龐迪我與中國

Diego de Pantoja and China(1597-1618)

邸銘今「適應」策略研究

張新著

香港中文大學中國文化研究所出版

33175

龐迪我與中國

——耶穌會「適應」策略研究

張鎧著

200236011

本書由西班牙外交部國際合作署資助出版

北京圖書館出版社

图书在版编目(CIP)数据

庞迪我与中国:耶稣会"适应"策略研究/张铠著.—北京:北京图书馆出版社,1997.9

ISBN 7-5013-1427-6

Ⅰ.庞… Ⅱ.张… Ⅲ.①耶稣会-传教士-影响-科学技术-中国 ②传教事业-中国-古代 Ⅳ.B979.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(97)第 12111 号

庞迪我与中国

书 名 ——耶稣会"适应"策略研究

著 者 张 铠

出 版 北京图书馆出版社(原书目文献出版社)

发 行 (100034 北京西城区文津街 7 号)

经 销 新华书店北京发行所

印 刷 首都师范大学印刷厂

开 本 850×1168(毫米) 1/32

印 张 15.75

字 数 400(千字)

版 次 1997 年 11 月第 1 版 1997 年 11 月第 1 次印刷

印 数 1—500

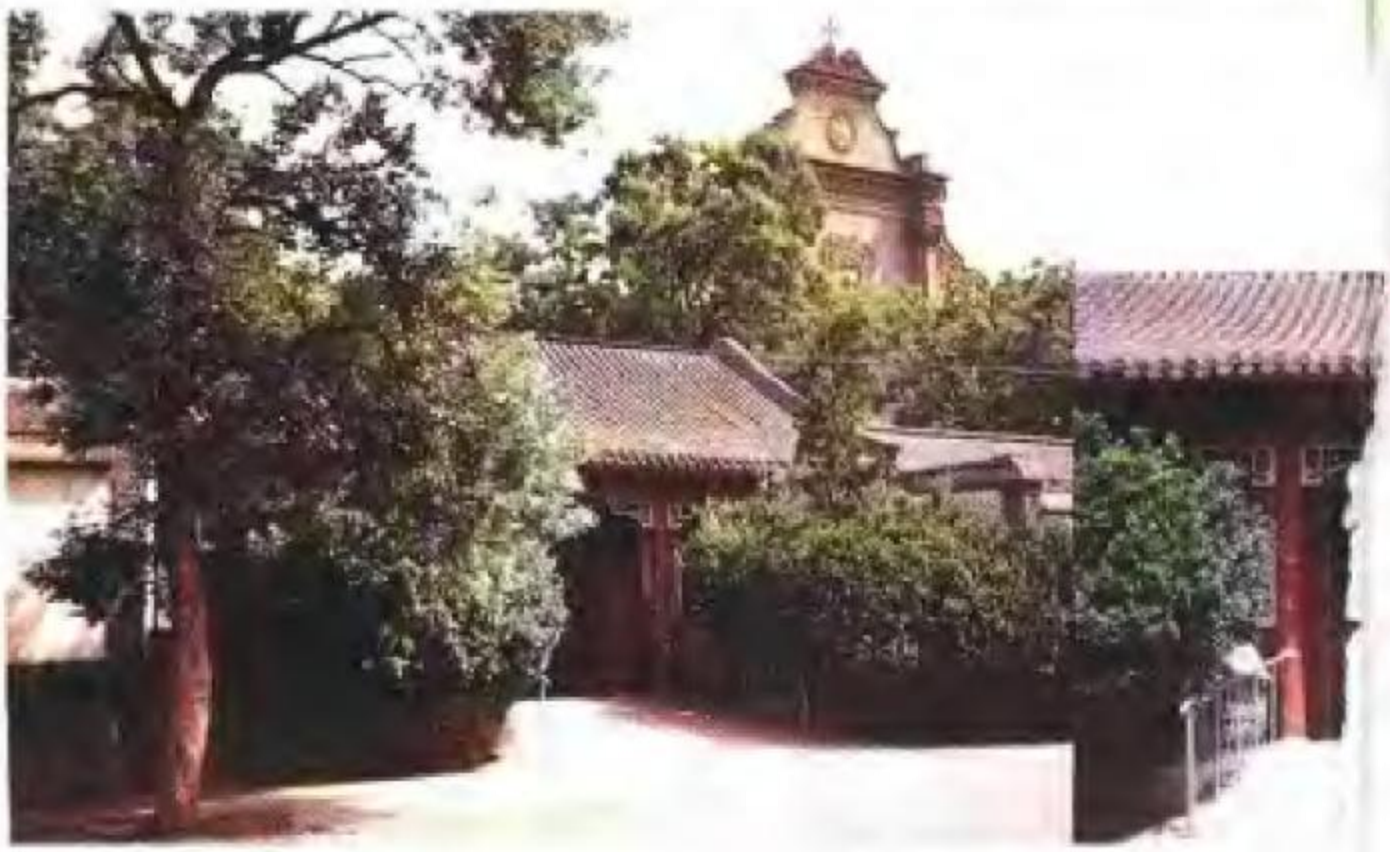
书 号 ISBN 7-5013-1427-6/K·244

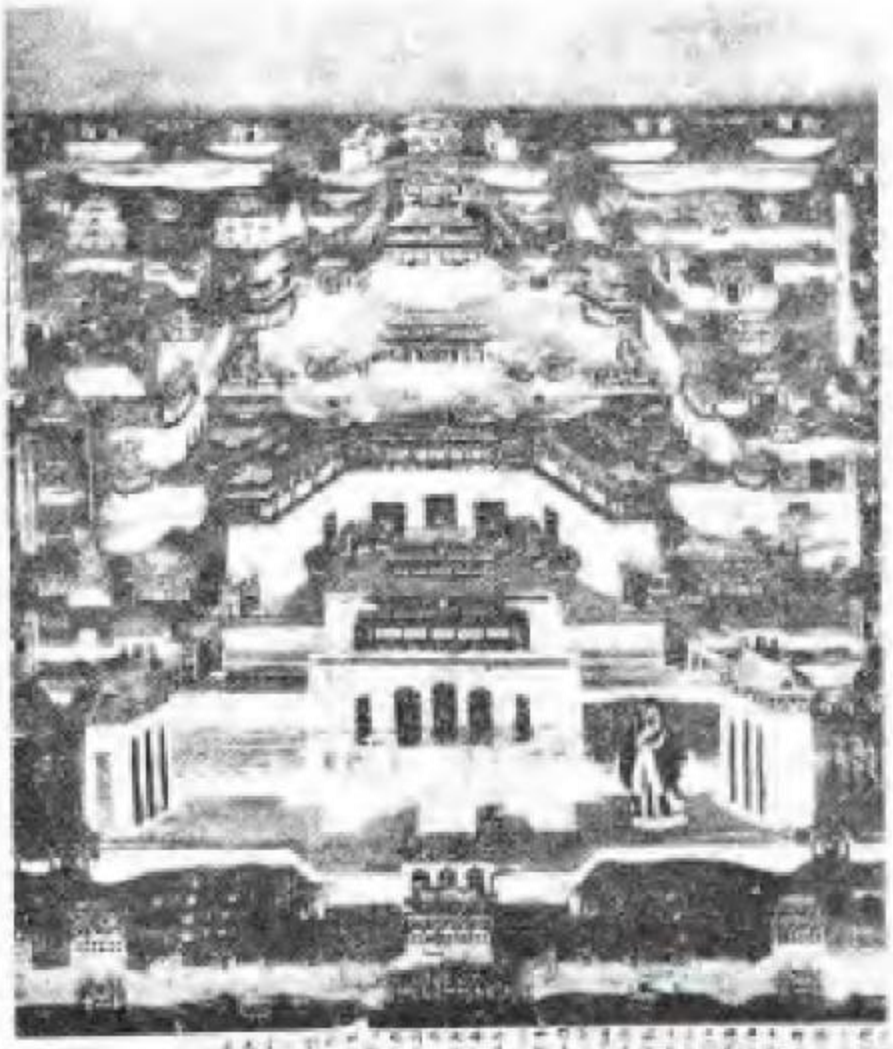
定 价 75.00 元

一、 庞迪我故乡巴尔德莫罗镇大教堂。其墙壁上有当地人民为纪念庞迪我诞生400周年而立的石碑。上刻铭文："在耶稣会士、汉学家庞迪我神甫诞生400周年(1571～1971年)之际，巴尔德莫罗人民对他表示纪念。

巴尔德莫罗，1971年4月24日。"

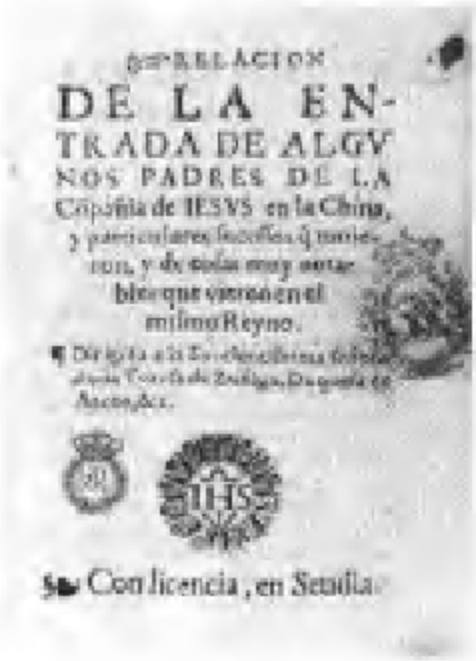
▲ 二、西班牙圣劳伦索宫。1601年庞迪我曾将该宫殿的铜版画呈送给万历皇帝。





◀三、庞迪我时代的紫禁城。

◀四、南堂。1605年8月27日至1617年3月18日庞迪我在这里传教和从事科学实践活动。南堂后经多次改建、扩建。



五、 庞迪我的著述：

（上图）《七克》、《天主实义续篇》和《具揭》

（下图）庞迪我1602年3月9日致路易斯·德古斯曼主教信，即《一些耶稣会士进入中国的记实及他们在这一国度看到的特殊情况及该国固有的引人注目的事物》。

序

张铠教授所著《庞迪我与中国》一书的出版是出版界的一件盛事，它有助于了解明末欧洲传教士和中华帝国的初步接触以及西班牙耶稣会士迭戈·德·庞迪我——利玛窦完成在华传教任务和认识当时封闭和鲜为人知的中国社会的杰出助手的生平和业绩。

需要有一部如张铠教授所著的力作来恰如其分地确定庞迪我在利玛窦同事中和在推行耶稣会"适应策略"中的地位，这种策略尽可能尊重中国社会的价值和信仰模式，以适应当时中国社会的条件，从而更易于在帝制下的文人和官吏精英中传播基督教义。奉行这一策略的那些耶稣会士认为，没有这一部分有权势者皈依，在中国传教的整个事业是注定要失败的。

总之，张铠教授的著作以文献佐证，再现了庞迪我的活动和人品的诸多方面，重点突出他传教的执着，汉学家的造诣，以及数学家、音乐家、地理学家和道德哲学家的天赋。张铠教授的研究工作将开创研究庞迪我在中国居留岁月及其事迹之先河。

虽然权威的历史学家乔纳森·D. 斯彭斯（中文名史景迁，又名史敬思）在其《利玛窦记忆之宫》一书中仅仅三处（确实如此）提到庞迪我，这位西班牙耶稣会士的作用被局限于只是"古翼琴"的弹奏者和教万历皇帝的太监们弹琴的老师，但是，无疑庞迪我远不止此，正如他同当时中国科学家、知识分子的关系和他们对他的高度敬重，以及他的古汉语著作《七克》自 1614 年问世到 1962 年（最近在台湾印行）期间无数次再版的事实都表明了这一点。

同时，庞迪我写给他的朋友和保护人——托莱多大主教路易斯·德·古斯曼关于中国的长信生动确切地介绍了明朝后期的情

况。这部著作在巴罗克欧洲和反宗教改革运动中一再出版也是不足为奇的。

庞迪我和利玛窦一样，在不忽视在中国进行传教的目标下，很愿意尊重中国传统的信仰。不幸的是另外一些思想较不灵活的人士强加一些行为规范，从而促使中国继续对全盛发展时期的欧洲的思想、信仰和技术关闭大门。

最后，作为西班牙驻华大使，我希望本书的出版能鼓励中国和西班牙其他学者深入研究本书描述的中国和欧洲初步接近的那个内容丰富又引人入胜的时代，而中国和欧洲的接近只是在本世纪最近几十年才得以在平等的基础上积极地巩固起来。

西班牙大使　胡安·莱尼亚

此序由汤柏生先生自西班牙文译出。

In Commemoration of the 400th anniversary of the arrival
of the Spanish Jesuit Diego de Pantoja to China
(1597-1997)

Diego de Pantoja and China

A study on the Society of Jesus'
"policy of adaptation"

By Zhang Kai

Historical Researcher of the Institute of History
Chinese Academy of Social Sciences

**Translated from the Chinese original into Spanish
by Tang Baisheng and Kang Xiaolin**

In search of Diego de Pantoja's historical track

The Spanish Jesuit Diego de Pantoja first touches Chinese soil in 1597 in the hope of bringing Christianity to China. He was to remain there for twenty-one years, seventeen in Beijing, making him the Jesuit with the longest term of residence in that city at the end of the Ming Dynasty.

Pantoja's legendary life was a reflection of the changing times in which he lived. The great geographical discoveries in sixteenth century Europe gave impetus to the process of world integration. The opening of new seafaring routes caused drastic changes to commercial transactions worldwide, affecting different nations and allowing for an important exchange of goods and products between and within the five continents. Similarly, the conquest and subsequent expansion of Western countries brought the civilizations of the East and the West into closer contact establishing a series of exchanges of enormous social impact for both continents.

Besides the important historical changes in Europe, Diego de Pantoja's life was influenced by differences among Christians of various religious orders. The Reformation spread quickly to Northern and Western parts of Europe in violent opposition to the Roman Catholic Faith. To contain the impetuous growth of the Reformation, the Roman Catholics carried out internal changes that culminate in the Counter-Reformation. From then on a series of continued religious wars break out in Europe as battles against "heresy" take on a cruelty unknown in the past.

In creating the Society of Jesus the Spaniard Ignatius of Loyola (1491-1556) hoped to add vitality to the Counter-Reformation. In an attempt to restore the significance and prestige of the Holy See, the

Society of Jesus began to send missionaries to China and the countries of the East to advance the cause of Christ. The aim of these missionaries was to establish a "universal Catholic Empire". Experience had shown that the methods employed by the first Spanish settlers in South America in converting the indigenous populations to Christianity -namely, armed struggles and the policy of cultural assimilation -were inappropriate to the cause. The question poised then was what would be the best policy for missionary operations in the East? This was to become the basis for a long and bitter debate at the core of the Society of Jesus.

At precisely the same moment that Christian activities in the East were undergoing a major political readjustment, the renowned Spanish Jesuit S. Francis Xavier (1506-1552) reached the Far East as Apostolic Nuncio. After a period of research and studies in India, Japan and other regions, he was able to bring together his experiences and set these out as guidelines that would ensure the success of missionary activities in that region. In its essence, the methodology Francis Xavier defended held that any Jesuit that was to preach in the Far East had first to learn the indigenous language and come to know and adapt himself to the local culture. The introduction of Western scientific knowledge that would follow, would aid the inhabitants to acknowledge the superiority of Christian civilization thereby winning them over to the Lord's embrace. Because the missionaries' adaptation to the local culture is central to the peaceful conversion of a country's inhabitants, this policy is called the policy of "adaptation" in the literature relevant to the history of Christendom.

But not all the missionaries settled in the East subscribed to the policy of "adaptation" as preached by Xavier at the time. Members of various Christian orders from different European countries defended their respective countries' national interest and ambitions for colonial expansion. For this reason, feelings of nationalism gave rise to many contradictions among Christian communities in the East, causing antagonism between missionaries of different nationalities.

It was precisely against this historical background that Pantoja first came to China. In addition, important historical changes were taking place in Chinese society at the end of the Ming Dynasty and both factors explain why Pantoja's missionary experience was to undergo a rough and torturous road.

After gaining unauthorized access into China in March 1600, Pantoja joined Matteo Ricci (1552-1610) in the Southern city of Nanjing. Ricci had been living in that country for some twenty years at the time and his first experiences in preaching the Gospel led him to believe that in an absolute State with centralized power such as China only the religious Christian conversion of the Emperor would ensure the subsequent conversion of the Chinese people. He also maintained that in order to baptize the Emperor one had first to win over his affection and the best means for doing that was by offering him "exotic Western gifts". It is with that intention that Pantoja and Ricci set out for Beijing in May of 1600, travelling along the Grand Canal as bearers of exotic gifts for Emperor Wanli (1573-1620).

Eight months later Pantoja and Ricci reach Beijing, capital of the Chinese Empire. Their efforts are rewarded. The Emperor accepts the presents. Their novelties captivate the Emperor's curiosity. In return the missionaries are given permission to take up residence in Beijing and to come and go to the Forbidden City with total liberty. These privileges were to have a great repercussion in Western countries and were taken to be signs of an important victory in the religious Christian movement in China.

Pantoja's travels over Northern China allowed him to become personally acquainted with the country's social setting. His personal access to the Forbidden City and his relationship with influential personages of Beijing literati contributed to his knowledge of the country's form of government. He was deeply convinced that the policy of "adaptation" as favoured by Xavier was the only possible means for a successful religious conversion in China. Ricci had taken Xavier's instructions as the norm and Diego de Pantoja was to fashion himself on that aspect of Ricci's persona. From then on and as Ricci had done before him, Pantoja was to attire himself with the

robe of a Chinese scholar, wearing a cap with two floating wings, learning the Chinese language, delving into the Classics of Chinese literature, adhering to Chinese etiquette of social behaviour and working hand in hand with Chinese scholars in the hope of "grafting Christian religion onto Confucianist beliefs", "complementing Confucianism" and eventually "surpassing" it in its totality.

During this time Diego de Pantoja began to integrate himself in Chinese society. In 1602 he wrote a long letter to the Bishop of Toledo, Luis de Guzman (1546-1605), on the "Relation of the Entry of some Priests of the Society of Jesus in China, Specific Events faced by Them and the Very Worthy Views that they saw in that same Kingdom". This document is an encyclopaedic dissertation of China's geographical location; mountains and rivers, local produce, population groups, general urban and rural situation; the stage of development of the country's economy and commerce; history, culture, religious beliefs and customs; the form of government, diplomatic policies, inside details of the Court and other aspects. The document stands out as the most exhaustive and objective early account on China as seen by Europeans between the sixteenth and seventeenth centuries.

Pantoja's real intention in writing this dissertation, however, was to argue in favour of the policy of "adaptation" by making reference to China's specific characteristics. It was therefore, not only an outstanding piece of theoretical discourse for the religious Christian movement in the East but was also of practical importance to missionary operations in those countries. The document was well received throughout Europe and was first published in Spain in 1604 and translated immediately into French, German, Latin and English with constant re-editions.

After an illness Matteo Ricci's dies in Beijing on the 11th May 1610. Diego de Pantoja makes use of his influence and those acquainted to him to request Emperor Wanli for a burial plot for Ricci's eternal rest and for the right to hold a funeral service. Both requests are granted by the Emperor. Western missionaries at the time read into the Emperor's acknowledgment an initial personal recognition of the Law of Christ prompting the French Jesuit Nicolas Trigault (1577-

1628) to state that, "such a success was perhaps the most important achievement in the long and difficult thirty years that have gone past".

After Ricci's death and following the policy of "adaptation" that was being applied Pantoja used written Chinese in the narrattion of "Treaty on the Seven Sins and Virtues" to spread the Gospel. To avoid Chinese scholars from rejecting the Christian elements that impregnate his main discourse, Pantoja took as guideline in his use of the language employed the underlying idea of a universal ideology applicable to all humanity and searched for meeting points between Christianity and Confucianism to prevent any possible cultural misinterpretations. The success of his methodology can be appreciated by the fact that after reading the "Treaty" and other works, important Chinese scholars came to accept the Christian doctrine as a form of belief akin to the moral dogma of Confucianism. Thus the "Treaty" was well accepted and re-edited several times. Pantoja was highly considered by Chinese scholars familiar with his work who occasionally referred to him as "Peng Gong", a term of address that denotes great respect.

Before Matteo Ricci's death the China Mission had thirteen members; Six Italians, six Portuguese and one Spaniard, Diego de Pantoja. Spain and Portugal had been rivals for several decades. To prevent conflicts arising from different national loyalties among the members of the mission, Ricci nominated the Italian Jesuit Nicolas Longobardi (1559-1654) as his successor but only made this public at his deathbed. The Italian Jesuit was made Superior General of the China Mission. Longobardi was not in favour of the policy of "adaptation" and spoke against Pantoja publicly giving rise to the "Controversy of Chinese Rites and Ceremonies" at the very heart of the mission.

Longobardi was eager for heroic acts that would contribute to the good of humanity and made a request to Emperor Wanli for the freedom to preach and engage in Christian activities in China. The Emperor declined his request and Longobardi came to perceive that the social conditions in Beijing were too complex for the successful accomplishment of Jesuit work in that country. Consequently, he

moved the force of gravity of Jesuit missionary operations to the Southern Mission in Nanjing. As a result the Society of Jesus saw the emergence of two centres: the Residence of the Jesuit Mission in Beijing and the Residence of the Jesuit Mission in Nanjing.

Longobardi based his operations in Nanjing and worked to establish a "Chinese Province" within the Roman Catholic Church and the Holy See. In defence of Christian "purity", the Italian Jesuit took radical steps detrimental to the application of the policy of "adaptation". During their time in China, Pantoja and Ricci had both maintained that the rites observed by the overwhelming majority of Chinese people related to ceremonies offering sacrifices to heaven, ancestor worship, or paying tribute to Confucius, were merely practises of a social character and tacitly recognised them as such among Chinese converts. But Longobardi considered the rites to be actions of an idolatrous nature and strictly forbade Chinese Christians from engaging in them much to the indignation of Chinese scholars. Moreover, and in a gesture of public defiance against Pantoja and Ricci's former attempts at cultural reconciliations, Longobardi was energetic in stressing the dogmatic differences between Christianity and Confucianism. This explains why Chinese scholars and officials at a later date were able to attack the presence of Christian missionaries in China, labelling them members of a heterodoxous sect. Longobardi's ardent desire to establish a "Chinese Province" and his vehement wish to increase the numbers of Chinese converts accounts for the closer attention he began to show the lower peasant class in spreading the Gospel moving away from the high-ranking social class of scholars and officials favoured by resident Jesuits in the past. The constant increase of Catholic activities that followed in Nanjing put the official authorities in alert.

The consequence of Longobardi's exclusive and "radical" measures culminate in the "Persecution of Nanjing" to refer to a serious anti-Christian campaign that caused havoc in and beyond China. Anti-Christian feelings rapidly spread from Nanjing to Northern and Southern areas of the Changjian River, threatening everything gained by Pantoja and Ricci in their missionary operations through constant efforts and hardships.

In a desperate attempt to continue with the policy of "adaptation", Pantoja and Longobardi engaged in a heated discussion. The Spanish Jesuit occupies himself with the task of writing "Refutation" in direct response to the state of affairs produced by the anti-Christian campaign unleashed in the South. In this account and keeping to the general outlook of the policy of "adaptation", the Spanish Jesuit attempts to stress, yet again, the dogmatic similarities between Christianity and Confucianism to appease the anti-Christian rebellion. But much to the Jesuit's disappointment the conflict unleashed by Longobardi had escalated into what can only be described as a highly sensitive political confrontation. Conditions were such that despite all his influence, Pantoja was powerlessfrom being among the Jesuit missionaries banished from China. He is forced to leave Beijing in 1617 following instructions from the imperial edict issued by Emperor Wanli that forbade further missionary activities in China. Retracing the same route that had brought him to Beijing seventeen years ago, a dejected Pantoja settles in Macao where he dies in 1681 bringing to a close twenty-one years devoted to the introduction of the Gospel in that country.

Pantoja had come to China at a time when the methods of preaching in the Society of Jesus were experiencing deep changes. His thorough knowledge of the social conditions in China enabled him to understand that the policy of "adaptation" as put forward by Xavier was the only politically correct policy for opening the country to the Gospel and for the subsequent growth of the Society of Jesus. This explains why Pantoja continually kept to the basic principles of the policy of "adaptation" in agreement with Matteo Ricci. He knew how to adapt himself to China's specific circumstances and drawing on his long experience of missionary work strove to adjust the basic guidelines set down by Francisco Xavier. In his version of the policy of "adaptation", the Spanish Jesuit worked to set down a series of rules of conduct that would meet the social needs of China thereby strengthening the very effectiveness of the policy itself. The efforts dedicated to that end illustrates the importance of Ricci and Pantoja's contributions to missionary activities in the East.

The rules of conduct mentioned above were later denominated by Emperor Kangxi (1616-1911) of the Qing Dynasty as "Ricci's

norms". Pantoja understood that is was a matter of the gravest import for the future of the Society of Jesus in China generally, and for the advance of the Christian faith specifically, whether these norms were to be applied and exercised by fellow Jesuits. It is for this reason that even after Ricci's death Pantoja was to make untiring efforts in defence of the policy of "adaptation" in spite of the powerful pressure against him by Longobardi and other Jesuits. Pantoja was, in a sense, the "backbone" in the process and development of the policy of "adaptation". The Spanish Jesuit was left to ensure the continuity of the Christian cause, transmitting this from his predecessors to those that would come after him, which reflects why Pantoja is considered with Ricci and Jules Aleni (1582-1649) as one of the most renowned Jesuit missionaries and is fererred to as the "giant" of the China Mission in works relative to the history of the Catholic Faith.

On his first arrival to China Pantoja encountered a society that was experiencing significant historical changes. The Ming Dynasty was on the decline; the country's commercial economy had undergone a spectacular growth that caused structural economic changes to the coastal areas. These economic changes in turn, demanded new scientific and technological needs and the moment had come for the transformation and synthesis of China's traditional sciences. It had become apparent to influential Chinese literati for the need to create a new mode of thinking, a new mode of scientific knowledge that would reason according to strict laws of deduction: investigations in the fields of science had to increase.

The expansion of Western countries from the sixteenth century onwards confirmed China's precarious position in the international arena. Traditional Chinese world-view at the end of the Ming Dynasty placed China, geographically, at the very centre of the world and this hindered Chinese scholars from being able to account for real changes beyond China's boundaries and from coming face to face with the challenges these implied. It had become a dire necessity for the progressive sector of Chinese intellectuals to re-identify the "external" world. It had also become necessary to assimilate new elements into the traditional world-view to deal with

problems of economic growth and to arrive at a clear notion of the changes imposed from outside.

Diego de Pantoja was very perceptive to the social changes in Chinese society and to the psychological implications these had among Chinese scholars. He took the initiative of meeting these new social needs. Through the introduction of Western knowledge on the fields of astronomy, mathematics and physical geography, The Spanish Jesuit hoped to gain access to the circle of Chinese intellectuals and to the avant-garde sector of that group establishing ties of friendship with such progressive individuals as Xu Gunaqi (1562-1633), Li Yuanzhao (1565-1630), Sun Yuanhua (1581-1632) and Wan Zheng (1571-1644). His reputation increased as he introduced Western scientific findings to Chinese scholars and came to be respected for his personal knowledge in astronomy and geography. After a miscalculation on behalf of the Imperial Board of Astronomy in 1611 in the prediction of solar and lunar eclipses, officials from the Board of Rites appealed to the Court to employ Pantoja in revising the country's Official Calender.

Seizing the opportunity, Pantoja took to the task of revising the Official Calender with fellow resident Jesuits among them the Italian Sabbathin de Ursis (1575-1620) and the Portuguese Emmanuel Diaz (1574-1659). In addition he supervised and enlarged the work on "Euclides' Geometrical Elements" and with Sun Yuan Hua wrote the text for the "The Sun-dial with Illustrations". The direct involvement of Pantoja and other Jesuits in the scientific practises carried out in China at the time made the union between Chinese traditional sciences and contemporary findings possible.

After 1612 and in response to Emperor Wanli's request Pantoja drew up the "World Map" and wrote an introduction to world geography based on the information contained in the "Illustrated World Geography", restructured and edited by the Jesuit Aleni at a later date under the title "The World Outside China". The original manuscript was reproduced and found wide circulation among the

literati in Beijing and served like an open a window from which Chinese scholars could look upon the exterior world.

It can be said therefore, that Diego de Pantoja was a central figure in anticipating cultural exchanges between China and the countries of the West.

Four hundred years have gone by since Pantoja crossed the boundaries that separated the East from the West displacing himself from one cultural field into another. Traits of that transculturation can be seen in the accounts of his life and works. The search for Diego de Pantoja's historical track is also an investigation into the laws that govem the process ot cultural exchange between different nations. The conclusions that arise are significant in prediciting the possible courses future trends in the filed of culture may follow.

"Diego de Pantoja and China" is an analysis of the development of the policy of "adaptation" as put forward by the Society of Jesus at a time when the Ming Dynasty was coming to an end and the important geographical discoveries that allowed for global integration and cultural exchange between the East and the West. It is also an account of the Spanish Jesuits' accomplishments in a wider, general search for the laws that governed the process of exchange between regions and nations.

The period of great geographical discoveries that took place five hundred years ago gave rise to the tendency of global expansion the implications of which are only being made manifest at the end of this century. Various specialist devote their attention to the possible implications of that process trying to perdict, for example, what political and economic relations will be dominant in the coming century or looking at the possible courses open to future cultural trends . Specific studies touch on the uncertainty of whether the global expansion of material life necessarily conditions developments in the field of culture to a similar course. The development of cultural trends appear to oscillate between: the global expansion on the one hand, adding diversity and enriching cultures in different nations; a movement towards a stronger emphasis in pluralism and nationalism between countries; or lastly -

and as certain Western intellectuals predict - are we at the threshold of an era marked by conflicts of civilizations? Other issues under consideration are those of conflict, exchange and unity between regions in the hope of uncovering the laws that govern the process of human cultural development. Present cultural tends, however, shows an an increasingly number of groups throughout the world in search of their cultural "roots" within the context of an sudden rise of cultural "fever" in different countries.

In this regard the historical importance of the Jesuits discussed in this work centres primarily in their role as forerunners to the cultural exchange that took place between two fundementally different regions. The Italian Jesuits Matteo Ricci and Martin Martini (1614-1661), the German Jesuit Jean Adam Schall von Bell (1591-1666), and the Belgian Jesuit Ferdinand Verbiest (1623-1688) have all been the centre of academic research at an international level. Their diaries, relations and early accounts on China are being discovered and edited once again. There has also been a marked increase in the production of bibliographies drawing special attention to particular merits while their role as cultural bridges between civilazations is being discussed at international conferences.

But the figure of Diego de Pantoja lies still in this awakening interest because a large parts of his written work - most of which was sent to Spain as correspondence - is yet to be discovered, a practical difficulty that makes further study on the Spanish Jesuit a labourious task.

Diego de Pantoja was beyond doubt a "giant" of the China Mission. It would be impossible to give an accurate account of the development of the policy of "adaptation", the activities carried out by Christians in the East and the general essence of missionary operations in the region without mentioning Pantoja's life and merits. An objective analysis of the historical significance of the cultural contribution made possible by these missionaries, must include detailed descriptions of the scientific practises that took place at the end of the Ming Dynasty. Pantoja's active participation in that field accounts for the research involved in producing the present volume.

Both the Embassy of Spain in China and the Spanish Ministry of Foreign Affairs made the present work possible and allowed me to visit Pantoja's birthplace in 1992. I also had access to important information on his life and accomplishments and was able to work with the original manuscripts of Pantoja's early accounts made available by academics in Spain and other countries. The edition of "Diego de Pantoja and China" in Spanish and Chinese was financed by the Agencia Española de Cooperación Internacional (Spanish Ministry of Foreign Affairs).

Lastly, I would like to point out that Diego de Pantoja and Miguel de Cervantes were historical figures, living at the same time. Towards the end of "Don Quixote" and in connection to Miguel de Cervantes' rhetoric on enlarging the events of the legendary Don Quixote in a Second Part, we find the following reference to China:

> "The one who has shown himself most eager in this regard is the Emperor of China, who about a month ago dispatched to me by courier a letter written in the Chinese language, in which he requested or, more properly speaking, implored, me to send the Knight to him, since he wished to found a college where the Castilian tongue should be read and he desired that the book to be used should be the story of Don Quixote. At the same time he informed me that I was to be the rector of this college.
>
> I thereupon asked the bearer of the message if His Majesty had given him anything towards defraying my expenses, and the reply was that he had not even thought of it.
>
> "Well, then, brother", I said to him, "you may go back to that China of yours at ten o'clock, at twenty, or whatever time it was that you were sent; for I am not in good enough health to undertake so long a voyage. Moreover, in addition to being ill, I am without money, and emperor for emperor, monarch for monarch, in Naples I have the great Count of

> Lemos, who, without all those college titles and rectorships, still supports, protects, and favours me beyond anything that I could desire".
>
> (Samuel Putman, Don Quixote, London. 1953. p.509)

While Miguel de Cervantes adds that he is too old and frail to travel to China, Diego de Pantoja was already there preaching Christianity in the Middle Kingdom.

Pedro de Alfaro, predecessor to Pantoja, said once that trying to preach in that country was like "trying to conquer the moon". Pantoja must have known the difficulties his apostolic work would face in China but was willing to risk his life in defence of his convictions much like a Don Quixote galloping upon Eastern soil. Perhaps, if the spirit needed to make a Don Quixote were nonexistent, history may not have included people like Diego de Pantoja in the course of her events. That same immortal spirit that encouraged Pantoja four hundred years ago may still be active in providing mankind with the courage and faith necessary as we gaze into the open door of a new century.

INDEX

Introduction:
In search of Diego de Pantoja's historical track.

CHAPTER 1
Diego de Pantoja's Oriental Dream.

CHAPTER 2
From Nanjing to Beijing:
Nanjing: Pantoja meets Matteo Ricci.
The journey to Northern China along the Grand Canal.

CHAPTER 3
Diego de Pantoja in Beijing:
A first encounter with Emperor Wanli.

CHAPTER 4
From Francis Xavier to Diego de Pantoja: The origin and development of the Society of Jesus'policy of "adaptation" .

CHAPTER 5
Pantoja and Ricci: The problem of nationalism in the Christian movement in the Far East.

CHAPTER 6

Diego de Pantoja and the application of the policy of "adaptation":
Pantoja's missionary operations in Northern China.
Pantoja's successful request for Ricci's burial plot.
"Treaty on the Seven Sins and Virtues":

CHAPTER 7
The "Nanjing Incident"

CHAPTER 8
Pantoja, forerunner in the cultural exchange between China and the West.

Chronology of Diego de Pantoja.

List of illustrations.

This index corresponds to the Spanish edition of "Diego de Pantoja and China", a condensed version of the chinese original.

