

第一部

耶稣会士进入中国

§ 1 目标的转换——从日本转向中国

“根据我们从日本这个国家得来的切身体验，可以向各位报告如下的一些情况。”

提起 1549 年，由罗约拉^①组织起来的耶稣会得到教皇承认才仅仅过了九年。参与草创的同志之一方济格沙勿略那时已经来到远东日本开始布教活动。在抵达九州八十天后的 11 月 5 日，他从 Cangoxima（鹿儿岛）写信给在印度布教总部卧亚的会友，这样描述了日本的第一印象。

“首先，日本国民是我所遇到、迄今发现的诸国民中最优秀的，我觉得在异教徒中不会有什么人种胜过日本人。他们举止有礼，大都很善良，不狡猾。对名誉之看重令人吃惊。名誉对于他们来说比任何东西都要重要。他

^① 罗约拉—Ignatius de Loyola (1491—1556) 耶稣会的创立者。反对宗教改革，主要著作有《灵操》。

们一般都很贫穷,但是不论上层阶级还是下层人民并不认为贫穷是一种耻辱。”

这位在印度、东南亚度过七年岁月的欧洲人神父来到东洋的边陲,遇到了“才智不逊于欧洲人的国民”,他不禁感到一种充实和喜悦,他可以在此充分施展抱负了。沙勿略的书简中随处流露出对日本人市民道德的赞誉。尔后抵日的三浦按针^①、坎贝尔^②亦曾有过类似的感触,可见当时国际社会评价日本人国民性之一斑。

尽管沙勿略怀抱着炽热的使命感,决意在这样一块令人瞩目的土地上弘布信仰,可他在日本逗留了两年之后,便已着手进入中国的计划。但是这并不意味着这位毅力坚韧、颇具武人风貌、出身于巴斯克的传道者朝秦暮楚、见异思迁。身为基督教东方布教前沿指挥官,通过在日本的所闻所见,他敏锐地察觉到要使日本人改变信仰,首先必须让日本人所尊敬的中国人皈依上帝。我们来翻阅一下传教政策的起草人沙勿略于1552年1月29日写给欧洲会友的信札。

“……中国位于日本群岛的附近,(佛教的)宗旨从这里传入日本。中国国土辽阔、和平安泰、没有战乱。据那

① 三浦按针—Adams. William (1564—1620)第一位来到日本的英国人。曾为德川家康的外交顾问。

② 坎贝尔—Kampfer. Engelbelt (1651—1716)德国医生,博物学家。1690年作为荷兰东印度公司的随船医生来到长崎,逗留此地至1692年10月。1712年出版《日本周游奇观》。

里的葡萄牙人写下的见闻,中国人非常崇尚正义。他们的政治比基督教世界的任何一个国家都要公正仁义。据我在日本及其他一些国家的所见来判断,中国人具备很高的教养,比日本人更聪明。那里物产丰盈、人口众多、拥有许多大都市。……在1552年中,我期待能到中国国王所在的地方去。我认为中国很适合弘扬我主基督的信仰。一旦中国接受了基督教信仰,将极有助于日本人对(中国传来的)宗教宗旨产生怀疑。日本距离梁波^①(宁波?)这个中国重要市镇仅有八十勒瓜的水路^②。”

倘若日本人了解到中国人接受了基督教的神圣誓约,他们就会立刻丧失自己对佛教的信仰。以少数精锐为宗旨的耶稣会士们必须有效地展开布教活动。考虑到中国文化在日本人心目中的威信——实际上被日本人理想化了的中国的幻影似乎已经反映在沙勿略描绘的肖像中——沙勿略决心追根溯源,转向中国。不仅如此,他准备前往皇都进入宫廷,首先使中国皇帝皈依,自上而下推行基督教。日本经历了应仁战乱,犯上作乱的风气弥漫全国,而“中国是个国土辽阔、泰平无事并以著名的法律统治的国家,国王仅只一人,而且人民绝对服从国王”。

① 梁波—葡萄牙人称宁波府南面海上的双屿港岛为“梁波”(Liam-poo)。这里曾是明末海盗猖集的走私贸易据点。嘉靖二十七年(1548)浙江巡抚朱纨曾率兵扫荡其巢穴。

② 大约相当于四百五十公里。宁波与九州间的实际距离约为其两倍。(原注)

这对沙勿略来说,可谓天赐良机。他自告奋勇,在同年4月9日从卧亚写给罗马总会长罗约拉的信中这样写道:

“六日以后,蒙我主的保佑,三名耶稣会士、其中两名为司铎,一名是修道僧决定前往中国国王的宫廷。这个国家是日本的近邻,非常广大,辈出了许多才智聪敏的学者。据迄今我所得知的情况推测,学问在中国极受尊重,愈是学者愈具权威。日本的各派宗教均起源于中国。我们确信我主之圣名将在中国显现,我们决意到中国去。”

就这样,继日本之后,中国出现在耶稣会遍布全球的活动范围中。我们不禁要问,沙勿略想象中的乐土又如何映入那些身临其境的西方人的眼中呢。耶稣会士踏入明末的中国,他们究竟目睹了什么,有何所感,有何所思,又做出了怎样的反应?而那些生活在这东方文明古国里的人们又是怎样迎接诗赋中所述“爰有西方人、来自八万里”的“西国诸子”呢^①。怎样排斥他们,从他们那里学到了什么,又给予了什么?此外,沙勿略试图利用中国文化的影响力在日本推行基督教,这一政策又给德川时代的日本带来了怎样的结局?尽管当初的设想落空,但是通过中国,西欧文化的波纹间接地、或多或少波及到日本。这又是怎样一种出乎意料的曲折历程。一种求知的渴望引导笔者去追溯那些继承沙勿略遗志深入中国的耶稣会

^① 万历时的名宰相、为神宗所推重的叶向高的作品。请参照第86章。(原注)

士们的足迹。不过,在进入正题之前,让我们简洁地回顾一下中国与欧洲以往的交流,在历史的深邃视野中展示东西文化相遇的一章“耶稣会士进入中国”。

§ 2 中国与欧洲

尽管人们知道,早在哥伦布以前北欧海盗就曾远渡美洲,但是 1492 年发现新大陆的哥伦布之所以被奉为伟人,那是由于在他发现以前先人未有任何作为,而哥伦布以后,欧洲人染指的美洲史才陆续展开。

如果说耶稣会士发现了中国文化,其意义似乎亦可做同日语。中国与欧洲的交流始于公元前,东汉时中国文献中的“安敦”即指罗马皇帝安东尼乌斯^①。当时中国产的丝绸在穷奢极欲的罗马上流阶级之间,已成为不可或缺的必需品。不过随着罗马帝国的衰落,这种贸易也一蹶不振,海陆的交通亦随之断绝。通向拜占廷帝国的“丝绸之路”为尘砂所掩已阅数百年。时至西欧的中世,十字军时代的末期,面临咄咄逼人的回教徒和蒙古人入

^① 安东尼乌斯—Marcus Antonius (公元前 82—30) 罗马的政治家。曾作为凯撒的部将转战高卢。凯撒死后,与奥克塔维亚努斯、雷匹铎斯一同实行第二次三头政治,并统治东方属州。后与奥克塔维亚努斯决裂,败于海战自杀。

·

侵的威胁,欧洲向元帝国的朝廷派遣了使者。这次派遣使节表面上是一种外交及宗教性的访问,而背后的目的在于调查元朝的军事力。不过,值得注目的是,欧洲与中国恢复交通其动机已不单单是贸易上的愿望了。时为公元十三世纪,创立后不久的芳济格布教会的神父抵达蒙古,并在首都汗八里^①(意为汗的总司令部,即近代的北京)和中国南部的泉州建造了教堂。他们与商人不同,是由罗马教皇及基督教君主派遣的欧洲基督教世界的代表。他们受到良好的待遇,据说在元朝上层阶级中,有人娶基督教徒为妻。游牧民族的蒙古人未能掌握高度发达的文化,他们虽善于野战攻城,但占领地的行政则任用有能力的外国人管理。元的朝廷中有不少凭借特殊才能一显身手的专家,威尼斯的商人马可波罗就是活跃其中的一位。蒙古帝国的势力在欧亚大陆蔓延扩展的十三世纪,马可波罗们主要途经陆路旅行。进入一千五百年代,横跨大洋航路被发现略约半个世纪之后,传教士们追随着哥伦布、瓦斯科^②、麦哲伦的足迹远涉重洋,来到南美洲、东西印度和远东布教。(葡萄牙船漂至种子岛六年后,沙勿略便抵达日本)当时,远洋航海船舶的发明乃是

① 汗八里—Khanbalik 意为蒙古首领可汗的都城。元代蒙古人用来称呼大都(今日北京)之语。

② 瓦斯科—Vasco da Gama (大约 1469—1524)葡萄牙人航海家。奉葡王之命于 1497 年从里斯本启航,曾绕过好望角捕获一名伊斯兰船长,在其向导下,于 1498 年抵达印度西岸葛尔格达。1524 年任葡属印度总督。

科技史上划时代的事件,可以和二十世纪航空机的发明相媲美。而耶稣会士则率先利用了这一文明利器。当十六世纪基督教徒——葡萄牙人绕过好望角横渡印度洋,西班牙人穿越大西洋、太平洋——接近南中国海时,元朝已经灭亡,明朝已统治了近两百年。中国人驱逐了曾经重用外国人的统治者蒙古人,在他们治理的大帝国领内,基督教徒已不复存在了。

如果说哥伦布发现美洲的原动力是出于对马可波罗旅行记中所述日本的憧憬,同样可以说耶稣会士的东方布教是以日本、中国的皈依为目标的一大旅行的延续。不过当时欧洲人的世界地理知识仍很贫乏,在现在看来似乎不可置信。当耶稣会士初来中国时,他们几乎不知道此地就是马可波罗所记述的“契丹”古国。

因此对耶稣会士来说,基督教的中国布教,以至有关中国本身的知识都还是一张白纸,他们必须从零开始。从此以后,西欧文化与中国接触交流时隐时现地陆续展开,欧洲方面有关中国的学问知识也逐渐积累起来。西欧的中国学以耶稣会士利玛窦嚆矢。对于关注文化交流与比较的学人来说,这位第一次踏足中国的西洋人、第一个进入明朝首府的耶稣会士,在他的人生记录中,似乎隐匿着许多耐人寻味的东西。

§3 关于利玛窦的介绍 ——东西方的史料

沙勿略一直寻找机会进入中国,他几次往返于南海,但终于壮志未酬,于1552年死在中国大陆近海的上川岛。就在同一年——按照感叹上帝神灵的天主教派历史家的说法——为了了却沙勿略的宿愿,由上帝选派、而最终要进入明朝首府的耶稣会士利玛窦出生于意大利中部。

玛提欧·利奇(Matteo Ricci)的名字时常出现在东洋史的概说书中。同时,他还以中国名字利玛窦(Li madou)闻名于世。在明末中国士大夫当中,利氏颇受敬重,被称为“仰慕中华风、深契我儒理”的“泰西儒士”。这位基督教世界的精英,来到古老的儒教文化之国——不,在传教士看来,“应称作一个世界”——他是怎样体验两种文化的相互接触呢。

日本近代的历史学家、阿部秀助很早就注意到利玛窦。他在明治三十六年《史学界》第五卷第二号上发表论文“利玛窦”,当谈到有关史料时这样说:“雄魂永远化为异域之士,考察他的一生,必有待于东西两洋之史料。”

恰若响应这种呼吁,中村久四郎广泛搜集东方的汉

文史料,写出了《利玛窦传》^①,鮎泽信太郎留下了出色的地理学史研究。不过,相比之下西方的史料仅有矢泽利彦的介绍而已。东西方交流史上的这位杰出人物只不过显露了一下头角。东洋文库收藏的 P. Tacchi Venturi 编辑的^② *Opere Storiche del P. Matteo Ricci*^③ 刊行于 1913 年,是摩理逊搜求的两册版本。这部书中有些篇页还未裁开。笔者在写这部小传时,将以利玛窦及其同志留下的书信、记录为线索,透过西方的史料来观察当时的中国,考察传教士在接触了中国文化之后所做出的种种反应,和他们一同踏入中国,和他们一同北上入京。

① 《利玛窦传》刊载于《历史地理》卷二六之三、四,卷二九之三、五,卷三十之一。(原注)

② Pietro Tacchi Venturi 即汾屠立神父(又译做王都立、文读礼、或文图理)。1910 年,利玛窦逝世三百周年之际,神父将耶稣会罗马档案馆里发现的利玛窦意大利原文手稿连同其他书稿一起刊行,题名为《利玛窦神父的历史著作集》(*Opere Storiche del P. Matteo Ricci*),共上下两卷。1942 年,德礼贤神父(Pasquale d'Elia)编辑《利玛窦全集》(*Fonti Ricciane*)时将其收入。《全集》的第一卷和第二卷分别刊行于 1942 年和 1949 年,第三卷是对全书的注释和索引。这是迄今为止有关利玛窦的最重要的文献。本书即依此史料写成。

③ 《利玛窦史料》(*Fonti Ricciane*)在第二次世界大战中,由意大利政府出版发行,现已出至第三卷。因编者 Pasquale d'Elia 神父去世,有关利玛窦等的书简只得依此旧版。以上史料均为东京驹込的东洋文库所藏。(原注)

§ 4 一千五百年代的意大利

世人皆称乌尔比诺^①的年轻人绘画工巧，
列奥那多，君有希世之才，亦不在其下。

这是上田敏翻译的普拉天^②意大利赞歌一诗中的两句。“乌尔比诺的年轻人”系指出生于此地的拉菲尔。诗人欲推其为首屈一指的画家，不过一想到多才多艺的列奥那多·达·芬奇，也不能令其屈尊第二。这位德国诗人如此这般讴歌天才辈出的文艺复兴时期的意大利。拉菲尔死于1520年，三十二年以后诞生的利玛窦，与画家一样出生在马尔楷州。早于拉菲尔为梵蒂冈设计圣彼得大教堂的布拉曼特^③亦是马尔楷州人。利玛窦的诞生

① 乌尔比诺—Urbino 意大利中部马尔楷州的一座古城，人口约一万，坐落在标高485米的丘陵上。画家拉菲尔就出生在这里。四周有城壁环绕，除农业外，制瓦、五金刀具、陶器、家具等传统手工艺发达。宫殿、街衢均保留着文艺复兴时期的风貌。

② 普拉天—August Graf von Platen (1796—1835) 德国诗人，拜隆出生，晚年移居意大利死于西西利亚。对意大利的憧憬与古典主义形式的喜爱相结合，作品多修辞工整堪称语言的工艺品。

③ 布拉曼特—Donato Bramante (1444—1514) 意大利文艺复兴时期最卓越的建筑家。与同时代的达·芬奇共领风骚，筑成划时代的水分岭。生于乌尔比诺近郊，曾参与圣彼得大教堂的设计。

地马切拉塔市教堂的图纸即为布氏所绘。在利玛窦出生的两年前,圣玛利亚教堂落成。这些文艺复兴的建筑不落窠臼,至今仍屹立在亚平宁山脉的北侧显露风采。

谈到学问、艺术的复兴,马尔楷州的首府乌尔比诺夙已驰名全欧。十五世纪中叶出现的名君蒙特费尔特罗·菲德利哥^①乃是文艺复兴时期最具魅力的武将之一。他居住过的城堡至今仍像童话世界中的尖塔婀娜耸立。皮埃罗·德尔拉·弗兰切斯卡^②曾参与筑城。以他为首的一群艺术家的名字与乌尔比诺的宫廷有着千丝万缕的联系。巴尔达萨列·卡斯奇利奥涅的《廷臣之书》描绘了优雅、洒脱的宫廷生活,以至全欧洲的绅士淑女将此书奉为座右必读。乌尔比诺城中所收藏的书籍——那些羊皮纸制成、手写的拉丁、希腊、意大利的古典——乃是人文主义的象征、学问艺术复兴的佐证。乌尔比诺在文化史上所占的地位可以用以下的比喻来概括:“从十四世纪中叶至十五世纪初,乌尔比诺乃是文艺复兴期意大利的雅典”。

利玛窦的诞生地马切拉塔城深受乌尔比诺文化的熏

① 菲德利哥·达·蒙特费尔特罗—Federico da Montefeltro (1422—1482)意大利的佣兵队长。生于乌尔比诺的蒙特费尔特罗家,足智多谋文武双全的武将。爱好艺术学问,作为艺术的庇护者而闻名。

② 皮埃罗·德尔拉·弗兰切斯卡—Piero della Francesca (约 1420—1492)意大利画家。作为远近法的理论家而知名。近代以后其艺术受到高度评价,被称为代表十五世纪意大利的革新派画家之一。

陶和影响。此城建在亚平宁山脉、亚德利亚海一侧的山腹,海拔三百多米。城中有创办于1290年的大学,藏书宏富的图书馆。利玛窦出生于城中名门利氏药房。他来到中国以后,对那里医学之先进,草药种类之多而惊叹不已。这里顺便提及,从中国出口到欧洲的草药中,在罗马时代就已有大黄(英语:rhubarb,莫里埃的戏剧“抑郁的人”常用的草药即为此)。

人文主义的影响表现在许多方面。比如在英语里,常常不是以基督教圣人之名,而是以拉丁古典罗马时代的伟人之名起做洗礼名。利玛窦的师友,最先成功地进入中国南部的耶稣会士罗杰利,其汉字名为“罗明坚”。罗(luo)是将 Ruggieri 的第一音节勉强移译成中文的,明坚二字乃是 Michele 的开头两音节的音译。不过,罗杰利的名字原取义于天使长米凯尔,他以罗明坚而知名是因为加入耶稣会时改名所至。以前的名字取自古代罗马名门 Pompilio,称作蓬皮利奥·罗杰利。由此可见,从名字的变迁中亦可感受到时代思潮的脉动。

利玛窦出生的时候,米开朗琪罗镌刻大理石的手仍在不停挥动。不过,往日那位生气勃发的大卫的制作者,如今已变成了敬畏神灵、怯惧死神、烦恼日多的近八十岁的老人。在他周围,文艺复兴期精神的昂扬已不复存在。西班牙占据下的意大利,反宗教改革的气焰高涨,宗教审判的追究日趋紧迫。老衰的米开朗琪罗负责设计罗马的一所寺院。以后经比乌拉及德罗拉、鲍尔塔之手竣工完

成(1584)。这所教堂被称作“耶稣”Chiesa di Gesu',乃是耶稣会的总部。从建筑史上看,它与文艺复兴期端庄的风格不同,标志着向堆砌雕琢、哗众取宠的“耶稣式”的过渡,并预告着巴洛克趣味的到来。就在这总部的附近,利玛窦也曾出入其中的圣汤多雷亚的寺院经莱纳尔蒂^①及马德尔诺^②之手建成乃是巴洛克艺术传之后世的代表作。似乎可以说,思想的动向自然而然地表现在艺术形成之中。

§ 5 耶稣会——人与学问

耶稣会士一般被称作“耶稣伊特”。在意大利语中,圣主耶稣被称作 Gesù 即耶稣,法语拼作 Jésus-Christ。天主教徒将其念成“耶稣、克利”,新教徒则念做不同发音“耶稣、克利斯特”。在互相拘泥于不同发音这一点上,日本的信徒也是一样。天主教徒称主为“耶稣”,新教徒则念为“耶稣”。Societas Jesu 一派的信徒,现在亦称其会派为“耶稣会”。在这里为了尊重历史因缘,一律采用

① 莱纳尔蒂—Carlo Rainaldi (1611—1691)意大利建筑家,主导巴洛克建筑。

② 马德尔诺—Carlo Maderno (1556—1629)初期巴洛克时代的意大利建筑家。

来自拉丁文的汉语音译“耶稣会”一词。中国人大概将这两个字念做“yesu”，日本人则念成“yaso”。

或许是由于儒教伦理与新教伦理相得益彰，在我国讲授西洋史时，肯定宗教改革，否定反宗教改革运动——这常常让人联想到发行免罪符的教皇厅以及宗教审判——的倾向十分显著。那么就让我们审视一下反宗教改革繁衍出的天主教一派的精锐“耶稣会”是怎样一种教团。在西方各国，对耶稣会士的毁誉褒贬各走极端，莫衷一是。在法语辞典 Petit Larousse 里，虽说是一派生义，则有如下的解释：Jésuite——谓伪善而狡诈之人。浏览一下西方文学史，论难的例子可以举出敌对的恩宠主义者^① 帕斯卡尔所著《反耶稣会书简集》^②，礼赞的例子可以看到克洛德尔^③ 的《绸子靴》，一出描绘耶稣会士宇宙的壮大诗剧。

① 恩宠主义—Janse'nisme 给十七、十八世纪法国的宗教、政治、社会带来巨大影响的宗教运动。字面上系指神学家江森所主张，并被罗马教皇断罪的关于恩宠的教义。

② 帕斯卡尔—Blaise Pascal(1623 - 1662)法国的哲学家、数学家、宗教思想家和文学家。他认为，与无限的宇宙相比，人就像芦苇那样脆弱。但是人们认识到这一点，做为“思考的芦苇”又是伟大的。拯救人类这种自我矛盾的是基督教。其思想被视作实存主义的先驱。曾与耶稣会士论战，后将其书简结集出版。

③ 克洛德尔—Paul Claudel(1868 - 1955)法国的天主教派诗人、剧作家、外交官。第一次世界大战后驻日大使。对日法文化交流做出了贡献。有散文诗集《五大颂歌》、戏曲《人质》、《绸子靴》等。

建于东京四谷的上智大学是其会派所经营的高等学府。校园中的伊格纳契奥教堂取自耶稣会创始人伊格纳契奥·罗约拉的名字。经教皇保罗三世的敕命,教团创建于1540年。其目的不仅在于耶稣会上自身的心灵修养,而且还包括他人的灵性塑造。罗约拉在苦行中曾这样想:如果只一人修炼苦行的话,也就意味着将那些经他指导可能从善的人们置之不问,于是决心下山。神父们赴海外传教、在外国从事教育事业的观念亦源于此。此乃是一种以“弘扬上帝的荣光”为使命的罗约拉的远大志向中阐发出的世界主义实践。耶稣会一贯主张天主教会应当奉行 Catholic——希腊语义为“普遍的”——即一种“universal”的理念。在付诸实践时,则表现为人与人的亲躬授受。所以说耶稣会的传道和教育方式都表现出一种强烈的人文主义色彩。耶稣会在中国取得成功的原因,首先可归纳为他们掌握了文艺复兴时期的各项科学成果。这也可以证明:反宗教改革时期,托连托^①宗教会议时代诞生的这一教团不单单是一支保守反动的势力。在以后的时代里,耶稣会以宗教、人文教育而闻名欧洲,当这一教团奔赴远东时,经欧洲反宗教改革运动而返老还童的天主教系人文主义将与明末中国业已老化的人

^① 托连托—Trento 意大利北部,阿尔卑斯山南麓的城市。现存有大教堂、围城等中世纪以来的建筑。1545—1563年,为对抗宗教改革,天主教会在此召开过三次宗教会议。

文主义邂逅相逢。

耶稣会的学校以培育教养醇厚的人材为宗旨。那么,就让我们探索一下学校的科目内容与师生关系吧。利玛窦从 1572 年至 1577 年受业于罗马学院。1581 年正在意大利旅行的蒙田也曾来过这里。他称其为“基督教世界的神学院”(séminaire de chrétienté)。在西班牙人雷德滋玛的指导下,学院课程除神学研究外还开设了人文科学课程。提到儒略历,人们知道它在世界历制史上久享盛名。此历制定于教皇格雷戈里十三世^① 在位的 1582 年,是在尤里乌斯历^② 基础上改订的新太阳历。它将一年定为三百六十五天,每四年置一闰年,年号数用四百除不尽的百年做为平年。此太阳历通用至今,它的创制者克拉维乌斯^③ 是罗马学院辅导利玛窦的教授。利氏及历代的耶稣会士以其天文、历数的知识受到明、清宫廷的重用是有其缘故的。他们即便称不上科学家,但那

① 格雷戈里十三世—Gregorius X III (1502 - 1585) 罗马教皇, 1572 - 1585 年在位。生于波罗尼亚, 继承并推行反宗教改革路线, 在教会内部对诸制度实行改革, 奖励学问。

② 尤里乌斯历—Julian calendar 凯撒于公元前 46 年命希腊天文学家、数学家索西格涅斯(Sosigenes)改订的太阳历。以三百六十五日六时为一年, 每四年置一闰年。后经数次修订为儒略历取代。

③ 克拉维乌斯—Christoph Clavius (1537 - 1612) 亦称丁氏, 德国出生的意大利数学家、天文学家、耶稣会司铎。1565 年就任罗马学院的数学教授, 有“十六世纪的欧几里得”之誉。他是儒略历的主要修订者, 也是哥白尼和伽利略的挚友。利玛窦曾将丁氏版的《几何原本》介绍给明末中国。

些奔赴远东布教的英才可以说掌握了当时最新的科学知识。

耶稣会士不仅谙熟文艺复兴期的新兴自然科学，——在这方面，意大利首屈一指，如伽利略出生于1546年——他们对传统的七艺也不曾怠慢。以其中的一艺音乐为例，罗马神学院合唱队指挥乃是在西洋音乐史上留名的巴莱斯特利纳^①。在神宗皇帝御前，耶稣会士弹奏的乐曲——其歌词的汉译现流传于世——该是如何悦耳动听呢。

利玛窦接受人文主义思潮的熏陶，对历史抱有极大兴趣。这一点可以从他的中国报道中所披露的记述手法中判断。也可以根据如下事实：他在印度时曾给科英布拉大学^②的历史学教授寄送过有关葡萄牙占据印度时的史料。那么至于作为一名传教士或学者所不可缺欠的外国语能力与知识又如何呢。将成为西方第一位汉学家的人是不可缺少语言天才的。利玛窦除拉丁语外，还学了希腊语（1580年他曾在卧亚教授过希腊语）。此外他曾到葡萄牙、西班牙旅行，与当地人有过交往，作为生活

① 巴莱斯特利纳—Palestrina (1514? —1594)意大利作曲家，以“教会音乐的救主”知名。《意大利文艺复兴时期的文化》的著者布克哈特称他为“伟大的革新者”。

② 科英布拉—Coimbra 葡萄牙中部的都市，其繁荣始自罗马时代，十二至十三世纪为葡国首都。科英布拉大学创办于1290年，以蒙迪哥河右岸丘陵为中心发展成为大学城，是欧洲最古老的大学之一。

语言他可以自如地读、写、说这两国语言。至于利氏的汉语,我们将会读到他留下的汉文著作。

在马切拉塔市耶稣会经办的中学、及罗马的大学里所培育起来的友情和人际关系,对了解“少而精主义”——十六世纪初期耶稣会员总数不满一万人——的耶稣会士们的活动也是不可忽视的。马切拉塔市有一位名叫奔切别尼的德高望重的老师。他于1559年辞去学校职务加入耶稣会。学生家长曾设法挽留。于是他们与罗马的耶稣会总部做了如下的交涉:如果用市民的捐款在马切拉塔市开办一所耶稣会的中学,教会将派遣奔切别尼先生去该校任教。有些家长担忧自家的子弟会被耶稣会攫走,利玛窦的父亲也是其中之一。但是最终于1561年开办了学校,马切拉塔市为世上输送了许多耶稣会士。其中有以说教家闻名的曼切涅利、做为范礼安的秘书赴东方布教并在澳门任教的特斯卡涅利、以及远渡日本的皮阿尼神父。还有一位菲罗神父,利氏后年曾写到:“我希望他能来中国,但他去了日本”。在此校任教的利氏的业师罗德尔夫·阿卡维巴神父后来与利玛窦同船赴印度布教。我们在亚平宁群山中的一个小小市邑,看到了雄飞五洲精神的弘扬。

利玛窦十六岁来到罗马,最初在圣汤多雷亚的学院学习预科,并于1571年圣母升天节那天加入耶稣会。在罗马学院时代,罗德尔夫的伯父克拉乌迪奥·阿卡维巴以及阿列山德鲁·范礼安都是他的老师。在意大利人阿卡

维巴担任耶稣会总长的时期(1581——1615)正是耶稣会海外发展的鼎盛期。在东方总巡察使意大利人范礼安的指挥下,罗明坚、利玛窦才得以进入中国。对一般世人来说,同窗学友是令人怀念的。耶稣会的神父们也很珍重他们之间的“僧院的友谊”。有些人长年累月在异国他乡布教传道,生活在异邦人之中,以至忘却了母语。在写给母国师友亲人的书信中常常会出现拼错的字眼。不过,这些书简不仅仅是异地他乡的报告,其中一定闪烁着不少做为人生记录亦弥足珍重的文字。

§ 6 耶稣会——海外扩展

克洛德尔的诗剧《绸子靴》(*Le soulier de Satin*)的舞台背景是十六世纪末至十七世纪初的西班牙、波希米亚,其视野向南方的海洋扩展。这部诗剧可以说是将那些在欧洲与新教徒搏斗,在南美、亚洲传道布教的耶稣会士的历史做了叙事诗般的再现。作家克洛德尔作为诗人、辗转于世界各地的外交官,他对耶稣会在全球各地的进展一定怀抱着炽热的共感。剧本起笔于巴黎,五年后在东京的大使官邸完稿。剧中人物罗德利格斯总督对一位名叫大佛的日本人这样说道:(他为异教徒日本人起的名字叫做 Daibutsu,由此可见作者的观点具有强烈宗教色彩)

“我是信奉天主教之人,也就是说我活着是为了使人类所有种族的人们都集合在一个信仰下面,不让任何人感到自己有权利在异端中生活,不让任何人有这样的错觉:他可以离开所有人,他有权利与其他所有人不相往来地生活”。

思想的宽容在日本已成为人们的常识,暂且不论其褒贬,在这段独擅专断的道白中不见一丝宽容的影子。克洛德尔本人不论在气质上还是在性格上都倾向于这种绝对的信仰,耶稣会士们对罗马天主教的解释也基于一种充任“上帝的军队”的信念。“耶稣会”的“会”字(Societas),是罗约拉亲自从西班牙语 Compañia 一词译成拉丁文的。原语本来的含义是军事“部队”。从政治学角度看,十六世纪西洋史的中心已从地中海沿岸的都市国家向大西洋一侧的国民国家转移,作为政体专制君主制开始出现,取代了都市国家,呈现出一种活泼的跃动。“上帝的军队”耶稣会,不同于组织构成比较民主起源于中世纪的其他教团,而采纳了务实、高效率的组织机构。在类似专制君主制的教团体制中,大多数会士终其一生对会务没有任何发言权。总会长为终身制,其称呼亦为“General”。为了有效地展开有组织的布教活动,要求会士对总长无条件服从。不过,这并不意味着中世纪的那种观念性的恪守戒律。比如在服饰方面教团并未采用制服。教团创始人罗约拉的这种脚踏实地、面对现实的精神似乎也反映在利玛窦的布教活动中。他曾一度身披袈

袈,而后终改穿儒服,以适应在中国的生活。

随着这样一群人的出现,在欧洲天主教一派对新教徒的抵抗也逐渐恢复了自信。他们的努力主要倾注在以下方面:(一)在天主教诸国开办神学院等教育机关。(二)奔赴海外布教传道。为海外布教披荆斩棘,并为后继传教士所景仰的布教先驱人物是1541年在南印度构筑布教据点的沙勿略。克洛德尔诗剧的舞台从古代西班牙扩展到波希米亚、北美,中国人和日本人也出现在其水平线上。这决不是一种心猿意马的诗中世界的幻想。如果按年代追寻耶稣会扩展的步伐,我们将会看到这样一幅地球规模的跃进图:1547年耶稣会足迹涉至刚果、1548年至摩洛哥、1549年至日本、巴西、1557年至埃塞俄比亚、1560年代远涉墨西哥、秘鲁、加拿大。耶稣会总长想必在罗马大本营置地球仪于座右,批阅着来自世界各地的报告而不断发出新的指令吧。事实上总长曾命令派遣海外的会士在报告书中注明所在地的经纬度。在南欧的人们看来,耶稣会的壮举无异于征服异教徒弘扬信仰的一大叙事诗。在大航海时代,发展不仅意味着商业利益,这种精神的昂扬也一定使他们激动不已。“让我们远征到南十字星空下”,事实上伊比利亚国民之中在这个时期产生了一部伟大的国民诗歌。这就是横越印度洋跋

涉澳门的卡蒙恩斯^① 所吟唱的路基塔尼亚(葡萄牙的古称,此古名亦颇具雅致)赞歌《路基阿达斯》^② (1572)。

“深邃高远的洞穴尽头，
大海潜藏而深不见底”

面对海洋的神秘,诗人敬畏而肃穆。在海难漂船的年代里,人们将大海半神化,祈愿海神伏眠于洞窟深处。但是,海神涅普琼^③ 却率领部下奔跃而出。

“狂风怒号海回应，
波浪滔滔走狂龙”

不过,我们可以不去询问这些诗句的意思。因为如果朗读原诗的句子,我们可以从 o 音、u 音的反复、特别是 ond 于 und 的交错而产生的音响效果中体味到大海的波涌轰音。同时耳鼓还会感到一阵联想水波湿润的喧哗而撼人胸臆。

*No mais interno fundo das profundas
Cavernas altas, onde o mar se esconde,
Lá donde as ondas saem furibundas
Quando às iras do vento o mar responde,
Neptuno mora e moram as jucundas……*

① 卡蒙恩斯—Luis Vaz de Camoes (1524—1580)葡萄牙诗人。代表作为歌颂葡国历史的国民叙事诗《路基阿达斯》。曾受业于科英布拉大学。

② 路基阿达斯—Os Lusíadas 卡蒙恩斯的叙事诗,十首。起笔于澳门,1572年完成。歌颂了巴斯克的功业和葡萄牙民族雄飞的历史。

③ 涅普琼—Neptune 罗马古神。与希腊的波赛侗被视为同一海神。

§ 7 绕过好望角

阅读耶稣会士的书信,可以从微观的角度对上述宏观的概括做一番事实的鉴证。诗歌中颂咏的青年神父们远涉南洋的实际体验是怎样一段经历呢。1578年3月下旬,利玛窦从里斯本扬帆启程,汇集一处的十四名耶稣会士中有六名意大利人。利玛窦昔日的业师罗德尔夫·阿卡维巴(一译:阿奈维发)亦在其中。阿氏曾这样叙述出发前夜的情景:

“我现在一只脚踩在陆地,另一只脚踏在海水里,不过我的心已经飞向大洋的彼岸,飞向印度。在那里我不知道会遇到些什么,但我有一种预感:会有什么好事等待着。……在船上我们居住的舱室犹如一种囚牢,一种墓穴。宽二尺、高二尺,不能跪坐,顶多只能平坐或躺倒。即使这样我们也十分欢愉。因为我们要去主的家园,要跟随十字架上的耶稣·基督远行……。”

阿卡维巴每晚都流鼻血。一行中最年长的罗杰利取笑道:“你一定成为殉教者。鼻子出血是一种前兆呀。”后来,阿卡维巴果真在印度殉教。

海船在大西洋上向南越过赤道,进入印度洋后又向北穿越赤道。航海中一旦发生传染病,后果是极为悲惨

的。此外以阿佐列斯群岛^①为据点的英国海盗——伊丽莎白女王麾下的英国海军也是不亚于斑疹伤寒的可怕敌手。而今如果乘坐法国的邮船,天主教神父、尼僧可以用折价船票旅行,食用上等餐,一个多月便可往来于欧亚之间。但是在利玛窦的时代,虽说一行的航海还算平稳无事,从里斯本启程经好望角、莫三比克至卧亚的航程也用去了六个月。在莫三比克上船的四百名奴隶中有十三人在9月13日抵达卧亚之前死亡。

§ 8 卧亚——诗与真实

面临阿拉伯海的卧亚,当1482年巴玛尼王国^②分裂后遂归人回教徒毕加普尔王尤斯夫^③的势力之下。

① 阿佐列斯群岛—Azores 大西洋北部、葡萄牙西面的群岛,葡属。由九个主要岛屿组成。

② 巴玛尼王国—Bahmani 十四世纪后半叶印度出现的最初的伊斯兰系王国。亦称作巴夫曼王朝。自1347年始,约延续了一百八十年。十五世纪末王朝衰退期遂分裂为五个独立小王国。

③ 毕加普尔—Bijapur 印度南部,卡尔纳达卡州北部城市。地名来自Vijayapur 意为“胜利之城”,系1489年尤斯夫创立的毕加普尔王国的首都。此王国于1686年被穆卧尔皇帝所灭。

卧亚与古里^① 同为麦加朝圣的出发地,同时作为阿拉伯马的进口港湾占有重要地位。葡萄牙势力侵入卧亚是在1510年,著名将领阿尔布克尔克^② 曾一度攻下卧亚,但遂被夺回。阿尔布克尔克率重兵卷土重来,攻下该城后,便将回教徒一网打尽并任命印度教徒为当地总督。葡萄牙插足印度是巧妙地利用玛拉巴尔^③ 海岸诸小王国之间的不和,实行确保据点的策略,因而并不十分注重改变当地居民的习俗。

一般来说,与佛教的弘布、儒教的传播的历史相比较,基督教布教史所表现的一大特征是后者记录下许多流血事件。(与佛教艺术相比,基督教艺术中的流血场景异常多,可见这是基督教的一种内在特性。西方许多家庭里摆放的基督像也在滴血。)旧教各国向东方扩张是在中世纪骑士道的末裔航海王恩利克^④ 的庇护下,以十字

① 古里—Calicut 印度西南部的港湾城市。中世纪以来,东西通商要地。明代郑和的根据地。中国名为下里、古里。

② 阿尔布克尔克—Affonso de Albuquerque (1456—1515)葡萄牙第二代印度总督。下级贵族出身。从年轻时代起,作为军人在地中海、北非一带活动。1503年至1505年率舰队赴印度。1511年占领马六甲,修筑要塞巩固了葡萄牙海上帝国的基础。死后被奉为军神。

③ 玛拉巴尔—Malabar 印度西南沿海一带。包括卧亚、古里、柯枝、曼戈罗尔等港湾城市。

④ 恩利克—Henrique o. Navegador (1394—1460)航海家,葡王约安一世的王子。致力于航海研究和非洲西海岸的探险。是葡萄牙人非洲巡航及开拓印度航路的先驱,为振兴母国的学术、文化做出了贡献。

军的精神推行完成的。因而在欧洲人看来,这种扩张无异是一部征服异教徒,弘扬信仰之光的辉煌史诗。提到十六世纪意大利的文学杰作,前期可举出取材于卡尔大帝^①与回教徒作战的《愤怒的奥尔兰德》(阿里奥斯特著,1532年。顺便提及《罗兰之歌》的Roland在意大利语中作Orlando),后期则推以第一次十字军战役为主题的《被解放了的耶路撒冷》(达苏著,1581年)。这似乎反映了时代的心理。不过处身于东方来看葡萄牙的侵略,则可视为殖民主义的抬头、一种宗教帝国主义,其残虐性也令人发指。阿尔布克尔克在扫荡玛拉巴尔海岸时,不得不采用恐怖政策。据说由于远离本国,补给无望,他很清楚自己的兵力处于劣势,因此就下令杀戮敌方战俘。先将其手脚剁掉并剜成炮弹形状,然后把这种人肉弹抛到沿岸城邑,以心理上的震撼使敌人陷于惶恐而一举攻占了印度沿岸。

1542年沙勿略抵达卧亚。他赞美新建的街衢,“十字架无限荣耀地矗立在回教徒之中”的这一情景使他感佩万分。不过,他并未全然肯定那些携当地女人为妻的欧洲商人的生活态度。沙勿略与当地文武官员及其他神父的关系也未必圆满。因为刚刚开辟的卧亚的现实与年

^① 卡尔大帝—Karl der Grosse (742—814)法朗克王国之王。768年即位。曾讨伐伊斯兰势力将版图从法国扩展到中欧及意大利。公元800年罗马教皇授予其西罗马皇帝之冕。他致力于健全法制,并奖励工商业及教育。亦称察勒尔玛玃大帝(Charlemagne)。

轻的神父们在欧洲所心怡神往的构像在许多方面皆格格不入。就像战时的煌煌战果报道常常与实际战局大相径庭一样,布教活动的成果也总被当地传道机关渲染夸张,传至本国则离题更远。十六世纪后半叶,沙勿略的业绩已经被神化。让我们探讨一下文化、宗教交流上的障碍之一语言的功用吧。不了解外国语,尤其是西欧语系以外的语言的人是很难体味到掌握其语言之艰难。但是,狂热的天主教信徒则坚信:沙勿略蒙主的恩宠不费吹灰之力而学会了东方的语言,将其视为圣人。这种肤浅的说明是怀抱宗教感情的人易于践入的陷阱。在亲临其地具有丰富体验的范礼安看来,那些“不了解东方,在本国炮制出来的圣人传”确是味同嚼蜡。众人皆将沙勿略视为圣人,他的真实形象反而被淹没。东方总巡察使范礼安曾这样说道:“就像人们将宝石堆积在圣母像前,而圣母的身姿反而消失不见一样”。

在沙勿略抵达卧亚后三十七年,在此登岸的利玛窦一行也为传闻与现实的反差而大惑不解。这时阿卡维巴所发出的感慨大概也是利玛窦的所感。他重新坚定了信念这样写道:“福音书上也曾强调,我们必须返回幼儿时代。因为这里一切都是新鲜的。语言、风俗、习惯、风土、人民、饮食,总之生活中的一切都不同于欧洲。似乎连我们本人的气质都在不断变化更新”。

§ 9 来自京都的报告、来自景教徒的报告

利玛窦写给居住在科英布拉的耶稣会历史家玛菲的书简(葡萄牙语)流传至今。他在信中谈到印度的现实在许多方面都不同于欧洲的传闻。玛菲当时正在执笔写作葡萄牙的印度扩张史。利玛窦做了如下的具体建议。他在1580年11月30日由柯枝^①发出的信中写道：

“查看一下有关印度、日本的注释书和地图类,会发现明显的谬误比比皆是。我的挚友一位修道僧对我说,如果你不介意的话,他愿意为你的著作做一些力所能及的订正。”

葡萄牙人对宿敌回教徒及其宗教了解甚详,但对印度教及文化的无知则令人吃惊。他们刚来到印度时,甚至深信印度教寺院中供奉的对象是处女玛丽亚。最初期的误解虽被订正,但与利玛窦同时代的西方传教士对印度的梵语文学及历史悠久的哲学传统几乎一概不知。在卧亚一带归顺基督教统治的所谓土著的大部分乃是皈依

^① 柯枝—Cochin 印度西南部的港口城市。自公元前起作为印度洋贸易要冲而繁盛。1520年葡萄牙人在此开设商馆,直至印度独立为欧人所占有。是印度屈指可数的商业港兼军港。

后社会地位有所提高的下层民,或那些丈夫被葡萄牙兵斩尽杀绝的妇女中与葡萄牙人同居的及他们所生的混血儿。那些在本国生活拮据的葡萄牙人一旦来到印度,则有女人服侍,颐使奴仆,绕过好望角时便将刀叉抛掉以手抓饭过着放纵的生活。沙勿略曾痛心疾首地叹息道:在这帮人物中,动词“偷盗”一词的变化真可谓翻变无穷。文化的交流在这种最恶劣的条件下展开,不过这种下劣的现象似乎是殖民地扩张及移民占领时期必然出现的。

污浊丑恶的现实与南欧传教士们骑士般的想象格格不入,但是利玛窦和他的同道们并未因此而理想幻灭,消沉沮丧。他们并非这般意志薄弱、妄自菲薄。而且令传教士欢欣鼓舞的消息从日本传到了柯枝。下面一节是利玛窦写于1580年1月30日的书简中的一段(关于利氏的书简,除特别注明者外均为意大利语):

“据说日本丰后的国王与其皇子、及领地内的居民一同归依我主。这位国王似乎统治着五六处领地,我们期待着整个日本在不久的将来归依上帝。听说奥尔干蒂诺神父^①和朱利奥·庇阿尼在京都(Meaco)传道,已有一万二千人接受洗礼。”

同年11月30日的葡萄牙语书简中还有这样一句:

^① 奥尔干蒂诺—Organtino Gnechi; O. Soldi (1530—1609)意大利耶稣会士。1570年赴日,受织田信长知遇。秀吉时代曾一度退居长崎,主要在京畿传道。在日本通称乌儿下伴天连。

“我们都期待着皇帝信长皈依上帝的吉讯”。那位活跃于京都的庇阿尼和利玛窦一样也出生于马切拉塔市。听到同乡人奋斗拼搏，身在印度的利玛窦也一定为之所动。事出巧合，当时玛拉巴尔一带刚好发生了一桩基督教呈显奇迹的事件。耶稣会士来到印度后，发现了当地信奉基督教古远分派聂斯托里^①教义的人们。据说这些人准备归顺罗马教会。公元四世纪当基督教被罗马帝国采纳为国教以后，在基督教世界内部东西两派之间展开了激烈的争论。君士坦丁堡的总主教聂斯托里主张基督耶稣合人性、神性于一身，结果于公元431年的埃培索宗教会议上被宣布为异端，主教本人被流放至尼罗河上游并死在那里。遵奉该教义的人们大多居住在叙利亚、波斯，形成了名为聂斯托里教派。过激的宗教争论煽动党派之争，其反作用则表现为狂热的布教。结果在耶稣会士来临千年以前，这一教派的信徒经海路远涉印度，又经陆路赴唐代中国布教，在那里以“景教”而知名。

曾经是主流派的自己的祖先以残酷镇压手段驱逐了分派的东方基督教。而今与他们的子孙相遇，罗马教会的人们在感慨上帝荣耀之时，对这一邂逅并非没有感到些许的讽刺。不过，不论利玛窦一方还是分派的子孙们

^① 聂斯托里—Nestorius (?—451)君士坦丁堡的主教。因他主张耶稣具有人性和神性，公元431年被罢免主教职务并被宣告为异端。后客死于埃及。

对过去的因缘都不甚了了,只是天真地相信基督十二使徒中的一位托玛斯曾来此地布教这样一种传说。因此利玛窦欣喜雀跃地写道:“在柯枝这里,圣托玛斯的古代基督教徒的大司教通过我们(耶稣会士)转达他们将全面服从罗马的教皇。他们接受了罗马教皇的秘迹、仪典、礼拜、日课、弥撒等一切教规”。

如果说日本布教成功的消息使利玛窦和他的同道们扩展了内心的空间,那么与古代基督教徒繁衍的子孙之相遇则一定在时间轴上开拓了他们的心胸。而数十年之后,利氏的同志们将在中国因发现景教碑而唏嘘不已。

§ 10 四年的印度逗留

在玛拉巴尔海岸,利玛窦是怎样度过他的每一天呢。1580年11月29日的信中透露,他从卧亚转至柯枝是为了“恢复健康”。这封信中还提到利玛窦被晋升为司铎,“圣安娜那天(7月26日),大家庄严地咏唱弥撒曲,神父们和自己的弟子们都来祝福”。作为圣职者,无疑是一幕生涯难忘的情景。那时利玛窦年满二十八岁。值得注意的是,年轻的神父们虽然身在印度,但上司仍留心他们的教育培养。“奉管区长之命,我准备与巴范济神父等一同去卧亚听神学讲习”。卧亚管区长维森蒂的指导方针是

使耶稣会士们在学问上臻善至美。但这似乎与利玛窦本人的志愿多有抵触。当他得知罗马学院时代的恩师阿卡维巴被选为耶稣会总长时,便立刻写信祝贺,并报告了自己的近况,字里行间流泻出一股热气(1581年11月25日)。在人品稳重的利氏来说,这封信的措辞实为锋利。致总长的第一封信中他坦荡无遗地表露了自己的内心世界。这封信除了叙述自己修学的近况外,所披露的见解可视为基督教徒利玛窦的“土著居民观”,预示了他进入中国后所取的态度。因为是一部重要文献,在此将做较长的引述。

“最初的两年,主要是从命专修人文学科。第三年我晋升为司铎后,按照管区长的尊意又要学习神学。……当然这也未尝不可,但我向上司提议:既然来了印度,希望能让我做一些文科学问以外的工夫”。

这里所说的还只是个人的不满,下面一节则有一种公愤溢于言表。利玛窦对那种不允许志愿从事圣职的当地人旁听哲学、教理、神学的西洋人本位的教育方针愤然提出抗议。

“从今年开始开设了哲学课程,对一项新决定,大家未必心悦诚服。所谓新决定是不允许当地的学生,即印度居民的子弟列席我们的哲学课。我想这是一件重要的事情,望您能了解实情。……大家的理由是如果土著学习了文字就会变得傲慢无礼。那样的话就不愿意去做杂役……,倘若不甚了解哲学、神学的西洋人来到这里就会

受到嘲弄等等。但是这种情形并非印度的学校所仅有，欧洲的学校亦如此；我想以此为由而放弃教育。特别是在这里，当地人即使有很丰富的知识也不会博得白人的信任。……如果采纳了这种做法，就会在本来注重知识的罗马教会的圣职者之间助长不学无术之风。而这些圣职者将来则要成为司铎持掌人们的灵魂。周旋于各种异教徒之间的司铎决不可是一个不会辩驳是非、不会解难排疑、不会导人向善的蠢材。……这是一件最不能使我平静的事情，那些人（当地土著）在这里过着十分悲惨的生活，而今向他们伸出救援之手的只有我们。正因为如此，他们才对我们特别抱有好感。可是如果我们耶稣会的神父违背了他们的意愿，阻拦他们与他人为伍担任职务——通过学问而出人头地——，我担忧他们会憎恨我们，而我们耶稣会在印度的主要目的，感化异教徒使他们皈依我们神圣信仰的使命将会化为泡影”。

卧亚于1540年开办了神学院。其宗旨是为了培养当地出身的圣职人员，就像利玛窦信中谈及的为了“神圣的信仰”。（利玛窦上述书简写成后两年，日本天正遣欧使节团的少年们抵达卧亚。他们大约在此地逗留了一个多月，想必就下榻于这一学寮。学校由方济各会创办，当初被称作桑塔·菲。后来借名于“异邦人的使徒”保罗，改称圣保罗学院，成为耶稣会在东方的大本营。）在这所学校中上级课程是否只接纳白人，还是允许当地人共学，这不仅仅是教育方针的问题，而关系到基督教性质的阐释。

尽管基督教宣称博爱,但总而言之它首先是欧洲人的宗教。关于产生在近东而主要在欧洲衍化发展起来的基督教与欧洲人及欧洲文明的关系,许多人已做了许多说明。在这里谈及这个问题,是因为曾有人认为利玛窦作为传教士的功绩“在于传教士偶尔将基督教从欧洲文明的传统中分离出来,并移花接木于一种可以诉诸对方的、富于知性·美感·情理的语言”(A·托因比)。中国人《利玛窦传》(光启出版社、台中、1960)一书的作者罗光师强调说上述利氏书简中表现出他一生的布教原则,并说“他能赢得我国士大夫的尊敬亦以此精神故”。对利玛窦的态度我们所抱的共感可以说是东方人自然而由衷的发露。^①

§ 11 汉字问题

沙勿略一心赴远东布教的缘由之一是他对滞居印度的葡萄牙人的生活感到厌倦。诗人卡蒙恩斯流落到澳门据说也是因为他讽刺了殖民地上下风俗的颓废而被赶出卧亚。至于利玛窦赴澳则是上司的安排,他本人也倒情愿。不过,居住在澳门的欧洲人未必能理解他的布教活

^① 在日本与利玛窦采取同样方针的是范礼安,而反对适应政策的是卡布拉尔。明治时代的在日外国人传教士大概也可分为这两大类。(原注)

动。下面引述一段罗明坚的书简,他与利玛窦同船从里斯本启程提前一步抵达澳门。1580年11月8日,罗写信致耶稣会总长,做了如下的说明:“在这方面如果没有阿列山德鲁·范礼安神父,对如何推进中国布教的工作我们毫无把握。因为(在居留澳门的葡人中)有不少人这样讲:让那些从事耶稣会其他工作本可有为的神父们学习汉语,这无疑是徒劳无功、虚掷时光的,到底有什么用处呢。”

沙勿略虽然迫近中国于眉睫但终未能如愿以偿,他死后已近三十年,这期间没有一人获准进入中国居住。因为明政府的国策是不准外国人居留。曾派遣庞大舰队远征南洋的明朝闭锁国门的原由,一半是在于被称作“北虏南倭”的日本海盗的侵扰。(耶稣会士的通信中常常记述倭寇的袭击)为了攻破闭关锁国的坚硬躯壳面进入中国,就必须输送可赢得中国人尊敬的、身备中国人文知识的学者传教士。当东方总巡察使范礼安意识到这一点后,他便推荐了罗马学院时代的弟子罗明坚。

“你要全力以赴学习汉语,争取掌握读写听说。”

当罗明坚提前从玛拉巴尔启程赶到澳门时,范礼安已于两周前扬帆日本,他虽不在却给罗明坚留下了这样一条训示。罗明坚深知学习汉语的意味,上面引述过的书简中有这样一节:“述我本意,这决不是单纯为我个人而做的决定。我是个罪孽无用之人,犹如草芥木屑。但是如果重振旗鼓,高扬圣人沙勿略的精神,就一定能

将进入中国布教的圣人的强烈遗愿付诸实践。”

他强调进入中国布教乃是继承沙勿略的遗志,并具体提出派遣同志的请求,举荐了亲友利玛窦的名字。“我于去年(1580)写信给范礼安神父,询问有无可能再派一位同仁偕同我做目前的工作。并恳求他的允许,希望能让卧亚的利玛窦来此地。”

我们阅读罗明坚的意大利语书简,会发现 *cinese*(相当于英文的 *Chinese*)这一形容词在当时的意大利文中还未分化出来,而是以名词 *Cina* 代用。他想使用汉语(*in questa lingua cina*)来著述基督教义。“我希望短期内自如地使用这一语言。目前正在练习用他们的语言写作,这可以成为吸引捕捉他们心灵的手段。”

不涉及语言问题就不能深入探讨文化的交流。不熟悉语言也就无法做文化的比较和传授。利玛窦于 1582 年 8 月 7 日抵达澳门,第二年 2 月 13 日的书信中谈到了他学习汉语的情形,颇为耐人寻味。

“我在马六甲时曾写过信,想必已经收到。我从印度被派到中国,8 月来到澳门这里,在海上航行了一个多月。蒙上帝厚顾,在船上一直患病卧床,又蒙我主恩典,上岸后就康复如初了。我立刻开始学习汉语。这是一种完全不同于希腊语、也不同于德语的另一种语言。讲起话来非常暧昧不明,一词多义的情形很普遍,有时仅以发音区别。而且是以四个高低不同的声调中或高或低来区别词义而已。”

