾对白晋说：“设朕决定改从基督教，全国人将尽从此教。”这些记载可能有些夸大，其目的是为了宣扬天主教，但是从中也可看出传教士对高层统治者的影响。

在地方上，传教士们亦竭尽全力传教。刘应先在山西传教二年，后又到福建，将许多背叛的教民感化，使其重新入教，并劝洗不少新教民。康熙二十八年（1689 年）来华的王石汗教士，先后在南京、湖广传教，每年授洗教徒在五六百人以上，并开辟了新教区二所。何大经教士先后在福建、江西、杭州、直隶、山东等省市传教，康熙四十一年（1702年）在崇明新辟教区五所。于康熙三十四年（1695 年），才到中国的艾逊爵，在康熙三十五年（1696年）即为上千人授洗，康熙三十八年（1699 年）又传教河南、陕西、山西，刚抵开封不久即为 300 人授洗，建教堂一座；在距城 50 里的某地劝化 300 人入教，不久又在此地劝化 20 家人教。

这个时期，天主教在华传播确实取得了很大的进展。兹将 1669 年在中国耶稣会之状况与 1701 年中国教务状况附表如下，与前面 1664年教务状况比较一下，便可看出这一时期中国天主

表一：1669年在中国耶稣会之状况

	公学	住院	圣堂	小堂	教士
直隶	北京1	北京东堂1 正定府1	10	4	9
山东		济南府1	9	7	1
山西		绛州府1　蒲州1 太原1　西安1 平遥1　汾州1	16	甚多	2
陕西		西安1	2		1
河南			2		
江南	南京1	6	89		14
浙江	杭州1		3		4
湖广		2	10		4
福建		2	7		3
江西	赣州1	1	9	2	2

表二：1701年中国教务状况

省份＼类别	耶稣会士			方济各会士		
	住院	圣堂	教士	住院	圣堂	教士
直隶	6	21	11			
山东	4	12	1	6	6	10
江南	16	130	15	2	2	2
山西	3	10	2			
陕西	4	4	1			
河南	2	2	1			
湖广	8	8	3			
江西	8	8	6	4	4	5
浙江	4	4	2	1		
福建	7	7	6	3	2	3
广东	1	1	1	3	3	5
广西	7	7	10	5	7	

教的发展。

另据德礼贤《中国传教史》记载，1786年法国耶稣会士来华前，中国有教徒24万，到1701年中国天主教徒则达到了30万，而到康熙五十九年（1722年），礼拜堂的名单上，在15省有131处教堂；1724年（雍正元年），有人统计此时全国共有礼拜堂300所，教友30万人。由此可见，法国耶稣会士来华，的确对中国天主教的发展起了很大的推动作用。

3. 俄国东正教在中国的活动

1054年，基督教分裂为东、西两部分，西方教会以罗马为中心，称为罗马公教会；东方教会以君士坦丁堡为中心，称为东方正教会，简称东正教。俄罗斯东正教会在东罗马帝国灭亡后，逐步强大起来，居于领导地位。马克思说，东正教是俄罗斯“国家的普通工具，变成了对内进行压迫和对外进行掠夺的工具”。[①] 17世纪中叶，俄罗斯逐步向我国东北地区进行蚕食，同时也把东正教带到中国的领土上来。康熙四年（1665年），俄国军队占领黑龙江上的要塞雅克萨，随军的东正教教士叶尔莫根在雅克萨俄军据点内修建了一座纪念“耶稣复活”的教堂。康熙十年（1671年），教士们又在雅克萨修建了一座“仁慈救世主”修道院，作为东正教教士在中国传教的堡垒。

康熙二十二年（1683年），康熙帝率军亲征雅克萨，并取得雅克萨之战的胜利。清军俘虏了一批俄国哥萨克士兵，清政府将俄俘遣返回国，但有几十名俘虏不愿归国，自愿留在中国。清军便将他们带回北京，安置在北京城东北角的胡家圈胡同，并编入八旗，隶属镶黄旗满州第四参领第十七佐领，“罗刹归顺人颇多，应令编为一佐领，令其彼此相依，庶有资藉”。[②] 他们当时被称

① 马克思：《希腊人暴动》，见《马克思恩格斯全集》第10卷，第142页。

② （清圣祖实录）卷112，二十二年九月乙未条。

为“阿尔巴津人”。清政府还赐给这些人官衔，给予俸禄和住处，允许与中国人通婚，并划出一处庙宇供他们作宗教祈祷用。战俘中有一位叫马克西姆·列昂捷夫的东正教司祭，将这座庙改建成了东正教教堂，并称之为“索菲亚教堂”。因为教堂内有一幅俄国果尔库斯克主教圣尼古拉的画像，所以又被称为“尼古拉教堂”，而中国人则称其为“罗刹庙”。

东正教教徒在北京活动的消息，很快传到俄国西伯利亚的行政中心托博尔斯克，康熙三十四年（1695年），俄国东正教托博尔斯克教区主教伊格那提立即派人给列昂捷夫司祭送来一份证书，承认“尼古拉教堂”为东正教堂，并指示他们：“不仅要为沙皇，而且要为中国皇帝祈祷……以使在中国找到一块传播东正教的立足点。”[1] 很快，北京东正教会的活动也得到了沙皇彼得一世的重视，康熙三十七年（1698年），彼得一世指示：“此举甚佳，为了上帝，要干得小心一些，切勿鲁莽，更不要因此得罪中国官吏和已在那里筑巢多年的耶稣会士。我们应当在那里有一批学识不一定渊博但聪明机智、彬彬有礼的战士，以免因过分骄傲而使这一神圣事业像在日本那样遭到毁灭和失败。”[2]

康熙三十九年（1700年）六月十八日，彼得一世谕托博尔斯克都主教向中国派遣传教士团。康熙五十一年（1712年），彼得一世指令随俄国商队来华的东正教教士向清廷提出要求正式委派“东正教传教团”驻扎北京，得到康熙皇帝的批准。康熙五十五年（1716年），第一届东正教传教士团来到北京，这个传教士团由伊拉里昂大司祭带领一名辅祭、两名司祭、七名学生组成，住在尼古拉教堂，正式成立了中国东正教会。

康熙六十年（1721年），彼得一世对俄国教会实行改革，取消俄国东正教会的牧首制，成立主教公会，宣布东正教为国教，

① 陈仁荣：《中国宗教史》，第420页。

② 斯卡奇科夫：《俄国汉学史纲》，第37页，1977年俄文版。

东正教首脑却有很大的权力，可以参加内阁会议。当时中俄没有正式外交关系，因而驻扎在北京的俄国东正教传教团，还具有沙俄政府驻北京的外交机构的功能，活动经费由沙俄政府供给，为沙俄政府服务，搜集各种情报等。俄国学者曾指出：驻北京的东正教，“他们在传布基督教的幌子下，执行着外交职能，他们是俄国沙皇专制制度殖民政策的积极传导人”。[1]

雍正五年（1727 年），中俄签订了划分边境的《恰克图条约》，其中第五款规定，准许俄国人在北京建立教堂，并可定期派传教士替换前届教士。按此规定，俄国教士又在东交民巷建了另一座教堂，命名为“圣玛利亚教堂”。从 1715 年派出第一届传教士团开始，俄国前后总共派出 20 届传教士团。

由于康熙朝后期，清政府实行大规模禁教政策，东正教传教士亦不能传教，所以在传教方面，传教士团传教取得的成绩颇微。据估计，从 1715 年至 1860 年的一百四十多年的时间里，仅“发展教徒二百名左右”。[2] 但是，传教士团在为俄国政府提供服务方面却取得了不小的成绩。1715 年，传教士团刚到北京就开始搜集清政府及中国各方面的材料，提供给俄国政府。乾隆二十一年（1756 年），第二届传教士团随班学生，以 1500 卢布的高价，根据清宫藏品偷偷地摹制了一套中国全国行省和京师地图，交给俄国枢密院。“俄国汉学之父”雅金市·俾丘林在嘉庆十四年（1809 年）至嘉庆二十五年（1820 年）担任传教士团首领期间，到处勘访，用步测和目测的办法偷制了一份《北京城郭图》。他离开北京回国的时候，还带走了大批图书和地图，一共装了 15 匹骆驼。俾丘林写了很多关于我国边疆情况的作品，都是极重要的情报资料，“用自己的知识为 1819 年成立的（俄国）外交部亚

① 斯卡奇科夫：《中国书目》序言，第 7—8 页，莫斯科 1932 年版。

② 勃戈留波夫：《东正教在远东·序》，第 6 页。

洲司效劳”。①

不容否认，传教士团在促进中西文化交流方面也做出了一些贡献：如上面所说的伊丘林，写了许多关于中国人种学的研究资料；还有丹尼尔·谢韦罗夫司祭曾编写汉语字典；阿瓦库勒·切斯特诺伊司祭曾编写《华俄词典》等，他们向欧洲介绍了中国语言、文化知识、风俗习惯、生活礼仪、动植物区系、人种学和药物学等，对欧洲产生了深远的影响。

① 巴托尔德：《欧洲和俄国的东方研究史》，第 271 页。转引自戴逸主编《简明清史》第 2 册，第 121 页，人民出版社 1984 年版。

第五章　清初中西文化交流的深入发展

清初中西文化交流在明代的基础上进一步发展。天主教传教士为推进在华传教事业，继续执行“科学传教”的方针，这使西方科学知识的传播在深度和广度方面均有所扩展。而清初统治者，尤其是康熙皇帝，对西方先进的科学知识产生了浓厚的兴趣，带头钻研学习，由此在中国知识分子中形成了一股学习西学的新风气。在中西学术交流的推动下，中国自然科学研究在这一时期呈现了欣欣向荣的新气象。其中，天文、地理、数学等学科尤为突出。天文学在明代基础上出现了新的繁荣；地理学在地图、测量、自然地理等方面有了发展；对西方初等数学的学习、吸收和研究也取得丰硕的成果。其他如物理、生物、医学、语言学、哲学、艺术等也都取得了可喜的进展。

一、西方历法的实施

1. 《西洋新法历书》的刊行

汤若望得到清政府的信任后，所完成的首要事务便是对《崇祯历书》的整理和刊刻。他利用自己亲身参加《崇祯历书》编修以及较完整地保存有该历书刻版的有利条件，将 137 卷压缩简化为 100 卷，加上他本人补写的《筭算》、《历法西传》和《新法历引》，共计为 103 卷，于 1645 年（清顺治二年）出资刻印，更名

为《西洋新法历书》。从《崇祯历书》到《西洋新法历书》，其变化表现在两个方面。其一为著作署名问题。汤若望在奏文中说："臣阅历寒暑，昼夜审视，著为新历一百余卷"。[1] 这就使人误以为这部历书是汤个人的作品，而抹杀了实际主编人徐光启以及参加修历的其他人员的功绩。同时，在这部历书的各卷中或载明"罗雅谷撰、汤若望订"，或标明"汤若望撰、罗雅谷订"，这也不符合历史事实。徐光启 1630 年（崇祯三年）所上的《修历因事暂辍略陈事绪疏》中就明确指明《书表》 19 卷、《测天约说》 2 卷、《大测》 2 卷、《元史揆日订讹》 1 卷、《通率立成表》 1 卷、《散表》 1卷等"系臣光启同陪臣龙华民、邓玉函等译撰"；还指出《历指》 1 卷、《测量全义》 2 卷、《比例规解》 1 卷、《日躔表》 1 卷等"系臣光启、臣之藻同陪臣罗雅谷译撰"。[2] 可见，这部历书实际上是在徐光启的领导下，中外学者集体创作而成，仅归在汤若望等传教士名下，是极不妥当的。在这一问题上，汤若望有贪功之嫌。

其二，从内容上看，除对《崇祯历书》进行简化外，汤若望所补写的《历法西传》及《新法历引》等书对西方天文学发展情况有了初步的介绍。如在《历法西传》中详列了哥白尼六卷本《天体运动论》的目录：

> 又其后四百年，有哥白尼验多禄某法虽未全备，微欠晓明，乃别用新图，著书六卷，今为庶次如左：
>
> 第一卷，天动以圆解。
>
> 第二卷，天并七曜图解众星及其次舍解。
>
> 第三卷，论岁差，而证其行较古有异，论岁实，求太阳最远点，及随年日时太阳躔度。

① 《汤若望奏疏》。

② 《徐光启集》下册，第 347--348 页。

第四卷，取古今各三度，求月小轮之径，求大轮、小轮之比例，并月经纬度，推日月交食。

第五卷，求五星平行，用古今各三测经度，求大小两轮之比例等终求其正经宫度分。

第六卷，求五星纬度。

以上哥白尼所著，后人多祖述焉。

这里，虽仅列了哥白尼《天体运动论》的目录，并未对其内容做详细的阐述，但仍使中国学者获得了当时世界天文学最新发展的信息，值得关注。此外，《历法西传》一书中还介绍了伽利略用望远镜观测天象，看到了太阳黑子在日面上运行。这也十分重要。

汤若望向清政府所呈进的《西洋新法历书》，经过实地观测日食获得成功，很快得到认可，清政府决定采用西方天文学方法来修历和观测天象，这就从客观上促进了中国传统的天文学体系向近代天文学的转变，扭转了明代天文学停滞、倒退的局面，出现了天文学新的繁荣时期。

1644年（清顺治元年），礼部左侍郎李明睿奏称："查得明朝旧制，历名大统，今宜另更新名。"礼部据传教士汤若望所进西洋历法测试日食比回回历和大统历灵验的事实，请求用《西洋新法历书》来修历。摄政王多尔衮予以批准，并定名为时宪历，"治历明时，帝王首重。今用新法正历，以敬迓天休，诚为大典，宜取名时宪，用称朝廷宪天义民至意，颁行天下，以明年为顺治二年"。

时宪历的颁行，在中国历法史上是一次大改革。它的一个突出特点是以"定气"代替"平气"来推算节气。所谓"定气"，是以太阳在黄道上的位置为标准，自春分点计起，黄经每隔15°为一个节气。只是太阳在黄道上每天的移行快慢不匀，所以节气

之间的天数也不尽相同。不过，这样却能表示太阳的真实位置，使春分、秋分一定在昼夜平分那一天。而所谓“平气”则不考虑太阳的实际位置，便行将一个回归年平分为 24 等分，以对应 24 节气。可见，用“定气”取代“平气”，在历法上是一大进步。同时，《时宪历》的颁行，也是中国历史上第一次采用西洋天文学并按照中国民用历体例编成的历法。清政府之所以能在官方历法中抛弃传统法数，是经过慎重考虑的，因为他们确信汤若望的计算比大统历和回回历的计算更为准确。

为编算每年的时宪历，钦天监内专门设有时宪科，有满、汉两位官员负责这一事务。1684 年（康熙二十三年）确定时宪历以该年甲子为元，因而也称甲子元历。它从 1645 年（顺治二年）到 1741 年（乾隆六年），使用期达 99 年。但雍正八年（1730 年）六月朔的日食，甲子元历推算有误，差了一分，因而 1742 年（乾隆七年）清政府命重修时宪历，以雍正元年（1723 年）癸卯为元，这样以后的时宪历就被称为癸卯元历。重修后的时宪历，回归年的数值和历法计算中的一些常数有了变化，如：回归年数值，甲子元历是按第谷数据，为 365.2421875 日，而癸卯元历则采用牛顿确定的数据，为 365.24233442 日。

不过，时宪历虽采用西洋天文学，但除了定气注历之外，其他变化并不大。如开始仍有年神方位之图，封建迷信色彩浓重。也仍刊载“本朝忌辰”，指出那些日子是某某忌日，不宜做何事等。这是它的局限性所在。

2. 《历象考成》的纂修

《西洋新法历书》颁行应用后，人们陆续发现其叙述不够清晰系统，缺少中国学者的理解阐释，以及“图与表不合，而解多隐晦难晓”等缺陷，需予以修正。于是，康熙五十二年（1714 年），清政府命钦天监组织人员，重新修订《西洋新法历书》。此次修历历时九年，于康熙六十一年（1722 年）编成一部新的历

书，命名《历象考成》。该历书共分两编：上编标题为《揆天察记》，16卷，主要为理论上的阐述；下编题为《明时正度》，侧重于叙述各种计算方法，10卷。另附运算表16卷，全书共42卷。康熙皇帝对此修历工作极为关注。早在康熙五十年（1711年），他就颁旨说："天文历法，朕素留心，西法大端不误，但分刻度数之间积久不能无差。"要求礼部考取精于算法之员，加强实测。康熙五十三年（1714年），他又下谕称："今修书宜依古历规模，用今之数目算之。"为使数据更为准确，康熙皇帝还派员赴福建、广东、云南、四川、陕西、河南、江南、浙江八省实地观测北极高度、黄赤距度等。

经过修历人员的努力，《历象考成》在条理逻辑上取得了进步，纠正了一些差错，主要有以下几项：（1）修改了诸如黄赤交角等一些数据。黄赤交角，《西洋新法历书》定的是23°31′32″，《历象考成》则改为23°29′30″。（2）《历象考成》改变了《西洋新法历书》在计算平太阳时和真太阳时的时差时所采用的将太阳不在赤道上运动的影响和太阳视运动不均匀性的影响这两个因素合在一起立表的做法，而是将这两个因素分别立表。（3）《历象考成》改变《西洋新法历书》在计算日食三差时以黄道为根本的办法，改为以白道为根本。（4）在计算月食方法时，《历象考成》根据中国学者王锡阐的将月面圆周分成360°来计算月面方位的发明，采用了月面方位的办法，即说明在月面的上下左右等哪个方向。这也就避免了在计算月食方位时，把黄道上的方位误解成地平方位的问题。[①]

不过，《历象考成》尽管取得了一些进步，但由于当时中国天文学者无法了解欧洲天文学的最新发展，只得仍然采用耶稣会士所引进的第谷体系，所定的大部分天文数据也依然是第谷确

① 参见《中国天文学史》第10章，《从明末到鸦片战争的中国天文学》，第232页，科学出版社1981年出版。

定的。

3. 天文仪器的改进和《仪象考成》的纂修

入清以来，在中西文化交流的推动下，天文仪器的改进和制造也有了不小的发展和进步。

1669年（康熙八年），已升任钦天监监副的南怀仁见旧的天文仪器不少已损坏，加之清朝已在历法中采用西洋天文学的360°制和60进位制，传统仪器已不能适应需要。同时，明末徐光启所监造仪器又多为木制，无法长期使用。于是，他就上疏清政府，请求制造新的天文仪器，还呈上新仪的式样，获得了允准。

经过南怀仁和其他参建人员的不懈努力，1673年（康熙十二年）先后制成了六台仪器：赤道经纬仪、黄道经纬仪、地平经仪、地平纬仪、纪限仪与天体仪。这些新制的天文仪器取代了原来观象台上的明制天文仪器，替换下来的旧仪器连同从南京运来的元明古仪就都置于台下。

新仪制成后，钦天监的官员抱怨南怀仁垄断技术，有意不把使用方法传授给他们。此事引起康熙皇帝对南怀仁的猜忌，于是南怀仁便编写了一部介绍各种仪器的构造原理及使用方法的著作，题名为《新制灵台仪象志》，共为16卷，其中2卷为图，并在书后附一份全天星表。

赤道经纬仪与古代浑仪的功能大体相同，但其刻度是新制且较精密。中间极轴上不安装望筒，而在赤道环和赤经环上各有四个游表，以游表上的缝与极轴、天体在一个平面上为对中目标。据《灵台仪象志》介绍，该仪有14项测量功能，不过主要还是用作恒星位置相对测量和真太阳时测量的。

黄道经纬仪内部的通轴安装在黄经圈上的黄极。黄经圈外面，极至圈与黄道斜交，交点即为夏至点与冬至点。《灵台仪象志》记载它有11项测量功能，但最主要的是作天体黄道坐标的相对测量和各节气的宫度。

地平经仪和地平纬仪从功能上看，与郭守敬所制简仪附属的立运仪是相同的，但南怀仁分其为两台仪器。这样，要测一个天体的地平坐标就得用两架仪器进行两次观测，很不方便。

纪限仪是过去传统仪器中没有的，是一种测量天球上任意两点之间角距的。《灵台仪象志》称其有六种用途，还能量日、月及晕的直径。

天体仪，中国古代称为浑象，现代也叫天球仪，能模拟天球运动，演示不同时间的天象。南怀仁新制的这种仪器比传统的浑象有所改进，铜柜内齿轮旋转可令子午圈转动，从而改变仪器的极高，适用于不同地理纬度的台站。《灵台仪象志》称其有 60 项用途。

综上所述，南怀仁督造的这六台仪器虽然比传统的天文仪器有所改进，但基本上仍属于古典仪器的类型。尤其是当时欧洲的望远镜制造已突飞猛进，而且有固定支架的望远镜也已传进中国，但在制造这几架测量仪器时却仍没给它们装上望远镜，就是明显的例证。

南怀仁之后，传教士纪理安（Stumpf）、戴进贤等与钦天监内中国人员共同协作，制作一些天文仪器。为解决南怀仁把地平经仪和地平纬仪分别制作，以致使用不便的问题，康熙五十四年（1715年），传教士纪理安设计制造了地平经纬仪。从内容上看，这架仪器并没有什么新东西，只是把地平经仪和地平纬仪合二为一。不过，纪理安为炫耀自己，取悦于康熙皇帝，特意在外形上添铸一些带有法国路易十四时代色彩的图案花纹。令人愤慨的是，在制作过程中，纪理安把观象台上由元代王恂、郭守敬等设计制造的简仪、仰仪等诸多天文仪器均销毁了。

4. 哥白尼学说在中国

哥白尼学说传入中国要追溯到明朝末年。在由徐光启主持，并有天主教传教士参加编纂的《崇祯历书》中，就曾大量地引用

哥白尼《天体运行论》中的材料。罗雅谷的《五纬历指》对“日心说”有如下的叙述：

> 问宗动天之行若何？曰：其说有二：或曰宗动天非日一周天左旋于地内，繫诸天与俱西也。今在地面以上，见诸星在行，亦非星之本行，盖星无昼夜一周之行，而地及气火通为一球，自西徂东，日一周耳。如人行行船，见岸树等，不觉己行而觉岸行。地以上人见诸星之西行，理亦如此。……然古今诸士，又以为实非正解，盖地为诸天之心，心如枢轴，定是不动。且在船如见岸行，曷不许在岸者得见船行乎？其所取譬，仍非确证。①

这里的“或曰”以下，是指“指心说”理论。罗雅谷虽不相信这一理论，“又以为实非正解”、“仍非确证”，但并未对此予以隐瞒，而他对“日心说”的简单介绍，实为此学说在中国的首次传播，其意义仍不小。

除罗雅谷外，汤若望的《历法西传》中有关于伽利略的木星等行星之卫星学说的叙述：

> 第谷没后，望远镜出，天象微妙，尽著于是。有加利勒阿于三十年前创有新图，发千古星学之所未发，著书一部。自后名贤继起，著作转多，乃知木星旁有小星四，其行其疾；土星旁亦有小星二，金星有上下弦等，皆前此所未闻。②

① 《古今图书集成》历象汇编历法典第 65 卷，历法总部《五纬历指·总论》，第 3598 页，中华书局、巴蜀书社 1985 年版。

② 同①，第 79 卷，历法总部《历法西传》，第 3715 页。

这段引文中的“加利勒阿”是汤若望对伽利略的译法。伽利略发表木星有四卫星等新说在1610年，此文中言“三十年前”，则汤若望著《历法西传》当在1640年（崇祯十三年）。伽利略关于木星、火星都有卫星的发现，证明了太阳系中确实存在不围绕地球旋转的天体，这对“地球中心论”无疑是一个不小的冲击。

同时，汤若望的《历指》还介绍了伽利略有关银河的学说：

> 问：天汉何物也？曰：古人以天汉非星，不置诸列宿天之上也。意其光与映日之轻云相类，谓在空中层天之下，为恒清气而已。今则不然，远镜既出，用以仰窥，明见为无数小星。[①]

伽利略上述银河系由无数小星组成的学说，进一步扩大了人们对宇宙认识的视野，动摇了“地球中心论”的经典地位。而汤若望把伽利略的发现引进中国，这对中国知识分子冲破“地心论”的束缚是一个良好的开端。

以上叙述表明，《崇祯历书》里所引用的有关哥白尼学说的部分，确实为这一先进的天文学新发现在中国的传播拉开了序幕，但由于它们并不是系统的阐述，更缺乏严密的论证，甚至都未能公开点明为哥白尼所创造发明，因而从严格意义上讲，哥白尼学说还不能算已传入中国。

同样的情况还发生在传教士穆尼阁身上。他是波兰人，1660年（清顺治十七年）进入中国。在穆尼阁听到中国学者有关地动说的介绍后，强烈的爱国主义感情，促使他突破耶稣会的纪律约束，把其伟大的同乡的天文学新学说透露给了中国学者。不过，穆尼阁的这种介绍依然是简单的，根本谈不上严格的论证。同时范围也极有限，就连跟他研究西方天文学多年的中国学者薛凤祚

① 转引自《方豪文录》，第290页，北平上智编译馆1948年版。

都未提及哥白尼的学说。在这种情况下，面对《西洋新法历书》的权威地位，穆尼阁的这种介绍只能给中国学者以一种海外异说的感觉，难以产生大的影响。

对日心说进行全面、明确的介绍，是在18世纪中叶发生的。当时，哥白尼的天文新发现已在欧洲取得统治地位，英国还出现表演哥白尼太阳系的仪器，一个叫浑天合七政仪，一个叫七政仪，这两种仪器已传入中国。这些情况促使天主教传教士更正他们在天文学中的错误。1760年（乾隆二十五年），法国籍耶稣会士蒋友仁（Michel Benoist，1715—1774年）借向乾隆皇帝献《坤舆全图》的机会，在地图的四周布置了天文学内容的插图和文字说明。在这些插图和文字说明中，明确宣布哥白尼学说是惟一正确的，“歆（哥）白尼论诸曜，以太阳静地球动为主。人初闻此论，辄惊为异说，盖止持目证之故”。并举理由三项，具体说明诸曜，太阳与地球运转的关系。还叙述了开普勒三定律，以及诸如地球为椭园形等欧洲天文学的最新发展。这样，哥白尼、伽利略的行星体系才在中国正式得到传播。

然而，这种传播在清朝专制统治下，仍然是举步维艰的。《坤舆全图》及两个演示哥白尼学说的仪器都被锁在皇宫深墙内，无法与民众见面。三四十年后，奉乾隆皇帝之命润色《坤舆全图》说明文字的钱大昕，把这份润色稿定名为《地球图说》，予以刊行。钱大昕本人对哥白尼学说持实用主义态度，他请阮元所作的序文中，竟然制造“地为球形，居天之中”的谬论，甚至还要读者对哥白尼学说“不必喜其新而宗之”。这还不够，阮元在其主编的《畴人传》一书中，还公然诋毁这一科学发现，说：

> 然其为说至于上下易位，动静倒置，则离经叛道，不可为训，固未有若是甚焉者也。①

① 《畴人传》卷46，《蒋友仁传论》，第610页。

在封建官僚的阻挠下，哥白尼学说在中国的传播受到了很大的限制。直到 1859 年李善兰译《谈天》之后，地球绕太阳运动的学说才在中国真正传播开来。

5. 中国学者对西方天文学的研究

入清以来，随着西方历法的实施和西方天文学的进一步传播，朝野上下掀起一股天文学热。从皇帝到一般平民都很热心天文学的学习和研究。

康熙皇帝对天文学倾注了很大的热情。不仅平时在宫内聘请传教士充任教师，认真研习天文知识，就是出行期间，也不忘学习和观测。1682 年，康熙帝在辽东巡行时，利用夜间宿营之机，“他拿出来几年前给他制作的小型星座图表，依据星的位置说出时刻来”。[①] 除康熙帝外，雍正皇帝对天文学亦有兴趣，他在宴请耶稣会士时，“想了解行星联珠的情况，并就它们的推算提了各种问题”。[②]

民间布衣也对天文学发生不小的兴趣。张雍敬曾写了一部《定历玉衡》的历法著述。为向天文学家梅文鼎求教，他“裹粮走千里”，亲赴梅的居处，和梅讨论有关历法的许多问题，大部分形成共识，“惟西人地圆如球之说则不合，与梅氏兄弟及汪乔年辈往复辨难，不下三四万言”。[③] 另一名为刘湘烟的人，不惜变卖家产，从湖北赶到梅文鼎的家乡，向梅学习天文学知识。后学有成效，帮助梅文鼎完善了行星运动模型。

至于当时学者对天文历法则更给予极大的关注。这里较为突

① 南怀仁：《鞑靼旅行记》，《清代西人见闻录》，第 75 页，中国人民大学出版社 1985 年版。

② 宋君荣（A. Gaubil）1729 年 10 月 8 日的信件，《清代西人见闻录》，第 168 页。

③ 阮元：《畴人传》，第 504 页，商务印书馆 1955 年版。

出的是王锡阐（1628—1682年）和梅文鼎。

王锡阐，字寅旭，号晓庵，江苏吴江人。梅文鼎，字定九，号勿庵，安徽宣城人。他们二人生于明末，长于清初，在当时天文学研究热潮中，对西方天文学进行认真的学习和吸收，并在理解的基础上兼收并蓄，有所创新。

梅文鼎先后撰写《交食》、《七政》、《五星管见》、《揆日纪要》、《恒星纪要》等书，系统介绍第谷体系的西方天文学。这些书是梅对西方天文学细心钻研的结果，包括了一些独到的见解。如在《五星管见》一书中提出了“周日圆象”说，其特点是调合第谷和托勒密的宇宙体系，建立一个整齐和谐的行星运动模型。而在《恒星纪要》中的“各宿距星所入各宫度分”，是对南怀仁的《灵台仪象志》有关部分按岁差5′/秒的数据进行修改后所得出的。梅文鼎对从西方传入的天文仪器也很注意，对简平仪和浑盖仪这两种星盘的原理，特著书予以阐述。此外，还制成璇玑尺、揆日器、侧望仪、仰观仪、月道仪和浑盖新式等一些与简平仪和浑盖仪有关的天文仪器。

王锡阐和梅文鼎一样也不一概排斥西法，而是主张中西兼采，“取西法之材质，归大统之型范”。这样“考正古法之误，而存其是，择取西说之长，而去其短”，[1] 则成了他学习西方天文学的特色。

王锡阐天文著述较多，《晓庵新法》被收入《四库全书》中。同时，收入《木犀轩丛书》、《晓庵先生文集》中有《历法表》、《六统历法启蒙》、《历策》、《历说》、《日月左右旋问答》、《五行星度解》、《推步交朔序》、《步交会》、《测日小记序》等。

《晓庵新法》是王锡阐的代表作。他在序文中阐述写作动机为，“余故兼并中西，去其疵颣，参以己意，著历法六篇”。此书共六卷。第一卷叙述天文计算中的三角知识，定义了 $\sin\theta$、$\cos\theta$、

[1] 《畴人传·王锡阐》传后“论曰”，第446页。

tg θ 等函数。第二卷列出数据，包括一些基本天文数据。并给出28宿黄经跨度和距星黄纬。第三卷用中西之法推求朔望节气时刻及日月五星位置。第四卷则阐述昏夜长短、晨昏蒙影，月及内行星的相位现象，还有日月五星的视直径。

第五卷则通过研究时差和视差，而提出确定日心和月心连线的所谓“月体光魄定向”，这是王锡阐首创的方法。其后在编《历象考成》时，采用了这个方法。

第六卷首先讨论了交食，其中对初亏、复圆方位角的计算方法也是他首创的。这种方法能将交食开始时的位置和结束时的位置计算出来，是当时欧洲天文学中未涉及到的计算。其后还叙述了水星、金星凌日计算法。这也是中国前代天文著述中所未曾记载的。总之，《晓庵新法》确实做到了吸取中西历法的优点，并有所发明和创造。

此外，在王锡阐另一部重要的天文著作《五星行度解》中，他试图对第谷体系进行改进。《崇祯历书》是以第谷天文体系为基础，而第谷未及完善其行星运动理论就辞世了，因此，《崇祯历书》中的行星运动理论的阐述就颇多矛盾之处。王锡阐试图改进和完善这方面的问题，在《五星行度解》中提出如下见解：

> 五星本天皆在日天之内。但五星皆居本天之周，太阳独居本天之心，少偏其上，随本天运旋成日行规。此规本无实体，故三星出入无碍；若五星本天则各为实体。①

不过在实际计算中，王锡阐提出的“太阳本天”并无作用，起作用的是“日行规”，实即第谷的太阳轨道。故钱熙祚在跋语中评论王锡阐“虽示异于西人，实并行不悖也”。

对西方天文学，王锡阐还能较为准确地提出其不足和差错之

① 王锡阐：《五星行度解》，第1页，商务印书馆1939年版。

处。在其《历说》一书中，他对西法的月亮在近地点时视直径大，月食食分就小，反之在远地点时食分就大的论点，提出异议，指出："视径大小，仅从人目，食分大小，当据实径。太阳实径，不因高卑有殊。地影实径，实因远近损益，最卑之地影大，月入影深，食分不得反小；最高之地影小，月人影浅，食分不得反大。"这里，王锡阐认为，实测结果证明视直径"不因高卑有殊"，不会影响食分大小，而在地球影锥一定的条件下，发生在离地球近地点的月食，其食分不仅不会变小，反而会增大。显然，王的见解是正确的。

除梅文鼎、王锡阐外，薛凤祚、江永等人也对西方天文学进行研习。薛凤祚，字仪甫，山东淄川人。初从魏文魁学习传统天文学，后师从波兰籍传教士穆尼阁，涉足西方天文学，"凤祚初从魏文魁游，主持旧法，后见穆尼阁，始改从西学，尽传其术，因译其所说为此书"。[①] 这里所说薛凤祚翻译的书籍就是穆尼阁所著《天步真原》。这以后，薛融会中西天文学，在《天步真原》的基础上，积数十年之钻研，写成《历学会通》一书。此书对欧洲有关天体运动的计算方法，有较多的介绍。

江永在西方天文学的研究中，也提出"五星皆以日为心，如磁石之引针"的观点。这可说是太阳引力维系太阳系思想的萌芽。

二、西方数学知识的全面引进和传播

清代前期是中国传统数学与东传的西方数学交流取得丰硕成果的时期，尤在学习、吸收和研究西方初等数学方面表现较为显著。

① 《四库全书总目提要》卷 106，第 2192 页，万有文库本。

1. 对数和代数的引进

近代数学前驱之一的对数是由英国科学家耐普尔（1550—1617年）发明的，由波兰传教士穆尼阁带入中国。穆于顺治三年（1646年）抵华后，在南京传教时传授对数知识给中国学者薛凤祚，并著《比例对数表》和《比例四线新表》等书。薛在序文中说："穆先生出，而改为对数，今有对数表，以省乘除，而凡开方、立方、三四方等法，皆比原法工力，十省六七，且无舛错之患，皆实为穆先生改历立法第一功。"《比例对数表》是从1到2万的常用对数表。而《比例四线新表》是正弦、余弦、正切、余切的四线对数表。二表的对数都有小数六位。由于对数实用性强，很快就被用之于历法计算之中。

对数的引入使许多复杂运算大大简化，"神速简易，殆非拟议所及"。[①] 薛凤祚为适应中国需要，还对穆尼阁的对数表进行了改造。对度数以下的单位，将西方60进位制换算成中国十位进位制，并重新计算了对数值。

代数学大约在清初传入中国。梅瑴成《赤水遗珍》记载道："蒙圣祖仁皇帝授以借根方法。"而康熙帝曾于康熙五十年（1711年）将此法称为"阿尔朱巴尔"，这就是所谓西洋借根法，(Aigebra)，也还译为"阿尔热巴拉"和"阿尔热巴达"。此种代数知识是由在清宫内讲学的法国耶稣会士白晋、张诚、傅圣泽和杜德美等人所传授的。在《数学精蕴》中对借根法具体说明道："借根方者，假借根数、方数以求实数之法也。"而《赤水遗珍》也说："凡用算，先借一根为所求之物……借根而异言方者，初入算虽只借根，但根乘根则成平方，根乘平方则成立方，以及屡乘至多乘方，俱所必用，故名之曰借根方也。"观此知"借根方"就是今天代数中的"设 x"。康熙帝对此十分感兴趣。一次，他向傅圣泽问及代数时，傅还向他进一步讲授符号代数，将之称为

① 梅文鼎：《勿庵历算书目》，见《丛书集成初编》，商务印书馆1936年版。

新法，以别于原来的借根方的旧法。随后，康熙帝命傅圣泽撰文，进呈御览。傅遂又用中文编写了两卷本的《阿尔热巴拉新法》，具体解释符号代数，书中写道："新法旧法，其规大约相同，所以异者，因旧法所用之记号乃数目字样，新法所用之记号，乃可以通融之记号，如西洋即用二十二字母、在中华可以用天干地支二十二字代之。"至于用符号代替数字的好处，书中说："用通融记号之妙，难以枚举，如于算之际，或加减乘除，平方立方等等记号，常常不变，令人一见原号，俱各了然。若用数目字，必随处变换，一变之后，人即难知其原数，并原数所成之诸方，亦莫辨矣；若用通融记号，算之甚简便，观之省心思目力……"① 不过，康熙皇帝对傅圣泽所言之法并没有予以肯定，因此新法也没得到广泛传播。

除上述数学知识以外，另一法国传教士杜德美来华后著《周径密率》一卷和《求正弦、正矢捷法》一卷，向中国学者介绍了有关圆周率、正弦、正矢的三个无穷级数展开公式。这被中国学者称为"杜氏三术"。实际上此三式是由牛顿和格列高里所发明的，杜德美仅做转译而已，数学家梅文鼎之孙梅瑴成将其收入《梅氏丛书辑要》的附录《赤水遗珍》中。这三个无穷级数公式是西方数学较新的成果。它以与中国传统数学截然不同的形式和内容，为计算圆周率和三角函数值提供了新的算法，向中国学界展示了一个新的广阔领域，受到中国学者的普遍关注。但是，杜德美在引进这些公式后，并没有同时介绍它们的推导方法。这给学习和运用这些知识带来了不小的困难，"特未详立法之根，学者恒苦莫执其旨"，② 甚至还引起某些人对这些公式的怀疑。后

① 韩奇：《康熙时代传入的西方数学及其对中国数学的影响》，转引自《中西文化交流先驱》，第 224 页。

② 李廷功：《割圆密率捷法·序》，见明安图：《割圆密率捷法》，第 866 页，河南教育出版社《中国科学技术典籍通汇本》1994 年版。

来，我国数学家明安图和董佑诚等人，在学习西方数学的基础上对“杜氏三杰”进行了研究，取得了一系列新成果，弥补了这一缺陷。

2. 《数理精蕴》的编撰

为推动西方数学知识在中国的进一步传播和我国学者的学习、吸收和研究，在康熙皇帝的支持下，由梅瑴成等人在汇编法国传教士张诚、白晋、杜德美等人数学译稿的基础上，编成一部介绍 17 世纪初以来传入的西方数学百科全书——《数学精蕴》，该书包括几何学、三角学、代数以及算术等知识。这是中国历史上由封建朝廷主持编写的惟一一部初等数学百科全书。康熙皇帝对编写工作十分重视，并亲自审阅，“所纂之书，每日进呈，上亲加改正焉”。由于此书被冠以“御制”的名义，因而得到广泛传播，在有清一代产生很大影响。

《数理精蕴》分上下两编，上编 5 卷，“立纲明体”，下编 40 卷，“分条致用”，加上数表 4 种 8 卷，总计 53 卷。

上编为基本理论，包括“几何原本”、“算法原本”、“数理本原”、“河图”、“洛书”、“司髀经解”等内容。这里的《几何原本》内容与欧几里德《几何原本》大致相同，一一论及点、线、面、体、各种角度、圆、平行线等定义；有关三角形、四边形的定义和定理；圆及内接、外切多边形；立体几何、量的比例；相似形；勾股定理及其他有关的比例命题；圆锥体、球与椭球体的表面积和体积，以及几何作图法，等等。但因所选《几何原本》并非利玛窦、徐光启的译本，而是传教士给康熙帝的进讲本，所以两者著述体例差别很大。而《算法原本》则讨论自然数的性质，如自然数的相乘积、公约数、公倍数、比例、等差级数、等比级数等性质，是小学算术的理论基础。

下编则为实用算术、代数学和对数知识等内容。实用算术中有度量衡制度、记教法、整数四则运算、分数运算、比例及其应

用、联立一次方程、开平方及其开带从平方、立方及其开带从立方、解决有关直角三角形三边的二次方程应用问题、已知三边长度求三角形面积、内切圆径及内接正方形边长的公式、由内接和外切多边形求圆周率的方法、求三角函数值的方法、三角形边长和角度相求法、直线形和圆弓形及椭圆的面积、各正多边形的面积与外切圆径和内接圆径的关系、柱体体积、棱锥体体积、棱台体体积、圆柱体体积、球体积、截球体体积、各种等面积的体积与各种等面体的边长同外接球径、内切球径的关系，等等。代数学知识主要介绍方程的数值解法，述及二次方程的算法和应用，并未能引进当时欧洲已经发展到的四次方程的解法。对数知识则是介绍英国科学家耐普尔发明的对数法。虽然，早在17世纪中叶已由耶稣会士穆尼阁将对数及其用表传入中国，但《数理精蕴》则更详尽地阐述对数表和其制作的三种方法，使人们有更清晰的认识。

《数理精蕴》基本上吸收了当时西方传入的数学知识，成为人们学习和研究西方数学知识的重要书籍，对我国数学的发展也产生了一定的影响。

3. 中国学者对西方数学的研究

随着明末清初西方数学知识的传入，消化、普及和研究这些知识，成为康乾以来中国数学界亟待解决的问题。尽管《几何原本》前六卷译出之后，中国学者孙元化、李笃培、陈荩谟、方中通、李子金、杜知耕和王锡阐等人就开始对几何学进行研究，也写出一些如《几何用法》、《中西数学图说》、《几何易简集》和《几何论约》等著述。但这些作品主要是重复叙述《几何原本》前六卷中的命题，少有深入、全面的阐述和发挥。在这种情况下，汇集当时传入中国的西方天文和数学知识的《崇祯历书》，由于其“取径迂回，波澜阔运，枝叶扶疏，读者每难卒业。又本

耶稣为教，与士大夫闻里龃龉”，[1] 因而对于大多数中国学者来说，仍是难以理解和认识的“天书”。而《几何原本》的情况也差不多。对于此书“京师诸社子即素所号为通人者无不望之反走，否则掩卷而不读，或读之亦茫然而不得其解”。[2]

为全面介绍西方数学知识，使中国人便于领会和学习，一些中国学者进行了以下三方面的工作：首先是对西方数学予以整理和阐发。在这方面，梅文鼎做出了较为突出的贡献。他写了《笔算》、《筹算》、《度算解例》等书介绍西方的算术和计算工具，还撰写了《几何通解》、《几何补编》等书，介绍欧几里德几何学，并写了《平三角举要》、《弧三角举要》、《环中黍尺》、《堑堵测量》等书介绍西方的三角学。在这些著述里，梅文鼎把零散传入的几乎全部西方数学知识系统化。比如他的《平三角举要》、《弧三角举要》等书，系统地阐述了三角函数的定义、各种公式、定理及应用，是中国人自己撰写的最早的一套三角学教科书。梅文鼎的著作语言流畅，逻辑严密，图文并茂，这对于宣传普及西方数学，起了不小的作用。

其次是“汇通中西”，使中西两个不同传统的数学体系融合起来。这方面，梅文鼎也做了较大的努力。他把纳贝尔筹和笔算都改成中国式，还试图用勾股理论来汇通西方初等几何。《几何通解》就是他“以勾股解《几何原本》之根”的尝试。书中全部15个欧几里德定理皆由传统的“勾股和较术”证出。在他看来，传统的勾股术完全可以和西方几何学“会通”，“几何不言勾股，然其理并勾股也……故其最难通者，以勾股释之则明”；[3]而“勾股之用于是平神，言测量至西术详矣。究不能外勾股以立算，故

① 梅文鼎：《中西算学通》自序。

② 李子金：《数学铃》序，杜知耕书卷首。

③ 《几何通解》，《梅氏丛书辑要》卷18，第1页，清同治十三年刻本。

三角即勾股之变通，八线乃勾股之立成也”。[1]应该说梅文鼎这种以勾股术来构建几何体系的努力，并无真正意义上的科学价值。但这对于中国一般学者从此入手接触《几何原本》还是有用的。

再次，在介绍和研究西方数学过程中，不少中国学者认真钻研，不仅纠正西方数学著作中的一些失误之处，而且敢于创新，提出不少有价值的新成果。针对《几何原本》只译出前六卷的情况，梅文鼎对这六卷以外的知识进行探索，写成《几何补编》一书，取得了一些独立的成果。他还用实际运算订正了《测量全义》中正二十面体体积与边长关系的错误，所测算出的其他多面体的数据也比《测量全义》和《比例规解》的精确度要高。梅文鼎还利用立体几何模型和投影原理把球面三角形问题化成平面几何问题加以研究、解决，都具有创新含义，对我国数学发展有不小意义。

除梅文鼎外，王锡阐在《圜解》一卷中用几何方法证明了两角和、差的正弦和余弦公式。张潮和保其寿研究了纵横图，均有创见。

这里值得提出还有明安图和董祐诚等中国学者的成就。明安图（约 1692—1763 年）字静庵，本天蒙古正白旗（今内蒙古锡林格勒盟正镶白旗）人，是著名的蒙古族科学家。明安图对法国传教士杜德美介绍的关于圆周率、正弦、正矢的三个无穷级数展开式，即所谓“杜氏三术”进行研究。他花费将近三十年时间，完成《割圆密率捷法》一书。此书在方法上创立所谓割圆连方的方法，这是一种涉及几何、代数、三角和幂级数的综合方法，目的是通过建立几何模型把三角问题转化成代数问题，从而建立起幂级数公式。在内容上，主要包括有关正弦、反正弦、正矢、反正矢的八个幂级数展开式和圆周率 π 的无穷级数表达式，以及这

[1] 《勾股六论·勾股测量》，《梅氏丛书辑要》卷 17，第 20 页。清同治十三年刻本。

九个公式的证明方法和在天文、数学问题上的应用。所谓九个公式即圆径求周，弧背求正弦，弧背求正矢，弧背求通弦，弧背求矢，通弦求弧背，正弦求弧背，正矢求弧背，矢求弧背。上述论证是在西洋算法的启示下，以中国传统数学为基础独立做出的，不仅揭示了杜德美所未予说明的原有三法的“立法之原”，而且提出了一系列新公式。

可惜的是，明安图在《割圆密率捷法》一书还未完成时就因病去世。临死前，把手稿交给小儿子明新，并嘱咐其学生陈际新说：“此‘割圆密率捷法’也。内圆径求周、弧背求弦、求矢三法，本泰西杜德美氏所著，实古今所未有也。亟 欲公诸同志，惜仅有其法而未详其义，恐人有金针不度之疑。予积解有年，未能卒业。汝与同学者务续成之，则予志也。”① 后来，陈际新等遵照明安图的嘱托，于 1774 年将《割圆密率捷法》整理成书。

明安图之后，又有董祐诚（1791—1823 年）也对杜氏三术进行研究，著有《割圆连比例图解》一书。他使用明安图的割圆连比例方法，提出了四个公式，获得了同样的结果。这同样为以后的研究者打下了良好的基础。

三、西方地理知识的应用和传播

1. 《皇舆全览图》的测绘

利玛窦将西方地理测绘中的经纬度制图法传入中国以后，中国官员并未立即改变传统的画方之法绘制地图。这种状况直到康熙时期才有所改变。清初以来，中俄边界冲突频繁发生。为适应战争需要，清政府曾派人去边界勘察，绘成一些边界草图和说明

① 陈际新：《割圆密率捷法》序，见明安图：《割圆密率捷法》，第 867 页，河南教育出版社，《中国科学技术典籍通汇本》 1994 年版。

资料。后这些资料落入张诚之手，他据此而绘制了亚洲地图。1689年（康熙二十八年），张诚利用中俄边界谈判需用地图的机会，将绘好的这张图进呈给康熙帝，并以中国的东北地区因地理知识缺少，无法绘制，建议清政府进行一次全国性测量。1698年（康熙三十七年），法国传教士巴多明在华传教期间，发现中国各省地图中，府县城镇的位置与实地不符之处不少。于是，他奏请康熙帝重新绘制中国各省地图。

张诚和巴多明的建议与康熙帝改绘地图的计划不谋而合。康熙帝对于利用地图历来十分重视，经常派人实地绘制地图。1681年（康熙二十年），他准备东巡谒祭永陵（位于辽宁省新宾县境内），就颁旨命奉天将军安珠护，“尔可密进副都统穆泰暨贤能官员，将所行途程与驻跸及应行之处，自兴京通乌喇径路，详看绘图，于回往京内择通晓者一员来奏”。[1] 尤其在平定三藩和统一台湾过程中，康熙帝发现原有的地图时常出现模糊不清、测绘有误的情况，感到“疆域错纷，幅员辽阔”，“方舆地理”，“今昔互异”的问题需要予以解决。1686年（康熙二十五年）遂下令纂修《大清一统志》，要有关官员“务求采搜闳博，体例精详，阨塞山川，风土人物，指掌可治，画地成图”。[2] 随后，康熙帝还命各省编绘各该省、府的地图，以便将各省较为准确的舆图载入《大清一统志》之中。正是在这种情况下，康熙帝采用了张诚和巴多明的建议，决定进行全国范围的实地测量，以绘制新的全国地图。

这次全国大地测量使用西方经纬度制图法。康熙帝于1708年（康熙四十七年）先命传教士白晋等在北京附近进行测绘。地图绘制成功之后，才展开各省的测绘。参加人员有法国人白晋、

① 《圣祖仁皇帝御制文集》卷11，第15页。台北商务印书馆影印文渊阁四库全书本。

② 《清圣祖实录》卷126，康熙二十五年五月庚寅条。

雷孝思（Regis）、杜德美，奥地利人费隐（Fridelli）等 11 名传教士。同时，康熙帝还命中国官员、精通算法人员到各地进行测量。这次测量从 1708 年到 1717 年（康熙五十六年），持续了十年之久，先后完成了对今河北、山东、陕西、甘肃、山西、河南、江苏、安徽、浙江、福建、江西、广东、广西、四川、云南、贵州、湖北、湖南等省区及满、蒙地区的测量。这次中外人员共同进行的全国性的经纬度测量，共测得经纬点 641 个（西藏未统计在内）。在当时条件下，能在这样短的时间内，完成范围如此广阔的测绘工作，不仅在我国地图测绘史上是空前的，就是在世界上也是没有先例的。而西藏地区是康熙帝派遣曾在蒙养斋研习运算法和测量的喇嘛楚儿泌藏布、喇粘巴和理藩院主事胜住前往测量的。由于当时西藏处于战乱之中，上述人员只测量了从拉萨到恒河发源处一段距离，而其余地方并未涉足。因而图中所载，多为传闻，不甚可靠。但在这次测量过程中，却发现了珠穆朗玛峰，是地理发现史和测绘史中的一件大事。一百三十多年后的 1852 年，印度测量局的英国人埃弗勒斯（G. Everest，1790—1866 年）才测量此峰。在全国性测绘的基础上，最后由杜德美等主持，于 1718 年（康熙五十七年）绘制成了《清皇舆全图》，亦称《皇舆全览图》。此图呈上后，康熙帝极为高兴，特颁旨说："《皇舆全览图》，朕费三十余年心力，始得告成。山际水道，俱与禹贡相合。尔等此地图，并分省之图，与九卿细看，倘有不合之处，九卿有知者，即便指出，看过后面奏。"① 随后，九卿上奏说："从来舆图地记，往往前后相沿，传闻附会，虽有成书，终难考信，或山川经纬不分，或州县方随易位，自古至今，迄无定论。我皇以生知之圣，殚格致之功，分命使臣，测量极度，极高差一度，为地距二百里，昼夜之长短，节气之先后，日食之分秒时刻，都邑之远近方位，皆于是乎定。天道地道兼而有之，从

① 《东华录》，康熙五十六年二月甲寅条。

来舆图所未有也。”

《皇舆全览图》绘成之后被雕成铜版和木版两种。其版本现可见到的大约有五种：康熙五十六年木刻墨印设色本、康熙六十年木刻墨印设色本、康熙年间彩绘纸本、木刻 32 叶本和 8 排 41 叶铜版本。前两种均收藏于故宫图书馆，都不注比例尺，山海关内外也均用汉字注地名。图幅范围，康熙五十六年本东北至萨哈连岛（今库页岛），东南至台湾，西至阿克苏以西叶勒肯城，北至白喀尔鄂博（贝加尔湖）、南至崖州（海南岛）。而康熙六十年本则略有不同，除北方、东南相同外，西北延至衣里必拉（伊犁河），最西至塔拉赛必拉以西；西南延至拉打克河屯（列城）以西，并对西藏及蒙古极西地方绘制较详，珠穆朗玛峰亦以”朱母朗马阿林”注明。此两种地图均有经纬线，用梯形投影法，以北京为本初子午线。

而康熙年间彩绘纸本地图，则收藏于中国第一历史档案馆。图幅范围与上述两图基本相同。此图无经纬线，由 16 块合成一幅。关内地名注汉字，关外及边远地方注满文。

民国年间，金梁在沈阳故宫发现的 8 排 41 叶铜版本地图，则有 41 块。它以纬度 5°为 1 排，自北纬 18°至北纬 55°，共分 8 排，有图 41 帧，结合成一全图。同样是内地各省地名注汉字，而边疆地区地名注满文。

至于木刻 32 叶本，目前所见到的是德国人福克司（Walter Fuchs）1943 年在辅仁大学影印出版的《康熙时代耶稣会教士地图集》，有木刻图幅 32 张。影印时，福氏将康熙五十六年出版的《河源图》一并印出，合为 36 图幅。这和《清史稿》的记载，在图幅数字上相同，“五十八年，图成，为全图一，离合凡三十二帧，别为分省图，省各一帧”。[1]

清初康熙年间的地图测绘在当时世界上是走在前列的。欧洲

[1] 《清史稿卷 283，《何国宗传》，第 10185—10186 页，中华书局 1977 年版。

如此规模的地图测绘是由法国科学家卡西尼父子，在 1793 年完成的。英国则于 1870 年才完成地图绘制。其他欧洲国家由政府进行的测绘也都是于 19 世纪初才陆续开始的，比清朝几乎晚了一个世纪。

《皇舆全览图》的绘制在我国地图测绘史上具有十分重要的意义，是我国用西法绘制地图的开始。具体测绘方法是通过三角和经纬测量，并使用地图投影的方法绘制而成的全国大地图，比例尺相当 1:1400000—1:1500000，内容翔实准确，达到了较高的科学水平。然而人们在测量中，由于技术水平和仪器等方面的限制，只能以少数比较可靠的天文测量为基础，其余大多采用三角测量，测定全国三角网，然后把各地已有的详图和考察情况附加上去。这种做法虽使经纬度不甚精确，但地图上所标各点之间的相对位置却比较可靠。只有西藏地区由于没有必要的实测，误差较多。绘图的方法是梯形投影法，以中经线（经北京的子午线）为依据，经纬线皆绘成直线。距中经线过远者，经纬相交过斜，形势方向颇感错觉；但离中经线较近者，比例、方向、距离都很正确。

这次测绘还有两个贡献值得注意。首先是尺度的规定。康熙帝为了在测量中使用统一的尺度单位，特规定以 200 里为经线 1°，每里为 1800 尺，每尺合经线 1⅔秒。这种以地球的形体来定尺度的方法实属世界之首创。而法国人直到 18 世纪末，才以通过巴黎子午线长度四千万分之一之长来厘定米（公尺）的长度，比之中国要晚得多。其次是发现经线一度的长距不等。1702 年（康熙四十一年）实测过中经线上由霸州到交河的直线长度，和 1710 年（康熙四十九年）在东北地区实测北纬 41°到 47°间每度的直线距离，都发现纬度越高，每度经线的直线距离越长的情况。虽然当时传教士和中国人员不敢贸然把这结果作为牛顿地球扁圆说的证明，但以后的科学发现进程表明，在当时牛顿扁圆说尚无定论的情况下，我国大地测量的数据已经为这个科学理论提

供了依据。这在科学史上也是非常引人注目的。

2. 南怀仁的《坤舆全图》和《坤舆图说》

清初在西方地理知识传播方面值得一提的还有南怀仁的《坤舆全图》的绘制，以及解释此图而作的《坤舆图说》。

南怀仁的《坤舆全图》刊刻于 1674 年（康熙十三年）。此图共有八幅，中间六幅合拼成东西两半球图，东半球位于左方，而西半球则在右方。外二幅为说明，主要介绍有关地球南北极、地圆、地体之圆、地震、人物、江河和山岳等有关知识。此外，还在东西两半球图四周空间，加有关于诸如雨云、风、气行、潮汐等方面的自然地理知识。与利玛窦的《坤舆万国全图》相比，《坤舆全图》有两方面的特点值得关注。首先，南怀仁没有象利玛窦那样，采用平面投影法，而是用球面投影法，将世界地图绘成东西两半球图。这就解决了利玛窦所说的“地形本圆球，今图为平面，其理难于一览而悟，则又仿效敝邑之法，作半球图二焉”的问题。[1] 这种画法比较接近地球实际情况，是第一次在中国用球面投影法制成东西两半球图，有十分重要的意义。

其次，第一次在中国绘制的世界地图中标明澳大利亚洲。利玛窦的《坤舆万国全图》虽绘有世界六大洲：亚细亚、欧罗巴、利未亚（即非洲）、南北亚墨利加、墨瓦蜡尼加（指两极地方），但对澳大利亚大陆未予标明。而南怀仁的《坤舆全图》增入了当时航海家最新发现的今西部澳大利亚、卡奔塔利亚湾、巴布亚新几内亚及新西兰，在中国绘制世界地图中首次补上了澳大利亚大陆。然而这一重要进展，当时却并未引起中国朝野的关注。这主要是因为南怀仁在《坤舆全图》及同时撰写的《坤舆图说》中都没能具体叙述发现西部澳大利亚的缘故。

1674 年（康熙十三年），南怀仁撰述的《坤舆图说》是清初

① 利玛窦：《坤舆万国全图说》。

介绍西方自然人文地理知识的重要著作。此书有上、下两卷。上卷分为：坤舆图说、地体之圆、地球南北两极、地震、山岳、海水之动、海之潮汐、江河、天下名河、气行、风、云雨、四元行之序并其形、人物等。下卷为亚细亚洲、欧罗巴洲、利未亚洲、南北亚墨利加洲、墨瓦腊尼加洲等各国的风土人情和名胜等，并附有四海总说、海状、海族、海产及海舶的内容。从上述内容看，上卷主要是介绍地理、地质知识，而下卷则主要介绍人文地理知识。

《坤舆图说》在内容上与《职方外纪》有不少相同之处，但亦有一些不同之处，更有相当的增补、改进之处。对此，南怀仁有具体阐述："坤舆图说者，乃论全地相联贯合之大端也。如地形、地震、山岳、海潮、海动、江河、人物、风俗、各方土产，皆同学西士利玛窦、艾儒略、高一志、熊三拔诸子，通晓天地经纬理者。昔经评论其书，如《空际格致》、《职方外纪》、《表度说》等，已行世久矣；今撮其简略，多加后贤之新论，以发明先贤所未发大地之真理。"① 也就是说，此书内容虽多采自《职方外纪》，但增加了对地震之成因、潮汐及沧海桑田变迁等自然现象的阐述，如地震现象并不是"地内有蛟龙或鳖鱼转奋而震也，凡此皆无稽之言，不足深辩"，而是"天气之郁于地，其奋发必力，奋而震摇乎地体，理之自然者也，何足异哉"。② 至于山谷、丘陵等之所以形成，该书亦这样阐明："高岸为谷，深谷为陵。古所未有者或新发而始见是，乃地震所致，或风力、或水势所成也。"③ 《坤舆图说》中介绍的地理地质知识确实令当时中国学术界耳目一新。

① 南怀仁：《坤舆图说·总论》，《欽定四庫全书本》，第 1 页。

② 《坤舆图说》卷上，第 27 页。

③ 同②，第 30 页。

四、西方医学知识的传播和应用

在明代西方医学知识进入中国的基础上，清代西方医学知识在中国有了进一步传播，西医、西药被应用于疾病的治疗之中，取得了一些成效。

1. 西方解剖生理学知识的进一步传播

明末西方传教士进入中国，开始比较系统地介绍人体生理结构。但中国人受封建礼教影响较深，又有迷信思想，因而不少人难以接受西方的人体生理知识，更不用说去传播和研究这些知识了。大约在 1690 年（康熙二十九年）前后，康熙帝因身体欠佳而对西方医学产生兴趣。他命传教士白晋等人讲述西方医学中有关病因的知识。这就涉及到生理解剖学。康熙帝对白晋所引用的 17 世纪法国解剖学家韦尔纳（Guichard Joseph du Verney，1648—1730 年）的著作和其他法国学者的发现颇感兴趣，“皇帝从鞑靼地区旅行一回来，就阅读了我们进呈给他的十二条和十五条附有用线条钩勒的图和解释的初阶命题。他非常满意，并显得极为重视，指令他的最好的一个画家，专画人体解剖图像”。① 康熙帝联想到中医也有这方面的内容，遂命从库房中取来长二尺，标有周身经络的铜人模型，进行对比，发现此铜人模型上也有静脉，但没有动脉和血管。后来，由于康熙帝身体状况欠佳，解剖学的讲授中途停止。这使他感到十分遗憾。1698 年（康熙三十七年），另一法国传教士巴多明入宫后，花费近五年的时间将白晋等人有关西方解剖学的讲稿予以整理，并译成满文教材。巴多明除取材韦尔纳的解剖学著作外，还参考了丹麦科学家托马斯·巴

① 白晋著，马绪祥译：《康熙帝传》，载《法史资料》第 1 辑，第 229 页，中华书局 1980 年版。

特兰（Thomas Bartnolin）的著作《新的普遍观察》（De unicoru observationes－novãe）及法国医生戴尼（Dienis，或 Diones）的著作。[1] 该书共九卷，第九卷为化学、毒物和药物学内容。康熙帝对此书的编译十分关注，特别指示说："身体上虽任何微小部分，必须详加翻译，不可有缺。朕所以不惮麻烦，命卿等详译此书者，缘此书一出，必大有造福于社会，人之生命，或可挽救不少。"[2] 他还选派汉族学者办坊将此书译成汉文。巴多明将该书定名为《按血液循环理论及戴尼新发现而编成的人体解剖学》（L' anatomie del' homme suivant taci reulation dusang，et Ies nouvelles de' couver tes par Dienis）。不过，当此书满、汉文本装订成册后，康熙帝却改变初衷，不令刊行，说："此乃特异之书，故不可与普通文籍等量观之，亦不可任一般不学无术之辈滥读此书也。"[3] 显然，康熙帝是出于维护封建礼教男女授受不亲的考虑而做此决定的。

据史载此书曾被誊写三部，分藏北京文渊阁、畅春园和热河避暑山庄，以备随时进呈御览。巴多明的这部解剖学译稿，后在丹麦哥本哈根皇家图书馆被发现，1928 年以《解剖学诠释》（Anatomie manderhoue）为题发表。

此外，1683 年（康熙二十二年）出版的白南怀仁翻译的《分理学》一书，也介绍了一些解剖生理学知识。此书并进呈康熙皇帝。

2. 西方医药的传播和应用

最早向我国介绍西药的是一名墨西哥方济各会传教士石铎禄

① H. Bernard, Yenching Journal of Social Studies, 卷 3，第 2 期（北京，1941），转引自潘吉星："康熙帝与西洋科学"，载《自然科学史研究》第 3 卷，第 2 期。

② 后藤卓雄：《康熙大帝与路易十四》。

③ 同②。

（Petus pinuela）。他在康熙年间翻译了一部西方医药学著作《本草补》。书中分石类、水类、木类、草类、兽类和虫类等。我国学者赵学敏在其著作《本草纲目拾遗》一书中曾引用《本草补》。

康熙帝对西药发生兴趣，促使西药的制造和应用有了进展。1690年（康熙二十九年），康熙帝向传教士白晋、张诚等“垂询某些关于医药的问题”。为此，张诚、白晋等在两三个月内，编写18—20篇有关各种疾病的医学材料。[①] 康熙帝对这些材料十分欣赏，“以口头和书面大加赞扬，甚至把我们召到御前，当面称赞”。[②] 当他从传教士白晋、张诚等人那里得知西方用化学方法制造的内服药，不仅能治病，而且不像中药那样难吃时，就命传教士在宫内建立实验室，试制西药。对此，白晋记述道：“我们特别翻阅了当时皇家实验室主任爱拉先生的药典，在皇帝指定的一个宫殿里，建立了一个实验室，在那里排着各种不同式样的炉灶，摆着化学制药用的工具和器皿。这位皇帝竟不惜开支，指令所有的工具和器皿都要银制的。三个月里，在我们主持下，叫人制造了许多种丸、散、膏、丹。在试制过程中，皇帝驾临观看过几次。”[③] 这样制出的西药都归康熙帝支配使用，有时赐给皇子、宫廷大臣和侍从人员使用。

1693年（康熙三十二年），康熙帝患疟疾，病情很重，服御医的药无效。恰逢传教士洪若翰和刘应进京，进献金鸡纳，康熙帝服后病愈。金鸡纳（Cinchona）即奎宁（quinine）之俗名，是治疗疟疾的有效西药。康熙帝身体康复后，经常宣传此药的疗效，把它作为“圣药”赏赐给大臣和侍从，金鸡纳因此得以传播。1712年（康熙五十一年），《红楼梦》的作者曹雪芹的祖父曹寅患疟疾时，康熙帝派人送去金鸡纳，并嘱咐用药方法：“疟

① 白晋著，马绪祥译：《康熙帝传》，第229页。

② 同①

③ 同①，第230页。

疾若未转泄痢还无妨，若转了病，此药用不得，须要认真。”①

自从康熙帝服用金鸡纳治愈疟疾以后，他对西药、西医愈发信任，西医药在中国开始进入实用阶段。越来越多的西洋医疗人员应召进京。1707年（康熙四十六年），康熙帝对两广总督赵弘灿的奏摺批复道：“新到西洋人若无学问只传教者，暂留广东，若西洋人内有技艺巧思或系内外科大夫者，急速着督抚差家人送来。”②。赵弘灿在第二年即将一会制西药的教士送进京城，“上谕着巨将澳门存下八人内有会创制药的魏奇儿，会天文的冯马诺、孔禄世二人送来。”③ 1699年（康熙三十八年）进入中国的传教士罗德先（Bernardus Rhodes）精通外科又善于制药。奉召入京后，为康熙帝先后治好了心悸症和上唇瘤。康熙帝外出巡行，罗德先亦随侍左右，深得宠信。此外教士安泰也精通医术，康熙帝命其为扈从医生。

随后，应用西医为人治病的事情逐渐增多。一位皇族亲戚患病后，康熙帝派遣会行医的传教士前去诊治，“已故皇后的一个兄弟……害了恶性热病，中医诊断为不治之症。皇帝（指康熙帝）对这家有极其深厚的情感，应年轻王公父亲的请示，派了两位耶稣会士和前面提到的那位医生去给他看病，并且给他们提供了西药”。④ 不仅京城，而且外省也有西医治病的事例。1703年（康熙四十二年），川陕总督华显患病，康熙帝派西医协同中医前去诊治。华显对此上报道：“数日以来，因西洋大夫与齐大夫共议调治，奴才病势，比先稍愈，但痰口颇深，毒素未减，精气甚弱，恐病缠身日久，奴才遂问西洋大夫有别样治法否？伊言除现

① 康熙五十一年七月十八日：“李煦奏江宁织造曹寅染病代请赐药酒”，故宫博物院《文献丛编》第33辑。

② 《宫中档康熙朝奏摺》第1册，台北故宫博物院1976年版，第491页。

③ 同②，第555页。

④ 《张诚日记》第213、215页，载《清史资料》第5辑，中华书局1984年版。

用药外，别无他法等语。”①

西药的使用也渐广泛。这从文学名著《红楼梦》中可见一斑。该书五十二回中有这么一段记载：晴雯“发烧、头痛、鼻塞、声重。……宝玉便命麝月取鼻烟来给他闻些，痛打几个喷嚏就通快了。麝月果真去取了一个金镶双金星玻璃小扁盒儿来，递给宝玉。宝玉便揭开盒盖，里面是西洋珐琅的黄发赤身女子，两肋又有肉翅，里面盛着些真正上等洋烟。……晴雯听说，忙用指甲挑了些，……忽觉鼻中一股酸辣透入囟门，接连打了五六个喷嚏，眼泪鼻涕，登时齐流。……晴雯笑道，果然通快些，只是太阳还痛。宝玉笑道，越发尽用西洋药治一治，只怕就好了。说着，便命麝月往二奶奶要去，就说我说了：姐姐那里常有那西洋贴头痛的膏子药，叫做‘依佛哪’，我寻一点儿……半日，果然拿了半节来，便去找一块红缎子角儿，铰了两块指顶大的圆式，将那药烤和了，用簪挑摊上，晴雯自拿一面靶儿镜子，贴在两太阳上”。

这里的“洋烟”、“依佛哪”，皆明说为西洋药物，反映西洋药品在当时中国有了初步传播和应用。

3. 中国学者对西方医学的研究

随着西方医药的传播和使用，清初学者对西医、西药的研究也有了一些进展。这之中，以康熙时期的王宏翰较为突出。王宏翰，字惠源，号浩然子，信奉天主教，常与传教士研讨医术，行医兼采西医，是中国第一位接受西医之医家。1688 年（康熙二十七年），王宏翰著《医学原始》四卷。该书集中反映了王宏翰所受西方医学的影响。如在其书卷三就有关于脑主记忆的西方记忆之说：“……涉记之藏，在脑后第四穴，乃圣师心传也。人或

① 《康熙朝满文朱批奏折全译》，第 303 页，中国社会科学出版社 1996 年 7 月版。

未信，试观人有遗忘，不知不觉，忽以手搔其脑后，即探得之；将首一侧，或俯首沉思，及其偶记一事，或对人共语，觉其有当，不觉便为首肯，此皆证也。”此外，刘献廷在其所著的《广阳杂记》一书中，依照罗雅谷、龙华民和邓玉函三人译述的《人身图说》的西方生理知识，解释“女变男”现象，提出“只内肾脱出便是，若男变女则无此理矣”的观点。

至于对传入中国的西药的介绍，则要推赵学敏的《本草纲目拾遗》一书。该书成于1765年（乾隆三十年），是作者广泛搜集，历时38年所撰述的一部有关药物的著作。由于赵学敏曾与西方传教士接触，具体了解了一些西方医学知识，因而在其《本草纲目拾遗》中对西药多有介绍。如在该书第一卷“药露”条中，就对传入中国的此药作了叙述：“凡物之有质者，皆可取露……其法始于大西洋，传入中国大则用瓶，小则用壶，皆可蒸取。……时医多有用露者，取其清冽之气，可以疏瀹灵府，不似汤剂之腻滞肠膈也。”[①] 该书具体开列的药露达数十种，如金银露、薄荷露、玫瑰露、佛手露、香橼露、桂花露、茉莉露、蔷薇露等。

此外，该书卷二还对西洋药物“洋烟”作了介绍，说：“西洋出鼻烟，上品为飞烟，稍次则鸭头绿色，厥味微酸，谓之豆烟，红者为下。”又说：“鼻烟，或冒风寒，或受秽气，以少许引之便嚏，则邪秽疏散，积懑亦解。烟有多品，总以洋烟为最，取其滋润不烈，所以为佳。”

至于治愈康熙帝疟疾的金鸡纳，《本草纲目拾遗》一书的第六卷中也对其治疗效用做了说明，“澳番相传，不论何疟，用金鸡勒（即金鸡纳）一钱，肉桂五分，同煎服，壮实人金鸡勒可用二钱，一服即愈”。

不过，从整体上看，清初西方医学虽对我国产生一些影响，

① 赵学敏：《本草纲目拾遗》卷1，人民卫生出版社1957年版。

但对整个中医学界却并未引起冲击。这一方面是由于此时期传入中国的西方医学主要是在人体结构和生理功能认识上较中医有所长，具体医疗效果则并不显著，加之传教士中很少医学专门人才，又忙于传教，因而很难对传统的中医起震动作用。另一方面，这一时期中国医界中，对于西方医学的吸收往往是以猎奇态度摘引某些知识，缺乏全面、系统的研究和阐发。同时真正接触西洋医学的中国医生又十分少，因而也很难对中医产生实质影响。

当然对西方医学的传入持排斥态度的人也是有的。嘉庆时期，经学家俞正燮在其所著《癸巳类稿》一书中就有多处用中国传统理论去抨击西方医学。他甚至在书中把中外关于解剖上认识的差异归因于中外人种的脏腑各异，说："今术其指归，则中土人肺六叶，彼土四叶；中土人肝七叶，彼土三叶；中土人心七窍，彼土四窍；中土人睾丸二，彼土睾丸四；中土人肠二，彼土肠六；中土人肝生左，肺生右，肝系在心系左；彼土心系在肝左；中土人心带五系，彼土心有大耳十一、小耳十一。则所谓四窍者，又有二大孔，十一小孔。"这实在是有违事物规律的臆测之言，对不明真相的民众有一定的蒙蔽作用。

五、西洋火器的制造和应用

入清以来，西洋火器的制造和应用有了进一步发展，为清初统一战争和巩固边疆起了很好的作用。

1. 清朝制造西洋火器之始

满人崛起于东北地区，他们依靠骑射和勇猛精神取胜，但不会制造和使用火器。在清军先后遭到明军使用西洋火炮的打击后，才开始感到拥有和掌握这种武器的重要性。为此，皇太极命

额驸佟养性带领一批汉人工匠去制造红衣大炮。[1] 1631年（明崇祯四年，后金天聪五年），第一批红衣大炮制造成功，赐名“天祐助威大将军”，督造官为总兵官额驸佟养性，监造官为游击丁启明等。据称，佟、丁等曾从天主教传教士处学习铸炮技术及炮战之法。[2] 同年十月，后金军首次使用红衣炮在大凌河击败明军。此后，“凡行军必携红衣大将军自此始”。[3] 西洋大炮逐渐受到后金统治者的重视。

1633年（明崇祯六年，后金天聪七年），明朝叛将孔有德、耿仲明和尚可喜先后投降后金。他们将军中所携西洋大炮数十门全部献给皇太极。这极大地增强了后金军的实力。此前后金军所拥有的西洋火炮，多为明军降人所仿制，而孔、耿、尚所带来的西洋火炮，不但使后金军火炮数目有较大的增加，而且这些火炮中相当部分是由西洋人直接输入的，炮手亦接受过葡萄牙人的正规训练，其火炮威力及施放技术都是后金原有火器部队所无法比拟的。因为后金制造和拥有了西洋火炮，使明朝原先所占据的火器优势不复存在。这对明金（清）战争的发展态势产生不小的影响。

2. 南怀仁造炮

1644年（顺治元年），清军入关后，在统一全国的战争中，西洋火炮继续发挥重要作用。为此，清朝在北京加紧造炮，每旗都设有炮厂、火药厂。1653年（顺治十年）顺治皇帝遣官往祭红衣炮之神。[4]

① 红衣大炮即红夷大炮。因满人被明朝称为夷，颇忌此字，因以谐音而称“红衣大炮”。

② 庄润孙：“明末西洋大炮由明入后金考略”，载《汴史斋丛稿》，中华书局1989年版。

③ 《清太宗实录》卷10。

④ 《清朝文献通考》卷194，兵16，考6587，商务印书馆万有文库本1936年。

不过，真正使清朝火炮制造技术有所改进的还是康熙时期传教士南怀仁的造炮活动。1673年（康熙十二年），三藩之乱爆发，吴三桂、尚之信、耿精忠率领叛军占领长江上、中游，形势十分危急。康熙皇帝为迅速平定叛乱，决定制造一批威力更大的西洋火器。1674年（康熙十三年），他颁旨命传教士南怀仁“尽心竭力绎思制炮妙法，及遇高山深水轻便之用”。[①] 显然，这是要南怀仁想法改进火炮制造技术，以便在南方山高水隔地带移动。南怀仁精心设计了一种炮弹仅为二斤的轻型火炮。据称这种炮的炮筒长十尺，壁厚二寸左右，炮的总重量约一千斤。样炮制成后，康熙帝派内大臣同南怀仁往卢沟桥试放。结果发射100次，99次命中目标，炮身丝毫无损。康熙帝闻报甚喜，下令依式制造。从1674年至1676年共造炮120门。此种炮搬运便利，在平藩战场上发挥很大效力。

1680年（康熙十九年），康熙帝决定扩大制造西洋火炮的规模，命将直隶无用之炮化铜，供南怀仁造炮之用，准备每旗发40门，共320门。这种炮重量减为二百余斤，可放置在骡马背上，“并造了一种轻型三脚炮架，能连同弹药放在另一匹马上”。[②] 样炮试放后，康熙帝亲自将西洋炮所用的角度测量法改为准星照门瞄准法。经过试放，效果很好，有几门炮连放三四枚炮弹也无任何损伤。康熙帝称赞南怀仁说：“尔向年制造各炮，陕西、湖广、江西等省已有功效。是今所制新炮，从未有如此之准者。”南怀仁所造新式西洋火炮在清朝反击沙俄入侵的雅克萨战役中起了不小的作用，“在清军第一次攻打雅克萨城时，拥有野战炮150门，攻城炮50门、战舰100艘；第二次攻打时有大炮400门、战舰150艘”。[③]

① 《熙朝定案》，中国社会科学院历史研究所手抄本。

② 白晋著，马绪祥译：《康熙帝传》，第237页。

③ 汤浅光朝：《中国近代科技史》，“解说与年表”。

南怀仁除督造西洋火炮外，还译编了《神武图说》一书，其中有 26 款理论，44 幅图解。这是继汤若望《火攻挈要》之后的又一部全面阐述西洋火炮制造及使用方法的书籍。康熙帝对此批示道：着议叙具奏，工部知道，图法留览。

康熙之后，国内局势日趋稳定，对火器的需求也逐渐降低；加之对传教士的限制日益加紧，中西关于火器交流亦渐减少，这样清朝火炮制造技术的发展逐渐停滞。清军主要使用武器仍然是弓矢，及少量鸟枪。以致 1840 年鸦片战争期间，清军用以应战的火炮，仍是清初旧式火炮。而林则徐准备改进制炮技术时，竟不得不仍要拿《火攻挈要》来做参考资料，实在是可悲！

六、语言学的交流

清初，随着中西文化交流的扩大，中国人对西方语言的学习和应用也有进一步发展。

1. 拉丁文的应用和学习

拉丁文是古罗马的国语，也是当时西方的通用语言。罗马帝国灭亡后，拉丁文主要应用于科学著述、天主教会文件、应酬和外交文件对证译本等方面。明末，耶稣会士进入我国，拉丁文也随之传入。利玛窦、金尼阁等先后撰著《西字奇蹟》和《西儒耳目资》，推行拉丁字母拼注汉字。这虽然是为了传教士学习汉字起见，但这种注音法引起中国学者的广泛注意。方以智在所著《通雅》中写道："字之纷也，即缘通与借耳，若事属一字，字各一义，如远西因事乃合音，因音而成字，不亘不共，不尤愈乎？"对于汉字拉丁注音法表赞同之意。杨选杞则对这种方法做进一步研习，他仿金尼阁之法，在《声韵同然集》中创宏声字父 15 个、宏声字母 13 个、中声字父 21 个、中声字母 20 个、细声字父 31 个、细声字母 24 个，总为字祖 31 个，大韵 25 个。还依照金尼

阁的音韵活图，作同然图、宏声图、中声图、细声图。[1] 还有刘献廷在其所著《五经难学》及《五经叶韵》中，“上附琉球红夷字”。[2] 琉球似指台湾，“红夷”则为荷兰，即采用台湾荷兰字母。又著《新韵谱》，“其悉自华严字母入，而参之以天竺、陀罗尼、泰西蜡顶话、小西天梵书、暨天方、蒙古、女真等音”。[3] 蜡顶话即指拉丁字母。

拉丁文在中国与西方国家的外交交往中起了不小作用。1676年（康熙十五年），俄国沙皇派遣使臣尼古拉·加夫里洛维奇·斯帕法里出使中国。斯帕法里虽懂希腊文、拉丁文、但不通任何东方语言。为了交往的需要，清政府派遣既懂拉丁文、又通满语和汉语的传教士南怀仁充当中俄会谈的译员。在会谈中，南怀仁使用拉丁文，使中俄双方充分表达了各自的想法。斯帕法里对清政府使臣——理藩院尚书阿穆郎说：“感谢博格德汗（即康熙皇帝）为我派来这样一名优秀的翻译。他不仅能口译有关两国君主的所有事务，而且还能逐字逐句译出他们的头衔和国事内容。”[4] 而在1688年（康熙二十七年）中俄边界谈判中，康熙皇帝同样派遣葡萄牙传教士徐日升和法国传教士张诚充任中方译员，并为双方进行斡旋。1689年（康熙二十八年），中俄签订《尼布楚条约》，正式文本为拉丁文本，另有满、俄文本，还“立石以垂永久，勒满汉字，及鄂罗斯、喇第讷、蒙古字于上”[5]。喇第讷即为拉丁文。

尼布楚条约之后，拉丁文几乎成为中国与西方各国的外交用语“遇事即以清文兼俄罗斯及西洋字话，缮写驰递，庶有印证，

① 罗常培：《耶稣会士在音韵学上的贡献》，《历史语言研究所集刊》第一本。

② 刘献廷：《广阳杂记》卷2，中华书局标校本1997年版。

③ 全祖望：《鲒埼亭集》卷28，《刘继庄传》，乾嘉庆九年刻本，第11—12页。

④ 约·弗·巴德利《俄国、蒙古、中国》下卷，第2页，第146页，商务印书馆1981年版。

⑤ 《清圣祖实录》卷143，康熙二十八年12月丙子条。

以免舛误，至今示为定例”。[91] 所谓西洋字也即为拉丁文。而拉丁文书的翻译，因当时中国缺乏懂拉丁文的人才，故主要由西洋传教士担任，“西洋诸国用拉体诺字，遇有陈奏事件及表文，皆译出具奏……拉体诺字传西洋堂人译写”。[92] 1792年（乾隆五十七年），英国使臣马戛尔尼使华时，英国官员巴灵所呈之文书即为英文及拉丁文两种。而拉丁文书就是由军机处交给在北京的西洋传教士翻译的。

中国人学习拉丁文始于元代。元大德八年（1305年），大都天主教总主教孟高维诺（Joannes de MONtecorvino）在一封信中说：“我收幼童一百五十人，自七岁至十一岁不等，……授以希腊拉丁文。”明末耶稣会士进入中国后，也教授中国人拉丁文。1589年（万历十七年），范礼安在广东肇庆招收了四个中国学生入耶稣会的初学院，学习拉丁文。这以后利玛窦、南怀仁等传教士为培养中国人，以帮助他们传教，特地在各处建立书院（Seminarium），向中国人传授拉丁文。

自从中俄交涉之后，康熙皇帝就有志培养自己的拉丁文人才，以备外交之需。他选派满族子弟在俄罗斯馆学习拉丁文。1729年（雍正七年），雍正皇帝正式设立西洋馆，招收满族子弟研习拉丁文。传教士龚当信（Contacin）记述这个馆情况道：“是年（雍正七年）三月，帝立学校一所，收满汉青年子弟，命读拉丁文，以法国耶稣会士主其事，巴多明掌全校事宜，宋君荣副之。”1732年（雍正十年），宋君荣的信中也谈到西洋馆学生的学习情况，“拉丁文班情形尚佳，学生多能操拉丁语，成绩颇优”。法国学者莱慕沙（A. Rémusat）对此馆亦有记载：“北京设西洋馆，招满洲青年专修拉丁文，备与俄国当折冲之任也，巴多明尝总其事，近乃不起，宋君荣遂继其职。”据传教士钱德明

[91] 松筠：《绥服纪略》，转引自沈福伟：《中西文化交流史》，第427页。

[92] 《大清会典》，转引自沈福伟：《中西文化交流史》，第427页

（P. J. J. M. Amiot）称，西洋馆继续存在了 15 年，但学生中始终没有担任译员的。

1748 年（乾隆十三年），四夷馆和会通馆合并为会通四夷馆，专司翻译及传授外国语，拉丁文仍由“西洋堂人”传译。故宫博物院藏写本《华夷译语》共 98 卷，收各种文字 34 种，其中属西洋馆的有 6 种，第一种为拉丁文。①

2. 俄罗斯文馆的设立

随着中俄两国交往的增多，培养精通俄国语言的人才，以改变过于依赖传教士的状况，已成为清政府亟需解决的问题。1708 年（康熙四十七年），清政府设立了一所俄语学校——俄罗斯文馆。收藏于北京故宫博物院清内阁大库满文档案中康熙四十七年三月《设立俄罗斯学之上谕奏事档》（共五十余页）记录了俄罗斯文馆的情况。

1708 年（康熙四十七年），康熙皇帝以中俄交往增多，需培养本国的俄语人才，就命大学士马齐，“询问蒙古旗内有愿学俄罗斯文者，具奏”。不久，马齐上奏有七人愿学。康熙帝认为人数太少，命“再于八旗蒙古、汉军”内征集。经过一番努力，马齐将吏部上报内阁典籍厅“愿学俄罗斯语文之监生、闲散子弟等六十八名”上奏。康熙帝颁旨：“均令习之”，还命马齐负责选择教师和校址等事宜。

在和俄国商团的商务委员彼得·胡佳科夫磋商后，马齐等决定由俄国商人瓦西里担任教习，学校地址则在俄罗斯商馆住地——俄罗斯馆内搭盖席棚。

康熙四十七年（1708 年）三月二十四日，第一所俄语学校正式开学上课。两个月后，瓦西里随俄国商队回国。清政府又从归降的镶黄旗俄罗斯佐领中选来两名教师，继续任教。不久，学校迁至左

① 以上参见方豪：《中西交通史》第 4 篇第 11 章，《语文学》。

翼马市西北大佛寺内。从此之后，俄罗斯文馆教学走向正规化。

康熙五十年（1711年）三月，库兹马·伊凡和另一任教的雅科夫以俄语水平有限，提出辞呈。康熙帝命在盛京、吉林、黑龙江等地归降的俄罗斯军人中招聘水平高的教师。同年十二月，俄罗斯人尼堪经考试后录用。同时，对学员也进行调整。原有 68 名学生中“能学者三十余名，不能者三十余名”。经过考试汰选，只留下 27 名继续学习。以后，学校学员基本保持在 25 名至 27 名之间，另有少数候补，以备缺员时递补。为使学员安心学习，清政府自康熙五十年五月初一日起，“按月每人给钱两千”，增加师生一份钱粮。还给在校学员“每人授给一职”，以免“俄文学生无一正途，不肯勤学”。

康熙五十五年（1716年），该馆由原隶属于内阁典籍厅，改为归内阁管辖，更名为“内阁俄罗斯文馆”。校址亦迁至东华门外北长街，又称北池子。

不过，据另一资料记载，俄罗斯文馆是一所主要通过俄语学习而升官任职的学校。每五年考试一次，成绩分为三等，列一等、二等者分别授予七品、九品官；而三等者，或留馆继续学习，或从中择优留作助教。由于学校带有考试任职性质，因而对学员要求很严，设月考、季考和岁考，成绩差者将被淘汰。[①]

俄罗斯文馆一直举办了 154 年，直到 1862 年（同治元年）并入京师同文馆。它为我国俄语人才的培养做出了贡献。

七、西方音乐、美术的传播和影响

1. 西洋音乐和乐理的传播

清初，西方音乐在中国的传播有了新的进展，影响也扩大

① 参见傅克：《中国外语教育史》，第 12 页，上海外语教育出版社 1986 年版。

了。1650年（顺治七年），传教士汤若望在北京宣武门内修建天主堂，堂中有两个塔，一置自鸣钟，能奏中国乐曲；一置大管琴。[1] 1656年（顺治十三年），荷兰使臣也呈献一琴，还有一位琴师回来，随带一喇叭。清世祖没让他演奏。[2] 康熙年间，南怀仁荐举精通音律的葡萄牙传教士徐日升进入清朝宫廷。徐入宫后，潜心研究中国音乐，能用中国音符记录中文歌曲的曲调，还记下中文歌词，很得康熙帝的赏识。徐还在钟楼上制成小钟，还置一中国锣，以齿轮铁绳系小钟，能随意敲击，发出中国乐曲，抑扬可闻。京城民众争往观看。[3]

1698年（康熙三十七年），传教士白晋赴欧洲招致的八名法国传教士抵达中国。在他们之中，巴多明、颜理伯（Philibert Geneix）和南光国（Loais Pernon）等三人都为通晓音乐之士。第二年，北京城中通西乐的传教士由徐日升率领入宫，为康熙皇帝演奏。徐日升为首席乐师，一人兼通多种乐器。南光国则擅长提琴和长笛。另有一名葛莱迪（Gnerardini）的普通教友能奏低音七弦琴和海军军号。这些人在宫中举行合奏可达四小时之久。

康熙皇帝不仅十分欣赏传教士的西乐演奏，而且也很热心学习西洋音乐，“他想学我们的乐理，为此，他就起用了徐日升神父。这个神父就为他用汉文写了有关这方面的著作，并叫人为他制作了各种乐器，甚至还教他用这些乐器来演奏一些乐曲”。[4]

在西方音乐影响日益扩大的同时，传教士在介绍西方乐理知识方面也有不小的进展。传教士徐日升和德理格（Pedrini）皆精于比术。意大利人德理格供职宫廷期间，康熙帝特命他传授皇子西洋乐理，“至于律吕之学，大皇帝（指康熙帝）犹彻其根源，

① 魏特：《汤若望传》，第 169 页。

② 同①，第 231 页。

③ 杜赫德：《中华帝国志》，第 112、270 页，巴黎 1735 年版。

④ 白晋：《康熙帝传》，第 222 页。

命巴德理格在皇三子、皇十五子、皇十六子殿下前，每日讲究其精微”。[1] 徐日升还著有《律吕纂要》，1936 年在北京图书馆发现汉文草抄本、精抄本及满文抄本各一册。此书中不少内容为康熙帝御定的《律吕正义续编》所采纳。1713 年（康熙五十二年），《律吕正义》一书编成。该书共五卷，分三编。上编二卷为《正律审音》，下编二卷为《和声定乐》，各有图说。续编一卷为《协均度曲》，纪述徐日升、德理格所讲音律节奏，“有西洋波尔都哈儿国人徐日升者，精于音乐，其法专以弦音清浊二均迭转和声为本。其书之大要有二：一则论管律弦度生声之由，声字相合不合之故；一则定审音合度之规，用刚柔二记以辨阴阳二调之异，用长短迟速等号，以节声字之分。从此法入门，实为简径。后相继又有壹大里呀国人德礼格者，亦精律学，与徐日升所传源流无二。以其所讲声律节奏，核之经史所载律吕宫调，实相表里，故取其条例形号，分配于阴阳二均高低字谱，编集成图，使谈理者有实据，而入用者亦有所持循云”。[2] 此句中“波尔都哈儿”即指葡萄牙，“壹大里呀”即意大利，“德礼格”即德理格又作德立格、得里格。此外，该书还对许多西方音乐知识尤其是五线谱的用法作了介绍。

2. 马国贤和“西洋画房”

明末传入中国的西方绘画艺术，在清初有了进一步传播。传教士汤若望进呈给明朝崇祯皇帝的西洋书画，共书 64 张，48 图。入清以后，这些图像和译文在坊间刊刻行世，产生广泛的社会影响。对天主教不满的杨光先从社会上流行的这些西洋画中选择了众人拥戴耶稣、耶稣自钉刑架和立刑架像等三幅图画，撰写

① 陈垣辑录：《康熙与罗马使节关系文书》影印本，第六件，《德理格、马国贤上教化之书》。

② 《律吕正义》续编卷 1，《续编总说》，第 3—4 页，欽定四庫全书本。

了《邪教三图说评》，用以攻讦汤若望。顺治期间，效忠南明政权的传教士瞿安德（Andre—Xavier koffler）也曾向桂王进呈过圣像。除反映宗教内容的西洋画外，其他方面的西洋画也在中国流传，如北京教堂悬挂有法国国王路易与英国、西班牙国王像等。深得康熙帝宠信的传教士南怀仁也是一位善作西洋画的高手，“南怀仁自谓尝作画三幅，呈圣祖御览，于透视之法，遵守惟谨，并作副本悬堂中，全国官吏之进京者，必以一睹为快”。[1]

在西洋美术作品流行于社会的情况下，康熙皇帝亦对之产生较浓厚兴趣。1692 年（康熙三十一年），“开始在他自己的宫殿里建立起绘画、雕刻、雕塑以及为制作时钟和其他计算工具的铜铁器工匠之类的‘科学院’。皇帝还经常提出要以欧洲的、其中包括巴黎制造的各种作品为样品，鼓励工匠与之竞赛”。[2] 康熙帝对西洋人物画进行了颇有些水平的评价，“言及西洋人写像，得顾虎头神妙。因云有二贵嫔像，写得逼真。尔年老久在供奉，看亦无妨。先出一幅，云：此汉人也；次出一幅，云：此满人也”。[3] 于是，康熙帝萌发了招收西洋画师入宫服务的意愿，指示在朝传教士写信给罗马教皇，要求选派一些有学问、懂得天文历法数学、绘画及医学的传教士来中国。1710 年（康熙四十九年），当两广总督赵弘灿奏报有一名叫马国贤的传教士擅长绘画请求入宫供职时，康熙帝便随即颁旨称：“西洋技巧之人中之善画者，可令他画十数幅画来。亦不必等齐，有三四幅随即差赍星飞进呈。再问他会画人像否，亦不必令他画人像来，但问他会与不会，差人进画时一并启奏”。[4] 经过实际验证，康熙帝下达了批准马国贤等人进京的命令。

① 转引自方豪：《中西交通史》下册，第 913 页。

② 白晋：《康熙帝传》，第 238—239 页。

③ 高士奇：《蓬山密记》，第 4 页，《古学汇刊》。

④ 《康熙朝汉文朱批奏折汇编》第二册，《两广总督赵弘灿等奏报查问西洋人哆啰尼进画像等情折》。

马国贤（Mattneaus de Baroui Ripa），意大利人，1711 年（康熙五十年）抵达北京。康熙帝接见了他，并当面询问有关绘画的问题，随之命其进入皇宫作画。这样，马国贤就成为“宫廷画师”。他工作很努力，每天都进宫作画。开始是画人物，后得知康熙帝对西洋人物画并不怎么欣赏时，就尝试画风景画。他的风景画得到康熙帝赏识，使他在宫中的地位提高很多。到康熙后期，康熙帝还为马国贤设置了“西洋画房”，[1] 对西洋、绘画艺术在宫中的传播起了较为重要的作用。

西洋铜版画技艺也得到传播。铜版画是始于欧洲的一个版画品种。其制作技艺精致细腻，耗费很大。马国贤虽然只掌握一点用硝酸刻制铜版画的技艺，但他见“皇帝（指康熙帝）长久以来希望他的臣民当中能有人会镌制中华帝国的地理版图”时，就决心去尝试一下。经过数年努力，马国贤完成了用铜版雕刻和印刷的《热河行宫三十六景》。康熙帝非常喜欢，下令大量复制，以赐给皇子皇孙和亲王。不久，马国贤又接受了康熙帝所下达的“雕刻付印中华帝国大地图——《皇舆全图》”的指令。因此项工程极为费时费力，该地图的铜版制作，是马国贤返回欧洲后完成的，共制成铜版 41 块（或称 44 块）。这些制图的铜版运回中国后，一直秘藏于皇宫，直至 1929 年才在沈阳故宫博物馆被发现。在马国贤的努力下，西洋铜版画技艺传入了中国。

讲究明暗写实的西洋画，在清初受到社会的广泛关注，不少人被其逼真动人所吸引，赞美其技在中国绘画之上。如有人对北京天主教堂的耶稣画像评价说：“目容有瞩，口容有声，中国画绘事所不及”。[2] 姜绍闻也称赞利玛窦所携圣母怀抱耶稣图，“眉目衣纹如明镜，涵影跽跽欲动。其端严娟秀，中国画工无由措

① 《内务府活计档》，《雍正元年各作成做活计清档》载：雍正元年八月十八日，“西洋画房行走，员外郎沈喻，传做楠木插屏二个。记此”。

② 刘侗、于奕正：《帝京景物略》卷 4，北京古籍出版社 1983 年版。

手”。[1] 这种扬西抑中的说法虽有失公正，但它反映了当时西洋画确实得到不少中国人的欢迎。这也使得不少中国画家开始学习西洋画法。

明末清初，首用西画写真法作画的是福建莆田画家曾鲸。他作画“写照如镜取影，妙得神情。其傅色淹润，点睛生动，虽在楮素，盼睞嗔笑，咄咄逼真”。[2] 其弟子谢彬、郭巩、徐易、沈韶皆传其法，而沈韶弟子徐瑶圃，技艺更深。康熙年间受西洋画法影响的还有吴历。他曾去过澳门，并加入耶稣会。作为天主教徒和画家，“故晚年作画好用洋法”。[3] 吴历用西法中的透视法来补充中国画的画法，所作《消夏图》，就注重阴阳黑白的对比，庄较深的墨色画树阴下的物体，用淡的墨色画明处的东西。不过，这一时期纯以西洋法写真的画家当属长芦盐院莽鹄立和弟子金玠。莽鹄立“字卓然，满洲人，官长芦盐院。工写真，其法本于西洋，不先墨骨，纯以渲染皴擦而成，神情酷肖，见者无不指白是所识某也”，[4] 所作有清圣祖像等。钱塘人丁允泰及其女丁瑜亦受西画影响较深，父女两人“工写真，一遵西洋烘染法。冰瑾（即丁瑜）守其家学，专精人物，俛仰转侧之致极工”。[5]

康熙时期，西画对中国画坛的影响还表现在出现了揉合中西画法的画家。这个画派首推焦秉贞。他是山东济宁人，官钦天监五官正，擅长画人物、山水和楼观。焦秉贞受钦天监教士利类思、马国贤的影响，画中颇多意大利风光。他最有名的作品是《耕织图》，由于采用西洋透视法，此图“其位置之自远而近，由

① 姜绍书：《无声诗史》卷 7，《西域画》第 23 页，《四库存目丛书》。

② 同①，卷 4，第 19 页《曾鲸传》，齐鲁书社《四库全书存目丛书》。

③ 叶廷琯：《鸥波渔话》卷 1，第 5 页，《清代笔记丛刊》，上海开明书局。

④ 张庚：《国朝画征续录》卷下，第 11 页，《四库全书存目丛书》齐鲁书社 1995 年。

⑤ 同④，卷下，第 17 页。

大及小，不爽毫毛”。[1] 然而，图中的树木、店舍、人物、山水的画法，仍守中国之法，是揉合中西的作品。

八、康熙帝与西学东传

清初，西学在中国进一步传播的过程中，作为清朝最高统治者的康熙帝起了十分重要的作用。他的颇为开明的对外开放的意识，以及学习西方科学的热忱，都促使中西文化交流结出了丰硕的果实。

1. 开明的政策

1685年（康熙二十四年），康熙帝谕大学士勒德洪注意访求历法人才。不久上报澳门有教士安多愿意入华效力，康熙帝遂颁旨准其进京。1687年（康熙二十六年），由法王路易十四派遣来华的五名通晓天文学、数学等西方科技知识的法国教士，到达我国浙江宁波府。浙江巡抚金鋐以这些教士无护照而行文礼部，准备将他们解送回国。康熙帝闻讯后传旨“即着送来京候用。其不用者，听其随便居住”。

第二年，当法国教士洪若翰等五人到达北京后，康熙帝很快召见了他们，经过考核后，将张诚和白晋留在宫中，其余三人赴外地。1697年（康熙三十六年），康熙帝为扩大西学的传播，又派白晋为钦差，赴西洋物色科技人员。第二年，白晋带法国教士巴多明、雷孝思等十名来华，其中巴多明、雷孝思入宫效力。同时，康熙帝还在南怀仁等人的举荐下，将精通天文历算知识的传教士奥地利人恩理格、意大利人闵明我、葡萄牙人徐日升等从各地调到北京，以传播西学。数量众多的具有科技知识的传教士云集北京宫廷，这为中西文化交流准备了良好的条件，显示了康熙

[1] 张庚：《国朝画征录》卷2，第31—32页。

帝对西方文化主动汲取的开放意识和宽容态度。

康熙帝十分注重让传教士发挥其特长，为清朝服务。白晋对此深有体会地说，有一段时间“皇上每天都和我们在一起达一两个小时。在此期间，房间里只有两三个宦官陪侍。皇上亲自向我们垂询有关西洋科学、西欧各国的风俗和传闻以及其他各种问题”。[1] 康熙帝为了使传教士安心为清廷效力，给予他们较为丰厚的待遇，与朝廷大臣一样授予爵位官职，发给俸禄。在这方面，南怀仁受到的宠眷最大。他于康熙八年（1669 年）以钦天监监副之衔，治理历法；康熙十三年（1674 年）加太常寺卿之衔；康熙十七年（1678 年）加通政使；康熙二十一年（1682 年）加工部右侍郎职衔，官居二品。康熙二十六年（1688 年）南怀仁因病逝世后，康熙帝颁发谕旨，赞扬他为清朝所做出的贡献，还赐银 200 两，大缎 10 端，“以示优恤远臣之意”。[2] 甚至还破例赐谥南怀仁为“勤敏”。按照清朝制度二品官以下无谥。南怀仁以二品追谥，“尤为稽古殊荣”。[3]

康熙帝给予其他传教士的待遇也同样优渥。恩理格奉旨往山西绛州，后病死，康熙帝亲笔题赐“海隅之秀”匾额。针对一些官员对传教士的怀疑和不信任，康熙帝还颁旨道：“西洋人自南怀仁、安文思、徐日升、利类思等，在内廷效力，俱勉力公事，未尝有错，中国人多有不信，朕向深知真诚可信，即历年以来，朕细访伊等之行实，一切非礼之事，断不去做，岂有过犯可指”。[4] 康熙帝广泛接纳具有西方科技知识的传教士进入宫廷，予以充分的信任和使用，对清初中西文化的交流起了很大的促进作用。

① 白晋：《康熙帝传》，第 231 页。

② 方豪：《中国天主教史人物传》中册，第 165 页。

③ 梁章钜：《浪迹丛谈》卷 4，中华书局《清代史料笔记丛刊》1981 年版，第 55 页。

④ 《钦命传教约述》，第 29 页，徐家汇图书馆抄本。

2. 学习和应用西方科学

康熙帝对西洋科学的学习和钻研，对这一时期西学的传播起了很大的影响。他曾对朝臣这样叙说自己学习的动因："朕幼时，钦天监汉官与西洋人不睦，互相参劾，几至大辟。杨光先、汤若望于午门外九卿前，当面睹测日影，余九卿中无一知其法者。朕思己不知焉能断人之是非？因自愤而学焉"。① 显然，清初历法之争使康熙帝思想上受到很大震动，深感作为一国之君，在科学技术上也应通晓，取得发言权，才能评断是非曲直。

康熙帝学习西洋科学第一个传教士教师是南怀仁。开始他向南怀仁学习天文仪器原理和用法，随后又令其进讲天文学和几何学。南怀仁去世后，又陆续任用徐日升、白晋、张诚、安多、闵明我等传教士为他讲授科学。康熙帝对西学的兴趣相当广泛，举凡数学、天文学、地理学、医学、语言学、哲学、音乐、绘画等都有所涉猎，而以天文学、数学用力最勤，成绩也最好。

1689年（康熙二十八年）12月。康熙帝召见徐日升、张诚、白晋、安多等人，要他们每日轮班到养心殿用满语讲课。在此之前，白晋、张诚等人曾向康熙帝进献他们来华时所带来的一批法国造的天文仪器，如日分象限仪、天文钟等。康熙帝十分高兴，除令将这些仪器置于宫内，还饶有兴趣地倾听传教士们讲授这些仪器的制造原理和用法。在听传教士讲课的同时，康熙帝也注意实践。白晋对此这样写道："（康熙帝）有时用四分象限仪观测太阳子午线的高度，有时用天文环测定时刻，然后从这些观察中推测出当地极点的高度；有时计算一座宝塔，一个山峰的高度；有时测量两个地点间的距离。另外，他经常让人携带着日晷，并通过亲自计算，在日晷上找出某日正午日晷针影子的长度。皇帝计算的结果和经常跟随他旅行的张诚神父所观察的结果，往往非常

① 《庭训格言》，第51页，光绪二十三年版。

一致，使满朝大臣惊叹不已。”[1]

除了学习西方天文学外，康熙帝对数学也十分有兴趣，学习十分用心。为方便传教士授课，“他把过去一食顺治皇帝曾经住过的房间给了我们（指传教士）。在此之前，他在那里用膳，并度过白天的部分时间。然后，他又指令臣下为我们提供了一切必需用品”。[2] 康熙帝开始学的是欧几里德几何学，用的教材是《初等几何学》。康熙帝学习很认真，白天听课，晚上还自学，“他同时练习计算和一些仪器的使用，经常复习一些最重要的欧几里德定理，以便更好地记住那些论证。这就使得他在五六个月的时间里就熟练地掌握了几何学定理，只要给他一张与某定理有关的几何图，他就能立即回忆起这个学过的定理和论证”。[3] 在此基础上，康熙帝又在张诚等传教士的讲授下，学习法国科学家巴蒂（P. Pardies）所著的更为高深的《实用及理论几何学》（Géométriepractique et théoritique，巴黎，1671 年版）。他很重视这本书，说：“这是一本不平常的书，我们要做的工作，也不可等闲视之。”[4] 虽然难度不小，但康熙帝用心学习，很快便掌握了其基本原理。

通过刻苦学习，康熙帝在天文学、数学方面达到了一定的水平。他不仅熟练地使用天文仪器进行观测，而且还能发现南怀仁所编历书中存在的一些错误，如对日食时刻推算的误差和对康熙五十年（1711 年）夏至时刻推算的误差等。在数学方面，康熙帝已能对当时中国数学的学术成就进行评判。1702 年（康熙四十一年），大臣李光地将著名数学家梅文鼎的著作《历学疑问》呈进。康熙帝说：“朕留心历算多年，此事朕能决其是非，将书

① 白晋：《康熙帝传》，第 237—238 页。

② 同① 第 223 页。

③ 同②

④ 张诚：1690年 3月 26 日日记。

留览再发。"[1] 第二年，李光地询问康熙帝对此书看法时，康熙帝说："无疵谬，但算法未备。"[2] 能找出数学家梅文鼎著作的不足之处，足见康熙帝已具有一定的数学功底。

1676年（康熙十五年），康熙帝谕令钦天监官员学习西洋历法，"向者新法、旧法是非争论。今既深知新法为是，尔衙门习学天文历法满洲官员，务令加意精勤。此后习熟（新法）之人方准升用，其未经学习者不准升用"。[3] 为进一步推广西学，康熙帝还选拔了一些科技人才入宫培养。梅文鼎是当时最有名的数学家。康熙帝多次召见他，一起探讨科技问题，还特意写了"积学参微"四字相赠。[4] 不过，梅年事已高，为使其学问延续下去，康熙帝特将梅的孙子梅瑴成召入宫中，"朕近日闻得梅文鼎之孙算法颇好，虽不知学问深浅，命他来京看看"。[5] 在李光地的推荐下，苏州府教授陈厚耀也被召入宫中。此人精通天文历法，康熙帝经常与他讨论数学、天文、地理等方面的问题，陈从康熙帝学会了"西洋定位法、虚拟法"。[6] 与此同时，其他入直内廷的还有钦天监五官正何君锡之子国柱、国宗，官学生明安图、原任钦天监监副成德等。这些人都是精通科学的青年，他们的入宫使西学的研习更为活跃，并为宫中研究机构的建立准备了条件。1713（康熙五十二年），康熙帝设算学馆于畅春园之蒙养斋，"简大臣官员精于数学者司其事，特命皇子亲王董之，选八旗世家子弟学习算法"。[7] 算学馆的成立，成为培养西学人才，以及传播和应用西学的场所。一方面有三十多名八旗世家子弟进入算学馆

① 《清史稿》卷 506，《梅文鼎传》。
② 同①。
③ 《清圣祖实录》卷 62，第 13 页，康熙十五年七月庚申条。
④ 同①。
⑤ 《康熙朝汉文硃批奏摺汇编》第四册，第 323 页，档案出版社 1985 年版。
⑥ 阮元：《畴人传》卷 41，第 510 页。
⑦ 《大清会典事例》卷 829，《国子监算学》条。

学习算法，成绩优秀者进入钦天监，成为初级的天文生。还专为皇子及王公大臣子弟聘请中外精通历法之人，教授其算学。康熙帝就曾亲自把已经掌握的西洋科学知识传授给皇太子、皇三子和其他臣属。皇太子时常把计算表装入套中，带在身边，以备应对父皇的问询。另一方面，康熙帝还在算学馆汇集人员编纂天文历算书籍，以加速西学传播。康熙帝采纳陈厚耀《请定步算诸书以惠天下》之奏议，命梅瑴成充蒙养斋汇编官，会同陈厚耀、何国宗及明安图等人编纂科学书籍。1721 年（康熙六十年）编成《历象考成》42 卷、《律吕正义》5 卷、《数理精蕴》53 卷，合称《律历渊源》，共 100 卷，于 1723 年（雍正元年）出版。这是一部集当时的乐律、天文、数学之大成的巨著，对于西学的推广起了十分有益的作用。

康熙帝对西方科学的兴趣很广泛，除天文学、数学之外，他对地理学、医学、生物学、解剖学、农艺学、工程技术等方面都有涉猎和探究。作为一国之君的他能够掌握多方面的西方科学知识，这对推进西方科学在中国的传播和应用，无疑起着相当大的影响和作用。康熙帝对西方科学倡导和研习，以及清宫西学传播的活跃，也带动了民间对西方科学的关注和学习，出现了一批造诣颇深的天文算学家，如历算大师梅文鼎、蒙古族科学家明安图、火器专家戴梓等。康熙时期学习和研究西方科学确实形成一种风气，这与康熙的大力倡导是分不开的。

另外，康熙帝还组织中外科技人员，进行西学的应用活动。康熙帝任用传教士南怀仁等人制造西洋火炮，大大加强了清军的战斗力；任用传教士先后制成纪限仪、地平经纬仪、黄道经纬仪和天球等天文仪器，还编印成《仪象志》与《仪象图》共 16 卷，促使西方天文学知识的引进和应用迈上新台阶。尤为引人注意的是，康熙帝从 1708 年（康熙四十七年）起派遣传教士和中方人员一起，进行全国性地理大测量，并在此基础上，于 1718 年（康熙五十七年）绘制成《皇舆全览图》和各省分图。它是当时

世界地理学的最高成就，“不但是亚洲当时所有的地图中最好的一幅，而且比当时所存的欧洲地图都更好、更准确”。① 上述西学的应用，本书前面章节均有详细介绍，此处不再赘述。这里只是要表明，在康熙帝的倡导和组织下，西方科学技术的传播和应用，确实是取得了良好的成效，标志着清代西学东传在明末的基础上，又有了新的发展。

3. 难以实现的突破

尽管康熙帝对西学东传做出了一定的贡献，但也存在着明显的不足和局限。首先，康熙帝对西方科学的研习，主要是从个人兴趣出发，而不是从发展中国科学，振兴国家经济着眼，也就是没有把学习西方科学，改变中国日趋停滞的社会经济作为国策。正是基于这一点，康熙时期西学传播主要是在宫廷内进行，清朝皇帝，尤其是康熙皇帝是这种活动的主要组织者与参与者。相对而言，中国官员和学者与传教士接触就较少。同时，康熙帝确实也不鼓励和支持传教士在宫廷之外传播西方科学。这样，清朝初年，包括顺治和康熙时期，西学传播的范围就较为窄小，传教士和中国广大学者的文化交流活动极为稀少。由于缺乏广泛的群众基础，随着清朝皇帝兴趣的转移，西学传播活动就必然出现冷落，逐渐减少，甚至走向中止的局面。雍正、乾隆乃至嘉庆、道光时期中西文化交流的日趋低落，以至中止的历史，恰恰证明了这一点。从这个意义上说，清初的西学传播，与明末士大夫、学者与西方传教士之间经常性的文化交流相比，是明显退步了。

同时康熙帝在西方科学的学习和应用中，过于依靠西方传教士，缺乏走出去了解世界的开放意识，这使中国科学的发展受到很大的限制。作为一国之君的康熙皇帝本来可以采取一些诸如培养本国的外语人才，组织本国学者翻译西方科学文化著述，派遣

① 李约瑟：《中国科学技术史》第 5 卷，第 1 分册，第 234 页。

本国的官员和学者去西方各国考察情况，学习科学技术，建立本国的科技队伍等等举措，以便使中西文化交流取得更为切实、更为持久的效果。然而，在这些方面，康熙帝缺乏魄力，没有认真规划，更谈不上采取切实可行的措施。虽然康熙帝计划要培养本国的拉丁语人才，但迟迟没有落实。中俄边界谈判这样重大的国际活动，仍然要使用传教士作为译员。同样，由于没有培养出本国懂外语的科技人员，因而西方科学技术的引进，始终要由传教士进行。而这些传教士来华的目的是传教，传播西学只不过是其手段和工具，故引进的西学门类不全，知识不系统。这就使康熙时期中西文化交流和西方科学技术的引进，难以有实质性的突破，中国传统科学向近代科学的转变，也就难以迈出有决定性意义的一步。

尤其值得指出的是，作为封建统治者的康熙皇帝，一方面倡导学习西学，一方面却以更大的热情宣传宋明理学，把其提到官方哲学的高度。这是中国封建思想体系与西方资本主义产物（近代科学）冲突的必然反映，既然康熙帝倡导和应用西学的目的是为了维护清王朝的统治，他就必然首先考虑维护封建统治赖以存在的包括封建思想体系在内的整个上层建筑。一旦西方科学触犯封建礼教，康熙帝就必然舍弃前者，而坚决维护后者的地位。他曾经钻研西洋医学，组织力量翻译解剖学著作。但当翻译工作完成之后，康熙帝又感到有碍风化，说这是特异之书，不能传行于世，只命传抄三部收藏。同时，康熙帝为维护“华夏中心”的传统观念和“天朝上国”的地位，还竭力推崇自明末以来逐渐形成的“西学中源”的思想，即认为西方科学，中国古已有之，是从中国传到西方的。这也为正确认识中国科学落后的现状和积极主动引进和传播西学设置了严重障碍，使康熙帝在学习和应用西学方面无法取得更大的建树。

第六章　礼仪之争与雍正帝禁教

礼仪之争是明清之际中西文化交流史上的一件大事，具有深刻的文化蕴涵，反映了西方文化在中国的传播过程中，与中国传统文化的严重冲突。礼仪之争所导致的禁教，使天主教在中国的传教事业受到严重挫折，中西文化交流也随之跌入低谷。

一、礼仪之争

1. 时代背景

明末清初的礼仪之争，是在欧洲殖民者向东方扩张势力，扩大其在华影响的背景下发生的。随着新航线的开辟，最早来华传教的耶稣会士，都是葡萄牙势力的代表。从 1582 年（万历十年）利马窦进入中国以来，在历时 50 年内，垄断中国天主教的只有耶稣会士，而且他们都是从澳门进入中国内地的。

当耶稣会士以澳门为基地不断进入中国内地之际，西班牙控制的多明我会、方济各会及奥斯定会传教士也试图进入中国。早在 1556 年（嘉靖三十五年），多明我会教士卡斯巴（Gspar de la Craz）就进入广东。他在当地传教时，反对佛教的偶像崇拜，捣毁菩萨像，招致当地官员和百姓的强烈反对，被逐出广东。1575 年（万历三年），奥斯定会教士也曾到达福建，但旋即退回菲律宾。1579 年（万历七年），方济各会的 19 名教士又来到广州，但不久又被驱逐。直到 1580 年葡西合并，西班牙传教士才得以进入澳门。所以直到 1585 年，垄断在华传教事业的几乎全部是代

表葡萄牙势力的耶稣会士。

1587年（万历十五年），多明我会终于在澳门建立了根据地。1625年（天启六年），西班牙占领了台湾，方济各会和多明我会便通过台湾不断进入中国内地。但他们的传教地主要集中在台湾、福建、广东及浙江等沿海地区，范围及影响远远不及耶稣会。他们要想在中国发展势力，扩大自己教会及其所代表国家的影响，就必须与耶稣会竞争。1684年（康熙二十三年），随着法国巴黎外方教会的来华，这种竞争变得越来越复杂。

这些不同国家、不同修会的传教士来到中国，对中国文化的认识不同，在传教方法上也有不同见解。耶稣会虽然是欧洲保守宗教势力的代表，但以利玛窦为代表的耶稣会士大部分是学者，他们都掌握丰富的科学知识和一定的技能，并准备在传教中大显身手。由于广泛传播天主教的自觉性，他们进入中国之后，认真研读中国书籍，对中国文化有比较深入的了解。对教义和教规也采取比较务实的态度，不拘泥于细枝末节，尽量不引起中国人的反感。多明我会则反对科学，而且他们来华较晚，尚未完全通晓中国文字，对中国文化的理解也难免肤浅或失之偏颇。他们坚决反对耶稣会士对中国传统文化的认同，要把天主教所代表的一切西方文化的、政治的、宗教的东西移植到中国来，把中国彻底变为一个天主教国家。这一争论不但使在中国的西方传教士们百年间纷争不断，还导致了康熙帝与罗马教廷的较量。