前　言

1597年，西班牙耶稣会士庞迪我怀着使整个中国基督教化的理想踏上了中华大地。其后他在中国度过了21个春秋，仅在北京就生活了17年，成为晚明在北京从事宣教活动时间最长的一位西方传教士。

庞迪我极富传奇色彩的一生，正是他生活在其中的那个激变时代的写照。

地理大发现开始了全球一体化的进程。随着新航路的开辟，使远隔重洋的不同国家和民族相继被卷入世界贸易的漩涡之中，就此出现了五大洲物质与商品的大交流。西方殖民者的征服与扩张活动又使东西方文明以空前的规模处于相互碰撞与融汇之中，就此出现了各异质文明之间的大交流。这种全球范围内的物质文明与精神文明的相互渗透，在东西方两个世界都引起了巨大的社会震动。

在欧洲的历史性巨变中，基督教世界的分裂对庞迪我的一生有着重要影响。16世纪，宗教改革运动在西欧和北欧迅速蔓延并对罗马天主教造成了猛烈的冲击。为了遏制宗教改革运动的发展势头，罗马天主教也不得不进行内部的改革，并由此掀起反宗教改革运动。于是在欧洲宗教战争不断，反“异端”斗争更带有空前的残酷性。

西班牙人罗耀拉创建耶稣会就是想为反宗教改革运动注入新的活力。为了使罗马教廷重振往日的光辉和声望，耶稣会开始向东方派出传教士以扩大基督教的影响。对于西班牙传教士来说，建立“世界天主教王国”更是他们孜孜以求的目标。然而在美洲殖民者

凭借军事暴力手段，采用文化同化政策强制印第安人归化基督教的做法已被证明是一种彻底的失败。那么什么是行之有效的东方传教策略，围绕这一关键问题在耶稣会内部展开了激烈的争论。

就在东方传教运动面临宣教策略大调整的重要时刻，西班牙著名耶稣会士沙勿略以“教皇特使”的身份来到东方。他通过对印度、日本等国家和地区的考察和研究，终于总结出一系列有利于东方传教事业获得成功的原则并提出一些具体措施，其核心内容是凡前往东方传教的耶稣会士均应首先学习土著居民的语言，进而要了解并适应当地的文化。然后通过介绍西方的科学知识使土著居民认识到基督教文明的优越性，再最终把他们吸引到主的怀抱中来。这种采用和平手段达到使土著居民基督教化的策略，其核心内容在于强调传教士要适应当地的文化，因此这种策略后来在天主教史的著述中常被称作“适应”策略。

但在那一时代，在东方创建救世功业的传教士们并非都认同沙勿略倡导的“适应”策略，尤其是西方各殖民国家的教会组织都代表着各自国家的民族利益和殖民扩张的目标，因此，在东方传教运动中民族主义甚嚣尘上，不同国籍的传教士处于严重的对立之中。

庞迪我就是在上述历史背景下来到一个完全陌生的国度——中华帝国。而晚明中国社会同样处于深刻的历史巨变之中。这就注定庞迪我未来的在华宣教事业将充满波折与坎坷。

1600 年 3 月庞迪我潜入中国大陆后，在南京与利玛窦相会。那时利玛窦已在中国生活了近 20 年，并已初步总结出在中国宣传福音的一些经验。他坚信在中国这样的中央集权制的国家，只要中国皇帝信奉了基督教，那么整个中国归化基督教将是指日可待的。要想使中国皇帝信奉基督教则必须首先取悦于中国皇帝。呈献西方新奇的“方物”将是取悦中国皇帝的最佳手段。基于这种认识，庞迪我与利玛窦携带着呈献给万历皇帝的西方珍稀“方物”，于 1600

年5月循大运河北上晋京。

1601年1月，历尽千辛万苦和种种磨难，庞迪我和利玛窦终于到达中华帝国的首都北京。他们成功地向万历皇帝呈进了“贡品”并且博得皇帝的欢心，于是他们不仅享有了“觐见”皇帝的殊荣，并且获准居住在北京，尤其是可出入紫禁城。庞迪我和利玛窦所取得的上述成就，在西方国家引起巨大的反响，并被视作基督教传教运动的一次重大胜利。

庞迪我从南到北游历了大半个中国，这使他对中国国情有了亲身体察的机会。出入紫禁城以及与中国士大夫阶层的交往，加深了他对中国统治体制的认识。至此他深信唯有遵循沙勿略倡导的“适应”策略，基督教传教事业才有望在中国取得成功。而一贯以沙勿略训导为圭臬的利玛窦则成为他追随的榜样。从此，庞迪我也像利玛窦一样，身着儒服、儒冠，学习汉语，研读中国典籍，遵从中国的礼仪和习俗，并耐心地在中国知识分子当中做着“合儒”、“补儒”的工作，以期达到“超儒”的目的。就这样庞迪我以一介“西儒”的姿态开始融入中国社会。其间，庞迪我于1602年从北京写给西班牙托莱多主教路易斯·德古斯曼神甫一封长信，即《一些耶稣会士进入中国的记实及他们在这一国度看到的特殊情况及该国固有的引人注目的事物》中，对中国的地理方位、山川形势、物产、人口、城乡概况、经济与贸易发展水平、中国人的历史、文化、习俗及宗教信仰、政治体制、外交政策乃至宫廷内幕等方面做了百科全书式的介绍，该文献基本上代表了16世纪和17世纪之交欧洲人对中国最全面、最客观的认识。然而庞迪我写这封长信的真正目的则在于结合中国的具体国情来论证“适应”策略的正确性和合理性。该文献在那一时代对东方传教运动不仅具有深刻的理论意义而且具有强烈的现实意义。因此该文献在欧洲受到普遍的重视和欢迎。1604年该文献西班牙文本面世，后又被译成法文、德文、拉丁文和英文，并多次再版。

1610年5月11日利玛窦在京病逝。这对中国传教团是个十分重大的损失。庞迪我借助与他相熟的中国士大夫的帮助，成功地从万历皇帝那里为利玛窦申请到一块墓地，并为利玛窦举行了隆重的葬礼。在西方传教士的眼中，这无异于中国最高统治者赞成了基督教的律法，所以认为"这个成就或许比前三十年漫长而艰难的奋斗所做出的任何事情都更重要。"通过为利玛窦申请墓地一事既增加了庞迪我在京城士大夫中间的知名度，也在一定程度上弥补了由于利玛窦病故而造成的基督教在中国社会影响上的真空状态。

为了使"适应"策略在利玛窦故去后仍能贯彻实施，庞迪我先后用中文写出《七克》和《天主实义续篇》等多种宣教之作。为避免渗透在这些著作中的基督教学说引起中国士大夫的反感，或是引发中国文化与西方文化之间的冲突，庞迪我在这些著作中所使用的宣教语言总是以人类普遍的思想这种假设为前提，尽量模糊基督教教义和儒家学说之间的界线，甚至着意寻找两者之间的契合点，并使一些中国士大夫读了《七克》等著作之后，竟致把"天学"当作一种近似于儒家学说的道德说教而接受下来。像《七克》，在中国社会中便颇受欢迎并被一再刊刻。庞迪我也因这些著作一时被一些士大夫尊称为"庞子"、"庞公"。

利玛窦生前，中国传教团共有13名传教士。其中意大利人和葡萄牙人各6人，仅庞迪我为西班牙人。西葡两国又长期对立。为了避免中国传教团内部出现民族矛盾，利玛窦遂内定意大利来华耶稣会士龙华民为他的继任人。利玛窦故去后，龙华民则升任中国传教团会长。然而他对"适应"策略却持有异议并对庞迪我进行了公开的批评，由此在中国传教团内部挑起了"礼仪之争"。

龙华民急于创建救世功业，所以他不切实际地打算直接上疏万历皇帝，请求准予在中国自由传教。他的这种空想当然只能以失败而告终。于是他感到在北京的社会条件下很难实现他的理想，于

是他开始把他的宣教重心转移到南京会院。这样，在中国出现了两个耶稣会宣教中心，即北京会院和南京会院。

在南京会院，龙华民以地理大发现以后恶性膨胀起来的宗教扩张精神为动力，想在中国建立起一个直接从属于罗马教廷的“传教省”。为了维护基督教的“纯正性”，他又推行了一套与“适应”策略相对立的“激进”策略。庞迪我和利玛窦均认为中国人祀天、祭祖和参拜孔子是种社会习俗，因此对教民的上述礼仪行为一直采取一种默认的态度。龙华民则认为上述礼仪是种偶像崇拜活动，因此，他严厉禁止中国教民祀天、祭祖和参拜孔子，因而激起中国士大夫阶层的愤怒。龙华民还一反庞迪我和利玛窦文化调和主义的做法，而着力强调基督教教义与儒家学说之间的差异，由此中国士大夫便开始把基督教当作旁门左道而加以攻击。特别是龙华民为了实现他在中国建立“传教省”的抱负，他急欲扩大教会组织，于是开始把宣教的重心从士大夫阶层转向了“闾左小民”。随着群众性宗教活动的日益扩大，开始引起南京官方的警觉。

龙华民这种充满排它性的“激进”策略终于激起南京社会的反教风潮，这就是震惊中外的“南京教案”。在南京首先引发的这场反教风潮很快波及到中国大江南北，庞迪我和利玛窦苦心开创的在华传教事业面临毁于一旦的危险。

庞迪我为了坚持“适应”策略曾和龙华民展开过激烈的争论。在“南京教案”触发后，庞迪我遂写下《具揭》一文，从“适应”策略的角度再次论证基督教教义与儒家学说的一致性，试图以此缓解汹涌而来的反教风潮。但龙华民所激起的中西两种异质文化之间的冲突业已演变成一种激烈的政治对抗。即使庞迪我本人也难免被驱逐出中国的厄运。1617 年在万历皇帝颁发“禁教令”之后，庞迪我不得不离开他居住 17 年的北京，一步步循着当年北上之路艰难地走向南方。1618 年庞迪我病故于澳门，就此结束了他在华 21 年的传教生涯。

庞迪我是在东方传教运动宣教策略的大调整时期来到中国的。通过对中国国情的深入体察，庞迪我终于认识到耶稣会要想在中国求得发展，沙勿略所倡导的“适应”策略是唯一正确的宣教策略。所以他一直追随利玛窦在宣教活动中坚持这一策略，并根据中国的具体国情和他们在传教中所积累起来的新鲜经验，使沙勿略为“适应”策略所确立的那些原则变成了能够迎合中国社会需要的一系列行为规范，从而增加了“适应”策略的可行性，这是利玛窦和庞迪我对东方传教运动所做出的重大贡献。这一系列在中国传教的行为规范，后来被康熙皇帝称之为“利玛窦规矩”。由于庞迪我认识到是否遵从“利玛窦规矩”是决定耶稣会在华传教事业前途和命运的头等大事，所以在利玛窦故去后，尽管面对着龙华民一派的强大压力，他仍为贯彻实施“适应”策略而做着不懈的努力。可以说在“适应”策略形成与发展的整个历史进程中，庞迪我是个承上启下的中坚人物。因此，在一些天主教史的著述中，把庞迪我与利玛窦和艾儒略这些名声最为显赫的耶稣会士并列，称其为中国传教团中的一位“巨人”。

庞迪我来到中国之日，正是中国社会发生历史性巨变之时。晚明商品经济得到空前发展并引起沿海经济结构性的变化。经济的发展对科学技术提出了新的要求，由此，我国传统科学进入了总结时期。我国传统科学要求得新的发展则必须加强科学实验并应形成新的科学思维方式，即严格的逻辑推理的思维方式。然而这两者又恰恰是我国传统科学中最薄弱的环节。

16世纪中叶以来，西方殖民国家在东方的扩张已使中国面临日益严峻的国际形势。用中国传统的以中国为中心所构想出来的世界体系模式，已不能解释现实的外部世界的变化和来自外部世界的挑战。因此重新认识中国以外的世界，已成为我国知识分子先进一翼的迫切要求。

总之，无论解决中国由经济发展所带来的新问题，或是想对外

部世界的变化得出一个清晰的新概念，都需要反对“空谈心性”的虚浮学风而倡导“实学”。

庞迪我来华后，他已敏锐体察到中国社会所发生的深刻变化和这种社会变化在中国士大夫心理上造成的影响。于是他主动地去迎合中国社会的需要。他以介绍西方天文学、数学和舆地学知识为手段，力争与中国知识分子先进一翼结盟，像徐光启、李之藻、孙元化和王徵等都成了庞迪我的友人。在一般士大夫中间，也有许多人认为“天学”即是“实学”。在介绍西方科学知识的过程中，庞迪我进一步增加了他在中国社会中的声望。所以当 1610 年 12 月钦天监在预测交食失误后，礼部官员便向朝廷推荐庞迪我等参与中国历法的修改工作。

庞迪我则利用这一契机带动熊三拔、阳玛诺等传教士积极投身中国历法的修改工作，并对《几何原本》进行了增订，同时庞迪我又与孙元化合作撰写了《日晷图法》一书。庞迪我等传教士直接参与中国科学实践活动促进了中国传统科学与近代科学接轨的进程。

这一历史时期，庞迪我还遵照万历皇帝的旨意绘制了一张《万国地海全图》，并在《万国图志》的基础上写出一部世界地理概述，这就是后来由艾儒略整理出版的《职方外纪》。庞迪我这部世界地理概述的手稿曾在京师士大夫中间辗转传抄，为我国知识界打开了认识外部世界的窗口。

综上所述，可以说庞迪我在中国与西方的文化交流中曾起到一个先驱者的作用。

庞迪我在中国传播科学知识以及参加中国的科学实践活动实际上是在实施他所一直信奉的“适应”策略，直接目的是扩大基督教在中国社会中的影响，而且他的这种努力应当说取得了一定的成效。有些中国知识分子就是通过对庞迪我等参加中国科学实践活动的观察，才认为“天学”即是“实学”，它可以起到匡时济世的作

用，因此才向庞迪我靠拢并最终皈依了基督教。然而庞迪我带动北京会院的传教士投身于中国科学实践已使北京会院的宣教活动渐渐淡化为一种中国与西方之间的文化交流行为。在这种文化交流的过程中，中国知识分子与西方传教士为了避免两种异质文化之间的冲突，双方又相当自觉地把探讨问题的范围主要限定在属于人类共同精神财富的范围之内。即双方都以自然法则为基础共同来探讨制约人与人之间关系的原则和人与自然之间关系的原则。上述这些内容无论从中国人的文化价值观念来看或是从西方人的文化价值观念来看，都是双方可以认同的，或是可以求同存异的。这种异质文化之间的平等对话可以说体现了人类文化全球化的这个未来方向。

庞迪我坚持"适应"策略的目的是想在不引起东西方文化冲突和政治对抗的前提下，达到使整个中国基督教化的总目标。然而实施"适应"策略的进程却不以他个人意志为转移地使北京会院的宣教活动日益呈现出一种文化交流的性质。庞迪我推行"适应"策略的结局反而构成对他原有理想的否定，庞迪我深深陷人无可奈何的"二律背反"之中。

400年前，庞迪我跨过东西方两个世界的边界，从一个文化区域迈入到另一个文化区域，在他的社会活动中明显地体现出跨文化的特征。因此追踪庞迪我的历史足迹有助于我们探讨东西方文化交流的规律，并能从中引申出具有当代意义的一些启示。即为我们展望人类文化未来的走向提供有益的借鉴。这也是时代的要求。

在当代，市场经济的全球化和信息传播的全球化标志着人类社会正从工业化时代向信息化时代的急剧转变。

随着科学技术的飞跃发展，人类社会正以空前的速率向前迈步。当人们刚刚熟悉现代主义的概念，"后现代主义"和"后后现代主义"的提法又已不绝于耳。不同时期文明发展的速度同它距人类历史发展的时距的平方成正比的这一论断，正为人类社会的新发

展所证实。

从500年前地理大发现起，人类已开始迈入全球化的历史进程。但只是到了今天，人们才感到真正的全球化的时代正在到来。

新世纪的钟声即将敲响。

当人们在展望冷战后多元化的世界将以何种政治秩序和经济秩序跨入21世纪的时候，对于亿万普通人来说，他们则更关注人类文化的未来走向。即，物质生活的全球化是否会导致精神生活的全球化。

也就在未来学家向世人描绘人类文化全球化前景及其特征时，世界形势的新发展却使人们看到在全球范围内不同民族的文化"寻根"现象，已越来越发展成一种趋势。

人类文化的未来走向是全球化抑或是更加多元化和民族化，或者像某些西方学者所预言的那样人类将进入"文明冲突"的时代，这一涉及人类前途的重大问题不能不时时萦绕于亿万人的心间。这也就是全球范围内涌起"文化热"的起因。

在这一大的时代背景下，已有越来越多的学者把目光转向四个世纪以前由地理大发现而开始出现的东西方文化相互冲击与碰撞的时代并希冀从这种异质文化交流与融汇的进程中，总结出人类文化发展的一般规律。

由于西方传教士在上述东西方文化交流的大潮中曾起过重要的中介和先驱作用，因此近年有关西方传教士在促进东西方文化交流中的历史作用的研究已越来越引起人们的兴趣。像意大利耶稣会士利玛窦、卫匡国；德国耶稣会士汤若望以及比利时耶稣会士南怀仁等正成为国际学术界研究的热点。他们的著述、日记、书信和有关中国的札记不断被发现并在整理后出版。有关他们生平和业绩的著作相继问世，以他们的历史作用为主题的国际会议更是频频召开。

与上述研究热潮相对照，庞迪我几乎处于被遗忘的角落。这其

中有历史的原因：尽管西班牙在地理大发现以后伴随着殖民扩张已成为空前庞大的“日不落”帝国并在东西方文化交流的大潮中曾起过重要的先驱作用，但终因西班牙殖民帝国的迅速衰落和瓦解，在国际事务中它已处于默默无闻的地位，以致它往昔在东西方文化交流中所做出的贡献也很少被人提及。庞迪我所以没有成为当前研究工作中的重点人物也有其现实原因，即庞迪我的书信、札记和著述目前仍处在间或有所发现的过程中。已记录在案的一些庞迪我的著述又分散在海内外不同的图书馆和修道院中，这一因素也造成研究工作的实际困难。但庞迪我终究是中国传教团中的一位“巨人”。不深入研究庞迪我的生平和业绩，就难以全面认识东方传教运动中“适应”策略的形成与发展过程及其本质特征。庞迪我终究是中西文化交流中的一位先驱者。不深入研究庞迪我所参与的我国晚明的科学实践活动，就难以对西方传教士在促进中西文化交流方面的历史作用做出客观、公正的评价。这也就是笔者决意筚路蓝缕奋力从事庞迪我研究的原因。

《庞迪我与中国》一书最终得以完成，也是因为1992年笔者有幸前往西班牙进行学术考察并发掘到许多有关庞迪我生平和业绩的重要资料。此外，由于海内外学者的大力帮助，使分散在国外各大图书馆和档案馆中的庞迪我的著述陆续集中到笔者的手中。

《庞迪我与中国》一书，以地理大发现以后全球一体化进程为背景，以东西方文化交流大潮为经纬，以晚明中国社会为舞台，并着重从耶稣会“适应”策略形成与发展的新视角来研究庞迪我的生平和业绩，以期对东西方文化交流的规律进行一些新的探讨。

本书所以选取从耶稣会“适应”策略形成与发展的视角来研究庞迪我的生平和业绩，也是从我国当前有关西方来华传教士的研究现状出发的。众所周知，把西方传教士一律看作殖民国家的“别动队”，把西方传教士的在华活动一概斥之为文化侵略行为的那个时代已经过去了。但当前在有关基督教史的研究中，过高评价西方传

教士在促进中西文化交流中的作用，却有形成一种趋势的可能性。在论及16世纪与17世纪之交，中西文化交流所以没有造成深刻、广泛的社会影响时，也主要归因于中国传统文化的“封闭性”和中国士大夫阶层的排外心理和以此为出发点所构筑的“华夷之防”。

持上述观点的学者主要是从中国社会对外来文化的反应这一角度来展开自己的研究工作的，而对于带来西方文化的那些传教士本身却缺少具体入微的分析，甚至往往把他们当作一个“整体”来看待。这就是造成上述片面性的根本原因之一。

事实上如前所述，在地理大发现以后，基督教世界已经发生了分裂。不仅宗教改革运动与反宗教改革运动处于生死搏斗之中，即使在反宗教改革运动中，也存在着是借助军事暴力手段或是采用和平方式借以达到宣教目的的重大分野。在同样力主用和平方式使东方国家和民族基督教化的传教士中，又有主张实施“适用”策略的和坚持基督教教义“纯正性”的两类传教士。即在庞迪我来华的时代，不同的传教士一方面由于其个性、教养及文化背景和所来自的国家各异，另方面，他们同中国接触的性质和形式以及对中国文化的了解和最终解释不同，因此在使中国基督教化这个相同的目标下，他们仍可能信奉不同的传教策略。在中国实施不同的传教策略，往往会引起不同的社会反应：在北京会院，由于庞迪我始终坚持“适应”策略，则使其宗教活动带有明显的中西文化交流的性质；在南京会院，由于龙华民一意推行排它性的“激进”策略，其有组织的宗教活动最终导致一场政治对抗。不要说在中国，若把龙华民的那套传教策略拿到欧洲一些国家去推行，甚至会引发一场酷烈的宗教战争。

我们认为研究西方传教士在中国的社会实践活动而不着力研究这些传教士具体奉行着什么样的传教策略思想，那么难免把中国社会对西方传教士不同的宣教行为的反应都一律当作中国与西方两种异质文化之间的冲突来看待，即把复杂的问题简单化了。我

们尤其想指出这样一点，信奉不同策略思想的来华传教士，在传播与介绍西方科学知识这一问题上，其态度也极为不同。事实上，只有信奉“适应”策略的那些传教士才以较为积极的态度从事西方科学知识的传播与介绍活动，以此来证明基督教文明的优越性。龙华民和澳门耶稣会上层领导则坚决反对把介绍西方科学知识与宣传基督福音相结合的做法。而夹在上述对立双方之间的熊三拔等，则对传播科学知识采取一种不得已而为之的消极态度。可以说耶稣会内部对于在华宣教策略上的分歧是阻碍西方科学知识在中国传播的极为重要的原因。把16世纪17世纪之交，中西文化交流所以没有得到深入、持久的发展的原因完全归诸于中国诸社会因素，显然是不全面的。

综上所述，可以说在有关西方来华传教士的研究中，不考察这些传教士所具体信奉和遵循的传教策略，很难对他们的在华社会实践活动做出准确、客观的评价。其中，尤以“适应”策略，即“利玛窦规矩”，在明清之际的来华传教士中影响至深。庞迪我又是这一策略承上启下的中坚人物。这也就是在《庞迪我与中国》一书中，我们决定从“适应”策略形成与发展的角度研究庞迪我生平与业绩的原因。反之，透过庞迪我的在华传教活动，又会加深我们对“适应”策略的发展进程及其本质特征的认识。

庞迪我一生跨越广阔的时空范围，在多种社会领域中留下了他的身影。因此研究庞迪我的生平不能不涉及到世界史、中国史、宗教史、思想史、文化史、科学技术史以及社会经济史等诸多学科的内容，所以该书也是从事多学科综合研究的一个尝试。

本书中，“基督教”系指与新教相对立的罗马天主教，也称“公教”。如本书引文中用“天主教”这一术语，则照录。为了与引文相呼应，本书间或也使用“天主教”这一术语。

“Father(Padre)”，在中国有“神甫”、“神父”、“司铎”等多种译法。本书中用“神甫”。如引文中用其他译法，则照录。

目　录

序…… 西班牙大使 胡安·莱尼亚
追踪庞迪我的历史足迹(英文)…… 译者 罗莎·墨菲
前　言 ……（·1·）
第一章　庞迪我的东方之梦 ……（1）
　一　西班牙的“反宗教改革运动”与耶稣会的建立
　　……（2）
　二　庞迪我的东方之梦 ……（12）
　三　1597年庞迪我到达澳门：兼论东方传教运动
　　中的民族问题 ……（22）
第二章　从南京到北京……（38）
　一　南京：庞迪我与利玛窦相会 ……（38）
　二　循运河北上 ……（41）
　三　逃出马堂的魔掌 ……（48）
第三章　“觐见”万历皇帝 ……（60）
　一　京城献宝 ……（60）
　二　“觐见”万历皇帝 ……（68）
　三　揭开紫禁城的面纱 ……（72）
第四章　耶稣会“适应”策略的形成与发展 ……（81）
　一　“适应”策略：对西方传教士在美洲大陆推
　　行军事传教路线的经验总结和反思 ……（82）
　二　沙勿略与耶稣会“适应”策略的形成与发展
　　……（94）

D221/14

第五章　庞迪我与中国 …… (110)
一　庞迪我的中国观 …… (110)
二　庞迪我：融入中国社会的“西儒” …… (128)
三　与庞迪我交往的中国士大夫：兼论晚明中国社会的特点 …… (141)
第六章　庞迪我与利玛窦：再论东方传教运动中的民族问题 …… (166)
第七章　庞迪我与龙华民：利玛窦继承人的艰难选择 …… (190)
第八章　庞迪我的在华宣教活动 …… (216)
一　庞迪我在北方的传教活动 …… (216)
二　震惊世界之举：庞迪我为利玛窦申请墓地获得成功 …… (222)
第九章　从“适应”策略到“礼仪之争” …… (231)
第十章　庞迪我与“适应”策略的实施 …… (275)
一　从《七克》到《天主实义续篇》：庞迪我为推行“适应”策略做出的新努力(上) …… (276)
二　庞迪我积极参与中国的科学实践活动：庞迪我为推行“适应”策略做出的新努力(下) …… (300)
第十一章　庞迪我与“南京教案” …… (318)
一　“南京教案”的起因 …… (318)
二　“南京教案”始末：兼论庞迪我所著《具揭》 …… (351)
第十二章　庞迪我：中国与西方文化交流的先驱 …… (387)
一　打开加强东西方两个世界相互了解的窗口 …… (387)

二　庞迪我在介绍西方科学知识方面的
贡献 …… (414)
三　庞迪我在促进中国与西方文学、哲学
和语言学双向交流方面的中介作用 …… (423)
四　对庞迪我在华参加科学实践活动的
历史评价 …… (431)
后　记 …… (451)
附　录 …… (453)
一　庞迪我年表 …… (453)
二　主要外国人名译名表 …… (458)
三　参考书目 …… (460)

第一章　庞迪我的东方之梦

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

1552年8月西班牙耶稣会士方济各·沙勿略怀着到中国传教的热望乘“圣十字”号抵达我国的上川岛。

同年12月2日至3日晨沙勿略因突患重病于上川岛去世。他没能完成他已设计好的在中国传播福音的计划，但“沙勿略是第一个耶稣会士发觉了这个庞大帝国的无数百姓是具有接受福音真理的资质的，他也是第一个抱有希望在他们当中传播信仰的人。”① 因此，沙勿略在有关天主教史的著述中，往往被称为“中国宣教之父”。

在沙勿略的承继者中，最杰出的西班牙传教士就是庞迪我。

西班牙耶稣会士迭戈·德潘托哈(Diego de Pantoja，1571—1618)的中文名字为庞迪我，在我国历史文献中又作庞迪峨或庞迪莪，字顺阳，1571年4月24日出生在西班牙马德里附近的巴尔德莫罗。至今在该镇阿松西奥教堂中尚保存着庞迪我受洗时的证明资料：

“受洗登记簿第二册(1559—1577年)

1571年4月24日

今日为迭戈施洗※。他是迭戈·桑切斯的儿子，其外祖父为米

---

① 何高济等译《利玛窦中国札记》　中华书局1983年版　上册　第127页

※　迭戈(Diego)即庞迪我受洗时的教名。

格尔·德贡萨洛，外祖母为玛丽亚娜·潘托哈。该初生儿之舅父、退伍军人弗朗西斯科·潘托哈为他的教父；其姨母赫罗尼莫·潘托哈为他的教母。受洗时米格尔·德贡萨洛和弗朗西斯科·潘托哈在场。"

1971年在庞迪我诞生400周年之际，巴尔德莫罗镇的人民为了表示对他们的这位伟大儿子的纪念和缅怀，遂在市议会大厅和阿松西奥教堂的墙壁上分别刻石树碑以资纪念。碑上铭文为：

"在耶稣会士、汉学家庞迪我神甫诞生400周年(1571—1971年)之际，巴尔德莫罗人民对他表示纪念。巴尔德莫罗。1971年4月24日。"※

巴尔德莫罗从14世纪至16世纪归属托莱多大主教区管辖。该地盛产谷物和葡萄，手工业十分发达。1570年巴尔德莫罗在西班牙国王菲利浦二世时代，成为王室领地，一些皇亲贵胄纷纷迁居于此。巴尔德莫罗距国王驻跸地阿兰乎埃斯近在咫尺。因而巴尔德莫罗得风气之先，经常受到西班牙政治旋涡的波及和影响。庞迪我在青少年时代像当地居民一样，对西班牙殖民帝国由盛而衰的过程和西班牙严重的社会危机深有感触。而且西班牙的社会矛盾和冲突必然会在人们的宗教感情和宗教意识上得到集中的反映。这是因为基督教在西班牙民族形成的过程中曾起到重大的作用。此点也决定了庞迪我的人生道路。

一　西班牙的"反宗教改革运动"与耶稣会的建立

关于基督教传入西班牙的年代，至今尚无确切定论。这一方面是因为在基督教初兴的两三个世纪，它一般处于秘密或半秘密的

※　1971年我国台湾学者邢敏(Srta Leticia M. Hsing)在西班牙进行学术访问期间，曾发表文章介绍过庞迪我的生平和业绩，由此引起西班牙学术界以及庞迪我故乡巴尔德莫罗人民对庞迪我的怀念并于同年5月20日在巴尔德莫罗举行盛大集会以纪念庞迪我诞生400周年。

状态，所以缺少相关资料来说明基督教早期在西班牙活动的概况。另一方面，最初的基督教信徒大多数是下层社会的芸芸众生，他们文化程度低，有关基督教运动的记载自然非常有限。根据一些历史传说来分析，基督教传入西班牙大约在耶稣蒙难后的几十年间。基督教传入西班牙的路线，首先是海路，经西班牙滨临地中海的诸海港，逐渐向内地扩展。其次是在罗马人征服西班牙的过程中，沿着罗马人开辟的"大道"，基督教作为一种新的思潮，随着商队传向西班牙的内地。至 3 世纪末或 4 世纪初，西班牙相当部分地区都有了基督教社团并留下了一些宗教建筑物遗迹。4 世纪留存下来的文献表明基督教在西班牙已显示出越来越强的生命力。

在蛮族向"罗马世界"大举入侵的年代，自 409 年起，作为蛮族人的一支，西哥德人开始向西班牙入侵。在其后的两个世纪中，西哥德人以托莱多为中心建立了他们比较散漫的统治体制。在西哥德人与西班牙原土著居民的融合过程中，西哥德人也接受了基督教信仰，所以西哥德人的入侵并没有造成西班牙基督教化的中断。

至 711 年，业已建立地跨亚欧非三大洲伊斯兰帝国的阿拉伯人，越过直布罗陀海峡，入侵西班牙。不久，除毗邻法国的一小块西班牙国土外，几乎整个伊比利亚半岛都被阿拉伯人占领。由于阿拉伯人在他们的占领地区强制推行伊斯兰化，因而引起信仰基督教的西班牙人的反抗。为了收复失地，西班牙人和入侵的阿拉伯人进行了长达 7 个世纪的艰苦斗争。在这一过程中，民族斗争上升到圣战的高度，即"十字架"与"新月"之战。由此，基督教在西班牙人的精神领域取得至高无上的统治地位。但要把十字架插遍阿拉伯人占领的地域就要有王权的支持和用骑士的宝剑来开路。也就是说，要想在西班牙建立基督教的精神王国，那么必须以世俗的帝国为基础。于是在收复失地的过程中，西班牙形成了基督教僧侣、国王以及贵族骑士三为一体的神权、王权以及宗法特权相结合的政治结构。

1492年，西班牙人民终于将阿拉伯人驱逐出伊比利亚半岛，完成了收复失地的斗争。被尊称为“天主教国王”的西班牙君主伊莎贝尔女王和费尔南德国王立即感觉到，如果没有新的征服目标，那么充满宗教狂热的教会势力以及富于冒险精神、掠夺成性的骑士集团将对王权构成巨大的威胁，同时也将成为西班牙国内动乱的重大因素。把“祸水”引向东方，遂成为西班牙王室的重要国策。即，再度燃起西班牙人的宗教狂热，组织新的“十字军”，远征东方，从信仰伊斯兰教的奥斯曼帝国手中，夺回基督教的“圣地”耶露撒冷，进而攻占君士坦丁堡，重新打开通往东方的商路。如果能实现这一目标，不仅使西班牙国王成为全世界的君主，而且东方的财富也会源源不绝地流进西班牙。西班牙王室所以支持哥伦布远航而且将西班牙国王致中国“可汗”的国书交于哥伦布，其目的就在于打通驶向中国的航路，通过与中国等东方国家的贸易，为组织新的“十字军”筹集军费。

1492年哥伦布的远航意外地到达美洲。

在西班牙征服美洲的过程中，十字架与宝剑相辅相成，而且始终把征服事业置于王权名义之下。教会势力深知，意欲建立一个笃信基督教的精神王国必须以世俗王国为依托，任何一个传教士不仅应信奉上帝，同时也应效忠于西班牙国王。他们的历史使命就在于，“除向没有受到福音之光感召的人们传播上帝的崇高与光荣之外，也在于寻求西班牙的威严和强大。上帝也在利用西班牙的威严和强大来实现其伟大的事业。”①这种把精神王国与世俗王国相结合的理想，就是建立“世界天主教王国”，这也就是所谓的“西班牙主义”。对每个西班牙传教士来说，他们都应深沉而自觉地为实现这一目标而奋斗。

---

① 胡安·贡萨雷斯·德门多萨《中华大帝国史》 马德里1944年版第19页

由于地理大发现以后的几十年间，西班牙在欧美大陆已建立起一个庞大的“日不落”帝国，因而西班牙王权享有崇高的威信而教会则拥有空前的感召力。所以在庞迪我出生的时代很多西班牙青年热切渴望献身于宗教事业，以便为建立“世界天主教王国”奋斗终生。

然而庞迪我出生的年代既是西班牙王国享有鼎盛荣誉的历史时期，同时也是西班牙迅速走向衰落的转折时期。从西班牙国内来看，征服美洲所掠获的贵金属运回西班牙以后，引发了“价格革命”，在物价高涨和商品严重匮乏的情况下，西班牙经济陷入一场空前的危机之中。在国外，尤其在欧洲，西班牙面临着宗教改革和民族主义崛起的重大挑战。特别是席卷欧洲的宗教改革运动使西班牙天主教教会受到致命的一击。在中世纪，随着基督教文明的复兴以及历次十字军远征，教会势力得到迅速扩大并对于欧洲民众具有巨大的吸引力。然而，在教会内部的纷争中，教皇的威信已经一落千丈；修道士的腐化堕落引起社会上的普遍憎恶；出卖“赎罪符”以及出卖圣职，严重损害了教会在民众中的形象。当文艺复兴生机勃勃的春风唤醒了禁锢在中世纪神权统治之下的批判精神之时，在欧洲形成了强劲的思想解放运动。天主教的改革已成为时代的要求。就是在这种历史背景下，首先在德国由路德发起的宗教改革运动迅速在欧洲蔓延。宗教改革运动一方面把矛头直接指向天主教教会的种种弊端，另一方面积极宣扬人们只有依靠信仰才能在上帝面前使自己释罪。这种中心教义是和天主教历来所主张的依靠“善行”获救的学说是根本对立的。路德在对传统的天主教教义进行批判的过程中，他又致力于创建独立的日耳曼教会并用德文取代拉丁文主持宗教活动。他极力否定由教皇、大主教、主教和一般教士所组成的等级体制，他主张废除寺院制度，不承认传教士是上帝在尘世的代表以及由此而取得的特权。路德在宗教活动中仍采用洗礼和圣餐这两种仪式，但不认为接受洗礼和圣餐就能得

到上帝的恩典，通向得救的道路凭借的是信仰而不是依靠善行。

路德倡导的这种激进的宗教思想至少对如下两方面起到了激励作用：一是，他为广大渴望平等与自由反对教会腐败与堕落的下层人民提供了卓越的行动纲领。因此德国在1524年到1525年间，广大的下层阶级和农民都曾从路德的宗教改革运动中受到鼓舞，从而爆发了规模空前的起义。瑞士加尔文教派的新教革命不仅在瑞士获得重大胜利，而且加尔文主义在西欧国家得到广泛的传播，象法国的胡格诺派教徒、英国的清教徒、苏格兰的长老会教徒以及荷兰的新教教派都信奉加尔文主义。从北欧到西欧，新教革命运动的迅速蔓延，对传统的天主教和罗马教皇的统治地位构成强大的挑战。二是，宗教改革的另一后果，便是激发了民族主义情绪。路德在宗教改革活动中明确表示要创建独立的日耳曼教会，传教中要用德文代替拉丁文，同时教会中不再设置从属于罗马教皇的主教职务。这一切明显表现出民族主义的情绪。在瑞士，当瑞士人经过英勇斗争终于摆脱奥地利和神圣罗马帝国统治之后，比如在日内瓦，便于1530年建立了自由的共和国，从1541至1564年加尔文本人又在这里实行宗教寡头政治。他倡导虔诚、高尚而积极奋进的生活，公民应视自己为上帝的工具，自觉地去完成上帝赋予的使命。在教会组织中，教民推选他们自己的长老和教士，从而排斥了传统的天主教那套从属罗马教皇的主教统辖体制，表现出强烈的民族自主、自决的倾向。在英国，经历了新教革命，宣布英国的国教是个独立于罗马教廷的民族单位，它只服从于英国国王的权威。显然，宗教改革运动激发了民族主义情绪。

面对着如火如荼的宗教改革运动，天主教自身的改革已经刻不容缓。事实上，为了与宗教改革运动相对抗，由罗马教皇发起的自上而下的改革运动很快掀起了高潮。在1545年1563年间在奥地利的特兰多城连续召开了几次大规模的宗教会议，从理论到实践上，对天主教的改革做出了许多具有方向性的决议。针对新教改

革运动对天主教教义的批评，特兰多会议重申，为了使灵魂得救，善行与信仰被赋予同等的重要性，而“圣事”被视作取得上帝恩典不可逾越的途径。教皇至高无上的权威重新得到确认，教会将依照君主政体的形式改建。为了消除天主教会内部滋长出来的弊端和保持维护教会的纯洁性，托兰多会议规定禁止教士出售赦罪符，这正是遭到社会普遍非议的弊端。此外还规定，主教和一般教士只能担当一项圣职，以避免因兼职而获取多项收入。而且担任教职的只能是那些节俭廉洁的教士，腐败变质的教士将从教会中开除出去。为了完善教会的自身建设，一方面开始清理和整顿教廷的财产和财务；另一方面为提高传教士的素养，规定每个主教管辖区均须设置一所神学院。天主教的上述改革运动主要是针对宗教改革运动的。因此，天主教的改革运动又常常被称作“反宗教改革运动”。

在“反宗教改革运动”中，以及在托兰多会议上，刚刚走上历史舞台的耶稣会起到重要作用。耶稣会是由西班牙人伊格纳西奥·德罗耀拉于1534年创立的。罗耀拉是巴斯克人，小贵族出身。14岁父母双亡，未成年已接受教会的剪发礼，在卡斯蒂亚的一座教堂里任司库的待从。后参加军队，想谋求个人的荣耀。在西班牙与法国争雄欧洲的战争中，罗耀拉投身潘普洛纳战役，其间一腿受伤，终生致残。在养病期间，由于他阅读了《耶稣传》和《圣徒列传》，并从中有所感悟，于是他下定决心要自觉地为上帝的荣耀而奋斗终生。1522年他决定以残疾之身前往耶露撒冷朝圣以坚定自己的信念。但在他的必经之途巴塞罗纳正值鼠疫肆狂，无法成行。于是1523年他到阿尔卡拉大学攻读哲学和神学。为了丰富自己的学识，1528年他又来到法国，在巴黎大学深造，继续学习哲学和神学。在此期间他最终完成了《神操》一书的写作，内中详细陈述了他的理想和学说。为了实现他宏伟的理想，罗耀拉遂于1534年创立了耶稣会。这是一个充满战斗激情和富于活力的宗教组织，其锋芒直接指向路德发起的宗教改革运动。

我们前此已述及，在西班牙为从阿拉伯人手中收复失地的斗争中，教会赢得了至高无上的威望。在征服美洲的过程中，教会又起到核心作用。所以很多年轻人都渴望荣誉，怀着为建立“世界天主教王国”而献身的热情投身于各宗教团体之中。因此，西班牙天主教会人数不断膨胀。特别是从收复失地到征服美洲的整个过程中，由于王室的特许以及贵族的捐赠和教会自身的经济活动，致使教会拥有庞大的资产。每年教会的岁入几乎相当于西班牙国家岁入的一半。①在西班牙经济危机的冲击下，大量西班牙贫苦民众纷纷破产。为了生计，他们往往涌入教会之中，以寻求庇护。当然也有数量众多的游手好闲之辈为了过寄生生活而挤入教门。所以西班牙各宗教团体已经人满为患。16世纪西班牙人口为8,235,000人，而教会的各类神职人员达169,300人，即神职人员占总人口的2%。②高级神职人员生活腐化堕落，已为千夫所指；低级神职人员素质低下，在托兰多会议前，西班牙没有一座修道院对神职人员进行系统的教育。因此一般修士几乎都极端愚昧无知。高级神职人员与下层修道士之间又存在着严重的对抗，所以西班牙天主教会处于一种软弱、涣散的状态。

当路德宗教改革运动在北欧和西欧蓬勃发展的时候，西班牙也受到巨大的冲击。一方面，宗教改革之风也吹进了西班牙，在巴利阿多里德，信仰路德宗教改革理想的激进分子率先建立起核心组织。其后，在帕伦西亚、洛格罗尼奥、巴塞罗纳、穆尔西亚、托莱多、萨拉戈萨以及加的斯等地都有路德的追随者在活动。虽然西班牙的异端裁判所不断以“异端分子”的罪名对信奉新教的人士进行镇压，但随着宗教改革运动在欧洲风起云涌，在西班牙想凭借镇压

---

① 维森斯·比维斯主编《西班牙与美洲社会经济史》 西班牙1974年版 第3卷 第65页

② 同上 第7页 第14页

手段扼杀新教运动，已越来越困难。所以宗教改革运动对西班牙冲击的直接结果之一就是诱发了西班牙天主教的改革。在西班牙天主教会中，一些明智的宗教领袖已开始认识到除非西班牙天主教进行重大的改革，铲除弊端，它就不会重新赢得千百万民众的信任，它也不会具有与宗教改革运动相抗衡的力量。如果西班牙天主教会不能振兴，西班牙人民就会失去精神支柱，从而会引发更加严重的社会动乱。在经济危机与社会动乱双重打击下，西班牙这个"日不落"帝国将迅速衰落：在美洲，它将无力控制美洲殖民地业已抬头的分立主义势力，美洲殖民帝国将分崩离析。在欧洲，当宗教改革运动激起民族主义情绪之时，如果西班牙失去了往昔的国力，那么它在欧洲的属地将纷纷寻求独立而在与信奉新教的国家的冲突中，西班牙将一步步失去自己称雄的领域。这样，实现"世界天主教王国"的理想将永远破灭。正是出于这种深沉的危机感，西班牙宗教界的部分上层人士才一方面推行教会的内部改革，另一方面又积极与罗马教廷合作，并在托兰多会议上发挥了主导作用。托兰多会议是分三个阶段召开的，前后历时 18 年。西班牙天主教教会先后共派出 163 名高层宗教人士参与其会，并在整个会议期间起到核心作用。①并以托兰多会议为契机，展开了反宗教改革运动。

欧洲宗教改革运动与反宗教改革运动的激烈冲突使罗耀拉深刻认识到反宗教改革运动所具有的国际性质。所以他决心创建一个跨国的宗教团体。1534 年罗耀拉于圣母升天节那天，在巴黎的蒙塞拉特本笃会隐修院与他的追随者沙勿略、勒费弗尔、拉伊奈兹、萨尔迈隆、包瓦迪亚以及罗德里格斯等人共同创建了耶稣会。由于耶稣会的宗旨和教规完全适合于天主教改革的需要，1540 年获教皇保罗三世的正式认可，耶稣会也表示将无条件地服从罗马教皇的权威。而罗耀拉作为耶稣会的第一任会长，把他个人的人格

① 比维斯《西班牙与美洲社会经济史》 第 71 页

特点和意志力都注入到耶稣会的组织建设当中，“虔诚与外交手腕的混合，苦行与世俗交往思想的混合，神秘主义与冷静盘算的混合，这就是罗耀拉的性格，这就是耶稣会的标志。”①

罗耀拉创建耶稣会时，强调耶稣会士要像战士一样以无畏的精神将自己奉献给上帝，所以耶稣会在西班牙文中用的特定术语是“La Compañia de Jesus”，即“耶稣连队”，其中 compañia 在西班牙语中意味着在一位“官长”(caudillo)统领下的“连队”。罗耀拉曾亲自向教皇保证，他的“连队”随时随地可以投入战斗，以支持庄严的天主教体制和秩序。

