

安徽大学

硕士学位论文

利玛窦来华及其对明末社会的影响

姓名：徐宏英

申请学位级别：硕士

专业：历史文献学

指导教师：张金铄

20070501

摘 要

16 世纪末 17 世纪初，明朝末年的中国在社会经济及思想文化等领域发生了深刻而复杂的变化，中西文化交流进入新的发展阶段。1583 年意大利耶稣会士利玛窦来华，开始在中国传播天主教，先后到过肇庆、韶州、南昌、南京、北京等地，1610 年在北京病故，居留中国 28 年。

利玛窦之所以顺利地叩开中国大门，成为在华传教成功的首创者，主要因为他在长期的传教过程中，根据基督教神学的基本原理和中国的实际情况，摸索出三条行之有效的方法，这也是利玛窦在中国传教的三大特点。一是，遵从中国风俗习惯，袭用中国传统文化的形式和内容；二是，广交社会名流，争取封建士大夫乃至皇帝等统治阶级上层的大力支持；三是，进行“学术传教”，以传播西学提高天主教在民众心目中的地位。利玛窦这种灵活的适应性传教方式，成就了他在中国的传教事业。

利玛窦来华的主要目的是传播天主教，他的传教活动对天主教在中国的发展做出开创性的贡献，到他逝世时，中国各地约有天主教信徒 2500 人。利玛窦被誉为是西方来华传教的先驱，成为中国基督教传教史上最著名的人物，开创了外国传教士来华传教成功的先例。

利玛窦是一位虔诚的耶稣会传教士，同时也是一位知识渊博的学者。在华传教期间，利玛窦先后编写和翻译各种著作十九种，如《天主实义》、《几何原本》、《交友论》等，给中国带来崭新的西方文明，由此而出现的“西学东渐”促进了明朝末年科学文化事业的发展，为中国近代思想的演进揭开新的一页。利玛窦在译介西方科学著作、阐释天主教教义的同时，还充当了将中国古老文化传往欧洲的使者。他所开创的“儒学西渐”对欧洲社会产生深远的影响，为日后西方大量吸收中国文化奠定基础。根据利玛窦晚年撰写的回忆录出版的《利玛窦中国札记》，成为沟通东西方世界的经典之作。

利玛窦等传教士的东来，是在欧洲宗教改革、地理大发现以及西葡等早期殖民国家进行海外扩张的背景下发生的，派遣他们的欧洲国家和罗马教廷把他们当作扩大自己势力范围的工具。因此，由于所处的时代背景以及自身的宗教信仰等原因，利玛窦在传播西学方面具有一定的历史局限性，他只是为了传教

的目的担当科学的传播者。传播科学知识、进行文化交流只是利玛窦传教的手段，传播福音、弘扬天主教才是他的真正目的，最终以西方的基督教同化和取代中国固有的宗教。

但是，明朝末年利玛窦等耶稣会士来华不同于清朝末年林乐知等西方传教士来华，因为双方所处的时代不同，中西力量对比的情形也大不相同。因此，利玛窦作为“耶稣的勇兵”所进行的“精神战争”与近代欧洲殖民者继“坚船利炮”之后所进行的“文化侵略”是截然不同的。利玛窦的传教活动起到了沟通中西文化的作用，为近代开始的中西文化交流奠定了基础。

16 世纪末利玛窦来华是明朝末年中西文化交流史上具有划时代意义的历史事件。利玛窦——这位在中国度过了他后半生的耶稣会传教士，不仅在中国传播了基督教，而且传入了西方科技与文化，成为正式介绍西方宗教与学术思想的最早和最重要的奠基人。同时中国文化被介绍到西方，使欧洲人对中国文化的博大精深有了更深层次的认识。随着利玛窦来华，从明代后期开始，中外关系史增添了新的内容。

关键词：利玛窦；明朝末年；传教士；中西文化交流

Abstract

At the end of Ming Dynasty, China underwent profound and complicated social, economic, intellectual and cultural changes during the late 16th century to the outset of the 17th century. The cultural communications between Chinese and the west also come into a new stage at this time. Matteo Ricci, a Jesuit Mission missionary from Italy, came to China to spread the doctrines of Christianity in 1583. He had stayed in China for 28 years and paid visits to Zhaoqing, Shaozhou, Nanchang, Nanjing and Beijing and dies in Beijing in 1610.

The reasons why he can open the door of China and becomes the first successful missionary in spreading Christian doctrines in China are mainly because he probes three effective methods in doing it by combining the Christian doctrines with the Chinese practical situation during his lifelong missionary career, which are also the three major characteristics of his missionary work. Firstly, respect the Chinese customs and follow the format and content of traditional Chinese culture. Secondly, widely get touch with Chinese social elites and strive for the support from the feudal ministry and his Majesty. Thirdly, combine the missionary work with spreading western academy to improve the statue of Christianity in the mind of the Chinese commonplaces. These ingenious and practical methods great helps him to attain marvelous achievements in his missionary career in China.

The purpose of Matteo Ricci's coming to China is first and foremost to spread Christian doctrines in China and his missionary work has greatly contributed in cultivating China, the virgin of Christianity. By the time he dies, there are approximately 3000 Christian disciples in China. Matteo Ricci, who sets an example of successfully spreading Christian doctrines in China, is not only honored as the father of western missionaries in China, but also the most famous figure in the Christian missionary history.

Matteo Ricci is a piety missionary of Jesuit Mission, at the same time he is an erudite in western knowledge. He compiles and writes 19 different books which bring

the blandly new western culture to China, for example, the Gospel of Jesus, Elements of Euclid, On Friends, naming only the renowned ones. The “Xixuedongjian”, which stimulated the scientific and cultural development in the late years of Ming time and turned a new leaf in the evolution process of Chinese modern thinking, can be said is originated from his work. Meanwhile, when translating western scientific works and emaciating the Christian tenets, he becomes the envoy who propagated the Chinese history to the western world. The spreading of Confucianism to the west originated from him exerts a profound influence to the west and lays the basis of the west’s later massive absorbing Chinese culture. China in the Sixteen Century: the Journal of Matteo Ricci, a book based on Matteo Ricci memoirs, is one of the classic that links up the west and the east.

Matteo Ricci and other missionaries’ coming to the east happen in the great era when Europe experiencing the Religious Reformation, the Great Geographic Find and the earliest colonial countries, for example Spain and Portugal, expanding their oversea influence. The countries and the Vatigan who send them to the east treat them as instruments to enlarge their influential spheres. Therefore, there are some historical limits in Matteo Ricci’s introducing western knowledge in China because of this historical background and his religious belief. He does such work only to fulfill his religious aim. Spreading scientific knowledge, practicing cultural communication were merely his ways to achieve his ultimate ends, to propagate Gospel, to spread Christianity, to assimilate and even replace the Chinese aboriginal religions.

However, the missionaries of Jesuit Mission presented by Matteo Ricci at the end of Ming Dynasty are contrasted to the western missionaries, for example, Young John Allen, in the late Qing Time because they are in different time and the relative strength between China and the west changes greatly. Sharply distinct with “cultural invasion” by the western colonists with their strong boats and powerful cannons, the “intellectual war” fought by the “brave soldier of Jesus” Matteo Ricci, plays an active role in exchanging the culture between China and the west and lays the foundation of cultural communication between the two.

Matteo Ricci's coming to China in the late 16th century is an epoch-making event in the history of the cultural communication between China and the west. Matteo Ricci, a missionary of Jesuit Mission spending his second half of life in China, who not only propagating Christianity but also introducing the western science and technology to China, becomes the founder of formally introducing the western religion and academic thinking. Meanwhile with the spreading of Chinese culture to the west, Europeans make a deeper understanding of rich and splendid Chinese Culture. In a word, the Sino-foreign history adds some new contents with Matteo Ricci's coming to China in the late Ming Time.

Key words: Matteo Ricci; the End of Ming Dynasty; Missionary; the Sino-foreign Cultural Communication

独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得安徽大学或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：徐宏英 签字日期：2007 年 5 月 30 日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解安徽大学有关保留、使用学位论文的规定，有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权安徽大学可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。

(保密的学位论文在解密后适用本授权书)

学位论文作者签名：徐宏英 导师签名：
签字日期：2007 年 5 月 30 日 签字日期： 年 月 日

学位论文作者毕业去向：

工作单位：青岛大学师范学院 电话：0532-83056665
通讯地址：青岛大学师范学院历史系 邮编：266071

绪论

一、本选题研究目的与意义

16 世纪末 17 世纪初,明朝末年的中国在社会经济及思想文化等领域发生了深刻而复杂的变化,中西文化交流进入新的发展阶段。这一时期以利玛窦为代表的耶稣会士先后来华进行传教活动,开辟了基督教在华活动的新局面。不仅使基督教在中国广泛传播,而且给中国带来崭新的西方文明,为中国近代思想的发展演进揭开新的一页,由此而出现的“西学东渐”对明朝末年的中国社会产生深远的历史影响,同时中国文化也大量传入西方,使欧洲人对中国文化的博大精深有了更深层次的认识。可以说从明代后期开始,随着利玛窦等耶稣会士来华,中外关系史增添了新的内容。因此,探讨利玛窦来华及其影响,对于探讨中国社会的变迁、中国文化对西方文化的影响有一定的学术价值和现实意义,对于当今的中外交往和文化交流也有借鉴作用。

二、课题研究现状

长期以来,人们对利玛窦在中国的传教活动一直众说纷纭。就利玛窦来华之时中国知识界的态度而言,欢迎者有之,怀疑者有之,拒斥者亦有之,因此冲突纷呈,论辩不止。后世学者对利玛窦的评价仍然是见仁见智,褒贬不一,赞誉者称之为“圣洁的布道者”、“在华传教事业的奠基人”、“西洋文明的伟大传播者”、“沟通中西文化之第一人”,将利玛窦与 13 世纪来华的马可波罗相提并论,认为他们是致力于中西文化交流的伟大使者。贬斥者称之为“西方海盗的合作者”、“西方海盗向东方侵略的先锋军”,将利玛窦与 19 世纪下半期来华的林乐知、李提摩太、丁韪良等西方传教士相比拟,认为他们是西方殖民强盗的先头部队。以上观点虽然各不相同,但都足以说明利玛窦来华传教及其对明末中国社会所产生的深远影响是不容置疑的。

史学界关于利玛窦以及他在中国传教活动的研究,现已出版、发表了一系列的著作和论文,归纳起来主要包括以下几个方面:

(一) 中外学者撰写的利玛窦的传记。这些传记著作较为详尽地叙述了利

玛窦在中国的传教活动，并就利玛窦来华及其对东西方社会产生的深远影响进行了分析论述。如：（美）乔纳森·斯彭斯著，王改华译：《利玛窦传》，陕西人民出版社 1991 年。（法）裴化行著，管震湖译：《利玛窦评传》，商务印书馆 1993 年。孙尚扬：《利玛窦与徐光启》，新华出版社 1993 年。许明龙：《中西文化交流的先驱》，东方出版社 1993 年。

（二）有关文化史或中外文化交流史方面的专著。这些著作在探讨中西文化交流和发展的同时，不同程度地对利玛窦以及他在中国的传教活动进行了评述。如：顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社 1981 年。沈福伟：《中西文化交流史》，上海人民出版社 1985 年。张维华：《明清之际中西关系简史》，齐鲁书社 1987 年。江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》，知识出版社 1987 年。樊洪业：《耶稣会士与中国科学》，中国人民大学出版社 1992 年。张维华：《中国古代对外关系史》，高等教育出版社 1993 年。朱亚非：《明代中外关系史研究》，济南人民出版社 1993 年。林金水：《利玛窦与中国》，中国社会科学出版社 1996 年。冯天瑜：《明清文化史散论》，华中理工大学出版社 1998 年。沈定平：《明清之际中西文化交流史》，商务印书馆 2001 年。

（三）关于利玛窦等耶稣会士在华传教活动的研究性论文，这些文章分别从不同的侧面、不同的角度对利玛窦的传教活动、传教士在中西文化交流中的作用、西学东渐与儒学西渐等问题进行了较为深入的探讨。如：林金水：《利玛窦在中国的活动和影响》，《历史研究》1983 年第 1 期。徐明德：《明清之际来华耶稣会士对中西文化交流的贡献》，《杭州大学学报》1986 年第 4 期。胡宪立：《基督教的传入与西学东渐》，《史学月刊》1991 年第 6 期。疏仁华：《利玛窦与西学东渐平议》，《巢湖学院学报》2003 年第 2 期。杨泽忠：《利玛窦与非欧氏几何在中国的传播》，《史学月刊》2004 年第 7 期。刘伟铿：《利玛窦——沟通中西文化第一人》，《岭南文史》2005 年第 2 期。疏仁华：《利玛窦与“儒学西渐”刍议》，《贵州师范大学学报》2005 年第 3 期。关明启：《利玛窦的〈交友论〉及其对晚明社会的影响》，《广东教育学院学报》2005 年第 4 期。

（四）利玛窦本人的著作或译著以及后世学者编著的利玛窦文集，这些著作是进一步深入研究利玛窦在华传教活动的必不可少的重要参考资料。如：利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，中华书局 1983 年。朱维铮：

《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社 2001 年。

总之，史学界对利玛窦以及他在中国的传教活动已有诸多研究。本文将在吸收前人研究成果的基础上，通过广泛搜集资料，进行综合分析，将利玛窦来华传教置于特定的历史背景下加以全面审视，评判其利弊得失，以期得出较为客观公正的结论。

三、课题研究方法、重点以及解决的问题

本篇论文在历史唯物主义的理论指导下，运用历史学研究的基本方法，广泛搜集相关的文献资料，进行归纳性的综合研究。同时在现有研究成果的基础上，采取实事求是的治史态度，通过对各种文献资料的缜密分析，去伪存真，去粗取精，力求阐述问题符合历史真相，进而从不同的方面就利玛窦的传教活动对明末中国社会的影响进行更为客观深入的研究。

本文在借鉴史学界相关研究成果的基础上，进一步考察利玛窦来华传教的背景、传教活动的内容和方式，评述利玛窦的著作及其对当时社会产生的影响，探讨传教士活动对中西方文化交流的意义。

第一章 十六世纪前后的国际环境 与传教士东来

16 世纪前后，随着新航路的开辟，国际关系和国际形势发生深刻而巨大的变化。西方殖民主义者不仅建立起美洲殖民体系，而且将侵略势力伸入到印度、南洋地区，进而扩展到中国东南沿海地区。与此同时，中国古老的封建制度走向衰落，社会矛盾日趋尖锐，封建统治危机不断加深。在西方殖民主义者东进之际，西方传教士也相继来到东方，带来了较为先进的科技知识以及与中国传统文化迥乎不同的西方文明，既给中国社会的发展提供了生机和机遇，同时也对中国传统文化本身产生巨大的冲击。

一、利玛窦来华前的西方社会

利玛窦来华传教前的二百余年是欧洲封建社会向资本主义社会过渡的重要历史时期，随着资本主义生产关系的成长，欧洲先后经历文艺复兴运动、宗教改革运动和著名的“地理大发现”，直接推动了基督教向东方的传播。