2. 争论的焦点和实质

礼仪之争的焦点问题主要有两个：一是对天主名称的不同认识，二是对教徒祭祖尊孔的态度上的分歧。

“天主”之称的争论。利玛窦来华后，为了便于传教，尊重和迎合中国的儒家文化，力图将天主教与儒家学说融为一体。据黄伯禄《正教奉褒》称：“万历四十四年，徐光启奏彼国教人，皆务修身以事天主。闻中国圣人之教，亦皆修身事天，理相符

合。以辛苦艰难来相印证。欲使人人为善，以称上天爱人之意。其说以昭示上帝为宗本，……以迁善改恶为入门。……诸陪臣之言，与儒家相合。”① 在“天主”一词的称呼上，利玛窦采取的就是这种灵活变通的方式。基督教初入中国时，传教士将基督教所信奉的主宰宇宙之神译作“陡斯”（Deus），这完全是拉丁文的音译。罗明坚来华后，将其意译为“天主”，取其“天地主宰”之意。利玛窦沿用了这种称呼。但待他研习了中国经籍后，了解到中国古代圣贤用“天”和“上帝”来指天地主宰，于是便改用“天”或“上帝”，而不用“天主”。后来，他又从在日本的耶稣会士的报告中了解到，朱熹解释“天”是苍天之意，不过是一种义理，上帝也不是天地间惟一的主宰，于是利玛窦便以“天”、“上帝”、“天主”三词并用。当时，一部分耶稣会士在这一问题上就与利玛窦有不同观点，但由于利玛窦在教会中的领袖地位和他在传教活动中的巨大贡献，教士们尚能相安无事。利玛窦逝世后，龙华民继任耶稣会会长，他首先掀起了礼仪之争。

早在利玛窦在世之时，龙华民即对他的某些观点和传教方式有不同看法。他认为应该废除“天”、“上帝”、“灵魂”等字，一律采用拉丁文译音，因为“天”是义理，指的是苍天，而上帝并不足代表创造万物的主宰。但当时出于对利氏的尊重，龙华民没有发表意见。利玛窦去世后，龙华民就将“天主”之称问题提交在中国的耶稣会士研究讨论，并且征求信教的中国学者的意见。徐光启和李之藻都赞成利玛窦的观点，在华的耶稣会士则形成两种意见，一种赞成利玛窦，一种追随龙华民。龙华民及其追随者熊三拔（Sabatino de Ursis）、卫方济等多方努力，著述立言，试图实现自己的观点。1612 年（万历四十年），龙华民与熊三拔联合上书耶稣会中国日本区区长，要求禁止使用“天”和“上帝”两个名词。遭反对后，熊三拔写出“Tractatus de Verbo Xam-ti”

① 杨森富：《中国基督教史》，台湾商务印书馆 1962 年版。

（《论上帝一名》）一文，详细阐述己方观点。1617年（万历四十五年），龙华民又作“Res memorabiles pro dirigenda re Christiana”一文，次年熊三拔再刻印《De Vera Cognitione Dei apue litteratos Sinenses》一书，进一步主张根本废除“天”、“上帝”、“天主”、“灵魂”等名词，一律采用拉丁文译音。耶稣会总长不接受龙华民一派的主张，于1621年（天启元年）在澳门召开会议，会议结果是赞成利玛窦观点的一派获胜。但龙华民对这一结果不以为然，1624年（天启四年）又写成“Annotationes super librum Xe-y P. Ricci, anno 1624 Pekini conscriptae”，对利玛窦的《天主实义》详加批判。

为平息耶稣会士在这一问题上的争论，耶稣会视察员于1628年（崇祯元年）在嘉定召开会议。会议讨论的结果，对敬孔祭祖问题，仍坚持利玛窦一派的做法；而对译名之称，则采用龙华民一派的主张，耶稣会上不许使用“天”和“上帝”的称呼。然而，这次会议后，争论并没有结束。龙华民认为，仅仅禁止使用“天”和“上帝”是不够的，应该将“天主”名称一并取消。龙华民一派的主要反对者、耶稣会视察员李玛诺（Manoel Diax, Senior）则坚持利玛窦的观点，主张继续使用“天”和“天主”之称。李玛诺于1630年（崇祯三年）上书耶稣会总长，于是，在华耶稣会士于1633年（崇祯六年）再度集会，就两派的主张举行讨论。这次会议决定，继续保留以前的习惯和称呼，使用“天主”和“上帝”。至此，耶稣会士内部关于“天主”之称的争论告一段落。

对教徒祭祖尊孔的争论。关于中国人传统的祭祖尊孔问题，利玛窦在“天主教中国化”思想的指导下，认为祭祖表达了子孙对逝者的孝敬，并没有宗教的含义，所以他允许教徒保持祖宗的牌位，在牌位前点香行礼。而读书人尊孔，是中国悠久的传统，他也允许教徒到孔庙参加祭典。但以龙华民为代表的一部分耶稣会士反对这种折中的传教方式，认为向祖先祈福及祭孔时所献牺

牲都具有典型的宗教意义。在牌位前点香行礼，参加孔庙祭典，都与佛道各宗教的偶像崇拜无异，违背了天主教教义。龙华民继任耶稣会会长以后，就发出禁令，禁止教徒参加祭祖尊孔仪式。于是会中意见分歧。开始只在中国集会讨论，继而致函欧洲进行研究。支持利玛窦主张的有闵明我、卫匡国、徐日升、张诚等，赞成龙华民的有利类思、庞迪我、傅泛济等。

随着多明我会士和方济各会士的加入，“天主”之称和祭祖尊孔争论又掀高潮。这两个修会从进入中国传教之始，就反对使用“上帝”这一称呼，认为汉语的“天”是指“苍天”。“上帝”是偶像的称呼，不能用来指称天主教所信奉的造物主。他们反对耶稣会士对中国传统儒家思想的认同和融合，认为允许教徒参加祭祖尊孔仪式是一种妥协行为。同时，他们也嫉妒耶稣会在华传教的成就，于是将“天主”之称和祭祖尊孔问题提交罗马教廷解决。

1643 年（崇祯十六年），多明我会士黎玉范（Juan Morales）回到欧洲，向罗马教廷传信部就 17个问题控告耶稣会，其中比较重要的有：中国教徒是否应与其他天主教徒同例，每年必须举行认罪及圣餐礼一次；教士对妇女行洗礼时，可否不用口津及盐，能否免除过量之涂油；中国教徒如放债时，是否允其征收百分之三十利息；如以放债为生，在其皈依天主之后，是否允其继续经营此业；应否允许中国教徒向社会捐献财物；中国教徒是否可以参加政府所举行的祭典；中国教徒是否可以参加祭拜祖先牌位的典礼和其他祭祀祖先的仪式；在对中国人举行洗礼之前，应否告知其天主教禁止偶像崇拜，禁止其他祭典；中国教徒尊敬孔子，可否用“圣”字；中国教徒可否对皇帝用“万岁”字样；对中国非信教徒，可否举行弥撒典礼。[①] 教皇英诺森十世（Innocent X）亲自召集枢密会议审查该提案，于 1645 年（顺治二年）9 月

① 参见张维华：《明清之际中西关系史》，第 142—143页，齐鲁书社 1987 年版

12 日下令，禁止天主教徒参加祭祖尊孔礼仪。

黎玉范在罗马的报告及英诺森十世的禁令，立即引起了在华耶稣会士的不安。他们特派正在布鲁塞尔的卫匡国（Martinus de Martinis）专程赴罗马，向教廷圣职部提交了四项有关中国礼仪问题的报告。他在报告中指出，尊孔是中国读书人的习俗，是民间尊师的习惯，是“根据原来纯文化的制度，用政治和文化的礼仪，来承认孔子为先师”。[1] 而祭祖也是敬死如生，并非认为死者是神灵，所以不属偶像崇拜之例，不能把祭祖与民间迷信活动混为一谈。经过辩论，耶稣会终于获胜，教皇亚历山大七世（Alexander VII，1655—1667 年）于 1656 年（顺治十三年）3 月 23 日颁布谕令，允许教徒参加祭祖尊孔礼仪。从此，在华的教士依据各自的主张，对礼仪问题各行其事。

1664 年（康熙三年）钦天监教案发生后，在华的耶稣会士、多明我会士及方济各会士共 24 人被拘押在广州，其中以耶稣会士人数最多。在拘禁期间，各会会士经过 40 天的讨论后共同议定，遵守 1656 年的法令，许可教徒参加祭祖祖孔仪式。与会者均签字画押。但多明我会会士闵明我（Domingo Navarette）对这一决议坚决反对。解除拘禁后，他逃至澳门，又回到欧洲，发表了《中国历史、政治、宗教论集》一书，攻击耶稣会的传教方针，使礼仪之争波及欧洲。

多明我会士鲍良高（Juan de Polanco O. P.）于 1669 年（康熙八年）到达罗马，向教廷提出质疑，询问 1645 年教皇英诺森十世的谕令，和 1656 年教皇亚历山大七世的谕旨是否具有同样的效力？教皇克雷芒九世（Clement IX，1667—1669 年）于 1669 年 11 月 20 日宣称，两个谕令按双方所叙实际环境，都有效力。这一谕旨，表面上是调停双方的冲突，实际是对尊重中国礼仪的耶稣会士的认可。

① 杨森富：《中国基督教史》，第 132 页。

1687 年，法王路易十四派进法国耶稣会士白晋来华，在北京建立法国耶稣会。在法国耶稣会内部，反对利玛窦传教方针的观点占主导地位。在这种新势力的支持下，1693 年（康熙三十二年）3 月，巴黎外方教会主教颜当（Carolus Maigrot M. EP）发布牧函，通令福建教区内的所有教徒：不许称“天主”为“天”或“上帝”，不准在教堂内悬挂“敬天”匾额，不允许教徒参加祭孔祀祖典礼，废除为亡人所立的牌位，禁止使用可能混淆天主教教义和儒教思想的语言，在学校教科书里不能有与教规相抵触的无神论思想和异端邪说。这一牧札使礼仪之争更趋激化。巴黎外方教会和耶稣会都派代表前往罗马教廷申诉。耶稣会还邀请钦天监的 17 名官员写证明书，证明尊孔祭祖的意义。又有 49 名教徒宣誓证明这些礼仪不是迷信。但这些都没有改变罗马教廷在这一问题上的偏执。1704 年（康熙四十三年）11 月 20 日，教皇克雷芒十一世（Clement XI，1700—1721 年）发出一份名为《白登基之日》（Ex illa die）的禁约。这一禁约明确规定，对天主的名称，只允许用“天地万物之主”，即“天主”，不允许用“天”和“上帝”；在天主教堂内，不允许悬挂“敬天”匾额；教徒不许参加祭祖尊孔仪式；不许在家中保留祖先牌位，要立牌位，只许写亡人名字，不许写“灵位”、“神主”等字眼，还要在牌位旁写上天主教孝敬父母的道理等。[①] 这一禁约完全否定了耶稣会士在中国传教的方针，耶稣会在礼仪之争中彻底失败。

礼仪之争，表面上看是对天主之称和一些礼仪问题的争论，实际上却有其深刻的政治和文化内涵。

一方面，在政治上，礼仪之争反映的是西方殖民国家对中国的争夺。

欧洲传教士的东来，是在欧洲早期殖民国家势力向海外扩张的背景下发生的，派遣他们的国家和罗马教廷，都把他们当做建

① 《康熙与罗马使节关系文书》第 14 卷，《教王禁约释文》，故宫博物院编。

立和扩大自己势力范围的工具。十七十八世纪的欧洲，虽然已经开始了资本主义的发展，但其生产力仍然处于较低水平。而同时期的中国，虽然依然是自然经济占主导地位，但有着数千年历史的农业和手工业，却已发展到了极高水平，商品经济也有一定程度的发展。从总体上看，此时中国的经济实力，领先于欧洲各国。因此，欧洲各资本主义国家纷纷东来，抢占势力范围，力图抢得中国这块肥肉。而传教士们则充当了其各自国家的先遣队和代理人。所以，礼仪之争在较大背景下，反映的是各殖民主义国家在中国的利益之争。

耶稣会在礼仪之争的初期是占上风的，这是由于其代表的葡萄牙势力在当时印度洋航线具有垄断地位，罗马教廷也冀图借葡萄牙发达的交通工具和地理优势，谋求在东方的发展。自从葡萄牙占领澳门以后，教皇格里高利十三世为适应葡萄牙的需要，于1576年（万历四年）成立澳门主教区，将中国、日本、缅甸、柬埔寨、越南等地都划归澳门主教区，使代表葡萄牙势力的传教士垄断了在华传教的所有特权。

葡萄牙在华传教的特权首先受到了西班牙势力的挑战。西班牙占领台湾后，在殖民者的庇护下，方济各会和多明我会传教士也随之进入中国，他们借礼仪之争打击葡萄牙耶稣会士，使礼仪之争愈益尖锐。

随着法国殖民势力的延伸，法国极欲扩大在海外的影响，不断将传教士派往中国，试图打破葡萄牙传教士的垄断地位，这必然导致法国传教士与葡萄牙和西班牙传教士的冲突。冲突首先表现在来华方式上，法国耶稣会士来华，是受法国国王的直接派遣，不同于其他国家的传教士都是受命于教会，这显示了法国的决心和强硬态度；而且，法国耶稣会士来华时，没有受葡萄牙“保教权”的制约，从里斯本搭船前往中国，而是从法国的布勒斯特港启程前往中国，这明显地是对葡萄牙“保教权”的挑战。更主要的是，随着法国殖民势力的强大，它对教廷的影响越来越

大，使罗马教廷在礼仪之争中的态度发生变化。1658年（顺治十五年），罗马教皇在法国的影响下，在华设立了宗座代牧制（Vicarius Apostolicus），即设立不受葡萄牙管辖而受罗马教廷传信部管辖的“宗座代牧区”（即主教区），任命的宗座代牧（即主教）都是法国人。这一“夺权”行为，遭到了葡萄牙和西班牙人的抵制。但这种抵制并没有使事情有所改变，1677年（康熙十六年），罗马教廷又向中国选派了两位代牧主教，其中之一即是巴黎外方教会的创始人陆方济。陆方济到中国后，就开始致力于夺取在华传教的领导权，他要求拥有总辖中国教务的权利，并要求在中国的各国传教士宣誓服从罗马教皇的任何谕旨，一切行动听代牧主教的指挥。这一命令遭到葡萄牙和西班牙的一致反对。但陆方济一到福建，还是给全国的教士发了一封牧函，声称他总理中国教务。陆方济去世后，接任他的是同为巴黎外方教会的颜当主教。这位被康熙帝当面指斥“目不识丁”的主教，联合法国在华的传教士，借礼仪之争，获得了罗马教廷的支持，全面击败了耶稣会士。所以说，礼仪之争中耶稣会的失败，也是法国殖民势力崛起和葡萄牙、西班牙势力衰落后的一种必然结果。

另一方面，在文化上，礼仪之争反映的是作为西方文化代表的天主教，在中国封建社会这种伦理观念和政治体系完全不同的国家能否传播下去的问题。

我们可以认定传教士是西方外来文化的代表，从他们对待中国文化的认同程度上，可以看出西方文化与中国传统文化的冲突。以利玛窦为代表的传教士出于快速广泛地传播天主教的目的，试图在中国传统文化中找到可以与基督教义相吻合的内容，以此来说服中国人，让他们相信天主教与中国固有的文化同根同源。但是在本质上，他们并非完全认同和接受儒家文化，他们在儒学中所摄取的不过是对他们传教有利的东西。利玛窦曾表示：“余末年入中华，然视古经书不怠，但闻古先君子，敬慕于天地之主宰，未闻有尊奉太极者。”又曰：“太极之解，恐难谓合理

也。吾视夫无极而太极之图，不过取其奇偶之象言，而其象何在，太极非生天地之实可知已。”① 尽管他们自己对一些观念也未必完全接受，但耶稣会士还是希望把中国人的“天”和“上帝”与《圣经》中的“天主”相结合，并尊重和接受中国传统的礼仪习俗，以期取得中国士大夫的认同，在中国站住脚跟，进而打入上层，进入宫廷，争取中国皇帝皈依天主教，以实现他们把中国变为天主教国家的最终目标。这样做，不可避免地会把一些与中国传统文化毫无关系的西方伦理观念应用于中国，从而导致一些误解，并给反对派和竞争者遗留口实。

中国的天主教徒出于生存和发展的需要，也竭力主张天主教和儒教的统一。如清初教徒张星曜在他所著的《天儒同异考》中称：“天壤间是有真理，儒教已备，而有未尽晰者，非待天主教以益之不可。”他又说：“天学非是泰西创也，中国帝王圣贤无不尊天、畏天、事天、敬天者，经书具在，可考而知也。”《天儒印证》一书，也是中国的天主教徒试图将天主教与儒教合而为一的著作。该书作者尚清佑，字天民，崇祯十二年（1639 年）举人，顺治十六年（1659 年）任潍县知县，康熙年间即入天主教。该书序言中称作者著作的目的是“略四子数语，而姑以天学解之，以是为吾儒达天之符印也。若天学者，困于字句，而不容其义之所归，则儒终自儒而已，于天学庸有异乎”？②

实际上，基督教教义中的“天”与中国人所理解的“天”是完全不同的。基督教认为“天”和“上帝”是一种神灵，而中国人的“天”是一种世俗和宗教融为一体的观念，天是最高权利的代表，皇帝根据“天命”而行使职权。中国的天命观是一种不允许进行任何分割的完整概念。准确把握中国人对“天”的理解，

① 方豪：《中西文化交流史》下册，第 1002 页，台湾中国文化大学出版部印行，1983 年。

② 同①，第 991—992 页。

就要涉及中国人究竟宗奉无神论、有神论还是自然神论等极为复杂的问题，必须对中国古代哲学思想有精深的研究。而当时的传教士对中国传统文化的认识还远未达到这一高度。

祭祖尊孔是与中国封建社会秩序有关的重要问题，因为祭祖尊孔表达的是对先贤和君主的忠诚，对祖先和家长的孝道，而这一切是构筑稳定的社会秩序所必需的习俗和风尚。中国传统文化是一个统一的世界，在这里，道德、伦理、宗教和政治是相互联系、相互呼应的。礼仪之争在传教士中间辩论的焦点是，中国的这种礼仪是迷信还是礼貌；它与基督教教义是水火不容，还是可以相互并存。这种辩论实际上就反映了当时的传教士们对中国传统文化认识的局限，因为这种辩论是把一个在中国文化中具有广泛意义的问题局限在一个西方伦理范畴的细节上，将西方文化作为中国文化的参照物和背景。无疑地，这种辩论从本质上并没有真正了解中国文化与西方文化的区别。

可以认为，宗教作为文化的一种个体，是一种与特定的时代相联系、具有多种表现形态和丰富内涵的社会性的精神现象和文化现象。它不拘泥于可见的器物和仪式层次，还包括了政治体制、社会生活、文化传统等各个方面。宗教传播作为文化交流的一种方式，与本土文化碰撞时产生的冲突，反映的是两种发达文明的差异。如果在传播方式上表现出一定的通融和对本土文化的尊重，这种差异的表现会有所淡化，相反，则会导致这种文化传播的受挫。而且，每一种伟大文化都不是单一的，而是复杂多元的。文化的交流中，不可避免地要经过与异质文化的碰撞、分化、重建的过程，在这一过程中，尽量地减少拒绝、误解和冲突，尽可能地理解和融入，是文化传播者和交流者的责任。以利玛窦为代表的耶稣会士，虽然并不是出于单纯的文化交流的目的来到中国，而且他们还在一定程度上将文化交流当做“敲门砖”，但是他们来到中国以后，将欧洲的各种信息和先进的科学技术带到中国，用他们的知识帮助中国人观测天文、测绘地图、铸造大

炮，向中国介绍了西方的学术、音乐、绘画等知识；同时，他们将在中国的所见所闻介绍给欧洲，尊重中国的传统文化，与士大夫阶层广泛接触，在熟练掌握汉语的基础上，研习和翻译中国经典，使欧洲加强了对中国的了解。他们在这次文化交流中扮演了重要角色，起到了很大作用。而随后来华的多明我会、方济各会和巴黎外方教会的传教士，多数对汉语的掌握程度很低，对中国传统文化的了解很肤浅，当传教中与中国传统的伦理观念和习俗发生冲突时，他们追求表象的统一，强求仪式的划一。这势必使他们在中国的各个阶层受到广泛的抵制，从而影响文化交流的继续。礼仪之争后，中国出现的自上而下的对传教士的抵制，不仅仅是一种简单的排外情绪，而是一种深刻的文化差异的反映。

礼仪之争中耶稣会的失败，使教徒的祭祖尊孔仪式被完全禁止，这使得中国的最高统治者康熙皇帝意识到，在中国最受尊重的传统礼仪、道德伦理观念受到了外来势力的威胁和干扰，罗马教廷的禁约，是对中国利益的损害。因此，康熙帝开始了与罗马教廷的较量。

3. 康熙帝与罗马教皇的较量

1705年（康熙四十四年）12月4日，多罗主教（Msgr Carlo tommaso Maillard de Tournon）带着教皇克雷芒十一世的禁约来到中国。多罗主教此行的目的，名义上是使在中国的传教士团结一致，解决传教事务上的困难，实际是要执行教皇的禁约，坚决禁止教徒的祭祖尊孔行为。

多罗主教到达广州时，在广州的耶稣会士就猜出了多罗此行的目的。他们暗中联络在朝廷的耶稣会士，密商对策。在京供职的耶稣会士便函告多罗，劝戒他不要以教皇特使的身份面对康熙皇帝，因为基于他们对康熙帝的了解，他们深信康熙帝一旦得知多罗使华的目的，一定会与罗马教廷发生冲突。但是，多罗在了解了康熙帝想安排徐日升作为中国传教事务的总领导人时，急欲

制止中国皇帝对传教事务的参与和干涉，决定向康熙帝公开自己的特使身份。

1705年12月31日（康熙四十四年十一月十六日），多罗主教觐见康熙皇帝。这一次双方的会见很愉快，因为多罗并未提到教皇的禁约，只是代表教皇向康熙帝致敬。康熙帝对多罗也是优礼有加。但是当多罗提到要在中国任命一个总主教时，康熙帝表达了不希望西人对中国事务加以干涉的意思，他说："若近年来明年去的人，不可教他居住，此等人今比如立于大门之前，论人屋内之事，众人何以服之，况且多事。……凡各国各会皆以敬天主者，何得论彼此，一概同居同住，则永无争竞矣。"① 翌年6月29日，康熙帝第二次接见了多罗。此次康熙帝明确表达了祭祖尊孔在中国的特殊意义，说：中国两千年来，奉行孔学之道。西教士入传中国，自利玛窦以后，教士就常受到保护。将来若是有人主张反对敬孔祀祖，西教士便休想留在中国。但是此时康熙帝仍然表示了对罗马教廷和天主教一定程度的尊重，他说，中国人古来所敬拜的天，和天主教的神是合二而一的。中国拜孔祀祖，与天主教教义并无冲突；天主教的圣经，可与中国的经书相通。多罗不敢直接反驳康熙帝，建议引见一位号称"中国通"的主教颜当来与康熙帝讨论。

同年8月初，康熙帝在热河行宫接见了颜当及其随行。但是这个颜当主教只会讲福建方言，不通官话，与康熙帝对话不得不依赖翻译。康熙帝当面检测这位所谓"中国通"主教的汉语能力，结果四个字中他只认识一个。康熙帝当下斥责颜当"愚不识字，擅敢妄议中国之道"。8月3日，康熙帝又谕示多罗"颜当既不识字，又不善中国语言，对话须用翻译。这等人敢谈中国经书之道，像站在门外，从未进屋的人，讨论屋中之事，说话没有

① 杨森富：《中国基督教史》第137页。

一点根据”。①

多罗不得已于 1706 年（康熙四十五年） 8 月离开北京。翌年正月二十五日，多罗主教不顾康熙皇帝的坚决反对，在南京向在华传教士宣布了罗马教廷的禁约。同时他还谴责使用“天”和“上帝”的称呼，谴责用牌位表示阴灵的做法。宣称教士如有违反禁约者，将被驱逐出教。

多罗的这一做法激怒了康熙皇帝，康熙帝认为祭祖尊孔是中国的内部事务，教皇无权干涉。为了对教皇的这一粗暴做法还以颜色，康熙帝采取了两项强硬措施：一是驱逐拥护禁约的教士，包括颜当主教、浙江代牧何纳爵（Mezzafzlce）和颜当的秘书 Guetti 将多罗主教遣往澳门拘禁；二是通令在华的所有传教士，必须向朝廷领取居留证，并声明遵守利玛窦的传教成规，否则将驱逐出境。康熙帝与罗马教廷第一回合的较量就此结束。这一回合中，罗马教廷的粗暴态度和康熙帝的激烈反击，使双方关系趋于恶化，成为康熙帝禁教的前奏。

多罗使华失败后，罗马教廷又于 1719 年 9 月派嘉乐主教（Carlo Ambrosiusezzabarba）为特使，来华贯彻其禁约。嘉乐使华的消息传到北京后，耶稣会士向康熙帝乞援。康熙帝立即召见在京的教士，发布谕旨，谴责了教皇的做法，表明对教皇绝不妥协的态度：“尔西洋人自利玛窦到中国，二百余年并无贪淫邪乱，无非修道，平安无事，未犯中国法度。……因自多罗来时，误听教下颜当，不通文理，妄诞议论。若本人略通中国文章道理，亦为可恕。伊不但不知文理，即目不识丁，如何轻论中国理义之是非”。“多罗、颜当等知识肤浅，何足言天？何足尊圣”？同时，告知教士们对付教皇使者的方法：“前多罗来俱是听教下无赖妄说之小人，以致颠倒是非，坏尔等大事。今尔教主差使臣来京请安谢恩，倘问及尔等行教之事，尔众人公同答应：中国行教俱遵

① 杨森富：《中国基督教史》，第 138 页。

利玛窦规矩，皇上深知，历有年所。汝尔今来上表请皇上安，谢皇上爱养西人之重恩，并无别事。汝若有言，汝当启奏皇上，我等不能应对。尔等不可各出己见，妄自应答，又致紊乱是非，各宜凛遵。"① 康熙帝为应付嘉乐来华，不但自己做了充分准备，还调动了在华教士的力量，他在与罗马教廷的较量中志在必胜。

嘉乐于 1720 年（康熙五十九年） 12 月到达北京。康熙帝首先对他采取了冷淡态度，并不立即接见他，对他所提出的由他管理在华传教士和在中国教徒中贯彻教皇禁约二事，康熙帝则以禁教的绝然态度加以拒绝："尔教王所求二事，朕俱附赐允准。但尔教王条约与中国道理大相悖戾，尔天主教在中国行不得，务必禁止。教既不行，在中国传教之西洋人亦属无用。除会技艺之人留用，再年老有病不能回去之人仍准存留，其余在中国传教之人，尔俱带回西洋去。且尔教王条约只可禁止尔西洋人，中国人非尔教王所可禁止。其准留之西洋人，若依尔教王条约自行修道，不许传教。"② 不但重申了他在礼仪问题上的一贯立场，而且采取了断然措施。虽然后来康熙帝对嘉乐本人的态度有所改变，几次接见了他，但在本质问题上，康熙帝没有任何通融，如 12 月 17 日接见嘉乐时，康熙帝说："尔欲议论中国道理，必须深通中国文理，读尽中国诗书，方可辩论。朕不识西洋之字，所以西洋之事朕毫不论。即如利玛窦以来，在中国传教，有何不合尔教之处？"嘉乐称利玛窦同意教徒供奉牌位和将"天"称为"上帝"都与教规不符，康熙帝当即反驳道："供牌位原不起自孔子，此皆后人尊敬之意，并无异端之说。呼天为上帝，即如称朕为万岁，称朕为皇上。称呼虽异，敬君之心则一。"③ 康熙帝还向嘉乐索要了教皇禁约的释文，看过以后，康熙帝批道："览此

① 《康熙与罗马使节关系文书》第 11 页，《谕西洋人》。

② 同①，第 13 页，《嘉乐来朝日记》。

③ 同②

告示，只可说西洋人等小人，如何言得中国之大理。况西洋人等，无一同汉书者，说言议论令人可笑者多。今见来臣告示，竟是和尚道士异端小教相同。比此乱言者莫过如此。以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事！”① 强调了他在禁教问题上的决心。

嘉乐在了解了康熙帝的态度和决心后，为了能使天主教在中国继续传播下去，在宣布教皇谕旨时，附加了八条变通的办法，准许教徒尊孔祭祖，但要声明这不是宗教礼仪和流俗迷信。这是对康熙帝的让步，但康熙帝在这一问题上态度非常坚定，传旨道：“中国道理无穷，文义深奥，非尔西洋人所可妄论……”② 嘉乐在无可奈何之中，于 1722 年（康熙六十一年）3 月离京回欧。康熙帝与罗马教廷的第二次面对面的较量结束。

嘉乐使华失败后，教皇便发了一个命令给耶稣会，责备他们不贯彻教皇的禁约。1733 年（雍正十一年），北京的两位主教把嘉乐八条及 1715 年教皇谕旨向教徒宣布。1735 年教皇克雷芒十四认为嘉乐八条与教义不合，宣布废除。1742 年（乾隆七年）本笃十四（Benedict XIV）又发布《自上主圣意》的谕旨，取消嘉乐主教自定的八条允许，维持克雷芒十一世的禁令，声明不服从这一法令的教士，必须回欧洲接受处罚。这个通谕还禁止在华教士讨论礼仪问题，使长期的礼仪之争最终结束。

罗马教廷对中国礼仪问题的干涉，使利玛窦在中国开创的传教事业受到严重挫折，导致了百年禁教和中西交流的中断。

二、雍正帝查禁天主教

康熙帝与罗马教廷的较量，导致了康熙帝禁教政策的出台。

① 《康熙与罗马教廷关系文书》第 14 页，《教王禁约释文》。

② 《中国基督教史》第 140 页。

但康熙帝虽然下达了禁教命令，却没有采取具体措施。清政府禁教政策的具体实施始于雍正朝。康熙末年，康熙帝诸子的立储之争，演变成一场残酷的政治斗争。雍正帝登基以后，实施严厉的政策，打击政敌，以稳定政权，巩固自己的地位。在这种大的政治背景下，雍正王朝的政策趋于保守，对天主教传教士也更加严厉。

雍正帝对天主教的认识与康熙帝是有所不同的。纵观康熙帝一生，从继位之初处理杨光先与汤若望之争，到他末年发布禁教命令，他在处理传教士问题时，并不是简单地以谁是西洋人或国人而有所亲疏，而是在不影响自己政权统治的前提下，依据事实"断人之是非"。[1] "历法之争"中，传教士一方得到了康熙帝的支持，是因为传教士一方掌握了真理，并不是康熙帝有意打击国内的官僚。"礼仪之争"中，康熙帝禁教，又是由于罗马教廷粗暴干涉了中国内部事务，影响了康熙帝的统治。康熙帝本人喜欢学习西洋科学技术，对有一定技艺的传教士也多加礼遇，虽然从主观上讲这并不是为了改造中国，促进社会的发展，但这一事实也表明康熙帝对西方文化有一定的兴趣，在一定程度上，能够比较客观地认识西方传教士和西方文化。所以他对传教士采取的是一种较宽容的政策。而雍正帝本人对西方科学技术没有任何兴趣，他曾在多种场合将天主教和西洋人与一些社会阴暗势力等同，认为天主教对其统治的稳定是不利的。如在召见法国耶稣会士宋君荣等人时，雍正帝"把天主教大骂了一通，并把它与那些邪恶教派相提并论"。[2] 在处理政敌阿其那、允禟、允禵时，雍正帝曾指斥他们"凡僧道喇嘛医卜星相，甚至优人贱隶，以及西洋人、大臣官员之家奴，俱留心施恩，相与往来，以备其用。若

① 《圣祖仁皇帝庭训格言》，第 86 页。

② 〔法〕宋君荣"有关雍正与天主教的几封信"，杜文凯编：《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社 1985 年版。

欲排陷何人，即捏造无影响之言，使此等人传播，以簧惑无识见之辈”。[1] 他还将天主教与白莲教相提并论，说：“近在福建，有若干欧西人侵乱我百姓，蔑视法律，……如白莲教之所为。”[2] 雍正帝还认为，天主教与儒家的纲常礼教是相悖的，天主教的广泛传播，会使老百姓的思想发生混乱，进而危及其统治，雍正二年（1724 年）雍正帝在接见耶稣会士时所讲的一段话，就很能体现他的这种心态，他说：“当明万历初，利玛窦之来中国也，朕不论当时华人之所为，盖此不足问题，当时教士不多，不若现在若是众多，及圣堂之遍及各省也，及到朕皇父朝，而天主教传扬全国，天主堂满天下；……尔等欲我中国人民尽为教友，此为尔教之所要求，朕亦知之；但试思一旦如此，则我等为如何之人，岂不成为尔等皇帝之百姓乎？教友惟认识尔等，一旦边境有事，百姓惟尔等之命是从；虽现在不必顾虑及此，然苟千万战舰，来我海岸则祸患大矣。中国北有俄罗斯不足可轻侮的，南有欧西各国，更足可惧的，西有回子朕欲阻其内入，勿使捣乱我中国。俄国使臣曾请求在各省通商，为朕所推辞，惟允彼等在北京及边境贸易而已。今朕许尔等居住北京及广州，不深入各省，尔等有何怨乎？先帝皇父优待尔等深入内地，颇为儒士所不满；今我不愿改变我国儒家之信仰，而授人以物议也。”[3] 这种对天主教认识上的差异，使雍正帝采取了一种与康熙帝不同的政策。

雍正帝对传教士尤其严厉，还出于一种报复心理，因为在康熙末年的立储之争中，传教士曾参与过宗室之争，支持过他的政敌，这使雍正帝在感情上对天主教非常厌恶和痛恨。雍正二年（1724）的“苏努事件”就是雍正帝打击政敌、严行禁教的一次重要事件。苏努原系清太祖长子褚英的四世孙，由于未能继承皇

① 《清世宗实录》卷 44，雍正四年五月庚子条。

② 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，第 259 页。

③ 同②。

位，因而对历代清帝均怀不满。在康熙末年和雍正初年，苏努的几个儿子先后加入了天主教，还取了教名，如乌尔陈名若瑟、勒士亨名类思、库尔陈名方济各、苏尔金名若望等。他们信教之后，还对其全家传教，使其妻儿也先后入教。康熙帝对苏努采取怀柔政策，封其为辅国公、镇国公，任命他为宗人府左宗人及纂修玉牒总裁官等。雍正帝即位后，对苏努“格外加恩，晋封贝勒，伊子勒士亨委署领侍卫大臣。”① 但是苏努和其第六子勒士亨在康熙朝诸皇子争夺皇位斗争中，曾与允禟（塞思黑）互为声气，谋求大位，“袒护贝子允禟，扶同隐匿，”② 成为雍正帝的政敌。雍正上台以后的第二年，就以允禟、苏努……结党构逆，靡恶不为”③ 为名对其加以清算，将勒士亨和乌尔陈流放到西宁充军，褫夺苏努的所有官职。苏努本人连同其在京的子孙家人共39人被流放到塞外的右卫（今山西右玉县）。雍正四年（1726年），苏努死后被戮尸扬灰，其子孙尽被削除宗籍，八个儿子被分禁于各省，勒士亨和乌尔陈被送回北京，终身监禁。雍正帝在苏努一家信奉天主教问题上，态度极为严峻，他指斥苏努：“教导其诸子，肆行不法，甚至苏尔金、库尔陈、乌尔陈，信从西洋外国之教，朕屡次降旨，谕令悛改，伊竟公然抗违，奏称愿甘正法，不肯改易，似此忘本背君，藐视国法，丧心蔑理，闻者莫不骇异……”④ 苏努一家做为清皇族宗室，却信奉西洋天主教，是“背祖宗，违朝廷”，大逆不道的行为。雍正帝正好以此为借口，打击和报复自己的政敌。苏努临死时自称：“皇上不公，罚吾辈流徙在此，皇上数吾有四罪，皆无实据，其第四罪谓吾任诸子入天主教，不加惩治。”⑤

① 《清世宗实录》卷20，雍正二年五月丙辰条。
② 同①
③ 同①，卷40，雍正四年正月戊戌条。
④ 同①，卷59，雍正五年七月己卯条。
⑤ 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，第251页。

耶稣会士穆经远为雍正帝政敌允禟重用，深深地卷入康熙末年的立储之争，为雍正帝深恨，使其更加忌恨天主教。穆经远（Hannes Mourao），系葡萄牙籍耶稣会士，与康熙第九子允禟深交。康熙五十六年（1717年），曾上奏康熙帝，请求册立允禟为皇储，当即被康熙帝斥为僭越。为谋立允禟，穆经远还远赴塞外，奔走于年羹尧门下，恳请其为拥立允禟效力。雍正帝即位后，将允禟流放到西宁，穆经远一同跟随前往。在西宁期间，允禟"于所居后墙，潜开窗户，密与穆经远往来计议，行踪诡秘……；又将资财藏匿穆经远处，令其觅人开铺，京中信息，从铺中密送……"[①] 在西宁期间，穆经远依旧进行传教活动，建立教堂。被捕后，穆经远被押解回京受审。这次事件后，雍正帝对天主教和传教士更加厌恶，对禁绝天主教态度更为严厉。

从雍正元年（1723年）开始，雍正帝主要采取了三项措施实施其禁教政策：即驱逐教士，改天主堂为公所，严禁中国民众信奉天主教。

1. 驱逐传教士

雍正朝大规模驱逐传教士，始于福建教案。雍正元年（1724年），在福建福安县传教的多明我会传教士兴建教堂。多明我会在礼仪之争中反对祭祖尊孔，有一位赞成祭祖尊孔的教徒便告发了他们，说他们没有领取传教许可证便擅自盖教堂，还告发教堂内男女杂处，并强迫良家少女终身不嫁。闽浙总督觉罗满保素知雍正帝不喜天主教，接状后一面禁止传教士传教，取缔教徒聚会；一面上奏雍正帝，要求严禁天主教："西洋人在各省起天主堂行教，人心渐被煽惑。请将各省西洋人除送京效力外，余俱安插澳门，天主堂改为公所，误入其教者，严行禁饬。"[②] 雍正帝

① 《清世宗实录》卷45，雍正四年六月甲子条。

② （清）蒋良骐《东华录》卷25，第414—415页，中华书局1980年版。

借机严行禁教政策，“西洋人乃外国之人，各省居住年久，今该督奏请搬移，……著行文各省督抚，伊等搬移时，或给与半年数月之限，令其搬移，其来京者，与安插澳门者，委官沿途照看送到”。[1] 随着这一谕旨的发布，各地都开始大规模地驱逐传教士。

雍正帝发布驱逐传教士的命令后，供职于钦天监的传教士戴进贤（Ignatius Koegler）、白晋（Bouvet）和巴多明（Parrenin）辗转托求，呈上奏疏称：澳门是葡萄牙的租借地，除葡萄牙籍的传教士外，其他各国传教士无法经由澳门回国。他们请求清政府允许传教士暂时居留广东，不要驱逐至澳门。两广总督孔毓珣也于雍正二年向雍正帝提出，如果将被驱逐到广东的传教士全部送往澳门，恐怕“滨海地窄难容，亦无便舟令其归国。广州省城，为洋船聚泊之所，应将各省送到西洋人，令其暂住省城之天主堂，其年壮愿回者，令其陆续陈舟归国，年终造册报部，年老有疾，不愿回西洋者，听其居住省城天主堂，不许各处行走，行教诵经”。[2] 雍正帝接受了孔毓珣的建议，命令传教士暂时在广州天主教堂居住，不许进行传教活动。于是，原在各地的传教士尽被逐至广州。其中 37 人系耶稣会士，四位主教，三位方济各会会士及若干多明我会士。但这些传教士却滞留广州，迟迟不肯回国。八年以后，即雍正十年（1732 年），清广东当局将仍留在广州的 35 名传教士驱逐至澳门。[3]雍正朝合法地留在内地的传教士，只有供职于钦天监的二十几个人。他们是作为学者而不是教士留下的，以修历为职，不得传教。正如耶稣会士宋君荣（Antoine Gaubil）所称：“皇帝并不喜欢基督教，他需要我们的耶稣会神父们在钦天监、与莫斯科人的外交事务、科学仪器和其他来

① （清世宗实录）卷 14，雍正元年十二月壬戌条。

② 同①，卷 27，雍正二年十二月庚寅条。

③ 林延清：《论鸦片战争前清政府对耶稣会士的政策》，《南开史学》 1986 年第 1 期。

自欧洲的东西方面工作。"①

2. 查封教堂

在驱逐传教士的过程中，各地方当局也积极地执行清政府查封教堂的命令。雍正二年，两广总督孔毓珣在提出将传教士安置在广州的同时，也提出将"外府之天主堂，俱改为公所，"② 全国的大部分教堂在此次严行禁教的风潮中被查封。雍正八年（1730年），浙江总督管巡抚事李卫上疏请求将杭州北门的一座天主教堂改为天后宫。雍正帝批复道："奉祀甚属合宜。"③ 据载，查封之前，全国约有天主教堂三百处，查封之后，只有北京的南堂、东堂、北堂和西堂得以保存。南堂为耶稣会住院，北堂为法国耶稣会士住所，南堂和东堂共有11位耶稣会教士，5位辅理修士，北堂有11或12位耶稣会士，1位辅理修士。西堂是雍正年间专门为罗马教廷传信部教士建立的。其余的教堂在几年间均尽行废弃，如上海天主堂改为关帝庙，南京教堂改为积谷仓。苏州通关坊教堂是清初修建的，堂内悬挂顺治帝钦赐的"钦崇天道"匾额；康熙十九年（1680年）又由柏应理、毕嘉等扩建，并悬挂康熙帝御书"敬天"二字。禁教令发布以后，这个教堂被改为"阖里别墅"。

据1941年燕京大学宗教学院出版的《教案史料编目》记载，道光二十年（1840年）后，全国索还天主堂者为：江苏华亭县仓廒基址、松江府天主堂地基、江西吴城镇梅家巷天主堂、湖北江夏天主堂、北平东西南北四天主堂、宛平罗谷岭道徐儿山地、山西绛州东雍书院、陕西西安及城固县天主堂、河南南阳天主堂、辽宁牛庄及盛京天主堂等。实际上，这些只是当时被没收的

① 《宋君荣1722—1759年北京书简集》，1970年上海瓦德罗兹书店出版。

② 《清世宗实录》卷27，雍正二年十二月庚寅条。

③ 《朱批谕旨》第42册，第63页。

教堂的一部分，因为时隔久远，有关的人员和文件都难以查找，不可能尽数收回。

3. 严禁中国人信教

在雍正帝查禁天主教的过程中，各地方官员纷纷响应，以各种方式禁止中国人信教。两广总督孔毓珣奏请："内地人民入其教者出之。"闽浙总督觉罗满保表示："误入其教者，严行禁饬。"福建巡抚刘世明上奏，请求严禁人民习天主教。雍正五年（1727年），清朝廷审讯了苏努案之后，将其信教的子弟乌尔陈、苏尔金、库尔陈等三人"拴一地方，牢固锁紧。"[1] 由是，各地禁教之风更甚，对于信教的一般民众，要求其立即悔过，退出教门。雍正时期，全国有教徒约三十万，随着禁教政策的实施，教士被逐，教堂被毁，教徒人数锐减，信教的教徒也成了无牧之羊。

在雍正朝严厉的禁教政策之下，西洋传教士在中国的活动受到严密限制，中西文化交流活动也变得非常少。雍正三年（1725年），教皇本笃十三世曾遣使葛哒都等使华，拜见雍正帝，祝贺登基，并表达了对康熙帝礼遇传教士的感激，希望雍正帝能够继续允许教士传教，减轻对天主教的禁止和对教徒及传教士的惩罚。雍正帝接见了葛哒都一次，客气地接受了教皇的礼物，而且表示"西洋寓居中国之人，朕以万物一体为怀，时时教以谨饬安静，果能慎守法度，行止无愆，朕自推爱抚恤，"[2] 但这并没有改变雍正帝对天主教和传教士的态度，而且很快就命他们回国了。只是在第二年，即雍正四年（1726年），释放了在康熙五十九年被监禁于广东的传教士毕天祥和计有纲，以表达他的"中外一体，宽大矜全之至意。"[3] 雍正五年（1727年），葡萄牙国王若

① 《雍朝宗通记》卷3。

② 《清世宗实录》卷35，雍正三年十月癸酉条。

③ 同②，卷45，雍正四年六月丙寅条。

望五世又派遣亚力山麦德禄（Alexander Metello，《雍正实录》称之为麦德乐）出使清廷。这次出使，受到了雍正帝和清廷很好的接待，在北京居住了两个月。但麦德乐了解雍正帝对天主教的一贯态度，所以双方在接触中，并没有涉及到教务问题，对双方的交往也没有起到更大的作用。

三、天主教在华传教的衰落

1. 雍正以后对天主教传教的查禁

雍正十三年（1735年），雍正皇帝驾崩，乾隆帝即位。乾隆帝虽然对待来华传教士的态度较其父温和，但终乾隆一朝，禁教之令始终没有撤销。在禁教问题上，乾隆帝的态度比雍正帝有过之而无不及，乾隆朝几次严行禁教的重大行动就说明了这一点。

乾隆帝即位之初，就针对北京传教士的传教活动重申了禁教政策，严禁满人和汉人信奉天主教。乾隆元年（1736年），乾隆帝对政治犯实行大赦。一位雍正朝被判流刑的官员获释回京，回京后他设宴谢神宴客。这位官员的妹妹是一名天主教徒，认为这个宴会有迷信色彩，拒绝参加。这位官员愤怒之余，认为其妹如此寡情，都是由于信奉天主教之故。遂上疏皇帝，要求禁绝天主教，其称传教士传教首由汉人开端，然最堪忧者是“满人将效汉人之实例与动机而逐渐陷于迷惑。倘不以适当之刑罚以阻止此种混乱局面，则我宗教风俗行将颠覆败坏”，这位官员还要求“同一禁令不论满人、汉人皆不可不适用，而对信奉此异教之人亦不可不处以相等之刑罚。如以此严格态度令其遵守我国法，庶几不至发生素所为国忧心之恶果。”[①] 这一诉状交礼部后，礼部作出决议。乾隆帝批准了礼部决议，并付诸实施。这一决议的主要内

① 杨森富：《中国基督教史》，第160页。

容是：①对入天主教的人，劝其退教，否则将处以重刑；②严禁留居北京的传教士借传习天算历学之际劝人入信天主教；③不论旗人、汉人，如信奉天主教，一律处以重刑。

乾隆二年（1737年），华人传道者刘二为孤儿院收留的弃婴施洗礼，被顺天府衙门查知，官员认为洗礼是入教的手续，刘二的行为显然是传教行为，顺天府遂将其逮捕，递解刑部，刘二以“口念咒语，向弃婴之头灌水”的罪名，被严刑拷打。当时，在京的传教士设法营救，由钦天监监正戴进贤、法国教士巴多明、葡萄牙教士陈善策（Domingos Pinheiro）及在宫中任职的沙如玉（Valentin Chalier）、郎世宁等人直接上疏皇帝。刑部得知教士们的行动后极为愤怒，复上奏乾隆帝称：“刘二于幼儿头部所灌之水与魔术有关，已无怀疑之余地。而罪人不肯自白，始不得不加以拷问……欺骗国民之邪教，一切不可不将其灭绝。对外国传教士施与恩惜之先帝之所以不驱彼等于外国，惟因彼等多少通晓算数之学之故而已。”① 刑部的复奏深得乾隆帝之意，乾隆帝于是下令：传教士仅限于在教堂内有信奉天主教的自由；政府禁止汉人、尤其禁止满人信奉天主教。

乾隆十年以后，由于国内阶级斗争的尖锐化，各种秘密宗教活动越来越频繁，其影响也越来越大，各地起义不断。而乾隆帝同其父雍正帝一样，由于对国际形势缺少了解，便将天主教与国内的秘密宗教相提并论，认为天主教的存在也会对其统治构成威胁。因此，他在镇压秘密宗教的同时，也严厉禁止和扑灭天主教。因而，乾隆朝的禁教呈现一个比较显著的特点，即与国内的阶级斗争形势关系密切。一般来说，政府大力镇压秘密宗教之日，往往就是禁教趋于严厉之时。

乾隆十一年（1746年）春，云贵、四川、湖广等地相继发现了白莲教准备起义的重大案件，许多白莲教首领、徒众因此相

① 杨森富：《中国基督教史》，第161页。

继被捕、被杀。当年五月，在福建福安县秘密传教多年的传教士白多禄主教和费若望被告发。又有人控告传教士与修女有染。福建巡抚接报后，在一位教民家中搜查出寄存的殉难教士的骨箱。官方遂认定骨箱内系传教士残杀幼儿后取其头骨所制成的“性药”，作为奸污修女的“兴奋剂”。结果，五名西班牙多明我教士被捕，遭严刑逼供，最后都被处死。同时被捕的几名中国教民被处流刑。由此开始，全国各地开展了一场大规模的禁教活动，山东、江西、江苏、陕西、山西、湖广、四川等地都清查出境内的传教活动。被捕的传教士有的被处死或长期监禁，其余的则被押送广州，搭船回国。中国教徒皆被刺字于额，充军伊犁，这场禁教活动历时两年之久。

第二次全国规模的禁教行动发生于乾隆十七年（1752 年）。当年，湖北爆发了著名的马朝柱起义，虽然不久即遭镇压，但是主要起义领袖马朝柱却始终未被搜获。根据起义被俘人员供词，马朝柱活动根据地有一个“西洋寨”，因而，在查拿马朝柱的过程中，西方传教士成了清朝官员的重点盘查对象。不久，一些地方官员查获了一批传教士和教徒，如湖北襄阳首先查获了“信从天主教之曹殿邦写寄万一举番字经札、药方等物，”[1] 广东地方官在属下龙溪县捕拿中国教徒“严究有无交通外国”及“此外传教伙党”，“一并严拿务获，分别定拟”。[2] 随后，江苏、福建等地也相继采取类似行动，分别逮捕了秘密潜入内地传教的张若瑟、冯大千等。因为当时马朝柱起义已被镇压下去，而且，在盘查过程中，始终没有发现西方传教士与马朝柱相互勾结的确凿证据，因而，在这次禁教中，乾隆帝的态度比较平和。对于国内奉教教徒的处理，他指示：“西洋人之崇奉天主教，自是该国习俗。闽广濒海愚民，多有习于其教者，究之尚与邪术煽惑有间……若

① 《清高宗实录》卷 440，乾隆十八年六月己亥条。

② 同①，卷 429，乾隆十七年十二月乙巳条。

必概行查拿，则未免滋扰，且于整饬人心风俗之处，亦未见有益，当以不必深究为是。”[1] 对于在此次禁教中查获的私人内地传教西方传教士，乾隆帝也指示有关官员不必扩大事端，“只可就案完结，毋致滋蔓”。[2] 而且，在此期间，乾隆帝还下令将第一次禁教中被捕的传教士李世辅释放回国。根据乾隆帝的这些旨意，各地捕拿教民的活动停止下来，张若瑟等被捕的传教士也在被监禁了一年之后释放回澳门。

乾隆三十年至四十年，随着封建专制统治的极端加强，各地人民不断爆发反抗和起义。在镇压各地秘密宗教反清起义的过程中，清政府不断将打击的矛头指向天主教。各地方政府也将天主教与其他秘密宗教一同列入剿灭范围。如乾隆三十四年（1769年）福建兴化府发出禁教的布告，内称：“凡误从无极教、并罗教、天主、白莲、无违（为）、回回等教者俱著即速自行出首，将所传经典，作速缴官，以凭汇集销毁，本人亦免治罪。倘再不悛改……为首者绞，为从者各杖一百，流三千里。”[3] 乾隆三十九年（1774年），王伦起义失败后，乾隆帝颁布上谕，严厉取缔国内邪教。这样，不少地方官员在捕拿“邪教”教徒时，也将天主教教徒加以逮捕、惩治。[4] 乾隆四十二年（1777年），甘肃河州地区王伏林领导的白莲教起义爆发，陕西西安、直隶霸州又都发生了矛头指向天主教教徒的禁教活动。[5] 这些地方的、小规模的禁教不断积累，终于酿成第三次全国大规模的禁教行动。

乾隆四十九年（1784年），居住广州的传教士罗玛当无视清政府的禁教命令，秘密向内地派出传教士十人，“分往直隶、山

① 《清高宗实录》卷429，乾隆十七年一二月乙巳条。
② 同①，卷462，乾隆十九年闰四月甲寅条。
③ 方豪《中西交通史》下册，第1027页。
④ 《耶稣会士中国书简集》第11封信。
⑤ 同①，第14封信。

东、山西、湖广传教”。[1] 当年八月，其中的四名传教士在前往西安途中，于襄阳被当地官员查获。得知此事，乾隆帝马上将之与刚刚发生的田五领导的新教回民起义联系在一起，下旨：“西洋人与回人向属一教，恐其得有逆回滋事之信，故遣人赴陕，潜通消息。”[2] 当年，广州又发生了英国船员乱放枪炮打死中国水手的严重事件。对此，乾隆帝深感事态严重，也更加重了其对西方人的戒心。因此，他再次下令，要求各地督抚严行查禁天主教，在严旨催督之下，各省都相继采取了大规模的严厉查禁行动，山西、陕西、山东、四川等地都分别查获了秘密传教的西洋传教士和受有神职及信教的内地民人。被捕的传教士遭到监禁，内地教徒均流放伊犁。除此之外，对于原来一直执行的招徕西方传教士进京效力的政策，也以在京“西洋人已敷当差”为由而下令停止执行，“嗣后可毋庸选派”。[3] 乾隆五十年（1785 年），对查禁中被捕的 12 名传教士都“加恩释放。如有愿留京城者，即准其赴堂安分居住；如情愿回洋者，著该部派司员押送回粤”。[4] 至此，历经一年多的第三次全国大规模禁教活动方告结束。

经过乾隆朝这种朝廷内外统一的禁教政策和三次全国规模的严厉查禁，各地的天主教传教活动遭受了严重打击，大部分传教士匿居山林，或退居澳门。

嘉庆朝，实行了更加严厉的禁教政策。嘉庆十年（1805 年），广东教徒陈若望携带着供职于皇宫的奥斯定会传教士德天赐（Adeldat）的书信及具绘制的地图，拟从北京前往澳门，行至江西时被捕。在刑部严究下，德天赐革职被捕，审讯后发往热河，永远监禁，陈若望与同案被捕的北京教徒十余人流放新疆伊

① 《清高宗实录》卷 1218，乾隆四十九年十一月内页条。

② 同①，卷 1213，乾隆四十九年八月癸卯条。

③ 同①，卷 1219，乾隆四十九年十一月辛巳条。

④ 同①，卷 1240，乾隆五十年十月甲申条。

犁，给额鲁特为奴，教会书信 31 种被销毁。此案之后，嘉庆帝又重申了禁止天主教的政策，同时批准了御史蔡维钰的奏请，严禁在北京的教士私自刻印书籍，称："至内地刊刻书籍，私与民人传习，向来本定有例禁，今奉行日久，未免懈弛，其中一二好事之徒，创其异说，妄思传播，而愚民无知，往往易为所惑，不可不申明旧例，以杜歧趋。嗣后著管理西洋堂务大臣留心稽查，如有西洋人私刊书籍，即行查出销毁，并随时谕知在京西洋人等，务当安分学艺，不得与内地人往来交结；仍著提督衙门、五城、顺天府，将坊肆私刻书籍，一体查销。"① 不久，嘉庆帝又颁谕禁止满人信教："嗣后旗民人等，务当恪守本朝清语、骑射，读圣贤书，遵守经常；释道二氏尚不可信，况西洋教邪？亟应涤除旧染，勿再听信邪言，执迷不悟，背本从邪，自不齿于人类，有负朕谆谆训诫至意矣。"② 随后，管理西洋事务的大臣抄没、焚烧了传教士私自刻印的书籍。北京各教堂的匾额被命拆除，严禁旗人出入教堂，还关闭了女子会堂。

至此，全国从北京到各省的所有传教活动遭到了全面禁止，教士隐匿，教徒避难，分散在各地的传教士的传教活动只能秘密地转入地下。

2. 教皇解散耶稣会

澳门的葡萄牙殖民政府于 1762 年 7 月开始逮捕耶稣会士。在此之前，欧洲曾大规模地取缔耶稣会，葡萄牙、法国、西班牙都分别解散了耶稣会。1773 年 7 月，教皇正式下令解散耶稣会，此令于 1775 年（乾隆四十年）传到中国，在京的耶稣会士异常愤怒，相传刘松龄、蒋友仁两教士竟忧愤而死。但教会不得不执行命令，中国耶稣会于当年解散。此时，在北京的耶稣会士尚有

① 《清仁宗实录》卷 142，嘉庆十年四月辛未条。

② 同①，卷 144，嘉庆十年五月戊午条。

17人，寓居北堂。散居于各省的还有几人，如江南有 3 人，湖广有 6人，广州 1 人，另外还有华籍耶稣会士 11人。这些留在各省的耶稣会士继续从事传教活动，其中著名的南怀仁（Laimbeckhoven）主教在上海、苏州一带传教，直至 1787 年（乾隆五十二年）逝世。

耶稣会解散以后，罗马教廷派法国遣使会来华接替耶稣会的工作。遣使会（Lazarist 或 Lazarite，英文全名为 The Congregation of the Priests of the Mission），是由圣味增爵教士（St. Vincent de Paul）于 1624 年创建的。最初来华的遣使会教士有罗旋阁（Raux）、龚若望（Chislain）、巴保禄（Paris）等人。他们于 1785 年（乾隆五十年）到达北京，接管耶稣会事务，并接任了原由耶稣会士担任的钦天监监正兼国子监算学馆等官衔和职务。至此，由利玛窦于明末在北京所开创的耶稣会传教事业完全解体。

最初来华的遣使会教士都学有所长，能够胜任他们所担任的宫廷事务。如罗旋阁通晓汉语和满语，曾担任翻译和钦天监监正等职。龚若望通晓医学、物理、机械制造等学科，曾组装英使马戛尔尼献给乾隆帝的测量和天文仪器。巴保禄也精于机械制造，曾制造出时钟、风琴等。这些教士来华后，也积极致力于传教事业，并专心培养华人传教士。罗旋阁曾先后为三千名教徒施洗，创立了一所修道院和几所学校，其中还有几所女子学堂。当时遣使会管辖的教徒约四万人，散居在直隶、蒙古、浙江、江苏、江西、湖北、河南等地。

3. 私入内地，秘密传教

历经康熙、雍正、乾隆、嘉庆四朝的百年禁教，天主教在中国的传播遭受了重大挫折，教堂被毁、教士被逐，信教的民众受到制裁。但是，有一部分传教士私入内地，进行秘密的传教活动。

福建的秘密传教。乾隆三年（1738 年），有多明我会教士、

时任福建代主教的白多禄，秘密潜入福建福安县传教，坚持到乾隆十一年（1746年）。当时同白多禄一同在福建传教的教士还有多明我会的费若望（Joannes Alcobel）、德方济各（Franciscus Serrano）、华若亚敬（Joachim Royo）、施方济各（Franciscus Diaz）四位教士。据记载，白多禄主教在福建“但行天主教，招致男女，礼拜诵经；又以番民诱骗愚氓，设立会长，创建教堂……”① 据白多禄被捕后福建巡抚周学健奏折记载，白多禄等教士在福建秘密传教的成果是很显著的，据称：“澳门共有八堂，一堂经管一省。每年该国钱粮，运交吕宋会长，吕宋转运澳门各堂散给。又西洋风土，原于中国相似，独行教中国之夷人，一入其教，信奉终身不改，且有身为生监，而坚心背道者。又如男女情欲，人不能禁，而归教之处女，终身不嫁；细加察究，亦有幻术诡行。臣前于福安各堂内，搜出番册一本，讯系册报番王（注：指罗马教皇或西班牙国王）之姓名，凡从教之人，已能诵经坚心归教者，即给予番名，每年赴澳门领银时，用番字册报国王，国王按册报人数多少加赏。现在福安从教男妇，计二千六百余人。夫以白多禄等数人行教，而福安一邑，已如此之多，合各省计之，何能悉数？是其行教中国之心，固不可问。至以天朝士民，而册报番王，以邪教为招服人心之计，尤不可测。”② 福建是传教士秘密进入内地、进行传教活动的重点地区，福建巡抚的奏折，一方面说明传教士在福建秘密传教是有很大成效的，发展了大量的教徒，知识分子（生监）中也有信教者；同时说明了清政府对秘密传教影响的忧虑。白多禄主教最后被处以死刑，其余四位神父，也于次年致命。

江南的秘密传教。乾隆二年（1737年），葡萄牙籍传教士黄安多（Antonio J. Henriques）由华人教徒接引，进入内地，到达

① 《清高宗实录》卷269，乾隆十一年六月庚寅条。

② 同①，卷275，乾隆十一年九月壬戌条。

南京和苏州，坚持在当地传教十年。据记载，黄安多神父传教所到之地，多达22处，主要是在浙江、江苏、安徽等地。乾隆九年（1744年），黄安多出任江南会长。第二年，意大利传教士谈方济（Tristano' Attimis）也秘密潜入南京，与黄安多一同传教。他们长期活动于江南水乡之地，在船家中发展教徒。这两位传教士白天潜伏在船中，夜间出来传教并举行有关的宗教仪式。后来，他们又定居在苏州府昭文县何公祠，继续秘密传教，直至乾隆十二年（1747年）被捕。两神父被捕后，遭受到严刑审讯，于乾隆十三年（1748年）被处死。两神父被处死后六年，即乾隆十九年（1754年），又有西洋传教士五人秘密潜入江南的青浦、南汇、常熟、昭文、长州县、元和县及吴县等地传教，他们是葡萄牙籍传教士李若瑟（Joseph da Silva）、地窝尼小（Denys Ferreira）、张若瑟（de Araujo）、龚安多尼（Ant. Pires）、刘玛瑙（Emm. de Vigas）。这几名教士均为耶稣会士，由澳门秘密进入江南，传教方式也基本相同，但不久即遭逮捕。被捕后，这五位传教士虽然也遭受刑讯，但并未处死，而是被“解回澳门安插，并谕令广东督抚：嗣后留心稽查，毋任潜往他省，教诱滋事”。[1]同时对在澳门组织、支持传教士秘密进入内地的耶稣会会长李类斯“明切晓谕……：禁戢夷人，不许潜入内地”。[2] 由于江南一带地狭人稠，官府控制较严，秘密传教和信教都容易被发现、查禁，所以秘密传教没有形成很大规模。

江西的秘密传教。乾隆十一年（1746年），江西查出教民五十余人，并搜出经卷、图像等物。同年十一月，意大利传教士李世辅在都阳县秘密传教时被捕。经审讯得知，李世辅教士早在乾隆五年（1740年）即已秘密进行传教活动。为此，李教士被判永远监禁。乾隆三十二年（1767年），又有传教士安当呢都秘密

① 《清高宗实录》卷462，乾隆十九年闰四月甲寅条。

② 同①，卷462，乾隆十九年六月辛酉条。

潜入江西和广东等地，发展了不少中国教徒。被发现后，安当呢都被严加训斥后遣送回国，入教的中国教徒被发遣伊犁、黑龙江等处。

西北地区的秘密传教。传教士呢玛方济各于乾隆二十六年（1761年）潜入陕西，在当地坚持秘密传教23年，发展了大量教徒。其后，又有教士马诺潜往该处，与呢玛方济各会合，共同传教。乾隆四十九年（1784年），两名教士一起被捕。在审讯中，他们供出“该省汉中府、山西洪洞县、潞安府、大同府……俱有学习天主教及西洋人在彼传教”。① 同年，居住在广州的传教士罗玛当又派出传教士十人秘密潜入内地进行传教活动，其中吧地哩等四名传教士在中国教徒蔡伯多禄、谢隆茂、张永信等的接引下，准备前往西安，继续西北地区的秘密传教。但当他们行至襄阳一带时，被当地官员盘获。

四川及西南地区的秘密传教。乾隆十九年（1754年），西洋人费布仁秘密进入四川传教，但旋即被捕，遣送回国。乾隆三十一年（1766年），又有传教士格罗第呀，又名郭明益者，秘密来四川传教，借住教友李安德家中，与教徒张万效（又名张万孝）、张万钟、唐伯伦同住。其后，格罗第呀病故。后来进入四川进行秘密传教的又有吴斯德望（Stephanus Devaut）和彭若瑟（Joseph Delpont）。不久，这两位教士被捕，被押解到北京。

在四川进行秘密传教时间较长、并形成一定规模的主要是传教士冯若望（Hoannes Desiderius De Saint-Martin）和李多林（又名徐德新，Joannes Gabriel Taurinus Dufresse）。冯若望于乾隆三十八年（1773年）由张万钟接引秘密到达四川，住在前述教友李安德家中，同张万钟等同住，与他们讲习经典，并往来于郫县、崇宁、温江、金堂等地秘密传教。乾隆四十一年（1776年），冯若望派张万效赴粤领取经费，并接引李多林来川传教。李多林，法

① 《清高宗实录》，1218，乾隆四十九年十一月壬戌条。

国人，1774 年加入巴黎外方传教会。乾隆四十二年（1777 年）秘密潜入四川，到达成都。途中曾被拘捕，靠行贿得以释放。还有一次在被官府察觉后逃脱。李多林到达四川后，与冯若望一同借住在教友家中，学习汉语。当时任四川主教的范益盛（Franciscus Pottier）委任李多林管辖川西 13 县的教务。李多林的教区相距很远，有的行程多达 11 天，但李多林当时年仅 27 岁，正当年富力强。他每天四点钟起程出发，四处祈祷讲道，访问教友。李多林来后，与冯若望共同主持四川的传教活动，颇有起色。乾隆五十年（1785 年），在全国第三次大规模的查教禁教活动中，冯若望和李多林被捕，其后被押往北京监禁。同年，乾隆帝释放了所有被关押在北京的传教士，由官员押解至广州，驱逐出境。乾隆五十一年（1786 年），李多林到达马尼拉，但旋即就返回澳门，拟再回四川，但未能成功。直至乾隆五十三年（1788 年），冯若望化名郭恒开、李多林化名徐德新，两人再度自澳门起程赴川。到达重庆后，冯、李二人即寄住在教友罗氏家中。后来冯若望前往成都，参与主持上川南、川西及川北大部分教务；李多林到重庆，掌管川东、川北一部分及贵州全省教务。另外，驻在叙州的一位教士负责下川南及云南全省教务。这样，云、贵、川三省的秘密传教活动形成了一定规模，传教士也有了比较规范的组织。到嘉庆六年（1801 年），在云、贵、川三省秘密传教的教士，包括西洋传教士和中国籍教士，达到了近十人。重返四川后，李多林在重庆的秘密传教活动取得了很大发展，他刚刚返回时，仅有教徒 30 人，8 年后就发展到 1200 人，另有学校 5 所，其中男校 3 所，女校 2 所，都是由教友出资办理。当地的教徒在李多林的倡导下，有的还从事济贫、讲道、为垂危病婴洗礼等活动。在贵州，传教士梅神父（Venerabilis Dek Servus Joannes Martinus Moye）于乾隆三十八年至四十九年（1773—1784 年）间成立了若干传教站。至嘉庆三年时，贵州已有秘密发展的教徒六百多人。

李多林在川、滇、黔三省秘密传教中所进行的一次重大活动，是他主持召开了著名的“四川会议”（Synodus Setchouanensis）。先是，冯若望于乾隆五十七年（1792年）接任四川宗座代牧，李多林任辅理主教（Coadjytor）。嘉庆六年（1801年），冯若望病逝于成都，李多林升任四川省宗座代牧，署理云、贵二省。此时，李多林主教所辖的教区，共有教徒4万人，有两位主教，两位欧洲教士，16位华籍神父。当时，由于教区辽阔、分散，教徒逐渐增多，而神职人员又比较少，传教是在秘密之中进行的，环境比较危险，所以教义被辗转相传，难免发生对教理的误解。同时，各地的教规也不尽相同。在这种背景下，李多林决定召开一次会议，来规范各地的传教活动。嘉庆七年（1802年）阳历九月二日、五日、九日，会议在四川崇庆州黄家坎举行，其地距城25里，距成都一日路程。参加会议者共14人，其中西洋传教士一人，其余皆为华籍传教士。会议规范了教义和教规，并作出了议案。议案后经罗马教廷核定，命中国及安南、朝鲜教会一律遵守执行。

四川会议之后，李多林更加致力于秘密传教，将四川原有的落濮沟修道院发展扩大，使之成为西南地区秘密传教的一个据点。这个修道院是传教士早在乾隆四十五年（1780年）时在龙溪创设的，两年后迁至宜宾县落馕沟。该修道院地处湖北和四川两省之间，比较偏僻，每遇官兵搜捕，教士和学生就先行逃避躲藏，所以得以生存下来，但学生人数不过二十几人，各种条件均比较恶劣。李多林为了发展四川和西南地区的天主教，决定扩大修道院的规模。他先是派出四名修士前往澳门学习，同时在落濮沟修道院积极培养华籍传教士，成效很大。嘉庆八年（1803年）时，四川只有16名华籍神父，到嘉庆十九年（1814年）已增至27名。这些神父又积极发展教徒，使四川教区教徒以每年2000的人数剧增。嘉庆七年（1802年）时全教区教徒人数是4万，到嘉庆十九年已达6万。由于落濮沟地处偏僻，教徒人数较多，

其中不乏富有之人，所以几年间传教活动得以较大发展。

嘉庆十九年（1814 年），教徒黄国东之弟控告其兄逼迫信教，并称宜宾、泸州、纳溪、落镰沟的教徒密谋起事。此时，任四川总督的是一贯奉行严厉禁教政策的常明，他在嘉庆十五年到任之始，就严申了禁教令，各处张贴告示。接到报案后，常明开始严厉打击四川的秘密传教、信教活动。教徒闻讯后纷纷四处逃匿，落漂沟修道院解散，修道院院长带同两名修士逃往云南避难。被捕的教士和教徒受到严刑审讯，强令退出天主教。案发后，李多林主教曾前往邛州、崇庆州及新津县交界处的教友家中躲藏，但终于在嘉庆二十年（1815 年）被捕，在成都受绞刑毙命。四川和西南地区的秘密传教活动受到沉重打击，从此一落千丈。

此外，在山东、直隶等地也有西洋传教士秘密传教。

从以上各地秘密传教的综合情况可以看出，自从雍正朝禁教之始，散居于各地的传教士就开始了其秘密传教活动。各地的秘密传教虽然方式各异、人数不同，传教士也分西洋传教士和华籍传教士，但各地秘密传教具有一些共同的特点，即：私人内地的传教士以澳门为大本营，从澳门出发，由教徒接引至内地，居住在地处偏僻的当地教徒家中，再行秘密传教。传教士私人内地的关口通道，主要集中在广东的保昌、江西的大庾和玉山、浙江的常山和乍浦、福建的厦门以及上海等地。

清政府对私人内地进行传教始终是严厉禁止的，对秘密传教的教士一经发现，即行逮捕，对接引传教士的教徒，也给以极严厉的惩处。乾隆十一年（1746 年）针对福建白多禄主教秘密传教，乾隆帝就曾下令传谕各省督抚，“密饬该地方官，严加访缉，如有以天主教引诱男妇，聚众诵经者，立即查拿，分别首从，按法惩治。其西洋人，俱递解广东，勒限搭船回国，毋得容留滋

事。倘地方官有不实心查拿，容留不报者，该督抚即行参处。”[1]乾隆帝还以此事件为由，发端了乾隆朝全国规模的第一次查禁秘密传教行动。当年八月，山东德州清查出了王七、冯海若、魏衍等“被西洋人引诱入教”者，并“获有天主图像、经卷、念珠等物”。[2]在江西秘密传教六年的李世辅教士就是于当年十一月被捕的。乾隆十九年（1754年）又重申禁令：“西洋人……如其潜匿各省、州、县、村落，煽惑愚民，或致男女杂沓，自当严为禁绝。”[3]乾隆三十年以后，随着清政府专制统治的极端加强，执行禁绝秘密传教的禁令也更加严厉，并将其作为一项经常性的政策在地方执行。如乾隆三十二年（1767年）逮捕了在江西传教的安当呢都。乾隆三十三年（1768年）河南查获桐柏县民人刘天祥、项德臣秘密演习天主教，乾隆帝当即传令当地官员“即行秘速访拿，并此外有无同伙一并查缉，遴员解赴河南，并案研鞫，无使兔脱远飏”。[4]乾隆四十七年（1782年），直隶宝坻一带天主教徒“私盖天主教堂，聚众念经，”[5]当地官员发现后严厉查禁，为此而兴起一次大狱。乾隆五十年（1784年），针对四川的秘密传教，乾隆帝又降旨：“现在各省神市名目，尤当严禁。内地民人有称神市者，即与受其官职无异。本应重治其罪，故念愚民被惑，且利其财物资助，审明后，应拟发往伊犁，给厄鲁特为奴。该犯等曾受其番银者，其原籍家产并应查抄入官，所有接引传教之人，亦应发往伊犁，给厄鲁特为奴，以示惩儆。”[6]为了禁绝传教士继续秘密潜往内地传教，乾隆帝还下令广东巡抚孙士毅向在华西洋人和洋商发出警告：“如再有干犯功令、私行派

① 《清高宗实录》卷269，乾隆十一年六月庚寅条。
② 同①，卷273，乾隆十一年八月。
③ 同①，卷462，乾隆十九年闰四月甲寅条。
④ 同①，卷819，乾隆二十二年九月壬子条。
⑤ 同①，卷1150，乾隆四十七年二月辛巳条。
⑥ 同①，卷1219，乾隆四十九年十一月辛未条。

往者，必当从重严办，不能再邀宽典。”[1] 一直到乾隆六十年（1795年），乾隆帝还下令将潜至陕西一带“希图煽惑传教”[2] 的传教士陈玛禄解京治罪。历经乾隆朝几十年的严厉政策和各地方政府的严格执行。各地秘密传教遭到严重打击。

从雍正帝严行禁教政策以后，历经乾隆、嘉庆两朝的严格执行和严厉镇压，内地的传教活动遭受毁灭性打击，这一时期的中西文化交流处于停滞状态。

① 《清高宗实录》卷1227，乾隆五十年二月癸酉条。

② 同①，卷1482，乾隆六十年七月庚申条。

第七章　清代中叶西学东传的衰落

雍正乾隆朝以后，在西方科技知识传播日趋减弱的同时，西方艺术尤其是绘画艺术的传播和应用却日见活跃，成为这一时期中西文化交流的主导方面。

一、雍乾时期西学东传的余波

1. 西方美术传播的兴盛

(1)乾隆帝与西洋画师

雍正皇帝虽然禁教严厉，但对西方绘画却无厌恶之感。雍正初年，在宫内供职的西方传教士从康熙末年的五十余人减至二十余人，其中大多数从事绘画活动。1715年（康熙五十四年）来到中国的意大利籍传教士郎世宁便是最受重用的一位西方画师。郎世宁（Castiglione，Giuseppe）1688年7月19日出生于米兰,原名朱塞佩·卡斯蒂里奥奈，郎世宁是他进入清宫后起的汉名。郎世宁到达北京后，被康熙皇帝任用为宫廷画师。康熙六十年（1721年）四月至十二月，康熙皇帝赏给王公大臣油画数张，可能就出于郎世宁的手笔。雍正元年（1723年），郎世宁第一幅署有年款的作品为《聚瑞图》，所画的是皇宫园池内的并蒂莲及双穗稻谷。雍正五年（1727年）一月二十六日，雍正皇帝宣召20名教士共进晚餐，郎世宁也在其中。雍正皇帝“这位君主十分赞赏意大利画家、耶稣会士郎世宁修士”，“陛下十分喜爱郎世宁修

士的许多油画”。[1]

不过，郎世宁最受宠信还是在乾隆朝。乾隆帝还当太子时，他就常去观看郎世宁作画，即位后次数就更多。乾隆帝还经常赏赐郎世宁银两和物品。1738年（乾隆三年），郎世宁患病卧床，乾隆帝特地赏银100两以示关怀。1757年（乾隆二十二年），郎世宁70岁生日时，乾隆帝为他举办祝寿仪式。这天早上，郎世宁赴圆明园谒见太子，受赏钱物，还有皇帝亲书的颂辞。回城路上，24人组成的乐队为前导，4名满族官员骑马伴随，乘轿装饰华丽，郎世宁与钦差官同行，一路之上受到百姓的欢迎和祝福。1766年（乾隆三十一年）7月，郎世宁在北京病死。乾隆帝追赠他以侍郎衔，并赐银300两。乾隆帝在谕旨中说：“西洋人郎世宁自康熙年间入值内廷，颇著勤慎，曾赏给三品顶戴。今患病溘逝，念其行走年久，齿近八旬，著照戴进贤之例加恩给予侍郎衔，并赏内务府银二百两，料理丧事，以示优恤。”[2]

乾隆帝之所以对郎世宁如此宠信，原因在于他本人对西洋绘画艺术的兴趣颇高以及追求豪华奢侈生活的需要。他即位后，把宫内传教士从雍正年间的30人，增加到近五十名。这些人基本上都是从事绘画、音乐、钟表制作等艺术活动的。在供职内廷的西洋画师中，除郎世宁外，还有艾启蒙、王致诚、潘廷璋、安德义和贺清泰等较为著名。

艾启蒙（Ignaz Sickelpart）字醒花，波希米亚人。1745年（乾隆十年）来华，进京后在如意馆效力，授奉宸苑卿，三品衔。在绘画上受教于郎世宁，但成就不亚于其师。1777年（乾隆四十二年），艾启蒙70岁时，乾隆帝亦为之举行盛大庆寿仪式。他善画马，故宫博物院藏有八帧。

① 宋君荣（Antoine Gaubil）致孟维尔神父书，1727年10月8日发，《耶稣会士宋君荣，1722—1759年的北京书简集》日内瓦德罗兹书店1970年版。

② 《清高宗实录》卷762，乾隆三十一年六月戊申条，中华书局1986年版。

王致诚（J. Denis Attiret），原名让一德尼·阿蒂雷，是法国耶稣会士。来华后取汉名王致诚（曾用名巴德尼）。据称他是北堂法国耶稣会士招聘的，以和南堂葡萄牙会士所拥有的郎世宁、艾启蒙相竞争。1737年（乾隆二年），冯秉正致函欧洲，请王致诚来华。抵达北京后，王致诚不失时机地呈上一幅油画“三王来朝耶稣画”，很得乾隆帝的赞赏，并把它悬挂在宫内。乾隆帝遂命王致诚每日到宫中作画，这样，王致诚就成了宫廷画师。他擅长油画，肖像画和历史画也很精通。但乾隆较喜欢水彩画，曾对工部说：“水彩画意趣深长，处处皆宜，王致诚虽工油画，惜水彩未惬朕意，苟习其法，定能拔萃超群也。愿即学之。至写真传影，则可用油画，朕备知之。”王致诚为取得乾隆帝的欢心，只得作山水翎毛楼阁之类中国式画题。由于他辛勤作画，和乾隆帝建立起了较亲密的关系。有时，乾隆帝还亲往王致诚的住所看他作画。1754年（乾隆十九年），为嘉奖王致诚的忠心服务，乾隆帝准备授予他四品官衔，王以“世俗的官衔与教士身份不符”为由，坚辞谢绝，这就使乾隆帝更为看重他。

潘廷璋（Giuseppe Panzi），意大利人，1771年（乾隆三十六年）抵达中国，两年后进京。他在欧洲时绘画即负盛名，蒋友仁将其推荐于乾隆帝。潘廷璋于1773年（乾隆三十八年）作达尼厄尔先知拜神图，该图所表现出的精妙水平不亚于郎世宁。1776年（乾隆四十一年）潘为葡萄牙教士即将完工的东堂绘制一幅圣母无原罪像，高达11尺，宽亦8尺。

安德义（Joannes Damascenus Salusti），奥斯定会司铎，罗马人。他是乾隆战功图四大作者之一。1781年（乾隆四十六年）死于北京。

贺清泰（Poirot），法国人，1770年（乾隆三十五年）来华，第二年升为司铎，以耶稣会士供事内廷，进行绘画活动。耶稣会取消后，仍停留北京。1811年（嘉庆十六年），嘉庆帝以其年老，颁旨免其归国。1814年（嘉庆十九年）去世。

乾隆帝对艺术的浓厚兴趣，以及众多西洋画师供职内廷，为这一时期中西绘画文化交流的活跃奠定了基础。

（2）郎世宁和新体画派

西洋绘画自清初进入清朝宫廷，在康熙期间传教士兼画师马国贤的倡导下，一种融会中西的新画派——新体画在雍正乾隆时期有了较快的发展。英国学者布谢尔（S. W. Bushell）在其著作《中国美术》（Chinese Art）一书中，对这种画派形成和发展有较清楚的阐述："二教士（指郎世宁和王致诚）在中朝为画工。二人竭其心思才力，欲令中国人知欧洲绘画之风范骨法，及其阴阳诸旨趣。帝切闻而异之，乃令其绘帝后王公朝臣之容及宫殿中陈饰之四季花等。绘成者共有三百余件之多。久之，觉其画体与中国者大异，乃渐厌之。盖二人所绘之画，其肉色之渲染，浓淡之配合，及阴阳之暗射，皆足以刺激中国人之眼帘，使起不快之感。由是帝乃强二人师中国画匠，以习中国画家古代相传之法式。"显然，郎世宁、王致诚等西洋画师之所以做融合中西画法的努力，是为了适应雍正帝、乾隆帝的兴趣，取悦中国皇帝，以便于天主教在中国的传播。据载，当王致诚获知乾隆皇帝下令除肖像外，不许他作油画，所有作品均要用水彩表示时，就表现出极大的不满。但郎世宁提醒他不要忘记身份和职责，他才冷静下来，虽然不情愿但仍然按照乾隆帝的指示，和郎世宁等西洋画师一起努力研习中国画技，使西方绘画能融合中国画法，适应中国人的风俗习惯。

在中国画师的帮助下，经过自身不懈的努力，郎世宁逐渐成为兼通中西绘画的画家，创作出不少融中西绘画技巧于一体的优秀作品。

雍正元年郎世宁所作的《聚瑞图》，就是一幅很好地体现中西画法融合的作品。画中的花瓶及瓶中的花卉，皆按西方透视画法进行描绘，十分逼真。但用笔、用色等技法还是切合中国的传统，因而中国画的风味体现得仍很突出。此画既有立体感而又减

弱了明暗度，没有浓重的阴影和过强的高光，给人以柔和的观感；在工笔重彩上注重中国传统画法，强调了线条在画中的作用，敷彩上也考虑了中国的渲染法。这是已知的郎世宁融合中西画法的第一幅成功的作品，标志着郎世宁新体绘画的确立。[①] 进入乾隆时期以后，郎世宁继续在这方面探讨，创作出许多新体绘画的佳作。如《午瑞图》、《瓶花图》、《海西知时草图》、《洋菊图》等静物写生画都有立体感，但却没有浓重的阴影和刺目的强光，色彩柔和，物体形象逼真。

不仅花鸟画如此，在人物肖像画上也是如此。郎世宁曾经绘制了乾隆帝从阿哥时代至 45 岁的一系列“御容”肖像。在这些肖像画中，郎世宁保留了造型准确、富有立体感的特点，但却取正面光照，以避免侧面光线照射下所显现的强烈的阴暗对比，从而使人物面部清晰柔和，符合中国人的欣赏习俗。

郎世宁的上述画法都是以西法为本，中法为辅的中西结合的新画法，这与中国画家曾鲸、焦秉贞等的以中法为体、西法为用的画法截然不同，可以说是郎世宁新体绘画的特征。

在内廷的其他西方传教士画家王致诚、艾启蒙、安德义等都效仿郎世宁的新体画法来为乾隆帝效力，其中以王致诚的技法更为突出。他的代表作《万树园赐宴图》十分成功，所显示的功力丝毫不亚于郎世宁。除传教士画家外，郎世宁在宫中教授的数十名中国徒弟也都师法这一画法进行创作。于是，郎世宁、王致诚等传教士画家和他们的中国徒弟就形成了一个中西合璧、风格独特的新画派，并成为乾隆时期宫廷绘画的典型代表，为繁荣和发展中西绘画的交流做出了贡献。

(3) 大型历史纪实画的制作

新体绘画在乾隆时期取得的最重要的成果是一系列大型历史

① 参见杨伯达：《郎世宁在清内廷的创作活动及其艺术成就》载《故宫博物院院刊》1988 年第 2 期。

纪实画的完成。乾隆十九年（1754 年）至二十四年（1759 年），清朝政府为巩固统一，对中国西北边疆准噶尔部和回部用兵，取得了胜利。在这一期间，发生了一系列重大的政治、军事事件，为绘制历史纪实画提供了素材。乾隆十九年五月和八月，乾隆皇帝在承德避暑山庄先后会见前来归降的杜尔伯特二车凌和准噶尔辉特部台吉阿睦尔撒纳，并举行了盛大宴会。郎世宁、王致诚和艾启蒙奉旨绘制了《万树园赐宴图》和《马术图》，生动地展现了这两次盛大壮观的场面。乾隆二十年（1755 年），清军取得了平定达瓦齐叛军的胜利。为表彰在这一战役中，阿玉锡夜闯敌营的功绩，乾隆帝颁旨命郎世宁等画《阿玉锡持矛荡寇图》一卷。郎世宁以精湛技艺描绘了阿玉锡骑马执矛冲锋陷阵的雄姿。乾隆帝对此画很欣赏，特亲题《阿玉锡歌》："荆轲孟贲一夫勇，徒以藉甚人称论，神勇有如阿玉锡，知方也复知报恩，今我作歌壮声色，千秋以后斯人闻。"《阿玉锡歌》后跋曰："阿玉锡以今年五月十四日夜斫营奏功捷书至，走笔成此歌。秋七月命之入觐，俾画工肖其持矛荡寇之像，即书于后，表其奇卓。"该画卷现藏于台北故宫博物院。

乾隆二十四年（1757 年），乾隆帝先是命郎世宁绘《玛瑞斫阵图》以表彰在平定回部战斗中立下奇功的阿玉锡式将领玛瑞。此图现亦藏于台北故宫博物院。随着准噶尔部、回部的先后平定，乾隆帝又征集在京传教士郎世宁、王致诚、艾启蒙和安德义等绘制平定准噶尔、回部奏凯图。上述四人各绘一图呈上。随后，乾隆帝又谕令绘图 16 幅。除已完成 4 幅外，剩余 12 幅，分三次进呈。这样，平定准噶尔、回部得胜图 16 幅就陆续完成。在此基础上，乾隆帝命将图画运往法国，制成铜版，每图印百幅。法国皇家画院院长侯爵马利尼（Marigney）又请名家郭兴（Charles Nicolas Cochin）主持其事。郭兴选派一批雕刻名匠进行镌刻。1774 年（乾隆三十九年）刻成后将所印百幅和原版寄回中国。1778 年（乾隆四十三年），蒋友仁又在北京重印 200 幅。

所绘 16 幅得胜图具体名称和作者如下：《平定伊犁受降》（艾启蒙）、《格登鄂拉斫营》（郎世宁）、《鄂垒札拉图之战》、《落霍澌之捷》（王致诚）、《库陇癸之战》（安德义）、《乌什酋长献城降》（安德义）、《黑水围解》（郎世宁）、《呼尔满大捷》（安德义）、《通古斯鲁克之战》、《霍斯库鲁克之战》、《阿尔楚尔之战》（王致诚）、《伊西洱库尔淖尔之战》（安德义）、《拔达山汗纳款》（安德义）、《平定回部献俘》（王致诚）、《郊劳回部成功诸将》（安德义）、《凯宴成功诸将》（王致诚）。[1] 这些作品画风写实，主要人物肖像特征显著，人物的装束、马具和景物的描绘都十分逼真、具体。画面从构图到绘画技法都显现出欧洲画法的影响。在照相摄影技术还未出现的时代里，这些纪实图画对了解当时重大事件情景和人物形象有着十分重要的作用。

这以后，西方教士又合作绘制平定两金川图、台湾战图、廓尔喀战图、安南国战图，都由造办处自制铜版。

(4) 中国人对西洋绘画的认识和研究

雍正、乾隆时期清宫西洋绘画，特别是新体绘画的盛行，对当时社会文化艺术产生不小的影响。

中国画家借鉴西洋画法进行绘画已渐成风尚。乾隆时，画家冷枚、唐岱、陈枚、罗福曼等皆以西洋画法著称。冷枚和陈枚还各绘耕织图一册。据载："陈枚画初学宋人，折衷唐解元寅，参以西洋法，能于寸纸尺缣图群山万壑，以显微镜照之，峰峦、林木、屋宇、桥梁、往来人物，色色俱备，其用笔之妙，与巨幅可。"[2] 此外，画家门应兆也十分注重西洋画法。乾隆四十三年（1778年），他编绘《西清砚谱》时，便显示出高低凸凹。

画院以外，民间画家参用西法作画者有曹重、张恕、崔镛等人。有的画师为研习西画，不惜远渡重洋，前往欧洲求学。嘉庆

① 伯希和：《乾隆洗喝尔回部等处得胜图考》，《通报》，1921 年，183—274。

② 冯金伯：《国朝画识》。

年间南海人关作霖“少家贫，思托业以谋生，又不欲执艺居下，因附海船遍游欧美各国，真见油相（油画肖像）传神，从而学习。学成而归，设肆羊城，为人写真，栩栩欲活，见者无不称叹”。[1] 山东泰山脚下岱庙主体建筑天贶殿内的《泰山神启跸回銮图》巨幅壁画，画面上的建筑即用西洋线法构图，产生深远的视觉效果。

乾隆时，西洋风版画很流行。乾隆十二年（1747 年）刊《西厢记》，所附木板画，着色，题曰：“仿泰西笔意。”其时苏州桃花坞有西式雕刻年画甚多。这些都反映在民间绘画中，西洋画法也予以应用。

在中国工艺美术品的图案中，西洋绘画的影响也可见到。18 世纪广州出产的一批瓷盘，其上所绘鹦鹉飞禽图案主要采自荷兰画家巴尔洛（Barlow）的作品。其他如欧洲人熟知的《圣经》故事等也都出现在中国瓷器上，“画笔均以西洋界算（透视）法行之”，因而“精妙无匹”，“往往混于洋瓷”，以至“西商争购，值亦奇巨”。[2]

对西洋画理和技法的研究也有了进展。雍乾时画家邹一桂在论述西洋画法优劣时这样说：“西洋人善勾股法，故其绘画于阴阳远近，不差锱黍，所画人物屋树，皆有日影；其所用颜色与笔，与中华绝异。布影山阔而狭，以三角量之，画宫室于墙壁，令人几欲走进。学者能参用一二，亦具醒法，但笔法全无，虽工亦匠，故不入画品。”[3] 显然对西洋画表现人物之逼真赞赏有加，而对其笔法则颇有微词。还有人对中西绘画之笔法进行比较：“画家布置屋宇桌椅等，例用侧笔以取势；西洋画专用正笔。用

① 宣统《两河县志》。

② 《饮流斋说瓷》，引自朱培初《明清陶瓷和世界文化的交流》，第 28 页，轻工业出版社 1984 年版。

③ 邹一桂：《小山画谱》卷下，西洋画条，第 19 页，台北商务印书馆四库全书本。

侧笔者，其形平而偏，故有二面。而四面具用正笔者，其形直而尖，故有一面。而四面具在阴阳向背处，以细笔皴出黑影，令人目一目观之，层层透彻，悠然深远……其法视古为独出心裁矣。”①

当然对西方画理探讨更为深入透彻者还要推雍正年间淮关监督年希尧。年本人不仅对画术较为熟悉，而且对算学等方面的科学知识也颇有了解，这对他探讨西洋画理无疑是很有利的。同时，年希尧曾跟从郎世宁学习焦点透视法，收获不小。1729 年（雍正七年），他根据所学写成中国第一部关于西洋绘画透视法则的专著——《视学》。年希尧在该书序言中说：“余向岁即留心视学，率尝仟智殚思，究未得其端绪。迨后获与太西郎学士数相对晤，即能以西法作中土绘事。始以定点引线之法贻余，能尽物类之变态，一得定位，则蝉联而生，虽毫忽分秒，不能互置。然后物之尖斜平直，规圆矩方，行笔不离手纸，而其四周全体，一若空悬中央，面面可观。”数年后，他在此书再版序言中对西洋画理有更进一步的阐述：“凡仰阳合复，歪斜倒置，下观高视等线，莫不由一点而生……因其从一点而生，故名曰头点，从点而出者成线，从线而出者成物”，“再如物置面前，远五尺者若干大，远一丈者若干大，则用点割之，谓之曰离点……性首知出乎点线而分远近，次知审乎阴阳而明体几，更知取诸天光以臻其妙，则此法之若离若合，或同或异，神明变化，亦略备于斯也”。这里，年希尧所述的即是现在所称的焦点透视法，当时则称为“线法”。年对此画法的论述非常细致，表明他对西洋画法有一定的认识。

2. 西方建筑艺术的传播

中世纪欧洲教堂的建筑有罗马式和哥特式两种。前者以水平

① 袁栋：《书隐丛说》卷 7，《西洋正》，第 14 页，北京图书馆分馆藏清乾隆刻本。

线和圆的拱券为主，窗户窄小；后者以尖顶拱券和垂直线为主，高耸而壮观。文艺复兴之后，有巴罗克和洛可可两种风格流行。这种风格的西洋式建筑随着耶稣会士入华，亦在中国出现。

（1）西式教堂的建造

明朝末年，西式教堂已在中国不少地方出现。入清以后，随着天主教在华传播的扩展，各地西式教堂亦愈益增多。北京宣武门内教堂是汤若望在顺治七年（1650年）春依中国式建筑风格建造，后由徐日升与闵明我改建成欧式。顺治十四年（1657年），顺治皇帝为此教堂亲题匾额“通玄佳境”，还作御制天主堂碑记曰：“都城宣武门内向有祠宇，素祀其教中所奉之神，近复取锡赉所储而更新之。朕巡幸南苑，佛经斯地，见神仪貌，如其国人；堂庑器饰，如其国制。”有人对此堂描绘道：“堂制狭以深实，正面向外，而宛若侧面；其顶如中国卷棚式，而覆以瓦，正面止启一门，窗则设于东西两壁之颠。”① 而赵翼也在《簷曝杂记》卷2中，言此教堂“其屋圆而穹如城门洞而明爽异常”。从其描述来看，此教堂显然属于罗马式建筑。此外，此教堂还“内建亭池台榭，式仿西洋，极其工巧”。② 并设有喷水池，“左池水上高三四尺，右池水四道，上喷高四、五尺”。③

尽管宣武门教堂已十分壮观，但仍在康熙六十年（1721年）白费隐主持，葡王斐迪南三世出资，聘请利博明修士（Fr. F. Maggi）为建筑师，重新改建为巴洛克式建筑。改建后，该教堂长80尺，宽45尺，两侧建高塔两座，一置大风琴，一置时钟，按时奏乐。

不过，当时全国最大最华丽的教堂还要属杭州天主教堂。它是意大利耶稣会士卫匡国在杭时所建，位于该市武林门内天水桥

① 吴长元：《宸垣识略》卷7，第112页，北京出版社1964年版。

② 黄汝：《远游略》，1688年抄本。

③ 同②。

南。据载，该教堂“造作制度，一如大西；规模宏敞，美负美轮”。[1] 此堂外观西式，墙为砖石所成，有中国式木柱四行，分中部及左右翼。有木柱二行嵌入壁中；中间二行的上端，有四梁向中伸展，成环弧形，这就是教堂中间部分。堂内十分宽敞，色彩也很鲜艳。显然，杭州天主教堂的轮廓是西洋式样，而内部装置却中西参用，中西文化在这里交汇。

(2) 圆明园的欧式建筑

清代西式建筑中最为壮丽的还是长春园中的欧式宫殿。圆明园是雍正潜邸时的赐园，雍正帝即位后又加以扩建，与畅春园、长春园组合在一起，成为清朝的皇家御苑。乾隆十二年（1741年），乾隆皇帝从在华传教士那里看到了一些西洋绘画，对其中的喷泉图样十分感兴趣，问郎世宁谁能仿造。郎世宁遂推荐传教士蒋友仁。建造喷泉原为希腊、罗马时的技术，在17、18世纪的欧洲已很流行。蒋友仁来华前曾接触过这方面的知识，就向乾隆帝呈上一具喷水工程模型，经试验效果良好。乾隆帝于是就派郎世宁、王致诚、艾启蒙和蒋友仁等在长春园修造西洋楼。整个工程历时13年，到乾隆二十五年（1760年）共建成谐奇趣、蓄水楼、花园门、养雀笼、方外观、竹亭、海晏堂、远瀛观、大水法、观水法、线法山、湖东线法画等12处建筑。

整个工程的设计是由郎世宁在王致诚、艾启蒙的协助下进行的，而蒋友仁因精于喷水池的设计，故主要负责对西洋楼的水力装饰。也正是由于郎世宁和王致诚合作，使整个西洋建筑带有意大利和法国巴洛克风格。门窗的形状仿照波洛米尼（Borromini）式，还引入16世纪热那亚宫殿的格局，而壁间花饰则为18世纪法国雕刻艺术。同时，岩石形、贝壳形、花叶形的雕饰和壁炉、方形柱等的设计，又十分接近路易十四时期的法国风格。

长春园内最先建成的西洋楼是“谐奇趣”。法国耶稣会士称

[1] 《畴学》抄本

“这座建筑可与凡尔赛和圣克劳的大城堡相媲美”。此殿全部用大理石和装饰陶瓷砌成，两侧各有一亭，这是为乐师而建的。在此楼南面及北面石阶前有蒋友仁督造的喷泉和水池，池内的喷泉是铜鹅铜鸭。而园区中心的远瀛观，和在其前面的大水法则为此园的主体建筑。西侧的海晏堂是圆明园内最大的意大利式建筑，之所以取此名，是因为在平地上修建一个规模较大的蓄水池，供应喷泉用水。堂前有水池，左右两侧配有铜铸喷水动物 12 只。这 12 只动物按中国传统的生肖代表中国古代记时的 12 个时辰。每只动物喷出的水落入水池中央。每只动物喷水一个时辰（两小时）。正午时，12 只动物同时喷水，极为壮观。蒋友仁的这种将西式喷泉的装置与中国艺术巧妙结合的设计，极得乾隆帝的喜爱。

不过，长春园的西洋楼的建筑风格也不仅有欧洲风格，同时还带有明显的中国格调。它吸收了一些清代建筑装饰图案及雕刻手法，远瀛观、海晏堂的屋顶还用黄、兰、绿瓦建成，显示了中式建筑的特点。同时，整个建筑虽为郎世宁等传教士设计，但实际从事建筑工作的则为中国的建筑工人，指挥工程的是中国建筑师霍发达。长春园西洋楼是中西艺术家合作的产物。

在圆明园这一瑰丽的中国园囿中，能建有凡尔赛和圣克劳式的大喷水池，以及巴洛克式宫殿。这在世界园林史上是具有划时代意义的。正如传教士王致诚在 1743 年（乾隆八年）给欧洲沙达（M. d'Assant）的信中所说那样，圆明园确实是“万园之园”。

3. 天文学和地理学交流的余波

清代中叶，中西文化交流虽主要方面在绘画、建筑艺术等领域。但在天文学和地理学的交流亦仍有一些进展。其表现为《历象考成后编》、《仪象考成》和《乾隆十三排地图》等的撰修和制作。不过，中西科学技术的交流确比清初逊色不少，称之为余波，还是比较恰当的。

(1) 《历象考成后编》和《仪象考成》

由于《历象考成》在理论上是落后的，因而随着时间的推移，误差也就越来越显著。雍正八年（1730 年）六月初一日发生日食。按《历象考成》一书所推算的时分并不准确。而德籍耶稣会士戴进贤所推测的时间分毫不差。于是雍正帝命由耶稣会士戴进贤和徐懋德二人负责修订《历象考成》。戴进贤（Ignace kögler）于 1680 年生于德国巴伐利亚州莱希河畔的小城兰茨贝格。1696 年加入耶稣会，成为修士。后到英格尔城大学深造，研修哲学、神学、数学及东方语文。结束学业后，留校任教，并担任拉丁语、希伯来语和数学教授。1716 年作为天主教传教士前往中国。1717 年元月抵达北京。同年二月受到康熙帝的召见，并随即进入畅春园蒙养斋，与中外儒士一起进行推算。1720 年，成为钦天监的主要负责人，但没获正式任命。雍正帝即位后，继续受到重用，于雍正三年（1725 年）被正式补授为钦天监监正。戴进贤是汤若望之后最有影响的一位德籍入华传教士，并在天文历算方面有较深的造诣。徐懋德（Pereira），葡萄牙籍，字卓贤，1689 年生于波尔图，其父母为英国人。1716 年（康熙五十五年）入华传教。1724 年（雍正二年）到北京。1727 年（雍正五年）被任命为钦天监监正戴进贤的助手（监副）。

戴进贤和徐懋德受命之后，就根据法国天文学家卡西尼的计算方法和数据，推算了一份历表，包括日躔、月离等内容，并把这份表附在《历象考成》后面。因为没有对该表的理论依据和使用方法加以说明，所以除戴、徐二人外，整个钦天监内只有一个蒙古族的天文学家明安图能使用。这种状况必须予以改进。1737 年（乾隆二年），吏部尚书顾琮上奏疏，请求由戴进贤和徐懋德主持编纂新的《历象考成》。乾隆帝允准后，组成了一个增修表解图说的班子。参加者除戴、徐二人外，还有明安图和监外天文学家梅瑴成、何国宗等数十人。经过中外人员的通力协作。到 1742 年（乾隆七年）编成一书共十卷，这就是《历象考成后

编》。随后，乾隆帝颁旨命将《历象考成后编》与原书合成一帙颁刻刊行。

《历象考成后编》分为数理、步法、日躔、月离、交食五个部分，所论及的主要问题有岁实、黄赤距纬、地平经差、日月实经、日月影半径及影差、清蒙气差、太阳行度、太阴行度等。它在理论上彻底抛弃了已过时的小轮体系，改用地心系的椭圆运动定律和面积定律。但却是一种颠倒了的开普勒行星运动第一定律和第二定律。所谓开普勒行星运动第一定律是说，行星的轨道为椭圆，太阳就在它的一个焦点上。而第二定律是说，这种椭圆轨道的向径—— 太阳到行星的连线 ——在相等的时间内扫过的面积也是相等的。《历象考成后编》虽开始应用开普勒的上述两定律，但却把地球取代了太阳的位置，搁在太阳椭圆轨道的一个焦点上。尽管如此，引进开普勒定律乃是一个进步。同时，《历象考成后编》在其他方面也有不小的改进。如增补了关于视差、蒙气差的理论的采用值，并在月食计算中考虑了地球大气对地球半径增尺的影响等。这些对中国天文学的发展都是一个促进。

除制定《历象考成后编》外，乾隆帝还命传教士制造天文仪器，并编成《仪象考成》，以对南怀仁的《灵台仪象志》予以修正。

乾隆九年（1744 年），乾隆皇帝亲临观象台视察，看到台上的仪器多为西式，很是不快，下令按照传统的浑仪规制再制一架新仪器。钦天监遂着手制作一台“用今之数且合古之型模”的仪器，后被题名为现衡抚辰仪。它以青铜制成，重约五吨，分为三层。外层是六合仪，由云座托着双子午圈，比传统的浑仪少了地平圈。中间一层为三辰仪，内层是四游仪。与传统浑仪比，少了黄道圈，有一个游旋赤道圈，转动时可观测星星的赤道经度和赤道坐标。《清朝通志》对此仪器评价说：“体制仿乎浑天之旧，而时度尤为整齐，运量同于赤道新仪，而重环更能合应，至于借表

窥测，则上下左右无不宜焉。”[1] 该仪由传教士戴进贤主持制造，历时十年，到乾隆十九年（1754年）正式制成。

乾隆九年（1744年），当清政府决定制造现衡抚辰仪的同时，传教士戴进贤上疏，请求对南怀仁等所著《灵台仪象志》予以重新测量校正。戴在奏疏中说：

> 伏查康熙十三年，蒙圣祖仁皇帝命原任治理历法兼工部侍郎臣南怀仁制造观象台，测量日月星辰仪器六座，又纂成《灵台仪象志》一书，有解、有图、有表，皆阐明仪器六座所用之法。此书乃臣监中天文科推算星象所常用者。其中诠解用法，仪详理备。但志中原载星辰，循黄道行，每年约差五十一秒，合七十年则差一度，今为时已久，运度与表不符，理宜改定。再查康熙十三年纂修仪象志时，黄道赤道相距二十三度二十九分，志中所列诸表，皆据曩时分度，所当逐一加修，吻合天行庶测验时，更觉便于校正，又查三垣二十八宿以及诸星，今昔多寡不同，应以本年甲子为元，厘辑增订，以资考测。[2]

乾隆皇帝批准了戴的陈请，这样戴进贤便和另两位德籍传教士刘松龄（Hallerstein）和鲍友管（Gogeisl）以及明安图、何国卿等二十余人，一起进行修书活动。乾隆十七年（1752年）编成《仪象考成》32卷。乾隆二十一年（1756年）印行。该书由戴进贤主编，刘松龄、鲍友管两人“详加测算，著之于图”。全书的首两卷介绍玑衡抚辰仪的性能和用法，后30卷是星表，包括有：黄道经纬度表12卷，赤道经纬度表12卷，月五星相距1卷，恒星经纬度1卷，天汉黄赤经纬度4卷。

① 《清朝通志》卷23，《天文略》6，志6878，商务印书馆万有文库本。

② 转引自《中国天主教史人物传》下册，第77—78页。

《仪象考成》以乾隆九年（1744年）为历元，载录了恒星共300官，3083星。其中有传统星官名称的为277官，1319星，此外增添传统所没有的星1614颗，增添南天极附近23星官150颗星。而此书星表据称是以1725年出版的佛兰斯梯德（J. Flamsteed，1646—1719年）星表为底本，实地测编的。不过，南天的150颗星，北京观测不到，《仪象考成》就特地写明是"依西测之旧"。可见，该书星表是颇有科学价值的。《清朝通志》评论说《仪象考成》一书"兼考天官家诸星纪之，缺者补之，紊者正之，勒为仪象考成。于是步天定时之道益为精密，敬谨登载，以补前书之漏略"。

(2) 《乾隆十三排地图》的绘制

雍正乾隆时期，中西地理学交流仍有一些进展，这表现在雍正《皇舆图》和《乾隆十三排图》的成功绘制。

雍正皇帝出于指挥西北用兵和进行西南地区改土归流的需要，要求绘制更为精确的中国地图。于是，他就将曾为康熙皇帝测绘地图的西方传教士巴多明、雷孝思、杜德美、冯秉正、德玛诺等人留在宫中效力，协同中方何国宗等人，对康熙《皇舆全览图》进行增补，刊刻了《皇舆图》，按纬度自北往南共十排，每8°为一排，因此又称《雍正皇舆全图》。此图较康熙《皇舆全览图》有两个显著改进：其一是图幅扩大。除反映当时我国东北、蒙古、新疆、西藏及内地十五省的情况外，还绘入西伯利亚、北冰洋沿岸和地中海以东的中亚地区，实为中外大地图；其二是地名详细。以京畿地区为例，三河、军庄以南，蓟运河以西，易县以东的范围内，雍正十排《皇舆图》有地名近九十个，而康熙《皇舆全览图》仅有六十余个。[①] 不过，雍正《皇舆图》采用经纬线与中国传统的方格计里相结合的绘制方法，以6.2×6.5厘

① 於福顺：《清雍正十排（皇舆图）的初步研究》，载《自然科学史研究》1988年第12期。

米（或 6.3×6.45 厘米）近似方格的网格控制地理方位和地名位置，每方 200 里。经纬线基本成直角相交，故又称《皇舆方格全图》。这种方法使地图的精确度降低，越到高纬度误差越大。

雍正《皇舆图》目前已发现的有中国科学院图书馆收藏的一个印本和中国第一历史档案馆收藏的印本及手绘本。国内流传不广，影响也不太大。但它在康、乾两代地图测绘中，起了承上启下的作用，为《乾隆十三排图》的绘制准备了条件。

乾隆年间对康熙时测绘的地图，进行了成效更为显著的改进和增补，其成果便是《乾隆十三排图》的完成。康熙时，清政府尚未控制整个新疆，因此在西北地区的测绘仅抵哈密，未再往西，“图中于天山南北路，尚未备载”。乾隆时经过平准部和平回部战役，清政府建立起对整个新疆的统治权，因而得以派人在这里进行测量。乾隆帝先后派传教士高慎思、傅作霖、宋君荣和中方何国宗等人，到新疆随同军队进行测绘。1756 年（乾隆二十一年），乾隆帝命刘统勋会同何国宗前往，所有山川地名，“按其疆域方隅，考古验今汇为一集”。[①] 何国宗担任测量绘图的职责，而刘统勋则进行考察探访。这次测量分南、北两路进行，而以天山北路为主，天山南路只测量吐鲁番地区及开都河流域一带。乾隆二十四年（1759 年），乾隆帝又派明安图去南疆各地测量制图，最西到达中亚细亚的安集延和塔什干等地。

在两次实测的基础上，刘统勋、何国宗和高慎思等人，于乾隆二十六年（1761 年）绘制成《西域图志》，并奉旨交军机处方略馆。这成为日后所有新疆地图的根据。随之，乾隆帝又命传教士蒋友仁吸收《西域图志》等图籍的成果，利用宋君荣收集的有关亚洲地理的资料，对康熙《皇舆全览图》进行改制增订，绘成《乾隆内府舆图》此图后制成铜版 104 块，以纬度 5°为一排，共为 13 排，因而又称为《乾隆十三排图》。在范围上，《乾隆十三

① 《皇舆西域图志》卷首，谕旨。

排图》大大超过康熙《皇舆全览图》，它“南至琼海，北及俄罗斯北海，东至东海，西至地中海，西南至五印度南海，合为一图，纵横数丈，而剖分为十二排，合若干叶，每叶注明经纬度数，盖本康熙图，而制极其精，推极其广，从古地图未有能及此者也”。[1] 实际上，它已不是一幅中国全图，而是当时世界上最完整的亚洲大陆地图了。不过，此图面积虽比《康熙全览图》大一倍，但实际内容却增加不多。东北和关内各省的内容与《康熙全览图》大体相同；新增的哈密以西地区，凡经实地测量的内容都较详细，其余地方则不甚精详，有的地方甚至仅留空白。

《乾隆十二排图》和康熙《皇舆全览图》一样也采用梯形投影法，比例尺为 1:150000。它具有重要的科学意义，为我国地理科学研究提供相当重要的资料。例如罗布泊的位置，此图绘于北纬 40°40′。1876 年一俄国人测其位置在 40°以南，这使人们一度认为乾隆地图把该湖位置标错了。后瑞典科学家斯文赫定复往调查，才知此湖位置屡次迁移，《乾隆十二排图》并未画错。又如此图海岸线有多处与今不同，山东大清河口海岸相当直，可见现在伸入海中的黄河三角洲大部分为咸丰五年（1855 年）黄河决口改道，河水北徙后冲积而成。[2] 诸如此类的地方还有不少，对地理科学研究具有重要意义。李约瑟在评价这一地图的意义时说：“中国在制图方面又一次走在了世界各国的前面。”[3]

正因为《康熙全览图》和《乾隆十二排图》采用西方较先进的测绘方法绘制而成，范围广阔，地名详细、精确，印制也较精美，所以成为清代中叶至民国初年，我国编绘地图的重要依据，对于后代地图学的影响是深远的。不仅如此，康熙、乾隆年间测绘地图的资料还被传教士带往国外，著书制图。法国地理学家唐

① 邵懿辰：《增订四库简明目录标注》，第 278 页，中华书局 1959 年版。

② 王庸：《中国地理学史》，第 124 页，上海书店 1984 年版。

③ 李约瑟《中国科学技术史》，第 5 卷第 1 分册，第 238 页。

维尔（D' anville）在 1735 年（雍正十三年）根据康熙《皇舆全览图》绘成《中国总图》。图中的山川地名皆较准确，很得欧洲学界的好评。后来，此图还被编入法国人杜赫德（Du Halde）所著《中国地理历史政治及地文全志》一书中，在欧洲各国广为流传。

然而，康乾时期测绘的全国地图虽然科学价值很高，却未对我国的地图测绘技术的发展起到应有的作用。这是因为清廷将这些亚洲最精确的地图密藏于宫廷内府，视若珍宝，秘不示人，一般中国人无法见到。加之关于这些地图测绘方法又缺乏文字的说明，这就使价值颇高的地图成了无用之物。直到同治年间（1862—1874年），胡林翼绘制《清一统舆图》时，以内府所藏的《皇舆全图》为依据，这才把康乾时期测绘成果间接公布于世。

也正因为清政府这种封闭的保守态度，使我国地图测绘事业在经历了康乾一段不长时间的兴旺发展之后，又开始倒退。尤其乾隆时期考据学的兴起，使注重实地观测的地图测绘法又渐渐被人忽视。道光年间，元承如的《皇朝舆地图略》、李兆洛的《皇朝一统地舆全图》以及同治时胡林翼、严树森的《大清一统舆图》虽然以康、乾时期绘制的地图为蓝本，但其方法却又倒退为计里画方、矩形网格绘的古法了。

4. 马戛尔尼的“贡品”

乾隆五十八年（1793年），英国政府派遣马戛尔尼使团来到中国，在热河行宫晋见乾隆皇帝。这是中英关系史上的一件大事，也是这一时期中西文化交流的重要篇章。

早在英政府筹备使团访华时，就对文化交往有所准备和安排，认为这是实现使团目标——与中国建立正式关系、打开中国大门、垄断对华贸易的必要和有效的手段。英政府在给马戛尔尼下达的使命中有两个与文化有关。其一，要他们在访华期间尽可能搜集中国的政治、经济、军事、文化等方面的情报；其二，要

采取各种方法使中国人对英国人的能力和可靠性留下深刻印象，以扩大交往、促进商业。为实现上述使命，英国国务大臣邓达斯向马戛尔尼发出了具体指示，令其精选“贡品”和随行人员，准备出使中国。英国政府试图通过使团的活动，展示英国先进的科技水平，博得清朝政府的好感和信任，促进正式国家关系的建立和占领中国的市场。

马戛尔尼使团遵循了英政府这一方针，选择了不少精通科学技术的专家和工匠作为使团成员。如精通化学的吉兰博士出任医生，原在海军服务的斯科特博士为外科医师，精通天文、力学等学科的丁维提博士为机械师，对数学等颇有造诣的巴罗出任审计员。此外，还有画家希基、制图员亚历山大以及数名冶金、纺织、陶器工匠等。不过，最能反映马戛尔尼使团文化交流特色的还是“贡品”及围绕“贡品”所展开的活动。这里所说的“贡品”实际是英国送给清朝政府的礼品。由于清政府将英使节来华称为“朝贡”，于是礼品也就自然称为“贡品”了。

经过仔细商讨，马戛尔尼最后确定了使团所带“贡品”的品种和数量。为了使清朝皇帝了解“贡品”的种类及性能，使团还开列了“贡品单”，予以具体说明。据清朝档案记载，“贡品”包括以下 19 件：

第 1 件：天体运行仪和望远镜。天体运行仪即清朝文献中所称的“天文地理音乐大表”，亦被译为“布蜡尼大利翁”。它可以清楚地演示太阳、月亮、地球及其他星辰的运转。与此相配合的是望远镜。它与普通望远镜不同，“普通望远镜通过镜头直接透视观测目标”，而它则“从旁面透视观测目标在镜头上的反射”，因而能看得更远更清楚。这种反射望远镜据称是由英国大科学家牛顿发明，由英国另一著名天文学家威廉·赫哲尔（1738—1822 年）改进的。