为了保证“连队”的战斗力，耶稣会强调下级对上级要“绝对服从”，这是一条带根本性的纪律。这也是耶稣会从多明我会日趋衰落中汲取的教训。“有多少个多明我会士，就有多少种见解”这被耶稣会认为是导致多明我会力量减弱的最重要原因。在耶稣会创建的年代，可以说耶稣会是当时组织上最集中，纪律最严明的一个宗教团体。耶稣会会长由选举产生并任职终生。耶稣会总部设在罗马。耶稣会会长通过自己的特殊网络对各级的下属人员做出任命。耶稣会由于有上述体制的保障，所以它很快便发展成具有实效的一个有机体。

为了突出耶稣会的实效性，罗耀拉在“会规”方面做出许多改革和创新：多明我会已简化了圣餐仪式而耶稣会则取消了这一仪式；耶稣会虽然强调每日的自我反省，但不举行祈祷时的合唱；耶稣会仍实行禁欲和斋戒，但不进行对肉体的特殊“自虐”；耶稣会士不再实行自我鞭笞的约束，外出也不再光头、跣足。上述的革新主要为了适应耶稣会士日以继夜的繁忙工作的需要。同样出于宣教工作的实际需要，耶稣会也不吸收女性耶稣会士。

---

① 埃德蒙·帕里斯《耶稣会士秘史》 中国社会科学出版社 1987 年版 第 19 页

为了杜绝个人野心的恶性发展，同时鞭策耶稣会士一心献身给自己的事业，耶稣会士被禁止接受任何主教职务的任命，不得在宗教裁判所中任职或获取类似的荣誉。耶稣会的精英们不仅要发“三誓”(安贫、贞洁和服从)而且还要宣誓忠于教皇，即所谓的“四大圣愿”。耶稣会士认为他们的一切努力、奋斗，都是“为了上帝更大的荣耀”。※在耶稣会的章程中，有376处写有“为了上帝更大的荣耀”这样的字样。

罗耀拉认为人类社会的诸多弊端是由于人心向恶所致。因此在耶稣会内部倡导灵修指导，即通过对基督教教义的深刻领悟来培养自己高超的德行，以改变日益不古的社会风气。耶稣会士有句名言：“人若获得全世界而丧失自己的灵魂又有什么好处。”每个耶稣会士都需熟读罗耀拉的《神操》，每年应按照福音书中耶稣在旷野中反思40天的行迹，独自进行潜修，摆脱一切会务而专一致力于默思祈祷，这就是所谓的“大避静”。

罗耀拉在他的信徒中尽量培植“天主教反宗教改革运动”的理想，他试图在文人学士与神学家的激烈冲突中能找到一条中间道路，即不要为学术而牺牲神学，也不要为神学而牺牲学术，“在他看来，以光耀文艺复兴的成就为借口把中世纪说成荒唐可笑，或者用狭隘闭塞地尊崇中世纪来渺视文艺复兴的成就，都是违反信仰，也违反理性的。他和他的弟子们都认为，对古典文化和新知识的真诚热爱，是极其密合无间地与基督教原理混为一体的。”①

综上所述由于耶稣会是个具有战斗力的宗教团体，所以在成立后的十余年间(1540--1556)，耶稣会已取得了很大的进展：在西班牙境内，已有12个省建立了耶稣会组织。在西班牙境外，耶稣会士的足迹已遍及意大利、葡萄牙、法国、佛兰德斯、德国、巴西、印

---

① 裴化行《利玛窦评传》 商务印书馆1993年版 上册 第46页

※ 在一些宗教图书中使用“愈显主荣”字样。

度、马六甲、摩鹿加、日本、爱尔兰、波兰、摩洛哥、底里波里、刚果、莫三比克和埃塞俄比亚等地。在西班牙境内外，从事宣教活动的耶稣会士多达 300 人。①

二　庞迪我的东方之梦

耶稣会在西班牙得到迅速的发展。特别是西班牙历史名城托莱多很快成为耶稣会传教活动的中心。1566 年 6 月在托莱多的圣·托麦大街创办了耶稣会士的培训基地托莱多修道院。据记载，1582—1584 年间，在托莱多有 48 名耶稣会士从事宣教活动。他们经常出入周邻的城镇，在大街小巷或在市镇中心的广场上宣传耶稣会的宗旨。他们甚至深入到医院为病人祈祷或到狱中去拯救犯人的灵魂。②这些狂热的耶稣会士释放出相当大的能量并影响到一部分青年人对未来生活道路的抉择。庞迪我就是其中之一。

庞迪我的故乡巴尔德莫罗邻近托莱多城。因此，当耶稣会宣教活动在托莱多蓬勃开展的时候，巴尔德莫罗深受上述宗教氛围的影响。庞迪我于 1589 年 4 月 6 日(18 岁)来到托莱多，加入了耶稣会并在修道院中接受严格的训练。每天凌晨四点半起床，直至晚九点入息，中间要朗诵经文、上课、进行教义的答辩和劳动。③当时常设的课程一般为语法、修辞、拉丁文、希腊文、艺术、神学、教规、建筑学和诸自然科学学科。即耶稣会士在修道院中要受到十分全面的教育，他们有着广博的知识和可以在艰苦环境下开拓事业的强健身体。

那么是什么原因推动庞迪我毅然前往东方传教呢？我们认为下列各因素都可能影响到庞迪我对未来道路的选择。

---

① 华金·吉尔·卡尔沃《托莱多历史上的耶稣会》 托莱多 1979 年版 第 14 页

② 同上 第 50 页 第 48 页

③ 同上 第 47 页 第 48 页

托莱多在西班牙民族发展史中是一座具有重要意义的城市。从罗马人征服西班牙的时代起，这里就成为兵家必争之地。阿拉伯人入侵西班牙之后，托莱多又成为东西方文化交流的中心。自1085年西班牙国王阿丰索六世从阿拉伯人手中收复托莱多以后便将该城作为首府，直至16世纪上半叶，这里一直是西班牙王国的都城——"王城"。因而在漫长的历史年代中，托莱多一直是西班牙的政治与文化中心。特别是在西班牙民族融合的过程中，阿拉伯文明、犹太文明和基督教文明都在这里得到繁荣的发展。从托莱多的建筑风格、日常生活习俗、语言、人种和宗教信仰诸方面都可以看到多元文化水乳交融的痕迹。事实上，托莱多是个东西方文明交萃之地。在这种多元文化的熏陶下，使庞迪我既具有广阔的视野，又培植了他对东方问题的兴趣。

地理大发现以后，西班牙传教士怀着建立"世界天主教王国"的梦想，追随着沙勿略的榜样，曾一批又一批前往东方。托莱多既是培育传教士的摇篮，也是前往东方的传教士的重要出发地点。或者说，那些在东方赢得荣誉的西班牙传教士，几乎无不和托莱多有着某种渊源。像奥斯定会士迭戈·德埃雷拉1565年前往新西班牙，后又至菲律宾，成为劝说西班牙国王向中国派使的积极鼓吹者。他就是托莱多人，并在托莱多完成早期教育。又如另一奥斯定会士马丁·德拉达1575年7月3日至9月14日曾在我国福建省走访两个月零九天。后写出《菲律宾群岛奥斯定会神甫马丁·德拉达与其同伴赫罗尼莫·马林以及与他们随行的士兵在中国观察与体验到的事物》※一书。在前往东方传教之先，马丁·德拉达曾在托莱多圣埃斯特万修道院任职多年。在他故去后他写的大量有关中国的札记以及他在福建购买的部分中国图书典籍都运回西班牙并成为研究中国问题的重要参考资料。我们还可以举高母羡为例。

※ 本书再次提及该著作时，简称《中国纪行》。

他是多明我会修士，1588年抵菲律宾传教。他刻苦攻修汉语并将我国《明心宝鉴》译成西班牙文。在他故去后，该书于1595年辗转呈献给西班牙国王菲利浦二世。这是世界上第一部由中文译成西方文字的著作。高母羡也是出生在托莱多。此外，前往东方传教的先驱者也应提及埃尔南多·阿尔卡拉兹，他同样是托莱多人。1558年当他26岁时，荣获托莱多大学哲学讲座的教席。但他却毅然决然地加入了耶稣会并于1561年要求前往东方传教，"对于去中国传教，使他感到更热切的向往，因为在这地方比别处更能多受苦。"阿尔卡拉兹哪一年离开欧洲，未见记载，但他历尽千辛万苦终于在1565年9月5日到达果阿。1566年4月在他离开果阿后，因遇风暴，船沉而遇难。①

又如1574年范礼安神甫带领42名传教士到达里斯本，准备前往东方。其中有24人为西班牙人，这24人中，又有12人是来自托莱多。②

上述这些与托莱多有着千丝万缕联系的传教士前往东方后大都创立了丰功伟绩。他们的名声在托莱多远播，很可能对像庞迪我这样渴望追求天国荣誉的年轻人起到一种激励作用，引导他们前往东方，也做出一番惊天动地的事业来。

在庞迪我人生道路的选择上对他影响至深的那些人当中，我们特别要指出的是当时作为庞迪我精神指导的托莱多教区的主教路易斯·德古斯曼。古斯曼出生在帕伦西亚省的奥索尔诺。1563年加入耶稣会并就读于阿尔卡拉大学。从1573年起，他在安达路西亚的贝尔蒙特教区任圣职。1594年返回阿尔卡拉并在耶稣会学校执教。1595年荣升为托莱多教区的主教。这时庞迪我正在该地修道院中就读，而且深受古斯曼的赏识和厚爱。庞迪我来华后于

---

① 裴化行《天主教十六世纪在华传教志》 第112—114页

② 裴化行《利玛窦评传》 上册 第34页

1602年3月9日曾给古斯曼主教写了一封长信，即《一些耶稣会士进入中国的记实及他们在这一国度看到的特殊情况及该国固有的引人注目的事物》。庞迪我在该信中写道："我没有像您所期待的那样（有成就）并有负您对我一贯的关怀。对此，我深感惭愧。"①这段话说明了他们之间的亲密关系。

当时古斯曼主教正在写《耶稣会在东印度、日本及中国传教史》一书※。可以想见，在当时修道院的图书馆里会收藏着相当丰富的有关东方见闻的图书资料。而这些图书资料既激发了庞迪我对东方乃至中国的兴趣，又充实了他有关东方世界的知识。在上述致古斯曼主教的信中，庞迪我提到他在修道院时，曾读过一本专论中国的著作②。庞迪我没有提及这部专著的名字。但从他摘引这部书的部分内容来看，这本书应当是西班牙著名奥斯定会修道士胡安·贡萨雷斯·德门多萨（1545—1618）名噪一时的《中华大帝国史》。

门多萨1581年奉西班牙国王菲利浦二世之命出使中国，至墨西哥受阻，只好返回西班牙。由于他在出使中国的前后曾大量收集过有关中国的图书和资料，其中包括马丁·德拉达从中国购买的部分图书典籍，所以在后来写作《中华大帝国史》时，使他有了充分的历史依据。1585年该书一经出版立即受到热烈欢迎。仅16世纪所余的区区十余年间，该书先后被译成拉丁文、意大利文、英文、法文、德文、葡萄牙文及荷兰文等7种文字，共发行30余版；1585—1596年间，该书仅用西班牙文就出版8次，堪称盛况空前。③ 庞迪

---

① 庞迪我《一些耶稣会士进入中国的记实及他们在这一国度看到的特殊情况及该国固有的引人注目的事物》 塞维利亚1605年版 第1页（为行文方便在该书中简称其为《书信》）

② 庞迪我《书信》 第120页 第121页

③ 门多萨《中华大帝国史》 第XXXⅢ—XXXV页

※ 有关古斯曼生平，可参阅《耶稣会名人传》托莱多1891年第二版第407页。

我到达中国以前，有关中华帝国的认识，应该说主要来自于门多萨的这部著作。为了证明庞迪我曾读过该书我们试举数例：

其一，庞迪我在致古斯曼的《书信》中说欧洲的图书中把中国北部边界划在了北纬 50 度，这是个错误①。门多萨著作中即持这一说法。②

其二，庞迪我在致古斯曼的《书信》中说，在西班牙时，他从那本书中读到中国有一种"香猫"。③如今到了中国，果然见到了这种动物。④

其三，庞迪我告诉古斯曼，在中国行政体制中有种执行监察任务的官吏（即中国督察院下设的监察御史，出为巡按御史），其职能与在西班牙读到的那本书中所记载的完全相同。⑤

其四，庞迪我在西班牙读到的那本著作中说中国的达官贵人全都穿着绫罗绸缎⑥；而他到中国后发现，即使是达官贵人也并非都穿丝绸服装。⑦

庞迪我在致古斯曼主教的那封长信中凡是提到他在欧洲时曾从那本书中读到的事情，都是门多萨《中华大帝国史》中的内容而又是当时其他欧洲人写的有关中国的论著中所未一一记载的。《中华大帝国史》的作者门多萨本人并未到过中国，所以有些关于中国的论述并不够准确，但《中华大帝国史》却是那一时代有关中国国情较为客观、较为全面的一本专著。通过这部书的阅读不仅使庞迪我对中国有了更进一步的认识，而且更燃起他前往中国的热望。

---

① 庞迪我《书信》 第 56 页
② 门多萨《中华大帝国史》 第 22 页
③ 同上 第 27 页
④ 庞迪我《书信》 第 59 页
⑤ 同上 第 104 页。门多萨《中华大帝国史》 第 101 102 页
⑥ 门多萨《中华大帝国史》 第 38 页
⑦ 庞迪我《书信》 第 76 页

我们认为除《中华大帝国史》这类论述中国问题的专著外，在远东从事传教活动的那些耶稣会士寄回欧洲的书信也对庞迪我影响至深。

伊格纳西奥·德罗耀拉在创建耶稣会之初，已预见到耶稣会未来的发展前景。为了使不断扩展的耶稣会基层机构与耶稣会上层领导之间能保持密切的联系，同时也为了使分散在世界各地的耶稣会士之间能团结一致，相互支持，于是罗耀拉在耶稣会内建立了一个严密的通信体系。首先，各地的耶稣会分支机构应定期向常驻罗马的总会呈递报告。这种报告一般分成三类：一种是直接呈报给耶稣会高层领导人的；一种是可在耶稣会士之间传阅的；再一种是可供公诸于世的。其次，耶稣会士之间或耶稣会士与教外的友人之间也应常常交换信件。其中有些信件可被视作是"传导性文献"，这类信件往往是对某一地区传教工作进展情况的介绍。特别是一些信件记述了传教区域内的山川形势、自然景观以及土著居民的生活习俗和文明特征等情况。这类信件事实上已具有一定的研究成分。我们常常引用的庞迪我1602年致托莱多主教古斯曼的长信就属于这一类。

耶稣会还有一个规定：耶稣会士的信函应当在内部传阅，以使远隔千山万水的耶稣会士们能得知各地的传教情况，这实际上也是相互鼓励和支持的一种方式。

由于耶稣会士分属不同的国家和民族，语言各异。所以一些重要的信函往往被译成不同的语言文字。又由于辗转传抄中会造成很多笔误，甚至遗漏，因此，耶稣会很快便开始应用印刷技术，使信函减少了传抄之误并使信函的传播速率大大加快。像沙勿略1544年1月15日写于印度柯钦的一封信到1545年便已在巴黎用法文出版了。①在庞迪我来华传教的年代，由于海路多险阻，船只不仅

① 维利亚尔《16—17世纪西班牙美洲在亚洲的扩张》，第61页

中南民族学院图书馆 藏书

遭遇风暴有沉没的可能，漫漫长途中又不时会遭到海盗的袭击和洗劫。因此寄自东方的信函能平安抵达欧洲已实属万幸。为了避免信函遭到意外的损失，发往欧洲的信函一般一式两份：一份信函走"东路"，即经菲律宾、墨西哥，再横渡大西洋送往欧洲；另一份信函走"西路"，即经澳门、果阿绕过好望角送往欧洲。像庞迪我致古斯曼主教的长信能流传下来，已实属万幸。

当时各传教区最重要的文献就是每年提供给耶稣会总部的"年度报告"。在东方传教活动的初始阶段，耶稣会总会急于了解传教士在东方各地的活动以及东方国家的实际状况，所以要求各传教区要每四个月提供一份"报告"。但耶稣会上在开拓传教区的过程中工作繁重，时间很紧，每四个月写一"报告"成为一种难以承受的负担。到 1564 年迭戈·拉伊奈兹任耶稣会总会长时，下令各东方传教区每半年向总会提交一份"半年度报告"以代替原四个月一份的"报告"。最后又改为"年度报告"。耶稣会总会要求各东方传教区每年不仅要及时汇报各自的传教工作进展情况，更要求对各传教区所遇到的社会现实问题做出详尽的报导。①因此东方各传教区的"年度报告"是研究东方传教运动和东方社会最权威、最有价值的历史文献。

16 世纪末至 17 世纪初期从东方寄回欧洲的耶稣会士书简以及各传教区的"年度报告"，其中相当大的部分是用西班牙文写成的。众多的耶稣会士书信所以用西班牙文写成这是有历史原因的。在西班牙国王卡洛斯一世时代，欧洲低地国家（指今荷兰）、西里西亚、米兰和那不勒斯等地皆为西班牙的属地。1580 年葡萄牙与西班牙又合二为一。所以西班牙语在欧洲普遍使用。前往东方传教的耶稣会士主要来自意大利和葡萄牙，他们有很高的文化造诣，一

① 钟鸣旦《杨廷筠：中国晚明的儒士与基督徒》 莱顿 1988 年版 第 91—92 页

般都精通西班牙语。尤其是耶稣会最初三任会长罗耀拉、拉伊奈兹和博哈都是西班牙人，后继的两位会长，迈居里安出生在今荷兰；克劳迪奥·阿桂委瓦是那不勒斯人，该两地均是西班牙属地，他们二人同样精通西班牙语。所以在16世纪，欧洲与东方之间的通信，大都用西班牙文写成。一时西班牙语几乎成为在东方传教的耶稣会士之间的公共用语。1551年至1562年间耶稣会士书信共汇聚为十卷，全是用西班牙文出版的。其后，为了加强耶稣会士之间的相互交流和了解，耶稣会东方视察员赫罗尼莫·纳达尔1561年曾明令在东方传教的耶稣会士，其书信如果不能用拉丁文写作，至少也要用西班牙文书写。久而久之，很多耶稣会士竟对母语都感到生疏，而只善于用西班牙文写作。像远东视察员范礼安在1577年的一封信中，他就谈到，他已不再能用拉丁文写作，即使是他的母语——意大利文，用起来已不顺畅，只有用西班牙文写起东西才得心应手。①大量用西班牙文写成的有关东方传教活动的文献，庞迪我阅读起来自然会十分方便。

庞迪我成长的年代，正是西班牙文学和艺术的繁盛发展时期，历史上称这一时期为"黄金时代"。享誉世界的西班牙文学巨匠，《唐吉诃德》的著者塞万堤斯就是庞迪我的同时代人。文学艺术的发达带动了印刷业的发展，像巴塞罗纳、科尔多瓦和萨拉戈萨都是欧洲著名的印刷中心，早期耶稣会士的书信集和"年度报告"遂在西班牙大量印刷、发行。

当时古斯曼主教正在写《耶稣会在东印度、日本及中国传教史》一书，同时受命负责收集流入西班牙的耶稣会士寄自东方的书简。②因此在庞迪我就读的修道院中有着大量的有关东方报导的

---

① 维利亚尔《16—17世纪西班牙美洲在亚洲的扩张》 第92—95页

② 拉克《亚洲促进欧洲的形成》 芝加哥1965年版 第1卷 第1册 第328页

资料供古斯曼主教参考。诸如西班牙耶稣会士阿隆索·桑切斯曾在菲律宾传教，他多次想中经澳门潜入中国而未获成功。但桑切斯有关中国国情的报导却传回欧洲。古斯曼在上述著作中有关中国的论述，就曾参照桑切斯的报告。又如范礼安有关中国的报导也为古斯曼所引用。①

庞迪我就学在古斯曼主教的身边，所以各类耶稣会士书简为庞迪我了解和认识东方世界打开了窗口。我们还认为在这些耶稣会士书简中不仅激发了庞迪我对东方世界的兴趣，而且启发他正确树立在东方传教中的策略思想的，应当说是"中国宣教之父"沙勿略的信件。

沙勿略在东方传教的业绩，在欧洲引起普遍的关注。1541年沙勿略到达果阿。到1545年他寄自东方的书信已在欧洲传抄。②1549年沙勿略开始在日本从事传教活动，并在实践中逐步形成了他的"适应"策略思想。沙勿略寄自日本的书信，1552年已陆续传到欧洲。沙勿略其后的书信开始用西班牙文、葡萄牙文、意大利文、拉丁文、法文和德文等语种广泛印刷。用西班牙文印行的包括沙勿略书信在内的集子，于1555年在科英布拉、1556年在巴塞罗纳、1557年在科尔多瓦、1562年在科英布拉和巴塞罗纳相继出版。最初这类信函往往被冠以"印度书简"的称谓，因为信中论述的内容尚涉及广泛的东方问题。其后，以专门论述日本传教问题为主的书信则被称作"日本书简"。1565年就曾用西班牙文出版过专门收集寄自日本的信函的小册子。③古斯曼在写作《耶稣会在东印度、日本及中国传教史》一书时，充分利用了他搜到的沙勿略信件。同时他还充分利用了当时在欧洲出版的有关沙勿略生平的著述。像台

---

① 古斯曼《耶稣会在东印度、日本及中国传教史》 阿尔卡拉1601年版 第311-384页

② 拉克《亚洲促进欧洲的形成》 第1卷 第2册 第674页

③ 同上 第675页

赫伊拉1580年完成了沙勿略传记的写作，该书在欧洲耶稣会范围内曾广泛流传。与此同时，著名耶稣会士范礼安受耶稣会总会委托在东方写作的《沙勿略传》的第一部分也已在欧洲印刷出版。①所以古斯曼在他的上述著作中，对于沙勿略从巴黎求学时代直至病逝于中国上川岛的整个生涯，做了详尽的叙述，整整用了67页。古斯曼对沙勿略的功绩更给予高度评价。②

在托莱多的修道院中，古斯曼收集到的有关沙勿略的资料，庞迪我自然会浏览，甚至潜心攻读。古斯曼对沙勿略的敬重态度，更会引起庞迪我对沙勿略的崇敬。此外，像门多萨在《中华大帝国史》中曾赞扬了沙勿略在东方传教中的功绩：

"由于耶稣会士们，尤其是圣洁的导师沙勿略的努力，神圣的天主教才传入到日本各岛。他是耶稣会创始人伊格纳西奥·德罗耀拉十伙伴之一。他曾孜孜不倦地为日本岛民皈依基督教而辛勤劳作。直至今日，日本人还承认沙勿略的理论和他使徒般的一生对他们教益极大并认为他们从洗礼中得到的收获，除上帝外，则应当归功于沙勿略。在他去世后，仍然健在的耶稣会士们都效法他的榜样。"③

门多萨在《中华大帝国史》中还特别报导说罗明坚和利玛窦等人遵从沙勿略的教导已成功地在中国的肇庆立足。门多萨对基督教在中国的进一步扩展表示出极大的信心：

"上帝以他的仁慈并动用他的神恩，正在推动这项事业向前发展。为了上帝的荣耀，也为尊崇他的圣教并使那些灵魂因他的圣血而赎罪，基督教国王（指西班牙国王菲利浦二世——引者）正一心去完成他业已开始的事业并使他思想中完成这一事业的意志不断

---

① 泣克《亚洲促进欧洲的形成》 第1卷 第1册 第327页
② 古斯曼《耶稣会在东印度、日本及中国传教史》 第11 78页
③ 门多萨《中华大帝国史》 第XXI—XXII页

加强，尽管魔鬼极力诱使他放弃这种努力。但没有任何力量和计谋能对抗上帝及其神意。”①

沙勿略的榜样力量和罗明坚、利玛窦在中国创立救世功业的初步成功既激励着庞迪我前往东方去完成沙勿略未竟的事业，同时也是其后庞迪我在中国的传教活动中始终贯彻沙勿略倡导的“适应”策略的重要原因。

庞迪我在托莱多修道院学习期间由于古斯曼主教正在写有关耶稣会在东方传教活动的专著，因此急于更多地了解东方的现状。所以庞迪我的东方之行事实上也肩负着日后为古斯曼主教提供东方信息的使命。很可能在庞迪我离开西班牙前往东方时，古斯曼曾交给他一份调查纲目。因为庞迪我在《书信》中对于他“未能按要求的顺序”来反映中国实况，有表示歉意的字样。②

总之，在上述诸多因素的推动下，庞迪我终于走上前往东方传教的艰难之途。

三　1597 年庞迪我到达澳门：兼论东方传教运动中的民族问题

怀着到东方传教的梦想，1596 年 4 月 10 日在中国与日本以外东方传教区视察员皮门塔的率领下，庞迪我与其他 18 名神甫离开里斯本前往东方，就此开始了“八万里外异国之旅”。与他同行的还有著名的意大利耶稣会士龙华民。途中遇到风暴，险象环生。历时七个月，庞迪我一行才于 1596 年 10 月 25 日抵达果阿。对于他在果阿的行迹，庞迪我在日后成名的著作《七克》中曾有所记述：“小西洋者，中华所称佛地也。余暂居数月，熟稽其道言，审其行迹。”③也就是说，庞迪我在果阿停留期间，对于印度的佛教学说，

---

① 门多萨《中华大帝国史》　伦敦 1853　1854 年英文版　第一卷　第 171 页

② 庞迪我《书信》　第 55 页

③ 庞迪我《七克》　卷一　页三　卷五　页二二

他已进行了初步的研究，为他日后对佛教学说的批判奠定了基础。

1597年4月23日庞迪我和龙华民等在远东传教团视察员范礼安和葡萄牙著名耶稣会士李玛诺率领下乘船离开果阿，于7月20日驶抵澳门，庞迪我终于踏上了中华大地。

根据耶稣会教规的规定，一个成熟、合格的耶稣会士要经过14年的系统训练。庞迪我在等待分配传教工作的间隙遂在澳门神学院继续他的神学第二阶段的学习，并于1598年7月1日前完成了神学最后一门课程的考试。其后又于1598—1599年间完成了他第三阶段的神学学习。

1598年7月庞迪我已接到派他前往日本传教的指令。但当时日本出现了对基督徒的迫害事件，所以庞迪我与其他10—12名神甫们留在澳门等待日本内部动乱一旦平息，便将东渡日本。恰恰在这种时候，按庞迪我自己的话来说："上帝改变了我的命运，我奉派前往中国，这就是展现在我眼前的事业。"①。

庞迪我被派往中国主要是协助意大利籍耶稣会士利玛窦筹备前往北京向中国皇帝进献礼品事宜。自1582年利玛窦自澳门进入中国后，他始终遵循沙勿略的东方传教方略，力求调和东西方文化之间的差异，他身着丝袍方巾的儒服，谙熟汉语，攻读儒家典籍，在中国知识阶层中做着"合儒"、"补儒"的工作并逐步扩大了自己的影响。在肇庆传教中他曾取得初步的成功，后又在韶州开辟了新的传教基地。其后借助中国官吏的帮助他又得以进驻南昌和南京，甚至于1598年曾北上京城。然而当时正值日本入侵朝鲜，紧张的时局限制了利玛窦在北京的活动，他只得重新返回南京。但利玛窦和其他在华传教士完全确信："除非他们能邀宠于皇帝，否则南京或其它地方取得的进展就会终归化为乌有。"②他们还担心，有关外

① 庞迪我《书信》 第2页

② 《利玛窦中国札记》 下册 第376页

国传教士要向皇帝贡奉礼品的消息会传到宫中。如果皇帝派人取走贡品而没有同意他们在华传教，那么他们近20年的努力顷刻间会化作一场春梦。所以利玛窦积极策划第二次北上进京，以便亲自向中国皇帝呈献礼品并求得在北京的传教权。为了实现上述目的，利玛窦的当务之急便是他迫切需要一笔经费和贡奉给万历皇帝的礼物，同时也更需要一个得力的助手。为了解决上述难题，当时协助利玛窦工作的意大利传教士郭居静神甫风尘仆仆从南京赶回澳门争取援助。经过澳门宗教界的努力，终于筹集到一笔可供中国传教团使用的经费并准备好了呈献给中国皇帝的一份礼品。而庞迪我则被选为陪伴利玛窦北上的助手和伙伴。庞迪我所以被委以如此重任，根据他的上级澳门神学院院长李玛诺的解释是因为：

"一、该神父具备所需年龄、语言能力、谨慎、力量、美德等优点。

二、他对我表示愿去那里传教，先在念书时，要不是听说不打算派西班牙人去，他早就会向视察员神父(指范礼安)提出这一申请。

三、其他可能的申请人由于是葡萄牙人，更需要派赴日本。同时也必须消除这一传闻：说我们不愿分配西班牙人去中国。"①

李玛诺这段评语是具有权威性的。李玛诺曾与庞迪我同船从果阿到澳门，而自庞迪我1597年抵达澳门后便一直在澳门神学院进修，当时正值李玛诺任澳门神学院院长，因此李玛诺有充分条件和时间对庞迪我从旁进行观察，而且李玛诺深知庞迪我将执行的是一项关系到基督教在华传教事业成败的重大使命，如果对庞迪我的基本素质没有十足的把握，他是不会轻易做出这样的推荐的。当庞迪我还在故国西班牙的时候通过阅读门多萨《中华大帝国史》一书便已经知道利玛窦等在肇庆所创立的业绩。及至到了澳门，利玛窦在华传教活动中的每一个进展，必然成为澳门神学院中的议论重点，因此，庞迪我渴望前往中国并加入利玛窦的行列，是十分

① 裴化行《利玛窦评传》 上册 第307页

自然的。当庞迪我终于被批准前往中国时，他难以抑制自己如愿已偿时的兴奋心情，在1602年他写给古斯曼主教的信中，他写道："值得欣慰的是上帝选择了我前往中国。"①

庞迪我这种乐观的情绪，说明他对东方传教事业中所存在着的复杂的民族问题虽已有所感觉，但尚没有一种深刻、理智的认识。而民族问题不仅影响了庞迪我以后的生活和事业，更严重地是危及了基督教在华的整个事业。

在基督教从巴勒斯坦地区向不同的文化区域扩展的过程中，它必然要适应不同地区的文化、习俗，甚至民族心态。所以基督教在不同的文化区域，在其教义的普遍一致的前提下，又呈示出一定的民族特点。而在地理大发现以后的征服活动中，不同国家的宗教势力又与各自的王权紧密结合在一起，所以民族争端也必然反映在宗教问题上。

罗耀拉在创建耶稣会时，为了使它成为一个世界性的组织，遂提出"四海一家"的原则，即耶稣会士一旦踏上异国他乡的土地，他们都要把所到之处，视作自己的祖国，看作自己的家乡。为了使耶稣会成为超越民族概念的具有世界主义的组织，罗耀拉有意地让一位法国人主持罗马耶稣会学院的工作；让一个西班牙人负责巴黎耶稣会学院的事务；又让一个荷兰人领导意大利佩鲁贾耶稣会学院的活动。耶稣会前几届会长都不断指出民族主义和地方主义对耶稣会事业的危害性，甚至认为民族主义和地方主义足以使耶稣会葬送在"甜蜜的海洋里"。所以他们极力主张要把"外国人"这个可诅咒的词，从耶稣会的词汇中取缔。②因此在16世纪和17世纪，欧洲的耶稣会士一般都能遵从超越民族主义的这一普遍性原

① 庞迪我《书信》 第1页

② 卡明斯《礼仪问题：闵明我与中国耶稣会士》 英国剑桥1993年版第64页

则，而强调耶稣会士不是效忠自己的祖国，而是忠于教皇的无上权威。因此在这一历史时期，欧洲各国的耶稣会士尚能和谐相处。然而在欧洲以外的广阔世界里，情况就复杂多了，尤其是在东方。

在西方殖民主义者中，葡萄牙人首先抵达亚洲东部，并在果阿和澳门建立了殖民据点。与此同时，葡萄牙的王室和宗教界也想借此机会垄断在东方传教的特权。为此由葡萄牙国王出面向教皇申请到在东方传教的特许权，这就是众所周知的"保教权"(Padroado Real)。从1452年教皇尼古拉斯五世至1514年莱昂十世，通过一系列"圣谕"和"布告"给予葡萄牙王室以在非洲、亚洲和巴西等地设置教区和任命圣职人员的权力和特许权。实际上葡萄牙国王已成为罗马天主教在上述地区的总代理人。"保教权"应正确译为"王室代理权"。根据教皇的授权，葡萄牙国王拥有如下权限：在他的管辖范围内，敕令建造大教堂、教堂、修道院和会院；任命各级主教和神甫，授予各种荣誉和官职；划定教区并征收教区内的各类赋税；仲裁各教区之间以及教区与行政辖区之间的争端；对舆论有着广泛影响的布道讲坛应由国王直接控制，传教士不得对国王的行为举止提出公开的批评，但他们有权保持沉默或向国王进行简短的陈言。至于教会的活动经费则由葡萄牙王室全部负担。从上面的"保教权"的基本内容来看，事实上除了宣讲教义以外殖民地的教会事务全部由葡萄牙国王直接控制着。换句话说，在从好望角到日本以及从印度到巴西的广阔空间内，教皇的权力是由葡萄牙国王在行使着，即在上述地区不经葡萄牙国王的认可，任何人不得任命任何教职；不经葡萄牙国王的同意，任何传教士不得前往东方传教。葡萄牙人以外的其他欧洲国家的传教士要想得到葡萄牙国王对于他前往东方传教的批准，则必须放弃自己的原国籍并成为葡萄牙的臣民。而且，葡萄牙对于其后教皇所颁发的任何与"保教权"实质内容相悖的"圣谕"，均可宣布为无效。在获取"保教权"的同时，葡萄牙承担了为东方传教事业提供方便和赞助的义务。

在东方传教的耶稣会士当他们意识到只有借道葡萄牙占领下的澳门，才有进入中国的可能时，他们不得不接受“保教权”的先决条件，把耶稣会士在东方的宣教活动视作葡萄牙在东方传教事业的整个组成部分之一。甚至在西班牙国王菲利浦二世于1580年兼并葡萄牙之后，日本的耶稣会士在做弥撒时，不管一些西班牙人提出的异议，他们仍拒绝为西班牙国王菲利浦二世祝福，在这些耶稣会士的心目中，他只是个“僭权者”。①

除葡萄牙王室外，另一享有“保教权”的国家即是西班牙。前面我们已经提及，在西班牙为摆脱阿拉伯人的统治而进行的长达7个世纪的收复失地的运动中，基督教成为促进民族团结的一种重要的精神力量。西班牙国王费尔南德和女王伊莎贝拉在收复失地的最后斗争中由于高举基督教的旗帜并取得最终的胜利因此被誉为“天主教国王”。为了取得对教会力量的节制权并形成国家与教会一体化的体制，还在收复失地的关键性战役——攻打格拉纳达的攻坚战中，西班牙国王于1486年已向教皇英诺森六世申请到“保教权”(Patronato 或 Patronazgo)。据此，西班牙国王拥有在其收复之领土上任命各级主教以及赐予宗教名份的权力。同时，原来信奉伊斯兰教但后来业已皈依基督教的那些“摩尔人”，他们上交教会的“什一税”，自此以后要由西班牙王室征收。

西班牙入侵拉丁美洲以后，西班牙国王要求把“保教权”扩大到整个“西印度”。罗马教皇同意了西班牙国王的要求。1493年在教皇颁发的“圣谕”中，给予西班牙国王在新发现地区对那些“异教徒”进行基督化的特许权，此外西班牙国王还享有教皇给予葡萄牙国王“保教权”时所规定的同样的权力。1501年教皇又将新发现地区土著居民和西班牙移民应缴纳的“什一税”转到西班牙王室的名

① 博克舍《军事教会与伊比利亚的扩张(1440—1770)》 巴尔的摩与伦敦1978年版 第78—79页

下，而西班牙国王则应承负责上述地区教堂的兴建与缮修。到1508年7月28日教皇胡利奥二世又颁布“圣谕”，给予西班牙国王在整个美洲享有普遍的“保教权”。至此，西班牙国王已在西班牙本土和他所征服的广大的美洲殖民地均享有了“保教权”。

由于美洲距西班牙本土路途遥远，为了防止美洲的教会发展成一支独立的势力，西班牙国王遂加紧对美洲教会的控制。“天主教国王”的继承人卡洛斯一世首创“西印度事务院”并明令将美洲的宗教事务置于西印度事务院直接管辖之下。①

上面我们分别综述了葡萄牙与西班牙两国王室所享有的“保教权”的基本内容。“保教权”是特殊历史时期的产物：一方面，在宗教改革运动的冲击下，罗马天主教最高决策层的威信与控制能力已经明显下降；另一方面，在地理大发现以后，葡萄牙和西班牙是西方迅速崛起的两大殖民势力。在广袤的被发现和被征服的地域内，如果罗马教皇不依靠葡萄牙和西班牙两国的王权，那么它根本无法实现使上述两大地区基督教化的重任。所以罗马教皇不得不忍痛将属于自己的权力让予了葡萄牙和西班牙两国国王。因此，在罗马教皇赋予葡萄牙和西班牙两国“保教权”的同时，已经埋下了罗马教皇与葡萄牙和西班牙两国王室之间的潜在危机。其次，无论葡萄牙或是西班牙，根据“保教权”两国都建立起国家与教会一体化的体制。在对广大亚非拉地区进行殖民扩张的时期，王室与教会势力之间相互依存，剑与十字架相互结合。然而“保教权”具有十分鲜明的国家对教会事务进行干预与控制的性质。因此，“保教权”也埋下了王室与教会之间矛盾的种子。下面我们要特别指出的是，“保教权”也导致了葡萄牙和西班牙两国教会势力之间的冲突与对抗，即在东方传教过程中日益显露出“民族问题”的严重性。这也是

---

① 理查德·科淖茨科《拉丁美洲：殖民时代》 西班牙1974年版 第205—207页

庞迪我到了东方以后所面临的重大棘手问题，而且这一“民族问题”伴随着庞迪我在华传教事业的始终。这也就是对这一问题我们不能不详加论述的原因。

葡萄牙和西班牙两国教会之间爆发出来的“民族问题”，缘起于两国的在划分殖民地势力范围中的利害冲突。地理大发现以后，葡萄牙与西班牙是率先入侵东方的两大殖民势力。在征服殖民地的过程中，两国不断发生矛盾、冲突，乃至演变为对抗。为了避免葡萄牙与西班牙两国爆发全面的殖民地争夺战，罗马教皇亚历山大六世出面进行调停并于 1493 年 5 月 4 日做出如下仲裁：在亚速尔群岛和佛得角群岛以西 100 里格※的地方从北极到南极划一分界线，该线的西部为西班牙的势力范围；该线以东为葡萄牙的势力范围。这条分界线在历史上被称作“教皇子午线”。但葡萄牙认为这一分界线损害了它的利益，因此要求重新划分两国的势力范围。于是葡萄牙与西班牙两国又于 1494 年 6 月 7 日签署了《托德西利亚斯条约》，将上述分界线西移 270 里格。至此，西班牙主要在“西印度”从事殖民活动；葡萄牙主要在“东印度”发展自己的殖民势力。

然而那一时代人们的地理知识仍十分贫乏而勘测技术又不完备。因此 1523 年当麦哲伦部下抵达摩鹿加群岛后，西班牙与葡萄牙之间围绕这一“香料群岛”的归属问题又展开了一场旷日持久的争论。

一波未平，一波又起。1565 年西班牙王室为在太平洋上寻找到通往“香料群岛”的新航路，于是授权罗佩斯·德莱加斯比从墨西哥的纳维达德港率船队西航，并于同年驶抵菲律宾群岛。菲律宾临近中国，该地在亚洲东部具有重要的战略意义，所以西班牙殖民当局决意将菲岛当作实现其“东方天主教王国”迷梦的基地。