所谓声调,大概是指即使现在初学汉语的人也要留意的平声、上声、去声、入声这四声。另外,文中的“德语”在十六世纪的当时有一种言外之意,即意味着“那种野蛮乖谬的语言”。利玛窦对汉语的说明恐怕今天的西方人也难理会,但了解汉字的日本人却可以理解。他继续写道:

“所以正因为如此,中国人之间为了相互沟通也把要说的词用字写出来,因为在文字上个个都有区别。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。与西洋的画家一样用毛笔写字。优点在于使用这种文字的国民,即便是方言相异的人之间都可以通过文字书籍而相互理解。西方的文字则做不到这一点。所以日本、暹罗和中国虽是不同国家,语言也各不相同,但却可以相互沟通,同种的文字似乎流通于各国。比如意为天空的 ag 这个词(不知与之对应的汉字为何,既不是“空”kong,也不像是“天”tian),意大利人则念做 cielo,日本人念 ten(天),暹罗人又念做别样,拉丁语作 coelum,希腊语作 οὐρανός,葡语作 zeo(利氏在此拼错,正确的拼写应为 ceo),其他国家也都发音各异。这仅是一个例子,其他一切文字亦如此。”

这可以说是一种含有文化史考察的汉字论,从字里行间可以感到初学汉语的人的那种兴奋。他指出使用汉

字的诸国构成了一个文化圈,并列举了表音文字所不具备的表意文字的优点。前些年,法国的比较文学家埃切安布尔曾倡议采用汉语为世界通用语,他建议“欧美诸国亦应为汉字注上欧美语的训读”,这一提案大出西洋人的意料。据说长期生活在国外的日本小学生中,有人在视觉上记忆着汉字字面的词义,却忘记了日语的发音,当看到“空”这个汉字时,有的儿童回答道:sky,看来用欧美语也是可以训读的。

利玛窦知道“天”(ten)这个日本式的发音,他似乎多少学过一些日语。1582年12月15日从澳门启程的同仁方济各·巴范济的信中提到同船来澳的利玛窦患病一事,并记述了天正使节团一行的动静,引起我们的兴趣。“我们在这里(澳门)与范礼安巡察使再会,他带来了日本人,大家都感到欣慰。我们立刻开始学习日文。但大家都没有取得什么值得一提的成果。”

天正遣欧使节于那年3月9日抵澳门,届时已在那里逗留了九个月,努力学习语言和音乐知识。利玛窦大概与巴范济一起学了一些日文,这些颇具语言天赋的耶稣会神父们也没能取得“值得一提的成果”,可见日语的特殊难处。

§ 12 中国与葡萄牙的邂逅

让我们简洁地回顾一下十六世纪以来,以葡萄牙人为主的西洋人与中国人的接触。卡布拉尔^①于1500年炮击玛拉巴尔海岸的古里时,他曾捕获一名当地的景教徒司铎,并作为战俘送往葡萄牙本国。在这位司铎的供词中有这样的叙述:“大约八九十年前,契丹人(即中国人)在古里建有商馆。因受到当地王侯的横暴,便召集强大的舰队重返古里,扫荡了街衢。”据史料记载,明朝宦官郑和指挥的船队曾远征阿拉伯海、非洲沿岸以至红海。其交战海域已部分地超过了大东亚战争的区域。

不过,明代大船队的远航其主要目的在于发扬国威,并不像欧洲西南各国那样在海外贸易上孤注一掷,所以国家规模的航海不久就中止了。阿尔布克尔克攻破了回教徒的海军,于1511年远涉印度洋在马六甲首次与中国商人相遇。1517年向中国派遣了第一位大使皮雷斯。沙勿略未能踏入中国而死于上川岛是在1552年。葡萄牙人在澳门建立据点后(1557年以后),中国当局允许他

^① 卡布拉尔—Pedro Alvares Cabral (1460? —1526)葡萄牙航海家。1500年奉国王之命向印度航行时,漂流到巴西遂占领该地为葡属。

们每年去广东交易。最初一年一次,而后改为一年两次。葡萄牙商人从澳门乘船经两天水路抵达广东,互市期间就停泊在那里。但不允许上岸,只能在船上起居。他们在广东的进货主要贩运日本,澳门的盛衰常常为日中关系的情形所左右。^①卖出的商品除了从印度舶来的物品外,似乎也运一些日本物产来。据说商人们曾提出请求希望能居住在中国本土自由往来布教。方济各·佩雷斯通过翻译与布政使交涉时(1565年前后),以西洋人不通汉语故驳回了他们的请求。想必这一定是巡察使范礼安指示罗明坚学习汉语的原由之一。从1564年至1565年间,葡人方面曾通过广东的有司当局,试图与明朝缔结外交关系,但是毫无结果,据说那时中国方面将葡萄牙人看做是“马六甲的商人”。

§ 13 先驱者、罗明坚

为了不蹈覆辙,罗明坚用心学习汉语,“练习用他们的语言写作,作为一种吸引捕捉他们心灵的手段”。罗明坚叙述如何掌握汉语的书简后来曾被收入耶稣会历史家达尼埃尔·巴尔特利的《中国》一书中,读来耐人寻味。罗

^① 参照冈本良知著《十六世纪日欧交通史的研究》。(原注)

明坚从 1579 年 7 月开始着手准备进入中国,关于汉语官话的学习,我们可参阅他写给阿卡维巴总长的报告(1583 年 2 月 7 日),他是这样描述“汉学伊始”的。

“当时与中国人做买卖的葡萄牙人住在澳门港,他们大都雇佣仆人代做通译。所以当初很难找到能够教授我所需要的宫廷汉语和文字的老师。即便有人会讲宫廷官话,但他又不会说葡语或其他我所了解的语言,以至须要绘画来教授汉语汉文。举一个例子来说,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。听起来十分滑稽,所以葡萄牙人、神父们都觉得靠这种办法是学不会汉语的。”

除了学习语言外,他还想出各种办法。比如,“为了让中国人知道我们并非是只图赚钱的商人”,他写信给罗马要求邮寄“带插图的基督传和旧约圣经及基督教徒所住国的说明书”(1580 年 11 月 8 日)。四天后又致信耶稣会总长请求寄送“多幅插图的四国语(指拉丁、希腊、希伯莱、迦勒底语^①)圣经和呢绒布、绘有圣经人物的室内装饰品、礼拜堂豪华调度一套”。有时还要求寄钱,汇款方法是将款项付给住在罗马的里斯本商人,再从澳门的

^① 迦勒底语—Chaldean 公元前十二世纪定居巴比伦的迦勒底人的语言,亦称闪族语。

葡萄牙商人那里取款。^①

罗明坚的名字在意大利语里拼做 Ruggieri,但在英文书籍中,多采用其拉丁文名字 Ruggerius。我们在第4章已介绍了这一洗礼名的缘起及汉字名罗明坚的由来。他年长利玛窦九岁(1543—1607),三十六岁以后才开始学习汉语。从里斯本启程时,他与利玛窦同船。在印度只逗留了一年——据他自己讲已能听懂当地语言的忏悔——提前一步来到澳门,在学习汉语上比利玛窦早三年。不过这种差距很快就消失了,反而落后于利氏,但学习一种语言最开始三年的差距是很大的。利玛窦的汉语入门就是在这位先辈的指导下开始的。利氏常在信中亲切地称他为“米开勒神父”。1583年2月12日,利玛窦写给意大利友人的信中有这样一段:

“我立刻开始学习汉语,已经记住了不少单词,也会写了。这里有一位拿波里出身的米开勒神父,神父早在我之前就热心钻研汉语,所以在中国人之间博得了充分的信任。中国分为十三个地区,其中一处的总督 Tutano (都堂)派来使者把米开勒神父请去。他拨给了一处宅地允许神父居住在中国本土内,我们从此可以期待弘扬神的伟业……”

① 顺便提及,留在日本的三浦按针与日本女性之间曾有子女,他曾采用同样办法汇钱给远在英国妻子。日本人乘威临丸渡轮赴美时,也把银币储藏 in 舰长室来汇送钱款。(原注)

先驱者罗明坚的报告中谈到在中国的经历、东西文明相遇的第一印象,其价值决不逊于利玛窦的书简。他是一位富于进取心,头脑灵活又机智活泼的拿波里人。写给耶稣会总部的信中,他总提出各种要求,这是因为他对未来胸有成竹,付诸实践的手段明确而具体的缘故。耶稣会以赠送礼品为手段,成功地攫取到中国高官的欢心。我们将在另一章谈到其中的时钟,即所谓自鸣钟。正是因为罗明坚于1580年就做出了如下的慎重考虑,才会有那样一出历史插曲。

“希望教皇赐赠的物品中最为紧要的是装饰精美的大时钟。那种可以报时,音响洪亮摆放在宫廷中的需一架。此外还需要另一种,我从罗马启程那年,奥尔希尼枢密卿呈献教皇的那种可套在环里,放在掌中的,也可报时打刻的小钟,或类似的亦可。”

奉命从印度管区长那里携带时钟来到澳门的正是利玛窦其人。罗明坚不仅考虑到赠送中方礼品,为了让耶稣会总部和教皇厅了解自己正在学习汉语,或进一步说在感觉上了解中国文化的存在,他将汉文书籍寄到罗马,希望他们“看到中国人的文字是怎样一种情形,同时理解上帝赋予这无信仰的异邦人的才能”。一般来说学习外语的人会做翻译,不仅仅是会话的翻译,而是一种文化的翻译(interpreter)。并成为解释(interpretation)这种新发现的文化的人。当我们阅读那些进入中国的耶稣会士的记录时,会惊奇地发现这不仅仅是传教士的记录,而是一

种外国文化研究的报告。这些先觉者们内心怀抱着炽热的信仰,对外则以一种柔软和谐的态度拥抱新文化。他们不把自己的任务局限于狭义的传教,而广泛学习当地人民的风俗民情,宗教习惯。他们通过学习所在国的语言,得以有机会了解研究其国的文学,历史,科学及统治形态。而后又有幸在当地旅行,接触到其国的地理和人情世态。用当今的术语来说,他们好似是一群从事地域研究(area studies)的留学生。同时,浏览他们的记录,人们会发现类似外交官回忆录中出现的风波跌宕起伏接踵而至。而他们似乎也身负外交官这种中介人的宿命,当地的传教士对外总是不得不小心翼翼地接物待人,对内则不得不百般周旋,苦心竭虑。

§ 14 天——西洋的逻辑、东洋的自然

罗明坚作为汉字样本寄往罗马的书籍现已佚失。不过,书的内容似乎有关儒教的道德哲学,这一点可以从1580年11月12日致耶稣会总长的书信中得到证实。

“读过这本书后,就可以了解中国人尊崇怎样的道德,有哪些道德著述,从孩提时代起如何躬实践这种道德。中国人没有哲学(罗明坚这里所指的是一种具备系统体系的哲学)。他们唯理性是从,按照格言与结论行

事。他们虽未认识到上帝的存在,但在道德方面则身体力行,洁身向善。……中国人十分钻研文科学问。……”

在写这封信的时候,罗明坚自称已掌握一万五千个汉字。(日本小学生所学习的汉字不过一千字左右)跻身于中国的士大夫之中,听他们侃侃而谈,他自己或许也在翻阅那些“以格言的形式写成,只得出结论”的四书五经。罗明坚接下去分析中国人的世界观,他这样写道:

“由于这些人缺欠对上帝的认识,对世界首要至高因的认识,便将一切归之于《天》,用汉语讲就叫做 Tien。这个词是中国人所拥有的至高无上的字眼。用他们的话说,就相当于他们的父亲,万物皆取自于此。中国人崇敬大地,大地就是他们的母亲,大地可以出产生活所必要的各种物品。而且中国人主张:这个世界和于之共存的万物皆出自偶然,并归结于各自的宿命。”

采纳了亚里士多德逻辑学的基督教神学将上帝定义为“宇宙中第一且至高的因”。但是这种思维与中国人,日本人无缘,听起来很不自然。西洋人第一次用汉语写作的基督教神学著作乃是利玛窦的《天主实义》,明万历三十一年(1603)在北京出版。这本书很早就传到日本,就在出版后第二年,日本庆长九年,青年学者林罗山便读

到了这本书。他曾与日本耶稣会士不干斋^①论战^②。林道春(即罗山)质问《妙贞问答》的作者不干斋：“倘若天主为天地万物之创造者,造天主者谁耶”。不干斋回答道：“天主无始无终”。这并非表现了不干斋个人的看法,或一种“颇得禅机的回答”(新村出博士),不过是禀承基督教神学的答辩而已。(比如《公教要理》中说“天地万物并非自然存在,必有与之存在的自然存在者”。又说“天主无始,无终,常存于天地”)针对不干斋的答辞,罗山指出其言表的矛盾：“天地曰造作(造作意为 Creature)天主曰无始无终。此种遁词不辨自明”。这表现了基督教传教士对儒教世界观的反感,和儒者对基督教神学的抵触,耐人寻味的是两者才仅仅窥伺了对方的一角,就开始向完全相反的方向背道而驰。这可以说是儒教自然主义与基督教的神的拟人论(anthropomorphism)所产生的互驳。

不仅德川初期的日本人,就是明治以后的西欧化了的日本人也难接受“第一至高因”的思维方式。我们可以试举但丁《神曲》地狱之门铭辞之翻译为例。夏目漱石在他的短篇小说《伦敦塔》中引述了英译本《神曲》地狱篇第三歌开头的一节,其中有这样一段：

① 不干斋—Fabian (1565—1621)亦称不干斋哈比庵,日本耶稣会士。出生于加贺地方。曾著护教书《妙贞问答》,后弃教刊行了反耶教书《破提字子》。

② 参见[林道春及松永贞德与耶稣会士不干哈比庵]《新村出选集》第一卷所录。(原注)

正义崇高感动上帝,神威与至高无上的智慧,最初爱创造了我们。我前无物,只有无穷,我们忍从无穷。

天主教诗人但丁咏唱的“我前无物,只有无穷,我们忍从无穷”一句与不干斋的“天主无始无终”同出一辙。漱石可能将意为“持续”的 duro(意大利语)endure(英语)一词误译成“忍从”。让我们再探讨“最初爱,创造了我们”一句。这句不能念成“最初,爱”,而必须连续念做“最初爱”。“最初”不是副词的用法,与“第一因”的“第一”一样起形容词的作用。因为意大利语原文为:il Primo Amore。不过这是懂意大利语的人这样认为,一般人很难将“最初爱”一气联读。当然漱石的译文似亦不妥,但主要原因还是在于我们周围不存在以圣灵为最初爱的神学体系,故译文生硬未化。

与此相反,“天”这一观念,在儒教文化圈似乎已融于人们的感情世界之中。再以夏目漱石为例,我们知道这位颇重伦理的作者晚年所遵奉的主义是“则天去私”。像西乡隆盛这样的国民英雄长期为人们所爱戴,大概也是由于他的训诫“不与人谋,但与天谋”诉诸了日本人的内心。此外,我国政治制度的顶点是天皇。第二次世界大战中,曾有人主张“天皇”不应译为 Emperor,而应译成 Tenno。这种国粹主义的思维可除外不谈,但东洋的天子与西洋的皇帝,在伦理氛围上确有不同之处。不过,同样是汉字“天”,中国与日本也会因时因人而异。明末正值王阳明(1472—1529)的学说风靡于思想界,有没有在

“天”的谱系上哲学思辨的东洋思想家呢。

我们在历史的外围做了若干比较考察,其理由不外乎下述一点:围绕着“天”的思想内容,在罗马教会内外后来曾展开过一大争论,且关系到耶稣会自身的存亡。我们在以后的章节将会谈到这一“典礼论争”。人们在研究宗教或思想时,文学、历史也是一样,往往囿于一种宗教,或一种思想的圈内进行考察,其实当各种宗教或思想互相冲突交错时,通过比较研究常常可以揭隐发微,出人意料。

§ 15 另一种文明—— *une civilisation autre*

宗教问题当然是传教士所关心的焦点,不过面对中国这样一个文明社会,来自西方的传教士做出怎样的反应也是饶有兴味的。关于美洲的印第安人,传教士们曾为是否承认他们是人类,还是将其划入兽类而争论,实在令人惊诧不已。结果呈请教皇保罗三世判定。1537年发行的教皇教书承认印第安人也具备成为基督教徒的能力。总面言之,远渡美洲的传教士无视印第安的文明,在所谓的白纸上推行传教事业。对当时的西洋人来说,文明则意味着西方文明。独一无二的、定冠词的文明。(不

仅仅是当时,遗憾的是至今在一部分西洋人中,文明即西方文明的观念仍根深蒂固。)对西方人来说,南非的发现是一种地理上的发现。南美北美的发现也是同样。但是中国的发现则迥然不同。因为不仅是地理上的发现,而是一种文明的发现。其伟大之处在于:无视其文明就无法推行传教事业。这令产业革命前的欧洲人利玛窦感慨不已。他称赞道:除了他们还未沐浴“我们神圣的天主教信仰”基督教光芒之外,“中国的伟大乃是举世无双的”。利玛窦为人直率,从不做违心之言。我们从他初期书信中摘出其第一印象,首先关于明帝国:

“中国不仅是一个王国,中国其实就是一个世界。”
(1584年9月13日)

关于统治形态:

“柏拉图在《共和国》中作为理论叙述的理想,在中国已被付诸实践。”(同前)

统治者虽不是哲人,但由进士,科举制选出的官吏在皇帝治下履行公务。

“在中国最有学识的人即是识字最多的人,居政府内要职的就是这样一些人。”(1583年2月13日)

就所谓学问,他写道:

“他们学习文字记述的所有学问。中国人非常博学。医学、自然科学、数学、天文学都十分精通,以不同于我们西洋人的方法正确地计算日食、月食。”(1584年9月13日)

这封书信用西班牙语写成,从肇庆发出的,那时刚好菲律宾的最高统治者绛巴蒂斯塔·罗曼来澳门。文中还使用像“博学”(doctos)这样五十年前欧洲的拉伯雷所爱用的词。在另外的书信中,利玛窦还称赞中国人的地理、医草药方面的学问。但并非没有批评文字。利玛窦以他的自然科学之才能赢得了中国士人的尊敬,他这样指出东洋学问的弊端:

“(记诵的学问)是其缘由,在中国人之间科学不大成为钻研的对象。因为中国人认为一旦能够识字读书,则其中就包括宇宙万物,只须读书就能通晓一切科学。”(1583年2月13日)

关于中国的书籍印刷,利玛窦这样写道:

“出版的书籍内容无所不涉,印数亦极多。其印刷术的起源比西洋要早得多。(顺便提及,西方活版印刷本问世以来才仅仅经过百年)文字须雕刻在质地良好的版木上,否则印不清晰。所以制版时要雕出与页数相同的版木。中国人做这件工作十分灵巧,西方的印刷工匠排完对开本一页的工夫,他们就能雕完一页版木。”(1583年2月13日)

当利玛窦在澳门写下这篇趣味盈然的报告书后七年,《遣欧日本使节对话录》(拉丁文)在澳门出版。是欧文排版印刷。与日本人的海外出版事业几乎同时,西洋人的汉字出版物,也按照利玛窦报告书中所叙述的步骤出现于澳门、南昌、北京。利玛窦是否预见到这一切呢?

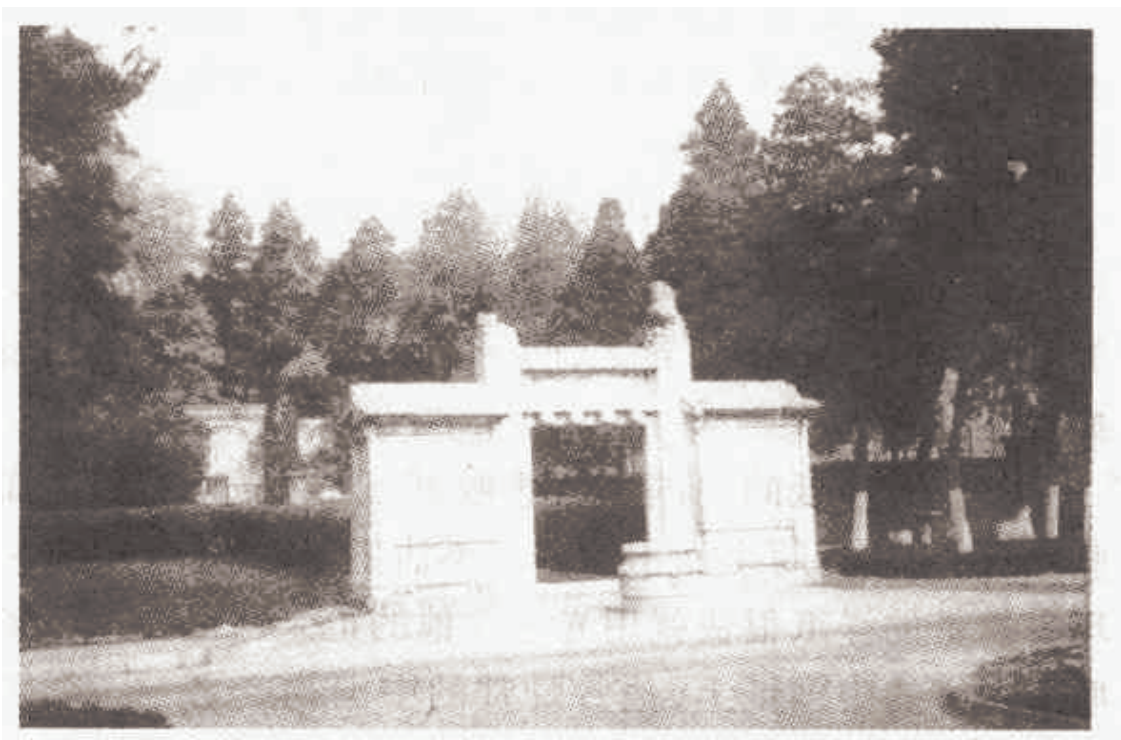
他自己有关基督教及自然科学的著述在中国出版,明、清的文人将阅读这些汉文著作,甚至像林罗山、新井白石那样的日本学者、政治家也将阅读这些著作……。

实际上,文化的交流似乎总是这样出人意表,引人入胜。当利玛窦给中国人出示西洋纸时,一位文人这样写道:^①

“余见西域欧罗巴国人利玛窦出示彼中书籍,其纸白色如茧、薄而坚好、两面皆字不相映夺。赠余十余番。受墨不渗、着水不濡,甚异之,问何物所造,利云,以故布浸捣为之”。

得到西洋纸的中国文人感叹其纸洁白如茧,轻薄而坚实,两面均可写字而不渗透。不沾墨,反弹水。不过利玛窦携带的洋纸很快就用光了。他的记录遗留在 132 张质地良好的中国纸上,他曾赞赏的中国物产之一。纸幅竖 32 公分,宽 19.5 公分。细分为 50 行,均写在一面。从这种报告书的体裁来判断其人格未免是一种东方人的痼习,不过利玛窦的字体端庄、稳重,显示了他的性格。将这份意大利文报告书编辑成册的是前面介绍过的 Tacchi Venturi 之 *Opere Storiche del P. Matteo Ricci* 及 P. d'Elia 的 *Fonti Ricciane*。让我们以这些文献为线索,在下--章介绍富于戏剧性的耶稣会上进入中国。

^① 参见王肯堂《鬱冈斋笔尘》1602 年。(原注)



位于北京市委党校内的利玛窦墓。

(安然 摄于北京车公庄)

§ 16 报告书与书信

在考察利玛窦事迹时,笔者首先查阅了《英国大百科全书》和《意大利大百科全书》。由于利氏系意大利人,意大利在资料方面的研究遥处领先地位。不过,从历史的深度与幅度把握利玛窦这一点上,《英国大百科全书》的记述则略胜一筹。而且与最近新版的《英国大百科全书》相比,1910年版所载东洋学家 Sir Henry Yule 的记述尽管年代较远,但内容甚佳。不过,《意大利大百科全书》对利玛窦的评价中也有引起笔者共鸣的地方。即认为其书信比他的报告书更具价值。报告书乃事后回顾写成,便于概括全貌,也可做历史的判断。但是,每次写下的书信则印象鲜明,其时其地的细节均跃然纸上。现在读来仍令人趣味盈然,浮想联翩。研究外国文化时,第一印象尤为贵重。虽因知识不足,有时会做出错误判断,但没有先人为主的成见,反而可以把握到事物的本质——习以为常后就会视而不见的事象——尽管当初会有一时的反感。总而言之,今天那些未见过中国,又不学汉语而就中国侃侃而谈的欧洲著名学者的议论业已失去生命力,与之相比,利玛窦及罗明坚的实地见闻的真实性日趋为读者所承认。我们将比较参阅利玛窦的报告书以及耶稣会

士们的书信,并追循他们的足迹。

§ 17 泊船之宿、陆岸之家

罗明坚的书信(1583年2月7日)记述了耶稣会士如何进入中国的一幕,它之所以令读者兴奋激动,是因为写信人亲临其境之故。书信从广东的肇庆发出,他是如何来到内陆之地的呢?

“澳门对练习汉语不利,我需要学习宫廷用汉语,即当地人所谓的官话。但身在澳门不便学习。无论如何也要进入中国本土,与中国人一同生活,掌握他们的语言。为此巡察使(范礼安)要我想方设法进入中国。但是这种可能性极小,真非凡人所能及。因为中国人坚决反对外国人人境。特别是我们西洋人人境,则有国王的明文告示加以严禁。尽管如此,我还是按照上司的旨意几次与葡萄牙商人同行,到离澳门不远的,大约七十英里外的城镇广东去(外人称广州为广东)。买卖交易在城里做,但不准任何人上岸,我们在这里逗留了三个月,不得不在船上起居。”

信仰热烈的神父中,也有人操之过急。

“我之所以难于入境,是因为以前有一位耶稣会的葡萄牙人神父,将一名愿意皈依基督教的青年从广东带出,

因而在广东省有司及澳门市民与神父之间惹起了轩然大波。后来叫做 aitao (海道) 的广东高级官员发出告示, 任何时候都不准给拐人出走的葡萄牙神父提供住房。不过这件事说来话长……”

但是, 逗留在广东时, 却发生了一件意外的事情。罗明坚神父的笔也随之生动传神。

“……不过对神父来说, 不会有办不成的事。……葡人称作曼达林的中国国王的司法官员中的一位对我们颇示好感。他履行手续, 准备送给我一处房子——很小的, 属于国王的房屋。并且在大街小巷都张贴告示, 如有加害于我者均处于死刑。”

就这样, 在开市交易期间, 西洋人神父获准居住在广东市中。罗明坚成了广东市民好奇心的对象。

“这里再添上一句, 中国人颇难应付。他们出于好奇心, 从早到晚甚至夜里一直站在我家门前。——以至从大门不能进屋。仅仅是为了围观我。……一天, (心怀敌意的帮伙中) 有一人走进来, 手中拿着石块自己将头打破三处, 让血流在我家里, 然后大喊: 神父打伤我了。企图在居民间挑拨是非而上演了一出闹剧。”

虽说语言还不很流畅, 但会讲一些汉语的罗明坚已开始在中国人官员中逐渐得到知己。因为他有学问, 中国官员们称他为 sifu 即“师傅”。

“……就这样, 我在那里住了三个月。为葡萄牙人公开举行了弥撒。几名中国官员和文人到我这里来捐施了

钱物。还有人出于好奇心询问我们的教义。我就详细地做了说明,和他们建立友谊,就这样一个又一个地赢得了他们的友情。一旦博得他们的信任,一般居民也开始对我们表示敬意了。”

坚持不懈的努力终于引来了意想不到的结果。

“几天前,当我返回(广东)时,我得到了一所更加像样的房子。这所房子是该地最高长官海道让出的。因为官府曾发出告示,禁止为我们神父提供住家,所以众人十分吃惊。继而谣言四起。说当今海道不顾前任的禁令给我们提供住房一定是因为接受了葡萄牙人的大量金钱。于是海道遣人把我叫到官府,并问我认不认识中国汉字。翻译代答道“认识”。海道便亲自取笔起草一文,递给我看。文书上写道:尔既为上帝的从仆,则不必畏惧世人。我的两百名部下披甲候立在此,请尔当面作证,我是否从葡人那里受贿。我回答说:没有此事,纯系于虚乌有。海道听完后十分满意,将我郑重送出官府衙门。据说海道曾对葡萄牙人夸奖我。当地居民得知海道厚遇我之事以后,下层小民畏缩恐惧,不再作恶,其他官员也开始和我交往。其中还有镇守这一地方的军司令官(总兵)。以前曾向他赠送过时钟,和我关系良好。他说可以带我到内地去。”

明朝的官员身兼行政、司法二职。mandarin 一词,按照利玛窦的解释,是从葡萄牙语意为“命令”的动词 mandar 派生而来的。但实际上学者们认为,此系马来语意为

“高官”的 mǎntǎri 一词的转讹。顺便提及,蜜橘被叫做曼达林,据说是因为其色泽与中国官员官服的颜色完全相同。罗明坚称之为“司法官员”,大概是他侧重其司法职务的一面。由于同一人物兼掌行政权和司法权,明朝的高级官僚可凭其一人的裁量做出相当自由的处置。所以用现代职称来解释,海道则相当于地方法院的长官,以他一人的裁夺既可允许传教士上岸居住也可发令禁止。罗明坚记为 aitaο,大概是由于意大利人听不惯 h 这个音而忽略的缘故吧。正因为如此,天主教传教士处于十分不稳定的地位,不得不仰仗中国官员的慈悲善意,而如果上级官员调动,则业已获得的权益很可能毁于一旦。我们从书信中可以读到罗明坚和其他神父们坚韧不拔的努力。

“我一共先后去过四次广东。最后一次去时,该地方的总督——正确地讲,应是两个地方(广东、广西)的总督——调任易人。新任总督奉国王命令而来:如果认为葡萄牙人不宜在此地居留,则可将其驱逐出境。并且命令澳门的葡人司令官和司铎出面接受训示。两个人都不愿冒险前往,这时恰好范礼安(从日本)返回澳门,他命在广东的我随同澳门法官前去出面。我们在(中国方面)总督的一名僚属的陪同下出发。第一次会见时,中方对葡萄牙人不经中国国王允许而在中国港口(澳门)居留颇示不快。总督觉得:葡萄牙人还不知道自己的武力、权力之强,就命令衙门中三百名护卫骑兵一列排开挥戈示威。

但我们并不畏惧,坦然处之。并说明澳门的商人与中国人友好相处,互市贸易决无纠纷。见此情形,总督的态度也缓和下来。尔后稍候片刻又邀请我们赴宴,当听说带来了银制的礼品和绢布,又听部下讲我认识汉字,便赠送了我们汉文书籍。总督还反复讲准备详情禀报国王,以便我们受到良好的待遇。我们在那里呆了十五天,因总督厚遇,倍受居民的称赞。然后我们告辞返回澳门。”

利玛窦并未直接目睹这一场景,或许做了些润色,他的叙述十分有趣。

“两人受到总督的接见,仪式铺张而豪奢以向二人炫耀总督的权力,并加以威胁。但是一看到礼品,那些渴望已久的物品时,总督变得和颜悦色,满意地说:尔等可以依旧居留澳门,但须服从中国官宪之命令。本官不能徒受礼品,一具按值付价。他通过译官一一询问了礼品的价钱,并当着众人面秤过相当钱款的银子交给神父及法官命他们带回澳门。罗明坚神父通过翻译告诉总督自己正在学习中国的语言文字,总督十分满悦。……并送给他们食品和当地通用的银钱,命众多官兵护送二人回船。沿路吹吹打打,簇簇拥拥。这是为了向二人表示敬意。同时暗地派人来传信,让二人用谒见时称量的银子购买同额的物品送到衙门来。”

这位总督名叫陈瑞,利玛窦称他“贤明而好财”。罗明坚与帕涅拉赠送他“价值千金的玻璃、三棱镜及其他在中国稀罕的物品”。这些均是澳门的葡商凑钱购买的礼

品。因为他们目前贸易进展顺利，遂担忧被撵出澳门将蒙受损失。因此澳门的葡人社会听了二人的报告，一定如释重负。罗明坚接下去写道：

“还有一次澳门的居民托那位法官(帕涅拉)带礼品送给总督。当时我发了高烧，而且刺脉时，未能刺中血管，以至左臂肿起，身体虚弱。于是不能成行。总督还记得我，讯问道：神父怎么样了。帕涅拉回答说：我患了病很难受。总督听后似乎十分在意。帕涅拉拿出我托带的眼镜等其他几件礼品送给总督，并说道：神父病愈之后，将前来此地呈献阁下一座美丽精巧的铁制时钟。总督因我惦记他而十分喜悦，叮嘱帕涅拉：神父来时务必将时钟带上。我有很长一段时间未能康复，总督寄给我一封信，要我勿忘携带时钟。”

§ 18 携带时钟赴肇庆

澳门的西洋人社会的上流阶层一时间充溢了兴奋和躁动。可能是为了得到时钟，广东、广西的都堂大人，即两广总督陈瑞邀请罗明坚赶赴他居住的省都肇庆。

“巡察使(范礼安)和读过来函的人都认为这是千载难逢的时机。应带上时钟赶赴肇庆，恳请总督为我们提供内地住房，以便我可以继续学习汉语。……”

罗明坚接受范礼安的祝福,于1582年12月18日从澳门启程。同年3月日本的天正遣欧使节一行已抵达澳门并在此地逗留。8月利玛窦携带时钟从印第赶来。不过陪同罗明坚前往肇庆的不是利玛窦,而是与利氏同船而来的巴范济。这位出生于波罗尼亚的意大利神父本预定赴日本传教,后日他在日本做了教区副管长,又接替范礼安任中日巡察使(1608)。在这个重要时刻,范礼安指名他随同前往肇庆。现存有巴范济赴中国内地三天前写下的书信(1582年12月15日)。信中描述了出发前夜的气氛,是一份珍贵文献。

“我们正在努力学习(跟天正遣欧使节学日语),都堂即总督是位很有实权的重要人物,他派人邀请罗明坚神父。来人透露可能为神父提供一处祭祀中国偶像的庙宇做为住处。那样的话神父就可以久居于此学习汉语了。前些天总督让葡人使节观看了城里的两处寺庙,并说:希望看完后能做出判断,佛寺对罗明坚神父是否有用。而且表示对神父的好感。不过这貌似亲切的许诺不值一信。因为中国人一般惯于说谎,无利可图的话是不会尽力的。现在总督知道罗明坚神父有一座自鸣钟,而这种时钟在中国人之间是十分稀罕珍贵之物,或许是为了这座时钟派人来请神父的。但无论如何,巡察使(范礼安)认为机不可失,时不再来,应该一试运气。即便失败也无所失,而事成则所获甚多。就这样推选了前去的人员,决定由我陪同罗明坚神父。……如果不发生这件事,我该

去日本赴任的。”

两广总督的使者送来了路照以保证罗明坚一行的旅途安全。1582年12月18日,二人携带自鸣钟^①,和威尼斯玻璃制成的三棱镜做为礼品从澳门启程。20日至香山,24日夜在广东举行了圣诞弥撒,27日深夜抵达肇庆。去掉包装,旋紧发条后,时钟开始摆动,自动鸣时。中国人称此为“自鸣钟”。在昏暗的灯火下,威尼斯玻璃制成的三棱镜、葡萄牙人所称的“水银镜”一定焕发出魔术般的光彩。

§ 19 四十年来之梦

“请看上帝恩赐于我们的大慈大悲,自方济格·沙勿略神父起,耶稣会的神父们在过去的四十年里,为踏入中国费尽千辛万苦。进入这广大帝国犹如登天之难,而今

^① 日本人之间也喜爱钟表及玻璃制品。骏河久能山东照宫中的宝物里,有一尊1581年马德里制的金座钟。据说庆长十六年(1611)威斯卡伊诺赠送家康的“斗景”即指此物。另外日本人留下的记载中,同年11月18日醍醐三宝院的义演准后日记中有条云:“时钟计时,凡无异,操作甚奇巧也”。关于玻璃,日本方面的记载亦很多。松岛的瑞严寺中有支仓六右卫门带回来的威尼斯制玻璃烛台。戈尔蒂埃利的《日本使节记》中曾记述天正遣欧使节一行逗留威尼斯时,最愉快的事是去参观玻璃工艺。(原注)

却这般易如反掌了。我们好似身浮梦境、幻境之中。……这一消息将给总长及全体耶稣会成员带来无限的慰藉。尤其是想到蒙主恩宠，罗马学院的同窗三人又能聚首共事……”

这是1583年2月7日发自肇庆的罗明坚书信的一节。大学时代的同窗三人指罗明坚、巴范济、利玛窦。信是写给耶稣会总长克拉乌蒂奥·阿卡维巴，当年三人的恩师。这次中国内陆之行的策划人“冈底斯以东总巡察使”范礼安也曾在同一大学任教。同乡知己，意气相投，他们的协调作业奏功，南中国布教基地的建成指日可望。梦想即将变为现实。但是耶稣会士在中国的努力，未尝不可看做是一出狡狐与老狸的斗智比法。神父们口称仰慕中国文化，千里迢迢来学习中华的文字与教诲，但并非其本心。那么中国一方做如何盘算呢。其实连老练的罗明坚也摸不透其中的奥妙。

“中国人是异教徒，恶魔缠身。由于他们一般反对外国人来华居住，谁也说不清楚我们能在此地逗留多久。或许两年后总督任期终结时，或许带我们到总督常任之地，即国王居住的北京去。”

他们只能祈求上帝保佑，因为：

“这些中国官僚精于治人之道，而且喜怒不颜于色。所以我现在无法告诉总长，总督是出于何种用意让我们住在此地的。”罗明坚只好附上他个人的推测：

“就我们所知，总督身居高位可肆意行事，观察其与

我等斡旋之法，他对我们神父提供的情报十分满意。他似乎觉得：拒绝像我们这样博识多才的——比如他知道我们会制作铁制钟表，精通数学，有一次总督还提到奉侍神明之事——于国家有用无害的人物居住内地是不妥当的。”

不过，文中提到的“神明”系指何物呢。罗明坚这样说明：“按总督的话说，主及神明是伟大的。中国人把神称做天，尊崇至极”。

当沙勿略初来西日本时，日本人将他看做是来自天竺宣讲佛教新法的和尚。或许陈瑞从罗明坚身上看到西来儒士的风采。与日本的情形不同的是，中国人不把他们看做说法传道之人，而是看成来华取经问教的弟子。因国王授权总督裁决葡人入境之事，所以邀请罗明坚一行来肇庆并不抵触明朝法令。

§ 20 中国官僚

两广总督陈瑞居住的肇庆，当时是一个人口万余的都邑。罗明坚在书信中详细地描述了他们在中国受到款待。

“总督盛情款待我们，不过很难得有机会见到他。因为在中国，官吏好比神明，倍受部下子民的尊崇。不论是

贵是贱,总督掌有这些子民的生杀与夺之权。还可以剥下衣服施杖刑,就像欧洲学校里的先生惩罚不守规矩的儿童。故总督很少在公众前露面,谒见也是偶尔才有,而除此之外,无法和总督搭话。这就大大妨碍我们达到预定的目的。不过事虽如此,我们和总督的一位秘书交往甚密。总督曾吩咐他为我们办理所需的一切事务。秘书有时还给我们钱让我们买鱼来吃。我们把赠送总督的时钟交给了他。总督得到这样稀罕而精巧的礼品十分满意。我们推测总督可能要将这件宝物呈送(北京)朝廷。按照以往的习惯,外国人赠送的礼品都要呈献朝廷。”

明帝国完备充实的统治机构令耶稣会士们惊叹不已。“中国人的阶位森严,按序列服从上级,而序列的顶点是国王。因此想要使序列低下的人皈依基督教会会有重重困难。交涉的重点应放在上层,在于如何吸引国王的兴趣,以便将神父招至宫中。因为一旦国王允许神父传教,准许(采纳基督教义)推广于全国的话,中国人既然对(佛教)宗派已不感兴趣,就一定会乐于接受基督教义的。”“中国的官僚们讲:改变宗教习俗须要经国王许可。”

这是罗明坚于1580年11月12日的报告中所做出的判断。这可以说明耶稣会为什么将上层阶级选为皈依目标,并试图进入明朝首都北京。他们期待着送给总督的礼品将被呈送北京朝廷以唤起国王的好奇心。——(事实上二十年以后,利玛窦携带自鸣钟出现在神宗帝的宫廷。以后章节将会谈到这一光景)

我们翻阅利玛窦的书简,1583年2月13日的文字中有一段记述耶稣会上们如何观察曼达林,即中国的高官,有如电影场景一般的生动:

“(市的首长)外出时,就像教皇一样由四个轿夫肩抬而行。众多随从前呼后拥。……他们有各种刑具,其中有杖、棒、枷铁、链锁,将这些刑具曳地而行,使人觉得恐怖阴森。在街上行列时,有三四人在前吆喝开道,吼叫声传至远方。可以想象听到这种吼声,就像恶魔降临一样,人们都逃之夭夭,或关门闭店,躲匿藏身。因为看到官员出巡行列也要受罚。……全省都笼罩在这样严酷的统治之下。谁也不能有半点冒犯。更加令人不解的是,这些Laotie(老爹,即官吏)也大都出身下层农民工匠之家,但一经读书识字便能跻身这样的高位。”

中国官僚的特征是经科举制选拔,不同于世袭的封建制,有其先进的一面。但是这些高官跋扈张扬之态在十六世纪末的西洋人看来无异是一种丑闻。耶稣会上一般都佩服中国人的统治妙术。世界上最广大的国家由一位国王有效地统治着。这种统治行政遍及一百五十府、一百五十州、千百余县以及末梢的甲里制。政府备有称为鱼鳞图册的土地台账,和称为赋役黄册的租税台账。当时正在实施一条鞭法,即缴纳银子的统一税制。政府掌握了五千八百五十五万人的庞大纳税者人数。物产丰富,人民勤劳。中国国王的税收大概超过了全欧洲与非洲的总和。而且,不同于欧洲非洲,这里是和平(*pax sini-*

ca)的乐土。保证有效统治的交通网络,尤其是运河四通八达。为了不使高级官员贪赃枉法,均被派往出身地以外的任地。……在这些令人感叹的诸方面之中,在耶稣会士看来,也有若干不尽人意之处。虽然秩序井然,但官员对上司大都卑躬屈膝。官员横暴不驯,自以为是,思想排外。不过,当耶稣会士接下来说:“由于中国人不知道真正的神而犯下大罪”时,他们自己也在以我为中心来观察事物。耶稣会士为了弘扬基督教信仰来到中国。当绝对信仰受到怀疑时,他们所发现的非基督教的一大文明古国,为那些抱有相对世界观的人们提供了有力证据。又经启蒙思想家介绍给欧洲的思想界。不过,耶稣会士钻研中国学问时,他们当中又有谁预感到这种颇具讽刺意味的历史进程呢。他们为自己能在另一个文明圈中布教的使命感而激动不已。如果说摧毁了印加帝国文明的同时代人是一种“征服者”,那么奔赴中国的耶稣会士则试图成为精神上的“征服者”。以往的世界史是一部复数世界的复数历史。其间不存在什么密切的关联,各自独立发展而成。而现在一个相互关联的世界史的时代就要到来。麦哲伦周航世界是在1522年,在精神领域里东方和西方也即将开始接触了。

§ 21 覆雨翻云

在肇庆为罗明坚、巴范济二人安排的客馆名叫天宁寺。1583年2月5日,利玛窦也获准在此地下榻。于是耶稣会士们似乎以为从此即可定居中国内地了。不过就在捷讯传至澳门,利玛窦正整装待发之际,仍有两年任期的总督突然接到北京朝廷的命令,致仕归田了。也许陈瑞担忧:允许外国人神父逗留肇庆府会给后任留下坏印象,于是他交给神父们一封致广东海道的手札,让他们离开肇庆去广东居住。大失所望的罗明坚和巴范济虽然疑虑重重,不知这封信对广东当局者能起如何作用,迫不得已还是离开了肇庆返回广东。不巧的是海道不在衙门,神父一行甚至没能靠岸只好退回澳门。巴范济也只好按照原来计划赶赴日本。

就在这时发生了一件意外的事,从中我们可以窥视大明帝国行政机构运转之一斑。明朝官员在发行许可证时,一般手边都留有存底。许可证用完后交还给所辖衙门并与存底照合,在必要时验证公务是否畅达无碍。接替陈瑞的郭应聘来到肇庆后,发现存底而许可证尚未收回,便向广东分巡海道察问神父们广东之行一事。海道不知缘由,于是又下书管辖澳门的香山知县(冯生虞——

译者注)。知县亦不知情,就照会统兵屯驻澳门统辖当地中国工匠商人的明朝武官。武官遂与西洋人司铎联系,此事传至罗明坚那里。中国官宪大概认为封印手札不宜放在外国人手中,想将其收回。而试图再次进入中国的神父们则想凭此手札谒见广东海道,恳请居留广东。这一次利玛窦被推选随同罗明坚前往广东。澳门的官宪允许二人先到香山参见知县。来到香山后,知县要他们交回护照(手札)。耶稣会士面露难色,表示希望亲自带给广东海道。知县大怒将手札掷在地上喝道:“人既已丢官,护照亦有何用”。罗明坚与利玛窦沮丧而归。返回客馆后二人商议,即使得不到知县的许可就自己搭乘去广州的客船。但船老大恐外国人乘船会带来灾难。聪明狡猾的译官将陈瑞发给的护照——那封刚被说成废纸一张的手札拿给他看,迫其同意便将行李搬入船内。可是夜里就要开船时,其他乘客反对外国人同船并胁迫掌班。船老大亦恐惧遂命水手把神父们的行李全部抛回岸上。神父们不得已又返回客栈。这时香山知县接到父亲亡故的讣报,按照中国的习俗,知县应立刻辞职归乡守制,服丧三年。由于这一突发事件,罗明坚和利玛窦得以暂时留在香山伺机行动。在新任知县上任之前,用仅少一点钱买通了代理职务的官员(县丞姚鸿——译者),获准前往广州。就这样二人直接谒见了广州分巡海道,呈递一书,上面写道:“吾等身为僧侣,因仰慕中国良政,离乡浮海来华,希望能下赐寸土,筑室而居以毕天年。倘能如

愿,将以布施之金造一小小教堂,一方陋室,在此奉侍吾等遵奉之天帝。身携布施得来钱款将以此为生,决不系累他人”。

对前来讲述新法之人,中国人总是十分警惕。因为有人宣讲新法,就会有效法信奉之徒而自成一派,动辄与既成秩序相冲突,发生骚动叛乱。所以说外来的新思想很难进入阶位关系严密稳定的中央集权国家。新的流派难于产生。沙勿略来到武士割据混战时代的京都,曾这样说:“这里没有和平环境以弘扬上帝之教,故再次返回山口”(1552年1月29日),又说:“中国和平安泰……正适合于宣布我主信仰”(同上)。其实布教的时机并非和平与秩序,而正是战争与混乱。实际上和中国相比,在日本的布教曾接连取得硕果,但是当秀吉统一了全国,不论秀吉还是家康,借用最近的流行语,都担忧 subversion“破坏活动”而发布禁教令。家光的锁国乃是彻底推行这一政策的结果。这不是封建政府下所仅有的现象。“浦上第四崩溃”之际明治政府的恐惧,铁幕竹幕背后的政府对梵蒂冈的警惕皆出于同一心理。耶稣会犹如国中之国,其活动当然会触犯当局的忌讳。在欧洲国权主义倾向强烈的各国都曾禁止过耶稣会的活动,在瑞士其会至今不能合法活动。在法国由于耶稣会上夏蒂尔曾暗杀了安利四世国王(1594),一般社会对耶稣会抱有强烈反感。耶稣会本身也曾被教皇厅解散过(1773)。

时常有这样的情形:趁国内状况混乱,不顾其内在价

值,将某种外来思想做为口实来加以利用。这就是为政者为什么费尽心机加以取缔的缘故。耐人寻味的是:中国的文物制度被所谓启蒙主义哲学家大肆渲染是在十八世纪即法国大革命前夜,社会动荡不安的时代。哲学家们并非对中国思想本身抱有兴趣,而是为了批判当时本国的制度而提出中国这一理想而已。关于这一点,在以后章节还会讲到。我们还是回过头来再来追寻罗明坚、利玛窦二人的足迹吧。二人隐匿了布教意图,而诡称因仰慕中国文物来华,那么下文如何呢。

§ 22 人事神功

罗明坚和利玛窦诈称来华效法以博得海道欢心。但是分巡海道这一官职还不具权限批准外国人在市内居住。而且海道近来又唯恐察院前来督察。二人只好离开广州。归途中路过香山县,看到总督郭应聘的布告张贴在城门上。一般新官上任时,常常发出告谕以示自己对地方行政的见解。其中有一段言及澳门以及在澳外国人,上书:“彼等屡次奸滑作恶,在澳华人乃罪恶之渊藪,因其充做夷人通译而屡屡教唆之”。列数其种种罪彰,其中有条云:“此等通译教唆夷人僧侣效习汉字华语,乞求地方首府拨给土地以建屋宇教堂”。并结论:“引夷人深

人内地,以国家安全起见绝非妥善之策”,对华人通译发出警告“拟处以严罚”。看到布告后,两位神父觉得总督在任中似无望进入中国,遂沮丧而归。

然而数日后,一位来自肇庆的使者持知府信函赶到澳门。宣称为神父们提供土地以建居室教堂,要他们前来肇庆参见都堂大人(总督)。刚刚发出布告谴责神父们滞居中国的总督、与神父们未曾谋面的知府大人为何做出这样的许诺,在澳门人们百思不得其解。

请看这样一段不成其为解释的解释:“悲天悯人的神意关注着可怜的王國,以其强劲之手打开坚闭之门,为宣布基督信仰,引导神圣福音之传道者进入中国,这一时刻终于来临了。”这般宗教色彩浓重的叙述在利玛窦的报告中还属罕见。不过接下去他立刻又做了十分现实的描述,这段记下了意大利人和中国人的交涉,颇为有趣:“在离开肇庆时,罗明坚曾拜托下人,如能设法从新任总督那里讨到许可滞留的文牒将重重酬谢。其中一位是城门守卫,他以神父通译的名义上书郭都堂,郭便将此件转到知府王泮处”。利氏文章的结尾是这样的:“正因为濒临绝望,这突如其来的消息使我们大喜过望。真让人感到这绝非人事,此乃神功”。^①

^① 21、22章的记述主要依据利玛窦报告书第二卷第二章。这一条多少有些戏剧色彩,但除此外别无材料核实。(原注)

§ 23 “天竺”之僧

在澳葡萄牙人社会的生活依靠转手贸易得来的巨额利润。据说将生丝运往日本口岸就可获利买价的一半。葡人船只速度快,武器精良,可与倭寇等海盗船抗拮。这就是葡船取代中国船,一手把持转口贸易的缘由。但是如果发生海难事故,沉掉一只船也会给澳门社会带来严重打击。而且还会影响到传教活动。葡萄牙国王依仗教皇教书掌握了政治、商业上的特权,但同时国王就有义务在新发现的国土扩张教会势力。贸易利润中的一部分则成为耶稣会的收入。

1583年9月,当罗明坚和利玛窦启程去肇庆时,澳门市的财政十分拮据。因为一年前商船沉在台湾近海,蒙受了近二十万葡币的损失。这对于日本布教和中国布教活动都是一个沉重打击。罗、利二人因得到在澳商人葛斯巴尔·维也葛斯的捐资才得以打点行装上路。在广州又意外地遇到了芳济各会的神父。他们从印度支那返回途中,因船倾覆漂至海南岛,被中国官宪捕捉带到这里。在肇庆二人拜见了知府王泮,按中国礼节行磕头礼,然后通过译官照例讲述了来华之意:“因仰慕中国良政,由天竺费时三四年到此。为避开澳门商人世俗之喧嚣,

望下赐弹丸之地，造一陋室小寺以渡余生。衣食行住绝不系累他人”云云。

“欧罗巴”是 Europa 一词的音译。今天在日文中也使用。这是利玛窦在 1595 年前后首次采用的汉译。在这以前，欧洲这样一方地理学上的区域不为中国人所知，当然也就不存在汉字名称了。沙勿略初到日本时，自称天竺之僧，以贴近日本人的想象；同样来华的神父们也称来自“天竺”，使用了这个在中国人看来闪烁着西方净土光环的字眼。在谈到航海经历时，也做了夸张虚饰以取宠惊人。当然这在游记一类的记录中是司空见惯的。利玛窦航海期间实为九个月，但后来上书神宗帝时，却说“航海而来，时历三年”。虞淳熙也做了合乎中国人习惯的修辞润色：“泛海三年出万死而致之阙下哉”。知府王泮对神父们表示好感。罗明坚后来返回罗马后，对王泮的态度做了如下的说明。说他遵从“柔远”——厚遇远来之人——这一古训。据说在肇庆至今仍存有崇禧塔，也称番塔。高二百尺九层。神父们就在这番塔附近得到一块土地建屋。许多居民都蜂拥而来围观。威尼斯制三棱镜、罗马制圣母小画像、欧文书籍以及西洋人本身就已成为好奇心的对象。城里的所谓文化人，一群登科秀才反对神父筑屋，经交涉后移换地点得以解决。知府王泮常带属僚拜访神父。神父们也于每月朔日前去知府官邸拜谒。其他官员也都周旋往来，只有郭都堂拒绝会见，赠送礼品也不收纳。

当初神父们遵照范礼安的指令,处处小心行事,缄口不谈耶教。并努力学习汉语汉文、礼节习俗以博取中国人的信任。这里引用一幅图,乃是罗明坚利玛窦二人手制的葡(意)汉辞典。有些与葡语单词对应的汉语单词栏还未填满,可见他们当时的汉语水准。空白的地方大抵是较难的词汇。二人身着地道的佛教僧侣服饰,阔袖宽裾,这似乎颇为博人好感。神父们也觉得这与天主教神父的装束相差无几。祭坛上悬挂着玛丽亚的画像,官吏文人百姓佛教僧都前来跪拜。头额几乎蹭到地面。有些报告书上说神父们见状欣喜万分。不过中国人的这种礼节性的动作并不具备什么宗教意义。而更加引人注目的是这样一条记述:担心人们看到玛丽亚的画像时,会误认为这一派的神是女性,则换成基督像。当时的中国人称西洋人为洋鬼或佛郎机,十分畏惧。罗明坚利玛窦二人属南欧人,不论头发肤色还是身量都与中国人相近,而不像北欧人。在这一点上,较容易平易近人。不知悬挂的基督像是怎样一种神情。据说来长崎教授日本人信徒油画的约班尼·尼古拉的作品也曾寄送中国,不知是不是他的作品。