第 2 件：座钟一架，亦称为“地理运转全架”和弗拉苏七政仪。七政仪作为一种天文仪器，可以指示地球与日月星辰的运转

关系。原设计者弗拉苏也作为使团一员来到中国，指导仪器的安装事宜。

第3件：天体仪，即所谓“天球全图”。淡兰色的质地代表天空，上有金银制成的星辰，大小、颜色各不同，犹如仰视天象一般，更有银丝分别标示天上各处度数。

第4件：地球仪，即“地球全图”。“天下万国、四州、山河、海岛都画在球内。”[①] 尤为重要的是，它包括了当时航海探险的地理新发现。

第5件：杂样器具。有11盒。这是确定时间的仪器，“可以计算满月、新月和月亮的其他变化”。

第6件：试探气候架一座。这是预报气象的仪器。

第7件：巧架子一个。这是根据力学原理，增加人的力量的仪器。

第8件：奇巧椅子一对。这是一种坐在上面，能随意转动的椅子。

第9件：火镜。它是由两块透明玻璃加工制成的。其热度不仅能点燃金、银、钢铁等金属，而且能将极难熔化的白金很快熔化成液态。这在欧洲也是很少见的。

第10件：各种图片和画像。这里有英国城市、教堂、桥梁、湖泊，以及反映其风土人情的图片；也有包括英国国王及王室在内的人物画像，显示了英国的文化艺术风貌。

第11件：玻璃镶金彩灯一对。它是一种圆形灯，可以让强光照射到较远的地方。

第12件：金线毯若干。这是布置房间的用品。

第13件：大毯若干。这是用于宫殿铺设的物品。

第14件：黄色马鞍一对。特为乾隆皇帝制作的，十分精致。

第15件：车两辆。专为乾隆皇帝乘坐，一辆夏天用，一辆

① 《英使马戛尔尼来聘案》，载故宫博物院《掌故丛编》第3辑。

冬天用。

第16件：毛瑟枪、连珠枪和利剑等武器。前两种枪极易击中目标，而利剑可削铁如泥。

第17件：铜炮、榴弹炮（即所谓西瓜炮）数门。为便于现场演示，一英国炮兵小分队随团来华，可使清朝皇帝亲眼目睹西洋炮法。

第18件：英国军舰模型。这是当时英国第一快捷战舰“皇家元首”号的模型，装备有110门大炮的巨大军舰的各个部分都在模型上显现得很清楚。

第19件：哆啰呢、羽纱、洋布等羊毛和棉织品以及钢铁制品等。

上述马戛尔尼使团的“贡品”总价值达1.3万英镑，装成600箱。“贡品”涉及天文仪器、玻璃、钢铁、羊毛制品和棉布，以及枪、炮等火器等诸多方面，简直是英国工业产品的展览会。尤其是各项天文仪器皆属当时英国制造的上等仪器，显示伽利略、牛顿的天体观念。可以说使团的“贡品”，在一定程度上反映了当时英国科学技术和工业生产水平。英方这样做是要达到政治和经济上的双重目的。“在政治上希望赠送贵重礼品，讨得清朝皇帝及其官员的欢心，并让他们意识到英国的先进、强大和富有，为外交谈判奠定基础；在经济上希望通过输入北方新兴工业的产品，引起中国人的消费欲望，为扩大英国的进口商品市场服务”。这在当时，对于了解、认识资本主义英国，找出中国与之存在的差距，是一个难得的机遇。

1792年（乾隆五十七年）9月，马戛尔尼使节团一行七百余人，乘海军舰只“狮子”号，自英国朴次茅斯港启程赴华，同行的还有商船“印度斯坦”号和供应船“豺狼”号等船只。经过近十个月的航行，马戛尔尼使团于1793年（乾隆五十八年）7月到达天津大沽口，随后进入北京，并前往热河向乾隆帝祝寿。乾隆帝会见了马戛尔尼，向英王回赠玉如意和亲笔翰墨；对大使也

赠送了御书手卷和玉如意。此外，乾隆帝还为英王和使团准备了瓷器、漆器、锦缎纱罗、玉器和茶叶、香药、干果等礼物。

马戛尔尼使团的“贡品”运抵中国后，在清朝朝野上下引起了较大反响。当乾隆皇帝得知英国“贡品”体积过大，若在广州登岸从广州至北京长途跋涉中可能会损坏的情况时，特颁旨允准英国使团由天津赴京；并命天津地方官员预备小船，以运贡品。因乾隆皇帝要在热河行宫接见马戛尔尼，为省拆卸运载之劳，英使提出将贡品中的天文地理大表、坐钟、天动仪、地球仪、试探气候架、火镜、玻璃镶金彩灯和铜炮、榴弹炮等八件留在北京，不运至承德。乾隆皇帝予以批准，命在正大光明殿及长春园，澹怀堂等处陈设，还命官员“带同在京通晓天文地理之西洋人及修理钟表好手、首领、太监、匠役，于该国匠役安装时尽心体会”，学习安装、拆卸和修理技术。[1] 乾隆皇帝从热河返回北京后，特地参观了已安装好的英国“贡品”。据英使斯当东回忆，乾隆皇帝看得很仔细、认真，“许多种仪器的功用马上当着他的面试验”。[2] 乾隆帝在参观时还不时发表见解，认为“无论透光镜或望远镜的原料都是玻璃”。他对英军舰模型十分感兴趣，当场向英国工匠询问有关军舰零件及英国造船业的问题。除乾隆帝以外，其他官员也对“贡品”表现出极高的兴趣，“许多人前往参观，其中有皇帝的三个孙子，他们看了之后非常赞赏。但有些中国官员却故意做出不足为奇的表情”。[3]

然而，由于闭目塞听所造成的妄自尊大，“贡品”并没有真正受到重视，也没有进行认真的研究。乾隆皇帝在阅过英使呈进的《贡品单》后，批示道：“又阅译出单内所载物件俱不免张大其词，此盖由夷性见小，自为独得之秘，以夸炫其制造之精奇。

① 《清高宗实录》卷 1432，乾隆五十八年七月乙巳条。

② 斯当东：《英使觐见乾隆纪实》，第 406 页，商务印书馆 1963 年版。

③ 同②。

现已令选做钟处好手匠役前来，俟该国匠役安装时随同学习即可谙悉。著征瑞于无意之中向彼闲谈，以大皇帝因尔等航海来朝涉万里之遥，阅一年之久……是以加恩体恤。至尔国所贡之物，天朝原亦有之……庶该使臣等不敢居奇自炫。”① 其中所说“至尔国所贡之物，天朝原亦有之”，未免有些自欺欺人，妄自尊大。正是因为这种态度，“贡品”受到冷落是自然之事了。马戛尔尼曾邀请清朝将领福康安检阅英国炮队演习欧洲新式的火器操法，以为福康安会很高兴。谁知福竟然傲慢地回答说：“看亦可，不看亦可。这火器操法，谅来没有什么稀罕！”据载，马戛尔尼还曾向大学士和坤夸耀气球的发明可载人升入天空，表示愿意派人来北京表演气球升空。和坤听后漠然视之，毫无兴趣。最令人费解的是，对于显示英国当时军事力量与科学技术的军舰模型及新式枪支武器等，乾隆帝也毫不介意，统统送入圆明园车库封存。直到第二次鸦片战争英法联军焚毁圆明园时，侵略军见到英王送给乾隆帝的马车和榴弹炮，仍然零件俱全，完整无损地堆积着。清政府由此丧失了一次了解西方，尤其是英国的大好机会。

二、中国人对西方的了解和认识

明清以来，随着耶稣会士来华及西方文化的传播，中国人对陌生的西方世界开始有了模糊的、并不全面的认识。

1. 赴欧留学生

明清时期赴欧洲留学的中国人，多与入华的耶稣会士有关。这些教士为扩展在中国的传教事业，对培养华籍的神职人员十分注意。他们采取的方式是选择一定数量的年轻中国教徒，指定专人教授神学和拉丁文，然后送往欧洲深造，学成后回到中国担任

① 《清高宗实录》卷 1431，乾隆五十八年六月辛卯条。

神职。

最早的赴欧留学生是在顺治年间出现的。1650 年（顺治七年）意大利传教士卫匡国返回欧洲，和他同行的有一年仅 15 岁的中国教徒。他的名字为郑玛诺，又名维信，西文名为艾曼努尔（Emmanuel de Sequeira）。到达欧洲后，郑玛诺进入意大利罗马公学，学习物理、逻辑、哲学和西方语言。1671 年（康熙十年），他与闵明我、恩理格等传教士一起回到北京。1673 年（康熙十二年）逝世。

1680年（康熙十九年），比利时传教士柏应理（P. Couplet）携中国学生沈福宗返欧。沈福宗后进入里斯本初学院学习，还可能一度至罗马升学。1694 年（康熙三十三年）回国。

1707年（康熙四十六年），山西平阳人樊守义，亦名守利或守和，又作诗义，字利如，随艾逊爵（Proana）赴欧洲。1709年到达意大利后，即在该国求学。1720年（康熙五十九年）返回中国。曾在承德谒见康熙帝。后在北京、东北及山东等地传教。1753年（乾隆十八年）病逝。著有《身见录》，为中国人第一部欧洲游记。

1724年（雍正二年），意大利传教士马国贤获准归国。临行前，雍正皇帝曾询问他有何意愿，马国贤回答说："愿得英才而教育之。"[①] 雍正皇帝欣然允诺。于是马国贤就携带中国幼童四人吴露爵、王雅敬、谷若翰（顾约翰）、殷若望（殷约翰）同行。回到意大利后，经过一番努力，在那不勒斯创办中国学院，以专门培养中国留学生及其他愿赴远东传教的欧洲人士。据称，该学院存在的 130 年间，有姓名可查的中国学生有 106人，分别来自中国直隶、江苏、四川、湖北、广东、陕西、福建、山西、甘

① 转引自方豪：《拉丁文传入中国考》，《同治前欧洲留学史略》，载《方豪六十自定稿》，台湾学生书局 1969年版。

肃、山东、湖南、河南等十余个省份。[1] 这些学生学成回国后，大多从事传教活动。如 1750 年（乾隆十五年）该学院有八名中国学生毕业。教皇将他们召至罗马，加以甄试后，就将陕西的郭姓学生（Vitale Kouo）、成都的赵明多、湖广的赵西满和常州的蔡姓学生（Paul Tchay）等四人派回中国从事传教事务。其中的郭姓学生因年龄较大，被预派为主教，还指定为未来的四川省总主教。[2]

康熙雍正时期中国学生主要是赴意大利、葡萄牙等国留学，而进入乾隆年间，中国留学生则主要赴法国留学。这当然与法国耶稣会急于扩大在华势力有关。1740 年（乾隆五年），在华的法国耶稣会士吴多禄（P. Pierre Foureau）携五名中国青少年教徒前往法国。这五名中国学生抵法后，被介绍入“大路易学院”（Louis le Grand Couège）学习。他们经过十余年的研习获得司铎职务后，分别于 1750 年和 1754 年回到中国。

不过，对中法之间文化交流最有影响的是高类思和杨德望这两位中国赴法留学生。他们都是北京人，被传教士选中后，在北京的北堂接受准备教育，学习教义、拉丁文和中文。1751 年（乾隆十六年），高、杨二人以及一位陈姓青年教徒，随法国传教士卜日生前往法国深造。第二年到达法国后，高类思和杨德望在当地的教会学校学习法文和神学，并加入了耶稣会。1763 年同获司铎职务。正当高类思和杨德望申请返回中国从事教会活动时，法国国务大臣贝尔坦为促进法国对中国的了解，以便扩大法国商品在中国的销售，提出了由法国官方提供资助，让这两名中国人继续在法学习和了解法国工艺，以便日后返回中国后，将其与中国产品进行比较研究，提出改进法国产品的建议。法国国王

① 见沈定平：“传教士马国贤在清宫廷的绘画活动及其与康熙皇帝关系述论”，载《清史研究》1998 年第一期。

② 参见马肇椿：《中欧文化交流史略》，辽宁教育出版社 1993 年版。

随之批准了贝尔坦的请求，于是，高类思和杨德望就继续留在法国，在法国科学家的指导下，学习绘图和刻板技术以及有关的自然科学知识，并在法国首都巴黎、第二大城市里昂等地参观制瓷、印刷、绒毯、面粉、丝织和印染，以及军工等行业的工场，详细了解了法国工业生产状况和制作工艺。显然，这是清代中国人第一次实地考察一个欧洲国家的生产状况。考察参观后，高、杨二人写出了报告，送交贝尔坦。报告对中、法两国生产的纸张、丝织品以及兵器和印刷品进行了比较，还就法国产品如何适合中国市场提出了建议。

高类思、杨德望于 1765 年 2 月离开法国洛里昂港，返回中国。临行前，他们二人收到了书籍及用于科学研究的放大镜、望远镜等物，并最后完成了《高、杨奉旨游历法国记》一书。同年 7 月，他们回到广州。[①]

回国后，高类思和杨德望不敢公开自己的留洋经历，因为清政府不准中国人出国。所以，他们二人尽管对西方特别是法国的情况有所认识和了解，但无法向世人传播，更谈不上向官府汇报了，在传播西学方面几乎没做出什么贡献。

综上所述，清代的中国留欧学生，基本上是耶稣会培养中国神职人员的产物，与中国官方和民间关系不大。这些留学生大多在幼年时就被传教士带到西方，先在一般公学里学习西方语言和初等文化科学，再进入教会学校学习，学成后返回中国，为教会服务。这些人在西学东传中起的作用不大。这一方面是由于清政府严禁国人出洋的政策，使不少留欧学生不敢公开自己的留洋经历，无法堂而皇之的传播西学。另一方面，也由于清政府在传播西学中过分依赖传教士，不仅没有建立出国留学制度，主动派遣留学生出国，而且对已归国的留学生也没有充分利用。如从欧洲

① 见“赴法中国留学生的先驱——高类思和杨德望”，载《中西文化交流先驱》。

留学归国的樊守义曾于 1720 年（康熙五十九年）在承德晋见康熙皇帝，但此后并未获任用。康熙皇帝也从未想到让会讲拉丁语的樊守义代替耶稣会士，充当清朝官方的译员。这也从一个方面反映出清政府对外交往中的保守性。

1775 年（乾隆四十年），随着在华耶稣会停止活动，它所提倡的中国学生留学事业亦宣告结束。

2. 中国典籍对西方的记载

清代以来，随着中西文化交流的发展，中国人对西方，主要是欧洲的情况有了一些了解和认识。这一方面得益于来华耶稣会士对欧洲政治、经济、军事和文化等方面的介绍，另一方面也得益于中国赴海外留学和经商的学生和商人亲自考察西方状况，并将这些情况向国内介绍。后者主要见诸这些出国人员所写的见闻录和游记等类书籍中。

前节所述樊守义所写的中国人第一部欧洲的游记《身见录》，就较细致地记述了樊守义在欧洲的见闻。书中对葡萄牙（书中称为波尔多嘞尔国）描述道："地多泉穴，其房俱三四层不一，而公侯王府，更极崇美，若天主堂、圣母堂、圣人堂、纯用石造，奇峻特异，雕饰供器，悉以金银。修道院颇多，而每院修道者凡数百；并设学校，分小学四品、中学二品、大学三品，且有养济院数处，甚广大，更多富贵园囿。"[1] 这里，对葡国天主教和教育状况有清晰的介绍，不仅可以看出该国天主教发展之盛，而且也可了解该国教育分大学、中学和小学三个层次进行。此外，对葡萄牙礼节也有记述："国王（指葡萄牙国王）之诞，余与往祝其礼，国王上立，旁群臣，仰上鞠躬凡三，躬近王前，亲王手，或问答，或退班，约略如是。"[2] 显然与清朝臣民晋见皇帝时所

① 樊守义：《身见录》，转引自方豪《中西交通史》下册，第 857 页。

② 同①

行三跪九叩礼，有很大的不同。

此书除介绍葡萄牙国情况外，还描述了意大利（书中称为意大里亚国）的风土人情，“两月后乃至意大里亚国界，曾入一国，宫城宫室，悉以石造，多天主堂，产阿里伐果、榛子树，风土温和，最为丰厚；有耶稣会院，无论内之规模，见其外貌庄重，已令人景羡矣”。[1] 对罗马城的情况，亦有生动的描述：“其京都名罗玛府，乃古来总都，城围百里，教王居焉……街道铺石，各家俱有水法。货物成市，必有其类。”[2]

不过，《身见录》一书流传不广，国人见者很少，故影响不大。该书今藏意大利罗马国立图书馆，附残抄本《名理探》后。

成书于1744年（乾隆九年）的《海国闻见录》，则是又一部记载有关欧洲状况的著述。该书作者为福建同安人陈伦炯，他自幼跟随其父陈昂往来海上，了解不少东南沿海及外国的知识。雍正初年，他出任澎湖参将、台湾总兵等职，后调广东、浙江等地为官，至任浙江水师提督。由于任所“皆滨海地也”，“日见西洋诸部估客，询其国俗，考其国籍”，还曾奉命出入东西洋，身历其境，对沿海和海外诸国的情况有更深切的了解。在此基础上，陈伦炯写成《海国闻见录》一书。此书分上下两卷。上卷包括“天下沿海形势录”、“东洋记”、“东南洋记”、“南洋记”、“小西洋记”、“大西洋记”、“昆仑”和“南澳气”等八篇；下卷则有“四海总图”、“沿海全图”、“台湾图”、“台湾后山图”、“澎湖图”和“琼州图”等六幅地图。

有关欧洲方面内容则在“大西洋记”中。这部分共叙述了葡萄牙、是班牙（西班牙）、佛兰西（法国）、那马（罗马）、荷兰、黄祁（丹麦）、普鲁社（普鲁士）、英机黎（英吉利）等国家和地区的情况。尤为引起注意的是，作者对上述国家和地区的地理位

[1] 樊守义：《身见录》，转引自方豪《中西交通史》下册，第857页。

[2] 同[1]，第858页。

常有了较准确的描述。如“是班牙（西班牙）者，吕宋之祖家也。西北邻大洋（指大西洋），东南俯中海（地中海），西邻葡萄牙，东北接佛兰西（法兰西）。”① 再如“佛兰西者，西临大洋，北接荷兰，南邻是班牙，东接那马，东南俯中海，由中海之东接联那马”等。② 这在当时是难能可贵的。

同时对西方风俗人情及物产也有叙述。文中对西方人的面貌神情这样描绘道：“高准碧眸，间有与中国人相似者，身长而心细巧，凡制作皆坚致巧思，精于火炮，究勘天文地理。”③ 礼仪语言则“俗尚纳妾，各国语言各别，以摘帽为礼”。④ 物产则大约以“产生银、哆啰呢、羽毛缎、毕叽、玻璃等类”为主。⑤ 由于该书作者并未亲历欧洲，因而其记述多为询问外国商人所得，线条较粗，内容亦不太丰富。不过，我们从中还可感受到作者努力认识外部世界的热情。

真正代表鸦片战争前中国人对欧洲各国认识水平的著述，还是《海录》一书。该书一卷，由广东嘉应州（今梅县）人谢清高口述，友人杨炳南或吴兰修笔录而成。谢清高“少敏异，从贾人走南海，遇风覆其舟，拯于番船，遂贩焉。每岁遍历海中诸国，所至辄习其言语，记其岛屿阨塞、风俗物产。十四年而后反粤。自古浮海者所未有也”。⑥ 谢清高 14 年期间周游世界各地，南洋群岛、印度洋沿岸各地、欧美各国和非洲西海岸等地都留下他的身影，亲身游历国家达九十余个。每到一处，谢清高还学习该国语言，了解当地人文地理情况。这在当时中国人中确属罕见。不幸的是，他在 31 岁时，因患眼病，双目失明。谢清高很想将自

① 《海国闻见录·大西洋记》，见《小方壶斋舆地丛钞》第 11 帙。
② 同①。
③ 同①。
④ 同①。
⑤ 《海国闻见录·大西洋记》。
⑥ 《海录》，第 1 页，见《小方壶斋舆地丛钞》第 11 帙。

己海外见闻传播于世，遂由他本人口述，其同乡杨炳南（一说为吴兰修）“因条记之”，撰成《海录》一书，于1820年（嘉庆二十五年）后刻印。

《海录》全书分三部分：第一部分叙述了“西南海”，也就是今天的东南亚、南亚大陆诸如安南（越南）、暹罗（泰国）、麻六岬（今马六甲）等国家和地区的情况；第二部分记述“南海”，即今之南洋诸岛，包括柔佛（今属马来西亚）、亚齐（今属印尼苏门答腊）、噶喇叭（今属印尼爪哇）等地的状况；第三部分则描述“西北海”，相当于今天的欧洲、非洲、美洲和澳洲及北太平洋的一些地区和国家的情况。

《海录》对欧洲国家的介绍，涉及葡萄牙、西班牙、普鲁士、土耳其、法兰西、意大利、丹麦、英吉利、瑞典和挪威等十余个国家，这在明清时期中国典籍中是少见的。清朝官修《明史》仅有《佛郎机传》、《吕宋传》、《和兰传》、《意大里亚传》等四个欧洲国家的记载，所叙述的还只是这些国家在中国及东南亚活动的情况，其国内情况很少涉及。《海录》不仅在所叙述的欧洲国家数量上大大超过《明史》，而且对这些国家的地理位置、政治制度、经济发展、风俗人情等方面皆有较为细致的叙述。

葡萄牙（书中为大西洋国，又称布路几士）是此书中叙述最为详细的国家。其国“气候严寒其于粤闽”，“由交牙炮台进港，行数十里到预济窝亚（即今里斯本），此一大市镇也，国王建都于此，有炮台无城郭”。[1] 在介绍气候和首都情况后，还叙述该国官制，“称王曰里王，太子曰黎番爹，王子曰必林西彼，王女曰必林梭使，相国为十爹，将军为马剌几乍”；同时还将文官分五等，武官为九等。[2] 至于风俗人情，则较详细地记述了葡萄牙婚姻、宗教信仰等情况。其婚姻为一夫一妻制，“自国王至于庶

① 《海录》，第12页，见《小方壶舆地丛钞》第11帙。

② 同①。

民无二妻者；妻死，然后可再娶，夫死，亦可再嫁”。[1] 宗教则以天主教为国教，“俗奉天主教，所在多立庙宇。每七日妇女俱到庙礼拜。凡娶妻，男女俱至庙，听大和尚说法，然后回归……”[2] 对该国贫富分化状况也有描述：“俗贵富而贱贫，其家富豪，贫者虽兄弟叔侄皆不敢入其室，不敢与同食云。”[3]

葡萄牙外，英吉利也是《海录》介绍较为详细的国家。该书称英吉利为“红毛番”，是“海中鼎峙三岛，人民稀少而多豪富”。[4] 对英吉利海上强国的地位也有较为清楚的叙述，“急功尚利，以海舶商贾为生涯，海中有利之区，咸欲争之，贸易者遍海内……故国虽小而强兵十余万，海外诸国多惧之”。[5] 同时，还描述了该国首都伦敦（书中称论伦）的状况：“论伦，国中一大市镇也。楼阁连绵，林木葱郁，居人富庶，水极清甘。河有三桥，谓之三花桥，桥各为法轮激水上，行以大锡管接注通流，藏于街巷道路之旁。人家用水俱无烦挑运，各以小铜管接于道旁锡管，藏于墙间，别于小法轮激之，使注于器，则计户口而收其水税。三桥分主三方，每日转运一方，令人遍巡其方居民，命各取水。人家则各转其铜管小法轮，水至自注于器，是三日用则塞其管。一方遍则止其轮，水立涸。次日别转一方，三日而遍，周而复始。其禁令甚严，无敢盗取者，亦海外奇观也。”[6] 这里十分详尽地介绍了伦敦市的自来水供给办法，这是城市用水方面十分先进的设施。引人注意的是，该书对英国的海上救援制度也有叙述，“其海艘出海贸易，遇覆舟必放三板拯救，得人则供其饮食，

① 《海录》，第 12 页，又《小方壶斋舆地丛钞》第 11 帙。
② 《海录》，第 12 页。
③ 同②，第 13 页。
④ 同②，第 14 页。
⑤ 同④
⑥ 同④

资以盘费，俾得各返其国。否则有罚，此其善政也”。[1]

除葡萄牙和英国外，其余欧洲国家的介绍也各有特色。如西班牙（书中称“大吕宋国”，又称“意细班惹尼”）则重点叙述其货币，“凡中国所用番银，俱吕宋所铸，各国皆用之”。[2] 而法国（书称“佛郎机国”或“佛兰西”）则叙其风俗物产，“民情淳厚，心计奇巧，所制钟表早于诸国，酒亦极佳”。[3] 荷兰国则以其女王制度为特色，“国王已绝嗣，群臣奉王女为主，世以所生女继”。[4] 对意大利、丹麦、瑞典、土耳其和普鲁士等国也都做了概括性的描述。

如果说《身见录》、《海国闻见录》和《海录》三书主要侧重于介绍西欧国家的状况，那么图理琛的《异域录》则是对东欧最大国家——俄国的叙述了。此书是我国第一部记载俄国地理和风俗人情的著作。作者图理琛为清朝内阁侍读。他于 1712 年（康熙五十一年）受康熙皇帝的委派，慰问在伏尔加河下游地区的土尔扈特部。图理琛一行四人，历时三载，行程三万余里，于 1715 年（康熙五十四年）回京复命。在归国途中，他写成《异域录》一书。此书分上、中、下三卷，详细叙述沿途的山川、村镇、风俗、物产等情况，内容丰富，描述生动，对当时中国人了解俄国起了较大的作用。

首先，此书对俄国的地理状况有较准确的陈述。不仅对俄国疆界有总体的介绍，而且对其国内的地形地貌、城镇山川、气候物产也有清晰的记载。尤为引人注意的是此书将俄国的西伯利亚地区与欧洲部分的不同风貌做了准确而生动的描述。在西伯利亚地区，“山上有泉，其水甘而凉，谷内之草畅茂，蚊虻甚多，挥

① 《海录》，第 14页。
② 同①，第 13页。
③ 同②。
④ 同②。

之不暇，跟役人等片时被喝，面目皆肿”。[1] 还说：“沿途皆大木林薮……间有田亩”。[2] 这里描绘的是一幅山高林密、人烟稀少的景象。而俄国的欧洲部分则出现明显的变化，“沿途地势平坦，俱系旷野，无林木，田亩甚多”。[3] 城镇亦不少，且建筑宏大，“喀山系排置大木为城，有八门，一面二里余；周围八里余，有郭，郭外环城俱以木为鹿角安置。城内有市廛砖造天主堂五座，大木营治庙二座，居五千余户，皆用大木营造楼房庐舍”。[4] 显然，俄国的欧洲部分农业发达，城镇建设完整，居民繁多，社会经济水平比西伯利亚高。

同时，《异域录》对俄国的政治、法律制度也有较详尽的叙述，书中称俄罗斯国划为八道（今日为州），每道行政长官为“喝喝林”，每道辖区为“城堡十余处二十余处不等”。[5] 书中还对俄国议会制度进行描述，“俄罗斯国若有大事会议”，“汗（指沙皇）亦前往共同会议”，[6] 而法律则较严酷，“俄罗斯国法律，凡叛逆犯上者，将身肢解为四段……私铸钱者，将铜熔化，灌其口内以杀之”，[7] 等等。

至于风土人情，《异域录》也着墨不少。书中称俄国“人性矜夸贪得，平居和睦，喜诙谐，少争斗，好词讼”。“每逢吉日，男子相聚会饮，醉则歌咏跳舞。妇女不知规避，争相装饰，各处游嬉队行歌于途”。[8] 这里，把俄罗斯人豪饮善歌舞的风貌叙述得很生动。而对俄国农业耕作的粗放也有叙述，“务农者少，藉

① 《异域录》卷上，第 13 页，从书集成初编本。
② 同①，第 19 页。
③ 同①，卷下，第 9 页。
④ 同③，第 7 页。
⑤ 同②，第 35 页。
⑥ 同②，第 34 页。
⑦ 同③，第 7—8 页。
⑧ 同③，第 11—12 页。

贸易资生者多。知种而不知耘，不知牛耕”。①

《异域录》对俄国政治、经济、文化、风俗等方面的叙述，使当时的中国人对俄国有了形象、全面的认识，受到了清朝官方的重视。清朝官修《一统志》、《四裔考》诸书予以录用，还被收入《四库全书》。

3. “西学中源”说

明末清初以来，西方科学文化在中国得到了一定的传播，尤其是西方天文学自明末输入中国后，到清代则取代了传统的天文学方法。这就极大地冲击了中国传统的“用夏变夷”的观念。同时也在中国知识界引发了一系列问题需要思考和研究，其中最主要的是如何认识西方科学知识，以及如何认识和处理中国和西方两个科技体系的关系。“西学中源”说正是在这种社会背景下产生的。该学说认为，传教士引入中国的西方科学知识，原本就是古时从中国传出去的，西方人只是在此基础上有些发展而已，因而中国是源，西方是流。

“西学中源”说最早持有者是明末清初的反清义士黄宗羲。在明清易代的政治动荡中，黄抗清失败后浮船于海上，狭隘的（汉）民族优越观念和明亡清兴的残酷现实，促使他“西学中源”思想的形成。黄“坐船中正襟讲学，暇则注‘授时’、‘泰西’、‘回回’二历”，“尝言勾股之术乃周公、商高之遗而后人失之，使西人得以窃其传”。② 同时期的另一学者陈荩谟在其《度测》一书中，亦阐述与黄宗羲同样的观点，“《周髀》者，勾股之经；《法义》（即徐光启、利玛窦合译的《测量法义》）者，勾股之疏，传也。”而另一位同样以明朝遗民自居的王锡阐，由于对天文学有颇深的造诣，所以在对“西学中源”说的提倡和传播上，比黄

① 《异域录》卷下，第11—12页。

② 全祖望“黎洲先生神道碑文”，《鲒埼亭集》，卷11。

宗羲的作用史大。王锡阐试图从中西天文学的比较中，论证西学源于中学，他说："今者西历所矜胜者不过数端，畴人子弟骇于创闻，学士大夫喜其瑰异，互相夸耀，以为古所未有，孰知此数端者悉具旧法之中，而非彼所独得乎！

"一曰平气定气以步中节也，旧法不有分至以授人时，四正以定日躔乎？

"一曰最高最卑以步朓朒也，旧法不有盈缩迟疾乎？

"一曰真会视会以步交食也，旧法不有朔望加减食甚定时乎？

"一曰小轮岁轮以步五星也，旧法不有平合定合晨夕伏见疾迟留退乎？

"一曰南北地度以步北极之高下，东西地度以步加时之先后也，旧法不有里差之术乎？"①

这里，王锡阐试图从历法五个方面来证明西学来源于中学，只是使用不同的方法达到同样的结果。这其实并不能说明西法是从中法而来，王锡阐的论证不能说明问题。

在补充、完善"西学中源"说方面，著名天文数学家梅文鼎则用力更大，影响也更深。在其所著《历学疑问》和《历学疑问补》两部书中，他把不少西方天文学知识都贴上"中国"的标签："地球有寒暖五带之说"即《周髀算经》中的"七衡六间说"，地圆说来自《内经·素问》，本轮均轮说来自《楚辞·天问》，等等。梅文鼎甚至还凭主观臆想提出"中土历法得传入西国之山"的说法。他从《史记·历书》中关于"幽、厉之后……畴人子弟分散，或在诸夏，或在夷狄"的记载，以及《尚书·尧典》中的"分命和仲，宅西"的叙述，推论西方人的天文、数学知识是和仲等人传授的。

值得注意的是，梅文鼎在数学领域内亦通过他的"几何即勾股论"，将欧几里德几何学纳入中国传统的勾股术之中。在他的

① 王锡阐："历策"，《畴人传》卷35，第438—439页。

《几何通解》一书中，将《几何原本》15个欧几里德定理全部由传统的“勾股和较术”证出，以此说明“几何不言勾股，然其理并勾股也……故其最难通者，以勾股释之则明”。

“西学中源”说出现以后，受到了清朝封建统治者赞赏和推崇。1702年（康熙四十一年），康熙帝阅梅文鼎的《历学疑问》后，十分欣喜。显然书中有关“西学中源”的阐述，引起了康熙帝的注意。1705年（康熙四十四年），康熙帝又于南巡途中召见了梅文鼎，对他大加褒奖。此外，康熙帝还自撰《三角形论》，亲自宣传“西学中源”，说：“古人历法流传西土，彼土之人习而加精焉。”1711年（康熙五十年），他在与赵宏燮论数时说：“即西洋算法亦善，原系中国算法，彼称为阿尔朱巴尔……传自东方之谓也。”① 所谓“阿尔朱巴尔”是“代数学”（algebra）的译音，源出阿拉伯词汇，康熙帝所说“原系中国算法”并没有科学依据。

封建皇帝对“西学中源”的推崇，使这一说法迅速在知识界和思想界流行起来。梅文鼎吹捧说：“御制《三角形论》，言西学贯源中法，大哉王言，著撰家皆所未及。”② 戴震则在《四库全书》天文算法类书的提要中，将“西学中源”作为钦定的理论确定下来。《周髀算经提要》就这样写道：“其本文之广大精微者，皆足以存古法之意，开西法之源。”《数学九章提要》也说：“此书大衍术所载立天元一法，能举立法之意而言之。……后元郭守敬用之于弧矢，李冶用之于勾股方圆，欧罗巴新法易其名曰借根方，用之于九章八线。其源开自九韶，亦可谓有功于算术矣。”其他如《利玛窦〈乾坤体义〉提要》、《测量法义提要》、《数理精

① 《东华录》康熙89。

② 梅文鼎：“雨坐山窗”，《续学堂诗钞》，卷4。

蕴提要》和《测圆海镜提要》等也都贯穿了“西学中源”的思想。[1]

“西学中源”说在明清西学东传过程中产生了深刻的影响。一方面，它有利于消除人们的中西界限，减少人们对西学的排斥，促进人们对西学的研究和吸收，同时对于复兴中国传统学术也不无作用。但是，另一方面，它在清代流行的后果，确实产生了十分严重的负面作用。毋庸置疑“西学中源”说的论证方法和总的结论都是错误的，是缺乏科学依据的臆测。它以“源”和“流”来区别中学和西学，暴露出民族自大主义的文化心理，无法深刻地认识西方科学的发展和先进，以及中国传统学术的保守和落后。这使中国知识界不能真正了解中国科学在世界潮流中所处的地位，不能主动地吸收引进先进的东西，从而造成中国愈益落后。这种狭隘的民族主义思想，对于推进中西文化交流，推进西学东传确实是十分有害的。

“西学中源”说的谬误在当时就已被一些知识分子所洞悉和批判。清代经学大家江永在天文学上颇有造诣。他在其著述《数学》一书中这样写道：“至今日而此学（指天文学）昌明，如日中天、重关谁为辟？鸟道谁为开？则远西诸家，其创始之劳，尤有不可忘者。”这里，江永明确地指出西方天文学家的“创始之劳”，否认了西方天文学源于中国的说法。同样看法也反映在另一著名学者赵翼的言论中。赵翼曾说：“西洋远在十万里外，乃其法（指西洋历法）更胜，可知天地之大，到处有开创之圣人，固不仅羲、轩、巢、燧已也。”[2] 说法比江永还直截了当。可惜如江永、赵翼这样开明的学者为少数，无法与得到官方支持的占统治地位的“西学中源”说抗衡。

① 参见陈卫平：“从‘会通以求超胜’到‘西学东源’说”，载《自然辩证法通讯》1989年第三期。

② 赵翼：《陔馀杂记》，第36页，中华书局1982年。

三、西学东传的中断

嘉庆时期以来，清朝国势由盛转衰。为维护封建统治，清朝封建统治集团除加紧对各族人民反抗斗争的镇压外，在对外交往上更加严厉地推行“闭关”政策，对中外交流活动实行日益严格的限制。这就造成雍正禁教以来，日见衰落的西学东传终至完全中断的局面。

1. 清朝统治集团政策的变化

如果说乾隆时期，清政府虽对天主教执行查禁政策，但对有科学文化“技艺”的西方传教士尚能礼遇，西学东传尚能在有限的范围内产生一定的成果。而自嘉庆时期以来，这种对西方科学文化有限吸取的政策明显发生了变化。

1799年（嘉庆四年），太上皇弘历去世，嘉庆皇帝开始亲政。此时，清王朝面临着十分严峻的国际、国内形势。从外部环境看，不仅老殖民主义国家如葡萄牙、荷兰、西班牙和沙皇俄国等对中国虎视眈眈，而且英国、法国和美国等一些新崛起的资本主义国家也纷纷向中国伸出侵略扩张的魔爪。这中间对清朝威胁最大的要数英国。英国的产业革命已蓬勃展开，资本主义机器生产有了突飞猛进的发展。在这种情况下，英国资产阶级急欲夺取更多的原料产地和商品推销市场，地大物博的中国就成为英国扩张的主要目标。中英之间的矛盾和冲突日益加剧。嘉庆十三年（1808年）七月，英国以英法在欧洲发生战争，法国欲占澳门为借口，派海军少将度路利（Drury）率兵船于八月二日强行在澳门登陆，占据三巴寺、龙嵩庙、东西炮台等地。他们蛮横地拒绝了清两广总督吴熊光要其退兵的要求，赖在澳门不走。当吴熊光下令封舱，断绝与英贸易时，度路利竟率英兵二百余人，闯入黄埔，强行在广州登陆，住在十三行商馆里。只是当清朝调集军队

准备与其开战时，英国才怕事态扩大，影响其与中国贸易，不得不于同年十二月撤出广州，后又撤离澳门。这个几乎酿成中英兵戎相见的事件，是清初以来中英之间最严重的冲突。英国咄咄逼人的扩张事态引起清封建统治集团对英国乃至整个西方的疑惧。

嘉庆时期的国内局势亦十分严峻。随着封建统治阶级对土地的攫取日益膨胀，土地集中达到空前的程度。清朝皇帝是全国最大的封建地主。嘉庆时，皇庄达 1078 所，占有土地 35000 多顷。[①] 同时大官僚大地主亦恣意掠夺农民的土地，这使大量农民失去土地，从而不得不租种地主的土地，遭受严酷的剥削，生活在水深火热之中，社会矛盾也日益激化。这一时期吏治也更加腐败。贪污腐败之风愈益严重，广大民众受到的压迫和剥夺亦更加沉重，他们无法再忍受下去，纷纷揭竿而起。反抗封建统治的斗争烈火愈烧愈旺，猛烈地冲击了清帝国的统治。嘉庆元年（1796 年）爆发的川、楚、陕白莲教大起义，在历时九年的过程中，义军歼灭了大量清军，极大地削弱了清王朝的武装力量。清政府为镇压起义，调动了 16 省的数十万军队，耗费了近两亿两白银的军费，相当于五年的财政收入。这就造成府库空虚、财政拮据的状况。在刚刚将白莲教起义镇压下去后不久，嘉庆十八年（1813 年），直隶、山东、河南三省又发生了被清仁宗惊呼为“汉、唐、宋、明未有之事”的天理教大起义。义军曾一度攻进了清朝统治的老巢——北京紫禁城皇宫。这使清朝统治集团惊恐万状。在广大农民斗争的打击下，清王朝迅速地衰败下去，一蹶不振。

面对内外交困的局面，以嘉庆帝为首的清朝封建统治集团由于对世界的发展知之甚少，因而看不到中国所面临的危机的严重性。虽然也感到来自西方的威胁，但却认定只要把中国大门关得更紧，就能保住他们的家天下。他们比以往任何时候都更害怕外来势力进入国内和民众联合起来，危害其统治利益。因此嘉庆帝

① 《大清会典》嘉庆朝，卷 76。

继续强化对天主教传教士的高压政策，不仅严厉惩治违反清朝法令进行传教活动的传教士，而且对在北京钦天监任职的通晓天文历法和数学知识的传教士也百般限制，尽量缩小其规模和影响。在这种政策下，西学东传的渠道遂越来越窄，直到中止。

嘉庆十年（1805年），清政府在查禁天主教传教士违禁传教案件时，就开始强化对北京天主教堂的管理。当时管理西洋堂的禄康、长麟、英和等三位大臣按照嘉庆帝的旨意，共同商议制定管理西洋堂的具体办法。在禄康等人的奏疏中提出派委司员稽查天主教堂；建立堆拔，对天主教轮流巡逻；撤毁堂额“天主”字样；封禁该堂女堂房室；稽查设于海甸的天主各堂寓所；翻译并检查西方传教士投递的书信等措施。[1] 这些措施经嘉庆帝批准后予以实施，北京的天主教堂处于清朝政府严密的监视之下，不仅非法的传教活动受到限制，而且正常的中西文化交流活动也受到很大的影响。

嘉庆十六年（1811年），清政府在再次大规模查禁天主教活动过程中，又采取了减少在京传教士人数，和裁撤教堂及所居房屋等措施，进一步缩小北京天主堂的规模，限制传教士的活动。这年五月，嘉庆帝颁旨称，“至西洋人现在京师居住者，不过令其在钦天监推步天文，无他技艺足供差使。其不谙天文者何容任其闲住滋事，著该管大臣等即行查明，除在钦天监有推步天文差使者，仍令供职外，其余西洋人俱著发交两广总督，俟有该国船只到粤，附便遣令归国。其在京当差之西洋人，仍当严加约束，禁绝旗民往来，以杜流弊”。[2] 这里，嘉庆帝将传教士为清朝服务的领域仅限定在“推步天文”，至于通晓其他西方科技文化知识的传教士则一概不需要。嘉庆帝遂下令除“在钦天监有推步天文差使者仍令其供职外”，其余传教士俱发遣回国。这样一来，

[1] 《清仁宗实录》卷143，嘉庆十年五月甲申条。

[2] 《清嘉庆朝外交史料》第3册，第47页，故宫博物院，1932年。

中西文化交流则基本上处于停滞状态。事实也正是这样。按照嘉庆帝的指令，当时在北京的 11 名西方传教士中，只有任钦天监监正的福文高，监副的李拱辰、高守谦，在内阁充翻译差使的南弥德及通晓天文算法的毕学源等五人符合继续停留的条件；另有贺清泰和古德明两名传教士虽不符合条件，但因年老多病不能远途跋涉，也被留下，其余四名传教士，以“学艺未精”而被饬令回国。[1] 这四名被遣归的传教士为高临渊、颜诗英、王雅各伯和德天锡。他们虽不通晓天文算法，但有绘画及修造钟表等技艺，无奈嘉庆帝对此均不感兴趣，因而只能落得遣弃用的结局。

在减少在京传教士人数的同时，天主教堂及其占据的房屋、土地也被归并裁撤和收回。天主教东堂早在嘉庆十二年（1807年）就被一场大火焚毁，教士申请重建，遭到清政府的拒绝。这次居住西堂的传教士被遣归国，因而西堂也随之被废。同时位居禁城的北堂也以传教士高守谦迁居南堂，而实际上处于废弃不用的地步。因而真正使用的只有南堂了。此外，嘉庆十六年八月十六日，清政府命将内务府收管的教会 60 间房屋变价出售，承买之人须照民房式样拆盖居住。[2] 随后，又将天主教会在顺天府宛平县所拥有的数十顷土地和数十间房屋收回。[3]

嘉庆帝采取严格限制中西文化交流的政策的原因，除推行“闭关”，以维护摇摇欲坠的帝国统治外，还和他本人泥古不化、厌恶和排斥西方科学和文化的思想密切相关。如果说清初中西文化交流的兴盛，在一定程度上得益于康熙帝对西方科学技术的浓厚兴趣，那么乾隆时期清宫内西方绘画、音乐、钟表制作等西方艺术传播活动的活跃，则与乾隆帝本人对西方绘画、音乐等的浓厚兴趣分不开。而嘉庆帝不仅对西方科学技术毫无兴趣，而且对

① 《清嘉庆朝外交史料》第 3 册，第 48 页。

② 同①，第 51 页。

③ 同①，第 52—53 页。

西方绘画、音乐等也十分冷淡。他在嘉庆四年（1799 年）十一月的一份上谕中说："朕从来不贵珍奇，不爱玩好，乃天性所禀，非矫情虚饰。菜米布帛，乃天地养人之物，家所必需；至于钟表，不过为考察时辰之用，小民无此物者甚多，又何曾废其晓起晚息之恒业乎？！尚有白鸣鸟等物，更如粪土矣。"① 这里，嘉庆帝对于反映当时科技发展的钟表一类的产品，表现出不屑一顾的态度，反映出他思想的保守和封闭。以这种观点对待外来文化，当然谈不到认识西学的作用和推动中西文化交流了。嘉庆帝对西方天文历法的看法，从另一方面反映了他固步自封的心态，他说："我大清亿万年颁朔之法必当问之于欧罗巴乎？此必不然也，精算之士当知自重矣。"② 至于英国等西方国家所制造的各种"奇巧之器"，嘉庆帝亦显示出一概摒弃的态度，"天朝不宝远物，凡尔国（指英国）奇巧之器，亦不视为珍异"。③ 显然，嘉庆帝对西方科学文化的这种顽固保守的态度，只能导致清朝愈益强化对中西文化交流的束缚和限制。

2. 供职钦天监的传教士归国

导致中西文化交流中断，除了清统治集团推行"闭关"政策的因素外，与耶稣会的解散及葡萄牙、法国等西方国家情况发生变化亦有直接的关系。

由于针对宗教改革的耶稣会在欧洲各国越来越不得人心，一些国家相继驱逐耶稣会士。葡萄牙于 1759 年，在法国于 1764 年，西班牙于 1765 年，相继将耶稣会士逐出国境或解散其国的耶稣会。在这种情况下，1773 年（乾隆三十八年），教皇克雷芒十四世（Clement XIV）颁布了解散耶稣会的通谕"我们的上帝和

① 《清仁宗实录》卷 55，嘉庆四年十一月条。

② 《清仁宗睿皇帝圣训》卷 45。

③ 同①，卷 320，嘉庆二十一年七月乙卯条。

救主”。[1] 这个解散令是在 1775 年（乾隆四十年）传到中国的。在华的耶稣会士都感到十分震惊。据载，葡萄牙籍教士刘松龄（Augustin Von Hallerstein）和法国籍教士蒋友仁竟至忧愤而死。在华耶稣会解体后，仍滞留在北京的传教士，虽然其身份不再是耶稣会士，但还继续为清朝和教堂服务。而在中国各地的耶稣会士，有的也仍在从事传教活动。不过，随着时间的流逝，他们的人数逐渐减少，以致乾隆皇帝本人也感到宫廷内的教士不够使用，要广东官员及时将愿进京效力的传教士“奏闻送京”。1778 年（乾隆四十三年），他在谕旨中就这样说：“向来西洋人有只呈广东督抚衙门情愿进京效力者，俱经该督抚等转奏送京。近来以来，未见有续来者，或系该国本无人呈请，抑系曾经具呈，而该督抚不为转奏。著传谕桂林、李质颖即行查明据实具奏。嗣后如西洋人呈请进京效力者，即为奏闻送京，不必拒阻。”[2]

不过，因在华耶稣会解散而造成中西文化交流渠道不畅的局面，随着法国和葡萄牙遣使会士来华而有所改变。遣使会（Lazariots，英文全名为 The Congregation of Priests of the Mission）1624年（明天启四年）由圣味增爵教士（St. Vincent de Paul）创建。1783 年（乾隆四十八年），罗马教廷指派法国遣使会来华接替耶稣会的工作，法王路易十六世（Louis XVI）亦命将耶稣会在华的一切财产移交给遣使会。1785 年（乾隆五十年），法国遣使会士罗旋阁（Raux，或称罗广祥）、冀若望（Chis lan，或称吉德明）、巴保禄（Paris 或称巴茂正）到达北京，接管耶稣会所遗诸职，并被清政府任命接替钦天监监正兼国子监算学馆等官职。至此，利玛窦明末所开创的耶稣会在华传教事业宣告中止。首批来华的遣使会传教士大多有一定的西学知识和技能。这使中西文化交流尚能在相当小的范围内进行。罗旋阁通晓汉语和满语，曾

① Columba Cary-Elwes “China and the Cross” P.167。

② 《清高宗实录》，卷 1066，乾隆四十三年九月甲午条。

编满语文法和辞典，并出任翻译。而蒙若望则对医学、物理和机械制造有一定的了解。1793 年（乾隆五十八年），英国使节马戛尔尼访华时所献的测量及天文等诸种仪器，即经他及其他人员进行组装。巴保禄对机械制造很精通，他接替耶稣会士汪达洪的职位，在宫廷内制大小时钟及风琴等。1789 年（乾隆五十四年），乾隆皇帝命巴保禄和另一传教士德天赐两人照宁寿宫乐寿堂所藏："八方向化，九土来王"西洋人陈设一件，做陈设钟一件，要写四样字（满、汉、蒙、藏文）。巴保禄和德天赐用了四年时间，终将这件钟制成。① 由于法国遣使会士为清廷尽心服务，因而博得了乾隆皇帝的信任。然而此时法国已爆发资产阶级革命，因而对在中国的传教士的支援也渐趋停止。同时在启蒙运动的影响下，法国民众对国外传教热情也减少了，史载 1793—1796 年期间，法国只派出三人去国外传教，而从 1791 年到 1800 年十年间法国"遣使会"总共只派出十人来中国。② 这样，随着罗旋图、巴保禄和冀若望等相继在嘉庆年间病逝，又没有新的法国遣使会士来补充，在北京的法国遣使会的努力和影响已经十分微小了。

法国遣使会留下的真空由葡萄牙遣使会来补充。当初在华耶稣会解体后，葡萄牙政府亦派其本国遣使会教士来华接替葡萄牙耶稣会的工作。这批葡籍遣使会士包括福文高（Ferreira）、李拱辰（Riberio）、毕学源（Pires）和高守谦（Serra）等人是在 1801 年（嘉庆六年）和 1804 年（嘉庆九年）先后抵达北京的。不久，他们就继承了法国遣使会所遗钦天监监正及监副职，及兼掌算学馆事务。但在嘉庆帝日趋严厉的禁教政策下，很难在中西文化交

① 乾隆五十四年造办处活计档，转引自鞠德源：《清代耶稣会士与西洋奇器》，载《故宫博物院刊》1989 年第二期。

② K.S. Latourette "A Hisstory of Christian Missions in China" P170，转引自江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》第 104 页。

流中有所作为。加之，此时葡萄牙国势已渐衰落，也无力量去扩展海外传教事业，因而葡萄牙遣使会在北京也仅是勉强维持。

1824 年（道光四年），担任钦天监监正的福文高病逝。随后，高守谦也获准回欧洲省亲。道光皇帝对西学无多大兴趣，因而并没有任命其他传教士接替福文高的职务。这样，自汤若望始由天主教传教士担任钦天监职务的局面宣告结束，西学东传也暂告一段落，中西文化交流终至完全中断。

3. 原因和影响

导致雍正朝以来中西文化交流衰落乃至于完全中断的因素是多方面的。

首先，自给自足的封建经济极大地限制和束缚了对外交往的发展。明清时期资本主义萌芽虽然有一定程度的发展，但由于封建专制制度的压迫，仍然十分弱小，而封建经济基础依然根深蒂固。这样的经济状况，势必缺乏与外部世界交往的迫切需求，正如乾隆皇帝在给英国国王的“敕谕”中所说：“天朝物产丰盈，无所不有，原不借外夷货物以通有无。”[①] 同时，也正因为明清时期经济发展处于停滞状态，极其弱小的资本主义萌芽对科学技术发展和交流的促进作用也不大。缺乏生产上的需求和推动，中西文化交流就不可能取得丰硕成果。

其次，清朝君主专制空前强化是中西文化衰落和中断的重要原因。清朝顺治、康熙时期中西文化交流之所以得到一定程度的发展和兴盛，就在于当时正处于清朝初建时期，封建中央集权制度还不完备，统治者主要致力于统一全国的战争，文化领域中的政策较为开放和宽松。而进入雍正、乾隆时期，随着中央专制集权制度的完备，和清统治集团对全国统治的巩固，其兼收并蓄的文化政策也就逐渐为文化专制主义取代。其表现最为突出的是，

① 《熙朝纪政》卷 6，《纪英夷入贡》。

这一时期的文字狱，十分频繁而且严苛。尤其是乾隆朝达到了无以复加的地步。现存清代文字狱档共收65件，其中有64案发生在乾隆朝。这使知识分子人人自危，不敢议论朝政，不敢研究经世致用的学问，惟以训诂考据为惟一归宿，终年沉溺于寻章摘句的故纸堆中，脱离实际，思想闭塞，窒息了进步思想文化的发展和交流。

再次，传教士作为这次中西文化交流的惟一桥梁和纽带，也是导致交流的衰落和中断的重要原因。包括耶稣会士在内的西方传教士来到中国，其目的是为了传播基督教，为了使中国基督化，而传播西方科学文化则是其手段。不幸的是，明清时期的中西文化交流却是以传教士作为惟一的桥梁和纽带。这就使这次文化交流受到相当大的限制。尤其是当雍正帝开始执行严禁天主教在华传教政策之后，传教士因为不能像清初那样在中国传教，因而对传播西方科学文化也失去了不少兴趣，这就造成中西文化交流日趋衰落。而清朝统治者在进行对外交流时，又不能采取主动出击的方针，派遣本国科技人员走出国门，进行文化学术活动，把握世界发展状况，学习和了解外国先进科学和技术。这就必然使中西文化交流的路子越走越窄，终至完全夭折。

明清时期中西文化交流的中断，对于中国社会发展进程产生了很大的影响。尽管西方传教士来华有着西方资本主义殖民扩张的背景，尽管由于自身目的和世界观的限制，他们所介绍的科学文化知识是有选择的，并没有完全反映出当时欧洲的最新科学成果。但是，传教士来华毕竟将欧洲的各种信息和先进的科学文化知识带到中国，打开了中国人了解和认识西方世界的大门。不少中国人通过努力学习和吸取西方传入的知识和技能，在天文、数学等领域中做出了辉煌的成绩。徐光启、王锡阐、梅文鼎等就是其中的佼佼者。这也在一定程度上，促进了中国传统科学向近代科学的转变。同时，传教士写回去的报告、书信、著述及所带回的中国典籍，也把中国的科学文化介绍到西方。这对西方社会的

发展同样起了不小的作用。因而这一时期的中西文化交流对于中国社会及文化的发展有很大的促进作用。

然而，清代中期以来，随着中国国内形势和统治集团政策的变化，以及罗马教廷传教方针及策略的调整，中西文化交流从衰落逐步走向中断。这对中国社会发展很是不利。它使中西交流的渠道堵塞，无法学习和吸收西方先进的科学技术，重新倒退到与世隔绝的状态。乾嘉时博学的全祖望竟然称“五洲之说颇荒诞……渊源将无出邹衍”。[1] 汇集全国知名学者编修的《四库全书总目》也对五大洲之说表示怀疑，“所述多奇异，不可究诘”。[2] 这使中国科学技术的发展陷入停滞状态，日益落后于西方资本主义国家。在世界范围内科学技术发展突飞猛进，西方资本主义疯狂对外扩张的形势下，中国处于极其危险的境地，而闭关自守，拒绝与世界交往是重要的原因。

① 全祖望：《鲒埼亭诗集》卷 3。

② 《四库全书总目提要》卷 71，地理类四。

第八章 澳门在中西文化交流中的地位

新航路开辟后，葡萄牙人东来，澳门成为海上丝绸之路的重要枢纽。随着耶稣会士来华，澳门又成为远东传教中心，并由耶稣会建立了远东第一所西式大学—圣保禄学院。作为传教士培训中心，圣保禄学院培养了一批批既具有自然科学和人文科学知识，又精通汉语和中国文化的传教士。

为了达到传教的目的，耶稣会士把西方文化传入中国，又把中国文化传到欧洲，从而使相互隔绝的东西方两大文明碰撞、沟通、交流，这种交流无论在中国还是在欧洲，都产生了巨大影响。

澳门则为这种交流架起了一座桥梁。

一、澳门是传教士进入中国内地的基地

1. 天主教在澳门的传教活动

嘉靖三十二年（1553年），随着葡萄牙人入居澳门，以耶稣会士为主的西方传教士接连来到澳门。

16世纪五六十年代到过澳门的传教士有：耶稣会士格列果里奥 贡萨尔维斯（Cregorio Gonzales）于1556年到达澳门进行传教活动;巴尔塔萨 加戈（Baltasar Gago，S.J，1515—1538年）于1561年6月到达澳门，1562年1月离去；[①] 耶稣会士哥瓦尼

① 加戈写给神父和教友的信，1562年12月10日。

巴蒂斯特·蒙特（Giovanni Battista de Monte，1528—1587 年）于 1562 年 8 月至 1563 年在澳门居住；[1] 1564 年 7 月，耶稣会士弗朗西斯科·佩雷斯（Francisco Perez，1514—1583 年）、马努埃尔·特仑拉（Manuel Teixeira，1536—1590 年）、安德烈·平托（André Pinto，1583—1588 年）随葡使佩雷拉到澳门。[2] 1567 年 8 月 15 日，西班牙耶稣会士胡安·波提斯特·雷贝拉（Juan Bautista de Ribera，1525—1594 年）到达澳门。[3] 1568 年，加奈罗（Carneiro，1519—1583 年）到达澳门，并成为首任主教。[4] 据统计，至嘉靖四十二年（1563 年），“澳门至少有八位耶稣会士”。[5] 至 1582 年，澳门已有 25 位。

为了进行传教活动，从 1562 年开始，天主教士不断地在澳门兴建教堂。16 世纪后半期至鸦片战争前，澳门的天主教堂可分为以下四种。[6]

一是属于神学院的教堂：

圣保禄教堂（St. Paul，St. Paolo），又称三巴寺。此教堂原为 1562 年左右在今圣安多尼堂附近搭盖的一座小教堂，1582 年迁至现址。后于 1595 年、1601 年两次遭火灾焚毁，1602 年第三次重建，完工于 1637 年。该教堂正面大墙完全用花岗岩砌成，高达 24 米，下有 68 级石阶，宏伟壮观。1835 年 1 月 26 日又遭火灾，现只遗前壁，即大三巴牌坊。

圣若瑟教堂（St. Joseph—“St. Jose”），此教堂即我国史籍

① 蒙特写给罗马耶稣会神父的信，1562 年 12 月 29 日。

② 佩雷斯从澳门写给果阿耶稣会士的信，1564 年 1 月 3 日。

③ 佩雷拉从澳门写的信，1568 年 10 月。

④ 龙思泰著，吴义雄、郭德焱、沈正邦译，章文钦校注：《早期澳门史》，第 176 页，东方出版社 1997 年 10 月版。

⑤ H. Bernard：《Aux Portes de La Chine Les Missonaires du X VI Siedele》，裴化行著，肖濬华译：《天主教十六世纪在华传教志》，第 109 页，商务印书馆 1936 年版。

⑥ 分类据：Anders Ljungstedt：《An Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China; and of the Roman Catholic Church and Mission in China》。

中所称小三巴或三巴仔，位于澳门西部。建于 17 世纪中叶，是耶稣会士设立的又一神学院。教堂较小，屋顶为圆穹形，外部两侧分别有一塔。

二是各区的教堂：[1]

大堂（the cathedral），即大庙，为澳门主教座堂，也就是我国史籍中的“望人庙”。位于澳门南湾，其建筑具西班牙风格，壮丽巍峨，装饰精巧。

风顺堂（Bairo de St. lourenco），即圣老楞佐堂，为澳门天主教三大古教堂之一。[2] 原建筑装饰为欧洲文艺复兴时期的风格，后多次重修。葡萄牙人认为，圣老楞佐是庇护平风、赐予风信的航海保护神。《澳门纪略》云：“西南则有风信庙，蕃舶既出，室人日祈其归，祈风信于此。”[3] 因而称风信庙或风顺堂。

花王堂（Bairo de St. Antonio），即圣安多尼堂，澳门三大古教堂之一。初建于 1608 年。[4] 《澳门纪略》云：“北隅一庙，凡蕃人男女相悦，诣神盟誓毕，僧为卜吉完聚，名曰‘花王庙’。”[5]

三是作为修道院的教堂：

圣奥斯定堂（the Convent of St. Augustine），是圣奥斯定会[6]修道院，位于澳门西北，又称龙松庙。《澳门纪略》云：“初庙就圮，或覆之以茨，崇松如髯龙。”[7] 原为西班牙人建造，后于 1589 年由葡萄牙修士接管。

圣多明我堂（St. Domingo），又名圣母玫瑰堂，西班牙传教

① 澳门当时分为一个区。

② 此教堂不知建于何年，但据史载，万历四十六年（1618 年）曾重修。

③ 《澳门纪略》“澳蕃篇”。

④ 方豪：《中西交通史》下册，第 930 页，岳麓书社 1987 年 12 月版。

⑤ 同③。

⑥ 天主教托钵修会之一。

⑦ 同③。

士建于1587年，后由葡萄牙多明我会[1]接管。《澳门纪略》说："相传庇故庠隘，贫蓄拆樟板为之，今壮丽特甚。"[2] 因此，中国史籍称为板樟堂。

圣方济各堂，即圣方济各[3]修道院，又称伽思兰教堂。《澳门纪略》称为"嵩斯兰庙"。建于16世纪后期，1584年由葡萄牙圣方济各会主接管。其祭台富丽堂皇，内有方济各（St. Francis）以及圣方济各修会象征的壁画。

圣嘉勒堂（Monastery of St. Clare—"mosteiro de St. Clara"），即《澳门纪略》所说"尼寺"。位于澳门东北，初建于1634年，[4] 1825年遭火灾后重建。该堂为女修院。1834年有修女37人。[5]

四是作为隐修院的教堂：

最著名的也是最古老的当数圣望德堂（Our laelg of Hope—"nossa Senpora de esperanca"），此堂为澳门三大古教堂之一。建于16世纪中叶葡人进入澳门不久。因建于麻疯院附近，又称疯堂，即《澳门纪略》所云"发疯寺"，又称"支粮庙"。1568年，加奈罗任澳门首任主教时，即在此堂主持宗教活动。澳门教区成立后，该堂成为澳门第一座主教教堂。

1593年，澳门已拥有一座管辖两个教区的主教大堂，一座拥有两间病院的仁慈堂，以及四个宗教团体，即奥斯定会、多明我会、耶稣会和方济各会。[6] 在澳门天主教各修会中，势力最大的是耶稣会。

① 天主教托钵修会之一。

② 《澳门纪略》："澳蕃篇"。

③ 天主教托钵修会之一。

④ 林家骏主教：《澳门教区历史掌故文稿》第一辑，转引自龙思泰：《早期澳门史》，第25页。

⑤ 同④。

⑥ 澳门议事会向葡王腓力二世的报告。转引自龙思泰：《早期澳门史》，第182页，东方出版社，1997年版。

随着传教活动的开展，嘉靖四十四年（1565年），澳门已有天主教徒 5000 人。[1] 1566 年，教皇庇护五世（Pie V）敕封加奈罗（Carneiro Leitao, Belchior Miguel, 1519 -1583 年）为日本和中国的主教。[2] 1568 年 6 月，加奈罗到澳门后，通过建立医院、麻疯院等，“劝化”中国人入天主教。

1576年 1 月 25 日，罗马教廷发布诏令，正式成立澳门主教区，其范围包括中国、日本和越南，并任命费神父（D·N·Figueira）为澳门教区主教，但他坚决推辞，始终未到任。

第一个真正担任澳门教区主教的是莱昂纳多·德萨（Leonarclo de Sa），他于 1581 年到任。[3]

由于耶稣会在日本传教活动进展迅速，1588 年，日本脱离澳门教区，成为独立的教区。1617 年，因中国已有天主教徒 13000 人，[4] 罗马总会将中国教区直接隶属于罗马耶稣会。1636 年，中国天主教徒发展到 38000 人。[5] 1644 年，罗马教廷又将中国分为三个教区：华北教区、华中教区、澳门教区。其中，澳门教区包括华南地区。1696 年，教皇英诺森十二世（Innocent XII）发布敕令，把“北直隶、山东、东鞑靼省划归北京主教区，江南、河南诸省划归南京主教辖区，广西、广东两省和海南岛划归澳门主教辖区”。[6] 到 1830 年，整个澳门主教辖区有教徒 13090 人，其中，澳门当地天主教徒 7000 人。[7]

耶稣会等教派在澳门经常举行大型的宗教活动。罗马教廷规

① 吴启臣：《澳门历史》，第 257 页，澳门历史学会 1995年版。

② 荣振华著，耿昇译：《在华耶稣会士列传及书目补编》，第 110 页，中华书局 1995 年版。

③ 同②

④ 方豪：《中西交通史》，第 973—974 页，岳麓书社 1987年版。

⑤ 同④

⑥ 龙思泰：《早期澳门史》，第 211页，东方出版社 1997年版。

⑦ 同⑥，第 189 页。

定，每年有30个圣日，必须隆重庆祝。这些庆祝活动可以持续13天，一般以宗教游行结束。这些游行使大量中国居民前来观看，在各种各样的传教活动中，很多中国人纷纷入教。到康熙九年（1670年），澳门教徒已达1万人，[1] 澳门成为天主教在远东的传教中心。

但是，作为外来宗教的天主教在传入澳门时，必然会遇到如何对待原有传统文化的问题。澳门的天主教传教士在早期，竭力使中国信徒西方化。中国人入教后，要取葡萄牙姓名，改穿葡萄牙服装，适应葡国的生活习俗。甚至还企图禁止中国人进行具有民族传统的戏剧表演和游行。代理主教弗朗西斯·达·罗萨（Francis da Rosa）曾下令推倒中国人正在演戏的舞台。1780年，澳门议事会曾下令毁掉中国人为庆祝传统节日而建的看台。[2]

但是，1578年担任东方耶稣会传教区巡按使的范礼安（Alexandro Valignani，1539—1606年）则主张，在中国传教要采取与在其他国家不同的方法，强调教会应尊重文化的多样性及其积极作用。

2. 澳门与范礼安的中文传教决策

1565年，西班牙人弗朗西斯·波吉亚（Francis Borgia，1510—1572年）担任耶稣会首脑，1566年，他接纳意大利人范礼安加入耶稣会。范礼安对耶稣会在中国的传教方法的改变起了决定性作用，利玛窦称他为“中国传教事业之父”。

范礼安是意大利那不勒斯人。其父为教皇保罗四世的朋友。范礼安在帕多瓦大学获法学博士学位，后去罗马为教皇从事法律工作。1566年加入耶稣会，次年到罗马学院学哲学、神学。不久，担任神父。1571年，在罗马奎里纳尔圣安德烈亚新会员讲

① 方豪：《中西交通史》，第975页，岳麓书社1987年版。

② 参见龙思泰：《早期澳门史》，第183—185页，东方出版社1997年版。

习所，由于当时的主持法比欧·德·法比生病，范礼安暂时代理主持。在那里，他与一位杰出的法律学生利玛窦相识，这次相识，奠定了耶稣会在中国的传教事业。

1574年，范礼安担任远东耶稣会传教团的监理神父（总负责人）。1578年9月6日，[1] 他到达澳门，开始他一生中对澳门传教活动六次视察中的第一次（1578年9月6日—1579年7月7日）。

当时，其他耶稣会士告诉他，为进入中国，他们做了种种努力，但均未能成功。甚至有人认为，再做努力也是徒劳。

范礼安在澳门期间，尽量详细地了解有关中国的情况，主动和中国人交往。通过接触、了解、研究，他认为："中国是个秩序井然的高贵而伟大的王国"，[2] 以往耶稣会士未能使中国人认识和接受天主教是因为他们有自己的思想方法。他得出的结论是：要采用与在其他国家传教方法完全不同的另一种方法。鉴于中国人尊重学问，所以，应该学会读、写、讲中国语言，熟悉中国的文化和风俗习惯，才能劝说他们接受天主教。他认为："这样一个聪慧而勤劳的民族决不会将懂得其语言和文化的有教养的耶稣会士拒之于门外。"[3] 为了"打开迄今为止还关闭着的大门，让一些神父能进去居住下来"，[4] 他决定派一些神父到澳门学习中文。这是他通过第一次到澳门后做出的最重要的决策。

万历七年（1579年）7月20日，首先被选中来到澳门学习

① 关于范礼安第一次到澳门的时间说法不一，另一说为1577年10月。史载：范礼安1574年3月离开里斯本，9月6日到果阿，1577年9月20日离果阿去马六甲，10月19日到达马六甲。1578年七八月离开马六甲赴澳门。因此，范礼安第一次到澳门的时间应为1578年9月6日。

② 舒特：《范礼安在日本的传教原则》，转引自《文化杂志》中文版第21期，第42页。

③ 同②

④ 帕斯奎尔·德莱亚（Pasagual M. D' Elia）：《利玛窦文集》卷1，第147页，罗马1942—1949年版。

中文的神父是意大利人罗明坚（Michel Ruggieri，1543—1607 年）。当罗明坚来到澳门学中文时，即使在澳门，也难以找到合适的教师。因为澳门的葡萄牙商人多雇佣仆人代做翻译，懂得宫廷汉语和文字的老师很难找到，即使会讲宫廷官话，又不会说葡语或其他罗明坚了解的语言。他只好这样学习："老师想要教授'马'这个词在汉语里如何说如何写时，就先画一匹马，在上面写下意为马的文字。其发音为 ma。"①

当时澳门的其他神父多有悲观情绪，认为中国的大门难以打开。所以，在学习中文方面，并不给罗明坚以支持和帮助。罗明坚虽然尽力学习，但对中文的掌握仍觉得非常困难。于是，他给范礼安写信，请求派曾与自己一同到印度的利玛窦来澳门，与他一起学习中文。经范礼安批准，1582 年 4 月利玛窦接到调令，同年 8 月 7 日到达澳门。②

利玛窦到澳门时，正值范礼安在澳门对传教活动进行第二次巡视（1582 年 3 月 9 日至 12 月 31 日）。范礼安对其学习中文问题做了具体指示，他让利玛窦和罗明坚专门学习中文，不承担任何其他事务工作，并给二人提供了优裕的条件：专门的教师、单独的房间、一切必需的设备。③

利玛窦在第二年 2 月 13 日信中写道："提到文字，如果不是像我这样亲眼目睹的人一定不会相信。世上有语言、万物，而中国的文字与此同样多，超过了七万字，而且都是奇形异状……所有的词都由单音节组成，写法犹如绘图。"④ 利玛窦的汉语入门是在罗明坚的指导下开始的。不过，他很快就超过了罗明坚。

范礼安还想方设法创造机会，让利玛窦和罗明坚到中国内地

① （日）平川祐弘：《利玛窦传》，第 40—41 页，光明日报出版社 1999 年版。

② 《利玛窦文集》卷 1，第 157 页，转引自《文化杂志》第 21 期；参见荣振华著，耶鲁译：《在华耶稣会士列传及书目补编》，第 543 页，中华书局 1995 年版。

③ 帕斯奎尔·德莱亚编：《利玛窦文集》卷 1，第 157—158 页。

④ 同①，第 37 页。

去。他告诫这两个人："把主要注意力放到中国传教的事情上。"[1] 当两广总督在肇庆召见澳门主教时，范礼安让罗明坚前往；当两广总督一度允许耶稣会士在当地居住时，范礼安立即派罗明坚、利玛窦先后赶去。[2]

1588 年 7 月 28 日至 1590 年 6 月 29 日，范礼安第三次来到澳门。由于耶稣会在中国大陆传教活动并不顺利，范礼安开始思考"使他们在中国能赢得更高声望的某种新方法"。[3] 他认为，如果能得到皇帝的允许，神父们就可以永久居留在中国大陆。为此，他派罗明坚去见教皇，请教皇派使节去见中国皇帝。范礼安做了充分准备：撰写了教皇致中国皇帝的中文信函，准备了送给教皇、天主教国王、耶稣总会会长的中国珍品。不巧的是，正值罗马两三位教皇相继去世，派使节一事终无结果。[4]

1592 年 10 月 24 日至 1594 年 11 月 15 或 16 日，范礼安第四次到澳门。他到达后，特召利玛窦赶到澳门，共同商议传教中的重大问题。[5] 这一次，"作出了很多重要的决定"。[6] 在他们谈话之后，范礼安在札记中写道："他（指利玛窦）是个很聪慧的人，能明断是非，处事谨慎，受过良好教育，品格高尚，工作努力，我至现在用他，并可对他的未来寄予希望而予以重任。"[7] 范礼安在给总管的信中说他："虽无肩负要职的经验，却堪当一寺一

① 《利玛窦文集》卷 1，157—158 页。参见《利玛窦中国札记》，中华书局 1983 年 3 月版。

② 同①

③ 参见《利玛窦中国札记》，第 208 页，中华书局 1983 年版。范礼安还将麦安东（Antonio dalmeida）和石方西（Francesco de pe patris）二位神父调来澳门学习中文，但二人因病于 1591 年、1593 年先后去世。

④ 1588 年罗明坚赴罗马，但未果，罗留在罗马，1607 年死于该地。

⑤ 《利玛窦中国札记》，第 268 页，中华书局 1983 年版。

⑥ 同⑤

⑦ 同⑤，第 276—277 页。

院主持之任”。[1]

在这次交谈中，利玛窦向范礼安提出了三点建议。一是耶稣会士应留胡须、蓄长发，脱去僧衣，以免被误认为和尚。[2] 二是应该“像高度有教养的中国人那样装束打扮”，拜访官员时应穿绸袍，这样才有利于和儒生、官员交往。三是开辟第二驻地。[3] 范礼安完全赞同，并亲自向教皇提出。1594 年夏天，利玛窦开始蓄须发，次年，他已经是身着儒服、长须、长发的西儒了。

1597 年 7 月 20 日至 1598 年 7 月 14 日，范礼安第五次巡视澳门传教工作。这一次，为了大力推动在中国内地的传教活动，他做了一项重大决定。

他意识到，必须让远在中国的传教士“千方百计想尽办法”，采取各种手段，具有充分的自主权，才能“在北京开辟一个居留点”。[4] 为此，他提升利玛窦为中国耶稣会传教士的负责人（传教团监督）。“要实现这一（进驻北京）的计划，驻澳门的传教长——他既不能到中国去，又对中国情况不了解——是难以指挥的”。而且，范礼安也看到，当传教士们在中国国内遇到行动的机会时，也来不及一一向远在澳门的传教长请示商量，因此他决定，今后“中国的传教长要由在中国国内的人来担任”。[5]范礼安赋予利玛窦最高的权限，而且给予他非常自由的裁决权，只要是为了完成（进驻北京）的使命，他可以采取“任何自己认为适宜的措施”。[6]

范礼安还采取措施，保证了中国传教团的经费来源。即“必

① 《利玛窦中国札记》，第 276—277 页，中华书局 1983 年版。

② 为了便于在中国传教，1583 年 10 月起，耶稣会士削发并穿僧袍。利玛窦 1592 年在信中说，他在中国感觉到，僧侣并不受人们的尊重，社会地位很低。

③ 同①。

④ 同①，第 314 页。

⑤ 〔日〕平川祐弘：《利玛窦传》，第 282 页，光明日报出版社 1999 年版。

⑥ 同⑤。

要的经费，由澳门的传教士学校校长负责支付。负责日本方面的财政负责人同时也负责中国方面的财政，他可以动用西班牙国王赐予的费用、捐款以及驻在澳门的西方人的捐款等”。①

为了达到进北京的目标，范礼安“搜集了凡是有助于这个目标的所有物品”，② 其中包括来自耶稣会总会长阿瓜维瓦（Ciaudio Aquaviva）、菲律宾主教及西班牙等处的西方珍奇物品，这些物品日后确实打动了皇帝。

到范礼安最后一次巡视澳门传教事务时（1603年2月10日至1606年1月20日），中国传教团的工作有了巨大的进展：利玛窦已于万历二十八年（1601年）进入北京并得以定居，耶稣会的居留点从中国南方到北方已扩大为四个，中国内地的教徒从万历十一年（1596年）的100人一跃为万历三十一年（1603年）的500人，至万历三十三年（1605年）又翻了一番，成为1000人。③ 范礼安对于取得的成绩十分感动，认为这是“自从使徒们出埃及使全世界福音化以来，为了传播基督教所进行的最重要的一次远征”。④

为了扩大已取得的成果，范礼安从日本赶到澳门，“决定尽一切可能的办法推进教会的事业”。他立即批准了中国传教团的全部要求，“即使这样还觉得他们的要求是太少了”。在他的所有决定中，最重要的就是“批准了利玛窦制定的中国准礼仪”。⑤ 他还计划给传教团的每个居留点至少“一千埃金”，在当地购买土地，达到部分自给，以免永远依靠澳门供应。

在这次澳门之行中，范礼安想亲自看看他从收到的信中所读

① 〔日〕平川祐弘：《利玛窦传》，第283页，光明日报出版社1999年版。

② 《利玛窦中国札记》，第314页，中华书局1983年版。

③ 方豪：《中西交通史》，第973页，岳麓书社1987年版。

④ 同②，第478页。

⑤ 《利玛窦文集》卷2，第273页。转引自《文化杂志》第21期，第51页。

到的一切，“他计划到中国各地出巡一次，访问各个传教中心”，[1] 以最大的力量帮助中国传教团。为此，他做了充分的准备，但是最终未能成行。1606年1月20日，他因病在澳门去世。

当西方传教士们以固有的传教方法，面对具有悠久历史与文化的中国莫筹一展的时候，范礼安制定了对华传教的特殊方针，加上利玛窦不懈的实践和耐心的发展，传教士们不但叩开了中国的大门，还在中国的统治中心北京建立了传教点。

澳门则为范礼安提供了观察、判断、决策、指挥的土壤。

3. 澳门圣保禄学院——传教士培训中心

圣保禄学院（Colegio de Sao Paulo，1594—1835年）是耶稣会在澳门创办的天主教文化教育机构，它建立的目的是培养到中国和日本等东方国家传教的耶稣会士。

圣保禄学院的前身是圣保禄公学。该校建于1565年，是耶稣会兴办的一所相当于中小学水平的葡文学校，主要招收葡人和华人教徒的子女，地点在天主之母小教堂附近。1579年有150个学生。1582年，学校迁址并得以扩充，学生增加到200人。学校开设的课程有：读、写、算、唱歌。同时，一些教士在这里学习中文或拉丁文。范礼安将罗明坚和利玛窦先后从印度调到澳门，就让他们在这所学校里学习中文。

罗明坚、利玛窦按照范礼安的指示，于1583年得以进入肇庆传教，这个消息马上传到澳门，甚至日本、菲律宾。耶稣会为此共同庆贺。范礼安就此对耶稣会传教策略进行思考，认为有两点必须进行改造：“一是确定文化适应的政策；务须使实践和生活方式以及辩论方式适应于对方的社会规范、办事方式和礼仪制度；二是深刻地了解对方，熟练地掌握语言，翻译中国文献，以

[1] 裴化行：《利玛窦司铎和当代中国社会》，第2册，第150页，东方学艺社，民国三十二年版。

深入对方的灵魂和精神，并洞悉其文化和精神的整体结构。”①

为此，范礼安想“为远东地区设计一个文化幅射和培训传教士的巨大中心，就像果阿的圣保禄学院是为了整个印度、马六甲、东非和埃塞俄比亚那样，以求把范围从日本扩展到中国和越南”。②

1592年，范礼安在日本长崎召开了第一次副主教大会，提出为日本和日本以外的耶稣会士建立一所学院，而澳门地处远东的中心，“是实现这一目的最理想的地方”。③ 会议决定立即着手建立这一根据地，把圣保禄公学提升为大学。

尽管该建议遭到果阿耶稣会士的激烈反对，但在范礼安的努力下，终于获得耶稣总会的批准，新的校舍从 1593 年开始施工。到 1594 年年底，新校舍已经能“从容地容纳 40 个人的教士团；除了学校的房间以外，还有 19 间卧室、两间厅、两个小礼拜堂和一间宽敞漂亮的病房；另外还有 7 间卧室及办公室”。④

1594 年，范礼安改组了澳门耶稣会院，将其分为两部分，一是天主之母会院（Mother of God），院长由麦即亚（Loureneo Mexia' S. J.）担任，一是将圣保禄公学升格为大学，即圣保禄学院，院长由孟三德（Duarte de Sanole' S.J.）担任。1596 年，天主之母会院中有神父 12 位，圣保禄学院中有神父 30 位。在其存在期间，耶稣会士人数为 40—100 人。⑤

学院的课程设置着眼于传教的需要，包括三部分内容：人文方面有拉丁语、汉语、修辞学、音乐艺术；哲学方面有哲学、神

① 《文化杂志》第 30 期，“编者前言”，第 3 页。

② 同①

③ Domingos Mauricio Gomes dos Santos, S. J.：《远东第一所西式大学》，载《文化杂志》第 21 期，第 5—19 页。

④ 同③

⑤ Edward Malatesta：《圣保禄学院：宗教与文化研究院》，载《文化杂志》第 30 期，第 5 页。

学；自然科学方面有数学、天文历学、物理学、医药学。由于汉语是传教的工具，规定为学院的主要课程，课时最多，且人人要学。由于欧洲来华的耶稣会士多具有较高的科学文化水平，他们在圣保禄学院主要学习中文、中国文化、中国礼仪。但学习的内容也会随传教的需要而有所变化。

范礼安为学院制定了严格的规章制度和教学大纲。

(1) 学院的作息时间。早上七点敲钟上第一节课，下午一点钟上课。学院时间安排很紧凑："下午，耶稣会学员一旦完成忏悔日或教化实践日紧张的圣徒祷文后，就要进行45分钟的默读"。而"教俗人弟子的拉丁文教师，星期六下午赶着离开教室前的一会儿，还要和他的学生们一起站在厅内的圣像前祈祷圣母祷文"。因此，在这所学院里，学生即使是俗人，他的精神生活也要受到特别的关注。

(2) 课时安排。每天上下午上课后15分钟为中文简短演说，然后分别进行拉丁文、伦理学、艺术学、神学等学习，教学时间为三年。

(3) 教学形式。有阅读、演说、辩论、默读等。辩论在每月某个周四下午进行。由两名学生为事先确定的论题辩护，并与其他人辩论。论题或论点两天前公布。辩论会上气氛严肃，参加者有院长、教育行政官员、神学和伦理学教师、神学学生。

(4) 礼仪。开始与结束上课都要跪在置于校园内的崇拜圣像前做简短祈祷。课上提问时，被提问者要脱帽起立（其中对在俗学生和耶稣会士学生有不同规定）。如果当众宣读论述，要穿皱领衣戴帽站着朗读。对于在俗学生，教师称呼"你们"。师生之间的问候按照当时流行的礼节进行。[①]

(5) 考试。安排三位考官，其中一名主持公开考试。四项考试项目各用一天时间。考试场面庄重、严肃，院长、教育行政官

① 由度士：《远东第一所西式大学》，载《文化杂志》第21期，第11—16页。

员也来参加，考试时有音乐伴奏。经考试合格者准予毕业并授予学位。

根据以上内容可以看出，圣保禄学院既不是完全的基督教大学，也不是一般的非教会大学，它不讲授天主教法典，也不讲授民法和医学。它办学的宗旨和学院对中文学习的强调表明了这是一所为培养在东方传教的耶稣会士而设立的天主教文化教育机构。

中国史籍中对圣保禄学院也多有记载，说它“读书谈道，习格物，穷理而学超性……凡凡功业，均与他堂不同”。①

在学院担任教授的多为著名的耶稣会士。如艾儒略（Giulio Aleni，1582—1649 年），意大利人，万历三十八年（1610 年）抵澳门，在圣保禄学院教授数学并学习中文，攻读汉籍。经过三年的训练，已能用中文撰写论文。1641 年任耶稣会副省会长，掌管华南教区南京、江西、湖广、四川、浙江、福建六省教务。他在中国传教 40 年，17 世纪的中国学术界称之为“西来孔子”。② 其著述甚丰，为早期来华耶稣会士中最多者。

又如毕方济（Francesco Sambiaso），意大利人，1603 年参加耶稣会，万历三十八年（1610 年）来澳门，在圣保禄学院教授数学并学中文。

教授中也有中国人。如蒙明坚〔Monteiro Monteyro，Miguel〕，澳门人，其父母均为中国人。1625 年生于澳门，1643 年 12 月 7 日在澳门进入初修院。1678 年起任圣保禄学院学监，1659 年起任教授长达 32 年。③ 估计此人应是中文教授。

又如马玛诺（Manuel Rodrigues），澳门人，他先在澳门神学

① 陆希言：《澳门记》。

② 荣振华著，耿昇译：《在华耶稣会士列传及书目补编》，第 13 页，中华书局 1995 年版。

③ 同②，第 444 页。

院学习，后又担任学监。他精通音乐，是管风琴演奏家。

圣保禄学院培养了大量欧洲来华传教士。据统计，由葡萄牙启程的来东方的传教士中，有200人在该校学习，其中130人被派到中国内地传教。著名的传教士郭居静、熊三拔、金尼阁、邓玉函、汤若望、南怀仁、郎世宁等均为该校毕业生。

学院中还有中国修士，中国修士毕业后多赴中国内地传教。他们除了学习天主教神学外，还学习葡文、拉丁文及西方科学文化知识。其中最著名的当数吴渔山。

吴渔山（1632—1718年），名历，号墨井道人，又号桃溪居士，江苏常熟人。明清之际诗人、画家。康熙十九年（1680年）至二十二年（1683年）入澳门圣保禄学院学习。其间于康熙二十一年（1682年）加入耶稣会，为修士。康熙二十七年（1688年）在南京升司铎，[1] 后主持上海、嘉定一带教务三十余年，为天主教的传播做了很多工作。吴渔山青年时即有画名，为清初"清六家"之一，也称"四王吴恽"。

在圣保禄学院学习期间，吴渔山和教授西洋绘画的欧洲神父切磋，在画理和观念上坚持中国传统，而在具体画法上吸收西洋画法的长处。其画以意取神，又具有西洋画明暗效果，极富特色。其著作有诗集《三巴集》，其中不少诗反映了天主教文化及个人对天主教教义的理解。

圣保禄学院较著名的中国学生还有澳门人安东尼奥·德·巴罗斯，1756年他作为神父在越南传教时，把《医方考》译为葡文。这是该书第一次译为西文。

圣保禄学院也是日本耶稣会士的培训中心，在澳门建立该学院，也包含了着眼于日本的因素。

1592年，范礼安在长崎主持第三次传教士总协商会议之后，召开了第一次副主教大会，提出在澳门建立圣保禄学院的设想。

① 司铎为天主教神父的正式品位职称，拉丁文为 Sacerdotes。

当有人提出反对意见时，范礼安主要从四方面进行答辩：①耶稣会在日本发展应适应当地的风俗、文化。②在澳门可以为进入日本做好准备。③如果学院设在日本，一旦爆发“迫害”，就不能维持教育训练。④学院将促进耶稣会在日本的发展。①

1606年，范礼安去世前三天，他口述了一份文件：“我总认为，派遣尽可能多的日本学生来这个学院是件非常重要的事情，这样可使他们在科学和德行方面取得进步，同时可使他们赶上欧洲的那些人。”“我请求副大主教尽可能派更多的日本学生来这个学院。他们将在这里逗留四至五年，学习德行和科学。”②

澳门圣保禄学院培训了大量日本耶稣会士。其中有：塞瓦斯蒂安·木村，他曾于1550年帮助过沙勿略；路易斯·尼亚巴拉（Luis Niahara），他从澳门返日本后积极传教，被耶稣会视为“英雄的传教士”。

17世纪初，澳门的传教士开始到暹罗、越南等国传教，澳门圣保禄学院又成为中印半岛传教士的培训中心。

圣保禄学院拥有藏书丰富的图书馆，收藏有上万册图书，其中，仅宋君荣（Caubil，Antoine）就从欧洲带来了5000册。③其中包括：亚洲国家的语文、文学、哲学、史学、文化等书籍；传教士在日本、中国、越南、韩国等国的报告；菲律宾、印度等地传教情况等。

圣保禄学院还拥有一个印刷厂。由于范礼安认识到印刷出版书籍对传教的重要作用，1582年，当日本使团赴罗马时，在其建议下，1585年返回时带回了建立一个印刷厂所需的全部材料。1590年该厂迁往日本；1614年又迁回澳门。

① 参见 John W. Witek：《看眼于日本：范礼安及澳门学院的开设》，载《文化杂志》第30期，第43—51页。

② Jap Sin 14 Ha，第229—230页。

③ 见《文化杂志》第30期，第4页。又，若昂·奥瓦雷斯于1746年说，图书馆存有4200册书，其中是否为套或册之误。

在澳门期间，圣保禄学院印刷的中文书籍有：1584年印刷出版罗明坚的《天主实录》，这是在华耶稣会士第一本中文教理书，也是澳门圣保禄学院印刷厂出版的第一本书，第一版共印1200册。该书体裁为问答式。利玛窦说："在他们（指中国教徒）改信基督教的过程中，用中文印刷的教义问答起了非常重要的作用"。"多亏这部教义问答，我们在中国人中间博得了深厚的信任。许多人来我们这里索取教义"。[1] 不久，此书又印第二版。[2] 该书不仅在中国广泛流传，还传至日本、菲律宾等国。1584年，利玛窦《畸人十篇》也在该印刷厂出版。此书也造成了广泛的影响，"第一次印刷一年之内就发行一空，第二年又印了两版，一次是在南京皇都，另一次是在江西省会南昌"。[3]

西文著作有：1588年波尼法爵（Jose Bonifacio）神父所著的《公教儿童教育》（Christiani Pueri Institutio）一书，[4] 这是澳门，也是全中国最早的一本西文书。该书是一本关于基督教教育的书籍。1590年印刷了孟三德（Duarte de Sande）神父所著的《日本使团赴罗马》一书，[5] 这是一本日本天正遣欧使节团的旅行记。以上二书均为活字印刷。1620年还印刷了一本供初学日文的人用的《学日文技巧》。

圣保禄学院还拥有医疗所和一间设备良好的药房，1603年，该药房拥有当时西方最新药典中的药品。同时，由于耶稣会士研究中医文献《脉经》等著作，17世纪上半叶，该药房还从广东购买大量草药。该医疗所和药房主要为修士和学生服务，有时也给学院外的人治病。不少药剂师成为著名的医生。如安东尼奥·

① 〔日〕平川祐弘：《利玛窦传》，第167页，光明日报出版社1999年版。

② 第二版改名为《天主圣教实录》。

③ 《利玛窦中国札记》，第488页，中华书局1983年版。

④ 该书现仅存一册，由里斯本阿姆达图书馆收藏，另一译名为《基督少年组织和青少年庇护所》。

⑤ 此书现存12册。

德·巴罗斯神父，他把《医方考》译为葡文。

范礼安在澳门创设圣保禄学院的目的是为了培训耶稣会在中国及日本的传教士。其中欧洲传教士以在此学到的中国语言为工具，以他们本身掌握的西方科学知识以及西方科学仪器、书籍为媒介，获得了中国学者、士大夫的好感与信任；他们通过对中国经籍的钻研，利用儒家思想注释天主教教理，开辟了天主教在中国传教的局面。而学院中的中国修士在此接受了严格、系统的天主教教理、神学、西方语言、[①] 西方科学文化的教育，他们以中国人的身份帮助欧洲传教士，为天主教在中国的传播做了大量欧洲传教士无法做到的事情。[②]

综上所述，可以看出澳门圣保禄学院——耶稣会士培训中心是使澳门成为天主教在华传教基地的一个重要因素。

4. 天主教远东传教基地

沙勿略在日本传教时，已经明白了一点：即到日本来的传教士必须有学问，“是有实力的学者，勤于练习方言……以便击破诡辩和找出错误教条中前后不一致和互相矛盾的地方”。[③]“我们广博的知识打开了他们的心扉，从而使我们能播下宗教的种

① 圣保禄学院规定为中国修士设拉丁语、葡萄牙语课程，而且其他教材均为拉丁文本，社会礼仪通用拉丁语。

② 这些中国修士为天主教在中国内地传教点的建立出了大力，他们为欧洲传教士衣、食、住、行提供帮助，担任翻译，帮助其熟悉中国礼仪、病中看护、解决困难。如《利玛窦中国札记》中经常提到的钟鸣仁等，以及利玛窦的朋友瞿太素等。

③ Coleridge, Life and Letters of St. Francis xavier（圣方济各的生活及书信），第 2 页。参见 Schurhammer 及 Wiki, Epistolae, 2:373; Josef Wicki, S. J. ed., Documenta Indica, 17 Vols, Rome, 1948, 13:5—13; young East – West Synthesis.（东西方交融）第 6—7 页。

子”。[1] 在西方传教士中，他是第一个意识到科学知识在远东传教重要性的人。

后来，范礼安改变了传统的传教策略，制定了中文传教决策并以全力推动，再通过利玛窦的灵活实践，耶稣会在中国传教的活动逐渐开展起来。消息传到欧洲，大量耶稣会士纷纷向上司递交请愿信，请求到中国传教。仅 1556—1616 年的 60 年内，经过澳门进入中国内地的耶稣会士就有 77 人，如下表：

1556—1616 年经澳门进入中国内地的耶稣会士简表

中文名　（西文名）	国籍	初抵澳门时间
贝尔肖尔·努内斯·巴雷托（Belchior Nunes Barreto）	葡萄牙	1556 年
乔瓦尼·巴蒂斯塔·德蒙特（Giovanni Battista De Monte）	意大利	1562 年 8 月 14 日
路易斯·费罗伊斯（Luis Frois）		1562 年 8 月 14 日
巴尔塔萨尔·达科斯塔（Baltasar da Costa）		1564 年 1 月 游澳门以北一岛。
培莱思（Francisco Pérez）	西班牙	1563 年 8 月 29 日
曼努埃尔·特谢拉（Manuel Teixeira）	葡萄牙	1563 年 7 月 29 日
安德雷·平托（André Pinto）	葡萄牙	1563 年 8 月 25 日
安德雷·费尔南德斯（André Fernandes）	葡萄牙	1564 年
黎伯腊（Juan Baptista de Ribera）	西班牙	1567 年 8 月 15 日
奥尔甘蒂诺·涅奇—索尔多（Organtino Gnecchi－Soldo）	意大利	1568 年
黎耶拉（Pedro Riera）	西班牙	1568 年
弗朗西斯科·卡布拉尔（Francisco Cabral）	葡萄牙	1568 年

① Coleridge, Life and Letters of St. Francis xavier（圣　方济各的生活及书信），第 2 页。参见 Schurhammer 及 Wiki, Epistolae, 2: 373; Josef Wicki, S. J. ed. Documenta Indica, 17 Vols. Rome, 1948, 13:5—13; young East－West Synthesis.　（东西方交融）第 6－7 页。

中文名　（西文名）	国籍	初抵澳门时间
加奈罗（Belchior Miguel Carneiro Leitao）	葡萄牙	1568 年 9 月 6 日
亚历山德鲁·瓦拉（Alessandro Valla）	意大利	1568 年
佩罗·瓦斯（Pero Vez）	葡萄牙	初抵澳门时间不详。1571 年任澳门传教区会长。
弗朗西斯科·迪奥尼西奥（Francisco Dionisio）		初抵澳门时间不详。1571 年在澳门。
安东尼奥·帕埃斯（António Pais）	葡萄牙	初抵澳门时间不详。1571 年在澳门。
佩罗·瓦斯克斯（Pero Vasques）	国籍不详	初抵澳门时间不详。1572 年任澳门传教区会长。
贡萨洛·阿尔瓦雷斯（Gonçalo Alvares）	葡萄牙	1572 年
布洛·洛佩斯（Bulhão Lopes）	葡萄牙	1572 年
安东尼奥·瓦斯（魏安东）（António Vaz）	葡萄牙	初抵澳门时间不详。1573 年 11 月 18 日从澳门发出信，时任澳门会长。
克里斯托旺·达科斯塔（Cristóvūa da Costa）	葡萄牙	1575 年
比斯波（Bisbo）		初抵澳门时间不详。1575 年澳门名册在籍。
伊诺弗尔·鲁瓦斯（Ynofre Roiz）		初抵澳门时间不详。1575 年澳门名册在籍。
弗朗西斯科·埃斯特伐诺尼奥·约翰（Francisco Estephanonio Joan）		初抵澳门时间不详。1575 年澳门名册在籍。
雅科莫·达丰塞卡（Jacome da Fonsequa）		初抵澳门时间不详。1575 年澳门名册在籍。

中文名　　（西文名）	国籍	初抵澳门时间
范礼安（Alexandro Valignani）	意大利	1578 年 9 月 6 日
罗明坚（Michel Ruggieri）	意大利	1579 年 7 月 20 日
弗朗切斯科·皮雷斯（Francisco Pires）	葡萄牙	初抵澳门时间不详。1581 年末陪罗明坚去广州。
佩德罗·戈麦斯（Pedro Gómez）	西班牙	1581 年
莱昂纳多·德萨（Leonardo de sa）	葡萄牙	1581 年
阿隆索·桑切斯（Alonso Sánchez, Alphonse）	西班牙	1582 年 3 月
尼古拉斯·加利亚多（Gallardo Nicoläs）	西班牙	1582 年 3 月
巴范济（Francesco Pasio）	意大利	1582 年 8 月 7 日
利玛窦（Matteo Ricci）	意大利	1582 年 8 月 7 日
麦安东（António Almeida）	葡萄牙	1585 年 7 月 31 日
孟三德（Duarte de Sande）	葡萄牙	1585 年 7 月 31 日
迪戈奥·安图内斯（Diogò Antunes）	葡萄牙	1587 年
洛伦索·马克西亚（Lourenco Maxia）	葡萄牙	不详
莱安德罗·菲利普（Leandro Phelippe）	西班牙	1590 年
贡萨洛·德维尔蒙特（Gonzalo de Velmonte）	西班牙	1590 年
安东尼奥·罗德里格斯（António Rodrigues）	葡萄牙	初抵澳门时间不详。1596 年 1 月 14 日曾在澳门发愿。
石方西（Francesco De Petris）	意大利	1590 年 7 月 28 日
苏如翰（如望）（João Soeiro）	葡萄牙	1591 年 7—8 月
罗如望（João da Rocha）	葡萄牙	1591 年 8 月
郭居静（Lazzare Cattaneo）	意大利	1593 年
佩德罗·马丁（Pedro Martins）	葡萄牙	1593 年 8 月
陆若汉（Joao Rodrigues Tcuzu）	葡萄牙	1594 年
路易斯·塞尔克拉（Luis Cerqueira）	葡萄牙	1595 年
马特乌斯·德科罗斯（Mateus de Couros）	葡萄牙	初抵澳门时间不详。1595 年或 1596 年为澳门神父。

中文名　（西文名）	国籍	初抵澳门时间
瓦伦廷·（德）卡瓦略（Valentim〔de〕Carvalho）	葡萄牙	1596 年
热罗尼莫·罗德里格斯（Jerónimo Rodrigues）	葡萄牙	1597 年 7 月 20 日
李玛诺（Manuel Dias O Velho）	葡萄牙	1597 年 7 月 20 日
龙华民（Niccolo Longobardo）	意大利	1597 年 7 月 20 日
庞迪我（Diego de Pantoja）	西班牙	1597 年 7 月 20 日
米格尔·苏亚雷斯（Miguel Soares）	葡萄牙	初抵澳门时间不详。1597 年 11 月起任澳门传教区司库。
穆其奥·罗基（Muzio Rocchi）	意大利	1601 年
杜禄茂（Bartolomeo Tedeshi）	意大利	1601 年 9 月 1 日
熊三拔（Sabatino De Ursis）	意大利	1603 年
黎宁石（Pedro Ribeiro）	葡萄牙	1604 年
林斐理（Feliciano da Silva）	葡萄牙	1604 年
王丰肃（1623 年后改名高一志）（Alfonso Vagnone）	意大利	1604 年 7 月
卡米洛·迪科斯坦佐（Camilo di Costanzo）	意大利	初抵澳门时间不详。初抵澳门时不得进入，于 1605 年去日本。
洛佩斯（Lopes）	葡萄牙	1608 年
弗朗西斯科·帕切科（Bx Francisco Pacheco）	葡萄牙	1608 年
阳玛诺（Manuel Dias，O. Navo）	葡萄牙	1610 年
金尼阁（Nicolas Trigault）	比利时	1610 年
毕方济（Francesco Sambiasi）	意大利	1610 年
约翰·吉朗·罗德里格斯（João Girùo Rodrigues）	葡萄牙	初抵澳门时间不详。1614 年后在澳门。
艾儒略（Giulio Aleni）	意大利	1610 年
费奇观（Gaspar Ferreira）	葡萄牙	初抵澳门时间不详。
史惟贞（Pierre Van Spiere）	比利时	1611 年

中文名 （西文名）	国籍	初抵澳门时间
加布里埃尔·德马托斯（Gabriel de Matos）	葡萄牙	1614 年末
邬若望（Johann Ureman）	南斯拉夫	1616 年
弗朗西斯科·维埃拉（Francisco Vieira）	葡萄牙	1616 年 5—6 月
谢务禄（曾德昭）（Alvaro〔de〕Semedo）	葡萄牙	1616 年
佩德罗·马克斯（Pedro Marques）	葡萄牙	初抵澳门时间不详，估计为 1609 年前。
汤若望（Johann Adam Schall Von Bell）	德国	1619 年 7 月 15 日
祁维材（Wenzel Pantaleon Kirwitzer）	波希米亚	1619 年 7 月 15 日
傅泛济（Francisco Furtado）	葡萄牙	1619 年 7 月 15 日
邓玉函（Johann Terrenz Schreck）	德国	1619 年 7 月 22 日
迪奥戈·科雷亚·瓦伦特（Diogo Correia Valente）	葡萄牙	1619 年 11 月

澳门不但是耶稣会士通往中国的跳板，而且始终是在华传教士的基地。

万历四年（1576 年）澳门教区初成立时，中国全境的传教事务皆归其管辖，以后，中国虽分为三个教区，[1] 但澳门仍是传教士的大本营。不但传教士与罗马耶稣会的通信要经澳门中转，而且，在华传教士须经常向澳门耶稣会汇报请示。万历十七年（1589 年），住在肇庆的耶稣会士接到中国当地官员的通知，让他们离开肇庆，可暂住韶州城内的南华寺，否则就遣返澳门。利玛窦“迅速遣一名使者去澳门，向耶稣会教区的总视察员报告”。他的意见是，暂时按所颁布的命令行事，不要激怒地方官，以期将来能够“恢复他们自己的驻地”。[2] 但是，总视察员神父持完全相反的意见，指示他们“要尽一切努力保留他们现在的家，如果他们做不到这点，他们就应返回澳门”。[3] 利玛窦服从了上级

① 顺治元年（1644年）耶稣总会把中国分为华北、华中、澳门三个教区。

② 《利玛窦中国札记》，第 220—224 页，中华书局 1983 年版。

③ 同②

的命令。当利玛窦即将乘船返澳门时，他“给澳门耶稣会的总视察员以及其他的人写信，说教团已被总督赶出了肇庆，他和他的同伴将在两三天内到达并报告详情”。[1] 然而，最终耶稣会士没有被驱逐至澳门，而是转赴韶州。他们乘船而行，“在换船的逗留期内，给仍在澳门的教廷视察员神父写信，把所发生的一切情况通知了他”。[2]

1592—1594年，耶稣会远东视察员范礼安在澳门巡视传教活动时，利玛窦赶到澳门，就在华传教的一些重大问题向范礼安请示。其中包括他所提出的放弃僧侣打扮、改用文人装束、蓄须发、换上儒服等建议，范礼安对他的建议表示首肯，并答应亲向教皇提出。[3]

此后，利玛窦外出时，均着与中国高级文官的服饰相同的装束。“一套蓝紫色的绸缎服装，带有宽松的敞口袖子。下摆处还镶有一圈两寸左右的缎带，带子的颜色是明亮的天蓝色”。[4]

为了结交文人、官僚，以至于最终敲开通往宫廷的大门，传教士以一些西方物品作为敲门砖，如自鸣钟、三棱镜等，这些礼品多由澳门提供。罗明坚初次到广州时，送给总兵一块表，“这是一种用许多小金属齿轮安装成套的计时工具”。以后当罗明坚拜访他时，他“对神父特别礼遇”。[5] 1597—1598年，范礼安第五次巡视澳门期间，他给在北京的利玛窦送去礼物，让他进晋朝廷，“他还要利玛窦向他们在澳门的主管提出任何所需的礼物。由后者提供”。[6] 范礼安还让日本中国教区向在中国的传教团提供必要的金钱和其他必需品，免得传教士们专门跑到澳门来领

① 《利玛窦中国札记》，第230—236页，中华书局1983年版。

② 同①。

③ 帕斯奎尔·德莱亚：《利玛窦文集》卷1，第335—338页。

④ 平川祐弘：《利玛窦传》，第213页，光明日报出版社1999年版。

⑤ 《利玛窦中国札记》，第146页，中华书局1983年版。

⑥ 《利玛窦文集》卷2，第3—6页。

取。“他给中国各教堂和神父住所提供了许多礼品，供他们赠送京官和其他朋友”。[1] 为了传教，“视察员神父（指范礼安）搜集了他认为凡是有助于这个目标的所有物品，都送到南昌府”。[2]

在中国内地的传教士每逢被驱逐或生老病死，均回澳门。万历四十四年（1616 年）在南京传教的耶稣会士王丰肃等 26 人被驱逐至澳门。雍正十年（1732 年）各省耶稣会士均被驱逐至澳门。万历三十年（1602 年），在内地传教的耶稣会士郭居静因身体不好，范礼安让他到澳门疗养。范礼安第四次巡视澳门传教事务时，召利玛窦前去相会，除商议传教工作外，另一个目的是让其到澳门医治受伤的脚。[3] 直至利玛窦去世前，“所有在中国传教逝世的人都葬在澳门神学院的墓地，而且有命令规定凡死在别处的人其遗体都必须运回澳门葬在一起”。[4]

澳门还是在亚洲其他国家特别是在日本的传教士的中转站和基地。

葡萄牙人进入澳门后，他们发现这个地方是个交通枢纽：“这个新的居留地位于那么多港口的中心，他们在这里发现了一条途径，通向不应忽视的传教活动的新天地。在北面是中国，那比宽阔的摩鹿加群岛区要大得多。在东面是日本和菲律宾群岛，西面是交趾支那、柬埔寨、暹罗和其他几个国家。”[5]

由于葡萄牙人帆船每年夏初刮西南风时驶向日本，秋天东北风起时则乘风返航。这样，不但从欧洲到东方来的耶稣会士要先到澳门，就是从印度乘商船到日本去的耶稣会士，也必须在澳门停留，待第二年夏天才能去日本。1573 年 8 月，范礼安被委派为整个印度传教团的视察员后，1574 年 3 月离开里斯本，1575—

① 《利玛窦中国札记》，第 271 页，中华书局 1983 年版。
② 同①。
③ 同①，第 252 页。
④ 同①，第 617 页。
⑤ 同①，第 141 页

1577年在印度视察，1578年9月6日到达澳门。然后他准备去日本。“但是，航海法规暂时不让他航行，因此他在澳门至少滞留了十个月”。[1] 他只能等到1579年7月7日才离开澳门去日本。“葡萄牙商船队通常在8月份抵达澳门，旅客中有几位耶稣会士是被指派赴当地的团体或赴日本传教的”。[2] 可见，所有从日本往返的传教士，均需在澳门停留半年以上的时间。为此，澳门耶稣会给他们准备了专门的住所，澳门自然成为他们的中转站。

不仅如此，澳门还是被逐出日本的耶稣会士和天主教徒的居住地和死后的埋葬地。

16世纪末，日本政府查禁天主教，大批耶稣会士和教徒被驱逐，他们纷纷来到澳门。1627年，大名小西行长和高山右近家族的一批武士被流放到澳门。其中有迪奥戈·日比谷的孙子莱奥·小西弥左卫门、迪奥戈·道后关作的儿子哈科韦·小西忠二郎、托姆·小西源家门、本托·左太夫。后来，他们都死于澳门，均埋葬在圣保禄学院附近的圣母教堂。[3]

每年，澳门均接待很多中转的日本耶稣会士和教徒。1589年6月，从日本一次就来三千一百多人。“今年这座房子全住满了，有100多人”。1589年3月，热罗尼奥·佩雷拉的船在长崎度过冬天后到达澳门，乘该船来的有一千多人。这批人直到1590年6月23日才登上安东尼奥·达斯科塔的船离开。[4]

基督教前两次来华传教均以失败告终。甚至在唐朝、元朝以后的史籍中，均未发现其对中国社会产生影响的记载。这说明，面对高度发达的唐朝、元朝文化，基督教作为外来宗教，它始终

① 《利玛窦中国札记》，第142页。

② 同①，第150页，中华书局1983年版。

③ 佩德罗·莫雷托：《1627年的日本殉道者名单》，墨西哥，1631年，罗马耶稣会档案，Jap Sin 63；249卷。

④ 达戈·结成：《澳门圣保禄学院与日本教会》，载《文化杂志》第30期，第77页

未能植根于中国社会。而基督教第三次来华之所以产生了前两次无法比拟的影响，澳门这个传教基地的存在当是重要原因之一。

二、澳门是中西文化交流的桥梁

1. 明清时期有关澳门的重要史籍

随着葡萄牙人入居澳门，西方文化大量传入。明清时期，中国官员、文人在澳门巡视、游历、居住者不在少数，他们留下的很多诗文反映了当时中西文化交流的情况。如明朝叶权的《游岭南记》、明清之际屈大均的《广东新语》、清朝陆希言的《澳门记》、杜臻的《闽粤巡视纪略》、印光任与张汝霖的《澳门纪略》以及明清之际吴渔山的《三巴集》等。这一时期，外国传教士、商人、海员、旅行家更是频繁往返于澳门，他们也留下大量记载，如西班牙人马丁·伊格纳西奥·洛约拉的《环绕世界之行》，葡萄牙人费尔南·门德斯·平托的《游记》，[1] 瑞典龙思泰的《在华葡萄牙居留地简史、在华罗马天主教会及其布道团简史、广州概况》等。[2] 其中，对研究澳门在中西文化交流中的地位问题最具史料价值的当数《澳门纪略》、《广东新语》及龙思泰的著作。

《澳门纪略》[3] 是我国古代惟一的一本专门记载澳门的方志类图书，也是世界上最早刊行的关于澳门历史、地理、社会风情的著作。全书约六万多字，分两卷、三篇。上卷包括形势、官守二篇。形势篇记叙了澳门的自然地理、气候条件。官守篇记载了

① 参见费尔南·门德斯·平托：《葡萄牙人在华见闻录》(Antologia dos Viajantes Portugueses na China)，澳门文化司署，东方葡萄牙学会、海南出版社、三环出版社 1998 年版。

② 此书中译本名为《早期澳门史》，吴义雄、郭德焱、沈正邦译，章文钦校注，东方出版社 1997 年版。

③ 《澳门纪略》最早为乾隆年间刊本，本文所据为嘉庆元年本。

明清时期中国政府在澳门设置官吏、进行管辖的情形以及葡萄牙人进入澳门的经过。下卷为澳蕃篇。澳蕃在书中主要指居住在澳门的葡萄牙人。书中对其外貌、饮食、服饰、房屋、生活习俗、动植物、各类用品、商品、科学技术、文字等均作了较详尽的记述，对澳门的天主教堂、城墙、炮台及天主教各种仪式亦有具体记载。这些内容生动地表现出当时澳门中西文化交汇的特殊风貌，真实地反映了明清时期中西文化交流的情形。

值得注意的是，《澳门纪略》下卷“澳蕃篇”最后一部分是澳译篇。澳译是将常用单词 395 个，分别用汉字注出葡语的发音，分为天地、人物、衣食、器数、通用五类。其中多为日常用语。其中“澳门”注“马交”。该书列入此部分内容，反映了当时中西文化交流的需要，“澳译”应是中葡翻译史上珍贵的资料。

《澳门纪略》上卷附有插图 11 幅，绘出了澳门的地理位置及官府、炮台、教堂等方位。下卷附有插图 10 幅，即男蕃图、女蕃图、三巴寺僧图、板樟庙僧图、噶斯兰庙僧图、龙松庙僧图、硬轿图、软轿图、女轿图、洋舶图。这些图形象地再现了当时居住在澳门的葡萄牙男人、女人及澳门天主教堂的传教士的形象，图中人物“鼻昂而目深”，与中国人的外貌特征明显不同。

《澳门纪略》中还选注了大量诗词，作为正文的补充。其中除作者所作外，多为明清时期著名诗人的作品，如屈大均、梁佩兰等。如文中于“眼镜”之后，注录了李绂的“眼镜诗”：“西域传奇制，昏眸得暂清。白他而有耀，相隐以为明。暇日吟诗兴，衰年学易情。烦君继吾照，未敢负余生。”这些诗词，均具有高度的史料价值。

综上所述，《澳门纪略》详尽记述了明清时期澳门的政治、经济、军事、文化、社会风习，特别是澳门的中西文化交流等各方面的史实，是研究澳门史、研究明清时期中外关系史、中外经济文化交流史的重要资料。尤其是作者印光任和张汝霖均曾任澳门同知，“专理澳夷事务”，且均留心时事和地方上的情况，并亲

自“访民俗”，实地考察，而且采用了大量衙署档案等原始资料，从而使这些资料弥足珍贵。

《广东新语》[1] 为明清之际屈大均（1630—1696 年）所作。全书 28 卷，记载了广东天文地理、人文习俗。其中卷二“地语”中有“澳门”一日（约两千字左右），其余各卷中亦有涉及澳门的内容。该书不仅对研究广东历史，而且对研究澳门历史、对研究明清之际中西关系史均具有较高的史料价值。

屈大均，明清之际番禺人。原名绍隆，明季诸生。清兵入广州时，参加抗清斗争，失败后出家为僧，法名今种，字一灵，又字骚余。因隐居于罗浮山中，号为罗浮山人。十年后出山还俗，更名大均，号翁山，周游天下二十余年，后归乡里。屈大均少工诗文，与陈元孝、梁药亭齐名，称“岭南三大家”。著有《道援堂诗文集》、《广东新语》等。

《广东新语》中，有关中西文化交流的记载可分为以下几方面：(1) 圣保禄教堂和澳门天主教；(2) 西方习俗，包括西方人外貌、服饰、房屋、饮食、婚姻；(3) 西方器物，包括圣保禄教堂中的风琴、各种玻璃镜、自鸣钟等以及其他西方物品，如生活用品、武器、洋船、动物、植物等。这些记载具有重要的史料价值：

第一，《广东新语》中关于圣保禄教堂的记载是中国人对该教堂及澳门天主教首次较详尽的记载。圣保禄教堂的前身是 1565 年耶稣会士为传教而修建的小屋，1580 年起，此处才陆续修建了小教堂。以后，又于 1595 和 1601 年两次遭火灾。1602 年起第三次重建，历时 35 年，至 1637 年方建成当时全澳门以至远东最雄伟壮观的圣保禄教堂。现存大三巴牌坊即圣保禄教堂于 1835 年被大火焚毁后留下的前壁。

明朝汤显祖《牡丹亭》中虽有“自三巴至此，万里为家”的

[1] 本文所据《广东新语》为中华书局 1985 年版，下同。

句子，但是，该剧只提到三巴寺，并未如屈大均那样对教堂的外观及内部情况进行具体描述或介绍；而且更主要的是，汤显祖在世时间为 1550—1616 年。万历十九年（1591 年），他因上疏直言被贬官至广东徐闻县为典史，赴任途中曾游澳门三巴寺。万历二十一年（1593 年）调任浙江遂昌知县，万历二十六年（1598 年）写成《牡丹亭》。因此，汤显祖所见之三巴寺，应为 1580 年建的小教堂，并非第三次重建后宏伟壮观的圣保禄教堂。

明朝嘉靖年间的叶权也有关于天主教的记载："其所事神，中悬一檀香雕赤身男子……钉著手足。云是其先祖为恶而遭此苦。""下设木屏四格……一美妇女俯抱裸男子不知何谓"，而"通事为余言不了了"。[①] 叶权关于耶稣受难及圣母像等记载不着边际，反映出当时人对天主教的无知。

综上可知，屈大均是第一位较全面介绍圣保禄教堂及澳门天主教的中国人。在他笔下，不但表现了该教堂的"雕镂奢丽"，而且可以看出，他对天主教的了解已大大超过前人。

第二，《广东新语》中关于澳门葡人风物的记载是中国人对西方风俗、西方物品首次较详尽的介绍。

众所周知，世界上最早刊行的关于澳门历史、地理、社会风情的著作是《澳门纪略》，特别是其下卷《澳蕃篇》详细记载了葡人在澳门的炮台、教堂、天主教仪式及葡人外貌、服饰、风俗习惯、西方物品、技术、语言文字，是研究中西文化交流史、研究澳门史的珍贵史料。

我们将《广东新语》与《澳门纪略》有关葡人的记载进行认真比较，可以看出，《澳门纪略》中不少文字与《广东新语》相同或类似。比如，关于葡人的外貌，《广东新语》上说："面甚白，惟鼻昂而目深碧。"《澳门纪略》上说："白皙鼻昂而目深碧。"又如，关于葡人在澳门的房屋，《广东新语》上说："其居

① 参见叶权：《贤博编·游岭南记》，中华书局 1987 年版。

率为三层楼，依山高下，楼有方者、圆者、三角者、六角、八角者，肖诸花果形者，一一不同，争以巧丽相尚。”《澳门纪略》上说：“屋多楼居，楼三层，依山高下，方者、圆者、三角者、六角、八角者、肖诸花果状者，其覆俱为螺旋形，以巧丽相尚。”显而易见，《澳门纪略》是收录了《广东新语》的有关文字。此类例子很多。如，对葡人吃饭情况的描述，对枪支的记载，对风琴的记载，对多宝镜、千里镜的记载等，或文字完全相同，或稍有改动，或在前者基础上描述得更细微、更详尽。《澳门纪略》中将《广东新语》中有关澳门的文字收入达 80% 以上。而且，《澳门纪略》之外，清人一些史料笔记，如李调元的《粤东笔记》、范端昂的《粤中见闻》等也多引用大均的有关记载，可见《广东新语》对后世的影响之大。

《在华葡萄牙居留地简史、在华罗马天主教会及其布道团简史、广州概况》一书为龙思泰著。[1]

龙思泰（1759—1835 年），瑞典人。1798 年来华，在广州任瑞典东印度公司大班，经常来往于广州，澳门之间。1820 年任瑞典驻中国第一位总领事。后移居澳门，从事历史研究。1832 年出版《在华葡萄牙居留地（主要为澳门），来华葡萄牙使节与特使，在华天主教布道团及来华教皇使节简史》。[2] 1834 年又在广州出版了《葡萄牙人在中国：澳门的罗马天主教会及其对内对外关系简史》。