葡萄牙对西班牙入侵菲岛十分警觉。它一方面以菲律宾地处 1494 年《托德西利亚斯条约》规定的分界线葡萄牙一侧为理由，向

※ 里格(Legua)西班牙里程单位，约合 5572 公尺。

西班牙提出对菲岛的主权要求，另方面极力想遏制西班牙在远东的扩张。1570年7月在莱加斯比致西班牙国王菲利浦二世的信中就写到，他们遇到葡萄牙人的敌意，如果葡萄牙人拒绝或是不愿意接受他们的善意，他们将采取"适当的手段"。①

葡西两国之间的利害冲突必然反映到两国之间宗教势力的对抗上。

1565年罗佩斯·德莱加斯比入侵菲律宾以后，在行政上，整个菲律宾群岛归属新西班牙总督辖区管理（今墨西哥），而且把征服美洲过程中所积累的"经验"在菲岛全面实施。这包括在文化上实现"西班牙化"，使菲律宾成为"泛西班牙"（Pax Hispanica）的一部分。为达此目的，从征服伊始，就应充分发挥教会的作用。事实上，在莱加斯比的远征队伍中就有一些传教士参加。像安德莱斯·德乌尔塔奈达就是其中一员。他是奥斯定会传教士，并且是著名的宇宙学家。1523年他曾随霍夫莱·德洛阿伊沙远征摩鹿加群岛并在那里滞留到1536年。对东方事务他有丰富经验。乌尔塔奈达和他的教友在莱加斯比的征服活动中曾起到极为重要的作用。

为了巩固西班牙对菲律宾的殖民统治，同时也为了以菲律宾为踏板，进一步染指中国和日本，于是西班牙殖民者开辟了马尼拉与阿卡普尔科之间的太平洋航线。由西班牙王室派往菲岛的官吏以及传教士遂搭乘马尼拉大帆船不断经墨西哥来到菲律宾。根据西班牙传教士在美洲征服过程中的经验来到菲岛的传教士立即着手向当地土著的"异教徒"宣讲基督教教义，使他们摆脱传统的习俗并最终皈依天主。1578年始建第一个教区，至1595年已开辟了3个教区。1585年新接受圣职的有400人，到1591年已达667

① 戴维《西方在亚洲的殖民主义与基督教》 德里1988年版 第31页

人。①进入 17 世纪，菲岛西班牙传教士达 250 人并使 600,000 菲岛居民皈依了天主教。②在对菲律宾当地居民强制实行基督教化的同时，菲岛的传教士下一个最大的目标，就是到中国宣教。然而明王朝对外国人入境一直是严格防范和厉行限制的。能够潜入中国的唯一通道就是澳门。所以西班牙传教士竭力想向澳门渗透。而这也正是葡萄牙人所坚决反对和极力抵制的。

在西班牙殖民势力侵占菲律宾群岛之前，西班牙传教士要想在东方取得传播基督教的权利只有遵从葡萄牙"保教权"的具体规定，首先要得到葡萄牙国王的特许，然后才能搭乘葡萄牙的船只，从葡京里斯本出发，前往东方。在 1541 年至 1600 年间，大约有 80 名西班牙耶稣会士从葡萄牙来到果阿。这已经是个不小的数目。1574 年范礼安前往东方时，随行的西班牙传教士竟达 24 人之多。③仅此一点就引起葡萄牙人极大的震动。所以当范礼安欲离开里斯本时，遇到了阻碍。终究那时葡萄牙王室仍恪守对于前往远东传教的外国传教士不问国籍的开明政策，所以经人出面斡旋，范礼安才率众成行。到 1578 年当利玛窦经葡萄牙前往印度时，民族主义在葡萄牙已经甚嚣尘上。塞巴斯蒂安国王在左右大臣的鼓动下已准备好了一道敕令，让所有在葡萄牙领地上传教的西班牙耶稣会士迅即"离境"。但这道敕令尚未及颁发时塞巴斯蒂安国王已在与摩洛哥人的冲突中遇难。耶稣会总会长迈居里安为了避免整个传教事业为民族主义所损害，便于 1578 年 12 月 24 日通知范礼安神甫，让他责成葡萄牙省区长婉请代掌政权的亨利枢机主教撤消塞巴斯蒂安已拟好的敕令，由此才消除了从葡萄牙领地上驱逐西班牙耶稣会士的这场严重危机。④上述事件，利玛窦是目击者，东

---

① 戴维《西方在亚洲的殖民主义与基督教》 第 32 页
② 博克舍《军事教会与伊比利亚的扩张》 第 60 页
③ 维利亚尔《16—17 世纪西班牙美洲在亚洲的扩张》 第 89 页
④ 裴化行《利玛窦评传》 上册 第 34—36 页

方传教事业中的民族竞争问题给他留下了深刻印象。

1580年西班牙国王菲利浦二世兼任葡萄牙国王，至少从表面上来看，两个王国已经合二而一。然而在澳门，葡萄牙宗教界仍坚持原有“保教权”所规定的一切权利，并随时防范西班牙人可能对澳门的渗透。西班牙国王菲利浦二世担心在澳门的葡萄牙人会发起叛乱，于是1581年派耶稣会士阿隆索·桑切斯到澳门去安抚那里的葡萄牙人，保证西班牙人不侵害葡萄牙人的任何利益。迫于当时的形势，葡萄牙人表面上承认了菲利浦二世的王权，但他们仍把桑切斯看成是来自马尼拉的间谍。

1582年8月7日利玛窦来到澳门，旋即与罗明坚在肇庆建立了耶稣会在中国的第一个会院。桑切斯想通过利玛窦从中国官方获得前往北京的许可，以便觐见中国皇帝，从而获得在全中国公开传播基督教的权利。于是利玛窦为桑切斯来华向中国有关当局提出了正式申请。

澳门葡萄牙行政当局却认为西班牙人不仅想取得在中国的传教权，而更重要的是想与中国建立起贸易关系，这样会严重损害葡萄牙人的商业利益。当时澳门是中国商品唯一的出口港，而澳门的出口贸易为葡商所垄断，因此葡萄牙人正式通知利玛窦：“让西班牙获得遣使中国皇帝之荣是不合时宜的。这一荣誉应属于葡萄牙人，当有关与中国贸易的问题提了出来在西班牙国王和葡萄牙国王之间作出决定时，教皇亚历山大六世早就把它判归葡萄牙人了。尽管这两个王国现在是在同一个国王之下，天主教国王※仍然愿意两国各自进行自己的事，禁止一国干涉另一国的权利和过去的特权。”① 接到这一内容严峻的通知后，利玛窦已不便再积极为桑切斯来华之事打通官府，再加上澳门行政当局私下向中国官方提

① 《利玛窦中国札记》 上册 第186页

※ 这里所谓的“天主教国王”系指西班牙国王。

交了一份不利于西班牙人的报告，所以桑切斯出使中国的计划已无法实现。①

在此事件之后，在远东传教事业中，葡萄牙传教士与西班牙传教士的冲突仍然不断。1584 年 10 月 5 日在马六甲，葡萄牙籍的方济各会士将西班牙同属于方济各会的传教士驱逐出境，这些西班牙人逃到澳门后，在葡萄牙人一片“西班牙人滚出去”的呐喊声中，他们被迫匆忙返回菲律宾。1586 年 12 月左右西班牙籍奥斯定会的省会长孟利格获得果阿总督的准许，前来澳门，想在此建立一所奥斯定会会院，却被葡萄牙人断然拒绝。孟利格在致西班牙国王的信中写道：“我们有比权力更大的教皇手谕，但葡萄牙人不要看，也不听我们解释，因为我们是西班牙人。”孟利格只好愤愤然返回菲律宾。②

为了缓和葡萄牙传教士与西班牙传教士在远东的冲突和对抗，西班牙国王菲利浦二世既已兼任葡萄牙国王，他也只能从他的统治全局出发，为了安抚葡萄牙人遂于 1589 年 8 月 9 日下令禁止菲律宾岛的西班牙传教士进入中国。葡萄牙人排斥西班牙人的目的基本上达到了。③

庞迪我抵达澳门时，所遇到的最严峻的问题之一，就是远东传教事业中的这种民族冲突。从历史的经验来看，庞迪我尽管心中向往中国，但他同时也意识到，由于他是西班牙人，澳门的葡萄牙教会势力肯定会制造各种籍口和障碍，以阻止他前往中国传教。所以他一直没有向耶稣会上方人士明确表示他愿意到中国去传教。

然而在东方传教过程中，民族矛盾所造成的危害终究为越来越多的较为明智的传教士所认识，并极力想方设法弥和这种矛盾。

---

① 《利玛窦中国札记》 上册 第 183—186 页

② 裴化行《明代闭关政策与西班牙天主教传教士》 载《中外关系史译丛》 上海译文出版社 1988 年版 第 4 辑 第 267—268 页

③ 同上

意大利传教士罗明坚在1584年5月30日从肇庆寄给耶稣会总会长阿桂委瓦神甫的信中便表述了他对民族冲突的担心和解决这一棘手问题的方略："藉本信我要告诉神父的，是您知道本传教区是新开拓的、幼弱的，经不起些微的波动便会夭折，因此一切必须谨小慎微，耐心的耕耘，否则便会摧毁了它。我说这些，因为不但指我们耶稣会的神父，而且也有其它修会的神父，包括东印度的，也包括西印度的神父，都想来到这块由我们费尽万苦而开发的新园地工作，而这个中华帝国的教会可说尚未诞生呢！因此请总会长务必告诉本会各位上司，这里只能有一上司管理，否则为这个教区有害无益。这位上司安排他的部属，可从东印度—葡属，或从西印度—西班牙属录取人员，怎样比较妥善怎样去做，只要没有分歧就行，否则将为这个传教区制造灾祸了。"①

范礼安在主持日本教务期间小心地想既不引发各教派之间的冲突，也极力避免不同国家传教士之间的矛盾。1580年，面对着日本迅速扩大的信奉基督教的运动，在日本的耶稣会士中就是否允许耶稣会以外的教派进驻日本一事展开了激烈争论。范礼安没有明确表述自己的意见，而把双方的分歧观点写进呈给教皇的报告中。

教皇格里高利十三世认为允许各教派同时进驻日本并非明智之举，所以在1585年颁发的圣谕中，决定只由耶稣会这一教派继续在日本传教。②

从上述罗明坚的建议和范礼安在日本传教时所采取的策略，其精神实质都是推行一种隔离措施，即使不同教派或属于同一教派但来自不同国家的传教士们相互脱离接触。这只是一种缓和矛

---

① 《利玛窦全集》(4) 台湾光启出版社1986年版 第459—460页

② 邓恩《一代巨人：明末中国耶稣会士的故事》 印第安纳1962年版 第229页

盾而不是解决矛盾的方法。这些措施也是和耶稣会创始人罗耀拉所倡导的“四海一家”的精神相背离的。然而当时又只能这样做。

李玛诺是一个有着敏锐观察力和政治头脑的耶稣会士。利玛窦曾高度评价李玛诺的才干，认为他“精明能干，作事积极，对中国事务也相当熟悉。”①在李玛诺任澳门神学院院长之时，国际形势的新变化终于使他可以做出超过罗明坚和范礼安预想的人事安排，即派遣西班牙籍的耶稣会士庞迪我前往中国传教：首先，1582年12月14日澳门行政当局正式承认西班牙国王菲利浦二世兼领葡萄牙国王；而菲利浦二世如前所述也已禁止菲岛西班牙殖民当局再向澳门派遣西班牙传教士，所以在澳门，西班牙与葡萄牙之间的敌对情绪已有所缓和。其次，庞迪我是从里斯本乘船经果阿来到澳门的。此点说明庞迪我与那些经墨西哥和菲律宾前来澳门的西班牙传教士不同，因为这表明他是承认与遵守葡萄牙的“保教权”的。澳门的葡萄牙人自然会对庞迪我和对那些来自菲岛的西班牙人有所区别。其三，西班牙国王菲利浦二世于1598年去世后，由他的儿子继承王位，史称菲利浦三世(1598—1621年在位)。他登基后允诺中国传教团的全部日常开支由西班牙王室承担。后来他也实践了他的这一诺言。这可从利玛窦于1608年8月22日寄自北京的信中得到证实，该信中写有“西班牙国王曾给我们提供全部必需品”的字样。②利玛窦去世后，由龙华民负责中国的教务，在1610年11月23日他写给耶稣会总会长阿桂委瓦的信中，他报告说，由于有两年没有船只从印度开来，所以“西班牙国王以往每年给我们的补助金也停止了”，致使中国传教团只有“借贷度日”。龙华民忧心忡忡地对总会长提出要求：“如可能要人极力催促西班牙政府想办法给我们一些补助，藉殖民地总督或司令官转给我们，务

① 《利玛窦全集》(4)　第306页

② 同上　第384页

必要朝廷实践诺言，这是我们的希望。”[1] 龙华民这段话不仅证实了西班牙曾一直给予中国传教团以补助金，而且可看出这笔津贴对中国传教团具有举足轻重的作用。李玛诺派遣庞迪我前往中国，也正是利用了菲利浦三世应允为中国传教团提供经费这一有利的时机，因为在这种情况下，葡萄牙人也难于公开反对庞迪我前往中国。最后，也是最为重要的一点，即庞迪我是派去作利玛窦助手的。而李玛诺深知，利玛窦一定会从传教事业的大局出发而正确对待庞迪我，使中国的传教团成为一个多民族的大家庭。而此点对整个东方传教事业将具有重要的象征意义。因此，可以说李玛诺派庞迪我前往中国是调整东方传教事业中民族矛盾的新努力。

当然，李玛诺派庞迪我前往中国并非没有阻力。葡籍耶稣会士拉蒙和米切尔·索阿莱斯都表示极力反对。但有范礼安的支持，李玛诺仍坚持原来的决定，使庞迪我终于有了来华传教的可能。

如前所述，庞迪我由于对东方传教运动中这种复杂的民族问题尚缺乏全面认识，所以他一旦被确定前往中国传教，则沉浸在一种欢愉的心情中，同时开始做前往中国的准备。

庞迪我所在的澳门神学院即是圣保罗教堂，当地的中国人称其为“三巴寺”，始建于 1565 年。庞迪我在校时，学员约在 150—200 人，规模颇大，所谓“相逢十字街头客，尽是三巴寺里人”。[2]由于范礼安和罗明坚的多年努力，修道院中已有相当规模的有关中国国情的图书。庞迪我于是投入踏上中国大陆前的案头准备工作中。

“岩石啊，岩石！你何日开裂，以迎吾主！”一代又一代的西方传教士面对紧密封锁的中华大地都曾发出过这样的慨叹。而今，庞迪

---

① 《利玛窦全集》(4) 第 543 页

② 印任光 张汝霖《澳门纪略》 广东高等教育出版社 1988 年版 下册 第 63 页

我与中国大陆只有一步之遥了。东方之梦就要实现了。庞迪我此时岂知，在中国传播基督福音竟是一条布满荆棘之途。

第二章　从南京到北京

一　南京：庞迪我与利玛窦相会

1599 年 10 月底，庞迪我与郭居静混杂在葡萄牙商人中间利用广州举行盛大集市贸易的机会秘密潜入中国。当时明朝廷对外国人入境有严格的限制。庞迪我在致古斯曼的信中对此做了报道："外国人入境异常艰难，受到严厉的禁止。在基督教神甫们进入中国的 20 年间，他们的人数从未超过 5 或 6 人。他们的立足与坚持下来都十分困难……。他们只能秘密地偷渡。"①庞迪我和郭居静也只能效法其他神甫偷渡入境的先例，于 1599 年 11 月 1 日在诸神瞻礼节的夜晚，穿上中国服装以避人耳目，然后藏匿于一艘船上，开始北上。庞迪我一行途经南雄、南安、赣州、吉安、南昌，横渡鄱阳湖，至湖口，始入长江。再经安庆、芜湖，于 1600 年 3 月到达南京。整个行程，按庞迪我的估算，长达 300 里格。

在南京，庞迪我终于和利玛窦相会，这对庞迪我的在华传教事业具有深远的影响。然而当时最使庞迪我激动不已的恐怕还在于南京城：

南京城雄伟壮观的气魄给庞迪我留下深刻的印象。他告诉古斯曼主教："南京有三道由砖砌成的城墙，高大、平直，每道城墙都开有城门，入夜前城门都要关闭起来。200 年前中国皇帝便住在该城，至今该城一切仍井井有条。街道宽敞，或铺着大块方砖，或敷以小块砖。有的街道长达 2 里格或 2.5 里格。城中心是皇宫，看起来十分雄伟。据中国人讲，南京城四围长达 11 或 12 里格。两个骑马

① 庞迪我《书信》 第 3 页

人清晨从同一城门出发，沿相反方向急驰，那么入夜他们才能在与出发城门相对方向的那座城门那里相遇。该城大约有200,000户人家。我们这些到过南京城的人都认为南京和北京，无论哪座城市就其人口来看，都要较欧洲最负盛名、人口最多的城市诸如罗马、里斯本和其他这类大城，要多上四倍。"①

除南京城地理位置十分重要外，庞迪我还告诉古斯曼主教，这里还是一个政治中心。200多年前，南京是国都，皇帝在这里君临天下。后来京城迁往北京（永乐十九年，即1421年—著者），但这里仍保留原来的六部建制，层层相属的官吏以及王公贵戚相当部分仍住在南京城。通过与这些权贵人士的交往，也许会找到接近中国皇帝的途径。庞迪我告诉古斯曼主教，正是因为南京既是一个地理重镇，又是政治的中心，所以利玛窦才十分重视南京的传教工作。②而且一切进展顺利。神甫们已经结交了一些上层官吏、皇亲国戚和知识界的名流。他们认为神甫们同样是些有学识的人，有很多藏书，品德高尚，而且他们从本国带来很多在中国从未见过的新奇物品，因此，神甫们开始在上层社会受到欢迎，不断有人宴请他们，还有些知名之士来拜访神甫们。由于神甫们受到高层人士的礼遇，所以低级官吏乃至寻常百姓对他们也都必恭必敬，以致没有任何人敢对他们非礼或说三道四。③

这种频繁的交往，使借房暂住的神甫们感到十分不便，于是想寻找一所适宜的住处，当时，南京工部主事刘斗墟是利玛窦的朋友。他的一个属下在洪武门附近新建了一所宅院，但常常"闹鬼"※，所

---

① 庞迪我《书信》 第62页

② 同上 第6页

③ 同上 第9 10页

※ 据庞迪我后来回忆：该住宅"有堂有楼，后因鬼魔窃据，拆去楼房，遣兵居守，白日见形，挥刃击之不中。今门楯刀痕尚在。……荒废年久，堂室之中，皆生茂草。出赁变卖，无人承受。"见庞迪我、熊三拔等《具揭》，页十七。

以想将这所宅院折价出售。利玛窦听到这个消息便与郭居静等其他神甫一起去看房。由于这一宅院大小合宜，完全可以改建成一所“会院”，而且售价低廉，神甫们便当机立断购下了这所“凶宅”。

在产权转换的过程中，由于刘斗墟的关照，神甫们拿到加盖户部大印的房契。神甫们既拥有了产权，也等于他们取得了在南京居留的合法权利。由此，除韶州、南昌外，西方传教士在中国又开拓了一个新的会院。这标志着基督教传教事业在中国取得一个新的、重大的进展。

神甫们买下的是一座“凶宅”。夜间是否会“闹鬼”自然引起世人极大的好奇心。在买房之初，利玛窦曾谈到他不怕“鬼”的原因：“我信奉唯一的天主，他掌管天地；魔鬼和万物都听命于他。”①及至神甫们迁入新居后，并没有发生鬼魂作祟的事。于是那些被原有迷信思想愚弄的人们，又开始堕入新的迷信桎梏之中。有的人开始相信这些新来的神甫们的确得到了“神助”：魔鬼原只是在这里守宅护院。当神甫们来了，魔鬼就走了。②神甫们通过购买新住宅不但获得了一个永久性的立足点，又利用“闹鬼”事件，宣扬了天主的“神威”，扩大了基督教的影响。

由于神甫们已经获得了社会上层人士的承认，又拥有了合法的居留权，所以庞迪我到达南京后不久，便公开露面了。③由此开始了他在华传教的漫长历程。

在郭居静和庞迪我从澳门带来的“贡品”中，有一架“古翼琴”(Clavicordio)。利玛窦以他对中国国情以及对上层人士喜好外国“奇物”的偏执心理的洞察，他已预感到，如果向万历皇帝呈送西方

---

① 《利玛窦中国札记》 下册 第373页

② 庞迪我《书信》 第8页

③ 同上 第10页。庞迪我告诉古斯曼：“我像其他没有获得任何官吏特殊许可而秘密进入中国的神甫一样，也是偷渡入境的。但我只潜居了很短一段时间，从此我可以公开露面了。”

礼品一事得以实现，那么万历皇帝很可能出于好奇心想听一听西洋琴的韵味，因此，在进京前在进京的传教士当中必须有人先学会“古翼琴”的弹奏方法。

耶稣会的创建人罗耀拉曾禁止在举行弥撒时进行传统的合唱和奏乐，以避免教民分心，同时也是为了使耶稣会区别于其他教派。但考虑到中国的特殊国情，利玛窦毅然决定把西洋乐器也作为传教的一种工具和手段。①利玛窦自己在音乐方面并不擅长，于是他建议庞迪我向精于弹奏“古翼琴”与和声学的郭居静学习弹琴技巧与和声学理论。庞迪我接受了利玛窦的建议并开始向郭居静学习弹琴与和声，历时四个月。② 在这一过程中，庞迪我不仅学会了弹琴的技能，更重要的是他开始更具体地理解了耶稣会在华传教活动中的“适应”策略。

二　循运河北上

郭居静和庞迪我带来了在澳门筹集到的供北上急需的经费和呈献给万历皇帝的“贡品”，于是南京的神甫们立即开始进行北上的实质性的准备工作，并力争在北方河川结冻前，循水路直达北京。

利玛窦二次进京向皇帝进贡的计划得到南京许多资深官僚的赞成和支持。他们很明白，如果由于他们的协助使利玛窦顺利地向万历皇帝进呈西洋礼品，很可能他们会因此博得皇帝的青睐，于今后的晋升有利。皇帝的顾问祝石林是利玛窦的朋友，利玛窦曾送给他一个三棱镜，这在当时被视为无价之宝。祝石林在欣喜之余答应为他们提供由他签署的北上所需的各种官方文书，同时他还介绍利玛窦与即将押送丝绸等贡品进京的刘太监相识，并拜托刘太监

---

① 史景迁《利玛窦的记忆之宫》　美国 1984 年版　第 197 页

② 裴化行《利玛窦评传》　上册　第 308 页。笔者认为庞迪我学琴的时间至多为三个月。因为庞迪我三月到南京并于五月离开南京。

护送利玛窦和庞迪我一行进京。刘太监是祝石林的属下，而护送利玛窦等外国“使节”进京，又可提高他自己的身价，所以刘太监答应：利玛窦等可搭乘他的“马船”进京。祝石林和其他南京官吏也为利玛窦等写了很多推荐信，以便他们到达北京后，在各相关的衙门都能得到熟人的关照。万事已经具备，1600年5月20日庞迪我与利玛窦和两名中国修士钟鸣仁和游文辉一行四人，搭乘刘太监由6艘马船组成的船队离开了南京，踏上北上的艰难旅程。① 正如庞迪我所说：“玛窦、迪我等蒙诸缙绅给发批引，附舟北上。”②

要在中国传教获得成功，首先要掌握中国的语言和文字。从南京到北京的漫漫长途恰好为庞迪我学习汉语提供了绝好的机会。利玛窦这时已是一位造诣很高的汉学家，他用中文写作的《天学实义》(后改书名为《天主实义》)已于1595年在南昌刻印，其后撰写的《交友论》在中国士大夫中间也流传甚广。为了使庞迪我尽快能担负起传教的重任，利玛窦一直十分关心庞迪我的汉语学习。此外，与庞迪我同行的钟鸣仁和游文辉都是中国人，他们是在澳门皈依基督教的，在学习汉语方面他们自然会给庞迪我很多帮助。特别是钟鸣仁，在利玛窦第一次北上时，他就曾与利玛窦同行。在从北京返回到临清的途中，钟鸣仁曾协助利玛窦编写了一部中国词汇手册，这就是供刚刚进入中国的西方传教士学习中国语言用的启蒙读物《平常问答词意》。这本书，这时正适合庞迪我的需要。刘太监手下有一书僮，讲得一口标准的“官话”。这一书僮很可能经常帮助庞迪我学习中国话。后来，刘太监就把这个书僮送给了神甫们，并说让这男童留下来教庞迪我说“官话”。③

---

① 裴化行《利玛窦评传》 上册 第15页。关于离开南京的日期，利玛窦记作5月18日。详见《利玛窦中国札记》 下册 第384页。也有的史著认为庞迪我等出发日期应为5月19日。

② 庞迪我 熊三拔等《具揭》 页二

③ 《利玛窦中国札记》 下册 第391页

由于庞迪我是初到中国，水土不服，更不适应中国的饮食习惯，尤其是不习惯吃大米，所以患了胃病。①但他仍振作精神，把从南京到北京的漫漫长途当作他了解中国、认识中国的绝好机会。有关旅途上的观感后来都写进了他致古斯曼的长信中。

当庞迪我离开南京时，他已测算出南京位于北纬32度半，距海约8或10里格。②而长江是他平生所见过的最大的河流，有些河段竟宽达3里格以上，河水又极深，所以庞迪我认为把长江称作"小海洋"是完全正确的。显然庞迪我是把"杨于江"(海洋之子)误解为是"小海洋"之意。据庞迪我估算，长江大约长达100里格。江中鱼类繁多，很多是海鱼，其中有一种像海豚，嘴型锐利。③

当庞迪我看到在近岸的地方，渔民用鸬鹚捕鱼时，他感到非常新奇。这是在欧洲所从未见过的，所以他详加记录。他说鸬鹚大小和小点儿的鹅差不多，有着长长的嘴，象是一个弯弯的钩子。中国渔民训练鸬鹚捕鱼并在水鸟的脖子上绑上一个套子，使鸬鹚捕到鱼后，不能吞下去而只能含在口中，用这种巧妙的方法渔民就能捕到鱼了。如果是小鱼浮出水面，鸬鹚就可轻易将鱼叨到船上；如果是条大鱼，鸬鹚就用嘴紧紧将鱼叨住，渔夫看到后，迅即用一面网将鱼捞上船来。只一会儿，鸬鹚就能捕到一磅或一磅半的鱼。这种捕鱼方法收益很大，渔夫是按其拥有鸬鹚的数目来向皇帝缴纳税金的。④在庞迪我之前，在东方旅游的西方人，像盖略特·伯来拉在写于1561年的《中国报道》中和加斯帕·达克鲁士成书于1570年的《中国志》中，对于中国渔民用鸬鹚捕鱼都有过记载，⑤但都不

---

① 裴化行《利玛窦评传》 下册 第394页

② 庞迪我《书信》 第61页

③ 同上 第65页

④ 同上

⑤ 博克舍编注《十六世纪中国南部行记》 中华书局1990年版 第29页 第96页

如庞迪我描述的那样详尽和生动。

除长江以外，庞迪我还告诉他远在欧洲的教友们，中国还有另一条几乎与长江一样的大河，但这条河混杂的泥沙似乎比水还多。庞迪我这里没有提及这条河的名字，显然这就是黄河。庞迪我还说，由于河水混浊，因此只有事先用明矾处理，待水净化后才能饮用。①

庞迪我还指出，联结长江与黄河并直抵北京的，还有一条人工挖出的河道。而当时庞迪我一行正是沿着这条人工河北上。庞迪我所说的人工河，正是大运河。②

当庞迪我循大运河北上时，他看到途经的每座城市都有许多船只进进出出，他认为这是中华帝国最壮观的景像之一。每个城市所特产的东西，由船只外运，而每一城市所需的各类物资，也几乎都是用船运来。所以庞迪我开始认识到一条条贯穿中华大地的河流不仅使沿岸的土地肥沃，提供了渔米之利，而更重要的是这些河流将中国一个省又一个省，一个城镇又一个城镇都联系在一起，互通有无，彼此受益。③

庞迪我还为中国江河中游弋船只数量之多而感到惊愕。在他潜入南京的那天早晨，他估计同时进港的船只不下 500 艘。而他听人们说，每年从南京发出运送王室贡品的船只达万艘。④庞迪我说他无法胜数中国终究有多少船只。但从澳门到北京全长 600 里格的漫漫长途他与利玛窦一行一直是在走水路。他甚至感觉，他们是踏着一条由船只组成的大道由南京走向北京。⑤

船只是沟通各个城市的载体。庞迪我注意到一般船只分为两大类：一种是“货船”；另一种是“客船”。客船有的相当大，实际上也被

---

① 庞迪我《书信》 第 65 页
② 同上 第 66 页
③ 同上 第 64 页
④ 同上 第 66 页
⑤ 同上 第 67 页

当作住房来用。很多贫苦人家就住在自家的小船上，全部的家产就集中在船上，随船还带着家禽以及供日常生活用的粮食。①

由官家出钱建造的马船豪华、壮观，体积很大。庞迪我与利玛窦正是搭乘这种船只北上的，所以他对马船介绍得格外详尽：首先从外型上来看，庞迪我认为这种马船很美观，在欧洲没有任何船只能与之相比，如果欧洲人看到这种马船必定会赞不绝口。其次，马船在长与宽两方面来看与西班牙大帆船(Galeon)相似，但船体很高，第一层舱离水面也有一㝵※以上，所以船的载重量也很大。马船还随船带有喇叭和锣鼓，每当从一个城市经过，都要吹打一番，而且与其他船只相遇时，都要给马船让出路来。②

马船主要用来运送各省献给北京皇帝的贡品。庞迪我指出那些偏僻的省份距离北京遥远，所以不向皇帝缴纳稻米等实物，而是进献白银。那些水路畅通的省份，主要缴纳稻米。各城镇所以有那么些又高大又结实的船只备用，就是为了上述目的。一旦按规定到了船队该启程的时刻，各城的船队便由官员押解着千舟万舸同时出航。③

由于运送贡品的船只负载量很大，因此若运河水太浅，船只便无法航行。又因为运河是人工水道，形成不了流动，这又造成航行更大的困难。为了保障船队的顺利通航，庞迪我记叙说，中国人在运河上修建了很多水闸，把运河分成数段。船队先停留在两道水闸之间，一旦开闸，船队便顺流而下，很容易漂流到下一个区间。由于通过运河的船只太多，所以每通过一道水闸船只往往要等待三个、四个，甚至六个小时。④

---

① 庞迪我《书信》 第66页
② 同上
③ 同上 第67页
④ 同上
※ 㝵：测水深的长度约合1.829米。

庞迪我听说，仅为宫廷运送粮食以外特殊物资的船只就达千艘，一律由太监押解。顺着河道，这些贡船可一直从南京通达北京皇宫之中。在河道中如遇不到顺风，则由纤夫拖拉船只，往往只需六七个纤夫便可较轻易地将船拖着向前航行。①

由于明皇宫一些大殿被火烧毁，为了重建这些宫殿，运河中很多船只从遥远的地方向北京运送建筑材料。其中，作为宫殿梁柱用的木料又高又大，据庞迪我记述，有的木料长达一二百步。这些木料都捆绑在一起，像一个高大的木筏。一般都由低级官吏押送这些建筑材料。许多水手带着家眷同行并在船上饲养着鸡、鸭和鹅。有时，整个夏季他们都是冒盛暑向北京赶路。这种运送砖石木料和其他物资的工作，庞迪我说，已持续了七八年之久。②

当庞迪我沿运河北上时，中国一马平川的大地留给他深刻的印象。他告诉欧洲的教友，从南京至北京长达100里格的路途中，目力所及，都是坦坦平原。由于他进入了以吃面食为主的北方，他对中国人的饮食方式感到新奇。在给古斯曼主教的信中他特别提到，他看到中国人吃一种像面包似的东西，不加酵母就能发起来，是放在沸腾的水上用蒸气蒸熟的。根据古老的习俗，中国人不是把这种"面包"撕成块儿来吃，而是咬着吃。这里庞迪我说的很可能是"馒头"。③庞迪我还向欧洲报导说，尽管中国物产十分富饶，但除稻米外，其他粮食并不足以充足供给。假如中国人像欧洲人一样是大肚汉，那么像现在这样吃法是无法装满肚子的。庞迪我饶有兴趣地告诉欧洲人，中国人一般每日三餐：清晨很早吃第一顿饭；下午两点，进午餐；晚上，再适度吃点夜宵。除了官宦人家或其他少数有资财的，绝大多数人既不吃鱼也不吃肉，通常的食品是豆类、沙拉

① 庞迪我《书信》 第68页
② 同上 第69页
③ 同上 第72页

和蔬菜，这些东西非常便宜。主食是稻米或谷子。这些东西足以使他们果腹。①在那一时代西方涉及中国的报导中，往往充斥着有关中国新奇事物的传闻，即使是谈到中国社会生活，重点也放在上层社会。像庞迪我这样以朴实的笔触，描述中国平民的生活，在当时确实是绝无仅有的。事实上，尽可能贴近中国人民的生活恰恰构成庞迪我致古斯曼长信的特点之一。

庞迪我随着对中国事物接触的增多，他不断记录下中国日常生活的特点，还不时和欧洲做对比，以评判哪一方的生活方式更加合理。庞迪我说，中国酒类繁多，是用稻米酿制的，但是中国酒无法和欧洲的酒（系指葡萄酒—笔者）相比。而且中国人无论喝酒或是喝水（很可能是指喝茶——笔者），一般要加热。中国人吃饭很讲卫生，从不用手抓肉，但中国人也不用餐巾或台布。中国人的肉食都是切碎才端上桌来。而且用象牙或乌木做的两根小棍（筷子）来挟肉，运用极其自如。庞迪我就此写道："我承认他们的方法较之我们的习惯更优越。因为这种进食方式非常方便，凡是尝试着使用筷子吃饭的人都会感到十分快意。现在我们在日本和澳门的神甫和修士们都已经用筷子吃饭了。"②庞迪我还认为中国喝热酒和热茶，饭后吃一点水果而不像欧洲人那样大量吃水果使他们免除了许多不适和疾病，因此他们身体都很健康。③

当庞迪我一行循大运河北上时，他们意欲向皇帝献礼的传闻已不胫而走。每到一个城镇，都有当地的官员或名人登船拜访他们并参观他们带来的西方珍品，同时也怀着好奇之心看看这些"使者"是什么样子。反之，神甫们也收到不少来访者的赠礼。④在这种频繁交往中，渐渐扩大了西方神甫的影响，增加了他们在中国上层

---

① 庞迪我《书信》 第73页
② 同上
③ 同上 第16页
④ 同上

社会中的知名度。就这样，庞迪我一行历时40天，行程230里格，于7月3日来到隶属于山东省的临清港。在这里庞迪我等遇到从南京出发以来最大的磨难。

三　逃出马堂的魔掌

临清是北方水陆交通的要津，又是循运河北上京城的门户，地理位置十分重要。由于四方商贾齐聚，商业繁荣，所以临清又成为皇家敛取商税的重镇。万历皇帝派出他得力的太监马堂在这里坐镇。

万历皇帝是个挥霍无度的昏君。为了从民间聚敛财富，从万历二十四年(1596年)起，开始向全国各处派出大量的太监充任矿监和税使。他们借"钦命"到处横征暴敛。矿监对于所征矿税漫天定数，结果"矿脉细微无所得，勒民偿之"。矿民由于"煎办不足，或典妻鬻子赔补其数"，最终只落得"残害流亡"。①税使同样渔肉百姓，"水陆行数十里，即树旗建厂。视商贾儒者肆为攘夺，没其全货。负载行李，亦被搜索。又立土商名目，穷乡僻坞，米、盐、鸡、豕，皆令输税。"②矿监和税使的暴行引起社会各阶层的愤怒和反抗。

当时中官马堂为临清税使，他率爪牙数百人在这里为非作歹，"白昼锒铛通衢，睨良家子富有者，籍其业之半；佣夫里妇，负斗粟尺布贸易者，直榼夺之。"③马堂与其部下的暴行终于在万历二十七年(1599年)酿成"民变"，愤怒的人群冲进马堂的宅院，打死他手下的爪牙37人，马堂枪慌出逃才得以幸免。但马堂并没有因为这场"民变"而有所收敛。庞迪我与利玛窦在临清遇到的就是这位贪得无厌的马堂。庞迪我说："马堂拥有极大的庄园和众多的扈从。每逢外出都乘坐8人抬的大轿。这在中国是种极大的荣誉。轿子

---

① 《明史》　卷八一
② 同上
③ 《定陵注略》　卷五

前后都有马队护送，队伍前有人吹震耳的铜号开路，表示马堂来了，于是行人纷纷让路。这和其他城市的大官在自己管辖区内出巡时一样。这位太监已知道我们的事和我们带来献给皇帝的‘贡品’。他还想像我们还带来了其他一些东西，也就是说，宝石和其他这类的东西。”所以马堂传话，说他将来拜访神甫们并看看他们带来的“贡品”。①

由于庞迪我一行与马堂的遭遇几乎断送了他们在中国传教的整个事业，因此在死里逃生之后，庞迪我和利玛窦对这一段经历都觉得难以忘怀，他们先后都对这段往事做了回忆并记录于纸上。利玛窦在其《札记》中的记叙，一般读者已相当熟悉了。我们在这里再把庞迪我的有关记叙做一介绍，两者互相印证，有助于我们了解这一事件的整个始末。

庞迪我记述说，马堂后来果然按约定的日子来到神甫们的船上，将“贡品”一一过目并认为这些东西是无价之宝，肯定会博得皇帝的欢心。然而他却想方设法阻止这些“贡品”呈奉于皇帝面前。首先他想从这些“贡品”中窃取部分归他自己所有；其次，他想迫使神甫们赠送他一些宝石。庞迪我在致古斯曼主教信中特别指出，对于宝石，中国人是贪得无厌的。②出于上述目的，马堂决定他亲自插手入贡一事。他给神甫们送来一些食物作礼品，同时送来一封信，建议神甫们搬到他的船上去，他日后可派他的卫兵护送神甫们去北京。他还表示他将亲自给皇帝上疏，但需征求神甫们的意见，他们究竟想从皇帝那里得到什么样的回报：是愿意为官或是想获得赐地及房产，或是两者兼顾。马堂说，无论想得到哪种赏赐都不会有困难。神甫们向马堂回赠了礼品，对于马堂来函中提出的具体事项，神甫们在回信中未置可否，因为，按庞迪我的话说，他们已经知

① 庞迪我《书信》 第16页
② 同上 第18页

道，大部分太监“都是一些卑鄙、贪婪的人。”[1]神甫们已预感到麻烦将至。像利玛窦那样熟悉中国国情并有着与中国官府打交道多年经验的人，更感到“危险迫在眉睫”。[2]事实上，答应将他们送往北京的刘太监此时已和马堂形成默契，即马堂同意刘太监率船队前往北京；刘太监则答应不再参与庞迪我与利玛窦进京献宝一事。就这样刘太监为了自己切身的利益已把庞迪我和利玛窦扔在临清，他自己则暗中率船队前往北京了。

庞迪我接着叙述说，在这种困难时刻神甫们在南京时结交的一位朋友钟万禄，这时恰巧出任临清道，于是神甫们决定由利玛窦带着礼品去拜会钟万禄并就摆脱马堂控制的方法征求这位官吏的意见。

钟万禄热情与周全地接待了利玛窦并将这位神甫在自己的府上留住了两天。当钟万禄听利玛窦叙述了整个事件的过程，他说，神甫们遇到的这个太监是最邪恶、最无耻而且手段十分毒辣的一个，因此别期望从他那里得到好处。钟万禄劝告神甫们不要拒绝马堂的馈赠，而且要装出觉得马堂之所为完全是出于善意并感谢他所应许的一切。因为事实上神甫们已经落在马堂的手心里，如果神甫们不装聋作哑，马堂就会阻止他们前往北京，甚至马堂可能从神甫们手中夺走“贡品”，然后由他亲自呈送给皇帝，而根本不再理会神甫们。对于马堂的所做所为不会有任何人出面干预，因为马堂不从属于任何其他官吏。[3]