文艺复兴和宗教改革沉重地打击了罗马教廷的神权统治，尤其路德教、加尔文教的确立引起天主教世界的恐慌。在宗教改革的巨大压力下，1534 年西班牙教士罗耀拉（1491-1556 年）建立以扶助教皇为宗旨的耶稣会，一方面在欧洲与新教相抗衡，另一方面积极向东方传教，以扩大天主教的势力和影响。“地理大发现”则为他们提供了到东方传教的可能，因为新航路的开辟打通了世界各地联系的通道，西方殖民势力开始进入美洲、南亚、东南亚及中国东南沿海地区。1510 年葡萄牙殖民者侵入印度，占领果阿，1511 年占领马六甲，进而控制整个东南亚。明朝嘉靖年间，葡萄牙占据澳门，从此果阿、马六甲与澳门成为西方传教士进入亚洲以及中国的据点和门户。因此，随着新航路的开辟和西方国家的殖民扩张，基督教海外传教事业迅速发展。

16 世纪欧洲殖民者将扩张矛头指向中国的时候，西方传教士也络绎东来，开始叩打中国的门户，甚至提出“用武力使中国基督化”的狂妄计划。据《天主教十六世纪在华传教志》记载，1583 年西班牙驻菲律宾总督曾向西班牙国王

腓力二世建议：“派遣大批军队进入中国，以实力高强、不致被中国军队所伤害为原则。此项军队，有自由进入中国及在中国各省通过之权。如此既可尽震慑能事，又可保障传教事业之安全及传教工作之自由，朝廷与地方官皆不敢作阻止传教之妄想矣。”^[1]然而在明朝海禁森严、国防力量还能抵御的情况下，其狂妄计划始终未能得逞。这一时期天主教开始向中国传播大约始于16世纪50年代，自明朝中叶起，耶稣会、方济各会、多明我会的传教士相继来华，其中以葡萄牙派遣的耶稣会势力最大，利玛窦就是最早一批经耶稣会甄选并派往东方的传教士之一，后来成为来华传教的最著名的耶稣会传教士。

二、明朝后期的中国社会

在明朝之前，基督教曾先后于唐朝和元朝两次传入中国。唐朝时期首次传入中国的基督教称为景教，主要是指聂斯脱里派。比较确凿的证据是明熹宗天启三年（1623年）在陕西周至县发掘出的《大秦景教流行中国碑》，该碑立于唐建中二年（781年），记载唐中期以前基督教在中国的传播情况。元朝时期再度传入中国的基督教称为也里可温教，这一时期不仅有景教的再度兴起，而且罗马教皇也派遣教士东来，天主教首次传入中国。其中影响最大的是13世纪末受教皇尼古拉四世的派遣，意大利方济各会士约翰·孟高维诺（1247-1328年）来华，在大都传教三十余年。

自1368年元朝被明朝取代后，中国境内有近二百年没有基督教的任何活动。主要原因是天主教内部的分裂与衰落、欧洲黑死病的流行、明朝严厉的海禁政策以及奥斯曼帝国兴起后东西方交通的阻隔，致使基督教在中国的传播一度中断。16世纪后半期，随着利玛窦来华，耶稣会士成功地叩开中国大门，基督教第三次传入中国。

利玛窦来华传教正值明朝末年，当时中国处于封建社会晚期，随着资本主义萌芽的产生和社会经济的发展，中国对先进的西方文明日渐需要，颇有采纳西方科学之趋势。明朝中期以后，长期困扰的“南倭北虏”问题基本解决，穆宗隆庆元年（1567年），重新开放对外贸易，“准贩东西二洋”，^[2]允许商人自由出海贸易。沿海地区居民越洋经商人数增多，同时也便利了中外往来。在天文历法方面，自元代以来沿用三百余年的历法误差逐渐增大，日月蚀常推测不准，

历法亟需修订。明中叶以后，封建社会已进入后期，社会矛盾逐渐加深，朝廷亟需西洋火器以增强军备，抵御内忧外患。与此同时，在明朝末年社会剧烈变革的冲击下，以徐光启、李之藻为代表的中国士大夫强调经世致用，他们对基督教和西洋文明有所了解之后，认为这将有益于中国社会的进步。因此为了追求拯救时弊的实用之学，他们接纳了可以“裨益当世”的西学，并相继入教，这些士大夫对于基督教的态度在很大程度上推动了基督教在中国的传播。由此可见，明朝政府的紧迫需求和明末思想文化领域的多元化趋势，为利玛窦等传教士在中国立足并进行传教活动提供了极为有利的社会条件和文化氛围。

正是在这种历史背景下，颇有学术造诣的利玛窦肩负着罗马教皇对东方实行宗教殖民的历史使命，开始在中国的传教活动。1583年利玛窦进入中国内地，先后到过肇庆、韶州、南昌、南京、北京等地，1610年在北京病故，居留中国28年。这期间利玛窦“习华言，易华服，读儒书，从儒教，以博中国人之信用”，在中国传播天主教，他的传教活动对明末中国社会产生深远影响。

[1] 裴化行. 天主教十六世纪在华传教志[M]. 北京: 商务印书馆, 1936: 227.

[2] 张燮. 东西洋考[M]. 卷7.

第二章 利玛窦在中国的传教活动

16 世纪以后，随着西方殖民势力东来，天主教也重新向东方国家发展，耶稣会士来华时间为 1552 年。葡萄牙进入澳门以后，耶稣会士也相继进入澳门。1562 年在澳门建立天主教堂，此后有十几位传教士试图进入内地传教，但都失败了。最终使这一愿望得以实现并取得巨大成就是意大利人利玛窦，他从 1583 年进入内地，直到 1610 年去世，在中国传教长达 28 年。

一、利玛窦来华及其传教活动

利玛窦（1552-1610 年），1552 年 10 月 6 日出生于意大利马切拉塔城的贵族家庭，父亲乔万尼·利奇曾在教皇国担任行政长官，母亲乔万娜·安乔莱利是虔诚的天主教徒。1561 年利玛窦进入耶稣会在马切拉塔城开办的学校，中学毕业后进入罗马大学攻读法律。1571 年 8 月利玛窦在罗马加入耶稣会，1572 年 9 月进入耶稣会办的罗马学院学习哲学和神学。

在这样的环境中，利玛窦被训练成矢志“增加上帝光荣”的耶稣会士，他的人生目标就是要成为上帝的使者，献身于淡泊而孤寂的宗教事业。在潜心研究宗教神学的同时，利玛窦广泛涉猎自然科学的各个领域，正如他自己所言：“从少年时论道之暇，留意艺学”。^[1]结果在近十年的时间里，无论是虔诚的宗教生活方式的确立、人文科学和自然科学知识的积累，还是与教会上层人士建立良好关系方面，利玛窦都取得了令人瞩目的成绩，开始具有虔诚的教士和渊博的学者双重的身份，为他日后在中国的传教活动奠定坚实的基础。

随着地理大发现和东西方航路的开通，西欧各国掀起向海外殖民和传教的热潮，利玛窦“立志航海，欲广传圣教于东方”，1577 年参加耶稣会派往印度传教的教团。1578 年 3 月，利玛窦与罗明坚（1543-1607 年）等 14 名耶稣会士搭乘“圣路易”号从里斯本出发，9 月到达葡萄牙在东方殖民活动的重要据点——印度果阿，在此居留四年。1582 年 4 月奉耶稣会远东教务视察员范礼安（1539-1601 年）的选调前往中国，8 月抵达澳门。

澳门自 1557 年被葡萄牙侵占后，既是葡萄牙在远东的贸易据点，也是耶稣

会向东方传教的基地。然而，16世纪中叶明朝严格限制外国人来华，中国的大门始终对传教士关闭。在利玛窦之前，第一位到东方传教的耶稣会士是西班牙人方济各·沙勿略（1506-1552年），他最初在马六甲与日本等地传教，1551年从日本搭乘葡萄牙商船来到中国，但由于严厉的海禁政策始终未能实现进入中国内地传教的愿望，1552年12月病死于广东台山县珠江口外的上川岛。继沙勿略之后，又有西方传教士试图进入中国，但均未成功。因此，一些耶稣会士断言要进入中国皈依华人入教，“就像要把埃塞俄比亚人变成白种人一样”徒劳。^[2]

1578年7月，范礼安来澳门视察工作，提出改变传统的传教方式，根据中国的具体情况制定新的传教政策，要求去中国的传教士真正“中国化”，适应中国的风俗习惯，熟悉中国人的生活方式。为此利玛窦被选调到澳门，学习中国的语言文字，为进入中国内地传教准备条件。1583年夏，利玛窦与罗明坚前往广州，开始实施传教中国化的策略，但留居广州的要求被拒绝。两广总督郭应聘认为，外国传教士学习中国语言，研究中国文字，并要求在省城定居，建立教堂和私宅，“此举有害国家，接纳外国人决非求福之道”。^[3]利玛窦与罗明坚怀着失望的心情返回澳门，但不久肇庆知府王泮告知：两广总督允许他们在肇庆建堂久住。1583年9月利玛窦与罗明坚抵达肇庆。

当时明朝只允许三种外国人进入中国内地：在职公使、伴随公使而来的商人、仰慕中国文化政治而来的人。因此利玛窦来肇庆后，声称自己“是僧人，事奉天帝，来自天竺国，航海四年，向慕中国政治昌明，愿得一块清净土，建屋造堂，不问澳门商务，终生事奉天帝”。^[4]以上言辞博得王泮的好感，获准在肇庆城东的西江岸边修建教堂。但王泮要求他们不可邀请更多的本国人前来，并且要遵守中国的法律。1585年肇庆教堂竣工，王泮亲题“仙花寺”与“西来净土”两块匾额以示祝贺。肇庆教堂是中国第一座天主教教堂，也是天主教在中国内地传播的真正开端。

利玛窦来华修建教堂，目的在于传播天主教。然而明朝以来东南沿海地区不断受到外国侵略的威胁，因此对外国人入境及其活动控制极为严格，即使一般民众对外国传教士也是心存疑虑，当地居民称利玛窦为“蕃鬼”，称天主教堂为“蕃塔”。此外，利玛窦等人的汉语水平也影响了传教活动的开展。因此“为了使一种新宗教的出现在中国人中间不致引起怀疑，神甫们开始在群众中出现

时，并不公开谈论宗教的事。在表示敬意和问候并殷勤地接待访问者之余，他们把时间用于研习中国语言、书法和当地的风俗习惯。”^[5]在传教方面，利玛窦谨慎从事，并不急于向中国官员传教布道，而是结交官府，拉拢士绅，以博得他们的好感与支持。同时利用在住所展示从西洋带来的制作精巧的三棱镜、日晷、自鸣钟、宗教画的机会，宣传一些天主教教义。

1589年8月，因新任两广总督刘继文下逐客令，利玛窦被迫离开肇庆，此后相继到过韶州、南昌、南京等地。这期间利玛窦仍然坚持缓慢而慎重的传教方针，因为他深知中国历史上不少旨在推翻朝廷的反叛，都是在传布一种新宗教的过程中聚集起来的，传播新宗教始终被皇帝和官员视为大忌。鉴于中国的国情，利玛窦确定传教士的战略任务不是立刻取得伟大的成功，而是为这一远景做开荒和奠基的工作。为此利玛窦放弃聚众布道与急速皈依的集体入教方式，采取个别讲道和归化的办法，注重皈依者对教义的理解和信仰的虔诚。同时通过散发一些用中文撰写的阐明教理的小册子，向民众宣传“天主福音”。

1597年，利玛窦被范礼安任命为耶稣会中国教区的会长，同时受命前往北京开辟居留点，以便引起朝廷的重视，使中国的传教事业得到永久的保障。经过多方努力，1601年1月，利玛窦奉万历皇帝圣旨，以贡使的身份抵达北京。利玛窦不仅向万历皇帝献上自鸣钟、八音琴、万国图志、圣母像等礼物，而且在奏疏中声称自己仰慕中华文化，愿以西方历算之学为朝廷效力。本来利玛窦进入北京的目的是为了取得皇帝的信任和许诺，在中国自由传教，但奏疏中对于传教却只字未提，只是从进呈的天主与圣母画像及十字架等贡物中，散发出些许宗教气息。不过，在与太监的私下交谈中，利玛窦表示“他们是崇拜天地主宰者的敬神者，对世俗货不感兴趣，既不要求也不期望回赠礼物，也不期待任何报酬”。同时他请太监转告皇帝“他们自己的宏愿就是住在北京并死在北京，除此之外他们别无所求”。^[6]利玛窦拜会礼部右侍郎朱国祚时也明确表示，来中国的目的不是为了传教，要求准许在北京、南京或内地其他地方居住。

明朝政府对外国来贡一直持欢迎态度，但准许外国人定居尚无先例。尤其明中叶以后国力日衰、海疆不靖，对贡使存有戒心，外国朝贡者均不得在京久留，因此利玛窦的定居要求被朱国祚拒绝。然而，在内忧外患困扰下的明朝政府希望在开发财源、改良兵器等方面得到传教士的帮助，并且万历皇帝对西方

传教士隆鼻多须的外貌、新奇的欧洲物品以及异国的文物制度充满好奇，尤其能自动报时的西式自鸣钟使皇帝十分着迷，因此特许利玛窦等人在北京居留，一切所需皆由朝廷供给，并在宣武门内赐予传教士一处地面，修建了一座天主教堂，即现在的“南堂”。无怪乎利玛窦在大功垂成之后洋洋自得地认为，自鸣钟“成为整个中国议论和羡慕的对象，托上帝之福，它注定要产生迄今仍然是很明显的效果”。^[7]

定居北京后，利玛窦充分利用北京作为中国政治与文化中心的有利条件，进行天主教的传播。但这一时期利玛窦继续强调“我们所做的是伟大事业的奠基工作”，“现在的工作是播种，不是收获，因此不能以归化的教友多寡来衡量我们的成果。”据利玛窦1608年3月6日的书信所言：“目前的教友数目虽已有两千以上，但确实不多。”并且他认为：“教友应重质而不必重量，这样为教会更为有益；多而不虔诚，有辱教友之美名，反不如没有。”^[8]在1609年2月5日的信中，利玛窦再次提到：“目前我们没有其他办法，只有谨小慎微，慢慢地进行传教。”^[9]但事实表明，利玛窦所做的奠基工作的确为日后传教士来华及传教事业的进一步发展开辟了道路。

利玛窦晚年想做的最后一件事，就是想以自己的死亡引起各方面的重视，为中国教会赢得更大的发展。1610年5月，繁重的著述和翻译、频繁的接待应酬以及他所热衷的宗教活动等超负荷的工作终于使利玛窦一病不起，5月11日在北京溘然长逝，临终前他念念不忘的仍然是中国传教事业的发展。

按照惯例，“所有在中国传教逝世的人都葬在澳门神学院的墓地，而且有命令规定凡死在别处的人其遗体都必须迁回澳门葬在一起。”^[10]但利玛窦去世后，李之藻等朝中大臣以及庞迪我、熊三拔等耶稣会士出于对他的敬仰之情，请求万历皇帝赐地在北京安葬。1611年11月1日万圣节，利玛窦被葬于阜成门外皇帝特赐的墓地上，“龙华民神父主持利子安葬礼，皇帝遣大员致祭，徐光启率领京师教友参加葬礼”。^[11]应当说利玛窦死后的荣耀对中国传教事业发展的实际意义是不言而喻的，也使利玛窦终于实现了他最后的心愿。金尼阁在《利玛窦中国札记》中写到：“整个这次远征的创始人和主动人利玛窦神父是在这个国家之内找到了长眠之地的第一个人。”^[12]因此有学者认为，利玛窦死后获钦赐墓地，可以被视为基督教在中国取得合法地位的一种象征或标志。正如法国宗教史学