后来，龙思泰将上述二书进行修订，成为一本书，包括《在华葡萄牙居留地简史》和《在华罗马天主教会及其布道团简史》两部分。美国传教士裨治文（Eljan Coleman Bridgman）和卫三畏

① 中译本分上篇、下篇及补篇，上篇《在华葡萄牙居留地简史》和下篇《在华罗马天主教会及其布道团简史》为龙思泰所著，补篇《广州城概述》为美国新教传教士裨治文、卫三畏合著。

② 该书在澳门出版，为史文本。

（Samuel Wells Williams）又征得龙思泰同意，将其合著的《广州城概述》作为补篇纳入此书。该书于1836年在美国波士顿出版。

该书上篇包括：葡人东来和在澳门居留、澳门的地理环境、澳门的人口、政治、经济、宗教、澳门与中央政府的关系、澳门与其他国家及地区的关系。下篇包括：天主教在澳门的传教活动，天主教在中国其他地方的传教活动。

特别应该注意的是，作者作为一个西方人，搜集了中外大量文献资料，坚持论从史出，早在19世纪初就做出了“澳门是中国的领土”这一公正论断。

为写作此书，作者参阅了大量西方著作和手稿、中国官方的原始文献的译文、原始记录的葡文文献和葡文手稿。“由于希望对未来的历史学家有所裨益，我（指作者）从许多各种各样、互相分离的线索中，记录了那些最为真实的事情”。① “这本小书的篇幅不会因为细枝末节或我个人的考虑而扩大，我的所有努力都限制在简要而忠实地叙述事实的范围内，留待读者运用自己的聪明才智去判断所讨论的问题”。②

龙思泰最大限度地搜集资料和他论从史出的治学态度使该书具有重要的史料价值，它不仅是西方人写的第一部澳门史，而且至今仍是研究澳门史的必读书籍。

此外，《利玛窦中国札记》一书对研究澳门在中西文化交流中的地位和作用也极具史料价值。该书虽非澳门史专著，但是，利玛窦在华时期，澳门在基督教在华传教史和中西文化交流史中占据特殊的地位。因此，该书对研究16—18世纪的澳门是必不可少的。

《利玛窦中国札记》原为利玛窦记录自己在华传教经历的手

① 龙思泰著，吴义雄、郭德焱、沈正邦译，章文钦校注：《早期澳门史》，“1836年版自序”，东方出版社1997年中文版。

② 同①。

稿，用意大利文写成，写作目的是“向欧洲人介绍有关中国的情况和在中国的传教事迹，使同会教友及有关人士从中获得教益。”[1] 1610年，利玛窦在北京去世后，这份手稿保留在澳门。1614年，金尼阁赴罗马时，将其带到欧洲。为了保存这一历史文献，金尼阁在旅途中将其译为拉丁文，同时保留了原稿。在翻译过程中，金尼阁又增添了有关耶稣会在华传教史及利玛窦本人的传教事迹，该书即《利玛窦中国札记》。[2]

全书分五卷。第一卷概括地介绍了明朝后期的中国，包括中国的名称、位置、版图、物产、科学技术、政治制度、宗教、礼仪、风俗。第二卷至第五卷记述了以利玛窦为主的西方传教士在中国传教的经历。

该书的史料价值主要体现在三个方面。第一是在中西交通史研究上的重要价值。“作为来中国的第一个西学代表人，他不但第一次正式向中国介绍了大量的西方宗教和科学技术知识，并且也把有关中国的知识及其历史文化第一次正式地介绍给了西方”。[3]

利玛窦之前，欧洲人早就知道东方有个丝绸之国，但并不知道这就是中国，更不知道其基本情况。利玛窦以他丰富的地理、历史知识，加上在中国耳闻目睹，第一次明确地判断，古代欧洲人所说的称丝绸之国、托勒密时代的 Sina、马可波罗笔下的

① 《利玛窦中国札记》，“中译本序言”，第2页，中华书局1983年版。

② 此书1615年在德国奥格斯堡出版，封面题字为“耶稣会士利玛窦神父的基督教远征中国史，会务记录五卷，致教皇保罗第五，书中初次精确地、忠实地描述了中国的朝廷、风俗、法律、制度以及新的教务问题，著者同会比利时人尼古拉·金尼阁”。拉丁文本出版后，在欧洲很快被译为法文、德文、西班牙文、意大利文等版本。利玛窦原稿保存在耶稣会罗马档案馆，1910年塔尼亚（Pietro Tacchi Venturi）神父将原稿及利玛窦其他书稿一并刊出，书名为《利玛窦神父的历史著作集》（Opere Storiche de P. Matteo Ricci）。本世纪中期，德礼贤（Fonti Ricciani）编辑的《利玛窦全集》（Fonti Ricciani）出版

③ 同①，“绪论”，第11页。

Cathay（契丹）、地理大发现后葡萄牙人到达的 China，就是他所到达的这个中国。[1] 利玛窦的论断并未被当时的人们认同，遂导致鄂本笃从欧洲由陆路经中亚来华，当他到肃州时，和利玛窦派去迎接他的钟鸣礼相遇，利玛窦的论断才得到了证实。

《利玛窦中国札记》的中译者何兆武、何高济先生评价说："这一宣大发现可以和亚美利哥、维斯普齐（Amerigo Vespucci，1451—1512 年）之证实哥伦布所发现的新大陆并不是印度相媲美，堪称为近代初期西方地理学史上最有意义的两大贡献。"[2]

第二是对研究明史具有重要的史料价值。利玛窦作为一个在中国生活了近三十年的外国学者，他不但到过中国很多地方，而且和不同阶层的人接触、交往，他的记载可从另一角度反映中国史籍未记载的内容。

第三是对研究基督教入华传教史具有重要的史料价值。该书不但记载了利玛窦的传教事迹，还由金尼阁根据自己的"亲眼所见"及其他神父的真实报告有所补充。

以上三方面内容，均与澳门有密切联系。

利玛窦说："我们在中国已经生活了差不多三十年，并且游历过它的最重要的一些省份，而且我们还和这个国家的贵族、高官以及最杰出的学者们友好交往。我们会说这个国家本土的语言，亲身从事研究过他们的风俗和法律；并且最后又最为重要的是，我们还专心日以继夜地攻读过他们的文献。这些优点当然是那些从未进入这个陌生世界的人们所缺乏的。因而这些人写中国，并不是作为目击者，而是只凭道听途说并有赖于别人的可信

[1] 在门多萨的《中华大帝国史》中，没有注中国为什么被称为 China，利玛窦是欧洲人中第一个准确地从中国人口中得知：中国又叫契丹。证实契丹原为中国北部少数民族"辽"的建立者，西方国家一直用"契丹"称呼中国北部，后成为对全中国的称呼。

[2] 《利玛窦中国札记》，中译本序言，第 9 页，中华书局 1983 年版。

性。"[1] 这一根本区别正是《利玛窦中国札记》的价值所在。

2、澳门的西方文化

明清时期，作为沟通东西方经济的国际商埠和天主教远东传教中心，澳门出现了东西方文化交汇的特殊景观。

17世纪初，澳门约有居民八千人，除中国人外，葡萄牙人850人，[2] 还有来自西班牙、意大利、比利时、德国、日本等欧亚各国的传教士、商人、海员，以及来自非洲的黑人奴隶。随着这些不同种族、不同国别、不同文化背景的人们生活在一起，大量西方文化进入澳门。以下拟就几个方面进行介绍。

外貌。西方人面甚白，惟鼻昂而目深碧，须发皆黄而卷。黑奴通体如漆精，须发蓬然，齿白唇红。

服饰。男以黑毡为帽，帽檐折成三角形，饰以鍪花、金片。间用藤形，如笠而小，蒙以青绢，相见时脱帽以为礼。衣服上不过腹，下不过膝，多以羽毛、哆啰呢及金银丝缎以及佛山所织洋缎制成。"边缘以锦金银纽联缀，胸腋间裹以白氎，衫袖属于腕，摺叠如朵莲。袴袜用织交束，迫如行縢，蹑黑革履，约以金银，屈戌衣袴，皆有衣里。"[3] 而女子隆冬仅一衫，及腰，下裳三重，一至膝，一掩胫，一履足，以五色洋绢为之。

建筑。澳门的教堂，均为典型的西方建筑，其中最有代表性的是圣保禄教堂（大三巴）。[4] 《澳门纪略》云："寺曰三巴，在澳东北，依山为之，高数寻，屋侧启门，制狭长。石作雕镂，金

① 《利玛窦中国札记》，第3页。

② 安东尼奥·博卡罗：《东印度各要塞、城市和居民点图册》第2卷，第260—272页。伊萨贝尔·蒂达出版，二卷，里斯本，官印局，造币厂，1992。

③ 《澳门纪略》，"澳番篇"。

④ 三巴寺乃俗称，"三"为葡文"圣"的音译，"巴"为"保禄"中"保"音异译。

碧照耀。”①

圣保禄教堂是典型的欧洲巴洛克风格，宏伟壮观、富丽堂皇、美仑美奂。该教堂的正面即大三巴牌坊，完全由花岗石砌成，共分五层。第一层用十根爱奥尼亚式的柱子以 2—3—3—2 的形式将教堂的三座门分开，挺立的柱座、光滑的柱身凸出在外，形成了强烈的明暗对比。

第二层除正中两根柱子外，其余八根柱子两两之间，分别供有依纳爵、罗耀拉、方济各、沙勿略四人的青铜塑像，塑像由澳门铸炮厂铸造。

第三层中间是六根圆柱，两边分别有两根三棱碑柱，顶端饰有圆球。正中是圣母塑像，两旁花岗石上刻着天使形象的浮雕。

第四层正中是耶稣的青铜塑像，两旁是宗教内容的浮雕，每边各有两根圆柱和一根三棱碑柱，圆柱中间各有一幅宗教人物浮雕。

第五层是教堂前壁的顶端，即三角楣，四根尖柱分立两边。

整个正面大墙高 24 米，宽 23 米。教堂依山而建，正面 70 级宽阔的石阶更衬托得教堂宏伟壮观。

圣保禄教堂从整体上看是典型的罗马建筑风格，但是其中也吸取了中国建筑工艺。主要表现为：（1）整个正面大墙对称的特点比比皆是，如第一层隔开三座大门的十根柱子呈 2—3—3—2 对称形式；第二层四尊青铜塑像呈对称排列；甚至还有类似中国对联的对称文字，体现了中国建筑布局的特点。（2）教堂内的装饰既有欧洲的祭器、银器，又有中国的瓷器、东方的挂毯，而教堂屋顶全是中国工匠在木头上雕刻的图案，“做工极妙，出自中国人之手，在木上雕刻，奇特地镶上金，涂上奇异的颜色，如绯红、海蓝，等等”，以至给英国旅行者孟迪留下了美好的回忆。（3）教堂内部和外观的各种图案大量吸收了中国内容，如第二层正面大墙浮雕表现的是天主教祈祷、吹号角的天使形象，而天使

① 《澳门纪略》“澳蕃篇”。

脚下，却踏着中国式的云雾图案；第三四层两端各雕刻了一头狮子，骑在大墙上，这是典型的中国民族传统；尤为引人注目的是还刻有类似中国对联的中国字，一行是念死者为无罪，一行是鬼是诱人为恶，其“劝人为善”的含义明显地向中国传统道德倾斜，以便于在中国人中传教。

除教堂外，葡人在澳门所建房屋亦为西式建筑。《澳门纪略》上记述甚详：葡人“多楼居，楼三层，依山高下，方者、圆者、三角者、六角、八角者、肖诸花果状者；其覆俱为螺旋形，以巧丽相尚；垣以砖或筑土为之，其厚四五尺，多凿于周垣，饰以垩。牖大如户，内阖双扉，外结琐腮，障以云母。楼门皆旁启，历阶数十级而后入，窈窕诘屈”。[1] 欧人泰奥多·德布里[2] 在其所绘制的澳门城市鸟瞰图中，形象地表现出 16 世纪中后期澳门形形色色的西式房屋，恰为《澳门纪略》的文字作了图解。

饮食。西方人喜欢甘辛，多糖霜，以丁香为糁。每天早上吃饭必击钟，以玻璃器皿盛食物，著以白氎布，每人各数器，洒蔷薇露、梅花片脑其上。以银叉尝食炙。男女杂坐，黑奴送上食品。其上坐者悉置右手裤下不用，曰此为“触手”，惟以溷，而用左手取食物。先击生鸡子数枚啜之，乃割炙。以白氎布拭手，一拭辄弃。

婚姻。西方人婚姻不由媒妁之言，男女相悦则成婚。婚期父母携之诣天主教堂跪下，神父诵经后，讯其两谐，即以两手携男女手，送之教堂外，谓之交印。东西方人通婚也常见，“得一唐人为婿，举澳相庆”。

丧葬。西方人家有丧，号哭不过七日，不炊，亲友馈之食。无棺槨，至殓，以布帛覆盖之，神父鸣铎前导，赴平素礼拜之教

① 印光任、张汝霖：《澳门纪略》，下卷“澳蕃篇”，嘉庆五年本。

② 泰奥多·德布里（1547—1598 年），“澳门城市鸟瞰图”选自其作品《小旅行》，于 1607 年在法兰克福出版。该图反映了 16 世纪中后期澳门的日常生活。

堂葬之。

西方器物。玻璃制品：西方人食具、酒具、花露水瓶、镜子等均为玻璃所制，在澳门普遍使用。当时人认为“玻璃，古称琉璃，大秦国出。赤、白、黑、黄、青、绿、绀、缥、红、紫十种”。明清之际传到澳门的玻璃制品有圣保禄教堂中的玻璃千人镜、多宝镜、千里镜、显微镜等。此外，还有玻璃屏风。这一时期，眼镜也传入澳门。屈大均在《广东新语》中写道：玻璃“来自海舶，西洋人以为眼镜。儿生十岁，即戴一眼镜以养目光，至老不复昏朦”。[1] 还传入自鸣钟数种，有桌钟、挂钟等。还有问钟，“欲知其辰而非其应鸣之时，则制绳转机而极响”。[2]

西方衣料中有各种颜色、各种花纹的布、绒、缎、纱。其中蓝质紫花为天鹅绒，缎有金丝、银丝，金银丝皆以金银抽线和丝织成。缎有金花缎、羽缎，是冬天穿的衣料；春天则有羽纱。

乐器中有西洋风琴，“藏革椟中，内排牙管百余，联以丝绳，外按以囊，嘘吸微风入之，有声呜呜自椟出，音繁节促，若八音并宣，甚可听”。铜弦琴削竹扣之，铮铮琮琮然，“是则鞮鞻所示隶，而兜离之别部也”。[3]

香货中品种极多。有龙涎、龙脑、梅花片脑、巴尔酥麻香、伽倘香、檀香、降香、速香、乳香、衣香等。其中龙涎香为最贵重，每两不下百千，次亦五六十千，以大食国出者为上，西洋产于伯西儿海。“焚之则翠烟浮空，结而不散，坐客可用一剪以分烟缕”。花露水，即茶蘼露，“以大西洋所出者为美”。天气寒冷时，茶蘼开花，露凝花上，晶莹芬郁若甘露。澳门居住的西方妇女以之注饮馔或沾洒衣服。

西方大炮、枪支与洋船。大炮，“其曰西洋大铜铳者，重三

① 屈大均：《广东新语》卷15，中华书局1985年版。

② 《澳门纪略》“澳蕃篇”。

③ 同②。

千斤，大十余围，长至二丈许，药受数石，一发则天地晦冥，百川腾沸，蛰虫震烨，崩山摧石，十里之内，草木人畜无复有生全者……发时以铳尺量之，测远镜度之，无不奇中”。① 枪支有鸟铳、长枪、手枪、自来火枪。“至于机铳，名觌而笑，毁藏于衣极之中，而突发于咫尺之际，杀机不测，良可寒心……危急时，一人常有二十铳之用，百不失一，此亦防身之奇技也”。② 洋船，分为四种，一为“独桅舶，能载一千婆兰。一婆兰三百斤，番语也”，次为“牛头舶，于独桅得三之一”；再次为“三木舶，于牛头得三之二”；最小的是“料河舶，于三木得三之一”。“底二重”，“桅凡三”。“凡上舶容人千余，中舶数百，皆有舵师、历师，然必以罗经指南。每舶有罗经二”。③

动植物。西洋鹦鹉，“澳门有西洋鹦鹉，大红者内绒毛黄，大绿者内绒毛赤，每抖擞其羽，则赤者为黄，绿者为赤，表里俱变”。“有纯白者，五色者，翅尾作翠缥青黄甲白腹者，皆来自海舶”。“倒挂鸟真香烟，食之复吐，或收香翅内，时一放之，氤氲满室”。④ 西洋莲，“蕚纫如丝，朱色，缭绕篱间，花初开如黄白莲十余出，久之十余出皆落，其蕚复变而为菊，瓣为莲而蕚为菊，以莲始而以菊终，故又名西洋菊。有时更从残萼叶花，累三四重经月不谢”。⑤

天文仪器类中有十二辰槃，揭之定时台前，俟某时钟动，则蟾蜍移指某位。还有铜月魂、月影、馔现等。其中鹅卵沙漏“物如鹅卵，实沙其中，而颠倒渗泄之，以候更数”。

文字。葡文“以字母万配而成。凡万国语言，风雨鸟兽之

① 《广东新语》卷16，中华书局1985年版。

② 同①

③ 同①，卷18。当时在里斯本—果阿—澳门—长崎的航线中，葡人最大的船拥有120000立方英尺的装货空间，是当时世界最大的船。

④ 同①，卷20。

⑤ 同①，卷27。

声，皆可随音成字。其书右行，与梵书同”。

医学。西医、西药传入澳门，澳门有一著名外科医生名安多尼。澳门的圣加札医院是中国最早的西医院。

西洋画。圣保禄教堂中有海洋全图、有纸画、有皮画、皮扇面画、玻璃诸器画。其楼台宫室人物从十步外视之，重门洞开，层级可数。渺渺如第它，人吏眉目宛然。还有法郎人物画、水山画、绣花画等。油画也传入澳门，圣保禄学院亦有绘画课，教授西方绘画技法。

澳门的天主教。葡萄牙人进入澳门后，即建教堂，进行传教活动，天主教遂传入澳门。明清时一些文人游记均有记载，《澳门纪略》记述甚详，包括西方教堂、宗教仪式等。

“凡庙所奉天主，有诞生图、被难图、飞升图。其说以耶稣行教至一国，国人裸而缚之十字木架，钉其首及四肢。三日甦，飞还本国，更越四十日而上升，年三十有三。故奉教者必奉十字架。每七日一礼拜，至期男女分投诸寺，长跪听僧演说”。

关于天主教的出游，“灯达旦，澳众毕集黑奴昇被难像前行，蕃童诵咒随之。又以蕃童象天神披发而翼，来往躍跃，诸僧手香烛步其后。又用老僧抱一耶稣像，上张锦棚，随众如前仪。三月十五日为天主难日”，“寺钟胥瘖，越十七日复鸣。诸蕃彻酒肉三日，虽果饵啖不至饱”。[1]

综上所述，可以看出明清时期，由于澳门的特殊地位，西方文化首先传入澳门，主要包括种族、宗教、语言、教育、科技、音乐、美术、建筑以及衣食住行等民俗方面，它们和中国传统文化并存，并逐步交融。

3. 澳门——中西文化交流的桥梁

来华耶稣会士为了传教的需要，把西方近代科学技术带到中

① 印光任、张汝霖：《澳门纪略》，“澳蕃篇”。

国，又将中国文化介绍到欧洲，澳门为这一交流搭起了一座桥梁。

范礼安在澳门对中国的历史、文化背景进行了分析和思考之后，为耶稣会士制定了学术传教的策略。此后，来华的耶稣会士，包括 1688 年开始由法王路易十四直接派到中国来的耶稣会士，无不以近代西方的科学技术为传教的媒介，先赢得中国人的好感，然后逐步达到传教的目的。

根据范礼安的要求，来华耶稣会士具有较高的科学文化水平，并多具有某一学科的专门知识，有的本身就是科学家。他们来华后，首先在澳门学习中文，然后翻译、介绍西方科技知识，“以学术收揽人心”。

从利玛窦开始，耶稣会士传播到中国的近代西方科技知识包括：天文历法、数学、物理机械、生物学与医学、音乐美术、地图绘制、建筑、军事、语言文字等。这些著作或个人用中文撰写，或与中国人合作翻译，便于在中国迅速流传。圣保禄学院毕业生汉语著译成果如下表。

圣保禄学院毕业生汉语著译一览表

著译者	书　　名	所属学科	版　　本
罗明坚	《天主圣教实录》	宗教教理	万历十二年刻本。
利玛窦	《交友论》	宗教教理	万历二十七年刻本，收入《四库全书》存目。
	《天主实义》		万历二十二年刻本，收入《四库全书》存目。
	《畸人十篇》		万历三十六年上海刻本，收入《四库全书》存目。
	《辩学遗牍》		万历三十八年北京刻本，收入《四库全书》存目。
	《二十五言》		万历三十二年刊本，收入《四库全书》存目。

著译者	书　　名	所属学科	版　　本
	《斋旨》		
	《乾坤体义》	天文学	万历三十三年北京刻本，收入《四库全书》。
	《经天该》		李之藻笔述，《艺海珠尘》竹集及《传经堂丛书》本。
	《浑盖通宪图说》		原著者丁先生，1593年罗马版。万历三十五年北京刻本，收入《四库全书》。
	《几何原本》	数学类几何学	原著者希腊欧几里德，按丁先生所编前六卷译次，徐光启笔述。万历三十年刻本，收入《四库全书》。
	《圜容较义》		利玛窦口译，李之藻演。万历三十六年刻本，收入《四库全书》。
	《测量法义》		收入《四库全书》，有用徐光启名者。
	《勾股义》	数学类三角	收入《四库全书》，用徐光启名。
	《同文算指前编》《通编》、《别编》	数学类算术	与李之藻共译。《前编》、《通编》，万历四十二年北京刻本。收入《四库全书》。《别编》有抄本。
	《坤舆万国全图》	地理学	原图底本以1570年奥提利阿斯《地球大观》为根据。万历十二年制成，万历二十六年南京校刊本。
	《山海舆地全图》		万历《方舆胜纪》本。
	《西字奇蹟》	语文学	万历三十三年北京刻本。
	《西琴八曲》	艺术	附在《畸人十篇》后。
苏如望	《天主圣教约言》	宗教教理	万历四川刻本。
龙华民	《圣若撒法始末述略》	宗教教理	龙华民译，张赓订。

著译者	书　　名	所属学科	版　　本
	《地震解》	物理学类 地震学	天启四年北京刻本。
龙华民 邓玉函 罗雅谷 汤若望	《新法算术》	数学类 算术	约在崇祯末顺治初，收入《四库全书》。
庞迪我	《受难始末》	宗教教理	万历四十二年刻本。
	《庞子遗诠》		
	《七克》		万历三十二年刻本。
	《海外舆图全说》	地理学	
熊三拔	《表度说》	天文学	万历四十二年刻本，收入《四库全书》。
	《简平代说》		万历三十九年北京刻本，收入《四库全书》。
	《泰西水法》	物理学 水学	万历四十年北京刻本，收入《四库全书》。
	《药露学》	医药学	附在邓玉函《人身说概》后，抄本，约在万历四十六年。
高一志	《圣母行实》	宗教教理	崇祯四年四川刻本。
	《教要解略》		崇祯上海刻本。
	《四末真论》		康熙十四年上海刻本。
	《譬学警语》		段衮参阅。
	《寰宇始末》		抄本。
	《则圣十篇》		抄本，孙元化序。
	《十慰》		
	《圣人行实》		崇祯本。
	《空际格致》	气象学	天启四年本，收入《四库全书》存目。
	《斐禄汇答》	哲学	
阳玛诺	《圣经直解》	宗教教理	崇祯十五年上海刻本。
	《钦主孝亲礼仪》		崇祯十五年本。
	《十诫真诠》		崇祯十五年上海刻本。

著译者	书　　名	所属学科	版　　本
	《轻世金书》		崇祯上海刻本。
	《代疑论》		阳玛诺译。
	《景教碑颂正诠》		崇祯十七年上海刻本。
	《天问略》	天文学	万历四十三年北京刻本，收入《四库全书》。
金尼阁	《西儒耳目资》	语文学	天启六年关中泾阳张问达刻本，收入《四库全书》存目。
毕方济	《灵言蠡勺》	哲学类形而上学	天启四年上海或嘉定刻本，收入《四库全书》存目。
艾儒略	《性学觕述》	宗教教理	天启四年上海刻本。
	《天主降生言行纪略》		崇祯十五年天津刻本。
	《三山论学记》		天启七年刻本。
	《涤罪正规》		天启上海刻本。
	《弥撒祭义》		天启上海刻本。
	《万物真源》		崇祯元年福建刻本。
	《万有真源》		崇祯元年福建刻本。
	《圣体要理》		崇祯四年上海刻本。
	《天主教四字经》		崇祯北京刻本。
	《天主降生引义》		崇祯四川刻本。
	《几何要法》	数学类几何学	崇祯四年刻本。
	《职方外纪》	地理学	天启三年杭州刻本，收入《四库全书》。
	《西学凡》	哲学	天启三年刻本，收入《四库全书》存目。
	《西学答问》		崇祯十年刻本。
曾德昭	《字考》	语文学	天启年间刊。
汤若望	《主制群征》	宗教教理	崇祯十一年刻本。
	《真福训诠》		抄本。
	《主教缘起》		
	《圣母堂记》		抄本。

著译者	书　　名	所属学科	版　　本
	《崇祯历书》	天文学	崇祯刊本。顺治二年修此书，改名《新法历书》，收入《四库全书》。
	《浑天仪说》		《明史稿艺文志》，误作李天经著。
	《古今交食考》		崇祯六年北京刻本。
	《西洋测日历》		顺治二年初稿。
	《星图》		
	《交食历指》		
	《交食表》		
	《测食说》		周子愚卓尔康订，天启五年汪乔年刻本。
	《测天约说》		
	《历法西传》		
	《新法历引》		以上两书乃《崇祯历书》提要。
	《学历小辩》		《崇祯历书》作《历学小辩》。
	《恒星表》		
	《恒星历指》		
	《恒星出没》		《崇祯历书》作《恒星出没表》。
	《新历晓惑》		《昭代丛书》庚集第10册。
	《新法表异》		《昭代丛书》壬集第15册。
	《民历补注解惑》		南怀仁北京刻本。
	《共译各国八线表》	数学类 三　角	
	《筹算指》	数学类 算术	在《西洋新法历书》中。
	《远镜说》	物理学类 光　学	万历三十一年北京刻本。
	《火攻挈要》	物理学类 炮　术	汤若望授，焦勖述。一名《则克录》。《海山仙馆丛书》本。

著译者	书　　名	所属学科	版　　本
傅泛济	《寰有诠》	哲学类 形而上学	译亚里士多德《宇宙学》，与李之藻共译，崇祯元年杭州刊本，收入《四库全书》存目。
	《名理探》	哲学类 逻辑学	译亚里士多德《辩证法大全疏解》，与李之藻共译，崇祯四年杭州刻本。
邓玉函	《测天约说》	天文学	崇祯四年第一次进呈《崇祯历书》内。
	《黄赤距度表》		《崇祯历书》作《黄赤度距度表》。
	《正球升度表》		《崇祯历书》作《黄度升度表》。
	《大测》	数学类 三角	崇祯四年第一次进呈《崇祯历书》内。
	《奇器图说》	物理学 力学	邓玉函口授，王徵译绘，天启七年刻本，收入《四库全书》。
	《人身说概》	生理学	为 Gaspard Bauhin 的译本，清抄本，题《泰西人身说概》。
罗雅谷	《圣记百言》	宗教教理	崇祯五年上海刻本。
	《哀矜行诠》		崇祯六年上海刻本。
	《求说》		
	《月离表》	天文学	
	《月离历指》 月躔历指		
	《日躔考昼夜刻分》		
	《五纬表》		
	《五纬历指》		以上收入《崇祯历书》。
	《测量全义》	数学类 几何学	崇祯四年第二次进呈《崇祯历书》内，戴震本之作《策算》。
	《筹算》	数学类 算术	在《西洋新法历书》中。

著译者	书　　名	所属学科	版　　本
	《比例规解》		为伽利略 1612 年所著的译本，崇祯三年北京刻本。
	《人身图说》	生理学	清抄本。
	《五脏躯壳图形》		清抄本。以上两书合订一册。
利类思	《不得已辨》	宗教教理	康熙四年上海刻本。
	《超性学要》		顺治十一年刻本。
	《物元实证》		抄本。
	《西历年月》	天文学	薛凤祚笔述，收入《四库全书》。
	《进呈鹰说》	生物学	为阿德罗凡提《自然科学全书》节译，康熙十八年作。
	《狮子说》		为阿德罗凡提《自然科学全书》节译，康熙十七年北京刻本。
	《西方要纪》	地理学	康熙八年本，收入《四库全书》存目。《照代丛书》甲集第三册。
孟儒望	《炤迷镜》	宗教教理	抄本。
	《天学略义》		张赓序，抄本。
潘国光	《天阶》	宗教教理	顺治七年上海刻本。
	《天神会课》		顺治十八年上海刻本。
	《十诫劝论圣迹》		顺治上海刻本。
陆安德	《真福直指》	宗教教理	康熙九年上海刻本。
	《圣教要理选集》		康熙十五年上海刻本。
	《善生福终正路》		乾隆五十九年天津刻本。
穆民阁	《天步真原》	天文学	薛凤祚笔述，收入《四库全书》。
南怀仁	《教要序论》	宗教教理	康熙九年福建刻本。
	《善恶报略说》		康熙九年上海刻本。
	《告解原义》		
	《圣体答疑》		
	《测验纪略》	天文学	康熙七年北京刻本。

著译者	书　　名	所属学科	版　　本
	《仪象志》		刘蕴德笔述，北京刻本。
	《仪象图》		刘蕴德笔述，康熙十二年北京刻本。以上两书合称《新制灵台仪象志》。
	《康熙永年历法》		康熙十七年刻本。
	《赤道南北星图》		康熙十一年北京刻本。
	《简平规总星图》		
	《日出时刻表》		
	《历法不得已辩》		
	《妄占辩》		北京刻本。
	《妄择辩》		
	《妄推吉凶之辩》		
	《熙朝定案》		北京刻本。
	《坤舆全图》	地理学	康熙十三年刊行。
	《坤舆图说》		康熙十一年北京刻本，收入《四库全书》。
	《坤舆外纪》		康熙初本，收入《四库全书》存目。
	《译史纪余》		
	《验气图说》	物理学光学	康熙十年北京刻本。
	《光向导验理推》		
	《神威图说》	物理学炮术	
	《日司图说》	生理学	
	《进品穷理学》	哲学类逻辑学	康熙二十二年八月进呈。
柏应理	《天主圣教》	宗教教理	崇祯上海刻本。
	《百问答》		
	《文字考》	语文学	
穆迪我	《圣洗规仪》	宗教教理	毕嘉、潘国良阅订，康熙二十八年刻本。
恩理格	《文字考》	语文学	
闵明我	《方星图解》	天文学	康熙五十年北京刻本。

著译者	书　　名	所属学科	版　　本
徐日升	《律吕正义续编》	艺术	作者还有德理格。此书为《御定律吕正义》第五卷，收入《四库全书》。
巴多明	《济美编》	宗教教理	康熙上海刻本。
	《德行谱》		雍正四年上海刻本。
雷孝思·杜德美	《康熙皇舆全览图》	地理学	作者还有白晋。1730—1734 年由法国唐维尔依据所寄付本在巴黎出版，题名《中国新地图》。
	《乾隆内府铜版地图》		
殷弘绪	《逆耳忠言》	宗教教理	康熙三十九年上海刻本。
	《主经体味》		康熙上海刻本。
	《训慰神编》		康熙上海刻本。
	《英居凶恶劝》		戴进贤鉴定。
冯秉正	《圣年广益》	宗教教理	乾隆三年重庆刻本。
	《圣世当尧》		乾隆五年福建刻本。
	《圣经广益》		乾隆五年上海刻本。
戴进贤	《仪象考成》	天文学	作者还有刘松龄、鲍友管。乾隆十七年本，收入《四库全书》。此书为修改南怀仁《灵台仪象志》而作。
	《历象考成续编》		作者还有徐懋德。乾隆七年本，收入《四库全书》。
孙　璋	《性理真诠》	宗教教理	乾隆十八年上海刻本。
	《性理真诠提纲》		乾隆十八年上海刻本。
蒋友仁	《增补坤舆全图》	地理学	
	《地球图说》		蒋友仁译，何国宗、钱大昕润色，嘉庆五年焦循抄本，清刻本。

说明：

1. 著译者按到澳门时间先后为序，数人合著者，以最先到达澳门之人排序。

2. 罗明坚、利玛窦二人系圣保禄学院前身圣保禄公学学生。

3. 合著者如非圣保禄学院学生，其姓名注列于“版本”一栏中。

著述以外，耶稣会士通过澳门还带来了欧洲的科学仪器。利玛窦从澳门带入内地玻璃三棱镜、自鸣钟，以及自制天球仪、地球仪、日晷等天象仪器。[1] 1618 年邓玉函（Johannes Terrentius）来华，作为继伽利略之后当选山猫学院（Cesi Academy）的第七名院士、天文学家、物理学家，他将欧洲发明并使用不久的望远镜带到中国。[2] 1627 年，卜弥格（Michael Boym）住在澳门时，开普勒给他《鲁道尔芬表》（Rudolphine Tables），卜弥格后带入内地。[3]

通过澳门，耶稣会士还带入中国大量西方书籍。1619 年，金尼阁（Nicolas Trigault）从欧洲回到中国，通过澳门带来西方书籍 7000 册。[4] 这些书引起了中国学者、社会上层的广泛重视，其中邓玉函和王徵合作翻译的《远西奇器图说录最》为我国第一部机械工程学译著。[5]

澳门不但是西方科技传入中国内地的通道，还是内地引进西方科技人才的途径。作为远东传教中心，澳门圣保禄学院是耶稣会士聚居之地。明末，为制作新式武器，朝廷曾派人去澳门招募技术人员。清朝时，康熙皇帝特别注意向在京传教士了解澳门耶稣会士有何专长。康熙四十六年（1705 年），他还令广东官员：“若西洋人内有技艺巧思或系内外科大夫者，急速着督抚差家人送来。”对此，广东官员专折奏报：“今查有新到西洋人十一名，

① 《利玛窦中国札记》，第 151—182 页。

② 1609 年，伽利略制出第一架天文望远镜，并首次用之观察天象。

③ 李约瑟：《中国科学技术史》第 4 卷，“天学”第二分册，第 673 页，科学出版社 1975 年版。

④ 1619 年 7 月 22 日到澳门，这些书先存放澳门，后陆续运到北京。

⑤ 方豪：《中西交通史》，第 747 页，后藤书社 1987 年版。

内惟庞嘉宾，据称精于天文；石可坚，据称巧于丝律；林济各，据称善于做时辰钟表，均属颇有技艺巧思……今将龙嘉宾、石可坚、林济各三人，臣等专差家人星飞护送进京。”①

此外，澳门当地的西方文化（精神文化与物质文化）也逐渐传至中国内地，如枪炮、钟表、玻璃制品、西方纺织品、花露水、葡萄酒、烟草、番薯以及传入内地的西式建筑、油画、西方音乐等。

耶稣会士把西方文化带到中国的同时，也把中国传统文化和科学技术带到了西方，而所经通道也主要是澳门。②

为了结交官绅，附会中国儒家传统思想，以使中国人接受天主教，从利玛窦开始，很多耶稣会士钻研四书五经，并将大量汉籍译为西方文字出版。③ 兹将圣保禄学院毕业生翻译的汉籍表列如下。

圣保禄学院毕业生翻译汉籍一览表

译　者	汉籍名或译名	所译语种	翻译或出版时间
利玛窦	《四书》	拉丁文	万历二十二年。
金尼阁	《五经》	拉丁文	天启六年杭州刊本。
郭纳爵 殷铎泽	《大学》（《中国之智慧》）	拉丁文	康熙元年江西建昌刻本。
	《论语》	拉丁文	
殷铎泽	《中庸》（《中国政治道德学》）	拉丁文	康熙六年广州刻本。
卜弥格	《脉经》（收入《中医津要》）	法文	顺治十五年译，康熙二十五年版。

① 《康熙朝汉文朱批奏折汇编》。转引自《中国史研究》1992年第1期。

② 17世纪末开始，中俄陆路贸易开通。18世纪耶稣会士可以通过商队转交信件、书籍，但澳门仍是中西交往的重要枢纽。

③ 参见王滨：《明清之际中学之西渐》，台湾商务印书馆1979年版。

译　者	汉籍名或译名	所译语种	翻译或出版时间
柏应理 殷铎泽 鲁日满 恩理格	《中国哲学家孔子》(《西文四书解》)	拉丁文	康熙二十六年巴黎刊本。
巴多明	《六经》		
	《资治通鉴纲目前编》(部分)	法文	雍正八年北京刊本。
巴多明	《洗冤集录》(部分)		
巴多明 汤执中	《本草纲目》(节录)	法文	雍正十三年版。
雷考思 冯秉正	《易经》(《中国最古典籍〈易经〉》)	拉丁文	道光十四年版。
殷弘绪	《庄子休鼓盆成大道》	法文	
	《怀私怨狠仆告主》	法文	
	《吕大郎还金完骨肉》	法文	雍正十三年版。
	《养蚕术》	法文	
	《泉币志》	法文	
傅圣泽	《道德经评注》	法文	
	《诗经》	法文	
赫苍碧	《图注脉诀辨真》	法文	
冯秉正	《通鉴纲目》	法文	
	《续通鉴纲目》合称(《中国通史》)	法文	乾隆四十二年巴黎刊印。
宋君荣	《诗经》	法文	乾隆十四年寄回欧洲，乾隆三十五年巴黎刊行。
	《书经》	法文	
	《礼记》	法文	
	《易经》	法文	
	《元史》、《续弘简录》编译二书，名为：(《中国征服者成吉思汗、蒙古王朝诸帝史》)	法文	乾隆四年巴黎刊行。

译　者	汉籍名或译名	所译语种	翻译或出版时间
	《步天歌》	法文	雍正十二年刊行。
孙璋	《诗经》（《孔夫子的诗经》）	拉丁文	道光十年德国斯图加特和蒂宾根出版社版。
	《礼记》	拉丁文	乾隆十七年刊行。
蒋友仁	《书经》	拉丁文	
	《孟子》		
钱德明	《孙子兵法》	法文	乾隆三十七年巴黎刊行。
钱德明	《吴子》《司马法》《六韬》统称《中国军事艺术丛书》	法文	
	《御制盛京赋》	法文	乾隆三十五年巴黎刊行。
韩国英	《大学》	法文	
	《中庸》	法文	
	《洗冤集》		

正是 16—17 世纪，耶稣会士通过澳门，第一次向西方人提供了确切、真实的中国情况，彻底中止了中世纪有关中国的神话。1588 年，范礼安派 1579 年就来到澳门并第一个进入中国内地传教的罗明坚赴罗马。罗明坚从澳门登船时，带去了大量材料。虽然此次出行没达到预期的目的，但罗明坚留在意大利绘制《明代中国地图集》。该图包括 37 页地理状况描绘和 27 幅地图，介绍了中国 15 个省份，包括每省的幅员、农业、矿产、行政区划及国家驻军、上、所情况。这是“关于明朝万历年间复杂体例的惟一西方文献”。[①]

1610 年，利玛窦在北京去世，留下了他在华近三十年传教活动的记录手稿，此稿被送到澳门保存。1614 年，金尼阁去罗

①孟德卫：《罗明坚的《中国地图集》》，载文化杂志第 34 期，1998 年，第 3 页。

马时，从澳门将其带到意大利，并译为拉丁文，并增加了若干内容，即《利玛窦中国札记》。该书和其他西方人写的介绍中国的著作不同，“我们在中国已经生活了差不多二十年，并且游历过它的最主要的一些省份，而且我们和这个国家的贵族、高官以及最杰出的学者们友好交往。我们会说这个国家本土的语言、亲身从事研究过他们的风俗和法律；并且最后而又最为重要的是，我们还专心日以继夜地攻读过他们的文献。这些优点当然是那些从未进入这个陌生世界的人们所缺乏的。”[①] 1596年，利玛窦第一次讲到古代的丝国、马可波罗笔下的契丹就是中国，确认元朝时的汗八里和明朝的北京是同一个地方，使西方开始了解中国。

通过澳门，耶稣会士发回的大量书信中，还介绍了中国的科学技术。1711年4月12日，法国耶稣会士杜德美（P. Jartoux）在给印度和中国传教会会长的信中向西方人介绍了人参的效用，建议欧洲人“用化学方法了解人参的特性，对症下药，适当地临床应用”。在信中，他绘出了人参的形状，详细叙述了自己服人参前后的体验及中国人的一般用法。1712年9月1日，法国耶稣会士殷弘绪在给耶稣会中国和印度传教会会长奥里神父的信中，详细介绍了瓷器的成分、制作前的准备工作、瓷器的不同品种、制作的每一道工序（包括二十几道工序），认为这种手工工场细致分工、流水操作的生产方式效率很快。[②] 法国耶稣会士宋君荣（Antoine Gaubil）本身是巴黎科学院院士，他来华后，对中国天文学史做了大量研究，其成果改变了欧洲学术界对中国古代史和天文学史的看法。这几位耶稣会士也全是澳门圣保禄学院毕业生。

耶稣会士通过澳门还将大量汉籍带回欧洲。1694年比利时耶稣会士柏应理（Philppe Couplet）返罗马时，带去书籍四百

① 《利玛窦中国札记》，第6页，中华书局1983年版。

② 参见朱静编译：《洋教士看中国制瓷》，上海人民出版社1995年版。

多册。

耶稣会士对中国的介绍和研究通过大量书信、报告经澳门传到欧洲，使18世纪的欧洲出现了一阵“中国热”。以至阿拉伯民间故事中的《卡拉夫和中国公主的故事》也引起了欧洲人极大的兴趣。[1] 1761年，意大利剧作家高齐（Carlo Gozzi）以该材料写成戏剧《图兰朵——中国的公主》，该剧同年上演，轰动一时。德国也于1777年首次演出。1801年，席勒（Johann Christoph Friedrich von Schiller）对其改编。他将高齐原剧中的阿拉伯神改为体现中国习惯的称谓“天”，以及当时欧洲人心目中的中国第一个皇帝“伏羲”，将原剧中欧洲人对佛家弟子的称号“朋村”改为“喇嘛”，将原剧中祭祀用的马、牛数目由一百改为三百，他认为“三”是中国最常见且含特别意义的数字。另外，原剧中有一个欧洲谜语，席勒将其改为犁。谜面是：有一件东西，最大的皇帝用手拉着它，人们都重视它，有它而建立了国家，创造了人民的幸福。中国以农立国，每年春耕前由皇帝亲自扶犁，以示劝农。这些改动，反映了当时欧洲人对中国有了初步了解。由于耶稣会士的介绍、重农学派的提倡，1756年，法王路易十五曾仿效中国皇帝，举行了耤田仪式。席勒的改编，反映了耶稣会士入华以来，中西文化的接触、沟通与交流，[2] 而这些是和澳门分不开的。

耶稣会士在明朝中后期至清朝前期的中西文化交流中，起了特殊的重要作用。“即使说他们把欧洲的科学和数学带到中国只是为了达到传教的目的，但由于当时东西两大文明仍互相隔绝，这种交流作为两大文明之间文化联系的最高范例，仍然是永垂不

① 参见陈铃：《中德文学研究》，辽宁教育出版社1997年版。另见杨恩霖：《席勒剧作“徒勒多”与中国文学的关系》，载《海交史研究》1995年第1期。

② 参见爱克曼辑录：《歌德谈话录》，人民文学出版社1978年版。

杓的”。[1]

耶稣会士的作用，是永远和澳门联结在一起的。

4. 澳门与西方大炮及制炮技术传入内地

火药和火器是中国人发明的，经阿拉伯人传入西方后，欧洲人在此基础上制造出构造和性能更加优良的新式火器。明朝中后期，西方大炮通过澳门又传入中国。

正德十二年（1517年），葡萄牙船只闯入虎门，要求通商。当时葡船鸣炮，“铳声如雷”。[2] 这是我国史书中关于葡萄牙大炮的最早记载。当时任广东佥事的胡宗宪对此事作了详细记述：“其铳以铁为之，长五六尺，巨腹长颈，腹有长孔，以子铳五个轮流贮药安入腹中，放之。铳外又以木包铁箍以防决裂。”[3]

嘉靖二年（1523年）葡将别都卢（Pedro Homew）率战船侵入新会西草湾，明指挥柯荣、百户王应恩率兵生擒别都卢等42人，获战船两艘，并缴获其炮，称之为“佛郎机”炮。《明史》记载：（该炮）“以铜为之，长五六尺，大者重千余斤，小者百五十斤，巨腹长颈，腹有修孔，以子铳五枚贮药置腹中，发及百余丈，所击辄糜碎”。[4]

嘉靖九年（1530年）右都御史汪鋐奏准仿造西式大炮。但数量少、体积小，“其小止20斤以下，远可六百步者，则用之墩台……其大至七十斤以上，远可五六里者，则用之城堡”。[5]

葡萄牙人入居澳门后，随着澳门对外贸易的发展，澳门的铸炮业产生并迅速发展起来。

① 李约瑟：《中国科学技术史》，第693页，科学出版社1976年版。

② 阮元、陈昌齐：《广东通志》，上海古籍出版社1990年版。

③ 胡宗宪：《筹海图编》卷12，《兵器》，台湾商务印书馆影印文渊阁四库全书史部地理类（总第584册），1984年版。

④ 《明史》卷325，《佛郎机传》。

⑤ 同④。

嘉靖三十六年（1557年），葡萄牙人曼努埃尔·塔瓦雷斯·博卡罗（Manoel Tavares Bocarro）在澳门西望洋山建立了一座铸炮厂，铸造铜、铁大炮。[1] 铸炮所需原料大多取自中国内地，铜材多从日本购买。该厂生产的大炮性能优良，被称为“世界上最好的铸炮工厂”。天启元年（1621年）六月二十日，兵部尚书崔景荣上《制胜务须西铳，敬陈购募始末疏》，其中这样介绍澳门大炮：“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……每铳约重三五千斤。其施放有车，有地平盘，有四轮，有照轮，所攻打或近或远，刻字里数，低昂伸缩，悉有一定规式。”[2]

澳门生产的大炮，部分用于澳门。据《澳门纪略》载，当时澳门有六个炮台，最大的是三巴炮台，上有28门炮，东望洋炮台有7门炮，西望洋炮台有5门炮，娘妈角炮台有26门炮，南环炮台3门炮，噶斯兰炮台7门炮，共计有大炮76门。[3]

另据1629年以后担任果阿东博档案馆编史官和馆长的安东尼奥·博卡罗（Antonio Bocarro）于1633年所写《东印度各要塞、城市和居民点图册》一书记载：“本市（澳门）为王国（葡萄牙）金库提供了巨大收益，因为每年都命令本市向印度运去大量铁制

① 《澳门界务说帖》，转引自黄启臣：《澳门历史》，第135页。澳门历史学会1995年版。又据弗朗西斯科·保罗·门德斯·达·卢斯《印度教区》（里斯本，海外总署出版，1952年）所载迪奥戈·戈尔代拉·雷戈所撰《上帝圣名之城状况》中说，1620年住在澳门的葡萄牙人得到消息，“大胆妄为的荷兰人急欲进攻，伙同英国人和日本人以武力夺取本市”，他们遂派一位耶稣会神父去马尼拉，在菲律宾总督唐·阿丰索·法哈多和马尼拉市帮助下，带回七门大炮，并赶走了荷兰人。事后，“着手建造一座铸造厂，该厂现在已经建成，看来一定能造出精良的大口径火炮”。此文末署名和时间为：“我，中国的上帝圣名之城市政厅书记官，迪奥戈·戈尔代拉·多·雷戈签字，1623年11月27日。”据此文记载，该铸炮厂应建于1620—1623年之间，而且到1623年尚未生产出大炮。

② 陈子龙：《明经世文编》卷483，中华书局1962年版。

③ 《澳门纪略》下卷，澳蕃篇。

和铜制火炮”，“本澳门市有 73 门炮，还有许多炮已经造好，是属于私人或者陛下的”。[1] 该文详细记述了澳门各炮台大炮的数量与类型，计有科鲁布里纳炮、萨格雷斯炮、百弹炮、特拉布科炮、法尔孔炮、贝尔索炮；炮弹分为 7 英镑、8 英镑、10 英镑、12 英镑、18 英镑、20 英镑、25 英镑、30 英镑、35 英镑等大小多种；原材料则有铜制、铁制两种。此外，澳门炮还出售给中国内地及亚洲其他国家。

由于满族兴起，后金势力扩展，战事不断扩大，明朝对大炮的需求日益迫切。万历四十六年（1618 年），努尔哈赤攻陷抚顺，徐光启奉旨进京。次年受命“训练新兵，防御都城”。[2] 泰昌元年（1620 年）十月，徐光启写信给朋友李之藻及杨廷筠，[3] 商议购买西洋大炮事宜。结果李之藻“遣门人张焘间关往购”。在广东按察司吴中伟帮助下，“拨船差官，伴送入澳”。“夷商闻谕感悦，资助多金，买得大铁铳四门”。[4] 因为考虑到虽有大炮，但如果“铸炼之法不传，点放之不尽，差之毫厘，失之千里”，[5] 所以还招来了外籍技师，以传授技术。但这四门大炮及技师因故未能进京，技师返澳门，大炮由张焘“自唐资费运至江西广信地方”。[6]

天启元年（1621 年）三月，后金攻陷沈阳，辽阳，接着占领三河、静远等七十余城。[7] 山于战事紧急，李之藻等上疏，请求赶快运回已购的四门大炮。于是，“仍命赴广取红夷铜铳及选

① 安东尼奥·博卡罗：《东印度各要塞、城市和居民点图册》第 2 卷，第 260—272 页，伊萨贝尔·唐德出版，里斯本，官印局，造币厂，1992。

② 徐光启：《恭承新命谨陈急切事宜疏》，见《徐文定公集》卷 3。

③ 当时李之藻任南京太仆寺少卿，杨廷筠任浙广按察司副史。

④ 李之藻：《为制胜务须西铳乞勒速取》疏，见《明经世文编》。

⑤ 《为制胜务须西铳乞勒速取》疏，见《徐文定公集》卷 3。

⑥ 同⑤。

⑦ 《清太祖武皇帝实录》卷 3，中华书局影印本，1986 年。

募惯造惯放夷奇赴京”，[1] 徐光启还建议聘请耶稣会士毕方济（François Sambiasi）、阳玛诺（Emmanuel Diaz Junior）来京传授技术，招募澳门技师，在北京设厂制造大炮，并与李之藻议定图纸，制成式样呈上。[2] 但由于朝廷内部意见不一，仅少量试制而已。

天启元年（1621 年）十二月，四门澳门大炮运至北京。关于此次购澳门大炮，曾德昭（Alvare de Semedo）的《大中国志》、卫匡国（Martiuus Martinj）的《鞑靼战记》、金尼阁（Nicolas Trigault）1621 年的报告中均有记载。曾德昭写道：“中国官员找葡萄牙人在澳门制造许多火器，滑膛枪开始进入中国。”[3]

天启三年（1623 年）四月，两广总督胡应台遵照朝廷批准的徐光启、李之藻的建议，从澳门购大炮 26 门，募集外籍头目十人，翻译一人，[4] 随从 16 人，由张焘解送到京。[5] 兵部尚书董汉儒主张：“澳夷不辞八千里之程远赴神京……又一一阅其火器刀剑等械俱精制，其大铳尤称猛烈神器，若一一仿其式样铸造，仍以一教十，以十教百，分列行五卒，与贼遇于原，当应手糜烂矣。”并建议“令就各夷传授炼药、装放等法”。[6]

至此，已引进澳门大炮 30 门，使明军战斗力大为提高。其中 11 门安置在山海关前线，19 门留守京城。

但是，首次所购 4 门炮中的一门在试炮时炸裂，故京城只剩 18 门。葡炮手哥里亚（Gorrea）受伤身亡，葬在北京西便门外青龙桥天主教墓地，立有墓碑，碑上部是葡文，下部为中文。葡文曰：“若望·哥里亚，于 1624 年奉天启召，偕其他葡萄牙人六名，

① 《明熹宗实录》，元年十二月，上海古籍出版社 1983 年版。

② 梁家勉：《徐光启年谱》，上海古籍出版社 1981 年版。

③ 曾德昭：《大中国志》，第 119 页，上海古籍出版社 1998 年版。

④ 翻译为耶稣会士陆若汉（Joannes Rodrigues）。

⑤ 同①，卷 33。

⑥ 同①。

自澳门来京，教练中国兵士放炮之技，不幸炮炸，受伤致死。本旨安葬于此。"[1] 中文题为："钦恤忠顺西洋报效若翰哥里亚墓碑。"碑文由何乔远撰写："（上缺48字）最良。天启元年，太仆少卿李公之藻奉朝命治战车，炼火器。李公言于朝，请召西洋之贾于广东香山者。遂有游击张焘、守备孙学诗[2] 率其族24人，至于京师，图形上览。上嘉其忠顺，宴劳至再。居数月，教艺炼药，具有成绩，朝中诸公请演于草场，发不费力，可及远，诸公奇之。演三（五）日，若翰哥（里亚）炸伤焉。上闻悼惜，赐葬于西便门外青龙桥，（所以怀远）人也，奖忠义也。于是张焘、孙学诗请伯子碑之。"[3]

这些大炮在宁远之战中发挥了威力。天启六年（1626年）正月，努尔哈赤率13万大军围宁远。袁崇焕坚守孤城，首次使用西洋大炮轰击后金兵营，"遂一炮，歼虏数百"。这是明对后金取得的第一次重大胜利。《清实录》记载："帝（努尔哈赤）自二十五岁征伐以来，战无不胜，攻无不克，唯宁远一城不下，遂大怀忿恨而回。"[4]

战后明军庆功，常将其中一炮赐封为"安边靖虏镇国大将军"，此炮即徐光启、李之藻等从澳门所购四炮中的第二门。

崇祯皇帝即位后，令闽、广官员负责再次到澳门购买大炮，招募技师。崇祯元年（1628年）九月，两广军门李逢节、王尊德招募了前次来京的耶稣会士陆若汉，由葡将领公沙的西劳（Gonsales Texeira）率领炮手、炮匠及10门大炮到广州，崇祯二年（1629年）二月由广州走水道北上。十一月二十二日到涿州。而此前皇太极已率大军攻下遵化，直奔京师。因前进受阻，陆若

① 方豪：《中西交通史》，第773页，岳麓书社1987年版。

② 张焘将大炮运至广信，孙学诗去广信迎取至京。

③ 同①。

④ 《清太祖武皇帝实录》卷4。

汉一行“暂留本州，制药铸弹”，协助守城15昼夜。知州陆燧将大炮分布城上。崇祯三年（1630年）正月，奉圣旨留四门大炮守涿州，其余六门进京，保护京城。二月，冯铨率家丁护送大炮入京，① 十四日到达，二十八日由陆若汉进献。崇祯决定留用陆若汉和公沙的西劳等西方人，并将大炮置于都城要地，选兵士练习操作，又赐炮名为“神威大将军”。这些大炮在保卫北京的战斗中发挥了重要作用。

陆若汉和公沙的西劳联名上疏，恳留下助战，疏云：“臣汉住澳已五十余年，臣公沙偕妻孥住澳已二十余载。崇祯元年，两广军门李逢节、王尊德奉旨购大铳，臣汉，臣公沙欢喜报效，挺身首出。故该澳臣委黎多等付臣汉以训迪统领、铳师诸人之任，责臣公沙以管约铳师、匠役诸人之任也。……进澳臣委黎多等历陈报效始末一疏，又进大铳车架式样二具。”② 陆若汉还就大炮使用、训练之法，上疏说：“臣念本澳贡献大铳，原来车架，只堪城守，不堪行阵，如持此大铳保守京城，则今来大铳六位，并前礼部左侍郎徐光启取到留保京都大铳五位，听臣等相验城台对照处，措置大铳得宜，仍传授点放诸法，可保无虑。如欲进剿奴巢，则当听臣等另置，用牛等神威铳及车架，选练大小鸟铳手数千人，必须人人皆能弹雀中的，仍请统以深知火器大臣一员，总帅一员，臣等愿为先驱，仰仗天威，定能指日破虏，以完合澳委任报效之意。”③

陆若汉建议再去澳门，遴选铳师艺士二百名，兼伴二百名，自带精良护铳及其他武器，前来助战。朝廷允准，并令中书姜云龙偕同去澳门招募。④

① 冯铨，涿州人，万历四十一年进士。

② 方豪：《中西交通史》，第774—775页，岳麓书社1987年版。

③ 同②

④ 《远西奇器图说录最》为我国第一部机械工程学译著，邓玉函口授，王徵译并绘图，此书原本为金尼阁自欧洲带至中国的7000部书中之一。

陆若汉在澳门“招募澳夷精艺铳师、兼伴二百人，费饷四万余两，募成一旅”。由于礼科给事中卢兆龙等人极力反对，崇祯只准陆若汉等少数人运送西洋盔甲、刀、铳赴京，其余人皆返澳门。

当时，徐光启门生登莱巡抚孙元化驻守登州，他善用西洋炮法，崇祯三年起，仿制澳门大炮成功，曾帮袁崇焕制炮。其部下还有曾向耶稣会士邓玉函学习力学、机械学并著有《远西奇器图说录最》的登莱监军道王徵，以及登莱副总兵张焘（前购炮者）。陆、公遂到孙部。孙元化部队是一支用先进武器武装起来的队伍，有一批西洋枪炮。史载，崇祯四年（1631 年）六月十五日，孙元化还收到班鸠铳 200 支，鸟铳 1000 支，造铳匠并放炮教师 53 员。[1] 闰十一月，登莱参将孔有德兵变时，登州有“红夷大炮二十余位，西洋炮三百余位”。五年二月十二日孔有德从登州运“红夷炮七八位至莱州，每位用牛四头，皆重二三千斤”。[2] 孔有德攻陷登州，公沙的西劳等 12 名西方人殉难。事后，兵部尚书熊明遇上疏说：“澳人慕义输忠，见于援辽守涿之日，垂五年所矣。若赵登教练以供调遣者自掌教而下，统领铳师，并奋灭贼之志。登城失守，公沙的、鲁未略等十二名捐躯殉难，以重伤获全者十五名，总皆同心共力之人，急应赠邮。请将死事公沙的赠参将，副统领鲁未咯赠游击，铳师弗朗亚兰达赠守备，兼伴方朝谷、额弘略、恭撒录、安尼阿、额尔萨琮、安多尼、若望、伯多录，各赠把总职衔。”[3]

从孙元化部中的西式大炮及澳门来的技术人员，可知崇祯年间中国内地仿制的澳门大炮已不在少数。

自崇祯二年（1629 年）始，后金攻掠京畿，形势危急。十

① 参见《明清史料》乙编，中华书局 1987 年版。

② 方豪：《中西交通史》，第 779 页。

③ 参见《崇祯长编》卷 58，上海神州国光社 1952 年。

一月，崇祯皇帝下诏在京城制造西式火器。十二月，徐光启奉旨指挥训练京营兵，并按西法制造大炮。这一时期，徐光启有很多奏疏谈及制炮之事。三年（1630年）二月，徐上奏说，计划制铳10007门，已造5000门，其余半个月内制完。并上《再陈一得以裨庙胜疏》，认为，必须亟令兵仗局工厂工匠冶铸二号西洋铳、鸟铳等火器，并建议广泛选择“铜铁炼炭所聚”之地铸造，可节省经费。六月又上疏说，造成鹰嘴铳41门，鸟铳65门，准备再造鸟铳300门。①

此外，广东、福建也都仿制澳门大炮。三年（1630年）二月，两广总督王尊德上疏说，他借用澳门大炮为样品，在广东招募工匠仿造，铸成200门，已挑选重2700斤的大炮10门，重2000斤的大炮40门，斑鸠铁铳300门，一起运到京师。② 福建也送来红夷二号炮120门。③ 史载，这一时期，云南、山西也仿造澳门大炮送至京城。可见，崇祯年间，我国已成批制造西式大炮。

除陆若汉外，还有其他从澳门来的耶稣会士协助明朝仿制澳门大炮。

崇祯末年，明朝危在旦夕。崇祯九年（1636年），崇祯皇帝令汤若望造炮，并在皇宫旁设立一所铸炮厂。汤若望实未曾造过炮，只是从书中了解铸造之法，竟然造出战炮20门，口径大者可射40磅炮弹。后又制长炮，每门炮可由士卒二人或一头骆驼运行。崇祯十五年（1642年），崇祯皇帝令汤若望将铸造之法传授兵仗局，并监制“无敌大将军”。

由澳门来内地的耶稣会士毕方济亦协助明廷购澳门大炮。崇祯十二年（1639年），毕方济曾上疏建议“购西铳以资战守”。

① 梁家勉：《徐光启年谱》，第169—177页，上海古籍出版社1981年版。

② 《崇祯长编》卷31。

③ 同②，卷34。

清兵入关后，唐王朱聿键在福州称帝。顺治二年（1645年）派毕方济与太监庞天寿赴澳门订购大炮。时澳门铸炮厂没有现成的大炮，待炮铸成，唐王政权已灭亡。庞天寿将澳门大炮献给桂王，并带去澳门炮手。桂林留守瞿式耜守桂林时，“用西洋铳击中胡骑，（焦）璇出城战，击杀数千人”。瞿式耜曾亲自在城头放西洋大铳，可见此时不少官兵已掌握了施放大炮的技术，并不单单依赖炮手。

从澳门来协助明廷制炮的耶稣会士还有罗如望（Jean de Rocha）、阳玛诺、龙华民（Nicolas Longobardi）等人。

清朝建立后，在北京仿造大炮。康熙年间，朝廷曾令耶稣会士南怀仁督造西式大炮。康熙十三至十五年（1674—1676年）造成大小炮120门，康熙十九年（1680年）造成320门，后又造成神威炮240门。南怀仁因造炮有功，被封为工部右侍郎。

澳门大炮和制炮技术传入中国内地，提高了军队的战斗力，改进了军事技术。与此同时，西方军事理论也传入内地，出现了一些比较系统的军事著作。

5. 澳门与西方音乐传入内地

明清时期，西方音乐从澳门传入中国内地。最早的西方音乐是随着耶稣会士到达澳门的。

1579年7月20日，罗明坚到达澳门，至1582年6月去肇庆前，他一直住在澳门，“在他的会所，还陈列着许多别样的新奇物品，例如声调悠扬的新乐器”。[①]这是史籍中关于西方乐器在我国的最早记载。

其后在澳门的耶稣会士中，擅长音乐的有音乐家郭居静（Lazarus Cattaneo），他能够辨别中国宫、商、角、徵、羽五音，

① 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》下编，第6章，商务印书馆1937年版。

并能仿制西式乐器。利玛窦曾让他制一架管风琴，以便进北京时献给万历皇帝。[1] 耶稣会士庞迪我（Pantoja, Diego de）曾在郭居静处学习音乐。此外，熊三拔（De Ursis, Sabatino）等人也擅长音乐。

万历二十九年（1601年），江苏昆山人王临亨曾游历澳门，后记下所见所闻。其中说："澳中夷人，饮食器用无不精鑿。有自然乐、自然漏。制一木柜，中寘笙簧数百管，或琴弦数百条，设一机以运之。一人扇其殿，则数百簧皆鸣；一人拨其机，则数百弦皆鼓，且疾徐中律，铿然可听。"[2]《广东新语》、《澳门纪略》中也均有记载。

至清朝建立后，风琴在澳门西方人家庭中已很普遍了。道光七年（1827年），蔡显原曾去澳门，在西方人家庭中听到少女弹琴，"最后命长女出为礼，且操洋琴，纤妍婉约，微步安闲。缟衣素裳，薄如蝉翼。立而成操，数作数阕，累累珠贯，客去而后止"。[3]

澳门的西方音乐随利玛窦进入了北京。利玛窦于万历二十八年（1600年）去北京，他携带的礼物中有一架爽琴。[4] 其琴"纵三尺，横五尺，藏椟中，弦七十二，以金银或炼铁为之。弦各有柱，端通于外，鼓其端而自应之"。[5] 利玛窦在《西琴曲意》中提到所献礼物时说："问有西洋乐器雅琴一具，视中州异形，抚之有异音。皇上奇之，因乐师问曰：'其奏必有本国之曲，愿闻之。'窦对曰：'天他曲，旅人罔知，惟习道语数曲，今译其大意，以大朝文字，敬陈于左，第译其意，而不能随其韵者，方音

① 此琴尚未制成，利玛窦已赴北京。

② 王临亨：《粤剑篇·夷外夷》，转引自《文化杂志》第34期。

③ 蔡显原：《铭心图屋诗抄》卷2。

④ 爽琴的前身，或译为"雅琴"、"铁弦琴"，或只称"西琴"、"琴器"。

⑤ 《续文献通考》卷120。

异也。’”①

万历皇帝请耶稣会士教宫廷乐师演奏这具西琴。庞迪我通过在澳门郭居静神父处的学习，已“精通这种乐器”，不但会演奏，还会和弦，他每天去皇宫教授弹此琴。这些中国学生学得很认真，还郑重其事地行拜师礼。② 利玛窦还编写了八支歌曲。

此后，西洋音乐与乐器随着一批又一批耶稣会士自澳门入内地，陆续传入中国。其中贡献最大的当为澳门圣保禄学院毕业的葡萄牙神父徐日升（Pereira, Sancho, 1645—1708 年）。

徐日升 1672 年在澳门时，③ 已具有艺术硕士文凭。当时康熙皇帝经常从澳门征调有才能的耶稣会士入京。在南怀仁的推荐下，康熙帝在听闻徐日升的天资、道德品质和知识，特别是他对机械和音乐的出类拔萃的技能后，于康熙十一年（1672 年）闰七月谕礼部并咨兵部，令兵部派人护送礼部官员去澳门征调徐日升来京。

转年一月，徐日升到了北京，并一直在此生活了 36 年，直至去世。他为西方音乐、乐器在中国的发展与及中国音乐交融做出了突出贡献。

徐日升在北京制造了多架风琴。“这位神父制造了另一台风琴，内有四种音……其最大管长 2 米 20 多公分。今年放在教堂，受到空前的欢迎，无数人前往观看。人们听到了在皇宫里从未听过的东西，制琴者不得不整整一个月每天弹奏许多小时。通常情况下，每 15 分钟弹一个曲子”。④ 文中可见演奏风琴引起的

① 利玛窦：《西琴曲意》小引，载《天学初函》，明崇祯本。

② 《利玛窦中国札记》，第 407—408 页，中华书局 1983 年版。

③ 徐日升 1666 年 4 月 5 日离开欧洲来东方，1666—1672 年间无法肯定其在印度还是在澳门。

④ 洛特里格斯·佛兰西斯科：《耶稣会员智力培养》，A Formação Intelectual do Jesuita，第 495 页，波尔图（S.N）1917 年。其中“四种音”即指有四组管，能奏四种不同的曲调。

轰动。

徐日升通过澳门不断发出给罗马耶稣总会的信，其中 1683 年 8 月 1 日的一封信上说："在制出几台（风琴）后，皇帝要求再制造和发明更新的出来。其中一台风琴高 12 布拉沙，通过音韵和谐的铃，自动弹奏中国舞曲。新风琴受到热烈赞扬，并进行了公开演出。皇帝亲自临驾聆听，与百姓共度歌舞昇平的时光，达十天之久。我们那高 12 布拉沙的风琴在皇帝面前随同铃声一起演奏……"①

从这封信中可知，自 1673—1683 年十年间，徐日升已制作了许多风琴，而且有所创新。这台风琴能"自动演奏"，需制作人有高超的机械才能。而演奏"中国舞曲"的铃能够和西乐合谐（中国音阶和欧洲不同），这更显示了徐日升在融会中西音乐方面的创造。

康熙皇帝也很喜欢音乐，曾请徐日升教授音乐知识。对于当时中国的音乐，杜赫德（Halde，B·Du）在《中国全志》中曾这样说："当他们演唱之时，从来不升也不降半音，只是三度音程、五度音程或者八度音程，这一和声中国人听来异常悦耳，整个亚洲也是如此，全唱同一平调……他们没有我们所有的音符，也没有标志音符多样化和升降的记号，以及创造和声的全部配合。他们只是依习惯和以听力来识别所唱或演奏的曲调。当时，他们时而也创作一些新曲，连康熙皇帝也亲自作曲。"②

康熙十八年（1679 年），康熙皇帝召徐日升和闵明我入宫，让他们用风琴和古钢琴演奏欧洲乐曲，康熙皇帝听得"喜形于

① 洛特里格斯·佛兰西斯科：《耶稣会员智力培养》，A Formaçao Intelectual do Jesuita，第 495 页，波尔图（S.N）1917 年。其中"四种音"即指有四组管，能奏四种不同的曲调。

② Halde，B·Du：Description Geographique，Historique，Cronologique，Politique et Physique de l' Empire de la Tartarie Chinoise，1735，第 266 页。参见伏尔泰：《路易十四时代》，商务印书馆 1982 年版。

色”。又让乐师用自己的乐器弹奏中国乐曲，康熙皇帝也亲自弹奏。徐日升将这支中国乐曲记下来，康熙皇帝演奏完，徐日升完整地把全曲重奏出来。康熙皇帝面露惊奇，连声称赞。徐日升用符号记录音调曲调，使康熙皇帝久久不忘。为了验证，康熙皇帝唱了许多支不同的曲子，徐日升均同时用音符记下来，又马上准确地完整地演奏出来。康熙皇帝大喜，赠神父丝绸 24 匹，说“即以此为卿等制新衣”。

康熙二十一年（1682 年），闵明我在信中也谈到康熙皇帝考察徐日升记录歌曲之事：“我等每日进宫……常谈论一切，对于音符中 Sol、fa之区别，研讨尤多。我等曾奏云：徐日升对此最有研究，彼自幼即研究音乐。皇帝即备笔墨，考察徐日升所译中国歌曲，召来乐师若干人，皇帝亦自取一乐器而奏。日升不仅能默记歌曲，且能用中国音符录出，并记中文歌词。”① 这反映出徐日升在中西文化交融中所做的努力。

此外，在明清宫廷中制造乐器或演奏的人，还有来自澳门的汤若望、卢安德（Andrius Rudamina）、巴多明（Dominique Parrenin）、马国贤（Mattheaus de Baroui Ripa）、魏继晋（Florian Joseph Bahr）等，他们全来自澳门的圣保禄学院。尤其应该指出，在北京教堂有一名中国澳门修士，他是一名管风琴演奏家和音乐家，名叫马玛诺（Manuel Rodrigues）。他曾在澳门耶稣会的神学院学习，后又担任学监，精通西方音乐，善于奏琴，在北京教堂中专司音乐。

耶稣会士们在北京进行音乐活动的目的是希望能在中国自由传教，同时，他们在中西音乐艺术交流史上谱写了一个篇章。

6. 澳门与制瓷技术西传

明清时期，大量中国瓷器和制瓷技术通过澳门传到欧洲，对

① Maags: Bibliotheca asiatica. P. n. 455. P. 25.

欧洲文化的发展和陶瓷工业的建立做出了重要贡献。

葡萄牙人入居澳门后，澳门成为葡萄牙在远东的贸易基地。葡人从澳门将大量瓷器贩至欧洲。万历三十二年（1604年），葡萄牙船加塞里那号（Atharina）运至欧洲“无数的各式各样的瓷器”，1614年，克德兰德号从澳门运走碗、碟、盘等瓷器69057件。[1] 这些瓷器运到欧洲后，价格昂贵，可与黄金相比。当时欧洲的报刊上说：“瓷器精美而昂贵，只有达官显贵才买得起。”为了安放这些珍品，欧洲皇室、贵族往往设有专门房间陈列。法王路易十四在凡尔赛宫内亦设瓷器室，德国慕尼黑旧王宫中有“镜厅”，德国安斯巴哈宫设“明镜沙龙”、上绅瓷室，英国女王玛丽二世在宫内设玻璃柜专门陈列瓷器。

随着葡人大力开发澳门—果阿—里斯本航线，中国瓷器源源不断地输入欧洲。18世纪初，中国瓷器已普及到欧洲一般家庭。其淡雅的色调、柔和的线条、清新的图案吸引着人们，形成了以使用中国瓷器、模仿中国式样为时尚的中国趣味，以至社会上出现了一股“中国热”。发表于18世纪初的一首诗中写道：“来啊，观赏这件瓷器，吸引我的是它的绚丽。它来自一个新的天地，从未见过如此优美的艺术。多么诱人，精致超俗，来自中华，它的故土。”[2] 在当时欧洲人的概念中，瓷器就是中国。这种中国情调在处于启蒙时代的欧洲，直接影响了一种新的艺术风格——洛可可风格的产生。[3] 于是，在绘画、建筑、园艺、家用器具等方面，别致、自然、温雅的洛可可风格取代了以豪华、宏伟著称的巴罗克风格。

通过澳门运往欧洲的中国瓷器不但使欧洲人的精神文化发生了变化，而且，也导致了他们物质生活的改变。此前，欧洲没有

① 傅振伦：《中国伟大的发明——瓷器》，第76—77页，三联书店1955年版。

② 转引自周一良：《中外文化交流史》，河南人民出版社1987年版。

③ 赫德逊：《欧洲与中国》，第245—266页，中华书局1995年版。

瓷制餐具，上层社会用金属餐具，一般平民用木制餐具。罗伯特·路威在《文明与野蛮》中写道："在14世纪的上等社会里头，汤是用粗陶碗盛的——两个客人共一碗。设若个是家里人，更不用这样麻烦，就拿煮汤的锅子端上来大家喝。面包是每人一厚片。肉由一人切片，用铜盘盛着，讲究些使用银盘。各人往自己的木碟里拣，可是只能使三根指头。"① "1607年，法国太子用一只瓷碗喝肉汤，已经是了不得的事情。"然而，到18世纪，瓷器通过澳门源源不绝地进入欧洲，特别是饮茶习惯在英国等国家成为时尚，瓷器已成为欧洲家庭不可缺少的日用品，如瓷杯、瓷碗、瓷碟、瓷瓶，以至瓷画、瓷雕像、瓷吊灯等。可见欧洲人物质生活的巨大变化。

明清之际，西欧一些国家的手工工场已有相当的发展，为了满足对瓷器的大量需求，欧洲各国纷纷仿制中国瓷器，欧洲制瓷工业开始建立并迅速发展。② 但是，最初的仿制品并非真正的瓷器，直至17世纪末，欧洲制瓷技术仍未取得突破性的进展。

事实上，西方人早就在设法探索瓷器制造之谜。元朝时，意大利马可·波罗（1254—1324年）在他著名的游记中作了欧洲最早的报道。③ 16世纪西班牙门多萨在《大中华帝国史》中，也介绍了瓷器生产的简单过程。④《利玛窦札记》中也具体说明"最好的瓷器是从江西所产的粘土制成"，以及瓷器耐高温、可锔补的特点。⑤

① 〔美〕罗伯特·路威著，吕叔湘译：《文明与野蛮》，第48页，三联书店1984年版。

② 参见李梦芝：《明清时期中国制瓷技术对欧洲的影响》，载《历史教学》1996年12期。

③ 《马可·波罗游记》，梁生智译，第218—219页，中国文史出版社1998年版。

④ 〔西班牙〕门多萨著，何高济译：《大中华帝国史》，第32页，中华书局1998年7月版。

⑤ 《利玛窦中国札记》，第15页，中华书局1983年版。

但是，直至 17 世纪末，欧洲人仍未掌握制造瓷器的技术，也不了解瓷器的原料是什么。1689 年，德国思想家戈特弗里德·威廉·莱布尼茨写信给来华传教士闵明我，信中，他提出了 30 个问题，请闵明我在中国了解、考察。其中第九题为："用来制作瓷器的泥土有何特质，是它本身就有光泽呢，还是在制作瓷器过程中添加了石灰和金属？"[1]使欧洲人真正系统了解到中国瓷器的原料、配方和制作全过程的，是澳门圣保禄学院毕业的法国耶稣会士殷弘绪。

殷弘绪（François Xavier d'Entrecolles，1664—1741 年），1699 年来华，先在澳门圣保禄学院学习中文，1703 年在江西南昌、饶州、景德镇传教。通过当地瓷工，他得到了制瓷技术的一切细节。1712 年 9 月 1 日，他在发往欧洲的信中，详细介绍了中国的制瓷技术。他在信中叙述了瓷器的成分、品种、品质、色彩以及揉捏、上釉、烧烤、控制温度等工艺。其中包括，如何剔除不同原料中的不同杂质；制造不同瓷器时，对原料有不同的要求；如何用轮子车瓷胎；如何避免瓷器产生裂缝或变形；如何雕饰花纹等。他又以小型瓷器（杯子）、大型瓷器（大瓶）和形状奇特的瓷器为例，逐一介绍了各道工序。殷弘绪还强调了瓷器的原料：坯胎子和高岭土，并注意到高岭土的关键作用。他写道："做瓷器的原料有两种：一种叫坯胎子，另一种叫高岭土。前一种是发光的颗粒状的，后一种是白色的，触摸时感觉很细腻。"他敏锐地强调高岭土"使精细瓷器有一定坚硬度，犹如瓷器的筋络，"并指点欧洲人在当地寻找高岭土。他说，中国人"在山里找到几个高岭土矿"，"土矿很深"，"这些山的表面覆盖着一层红土"。[2]

① 戈特弗里德·威廉·莱布尼茨：《致闵明我的两封信》，1689 年 7 月 19 日，罗马，载（德）夏瑞春：《德国思想家论中国》，第 17—28 页，江苏人民出版社 1995 年版。

② 殷弘绪给耶稣会中国和印度传教会会长奥里神父的信，转引自朱静编译：《洋教士看中国朝廷》，上海人民出版社 1995 年版，第 69—79 页。

1716年，这封信被刊登在欧洲《专家杂志》上。1717年，殷弘绪将高岭土寄往欧洲。1722年，他再次寄出有关制瓷技术的信。

殷弘绪的信公开发表后，寻找高岭土、仿制中国瓷器的热潮席卷欧洲。1750年，法国杜尔列昂公爵下令在法国勘察和开发瓷土，1755年发现了类似景德镇高岭土的瓷土层——爱陵冈附近的高岭土，并于1768年制出真正的瓷器。1750年，英国在康瓦尔发现瓷土，开始仿造中国瓷器，1760年博屋设立“新广州瓷厂，”从广州运去中国制瓷设备，仿造出瓷器。① 1759年，西班牙国王查理三世（1759—1788年在位）也从意大利芝特角带回瓷土，并设立“中国瓷厂”。② 可见，中国瓷器及制瓷技术的传入导致欧洲制瓷工业的建立和发展。③

美国历史学家S.A.M.阿谢德说：“18世纪耶稣会士带回更多的中国技术资料并被采用，欧洲才生产出真正的瓷器。”④ 在这一过程中，澳门起了桥梁作用，而且，殷弘绪在了解和传播制瓷技术中，他在澳门这个中文培训基地的学习也是不可缺少的前提。

① 德振伦：《中国伟大的发明——瓷器》，第84页，三联书店1955年版。

② 同①

③ 参见李梦芝：《殷弘绪与制瓷技术西传》，载1996年5月30日《今晚报》。

④ 美 S·A·M·阿谢德著，任菁、雁南、刘兰译，郑大华校注：《中国在世界历史之中》，第301—304页，河北教育出版社1993年版。

第九章 中国文化在西方的传播与影响

从16世纪中期开始，中国与西方的交通达到了一个新的高潮。这一时期的中西文化交流史上，耶稣会士扮演了极为重要的角色。传教士东来，本意是要传播基督教，把中国纳入罗马教皇的势力范围。但在客观上，他们向中国介绍了西方较为先进的科学文化知识，大大开阔了当时中国学者的眼界，为明末清初中国的学术界输入了一股新风。同时，他们也通过通信、著译等多种形式和渠道，向欧洲广泛介绍中国的文化并掀起了中学西渐的热潮。

一、中国经书的翻译和语言的研究

1. 四书五经的翻译

为了适应中国、了解中国，以便顺利传教，来华耶稣会士纷纷展开对中国文献，尤其是儒家经典四书五经的研究和翻译。

四书、五经是中国儒家的经典。“四书”是《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》四部书的合称。“五经”是《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》五部儒家经典。由于历代统治阶级的提倡，四书五经长期处于中国传统文化的核心地位。耶稣会士认为，要想从根本上改变中国人的信仰，就必须首先钻研中国文化的核

心——四书、五经。事实上他们也是这么做的。几乎每个耶稣会士进入中国内地以前都学习中国的语言文字，进入内地后更是大量研读中国儒家经典。

最早将四书译为西文的是意大利耶稣会士利玛窦（Matteo Ricci）他曾于1593年将四书译成拉丁文，并寄回国内。意籍会士艾儒略（Giulio Aleni，1582—1649年），在利氏的传记中记述这件事说："利子此时尝将中国四书译以西文，寄回本国，国人读而悦之，以为中邦经书，其能识大原不迷其上者乎？至今孔孟之训，远播遐方者，皆利子力也。"（艾儒略《大西西泰利先生行迹》）惜其稿未曾印行，今亦不存。

在利玛窦翻译四书之前，曾有意大利耶稣会士罗明坚（Michael Ruggieri，1543—1607年）翻译过四书中的部分篇章。1581年，他在给罗马耶稣会总长的信中附上了一段中国文献的译文，经考证，这段译文为《大学》第1章。这段译文后于1593年刊登在罗马发行的《百科精选》中。此外，罗明坚还翻译了《孟子》，这是《孟子》的最早西文译本，但未曾印行，稿本今存罗马意大利国家图书馆。

把四书译成拉丁文并出版的是意大利籍耶稣会士殷铎泽（Prosper Intercetta，1625—1696年）和葡萄牙耶稣会士郭纳爵（Ignatius da Costa，1599—1666年）。他们合译了《大学》，取名《中国之智慧》（Sapientia Sinica），1662年木版刻印于江西建昌，后又传至欧洲。该书包括孔子的传记、《大学》译文及《论语》前半部分的译文。该书在每个汉字的旁边都注上拉丁文读音，又在汉字之下，附拉丁文解释。如"大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善"的每个字之旁，有拉丁文注音"Ta hio chi tao, cai min min te, cai sin min, cai chi yu chi xen"，下面又有解释性的译文："Magnorum uirorum sciendi institutum consistit……"（伟人们

做学问之目的，在于……）[1] 殷铎泽又将《中庸》译成拉丁文，取名《中国的政治伦理学》（Sinarum Scientia Politico-moralis），1667年刻印于广州，1669年刻印于印度果阿。该书包括三部分：殷铎泽序、《中庸》译文及孔子传记。1672年，殷译《中庸》在巴黎出版，题目改为《中国之科学》，并对内容也作了修订，翻译质量比前两版均有所提高。

利玛窦、罗明坚、殷铎泽、郭纳爵等人对四书及孔子学说的翻译和介绍，为欧洲人了解中国初步打开了一扇窗口。但由于其译文或未付印，或印行有限，故其在欧洲未能广泛流传。真正使四书在欧洲广为传播并产生巨大影响的，是柏应理及卫方济的译著。

柏应理（Philippus Couplet，1624—1693年），比利时籍耶稣会士，1659年来华，在中国居住二十余年，与江南士大夫交往甚密，故对中国文化了解较深。1681年返欧。1687年，柏应理奉法王路易十四敕令，在巴黎以拉丁文出版了《中国哲学家孔子》（Confucius，Sinarum Philosophus）一书，中文标题为《西文四书直解》，[2] 这本书分四大部分：一为柏应理上法王路易十四书；二为中国经籍导论，包括四书五经的历史、要旨及重要注疏，佛老与儒家之区别，并附及易经六十四卦及其意义；三为孔子传，附有孔子全身像，上书“国学仲尼，天下先师”。四为《大学》、《中庸》、《论语》之译文，为殷铎泽、郭纳爵所译之文本，各书皆附注疏。此外，书后还附有柏应理所绘制的中国地图。同年该书再版，再版内容增入基督教中国传教史。

17世纪欧洲人对孔子学说介绍得最完备的书籍是《中国哲学家孔子》，此书一出版就引起强烈反响。德国著名数学家、哲

① 参见吴孟雪：《明清欧人对中国文献的研究和翻译》，载《文史知识》，1993年第6期。

② 此书实际上只有《大学》、《中庸》、《论语》的译文，并未译《孟子》。

学家莱布尼茨在该书出版的当年，于一封信中评价孔子说："这位哲学家超越了我们所知道的几乎全部希腊哲学家的时代，他总有着熠熠闪光的思想和格言。"该书出版的第二年，1688 年 6 月，巴黎的《学术报》上发表了柏尼埃（Francois Bernier，1620—1688年）的文章，他在读了《中国哲学家孔子》后写道："中国人在德行、智慧、谨慎、信义、诚笃、忠实、虔诚、慈爱、亲善、正直、礼貌、庄重、谦逊以及顺从天道诸方面，为其他民族所不及，你看了总会感到兴奋。他们所依靠的只是大自然之光。你对他们还能有更多的要求吗？"

较为完备的四书译本直到 1711 年才出现。这一年，比利时籍传教士卫方济（Franciscus Noël，1651—1729 年）在布拉格大学出版了拉丁文本《中华帝国经典》（Sinens jmpesi libri classici sex）。该书包括《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《孝经》、《幼学》六部书的拉丁译文，此书翻译采用直译法，如将《大学》译为《成年人之学》，《中庸》译为《不变之中道》。该书对欧洲思想界影响很大。1783—1786 年，该书由法国教授普卢开（Pluquet）译为法文，法译本之首加上了一段论述中国政治哲学及伦理哲学之起源、性质和影响的文字。在法译本未出之前，杜赫德（J. B. du Halde）在其《中华帝国全志》（Description Géographique，Historique，Chronologique，Politique et Physique de l' Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise）中曾对卫氏《中华帝国经典》作过摘介。卫方济又以拉丁文著《中国哲学》（Philosophia Sinica），与前书同时刊行，系统介绍中国古代哲学思想，对中国哲学多有褒扬。

除此之外，对四书进行过研究和翻译的还有白乃心和韩国英。白乃心（Joannes Gruaber，？—1680 年）是奥地利籍传教士，曾于康熙初年为罗马教廷探寻欧亚陆路交通路线，著有意大利文《中国杂记》（Notizie Varie dell imperio dell Cina），1687 年出版，书末附有《孔子传》及《中庸》译文。韩国英（Martial Cibot，1727—1780），法国传教士，以研究中国生物出名，对中国典籍

亦有研究，译有《大学》及《中庸》。又著《记中国人之孝道》（Mémoire sur la piété filiale des Chinois），称孝为中国伦理政治之基础。该书将中国古今关于孝道之论述汇为一编，并节译《礼记》与《孝经》。

经过利玛窦、罗明坚、殷铎泽、郭纳爵、柏应理、卫方济等众多传教士的努力，从 16 世纪末到 18 世纪初，四书已全部在西方翻译、介绍并得到广泛传播。

在译介四书的同时，欧洲传教士们也对五经进行了研究和翻译。

最早将五经西译的是比利时籍耶稣会士金尼阁（Nicolaus Trigault，1577—1628 年）。[1] 他于 1610 年来华，1613 年曾携利玛窦生前所撰关于在华传教情况的札记返欧途中将其由意大利文译为拉丁文并作了补充。1615 年，该札记在德国奥格斯堡（Augsbourg）出版，这就是《基督教远征中国记》（Le Christiana expedione apaud Sinas suscepta ab Societate Jesu），即《利玛窦中国札记》。1626 年，金尼阁将五经译为拉丁文，在杭州刊印。是为五经最早之西译本。惜其书今已不存。

金尼阁以后，随着法国耶稣会士大量东来，对五经的研究和翻译繁盛起来。其中成绩较为突出的有白晋（Joachin Bouvet，1655—1730 年）、刘应（Claude de Visdelou，1656—1727 年）、马若瑟（Joseph de Prémare，1666—1735 年）、雷孝思（Jean Baptisde Régis，1663—1738 年）、宋君荣（Antonius Coubil，1689—1759 年）、孙璋（Alexander de la Charme，1695—1767 年）、蒋友仁（Micheal Benoist，1715—1774 年）等。

白晋，法籍耶稣会士，1687 年奉法王路易十四之命来华。

① 金尼阁为弗拉芒地区人，出生于杜埃（弗拉芒地区包括里尔、图尔昆、杜埃及路易十四在 1668 年吞并弗拉芒。金尼阁生于 1577 年，1628 年去世。国内有的学者称之为法国人是不妥的，应为比利时人。

白晋知识渊博，精于天文历算，在法时即为法国科学院院士。来华后不久即通晓满文。曾与另一同来之法籍耶稣会士张诚（Joan Franciscus Gerbillon，1654—1707 年）为康熙帝讲授几何学，颇受眷顾。白晋亦以近臣之故于 1697 年写成《康熙皇帝传》（Histoired de l'Empereur de la Chine）一书，极力颂扬康熙帝的君主风范。1710 年白晋奉康熙帝之命研究《易经》，并让法籍耶稣会士傅圣泽（J. Franciscus Foucquet，1663—约 1739 或 1740 年）作为他的助手。此项研究历时六年，最后撰成《易学总旨》一书。1723 年，白晋又用拉丁文著成《易经大意》（Idea generalis Doctrinae libri I－king），其书仅存稿本，现藏巴黎国家图书馆。又有《诗经研究》稿本，亦藏于巴黎国家图书馆。白晋一生中一重要事件是与德国科学家、思想家莱布尼茨（Gottfield Wilhelm von Leibniz，1646—1716 年）建立了联系。从 1697 年，二人连续通信达六年，商讨有关《易经》的问题。莱布尼茨对《易经》中类似二进制的算法极感兴趣，于 1703 年写成了《论二进位制算法》一文。

刘应，法籍耶稣会士，1687 年与白晋一同来华。他对中国典籍有广泛的研究。1728 年著《易经概说》。[1] 刘应曾以拉丁文译《礼记》中之《郊特牲》、《祭法》、《祭义》、《祭统》等篇。又译《书经》，四卷六册，现藏梵蒂冈图书馆。

马若瑟，法籍耶稣会士 1699 年来华。对中国文物作过深入的研究，曾与白晋、傅圣泽共同探讨《易经》、《春秋》、《老子》等古籍，以期从中寻找到与天主教教义相吻合的词句。著有《经传议论》。曾节译《书经》、《诗经》，被收入杜赫德所编之《中华帝国全志》（巴黎，1735 年）。又以法文著《书经以前时代及中国神话研究》（Recherches sur les temps antérieurs à ceux dont parle le Chou-King et sur la mythologie chinoise）该书，1770 年附刊于宋君

① 《易经概说》附于法译文《书经》（宋君荣译）中。

荣所译《书经》中。马若瑟另译元曲《赵氏孤儿》，对法国文坛亦颇有影响。

雷孝思，与马若瑟同时来中国。曾参与测绘康熙舆图（即皇朝一统舆图），对中国古籍颇有研究，曾将《易经》译为拉丁文，取名为《中国最古之书（易经）》（I－King antiquissimus Sinarum Liber）该书在翻译中，冯秉正（P. de Maillac，1668—1748 年）多有协助。其中注疏则多采用汤尚贤（Tartte）的译文。该书分三卷，第一卷共十一章，讨论《易经》的作者、内容及其价值；第二卷为《易经》原文及其注疏之翻译；第三卷为《易经》之批评。这本书直到 1834 年才由朱利斯·莫耳（Julius Mohl）在杜宾根（Tübingen）和斯图加特（Stuttgart）出版第一册，隔五年即 1839 年续出第二册。此外，还有拉丁文《（易经注疏）第一卷评论》（Dissertationes et notao criticae in primam partem commentarii I－King），现藏巴黎国立图书馆。

宋君荣，法国耶稣会士，1722 年来华，在北京生活了 37 年。来华前曾在图卢兹和巴黎学习文学和自然科学，造诣颇深，精通天文学、历史学、哲学。他是法国科学院和巴黎文学院院士，又是伦敦皇家科学院合作院士。他曾用法文译过《书经》，又译过《易经》、《礼记》、《诗经》。《书经》法译本 1749 年寄回欧洲，但直到 1770 年才由法国汉学家德经（Joseph de Guignes 1721—1800 年）刊印于巴黎。德经对宋君荣的译本极为推崇说《书经》文字佶屈聱牙，在中国古籍中算是最难理解的了，而宋氏译文既用词准确，又富有中国色彩，实为宋氏译著中之最佳者。宋君荣精通满汉文，他所翻译的《书经》是以康熙年间印行的孔安国古文《尚书》满译本作底本的，因为满文的语言结构与法文相似，易于翻译，他又参照汉文原文审定了全书译文，故其书译文甚精确。该书卷首有宋君荣自序，述《书经》之历史，并附伏生及孔安国之今古文；此外他对《书经》中涉及到的有关天文学知识也进行了讨论，并附于书后。他还翻译了《诗经》，并于 1749 年将

译文寄回欧洲，但一直藏于教堂，未曾刊印。

宋君荣对《易经》和《礼记》也深有研究。1752 年 8 月 10 日，他在致欧洲友人的信中说："我在这里（指北京）曾见有《易经》译本，但其中最主要的部分尚未寄往欧洲，这就是孔子对文王及其子周公原文的注释。这些注释是最基本的，不知巴黎有无人翻译，如无人翻译，我愿将《易经》的其余部分译完。我不知刘应是否翻译了《书经》。数年以前，这里有位神父（指孙璋）翻译了《礼记》，但尚须严加校改……我也翻译了这本书，但我的译文亦欠准。"①

孙璋，法籍耶稣会士，1728 年来华，精通汉学，曾以拉丁文译《诗经》、《礼记》。他于 1733 年开始译《诗经》，并附有详细注释，其注文约占全书的三分之一。欧洲学者毕欧（E. Biot，1803—1862 年）和理雅各（J. legge，1814—1897 年）对此书很推崇，《诗经》在 1830 年时由巴黎汉学家朱利斯·莫尔编辑，交德国斯图加特和蒂宾根出版社出版，书名为《孔夫子的诗经》。这是《诗经》全译本在欧洲的首次刊行。

蒋友仁，法籍耶稣会士，1744 年来华。蒋友仁曾奉乾隆帝之命在圆明园做喷水池，为时人盛赞。他精通汉文，曾以拉丁文译《书经》。其译文笔准确，为他书所不及。宋君荣见到他的初译底稿，大为惊奇，鼓励他译出全文。蒋友仁曾将其译稿寄给莫斯科维亚公爵拉苏莫斯基（Rasumoski）但并未刊印。晁俊秀（Bourgeois，法籍会士）称蒋之译稿虽未刊印，但"已为众所推许，其了解汉文之深，与译笔之忠实，远出以前各译本之上"。② 蒋氏亦尝译《孟子》，以身体多病，杂务繁多，未能卒业。

① 原载《耶稣会士书简集》（Recueil des Lettres édifiantes et curieuses，A. Paris，1703—1776 年）。今参考方豪：《中西交通史》第 1051 页，岳麓书社 1987 年 12 月第 1 版 105 页。

② 方豪：《中西交通史》，第 1052 页，岳麓书社 1987 年版。

除上述七人外，17—18 世纪研译过五经及中国典籍的尚有巴多明（Dominicus Parrenin，1665—1741 年）、赫苍璧（Jul-Placidus Hervieu，1671—1745 年）、钱德明（Joan－Joseph-Maria Amiot，1718—1793 年）。三人均系法籍耶稣会士。巴多明著有《六经注释》，并将之寄于其本国学者特梅朗（de Mairan）。赫苍璧曾以拉丁文译《诗经》。钱德明以法文撰《孔子传》（Vie de K'ong-tse）和《孔子弟子传略》（Abrégé de la vie des principaux disciples de k'ong-tse），该书于 1784 年在北京刻印（或说《孔子弟子传》于 1785 年刻印）。①

17—18 世纪，中国古代的主要经典和儒家学说，通过来华传教士的翻译和介绍，先后传到欧洲，对欧洲了解中国文化起了重要作用。

2. 中国语言文字的研究

东来的耶稣会士来华后遇到的第一个困难便是语言上的障碍，为了传教，他们必须学习和掌握中国的语言和文字。因而，有人为耶稣会士编纂了中西文对照的辞典，对中文语法、语音、文字等进行了专门研究，并产生了几部重要专著。

最先倡导研习中国语言文字的是意大利耶稣会士范礼安（Alexandre Valignari），他于 1577 年奉耶稣总会之命来到澳门。他认为要使中国人接受天主教，传教士第一要学华语，第二要顺应中国风俗。最早进入中国内地传教的罗明坚不但学会了中国语言文字，逢人讲劝，还用中文写了一本《天主实录》，宣扬天主教。该书曾于 1584 年刻于广州，流传很广。罗明坚是明末最早用中文著书立说的耶稣会士。

在早期来华耶稣会士中，对中国语言文字了解最深、成绩最大、影响最广的，还是利玛窦。他 1582 年来到澳门后，便开始

① 方豪：《中西交通史》，第 1053 页，岳麓书社 1987 年版。

学习中文。1583年随罗明坚进入内地，史是广交中国文士，博览中国经籍。经过艰苦的努力，他终于熟练地掌握了汉语汉字。他把四书译为拉丁文，还加了注释。他用汉语写作，著述甚丰，如《天主实义》、《四元行论》、《西匡记法》、《交友论》、《二十五言》、《畸人十篇》，等等。这些文章从语言形式上看均很流畅，有些文辞甚至非常优美，如《交友论·小引》中的一段文字："窦……返棹至豫章，停舟南浦，纵目西山，玩奇挹秀，计此地为至人渊薮也，低回留之不能去……"这样优美的语言让人很难相信它是出自一个欧洲人之手。

作为一个在中国生活了将近三十年的人，利玛窦对中国语言文字的了解是很深的，但作为一个外国人，他对中国语言文字也有着自己独立的观点和见解。这些观点和见解在《利玛窦中国札记》（何高济等译，中华书局1983年第1版。以下引文均本此书）中有着深刻的描述。《札记》共分五卷，第一卷是序篇，对中国地理、物产、风俗习惯、宗教信仰及政治制度等方面作了概括的介绍，其中也有对中国语言文字的描述。例如：他认为汉字在字形上很像古埃及人的象形文字。他注意到汉语的书写习惯与欧洲的差别，"他们的字从上到下写成竖行，纸面上是由右到左，而我们纸面上则是由左到右、从上到下的横行"。[1] 同时他也注意到中国口语与书面语的脱节，"他们的书面语言与日常谈话中所用的语言差别很大，没有一本书是用口语写成的"。[2] 他也看到汉语方言与通用语——官话的区别："中国的各个省份，口语也不大相同，以致他们的话很少有共同之点。然而共同的书写却构成彼此接触的充分基础。除了不同省份的各种方言，也就是乡音之外，还有一种整个帝国通用的口语，被称为官话（Quon-hoa），是民用和法庭用的官方语言。这种国语的产生可能是由于

① 《札记》，第31页。

② 同①，第30页。

这一事实，即所有的行政长官都不是他们所管辖的那个省份的人，为了使他们不必需学会那个省份的方言，就使用了这种通用的语言来处理政府的事务。官话现在在受过教育的阶级当中很流行，并且在外省人和他们所要访问的那个省份的居民之间通用……各省的方言在上流社会是不说的，虽然有教养的人在他的本乡可能说方言以示亲热，或者在外省也因乡土观念而说乡音。这种官方的国语用得很普遍，就连妇孺也都听得懂。”① 这里，利玛窦不仅指出了汉语方言与官话的区别，也说明了官话产生的原因及其使用范围。这些关于早期官话的记述十分宝贵。“官话”一词在元代尚未出现，明代谢榛（1495—1575 年）的《四溟诗话》卷三有载：“及登甲科，学说官话，便作腔子。”何良俊（1506—1573 年）的《四友斋丛说·史十一》说：“雅宜不喜作乡语，每发口必官话。”张位《问奇集》说：“江南多患齿音不清，然此亦官话中乡音耳。”这些是“官话”一词的较早用例，但是语焉不详。相形之下，利玛窦的叙述就显得清楚、明确多了。②

《札记》还指出了汉语的单音节性。“所有中国的字词无一例外都是单音字。我从未遇到过双音或多音字，虽然有些字可能包含两个甚至三个元音，其中有些是双元音。……中国人不习惯说元音和辅音，因为每个字正好像每个对象一样，都是用它自己的汉字或符号来表示的，用于代表一个意思。因此汉字符号的数目就等于字的数目，措词的单位不是字而是音节。”③ 由于这种单音节性，导致许多汉字发音相同，但字形字意却悬殊很远。因此利玛窦认为“中文或许是所有语言中最模棱两可的了”。④ 当然，利玛窦也发现“人们运用重音和声调来解决我称之为含意不清或

① 《札记》，第 30 页。

② 参见鲁国尧：《明代官话及其基础方言问题》，《南京大学学报》1985 年第 4 期

③ 同①，第 27 页

④ 同①，第 28—29 页。

模棱两可的困难问题。一共有五种不同的声调或变音，非常难于掌握，区别很小而不易领会”。[1] 正因为如此，利玛窦认为“没有一种语言像中国话这样难于被外国人所学到”。[2] 他甚至认为中国人钻研自己的语言也要花去大量的时间，“那本来可以用来获得更有用的知识的”。[3]

葡籍会士曾德昭（Alvarus de Semedo，1585—1658 年）编有《字考》，这是一本葡汉字及汉葡字字汇书。比籍会士柏应理（Philippus Couplet，1624—1693 年）编有《拉丁汉文小辞汇》、《中国辞汇》（Lexicon Sinicum）。德国医师门采尔（Christian Mentzel，1622—1701 年）曾在柏应理的指导下学习中文，他于 1685 年编纂出版了《拉丁汉文小字汇》（Sylloge minutiarum Lexici Latino—Sinico Characteristici）和《中国字汇式例与文法之建立》（Specimen Lexici sinici et grammaticae institutio），但后者未付梓，今藏柏林国家图书馆。法籍会士白晋（J. Bouvet，1656—1730 年）曾任康熙侍讲，通晓汉、满文字，曾著有《中法字典》，这是第一本中法字典。另有法籍会士孙璋（Alexander de la Charme，1695—1767 年）著《华语（拉丁）文对照字典》；巴多明（D. Parrenin，1665—1741 年）译达内（Danet）拉丁字典为汉文。其书大部分为德国人巴耶（G. S. Bayer，1694—1738 年）纂入其所著之《中文文库》（Museum Sinicum）中。巴氏《文库》分两部分，第一部分为中国文学在欧洲的传播和中国文法；第二部分为中文字典及方言。此外，该书还收录了郭纳爵（Da Costa）的《孔子传》及其译作《大学》。1710 年，迪亚士（F. Diaz）以拉丁文著《华班字典》，稿存柏林国家图书馆。1732 年，来华传教士卡斯特拉纳（Fr. Carolus Horatius a Castarano）在北京海淀著成

① 《札记》，第 28—29 页。
② 同①。
③ 同①。

《拉意中字典》。其书之成，历时凡29年，卡氏自诩此书对于德、法、俄、班、英、荷商人，亦有补益。[1] 该书于梵蒂冈图书馆有藏。1733年，传教士格拉蒙纳（P. Bazilius a Glemona）在澳门著成中拉字典，书名《汉字西译》，传抄颇多。德籍会士魏继晋（F. Bahr，1706—1771年）乾隆年间在北京编著过一部德华字典。该书收入汉字三千三百多个，按德语发音规则拼读中文，可惜当时未付印。20世纪30年代德国学者福克司（Walter Fuchs）来华，在北京图书馆发现了这部手稿，才将它整理出版，书名为《首部德华词汇》。[2] 至此，中拉、中葡、中班、中意、中法、中德等中西字典均已产生。中英字典直至19世纪初才由来华新教士英国人马礼逊（R. Morrison）编纂而成（Dictionary of the Chinese Language）。

汉语的研究。这一时期西方人对中文语法的研究也更加深入，出现了几部很有分量的文法专著。第一部文法著作是意籍会士卫匡国（M. Martini，1614—1661年）以拉丁文写成的《中国文法》（Grammatica Sinica），这是他1653—1657年游历欧洲期间，在德国科隆留下的，稿本现存于格里斯哥大学汉特（Hunter）博物馆。这本书为欧洲人了解中国语文，深入研究中国文化，提供了便利条件。

德国教士兼东方学家米勒（Andreas Mueller，1630—1694年）曾对柏林五家图书馆里的中文图书进行过研究。1674年他向勃兰登堡选侯腓特烈·威廉一世（Friedrich Wilhelm）提出了一项研究"中文之解"的计划。他宣称要找到一条通向掌握中文的口头和阅读能力的捷径，通过这条捷径，即使是妇女也只要花一年或更短的时间便能够阅读中文。他说，这不仅对传教士和商人有实用价值，对中国人自己也很有好处。米勒的建议颇令选侯心动，

① 方豪：《中西文通史》，第965页，岳麓书社1987年版。

② 张国刚：《传教士时代的德国汉学》，《文史知识》1992年12期。

但是一场教派之争却使此事成了泡影。米勒终究未能得到选侯的财政支持，他本人也被迫离开了柏林。据说他死时把手稿也付之一炬。这本《中文之解》到底是什么样子，遂成为不解之谜。

门采尔（C. Mentzel）也孜孜不倦地寻求揭开中文奥秘的钥匙，也写有《中文之解》（Clavis Sinica）。但他宣称他的工作与米勒的不同。在这部《中文之解》中，门采尔说他是根据中国明代梅膺祚所编的字典《字汇》为研究基础的。梅氏《字汇》以 214 个部首编排汉字，可能是这一点启发了门采尔，他认为只要将众多形态各异的汉字压缩为固定数量的“词根”或基本字，人们就可以很容易地掌握汉字并阅读中文书籍了。可惜这部书并未完成。

莱布尼茨（G. W. Leibniz，1646－1716 年）这位 17、18 世纪德国最著名的科学家、哲学家，对中国文字的内部组合逻辑有着莫大的兴趣。当他在 1679 年听到米勒发现了解读中文的钥匙后，特地写信提出 14 个问题，询问中文结构之谜。但是他的问题没有得到回答。18 年之后，即 1697 年，当他得知门采尔也写出了《中文之解》后，他又一次兴奋起来。他向作者提出了一系列问题，如众多的汉字能否减少为一定数量的基本字，其他字能否也可以通过这些基本字进行组合和变化？莱布尼茨希望门采尔能尽快公布他的《中文之解》。莱氏的这些问题也没有得到满意的答复，但门采尔的儿子在回信中却将该书的序言部分寄给了他，从中可以看出莱、门二氏对汉字奥秘的认识是不谋而合的。

1682 年，多明我会士西班牙人万济国（F. Varo）在福州用西班牙文写了一部《官话语法》（Arte de la lengua mandarina），万济各会士石铎禄（P. Pinuela）对此书略加修订后，于 1703 年在广州刊行。1684 年，万济国又写成《官话简易读法》（Facilis et Perspicua Methodus ad Linguam Mandarinam Addiscendam），但直至 1835 年才由那不勒斯文华书华书院石印出版。法国人在这方面的成就比较突出，白晋著有《中文研究法》；韩国英著有《中国

的语言与文字》（Essai sur la langue et les caractères des Chinois）；马若瑟（Jos-Maria de Prémare 1666—1727 年）著有《汉语札记》（Notia Linguae Sinicae）和《中国语文》（Arte de L'idioma Sinico）。其中马氏《汉语札记》最为著名，1728 年成于广州。1831 年由马六甲英华书院刊行。这部书对中国文字的性质、构造等方面进行了详细论述，举例一万三千多条，是研究中国文字较早的专著，影响很大，被欧洲人推为"18 世纪欧洲最好的汉语语法书"① 法国学者傅尔蒙（E. Fourmont1683—1745 年）吸收马氏《汉语札记》等书的成果，写成《中国文典》（Crammatica Sinica）一书，对法国汉学的发展起了重要推动作用。

欧洲人研习中文无不感叹其困难，然而古老奇特的汉字对他们来说仍是充满了无穷的魅力。早期教士在摸索中学习中文，自无余力探究其中的奥秘；但到 17 世纪中后叶，教士中已有不少人将中国文字与其他文字相比较，特别是与埃及的象形文字相比较。此外如耶稣会中的形象学派认为中国文字的构造中含有原始宗教的启示。也有人认为中国文字与读音无关，能反映事物本质，因此更适用于数学和哲学，甚至能够作为世界通用语言。但多数人认为中国文字过于艰深，有碍于知识的发展。

西方人较早地注意到了中国文字的象形特征。《利玛窦中国札记》中就曾提出中国字"很像古埃及人的象形文字"。② 卫匡国在其《中国上古史》（Sinicae Historiae de cas prima, Munuch, 1658）中认为伏羲是中国文字的创造者，所造之字在于利用形态表意，与埃及的象形文字很相像。为了证明中国文字具有象形的特点，他还特地举出山、日、龙、主、鸟、鸡六字加以说明。葡萄牙会士曾德昭（A. de Semedo, 1585—1658 年）和安文思（G.

① 转自南炳文、李小林：《近代文化》，第 273 页，天津古籍出版社 1991 年版，原载于戴密微《法国汉学研究史》。

② 《札记》，第 27 页。

de Magalhaens，1609—1677 年）对中国语言文字也颇有研究，前者著有《中华帝国史》（Imperio de la China，马德里，1642 年），后者著有《中国新述》（Nouvelle relation de la Chine，巴黎，1687 年）。曾德昭用中国古书证明中国文字有三千六百多年的历史；除象形外，他还从形声、会意方面来研究汉字。安文思认为中国文字起源于远古，早于埃及的象形文字。他还认为中国语文的表现力，关键在于文字的象形性质；中国的象形文字不仅可以表示看得见的事物，也可表示看不见的、抽象的事物。他还认为汉语没有复杂的语法，比欧洲语言更容易学。

对汉字的象形性论述最为详尽的是德国著名汉学家基旭尔（A. Kircher，1601—1680 年）。他在研究中文之前还深入地研究过埃及的象形文字，因此具备将这两种文字进行比较的能力。基旭尔在其名著《中国图记》（China monumentis qua sacris qua profanis nec non variis naturae et artis spectaculis，阿姆斯特丹，1667 年）第六部分中对中国语言文字作了论述。基旭尔也认为中国文字的发明者是传说中的伏羲，但他却把伏羲定为诺亚的子孙，是埃及移民的后裔，伏羲发明文字是在圣经《创世记》中所记载的大洪水（前 2300 年）之后 300 年。这显然是有些牵强附会。基旭尔曾见过中国的篆刻字，通过与当时通行的汉字相比较，他认为中国文字在漫长的使用过程中已发生了变化，变得比象形文字要简单，但仍保留有古时的象形特点。为了让读者具体了解中国文字的象形性起源，他将中国古文字归纳为 16 种类型，每种类型都起源于不同的自然物，这些自然物有龙、蛇、农作物、鸟、贝、虫、龟、鱼、星辰等。基旭尔对中国文字的认识虽不尽合理，但在 17 世纪的欧洲，这是难能可贵的。

关于中国文字中蕴藏的含义，一部分人认为其中具有原始宗教的启示。首先提出这种观点的是白晋，其次还有傅圣泽、马若瑟等。他们认为东西方人来自同一祖先，出自同一造物主，秉承同一圣训，具有共同之信仰；中国上古史与圣经旧约的记载是有

联系的，中国古经及古文字中也有人类最原始宗教的痕迹。这一派人因用形象主义的术语描述其理论而被称为“形象学派”（Figurists）。实际上，这一派人是从神学观点出发，企图调和圣经记载与中国古史之间的矛盾。马若瑟著有《六书析义》，采用对话体裁，表现了他对中国文字之特殊构想。傅圣泽在这方面走的尤远。他认为中国文字中包含有丰富的象征意义，其来源为以色列十二支派及基督教基本教义，例如：“儒”，可解释为“人”、“需”二字之合成，“需”从古意或易经之需卦解为从天而降之彩云，故“儒”暗含《圣经》所载神乘着云彩从天降下的意思；又解“丘”为亚当夏娃的象征，“易”为耶稣基督的一个神秘的代号，等等。[1] 这种牵强附会、将宗教与客观历史硬拼到一块的结果必然是荒诞离奇的。

另有一些人认为汉字的字体与读音无关，且能反映事物的本质，更适宜于作为一种哲学语言和通用语言。英国语言学家培根（F. Bacon，1561—1626 年）最先提出了中文作为通用文字的可能性。1605 年，他在伦敦出版的《学术进展》中说：“正是中国——这个高级的地中海东部的王国——用来书写的真正文字，才既不表示字母，也不表示词组，而只是表示事物或概念。由于（中国的）各个省、郡不能相互听懂对方的语言，但却能读懂别省的书写文字，所以文字比语言有着更为广泛被接受的原因。”[2] 另一英国学者约翰·威尔金斯（John Wilkins）立志寻找一种“哲学语言”，这种语言的词汇不仅仅反映词本身，还能反映出它所代表的那个事物的本质。1668 年，他在伦敦出版了一本名叫《论一种真正文字和哲学语言》的书，其中他以汉字中的形声字（如松、柏、铜、铁）为例，说明这些字由于带有某些特定的偏

① 王涛：《明清之际中学之西渐》，第 106—107 页。

② 转引自吴孟雪：《明清教人对中国语言文字的研究》，《文史知识》1993 年 3 期

旁而具有反映事物本质的功能。莱布尼茨也致力于建立一种高度精确、能通过类似数学运算的方式发现真理的“哲学语言”，1703年他在与白晋的通信中谈到中国字更具有哲学味道，或许更能用于诸如数、序等关系的知识构思中。其实无论是培根，还是莱布尼茨，他们都没有对中国语言文字做过深入的研究，他们对汉字的这些见解只是他们的天才思维对中国文字的“误解”而已。

至于中文的优劣，欧洲人几乎一致公认中文的艰深颇得中国人对其他知识的追求。利玛窦说：“在这个国家，以文为业的人们从小到老都要埋头学习他们的这些符号。毫无疑问这种钻研要花去大量的时间，那本来是可以用来获得更有用的知识的。”[①] 与白晋一同来华的法籍会士李明（Le Comte，1655—1728年）则认为“这些繁多的字，是中国人无知的根源”。[②] 这些欧洲人的批评虽然尖刻，但也并不是毫无道理的。孟德斯鸠却认为中文之难反有助于风俗教化，他说：“夫支那之所以道民齐俗，不外乎礼如此，而是礼也，其所以深入人心不可复夺者有二，一则以其文字之难也，彼都人士常耗其毕生大半之精力从事于此，盖惟文字精通，而后有以与乎典籍所传者之意。”[③] 不知孟氏此论是否为另一讽刺。

满蒙语言的研究。满语、蒙语虽是中国少数民族语言，但因其为清朝王室贵族及地位显赫的蒙古族上层人物所使用，地位十分重要，所以也为西方传教士所重视。比籍会士南怀仁（F. Verbiest，1623—1688年）编有《鞑靼语基本教材》（1670年），属于当时较好的一本满语语法书。法籍会士钱德明（Joan-Joseph

① 《利玛窦札记》第31页，中华书局1983年版。

② 转引自王满：《明清之际中学之西渐》，第164—165页，台北，1979；原载Roy：Leibniz et la Chine，P. 133。

③ 原载严复译孟德斯鸠《法意》卷19，第17章，第20页。

Maria Amiot, 1718—1793 年），1750 年来华，精通满汉文，在马若瑟和宋君荣之后，没有一位法籍教士在科学及人文学方面能出其右者。编有《满法字典》（Dictionnaire Mandchoue-Francais, 1789—1790 年）、《满洲语文典》（Grammaire Tartare-Mandchoue, 1788, Paris），后者系继续张诚（J.F.Gerbillon, 1654—1707 年）之满文文法，完成其未完部分。钱德明并协助翰林院编修《梵汉满蒙藏法字汇》（Dictionnaire polyglotte），内容多为神学、哲学、佛教字汇。孙璋（A. de la Charme, 1695—1767 年）则撰《汉蒙法对照字典》。欧洲人所作第一部藏文书为法若（D. de Fano）所著之《拉丁西藏字典》，1722 年傅尔蒙曾录一副本，后由俄国彼得大帝转赠法国金石美文研究院。1762 年，罗马教廷传信部出版奥斯丁教士柏默（H. della Perma）和麦克拉特（C. B. Macerata）合著之《藏文字母》，该书以拉丁字母注藏音。1773 年，比利噶提（Beligatti）又以拉丁文著《唐古文及西藏文初学》（Alphabetum Tangutanum sive Tibetanum），或云作者为安东尼奥·乔治（Antonio Georg），亦奥斯丁会士，但其材料多得于比利噶提。[2]

二、中国史地的介绍与科技的考察

1. 中国史地的介绍

由于山隔水阻，16 世纪以前，欧洲人对中国的认识仅限于诸如《马可波罗游记》等商人、旅行家支离破碎的记载和可以触摸得到的丝绸、瓷器等物质文明，而对于中国的历史、地理、疆域则并不了解。直至 16 世纪后半叶，来华耶稣会士对中国作了大量报道之后，欧洲人才开始了解中国。

第一本对中国史地进行系统介绍的西方书籍是西班牙奥斯定

[2] 方豪：《中西交通史》，第 965 页，岳麓书社 1987 年版。

会士门多萨（Juan Gonzales de Mendoza，1545—1618 年）于 1585 年写成的《中华大帝国史》（Historia de las cosas mas notables y costumbres del gran reyno de la china）。此书一经问世即风靡欧洲，在 16 世纪末先后被译成拉丁文、意大利文、英文、法文、德文、葡萄牙文以及荷兰文等 7 种文字，共发行 46 版，堪称盛况空前。①

此书作者门多萨 1545 年出生于西班牙的多莱西亚·德加麦罗斯（Torrecilla de Cameros），自幼受过良好的教育，17 岁去墨西哥，历时九年。1564 年他加入奥斯丁会，成为一名修道士。他对东方事物具有浓厚的兴趣，1581 年西班牙王室决定向中国派遣使团时，他被任命为团长。但由于种种原因，这个使团未能到达中国。门多萨虽未踏上中国的土地，但他充分利用了他当时所能搜集到的有关中国的资料和研究成果，从而写成了这部旷世杰作《中华大帝国史》。②

《中华大帝国史》共分为两部分。第一部分是对中国国情的综述，共分三卷。第一卷重点介绍了中国疆域、地理概貌和行政区划；第二卷主要讲中国人的宗教信仰；第三卷主要讲中国古代帝王世系及政治、经济、军事、自然科学的各个方面。该书第二部分是由三位传教士的三篇旅行记构成。

在《中华大帝国史》第一部分第一卷的第一章、第五章中，门多萨简单地介绍了元亡明兴的历史。他说："鞑靼人和中国人有过多次战争，最后夺取了整个中国，统治了大约 93 年，后来

① 拉赫：《促成欧洲发展的亚洲》（D. F. Lach, Asia in the Making of Europe, Chicago and London, vol. 1, book two, P. 744, 1965.）

② 对门多萨写作《中华大帝国史》影响较大的两部书是葡萄牙传教士克鲁兹（G. da Cruz）的《中国情况记》（Tractado em que se cõtam muito pol estẽso as cousas da China）和西班牙奥斯丁会士拉达（M. de Rada）的《中国札记》（The Relation of Fr. Martin de Rada，英文版），尤其是后者，代表了当时欧洲人对中国认识的最高水平。

中国人起而反叛，就把鞑靼人再次赶了出去。”[1] 在第三卷第一章，他以《中国有多少皇帝及其姓名》为题，简洁地介绍了从黄帝到万历帝的整个中国通史。

他认为黄帝（Vitey）是中国的第一个皇帝，以后的中国帝王都是他的继承者。黄帝作战勇敢，并且充满智慧，他为人们发明了很多东西，如衣服、房屋、船只、锯子等。

黄帝之后，门多萨直接讲到秦始皇。他说，黄帝的后代有个叫嬴政（Tzintzon）的皇帝，他和黄帝之间还有 116 个皇帝，共 2257 年，他建造了雄伟的万里长城，为的是抵御鞑靼人的侵略。但这项工程使许多人家破人亡，人们仇恨嬴政，便起来推翻了他。[2]

秦朝之后，门多萨详细介绍了汉代的 22 位皇帝，从汉高祖（Anchosan）、吕后到汉献帝（Yanthey）又讲了汉末之争与三国鼎立，提到了刘备（Laupy）、关羽（Quathy）、张飞（Tzunthey）和孙权（Cincoan）、曹操（Sosoc）、袁术（Guansian）、袁绍（Guanser）。但门多萨将刘皇叔误为献帝的位子，又以为刘备起兵反对献帝、刘后主为晋武帝所杀，这显然都是错误的。三国归晋以后，门多萨又列出了隋朝（Tzuyn）、唐朝（Tonco）以及五代、宋、元等朝代的皇帝名称及其在位年限。最后门多萨讲到了与他同时代的明朝，他说，元朝最后一个皇帝叫“至顺”（Tzint-zoum），他的统治十分残暴，有个叫“洪武”（Gombu）的人便起来号召人民把他们赶出了这个王国。洪武皇族现仍在统治着中国，已经传了 12 代皇帝，现在掌权的皇帝名叫万历（Boney），才 21 岁（万历帝生于 1563 年，至门多萨写书时，正是 21 岁），娶了一个表妹为妻，生有一子。[3]

① The History of the Great and Mighty Kingdom of China, London, 1853-1854.