庞迪我与利玛窦都认为钟万禄的建议是种忠告。在无计可施的情况下，神甫们决定按马堂的要求来做，并搬到马堂的一艘马船上住了下来。马堂又进而提出要把神甫们献给皇帝的“贡品”先搬到他的邸宅里去，以便他整理。对此，神甫们有礼貌地谢绝了。他

---

① 《利玛窦中国札记》 下册 第391页

② 同上

③ 庞迪我《书信》 第19页

们对马堂说，在把这些贡品呈奉给皇帝之前，连尘土都不敢拭去，他们呈奉皇帝的礼品怎好麻烦别人去整理。这种解释显然是有理的。特别是神甫们申明，这些礼品都是十分珍贵的，根本不需经常整理。这种回答似乎使马堂也还感到满意。

最初，马堂曾设宴招待神甫们并请他们观看文艺节目，但庞迪我一行已看透马堂并不是对他们表示友好而是在谋求自己的利益。不久，马堂就把自己的意图表露了出来，他是期待神甫们送给他几块宝石。因为有人暗中告诉马堂说神甫们随身带有很多宝石。然而神甫们并没有像他希望的那样赠送他宝石，所以马堂的态度也开始冷淡了。但他还是派出亲信带着他准备好的奏文前往北京。马堂自信促成神甫们向皇帝呈贡一事将对他的前程有利。

马堂让庞迪我一行从临清继续北上。由于所经过的地段均在马堂的管辖区域内，所以在各个途经的城镇，他们都受到隆重的接待并收到鱼肉水果和酒类等馈赠。神甫们行程 8 日，来到马堂最后一个管辖的城市，这里距北京有三天路程。庞迪我没有提及这是哪座城市，但从《利玛窦中国札记》，可知，这里是天津。由于他们的船上有准备献给皇帝的“贡品”，因此日夜都有卫兵守护。马堂曾告诉神甫们，他的属下已将奏表送往北京，三四天内便会有回音。但时间一天天过去，从北京方面得不到任何信息。所以庞迪我和利玛窦都陷于惶惑不安之中。庞迪我在给古斯曼主教的信中说：“这是主在考验我们的坚忍性”。①很明显，他是在做自我安慰。

15 天以后，马堂率领庞大的船队也来到天津。从这儿，他将收敛来的贡物的三分之一发往北京。庞迪我看到马堂所乘坐的那艘大船，龙骨高翘，巍峨像一座殿堂，使他叹为观止。他对古斯曼主教说：“像这样的船，恐怕阁下终生也未曾见过。”②庞迪我指出这艘大船

---

① 庞迪我《书信》 第 21 页

② 同上 第 22 页

隔成许多舱，所有的舱房都很高大。而且船身都经过精雕细刻，舱房里挂着丝质帘帷。庞迪我特别提到船身涂着一种像凡士林似的油状物，它产自一种树上。中国人能使这种油状物呈多种颜色，这种油状物日本有，中国生产得更多。葡萄牙人称这种油状物为“恰朗”(Charan)。这种油状物光滑、明亮并能防腐、防蛀。涂在物体上可以像玻璃一样闪亮。无疑地，庞迪我这里指的是中国的特产“漆”。由于他看到船上的物品上到处都涂着漆或用漆勾画出树和花卉等图案，所以庞迪我推测，这种涂料价格一定非常便宜。①此外，庞迪我还为马堂乘坐的大船较之欧洲最好的战舰更宽更高而赞叹。他尤其感兴趣的是在无风的日子，中国人划动巨大的中国特有的橹，船就像鱼甩动自己的尾巴那样向前游动。②

就在庞迪我观察马堂坐船的时候，包括马堂在内，人人都为万历皇帝对于奏表迟迟不做答复而不安。于是马堂又写了一份奏表派人送往北京，希望皇帝对第一份奏表尽快作答。由于每天从全国各地都有大量奏表送到京城，马堂认为他的奏表也许混杂在别的奏表之中。但是从马堂长期从政的经验中，他也开始有种不安的预感，担心皇帝认为他代西方传教士上疏是个唐突的行动。他开始为自己轻率插足呈献贡品一事感到后悔。所以庞迪我记叙说，自此后马堂开始和传教士们疏远起来，甚至不想见到他们。但仍派6名守卫日夜监视着这几个传教士。③

在一种忐忑不安的心情中，庞迪我与利玛窦在船上度过了三个月，不知未来是福是祸。就在这种关头，9月15日，传来万历皇帝的圣旨，让马堂察看传教士们准备呈奉的礼品是否有价值，然后将礼单送往北京。庞迪我在致古斯曼的信中写道：“这一确切的信

---

① 庞迪我《书信》 第22—23页
② 同上 第23页
③ 同上 第24页

息，真使我们大喜过望。”①于是利玛窦前往马堂的官邸，按照最隆重的礼仪接受“圣旨”。然后，马堂在一些低级官吏陪伴下来到传教士的船上，以皇上的名义将所有“贡品”拿走，存放到他的宅院里。同时马堂警告神甫们不得将任何宝物藏匿起来，如果皇帝得知该呈送给他的东西而没有奉献给他，皇帝会动怒。神甫们一再表白绝无私藏贡品的打算，最后马堂才打道回府。②

马堂再次向北京送去奏文，说神甫们带来的礼品一定会使皇上喜欢。但像以前呈进的奏文一样，这次他又迟迟得不到北京方面的答复。似乎对礼单上所列的“贡品”，皇帝不为所动。庞迪我真实地记录了当时的心情：“我们又一次像上一次所经历的那样，陷入进退维谷之中：他们既不让我们前往北京，也不让我们返回（南方）。”③

马堂又要返回临清，需用庞迪我他们占用的船只，于是让他们上岸，在天津一处院落暂时住下来，直到北京传来皇上的圣旨，不论是吉或是凶。神甫们在迁入新居后，便开始作弥撒并设起了祭坛。

马堂仍认为神甫们随身带有宝石，而且无论他怎样暗示，这些外国人执意不肯满足他的要求。于是在马堂出发前两天，他突然带着大队人马来到神甫们的住处，好像是做一次友好的拜访。由于多次与马堂交往并熟知他的为人，所以庞迪我在致古斯曼信中写道：“我们根本不相信他有什么善意。”果然马堂在稍做寒暄后语锋一转，马上开始威胁神甫们。他首先问到，他们没有得到皇帝的准许，何以敢不远万里来到中华帝国。接着又说，宫廷中其他太监已经给他转来情报，说外国神甫还带来其他许多礼品，但不想献给皇上。说罢，他让随从们开始搜查神甫们的住处。神甫们的行装都被放在

---

① 庞迪我《书信》，第24页
② 同上　第25页
③ 同上

四五个大箱子里。转瞬间箱子被搬到天井中，于是神甫的东西都被翻出来。马堂也亲自动手翻捡物品连纸片都不放过。但他和他的上百名随从并没搜索出他所期望的宝石。

在搜索过程中，马堂与神甫们由于价值观念和宗教信仰的质的差异，使他们对许多物品做出了不同的评价，表现出相距甚远的爱憎。诸如一具圣母像，庞迪我视之为无价之宝，马堂却信手拿起来又随手抛掉。对于十字架、大的圣体像，马堂任意摆弄，表现出毫无所谓的态度，对庞迪我来说，却认为这"深深刺痛了我们的心"。①尤其是一个银制的镀金"圣杯"，是神甫们平日做弥撒时使用的。所以当马堂要拿起"圣杯"时，神甫们请求他别触摸"圣杯"，"因为在我们国家连国王都不敢妄动这一敬奉上帝用的器物。"②然而尽管神甫们向马堂恳诉着，马堂却露出满脸卑夷的神色告诉神甫们，他偏要玩弄玩弄这个杯子，而且果然当着神甫们的面拿起了这个杯子。

后来，由于和神甫们相熟的钟万禄从旁说项，马堂才将这个"圣杯"还给了神甫们。但接着围绕耶稣受难十字雕像却引起双方更大的冲突。这个十字雕像是庞迪我的，珍藏在一个盒子里。马堂发现了这个雕像。按庞迪我的话说，这个滴着血和满身伤痕的雕像，对于神甫们"他是那么美丽和使人欢悦"；但对于马堂，"他却成为陌生、奇异和使人厌恶的形象。"③马堂看着这个雕像先是一句话没说，只是脸上露出惊讶的表情，后来他问道：这是什么人的雕像。神甫们回答说，这就是那创造天和地的真正的上帝，整个世界都是他创造的。他为了赎回人类的罪恶和赋予人类生命而死去。他凭借自己的力量又复活了，而且升上了天堂。④

---

① 庞迪我《书信》 第27页
② 同上
③ 同上 第28页
④ 同上

马堂并没理会神甫们的解释。他看到耶稣浑身滴血，遍体伤痕，又被钉在十字架上，他认为这是用来谋杀皇帝的“蛊物”。他在神甫们的房间里这样说着，来到院子里仍这样喊着。①

马堂将耶稣受难十字雕像视为用来谋杀皇帝的“蛊物”，无异于将基督教比作邪教。而明代统治者为了防范以邪教形式出现的各种秘密会社蛊惑人心，掀起反叛活动，因此明统治者对各类邪教活动都有严厉的惩罚措施。因此，马堂一旦把耶稣蒙难十字雕像比作谋杀皇帝的“蛊物”，立即引起钟万禄的震惊和警觉。尽管他曾对神甫们表示过好感，但一涉及到大明的律条，为了使自己不受到牵连，他立即与神甫们疏远了，并正告这些神甫们，自今日始，要立刻扔掉十字雕像，现在既然已在中国，就应一切都按中国人的规矩办事。只要他们保有这个十字雕像中国官员绝对不敢再为他们说项，因为马堂已经说了，这个雕像是用来谋杀皇帝的。②

围绕耶稣蒙难十字雕像在马堂、钟万禄和庞迪我一行之间引发的这场冲突，在西方传教士在华的传教活动中，是具有一定典型性和象征意义的。

首先，利玛窦在华传教活动的基本策略是立足于通过向中国皇帝呈献珍稀礼品以博取皇帝的好感，进而争取使中国皇帝本人皈依天主，或争取皇帝能允诺西方传教士在中国自由传教。

然而万历皇帝多年以来把自己禁锢在紫禁城的深宫里。事实上，处于太监们的包围之中。传教士欲意接近皇帝，只有求助太监的帮助。而太监又往往是些无耻、贪婪之辈。所以如何给予太监一些实惠，通过与太监们结交，达到打开紫禁城大门的目的而又不使自己落入太监的股掌之中，这已成为西方传教士所而临的关键问题之一。

---

① 庞迪我《书信》 第29页

② 同上 第30页

其次，利玛窦与庞迪我从南京直到临清，始终努力在中国的士大夫阶层中做着“合儒”与“补儒”的工作。特别像利玛窦已能流利运用汉语并熟读中国的典籍，同时又具备欧洲较为先进的天文学和数学知识，因而在中国的知识阶层中颇受欢迎，甚至可以说不乏友人。但中国士大夫与利玛窦有着根本相异的价值观念，他们之间的相互倾慕并不是出于同一信仰和共同的追求。士大夫们与利玛窦结交，往往是比附风雅，甚至是寻找一种几近猎奇似的满足感。而利玛窦结交中国的士大夫，主要是想扩大自己的社会影响并借助这些士大夫的帮助为日后的传教工作打下基础。即双方的交往并没有在意识形态的深层上达到共识，所以双方的友谊自然也是十分脆弱的。对于这种状况，利玛窦是心中有数的，在1595年他从南昌写给高斯塔神甫的信中他曾写道：

“我在南昌，来拜访我的每天络绎不绝，其中原因有五。第一因为我是一位外国人，是他们过去未曾看见过的，且知中国的语言、学问与风俗习惯等。第二有谣言我通点金术，因此许多人要跟我学此术，他们十分重视此术……。第三言我有杰出的记忆术，可以一目十行过目不忘，并可前后背诵，不费吹灰之力。第四言我通数学……。他们来看我，实际上是想知道几点钟。……第五是不少人都愿听道理，救自己的灵魂。”①

可以说，中国的士大夫与利玛窦的“友谊”都是有条件的。在一般情况下，士大夫们可以给予利玛窦一种很高的礼遇，提供一些便利，在一些公众场合下，按利玛窦自己的话来说：“常推崇我们的学问、修养与伦理道德；对我们赞誉多有过奖。”②然而在一些关键时刻，士大夫们出于自身利害关系的考虑，则可完全置这种“友谊”于不顾。象在南京任鸿胪寺待郎的徐大任在广东司兵备道任职时，曾

① 《利玛窦全集》(3)　第188页

② 同上　第187页

与利玛窦交往甚密。利玛窦曾送给他世界地图、地球仪等礼品。当徐大任前往南京上任路过韶州时，他还特意去看望利玛窦，并答应利玛窦遇到困难时，可得到他的帮助。所以当利玛窦想在南京开创一座会院时，就去拜访徐大任。由于当时日本入侵朝鲜而明廷已派兵到朝鲜去作战，南京到处是一种紧张状态，对外国人无疑较之往常更为警觉。徐大任怕利玛窦在南京的活动会影响到他的前程，所以他非但没有给利玛窦以帮助，相反地，出于恐惧，徐大任指责利玛窦不应在这种时候到南京来，尤其不应到他的官邸来拜访他。徐大任不仅让利玛窦立即离开南京，而且传唤利玛窦暂住的旅店的店主，申斥他不该将一个外国人在店内留宿。徐大任甚至责令旅店店主立下保单，让他将利玛窦一直押送回江西。在这种情况下，利玛窦为了避免被送上法庭受审，只好返回到南昌。①由于当时利玛窦对徐大任这类士大夫理解得并不深，所以对于徐大任从前信誓旦旦的许诺他是深信不疑的。及至徐大任后来态度发生了巨变，确确实实使利玛窦大感意外。在他写给耶稣会总会长阿桂委瓦的信中写道："您看看，我怎样也不会想到会有这样的结果！"②从这句话可看到尽管当时他来华已经12年，对中国社会以及对于中国的士大夫阶层的认识，仍是相当肤浅的。

这次在天津，当马堂与神甫们围绕耶稣蒙难十字雕像发生冲突时，钟万禄态度的急剧变化对利玛窦来说，不过是徐大任两面性的再现。而对庞迪我来说，是既感到突然，在感情上也是难于接受的。所以在致古斯曼主教的长信中他详尽地记叙了整个事件的经过。如果说从南京沿运河北上，使庞迪我有了一个观察中华帝国锦绣江山的绝好的机会，那么通过与马堂和钟万禄等的交涉，却使庞迪我在短短几个月中，对中国社会的另一层面有了一个新的认识，

① 《利玛窦全集》(3) 第203—204页
② 同上

这对于他日后的在华传教事业是大有助益的，即，这一事件使庞迪我从踏上中华大地伊始便认识到，他在中国所要走的将是一条漫长的、充满荆棘的道路。

马堂走了。冬季来临。庞迪我一行被关在一所简陋、破败的宅院里。房屋门窗不全，无法抵御冬日的严寒。院里有卫兵监视，宅院大门上着锁，即使神甫们的仆人出去买东西，也至少要有两名士兵盯稍。在这种极端困难的情况下，神甫们度过了两个半月的时光。①

就在庞迪我一行苦苦等着北京降旨的时候，马堂已经为神甫们设下了另一陷井：在上次对神甫住宅搜索时，士兵们查获一批绘有天体星图的书籍。马堂顿时心中暗喜。依据大明律条，民间私习历法要从重治罪。※神甫们这些有关天文的图书，在马堂的眼中，就是十恶不赦的罪证。所以他让部下将这些图书封存在一个木箱里，只要日后皇帝有不利于神甫们的圣旨下达，他就可以用这些图书置神甫们于死地。②

转瞬已是1601年。1月初，正当庞迪我一行深感失望之时，突然从北京传来万历皇帝下达的圣旨："天津税监马堂奏远夷利玛窦所贡方物暨随身行李，译审已明，封记题知，上令方物解进，利玛窦伴送入京，仍下部译审。"③

马堂不敢耽搁遂将利玛窦等的物品全部归还。匆忙中，马堂部下也将神甫们被封存的有关天文的图书发还给他们。此事意义重大，一是马堂再也不能利用这部分图书给神甫们制造麻烦；二是有

---

① 庞迪我《书信》 第30页

② 《利玛窦中国札记》 下册 第400—401页

③ 《神宗实录》 卷三五四

※ 据《大明会典》载："凡私家收藏玄象器物、天文图谶应禁之书及历代帝王图像金玉符玺等物者，杖一百。若私习天文者亦如之。"（《大明会典》卷一六五）。

了这部分图书，日后神甫们才能利用书中的科学知识，在中国社会中赢得了声誉，而这正是西方传教士在中国立足的前提。马堂的部下为庞迪我一行准备了 8 匹马并派 30 名脚夫为他们担行李，于是神甫们冒着北方的严寒向北京进发。

第三章 “觐见”万历皇帝

一 京城献宝

1601年1月24日，庞迪我与利玛窦一行终于来到中华大帝国的首都——北京。

万历皇帝虽然将接待庞迪我与利玛窦的事宜交礼部尚书余继登来承办，但马堂担心他的“功劳”会落到其他官吏的身上，所以他仍想牢牢将这些传教士控制在他的股掌之中。因此庞迪我一行进京后，被马堂安排在一个太监家中暂住，并将礼品一一整理就绪。

第二天破晓，神甫们呈献给皇帝的礼品以及马堂应上缴的贡银由一些骑着马的和步行的差役们押解着送往皇宫。

按照明朝由“小邦”向“上邦”呈送贡品的惯例，天交五更，宫内景阳钟声震响，锦袍乌靴的众臣已齐聚乾清门前。奏事太监出来列班，而内侍则开始清殿。当钟声再鸣，鼓声继起，则九部九卿、侯伯武臣、御史和主事郎中都进殿列班。文官在东侧，武官在西侧。一品官员在殿内列队；二至三品官员在檐前丹陛上列队；四至五品已排列阶下，六至八品则站在三角水檐前以外。

“小邦”使臣这时由执事官员领至殿内，跪在丹墀，上呈表章，由内侍接取，再递上御案。

皇帝做加慰表示后，使臣由大臣陪同，往仁和殿或明光殿接受赐宴，最后送出乾清门。整个礼仪结束。

无论庞迪我致古斯曼主教的信或是利玛窦日后写的《札记》对上述过程都没有记叙。很可能是万历皇帝深居宫中，已多年不临朝，所以上述礼仪都免掉了。但小国进贡上邦，疏上，须用上邦文呈

进。而利玛窦用中文写的奏疏副本尚在。下面特做笔录：

“大西洋陪臣利玛窦谨奏：为贡献土物事，臣本国极远，从来贡献所不通；逖闻天朝声教文物，窃语沾被其余，终身为氓，庶不虚生；用是辞离本国，航海而来，时历三年，路经八万余里，始达广东。盖缘音译未通，有如暗哑，因僦居学习语言文字，淹留肇庆、韶州二府十五年，颇知中国古先圣人之学，于凡经籍，亦略诵记，粗得其旨，乃复越岭由江西至南京，又淹留五年。伏念堂堂天朝，方且招徕四夷，遂奋志径趋阙廷，谨以原携本国土物，所有天帝图像一幅、天帝母图像二幅、天帝经一本、珍珠镶嵌十字架一座、报时自鸣钟二架、万国舆图一册、西琴一张等物，陈献御前。此呈不足为珍，然自极西贡至，差觉异耳，且稍寓野人芹藤之私。臣从幼慕道，年齿逾艾，初未婚娶，都无繁累，非有望幸。所献宝像，以祝万寿，以祈纯嘏，祐国安民，实区区之忠悃也。伏祈皇上怜臣诚悫来归，将所献土物，俯赐收纳，臣益感皇恩浩荡，靡所不容，而于远臣慕义之忱，亦稍申于万一耳。又臣先于本国忝预料名，已叨禄位，天地图及度数，深测其秘，制器观象，考验日晷，并与中国古法吻合。倘蒙皇上不弃疏微，命臣得尽其愚，披露于至尊于前，斯又区区之大愿然而不敢必也。臣不胜感激待命之至。万历二十八年十二月二十四日具贡品清单。”①

上述引文是个重要的历史文献。它不仅概述了利玛窦在中国的传教过程，而且潜含着在华传教的基本策略。清单所列“贡品”是在东方传教的各个教区为支援利玛窦进驻北京而筹集的。在当时的历史条件下，明廷严格禁止外国人入境。要想达到进驻北京的目的，可供考虑的方略只有两种：一是向明王朝直接派出使节；二是借向中国皇帝呈奉礼品的机会，进入北京，再图谋获取传教权。事实上，西方国家向中国派出使节的历次努力已均告失败。于是向中

① 《利玛窦全集》(4) 第549—552页

国皇帝呈奉礼品以获取传教权成为西方传教士唯一的可行手段。因此，在向中国皇帝贡奉什么样的礼品这一问题上，西方传教士也进行了认真的思考。据庞迪我1602年3月9日致古斯曼主教信中所说，有鉴于中华帝国地大物博，财富无尽，所以选择礼品的标准应不在于礼品本身的价值，而在于礼品的新奇性。象呈献给皇帝的三棱镜，中国人视为珍宝，它被放在一个日本能工巧匠制做的匣子中。这个匣子的价格是三棱镜价格的20倍。①事实证明利用西方新奇物品博得中国皇帝的好感，是获取在京居留权的重要手段。

在庞迪我一行呈奉给万历皇帝的礼品中，有两座自鸣钟。其中较大的那座自鸣钟为用铁制做，放在一个大钟盒内，上面雕刻着金龙，这是花费上千金精心制做的。另一座小些的自鸣钟，是纯金制做，出自欧洲宫廷中最杰出匠人之手。这两座自鸣钟上都用汉字标明时间和撰写着铭文。②万历皇帝对自鸣钟颇感兴趣，喜为天下奇物。然而，自鸣钟8天后停转。皇上惊愕之余即令太监田尔耕向利玛窦问究原因，并让田尔耕将神甫们召入宫中。于是庞迪我与利玛窦从住处骑马，飞速来到皇宫。庞迪我记述说，由于在中国很少看到"洋人"，所以他们来宫中的路途上，很多人围观两位神甫。

庞迪我与利玛窦来到宫中，大太监带领200多名小太监迎接他们，说皇帝要让自鸣钟再转起来，而他要看一看神甫们是如何调理自鸣钟的。庞迪我和利玛窦立即给自鸣钟上了弦，等自鸣钟重新转动起来，神甫们告诉田尔耕，要派几个聪明伶俐的人来学习上弦，这样三两天之后，他们就能学会调理自鸣钟的方法了。

田尔耕马上向万历皇帝做了汇报。皇上立即派了他的四个历算家※向神甫们学习上弦并让田尔耕把神甫们接到宫中来暂住。

---

① 庞迪我《书信》 第14页

② 同上 第13页

※ 这里所说的"历算家"实为在钦天监中观测天象的太监。

庞迪我告诉古斯曼主教，他和利玛窦受到极大的尊重和隆重的接待。很多太监都来看望他们并提出了各种各样的问题。①

学习调理自鸣钟的四名太监知道如果能掌握给自鸣钟上弦的技术，必定会得到皇上的赏赐。相反地，如果出了差错，则要受到无情的惩罚，甚至会招来杀身之祸。因此他们都努力地学习。据利玛窦记载，这四个历算家对神甫们教授的每个细节都做了详尽的记录，所以不久他们已经会给自鸣钟上弦了。②

此外，万历皇帝很想知道欧洲宫廷的式样。在庞迪我和利玛窦的礼物中恰有一幅以西班牙埃尔埃斯克利阿尔一地圣劳伦索宫为题的铜版画。该宫位于马德里西北，建于1559--1584年。这是一个包括希腊十字架式大教堂、陵墓、修道院、神学院、图书馆和宫殿等部分的建筑群。主建筑大教堂最高点达95米，四周有16座大门和1,100个窗子，气势雄伟，为那一时代具有代表性的建筑。整个圣劳伦索宫布局呈炉篦状。因为劳伦索258年任副主祭时在罗马被巴莱里阿诺皇帝处死，而且是在炉篦上被焚殉教的。除这幅铜版画外，他们还将另一幅威尼斯圣马可宫的图片一并逞进给中国皇帝。③

万历皇帝还想知道西方帝王的丧葬礼仪。庞迪我当即将刚刚收到的去世于1598年的西班牙国王菲利浦二世的殡葬图呈示给太监，并让他们转告万历皇帝，西班牙国王死后要安放在一个铅棺中，而不象中国那样选用上等木料做棺木，用铅棺可达到长期保存尸体的目的。西班牙专有纪念已故国王的教堂。装有国王尸体的铅棺移到教堂后再封存在石砌的墓穴里。④事实上，前面提到的圣劳伦索宫中，就设有专门安葬已故皇族的墓室。

万历皇帝所以要询问西方君主的殡葬方式，是因为这位昏君

---

① 庞迪我《书信》 第13 14页
② 罗光《利玛窦传》 台湾光启出版社1982年版 第119页
③ 庞迪我《书信》 第35页
④ 同上 第36页

从青年时代起已开始营建他自己的陵寝。万历十一年(1583)朱翊钧借祭陵之机，在天寿山亲自选定陵址并确定建陵的规制。翌年动工营建，历时6载，动用工匠达3万余人，耗资巨大。这就是所谓的“定陵”。

出于万历皇帝的无聊的好奇心，他又想知道西方国君的装束。他向太监表示如果传教士带来画有欧洲帝王的图片，他想亲眼看看。庞迪我告诉古斯曼主教说，他们恰巧有一张图画，上面画有戴着三重皇冠的罗马教皇和带着徽记的皇帝和国王，他们都匍匐在上帝的面前。庞迪我他们在将这张图画交给太监的同时，补充说，画上的三个人是欧洲三种类型的君王，但他们都崇敬上帝，这位上帝创造了天和地。太监们将这幅画拿给万历皇帝看，万历觉得画面太小了，于是他让太监们按原图再画一张大点的画拿给他看。①

庞迪我和利玛窦在赠送“贡品”时已含有宣传基督教的成分。如在他们赠礼中还有一幅怀抱婴儿的圣母像。据利玛窦记叙，圣母“怀抱婴儿耶稣，施礼者约翰虔诚礼拜地跪在他们面前。这幅在西班牙画成的画，绘制美丽、观赏悦目，因为它熟练地调用本色，人物栩栩如生。”②中国文献中对此也有记载：“利玛窦携来西域天主像，乃女人抱一婴儿，眉目衣纹，如明镜涵影，踽踽欲动，其端严娟秀，中国画工无由措手。”③与该画同时呈进给万历皇帝的，还有圣卢卡所绘的圣母像和基督画像。庞迪我指出，这三幅画都是油画，而且是精品。④后来，万历皇帝将圣母、圣子画像送给了他的母亲慈圣皇太后。

在呈献给万历皇帝的礼品中还有一架欧洲的“古翼琴”，“所谓

---

① 庞迪我《书信》 第55页
② 《利玛窦中国札记》 上册 第194页
③ 姜绍文《无声史诗》 卷七
④ 庞迪我《书信》 第13 14页

琴，纵三尺，横五尺，藏椟中。弦七十二，以金、银或炼铁为之弦。各有柱端通于外，鼓其端而自应。”①据裴化行介绍，那架古翼琴是一种盒状钢琴，可以放在桌上弹；音域包括40个音，从低音C往上三个八度，再加一个四度音程。②到崇祯朝，从皇宫库房堆积物中又发现了这架“西琴”。当时著名德籍传教士汤若望正在宫中效力并协助徐光启修改历法。宫中内侍请他将琴座上的外文铭文译成中文。据汤若望记述，琴座的铭文系利玛窦用拉丁文写的赞誉天主的词句，汤若望译作：“尔天下民，翕和斯琴，咸声赞主，从鼗以歌，扬羡厥名。”③。

当年万历皇帝很想领略西洋琴的韵味。于是令平日为他奏乐的四名太监向神甫们请教弹奏“古翼琴”的方法。前面我们曾叙及庞迪我在南京时已预计到皇帝想听西洋琴奏曲的这种可能性并已从师郭居静学会了弹琴的技艺。这时庞迪我恰好发挥了他这一技之长，每天到皇宫去教授这四名太监弹奏“古翼琴”的方法。这四名太监能否学会弹琴的技巧并能博得皇上的欢心，将决定他们未来的命运。所以这四名太监对他们的老师——庞迪我表示了极大的尊重。“在开始上课之前，这些学音乐的学生坚持要举行惯常老师见新弟子或者不如说弟子拜新老师的仪式。他们要求庞迪我神父耐心而又勤奋地教他们，不要在发现他们对这门从未接触过的艺术学习得很慢时感到不耐烦。随后，为了保证取得进步，他们也向古琴举行了同样的仪式，就好象它是一个活人那样。”④学琴的过程大约持续了一个多月。当太监后来给万历皇帝演奏“古翼琴”时，“皇上奇之，因乐师问曰：‘其奏必有本国之曲，愿闻之。’（利玛）窦对曰：‘夫他曲，旅人罔知。惟习道语数曲，今译其大意，以天朝文字敬陈于左。第译其意，而

① 王圻《续文献通考》 卷一二〇
② 裴化行《利玛窦评传》 下册 第340页
③ 汤若望《进呈书象》
④ 《利玛窦中国札记》 下册 第408页

不能随其本韵者，方音异也。'"①利玛窦所译歌词就是后来流传颇广的《西琴曲意》八章，附刻在《畸人十篇》之后。《西琴曲意》八章的篇名为：《吾愿在上》、《牧童游山》、《善计寿修》、《德之勇巧》、《悔老天德》、《胸中庸平》、《肩负双囊》、《定命四达》。

从《西琴曲意》八章的内容来看，已体现出利玛窦和庞迪我的在华传教策略，即将儒家学说与基督教教义巧妙地揉和在一起。下面试举数例：

"君子之知，知上帝者；君之学，学上帝者，因以择诲下众也。……上帝之心，惟多怜恤苍生，少许霹雳伤人。常使日月照，而照无私兮；常使雨雪降，而降无私用兮。"(《吾愿在上》)

"上帝加我一日，以我改前日之非，而进于德成一步。"(《善计寿修》)

"吾赤身且来，赤身且去，惟德殉我身之后也，他物谁可久共欤？"(《胸中庸平》)

"汝望人恕汝大痈，而可不恕彼小疵乎？"(《肩负双囊》)

"世之茫茫，流年速逝，逼生人也。……何用劳劳而避夏猛炎，奚用勤勤而防秋风不祥乎？"(《定命四达》)

上述这几段歌词，初读起来，似乎是些儒家修身养性的说教，而内中已经包含了基督教有关上帝才能赐福人类以及爱己爱人的内容。当太监们在万历皇帝面前演奏刚刚从庞迪我那里学来的曲调时，万历出于好奇已经问过太监演奏的曲子是什么内容。有了《西琴曲意》八章，当皇帝再问某一曲子内容时，太监则可将"曲意"一一向万历皇帝解说。在这个过程中便可向万历皇帝点点滴滴地渗透基督教教义。当然，利玛窦和庞迪我的最大愿望无疑是《西琴曲意》的内容会引起万历皇帝的兴趣，如果万历想进一步了解基督教学说，那么他们岂不有了一个争取中国皇帝皈依基督教的绝好

① 利玛窦《畸人十篇》

机会。小太监是无法与皇帝接话的，只有有资历的大太监才能与皇帝对话。所以对于那些向庞迪我学琴的太监中，年纪已70的那个老太监，庞迪我教他时尤其下功夫。用一个月时间反复教他弹同一个曲子并使他能熟练演奏。表面上看，似乎是为了使他在皇帝面前不丢颜面①，而在庞迪我的心中，很可能是希望皇帝向这个上年纪的太监多问一些西方的事情，而这个老太监为了表达对庞迪我的谢意，也会在万历皇帝的面前，多为庞迪我说些有利的话。

由于太监不断把庞迪我和利玛窦讲述给他们的异域奇谭又讲给万历皇帝听，于是这位饱食终日的皇帝心中涌起了看看这两个外国人模样的愿望。但万历皇帝已多年不上朝了，除了在太监和王妃面前他从不露面。即使是官阶极高的大臣也难得见上他一面。万历想见见外国人，又不想打破他自己从不露面的规矩，最后他派了两名画师来给神甫们画像。据庞迪我回忆说，两名画师做画极其认真，但从画面上，他既认不出自己，也认不出他的同伴，即利玛窦。但画师们还是把那张肖像画儿带走了。庞迪我告诉古斯曼主教即使主教拿到了这幅肖像画，那么，从这幅肖像画上主教也绝看不出他原来所熟识的庞迪我了，因为如今的庞迪我已留起一把很长的胡须，穿着中国儒者的长袍，下摆一直垂到脚面。可以说，从头到脚，和以前的风尚是完全两样了。②

当万历皇帝看着穿着中国儒服的两位神甫的画像时，他自言自语地说，原来他们是“撒拉逊人”，即从波斯来的那些信奉伊斯兰教的人。他所以得出这样的印象，恐怕在于庞迪我和利玛窦都留着浓密的长胡子。③

如前所述万历皇帝视自鸣钟为心爱之物，并放在身边。据庞迪

① 史景迁《利玛窦的记忆之宫》 第198页
② 庞迪我《书信》 第37页
③ 《利玛窦全集》(3) 第202页

我记载，“其一见在寿皇殿；其一见在御前。”①一天，自鸣钟又停摆。那些业已学会给自鸣钟上弦的太监立即进行调理，使自鸣钟又重新转动起来并敬呈御前。万历皇帝心中十分欣喜，便给了这几个太监丰厚的赏赐。据庞迪我记载，皇帝也曾想给予两位神甫以赏赐并派太监问他们，是想作官或是愿意封爵。神甫们回答，他们不愿为官，也不愿承袭爵位，而只想在皇帝的恩准下，在北京住下来，修炼上帝的法律。②

然而要达到这样的目标，既是那么令庞迪我和利玛窦神往，同时又使他们感到离这一目标又十分遥远。要想摆脱马堂这些太监们的控制又谈何容易。想当年，庞迪我与利玛窦仰望北京的夜空，他们一定是在频频祈求上帝的福祐吧。

二 “觐见”万历皇帝

取得在京的居留权既是庞迪我与利玛窦的最大愿望，也是横在他们面前的最大困难。尽管他们已经常出入紫禁城，但他们分明感到他们仍在马堂等太监的掌握之中。为了逃出马堂他们的魔掌，当庞迪我每天到宫中去教太监们弹琴的时候，利玛窦则利用这种机会带着南京官吏给他的推荐信四处拜访客人，希望从他们那里得到一些帮助。但这些熟悉官场内幕的士大夫都不愿把自己和外国人牵联到一起，怕因此妨碍了他们自己的前程。

就在这时，一件突发的事件改变了两位传教士的命运：

当庞迪我和利玛窦尚在天津陷入困境之时，万历皇帝突然想起外国人要献给他自鸣钟的事，于是万历责成礼部从速处理利玛窦、庞迪我一行赴京进奉“贡品”事宜。因此，礼部官员想当然地认为庞迪我一行呈送“贡品”之事应当由他们全权处理。而马堂却插

---

① 庞迪我 熊三拔等《具揭》 页二

② 庞迪我《书信》 第38页

手其间，礼部官员自然十分不满。所以他们仍想重新夺回应属于他们的权利。礼部官员经策划遂派差役突然冲到利玛窦住处。当时庞迪我恰在宫中，于是差役们将利玛窦捆绑、关押起来。

据庞迪我记载，事发时利玛窦实指望庞迪我得知这一信息后，会告诉执事的太监，再由太监向皇帝汇报，以求得释放神甫们的一道"圣旨"。但庞迪我当时正在宫中教琴，他并不知道利玛窦已经被捕之事。当他教完琴回到住所时，也同样被捕。后来庞迪我和利玛窦双双被关在专门用于接待外国来使的"会同馆"内。①

由于会同馆是供"上邦"接待"小邦"使臣时使用的，所以建筑十分简陋。四周有围墙，重门紧闭。院里分成许多小房间，"这些斗室简直就是羊圈，而不是能想像给人居住的房间。房间没有门，也没有陈设任何家具，连一张椅子、一张板凳或床都没有，这是因为所有的东方人，除中国人外，都是在地板上坐、吃和睡觉的。"②由于礼部主事的官员知道庞迪我和利玛窦已经向万历皇帝呈进了珍稀异品并得到"圣宠"，所以对他们则给予更高规格的待遇。他们住的是专供中国大臣来此视察时住的房间，屋中，"布置有沙发、床位和加倍厚的缎面被子，并有椅子和其他必需品"。③工役照顾周全，并免费供给粮食、菜馔。

京城的一些文人雅士或官宦大员知道庞迪我和利玛窦被关在会同馆里，于是纷纷前来探看。在交谈中，他们最感兴趣的，首当外部世界的新奇事物。庞迪我告诉古斯曼主教，由于他和利玛窦上知"天事"，下识世界各国的风土人情的名声已经远扬，所以来访的人，想到什么，就问什么。通过与中国士大夫们的交谈，庞迪我颇多感慨，他写道："与我们国家有识之士相比，我们本来是知之甚少

---

① 庞迪我《书信》 第42页

② 《利玛窦中国札记》 下册 第413页

③ 同上 第414页

的。但和中国人相比，我们却成了博学之士。他们对世界可以说毫无所知，所以他们都共同称呼他们的国家为'世界'（'天下'），而对于上帝和天体的知识和其他一些细微的事物则可说毫无所知。他们每每满怀着惊异之心返回家门，而又总是带着（求知的）愿望再次来访。"①

就在庞迪我和利玛窦被关进同会馆的同时，马堂和他的那些在宫中的太监朋友并不情愿由礼部的官员来处理西方神甫的事。那样皇帝的赏赐很可能落在礼部官员的头上，而他们自己则只是空忙一场。很可能由于这些太监的紧张活动，就在庞迪我、利玛窦被关进会同馆后的第二天皇帝终于下达谕旨，给予庞迪我和利玛窦入宫觐见万历皇帝的殊荣。

由于万历皇帝不视朝已有多年。所谓的"觐见"只是庞迪我和利玛窦在早朝时，由礼官引导着进入皇宫，向皇帝的宝座致敬，就象皇帝亲自坐在那里时所应该做的那样。在这一仪式后，万历皇帝为了表示对下邦柔远之意，又"设馔三朝，宴劳阙廷。"②这种种礼遇表明了皇帝对他们的友善态度，无形中确认了庞迪我与利玛窦在中国社会中非同寻常的地位。

也正是由于万历皇帝给予他们"觐见"的荣誉在先，所以礼部尚书朱国祚才接见了他们，并详细了解他们来华的目的和愿望。当朱国祚知道庞迪我和利玛窦的目的是想长住北京以宣传基督福音之后，他担心日后会引来麻烦，所以礼部在呈送给万历皇帝的奏疏中写道：

"大西洋不载《会典》，真伪不可知，且所贡天主女图，既属不经，而囊有神仙骨物等。夫仙则飞升，安得有骨！韩愈谓：'凶秽之余，不宜令入宫禁'。宜量给冠带，令还，勿潜住京师。"③意思是给

---

① 庞迪我《书信》 第43页

② 庞迪我 熊三拔等《具揭》 页二

③ 谷应泰《明史纪事本末》 卷六五

予赏赐后将西方传教士请出北京。

礼部上奏文后，久久未有批复。很明显，如皇上同意了礼部的意见，太监们将不会再得到任何利益。而且两位神甫一旦离开北京，遣送回国，自鸣钟万一出现故障，无人能排除；此外，也不会有人再为西琴谱写新曲。这又是太监乃至皇帝本人所担心的。这就是朱国祚迟迟得不到批复的原因。