家裴化行所言：“从此，在复活了的的中国天主教会起源上有了一座墓地……已故利玛窦的庇护无异于一份对基督教给予官方承认的执照。”^[13]

二、利玛窦的传教方式

纵观利玛窦在中国的传教生涯，他之所以能顺利地叩开中国大门，成为在华传教成功的首创者，主要因为他在长期的传教过程中，根据基督教神学的基本原理和中国的实际情况，摸索出三条行之有效的方法，这也是利玛窦在中国传教的三大特点。可以说正是利玛窦这种灵活的适应性传教方式，成就了他在中国的传教事业。法国学者谢和耐指出：“策略上的深谋远虑”是利玛窦成功的重大因素。^[14]

1、遵从中国风俗习惯，袭用中国传统文化的形式和内容是利玛窦在中国传教的主要指导思想。

鉴于明朝国力的强盛和中国文化的博大精深，利玛窦认为在华传教不能采用野蛮的军事征服和精神同化的方式，必须采取适合中国国情的适应性策略，与中国文化进行调适，才能真正打开传教的局面。正如范礼安所言：“采用他们的服装、他们的语言、他们的习俗、他们的生活方式，总而言之，在一个欧洲人的可能范围之内竭力将自己改造成中国人。”^[15]后来利玛窦自己也说：“我已变成中国人了，衣服、礼节以及外表我们已和中国人差不多一样。”^[16]

首先，在姓名方面，利玛窦为自己起了带有中国韵味的名字。利玛窦的意大利姓名是玛泰奥·利奇，到中国后，为了与中国习俗相适应，他自称姓“利”，名“玛窦”，并按中国读书人的习惯取字“西泰”，是“泰西”的颠倒，“泰西”即“大西”，喻其来自遥远的西方，中国人尊称他为“利子”、“利先生”或“西泰子”。在利玛窦的影响下，来华的耶稣会士都取了类似的中国名字。

其次，在语言方面，为了借助中国语言文字宣传天主教教义，利玛窦苦心孤诣地学习中国语言，致力于中国文化的研究，最终成为“一位杰出的精通中国语言的语言学家”，^[17]为传教事业的顺利开展创造了条件。艾儒略在《大西利先生行迹》中写道：利玛窦“初时，言语文字未达，苦心学习，按图画、人物，请人指点，渐晓语言，旁通文字，至于六经子史等篇，无不尽畅其意义”。^[18]这一简短叙述足见利玛窦学习过程之艰苦，但成效非常显著。罗明坚在 1584 年 10

月 21 日的信中提到：“今年有十部关于这个伟大王国的历史书籍从皇城北京运来，这些书是很有权威性的典籍……我们俩人（指与利玛窦）不但已经能阅读和理解这些著作，而且也可以和一般中国人谈论书中的内容。”^[19]利玛窦在 1584 年 11 月 30 日的信中写到：“在学习语言上，我们取得了长足的进步。我已经能够听中国人的忏悔和向中国人布道了。”^[20]正如中国文人所言，利玛窦“居广二余年，尽通中国语言文字……见人膜拜如礼，人亦爱之，信其为善人也”。^[21]

第三，在服饰与形象方面，鉴于佛教在中国的盛行，“西僧”古已有之，利玛窦初到中国时，剃发剃须，穿和尚袈裟，利用中国民众对佛教的认同，扩大天主教的影响。利玛窦因此赢得肇庆地方官员的信任与好感，获准在肇庆修建教堂。但后来利玛窦认识到“佛教之在中国，虽有千数百年之历史，然终不得为思想之正宗。至于孔孟之说，其势力已形成，自天子至于庶人，无不视为经天大道，不可更易。”^[22]因此“经验告诉他，神父们应该像高度有教养的中国人那样装束打扮，他们都应该有一件在拜访官员时穿的绸袍，在中国人看来，没有它，一个人就不配和官员甚至和一个有教养的阶层的人平起平坐。”^[23]于是利玛窦接受瞿太素的建议，1595 年开始蓄发留须，改穿儒士长衫。服饰的变化很快使传教士摆脱了因和尚社会地位较低而不为士大夫阶层所接纳的困境，由社会边缘进入主流社会。因此从穿僧服到穿儒服，并不仅仅是简单的服装上的变化，而是利玛窦传播天主教方式与归化中国人理论的转变，标志着利玛窦的传教路线在适应占统治地位的儒家思想方面迈出关键性的一步。从此，利玛窦“儒冠儒服”深入中国内地，以“神学家与儒者”的身份出入中国上层社会。

第四，采取“天主教儒学化”的传教策略，为天主教名正言顺地传入中国寻找理论上的依据。改换儒士服装带来的社会地位的巨大变化，使利玛窦进一步认识到儒学在中国是士大夫安身立命之本，儒家思想在中国福音化过程中可以起到积极的作用。若要使天主教盛传中国，有效的办法就是在尊重儒家学说的基础上，努力在天主教和儒学之间找到尽可能多的共同点或互补之处，使天主教教义和孔孟儒学融合在一起，符合士大夫的心理，并以此说服中国人，让他们相信天主教与中国传统文化同根同源。为了实现这一目的，同时为了密切与知识阶层的交往，利玛窦潜心钻研儒家经典，在这个过程中发现了儒家思想与基督教教义一些相契合之处，如：一位天主、灵魂不灭、天堂不朽等思想。

尤其他认为两者在追求“良心的内在光明”方面是相通的，传教士不过是想用基督教“超自然”的信仰对儒家学说的某些不足加以补充，使之更加完善。从此利玛窦借用孔孟的修身之说阐述基督教教义，与人交谈时常引经据典，“其言多与孔孟合”，被尊称为“西儒”。他在《上明神宗疏》中自称“颇知中国古先圣人之学，于凡经籍亦略诵记，粗得其旨”，此言决非虚夸。^[24]因此法国宗教史学家裴化行指出，利玛窦“把全副的精力都用在研究中国学术上，直到死为止……他单是用博学者的活动，为开启纯正宗教的接近工作。”^[25]徐光启、李之藻等人之所以接受基督教，很大程度上就是因为他们认为基督教与儒学宗旨相合，可以“易佛补儒”。在他们看来，基督教不仅具有破除佛教偶像崇拜的功能，而且还有补充和完善儒家律法的作用。徐光启在《辨学章疏》中宣称：于修身、事天、爱人、劝善等问题上，西方学说与中国圣贤之教如出一辙。^[26]

第五，著书立说，用中文书籍传播天主教。著书传教在沙勿略的头脑里只是一种设想，并未能付诸实践。首先尝试在中国以书面形式传教的是罗明坚，他于1584年在澳门刊刻《天主圣教实录》，阐述基督教教义，这是传教士到中国后撰写的第一部中文书籍。但因中文水平所限，书中文理不甚通畅，许多名词是直译过来的，中国人难以理解，并且书中佛教用语随处可见，因而没有取得预期效果。真正把文化传教付诸实践的当属利玛窦，1604年他的宗教著作《天主实义》在北京刻印成书，书中大量引用儒家经典阐发天主教教义，以此说明儒教与天主教并不互相抵触。1606年利玛窦写成《畸人十篇》，书中以问答的形式融合儒家学说和西方观念，阐述天主教的伦理道德。两部著作在社会上产生了广泛的影响，利玛窦认识到：在中国“用书籍传教是最方便的方法，因为书籍可以在任何地方畅行无阻；这里很多人皆可看书，很多事皆可由书籍传授，讲话便没有那样方便。”^[27]《利玛窦中国札记》中写到：“基督教信仰的要义通过文字比通过口头更容易得到传播，因为中国人好读有任何新内容的书。”^[28]徐光启看到利玛窦的中文著作很受人们的重视，也鼓励他多写书，认为这是在中国进行传教和建立教会的重要途径。因此，在以后的传教过程中，利玛窦特别强调中文著书的重要性。

在文化传教方面，利玛窦的著书立说可谓一种创举，对于扩大天主教在中国的影响起了重要作用。并且他关于来华传教士必须认真研究中国学问、编撰

中文书籍的教诲，一直为后来的传教士所遵循，成为来华耶稣会士传统的传教策略。《明史·意大利传》中有这样的记载：“其国人东来者，大都聪明特达之士。意专行教，不求禄利。其所著书多华人所未道，故一时好异者咸尚之。而士大夫如徐光启、李之藻辈，首好其说，且为润色其文词，故其教骤兴。”^[29]这段文字表明了利玛窦等耶稣会士在华传教的策略以及所取得的成功。

第六，利玛窦从有利于天主教的传播着眼，在不违背教会精神的范围内，对中国祭天、祀祖、尊孔的礼俗采取理解和尊重的态度。他认为这些封建伦理不具有宗教性质，不属于偶像崇拜，既不违背天主教教义，也不构成对基督神明的亵渎，属于自然的社会礼仪。对于中国人崇拜的“天”和天主教的上帝，利玛窦对万历皇帝宣教时表示：“上帝就是你们所指的天，也曾经启示过你们的孔丘、孟轲和许多古昔君王，我们的到来不是否定你们的圣经贤传，只是提出一些补充而已。”^[30]对于中国人祭祀祖先的仪式，利玛窦认为“这种在死者墓前上供的作法似乎不能指责为渎神，而且也许并不带有迷信的色彩，因为他们任何方面都不把自己的祖先当作神，也并不向祖先乞求什么或希望得到什么”，^[31]只是对已故的先人表示崇敬和亲情的方式。对于知识分子祭孔的礼仪，利玛窦认为这是“向他们的先师致敬……表明他们对他著作中所包含的学说的感激”，“他从未像神那样受到宗教式的崇拜”。^[32]因此利玛窦允许皈依天主教的中国教徒保留这些习俗，他认为“他们可以属于这种学派，又成为基督徒，因为在原则上，没有违反天主教之基本道理的地方；而天主教信仰，对儒家书中所关切的社会安宁与和平之实现，不但无害，反而大有帮助。”^[33]这表明利玛窦认为天主教与儒教之间存在着相通之处，入教的中国人既可以是儒教教徒，也可以是基督教教徒，显然这是利玛窦“调和”儒教与天主教并尽力适应中国文化的传教思想的具体体现。正因为如此，这一时期耶稣会士虽然与中国文化时有冲突，但大体“耶儒相通”，为天主教在中国的传播创造良好条件。

利玛窦对中国文化的认同和对儒家经典的尊崇，颇获知识界的好感与敬佩，许多文人学者都有兴趣了解天主教，并对西方传教士表示友好。著名思想家李贽曾数次与利玛窦晤谈，对他的人品学识推崇备至：“凡我国书籍无不读，请先辈与订音释，请明于四书性理者解其大意，又请明于六经疏义者通其解说。今尽能言我此间之言，作此间之文字，行此间之礼仪，是一级标致人也。”^[34]李贽

对利玛窦的欣赏和赞誉，正是在于利玛窦适应和学习中国传统文化礼仪的热情与成效以及他人格的品位和修养，这也是当时中国知识分子对利玛窦汉学家地位的认可。

2、广交社会名流，争取封建士大夫乃至皇帝等统治阶级上层人士的大力支持是利玛窦在中国传教的重要途径。

利玛窦来华后，深刻地领悟到中国传教事业发展的最大阻力在于不能自由传教，而要取得传教自由，必须得到皇帝的批准。同时利玛窦清楚地认识到与一般民众的皈依相比较，归化知识分子具有更大的价值和影响力。尤其在自由传教尚未获得皇帝批准之时，通过吸收知识分子和上层人士入教以扩大影响，可谓唯一可行的途径。利玛窦明确指出，皈依的对象不是大批的民众，而是其中的精英知识分子。因为知识分子是中国传统文化的载体，具有深厚的文化底蕴和学术素养。“全国都是由知识阶层，即一般叫做哲学家的人来治理的。井然有序地管理整个国家的责任完全交付给他们来掌握。”^[35]“如果士大夫相信我们，其他的人也就更容易皈依了”。^[36]为此，利玛窦通过与社会名流、朝廷官员等封建上层人物的密切交往，并利用万历皇帝对他的赏识与信任，不断为传教事业开辟道路。

利玛窦学识渊博，交游甚广，在肇庆取得立足之地后，便开始结交上层人士，当时前往教堂参观的官员应接不暇。在南昌期间，利玛窦与建安王的密切交往，为他招来许多朋友，赢得广泛的声誉。定居北京后，利玛窦开始了与中国最高层统治者的广泛接触。内阁大学士沈一贯、吏部尚书李戴、礼部尚书冯琦、兵部尚书萧大亨等朝中显贵都与利玛窦保持着良好的关系，声势显赫的皇亲国戚和朝中其他文武官员也对传教士十分友好。据林金水的统计，在明末与利玛窦交往的中国士大夫约有 140 人，几乎朝中主要官员、各地主要公卿大夫都与他有过来往。其中徐光启、李之藻等人具有举足轻重的作用，利玛窦的许多著作大多是由他们帮助翻译或作序而得到广泛推广，并且徐光启最先向朝廷提出采用西法修历、用洋人造炮、用洋炮御敌的建议，从而奠定了利玛窦等传教士在北京立足的基础，以至于利玛窦自己都认为，“上帝已为传播福音的广阔天地开辟了一个小小的入口”。^[37]

在与上层人士交往的过程中，利玛窦认识到在中国的政治制度下，皇帝拥

有至高无上的权威，只有进入北京获得皇帝的准许，利用皇帝的权威影响中国的平民百姓，天主教才能迅速发展。“否则百姓大批皈依，聚会事奉上主，将会引起朝廷的误会”。^[38]为此，1601年利玛窦与西班牙耶稣会士庞迪我“儒服入京”。向万历皇帝进呈贡物时，利玛窦自陈熟谙天文历算之学，为朝廷所用乃其志愿，因而博得皇帝的欢心，特许利玛窦留居京师。虽然利玛窦并未得到朝廷批准传教的正式文书，但是已得到事实上的默许。从此利玛窦在北京度过他最后的十年，也使他走上层路线的传教策略得到进一步推行。利玛窦在1609年的信中提到他归化中国的两条道路：一是接近宦官，利用宦官影响皇帝，并使皇帝归入天主教。二是希望取得皇帝及高级官吏的信任与支持，让他们在中国自由传教，借助皇帝的影响使整个中国归化到天主教的怀抱中。^[39]应该说这是利玛窦在华传教的经验总结，也是他走上层路线的传教策略的集中表述。

3、进行“学术传教”，以传播西学提高天主教在民众心目中的地位是利玛窦在中国传教的主要方法。

明朝末年社会动荡不安，许多有识之士对传统儒学的信仰产生某种程度的动摇和怀疑，他们不满理学虚玄浮躁的学风，提倡“实学”，西方数学、天文学、地理学成为最能激发中国士人的好奇心和学习热情的领域。利玛窦在信中提到：“我们的著作中，使中国人感觉兴趣的首推世界地图与数学之类的书籍，以及其他介绍新奇事务的书籍。”^[40]基于对中国国情的了解，利玛窦深知要使天主教植根于中国，必须通过充分展示西方文明的优异之处，潜移默化地影响中国的知识阶层，以学术收揽人心。因此有学者认为，虽然在罗明坚的传教策略中，“已经包含有将传播学术作为宣扬教义手段的内容。然而，把学术传教提升到最重要的战略地位，则是利玛窦在肇庆期间真正确立并开始实行的。”^[41]