② 门多萨：《中华大帝国史》，第 27—28 页，中华书局 1998 年版

③ 同②，第 69—74 页。

四百多年前，一个从未到过中国的欧洲人能把中国历史写到这种程度，应当说是相当不容易的，在16世纪的中国还没有一位历史学家对当时的西欧国家做过如此的描述。

在这本书的第一部分第一卷中，门多萨也对中国地理作了介绍。他说，这个强大的王国位于整个亚洲的最东端，绝大部分为大海所环绕。中国的疆域，南自北纬19°的海南岛（Iland Aynan），一直向北延伸到50多度。如此广阔的地带，使得中国的气候类似于欧洲的意大利。在南方，中国人的肤色是棕色，类似柏柏尔人；往北，由于气候渐冷，所以人们的皮肤变白，有点像西班牙人。还有黄、红肤色的人，像日耳曼人。中国物产丰富，各地物产不同，从荔枝、白糖、丝绸、一直到棉花、羊毛、小麦、稻米等，应有尽有。中国是世界上面积最大、人口最多的国家，中国人自称“大明人”（Taybiner）全国划分15个省，每省都要比欧洲人所熟知的国家为大。门多萨还详细地列举了15省的省名及其所辖府州县、人口、军队情况。他还叙述了中国境内有完好的道路网，城镇相连，指出北京是世界上最大的城市。

《中华大帝国史》还对中国的科技做了详细的描述，该书堪称16世纪欧洲最好的中国百科全书。

17世纪以后，随着耶稣会士的大量东来，欧洲人对中国史地的研究和介绍进入了一个新的阶段。在17世纪对中国历史做过研究或介绍的，有利玛窦、卫匡国、安文思、柏应理、门采尔等。

利玛窦被公认为是西方汉学的鼻祖，他深谙中文，博通经史。他曾考察过历史上外国人对中国的称呼和中国人自己的名称。他说：“这个远东最遥远的帝国曾以各种名称为欧洲人所知悉。最古老的名称是Sina，那在托勒密（Ptolemy）的时代即已为人所知。后来，马可·波罗这位最初使欧洲人初步认识这个帝国的威尼斯旅行家，则称它为Cathay。然而，最为人所知的名称China则是葡萄牙人起的”，“今天交趾人和暹罗人都称它为Cin，

从他们那里葡萄牙人学会了称这个帝国为 China"。"中国人自己过去曾以许多不同的名称称呼他们的国家，将来或许还另起别的称号。这个国度从远古时代就有一个习惯，常常是统治权从一个家族转移到另一个家族，于是开基的君主就必须为自己的国家起一个新国号。新统治者这样做时，是根据自己的爱好而赋予它一个合适的名称。因此我们读到，这个国家在一个时候称为唐，意思是广阔；另一时候则称为虞，意思是宁静；还有夏，等于我们的伟大这个词。后来它又称为商，这个字表示壮丽。以后则称为周，也就是完美；还有汉，那意思是银河。在各个时期，还有过很多别的称号。从目前在位的朱姓家族当权起，这个帝国就称为明，意思是光明；现在明字前面冠以大字，因而今天这个帝国就称为大明，也就是说大放光明。"①

葡籍会士安文思（G. de Magallans，1610—1677）著有《中国新述》（Nouvelle relation de la chine），1687 年以法文在巴黎出版。在谈到中国的历史时，安文思注意到中国人对过去的 4025 年的历史（从公元前 2357 年的尧帝到 1668 年）有着连续不断的记载，并统计出在这一漫长的历史时期内中国共有 22 个王朝和 236 个皇帝。关于中国历史的起源，安文思认为始于公元前 2357 年尧称帝。其实他这种推断只是为了印证《圣经》中关于世界大洪水的记载（前 24 世纪），因为尧之后中国也有洪水的记载。

比利时籍会士柏应理（P. Couplet，1624—1692 年）著有《中国年表》（巴黎，1686 年），以中国干子纪年的方式列出了自公元前 2952 年至公元 1683 年的大事记。德国人门采尔（C. Mentzel）在柏应理的指导下，也写出了《中国王朝编年史》，1696 年在柏林出版。

17世纪撰写中国史成就最高的是意大利籍会士卫匡国（M. Martini，1614—1661年），他于 1643 年来华，正值中国明清易鼎

① 《利玛窦中国札记》，第 4—5 页，中华书局 1983 年。

之际。其史学著作有两部，一为《中国上古史》（Sinicae Historiae decus Prima），一为《鞑靼战记》（De bello tartarico）。《中国上古史》于1658年在德国慕尼黑出版，全书共分10卷，记事上自盘古开天辟地，下至基督降世，即公元前1年（汉哀帝元寿二年）。第1卷记述了有关伏羲、神农、黄帝、少昊、颛顼、帝喾、尧、舜诸帝的传说和神话。卫匡国也将中国史的开端定于公元前2952年的伏羲时代；从公元前2697年的黄帝时代起采用甲子纪年法。第2卷叙述的是夏代；第3卷为商代；第4、5卷为周代；第6卷为秦代；第7卷至第10卷均为汉代。卫匡国对每一帝王在位年限均有统计，并指出对应的公元纪年。此书在冯秉正（de Mailla）的《中国通史》未出版前为叙述公元前中国史最为详尽的一部。《鞑靼战纪》是一部当代史，卫匡国来华时恰逢李自成进京，明朝灭亡，清军入关，作为历史的见证人，他记下了这中国历史上悲壮的一幕。该书于1654年在阿姆斯特丹出版，此后一年内在欧洲各国连续再版十余次，影响很大。

卫匡国的《中国上古史》不仅具有很高的学术价值，而且对当时欧洲流行的圣经史学观也带来了极大的冲击。因为根据《旧约·创世纪》的说法，上帝曾因人类的堕落而用洪水将其冲毁，只留下亚当的九世孙诺亚一家及其选择的禽兽，现在世界上的人类和一切生物，都是诺亚和那些禽兽的后代。然而卫匡国的《中国上古史》却明确地显示中国的历史早在洪水发生之前就已经开始了，且从未间断过，诺亚不能是中国人的始祖，当然更不可能是全人类的始祖。这就给西欧盛行的圣经史学以重重的一击，促使了欧洲人思想的觉醒。

17世纪末，随着法国传教士来到中国，欧洲对中国历史的研究又掀开了新的一页。从这时起直到18世纪末以法国传教士为主体的欧洲人对中国进行了一个多世纪大规模的科学调查，产生了一大批成就卓著的汉学家和影响深远的专著。其中对中国历史做过深入研究的主要有刘应（M. C. de Visdelou）、白晋（J.

Bouvet)、张诚(J. F. Gerbillon)、冯秉正(M. de Moilla)、宋君荣(A. Goubil)、巴多明(D. Parrenin)、钱德明(J. J. M. Amiot)、韩国英(M. Cibot)等，其中又以刘应和冯秉正、宋君荣成绩为最大。

刘应于1687年与白晋、张诚、李明、洪若翰共五人作为法王路易十四的数学家来华，到中国后，他刻苦学习汉文，很快便能自由涉猎中国古籍。在读书的过程中，他惊讶地发现上古时代在亚洲中部和北部就已经存在许多国家了，而这在欧洲的有关历史著作中却语焉不详、颇多谬误。于是，他根据中国史书纠正了许多西方史籍中的错误，还翻译了中国古籍中关于回纥、突厥、契丹、蒙古的记载。又根据《文献通考·四裔考》研究鞑靼民族史，写成书稿四册寄往欧洲。该书稿内容丰富翔实，解决了许多欧洲东方学者疑而不解的难题。但直到1777至1779年它才作为附录刊登在《东方文库》上，书名《鞑靼史》，而此时作者已去世40年。

和刘应同来中国的白晋、张诚也写过一些关于中国历史的著作。白晋写有《康熙皇帝传》(Histoire de l'Empereur de la Chine)，对康熙时平息三藩之乱、统一台湾等历史事件均有所记载。张诚曾作为皇帝的扈从先后八次旅行漠蒙地区，著有《鞑靼纪行》(Voyage dans la Tartarie)，是研究清初北方边疆民族史的重要材料。

18世纪欧洲人所写的最有影响的中国史著作是冯秉正的《中国通史》(Histoire de la Chine)。它以其材料来源的可靠性和真实性而得到极高的评价，被誉为在欧洲刊行的“中国通史”的“楷模”[1]“西方惟一最全的以中国史料为基础的中国通史”[2]。

① 〔法〕雅克·布鲁斯：《从西方发现中国到国际汉学的缘起》，《国际汉学》商务印书馆。

② 〔法〕戴密微：《法国汉学发展史概述》，《汉学研究》第1集，中国和平出版社。

冯秉正在 1703 年来华后便一直致力于中国历史的研究，曾奉康熙帝之命将朱熹的《通鉴纲目》译成满文。在此基础上，他又将《通鉴纲目》译成法文；后又将明代商辂等编纂的《续通鉴纲目》译成法文，并补充了宋、元、明三朝的史实，他根据自己的见闻和其他资料还撰写了明末清初的史事。至此，一部中国通史的雏形基本形成。此后，他又参考其他有关的中西资料，对上述材料进行考证和补充。1737 年，一部 12 卷的《中国通史》完稿。1773 年，其手稿在里昂大学图书馆被发现。1777 年至 1783 年，该书在巴黎陆续刊出，书名为《中国通史》。刊出时，教皇侍讲格罗色（Abbe Grosier）将自己编的《中国志》作为第 13 卷，附录其后。

宋君荣精通汉学，译著丰富，被誉为“18 世纪最伟大的汉学家”、“耶稣会中最博学的教士”。① 在史学方面，他的研究重点是中国上古史和边疆民族史，他著有《成吉思汗与蒙古史》（Histoire de Cen-tchis-Canet des Mongou）、《大唐史纲》（Histoire de la grands dynastie des Thang (618—907)）、《西辽史》（Notice sur les Liao occidentaux）、《中国纪年论》（Traité de la chronologie chinoise）。《成吉思汗与蒙古史》于 1739 年在巴黎出版，该书考证了曾活动在亚洲中部、北部这一广阔地区的鞑靼、蒙古、匈奴、突厥等民族的历史，内容丰富翔实。《大唐史纲》以年表为主，加上注释，文中述及许多中亚游牧部族之起源与发展经过及 5 世纪时对罗马帝国的侵略，亦述及这些民族的社会组织及风俗习惯。《中国纪年论》出版时附于《大唐史纲》之后，该书以当时的科学方法如天文学，参照中国古经，使中国上古史更加清晰。

宋君荣十分注重以实地调查的方式研究历史。1723 年他到开封，发现有四个犹太会堂，他对之进行考察，写了《中国的犹

① Pfister. L. Notices biographiques et bibliographiques sue les Jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552—1773). ChangHai 1932. P667.

太人》（Les Juifs de chine），并将会堂中的雕刻拓下来，于 1723 年寄回法国。他还在 1754 年 11 月 26 日至 1755 年 10 月 31 日间与朋友的书信中谈及华人移民加州的情形。①

巴多明根据司马光《资治通鉴纲目前编》写了《伏羲至尧的上古史》，1730 年在北京出版。韩国英著有《中国古史》（Essai sur l'antiquite'des Chinois），认为中国之建国与立法者为尧，尧以前均为神话。钱德明亦精于中国古史，著有《中国古史实证》（L'antiquité des Chinois-prouvée par les monuments，1775），他通过对一些古代遗迹的研究，以中国古经及司马迁《史记》为佐证，论证了中国古代所记之历史较为可信。钱德明于 1770 年在其著作 Abrége Chronologique de L'histoire universelle de l'empire chinois 中，讨论了中国从传说时代到禹的历史，指出中国历史是可信的，反对中国为埃及移民的说法。

欧洲也有一些学者对中国历史进行研究和介绍，如傅尔蒙（E. Fourmont）的门生德经（J. de Guignes，1721—1800 年）曾参考刘应的《鞑靼史》著有《北狄史》，并写了《匈奴突厥起源论》。另外一些百科全书性质的文集对中国历史也多有介绍，如被称为 18 世纪欧洲汉学"三大名著"的《耶稣会士书简集》（Lettres édifiantes et curieuses）、《中华帝国全志》（Description géographique，historique，chronologique，et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise）和《北京教士报告》（Mémoires concernant l'Histoire，les Sciences，les Arts，les Mœurs，les Usages des chinois par les Missionaires de Pekin）。

欧洲人对中国地理的认识在门多萨的《中华大帝国史》之后，随着耶稣会士的东来，而更加深入。

利玛窦来华后，再次确认了马可·波罗所说的东方大国

① L. Pfister，Notices biographiques et bibliographiques sue les Jésuites de L'ancienne mission de Chine（1552—1773）. ChangHai 1932，P676—693.

Cathay（契丹或震旦）就是中国，解决了欧洲人几个世纪以来悬而未决的难题。利玛窦还根据中国舆图，用西方投影法绘制中国地图，图上标明中国一些枢纽城市如扬州、淮安、徐州、天津、北京等的经纬度。其所绘《坤舆万国全图》一方面向明朝人展示了西方先进的世界地理知识，同时也是受中国舆图地志影响的结果，图上长江、黄河源流及沙漠分布均与罗洪先的《广舆图》相同，沙漠用小圆点表示也先见于《中国三大干龙总览之图》（附于徐善继著《地理人子须知》后），长城的画法则仿自《扬子器跋舆地图》。利玛窦又将其所绘中国地图寄往欧洲，大大丰富了西方人绘图技术和对中国地理的了解。

卫匡国亦对中国地理深有研究，其所著之《中国新图》（Novus Atlas Sinensis）是 17 世纪欧洲最完整而正确的中国地图。此书于 1655 年以拉丁文首先刊印于阿姆斯特丹，以后多次再版，并被译成多国文字，广为流传。《中国新图》首版内有 17 页地图和 171 页志文。17 页地图包括中国全图、日本全图和 15 幅中国分省地图，每幅地图均以蓝、红、黄、绿、金、粉红等颜色绘成，四周标以精密的经纬度格，各处山川、城镇、道里无不精细入微。志文仿中国传统地志体例，首先综述全省概况，然后按府分叙，内容包括地理位置、建置沿革、疆域人口、气候物产、风俗习惯、租赋贡物、城镇山川、名胜古迹、掌故逸闻，一省一府之状，尽收其中。

欧洲传教士对中国地理的考察成果也迅速传到了欧洲。《皇舆全览图》制成后，传教士便将其寄往法国。法国宫廷地理学家唐维尔（J. B. Bourguignon d' Anville）据此制成各种中国地图，先后在巴黎和海牙印行。1735 年，杜赫德（J. B. du Halde）将其收入所编著的《中华帝国全志》（Description Géographique, Historique, Chronologique, Politique et Physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise）中。第二年，海牙版的《中华帝国全志》略去此图，于 1737 年以《中华新图》单独出版。该新图包括地

图 50 页，图画 14 页，并附有历史参考地图，是继卫匡国《中国新图》之后欧洲最完善的中国地图。

2. 中国科技的考察

中国是世界文明的发祥地之一，中国古代的科学技术水平曾长期处于世界领先地位，即使在西方文明迅速发展的 17、18 世纪，中国传统科技仍有不少独到之处。传教士来到中国后，便开始了对中国科技的考察。

早期来华传教士对中国科技的报导多停留在零散的叙述阶段，内容简略浅显，缺少有关的专门论著。大规模地对中国科技进行考察和研究是 17 世纪末随着法国传教士的东来才开始的。

17 世纪后半叶，法国经济、文化迅速发展，但却与当时同为世界大国的中国缺乏直接的联系，为了打破葡萄牙对远东贸易的垄断，与中国建立直接的外交、贸易关系，法王路易十四决定以传教为名，派遣深受中国欢迎的有学识的传教士到中国去。1685 年 3 月，经严格挑选出来的六位耶稣会士启程赴华。经过近三年的艰苦旅行，除一名神父中途被暹罗国王留下外，其余五位终于于 1688 年 2 月抵达北京。这五位耶稣会士是：洪若翰（J. Fontancy，1643－1710 年）、张诚（J. F. Gerbillon）、白晋（J. Bouvet）、李明（L. Le Comet，1655—1720 年）和刘应（M. C. de visdelou）。他们以较高的科学造诣而深得康熙帝的信任。此后，更多的法国传教士来到中国，其中较为著名的有马若瑟（J. M. de Premare）、雷考思（J. B. Regis）、巴多明（D. Parrenin）、宋君荣（A. Gaubil）、钱德明（J. J. Amiot）、冯秉正（De Maillac）、韩国英（P. M. Cibot）等。这些教士来华前，国王均给予了特别使命，那就是考察中国的科技与文化，并将他们的观察和研究成果通报法国科学院。这样，从 17 世纪末到 18 世纪，以法国传教士为主体的欧洲人便开始了对中国一个多世纪的大规模调查和研究。

传教士对中国科技考察的范围相当广泛，涉及天文学、数学、物理学、气象学、人种学、矿物学、化学、生物学、医学、工农业技术等诸多方面，其中尤以天文学、生物学、医学和工农业技术成绩最为显著。

天文学方面：法国人之前的葡籍会士利玛窦和比籍会士南怀仁（F. Verbiest，1624—1688 年）曾对中国天文学进行过考察。利玛窦在李之藻的协助下著《浑盖通宪图说》，以西方天文学知识阐释周髀浑天、盖天说，1607 年刻于北京。南怀仁曾任清朝钦天监监，深得康熙帝信赖，著有《灵台仪象图志》，介绍北京天文台的仪器及其制造技术。

对中国天文学研究最深、成就最大的是宋君荣。他于 1722 年来华前即对天文学有很深的造诣，到中国后，他大量阅读了中国天文学的书籍，并结交中国的天文历算学者，这都为他日后在中国天文学方面的成就打下了坚实的基础。宋君荣的天文学著作主要有《中国天文学简史》（Histoire abrégée de l'astronomie chinoise）和《中国天文学》（Traité de l'astronomie chinoise），这两本书均由法兰西科学院院士苏洵业（E. Souciet）于 1732 年刊印于巴黎。《中国天文学简史》讨论了公元前 206 年至公元 1368 年间中国的天象记录。书末有五项附录，分别是：关于中国的甲子纪年；《书经》中所记载的日食；《诗经》中所记载的日食；《春秋》中记载的第一次日食；关于公元 31 年的日食。文中多引用中国古籍，十分可信。《中国天文学》记述了中国自上古至 15 世纪的天文学状况，向欧洲人介绍了中国人预测日、月食及推算五大行星（金木水火土）运行情况的方法，并附列了中国历史上日、月食的年代表。宋君荣对中国天文学的研究和介绍为欧洲本土天文学的研究提供了极有价值的资料，同时也证明了中国天文学的源远流长。宋君荣还将隋朝丹元子编著的恒星表《步天歌》译成法文，于 1734 年寄回国内发表。另一法国耶稣会士杜德美（P. Jartoux，1668—1720 年）曾参与绘制《皇舆全览图》，他对中国

天文学也很有研究，1720 年他在北京逝世时留下了大量的科学笔记。除耶稣会士外，西方学者研究中国天文学最有成效的是巴耶（Bayer，1694—1783 年），他曾于 1726 年受圣彼得堡科学院之聘，主持东方古迹讲座。

动物学方面。瑞士籍会士邓玉函（J. Terrenz，1576—1630 年）写了欧洲第一部中国动物学著作。法国耶稣会士搜集了大量昆虫、鱼类、鸟类、哺乳动物等方面的资料，寄回法国。如韩国英（M. Cibot）就曾对中国的家蜂、燕、蝉等做过调察，其成果载于《北京耶稣会士报告》第 13 册。汤执中（P. d'Incarville）是西方最早研究中国柞蚕的学者，著有《蚕的饲养》（Elevage des vers à soie）附彩图 23 幅。中国的奇禽异兽也大量传往欧洲。

植物学方面。在这方面，耶稣会士给予了更多的注意。既包括纯植物学的研究，也涉及到园艺、农业、医药和工业诸方面。

较早研究中国植物学的耶稣会士有波兰人卜弥格（M. Boym，1612—1659 年）和意大利人卫匡国（M. Martini）。卜弥格于 1644 年来华，正值中国事变频仍的时期。他一直追随南明政权，曾作为永历帝的特使出使过罗马。卜弥格在植物学上的最大贡献是用拉丁文写作了《中国植物志》（Flora Sinensis）一书，1656 年出版于维也纳。该书首版共 75 页，记中国名花约 20 种，珍奇动植物若干，附图 23 幅。卜弥格另有两部关于自然科学的未刊手稿《中华帝国简录》和《中国事物概述》，现分别保存于罗马和巴黎档案馆。在这三部著作中，卜弥格介绍了许多欧洲人闻所未闻或知之不多的中国植物，例如在《中国事物概述》中他对人参作了介绍："中国还有另一种树根，叫 Ginsan（人参）。它很珍贵，常作药用，能使老人和体弱的人恢复活力，增加热量，且有奇效。人们常以银两来计算人参的价格，它的价格超过它本身重量的三倍或者更多的倍数。人参在陕西、山西、云南、辽东和朝鲜都可以采集到，且出口日本。它的味道辛辣，不太好吃，人们常常把它切碎，煮在水中饮用，患者如果饮用过量，还会招

来危险。"[1] 这里卜弥格对人参的产地、功用、价值乃至服用方法都作了说明。这样详细、准确的说明在 1652 年以前还是第一次。又如他在《中国植物志》中对柿子的描绘："中国柿子比苹果大。干燥后像欧洲的无花果，可保存多年，中国的医生把它当药用。"[2] 文中并附有插图，非常逼真。这是欧洲对这种水果的首次介绍。卫匡国在其所著中国地理学专著《中国新图》（Novus Atlas Sinensis，1655）中亦介绍中国的植物。

17 世纪末法国传教士来华后，对中国植物进行了大量考察。汤执中（P. d'Incarville，1706—1757 年）是来华耶稣会士中最著名的植物学专家，也是巴黎科学院驻华通讯员，来华前曾师从法国著名植物学家徐西欧（B. de Jussieu）学习植物学，造诣颇深。他曾成功地使欧洲植物适应了北京的气候，同时也把中国植物引入欧洲。他在中国发现了大量欧洲罕见的植物物种，如枣树、长刺、柏树、靛青树等，他将这些物种绘成图板，寄往欧洲。法国自然历史博物馆曾藏有汤氏图板四千余方，不幸现已散失。巴黎徐西欧科学图书馆尚藏有汤氏所绘植物图 72 种。汤氏著有《植物志》（Herbier），但迟至 1882 年才在法国植物学会杂志第 29 集上刊出；又著有《北京植物及其他生物学遗物索引》（Catalogue alphabétique des plantes de Péking et d'autres objets d'histoire naturelle），1812 年发表于莫斯科自然科学会纪念刊，其中收有北京附近植物 260 种。1748 年，汤氏曾将中国的一种雏菊（Reine-Marguerite）寄往法国，初植于巴黎皇家花园，开白花，第二年开出红色花，至 1754 年变为紫罗兰色，1770 年已变成五彩缤纷的复瓣花了。

钱德明（Amiot，1718—1793 年）是在北京的最后一位耶稣

① 转引自（波兰）爱德华·卡伊丹斯基：《传播中国文化的先驱——卜弥格传》，《东欧》1996 年 3 期。

② 同①

会士，1750年来华，精通中国人文学科的各个方面。他关心实用植物学，研究过如何使用靛蓝和槐花做染料。

韩国英（P. M. Cibot）是18世纪与宋君荣、钱德明、马若瑟齐名的杰出汉学家，他兴趣广泛，曾研究过中国历史、语言、地质、矿物、化学和动、植物。其植物学方面的研究成果主要收于《北京教士报告》第11册，所涉及到的中国植物有香椿、木棉、草棉、竹、荷、玉兰、秋海棠、茉莉、荸荠、牡丹、橡栗、摩茹草、灵芝、香茵、白菜、哈密葡萄、杏、艾、皂荚等；又与罗广祥研究过中国蚕豆。韩国英亦曾制作过许多中国植物标本，并寄回法国；1780年寄回的近三百件标本至今还保存在巴黎自然历史博物馆中。其他对中国植物做过考察和研究的，还有巴多明，他曾把中国的冬虫夏草寄到法国科学院；贺清泰（L. de Poirot，1735—1814年），研究过艾草；约瑟夫（Joseph）曾向法国引进过中国荔枝。

中医药学方面。中国传统医理、医术、用药诸方面均有其独特之处，西方传教士来华后，对此进行了重点研究和介绍。

波兰耶稣会士卜弥格（M. Boym）对中医学亦深有研究，其所著《中国植物志》中收有不少草本植物。他另有医学专著拉丁文《中医泽要》（Clavis medica ad Chinarum doctrinam de pulsibus），书中节译了晋代名医王叔和的《脉经》，介绍了中医舌苔诊法，列了289种中药，并附有经络与脏腑插图68幅。该书约成于卜弥格为永历太后出使罗马后返回中国途中（1658年），他行至巴达维亚时，书为荷兰印度公司所掠，而于1682年交由该公司医师克莱耶（A. Cleyer）改编后以《中医举例》（Specimen Medicinae Sinicae）为题刊出。1686年，与卜弥格同赴中国之柏应理（P. Couplet）从克莱耶手中争回卜氏原著，以《中医泽要》为名正式出版，很快在欧洲被译为数种语言。

在此之前，广州法国耶稣会士哈尔文（R. P. Harveiu）亦曾节译过王叔和的《脉经》，并寄回法国，1671年出版于格莱诺

布尔（Grenoble），书名《中医秘典》。1676年，米兰也出版了一种意大利文的脉书；十年后又在纽伦堡（Nuremberg）增补重印，流传极广。17世纪末，英国医生弗洛尔（John Floyer）将卜弥格关于中医脉学的译述转译成英文，连同他自己的著述合为《医生诊脉表》一书，于1707年在伦敦出版。弗洛伊尔是欧洲最早发明脉搏计数器的人，他在书中谈到，中医脉学的论述，对他的发明曾起到一定的启发作用。

18世纪，法国传教士对中医做过很多考察，其研究结果多收录在杜赫德《中华帝国全志》（巴黎，1735年）和《北京教士报告》（巴黎，1776—1814年）中。杜赫德《中华帝国全志》第三卷介绍了中国医药学，辑有《脉经》、《脉诀》、《本草纲目》、《神农本草》、《名医必录》、梁陶宏景《本草》、《医药汇录》等中国医书的法文节译本，并列了一些中药和药方，如阿胶、五倍子、小五倍子、乌桕树及其根、中国治痢药、长生术等。《北京教士报告》全称为“北京传教士关于中国历史、科学、艺术、风俗习惯的报告”，是一部大型论文丛刊，共16册。其中第4册辑有韩国英对中医治疗天花的论述及其对中国法医著作《洗冤录》的节译；并对中国道家的气功养生术作了介绍，称之为Cong-fou（功夫）。第6册对中国宦官阉割术作了介绍。

以接种人痘预防天花是中国人的发明，这项发明在17世传往日本、朝鲜，此后又传到了土耳其和英国等地。据英国医学史专家盖礼逊（Garrison）记载，1718年英国驻土耳其公使的夫人在君士坦丁堡曾给其3岁的儿子接种人痘，三年后她回到英国又为5岁的女儿种了人痘。此后，人痘接种术开始在欧洲广泛流传。[①] 这种由中国传出去的人痘接种法后来在欧洲发展为牛痘接种法和免疫学。

此外，巴多明曾研究过中医对性病的治疗方法，并将其研究

① Garrison, F. H: History of Medicine. P. 304. 1914.

资料寄回法国；又曾向法国科学院寄过中国用来治疗结核病的阿胶的技术资料和样品。钱德明也曾把一些中药和中国医疗器械寄给法国国务大臣贝尔坦（1719—1792年），并应皇家医学会的要求写了一篇有关脉学和中国人疾病观的著作。高类思和杨德望也应贝尔坦的要求多次向法国寄中药。关于中医本草和药方，冯秉正的《中国通史》中亦多有记载。西方人对中国的外科手术也很感兴趣，法国皇家外科医学院曾在1786年委托罗广群对之进行调查。

中国的针灸术，在17世纪也经耶稣会士介绍到了欧洲。1676年德国人 Geilfusius，B．W． 和英国人 Busschof，H． 分别出版了一本关于灸术的书。1683年，荷兰医生赖尼（W．ten Rhyne）在欧洲出版了一本《论关节炎》的书，书中介绍了扎针疗法。同年，Gehema，J.A． 在汉堡出版了《应用中国灸术治疗痛风》一书，认为中国的灸术是当时治疗痛风最迅速、最安全的方法。1684年，阿姆斯特丹出版的 Blankaurt S． 著的《痛风专论》一书，也介绍了中国的针灸术治疗风湿病的效果。

农业技术方面。中国素以农业著称，在漫长的历史发展过程中，劳动人民培育了大量优良作物品种，发明创造了许多先进的生产工具和生产技术。而18世纪以前的欧洲，虽然其工商业较为发达，农业却非常落后，这主要表现为工具简陋，农作物品种原始单一，土质差、产出率低，轮耕休作方式普遍存在。这不但影响了人们生活的改善，也制约了新兴资本主义经济的发展。因此，欧洲传教士、特别是法国传教士来华后，便对中国的农业进行了全面的调查，并将之介绍到欧洲。

耶稣会士对中国农作物的调查主要集中在水稻、大豆以及桑树、茶树、花椒树、橡胶树、樟树以及竹子等经济树木上。法国会士科拉（1735—1781年）在这方面成绩较为显著，他曾写过一篇论文，介绍值得法国引进的中国农作物和树木。韩国英对中国蔬菜、瓜果做过考察，著有《园艺之研究》，有抄本存于巴黎。

法国国务大臣贝尔坦和财政大臣杜尔哥（Turgot，1727—1781 年）对中国农业都非常重视。1764 年，两位留法中国青年高类思、杨德望回国，杜尔哥亲自作了《给两位中国人关于研究中国问题的指示》，委托他们收集中国的科技和历史、地理资料。《指示》列出了 52 个问题的调查提纲，有关农业经济问题的 30 条，工业技术方面 15 条，地理历史方面 7 条。贝尔坦曾指示在华的法国耶稣会士搜集中国农具及粮食储存方面资料。法国重农学派对中国农业思想十分向往，应他们的要求，钱德明写了《中国乾隆帝和鞑靼权贵的农业观》一书，1770 年在巴黎发表。1779 年，他又给法国御医勒莫尼埃寄去了中国农业方面的资料。传教士们寄回国内最有意义的资料是有关中国农艺和农民生活的图片，法国国家图书馆里藏有许多这种图片，其中有一套有关中国茶树的种植和茶叶的收获、制造等工序的图片，描绘极其详细。

当时在法国领土上培植中国植物也极为盛行。1739 年，传教士将中国大豆传到法国，1790 年引入英国，种植于皇家植物园，此后传播到整个欧洲。中国的先进农具这时也大量传到欧洲。中国有一种扬谷扇车，是用来将谷壳、秕谷从谷子中去除的农具，这种工作在欧洲是通过手工完成的，效率很低。因此，当 18 世纪初这种扇车由耶稣会士传到欧洲后，很快便流传开来。中国谷筛和曲面犁、壁犁这时也传入欧洲。

传统手工业技术方面，法国耶稣会士殷弘绪（Fr-X. d'Entrecolles，1662—1741 年）在任江西景德镇教区神父期间曾研究过中国瓷器及其制造技术，他在 1712 年 9 月 1 日和 1732 年 1 月 25 日的两封信中介绍了这些情况，其资料推动了欧洲制瓷工业的建立及发展。殷弘绪还于 1717 年从景德镇把高岭土的标本寄往法国；1750 年法国杜尔列昂斯公爵命人在法国勘察和开发这类物资，1768 年法国终于制出硬质瓷器。法国奥雷美术馆存有一整套有关中国瓷器的图片及研究资料，介绍了从调配泥浆、塑坯、锻烧一直到出售的各道工序；对景德镇陶坊的 10 种工人，即淘

洗工、拉坯工、印坯工、旋坯工、绘事工、准绘工、釉工、吹釉工、运坯工和装窑工，都作了详细介绍。

中国在18世纪已经有了相当发达的化工工业，能制造和精炼甘汞、硝酸钾、硫黄、除蛟砷、苏打、信石、明矾、绿矾、芒硝等化工制品。甚至在19世纪，中国制造的水银、炭酸铅白、朱砂等都比欧洲物美而价廉。巴黎国家图书馆保存有不少中国的化工资料。法国耶稣会士科拉收集了一些有关煤、铅丹、卤盐、矾、石灰等方面的资料和标本，并写有中国矿物学方面的论著。蒋友仁（M. Benoist，1715—1774年）研究了中国造纸和印刷技术，著有《中国的造纸术》，并于1775年出版，原稿现存法国美术馆。晁俊秀（1723—1792年）考察过中国人如何制造和使用橡胶的问题。

中国漆器早在16世纪初就吸引了西方。利玛窦、卜弥格、卫匡国都曾对中国的漆器和漆做过描绘，例如：卜弥格在其未刊稿《中国事物概述》中写道："中国有一种多脂的橡胶树，它的树脂颜色像牛奶，切开树皮后就流出来了。中国人叫它漆。他们把这种树脂配上颜色，涂在桌子、椅子、首饰盒和各种器皿上。其中尤以漂亮的黑色显得与众不同，它很鲜亮，令人赏心悦目；它很光滑，使人手感舒服，涂上这种漆的物品也经久耐用。"① 汤执中亦对此做过细致研究，并于1760年在巴黎发表了《中国漆考》一文，附有彩图。又著有《中国之美术工艺及园艺》（Les arts，métiers et cultures de la Chine）一书，1814年刊于巴黎。法国国家图书馆收藏有有关漆术方面图片，包括有从采集树脂到运用于工业的整个过程。

来华的耶稣会士还对中国的矿冶、纺织、车船制造等工业技术进行过考察，并将其研究资料和图片寄回法国，现都保存于法

① 转引自（波兰）爱德华·卡伊丹斯基：《传播中国文化的先驱——卜弥格传》，《东欧》1996年第3期。

国国家图书馆。

二、17世纪、18世纪欧洲的中国热

伴随着西方传教士的东来，中国与欧洲之间的贸易活动日益频繁。中国的瓷器、漆器以及绘画建筑大量涌入欧洲。中国工艺美术品以它自然精致、柔和的艺术风格迎合了欧洲艺术上个性解放的需要。当时，欧洲社会上出现了以采用中国物品、模仿中国式样的“中国趣味”，或称“中国风格”。

在启蒙思想的刺激和中国艺术风格的影响下，西欧兴起了一场艺术革命——洛可可运动。洛可可一词来源于法语 rooavlle，意为假山石或装饰用的贝壳，其艺术风格为轻柔活泼、线条优美，重自然情趣而不尚雕琢，截然不同于欧洲传统的以直线挺立、雄伟宏大、讲究对称的巴罗克风格，而与中国古代艺术十分相近。因此又有人称洛可可运动为“中国情趣”、欧洲社会的“中国热”正是在这一背景下出现的。

1. 中国建筑园林对西方的影响

中国宫殿建筑气势宏伟、金碧辉煌，变化多端。刚刚踏上中国的欧洲传教士及其他商人游客多为其折服，1687年来中国传教的耶稣会士李明，面对宏伟的北京宫殿，翘首瞻视，叹为奇观，他说道：“庄严的大柱支撑着门廊，白色大理石台阶升向内殿，鎏金的屋顶和彩画雕刻，大理石或瓷的地面，更重要是宫里那样众多而不同的建筑物，眩人眼目，实为伟观。”[①]亲自参加过圆明园修建的法国传教士王致诚写道：“此地各物，无论在设计和施工方面，都洋伟和真正美丽。因为我们的眼睛从来不曾看到

① 转引自黄一农、吴于廑：《世界通史》上册，第 110 页，人民出版社 1985 年版

过任何与它相类的东西，因此也就使我特别惊讶……中国人在建筑方面所表现的千变万化、复杂多端，我惟有佩服他们的天才弘富，我们和他们比较起来，我不由不相信，我们是又贫乏，又缺乏生气。"[1] 王致诚还将圆明园称为"万园之园"。顺治十三年（1656年）荷兰使节尼霍夫（Nienhof）参观明成祖在南京所建外表饰有琉璃瓦的"瓷塔"后，在《回忆录》中赞不绝口："这是最值得注意的珍贵建筑，使宾客们大为吃惊"，它"看来天衣无缝"。[2]随着西方传教士对中国建筑的热情赞美，有关中国宫殿、"万园之园"、"南京瓷塔"的消息在欧洲不胫而走，迅速传播开来，使欧洲人心驰神往。法王路易十四是"中国趣味"的热情实践者，他率先在欧洲修建中国式建筑。他于1670年在豪华的凡尔赛宫内修起了"瓷宫"。从总体上看，这座宫殿仍保存了欧洲建筑的特点，但明显借鉴了中国建筑的许多风格，如采用象征多层的复折、两层屋顶等，被人们称之为"托里阿诺瓷宫"（Trianon de Porcelaine）。"瓷宫"是一座典型的"中西合璧式建筑"，它建成后引来一片赞叹之声。其他欧洲君主贵族也纷纷仿造中国建筑。德国著名的建筑费尔尼茨宫（Pillnitz），即仿照中国建筑建成，瑞典国王费雷德里克（Frederick）为王后所建的一座"洛可可"风格的宫殿，其绿色的屋顶也仿照中国的宝塔，而且室内陈列着大量的中国工艺品。

当中国式建筑在欧洲王宫中拔地而起的时候，中国园林则在欧洲社会上广为流行。传统欧洲园林的特点是讲究对称整齐，刻意雕琢修饰，显得呆板、单调。而中国的园林艺术恰恰相反，它讲究自然柔和、不求对称，只求赏心悦目，因此广为欧洲人

① 《耶稣会士书简集》，（Lettres édifiantes et curieuses，1843年巴黎），第3卷，第791页。

② 引自朱杰勤：《明清陶瓷和世界文化的交流》，第53页，轻工业出版社1984年版。

喜爱。

在英国，最先介绍中国园林的当属17世纪末的威廉·坦普尔（William Temple，1628—1699年）爵士，他在其《关于园林》的一篇文章中，对中国园林备加赞赏。

> 我们的建筑和园林之美主要靠一定的比例，对称和统一，我们的园中树木都互相陪衬，排列得整整齐齐，行间距离相同。中国人瞧不上这种办法，他们说，一个会数到一百的孩子就能把树一排排种得很直，一棵连一棵，要什么距离就什么距离。而他们最用心的地方，在于把园林布置得极美极动人，但一般却看不出各部分是怎样糅合到一起的。……谁要注意一下最好的印度袍子上的花纹，或者他们最好的屏风上、瓷器上的图画，就会看到这种散乱的美。①

18世纪英国散文家艾迪生（Addison）也在一个叫《旁观者》的刊物上发表了一篇关于园林的文章，其中有一段介绍中国园林的情况：

> 介绍中国情况的作者们说，那个国家的人们嘲笑欧洲这种尺寸精确，线条工整的园林布局；因为他们说任何人都能把树木种得行距相等，形状一致。他们喜欢在园林设计中显示天才，因而使他所遵循的艺术隐而不露。他们的语言中有一个词专门用来表达园林之美，意即乍一看使人浮想联翩，只觉美不胜收而不知其所以然。②

① 引自周一良主编：《中外文化交流史》，第596页，河南人民出版社1987年版。

② 《旁观者》414号，1712年6月25日，转引自范存忠：《中国文化在启蒙时期的英国》，第3页，上海外语教育出版社1991年版。

艾迪生与坦普尔对中国园林的看法基本一致，即：中国园林有韵味，能使人获得美的享受。与艾迪生同时代的英国诗人蒲伯（A. Pope）对中国式园林更是倍加赞美，他称中国园林“不加装饰的自然所具有的亲切纯朴之美”，[1] 而无情嘲笑欧洲式园林将树木修剪成锥形、球形等违背自然的行为。蒲伯和艾迪生还曾按照中国园林的格局布置自己的花园。

英国在介绍和仿建中国园林方面最有成就的还应属威廉·钱伯斯（William Chambers，1723—1796 年）爵士。钱伯斯是一位杰出的建筑师，著有《中国房屋建筑》、《寺庙、房屋、园林及其他》、《丘园建筑图》和《东方园艺论》等关于中国建筑和园林的著作。钱伯斯年轻时就在瑞典东印度公司的商船上任货物经理，到过中国广州，并考察了那里的建筑，后又担任中国的皇家建筑师。他认为“中国庭园以自然为模范。为此目的，主张一切美来自自然，模仿自然中的无秩序”，并称赞道：“中国人设计的园林确是无与伦比的。欧洲人在艺术方面无法和东方灿烂的成就相提并论，只能像对太阳一样尽量吸收他的光辉而已。”[2] 担任皇家建筑师后，钱伯斯受命在英国东南的丘城为肯德公爵设计建造了一座中式庭园，称为“丘园”。园内有湖，湖中有亭，湖旁建有一座九层的中国式塔，塔旁还有一座孔子楼，图绘孔子事迹。当时的艺术评论家汉什菲尔特（Hirsohfeld of Kiel）对此作了高度的评价：“张伯斯建园，用曲线而不以直线，一湾流水，小丘耸然，灌木丛生，绿草满径，林树成行，蔚然悦目——总而言之，肯德公爵入此园中，感到如在自然境界。”[3] “丘园”的出现，轰动了欧洲，法、德等国纷纷步其后尘，争相仿效。

① 《旁观者》414号，1712年6月25日，转引自纪存思：《中国文化在启蒙时期的英国》，第83页，上海外语教育出版社1991年版。

② 《东方园艺论》（A Disertation of Oriental Gardening，1772年）。转引自南炳文等著：《清代文化》，第276页，天津古籍出版社1991年版。

③ 汉什菲尔特：《园囿论》（Theorie der Gartenkunst），第127页，1779年。

法国对中国园林的了解最先得利于传教士，1743年，在华传教士王致诚在给巴黎友人的一封信中，极力赞美中国的圆明园：

> 这是人间的天堂。人工的河流不像我们那样对称均匀地安排，而是布置得如此自然，仿佛流过田野一样，沿岸两旁镶着一些凹凸的石块，自然而无雕琢。河流的宽窄不等，迂回有致，如同萦绕天然的立石，两岸种植鲜花，花枝从石缝中挣扎出来，就像天生如此……①

王致诚对中国园林的描绘使法国园艺界大为惊奇，他们希望看到更为详细的素描。1744年，中国画家唐岱、沈源作圆明园40景图，绢本着色，连题跋共80幅，后来王致诚将这些景图寄往巴黎，法国君王贵族大开眼界。英国“丘园”的出现，更是使他们震惊，将其称为“中英式花园”，加以盛情赞美，建筑师长牟（Le Camus）、培兰革（Belanger）、奥古斯丁（Jean Augustin）等人纷纷仿效，从而使法国出现了所谓“中英式园林”。

德国受中国园林的影响较晚，大约在18世纪末，但他们奋起直追，后来者居上，很快掀起了“中国园林热”。1773年，乌齐（Ludwig. A. Unzer）出版了他的专著《中国园林论》，极度赞美中国园林建筑，认为中国园林是一切园林艺术的楷模，同时呼吁人们起来学习，指出：“除非我们仿效这个民族的行径，否则在这一方面一定不能达到完美的境地。”② 同年建筑设计师西克

① 引自周一良主编：《中外文化交流史》，第61页，河南人民出版社1987年版。

② 利奇温著、朱杰勤译：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，第108页，商务印书馆1962年版（下引用该书亦以此版本）。

尔（F.L.Sekell）被派往英国向钱伯斯学习建造中国园林。与此同时，德国的一些地方也纷纷仿造中国园林，其中卡赛尔伯爵所建的“木兰村”（Moulang）十分有名。木兰村建于1781年，所有建筑几乎都是中国式的村旁有小溪吴江（Hu－kiang），宛如中国江南的水乡风光，村内还有身着中国服装的姑娘。①

英、法、德以外的其他欧洲国家也都不同程度地受中国园林的影响，正如汉什菲尔特所说：“在世界各地的花园中，其引起人们的注意，或曾被引人入胜的描摹，莫过于中国花园……今人建造花园……只问是不是中国式或中英式。”②

2、中国工艺美术在欧洲

17世纪以来，中国的瓷器、漆器和丝绸等工艺美术品源源不断地运往欧洲，它们以新奇多彩、轻细纤巧的艺术风格，成为欧洲“中国情趣”重要构组成部分。

西方最早提到中国瓷器的是马可·波罗，他在回国时还曾把在中国购买的瓷器带回威尼斯。但是直到15世纪，瓷器在欧洲还是极其稀有的珍品。16世纪以后，葡萄牙人率先开始与我国进行贸易，将大量中国瓷器运往欧洲，但直到17世纪，中国瓷器仍然只是陈列在某些国王的宫廷内作为奇异贵重的饰物。18世纪则不同了，它已成为富贵人家客厅中经常出现的装饰品和日用品。人们狂热地赞美中国瓷器，视购买、搜集中国瓷器为“寻求黄金”。为满足人们的需求和获取巨额利润，继葡萄牙之后，荷兰、法国、英国、丹麦等国纷纷派出大型商船，来中国进行瓷器贸易。在1602—1682年的80年中，仅荷兰东印度公司输入各国的中国瓷器便达1600万件以上。1700年，法国东印度公司的

① 参见朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第50页，福建人民出版社1985年版。

② 汉什菲尔特：《园囿论》（Theorie der Gartenkunst），第81页，1779年。

大型商船“安菲托里脱”号抵达广州，返航时船上装满了以江西景德镇为主的瓷器160箱。法国东印度公司还在报刊上刊登广告，说这批瓷器有咖啡壶、盛放调味品的盒、花瓶、水罐、各种大小的盘和碟、茶杯、酒杯以及理发师用的脸盆等“极上等的瓷器”，估计有数万件之多。此后法国又陆续派出不少商船远航中国，进口数量巨大的瓷器，获得了惊人的利润。法王路易十五还曾下令将法国所有银器熔化，以充国用，而以瓷器取代，于是举国皆争相购买瓷器。英国的东印度公司也从中国大量进口瓷器，仅1722年运到英国的就有40万件。英国还在中国订做标有族徽的瓷制餐具和茶具，其他欧洲国家也都仿效这种做法。据估计，中国在18世纪100年中专为外销欧洲烧制的“中国外销瓷”，至少在6000万件以上。

瓷器贸易盛极一时，各国商船纷至沓来，中国的对外贸易也十分繁忙。特别是广州在瓷器出口过程中起了重要作用。数百艘外国商船从这里把瓷器运载到世界各地，络绎不绝。为适应外商的特殊要求，广州还从景德镇运来大批的素胎瓷器，描绘奇特的外国纹章、风光和图案。在广州郊外从事这种特殊瓷器烧造的窑工就有一两万人。由于广州特殊的地理位置和在瓷器贸易上的重要作用，所以被西方商人们称之为“东方的伦敦”。18世纪的英国商人兼旅行家威廉·希克曾这样写下对广州的印象：

> 当你到了这个城市后，发现它的景色是引人入胜而美丽如画。宏伟而新颖的建筑，经常使外来人感到惊奇。珠江上船舶运行忙碌的情景，就像伦敦桥下的泰晤士河。不同的是，河面上的帆船形式不一，还有大帆船。在外国人的眼光里，再没有比排列在珠江上长达几里的帆船更为壮观了。①

① 引自朱琴初：《明清陶瓷和世界文化的交流》，第31页，轻工业出版社1984年版。

中国瓷器源源不断地运往欧洲，使收藏瓷器成为17世纪、18世纪欧洲社会的时尚，正如一位西方学者所说的那样："洛可可时代的欧洲人对于中国的认识，不是通过文字，而是由于那些浅色的瓷器，色彩飘逸，闪光丝绸般美的表现形式，显示了18世纪欧洲社会之前，中国已展现了一个梦寐以求的幸福生活的前景。"① 瓷器初入法国，法国人就用1610年巴黎流行的杜尔夫的小说《牧羊女亚司泰来》中的情人"雪拉同"（Celadon）来称呼青瓷，因为雪拉同经常穿一件十分惹人注目的青斗篷，与中国青瓷色彩正相辉映。葡萄牙人则把中国瓷器称为"小猪"，因为中国的瓷器洁白光滑，很像一种南欧称之为"小猪"的海底动物的皮。英国人更是直接用"中国货"（China Ware）指称来自中国的瓷器。那时欧洲各国君主都酷好华瓷。法王路易十四命令首相马扎兰创办中国公司，到广东订造标有法国甲胄纹章的瓷器，他还在凡尔赛宫内建造了著名的托里阿诺宫，专门珍藏中国瓷器。路易十四和曼德依夫人也是中国瓷器爱好者。路易十四还曾委托商人在中国制造了他们夫妻俩的瓷塑作品。这件高22厘米的瓷塑，是18世纪初江西景德镇造的，表现了路易十四和曼德依夫人穿着中国丝绸、织锦做成的中国式服装，路易十四的衣服上还有"寿"字，似乎是在载歌载舞。② 在英国，玛丽女王也是一位中国瓷器鉴赏家，搜集了不少瓷器陈列在她的宫殿里。英国旅行家笛福在1724年出版的回忆录中说："玛丽女王的习惯是在宫殿里陈列许多中国瓷器，甚至达到惊人的程度。我们可以看到，在橱柜以及家具的最高顶上也放着架子，

① 列奇温著、朱杰勤译：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，第20—21页，商务印书馆1962年。

② 引自朱培初：《明清陶瓷和世界文化的交流》，第65页、216页。

架子上陈列着珍贵的中国瓷器。”① 在德国，对瓷器的爱好和收藏表现得尤为突出勃兰登堡选帝侯乔治·威廉就是一位著名的中国瓷器收藏家，他和妻子路易丝·亨利叶特在柏林以北的奥兰尼恩堡（Oranienburg）宫特意设立了专门珍藏中国瓷器的陈列室，里面有三千多件17世纪的中国及日本瓷器，是当时所有王侯宫室中收藏最丰富的一间收藏室。后来的普鲁士首任女王苏菲·夏洛滕（1688—1705年）继续扩充藏品。直到第二次世界大战前，里面还藏有两千多件17世纪后半期至18世纪前半期的中国及日本瓷器。在意大利那布勒斯，有一座极其华丽的“瓷器装饰的小客厅，它是波尔蒂契王的别宫，里面的装饰也全都是中国化的”。在西班牙，卡洛斯三世国王（1759—1778年）也为自己建造了一座这样的别宫，称为“瓷器之间”。据说别宫建成后，国王还派中国人小组进行了装修。17世纪、18世纪的这股“中国瓷器热”也影响到各国民间，18世纪以后逐渐成为大众的日常生活用品。据说，当时英国的东印度公司每年要从东方运进大批中国日用瓷器，货船一到，妇女们蜂拥而上，到货舱里挑选瓷器。

随着中国瓷器传入欧洲，瓷器制造技术也在欧洲各国传播开来，意大利、法国、德国、荷兰和英国等，都先后创办了瓷器手工工场。他们生产了大量中国瓷器仿制品，上面描绘着小桥流水、花鸟鱼虫以及亭台楼阁等中国艺术风格的图案，美国学者德克·卜德指出：

> 18世纪欧洲生产的绝大部分瓷器似乎在技巧、外形、颜色、图案等方面都是仿效中国瓷器制成的。特别是荷兰的白釉蓝彩陶器是这样。早期这种陶器上绘制的图案有着惊人的相似之处。尽管自欧洲产生瓷器以来，大量的瓷器在欧洲

① 引自朱培初：《明清瓷器和世界文化的交流》，第80页，轻工业出版社1984年版。

和其他地方生产出来，但没有任何一个地方的瓷器能与原产地中国的上等制品相媲美。[1]

由于许多地方都争相仿造中国瓷器，质量上当然与正宗的中国瓷器存在着相当差距，但这恰恰反映了欧洲社会的“中国瓷器热”。

整套的中国工艺美术品相互配合才能造成“中国情趣”的气氛，因此伴随着“中国瓷器热”，漆器、服装、壁花纸以及刺绣、折扇等工艺品也在欧洲流行起来。17世纪中叶，福建漆器开始在英国流行，以后蔚然成风，有的直接从中国运去漆器原料，也有的将大块漆器搬运到英国再加工成屏风。到18世纪，英国上层妇女多以学绘漆为时尚，女子学校的美工课还专设绘漆一门。英国家具制造商也纷纷仿制中国漆器家具的图案和色彩，打制中国式家具。著名家具设计师汤姆·齐本达尔（Tom Chippendale）和海普尔华特（Heppelwhite）设计、制作的橱、台和椅子完全模仿中国，采用上等福建漆，雕刻龙、塔、佛像、花草。另一家具设计师达尔比还出版了《中国建筑及其家具图案》。英国家具至今还具有中国风格。在法国，路易十四和梅特纳夫人在凡尔赛和和特里亚纳宫中都采用整套中国漆制家具。法国圣安托万地区在1692年开始仿照中国式样制造漆制家具，其中罗伯特·马丁（Robert Martin）一家仿制最精美，尤以模仿中国的花鸟漆器见长，连路易十五的情妇蓬巴杜尔夫人、邸宅的漆制家具都是他的作品。法国漆器以蓝、红和金色为主，室内立柜式样都仿照中国风格，而以牡丹花、鸟、中国妇女、中式栏杆、房舍等作为装饰图案。

总之，18世纪以后，国瓷器一样，漆制家具也成为欧洲追

[1] 德克·卜德：《中国物品传入西方考》，见《中外关系史译丛》，第218页，上海译文出版社，1984年版。

逐时尚的家庭中必不可少的东西。

瓷器、漆制家具属于室内装饰品，而服装打扮则属于人自身的装饰。身着中国式的服饰更能体现一个人的“中国情趣”，更是时髦的象征，因此，17世纪、18世纪，中国情调的时装打扮在欧洲甚为流行。在法国，从中国归来的传教士经常身着中国时装，以示荣耀，如李明在回国后，身着中国服饰，参加舞会等社交活动，引起阵阵喝彩之声。其他到过中国的文人商旅也向欧洲社会介绍中国服饰。中国服装传入欧洲后，人们争相购买，形成了追逐中国时装打扮的新潮流。法国国王路易十四居然在1676年一次庄重的祭典中把自己装扮成中国人模样，使在场的达官贵人无不目瞪口呆。作为一国之君主的国王尚且如此，其他王公大臣乃至平民百姓更是群起仿效。凡尔赛的贵妇人经常穿戴中国服饰参加舞会，民间的化妆舞会等活动，也时常有“中国男女”歌舞其间。一些服务行业还以“中国模特”招徕顾客，如巴黎的一家所谓“中国咖啡屋”里，就有两位身着中国服装的女服务员。法国之外，其他欧洲国家同样出现了模仿中国装饰的风气。如18世纪中叶，维也纳宫殿中就出现了中国服装的化妆舞会。在德国1781年修建的“木兰村”中的挤奶姑娘也是一幅中国人的打扮。由于中国服饰在欧洲获得了如此热烈的欢迎，一些颇有名气的画家受此风潮的影响，从事起中国服装的设计，如1708年巴黎艺术家华托（Watteal）就开始了这一活动，随后布歇（Boucher）也卷入其中，1760年又有彼得里门（Pillement）参加这一活动，他们设计的中国服装，款式别致，十分动人，名躁一时。

除以上所述瓷器、漆器和服装外，中国的折扇、壁纸、刺绣以及轿子也都传到欧洲，并深受欢迎，成为欧洲社会追逐的时髦商品。

3. 中国绘画对西方的影响

17世纪、18世纪，以描写山水和花鸟鱼虫为主的中国绘画，以它恬淡自然、清新宁静的独特风格为欧洲洛可可艺术风格所吸收、借鉴，成为欧洲社会“中国情趣”的又一重要组成部分。

中国绘画最初传入欧洲，主要是通过传教士。如法国传教士郎士宁曾长期供职于中国画院，深受中国画风的熏染，并画平定准噶尔、四部泰凯图寄回法国，被印成缩小本广为流传。王致诚也曾将中国画家唐岱、沈源所作圆明园40景图寄回欧洲。其他中国画家的作品也大量流入欧洲，如牛津的博物学家布莱克（Blake，1745—1773年）曾来广州收集七百余幅有关树木、水果和花卉方面的中国画。英国使臣觐见乾隆皇帝带回大量绘有中国人劳动、生活场面的壁画纸，其他如绘有图案的中国瓷器、漆器也大量涌入欧洲，同样起到了介绍中国绘画的作用。这些中国绘画作品传到欧洲后，大多被人搜集整理并刊行于世，如胡桂尔（Jacques Gabriel Huquier，1695—1772年）刊有《中国花卉翎毛图汇》、《中国图案入门》、夫莱斯（Fraise）刊有《中国绘画集》等，它们的出现，更加便利了中国绘画的传播。

清淡自然的中国绘画，犹如一股清风，吹拂着西方的画坛。“当时的人们，已为中国画的气氛和非常的带有奇妙的形式所陶醉，而心情向往”，他们赞美“中国人惨淡经营之画品，以别开生面为佳，从不抄袭他人，惟以造化为师”，叹服中国花鸟画“极为成功，其单纯而逼真，难以再胜过他们”。[①] 在中国画风的影响下，许多欧洲卓有声望的画家纷纷仿效。其中较早明显受中国画风影响的是法国画家华托（Jean Antoine Watteau 1684—1721

① 《路易十四时代中国文物在法国考》（Belevitch-Stankevitch，La Chine en France au temps de Louis XIV），第177页，1910年巴黎版。转引自利奇温著朱杰勤译：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，第41页，商务印书馆1962年版。

年），他是洛可可画风的创始人，早在 1708 年装饰巴黎米埃特城堡的工作中，就开始描绘中国场面。1731 年的《米尔基尔》杂志上又刊载了他的一套《中国人物画帖》，共 20 幅铜版画，是他在拉米埃特城堡所画而由波桑等几个版画家镌刻后出版的。这些画还用拉丁文拼译了中国题目，如“医生”、“宫妃”、“尼姑”，等等。他的名作《发舟西苔岛》用墨色勾出画面轮廓，那远近朦胧的重峦叠嶂，在用色、构图及所表达的意境都带有非常明显的“中国风格”，极易使人想起宋代山水画。继承华托风格并在作品中表现了浓厚中国趣味的另一大画家是布歇（F. Boucher），他是一位热心的中国文物收藏家，画室里藏有相当数量的中国绘画。他最著名的杰作是为博韦制造所设计的一套九幅画面组成的中国主题的壁毯，分别为《中国皇帝的召见》、《中国皇帝的宴飨》、《中国婚礼》、《中国捕猎》、《中国渔情》、《中国舞蹈》、《中国市场》、《中国风俗》和《中国花园》。据说这套壁毯是参照供职于清朝的传教士画师王致诚在北京所作的画稿设计的。1764 年，路易十五将这套壁毯赠给了中国的乾隆皇帝，乾隆帝为其开辟专室保存在圆明园中，后被八国联军焚毁，但这套壁毯的设计稿仍保存在法国贝藏松博物馆。这些设计稿在对中国事物的描画上明显带有想象的成分，但却不失东方艺术风韵。华托和布歇因用中国风格作画而因此享誉欧洲，他们的表现中国题材的作品也因此广为流传。

在华托、布歇之后，于埃（Huent，? —1759 年）、贝伦（Jules Berain）、基洛（Gillot，1673—1722 年）、赫第（Christophe Hule）、彼里门（Pillement）等画家也都纷纷效法，创作“中国式”的壁画、挂毯。他们在创作时，不仅认真地观摹、借鉴中国作品，而且还阅读过许多有关中国的游记。直到 19 世纪，法国的印象派画家仍受中国画风的影响，他们使用泼墨作画，其中莫里斯（Malisse，1841—1895 年）尤其以模仿中国瓷画见长。

在英国，山水画家柯仁（John Robert Cozen，? —1794 年）喜

用中国笔墨打轮廓，作画设色与中国几乎没有差别，其弟子克利斯托尔（Joshua Christall）、利物塞治（Henry Liversedge）、特涅（Jurner）继承了这一画风。另一山水画大师托马斯·康斯波罗也深受中国画风的影响，他的杰作《绿野长桥》洒脱出尘，一如江南风光。

在德国，著名装饰家雅克·达格利擅长将东方题材变幻为欧洲式的简易构图，他使用的图样往往取自当时出版的铜版画集，而另一位画家巴赫·兴（1659—1710年）就是设计这种图样的铜版画家，其底稿则完全是照中国墨画临摹的。18世纪初，另一位颇有名气中国风画家是韦格尔（1654—1725）年。他的六幅白描，全部是中国画的摹本。18世纪中叶，德国国王和贵族的宫殿里还引进了中国式的屏风，许多屏风上有中国式的亭台楼阁和山水花鸟画。

4. 中国文学风靡欧洲

17世纪、18世纪，中国文学通过传教士的介绍传播到欧洲，并很快流传开来，深受欧洲人的喜爱。它还影响了欧洲一大批文学家，他们或翻译中国文学，或改编中国文学，也有的直接以中国故事为题材进行创作。

1732年，法国传教士马若瑟（Joseph Maria de Prémare）将元代剧作家纪君祥的《赵氏孤儿》译成法文《中国悲剧赵氏孤儿》（Tchao - Chi - Cou - Euih, oul'orphelin de la maison de Tchao . tragédie chinoise），并于1735年刊登于巴黎耶稣会士杜赫德编著《中华帝国通志》上。随着《中华帝国通志》被译成英、德、意等多种文字，《赵氏孤儿》在欧洲广为流传开来。《赵氏孤儿》是第一个传入欧洲的中国戏剧，欧洲的“中国文学热”由此蔚为风气。中国小说《好逑传》也在欧洲传播，它最初是由一位名叫詹姆斯·威尔金逊（James Wilkinson）的英国商人翻译成葡萄牙语，但未出版，后来英国作家汤姆士·潘塞（Thomas Percy）将之改译成英文

本，公开发表，成为第一部译成英文的中国小说，随后又有法文本、德文本相继问世。另外，杜赫德的《中华帝国通志》中还载有《今古奇观》的部分译文。19世纪初，更多的中国文学作品纷纷传入欧洲。元代武臣的《老生儿》曾由英国大卫（David）译出，不久又被译成德文，于1818年刊于《晨报》（Morgenblatt）上。1822年，英国大卫又译了《中国小说集》（Chines Novels），1827年，法国作家雷慕沙据此译成法文《中国小说十种》。1827年，雷慕沙将署名“清荻岸散人”的《玉娇梨》译成法文，取名《一对表姐妹》（Les deux Cousines）。德国大文豪歌德从《百美新咏》中译出九首诗，题为“最美的女子——1826年2月2日。中国人”。

大量中国文学作品源源不断地传到欧洲，激发了西方作家的创作灵感，他们将这些文学作品加以改编，以反映欧洲人的社会生活和精神追求。如《赵氏孤儿》被介绍到欧洲后，就有好几种改编本。

在法国，改编《赵氏孤儿》的是欧洲伟大的启蒙思想家伏尔泰（1694—1778年），他对中国文学表现出满腔的热情，当他看到马若瑟翻译的《赵氏孤儿》后，立即肯定“《赵氏孤儿》是第一流的作品，其有助于了解中国人的心理，超过所有过去以至今后关于那个广大疆域的著述”。遂决定改编。

在纪君祥的《赵氏孤儿》中，全剧共分五折，其中，楔子说：晋灵公时，文臣赵盾与武将屠岸贾不和，屠岸贾为陷害赵盾，在灵公面前诬告赵盾不忠，并假传晋公的命令将赵氏一家三百人全部杀掉。留下来的只有晋灵公的女儿赵朔夫人，她怀有身孕，躲在宫里。第一折内容是赵朔夫人生了个男孩，他就是剧中的“赵氏孤儿”，屠岸贾将晋宫围困起来，搜寻这个孤儿，被赵氏门客程嬰所救。第二折里，屠岸贾为斩草除根，下了一道命令，要将晋国境内半岁以下、一个月之上的孩子，全部杀掉。程嬰无奈，乃将自己的孩子冒充赵氏孤儿。在第三折里，假孤儿被

杀。到第四折，赵氏孤儿已 18 岁，并被认为是程婴的儿子，还过继给了屠岸贾，后来程婴将真相告诉孤儿。在第五折里，孤儿亲自擒拿了屠岸贾，报了大仇。

伏尔泰将这一元曲故事改编成了元朝初年成吉思汗攻入燕京追杀先朝遗孤，后来在道德感召下幡然悔悟的故事，赋予了原作新的思想内容。伏尔泰在给友人的信中写道："我对剧本做了修改，为的是大胆宣扬孔子的教诲。"① 为此，他还在剧本上题写了"根据孔子的教导编成的五幕剧"字样。经伏尔泰改编后的《中国孤儿》还多次在巴黎等地的剧院上演，获得了巨大成功，甚至轰动了整个欧洲。

在英国，中国的《赵氏孤儿》有两种改编本，作者分别为威廉·哈切特（William Hatchett）和阿瑟·墨菲（Arthur Murphy）。

哈切特是英国著名的剧作家，他读了马若瑟《中国孤儿》的译本后，非常兴奋，决定加以改编。在哈切特改编的《中国孤儿》中，一些角色的名字非常混乱，有的是历史人物的名字，有些是地理名词，更奇怪的是，他还将上下数千年历史人物的姓名随便安排，原剧中的屠岸贾改为萧何、公孙杵臼改成老子、提弥明改成吴三桂，赵武王改成康熙，显得十分可笑，但故事情节与原剧基本相符。不同之处只不过是原剧谈的是武臣陷害文臣，而改编剧谈的是"首相"陷害大将军，之所以做这样的改动，目的是借以揭露讽刺以罗伯特·沃尔波夫（Sir Robert Walpole）为首的执政党专权乱政、肆意压制在野党的黑暗现实。由于哈切特改编《赵氏孤儿》是为了讽刺当时的政治，因此未能上演。但该剧的政治意义远远超过了其戏剧意义，对哈切特来说应当是成功了。

伏尔泰的《中国孤儿》在巴黎上演成功后，英国剧作家阿瑟·墨菲受到很大触动，也决意进行改编，并于 1756 年底完成了

① 引自钱林森：《纪君祥的《赵氏孤儿》与伏尔泰的《中国孤儿》》，载《文艺研究》1988 年第 2 期。

初稿，后又屡次修改，最后于 1759 年出版。墨菲认为伏尔泰的《中国孤儿》里没有多少“有趣的东西”，因为这位法兰西作家把戏剧动作提得太早了。在伏尔泰的戏里，真、假孤儿都是摇篮里的人物，对剧情无大贡献。剧本煞尾，被征服者依然是被征服者，救孤一事已失去了意义。墨菲认为若把戏剧动作移后 20 年，那么孤儿就可以亲自出来报仇，就增加了不少“有趣的东西”，而且救孤也有了意义。对中国的《赵氏孤儿》，墨菲也不完全赞同，他认为原剧题材很好，但作者对救孤一节未处理好。他觉得，牺牲一个婴孩来拯救另一个婴孩，远不如牺牲一个青年来拯救另一青年。而且假孤儿应当同真孤儿一样上场表现。“这样一来，就可以有许多热闹的场面，而这一对青年活动在热闹场面里，就更能激起观众的情感”。[①]

正是基于上述考虑，墨菲设置了这样的剧情：铁木真曾入寇中原，将皇族杀灭殆尽，惟剩一孤儿。遗臣盛缔将之隐藏，当做儿子，改名爱顿。同时把自己的儿子哈墨特送到高丽，由一隐士教养，后铁木真再次入寇中原，此时真、假孤儿皆已满 20 岁。北京城陷落后，哈墨特从高丽返回，参加卫国战争，不幸为鞑靼人所抓，铁木真疑其为前朝太子，乃征召盛缔追问。如遗孤搜不到，他就要把全国 20 岁的青年诛尽杀绝。盛缔赴召，其妻满亦随去。这时，真孤儿爱顿为救哈墨特，主动自首。铁木真拷问盛缔，盛缔夫妇经过一番心理的矛盾与斗争，还是牺牲了自己的儿子，自己也被车裂身死，夫人满氏自尽。正在这时，真孤儿爱顿杀了进来，击毙铁木真，报了大仇。

墨菲的《赵氏孤儿》出版后，于当年 4 月 22 日上演，仅到 5 月中旬就演了九次，取得了巨大成功。

墨菲改编《中国孤儿》时，正值英法战争年代。他之所以改

① 阿瑟·墨菲：《中国孤儿》，第 90 页，1759 年第 1 版。转引自范存忠：《中国文化在启蒙时期的英国》，第 136 页。

编为中国抵抗鞑靼侵略的故事，可能有其政治意图，事实上，“在七年战争的紧张年代，这出戏曾被认为宣扬爱白由、爱祖国的作品，而作者黑菲曾被认为爱国主义者的导师”。[1]

在德国，也有《中国孤儿》的改编本，名为《中国人或公正的命运》，该剧本是匿名发表的，时间为 1774 年。它取传统的五幕形式，用六步抑扬格诗句写成。第一幕讲大臣韩同意欲排斥同殿称臣的兰福。正在这时，皇帝降旨，让他把女儿莉莉发嫁给兰福，这犹如火上浇油。韩同有一养子，名坎布尔，早已与莉莉发情投意合。韩同要求坎布尔除掉兰福，并答应事成后将女儿嫁给他。第二幕讲坎布尔诬告兰福。兰福亲临韩同府上求和，感到无望后准备反击。第三幕讲皇帝听信馋言后，赐兰福自尽。第四幕讲其所谓的生身父苏伦告诉了他的身世：他就是韩同要追杀的赵氏孤儿，而苏伦的亲生儿子代替孤儿已被韩同杀死。第五幕讲坎布尔杀死韩同。作者在剧本的前言中说，他改编的意图是展现“这个国家（指中国——引者注）的特点”，特别是“东方专制主义的习俗”。[2]

17世纪、18世纪，随着中国文学在欧洲的广为传播，许多中国作品的译本和改编本都成为当时的畅销书。一些作家为吸引读者，还直接以中国故事为题材进行创作，如伏尔泰的小说《查第格》与匿名作《中国印度鞑靼文》、角查尔丹（Marie Desjardins）的《中国小说情史集》利希滕贝格（Georg Christoph Lichtenberg，1742—1799 年）的《关于中国人的军事禁食学校及其他一些奇闻》、席勒的诗《孔子的箴言》以及其他人写的《中国文》、《中国间谍欧洲侦察记》等，这些作品也都很畅销。

① 阿·莱·黑菲：《中国孤儿》，第 142 页，1759 年第 1 版，转引自沈石志：《中国文化在启蒙时期的英国》。

② 引自卫茂平：《中国对德国文学影响史述》，第 55 页，上海外语教育出版社 1996 年版。

欧洲作家将中国戏剧改编后，纷纷推向剧场。在18世纪法国的巴黎、意大利的罗马和奥地利的维也纳以及英国的伦敦等城市，经常演出以中国故事为题材的戏剧和歌剧，除了《中国孤儿》、《老生儿》等著名作品外，还有1692年“意大利喜剧班”在御前演出的雷那德（Renard）和杜夫累尼（Dufresny）的五幕喜剧的《中国人》（Les Chinois），1713年演出的闹剧《道士隐形术与中国宫廷》等。一些地区还出现了专门演出中国内容的戏剧歌舞的娱乐场所，如1761年罗隆（Foubourg Saint Laurent）地方就开设了一家“中国舞场”。①

中国文学在欧洲的传播过程中，哥德（1749—1832年）应是一位备受瞩目的人物，他年轻时就阅读了大量中国的文学作品，许多艺术形象给他流下了深刻的印象，当他读到《花笺集》等作品后，就仿佛“时时听到池沼的金鱼不断地溅水，枝头的鸟雀不断歌唱，白天经常是明朗欢畅的，晚间常是澄清的”。② 他非常赞赏中国人的文学成就，当有人问他《好逑传》是不是最好的一部中国小说时，他肯定地说：“一定不是。中国人有千万部这样的小说，他们开始创作的时候，我们的祖先还在森林里生活呢！”歌德的著名诗作《中德四季晨昏杂咏》就是与中国文学接触而产生的最丰硕的果实，全诗由长短各异的十四首诗组成，节奏明快简洁，笔调自然活泼，处处散发着中国诗歌的韵味。

四、儒家思想在欧洲的传播

中国建筑园林、工艺美术以及绘画等物质文明在西方的传

①朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第52页，福建人民出版社1985年版。

② 利奇温著、朱杰勤译：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，第126页，商务印书馆1962年版。

播，引起了其上层社会生活情趣的变化，这是物质层面的变革，是浅层次的，但它是思想变革的基础，中国儒家思想传播到欧洲，更是为启蒙主义思想家提供了丰富的精神养料。

1. 中国哲学思想在西方

16世纪、17世纪，来华的耶稣会士基于传教的需要，努力研习儒家经典，适应中国文化。有的传教士还力图将儒家思想与基督教思想相融合，他们在传播基督教的同时，却不自觉地为儒家文化所征服。利玛窦就是努力学习儒家经典、主张融合儒家思想与基督教的典范。他在中国传教期间，不仅穿儒服，熟读《四书》、《五经》，并且引据中国经典来附会天主教的道理。他还曾将《四书》译成拉丁文，寄回意大利，使意大利人"知中国古书，能识真原"。[①] 由于利玛窦有较高的儒学修养，因此深得中国士大夫尊崇，以致"中国称之曰西儒"。[②] 继利玛窦之后的艾儒略、汤若望、南怀仁等人也都基本遵循利玛窦的传教策略，他们将孔子及其儒家学说介绍给西方，扩大了中国文化在西方的影响。来华的传教士中，以耶稣会士居多。除此之外，还有多明我会和方济各会教士，他们不赞成耶稣会士融合中西文化的传教政策，反对耶稣会士容忍中国教徒祭祖、尊天的做法，视孔子及其学说为异端，而且还没诉罗马教皇，要求教皇出面干预。于是两派展开了激烈争论，他们著书立说，或赞扬和阐发儒家学说，力主儒家思想与基督教一致说；或反对儒家思想，互相辩驳。前者主动将儒家思想介绍给了西方，后者虽反对和批驳儒家思想，但在同赞成派的辩驳论争中，也不自觉地将儒家学说介绍到西方。

① 艾儒略：《大西利先生行实》，转引自朱谦之：《中国哲学对欧洲的影响》，第68页，福建人民出版社1985年版。

② 明 刘侗、于奕正：《帝京景物略》卷5，第207页，北京古籍出版社1983年版。

赞同儒家学说的代表人物除前面提到的利玛窦等人外，还有法国籍耶稣会士殷铎泽、柏应理、李明等人。殷铎泽认为："孔子有坚实的德性，以身作则，一点虚荣心和伪善也没有。"[1] 李明认为"孔子哲学里，理性是遍一切时间和地点"，[2] 他极力推崇孔子的人格，称赞说："顺世俗而不失其庄重和美的孔子态度，其严格的禁欲生活，轻视人生的富贵，尤其是在古圣贤中所罕见的特质，即孔子的礼让和谦卑，认为理性训练所成之纯粹哲学者，不如谓为领会神旨以改造新大陆的一人。"这无疑是偷偷地在神学信仰里伸张理性，陷入了神学与理性的悖论，是对基督教神学不自觉的反叛。

耶稣会士向西方介绍中国儒家哲学时，是有选择性的，他们虽然赞成孔子学说，但对宋儒理学则持批判的态度，认为宋儒理学是无神论，与基督教神学根本对立，"如罗明坚的《天主实录》、利玛窦的《天主实义》，就是着重原始儒家思想，而对于宋儒理学的'理'和'太极'，则认为唯物主义的流毒，而加以严格的批评。"[3] 龙华民认为宋儒所谓的"理"是有缺点的，即有"物质"的缺点，故"理"称之为"神"，不如称之为"第一物质"。方济各会士的栗当安对宋儒理学的攻击更是不遗余力，他指责宋儒的理气论是以坦而牺牲一切，是"无神论"。[4] 其他像艾儒略的《万物真原》和《三山论学纪》，利类思的《不得已辨》以及汤若望的《主制群征》也都极力批驳宋儒理学。传教士对宋儒理学的批驳恰好成为启蒙主义者张扬理性的注解。

发轫于英国、继起于德国，在法国进入高峰的启蒙运动，是

① 引自朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第 130 页，福建人民出版社 1985 年版。

② 李明（Louis Le Comte）：《中国现状新志》，英译，Present State of China，1698 第 210 页，199—200 页，北京大学藏本 Letter Ⅶ。

③ 同①，第 192 页。

④ 同①，第 195 页。

一场资产阶级思想的启蒙主义思潮。启蒙大师们的思想特征是倡导理性主义，把理性当做一切现存事物的惟一裁判者。所谓“理性”，指的是“把一切现象都归因于自然而不归因于奇迹的倾向”。[1] 欧洲启蒙思潮的发生固然有其思想发展的内在规律性，有其深厚的经济和阶级根源，但是它是一种与主宰欧洲中世纪的基督教神学全然对立的社会思潮，而且古希腊、罗马的思想传统也是一种宗教哲学，不能充分满足启蒙思想发展的需要。在这种情况下，耶稣会士介绍到欧洲的以儒家思想为核心的中国哲学便成为启蒙大师们汲取精神力量的源泉。当时的知识界纷纷研究中国哲学，中国哲学在欧洲风靡一时，并形成了许多派别，其中比较著名的有德国的莱布尼茨学派、百科全书派和重农学派等。

2. 莱布尼茨学派与宋儒理学

莱布尼茨（Gottfried Wihelm Leibniz，1646—1716 年）是德国古典思辨哲学的先驱，被人称为“千古绝伦的大智者”，青年时就致力于中国哲学的研究，非常崇尊中国儒学的自然神论。他在《致德雷蒙先生的信：论中国哲学》[2] 中说：“这种哲学学说或自然神论是从约三千年以来建立的，并且极有权威，远在希腊人的哲学很久很久以前。”他主张中国人的信仰及其天道观与基督教相一致，宋儒之“理”与基督教之“神”完全相同。中国哲学的特点便是尊崇理性，理性乃最高之神。

1687 年，莱布尼茨认真研读了巴黎出版的孔子的论著和传记，他于 1689 年游罗马，结识了闵明我神父，闵明我曾长期在中国传教，不久就要再次到中国。以后，莱布尼茨与闵明我不断通信，并根据闵明我等耶稣会士的著述和提供的材料，在 1697

① 汉默顿：《西方名著提要》，第 394 页，商务印书馆 1963 年版。

② 德顿编：《莱布尼茨全集》（Deutons，Opera Omnia）t. IV Pt. I 169—210 页。

年出版了《中国近况》一书。后来，莱布尼茨又结识耶稣会士白晋，并将其《康熙帝传》译成拉丁文，收入再版的《中国近况》。

莱布尼茨对中国儒家文化表示由衷的赞叹。在《中国近况》序言中，他说："我们从前谁也不信在这世界上还有比我们伦理更完善，立身处世更进步的民族存在，现在从东方来的中国，竟使我们觉醒了。"① 他热切渴望吸收中国文化的精华以弥补西方文明的不足，甚至建议说："在我看来，我们目前的情况，道德腐败，漫无止境，我几乎认为有必要请中国派遣人员来指导我们关于自然神学的目的及实践。"② 他还创立了柏林科学会，目的使是促进中国哲学的研究，"以打开中国的门户，而使中国与欧洲的文化互相交换"。③ 正是由于这一愿望，他在许多方面吸收了中国文化，尤其是宋儒理学的思想。他认为宋儒理学中的理是神，决不是物质，理是太极或上帝，是最高的统一，进而对理气关系作了阐述，认为气虽为第一物质，但它是理（亦即太极或上帝）所创造的。④ 在吸收宋儒理学的基础上，诞生了他的哲学著作《单子论》，认为世界万物都是由无数"简单实体"（Simple substance）或"单子"（monad）构成的，它们既是物质，又是精神体。根据德国学者利奇温的研究，"他的灵子（即单子）学说，在许多方面和代表中国生活的三大派——老子、孔子及中国佛学所表示的'道'的概念，有很可异的一致地方。所谓'先定的和谐（Pre-established harmony）在中国则有所谓天道"。⑤ 其哲学观

① 德顿编：《莱布尼茨全集》，Dentens. Opera Omnia t. Ⅳ, Pt. Ⅰ 78—86 页

② 引自利奇温著、朱杰勤译：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，第 71 页，商务印书馆 1962 年版。

③ 同②，第 72 页。

④ 参见朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第 234—238 页，福建人民出版社 1985 年版。

⑤ 引自利奇温著、朱杰勤译：《十八世纪中国文化与欧洲的接触》，第 69—70 页，商务印书馆 1962 年版。

受宋儒理学的影响由此可见。莱布尼茨对《易经》也卓有研究，他曾和北京的白晋通信，共同探讨易卦。其著作《论二进制计算》就和宋儒《伏羲六十四卦次序图》、《伏羲六十四卦方位图》在根本上完全一致。①

莱布尼茨非常崇尚中国的道德哲学，他对中西文化作了一番比较，认为：在道德方面，“中国民族较我们为优，即使工艺和技术方面，我们和他们相等，又思辨的科学更较为优越。却是在实践哲学方面，换言之，即生活与人类实际方面之伦理及政治的纲领里面，我们实在相形见绌了”，“中国民族为公众安全与人类秩序起见，在可能范围内成立了许多组织，较之其他国家的法律不知优越许多”。② 正是基于对中国道德哲学的崇尚，他才发出了派遣人员到欧洲布道的呼吁。

莱布尼茨的弟子佛郎克（A. H. Francke）和沃尔弗在莱氏的影响下，也都提倡中国文化。佛郎克曾于1697年在哈雷大学讲授东方语言，1707年，他又在哈雷设立了东方神学院，并设有中国哲学专科。沃尔弗极其崇拜孔子及其哲学，其影响甚至比其师莱布尼茨还要大，他将孔子思想用德语遍布于大学知识界，收效很大。1721年7月，他在哈雷讲演《中国实践哲学》，极力赞美儒家学说，结果遭驱逐。③ 沃尔弗的再传弟子康德（1724—1804年）及其他如菲希特、谢林和黑格尔（1770—1831年）、叔本华等人也在某些方面或多或少受到中国文化的影响。

3. 百科全书派与中国思想的关系

17世纪、18世纪，法国思想界受中国哲学的影响比德国还

① 参见朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第228—234页，福建人民出版社1985年版。

② 同①，第225—226页。

③ 同①，第242—245页。

要大，但与德国不尽相同，德国思想界推崇和接受的是宋儒理学中的“辩证法”，而法国狄德罗主持的百科全书派则着重宣传其中的“唯物论”思想。狄德罗（1713—1784 年）、伏尔泰（1694—1778 年）、霍尔巴赫（1723—1789 年）等是百科全书派的杰出代表。他们曾经共同编纂百科全书，因而得名为“百科全书派”。百科全书派在许多方面都受过中国文化的影响。狄德罗十分重视宋代理学，推崇孔子的“理性教”，认为儒教“只须以理性或真理，使可治国平天下”，“中国民族，其历史悠久，文化、艺术、智慧、政治、哲学的趣味，无不在所有民族之上”。[①] 他在所写《百科全书》“中国哲学”条目中，考察了先秦至明末的中国哲学发展史。他还注意吸收曾受宋儒理学影响的莱布尼茨的“单子论”的辩证法思想，从而由一个早期自然神论者发展为一个公开的唯物主义无神论者。

霍尔巴赫也是中国文化的热情赞扬者，他生于德国，后来移居法国。他是一位唯物论者，主要著作有《自然体系》、《社会之体系》。在《自然体系》中，他高扬理性的旗帜，断然排斥神学，认为世界无论何地，除了物质运动，便没有任何事物。他的《社会之体系》明显受中国儒家思想的影响，在该书中，他主张将政治与道德相结合，认为中国是世界上惟一的将政治和伦理道德相结合的国家，中国哲学充满理性主义色彩，“理性对于君主的权力发生了不可思议的效果，使中国征服者亦为所征服……帖木尔毁坏了田舍与村落，可是建立于真理永久基础上的圣人孔子的道德……使野蛮征服者亦须表示尊敬，而以之为政府施政的日

① 赖德满恩（Adolf Reichwein）：《中国与欧洲：十八世纪理智与艺术的接触》，J. C. Powell 英译：China and Europe, Intellectual and Artistic Contacs in the Eighteeth Century. London, 1925.

标”。[1] 他还公然宣称：“欧洲政府非学中国不可。”[2]

伏尔泰是百科全书派的另一个伟大思想家，也是启蒙运动的最大权威。他是一位自然神论者，对儒家的颂扬也就常常站在自然神论的立场上。伏尔泰认为神是一种不可动摇的自然规律，而中国儒家思想“使士人获得对神最纯真的认识……而无需求助于神的启示”，[3]因此他热情赞扬孔子及其创立的儒家学说，说“他们的孔夫子……既不作神启者，也不作先知”，“他只是以道德谆谆教诲，而不宣传任何教仪秘典”。[4] 伏尔泰还将孔子的画像悬挂于书房中，而且在下面列了颂扬孔子的四句诗：

子所言者唯理性，实乃贤者非先知，
天下不惑心则明，国人世人俱笃信。[5]

并感叹道：“多少可悲，西方人也许感到羞愧，竟要到东方找到一位智者……他在公元前六百余年便教导人们如何幸福地生活……这位智者便是孔子……自他之后，普天之下有谁提出过更好的行为准则？”[6]这条准则使“普遍的理性抑制了人们的欲望，把‘己所不欲，勿施于人’这条法则铭刻在每个人的心中”。[7]

伏尔泰甚至认为中国的历史以及政治制度也都合乎理性和自然神论，赞扬中国历史“几乎没有丝毫的虚构和奇谈怪论，纯无

① 转引自朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第 275 页，福建人民出版 1985 年版。

② 同①。

③ 《伏尔泰全集》（Oeuvres Complètes de Voltaire），1865 年，巴黎，第 3 卷，第 26 页。

④ 同③，第 7 卷，第 330 页。

⑤ 同④，第 331 页。

⑥ 《伏尔泰全集》（Oeuvres Complètes de Voltaire），1986 年，巴黎，第 8 卷，第 123 页。

⑦ 同⑥，第 3 卷，第 423 页。

埃及人和希腊人那种自称受到神的启示的上帝的代言人；中国历史从一开始起便写得合乎理性”。[1]他赞叹：“全世界各民族中，惟有他们（指中国——笔者注）的史籍持续不断地记下了日蚀和星球的交会。我们的天文学家验证他们的计算后惊奇地发现，几乎所有的记录都真实可信。”[2] 中国的宗法社会、政治组织也都合乎理性与自然法则，中国“根本的法律是：帝国是一个家庭，因此，公共事业被视为首要义务”，“父亲的权威从未受到削弱……官员被当做一城一省之父，国王被当做帝国之父。这种深入人心的思想把幅员辽阔的国家组成一个家庭”。[3] 他赞扬中国的政治制度说：“人类的思想肯定不能再设想出一种比一切均由互相依赖部门决定的政府更好的政体了。这些部门的成员都是经过几场严格的考试之后而录取的……在这样一种政府机构中，皇帝不可能武断地行使权利”。[4] “我们对于中国人的优点，即使不至五体投地，但最少可以承认他们帝国的组织为世界上前所未见的最好”。[5] 由此看来，伏尔泰简直就是一个“全盘华化论者”。

伏尔泰还将中国文化和其自然神论作为抨击基督教的武器，他用中国的年代学驳倒了《圣经》中的上帝创世说。《圣经》记载的真主创世之年为公元前 3761 年，而中国“整个民族的聚居和繁衍有 50 世纪以上”。[6] 他无情地讽刺以最高文明自许的基督徒，指出当中国进入高度文明时，“我们还只是一小撮在阿尔登

① 《伏尔泰全集》（Oeuvres Complètes de Voltaire），1986 年，巴黎，第 3 卷，第 76 页。

② 同①，第 25 页。

③ 同①，第 79 页。

④ 同①，第 251 页。

⑤ 《伏尔泰全集》（Oeuvres Complètes de Voltaire），1865 年，巴黎，第 7 卷，第 262 页。

⑥ 伏尔泰：《天真汉》，见《伏尔泰小说选》，第 204 页，北京出版社。

森林中流浪的野人吧！①

百科全书派的其他思想家也都不同程度地受到中国哲学的影响。卢梭在《爱弥尔》中提及“农业是所有艺术中最早的和最可贵的”，显然是受中国传统的重农主义思想，尤其是孟子的影响。爱尔维修在《论人》和《论精神》这两部主要著作中都曾提及中国哲学。

4. 重农学派与中国的重农思想

百科全书派的伏尔泰等人对中国文化热情讴歌并从中汲取营养。重农学派则将中国传统思想在政治经济领域加以推广。重农主义是法国18世纪的重要思想派别。这一派别的思想贡献主要表现在政治经济学方面，具体有以下三个方面：

第一，崇尚自然法则。重农学派一词乃合希腊文 φvols（自然）与 Kparos（主宰）而成，用以表示自然力（the power of nature）其学说体系的根本即所谓“自然法”（natural law）或“自然秩序”（natural order）。重农学派的杜邦（Dupont de Nemours）称重农主义为“自然法的科学”，认为自然法代替了上帝的功能，是超越一切社会现象而为永久存在的法则。人类的一切活动都必须遵循这一法则。马克思指出：“重农主义实际比任何体系都更早的分析了资本主义的生产，并且把资本主义所依以被生产和所依以生产的条件，视为自然法则。”②那么自然法则究竟是什么呢？魁奈认为就是中国的天理天则，即儒家和道家的所谓“道”。

第二，主张征收土地单一税。重农学派认为，依照自然法则，土地是财产的惟一源泉，所以土地拥有者必须承担所有的地

① 《伏尔泰全集》（Oeuvres Complètes de Voltaire），1986 年，巴黎，第 3 卷，第 76 页。

② 马克思《剩余价值学说史》，第 1 卷，第 1 篇，第 43 页，三联书店 1951 年版。

租，而对于劳动人民，一切苛捐杂税均须蠲免。这种土地单一税学说很明显是受中国古代经济思想的影响，尤其是受《周礼》一书的影响。翁肯（Auguste Oncken）在所辑《魁奈全集》中论及中国古书之集时说："魁奈对于中国税制甚有研究，其于《周礼》均田贡赋之税尤是推崇，以为田产既有多寡之分，又有肥瘠之别，不能一概而论。以分别抽税是一理想之税制，当令地主纳粮而使耕作之人免税，惟中国历来税制乃能具有此数种优点云。"①

第三，提倡重农政策。重农学派反对重商主义，认为商业是人为法则，与自然法则相悖，主张特别侧重农业。他们还认为农业是一切财富的源泉，而货币、商业、运输、工业等都不增加公众财富。却在社会各阶层中，从事土地耕作的农民也比从事制造业的工人地位优越，农民可不依赖百工而生存，而百工却必须依赖农民而生存。所以农民实际上是惟一的生产阶级，为所有财富的惟一源泉。正如魁乃所说："农人穷困，则国家穷困；国家穷困，则国王亦贫。"② 这与儒家学说所说"百姓足，君孰与不足，百姓不足，君孰与足"如出一辙。所以魁奈同时的批评家也曾说他没有新的发明，因为"魁奈的理论以农业为财富的泉源，这在苏格拉底、伏羲、尧、舜、孔子早已发明了。"③

综上可知，重农学派深受中国传统思想的影响。其代表人物为魁奈和杜尔哥。

欧洲的孔子——魁奈。魁奈是重农学派的创始者，因著有《中国专制政治论》而被称为"欧洲的孔子"。《中国专制政治论》的资料来源主要是耶稣会士所编《中华帝国全志》、《耶稣会士书

① 翁肯《魁奈全集》第 590 页，（A. Oeuvres: Économiques et Philosophiques des Quesnay），转引自朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第 307 页。

② 赖赫准恩（Adolf Reichwein）：《中国与欧洲：十八世纪理智与艺术的接触》，J. C. Powell 英译：China and Europe, Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century, London, 1925，第 106 页。

③ 同②

简集》、李明《中国现状新志》等著作。在这部著作中，魁奈认为“自然法”不仅是中国伦理道德的基础，而且也是中国政治制度与社会制度的基础。在该书的序言中，魁奈还公开为中国的专制政治辩护，认为中国的专制是依于国法行使主权的合法的专制，同法国压制人民的非法专制不同。[1] 这种专制政治是以自然法为依据的，虽贵为皇帝，也必须严守此法则。中国人的最高信仰是所谓的“天”，天创造万物，皇帝是天在地上的代理人。以统治国家而言，叫君主；以教化人民而言，称师表；以祭祀上帝言，则不过司祭而已。天以皇帝为养子，皇帝的惟一要事在于牺牲自己以奉祀上帝，因此形式上中国皇帝虽为专制君主，事实上皇帝亦须受自然法的支配与束缚。[2] 魁奈得出的结论是：中国“合法的专制政治”（despotisme légal）是世界上最好的政治形式。

重农学派的许多根本观念在《中国专制政治论》中都有所体现，概而言之，有以下三点。

第一，他指出中国的政治制度和道德相一致，而这种制度“不过是自然法的实施”。“中国人不区别道德和政治，在他们看来，良好的生活技术即是良好的统治技术。所以在中国伦理学和政治学毕竟是同一个学问”。[3] 依据自然法的伦理道德是人类政治社会及国家的基础，所以在中国无论古典的经书与民法等法制，无不尊重此自然法。中国有着皇族、各级官吏、儒士等统治者与农、工、商等被统治者的阶级差别，但并不存在世袭贵族。大臣权贵的子弟如无才能，照旧会成为平民，而平民子弟如果德才兼备，也能够通过科举考试挤进统治者阶层，因此阶级、阶层间流动性强，各级官吏均须遵守以自然法为基础的道德法及其他

① 马弗维列克：《中国：欧洲的榜样》（Lewis. A. Maverick: China, A Model for Europe）. San Antonio, 1946，第 141—142 页。

② 同① 178—180 页；189 页。

③ 同①，第 264 页。

各种制度。中国以自然法为基础的道德政治还闪烁着理性的光辉，换言之，即是理性与自然法相统一。魁奈认为："人类有了理性，才能和动物相区别；有了一道光明，才能有自然权的主张。"[1]进而指出由于中国人从来即重视自然法，所以理性的训练特发达。他还盛赞中国说："人们由于理想之光而成为自然法的主人，而与禽兽区别开来。为要达到繁荣的、永续的政治制度之行政着眼点，应该像中华帝国一样不断地深入研究构成社会秩序的自然法。"[2]所以"政府第一应该着手的政治设施，是设立学校来教人这种学问。这种设施为政治的基础，然而除中国以外，任何国家都不知道有此设施的必要"。[3]

魁奈以中国为德治主义的模范国家，几乎到了顶礼膜拜的程度。他极力反对孟德斯鸠以中国为专制政治的学说，认为孟德斯鸠拘泥于专制君主这一名称，所以把专制政治认为独裁的压制政治。[4]相反，中国政治乃是格守自然法，基于自然法而制定的政治制度。[5]

魁奈还津津乐道于中国的孝道、礼治和谏议制度。认为：中国的政治道德实际上基于父子间之亲情，即以孝爱为基础的最自然的人类的道德，所以孔子以孝为百行之先。魁奈说："题为孝经的第五种经典是成于孔子之手的小册，孔子以孝行为义务中之义务，居道德的第一位，但孔子在此书中说及要是反于正义和礼仪，则虽为子没有服从父亲的义务，虽为臣也没有服从君主的

① 马弗维列克：《中国：欧洲的榜样》（Lewis. A. Maverick: China, A Model for Europe）San Antonio, 1946，第 275-276 页。

② 同①，第 281 页。

③ 同①，第 271 页。

④ 同①，第 247 页。

⑤ 同①，第 225 页。

义务。'[1] 这里，魁奈将子思的《孝经》误为孔子所作，反映了他对中国的儒家经典并不完全了解，但这与他对中国儒家孝道文化的理解无关大旨。对于礼治，魁奈根据孟德斯鸠“彼方（指中国——笔者注）合宗教、经典、仪文、习俗四者于一炉而治之”[2]的一段话，认为中国法制将宗教、道德、礼俗融合为一，这就是中国的实证法完全基于自然法的好例，也就是中国掌权者和官吏为什么要守礼仪、履行职责以研究自然法为他们第一义务的原因。对于谏议制度，魁奈更是赞不绝口，认为中国皇帝既然是自然法的履行者，便不能不受天理的约束，天子违背了天理或拒谏，便丧失了为人君师的资格，而忠谏之士却能流芳百世，因此“如在中国那样自由地谏议君主的国家是不存在的”。[3] 非但如此，“因记载中国根本法的经典是在众人之手，皇帝非服从此根本法不可。不论哪一位皇帝要废弃这些经典也是徒劳无功，经典克服了压制政治”。[4]

显然，对于中国所谓的“合法的专制”，是魁奈无条件信赖耶稣会士与游客著作的结果，是将中国政治理想化了，它和实际的专制主义之间有很大距离，但是他受“中国政治是基于自然法的理想的道德政治”启发，而开创百科全书派，则是毋容置疑的事实。

第二，他指出中国是实行重农主义的国家。魁奈以中国为农业国的模范，不遗余力地标榜中国的重农政策。他指出，中国的农民受人尊崇，地位在手工业者和商人之上，历代君主都高度重视农业，而欧洲则不懂得农业的真正价值：“欧洲某国尚不知道

① 马弗维列克：《中国：欧洲的榜模》（Lewis. A. Maverick: China, A Model for Europe）San Antonio, 1946, 第 189 页。

② 严复译：《孟德斯鸠法意》第 19 卷，第 17 章，第 19 页，商务印书馆 1930 年版。

③ 同①，第 216 页

④ 同①，第 200 页。

农业的重要性，也不明了财富可从耕作业中来，这种农业只好依靠个人手腕和财富来维持它。在这样的国度里，农业家被当作简单的农人与职工同一看待，将他置于市井贱民以下。”① 魁奈还认为农业经济的成功与失败，完全取决于是否尊重以自然法为基础的耕作法。耕作法是国家政权运用的雏形，由此可见主权者与立法者制定行政法时应绝对尊重自然法。② 由于重农主义符合自然法则，因此以农业为主之人构成的国家，其人民所制定的制度，当然要和自然法之万古不易的秩序相一致。③ 魁奈在分析中国重农主义与自然法的基础上得出了一个结论：“这从数百年来，中国规定了好些令人满意的政治制度是具有学理原则的。中国人从此学理抽出结论。可是这个结论在欧洲还是不容易接受的。”④

魁奈的自然法及基于自然法的重农主义实际乃是近代经济学所发现的资本主义经济法则，是以与近代资本主义生产同时发达的自然科学为背景的。因此它同中国近于停滞的农业社会与他所谓的“基于自然法的道德法”不同，与中国传统的重农主义、重农轻商政策并不是一回事，甚至有天壤之别。但他的重农主义学说是受中国重农政策影响的结果，是借用了中国重农思想的“华丽外衣”。

第三，魁奈还对中西文化做了一番比较，指出中国的自然科学不及人文科学发达。中国人只知尊重直接与人类生活、社会幸福有关的政治学、伦理学等学问，其结果是人文科学成为社会的实学，自然科学则呈停滞状态。欧洲则正好相反，自然科学发达，而人文科学的研究甚为缺乏，所以欧洲应取法中国，以求自

① 马弗维列克：《中国：欧洲的榜样》（Lewis A. Maverick: China, A Model for Europe）San Antonio, 1946，第 205 页。

② 同①，第 277 页。

③ 同①，第 282 页。

④ 同①，第 292 页。

然科学与人文科学之平行发展。[1] 由此可看出，魁奈虽然指出了中国轻视自然科学的缺点，但其要旨则是宣扬中国人重视人文科学的优点，以弥补西方人文科学不发达的缺憾。

在该书结束语部分，魁奈说道："中国政体的悠久，不由于特殊的事情，而特别是由于万古不易之法则。"[2] 他认为这是中国人值得夸耀的地方。

魁奈的另一重要著作是《经济表》，刊行于 1758 年。马克思在《哲学的贫困》中极力称道此图表，说魁奈是法国第一个经济学家，"这位经济学家是预言法国资产阶级必然要取得胜利的先知，魁奈医生（按：魁奈曾是路易十五的御医）使政治经济学成为一门科学；他在自己的名著《经济表》中概括地叙述了这门科学"。[3] 《经济表》和中国哲学有很大关系，这从他去世后其弟子大密拉博发表的一段悼辞中可看出：

> 孔子立教的目的在于恢复人类的天性，不再为愚昧和情欲所隐蔽，所以他教人敬天、畏天、爱人，战胜物欲，勿以情欲去衡量行为，应以理性为标准；凡是不合理性的，叫他们勿动、勿思、勿言。宗教的道德优美到这个地步，真是无以复加了。但还有一件要事等待我们去做，就是把道德教训普行于世界，这就是吾师的事业，他已发明了自然所给的密传，这就是《经济表》。[4]

① 马克维列克：《中国：欧洲的榜样》，（Lewis A. Maverick: China, A Model for Europe）San Antonio, 1946，第 190 页。

② 同①，第 304 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，第 138 页，人民出版社 1958 年版。

④ 赖赫维恩（Adolf Reichwein）：《中国与欧洲：十八世纪理智与艺术的接触》，J. C. Powell 英译：China and Europe, Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteeth Century, London, 1925，第 104 页。

杜尔哥与中国文化。杜尔哥（Turgot，1727—1781 年）是重农学派政治上的领袖，他于 1774—1776 年出任法国财政大臣。在此之前担任摩日州长时，他已同在法国的中国青年高类思和杨德望相识，向他们深入了解中国情况。在 1764 年高、杨回国时，杜尔哥写了《给两位中国人关于研究中国问题的指示》，委托他们搜集关于中国问题的资料。《关于财富的形成和分配的考察》也于此时完成，并赠与高、杨二人。杜尔哥赠给两人此书的缘由和目的，在该书 1973 年英文版的序言中可以发现：

> 是时有留法之中国学生二人，得法王膏火，将返母邦，杜尔哥之著斯书，即所以贻此二人者。盖当时法国之经济学家，皆以中国为有修明政治之邦，予二人以膏火者，欲其以国中之实情相告也。故杜尔哥特备问题一束以供其解答之用。而同时复作此书以贻之，使其对于此种问题之目的，有深切之了解焉。①

由此我们可看出杜尔哥赠与高、杨二人书，是出于对中国“修明政治之邦”的向慕以及进一步了解中国文化的需要。

在《给两位中国人关于研究中国问题的指示》中，杜尔哥提出了 52 个问题的调查提纲，其中，关于土地、资本、耕作、地租赋税等有关农业经济问题共 30 条，造纸、印刷、纺织等工艺技术问题共 15 条，自然地理、物产和历史问题共 7 条。高、杨二人回国后，定期向宰相贝尔坦（Bertin）报告。

杜尔哥的著作对亚当·斯密有着直接的影响。亚当·斯密在 1764—1766 年留法时期，与杜尔哥过从甚密，他的《国富论》与杜尔哥的《关于财富的形成和分配的考察》有许多相同之处，而

① 杜尔哥：《财富之成立及其分配》，英译本第 8 页，转引自矢谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第 321 页，福建人民出版社 1985 年版。

实际上亚当·斯密的根本思想，很多是对重农学派的继承，故其学说亦间接受中国经济思想的影响。

18世纪，中国的思想在法国，不仅唤起了百科全书派和重农学派等启蒙主义者的民主思想，成为法国大革命的思想旗帜。而且当时的封建贵族也曾一度努力，想利用孔子学说作为他君权说的护身符。如前面提到的法国宰相贝尔坦在路易十五时期因害怕人民的反抗，为消弭革命起见，曾提出“将中国思想移植于法国人民”，并得到路易十五的赞同。[①] 很显然，贝尔坦和路易十五看中了中国儒家学说中“君权至上”的主张，想以此来维护日益崩溃的封建君主专制。这当然和启蒙主义者欢迎中国思想的目的不同。启蒙主义者提倡中国思想的目的是为推翻封建专制统治，打倒基督教神学，他们主要是从理性、自然主义以及无神论等方面来吸收中国思想，从而开创自己的启蒙主义思想，奏响了法国大革命的号角，推动了西欧历史的前进。这其中，中国思想功不可没。

5. 中国哲学与启蒙时期的英国

与法、德等国不同，在英国，中国哲学并没有引起太大的反响。这是因为近代以耶稣会士为主体的传教活动与英国无太大关系。在英国，不论是反映资产阶级反封建制要求的清教，还是恪守天主教旧制的国教，都与耶稣会士格格不入。而且当时英国正跨入资本主义。在经济上致力于兴办工业，扩展海外贸易；在政治上致力于革命与反叛、复辟与反复辟的斗争，思想的变革则稍显滞后。再者，因为英吉利海峡将英国与欧洲大陆隔开，岛国的地理位置使其虽然经济上跨入资本主义，有向外殖民的要求，但思想上却固步自封，较西欧大陆国家都要保守。

① 参照朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第328页，福建人民出版社1985年版。

虽然上述原因限制了中国文化在英国的传播。但在扩展海外贸易的过程中，一些商人、水手以及游历者的见闻和传闻还是开阔了英国思想家的眼界。而且通过欧洲其他国家翻译和介绍，也将中国哲学思想介绍到了英国，在英国，受中国哲学影响较为明显的应属资产阶级的政论家兼思想家休谟、坦普尔等人。

休谟（David Hume，1711—1776 年）是英国著名的哲学家和政论家。在其《论文集》中，许多处谈到了中国哲学。

关于中国的哲学精神，休谟认为中国的儒家思想不谈神的启示，是自然神论的代表，“孔子的门徒，是天地间最纯正的自然神论的信徒”。① 这种中国哲学为自然神论的观点同法国启蒙思想家相一致。

在《论文集》中，休谟还谈到了中国君主专制政体、中国社会和经济以及中国的科学。其中许多看法很有见地，如对中国科学落后之原因，休谟认为：没有什么能比若干邻近而独立的国家通过贸易和政策联合在一起更有利于提高教养和学问了，而中国恰恰在这方面有很大缺陷，从而使得原来可能生长出更完美、更完备的教养和科学的枝干，在许多世纪的进程中收效甚微。从外部来说，其原因在于没有更多的外贸对象；从内部来说，更是由于中国处于大一统的状态下，“说一种语言，在一种法律统治下，赞成相同的生活方式”，这是其一。其二是对权威的宣传和敬畏使后代没有足够的勇气去已为其祖先广为接受的意见进行争辩，没有人有勇气去对抗公众认可的意见和潮流。② 应当说休谟的见解击中了中国文化的症结所在，在当时对中国思想研究尚不盛行的英国，实属难能可贵。

坦普尔（Sir. William Temple，1628—1699 年）是英国 17 世

① 休谟：《论宗教迷信与狂热》，见《论文与随笔》（Treatises and Sketches，1760 年），第 1 卷，第 131 页

② 参见忻剑飞：《世界的中国观》，第 162 页，学林出版社 1991 年版。

纪著名的政论家、散文家。他对中国文化，尤其是孔子的儒家学说特别感兴趣，写了大量关于中国文化的杂文，其中《英雄德性论》（of Heroic Virtue）最为著名。

在《英雄德性论》中，坦普尔极力颂扬孔子，说他具有“特殊的天才，浩博的学问，可敬的道德，优越的天性”，是“真的爱国者和爱人类者”。[1] 对孔子“为政在人”的人治思想，坦普尔更是推崇备至，认为：“孔子的著作，似乎是一部伦理学，讲的是私人道德、公众道德，政治上的道德，都是自治、治家、治国之道，尤其是治国之道。他的思想和推论，不外乎说：没有好的政府，百姓不得安居乐业，而没有好的百姓，政府也不会使人满意。所以为了人类的幸福，从王公贵族以至最微贱的农民，凡属国民，都应当端正自己的思想，听取人家的劝告，或遵从国家的法令，努力为善，并发展其智慧与德性。”[2] 受孔子“为政在人”思想的启发，坦普尔在其著作《政府的起源及其性质》里，提出了官员比政府机构更为重要的观点，他说：

> 凡是由最好的人管理的政府便是最好的政府，而且……政府的管理形式多种多样，但是其间差别远不及政府管理人员的品格来得巨大。古时候有一种说法，叫做最好的政府里帝王就是哲人，或哲人就是帝王。[3]

这一思想主张实际上是儒家思想中“修身、齐家、治国、平天下”的德治主义思想的翻版。

除休谟、坦普尔外，笛福、哥尔斯密等人也都不同程度地受

①转引自弗存忠：《中国文化在启蒙时期的英国》，第 15 页，上海外语教育出版社 1991 年版。

② 同①

③ 同①，第 14 页。

中国哲学的影响。特别是哥尔斯密的《世界公民》，用文学形式表达了他的中国文化观，他称赞中国文化“合乎近情”，并借主人公——一位流浪在外的哲学家的话说：“我们要恪守那中庸之道，既不是无动于衷，也不宜悲伤自损；我们的企图不在绝灭情性，而在抑制情性；碰到悲伤的事，不是漠然无动，而在使每一祸害化为有利于己的事情。”① 显然，哥尔斯密是在宣扬和传播中国儒家哲学的理性之光。

与法、德两国相比，英国除极个别思想家外，大部分对中国哲学的理解显得很不系统，也欠深刻，他们中有很多只是抓住了中国哲学中的“只言片语”。而且他们常常不能分辨中国哲学的各个派别，如在哥尔斯密的著作里，老子、朱子的话都出现过，而且相互混淆，有时甚至随意杜撰。

关于儒家思想对欧洲的影响，有一点必须予以注意：就是无论在法国、德国，还是英国，他们的思想家之所以不遗余力地宣传、讴歌（也有极少数启蒙主义者批驳中国文化，如孟德斯鸠、卢梭等）中国文化，在很大程度上是为了借中国来印证、宣传自己的观点，因此一些学者认为：“18世纪的中国形象属于启蒙运动，它与现实中的那个中国没有关系。它并非历史研究的对象，而是意识形态的对象。”② 但即使如此，我们仍不能抹煞中国哲学对欧洲启蒙运动的贡献，因为“他山之石，可以攻玉”，欧洲启蒙主义者正是用了中国儒家文化来攻欧洲封建的基督教神学，攻破了封建贵族的思想堡垒，迎来了资产阶级革命的新曙光。

① 哥尔斯密：《世界公民》，第7函。转引自范存忠《中国文化在启蒙时期的英国》，第170页，上海外语教育出版社1991年。

② 高洛冈（H. Cologan）：《启蒙思想家对中国的认识：启蒙时代之中国》（Quelques lumieres sur la Chine，la Chine des Lumieres），载《中国研究》，（Etudes chinoises）1984，第3期，第35页。

第十章　中国与亚洲、非洲、美洲国家的交往

16世纪至19世纪前期，中国与朝鲜、日本、越南各国继续保持传统的友谊与文化交流，中国文化进一步深入地影响各国的文化。但是，随着西方殖民者的东来，中国与亚洲的其他国家以及非洲的交往受到阻碍，双方的文化交流也不可避免地受到影响。不过，由于民间贸易的发展以及华人、华工大量移居亚、非各国，也把中国文化带到各国，在一定程度上促进了中国与亚、非各国的文化交流。这一时期，也正是通过西方殖民者建立的马尼拉帆船贸易，中国与拉丁美洲开始发生了文化联系。而他们对马尼拉帆船贸易的垄断，又大大妨碍和限制了中国与拉丁美洲各国文化交流的深入和进一步发展。

一、中国文化在朝鲜的传播

16世纪至19世纪40年代，中、朝人民之间的友好往来继续发展，文化交流也进入了新的阶段，中国文化继续深入影响着朝鲜。

1. 中朝文人的交往

16世纪至19世纪40年代，中国历史上为明朝（1368—1644年）后期至清朝（1644—1911年）前期，朝鲜半岛历史上正是李朝（1392—1910年）中、后期。明朝与朝鲜李朝一直友好相处，

双方之间的外交使节往来十分频繁，每年有数次之多。明朝政府视朝鲜为礼仪之邦，往往选派长于诗赋的文臣为出使朝鲜的使节，而李朝也总是安排儒臣文士负责接待和陪同到访的明朝使节。他们以诗文相互唱和，并切磋包括哲学、宗教、语言学、文学、艺术以及科学技术等各方面的学问，促进了两国间的文化交流。1457 年，李朝政府开始将每次明朝使团与朝鲜文臣的唱和诗文汇辑为《皇华集》。它起自 1450 年明使倪谦与朝鲜远接使郑麟趾等人所作诗文，止于 1633 年明使程龙与朝鲜远接使辛启荣等人所作诗文，共 23 集。李朝政府还将该书作为礼品，回赠明朝使团，成为中朝文化交流史上的佳话。而朝鲜派往中国的使臣也多能诗善文，与明朝士大夫唱酬，购寻中国典籍，并请教学术。两国使节在出使后，不少人还积极著书向本国人民介绍对方的情况，对加强相互了解和友谊、促进两国文化交流也起了很好的推动作用。