礼部得不到批复，只好再次上疏，内称：

"臣等议令利玛窦还国，候命五月，未赐纶音，毋怪乎远人之郁病而思归也。察其情词恳切，真有不愿尚方赐予，唯欲山栖野宿之意。譬之禽鹿久羁，愈思长林丰草，人情固然。乞速为颁赐，遣赴江西诸处，听其深山邃谷，寄迹怡老。"①

出于同样的缘由，皇帝对这一上疏仍未作答。据庞迪我记叙，礼部先后上疏四次，均"留中不发"。②

转眼，在会同馆中度过了三个月。庞迪我在致古斯曼主教信中说在等待皇上答复的日子里他们无所事事，而且焦虑万分。所幸一位同情他们的官吏，帮助他们离开了会同馆并协助他们在北京宣武门附近租房暂住下来。由于从这里可通向皇宫的南大门，所以各部大臣的官邸都矗立在这一带。据现代人考证，给他们上述帮助的是吏部给事中曹于汴，迁出会同馆的时间为 1601 年 5 月 28 日。③

曹于汴又亲笔写了一份奏章，请皇帝正式批准这二位神甫留在北京。皇帝并没有直接做出批复，而是让太监转告庞迪我和利玛窦，从此可安心住在北京。而且此后由官方每月给他们相当 8 个欧洲金币的津贴。按庞迪我的话来说，这已足够他们的日常花销。④

---

① 《神宗实录》 卷二六一
② 庞迪我《书信》 第 41 页
③ 裴化行《利玛窦评传》 下册 第 349 页
④ 庞迪我《书信》 第 42 页

这也就是《明史》所载的："已而帝嘉其远来，假馆授粲，给赐优厚。"①

这时，在南京与利玛窦相识的刑部侍郎王汝训来到北京。经他介绍，二位神甫又与刑部尚书萧大亨开始往还。萧大亨又将他们介绍给礼部尚书冯琦。神甫们为外国人，而管理外国人的权限恰为冯琦所握有。所以他正式批准他们居住在京城并命令有关官员把钦定的赏赐要按时发放给神甫们。这样，庞迪我和利玛窦不仅取得了在京的居留权而且生活费用也得到了保障。

也同样在这段时间，万历皇帝的自鸣钟又出了毛病，太监们只好将自鸣钟拿去请庞迪我和利玛窦修理，于是，招引了很多好奇者的围观。万历知道此事后，遂下令不许再将自鸣钟拿出宫外，并钦准二位神甫每年可进宫四次，而无须再申请批准。事实上，庞迪我和利玛窦自此以后已可随时进宫。这种经常出入紫禁城的权利大大提高了二位神甫的社会知名度，到他们住处来访的士大夫真可说是川流不息。从此，庞迪我和利玛窦一步步走进中国社会之中。

三　揭开紫禁城的面纱

在庞迪我和利玛窦进驻北京的年代，北京城在西方人的心目中仍然是个"神秘之都"。至于紫禁城更罩着一层厚厚的迷雾。1585年利玛窦在寄自肇庆的一封信中，对于紫禁城也只能凭借道听途说做出一个大概的介绍："只有太监才可出入宫禁或称紫禁城：宫城面积广大，其中有高大壮丽的宫殿、御花园，内有花、草、树木、喷泉、水池，鱼、龟、虾、蟹、飞禽走兽，又有歌舞乐队……。总之，中国皇帝以天下的君主自居（自称天子）。"②其后，1598年利玛窦虽然到过北京，但他没能进入皇宫，因此紫禁城对于欧洲人来说仍是一

① 《明史》　卷三二六

② 《利玛窦全集》(3)　第83页

个禁地。

庞迪我与利玛窦这次进京不但得以进宫呈献礼品，而且为了调理自鸣钟和教授西洋琴，他们已常常出入皇宫，因此使他们成为揭开紫禁城面纱的第一批西方人。庞迪我在致古斯曼主教的长信中，自然对紫禁城做了相当详尽的记述，由此，欧洲人才真正接触到中国皇宫的真实面貌，这也可以说是庞迪我的一个历史功绩。

庞迪我在致古斯曼主教的信中首先谈到，中国的皇宫宏伟壮观，虽然就建筑物的精美程度而言不如欧洲的宫殿，但规模却大多了。整个皇宫为三道正方形的城墙围绕着。最外的一圈宫墙几乎相当于一个中等城市城墙的规模。在第一道宫墙与第二道宫墙之间，有一个院落，那里住着从事手工艺劳作的太监和门卫。他们的等级十分低下。

在第二道宫墙和第三道宫墙之间，错落有致地分布着各有用途的宫殿。所有的宫殿都以巨石作为基础。有的宫殿高达8寻。巨大的房梁上面雕着花和绘制着赏心悦目的图案。藻井制作得精美绝伦。庞迪我认为中国的砖较之欧洲的同类产品外观要更美，而且使用磨砖对缝的技术砌成的墙给人浑然一体的感觉。所有的瓷砖都涂上黄色，这是帝王专用的颜色。※庞迪我还提及有一条河从宫中流过，绕过一道又一道宫墙，河上架着用大理石筑起的桥梁，这些石桥都很美观。庞迪我还看到一座被“天火”烧毁了的大殿。坍塌下来的巨石上还有被火烧焦的痕迹。※※庞迪我记叙说，在大火冲天燃烧时，皇帝让他的儿子跪在地上向苍天祈祷以赦免他犯下的罪过。在这里庞迪我讥讽地写道：“苍天似乎没听到他（的乞求）”。①

---

① 庞迪我《书信》 第129页

※ 实指我们通常所称谓的“琉璃瓦”。

※※ 史载：1596年乾清、坤宁二宫失火；1597年皇极、建极与中极三殿被焚。

在接续的段落中，庞迪我继续介绍说，在第二道宫墙与第三道宫墙之间还有供大太监们居住的房舍。他们每人有一套住室。这两道宫墙之间还有一些山和花园。庞迪我这里所谓的“山”，无疑的是中国园林里通常设景用的“假山”。花园则是众所周知的“御花园”。庞迪我指出，这里是供皇帝休憩用的。庞迪我告诉古斯曼主教，每逢他教授太监们调理自鸣钟，他都得绕过 8 座大殿才能到太监们的住处。由于这类太监等级低下，所以他们的住房既低矮又简陋。

在第三道宫墙里面，是皇帝与嫔妃及其子女的住处。庞迪我说，除了贴身的仆人以外，任何人不得进入第三道宫墙内，所以他无法对第三道宫墙内的事情进行描述。但他听太监们讲，那里面美景无尽，到处珠光宝气。他常常到宫中负责观天象的太监那里去，所以有时登上观象台，※从那里可看到宫殿的屋顶、御花园和果树园。庞迪我慨叹道：“尽管我在我的故国也看到过许多宫殿，但在我的一生中，从未看见过如此宏大的建筑群。”①

庞迪我除在整体上描绘出紫禁城的宏伟结构之外，他还揭示出一些宫闱的内幕。他报导说，内宫中住着皇帝的后妃和他们的子女。皇后是根据品德和容貌挑选出来的。她们并非一定出自贵胄之家。除了皇后，皇帝还有一大批嫔妃，她们也是由皇帝自己挑选的。只有皇后的儿子才有权承继皇位。但若皇后没有儿子，其他嫔妃的儿子也可继承皇位。这些妇女一旦进入王宫，非且不许迈出紫禁城一步，而且再也见不到自己的生身父母和兄弟姐妹。她们很少或者说根本没有任何自主权，完全听命于皇帝。庞迪我说他找不到一个恰当的词来比喻这些妇女被闭锁起来的状况。字里行间，表现出庞迪我对这类妇女悲惨命运的同情。②

---

① 庞迪我《书信》 第 130 页

② 同上 第 124 页

※ 系指“灵台”。

由于皇帝嫔妃成群，所以皇帝子女众多。为了避免争夺皇位，庞迪我记述说，皇帝有一个野蛮的规定，一旦王位的继承人确定下来，皇帝的其他儿子就立即要到指派给他的地方去生活，从此他们再也见不到自己的父亲、母亲和兄弟姐妹。所以在他们启程时，他们的生母都感到悲痛万分。这些被封为"王"的后裔，终生保持这种封号。皇帝每年照例要给他们提供"宗禄"，而且数字颇大。这类被封王的皇族不得为官，也不得与平民往还，甚至也不得与他们通婚。皇帝的其他亲属，诸如与皇帝或皇后的姐妹、女儿或表亲结婚的那些人，他们都有生活上的保障。又由于他们享有不小的特权，所以他们十分骄狂。①

庞迪我上面介绍的实际上是朱元璋于1369年定下的"封建诸王之制"。最初，是源于朱元璋对异姓功臣的疑忌，所以将他的儿子分封到全国各重镇，并拥有军权和特权："冕、服、车旗、邸第，下天子一等。公侯大臣伏而拜谒，无敢钧礼。凡朝廷调兵……守镇官既得御宝文书，又得王令旨，方许发兵。无王令旨，不得发兵。"上述这些规定，赋予诸王过大的权限，造成拥兵自重的局面。到朱允炆继皇位后，输然已认识到这种危险并开始"削藩"，但终至酿成"靖难之变"。接受这种教训，其后明王朝封王时基本体现如下原则："分封不赐土；列爵不临民；食禄郴治事"。庞迪我上段文字实际上介绍的正是明王朝的上述分封制度。然而这种制度并不能从根本上杜绝王朝内部的纷争。相反地，在一些特定的历史时期，王朝内部争夺皇位的斗争还可能急剧激化。万历当朝时期，围绕"立太子"问题，就曾引发了一场政治风暴。而庞迪我则是这一历史事件的旁观者。

在耶稣会内部确立书信汇报体制后，特别强调分散在世界各地的耶稣会士应把发生在当地的现实问题，尤其是各种政治冲突，

① 庞迪我《书信》 第131页

要详尽及时地向罗马耶稣会总会汇报，以使罗马总会对世界各地的形势做出全面的分析。庞迪我则根据耶稣会的这种“训令”，对发生在明王朝内部的“立太子”这一重大政治事件做出了及时的报告。

万历帝的皇后无子，万历十年八月(1582年)王恭妃生皇子常洛；后郑妃于十四年正月(1586年)生子常洵。按儒家礼法：“有嫡立嫡，无嫡立长”。常洛是长子，所以应立为“太子”。然而万历皇帝宠幸郑妃，十四年二月(1586年)，册郑氏为皇贵妃，而对王妃则不益封。朝野已预感到万历帝很可能废长而立爱。如是，必将动摇“国本”。于是，给事中姜应麟上书请立元嗣为东宫，万历帝悖然大怒，将姜应麟谪为广昌典吏。出于封建社会臣子对皇帝的“愚忠”，吏部员外郎沈璟又请皇帝立储，结果又被谪为行人司司正。大学士申时行更联络一般大臣共同上疏请万历帝建储，但万历仍置之不理。

至万历二十年(1592年)，常洛已经11岁。按照惯例已经到了对其进行全面教育的时候了，即常洛已到了“豫教”的时候了。所以礼科给事中李献可偕六科诸臣联名疏请“豫教”。由子“豫教”与“册立”是要并行的，因此这些大臣的上疏刺中了万历皇帝的痛处。在上述诸臣的奏疏中，恰恰因笔误，写错了一个字。万历皇帝抓住了这一点，以违旨侮君之罪，将这些大臣贬官夺俸。于是科道诸大臣纷纷上疏，为李献可等请求宽恕，但都受到万历帝的责罚。尤其是给事中孟养浩在上疏中写有：“献可等所论，实天下臣民之公言，加罪献可，是所罪者一人，而实失天下人之心”一段，更使万历怒不可遏并以孟养浩犯了欺君惑众之罪，命锦衣卫杖之百下，削籍为民。

至万历二十九年(1601年)皇长子常洛已经20岁。当时的户部尚书、武英殿大学士(阁老)沈一贯上疏万历皇帝提议为皇长子完婚，以使皇上“早遂含饴弄曾孙之为乐”。万历皇帝很可能已经意识到废长立爱，势必引起朝野更大的震动，所以在接到沈一贯的上

疏后，于同年冬十月十五日册立常洛为皇太子并诏告天下，这就是明朝历史上有名的“国本”之争。[1]这一事件表面上看，是立王储的皇家“私事”，但事实上，是明廷中，各派政治力量的一次角逐。

庞迪我到北京之后，围绕“国本”之争，整个北京城正闹得沸沸扬扬。因此，该事件也引起这二位刚刚抵达京师的西方传教士的注意。庞迪我在致古斯曼的信函中，对这一事件也做了报导。他告诉远在欧洲的教友们：“近年这里发生了一件引人瞩目的事件，我想略述一二。皇帝除皇后外，还纳有许多王妃，她们分成一等王妃和二等王妃。当今皇帝与皇后无子嗣。他的长子是由他的第三位或第四位妃子所生，其他较小的儿子都是二等妃子所生。按该国的习惯和法律，长子尽管是第四位妃子所生，也应册立为合法继承人。但皇帝宠幸另一位妃子和她的儿子。由于这个妃子的怂恿，皇帝想将她的儿子立为太子，而不是把合法继承人立作太子。……很多官员由于指责皇帝没有把长子立为太子从而破坏了继承顺序，而丢了官。但宫廷中那些最重要的官吏看到皇帝一意孤行，并不把他们的要求放在眼里，而他们的要求又是合情合理的，于是这些身居高位的官员经协商，发表了一份宣言，要求所有在朝的官吏（他们有几千人之多），宁冒罢官的危险，而在预定的日期、时间和宫中的指定地方集合。当他们在规定的日期和地点手拿着印信聚齐后，遂联名向皇帝上疏文，内称：他们曾不断围绕这一正义事业向皇帝提出规劝，但皇帝并不听取他们的意见，而且并没有册立合法的太子。既然皇帝只需要那种善于曲意奉承的人，那么他们将交出他们的印信而不再为皇帝效忠了。似乎皇帝对于这些帝国最显要人物的重大决定也有所顾忌，于是他派一名太监去见这些官员，以上苍的名义保证他们将仍保有原职，而且皇帝将满足他们的要求。最终，由于他们卓有成效的努力，迫使皇帝按理智来办事，而且就在

---

① 孟森《明清史讲义》 中华书局 1981 年版 上册 第 257—269 页

今年，1602年，他确立了太子合法的地位。"①

前面我们已经扼要地介绍了"国本"之争的始末。与庞迪我的记述相比较，不难看出有他牵强附会的地方。对于我们来说，重要的不在于史实的出入，重要的是我们可以看到透过这一事件，庞迪我已经认识到虽然中国是个中央集权的国家，但在最高统治阶层的内部同样存在着矛盾，而中国的士大夫对于皇室内部的斗争是十分关切的，此中同样存在着一种利害关系，而且这种矛盾与斗争可能影响到神甫们未来的传教事业。所以庞迪我把发生在当年的事件及时传达给欧洲的教友。

庞迪我了解中国宫闱的内幕并不是单纯为了猎奇，而是希望寻找到能够在日后直接对中国皇帝施加影响的中介人物。在南昌，利玛窦曾充分利用了建安王在当地的影响。在南京，利玛窦不失时机地结交了魏国公徐弘基。所以到了北京后，庞迪我与利玛窦同样重视与皇族们的往还。在致古斯曼主教的长信中，庞迪我报告说他们已经接待了一位与皇帝的姐姐结为夫妇的皇亲国戚。他还提到皇太子常洛已被确定为王位的继承人，一个与常洛妻子的姐妹结婚的人也在与神甫们往还。而这个人准备考取"博士"（实指"进士"），然后踏上仕途。庞迪我解释说，仅凭与皇帝的血缘或亲属关系而没有"功名"，一个人的前途是非常有限的。②从上述这个例子，我们可以看到庞迪我和利玛窦随着对中国社会认识的逐步深化，他们为了扩大社会的联系面，既注重结交考当前已有的条件，同时也放眼未来，为日后的传教工作预先打下基础。

在庞迪我关于紫禁城的叙述中，他特别注意对太监们的剖析。庞迪我来华后，对中国的太监可以说是深恶痛绝。他永远不会忘记刘太监的背信弃义，更不会忘记马堂的狡诈、贪婪与暴戾。由于皇

① 庞迪我《书信》 第101页

② 同上 第131页

帝特许庞迪我与利玛窦可随时出入皇宫，因而，使他有机会对太监这个群体进行深入的观察与解剖。所以在他写给古斯曼的长信中，对于太监群体他有相当详尽的记载。庞迪我告诉古斯曼，太监是中国人当中最卑劣的一群，可以说毫无例外者。当这些人年纪还很轻的时候，由于家境贫寒，他们的父母无法养活他们，才让他们阉割为太监，希望有朝一日他们能进宫，伺侯在帝王的周围。庞迪我认为，中国的太监与土耳其的太监十分相似，而与欧洲的阉人不同。由于这些太监出身贫苦，从小没受过教育，所以他们都无知无识。挑选太监的工作不时在进行着，用以补充那些死去的太监。庞迪我特别提及就在他来到北京后这一年内，他听说从两万个候选者中，选取了3000名太监。入选太监的标准有两条，一是长相要好；二是要口齿伶俐。为了评判候选者口齿是否清楚，主考人常常要让他们念两句绕嘴的话，看他们是不是"嘴里绊蒜"。一旦这些人被选中，送进宫中，便被分派去干不同的职司。但新入选的太监一般都要先给上年纪的太监当侍从，从中磨练他们的耐性，使他们都能学会顺从，这样过了几年，才派给他们较重要的差使。①

庞迪我还告诉古斯曼主教，中国皇帝就是从这类太监中挑选他的乐师和"数学家"。庞迪我特别指出：这些"数学家"对数学实际上是一无所知。他们之中有的负责观测天象，然而这些人也只是夜间遥望星空，看是否有慧星或这类天体出现。天上一旦出现什么异常变化，他们就向皇上汇报。②

庞迪我通过深入的观察对于太监可恶而又可怜的双重性格有着生动的描述。他说，通常太监是非常恭顺的。但由于他们入格低下，所以有朝一日他们成了皇帝的亲信，他们则立刻变得骄狂不可一世。他们象奴隶一样伺候在皇帝的身旁，对于皇帝的意志，他们

---

① 庞迪我《书信》 第125 -126页

② 同上 第126页

绝不敢违抗。尽管他们对皇帝小心伺候，可往往也会因一点小小的过失而受到严厉的惩罚。特别是当今这位皇帝（万历皇帝）是个十分残酷的人。他常常因太监在一些小事上稍不遂意而下令将他们鞭笞致死。太监中也有些人比较能干和乖巧，皇帝常派他们经办一些他的私事或其他重要的事情。皇帝给太监的奉禄并不多，但足以使他们生活得绰绰有余。他们一般穿着五彩缤纷的丝绸长袍，他们的帽子和衣着与一般平民百姓的服装迥然不同。庞迪我告诉古斯曼主教，据说，宫廷中的太监人数超过了1万6千人。①从庞迪我的笔下，我们可以看到正是这一既可怜而又可恶的群体密密层层地将明代至高无上的皇帝包围着，使他与中国社会更加隔绝开来。紫禁城是整个中华帝国的象征。庞迪我通过对明皇宫辉宏规模以及宫廷内幕的层层揭示，实则在告诉他的欧洲会友们：中华帝国虽然仍笼罩着耀眼的光辉，但其机体内部已经是危机四伏了。

① 庞迪我《书信》 第126 127页

第四章　耶稣会“适应”策略的形成与发展

1601年利玛窦和庞迪我在向万历皇帝进呈“方物”后，获得了在京居留权。又由于他们获准可以自由出入紫禁城，这无形中提高了他们的社会威望，于是京城很多官宦人家向他们敞开了大门；也有很多上层士大夫到利玛窦和庞迪我的住处向他们“请教”。利玛窦和庞迪我则利用这种相互接触的机会，一方面介绍欧洲社会的概况，以激发中国友人对西方文明的兴趣，另一方面又有分寸地在交谈中点点滴滴地渗透基督教教义。对那些想进一步了解基督教奥义的中国知识分子，他们则耐心地做解释工作。到1605年北京皈依基督教的中国人已达100余人，加上南京、南昌和韶州三个会院的归化者，中国信奉基督教的人数已达1000人。①在那个时代这已是不小的成就。

在中国的基督徒中，包括象徐光启这样的我国最杰出的知识分子和科学家。此外还有些知识分子虽不是基督教徒，但对西方科学知识十分注重学习和借鉴，如李之藻等，他们也和利玛窦和庞迪我交往频繁。

这一历史时期，利玛窦的工作重心在于结交中国上层士大夫和用中文著书立说，象《二十五箴言》、《交友论》和《天主实义》等在中国社会中流传甚广，他绘制的世界地图也一再翻刻。庞迪我则加紧学习汉语，同时在会院里负责给望教者讲解基督教的基本常识、主持弥撒仪式。由于利玛窦和庞迪我的密切合作，北京会院的宣教工作既井然有序，又给人一种欣欣向荣的感觉。为了适应北京会院

① 《利玛窦全集》(4)　第265页

不断扩大的宣教工作的需要。1605年8月27日利玛窦和庞迪我以及其他辅助人员迁居到宣武门附近一座有40间住房的宅院里，这就是名噪一时的“南堂”。利玛窦深为北京会院的成绩而感到欣慰，他感叹道：“北京的教会逐步从婴儿时期发展为幼年”。①

北京会院的宣教工作所以获得稳步的发展最根本的一点就是利玛窦和庞迪我始终遵循着沙勿略所倡导的“适应”策略。下面我们将对“适应”策略形成与发展的全过程做一概述。

一 “适应”策略：对西方传教士在美洲大陆推行军事传教路线的经验总结和反思

沙勿略在东方传教运动中所以倡导“适应”策略，这一方面是以东方国家的具体国情和社会发展程度为其理论的前提，同时也是对西方传教士在美洲大陆推行的军事传教路线的经验总结和反思。因此，为了加深对“适应”策略的理论和实践的认识，我们将首先对西方传教士在美洲大陆的传教活动做一较为详尽的历史回顾。

美洲大陆是印第安人的故土。根据现代人类学和考古学的研究，一般认为印第安人的祖先来自亚洲，大约在1万年到2万5千年前，他们跨越白令海峡在美洲渐次做扇形扩展，其后便在北起阿拉斯加南至火地岛的广阔空间里生活、繁衍着。哥伦布到达美洲前，据估计，印第安人的总人数大约在800万到3000万之间。

印第安人在和大自然的搏斗中曾创造出独具特色的文明，和世界其他地区的人种在相应的历史发展阶段上所取得的成就相比较，毫无逊色之处，充分显示出印第安人的智慧和才能。象印第安人培育出来的玉米、蕃茄、花生、薯类、南瓜和烟草等作物已成为全人类的共同财富。

在哥伦布到达美洲时期，印第安人基本上处在原始公社时代。

① 《利玛窦中国札记》 下册 第491页

在墨西哥和秘鲁，作为当地印第安人整个社会基础的氏族，已开始出现解体的迹象。不同地区的印第安人与其社会发展程度相适应也已形成各自的宗教信仰和习俗以及价值观念。然而印第安人的独立发展道路却被西方殖民主义者的入侵所打断，从而酿成一场人类历史上空前的悲剧。

在西方殖民者的屠刀下，无数印第安人的生命遭到涂炭，甚至许多印第安人部落被整个消灭。据记载，仅在阿兹蒂克人的都城特诺奇蒂特兰一地，被屠杀的印第安人即达 20 万人。①

西班牙神甫巴托洛梅·德拉斯卡萨斯曾参加过哥伦布组织的第三次前往美洲的远征，其后又多次到过美洲，他的足迹遍及西印度群岛和拉丁美洲中部和北部广大地区。西班牙殖民者屠杀印第安人的罪行引起他无比的愤慨。拉斯卡萨斯站在人道主义的立场上，在他的不朽名著《西印度毁灭简史》一书中，他愤怒地指出：从征服以来的 40 年间，由于基督徒所犯下的地狱般可怖的罪行，“使不下 12,000,000 印第安人和妇孺死于非命。如果不想自欺欺人的话，事实上，死者绝不少于 15,000,000 人！”②尽管他的估算可能失之夸大，但却反映了西班牙殖民者屠杀印第安人的野蛮性。

西班牙殖民者杀戮印第安人的目的之一就是掠夺他们的财富。然而财富必须先由劳动创造出来。于是殖民者开始把印第安人贬为奴隶，强制他们在大庄园、矿山和珍珠采集场从事非人的劳动。据拉斯卡萨斯神甫估算，在新西班牙(墨西哥)、中美洲和委内瑞拉一带被当作奴隶役用的印第安人不下 300 万人。③

沉重的劳动、残酷的压榨使大量印第安人奴隶死于非命。在墨西哥，1519 年至 1607 年间，印第安人人口锐减 95%。④在另一个

---

① 科淮茨克《拉丁美洲：殖民时代》 第 95 页

② 拉斯卡萨斯《西印度毁灭简史》 巴塞罗纳 1979 年版 第 35—36 页

③ 拉斯卡萨斯《布道文集》 墨西哥 1951 年版 第 93 页

④ 科淮茨克《拉丁美洲：殖民时代》 第 94—95 页

印第安人最大的聚居区秘鲁，印第安人的境遇同样悲惨。1523年，秘鲁居住着32,000,000印第安人；到1570年印第安人已减少到2,738,500人。①

对于印第安人种族灭绝性的死亡，罗马教廷和西班牙各天主教教派负有不可推卸的罪责。因为美洲的征服活动实质上也是天主教借助军事力量扩展基督教信仰的一次空前的实践。西班牙传教士在整个征服活动中始终起着组织与鼓动作用。他们不承认印第安人最基本的人权，怀着极端的种族歧视心理，诬蔑印第安人"天生地是野蛮的奴隶，没有文明，不讲人道，……他们应服从更为完美的人类，用暴力和战争让印第安人降服是完全正义的，如同物质从属于形式，身体依附于灵魂，兴趣源于理智，恶服从于善。"②为了给他们屠杀印第安人的暴行涂上"圣战"的油彩，他们高喊："上帝让他们(印第安人)灭亡并不是没有原因的，根据他们的大量罪恶，上帝定会加速他们的灭亡！"③这些手持十字架的传教士以传播基督福音为名，每当闯入一个印第安人村落便首先宣读《布道文书》(Requerimiento)强迫印第安人接受基督教信仰，否则他们就要遭到"正义"战争的惩罚：

"……若你们不照此行事(指皈依基督教一引者)，我将借助上帝的力量向你们发动强大的进攻，在所有地方，用我力所能及的方式向你们发动战争，给你们套上枷锁，让你们屈从于(天主)教会和国王。我将掠去你们的妻子和儿女，把他们变成奴隶并把他们卖掉，象国王所命令的那样来处置他们。我将攫夺你们的财产，尽其可能地给你们造成损害和灾难。正像对那些不敬奉或不想接受我

---

① 多宾斯　道蒂《秘鲁文化史》　纽约1976年版　第298页

② 卡斯特里阿诺斯《古巴印第安人起义史(1520--1550)》　哈瓦那1959年版　第15页

③ 拉斯卡萨斯《西印度史》　墨西哥1965年版　第3卷　第332—333页

主以及拒绝他或反对他的那些劣等人一样。”①

在这种军事力量的强制下，很多印第安人不得不违心地接受西方传教士的“洗礼”成为基督教徒。这种“集体入教”的规模从十几个人，到几十个人，甚至有时成百上千。马丁·德巴伦西亚在1532年11月17日致西班牙国王卡洛斯一世的信中禀报说，他在1524至1532年间共为200,000印第安人施洗。托尔维奥·德贝纳文特·莫托利尼亚神甫一个人在1524至1536年间竟归化了500万个印第安人。而佩德罗·德亨特在1529年6月27日的信中说，他每天施洗的印第安人平均在14,000人之数。1529年正是美洲殖民者用军事手段集体为印第安人施洗的高潮年代。②

在大规模使印第安人基督教化的同时，为了彻底铲除印第安人文化传统和宗教信仰的影响，西方传教士又展开了一场破坏印第安人文明的运动。在西方殖民者入侵墨西哥和秘鲁之后，这两个美洲最大的印第安人文明中心其最有代表性的印第安人建筑群体遭到彻底毁坏；1520年保存着印第安人用象形文字写成的“书卷”的台赫科科档案馆被付之一炬；1525年印第安人的圣城米乔阿坎所有的庙宇和神像被马丁·德拉卡鲁尼亚神甫率众全部捣毁；1531年胡安·德苏马拉加神甫在致西班牙国王卡洛斯一世的信中写到，在他的传教区内已有500所庙宇和20,000尊神像全部被毁坏殆尽。卡洛斯一世在回信中则催促传教士们要尽快夷平印第安人所有的庙宇，但砖石要妥善保管，以便日后用来修建天主教教堂。③

然而西班牙王室与教会想依靠军事暴力强迫印第安人皈依基

---

① 华金·阿科斯塔《新格拉纳达的发现与殖民》 哥伦比亚1942年版第33页

② 罗伯特·里卡德《墨西哥的精神征服》 加利福尼亚大学出版社1974年版 第91页

③ 同上 第37—38页

督教的图谋却始终没有成功。相反地，围绕印第安人是否为具有基本人权的“人”，以及如何对待印第安人文明这两个问题在西班牙僧俗两界的统治者中间发生了意见分歧并引起激烈的辩论。

首先，用军事手段强制印第安人接受基督教教义的作法并没有获得成功。事实上大多数印第安人宁愿被杀死或被卖为奴隶也决不放弃自己的固有信仰。因此这部分印第安人继续遭到残杀。此外，即使是那些被迫归信了基督教的印第安人也仍惨遭剥削和虐待，尤其在矿山劳动中，印第安人更是大量死于非命。

如果残害印第安人的暴行不停止，在殖民者眼前广大美洲被征服地区将出现田无人耕、矿无人采的可怕前景。西班牙统治阶层中一部分人已清醒看到美洲殖民地所面临的这种危险。拉斯卡萨斯在致西班牙国王卡洛斯一世的信中便力言终止西班牙殖民者暴行的必要性。他写道：“……对陛下来说，没有比设法纠正这些邪恶更为重要的事情了。因为在您的欧洲王国中，没有一个抵得上，并且加在一起也抵不上您大西洋彼岸的领地那样幅员广阔。”他进一步指出：“因此，陛下，您应该于即位之始就摒弃那不论从上帝还是从人类的眼光去看同样是可怖的、毁灭人类大多数的、十分残暴的制度。”①

西方殖民者所以野蛮地屠杀印第安人，其根本“理论”就是不承认印第安人是有灵魂的“人”。西班牙殖民主义辩护士、法学家胡安·吉涅斯·塞普尔维达有一句典型的表述：“说印第安人接近于人，还不如说他们更接近于猴子。”②针对印第安人的基本人权问题，拉斯卡萨斯与塞普尔维达展开了激烈的论战，他雄辩地指出：“任何一个今天能存在于世界上的民族，无论他的风俗如何野蛮、残暴或败坏（主要指部分印第安人在祭祀神灵时以人为牺牲—引

---

① 埃里克·威廉斯《加勒比地区史（1492—1969）》 辽宁人民出版社1976年版 第41—42页

② 埃里克·威廉斯《特里尼达和多巴哥人民史》 吉林人民出版社1975年版 第37—38页

者)，都可以诱导他们成为具有一切政治美德的民族，具有文明人(即过着家庭生活和政治生活并富有理性的人)的一切人性的民族，否则它也不能存在。"①

拉斯卡萨斯维护印第安人基本人权的观点基本上反映了罗马天主教廷与西班牙王室对待印第安人的态度。在征服美洲之初，天主教教会、西班牙王室和殖民者的利益是交织在一起的。随着军事征服活动的初步结束，上述三方的利益在一些重要方面开始出现了对立。美洲的西班牙殖民者为了从印第安人身上榨取更多的财富，他们必然要把印第安人贬低到动物的地位上，以便为他们对印第安人的野蛮奴役寻找借口。罗马教廷以及西班牙各教派却想通过在被征服地区建立印第安人"归化区"，把广大印第安人纳入教会势力的管辖下。这样不但可以扩大天主教在西属美洲殖民地的影响，同时通过向印第安人征收"什一税"，可以增加教会的收入。拉斯卡萨斯保护印第安人的全部努力正体现了罗马教廷和西班牙教会组织的上述意图。1537年教皇保罗三世亲自颁发"圣谕"，承认印第安人是具有理智的人，绝不可把他们当作奴隶对待。②由此，为有关印第安人是否具有人权问题的辩论定下了基调。西班牙王室对罗马教廷的上述措施予以相应的配合。

事实上自美洲征服之日起，西班牙王室和入侵美洲的殖民者之间围绕对印第安人的统驭权一直在激烈争夺之中。根据教皇亚历山大六世1493年5月4日"圣谕"的规定：凡是西班牙征服的地域，都被视作西班牙王室的属地；这些属地上的居民，则为西班牙国王当然的属民。据此，美洲印第安人应当视为西班牙国王的子民。因此，虽然西班牙王室直接推动和鼓励殖民者对美洲的征服，但却不甘愿印第安人被殖民者当作他们的私人奴隶，为殖民者去

---

① 埃里克·威廉斯《加勒比地区史(1492—1969)》 第45页

② 同上 第42页

创造财富。相反地，在军事征服告一段落后，西班牙国王一心想把印第安人置于他的统管之下，使他们成为向西班牙王室缴纳贡赋的臣民。在罗马教廷已然承认印第安人的基本人权的情况下，西班牙国王遂予以积极的响应并颁布了一系列保护印第安人的法令，同时西班牙国王自称是"印第安人的保护者"，至1542年9月20日卡洛斯一世最终颁发了废除印第安人奴隶制的"新法令"。从罗马教廷承认印第安人的基本人权以及西班牙王室废除印第安人奴隶制这两项重大决策来看，无异于承认用军事征服的手段来奴役印第安人的殖民政策是彻底失败了。而用强制手段对印第安人所进行的精神征服，同样也是一种失败。

正像在对美洲的军事征服过程中西班牙殖民者以种族歧视为基本出发点对印第安人施行一种种族灭绝的手段一样，西班牙天主教会在美洲的精神征服过程中同样以种族歧视为出发点，对印第安人施行一种消灭印第安人文明的策略。即，西方传教士以欧洲文明及其价值观念为唯一准绳，来彻底同化印第安人，实现印第安人文化上的"西班牙化"(Hispanizacion)。具体来说，不仅强制印第安人彻底摒弃原来的信仰，接受基督教教义，同时还强迫印第安人穿着西班牙式的服装，遵从西班牙人的礼仪，甚至要求印第安人把西班牙的节庆日当作自己的节庆日。这种"西班牙化"的结果如何呢?