16世纪后半期，意大利是世界科学的中心，耶稣会又非常重视学术传教，这就为培养像利玛窦这样的具有丰富自然科学知识的传教士提供了可能。可以说利玛窦在罗马学院所受的教育在当时是最高水平的，他的恩师是享有“16世纪的欧几里德”、“近代阿基米德”之美誉的著名数学、物理与天文学家克拉威奥神父（丁先生，1538-1612年）。利玛窦的学习兴趣一直偏重于数学、天文、历史、地理等学科，以及钟表、机械、印刷、建筑等工艺，这一切为利玛窦在中国有效地推行学术性传教路线和策略提供有利的条件。

针对中国传统数学和天文学相对落后的状况，利玛窦以西洋科学作为传教工具，以博学者的才智与中国知识阶层广泛联络。在肇庆时期，利玛窦已向来访者显示出“不徒恃传教为生”，而是多才多艺的西洋学者。他不仅向中国人讲授西方数学和天文学，而且制作天球仪、地球仪、日晷等各种新奇的科学仪器，分送中国官员，并绘制了一幅用中文注释的世界地图——《山海舆地全图》。在南昌期间，利玛窦于1596年准确预报了9月22日的日食。进入北京后，准确预报了1601年6月5日和12月9日的两次月食，以及1603年5月1日的一次日食。而官方的几次预报均出现较大的误差，这意味着朝廷“代天而言”的权威受到严重动摇，但却使利玛窦赢得极大的声誉和赞许，以致当时的文人有“今天下无人不知有西泰利先生”之感叹。此外，利玛窦与徐光启、李之藻合作，将《几何原本》、《同文算指》、《乾坤体义》等西方科学著作译成中文，使学术传教的策略真正得以实现。（这一内容在“第三章”中专门论述）

由此可见，在利玛窦的传教策略中，对西方科学知识的介绍和运用一直居于重要的地位，用西学拨动中国学者的求知欲，是他为传教开辟道路的非常有效的方法。利玛窦在1596年的信中言道：“借这些工作及其他类似的科学工作，我们获得中国人的信任与尊重，希望天主尽快为我们打开一条出路。”^[42]在1609年的信中利玛窦提到：“如果我们能给他们教授科学，不但可以使他们成为专家，而且因此也能使他们接受我们的宗教……虽然迄今我只不过教授他们一点数学与宇宙学，但已使他们佩服得五体投地。”^[43]

利玛窦对西方科学知识的介绍和传播，为明末倡导经世致用的士大夫们送来“实学”，不仅使他结识了许多文人学者，而且提高了他在知识界的声誉。正如利玛窦自己所言：“垂钓人类的渔人以自己特殊的方法吸引人们的灵魂落入他的网中。”^[44]因此，尽管明朝末年有保守派的存在并时常挑起争端，但以徐光启、李之藻为代表的知识分子对利玛窦介绍的西学大多采取接受的态度，从而为在知识分子中进行传教开辟了道路。

[1]沈定平.明清之际中西文化交流史[M].北京:商务印书馆,2001:400.

[2]利玛窦,金尼阁.利玛窦中国札记[M].北京:中华书局,1983:143.

- [3]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 157.
- [4]许明龙. 中西文化交流先驱[M]. 北京: 东方出版社, 1993: 4.
- [5]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 167-168.
- [6]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 403、405.
- [7]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 194.
- [8]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 438-439.
- [9]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 447.
- [10]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 617.
- [11]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 484.
- [12]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 648.
- [13]裴化行. 利玛窦评传[M]. 北京: 商务印书馆, 1993: 下册, 623.
- [14]谢和耐. 中国文化与基督教的冲撞[M]. 沈阳: 辽宁人民出版社, 1989: 5.
- [15]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 672-673.
- [16]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 718.
- [17]王国忠. 李约瑟与中国[M]. 上海: 上海科学普及出版社, 1992: 430.
- [18]张国刚. 明清传教士与欧洲汉学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2001: 242.
- [19]万明. 从八封信筒看耶稣会士入华的最初历程[J]. 文献, 1993, 3.
- [20]余三乐. 早期西方传教士与北京[M]. 北京: 北京出版社, 2001: 57.
- [21]卢苇. 中外关系史[M]. 兰州: 兰州大学出版社, 1996: 365.
- [22]张维华. 明清之际中西关系简史[M]. 济南: 齐鲁书社, 1987: 123.
- [23]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 276.
- [24]冯天瑜. 明清文化史散论[M]. 武汉: 华中理工大学出版社, 1998: 145.
- [25]裴化行. 天主教十六世纪在华传教志[M]. 北京: 商务印书馆, 1936: 276.
- [26]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 728.
- [27]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 448.
- [28]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 172.
- [29]张廷玉. 明史[M]. 北京: 中华书局, 1974: 卷 326, 意大利亚传.
- [30]冯天瑜. 明清文化史散论[M]. 武汉: 华中理工大学出版社, 1998: 147.
- [31]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 103.

- [32]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 32、104.
- [33]刘俊余, 王玉川. 利玛窦中国传教史[M]. 台湾: 光启出版社, 1986: 86-87.
- [34]李贽. 续焚书[M]. 北京: 中华书局, 1975: 35.
- [35]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 59.
- [36]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 447.
- [37]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 423.
- [38]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 438.
- [39]赵伟. 耶合释道: 利玛窦对中国佛教早期传播经验的借鉴[J]. 天津社会科学, 2000, 6: 99-102.
- [40]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 396.
- [41]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 314.
- [42]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 346.
- [43]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 448.
- [44]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 347.

第三章 利玛窦译介的主要著作及其影响

利玛窦翻译和编撰的著作极为丰富，内容涵盖宗教、哲学、科学、伦理等诸多领域。尤其定居北京后，利玛窦与徐光启、李之藻等著名学者一起展开了空前规模的传播西洋文化的工作。据统计，利玛窦在华传教期间，先后编写和翻译各种著作十九种，为西学东渐以及中西文化交流做出了重要贡献。

一、传播天主教的宗教著作——《天主实义》

《天主实义》原名《天学实义》，分上下两卷，共八篇，采用一名中国学人和一名欧籍神父相互切磋辩难的问答形式写成，是利玛窦撰写时间最长、最为重要的宣扬天主教教义的著作。

1593年12月，正在韶州的利玛窦奉范礼安的指示，着手编写一本用中文撰写的新的要理问答。为此，利玛窦专门聘请一位老师以“四书”、“五经”为教材讲解儒家经典，一方面提高自己的中文水平，另一方面探求基督教教义与儒家思想之间的共同性和互补性，这也是撰写《天主实义》的一个基本原则。经过近三年的努力，1596年10月，利玛窦在南昌完成了《天主实义》的初稿，并在当地文人朋友中广泛征求意见。定居北京后，利玛窦请徐光启等人润色校正，经过反复修改并取得耶稣会批准印书的许可证之后，1604年《天主实义》在北京正式刻印成书。

根据《利玛窦中国札记》所述，《天主实义》的主要内容“可以归纳如下：首先它证明只有一个上帝，他创造了和治理着万物，然后证明人的灵魂不朽以及解释了奖善罚恶，特别是在来世。对于在中国人中间所流行的灵魂轮回的毕达哥拉斯学说则彻底予以驳斥。在文章的结尾还插入一节有关上帝与人的实际论述，最后邀请所有的中国人来找神父们进一步阐明这些道理，因为在文章里谈得很简略，解说得不是很充分的。”^[1]就内容而言，《天主实义》与罗明坚的《天主圣教实录》相比已有很大的不同。正如《利玛窦中国札记》所言：“第一本基督教教义概要，是在他们还没有经验时依靠翻译人员的帮助而写成的。在他们更好地锻炼了心智和眼光之后，看起来这本书就过于简略而不相宜了，因此利

玛窦神父就对它进行了修订、补充和重新编辑……这个新版本更加充分地阐述了基督教的教义。”^[2]

首先,《天主实义》是一部典型的宣教著作,尤其是针对一般民众的宣扬教义的著作。该书主要通过富于哲理的说教、周密的论证和众多的实例来吸引和感化人心,书中所宣扬的基督教教义大多是一些易为中国人接受的、与儒家思想相互沟通的内容,如一个上帝、灵魂不灭、天堂地狱、奖善罚恶等,对于耶稣降生的事迹以及教皇、主教和领洗的制度等只是在结尾部分简略提及。这表明利玛窦在阐述天主教教义时,并不拘泥于它的系统性和内在结构的完整性,而是根据中国人的思维习惯和承受能力,有选择地突出或省略某些内容,从而为普通民众的皈依在思想上铺平道路。

其次,《天主实义》对儒家思想和中国习俗采取适应和认可的态度,儒家学说和基督教教义相结合是该书的特色之一。书中对于“天主”一词的翻译,利玛窦最初根据拉丁文音译为“陡斯”,但为了与中国人对“天”和“上帝”的信仰合而为一,改译为“天主”。为了证明西方的“天主”与中国的“上帝”实同位而异名,利玛窦大量引用儒家经典中的有关论述,进而得出结论:“吾天主,乃古经书所称上帝”,“历观古书,而知上帝与天主,特异以名也”。^[3]此外,书中对于灵魂不灭、天堂地狱、奖善罚恶等也都引用儒家经典进行充分的论证,从而使基督教的主要信条与儒家的核心思想之间形成重合交融的局面。《天主实义》因此被誉为“儒书”,赢得知识阶层的好评,在士大夫中产生良好的反映,冯应京对该书表示出由衷的钦佩和褒扬,徐光启从中感悟而皈依天主教。

第三,《天主实义》对于在中国民间影响极为广泛的佛教,采取敌视和排斥的态度。书中从许多方面论证了佛教学说及其偶像崇拜的荒诞不经,对于佛教的轮回戒杀等说,不遗余力地予以抨击,反映出利玛窦欲将天主教凌驾于中国已有宗教之上并取而代之的真实意图。这种过激的态度自然招来一些士大夫的反对和责难,因此为了平服社会上日渐增长的对基督教的反感,利玛窦撰写了他自认为“最受中国人欢迎、影响最大的”另一部中文书籍《畸人十篇》,终使双方矛盾趋于缓和。

第四,《天主实义》由利玛窦亲自执笔撰写,文采四溢,博学通达,并且“作者插入了许多愉快轻松的笔法以激起读者的好奇心,结果使人读起来趣味盎

然。”^[4]因此，该书在明清时期久印不衰，广为流传。

二、介绍西方科技与文化的著作——《几何原本》、《同文算指》、《坤舆万国全图》、《交友论》

1、《几何原本》与《同文算指》

在利玛窦译介的西方科学著作中，影响最大的是“泰西利玛窦口译、吴淞徐光启笔受”的《几何原本》和“西海利玛窦授、浙西李之藻演”的《同文算指》。^[5]张维华指出：“西学东来，以科学书籍之翻译为第一步，而科学书籍之翻译，又是以关于天文、历算之书为最多、最要。明季开翻译之风者，自利玛窦、徐光启、李之藻等人开其始，而其对于科学介绍之功亦最大。”^[6]

《几何原本》为古希腊数学家欧几里德所著，全书共十三卷，是流行欧洲近两千年的欧氏几何的系统著作，具有严密的逻辑体系。利玛窦与徐光启翻译时依据的是数学家克拉威奥 1574 年校注疏证的版本，该版本的后面增添了两卷注释，共十五卷。此前，徐光启曾向利玛窦提出“印行一些有关欧洲科学的书籍，引导人们做进一步的研究，内容则要新奇而有证明”。利玛窦认为：“中国人最喜欢的莫过于关于欧几里德的《几何原本》一书”，^[7]由此开始了《几何原本》的合译工作。

《几何原本》的翻译自万历三十四年秋至三十五年春（1606-1607 年），历时半年多，其间反复斟酌、三易其稿，可谓利玛窦与徐光启二人心血与学识之结晶。该译本的文字准确优美，阮元认为传教士所介绍的各种西学书籍中“当以《几何原本》为最”，梁启超称这本书是“字字精金美玉，为千古不朽之作”。^[8]该书虽然元代曾一度传入内地，在元《秘书监志》卷七称作“兀忽列的《四壁算法段数》十五部”，意译即《欧几里德算学之书》，但并没有产生较大的影响，后来就销声匿迹了。因此，《几何原本》译成中文并被广泛传播，被认为是欧洲数学传入中国的开始，在中国数学史乃至中国科学史上具有划时代的重要意义。

首先，《几何原本》向中国人介绍了较为完备的几何学基础知识，丰富了中国几何学的内容，完善了表述方式。中国古代的几何学只有平面图面积、内外切圆、平行线等理论，表述方式也不够精密。仅就数学术语的制定而言，点、

线、面、直角、锐角、钝角、垂线、对角线、曲线、曲面、底边、立方体、体积、比例等专用名词，都是由该译本首先确定下来并沿用至今，还影响到日本、朝鲜等东方国家。

其次，《几何原本》的翻译一改中国古代数学书籍的编写方式，引入了公理化方法，使用了证明等，从而改变了中国数学的发展方向，在推进中国所缺乏的严密逻辑论证和演绎推理的思维方法方面发挥了重要作用。在此之前，中国数学以面向实用计算的《九章算术》为经典，西方数学以具有严密公理体系的《几何原本》为经典，它们分别代表古代东西方两种数学体系，反映出中西数学之间的巨大差异。因此有学者认为，《几何原本》的传入是对中国传统数学的一次革命，是中国近代科学的起点。后来利玛窦一直采用《几何原本》作为指导中国士人学习西方数学、训练逻辑思维和演绎方法的教科书。

第三，《几何原本》的翻译不仅是一种知识的传播，更重要的是一种科学方法的传播，欧氏几何及其演绎推论的思维方式在中国科学史上开辟了一种崭新的方法和境界。徐光启通过对《几何原本》的翻译与研究，思维方式发生重大的变化，他发挥利玛窦关于《几何原本》“当百家之用”的说法，认为它是“众用所基”。^[9]显然，徐光启不只是把《几何原本》当作一般的知识，而是视为贯通一切学问的方法，这对中国传统科学来说具有特别重要的意义。《利玛窦中国札记》中写到：“这本书大受中国人的推崇而且对于他们修订历法起了重大的影响。为了更好地理解这本书，有很多人都到利玛窦神父那里，也有很多人到徐保禄（徐光启）那里求学；在老师的指导之下，他们和欧洲人一样很快就接受了欧洲的科学方法。”^[10]

事实表明，《几何原本》的确对中国思想界与科技界产生积极的作用，以至于当时出现了历算家“言必称几何”的局面。它“开创了学习西方先进文明的范例，为后来持开放态度的先进知识分子提供了历史借鉴的根据，架起了中国科学与世界科学相通的桥梁，由于它是西方传教士翻译的第一本西方科学著作，在中国科学史上起到了沟通中西、承启古今的关节点的作用。”^[11]

正是由于利玛窦在传播西学方面做出的杰出贡献，他病逝之后，万历皇帝钦赐墓地予以安葬。有宦官就此事询问内阁大学士叶向高：“诸远方来宾者，从古皆无赐葬，何独厚于利子？”叶向高当即答道：“子见从古来宾，其道德学问，

有一如利子者乎？毋论其他事，即译《几何原本》一书，便宜赐葬地矣。”^[12]由此可见，叶向高对利玛窦给予了很高的评价，对《几何原本》的翻译予以充分的肯定，反映出中国士大夫对利玛窦翻译《几何原本》的推崇和敬佩之情。