明清以来部分来华传教士的墓碑。

(安然 摄于北京车公庄)

§ 24 “天主”这个词

在吸收西洋文化这一点上,汉字与假名组成的日文可以做多种多样的搭配组合,与汉字一色的中文相比富于包容力。由于日文在圣德太子、弘法大师的往昔就曾经历了吸收中国文化并将其发扬光大这一文化演变,在吸收西方文化时,可以说已经具备了兼收并蓄的基础。正因为是一种“杂种”语言,其生命力亦强韧持久。像法语那样已经自臻完备的语言就很难接受外来思想或外国诗歌文学,而中华之国的语言对于洋务运动来说恐怕也不是一种合适的工具。问题不仅仅限于语言,日本人通常具备一种接受外来文化的心态。基督教的上帝在日本最初被称做“大日”,这是借用佛教用语(沙勿略)。不久为了避免误解,于是将拉丁文的 Deus 直接音译成日文平假名“ごうす”。(因为发音相似,deusu 常被谐谑为 daiuso,意为弥天大谎)葡萄牙语系统的宗教词汇主要采用音译来表达。不仅在十六世纪,这些词汇还流传于民间隐匿的基督教徒之间,一直到十九世纪后半叶,仍然被那些信仰虔诚的信徒悄悄吟诵。像 pateru(拉丁语:父)、anima(拉丁语:灵魂)、cruz(葡语:十字架)、beatos(葡语:圣人)、oracio(葡语:祈祷)、martirio(葡语:殉教)、paraiso

(葡语:天堂),这些词汇均散见于明治末年的南蛮文学中,用以衬托异国情趣。因其内容很难译出,一般就只好采用假名音译。同时也明确表示了基督教在日本乃为外来宗教这一事实。但是在中国,基督教尝试自我主张之前,不得不在汉语中寻找与自己相似的、现成的语汇。这绝不是因为汉语中不存在具有表音文字功能的假名。神父们既然口称来华求教,则不便公开对中国人宣讲外来宗教。

“天主”这一词汇在日文中也通用。最先从西洋语译成汉语,又经中国在1600年前后传到日本。利玛窦曾就这一译语的由来,在报告书的第二卷第三章记述了如下一段轶事。罗明坚和巴范济在肇庆时,与一位名叫陈倪科(音译)的青年相识。他在神父们下榻的天宁寺附近做工,与神父十分友善。罗明坚心想如有机会再回肇庆欲将其感化为基督教徒。于是就向他灌输基督教信仰教义,在离开肇庆时又把弥撒用的祭坛托付给陈。几个月以后,当罗明坚带领利玛窦返回肇庆去见他,陈在自家一间斗室中安置了祭坛。四壁不设任何偶像,只在墙上挂一匾,上边墨书两个硕大的汉字“天主”。

“这次相会对神父们来说是一莫大安慰。这位青年及家人都翘首盼望神父们归来,并且高兴地拥抱了他

们”^①。

利玛窦目睹了这一感人的场面,他当然毫无疑问地采纳“天主”二字作为 Deusd 的译语,并做了语源学上的解释:因为中国人发不出浊音 d,故将 dio(意大利语:神)念成清音 t 起头的“天主”,真可谓神来之笔。但是围绕着“天主”这一译语的可否,一场几乎关系到耶稣会存亡的大争论在利玛窦死后还持续了几十年。为此使节穿梭往复于罗马、北京之间,不仅罗马教皇,以至清朝皇帝也卷入了这场争辩。实可见不同语言之间、起源不同的文化之间沟通之困难。下面所说略微偏离主题,今天汉语的唯物论与西洋的 materialism 是否指称同一内涵也值得怀疑。如果说基督教传入中国则有儒教化的倾向,那么马克思主义也将不得不使自己儒教化。越南属于儒教文化圈,胡志明出于一种权宜之计,在他的口号中提出了仁义礼智信的德行,并做了他独自的诠释。

§ 25 科学的尝试

利玛窦的报告书不仅是一部传教史,作为西洋人的

^① 他们系指利玛窦等人。因为利玛窦的报告书不是以第一人称,而是用第三人称写成的。(原注)

明末中国闻见录也是耐人寻味的。最初接触外国文化时,先驱者们总不能专于一事,这也是草创期在所难免的。不论是利玛窦留下的记录,还是后来迪·阿尔德(Du Halde)所编辑的书籍都自然而然带有一种百科全书的色彩。利玛窦是怎样接近中国的呢。1585年11月24日写给朱利欧·芙利戈蒂的书信中披露了一鳞半爪。信中可以看见他做了概括性的把握,global这个词在这里除了“概括性的”意思之外,也包括字面上“地球性的”这样一层意思。

“我想你是知道的,这里的中国是东方首屈一指的大国。不论是财富、土地的肥沃还是物力人口的庞大都称得上第一等大国。版图的形状与其说是矩形倒近似正方形,起于北纬二十度附近,终于四十五度至五十度之间。经度似乎起于一百二十度附近,完结于一百三十度,详情我还不十分清楚。”

从这段叙述中,我们可以窥见接受了近代科学洗礼的利玛窦的风貌。正因为航海家们通过观测天体测定经度纬度才导致大航海时代的地理学上的诸发现,而这种科学精神也渗透到一部分圣职者中。来到中国以后,先为地方官吏,进而被国王所重用的耶稣会士首先都是意大利人,此事绝非偶然。因为这些在文艺复兴文化发源地意大利的大学里兼攻过理科的神父们乃是当时世界上拥有第一流新知识的文化人。依靠这些知识的力量,他们虽身在异国他乡亦成为有用之材。“通晓世上万事之

人,身在异国尽管举目无亲物品匮乏,仍可以立地生根面对命运的苦难而泰然处之”这段文艺复兴时代人的信条^①,似乎可以原封不动地拿来形容利玛窦以及其他耶稣会士。他们的知识是一种具有生命的力。他们不是那种凭借旧约圣经里出现的世界史知识来试图解释中国历史的典籍至上主义学究。利玛窦观测了肇庆的经度纬度写下了如下一段话。

“通过观测月食,我们了解到这座城位于东经一百二十五度三十分,北纬二十二度三十分。”

月球进入地球的阴影时,地球上的各处在同一瞬间都可看到这一现象,因此只要记录下当时的地方时间再求得于标准时间之差就可以算出经度。肇庆的纬度正确地讲是二十三度零分,误差仅仅三十分。但是经度以现在的地图对照则多出十三度,不过这不足为奇。世界各国大致承认以通过格林威治天文台的子午线作为经度的标准乃始于1884年华盛顿的子午线会议,像法国直到1911年还以通过巴黎天文台的子午线作为经度零。因为在这以前各国大都以本国的首都或通过主要天文台的子午线作为标准。利玛窦当做起点的 *Insole Fortunate*

^① 布克哈特在《意大利文艺复兴时期的文化》一书中引用了佛罗伦萨的雕金师吉贝尔蒂的这句话。不过我们阅读吉贝尔蒂的《自传》,这位洗礼堂“天国之门”的作者倒像是工匠类型的大师,与布克哈特所说的 *uomo universale* 的典型相去较远。引用的那段话不如看做是从实用角度的发言,并没有什么思想上的含义。(原注)

“幸运岛”即现在的卡纳利亚群岛^①，位于格林威治以西十几度，司马江汉等蘭学家的世界地图上亦标为“福岛”。

十六世纪是个值得记忆的时代，人们切实感到世界是个浑圆的球体。（莎士比亚的许多杰作最初上演的剧场叫做 Globe Theatre。这座名称新颖的“地球剧院”于1598年落成开放）利玛窦之所以在信中记明经纬度，是因为罗马的耶稣会总长指令散布在五大州的耶稣会士报告自己所在地的纬度经度。上个世纪末，当哥伦布发现新大陆之后，世界史上有名的特尔迪西亚斯条约^②就已签订。此条约是西班牙与葡萄牙划分势力范围将新世界一分为二的产物。以通过大西洋上绿岬群岛西面两千公里处的子午线为界，以西归属西班牙，以东划为葡萄牙势力范围。（其境界线穿过南美的亚玛孙河河口附近。故1500年巴西被卡布拉尔发现时，便归为葡属。）这种政治裁决是在地球仪上划线的地球性分割。不过仰仗教皇裁断的境界线一旦绕到地球背面，也变得模糊不清了。境界线按说应当穿过菲律宾群岛的东端，按利玛窦的说法：“从新世界和西印度群岛——实际上对我们来说相当于东方的西印度群岛——而来的西班牙人”占领了那些岛

① 卡纳利亚群岛—Canary Islands 大西洋上，非洲西北海岸附近的群岛。西班牙领地。面积为7270平方公里。

② 特尔迪西亚斯条约—Tordesillas 1494年于西班牙的特尔迪西亚斯城，西班牙的天主教二王与葡萄牙的约安二世之间签订的東西分割协定。绿岬群岛以东两千公里为葡领，西面为西班牙所属。

屿做为经略东方的根据地。菲律宾这个名称也源于西班牙国王菲律葡。地理学上的知识不充分,再加之政治上商业上的野心相互纠缠。西班牙与葡萄牙的对立抗争直到葡王的血统断绝,葡萄牙划归于西班牙王冠之下的1583年以后还在持续。利玛窦作为这一抗争的目击者,1583年2月13日他在澳门写道:

“请不要相信所谓的世界地图。或许因为知识不足,或许因为葡萄牙国王与西班牙国王之间为划分境界的纷争,世界地图上的一切都与现实不符,尽为误人之物。”

写下这段话的利玛窦正是因制作世界地图而受到明朝官员的知遇。他制作的地图也传到日本,为新井白石、山村昌永所见,从而利玛窦亦在地理学史上留名。而且这还给东方人的世界观带来了变化。因为人们对物理世界的认识、对地理学世界的认识亦会深深影响思想上的世界观的。

§ 26 传教士的面孔,科学家的面孔

1584年11月30日利玛窦从广州给耶稣会总长发出了信函,简略地报告了罗明坚和利玛窦在肇庆的活动。其一是编写汉语的教理问答小册子,第二项工作是制作地图。无用赘言十戒及教理问答的翻译是为了向中国传

播基督教。1584年版的教理书现已佚失,体裁采取异教徒与西洋神父对话的形式。其后每次重版都做了内容上的修订,后来此书也传到了日本。四分之一世纪后的1608年3月8日,利玛窦从北京发出的信中有如下一段文字,日本人读来亦余味无穷。

“听说我们用汉语写下的这些作品在日本发挥了很大作用,我们为此而感到无限欣慰。因为汉语在日本也通用。由此范礼安神父在广州重印了这部书并送到日本来。巴范济神父嘱托我们多寄这类书来。据说因为是从中国船来的,这些书在日本很有权威。”

耶稣会士的汉文著述就这样既起到了传教的作用,在思想上也展开了波纹。这种波纹不仅限于中国国内,还波及到日本和朝鲜。下面还会谈到有关基督教的著述,作为传教士来说,这是他们理所当然从事的工作和首要的义务。但是第二项工作,即世界地图的绘制则纯属偶然。这种节外生枝出乎意料的事态无意中为东西文化交流史增添了色彩。利玛窦的书简对此事做了如下的叙述。

“现将《十戒》《主的祈祷》《圣母赞歌》的汉译与《教理问答书》一同寄上。此外还寄上欧洲式样的——不过文字、距离、时间及名称都采用中国风格——的世界地图。这是我们现在居住的肇庆的知府命我们绘制的,绘成后立刻经知府的旨意印刷出来。其中错误百出,在欧洲则不会有此等拿不出手的東西,错误的一半是因为没想到

会这样立刻印刷出来,所以我没有刻意去做,另一半是印刷工匠的手误。尽管如此我想总长看见用汉字印刷的世界地图,一定会高兴的。中国人非常尊重这张地图,知府把它摆挂在自己家里。并禁止出售,知府自己做为礼品送给中国的要人。”

知府系指王泮。利玛窦在那封信中做了详细的描述。“他和去年一样,今年也予我们厚遇,想必是上帝报答他的好意,升官进爵晋升为统辖众多城镇的岭西道,如愿以偿得了一位千金,而且妻子又怀上贵子”。字里行间流露出耶稣会士与王泮的亲密关系。信中还写了语言上的进步,已经可以听懂汉语的忏悔,并能用汉语说教。但同时调侃自己母语文章的稚拙,信的末尾一句说已经忘记了意大利语。这虽多少有些故做姿态,不过由此可以想见中国生活对利玛窦的深厚熏染。

在中国内地逗留的第一年的活动大致如上所述。不过,这业已预示了其后长达二十数年的利玛窦的活动、以及其后两百余年的传教士活动的两个侧面。即首先神父们作为传教士试图用汉语传播基督教。但仅此一面的话,中国一方则难以接受。故第二神父们以西洋先进的自然科学知识博取中国要人的知遇,以成有用之材。于是在中国利玛窦作为地理学家而出现在人们面前,如果他在欧洲这是料想不到的。

§ 27 水乡风情

旅行可谓知性的冒险、意志的磨砺、感性世界的更新。我们追寻踏入中国以后的利玛窦的足迹时,从这位大旅行家身上去体味一个人,这乃是文化史研究者的一种使命。传教士的主要任务当然是传教。但是,对于近代留学生来说,留学生活的意义所在不仅限于专门领域的学问研究。外国生活体验涉及到人格形成的各个方面因此才是弥足珍贵的。对外交官来说亦是如此。不仅得到职业上的各项专门——国际经济、外交政治、法律条约等——知识,只有通过学习外语,与外国人的接触而获得的 something,并将其融于自己的血肉时才能成为有用之材。耶稣会士的活动,在外国体验这一层面上与留学生外交官并没有什么差别。甚至可以说,像利玛窦这样勤勉的留学生,像耶稣会士那样精干的外交官实属罕见。那么与马可波罗齐名的大旅行家利玛窦有何所闻所感呢。他于 1584 年 9 月 13 日从肇庆用西班牙语写信给澳门的绛巴提斯塔·罗曼,信上的一番话是可以置信的。

“No digo para engrandecer y amplificar las cosas, sinó para escribir solamente la pura verdad.”

“我只是原原本本地叙述真实,并无意渲染夸张。”

实际上利玛窦描述广东省的风景时,我们不觉得有什么歪曲。比如下面一段清冽的景物描写令人浮想起杜牧汉诗的世界,犹如一幅山水画。中国从隋代(公元 605 年)起就开凿了大运河,利玛窦叙述了中国的交通,接下去写道。

“中国国内淡水运河四通八达,大都可以行船。比如从此地亦可沿着运河去北京。路程需要三个月,可依自己的喜好和怀中盘缠的多少选择水路或陆路。因此整个国家可以说就像个巨大的威尼斯。运河波平浪静,绿影浓密清风爽快,两岸树木成荫,除此地方外一年到头都是绿荫葱葱……”

传教士们绕过炎热的非洲,穿过酷暑的印度,在他们眼里华南的风物无疑令人心旷神怡。

“中国实在是美丽婀娜,就像一座庭园,我觉得世界上不会再有这样的安泰的天地。”

在此我想引用 1917 年到过广东的日本学者所作诗中的两句。令人瞩目的印象一样是光照明媚,让人感到字里行间流泻着一股清风。比较二人的印象,三百余年的时差似杳然无存。顺便提及诗人木下杢太郎写作此诗时,他正从澳门去石龙拜访从事救癩事业的欧洲人耶稣会士——那些继承利玛窦遗志的传教士们。^①

细流平滑追日落,

① 引自“石龙”《木下杢太郎全集》第九卷。(原注)

天地无涯云渐浓。

§ 28 地大物博

利玛窦的书信有一种稚拙的美感。反宗教改革时代的南欧文学是对夸张虚饰、多用比喻的所谓巴罗克文体再加以雕琢而成，利玛窦则反其道而行之，他的叙述朴素无华，恬淡的笔致中蕴藏着科学的观察、发现和感叹。利玛窦自己在报告书的开篇做了一番说明：“记述这类事情，以简明如实平铺直叙为宜。这在读者来说最易入耳。”我们引述一段中国与西洋的比较观察。

“用一句话概括，土地非常肥沃，物产极为丰富。所以无需从外面进口物品。不重视与外国的通商也是这个缘故。”“这里既有寒冷地域的农产品，也有温带及热带的物产。产麦很多，产米则更多，……也有各种各样的肉类，与世界上任何地方相比亦不逊色。意大利的隆巴尔迪亚^①地方似乎亦比不上中国。”

玻尔河三角洲的谷仓地带隆巴尔迪亚是十六世纪欧洲最富有的地方。此地出身的商人到英京伦敦掌握了金

^① 隆巴尔迪亚—Lombardia 意大利北部、阿尔卑斯南麓，玻尔河中游北岸地区的平原。中心都市为米兰。

融的实权,据说伦敦的证券街隆巴德街这一名称即反映了雄厚的意大利商业资本涌入英国的残照。但是隆巴尔迪亚地方与中国的“地大物博”相比亦不足为例。而且偌大的中国只属于一位至高无上的君主,下面不论王爷还是贵族都不能做一国一城之主。关于中国丰富的资源,利玛窦接下去写道:

“在这个国家里必要的物品应有尽有。各种各样的矿石、小麦及大米”——这里做一个说明,在利玛窦写这封信一百多年前的1468年,意大利就开始栽培大米。利玛窦比较了稻米的耕作法,认为中国的方法更为优良(1584年9月13日)、水果、菜蔬、木材、鱼类、家畜等等都非常丰富。麦子的收获至少一年两次。请不要吃惊,这个国家跨越热带、温带、寒带三个地带,其大部分地区属于温带。”(1585年11月24日)

意大利出身的利玛窦由于不知道大陆性气候的特征,他不解地写道“和欧洲相比同纬度的地方冬天寒冷异常”。信中大致罗列了印象,在晚年所写的报告书中则有条不紊地叙述了中国的物产(第一卷第三章)。我们采录其中几件让这位西洋人惊诧的事情。惊异的发现是“欧洲有的物品可以说中国都有”,参见其详细的例证如下:

水果。“水果除了巴旦杏和橄榄外应有尽有。还有许多欧洲所没有的果物”,并举了荔枝及柿子。(顺便提一下,柿子后来从日本移植过去,在意大利及法国南部栽培以供食用,名称叫kaki或diospyrus。)

茶。关于茶,利玛窦还提到了中国和日本饮用方式的不同及价格差。^①“在日本一般将茶碾碎喝,而在中国则饮叶茶。”“在中国一斤茶可卖一个有时两三个金币(scudo),在日本上等的茶叶可卖到十二个金币一斤。”想必是赴日及在华传教士之间互相联系交换情报才可能留下这样的记述。高山右近和利玛窦一样出生于1552年,这位信奉基督教的大名城主作为茶人亦是一流的“利休最良的弟子”。茶道可以说是一种以审美的态度面对人生之道。高山右近是否把茶道当做默想沉思的天地,同时采取一种宗教的态度呢。在日耶稣会士的报告中,生动地记述了茶会的情景^②,但对于在中国的利玛窦来说,和那里的居民一样,茶叶只不过是一种饮料或有助于提神消化的药物。

茶用北京话发音为“cha”,福建一带的方言则为“te”。采用前者发音的国家有日本、葡萄牙、俄国等,直接或间接地采用后者(或许是马来语)发音的国家有西班牙、意大利、法国、英国、德国等等。英国人饮茶的嗜好,按日本的年代说大概始于德川第四代将军家纲时代,1658年的一则记事与茶的发音有关,故将原文引述如下:“That excellent & by all Physicians approved, China

① 荣西来华时的宋代,据说在中国人们也将茶碾碎来喝。(原注)

② 比如路易斯·达尔玫达写于1565年10月的信。《耶稣会士日本通信》上卷,139页以下。(原注)

drink, called by the Chineans Tcha, by other nations Tay alias Tee, is sold at the Sultanness Head Coffee-House……” (*Mercurius Politicus*), 1660年9月25日的Pepys的日记中也有这样的记述:“我要了一杯从没喝过的中国的饮料 tee”。后来红茶成了英国人的生活中不可缺少的饮料,英国便从中国进口茶叶。远渡美洲的英国系移民也喝茶。但这茶被课了重税,于是借用冈仓天心的话,“人们的忍耐力到了限度,人们将茶箱投入波斯顿港而引燃了美国独立之火。”不久英国进口茶叶的金额上升为第二位仅次于绢丝,但是英国方面没有与其相抵的出口物品。因为如利玛窦指出的那样,中国各种物产丰富而全备。为了打通单方贸易,十九世纪从英属印度开始出口鸦片。其结果引发了1840年的鸦片战争,用日本的纪年说,那是在德川第十二代将军家庆持政的天保年间。英帝国的汉学家中有人闪烁其辞宣称:“那不过是行使了正当的贸易权利”,真可谓荒唐之言。

酒。利玛窦虽对中国的物产感佩不已,但一提到葡萄酒,到底出身于地中海沿岸国,他的报告里有这样诙谐的一笔。“中国用米酿造的酒和意大利的葡萄酒相比要大为逊色,不过中国人的确信恰好相反。”这可说是一种家乡情结,或可看做味觉的相对性。利玛窦生活在中国逐渐对酒也相当精通了。1599年他来到苏州,留下了一篇秀逸的描写。其中一节赞叹苏州的酒为中国之最,而且还进贡北京。(报告书第四卷第四章)

漆器。现在英语的小写 *japan* 则意为漆器。对这种东方的特产,利玛窦做了如下的观察。“涂上漆以后,饭桌、门扉、地板、舟船、房屋、木制家具等都变成骨头焚烧后的色彩,看上去颇为美观。不仅外观漂亮家具涂上漆后则经久耐用。中国及日本的产品看上去美丽光洁就是涂漆的缘故。因为涂满一层漆,木材的质地原色就完全看不见了。中国人及其他涂漆的国民的餐桌上不用桌布和餐巾。因为餐桌都用漆涂过就像镜子一样。餐后用水洗净用布擦干,餐桌则洁净如初。涂过漆的家具都这样坚硬平滑不留污渍。”

瓷器,刚才提到 *japan*,那么下面也来谈谈 *china*。关东一带总称为陶瓷器。还有的采用中部地区陶都之地名,称之为濑户及濑户物,在关西则以古来的产地唐津或唐津物名之。英语则叫做 *china* 或 *chinaware*。^①(法语采用意大利陶都法恩扎之名,称为 *faience*。法语中小写的 *chine* 意为中国产的纸。)利玛窦关于中国瓷器的记述中有一节说:“出品最为纤巧的是江西地方,那里有烧制陶瓷的土壤,从那里向全国出口大量的瓷器。还运送到其他国家,远至欧洲”。在江西地方,景德镇的官窑所烧制的瓷器想必大量流布全国。此窑曾以万历窑之称遐迹闻名。利玛窦在中国渡过的期间恰是从神宗帝万历十年到

^① 瓷器亦称作 *porcelain*(英)。马可波罗旅行记中的 *porcelaine*(法)系指蒙古帝国内作为通货使用的贝壳。(原注)

三十八年。此外景德镇的制陶业对唐津、伊万里、有田等日本的陶制品也产生了影响。

当人们阅读这份报告，或听到传闻时，当那乌黑光亮的漆器及中国制的磁碗传到西方时，沙龙里的贵夫人们又是怎样渴望玩赏这异国的珍品呢。

带我到葡萄牙去吧，
用不去许多金钱，
据说可以看到来自中国的物产。
来自那个高贵国度的，来自那远东的，
龙涎香、精美的漆器，
还有纤细质丽的陶器，
据说可以看到这一切珍品。

这是十七世纪法国宫廷诗人斯卡隆作品中的一节。从中我们可以窥见路易王朝对中国特产的趣味嗜好。礼赞中国的异国情趣已了然其中。而且还可以了解到直至十七世纪中叶，中国贸易仍为葡萄牙所垄断。进入十九世纪后，兰姆曾在《埃利亚随笔》中写下了他寄予青瓷碗的情思：“I have an almost feminine partiality for old china.”（对于古瓷器，我几乎有一种近乎女性的执着。）即便今天，西方的那些名门旧族的客厅里常摆放着许多东洋的舶来品，好似古董店的棚架。而这些物品想必也吸引了那些对东方的思想文学毫无兴趣的妇人们。一般来说关心文化交流的人们需注意的是，不可将物的交流抛开孤立地议论思想和文学。就目前的状况讲，给海外的一

般人留下印象的日本文化,与其说是日语作品的外文翻译,倒不如说是半导体收音机那样的物品。也就是说并非只有书籍才能承担广义的文化传播媒介。漆器和瓷器对普通的欧洲人来说,就意味着日本和中国。就是 japan 和 china。这种英语的惯用称谓早在十七世纪就已形成。

马。在此我们不能将利玛窦对中国物产的叙述逐一列出。最后看一下有关马的记述,在今天看来也就相当于汽车。关于马,利玛窦是这样写的。“因马蹄上没有打蹄铁,不能在石板路上长时间行走,不适合作战。”这里提到作战,使人联想起几十年前发生在中南美的征服异教徒的故事。远渡美洲的南欧的冒险家们仅率少数兵力而征服了原住民。据说是由于原住民从未见过的动物,马的出现引起了人们的恐慌。蹄铁的知识则很晚才传到东方。日本是在 1850 年代。在这以前,马蹄上不穿任何东西,或只穿上草鞋,据说草鞋要每小时换一次。^①下面的叙述多少有些偏离利玛窦的主题。不过蹄铁的采用这类细微末节,对幕末来日的英国人来说,可以成为比较日本人和中国人接受外来事物的不同态度的材料,所以现将 R. Fortune 从第一任美国驻日公使哈利斯那里听到的趣

^① 《哈利斯的日记》1856 年 12 月 20 日。下面的趣闻根据该书编者 Cosenza 在此项注中所引用的材料 Robert Fortune: *Yedo and Peking*, 1863 译出。(原注)

闻译出如下：

“和日本开始给马打掌铁有关，哈利斯讲了一件有趣的事。听了这个故事后就可以了解日本人的做法：只要是好事，就会立刻将外国的习惯吸收过来。在这一点上，中国人与日本人大不相同。……‘Oula custom’^①（古来的惯习）成为妨碍，外来的事物一概不得传入中国。与此相反日本人对眼前的好事则敏捷地采用吸收。哈利斯为迁居江户，第一次（从下田）旅行时，他的坐马按照惯例打了蹄铁。当时日本的马匹或在蹄上套草鞋，或者什么也不套。有一天一位官员来找哈利斯恳求借马。并说请不要询问为什么要借马。哈利斯十分绅士地接受了这个奇妙的恳求。官员将马带到外面后不久，又按时牵了回来。那位官员几天后来到了美国公使馆，像报告重大机密一样告诉哈利斯，是因为幕府执政大老（并伊直弼）想查看蹄铁，故将马借走。现在大老的坐马也按同样方法钉了蹄铁，其他官员的马也都同样打上了蹄铁。”

§ 29 工学的技术、生活的技能

船。中国是个“南船北马”的国家。作为两大交通手

^① 大概是 old custom 的洋泾浜式发音的模写。（原注）

段,前章已谈到马,下面就以船为例,将其作为衡量东西方技术发达程度的一个标志。华南之地川流运河密布。明代宪宗、孝宗两朝曾经进行过大规模土木工程。“有人曾写道,与生活在陆地的同样多的人生活在水上。这虽不是事实,不过当你沿着运河旅行时,难怪会发此感想。”利玛窦总是这样审视浮表的印象以期记述的正确无误。“中国国内可航行的水路四通八达。比玻尔河还要宽阔的河流。所以从此地到宫廷所在地北京只需三个月。可以一直乘船去那里。”(1585年11月24日)

西方文明的特征即所谓科学文明,呈现出这种外观乃是在进入产业革命后的十九世纪东西方相会之际。在这以前欧洲方面虽在个别器具上显示了技术的优越性,但对远在彼方的中国还构不成压倒的威胁。(法国大革命后的1794年,英国大使马卡托尼参见了乾隆帝。清朝的皇帝将这位乔治三世的使臣作为朝贡使节来接待。)到十六世纪末,即便是南欧诸国民所自豪的船舶,在规模这一点上也没有很大差距。据说明朝拥有对付倭寇的可运载两千人的四层船。而且如果说文明不仅以工学技术来衡量,还蕴藏于运用它的生活技能——*art de vivre*——之中的话,那么相当于中国的船舶旅行在当时的欧洲曾经有过么。威尼斯的祭典用的豪华御用船(*bucintoro*)能与之匹敌么。从字里行间我们可以体味到利玛窦的惊叹。

“那是非常巨大的船舶。论其精美在欧洲或其他国

家无与伦比。虽说是浮在水上的船舶,其装璜设备如果建在陆地则是一幢豪华的宅第。有大小房间,船涂成金色颇为壮观。一次乘船时我察觉到,一个船室的大小就相当我当时念书的罗马大学的礼堂。天花板也有那么高,窗户有十几个,餐桌有十五张,其他椅子的数量也和我们的礼堂一样多。那些有地位的人就在这种船上款待客人或被人款待……”(同上)

这种船舶就航行在——利玛窦曾在信中(1585年10月20日)写过,比横贯罗马的特威莱河还要宽三倍四倍的大河,可称为江上。

建筑。不过比较一下当时的中国和西方,有些部门后者明显处于领先地位。与中国的木造建筑相比,欧洲的石砌建筑的优越即是一例。十五世纪后半叶,离利玛窦的故乡马切拉塔不远的乌尔比诺建造了好似梦中出现的绮丽城堡。利玛窦在罗马读书时,梵蒂冈的圣彼得大教堂仍在施工,但已初具雏形。利玛窦赴里斯本途中曾在西班牙的埃斯科利尔停留,那里正在建造规模宏大的宫殿。从里斯本港扬帆启程时,利玛窦在海上眺望欧洲的最后瞥是那座洁白的贝仑塔(Belem)。一千五百年代乃是欧洲建筑史上的昌盛期。与这些名刹名城相比,或者仅做一般比较,“中国的建筑不论从审美角度,还是在坚实牢固这点上都逊于西方建筑”(第一卷第四章)。利玛窦还指出了中国建筑的缺点。地下不筑藏穴,地基不牢固。只是拍上少许土,放上石块而已。即使挖地基,

深度也不过一二尺。——联想日本的情形,直到今天木匠们打地基也不过如此——欧洲的城堡地基牢固,其深度几乎相当地上建筑的高度。而中国的建筑大都是木造,当然不可能像西方的公、私建筑那样,经受风雨达数百年,以至数千年之久……

但令人不解的是,建筑内部的生活起居方式,西方与中国有许多相似点。躺时用床,坐时用椅,在高脚桌上用餐。这在东洋则十分罕见(地域卷第四章)。不过在二十世纪的今天,当我们读到有的意大利人汉学家就这一条所加的注“比如,日本人就在泥土地上用餐、坐卧。这个习惯一直保留到今天”时,真让人无言以对。西方人对东方的认识程度有时就是这样的阴差阳错,令人哭笑不得。外国生活中的一些无关紧要的琐事反倒难于传达。只闻事物的一面,如西方人听说“日本人不使用床”,他们又不了解榻榻米,则按逻辑推论就归结为“一定睡在泥土地上”。“以西方为基准来判断东方、中国的事物,没有什么比这更虚妄渺茫的了”,这话出自上面提到的马卡托尼大使。

30 佛郎机——人

生在十五世纪意大利的利玛窦,不单单具有科学家

敏锐的观察力。作为一位人文学者，他自然还有一副文艺复兴期文献学者的慧眼。比如，上面提到的茶，他推断说“饮茶的习惯在中国并不非常久远，因为中国的古书上找不到茶这个字眼”。利玛窦所取的态度是一种文献论法。在论证中国这个名称时，从古代的托勒密、马可波罗的称呼(Catai)起，^①直到葡萄牙人为什么称呼“秦那”(Cina)，他都做了有条不紊的叙述(报告书第一卷第一章)。中国每当改朝换代时，称呼也发生变化。中国的邻国则大都习惯以开始与中国交往时的王朝名来称呼中国。撒拉逊人^②称作“契丹”，日本人至十七世纪初，还称为“唐”。但是交趾人和暹罗人，因秦代时有过交涉，则称为“秦”。而且葡萄牙人是通过他们得到有关明朝的最初情况的，葡人则亦称中国为“秦那”。这是由于南欧系的语

① 莎士比亚是利玛窦的同时代人，比利玛窦小十二岁。在他的剧作中，没有使用 China 或 Chinese 的字眼。但曾用过出自 Catai 的 Cataian 这个词。不过并非指该国人，而是其转义做“恶棍”解释。(原注)

② 撒拉逊—Saracen 古时欧洲人对叙利亚一带的阿拉伯的称呼。后泛指伊斯兰教徒。唐代称大食。

言,国名的语尾大都以 a 音结束的缘故。^①

关于“中国”“中华”这种一般的称呼,利玛窦将其后者译为 Giardino del Mezzo(中央的庭园),并说这种以自我为中心的思维方式在欧洲人听来一定很奇妙。但立刻又补充一句“那些并非中国的君主,却自认为世界之主的罗马皇帝,在中国人眼里一定更加不可思议”。奥威德^②的诗中有这样一句:Roma est orbis caput(罗马是圆形世界的中心)^③,普利尼乌斯^④也说过类似的话,东方和西

① 在日本,直至江户时代末期,一般多以“唐”代指中国。汉语翻译亦称作“唐通事”。但是“唐”还带有泛指外国的含义,所以才有“毛唐”这个词用来喻西洋人。“支那”一词本出自佛典,因其与欧洲语的秦那等在发音上相似,自新井白石以来大部分兰学者便将其做为西洋语的译字。《西洋纪闻》中的“秦那即支那”一句反映了这种心理。不是作为国家的正式名称,做一般性称呼时,津田左右吉曾提倡用片假名写做シナ。我认为这与用英文写成 China,同样是很自然的。大东亚战争时期的日本,认为 Japanese 含有讥讽的意味,便加以排斥。中学的英语教科书中曾出现 Nipponese 的字眼。不论是古是今,为了迎合自尊排外的感情而在表达方式上制造禁区都是不妥的。(原注)

② 奥威德—Publius Ovidius Naso(公元前43—17)罗马诗人。奥古斯都大帝时人。晚年被流放到黑海沿岸。具有官能优雅的形式美。主要作品有:《变身谭》《恋爱术》《哀伤辞》等等。

③ 利玛窦进入中国时,在中国人之间天圆地方之说颇为盛行,还没有认识到世界是个球体。对此利玛窦曾做过有趣的观察(报告书第三卷第十二章),他指出中国人不根据纬度而改变日晷的角度,除非在北纬三十六度的地点(黄河附近),则不能正确使用日晷。(原注)

④ 普利尼乌斯—Gaius Plinius Secundus(23—79)罗马将军。曾研究军事、历史、修辞学、自然科学。博学多识,现存著作有百科全书《博物志》三七卷。

方都存在这种固步自封的世界观。认识到这些复数的事实,也就有可能相对地发现真理。看惯了以亚洲为中心绘制的地图的人,当看到以欧洲为中心绘制的地图时,才第一次解悟到“远东”的含义。这种现象至今犹存。

与外国人如何称呼中国这种文献学的索隐相比,中国人如何称呼西洋人则更令人回味无穷。明代的中国人称西洋人为“佛郎机”。据利玛窦讲,这个词是撒拉逊人传来的。公元八世纪回教徒席卷了非洲北岸,侵入伊贝利亚半岛,越过比利牛斯山脉,在法国中部平原与法郎克族作战(伯瓦切会战、732年)。由此回教徒一般以法郎克族的名字称呼欧洲人,中国人从他们那里听到这个称呼便以汉字“佛郎机”附会之。利玛窦拼做 Fulamchi,中国人和日本人一样,分不清 l 音和 r 音,不过与日本人相反,将 l 音和 r 音都发成近似 l 音。结尾音的“机”大概是由于复数语尾的缘故。日本人现在将法国文学写做佛文学,也是由于耶稣会士使用从“佛郎机”转化来的汉字“佛郎察”来对应 France 一词的结果。对一个词寻根究源,人们将会与那些跨洋越岭横穿沙漠的众多民族的历史相遭遇。

§ 31 佛郎机——炮

“佛郎机”还有别的意思。象征着令人恐惧的洋鬼子武力的火炮也被称作“佛郎机”。在日本枪炮被叫做“种子岛”，即枪炮传来之地名。在中国则是以带枪炮来的人而名之。“而锐亦沿袭此名”^①。锐指武器。这种作为火炮的佛郎机也与耶稣会上有着密切关系。利玛窦来到肇庆的1583年，努尔哈赤在满洲起兵，利玛窦下一代的耶稣会士们活跃于中国的十七世纪中叶，闯王李自成兵临城下，明王朝呜呼倾覆。龙华民等耶稣会士最初奉侍明朝，铸造大炮与清军作战。明朝皇帝欲以此新兵器挽回颓势，授予大炮“靖国大将军”的称号。但是当看到清征服中国已势在必然，耶稣会士立刻改换门庭，投靠清朝，并再次负责铸造大炮。南怀仁、汤若望是在漫长的中国历史中，作为西洋人在中国宫廷获得最高地位的耶稣会士。他们的成就可谓空前绝后。当然我们不便仅以这些特殊人物的一个侧面来做判断，不过传教士们作为军事技术的顾问而受到重用这一点，很露骨地表现出耶稣会

^① 见《职方外纪》。这部汉文地理书系利玛窦的晚辈意大利人耶稣会士艾如略所著。（原注）

士为达到目的不择手段的性格。他们铸造的“佛郎机”还留下后日谈。一门大炮在两百年后的甲午战争时被拖了出来,而且被日军缴获。现在摆放在莒崎八幡宫的神社前。全长 3.3 米,口径约十公分,重两吨以上。

赖山阳的“长崎谣”描写西洋船入港,有这样两句:
馆外抛锚贺安稳,
舳舻迭放佛郎机。

这个佛郎机当然不是指注释中所说的“法国机”,而是指大炮。荷兰人会馆外的荷兰船礼炮声引发了山阳的诗兴。这里谈了大炮,顺便也提一下火药。利玛窦写道:“中国多硝石”(报告书第一卷第三章)。“但是大炮和火绳枪数量很少,配造的量远不足以为战争用。火药主要用于祭典时的焰火。在西洋人看来,这焰火确实机关巧妙,令人叹为观止。在夜空中描绘出花朵、水果、搏斗的场面等各种各样的图景。焰火还可以捆成一束放。”下面一段观察似乎象征性地衬托出和平安泰的大明帝国与战乱中的欧洲诸国的对照。一幅“好男不当兵,好铁不打钉”的国家与宗教战争以来硝烟不绝的欧洲诸国的好写照。“有一年(1599)在南京做了一次统计,新年最初的一个月因放焰火而消耗的硝石、火药的量大约相当于欧洲两三年不间断的战争所消耗的火药量。”

§ 32 文明之库

幸田露伴在《文明之库》一书中,对孩子们讲述了陶器和纸的由来。这些日常用品也“不是无缘无故突然出现在这个人世间的。人间的事物必定是由人制造出的。”露伴在此叙述了知识的交流及嗜好的迁移。当我们检视生活中那些有形的物产,无形的制度之缘由,就会发现“有许多与吾等切切相关可引以为戒的东西。”露伴还为文明史下了一个美好的定义:“文明史就是使人自觉自己的位置之历史。而且,文明史的背面乃是当即实践之道的教训。”

我们以此为例,探讨了东西文化交流史上的陶器、枪炮、马的蹄铁。不过如果说枪炮也是文明之产物,则似乎就不能放声讴歌这个“幸福醇厚的文明之世”。文明的历史有着破坏的一面,西方在近代之所以掌握了世界史的主动权,则是依仗西洋科学及其表征即武力的优越。利玛窦的计算有何根据,我们不得而知,但他做的对比:南京一个月用子焰火的硝石量相当于欧洲两三年战争所消耗的火药量,使人切实感到中国的地大物博。扬子江上的焰火曾使利玛窦感慨不已。日本从德川吉宗时代起在

两国河上放的焰火也让西洋人叹为观止。^①焰火这种意匠起源于中国并传到欧洲,与战火燃照相比,还是让美丽的焰火在和平的夜空中争奇斗艳吧。

前两章主要叙述了利玛窦对中国的物产所做的考察,下一章则准备就中国文明中无形的遗产做一番叙述。中国创造了令人瞩目的考试制度,关于科举及其考试科目中所涉及的儒教等学问,西方人利玛窦做了怎样的判断与描述,我们将在下一章加以考察。

§ 33 《中国官僚》

第二次世界大战后,法国女作家西莫努·德·玻包瓦尔曾写过一部题为《中国官僚》的作品。mandarin 一词前面已经提到,原意为经科举制选拔的中国官僚。但在此则转用为别的意思。玻包瓦尔就学于法国女子校中的名门塞布尔的埃克尔·诺尔马尔学院,后与毕业于男子埃克尔·诺尔马尔学院的萨特结为伉俪。萨特夫妇都曾参加高等教员资格考试(agrégation)。正因为如此,玻包瓦尔在描写自己周围那些屡次参赛获奖,构成法国社会骨干

① 戈兰特将军来日时,为表示欢迎曾放焰火。此事可见《贝尔茨的日记》(1879年7月12日)等。(原注)

精英的竞争考试获鹿者时,就用了“中国官僚”这个词。想必这一定多少夹带一些讽刺的意味。考中的人当然自有得意之处,但不久便融于既成秩序之中而官僚化。但是如果设想不经考试选拔而任用官吏的话,那就是与民主主义背道而驰。如果人事不以本人能力,而是为缘故关系所左右的话,那就说明其官厅、公司、大学已进入了衰退期。

欧洲以往的考试制度自中世纪以来,主要采取口头考核。方式以讨论形式进行。考官坐在三角椅上。剑桥大学至今仍流传 *tripos examination* 的说法。这种考试惯例对于培养经过讨论再来做决定的民主态度想必是有益处的。中国的考试仅有笔试而无口述,对于这一点,利玛窦感到十分惊异。欧洲首次采用笔试是在 1595 年,而正是耶稣会的学校开此先河。那时耶稣会的当事者对利玛窦关于中国科举制的报告(1585 年 11 月 24 日、1597 年 9 月 9 日、同年 12 月 25 日等等)想必已有所耳闻。不过近代的考试制度正式运用于大学乃起源于英国,是 1800 年牛津大学采用 *the Public Examination Statute* 以后才开始的。以竞争考核任用官吏则为时更晚。在英国经过激烈争论后,于 1855 年开始实施。不过当初也只是由政府各部推举候补者经委员会审查核定而已。至 1870 年(明治三年)才改为全面的竞争考核。任用考核由独立于各部的委员会主持,以后的晋升则由部内决定。欧洲大陆各国在任用官吏、授予资格时也普遍采用考试制度则

为时较晚,在法国大革命以后。在格式划一的中央集权制下,法国的教育制度主要制定于拿破仑时代,上面提到的相当于日本旧制一高的埃克尔·诺尔马尔学院创立于1794年。德国的官吏任用于1873年以后,均采用国家考试(Grosse Staatsprüfung)。美国则是在1883年以后。

日本包括考试选拔的教育制度借鉴于法国,是田中不二麿从欧美视察归来的明治五年(1872)制定的。该年度的小学教学规则上明确规定每月的小测验、春秋两次定期考核、及大考(毕业考试)。明治、大正、昭和初期的高等文官考试,在当时的官僚国家日本所具有的权威大大超过战后的公务员考试。废弃封建的身分制,“使文官武将直至庶民各遂其志”,明治政府的这一方针显示了民主地选拔人材的方向,其中五条宣誓文的正文里有这样一条:“贡士应以期限让贤才”。这条公正的原案如果切实被采用的话,可能就会有很好的理由对藩阀、学阀的形成以及与此相表里的终身雇佣制进行监察。在古代平安朝中期以后,由于藤原氏的专横,移植到日本的科举制亦形同虚设。与此相同,从西方引进的考核选拔制度在日本固有风土中,因社会流动性小又论资排辈而流于形式。对内而言,这种以和为贵的家长式温情主义有其可取之处,但是对外则不能应付西方那种激烈的生存竞争。大正、昭和时期的日本呈现出一种僵死的症状,其原因之一不就是在拒绝自我更新维持特权那种行会式的思维方式吗。

尽管如此,与东南亚诸国相比,或与南美各国相比,日本还属于考试制度运用得较好的国家。可能这是由于考试及唯才是举的观念并非明治以后突然传入日本,而在这以前就有过类似的经验。如“登用”这个词所示,这一观念乃是从中国归国的留学生带到日本的。关于考试,我们至今还使用的一些词汇像“及第”“落第”,则大部分来自科举制。中国的官员登用考核的起源古远,可上溯至公元 587 年的隋文帝时代。日本则于公元 728 年,从奈良时代起,经过平安时代一直采用课试制度。日本人在日常生活中使用的“秀才”这个词,除了才能卓越之意外,在中国因时代而多少有些不同,一般是指科举第一次考试的及格者。在日本则是指大宝令制方略策论考试的文章合格者。而且中国的科举制度的影响不仅限于其东方的邻国日本。

§ 34 “中国的制度”

对于考试制度,不论日本还是西方,那些名落孙山者总是恶言相讥,这大概是世之常态。巴黎的 Lamirault 书店出版的《大百科辞典》中 EXAMEN(考试)的词条是这样开头的:“现在诋毁考试,反对这种中国的制度的呼声颇高,恶言之,是一种流行。”但是另一方面,在法国,考试

制度的赞同者也具有很强力的发言权,民主主义的原则就是不问身分门第如何,凭个人的能力选拔人材,公平而内容充实的考试才是保证文治主义民主性的制度。法国在大革命以后,采用竞争考试制度时并非直接借鉴中国的科举制。但是经过利玛窦、塞梅德详细介绍,十八世纪启蒙思想家——那些知性超群,但为身分所束缚而不满现状的知识人——奉为理想的中国官吏任用考核制度一定会给法国制定政策的当事者们留下印象。从另一角度看,反对考试制度的人,贬称之为“中国的制度”(système chinois),嘲笑其徒具形骸(mandarinat),榜上提名的玻包瓦尔本人也出于一种知识人的自谑趣味将及第者们戏称为 mandarin。

概观考试制度的变迁,可以这样讲,中国的制度先一度传人欧洲,再经过法国而东还,为十九世纪的日本再次引进。或许这是一种历史的嘲弄,义和团事件之后,比较权衡了采用西方教育制度的日本与墨守陈规的中国,清朝政府以 1904 年(明治三十七年、光绪三十年)为限,废止了科举制度。1900 年攻破义和团进入北京的联合国一方对清政府提出的要求项目中则包括暂停科举考试(以示惩罚之意)。国际感觉敏锐的法国比较文学家巴尔旦斯佩尔杰 1912 年曾访问了中国和日本。他在其《自传》中写下这样一章:“Autour des impasses mandarines”,记述了会见中国的高官如梁汝浩、赵秉钧、周学熙以及严复那样的学者时的印象,并比较了与西园寺公望、涉泽荣

一、末松谦澄等日本知欧派领导人交谈后的感触：“日本与中国不同，改革的尝试及活动的起点并不诉求于以考试为纲作茧自缚的官僚主义和死记硬背的填鸭方式。日本的武士阶级在维新后虽失去了特权，但他们为了祖国绞尽脑汁而工作。”

一般来说，考试的程序内容决定一个国家被选拔的青年学问上的努力方向。^①借用科举以来的一个成语，即是“把握文柄”。如果说以考核选拔人材乃是民主主义之保障的话，那么当事者就要不断改善和充实考试的内容，舆论也应经常予以监督。在法国论文审查及口述考核均公开进行就是为满足后者的要求。与此相联系，值得注目的一点是，法国一般来说很少有那种只会考试的秀才，换句话说，综合性大规模考核的结果与考生将来的实力有着密切关系。像萨特、玻包瓦尔那样的思想家作家，他们曾名列哲学的高等教育资格考试的榜首而成为人们的话题，而这种名次只有在充实的法国考试制度的背景下，才显出它的真实含义。那些参加过法国政府主持的留学

^① 比如，旧制高中里一定配置有外国人教师，而新制的大学则未必尽然。国立大学的外语教学由于学生数的增加，在质量上条件还不如战前。文部省应该编排预算以雇佣外国人教师，同时派送日本人外语教员到国外留学。这应当是曾任文部大臣的牧野伸显所讲的日本文教政策的优良传统（牧野伸显《回顾录》第一卷参见）。

此外，考察战前日本军队的各种学校的考试，外语所占比重的低下的倾向与固陋偏狭的军国主义跋扈的趋势之间似乎有着密切关系。（原注）

生选拔考试以及欧美各大学考试的日本人一定会体验到,那种网罗式的考核方法本身就代表了西方文明的一个侧面。

§ 35 文民统治

前一章曾提到,考试的内容决定一国的文运。1370年明太祖统一中国后第三年就再开科举便是一个很好的例子。元朝时在蒙古人的统治下,科举一度中断。这一制度的复苏同时也是作为考试内容的儒教正统的复苏,意味着儒教所体现的中国传统社会、政治秩序的再确立。明代是汉民族国家主义的反动时期,科举考试制度在其中作为继承中国文化遗产的机构发挥了重要作用。

文治主义中国的最大特征就在于经科举制选拔的文官统治。中国的“士大夫”不像日本的“武士”那样张扬跋扈。我们引用一段1597年9月9日利玛窦的书简。

“这个国家(中国)由一位国王统治,王位世袭继承。但除此之外,其他方面与其说是君主政体倒像是共和政体。国王的亲属,以至远戚都不能参与国政。亲属按照与国王血缘的亲疏从国库领取足够的俸禄……并被赐予领地过着豪奢的生活。但即便如此他们也只能向家人发号施令……。用这样的办法来防止皇族叛乱。”

这段话不能不引起十八世纪欧洲启蒙思想家的关注。耐人寻味的是,对文官统治的考察还涉及到权力的分立。如果使用现代的术语就是文民统治 civilian control 的问题。

“国政全部掌握在文官手中。文官最初身居很小的职位,四年或五年按政绩晋升一次。有时也会被降职或罢免,甚至受到严重处罚。晋升时共分九个官阶,因此除少数例外,不到高龄则升不到最高官阶。军队的指挥官也分九个阶级,不过他们都必须服从文官。所以即使第七品或第八品的文官也比第一级军人受到人们的尊敬。士兵在中国极为受歧视,所以国中最劣等的家伙才当兵。在驻地或战时由司令官指挥士兵,但是士兵从文官那里领取钱饷。这是分散权力以防叛乱的措施,就是说有人掌管钱物,另有人掌管士兵。”

任命文官时回避其出身地,因为如果是本地人则会利用关系舞弊。但军队的指挥官则任用本省人,因为当地人乡土观念强可善战卫国。这些措施用心之中都使人感到文明的所在。谈到文明,我们曾例举了有形的物产,此外还有无形的制度。其中最大的一项就是考试选拔官吏的制度。一般来说社会现象与有形可见的事物相比总是较难理解,利玛窦洞察到科举制于中国的政治、道德所具有的重要性,他写下了详密的报告。

“要谈中国的政治,首先有必要言及中国人钻研的文科系学问以及授予的各种学位。这些学问和学位构成了

中国政治统治的根本,在这一点上,中国与世界其他诸国显著不同。在这个国家里,虽说不上哲学家即是国王,至少可以明确讲国王接受哲学家们的指教。”

利玛竇一面提及柏拉图的《共和国》,一面在报告书的第一卷第五章里论述科举制度。这是为了第六章阐述中国的政治而提供的必备知识。利玛竇的说明有条不紊,在下一章中将做介绍。利玛竇写道:“(在中国)最受尊重的学位是道德哲学学位,被授予此项称号者可以参与国政。因此我想对此多少做一些详细叙述。”

§ 36 秀才的考试

对四书五经做了简要说明后,利玛竇加叙加议地阐述了科举制(报告书第一卷第五章)。

“四书五经中所讲述的道德说教十分出色,经历代君王钦定,中国的士大夫将这些书籍作为知识的本源。此种道德哲学的学位最受世人尊重,被授予此学位者可以参政。”因此接受科举考试的人“就不仅要充分理解这些书籍,——从分量上看,四书五经全部加在一起也不及亚里士多德的全作品——考生则用心练习就其中的每一句来立论作文。通晓全部的四书五经,就其中所出的任何题目在考场上即席写出典雅的文章似乎确非易事。四书

均为出题的对象，五经则可各选一部。除此之外别无考试，所以只能参加这种考试。”

科举作为考试制度，其完备的程度令人吃惊。但是考试前一阶段的教育设施则十分简陋。二十世纪中国的一位文化人曾做过这样的反思：“科举考试并不创造伟人，但曾有伟人通过这个考试。”因没有教育机关，也就没有学生。有的只是大量的科举待考生。更何况从事研究。这乃是中国教育制度的--大缺陷，也是后来落后于欧洲诸项科学进步的原因之一。自沙勿略以来，耶稣会士曾确信东方也有相当于欧洲大学的学问机构。他们的宿愿就是进军其学问的大本营驳倒异端邪说。正因为如此，对利玛窦来说不存在学校可以说是个意外的发现。

“讲解四书五经，并指导就此立论作文的国立、公立的学校或大学在中国是不存在的。考生们各自拜先生并自付酬金。这种教师数量极多。其原因之一-是，中国的汉字难学不能同时教授许多学生。另一个原因是正经的人家都有为自己的子弟办私塾的风俗。只有一两个孩子时也这么做。据说是担心自己的孩子和其他小孩接触会误入歧途。”

接下去，利玛窦就考试制度做了详尽准确的报告。“投考的人经作文的考核可取得三个等级的称号。第一种学位是由国王任命的各地方称作提学的著名学者在各城市的学院中授予。”提学(Thi hio)即提督学政的一般称呼。

“这时授予的学位为秀才。相当于西洋的 *maestro*(学

士)学位。提学巡回于任地的所有城市,在每一座城市举行考试,并按照所定的名额每一处授予二十名或三十名秀才的资格。所以提学每到一处,人们便来投考。外市的人不得参加考试。有时一个城市的应试者就超过四五千。第一次审查由从国王那里领取俸禄,常驻学院内的四位主考核定。第二次审查由该市的市长和地方知府主持。届时从作文中选出两百篇佳作交给提学。这两百名由提学做最终考核,选出成绩最好的二三十名授予秀才的学位。这些秀才们构成了本城的显贵阶级,倍受众人的尊重。服饰也与众不同,长袍、帽冠、长筒靴都是秀才独特的,其他人不许穿着。拜访官员时,为秀才备有特殊座席,并可以与官员做普通人所不能的更深人的交谈和寒暄。他们享有许多特权,除了一些特殊情形,他们要服从提学和四位主考,其他官员即使秀才犯法,也不得轻易处置。提学的职责不仅限于授予新人学位,对已考中秀才的人也根据作文考核的结果将其划分为五等。列为第一等的授予无关紧要的职位并予以褒奖。第二等也受到掖奖但荣誉略低一筹。第三等保留原来地位。第四等当众受到鞭打。第五等则被剥夺秀才的称号。这些措施是为了使考中秀才的人经常用功不至遗忘学到的东西。”