在历史上，西班牙人的殖民统治和奴役曾激起印第安人愤怒的反抗：有的印第安奴隶从他们的劳动场地逃亡；有的以自杀表示对殖民者的愤怒抗议；有的印第安人对殖民者进行袭击。而且印第安人有组织的反抗也越来越成为一种趋势。至1536年终于在秘鲁爆发了以曼科·卡帕克领导的印第安人大起义，参加起义的印第安人达10万之众。所有这些斗争都给西班牙殖民者以沉重打击，终于使西班牙王室认识到印第安人是绝不会屈从于奴隶地位的。西班牙王室如前所述，所以颁布一系列改善印第安人境遇的法令以及最终废除印第安人奴隶制，除经济利益的考虑外，最重要的原

因也在于避免印第安人掀起更大规模的反殖民主义斗争。

西班牙天主教会所推行的印第安人“西班牙化”的文化同化政策同样遭到印第安人顽强的抵制和反抗。上述的印第安人反殖民主义的斗争一般都带有明显的宗教性质。从起义的领导者来看，不仅有征服前印第安人的行政“首领”(Cacique)而且有印第安人专司宗教职能的“祭司”或僧侣。他们斗争的目标不仅为了重获自由，而且也为了恢复他们自己的信仰。在卡斯卡内一地，起义的组织者便派出使者在印第安人中间宣传：他们自己的神灵已经复活，只要追随他就能获得永生。所以很多印第安人起义者不仅对奴役他们的殖民者进行报复，而且矛头直指天主教会，他们焚烧十字架，捣毁教堂，严惩那些天主教神甫们。①

成千上万被迫加入基督教的印第安人实际上并没有真正放弃自己原来的信仰。尽管西班牙神甫们掀起了一场夷平印第安人庙宇、捣毁印第安人崇拜的神像的运动，但一些印第安人还是把一些他们崇拜的神像藏到人迹罕至的山谷里，或藏在家中，到夜间再做膜拜，或在他们建筑的天主教堂里私自藏有印第安人的神像，有时印第安人用天主教的圣母像和十字架把自己的偶像伪装起来。在一些节日的庆典仪式上，印第安人常常把久远的本民族的舞蹈动作揉合到西班牙式的载歌载舞之中。上述所有这一切都表明尽管相当部分印第安人在表面上接受了基督教，但他们从未放弃过自己的古老的生活方式、文化传统和信仰。②前面我们曾提及的那位莫托利尼亚神甫在 1524 至 1536 年间曾为 500 万个印第安人施洗，但最终他也不得不承认，西班牙人无法使印第安人皈依基督教。③

---

① 里卡德《墨西哥的精神征服》 第 270 页　第 265 页

② 同上　第 266 页

③ 同上　第 275 页

为什么印第安人要如此执着地去保持和自己的文化传统以及信仰的联系呢？这里涉及到对印第安人文明的评价问题。由于西班牙天主教会只承认基督教文明是唯一正统的文明，因此对于业已被判定为“邪教”和“邪说”的印第安人文明的任何肯定都是绝对不允许的。也就是说，尽管一些西班牙传教士对印第安人文明的价值已有一些新的认识，但他们绝对不敢像对待印第安人基本人权问题那样进行公开的辩论。宗教裁判所就是他们最为畏惧的势力。因此历史上，对印第安人文明的再评价不是采用公开辩论的方式，而是通过一种曲折的形式展开的。即一些西班牙传教士提出这样一种见解：治病先要了解病人的病情。要想使印第安人彻底摒弃原有的信仰和他们所崇拜的神灵，那么就必须了解和研究印第安人信仰的实质以及他们所崇拜的神灵终究代表一种什么样的观念。在这个基础上才能稳步地把印第安人引导到上帝指引的道路上来。①为此，这些传教士写出了一批记述印第安人历史和文明的著述。其中最有名、影响最大的当属贝纳迪诺·德里贝依拉的名著《新西班牙诸事通史》。他出生在西班牙的萨阿贡。根据当时人们常常把出生地当作自己名字的习惯，他改名为萨阿贡。萨阿贡为方济各会士，1529 年到墨西哥传教，为了寻找一条能有效地归化印第安人的道路，他开始潜心研究印第安人的历史和文明。为此他请许多有阅历的印第安人长者讲述印第安人在西班牙人入侵前的全部历史并由他详尽记载下来，最后于 1569 年写成《新西班牙诸事通史》一书，内中详细论述了印第安人的创世纪和神话传说、历史、文化艺术、宗教信仰、生活习俗、社会生活的组织、治理社会的方式、印第安人的品德、教育方式以及墨西哥的动植物及矿藏资源和印第安人的科学知识和劳动生产概况。这无异于一部墨西哥印第安人的百科全书。除萨阿贡的这部著述外，像马丁·德赫苏斯·德拉科鲁尼亚的《米乔阿堪省

① 里卡德《墨西哥的精神征服》 第 40 页

印第安人的礼仪、居民和政府实记》、托尔维奥·德贝纳文特·莫托利尼亚的《新西班牙印第安人历史》以及何塞夫·德阿科斯塔的《西印度自然与道德史》等都属于这类著述。

上述所有这些著述在当时的历史条件下也仅限于较为客观地追述了印第安人的历史和文明，但通过这些著述人们不难看到尽管印第安人是在与其他大陆基本上处于隔绝的状况下独立地创造自己的历史和文明，但他们无论在物质文明或是在精神文明的创造上所取得的成就若和其他大陆处于同一发展阶段的文明相比较，是同样的光辉夺目，而且印第安人的文明在西班牙人入侵前，正处于急速发展之中，甚至可以说，正处于一种社会急剧转化的前夜。任何不带种族主义偏见的人，只要读了这类著作，他就不得不承认印第安人文明存在与发展的价值，他就不得不承认仅仅凭借暴力手段是无法切断印第安人与自己文化传统的天然联系的。这种结论当然是罗马教廷或是西班牙王室所不能接受的。他们不仅一再重申要反对印第安人的"异端"信仰和一切非基督教的礼仪和习俗，而且连上述记载印第安人历史和文明的著述也被列入违禁图书之列。1577年4月22日西班牙国王菲利浦二世下令收缴萨阿贡名著《新西班牙诸事通史》的全部手稿并交西印度事务院进行审查。①然而这些著作却代表着一种不容忽视的思潮：在对美洲大陆进行军事征服的过程中，一些西班牙传教士对于用暴力手段强制印第安人集体改信基督教的作法，尤其是这种作法的实际效果，已有所怀疑。上述记载印第安人历史和文明著述的问世和流传，实质上是如何使基督教适应印第安人文明这一思潮较为隐晦的反映。但这种思潮是以维护天主教正统观念捍卫者自居的西班牙教会和王室所决不允许抬头和广为流传的。然而要在广大的美洲被征服地区传播天主教的正统观念，使印第安人不只在名义上加入

① 里卡德《墨西哥的精神征服》 第44页 第58页

基督教而且要成为一个真正的基督教徒，那么当时在美洲宣教的传教士的力量显然是太单薄了。以1559年为例，在美洲大陆有380名方济各会士，分散在80处会院；210名多明我会士，分散在40处会院；212名奥斯定会会士，分散在40处会院，即大约1000名传教士要负责几千万印第安人的精神生活的纯真性。①以这样数量的传教士是根本完不成使美洲大陆基督教化的任务的。于是在美洲西班牙的教会中又提出一个新问题，即是否可以在印第安人中间选拔一些优秀分子并将他们培养成传教士，以协助西班牙传教士的宣教工作。早在1525年，即在美洲征服的初期，西班牙神甫罗德里格·德阿尔博诺兹即向西班牙国王建议为印第安人原首领的子弟建立一所学校，教给他们西班牙语、哲学和其他艺术课程并逐步把他们培养成圣职人员，作为征服者与被征服者之间的中间环节。而且他深信，一名这样培养出来的印第安人圣职人员对一般印第安人的感召力要胜过50名欧洲神甫。②1536年在特拉特洛克一地，新西班牙总督安东尼奥·德门多萨和大主教胡安·德苏马拉加共同创办了圣地亚哥学院用来培养印第安人圣职人员。但这种做法遭到激烈的反对，怀有种族歧视心理的殖民者认为印第安人种族低劣，绝对不能由他们来承担宣传基督福音的重任。1555年召开的第一届墨西哥传教省会议宣称，像摩尔人、犹太人和遭到异端裁判所处罚的那些人一样，不能授予美洲印第安人和印欧混血种人以圣职。③

在美洲，西班牙传教士人数十分有限，从印第安人中培养圣职人员的想法从一开始就遭到反对，终至被否决。于是在美洲慢慢地出现了一种被称作“混合宗教”(Mixed Religion)的趋向：即广大

① 博克舍《军事教会与伊比利亚的扩张》 第113页
② 同上 第14—15页
③ 同上 第15页

的印第安人并没有成为真正的基督教徒。事实上他们从来没有接受天主教的奥义和道德体系。但他们愿意接受一些外来的宗教礼仪和固定程式。于是在印第安人实现了“基督教化”的表象下，他们把古老的信仰和经过乔装变形的传统礼仪都保留了下来。①在墨西哥，教会正统人士惊叹，异教的复活是个不可否认的事实。②在秘鲁，大多数印第安人只是徒有一个基督教的名字，只做些表面上的宗教仪式。甚至还有人认为，印第安人的偶像崇拜较之归化初期表现得更甚。③

综上所述，可以说西班牙教会和西班牙王室相互联手意欲借助军事手段建立一个“世界天主教王国”的意图，在美洲已被证明是一种彻底的失败。

罗耀拉创立耶稣会的目的是想使它成为反宗教改革运动中的一股中坚力量。为了完成这一历史使命，罗耀拉十分注重耶稣会的传教策略，尤其是象方济各会、多明我会和奥斯定会这三大教派在美洲扩张基督教势力的失败使他深以为鉴。常常萦绕于他头脑中的，则是基督教如何适应非基督教化地区的土著文化这一带有根本性的课题。1542 年当教皇保罗三世派耶稣会士布罗耶特和沙尔迈隆到爱尔兰开辟传教区的时候，罗耀拉便已发出让他们适应当地习俗的训令。当努涅斯·巴雷托前往阿比西尼亚开辟教区时，罗耀拉在训令中告诫他，在传教中要避免使用武力和暴力，相反地，要适应当地的文化，要兴办学校和医院，培养当地的圣职人员并应争取当地工程人员、农学家和医生等的合作。④也就是说，罗耀拉对于“适应”策略已有了一个大致的轮廓，而使这一策略形成一套具体原则的则是罗耀拉的同胞和亲密的友人沙勿略。

---

① 里卡德《墨西哥的精神征服》 第 276 页
② 同上
③ 博克舍《军事教会与伊比利亚的扩张》 第 106 页
④ 邓恩《一代巨人》 第 9—10 页

二　沙勿略与耶稣会“适应”策略的形成与发展

沙勿略 1506 年 4 月 7 日出生在西班牙纳瓦拉省的哈维尔城堡。他的父亲胡安·德哈索是国王的私人顾问；母亲玛丽亚·阿斯皮奎塔·哈维尔出身名门，并且是她父母双方唯一的继承人。沙勿略是家庭中最小的男孩。按照当地的习惯，一个新生儿既可以承继父姓也可择取母亲的姓。沙勿略则依从了母亲的姓氏。

沙勿略自幼生活在城堡中，尽管他经常接触到那些尚武的骑士们，但他的秉性却使他绕开了通向军界的道路，18 岁进入巴黎的圣巴尔贝学院，接受一种全面的教育。由于他的学业优异，沙勿略 22 岁时已被任命为博韦学院亚里斯多德哲学讲师并被视为一名学者。

在巴黎，他常与同窗好友皮埃尔·勒费弗尔共同讨论涉及精神领域的问题，相互都有所启发。1528 年，恰值罗耀拉来到巴黎。沙勿略与勒费弗尔都被罗耀拉大无畏的形象所吸引并成为他的追随者。那时罗耀拉正准备建立一个以光耀天主教事业为己任的新的精神十字军组织——耶稣会。于是，沙勿略、勒费弗尔以及拉伊奈兹、萨尔迈隆、包瓦迪亚以及罗德里格斯等在罗耀拉的倡仪下，在蒙塞拉特本笃会隐修院共同创立了耶稣会。

由于耶稣会把耶露撒冷当作自己的圣地，于是沙勿略于 1536 年离开巴黎前往威尼斯与先期已抵达此地的罗耀拉汇合，以便前往耶露撒冷朝圣。但由于欧洲国家与奥斯曼帝国的战争使他们无法前往东方，于是 1537 年沙勿略又紧随罗耀拉的足迹来到罗马。到 1540 年耶稣会已经获得教皇的正式认可，罗耀拉被指定为耶稣会会长。他闻知葡萄牙国王约翰三世正向教皇提出派传教士前往东方的请求，他认为这是耶稣会一展宏图的大好机会，于是在征得教皇同意的情况下，罗耀拉决定派包瓦迪亚和罗德里格斯前往印度宣教。但包瓦迪亚正在患病，于是罗耀拉又指定沙勿略前往东

方。1540 年 3 月 15 日，罗耀拉向沙勿略下达训令："我原本决定包瓦迪亚前往印度，然而今天上帝却选择了你。现在我以教皇的名义向你宣布此点。请接受我口述的神圣教皇陛下对你的任命，就如同基督耶稣亲自在部署此事。去吧，兄弟！上帝的声音在召唤你，让你内心的神圣火焰燃烧起来吧。"①于是沙勿略立即到教皇处请求祝福并于次日离开罗马。

沙勿略穿越比利牛斯山重返西班牙，连家门未入便匆匆赶至里斯本。1540 年 6 月终于和罗德里格斯聚会到一起并于 1541 年 4 月 7 日乘船去果阿。临行前，沙勿略被罗马教廷任命为"教皇特使"(Apostolic Nuncio)。据此，他拥有处理东方基督教事务的全权。

历经 8 个月的艰难航行，1541 年 12 月沙勿略抵达果阿。在他写给罗耀拉会长的信中，说果阿已经俨然是一座基督教化的城市，那里有一所培养当地土著传教士的学院。

沙勿略在科莫林角进行几个月的布道工作之后，他冷静地认识到，在印度要取得传教事业的成功，那将是任重而道远的。所以他要求罗马教廷要派一些具有善意和良好品德的传教士到印度来。

为了广泛了解东方传教事业的普遍进展情况，1545 年底沙勿略来到马六甲一带。4 个月后，他又到了安汶岛。在熟悉东南亚海域诸岛后，他开始将目光转向东亚。

1546 年他听一些葡萄牙商人谈到中国，并说在中国有一不吃猪肉的人群，于是沙勿略猜测中国人是不是先圣托马斯的后人。到 1547 年 7 月，他首次听到葡萄牙商人讲述对日本的发现和有关日本国情的支言片语，由此他得知日本人是爱学习新知的。后来沙勿

---

① 阿伦《京廷之耶稣会士》 新加坡版 第 14 页(原书未注明出版年份)

略又与日本人安禄日相识，在接触中，沙勿略详尽地询问了有关日本的生活习俗和地理概貌。特别是安禄日告诉沙勿略天皇为整个日本的最高统治者，其他 14 家诸侯（“大名”）都归天皇节制。由于天皇治理有方，日本才享有和平。于是沙勿略有了如下想法，既然天皇在日本享有至高无上的权威，那么日本天皇若信奉基督教，就可以使全日本的平民都皈依基督教。沙勿略怀着这样的理想返回印度并写信给罗耀拉，说明他准备前往日本的理由。1549 年 8 月 15 日沙勿略带着其他两名修士、两名仆人和业已信奉基督教的安禄日踏上日本国土。

在和日本人的接触中，他认为日本正是他寻求的实现基督教千年王国的理想之地，而且日本人是被发现土地上最为超群者。他们管教有方，品德优秀。但在传教中他首先遇到的困难是语言不通。在他写给耶稣会总会的报告中写道：

“如果我们能运用日语，我毫不怀疑可使大批日本人改信基督教。上帝保祐我们尽快掌握这种语言。我已花了些时间开始学日语。这 6 个星期，靠上帝的帮助，我们已将‘十诫’用日语做出了解释。”①

沙勿略还在安禄日的帮助下用日语写了一份简略的祈祷书。只有掌握当地的语言，才能取得传教事业的进展。此点成为沙勿略东方传教策略的重要基点之一。

沙勿略到日本去的目的，是想通过日本天皇使整个日本都信奉基督教。所以 1550 年 8 月底，他在两名日本督基教徒的陪伴下开始京都之行。途经平户、博多、下关、和山口而于 1551 年 1 月到达京都。

沙勿略看到京都到处是流窜的士兵和盗匪，社会一片混乱。后

---

① 科尔里奇《沙勿略的生平和书信》 伦敦 1902 年版 第 2 卷 第 241—242 页

来他才认识到，日本天皇已无实权，整个国家处于诸侯（大名）的分割之下。通过天皇已不可能达到使全日本皈依基督教的目的。所以沙勿略离开京都前往堺市，后又折向山口。在和当地官方的交往中，沙勿略又采取了新的策略，即以印度总督辖区正式传教团和果阿主教的身份出现在社交场合。因为他已经看到日本人对佛教僧侣的安贫面貌早已熟悉而且不以为然，要想与地方诸侯和官方取得平等对话的权利，那么赠送礼品会像尊贵的身份和具有尊称一样，取得良好的效果。也就是说，突出自己的社会地位和赠送礼品也开始成为沙勿略东方传教策略的重要组成部分。①

在日本传教过程中，沙勿略还发现影响传播基督福音的最大障碍是相当部分日本人信仰佛教。如果不能从教义上批驳佛教的主张，那么就不可能争取到日本人对基督教的尊重和皈依，也不可能赢得社会威信。沙勿略后来回忆说，每当他在与佛教僧侣的辩论中占了上风，那些已信奉基督教的日本人都欢欣鼓舞。②然而要想在辩论中能驳倒对方，传教士本人必须有学识、有修养。所以沙勿略建议罗耀拉会长，今后派往东方的传教士必须是"读书修士"，他们必须经过考核并由罗耀拉本人批准。③又由于日本人崇尚伦理道德，所以沙勿略还要求派到东方来的传教士一定要道德高超，洁身自好，堪为他人的榜样。④沙勿略还注意到，日本人缺乏科学知识：

"日本人不知道地球是圆的，也不知道太阳和星球运行（的规律）。当他们就这类问题或其他类似问题提出疑问时，我们就给他们解答。此外，像彗星、闪电和下雨的原因，他们也热切地听我们的讲解，并表现出他们非常愿意听我们的讲解。他们把我们当作学识渊博的人来敬重。用我们博大精深的学识来为我们在他们的思想

---

① 科尔里奇《沙勿略的生平和书信》 第2卷 第299页
② 同上 第299—300页
③ 同上 第365—380页
④ 同上 第370页

中播下宗教的种子而开辟道路，应当被视作一种理想。”①

从上面这段引文可以看到，沙勿略已经认识到不批驳佛教学说就无法树立基督教的声望，要树立基督教的声望则要求派到东方的传教士不仅应当有一般的学问，而且应当懂科学。事实上，用西方的知识和科学来为传播基督教开辟道路已构成沙勿略东方传教策略的又一块基石。

日本是有着自己固有文化的国家。要想在日本取得传播基督教教义的成功，沙勿略特别总结到，传教士们应对当地的文化要有所适应。②而这一点正是沙勿略东方传教策略的核心思想。

前面我们曾谈到，罗耀拉创建耶稣会的目的就是想使它成为反宗教改革运动中的一支中坚力量。为了完成这一历史使命，罗耀拉十分注重耶稣会的宣教策略。在美洲，凭借军事力量采用文化同化的方式强制印第安人皈依基督教的作法已被证明是种彻底的失败。那么耶稣会士将如何面对非基督教化地区的土著文化则成为罗耀拉关注的核心问题。当他向爱尔兰和阿比西尼亚等非基督教化地区派出耶稣会士时，他都向他们发出要适应当地文化和习俗的训令。但在应如何适应非基督教化地区土著文化这一问题上，罗耀拉尚没有形成系统的理论和具体的指导方针，即罗耀拉对于耶稣会的“适应”策略仅有了一个初步的设想，或者说，仅形成了一个大致的轮廓。

罗耀拉委派沙勿略作为“教皇特使”前往东方传教，其目的之一，也就是希望沙勿略通过在东方的宣教活动能使“适应”策略系统化并突出其可实施性。而沙勿略的历史功绩也就在于为“适应”策略确立了一系列如前所述的原则。

沙勿略为“适应”策略所确立的那些原则是否能适用于东方国

---

① 科尔里奇《沙勿略的生平和书信》 第338页

② 同上 第299--300页

家尚待在实践中来检验。这正是沙勿略下一个奋斗目标。

1551 年 11 月 20 日，沙勿略重返印度。这期间他又开始思索一个新问题，即中国的基督教化问题。

在日本，沙勿略开始认识到日本的文化深受中国的影响。而中国则是一个物产丰富，文明信盛的国度。在沙勿略寄给欧洲的信函中，他写道：

“中国的幅员广大，境内安居乐业，绝无大小战乱。……中国为正义之邦，一切均讲正义，故以正义卓越著称，为信仰基督的任何地区所不及。就我在日本所目睹，中国人智慧极高，远胜日本人；且擅于思考，重视学术。中国物产丰富，且极名贵；人口繁盛，大城林立；楼台亭阁，建筑精美，部分采用石料。人人皆说中国盛产绸缎。”①

因此沙勿略萌生了到中国传播福音的想法。他还认为，“如谋发展吾主耶稣的真教，中国是最有效的基地。一旦中国人信奉真教，必能使日本吐弃现行所有各教学说和派别。”②为此，1551 年他返回印度后，即向印度总督阿尔丰索·阿罗尼亚和果阿主教吉阿瓦尼·阿尔布魁尔克提出他欲组织使团前往中国，以便直接晋见中国皇帝的计划并获正式批准。

1552 年 8 月沙勿略乘“圣十字”号抵达距广州 30 海里的我国上川岛。当时该岛为葡萄牙商人与我沿海居民进行走私贸易的据点。沙勿略抵达上川岛后已开始认识到明朝政府对外国人入境实行严格的控制，到中国传教形势十分严峻。但这并没有动摇沙勿略到中国内陆传播福音的决心。他一方面精心安排秘密潜入中国内地的计划，同时考虑好了一旦他拟议中的计划不能实行时的应急措施，即于次年当暹罗向中国派出进贡使团时，他想谋求一个席位与该国使团一起进京。然而不久沙勿略突患重病，于 12 月 2 日至

---

① 方豪《中国天主教史人物传》 上册 第 60 页

② 同上

3日晨于上川岛去世。

沙勿略没能实现他自己的理想。但他提出的意图使整个古老的中华帝国基督教化的设想却成为西方传教士一代又一代为之奋斗的重要目标。尤其是他在日本传教过程中总结出来的策略思想更被他的继承人奉为典范。

有鉴于沙勿略在东方传教中的功绩，1619年罗马教廷为他行"升天宣福礼"。1622年教皇格里高里十五世宣布沙勿略为"圣徒"。他是继耶稣会创始人罗耀拉之后第二位享有这一殊荣的耶稣会士。

历史上，基督教曾于唐代首次传入我国，当时称景教。至元代，随着蒙古大举西征，一时亚欧大陆商道畅通，东西方文明的传播与交流进入一个新的繁盛时代。这一历史时期基督教再次传入我国，象北京、泉州等地都曾设立主教区。而以沙勿略登上上川岛为开端，则揭开了基督教第三次传入中国的序幕。

然而沙勿略终究没有亲自到过中国内陆，他对中国的了解，一方面是来自传闻；另方面是根据日本的现实情况来推想中国的国情。也就是说沙勿略仍停留在对中国模糊的感性认识阶段上。所以沙勿略的东方传教策略也仅仅体现在上述一些原则的设想上。这些原则是否适合中国的国情，还需有一个长期的实践过程，以验证这些原则的正确性并使这些原则逐步具体化，使之成为入华传教士所必须遵循的策略思想。同样，在那一段历史时期除沙勿略外，其他在东方从事基督教宣教活动的传教士对中国国情也知之甚少。在对中国国情的认识上有出入，自然会在什么是正确的对华宣教策略的认识上产生分歧、甚至会引发出严重的对立。因此，研究地理大发现以后，在西方国家推动的东方传教运动中，宣教策略思想的演化过程已成为研究基督教宣教史最为重要的课题之一，自然，这也是研究庞迪我生平与业绩最为重要的部分。

事实上，尽管沙勿略对于耶稣会在东方的传教策略提出了具有经典意义的建议，但他拟定的传教策略在后继者中，并非被普遍地

接受。就在沙勿略故去的消息于1553年传到果阿后不久，刚刚继任省教区负责人的葡萄牙耶稣会士麦奇奥尔·努内斯·巴莱托决定前往日本，以继续沙勿略在远东未竟的事业。1554年他来到马六甲。在等待航船期间，巴莱托遂在当地开展传教活动和救治病人。在这里，费尔缪·门德斯·平托修士和埃斯塔沃·德戈埃斯修士也加入了巴莱托行列。后来他们搭乘葡萄牙战舰来到中国近海的一处葡萄牙人居留地。这块居留地是否就是澳门已经难以判断。在这里巴莱托一行停留了10个月(1555年8月至1556年6月)。这期间他曾两次溯河前往广州，每次在广州都盘桓月余。在1555年11月他发自"中国一个港口"的信中，他报导了中国的行政体制和军事力量以及其他一些情况，而主要部分则是谈及潜入中国以传播福音的必要策略。作为第一位踏上中国内陆的耶稣会士，他建议他的后继者应向居住在北京的皇帝呈递要求在中国传播基督教的申请。在等待批复的那段时期，传教士应当学习中国的语言和中国的学问，同时要刻印一些教义读本，争取当地民众的支持。如果这一策略不能奏效，巴莱托又提出另一种方案，就是在中国进行秘密传教。

巴莱托1556年6月前往日本，不久又奉召，于1557年返回果阿。他在这里积极鼓动果阿当局派使团前往中国，为在中国与葡萄牙之间建立商务与宗教关系做准备工作。他特别强调，中国皇帝的恩准对于天主教在华永久性的传播至关重要。在巴莱托的倡议下，果阿总督弗朗西斯科·康廷霍决定向中国派出使团，而印度耶稣会也决定派传教士随使团同行。1565年葡萄牙使团带着献给嘉靖皇帝的礼品抵达广州并要求准许他们入境。但广州当局责令他们返回澳门。这样，这次派使以失败而告终。①但从巴莱托有关在华传教策略思想和康廷霍派出的使团的做法，都可看出，他们是把争取中国皇帝对在华传播福音的恩准，当作对华传教策略的出发点，

① 拉克《亚洲促进欧洲的形成》 第1卷 第2册 第795—797页

从中也可看出沙勿略传教策略思想的影响。

在康廷霍派出使团后不久，1567年西班牙杰出的耶稣会士胡安·巴蒂斯塔·里维拉由罗马教廷指派径直来到澳门。他手握耶稣会总会长博贾的特许状，教阶较其他已在澳门的耶稣会士为高。遗憾的是里维拉对于其他会友在远东的传教经验采取不屑一顾的态度，进而提出"靠独自力量、不需官方批准和熟悉当地语言而在中国传播基督教"的策略。①为了潜入中国内陆，他主张不惜采取任何手段。他也曾两度化妆混进广州城。里维拉在澳门苦斗了三年，但一直没有取得积极的成果。作为一个失败者，他也被召回欧洲。澳门的经历使他深信只有用军事力量才能打开中国的大门。②甚至连巴莱托这时也改变了他原来的对华传教策略思想，在他任印度教区副省长以后，他从柯钦写给耶稣会总会长博贾的信中，他也开始主张用军事力量征服中国。③而上述主张恰恰与统治菲律宾群岛的西班牙殖民当局和教会势力的对华传教策略相一致。

在西班牙将帝国的边疆扩展到菲律宾以后，以该群岛为基地，建立一个包括中国在内的"东方天主教王国"，已成为菲岛传教士梦寐以求的理想："虽然仁爱之心更迫切地催促我们为菲律宾民众效力，但是我们知道此外还有许多别的迷途之羊应该尽心领导他们归入公教的羊群之内。……收获的时期已经来到，各种的苗禾都已成熟。"④西班牙传教士巴勃罗·德赫苏斯在写给教皇格里高里十三世的信中更明确表示："我们心中越来越燃起在神秘的中华帝国宣谕我主福音的热望。"⑤为了达到上述目的，一些西班牙人主

---

① 拉克《亚洲促进欧洲的形成》 第1卷 第2册 第798页

② 同上

③ 同上

④ 裴行化《天主教十六世纪在华传教志》 第141页

⑤ 布莱尔与罗伯逊《菲律宾群岛(1493—1898)》 克利夫兰1903—1909年版 第34卷 第321页

张象在美洲一样，用武力来达到在中国宣教的目的。前面我们曾经提到过的西班牙奥斯定会传教士马丁·德拉达就是持这种主张的代表性人物之一。1569年7月8日在他致法尔塞斯侯爵的信中，就提出征服中国的设想，并认为，“有了上帝的帮助，只要很少的力量就可轻易地统驭他们（指中国人）。”①拉达从福建返回菲岛时，正值新任总督弗朗西斯科·德桑德到任。他同样主张用武力征服中国，以达到传教和贸易双重目的。拉达在详尽向桑德汇报中国国情后，桑德在1576年6月7日写给西班牙国王菲利浦二世的信中，建议在西班牙征集4千至6千人马，再配备一些长矛、火绳枪、船只、火炮和其他军火，这样征服中国会易如反掌。他还建议与中国的宿敌日本人以及海盗结盟，共同进犯中国大陆。他向菲利浦二世表明这种战争将是一场“正义”的战争，目的是把广大中国人从他们皇帝的暴政下“解救”出来。②

菲利浦二世时代，如前所述，西班牙已陷入全面经济危机之中，物价高涨，各类商品严重匮乏。不仅菲律宾，甚至拉丁美洲殖民地的相当一部分日用商品也都需仰仗中国的供给。因此，菲利浦二世在当时的历史条件下，仍希望与中国保持友好关系。此外，菲利浦二世不希望菲岛教会插手征服中国事宜，因为西班牙王室担心由此会使菲岛教会势力过度膨胀，而渐渐会滋生出分立的倾向。所以在菲利浦二世1577年4月29日给桑德的回信中写道：“你所议征服中国之事，容当日后考虑。当前不可贸然行事，而应当与中国人保持友好关系。尤戒和那些与中国人为敌之海寇为伍。不给中国人以任何仇视我们的口实。”③事实上，早在1574年菲利浦二世已下令成立一个专门委员会研究向中国派出王室特使的可能性，

① 布莱尔与罗伯逊《菲律宾群岛（1493—1898）》 第34卷 第227页
② 维利亚尔《16—17世纪西班牙美洲在亚洲的扩张》 第43页
③ 同上

试图通过西班牙王室与中国皇帝的直接接触来影响中国的国策和中国宗教信仰的导向。前面我们业已提及的《中华大帝国史》的著者胡安·贡萨雷斯·德门多萨曾被指派为西班牙出使中国的使团团长。但当门多萨到达墨西哥时，由于受到墨西哥和菲律宾教会势力的重重阻拦，而最终未能前往中国。这一事件表明，在"保教权"的框架内，西班牙王室与殖民地地方教会势力之间也存在着尖锐的矛盾。就这样，桑德倡议的通过武装入侵使中国基督教化的计划被菲利浦二世搁置起来，而菲利浦二世向中国派出使团的计划也没能实现。

就在菲利浦二世否决菲律宾总督桑德用武力入侵中国的计划后不久，即1579年以彼德罗·德阿尔法罗为首的四名西班牙方济各会士自菲岛抵达广东试图强行传教。但他们被中国地方当局拘捕，其中一名死于狱中，其他三人有一名返回马尼拉，其他二人即阿尔法罗和托德西亚斯到达澳门，在那里他们建立起第一所方济各会的会院。他们从他们在中国的经历中得出一个完全是悲观的结论，当时阿尔法罗说了一句广为流传的名言：

"不论是否动用军队，要想进入中国比登上月球还难。"①

也就是说，在沙勿略去世后的25年间，没有一个西方传教士能够成功地在中国立足。其根本原因就在于尽管他们中大部分人都想追随沙勿略的榜样，但他们并没有真正实行沙勿略的东方传教策略。在他们之中除马丁·德拉达外，没有一个传教士曾下决心学习中文，也没有一个传教士曾对中国的历史和文化进行过认真的研究。也就是说，他们并没有放弃欧洲文化优越论的这一出发点，这也是他们失败的根本原因。

罗马教廷在"反宗教改革运动"中想重新树立它在世界范围内的权威形象。因此它想绕过享有"保教权"的葡萄牙和西班牙，直接

① 邓恩《一代巨人》 第17页

控制在东方的传教事业。1573年4月22日比利时人艾弗拉尔·迈居里安当选为耶稣会总会长，东方传教事宜列入他首先关怀之列并委派范礼安神甫为视察员前往东方，组织印度、日本和中国的教会机构，同时要求范礼安写一部《沙勿略传》。由此可见迈居里安对沙勿略东方传教策略的重视。

1574年3月23日范礼安带领42名传教士来到里斯本候船，准备前往东方。其中6名为葡萄牙人，10名来自意大利，其余26人为西班牙人。传教团多国籍这一点表明范礼安是想极力避免在传播基督福音方面有任何近乎民族主义党同伐异的倾向。

范礼安到达东方后以整个印度传教团视察员的身份首先视察了恒河以近(Cia－Ganges)地区，后又前往恒河以远(Utra－Ganges)地区视察，从而抵达澳门，并在那里滞留了10个月。这使范礼安有可能较为全面地研究中国的实际情况，按利玛窦的话说，"结果再度点燃了沉睡之中的远征中国的热情。"①范礼安当时已初步认识到：

"这个帝国幅员辽阔，它的百姓品格高尚，事实上他们已经和平地生活了若干世纪；从这些来判断，可以肯定，他们行政制度的智慧和他们官员那种著名的精明似乎会支持拟议中的这次远征的。人们不难相信，一个聪明的有成就的、献身于艺术研究的民族，是可以被说服同意让一些同样以学识和品德而出名的外国人来到他们中间居住的，特别是假如他们的客人精通中国语言和文字的话。看来还有希望的是，这个民族有一天会乐于接受基督教的，假使他们看到对于他们的政治体系，基督教可以作为一种帮助而非一种损害的话。也可以教育中国人以精神的人生观和对永恒幸福的愿望来代替他们的浮华。由这种想法所产生的远景，就有足够的理由要委派几个人学习中国语言和文学并作好准备利用任何可能

① 《利玛窦中国札记》 上册 第142页

出现的时机把福音传入这个新的世界。"①

然而当范礼安对中国有了进一步了解之后，他终于认识到中国的大门是紧紧关闭着的："对于上帝的一切也闭目塞听，加之，那些官吏根本不肯同外国人有任何交往，不屑一谈或联系，他们对其他一切国家都极为渺视，因而我们看不出有什么办法进入他们那里；况且，那些官吏彼此之间百般依顺、奴颜卑膝，下级对上级敬畏之至，大官又对圣裁敬畏之至。因此，假若不溯至皇上那个根子，从他那里着手，大门就永远不可能向神圣福音打开。"②

中国是一个有着几千年文明的国家。所以范礼安逐步认识到对于中国的固有文化和风俗习惯不能采取否定一切的态度，相反地，使宣教活动适应中国民族文化是一个有利的前提。在范礼安看来，这样做，"不仅有利于了解过去，而且有利于明智地预见未来。"③

就在范礼安研究东方传教策略时，他亲眼看到澳门教会当局在澳门的中国教民中推行"葡萄牙化"(Portugalizing)所带来的消极影响。所谓"葡萄牙化"即强制皈依基督教的中国人要起一个葡萄牙人习用的名字，还要说葡语、穿葡国衣着，按葡萄牙人习俗生活。这种"葡萄牙化"的结果不仅使入教的中国人感情上感到压抑，而且使这部分教民与其他不信教的中国人产生了隔阂。这样做对争取中国人归化基督教十分不利。所以范礼安请罗马耶稣会会长阿桂委瓦考虑变"葡萄牙化"为"中国化"(Sinize)这一重要问题。④

通过上面对范礼安东方传教思想的综述，我们可以看到在主要方面他是与沙勿略的传教思想基本一致的。即他们都认为要想在东方国家取得传播福音的实际进展，首先要使基督教适应当地

---

① 《利玛窦中国札记》 上册 第142—143页
② 裴化行《利玛窦评传》 上册 第70—71页
③ 同上 第60—61页
④ 邓恩《一代巨人》 第19页

的民族文化。其次，在东方专制国家，只有争取到最高统治者对基督教的皈依，才能进而使该国基督教化。再其次，要实现上述目标，就要了解这些民族的文化特征，为此，掌握这些国家的语言和文字，则是传播福音最根本的前提。由于从沙勿略到范礼安，他们都一再强调在东方传教活动中耶稣会士一定要"适应"当地的土著文化，因此在天主教史的著述中往往把他们所倡导的上述策略称作"适应"策略(Policy of Compromise or"Accommodation")。①

对范礼安来说，非常值得庆幸的是，他的东方传教事业得到了两位杰出的耶稣会士的协助，他们就是罗明坚和利玛窦。

1578年3月29日罗明坚与利玛窦同乘"圣路易"号从里斯本出发前往东方并于同年9月13日抵达果阿。当时范礼安正急需助手以便开展对中国的宣教工作，所以罗明坚奉调于1579年7月到达澳门。那时范礼安已经去日本。但临行前范礼安已留下书面指示，告诉罗明坚应如何做好前往中国的准备。所以罗明坚一旦到达澳门便立刻遵照范礼安的指示开始学习中国语言和文字。罗明坚学习刻苦，悟性又极强，在他初步掌握汉语后，便和葡萄牙商人利用广州每年举行两次商业大集市的机会，潜入中国并尽量在中国的官界结交朋友。他初步认识到向中国地方官吏赠送西方礼品是接近他们并赢得他们好感的重要手段。在中国内陆他除了多方观察中国社会百态之外，又开始钻研中国的经典著作。在如此百忙之后一旦返回澳门，他又要向中国的望教者宣讲福音。在澳门与中国内地之间穿梭般地往返、官场的应酬、传教中的具体事宜，使罗明坚疲于奔命。特别是这时在他面前逐渐出现有可能在中国内地取得传播福音的立脚点的朦胧希望。因此他急需一位得力的助手给他以切实的帮助。在这种情况下，利玛窦奉调于1582年8月7日抵达澳门。

---

① 拉克《亚洲促进欧洲的形成》 第1卷 第1册 第262 294 300页

范礼安有个基本想法：要想在中国传播福音则必须“发现中国文明”；要想获得在中国传教的成功，则必须遵循沙勿略的传教策略。为此，尽快完成耶稣会总会长迈居里安嘱托的《沙勿略传》的写作已成当务之急。①

范礼安的上述想法由于罗明坚和利玛窦的努力使其变成了现实。当年，罗明坚曾专门到广州去采购与收集有关中国国情的各类图书资料。利玛窦则根据罗明坚收集的资料和罗明坚对中国社会的了解与分析，为《沙勿略传》写了三章有关中国国情的概述。后来这三章曾以《论中国的奇迹》这一书名单独刊行。②

在写作《沙勿略传》的过程中，罗明坚和利玛窦加深了对沙勿略东方传教策略的认识和理解，同时他们也自觉地愿意追随沙勿略的榜样在中国开辟出传播福音的园地。罗明坚在1580年写给罗马麦尔古里亚诺神甫的信中表示他唯一的愿望，“只是继承我们方济·沙勿略所有的热诚、所有的遗志，能进入中国，归化那里的人民。”③

1583年罗明坚和利玛窦在肇庆立足后，通过他们在中国的传教的实际体验，又进一步使沙勿略的东方传教策略得到了充实和发展。

庞迪我来自西班牙。地理大发现以及西班牙对美洲的征服活动给年轻的庞迪我留下深刻的印象。为创建“世界天主教王国”而奋斗应当说这是推动庞迪我到异域去传教的直接动力。但在美洲用军事手段强制印第安人归化基督教的失败以及宗教界围绕什么是正确的东方传教策略而展开的大辩论，应当说给庞迪我的心灵以极大的震动，并引起他对自己未来的生活道路和道德准则的深

① 裴行化《利玛窦评传》 上册 第56页
② 同上 第62页
③ 《利玛窦全集》(4) 第426页

刻思考。也就是说，庞迪我的成长深受时代的影响。庞迪我最终不是前往美洲去寻求征服者的“荣誉”而是直接来到东方传教，这表明他是想追随沙勿略的足迹，为中国的传教事业而献身。在第一章，当我们论述庞迪我在托莱多修道院求学一节时，我们曾谈到他的精神导师古斯曼主教对沙勿略的高度评价以及在修道院的图书馆中收藏沙勿略的东方书信和有关沙勿略传记的情况。这些无疑地影响了庞迪我未来的生活道路。当庞迪我到达果阿后，又是印度传教团的视察员范礼安神甫率领庞迪我等从果阿来到澳门。在旅途中，范礼安神甫必然要向这些刚刚踏上东方陌生国度的青年传教士们系统介绍沙勿略的“适应”策略的形成和发展过程以及他自己对于这一策略思想的体会。这必然会加深庞迪我对“适应”策略本质的认识。但庞迪我所以来华后能自觉地遵循沙勿略倡导的东方传教策略，最根本的原因，还在于庞迪我对中国国情的认识，没有对中国国情的正确认识，就不可能变成遵循“适应”策略的自觉行动。下面我们将分析庞迪我的中国观的形成及其内涵。

第五章　庞迪我与中国

一　庞迪我的中国观

庞迪我1602年3月9日致西班牙托莱多主教路易斯·德古斯曼神甫的长信，即《一些耶稣会士进入中国的记实及他们在这一国度看到的特殊情况及该国固有的引人注目的事物》，一方面详细记述了他来中国之后的种种经历，另方面，也是更重要的方面，通过他对中华帝国的亲身体察，相当全面地介绍了中国的地理方位、山川形势、物产、人口、城乡概况、经济与贸易特点、中国人的文化、习俗及宗教信仰、政治体制、外交政策乃至宫廷内幕等等。可以说，该历史文献集中地反映了庞迪我的中国观。

当然，像中华帝国这样一个具有和欧洲不同的历史背景及文化传统和价值观念的古老帝国绝非庞迪我在短时间内所能洞彻了解的。此外庞迪我初到中国之时，语言文字不通，①很难与中国各阶层人士自由交往和交流，他又不能熟读中国浩如烟海的典籍，所以正如他自己所说，他有关中国事物的记载有些是"不连贯"的，尚待"条理化"。②在谈到明王朝实行的两京、十三布政使司的行政区划体制以及各省的赋税情况时，庞迪我如实地写道：中国对上述情况都有专书记载，但"我在这里不能一一详述。我在短短时间内不可能熟读这些书籍并形成概念。如果上帝假我以时日，将来我必能

① 庞迪我在其名著《七克》的序言中写道："中华语言文字迥不相通，苦心学习复似童蒙。"

② 庞迪我《书信》 第55页

详谈。"①在论及中国政府的官制时，庞迪我坦白承认："中国官职众多，(政府)机构庞大，我尚理不清线索。我只能做一概述。"②

综上所述，我们可以说，庞迪我致古斯曼主教的这封长信，事实上是一份有关中国国情的汇报提纲。他所记录下来的有关明代社会的方方面面虽简略，但大多是他亲眼目睹的实况或他所亲自经历过的事件，这也就是这一历史文献的价值之所在。特别是从南京到北京他始终和利玛窦为伴。到达北京后，他们又相互配合，为获取在中国的居留权而共同奋斗。在近两年的朝夕相处过程中，他们必然对中国广泛的问题进行过深入的讨论，而利玛窦则是非常熟悉中国事物的。正如利玛窦自己所说："我们在中国已经生活了差不多三十年，并且游历过它的最重要的一些省份，而且我们和这个国家的贵族、高官以及最杰出的学者们友好交往。我们会说这个国家本土的语言，亲身从事研究过他们的风俗和法律；并且最后而又最为重要的是，我们还专心日以继夜地攻读过他们的文献。这些优点当然是那些从未进入这个陌生世界的人们所缺乏的。"③在庞迪我与利玛窦的接触中，耳濡目染，必定很多利玛窦对中国的看法和有关中国的知识，很自然地会被庞迪我所接受和吸收，从而加深了庞迪我对中国国情的了解。

庞迪我致古斯曼主教的长信，大致可分为7个部分。第一部分，主要讲述庞迪我秘密潜入中国在南京与利玛窦汇合后，历尽艰辛终于到达北京的历程。第二部分，记述了庞迪我与利玛窦如何通过向万历皇帝献礼，最终获得了在北京的居留权。第三部分，描述了中国的地理方位、四邻以及行政区划和城乡的概貌。第四部分，主要介绍中国的币制、贸易、国民财富、文人阶层、婚姻和礼仪。即

---

① 庞迪我《书信》 第60页
② 同上 第102页
③ 《利玛窦中国札记》 上册 第3页

介绍了中国的社会百态。第五部分，论及中国的兵制和武器、士气、社会等级、特权和知识界所享有的荣誉以及中国书刊、绘画等概况。第六部分，概述了中国政府的组成、官职和司法诉讼程序。第七部分，评论了中国妇女的社会地位以及披露了宫廷秘闻。