不过，利玛窦翻译的《几何原本》只是前六卷，此后翻译工作停止。对于其中的原因，史学界一直有不同的看法。有学者认为利玛窦翻译《几何原本》的主要目的是在中国传教，而不是科学传播，翻译出前六卷后，利玛窦认为没有必要再继续下去。（这一内容在“第四章”中专门论述）另有学者通过分析罗马学院的课程设置和利玛窦的学习情况，认为停止翻译《几何原本》的主要原因是他对后九卷的内容并不熟悉。因为虽然罗马学院中有《几何原本》的学习计划，但分两次完成，第一次在二年级，学习前六卷，第二次在最后年级，学习后九卷。由于利玛窦到东方传教，并未学完全部课程。此后，利玛窦忙于各种教务，再也没有学习后九卷的时间和机会，因此他不熟悉后面的内容是很有可能的。^[13]后来到 19 世纪 60 年代，在曾国藩的支持下，中国学者李善兰将十五卷的《几何原本》全部译成中文。

《同文算指》由利玛窦与李之藻合作翻译，共十一卷，分前编、通编、别编三部分。该书译自数学家克拉威奥的《实用算术概论》，主要介绍西方数学中的算术知识，传入了比中国的“筹算”、“珠算”更为便捷的西洋笔算法，首次介绍了“以减试加”、“以除试乘”等验算方法，这是中国古代传统数学中所缺少的。可以说“明末东来算术，此书得其大半”。^[14]《同文算指》刻印后，笔算法在中国逐渐普及，成为中国从传统数学向近代数学转变的重要标志之一。

2、《坤輿万国全图》

《坤輿万国全图》的前身是利玛窦在肇庆教堂展出的《万国輿图》，这张 1570 年刊印的世界地图引起中国人思想上的极大震动。中国人以前看到的地图，都是将中国绘在正中央，四周是大海，所谓外国无非是海中散布的若干小岛，它们的总面积还不及中国最小的省，当时颇负盛名的朱思本的《广輿图》传播的就是这样的知识架构。《万国輿图》向中国人表明：天地是圆的，地球上的陆地分为五大洲，中国位于地图上不显眼的角落。

肇庆知府王泮对《万国輿图》表现出非常浓厚的兴趣，他曾就地图的内容向利玛窦询问有关罗马和耶路撒冷的传说，并请利玛窦将地图放大。利玛窦据

此在回忆录中写道：“在教堂接待室的墙上，挂着一幅用欧洲文字标注的世界全图。有学识的中国人啧啧称羨它；当他们得知它是整个世界的全图和说明时，他们很愿意看到一幅用中文标注的同样的图……他们要求能够加以研读，以便做出更好的判断。因此长官（王泮）跟利玛窦神父商量，表示要请他在译员的帮助下，把他的地图写为中文，并向他保证这件工作会使他得到很大的声望和大家的赞许。”^[15]

对于王泮的要求，利玛窦首先考虑的是，是否有利于天主教在中国的传播。他认为用中文绘制世界地图的工作，与他传播福音的想法是完全一致的。用他自己的话说“实际上正是这有趣的东西，使得很多中国人上了使徒彼得的钩”。^[16]因为利玛窦认识到，“中国素乏世界知识，彼以所绘地图出示国人，国人喜其所言之异，制作之巧，对于西士自存爱戴之意。积久，对于其所宣传之宗教，亦不过事排斥”。同时利玛窦感觉到，“西士初至中国，建堂宣教，华人不谙外情，或疑其有窥伺之意”。^[17]如果中国人“在地图上看到欧洲和中国之间隔着几乎无数的海陆地带，这种认识减轻了我们的到来所造成的恐惧……如果所有中国人都知道这一距离遥远的地理事实，这种知识会有助于排除在全国传布福音的巨大障碍。”^[18]很显然利玛窦是想借世界地图以谋宣教之便利。

既然利玛窦绘制世界地图的目的以传教为主，因此他在地图重印时做了一些调整，“希望在短时期内用这种方法把基督教的名声传遍整个中国”。^[19]一是，按照中国人的习惯，许多地名都沿用中国地图的名称，长度单位也改用中国的“里”。二是，迎合中国人“中国为天下之中”的心理，把地图上第一条子午线的投影位置转移，使中国位于地图的中央。因为地球是球形，这样既不违背地图学原理，也照顾了中国人的自尊。三是，以注释的形式描述各国不同的宗教仪式，并加上有关基督教的神迹的叙述，既传播了科学的地理知识，又宣传了天主教教义。利玛窦如此用心良苦，主要是为了在中国打开传教事业的局面。正如他在《入华记录》中所说：“欲使中国人重视圣教事宜，此世界地图盖此时绝好绝有用之作。”^[20]1584年利玛窦绘制的世界地图以《山海輿地全图》的名称刊印，“此为利玛窦所制世界地图之初本，且为西洋地理知识传入中国之第一次”，^[21]也是我国历史上第一幅中文世界地图。

《山海輿地全图》的刊印使利玛窦声名远扬，对巩固他与官方的关系、提

高他在知识界的声望起了很大作用。事实表明,《山海輿地全图》不仅在肇庆期间备受重视、广为流传,而且经过“校订、改善和重印,进入了长官和总督的衙门,大受称赞,最后应皇帝亲自请求而进入皇宫”。^[22]万历皇帝把世界地图做成屏风,每日仔细观看。这一切是利玛窦始料未及的,同时也触发利玛窦绘制更大幅世界地图的意向,从而为1602年《坤輿万国全图》的刊印奠定基础。

《坤輿万国全图》的问世与李之藻有着莫大的关系,当时在工部任职的李之藻对地理学有浓厚的兴趣,曾精确地绘制过明朝十五个行省地图。但他看到《山海輿地全图》时,认识到自己工作的局限,于是主动跟利玛窦学习地理知识,并建议他绘制更大幅的世界地图。1601年利玛窦在《山海輿地全图》的基础上着手绘制新的世界地图,1602年由李之藻监刻的世界地图在北京正式刊行。由于此图包含了更多的国家和内容,故称《坤輿万国全图》,这是中国历史上第一幅由我国学者参与绘制的世界地图。

《坤輿万国全图》共六幅,每幅面积为69×179厘米,总面积74106平方厘米。该图由7个图形组成,收录了850个地名,附95条注释。主要内容:1、具体说明地球为圆形。2、具体说明世界分布之大势,将地球上的陆地分为五大洲,指出五大洲之大体疆界。3、重视天文地理之说明,指出日月食、四季寒暑以及诸节气发生的原因,并形象地展现了东西两半球寒温热五带的划分。4、具体说明世界各国的分布情况及各地的地理状况,“如国之大小,势之强弱,民之多寡,风土物产之所宜,山岭川流之背向,均有一定之明了。”^[23]由此可见,《坤輿万国全图》代表了16世纪欧洲比较先进的地理知识水平,对我国天文学、地理学以及制图学的发展产生极其深远的影响。因此,在某种意义上可以说利玛窦是我国近代天文学和地理学的先驱,是西方地理知识传入中国的始祖。

首先,《坤輿万国全图》使中国人第一次接触到五大洲的观念,有助于中国人突破原有的地域视野,形成比较开阔的世界观念。图中对“五大洲各地,大都言及,风土物产,粗举大概,范围之广,记述之备,为前所未有”。^[24]此前中国人关于世界的知识,至多仅及东非、北非、西欧等地,经利玛窦介绍才知道南非、南北美洲等地。从此《明史·意大利传》中有了关于五大洲的记载:“万历时,其国人利玛窦至京师,为《万国全图》,言天下有五大洲。”^[25]利玛窦翻译的“大西洋”、“地中海”、“古巴”、“加拿大”等地名一直沿用至今。

其次,《坤輿万国全图》将地圆观念介绍到中国,以“地圆学”惊醒了长期沉迷于“天圆地方说”的中国人,有力地冲击了中国人夜郎自大的虚骄心理。此前“华人素信中国居世界之中,且惟中国为大,此外均小邦,不足与中华比”。^[26]《坤輿万国全图》的刊印使“天圆地方,中国居于世界中央,中国之外尽是蛮荒之地、茹毛饮血的化外之民”的传统观念受到严重挑战,为中国人对世界的认识带来新的观念。正如明末清初思想家刘献廷所言:“地圆之说,直到利氏东来,而始知之”。^[27]

第三,《坤輿万国全图》首开我国以科学方法绘制地图的先例。利玛窦采用平纬曲经的平面投影方式,始用经纬度绘制地图,“东西纬线数天下之长,南北经线数天下之宽。按以经纬线定各地之位置,集各地之位置绘为一图”。^[28]

总之,《坤輿万国全图》将欧洲近代地理学知识传入中国。因此当有保守派就《坤輿万国全图》指责利玛窦“小中国而大四夷”之罪时,徐光启予以明确的回应:“西泰子之言天地圆体也,犹二五之为十也。”冯应京勇敢地承认自己“足不出闾域,识不越井天”,对世界的了解是井蛙之见。^[29]这表明《坤輿万国全图》已经被当时一些有识之士所接受。利玛窦在寄往欧洲的信中言道:“《世界地图》已传遍各地……已翻印十次以上;中国学者与显贵无不争相传阅,著文称赞或加以翻印。”^[30]

3、《交友论》

《交友论》是利玛窦在南昌期间撰写的第一部中文著作,由冯应京作序。利玛窦拜会建安王时,建安王问道:“凡有德行之士,吾未尝不友且敬之,西邦为道义之乡,愿闻其友道何如?”^[31]为此利玛窦于1595年写成《交友论》,以回答建安王的询问。

《交友论》主要介绍欧洲人对友谊的看法,讲述西方的交友之道。书中将交友和彼此帮助之道看作是维系人类社会的基本关系,“世无友,如天无日,如身无目矣”。^[32]并且指出亲朋好友之间存在的是平等互惠的人际关系,朋友之情较之父子、兄弟的血缘亲情更为重要,人世间如果排除了交友之道,人类社会必将涣散和败坏。应该说,在宗法伦理占主导地位的中国古代社会,利玛窦阐述的交友之道和朋友之间平等关系的观点,为中国传统的人际交往注入了一种西方价值观,也为明清之际的反传统思潮带来了新的信息,因此受到知识阶层

的广泛关注，为利玛窦赢得前所未有的声望。李贽将《交友论》“抄写数本，分送其湖广众多弟子，以示对书中西方交友之道的认同”。^[33]利玛窦在信中对他的欧洲教友自豪地说：这本书“为我与欧洲人争了不少光彩，比我所做的其他事情影响都要大……这本书介绍修养、智慧与文学，因此许多人非常喜欢这本书”。^[34]《利玛窦中国札记》中写道：“这本书至今仍为人们阅读和称羨，并受到读过它的人的推荐……它到处受到知识阶层的赞许，并往往被权威作家在其他著述中引用。”^[35]

更为重要的是，利玛窦论述平等的朋友关系时注意与儒家思想相结合，把儒家的伦理道德作为选择西方格言的重要原则，并以此来规范朋友之间的关系。正如利玛窦所言，《交友论》“是我从我们会院书籍中找出的西洋格言或哲人的名句，加以修饰，适合中国人的心理而编写的”。^[36]这表明书中的内容完全是适应中国人的需要而进行选择和加工的，是利玛窦在道德领域将西方哲人的格言名句与中国儒家的伦理规范进行结合的初步尝试。因此，尽管利玛窦引述的是西方哲人的至理名言，并且书中论述的交友之道带有一定的基督教色彩，但中国处理人际关系的规范即儒家的“五常”——仁、义、礼、智、信等内容在书中都有体现。这正是《交友论》不胫而走、广为流传的原因之一，冯应京等人对利玛窦在中国传统观念和西方宗教哲学之间，寻求共同性与互补性所做出的这一努力大加赞赏。因此有学者认为，《交友论》实际上是欧洲基督教人文主义与中国儒家思想初步交融的产物，它适应了明末文人竞相结社、重视交友之道的社会风尚。^[37]

三、向欧洲介绍中国的著作——《利玛窦中国札记》

《利玛窦中国札记》原是利玛窦晚年根据平常的日记用意大利文撰写的回忆录——《天主教传入中国史》，1608年底开始动笔，期间因教务繁忙时断时续，直到1610年去世前夕才接近完成。书中利玛窦根据年代和事件发生的次序，对天主教传入中国的历史从整体上进行了回顾和总结，全面展现了二十余年来在中国传教的经历，以及中国的政治、经济、文化状况和风俗人情，“目的是向欧洲人介绍有关中国的情况和在中国的传教事迹，使同会教友及有关人士从中获得教益”。^[38]

利玛窦去世后，这部手稿在他的遗物中被发现，由来华耶稣会士金尼阁（1577-1628年）从澳门带回罗马。“在漫长单调的旅途航行中，金尼阁着手把它从意大利文译为拉丁文，并增添了一些有关传教史和利玛窦本人的内容，附有利玛窦死后荣哀的记述。这个拉丁文本第一版于1615年在德国奥格斯堡出版。”^[39]书名为《基督教远征中国史》。

所谓“基督教远征中国史”，实即指天主教耶稣会在中国的传教活动。当时正值地理大发现的高潮之后，西方殖民国家大举进行海外殖民活动，他们把赴中国的传教也视为一次远征或探险。^[40]后来该书改称《利玛窦日记》，但由于书中除利玛窦日记外，金尼阁还引用了利玛窦的其他材料，因此1953年的英译本将书名中的“日记”改为“札记”。1983年中华书局出版由何高济等人翻译的中译本，取名为《利玛窦中国札记》。

拉丁文本的《基督教远征中国史》出版后在欧洲广为流传，意大利文、法文、德文、西班牙文等各种文字的译本随之出现。1909年达基·宛杜里在罗马耶稣会档案馆发现利玛窦的原意大利文手稿，并于1910年利玛窦逝世三百周年之际，将它收入同年出版的《利玛窦神父的历史著作集》。1942年德礼贤将该手稿收入他编辑的《利玛窦全集》，并加以详细的注释和索引，成为迄今为止有关利玛窦的最重要的文献。

《基督教远征中国史》共五卷，按内容可分为两大部分。第一卷为第一部分，是对中国情况的具体介绍。包括中国的名称、位置、版图、物产、工艺、科学，以及政府机构、风俗习惯、礼节和各种宗教派别等内容。第二至五卷为第二部分，是关于传教团的发展情况的。记述了自沙勿略1552年病逝上川岛以来，利玛窦领导下的传教团先后在肇庆、韶州、南昌、南京、北京等地建立教区，至1610年利玛窦逝世获万历皇帝钦赐坟地，使传教合法化的全过程。^[41]

虽然《基督教远征中国史》的出版在当时与欧洲国家向东方扩张的意图有某种联系，但这部著作是利玛窦以他在中国近三十年的亲身经历写成的，“利玛窦以他灵敏的感受和一个外国人的局外旁观的态度，把他的见闻详尽地记录下来。他的这部叙述就是一部很好的明代中国游记”。^[42]自该书问世以来，“没有任何国家的哪一个汉学家不曾提到过利玛窦……它打开了中国与欧洲关系的新纪元，留给了我们一份世界上最伟大的传教文献”。它对“欧洲的文学和科学、

哲学和宗教等生活方面的影响，可能超过任何其它十七世纪的历史著述。它把孔夫子介绍给欧洲，把欧几里得介绍给中国。它开启一个新世界，显示了一个新的民族”。^[65]因此，作为沟通东西方世界的经典之作，该书的出版增进了欧洲人对中国的了解，引起西方人对东方文明古国的强烈兴趣，成为欧洲人正面观察中国历史文化的窗口，开启了欧洲汉学之滥觞。时至今日，仍然是研究明代社会文化史、中西文化交流史、耶稣会入华传教史以及西方科学传播史的珍贵文献资料。

-
- [1]利玛窦，金尼阁.利玛窦中国札记[M].北京：中华书局，1983：486.
- [2]利玛窦，金尼阁.利玛窦中国札记[M].北京：中华书局，1983：485.
- [3]沈定平.明清之际中西文化交流史[M].北京：商务印书馆，2001：411.
- [4]利玛窦，金尼阁.利玛窦中国札记[M].北京：中华书局，1983：486.
- [5]冯天瑜.明清文化史散论[M].武汉：华中理工大学出版社，1998：150.
- [6]张维华.明清之际中西关系简史[M].济南：齐鲁书社，1987：172.
- [7]利玛窦，金尼阁.利玛窦中国札记[M].北京：中华书局，1983：517.
- [8]吴孟雪，曾丽雅.明代欧洲汉学史[M].北京：东方出版社，2000：总序，3.
- [9]樊洪业.耶稣会士与中国科学[M].北京：中国人民大学出版社，1992：22.
- [10]利玛窦，金尼阁.利玛窦中国札记[M].北京：中华书局，1983：518.
- [11]张祖林.论〈几何原本〉在中国的传播及意义[J].华中师范大学学报，自然科学版，2000，2：245-249.
- [12]冯天瑜.明清文化史散论[M].武汉：华中理工大学出版社，1998：153.
- [13]杨泽忠.利玛窦和徐光启翻译〈几何原本〉的过程[J].数学通报，2004，4
- [14]张维华.明清之际中西关系简史[M].济南：齐鲁书社，1987：177.
- [15]利玛窦，金尼阁.利玛窦中国札记[M].北京：中华书局，1983：180.
- [16]利玛窦，金尼阁.利玛窦中国札记[M].北京：中华书局，1983：180.
- [17]张维华.明清之际中西关系简史[M].济南：齐鲁书社，1987：199.
- [18]利玛窦，金尼阁.利玛窦中国札记[M].北京：中华书局，1983：181.
- [19]利玛窦，金尼阁.利玛窦中国札记[M].北京：中华书局，1983：180.