在此引用一段明史的资料以供读者参考。岁试分为六等。“提学官在任三岁、两试诸生、先以六等试诸生优劣、谓之岁考。一等前列者、视廩膳生、有欠依次充补、其次补增广生、一二等皆给赏、三等如常、四等挞责、五等则

廩增递降一等、附生降为青衣、六等黜革、继取一二等、为科举生员、俾应乡试、谓之科考。”黜字意为罢免无能之辈。

§ 37 举人的考试

关于举人的考试，利玛窦的叙述更为详尽。对细节的具体说明很有感染力。在今天的日本人读来也不禁为之惊叹，对十七世纪的欧洲知识人来说想必是一种冲击。^①周密谨严的考试制度的背后蕴藏着公平的观念、唯才是举的思想、以及考试运作的行政能力——可以设想，那种惊叹就好像德川时代的日本人听到西方国家选举总

① 向西洋人推荐笔头考试制度及考核选拔官员的文献记录有很多。现将英国有代表性的杂志 *Gentleman's Magazine* (1755) 中的一段译出为例。“那些有见地的人都希望接受笔头考试。……据说人们都异口同声承认，中国人在这方面凌驾于其他国民。……中国人的名誉及称号并非世袭。……在中国的首府每年经考试选拔官吏。”

法国人对考试的赞扬，当然含有对本国现状的批判，例如伏尔泰曾说过如下的话：“人类的精神不会考案出比中国的统治机构更卓越的统治机构。在中国一切事务都有复数的大法院裁决，各法院之间的上下机构均秩序井然。而且只有经过数次严格考试而合格者才能在各法院任职。”（《风俗论》1756年）

此外，关于“中国对西方考试制度的影响”，可详细参看 *Harvard Journal of Asiatic Studies*, t. VII, No 1. (原注)

统一样。利玛窦写道,乡试的及第者举人相当于西方的大学毕业生 licentiato。

“第二种学位叫举人,相当于西洋的理钦提阿托。这种考试每三年才有一次。在各地方首府于阴历八月举行。即便具有足够的学力,举人的学位也不是所有人都能得到的。每个省由国王颁发给一定的名额,学位授予成绩优良者。北京和南京两区(直隶省)各一百五十名。浙江、江西、福建各九十五名。其他省份通常根据该省文官的数量而定举人的数额。这种考试只有秀才才能应试。而且也并非所有秀才都能应考。在该省的各城市和学校,由提学经作文考试选出三十名至四十名。在一些文运较盛的地方,被选拔应考的人数有时会超过四千。举人考试的年份上一次是 1609 年,下一次将在 1612 年举行。”

关于主考官和副手的选派,利玛窦写道:“先由北京的官吏向国王推举一百名博学之士,国王从中指定三十名,于是各省分派两名。由他们主持各省的考试,授予举人学位。其中有一位必须由被称作翰林院的学士院会员担任。构成翰林院的学者是这个国家里最出色的人材。主考官一经国王指定,就要立刻启程前往任地,不然会赶不上考试日期。而且指名以后,要特别小心谨慎不能与任何人交谈。各省都招请许多文人学者协助朝廷派遣的两名监考官进行作文的第一次预选。”这种判卷员大概亦指考官。

接下去是有关贡院的记述。在现代的巴黎,有考试专用的建筑。那是可容纳数百人的大房间。而明末的考场则由独房组成。据说南京的贡院由独房构成可容纳总数两万人。真可谓举世无双。“各省的首府都有一座专为这一考试而修建的馆场。宽阔高大四周围以高墙。考场内有许多房间与外界隔绝而舒适,专供考官在此审查作文。考场中央有很大的庭院,备有四千个小单间。其中只容得下一人,一张桌、一把椅子。单间中的考生不能彼此交谈或见面。朝廷派来的两位主考官以及其他考官一到各省首府的考场,就被带到各自房间,不但考试时不许与外部的人谈话,监考者彼此之间也不准交谈。而且在科考期间,考场四周不分昼夜有巡哨严密的监视,以防内部的人与外边,或外边的人与内部有任何口头或书面的接触。为了授予举人的学位,要费时三天进行三种考试。各省都定为阴历八月初九、十二、十五。考试从清早一直到傍晚。独房的门全部闭锁。并且当天以公费为所有应考的人供应简单的饭食。饭是前一天准备好的。秀才们进考场时,允许带进的东西是两三支笔、墨、砚台、以及草稿或誊稿用的纸。并要接受检查是否带进书籍等其他物件。他们的衣物甚至笔墨都要被仔细检查。如果发现任何书籍或字纸,非但不许入场被剥夺考试资格,还要受到严厉处罚。当考生全部进入考场后,大门被关闭并加上封条。科考第一天由北京派来的主考官从四书中随意选出三句作为考题公布。考生要就此写出三篇作

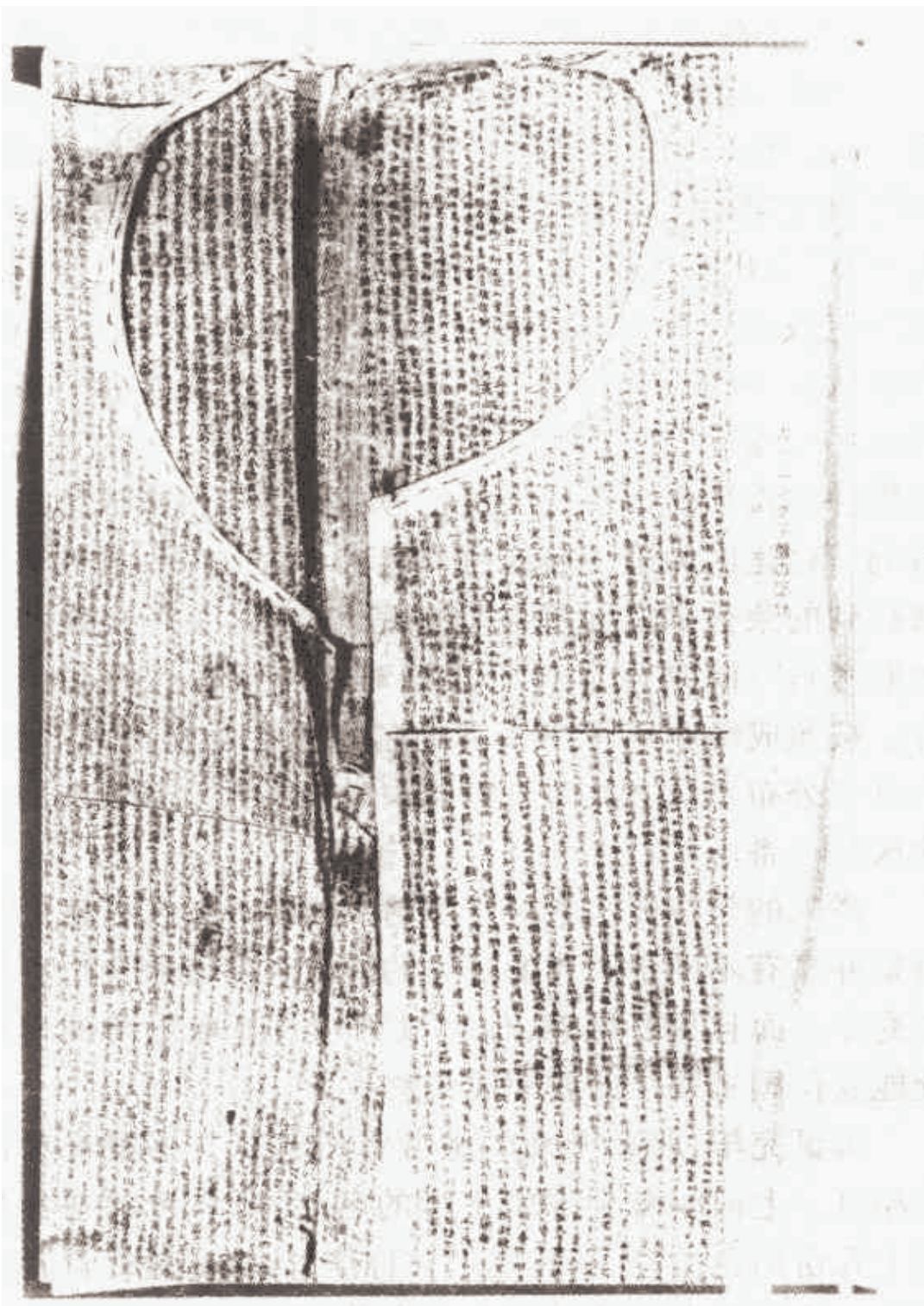
文。然后主考官再从五经的每篇中选出四句,秀才们则根据自己准备的经书就四个题目写出四篇作文。完成这七篇文章,不但要文笔流畅内容秀逸,而且必须符合各项作文修辞的规则。所用的字数也必须正好五百,不能多也不能少。五百汉字大致相当于西洋语的五百单词。第二次考试也和前一次一样,被关在门里答卷。考试题目涉及古代历史上发生的种种事件(以及近期可能发生的事件——译者),就此要写出三篇文章,论述自己对这些事件的见解并写成奏折呈献国王说明应当采取的措施。第三天,围绕着担任公务中可能出现的三种纷争或事件出题,考生需要就具体情形写出三份裁决文书。秀才抄下各自的作文题目后,就进入考官指定的房间,不能与任何人交谈起草各自的文章。然后将其抄录在誊清用的折本上。文章的末尾注上自己的姓名及父亲、祖父姓名和出身原籍,为了不使其他人翻看用糨糊封好,再交给考官。监考人收到答卷后再命令事前在考场等候的抄写生立刻用红笔将答卷翻抄一遍。”

为避免抄写笔误据说还要对读。在续通典的卷十九,选举三条目里就科考的手续做了如下叙述:“其纳卷、赴受卷所、类弥封所、以字号编记、送誊录所、誊录毕、送对读所、对读毕、送内帘主考同考官校阅、……”所谓内帘官就是直接审查考卷的官员。仅负责科考事务的称作外帘官。“凡举于用墨笔、谓之墨卷、誊录用朱、谓之朱卷。”判卷则根据朱卷。我们再回来参看利玛窦的说明:

“答卷在监考手中保管,只将抄本交给考官。正本和抄本上都有编号以便核对。这是为了不使考官知道答卷的本人是谁,这样就很难从笔迹上做出判断。从外部来的考官在第一次审查时,先将作文全部粗看一遍,剔除劣莠不良,选出举人候选预定数目的约一倍考卷。也就是说预定数目一百五十名的话,就从优良答卷中选出三百。预定数目为九十五的话,就选出一百九十份答卷。然后将这些考卷送到北京派来的两位主考官那里。由这二人从候补中按预定数目选出优良考卷。选毕再按成绩顺序排列。这是因为第一名或后列名次与否关系到答卷人将要得到的荣誉和实际利益。排完名次后,主考官便和其他监考官一同拿抄本与原卷核对。揭开写有姓名的部分。按照成绩序列将中举者的名字题在巨榜上,于阴历八月末公布于众。此时官宦与中举者本人及亲戚友朋欢聚庆贺一番。

举人的学位要大大高于秀才的学位,当然也就更加尊贵并享有不同于秀才的更大的特权。穿着服饰也有别于秀才。而且只要愿意,他可以不用再考取更高的学位便能获得国王赐予的要职成为官吏。

考试完毕,北京派来的主考官便起草文书报告考试的经过。上面印有全部中举者的名字、所有考题并各自附上几份出色的答卷,特别是被称作解元、名题榜首者的考卷。这份文书用精美的字体印刷颁发全国,以通告中举名单。这部文书有几本要呈送国王和宫廷。”



考试作弊用的内衫部分。用毛笔密密麻麻写下四书五经及注释。（京教藤井有邻馆藏）

下面是段题外余谈,在已近清末的 1858 年,据说乡试判卷时曾发生舞弊。及第者答卷正本的墨卷和抄本的朱卷都被送到北京再审。于是发现几份本应落第的考卷,继而调查为何选中,查明考生向考官行贿,则双方均被处以死刑。

§ 38 进士的考试

第三种考试称作会试或贡举。现代意大利语中, *dotto*re 一词普通是指大学毕业的学士。在这里用做博士之意。利玛窦写道:“第三种学位叫做进士,相当于我们的博士学位。这种考试也是每三年举行一次。必定在乡试后的第二年,只在北京的宫廷举行。预定授予的学位为三百名。来自各地的举人才有资格参加这种考试。考试必在阴历四月举行。^① 与乡试一样,为时三天考试方法也大致相同。只是鉴于进士学位的重要性,监考更加严格以防徇私舞弊。担任考官的也都是大人物,包括担任全国最高职位的阁老,及国王任命的重臣。考试及选拔结束后,进士及第者都进入王宫,依照惯例朝廷阁臣

^① 会试于乡试后第二年的二月举行。利玛窦可能将阳历错算为阴历了。

列席，国王也亲临这一仪式。”

在宫中举行的考试称为殿试，因为天子亲自参与选考，结果不如上述会试具有客观性。而且其名次伴随终身。于是便有这样的说法：

会元天下才，殿元天下福。

意思是说，会试榜首乃天下英才，殿试榜首是天下的幸运者。会试为时三天，而殿试只一天。就第一甲、第二甲、第三甲的分类，利玛窦做了如下说明：“在宫中按题作文，以此决定名次。并以此决定所奉官职。每人做一篇简短的作文，按其结果分为三个等级，都是十分荣耀的头衔。第一次考试（会试）的榜首，在第二次考试（殿试）中至少也能保证第三名。第二次考试名题榜首者叫做状元、第二名为探花（此系榜眼之误），可跻身王国中的显位，在宫廷中担任要职。倘若这阶位可以世袭的话，就相当于我们的公爵、侯爵之位。除此之外很难找出与之匹敌之位。”

这段话给人留下很深印象。不是依靠封建门阀制度，而是官吏选拔考试来治国。接下去，利玛窦又记述了进士的社会地位身分。“进士们在及第的当年就穿戴上显示身为官吏的服装、帽子、靴子和其他标志，并将所有不具备这一学位的人甩在后边，担任非常显赫的职位。进士受到国王贵戚要人般的待遇。因此一旦成了进士，不久前还是同伴的人，一下就变成比自己低得多的阶层的下人。这种差距令人难以置信。那些往日的同事伙伴

都小心地奉侍，口吻称呼也立刻变成奉承恭维。”

从进士中选出两位年轻貌佳者，游遍长安城中的名园，折下美丽盛开的牡丹在宴会上展示。担任这一角色的也称为探花。唐代诗人孟郊有一首作品描述了金榜提名的喜悦。

昔日蟾蜍不足嗟，今日旷荡思无涯。

春风得意马蹄疾，一日看尽长安花。

在日本，刚考入大学的新生的眼里，校园里盛开的杜鹃花红艳似火，这也可说是出于同样心理。

当然也有的举人考不取进士，这些人“如果愿意可以担任宫廷内外相当高的官职，但是要次于进士的职位。也可以不做官，回家再学三年来参加下一次考试。他们愿意考多少次都可以。有的人无论如何想考取进士，进京赶考十几次，既没有考中进士，也未做官就死掉了。”有句俗谚讲五十少进士。意思是说，五十岁当了进士也算年轻。虽多少有些夸张，因为三年才有一回考试，赶考十几次的话，四五十年时光一晃即逝。利玛窦最后还谈到同期进士之间的亲密关系。“关于同期进士或同期举人，有一件值得注目的事情。他们相互之间有着深厚的友谊，以兄弟相待，互相帮助，甚至惠及亲属。与主考官的情谊敬如师弟，亲如父子。同一年考取进士的人，将其各自担任的官职、出身籍贯、父辈、官职的升降以至死亡均记人一书，每年更新发行新版。人们据此可以查出每位进士的经历。”

§ 39 武科举

科举制意味着文治主义。日本的儒者中有不少是携带两柄腰刀的武士,但中国的儒士并非武人。中国的军人地位之低也反映在考试制度上。报考者极少。我们来介绍一下利玛窦关于武科举的记述。

“授予举人或进士学位的方式在同一年度也适用于军人。名称也是举人与进士,考试的地点也一样。举人阶位在各省首府,进士阶位在北京,各在另一不同月份举行。但是在这个国家,武艺不受尊重,军事被人轻视,所以这种考试没有什么权威,报考的人很少境况十分冷落。考试分为三部分。第一回考试是驾驭快马飞奔,朝马场沿道设置的三个靶子射九箭。第二回考试是站定不动再射九箭。凡是能在马上射中四箭,站着射中两箭者就可以参加第三回考试。在这部分里,他们要笔头回答有关军事问题。考试结束后,审查官及考官就三次考试的结果协议核定。每个省授予的武举人的学位大约为五十名。在进士考试的同一年,从全国十五省的武举人中经考核选出一百名授予武进士的阶位。武举人几乎没有晋升的机会,武进士如果有门路多送贿赂的话,可以得到一个较好的司令官的职位。不论是文举人、文进士,还是武

举人、武进士,都在自己家的门口用大字刻上他的头衔。以示他们获得的地位,并以此为门第之荣耀。”

最后,从西洋人利玛窦的口中,我们听到对科举制的批判。在这段记述性的文章中,这种个人的感触实为少见,以至让人感到科学家利玛窦的调侃。进入十九世纪以后,面临着以科学技术为背景的西方的挑战,中国的学问体系中,文科独尊的弊病暴露无遗。进入二十世纪,则科举制被废除。在下面的一段话中,利玛窦的批判已使人预感到这样的结局。他说:“在这里值得注意的是,不仅是文科的考试,数学、医学、武艺等亦是如此,这些考试的主考官、监考官一律都由文科举中取得学位的官员担任。数学家、医生、军人则全无干涉。这在西洋人看来颇为奇异。在这个国家,文官享有极高的声誉,似乎文官对自己专长以外的事情也能做出正确的判断。^①”

在此利玛窦对文官的权威主义做了批判。在儒教文化圈,动辄以道德价值判定可否,权威主义的传统仍根深蒂固。在这里也略谈一下目前在日本人们经常议论的考试制度的弊害。应当承认它对青少年的人格形成有弊害的一面,但是不提出取而代之的选拔制度,只是一味厌恶

^① 在“西方文献中所描绘的明代科举制度”一文中,矢泽利彦教授曾做过介绍(1957年《琦玉大学纪要社会科学篇》第六卷)。除利玛窦之外,还翻译介绍了塞梅德的记述。里面有一段讲道,考生将馬略写为马,便被批上评语“无四脚之马不能走”,因而落第。塞梅德的描述比利玛窦的报告更为生动,乃是十分珍贵的西方文献。(原注)

竞争原理,这种风潮也只能说是一种颓废。任何社会都需要栋梁之才,为什么否定这种现实而宣扬恶的平等主义呢。宫崎市定教授在《科举》一书的结论部分,引用了原胜郎的见解([贡院之春]),对于在大肆渲染考试弊害的呼声中易于被人忽视的竞争考试的优点,做了如下评述。现引一段以做参考。

“……若夫因采用考试之法而起人材闭塞之弊,与俊才提掖之名下而行嬖幸宠进之害相比较,两者之利害得失洞若观火。科举之可取之处在于其原则,即任用官吏以公平为第一要义,最尚自由竞争。”

§ 40 东西方的“哲学家”

我们在前一章详细介绍了利玛窦关于科举制度的报告,这里来看一下利玛窦怎样评价作为考试科目的孔子的说教。

De la seule Raison salutaire interprète,
Sans éblouir le monde éclairant les esprits,
Il ne parla qu'en sage et jamais en Prophète:
Cependant on le crut, et même en son pays.

“有效地使用理性,传达理性之言,启发人们的知性而不哗众取宠,不讲任何预言,只做贤哲诲人。在本国亦



孔子像 转引自 Helman 著《孔子略传》

深受人们信用。”

伏尔泰这般崇敬称赞的人就是孔夫子。十八世纪乃是强调理性的启蒙主义时代,而 Raison“理性”反倒被神格化,写做大写。当时的哲学家们对那些没有理性根据的预言或启示开始表示怀疑。于是在这些启蒙家之间,有意识或无意识地塑造出作为自己理想的孔子形象。伏尔泰也是其中之一,他在孔子的肖像下边书写了反宗教色彩的赞词。孔子在一部分知识人当中被奉为东方的苏格拉底,不过很难说他们在内容上深刻地理解了孔子。因为在十八世纪的法国,还没有值得一提的汉语语法书或辞典。

启蒙思想家们所倡导的孔子教中,有许多印象是他们按照自己的好恶曲解耶稣会士的报告或翻译书籍而造成的。对外国文化的理解,即便在交通、通讯工具十分发达的今天也还是一个难题,外国的形象时而被理想化、时而被歪曲。在东西方文化相遇的初期,难免有所曲解。而且当我们探索这种歪曲产生的原因时,会发现某种必然性,可以说是一种饶有兴味的文化误读现象。阅读翻译书籍就好像饮枥槽之水,能够饮到原版书这一泉水的人则不去喝污浊的水。这虽是美妙的比喻,但是能够溯及源泉的人数不论什么时代都是有限的。利玛窦乃是第一个溯及四书五经原典的西洋人。在最初期的孔子介绍中,他比较权衡了东西方的哲学家。他自己阅读四书,讲给同伴的耶稣会士听,并且自己动手译为拉丁语。所以

写给耶稣会总长的那封信(1593年12月10日)有强烈的感染力。利玛窦的报告书明察秋毫而坦荡直率。

“……这一年全部投入到(汉语的)学习,我把中国文官所必学的四书讲给同来的神父听(德·佩特利斯,他于10月5日死去)。四书是四位哲学家所写的书。作为道德文献是很出色的作品。巡察使(范礼安)命我翻译四书。他考虑到如果翻译了四书,将有助于我写作新教理问答书。因为我们痛感有必要用汉语编写一部新的教理问答书。以前编写的都不尽人意。除了(四书的)翻译,还有必要附上一部简短的注释书,以帮助理解其中所讲的内容,承蒙神助,三部书已经译完,只剩下第四书一册。毫无疑问,这部翻译不仅在这里而且在日本也会非常有助于当地的神父。在贵地(欧洲)也会让各位满意的。依我所见,作为道德书,四书可称作塞涅加^①的转世,可与西方基督教以前作家的最优秀的作品相提并论。……”

在这份珍贵的报告中,洋溢着利玛窦对中国古典四书的赞叹,以及伴随翻译进展而来的兴奋。所谓四书,系对大学、论语、孟子、中庸的总称。此为朱子的分类。如果按学论孟庸的顺序,则中庸未完,如果按一般世人的学庸论孟的顺序,则孟子的翻译还未完成。但总之经利玛

^① 塞涅加—Lucius Annaeus Seneca(公元前4—公元65)罗马柱廊派哲人。生于西班牙。曾做过罗马皇帝尼禄的老师,后失宠隐退,自决而亡。著述除有作为希腊悲剧典范的悲剧九篇之外,还写过“关于幸福的人生”等。

窠之手的拉丁语版四书现已佚失没能流传后世。利玛窦写道四书出于四位哲学家之手。他们都十分卓越,不过因为都是非基督教的贤哲,所以当利玛窦发现这些儒教哲学家时,自然而然出于基督教徒的联想,便想到了基督教以前的希腊、罗马时代的贤哲。特别是中国人所喜爱的格言这一表现形式唤起了塞涅加的名字。塞涅加留下了不少道德论述,大多倾向于格言风格的论断。利玛窦于两年后作为西洋人首次成功地刊行了汉文著述。那是一本令人不觉联想到拉丁作家作品的、题为《交友论》的小册子。这本写于南昌的道德家的考察,不论在古代罗马、还是在中国、日本都是受人喜爱的体裁,比如在日本细川润次郎就是《交友论》的热心读者。

基于天主教的立场,这些非基督教的哲学家们由于不信仰上帝,则要堕入地狱。不过如果是心地善良的人,则不忍让这些热爱智慧的人们落入火坑地狱。比如天主教最伟大的诗人但丁虽将亚里士多德等一群哲学家放入地狱,但让他们逍遥于最上一层、光明之城的绿茵草坪上(《神曲》地狱篇第四歌)。利玛窦对于儒教哲学家的心情亦与此相类。孔子与苏格拉底的对比即出于此。与其说斟酌其内容的结果,似乎应当说是出于神学立场的一种分类。而且这些非基督教的“中国的贤哲”sage chinois的存在,以这种哲学为生活基调的国家的存在(与那些无统治被统治之分、野蛮未开化的“善良的野蛮人”bon sauvage一样)以后被启蒙哲学家们抬出作为批判基督教、

批判现行体制的工具。十八世纪的 *philosophe*, 可定义为不相信基督教启示的知识人。不过这样说来本章开头所引伏尔泰的诗句也只意味着留在理性圈内的人所阐述的一般人的理想而已, 不能说是捕捉到孔子特征的赞词。倒可以读做对以色列宗教领袖的预言者式态度的批判。伏尔泰狡黠地揶揄道:“为预言者之国所不容”。

§ 41 辩证法

不论后世思想家们的解释如何, 利玛窦虽在中国翻译了四书, 赞叹考试制度, 交结中国的士大夫, 但他对儒教也做了实事求是的批判。在亚里士多德以来的学问传统的熏陶下受教求学的利玛窦怎样去看待科举考试科目所采纳的学业内容想必是十分有趣的问题。试想一下, 在十六世纪末, 能够进行这种比较考察的人可谓屈指可数。利玛窦凭借自己纵贯古今的丰富学养、横跨东西的人生体验而成为第一位比较研究大家。下面引述的文章是 1597 年 9 月 9 日书信中的一节, 他在其他报告里也曾再三提到同样的话题。

“……(在中国)伴随辩证法的形而下学、形而上学不为人知。……结果文科的学问只是雕章琢句的作文而已。这相当于西洋的人文学或修辞学。只不过所议论的

内容还未能到达包括辩证法在内的修辞之域。”

所谓辩证思维系古希腊以来，本以对话的精神为前提的。而强调“子曰”的教条主义态度则无法指望辩证思想的发展。但是利玛窦所指的并非儒教的形骸化、教条化，而似乎是一种一般性观察。与辩证的逻辑思维相比，中国人则更侧重于人的心理观察，警句格言的体裁倍受欢迎也是这一倾向的反映。不重视自然科学的推理训练，而对训诂之学推崇备至，考试的内容也偏重记忆力而不允许独立思考。中国不存在系统的哲学或神学。所以后来《西学凡》的著者耶稣会士艾儒略不采用意译，而将哲学音译成斐禄所费亚，将神学音译为陡禄日亚。想必是中国固有的学问不同于西洋的学问这一意识使作者选择了音译。在日文中，《妙贞问答》里也有类似的音译，“哲学”这个日语词汇是明治初期西周新造的。

§ 42 是宗教，还是道德

“中国人最注重的学问是道德，可是却对辩证法一无所知。论说作文均无学问的谨严，叙述也混沌而无条理。”（报告书第一卷第五章）

利玛窦这样指出中国的学问欠缺体系。但是他并不因此而贬斥中国的学问。“体系论者的狡诈”这一哲学

上的批判是后世才出现的,利玛窦则肯定中国人谈话叙述的长处,他评论道:“如自明之理,以各种格言、谈话的形式阐述”。这似乎是指四书五经的文章,紧接着出现的是对孔子的介绍。

“中国人中出现的最伟大的哲学家是孔子,其出生比主(耶稣)的诞生还要早五百五十年,度过七十年的卓越生涯,以言传身教、著书立说教化了中国人。在这里人们尊崇他为世上唯一无二的圣人。实际上,孔子的教导、以及孔子卓越的一生都遵循自然,可与西洋古典期的哲学家相媲美。不但如此,孔子还要超过许多人。正因为如此,中国的文人没有一个人对孔子的所言所述抱有疑问。中国的历代国王,直到现在都崇敬孔子,感谢其教诲之恩。在过去两千年,孔子及其子孙都一直是被尊崇的对象,国王赐予其家长荣耀的称号。”所谓称号是指从公元 1055 年起授予的衍圣公之封号,一直延续到利玛窦以后三个世纪,于 1934 年废止。关于孔子的子孙,利玛窦这样写道:“他们外出时必乘驾,拥有许多特权、收入和土地。”

首先就中国社会中儒教的重要性做了这般感性的解说之后,利玛窦间接地触及到儒教是宗教还是道德这一微妙敏感的问题。当他谈到孔子教的传统时,触及了这个问题。“除此之外,中国的各个城市都有学校。文官在那里聚会。按照古来的规矩都设有堂皇的孔子庙,安放有孔子像、牌位和称号。在每次朔望之日及一年的四季,文官们进香并供奉已宰杀的牲畜做为祭祀。但并不是说他们承

认孔子具有神性,因此这不能称之为真正的祭祀。”

关于这一条,利玛窦的原稿在文献批判意义上弥足珍贵,故将 *Fonti Ricciane* 所示图片转载于此。如前所述,利玛窦是一位“适应”论者,主张基督教与儒教的融合。基督教的神生性嫉妒,不承认自己之外的神性。如果承认孔子具有神性,基督教与儒教的共存则为不可能。因此利玛窦强调儒教不是宗教,而是道德。于是祭典孔子的仪式也就不具备宗教性。这一主张体现在原稿右栏外补充的一句:“因此这不能称之为真正的祭祀”之中。不过,从照片上可以看出,这一句以及前面的句子(译文的“除此之外”以下的内容)被墨涂掉。据利玛窦全集的编者 D. Elia 神父分析,这墨不同于利玛窦所使用的墨,德礼贤神父做了三种推测。

一、利玛窦欲改写而涂掉的。但是着墨的颜色不同,而且从利玛窦的主张考虑,很难设想是他本人涂掉的。

二、1614 年从北京将利玛窦留下的原稿运到罗马的金尼阁神父等人涂掉的。但是按理说,他们不会有这样的权限。

三、那么第三种可能是利玛窦的后任,在他死后主持中国传教团的龙华民阅读了利玛窦的遗稿,将这条抹去。龙华民以前就对利玛窦的适应政策抱有抵触情绪,担忧利玛窦式的儒教解释会被罗马接受而着墨涂掉的。

如果第三种推测言中的话,那场围绕儒教是否为宗教的沸沸扬扬的“典礼之争”就起源于此了。

§ 43 利玛窦的儒教观

那么利玛窦怎样看待儒教呢？报告书的第一卷第十章多次谈到了这个问题。与已经引述过的文章在内容上有些重复之处，现试译出如下。

“士大夫所专有的寺庙是孔子庙。法律规定要建在每座城市的可称为学校的地方，这种庙修得十分豪华精美。与其相邻的就是管辖获得文科初级学位者（秀才）的官员的学宫。庙中最突出的位置供奉孔子像。如果没有塑像，则供奉一块精致的木板，上面用金字写有孔子的名讳。在旁边还有孔子的弟子们的塑像或牌位，也都被当做圣人。每当新月及满月之日，城镇的官员与秀才们都来此参拜，向孔子表示敬意。照例在祭坛之前跪拜鞠躬，焚香烧烛。与此同样，每年孔子诞辰以及特定的日期，都要供奉宰杀的牲畜和其他肴馔，感激他在书中留下的教诲。但是不同于对死者的祭祀，既不向他祷告，也不做任何祈愿。”

阅读这段文章，读到最后一句时可以感觉到利玛窦在警惕将儒教视为宗教的看法。补上“但是”一笔，是为了防御这类的攻击。不过反对派总是着眼于这种地方。现举一例说明这类阴险(?)的攻击。利玛窦的报告书在

欧洲引起许多反响,但并非根据他写下的意大利原文,而主要是依据金尼阁的拉丁语翻译(1615年)及拉丁语版的重译。进入十七世纪,许多有关中国的启蒙书也开始出自那些未曾去过中国的人之手。利玛窦的报告书已具备了百科全书的体裁。对异国文物的兴趣开拓了欧洲知识人的精神视野,甚至给价值体系带来了变化。1667年出版、附带图版的拉丁文东方向导图书《中国图解》(*China Illustrata*)就是其中的一册。作者为德国籍耶稣会士Kircher,^①那种百科全书式的对知识炽热的渴望与好奇心令人联想到十八世纪的思想家。吉尔撒没有去过中国,因此这部书作为第一手史料的价值较低,但现在翻来也是一部饶有兴味的带插图的启蒙书。有关孔子的记述大多取自利玛窦、金尼阁的报告。与利玛窦对四书五经发自肺腑的赞叹相比,留在欧洲内的吉尔撒则做了这样的说明。利玛窦的四书翻译是为了“阐明中国人的谬误,驳倒中国哲学家的格言,以示其格言违背理性之法”。让人感到当地传教机构的报告与本国所接受的印象之间的隔阂。但是下面的例子则不仅仅是隔阂与曲解的问题。1670年,拉丁文版问世三年之后,这部书的法文版 *la Chine Illustre' e* 在阿姆斯特丹发行。经过这番翻译、编

① A. Kircher 系德国人耶稣会上,也是物理学家。生于1601年,1680年死于罗马。曾在别尔茨堡及罗马教授哲学。据说他应用物理学发明器具,试图解读埃及的象形文字,并在罗马建造物理学的博物馆。他的著述现藏东京驹込的东洋文库。(原注)

译、重译，其中的记述之误在所难免。但笔者认为Dalquie'的法语译本做了更为有意识的窜改。

前面引述的利玛窦关于孔子的介绍中，从未提到“孔子是中国人的神”之类的话。金尼阁的拉丁文译本中也没有。拉丁文版的《中国图解》中也没有。这类措辞利玛窦是小心谨慎地避开的。这种主张突然出现在法文版《中国图解》之中。对读一下，就发现仅数行之间孔子被三次称为神(dieu)。不仅是孔子，其弟子们亦被称作神，并写道：“中国人崇拜孔子这个神”。使用了 adorer 这个动词。

为什么会有这种恶意的翻译？难道《中国图解》的法语译者对耶稣会心怀敌意么？如果将孔子敬为神，儒教则成为宗教。成为与基督教互不相容的异教。这样来破坏将儒教视为道德，在一定范围内与其相融合适应的耶稣会士的立场。《中国图解》的原著者系耶稣会士，其书还附有耶稣会总长的序文。在耶稣会的书籍里，这类中伤耶稣会的窜改在悄悄地进行，就像是一种谋略。宗教上的争论会刺激宗派性感情，“典礼之争”时，这种打黑枪似的恶劣中伤层出不穷。

不过，换一个角度来看，这种逻辑亦可以反其道而行之。人们很容易得出这样的批判：安置圣人的木乃伊化保存遗体，为圣女建造教堂祈祷的天主教乃是崇拜偶像的多神教。实际上，在基督教会内部，新教与旧教对待圣人则采取不同的立场。

§ 44 “己所不欲,勿施於人”

暂且不谈那些国内的勾心斗角,让我们回过头来看一看在当地潜心于学问的利玛窦本人的儒教观吧。在报告书(第一卷第十章)中,有这般大胆肯定的见解。

“文人们的这种教义(儒教)的最终目的是王国的和平与安宁,以及家庭和个人的美满生活。他们对此阐述的箴言实为出色。其见解完全符合自然之光与基督教的真理。”

作为社会伦理,利玛窦对儒教做了极高的评价,似乎并不认为儒教伦理与基督教伦理之间存在着矛盾。关于儒教的五伦,利玛窦将其译为“五种人际关系”。即儒教“十分重视人类共同的中国人所谓的五种人际关系。其五种为父子、夫妇、君臣、兄弟、朋友的关系。中国人认为外国人并不很重视这种关系。”不过也并非没有与基督教不一致之处。根据儒教“禁止独身生活,允许一夫多妻。”这一点后来成为中国人皈依基督教时的障碍。我们在叙述布教活动时还会谈到这一点。

那么与基督教相类似的重要的共同之处是什么呢?“己所不欲,勿施於人”,四书中再三出现的这句话引起了传教士利玛窦的注目。利玛窦这样来形容遵从儒教教义

的人：“他们在所有书籍中，反复阐述(基督教的)友爱的第二条，【不论什么事，希望别人所做的事，自己也要那样去做】。而且反复强调子女对父母的服从与家臣从仆对长上的忠诚。”

福音书(马太传第七章十二节、路伽传第六章三十一节)中所说的友爱之教是一种积极的，也因为如此，普通人则很难实行的教义。这与论语中的“己所不欲，勿施於人”即消极的，亦因为如此而不强人所难的友爱之教有着微妙的差异。中庸的第十三章里也有这样的话：“不论何事、不愿施之於己之事、己亦勿施之於人”。自己不愿肿脸的人，也不要打别人的脸。这乃是基于儒教人性的主张。可以说这在心理上是自然的，是在人的水平上的发言。这种消极爱的态度与基督教式积极爱的态度之间还是存在很大差异的。孔子的发言与其说是一种至高无上的命令，倒像是洞察人世的道德家的垂训。比如子贡说：“我不欲人之加诸我、吾亦欲不加诸於人”，说他自己不想做背义之事(诸)，“子曰、赐非尔所及。”即孔子说：你很难做到这一点啊。(论语第五)

我们可以通过论语的英译来比较一下东西方教训之间的差异。钦定圣经的英文是这样的：

“Therefore all things whatsoever ye would that men should do to you, do ye even so to them.”下而引一段 Arthur Waley 所译的论语：

“Never do to others what you would not like them to

do to you.”(Book XV.23)

利玛窦将前者的单纯肯定与后者的双重否定视为同一无二。我们可以在伏尔泰的著述中看到这种混同留下的余波。伏尔泰在《风俗论》的一节中说：“孔子与默哈麦得不同，不是预言家。他从未说过自己受到心灵感应。他的道德与伊壁克提特斯^①的道德一样纯粹而有人情味。”下面一节则出现了这样的张冠李戴。“孔子不讲什么【己所不欲、勿施於人】，而是说【若想让人为之，汝亦当如是对人为之】。”为了准确起见，现将原文引述如下。

II (Confucius) ne dit point: “Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit,” mais: “Fais aux autres ce que tu voudrais qu'on te fasse.”

作为参考，在注释里将转引论语这段话的英、法、德译文^②。大概是由于十九世纪欧洲的汉学家中传教士比较多，我们应当注意到尽管“己所不欲、勿施於人”的措辞

① 伊壁克提特斯—Epiktetos(55 前后—135 前后)柱廊派哲学家。初为奴隶，后被尼禄帝解放，讲述实践本位的哲学。著述有弟子编辑的《语录》。

② “Not to do to others as you would not wish done to yourself.”(Legge)
“Do not do to others what you would not like yourself.”(Soothill; Waley, Book XII. 2)
“Ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse à vous-même.”(Couvreur)
“Was du selbst nicht wünschst, das tue nicht den Menschen an.”(R. Wilhelm)(原注)

为双重否定,这段话仍被译成仿佛出自圣经的口吻。Legge是一位传教士,后来担任牛津大学的汉学教授。他曾主张儒教的上帝与基督教的 God 相同。Soothill 也是一位传教士,他的四书英华对译本由横滨的印刷公司出版。作为译者,他曾讲了如下一段话,表示对孔子的感佩。行文中的“一位绅士”系指君子,即孔子。他说:“(进行翻译的)过去几个月里,我与一位绅士共同生活。通过和他交往,我觉得自己的性情受到了陶冶。我切身感到这位绅士格言般的言谈(从深思熟虑的中国人的观点来看)显示了人类生活的高贵。”从利玛窦开始,那些抱有此种共感的人们总是希望贴近基督教来解释儒教,这似乎也是人之常情。不是从历史、发生学的角度,而是从抽象的、神学的观点去把握的话,这种可能性也是不能一概否定的。少数的基督徒已经开始着眼于欧洲中心论者所不可想象的大胆的可能性:“基督教未破坏希腊哲学,而将其摄取到自己内部。既然如此,基督教能不能不敌视东洋哲学,并将其吸收到自己内部呢”。这种人在今天也属于少数派。更何况三百年前,着眼这种相对性本身就已经带有异端的气息。

§ 45 地球之大

孑身一人久居异乡，在通讯联络手段发达的今天亦是很寂寞的。十六世纪虽说由于大洋航海船舶的发明和远洋航路的发现使人切实感到世界是个球体，但东西方之间的往来，不论是经由印度，还是经由墨西哥，仍十分不便。留在中国内陆的利玛窦与祖国意大利之间的距离可谓非常遥远。这可能是一个极端的例子，利玛窦于1595年收到一封回信，信中说1593年接到了他于1586年发出的信。就在1595年，利玛窦接到父亲的死讯。又在十一年后的1606年再次接到父亲于1604年去世的消息，这时才知道前一次来信是误传，父亲比自己所想的要多活了九年。利玛窦于1594年10月12日，在写给西埃那的友人基罗拉莫·科斯塔的信中描述了在异乡孤独度日者的心境。

“我时常想到欧洲的朋友伙伴们。每当这时我心里就充满了一种虔诚的感情。在这个世上奉侍上帝，为此而不能与亲友相会，那么来世一定会有所慰藉的。”

利玛窦已做了准备，将遗骨埋在中国，所以与友人的再会则以期来世。读了这样的书信，回首大航海时代的初期，四个世纪以前，虽说世界已逐渐变圆，仍令人感到

地球之大。

不过另一方面,利玛窦与日本的耶稣会士联络较多,他和同乡朱利奥·皮阿尼几乎每年通信。1592年11月2日利玛窦写给家里的信中,提到了天正遣欧使节的青年们。利玛窦在澳门时曾见过他们,使节也曾途经马切拉塔附近,所以家里人亦熟知他们的传闻。利玛窦在信中写道:“从日本传来消息,说四位使节从欧洲安全返回。听说他们完成了自己的使命,都决心成为圣职者,并加入了耶稣会。他们在欧洲受到了荣耀而真挚的欢迎,又接受了良好的教育而归,将来一定成为卓越的人物。”

公元1592年换算成日本年号,相当于天正末,文禄初年。从这封华南的韶州发出的信中,利玛窦也提到了文禄之役。“人们都在担忧与日本之间会不会发生大战争。日本人是非常尚武的国民,中国人很惧怕日本人。为了对抗都在拼命训练士兵。灾难也一定会降临到我们头上。”

利玛窦感到了人心的恐慌,而他的预感被证实了。战时下的国民容易陷于集团性歇斯底里症。中国人对一般外国人变得极度敏感,利玛窦也被怀疑为日本间谍。我们在以后还会谈到这一事件,在下一章里,让我们一面体会这里谈到的通讯距离,再来看一下耶稣会内外对孔子的评价。

§ 46 “纳茨乌拉”之教

利玛窦与罗明坚同为中国传教的开拓者。尤其是罗明坚返回欧洲后,利玛窦只身一人开其先河,所以他的见解在中国传教团中当然举足轻重。不过儒教也传到了日本,在日传教士也开始对儒教有了他们自己的认识。据说在日本的传教士中,就有人否定利玛窦的儒教观(可参见安利·贝尔纳尔著、松山厚三译《东西思想交流史》)。下面我们将根据利玛窦报告书之外的文献,来查看当时远东地区耶稣会士的儒教观。

当初在日本活动,以后移至澳门的耶稣会士中,有一位孟三德神父。^① 1590年在澳门出版的拉丁文《天正年间遣欧使节见闻对话录》为其所著。这本书的形式,采取四位日本的少年使节与两位未去过欧洲的贵族子弟之间对话的体裁,从内容看,则显然出自欧洲神父之手。之所以采用对话形式来叙述,想必有意将其作为在日本的宗教学校的拉丁文教科书。这样做既可以使日本年轻的基

^① 孟三德—Eduardo de Sande。1547年生,葡萄牙人。耶稣会士,曾与罗明坚一同于1587年赴肇庆。与日本关系亦深。利玛窦《报告书》的第二卷第七章(中译本《利玛窦中国札记》第二卷第八章)曾详述其事。

督教徒受到其前人的鼓舞激励,同时亦可广为传授海外知识,以及教诲训导。其对话的第三十三章题为“关于中国及其习俗、统治”,通过米开尔即弥解留千千石之口披露了百科全书般的知识。其中国知识的来源不可能出自利玛窦或罗明坚之外,所以有人(贝尔纳尔)推测这位米开尔就是罗明坚。这本书的编辑方式与后来的利玛窦的报告书一样采用小开本,按照地理位置、人口的稠密、土地的肥沃、治安、卫生状况、物产、学问、行政等顺序来叙述。其中还涉及到对孔子的看法,可以说代表了当时远东耶稣会传教团的公式见解。

“其教诲之要是以自然之光为师,热心致力于我上面讲述的诸道德,并忠实地捍卫家族、王国的正确准则。如果孔子没有讲述至高无上的神及来世的生活,如此重视天以及宿命般的必然性,并且反复说教祖先偶像崇拜的话,他的那些教诲实为令人惊叹。在这一点,几乎或完全不能逃脱崇拜偶像的罪责。但是,像这样接近真理的教义,在中国人当中可以说别无他者。”

埃德阿尔得神父在教会内的地位高于利玛窦,其著述中所表现的儒教观也与利玛窦大相径庭。对儒教曾持否定的看法,认为“几乎或完全不能逃脱崇拜偶像的罪责”。但同时也有所让步,与佛教、道教相比,则认同儒教。而且这种公式见解也被带到日本,并反映在日本人的著作里。即《妙贞问答》,其中卷有这样一段:

“且视老子、庄子、列子等,皆如此虚无自然,轻蔑仁

义礼智信之道,故儒者云释道二教为虚无寂灭之教,甚厌之。盖儒教者,乃【纳茨乌拉】之教,谓仁义礼智信与生俱来,基于人之本性,守此五常,亦为天主之教所称赞。”

“以自然之光为师”即是指 *natura* 之教。强调这一侧面,便可在儒教中看到 *naturalism* 或 *naturism*。因为儒教没有体系,当西方人采用体系的方式来分析儒教,则可以有各种说法。如在人的天性中发现可教之光,并强调循其本性,则可认为儒教中有某种 *humanism*。《妙贞问答》的著者批驳儒教世界观不承认造物主,这样写道:“但见天地阴阳为太极天道,不云其作者。此迷误也。”^①

§ 47 “学术团体”的含义

将四书译成拉丁文的利玛窦亦必定深刻理解了儒学的内涵。同时,他对科举考试制度赞叹不已,也一定注意到考试科目中所反映的儒教的社会意义。利玛窦对儒教所下的结论大致如下:(第一卷第十章)

“对于来世人们应该信仰什么,他们并不做任何规定也不去禁止什么。而且大多数文官除尊崇这一教派(儒

^① 二十世纪西方著名的天主教历史哲学家汤因比曾在其《历史研究》一书中,采用“阴阳”来阐述说明自己的观点。(原注)

教)外,同时还追随其他两种教派(佛教与道教),于是我们得出了如下结论。即他们的教派不是一种宗法(‘法’这个词在西方语言中有时做宗教之意解),而只不过是一种学术团体。这个学术团体是为了更好地治理共和国(在这里, *republica* 这个词和拉丁文的用法一样,大概单指国家)而设立的。因此”,利玛窦接下去说道:“因此虽然属于这一团体,但仍有充分可能成为基督教徒。因为(儒教)在本质上并不含有任何违背天主教信仰的要素,天主教信仰不仅不会妨碍共和国的安宁与和平,而且可以会促进这种安宁与和平。”

从外部进行观察,这种客观的距离感洞察到儒教不过是国家统治的工具。如果是抽象地去分类的人,可能会分开来考虑:“是宗教还是道德”,而利玛窦则联系到官吏登用制度的侧面,把儒教当做一种学术团体来把握。

同样在耶稣会内部,到日本去的传教士与来中国的利玛窦之间存在着这样的差异。这也可以说是因为利玛窦仅停留在现象面的说明,而回避了从正面与儒教本质的对峙。

综上所述,这些来到东方的耶稣会士儒教观,其解释各有微妙的差异。但是都是身临其境的感观,不论是强调其伦理侧面,还是强调其社会侧面,都富于深刻的观察、比较与启示。对此,当时西方的知识人做了怎样的反应呢?让我们回想起前而提到的通讯手段的简陋与语言的隔阂,暂时考察一下西方的另一天地吧。

§ 48 帕斯卡尔的驳论

比较文学或比较思想研究在探索影响关系时,可以分为两种情形。一种是懂外语并有国外生活体验的人,以日本人为例,可以举出直接在海外接触到他国文化的文学家或思想家,像福泽谕吉、森鸥外、夏目漱石、内村鉴三。另一种则是数量多,但在质量上逊色的间接影响的例子。比如通过翻译阅读外国思想,或听到过别人的游记。这种反应的考察价值就要低一筹。

谈到中国思想的西渐,也可大致分为像利玛窦那样成为直接媒体的少数传教士,和间接地接受传播的众多欧洲思想家的两类。而且这两者之间存在着很大反差,与西方思想东传的情形相比,这是一个显著的特征。在日本,从兰学家的时代起,就一贯存在一个庞大的中间层:他们学习外语能够看懂,但从未去过外国(而且国际环境需要这种智力的努力),但在欧洲直到近代,除了身临其境者以外,很少有人了解亚洲的语言。即便在今天的西方,少数东方问题专家与包括知识人在内的一般国民之间也存在着很大的隔阂。在启蒙时代的欧洲,“东洋”时常成为话题,不论赞成还是反对的哪一方,熟悉亚洲实际情形的人从未成为强有力的争论者。按照前而的

分类,这属于第二种,即通过翻译介绍书籍或游记的间接影响。若称作国际间思想的交流,其实还未脱离表层影响之域,甚至使人感到借用外国之名做争论国内问题的口实。下面提到的帕斯卡尔一例,在思想内容上是颇为贫乏无味的事例,但在阐明了欧洲中心论的基督教徒的心态这一点上,则不无意义。西方空想的所谓东洋宗教就像插图所示,大都是诡譎荒诞的。

耶稣会士们按照利玛窦的方针学习儒学,言谈举止仿效儒者文人,他们融入中国的知识阶层,成功地取得了宫廷的信任。但是耶稣会的竞争对手的教团便开始谴责抨击这种“适应”政策。其许多批驳,特别是不了解中国的人,他们的批难大都是不着边际的吹毛求疵。在当时的欧洲,不论是教皇厅还是巴黎大学神学院都无人具备充分的中国知识以做出公平的判断。

《反耶稣会书简集》的著者帕斯卡尔是一位恩宠主义者,众所周知这一派人 对耶稣会抱有极度敌意。他的一系列《致乡人书》主要是攻击谴责耶稣会。其中有许多感时而发的议论,如果不清楚对方的主张就抓不住要点。其第五封信的日期为 1656 年 3 月 20 日,被认为是就“典礼争论”法国知识人所发出的批判第一声。——其抨击的主要目的在于暴露耶稣会的狡诈,而“典礼争论”只不过是作为其中一例提到一下而已。现将帕斯卡尔所言引述如下:“他们(耶稣会士)根据彼德(Patau)神父的所谓亲切的、圆通的指导,向所有人伸出拯救之手……。他们

维护住所有的友人,以防备任何敌人。比如,倘若有人批评他们的做法过于温文,他们就立刻在公众面前推出严格的领袖及其关于基督教严厉教规的著作。单纯的人们以及对这些事情不求甚解的人们就满足于这种证据。

于是,他们对所有各类人都备有证据,根据对方之所求而做巧妙的回答。即他们到那些认为被钉在十字架上的神实为愚蠢的国家去,则抹煞十字架的耻辱,只宣说光荣的耶稣基督,而不传达苦恼的耶稣基督。他们在印度、中国即做此等事。他们甚至做了巧妙的掩饰允许信徒们崇拜偶像。教导他们在衣服下面藏着耶稣基督的像,而当众佯做礼拜释迦或孔子像,在心里则膜拜耶稣基督。多明我会的格拉维纳曾谴责过这一点,菲律宾的芳济格会士向西班牙国王菲利普四世呈献的西班牙语报告书也有明文记述。”

在这段叙述中,他攻击了耶稣会承认东方的偶像崇拜,以漫画的笔法揶揄批驳了其适应政策。而这些攻击材料乃是从耶稣会的竞争对手多明我会及芳济格会的报告中拾来的。——不过,身在1656年的法国的帕斯卡尔具备足够的关于亚洲的知识来展开这种批判么。上面引述的文章是根据筑摩书房的世界文学大系(中村雄二郎译),对照原文查看一番,则发现因版本不同,有些词的拼法异常奇异,比如“释迦”拼做 Chacimcoan(或 Chacim-Choan, Cachinchoam)、“孔子”拼做 Keum-facum(或 Keum-fucum)。有的版本记注,前者并非“释迦”,而是“交

趾支那”Cochin-chine 之讹,实际上是两者皆非。虽说对释迦大为失礼,但对帕斯卡尔来说则无关紧要,总之只要看上去像异教神的名字,则无需过问是否名副其实。只要是异国情趣的拼法,不管是神名还是地名一样为我所用。当他写下 leur Keum - facum 这个词时,形容词 leur 带有侮蔑的语感,而他的读者也都是一群认为这种侮蔑是理所当然的人们。但是从东方人的角度看,至少在今天看来,帕斯卡尔的做法难免不真诚之讥。不过在当时蔽塞的欧洲那样的世界里,帕斯卡尔乃是真诚的基督教徒,正因为他真诚,才去和人论战。但是困惑尴尬的是那些横跨两个世界的虔诚的传教士们。在当时欧洲的这种气氛中,人们是不会理解身在海外的耶稣会士的苦心与处境的。“当众佯做礼拜释迦或孔子像,在心里则膜拜耶稣基督”,对于耶稣会士这种巧妙手法(cette subtile invention),反而基督教信仰越是热烈,则人们越是认可对他们的批驳。

当我们接下去读帕斯卡尔的书简,下面一条这样写道:“在罗马的布教圣省枢密卿会议上,特别针对耶稣会士,规定不论任何借口,严禁认可偶像崇拜,违者破门……”如果只去读《与乡人书》,耶稣会士似乎前途无望,但是二十世纪的一位注释者^①,在这里做了如下注解。他写道:“帕斯卡尔涉及到的的是一个重大问题,但关

^① e' dition de Cluny 的 J. Steinmann. (原注)