清朝建立之初，由于曾与明朝保持极为友好的关系，加上深受儒学华夷观念的影响，李朝政府虽然也与清朝维持着外交关系，但仍然将从满族兴起的清朝视为“夷狄”，从而表现出轻视和不信任。至清朝政府平定郑氏势力收复台湾以后，李朝对清朝的态度才真正改变。进入 18 世纪后，清朝与李朝之间的政治关系日益亲密。清朝政府曾多次应李朝政府的要求，修正或删除一些中国史书中有关朝鲜的错误记载，甚至还将新修的《明史·朝鲜传》稿本提前抄送李朝政府参看。李朝除了定期向清朝派遣使团朝贡以外，每遇老王去世和新王即位，也都由清朝政府予以承认和册封。清朝与李朝之间的宗藩关系往来，是锁国时代朝鲜对外经济、文化交流的惟一渠道。清代的中朝文化交流，也主要以外交使团为媒介，因为在这些外交使团中，有许多文人学者加入其间。尤其是朝鲜派出的赴华使团，不仅次数多，而且参加的著名学者也多，在中国期间十分活跃，成为中朝文化交流的主要使者。

随同朝鲜使团来华的学者中，最为著名的有洪大容、朴趾源、朴齐家、柳得恭等人。洪大容（1731—1783 年），字湛轩，为 18 世纪朝鲜著名的自然科学家和实学家。乾隆三十年（1765 年），他随朝鲜使团来到中国。在中国期间，他多次访问北京琉璃厂附近的书店街，购买各种书籍，并在这里与清朝著名学者严诚、潘庭筠和陆飞等人接触交往。他们通过笔谈，交换彼此的知识和学术观点，并结成极为亲密的朋友。后严诚死于闽中，洪大容为作哀辞，托人带往中国，恰逢严诚去世二周年时到达，时“会祭者环西湖诸郡，莫不惊叹，谓冥感所致”。[①] 洪大容作《杭传尺牍》、《燕行录》等，介绍他与中国学者的交往以及中国文化。朴趾源（1737—1805 年），字仲美，号燕岩，是 18 世纪朝鲜著名的实学家。他于 1780 年随李朝祝贺乾隆皇帝七十寿辰使团来华，历游北京、热河等地。在华期间，朴趾源深入地考察了中国的各项制度、生产技术乃至风俗习惯，与各界人士广泛接触，同清朝学者亭山尹嘉铨、鹄汀王民晖等不分昼夜地笔谈，交换彼此的知识和政治观点。归国后，他著成《热河日记》。朴齐家（1750—1805 年）是朝鲜 18 世纪的著名诗人和实学家。来中国以前，他与朝鲜其他三位著名诗人的诗集《巾衍集》已有清朝学者李调元、潘庭筠为之作序，流传中国。1778 年以后，他作为朝鲜使团的随从人员曾先后三次来到中国。在北京期间，他细心考察中国的社会状况，并与清朝学者纪昀、陈鳣、钱东垣、顾莼、黄不烈等订交，讨论学术。柳得恭（1749—？年）也是朝鲜 18 世纪的著名诗人和实学家，前述《巾衍集》中即有其诗。他与朴齐家一起三次来中国，与清朝学者讨论学术。他学识渊博，才华横溢，被当时中国的词林宗匠、《四库全书》总纂官纪昀待以上宾之礼。纪昀嗜烟，尤爱朝鲜烟，柳得恭即携朝鲜关西烟相赠，成为中朝文化交流史上的美谈。此外，18、19 世纪来到中国的

① （朝鲜）洪大容：《洪轩书》附录朴趾源：《洪德保墓志铭》。

朝鲜学者，还有李德懋（1741—1793 年）、金正喜（1786—1856 年）、赵云石（1786—？年）等人。他们也无不与中国文人结下深厚的友谊，学习中国文化，促进了中朝两国的文化交流。[1]

2. 中国哲学思想、宗教在朝鲜的传播

(1) 宋明理学

作为中国儒学的改造流派之一的程、朱理学于 13 世纪末开始传入朝鲜半岛，至高丽末年得到广泛传播。李朝建立后，提倡儒学，尊奉理学。在这种情况下，朝鲜半岛理学家辈出，理学理论也得到发展。至 16 世纪，李朝的理学进入兴盛阶段。当时，著名的理学家有徐敬德、李彦迪、李滉、李珥等。

徐敬德（1489—1546 年），字可久，号花潭。他不喜仕进，一生潜心研究。其治学十分注意思索及体验工夫，著作仅有《花潭集》（一卷）流传，但其中所载的论文如《原理气》、《理气说》、《太虚说》、《鬼神生死论》、《复见天地之心》等足以窥见其高远的哲学思想。徐敬德以“先天”之气为宇宙根本，把水、火视为万物的两大元素。他批判了程朱的理气二元论，主张“气外无理”，提倡“气一元论”。他说：“气外无理。理者，气之宰也。所谓宰，非自外而宰之，指气之用事，能不失所以然之正者，谓之宰。理不先于气，气无始，理固无始。若曰理先于气，则是气有始也”。[2] 徐敬德的气一元论在朝鲜理学史上独树一帜，成为朝鲜主气论的先驱。据对之否定的李滉称，它来源于中国明代学者罗钦顺的“理气为一物”说。

李彦迪（1491—1553 年），字复古，号晦斋。他一生受朝政

① 参阅朱杰勤：《十八、十九世纪中朝学者的友好合作关系》，载《中外关系史论文集》，河南人民出版社 1984 年版；朴真奭：《中朝经济文化交流史研究》，第 106—113 页，辽宁人民出版社 1984 年版。

② 《花潭集·理气说》。

所累，经历坎坷。主要著作有《大学章句补遗》及《续或问》、《春秋杂仪》、《中庸九经衍义》（未完成）、《遗集》等，前两种为其晚年致力最多者，最有特色。他立足于朱熹的理气二元论，认为理气不可分，但“有理而后有气”，是朝鲜主气论者的先驱。李彦迪在朝鲜理学史上有重要地位，著名理学家李滉推之为“东方四贤”之一。

把李朝理学推到哲学顶峰的，则是李滉和李珥。李滉（1501—1570年），字景浩，号退溪、退陶、陶叟，1528年进士及第，历任博士、修撰、副提学、两馆大提学等职。他对理学进行了长期周密的研究，并有所发展和创新。他提出“四端理之发，七情气之发”，认为“天地之间有理有气”，但“理在事先”，“理是气之帅”，“气是理之卒”，坚持了程、朱的理本体论。他从“理”具有体、用两重性出发，指出作为“本然之体”的“理”能够发生“至妙之用”，因而“理动则气随生，气动则理随而显”，“理有动静故生气”，对朱熹理论进行了重要修正。李滉被称为朝鲜理论儒学的宗师和程、朱理学的忠实继承人，其理学即退溪学对朝鲜理学的发展有重大影响。后人赞曰：“李退溪的人品和学风则成了韩国儒学特征和方法的同义词，他确实是东方的朱熹。如果不是因为李退溪，韩国儒学便不是那个样子”。① 其后，继承其学说的有柳成龙、金诚一、郑逑等人，形成为岭南学派。金诚一还把退溪学传到日本，促进了日本朱子学的大发展。

李珥（1536—1584年），字叔献，号栗谷、石潭、愚斋，弟子称他为“东方圣人”。他于1564年入仕，曾出使中国，历官大司谏、大司宪、户曹判书、大提学等。他认为，“理者气之主宰”，“气者理之所乘”，“理无形而气有形，故理通而气局。理无为而气有为，故气发而理乘”。② 他指出，“理”、“气”不能分

① （韩国）裴宗镇：《韩国儒学史》，第71页，汉城，1974年。

② 《栗谷全书》卷20。

离，“气”是形成天地万物的直接物质基础，天地万物的一切现象都是阴阳二气相互作用的结果。李珥作为李朝程、朱理学的一个流派——主气派的代表，其哲学思想包含有唯物论和辩证法的因素，在朝鲜理学史上也有较大影响。承其学说者，有金长生、郑晔等，形成为与岭南学派相抗衡的畿湖学派。

李滉和李珥共同形成李朝理学的双峰，此后理学得到广泛传播和深入研究。理学不仅渗透在朝鲜半岛历史发展进程中，而且浸润于现代民众生活里，影响巨大而深远。

16世纪中期以后，作为中国儒学的改造流派的另一重要派别——王守仁的心学也传入朝鲜，但影响较小。朝鲜自传入理学开始，即表现出独尊程朱理学的倾向，其他学派皆被视为异端而遭排斥。1558年，王学著作初传到朝鲜，即遭李滉及其门人批判。壬辰战争期间，援朝的明朝学者也曾介绍并希望朝鲜学术界容纳王学，仍遭否定和排斥。其后，王学只能以家学的形态存在于朝鲜，在少数学者之间流传，对他们摆脱保守思想束缚、接纳中国实学思潮和汉译西学发挥了一定作用。

（2）明清实学思想

明代后期至清代前期，对朝鲜思想界和社会产生较大影响的另一重要哲学思想是中国的实学思想。中国实学作为一种独立的学派和社会思潮，发生于16世纪中期至19世纪中期。它发端于王艮等为代表的泰州学派，并很快成为明末学术界的主旋律。针对明代中期社会危机日益加深、理学家高谈性理、空疏误国的现实，他们提倡崇尚实际、实效、实用，政治上提出各种社会改革方案，批判封建专制主义，经济上反对重本（农）抑末（工、商），主张工、商皆本，文学上揭露“以理杀人”，呼唤个性解放，学术上提倡怀疑精神，讲求实用和实证（包括考据学）等方法。至清代雍正、乾隆之际，因统治者的高压和诱导政策，这一思潮开始衰退，完全局限于考据学一隅，变成为朴学。

17世纪，李朝理学中的学术论争不仅严重脱离社会现实，

而且常常演化为政治上的朋党之争。于是，一些学者借助于从中国传入的实学思想、清朝的考据学以及西方科技书籍，积极寻求解决社会现实问题的对策，力主学以致用，强调儒学中的“经世致用”和“利用、厚生”思想，以改良社会和救国救民，从而形成了朝鲜的实学思潮。

李朝实学的先驱者是李睟光（1563—1628 年）。他曾三次访问北京，从中国获得很多有关世界形势和西方科技的知识。其《芝峰类说》（1614 年）是一部百科全书式著作，在朝鲜学术界树立了一种客观考察各种事物和现象的新学风。李朝实学的鼻祖为柳馨远。柳馨远（1622—1673 年），字德夫，号磻溪。他精通儒学，毕生研究各种社会问题，并在所著《磻溪隨录》中提出以土地制度改革为根本的一系列改革主张。他强调理学的“道”与“器”不可离，为朝鲜实学的确立和发展奠定了基础。

李瀷（1681—1763 年）号星湖，继承柳氏之学，并发展成为星湖学派。他强调“多著疑不妨”，批判学术风气权威化。他提倡学以致用，称“穷经将以致用也”。通过对李朝社会的细密考察，李瀷在所著《星湖僿说》中提出以土地制度为主的社会改革方案。星湖学派中也有不少人成为实学学者，并将朝鲜历史文化的研究作为关注重点，从而打破了朝鲜学术界唯理学独重的局面。

与星湖学派不同，一些在汉城的城市环境中成长起来的实学学者，则对工商业和科学技术表现出极大的关心。柳寿垣（1694—1755 年）在《迂书》中提出了社会全面改革方案，强调必须推动商业资本积累。以洪大容、朴趾源、朴齐家等曾随使团来华的朝鲜学者为代表，则形成为李朝实学思潮中的北学派。他们通过对中国的考察，回国后系统地提出了发展工商业等主张，并大声疾呼学习中国的科学技术和文化。北学派强调“利用、厚生”，也被称为利用厚生派。

洪大容是北学派的先驱。李朝前期，不少朝鲜人对满洲贵族

统治下的中国颇为轻视，认为中国在“胡皇虏帝”统治下，无足效法。洪大容从自己在中国的亲身感受出发，大力赞扬中国文化，指出应向中国学习。在所著《林下经论》一文中，他还明确主张废除封建身份制度，倡导“万民皆劳”和“万民同乐”理想。

朴趾源根据在中国的考察和见闻，回国后写成26卷的《热河日记》。在该书中，他详细介绍了清朝的经济、科学技术、文学艺术等情况，指出“中国万事莫不简便，而无一冗费”。针对李朝政府中顽固派视清朝统治者为“夷狄”而反对学习中国，他呼吁学习清朝的长处，“为天下者，苟利于民而厚于国，且其法之或出于夷狄，固将取而则之”，要求“自耕蚕、陶冶以至通工惠商，莫不学焉”。[1] 他在中国特别留意一切可以“利于民、厚于国”者，从中国的窑制、车制、缫丝、制粉，乃至最不起眼的火炕，作为建筑材料的砖、石等，以便于国人仿效。

朴齐家曾几次来华，细心地考察了中国文物制度，“自衣蚕、畜牧、城郭、宫室、舟车，以至瓦簟、笔尺之制，莫不目数而心较。目有所未至，则必问焉。心有所未谛，则必学焉”。[2] 回国后，他写成《北学议》一书，系统地提出学习中国的主张。如他在《财赋论》中说：“今急选经纶才技之士，岁十人，杂于使行稗译之中，以一人领之，如古质正官之例，以入于中国，往学其法，或买其器，或传其艺。使颁其法于国中，设局以教之，出力以试之。视其法之大小，与功之虚实，以为赏罚。一人三入，三入而无效者黜之而改选。如此，则十年之内，中国之技可以尽得。”对于不了解中国文化而轻视中国的言论，他进行了有力批驳：“今不识陆陇其、李光地之姓名，顾亭林之尊周，朱行坨之

① 〔朝鲜〕朴趾源：《热河日记》卷2《馹汛随笔》，朱瑞平校点，上海书店出版社1997年版。

② 《燕岩集》卷7，《北学议序》。

博学，王渔洋、魏叔子之诗文，而断之曰中国道学文章俱不足观，并与天下之公议而不信，吾不知今人何所恃而然欤”，“凡尽我国之长技，不过为中国之一物，则其比方较计者，已是不自量之甚者矣”。①

丁若镛（1762—1836 年），字美镛、颂甫，号茶山、犹堂，曾中科举，为朝官，是朝鲜实学的集大成者。他一生致力于学，考证实事，著述极多，共二十多部，计两百余卷。在《经世遗表》、《钦钦新书》、《牧民心书》等著作中，他论述了从中央到地方的行政改革。在《闾田论》中，他提出了土地制度改革方案。此外，他在政治上反对门阀主义和世袭制，学术上主张结合实际研究学问，文学上强调文学的教育意义等。尽管丁若镛的主张比北学派多了一些复古主义倾向，但他提出了许多以往实学家未能涉及的问题，对社会改革和实学思想的发展很有补益。

19 世纪，在清朝考据学风的影响下，朝鲜实学研究领域也逐渐集中于对经书、金石学和古典文献的考证，金正喜为其典型代表。金正喜（1786—1856 年），字元春，号阮堂。1809 年，他随朝鲜使团来华，与清朝名士阮元、翁方纲等人相交，并拜二人为师。阮、翁均为清朝著名的金石考古学家，其实事求是的研究学风深刻地影响了金正喜。他在朝鲜学术界提倡实事求是，称其“乃学问最要之道”。他开拓了朝鲜金石考古学的研究领域，曾发现新罗《真兴王巡狩碑》，撰写了《金石过眼录》，并为清朝刘燕庭编纂的《海东金石苑》提供了很多拓本。金正喜为把李朝金石学引上科学领域做出了巨大贡献，被称为“阮堂大师”。

此后，朝鲜的实学也走上了脱离社会现实的道路，逐渐低落。朝鲜实学作为中朝文化交流的结晶和一种新学风，对朝鲜民族文化的发展和走向近代产生了一定的推动作用。

① 转引自张存武：《清代中国对朝鲜文化之影响》，载中研院近代史研究所集刊第卷，下册，第 594 页，1974 年。

（3）佛教

李朝以儒学治国，前期诸国王多采取措施大力抑制佛教。他们合并宗派，使佛教仅存禅、教两宗；裁减寺院，全国只保留36寺；严格度牒制度，禁止年少者削发为僧等。至此，新罗以来发展到顶点的佛教势力大为削弱。

16世纪以后，李朝诸国王抑制佛教更甚，佛教已处于窒息状态。燕山君（1494—1506年在位）废除禅、教两宗的本山寺院，以妓女分住各院。他停止僧科，废除寺刹田土，把抓到的僧侣统统还俗为官奴，或使其定居猎田。李中宗（1506—1544年在位）彻底废除僧科，拆寺毁像，禁止忌辰设斋。显宗（1659—1674年在位）禁止民众削发为僧尼，砸毁尼院和佛像。英祖（1724—1776年在位）禁止尼僧出入都城，取缔各道的王家愿堂，不准在陵寝附近建寺庵。由于李朝“列祖对佛教都看不上眼”，大力抑制，因此“佛教被人完全视为异端，僧侣的素质更加下降，世人把他们看做无赖游民或下贱人群”。到肃宗（1674—1720年在位）、英祖时期，僧侣与奴婢、妓女等一起已沦为“八贱人”之一，“他们的地位一落千丈”。[①]

尽管李朝奉行严厉的抑佛政策，但由于佛教在朝鲜半岛的长期影响，不少人，尤其是一些国王和王室妇女信奉甚笃，加上僧侣的弘传及后来的勤王事王，使李朝佛教虽衰颓至极，但尚未灭绝，继续保持着残力，一定时期内甚至相当兴盛。16世纪前期，虽然佛教被统治者压抑得处于窒息状态，但仍有一些僧侣，如智严、休静、惟政、善修等，或在山间默默坐禅修道，或持钵巡游传承着佛教。智严（1464—1534年），号老野，居室号碧松堂。28岁时出家，道心坚定，修禅、持戒从不懈怠。后入金刚山妙吉祥庵，读《大慧语录》恍然大悟，又念《高峰语录》，顿落前

① 〔韩国〕金得榥著，柳雪峰译：《韩国宗教史》，第191页，社会科学文献出版社1992年版。

解。从此，他竭力宣扬高峰和大慧的宗风。其门下有灵观、圆悟、一禅等，其中灵观即为休静的师僧，其门生极为兴旺。

明宗（1545—1567 年在位）前期，垂帘听政的文定王后笃信佛教，恢复僧试，实行度牒制度，任命普雨为判禅宗事都大禅师等，使佛教又恢复生机，且呈空前之盛况。普雨，号虚应堂或懒庵，佛学超群，通儒典，善诗文，初住金刚山，求道者云集，对文定王后实行崇佛政策有很大影响。同时一禅、灵观等修道坐禅，扬名山里。

宣祖（1567—1608 年在位）前期，继续抑制佛教。但 1592 年发生了壬辰倭乱，日本军队侵入朝鲜。在国家危急时刻，休静、惟政等法界高僧组织八道僧们为义兵，抗击侵略者。李朝政府为了鼓励僧军士气，不得不在佛教政策上有所改变，下令给斩敌人首级之僧侣以僧科及格的特状，交不出敌首者也发给度牒，承认僧侣资格，任命僧军首领为官，战争胜利后又授有功者为禅师、大禅师和大德、大师等称号。为打败日本侵略军做出重要贡献、在朝鲜佛教史上写下辉煌一页的休静（1520—1604 年），俗姓崔，号清虚堂，长期住妙音山，故被称为西山大师。他少年出家，明宗（1545—1567 年在位）时僧科及第，至教宗判事兼禅宗判事，后住金刚山、妙音山指导经论和修禅，法誉风靡八道，门徒满堂。壬辰倭乱起，他应祖请求，组织八道僧侣为义兵。王京恢复后，他告老回山，封正三品上卿，著作有《禅教诀》、《禅教释》、《云水坛》、《三家龟鉴》、《清虚堂集》。休静从继承智严的灵观得法，扩大和加深了禅的世界，中兴了禅宗。他指导人们舍教入禅，也同时阐明教的必要性。据说，他的弟子达一千余人，出名者有七十余。其付法嫡嗣为泗溟大师惟政，付法高徒有鞭羊彦机、逍遥太能、静观一禅。四人在休静入寂后，各成派别，称松云派、鞭羊派、静观派、逍遥派。同时有善修，亦名著一时，影响巨大。善修（1543—1615 年），号浮休，俗姓金。他早年出家，进智异山，从信明长老得度，后到芙蓉堂灵观处得到心法。

其门下弟子有七百余人，其中以碧岩觉性、雷箭应默、侍价希玉、松溪圣贤、幻寂印文、抱虚淡水、孤闲熙彦等七派最盛，大扬宗风。碧岩作为嫡嗣，门派非常兴旺。所以，浮休的法脉连绵，与西山门下一起形成了后来的朝鲜佛教僧团。

光海君（1608—1623 年在位）、仁祖（1623—1649 年在位）时，又先后征集僧侣营造王宫，修建各地山城，建寺留驻僧军，以僧军抵抗后金侵略等。正是在这种情况下，朝鲜佛教维持着兴盛局面。当然，这种兴盛还是表面上的，因为一方面佛教理论仍没有什么发展，另一方面教派亦无创新，而且“兴盛”的也主要是禅宗，这与明朝的佛教状况是一致的。17 世纪中期以后，李朝形势安定，利用僧人的机会少了，统治者又开始大力抑制佛教，朝鲜佛教又走入了低谷。

正祖（1776—1800 年在位）为了替亡父追福，下令建龙珠寺，成为京畿第一巨刹；因向释王寺五百罗汉祈愿而得子，他赞叹佛陀功德，施赐田土，立感谢碑；表彰历代高僧，并赐祭费；用木、铁、石版造三种《恩重经》，奉安于龙珠寺。正祖的护法，使“已经熄灭的法灯又点燃了”。

18 世纪至 19 世纪 40 年代，朝鲜佛教表现为禅、教合流以及与儒、道交合的倾向。前述西山四大派中，惟政传了教门，彦机传了禅门。至演初出，完成两派的合并。演初（1675—1750 年），号雪松。他 13 岁出家，精进修禅，广涉佛经。他先师事惟政法孙释霁，后在彦机法孙志安处修禅勤行。两派皆以教门为预备门，将真佛法放在禅门的完成上，同样主张原来的西山法观，所以他主张两派合并。他的法德高，据说他上台说法时，听众无不忏悔。朝鲜佛教的交合儒、道，在李朝建立后即已开始。一代法王休静站在佛教的立场上主张儒、仙两教的融摄论。其门徒几乎都听从师说，混融三教。至李朝末期，朝鲜佛教大量夹杂了阴阳五行、地理风水说信仰、鬼神信仰等，甚至出现了认为佛不是实在的而是变幻自在的人物的说法。这一时期的著名僧人有亘璇。

豆崚（1766—1852 年），12 岁时出家，先后师从教、禅名僧雪波尚彦、雪峰日等，讲法时八道僧徒云集，是中兴禅宗的巨匠。他的著作较多，从其《定慧结社文》看，他相信三处全心之说，且附会以独断异说。为缓和儒家的斥佛，他将孔子的“欲无言”、佛祖的“七月掩关”、达摩的“九年面壁”撮合在一起，“不去恢复纯正的正法，妄言妄断，丧失了高僧的面貌”。① 而这正反映了当时朝鲜佛教的状况——佛教成了不纯杂说的混合物，变得无宗无派，完全丧失了本来面目。

明清以来中朝两国佛教虽无特殊可记的大事，但在这一时期，“朝鲜佛教中出现的儒释会通、禅净兼修、教禅一致等风气，在中国佛教界也大致如此”。② 可见，中朝两国佛教徒的关系从古到今都是亲密的。

(4) 道教

中国道教于 7 世纪初传入朝鲜半岛，至高丽时期得到迅速发展。李朝建立后，以儒学治国，限制道教的发展，将高丽时期诸道观裁撤，仅留大清观。后来，李朝建昭格殿（后升为昭格署），主管国家祭典，类似于明朝的神乐观。壬辰战争期间（1592—1598 年），昭格署毁于兵火，再未重建。这样，李朝的道教殿署就都被废止了。

尽管如此，中国道教的关羽崇拜不久又传入朝鲜半岛。壬辰战争时，援朝抗日的明将茅国器、陈璘等先后在各地建立关王庙。战后，明政府宣称战时得关公灵助，要求李朝建庙祭祀。李宣祖令礼曹在兴仁门外依照明朝制度建立了巨大的关王庙，并挂起明朝送来的敕建匾额。竣工后，宣祖亲临礼拜。李朝将臣，每年两次身着甲胄入庙祭祀。此后，关羽崇拜慢慢地又深入到朝鲜

① （韩国）金得晚著，柳雪峰译：《韩国宗教史》，第 197 页，社会科学文献出版社 1992 年版。

② 中国佛教协会：《中国佛教》第 1 辑，第 209 页，知识出版社 1980 年版。

民众信仰之中。另外，中国道教的城隍祭祀等也仍存在民间，并广为流行。

3. 中国语言学和文学艺术对朝鲜的影响

(1) 语言学

15 世纪中期，在充分吸收中国语言学成就的基础上，朝鲜人民创制出自己的文字——训民正音。训民正音的创制，推动了“谚解”的发展，进一步促进了中朝的文化交流。所谓“谚解”，即用“谚文”（训民正音）翻译汉文书籍。谚解首先从音韵学开始，其后又推及于佛经，汉诗文集、儒家经典、农学著作、医学著作等。16 世纪初，朝鲜著名的语言学家崔世珍编写了大量的谚解书籍。尤其是他谚解高丽及李朝一直流行的学习汉语的教科书《老乞大》、《朴通事》，为朝鲜人民学习汉语提供了方便。1542 年崔世珍去世后，谚解继续发展，规模也有了扩大，朝鲜人民用各种活字印刷出版了大量的儒家经典、农学和医学著作以及一些兵书等。

(2) 文学

尽管创制了训民正音，但是李朝时期的一般文人士大夫仍以汉字为“正统”文字，加以中朝文人之间的往返交流更加密切，所以人们对汉文诗歌的创作兴趣依然不减，不仅作者和作品数量大增，而且佳作纷呈。李朝末年学者张志渊所编《大东诗选》，选辑了李朝末期以前的朝鲜汉文诗，共 12 卷，其中李朝作品即占 11 卷。从时间上来看，李朝的汉文诗创作明显地可以分为前、中、后三个时期。前期即 15 世纪、16 世纪，李朝文人以写作汉文作品为主，汉文诗的数量以及思想意义、艺术成就皆超过朝鲜的国语文学。其中，16 世纪的著名汉文诗人有李荇（1478—1534 年）、金净（1485—1520 年）、奇遵（1492—1521 年）、申师任堂（1504—1551 年）、黄真伊（1516—？年）、杨士彦（1517—1584 年）、鱼无迹（16 世纪中叶人）、许兰雪轩（1537—1563 年）、白

光勋（1537—1582年）、崔庆昌（1539—1583年）、林悌（1549—1587年）、李达（1561—1618年）等。他们的诗作或反映了人民的疾苦，或抒发自己的爱国感情，或托物咏怀。其中，白光勋、崔庆昌、李达等人为改变诗风而提倡向唐诗学习，被称为朝鲜的“三唐”。中期即17世纪，朝鲜国语文学逐渐兴起，但汉文诗数量仍然很多。这一时期，著名汉文诗人有李舜臣、僧惟政（1544—1610年）、柳梦寅（1558—1628年）、李睟光、权韠（1569—1612年）、沈光世（1577—1624年）、张维（1587—1638年）、李得元（1600—1639年）、吴道一（1645—1701年）等。他们的诗作较多地表达了抗击日本侵略者发动的壬辰战争的爱国情怀，揭露了当时的腐败政治。其中，成就较为突出的是权韠。权韠，字汝章，号石洲，父、兄俱为当时知名诗人。他曾走上壬辰战争前线杀敌，后因抨击时政而被统治者杀害。他的诗和文章均享盛誉，张维在《石洲集》序中称赞：“石洲之诗，谈者谓百年来所未有”。后期即18、19世纪，汉文诗在朝鲜文学史上的地位已经逐渐为朝鲜国语文学所代替，但仍有发展，作品、作者增加，题材也有扩大。其中，著名者有李德懋、朴齐家、柳得恭、李书九（1754—1824年）、丁若镛、赵秀三（1762—？年）、金笠（1807—1863年）等。李德懋、朴齐家、柳得恭、李书九的诗集《巾衍集》获清朝学者李调元高度评价：“观四家之诗，沉雄者其才，铿锵者其节，浑浩者其气，郑重者其词。”

丁若镛力主改革，是实学派的重要人物。其诗作关注民生、政治，在表现手法上多平易的叙述和白描，在诗中发议论，有宋诗风。文学史专家韦旭升指出，丁若镛“是继高丽时期卓越现实主义诗人李奎报之后在写社会诗方面取得成就最高的一位诗人”。赵秀三是当时委巷诗人的杰出代表，一位卓越的乡土诗人。金笠一生四处流浪，诗作有的讽刺，有的接近谩骂和怪诞的，有的则类似文字游戏。在李朝封建统治渐趋解体的情况下，金笠的诗标志着两千年来盛行于朝鲜文人中的汉文诗的发展已进入尾声，即

将来到的将是近代朝鲜社会的国语文学兴盛的时代了。①

明清时期，中国的文集尤其是那些著名文学家的文集大量输入朝鲜。特别是1776年李朝政府设置奎章阁以后，朝鲜使节在清朝的采购图书活动更加频繁。他们购进的书籍，不仅有经史政典等著作，还有很多明清文人的文集。在这种频繁的文化交流中，原本已经影响朝鲜文学的唐代韩愈、柳宗元所提倡的古文运动进一步发挥着深入影响，同时明清时期的唐宋派、公安派、桐城派的散文创作主张也被介绍到朝鲜。李朝16世纪以后的散文作家，比较著名者有柳梦寅（1558—1628年），李德馨（1561—1613年），朴趾源等。柳梦寅（1558—1628年）著《於于野谈》，李德馨（1561—1613年）著《竹窗闲话》，朴趾源著《热河日记》。这些作品多数为汉文杂记，即“稗说体文学”，它们在朝鲜散文文学史上占有一定地位，对此后朝鲜小说的发展也有一定影响。

随着明清小说创作的繁荣和中朝文化交流渠道的畅通，中国小说大量流向朝鲜半岛，为朝鲜人民所喜爱。李朝政府鉴于人们的阅读需要，于1568年翻印《剪灯新话》以流传。其后，他们又组织人力，将《三国演义》、《水浒传》、《西游记》、《红楼梦》、“三言”等数十部中国古典小说名著用朝鲜语翻译出版。一些文人还对传入的中国小说中的难句加以注释，于1669年汇集出版，名为《小说语录解》，以便读者的阅读和理解。后来，随着一些新版中国小说的传入，朝鲜文人又对该书进行增补，易名为《注解语录总览》，加以刊印。这些，极大地促进了中国小说在朝鲜社会的广泛和深入的传播。

明清时期，朝鲜文人也在中国小说的影响下开始创作小说，从而推动了朝鲜小说的产生和发展。16世纪以后，李朝文人在中国小说影响下创作的小说较多。许筠（1569—1618年）年的

① 参阅韦旭升：《朝鲜文学史》，第175—438页，北京大学出版社1986年版。

《洪吉童传》是朝鲜文学史上第一部以农民起义为题材的小说，它是在许筠"百读《水浒(传)》"之后，根据朝鲜民间流传的洪吉童的传奇故事所创作的。在传入朝鲜的明清小说中，《三国演义》对其小说文学影响最大。壬辰战争期间，明朝曾派大军支援朝鲜抗击日本侵略者。在此后的小说中，就盛传关羽曾显灵朝鲜，协助打败了倭寇。朝鲜小说的出现和盛行，正是在战争以后。战前就已输入朝鲜的《三国演义》，此时就更为人所欢迎、重视和爱读了。朝鲜文人在阅读该书后，"截枝另栽"，即把其中一些故事单独抽出，编辑成单行本，如《赤壁大战》、《华容道》、《华容道传》、《华容道实记》、《五关斩将记》、《赵子龙实记》等。《壬辰录》、《林庆业传》、《李舜臣传》等朝鲜军事小说作品的问世，都在不同程度上借鉴了《三国演义》的人物塑造和战争描写。在朝鲜非军事题材小说中，也大都采用了以"话说"为开篇首句，以"却说"、"且说"或"先说"为情节场面转换的惯用语，以"欲知后事如何，且看下卷分解"为章末句式。尤其是《三国演义》中以人物言行来表现其思想性格的人物塑造方法，对朝鲜古典小说的人物塑造也极有影响。此外，17世纪金万重(1637—1692年)的《谢氏南征记》、《九云梦》，18世纪的《春香传》、《沈清传》、《兴夫传》、《玉楼梦》等，都是当时朝鲜古典小说的代表性作品。其中，《谢氏南征记》、《九云梦》、《玉楼春》等作品直接以中国为背景。这些作品，在主题和情节设计上也多与中国古典小说相似。尤其是它们还常用一些中国的典故和诗文，来增强作品的艺术魅力。[①] 这些，都反映了中国小说对朝鲜的广泛而深入的影响。

(3) 艺术

李朝时期的绘画，可分为前、后两期。前期即15世纪、16

① 参阅韦旭升：《中国文学在朝鲜》，第17—334页，花城出版社1990年版；陈尚胜：《中韩交流二千年》第232—236页，中华书局1997年版。

世纪，为中国北宗画的全盛期，后期即 17 世纪、18 世纪，宗承明末清初形式化的南宗画，同时以朝鲜事物为主题的“朝鲜绘画”开始出现。16 世纪中叶的朝鲜山水画，一方面继承了 15 世纪以来朝鲜画家宗承的北宋画法，另一方面又表现为具有中国南宋的院体画风及明代的浙派画风。其代表作品，为作于 1550 年左右的《户曹郎官契会图》以及据传为申师任堂所作的《月下孤舟图》。金徙（1509—1584 年），擅长山水、人物、牛马、翎毛、草虫，宗承南宋院体画及明代浙派画风，代表作有《童子牵驴图》等，在 16 世纪后半期朝鲜画坛上驰名一时。李禎（1578—1607 年），才华横溢，其《楼阁山水图》、《寒江钓舟图》等作品有中国南宗画的趋向，这与其曾出使中国而接触到北京画坛的南宗画风有关。金明国为最具中国浙派风格的代表性画家，其作品如《雪中归驴图》等充分显示出与明代浙派特别是后期的狂态派画风的密切关系。

17 世纪起，为李朝绘画的后期。1645 年，中国画家孟冰光到朝鲜，日居留了四年。朝鲜画家李明郁曾从其习画，清初画风因此得以在朝鲜流传。郑敾（1676—1759 年）为李朝绘画四大家之一。他脱离画帖，到各地写生，把无限的自然按照心灵感受再现在画面上，对朝鲜绘画的形成起了决定性作用。他的初、中期作品，曾受中国浙派及院体派画的影响，但大部分作品则为中国南宗画的画风，及以此为基础所作的朝鲜真景山水画。金弘道（1745—？年）继承了郑敾开创的朝鲜真景画的精神，将自然风光、社会底层人物都收入画面，是李朝后期又一位绘画巨匠。他的《武夷归棹图》，无论近景或远景的山，都反映出其特有的皴法，而这种皴法是基于元代赵孟頫以来的南宗画法。卞相璧主要创作了一些在庭院中嬉戏的家畜，是成功再现朝鲜氛围的画家。他的动物画源于南宋马麟等画家，又具有强烈的朝鲜特色。18 世纪以后，通过朝鲜使团的来华，不少中国南宗画作品流入朝鲜，而《顾氏画谱》、《芥子园画传》等明清画谱也传入朝鲜，对

中国南宗画在朝鲜的流行起了巨大作用。姜世晃（1713—1791年）1784年曾作为千秋副使来北京，并以书画享誉中国。他擅长山水、花鸟画。其山水画多为以中国米芾、倪瓒、沈周、董其昌等南宗画风为基础的作品，代表作为《碧梧清晷图》、《白石滩图》。金正喜（1786—1856年）高度评价南宗画注重“文字香”与“书卷气”，而轻视真景山水与风俗画。其作品中饱含文气与禅味，现存代表作有《岁寒图》、《墨兰图》，均显示出他已进入南宗画的佳境。许维（1809—1892年）在宗承元末倪瓒、黄公望画风的基础上，又形成自己独特的风格。黄公望号大痴，他以小痴自号。许维崇尚重在写意的绘画世界，擅长山水画，作品《雪景山水图》运用淡墨、干笔、麻皴，是典型的南宗画法。中国南宗画风在朝鲜生根开花，许维起了很重要的作用。田琦是另一位具有东方艺术家禀赋的天才画家。他“作山水烟云，萧寥简淡，辄造元人妙境。笔意侣到，非学元而元者也”。[①] 无论从何种角度评价，他的画作均不亚于中国本土的文人画。

李朝时期的书法以赵孟頫体为主导，并贯穿始终。赵体原流行于明初的文人学者之间，在中国版本方面也广为采用。中朝文化联系密切，这一趋向也影响到了朝鲜。李朝书法可细分为前、中、后三期，本节所讨论的16世纪至19世纪40年代为李朝书法的中、后期。李朝书法的中期又可分为两期：第一期仍以赵体为主流。因壬辰倭乱，明朝派兵援朝抗倭而与中国交往密切，明朝书法家文徵明、祝允明、王宠、董其昌等书体亦皆在朝鲜流行。朝鲜书法家中，赵体有李宣祖（1567—1608年在位）、尹顺之等，文徵明体以成守深为中心，有李彦迪、金长生等，祝允明体有柳成龙等，王宠体有李瑀等，董其昌体有金尚容等。第二期书体较前扩大，篆之外，隶以新的面貌出现。篆流于怪异造作，隶亦派生既非汉隶，亦非唐隶的形态。楷书、行书则开始流行颜

① 〔朝鲜〕赵熙龙：《壶山外史》。

真卿体。赵体有中翊全等，文徵明体有尹舜举等，祝允明体有赵涑等，董其昌体有朴泰辅等，颜体有宋时烈、朴泰维等，篆隶名家有许穆等。

李朝书法的后期又可分为三期：第一期仍流行中期的书体，书坛因陋沉滞。具有代表性的书法家，有尹淳、李匡师等。但此时李麟祥等书法家来华，视野有所开阔，对日后朝鲜书法的发展起了一定的推动作用。李麟祥亦以篆隶名世。第二期，中朝交流频繁，朝鲜实学思想澎湃，书坛固陋沉滞之风为之一扫，形成千百年来空前未有的盛况。宋代的苏轼、米芾，元代的赵孟頫，明代的文徵明、董其昌，乃至清代的刘墉、翁方纲等名家的书体均出现于朝鲜书坛，众彩纷呈，蔚为大观。朝鲜的书法家，最有成就者为金正喜。他的书法系从隶书出发，并熟悉其变体——汉隶，对笔画、墨色均给予充分的重视，并注重聚集每个字所构成的整体美，被誉为“非具体形象”的绘画。金正喜书体给李朝书坛带来新的生机，惜乎其后书家只学得其形，未得其气，形似而未能神似，使之未能在朝鲜延续。李正祖（1776—1800年在位）取法近于米芾的董其昌，有时又兼有张瑞图特异的笔致。李宪宗（1834—1849年在位）则擅长汉隶。此外，姜世晃、洪大容、朴趾源、李德懋、朴齐家、李书九等也是这一时期的著名书法家。第三期，甲午战争前，中朝交流频繁而密切。翁同龢、吴大澂等书法家访问朝鲜，影响不小，其时体书法亦流行于朝鲜。朝鲜的书法家，有李罡应、金弘集、鱼允中、金玉均、金嘉镇等。①

① 参阅（韩国）安辉浚：《韩国绘画史》，第135—295页，汉城，1982年；（韩国）金元龙：《韩国美术史》，第350—356页，汉城，1980年；〔韩国〕金唐显：《韩国书艺史》，汉城，1981年；陈玉龙等：《汉文化论纲》，第243—253页，北京大学出版社1993年版。

4. 中朝科学技术的交流

16世纪至19世纪40年代，中国的历法、数学、医学等自然科学继续在朝鲜传播，发挥重要影响。

在天文历法方面，李朝奉明正朔，用明《大统历》。由于历法长期不修，逐渐出现了误差。李宣祖（1567—1608年在位）时，派郑斗源到中国访求历法。郑斗源于1631年归国，带回《治历缘起》、《天文略》等中国天文学著作。后来，中国改用传教士编定的历法，朝鲜不久即派人学习、采用（详见后文）。

在数学方面，李朝仿中国实行科举制，设算科，并规定算学生徒额十人，每三年一试选，以中国的《九章算术》、《算学启蒙》、《算法》为必读之书。太学之中，置算学博士，学习、研究中国的算学著作。16世纪，中国的算盘及介绍珠算的书籍也传入朝鲜。众所周知，15世纪以后，珠算盘已经在中国社会广泛应用。16世纪，中国出现了很多介绍珠算的算术书籍。其中，1592年出现的程大位撰著的《算法统宗》，特别详细地叙述了算盘制度及其用法。该书刻印之初，即传入朝鲜，后来壬辰战争中又传入日本。这样，珠算盘遂在朝鲜、日本等东亚邻国首先传播流行，成为社会生活中十分方便的计算工具。

在医学方面，李朝重视中医学，典医监置博士二人，助教二人，生徒学习的主要是中国医籍，如《直指方》、《医方集成》、《补注铜人经》等，医科三年一试。由于李朝提倡中国医药学，因此中医书籍继续流往朝鲜半岛。同时，两国医士往来也很频繁。李朝每次来使，均派医生随行，并多次向中国太医院医师质疑问难，且作记录，探究中医药学。一些李朝医士也曾受命到中国医诊。如1643年，在中国后清政权的请求下，李朝派遣针医柳达、药医朴颖来华，为皇太极治疗风眩病。而中国医士前往朝鲜半岛医诊和传授医术者更多。通过对中医药学的广泛深入探究，李朝医家取得很大成绩。如，通过对中国针灸术的学习和研究，到16、17世纪，朝鲜就有了综合中国针灸术和本国医师临

床经验的针灸医学著作《针灸经验方》和《余岩针灸诀》等著作的问世。医学方面，1613 年出现了徐浚等编的《东医宝鉴》。《东医宝鉴》计 25 卷，参考中医书籍 83 种，朝医书籍 3 种，所引中国医籍上自《内经》，下迄金、元名家及明代王纶、李梴、龚信、龚廷贤等人著述，分内景、外形、杂病、汤液、针灸五部分，选方丰富实用，内容简明扼要，对介绍中国医学做出了贡献。该书明末清初传入中国，对中国医学的发展也有积极影响。1799 年，李朝康命吉又著《济众新编》8 卷。该书除引用《东医宝鉴》等朝鲜医书外，还引用《本草纲目》、《医学入门》、《医学正传》、《赤水玄珠》等中医书中常用药方，是李朝重要的三大医书之一。该书于 1817 年刻成中文版发行。

明清时期，中国农业技术在朝鲜半岛得到大力推广。李朝政府为了普及农业知识，积极译介中国农书。中国农书，如《农政全书》等多传入朝鲜。如，李朝实学家朴趾源指出，对《农政全书》等，“有心人可取而细考焉，则吾东生民贫瘁欲死，庶几有廖耳”。一些朝鲜学者还参考中国的农业技术和农书，撰著朝鲜的农学著作。如，朴趾源撰《课农小抄》，不外是中国农业技术的介绍和提倡。另一位李朝实学家徐有榘（1764—1848 年）广征博引中国各种农书，编写成《林园经济十六志》116 卷。该书中的《灌畦志》即充分吸收了《农政全书》中的农田水利灌溉工程技术的成果。同时，李朝政府大力推广中国农业技术。如，李朝成宗（1469—1494 年在位）时，从中国学得水车制造技术，令工匠仿造，向各地推广，但没有多大成效。李孝宗（1649—1659 年在位）时，鉴于“灌溉之用，莫如水车”，[1] 又命仿造 10 具分送各地试用。但结果还是“未能颁行”，惟民间有按图私造者。至李正祖（1776—1800 年在位）时，始照私造水车大量仿造，加以推广。同时，又照《农政全书》所载龙尾车图样，“造出十数具，

[1] 朝鲜李朝《孝宗实录》卷 4。

并与用法颁于八道两都。又自各道监兵营造，颁于列邑”。① 此外，朝鲜还积极从中国引进农作物的种子及其栽培技术。如，马铃薯即于李宪宗（1834—1849 年在位）时自清传入，初移植于北关，旋盛行于朝鲜半岛北部。

中国军工技术传入朝鲜半岛是明清时期中朝科学技术交流的另一重要内容。14 世纪，中国火药及其配制技术已经输入朝鲜。16 世纪末期，在朝鲜壬辰抗倭战争中，明朝不仅派出大量军队、调遣大批物资帮助李朝军民对日本侵略者作战，而且向朝鲜将士传授军事技术。如，李朝官员柳成龙招募朝鲜人七十余，至明朝将领骆尚志帐中，“日夜练习枪、剑、狼筅等技”。明将刘廷也向朝鲜士兵传授涂在箭上的毒药之方。明朝参谋官员刘黄裳通战车之法，朝鲜方面选派四百余名士兵从之学习。明军官周某通晓“造铳焰硝之法”，在朝鲜向众多冶匠和焰硝匠传授炮铳的制造技术和火药的生产技术，以满足战时需要。此外，中国的一些兵书也传入朝鲜。如，明朝著名将领戚继光所著《纪效新书》，比较系统地反映了明朝的军事理论和技术。该书于壬辰战争期间被介绍到朝鲜，李朝政府即以之为新设立的训练都监的基本教材，用以训练本国武将，对提高朝鲜军队的战斗力起到了积极作用。

5. 西方文化经中国传入朝鲜

16 世纪至 19 世纪 40 年代，中朝文化交流的一个新的特点和新的领域是西方文化经由中国传入朝鲜，这是前所未有的。从明朝后期开始，不少西方传教士先后来到中国。他们在传播天主教的同时，也向中国介绍西方的自然科学等文化成果。朝鲜与中国关系密切，来往频繁，因此李朝学者也很快地将传入中国的“西学”介绍到朝鲜。

首先是西方火炮技术。西方的火药技术原本是从阿拉伯人那

① 朝鲜李朝《正祖实录》卷 16。

里学得的中国技术，但欧洲人却在此基础上制造出速度更快、威力更大的火炮。这种西式火炮技术，于明朝后期通过葡萄牙殖民者和西方传教士又传入中国。1631年，朝鲜使臣郑斗源来华，在登州结识了正在教练明军火炮技术的西方传教士陆若汉。陆若汉赠以西炮等礼品，郑斗源遂令牌将学习火炮操作技术。回国后，郑斗源献上望远镜、西式火炮、自鸣钟等西洋物品，李仁祖（1623—1649年在位）十分高兴。

其次是西方数学。自17世纪开始，通过欧洲传教士的中介，西方数学开始传入中国。1607年，由传教士利玛窦口授、徐光启笔录的欧几里得的《几何原本》前六卷在中国刊印。其后，又有《同文算指》、《圜容较义》、《测量法义》、《测量异同》、《勾股义》等西方数学书在中国翻译刊印。这些汉语西方数学书，不久即为李朝使节带至朝鲜。清初，兼通中西数学并取得巨大成就的梅文鼎，还曾应朝鲜友人询问，于1692年著成《少广拾遗》一卷。从此，西方数学中的割圆术、对数术、三角术等知识也从中国传入朝鲜，对朝鲜数学的发展产生了很大影响。

第三是西方天文历法。如前所述，李朝奉明正朔，用明《大统历》。明朝崇祯年间，任用西方传教士龙华民、邓玉函、罗雅谷、汤若望等，与中国学者徐光启、李之藻、李天经等编定新历，于崇祯八年（1635年）编成《崇祯历书》。该历是在《大统历》基础上吸收西洋历法的优点修改而成的，但因为保守势力的阻挠，直至崇祯十三年（1643年），明朝才下令改用此历。清兵入关后，汤若望将新历献于清朝。顺治二年（1645年），清朝颁行此历，称《时宪历》。朝鲜闻之，谋求获取。顺治五年，清政府乃将《时宪历》颁于朝鲜。由于新历初入朝鲜，一时难于掌握，加以与朝鲜原用历法常有出入，李朝政府遂多次遣使来华，问学质疑，学习西法。同年，李朝天文学正宋仁龙来北京，希望向汤若望叩教，未能如愿。顺治八年，李朝又派金尚范来北京钦天监学习。康熙年间，许远来北京购得时宪历《七政表》。至

熙四十七年（1708年），朝鲜乃用时宪五星法。雍正、乾隆年间，朝鲜学者如安国麟、卜重和、金在铉等先后来华，向传教士叩问历法。

第四是天主教。朝鲜来华使臣及文人学者出于学习西学的需要，经常要拜见传教士。传教士则邀请他们参观教堂内的西洋奇器及宗教油画，向他们灌输天主教。不少人心生羡慕，加入其教。如，乾隆四十九年（1784年），李朝贡使书状官李东郁之子李承薰在北京天主教堂拜见传教士汤士选（Alexandre de Gouvea）时，主动要求受洗，被赐教名"伯多禄"（Peter）。其他在北京入教的朝鲜人，还有传书译官尹有一、池璜、崔仁喆等。入教的朝鲜人，归国后又传播其教。如李承薰在大兴传教，不少人受洗。不过，由于当时朝鲜尚无神父主持其事，加之李朝政府压制天主教，朝鲜的传教活动受到限制。为此，乾隆五十九年，中国神父周文渶（教名 Jacques vallozo）受命到朝鲜传教。周文渶在朝鲜四处活动，加紧传教，大量的朝鲜人加入其教，在短短五年内使入教人数由四千增至一万。天主教势力的发展，引起李朝统治者的恐慌。他们拘捕了周文渶及许多教徒，周文渶最后被杀。然而，天主教还是在朝鲜社会中产生了很大影响，为以后朝鲜天主教势力的重振和发展打下了基础。[①]

总的来看，由于政治、经济、文化等发展的差异，16世纪至19世纪40年代的中朝文化交流，还主要表现为朝鲜对中国文化的吸取，中国文化继续深入影响着朝鲜。当然，随着朝鲜社会的发展，朝鲜对中国文化的吸取已不仅仅局限于原来的物质文化和制度文化等，而是进一步扩展到中国意识形态各领域，如语言学、文学艺术、理学、实学等。同时，中朝文化交流已不单是中国文化对朝鲜的输入，朝鲜文化也开始影响中国，如上述《东医宝鉴》等。这些，既反映了朝鲜文化的进步，也表明了中朝文化

① 参阅陈尚胜：《中韩交流二千年》，第83—122页，中华书局1997年版。

交流已走向深入。中朝文化的交流，既有利于两国文化的发展，也对世界文化的进步作出了贡献。①

二、中国与日本的文化交流

16世纪至19世纪40年代，即中国的明朝后期至清朝前期，日本为室町时代后期——战国时代（1477—1573年）、安土·桃山时代（1573—1603年）至德川时代（1603—1867年）后期。这一时期，中日文化交流又迈上新的台阶，中国文化继续东传，对日本文化的发展产生较大影响，同时日本文化开始较多地影响中国，两国文化交流的双向性日益明显。

1. 两国人民的友好往来

16世纪至19世纪40年代，中日文化交流无疑也是通过两国人民的友好往来来实现的。在明代后期中国与日本的文化交流中，两国僧人的往返，尤其是日本僧人频繁入明，扮演着重要角色。我们知道，明代来华的日本僧人，可以分为二类。第一类，是明初到永乐二年（1404年）两国实行勘合贸易前的入明求法僧。第二类是永乐二年（1404年）以后中日勘合贸易中的遣明使僧。从永乐二年到嘉靖二十六年（1547年）中日进行勘合贸易期间，日本共向明朝派遣勘合船17次。由于当时日本以五山为中心的禅僧的汉文修养在各阶层中最高，对中国了解也最多，因此日本政府往往以他们充任历届遣明正使、副使、居座、土官，或做他们的从僧，带领勘合船入明。这些遣明使僧，一般地先在宁波登陆，然后沿运河北上，到达明朝的都城北京（起初为南京）。他们在明朝停留期间，除了要完成使命——进行勘合贸易以外，还要进行一些文化交流活动。这些文化交流活动包括：

① 参阅何孝荣：《明代的中朝文化交流》，载《文史知识》1998年3、4期。

第一，请明朝官吏、士人为其诗文、语录作序跋，撰写塔铭、像赞、行录、碑文、篆额等，与他们赠诗唱和；第二，游览中国的名区胜地，激发创作灵感，“举而形于题咏”；[①] 第三，向明朝请赐书籍，或到各地寻觅、购买中国书籍，以补其国内缺佚。由于勘合贸易是当时中日联系的惟一合法渠道，且历时长久，因此明代中日两国的文化交流在很大程度上是靠这些遣明使僧来实现的。此外，当时中日两国还有一些其他人员，如贸易商人、谋生贫民等的往来，他们无疑也对两国的文化交流做出了贡献。但是，无论从规模上，还是从影响上看，这些商人、贫民在中日文化交流中扮演的角色都无法与两国僧人的往返相提并论。应当说，中日僧人的往返，既促进了中国文化在日本的传播，推进了中日文化交流，其本身也是当时中日文化交流的重要组成部分。

清代的中日文化交流，僧人仍然在其中扮演着重要角色。不过，这一时期，日本来华的僧人很少，而明末和清代赴日的中国僧人则较多，他们成为两国文化交流的主要承担者。此外，还有许多亡命日本的明朝遗臣、遗民，以及因经商等离开中国而后定居日本的华人移民等，也在清代的中日文化交流中发挥了重要作用。

明朝末期开始，许多中国僧人到达日本长崎，住于兴福寺（南京寺）、福济寺（漳州寺）、崇福寺（福州寺）等所谓的“唐三寺”中。唐三寺是长崎的中国船主所建，用以祈祷海上平安等，所以住持必须是中国僧人，由南京、漳州、福州三地名刹遣僧充任，直到日本享保十一年（1726年）为止。这些僧人的来日，也将明清文化带入日本。而对日本文化有较大影响的，则是高僧隐元隆琦及其弟子黄檗宗僧人。隐元隆琦（1592—1673年），福建福清县人，俗姓林氏。明泰昌元年（1620年）在黄檗山出

① 《隐林茆庐集》，转引自汤谷稔：《明代勘合贸易史料》，第348页，国书刊行会，1983年。

家，寻遍福建、浙江诸名刹。参临济宗三十四传密云圆悟禅师于海盐金粟寺，后随圆悟回黄檗山。崇祯六年（1633年），又拜圆悟法嗣费隐通容为师，遂得临济正传。崇祯十年，担任黄檗山万福寺住持。他大扬宗风，“坐夏十稔，指逾三千，鞭龙策象，声光远播万里”，[1] 影响很大。日本德川初期，兴福寺僧逸然闻隐元盛名，便向幕府推荐，先后四次招请东渡。承应三年（1654年）七月，隐元率弟子到达长崎。隐元至日，先后到各地传教，并创建日本黄檗山万福寺，开创黄檗宗。隐元及黄檗宗赴日僧人将中国的宗教、建筑、文学艺术、医学等传到日本，对日本文化的影响十分深广。

明代后期，随着朝政的日益腐败黑暗，士人入仕无路，一些人遂往赴日本，陈元赞就是其中的代表。陈元赞（1587—1671年），原名珣，字义都，一字士升，别号芝山、虎魄道人、瀛壶逸史、菊秀轩、既白山人等，浙江余杭人。幼聪敏，通经史，多才艺，而应科举辄不第。青年时入登封少林寺，习武术和制陶术，年余退出。喜读老庄书及公安派诗文，有漫游海外之志。明万历四十七年（1619年），他附商船到日本长崎，后为尾张德川侯幕宾。在日本，他与诸名士结交，传授中国文学艺术、制陶、武术等，对中日文化交流做出了不小的贡献。

至明清之际，一些明朝遗臣在抗清运动失利、光复家国愿望日益渺茫的情况下，也东渡日本，朱舜水就是其中之一。朱舜水（1600—1682年），名之瑜，字楚玛，后复字鲁玛，号舜水，浙江余姚人，寄籍松江。他生长于没落官宦之家，幼时勤奋好学，先后师从名士张肯堂等，“研究古学，特明《诗》、《书》”。他“抱经济之志，动辄适礼”，时人“多以公辅相期”。[2] 崇祯、弘光年

① 喻谦：《新续高僧传四集》卷56，《清黄檗山寺沙门释隐元传》。

② 〔日本〕今井弘济、安积觉：《舜水先生行实》，载《朱舜水集》，第612页，中华书局1981年版。

间，他目睹世道日坏，国是日非，慨然绝仕进之怀，多次拒绝明朝及南明政权的征召和授官，奔走、流落在浙江、福建沿海和日本、越南、泰国，从事抗清活动。他曾数往日本借兵，皆未成功。顺治十五年（1659年），他参加了郑成功军攻打长江下游诸城，失败后，眼看复明无望，又往日本。在他的学生安东守约等的联署请求下，经过近一年的时间，得到日本当局的准许，定居长崎，并为水户上公德川光国聘为宾师。1665年，他应德川光国聘请，移居江户，开始教授更多的学生。朱舜水在日本传播中国文化，“大兴水户学派，开创修史之风，并建筑圣庙以垂范”，凡日本当代学者“无不直接间接受到他的感化，给日本儒学界以极大的影响”。[①]

明清之际，随着驶往长崎商船而赴日经商的中国商人等逐渐增多，他们中的许多人侨居在长崎，并加入了日本籍，成为“住宅唐人”。一些人被幕府任命为唐通事、唐年行事等，参与对华贸易，职业世袭。他们及其后裔多通晓中国语言文学，许多日本文人学者来长崎求教，形成了学术上的长崎派。一些侨居长崎而入籍的明清人及其后裔还精通医术、书法、绘画等，他们也传艺授徒。因此，当时的长崎成为了中国文化的中心，不少日本人向到长崎的中国人索文讨画，或托便船赠诗给中国人，有的专程到长崎，以同中国客商笔谈为乐，甚至认为到长崎使靠近中国而引为快事。这些，都为清代中国文化在日本的传播，以及两国文化交流，做出了一定贡献。

2. 中国哲学、宗教在日本的传播

(1) 哲学

在哲学方面，宋学（或称朱子学）即中国的程、朱理学在日

① （日本）木宫泰彦著，胡锡年译：《日中文化交流史》，第704页，商务印书馆1980年版。

本得到广泛传播，至江户初期达到全盛。

众所周知，程、朱理学是程、朱等人吸收佛教禅宗思想等因素而将儒学哲学化的产物，因而它与佛学有割不断的联系。南宋以后，面对理学的崛起，中国僧人多禅、儒兼习，宣扬“三教合一”，以图挽回佛教的衰颓之势。来华的日本禅僧受此风影响，回国后也传布宋学。室町时期，随着中国文化对日本的进一步影响，五山禅僧专攻儒典者更多，宋学在禅林中影响不断扩大。同时，随着禅僧为兴禅而弘布宋学，一直以家传秘抄的汉、唐古注为衣食之源的博士家也不得不吸收宋学，对新、旧注采取折衷态度。应仁、文明之乱以后，日本进入了“下克上”的战国时代，公卿、博士和禅僧为逃避战乱而纷纷离开京城，去依附地方的大名，使儒学逐渐普及于地方。特别是一些五山禅僧，到各地建禅寺，讲宋学，形成了以九州的萨摩和肥后为中心的萨南学派，和以四国的土佐为中心的海南学派，在儒学普及于地方的过程中发挥了更大的作用，宋学蔚成一大势力。在关东地方，相传镰仓时代由武将足利义兼创立的足利学校，作为当时日本惟一的学校，也宣讲宋学，对宋学普及于地方也起了一定作用。

进入江户时代，以藤原惺窝脱离禅门转向儒学并还俗为标志，宋学摆脱对禅宗的附属，开始独立发展，进入它在日本的全盛时期。藤原惺窝（1561—1619 年）幼年出家，后入京都相国寺，兼习禅、儒。在朝鲜朱子学者金诚一的影响下，他用口语以宋学观点注解全部“四书”、“五经”，开始向儒学转变。不久，他还俗结婚，在个人生活上也脱离了佛教。1600 年，他应幕府将军德川家康之召到江户，创儒学京学派。他宣扬“人伦皆真”，批判佛教的出世主义。他还明确表示自己区别于博士家的新、旧注折衷的儒学，弘阐宋学。此后，日本儒学摆脱了对佛学和宫廷的依附，向社会开放，出现了以儒学为业的儒者。在藤原惺窝门下，培养了一大批著名儒士，如林罗山、松永尺五、掘杏庵、那波活所等。

林罗山（1583—1657 年）出身于武士家庭，少年时入京都建仁寺学习，阅读了不少儒学著作。1600 年，他读朱熹《四书集注》，从此服膺程、朱理学，并对佛教进行猛烈批判。1603 年，他在京都设私塾，聚门徒，讲授朱熹的《论语集注》。次年，他结识藤原惺窝，并投其门下。他赞同藤原的排佛，但不同意他“于朱、陆并无偏执”的态度，主张独尊程、朱理学，称赞朱熹“儒门第一集成功，道统传来垂不穷”。[①] 林罗山宣扬程、朱的理学思想，但又能结合当时日本的实际情况，有所创发，表现出其朱子学的日本特色。他为克服日本战国时代“下克上”的封建危机，力尊程、朱的三纲五常和大义名分思想，对理学不适于幕藩统治的部分加以修正。如，在忠孝关系上，他特别看重忠，认为二者不可兼顾，“舍轻而取重可也”。在宗教问题上，他排斥佛教、耶稣教，而与日本固有宗教即神道结成意识形态联盟，称“本朝神道是王道，王道是儒道，固无差等”。[②] 林罗山创立日本朱子学，适应了日本统治阶级的需要，因此获得了幕府将军德川家康的特别信赖，任他为侍讲，顾问幕政，参与法制、外交文书的拟定等。1630 年，幕府将军德川家光为其在忍冈建学塾。亲藩大名德川义直又在忍冈建孔子庙，林罗山在那里举行释奠仪式，并主讲《尚书》，德川家光亲自出席。这些都表明，林罗山信奉的朱子学已受到江户幕府统治者的尊崇。其后，林家世袭儒官。幕府将军德川纲吉时，又任命林罗山的孙子林凤冈为大学头，主持幕府的最高学府，朱子学成为了日本的官学。[③]

藤原惺窝、林罗山之后，日本的朱子学分化为进步与保守两派，前者以贝原益轩为代表，具有主气的唯物倾向，后者以山崎

① 朱谦之：《日本的朱子学》第 160 页，三联书店 1958 年版。

② 同①，第 161 页。

③ 参阅王家骅：《儒家思想与日本文化》，第 54—91 页，浙江人民出版社 1990 年版。

闇斋为代表。贝原益轩（1630—1714年）由阳明学转向朱子学，晚年对朱子学发生怀疑，批判“理先气后”说，主张气一元论。他反对朱熹的“居敬”，重视其“穷理”。属于该派的有新井白石及怀德堂学派的中井竹山、山片蟠桃等。山崎闇斋（1618—1682年）极推崇程朱持敬之说，弟子有浅间絅斋、三宅尚斋等6000人。

德川时代，地方上出现了尊奉儒学的“明君”以及许多教授朱子学的藩校，如宽永年间的名古屋学问所、冈山藩校，元禄年间的米泽藩兴馆等。水户藩德川光国聘请朱舜水为宾师。朱舜水讲学，力矫日本朱子学的空疏之风，“天佑以还，日本儒学以经世治民为要，不务空谈虚论，皆舜水之赐也”。[1] 朱舜水的及门弟子英俊辈出，私淑者也人数众多，形成为日本的水户学派。此外，尾张藩主德川义直、会津藩主保科正元、备前冈山藩主池田光政、土佐藩的家老野中兼山等，皆依据儒学改革藩政，对倡导程朱理学也起了一定作用。

就在程朱理学盛行之时，中国的王守仁心学也影响及于日本，从17世纪30年代开始，在京都形成了与朱子学派对峙的阳明学派。早在16世纪初，日本五山禅僧了庵桂悟（？—1514年）作为遣明使来到中国，在明朝潜心研究十年，并与王守仁相见。尽管了庵桂悟归国不久即去世，但他与王守仁的直接接触，“成为日本儒学界某些学者趋向阳明学的嚆矢，这应该是没有问题的”。[2] 日本阳明学派创始于中江藤树。中江藤树（1608—1648年）自幼接受儒学，专奉朱子学，在23岁左右达到朱子学的境界。但是，适应当时儒学道德通俗化的需要，加上不满林罗山一家垄断学术、傲然于他人之上，中江藤树在33岁左右站到了阳

① 梁容若：《中日文化交流史论》，第214页，商务印书馆1985年版。

② 严绍璗、〔日本〕源了圆：《中日文化交流史大系·思想卷》，第192页，浙江人民出版社1996年版。

明学的阵营。他的学术，以推进王守仁“明德”、“慎独”、和“格物”为中心，强调“明明德”之道即为儒学，而“明明德”的真正学问便在于“以心读心”的心学，这便是“格物致知”。他认为“心”的本体是“神的实体”。因此，“正心”之“心学”，实际上就是“神道”。也就是说，“神道”即为日常道德规范。

日本阳明学派由中江藤树肇始后，基本上分为两大派系，一派为具有强烈内省性格的“德教学派”，以渊冈山（1617—1686年）为代表；一派是注重行动的“事功学派”，以熊泽蕃山（1619—1691年）为代表。阳明学后期的巨匠，可推佐藤一斋。佐藤一斋（1772—1859年）曾担任幕府官学昌平学的教官，因此有“阳朱阴王”之称。他认为，天地万物皆气，理气合一，二者乃体用关系。他鼓吹，天地万物变化、人之祸福皆有定数。他从王守仁的无善无恶心之说出发，形成其善恶之说。特别值得重视的是，19世纪30年代末，日本阳明学后期学者大盐中斋，以该派“致良知”之说，发动了民众起义，此即日本近世史上的著名的大盐平八郎起义。从这里也可以看出，王学对日本哲学、社会都产生了一定影响。

宋学与阳明学的对立，导致了一些日本学者对儒学的怀疑。于是，17世纪后期，日本儒学中又出现了古学派。古学派以恢复儒学古典相号召，排斥宋人新注。不过，古学派并非统一整体，而是派中有派——伊藤仁斋创立“古义学派”于前，荻生徂徕重建“古文辞学派”于后。

古义学派的渊源来自山鹿素行。山鹿素行（1622—1705年）幼年习朱子学，壮年开始怀疑理气心性之说，进而否定朱子学，认为“道统之传，至宋竟泯没”。[①] 他提出，直接追踪孔孟经典，恢复先秦儒学的本来面目。因此，他被幕府流放赤穗藩。山鹿素行倡于前，伊藤仁斋继于后，日本儒学界终于形成一个新的学

① （日本）山鹿素行：《圣教要录》。

派——古义学派。伊藤仁斋（1627—1705年），名维桢，字源助，室号古义堂，其学派因此得名。他年青时笃信朱子学，37岁时疑于宋儒之学与孔孟之旨不同，乃潜心考索多年。他竭力表彰《论语》、《孟子》，称之为"千载不传之学"，指斥《大学》、《中庸》"非孔孟之真血脉"。他主张儒家古典主义的"仁学"，反对宋学的心学和性学。他否定以"理"为天地本原，主张"太极"为"一元气"。他还提出，"人皆有性，性皆善"，应扩充人性，通过教育建立"仁"的社会。

古学派中最有特色的是古文辞学派。荻生徂徕（1666—1728年），又称物茂卿，名双松，小字总右卫门，号徂徕，又号蓐园，这一学派又称为"蓐园学派"。荻生徂徕早年读林氏朱子学著作，后来追随古义学派。通过读明人李攀龙、王世贞等复古派作家之文，他大受启发。他认为，宋儒不通古文辞，所以以"理"为"道"，而与古代圣贤将"礼乐"视为"道"不同，结果便以"理"杀人。他提出："今之学者，当以识古言为要。欲识古言，非学古文辞不能也。"① 古文辞学派为日本儒学界带来了一股清新之意，是日本儒学发展的鼎盛，也标志着它的衰落。其后，日本的所有儒学家的学说皆未能超过这一水平。它预示着随着社会的发展，日本近世儒学终结的时刻将至。②

（2）宗教

在宗教方面，佛教虽然起源于印度，但是传入日本的却是中国化的佛教。因此，日本佛教无论是教派、教义，还是僧人的修行方式等，都与中国佛教有千丝万缕的联系。13世纪以后，由于幕府的提倡和中国禅僧络绎东渡，禅宗盛行于日本。室町时代，日本禅宗临济派的据点——五山成为日本宗教、学术的中

① 〔日本〕荻生徂徕：《辩道》。

② 参见严绍璗、〔日本〕源了圆：《中日文化交流史大系·思想卷》，第191—220页，浙江人民出版社1996年版。

心。此派僧侣在当时政坛很活跃，多为幕府的政治顾问。他们除干预政治、外交、贸易等以外，在艺术、学术领域也起着指导作用。日本禅宗曹洞派不如临济派活跃贵显，只在农民之间扩大它的影响。由于当时中日僧人的往返交流，中国禅宗对日本禅宗的影响进一步加大，“在禅僧的日常修行中，直到饮食起居，都要不折不扣地再现中国禅宗寺院的规则”。[①] 至于佛教理论，中国在明代已无大的创新，这也影响到了日本佛教。日本著名学者家永三郎先生即指出，15 世纪以后，日本佛教势力虽然有所发展，但就佛教思想而言，“没有什么可观的进步”。

德川前期，高僧隐元东渡，开创黄檗宗，给日本佛教以许多刺激，黄檗宗也成为日后日本禅宗三大派之一。隐元于承应三年（1654年）七月到达长崎，首先在兴福、崇福两寺说法。次年，受妙心派高僧龙溪宗潜之请，由海路至摄津，住富田普门寺。万治元年（1658 年）九月，至江户晋谒将军德川家纲，接受大老酒井忠胜等人皈依。第二年，在山城宇治（在京都南郊）领得赐给寺地，创建黄檗山万福寺，开创黄檗宗。随隐元赴日的弟子，有大眉性善、慧林性机、独湛性莹、独吼性狮、南源性派等。随后赴日的弟子，有木庵性瑫、即非如一等，前者住福济寺，后者住崇福寺，后来并至黄檗山，助隐元说法劝化，对传播黄檗宗日力最大。其中，木庵继承隐元法席，成为黄檗山第二世祖。宽文五年（1665 年），木庵到江户晋谒德川家纲，请得“山林田园”朱印，增营殿堂，并在江户白金创建紫云山瑞圣寺，在关东开辟了黄檗宗基地。又有福州黄檗山使僧高泉性激赴日而留居，为黄檗山第五世祖。他接受灵元上皇归依，屡在宫中说法，在宇治开创佛国寺，获赐敕额，还江户，受到德川家纲礼遇，为黄檗宗中兴名僧。黄檗宗自隐元创立后，直到第十二世祖竺庵，住持一直

① （日本）家永三郎著，刘绩生译：《日本文化史》，第 114 页，商务印书馆 1992 年版。

为其法徒、法孙等华人僧人。其后，因人才缺乏，而中国僧人渡日者又完全中止，所以除第十五世、第二十世、第二十一世为中国僧人以外，皆为日僧住持。

如前所述，德川初期，日本临济宗已经沦为贵族文字禅，五山禅门的学问衰微，而号称平民禅的曹洞宗亦萎靡不振，人才庸下，渐为时人所轻。隐元是中国临济正宗第32代传人，其出身地福州黄檗山万福寺又是临济义玄之师黄檗希运的出身地。因此无论在中国，还是在日本，他对于禅僧都具有很大魅力。而且早在赴日前，其语录已经东传，为日本禅林中最有势力的京都妙心寺派僧侣所传诵。当他到达日本后，立即在日本佛教界引起巨大反响。他在长崎兴福、崇福两寺说法，日本曹洞宗的铁心、独本，临济宗的独照以及铁牛、铁眼、潮音等学僧纷纷奔赴其门下，妙心派僧人龙溪等甚至要接其往妙心寺。隐元及其赴日法徒即黄檗宗僧们传授的是当时中国的临济宗禅（黄檗宗之名为明治政府实行宗教统制时所定），或者说是明清念佛禅，而与当初传入日本的临济宗禅大不相同。他们“以禅来对峙净土真宗，以念佛来对峙五山禅门，对于妙心寺、大德寺等林下派也是这样”。他们严格的持戒风格，“加强了人们对佛教的信仰之心，并且为把佛教从出家人转向居士之手创造条件”。[1] 黄檗山的“学修清规，如参禅兼念佛，平常用汉语，诵经用汉音，乃至饮食生活也都是中国式样”，“日本黄檗宗所属各寺，至今仍保持有中国近代禅林的风范”。[2] 正是因为如此，我们说，黄檗宗给日本禅学界以许多刺激，对暂时振兴衰颓的日本临济、曹洞宗发挥了一定作用。

日本延宝五年（1677年），又有中国曹洞宗僧心越心传接受

① 杨曾文、〔日本〕源了圆：《中日文化交流史大系·宗教卷》，第265—266页，浙江人民出版社1996年版。

② 中国佛教协会：《中国佛教》第1辑第199页，知识出版社1980年版。

兴福寺澄一之邀赴日，传播宋风。因异宗僧徒诬陷，一时遭到禁锢，但后来为德川光国接至水户，创建祗园寺。据说，开堂时，听讲信众达一万七千余人。①

3. 中国学术思想对日本的影响

这一时期中国学术思想对日本的影响，主要表现在历史学、地理学、考据学等几个方面。

(1) 历史学

在历史学中，首先表现为朱舜水对《大日本史》编纂的巨大影响。朱舜水提倡“实理实学”，对程朱理学“择善而从”。但对程朱的忠君、大义名分等维护封建伦理道德的观点，他完全赞同，并身体力行。朱舜水到日本时，水户藩就在德川光国主持下，从事《大日本史》的编纂。1672 年史局移至江户，开设彰考馆后，编史事业更加积极进行。主持修史者，从德川光国到安积觉、栗山潜锋、三宅观澜等，都是朱舜水的门人。因此，朱舜水的史学思想、观点也渗透到了《大日本史》中。整个《大日本史》贯穿着大义名分的思想，主张“国体之严，君臣之分，虽万世不可易”，“尊卑有常”，认为下对上、弟对兄、子对亲、仆对主、臣对君，也就是说，人民对武士、武士对将军、将军对天皇，都应当尊敬服从。以编修《大日本史》为中心，也形成了水户学派，而其灵魂则是尊王、大义名分思想。

江户末期，赖山阳（1780—1832 年）编纂《日本外史》（22 卷）、《日本政记》（16 卷），皆受到清人赵翼《廿二史札记》、王鸣盛《十七史商榷》、钱大昕《廿二史考异》等的影响。他“因

① 参阅〔日本〕木宫泰彦著，胡锡年译：《日中文化交流史》，第 694—696 页，商务印书馆 1980 年版；梁容若：《中日文化交流史论》，第 277—285 页，商务印书馆 1985 年版。

深得清代史学家的妙谛，才成为日本史学大家”。① 日本史学中另一部颇具影响的著作塙保己一的《群书类从》，也是在清代史学思想影响下编纂起来的。

在史学观点方面，赵翼的“地气论”、“地势论”，成为日本史学家以地理条件为历史发展主要因素的所谓的地气地势论的理论渊源。

在史书体裁上，《大日本史》完全模仿中国的正史，本纪、列传、表、志应有尽有。《日本外史》记日本军阀历史，文体模仿《史记》、《汉书》，甚至编《清史稿》艺文志者误以其中国刻本为华人著作。此外，如山田利质的《楠木志》（叙述日本南北朝时代武将楠木正成的忠义事迹）受清代张鹏翮《忠武志》影响，羽仓简堂仿赵翼著《温堂札记》等，皆为中国史书体裁影响日本之例。

(2) 地理学

日本的地理学知识，是从清朝学者的地理著作，如胡渭的《禹贡锥指》、阎若璩的《四书释地》、宋翔凤的《四书释地辨证》及《水经》等中获得的。这些对中国古代地理作详细考证的学术著作，促进了日本地理学的进步。日本学者在研究地理时，清朝地理学专著，如顾炎武的《天下郡国利病书》、顾祖禹的《读史方舆纪要》、马征麟的《历代沿革地图》、吕输的《历史事迹图》、清高宗敕撰的《皇舆西域图》等，成为重要的参考书。日本学者还将中国的地图集翻印出版，如岸田吟香的《中外方舆全图》即是清人胡林翼等编《清一统舆地图》的翻版。

长久保赤水（1717—1801 年）是德川中期的著名地理学家。他以二十余年写成《日本舆地路程全图》，据说是根据清朝出版的原图，天保十五年（1844 年）再版的赤水的另一著作《新制

① 史树新：《中国清代文化对日本的影响》，载《中日关系史论丛》第 1 辑，辽宁人民出版社 1982 年版。

舆地全图》，从附录的图说知道，也是根据清人带来的原图。①

(3) 考据学

清代前期盛行的考据学也影响到了日本。明代中叶开始，随着政治的日益黑暗腐朽，广大知识分子仕途受阻，而程朱理学与陆王心学的义理之争又聚讼纷纭，加上文学复古运动垄断文坛，一些学者如杨慎、陈耀文、焦竑、方以智等，开始从事读书考证，考据之风逐渐兴起。清初，封建统治者加强了专制主义统治，对文化界采取严厉镇压措施，使知识分子不敢面对现实，钻进故纸堆中寻求出路。另一方面，理学的空疏误国，也使学者们痛心疾首，他们提倡“经世致用”，踏实做学问，不少人从事考据学。而明代中叶以来“风气既开”的考据学也直接影响到清初学者，顾炎武、阎若璩、朱彝尊等人“沿坡而起”，大兴考据之风，“始一扫悬揣之空谈”，② 由此也形成了清初的乾嘉学派。

乾嘉学派的考据学风及有关著作不久传到日本，引起日本学术界的重视。曾受顾炎武《日知录》、朱彝尊《经义考》诸书影响的日本学者太田锦城说：“得明人之书百卷，不如清人之书一卷”。③ 日本史学大师赖山阳对赵翼《廿二史札记》、王鸣盛《十七史商榷》、钱大昕《廿二史考异》等推崇备至，认为它们颇具实用。受这种学风的影响，日本学术界的考据学风兴盛起来，并形成了日本的考证学派。史称，清人有关著作输入日本后，“致各地文运大兴，而清之考证学风，亦由是风靡于日本学界”。④

如前所述，日本江户幕府成立后，以朱子学为官学，作为巩固其藩幕统治的精神支柱，反映不同的社会阶层的利益和愿望，

① 参阅吴廷璆：《日本史》，第 347—348 页，南开大学出版社 1994 年版。

② 《四庫全书总目提要》卷 119，子部杂家类二《〈通雅〉提要》。

③ 〔日本〕中村久四郎：《近世中国对日本文化的影响力》，载《史学杂志》第 25 编第 2 期。

④ 〔日本〕木宫泰彦著，陈捷译：《日中交通史》卷下，第 367—368 页，上海商务印书馆 1931 年版。

后来又出现了阳明学派、古学派等，互相攻讦。享保年间（1716—1735 年）以后，日本又出现了折衷学派。他们以儒家经典为根据，对各派既有所否定，也有所肯定，成为日本考证学风的先驱。据说，这与清代乾嘉学派的影响有关。

清代考据学影响日本的最明显表现，是日本考证学派的出现。折衷学派中的部分学者，对其根据的训诂学抱有强烈的兴趣，人称之考证学派。它以皆川淇园（1734—1807 年）、太田锦城（1765—1825 年）为代表，活动中心地在京都。如，太田锦城的考据学受到顾炎武、阎若璩、毛奇龄等的影响，其著作还曾引用清代学者曹溶编辑的《学海类编》。不过，日本的考证学派没有清代考据学彻底、精微，他们十分崇信古典，也缺乏清代考据学者那样的疑古辨伪精神。

日本学界的考证学风，也影响到了国学、药物学、文艺学等领域，并一直延续到明治时代以后。[1]

4. 中日文学艺术的交流

(1) 文学

在文学方面，室町时代，五山僧人继续学习、创作汉诗文，一些人甚至越海求教于明，使属于汉文学的五山文学大盛，并占据了日本文学的主导地位。[2] 由于深受中国的影响，五山僧人的汉诗文造诣深厚，基本上摆脱了日式汉文的腔调，五山文学也呈现出与明代文学相似的风格。明初，由于不少五山禅僧入明学习，因此五山僧人作诗为文多模仿明代活着的大文学家，如高启、宋濂等人。明代中期，中国文坛出现了前、后“七子”的文学复古运动。此风所及，日本文学界也推崇韩愈、柳宗元、欧阳

[1] 参阅陈玉龙等：《汉文化论纲》，第 333—335 页，北京大学出版社 1993 年版。

[2] （日本）中村新太郎著，张柏霞译：《日中两千年》，第 197 页，吉林人民出版社 1980 年版。

修、苏轼、黄庭坚等唐、宋名家诗文，注释的书也很多。宋人黄坚编《古文真宝》、周弼编《三体诗》在日本流行一时，前者专选唐、宋古文，后者专选律诗、绝句，正投合当时一般人的好尚。这种风气，一直维持到江户初期。明代后期，中国文坛上出现了公安、性灵派诗文，提倡独抒性灵，日本也很快受到了影响。

德川时代，日本汉诗文不像以前那样繁盛。但是，中国诗文仍在日本流行，“堂上人”（朝廷公卿）和僧侣们也创作了不少汉诗文。这一时期，明人诗文集逐渐引起日本文坛的注意，荻生徂徕及其弟子服部南郭等推重古文辞，以李梦阳、李攀龙、王世贞等前、后“七子”的以法汉、唐的主张为标榜，文则编《四家隽》（六卷），诗则出《绝句解》（二卷），以为古体示范。元禄二年（1689年），宇都宫遯翻刻《七才子诗集注解》出版。署名为李攀龙所选的《唐诗选》，由荻生徂徕、服部南郭翻译成日文，用做课本而广泛流传，代替了周弼的《三体诗》。《三体诗》主奉中晚唐，《唐诗选》则尊盛唐。另有陈元赞传公安派诗文于僧元政，为公安派诗文的东渡。山本北山作《作文志彀》，即借公安派主张以抨击徂徕派古文。文化、文政年间，学宋诗者渐多，文章则奉唐宋八大家。南宋四大家中，范成大（石湖）、杨万里（诚斋）、陆游（放翁）的作品最流行。市河宽斋编《三家妙绝》，大沣诗佛刊《宋三大家绝句》，柏木昶编《宋诗清绝》。文化十一年（1814年），清人沈德潜编纂的《唐宋八大家读本》作为日本的“官版”出版，后来作为课本在官学、私塾中使用。这样，由清人编纂的唐宋文在日本传播了。《唐宋八大家读本》的日本版本共有20种，并有赖山阳、川西士龙等所加评注，由此也可以看出该书在日本受欢迎的程度。

关于诗风评论，清朝王士禛的神韵思想，沈德潜的格调之论很流行。诗话著作，如清朝袁枚的《随园诗话》、赵翼的《瓯北诗话》等，也很受欢迎。受他们的影响，日本学者也创作了二

余种诗话，如菊池五山的《五山堂诗话》、广濑淡窗的《淡窗诗话》等。[1]

德川时期，由于市民阶层的兴起，明清小说、戏曲等通俗文学盛行日本，是日本文学的主流。

德川初期的80年间，曾经出现过一种用“假名”写作的通俗性文艺读物，称为“假名草子”或“假名草纸”。这类作品文体近于散文，但都有故事情节，内容多为怪异、恋爱、游览、战记、妓女品评等，以训诫和因果报应为宗旨。他们的题材，一部分渊源于日本本国古代文学作品和历史文献，大部分则都是从国外，主要是中国传奇作品中摘取有趣的材料，加以敷衍，描述成篇。其实，早在德川时代以前，中国传奇文学已经有不少传入日本，对日本文学产生了影响。约在15世纪中期，明人瞿佑的《剪灯新话》（书成于1378年）传入日本。17世纪初，《剪灯新话》以及明人李昌祺的《剪灯余话》（书成于1420年）在日本均有了活字印本，得以广泛流传，对“假名草子”的创作影响尤为深刻。

日本天文年间（1532—1555年），流行一部《奇异怪谈集》，又名《奇异杂谈》。该书是日本最早融入明人传奇的文学作品，现存31篇中，有《姐姐之魂魄借妹妹躯体以成婚之事》、《女人死后诱男子于棺椁内而杀之事》、《以弓马之德赴申阳洞娶三女为妻而享荣华之事》，分别是以《剪灯新话》中卷一《金凤钗记》、卷二《牡丹灯记》、卷三《申阳洞记》为范本而编写的。《奇异怪谈集》是日本“假名草子”的嚆矢，其后发展起来的德川初期文学，特别是“假名草子”，便循此而大量以中国文学作品的题材为创作的内容。如，16世纪末有《李娃物语》，这是根据唐人传

[1] 参阅梁容若：《中日文化交流史论》，第17页，商务印书馆1985年版；王晓秋、〔日本〕大庭修：《中日文化交流史大系·历史卷》，第227—229页，浙江人民出版社1996年版。

奇白行简《李娃传》翻版而成。1651年有《棠阴比事物语》，是据宋人传奇桂万荣《棠阴比事》翻版。1689年井原西鹤撰《樱阴比事》，1708年月寻堂撰《镰仓比事》，1709年无名氏撰《日本桃阴比事》等，皆是以《棠阴比事》为粉本而创作的。1663年有《杨贵妃物语》，为根据《开元天宝遗事》与《长恨歌传》等编译而成的。此外，有《可笑记》取材于唐代李翰的《蒙求》，《百物语评判》取材于宋代李昉等的《太平广记》等。德川时代"假名草子"中最具代表性的作品，为浅井了意的《御伽婢子》。该书共13卷，1666年刊行。它将《剪灯新话》全部20篇作品中的18篇翻版而成为新作，在题材与构思方面大量依托于中国文学。不过，与此前的"假名草子"只是重新编译中国文学作品不同，《御伽婢子》的人物、场所等均换成日本的，并采用了日本文学的表现形式，具备了日本民族的美意识特点。

18世纪中期，德川时代文学诸形态发展中最完备的小说形态——"读本"开始出现。"读本"的产生与发展，都得力于翻译和介绍到日本的中国白话小说的深刻影响。而对中国白话文学的翻译和介绍作出重要贡献者，首推冈岛冠山。

冈岛冠山（1675—1728年），祖籍长崎，幼年即从以明清白话小说作为教本的"唐通事"们学习汉语，"读小说过六百部"，具有相当深厚的汉语言文学修养。他把当时一般"通事"所使用的汉语，与日本当代的学问家，如古文辞学派、古义学派等所研讨的"汉学"联系在一起。特别重要的是，他在京都完成了《通俗忠义水浒传》70回的日文译本（1757年刊行），并有和训四卷十回。冈岛冠山的这一工作，对明清白话小说在日本的普及发挥了重要作用。此外，他还创作了《太平演义》五卷，用中国俗文来编写联缀日本的故事；创作《太阁记》，以中国演义小说的形式写作日本小说。其后，江户文坛上中国小说的翻译闻风而起，例如有《通俗西游记》、《通俗酔菩提》、《通俗平妖传》、《通俗女仙外史》、《通俗孝肃传》等。冈岛冠山的学生们，更致力于中国

小说的传播。至18世纪中期，日本学者对中国明清白话小说“三言”加以重编，成“新三言”，即1743年、1753年冈田白驹分别选编刊行的《小说精言》（四卷）、《小说奇言》，以及1755年一斋选编刊行的《小说粹言》（五回）。它表明，中国话本小说在日本的流传进入全盛时代。

18世纪中期，以《水浒传》的传布为中心，在日本逐渐形成了一大批《水浒传》的模拟作品。冈岛冠山以后，日本学者对《水浒传》的研究之风历久不衰，语句解析、插绘绣像著作不断。安永二年（1733年），建部綾足率先创作《本朝水浒传》。它描写了日本8世纪朝臣惠美押胜的叛乱故事，但在构思和艺术表现上都刻意模仿《水浒传》，开江户时代《水浒传》模拟作品之先。其后，日本陆续出现了一批《水浒传》的模拟作品，历一个世纪而不绝。如，1777年仇鼎山人创作《日本水浒传》（10卷），1783年伊丹春园创作《女水浒传》（4卷），1792年山东京传创作《梁山一步笑》、《天刚垂杨柳》，1793年振鹭亭创作《伊吕波水浒传》，1798年山东京传创作《忠臣水浒传》（10卷），1804年好花堂野亭创作《新编女水浒传》，1825—1840年泷泽马琴创作《倾城水浒传》（25卷），1830年岳亭丘山创作《水浒太平记》，1837年颓颓舍千人创作《天魔水浒传》，1814—1879年岳亭定刈、知足馆松旭、友鸣古兵卫先后创作完成《俊杰神道水浒传》（140卷）。这些模拟作品在题材、内容、主题上各不相同，但都以《水浒传》的艺术形式来构筑自己的作品。它们对于日本吸收中国小说的创作经验，获得比较有力的表现手段，都有极为重要的意义。《水浒传》等章回体小说的传入，无疑是日本读本小说发达的原因之一。

中国明清白话小说对日本的重要影响，以《水浒传》表现较为突出，但又绝不仅仅止于《水浒传》。明清其他白话小说以及中国作家的创作经验也影响着日本，对其读本无论是产生，还是发展，都有相当重要的意义。1749年大阪儒医都贺庭钟创作了

《古今奇谈（英草纸）》，是江户文坛上读本作品的始祖。1766 年都贺庭钟又创作了《古今奇谈（繁野话）》，同年云步天府创作了《栈道物语》。1768 年都贺庭钟的学生上田秋成创作了《古今怪谈（雨月物语）》（五卷），轰动一时，成为初期“读本”的范本。18 世纪末，“读本”小说的创作舞台由近畿地区移向关东，以曲亭马琴为代表，致力于它的创作。1773 年建部绫足创作《本朝水浒传》，并带动日本《水浒传》的模拟作品的大量出现，推动了“读本”小说的发展，使其以较快的速度和较大的规模在江户时代后期的文坛上展开。1805 年，山东京传创作《樱姬全传（曙草纸）》。1814—1841 年，泷泽马琴创作《南总里见八犬传》九辑 106 册，成为日本近代小说的先声。这些“读本”小说，普遍地从中国白话小说中获取作品题材和表现方法。如都贺庭钟的《古今奇谈（英草纸）》由九个短篇组成，其中有八篇皆与中国白话小说关系甚密，或使用基本结构，或忠实于原典，或忠实于情节。明清白话小说的创作方法，如在故事演进中，情节的首尾相顾，主线与旁线交错，人物性格与事件的展开相照应等，也逐渐融合进了“读本”的创作之中。

日本小说创作发展到“读本”时代，作家们终于从中国明清白话作品中获得了成功的创作经验，因此有了长足的进步，使“读本”这一文学式样具备了“前近代型”小说的特点，从而成为日本古代小说发展的最后形态。它的进一步发展，在获得了近代的文学观念之后，逐步进入到近代文学的行列中。[①]

(2) 艺术

在绘画方面，随着明代中国与日本的交流，宋、元以来中国的水墨山水画的幽玄闲雅、潇洒淳朴、手法简易、重视气韵的风格渐为日本禅僧吸收。室町前期，日本的“大和绘”走向衰落，

① 参阅严绍璗、刘渤：《中国与东北亚文化交流志》，第 360—388 页，上海人民出版社 1999 年版。

而仿宋、元画风的水墨山水画风靡一时。奠定日本水墨山水画基础的是禅僧如拙及其弟子周文，而集其大成的则为周文的弟子雪舟等杨。

雪舟等杨（1420—1506 年）出生于备中（今冈山县总社市），11 岁入京都相国寺为僧。他性喜绘画，拜日本山水画先驱天章周文为师，同时临摹宋、元画作。1467 年，他随遣明使到中国，向擅名当时的长有声、李在学水墨画，“相随传设色之旨，兼破墨之法”，① 并“纵一时之好”学高敬彦等，融合宋、元、明各派之长，画技更为长进。此后，他广泛接触自然风物，大量写生，完成了从师法古人到师法自然的转变，获得了中国绘画的真髓。由于画技精湛，他曾应邀为明朝礼部院作壁画，明宪宗看后大加赞扬，认为是国之奇宝，令他以后若非有诏则不能画，成为中日文化交流史上的佳话。雪舟归国后，先后在大分、山口创建“天开图画楼”，潜心创作，写生足迹遍布日本各地，创作出《山水图卷》、《镇山瀑布图》、《四季山水长卷》、《破墨山水图》、《天桥立图》、《山水图》等不朽作品。这些作品，在水墨画中注入了个人情感，赋予了民族气质，成为日本的汉画。它们奠定了雪舟在当时及日本美术史上最崇高的地位，人们称其为“古今之画圣”。其时，一些知名的画家如群星捧月般聚集在他身旁，其弟子和私淑遍布日本各地。②

室町后期，土佐光信（1434—1525 年）将中国画的技法使用于大和绘，发展了优美的传统技法，使大和绘复兴起来，形成日本画坛上的土佐派。狩野正信（1454—1530 年）也吸收中国水墨画的技法，发展大和绘，曾任幕府的宫廷画师，为足利义政、义尚服务。其子狩野元信继承父风，折衷和、汉，集狩野派画风之

① 〔日本〕雪舟等杨：《破墨山水图》序文。

② 参阅刘晓路：《雪舟等杨在明朝的艺术生活》，载《中日文化与交流》第 2 辑，中国展望出版社 1985 年版。

大成。狩野派折衷和、汉的绘画风格，对以后日本绘画的发展有重要影响。因此，日本著名学者家永三郎先生评价说："狩野派致力于和、汉技法的综合，由水墨画开创的新的造型美与大和绘的彩色主义相调和，成为以后日本画各种各样发展的起点。"①安土·桃山时代，日本画坛上以和汉融合的水墨画为主，其代表画派是狩野派，画家有狩野永德（1543—1590 年）、狩野山乐（1559—1635 年）、狩野山雪（1590—1651 年）。土佐派主要画大和绘，但已经失去平安时代的那种纯粹性，水墨画的调子加重，有受狩野派影响的趋势。

16 世纪末叶的桃山时代，日本流行一种漆绘。用色漆绘画，中国自古就有。日本最早出现的漆绘，是法隆寺玉虫厨子装饰画。平安时代以后，漆绘不甚风行，只局限于朱漆绘制饮食用具之类的简单物品。但是，到了桃山时代，"在爱美的时代潮流和中国密陀绘的影响下，漆绘又繁荣起来，各地又出现了富有特色的作品，主要有奥州的秀衡木碗、山口的大内木碗等"。②

受中国明代高度发展的版画艺术影响，适应市民阶层的趣味、愿望与生活需要，17 世纪的日本画坛兴起了"浮世绘"版画。庆长十三年（1608 年）光悦本《伊势物语》刊行，为木刻浮世绘的开端。宽永到宽文年间（1624—1672 年）为京阪"肉笔浮世绘"，即彩色风俗画。进入江户时代，艺人辈出。岩佐又兵卫（1578—1650 年）字胜以，绘有《庶民游乐团扇图》、《王昭君图》、《三十六歌仙图》等，为木版浮世绘首出的画师。上溯此种艺术的源流，土佐派与狩野派绘画已开其端，岩佐又兵卫的画艺即从土佐派所传习。木刻浮世绘的成就，菱川师宣实为其重要

① 〔日本〕家永三郎著，刘绩生译：《日本文化史》，第 116 页，商务印书馆 1992 年版。

② 〔日本〕寺尾善雄：《中国古代艺术对日本的影响》，载《中外关系史译丛》第 4 辑，上海译文出版社 1988 年版。

者。其作品明显受到中国版画影响，如《绘本风流绝畅图》即是模刻中国彩色版《风流绝畅图》。又如“丹绘”始于延享三年（1746年）法眼大冈春卜出版《明朝生动画园》三册，刻有明画59图，绘者有文徵明、戴文进等。中国康熙时所印套色版《芥子园画传》，亦为日本所翻刻。菱川师宣之后，浮世绘的代表画师有铃木春信（1725—1770年）、东洲斋写乐、喜多川哥磨（1753—1806年）、葛饰北斋（1760—1849年）、安藤广重（1797—1858年）。日本浮世绘的画师们，常常参考中国的版画，对其作品有不少影响。[①]

17世纪中期以后，在文人画方面，中国绘画对日本的影响尤大。日本正保元年（1645年），明僧逸然为躲避战乱来到长崎。他长于画佛像和人物像，登门求教者甚多。如当时日本名画家河村若芝、渡边秀石等即为其高足。明清写生画风从此传开，形成了长崎画派。其后来日的隐元及其他僧人也都精于画艺，其中心越尤善于画禅门机缘图。号称德川时代南宗画始祖的祇园南海、柳里恭等，据说都以能作黄檗各僧人的画为目标。朱舜水也颇通绘道。据说，给柳泽洪园教授中国式彩色画的，即是朱舜水。

此后，还有不少长于绘画者先后来到日本，据记载，从17世纪中期到19世纪40年代，有陈贤、陈元兴、陈清斋、伊孚九、沈南蘋、高钧、高乾、郑培、费汉源、诸葛晋、宋紫岩、方西园、程赤城、李用云、张秋谷、费晴湖、孟涵九、江稼圃、江艺阁、陆云鸿、朱柳桥、陈逸舟、华昆田、颜亳生等。这些人多为中国商人，但他们的画都很出色。他们在日本作画授徒，对日本绘画有不小的影响。如陈贤随从隐元来日，长于水墨佛画。陈元兴曾参谒黄檗宗僧木庵，主要描绘黄檗宗各僧人的顶相。陈清

① 参阅常任侠：《中国与日本的文化关系》，载《东方文化知识讲座》，黄山书社1988年版。

斋，广泽一湖即为其门人。高钧、高乾、郑培，为沈南蘋弟子。费汉源，其门下有杨君山、打桥竹云。日人古贺精里称，“以六法被称赞的人中，最高的是费汉源”。他于宽政元年（1789年）刊行了《费汉源山水画式》（二卷）。诸葛晋，南蘋派画家，江户的清水静斋慕其画风，改名诸葛监。宋紫岩，长于着色花卉、翎毛，江户画家楠本雪溪习其画风，改名为宋紫石。方西园，善画水墨花卉、翎毛，其富士山画很受欢迎，宽政二年出版了《飘客奇胜图》，文晁、崩山也学习他的笔意。江稼圃，门下有游龙梅泉、铁翁木下逸云等，他与伊孚九、费汉源、张秋谷合称为舶来四大家。而对日本绘画影响最大者，则推伊孚九、沈南蘋。伊孚九，名海有，号也堂，吴兴人。享保五年（1720年）开始，伊孚九多次赴日。他长于南宗山水画，风格清雅。其优美的画风很合日本人的趣味，特别是他的淡彩山水画很受欢迎。直接受教于他的长崎画家有清水逸等数人，但习其画风者却有池大雅、与谢芜村两大家，促进了日本南宗画的发展。沈南蘋，原名沈铨，浙江人，是明末清初受西洋画影响而大为发展起来的写生画的大画家，爱画花卉、翎毛，其写生精致与着色艳丽与旧有的画风完全不同。他于享保十六年（1731年）十二月乘商船到日本，十八年九月回国，在日本逗留不过两年。但对于当时已经十分厌腻雪舟、狩野两派的日本画界，他的画作、画艺引起了很大的反响。他把画法传给唐通事熊代绣江，熊代又传给真村芦江、僧鹤亭、黑川龟玉。圆山应举也曾私淑沈南蘋，领会了写生的精髓。因此，日本继承其画风者很多，以致产生了号称南蘋派的写生画。

除了人员往来以外，明清时期输入日本的中国绘画书籍也给日本画坛以很大影响。第一是明朝天启年间（1621—1628年）编纂的《八种画谱》，宽文十二年（1672年）出现了精巧的和刻版（日本版），宝永七年（1710年）又被翻译。比《八种画谱》影响更大的是《芥子园画传》。该书于清朝康熙年间刊行，宽永间由黄檗僧侣带入日本，并传给祇园南海，南海又传给池大雅。

宽延元年（1748年）、文化十四年（1817年），该书又出版了和刻版。此外，《十竹斋画谱》于宝历十年（1760年）传到日本，《佩文斋书画谱》也传到日本，但年代不详。这一时期，日本翻印的清人画谱、画论很多。如姚际恒的《好古堂书画记》、张庚的《国朝画征录》、沈宗骞的《芥舟学画论》、邹一桂的《小山画谱》、高士奇的《江村销夏录》、温一良的《苏黄题跋》、王澍的《竹云题跋》、陈元升的《纽斋画胜》等。摹刻清人绘画的，有《汉画指南》、《南画阶梯》等，总共有几十部。另外，中国画帖、画轴等的传入也不少。[①]

在书法方面，通过五山禅僧与明代书家的长期交流，室町后期，日本书法艺术进一步发展。如，嘉靖年间，日本书法家策彦周良（1501—1579年）两次入明，与明代的文士切磋诗文、书法。当明使到达日本时，日本的僧人也向他们讨要墨宝。这些书法交流，对日本书法艺术的普及和提高有很大影响。至江户初期，日本书坛出现了“宽永三笔”：近卫信尹（1565—1614年），为太政大臣前久之子，书法豪迈跌宕，颇有宋黄庭坚劲拔之风，遗墨有《歌仙屏风渡》、《唐天神像》等；本阿弥光悦（1558—1637年），书法丰满优婉，揉合了平安文化的雅韵及桃山时代特有的豪放之趣，独创一格，代表墨迹有《四季草花下绘和歌卷》；松花堂昭乘（亦称游木昭乘，1581—1639年），耽于空海书风，书体洒脱，不落俗套。“宽永三笔”各呈异彩，是日本书法继“三笔”（空海、嵯峨天皇、橘逸势）、“三迹”（小野道风、藤原佐理、藤原行成）之后飙发的又一奇葩，是中日书法艺术交流的结晶。

明末清初，朱舜水、陈元赞、俞立德等先后赴日，把中国文

① 参阅（日本）木宫泰彦著，胡锡年译：《日中文化交流史》，第703—706页，商务印书馆1980年版；王晓秋、（日本）大庭修：《中日文化交流史大系·历史卷》，第232—236页，浙江人民出版社1996年版。

化和书法传到日本，进一步促成了日本唐样体书法的繁荣。其中，影响最大者为俞立德。他字君成，号南湖，杭州人，深得文徵明笔法。宽文（1661—1672年）初年，因为贸易，他曾三赴长崎，将书法传给长崎书家北岛雪山和细井广泽。北岛雪山（1636—1697年）曾向隐元及其弟子独立（1596—1673年）、即非学习书法，又从俞立德受文徵明笔法。此外，他又糅合张瑞图书风，自成一家。细井广泽（1658—1735年）造诣精湛，功底深厚，为北岛雪山门徒。他根据辗转传授的执笔法，著有《拨镫真诠》、《观鹅百谱》二书，主张由文徵明上溯赵孟頫再祖述王羲之书法，追本穷源，颇多创获。细井门下有平林惇信、关思慕、三井亲和、松下岛石四人，均为当时杰出书法家，世称“四天王”。北岛雪山、细井广泽一派的出现，终于形成了以江户为中心的“唐样体”的根源。流风所被，长期左右日本书坛。此外，荻生徂徕、赵陶斋等人学明人祝允明的草书，汲取了明人草书之妙，也别开生面。

对日本书法的发展影响最深、贡献最大者，为高僧隐元及其弟子。隐元师徒均擅长书法。隐元书法师承蔡襄，格调甚高。他工大字，笔力雄劲，具有明人苍劲书风。黄檗僧的书法师承隐元，亦以大字为重，世称黄檗派。隐元弟子木庵既善画，又精草书，字体雄浑遒劲。即非善草书，“世争宝之”。隐元与木庵、即非三人并称“黄檗三笔”，简称“隐、木、即”。隐元的另一弟子独立亦以善书驰名当世。长崎人高天漪（深见玄岱）亦因传授书法而著名。他与本阿弥光悦所写的池上本门寺的匾额，并称为“黄檗二妙”。隐元师徒书画遗墨及其传入的中国历代名家书画为数相当可观，如祝允明狂草书幅杜甫《秋兴八首》、董其昌题扇面行书《高梁即事诗》、张瑞图行书对联以及郑采行草题扇面等，都珍藏在各地黄檗宗寺院中，蔚然形成“黄檗文化”，对近世日本书画的发展做出较大贡献。当时，黄檗山简直成了明治名人书画的美术馆，琳琅满目，极一时之盛。

此外，宽政年间（1789—1800 年）来到日本的胡兆新、徐荷舟、刘培泉等也都是杰出的书法家。胡的弟子秦星池传授其书法，百泊菱（卷菱湖）、米（市河米庵），蜚声书坛。

自“唐样体”书法盛行后，王羲之、智永、欧阳询、李邕、颜真卿、张旭、怀素、苏轼、黄庭坚、米芾、赵孟頫、祝允明、文徵明、董其昌、张瑞图等人的书法在日本大量印行，成为当时日本习字范本。其中，尤以王、米二家更是深入人心。如，中山长四郎（一名韩天寿，字大年）是晋帖王书的崇拜者，自号“醉晋斋”。据说，他为了推广“唐样”书法，不惜倾家荡产。市河米庵酷爱米书，亦自号“米庵”。

在中国书法的影响下，18 世纪后期至 19 世纪 40年代，日本书坛名家辈出，成就显著。僧良宽（1757—1831 年）研习王羲之、张旭、怀素书法，用力甚勤。他的书法纯朴自然，自成一家，后人推尊为“日本三僧”之一。而几乎同时出生的卷菱湖、贯名菘翁、市河米庵三人更是蜚声书坛，并称“幕末三笔”。卷菱湖（1777—1843 年）曾学欧阳询、李邕、贺知章及其他晋唐名迹，兼擅楷、行、草、篆、隶各体，著有《十体源流》，探究各种书体的渊源，对后世影响甚大。其弟子有荻原秋严、中泽雪城、大竹蒋塘、方生鼎斋，号“菱门四天王”，与细井门下“四天王”后先辉映。贯名菘翁（一作贯名海屋，1778—1863 年）初学书西宫行、画狩野派之矢野典博，中年登高野山，见空海真迹，视野开阔，大有长进。此后，游历各地，努力钻研书画，临摹唐碑及唐人真迹，自成一家。他的字气势雄浑，苍劲有力，遗墨有《邢子愿草书千字文》、《临兰亭序》、《临王铎书》等。他刻苦临池，锲而不舍，数十年如一日。60 岁以后，又学赵。70 岁后，行草学颜真卿，楷书学褚遂良，功力深厚，被誉为“三笔三迹之后第一人”。市河米庵（1779—1858 年）早年玩于米书，晚年进而更推崇王书。著有《米家书诀》、《二家书论》、《楷行苹编》、《米庵墨谈》、《略可法》、《墨场必携》等。所作扇面书《前

赤壁赋》，工整秀逸，深得米书神韵，令人叹服。①

在篆刻方面，日本的篆刻是从黄檗僧侣开始传播的。僧独立到日，带了石印给日本人看，后来传给其书法弟子高玄岱。他著有《独立禅师石印》一书，后于明治三年出版。僧心越把清朝陈策的《韵府古篆汇选》带来，元禄年间（1688—1703年）翻刻。随心越学习的有榊原篁洲、松浦静轩。他们的弟子细井广泽、池永一峰（道云），是江户时代的篆刻家。道云的刻印谱《一刀万篆》是日本正德三年（1713年）的作品，受到当时中朝使臣的赞扬。18世纪60年代，中国印谱频繁传入日本，以高芙蓉（大岛逸记或近藤斋官）为中心的古代派活跃于日本印坛，摹仿秦汉高雅的印风。1811年，黄檗山万福寺第十五、十八代住持中国僧大鹏出版《印章篆说》，对日本印刻的发达也起了一定作用。

在戏剧方面，宝历（1751—1762年）至天明、宽政年间（1781—1800年）的约五十年间，日本盛行歌舞伎。它是一种将舞蹈、音乐、动作、说白融为一体的戏剧，由室町时代的能乐和民间乐舞形成，是在唐散乐和元杂剧影响下形成的，所以其中存在着中国古典戏剧的某种形式，可以明显地看出中国戏剧的影响。

在音乐方面，黄檗僧将中国佛教音乐带到日本，京都府宇治市黄檗寺至今仍用汉语唱经，并保持传统声腔。僧心越兴侍善操弦琴，在日本将琴技传授给人见竹洞、杉浦琴川和小野东川等人。此后，“在日本儒学者之间就有了琴曲的传统”。现存《和文注琴谱》和《东皋琴谱》，即是心越及其弟子所传。久已失传的日本琴法，由于心越到日而又兴盛起来。19世纪初年，中国音乐继续经长崎传入日本，称为“清乐”，连从明末传去的“明乐”，合称为“明清乐”。清乐在日本深受欢迎，当时日本全国盛

① 参阅陈玉龙：《邻邦一衣带水翰墨万制深情》，载《中日文化与交流》第2辑，中国展望出版社1985年版。

行清乐的合奏。[1]

5. 中国科学技术对日本的影响

(1) 天文历法

在历法方面，日本自 9 世纪中叶以来一直采用中国唐代的《宣明历》。以后，由于与中国交流断绝，加之日本历博士能力不足，编历工作墨守陈规，尽管宣明历误差渐多，但还是一直沿用到江户时代的贞享元年（1684年）。其间，明朝政府也曾遣使至日，"颁示《大统历》，俾奉正朔"[2]。《大统历》即元代郭守敬所创《授时历》，但不可使用其消长法，是一个学术退步。不过，与《宣明历》相比，《大统历》仍然更为精确。然而，日本并没有很快采用《大统历》。

江户时代以前，授时历可能经由朝鲜或多或少地传入了日本。至江户时代，日本不少的数学家、天文学家均致力于研究和解说授时历，有关著作大量出现。据说，小川正意在宽永二年（1625年）获得《授时历经》，知其与宣明历有异，便立表测影，以窥管观星，后写成《新拟授时历经》（二卷）及《授时历经立成》（六卷），于 1673 年刊行。其后，关孝和著有《授时发明》（1680年）、《授时历经立成之法》（1681 年），中根元圭著有《授时历经俗解》（1768 年），高桥至时著有《授时历交食法》（1789 年），建部贤弘著有《授时历解义》等。据统计，江户时代研究授时历的著作至少有十八种。但是，以此为根据而倡导改历并取得成功者，只有涩川春海。

涩川春海（1639—1715 年），原姓安井，或称保井，是幕府碁所的职业围棋家。他有很深的汉学功底，尤精于天文历算。他

① 参阅朔法鲁：《历史上中国和东方各国音乐文化的交流》，载《东方文化知识讲座》，黄山书社 1989 年版。

② 〔日本〕瑞溪周凤：《善邻国宝记》卷中，日本集英社 1995 年版。

研制各种新仪器，观察天体运行，测量各地纬度，很早就得到了德川光国、保科正之等高门显贵的赏识。后来，他又投冈野井玄贞门下，研习历学。据说，冈野井曾于宽永二十年（1643年）与朝鲜学者容螺山讨论授时历以及朝鲜研究授时历的卓越著作——《七政算内篇》（1442年）等，由此深谙“七政四余运行之理”。[1] 经过学习和不断的观测，涩川春海于天和三年（1683年）撰成新历七卷，名“大和历”。该历基本上以授时历为蓝本，二者并无本质上的差别，不过它注意到了“里差”，即中国与日本的经度差，是一个进步。新历成书后，十一月冬至日，他奏请改历（此前他曾经奏请改历，未被采纳）。恰好，宣明历所记日食又误。在不了解历法优劣以及对侵犯过日本的元朝怀有敌对感情的阴阳头（掌管天文、历法、漏刻和阴阳卜筮等事务的政府最高机关的首长）土御门泰福主持下，贞享元年（1684年）三月三日，日本朝廷下诏改用明朝大统历。为此，涩川春海第三次上表，陈述大统历不可用。日本政府经过实测，证明大和历与天象完全吻合。于是，同年十月二十九日，下诏改用春海新历，赐名“贞享历”。

涩川春海从事贞享改历之时，西方的近代科学早已传入中国，并涌现出大批介绍西方科学的汉译书籍。进入江户时代之后，来自中国的一些汉文或汉译科学书籍成为日本人了解西方的一个重要渠道。在这些书籍中，天文历算方面的著作居于首位，其中影响最大而又深远的是《天经或问》。《天经或问》的作者游艺，字子六，建宁人，明末清初历算家，生卒年不详。其书“皆设为问答，以推阐天地之象，大旨以西法为宗”，[2] 即以问答的体裁来阐述关于“天”的千古不易之理，大体以西方传教士熊三拔介绍的西方天文学知识（第谷的体系）为基础，联系中国的传

① （日本）涩川敬野：《春海先生实记》。

② 阮元：《畴人传》卷36。

统天文学加以解释。游艺及其《天经或问》在中国鲜为人知，但该书在17世纪后期传入日本后，在日本却如雷贯耳。江户时代早期的著名学者，如西川如见、涩川春海、新井白石等人，无不读过此书，从其中得到启发。享保年间以后，各种训点、解说和研究《天经或问》的著作大量出现，著名的如1730年刊行的西川正休（西川如见的次子）的《天经或问》训点（三卷），及《大略天学名目抄》。此后，《天经或问》的读者已不限于少数高层学者，它在日本的整个知识界也广泛普及开来。江户时代早期的天文学大体是两个脉络，一是中国古代传统天文学，二是从西方直接传入的“南蛮”天文学，即西方近代天文学。这二者之间有过不少摩擦、冲突，但最后还是走向合流。这种东西合流的趋势，在很大程度上是受了《天经或问》的影响。

贞享历采用以后，到享保年间已有许多不完善之处。为了改历，幕府第八代将军德川吉宗在当时最著名的天文学家建部贤弘（关孝和的弟子）、中根元圭（贤弘的弟子）等人的建议下，准备修改历法，并于1720年发布“享保新令”，缓和过去实行的禁书制度，允许同基督教无关的科学书籍进入日本。其后，清朝学者梅文鼎的《历算全书》、康熙年间官修的《历象考成》等汉文科学著作陆续传入日本，增进了日本人对西方近代科学的了解。

由于种种原因，德川吉宗的改历并未成功。宽政七年（1795年），幕府又任命当时在天文学领域颇有声名的大阪人麻田刚立（1734—1799年）的学生高桥至时（1764—1804年）和间重富（1756—1816年）参与改历。二人共同研究《崇祯历书》、《历象考成》等天文学著作，掌握了具有当时最高水平的天文学知识。宽政九年改历成功，次年开始施行新历。宽政新历的独到之处，在于它采用了开普勒的天体运行的椭圆轨道说，而这正是他们研究《历象考成·后编》所载有关知识的结果。

由于椭圆轨道理论只适用于日、月运行，而无法解决行星运动问题，高桥至时遂又开始研究了荷兰语的法国人拉兰德（J.