- [20]冯天瑜. 明清文化史散论[M]. 武汉: 华中理工大学出版社, 1998: 145.
- [21]张维华. 明清之际中西关系简史[M]. 济南: 齐鲁书社, 1987: 199.
- [22]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 181.
- [23]张维华. 明清之际中西关系简史[M]. 济南: 齐鲁书社, 1987: 208.
- [24]张维华. 明清之际中西关系简史[M]. 济南: 齐鲁书社, 1987: 205.
- [25]张廷玉. 明史[M]. 北京: 中华书局, 1974: 卷 326, 意大利亚传.
- [26]张维华. 明清之际中西关系简史[M]. 济南: 齐鲁书社, 1987: 199.
- [27]冯天瑜. 明清文化史散论[M]. 武汉: 华中理工大学出版社, 1998: 151.
- [28]张维华. 明清之际中西关系简史[M]. 济南: 齐鲁书社, 1987: 206.
- [29]余三乐. 早期西方传教士与北京[M]. 北京: 北京出版社, 2001: 18.
- [30]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 390.
- [31]张维华. 明清之际中西关系简史[M]. 济南: 齐鲁书社, 1987: 117.
- [32]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 352.
- [33]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 375.
- [34]余三乐. 早期西方传教士与北京[M]. 北京: 北京出版社, 2001: 74.
- [35]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 301-302.
- [36]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 350.
- [37]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 356.
- [38]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 中译者序言, 2.
- [39]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 中译者序言, 2.
- [40]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 中译者序言, 3.
- [41]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 470.
- [42]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 中译者序言, 8.
- [43]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 英译者序言, 31-32.

第四章 利玛窦的传教活动对 明末中国社会的影响

利玛窦是以传教士身份来华的，同时他又是知识渊博的学者，著名的历史学家、地理学家、数学家和工程师。不论其动机如何，他在传教的过程中，结识一批明朝官僚士大夫，把西方较为先进的科技知识介绍到中国，同时又以札记形式向欧洲介绍中国文化和社会，起到促进中西文化交流和中西相互了解的桥梁作用。

一、传播天主教，发展信徒。

近代以前，中国的学术思想与外界的大规模接触有两次：第一次是汉魏以来的佛教，第二次是明清之际的“天学”。此外，唐代、元代也有外来文化大量传入内地。明朝末年利玛窦的传教活动使天主教在中国发展起来，他因此被誉为是西方来华传教的先驱，开创了外国传教士来华传教成功的先例。

利玛窦来华的主要目的是传播天主教，他认为这是“自从使徒们出埃及使全世界福音化以来，为了传播基督教所进行的最重要的一次远征”，^[1]也是天主给他的最大的恩惠。虽然在与中国士大夫交往时，利玛窦对来华传教的目的总是多方掩饰深藏不露，但正如李贽所言，“其欲以所学易吾周孔之学”的行径非常明显。利玛窦从南昌写给其兄弟安东的信中，将中国儒学、释教、道教比作希腊神话里的毒龙，必用耶稣基督的铁槌置之死地而后快的言论，再清楚不过地反映了他的真实意图。^[2]

当然，作为一名耶稣会传教士，利玛窦始终怀着宗教的虔诚去实现自己的理想。在华传教的 28 年间，他一直信守不渝的方针是：“按照上帝的安排，对不同民族在不同的时候应该采取不同的方法去帮助人民关心基督教。”^[3]因此在传教方面，利玛窦始终坚持灵活的适应性传教策略，每到一地即对当地的政治、经济、地理、文化以及社会状况进行全面的考察和了解，在此基础上有针对性地开展传教活动。“对于下等社会，则以浅易演说，讲明基督教之福音；对于士人社会，则用流畅醇雅之汉文，从科学上立论，渐次说及基督教之精神，使之

自然感化。”^[4]利玛窦的不懈努力开创了基督教传教活动的良好前景，在他的影响下，中国的信教者日渐增多，一些文人学者、达官贵人纷纷入教，徐光启、李之藻、杨廷筠三人被称为明末天主教的“三大柱石”。当有官员建议朝廷把传教士逐出国门，万历皇帝也“纳其言，令俱遣赴广东，听还本国”之时，徐光启针锋相对地启奏：“彼国教人，皆务修身，以事天主。闻中国圣贤之教，亦皆修身事天，理想符合。”^[5]正是在他们的支持和帮助下，天主教在中国有了较大的发展。《明史·意大利亚传》称，“自玛窦入中国后，其徒来益众”。^[6]到利玛窦逝世时，中国开教之地已有肇庆、韶州、南雄、南昌、南京、北京等地，各地约有天主教信徒 2500 人，进入内地的传教士已达到 21 人，一些传教士还在明朝供职。^[7]

由此可见，利玛窦是“完全以他个人的品质和修养、渊博的学识和对中国儒家学说的深切了解，并以充分的耐心与适应性，得到中国士大夫的信任和赞赏，而获得成功”。^[8]因此有学者认为，“利玛窦的名字与‘耶稣会在中国传教的成功’事实上成为同义语，而且这样的评价恰如其分”。^[9]张维华指出：“近世天主教教会事业，利玛窦实开其基，盖利玛窦才识器量，有特殊之处，且善交游。一时名公巨卿，多与结识。利氏重学问，常以西洋天文、历法、舆地、数理之学，与人谈论，多有喜服其说者。”^[10]总之，利玛窦对天主教在中国的传播及发展做出了开创性的贡献，他因此成为中国基督教传教史上最著名的人物。

二、传播西方科技与文化，促进西学东渐与东西会通。

从 16 世纪末期开始，以利玛窦为代表的来华耶稣会士中不乏具有虔诚信仰、热心传播基督教的信徒，更有不少学识渊博、精通自然科学的学者。《明史》中记载：“明神宗时，西洋人利玛窦等入中国，精于天文、历算之学，发微阐奥，运算制器，前此未尝有也。”^[11]他们进行的“学术传教”给中国传入了西方科技与文化，对推动中国科学技术的发展做出积极的贡献。并且由此而推动的西学东渐与东西会通，为中国近代思想的演进揭开新的一页，也为近代开始的中西文化交流奠定了基础。正如徐宗泽所言：“明末耶稣会士利玛窦来吾国，以欧洲之学问灌输吾国，徐光启、李之藻等与之游，得其学之精华，而我国人始知有欧洲科学，而科学在吾国行其奠基之礼。”^[12]张维华也认为，“西学之传入，自

意大利传教士利玛窦等开其始。”^[13]胡适谈到中国近代思想的演进时说：“中国近三百年来思想学问皆趋于精密细微科学化……全系受利玛窦来华影响。”^[14]

利玛窦的传教活动为明末中国社会带来西方的思想文化和科学知识，这在他翻译撰写的一系列著作中体现得尤为明显。如前所述，《坤舆万国全图》使中国人突破了原有的狭隘“天下”观，由此开始了对世界的真正了解。《交友论》阐述的西方交友之道，为中国传统的人际交往注入新的内容。利玛窦与徐光启合译的《几何原本》对中国数学及相关学科产生深远的影响，此后翻译的《测量法义》、《同文算指》等书籍，均被《四库全书》所著录，为中国带来西方先进的数学知识。其宗教著作《天主实义》将西方的哲学思想传播到中国，被学者们认为是中西文化的第一次实质性对话。

除以上著作外，利玛窦编写的《西国记法》将欧洲的思维科学与中国的文字学巧妙地结合在一起，被称为“西洋传入之第一部心理学书”。^[15]书中指出人的记忆器官是大脑，“记含之室在脑囊。盖颅后枕骨下，为记含之室”。这对于长期以来认为“心之官则思”的中国人来说是极为新鲜的。1605年利玛窦著《西学奇迹》一书，用拉丁字母著汉字语音，创制了中国第一个拉丁字母拼音方案，对中国音韵学的发展产生很大的影响。1607年利玛窦与李之藻翻译的介绍西方数学、天文学的综合性著作《乾坤体义》，叙述了亚里士多德—托勒密体系，其内容多为康熙皇帝御制《数理精蕴》所吸收，被《四库全书》的编纂者称为“西学传入中国之始”，^[16]首次向中国介绍了西方的天文学，是西方天文学著作传入中国之第一部。一些官僚士大夫师从利玛窦，学习西方科技知识，如徐光启“从西洋人利玛窦学天文、历算、火器，尽其术。遂偏习兵机、屯田、盐筴、水利诸书”。^[17]此外，利玛窦“讲论历算之学，不仅重翻译以明其理，亦且尚制作以明其用。所制浑仪、天球、地球、日晷等器，均为时人所称道。”^[18]当时在利玛窦的指导下制作的一些天文观测仪器，对于改善明代的天文观测技术做出重要的贡献。此后来华的耶稣会士大都致力于对西方天文学的介绍，熊三拔、邓玉函、汤若望、南怀仁等人都是相当有造诣的天文学家，以至于明清时期历局大多为传教士所主持。

利玛窦的渊博学识在京城名传遐迩，使他赢得了“托勒密第二”、“万能博士”、“欧洲绝顶聪慧之人”等美誉，他传播的天文学、地理学和数学深受士大

夫阶层的欢迎。受其影响，一些有识之士逐渐突破传统的思维方式，开始接触并研究新的问题，从而在明朝末年产生了与宋明理学大相径庭、以徐光启、李之藻为代表的“西学派”，极大地推动了中国向近代科学的发展。利玛窦的声誉也为后来传教士顺利进入中国奠定基础，通过他的引荐，许多在数学、天文学、地理学方面造诣颇深的传教士陆续来华。在利玛窦的带动下，他们也卷入了译介西学的行动，在当时形成介绍西方学问的高潮，为明朝末年中国科学文化事业的发展做出重要贡献。

可以说，从利玛窦来华传教到清代乾嘉年间厉行禁教，这一时期“中西文化交流蔚为壮观。西洋近代天文学、历学、数学、物理、医学、哲学、地理、水利诸学、音乐、绘画等艺术，无不在此时传入。”^[19]西方文化的传播规模之大、影响之广是中国历史上前所未有的，梁启超对利玛窦等来华耶稣会士给予了积极的评价，他认为“明末有一场大公案，为中国学术史上应该大笔特书者，曰，欧洲历算学之输入”。^[20]并且他指出：“在明末清初耶稣会传教士向中国输入近代科学一事，是中国文化史上的划时代事件。”^[21]李约瑟指出：“在耶稣会传教士进入中国之后，中国传统科学与西方科学逐渐融为一体了。”^[22]

但是，由于所处的时代背景以及自身的宗教信仰等原因，利玛窦在传播西学方面具有一定的历史局限性。

首先，利玛窦传播西学的根本目的是在中国传播和弘扬天主教。利玛窦宣称：“我们耶稣会同人依照本会成立的宗旨……做耶稣的勇兵，替他上阵作战，来征讨这崇拜偶像的中国。”他把这种工作称作“精神战争”，而介绍西洋学术不过是“精神战争”的手段。利玛窦在1605年5月10日给罗马的报告中，明白无误地写道：现在只好用数学来笼络中国人的心。^[23]利玛窦正是通过在传播西方科学中“尽量把天主的要理与教会的规律渗入其中”的办法，使一些中国士人逐渐对中国传统知识的先进性和佛教偶像崇拜的合理性产生了某种怀疑与动摇。^[24]由此可见，传播科学知识、进行文化交流只是利玛窦传教的手段，传播福音、弘扬天主教才是他的真正目的，最终以西方的基督教同化和取代中国固有的宗教。因此利玛窦不是一位科学家，而是为了传教目的作了科学的传播者，因为“传道必先获华人之尊敬，以为最善之法莫若渐以学术收揽人心”。^[25]正如张维华所言：“利之介绍西学，其目的仍在宣教，华人重其学自重其教，可

谓广召信徒之一法也。”^[26]

利玛窦的这一目的在他翻译撰写的著作中可以得到充分的证实。在《山海輿地全图》中，“当描叙各国不同的宗教仪式时，他趁机加进有关中国人迄今尚不知道的基督教的神迹的叙述。”^[27]在《西国记法》中，利玛窦把人的记忆力看成是“受造物主所赋之神魂”。《交友论》将人际交往中的朋友关系说成是上帝赐予的功能，认为交友之道源于上帝，“上帝给人双目、双耳、双手、双足，欲两友相助，方为事有成矣”，“各人不能全尽各事，故上帝命之交友，以彼此胥助”。^[28]《几何原本》的翻译与传播天主教有密切的关系，正如利玛窦在信中所言：“把欧几里德的《几何原本》译成中文，此举不但把科学介绍给大明帝国，提供中国人一种有用的工具，而且也因此使中国人更敬重我们的宗教。”^[29]《利玛窦中国札记》中明确表示：“人们不应该认为他们（指传教士）隐瞒了他们来这里的目的，那就是要传播福音。”^[30]

其次，由于利玛窦的主观意图是传播天主教，所以“从他的世界图像直到他的思想方法论，仍然紧紧局促在中世纪传统的神学框架之内”，“利玛窦等人虽然也带来一些近代的新器物，但其整个思想理论体系却是与近代科学和近代思想格格不入的东西”。^[31]实际上就利玛窦传播的科学知识而言，主要有三个方面：一是世界地图和地圆说，二是亚里士多德的宇宙论和托勒密的地心说，三是欧几里德的几何学和西洋笔算法。应该说这些知识基本属于欧洲的古典科技，并未涉及近代自然科学的内容，对于冲击封建神权基础的自然科学成就如哥白尼的日心说从未提及。并且利玛窦介绍天文学知识时，还渗入了基督教的地狱说，如“地之中心有恶人受罚之地狱”等，对于风靡欧洲的人文主义思潮和蓬勃开展的文艺复兴运动未作任何介绍。