于这一点,正确的一方恐怕不是帕斯卡尔,而是耶稣会士。”这个靠不住的词“恐怕”到底是什么意思呢。

1631年从菲律宾来华的多明我会士及芳济格会士向罗马告发耶稣会的适应政策。教皇英诺森十世曾一度谴责耶稣会的政策(1645),继而在帕斯卡尔写下上述书简三天后的1656年3月23日,由亚历山大七世裁断承认,而下任教皇克莱门九世则对前任两位教皇做出的截然相反的裁定双方给与承认……事态错综持续,使者往来于罗马北京之间,其间还出现了清康熙帝出马的戏剧性场而,直到1742年(乾隆七年)耶稣会的妥协政策才被教皇厅全面否定,一般视这一年为典礼争论的结束。(关于此这段历史经纬,后藤末雄博士与矢泽利彦教授的著作^①以及桑索姆的《西欧世界与日本》均有论述。)不过,事情并没有结束,而且这归结并非十分久远的事。在天主教会内,就这一问题做出结论的是教皇庇护十二世在位的1939年12月8日,此时明文规定:在中国“即使在天主教系的学校,安放孔子像也不应受到责备”,又说“在像前低头行礼亦无妨”。“在死者及死者像前,或仅写有名字的死者的墓碑前鞠躬表示敬意,则应视为符合教规的行为。”

这是在利玛窦死后第三百二十九年下达的对他有利的措施。——但是,新教方面对此一定持有不同见解。

^① 矢泽利彦《中国与西洋文化》昭和二十二年。(原注)

这项权宜之计的布教令是否为最终决定呢？想必只是回避了争论点，问题并没有得到本质上的解决。谁能说无人抗议 *Cette subtile invention*“这种巧妙手法”呢。

§ 49 从单向行驶到双向交流

上面我们讲述了利玛窦进入中国的经过，以及他所发现的不同于欧洲文明的另一个文明世界。这种中国文明的内涵包括地大物博这样的物质层面、科举考试的制度层面、以及儒教这一精神层面。我们从利玛窦的书信及报告书中摘取了他对各个侧面的明晰的印象。我们不会忘记其中的感慨与赞叹。比如社会福利的指标之一就是人平均寿命的长短，虽说没有留下关于十六世纪东西方平均寿命的统计数字，来华耶稣会士们显然大都认为中国人长寿，这一区域见到的老人数量也多。

由于东西方之间的关系如此相对地变动，外国人的观察有时会带给我们意想不到的宏观上的真实。譬如我们读黄宗羲的《明夷待访录》，其中对明末科举弊害的慨叹深深地感染读者。作为视野仅限于中国国内的人之所感所言，这无疑是正确的。但是，来自考试制度未尝存在的当时的欧洲，在这些来访者看来，科举制乃是令人惊异的文明的产物。打一个比方说，那些来自高等教育不发

达的国家的来访者看来,日本大学入学考试的狂热竞争亦可正面视为一种文化能量。不过利玛窦注意到通过考试制度,儒教与国政结合在一起。借用此间的英语来说,儒教就是 institutionally committed。因此来华攻击儒教,其含义不同于对佛教道教的非难,而等于攻击儒教所体现的中国的社会、政策制度本身。在德川政权确立以前来日本的传教士得以自由地批判还未确立为官学的儒教,而定居中国的利玛窦鉴于这种不同处境,则对儒教批判常常有所却步保留。我们还多少提到一些他提供的情况在欧洲思想界引发的波纹。这些观察与报告可以说是利玛窦作为旅行家、或汉学家所做的贡献吧。既然根据范礼安的指示,利玛窦在当地努力去掌握体会汉语和中国文化的教养,那么在刚进入中国的初期,这种被动接受的一面较强也是顺理成章的。正是以被动接受的利玛窦为媒介,中国思想的西传才揭开了序幕。

但是,文化的交流体现在这位卓越人物的身上,绝不会是单向通行的。Ricci 又作为利玛窦而引起汉字文化圈的人们的注目。(在今天的日本,他主要作为利玛窦面知名。)从他的事例中,我们可以看到文化上的双向交流。以利玛窦为媒介,基督教以及西方的科学知识开始东渐。在德川时代,其余波还波及到日本的思想界,这可以说是作为一位主动的传教士及自然科学家,利玛窦所做的贡献吧。在近代国民国家未诞生以前,像日意交流史这种按照国家的分类似乎没有什么意义,不过要提到在日本

文化上留下明晰足迹的意大利人,我们首先要举出利玛窦。其积极的贡献表现在他用汉文进行著述。下面我们将例举其中之一,对其前因后果做以说明,来结束这部传记的第一部“耶稣会士进入中国”。因为这一事件以后,利玛窦的师长先辈罗明坚便从中国销声匿迹,从此以后利玛窦便独自一人向北京进发。

§ 50 派遣教皇大使的计划

一般来说,基督教的布教有自上而下和自下而上的两个方向的渗透。如果有人因天主教神父与上层阶级交往而谴责他们非基督教,那一定是囿于感伤的偏见。同样,那些深入下层阶级之中布教的人,也没有什么理由值得特别称赞。罗明坚与利玛窦的宗教活动之中,并存着两种倾向:即更近乎外交官的努力与更接近传教士的努力。就像他们远东布教活动光辉的先辈沙勿略晋京以求谒见天皇一样,罗明坚和利玛窦也志向北京,希望参见神宗皇帝。而且他们策划不是以私人身份,而是以罗马教皇使节的资格赴北京宫廷以求得布教的许诺。范礼安时常参与起草策划这类方案,天正遣欧使节在南欧各国受到热烈欢迎,从而唤起天主教各国民对日本传教的关心和支援。鉴于这种前例,总巡察使准备将年长的,而且汉

语学习能力也显露出底力渐尽的罗明坚直接派回罗马，让他说明当地的情况以取得教皇厅的后援。利玛窦在报告书的第二卷第十一章对此事经过做了如下记述。时为1588年7月，范礼安与归日本途中的天正遣欧使节一行路经澳门停留。

“当范礼安神父听到这些年我们在中国遇到的骚扰和面临的种种困难，便考虑是否有更好的办法加强居住在肇庆的神父们的地位。因为如果没有某种权威，他们就不能履行布教的职责。但是没有中国国王的认可，(擅自布教的话)神父们就会在中国呆不下去。于是范礼安神父决定到达澳门后便向教皇提出如下请求。为了帮助神父们以增加权威，由教皇向中国国王赠送华丽的礼物并派遣使节。派遣的使节由来自罗马的神父和已经滞居中国的神父组成。教皇向中国国王建议为神父们从事布教活动提供保护。为此利玛窦神父在肇庆的一位有教养的中国人协助下，撰写了教皇致中国国王的信函以及给广东总督的信。还有教皇颁给使臣的证书。所有文献都必须合乎中国的文章格式，草稿先送到罗马审阅，经过各种精美的装饰抄写以后再寄回来。罗明坚已经上了年纪(当时四十五岁)，汉语也不会再有长进，刚好借此机会送他返回欧洲。他在这里逗留多年，以他的经验为证，当书简内容之外的事情被询问时，他可以向教皇和耶稣会总长作答，以推进(派遣使节的)事业。为了鼓动对遣使交涉的热情，范礼安神父还向教皇和西班牙国王赠送了中

华帝国的各种物产。其中还包括一般叫做‘围屏’的屏风式‘全中国总图’。西班牙国王和教皇对这些礼品非常满意,礼品中还有中国国王以及其他高级官员的服饰、王冠样的物品。

罗明坚神父很快而且平安地返回了欧洲,不过在特尔赛拉岛的港口内,乘船遇难沉水,神父救出幸免于难的所剩物品在里斯本上陆,径赴马德里去谒见菲利普二世,受到陛下的破格礼遇。国王许诺协助与教皇的交涉,并援助遣使事业。但抵达罗马后,由于在短期间两三位教皇相继去世更迭,耶稣会总长无法与教皇洽谈这一问题,结果尽管罗明坚神父历尽千辛万苦,却功败垂成一切努力化为泡影。他遂隐退到拿波里王国的萨勒诺,在那里度过他的余生。”

罗明坚的水陆旅程与天正遣欧使节所取的路径大抵相同。在阿佐列斯群岛还受到伊利莎白王朝英国海军的袭击。上陆后途经埃玻拉、维拉、维索札、马德里、巴兰西亚、热内亚、拿波里,而后抵达罗马。查看一下年表,准备谒见的教皇西克塔斯五世于1590年8月27日去世,其后任乌尔巴努斯七世仅在位十天,于同年9月27日去世。曾许诺向中国派遣使节的格雷戈里十四世于1591年10月16日死亡,其后任英诺森九世于10月29日被选出,于同年12月30日死亡。继而后于1598年9月13日,曾一度许诺协助的菲利普二世也溘然去世,耶稣会总长终于不得不放弃派遣大使的计划。

罗明坚前功尽弃,隐居故里。他在那里将四书译成拉丁文以度余生。而连他的翻译也未能留下传世。因为范礼安认为罗明坚的汉语知识尚未坚实而截止了出版。

§ 51 都僧皇晒唧唧的书筒

向北京派遣教皇大使的计划最终流产,而于上个世纪末在罗马却发现了有关的珍贵文献。利玛窦在有教养的中国人——虽这样说,但有人从其文章来判断此人似乎并非什么上流阶级——的协助下撰写的、西克塔斯五世致万历帝的汉文书筒被发现了。这份书筒实际上未能送到北京为神宗过目,但却可证实耶稣会士的意图何在而引人注目。而且可以说只有经利玛窦说明才能读通这份文献。现将其大意译述如下:“基督教会教皇西斯图五世向大明国国王谨表敬意。

天主乃是吾等人类的大父母。保持其天主宗教之纯粹,指导其礼拜,向人们宣布其戒律乃是吾之责务。首先所有人都要以孝心爱戴大父母之天主,信仰其教义,称赞其圣名。然而据吾之所闻,在外国多有人蒙昧愚信,使天主崇拜堕人迷津。吾身居天竺(欧洲),闻之痛心疾首,不念困难重重跋涉之遥出资之巨,派遣博识儒雅之僧侣,遍游世界四方以传授天主之真经。此经乃为天主亲手制

作,以晓谕后世之人。所有人都要领会而恪守。领会其真经后,人们须精勤事奉以保持教义之纯粹。既然不允许吾等的宗教有杂物搀混,就不能允许异端邪说混入纯粹的教义。怀抱此念,为拯救所有生灵之慈悲怜悯所动,吾则勉力诱导人们遵奉天主之法,以免堕入地狱而升入天堂。吾常以此为怀。

先年曾有数僧游历贵国,闻其所报,得知贵国统治有方,昌盛繁荣。亦得知贵国人民博学多识。但不幸贵国人民还未曾明晓天主上帝其事。此乃是吾派遣彼德罗、保罗、利诺、马其亚四位僧侣前往贵国的动机。此四人品德优良、学识深厚、乃耶稣会士。另有已经滞居大明国的三位僧侣,利玛窦与安东尼将代吾拜见足下,并赠献敝国礼物。礼物之中最为贵重者乃是天主真经一卷,愿足下收下并遵从其训。于是天将宠佑足下。愿出口咏诵真经,于心遵从真经。因路途阻隔吾不能亲自前去造访,使节将代吾觐见。……切望足下为此四人颁发路照证件。

教皇西斯图再顿首

天主生日一千五百九十年。西斯图五世。三月。记于天竺国(欧洲)首府。”^①

文中的“晒师啞第五”即意大利语 Sisto Quinto“西斯图五世”(英语为 Sixtus IV,即西克塔斯五世——中译者

^① 此书简原为汉文。为了尊重原著的本来面貌,及方便读者,现依原著译做口语体,原文可参见该书简的复印件。

注)的音译。“西师都”这三字音旁似乎在字义上也有所选择。口字偏旁似乎是用有固有名词的音译,如上僧四人的伯啉噜、唵喙、哩喙、玛的哑亦同样。已经滞居中国的儒服汉名的三位神父是二德(二系三之误)、玛窦、安东。他们已有了惯用的汉字名。其中孟三德即前面提到的《天正年间遣欧使节见闻对话录》一书的著者,安东即麦安东(Antonio Almeida)。书写格式是经过中国人协助作成的,按照格式每当“大明国国王”“天主”名字出现时则改行。中途一处有“嗽嘶”一词,想必应读做“捷滋”(耶稣)。不过明代的中国人读过此文后,恐怕只会留下这样的印象:即“天竺国”的佛僧试图传播佛教之一派。文中虽称“天主者吾人之大父母也”,又称自己继承“天主之正脉”,但很难传达其实体,只会被当做一种修辞而已。至于基督教的详细内容,可参看使节携去的“天主真经一卷”,但虽称作真经在当时只不过是一些罗明坚撰写的汉文教理问答书之类。携带此经是因为不明天主教义,陷于异端迷惘的外邦太多的缘故。都僧皇身居“天竺”,心为之所动,便不辞劳苦与代价,“特选笃实博雅之儒僧”,派其宣讲正教。在这里“儒”这个词表示有学问而与儒教无关。文中还说希望勿将他们与信奉邪说并竭力诱人入教的一派混同,勿将砮砮(类似玉的石头)和玉混淆。这段话大概是警惕将来新教势力的渗透。这封书简的日期为“天主生日一千五百九十年”,但实际上写于1588年即罗明坚离开中国的那一年。而刚好在那年,西班牙的无

敌舰队(Armada)全军溃败,制海权落入英国手中。不久新教国荷兰的舟船亦将要出现在远东海域。

书简中提到,“盛国”的大明“闻君明臣良、文风丕振、苍赤宁生、经书家喻户晓。”但关于天主上帝其事,则“未解明否”。于是向其地派遣四位品学兼优的僧侣,他们所居住的所谓天主名字寺似乎是指耶稣会的总部冠以耶稣圣名的罗马耶稣教会。一般来说,外交关系具有相互性,如果交换使节的计划实现的话,会起到各种效果。书信的最后一节有这样的句子:“足下不弃贱壤、爰赐硕才杰士、泛航而来、使生常瞻懿范,”云云。表示希望明朝亦派使节来,自己可以经常仰为楷模以结友谊。书信以“倘符愚愿、四僧给有答牒、沿途迎送、以华其行”结尾。其中“答牒”可能是指耶稣会士自己用汉文写好的身份证明书。即现在外交官所用的护照。数年前,在南欧各国人们热烈迎送少年使节,天主教势力取得了很大的宣传效果。因为想到这一点,故写下了这条多少有些厚颜的请求。希望明朝热烈欢迎教皇的四位使节。

悬隔漫长的时代再来重读这封书信,信里将升入天堂记做“登仙境”,使人有虚无飘渺又何曾相似之感。这封希冀在中国建立功业的传教士的苦心之作,并非因中方的反对,而是因得不到罗马教会内部的支持而掩盖了。这一事实好像预兆了日后耶稣会在中国的命运。在未取得中国官方认可的情况下,利玛窦如何北上进京,我们将在第二部“赴北京入明朝宫廷”中记述他的旅程。

第二部

赴北京入明朝宫廷

§ 52 偃花寺、西来净土

现在,我们按年代回顾一下利玛窦到中国来以后的行踪。他于1582年(万历十年)抵达澳门。按日本历史来看,这一年是天正十年,正是遣欧使节从九州出发来到澳门的那一年。前面已提到,此时已有一些耶稣会的传教士们提出要跟伊东钝满所^①等人学习一点日语。利玛窦于第二年,也就是1583年跟随其师兄罗明坚来到肇庆,在这里一住就是六年。其间,他遵照总巡察使范礼安的指令,专心致志地学习中国语言和中国文化。他在1585年11月10日的信中这样写道:

“我们并不试图让谁改信基督教。因为这样做,只会给(明朝的官吏)造成驱赶我们出境的口实。”

^① 伊东钝满所(1570~1612)。日本大分县人,原名祐益,受基督教洗礼后改名为钝满所。1582年,作为天正遣欧少年使节团成员之一,经印度、葡萄牙、西班牙抵意大利,拜见了罗马教皇。回国后,正遇上丰臣秀吉镇压基督教,不能发挥自己所学之长,在传教活动中死去。

这种消极的态度,与同一时期即天正年间传教士在日本热衷于动员人们改信基督教的态度来比较,显得那么没有热情。而产生这种差别的原因正是来源于中国人和日本人在接受外来文化及外来宗教时所表现出来的不同态度。日本,作为一个位于中华文明圈周边的国家,自隋唐以来就习惯于摄取外来的文化。在日本人的潜意识中总认为,高度发达的文明来自海外。所以,无论是安土桃山时代也好,还是明治时代也好,都非常主动地去吸收西方的文明。相反在中国,以中华思想为自尊,对于外国人,只有他承认不是来传播自己的教义或文化,而是来中国求教的,方可得到入境的许可。利玛窦于1589年夏天移居韶州以后,也基本上和他在肇庆时一样继续努力学习。在他提交的报告中,就规劝改变信仰所费尽的苦心(或者说就规劝改变信仰所带来的结果)这样写道:

“少数改变了信仰的信徒,如果他们做不到对异教徒所崇拜的偶像进行侮辱,也不能称之为真正的基督徒。但是,如果大家知道了我们要求他们侮辱异教圣像,我们就会被从这里赶出去。因此,对于那些改变了信仰却又不愿明显表示对异教圣像进行侮辱的人,我们把他们视为秘密的基督徒。他们当中有的人将偶像打碎,有的人将偶像烧掉,有的人将偶像埋到地底下。……如此看来,如果能使这个国家改信基督教,那么在日本就不会再有人崇拜异教的偶像。而且,这个国家的国土要比日本大得多,州郡也多得多。所以,耶稣会在这里取得的收获也

一定将是更多的。”(1594年10月12日信函)

此信中提到的,只要中国改变了信仰日本也一定会改变信仰的设想,是当年沙勿略考虑到中华文化在日本的威信而提出来的。后来范礼安也同样采取了这一观点。

那么,利玛窦住在中国南方时,他的日常活动具体又是怎样的呢?前面已经提到,起初他主要是致力于接受和消化中国的文化,努力学习中文和理解中国的文化。但是日常的传教活动尽管规模很小也并没有忽视。例如,他在1585年11月10日的信中就提到了二十来个中国人帮助他传播基督教。利玛窦在介绍他们说,他们自发地希望接受洗礼,热衷于作弥撒,积极参加基督教的活动,“就好像很久以前他们就已经是基督徒了似的。”在这次报告中他还特别提到“有一位年近七旬的老者,动员自己已经娶了亲的儿子和两个侄儿还有一个女婿改信基督教。过不了多久,他们全家都会改信基督教。那可是一个男女人口众多的大家族啊。”这位老人有一次把利玛窦请到自己家里去作客。利玛窦在写给驻拿波里的耶稣会传教士鲁多微可·玛赛尔利的信件中谈到此事时,字里行间充满了喜悦之情。

“那真是一位善良的老人。我高兴得都哭了。老人把我们请到屋里。屋里设有两个祭神坛,一个是他自己用的,一个是他儿子用的。一会儿,老人大声地唤出已经结了婚的大女儿,要她接受洗礼。女儿显得有点害羞,又

有点犹豫,说,‘我没想到神父这么快就来咱们家了。’我们安慰老人说‘我们得先传授了最起码的教义,然后才能授洗呢。改日再来给您女儿和其他人授洗吧。如果方便,大家也可以到教堂来接受洗礼。’这些(中国)基督徒们拿出自己带来的崇拜异教偶像的书籍交给我们,要求我们‘把它们烧掉’。他们还说‘长期以来都是这些书欺骗了我们’。在他们改信基督教的过程中用中文印制的教义问答起了非常重要的作用。”

他这里提到的教义问答也许指的是印于前一年即1584年的罗明坚著《天主实录》一书。关于这本书,利玛窦的信中还有这样一段有趣的故事。

“在这个地方,岭西道是对我们最有好感的人。我们将教义问答送给他,并希望他肯定此书,赞扬此书而为其题词。这样做是中国的习惯。而岭西道却对我们说‘我看用不着写什么题词。教义问答一书我看过了,很不错嘛。我看可以向全国推广。’他能批准我们散发教义问答,那要比他能给我们题词更使我们感到高兴。随着教义问答的广泛传播就一定会有更多的人信奉基督教。我们开始还担心岭西道会不会不同意我们散发反对中国宗教的书籍,而我们的担心是多余的了。可见中国人并不那么十分坚持自己的宗教。不仅如此,岭西道有时还领一些其他高官一起到我们家里来,如果是我们一时疏忽忘记了给这些人看教义问答时,他还会提醒我们把书拿出来给他们看看呢。”

当时统领广东、广西两地的总督官名称岭西道，官府设在肇庆。而 1584 年在这里作岭西道的人就是原来的肇庆知府，名叫王泮。他在作知府的时候就一直对耶稣会传教士们非常优待（参见第 26 章）。他在教堂的门口处给传教士们挂了一块写有“僊花寺、西来净土”字样的匾额。这块匾额在增强肇庆市民对耶稣会传教士的敬意方面起到了重要作用。因为有像岭西道这样的高官作后盾，一般老百姓也就不敢贸然行事了。然而，无论从匾额中的“寺”字也好，还是从“西来净土”一词也好，中国人所联想到的恐怕都是佛教。岭西道王泮所显示出浓厚兴趣的《天主实录》一书，虽然是罗明坚于 1584 年写的文章，恐怕在中国官员们的眼里也只把它看成了佛教某一流派的文章而已。况且，当时住在肇庆的耶稣会传教士们都穿着佛教僧侣的服装。《天主实录》的序文中也写道“万历甲申岁秋八月望后三日天竺国僧书。”所以，人们都把罗明坚和利玛窦他们认为是来自天竺这一净土的僧侣了。而且在序文的“天主实录引”中还有如下一段文字，很能引起通过科举考试的中国文官们的注意。

“尝谓五常之序。惟仁义为最先。故五伦之内。以君亲为至重。人之身体发肤。受于父母。为人于之亲父母者。皆出于良知良能。不待学而自然亲受者也。”

所谓动良知而进善云云恐怕是借自明末很受人重视的王阳明学说。而“身体发肤受之父母，不敢毁伤，孝之始也”则是《孝经》中的一段名言，对于我们日本人来说也

是非常熟悉的。这句格言到了意大利传教士的手里,则被用来教诲大家要对给与我们的身体发肤的父母尽孝。而按照天主教的教义“天主乃吾人之大父母”(前一章提到的给万历皇帝之书信中也有此说法),便形成了他们三段论法的逻辑。他们的意图是想打动中国人的尽孝之心,借口崇拜祖先,从而达到推行基督教教义的目的。

但是,无论是读了这段汉文著述的岭西道王泮也好,还是把利玛窦请到家里作客的老人也好,他们对基督教的实质到底有多少认识那就令人值得怀疑了。然而有一点是不容置疑的,那就是这些出自外国人之手的汉文著述,引起了崇尚文字的中国官员们的好奇心,从而也得到了他们的尊敬。据说就连交趾支那的大使也在从北京回国的途中,对总督进行了访问致意以后,还顺访了耶稣会传教士们的住所。神父们非常高兴,并送给他几本《天主实录》。尽管到后来,利玛窦对罗明坚写的这本《天主实录》持否定态度(见1593年12月10日信函),但是在他写于1585年11月22日的信中是这样来评价这本书的。

“多亏这部教义问答(《天主实录》),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。连广东地区的二号人物都郑重其事地派人来提出希望得到一本教义。另外有一个男子为悔过自新长时期不吃肉蛋,不喝牛奶。但当他读了这本教义以后,便到我们这里来,拿出他所崇拜的偶像和书籍,请求我们把这些东西统统烧掉。他跪在地上,磕头请求我们收他作基督教徒。

那以后他又学习了主的祈祷和十戒等教义(这些教义也印制了中文版)。在圣·保罗纪念日他接受了洗礼,为了纪念这一天,他还取名为保罗。……”

在传教活动初期,传教士往往容易陷入一种在报告中夸大传教成果的心理状态。像上述报告中讲到的这种“改变信仰”,是否可以真的说他们就改信基督教了呢?在这一过程中是否真的看到了东西方宗教在思想上的碰撞和矛盾了呢?

而这种思想上的争论实际上是在后来,利玛窦于1603年撰写了另一部教义问答,即他用汉文撰写的《天主实录》以后开始的。围绕着这部教义问答,不仅在中国,而且在日本也展开了激烈的争论。关于这一场争论,我们将在下一卷介绍利玛窦的《天主实录》时详细介绍。在这里,我们还是先来看一看耶稣会传教士们是如何煞费苦心地去引起人们对基督教的兴趣和关心,并使自己的传教活动扎根到中国社会内部去的吧。

§ 53 fatto un cina

即使在日本,如果你走在乡间或山里,看到一座带有塔尖的西式玛利亚教堂时,你一定也会感到一种异国情调,好奇心会驱使你窥视一下教堂里边的情况。当年

耶稣会传教士们在肇庆修建的教堂就是一座西方式的建筑。而且,为了引起人们的注目,1585年他们在住所附近又建了一座塔,人们称之为“蕃塔”,保留至今,成为肇庆的名胜古迹之一。利玛窦在1585年11月24日的信中是这样讲述这件事的。

“今年我们建成了一座八角形的十八层宝塔。塔身高大而美观。同时,我们还建成了我们居住的小家。但因为我们的建筑是欧洲式的,连同我们带来的所有欧式用品,成为当地人们观赏的对象。这些东西对于中国人来说都非常新颖好奇。尤其是三棱镜,由于它会放射各种奇光异采,人们称之为宝石。

这里我再告诉你们我是怎样生活的吧。我已经完全变成了一个中国人了。穿的衣服,脸上的表情,行礼的方法等等,总之从外表看我已经和中国人一模一样了。今年在说话、写文章方面也有很大进步。无论是说是写都已经基本上能应付局而了。”

如前所述,在十六世纪的意大利语中,还没有派生出“中国人(cinese)”一词。利玛窦在谈到“我完全已经变成了一个中国人”时,用的是“中国(Cina)”这一固有名词的小写,他写为“fatto un cina”。他这段记述,可以说是第一个西方人在离开西方以后,有意识地要努力与当地入同化的证词。当然,他说他连脸上的表情都和中国人一模一样了,这种评价不免有些夸张,这种自我过高评价在努力与当地入同化的人们中间又是司空见惯的。然而,

利玛窦是意大利人,虽然同是欧洲人,但他个子矮小,头发又是黑色,这些特点比起北欧人来又非常有利于传教。因为欧洲南部南蛮人比北欧的红发人,更容易使东方人感到一种亲近感。加之,利玛窦是来自文艺复兴发祥地的意大利,他还可以发挥在文艺复兴期间所培养出来的文学艺术的魅力。南下大西洋,横穿印度洋来到中国的利玛窦是这样描述地球仪和地图的。

“我做了几个地球仪送给了中国人。我制作的世界地图已印制出版正在中国国内流传。我们在住所的正面挂了一个钟表,我们还准备再挂一个地球模型。但是,只可惜我们这里除了克拉维乌斯和皮克罗米尼的书以外,没有其他参考书籍,不知道能否做得好。”

正像他描述的那样,他们建造了一个虽然很小但很具有欧洲特色的洋房,正面墙上还挂上钟表,可以想象一定有很多人前来观看他们的这只“自鸣钟”。这只钟表就像一个活物自走自鸣。这种机械在当时自然而然会受到人们的珍视。例如成书于清朝乾隆年间的《红楼梦》中就有一段关于钟表的故事,那只自鸣钟恐怕也是来自欧洲的进口货或者是澳门的产品。

利玛窦于1589年(万历十七年)夏天从肇庆移居韶州。他从广州沿北江北上,来到韶州这一交通要塞之地以后在信中这样写道:

“我们从这里将圣教之名传播到了整个中国。因为来自各地的要人都要来拜会这里的总督,同时这些人也

都必定要到我们这里来看一看的。因为我们是外国人，而且是经过三年旅行长途跋涉远道而来的外国人，这在中国是闻所未闻的事情。况且我们这里还有许多离奇古怪的东西，这也是吸引他们的一个重要原因。像一些精巧的玻璃制品啦、耶稣会总长送给我们的那些大大小小制作精美的钟表啦、还有许多优秀的绘画作品和雕刻作品等等，对于这里的每一样东西中国人都为之惊叹。因为中国人过去根本就没有想象过，在这些方面还能有哪个国家能和中国并驾齐驱。……西方的数学在这里也很起作用。当我们印制出标有汉字的地图以后，许多中国人都认为我们做的地图很不准确，为了改变他们的看法可是花费了一番气力呢。……因为中国的地理学家一贯主张，中国的国土至少占据了世界的四分之三的面积。我们另外还做了许多标有汉字和说明的地球仪，我们把这些地球仪送给了很多知名人士。”（1592年11月12日信函）

即使是生活在二十世纪的日本人，当他乘坐外国轮船或住在外国的饭店里，看到那里准备的世界地图不同于我们在日本看惯了的地图，是以欧洲为中心，日本被放在右边的一角时，也会感到很不习惯，这时才能体会到被称作“远东”Far East的实感。从而理解对方以西方为中心的立场。而利玛窦当时正是经历了与之相似的相反过程，他在被称之为中华之国的中国努力去适对方以自我为中心的思想。无论是利玛窦初期制作的“舆地山

海全图”、还是后期制作的详细的“山海舆地全图”、抑或是在地理学史上著名的“坤舆万国全图”等等，都绘制成了以中国为中心的地图。然而，尽管利玛窦采取了柔和的态度去适应对方的自我中心主义，但是也并没有无限制地去夸大中国的存在。因此（据洪煊莲博士研究），据说在《大泌山房集》一书中就曾表现出对利玛窦所绘世界地图的反感，说“顷有化外人利西泰、为山海图、狭小中国”。

但是，从西方绕地球航海而来的这些人的地理知识是建立在实际见闻基础之上的，是与天文、航海、测量等学问和技术联系在一起的，因而它具有压倒主观中华思想的内在力量。不久，耶稣会传教士们的这些学识在北京也得到了公认。后来，利玛窦的名字也作为绘制万国全图者载入《明史》第326卷。耶稣会的传教士们也不是作为宗教人士而是作为天文、历法的专家或者是技术人员侍奉于明、清两代的宫廷。他们此时在中国南方肇庆、韶州等地取得的小小的成功，尔后又在更大程度上得到了发挥。在人文科学方面，人们很难判断出什么是普遍真理。而在可以还原为数量的科学领域里，什么是普遍真理，什么更优秀则一目了然。耶稣会的传教士们正是利用了欧洲自然科学的这些优越性逐步确立了自己在中国内部的地位。

中国人也和日本人一样，为水银镜所震惊，向舶来的进口产品投以好奇的眼光。然而对于新奇事物感到好奇

的也不单单是中国方面,在利玛窦看来(进而在那些读了利玛窦信函的欧洲人看来),中国的文明和物产也都令他们惊叹不已。利玛窦对于中国的地大物博以及科举制度的感想我们在第 28 章以后已经提到过,这里我们从他写于 1592 年 11 月 12 日的信函中摘录一段关于西方贸易的记述供大家参考。西方人作为草药非常珍视大黄,利玛窦在写给他父亲——在故乡马切拉塔经营药店的交邦宁·巴提斯塔·利奇——的信中是这样描述的。

“此间王国的丰富物产中也有大黄,产量极丰,中国人用它来染布。可以想象传到欧洲的大黄是从中国经波斯湾、再沿阿尔梅尼亚、土耳其、威尼斯传来的。据说葡萄牙人用船运往欧洲时要在航海中损失掉一大半。麝香在当地价格也极其便宜,商人们也将其大量地运往葡萄牙。珍珠也一样,价格相当低廉。从几年前开始,中国人学会了制作玻璃镜,做工非常精细。然而可怜的是如此精明能干的人们却根本没有考虑到如何拯救自己。”

尽管利玛窦对于文明的问题能够用相对论的观点(借助今天的说法就是)culture conscious 来看待问题,然而在宗教问题上他却不能用超脱的观点(detach-ment)看待问题,而是坚持基督教绝对优越的观点。——又过了一百多年,到了十七世纪末叶,欧洲自由思想学派的一部分人不仅在文明观上而且在宗教观上也能采取相对论的观点,开始动摇了基督教的权威。也许利玛窦做梦也没有想到,他为传教所付出的努力和他的中国通信,后来为

一部分欧洲人反其道而用之,用以来达到反对基督教的目的。

§ 54 强 盗

利玛窦在中国南方的生活除了学习汉语、理解儒教文化等顺利的一面以外,也并不是完全一帆风顺的。比如他后来就在肇庆住不下去了,1589年他不得不移居韶州。新住所虽然离市区很近,但却在西郊城墙外。附近有一座光孝寺,与市区隔着一条河。韶州是西面经湖广地区流来的武水和自北向南流淌的北江汇合之处,这两条河都可以航行直通南方的广州。罗光师先生在他的小册子《利玛窦传》(台中、光启出版社、1960年)中讲述利玛窦在韶州的生活时,给这一章取的题目叫“韶州顺逆”。我们先讲他的不幸,就是他在这里遇到了强盗并且受了伤。在1592年11月15日他写给耶稣会总会长克拉乌迪奥·阿卡维巴的年度报告中,有这样一段充满幽默的文字。

“迄今为止我们每年向您报告的时候,似乎没有一年不向您汇报我们遇到的灾难和危险。也许派往其他地区的传教士们都在向阁下汇报基督教化事业的各种成果,那样的话,我们就只好向您报告我们的灾难和困境了。”

在韶州除了利玛窦和石方西两位意大利神父以外，还有两位来自澳门的中国人传教士。他们遇到了强盗打劫，并且四个人都受了伤，利玛窦把脚给扭伤了。事情的经过是这样的。

“那是去年七月的事情。有那么一帮年轻的无赖几乎每天晚上都在(附近的)那座供奉偶像的寺庙里赌博。他们当中的大多数人把身上带的钱都输光了，就起了抢劫我们住所的歹心。他们以为只要闯到我们这里来一吓唬我们就会逃跑，他们就可以把我们的财产轻而易举的洗劫一空。尽管我们的财产没有什么值钱的东西，可在他们看来要值钱得多。

他们半夜里袭击了我们的住所。大概来了足有二十多人。他们举着火把，手里拿着棍棒、斧子和好几条绳索，从菜园外边跳进来，再转到大门口从里边打开了大门。当我们醒来的时候，开始还以为就是几个小偷，大喊几声就能把他们吓跑。所以我们就打开房门，四个人手里什么都没拿就跑了出来。可是闯进来的这些人本来就准备和我们干一仗，个个全副武装，听到我们大喊时，不但不跑，还抡起手中的火把烫伤了我们两个人，又用棍棒狠打石方西神父，结果斧头把神父的额头给擦伤了。我和另外三个人赶紧退到走廊里，想从里面把门关上。我们坚持了好一段时间，强盗们拼命挤住门不让我们关上，而且还用斧头凿门，想破门而入，这时我的手也被擦伤了。当我们看到已经没有希望守住这道门时，我们就各

自退回自己的房间并从里面把门插上。尽管这幢房子比较高,但终归是平房,所以窗户离地面并不算太高。这样,我在插好了房门以后,就想从窗户跳到另一个菜园里去外面搬救兵。但当我跳下去的时候不慎把脚扭伤,好不容易才爬到围墙边向邻居求救。

但是,很不凑巧,从我们这里通往市区的桥坏了。邻近的几家住户和这帮强盗又是一伙儿的。附近庙里的和尚也肯定是这伙强盗的同谋。因为,据说当天夜里这帮坏家伙就是在那个和尚的家里集合的。处于这样一种状况,结果附近的人谁也没来搭救我们。

然而,上帝并没有忘记我们。当强盗们冲进走廊时,我们的一个徒弟爬上阁楼,从上面把桌子什么的向强盗砸了下去。砸得他们害怕了,同时他们还听到外面传来的呼救声也害怕了,——他们不知道我是怎么出去的——这样,强盗们终于一样东西也没拿,仓惶逃窜了。而且,在惊慌失措中,他们还丢下了一根棍子、一顶帽子和一块布。这些东西最后成了找出他们这些罪犯的证据。

在这次事件中我受了伤,庆幸的是没有死,我们这个传教团体也没有被毁灭,这还要感谢上帝啊。”

上述这种事情,不论在哪个国家都可能发生。利玛窦通过这件事了解到了中国司法部门的实际运营情况。在事后处理这起强盗事件的时候,他又经过多方努力,尽可能不去伤害中国方面的感情。为此,他又获得了新的

知己。在这一点上,利玛窦称得上是一名出色的外交家。

在发生抢劫事件的第二天,知事得到利玛窦方面的报告,并从附近的居民谁也没来搭救的这一现象判断,强盗肯定就在附近,就把他们的一个邻居和光孝寺里的和尚抓了去审问。结果他们都坦白了,罪犯也就一个接一个的被挖了出来,而且立刻找出了那些帽子、布块等的主人。

利玛窦不准备起诉这些人,也不要求当局处罚他们。利玛窦举出了如下两条理由。第一,他想使周围的人理解基督教的“要爱你的敌人”这一教义。(但是,如果我们要完全相信利玛窦的这一条理由,那就说明在基督教国家里,起诉小偷或强盗就是违背基督教的教义了。况且,19世纪末,欧洲列强在瓜分中国时找出的借口却是“中国人杀害了传教士”,这些让今天的读者读来难道不感到矛盾重重吗)。第二,(这一条出于外交上的考虑更为重要)因为在这伙强盗中有他朋友的孩子或亲戚。

但是,因为有知事的命令,利玛窦只好同意以书面的形式起诉。利玛窦在信中写道,他的起诉文措词非常平和,以至于犯人的家属都前来向他致谢。我们再从他写给阿卡维巴的信中引用一段。

“他们当中一人的父亲、妻子、孩子都来到我面前跪下来请求宽恕。因为我在起诉书中报告了事件经过以后,在结尾的地方加了一笔,就案情而言,也许能判死刑,但我希望尽量给子轻判。我还请求法官,或者饶恕他们,

或者量以轻刑,给他们留出悔过自新的道路。对于我们的请求,法官的回答是‘既然诸位是作为来自西方的善良的教徒有这样的请求,那么我作为中国的优秀的法官也要履行我的义务’。但即使是这样,经过几次审讯以后,还是对这伙强盗的首犯处以死刑,对其他从犯处以相当于西方在加雷船上服三年苦役的判决。对于庙里的和尚、邻居、巡夜人给以罚款的处置。”

中国的法官当中有人以为,利玛窦提出宽恕是怕事后报复,还专程来告诉他不要害怕。当听说利玛窦他们受了伤,市里的要人们一个接一个的来看望他们。南雄的知事还特意送来了草药,这草药治伤非常见效。大家口口声声说是天助我也。附近的驻军将领还派来了卫兵,本来也用不着那么多卫兵,他还是派来了许多,说是要一直保卫到他们把伤养好。将领还亲自来视察,为了威慑周围的人,还借给了他们武器……

这次事件给利玛窦留下了深刻的印象。直到第二年1593年12月10日在写给父亲的信中,利玛窦还提到这件事。不过,这时他写道:

“以善报恶,这是异教徒所不能理解的。这才是基督教的法则,是他们中国人前所未闻的。”当读者读到这一段时一定会感到,这是宗教界人士经常会犯的一种牵强附会的解释和一种浅显的自我合法化。不能满足于就事情本身来进行认识,而偏要给其加以解释,这种倾向也许是人类很容易陷入的一种唯心主义的陷阱。利玛窦在

1593年12月10日的信中写道,正因为他能以德报怨所以换取了周围居民对他的爱戴。他认为自己的行动与周围居民的反映有一种成正比的因果关系,然而这种判断也不过是一种唯心的幻影。因为就在一年后的1594年10月12日的信中,他就不得不相反地报告说,正因为他饶恕了那帮家伙,结果他们却以假情上告,想把利玛窦他们赶出韶州。

在韶州发生的不幸当中,还有就是利玛窦部下的去世。麦安东神父于1591年逝世。在强盗事件中只负了轻伤的石方西神父也于1593年与世长辞了。在坚持少数精锐主义的耶稣会中,努力学习掌握了汉语和中国文化的人,除已经退居二线的罗明坚以外,就只有利玛窦和这两位神父了。所以,他们两人的死不单单是失去了两个耶稣会的传教士,而是意味着在当时世界上仅有的四个欧洲的中国专家中故去了两个。利玛窦曾亲自教他们写汉字、读四书,所以对于他们的死一定会感到更加悲哀。他在1593年12月10日写给阿卡维巴的信中是这样哀叹石方西之死的。

“我最心爱的他与我在中国共同生活了两年,他已能精通汉字、汉文,俨然一个文人,他讲的汉语也已经非常流利,万万没想到他会死去!”

后来,在1594年的信中他又再一次表示了哀叹。

“去年,我在这片沙漠中失去了我唯一的一位朋友,他曾是我沙漠中的绿洲。在这周围都是异教徒的人群

中,我再一次感到寂寞。这已经是第四次了……”

他在“L'anno passato mi moritte il P. Francesco de Petris”一句中使用了“mi”,这在语法上是表示利害关系的间接宾语。从中我们可以感受到他为“失去友人”而悲痛的强烈感情。

但是,韶州时期的利玛窦在失去自己同胞的同时,却获得了中国人的知己。我们在讲完了他的不幸以后,再来看看他的幸福体验吧。

§ 55 瞿太素

在日本立志于西方学问的人当中,也有一些出于非常古怪的动机而从事读解荷兰文字的人。比如像前野兰化^①这样的人,据说他就是因为别人不愿意学他才开始学习兰学^②的。中国人当中,成为利玛窦的弟子,并对西方的科学产生兴趣的第一号人物瞿太素就是这样一个

① 前野兰化(良泽?)(1723~1803)。日本江户时代的兰学家,医生。出生于丰前国(今日本大分县)的医生世家,自幼双亲身亡,由性情古怪的叔父抚养。47岁时起学习荷兰语言,立志翻译荷兰语解剖医学书《Anatomische Tabellen》,经过多年努力,终于译成《解体新书》。

② 兰学。日本江户时代对通过荷兰语言学习和研究西方科学、技术、风土人情的学问的总称。

离奇古怪的人，一个游手好闲的人。

瞿太素的身世广为人知。这是因为他的父亲就是一个知名人士。瞿太素的父亲叫瞿景淳，出生于今天的江西省常熟县，据传八岁就会写文章。1544年以最优异的成绩通过进士考试，又以排名第二的成绩考取翰林院，之后历任侍读学士掌院事、太常卿、吏部右侍郎、礼部左侍郎，1567年升任礼部尚书。他曾参与过永乐大典的修改和嘉靖实录的修订，并留有诗文集。据说瞿景淳死后被送以雅号文懿，世有瞿文懿公集。借助利玛窦报告书第三卷第三章的描述来看瞿景淳，他便是“当年进士投考的三百名当中的第一名，是此间王国地位显赫的高官。一生辉煌，是中国鼎鼎有名的文官。全国各地都在读他的著作，并对其佩服得五体投地。”

那么，有这样一位父亲的瞿太素本人又是一个什么样的人呢？瞿太素1549（嘉靖二十八年）年生于苏州附近。这一年正好是日本天文十八年，是沙勿略抵达鹿儿岛^①的那一年。瞿太素虽然后来作了利玛窦的弟子，而实际年龄要比利玛窦年长三岁。利玛窦评价他是“聪明过人”，是他“兄弟中最优秀的一个”，而且“精通文学”。然而，瞿太素后来只做到举人，没有当官可能也就是因为他有了这些优点。他热衷于炼金术，当他听说利玛窦是

^① 鹿儿岛。日本九州南部的县，面临鹿儿岛湾，自古以来是日本的出海口之一。

炼金术大师时,便于 1589 年去肇庆拜访他的朋友刘节斋时拜访了利玛窦,这便是他二人交友的开端。

利玛窦移居韶州之后,瞿太素还经常从南雄来韶州拜访利玛窦。而且开始跟利玛窦学习欧洲的自然科学,并将欧几里得的几何原理第一卷译成了汉语。瞿太素敬仰利玛窦的人品、身世和学识,到处对他进行吹捧和宣传,使利玛窦大获名声,这种名声从而成为利玛窦后来赴英德(1590 年)、南昌、南京、苏州(1595 年),进而入国都北京的资本。

若干年后,当利玛窦回忆起这段交友时,称瞿太素是“自始至终的忠实朋友”,“长期交往的最最重要的朋友”,在回忆录中利玛窦写道,“在我们这些最初到中国进行布道事业的传教士当中,每一位神父都必须感谢他”。现在我们将利玛窦报告书第三卷第三章中关于瞿太素的一段记述翻译如下。

“瞿景淳之子瞿太素是他兄弟几个中最聪慧的一个。如果他能继续学业,他可以获得最高的学位,并且很容易在官府里就任要职。但是因为从小教管监督他的父亲死后,又正值他年轻好胜,从而脱离正轨染上恶习。其中之一就是他想学炼金术,并且热衷于此,将继承的遗产几千两黄金挥霍殆尽。一贫如洗以后,他便带着妻子和家丁离开家乡,到处走访自己的朋友或其父亲的相识。尽管如此,他的生活却也一直过得很奢华。那是因为他的一些朋友和相识以及其他一些人都想通过他的关系取悦于

皇上,或者是行些方便,便拼命地向他送礼。这就是这些异教徒的生活方式。”

完全靠收受贿赂维持生计,说明瞿太素堕落得不浅,是个十足的败家子。但也正是因为他脱离了正轨没做官(或者说没做成官),迷恋于炼金术,才给他提供了接近耶稣会传教上的机会。

“到了肇庆以后,瞿太素去拜会他的朋友都堂(刘节斋)和他的同乡岭西道(黄雨时、常熟出身),并没有受到很热情的招待。然后,他又去见了神父们,而神父们此时正处于被驱赶出境之时,所以他这次没有机会和神父们长谈。”

这是于1589年六七月份左右瞿太素第一次会见神父们。利玛窦接着写道:

“当他听说神父们移居韶州以后,就来到这里,并借助吕三府的帮助在孝光寺里租了一间上好的房间,准备在这里和神父们深入交谈。有一天,瞿太素按照中国的习惯,准备了许多绸缎等贵重礼品,非常郑重其事地来到利玛窦神父面前,连连跪拜了三次。”

这种跪拜之礼,在西方人看来带有浓重的异国情味,在东方人看来又让人联想到三顾茅庐之礼。这样,瞿太素拜利玛窦为师,第二天又把利玛窦请到孝光寺自己的房间里,用极其丰盛的酒宴款待了他。利玛窦神父也没有拒绝他的请求和招待,高高兴兴地接受了他的礼品,后来用从欧洲带来的礼品奉还,亲密地与他开始了交友。

利玛窦之所以要给他还礼,是为了让对方懂得,神父们进行传教决不是为了获得金钱和利益。我们继续来看利玛窦的报告书,在下面他这样写道。

“瞿太素起初没有讲出他的本意,后来他才吐露了真情。他是想跟利玛窦学习从水银中提炼银的技术。因为人们都传说利玛窦是这方面的高手。

但是,瞿太素渐渐地明白了,神父们的学问并不像他听说的那样,而是更加高深。后来他曾向大家坦白说,自己虽然没有达到原来的目的,学会从水银中提取银,但是学到了更加了不起的东西。瞿太素学习了西方的各门科学,尤其是学习了数学。”

瞿太素首先学习了西方的算术。中国的算术都是靠算盘来进行运算的珠算,有很高的实用性,也非常准确。但是珠算与使用纸笔进行运算的西方算术相比较,其应用的范围就受到一定限制。报告书中说,瞿太素学的是克拉维乌斯的《浑盖通宪图说》和欧几里得的《几何学原理》第一卷。前者 *De Sphaera Mundi* 是利玛窦罗马时期的恩师克拉维乌斯对霍利乌德^①的著书所作的注释,当时流传很广,而且几经再版。据说其 1585 年版本在北京耶稣会的图书中一直保存到二十世纪初叶,瞿太素大概就是按照这本书听利玛窦讲义的吧。后者欧几里得的著

^① 霍利乌德(? ~1256)。生于英国,死于法国巴黎的天文学家。他的意大利名字的意思是“圣林”。

作是由克拉维乌斯编辑并于 1574 年出版发行的,据说该书的 1591 年版本在北京耶稣会藏书中一直保留到最近。

文艺复兴时期在西方兴起的各门自然科学就是这样通过耶稣会的传教士们传到了明朝末年的中国,引起了中国知识分子的关注。利玛窦是这样来描述瞿太素那强烈的求知欲的。他的这番描述同时也揭示了西方耶稣会传教士们是如何利用自己掌握的自然科学知识和专业技术逐步地在中国社会中扎下根的过程。

“瞿太素最终掌握了制作各种日晷的技术和测量高度、长度的方法。总之,他是一个很有天分的人,而且经过文章的训练,所以,他把所学过的知识都用非常优雅的(汉语)文章记录了下来。他还把这些文章拿给他的那些做官的朋友们看,并到处宣传说,与我们(这些西方人)写的书相比,他们自己(中国人)写的书显得是那樣的无知。这是因为瞿太素学的这些东西在中国是前所未闻的新知识。为此,耶稣会神父们的威信被提高到了难以置信的地步。瞿太素接连不断地有惊世之作问世。而他的好学之心丝毫不减,夜以继日地沉溺于这种学问之中。他将西方书里的所有图表都按照中国的尺寸再现于自己的书中,这些书较之西方的图书毫不逊色。不仅如此,他还使用木头、铜、银等将圆规、浑天仪、天文观测仪、象限仪、钟表、罗盘等等都制作了出来。”

读到这些记录时,我们大概会有这样一种印象。即对于十六世纪的耶稣会传教士来说,他们头脑中根本没



波奇切尔利的作品《圣奥古斯提奴斯》。

有科学与宗教对立的意识。一般常识所认为的科学与宗教的对立是近代以后的观点,在欧洲从中世纪后期开始直到文艺复兴时期为止,自然科学的发展毋宁说是与神学的发展并驾齐驱的。寻找始终一贯的法则,这无论是在自然科学界还是在神学界都是受到同等重视的。这种精神在但丁的《神曲》中也表现得淋漓尽致。在文艺复兴期间的绘画作品中,我们也经常可以看到手拿圆规或角尺的僧侣形象,伯提切利的《圣奥古斯丁》^①就是其中的一例,画中圣人的房间里到处摆满了与自然科学相关的书籍和器具。利玛窦正是一位来自于这样一种气氛中的、掌握了科学知识的耶稣会传教士。

§ 56 南雄之行

身负国家使命的外交官以及带着公司命令的公司职员,在所驻国家或地区要采取行动的时候,一般要与本部或总公司取得联系,等待有上司的裁决方可行动。随着通信事业的不断发达,驻外人员可以自由定夺的范围越来越小了。今天,能在国外随心所欲、自得其乐的恐怕只

○ 伯提切利—Botticelli。意大利文艺复兴时期的画家。《圣奥古斯丁》是其代表作。

有那些闲人或留学生了。政府官员和公司职员由于他们的工作关系要和外国人接触。但是这种接触并不一定能产生友情。相反能够自由自在的留学生却能与他的异国朋友亲切交流。而且,这样产生出来的友情,在其成长的过程中,比起在办公室里的交往或者是在教室里受的教育一定具有更加深远的意义。

利玛窦在中国的这一段时间里,有很多事情是可以自己自由支配的。在他的生活当中,由于他与中国朋友的交往经常会得到许多意想不到的收获。读着利玛窦的信函,我不由地联想到一种留学生的形象而暗暗发笑。这种留学生虽然也和其他留学生具备同样条件,由于他自身的人格魅力和他丰富的外语知识,使他能在所到之地交上很多朋友,从而丰富他自己的阅历。利玛窦之所以能与瞿太素亲密交往,正是他采取了一种完全开放的、接受四面来风的态度。在他 1592 年 11 月 15 日于韶州写给克拉乌迪奥·阿卡维巴的信中是这样报告他与瞿太素的交往的。有一次,一个住在利玛窦家中的中国人修道士要从韶州回他在南雄的家去,南雄距韶州有四五天的路程,而他这一次探家却带来了一个非同小可的收获。因为这个中国人修道士很偶然地遇见了瞿太素。

“他从我们的一位朋友(瞿太素)那里得到了一次很好的机会。关于这位朋友,我在几年前写给您的信中曾提到过。他曾来韶州在我们这里学习了一年的数学,非常了解我们和熟悉我们的文字。由于他的宣传,到目前

为止我们在这个地方博得了非常深厚的信赖。

为此,到了今年的旧历新年以后——今年的旧历新年是阳历的二月——我让家人带了点礼物去拜访他。于是乎作为回访他马上就亲自来到了韶州。而且还邀请我们有空出去遛遛的时候到南雄去走走。他说在南雄有许多我们过去见过的朋友,还有许多我们还没有见过的朋友都很想见一见我们。他还说要陪我们一起见一见南雄的县知事。这位知事过去也一直对我们非常友好,我们也有很长时间没见面了。在南雄还有一位(洗礼名)叫焦界培的(华人)基督徒。去年,他独自一人来到韶州,说是要学习基督教以拯救自己,我们便收他作了基督徒。他本人已经六十岁了,面在他家里生了一个独生子。他恳求我给这个孩子授洗礼。因为有这样一个原由,我觉得是去南雄——本地区的边缘地方——的一个绝好的机会。”

其实,利玛窦于 1595 年也曾从南昌途经南雄北上去南京,对于第一次造访的南雄(利玛窦拼写的是 Nanhi-om),他是这样描述的。

“这个城镇是当地(韶州)人到北京或北方其他大城市去时的必经之路。……城镇中心两边有两条可以行船的河,河上面有一座石桥和一座木桥。这里是一座交易量很大的贸易城市。来自欧洲、印度、马六甲、摩鹿加群岛以及中国西部、南部各省的物产都先集中到这里,其中的大部分再经过这里运往全国。同时来自中国各地的物

产也是通过这里运往上述各个地方的。因此,城里面到处都停满了船。这些船只出入城镇时都必须过桥,而桥每天只开放两次,每次通过时都要缴纳过桥税。在我看来,这座城镇和佛罗伦萨差不多大小。”

当时管南雄的官员名叫黄门,与瞿太素一样是常熟人。其官名用汉语怎么说不得而知,我们暂且将利玛窦用的意大利语“governatore”译成“知事”。利玛窦是这样描述这个人的。

“我立刻去拜见了知事。他专门走出来迎接我,并同我长时间地亲切交谈,对我的到来表示热烈的欢迎。我离开时知事亲自送到公馆的大门外。第二天,为了表示答谢,知事又非常郑重其事地带着他的部下到我的住处进行了回访。而且还按照当地的习惯,赠送了我许多礼品以表示对我昨天给他送礼的回报。随后,又设盛宴款待了我。”

前面介绍过,瞿太素就是为了答谢利玛窦专程从南雄赶到韶州来的。这里我们又看到南雄的知事黄门以厚礼回报利玛窦。从这些交友的习俗中我们可以体会到一种悠久的文明传统的美德。修堤芳·茨拜戈^①在他的自传式回忆录《昨天的世界》一书中就专门介绍了维也纳的答礼习俗“Gegenbesuch”。关于这些礼仪无论是在东方