J. de Lalande，1732—1807 年）所著天文学著作，缩译原文，并附自己的解说和评论，成《拉兰德历书管见》。至时去世后，其遗志由长子高桥景保（1785—1829 年）、次子涩川景佑（后成为涩川家的养子，1787—1856 年）继承，其结果是《新巧历书》（1826 年序）的完成。然而，该书不论理论内容，还是形态结构，均受到中国历书的传统格式的限制，与拉兰德的原著相去甚远。至天保十二年（1841 年）十一月，涩川景佑受命为改历御用。次年十月，在他的主持下，京都发出改历宣言，从弘化元年（1844 年）开始实施新历，是为天保历。天保历以荷兰语的天文学著作为依据编成，但历书的构成仍是中国的传统风格。这可说是江户时代最后一部历书，也是日本最后的太阴太阳历，一直沿用到明治改历之时。

(2) 数学

日本学者川原秀成指出，日本数学的发展，有两个大的转折点，可分为三个时期：第一个时期是从飞鸟、奈良时代到江户初期，是全面汲取中国数学的时代；第二个时期是从德川初期到明治初年，新创造了纵写的代数符号法，日本固有的符号代数学获巨大发展，即和算；第三个时期是明治以来脱离和算的西方化时期，沿用笛卡儿以后的符号法，导致今天的数学。本节所讨论的时代，正处于第一和第二时期。第一时期，日本积极引进中国数学，由此触发了和算的产生。

16世纪末期，中国的算盘流行于日本，对日本数学的发展起到了推动作用。根据学者们的考证和研究，中国算盘可能在15世纪中期已经传入日本。[①] 明末，毛利重能两次到中国学习数学，携算盘归国，在丰臣秀吉家中和军中使用，又命工匠仿造。当时，木匠归大津造算盘卖钱，各地纷纷抢购，算盘遂流行于日本。随着算盘的流行，中国的各种运算方法和口诀也传入日本，

① 参阅钱宝琮：《中国算学史话》，第 104 页，中国青年出版社 1957 年版。

这对于日本数学的发展，以及向民间的普及起到了巨大的推动作用。

与此同时，中国的一些重要算学著作也传入日本，丰臣秀吉侵略朝鲜期间，日本从朝鲜得到中国元代朱世杰的《算学启蒙》（1299年）和明代程大位的《直指算法统宗》（1592年）。《直指算法统宗》共17卷，包括595个问题。它依照《九章算术》的形式，几乎网罗了商业上所必需的各种应用数学问题，成为中国珠算书的同义语。毛利重能最先在日本传授《直指算法统宗》。他在京都开办学校，登门求学者数百人，吉田光由、今村知商、高原吉种为其三大高足。现存日本最古刊本的数学书，是藏于龙谷大学的成书于17世纪初的《算用记》。该书中载有“二一天（添）作五，逢二进一十”之类所谓“割算”（除算的九九），亦即中国的九归歌诀。毛利重能于1622年编《割算书》，是现存和算的第一部名著。吉田光由采取《直指算法统宗》的要点和应用的部分，并加入当时流传的算法，于1627年编成《尘劫记》，多次刊行，历久不衰。今村知商于1639年编成《竖亥录》，也是如此。在以后的数十年间，《尘劫记》、《竖亥录》二书成为日本数学的规范。后来，《直指算法统宗》又有汤浅得之编的训点本（《新编直指算法统宗训点》12册，1676年），从而在日本广泛普及开来。

在和算的形成和发展过程中，《算学启蒙》的影响更为重大。《算学启蒙》介绍了包括天元术（中国的高级代数）在内的中国宋、元数学，原本不过是一本民间数学书，在中国一度失传。但日本数学家却从此学到了天元术，成为和算的出发点。该书大约在17世纪中期以后传入日本，日本出现了很多复刻本和注释本，如久田玄哲的《新刊算学启蒙》（三册，1658年），星野实宣的《新编算学启蒙注解》（三卷，1672年）、建部贤弘的《算学启蒙谚解大成》（七卷，1690年）等。桥本正数则据该书以研究天元术，其门人泽口一之继之，著成《古今算法纪》。于是，天元术

引起日本学界的研究热。其中，成就最大者即是被誉为“算圣”的关孝和。关孝和（1640？—1708 年）精心研究天元术，加以发展，独立发现了行列式、数学系数方程解法、不定方程解法等。他被人称道的点窜术，实即笔算形式的直行天元术。关孝和由此成为日本古典数学——和算的主要奠基人。

此外，中国南宋杨辉的《杨辉算法》（13 世纪下半叶）对于和算家构筑和完备其方程式理论给了相当大的影响和刺激，对和算的建立和发展也有重大贡献。①

(3) 医药学

在中外医药学交流中，中国与日本最为密切的交流。日本学者小曾户洋指出，在 19 世纪中叶明治维新以前，日本的医学文化基本上是以中国的传统医学为中心。两国的交流有两个高峰，即 7—9 世纪遣唐使时代和 15—17 世纪日明贸易时代。

明朝建立后，两国医药学交流空前频繁。日本人以极强烈的欲望汲取中国的医学文化，日本最尖端的医学是在从明朝留学回国的医师们带动下实现的。当时，中医、中药在日本有很大影响。日本人民很推崇中国医药，来中国者都喜欢搜集中国医学著作，“若古医书，见必买，重医故也”。② 一些日本医生，专门到中国来学习中医药学，推动了日本医药学的发展。1487 年，妙心寺僧田代三喜来明学医，历时 12 年，拜早先来明学医的日僧月湖为师，攻李果、朱丹溪学说。1498 年归国，在日本首先倡导李、朱学说。因田代三喜居处远离文化中心京都，故其学说未能很快普及。曲直濑道三于 1531 年入其门下，学习十多年，1545 年到京都，设启迪院，传授医学，门徒甚众。他宗丹溪之

① 参阅李俨：《中算史论丛》第 5 集，第 178—181 页，科学出版社 1955 年版；田久川：《中国古代天文历算科学在日本的传播与影响》，载《中日关系史论文集》，黑龙江人民出版社 1984 年版。

② 侯德高：《日本风土纪》。

学，对虞传、王纶的著作以及《绍兴本草》也很推崇，1571 年著《启迪集》，成为日本汉医“后世派”的骨干。曲直濑道三的养子曲直濑玄朔承继父说，开设学舍，传授医术。后世派名医辈出，当时为将军、诸侯的侍医者甚多，影响遍及日本。本派门徒杏林见宜曾入中国学医数年，攻丹溪之学，兼及仲景、河间、东垣学说，著成《纲目撮要》、《医统粹》等书。他与崛正意（号杏庵）创办嵯峨学舍，广收门徒三千人，讲学中推崇李梴《医学入门》，遂使该书广为流传。后世派至 18 世纪中叶尚盛行不衰。与后世派对立，有古方派的崛起。日本名医坂净运于 1492 年入明学习，八年后携回《伤寒杂病论》，大力宣扬仲景学说，著有《新编方》、《遇仙方》等书。永田德本承坂净运之学，反对曲直濑道三所提倡的朱、李学说。其后，古方派长期流行不衰，对日本医药学界影响很大。此外，日本宫廷医和气氏的后裔半井明亲于日本永正年间（1504—1520 年）来到中国，学医后返国。据说，其间他曾为明武宗医病，获赐驴庵，因此称驴庵。其后裔历代也以驴庵袭称，直至江户时代一直保有宫医的最高身份。日本医家吉田宗桂于 1539 年、1547 年两次入明，治愈明世宗的疾病，回国时世宗赐颜辉《扁鹊图》、《圣济总录》等。

日本医家对中国医学的引进和普及，至大永八年（1528 年）终于印刷出版了日本最早的医学书，即富商兼医师阿佐井野宗瑞刊印的明人熊宗立的《医书大全》。熊宗立号其家为“种德堂”，是一位儒者、医师兼出版事业家。他刊行了包括自己著述的医书、儒书在内的多种著作，其后代也是活跃在福建的首屈一指的出版家族。天文五年（1536 年），住在月前朝仓氏的一乘谷的谷野一柏又印刷了日本第二部医书《勿听子俗解八十一难》。勿听子是熊宗立的号，这也是他注解、刊行的一部医书。可见，熊宗立刊印的医书及其身份都成为日本人的榜样，由此进而又发展到吉田宗恂、曲直濑玄朔等人的活字医书出版事业。可以说，在 15—16 世纪，没有谁比熊宗立对日本医学的影响更大

明清之际，大批中国人来到日本，其中不乏精通医术者。他们把中国医学也带到日本，对日本医学的发展有很大影响。著名者如，王鞬南（？—1645 年），福建人，宽永十年（1633 年）到达日本，住在京都，因行医而扬名。王宇宇（五云子），太原人。其父为太原太守，战败后他经山朝鲜抵达日本，在江户开业行医。其门人森有益、森云仙是幕府医官森家之祖，可见其影响之大。黄檗僧中，尤以独立最精通医术，是江户时代对日本医学影响最大的中国人。他尤精于痘科，将此术传授给池田正直、高天漪、北山道长等人。池田正直是其医学第一高足，传授给他的有生理、病理图七种，医书六部九卷，其中尤以解说痘科的《痘科键》最为有名，池田山此名声大振。宽政年间，幕府医官开始设立痘科时，即山正直的第四代瑞仙充任此职。僧人化外、心越、澄一等也都通晓医术。化外把医术传授给北山道长，心越传授给石原学鲁，澄一则传授给了石原学鲁、国立贞、今井引济等人。陈明德，原是浙江金华府人，最精于小儿科。他于庆安年间（1648—1651 年）来到长崎，据说所投药饵有起死回生之效，被挽留于日本，改名颖川入德，在长崎行医，著有《心医录》。北山道长，字寿安，号友松，原是宽永四年（1627 年）任唐通事的入日籍的明朝人马荣宇之子，从僧化外、独立学医，后到大阪开业，博得声誉。其著作《北山医案》、《增广医方口诀集》、《医方考绳愆》、《纂言方考评议》等，均刊印流行于江户中期的医学界。高天漪，又名深见玄岱，为入日籍的长崎唐通事高寿觉的后裔，曾从僧独立学习医道。延宝年间（1673—1680 年），他前往京都，解答太上皇有关养生保命之问，献《养生编》一卷。元禄、享保年间，来到日本的中国医师仍然很多，如杭州陆文齐，苏州吴载南、陈振先、周岐来、刘经光、汀州朱来章、朱子章等。其中，陈振先、朱子章最为著名。朱子章似乎是到日医师中医道最杰出者。他一到日本，幕府竟通令如对医书有疑义，可向他质疑，幕府的医官今大路道三、栗本瑞见皆曾致书求教。享保

以后，中国医生到日本的很少，只有享和三年（1803年）到日的胡兆新。大田南亩曾奉幕府之命，从之学习药方。小川汶庵、千贺道隆、吉田长祯等人亦曾向他学习，成为杰出的幕府医官。①

中国医药学在日本的传播，也促进了日本本草学的研究。日本天正八年（1580年），前述曲直濑道三应学习者的请求，撰出《包炙撮要》（一卷），记述了366种药物的情况。前述吉田宗桂精于药草，尤以和药辨识著名，被称做"日华子"。本草学最为基本的书籍是中国明朝人李时珍（1518—1593年）的《本草纲目》。它初刊于明万历二十四年（1596年），后屡经刻印，影响深远。日本庆长十二年（1607年），林罗山从长崎游学回江户时，送给幕府将军德川家康一部《本草纲目》。此后，该书在日本广为流传。1612年，林罗山编成摘要五卷，本《论语》"多识于草木鸟兽之名"之语，题曰《多识篇》，传布各地。曲直濑玄溯从《本草纲目》中"摭至要之语"，又增添药品，撰成《药性能毒》。此后，日本陆续出现了《本草纲目》的各种版本，日本的本草学著作也开始大量出现。②

最早在长崎直接向中国人请教本草学的是向井元升（1608—1677年），宽文十一年（1671年），他参照李东垣的《食物本草》、李时珍的《本草纲目》、源顺的《倭名类聚抄》、林罗山的《多识篇》等有关典籍，拣选许多实物材料，编成《庖厨备用和名本草》（13卷）。在日本本草学方面做出突出贡献的是贝原益轩。他幼年就曾习读《医学正传》、《医方选要》、《万病回春》等中国医药书籍，后曾辑录、劳训《本草纲目》的品目及附录，编制出《本草纲目和名目录》。宝永五年（1708年），他撰成了著

① 参阅［日本］木宫泰彦著，胡锡年译：《日中文化交流史》，第697—708页，商务印书馆1980年版。

② 参阅史美华等：《中国传统医学史》，第261—262页，科学出版社1982年版。

名的《大和本草》（16卷）。该书对本草作了总的论述，从《本草纲目》的分类法中发展出新的分类法，对各种植物形状、效用、名称作了审查考索，所述1362个品类，来自本草学著作的772种，来自本草以外各种书籍的203种，另有358种产于本国，29种来自远洋国家。该书刊行后，影响至为深远，贝原益轩也被视为近世日本本草博物学的确立者。另一位本草学者是生于长崎的卢草硕。其祖父卢君玉从万历中期到崇祯四年滞留于长崎。卢草硕继承祖业，传授本草学。其弟子福山德润著有《药性集要》。德润门下的稻生若水是江户时代最为有名的本草学者。若水的门下有松冈恕庵、野吕元文、丹羽正伯。恕庵的门下小野兰山（1729—1810年），是日本博物学的巨擘。他汲取了中国以及荷兰本草博物学的成果，在各地讲授本草，曾奉幕府之命带领门徒四处采集药材，1803年著成《本草纲目启蒙》（48卷）。这一传承是江户时代本草学的主要流派。此外，延宝年间（1673—1680年），有盛冈人阿部将翁流落至中国福建，在当地修习本草学。回到江户后，他开讲本草医学，取得不少成就。其弟子是田村蓝水。蓝水的门下有曾槃、丹羽元尚、栗本丹洲等人。曾槃是萨摩藩人，在琉球采草药时，请人将他制作的腊叶标本和草药图带往清朝，让人鉴定。他著有《质问本草》。继承栗本丹洲学业的，是栗本匏庵与曲直濑枫詹父子。

一些到日的中国人，也向日本介绍中国本草学。如前述陈振先，在长崎采集药草162种，著成《功能书》，并由向井元成加上日本名称旁注。享保十年（1725年），医师周岐来、朱来章应德川吉宗之问，答出145种鱼贝类、34种植物和13种鸟兽的名字。他们的问答称为《周朱复言》或《享保复言》，手抄本流传于民间。除《本草纲目》以外，还有许多中国本草学著作传入日本。如清朝学者陈扶摇的《秘传花镜》传入日本后，日本出现了该书的注释本，流传极为普遍，对日本本草学的发展有一定作用。前述小野兰山11岁时就手写之，从中汲取中国本草学的成

果。此外，日本人还购进中国地方志，用于发展本草学。如福建的物产与日本关系紧密，伊贺藩的藤堂高猷遂从《福州府志》中摘录动植物名字，附上日本名称，可食用者加以圈点，以备救荒时参考，以《福州府志物产便览》的书名于天保四年（1833年）出版。这也正是当时日本人购进中国地方志的主要原因。①

(4) 农业技术

首先是中国农作物的引种。日本学者星川清亲指出："日本在开始农耕时以水稻为主，其他农作物全是由国外输入的，其中主要是从中国经朝鲜传到日本的。"② 16世纪至19世纪前期，这种输入仍在继续。日本学者西村甲一曾引据日本史料，叙述了48项栽培技术从中国东传的史实，其中有宽永年间（1624—1643）经琉球引进的西瓜种子，宽永十八年（1641年）传去的秋海棠，正保三年（1646年）引进的腊梅，承应三年（1654年）隐元至长崎时携去的一种菜豆（日本称为隐元豆），享保年间（1716—1734年）传去的薏苡，等等。③ 当然，日本当时从中国引进的农作物品种还有不少，远不止上述这些。

其次是中国畜产技术的传播。日本继续从中国引养牲畜。据《崎港商说》、《长崎纪事》载，日本享保三年（1718年），幕府因欲输入良马，曾发给清朝人仲韬吉临时通行信牌。后仲韬吉因故不能前行，遣其弟伊孚九代之，于享保五年（1720年）船载良马二匹到日本，在南部藩作为种马饲养。文化十四年（1817年），幕府根据侍医和药园总管涩江长伯的提议，命长崎地方长官从中国寻求绵羊若干只，牧养于江户巢鸭药园，几年间逐渐繁

① 参阅王晓秋、〔日本〕大庭修：《中日文化交流史大系·历史卷》，第244—246页，浙江人民出版社1996年版。

② 〔日本〕星川清亲著，殷传德等译：《栽培植物起源与传播》，河南科技出版社1981年版。

③ 〔日本〕西村甲一：《日本与中国农业文化之交流》，载《农学月刊》1940年第5、6期合刊。

殖至三百余头，每年剪两次毛供织殿织成绒布呈献。中国的兽医技术也继续传入日本。日本天文二十年（1551年），出版了兽医著作《马医醍醐》（12册），其中载有几世纪来中国学习兽医的平仲国与其子安国精心研讨病例的内容，题名为《仲国百问答》，是日本兽医方面最早的杰出著作，也反映了以兽医学研究为目的而赴海外留学所取得的重要成果。天文二十二年的《仲国秘传集》、永禄五年（1562年）的《安骥集跋书》、天正元年（1573年）的《疗马图说》、文禄二年（1593年）的《马疗治秘传书》等书，多是参考中国古代兽医著作，特别是李石的《司牧安骥集》写成的。庆长九年（1604年），桑岛学派的继承人桥本道派撰《假名安骥集》，主要是参考《司牧安骥集》编译而成。明历二年（1656年），日本出版《马经大全》（四卷），这是一位被日本尊为国师的中国兽医马师问所编。其书的内容编排与中国丁宾序《元亨疗马集》基本相同，因此我们推断《元亨疗马集》可能已经传入日本。享保九年（1724年），中国船主施翼亭又携《元亨疗马集》到日本。享保十二年（1727年），幕府将军德川吉宗为发展养马业，从中国聘请陈采若、沈大成、刘经光到日，传授养马、骑乘、相马以及马病诊疗技术。其中，刘经光为祖传三代的兽医，长于方药、针灸、烧烙、马病诊疗和家畜去势等技术。日本还将这些内容加以整理，编成《清朝马法口传》（四册），颇具影响。宝历十年（1760年），曾有称作泥道人者撰有《万病马疗针灸撮要》，在日本流传。

第二是农业著作的东传。北魏贾思勰的《齐民要术》撰成于6世纪，9世纪在日本即见于记载，后来传入日本，很长时期内一直作为重要农书发挥着作用。宽保四年（1744年），署名“势阳逸氓山田好之”（萝谷）译注的《齐民要术》刊行。该书将深受日本推崇的《齐民要术》加了假名、训点，并从后世农书，主要是中国明代的《农政全书》及其他典籍中摘引不少的段落作为注解，“欲使本邦齐民有治生之要术”。明末宋应星的《天工

物》是一部讲述各种生产技术的“全书”，初刻于明崇祯十年（1637年），大约在17世纪末、18世纪初传到日本。贝原益轩著作中曾提到该书书名。日本舟船、工矿、造纸、制糖等方面的典籍，则较多引用《天工开物》，并给予赞誉。他们引述其技术内容或采用图版，并非原样照搬，而是精加研究改进。如宝历十三年（1763年），平贺源内著《物类品骘》中，轧蔗取浆图较之《天工开物》结构更为合理，规格更为密致，便于工匠制作。与《天工开物》刊刻时间相近，另有一部中国的大型农书即明末徐光启的《农政全书》的付梓。该书于1639年刊印后，不久传到日本，当即受到日本学者的重视。日本元禄十年（1697年），宫崎安贞的名著《农业全书》问世。该书被称为日本第一部重要的“百姓农书”，它在相当大的程度上利用了《农政全书》的成果。该书在体系、格局方面大都仿照《农政全书》，论述的农业原理及许多技术细节有些是根据日本的具体特点进行阐述，有些则直接自《农政全书》加以转译。因此，日本学者熊代幸雄教授指出，徐光启《农政全书》堪称是中国农书的“决定版”，它给日本宫崎安贞《农业全书》以强烈影响，后者甚至可以看成是《农政全书》“精炼化了的日本版”。[①] 可见，中国农业技术对日本产生了重要影响。[②]

（5）手工制造技术

在陶瓷烧造技术方面，由于这一时期日本茶道的流行和欣赏中国瓷器风气的普遍化，使瓷器的需要量大增，从而也刺激了日本人民学习中国的瓷器制造技术，烧制陶瓷器。伊势陶工五郎大夫祥瑞，于1510年随遣明使了庵杜梧入明，学到制瓷之法，在

① （日本）浅见与七等：《体系农业百科事典》“农书文献”部分，日本农政调查委员会刊行，1966年。

② 参阅李廷举、（日本）吉田忠：《中日文化交流史大系·科技卷》，第15—182页，浙江人民出版社1996年版。

明从事瓷器烧制。1513年，他携带大批高岭瓷土回国，在肥前伊万里开窑，烧制釉面平滑的白瓷，销售全国，这是日本今天流行的瓷器的起源。天正年间（1573—1592年），日本出现了“乐陶瓷”。据说，这种端庄而带有暖色调的陶瓷是山长次郎开始烧制的，长次郎则是东渡日本的中国瓦工阿米夜（或称饴爷）之子。他专烧瓦，千利休赏识其才能，并在他的指导下成功地烧制了乐磁茶碗。1616年，朝鲜陶瓷匠师李参平在佐贺县有田郡的泉山发现优质瓷土，率家到此开窑，称为有田窑。其产品有青花瓷器、五彩和白瓷刻花等。有田窑的瓷器，也明显受到中国技术和风格的影响，瓷质坚致，釉色清澈，造型工整，纹样奔放、磊落。[①] 至明末，陈元赟又在日本传授新的制陶方法。当时，尾张藩主使他主持“御庭烧”。他选用濑户土，输入中国黄釉，白为书画，施青白色透明水彩，或仿越南作风，称为“元赟烧”，为时人所激赏。流传至今者，为收藏家珍重，讲陶瓷史者也对其有专页论述。日本陶工“继承他的技术，转相传授，许久以‘元赟烧’为名。名古屋到现在为日本制陶名地，追本溯源，和（陈）元赟大有关系”。[②]

在金属工艺方面，日本庆长年间（1596—1615年），平田道仁从朝鲜人那里学到中国烧制景泰蓝的先进工艺，成为将军家烧制景泰蓝的匠师，代代相传。天保年间（1830—1844年），“烧制景泰蓝工艺品，以民间行业的形式出现的尾张（爱知），遂留下了七宝村（日语七宝，意即景泰蓝，引者注）这个地名”，[③] 尾张七宝村遂成为日本烧制景泰蓝工艺的名地。

在印刷技术方面，室町时期的五山各禅寺竞相刊刻禅僧语

① 参阅朱培初：《明清陶瓷和世界文化的交流》，第143—146页，轻工业出版社1984年版。

② 梁容若：《中日文化交流史论》，第242页，商务印书馆1985年版。

③ 〔日本〕寺尾善雄：《中国古代艺术对日本的影响》，载《中外关系史译丛》第4辑，上海译文出版社1988年版。

录、诗文集、僧侣传记、儒学书籍等，在这些刻书事业中都有中国雕工参加。壬辰战争期间，日本侵略者大掠朝鲜文物，将朝鲜的部分铜活字掳入日本，用以印刷书籍。如 1593 年敕板的古文《孝经》、1596 年的《蒙求补注》以及 1599 年的“四书”，均用朝鲜活字排印。不过，直到明治维新以前，日本印书的主流仍是雕板，或称为“整板”。①

在纺织技术方面，日本天正年间（1573—1592 年），明织匠至堺市，传入织造纹纱、绘纱类的技术，一时产品大受欢迎。不久，这些技术又传到京都，从此奠定了西阵机织业兴盛的基础。②

6. 中国社会生活习俗的东传

这一时期，中国的许多社会生活习俗东传，并对日本产生了的影响，其中主要表现在语言文字、建筑风格、柔道、茶道、食品等几个方面。

由于长期的中日文化交流，汉语、汉字在日本社会中有很大影响。不仅日本文字中交杂了大量汉字，而且许多人直接读、写、说、用汉语、汉字。如前所述，室町时代，代表日本最高知识水平的五山禅僧即使用汉文创作诗文。足利义满整顿五山制度，规定五山僧人学习汉文，入山为僧必须汉文考试及格。统一全国后，室町幕府又派遣五山僧人为使者赴明，使他们得以与明朝的文士、僧人等切磋交流。在这种情况下，五山僧人都精通汉文，甚至如果一个僧人不擅长汉诗文，则很难获得名气和声望。明末清初，随着以长崎为中心而开展的经济文化交往的增多，汉

① 参阅张秀民：《中国印刷术的发展及其影响》，第 132-145 页，人民出版社 1978 年版。

② 参阅横井时冬：《日本工业史》，第 118 页，转引自朱云影：《中国文化对日韩越的影响》，第 481 页，台湾黎明文化事业有限公司 1981 年版。

语在日本广泛地传播开来。它们被称为“唐音语”，在日语中有相当的数量，估计有八百以上。当时，“不仅在口头语言中，有大量唐音语流行于日本，在书面语言中也使用汉字记述外国的地名、人名、专有名词等。如宇田川精榕译《万国地学和解》一书中的国名、地名，悉遵《瀛寰志略》、《地理全志》的体例，使用明清以来中国人或西洋人惯用的纯粹中国音的汉字来翻译”。①

在建筑方面，黄檗宗的兴起对日本寺院建筑接受明代风格起了很大作用。过去日本寺院的建筑布局是以经堂和讲堂为主要建筑物，而明代寺院则是前有天王殿，其后为大雄宝殿，最后在日本讲堂的地方代之以法堂、走廊等，到处挂有楹联和匾额。万福寺也是如此。据统计，它共有 56 副楹联，40 面匾额。长崎唐三寺以至各地所建黄檗宗寺，也都由明清僧人监工设计，采用了纯粹的明清建筑式样，与日本固有的佛寺建筑迥然异趣。当时，日本佛寺以外的建筑也有仿效中国式样和风格者。如加贺藩在金龙山营建祀庙，请黄檗五世高泉性潡监工程，仿用唐式，即为例。再如名古屋应梦山定光寺的德川义直墓庙，就有陈元赞的设计在内。

陈元赞将中国武术传入日本，对日本柔道的形成具有重要意义。如前所述，陈元赞青年时期曾寓登封少林寺，从寺僧学习拳法。到日后，宽文三四年间，他寓居江户西久保国昌寺，以少林武术教授寺中僧侣圭佐、久圆等。流寓寺中的日本武术家福野七郎右卫门正胜、三浦与治右卫门义辰、矶贝次郎左卫门三人也从之学习，苦心研究，遂通蕴奥，遍传各地，逐渐改进，形成为柔道。福野、三浦、矶贝各自成为宗派，国昌寺也在很长时期内成为柔道的中心。

茶道于室町前期由入明僧提倡，传播于武士间，仪式繁细，

① 史树新：《中国清代文化对日本的影响》，载《中日关系史论丛》第1辑，辽宁人民出版社 1982年版。

流派滋出。至16世纪后期，由堺市的商人千利休（1521—1591年）集其大成，“排除形式，发展了重视精神（和敬清寂、茶禅一味）的‘侘茶’趣味”，[1] 使茶道得以十分盛行。

在食品方面，黄檗僧所用唐式点心，“胡麻豆腐”、“隐元豆腐”、“黄檗馒头”等，逐渐为日本人所习用。见于徒然时务妆的“捣豆豉”为万福寺名产之一。白金瑞圣寺前角的“唐豆腐”号江户异味，为黄檗僧木庵所传入者。名古屋有茶食，名“板元赞”，相传是陈元赞创作的。到嘉永年间（1848—1854年），菊屋正祐的尾阳御果子所还用他的画像作广告。[2]

7. 日本文化在中国的传播

随着日本社会生产力的发展，中、日文化间双向交流的性质至明代以后开始明显，日本的一些兵器使用技术、史学和文学书籍等也传入了中国。

在16世纪明代与日本的交往中，日本的一些兵器制造、使用技术传入了中国。首先是日本刀法。日本的炼铁技术最早由中国学得，经过长期的研制，日本后来制造出锋利无比的日本刀，并创造出“奇诈诡秘”、“人莫能测”的日本刀法。[3] 元、明时期，横行的倭寇正是凭借手中的日本刀和日本刀法，在中国东南沿海一带杀人越货，为非作歹，逞凶一时。明代，日本刀的铸造技术虽然未能为中国人掌握，但是嘉靖年间（1522—1566年）抗倭名将戚继光在实战中得悉了日本刀法，“又从而演之”，[4] 提高了部队的作战能力，并在所著《纪效新书》中特载“日本刀谱”。后来，茅元仪《武备志》、程宗猷《耕余剩技》也都载有日本刀

① 吴廷璆：《日本史》，第210页，南开大学出版社1994年版。

② 参阅梁容若：《中日文化交流史论》，第202—291页，商务印书馆1985年版。

③ 〔明〕程宗猷：《耕余剩技·单刀法选》。

④ 〔明〕茅元仪：《武备志·戚经总要》。

法。其次是日本鸟枪的制造和使用技术。鸟枪又称鸟嘴铳、鸟铳，明朝嘉靖年间，其制造、使用技术主要从日本传入了中国。明人称："白倭奴起海上，刀阵之外，最毒火器（即鸟铳，引者注），蹂躏岁久，尸成京观。吴越人渐习其技，破刀阵皆有法，而又仿效其火器以击贼，贼如败蔑去不来。"① 但是，日本鸟枪制造、使用技术传入中国后，起初没有得到足够的重视，明朝仿制的鸟枪粗制滥造，士兵演习稀少，施放也不得要领，因而影响了部队的战斗力。后来，在与倭寇作战及援朝抗日的战斗中，这一弱点充分暴露出来。因此，明朝的一些将领和兵器专家又对日本鸟枪的制造、使用情况进行细致的观察和研究，先后制造出"掣电铳"、"迅雷铳"、"自生火铳"等改进型鸟枪，并提出一些对付日本鸟枪的战法。② 虽然这些日本兵器的制造、使用技术传入中国建立在双方军事对抗的基础上，也主要用于军事目的，但客观上它们对于中国军事技术的提高和文化的发展有积极作用。

清代前期，一些日本的文学、史学书籍传入中国，并在中国产生了一定影响。如：乾隆五十九年（1794 年）正月，署名"鸿濛陈人"的中国人重译《忠臣库》成，题为《海外奇谈》。《忠臣库》原为日本戏剧本，演日本元禄中四十七义士为主人浅野长矩报仇自杀事，大约由日本人改为俗语小说。"鸿濛陈人"在卷首题词中说，他因"其文鄙理错误，有不可读者"，"足以追卓老《水浒》之迹，润色订补"，成 14 卷本的章回体白话小说。该书翻译、改编成中文后，在中国流传。清末黄遵宪《人境庐诗草》中有赤穗四十七义士歌，亦咏此事。研究中日文化交流史多年的梁容若先生指出，"如果除去佛书中输入的印度故事以外，（《海外奇谈》）可算是中国翻译外国小说最早者"。再如，日本镰仓时代有一本著名史书《吾妻镜》，记述了从日本安德天皇治承

① 《神器谱》序。

② 参阅南炳文：《中国古代的鸟枪与日本》，载《史学集刊》1994 年 2 期。

四年庚子（1180年）至龟山院天皇文永三年丙寅（1266年）之间的历史。清初，该书传入中国，被人们视为“海外奇书”。著名学者朱彝尊亦为作跋，予以介绍。嘉庆十九年（1814年），吴江县“穷乡朴学之士”翁广平（1760—1843年）不满于该书所记时间太短，其中又多错误，而且叙述啰唆烦琐，遂博采中、日群书，在校补、考订《吾妻镜》的基础上，研究了日本历史的各个方面，撰成《吾妻镜补》。该书记录了日本神武天皇以前二十三世，以后一百二十世即到后桃园子天皇为止的天皇世系及其间的大事。尽管该书还有很多缺点，但它“详细、具体地介绍了古代日本的政治、经济、军事、文化、历史、地理、风俗等各方面的情况，对中国人民了解日本是颇有帮助的”。而且，该书“比黄遵宪1887年所撰成的那部著名的《日本国志》早七十多年，因此具有一定的史料价值”。[1]《吾妻镜》与《吾妻镜补》是清代中日文化交流史上的美谈，也是当时中日文化交流的历史见证。

不过，总的来看，这一时期日本文化对中国的影响还不大，这是中、日双方当时社会发展水平决定的。[2]

三、中国文化在越南的传播

中国与越南山水相连，双方的经济、文化交流史源远流长，中国文化不断影响着越南。16世纪至19世纪40年代，越南历史上处于黎朝（1428—1789年）中、后期，西山朝（1786—1802年），阮朝（1802—1945年）前期阶段。其中，1527—1592年间，越南北部曾建立莫朝，与清化以南的黎朝对峙，形成为南北朝。

① 冯佐哲、王晓秋：《〈吾妻镜〉与〈吾妻镜补〉》，载《中日文化交流史论文集》，人民出版社1982年版。

② 参阅何孝荣：《明代的中日文化交流》，载《日本研究论集》（3），南开大学出版社1999年版。

17世纪初到18世纪后期，黎朝内部，掌握朝政的郑氏与南方割据势力阮氏又长期对立，不断战争。不过，这一时期，中国与越南仍保持着藩属关系，中、越经济文化交流进一步发展，中国文化继续在越南传播。

1. 中国各项制度的移植和模仿

中国是东亚首屈一指的文明古国，各项制度的起源和发达大大早于周边各国，为各国仰慕和效法，越南即是其中之一。16世纪至19世纪40年代，越南继续移植和模仿中国的各项制度。

(1) 政治制度

越南学者指出，“最初，黎朝政权基本上仍然是仿照历代的政权组成”[21] 实际上就是移植和模仿中国政治制度。至黎圣宗（1460—1497年在位）时，又仿照明朝设立以尚书为首的吏、户、礼、兵、刑、工六部，另设六科检查各部的工作。另外还设置了六寺——大理、太常、光禄、太仆、鸿胪、尚宝，以及一些专职机关，如御史台监督官吏和处理案件，翰林院起草文件，东阁院修改文件，国子监主管教育，司天监看天文、订历法，国史馆编撰正史等，整个朝廷置于皇帝的直接控制之下。继黎圣宗位的黎宪宗（1497—1504年）承袭了前朝的政治制度，并表示：“太祖打下了江山，圣宗重整一切，今天我们只要设法谨守旧业，推行仁政，使祖先功德彪炳”。[22] 越南历史上最后一个封建王朝——阮朝的各种政治设施尤其反映出浓厚的汉化色彩。其官制，沿袭前朝的六部、六科、都察院、翰林院、国子监、钦天监等机构，又常随中国情形加以调整。如，阮朝仿照清朝的军机处，于

[21] （越南）越南社会科学委员会著，北京大学东语系越南语教研室译：《越南历史》，第313页，北京人民出版社1977年版。

[22] （越南）明峥著，范宏科、吕毅译：《越南史略（初稿）》，第175页，三联书店1958年版。

1835年设立了机密院，简用文武三品以上官，掌管军国要务。

地方官制，黎朝初年把全国分为五道，每道有行遣官掌握军政、民政和司法的所有权力。道以下分成镇、路、府、州、县，最后是社。黎圣宗将全国重新分为13道，由承政负责行政，都总兵管理军队，宪察管理刑事。道之下，废除镇、路等行政建制，保留府、县、州等。这与明朝的制度基本一致。阮朝起先把全国分为北城（即河内）、嘉定城和清化镇三部分，各以总镇为首，拥有巨大权力。镇之下，又设立许多小镇。1831年，阮圣祖（1819—1840年在位）将镇改为省，全国共有31省。省内设立了总督、巡抚、布政、按察和领兵各职，官吏也由武官改成文官。省以下，分为府、县、州等。在山区，阮朝在委派少数民族的酋长担任知州的同时，还实行“流官制度”。这基本上是移植和模仿清朝的地方官制。

黎朝的刑法制度折衷于中国唐、宋、元、明，极为缜密。黎初参用唐律、唐令，制定刑法。其刑法用五刑，即笞、杖、徒、流、死，并有“十恶”、“八议”诸条，与中国基本相同。黎圣宗时，又参考《大明律》，对过去颁布的所有法令加以补充和系统化，制定《洪德法典》。《洪德法典》一直实行到18世纪末，在越南历史上影响重大。阮世祖（1802—1819年在位）时，命人参考黎朝的旧律和中国清朝的法律，编成《皇朝律例》（人们惯称《嘉隆法典》）。越南学者指出：“《嘉隆法典》实际上几乎是《大清律》的翻版，阮朝与从前的法律思想和传统断绝”。[①]

（2）经济制度

在土地分配制度方面，黎初将土地收归国有，名为“公田”。“公田”一部分被颁给贵族官僚作为“禄田”，一部分被补充到公社的土地里，按“均田制”分给农民。由西山农民起义建立的政

① 〔越南〕越南社会科学委员会著，北京大学东语系越南语教研室译：《越南历史》第444页，北京人民出版社1977年版。

权——西山朝没收了黎朝贵族、官僚等“反动分子”的私田，和超过规定期限的荒地，交村社管理。他们修改了均田政策，保证农民有足够的口分田过活。阮朝剥夺了农民斗争的成果，又没收了西山朝分配的土地，重新实行均田制，分田的对象首先是优待官吏和士兵。

越南的币制也深受中国影响。自独立以后，越南历朝均以中国汉、唐币制为依据，以汉唐铸币技术为基础，先后铸制其“通宝”、“元宝”，代有继承与发展。黎太祖铸“顺天通宝”，其子孙多自铸钱，钱货充足。黎圣宗更仿“开元通宝”铸“洪德通宝”、“光顺通宝”。出帝（1786—1789年在位）铸“昭统通宝”。西山朝时期，又铸“泰德通宝”、“光中通宝”。阮朝世祖铸“嘉隆通宝”，不但在国内使用，而且大量流入中国，冲击市场，还引起了中国封建统治者的密切注意。

（3）教育与科举制度

越南的教育制度也移植和模仿中国。黎朝在京城设立国子监或太学院，置祭酒、直讲学士、教授，是国内的最高教育机构。在平原地区的各个道、府、县、州，除了私塾以外，还开办学校，置教授。从学习自到考试，学生都要按照儒教的框框进行训练，学习儒家的经典著作和中国历代王朝的历史。阮世祖统一越南后，即于中央设国子监督学堂，置正、副堂督学，并于全国各营镇置督学，督课士子。阮圣祖时，国子监置祭酒、司业、学正，担任教职。生徒分为“尊生”（皇室子弟）、“荫生”（官吏子弟）、“学生”（民间俊秀子弟）三种。学习的内容，仍是儒家的“四书五经”和词章之学。

为了选拔统治阶级所需要的人才，越南建国后，又仿效中国唐、宋、明、清开科取士的办法，建立了科举制度。黎朝时，科举制度进入兴盛时期。越南仿效中国的做法，开科取士分级考试。原先分会试（在京城举行）与殿试（由皇帝主持），黎朝时增加了乡试（在地方举行），乡试及格者才能参加会试。中国科

举考试的主要内容是诗、赋和时务策，文体要用八股，越南的科举考试也大体相同。越南也把殿试及第的进士分为三甲：一甲第一名称“状元”，第二名称“榜眼”，第三名称“探花”；二甲若干人，赐进士出身；三甲若干人，赐同进士出身。中国有进士题名碑，越南也将中进士者的名字刻于河内文庙里的石碑上。中国唐、明、清等朝代设有武举，选拔军事人才，武科同文科一样进行乡试、会试。越南也于黎裕宗（1705—1729年在位）时设置武举，考试内容与录取方式与中国大体一致。[①] 科举制度作为封建统治者的得力工具，至阮朝时继续得以在越南推行。越南学者所编《越南历史》称，“阮朝官吏几乎全靠科举选拔，教育和科举制度生搬外国的内容以及采取脱离实际的经院式学习方法，因而极其陈腐”。取法于中国的越南科举制度，从11世纪初直到20世纪初，绵延八百余年。它固然有钳制士人等消极影响，但也培养出大批知识分子，促进了越南社会、文化的进步。另外，它还对越南学习中国比较先进的文化、加强中越文化交流有一定的积极意义。

2. 中国语言文字、文学、历史学对越南的影响

(1) 语言文字

越南在历史上长期使用汉语汉字，越南人亲切地称汉字为“咱们的字”（Chu ta）。至13世纪初，越南人民逐渐感到汉字不能适应他们的需要，于是采用汉字的结构和形声、会意、假借等造字方法，创造出一种新的俗字，即“字喃”（Chu Nom，意即“南国之字”）。它是一种仿效汉字结构的越语化的象声文字，因此与汉字的关系非常密切。

黎朝统治者提倡汉语汉字，“看不起字喃和（越南）民族语

① 参阅史如林：《汉文化在越南》，载沈新立：《中外文化交流史话》，华东师范大学出版社1991年版。

言”。著书立说，开科取士，均用纯粹汉字，汉字在越南仍处于独尊地位。西山朝时，政府下令，凡是国家的书、信、公文必须以字喃为主要文字。西山朝还建立崇政院，把汉字书译为字喃书。这样，字喃得到了一定的提倡，为士大夫所采用。不过，由于字喃书写有些比汉字更为复杂，表音困难，常导致音、形脱节，所谓“字无定体，有口传其音而难写成字者”。① 不但劳动人民感到困难，即使是知识分子也觉双重负担，因此字喃逐渐失去生命力。17 世纪，到越南传教的西方传教士学习了越南语，并用拉丁字母记录其读音。此后，开始出现了越南拼音文字，最终代替字喃。

越南的拉丁字母拼音文字，于 20 世纪初由法国殖民者定为越南“国语”。这种国语文字与汉字仍有割不断的关系。例如，它采用六个声调，这与早在南北朝时代就采用四声和阴阳音的汉语的运用形式相仿；越南词汇中保存了大量的汉语词汇；越南语法结构顺序为主语、谓语、宾语、状语，与汉语句法相同，等等。②

(2) 文学艺术

由于长期深受中国文化的影响，直到近代沦为法国殖民地以后，汉文文学始终是越南文学的主流。

黎朝提倡儒学，用科举取士，汉文学大兴，进入全盛时期。黎圣宗时，由于统治阶级的大力提倡，越南的汉文学达巅峰状态，代表人物为黎圣宗本人。黎圣宗，名灏，讳思诚，后黎朝的第四代国王。他生平爱好文学，曾于 1494 年邀集东阁大学士申仁忠等 28 人，组成文学团体“骚坛”，互相唱和，“赓和其韵”，

① （越南）《中学越史教科书提要》复集。

② 参见王介南：《中国与东南亚文化交流志》，第 214 页，上海人民出版社 1998 年版。

时称“骚坛二十八宿”。[1] 黎圣宗自称“骚坛元帅”，设馆曰“琼苑九歌”，堪称越南汉文学史上的创举。他著作较多，其中《琼苑九歌》、《古今百咏诗》、《春云诗》等都是名篇佳构。圣宗一代，除骚坛气象峥嵘外，散文方面的洪德文体驰誉文坛，风靡一时。洪德体的特点是文尚雅瞻，信手拈来，随意用字，四、六参用，因而开一代新文风。其后，越南著名的汉文学家有阮秉谦。阮秉谦（1491—1585 年），字亨甫，号白云居士，世称白江夫子，建安永赖县人。他学识渊博，精于数理，在学术界享有盛誉。其弟子冯克宽，亦以诗文名噪一时。另一弟子阮屿著《传奇漫录》，文笔奇绝，情节动人，称千古奇笔。黎贵惇（1726—1784 年），字允厚，号桂堂，太平沿河县人。官至工部尚书，曾出使中国，名重一时。他博学多才，著作丰赡，振文风，兴改革，誉声士林文坛，有“越南土安石”之称。黎朝末期，文学家辈出，硕果累累。其中，尤以邓陈琨《征妇吟曲》等最为著名。在阮氏割据势力统治下的南方汉文文学也十分兴盛。当时，河仙镇成为南方文学荟萃之都。《大南列传前编》称：“（华侨郑天赐）招徕四方文学士，开招英阁，日与讲论唱和，有《河仙十咏》问世，风流才韵，一方称亟。”所谓《河仙十咏》，是指由当时的文坛领袖华侨郑天赐、朱璞、陈白香等 25 人以及越南的郑连山、莫朝旦等六人和韵而集成的诗集，汪洋恣肆，共有 320 篇。流风余韵，名噪一时。

西方殖民势力东渐后，越南的汉文学开始衰退。阮朝前期，汉文学的代表作家和作品有：郑怀德（1764—1825 年），名安，号止山，又号艮斋，华裔。他组织“平阳诗社”，后改称“嘉定山会”。师友之中，以郑怀德、吴仁静、黎定光最负盛名，称“嘉定三家”。其中，又以郑怀德成就最大，俨然是一方重镇。其诗作富于时代气息，显示了阮朝初叶南方诗风，为世所推重。国

[1] 〔越南〕《越史通鉴纲目》正编卷 23，《黎圣宗》。

君之中，阮圣祖擅长汉文诗，以好学博览见称。宗室、朝臣中的著名文学家也积极创作，使濒临衰微的汉文文学稍露生机。宗室有松善王、绥理王、白毫子，朝臣士子有潘清简、范富庶、高伯适、阮文超、阮庭炤、阮长祚、阮恂叔等人。其中，以阮文超、高伯适、松善王、绥理王四人最负盛名。嗣德有诗赞曰："文如超适无前汉，诗到松绥失盛唐"，评价甚高，是对阮朝一代汉文文学最好的概括。白毫子（1819—1870 年）是黎圣祖的第十子，因眉宇间有白毫，故自号"白毫子"。他填的词颇为精绝，独步词坛。阮朝妇女中亦不乏擅长汉文文学者，成就不让须眉。阮氏点（原姓段）著《宫怨吟曲》，香艳哀怨，撼人心弦。浪漫派女诗人胡春香生于 18 世纪中叶，早年夫亡守寡，后又为人做妾，一生坎坷。但是，她的汉文文学创作成绩斐然，其《春香诗集》传诵一时，堪称文坛翘楚。

在汉文文学占据越南文坛主流的同时，字喃文学异军突起，共领风骚，在越南文学史上也留下了珍贵的一页。越南的字喃文学，同样深受中国文学的影响。16—17 世纪，字喃文学日益发展，阮秉谦、陶维慈等著名诗人都把字喃运用到文学创作中。阮秉谦（1491—1585 年），16 世纪越南诗人和哲学家。他考中状元，曾为莫朝官，后归乡教书。其诗文批判腐朽、黑暗现实，"但突出的主题是歌颂'清闲'这个字"，"他的思想是儒教思想意识跟老庄思想的结合"。陶维慈（1572—1634 年）是当时南方的著名诗人，"他对人生的态度跟阮秉谦相似"。[①] 这一时期，六八体、双七六八体和传记体得到发展。六八体是越南作家根据中国诗歌的音韵格律，结合越南民歌，创造出一种新的诗体。它能表达越南人民丰富的生活情感，开越南格律诗的先河。双七六八诗体则是越南作家又将汉文七言诗与六八诗体组合成的一种新

① 〔越南〕越南社会科学委员会著，北京大学东语系越南语教研室译：《越南历史》，第 362—363 页，北京人民出版社 1977 年版。

诗体。

18世纪至19世纪前期，越南的字喃文学在文坛上已经完全占据优势。这一时期，著名的作家和作品有：阮嘉韶（1741—1789年）用字喃双七六八体写成长诗《宫怨吟曲》，该曲模仿明人韩邦靖《长安宫女行》而作。阮辉嗣（1743—1790年）用字喃将中国明末第八才子著《花笺记》译成长篇的字喃诗。字喃文学的代表作家，首推阮攸。阮攸（1765—1820年），字索如，号青轩，河静宜春人。他出身于文学家庭，有文才，著作十分丰富。用汉文写有《青轩诗集》、《南中杂吟》、《北行杂录》，用字喃写有《招魂文》、《众生十类祭文》、《笠坛离拓言》、《二女长流生祭》、《金云翘传》。《金云翘传》以中国清初余怀（自号青心才人）的同名章回体小说为蓝本，经艺术加工改写而成。这部从中国“移植”到越南的文学作品，成为越南文学中的一块瑰宝，对越南文学的发展产生了重大影响。其影响之深，流传之广，超过了其他任何一部越南作品。此外，如《林泉奇遇》取材于中国唐朝传奇《孙恪传》和元杂剧《孙恪遇猿》，《苏公奉使传》取材于中国的《苏武传》，《王嫱传》取材于中国的《汉宫秋》、《西京杂记》，《潘陈》取材于中国的《玉簪记》，《西厢记》取材于中国的《西厢记》等，都是越南字喃文学中的成功之作。由此也可以看出，中国文学对越南字喃文学产生了重要影响。

(3) 历史学

越南的史学，无论是修史制度，还是史学思想，还是史书体例，都深受中国的影响。

中国古代提倡编修历史，以总结历史经验教训，为后人提供借鉴。在中国历史编修制度的影响下，越南从陈朝开始成立国史院，作命史臣记载、撰写越南历史。同时，一些史学家也自己编修历史，使越南的历史学日益兴盛。16世纪以后，越南的著名史学著作有：1511年，武琼进《大越通鉴通考》（26卷）。1514年，黎嵩编写《越鉴通考总论》。1520年，黎昭宗命撰《大越历

代史记》。1663年，参从范公著编写《越史全书》，记载了1533年到1662年之间各个朝代历史。1676年，阮上扬被指定重新审定越南国史。同时，黎僖和阮贵德续编《国史实录》，凡13卷，记载了从1663年到1675年之间的有关历史。1680年，黎僖又编写《史记续编》（10卷）。1740年，郑炎编写《皇黎玉谱》，1775年，阮述、黎贵惇、吴时仕、阮攸被指定重编《国史续编》，增补了1676—1740年之间的历史。黎贵惇同时还是《黎朝通史》（30卷）的作者。西山朝时期，史馆又编纂和出版了《大越史记》。19世纪上半叶，阮朝史馆编纂了许多关于越南民族历史和阮朝历史的巨著，其中以潘清简等编撰的《钦定越史通鉴纲目》（52卷）和张登桂等编撰的《大南实录》（453卷）最为著名。

越南史书在史学思想方面深受中国古代褒贬、劝善惩恶以及为尊、亲者讳等影响，体现出封建史学的宗旨。如，上述《大越通鉴通考》、《越鉴通考总论》、《钦定越史通鉴纲目》诸史书，即从书名就可以看出，他们要为封建统治者提供借鉴。

在体例方面，如武琼的《大越通鉴通考》以鸿庞氏至十二使君为外纪，以丁先皇至后黎太祖为本纪，也深受中国史书体例影响。再如，受中国特有的历史地理典籍——方志的影响，越南也编撰了不少方志，著名者有郑怀德的《嘉定通志》、黎光定的《一统舆地志》（1806年），等等。

3. 理学与佛教、道教的传播

(1) 理学的传播

由于越南与中国的长期交往，儒家学说很早就传入了越南。宋、元之际，程、朱理学也传入越南，开始流行于陈朝士大夫之间。

黎朝一反越南李朝、陈朝以来的三教并重政策，独尊儒学，提倡程、朱理学。他们仿明朝制度，在中央、地方广设学校，实行科举，以程、朱为标准；刊刻程、朱理学著作，颁行流通；举

行祭孔活动，以王者尊孔子。如 1734 年，黎朝颁《五经大全》于各地学宫。1755 年，有人提出，“圣人（指孔子，引者注）万世帝王之师。向来文庙循用司寇冕服，非所以示崇重”。因此，黎朝政府决定，“改用衮冕之服”，“文庙用王者服自此始”。在这种情况下，程、朱理学在越南日益兴盛。越南学者称，“到了黎朝，儒教取得了统治地位，成为封建制度的正统的思想体系”，“黎朝的儒教受到宋儒学说的深刻影响。这种学说是由宋朝的儒家在孔子的学说基础上建立起来的”。16—17 世纪，“封建政权仍然努力保护儒教，并以它作为社会生活的纪纲。封建阶级越来越无条件地接受儒教思想体系的反动的保守的一面，以便严格地束缚和限制人的行为、情感和理智”。[①]

黎朝之后的阮朝，远在偏安广南时代，已经修建文庙。及广南为西山阮氏攻陷，阮福映起兵，在戎马倥偬中，曾于 1794 年修孔庙于镇远营，1798 年亲祭孔庙。阮朝建立后，嘉隆二年（1803 年）正月，置文庙礼生 50 人，监校 1 人，典校 2 人，庙夫 30 人，命诸营镇各立文庙，庙置典校 2 人，礼生、庙夫各 30 人。嘉隆七年（1808 年），阮世祖“以隆湖旧庙规制窄狭”，命将文庙移建安宁，“高大其制”。[②] 同年四月，阮朝仿照明朝嘉靖之制，停止文宣王称号，改立神主，称“至圣先师孔子”。七月，文庙告成，奉安孔子牌位，并供奉四配、十哲、先贤、先儒，“制祀器，定乐章，文物焕然一新”。[③] 阮圣祖即位，尤好学尊孔，除丧后立即诣文庙行礼。此后，阮朝国王亲诣文庙成为制度。史称，黎末阮初，在连绵不断的农民起义的打击下，“封建秩序连同儒教的纲常礼教一起土崩瓦解了”，“长期以来专制制度

① （越南）越南社会科学委员会著，北京大学东语系越南语教研室译：《越南历史》，第 323—324 页、第 356—357 页，北京人民出版社 1977 年版。

② （越南）《大南实录正编》第一纪，《世祖实录》卷 34。

③ 同②，卷 36。

用以束缚人们的行动、意志和情感的各种封建礼教和儒教信条，在人民斗争的打击下遭到强烈的谴责，实际上已陷于崩溃”。但到19世纪，“阮朝大力恢复封建秩序，巩固儒教的统治地位”，遂使程、朱理学又成为越南的官方哲学。当时，越南士学和应试者都“埋头于儒教经典和汉、唐、宋诸朝的史籍之中”，[①] 因此程、朱理学在越南得到广泛传播。

（2）佛教的传播

越南最初作为印度佛教传入中国的一个桥梁，在中印佛教文化交流史上占有重要地位。因此，8世纪以前，越南佛教主要受印度佛教的影响。8世纪以后，随着中国佛教的形成和发展，以及中越两国僧人的频繁往来，越南佛教已主要接受中国佛教的影响。

黎朝独尊儒学，对佛教进行限制。黎朝前期，政府对僧道进行考试，不知诵经，不持戒律者一律勒令还俗，禁止擅造寺观，甚至监视僧侣的行踪。黎朝中期以后，抑佛政策并无改变。如1665年，黎朝政府又申禁斗鸡、围棋、赌博及巫觋、僧尼。1787年，黎朝政府为铸“昭统通宝”钱，又下令寺观献铜像、铜器。因此，越南佛教逐渐失去往日的声光，衰颓不振。不过，由于佛教在越南影响长久，统治阶级中也仍有不少人信奉佛教。如1737年，黎朝权臣郑杜铸大佛像，命百官输铜。所以，南北朝时代，在社会动乱中，佛教又有所振兴。北方在郑氏王朝支持下，禅宗重兴，竹林派名僧白梅麟角开创了新派“莲宗”。另有中国僧拙拙禅师开“拙公派”（称“新竹林派”）。在南方，一些中国僧人到越南弘法者也大有人在。他们在越南建寺造塔，传播佛教。如1665年，中国禅僧元韶入越，“卓锡于归宁寺，建十塔弥陀寺，广开象教。寻往顺化富春山，造国恩寺，筑普同塔”，

① 〔越南〕越南社会科学委员会著，北京大学东语系越南语教研室译：《越南历史》第471—472页，北京人民出版社1977年版。

又曾奉命回国延请石濂和尚，后“奉敕赐住持河中寺”。逝后，黎显宗（1740—1786 年在位）赐谥曰“行端祥师”。[1] 元韶在越南创建了临济宗的“元韶派”，提倡禅净兼修。中国临济宗僧人觉灵，号玄溪和尚，入越后，住顺化法云寺，“精持戒行，僧徒日众”。石濂和尚于 1695 年抵达越南顺化，住天姥寺。因越南佛法“混滥”，他为文详述戒律要旨及禅学真谛，榜诸山门。又应广南王之请，传授三坛具足戒。自此，“越南僧侣始以念经修行为本务，一改佛门多年的积弊。他在越南虽只居留一年半，对越南佛教界却留下相当的影响”。[2]

西山朝时期，鉴于僧尼人众、许多人以出家为逃避劳役之计，以及寺庙多廷、浪费民脂民膏的情况，政府命令每县只允许保留一座庙宇，废除各社庙宇，不再建筑，原有的庙宇不再修葺。政府还要求，当僧尼必须有能读佛经、会写字的条件，“凡在庙宇里而不识字的人则责令回家谋生”，[3] 对佛教加以整顿和抑制。

阮朝继续抑制佛教政策。政府设置僧籍，以便控制；限制寺院购置地产，不准接受信徒的财物布施；禁止新造佛寺，寺宇颓败者不得修补。这样，越南佛教进一步走向衰颓。

在佛教思想方面，中国宋明以来的诸宗融合的倾向也影响着越南佛教。如，越南 17 世纪的竹林派禅，渐渐带有净土教的色彩。越南的莲宗，由竹林派中分枝兴起，而思想源于中国南宋的白莲宗，承继着宋明以来禅教净融合的风气。[4]

① 〔越南〕《大南列传前编》卷6，《高僧列传》。

② 朱云影：《中国文化对日、韩、越的影响》，第 672 页，台湾黎明文化事业有限公司 1981 年版。

③ 〔越南〕明峰著，范宏科、吕毅译：《越南史略（初稿）》第 249 页，三联书店 1958 年版。

④ 参阅中国佛教协会：《中国佛教》第 1 辑，第 210—212 页，知识出版社 1980 年版。

(3) 道教的影响

道教产生后，也很快传入越南，并逐渐为越南人接受。

黎朝对道教加以抑制，或考试僧道，或禁止擅造寺观，因此，越南道教渐陷于不振。不过，道士在社会上仍保留某种权威。道教思想更是深入人心，连国王诏书都会引用道教经典中的章句，以推行政令。阮朝也重儒轻道，越南道教更趋没落。但是，越南社会经过道教信仰的长期浸润，道教的影响在越南一直存在着。①

4. 中越科学技术的交流

(1)自然科学

在历法方面，黎朝建立后，造《万全历》，实是明朝的《大统历》，或者说元朝的《授时历》。阮朝嘉隆八年（1809年），越南使臣阮有顺来北京，购得清朝的《历象考成》。根据该书的计算方法，越南改定节候，制定《协纪历》。1812年，越南改《万全历》为《协纪历》，越南历法从此正式确定。在《协纪历》中，中国的二十四节气被采用，名称与中国历法完全相同。中国古代历法的另一创造“干支纪日”，也同样为《协纪历》采用。

在数学方面，越南自李朝以来，一直仿效中国，举行算学考试，遴选专门人才。黎朝特别重视算学，并大力提倡。如1506年，威穆帝试军民书、算。1512年，襄翼帝试官员子孙书、算。因而，中国算学在越南得到广泛传播。至明末清初，中国算盘传入越南，推动了越南数学的发展，同时还直接影响到人们的日常生活。后来，明代著名数学家程大位的《直指算法统宗》也传入越南，有力地推动了珠算在越南的实际应用。

在医药学方面，后黎朝仿明代设立医官制度。在太医院之

① 参阅朱云影：《中国文化对日、韩、越的影响》，第629—697页，台湾黎明文化事业有限公司1981年版。

外，还设立民间医疗机构济生堂。这种制度，一直延续到阮朝。随着两国的交往，中国的一些医籍，如李梴《医学入门》、张介宾《景岳全书》、冯兆张《锦囊备录》、李时珍《本草纲目》等传入越南。这些医籍的传入向越南人民普及了中国医药学知识，提高了越南医药学的水平。18 世纪后期，越南终于出现了杰出的医药学家黎有卓及其医药学名著《海上医宗心领全帙》。黎有卓（1720—1791 年），号海上懒翁，海阳唐豪县人。他习医学，辛勤攻读，潜心研究 20 年，足不入城市。他从中国医学著作，如《内经》、《锦囊备录》等中吸取营养，并重视越南的治病经验，努力寻找越南国内各种药材来治病。其所著《海上医宗心领全帙》共 28 集，56 卷，是越南第一部内容丰赡完备的医书。该书在理论方面采用《内经》精义，用药方面则一半采用中国药，一半采用越南药。该书之成，是黎有卓多年刻苦研究的结果，也是他充分吸收中国医药学成果的结晶。《海上医宗心领全帙》是越南医学史上划时代的巨著，在越南“东医”史上写下了璀璨的一页。[①]

(2) 农业技术

这一时期，中越农业技术交流十分频繁。今择要言之。

首先是中国水车在越南的推广。黎朝十分重视劝课农桑，推广中国农业技术，以发展生产。景统六年（1503 年）正月，黎宪宗“敕备水车以卫农”。其敕谕称，清化等地“或田畴卑湿，或阡陌荒芜，旱未数日，殆甚告干”，命令地方“紧行修筑江关水车，小溪大路，亲自检阅”。[②] 朱云影先生指出，“这是越南王朝推广中国水车之制见于史乘之始”。[③]

① 参阅冯汉镛《中越两国医药文化的交流》，载《中医杂志》1958 年 8 期；史兰华等《中国传统医学史》，第 260—263 页，科学出版社 1992 年版。

② 〔越南〕《越史通鉴纲目》正编卷 25，《黎宪宗》。

③朱云影：《中国文化对日、韩、越的影响》，第 461 页，台湾黎明文化事业有限公司，1981 年。

其次是番薯从越南引种到中国。番薯于16世纪八九十年代从菲律宾引种到中国（详见后文），为我们一般人所熟知。但是，根据史料记载，比这一时间稍早，中国人还曾从越南引种番薯，引种人为广东东莞人陈益。据《凤岗陈氏族谱·素纳公小传》云："万历庚辰（八年）（1580年），客有泛舟之安南者，公（指陈益，引者注）偕往。比至，酋长延礼宾馆，每宴会、辄飨土产曰薯者，味甘美。公凯其种，赂于酋奴，获之"，"壬午（十年）（1582年），乃抵家焉"，"初，公至自安南也，以薯非等闲物，栽植花坞。冤白日，实已蕃滋，掘啖益美，念来自芦，因名'番薯'云。嗣是种播天南，佐粒食，人无阻饥"。① 如果这一记载准确，则陈益无疑是最早将番薯引种到中国者，而引种地则为越南。当然，其影响可能不大。

第三是中国蚕种在越南的传播。1836年，阮朝以中国蚕种分发北宁等地饲育，推进了越南的蚕桑技术。

(3) 手工业技术

越南从中国学得陶瓷烧造技术。黎朝时期，越南的陶瓷烧造技术进一步发展，陶瓷的色泽、花纹都比较丰富，渐趋成熟。当时，越南的古窑多集中于北部。北宁是著名的陶瓷产地，据说该地主要陶窑是从老街迁入的中国陶工在1465年创建的。越南另一个制瓷中心潘朗出现于16世纪前半期，有人把它比做"越南的景德镇"。② 阮朝时期，中国陶瓷烧造技术进一步向越南传播。1810年，阮世祖令华侨何达延请一个广东人到龙寿（属承天），"制造一种和琉璃瓦相似的彩色瓦"。大约在1880年，"龙寿的陶器业迅速发展起来，有将近一千名陶器手工工匠和士兵在这里从

① 转引自闵宗殿：《中国农史系年要录》，第178页，农业出版社1989年版。

② 纳尔逊·斯平克斯，《重评越南陶瓷》，载《暹罗学会会刊》1976年1月号。

事生产”。[1]

中国雕板印刷技术于10世纪传入越南。黎朝时期，越南运用雕板印刷技术，大量刻印书籍。此后，越南印书业获得长足的发展，到18世纪似可自给。黎纯宗龙德三年（1734年），遣官校阅“五经”北板（即中国板）刊刻，书成颁布，“令学者传授，禁买北书”。又令阮儆、范谦益等人分刻“四书”、诸史等刊行。西山朝时期，诏颁北城（即河内）官刊“五经”、“四书”、诸子于全越，越人称为西山板。越南官刻书有国子监本、集贤院本、内阁本、史馆本，现存者多为阮朝所刻。

河内是越南的政治、经济、文化中心，也是刻书中心。当时，河内除官刻外，私人刻坊林立，这些官私刻坊所雇佣的刻工，几乎全部来自海阳省嘉禄县。据越南史籍记载，黎朝长津县（即今嘉禄县）红蓼村人、探花梁如鹄于15世纪中期两次奉使入明，学习了中国的刻书技术，回国后传授给乡人，依样仿刻经、史等书，印行流通。同县柳幢人也学会了这些技术。因此，嘉禄县的刻工挟技而走向全国。越南刻工为了纪念梁如鹄的功绩，尊奉他为刻字业的祖师。[2]

中国的建筑技术传入越南也很早。随着中越文化交流的发展和越南人民的不断探索研究，越南的建筑技术不断提高。明代，越南建筑技术开始传入中国，其突出表现是15世纪前期越南人阮安对营建北京的贡献。清代，中国建筑技术又影响到了越南，突出表现在顺化建设中。如前所述，黎朝后期，掌握朝政的郑氏与南方割据势力阮氏长期对立，阮氏都城顺化。其后，阮朝仍定都该城。因此，顺化营建于18、19世纪。其规模形式遵照中国

① 〔越南〕潘辉黎著，何廷庆译：《越南手工业发展史初稿》第45页，商务印书馆1959年版。

② 参阅张秀民：《中国印刷术的发明及其影响》，第151—157页，人民出版社1957年版。

北京城的擘划，宫室堂宇都脱胎于中国建筑，是一座著名的中越合璧的城市。阮朝的宫室、陵寝都与北京的皇室建筑具有相同类型的美。宫殿以砖瓦、大理石修筑，六角形的多层建筑仙姥儒庙和祖塔仿佛都是北京建筑物的缩影，具有浓厚的中国都城的风味。①

此外，“16世纪初期，（越南）使者黎公行在中国学会了刺绣与制造罗伞的技术。在同一世纪中，冯刻宽员使学会织绸的技术带回（越南）国内推广”。②

5. 华侨在越南传播中国文化

明清时期，大批华侨来到越南，参与越南的开发和建设，对中国文化在越南的传播做出了重要贡献。

越南南方湄公河三角洲在17世纪尚属柬埔寨。明朝灭亡以后，中国移民迁居这里人很多。广东海康人郭玖（1655—1735年）在1671年率领四百余人，乘船抵达柬埔寨的蛮衾地区，被任命为“屋牙”（港主），开发了早先被称为不毛之地的河仙地区的银矿和农业，使河仙一跃而成各地船舶云集的港口，有“小广州”的称号。郭玖去世后，长子郭天赐继续建设河仙，奖励海外贸易。郭玖在世时，以木为城，宫室、服饰都以明式为准，又建孔庙，提倡儒学。所建七间村，从暹罗湾的磅逊一直延伸到湄公河口，后来被越南统治者逐步吞并，柴末（河仙）、富国、迪石（沙架）、哥毛（门匾）已成越南领地，其余三地仍为柬埔寨所辖。郭天赐奖励文学，聚集了很多来自福建等地的中国文人学者，其中有很高知名度的达18人，时人称“十八英”。中、越文人来往唱和，有《河仙十咏》流传（参见前文）。

① 参阅《中华文明史》第9卷，第908页，河北教育出版社1994年版。

②〔越南〕潘嘉祯著，何延庆译：《越南手工业发展史初稿》，第17页，商务印书馆1959年版。

1679年到达越南美荻（今定祥）的明朝总兵杨彦迪、黄进，以及进驻盘辚（今边和）的明将陈上川、陈安平，带来三千名士兵，战船五十多艘，就地开矿、耕种，与日本、爪哇、中国通商，使嘉定一带也具有了中国文化的风貌。①

综上所述，16世纪至19世纪前期，中越文化交流继续发展，中国文化继续深入影响着越南。②

四、中国与东南亚的文化交流

东南亚地区主要包括越南、老挝、柬埔寨、泰国、缅甸、马来西亚、新加坡、印度尼西亚、菲律宾等国家。这些国家作为中国的近邻，是中国人民最早熟悉并与之交往的地区之一。明代中期以前，中国同东南亚各国无论是官方往来，还是民间往来，都十分频繁，中国文化对各国产生了重要影响。16世纪，随着西方殖民者侵入东方，并日逐步侵占东南亚，把东南亚国家变为其殖民地或半殖民地，明朝与东南亚各国的官方关系先后中断。清初实行闭关政策，中国与东南亚的海上交通和经贸往来受到严重挫折，在1840年鸦片战争以前近二百年的时间里，始终没有恢复到明代中期的水平。这样，中国与东南亚各国的文化交流不可避免地受到影响。

不过，16世纪至19世纪前期，中国与东南亚各国的民间贸易迅速发展，大量华人也因各种原因而移居东南亚。华侨、华人在各国的流寓往来，自然地把中国文化，从语言文字、文学艺术，到哲学思想、宗教信仰，到农业和手工业技术，以至生活习俗等，都带入所至各国，对各国文化产生影响。同时，他们也会把海外各国的文化或多或少地带入中国。可以说，这一时期迅速

① 参阅《中华文明史》第9卷，第908页，河北教育出版社1994年版。

② 参阅何孝荣：《明代的中越文化交流》，载《历史教学》1998年10期。

发展的民间贸易以及华人大量移居东南亚，大大促进了中国与东南亚各国的文化交流。

需要说明的是，中国与作为东南亚国家之一的越南的文化交流前面已有详述，本节将不再讨论，此其一。其二，本节涉及国家较多，文化交流的内容也相对丰富，限于篇幅，只能择其大者言之。

1. 语言文字的交流

明初，随着中国与各国交往的开展，语言通解成为迫切需要。明朝政府设立“四夷馆”，由中外教师任教，入馆学习的称译字生，从事翻译杂字、译写来文、回答敕谕。译字生的课本称《华夷译语》，最多时达 24 编，许多国家的语言均有汉语对照。这是明代官方组织编写的中外文大词典。16 世纪以后，明朝继续充实、完善四夷馆，加强对各国语言的译解。如，弘治十七年（1504 年），因四夷馆中缅甸语译学失传，缅甸阿瓦王朝应明廷要求，选送孟香、肉酒、香牛三位教师来缅甸馆任教。缅甸馆不仅有缅甸教师，还有不少中国人在其中任教，由此也可以看出中国人有不少也掌握了缅甸语。再如，正德十年（1515 年），明朝在泰国阿瑜陀耶王国的贡使中选留数人，在四夷馆内教授泰语。万历五年（1577 年），明朝聘请阿瑜陀耶王国通事渥文源和贡使渥闷辣、渥文铁和渥文贴来京教习泰文，次年又以他们担任增设的暹罗馆的教师。最早的泰汉词典《暹罗译语》，就是当时中泰师生辛勤劳动的成果。同时，中国人也陆续编纂出一些外语词典，以供使用。如，嘉靖二十八年（1549 年），华人通事杨林编辑《满剌加译语》，即马来语汉语词典。其中共收入 482 个词，包括天文、地理、时令、花木、鸟兽、宫室、器用、人物、人事、身体、衣服、饮食、珍宝、文史、色彩、数目、通用等部分。该书为满足当时华人在马六甲与当地人交际和贸易的需要而编辑，是华人编纂的第一部马来语词典，在中国与马来西亚文化

交流史上有重要地位。一些中国书籍中，也对马来语等有所介绍。清初，四夷馆改为“四译馆”，仍沿袭明制隶翰林院。四译馆分设回回、缅甸、百夷、西番、高昌、西天、八百、暹罗八馆，“以译远方朝贡文字”。乾隆十三年（1748年），四译馆并入会同馆，隶属礼部，更名“会同四译馆”。① 这些，既方便了中国与各国的经济、文化交流，也有助于中国人民对各国语言文字的了解，促进了文化交流。

更为重要的是，大批华侨、华人流寓往来各国，把中国语言文字带到东南亚，丰富了各国的词汇。

从15世纪开始，中国人民开始侨居老挝，明末清初达到三千人左右，18世纪、19世纪老挝华侨进一步增加。为了沟通思想感情，旅老华侨把老挝语中还未出现的某些词以汉语形式传播到老挝，成为老挝外来语中的汉语借词。因华侨中以潮州籍为多，移居年代最久，所以老挝语中的汉语借词以潮州方言居多，其中尤以生活和商业用语为多。

宋元时期，开始有中国人移居柬埔寨。明清时代，柬埔寨华侨大量增加。尤其是明朝灭亡后，郭玖、杨彦迪、黄进、陈上川、陈安平等人带领大批明朝遗民移居柬埔寨（详见前节），给越南、柬埔寨文化以重要影响。在语言方面，华侨把粤语、闽南语带入柬埔寨，丰富了柬埔寨语言。柬埔寨的汉语借词，主要是经济、商业、生活用语等。

明清时期，大量华人移居泰国，使泰语中汉语词汇大大增加。泰国华侨中尤其是以闽、粤籍人为多，他们带去了各种地方方言，如广东客家人带入客家话，潮州人带入潮州话，海南人带入海南话，北方人带入北方话。这些方言不少被泰语吸收，丰富了泰语中的日常用语。

明清之际，随南明桂王朱由榔逃入缅甸的官族子孙、官兵有

① 《清史稿》卷114，《职官志》1。

相当一部分最终流落于缅甸，称桂家、敏家。18世纪60年代，清朝和缅甸之间爆发战争，又有不少中国官兵人等作为俘虏羁留缅甸，成为继桂家之后的新来移民。旅缅华侨与缅甸各族人民长期友好相处，使华侨带去的汉语词汇渐渐借用于缅语之中，其中以饮食、服饰、菜蔬、工具等方面的词汇居多。

明清时期，移居马来西亚的华人也迅速增加。19世纪末叶之前，移居华人多为男性。他们起初多与巴塔克和巴厘女奴通婚，后来渐与当地马来女人通婚，结果逐渐形成土生华人社会，即巴巴和娘惹社会文化群。马来西亚土生华人社会的中心是马六甲、槟榔屿和新加坡（当时未独立）。为了谋生和实际需要，他们创造了巴巴马来语。其基本语法和词汇属于马来语，但借用了以闽南方言为主的大量汉语词汇，是今日马来语的源头之一。

华人很早就有移居印度尼西亚者。有明一代，在爪哇岛北部的杜板、革儿昔、苏鲁马益等地，苏门答腊南部的旧港等地，加里曼丹西部沿海地区，已有不少中国移民的聚落。他们在当地似乎颇有势力，且开始同化于当地社会。荷兰殖民者侵占印度尼西亚后，尤其是19世纪以来，中国移民（华侨）人数大增。他们多为男性，普遍与当地妇女通婚，形成日益众多的土生华人社会。华侨把汉语词汇，尤其是大量闽南方言词汇带入各地，与当地马来语混用，至19世纪中期在巴达维亚（今雅加达）逐渐形成了中华——马来语。印尼独立后，中华——马来语被融入统一的印度尼西亚语中。

明代，华侨逐渐深入菲律宾内地定居。西班牙统治时期，菲律宾成为殖民者进行亚洲尤其是中国与拉丁美洲贸易的中转地，因此移居菲律宾的华侨人数不断增加。华侨多与当地妇女通婚，形成了人数日益众多的华菲混血种。18世纪中叶，华菲混血种已经占菲律宾总人口的5%。华侨把中国语言，主要是闽南方言词汇带入菲律宾，融入当地的他加禄语中，因此他加禄语中有许

多来自汉语的借词。[1]

2. 中国文学艺术、哲学、宗教和习俗的传播

往来于中国与东南亚的华人，以及定居东南亚的华侨，把中国的文学艺术、哲学思想、宗教以及生活习俗等大量传播到东南亚各国，对东南亚各国的文化产生影响。

在文学艺术方面，中国的小说、戏剧等传播到泰国，对泰国产生很大影响。

从18世纪后半期起，每年有数千闽、粤籍中国人随商船等迁徙泰国。他们在旅途中常以《三国演义》为消磨时光的话题，后来这种故事也为泰国人民喜爱。泰国曼谷王朝拉马一世（1782—1809年在位）很欣赏《三国演义》，1802年指示将该书译成泰文，书中的人名、地名则按潮州方言译音。另一部中国古典小说、明朝万历时甄伟所撰《西汉通俗演义》，亦奉拉马一世之命翻译成泰文。两书的翻译，对泰国文学后来的发展产生了很大影响。例如，泰文《三国》的问世，在泰国文学史上第一次出现了不用诗歌形式而采用散文形式的翻译作品。泰文《三国》行文流畅优美，用语通俗易懂，形象生动逼真，因此自成《三国文体》，在泰国文学史上颇有地位。该书广泛传抄于泰国，成为家喻户晓、妇孺皆知的作品。泰国王族显贵对此书很重视，把它列为将领学习战略战术的必读物，亦被当做历史教科书和学生写作的范本。拉马二世（1809—1825年在位）时期，泰国又翻译了中国的《水浒传》、《西游记》、《红楼梦》、《金瓶梅》、《聊斋志异》、《东周列国志》、《东汉通俗演义》和《封神演义》。后来，拉马三世（1825—1851年在位）又指示出版了几部译自中文的、包括《三国》在内的散文小说，以巩固自己在中国移民中的威望。

① 参阅王介南：《中国与东南亚文化交流志》，第149—151页，上海人民出版社1998年版。

传入泰国的中国古典小说，对泰国文学的影响巨大而深远。在文笔方面，模仿《三国演义》者风行一时，以《名人甲孟》而出名的叻帕布里和以《神枪将》而蜚声文坛的乌沙·岑碧即为很好例证。在修辞方面，无论是泰国文学作品，还是人民日常生活，都会引用中国古典小说中的某些成语。至于中国古典小说内容影响泰国文坛的例子，更是俯拾皆是。如泰国诗人顺吞蒲（1786—1855年）的长篇叙事诗《帕阿派玛尼》中的主人公是个吹笛能手、平民百姓，他以精湛的艺术感染并最终制服敌人。顺吞蒲是把泰国文学作品的主人翁由帝王将相变为平民的首创者，也是取材于中国古典小说并把它融合在作者构思里的开拓者。《帕阿派玛尼》中不少片断深受中国小说影响，如其水战一节酷似《三国演义》中火烧赤壁情节，诗中人物素塞昆重情义，与三国演义中身在曹营心在汉的关羽很相像，《三国演义》中“刮骨疗毒”的故事也被该诗移植和模仿。

从拉马三世时代开始，许多泰国作家还将中国古典小说的部分精彩内容编成舞剧表演。它分为宫内、宫外和民间三种，其中民间戏剧是最早最流行的形式。如，帕耶玛吉特叻塞所编舞剧取材于《封神演义》、《三国演义》的有关情节，功帕叻差波窝维才所编舞剧取材于《说岳全传》、《新编五代史评话》的有关情节。

中国闽、粤等地的戏剧，随着华人、华侨输入泰国。早在明代，福建等地就组织戏班到泰国演出，受到当地朝野人士和华侨的欢迎。输入泰国的中国戏剧剧目丰富多采，有喜剧、悲剧、木偶剧，演员的优美唱腔、动听的音乐伴奏和细腻的舞台动作，都给泰国人民留下极好的印象。甚至像1675年到泰国的法国人华尔康等西方人士，也邀请中国戏班去演出。[①] 1685—1686年访问泰国大城的法国使团曾受到官方接待，也观看了华人演出的歌剧

① 参阅黄治伦：《1949年以前的中泰文化交流》，载厉一民：《中外文化交流史》，河南人民出版社1987年版。

和傀儡戏。

中国的戏剧、舞蹈等艺术通过华侨传播到印度尼西亚。巴厘岛流行一种舞狮的民间舞蹈（Borong，有的译为舞龙），酷似中国的舞狮，“这显然是华侨把祖国欢庆节日时的舞狮活动带到当地后，逐渐为当地人所接受的一种舞蹈艺术”。皮影戏是印尼古老的戏剧，后来发展为真人表演，服装和情节与皮影戏相似，称“人戏”，这种戏剧有人认为有点像中国的戏剧。[①]

在音乐方面，清朝乾隆五十三年（1788 年），缅甸国王遣使来中国，献其国乐，分演粗缅甸乐和细缅甸乐，“列于宴乐之末”。其中，粗缅甸乐乐器接内搭兜呼（长鼓）、稽湾斜枯（八面铜锣）、聂兜姜和聂聂兜姜（唢呐）、结莽兜布（铙）等“同中国乐器基本类同”，“这是中缅两国长期互相学习、彼此交流的结果”。细缅甸乐乐器中的总稿机（弯琴），“是从中国唐代骠国献乐中的凤首箜篌演化而来”，在中国虽已失传，但在当时及其后的一些石窟壁画中仍可看到，可见两者关系的密切。[②] 中国的音乐也影响到印度尼西亚。《荷印大百科全书》称，“印度尼西亚的音乐受中国、印度和阿拉伯的影响”。19 世纪以前，雅加达和文登一带流行的“甘梆·格罗摩”，用中国音符“工尺”记谱，用两国乐器混合演奏，是两国文化交流的产物。[③]

在绘画方面，菲律宾各地天主教堂的早期宗教人物油画像和塑像多出自华侨美术家、画匠或石雕匠之手，“中国人以他们所熟悉的观音菩萨的形象雕塑圣母马利亚，把耶稣和他的圣徒都雕

① 温广益、蔡仁龙等：《印度尼西亚华侨史》，第 134—135 页，海洋出版社 1985 年版。

② 王介南：《中国与东南亚文化交流志》，第 194—195 页，上海人民出版社 1998 年版。

③ 参见吴世璜：《悠久深厚的友谊》，载《人民日报》1956 年 9 月 30 日。

塑成东方人的模型”。[1] 因此，今天的艺术评论家仍指出，16 世纪以来菲律宾的许多宗教绘画的基本笔法（例如杏眼和纤细手指）和色彩是中国式的。印度尼西亚的服装和色彩画，即陶器和瓷器上的色彩画，“也可以很明显地看出受到中国的影响”。[2]

在哲学思想方面，郑玖在柬埔寨蛮衮地区建孔庙，提倡儒学等，已见前节。再如，在印度尼西亚，1690 年，巴达维亚华侨甲必丹（captain，意为华侨社区区长）郭群观倡议创办了东南亚华侨社会最早的华文教育学堂——明诚书院。1819 年，在东南亚华侨聚居中心的槟榔屿，已有三所华侨开办的私塾，教授《三字经》、《千字文》和“四书”“五经”。[3] 随着中国经史的教育，儒家思想也传播到印度尼西亚。

在宗教信仰方面，华人、华侨到海外，其原有的宗教信仰也必然随着传播到各国。如泰国原本流行南传上座部佛教，17 世纪，华人开始成批迁居泰国，中国传统的大乘佛教也因此被传入泰国，产生了一定影响，后来并且逐渐形成了泰国华僧宗派——华宗，成为泰国佛教的一个重要组成部分。[4] 再如，据缅甸《百科全书》记载，桂家不信佛教，但每一个桂家族村寨都有一间小庙和一尊神像，在这些小庙中还不时发现中国字。中国的弥勒佛信仰也随华侨传入缅甸，对缅甸佛教产生影响。中国大乘佛教的弥勒佛信仰起源较早，康熙中期以后盛行于云南大理鸡足山一带，并由往缅甸开矿经商的云南人带到该国，缅甸白古孟族也深受影响。18 世纪前期，在白古的华人移民敏家配合孟族举行起

① 陈台民：《中菲关系与菲律宾华侨》第 1 册，第 270 页，香港明报出版社，1985 年版。

② （印尼）阿尔明·潘尼：《17 世纪以前印尼的对外关系》，载《印尼文化》1951 年 1、2 期。

③ 参阅王介南：《中国与东南亚文化交流志》，第 283 页，上海人民出版社 1998 年版。

④ 参阅黄夏藕：《中国佛教大观》，第 1554—1556 页，哈尔滨出版社 1995 年版。

义，反对缅王的残暴统治，建立了新政权。僧人斯弥陶佛陀吉帝（Smim Htaw Buddhaketi）被白古人民认为是未来佛降生的弥勒佛（救世主），因此被推为白古王，从而在缅甸也兴起了信仰弥勒佛的热潮。今天在蒲甘佛塔寺庙中，尚遗存许多弥勒佛像，缅甸考古学家杜生诰认为它们就是从中国传入的。① 我们知道，缅甸自11世纪蒲甘王朝以后，改信上座部（小乘）佛教。因此，日本学者铃木中正、荻原弘明都认为，缅甸信仰弥勒佛的大乘教义，显然是由中国传入的。② 马来西亚的华侨也把中国的宗教信仰，包括佛教、道教以及民间神灵信仰等，带到当地。1673年，在马六甲，华侨首领郑芳扬创办青云亭。青云亭"最初以祀奉观世音菩萨为主，以后又兼奉佛教以外的神灵，如大众爷（土地公），大伯公（福德正神），三宝公（郑和），关帝，孔子等，成为当地华侨共同治丧、祭奠、求神、问卜的中心"。③

外国的一些宗教流派及宗教思想，也会随着中国与东南亚各国的交流，从东南亚传播到中国。如泰国佛教和中国佛教一直存在着密不可分的双向交流。居住在中国云南边陲西双版纳的傣族人民，与泰族同一族源。16世纪以后，泰国佛教传入这一地区，最早为泰北兰那佛教。因此，傣族人民与泰族人民信奉同一种上座部佛教，至今已有几百年历史。在傣族佛教的影响下，一些其他民族也陆续皈依了佛教，使云南地区成为中国南传上座部佛教徒的聚居地，构成中国佛教的重要一支，丰富了中国佛教文化的内容。④

中国的一些生活习俗被华人、华侨传播到东南亚各国，并影响到当地人民的生活。在饮食方面，中国的豆芽、豆腐、豆酱、

① 〔缅甸〕杜生诰：《中国古物在蒲甘》，载《缅甸学报》1912年1卷2期。

② 〔日本〕铃木中正、荻原弘明：《贵家宫里雁和缅甸华侨》，载《中外关系史译丛》第3辑，上海译文出版社1986年版。

③ 陈碧笙：《世界华侨华人史》，第154页，厦门大学出版社1991年版。

④ 参阅黄卓越：《中国佛教大观》，第1555页，哈尔滨出版社1995年版。

酱油和面条等制作技术由华侨传入印度尼西亚，现在已成为各地人民所喜爱的食品。所以，印尼语中的上述词汇，都是借用闽南语的“taoge”、“taohu”、“taoco”、“bakmi”。华侨还结合当地人民喜欢吃甜食的习惯，首创在酱油中加糖蜜煎熬成甜酱油，现在甜酱油成了当地人民的佐餐食品之一。菲律宾人民爱吃盘食（馄饨等）、杂碎、烧包、米线、烤乳猪、嫩饼（春饼）及其他美味可口的中国菜肴，白菜、米粉、面干、芹菜、豆干、豆豉成为他们膳食的普通成分，荔枝、中国柚、蜜饯梨及其他供正餐用的最后一道水果，都起源于中国。在衣着方面，中国的丝绸为各国人民所喜爱，中国式的衣服也很受欢迎。如《皇明四夷考》称，暹国人“腰束嵌丝帨加锦绮”。暹国人还喜欢用中国丝绸制成沙笼（筒裙），暹国农民常穿中国式的衣裤、开襟衣等。《咸宾录》记载，渤泥国（今文莱）“君臣士民之服颇效中国”。菲律宾学者也指出，“中国衬衫和 17、18 世纪菲律宾人流行穿著的宽大长裤，显示出中国的影响”。[①] 在器用方面，中国青花瓷器在各国普遍受欢迎。如在马来西亚柔佛，“王用金银器盛食，民家瓷器”；在加里曼丹文郎马神，人们“初盛食以蕉叶为盘，及通中国，乃渐用磁器。又好市华人磁瓮，画龙其外，人死，贮瓮中以葬”。[②] 在岁时节俗方面，华侨的贴对联、闹元宵、清明扫墓等也对各国人民的生活产生影响，不一而足。

3. 农业技术的相互影响

这一时期，中国与东南亚各国的农业技术交流十分频繁，并结出了丰硕的成果，在当时的中国与东南亚文化交流中占有重要地位。

① （菲律宾）欧·马·阿利普：《华人在马尼拉》，载《中外关系史译丛》第 1 辑，上海译文出版社 1984 年版。

② （明）张燮：《东西洋考》

农业技术的交流首先表现为华侨将中国先进的农业生产技术传入东南亚，促进了各国生产技术的提高和进步。

18世纪，泰国曼谷王朝建立之初，封建主欢迎中国潮州的移民前往开发农业。19世纪初，潮州农民开始定居于泰国农村地区。泰国东南部的尖竹汶地区，是移居者集中之地。华侨把分秧移植法带到泰国，提高了水稻产量。他们还利用中国的农业技术，种植胶树、棉花、蔬菜、白薯、柑橘，以及栽花种树等。潮州人主要从事胡椒培植，其数量占全国的90%。18世纪末，潮州移民还采用先进的生产技术在尖竹汶种植甘蔗，后来开始从事商业性甘蔗生产，并且迅速成为泰国重要的出口商品。曼谷地区以外的广大农村，中国移民也以各种劳动技能从事于农业生产，为泰国农业开发和生产发展作出贡献。①

在缅甸，华侨于京郊种植蔬菜果木，有许多新品种，如芹菜、非菜、油菜、芋头、蚕豆等蔬菜，荔枝、红枣、枇杷、梅、桃子、柿子等果木，都是从中国传入的。缅甸人民为纪念华侨之功绩，在这些蔬菜、水果名称前都加上缅语“德由”（意为中国），或直接借用汉语音译，成为新的缅文词汇。②

在马来西亚，马六甲早期华侨是当地商业、农业、矿业和工业的先驱者，他们首先在当地种植木薯、胡椒、甘蜜和胶树。槟榔屿的农业中，华侨也发挥着重要作用。在海峡殖民地档案中可以看到，首先把胡椒种子由业齐带来，在槟榔屿初次种植的是华人。多年来，岛上的胡椒生产完全是华侨经营。此外，他们还种植蓝靛，特别是甘蔗。在1800年前至1846年，当地甘蔗种植几乎全为华侨所独占。后来，华侨种植甘蔗的方法还为欧洲籍种植

① 参阅葛治伦：《1949年以前的中泰文化交流》，载周一良：《中外文化交流史》，河南人民出版社1987年版。

② 参阅陈炎：《中缅文化交流两千年》，载周一良：《中外文化交流史》，河南人民出版社1987年版。

者所仿效，不过他们把工具加以改良罢了。①

中国人很早就有到达新加坡并定居者。至14世纪中期，新加坡的华侨人数日多。14世纪60年代中，因遇他族征服屠杀，该岛居民逃散一空，成为一个荒凉渔村。1819年，英国人莱佛士攫取了新加坡，各地移民开始纷至沓来，其中主要是来自马六甲等地的华侨。根据殖民者的开发计划和安排，华侨作为新加坡“第三阶段”的垦植者，“所以甘蜜和胡椒的栽种几乎全部是由华侨所经营，新加坡的蔬菜也完全由华侨所供给”。此外，还有很多农民从事耕种，“他们大多数是由殖民者用威逼利诱的手段在广东和福建沿海一带掳编来的所谓契约工人，实即‘猪仔’。他们为地方开辟了土地，提供了生产，创造了财富”。②

早期定居于印度尼西亚的华侨所从事的经济活动一般以商业为主，但久居以后，也从事农业、手工业等各种经济活动，把祖国比较先进的生产技术传至印尼。例如，16世纪，在万丹从事种植胡椒的华侨采取了一套完整、先进的种植技术，大大地提高了产量，魔术般地使万丹成为世界上最大的胡椒生产地。18世纪初，华侨不仅把胡椒的种植传入加里曼丹，而且还把东南亚以前的一般胡椒种植法加以改良，介绍了中国园艺管理方面的除草、施肥、剪枝、去叶等方法，使胡椒产量提高。万丹华侨还从事酿酒业，用曲和酵母使糖浆发酵，提炼出含酒精66%的美酒，这种糖浆炼酒法是以前印尼所没有的。在巴达维亚，华侨“大部

① 参阅维克多·伯塞尔著，刘前度译：《马来西亚华侨史》，第33页，槟榔屿光华日报有限公司，1950年。

② 郭威白：《马来西亚华人在发展当地经济中的作用》，载《东南亚历史论丛》第2集，中山大学东南亚历史研究所，1979年。

分从事于打鱼和耕作，尤其是种稻、种蔗和种玉米”。[1] 他们在该地设立制糖厂，使用牛拖的或水力推动的石磨来压榨甘蔗。虽然以前印尼也能用自己的土法制糖，但自从华侨将先进的制糖方法传入后，产量大大增加。直到现在，水力榨糖机仍然是爪哇和西苏门答腊制糖加工业的主要工具。[2] 中国的茶种和制茶技术，经过长期的交流，也传入印度尼西亚。1684 年，德国人克莱尔曾在爪哇引种中国茶树作为园中的观赏树。1728 年，荷兰东印度公司在爪哇引种中国茶树失败。1825 年，荷兰在中国大量收购茶籽，次年在爪哇贸物植物园、加累特实验园中大规模种植。1827 年，爪哇华侨第一次试制样茶成功。接着，荷印政府派技术人员杰克逊（Jacobson）从 1828 年到 1833 年六次来中国，学习制茶技术。1829 年，杰克逊第二次来中国后返回印尼时，带回中国茶籽、茶苗和制茶技术及各种样茶，在印尼试制绿茶、小种红茶和白毫，获得成功。1832 年，他第五次来到中国，从广州带回中国茶工 12 人和一些制茶工具。次年，印尼制作的爪哇茶才在市场上出现。[3] 华侨还把中国的一些蔬菜和花卉品种及其种植技术传入印尼。例如，韭菜、萝卜、芥菜以及仙丹、金凤花等即为华侨所传入。此外，荔枝、橘树等水果树种及其种植技术也是华侨传入印尼的。[4]

菲律宾华侨中，没有手艺的劳工很多。他们大部分从事农业、园艺和渔业，把中国这些方面的生产技术及先进生产工具，

①纽霍夫：《东印度的非凡航行和旅行》（Joho Nieuhoff: Remarkable Voyage and Travels to the East-Indies）（translate from Dutch original），见 A·邱吉尔：《航行和旅行汇编》（A. Churchill: A Collection of Voyage and Travels, etc.）第 2 卷，第 258 页，伦敦，1744—1746 年。

② 都·阿·杜尔：《印度尼西亚的华侨》（Pramudya Ananta Toer: Hoa Kiau di Indonesia）第 121—122 页，明昌出版社，雅加达，1960 年。

③ 参阅王介南：《中国茶文化及其外传（下）》，载《华夏》1992 年 1 期。

④ 温广益、蔡仁龙等：《印度尼西亚华侨史》，第 63—134 页，海洋出版社 1985 年版。

如梨、水牛、水磨等传入菲律宾，并把许多重要作物，如白菜、芥菜、豌豆、桃、李、梨、柚、柑橘、枇杷、甘蔗等带到侨居地，丰富了当地的作物品种。[1] 菲律宾华侨还“传给苏禄人以接枝和改良果木品种的技术”，[2] 促进了当地园艺业的发展。

这一时期中国与东南亚各国农业技术的交流，还表现为这些国家的一些农作物品种及其种植技术传入中国，促进了中国农业的发展。

缅甸的一些作物品种，据《云南记》记载，如大腹槟榔、椰子、娑罗树、诃黎勒、老缅瓜、缅茄等，都引种到中国云南。《滇海虞衡志》还记载，从缅甸还传入一种椰木，广东人以其核作酒杯，据说能避毒。清朝乾隆年间，华侨还将荷兰豆从印尼的巴达维亚引种到中国。另外，福建有一种芒果，也是从印尼引种。

对中国人民的生产和生活产生重要影响的，则是从菲律宾等国传入的番薯、玉米、花生、烟草等农作物及其种植技术。番薯、玉米、花生、烟草等农作物原种植于拉丁美洲，后来由于西班牙殖民者开通了墨西哥至菲律宾的航线，先后被移植到菲律宾等国。明代，华侨、华人又把它们移植到中国。

番薯先传到菲律宾，在当地到处栽种，因而为到这里进行贸易的中国商人所熟悉，纷纷将它带回国栽植。明末清初人周亮工说，起初，西班牙殖民者不肯把番薯种给华人，“中国人截取其蔓煨许，挟小盒中以来”，万历年（1573—1620 年）中，“初种于漳（州）郡，渐及泉州，渐及莆田，近则长乐、福清皆种之”。[3] 与周亮工同时的苏琰则说番薯在中国先种于南澳，再移入泉州，

① 参阅吴溯生：《16—18世纪华侨在菲律宾经济生活中的作用》，载《暨南学报》1982 年 1 期。

② 陈碧笙：《旧界华侨华人史》，第 86 页，厦门大学出版社 1991 年版。

③ （清）周亮工：《闽小纪》卷 3，《番薯》。

时间在 1584—1585 年间。另外，长乐商人陈振龙也从菲律宾带回番薯种，并学习了栽种方法，万历二十二年（1594 年）经过试验后，为福建地方官推广种植。不久，番薯又传到江、浙一带，清初进一步推广到山东、河南、北京等地。明末，著名科学家徐光启曾作《甘薯疏》，大力倡导种植番薯。清朝乾隆年间（1736—1795 年），陈振龙的后人陈世元编纂《金薯传习录》，详载番薯引种推广的经过及其栽培管理方法，并收集历来有关诗文题咏。这些，都成为番薯引种中国的佳话。

玉米原产于拉丁美洲，后来传到世界各地，并于 16 世纪传入中国。玉米引种到中国有三条路线，其中两条是从东南亚传入的。第一条先由欧洲传到印度、缅甸，再由印、缅经陆路引种到中国西南云、贵、川地区；第二条先从欧洲传到菲律宾，后由葡萄牙人或中国商人经海路传入福建等地。17 世纪，玉米先后在中国广大土地上推广种植，逐渐成为中国尤其是北方地区重要的粮食作物。

花生于 15 世纪末至 16 世纪初从南洋群岛传入中国。[1] 最初在沿海各省种植，为小粒型。一百多年后，中国又引种了大粒型花生，先在山东沿海种植，后来推广到长江、黄河流域。

烟草于 1560 年从拉丁美洲传到菲律宾，万历年间引入中国福建，称吕宋烟。《癸巳存稿》记载，“烟草出于吕宋，其地名淡巴姑，明时由闽海达中国”。[2] 到了崇祯末年，烟草种植已传至长江一带，而且吸烟者极为普遍。同时，葡萄牙人从南洋带烟到日本，明末由日本又传到朝鲜及中国东北等地，是为烟草传入中国的另一路径。

① 参阅闵万英、尹英华：《中国农业发展史》，第 269 页，天津科学技术出版社 1992 年版。

② 〔清〕俞正燮：《癸巳存稿》卷 11。

4. 中国手工业技术的传播

留居东南亚各国的华侨，把中国的各种手工业技术传播到各国，促进了东南亚各国手工业的进步，丰富和方便了各国人民的生活。

(1) 开矿技术

明清时期，中国矿工到柬埔寨谋生的很多。《海国公余辑录》卷四记载，柬埔寨等国“虽往往受西人约束，而贸易、开矿诸权利，华人操之者六七，西人操之者二三，土人则阒然无与焉”。华人到柬埔寨开矿，必定将中国的开矿技术带入柬埔寨。

缅甸波龙富含银矿，但土人“不习烹炼法”。从明代中期开始，华侨逐渐来到该地，开采银矿，缅甸人“特税收而已”。[①] 开矿华侨辛勤劳作，把中国的开采、冶炼技术传入缅甸。清初，流入缅甸的南明遗民杜家以及其他华侨又陆续聚波龙，大规模开采银矿，使波龙厂走向兴旺发达。

18 世纪末期，华侨开始在马来西亚开采金矿、锡矿（主要是锡矿）。到 19 世纪 60 年代，马来西亚的采矿业大部分为华侨掌握。华人锡矿工人一般采用露天砂砾冲洗采矿法，同时也采用琉琅淘洗法，这个工作一般是中国妇女，特别是客家妇女干的。

印度尼西亚的西加里曼丹富有金矿，很早已被当地达雅克人发现，他们采用原始方法淘取金沙。大约在 1750 年左右，华侨开始在西加里曼丹的拉腊和炉末定居，开采金矿。随着西加里曼丹各地采矿华侨人数的增多，他们开始组织“公司”，以便处理内部利益分配以及与当地土人的关系，并开辟新矿区。19 世纪前二三十年，西加里曼丹华侨采矿业走向兴旺。当时，该地华侨人口共十二万三千余人，其中矿工即占五万三千余人。华侨矿工把先进的采矿技术带到该地。还在 18 世纪末，他们就已采用机器供水到矿床的新采掘方法，提高了黄金开采量。后来，他们又

① （清）赵翼：《粤滇杂记》。

不断投入资本，添置各种开采设备，使西加里曼丹的金矿生产获得很大发展。[1]

(2) 建筑技术

泰国吞里武王朝（1767—1782年）时期，即从中国输入建筑材料，在华裔郑信的率领下营建都城。十多年后，曼谷王朝建立，大批华人开始迁徙到泰国，形成中国移民泰国的第一次高潮。中国建筑技术也随之在泰国流行。拉马一世的皇宫和城墙是由中国工匠建造的，式样仿效北京的皇宫。拉马二世的“右园”，也直接模仿中国。泰国其他各地的城墙和各省省会的大建筑物，都在不同程度上受到中国的影响。

缅甸曼德勒都城和宫廷建筑，曾由中国工匠参加设计建筑，与北京皇宫颇多相似。曼德勒皇城的设计和督造者、华侨尹蓉，还在缅京建造一座完全按中国建筑形式，仿和顺乡中天寺宫殿兴建的腾越（迤西）会馆（后改称云南会馆）。缅甸民间住宅中，也可以看到由中国木匠传入的百叶窗，被称为“德山格”（意为中国传入的百叶窗），很受当地人民欢迎。

马来西亚原来的房屋一般是高脚屋和茅屋，华人建筑师、砖工、木工来到马来西亚以后，将中国的砖瓦建筑技术传播到该国，丰富了马来西亚的建筑形式。

中国建筑技术也影响到印度尼西亚。巨港有一座建于18世纪的清真寺，完全是仿照中国式样建造的。1786年，华侨穆斯林在巴达维亚建筑了一座清真寺，邻近还立有华侨建筑师之妻的坟墓，墓上饰以中国式图案，并题有中文。爪哇文化古城梭罗著名的曼古尼格兰王宫内有一座神楼，四周雕有三条飞龙和云彩，刻工精细，据说是“中国的龙”。[2]

① 参阅温广益、蔡仁龙等：《印度尼西亚华侨史》，第110—121页，海洋出版社1985年版。

② 华嘉：《千岛之国》，第95页，广东人民出版社1958年版。

菲律宾人的传统房屋，多为高脚屋。历代移居该国的中国移民中间，有许多石匠、泥瓦匠、木匠及各种建筑工匠，他们把中国南方的建筑技术也带到了菲律宾。特别是16世纪西班牙侵占菲律宾，并在马尼拉大兴土木以后，涌入菲律宾的中国建筑工匠人数激增。他们首先介绍了制造砖瓦和用牡蛎壳制造白灰，以及砌砖和用石块建筑房屋的方法。他们建造的石房或砖瓦房速度快，且价廉物美，很受当地人民的赞誉。[1] 此外，华侨建筑工匠还在菲律宾各地修建了许多具有中国风格的建筑物，如碧瑶的中国式庙宇、马尼拉王彬街和内湖帕桑汉旅游胜地入口处的牌楼、屋顶上的双龙戏珠等。

(3) 造船技术

中国的造船技术于17世纪70年代传入泰国。18世纪，泰国沿海地区有很多造船厂，设于昭披耶河两岸，特别是由军甲森港口至挽可麻一带。厂内的职工，“由监工到工匠及职员和杂役，一般由华人担任”。[2] 因此，怀特《出航中国纪》中说：“暹罗人的船只设计和制造均模仿中国”。不仅如此，泰国人还把商船队交给航海技术精湛的华人负责，因此其驾驶技术也按中国方式。有关专家指出，“盛产柚木和造价低廉的暹罗，成为海外华人的造船中心，暹人模仿精湛的造船技术，暹罗船的驾驶完全按照中国的方式，远航船舶则全由华人驾驶”。[3] 这种情况一直延续到19世纪中期，泰国采用西方技术制造出汽船，从此中国帆船在泰国航运史上失去地位。

清缅战争期间，大批中国造船工人被征调到缅甸服役。被俘后，他们留居缅甸，仍服务于造船业。现在缅文中的“唐船”、

① 参阅陈台民：《中菲关系与菲律宾华侨》第1册，第251—252页，马尼拉1961年版。

② 朱杰勤：《东南亚华侨史》，第117页，高等教育出版社1990年版。

③ 陈碧笙：《世界华侨华人史》，第123页，厦门大学出版社1991年版。

"舢舨"等帆船名词，即由他们传入缅甸。

印尼加里曼丹的华侨不仅从事采矿业和农业，而且还从事造船业。他们从各条河口附近溯江而上，将砍伐的木材抛入河中，漂流至自建的简陋码头，然后用以建造大而坚固的帆船。中国的造船术对善于航海的印尼民族起着有益影响，他们吸取中国造船技术，据说印尼目前仍在使用的舴（Djunk）、艟舡（Tongkang）、船尼亚（Tjunea）、斯那特（Senat）和大口船（Tuakan）。等类型的船只，都是仿自中国的。①

(4) 造纸和印刷技术

在马来西亚，1815 年，包括著名刻工梁阿发（梁发）在内的中国刻工数人，随当时在广州的英国牧师米怜前往马六甲，设立福音堂，用木板雕印汉文《圣经》，并出版米怜主编的汉文杂志《察世俗每月统计传》，中国的印刷术由此传入马来西亚。②

15 世纪初期，印度尼西亚人书写仍使用贝叶而无纸。16 世纪初，中国纸作为商品输入印尼。17 世纪 80 年代，华侨在巴达维亚建立造纸厂，从事制造纸张，把中国的造纸法传入印度尼西亚。

首先把印刷术介绍到菲律宾的是华人龚容（Keng Yong），其教名为胡安·德·维拉（Juan de Vera）。他于 1593 年印刷了菲律宾的第一部书《基督教教义》（Doctrina Christiana），并于 1602 年与西班牙神父何塞（Francisco Blancas de San Jose）一起创造了菲律宾第一部活版印刷机。

泰国华侨也把中国的印刷、造纸等手工业技术传播到该国。

(5) 农具和器皿制造技术

13 世纪末、14 世纪中叶，泰国先后出现了素可泰瓷窑和宋

① 参阅吴世璜：《中国和印尼之间的传统友谊》，载《侨务报》1959 年 5 月 20 日。

② 参阅张秀民：《中国印刷史》，第 786 页，上海人民出版社 1989 年版。

加洛瓷窑，仿制中国瓷器。15世纪以后，宋加洛瓷窑衰落。18、19世纪，泰国的王室和民间所用的瓷器多数由中国输入。曼谷有一个中国人联合开设的陶瓷企业，也大量制造陶瓷器，如杯、碗、碟、盘之类。还有其他中国人办的小陶瓷窑，由于规模太小，一般只制造单一的器皿，采用本地瓷土，引进中国的釉料。[①] 此外，华侨还把中国的制造铁木农具、铜铁器皿等手工业技术传播到泰国。

中国战俘中的铁匠留居缅甸后，为农村制造各种农具和生活用具。他们使用的工具如铁砧、大铁锤、长柄虎钳，特别是鼓风的风箱，传入缅甸后促进了铸造技术的革新。

华侨很早就到印尼邦加和勿里洞开采锡矿，并把中国制造锡器技术传授给印尼人民。中国工匠所制锡器，最初主要满足华侨社会的祭祀需要，后来才逐渐转向生产各种实用的器具，如茶具、烟具、托盘、茶叶盒、烟盒、粉盒等。

在菲律宾，华侨把金属、陶器、家具制作技术等贡献给菲律宾人民。[②]

(6) 纺织技术

中国种植桑树和养蚕织绸技术传入印尼，并成为当地的家庭手工业。史载，15世纪初期，在苏门答腊北部亚齐，“桑树亦有，人家养蚕，不会缫丝，只会做棉”。[③] 但至16世纪末、17世纪初，亚齐已经能够出口自制的丝绸了。苏门答腊还有一种闻名于世的“金钱花裙”（Kain Sunket），它不同于爪哇的“印染花裙”（batik）。它用丝线先织成丝布，再用金钱纹形编织上绚丽灿烂的印尼民族图案。据说，巨港妇女的这些手工织锦技术，开始

① 参阅朱杰勤：《中国陶瓷和制瓷技术对东南亚的传播》，载《中外关系史论文集》，河南人民出版社1984年版。

② 参阅陈烈甫：《菲律宾与中菲关系》，第368页，南洋研究出版社1955年版。

③ 〔明〕马欢：《瀛涯胜览·爪哇》。

时受到中国的影响。[1]

（7）其他技术

明清之际来到柬埔寨的华侨中，有不少人与当地人一起，以“晒红盐为业”，把晒盐技术传授给柬埔寨人民。越南吞并了柬埔寨以后，柬埔寨不再产盐，造成食盐奇缺，价格昂贵。于是，华侨们又去海滨晒盐，并获得成功，解决了柬埔寨人民的缺盐的问题。[2]

缅甸华侨从事农、工、商各业，在缅甸的物质文化生活中有显著影响。缅甸的各种工艺品，无论在艺术风格或制作方法上，都受中国影响。如，缅甸的伞，就是模仿中国的式样，在竹制骨架上糊纸。缅甸的缝纫业，大部分掌握在华侨手中。缅甸的木工，使用中国式的刨和其他工具。[3]

当然，华侨工匠传入东南亚的手工业技术决不仅止于上述诸内容，这远非简短篇幅所能尽述的。可以说，16世纪至19世纪前期，华侨工匠传入东南亚的各种中国手工业技术涉及到手工业的几乎各个方面，他们对当地手工业发展和人民生活产生了重要影响。这里，我们引述两段当时外国人的亲眼所见来说明这一问题，并以之结束本节。如1590年，菲律宾首任天主教大主教沙拉萨（Domingo de Salazar）向西班牙国王汇报说：“（马尼拉华人社区）巴连（市场）为这个城市增添了极大的光彩，我毫不犹豫地向陛下断言，在西班牙或在本地区，没有其他城市像巴连那样值得观赏的地方。在这个市场上，可以看到中国的各种行业、各种商品，以及来自中国的各种稀奇古怪的货物。这些商品，在巴连开始制造，而且质量比中国制品更好，制造的速度也更快。在巴连，可以找到各行各业的工匠。他们制造的产品，比西班牙所

① 参阅华嘉：《印尼之国》，第137—138页，广东人民出版社1958年版。

② 参阅陈显泗：《柬埔寨两千年史》，第548页，中州古籍出版社1990年版。

③ 参阅杨力秀：《清代缅甸华侨》，载《广西师院学报》1982年1期。

制造的更加精美，而且有时便宜到我都不好意思说起。”① 再如，1685 年，法国使节圭·塔卡德（Guy Tachard）神父路过巴达维亚时，评述印度尼西亚华侨说：“中国人勤劳聪明，他们对于巴达维亚有莫大的价值。没有他们的帮助，人们就很难过舒服的生活。他们耕种土地，而除了中国人，就没有什么工匠了。一句话，他们几乎是无所不能的。②

五、中国与南亚、西亚、非洲的文化交流

16世纪至 19 世纪前期，由于西方殖民者控制了南洋交通，中国与南亚、西亚、非洲各国的直接交往受到很大影响，双方之间的文化交流也处于衰微状态。

1. 中国与南亚的文化交流

从明代后期以至清代，中国与南亚的文化交流已不如从前那样轰轰烈烈，呈现出不景气状态。

(1) 中国有关南亚的著述

这一时期，中国出现了一些有关南亚的著述，对南亚加以介绍，增进了中国人民对南亚的了解。

明朝末期，一些来华的西方传教士在中国撰写、绘制、印行了部分介绍世界地理的书籍和地图，著名者如利玛窦（Mattes Ricei，1552—1610 年）的《山海舆地全图》、艾儒略（Julius Aleni，1582—1649 年）的《职方外纪》、南怀仁（Ferdinandus Veroiest，1623—1688 年）的《坤舆图说》等，其中介绍了一些南亚的地理

① （美国）布赖尔、罗伯特森：《菲律宾群岛》（Emma Helen Blair & James Alexander Robertson，The Philippine Islands）第 7卷，克利夫兰，1903—1909 年。

②（英国）布塞尔：《东南亚的中国人》，第 402 页，牛津大学出版社 1980 年版。

知识。

清朝初期，康熙帝（1661—1722 年在位）对国外的情况十分关心，经常向身边的传教士请教。广大的普通老百姓，则对外国极不了解。文人学士中，有一些人有一些了解，并撰写有关著述。如，康熙年间的尤侗，写过一些《外国竹枝词》，其中有一些介绍印度的古里、柯枝、大葛兰、小葛兰、小呗喃、淡巴廿巴里、西洋琐里、小琐里、天竺、榜葛剌等地。这些竹枝词写得生动活泼，使人读后宛如身临其境。其后，中国还出现了一些关于海外地理的著述。比较早的一部，是雍正八年（1730 年）出版的《海国闻见录》。其次是嘉庆 25 年（1820 年）出版的谢清高的《海录》。该书比较详细地介绍了南亚，如印度、孟加拉等国的情况。[1] 这些，都对中国人民了解南亚起了促进作用。

（2）中国文化对南亚的影响

首先是中国制造火药技术在南亚的传播。R·C·马宗达《高级印度史》称，印度至迟在德里苏丹国伊勒图特米什（Iltutmish，1211—1236 年在位）统治时期已经使用火器，用火药发射火箭、燃烧弹和机射弹丸等，其火器是由突厥人传入的。14 世纪 60 年代，印度人已经使用了大炮。此后，莫卧儿人的首领巴布尔于 1526 年 4 月在德里西北的帕尼帕特战役中，使用了大量的大炮。[2] 可见，火药制造技术已经为印度人熟练掌握。

其次是中国印刷技术传入南亚。中国印刷术向南亚的传播，学术界一般认为不是由中国直接传去的，而是由中亚突厥穆斯林或西方人传去的。1330 年，据说印度德里大苏丹摩罕美德·图格拉克仿照中国之法印行钞币。但是，也有人对此不同意，认为当时的有关记载字句含混，不很可靠。因此，张秀民先生指出：

① 参阅季羡林：《中印智慧的汇流》，载周一良：《中外文化交流史》，河南人民出版社 1987 年版。

② R·C·马宗达：《高级印度史》（上），第 413—154 页，商务印书馆 1986 年版。

“提到印度印刷的开始，一般以为 1561 年由葡萄牙传教士携印刷机至印度西南部的果阿，过了二年印成第一本书。”①

第三是中国茶树在南亚引种和制茶技术传入南亚。有人估计，唐、宋之时，中国饮茶之法开始为印度人了解。但直到 15 世纪之初，据随郑和下西洋的马欢等人记载，南亚民间并无饮茶习俗。17 世纪末、18 世纪初，欧洲饮茶之风大盛，荷兰东印度公司和英国东印度公司在同中国进行茶叶贸易上展开竞争，英国人于是想到在其殖民地印度种茶。1780 年，英国东印度公司从中国广州输入部分茶籽在印度试种，1788 年又再次引种。② 印度茶业的真正起步和发展，则在 19 世纪 30 年代。据黄遵宪《日本国志》卷 38 记载，印度阿萨姆地区原种有茶树，1834 年英国殖民者设立专门委员，在该地“先建数所苗园，并开小制场”，负责种茶和制茶。1837 年以后，英国殖民者又先后派人到中国福建、安徽、浙江等地购觅良种，分别种于印度各地，并观察、研究茶树的种植以及茶叶制作的方法和技术。在试种过程中，据丁韪良（William A.P.Martin）《中西闻见录选编·印度种植茶叶》记载，英国殖民者还雇佣“中国善于采取与烧炼（茶叶）者，教土人以采烧之法。试行以来，著有成效。所收茶品，颇不逊于中华”。至 19 世纪 60 年代末，“印度茶之名竞噪于世”。

继印度之后不久，斯里兰卡也引种中国茶树，其茶业遂在 19 世纪后期迅速发展起来，茶叶成为斯里兰卡的重要物产。

此外，中国的药材，如大黄、土茯苓、麝香等也有一部分输往南亚，丰富了南亚的医学文化。③

① 张秀民：《中国印刷术的发明及其影响》，第 175 页，人民出版社 1958 年版。

② 参阅王玲：《中国茶文化》，第 317 页，中国书店 1992 年版。

③ 参阅薛克翘：《中国与南亚文化交流志》，第 93—141 页，上海人民出版社 1998 年版。

(3) 南亚文化在中国的影响

明清时期，印度、孟加拉的许多药材都输入中国，成为中药的组成成分。明代大医药学家李时珍在其著名的《本草纲目》中，介绍和考证了许多来自南亚的药物，并广征佛书，给其中许多药物注出了梵文译名，成为中国与南亚文化交流的宝贵史料。

明清时期，印度历法还曾在中国产生影响。唐代开元六年（718年），在唐朝宫廷中供职、精通印度天文历算的印度瞿昙家族中的瞿昙悉达奉旨翻译印度历法，成《九执历》。《九执历》与印度的《历法甘露》关系密切，很多数据几乎完全相同。《九执历》对唐代历法有重要影响，《大衍历》所创"九服蚀差"即受其启发，该历书《日蚀议》中也有一些与《九执历》相近的概念和文字。明朝正德年间（1506—1521 年），因现行历法推算日食屡误，有人提议"半推古法，半推新法，两相交验，回回科推验西域《九执历法》"。[①] 而实际上，宋、元、明以来的历法中，都有《九执历》的影响。1836 年，清人顾观光还作《九执历解》，对《九执历》作了系统和深入的研究。[②]

在手工业技术方面，从清朝初年起，尼泊尔人陆续到中国西藏定居，最多时达数千人。他们散布在拉萨、江孜、日喀则和亚东等地，但以拉萨为最集中。尼侨多以经商为业，其中也有不少铜匠、金银匠和其他工匠，将尼泊尔的各种手工业技术传到西藏。历代达赖喇嘛都有赞助和庇护有声望的尼泊尔工匠的习惯，因为他们精心制作的金银钵罐、各种法器和装饰用品很受欢迎。这些工匠还为寺庙建筑镶镀金箔，光灿夺目，色泽经久不变。这些工艺，显然也会给西藏同类工艺带来影响。[③]

① 《明史》卷 31，《历法志》1。

② 参阅耿引曾：《中国载籍中南亚史料汇编》，第 281 页，上海古籍出版社 1994 年版。

③ 参阅王宏纬：《中尼古代文化交流的回顾》，载周一良：《中外文化交流史》，河南人民出版社 1987 年版。

南亚一些国家的音乐舞蹈也传入中国。清代宫廷宴乐中，即有“廓尔喀乐”，为来自尼泊尔的一种民族舞蹈音乐。

2. 中国与西亚的文化交流

16世纪，中国与土耳其、阿拉伯等西亚国家通过陆路仍然保持着官方贸易往来，双方之间的文化交流也在一定程度地展开。17世纪以后，由于奥斯曼人和波斯人之间不断发生争战，奥斯曼人又面临着英、法和俄、奥的挑战，贯通中国和西亚的陆上贸易被西方殖民者所垄断的印度洋海上贸易所替代，中国与西亚的贸易往来和文化交流都受到阻碍，走入低谷。