但应当看到的是，16世纪后半期近代科学正处在形成的初期，一些新的科学理论尚未成为公众的科学常识，哥白尼的日心说当时只是科学上的一种假说，并没有被证实，人们普遍认同的仍然是托勒密的地心说。此外，罗马教廷对人文主义思想以及哥白尼学说的压制，也限制了利玛窦在学术观点上的选择自由，这是不以他个人的才能和意志为转移的。实际上，利玛窦所介绍的西方自然科学知识，在很大程度上是当时教会所允许的条件下可能见到的最为广博的西方文化。正如日本科学史家山田庆儿所指出的那样：“利玛窦并未完全掌握近代科

学知识乃是理所当然的事。他所知道的科学是古代中世纪科学，可以认为：在此范围内他把当时最有权威、最好的科学知识提供给了中国。”^[32]况且利玛窦传播的科学知识虽然“不属于西方近代科学的内容，但对中国传统科学而言，却是异质的、全新的，并且触及到了宇宙观和方法论的较深层面，在当时具有科学革命的意义”。^[33]

第三，由于利玛窦只是把介绍西方文明作为传播基督教的手段，因此他向中国人传授科学知识时是有所保留的，这一点在《几何原本》的翻译中表现得较为明显。克拉威奥校注的《几何原本》共十五卷，利玛窦与徐光启合译了六卷，徐光启想全部译完，但利玛窦认为此六卷已经包揽了欧几里德原作的基本旨趣，主张“先传此，使同志者习之，果以为用也，而后徐计其余”，^[34]徐光启只得以六卷本付印。根据《利玛窦中国札记》所述：“利玛窦神父认为就适合他们的目的而言，有这六卷就已经足够了”。^[35]显然狭隘的宗教目的成为妨碍继续翻译《几何原本》的重要因素。对此《中国科学技术史稿》也是这样解释的：“利玛窦译完六卷后认为已达到了用数学来笼络人心的目的，因此没有再答应徐光启希望全部译完的要求。”^[36]

当然，就《几何原本》本身而言，前六卷自成体系，且较为浅显易懂，后面的内容涉及到立体几何和数论等知识，比较繁难，西方最早的德文译本、西班牙文译本和瑞典文译本也都是六卷本。因此有学者认为：“就明代末年中国算学的背景而言，第七卷以下实在是可以缓图的。利玛窦的不愿继续翻译，实有正当的理由。”^[37]

总之，尽管利玛窦在传播西学方面存在着诸多的局限性，李约瑟也认为：“耶稣会传教士的‘贡献’并不完全是大好事”。^[38]但是，利玛窦在西学东渐方面的贡献是显而易见的，正如李约瑟评价耶稣会士时所言：“即使说他们把欧洲的科学和数学带到中国只是为了达到传教的目的，但由于当时东西两大文明仍互相隔绝，这种交流作为两大文明之间文化联系的最高范例，仍然是永垂不朽的。”^[39]《利玛窦中国札记》的《中译者序言》中指出：“虽则利玛窦的主观意图在传播宗教，但客观上所起的中外文化交流的作用和输入西方知识的贡献则是不可抹杀的事实。”^[40]

三、将中国文化介绍到西方，促进中西文化交流。

随着利玛窦在华传教活动的进行，不仅西方文化开始传播于中国，而且中国文化也被介绍到西方，使欧洲人对中国文化的博大精深有了更深层次的认识，为日后西方大量吸收中国文化奠定基础。

作为中西思想文化交流的媒介者，利玛窦在译介西方科学著作、阐释天主教教义的同时，充当了将中国古老文化传往欧洲的使者。利玛窦是第一个直接掌握中国语言文字并对中国古代典籍进行深入研究的西方学者，“将中国四书译以西文，寄回本国，其国人读而悦之。孔孟之书，得播遐方，利之力也”。^[41]首开把中国传统典籍介绍到西方的先河，也是开欧洲汉学之先河的代表性成就。在肇庆传教期间，利玛窦与罗明坚合作编写了《葡华字典》，中文名为《平常问答词意》，这是历史上第一部中西文字典，为中西文化交流架起了一座桥梁。为了方便并帮助在华传教士学习汉语，利玛窦首先采用拉丁字母为汉语注音。此外，利玛窦最早向欧洲人肯定了马可波罗所说的“大契丹”就是中国，京都“汗八里”就是北京。他还经常以书信、报告等形式向欧洲介绍中国的政治、经济、历史、地理、儒家思想、文化艺术、风俗习惯和物产情况，他与罗明坚等人寄回欧洲的信件被西方历史学家广泛采用。根据利玛窦晚年撰写的回忆录出版的《利玛窦中国札记》，被称为是沟通东西方世界的经典之作，为中西文化深层次的交流创造良好的条件。

总之，利玛窦在中国的传教活动客观上起了沟通中西文化的作用，为近代开始的中西文化交流奠定基础，他所开创的“儒学西渐”对欧洲产生深远的影响，激发了欧洲的“中国热”。18世纪法国启蒙思想家伏尔泰就以孔子弟子自居，对儒学顶礼膜拜，以孔子的仁爱精神抨击西欧中世纪文化的落后性，他认为中国文化的发现对思想界来说，与哥伦布在自然界的发现同等重要。法国著名汉学家谢和耐指出：正是通过利玛窦等传教士实现了“在两个完全相互独立发展起来的伟大文化之间的第一次真正实质性接触。”^[42]从此在西方的东方学中产生一门新的学问——汉学，汉学的出现实际是中西文化交流的产物，也是利玛窦对中西文化交流做出的巨大贡献，利玛窦因此被尊为“欧洲汉学之父”。

四、利玛窦来华传教与西方殖民者东侵有某种联系，但其传教活动与近代传教士进行的“文化侵略”截然不同。

利玛窦等传教士的东来，是在欧洲宗教改革、地理大发现以及西葡等早期殖民国家进行海外扩张的背景下发生的，派遣他们的欧洲国家和罗马教廷都把他们当作扩大自己势力范围的工具，可以说刀剑与十字架是西方殖民者向东方扩张时交替使用的两种手段，也是建立和巩固殖民统治最有效的办法。

一方面，在宗教改革的压力下成立的耶稣会非常注重海外传教，并以此作为耶稣会生存和发展的基石。同时最早进行殖民扩张的葡萄牙取得了远东保教权，因此罗马天主教会与殖民主义国家之间确实存在着相互为用的关系。利玛窦前往东方传教前，在葡萄牙候船期间，曾在高因盘利大学学习，这所大学是耶稣会训练东方传教团的学术中心，由葡萄牙国王和耶稣会联合建立，代表着海外殖民势力和天主教反宗教改革势力的结合。罗明坚与利玛窦从里斯本出发时，曾领到葡萄牙国王的津贴，并搭乘葡萄牙的商船前往东方。《利玛窦中国札记》中提到：来华耶稣会传教士的活动经费要靠澳门葡萄牙商人的接济和资助。这一切表明，利玛窦等耶稣会士对葡萄牙承担着一定的义务。

另一方面，当时在基督教世界占主导地位的是军事征服与精神征服紧密结合的传教路线，即以武力为先驱大规模地推进传教事业。尤其在西欧海外殖民扩张的新形势下，“为适应传教工作的需要，教廷不得不向各新的区域内，伸张这种政策。”^[43]利玛窦来华后，西班牙耶稣会士桑彻斯极力主张利用罗明坚与利玛窦在广东肇庆的定居点为前哨，凭借葡萄牙、西班牙的军队以武力向中国传教。他认为“若没有军队协助教士，便一个人也不能劝化”。他甚至直接向西班牙国王建议：“倘中国皇帝过于执拗，故意禁阻传教工作，尽可借军队之力，取消其治国权”。^[44]这显然属于赤裸裸的殖民强盗的语言。

基于以上因素，有学者将利玛窦来华传教置于16世纪西方殖民的大背景中进行考察，认为利玛窦的传教活动无疑具有配合西方殖民者东侵的政治目的，是资本主义殖民活动的组成部分。其知识传教，一刻也未离开欧洲殖民者“一手拿着十字架，一手拿着屠刀”的宗旨，虽然促进了中西文化交流，但具有“文化侵略”之性质。尤其在解放后相当长的一段时间里，国内学术界甚至把传教

士与帝国主义划等号，认为其传教活动不是单纯的宗教活动，而是精神上的殖民活动，他们与殖民者的目的是相同的，只不过改变了手段而已。^[45]

但是，明朝末年利玛窦等耶稣会士来华毕竟不同于清朝末年林乐知等西方传教士来华，因为双方所处的时代不同，中西力量对比的情形也大不相同。因此，利玛窦作为“耶稣的勇兵”所进行的“精神战争”与近代欧洲殖民者继“坚船利炮”之后所进行的“文化侵略”是截然不同的。

近代时期，灾难深重的中国已经完全沦为列强侵略和瓜分的对象。这一时期来华的林乐知、李提摩太、丁韪良等西方传教士虽然也进行一些西洋学术的传播工作，在某种程度上促进了中国近代文化的发展，但更重要的是他们肩负着搜集中国情报并从精神上奴化中国人民的使命，其主要目的是为列强侵略中国服务。因此，林乐知等人是在宗教外衣掩盖下的西方侵略者的先遣队。

利玛窦来华之际，西方资本主义尚处在发展初期，而明朝末年的中国国力较为强大，不是葡萄牙、西班牙这些早期殖民国家所能以武力征服的。利玛窦等耶稣会士持续不衰的传教热忱，虽然与海外殖民扩张的刺激以及为维护罗马天主教会的权威有一定的关系，但是出于对中国悠久文明和强大国力的清醒认识，利玛窦认为：“到中国来传教决不是强大的舰队，声势浩大的军队，或是其它人类的武力所能奏效的……要传扬圣道，总得凭书籍才行。”^[46]因此葡萄牙殖民者野蛮的海盗行径以及桑彻斯等人狂妄的侵略叫嚣不仅不能为罗明坚与利玛窦所接受，反而被看作是对传教事业的严重威胁。利玛窦“为中国的传教事业所用的基本原则，正和上面的主张（指武力传教）相反。在这里，传教士建立他们的伟业，不单不借用武力，而且极力与佛朗机脱离干系”。^[47]并且利玛窦反复声明：“我们来到中国是为缔造和平、励德修身、要人服从帝王而来，而非为交战、作乱而来。”^[48]可以说正是由于排除了桑彻斯势力的干扰，在中国的传教事业才取得明显的进展。

事实证明，利玛窦终其一生以中国人民为友，视中国为第二故乡。在中国传教的28年间，既未与西方殖民者勾结，也从未干涉中国主权，而是一直采取“学术传教”的策略，坚持“合儒、补儒、超儒”的和平传教路线，努力寻求基督教文明与中华文明的一致性与互补性，在传播天主教的同时将西方的思想文化和科学知识介绍到中国，为明朝末年科学文化事业的发展 and 中西文化交流

做出巨大的贡献。

综上所述,16世纪末利玛窦来华是明朝末年中西文化交流史上具有划时代意义的历史事件。利玛窦——这位在中国度过了他后半生的耶稣会传教士,不仅在中国传播了基督教,而且传入了西方科技与文化,成为正式介绍西方宗教与学术思想的最早和最重要的奠基人。正如张维华所言:“利玛窦一人,自基督教教会事业言之,为在中国莫立天主教基础之一最有力者;就学术思想言之,亦为介绍西学至中国之最早人物。此二者,对于近代历史,皆有重要关系,未可因其为西籍教士而忽视之。”^[49]《利玛窦中国札记》的《中译者序言》中对利玛窦的评价是:“作为来中国的第一个西学代表人,他不但第一次正式向中国介绍了大量的西方宗教和科学文化知识,并且也把有关中国的知识及其历史文化第一次正式地介绍给了西方。即使在今天看来,利玛窦仍不失为中西文化交流史上一个最重要的人物。”^[50]因此,我们不应苛求于古人,在承认利玛窦传教活动局限性的同时,更应该对他在明末社会文化的发展、西方科学知识的传播以及中西文化交流等方面做出的贡献予以充分的肯定。

[1]利玛窦,金尼阁.利玛窦中国札记[M].北京:中华书局,1983:478.

[2]沈定平.明清之际中西文化交流史[M].北京:商务印书馆,2001:364.

[3]利玛窦,金尼阁.利玛窦中国札记[M].北京:中华书局,1983:180.

[4]冯天瑜.明清文化史散论[M].武汉:华中理工大学出版社,1998:146.

[5]冯天瑜.明清文化史散论[M].武汉:华中理工大学出版社,1998:149.

[6]张廷玉.明史[M].北京:中华书局,1974:卷326,意大利亚传.

[7]张维华.中国古代对外关系史[M].北京:高等教育出版社,1993.

[8]陈钦庄.基督教简史[M].北京:人民出版社,2004:425.

[9]张国刚.明清传教士与欧洲汉学[M].北京:中国社会科学出版社,2001:87-88.

[10]张维华.明清之际中西关系简史[M].济南:齐鲁书社,1987:118.

[11]张廷玉.明史[M].北京:中华书局,1974:卷25,天文志一.

[12]汪春泓.传教士与明清实学思潮[J].学术研究,2006,3:90-95.

- [13]张维华. 明清之际中西关系简史[M]. 济南: 齐鲁书社, 1987: 166.
- [14]吴孟雪, 曾丽雅. 明代欧洲汉学史[M]. 北京: 东方出版社, 2000: 总序, 5.
- [15]方豪. 中西交通史[M]. 长沙: 岳麓书社, 1987: 下册, 799.
- [16]吴孟雪, 曾丽雅. 明代欧洲汉学史[M]. 北京: 东方出版社, 2000: 总序, 2.
- [17]张廷玉. 明史[M]. 北京: 中华书局, 1974: 卷 251, 徐光启传.
- [18]张维华. 明清之际中西关系简史[M]. 济南: 齐鲁书社, 1987: 184.
- [19]吴孟雪, 曾丽雅. 明代欧洲汉学史[M]. 北京: 东方出版社, 2000: 总序, 4.
- [20]梁启超. 饮冰室合集[M]. 北京: 中华书局, 1989: 第 10 册, 8.
- [21]梁启超. 中国近三百年学术史[M]. 太原: 山西古籍出版社, 2001: 8.
- [22]李约瑟. 中国科学技术史[M]. 北京: 科学出版社, 1975: 第 1 卷, 337.
- [23]冯天瑜. 明清文化史散论[M]. 武汉: 华中理工大学出版社, 1998: 155.
- [24]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 357.
- [25]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 中译者序言, 22.
- [26]张维华. 明清之际中西关系简史[M]. 济南: 齐鲁书社, 1987: 120-121.
- [27]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 180.
- [28]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 352.
- [29]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 404.
- [30]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 622.
- [31]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 中译者序言, 18-19.
- [32]山田庆儿. 近代科学的形成与东渐[J]. 科学史译丛, 1984, 2: 1-6.
- [33]樊洪业. 耶稣会士与中国科学[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1992: 209.
- [34]樊洪业. 耶稣会士与中国科学[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1992: 207-208.
- [35]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 517-518.
- [36]杜石然, 范楚玉, 陈美东. 中国科学技术史稿[M]. 北京: 科学出版社, 1982: 下册, 199.
- [37]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 403.
- [38]李约瑟. 中国科学技术史[M]. 北京: 科学出版社, 1975: 第 4 卷, 692.
- [39]李约瑟. 中国科学技术史[M]. 北京: 科学出版社, 1975: 第 4 卷, 693-694.
- [40]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 中译者序言, 17.