^① 修堤芳·茨拜戈—Stefan Zweig(1881—1942)。奥地利的作家。后自杀身亡。《昨天的世界》是其代表作。

还是在西方,只要有古老的文明存在,就一定会产生相应的礼仪习俗。对于中国的宴会,利玛窦是这样报告的。

“宴会实在是太多了,要想全参加时间都不够。宴会都十分盛大,但其内容主要是喝酒交谈。只要你出点远门或者去旅行就一定会碰上宴会,有时甚至会在同一天里接到四五处晚宴的邀请。而且每一处都是摆满山珍海味的盛宴。没办法,只好每一处都去点个卯,坐下来稍微吃一点菜,然后就赶紧得跑到下一家去。”

看来与中国人交往并不是一件轻松的事情,利玛窦能应付自如,说明他已经完全融入中国社会中去了。然而随着他逐渐地适应中国式的生活方式,渐渐地离欧洲的风俗就越来越远了。这一点,我们从他下一段的信中为自己坐着轿子到处跑所作的辩解就可窥见一斑。

“别人来访以后,我要到各家去回访以表示答谢。为了表示自己的身份,我不能走着去,得叫人用轿子抬着去。此地大多数人都是这样做的。而且,在这里显示自己的身份是非常必要的。因为,如果我们没有这种身份,我们在中国的达官显贵当中将一事无成。在中国,外国人、僧侣给人的感觉是非常低贱的,为了表示我们并不低贱,我们就必须得这样做。况且,还有别的原因也迫使我们不得不坐轿子。在这个地方,有很多人都想看一看从来没有见过的来自欧洲的传教士,你一上街前前后后看热闹的人就拥挤得不得了,简直就不可能在大街上走。再有,在这么大的一座城市里,时间又有限,又要访问那么

多人,一家一家走着去也是不可能的。即使是坐轿子,也有许多人追着我们看,你根本就没办法把他们驱散。”

利玛窦写这封信的时间是 1592 年,当时他还穿着佛教僧侣的服装。因为他觉得自己是从事宗教事业的,那么就要和中国从事宗教事业的佛僧穿一样的衣服。但是在明朝末年的中国,僧侣并不受到人们的尊重,社会地位也很低下。因为这一原因,过了两年以后,也就是从 1594 年起,利玛窦征得了范礼安的同意,开始留髯蓄发,根据不同的时间和场合穿着绸缎服装了(详细情况在 63 章里叙述)。他的这种变化,一方面是因为他了解到基督教的立场观点并不同于佛教而更接近于儒教,从而表现出他反对佛教亲近儒教的态度。另一方面则是从实际考虑出发,穿了注重儒教的官员服装可以提高自己的社会地位,在与中国高官们的接触中就比较方便了。那么他坐轿子也是一种为图方便的适应手段。看到利玛窦换了官服以后,瞿太素便对其大加赞许。在李之藻的《读景教碑书后》一书中就有这样一段文字。“即利氏之初入五羊也、亦复数年混迹、后遇瞿太素氏、乃办非僧。然后蓄发称儒、观光上国”。其实,利玛窦在刚到中国的几年间对子平时自己应该着什么样的装束并没有一个明确的打算。而当他见到了瞿太素以后,瞿太素告诉他,打扮成僧侣模样并不好,于是乎他便留起了头发,拿出一副儒学家的派头,采取了一种到中国来是为了赞美中华悠久文明的态度。关于李之藻其人,我想另有机会详细介绍,简单

说来他和徐光启一道给予了利玛窦等各位耶稣会传教士们以极大的帮助,是他们在中国的支持者中的重要人物之一。李之藻还有一个洗礼名字,叫雷沃内。我想他的这番描述还是很值得信任的。

在此我想插一个题外话,从宏观的角度谈一谈西方人传教士的服装变化和中国对待西方文化态度的关系问题。也许有人会认为,不过是个服装问题,用不着那么小题大作。其实并不然,我们从服装的变化上可以看到一种文化潮流的动向。即从明末到鸦片战争爆发为止的二百五十年间(相当于日本历史上的德川时代),是中国人将所有外国人都视为夷人的中华思想可以盛行的时代。在这两个半世纪期间,以利玛窦为代表的西方人神父,都极力地使自己的一切能够汉化。即使是在服装上他们也忌讳让人看出自己不是中国人。因为这一小部分进到中国国内的西方人生怕伤害了掌握着绝对权力的中国人的感情。然而到了鸦片战争以后,情况就完全改变了,从这时起相反是中国人开始害怕西方人的势力了。进而清朝灭亡,到了中华民国的时代,中国的知识分子便开始崇尚西方文明并主动地吸收西方文化了。到了这样一个西化时代以后,即使在中国国内,西方人传教士也可以完全保持西方人的模样了。而且,有时让人知道自己是洋人办起事来更方便。因为不光本人,包括周围的中国人都在内都是非常崇拜西方人打扮的传教士的。这种情况到了中华人民共和国成立以后又发生了根本的变化。

对于西方传教士所采取的锁国政策,比起明朝又更加明确,更加苛刻。……^①当然,在此我并不想深谈这一问题,让我们把话题还是回到在南雄的利玛窦身上来吧。

§ 57 一夫多妻制

那么,南雄的这些中国人基督教徒都是些什么样的人呢?当然要知道他们的内心世界并不那么容易,利玛窦在同一封信中怀着激动的心情这样写道:

“在瞿太素家里住了几天以后,我们又搬到了一个叫赵哲北的中国人的家里。……这个基督徒在当地非常受尊敬,人们都视他为圣人。据说他在信奉基督以前就非常虔诚,尽管相当上了年纪还坚守着斋戒。按照当地的习惯,斋戒就是不吃肉、鱼、蛋,只吃蔬菜。在这以前他就跟我们学习了许多有关信教方面的知识,而且在我们到来之前为我们作了广泛的宣传。因此,到他家来拜访我们的人都向我们下跪磕头表示出最高的敬意。他们都对自己的来世非常关心。我万万没有想到,在中国我能这么快就见到这样的场面。我简直按捺不住自己内心的惊

^① 本书第一次出版时间为1969年,正值中国处在文化大革命的时代,当时由于左倾思潮的影响,对宗教采取的政策给作者留下了这种印象。

喜,一定要把这个消息尽快地告诉我们的总会长。

人们络绎不绝地来到我们住的房间里。房间的正面挂着基督和圣母的画像。这是我们以前送给这位善良老人的。连日里我们坐在椅子上向来访的人讲述着我们的信仰,有时甚至持续到半夜,连作弥撒的时间都没有了。为了要作弥撒,我们就只好请大家先回去。人们把我们当做从上天来救他们的救世主了。他们好像已从迷信的谬误中觉醒了。我忽然察觉到,来我们这里耐心地听我们讲经的大部分人都是当地人。也就是说,在这里相信灵魂不死的人要比我们现在居住着的地方的人多得多呢。”

利玛窦就是怀着这样激动的心情在报告书中汇报他对人们改信基督教的期待。当然,同时他也感到了一种阻力。其中之一便是他在信中提到的在中国高官中存在的一种一夫多妻的制度。

“在本地的异教徒当中,妨碍他们接受洗礼的原因之一就是他们当中的大多数人都是一夫多妻。为此不愿改信基督教的高官今年就有两三个。除了这一条,他们对基督的教义都可以接受,而且感到很亲切。我们也非常同情他们。如果替他们考虑一下,我们就不难理解,他们怎么能够忍心把自己的妻妾其中的一个或几个送回娘家或让给别的男人呢。”

瞿太素就是这样一个人,尽管他理解基督教义,与利玛窦相处得又很亲密,但就是不能改信基督教。利玛窦

在报告书的第三卷第三章这样写道：

“利玛窦神父每天一点点地(向瞿太素)讲述有关我们宗教的内容。本来这才是他的本意。有一次,瞿太素突然提出,把自然科学的课往后推三四天,想让我们把宗教的事情再讲得深一些。而且,他为了更好地交谈,事先准备了一个小本子,上面记了许多他对天主教信仰疑惑不解的问题,并且在这些疑问下面都留下了空白,以便把利玛窦神父的解释记录下来。当看到他提出的那些问题时,神父非常惊讶,因为瞿太素提出的那些问题都是神学书上讲的难点问题。但是,当瞿太素听着神父对这些问题一个一个都给予了明确的答复时,他同样也感到了无比的惊奇。因为在瞿太素看来,他原以为有些问题是不可能得到解决的,没想到西方的神学家们却回答得那么清楚、明了。从而使他相信了基督教的正确,并使他下决心要作一名基督教徒,但是他又表示不能马上信教。因为他还没有儿子。每一个中国人都对生儿子的问题非常固执。瞿太素的第一个夫人已经去世了,现在他和后妻住在一起。然而因为这个女人身份低贱,所以他不能把她娶作正房。后来,过了好多年,后妻生了个儿子,他才把她扶了正。”

就是因为有这么一段经过,瞿太素接受洗礼是在他认识利玛窦十五年之后,1605年的3月25日。他的儿子也于1607年接受了洗礼,据说授与他的洗礼名也取自利玛窦的名字叫玛窦。

§ 58 离开南方

过了三年以后,1595年4月利玛窦再一次来到南雄。但是这一次旅行要比前一次意义重大得多。因为这一次他是要经过南雄到南昌,再从南昌顺长江直下去南京。利玛窦在他1595年11月4日写给阿卡维巴的信和其他几封信中都详细讲述了这次旅行的原因。

“今年4月,我们得到了一个可以到中国内地去的机会。我们认识的一个高官,朝廷召他进京任命军事要职。于是我们就决定和他一起进京。这个人姓 Scie, 名字叫 lou。”

这位名叫 Scielou 的兵部侍郎,他的名字用汉字怎么写,我们不得而知。不过一定是个大人物。利玛窦报告书的第三卷第九章这样介绍他。

“这位 Scielou 相当有名。广西人。已经任过许多要职,这时正好无官在家。当时日本的国主关白(原文写的是 Cambacco,当然指的就是丰臣秀吉)对中国的进贡国朝鲜发动了战争,皇帝希望他率领八万军队出兵朝鲜去救援。所以这次召他人官。他这次要任的职位比都堂还要高许多。”

1595年正值日本文禄四年。所指文禄之战已于文

禄元年就在朝鲜半岛开了战。当时明朝方面的兵部尚书是石星。石星后来被沈惟敬状告于 1598 年死于狱中。利玛窦所说的 Scielou 指的是他吗？可是石星不是广西人(也有人说 Scielou 可推定为石爷),发音也不对。那么除了他,还有另一个姓石的大官吗？

很可惜,我们在这里不能确认他的姓名,但就是这位很有实权的石侍郎在他北上的途中,于韶州把利玛窦请到了自己的船上。在信中,利玛窦把这些事情告诉了阿卡维巴。

“这位大人非常非常好,官位也很高,他正要北上到皇官去。最令人感激的是,他派人来毕恭毕敬地把我们请到了他的船上。而且,正像我们期待的那样,他提出希望我们跟他一起走。据说他老早以前就听说过许多关于我们和我们所作的事情,并很想有机会找我们谈一谈。特别是他还带着他的一个儿子,已经二十二岁了,因为没有考上秀才而有点精神不正常。作父亲的希望能通过我们的祈祷,使他儿子恢复理智。”

看来考试难并不是今天日本的特产。前面已经讲过,“及第”“落第”等词语本身就是产生于中国的科举制度,后来才传到日本来的。这里我们又看到了一个这种考试制度的牺牲者,一个为落第的儿子而发愁的父亲和为这种父母情肠牵扯进来的第三者。Scielou 非常担心自己儿子的精神状态,没办法只好临时抱佛脚,情来漂洋过海来到中国的利玛窦,求他为自己的儿子祈祷,使之精

神恢复正常。

“因此,当我们来到 Scielou 带来的大小船只停泊的地方时——他的妻妾、孩子和一家老小都在船上——,他以非常盛大的礼仪接待了我和郭居静神父,使在场的韶州人和知事都感到无比震惊。”

善于见机行事的利玛窦马上找到了一个随之北上的借口。

“见到他儿子以后我就对他说:‘这种病可不是你们在这儿呆一两天之内能治好的。要想让令郎的精神状态恢复正常,那可要花很多很多天时间呢。其实,我们也有意要到贵国的内地去看看。所以,如果能和您同行我们将不胜荣幸。这样也许我主可以帮助我们帮令郎的病治好。’

他听了我们的要求表示非常满意,这不仅是为了他的儿子,同时他也可以有机会和我们好好聊聊。于是我们请示韶州知事并获批准,第二天,就跟他们一起出发了。”

即使在今天,天主教的神父们也是一接到转移的命令马上就动身,准备的时间非常短促。这一点和普通人的工作调动完全不同,使人感到宗教界的一种严厉。利玛窦也是这样,一旦抓住了机会,第二天就动身离开了韶州。这一天是 1595 年的 4 月 18 日。也就是说,是在他抵达澳门后的第十三年才终于踏上了北上的征程。然而,也许他自己也没有想到,他这一去北京就再没有回到

过广州和澳门。对于他们这些在异国他乡内地生活的传教士来说,澳门无疑是他们心灵上的一块绿洲。当 they 从欧洲扬起白帆,漂洋过海,抵达的目的地就是这座港口城市——澳门……。在韶州,当麦安东神父去世时,抑或是石方西神父去世时,利玛窦都不惜花重金请人将他们的尸体运回澳门。对于确信死后可以复活的他们来说,是绝对不愿意把自己的尸体烧掉,或者是把自己埋葬在异教徒的国土上的。利玛窦之所以要把同伴的尸体送回澳门也就是出于这样一种考虑。当时他自己也决不想死后葬在异国他乡。

但是,传教的使命由不得利玛窦想许多,他把以后的事情委托给作为石方西的后任来到韶州的郭居静神父和一位中国人修道士,带上一个澳门出生的年轻助手,就匆匆地踏上石侍郎船队的一艘船向北进发了。

§ 59 梅 岭

关于广东地区的最后一个城镇南雄,我们在前面已经介绍了利玛窦第一次访问时的印象,在这里就不再重复了。这里我们想把从南雄到江西南安的交通情况给利玛窦留下的印象介绍给大家。看一看十六世纪末期的西方人是怎样评价中国南方的交通,又是怎样和当时西方

的交通情况进行比较的。利玛窦在 1595 年 11 月 4 日写给阿卡维巴的信中这样写道：

“南雄这座城镇很大，而且商贸业非常发达。广东北面的河流（北江）可以航船的部分就到南雄为止。从广东运往南京、北京以及中国其他内地的商品都要在这里卸船，再从陆地运往各地。从这里到广西的第一座城市南安，陆地上的路程要花整整一天。”

他把南安拼成 Nangan，大概是为了忠实于南方人的发音。从南雄到南安的道路上使利玛窦感到非常吃惊。

“两座城市间的道路有十二意大利里^①长，全部用砖和石子铺成，非常漂亮。因为全是石子路，所以即使下雨也可以行走。路两旁还排列着各式各样的别墅、房屋和旅站，人来人往，络绎不绝。到处都能看到清澈见底的小河，河上都架着美丽精致的小桥。路的两侧树木成行，而且种的都不是果树，而是枝叶茂盛的大树。一眼望去，稻田连绵不断。”

当时季节正值四月底、五月初。利玛窦看到的景色正如南派画的画卷，令人心旷神怡。一意大利里大概相当于一日里多一点。

“在南安附近我们要翻越一座山。整个上下山的路程不到一意大利里，但山势却非常陡峭。山体由岩石构成，人们用铁器凿出的道路一直通到山顶。山顶上清泉

^① 意大利里。意大利的计量单位。一意大利里约四公里左右。

喷涌,还有一座崇拜异教偶像的庙宇。这座山叫梅岭,一半归广东管辖,另一半归江西管辖。尽管官方规定这条路夜间不得通行,但路上的行人却昼夜不断。人们把行李交给挑夫挑着,或是让骡马驮着,从一个城镇到另一个城镇去。这样运行李的骡马,我们至少遇上了有两千多头。有身份的人都坐着轿子,我们也雇了一台轿子。为了运送这些人和物品,两边的城镇都建设了很大的设施。而往返的旅费和运费却相当便宜。”

就这样,利玛窦翻越了中国南方和中部地区的分水岭。赣江由此向北一直流到南昌。据说梅岭上的道路是公元716年张九龄开凿的。过去路两旁栽满了梅树,所以得名叫梅岭。

利玛窦不仅为一路的景致所震惊,那些水上船只的豪华程度也使他目瞪口呆。雕漆刻画的船舱就像进到了宫殿里一般。另外,明朝高官的旅行方式也使利玛窦有许多新的发现。

“这次带我们出行的这位大人,是总管全国各个城市,特别是总管各地军队的总监。所以,不管他到哪儿,每到一个地方或者是离开这个地方,那里的知事、军队和地方官员都要列队迎送,要出来陪他,还要送给他好多礼品。并且要负担他的全部旅途费用。走水路,要给他准备船只,走陆路,要为他预备马车和轿子。在一个地方住下的时候,还要有士兵白天黑夜地为他轮流站岗。为了尽量不耽误时间,他的手下人总要提前给下一站的人写

信,告诉他们我们这一行人什么时候到达。”

像这种高官的旅行都是事先安排得非常周密的,一路上显得非常紧张。利玛窦也只是在一开始和主人见了一面,后来就再没有机会见面了。第一次去见面时,他按照中国人的习惯,给主人带去了一份礼物。那礼物“其实并没有什么价值,可是在他看来,好像比别人送的任何礼物都要好似的。我们送给了他一个砂钟和两块绣制得非常精美的手绢。他好像从来没见过这些东西。他把砂钟放在了他的桌子上,并且对我们(西方人)的才干大加赞誉。”

§ 60 遇 难

在歌德的《意大利旅行记》的开头部分,我们看到他写道:“我又能在晴朗的天空下,又能在北纬五十度的天空下用餐,感到非常高兴。”“今天,我在北纬四十九度的天空下写这篇文章。”从这些谈及纬度的文章中,我们可以看到作为自然科学家的歌德的形象和感受到他南下时的那种喜悦的心情。在利玛窦的信中,我们也经常可以读到他提及纬度的文章。这种作法可以说是符合一个在大航海时代接受了近代科学文明洗礼的耶稣会传教士的报告态度的。总会长阿卡维巴也许就是坐在罗马耶稣会

总部的地球仪旁边读着利玛窦的来信。这时他的心里可能与将征服整个地球的司令官一样兴奋。利玛窦向他报告说,赣州的位置在北纬二十六度三十分。准确纬度应该是北纬二十五度四十五分。流经赣州的一条河当时叫贡水,也就是现在的赣江。利玛窦一行就在这条江上遇险的。然而,即使有这样的风险,利玛窦仍是坚定不移地向北京进发,完全出于其信仰和作为精神征服者的传教士的使命感。

“在赣州的前面有一处非常知名的险滩,叫作 Sciepatan。意思是有十八处急流。流经赣州的河流本来水流不大,但是到了这里水流突然增多。”

“Sciepatan 就是著名的‘十八滩’,这里水流突然加大是因为这里是贡水和章水的合流之处。在这险滩前面,有一座供奉异教偶像的庄严肃穆的庙宇。虔诚的人们都到这里来祈祷。他们一面祈祷一面给庙里捐献一些香火钱。Scielou(石侍郎)也这样做了。但是并没有效果。当我们的船队经过险滩时,Scielou 乘坐的船只虽然勉强通过了险滩,但是他的妻妾、孩子、亲属们乘坐的船只却撞在一块岩石上,船体被撞成了两半。幸好撞船的地方水不太深,船体又高,所以船不会被水吞没,船上的人也没有多大的危险。但女人毕竟经不得风险,她们好像马上就要被淹死似的大声地呼救。我乘坐的另一只船正好从后面赶上来,听到呼救声,我们把船掉转方向,回过头去把这些女人们收容到了我们的船上。”

把妇女和孩子们收到自己船上后,利玛窦和他从韶州带来的一个叫巴兰德的青年一起挪到了装运行李的船上。不幸的是,第二天当他们路过一座山的背面时,突然刮起了一阵狂风。他们赶紧收船头的帆,但是刚刚收到一半,由于风势越来越猛,他们的船和另一只船相撞,翻了船。利玛窦不会游泳。他在后来的报告中写道,“我的脚触到了河底的泥沙。”“喝了好几口水才终于抓住了一根绳子,然后爬到一根漂浮着的木桩上。”但是,巴兰德“不知是被河底的什么东西缠住了还是什么原因,最后连尸体都没有找到。”

§ 61 被强迫拜佛像

历经了这样的风险以后,利玛窦终于来到了“位于北纬二十九度的江西地区的首府”。这个首府就是南昌,它的实际位置应该是北纬二十八度三十三分。在这里,利玛窦又遇上了意想不到的人祸。他在1595年11月4日写给阿卡维巴的一封长信中这样报告:

“在去南京和浙江的路上,我第一次路过了南昌。在这里我没有一个熟人,便决定好好地游览一番。我想,这样做可以让人们知道我来到了这里,如果我将来有可能再回到这里来时也好行个方便。当地人带我们去参观一

座据说建了有一千多年的佛塔。人们把这座塔称作‘铁柱’。这个名称是根据一个古老的传说,说塔里的锁链缚住了一条大龙,据说这条龙曾经给这个地方带来过灾难。”

这里所说的佛塔在南昌市的西南方,名叫“铁柱宫”。这不是一座佛庙,里面住着道士。中原地带的人非常迷信,而且不像广东人那样,他们很少见到外国人,也就没有那么大度。当他们好奇地看到外国人也来到了铁柱宫,一定以为这些外国人也是来参拜的。利玛窦接着报告说:

“在这里我见到了满屋子的商人和非常雄伟的建筑。给我的感觉是,他们这里好像一年到头都在赶集似的。当地人以为我是为他们供奉的神像所倾倒才来参拜的。但当许多来看热闹的人看见我无意拜佛时,便七嘴八舌的喊起来,‘跪下,跪下。’当我向他们解释说,‘我并不知道这里供奉的是谁呀。’他们也毫不让步,‘我们这里不管地位多高的人,只要到了佛像前都要磕头的。快点儿,你也赶紧鞠个躬吧。’见我不管怎么劝就是不行礼,他们便围拢来,把我拉到了佛像的前面。当然,他们并不是要侮辱我,而是怕我不给佛像行礼的话,佛像将会发怒降灾难于我。说什么大家也不肯放过我。”

利玛窦遭到了围攻,但是作为一个基督教徒他是绝对不能给佛像磕头的。尽管他努力使自己能够适应中国的风俗习惯,但作为一个宗教信仰徒,他也有不可逾越的一

条线。这也就成为他在这里和人们发生冲突的原因。在中国人眼里看来,他的行为和别人不一样,这也就引起人们的不满。这种情况在十九世纪末的日本也有所发生,那就是著名的“内村鉴三不敬事件”。而利玛窦在这里遇到的这一事件,也许是摩西的“除我之外,你不能把任何人和物奉为神”的戒律在东方引起的第一个波澜吧。幸亏有一个来自广东的水手出来告诉大家,他们这些外国人是不给佛像磕头的,利玛窦才被大家放过。

“我真后悔,不该到这座庙里来。当时围了那么多人,我也没法向他们解释,那些中国人好像都非常生气。我想今后在没有宣讲基督教之前,是不能到中国的庙里去的。这里的人和广东人完全不同,他们对自己供奉的佛像是非常虔诚的。”

从铁柱宫回来的路上,还有许多中国人追着他不放。利玛窦告诉他们自己是跟中国的高官石侍郎一起来的才免遭伤害。

§ 62 抵达南京

从南昌到南京的路上好像没有发生特别值得记录的事件,在利玛窦的信函和报告中也就只有关于地理方面的记述。如果要讲令利玛窦吃惊的事情的话,那就是中

国用于紧急通知的通信方法。那是在肉眼可望见的范围之内建一座小塔,一旦发生战争危险,就以各种方式点燃烟火达到传递信息的目的。当听说即使战争发生在偏远的地方,只要利用这种狼烟的方式,也可以在一个晚上或两个晚上把战事报到南京或北京时,利玛窦感到非常震惊,就问周围的人是谁发明了这种方法,但人们告诉他,现在已经无法知道是谁发明的了,在很久很久以前就已经开始这样做了。听到这样的介绍,更使利玛窦惊叹不已。

但是,读到利玛窦的这些报告时,笔者就想,固然有很多人在外国旅行时会为自己所遇到的新鲜事物而惊奇,但其实这其中有许多事情在他本国早已就有了,只不过他本人不知道而已,而他还作为一次新发现感叹万分。比如就这件事而言,早于利玛窦三百多年的但丁的《神曲》地狱篇第八段中就有这样的词句。

在距离高塔很远的地方,
我们的眼睛就注视到了塔尖的顶端。
只见上面燃着两把小小的火炬,
而在肉眼几乎难以看清的远方,
另一只火把正在与之遥相呼应。
于是我便问威尔吉留斯,
“这边的火把意味着什么?
那边的火把又在回答着什么?”

这火又是何人把它们点燃？”

这说明在当时，意大利也已经实行了利用烽火台的狼烟来传递信号，尽管其规模没有明帝国那么大。

到了南昌以后，石侍郎对利玛窦的兴趣越来越淡薄了。在利玛窦的百般请求之下才终于跟着一行人来到了南京，但到了南京以后就不得不和大家分手了。在南京剩下他一人就意味着他失去了保人。作为一个外国人，利玛窦必须找关系请官方允许他在南京住下来。但这种事情能否办得成呢？利玛窦在1595年11月4日的信件中引用新圣约书《路加传》第一章三十七节的一段文字写道：“因为这是上帝也不能办到的事情。”

可实际情况是巧得不能再巧了。到达南京以后，利玛窦就派他的仆人去找住处。然后，他自己也下船上了岸。就在这时，他遇见了一个人。这个人看上去很有威严，而且利玛窦也并不认识他。利玛窦事后写道，这个人一边上下打量着利玛窦，一边嘟囔着，“此人一定是广东刘都堂公子的朋友。”这个广东的刘都堂，名叫节斋，据利玛窦报告书第二卷第十三章的记载，“是一个凶狠的、负有野心的人，而且是个非常贪图钱财的人。”1589年，将利玛窦他们逐出肇庆，迫使他们不得不移居韶州，就是这个刘节斋的所作所为。但是，他的第五个儿子刘五在肇庆时却与利玛窦他们关系不错，直到后来，神父们移居韶州以后，他还曾两次拜访过他们。而且，可喜的是，在和

那个并不认识的人的谈话中利玛窦偶然得知,这个刘五现在就在南京。

利玛窦在 1595 年 11 月 4 日写给阿卡维巴的信中,怀着一种在中国内部逐渐地建立起自己地位的自信心写道:“于是我马上想到求助于刘五。因为我不知道刘五的住处,我就请求这个陌生人帮我给刘五带个信儿。结果你猜怎样,没过两三天,刘五就领着南京市的两三位要人来到我们的住处,并对我们的到来表示非常的高兴。这样,我也有幸结识了南京市的重要人物。当我向他们讲明我要在南京住下来的意图时,他们都一致表示要帮助我。这也是因为我来中国已经好几年了,无论从服装还是到讲话,以至于做派都完全像一个地地道道的中国人了。而且,我还学会了怎样取得他们的欢心。我告诉他们,我是慕名到南京来的。他们也不约而同地对我说,南京是世界上最好最好的地方。……”

利玛窦为了讨好南京的重要人物,而特意吹捧他们的中华思想。也就是不正面表达自己的意见,而是根据情况采取随机应变的态度。利玛窦之所以要这样做也是出于迫不得已。当时他孤身一人,不得不求得别人的同情。但也正是因为利玛窦处于弱势,他才会想到要努力去了解对方,努力去站在中国人的角度上考虑问题。在这一点上,他与那些到中南美去的传教士态度正好相反,那些人态度高傲,随时可以用自己的语言表示自己的主张,必要时还可以利用在背后支持他们的征服者的武装。利玛

窦采取的适应态度就是在这样一种环境中产生的。他还努力去接近儒教,这一点表现在下一节我们要看到的他的服装上的变化上。这里面包含的内容,绝不是简单地用服装变化可以解释得了的。

§ 63 脱掉僧服换官服

1595年11月4日利玛窦写给耶稣会总长阿卡维巴的信是一封内容丰富的长篇信函。在这封信中,利玛窦就服装的问题阐明了自己的立场。

“根据我在这里的生活经验,我懂得了要想在中国取得某些成功,你就必须穿上负有尊严的服装给自己树立权威。因此,我在离开韶州时,请人给我做了一套外出用的绸缎服装,另外还做了一套平时穿的服装。那套外出穿的服装样式和中国高级文官穿的服装样式一样,是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。而且,袖口和领口也都镶有同样的缎带。腰带也一样,是缝在衣服上的,带的两端几乎拖到地面,很像意大利的寡妇穿的服装。脚上穿的鞋也是绸缎面,上面多少绣了点花纹。帽子有点像基督教的神甫戴的帽子。一般初次见面,或者是在庄重的节日,再有就是拜访政府官员的时

候,中国人都要穿上这样的服装外出。同样,被拜访的人也要穿上相应的与自己身份相符的服装。多亏穿了这样的服装才使我增加了许多尊严。留在韶州的郭居静神父按照我的命令后来也穿上了这样的服装,于是他就可以和当地的知名人士交往了。”

穿官服当然是为了提高自己的社会地位,从而能够更有效的从事传教活动。而同时脱去僧服(第 56 章中也曾提到过),则是因为利玛窦希望能够远离佛教或佛教徒。利玛窦不愿意人们把自己和佛教的僧侣一样看待,关于其理由,他是这样写的。

“在此间的王国里,过去我们一直被称为和尚。从今以后,我们改变了方针,不能再让人叫我们和尚。和尚一词虽然相当于意大利语的 frate(修道士),但实际上其在社会上的地位要低得多的多。在中国有三大宗教流派,像这些和尚们所属的宗教流派,规定不能娶妻,只能呆在庙里拜佛,是最下等的流派。因为这些和尚大都是些穷人,他们没有人文方面的知识。这些和尚们虽然在嘴上满口的仁义道德,而在实际生活中他们是最不讲道德的。因此,政府的官员们,最看不起这些和尚们。当然,也由于大多数官员都站在反对这一宗教的立场上。这些和尚都剃光了头发、胡须,没有妻室,住在庙里供奉着佛坛,从这些特点上,人们把我们也看作属于他们同一宗派的人了。并以为我们在西方所处的地位,和这些和尚们在中国所处的地位一样呢。所以,有许多中国人就

看不起我们,以至于到了令人不能容忍的地步。那些文官们也不给我们相应的礼遇。这样,在巡察使的命令下,我们现在不仅换上了儒官的服装,而且还都开始留起了胡须。这几个月,我自己的胡子已经长得老长了。”

在这封信中,利玛窦所说的中国三大宗教,指的是儒教、道教和佛教。利玛窦起初以为佛教的僧侣才和自己一样是宗教家,所以曾自称是来自天竺国的僧侣。这样一来,他们就不可能接近儒家学者作官的中国上层社会。因为,上层社会的那些政府“官员都站在反对佛教宗派的立场上”。他们都信奉肯定现世的儒教,经过科举考试,掌握了人文学方面的知识。其知识内容的主体,是利玛窦也热心学习的四书五经,利玛窦也为之所讲述的道德理论倾倒。信中提到的巡察使指的是范礼安,利玛窦是请他发布命令,然后换上官服的。换上官服的利玛窦,渐渐地连一举一动也越来越像儒家学者了。

“向在我们这里作事的人,也提出不许把我们当和尚看待。而且要他们到社会上去宣传,说我们按中国方式讲,都是些神学家,或者是道德学家。因为,只有这样作,我们才能自由地出人与我们身份相符的场所。当我们换装后,那些不愿意与和尚们亲近的高官名士们,便开始和我们交往了。而且不仅是在南京。无论我们在哪儿,这些人都愿意和我们交往了……”

利玛窦每次外出时都要坐轿子,并且要带着下人以提高自己的身份。对此,他辩解道:

“在这里，来访的客人特别多，同样，我们也得去回访很多人。但是，在像南京或南昌这么大的城市，我们是不可能步行去回访那么多人的。”

前面介绍了，利玛窦在信中说，他是通过比较了佛教僧侣和儒官的社会地位及学识，认识到佛教僧侣社会地位之低下，学识之浅薄，所以才脱去僧服而换上官服的。笔者认为，其背后还有另一个原因，那就是利玛窦对儒教内容所感到的亲近感。无论是读四书五经也好，还是和儒家学者进行交谈也好，对利玛窦来说，都是非常愉快的事情。这里既有宗教表面的社会特点，也一定与其教义内容有关。这种积极地向儒教靠拢的态度，进而成为他认为儒教比佛教更加接近基督教的学说（如在日本出版的《妙贞问答》一书中，便有“如儒者，更为基督教所赞”的评价）。再进一步，便大胆地导出，儒教的“天”即基督教的“上帝”的学说。看来，利玛窦脱去布制的僧服而换上绸缎的官服，绝不只是为了修修边幅而已。

§ 64 逐出南京

“当我表示出我要在南京住下的时候，有许多朋友给了我很大的帮助。后来我就和他们交往起来。”利玛窦在1595年11月4日写给阿卡维巴的信中继续写道。

“我听说有一位姓 Siu 的官员,他原来是广东的兵备道,现在在这里任着要职。当年在广东的时候,我们跟这位 Siu 官员交往很深,我还曾送给他一个用汉字标有地名的地球仪呢。而且,当他调任南京路过韶州时还来看望过我们,并邀我们一起北上,说一定会全力帮助我们的。所以,当我听说他在南京的时候,我想这下我们肯定可以在南京住下了,真是上帝保佑啊。”

这个 Siu 官员叫徐大任,以其廉洁正直而闻名。史书记录万历皇帝赞赏他“神宗常称其清节为天下第一”。利玛窦在报告书中也赞扬道,“这位官员是非常廉洁奉公的,以至于他在家里过着和穷苦人一样节俭朴素的生活。”也正因为是这样一位廉洁奉公的人,所以也就不那么好说话。当利玛窦到官府去找他走后门时,就发生了这样的事。当时,徐官员在鸿胪寺,主管外事条款,似乎相当于现在的礼宾局长。“我按照惯例带了许多礼物去拜访他。徐对我的到来表示非常高兴。但当我提出要在南京住下来时,他感到非常狼狈,甚至有些坐立不安。他不知向我说些什么好,他说我不该来南京,因为朝廷是禁止外国人进入南京的。而且,我更不该到官府来看他,这样,不仅我有可能被关进监狱,甚至会连累他。他要我马上离开,并把我送了出来。随后,他又把我暂住的房东叫到官府去,严厉地斥责他为什么留住一个外国人。第二天,他还下了一道命令,把我驱逐出南京。”

尽管利玛窦拿出了比徐大任官位还高的石侍郎的担

保书,但徐也毫不改变他的决定。

“不仅如此,他还怕我到别处去,提出要把我一直送到江西。总会长大人,您想想,还有比如此背信弃义更令人伤心的吗!”

在这前一天,利玛窦曾向南京的那些朋友夸耀过自己和徐大任关系如何如何好。搞成这样一个结果,他都觉得没脸和这些朋友见面了。

“有几位朋友也劝我,先暂时离开南京城,等过一段风声过去了他们替我想办法。但是我自己决定还是走了为好。因为如果闹到法庭上去的话,将来我就再也不要想到南京来了。”

那么,为什么廉洁正直的徐大任官员要这样坚决地下命令把利玛窦逐出南京呢?据说这是与丰臣秀吉出兵朝鲜有关的。文禄战争爆发于1592年,当时明朝也向朝鲜派了援兵。前面介绍过,把利玛窦从韶州带到南京的石侍郎也是作为三军统率奉命出征的。明朝末年,中国人讨厌外国人可以说达到了神经过敏的地步,在这里我们也可以略见一斑。所以,即使是身居南京要职的徐大任也非常警惕,不愿让人看到自己和外国人有来往,因为这样会被人扣上里通外国的嫌疑。关于这一点,成书于日清战争之前的木下真弘著《丰太阁征外新史》第一天文19年一条中有这样一段记载。“明东南地方、闻我军大兴、人心汹汹。士民奔走道路、边将乃聚舰要港、征兵自备。疑有间谍、检覆异服者、至欧罗巴人利玛窦亦为见

扼。”这段文字虽取自中国的史料,可见日本人给利玛窦无端地添了不小的麻烦。就这样,利玛窦怀着一种惆怅的心情离开了南京,去了江西。

§ 65 南 昌

被逐出南京以后,利玛窦回到了南昌。对于这座多次出现在唐代诗歌中的江西省省会城市,利玛窦是这样描述的。

“在令人赏心悦目的平原上有一条河,南昌就位于这条河的右岸。”他说的这条河就是赣江。“人们告诉我,无论是在古代还是在现代,南昌都是中国的主要城市之一。第一,是因为其城市规模之大(我觉得它相当于两个佛罗伦萨),其次,是因为这里出了许许多多有才干的人。”

关于第二个原因,利玛窦提到了当时在明代朝廷中担任要职的南昌人,还提到了这些大官们有一个习惯,这就是他们作了官,一定要在自己的家乡的主要街道上建一座凯旋门。“在这座城市里,到处都可以看见凯旋门,多得几乎没有地方再建了。”

他的描述中还有一点非常引人注目。那就是他在和整个中国的知识水平进行比较时,用了下面这样一个统计数字。在这里,利玛窦谈到了科举考试中考中进士的

人的地区分布问题。而这种话题在当时的中国知识分子当中是非常受欢迎的。

“(科举的)最终考试每隔三年在朝廷的所在地北京举行一次。要想参加这次考试,首先得考中举人。在这些举人当中选拔三百人左右参加最后的考试。在这三百个进士当中出自南昌市的就有八个(其中还不包括江西其他城市的人)。而与之相比,来自广东全省的只有六个人。仅从这一点我们就不难想象南昌有多少举人。这件事从反面证明,我们过去一直生活过的广东在中国并不重要,有的中国人甚至不愿意把广东看做是中国的地盘。因此,我要告诉你们的就是,那些(只知道广东的)葡萄牙人,他们在报告书中说中国的坏话,说中国人不懂礼貌等等,这并不能代表整个中国,而只是对广东地区的局部观察而已。”

利玛窦在谈到南昌的特点时,指出这里精神活动非常频繁。

“这座城市还有一点特别知名,那就是有很多人通过信奉相信灵魂不死、认为有天堂和地狱、崇拜偶像的宗教(即佛教)或者是通过相信主张只有在现世修身养性、治理国家,对来世毫不介意的文官们的宗教(即儒教)来达到修身养性的目的。”

如上所示,利玛窦认为儒教是现世的道德,其教义的重点不在彼岸而是在此岸。尽管他这样来理解儒教,但后来他仍旧将儒教的天视为等同于基督教的上帝。关于

这个重要问题,我们在后面还要提到。

由于在南京没有能够住下来,到南昌以后,利玛窦处处都小心谨慎。在写给阿卡维巴的信中他这样报告说:

“起初,我一个认识的人也没有,所以在刚到南昌的一个月的时间里我跟谁也不讲话。我只是悄悄地观察这座城市,并暗暗地向上帝祈祷。即使这样,我也还是和几个人交上了朋友。详细情况这里就不谈了,我只讲一讲和我最最要好的一个医生。这个人是南昌市鼎鼎有名的医生,他可以出入任何一座宫殿或公馆。就是他给了我很大的帮助。即使现在,我仍受到他的照顾。”

根据利玛窦报告书第三卷第十一章的记载,这个医生叫 Guanchileu 王继楼(此名字是根据发音推断的),据说曾是前面提到过的石侍郎的侍医。报告中说其长相和蔼可亲,善于言谈,喜好宴会。利玛窦为了能在南昌住下来,就利用了医生与石侍郎的关系。

“为了达到在南昌住下来的目的,我到处对别人讲,是把我从韶州带到南京去的石侍郎写信给王医生,求他帮我在南昌市住下来的。这种说法马上就被人们相信了。这是因为我的通行证上确实有石侍郎的签字,而且,人们也知道,十一二年前石侍郎在这里时,王医生和他的关系特别好。”

但是,传言终归是传言。如果得不到正式批准,利玛窦在南昌也只能是临时逗留,这样令他很不放心。

“不久我生了病,只好暂时在我的一位好友家休养,

不见任何官员。为此，在社会上传出许多有关我的传言，有善意的称赞，也有恶意的中伤。这些传言最终传到了江西巡抚的耳朵里。这位巡抚几年前曾听说过一些有关赞扬我们的传言，这次又听说有外国人在南昌市内，他便能想象出这些人是谁，于是就产生了见一见我们，和我们谈一谈的想法。但是他又不明说，而是与其他的官员商量了以后，命令一个带兵的武官调查我们的情况。当然，他在命令他们调查时，提醒他们一定要小心谨慎，不得无礼，因为外国人不可能无缘无故就到南昌来。”

利玛窦在提到这位巡抚时，用的是 *vicere* 一词（副王）。当大家听说这么一位高官在调查他，原来对他一向很好的中国人也不敢对他好了。

“连留我住宿的人到了傍晚也非常害怕，极度的不安，甚至想把我连人带东西都赶出去。没办法，我只好反过来吓唬他，叫他不那样做。”

前面也曾提到，瞿太素在南昌也为利玛窦作了许多宣传。因此，有些人尽管没有见过利玛窦，但却对他怀有好感。正是通过这些人说情，不久利玛窦终于见到了那位巡抚大人。关于这一段情况，利玛窦信中所写的内容和他报告书中的内容有很大的出入，这里我们还是选择时间上较近的，更贴近实际情况的写给阿卡维巴的信来进行介绍。那位巡抚名叫陆万垓。

“我见到了巡抚。而且受到了非常隆重的款待，我简直以为这是不可能发生的奇迹。巡抚大人当着众人的而

着实地夸奖了我一番,夸得我甚至有些不好意思了。但是我又一想,这些过奖的言辞有利于我们神圣的传教事业,所以我也就没有太在意。……我们交谈了有半个多钟头。当巡抚大人问我还要到哪里去时,我就提出了要在南昌住下来的请求。我告诉他,如果他要不批准的话我就回广东去。他当时就说,我批准你,留下来好了。”

这一瞬间对于利玛窦来说是再高兴不过的了。接着,陆巡抚请求利玛窦是否能给他做一个日晷。利玛窦使用一块黑石头做了一个非常漂亮的日晷奉献给他,并告诉他这个日晷只能在位于北纬二十九度的南昌使用。于是,陆巡抚又想要一个可以在他的家乡使用的日晷。陆巡抚出身于浙江省嘉兴附近的平湖,利玛窦就按照自己的估计,做了一个适用于北纬三十度的日晷奉献给他。可实际上,北纬三十度是南京的纬度,比平湖的纬度要高一度多。所以,当陆巡抚 1598 年解任引退回到家乡时,他也许察觉到了那个日晷多少有些不太准确。

§ 66 利玛窦的名声

在南昌,利玛窦很快成为了一个非常有名的人物。他在写给耶稣会总长阿卡维巴的报告中谈到这一点时举出了如下几个理由。我们接着从他 1595 年 11 月 4 日的

信中来引证一下。

首先，“在此地从来没有见过来自这么遥远国度的外国人。而且，这个外国人还会用中国话向他们介绍西方的情况。”从外观上来看，西方人和中国人“长相不一样，胡须的浓重也不一样。自己的鼻子眼睛在西方人当中虽然算小的，但跟中国人比起来还是算大的。”

第二，利玛窦的记忆力非常好，他用自己的记忆力（利玛窦称之为“局部记忆”*memoria locale*）使不少中国人为之叹服。“有一天，一些文官请我去作客。席间，我让他们写了好多汉字，我用我的记忆方法，只看了一遍，就把这些字全背出来了。而且，第一次我是从头顺着背，第二次我是从末尾倒着背下来的。”于是，人们都传说，不管什么文章，利玛窦只要看一遍就全部能记下来。当利玛窦告诉人们，这种记忆是一种方法，可以传授给他人时，许多人都纷纷拿着礼物来拜利玛窦为师。后来，利玛窦将这种记忆方法用汉语写成了一本书，这就是《西国记法》。这本《西国记法》或称为《记法》的小册子在利玛窦死后还由一个叫朱鼎瀚的中国基督徒继续出版，并且流传至今。据说这位朱先生在序文中盛赞利玛窦的记忆力说“先生墓中志云、先生於六经、一包目、能催挽颠倒背诵”。大家知道，中国的科举是一种非常注重记忆力的考试制度。所以，中国人对利玛窦的记忆方法表现出极大的兴趣也应该说是理所当然的了。据传有中国人评价利玛窦的记忆方法时说，他的方法固然好，但要完全掌握则

需要相当好的记忆力。(根据利玛窦 1596 年 10 月 13 日给阿卡维巴的通信。)利玛窦运用他的记忆力,并按照下面的方针,利用科举考试的科目讲解了基督教的教义。“我们想通过中国的书籍来论证我们神圣的基督教信仰,因此在过去的几年中,我们请来了优秀的先生,不仅给我们讲解四书,还给我们讲解了道德六经。”

这里说的四书就是科举考试的必读书目大学、论语、孟子、中庸,“道德六经”指的就是易经、书经、诗经、春秋、礼记、乐记。按照利玛窦的解释说,后者的六经只要选其中一种就可以参加考试,看来指的就是六经了(其中的乐记被秦始皇焚毁,后来就经常称其为五经)。利玛窦一边读着这些经书,一边将这些经书当中许多有关神是唯一的,灵魂是不灭的,被祝福的人是光荣的等等对于我们信仰有利的地方都圈了下来。然后,在和中国的文官们谈话的时候,他就问他们在考科举时选的是六经当中的哪一本,再根据他选的那本书来论证他想讲的道理。

通过多次这样的谈话,利玛窦从中考虑说服对方的道理,后来又将其整理出版的就是那部著名的《天主实义》。南昌的这些文官们在佩服利玛窦的道理之前,首先对他的记忆力就感到非常的惊讶。利玛窦在信中对阿卡维巴写道:

“通过这种方法,我不仅找到了传播信仰的好窍门儿,而且,我向他们证明了人们关于我的传说,我的确可以做到,只要看一遍书就可以把它的内容全部记住。这

种证明使我收到了预想不到的效果。中国人都说,‘连我们自己要记住六经中的一部都要费九牛二虎之力,一个外国人他怎么能把六经全都记住呢。他肯定有非同寻常的记忆力。’”

利玛窦出名的第三个原因是由于他掌握的自然科学知识,这一点和他在广东时一样。下面这一段利玛窦的自我评价仍出于他 1595 年 11 月 4 日写给阿卡维巴的信中。不容否认的是,在十六世纪末叶,西方的自然科学的确处于比东方的自然哲学优越的地位。利玛窦写道:

“由于瞿太素的吹捧,人们都以为我是一个大数学家。纷纷传言在数学方面世界上没有任何人可以和我比拟。如果中国就是整个世界的话,这种传言或许可以说毫无疑问地是正确的。可以断定我就是最大的数学家,就是最大的自然哲学家。”

即使在当今,那些搞自然科学的人也往往站在现代的立场上,对朱子学的自然哲学采取付之一笑的态度。利玛窦也同样这样断言。

“关于数学和自然哲学,他们中国人讲的话都非常可笑,其无知的程度令人吃惊。这也是因为中国人只注重道德和文雅的言谈,以及如何把字写得更加正确,更加优雅。”

前面也曾提到,利玛窦对在中国由文科科举考取的官员来充当数学、医学以及武术的主考和考官这一点感到非常不可理解,而且对此表示过讥讽。在这里他也写

道：

“中国人以为天空就是空虚。他们不知道空气的存在，采取的是五元说。除去空气以外，他们在另外的三元上加上了金和木。”

西方的四元说，火、水、土、风起源于希腊的亚里士多德。在中国则认为太极分为阴阳二气，并从中产生了五行说，即火、水、木、金、土。令绕地球半周来到中国的利玛窦更加不可思议的是“(中国人)认为地球是四方的，在他们的思维方式中没有正反对点的概念。”

关于地球是个球体的说法也正是在这个时候传到日本，但是林罗山^①就反驳说“终不知物皆有上下之理。彼以地中为下、地形为圆。其惑岂不悲乎。”对于利玛窦主张大地是圆形的说法，中国的知识分子们也许表现出了与之类似的反响。

后来，利玛窦及其他耶稣会传教士们能在北京得以永久居留的权利，是因为他们对月食的正确观测，得到了作为天文学家的信任。关于中国人以文学的感情色彩来形容天文现象，利玛窦也只是一笑了之。

“关于月食的原因，(中国人)认为是当月亮来到面对太阳的位置时，感到非常狼狈，所以失去了光泽和色彩。

^① 林罗山(1583~1657)，日本江户时代初期的朱子学家。京都人。从17岁开始便学习朱子学，1605年被德川家康幕府起用。著有《宽永诸家系图传》《本朝通鉴》等。

关于太阳,他们说到了晚上就藏到了地球附近的山背面去了。对于中国人来说,太阳的大小就像一个桶底,这也是闻所未闻的。”

利玛窦的讲解和说明,不同于权威主义的独断,也不是没有论证的玄说,而往往都是符合逻辑的推理,所以许多中国人都对他的说明表示折服。这可以说是利玛窦在罗马的大学受过严格的知识训练的结果。

“对于我在论证数学、哲学以及基督教信仰的道理时所使用的推理方法,中国人佩服得五体投地。他们认为我是一个知识怪物,认为在西方也不可能出现过像我这样的人。他们这样说我,我也只能是一笑了之。由于我给都堂大人和皇亲们制作了一些日晷和两三个地球仪,关于我是一个优秀的数学家的传闻就更是越传越广了。”

和在其他地方一样,利玛窦在南昌出名的第四个原因就是因为他有许多来自西方的珍贵物品。其中特别是三棱镜和油画引起了中国人的好奇心。但是,在文运昌盛的南昌,人们表现出了与其他地方不同的反响。这就是对利玛窦他们所持有的装璜美观、印有许多西洋绘画的书籍,人们也表示了浓厚的兴趣。这些书籍同时起到了证明利玛窦一行也是来自文明之国度,并且非常有信用的作用。利玛窦在谈及中国文官们的中华意识时,是这样介绍他们对这些书籍所作出的反应的。

“对于中国人来说,令他们最不愉快的就是我们这些西方人也是来自有文化的国度。因为一个人有文化教

养,而他的教养又不是从中国的书籍中得来的,这在中国人看来是极其矛盾的。所以,当他们看到这些书时,他们觉得非常不可思议,到底是什么人写了这些书。但因为我们的这些书籍装璜精致,所以他们也觉得里面可能写着不少有用的东西。”

这种中国人对文明表现出的自我中心主义,与同属东亚的日本人的态度截然不同。日本人对文明的态度总是抱着一种他人为中心的观念。日本人对海外传来的书,无论是汉籍,还是荷兰书,都表示出一种敬意。而中国人则认为,非汉字写成的书就不能算是文明之书。在过去漫长的历史长河中孕育形成的这种心理特性,在各国人民摄取外来文化时形成一种无形的惰性。我以为,对于外国文明带来的撞击,各国人民表现出来的反应快慢不一,其原因只用朴素的发展阶段论的唯物史观并不能完全解释清楚,许许多多历史的长河中孕育形成的心理作用也起着一定决定性的作用。

§ 67 南昌交友

在前一章当中,笔者列举了利玛窦在南昌出名的理由,即他是一个罕见的西方人,他有超群的记忆力,他会巧妙地引用四书五经来宣讲其基督教的教义,作为一个

西方人其汉学知识水平达到了惊人的地步。另外,还有就是其作为自然科学家的能力等等。这些理由都是按照利玛窦自己于1595年11月5日写给阿卡维巴耶稣总会长的信中所说明的顺序列举的。除此之外,利玛窦还列举了一条理由,那就是社会上风传他是一个会炼金术的法士,“不论我怎么说不,不会,中国人都不肯完完全全地相信我。”——而且,有情况表明,这一传言也并不是毫无根据。因为利玛窦生活在中国的内地城市南昌,他又(与到日本来的那些天主教传教士不同)没有让外部的任何人知道他与葡萄牙的商人们有来往。因此,在市民当中大家就开始议论,不知利玛窦的生活费是从哪里来的。由于大家都想不出个所以然来,就相传“利玛窦他只要想作多少银子就能作出多少银子来”。这样一来,那些整天在洞穴里或围着火炉,梦想从水银当中提取银子而苦苦修炼,炼得脸色都发青,没有了血色的家伙们就来死死地缠住利玛窦不放,硬要他传授什么秘方。明代沈瓚著《近士丛残》卷三中有“利玛窦者、西洋国人也。……饮食居室交游等费、亦不少、而不见欠乏、人以此异之。”就可以给利玛窦信中所讲述的这一情况充当很好的佐证,说明当时的确有许多中国人对利玛窦在中国的生活费用的出处感到不可思议。顺便提一下,范礼安很早就决定,在中国的耶稣会传教士的费用要从与中国进行的丝绸交易所获得的利润当中提出一部分来充当。

利玛窦在按照其重要程度列举了自己在南昌出名的

理由之后,还是非常诚实地举出了最后一条,就是因为有人来向他求教,以获得基督的拯救。利玛窦并不是那种天真的、易于沉浸于宗教式的伤感当中而对事物作出错误判断的人。他非常坦率地承认了下面这种令人伤感的事实。

“(我之所以出名的)最后一个原因是,有人向我来祈求,以期获得拯救,这些人向我讲述了他们的内心世界。但是,坦率地说,这些期望获得拯救的人是为数最少的。”

也就是说,到中国来宣传基督教的利玛窦却很难完成他本来的使命。传教之途并不是一帆风顺的,而是曲折迂回的。以下给大家介绍的他在南昌交友的经历,也是这些弯弯曲曲的曲折迂回之一。而正是在这些每经历一次的曲折当中,总给他打开一个新的局面。利玛窦在南昌曾与建安王和乐安王交往很深。这里,我们先从利玛窦于1595年11月4日写给阿卡维巴的信中,听听他关于明朝皇族身份的介绍。

“总会长阁下,您还记得吧。我给您讲过,在中国,国王要把自己的王位传给长子。同时,要将长子以外的其他王子,按照其身份地位送到中国的其他城市。在分封之时,对这些王子的名誉、规格都给以与国王相同的王爷待遇,而且保证提供相当丰厚的生活费用,然而就是在统治权这一点上,即使是在被分封的城市也不给他一点点。而且,这种王爷地位的规格,还可以传给他的长子。对于其他的孩子则保证提供与其名誉相符的丰厚的生活待