(1) 中国文化对西亚的影响

由于16世纪中国与西亚仍然保持着官方贸易关系，一些西亚人或作为使节，或作为商人，或作为旅行者，或作为传教士，来到中国，感受到中华文明。回国后，他们不少人或撰写游记，或口传讲述，介绍自己在中国的见闻，传播中国文化。如土耳其传教士赛义德·阿里·阿克巴尔·契达伊（Seid Ali Akbar Khatai）曾来中国旅行，回国后，他根据亲身经历写成《中国志》（Khatāy—nāmih，Khitay—name）。该书用波斯文写成，1516年完成于君士坦丁堡，长期以来只是一部手稿。1582年，赫扎尔芬将其译成土耳其文，奉献于苏丹，书名改成了《中国和契丹的法典》。至1853年，这部《中国志》在伊斯坦布尔刊出了第一个石印本，1988年中国也出版该书的编译本《中国纪行》。《中国志》描述了明朝皇宫的庆典，军队的建置和布防，仓储，监狱，12个省区，宴会和礼仪，妓女，奇妙的手艺，立法者和守法精神，学堂，农业，钱币和纸钞等。其中既有历史的真实，又有一些传说中的中国习俗和现实。再如，有一位土耳其麦沃拉纳派的伊斯兰传教士来中国旅游后，于1560年与荷兰驻土耳其使节白斯拜克遇于伊斯坦布尔，向其讲述了在中国的见闻。土耳其传教士盛赞中国文明，称中国人“精于各种技艺，开化文明，深知礼让，

自有宗教，已有印书术。”① 中国的人参，使他和白斯拜克均感新奇。1562 年，白斯拜克又致书友人，详叙其事。

中国的科学技术也传入西亚。在医学方面，中国的人痘接种技术传入土耳其。天花于公元 2 世纪由北方边外传入中国内地，给人民的健康和生活带来极大危害。11 世纪末，中国已发明抗原接种的人痘，预防天花。明代因天花流行，医家纷纷研究医治办法。隆庆年间（1567—1572 年），皖南太平县首先推广这种人痘接种秘方，后来不断改进。清朝康熙年间（1622—1722 年），开始在皇室和内、外蒙古推广人痘术。1742 年，清政府颁布的《医宗金鉴》也详细记录了人痘接种术。俄国闻讯，在 1688 年派员到中国学习痘医。不久，土耳其通过中亚细亚和俄国，也学到了人痘接种技术。后来，人痘接种技术由土耳其传入英国，进而广泛流行世界各地。

中国陶瓷很早即传入西亚，并为西亚人仿制，有些国家还雇佣中国工匠帮助烧造陶瓷器。如，16、17 世纪，伊朗沙法维王朝阿拔斯（1588—1629 年）大力发展瓷业，把几百名中国陶瓷工匠及其家眷迁到伊朗，定居于伊斯法罕，将中国制瓷技术传授给伊朗同业工人。阿拔斯又专门开辟中国瓷器陈列室，供国人参观和研究。在绞长时期，伊朗已经能够制造优良的青白瓷器，只是色调稍带紫色，且过于肥润。其后，伊朗陶瓷工匠逐渐制造出具有伊朗民族风格、艺术特点并适应人民需要的瓷器。② 至今，伊朗语中仍把瓷器称为“支尼”，意为中国货。伊朗的烧瓷技术不久传到叙利亚，使那里的瓷业有了新的发展。

中国的丝绸大量输入到西亚，中国的纺织技术，甚至纹饰也传入西亚。如 15、16 世纪的伊朗丝织、毛织业中，凤凰、龙、

① 张星烺《中西交通史料汇编》第 1 卷，第 234 页，中华书局 1976 年版。

② 参阅朱杰勤：《中国和伊朗历史上的友好关系》，载《中外关系史论文集》，河南人民出版社 1984 年版。

麒麟等中国古祥如意的图案都一再出现，凤凰图像的豪放已经足以与中国同行媲美。在克尔曼等地的织物中，云纹已经发展成设计巧妙的纹饰。同一时期，中国的牡丹、芍药等植物也成为伊朗莲花、忍冬纹和团花纹饰吸收的图案。

中国的军工技术也为西亚人所用。13世纪，源出中国大陆的各种火器传入伊斯兰国家。16世纪，建立在军事统治基础上的土耳其奥斯曼帝国，在其军队中大量使用各式火器，包括远程火炮，轻而易举地战胜了坚持信赖骑兵优势的马木鲁克军队，使这个长达267年的王朝在1517年寿终正寝。当时伊斯兰国家中，土耳其由于拥有新式火器而成了头号强国。后来，“大炮”（TOP）这个词也成了土耳其词语。土耳其制造的火器，也曾于16世纪40年代被带到中国，但因制造简陋，使用不便，未能引起中国人的重视。再如，16世纪起直到19世纪末，伊朗使用一种有两大两小四块网护组成的铁甲，其中两块大型网护，专护胸、背，称做确雷伊纳（Chārā’lna），“虽与印度有关，但发源地却在中国”。[①]

皮影戏是中国输送到西亚国家的民间戏剧。12世纪以来，中国东南沿海流行皮影戏，由此传入印度、埃及和伊朗。1517年，奥斯曼土耳其帝国苏丹赛里木占领开罗后，带了一个皮影戏回到君士坦丁堡，供太子弟莱曼娱乐。于是，16世纪，皮影戏就在土耳其流行起来。[②]

（2）西亚文化对中国的影响

首先是西亚语言和伊斯兰教在中国的流传。

中国与伊朗历史上的频繁交往、伊斯兰教的流传以及元朝在朝廷中多录用色目人（其中有许多波斯人），使波斯语很早就传

① 沈福伟：《中国与西亚非洲文化交流志》，第216页，上海人民出版社1998年版。

② 参阅《中华文明史》第8卷，第926—927页，河北教育出版社1994年版。

入中国，而且影响日益增大，甚至可能成为元朝朝廷里的通用语言之一。明代，波斯语仍在中国流传，且有提倡者。如明代末期，吴人慎懋赏编辑《海国广记》，其中“天方国”一节的天文门、地理门共收录 84 例中文与波斯文词汇的对照表，并用中文注明波斯语的发音。其注音和释意均甚为准确，为保存下来的同类材料中所罕见。清朝康熙年间，中国学者常志美又撰著了一部名为“MINHAJALTALAB”的波斯语语法书。常志美为山东济宁人，祖籍中亚。他学问渊博，精通波斯语，对伊斯兰教经典也很有研究。该书原是作为中国学生学习波斯语的教科书而用，当时主要在各伊斯兰教经学院里讲授。有些学者认为，它“可能是非伊朗人写的波斯语语法书中最早的一部”。①

唐代以来，阿拉伯语在中国得到广泛传播。明代设立四夷馆，回回馆为其中之一，规模最大，附吐鲁番、天方、撒马儿罕等。回回文字当以波斯语为主，但既附有“天方”，可知阿拉伯语也是重要语种。清初，四夷馆改名四译馆，后来又与会同馆合并为会同四译馆，已见前文。对阿拉伯语在中国广泛传播有最重要作用者，则推明代后期兴起的伊斯兰教经堂教育。当时，中国穆斯林宗教学识贫乏，胡登洲（1522—1597 年）在陕西咸阳倡导经堂教育，于是有学者、经师大批涌现。经堂授课所用课本，至清末逐渐完备。总计各地所用者有 14 门课程，其中阿拉伯文课程有八门。清初，一些伊斯兰经师在授课并用汉文著述之外，还开始翻译阿拉伯经籍，撰写阿拉伯文语法著作。1653 年，苏州人张中（约 1584—1662 年）在扬州将《率苏里》（Fasl）由阿拉伯文译成中文，改名《四篇要道补注便蒙浅说》，回到苏州后即刻印行。其后，上元（今南京市）人刘智（约 1664—1730 年）编译了传世的三部著作——《天方性理》、《天方典礼》和《天方

① 叶奕良：《“丝绸之路”丰硕之果》，载周一良：《中外文化交流史》，河南人民出版社 1987 年版。

至圣实录》。他还有许多译著印本流传，《天方字母解义》、《天方三字经》等可以列入最早的阿拉伯文典之中。所有这些，都促进了阿拉伯文在中国的流传和普及。[①]

这一时期，伊斯兰教在中国继续流传，并发挥影响。

伊斯兰教在中国的传播，大体上可以分为唐代至宋代的初传，和元代至明代中期的普传两个阶段。明代中期以后，由于西方殖民者控制了海上霸权，瓦剌等族阻断了西域与内地的联系等，穆斯林的大规模来华及在中国的大规模流动基本停止。在普传阶段结束后，中国伊斯兰教进入内部的发展、完善和成型阶段。其具体表现为：

第一，中国伊斯兰教十个民族形式和两大系统成型。据调查，我国有维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族、乌兹别克族、塔吉克族、塔塔尔族、回族、撒拉族、东乡族、保安族等十个民族信仰伊斯兰教。他们大体上都是在明代中期前后最终形成民族共同体，并逐步具有了近代民族的基本特征。在这一过程中，伊斯兰教起着特殊的作用。如回族即为以伊斯兰教为纽带的唐宋侨居"蕃客"的后代、元代东迁回回以及后来改信伊斯兰教的汉人、犹太人等在明代最终形成的，维吾尔族则为维吾尔人以伊斯兰教同化周围的蒙兀人、蒙古人、汉人并再次完成各地维吾尔人的统一而形成的。不过，这十个民族虽然都信奉同一伊斯兰教，但他们之间的差异性也是存在的。按其表现出来民族性特点，中国伊斯兰教又明显地分为回族等族（包括回、撒拉、东乡、保安四族）和维吾尔等族（包括维吾尔、哈萨克、柯尔克孜、乌兹别克、塔吉克、塔塔尔六族）两大系统。其中，前者主要在中国内地，其伊斯兰教受以儒家文化为中心的汉族文化影响较大，在社会生活中较为活跃，影响较大。后者主要分布在新疆地区，其伊

① 参阅沈福伟：《中国与西亚非洲文化交流志》，第321—322页，上海人民出版社1998年版。

斯兰教带有各自民族的一些特点，对当时社会生活影响不大。

第二，回族等族伊斯兰教经堂教育倡兴，汉文译述发表。伊斯兰教经过唐代以来在中国的传播，至明代中期以后，穆斯林已遍布中国内地，并在江南、甘宁青、关中、云南、冀鲁豫等地区相对集中，形成大分散、小集中的中国内地穆斯林分布格局。这些穆斯林逐渐由唐宋时的经商为主、元代的农商并重，转变成以农业为主。随着回族等族经济的发展，内地伊斯兰教的不适应也日益突出，如构成宗教结构的一些主要因素，包括宗教理论体系、教育制度、教派等，还基本不具备。为了改变这种状况，宗教上层人士提倡经堂教育，并以汉文译述伊斯兰教著作，以培养更多的宗教人才，建立中国伊斯兰教理论体系。经堂教育的倡导者胡登洲，是位著名的伊斯兰教经师，早年研究儒学，后研习伊斯兰教经典。他曾赴麦加朝觐，回国后立志兴学，率先改单口头传授经文教义的方法，提倡经堂教育制度，注意研究宗教哲学，并侧重讲授阿拉伯文经籍著作，成为经堂教育中的“陕西学派”。经堂教育开始流行于陕西，后来逐渐推广到河南、山东及其他各省。

在陕西出现经堂教育的影响下，江南一带以南京、苏州为中心，出现了汉文译著经文教义的热潮。当时，涌现出影响较大的人物和作品有：王岱舆（约 1570—1660 年）的《正教真诠》、《清真大学》，刘智的《天方性理》、《天方典礼》，马注的《清真指南》，马德新的《四典汇要》、《大化总归》等。他们的共同特点是都被称为“中阿兼通”、“长攻儒者之学”、“学通四教”的学者，既通晓伊斯兰教教义，又熟悉儒家之学和佛、道教之理。他们在著作中大量吸收和改造儒、佛、道各家的概念，摄取和运用他们的思想，将伊斯兰教同中国以儒家为主的传统思想相结合，使伊斯兰教在宗教理论上涂上了中国的色彩，并使伊斯兰教教义得到丰富和发展。

第三，门宦制度和教派产生。长期以来，中国伊斯兰教一直

实行"教坊制"。明代伊斯兰教出现了伊玛目（职司领拜）、海推布（职司主持念呼图白）、穆安津（职司唱礼）掌教制，伊玛目世袭现象产生。至清初，这种世袭的情况已经比较普遍。18世纪，随着苏非派各教团思想从中亚经新疆、或从阿拉伯各地先后传到甘肃、宁夏、青海等地区，并逐渐与中国传统的儒家思想及封建宗法思想相结合，形成了伊斯兰教门宦制度。门宦制度实际上是一种扩大了的教坊制。其特点是设立教主，由地主、大地主担任，管辖各教坊；各教坊的教长由教主委任或直接兼任，教主与教长是隶属关系；教徒对教主要绝对崇敬和服从，教主死后，其墓地建筑"拱北"（意为圆屋顶建筑），亦为教徒崇拜圣地；实行世袭罔替的封建特权制度，即教主死后，职务由子孙承袭。

明代中期以前传入中国的伊斯兰教，应当包括有许多派别。但从史料考查，除了新疆少数民族，如塔吉克族和塔塔尔族有不少是什叶派信徒外，在中国其他地区并无明显的派别之分。明末清初，随着门宦制度的建立，在西北地区逐渐形成了许多门宦教派。其中，著名的有虎非耶、哲赫林耶、格底林耶和库不林耶四大门宦，在新疆有白山派和黑山派。①

其次是西亚的科学技术在中国的影响。

这一时期，西亚科学技术在中国影响最大者当属历法，即回回历。回回历推测天象极为精密，五星纬度尤为中国所无。自元代传入中国以后，回回历一直得到中国统治者的重视。郭守敬授时历所本的麻答巴历、庚午元历、万年历和哈克慕历，"或者曾受阿拉伯历法的影响，或者本身就是阿拉伯历"。② 明代设置钦天监（先称司天监），同时设置回回钦天监（先称回回司天监），

① 参阅王友三：《中国宗教史（下）》，第780—807页，齐鲁书社1991年版；丁可：《世界三大宗教及其流派》，第492—510页，湖南人民出版社；罗竹风：《宗教通史简编》，第495—509页，华东师范大学出版社1990年版。

② 郭应德：《阿拉伯史纲（610—1945）》，第271页，中国社会科学出版社1991年版

钦天监下还专设回回历科，负责编写星历。有明一代，回回历始终与大统历参用。明代所用大统历，也是以授时历为蓝本的，因此阿拉伯历法的影响仍然见于其中。清初，仍采用大统历和回回历。1669年，清朝决定采用西洋新历，回回历才被废弃。

阿拉伯医药学对中国医药学也有一定影响。如，阿拉伯输入中国的许多药材，为中国医药界广泛应用。李时珍《本草纲目》中，就有阿拉伯的药物和治疗方法。

此外，阿拉伯的服饰、建筑、绘画、音乐等艺术，对中国穆斯林也有影响。

3. 中国文化在非洲的传播

16世纪以后西方殖民者对印度洋贸易的控制和操纵，阻断了中国与非洲的联系。但是，由于一些西方传教士和中国人的介绍，中国对非洲的认识有了扩大和加深。另外，这一时期，随着少量的华工来到非洲，中国文化也或多或少地传入非洲。

(1) 中国对非洲认识的扩大和加深

16世纪以后中非联系的阻断，使西方传教士的有关著述成为中国人民认识非洲的重要媒介。利玛窦在中国曾多次按西洋画法绘制世界地图，并刻印流通。1601年，他又在北京绘成著名的《坤舆万国全图》，并印刷了数千本。同年，他还向明神宗进献《万国图志》，为图文并茂的地图册。利玛窦列举五大洲，将非洲（“利未亚”）列于欧洲（“欧逻巴”）之后、亚洲（“亚细亚”）之前。其地图中列出的非洲山川、湖泊、岛屿和国名、地名，比起元代中国人绘制的世界地图更加详细。艾儒略著《职方外纪》，绘万国全图，大致仿照利玛窦的绘法和译名，并作了若干增补。南怀仁著《坤舆图说》，又以艾儒略《职方外纪》为依据，绘制《坤舆全图》。

18世纪以后，一些到过非洲的中国人也写下游记，向中国人民介绍非洲见闻。山西平阳人樊守义（1682—1753年）于1707

年奉清廷之命，随传教士赴欧，途中经过“大狼山”（好望角）。1711年回国时，船行至好望角附近，传教士病故，他“独归东土”。后来，在康熙帝的鼓励下，他把在欧洲的见闻写成五千字的《身见录》。该书是中国人亲历好望角航线的最早著作。广东梅县人谢清高（1765—1821年）随番舶出洋，航海14年，所著《海录》比樊守义《身见录》记载的地方更多、更详细。《海录》所记不仅有南部非洲国家，而且有西非国家。其所述之事，也比较准确。初次对非洲作全面介绍的中国人是陈伦炯。他于1730年刊刻的《海国闻见录》，把非洲民族分为四类，即顺毛黑人、黑人、冒年黑人和猫咧猫甲，并且绘出民族分布和地区名称示意图。《海国闻见录》对非洲作了概括性的介绍，但其中也有些不准确之处。①

西方传教士和中国人对非洲的这些介绍，使中国人民对非洲的认识有了扩大和加深。

(2) 早期非洲华工的文化传播

华工到达非洲主要在17世纪中期以后，是被西方殖民者或从东南亚等地流放、掠夺，或从中国东南沿海骗招，运送到非洲的。② 有关学者指出，近代华工到非洲以1860年为界，可以分为两个阶段，此前为非法贸易阶段，华工主要是被贩运到印度洋和大西洋上英、法的岛国殖民地，如圣赫勒拿、毛里求斯、留尼汪等。

圣赫勒拿岛位于西非大西洋沿海，在黑奴贸易年代，它是欧美殖民者贩运非洲黑奴至美洲的中途站。英国人使用黑奴劳动在岛上建造了码头、仓库，开辟农场，以供应来往于欧亚、非美航

① 参阅吴泽昌、沐涛：《中非关系史》，第159—162页，华东师范大学出版社1996年版；沈福伟：《中国与非洲》，第492—500页，中华书局1990年版。

② 参阅方积根、胡文英：《非洲华侨历史与现状概述》，载方积根：《非洲华侨史资料选辑》，新华出版社1986年版。

线的英国船只。1807年英国禁止奴隶贸易后，劳动力出现短缺。从1810年开始，东印度公司每年都从中国招募工匠、工人或农夫运往该岛，最多时达到一年350人。1815年，战败的拿破仑被流放到圣赫勒拿岛。在岛上，拿破仑时常遇到为他修房屋的中国木匠和泥水匠，在他住宅旁边栽植花木的园艺匠，他们的高超技艺给他留下深刻印象。有一次，拿破仑对一位朋友说，这些中国人虽然很平和，但他们有自己的才智和自尊心，是不会长期像这样受英国人和其他西方人役使的。[①]

毛里求斯是另一个招收华工较早的英国殖民地。毛里求斯位于印度洋，是东西航道上的一个重要中转站。在法国人占领期间，这里开办了使用奴隶劳动的种植园，以种植甘蔗为主，其他经济作物有咖啡、棉花和靛青等。1761年，法国人试验安插一批中国农业工人。他们是英法作战中的俘虏，不愿留在该岛，可能被遣返回国。1810年，英国从法国手里夺取该岛后，该岛总督立即主张以华工代替奴隶，作为主要劳动力来源。此后，殖民者或从东南亚，或从中国，招徕大批华工来到该岛。原籍福建的中国人陆才新（阿鑫）从1826年开始向该岛输送华人移民，成为总督和华侨之间的居间人。到1850年前后，毛里求斯大约有一千名中国人。华工到达毛里求斯，无疑也把中国文化带入该地。毛里求斯学者指出，“在五十多年的时间里，阿鑫一直是毛里求斯华人社会无可争辩的领袖。他在华人社会里发展了一套类似在中国实行的，建立在家长权威基础上的管理制度”，“在毛里求斯，中国人对华人社会的领袖培养了同样的尊敬和感情。这位社会领袖起双重的作用：圣职的和世俗的”，其中“圣职的作用包括主持各种宗教仪式，推动祭祀祖先，等等。正是在这种特权的轨道上，阿鑫建立了拉沙舞的那座于1842年正式落成的关帝

① 参阅马士：《东印度公司对华贸易编年》（H. B. Morse, The Chronicles of the East India Company Trading to China, 1634—1834）第3卷，第161页，牛津，1926年。

庙”。他们的家庭“是按照中国方式生活的，在吃的方面，烹调食品方面，照料自己方面，庆祝主要节日（生日、春节、中秋节、结婚、做满月等）方面都是如此。庆祝这些节日时，他们是隆重的，讲究排场的”，“家庭成员之间交谈使用的是中国话——客家话，广东话（广州话），或福建话，视人们属于哪一个语言集团而定。商店的店员们同顾客交谈使用的，是一种相当古怪的土话”。①

法属非洲殖民地留尼汪位于印度洋上，在毛里求斯岛西南，是马斯克林群岛的两个主岛之一。留尼汪与毛里求斯的经济结构基本相似，以奴隶种植园经济为基础，主要种植甘蔗等经济作物。禁止奴隶贸易后，该岛也面临劳动力紧缺。法国种植园主看到毛里求斯引进华工取得良好效益，也于 1829 年到新加坡和槟榔屿招雇华工。最初应招而来的二三百名华工所做出的成绩，使种植园主深感满意。1845 年以后，他们遂开始从中国直接招雇华工。② 显然，留尼汪的华工也必然把中国的农业、手工业生产技术乃至宗教信仰、生活习俗等带入当地，在这一时期的中非文化交流中应占有地位。

此外，通过其他一些途径，中国文化也影响着非洲。如中国的火器制造于 13 世纪传入非洲，为非洲人仿制。16 世纪初，掌握新式火器制造技术的奥斯曼土耳其帝国灭亡埃及马木鲁克以后（参见前文），于 1554 年又用大炮占领了非斯，于是北非各地都归入其版图，或成了它的臣属国。摩洛哥从葡萄牙人和奥斯曼土耳其人那里获得火器，了解和改进制造方法，成为仅次于奥斯曼统治下的埃及的非洲第二个制造火药和火器的国家。在此前后，

① 《毛里求斯华人简史》，载毛里求斯《周末报》1981 年 4 月，转引自方积根：《非洲华侨史资料选辑》，刘新民译，新华出版社 1986 年版。

② 参阅艾周昌、沐涛：《中非关系史》，第 138—141 页，华东师范大学出版社 1996 年版。

非洲的许多国家也或从欧洲，或从土耳其获得火器，装备军队。[1] 火器的广泛使用，一定程度上改变了非洲各国的军事编制，对其军事文化的进步也有积极的影响。

六、中国与拉丁美洲的文化联系

中国与拉丁美洲远隔重洋，在16世纪以前的史籍中从未有过明确的直接交往的文字记载。两个地区的接触和联系，是16世纪以后欧洲殖民主义兴起的产物。

1. 马尼拉帆船贸易和中国文化在拉丁美洲的传播

15世纪末地理大发现以后，西欧的两个近代最早的殖民主义国家——葡萄牙、西班牙即开始了他们在全球的殖民扩张活动，瓜分世界。16世纪，葡萄牙殖民者在非洲占据了一些殖民据点以后，又东渡印度洋，于1510年占领印度果阿，1511年占领马六甲，1517年开始侵略中国广东，1557年窃据中国澳门。西班牙殖民者则于1519年攻取墨西哥等地，然后横渡太平洋，于1565年以后逐步侵占菲律宾群岛，并于1571年开始营建马尼拉，作为其在亚洲建立东方帝国的基地。这样，到16世纪后期，葡萄牙占有了非洲一些殖民据点和印度的果阿，在中国据有澳门，在美洲占有巴西，建立了地跨亚、非、美洲的海外帝国。西班牙殖民者在亚洲据有菲律宾，在美洲攫取从墨西哥到南美的广大地区，也建立了地跨南、北美洲并远至亚洲的海外帝国。

西班牙殖民者为了控制其在亚洲、美洲的殖民地，加强它们的联系，并赚取巨大经济利益，利用中国与菲律宾之间久已存在的频繁贸易，从16世纪后期开始在太平洋地区建立了新的贸易循环体系，即主要先通过中国商船把中国的丝绸、瓷器、工艺品

[1] 参阅沈福伟：《中国与非洲》，第530—543页，中华书局1990年版。

等产品运往马尼拉，然后由西班牙商人用其大帆船把货物运往墨西哥的西海岸港口阿卡普尔科销售，大帆船在归程时主要装载美洲的白银返回马尼拉，用以采购中国商品，这就是举世闻名的马尼拉帆船贸易（Manila Galleon）。由于能够从中获取巨额经济利益，马尼拉帆船贸易自16世纪70年代开始后即迅速发展，每年从菲律宾驶向美洲的船舶数目不断增加，美洲各殖民地的西班牙商人也纷纷加入其中。这样，一方面是中国大量的物美价廉商品进入美洲，对西班牙商品形成强劲的竞争，另一方面是大量美洲白银流入中国。为此，西班牙王室不得不进行干预。如，他们规定中国商人只能同马尼拉的西班牙商人进行定期集市贸易，禁止墨西哥以外的秘鲁、危地马拉、南美洲北部沿海地区、西属西印度群岛的西班牙商人同中国、菲律宾通商等。1593年，西班牙国王又颁令建立贸易许可制。根据许可制，每年从马尼拉向墨西哥出口的货物总值不得超过25万比索，回程从墨西哥进口不得超过50万比索（主要是白银），每年用两艘大帆船运货，每艘不得超过300吨。但是，这一限额并未得到很好执行。为此，西班牙不得不在1702年、1743年、1776年几次放宽限额，最终规定每年从马尼拉向墨西哥出口货物总值可达75万比索，回程从墨西哥进口可达150万比索。这一限额一直维持到1813年西班牙国王下令中止帆船贸易以后。马尼拉帆船贸易，是当时中国与拉丁美洲经济文化联系的重要媒介。

另外，这一时期的澳门也是中国大陆与拉美的联系媒介。在马尼拉帆船贸易开始前，葡萄牙人将从印度果阿得到的西属美洲产的白银等通过澳门输入中国，购买中国的生丝、黄金等产品。1571年马尼拉开埠后，一些澳门的葡萄牙人充当了菲律宾的西班牙人和中国人之间的经纪人。而花大代价以澳门为其贸易媒介的西班牙人，则更愿意直接同中国大陆打交道。尽管葡、西两国相互不满和用一纸禁令加以阻止，但是马尼拉和澳门之间的正式和非正式交易一直没有中断。因此，澳门在一定意义上也是马尼

拉帆船贸易的组成部分。

通过马尼拉帆船贸易输入美洲的中国商品品种多样，数量巨大，主要包括生丝、丝棉织品、瓷器、珠宝饰物、工艺品、土特产等。其中，丝货的体积和重量都很小，而价值最大的是运往美洲的主要货物。因此，从马尼拉到阿卡普尔科的商船也基本上可以称为“丝船”，中国通往西方的陆上“丝绸之路”从此开始转到太平洋上，形成了太平洋上的“丝绸之路”。每次马尼拉帆船一抵达墨西哥，就在阿卡普尔科举行盛大集市，赶集者有带去上等制品的印第安人，有来自墨西哥城和秘鲁利马的西班牙商人。他们从这里把中国丝货和其他货物转运到中美、巴拿马、南美北部海岸、加勒比地区、秘鲁、智利、阿根廷等处，甚至有少数货物转运往西班牙。众所周知，商品是文化的媒介。通过商品的流通和使用，有关的文化也得到相应的传播。经由马尼拉运销到美洲的中国商品代表了当时中国物质文明的发展水平，它们将中国文化带到西属美洲，影响了当地人民的社会文化生活。这种影响表现在许多方面，其中主要有：

第一，中国丝绸及服饰改变了一些美洲人的穿着习惯，并促进了美洲丝织技术的进步。物美价廉的中国丝绸是殖民地美洲市场上的畅销货，为各阶层人士所喜爱。如，墨西哥城的西班牙贵族妇女以穿用丝绸为尚，“每天傍晚五点钟，大道上就排着有钱的妇人们的马车，她们穿着中国的丝绸，在她们前面走过的是一群骑士的行列”。[①] 实际上，西属美洲的一些贵族男女对中国丝绸都十分青睐。他们为了把自己打扮得光彩夺目，不惜花大量白银和宝石，购买中国最精致的丝绸服装。1602 年，蒙特瑞公爵（Conde de Monterrey）向西班牙国王汇报说，秘鲁利马的西班牙人“都过着非常豪奢的生活，他们都穿最上等、最昂贵的丝绸衣料。妇女盛装丽服之繁多与奢侈，为世界其他国家所罕见”。天主教

① （美国）波克斯著，些菊农译：《墨西哥史》，第 99 页，三联书店 1957 年版。

会的传教士也常常用丝绸缝制法衣，用中国丝绸制作教堂的饰物，以便给宗教仪式增加光彩和效果。甚至连那些普通人、穷人、土著印第安人，也穿用中国的丝绸和丝棉织品。如，在秘鲁市场上，中国衣物是“最赚钱、最畅销的货物”，人们争相购买，致使大量秘鲁银元流入中国。① 前述蒙特瑞公爵的汇报说：“每年只要有四艘商船开往秘鲁，所有的衣料都会销售一空，其他货物也是一样。因为商船要隔很久才去一次，而人们却一向都穿西班牙和中国运去的衣料。但就中国货物而论，只有非常贫穷的人、黑人和黑白混血种人（男女都有）、华印混血种人、大量的印第安人以及为数甚多的混血儿们才穿用。印第安人的教堂也大量使用中国丝绸，把教堂装饰得气象庄重。在这之前，这些教堂因买不起西班牙丝绸而显得简陋不堪。现在，只要中国丝货大量运来，秘鲁的供应便不虞匮乏，同时货价也比较低廉。”②墨西哥、秘鲁的矿工也爱穿中国棉布和亚麻布制成的衣服，中国棉布输入的减少，甚至会影响到墨西哥矿业的衰落。

中国丝织品的传入，也带动了美洲丝织技术的进步。中国的养蚕技术于中世纪时传入西班牙，该国南部逐渐成为欧洲最重要的丝绸产地。在征服美洲的过程中，西班牙殖民者把养蚕技术传到美洲大陆。1503 年，他们首先在伊斯帕尼奥拉岛试行种桑养蚕。到 1530 年，墨西哥中南部养蚕业已有引人注目的发展。随着中国丝织品的输入，中国丝织技术也传入了墨西哥，导致了墨西哥丝织业的兴起，并迅速发展。1600 年，西班牙为了保护宗主国丝织业，下令禁止所属殖民地种桑，墨西哥的养蚕业从此一蹶不振。后来，由于从中国进口大量生丝，墨西哥的丝织业才得

① 参阅孙栋荣：《中国与秘鲁的历史关系及两国首次建交》，载《拉丁美洲丛刊》1983 年 6 期。

② （美国）布雷尔、罗伯特森：《菲律宾群岛》（Emma Helen Blair & James Alexander Robertson, The Philippine Islands）第 12 卷，第 63－64 页，克利夫兰，1903—1909 年。

以在17世纪30年代以后重振旗鼓。当时，在墨西哥城、普埃布拉和安特奎拉等地丝织工场中劳动的手工业匠人不下一万四千人。他们吸收了中国先进的丝织技术，所织成的“镶着金银丝的锦缎光彩夺目，是可以和任何欧洲产品相媲美的”。①

第二，中国瓷器成为美洲上层社会的装饰和文明的标志，并影响到美洲的陶瓷烧造技术。中国瓷器最初由西方殖民者输入美洲。16世纪初，在巴西的葡萄牙殖民贵族的家庭中有人开始使用中国瓷器。马尼拉商船贸易建立后，中国瓷器才作为商品大宗输往拉丁美洲。不过，这些远航的瓷器十分昂贵，在初入美洲时期，购买瓷器往往要花费同等重量的白银。因此，在墨西哥的殖民贵族中，以拥有中国瓷器的多少作为衡量其财富与文明教养的标志之一。17世纪，巴西上层社会家庭广泛使用昂贵的中国瓷器，用于装饰房间，充当赌注等。有一座教堂用中国陶器装饰其钟楼塔尖。18世纪后期，美洲的有些贵族为了炫耀门第，专门在广州大量订制绘有家族纹徽或勋章图案的成套茶具或餐具。

由于从中国进口瓷器价格昂贵，一般居民无力购买，而拉美社会对瓷器又有大量需求，这就促使当地陶瓷业的兴起。17世纪上半叶，墨西哥普埃布拉城有四十多名陶工在仿制中国瓷器。18世纪末，该城已有46家制瓷工场，其产品从造型到釉彩都可以看出中国的影响，成为美洲闻名的制瓷业中心。

第三，中国实用工艺美术品及装饰风格对拉丁美洲的影响。与丝绸、瓷器等大宗输往美洲的同时，中国的实用工艺美术的技法与风格也随之传播。特别是种类繁多的瓷器上均可绘饰各种花纹、图案、中国风景、历史故事，最能反映时代风尚与审美观念，是传播东方古典情趣的媒介。此外，中国的各种家庭工艺品和日用小商品也运到美洲。如，中国的各种折扇、羽扇、绢扇、

① 舒尔茨：《马尼拉帆船》（William Lytle Schurz, The Manila Galleon），第365页，纽约，1959年。

画屏、漆器等，很早就由葡萄牙和西班牙人运入美洲。18世纪，有旅行家发现在远离墨西哥城的卡塔赫纳的人们爱摇葵扇。中国制的梳子为西属美洲妇女所喜欢，仅1767年“圣卡洛斯”号商船的九名水手一次就带去八万把梳子。中国糊墙纸、屏风、精雕漆柜、镂花硬木家具，是美洲殖民地上流社会为显示“东方情调”而常有的摆设。墨西哥城大教堂的瓜达卢佩圣母木雕像，就出自马尼拉中国工匠之手。在行的方面，有中国式的轿子和轿式马车。在娱乐方面，有中国纸牌、风筝、爆竹与礼花等。

葡属巴西也同样受到中国工艺美术风格的影响。诸如中国的阳伞、扇子、轿子、瓷器等，也早为葡萄牙殖民者带到巴西。巴西学者弗雷耶尔在《赤道新大陆——近代巴西文化》一书中指出，“对于巴西作为热带地区的一种新型文明的发展，中国甚至起过直接的影响。葡萄牙人从中国带给巴西以建筑价值观念和建筑技术，它们后来变成巴西自己的东西。长时期从中国输入一种美观大方的长袍，供巴西的法官和法学博士使用”。

第四，通过马尼拉帆船，中国的一些农作物，如茶树、柑橘、樱桃、芒果、罗望子等先后引种到美洲，丰富了当地人民的生活，对促进拉丁美洲农业的发展和作物品种的多样化也起了一定作用。①

此外，中国造纸术和印刷术也由欧洲传到美洲。1575年，墨西哥建成美洲第一家造纸厂。1690年，北美的费城也建立了造纸厂。1539年，墨西哥城创建了美洲第一家印刷厂。1584年，秘鲁也兴办了印刷厂。在印刷业初步发展的基础上，美洲殖民地的教育事业才有所发展，1553年创立了墨西哥大学。可见，中国造纸术和印刷术对美洲殖民地的文明发展起了巨大推动

① 参阅罗荣渠：《中国与拉丁美洲的历史文化联系》，载周一良：《中外文化交流史》，河南人民出版社1987年版。

作用。[1]

2. 华人、华侨与中国文化在拉丁美洲的移植

根据文献记载，大约在16世纪末和17世纪前半期，已有一些中国商人、工匠、水手、仆役等，沿着当时开辟的马尼拉帆船贸易航线，到达墨西哥和秘鲁，侨居经商或做工。由于西班牙殖民者垄断了菲、墨之间的贸易，华人都经由马尼拉转去拉丁美洲，因此被称为“马尼拉华人”。最初前往美洲的华人，主要是一些商人和作为西班牙人奴仆、水手的华人。史称，16世纪80年代，西班牙殖民者“对利润的渴求把中国商人带到了墨西哥”。[2] 后来，秘鲁也有了华人。16世纪末，西班牙殖民者为了开发、掠夺拉丁美洲，下令允许菲律宾的华人工匠进入拉美。于是，数以千计的中国工匠，包括织工、裁缝、木匠、泥瓦匠、铁匠、金银首饰匠以及理发师等，陆续从马尼拉转运到拉美做工。还有一些华人，则是被当做奴隶掠卖到美洲的。一些在马尼拉帆船上受役使的中国水手，因为不堪忍受西班牙殖民者的奴役与虐待，经常在帆船抵达阿卡普尔科港后设法登岸逃亡，留居于美洲各地。据估计，至17世纪中叶，移入美洲的马尼拉华人大约有五六千人。另外，17世纪初到18世纪中叶，菲律宾殖民当局先后五次屠杀华侨，并一再驱逐华侨，规定限额不得超过六千人。不少华侨被迫回国，或设法避往他处，其中就有一部分搭乘马尼拉帆船进入拉丁美洲，侨居谋生。[3]

踏上拉丁美洲的华人、华侨，对当地经济、社会的发展做出了自己的贡献，同时也将中国文化移植到拉丁美洲，对拉丁美洲

① 参阅张德：《明清时代美洲华人述略》，载《拉丁美洲丛刊》1983年6期。

② 德门多萨：《大中华帝国史》（Juan Gonzales de Mendoza, Historia de Grand Imperio de China）第89页，马德里，1944年。

③ 参阅沙丁、杨典求等：《中国和拉丁美洲关系简史》，第103-109页，河南人民出版社1986年版。

文明的发展产生了积极影响。这是随马尼拉帆船贸易传入的丝绸、瓷器等商品以外中国与拉丁美洲文化交流的另一主要媒介。而且，他们移植到拉丁美洲的中国文化，几乎涉及了中国文化的所有方面。因此，我们认为，拉丁美洲的华人、华侨在双方的文化交流中的作用远过于丝绸、瓷器等商品。概括说来，他们的文化移植主要表现于以下几个方面：

第一，中国语言文字。华人、华侨到达拉丁美洲以后，许多人聚族而居。在墨西哥城，16世纪已经有了“唐人街”。在阿卡普尔科，也有大量华人侨居。1697年，为了抵御海盗，该市市民组织了三个连队的民团以自卫，其中有一个连队即由华人组成。该市由于有大量华人聚居，因此又被称为“唐人城”。① 这些聚族而居的华人，许多人仍使用中国的语言文字。在秘鲁，据1867年1月24日秘鲁《民族报》报道，“直到1866年以前，秘鲁北部有些地方的华人仍沿用中国语言，按中国人的传统方式生活着”。②

第二，中国农业技术。这一时期中国农业技术在拉美的移植，尤其表现在中国种茶技术在巴西的移植。如前所述，17世纪末、18世纪初，欧洲饮茶之风大盛。从18世纪后期开始，英国开始在其殖民地印度试种茶树。19世纪初，葡萄牙政府也倡导在葡属巴西发展茶叶种植业。1808年，葡萄牙人设法从澳门招募数名中国茶农，去里约热内卢近郊种植园工作。这些茶农带去中国的优良茶种进行试种，效果良好。因此，澳门葡人于1810年前后奉命在广东、福建招募有经验的茶农，送到巴西种茶。因此，又有数百名中国男女移民从澳门出洋，移居巴西的圣保罗州。另据巴西1994年最新发现的史料，在1814—1825年间，还有约三百名中国茶农到巴西传授种茶技艺。

① 李春辉、杨生茂：《美洲华侨华人史》，第12页，东方出版社1990年版。

② 何名忠：《秘鲁华侨手册》，第29—30页，利马，1967年。

当在里约热内卢首次试种茶树成功后，葡萄牙摄政王若昂六世为了表彰华人的功绩，下令在首府的蒂茹卡国家公园建造一座中国式的八角凉亭。如今，茶叶并没有在巴西普及，但是茶的象征——中国式凉亭仍屹立于380米的高处，成为当地著名景观。圣保罗种茶虽然也未能坚持下去，但在中国茶农的聚居地留下“茶谷”的地名，该市市中心也有一座“茶桥”。据晚清曾访问过巴西的中国官员傅云龙了解，“巴西语茶曰沙，据言传自湖北”，因为嘉庆十七年（1813年）有湖北人到该国种茶。①

第三，中国手工业技术和手工技艺。在建筑业方面，墨西哥的一些房屋，由于华人工匠参与了设计，吸收了中国的建筑技术和风格。华人聚居处，如唐人街等处的建筑自不必说。其他地方的一些建筑，也有中国工匠的身影。清末曾出使秘鲁的张荫桓在《三洲日记》中记载说：“闻金山华商言，墨西哥都城房屋有类华式者，似华人之经商于墨，古亦有之。”② 在服装和缝纫业方面，普埃布拉的中国女子关兰（1601—1688年）的故事已为大家所熟悉。关兰聪明善良，心灵手巧，在当地刺绣、缝纫，并把自己的技艺传授给邻家女子。她所设计的服装，既有中国特色，又体现墨西哥的传统式样，被称做“普埃布拉中国女装”。拉美天主教神甫穿的用中国丝绸缝制的法衣，也多出自中国裁缝之手。③ 在理发业方面，墨西哥城有许多华人开设的理发店。他们“占据了市中心最好的位置”，艺高价廉，使西班牙同业人员难有生意，因此举行抗议。1635年，墨西哥市议会审议了华人理发馆应限

① （清）傅云龙：《游历巴西图经·余记》。

② （清）张荫桓：《三洲日记》卷5。

③ 参阅舒尔茨：《马尼拉帆船》（William Lytle Schurz, The Manila Galleon），第32页，纽约，1959年。

制在12家的提议，规定这些理发馆不得设在市中心地区。[1]在首饰、装饰品等制造方面，拉丁美洲的很多珠宝首饰和牙雕精品是由侨居的华人工匠制作的。在中国工艺品和华人工匠的影响下，拉美本地的一些手工业产品也带上了中国文化的色彩，并为当地人民所喜欢。如，在殖民地的墨西哥，“漆器和镶嵌金银的器饰上出现了中国式的图案。印第安工匠对这些图案特别爱好”。[2]华人工匠将中国的扇子制作技术传到美洲，很多印第安人工匠仿之生产出具有新意的羽扇，为当地土生白人妇女所珍爱。

此外，华人、华侨还把中国的一些游艺玩耍、节日娱乐习俗移植到拉丁美洲，并把有关器物的制造技术传授给当地人民。如，拉丁美洲人民，特别是土著印第安人，在侨居当地的华人影响下，尤其喜欢放风筝这种文娱体育活动。中国的灯笼，被墨西哥神甫应用到圣诞节的宗教仪式后，提灯夜行便逐渐风行当地民间。华人把扎制风筝和灯笼的方法教给当地人民，很快就广泛流传。仿制的风筝造型始终保持着鸟、虫这些中国的传统形象。鞭炮和礼花最初由中国进口，很快成为节庆日最受当地人民欢迎的物品。后来由于需要量大，主要由华人工匠就地制造。西班牙人埃斯杜阿尔多·努涅斯曾描绘当时秘鲁城乡节日盛况说：“中国专家的到来，使燃放礼花之举更加广泛并得到推动”。[3]1656年，在利马市一次民间节日的庆典上，当夜空中突然呈现出“七头蛇

① 道布斯、史密斯《1635年墨西哥城的中国人》，载《远东季刊》(H. H. dubs & R. S. Smith, Chinese in Mexico City in 1635, The far Eastern Quaterly) 1942年1卷4期。

② (美国)派克斯著，祖菊农译：《墨西哥史》，第81页，三联书店1957年版。

③ 埃内斯托·德拉托雷·比利亚尔：《16—17世纪西班牙美洲在亚洲的扩张》第152页，墨西哥，1980年。

（龙）”的时候，利马市民一片欢呼。[1] 可见，秘鲁的烟花制作技术已经相当高超，使得“中国传统的龙的形象升腾在南美洲的天空”。由于中国烟花制作技术的推广和发展，放烟火最终成为秘鲁城乡各阶层人民所喜爱的娱乐活动。

3. 拉丁美洲知识界对中国文化的认识和了解

通过马尼拉帆船贸易和其他途径，中国同拉丁美洲的经济、文化联系逐渐增多，因此新大陆的一些传教士、学者、作家等知识阶层，对于古老而独特的中国文明开始产生兴趣，逐步有了认识和了解。

16世纪亚洲人到达美洲大陆之前，通过欧洲殖民者带去的各种物品以及直接从亚洲运去的货物，东方文明即在美洲初显形象。马尼拉帆船贸易开始后，拉丁美洲人民开始了解来自中国厦门、广州和澳门的货物及物产，尽管有关的知识还十分空泛，却引起了新大陆知识界的关注。首先报道东方各地人文情况者，可能是在东方的耶稣会传教士。1580年，曾在美洲生活过的西班牙传教士、编年史学家何塞·德·阿科斯塔（1539—1600年）出版了著名的《印度诸地的自然和道德史》，其中对中国和日本有过全面的叙述。根据从东亚归来的耶稣会士的论证，阿科斯塔把墨西哥、秘鲁的语言文字同中国、日本的语言文字进行了比较。他的有关论述，表现出当时拉美知识界对中国文明的关注。

16世纪末，马六甲和马尼拉天主教会中的西班牙狂热分子，曾经探讨过征服中国，使中国皈依基督教的计划。但是，这些充满幻想的方案从未得到果阿、里斯本、墨西哥城和马德里天主教会的认真对待。不过，有关问题的探讨却在欧洲人中激发了对于中国以及中国文化的持久兴趣，并人人推动了曾在欧、美、亚洲

[1] 参阅德穆加布鲁：《利马日志》（Jose Francisco de Mucalum, Diario de Lima），第275页，利马，1935年。

活动过的天主教团和教会作家撰写有关中国的著作。胡安·冈萨雷斯·德门多萨在墨西哥将搜集到的葡萄牙、西班牙人早期对中国的描述，主要是1569年葡萄牙多明我会修道士伽斯帕尔·达·克鲁斯的《专题论文》和1575年西班牙奥古斯丁会修道士马丁德拉达的《叙事》，加以综合和汇编，写成《大中华帝国史》，于1585年首印于罗马。16世纪末，该书的第30版以西班牙语、意大利语、法语、英语等语言文字面世。关于这本在墨西哥汇编而成的书，有位汉学家评论说："德门多萨的书触及到古老中国生活中最基本的东西，它的发表标志着当时欧洲学术界已可利用适宜的中国知识了。"①

在西属美洲的一些作家、诗人的作品中，也不同程度地反映出中国与新大陆的初步联系。尤其是马尼拉帆船贸易开始后，中国文化的影响在拉美知识阶层中也逐步展开。17世纪初，秘鲁隐姓埋名的女诗人、神秘的阿马利里丝写有《致贝拉尔多的信札》，其中反映了当时渗入到利马社会生活中的东方文化风格。17世纪后期，墨西哥作家卡洛斯·德西古恩萨·贡戈拉（1645—1700年）在所写《阿隆索·拉米雷斯的不幸》的人物中，就有两个菲律宾华人。约在同一时期，汉语词汇"茶"的北京方言"cha"，和厦门方言"te"，分别进入葡萄牙语和西班牙语。同时，"Chino"（中国男子）、"China"（有多个含义）、"chinela"（便鞋）、"tifón"（台风）这些词汇，也在美洲一些地区传播开来。②

4. 拉丁美洲文化对中国的影响

这一时期，拉丁美洲文化对中国的影响主要表现于物质文化

① 博克索：《教会斗士与1440—1770年伊比利亚的扩张》，第90页，约翰霍普金斯大学，1978年

② 参阅刘文龙、赵长华等：《中国与拉丁美洲大洋洲文化交流志》，第156—159页，上海人民出版社1998年版。

领域。

首先是拉丁美洲农作物在中国的引种。这些农作物，包括玉米、甘薯、花生、烟草、马铃薯、辣椒、金鸡纳悉、菠萝、番荔枝等，许多是经由菲律宾或其他国家间接传入中国的。有关情况，我们在前文中已有所涉及，这里不再论述。

其次是拉丁美洲国家的银币，特别是墨西哥的银元，曾大量流入中国，对中国的经济、币制都产生了影响。墨西哥银元成色上佳，质量合乎标准，且图案精美，为中国人民所喜爱，还为中国近现代银币的铸造工艺提供了借鉴。

总的说来，由于当时拉丁美洲与中国之间还不能直接交往，尤其是拉美人民尚不能到达中国，所以拉丁美洲文化对中国能够产生影响者还主要在物质文化领域，而其制度、精神等领域的文化对中国的影响还很小。可以说，西方殖民者建立的马尼拉帆船贸易使中国与拉丁美洲发生了经济、文化联系。而他们对马尼拉帆船贸易的垄断，又大大妨碍和限制了中国与拉丁美洲各国文化交流的深入和进一步发展。

附录一:明中期至清代(鸦片战争前)中外文化交流大事年表

1503年（弘治十六年）	西班牙殖民者首先在墨西哥伊斯帕尼奥拉岛试行种桑养蚕。到1530年，墨西哥中南部养蚕业已有引人注目的发展。
1504年（弘治十七年）	明朝四夷馆中缅甸语译学失传，缅甸阿瓦王朝选送教师来缅甸馆任教。
1511年（正德六年）	越南武琼进《大越通鉴通考》（26卷）。
1515年（正德十年）	明朝在暹罗国阿瑜陀耶王国贡使中选留数人，在四夷馆内教授暹语。
1516年（正德十一年）	土耳其传教士赛义德·阿巴·阿克巴尔·契达伊在中国旅行后，根据亲身经历用波斯文于君士坦丁堡写成《中国志》。1582年，该书译成土耳其文，改名《中国和契丹的法典》。
1517年（正德十二年）	奥斯曼土耳其帝国苏丹赛里木占领开罗后，带一个皮影戏回到君士坦丁堡，供太子弟兄娱乐，中国皮影戏开始在土耳其流行。
1521年（正德十六年）	明朝广东海道汪鋐在屯门岛驱逐葡萄牙入侵者，击毙一名为梅尔古劳的天主教传教士，还俘获一名叫彼得罗的中国教徒。这是天主教在华传教的最早记录。
1530年（嘉靖九年）	嘉靖皇帝下令仿造佛郎机炮，以加强北部边境地区的防御力量。先是，正德末年广东白沙巡检何儒获得葡萄牙殖民者的佛郎机炮的制作方法，并开始仿造。其后，明

	军又于西草湾战役中，缴获了一批佛郎机炮。至是，海道副使汪鋐遂疏请仿造佛郎机炮，并发往北方诸镇。嘉靖帝准许之，于是西方火炮得以传入中国。
1534年（嘉靖十三年）	西班牙贵族罗耀拉创立耶稣会。
1539年（嘉靖十八年）	墨西哥城创建美洲第一家印刷厂。
1540年（嘉靖十九年）	葡萄牙殖民者占据浙江宁波屠双屿岛，在该岛建立天主教会，有八名传教士，发展万余名教徒。
	耶稣会获教皇保罗三世批准。
1548年（嘉靖二十七年）	明将朱纨攻占双屿岛，驱逐葡萄牙殖民者，并毁天主教堂。
1549年（嘉靖二十八年）	华人通事杨林编纂《满剌加译语》，这是华人编纂的第一部马来语词典。
	沙勿略（Francisco Xavier）到达日本传教。
1552年（嘉靖三十一年）	西班牙籍耶稣会士沙勿略进入中国广东上川岛，欲入内地传教未成，后病死于该岛。
1556年（嘉靖三十五年）	耶稣会士贡萨尔维斯（Cregorio Gonzales）到澳门传教。
1568年（隆庆二年）	朝鲜李朝翻印中国小说《剪灯新话》以流传。其后，又将《三国演义》、《水浒传》、《西游记》、《红楼梦》、"三言"等数十部中国古典小说名著用朝鲜语翻译出版。
	卡内罗到达澳门，成为首任主教。
1574年（万历二年）	范礼安担任远东耶稣会传教团监理神父。
1575年（万历四年）	西班牙奥斯定会士马丁·德拉达和马林率西班牙传教团到达福建，并在该地逗留两个月，但未获准在华传教。
	墨西哥建成美洲第一家造纸厂。
1576年（万历五年）	罗马教皇发布诏令，正式成立澳门教区，管辖中国、日本、越南。
1577年（万历六年）	西班牙国王复信马尼拉总督弗郎西斯科·德

	桑德，不批准其武力入侵中国，以达到在华传教及贸易的计划。
	明世聘请泰国阿瑜陀耶王国通事涯文源等来京教习泰文，次年又以他们担任增设暹罗馆教师。
1578 年（万历七年）	范礼安第一次巡视澳门传教工作，建议采取适合中国情形的传教方针。
1579年（万历八年）	罗明坚到达澳门，根据范礼安的指示学习中文。
1580年（万历八年）	意大利传教士罗明坚随葡萄牙商人进入广州，向两广总督陈文峰贡献礼物，被允暂住暹罗驿馆。
	西班牙传教士、编年史学家何塞·德·阿科斯塔出版著名的《印度诸地的自然和道德史》，其中对中国和日本有全面叙述。
1581 年（万历九年）	莱昂纳多·德萨到达澳门，成为第一个真正澳门主教区的主教。
1582 年（万历十年）	意大利籍耶稣会士利玛窦到达澳门，学习中国语言文字。
	广东人陈益从越南引种番薯。
1583 年（万历十一年）	罗明坚获准在广东肇庆居住。利玛窦协助其进行传教活动，建立内地第一座天主教堂。
1584 年（万历十二年）	罗明坚的《天主圣教实录》在广州刻印，这是第一部有关天主教教义的中文书籍。
	利玛窦应肇庆知府王泮之请，将所携世界地图予以刻印，并附上中文说明，名为《山海舆地图》。此为传入中国的第一幅世界地图。
	秘鲁兴办印刷厂。
1585 年（万历十三年）	胡安·冈萨雷斯·德门多萨在墨西哥将搜集到的葡萄牙、西班牙人早期对中国的描述

	加以综合和汇编，写成《大中华帝国史》，首印于罗马。
1588 年（万历十六年）	罗明坚携大量材料返意大利，后编绘《明代中国地图集》。
1589 年（万历十七年）	利玛窦从肇庆移居韶州，建立内地第二座教堂。
1591 年（万历十九年）	戏剧家汤显祖贬官徐闻，中途去澳门。
1593 年（万历二十一年）	利玛窦将《四书》译为拉丁文，寄回国内。 罗明坚译《大学》第一章刊于罗马《百科精选》 华人龚容印刷菲律宾第一部书《基督教教义》。
1594 年（万历二十二年）	澳门圣保禄学院成立。利玛窦开始蓄须发，着儒服。
1595 年（万历二十三年）	利玛窦的《万国图志》印行。此书是将有关世界地图的说明，注释辑录成册，为中国第一部世界地理著作。 利玛窦首次到达南京，旋又转往南昌。在该地写出《交友论》和《西国记法》，并将其所著《天学实义》刻印。此书共上下两卷，宣传天主教教义。
1600 年（万历二十八年）	徐光启北上应试，在南京结识利玛窦。
1601 年（万历二十九年）	利玛窦至北京，进方物，万历皇帝准其在京城居住，后又许其购买土地，建立教堂。
1602 年《万历三十年）	华人龚容与西班牙神父何塞一起创造菲律宾第一部活版印刷机。
1603 年（万历三十一年）	赵士祯著《神器谱》，阐述西洋铳炮的使用和制作方法。
1605 年（万历三十三年）	利玛窦口述、徐光启笔录的《几何原本》在北京印行。这是欧洲自然科学著作的第一部中文译本。此书作者为欧几里德，中译本是根据德国数学家克拉维奥的讲义而

	成。原著13卷，此次仅译出前六卷。
	利玛窦著《西字奇迹》刻印。该书介绍汉字注音拉丁字母，是最早注重汉字注音之书。
	利玛窦的《乾坤体义》刊行。此书分上、中、下三卷，有图表，较详尽地介绍日、地、月三球大小、距离等，是西方天文学传入中国的第一部著作。
	葡萄牙传教士鄂本笃到达肃州（今甘肃酒泉）。他是受罗马教廷委派，开辟一条从印度到中国的陆上通道，于1602年启程，历经撒马尔干、喀什噶尔，越帕米尔，跨塔克拉玛干沙漠，是年12月进入嘉峪关，到达肃州。鄂本笃的探险证实了当时西方所说的“契丹”，就是中国的北部地区。
1607年（万历三十五年）	利玛窦口译、徐光启笔录的《测量法义》成书。此书是具体说明《几何原本》的应用。徐光启在序文中称，中国原有测量之术，不能言明其理，《测量法义》弥补了这方面的不足。
	李之藻根据西方天文学解释周髀浑天、盖天之说的《浑盖通宪图说》在北京刊印。
1609年（万历三十七年）	徐光启完成《勾股义》一书，该书运用欧氏几何定理，阐明中国传统数学的勾股数学。
1610年（万历三十八年）	利玛窦在北京病逝，明政府特赐葬地。利玛窦在华期间，广泛结交士大夫，传授西方科学文化知识，推行适合中国情况的传教方针，为中西文化交流做出了贡献。
	耶稣会士艾儒略、毕方济、金尼阁到达澳门。
1611年（万历三十九年）	意大利传教士熊三拔的《简平仪说》刊印，

	该书介绍利玛窦平仪说，取浑圆为平圆，以平圆测量浑圆之数。
1612年（万历四十年）	熊三拔口述、徐光启笔录的《泰西水法》六卷在北京刊印。该书集欧洲水利工程学的精华，论述龙尾车、玉衡车、恒斥车、水库及药炉诸器，并附图说明，是第一部介绍西方农田水利技术的著作。
1613年（万历四十一年）	朝鲜徐浚等编《东医宝鉴》。该书参考中国医书籍数十种，选方丰富实用，内容简明扼要，对介绍中国医学做出了贡献。该书明末清初传入中国，对中国医学发展也有积极影响。
1614年（万历四十二年）	利玛窦口授、李之藻撰的《同文算指》刻印。全书共10卷，自加减乘除以至开方，有练习题等，是西方算术最早译成中文的一部书。
	利玛窦口授、李之藻笔录的《圜容较义》刻印。此书是以算学上周圆之理，证明天地浑圆之说。
	《表度说》刻印。该书由熊三拔口授、周子愚、卓尔康笔录，内容是根据天文学原理，说明立表测日影以定时的简捷方法。
1615年（万历四十三年）	葡萄牙传教士阳玛诺的《天问》一书刊印。该书对伽利略所创新式望远镜做了介绍。后德国传教士汤若望将此种望远镜带入中国。
	利玛窦所著《基督教远征中国史》在德国奥格斯堡出版。此书是利玛窦晚年用意大利文撰写的在华传教经历，经法国耶稣会士金尼阁的整理，并增添了一些内容，转译成拉丁文。后该书陆续被译成欧洲多种文字，流传甚广，影响很大。

1616 年（万历四十四年）	南京教案发生。先是南京礼部侍郎沈淮、郎中徐如珂、给事中晏文辉等疏请驱逐西方传教士。至此，万历皇帝颁发谕旨，禁止天主教在华传教，将传教士王丰肃等遣送至广东，听其回国。
1618 年（万历四十六年）	罗马耶稣总会把中国教区直属罗马耶稣会。
1619 年（万历四十七年）	法国传教士金尼阁携带数千部西文书籍，自欧洲到达澳门。耶稣会士邓玉函、汤若望到澳门。 浙江余杭人陈元赞附商船到日本，传授中医文学艺术、制陶、武术等。 巴达维亚华侨创办东南亚华侨社会最早的华文教育学堂——明诚书院。
1620 年（泰昌元年）	徐光启派守备张焘、孙学诗到澳门购得西洋火炮四门，并运抵广州。
1621 年（天启元年）	孙学诗将四门大炮运至北京。
1622 年（天启二年）	孙元化仿制西洋火炮成功。
1623 年（天启三年）	《职方外纪》刻印。此书是意大利传教士艾儒略根据西班牙传教士庞迪我和意大利传教士熊三拔宫廷讲课记录修改、增补而成。书中叙述了世界五大洲各国地理物产，风俗民情，特别提及哥伦布发现美洲之事，对中国人认识世界有促进作用。
1624 年（天启四年）	金尼阁口译、中国文人张赓笔录的《伊索寓言》中译本《况义》于西安刻印。这是西方文学作品首次译成中文。
1625 年（天启五年）	西安附近发现“大秦景教流行中国碑”。该碑共约两千字，记载了唐代基督教流传中国的情况，现存西安碑林。
1626 年（天启六年）	《西儒耳目资》刻印。此书由法国传教士金尼阁在中国学者韩云、王征协助下完成，是一部汉语文字学著作，目的是帮助来华

	传教士学习汉语，在汉语音韵学和用拉丁字母为汉字注音等方面做出了贡献。
	德国传教士汤若望译著的《远镜图说》刻印。此书介绍望远镜的制造、功用及原理。
	金尼阁将《五经》译为拉丁文。
1627年（天启七年）	德国传教士邓玉函口授、王征译绘的《远西奇器录最》，又称《远西奇器图说》刻印。此书叙述了西洋物理学中重心、比重、杠杆、滑轮等原理，以及一些简单机械制造法。这是介绍西洋力学和机械学的第一部书。
	开普勒交给住在澳门的卜弥格《鲁道尔芬表》，卜弥格转献北京。
1628年（崇祯元年）	李之藻编辑的《天学初函》于杭州刻印。全书分“理编”和“器编”两部分。“理编”主要是有关天主教教义的著作；“器编”则多为天文、算学等自然科学的著作。
	葡萄牙传教士傅泛济与李之藻合译的《寰有诠》刻印。此书共六卷，是介绍古希腊亚里斯多德宇宙观的著述。
1629年（崇祯二年）	以钦天监测日食不准，崇祯皇帝下令设立历局，由徐光启督理修历。中国天文学史中首次采用西方历法来修正中国传统历法的工作至此开始。
	崇祯下诏在京畿仿制西式枪炮。徐光启奉旨训练京营兵，仿制西式大炮。
1630年（崇祯三年）	徐光启造成鹰嘴铳41支，鸟铳65支。两广总督王尊德铸成200门炮。陆若汉奉旨去澳门招募技师。从澳门购六门大炮运至京，崇祯赐名“神威大将军”。
1631年（崇祯四年）	葡萄牙传教士傅泛济与李之藻合译的《名

	珥探）刊行。此书共 10 卷，这是西方逻辑学传入中国之始。
	意大利传教士艾儒略撰述的《西学凡》在杭州刻印。它是一部欧洲大学所授课程纲要，也介绍了西方教育制度。
	朝鲜使臣郑斗源来华，回国时带回《治历缘起》、《天文略》等中国天文学著作。在华期间，郑斗源结识西方传教士，令牌将从之学习火炮操作技术。
	孙元化部收到斑鸠铳 200 支，鸟铳 100 支；造铳匠、技师 53 人同至。
1633 年（崇祯六年）	朝鲜李朝汇辑最后一集《皇华集》。《皇华集》是历次入朝时朝使臣与朝鲜文臣的唱和诗文集，起于 1450 年，至此共 23 集。
1634 年（崇祯七年）	《崇祯历书》编成。这是在徐光启主持下，由意大利传教士龙华民、德国传教士邓玉函、汤若望及意大利传教士罗雅谷和部分中国学者参加编译的大型历书，用时七年方告完成。全书共 137 卷，叙述了丹麦天文学家第谷的天文体系，也介绍了托勒密的学说，还提到了哥白尼的名字。
1636 年（崇祯九年）	汤若望为时朝制成 20 门西洋火炮。
1637 年（崇祯十年）	艾儒略撰著的《西方问答》刻印。该书主要介绍西方各国风土人情，言简意赅。
1643 年（崇祯十六年）	《则克录》，又名《火攻挈要》刻印。此书由汤若望编译、焦勖笔录，分上、中、下三卷，前有《火攻挈要诸器图》40 幅。上卷专论火器的制法；中卷为制造、贮藏火药须知，以及试放新铳，装置各铳、运铳、火攻等原理；下卷为西铳攻法、铸炮注意事项，及守城、海战、炮战等原则。
	德国传教士邓玉函译述、毕拱辰润色的

	《泰西人身说概》刊行。此书上、下两卷，是一部介绍西方生理学、医学、解剖学的著述。
	朝鲜李朝派遣针医柳达、药医朴颖来华，为清皇太极治疗风眩病。
1644年（清顺治元年）	汤若望把137卷的《崇祯历书》编为100卷，加上他本人补写的《筭算》、《历法西传》和《新法历引》共计103卷，改称为《西洋新法历书》，进呈清政府，得到采纳。
	罗马耶稣会把中国划为华北、华中、澳门三个教区。
	清政府颁布用西法推算的《时宪历》，从此通用西历。
	顺治皇帝任命汤若望为钦天监监正。
1645年（顺治二年）	教皇英诺森十世批复西班牙多明我会传教士黎玉范的报告，下令禁止中国教徒敬城隍、敬孔子和祭祖。
	唐王朱聿键派毕方济与太监庞天寿赴澳门购炮。
	中国画家孟冰光到朝鲜，且居留四年。朝鲜画家李明郁曾从而习画，清初画风因此得以在朝鲜流传。
1650年（顺治七年）	波兰传教士卜弥格奉南明永历帝之命，动身去罗马送信，一陈姓中国人随行。1652年到达威尼斯，是为有文字记载到达欧洲的第一位中国人。
1653年（顺治十年）	顺治皇帝赐汤若望“通玄教师”称号（康熙时因避讳，改为通微教师）。
1654年（顺治十一年）	中国名僧隐元到达日本，开创黄檗宗，并将中国宗教、建筑、文学艺术、医学等传到日本。
1656年（顺治十三年）	教皇亚历山大七世批复卫匡国的报告，准

	予本行中国礼仪。
1659 年（顺治十六年）	杨光先的《辟邪论》刻印。此书指斥天主教为邪教。
	朱舜水到达日本。他在日本传播中国文化，大兴水户学派，开创修史之风，给日本儒学界以极大的影响。
1660 年（顺治十七年）	杨光先上疏反对颁行新历封面上的“依西洋新法”五字，要求停用西历。礼部没有采纳杨的建议，只是将《时宪历》表面的“依西洋新法”五字去掉。
1662 年（康熙元年）	意大利传教士利类思撰写《天学传概》一书，和杨光先辩论。
	郭纳爵、殷铎泽合译《大学》，取名为《中国之智慧》。
1663 年（康熙二年）	杨光先出版《不得已》书，再次指斥天主教。
1664 年（康熙三年）	利类思作《不得已辩》，以反驳杨光先。中西思想论战激烈进行。
	杨光先上书参劾汤若望，控告西方传教士三条罪状：一是潜谋造反；二是邪说惑众；三是历法荒谬。随后汤若望、南怀仁、安文思和利类思等四名传教士被逮受审。
1665 年（康熙四年）	清朝礼部、刑部议处汤若望死刑。时逢北京连续地震五日，太皇太后下令开释。钦天监任职的三十余人或被斩，被流放，被革职；各省传教士送广东安插；汤若望免处。不久，他在宣武门内天主堂南堂去世。
	中国禅僧元韶入越，创建临济宗的“元韶派”，提倡禅净兼修。
1666 年（康熙五年）	日本德川时代“假名草子”代表作浅井了意的《御伽婢子》刊行。该书在题材与构思方面大量依托于中国文学，但已具备了

	日本民族的美意识特点。
1667年（康熙六年）	耶稣会士殷铎泽将《中庸》译为拉丁文，取名为《中国政治伦理学》。
1669年（康熙八年）	康熙皇帝授比利时传教士南怀仁钦天监监副职务。在此之前，经多次实测，证明南怀仁的西洋历法比较准确，清政府遂下令取消当年历书中的闰十二月。
	罗马教廷发布文告，对1645年和1656年的两道教皇圣谕均予肯定，这仅礼仪之争持续。
	朝鲜文人对传入的中国小说难句加以注释，汇集出版《小说语录解》。后来又增补易名为《注解语录总览》，加以刊印。
1671年（康熙十年）	广东人郭玖率领明朝遗民四百余人抵达柬埔寨蛮衾，开发不毛之地河仙地区，并在当地移植和传播中国文化。
1672年（康熙十一年）	康熙令礼部派员去澳门调耶稣会士徐日升来京。
1673年（康熙十二年）	比利时传教士南怀仁根据力学原理，制造西洋滑车，将总重十万余斤的石头，安全运过卢沟桥。
	马六甲华侨首领郑芳扬创办青云亭。青云亭是当地华侨共同治丧、祭奠、求祈、问卜的中心。
1674年（康熙十三年）	南怀仁的《新制灵台仪象志》刊行。先是，南怀仁为观象台制作了天球仪、黄道经纬仪、赤道经纬仪、地平经纬仪、纪限仪和象限仪等仪器，随后并编写一部介绍各种仪器构造，性能和使用方法的书，称为《新制灵台仪象志》。至此，南怀仁奏请刊印，康熙帝允之，并授南怀仁钦天监监正，加太常寺少卿职衔。

	南怀仁的《坤舆全图》刊刻。此图共有八幅，中间六幅合拼成东、西两半球图，东半球位于左方，西半球则位于右方，外二幅为说明，介绍有关地理知识。此图是第一次在中国绘制的世界地图中标明澳洲。
1677年（康熙十六年）	中国曹洞宗僧心越心存赴日，传播宗风。
1678年（康熙十七年）	南怀仁奉旨编撰的《康熙永年历法》成。此书共32卷，是推算两千年期间内有关日食、月食以及行星位置等天象规律的著作。它是在汤若望等人的（二百年历表）基础上增补而成的。
1680年（康熙十九年）	南怀仁造炮320门。
1681年（康熙二十年）	南怀仁为清朝制造西洋大炮，从1674年至今已达数百门，大大加强了清军攻击力。
1682年（康熙二十一年）	吴历（渔山）加入耶稣会。
1683年（康熙二十二年）	南怀仁翻译的《穷理学》印行。此书介绍了西方的解剖生理知识。 吴历进澳门圣保禄学院学习。 日本天文学家渥川春海撰成“大和历”。该历基本上以授时历为蓝本，但又注意到“里差”。
1684年（康熙二十三年）	中国天主教徒沈福宗随比利时传教士柏应理赴欧洲，在法国逗留期间严见了法王路易十四。
1685年（康熙二十四年）	在北京的近百名俄罗斯人被编入满洲镶黄旗第4参领第17佐领，称为“俄罗斯百人队”，又称为“阿尔巴津人”，以其大多来自雅克萨战役中被俘的俄罗斯之故。这些人被安置在北京城东北角胡家圈胡同镶黄旗驻地。他们中有司祭马克西姆，并带来了东正教的圣像和圣经。康熙皇帝赐给他们一座庙宇，作为宗教生活场所，被称为

	“圣尼古拉教堂”，从此东正教开始在北京立足和传播。
1686年（康熙二十五年）	耶稣会士卜弥格将《脉经》译为法文。
1687年（康熙二十六年）	耶稣会士柏应理、殷铎泽、鲁日满、恩理格合译《中国哲学家孔子》，中文标题为《西文四书解》。
1688年（康熙二十七年）	法国国王路易十四以“国王的数学家”名义派遣的五名耶稣会士洪若翰、白晋、张诚、李明和刘应到达北京。
1689年（康熙二十八年）	法国传教士张诚和葡萄牙传教士徐日升受康熙皇帝派遣，在中俄尼布楚谈判中充当中方翻译，并为双方斡旋。
1690年（康熙二十九年）	北美费城建立造纸厂。
	教宗亚历山大六世将中国传教区又改为北京、南京、澳门三个教区，各自设立主教。
1692年（康熙三十一年）	康熙皇帝颁发谕旨，准予天主教在华传教，旨中称，“查西洋人仰慕圣化，由万里航海而来……劳绩甚多……并无恶乱行为之处，又并非左道惑众，异端生事。……相应各处天主教堂俱照旧存留，凡进香供奉之人，仍许照常行走，不必禁止……”
1693年（康熙三十二年）	巴黎外方传教会在华传教士阎玛，以在华教务副总理的身份，向在华传教士发布通令，严禁传教士和中国教徒奉行中国礼仪。
	康熙皇帝拨地给法国耶稣会士建立教堂，还派白晋赴欧洲召募传教士来华，随带去给法王路易十四的礼物和一批图书。
1695年（康熙三十四年）	中国僧人石濂抵达越南，教习戒律要旨及禅学真谛，传授三坛具足戒，一改越南佛门多年积弊。
1697年（康熙三十六年）	日本宫崎安贞出版《农业全书》。该书是日本第一部重要的“百姓农书”，被称为中国

	《农政全书》“精炼化了的日云版”。
1699 年（康熙三十八年）	法国第二批耶稣会士到达北京。先是白晋到法国后，共召募了雷孝思、巴多明、翟敬臣、南光国、利圣学、马诺瑟、颜理纳、卫嘉禄、孟正气和卜纳爵等 10 名传教士来华。至是，这批传教士到京，还带来了法王路易十四送给康熙皇帝的礼物——两册装订华丽的版画，及其他书籍和天文仪器等。
1702 年（康熙四十一年）	法国耶稣会选编的《耶稣会士书简集》开始出版。此书专门书载法国耶稣会士寄自世界各地的信件，其中第 16 卷至 26 卷为寄自中国的信件。这是研究中国天主教史的重要资料。
1705 年（康熙四十四年）	教皇特使多罗来华，康熙皇帝两次接见他。多罗坚持不许中国教徒行中国礼仪，被康熙皇帝逐出北京。
1707 年（康熙四十六年）	中国天主教徒樊守义随意大利传教士艾逊爵赴欧洲，至到 1720 年才返回北京，受到康熙皇帝的接见，详细介绍了欧洲情况。后樊守义根据国外见闻撰写《身见录》一书。这是中国人写的第一部欧洲游记。
1708 年（康熙四十七年）	康熙皇帝命西洋传教士测绘全国地图，先后参加的有传教士白晋等十余人。历时 9 年，制成 13 省及满洲、西藏等省区的分图和中国全图，共 32 幅。1718 年全图告成，命名为《皇舆全览图》，其规模和质量都居当时世界前列。全图手稿由意大利传教士马国贤带回欧洲，由法国著名制图家当维尔做成铜版印制。
	清政府设立一所俄语学校——俄罗斯文馆，以培养本国俄语人材。

1710年（康熙四十九年）	康熙发布上谕，令欧洲来华传教士先到澳门学习中国语言。
1712年（康熙五十一年）	耶稣会士殷弘绪在发往欧洲的信中详细介绍中国制瓷技术。
1713年（康熙五十二年）	康熙皇帝设算学馆于畅春园之蒙养斋，选八旗世家子弟学习算法。这使此馆成为培养历算人材，以及传播和应用西学的场所。 《律吕正义》书成。其书续编部分论述西洋音乐，解释五线谱的用法，由传教士徐日升和德理格二人编成。
1715年（康熙五十四年）	耶稣会士郎世宁到澳门。
1716年（康熙五十五年）	耶稣会士殷弘绪关于中国制瓷技术的信发表在欧洲《专家》杂志。 第一届俄国东正教传教士团到达北京。从这年到1850年的一百三十余年内，俄国先后派进了12届传教士团来华。
1717年（康熙五十六年）	殷弘绪将高岭土寄往欧洲。
1720年（康熙五十九年）	中国画家伊孚九赴日，传播画技，促进了日本南宗画的发展。 教皇第二位特使嘉乐到达中国，康熙皇帝多次接见他。但双方在礼仪问题上各持己见。嘉乐随后在南京发表文告，在中国礼仪上的态度有所松动。而康熙皇帝的态度十分坚定，颁布禁止天主教在华传教的上谕："以后不必西洋人在中国传教，禁止可也，免得多事。"
1721年（康熙六十年）	《数理精蕴》编成。该书分上、下编，共53卷。它是在法国传教士张诚、白晋等人译稿的基础上，由中医学者梅瑴成等人编纂而成，是一部介绍从17世纪初年以来传入中国的西方数学的百科全书。
1722年（康熙六十一年）	殷弘绪再次往欧洲寄出有关制瓷技术的信。

722 年（康熙六十一年）	钦天监奉命修订《西洋新法历书》，编成一部名为《历象考成》的新历书。此书分上、下编，共 42 卷。上编为理论的阐述，下编叙述各种计算方法。
1723 年（雍正元年）	雍正皇帝继位后，对天主教推行严厉的禁教政策，除允许少数传教士在宫廷内效力外，其余传教士均被驱往澳门。
	意大利传教士郎世宁的《聚瑞图》绘成。这是一幅融合中西画法的作品，标志着郎世宁新体绘画的确立。
1725 年（雍正三年）	意大利传教士马国贤带领四名中国年轻教徒到达意大利。后马国贤在那不勒斯创建圣家书院，培养华籍教士。至 1868 年，在该书院接受教育的中国人有一百余名。
1726 年（雍正四年）	在中俄恰克图谈判中，法国传教士宋君荣和巴多明出任中方翻译。
1729 年（雍正七年）	雍正皇帝在北京正式设立西洋馆，招收满旗子弟学习拉丁文，以法国传教士巴多明和宋君荣任教师。
	钦天监督戴进贤在传教士郎世宁协助下，编纂的《视学》一书出版。这是中国介绍西方透视学原理和方法的第一部著作。
1730 年（雍正八年）	耶稣会士巴多明将《资治通鉴纲目前编》（部分）译为法文。
	陈炯伦《海国闻见录》出版。
1731 年（雍正九年）	中国画家沈铨（南蘋）到日本，传授画技。日本继承其画风者很多，并产生了号称南蘋派的写生画。
1733 年（雍正十一年）	日本建部绫足模仿《水浒传》创作《太朝水浒传》，开江户时代《水浒传》模拟作品之先。
1734 年（雍正十二年）	越南黎朝颁《五经大全》于各地学官。

	耶稣会士宋君荣翻译《步天歌》
1735年（雍正十三年）	耶稣会士巴多明、汤执中翻译《节录（本草纲目）》（法文本），收于杜赫德《中华帝国全志》。
	耶稣会士殷弘绪翻译小说《庄子休鼓盆成大道》、《怀私怨狼仆告主》、《吕人郎还金完骨肉》（法文本），均收入杜赫德《中华帝国全志》第三卷。
1739年（乾隆四年）	耶稣会士宋君荣将《元史》、《续弘简录》编译为《中国征服者成吉思汗、蒙古王朝诸帝史》，1739年巴黎刊行。
1742年（乾隆七年）	《历象考成后编》10卷刊行。此书由德国传教士戴进贤和葡萄牙传教士徐懋德主持，有中国学者明安图、梅瑴成、何国宗等参加，中外科学家通力合作完成的。该书内容引入17世纪德国天文学家开普勒发现的行星运转轨道为椭圆，以及牛顿计算地球与日、月距离的方法。
1747年（乾隆十二年）	乾隆皇帝派意大利传教士郎世宁、法国传教士王致诚等参加圆明园西洋楼的设计，建造大水法，并进行楼内装饰画的制作。
1749年（乾隆十四年）	宋君荣将《诗经》译为法文，寄回欧洲。
1752年（乾隆十七年）	中国教徒高类思、杨德望随法国传教士卜日生抵达法国。此后他们在法逗留14年。1764年准备返回中国时，应法国国务大臣贝尔坦的邀请，对法国工业等情况进行为期一年的考察，还认识了法国重农学派经济学家杜阁。
	耶稣会士孙璋翻译《礼记》。
1755年（乾隆二十年）	越南黎朝对孔子改用衮冕之服。
	法国发现类似景德镇高岭土的瓷土层。
1756年（乾隆二十一年）	《仪象考成》32卷印行。该书由德国传教

	士戴进贤主编，另两位德国传教士刘松龄和鲍友管以及中国学者明安图、何国卿参加编写。全书首两卷介绍玑衡抚辰仪的性能和用法，后30卷为星表。
1757年（乾隆二十二年）	日本冈岛冠山刊行《通俗忠义水浒传》70回日文译本，并有和训4卷10回，对明清白话小说在日本的普及发挥了重要作用。
1760年（乾隆二十五年）	法国传教士蒋友仁在向清政府呈进的《坤舆全图》的插图和文字说明中，第一次全面介绍了哥白尼的日心说，并明确此学说是惟一正确的。
1761年（乾隆二十六年）	法国传教士蒋友仁、宋君荣和葡萄牙传教士高慎思在中国学者协助下，绘制成《乾隆内务府铜版地图》。此图北抵北冰洋，南至印度洋，西及波罗的海、地中海、红海，成为一幅完善的亚洲大陆全图。
1765年（乾隆三十年）	朝鲜学者洪大容来到中国，进行文化交流。归国后，他作《杭传尺牍》、《燕行录》等，介绍与中国学者的交往以及中国文化。
1770年（乾隆三十五年）	宋君荣把《书经》译为法文，在巴黎刊行。钱德明将《御制盛京赋》译为法文，巴黎刊行。
1772年（乾隆三十七年）	钱德明将《孙子兵法》译为法文，巴黎刊行。
1773年（乾隆三十八年）	教皇克雷芒十四世宣布解散耶稣会。
1774年（乾隆三十九年）	西方传教士郎士宁、王致诚、艾启蒙和安德义等人绘制的《乾隆平定准部回部战功图》（又名《得胜图》）16幅在法国印制完毕。
1775年（乾隆四十年）	在华耶稣会停止活动。
1780年（乾隆四十五年）	朝鲜学者朴趾源来华，深入考察中国文化。归国后，他著成《热河日记》。

	英国东印度公司从中国广州输入部分茶籽在印度试种，1788年又再次引种。
1783年（乾隆四十八年）	罗马教廷指派法国遣使会来华接替耶稣会的工作。
1784年（乾隆四十九年）	朝鲜李承薰等在北京天主教堂受洗，皈依天主教，归国后又传播天主教。
1785年（乾隆五十年）	耶稣会士冯秉正将《通鉴纲目》和《续通鉴纲目》译为法文，两书全称《中国通史》，巴黎刊行。
	法国遣使会士罗施阁（或作罗广祥）、龚若望（或作古德明）、巴保禄（或作巴茂正）等人到达北京，接管耶稣会所遗诸职，并被清政府任命钦天监监正兼国子监算学馆等官职。至此，利玛窦时代所开创的耶稣会在华传教事业宣告中止。
1788年（乾隆五十三年）	缅甸国王遣使来中国，献其国乐，分演粗缅甸乐和细缅甸乐。
1793年（乾隆五十八年）	英国使节马戛尔尼访华。乾隆皇帝在热河行宫接见了他。英国政府送给清朝政府的礼品，即所谓“贡品”，包括有天文仪器、玻璃、钢铁、羊毛制品和棉纺织品，以及枪、炮等武器，在一定程度上反映了英国的科技水平，但没引起清政府的注意和研究。
1794年（乾隆五十九年）	中国神父周文漠到朝鲜传播天主教，入量朝鲜人入教。
	中国“鸿濛陈人”重译日本俗语小说《忠臣库》，成《海外奇谈》。
1799年（嘉庆四年）	朝鲜李朝康命吉著《济众新编》。该书除引用朝鲜医书外，还引用中国中医书中常用药方，是李朝三大医书之一。该书于1817年刻成中文版发行。

1801年（嘉庆六年）	葡萄牙遣使会士福文高、李拱辰、毕学源和高守谦等来华，后就继承了法国遣使会所遗钦天监监正及监副职务，并掌算学馆事务。
1802年（嘉庆七年）	泰国将中国《三国演义》译成泰文。该书对泰国文学的发展影响极大。
1805年（嘉庆十年）	清政府颁布管理北京西洋堂办法，对北京的天主教堂严密监视，限制传教士的活动。
1808年（嘉庆十三年）	越南阮世祖移、扩建文庙，并仿照明朝制度，改立孔子神主，称“至圣先师”。
	葡萄牙人从澳门招募数名中国茶农，去巴西圣约热内卢近郊种茶。1810年前后，澳门葡人又在广东、福建招募有经验茶农，送到巴西种茶。
1809年（嘉庆十四年）	越南使臣来华购得清朝《历象考成》，越南据此制定《协纪历》，越南历法从此正式确定。
1811年（嘉庆十六年）	清政府进一步减少在北京宫内效力的西方传教士人数，四名传教士被逐归国。北京的天主教堂也仅有南堂一座了。
1814年（嘉庆十九年）	清人沈德潜《唐宋八大家读本》作为日本的“官版”出版。
	中国吴江翁广平在校补、考订日本《吾妻镜》基础上，研究日本历史的各个方面，撰成《吾妻镜补》。
1815年（嘉庆二十年）	中国刻工梁发等在马六甲用木板雕印汉文《圣经》，并出版米怜主编汉文杂志《察世俗每月统计传》，中国印刷术由此传入马来西亚。
1819年（嘉庆二十四年）	槟榔屿已有三所华侨私塾，教授《三字经》、《千字文》和“四书”“五经”。
1820年（嘉庆二十五年）	《海录》一书刻印。该书由广东嘉应州（今

	梅州市）人谢清高口述，友人杨炳南或吴兰修笔录而成。此书是一部世界旅行记性质的著作，记载了亚洲、欧洲、非洲、美洲等大洲的主要国家、地区的地理状况和风土人情，反映了当时世界地理情况。
1824年（道光四年）	担任钦天监监正的葡萄牙遣使会士福文高病逝，随后另一遣使会士高守谦也获准归国。道光皇帝并未任命其他传教士接替福文高的职务。于是，自汤若望始由天主教传教士担任钦天监职务的局面宣告结束。
1827年（道光七年）	爪哇华侨第一次试制样茶成功。
1828年（道光八年）	荷兰印度尼西亚政府派技工杰克逊来中国学习制茶技术。至1833年，杰克逊先后六次来中国，并从中国带回茶种、茶农、制茶工具等。
1832年（道光十二年）	瑞典龙思泰出版《在华葡萄牙居留地（主要为澳门），来华葡萄牙使节与特使，在华天主教布道团及来华教皇使节简史》。
1834年（道光十四年）	瑞典龙思泰出版《葡萄牙人在中国：澳门的罗马天主教会及其对内对外关系简史》、耶稣会士雷考思、冯秉正将《易经》译为拉丁文，书名为《中国最古典籍（易经）》，1834年斯图加特印第一册，1839年印第二册。
1836年（道光十六年）	越南阮朝以中国茶种分发北宁等地饲育。
1837年（道光十七年）	英国殖民者先后派人到中国福建、安徽、浙江等地购觅优良茶种，分别种于印度各地，并观察、研究茶树的种植以及茶叶制作的方法和技术。

附录二:主要参考文献

中文图书

《明史》，〔清〕张廷玉等著，中华书局 1974 年版。
《清史稿》，赵尔巽等撰，中华书局 1976 年版。
《明实录》，台北，中研院史语所本。
《清实录》，中华书局 1985 年版。
《万历野获编》，〔明〕沈德符著，中华书局 1958 年版。
《徐光启集》，〔明〕徐光启著，上海古籍出版社 1984 年版。
《明史欧洲四国传注释》，张维华著，上海古籍出版社 1982 年版。
《中西交通史料汇编》，张星烺编注，中华书局 1977 年版。
《明清史资料》，上下册，郑天挺主编，天津人民出版社 1981 年版。
《清史资料》，第一辑至第六辑，中国社会科学院历史研究所清史研究室编，中华书局 1981—1985 年版。
《烈皇小识》，〔明〕文秉著，上海书店 1982 年版。
《崇祯长编》，〔清〕方言著，台北，中研院史语所本 1967 年版。
《续藏书》，〔明〕李贽著，中华书局 1961 年版。
《圣朝破邪集》，〔明〕徐昌治辑，北京图书馆藏陈垣先生遗本。
《广东新语》，〔清〕屈大均著，清刻本。
《日知录》，〔清〕顾炎武著，商务印书馆 1963 年版。
《远西奇器图说》，〔明〕王征著，中华书局 1958 年版。
《天学初函》，〔明〕李之藻著，中华书局 1958 年版。
《筹海图编》，〔明〕胡宗宪著，嘉靖四十一年刊本。
《帝京景物略》，〔明〕刘侗著，北京古籍出版社 1982 年版。
《熙朝定案》，南怀仁著，中国社会科学院历史研究所藏手抄本。
《东华录》，〔清〕蒋良骐著，中华书局 1980 年版。

《东华录》，〔清〕王先谦著，光绪十年上海广百宋斋校印本。
《清朝文献通考》，商务印书馆 1935 年版。
《清朝通志》，商务印书馆 1935 年版。
《簪曝杂记》，〔清〕赵翼著，中华书局 1982 年版。
《竹叶亭杂记》，〔清〕姚元之著，中华书局 1982 年版。
《畴人传》，〔清〕阮元著，商务印书馆 1955 年版。
《海国闻见录》，〔清〕陈伦炯著，《小方壶斋舆地丛钞》第 11 帙，上海著易堂排印本 1891 年版。
《海录》，〔清〕谢清高口述，杨炳南笔录，《小方壶斋舆地丛钞》第 11 帙，上海著易堂排印本，1891 年版。
《异域录》，〔清〕图理琛著，丛书集成初编本。
《钦命传教约述》，徐家汇图书馆抄本。
《本草纲目拾遗》，〔清〕赵学敏著，人民卫生出版社 1957 年版。
《康熙与罗马使节关系文书》，故宫博物院编，1933 年。
《清嘉庆朝外交史料》，故宫博物院编，1933 年。
《回朝柔远记》，〔清〕王之春著，光绪十七年。
《律历渊源》，康熙敕撰，殿本。
《晓庵新法》，〔清〕王锡阐，清刻本。
《历学疑问》，〔清〕梅文鼎著，清刻本。
《判圆密律捷法》，〔清〕明安图著，道光十九年，石梁岑氏刻。
《陈垣史学论著选》，吴泽主编，上海人民出版社，1981 年版。
《明清间耶稣会士译著提要》，徐宗泽著，中华书局 1949 年版。
《中国天主教传教史概论》，徐宗泽著，上海土山湾印书馆 1938 年版。
《中国基督教史纲》，王治心著，青年协会书局 1948 年版。
《中国天主教史人物传》，共三册，方豪著，香港公教真理学会，1967 年，1970 年，1973 年。
《方豪六十自定稿》，方豪著，台湾学生书局 1969 年版。
《中西交通史》，方豪著，岳麓书社 1987 年版。
《天主教在华传教史集》，罗光著，台湾光启出版社 1967 年版。
《利玛窦传》，罗光著，台北学生书局 1979 年版。
《中国基督教史》，杨森富著，台湾商务印书馆 1978 年版。
《西方历算学之输入》，王萍著，台湾精华印书馆 1980 年版。

《徐光启研究论文集》，学林出版社 1986 年版。
《中国近三百年学术史》，梁启超著，中国书店 1985 年版。
《中国古代对外关系史》，张维华著，高等教育出版社 1993 年版。
《中西文化交流史》，沈福伟著，上海人民出版社 1985 年版。
《中国科学技术史稿》下册，杜石然等著，科学出版社 1982 年版。
《中国天主教的过去和现在》，顾裕禄著，上海科学出版社 1989 年版。
《明清间在华的天主教耶稣会士》，江文汉著，知识出版社 1987 年版。
《东正教和东正教在中国》，张绥著，学林出版社 1986 年版。
《中国教案史》，张力等著，四川社会科学院出版社 1987 年版。
《中国宗教与基督教》，秦家懿著，香港三联书店 1989 年版。
《世界三大宗教在中国》，彭耀、曹绮著，中国社会科学出版社 1985 年版。
《明清之际中西关系简史》，张维华著，齐鲁书社 1987 年版。
《明泾阳王征先生年谱》，宋伯胤著，陕西师范大学出版社 1990 年版。
《十字架与龙》，孙江著，浙江人民出版社 1990 年版。
《龙与上帝：基督教与中国传统文化》，苏丛林著，台北锦绣出版社 1992 年版。
《明清之际的科学文化与社会——十七、十八世纪中西文化关系引论》，李亚宁著，四川大学出版社 1992 年版。
《明末天主教与儒学的交流和冲突》，孙尚扬著，台北文津出版社 1992 年版。
《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》，陈卫平著，上海人民出版社 1992 年版。
《耶稣会士与中国科学》，樊洪业著，中国人民大学出版社 1992 年版。
《利玛窦与徐光启》，孙尚扬著，北京新华出版社 1993 年版。
《中西文化交流先驱》，许明龙编，东方出版社 1993 年版。
《宗教与文化论丛》，陈村富主编，东方出版社 1995 年版。
《利玛窦与中国》，林金水著，中国社会科学出版社 1996 年版。
《明末儒学与基督教》，孙尚扬著，东方出版社 1996 年版。
《中欧文化交流史略》，马坐椿著，辽宁教育出版社 1993 年版。
《基督教与帝国文化》，王晓朝著，东方出版社 1997 年版。
《走向世界》，钟叔河著，中华书局 1985 年版。
《传教士与中国科学》，曹增友著，宗教文化出版社 1999 年版。

《有清一代之中俄关系》，陈复光著，云南大学文法学院丛书本 1947 年版。
《中国外语教育史》，傅京著，上海外语教育出版社 1986 年版。
《中外文化交流史》，周一良著，河南人民出版社 1983 年版。
《中英通使二百周年学术讨论会论文集》，张芝联主编，中国社会科学出版社 1996 年版。
《中西交通史》，向达著，中华书局 1934 年版。
《欧化东渐史》，张星烺著，商务印书馆 1934 年版。
《徐光启年谱》，梁家勉编著，上海古籍出版社 1981 年版。
《徐光启》，王重民著，上海人民出版社 1981 年版。
《徐光启纪念论文集》，中国科学院自然科学史研究室编著，中华书局 1963 年版。
《洪业论文集》，洪业著，中华书局 1981 年版。
《沙俄侵华史》，第一卷，中国社会科学院近代史研究所编，人民出版社 1976 年版。
《中国思想通史》，侯外庐著，北京人民出版社 1957 年版。
《中国古代天文学简史》，陈遵妫著，上海人民出版社 1955 年版。
《中国算学史》，李俨著，商务印书馆 1937 年版。
《中西文化之交流》，郑寿麟著，中华书局 1930 年版。
《明清之际中学之西渐》，王渝著，台湾商务印书馆 1979 年版。
《中国哲学对于欧洲的影响》，朱谦之著，福建人民出版社 1985 年版。
《中国思想对于欧洲文化之影响》，朱谦之著，商务印书馆 1940 年版。
《中国文化在启蒙时期的英国》，范存忠著，上海外语教育出版社 1991 年版。
《理学西传》，张铁君著，台北，1977 年。
《中西文化交通小史》，刘伯骥著，台北正中书局 1974 年版。
《欧化东渐史》，张星烺著，台湾地平线出版社 1974 年版。
《中国纯文学对德国文学的影响》，陈铨著，台湾学生书局 1971 年版。
《中德文学研究》，陈铨著，辽宁教育出版社 1997 年版。
《中欧文化交流史事论丛》，陈受颐著，台湾商务印书馆 1970 年版。
《汉文化论纲》，陈玉龙，北京大学出版社 1993 年版。
《朱舜水集》，朱之瑜编，中华书局 1981 年版。
《日本的朱子学》，朱谦之著，三联书店 1958 年版。

《儒家思想与日本文化》，王家骅著，浙江人民出版社 1990 年版。
《中日文化交流史论》，梁容若著，商务印书馆 1985 年版。
《中日文化交流史大系·思想卷》，严绍璗、〔日〕源了圆著，浙江人民出版社 1996 年版。
《中日文化交流史大系·宗教卷》，杨曾文、〔日〕源了圆著，浙江人民出版社 1996 年版。
《日本史》，吴廷璆著，南开大学出版社 1994 年版。
《中日文化交流史大系·历史卷》，王晓秋、〔日〕大庭修著，浙江人民出版社 1996 年版。
《中国与东北亚文化交流志》，严绍璗、刘渤著，上海人民出版社 1999 年版。
《中国算学史话》，钱宝琮著，中国青年出版社 1957 年版。
《中算史论丛》，第五集，李俨著，科学出版社 1955 年版。
《池北偶谈》，〔清〕王士禛著，中华书局 1982 年版。
《癸巳存稿》，〔清〕俞正燮著，光绪十年本。
《中国古籍中有关菲律宾资料汇编》，中山大学东南亚历史研究所编著，中华书局 1980 年版。
《不得已》，〔清〕杨光先著，载《天主教东传文献续编》卷 3。
《天主教东传文献续编》，《中国史学丛书》本，台北，1965 年版。
《天主教东传文献》，吴相湘主编，台湾学生书局 1964 年版。
《〈明史·日本传〉笺证》，汪向荣著，巴蜀书社 1987 年版。
《国榷》，〔清〕谈迁著，中华书局 1958 年版。
《罪惟录》，〔清〕查继佐著，浙江古籍出版社 1986 年版。
《明会要》，〔清〕龙文彬著，中华书局 1956 年版。
《澳门纪略》，〔清〕张汝霖、印光任著，嘉庆五年年版。
《中朝经济文化交流史研究》，朴真奭著，辽宁人民出版社 1984 年版。
《中国伟大的发明——瓷器》，傅振伦著，三联书店 1955 年版。
《中国印刷术的发明及其影响》，张秀民著，人民出版社 1958 年版。
《汉籍外译史》，马祖毅、任荣珍著，湖北教育出版社 1997 年版。
《本土与域外》，杨宏声著，上海社会科学院出版社 1995 年版。
《澳门四百年》，费成康著，上海人民出版社 1988 年版。
《澳门历史》，黄启臣著，澳门历史学会 1995 年版。

《葡萄牙侵占澳门史料》，介子绢，上海人民出版社。
《汉语景教文典诠释》，翁绍军校勘注释，三联书店 1996 年版。
《朝鲜文学史》，韦旭升著，北京大学出版社 1986 年版。
《中国文学在朝鲜》，花城出版社 1990年版。
《中韩交流三千年》，陈尚胜著，中华书局 1997 年版。
《老殖民主义史话选》，严中平著，北京出版社 1984 年版。
《传教士与近代中国》，顾长声著，上海人民出版社 1981 年版。
《中国地图史纲》，王庸著，三联书店 1958 年版。
《中国天文学史》，中国天文学史整理研究小组编，科学出版社 1981 年版。
《中国绘画史》，潘天寿著，商务印书馆 1927 年版。
《郎世宁》，聂崇正著，人民美术出版社 1985年版。
《清代院画》，杨伯达著，紫禁城出版社 1993 年版。
《世界的中国观》，忻剑飞著，学林出版社 1991 年版。
《中外关系史论丛》，中外关系史学会编 第一辑 第三辑，世界知识出版社 1986、1987、1991 年版，第四辑，天津古籍出版社 1994 年版。
《中外关系史论文集》，朱杰勤著，河南人民出版社 1984 年版。
《中外交通小史》，向达著，商务印书馆 1933 年版。
《天涯若比邻》，张广达、王小甫著，香港中华书局， 1988 年版。
《中国传统医学史》，史兰华等著，科学出版社 1992 年版。
《中日文化交流史大系·科技卷》，李廷举、〔日〕吉田忠著，浙江人民出版社 1996 年版。
《武备志》，〔明〕茅元仪著，辽宁书社 1989年版。
《中外文化交流史话》，沈新立著，华东师范大学出版社 1991 年版。
《中国文化对日、韩、越的影响》，朱云影著，台湾黎明文化事业有限公司 1981 年版。
《中国与东南亚交流志》，王介南著，上海人民出版社 1998 年版。
《印度尼西亚华侨史》，温广义、蔡仁龙等著，海洋出版社 1985年版。
《中菲关系与菲律宾华侨》，陈台民著，香港朝阳出版社 1985 年版。
《世界华侨华人史》，陈碧笙著，厦门大学出版社 1991 年版。
《中国佛教大观》，黄夏越著，哈尔滨出版社 1995年版。
《东西洋考》，〔明〕张燮著，中华书局 1981年版。
《闽小纪》，〔清〕周亮工著，《小方壶斋舆地丛钞》第九帙，上海著易堂排

印本 1891年版。
《中国农业发展史》，闵万英、尹英华著，天津科学技术出版社 1992 年版。
《奥滇杂记》，〔清〕赵翼著，《小方壶舆地丛钞》第七帙，上海著易堂排印本 1891年版。
《千岛之国》，华嘉著，广东人民出版社 1958 年版。
《东南亚华侨史》，朱杰勤著，高等教育出版社出版。
《中国印刷史》，张秀民著，上海人民出版社 1989 年版。
《菲律宾与中菲关系》，陈烈甫著，南洋研究出版社 1955 年版。
《瀛涯胜览》，〔明〕马欢著，中华书局 1955 年版。
《柬埔寨两千年史》，陈显泗著，中州古籍出版社 1990 年版。
《中国茶文化》，王玲著，中国书店 1992 年版。
《中国与南亚文化交流志》，薛克翘著，上海人民出版社 1998 年版。
《中国与西亚非洲文化交流志》沈福伟著，上海人民出版社 1998年版。
《中国宗教史》，王友三著，齐鲁书社 1991 年版。
《世界三大宗教及其流派》，丁可著，湖南人民出版社 1989 年版。
《宗教通史简编》，罗竹风著，华东师范大学出版社 1990年版。
《阿拉伯史纲 610—1945》郭应德著，中国社会科学出版社 1991 年版。
《中国载籍中南亚史料汇编》，耿引曾著，上海古籍出版社 1994 年版。
《非洲华侨史资料选辑》，方积根著，新华出版社 1986 年版。
《中非关系史》，艾周昌、沐涛著，华东师范大学出版社 1996 年版。
《中国与非洲》，沈福伟著，中华书局 1990 年版。
《中国和拉丁美洲关系简史》，沙丁、杨典求等著，河南人民出版社 1986 年版。
《美洲华侨华人史》，李春辉、杨生茂著，东方出版社 1990 年版。
《中国与拉丁美洲大洋洲文化交流志》，刘文龙、赵长华等著，上海人民出版社 1998 年版。
《天主教传行中国考》，肖若瑟著，上海书店《民国丛书》本，1990 年版。

外文图书（包括译书）

《天主教 16 世纪在华传教志》，〔法〕裴化行（Henri. Bernard）著，冯承钧译，商务印书馆 1937 年版。

《康熙帝传》，白晋著，马绪祥译，载《清史资料》第一辑，中华书局 1980 年版。

《汤若望传》，魏特（Alfons Väu）著，杨丙辰译，台湾商务印书馆 1960 年版。

《清康乾两帝与天主教传教史》，白晋（Joachim-Bouvet）著，冯作民译，台湾光启出版社 1966 年版。

《西泰子来华记》，云先·克鲁宁（Vincent Cronin）著，思果译，香港公教真理学会 1964 年版。

《耶稣会士在中国》，顾治恩（Thomas F. Ryan）著，陶为翼译，香港公教真理学会 1965 年版。

《入华耶稣会士列传》，费赖之（Aloys Ptister）著，冯承钧译述，商务印书馆 1938 年版。

《中国天主教传教史》，德礼贤（Paschal M. D' Elid）著，台湾商务印书馆 1972 年版。

《中国天主教史》，穆启蒙（Joseph Motte）著，侯景文译，台湾光启出版社 1981 年版。

《圣教入川记》，〔法〕古洛东著，四川人民出版社 1981 年版。

《彼得大帝时期的俄中关系史（1689—1730）》，〔法〕加恩著，江载华、郑永泰译，商务印书馆 1980 年版。

《张诚日记》，张诚著，陈霞飞译，商务印书馆 1973 年版。

《俄国驻北京传道团史料》第一册，尼·伊·维谢诺夫斯基编，北京第二外国语学院俄语组译，商务印书馆 1978 年版。

《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》，徐日升著，王立人译，商务印书馆 1973 年版。

《燕京开教略》，樊国梁著，救世堂，1905 年版。

《清代西人见闻录》，杜文凯编辑，中国人民大学出版社 1985 年版。

《利玛窦中国札记》，利玛窦、金尼阁著，何高济等译，何兆武校，中华书局 1983 年版。

《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，〔法〕谢和耐著，耿昇译，上海古籍出版社 1991 年版。

《"通玄教师"汤若望》，〔德〕斯托莫著，张晓虎等译，中国人民大学出版社 1989 年版。

《利玛窦评传》，〔法〕裴化行（Henri Bernard）著，管震湖译，商务印书馆1993年版。

《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，耿昇译，中华书局1995年版。

《洋教士看中国朝廷》，朱静编译，上海人民出版社1995年版。

《欧洲和中国》，〔英〕G·F·赫德逊（G. F. Herdson）著，王遵仲等译，何兆武校，中华书局1995年版。

《东印度公司对华贸易编年史》，〔美〕马士（Morse）著，区宗华译，林树惠校，中山大学出版社1991年版。

《江南传教史》，〔法〕史式徽著，天主教上海教区史料译写组译，上海译文出版社1983年版。

《剑桥中国晚清史》上卷，〔美〕费正清主编，中国社会科学院历史研究所编译室译，中国社会科学出版社1985年版。

《利玛窦传》，〔美〕乔纳森·斯彭斯著，王改华译，陕西人民出版社1991年版。

《中外关系史译丛》，朱杰勤译，海洋出版社1984年版。

《十八世纪中国与欧洲的文化接触》，〔德〕，利奇温著，朱杰勤译，商务印书馆1962年版。

《中国科学技术史》，〔英〕李约瑟著，科学出版社1975、1976年版。

《四海之内》，〔英〕李约瑟著，劳陇译，三联书店1987年版。

《陶瓷之路》，〔日〕三上次男著，胡德芬译，天津人民出版社1983年版。

《海屯行纪》，〔亚美尼亚〕乞剌可思、刚扎克赛著。

《鄂多立克东游录》，〔意〕鄂多立克著。

《沙哈鲁遣使中国记》，〔波斯〕火者·盖耶速丁著。

以上三种为一册，何高济译，中华书局1981年版。

《十六世纪中国南部行纪》，〔英〕博克舍编注，何高济译，中华书局1990年版。

《中华大帝国史》，〔西班牙〕门多萨著，何高济译，中华书局1998年版。

《大中国志》，〔葡〕曾德昭著，何高济译，上海古籍出版社1998年版。

《16—17世纪伊比利亚文学视野里的中国景观文献选集》，〔葡〕鲁伊·洛瑞罗选编《文化杂志》中文版第31期，澳门文化司署，1997年。

《葡萄牙人在华见闻录》，〔葡〕费尔南·门德斯·平托等著，王锁英译，艾思娅评介，澳门文化司署等，1998年。

《早期澳门史》，〔瑞典〕龙思泰著，吴义雄等译，东方出版社 1997 年版。
《一五五〇年前的中国基督教史》，〔英〕阿·克·穆尔著，郝德华译，中华书局 1984 年版。
《蒙古与教廷》，〔法〕伯希和著，冯承钧译，中华书局 1994 年版。
《利玛窦》，〔日〕平川祐弘著，刘岸伟等译，光明日报出版社 1999 年版。
《韩国儒学史》，〔韩国〕裴琮湖，汉城，1974 年。
《热河日记》，〔朝鲜〕朴趾源著，朱瑞平校点，上海书店出版社 1997 年版。
《在华耶稣会士列传及书目》，〔法〕费赖之著，冯承钧译，中华书局 1995 年版。
《在华耶稣会士列传及书目补编》，〔法〕荣振华（Joseph Pelienne, S. J.）著，耿昇译，中华书局 1995 年版。
《利玛窦全集》第 1—4 册，利玛窦著，罗渔译，台北光启出版社 1986 年版。
《法国对华传教政策》，〔法〕卫青心著，黄庆华译，中国社会科学出版社 1991 年版。
《耶稣会士中国书简集》，〔日〕石田干之助，后藤末雄译，日本平凡社 1970 年版。
《英使谒见乾隆纪实》，〔英〕斯当东著，叶笃义译，商务印书馆 1963 年版。
《耶稣会士书简集·中国书简选》，耿昇译《清史资料》第 6 辑。
《中国在世界历史之中》，〔美〕S·A·M·阿谢德著，任著等译，河北教育出版社 1995 年版。
《中华帝国对外关系史》，〔美〕马士著，商务印书馆 1963 年版。
《韩国宗教史》，〔韩国〕金得帜著，柳雪峰译，社会科学文献出版社 1992 年版。
《韩国绘画史》，〔韩国〕安辉浚著，汉城，1982 年。
《韩国美术史》，〔韩国〕，汉城，1980 年。
《韩国书艺史》，〔韩国〕，金昌显著，汉城，1981 年。
《李朝实录》，朝鲜宣修，日本学习院东洋文化研究所影印本，1967 年。
《日中文化交流史》，〔日〕木宫泰彦著，胡锡年译，商务印书馆 1980 年版。
《日本文化史》，〔日〕宗永一郎著，刘绍生译，商务印书馆 1992 年版。
《中日交通史》，〔日〕木宫泰彦著，陈捷译，商务印书馆 1931 年版。
《日中两千年》，〔日〕中村新太郎著，张柏春译，吉林人民出版社 1980

年版。

《善邻国宝记》，（日）瑞溪周凤著，日本集英社 1995 年版。

《栽培植物起源与传播》，（日）星川清亲著，段传德等译，河南科技出版社 1981 年版。

《体系农业百科事典》，（日）浅见与七等著，日本农政调查委员会出行 1966 年版。

《越南历史》，越南社会科学委员会著，北京大学东语系越南语教研室译，北京人民出版社 1977 年版。

《越南史略》初稿，〔越南〕明峥著，范宏科、吕毅译，三联书店 1958 年版。

《越南手工业发展史初稿》，（越南）潘嘉纣著，何延庆译，商务印书馆 1959 年版。

《菲律宾群岛》，（美）布赖尔·罗伯特森著，克利夫兰 1903—1909 年版。

《东南亚的中国人》，（英）帕塞尔著，牛津大学出版社 1980 年版。

《墨西哥史》，（美）派克斯著，瞿菊农译，三联书店，1957 年版。

《东印度的非凡航行和旅行》，纽霍夫著，John Nieuhott: Remarkadle Voyage and Travels to the East-Indies, translate from Dutch original，见 A·邱吉尔：《航行和旅行汇编》（A. Churchill: A Collection of Voyage and Travels, etc），伦敦，1744—1746 年。

《印度尼西亚的华侨》，都·阿·卡尔著，Pramudya Ananta Toer: Hoa Kiau di Indonesia，明星出版社，雅加达，1960 年。

《菲律宾群岛》，布赖尔·罗伯特森著，Emma Helen Blair & James Alexander Robertson, The Philippine Islands，克利夫兰，1903—1909 年。

《马尼拉帆船》，舒尔茨著，William Lytle Schurz, The Manila Galleon，纽约，1959 年。

《大中华帝国史》，德门多萨著，Juan Gonzales de Mendoza, Historia de Grand Imperio de China，马德里，1944 年。

《利马日志》，德穆加布鲁著，Jose Francisco de Mucaburu, Diario de Lima，利马，1935 年。

《中国现状新志》，李明著，英译，Present State of China, Letter Ⅵ

《莱布尼茨全集》，德顿著，Dentens, Opera Omnva, t. Ⅳ, Pt.

《中国与欧洲》，赖赫准恩，J. C. Powell，英译 China and Europe, Contacts of

Europe Wjen chona。

《社会之体系》，霍尔巴哈著，D'Hocback，Le System Sociale

《伏尔泰全集》（Oeuvres Complites de Voltaire），1865年，巴黎。

《中国：欧洲的楷模》，马弗维列克著，Lewis. A. Maverick：China，a Model for Europe，1946年。

《论宗教迷信与狂热》，休谟著，见《论文与随笔》（Treatises and Sketehes，1760年）。

《启蒙思想家对中国的认识：启蒙时代之中国》，高洛因（H.Cologan）著，（Quelgues Lumieres Sur La Chine，La Chine des Lumieres），载《中国研究》，（Etudes chinovses） 1984。

Coleridge，*Life and Letters of St Francis Xavier*（圣方济各的生活及书信），伦敦1912年版。

Allan，C. W. 1935，Jesuits at the Court of Peking，Shanghai.

Caplan，L.. 1987，*Studies in Religious Fundamentalism*，Hong Kong.

Cohen，P. A. 1963 China and Christianity：the Missionary Movement and the Grouth of Chinese Antiforeignism，1860—1870，Cambridge，Mass

Covell，R. R. 1986，Confucius，the Buddha，and Christ：A History of the Gospel in Chinese，New York.

Cronin，V.. 1955，The Wise Man from the West，New York.

De Bary，W. T.

—1970，Self and Society in Ming Thought，New York.

—1981，Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind and Heart，New York.

—1983，The Liberal Tradition in China，New York.

—1991 The Trouble with Confucianism，London.

Farmer，E. L.. 'Social Regulations of the First Ming Emperor：Orthodoxy as a Function of Authority' in Liu Kwang-Ching，1990，Orthodoxy in Late Imperial China，pp. 103—25.

Franke，W.，1967，China and the West，Oxford.

Gernet，J.，1982，China and the Christian Impact：A Conflict of Cultures，Cambridge.

Hans，K.，& Ching，J.. 1989，Christianity and Chinese Religions，New York.

Harnack, A., 1972, The Mission and Expansion of Christianity, Gloucester, Mass.

Hastings, A., 1992, 'The Christian-Chinese Encounter', in All under Heaven, eds, Hunter, A., and Rimmington, D., Kampen, pp. 122—6.

Huang, R.,

—1981, 1587: A Year of No Significance, Ming Dynasty in Decline, New Haven.

—1988, China: A Macro History, New York.

Hughes, E. R., 1968, The Invasion of China by the Western World, London.

Hummel, A. W., ed., 1943, Eminent Chinese of the Qing Period, Washington D. C., U. S. Government Printing Office.

Latourette, K. S., 1966, A History of Christian Missions In China, Taipei.

Peterson, W. J., Why Did They Become Christians?

Yang Ting-yun, Li Chih-tsao, and Hsu Kuang-chi, East Meets West, the Jesuits in China, 1582 - 1773, eds., Ronan, C. E. & Oh, B. B. C., 1988, pp. 129—52.

Rienstra, M. H., ed., 1986, Jesuit Letters from China, 1583—84, Minneapolis.

Ronan, C. E., & Oh, B. B. C., ed., 1988, East Meets West: The Jesuits in China, 1582—1773, Chicago.

Ross, A. C., 1994, A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China, 1542—1742, Edinburgh.

Sun Shangyang, 1992, Exchanges and Conflict berween Confucianism and Catholicism During Late Ming Period, Taipei.

Whyte, B., 1988, Unfinished Encounter: China and Christianity, London.

Yang, C. K., 1961, Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors, Berkeley and Los Angeles.

Young, J. D., 1983, Confucianism and Christianity, Hong Kong.

Zurcher, E., 1972, The First Anti-Christian Movement in China, Nanking, 1616—1621, (Acta Orientalia Nederlandica) Leiden.

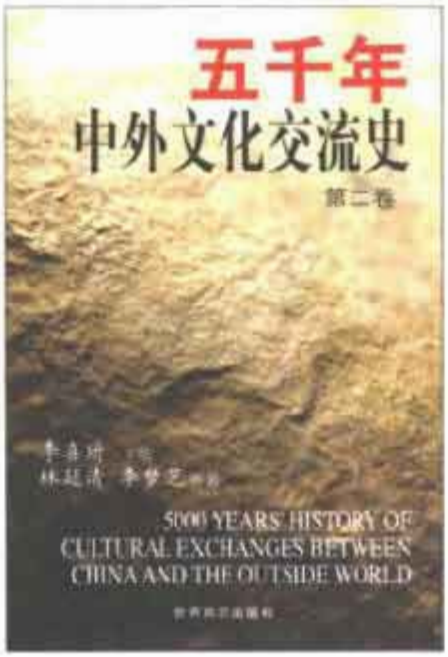
作者简介

林延清，山东莱州人。1944年5月生。1968年毕业于南开大学历史系。1978年师从著名史学家郑天挺先生攻读中国古代史专业硕士研究生，1981年获硕士学位，留校工作至今。现为南开大学历史研究所教授、博士生导师，中国明史学会会员。已出版学术专著《嘉靖皇帝大传》，主编《中国帝王后妃外传·明代卷》和《中华人物传库·明卷》，参编的著作有《中国封建王朝兴亡史·明朝卷》、《清史》上、《中国通史》第十卷、《明朝十六帝》、《中国历史大辞典·明代卷》等，还发表论文六十余篇。

作者简介

李梦之，天津市人，1946年10月生。1968年毕业于南开大学历史系。现任职务为《历史教学》副主编、天津古籍出版社编审、文史编辑室主任，并兼任中国教育学会历史专业委员会理事。主要致力于明代历史、中国古代文化史以及中外文化交流史的学术研究。主要著作有《弘治帝》等。

5000 YEARS' HISTORY OF CULTURAL EXCHANGES BETWEEN CHINA AND THE OUTSIDE WORLD



平面设计 / 康关宇工作室

内容提要

本卷叙述明末清初到1840年鸦片战争之前中外文化交流的历史。明末清初大批西方传教士的东来使中西文化交流出现了高潮。西方天文、数学、医学、地理等科学技术方面知识的输入影响了中国文化的发展；而17、18世纪中国文化的西传则促进了欧洲的思想启蒙运动。本书在重点考察中西文化交流这一重大而曲折的历史进程的同时，还以澳门为个案深入论述了中西文化交流的冲突和融合，同时对这期间中国与亚洲、非洲、美洲各国的文化交流作了较为深入细致的评述。全书创意新颖，史论结合，内容丰富重点突出，详略得当。

■ 责任编辑周宇君

李喜所 主编

5000 YEARS' HISTORY OF CULTURAL EXCHANGES BETWEEN CHINA AND THE OUTSIDE WORLD