- [41]张维华. 明清之际中西关系简史[M]. 济南: 齐鲁书社, 1987: 117.
- [42]谢和耐. 中国文化与基督教的冲撞[M]. 沈阳: 辽宁人民出版社, 1989: 作者序, 3.
- [43]裴化行. 天主教十六世纪在华传教志[M]. 北京: 商务印书馆, 1936: 320.
- [44]樊洪业. 耶稣会士与中国科学[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1992: 205-206.
- [45]疏仁华. 利玛窦与西学东渐平议[J]. 巢湖学院学报, 2003, 2: 64-67.
- [46]冯天瑜. 明清文化史散论[M]. 武汉: 华中理工大学出版社, 1998: 158.
- [47]裴化行. 天主教十六世纪在华传教志[M]. 北京: 商务印书馆, 1936: 234.
- [48]沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 497.
- [49]张维华. 明清之际中西关系简史[M]. 济南: 齐鲁书社, 1987: 116.
- [50]利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 北京: 中华书局, 1983: 中译者序言, 11.

参 考 文 献

一、著作：

张廷玉：《明史》，北京：中华书局，1974年。

李贽：《续焚书》，北京：中华书局，1975年。

利玛窦、金尼阁著，何高济、王遵仲、李申译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年。

徐光启：《徐光启集》，上海：上海古籍出版社，1984年。

张星烺编注、朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》，中华书局，2003年。

朱维铮：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年。

德礼贤：《中国天主教传教史》，北京：商务印书馆，1935年。

（法）裴化行著，萧浚华译：《天主教十六世纪在华传教志》，北京：商务印书馆，1936年。

（法）裴化行著，管震湖译：《利玛窦神父传》，商务印书馆，1998年。

（日）平川祐宏著，刘岸伟、徐一平译：《利玛窦传》，光明日报出版社，1999年。

（英）李约瑟：《中国科学技术史》，北京：科学出版社，1975年。

汪前进：《西学东传第一师》，科学出版社，2000年。

顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社，1981年。

杜石然、范楚玉、陈美东：《中国科学技术史稿》下册，北京：科学出版社，1982年。

沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社，1985年。

刘俊余、王玉川：《利玛窦中国传教史》，台湾：光启出版社，1986年。

张维华：《明清之际中西关系简史》，济南：齐鲁书社，1987年。

江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》，北京：知识出版社，1987年。

方豪：《中西交通史》，长沙：岳麓书社，1987年。

方豪：《中国天主教史人物传》，北京：中华书局，1988年。

梁启超：《饮冰室合集》第十册，北京：中华书局，1989年。

- 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局，1989年。
- （法）谢和耐著，于硕等译：《中国文化与基督教的冲撞》，沈阳：辽宁人民出版社，1989年。
- （美）乔纳森·斯彭斯著，王改华译：《利玛窦传》，西安：陕西人民出版社，1991年。
- 何芳川、万明：《古代中西文化交流》，济南，山东教育出版社，1991年。
- 樊洪业著：《耶稣会士与中国科学》，北京：中国人民大学出版社，1992年。
- 王国忠：《李约瑟与中国》，上海：上海科学普及出版社，1992年。
- 孙尚扬：《利玛窦与徐光启》，北京：新华出版社，1993年。
- 朱亚非：《明代中外关系史研究》，济南：济南人民出版社，1993年。
- 许明龙：《中西文化交流先驱》，北京：东方出版社，1993年。
- （法）裴化行著，管震湖译：《利玛窦评传》，北京：商务印书馆，1993年。
- 张维华：《中国古代对外关系史》，北京：高等教育出版社，1993年。
- 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社，1994年。
- 卢苇：《中外关系史》，兰州：兰州大学出版社，1996年。
- 林金水：《利玛窦与中国》，北京：中国社会科学出版社，1996年。
- （法）谢和耐：《中国和基督教》，北京：商务印书馆，1996年。
- 冯天瑜：《明清文化史散论》，武汉：华中理工大学出版社，1998年。
- 何勇：《西学与晚明思想的裂变》，上海：上海人民出版社，1998年。
- 曹增友：《传教士与中国科学》，北京：宗教文化出版社，1999年。
- 吴孟雪、曾丽雅：《明代欧洲汉学史》，北京：东方出版社，2000年。
- 刘恩铭：《中西文化天使：利玛窦》，郑州：河南文艺出版社，2000年。
- 梁启超：《中国近三百年学术史》，太原：山西古籍出版社，2001年。
- 余三乐：《早期西方传教士与北京》，北京：北京出版社，2001年。
- 张国刚：《明清传教士与欧洲汉学》，北京：中国社会科学出版社，2001年。
- 沈定平：《明清之际中西文化交流史》，北京：商务印书馆，2001年。
- （法）安田朴：《中国文化西传欧洲史》，北京：商务印书馆，2001年。
- 张西平：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，北京：东方出版社，2001年。

陈钦庄：《基督教简史》，北京：人民出版社，2004年。

二、论文：

陈申如、朱正谊：《试论明末清初耶稣会士的历史作用》，《中国史研究》1980年第2期。

林金水：《利玛窦在中国的活动和影响》，《历史研究》1983年第1期。

史静寰：《谈明清之际入华耶稣会士的学术传教》，《内蒙古师范大学学报》1983年第3期。

（日）山田庆儿：《近代科学的形成与东渐》，《科学史译丛》1984年第2期。

徐明德：《明清之际来华耶稣会士对中西文化交流的贡献》，《杭州大学学报》1986年第4期。

胡宪立：《基督教的传入与西学东渐》，《史学月刊》1991年第6期。

何桂春：《关于明清耶稣会士在华活动评价的几个问题》，《学术月刊》1992年11期。

万明：《从八封信筒看耶稣会士入华的最初历程》，《文献》1993年第3期。

朱静：《初期来华的耶稣会士与中西文化交流》，《中南民族学院学报》1994年第4期。

丁顺茹：《论西方传教士在明清之际中西文化交流中的作用》，《广州师院学报》1997年第3期。

张祖林：《论〈几何原本〉在中国的传播及意义》，《华中师范大学学报》（自然科学版）2000年第2期。

赵伟：《耶合释道：利玛窦对中国佛教早期传播经验的借鉴》，《天津社会科学》2000年第6期。

疏仁华：《利玛窦与西学东渐平议》，《巢湖学院学报》2003年第2期。

杨泽忠：《利玛窦和徐光启翻译〈几何原本〉的过程》，《数学通报》2004年第4期。

杨泽忠：《利玛窦与非欧氏几何在中国的传播》，《史学月刊》2004年第7期。

杨泽忠、周海银：《利玛窦与坤輿万国全图》，《历史教学》2004年第10期。

邓爱红：《利玛窦在南昌的两次传教风波》，《江西教育学院学报》2005年第

1 期。

刘伟铿：《利玛窦——沟通中西文化第一人》，《岭南文史》2005 年第 2 期。

疏仁华：《利玛窦与“儒学西渐”刍议》，《贵州师范大学学报》2005 年第 3 期。

张祖林、周勇：《论中国古代传统科学向近代科学转变的时间坐标》，《华中师范大学学报》（自然科学版）2005 年第 3 期。

王中华：《耶稣会在华传教政策与中国形象》，《宜宾学院学报》2005 年第 9 期。

关明启：《利玛窦的〈交友论〉及其对晚明社会的影响》，《广东教育学院学报》2005 年第 4 期。

汪春泓：《传教士与明清实学思潮》，《学术研究》2006 年第 3 期。

致 谢

在导师张金铎教授的悉心指导和督促下，经过半年多的时间，这篇论文终于得以完成。张老师平日的教学科研工作极其繁忙，但从未耽误对我们论文的指导，从论文提纲的制定，到开题报告的撰写、相关文献资料的搜集，直到以后论文的整个写作过程，总是不厌其烦地为我们答疑解惑，甚至就论文中的某一个问题的反复与我们商讨，可以称得上字斟句酌，张老师开阔的眼界、敏锐的思想以及严谨的治学态度每每让我受益匪浅。当然，由于自己掌握的历史文献资料以及本人的学科知识结构和水平能力所限，对于一些问题的分析论述尚有许多不足之处，幸而有张老师的耐心帮助和指导，我的毕业论文才能够按时完成，老师的辛苦也算是没有白费。现在我们即将毕业，将要告别老师和学校，谨借此机会，表达我对张老师深深的感激之情。

在安徽大学历史系学习以及在毕业论文的写作过程中，我还得到了张子侠、刘信芳、周怀宇、梅兴柱、胡秋银等诸位老师的悉心指教，在此也向他们表示衷心的感谢。

在论文的写作过程中，参考了相当多的相关研究论著，文后未能一一列出，在此表示歉意，也同时表示我的感谢。

攻读学位期间发表的学术论文

- 1、《北洋政府时期青岛的进出口贸易》，《青岛大学师范学院学报》2005 年第 2 期。
- 2、《浅析罗马帝国末期西方古典文化的衰落》，《青岛大学师范学院学报》2006 年第 2 期。
- 3、《略论北洋政府时期青岛的市政建设》，《研究生论坛 2006》，《安徽大学学报》编辑部编，安徽大学出版社 2007 年 4 月。

作者: [徐宏英](#)
学位授予单位: [安徽大学](#)

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [李明山, LI Ming-shan](#) 明朝末年韶州人民的反洋教斗争(下) - [韶关学院学报](#)2009, 30(7)
利玛窦传教团在明末从肇庆来到韶州传教, 由于不同宗教信仰的矛盾和明朝地方政府的腐败等原因, 导致了韶州人民的反洋教斗争. 这一系列斗争规模和影响并不大, 但它是中国人民反洋教斗争的组成部分和一个先声.
2. 期刊论文 [李明山, LI Ming-shan](#) 明朝末年韶州人民的反洋教斗争(上) - [韶关学院学报](#)2009, 30(5)
利玛窦传教团在明末从肇庆来到韶州传教, 由于不同宗教信仰的矛盾和明朝地方政府的腐败等原因, 导致了韶州人民的反洋教斗争. 这一系列斗争规模和影响并不大, 但它是中国人民反洋教斗争的组成部分和一个先声.
3. 期刊论文 [李明山, LI Ming-shan](#) 利玛窦传教团韶州传教事略 - [韶关学院学报](#)2009, 30(4)
意大利的利玛窦在明朝末年作为耶稣会的传教士到中国传教, 韶州是他在大陆传教的第二站. 1589年8月他从肇庆来到韶州, 通过结交官府和士大夫, 得以在河光孝寺旁租地建屋, 设堂传教. 他在地方文士瞿太素帮助下, 蓄发儒服, 学术传教, 能够比较顺利地四处传播宗教. 利玛窦在韶州立足六年, 教务工作取得了一些进展, 同时也引发了多起争端(教案). 1595年他又以韶州为跳板进入江西, 并得以进一步向南昌、南京和北京发展.
4. 期刊论文 [杨泽忠, 纪志刚, YANG Ze-zhong, JI Zhi-gang](#) 明朝末年西方早期画法几何知识之东来 - [西北大学学报\(自然科学版\)](#) 2005, 35(3)
目的系统探讨和分析明朝末年西方早期画法几何知识在中国的传播. 方法对当时有关文献进行综合分析. 结果利玛窦(1552-1610)、李之藻(1565-1630)、罗雅谷(1593-1638)和汤若望(1591-1666)传入中国多项关于天球平行正投影和球极投影的知识. 结论早在明朝末年西方画法几何知识就由西方传教士传入中国.
5. 期刊论文 [闫瑞芬, 李俊英, Yan Ruifen, Li Junying](#) 利玛窦传入的西方数学对中国科技的影响 - [山西煤炭管理干部学院学报](#)2010, 23(2)
本文在前人研究的基础上, 以意大利传教士利玛窦(Matteo Ricci, 1552-1610)传入中国的西方数学作为研究对象, 论述了明朝末年, 利玛窦传入的西方数学知识为代表的西方初等数学, 在使中国数学面貌改变的同时, 对我国科学发展起到的相当大的影响作用.
6. 期刊论文 [张梅贞](#) 从文化适应理论看明朝利玛窦的跨文化传播 - [理论界](#)2008, ""(2)
本文从跨文化传播中文化适应的视角出发, 通过对明朝末年天主教传教士利玛窦来华传教的跨文化传播的经历进行梳理, 展现了利玛窦在帝国儒家伦理规范下突出的跨文化传播意识以及高超的跨文化传播技巧, 深入剖析利玛窦的跨文化传播策略和方法, 并揭示出其对当今跨文化交流的启示和借鉴所在.
7. 期刊论文 [杨泽忠](#) 利玛窦与非欧氏几何在中国的传播 - [史学月刊](#)2004, ""(7)
明朝末年, 利玛窦通过翻译《几何原本》将欧氏几何传入我国, 同时, 也通过各种活动传入了当时流行于欧洲的非欧氏几何. 这些几何知识主要有圆锥曲线、平行正投影、球极投影、画法几何和透视法等. 这些几何知识的传入, 更加丰富了我国当时的数学研究, 也更直接有力地促进了我国科学技术的发展.
8. 期刊论文 [薄海昆](#) 利玛窦圆梦东方 - [世界知识画报·艺术世界](#)2010, ""(5)
400多年前, 意大利传教士利玛窦怀揣少年时期的东方梦想踏上大明疆土, 直到1610年5月, 他在这远离家乡的陌生土地上度过了一生. 他毕生献身于中西文化交流, 是明朝末年“西学东渐”之风的开创人. 400年后, 他的传播之路依然明晰.
9. 期刊论文 [杨泽忠](#) 利玛窦与西方投影几何之东来 - [科学技术与辩证法](#)2004, 21(5)
明朝末年, 意大利著名传教士利玛窦来到我国, 不仅带来了许多欧氏几何, 而且也带来了一些非欧氏几何, 如投影几何. 关于投影几何, 他带来的椭圆投影、球极投影、平行正投影和透视法等. 他给人介绍了其中的概念、原理和性质, 而且还分别说明了他们的应用等. 这大大丰富了我国数学的研究, 为当时大批的西方科技传入我国打下了坚实的基础.
10. 期刊论文 [高永安, GAO Yong-an](#) 《利玛窦中国札记》所记的明末对外汉语教学状况 - [中州大学学报](#)2007, 24(1)
明朝末年, 西方耶稣会士学习汉语, 是对外汉语教学的早期形态. 《利玛窦中国札记》中记载了传教士的汉语学习状况. 本文穷尽性地搜集了本书中的有关记载. 传教士学习汉语的动机是为了传教的需要, 所以主动性很强. 汉语教师严重缺乏. 教会专门建立了学校, 其学习汉语的方法主要是靠阅读古代典籍, 但是, 他们也自己动手编辑了汉语词汇、音韵资料, 这也推动了汉语研究. 传教士们选择学习官话而不是方言, 书面语而不是口语. 传教士们学习汉语的效果都很好, 他们的汉语已经达到了可以著述立说的程度.

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y1192335.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 1ae85e2c-e8dd-4498-8539-9e4d00823965

下载时间: 2010年12月15日