遇。这种制度已经保持了近三百年之久。仅这一点，您就可以想像中国有多少人和多少规则，又有多少人终年无所事事，享受着国王的俸禄。这些人在中国被视为‘绅士’(gentilhuomini)，穿的是绫罗绸缎，住的是豪华宫殿。但是，因为这些人他们都空闲有余，所以都渐渐地女性化了。然而，如果能把自己的女儿嫁给这些人，或者是娶这些人家的女儿作媳妇，那么就意味着与皇族结了亲，所以他们又非常受到敬重。这些人如果对政府官员的作法不满，还会时不时地聚在一起吹毛求疵。”

利玛窦在这里所说的“王爷”，译成英文时，也许 prince 比 king 意思更贴切。在十五世纪初叶，围绕着明朝继承王位的问题，明太祖朱元璋的孙子，第二代皇帝惠帝与太祖的第四个儿子，第三代皇帝成祖之间发生了血腥的厮杀事件，因而在皇族的待遇问题上有必要将名誉和实权严格地区分开来。利玛窦在南昌交往的中国人当中，正是有这样的地位身份很高，但一年到头游手好闲的人。

“以两位王爷为首，许多地位很高的官员请我到他们家去，而且以规格很高的礼仪接待我。其中还有人亲自到我家里来拜访，并给我送来许多珍贵的礼物。……我身穿礼服到乐安王的府上拜访他时，他穿上王爷的服装，头戴王冠出来见我。随后，他还派人给我送来了绸缎和一卷书。书里面画着我们两人谈话时的姿态，并以非常庄重的文体和非常漂亮的文字记录了我们谈话的内容。

而且,还加进了许多有关我个人的议论。我想这些都充分表明了他对我的一番好意。”

这一赠书礼节,给了利玛窦一个启示。正像他信中写到的,他以如下的形式进行了答谢,这也就成为了后面我们将要介绍的,他——利玛窦著的《交友论》一书的原形。

“对于他的赠书,我将西方的许多文章用非常精炼的汉文汇集成一册,送给他以表示答谢。”

在这两位王爷当中,利玛窦尤其与建安王特别亲近。根据《明史》记载,康懿王名叫多爝,是昭靖王之长子,1573年被封为建安王,死于1601年。

“建安王对我表示了非常真挚的友情。即使我来中国就是为了见到他也是非常值得的了,这些年所花费的辛苦也就算没有白费。我第一次去拜访他时,他令人准备了丰盛的饭菜,他的长子陪我用餐。待我第二次、第三次去时,他还特意准备了酒,并亲自作陪,还使用了带有龙的花纹的餐桌和盘子。要知道,在中国龙的花纹就相当于意大利鹰的徽章。”

正像《神曲》天堂篇第六段中唱道的那样,鹰是神圣罗马皇帝的徽章。

“而且,建安王不光是设豪华筵席请我,更重要的是他跟我谈话的时候总用敬语称呼我‘先生(Signor maestro)’。看起来,他十分愿意而且非常高兴与我交谈。有好几次,他直接地或间接地向我表示,要我住到他的宫殿

里去。他说,如果你住进来,一切生活费用都由他来支付,他还保证可以给我提供一个非常舒适的住处。令人惊奇的是,建安王不仅精通文学,而且有丰富的、坚实的有关西方的学识。但是,因为我不仅想要和建安王交往,我还要和更多的人建立友谊,所以我婉言谢绝了他的盛情邀请。因为只有和更多的人交了朋友,在将来其他神父到中国来的时候,才能更方便一些,才能把我们的这一伟大的事业进行下去。”

当年,利玛窦的前辈罗明坚来到中国南方的时候,中国的官吏们尊敬地称呼他为“师傅”。现在,即使是建安王这样身份很高的人也称利玛窦为“先生(Signor maestro)”了。这种称呼上的变化,对利玛窦来说几乎近于惊讶。接到这一报告的罗马耶稣会的干部们也肯定对其成功感到又惊又喜。但是,对于我们今天的读者来说,应该看到,这一称呼上的变化,既有利玛窦个人魅力得到承认的一面,同时,又不应该忽视,这一变化与学者在儒教文明圈社会中的地位不同于在西方社会中的地位这一点不无关系。这里,我想就教师的性质和地位,从东西方文化的角度进行一下简单的比较。

在儒教传统深厚的社会中,学者不单单是一个传授知识的人,他还必须是一个具备优秀品德的人。这并不是说对身为人师的人提出了知识和品德的双重要求,而是因为从儒教的前提来看,他们认为,懂知识的人就必然应该懂得道理。在宋学当中,知识与品德是不可分割的。

当儒教的经典被作为圣典几乎受到像宗教一样的崇拜时,其教师当然就应该是儒教道德的化身。在日本,直到明治维新以后,还有许多人对教师抱有这样一种印象。也就是说,日本的小学教师在从事西方小学教师的工作的同时,还负有西方教会牧师和神父的责任。同时,我们还应该注意到,在要求教师是一个“人格高尚的人”时,这一“人格高尚”的含意不同于西方语言当中 personality 的语感,它的语感是一种非常拘谨的、带有儒教伦理道德的语感。在这样一个传统观念中,既产生了非常具有献身精神的教师,在另一方面(尤其在高等教育当中)也形成了不喜欢学生挑战精神的权威主义学风,并且一直延续到近代社会当中。在这种传统观念支配下,对于师徒之间的争论,往往会采取一种讨厌甚至排斥的态度。

当然,即使在西方社会,知识与品德也并不是一开始就分化了的。所谓圣贤也正是因为有这种德才兼备的理想才可能产生的偶像。但是,在西方,很早人们就开始认识到要把传授知识和技艺的教师与所谓人格区分开来。森鸥外、夏目漱石到欧洲以后都曾惊奇地发现,教师不过是领了津贴出售知识的人。教师也决不因为自己是教师而要求学生特别尊敬自己。凯伯尔博士^① 就曾经指出,

^① 凯伯尔—Raphael koerber(1848~1923)。德国哲学家、音乐家。出生于俄国。曾在日本东京大学教授西方哲学、德国文学,在东京音乐学校教授钢琴。对日本大正时期教育思想的形成起到过影响作用。

教师与其说是希望有人尊敬自己,不如说是更希望有人利用自己。这一点不正表现了东西方社会对学者不同态度的微妙差别吗?批评不可能产生于盲目的尊敬和死记硬背的学问。而且,有权威主义思想的教师也不可能接受批评。有许多西方人认为,东方的精神科学之所以得不到发展,其原因就在于被伦理道德束缚了的师生关系。但同时,同样是西方人,他们也曾为东方式的尊师精神所感动。比如,日本的最高权力者——总理大臣吉田茂先生见到自己的恩师山田三良博士时深深地鞠躬以表敬意。一位法国教授见此情景深有感触地说,在西方不曾遇到过这种事情,并赞誉这是一种美德。

利玛窦在南昌受到像建安王这样高贵的人的尊敬,并待以为师,恐怕也是因为学者在东方社会所处的地位。对于建安王的这种尊敬,利玛窦马上以汉文著述表现出自己是一个学者。而且,这一著述是谈论触及中国人心弦的“友情”论。《论语》的开篇就是“有朋自远方来、不亦乐乎”,恐怕在当时没有几个能像利玛窦那样能让人实实在在地感觉到是自远方来的人。至于友情,在西方早在基督教以前,希腊、罗马的古典世界中就经常被谈论,被敬重。而且,除基督教以外,在东方的其他社会当中,友情也同样被谈论,被敬重。正是这样一个深深扎根于人性的话题——友情成为连接东西方两个世界第一本著作的题目,这决不是一种单纯的偶然,而有其必然的象征性

意义。法国二十世纪的伦理学家阿贝尔·伯纳尔^①著的《友情论》中就有这样一句话，“基督教徒的天堂是爱的天堂，古代人的乐园是友情的乐园。”这里说的古代人当然指的是希腊人和拉丁人，而我们不难想像，中国古代人理想中的乐园也同样是今生今世的友情之乐园。正因为有了这样的精神基础，所以利玛窦著述的《交友论》在南昌才获得了成功。如果利玛窦从一开始就将讲述来世的基督教护教论用汉语写出来交给建安王的话，也许他就不会得到那么高的评价，至少与基督教有关的小册子不可能像《交友论》那样吸引那么多的读者，也不可能那么深深地触动东方人的心灵。

§ 68 《交友论》的完成

从一开始利玛窦就努力学习用汉语写漂亮的文章，其志向是为了用汉语著述传播基督教的教义，而决不是为了撰写讲述有关友情的道德文章。其实，连利玛窦自己也完全没有预想到，通过写这本书，能受到对人性问题有浓厚兴趣的中国文官们的注意，其结果使自己的名声

^① 阿贝尔·伯纳尔—Abel Bonnard(1883~1968)。20世纪法国的代表作家、伦理学家。其代表作《友情论》写于1929年。

大振,博得了深厚的信任。在1596年10月13日写给阿卡维巴的信中,他是这样报告成书经过的。

“去年,我为了练习用汉语写文章,从西方的一些好书当中选了一些段落,写了几篇有关‘友情’的文章。……为了使这些文章具有权威性,我给文章加了序文,并把文章送给了皇帝的亲戚。”这里所说的神宗皇帝的亲戚就是指的建安王。“于是乎突然有许多文官提出要面见我,并要抄写我的文章。我也为了能经常把自己的文章放在手边就让他们抄写了几部《交友论》。谁曾想一个和我很要好的朋友,把文章抄了去以后,拿到离南昌不远的他自己的家乡去,也没有和我商量,就用我的名字给出版了。这种未经本人许可就擅自出书的事情虽然可悲,但他的一番好意还是令我感激的。”

看起来,利玛窦对自己的汉语著述获得成功感到非常满意。几年以后,他还将该书翻译成意大利语寄回了自己的家乡。在1599年8月15日写给吉罗拉莫·克斯塔的信中他是这样说的:

“汉语对我们西方人来说,发音太难了,我觉得通过写文章来表达意思要容易得多。只要把西方书籍中的一些东西翻译成汉语就足以令中国人吃惊。因为有些东西对中国人来说是闻所未闻的。他们提出很多问题,有的是关于数学的,有的是关于道德的。四年前,在江西受一位皇帝亲戚之托,我曾写了一本《交友论》,现将这本书和意大利语译本给你寄去。但我自己觉得,意大利语译本

没有汉语写成的《交友论》那么有感染力。其原因是,我在写这部书时,为了尽量迎合中国人的兴趣,根据需要,将许多西方哲人的名言或西方的谚语都作了随意的改动。这部《交友论》对于我个人乃至对于我们西方来说,其给予中国人的影响力之大超过了迄今为止我们所作的任何努力。因为迄今为止从西方传到中国来的都是些用手或用器械制造的人工制品。而《交友论》传播的却是西方人对文学、对才能、对品德的认识。因此,有许多人都阅读了《交友论》,而且大加赞赏。并且,已经有两个地方予以出版。”

在中国的文官当中,自古以来就有轻视手工作业的传统。即使到了十九世纪中叶,西方的技术显出某种优越时,也有许多中国人将其称为“机巧之智”予以蔑视。“机器非圣人所云。此仅率国人、去质实、趋机巧。”^①这是清朝末年保守派对洋务运动的一种批判。如果到了十九世纪这种言论还能占主流的话,可想而知,在十六世纪末叶只凭着带点儿三棱镜、自鸣钟什么的南蛮夷人当然不可能得到中国人的尊敬。然而在这样一种条件下,利玛窦就一种精神问题,而且是非常容易打动中国文官们的心灵的友情问题进行了阐述,所以受到了明朝知识分子和官员们的注意。而且不光是明、清的文官们,不久《交友论》也传到了日本,同样受到了日本儒家学者们的

① 参照实藤惠秀著《中国人日本留学史》第27页。(原注)

尊敬。在日本整个德川时代都有人提到或赞誉《交友论》，甚至到了明治初期，还能看到像细川润次郎等人对它的赞赏。

关于这本书的实际成书经过前面已经介绍过了，这里再简单地介绍一下该书的意大利语译本的“前言”，也就是此书的一个公开声明。“我利玛窦从远东(原文如此——原注)渡海，慕其大帝国之名声、其国王的高贵品德和其古代皇帝留下的良好民风而入中国，”“当我下扬子江，至南京见到这一著名的王都时，我欣喜若狂，惊呼‘我这趟旅程没有白白辛苦。’”后来“我来到江西的省会南昌，只见这里风景秀美怡人，我想一定会有学识渊博的人隐居此地，于是便不忍离开这里，在这里下了船，租了房，通过朋友的帮助，有幸见到了建安王，而且受到其待以佳宾的款待，并特地为我设了酒宴。酒宴结束以后王爷拉着我的手说：‘当有德有为的人来到此地时，我一定要请他来以表示我的敬意。而且还要和他交朋友。我听说欧洲的大王国是非常讲究理性的国家，所以，我很想听听欧洲人是怎样看待友情的。’为此，我数日一人闭门静思，将我自幼听到的所有关于此事(友情)的言论全部记录下来。就是下面这本小册子的全部内容。”

以下，笔者将从其汉文原文和利玛窦自己翻译的意大利语译本对《交友论》进行分析。这本小册子是一个里程碑，因为它是西学东渐的第一部历史文献。

§ 69 《交友论》

利玛窦的《交友论》收于《天学初函》，东京·驹込的东洋文库及其他地方也有所藏。昭和 19 年(1944 年)小野忠重先生出版的《利玛窦与中国的科学》一书中也作为附录重新复印。下面，笔者想按照如下原则对该书进行介绍：(一)刊载(汉文)原文；(二)然后在括弧中出示按日文方式改写的训读译本；(三)最后，参照利玛窦的意大利语译文对文章的意思进行解说，并加进一些笔者的感想^①。在原文中并没有编号，而在意大利语的译文中编了从一至七十六的编号。另外，也有一些地方虽然原文当中有，但意大利语译本当中却没有，这些地方也许是利玛窦觉得比较难译的地方，或者是译出来也没有什么价值的地方，这里也就从略了。

关于西欧文学当中谈论友情的名著，我们可以举出希腊古典当中亚里士多德的《尼可玛可斯伦理学》和文艺复兴以后近代文学当中的蒙田^②的《随笔录》(尤其是其

① 其中第二项是为了帮助日本的读者阅读汉语原文而设的，在此次翻译中我们就省略了。

② 蒙田—Michel Eyquem de Montaigne(1533~1592)法国思想家。著有《随笔录》，被认为是文艺复兴时期最大的道德家。

第一卷第二十八章题目就是“关于友情”)。在蒙田的《随笔录》当中,他谈到自己与拉·伯埃西^①的关系时说,“我们两人的关系,根据亚里士多德的确切定义来看,那的确是‘身体为二心为一’。”蒙田的《随笔录》出版于1580年和1588年,他于1592年去世的时候还留下了一些遗稿,这些遗稿的出版是在1595年。而1595年也正是利玛窦以其汉语名字著述《交友论》的那一年,即万历二十三年。当时在南昌的利玛窦和住在波尔多^②附近的蒙田一样,也想起了亚里士多德的定义。他是这样发表其友情之论的。尤其是第二段,“友之与我虽有二身二身之内其心一而已”,可以说从内容到文字都与蒙田不谋而合。

一、吾友非他即我之半乃第二我也故当视友如己焉

二、友之与我虽有二身二身之内其心一而已

当我们注释这段汉文时,可以使我们马上联想到上面我们引用过的蒙田的那一段话。但当我们读到利玛窦的意大利语译本时(译文中往往容易有这种倾向),总感觉其论证的脉络过于清晰,使文章堕于说明而兴致大减。其实关于友情,即使不加以理论性的说明大半也是可以说的通的。利玛窦在意大利语译本中,将这段话的后半部展开译成‘……我们是二身,然而,尽管我们是二身,但在

① 拉·伯埃西—La Boetie(1530~1563)。法国哲学家、翻译家。蒙田的好友。

② 波尔多—Bordeaux。位于法国西南部的港口城市。是法国葡萄酒、白兰地酒的出口港。

友爱的纽带连接下,可以说我们是一个灵魂、一条心。’另外,我们在整个译本当中都能看到这种说理性很强的文字,也许是因为西方语言普遍比汉语更注重说理性的缘故吧。

三、相须相佑为结友之由

四、孝子继父之所交友如承受父之产业矣

在其意大利语译本中“父之产业”译成了“父之遗产”。一般在农业社会当中,有一种较强的传统观念,即认为子承父业是一种孝行。所以,我觉得原文中的“如承受父之产业”不单纯是“继承父之遗产”的问题,还包含着更深的孝敬父母的伦理道德方面的含意。

五、时当平居无事难指友之真伪临难之顷则友之情显焉盖事急之际友之真者益近密伪者益疏散矣

这一段可以说是与英语中的谚语“A friend in need is a friend indeed. (患难的朋友才是真朋友——患难见真情)”内容是完全一致的。

六、有为之君子无异仇必有善友

利玛窦没有翻译这一段,而只是把这一段下面加注的小字。

六’、如无异仇以加傲必有善友以相资

译成了意大利语。并解释说“异仇”的“异”是特异的异。将其译成的意大利语直译的话,意思是这样的。“世界上有英雄之举的人,要么有将自己抬得异常之高的伟大敌人,要么有真正帮助自己的友善之友。”

七、交友之先宜察交友之后宜信

八、虽智者亦谬计已友多乎实矣 愚人妄自侈口友似有而还无智者抑或谬计友多而实少

这一段的意大利语译本的直译意思是“我想智者也会有错，交许多比实际需要要多的朋友。而不明事理的愚者则只会数那些口头声称是朋友的人数。但实际上，愚者是没有一个朋友的。”

九、友之馈友而望报非馈也与市易等耳

这段汉语的含意，日本人是非常好理解的。然而，对于西方人来说，正如亚里士多德的逻辑学所说的那样，一个命题P如果是真的话，就不可能同时是假的。因而，对他们来说，既然是“馈”就不能是“非馈”。也许是因为这样一种思维上的缘故，利玛窦将其缩译为这样一段意大利文字。“朋友向朋友赠送礼品，还期待回报的人，那就无异于大道商人。”

十、友与仇如乐与闹皆以和否辨之耳故友以和为本焉以和微业长大以争大业消散 乐以导和闹则失和友和则如乐仇不和则如闹

利玛窦也许是一个熟知音乐的人。在这一段汉文的意大利语译本当中，有许多音乐上的比喻。“友情如同音乐上的和音与和谐音。”“闹”的意思是喧嚣吵闹，利玛窦将其译成了不协和音。这些比喻使我们联想到巴尔达萨列·卡斯奇利奥涅的《廷臣之书》中所描写的贵族男女的会话。下一段中“或患或幸何时友无有益”的提问构思，

也应该说是与沙龙式的智力游戏不无渊源。

十一、在患时吾惟喜看友之面然或患或幸何时友无有益忧时减忧欣时增欣

十二、仇之恶以残仇深於友之爱以思友岂不驗世之弱于善强于恶哉

“驗”与“验”同意。他的意思是，抱有恶意的人对其敌人施以同样的恶，这种心情要比有善意的人对其朋友施以同样的善的心情要强烈得多。这种洞察力，如果不是一个能够冷静地观察人性的人是不可能具备的。

而且，这种洞察力我们从下一段文字中也可以看到。蒙田在其“关于友情”一文中，引用了奇龙^①的话，“爱一个人时要想到可能随时都会憎恨他，恨一个人时也要想到可能随时都会爱上他”，然后强调说自己与拉·伯埃西的友情不可与之同日而语。但利玛窦下面的一段话可以说与这位希腊七贤人之一的奇龙的谈话如出一辙。

十三、人事情莫测友谊难凭今日之友后或变而成仇今日之仇亦或变而为友可不敬慎乎

这一段文字使笔者想起了森鸥外在小仓时代写下的《心头语》中有一篇“友变敌”的文章。身为军人的森林太郎指出，“有友变敌者。此乃敌中最可惧者。知我兵力，知我军资，知我可乘之弱点所在，即此敌也。”可以说，利玛窦在谈论友情的时候，并没有多愁善感，也没有只凭主

^① 奇龙—Chilon Khil'on。公元前六世纪，古希腊七贤之一。

观的经验,而是进行了冷静的分析和观察。

十四、既死之友吾念之无忧盖在时我有之如可失及既亡念之如犹在焉

十五、各人不能全尽各事故上帝命之交友以彼此胥助若使除其道於世者人类必散坏也

这段文字当中值得注意的是,在汉语原文中他使用了“上帝”一词,而在意大利语译本中译成表示基督教教神意思的,以大写字母开头的 Iddio。如第 24 章讲过的那样,利玛窦一直主张以“天主”一词来表示基督教的教神。但在这部《交友论》中,他考虑到汉语圈的读者们则使用了在中国人观念中已经存在了的“上帝”一词。这种根据不同对象使用不同概念的作法,也许可以证明当时已经开始萌生了有关宗教的复数主义的想法。

§ 70 道德家的考察

十六、德志相似其友始固

十七、三友不常顺友亦不常逆友有理者顺之无理者逆之故直言独为友之责矣。

所谓三友一般指正直之人、诚实之人、多闻之人,而在其意大利语译文中只译出了“正直之友”“l'amico retto”。

十八、交友如医疾然医者诚爱病者必恶其病也彼以球病之故伤其体苦其口医者不忍病者之身友者宜忍友之恶乎谏之谏之何恤其耳之逆何畏其额之蹙。

读此句不由得令人想起“良药苦口利于病”这句谚语(孔子家训)。

十九、友之誉及仇之讪并不可尽信焉

这第十九条的内容与第二十二条的内容是相通的。

二十、友者于友处处时时一而已诚无近远内外面背异言异情也

这里他是说朋友对朋友应该表里如一。其中使用的“近远”“内外”“面背”的汉语双音节词,要比其意大利语译文中的“不管朋友在还是不在,离得远还是近”等形容词的罗列显得紧凑得多。

二十一、友人无所善我与仇人无所害我等焉

这一句作为论述友情,且出自神父之口的语言,不能不说有一些功利主义的味道。

二十二、友者过誉之害较仇者有訾之害犹大焉友人誉我我或因而自矜仇人訾我我或因而加谨。

读到这一句时,中国人作何反应,我们可以通过《四库全书总目提要》中的解说来看。解说的开始是这样的,“交友论一卷,明利玛窦撰。万历己亥、利玛窦游南昌、与建安王、论友道。因著是编以献。”解说者在对《交友论》作了“其言不甚荒悖、然多为利害,而言醇驳参半”这样总的评价以后,作为不是杂驳而属醇正的句子,便举出了这

一句“如云友者过誉之害大于仇者过訾之害”，并评价说“此中理者也”。笔者读到这一句时，联想起法国道德家拉·罗修福柯^①（1613～1680）《格言》中的一段话。利玛窦的格言告诫人们，不要听到朋友赞扬你就沾沾自喜。这种告诫可以说还比较容易理解，而拉·罗修福柯则说“向朋友指出他的短处，这是友情中最痛苦的事情。”

正如利玛窦观察的那样，一个人赞美朋友的长处，其朋友为之沾沾自喜，这可以说是人之常情。但这样一来，又如利玛窦所告诫的那样，或许会成为“友者过誉之害”。既然如此，拉·罗修福柯的理论又进一步，提出了更为透彻的主张。如果是这样，那么所谓真正的朋友既不是向朋友坦白自己短处的人，也不是赞扬朋友长处的人，而应该是能够让朋友觉悟到自己短处的人。如此看来，利玛窦和拉·罗修福柯所讲的正好触及到了同一事物的两个方面。而他们各自阐述中所带的感情色彩却大不相同。

从第二十三段往下很长一段阐述了真正的友情和带有利害关系的虚假友情。

二十三、视财势友人者其财势亡即退而离焉谓既不见其初友之所以然则友之情遂涣矣

二十四、友之定于我之不定事试之可见矣

^① 拉·罗修福柯—François VI de La Rochefoucauld(1613～1680)。法国道德学家，大贵族。以格言、警句的形式表现了其辛辣的厌世的人生观。著作有《箴言集》等。

二十五、尔为吾之真友则爱我以情不爱我以物也

二十六、交友使独知利己不复顾益其友是商贾之人耳不可谓友也，小人交友如放帐惟计利几何

二十七、友之物皆与共

“与共”一词的意大利译文是 *comue*，与“共产”这一形容词的词源相同，使人联想到共产主义的意思。另外还会使人联想到这样一段故事。“哲学家迪奥格内斯^①缺钱花时，他就向朋友们要，但要钱时他说这是还钱，而不说是要钱”（这一段也是引自蒙田的“关于友情”的文章）。对于利玛窦的上述这些观点，《四库全书总目提要》的作者们也发表了各种各样的感想。

二十八、交友之贵贱在所交友意耳特 德相友者今世得几双乎

二十九、友之所宜相宥有限 友或负罪惟小可容友如犯义必大乃弃

这一句中的“义”应该指什么呢？利玛窦的意大利译文翻的是 *ragione*（即英语 *reason* 之意）。这段意大利语译文的意思是这样的，如果你的朋友是一个十足的恶者，作了直接违背理性的事情，你就应该和他断绝来往。我以为儒教道德中所讲的“义”，与西方以人为核心的哲学

① 迪奥格内斯—Diogenes ho Sinopeus(约 BC 404～约 BC 323)。古希腊哲学家。讥讽学派的代表人物。以酒桶为家，实践其禁欲、自足的简朴生活。

思想所阐述的“理性”有相当大的距离,但下面这几句中的“义”也都作了同样的翻译。

三十、友之乐多于义不可久友也

这一句的意大利语的译文如果直译过来是这样的：“友情如果不是出于理性,而是出于同情或乐趣,则不可能长久存在”。也就是说,只有出于理性的友情才可能永远存在。

三十一、忍友之恶便以他恶为己恶焉

三十二、我所能为不必望友代为之

三十三、友者古之尊名今出之以售比之于货惜哉

这里所说的“古”应该是指希腊的古代。意思是说,被古代人所尊崇的朋友这一名义,现在已被作为一种商品,标上价格出卖。这种朋友被作为一种无谓的东西出卖的现象实在令人惋惜。

三十四、友于昆伦迩故友相呼谓兄而善于兄弟为友

这一句的意大利语译文是,朋友与朋友之间的关系和兄弟之间的关系非常相似。因此,朋友之间相互称兄弟。而兄弟之间关系好也就像是真正的朋友一样。当我们把东方语言翻译成西方语言时,无论兄或弟都属于 brother 这同一范畴。对于这一点,无论是日本人还是中国人,都会感到困惑。因为 brother 一词,或者是意大利语的 fratello 一词都不能像汉语的“兄”和“弟”那样,让你感到它们之间的长幼之序。因此,原文中“友相呼谓兄”给人的感觉和译文“朋友之间相互称兄弟”给人的感觉还

是多少有些不同。就人与人的关系而言,汉语原文给人的感觉是一种长幼的纵向关系,而意大利语译文给人的感觉是一种横向的平等关系。至少会使人感到前者含有礼貌谦恭之意,而后者则含有亲近融洽之意。

三十五、友之益世也大乎财焉无人爱财为财而有爱友特为友耳

这一句的意大利语译文的意思更是一目了然。即友情是人世间最可宝贵的财富。因为没有人是为财富而爱财,则有人因为朋友之人而爱友。

三十六、说令我或被害于友非但恨己害乃滋恨其害自友发矣

当一个人受到朋友之害时,不但痛恨所受的害,而且更加痛恨自己是为朋友所害。深刻地描绘出了为朋友所背叛的人的内心之痛苦。

三十七、多有密友便无密友也

与利玛窦的《交友论》并没有直接关系,这里我想提及一下另一位耶稣会传教士——同时他也是一位非常知名的社交家,因为他也讲到了与利玛窦这一段内容相似的问题,即一个人不可能有很多亲密的朋友。这个人就是比利玛窦晚出现约四分之三世纪的法国神父布乌尔^①(1628~1702)。Bouhours(布乌尔)神父是《阿里斯特与乌吉努的谈话》一书的作者。这部书曾在社交界风靡一

^① 布乌尔—Bouhour(1628-1702)。法国神父。耶稣会传教士。

时。在这部书中,布乌尔神父以非常轻松的口吻讲述了与“多有密友便无密友也”相同的道理。即使是同一道理,在不同的社会中也会有不同的姿态,同是耶稣会传教士,在南昌建安王的宫殿中和在凡尔赛路易十四的宫殿中也会表现出他们的不同人格,它的表现形式也就截然不同。布乌尔神父著作中两个人的对话是这样的。

阿里斯特:“如果你有一个亲密的朋友,他守口如瓶,可是不能告诉别人的事情是不是也不该告诉他啊。”

乌吉努:“当然应该告诉他,你不能向他隐瞒。一个人能有吐露隐私的亲密朋友,即有一个另外的自我,是人生最大的幸福。刚才我说是一个另外的自我,也就是说,这样的朋友有一个足矣。一个人朋友再多,也不可能有几个真正推心置腹的。绅士心中的秘密和贵妇人心中的秘密一样,只能向唯一的一个人坦露。三个人知道的事情,早晚大家都会知道。一件事只要经过两个人以上的嘴,就会像瀑布落地一样,一下子四散开去。”

此文中的“一个另外的自我”*un autre soi-même* 就是利玛窦所说的“第二个自我”*un altro io*。可见路易十四宫廷中所尊崇的“格言”*maximes* 和利玛窦的《交友论》是何等的相似。如果要想找这样的例子,我们还可以看到多·斯克优德利小姐^① 也有相同的论述。

^① 多·斯克优德利小姐—*Mlle Scudery*(1607~1701)。法国女流小说家。

最能令人感到的喜悦就是得到一个好朋友。得到一个绝对可以信赖的、既能听到他的忠告又能向他提出忠告,可以向他吐露心情,告诉他所有的秘密,甚至包括自己致命弱点的这样一个好朋友。简言之,就是得到一个另外的自我。

多·斯克优德利小姐比利玛窦晚五十年,出生于1607年,是多·兰布耶夫人^①手下的一位才女。她也一样提到了“第二个自我”“一个另外的自我”,可见同样是受了蒙田的影响。

§ 71 友情的内含

与英文谚语 A friend in need is a friend indeed 意思相近的词句,在利玛窦的《交友论》中多次出现。下面这一句便如此。

三十八、如我恒幸无祸岂识友之真否哉

从下面这一句,我们还可以看到,作为观察人性的利玛窦,在谈论友情时没有忘记其结党的一个侧面。

三十九、友之道甚广阔虽至下品之人以盗为事亦必

^① 多·兰布耶夫人—Mmede Ra(1588~1665)。法国贵族社会中的女强人。其开办的沙龙对国王都曾有很大的影响。

似结友为党方能行其事焉

但是,东方人比起客观考察更喜欢包含伦理向上内容的,即含有道德观念的语句。像下面这一句就可以在感情上打动东方人。句中的“遐者迩”即“远者近”的意思。

四十、视友如己者则遐者迩弱者强患者幸病者愈何必多言耶死者犹生也

比利玛窦大约早一个世纪,在佛罗伦萨有一位政治家,叫尼科洛·马基雅维里^①。他曾写过一部书《君主论》。这部书主要是一部政治书,但也有不少人把它看作是一部广泛涉及到伦理道德的书。从历史的角度观察人性时,必然会发现其两个不同的侧面。下面这一段话,如果从中国历史来看,仿佛出自《战国策》中的人物之口,而从意大利思想史背景去考虑的话,则可成为继承了马基雅维里传统的带有政治谋略色彩的名言。

四十一、我有二友相讼于前我不欲为之听判恐一以我为仇也我有二仇相讼于前我犹可为之听判必一以我为友也

如果说前一句的内容出自神父之口给人一种与身份不符的感觉的话,那么下一句可以说有十足的说教者的口吻。

^① 尼科洛·马基雅维里—Niccolo Machiavelli(1469~1527)。意大利政治家、作家。《君主论》是其代表作。

四十二、信于仇者哉犹不可失况于友者哉信于友不足言矣

“信于仇者哉犹不可失”一句，利玛窦的意大利语译文是“即使对自己的敌人也应该遵守诺言和守信用”。

四十三、友之职至于义而止焉

前面在第二十九条中也提到了，汉语的“义”，他译成意大利语的 ragione(相当于英语的 reason)。这句意大利语译文是这样的，即使出于朋友的面子，作事也不能超出理性(不应该超出理性)。

四十四、如友寡也予寡有喜亦寡有忧焉

这句意思是说，如果朋友少的话，会少一份喜悦，但同时也会少一份悲伤。这里的少一份悲伤也许是意味着少被朋友所背叛。如果是这样一种含义的话，可以说与奇龙的“爱一个人时要想到可能随时都会憎恨他，恨一个人时也要想到可能随时都会爱上他”(前面曾引用过)内容极为相近。利玛窦的《交友论》中，既有教人要相信人的友情论，也有与之相反的友情论。这是因为《交友论》一书不是利玛窦的一本单纯的著作，而正像利玛窦在该书意大利文版的前言中写道的那样，这是一部集各家所言，有关友情的格言集。

四十五、四十六、故友为美友不可弃之也无故以新易旧不久即悔既友每事可同议定然先须议定友

这一句在译成意大利语时，是分成前半部和后半部分别翻译的，并分别标上了第四十五和第四十六的标号。

第四十六句的意大利语译文直译是这样的。“如果你和谁交了朋友,那么今后发生在你身上的一切都应该告诉他,都应该和他商量。但首先我应该考虑,哪些人是我应该听信的朋友。”

§ 72 亚里士多德式的友情观

四十七、友于亲惟此长焉亲能无相爱亲友者否盖亲无爱亲伦犹在除爱乎友其友理焉存乎

亚里士多德在其《尼可玛可斯伦理学》一书的第八卷说,“父母思念孩子,孩子恋慕父母,这是一种自然的感情,它不仅存在于人类,即使于鸟兽也能见到”。也就是说,他把朋友之间的友情视为比父母与孩子之间的亲情还要重的一种感情。利玛窦上面的这句话一开始就说“从以下的观点可以看出友情更重于亲情”,便使人联想到亚里士多德。他接着说,“亲人之间即使不相爱,他们的亲属关系仍旧存在。但是亲友之间如果没有爱,他们便不成其为亲友。所以,如果从友情中除去爱,这等于除去了友情的本质。”

四十八、独有友之业能起

如果按其意大利语译文理解的话,这句话的意思是,只有交了朋友的人,他的买卖今后才有可能继续繁荣,才

有可能发展下去。

四十九、友友之友仇友之仇为厚友也 吾友必仁则知爱人知恶人故我袒之

读者或许有人去过法国，见到诚恳的工人跟你握手，并拍拍你的肩膀说“我的朋友的朋友也就是我的朋友”。这在法国，是一句很普通的寒暄话，其出发点可以说与利玛窦的“友友之友”同出一辙。此句后一半是运用前一半的理论，告诉人们作为朋友要学习朋友身上的美德。

五十、不扶友之急则临急无助者

这一句可以说是第五句或第三十八句的繁衍。

五十一、俗友者同而乐多于悦别而留忧义友者聚而悦多于乐散而无愧

按英语说，“乐”和“悦”的区别相当于 pleasure 和 joy 的区别。利玛窦在翻译时把“乐”译成“表面的快乐”，“悦”译成“深层的快乐”。将音乐用语的名词“欢快 *allegrezza*”加上形容词进行了区别。同时将“俗友”翻成没有意思的朋友，“义友”翻成有道德的朋友。

五十二、我能防备他人友者安防之乎聊疑友即大犯友之道矣

这句话的一开始，意大利文本是这样翻译的，“我可以提防他人，但是我怎能提防我的朋友呢？”接着他说，怀疑自己的朋友，提防自己的朋友，这样意识哪怕只有丝毫的一点，也是违背友情标准的。

五十三、上帝给人双目双耳双手双足欲两友相助方

为事有成矣 友字古篆作𠄎即两手也可有而不可无朋字古篆作羽即两羽也鸟备之方能飞古贤者视朋友岂不如是耶

在解说第十五句时曾介绍过,“上帝”一词的意大利语译文是 Iddio。“可有而不可无”被具体地翻译为“如果没有它(双手)就不可能生存下去”。这里我们可以看到,利玛窦注意到中国古文字的字形,并力图从古篆字形找到古贤者的思想根据,利玛窦的这种态度可以说非常近似于近代文献学派的思想方法。

五十四、天下无友则无乐焉

这一句的意大利语译文是教科书上可以见到的标准例句,Se 以下句节为半过去式接续法,主句为正在进行时条件法。也就是说,这一句说的内容是一段普通的一般常识。Se nel mondo non vi fosse amicizia, non vi sarebbe allegrezza。

五十五、以诈待友初若可以笼人久而诈露反为友厌薄矣以诚待友初惟自尽其心久而诚孚益为友敬服矣

在这里,利玛窦阐述的是在人际关系中的小聪明和真智慧的不同。读到这里,笔者不由得想起了森鸥外在其《智慧袋》一书中阐述的一段处世哲学。在一篇题为“妄语”的文章中,鸥外论证了从长远的角度看,采取哪一种态度能博得别人的信任。

“莫要虚言妄语。莫要背信弃义。世间虽有应急的借口或不得已的遁辞,不得进也。因讲实情而不利时以

沉默为好。进而编出虚言假话则过度。如与人相约不得愆时，虽琐碎小事，只要久而行之不怠，唯此便可深得信任焉。”

鸥外的这段训示与其合理的生活法则相通，其背后有他在欧洲实际生活的经验作基础。这段训示与一般社会伦理所认为的，小的谎言可以成为生活的润滑油多少有点不同。之所以鸥外的主张能与利玛窦的训示遵循同一个原则，这或许因为他们都掌握了西方人生活的智慧。

五十六、我先贫贱而后富贵则旧交不可弃而新者或以势利相依我先富贵而后贫贱则旧交不可恃而新者或以道义相合友先贫贱而后富贵我当察其情恐我欲亲友而友或疏我也友先富贵而后贫贱我当加其敬恐友防我疏而我遂自处于疏也

利玛窦的这一段论述清楚地描绘了自己和友人贫富贵贱的四种变化场合，构成一个坐标图。将其最后一种情况的意大利语译文翻译出来是这样的。“但是，如果我的朋友从有名誉的富贵地位沦落到贫贱的地位时，我应该注意更加尊重这位朋友。因为他一定会担心我是不是不敢接近他了。所以我就更应该去接近他，鼓励他。”

五十七、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

也许“如林”这种比喻不适于意大利语。利玛窦的译文是这样的：“如果见到那个人的朋友如同开遍原野的鲜花似的话”。

利玛窦的《交友论》并不单单是他个人的思想,而是流传于西欧的各种友情论的汉译本。前面已经讲过,因为利玛窦依据亚里士多德的理论,所以其《交友论》的内容有时也与法国道德家们的友情论相重合。在他 1596 年 10 月 13 日写给阿卡维巴的信中就提到,这本书不是他自己的友情论。“去年,我为了练习用汉语写文章,从西方的一些好书中选了一些段落,写了几篇有关‘友情’的文章。”另外,在他自己翻译的《交友论》意大利文本的“前言”中也写道,“将我自幼听到的所有关于此事(即友情)的言论全部记录了下来。”这些都充分证明了这一点。正因为是一种格言的汇集,所以《交友论》中有许多自相矛盾的内容。比如这第五十七句与前面的第三十七句“多有密友便无密友也”,从内容上来讲可以说是水火不相容的。《四库全书总目提要》的编写者就曾指出了这一点。“多有密友、便无密友、此洞悉物情者也。至云视其人之友如林、则知其德之盛、视其人之友落落如晨星、则知其德之薄、是导天下以滥矣。”

即在他们看来,应该排斥第五十七句而推荐第三十七句,并给以高度的评价,认为“多有密友便无密友”一句洞察到了人的内心世界。或许蒙田引用的亚里士多德的一句话“啊,朋友们,真正的朋友是不存在的”(O mes amis, il n'y a nul amy)也反映了这一心理。正像那些政治家或政党的党员们所经常使用的“同志们”一词一样,其实并不能给人以真正的同志式的连带感。

五十八、君子之交友难小人之交友者易难合者难散
易合者易散也

从这一句中我们可以想像怎样的交友情况呢？据说英国的绅士们之间很难结下友情，但是一旦结下了又很难拆散。相反，拉丁系统的人们就像吹泡泡似的一下子就能结下友情，但那友情又像肥皂泡一样一下子就会飞散。这种比喻虽然有些夸张，但意大利人比起法国人或德国人来，很容易就使用很亲昵的人称代词“tu”，这也是事实。正因为这样，身为意大利人的利玛窦能说出这样的话来也令人感到有些意外。在翻译意大利语时，他把“小人”直接就译成了“坏人”。

五十九、平时交好一旦临小利害遂为仇敌由其交之
未出于正也交既正则利可分害可共矣

上面这一句与下面一句正好成为一对，下面这一句讲的是真正的朋友。在意大利语译本中没有译出这一句，抄录如下以供参考。

我荣时请而方来患时不请自来夫友哉

§ 73 良友相交之味

人存在和生活于人与人的关系之间。日语中“人”一词写作“人间”，这个“间”字就反映了人的存在就是与他

人之间的一种关系这样一个道理。友情正是这种人与人之间的关系中的一个重要因素。利玛窦在《交友论》一书中继续写道：

六十、世间之物多各而无用同而始有益也人岂独不如此耶

就与良友相交之益、与恶友相交之害他是这样阐述的：

六十一、良友相交之味失之后愈可知觉矣

利玛窦自己将这段汉文是这样翻成意大利语的：“Quanto sia soave l'amico, dopo di averlo perduto, molto più lo riconoscerai.”“良友相交之味”直接译成了形容词“soave(舒服、清爽)”。这段意大利语翻译过来的意思是，“交了朋友以后心情有多么清爽，只有当你失去他时才会更加深深地感觉到。”

六十二、居染廛而狎染人近染色难免无污秽其身矣交友恶人恒听视其丑事必习之而浼本心焉

染廛的意思是染房。利玛窦这里所说的与《论衡》中的“近朱者赤”，意思完全一样。

六十三、吾偶候遇贤友虽仅一抵掌而别未尝少无裨补以洽吾为善之志也

“一抵掌”在这里表示短暂的时间。是说即使与贤友接触时间很短暂，也会受到良好的感化，关于这一点在下一章中将继续展开。

六十四、交友之肯无他在彼善长于我则我效习之我

善长于彼则我教化之是学而即教教而即学两者互资矣如彼善不足以效习彼不善不可以变动何殊终日相与游谑而徒费阴影乎哉

在《交友论》的原文中,在这一句最后,有一行补注进一步阐明这一观点。在意大利文本中未译出,现抄录如下供参考。

无益之友乃偷时之盗偷时之损甚于偷财财可复积时则否

利玛窦在这里是说,要珍惜时间,时间胜于金钱。这一方面暗示,他自己自身的生活信条,决不同于那些醉生梦死的人。同时这种信条也就是早期耶稣会传教士们的生活方式。在当时偷时之盗众多的社会中,能否形成伟大的人格也是很令人担心的。

六十五、使或人未笃信斯道且脩德尚危出好人丑心战未决于以剖释其疑安培其德而掇其将坠计莫过于交善友盖吾所数闻所数覩渐透于膺豁然开悟诚若活法劝责吾于善也严哉君子严哉君子时虽言语未及怒色未加亦有德威以沮不善为兴

下面将利玛窦翻译的这一句的意大利语译文重新翻译如下。在译文中,他将“道”译成“verità(真理)”。

“如果有人尚未悟出真理,那么他的修德之志就必然危险。因为其决心未定,所以他或许从善,或许从恶。在这种生死存亡之机,要想从其身上铲除一切疑惑,使其修德,唯有使其交上良友。因为,我所常听常见的事情,会

渐渐地渗透我的心灵,在我的内心里令我反省。朋友就如同摆在我面前的活的法规,具有巨大、巨大的道德威力。他即使不向我发话,,不对我训斥,其道德威力也可以阻止我,使我不至于做坏事。”

“君子”一词在意大利文中译成了“道德威力”,原文中“严哉君子严哉君子”的感叹,在译文成为“巨大、巨大的道德威力”Grande, grande è la forza della virtù。这或许因为君子正是体现道德威力的人。“豁然开悟”具有一种特殊的汉语修辞味道,可在意大利语译文中也显得平平淡淡了。

到此为止,利玛窦自己翻译的《交友论》意大利文本基本上是按照汉语原本的顺序翻译的。可是再往下顺序就比较乱了,还有许多地方都被省略。本书以下仍按意大利语译本的序列号给大家介绍。

§ 74 窦法德

生活于十七世纪后半叶的法国道德学家拉·布留依爱尔^①曾撰写了一部著名的著作《人各不同》。据说他

^① 拉·布留依爱尔—Jean de La Bruyère(1645~1696)。法国道德学家,以敏锐的眼光分析人的性格、社会风气。以其著作《人各不同》享有盛名。

写这部书是受了公元前三世纪希腊哲学家塞法德的同名著作的启示。为此,拉·布留依爱尔在《人各不同》一书的卷首提到了这本书,并将其译成 les Caractères de Théophraste。有趣的是,利玛窦用汉文撰写的道德启蒙书、人性洞察语录《交友论》中也提到了这位继亚里士多德后成为古希腊学士院长的塞法德的名字。

六十六、古有二人同行一极富一极贫或曰二人为友至密矣塞法德古者名贤闻之曰既然何一为富者一为贫者哉 言友之物皆与共也

塞法德的意大利名为 Teofrasto。将其译成塞法德三字,这也许是古希腊圣贤的名字译成汉语的第一例。更有意思的是,《四库全书总目》中还有驳斥这一古希腊哲学家言论的论断,可见古希腊思想与中国的儒教思想,早在清代的中国,尽管双方没有明确意识,已经开始了小小的论战。塞法德指出,既然两人是朋友,“何一为富者一为贫者哉”,两人的财产应该是共有的。这里他既强调了一种伦理教训,更重要的是接前者的话而导出的一种逻辑游戏,也是一种会话游戏。但是,古代中国人或许没有能够理解这种古希腊圣贤思维方式的心理,而是非常郑重其事地反驳起来。

“又云二人为友不应一富一贫是止知有通财之义而不知古礼惟小功同财不概诸朋友一相友而即同财是使富者爱无差等而贫者且以利合又岂中庸之道乎”(《钦定四库全书总目》卷一百二十五)

笔者浅薄，不知此处所说“古礼”指的是什么。可见这位清代文人也不知道塞法德是希腊的哲学家，或者类似国籍、时代等问题对他来说都不重要，他只是对其内容进行批评指责。

从这段评论中我们还可以看出，古希腊的哲人喜欢玩弄逻辑，而儒家在看问题时则更注重实践伦理。这里我们再举出一个《四库全书总目》的作者批判《交友论》的例子。那就是前面也曾提到的第五十七句，“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”。儒家的精神贵族们是不喜欢用单纯的数字来评价一个人的道德的。“至云视其人之友如林、则知其德之盛视其人之友落落如晨星、则知其德之薄、是导天下以滥矣”。

而且，这种鼓吹滥交的说法，与《交友论》中的其他格言，如第三十七句的“多有密友便无密友也”是自相矛盾的。而《四库全书总目》的作者对这段格言则大加赞赏，“多有密友、便无密友、此洞悉物情者也”。该作者或许感觉到了利玛窦的著述是一种格言总汇，有自相矛盾的地方，所以才特别指出来了。

§ 75 “予最爱此语”

“此洞悉物情者也”的评价，可以理解为《交友论》一书作为一部观察人性的书，或者是作为一部道德书都是一部好书。另外，在《徐氏笔精》的第八卷中有称《交友论》为“尤切中人情”之良书的称赞；朱廷策校本《友论》序文中称“此书，真可补朱穆刘孝标之未备”。也就是说，即使东汉朱穆的论友道之书《绝交论》，或者是南朝梁人刘峻（字孝标）在此基础之上又作的《广绝交论》也不及利玛窦的《交友论》。日本的《国译汉文大成》中收有刘孝标的书，无论从哪个角度看也不及利玛窦的《交友论》，这部书缺乏对人的内心世界的观察。那么，是不是东方就没有观察人性的文学传统呢，其实不然。早在很久以前就已经存在。正因为有这样的历史背景，所以利玛窦的《交友论》才可能广泛地在中国和日本被人们所喜爱。例如，《徒然草》一书中就有一段名言。“益友有三。一为赐物之友，二为医者，三为智慧之友。”（第一百一十七段）无疑，这是以《论语》中“益者三友”为思想基础的。而且，《论语》这部书，如果用现在的眼光来看，完全可以命名为《友情之书》，书中论述了许多交友之道。不仅限于孔子，儒家当中阐述交友之道的名言不胜枚举。如朱熹在其

《近思录》中就曾论述。

“人之有朋友不为燕安，所以辅佐其仁。今之朋友择其善柔，以相与，拍肩执袂，以为气合。一言不合、怒气相加。朋友之际，欲其相下不倦。故于朋友之间，主其敬者，日相亲与，得效最速。”

从内容上来看，利玛窦的《交友论》与刘孝标一书比较，更加接近于朱子的观点。以下抄录《交友论》最后部分以为佐证。

六十七、谗谄友非友乃偷者偷其名而僭之耳

六十八、知友之益凡出门会人必图致交一新友然后回家矣

不知这个人是个永远有求知欲的人呢，还是从不作轻浮决定的人。意大利语译文中整段用的都是过去式。说明确实有过这样一个人。

六十九 友者既久寻之既少得之既难存之或离于眼即念之于心焉

七十、昔有人求其友以非义事而不见与之曰苟尔不与我所求何复用尔友乎彼曰苟尔求我以非义事何复用尔友乎

“非义事”在意大利文本中被译为不合理性的事 *una cosa fuori di ragione*。这段文章有意思的是两次巧妙地使用了“何复用尔友乎”(你的友情又有有什么用呢)。从中我们看到了实用主义的友情和道义上的友情之间的差别。

七十一、世无友如天无日如身无目矣

七十二、国家可无财库而不可无友也

七十三、友也为贫之财为弱之力为病之药焉

如前所述利玛窦撰写的汉语书在日本德川时代传入日本,直到明治时代中期一直为人们所喜爱。就《交友论》的读后感也随处可见。

“利玛窦曰,友也为贫之财,为弱之力,为病之药焉。是的亚之俗、多得友者,称之为富也。嗟夫旨哉言也。余谓其切嗟之辅、而能使己之德义进修以跻,则友是善之府也、亦非富而何。”

这一段文字出自藤原明远的《盈进斋随笔》(卷三言论部交道)。文中引用的另一段格言就是《交友论》的第七十四句。

七十四、是的亚俗独多得友者称之为富也

日本土佐藩出身的学者细川润次郎也提到过《交友论》的第七十三句和第七十四句。《吾园随笔》上卷“友道甚重”一节中,就有“予最爱此语”的记载。

“圣经贤传中,于朋友之际,盖悉矣。太西人利玛窦,著友论曰,友也者,为贫之财,为弱之力,为病之药焉。是的亚俗,多得友者,称之为富。予最爱此语,窃谓足补圣经贤传之所无,云云。”

§ 76 历山王

日本在明治、大正期间,多把古希腊国王亚力山大写作“历山王”。这当然是从中国传人的一种写法,殊不知最开始使用这三个汉字称亚力山大的正是利玛窦的发明。利玛窦在《交友论》中几次提到“大西域古总王”历山王,他是将意大利语的 Alessandro 的重音部分写作“历山”,然后再加上“王”来称谓的。《交友论》中有关历山王的部分没有译成意大利语,现将其中一段抄录如下。从内容来看,与前面的第七十二句是一脉相通的。

历山王未得总位时无国库凡获财厚颁给与人也有敌国王富盛惟事务充库讥之曰足下之库在于何处曰在于友心也。

利玛窦的《交友论》最后以引用古代名人的言行录而结束。下面第七十五句的“客力所”是指意大利语的 Cresso,第七十六句的“墨卧皮”是指 Megapio。

七十五、客力所以匹夫得大国有贤人问得国之所行大旨答曰惠我友报我仇贤曰不如惠友而用恩俾仇为友也

从利玛窦的意大利语译文来看,这一句的大意是这样的。西方一位国王客力所原本是个穷人,后来得以统治了一个大国。此时,有一贤人向他问,你得了这么大

国,什么使你最高兴?他回答说,我要为朋友作善事,向仇人报仇。于是贤人说,你不如既为朋友作善事又向仇敌行善,而把他们也都变成自己人。

客力所是公元前六世纪利地亚国的国王。在普尔塔尔克斯^①著《英雄传》索龙一章中,有一段关于他的故事。客力所成为小亚细亚的一个国王以后,拥有巨大的财富,为此他感到非常自豪。有一天,他把索龙叫到宫殿里,非常得意地向索龙吹嘘自己如何如何幸福。而这位雅典的贤人却很冷淡地对他说,“人一直到死为止还不能断定他是否幸福。”而事实上,后来客力所被波斯军队打败,成为俘虏,并将被处以火刑。站在火刑台上,客力所想起索龙的话,连声三呼索龙的名字。波斯王听到呼喊声,问其缘由,也被怜悯之心感动,并取消了客力所的火刑。利玛窦《交友论》中的故事和这段故事虽然讲的不是一件事情,但他文中所出现的“贤人”,也许就是指的索龙呢。

七十六、墨卧皮拆开大石榴或人问之曰夫子何物愿获如其子之多耶曰忠友也

当墨卧皮这位哲学家剥开一个石榴时,旁边的人问他,你想要什么样的东西像石榴子那么多呢?对此,墨卧皮回答说,我希望忠实的朋友像石榴子那样多。也就是

^① 普尔塔尔克斯—Plutarchos(约46~约120),古希腊著作家。出身名门,信奉亚里士多德派哲学。其著作《英雄传》享有盛名。

在石榴子这样一个带有地中海沿岸景物印象的意境当中,利玛窦以这一段文字结束了他第一部(也是西方人的第一部)汉文著作《交友论》。

§ 77 《交友论》的独立性

以上是利玛窦写于万历二十三年岁次乙未、公元1595年的《交友论》的基本内容。由于书名相似的缘故,也曾有人推测,利玛窦的这部书是根据奇凯罗^①的《友情论》而写成的。的确,在《交友论》中,有些言辞似乎是来自奇凯罗。如《交友论》的第四十句,“视友如己者则遐者迩弱者强患者幸病者愈何必多言耶死者犹生也。”很明显,这一句话是以下而这一段奇凯罗的论断为依据的。

“把朋友视为真正朋友的人,会在朋友身上看见自身的影子。于是乎不在身边的人也会感到就在一旁,贫穷的人会感到富有,生病的人会恢复健康,即使死了的人也虽死犹生。”(De Amicitia 23)

然而作为一般的友情论,它们之间有许多想法都是

^① 奇凯罗—Marcus Tullius Cicero(BC 106—BC43)。古罗马政治家、哲学家。被选为执政长官,拥护共和制。后因反对安东尼乌斯被暗杀。著作有《辩论集》、《共和政论》、《论义务》等。

交友論

歐邏巴人 利瑪竇 撰

竇也自最西航海入中華仰

大明天子之文德古先王之遺教卜室嶺表星霜亦
屢易矣今年春時度嶺浮江抵於金陵觀

上國之光沾沾自喜以爲庶幾不負此遊也遠覽未
周返棹至豫章停舟南浦縱目西山玩奇挹秀計
此地爲至人淵藪也低回留之不能去遂捨舟就
舍因而赴見 建安王荷不鄙許之以長揖賀序

台湾学生书局于1965年出版了《天学初函》(六卷)的影印本。其中收录了利玛竇及其他传教士用汉文撰写的文章。本图为被收入第一卷的《交友论》序文节选。文中指代欧洲时使用的“欧”字为利玛竇创始,今天在中国仍在使用的。

共同的。并不是因为它们相互影响而相似,而是因为古今中外的人文主义都有一种共同的普遍性,所以他们才有近似的表达方式。如利玛窦的“友也为贫之财为弱之力”云云,或日本第一高等学校学生寮的寮歌歌词“我为友之忧而泣,友为我之喜而舞”,以及奇凯罗所说,“无论是幸福的时候,还是不幸的时候,友情都是最合乎人的性格的”,这些都是偶然相似的友情之论,它们之间并不存在特定的相互影响的关系。因此,也不能断言利玛窦的《交友论》一定是在奇凯罗著作的影响下才产生的。诚然,《交友论》中有的观点是借用奇凯罗的观点,而这也不过是利玛窦借用大量先哲论断之中的其一而已。

况且,应该引起我们重视的,并不是《交友论》这本小册子在内容上是否具有独立性,而是西方人用汉语著书这一前所未闻的创举。在这一点上,其内容是否是自己的独创,或是对他人的模仿,这并不重要。我们应该注重的独创性,并不是内容上的独创性,而是行为上的独创性。一般而言,就不同文明圈的社会之间的关系来看,要从相对价值观念的角度对独创性作出判断。因为某些事情在一个文明圈内虽然已经成为常识,但放到另一个文明圈内,也许就是一件新鲜事,往往还可能会因此而产生摩擦。而且,许多文化史上的问题往往容易产生这种相对的差异,所以,对于文化史研究家来说,不能只看到产生独特问题的源泉及其周围,而更应该注视这股泉水的流向,以及这股泉水在流动过程中又发生了哪些变化。

就这一点,利玛窦在1599年8月15日写给吉罗拉莫·克斯塔的信中这样写道,关于自然科学、道德以及友情,“只要把西方书籍中的一些东西翻译成汉语,就足以使中国人吃惊”。

§ 78 友情论的体裁

那么,利玛窦用汉语写成的《交友论》为什么会使东方人震惊,又使东方人感动呢?最后我想谈一点它的文化背景。正如儒家经典《论语》的第一句“有朋自远方来不亦乐乎”所象征的那样,《论语》一书也带有阐述友情的色彩。利玛窦撰写《交友论》,从形式上来看,是受建安王之托而执笔的,而实际的动机是因为他想练习用汉语写点东西。在1593年前后,利玛窦正努力将四书译成拉丁文,并且热衷于用汉语写作。当他还在韶州时,1593年12月10日,在他写给阿卡维巴的信中,就有这样一段:“虽然我已经上了年纪,但我还像小学生一样请了先生努力学习。”同年10月12日写给克斯塔的信中,也提到自己想用汉语写作的欲望。在这种情况下想用汉语写作,采取与平时读熟了的《论语》相似的文学表现形式当然是一种自然的结果。而且,像格言、反省(maximes et réflexions)这一体裁,在西方古希腊时代,或者是文艺复

兴以后的近代,都是非常繁荣的文学体裁。这一体裁,东西方之间有着共同之处,所以《交友论》所采取的文学形式也不会给中国的读者带来任何不和谐的感觉。比如《交友论》中所出现的“三友”(第十七句)可能就来自于《论语》的“益者三友”。道德家孔子是这样论述的:

“益者三友、损者三友、友直、友谅、友多闻、益矣;友便僻、友善柔、友便妄、损矣。”

孔子的这些论断,或者是前面援引过的朱子的交友道论断,都与利玛窦的交友论有着共性。即它们都是道德家们对人性的一种论断。

除此之外,它们之间还有另外的共性。当西方的传教士们到达中国以后,看到在非基督教的中国也有文明社会,看到在中国大家都信奉儒教时,他们便把孔子这些人与希腊、拉丁的哲学家们所比拟。传教士们把他们视作没有受过基督教洗礼的善良人。(按但丁的分类,这些贤人死后虽然也下地狱,但他们是在地狱的最上层的边狱,他们虽也有痛苦但不受煎熬。)从这种神学上的定位来看,这些东西方的先哲们属于同一范畴的人,所以他们的著述也就属于同一范畴。利玛窦在自己的信中(1593年12月10日)就讲,孔孟之道的“四书作为道德书,那就是赛涅加再世,他们可以和基督教出现以前的最高水平的作者们并驾齐驱。”也许正因为希腊、拉丁的古典著作与四书五经之间存在着这样的共性,所以当利玛窦将亚里士多德、奇凯罗等人关于友情的论断译成汉语时,立刻

便受到了儒家学者们的注目。同时,西方的利玛窦在其《交友论》中触及到了刘峻《广绝交论》等所未能触及到的人的内心世界,这些近乎真理的格言,给注重友情的儒教社会的人们带来了一股清凉的风。

其次,从文章写作技巧上来看,阐述友情对一个外国人来说是比较容易的。因为这种议论抽象词汇多,且文章比较短小。(我们只要想一想其他范畴,比如与利玛窦撰写《交友论》处于同一时代,即十六世纪九十年代,莎士比亚正在写剧本,与莎翁剧本词汇之丰富相比较,就知道友情这一范畴是比较容易写作的了)。当然,作为一个外国人,利玛窦的汉语中还掺杂着许多明代的粗俗语言。关于这一点,《四库全书总目》卷一百二十五中指出,“王肯堂鬱冈斋笔尘曰、利君遗余交友论一编、有味哉其言之也使其素熟于中土语言文字当不止是乃删润著于篇。则此书为肯堂所点窜矣。”诚然,在明代的儒家学者(王肯堂,明代人。号鬱冈斋,进士。好读书,著有以上引用的鬱冈斋笔尘)看来,利玛窦的汉语文章还是有许多不足之处。不过就利玛窦的其他著作,如他的《乾坤体义》、《四库全书》的解说就称赞道“利玛窦,兼通中西之文、故所著书,皆华字华语,不烦译释”。特别对其《畸人十篇》给以高度的评价,“其言,宏肆博辨,颇足动听”。利玛窦不仅从时代上来讲是中国学学者的先驱,而且从质和量的角度来看也是第一流的中国学学者。作为一个西方人,不能不说他已经达到了非常高深的汉学知识水平。

那么,披上儒教外衣的《交友论》的作者——欧洲人利玛窦实际上与明代末年中国人的交友情况又如何呢?根据利玛窦晚年的回忆报告,因与建安王的友情而公开发表的《交友论》,最先是由赣州的知县印刷发行,接着在北京再版,后来又在浙江等其他地方几次重印,非常受读者们的欢迎。当瞿汝夔(瞿太素)看到一个西方人专程跑到中国来学习汉字,学习四书五经,而且自己还撰写了小册子,他不肯摆脱自己的中华思想,认为利玛窦是仰慕大明朝的文明才远道而来的。他这样写道(大西域利公友论序):

“大明中天冠绝百代、神圣继起德覆无疆以致遐方硕德,如利公者慕化来。”

有的明朝文官在序中还这样写道——比如冯应京于万历辛丑(1601年)春天正月,对利玛窦其人其文发出如下感叹(“刻交友论序”):

“西泰子间关八万里东游于中国为交友也,其悟交道也深故其相求也切,相与也笃而论交道独详、嗟夫友之所系大矣哉。”

对西泰子利玛窦著书的内容,冯应京也认真地谈了自己的感想。其言人性东西方不变,我们仿佛听到了一个重新对人产生了信任感的人的心声。

“有味乎其论而益信东海西海此心此理同也”。

§ 79 “偕利子至南都”

像利玛窦这样的横跨东西方世界，能用东西方语言（意大利语、西班牙语、葡萄牙语、汉语）撰写记录的人，我们必须从两个方面来描绘其人物形象。实际上，在后世关于利玛窦的文章中，即既有西方语言的文章，也有东方语言的文章。早期的利玛窦传有艾儒略用汉语写成的《大西西泰利先生行迹》，现保存在巴黎的法国国立图书馆。艾儒略是一位意大利耶稣会传教士，于十七世纪来到中国。也就是说，关于利玛窦最早的一部传记，是西方人用汉语写成的。在这部传记中，关于南昌时代（1595～1598）的利玛窦和建安王的交往以及他撰写的《交友论》，是这样记载的。

“一日、上谒建安王。王礼宾之、设礼驩甚。王乃离席、握手而言曰、凡有德行之士，吾未尝不交且敬之。西邦为道义之乡、愿闻交有（原文如此——原注）道何如。利子退而著交有（原文如此——原注）论、献交友论、献之于王。”

接着艾儒略又写道：

“越二十六年戊戌、王太宗伯忠铭者、素闻利子名。将入京、欲携偕往。过韶州、遂郭子仰凤、共到予章。偕

利子、之京师。”

这一年当是万历二十六年，即公元1598年。在这一年，利玛窦有记录，“王宗伯偕利子至南都”，也就是说，和一个叫王宗伯的人去了南京。关于此事，京尹王玉沙在利玛窦死后的碑文（《钦敕大西洋国士葬地居舍碑文》王应麟）中有这样的记载。

“踔庾岭、驻予章、建安王挹靛、若追欢笃交谊之雅。宗伯王公弘海、竟倾盖、投契合之孚、相与沂游长江、览景建业。”

这段记载是说，利玛窦越过梅岭，抵达南昌（予章是江西的古名），并在那里住下。在这里，他受到了建安王的热情款待。王宗伯与利玛窦亲切交谈，并结下深厚的友情。最终，他与王宗伯一起顺长江而下，抵达南京。那么在此期间的详细情况如何呢。十六世纪，当东西文化相交汇时，采取有意识行动的西方，有许多值得我们今天借鉴的记载。下面，我们就以利玛窦报告书的第四卷为主，来考证一下利玛窦在南京以及他后来到北京去这一段时间的活动情况。

§ 80 小西行长

公元1598年正值日本庆长三年。这一年八月，丰臣
278

秀吉去世,从前一年开始的出兵朝鲜(庆长之战)也以日本方面撤兵而告结束。

在这一时期,日本的基督教传教情况如何呢?早在1587年,天正十五年丰臣秀吉就已经发布了如下禁令。

(松浦家文书)

“一、日本乃神国之处,传授基督国邪法,实属不可允许之事。

一、接近其国郡者,为其门徒、打破神社佛阁,此乃前所未闻之事……”

读了这段文字,便不难想像,在日本对基督教的镇压是何等的凶残。可是反过来说,发布这种禁令本身又说明,实际上“伴天速”在日本的活动非常频繁。因为在中国,很少有人成为基督教传教士的“门徒”,更不要说让他们打破佛阁了,传教士们连想都不敢想。与在日本传教士们的成功活动相比较,在中国的进展状况之缓慢,曾经引起过利玛窦的焦虑。他在1596年10月13日写给阿卡维巴的信中,曾报告过这样一个有趣的情况,希望从此来打开目前的进展缓慢的局面。

“今年,我收到了在日本的奥尔干蒂诺神父^①和巴范济神父的来信。据他们信上讲,日本正准备与中国明

^① 奥尔干蒂诺神父—Gnerchis Soldi Organtino(1530~1609)。意大利耶稣会传教士。元龟元年(1570年)抵日本。得到织田信长的信任,在京都建南蛮寺,在安土开设神学校。在日时间40年,病故于长崎。

王朝谈判,缔结和平条约。而日本的谈判代表是一位被称作阿格斯奇诺的善良的基督教徒。而且还说,他们可以通过他向中国代表提出,允许在日本的神父们到中国来进行基督教传教活动。我们现在的目标是到中国皇帝的所在地北京去。(但比起我现在所在的南昌)日本方面要离北京近得多,所以,也许他们还要比我先到达北京。从他们的信上来看,这次的和平谈判很有可能获得成功。”

众所周知,在朝鲜战役之后,日中双方的和平谈判,是在小西行长和沈惟敬之间进行的。利玛窦信中所说的“被称作阿格斯奇诺的善良的基督教徒”肯定指的就是小西行长。作为一个信奉基督教的大名,传教士们都知道,他“是一个能心平气和地听进神父们所讲的话的好人”。但是,小西行长是否能像神父们想像的那样,把他们的要求提到和明朝的谈判桌上呢?最起码他是知道明朝方面是不可能答应这一要求的。尽管如此,说明耶稣会传教士们甚至想利用这样一个途径来达到去北京的目的。从这封信中,我们仿佛看到了在正史中没有记载的,传教士内心世界的的一个侧面。

§ 81 组织者范礼安

如前所示,在中国的耶稣会传教上和在日本的耶稣会传教士之间是有联系的。因此,当后来利玛窦用汉语撰写了《天主实录》等著作时,能够马上通过澳门传入日本,成为传教用的资料。那么,是谁来统领这一组织,是谁指挥着远东耶稣会的活动呢?创立了这个高效率的组织,并亲自指挥它,来往于南洋之上的这个人就是亚力山大·范礼安。起初,范礼安被委任管辖印度恒河以东的整个地区的传教活动。到1596年以后,他被任命为驻中国和日本的总巡察使,专门负责中国和日本的传教活动。他从1597年7月20日起,在澳门常驻了一年,并顺便到日本来。在澳门常驻期间,为开展在中国的传教活动,想了很多办法。

范礼安最初的计划是,由罗马教皇向神宗皇帝派遣大使,请求得到传教的允许。为此,他曾一度把罗明坚送回罗马,但他的这一计划没有得到教皇厅的支持,终于没有实现派遣大使的愿望。(关于这一经过,在本书第一部结尾处已介绍过。)这样使范礼安意识到,只有靠每一个传教士们的主动权,采取各种各样的手段,才能达到进驻北京的目的。并且将利玛窦提拔为在中国的耶稣会传教

士的负责人(Superiore)。利玛窦在其报告书第四卷第一章中提到了这一事情。在这一报告书中,利玛窦对自己使用的是第三人称。

“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什么行动的好机会时,也来不及——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。在中国国内,孟三德年事已高不能担此重任,就选择了利玛窦神父来负责。因为利玛窦神父与其他在中国的神父相比,年龄最长,而且也最熟悉中国情况。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。利玛窦还可以随时适当地转移自己的驻地。范礼安向他建议,关键就是要到北京的宫廷去见到皇帝。因为如果没有皇帝的认可,在中国国内的神父们的地位就不可能安全,也不可能得到确实的保障。”

范礼安任命利玛窦为传教长时,命令他重受洗礼并发出四项誓言。并且从澳门向南昌给利玛窦发去了许多将送给中国皇帝的礼物。其中有圣母玛利亚的画像(西班牙制),救世主的画像,加工精细,每隔十五分钟和每小时都能敲响的时钟(这是耶稣会总会长阿卡维巴为完成这一使命特地送来的礼品),还有马尼拉司教送来的时钟

等等。后面还将详细介绍,这些礼物送到宫中后,的确感动了皇帝、宦官以及明朝宫廷中每一个人的心。

范礼安还保证了中国内部传教士们活动的经济来源。即传教长利玛窦需要在中国国内各种活动的经费时,无需每每到澳门去申请,“必要的经费,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(Procuratore)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等。”

§ 82 王 忠 铭

就任新职,接受新任务以后,利玛窦马上就开始策划北京之行。他首先给建安王送了许多礼物,并请求他帮忙。但是,利玛窦在报告书中写道,“后来才知道,没有比这更糟糕的办法了。因为这些皇亲国戚不仅对皇帝没有影响力,而且皇帝还时常地怀疑他们,提防他们。通过建安王请求去北京,不仅对传教活动没有好处,而且会带来很坏的影响。当然,建安王自己也表示出不愿意干预这件事情。”

但没过多久,利玛窦在南昌听到了好消息。皇帝启用王忠铭作南京的礼部尚书。早在韶州时期,利玛窦就

见过辞官回家乡海南的王忠铭，两人关系非常亲密。当时王忠铭就表示，如果自己再能为官，一定请利玛窦出来帮助修订中国的历法。听到这一消息，利玛窦立刻与留在韶州的自己的后任郭居静神父取得联系，指示他，在王忠铭路过韶州时请求面见，商量帮助修订历法的事情。因为韶州是交通要塞，果然不出利玛窦所料，王忠铭一行在韶州住下了。郭居静拜访了礼部尚书王忠铭，并告诉他，利玛窦现在在南昌。听说利玛窦在南昌，王忠铭非常高兴，并表示到南昌后一定要见利玛窦。于是乎郭居静提出随王忠铭去南昌，并把龙华民留在韶州，自己火速赶往南昌，比王忠铭早到两天，向利玛窦报告了这一喜讯。这就是前面援引过的“过韶州、遂郭子仰凤、共到予章”的意思。郭居静也是意大利耶稣会传教士，其意大利名字是 Lazzaro Cattaneo，在来中国以前，曾在意大利、葡萄牙接待过日本的天正遣欧使节团一行。

出于对利玛窦的好感，并为三棱镜等礼物所感动，王忠铭同意带利玛窦去南京，并表示还要带他去北京。因为在阴历八月十七日（阳历 1598 年 9 月 17 日）神宗皇帝过生日时，即万寿圣节时他要到北京去。就这样，利玛窦带着郭居静随王忠铭一行奔赴了南京。

§ 83 集团歇斯底里

攻击珍珠港以前,在日本国内,不光小孩子,连大人都有一种毛病,看见西方人就以为他是“间谍”。当时在日本,只要有外国人提着照像机在大街上走动就一定会受到盘问。昭和十六年,日本国民处在 A B C D 包围圈中,在这样一种危机意识中,全民陷入了一种集体排外主义的心理状态。其实这种心理现象也不单单只发生在日本。朝鲜战争时期,美中对立,进入相持阶段时,远在大洋彼岸的美国国内也刮起麦卡锡旋风,“剿共”歇斯底里大大发作。而且这种集团性的歇斯底里,在另一个朝鲜战争,也就是发生于三个半世纪以前的朝鲜战役时,同样出现在中国。

利玛窦一行于 1598 年 7 月初抵达南京。据利玛窦当时的观察,朝鲜战场上日军的攻势不仅给明朝的中国政府带来了巨大的经济负担,甚至当时有人认为,日军势如破竹,中国方面很难抵抗。利玛窦在报告书中描写了当时中国的恐惧心理。

“他们说,如果日军要渡海直接攻打中国本土,就必须把派往朝鲜的大部队撤回来。因为保卫中国本土也需要强大的部队。”

明朝的中国人很少有机会见到日本人。按照“北虏南倭”的说法,他们只知道日本人是传说当中的可怕的南洋倭寇。因为在明末时期,中国人当中没有几个人真正见过日本人的形象。所以当时在南京,只要不是中国人,就都被视为可疑的外国人,是日本的间谍,并投以敌视的目光。即朝鲜战役给人们造成的一种心理上的压抑感表现为一种强烈的排外情绪。利玛窦也曾被视为日本间谍,其原因则是因为一些个别的事情,如他绘制世界地图时使用了日本纸,再如他送给《蓬窗续录》作者倭扇(“余至京、有外国道人利玛窦。赠予倭扇四柄”引自塚田大峰著《随意录》卷二)等等。利玛窦在报告书第四卷第一章中这样写道:

“出于这种(对外国人的)恐惧心理,在南京没有一个人敢留宿神父们。因此,尽管天气炎热,利玛窦他们也不得不睡在很不方便的河中小船上。外面不断贴出布告,不准留宿服装怪异、形迹可疑的人。而且还说,几天前曾抓到刺探中国内部情报的日本间谍。就连王尚书也不敢下达命令,甚至害怕自己因带来几个神父而惹出麻烦。利玛窦曾几次三番地到市内王尚书的住处去进行交涉,而每次去都必须乘坐轿子,并得遮盖得严严的,不能让外人看见。”

利玛窦一行受到如此牵连时,正值日本第二次出兵朝鲜,而此时,在日本国内的伏见城楼上,丰臣秀吉已病死在床榻上,随着丰太阁的去世,这一场庆长之战不久也

就结束了。

§ 84 第一次北京之行

西方的天主教传教士第一次到中国去,是1245年教皇英诺森四世派往蒙古大汗阵营的焦邦尼·达·普拉诺·卡尔皮尼。马可·波罗等人拜访忽必烈的宫殿所在地汗八里时,是在1264年左右。接到卡尔皮尼的报告后,教皇又继续向中国派传教士,其中有一位叫“焦邦尼·德·蒙特·克尔维诺,他也是芳济格会会员。他从罗马出发,经波斯,在奥鲁姆斯乘船,再经印度,从海上抵达中国。克尔维诺到达北京时正值壮年时期,之后一直到八十一岁去世,始终没有停止传教活动。然而,到1368年,蒙古人被从中国赶跑以后,这些先人们的努力也就化为泡影,再也没有人传下去了。不仅在中国当地没有人再继续传播基督教,而且在西方的基督教会当中也忘记了过去曾向中国派遣过传教士。这种忘却也是因为马可·波罗把中国称作(起源于契丹语的)Catai,把北京称为汗八里的原因。十六世纪的欧洲人根本没有想到,马可·波罗所说的“Catai”就是利玛窦所说的“Cina”。也没有想到,大汗的总司令部所在地就是北京。不光在自己国家的西方人没有想到这一点,就连身在中国的利玛窦自己,直到1598

年也没有觉察到这一点。这一年(万历二十六年)的阳历9月7日,利玛窦随王尚书一家人一起第一次来到北京,由于中间有上述一段历史的隔绝,他一定觉得自己是第一个来到中国皇城的西方传教士,并为此感慨万分。他曾在信中详细报告了当时的情况,只可惜这封信没有留传到今天。现存的只有他于第二年1599年8月14日写给吉罗拉莫·克斯塔的一封信,“详情前信已述,这里从略”,信中只有下面一段简单的叙述。

“我们从去年就开始向中国首府和宫廷发起了攻击。因为据我们判断,是可以排除抵抗攻进去的。然而由于敌方的种种阻挠,终于没有成功。但是我们也巩固了许多阵地,同时发现了许多缺口,并不为我们付出的代价而后悔。而且,我们觉得付出的这些代价也都获得了收获。”

这段文章中使用的“攻击 *assalto*”一词,当然是一种比喻,并不意味着利玛窦拿着武器去攻打北京。但是,“攻击”“抵抗”“阻挠”等一连串的词语,又如实地反映了耶稣会神父们的一种军国主义者的心态。传教意识一方面有一种崇高的使命感,同时又表现了一种人性内部中潜藏着的征服欲。但是,利玛窦的这次“北京进攻”以失败告终。他在信中写道。

“去年我们曾试图见到皇帝,因为我们觉得周围的相关人员都没有提防我们这几个外国人的意识,所以我想一定会见到的。可是没想到,日本的 Cambaco 在中国

接壤的朝鲜挑起了战争,结果我们终于没有能见到皇帝。”

这里所说的“日本的 Cambaco”当然指的就是关白丰臣秀吉。而实际上,当利玛窦到达北京时,丰臣秀吉已经快要死了,可是由于当时的情况,这一消息也许还没有传到北京。艾儒略在《大西西泰利先生行迹》一书中这样描述了当时的情况。

“利子到京师。适关白倡乱、朝鲜多事、未有朝见之机。复同郭子南回、时冬月河冻、暂留郭子于山东、独回苏州。”

关于这一段历史的情况,根据现存的利玛窦的书信,还有艾儒略的《大西西泰利先生行迹》,只有这么一点简单的记载。可是在利玛窦晚年写的报告书第四卷第二章和第三章中,则对当时的情况进行了详细的描述。利玛窦是乘船从南京向北京顺运河而北上,在北方,他们还曾与派往朝鲜和日军交战的中国大军相遇。到达北京以后,给他印象最深的是北京南城城墙的宽厚,“上面可以容十二匹马并驾而行”。只是比起南京来,北京到处尘土飞扬。“因此,无论是高官还是百姓,也无论是骑马还是步行,人们都要用一块黑布遮住面孔。这样走在街上,别人也认不出你是谁,而且相互也不用打招呼了。这种习惯尤其是对我们外国人来说,是再好不过的了。因为在当时,外国人要毫不遮掩地走在大街上是十分危险的,马上就会有人围起来观看。”当时住在北京的外国人,另外

还有两个来自阿拉伯的土耳其人，他们是伊斯兰教徒。早在四十多年以前，他们俩人牵着狮子出现在北京。当时在中国，大家只是听说过狮子，很少有人见过真正的狮子。这样一来，他俩大受皇帝的宠爱，并委以收入颇丰的职位。利玛窦到达北京时，这两个土耳其人还在世，通过和他们两人的交谈，利玛窦才终于知道，自己现在所在的中国，就是马可·波罗所说的 Catai 王国，北京就是汗八里。后来，他又通过来向皇帝进贡的波斯人再一次确认了此事。利玛窦立即向印度和欧洲方面写信报告，说马可·波罗发现的 Catai 和葡萄牙人发现的 Cina 其实是同一个国家，但是利玛窦的报告，很长时间没有得到欧洲方面的相信。

§ 85 苏 州

当利玛窦一行沿水路到达北京时，王尚书已经从陆地提前到达北京。通过王尚书的介绍，利玛窦见到了一位宫廷里的宦官，并给他看了准备献给神宗皇帝的各种礼物，这里面有时钟、基督画像，还有一种在中国从来也没见过、也没听说过的大西洋琴（日本天正遣欧使节团从欧洲回国后，1591年，使节团的少年们曾到聚乐第，在丰臣秀吉的面前演奏过大西洋琴）。那幅由西班牙特制的

圣母画像在旅途中不幸裂成三段。像这种断裂的画,本身就没有价值了。可是在中国,当利玛窦说这是一幅古画时,大家觉得它反倒更有价值了。看起来,这位宦官对这些礼物都很满意,但他最关心的还是想知道如何从水银中提炼银子的方法。和在中国南方一样,这里也都传说利玛窦是会炼金术的大师。当利玛窦避而不谈炼金术时,宦官就很不高兴,而且拒绝把利玛窦一行引见给皇帝。其理由是,现在宫里的人都在担心攻打朝鲜的日军,没有时间来见他们。“每天都有来自朝鲜的报告。这些报告都说,日军杀了許多人,眼看就要攻入中国国内了。”

万寿节过后,王尚书在北京住了不到一个月就回南京去了。这之后,利玛窦仍留在北京,等待着面见皇帝的机会。但是没想到由澳门传教士学校校长马诺艾尔·迪亚斯寄来的汇票和日本方面财政负责人寄来的汇票都是假的,无法兑换货币,没办法利玛窦只好决定暂时撤回南京。离开北京以后,一行于十二月初来到临清时,“时冬月河冻”,运河的水都结了冰。这样,利玛窦就只好将郭居静和各种礼物及行李留在山东,独自一人南下。此时利玛窦所想依靠的是与瞿太素结下的友情,当时瞿太素正在他的故乡苏州。

濒临太湖的苏州之美,自古以来就为许多汉诗汉文所赞誉。利玛窦也曾将“天上天堂、地上苏杭”的谚语译成西文,介绍过苏州的美丽富饶及其丰富的食物、产品。瞿太素住在苏州附近的丹阳,他热情地欢迎款待利玛窦,

没有任何一个基督教信徒能和他比拟。他让利玛窦睡在自己的床上,自己却睡在地下。冬天旅途之艰辛,利玛窦原本以为这次自己要死了,可是到了苏州以后,他很快又恢复了原有的精神。

第二年,1599年的二月,利玛窦和瞿太素一起回到了南京。市内已传来消息,日本关白丰臣秀吉已经去世,日本已从朝鲜撤军,而且还添油加醋地传说,明朝军队将撤退中的日军全部消灭了。此时市民们的精神面貌和半年前相比较截然两样。因为中国人不仅摆脱了日本的军事威胁,而且从向朝鲜派遣十万大军的沉重财政负担中解脱出来了。

§ 86 “结交皆名士”

利玛窦感到,自己在南京住这一段时间,名气越来越大。和王尚书等名士一起到北京去,瞿太素总在他身边吹嘘他的学问和人品,这些都与他的名气有关。更巧的是,瞿太素和王尚书两人关系也非常密切,利玛窦和瞿太素一起去拜访先行一步回到南京的王尚书。和其他地方一样,人们对他带来的三棱镜、时钟等仍旧感到非常好奇。利玛窦在报告书中写道,中国人把他那些时钟叫作 *campana che per stessa sona* (自己会鸣响的钟),即“自鸣

钟”。与利玛窦几乎同时代的明朝人谢肇淛在其《五杂俎》一书中非常简单明了、但又非常细致地描写了这些时钟。“西僧利玛窦、有自鸣钟。中设机关、每遇一时、辄鸣。如是。经岁无顷刻差讹也，亦神矣。今占候家时、多不正。至于选择吉时作事临期、但以臆断耳。烈日中尚有圭表可测、阴夜之时、所凭者漏也、而漏已不正矣。况于山村中、无漏可考哉。”

谢肇淛就是这样来夸奖自鸣钟的优秀性能的。

但是，当时欧洲与中国的技术水平相比，并不是处于绝对压倒优势的。前面 31 章也曾提到，一次利玛窦受王尚书之邀，到他的宅邸去看南京城燃放焰火。“燃放花炮、火光冲天”，当利玛窦听说在这样一个和平的节日里，一个月所使用的硝石和火药的数量，相当于在欧洲持续两三年的战争所使用的数量时，大为惊叹。

在南京时，有许多名士都慕名来拜访利玛窦。其中还有一位礼部侍郎，名叫叶向高。借用艾儒略《大西西泰利先生行迹》书中的语言，“……公、……公、少宗伯叶公者群慕利子名，皆投刺通谒。”几年以后，到 1607 年，叶向高在北京曾作到阁老的官位，1610 年利玛窦去世时，他曾积极策划为其立碑建寺，到 1624 年，为了让艾儒略能去福建传教四处奔走想办法，并称艾儒略是“西来孔子”。叶向高还曾为艾儒略写过一首诗，诗中充满了对到中国来学习中国文化的西来之士们的崇敬和爱慕。

赠思及艾先生诗

天地信无垠
小智安足拟
爰有西方人
来自八万里

躡履历穷荒
浮槎过弱水
言慕中华风
深契吾儒理

著书多格言
结交皆名士
淑诡良不矜
熙攘乃所鄙

圣化被九埏
殊方表同轨
拘儒徒管窥
达观自一视

我亦与之游
冷然得深旨

这首“福唐叶向高题赠”诗的大意是说，
天地之广大无所估量。人所具有的渺小智慧怎么可

能彻底了解它呢。而现在,远隔八万里之外的西方人来到了我们这里。

他们不远万里,跨过沙漠,横渡大洋,慕我中华之风,来结交我儒教之理。

他们所著之书多为格言,他们结交的友人皆为名士。他们是有德之人决不撒谎。而且蔑视空虚的名利和地位。

皇帝之威信遍及全世界,外国人也希望和我们求大同。只有那些卑鄙的学者还存有管见,聪明的学者早已认识到这一点。

因此我也和他们交了朋友,在平淡的交往过程中深得其益。

叶向高虽然与利玛窦、艾儒略等人结下了友谊,但并没有改信基督教。据巴尔特利的书记载,叶向高曾说,“我认为,神为了给人类赎罪而降临人间成为人,这不符合神的形象。”前面这首诗也是在所谓中华思想框架之内的诗,是对泰西儒士们的智慧、人品的赞扬,而绝不是对他们这些基督教传教士为传教而作出努力的称赞。刚才介绍了诗的大意,从大意上看,其赞美之辞不过也就是一般的赞誉,但当你读了原诗的话,就会从中得到一种人文主义的感受。

在南京期间,利玛窦通过和学者们交往,逐步加深了对中国人的敬意。1599年8月14日,他在从南京写给吉罗拉莫·克斯塔的信中写道,“中国是一个和地球上其

他国家、其他民族都不相同的国度。中国人勤劳聪明,尊崇文字,讨厌战争。他们富有天分,但又对自己民族的宗教迷信抱有很多怀疑。”

被儒教世俗化了的人们对佛教持怀疑的态度,对民间的迷信也不相信。不仅如此,到明朝末年,甚至出现了像李贽(李卓吾)这样的思想家,对儒教的正统性也产生了怀疑。李贽大胆地向四书五经这一正统经典提出质疑。他这样断言:(《续焚书》卷四“题孔子像于芝佛院”)

人皆以孔子为大圣,吾亦以为大圣;皆以老、佛为异端,吾亦以为异端。人人非真知大圣与异端也,以所闻于父师之教者熟也;父师非真知大圣与异端也,以所闻于儒先之教者熟也,儒先亦非真知大圣与异端也,以孔子有是言也。其曰“圣则吾不能”,是居谦也。其曰“攻乎异端”,是必为老与佛也。

儒先亿度而言之,父师沿袭而诵之,小子矇聋而听之。万口一词,不可破也;千年一律,不自知也。不曰“徒诵其言”,而曰“已知其人”;不曰“强不知以为知”,而曰“知之为知之”。至今日,虽有目,无所用矣。

余何人也,敢谓有目?亦从众耳。既从众而圣之,亦从众而事之,是故吾从众事孔子于芝佛之院。

在中国这样一个尊崇权威的精神社会,这不能不说是多么勇敢的挑战啊。李贽于1600年被芝佛院放逐,1602年被捕,76岁时在北京的监狱中自杀身亡。这样一个固执、洁癖的人物——据说他生性爱扫地,几个人绑扫

帚供他用也不够。他觉得洗脸擦身有水淫之感。(参照岛田虔次著《朱子学与阳明学》岩波新书)——在其晚年也是利玛窦“结交皆名士”中的一位。而且,利玛窦和李贽的交往还很密切,他曾经得到过这位有创见的思想家的一首赠诗。(卓吾诗文集焚书卷六)

赠利西泰 李贽

逍遥下北溟

迤邐向南征

刹刹标姓名

山山纪水程

回头十万里

举目九重城

观国之光辉

中天日正明

§ 87 诗中的利玛窦

据利玛窦报告书第四卷第六章所述,李卓吾(李贽)在南京时住在状元焦竑家。利玛窦笔下的李卓吾“是当代中国最有名望的人物之一,历任各种要职,曾作过许多地方的知府,但最后辞官回家,过着像 osciano 一样的生活。”osciano 是“和尚”一词的意大利语音译。据利玛窦

介绍,李卓吾“具有非常渊博的文学科学知识,年龄已过七十。名声远扬四方,有众多弟子门生。他是开创新学派的人物。”

所谓开创新学派即指“主儒释合一之说”。因此,李贽为供奉儒教经典的朱子学派的人们所痛恨。称“贽之得罪名教流毒后学”。就是这样一位明朝末年被视为异端的思想家,与焦竑一起热情款待利玛窦,这在东西方思想交流史上也是一件很有意义的事。据利玛窦介绍,“特别是李卓吾专程亲自来拜访利玛窦,这在利玛窦神父和他的朋友们之间成为一个惊人的话题。因为人们一向认为李卓吾以高傲自居。大家都知道,有许多中国高官去拜访他,他连见也不见,而且也从不回访。”

对中国的古典表示怀疑的李卓吾,对外来的思想却表现出了兴趣和共鸣。据利玛窦回忆,李卓吾读了他的《交友论》以后,作了好几个抄本,并把这些抄本寄往湖广一带的自己的弟子处,让他们阅读。李卓吾盛赞利玛窦的《交友论》,并敬仰他的人品。艾儒略的《大西西泰利先生行迹》一书中也有这样一段。“温陵卓吾李公、时在南都。过访利子、谈论间、深识天学之为真。因赋诗为赠。具载焚书篇中。”然而,最后李卓吾却获得了悲剧性的结局。利玛窦在其报告书第四卷第十章中写道。“利玛窦和李卓吾有机会就进行交流,他很想向李卓吾传授基督教。不幸的是,李卓吾在北京刺颈自尽了。因有官吏撰写文章指责他和他的著作,并将其递交给了皇帝。皇帝

看后便下令将其逮捕,并命将他的著作焚毁。也许李卓吾想,自己与其被逮捕而为自己的敌人所嘲笑,或者与其被法官处死,倒不如自己死了干净;亦或是他想向自己的弟子们,向自己的政敌们,向世人们证明,我李卓吾是不怕死的。总之,最后他自杀了。”

前面已经介绍过李卓吾赠给西人西泰利的诗。其实,南京的许多名士都曾写诗歌颂利玛窦,正像他自己说的那样,如果把这些诗都收集起来,也许比维尔吉留斯^①的诗集(《爱内斯》)还要厚。比如,在南京时,利玛窦曾收到李日华写给他的一首诗(《紫桃轩杂缀》)。诗中将来自遥远西方的利玛窦比作一叶孤舟,一根漂浮的木桩。

灵海荡朝日
乘流信彩霞
西来六万里
东泛一孤槎

浮世常如寄
幽栖即是家
那堪作归梦
春色任天涯

^① 维尔吉留斯—Publius Vergilius Maro(BC70~BC79),古罗马诗人。叙事诗《爱内斯》的作者,此诗后成为拉丁文诗的典范。其他作品还有《牧歌诗》《农耕诗》等。

这首诗中表现了对那些永远乘船远行,随意栖息便是家,永不作归乡之梦的人寄与了多么深情的关怀啊。唐初诗人王勃曾有名句,“海内存知己,天涯若比邻”,看到利玛窦远涉重洋,为获得友情而“春色任天涯”,不由得使我联想起相同的诗境。李日华还有一首赠利玛窦的诗:

云海荡落日
君犹此彩霞
西程九万里
多泛八年槎

虔洁尊天主
精微别岁差
昭昭奇器数
元本浩无涯

此诗不像前一首诗那么富有令人感动的诗意。但值得注意的是,诗的后一半非常准确地列举和把握住了利玛窦的特点。利玛窦,你虔诚、纯洁地尊崇天主,精确地纠正历法上的差错,你具有丰富、渊博的机械和数学方面的知识,其原理之深,基础之广大,无边无涯。

——李日华向人们描述出了作为一个宗教家、作为一个历史学家、作为一个数学家等利玛窦的各种特点。

描写利玛窦的汉诗、汉文还有许多。像下面这首王建内的诗中提到的西方来的道者,可能指的也是利玛窦。

西极有道者
文玄谈更雄
非佛亦非老
飘然自儒风

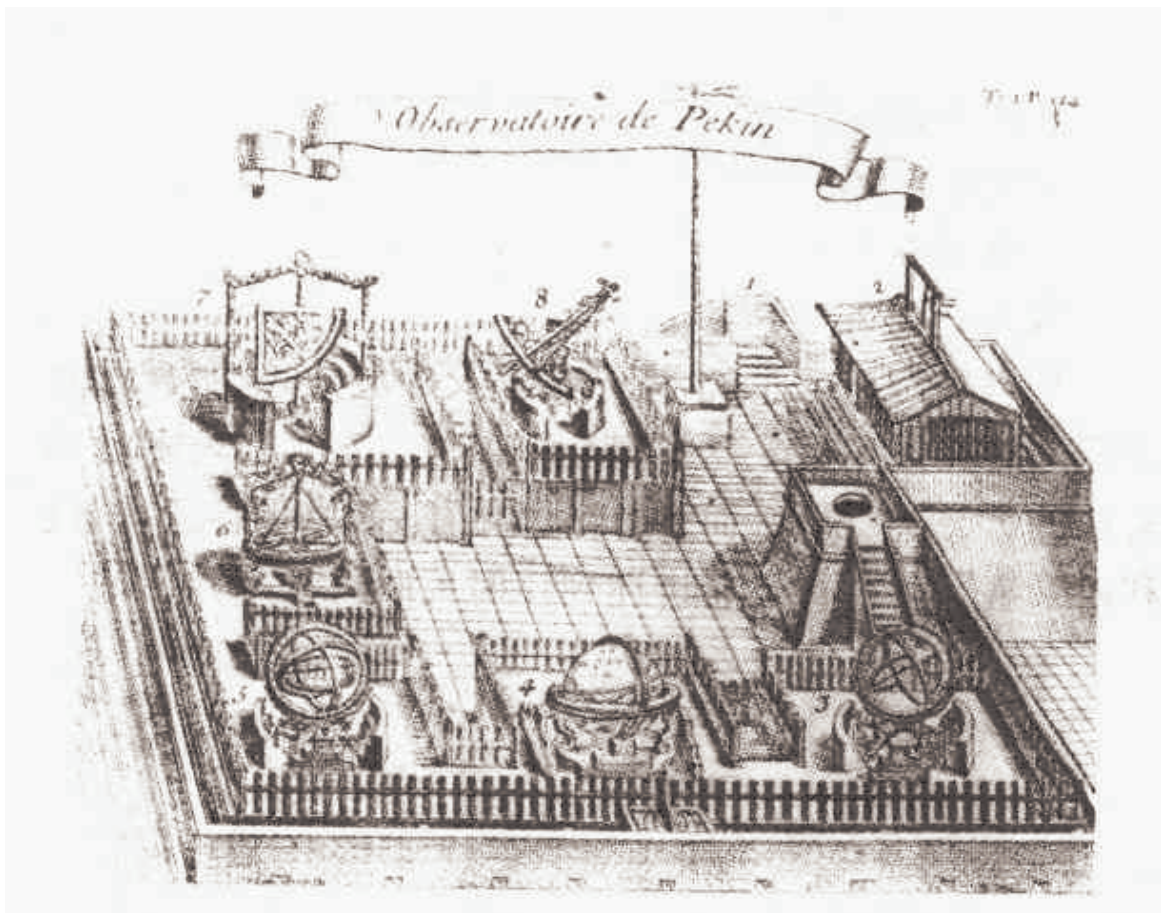
利玛窦阐述的学说,既非佛学又非老庄思想,飘然自得而又有儒家风度。这种感触,也许是读了利玛窦后来著述的《天主实录》等而得。时代再往后,谭元春还有“过利西泰墓”的诗,待下卷讲述到该时代时再详细介绍^①。

§ 88 自然科学家利玛窦

虔洁尊天主
精微别岁差
昭昭奇器数
元本浩无涯

如前所述,李日华的这首诗中,列举了利玛窦所具有的几个特性。在南京,利玛窦和中国人的交往过程当中,特别值得一提的,还是由于他传授各种自然科学知识而享有的盛名。在日本和中国,利玛窦既是宗教史上的重

^① 平川先生的《利玛窦传》第二卷和第三卷,1997年由平凡社出版,此次只译出第一卷,第二、三卷将另作安排。



北京建国门古观象台上的天文仪器



位于北京建国门的古观象台

(安然 摄于建国门)

要人物,同时也是科学史、地理学史上的重要人物。是多方面综合的比较文化史上的一个伟大人物。

中国自古有《周髀算经》一书以来,一直认为“方属地、圆属天、天圆地方”。基于这种想法,当发生月食时,无论你怎么解释说这是因为地球运行到太阳和月亮之间引起的,中国人也不会相信。王肯堂《郁冈斋笔尘》一书中曾记录过这方面的情况:

“西域人利玛窦言、口体过大于地、人颇骇而不信言、其所以则确乎不可易也。”利玛窦在南京还向明朝末年的知识分子们展示了地界地图和地球仪。上面的纬度、经度、南极、北极、昼夜平分线、赤道等等,这些对中国人来说都是崭新的知识。对于那些抱有顽固的中华思想,不肯放弃传统思维方法的人来说,这些简直是奇谈怪论。但是,也有一些人愿意听这个“西来六万里”的人所讲的知识。他们渐渐地认识到,利玛窦及其所在国家的人们并不是什么野蛮人种。艾儒略用汉语撰写的《大西西泰利先生行迹》一书中写道:

“……张子于浑仪度数之学既有通晓、始喟然叹曰、彼释氏之言天地也、则云一须弥山、而日月遶其前后、日在前为昼、在背为夜、其言日月蚀也、则云罗汉以右手掩日而日蚀、以左手掩月而月蚀。……其空幻虚谬又可知也。”

像这样的佛教须弥山说,或是罗汉以右手掩日而日食,以左手掩月而月食的说法,在利玛窦的合理解释面

前,也就变成荒唐的无稽之谈了。儒者当中甚至有人这样给利玛窦提建议:

“要想战胜那些崇拜偶像的邪教,没有必要攻击他们的教义。只要教给人们数学就足够了。中国人只要懂得了天地间物质事物的真理,自然就会明白那些崇拜异教偶像的书籍、经典的虚伪性。”

向利玛窦提出这一建议的人,是在艾儒略书中也曾提到的一个叫张养默的年轻人。据说他非常聪明,靠自学能力阅读和理解了瞿太素和利玛窦译成汉语的欧几里得的《几何学原理》第一卷。张养默的这种建议,对耶稣会确立派遣方针起了很大的影响作用。他们决定选派有高深自然科学知识水平的传教士到中国去。这样,利玛窦得到这些后来的弟子们的帮助,在南京制作了许多日晷、天球仪、地球仪、坐标仪、纪限仪等送给当地的权贵豪门。这在中国历史上也非常有名,在后来的《明史》中就有这样的记载。

“万历中、西洋人利玛窦制浑仪、天球、地球、等器。”

在《明史》卷三百二十六,“意大利亚”一栏中也特别记载了利玛窦绘制地图的事情。“意大利亚居大西洋中、自古不通中国。万历时、其国人利玛窦至京师、为万国全图、言天下有五大洲、第一曰亚细亚洲、中凡百余国、而中国居其一。第二曰欧罗巴洲、中凡七十余国、而意大利亚居其一。第三曰利未亚洲、亦百余国。第四曰亚墨利加洲、地更大,以领土相连、分为南北二洲。最后得墨瓦腊

泥加洲、为第五、而域中大地尽矣。其中荒渺莫考、然其国人充斥中土、则其地固有之、不可诬也。”

这里所说的“利未亚洲”即指非洲，“墨瓦腊泥加洲”即麦哲伦^①发现的，错以为新大陆的南极。关于利玛窦绘制世界地图的意义我们在后面再去探讨，在这里我们只想指出，通过这些手段，利玛窦在中国的名气逐渐越来越大。

即使在今天，在学术领域里要开辟新天地也需要勇气和耐性。因为对于一个新学说的发展，有人在暗地里阻碍，也有人公开地进行抵制。这也是因为新学说的发展会威胁到一些旧有特权阶层的地位，这些人为了维护他们的既得利益，所以要拼命地挣扎、反抗。比如，随着利玛窦在南京声望的提高，就动摇了那些钦天监官吏们的地位。因为这些人测算的天文没有科学依据，所以日食的发生、行星的轨迹往往与他们测算的结果相反。当发生这种情况时，这些钦天监官吏们就解释说，本来天体的运行是应该符合自己的测算的，但是因为地上出现了心术不良的坏人，或是将要有灾难发生，所以出现了偏差。然而，当利玛窦出现以后，这种骗人的鬼话就不灵通了。这些人就开始感觉到，利玛窦会不会抢走自己的饭

^① 麦哲伦—Ferdinand Magellan(约 1480～1521)，出生于葡萄牙的航海家。1519年在西班牙国王的支持下，首次计划环球航海。1520年发现南美洲的海峡。航行到菲律宾时，与当地居民发生冲突被杀。其部下继续航行，于1522年回国，实现了人类史上的首次环球航海。

碗。他们以非常敌视的眼光看待利玛窦的出现。在公元1600年时,西方先进的自然科学成果就这样出现在了南京。

但是,当我们考察这些自然科学成果到底先进多少时,又为利玛窦的意外发现所震惊。当利玛窦在南京北极阁,看到那些安放在那里的青铜天文观测仪时,对其精密程度发出了感叹。他在报告书第四卷第五章中说,“这些仪器全部是青铜制造,加工得非常精细,体积虽大,然而很漂亮,我想我在欧洲从未见过这么好的仪器。而且,据说这些仪器安放在这里已有二百五十年了,虽然经过了长年的风吹雨打,却完全没有损坏。”

其中有的仪器(铜球)体积之大需三人合抱。浑天仪的刻度不是360度,而是365度,上面还刻有某某回教徒似的名字。还有一些叫作量天尺、简仪的仪器。这些仪器上都刻有汉字标记,如天球仪上刻的不是西方的黄道十二宫,代之的而是所谓二十八星宿的名字。利玛窦对这些仪器进行了详细的报告,并从一个自然科学家的角度,谈了如下的观测感想。

“这些仪器好像都曾被安置在一个位于北纬三十六度的地方。也许不是在南京,而是在别的地方制造的。后来被一些不懂天文的人搬到南京来的。”

后来,利玛窦到了北京,又看到一些天文仪器,才知道这些仪器都是一样的,也许出自同一个人之手。他推测,“这些仪器或许是鞑靼人(蒙古人)统治中国时制造

的。也许是懂得西方数学和掌握测量仪器技术的外国人制造的。”耶律楚材(1190~1244)为了教育蒙古人,曾于1237年在燕京(当时全国的首府)和平阳开办了学校。在这些学校里曾教授过天文学。而平阳正好位于北纬三十六度,所以利玛窦报告书的编者 d'Elia 大师推测,南京的那些天文观测仪器可能是在平阳制造的。另外,北京的天文观象台是在忽必烈统治时期的1279年建造的,当时著名的天文学家是回教徒郭守敬(1231~1316)。在自然科学方面,有很长一段时间,是回教徒处于领先地位,直到文艺复兴时期,欧洲人才夺取了这一领先地位。而在利玛窦生活的时代,回教徒的天文学和基督教徒的天文学,没想到在中国这一块土地上又展开了激烈的竞争。关于这一详细情况,待讲到利玛窦进北京以后的第二卷再继续介绍^①。

§ 89 远近画法

这里再从另一个侧面,介绍一下利玛窦作为文艺复兴以后的耶稣会传教士的影响作用。那就是他带到中国的西洋绘画的远近画法对中国艺术家的影响。张庚《国

^① 参见第87章注(2)。

朝画徵录》一书写于1739年，上面有这样的记载。

“明时有利玛窦者、西洋欧罗巴国人、通中国语、来南都、居正阳门西营中。画其教主、作妇人抱一小儿、为天主像、神气圆满、彩色鲜丽可爱。尝曰、中国只能画阳面、故无凹凸。吾国兼画阴阳、故四面皆圆满也。凡人正面则明、而侧处即暗、染其暗处稍黑、斯正面明者显而凸矣。焦氏得其意而变通之、然非雅赏也。”

“明朝时，有一西方欧洲人，叫利玛窦，懂汉语，来到南京，住在正阳门附近的西营。他画了一幅自己宗教教祖的画像。那是一幅天主画像，圣母怀抱着一个婴儿。这幅画神气圆满，色彩也鲜丽可爱。利玛窦说，‘中国人只会画阳面，所以画面没有凹凸。我们国家画画既画阳面，也画阴面。所以整个画面都很圆满。凡人物都是正面明亮，侧面阴暗。只要把阴影部分稍稍描黑，正面就突出出来了。’焦秉贞理解其意并运用于绘画，但是没有成功。”

张庚高度评价了耶稣会传教士带到中国的西洋画的远近画法。另外，在《帝京景物略》卷四中，也记载了后来悬挂在北京宣武门内的画像：

“望之如塑、貌三十许人、左手把浑天图、右叉指。若方论说次、指所说者、须眉、竖者如怒、扬者如喜。”

同时，并慨叹道：

“耳隆其轮、鼻隆其准、目容如矚、口容有声。中国画绩事、所不及。”

还有,在清朝汪启淑的《水曹清暇录》卷四中,也谈了对西方画的印象。

“堂中佛像、用油所绘、远望如生、器皿颇光怪陆离。”从美术评论的专家角度对西洋画发表了引人注目的意见,要数清朝的袁栋了。他在《书隐丛说》中,这样评论西洋绘画:

“西洋画专用正笔、用侧笔者、其形平而偏、故有二面而四面具、用正笔者、其形直而尖、故有一面面四面具、在阴阳向背处、以细笔皱出黑影、令人闭一目观之、层层透彻、悠然深远、而向外楹柱、宛承日光、瓶盎等物、又俱圆湛可喜也。”

这段文章非常坦率地表述了见到西洋绘画时的惊叹。袁栋将把这种画法传授到中国的功绩归于利玛窦,他接着写道:

“今所传者,乃欧罗巴人利玛窦所遗、画像有拗突、室屋有明暗也。甚矣西洋之巧也。然岂独一画事哉。”

由布尔内勒斯基^①发明,雷昂·巴齐斯塔·阿尔贝尔齐^②完成体系的远近画法,给中国人留下了“其形直而尖、故

① 布尔内勒斯基—Brunelleschi(一译:布鲁内莱斯科)(1377—1446),意大利文艺复兴时期的建筑学家。其设计建筑的佛罗伦萨大教堂拱顶非常有名。

② 雷昂·巴齐斯塔·阿尔贝尔齐—Leon Battista Alberti(1404—1472),意大利文艺复兴时期的建筑家、画家,著有《绘画论》。(一译:里昂·巴蒂斯塔·阿尔伯蒂 参见《意大利文艺复兴时期的文化》)

有一面而四面具”，“令人闭一目观之、层层透彻、悠然深远”的印象。与二维的中国画相比较，三维的西洋绘画，“画像有拗突”。当然，这并不是利玛窦的功绩，而是因为他将西洋画带到了中国，所以才和他的名字一起传扬开的结果，这一影响甚至波及到了德川时代的日本。谷文晁^①著《文晁画谈》西洋画一条是文化十年（1814年）的笔录。其中直接引用了袁栋《书隐丛说》的文章，说其“尽论西洋画事”。文晁还读了张庚的《国朝画徵录》，写道“近来华人焦秉贞等也用西洋法绘耕织图，见于画徵录”。这些与其说是利玛窦本人的影响，不如说是正好和他的名字联系在一起才出现的现象。但是作为《利玛窦传》也还是应该在这里提一笔。

§ 90 接近儒教

利玛窦在南京时代的活动当中，特别值得一提的是，他与中国知识分子之间发生的神学辩论。利玛窦的报告书写于他驻中国的晚期，所以整个报告书的记录并不能

^① 谷文晁（1763～1841），日本江户时代后期的文人画家。其画风综合了日本南画和西洋绘画的画法。代表作品有《公余探胜图卷》《本村兼霞堂像》、著作有《日本名山图会》等。