通读庞迪我这封致古斯曼主教的长信，我们认为如下几点可以视作庞迪我中国观的核心内容：

（1）中国地大物博，人口众多，城镇相接，经济繁荣。

庞迪我在致古斯曼主教的长信中，首先指出中国大约呈正方形，最南的省份广东地处北纬17—18度，北部疆域在北纬42度左右。从广州乘船走水路至北京，长距为600里格，广州与北京的直线距离约为440里格。他慨叹中国领土的广袤，若不亲眼目睹很难令人相信。庞迪我还认为中国的地理位置十分优越，气候极为宜人。①

中国城市雄伟壮观，而且从南京到北京，大小城市相连，数不胜数。有的城市，走上两三个小时，尚走不出城垣。由于中国人是按行政的归属来称一个地方是"城"或是"乡"，而不是按该地的实际规模。所以庞迪我告诉古斯曼主教，一些中国人称作"乡"的地方较之欧洲的一些城市其规模还要大。中国城镇的一个突出特点，就是都围绕着巍峨的城墙。②

中国城市人口众多。庞迪我着重指出，无论南京或是北京，其中每座城市的人口都要超出罗马或里斯本以及这类欧洲城市人口的四倍或更多些。中国城市十分繁华，其中尤以苏州和杭州最负盛名，中国人自己称这两座城市为"天堂"。其中苏州几乎是建置在水上，很像威尼斯。它每年上缴给皇帝的贡赋（银、金、稻米、丝绸和其他物品）价值高达1200万（原书信中未注明单位）。③

---

① 庞迪我《书信》 第55页
② 同上 第61页
③ 同上 第63页

中国物产丰富。庄稼一般一年两熟，有的地方，一年可三熟。这些物产足以保障中国人日常生活之需。所以庞迪我得出这样的结论："如果说哪个国家无需与邻国贸易而能知足常乐地生活，那就是中国。"①

由于物产丰富，所以中国物价较之欧洲，一般都低廉得多。庞迪我以糖、蜡、铅和铜等显然与宗教仪轨有关的几种物品的价格与欧洲做了比较，他认为中国物价之低简直令人难以置信。他还提及象牛肉、羊肉、小麦这类日用食品其售价也很便宜。②

中国丰富的物产和低廉的物价为开展海外贸易创造了条件。每年有许多满载的货船从中国驶往日本、印度、马尼拉以及其他地方。中国出口的物品主要有丝绸、金、皮革、瓷器、生丝、棉布、各类铜器、铁和铅制品、水银、糖、蜜、蜡、肉桂、精制木器、床柜、文具和其他产品。庞迪我特别指出，中国是那么富足，中国人所能为国外市场提供的商品至少可十倍于当今的规模。或者说，无论海外市场需要多少商品，中国都能提供。至于中国所渴求的国外物品主要就是白银。这是因为中国流通领域不使用金，而用银。但中国不铸造银币，而是凭重量来使用。此点，庞迪我认为与罗马时代一样。③

无疑地，中国地域辽阔、人口众多、物产丰富，国内外贸易繁盛所有这些都给庞迪我留下了深刻的印象。

(2) 对中华帝国中央集权制体制的初步认识。

从广州经南京，直至北京的漫漫长途使庞迪我对于中华帝国已积累了相当丰富的感性认识。及至到了北京以后，由于他有机会出入紫禁城，又经常与北京的官宦巨卿以及文人雅士交游，于是他开始对中华帝国的政治体制及其运行机制有了初步的了解。

---

① 庞迪我《书信》 第69页
② 同上 第70－75页
③ 同上

作为整个国家最高统治者的是皇帝，他是这个国家的绝对主人，他具有无上的自由权力和任意性。他可以随心所欲地对待他的臣民，无论是等级最高的官员或是普通百姓。当今的皇帝（即万历皇帝）是个邪恶、卑鄙、贪婪的人，他根本不问朝政。①

皇帝之下是个庞大的官僚机构。庞迪我一时对中国的官僚机构尚缺乏完整的认识，所以他大致向欧洲介绍说，皇帝之下，设一"天官"（即"首辅"※），政府即由他掌管。对于应该提升或因渎职应予以惩罚或贬职的官员，由这位"天官"向皇帝提出建议，最后再由皇帝做出决断。因为中国的官吏不管级别多高或多低，都由皇帝直接任命。②

"天官"之下，设有六部，即礼部、兵部、户部、工部、吏部和刑部。上述六部属同一级别，各设尚书分掌其事。皇帝在对一些具体事务做出决断前，往往让他们预先提出参考建议。③

六部之下以及各省市到处官吏充斥，其中以南京和北京为最。特别是北京，庞迪我认为北京的文职官员数目甚至较其他地方官员的总和还多。不算那些经常出入京城述职的官吏，仅属于北京市和编制在紫禁城的官吏即达 2500 人之多。这些官员中，大部分每天要上朝两次。庞迪我怀疑终究有多少政务需要如此庞大的官僚集团来处理。④

中国官员的品德和从政的态度都是良莠不齐的。其中一些官员工作十分出色，他们忠于职守，献身公共利益。他们是些天才人物，甚至冒死为民请命。然而国家法制并不完备，部分官员对法律从自己的利益出发，任意做出解释，独断专行，做出许多错事。他们

---

① 庞迪我《书信》 第 99 页

② 同上 第 103 页

③ 同上

④ 同上 第 104 页

※ 首辅：亦称"首揆"，是明代对内阁首席大学士的习称。

为自身谋利，贿赂是官场通行的手段。官官相护是个突出现象。如果发现错案，其他官吏会来帮助掩饰，或故作视而不见。①

为了革除政府的弊端，皇帝每年派出一些公开身份的“御史”到全国各地视察，听取官员的汇报。皇帝还会暗中派出一些视察员。庞迪我向古斯曼指出，当他在西班牙时已知道中国设有监察制度，现在得到了证实。②

各级官吏都享有很高的权威性。一般平民对他们十分尊重并要服从他们的命令。在官吏面前，平民要下跪。级别较高的官员外出，要“静街”，即有士兵在前开路，敲锣打鼓让市民回避。特别在城市里，当有官员在街上巡行时，普通民众都躲避在自己的家中；手艺人也要关门停业。庞迪我还讲到他自己的一次经历：当时他正在一个城市的集市上，突然有官吏来到，瞬息间人们全躲避起来，连狗都不再吠叫。③庞迪我告诉古斯曼主教，在紫禁城里，人们见到哪怕级别很高的官员，也并不回避，只是给他们让路即可。出入宫廷的官员一般骑马或乘轿。乘轿的官员视其级别，由二人、或由四人或由八人来抬。④

中国庞大官僚集团的薪给、皇亲国戚以及宫廷中的太监和奴仆的用度完全由中国的皇帝用税收来支付。在中国，人口、土地、树木以及其他数不胜数的东西都要纳税。纳税的形式多种多样，如缴纳银、金、稻米和其他物品。每年皇帝的岁人高达一亿（原书信未注明单位）。⑤这样一个庞大的财政数字是欧洲国家岁人所根本无法相比的，也无疑地会使欧洲人难以相信。所以庞迪我在他致古斯曼主教的信中特别加上如下一句话：“我觉得要想使一个欧洲人相信

---

① 庞迪我《书信》 第102页
② 同上 第104页
③ 同上
④ 同上
⑤ 同上 第122页

上述数字是真实的，的确非常困难。一个人越了解这个国家，他的疑问就会越少。"①

对中国庞大的官僚机构的组成及其运行机制的初步揭示表明，庞迪我对中国社会特点的认识在逐步深化之中。

(3) 中国的知识分子体现了儒家思想的基本特征，耶稣会在中国传教的首要前提就是与中国知识分子结盟。

庞迪我来华后，开始认识到中国的文官体制与欧洲国家世袭的贵族体制是根本不同的。他告诉古斯曼主教，尽管出于皇室的特殊需要，中国个别人也被以"公"、"侯"相称，甚至可传代，但普遍来看，中国没有欧洲那种可承袭的贵族。没有一个中国人可以说他生来高贵出自名门并享有荣誉。中国人是靠自己的学识来获取官职的。如果一个中国家庭有人荣获官职，那么他的父亲仅仅当他在位时才受到尊重。然而当官的无论是皇族或者不是皇族，他们根本不可能拥有一块向他们缴纳贡赋的属地(庄园)，即中国皇帝从不给予他的下属封地，而仅仅给予各级官吏一定的俸禄。所以中国的官吏也不像欧洲贵族那样享有特权。与欧洲贵族相比，中国官员的俸禄少得多。从这个意义上来讲，可以说中国没有巨富之人。②

中国的官员都是通过考试入选的。庞迪我在给古斯曼主教的信中指出，正因为如此，"中国人十分重视读书和学问，只有借助学问，他们才能获得荣誉和财富。"中国知识分子给庞迪我的突出印象的是，他们富有智慧，又渴望得到报偿，所以中国人在做学问上是非常杰出的，由此几乎占去了他们的全部精力。除了做学问，没有其他的事情能吸引中国的知识分子。③

在中国文人的家中有很多书。主要的哲学书都是两千多年前

---

① 庞迪我《书信》 第122页
② 同上 第79-80页
③ 同上 第91页

被中国人称作“圣贤”的那些人写的。庞迪我特别指出其中的一位（系指孔子）格外受到人们的尊重，每年官员们和读书人都要纪念他。两千年来，所有的皇帝都推崇他的智慧和他的著述。甚至他的后代也受到皇帝的厚待，他的嫡长子，世世代代为官并受到敬重。①

庞迪我告诉古斯曼主教中国的圣贤们都是哲学家，好像欧洲的塞内加和柏拉图，“虽然没有任何一位中国的哲学家能像我们的哲学家那样著述丰硕、精采纷呈。他们诚然也写出不少警句，但尚不能和我们的相比。我刚刚提到的那位（孔子），虽然比不上我们的哲学家，但他和我们的哲学家一样应视作伟大的人物。”②

中国的文人都熟读这些圣贤的书。考取官职时，作文题目就是从他们的书中择取的。而且中国文人所写的文章其精神也要与圣贤著述的宗旨相切合。③

由于中国的文人一心只读圣贤书，所以庞迪我认为由此带来了中国知识分子学问上的片面性，“他们不知道，也不学习任何科学，既不学习数学，也不学习哲学。除了修辞学以外，他们不具备任何科学知识。他们学问的实质内容和他们作为学者的名声仅仅在于如何根据一个题目写出一篇高雅的文章或演说辞，犹如我们欧洲古代的辩论术。”④

一个知识分子要在仕途上获得成功，要自幼就进行年复一年的刻苦攻读。庞迪我在详尽地向古斯曼主教介绍了中国科举考试的整个过程之后，指出“一旦金榜题名，当科状元的大门上要悬挂一块匾额，上面用大字写着：这是状元的家（“状元及第”）。住在同一城里的官员要在新科状元的门前树立许多像桅杆一样的柱子，

---

① 庞迪我《书信》 第96页
② 同上
③ 同上
④ 同上 第90页

柱子上面挂着彩旗。由于状元是最高的学位，所以当地人还要在他的宅院前面立起一座凯旋门（牌楼）。”①庞迪我特别指出，在中国没有其他人能像读书人和已博取功名的人那样享有崇高的荣誉。他们的至尊地位就像欧洲国家的公爵、侯爵一样。但中国获得功名的人，在中举前可能家境十分贫寒，出身极为低微。②一旦中举，他们就享有了一种无上的荣誉。庞迪我告诉古斯曼主教一个十分重要的结论，即中国的政府就是由这类智者组成的。③

前面我们曾提到，庞迪我通过“立太子”一事已然认识到中国最高当局的内部存在着矛盾和斗争。其后，通过中国部分怀有历史责任感的大臣冒死向万历皇帝上疏一事，使他进一步认识到中国的社会危机已日趋激化，而在上疏事件中，中国知识分子所表现出来的大无畏精神，更加深了他对中国知识分子的特点和价值取向的认识。此点对于确定西方传教士未来在华宣教策略十分重要，所以对这一事件他向古斯曼主教做了详述：

“中国的官吏很多人工作非常出色，忠于职守，将公众利益时时放在心中。他们是些天才，此点毫无疑义。使我们不可理解的是，他们这样做并非是为了对上帝荣誉的热望，也不是为了使自己获救，而是那样忠于他们当今那个邪恶、卑鄙和贪婪的皇帝。他们把他当作自己绝对的主人。他们的这种愚忠最近较之以前表现得更为突出。

而这位皇帝专断独行，充满任意性。他对王国中最高级的官吏和对平民百姓一样可随心所欲地进行处置。

由于上述原因，近年来有些大臣以极大的自由意志和勇气上疏皇帝，抨击他的缺点。‘上疏’是一种最为公开的与皇帝对话的形式，

---

① 庞迪我《书信》 第96页
② 同上
③ 同上 第102页

而且所有的人都能读到。当然他们可能因此遭到严厉的惩罚，这不仅仅是失去官职，这是想当然的。在那些勇敢地写文章批评皇帝的人中，有一位德高望重者，在他写给皇帝的上疏中是这样开头的，他说他尽管预料到他会因上疏被绞死或被用火烧死，但他还是要指出皇帝的缺点和他做下的猥琐之事以及他在国人面前所犯下的昭昭恶行。这位大臣果然这样写了上疏，而且写得十分直截了当。

皇帝读后极为惊慌。好像这位大臣的真诚和胆量使皇帝也不得不敬重他。皇帝虽然惩罚了他，但已相当轻了。"①

庞迪我这里讲的正是震动朝野的"雒于仁上疏事件"。雒于仁，字少泾，泾阳人。举万历十一年(1583)进士，十七年(1589)入为大理寺评事。他为人刚直不阿。眼看万历皇帝腐化堕落并导致王朝日趋衰落，所有这些都使他感到痛心疾首，于是雒于仁疏上酒色财气四箴，对万历提出批评：

"臣备官岁余，仅朝见陛下者三；此外惟闻圣体违和，一切传免，郊祀庙享，遣官代行，政事不亲，讲筵久辍。臣知陛下之疾所以致此者有由也。"雒于仁接着具体指出，其原因：一曰"嗜酒"；二曰"恋色"；三曰"贪财"；四曰"尚气"。对皇帝如此坦诚陈言，雒于仁深知会招来杀身之祸，但为了社稷大业，雒于仁已置死生于不顾。所以在上疏的结尾部分雒于仁慷慨陈词道："且保禄全躯之士，可以威权惧之；若怀忠守义者，即鼎锯何避焉？臣今敢以四箴献。若陛下肯用臣言，即立诛臣身，臣虽死犹生也，惟陛下垂察。"②

如此率直的批评使万历皇帝出离愤怒，但他怕对雒于仁过重的惩罚会在群臣中引起更大的政治风波，所以只将雒于仁削职为民。

庞迪我以他敏锐的政治嗅觉，通过"雒于仁上疏事件"，已看出明帝国大厦将倾的先兆，所以他及时向欧洲传递了这一信息。通过

---

① 庞迪我《书信》 第99页

② 孟森《明清史讲义》 上册 第259—260页

这一政治事件也加深了他对中国知识分子群体特点和价值取向的认识。即，庞迪我开始认识到中国的知识分子做官，不仅是为了个人的荣耀，而且他们之中相当部分人是怀有深沉的历史责任感，想承担起挽救社会危亡的重任。如果这些优秀的知识分子能皈依基督教，将会起到很大的作用。由此庞迪我向欧洲教会提出在这部分精英中培养基督教骨干的设想。此点将在后文中详述。

(4) 睦邻政策是中国对外交往的基本出发点，"朝贡"是一种贸易形式；对外国人入境的严格限制是中国基本国策的一项内容。

庞迪我在讲述中国对外政策之前，首先介绍了中国在亚洲的地理方位。他认为中国地理位置十分优越，从四邻来看，东面与朝鲜接壤并与日本隔海为邻；越过大洋，可到达马尼拉、新西班牙(墨西哥)和秘鲁。西面都是些横在莫卧尔、孟加拉和波斯之间的小国。北方为鞑靼人活动的区域。南方为摩鹿加群岛以及其他一些国家。西南面为泰国、勃固(Pegu，在今缅甸)和其他一些国家。①

很明显，在中国的四周，没有任何一个国家像中国那样强大。按照地理大发现以后欧洲人的价值观念，这正是中国扩大自己的势力范围，建立世界性帝国的大好机会。然而中国并没有借助自己的实力开疆扩土。这也是一般欧洲人所难于理解的。庞迪我已经推测到他的同胞们会有上述困惑，所以在致古斯曼主教的信中，庞迪我写道："也许您和其他人要问，中国那么强大，为什么它不去征服那些周边小国，甚至任一些小国反而给它带来麻烦呢？我的回答是，中国没有想运用它自己的威力。我想指出这样一个事实，此点对我们欧洲人来说，可能是无法理解的，即中国人和他们的皇帝并不寻求或梦想超过他们目前的国土疆界来扩展他们的帝国。"②也就是说，中国不以征服或侵略为其对外政策的出发点，相反地，无

① 庞迪我《书信》 第56页

② 同上 第127页

论国家大小和强弱，中国都是以睦邻政策来相待的。为了说明他的这一结论，以便使欧洲人对于中国外交政策有更深的理解，庞迪我指出："即使有那么一个地处偏远地带的国家，愿意臣服于中国，那么中国人也不愿意把这个国家纳入自己的疆域之中。因为他们认为除了中国，其他地方都是洪荒一片（特别是官吏和上层人物是这样认为的）。我可以举出一个恰当的例子来证明我的论点，这一事件其后可能对这个国家（中国）造成日益增长的危险。日本意欲征服朝鲜（朝鲜与中国陆路相联），正如目前已开始做的那样。中国派兵援助了朝鲜。日本人由于丰臣秀吉的死亡，而从朝鲜撤了军。朝鲜重新置于中国权力之下。这种状态持续了2—3年。后来（中国人）交出了权力并没有谋求更多的尊重。中国根本没有想统治朝鲜。皇帝更没想并吞朝鲜。毫无疑问，似乎中国对其他国家也是这样做的。尽管他们完全可以侵吞这些国家。"①庞迪我的这段论述，至少有两点是对的，一是在与周边国家的关系中，明王朝的确显露出妄自尊大的倾向；二是中国从未侵略过周边国家。庞迪我也意识到了，这正是和欧洲国家的对外政策有着本质区别的地方。②同时，庞迪我敏锐察觉到，中国在和周邻国家友好相处的漫长岁月中，战争观念已极度淡化，防务废弛，士兵装备低劣，训练乏术，"除掉僧人，最让人卑视的就是士兵。事实上，他们是素质最低的人群。既无勇气，又无价值，毫无坚韧不拔的精神。他们之中很多人只是充当看城的守卫或是抬着官吏和贵人的轿夫……。长官经常惩罚他们，他们又殴打其他平民百姓，如同我们在学校里打学生一样。"③庞迪我深知他这封信的内容，很可能成为罗马教廷和欧洲国家制定未来对华政策的依据，所以他又慎重地提及了如下两点：

---

① 庞迪我《书信》 第124页
② 同上 第123页
③ 同上 第87页 第88页

一是中国的重兵主要部署在北方边疆地带，以防范鞑靼人。①二是中国的士兵虽因长期的和平环境而消磨了斗志，"使他们没有机会变得勇武。但时机到了，他们是能成为勇武的人的，而且似乎他们很容易变得勇敢起来。"②在庞迪我进驻北京的前后，正是西班牙王室和菲律宾西班牙殖民当局围绕是用武力征服中国或是以稳定与中国现存的商业往还为外交政策的出发点，而展开激烈辩论的年代。所以庞迪我谈及中国国情时，尽量做到全面、客观。即庞迪我毫无疑问希望他的这封信不仅成为耶稣会制定在华传教策略的依据，同时对于西班牙政府在对华决策的确定上也能有一定的参考价值。

了解中国的对外政策对耶稣会整个传教事业是非常重要的。中国政府对外国人的具体管理方法，无疑地对于中国传教团来说则更为重要。庞迪我告诉古斯曼主教，中国对于外国人入境管理十分严格，但并非绝对禁止外国人入境。比如对于向中国皇帝纳贡的"使者"不仅可以入境而且可以直接进入北京。像土耳其人和摩尔人※每5年来中国朝贡一次，他们还带有"国书"，表明他们是对中国慕义而来的。中国则轻易地相信他们的话，并真的以为世界各国无不臣属于他们。庞迪我告诉古斯曼主教，这些所谓"朝贡"的人，实际上是来中国做买卖的，他们只是带来一些劣质的玉和一些大黄。中国皇帝用很高的价格买下这些东西，还要给这些"使者"很大一笔"回赐"。而且从入境到出境，这些"使者"的生活费用全部由中国政府负担。③ 庞迪我为了使古斯曼主教透彻了解他叙述外国使者朝贡的真正含义，他还特意讲述了他亲身经历过的一件事：当他

---

① 庞迪我《书信》 第90页

② 同上 第88页

③ 同上 第58页

※ 庞迪我在这里主要指那些信奉伊斯兰教的中亚居民。

在北京会同馆被拘押的日子，他结识了同样栖居在该馆中的一个土耳其人。40年前他曾向当今皇帝的父亲(明穆宗朱载垕)贡奉了一两头狮子。一方面是由于他本人没有学问和科学知识，另方面是他还不能适应中国的习惯、风俗和生活方式，所以北京城没有任何人与他交往或来看望他。①也就是说，长住中国并非不可能。但要在中国社会中发挥作用，则是另外的事，至少要具有这位土耳其使者所不具备的条件。

庞迪我在致古斯曼主教的这封长信中，除上述四方面内容外，他还对中国的风土人情、习俗、礼仪、信仰及妇女的社会地位等诸多方面进行了详尽的介绍。但他的这封长信的核心内容，或者说作为庞迪我中国观的主要内容就是上面我们所述及的四个方面。庞迪我在华前后21年，这期间，他所以始终遵循着沙勿略所倡导的"适应"策略，主要的原因也正在于庞迪我对中国国情上述本质特征的认识，即：

中国是个国力十分强大的主权国家，因此，任何企图通过武装入侵达到使中国基督教化的传教路线是根本行不通的。

中国是个中央集权制的国家，庞大的官僚集团保证着国家机器的运行。在中国要宣传基督福音如果不取得中国官方的许可将寸步难行。中国皇帝是中国的最高统治者，中国皇帝对基督教的态度将决定在华传教士的命运和前途。

中国的官僚阶层是由取得功名的中国知识分子组成的。中国知识分子是借助自己的学问才赢得了社会地位和荣誉。因此要博得中国知识分子的尊重，同样，只有靠知识和学问。中国知识分子的学问有片面性，对科学知识的鄙薄造成中国知识分子对自然规律认识上的滞后。这就为西方传教士发挥自己在科学知识方面的一技之长提供了机会。

---

① 庞迪我《书信》 第113页

中国对外国人入境的严格控制成为西方传教士进入中国的最大障碍。但中国对于慕义而前来朝贡的外国"使者"是敞开大门的，而且这些"使者"在华的生活费用完全由中国政府支付。能长期住在中国的外国"使者"也有先例可循。因此西方传教士只要把自己放在中国皇帝臣属的地位上，就可望得到在中国长期居留的许可。如果留住在中国的传教士再主动地去适应中国的风俗和习惯以及中国的生活方式，那么西方传教士就有可能一步步融入中国社会之中。既经步入中国社会就有可能与中国的知识分子结盟，甚至在中国上层权贵中找到自己的同情者。中国最优秀的知识分子和有职权的官吏一旦皈依基督教，通过他们的影响，甚至可以使中国皇帝最终也接受基督福音，那时整个中国基督教化将是指日可待的，即把中国建成"整个世界上最为闻名，也最富有教化的基督教基地之一。"①庞迪我的这一理想成为他的强大的精神支柱，和他在中国奋斗不已的动力。

综上所述，可以说庞迪我完成于1602年3月9日的这封致托莱多主教古斯曼的长信，即《一些耶稣会士进入中国的记实及他们在这一国度看到的特殊情况和该国固有的引人注目的事物》，不仅是一部以他亲身经历为主体写下的一部百科全书式的中国见闻录，同时也是一份为耶稣会在华推行"适应"策略提供理论根据和行动准则的论证性文献。事实上，这一历史文献在耶稣会的发展史上具有重要的理论意义和现实意义。罗耀拉创建耶稣会的目的就是想赋予反宗教改革运动以更大的活力。为了扩大罗马天主教的影响，耶稣会士肩负着"愈显主荣"的使命不断跨步到与基督文明相异的文化区域去。罗耀拉当时已经认识到像西方传教士在美洲那样凭借军事手段推行文化上的同化主义，是达不到使耶稣会士新跨入的国度基督教化的目的的。所以在向爱尔兰、阿比西尼亚等

① 庞迪我《书信》 第52页

地派出耶稣会士时，他都发出让他们适应当地的文化的训令。至于耶稣会士应如何去适应非基督教化地区的土著文化，罗耀拉并没有提出具体的建议。也就是说，罗耀拉对于"适应"策略仅有一种大致的意向和十分朦胧的轮廓。沙勿略的历史功绩就在于他通过在东方，尤其是在日本的宣教活动，为实施"适应"策略确立了一些十分重要的原则。但由于他踏上中华大地之前已过早地病逝于上川岛，因此他所确立的那些原则尚没有通过宣教活动来检验其实际的效果。利玛窦忠诚地追随着沙勿略的榜样，在潜入中国后的20年间，他根据中国的具体国情使沙勿略为"适应"策略所确立的那些原则变成能够迎合中国社会需要的一系列行为规范，从而使他一步步融入中国社会并使基督教的在华宣教事业取得了虽然缓慢然而又是十分扎实的进展。在中华帝国这样一个有着悠久的历史和文化传统以及独特的价值观念的国度，耶稣会不仅能够立足而且业已争取到一些基督教的皈依者，这不能不说是一个奇迹和基督教宣教事业的一个重大成功。然而尽管利玛窦对于耶稣会的"适应"策略有着系统的见解并积累了十分丰富的实践经验，但直至1609年2月15日在他致中国和日本传教省副省会长巴范济神甫的信中，利玛窦才首次系统论述了他有关"适应"策略的观点。①在此之前主要是庞迪我写于1602年的《一些耶稣会士进入中国的记实及他们在这一国度看到的特殊情况及该国固有的引入注目的事物》一文，它既体现了罗耀拉有关"适应"策略的精神实质和沙勿略为实施这一策略所拟定的各项原则，又补充了他和利玛窦在推行上述策略中所积累起来的新鲜经验，所以在耶稣会的历史上，庞迪我致古斯曼主教这封长信成为第一份结合中国国情从理论和实践两个方面系统论述"适应"策略的历史文献。

我们所以说庞迪我致古斯曼主教这封长信在当时还具有现实

① 《利玛窦全集》(4) 第407—416页

意义，这是因为由沙勿略倡导并经利玛窦以及庞迪我身体力行并根据中国的国情不断予以充实的“适应”策略并非为所有耶稣会会士们所赞同，更不必说诸如奥古斯定会、方济各会和多明我会等其他教派了。利玛窦和庞迪我在北京取得居留权的消息传出中国境外之后，曾在东方和欧洲的宗教界激起一阵狂喜的浪潮。甚至谣传中国皇帝已经皈依基督教，而且中国臣民业已获得信奉基督福音的自由。在当时欧洲有的著述绘声绘色地写道：“在中国各省省城和大邑大多数都有教堂，教徒成千上万。”①在罗马，耶稣会的总会长甚至准备派出40名耶稣会士前往东方，以协助利玛窦和庞迪我完成在中国传播福音的大业。②其他教派也欲派出数百名传教士途经墨西哥前来中国。③

本属一种传闻居然在西方引起偌大的轰动，竟致使盲目的乐观情绪成为宗教界上层制定对华政策的出发点，这只能说明当时整个欧洲对于中国的国情仍处于一种十分无知的状况。如果任这种盲目的乐观情绪在欧洲蔓延并进而变成向中国派出新的“十字军”的鲁莽行动，那么不仅这些远征中国的传教士“勇士”们会遭到灭顶之灾，而且更会使利玛窦和庞迪我刚刚开拓的宣教事业毁于一旦。

有鉴于此，利玛窦和1602年来中国视察中国传教团工作的李玛诺都不断向欧洲写信，再三解释中国传教团业已取得的进展仍十分有限，绝不像传闻所说的那样辉煌。结果，“白费了唇舌，尽管驻华传教士再三否认，传闻仍然夸大，基督教会普遍产生漫无边际的希望。”④

在中国传播基督福音，“事实上，这好像是自从使徒们出埃及

---

① 裴化行《利玛窦评传》 下册 第470—471页
② 同上
③ 同上
④ 同上 第470页

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出于对在中国传播福音的重要性的这种深刻理解，利玛窦和庞迪我共同认识到，使欧洲人准确了解中国的国情并在这一基础上制定对华传教策略已属当务之急。为了达到上述目的，则应当就中国国情立即向欧洲做出全面的介绍。庞迪我致古斯曼主教的长信就是在这一历史背景下写成的。即它是为了回答什么是正确的在华传教策略这一现实问题而写作的。因此该文献不仅具有深刻的理论意义，而且在当时具有强烈的现实意义。

毫无疑问，这一历史文献本应由利玛窦来完成。那么为什么这一工作反而由庞迪我来承担呢？我们认为必须考虑如下两点：

其一，在利玛窦和庞迪我初到北京的那段时期，庞迪我仍处在学习汉语阶段。大量的社会交往主要由利玛窦来承担。此外，为了向中国知识分子渗透基督教教义，他还要在百忙中抽出时间从事中文著述的写作。因此，由庞迪我来向欧洲介绍中国国情是一种合情合理的考虑和安排。

其二，托莱多主教古斯曼是庞迪我的导师。在庞迪我离开西班牙之前，古斯曼正在写那部《耶稣会在东印度、日本及中国传教史》。如果庞迪我有关中国国情的报告能及时转到古斯曼主教的手中，那么古斯曼就可将利玛窦与庞迪我有关中国国情的分析和他们在中国传教事业中所取得的新进展如实地在他的著述中反映出来，这将在欧洲产生广泛影响。如果没有庞迪我与古斯曼之间这层关系，而且古斯曼主教如果不是正在写一部东方传教史，那么利玛窦再忙、时间再紧，他也会亲自来写有关中国国情的报告。

非常遗憾的是，当 1602 年 3 月 9 日庞迪我自北京送出这封长信时，古斯曼的《耶稣会在东印度、日本及中国传教史》已于 1601 年在马德里出版了。全书 556 页，有关中国的论述只占 73 页，其中

① 《利玛窦中国札记》 下册 第 478 页

65 页又是概述在欧洲已经发表过的材料。内中包括许多对中国的错误报导。庞迪我虽在致古斯曼主教的长信中已一一列出在欧洲对中国所通行的一些错误认识，然而古斯曼已不可能在其书中做更改了。特别像利玛窦与庞迪我在中国传教事业中的新进展，古斯曼没有得到相应的信息，所以在他的这部东方传教史专著中仅仅报导说，1598 年利玛窦和郭居静曾到过北京，“他们为我主服务，用这种手段完全打开了宣扬我主福音的大门。”①

古斯曼主教虽然没来得及利用庞迪我长信中有关中国的报导，但庞迪我的这一历史文献仍在欧洲受到普遍的欢迎和重视。1604 年庞迪我《一些耶稣会士进入中国的记实及他们在这一国度看到的特殊情况及该国固有的引人注目的事物》一书首先在西班牙的巴亚多利德出版。其后该书又相继于 1605 年在塞维利亚、1606 年在帕伦西亚印行。1607 年该文献的法文译本在阿拉斯、雷诺和里昂面世。1608 年该书的德文译本在慕尼黑与读者见面；同年，该书的拉丁文本开始发行。1625 年该书的英文译本收录在《普察斯朝圣者丛书》(Puchas His Pilgrims)中。

二　庞迪我：融入中国社会的“西儒”

庞迪我致古斯曼的长信集中反映了他的中国观，从而也解释了庞迪我为什么坚定地贯彻执行耶稣会在华传教活动中的“适应”策略。

为了实行“适应”策略，首先必须使自己融入中国社会。为了融入中国社会，则必须使自己成为一名受中国士大夫们所欢迎和接受的人，即使自己成为一名来自泰西的“儒生”，即所谓的“西儒”。为此，庞迪我做出了重大的，也是十分艰苦的努力。

(1) 学汉语，穿着儒服，遵从中国礼仪

① 古斯曼《耶稣会在东印度、日本及中国传教史》 第 384 页

沙勿略所倡导的“适应”策略把学习与运用传教地区的语言当作第一要义。罗明坚和利玛窦都把学习与熟练运用汉语当作他们在华取得传教成功的重要保证。为此，他们都在汉语学习上下了苦功。罗明坚初刻于万历十二年(1584)的《天主实录》是明末西方传教士第一部用中文书写的著作。接着，利玛窦于1595年也用中文写出了《天主实义》与《交友论》等名篇并在中国的知识界造成一定的影响。此外，利玛窦还为其他后来的西方传教士编写了学习汉语的入门材料。

庞迪我来华后也立即开始了汉语学习。还在经大运河北上的途中，负责押送贡品的那位刘太监已把他在南京买的一个男孩作为“礼品”留给了神甫们，“他说他送给他们这个男孩是因为他口齿清楚，可以教庞迪我神父纯粹的南京话。”①这说明庞迪我刚刚踏上中华大地已开始了汉语的学习。到北京以后，他利用一切间隙和可能继续他的语言学习。1606年在徐光启与利玛窦合译《几何原本》时，徐光启的一位朋友曾参与翻译工作。据利玛窦记载，这位友人“每天给庞迪我神父上课教授中文，而且住在教堂里，以便和神父们密切接触并经常用中文谈话。”②应该说，这一阶段是庞迪我在中文学习方面进展最快的时期，因为在这之后不久，同样据利玛窦记述，作为他在北京的伴侣，“庞迪我神父学会了说中国话，还会读中国字并极为准确地写中国字。”③庞迪我本人对于学习汉语方面的进步也是十分欣慰的，他曾写道：“中华语言文字迥不相通。苦心学习，复似童蒙。近稍晓其大略，得接讲论。”④庞迪我由此取得了与中国人交往的自由。

庞迪我一踏上中华大地已经像利玛窦一样穿上中国读书人的

---

① 《利玛窦中国札记》 第391页
② 同上 第517页
③ 同上 第471页
④ 庞迪我《七克·自序》

服装，以“儒者”的形象出现在社会上。庞迪我告诉古斯曼主教中国服装不同阶层的穿戴是各有特点的。普通百姓一般都是穿用黑棉布做的衣服，可以保暖。有身份的人，外出时，要穿上一件专门拜客用的丝袍，而平时则穿另种便服。但无论什么阶层的人，哪怕是士兵，他们的衣服下摆都非常长，一直垂到脚面；两个袖子肥大，遮起两臂。中国人非常欣赏他们自己的衣服式样，甚至认为是世界上其他地方的服装无法与之相比的。事实上，他们的服装显得过于肥大和简单化，特别是官员们穿的衣服。庞迪我还告诉古斯曼主教，中国的男人像女人一样留长发，然后梳在脑后，打成结。有时用发网把头发罩起来，这种发网是用马鬃编织成的。在夏季，男人多戴帽子，有的帽子也是用马鬃织成的。帽子式样很多，不同身份的人戴不同形状的帽子，一般百姓最常戴的是种圆型小帽。读书人戴的则是三角型的帽子。中国读书人的鞋，其鞋面也像他们拜客时穿的长袍一样是用绸缎做的，上面绣满了花饰。如果一个有身份的人没有戴帽子，则会被人视作没有教养的人。①

庞迪我上面只是粗略地介绍了一下中国人着装的一般情形。那么出入中国上层社会的庞迪我终究是什么样的装束呢？利玛窦1592年致罗马总会会长阿桂委瓦的信中对西方传教士在中国穿着的服装有一段具体的描述，当他们出外拜客时，身着的长袍，“是深紫色近乎墨色绸质长衣，袖宽大而敞开，即袖口不缩紧，在下方镶浅蓝色半掌宽的边，袖口与衣领也镶同样的边，而衣领为僧式，几乎直到腰部。腰束腰带，腰带前中央有两条并行的同样宽飘带，下垂至脚，类似我们的寡妇们所用的。鞋子也是绸质，手工很细。头戴学者所用之帽，有点像主教用的三角帽。”②

---

① 庞迪我《书信》 第76—77页

② 《利玛窦全集》(3) 第202页

庞迪我进入中国后蓄着长长的胡须，他又有一双铁灰色的眼睛，①再穿着上达服装，那么一介“西儒”的形象不是已跃然纸上了吗！

中国是个礼仪之邦。要想为中国上层社会所接受，必须使自己成为一个知书达礼的人。为此，庞迪我非常注重学习和遵从中国的礼仪。在他致古斯曼主教的信中，说中国人的礼节规定是十分周全的，不同的场合有不同的要求。两人一见面，客人要被让到主人的右方（而北方一些省份则要客人站在主人的左侧），两人高高抱拳，这种见面时的礼节叫作“作揖”。让客人先行，口中要不断说“请”，同时要把手从袖子中露出来，做手势。客人被让到屋中，要坐在靠近墙的上方，主人则坐在下方。稍作客气后，要上茶，这是一种用沸水冲泡的植物叶子。中国人非常推崇饮茶的习惯，认为这是一种文明和礼貌的体现。一般续茶两三次以后，主人便吩咐仆人摆上水果或甜食，盘中有进食用的调羹。如果客人停留的时间稍长，则将一些吃食拿到桌上，食物的丰简，则因人、因时而异，然而这也只是主客稍稍进食罢了。如果恰好赶上进正餐的时间，那么一定要请客人吃饱吃好。

庞迪我还告诉古斯曼主教，一位客人在出访之前要先派一名书僮到主人府上投递“拜帖”。“拜帖”上要用极谦虚的语言说明来访者的身份。由于来访者和被访者有的是平辈人，有的是上下级，有的还是师生，因此在“拜帖”上用语是十分考究的。庞迪我为了让古斯曼主教和其他托莱多教区的神甫们能看到中国“拜帖”的式样，他还特意随这封长信寄回几张“拜帖”，这些都是一些北京官宦人士访问利玛窦和庞迪我时留下的。庞迪我深信这些“拜帖”会引起他远在西班牙的同仁们的兴趣。

庞迪我接着写到，当主人接到“拜帖”便知道客人就要到了。如

① 庞迪我《书信》 第78页

果来访者不是经常见面的熟人，那么主人要立刻换上前面提及过的会见客人时所特备的丝袍，然后到门口去迎客。如果主人发现来访者没有像自己一样穿着拜客用的丝质长袍，那么他不敢上前施礼，而是赶紧退回家中，脱去丝质长袍，再换上平日的便装，然后再出来接待客人，这样可免得客人难堪。

当客人辞行时，主人要引路，一直陪到大门口，双方再次行礼，然后再送客人一程并视主客双方的身份，决定陪送或远或近。当客人上了马或坐进轿子，双方再次高揖过顶，做最后道别。在这之后，来客要派自己的书僮到主人家中，感谢主人的盛情接待，这家主人也要派出自己的书僮到来客家中，感谢他的来访。至于来访不遇，主客双方出于礼貌，又要继续为下次见面做出具体安排。①

庞迪我详细地向古斯曼主教叙述中国的礼仪常规，并不是向欧洲的同仁们讲什么海外奇谭，而是告诫西方的教友，一个传教士除非知道中国的礼仪并能身体力行，否则他根本无法涉足中国社会。实际上在北京，每天出访或在会院中接待来访者几乎占去了利玛窦和庞迪我的大部分时间。

1992年笔者访问西班牙时，曾在阿尔卡拉·德埃纳雷斯耶稣会托莱多传教省的档案馆中，发现一本没有书皮，也无书名的中文著作。从内容来看，这是一本为新到中国的耶稣会士学习中国习俗和礼仪用的课本。其重点之一，就是教导初来耶稣会士应如何接待来访的中国官员。内中有如下一段：

来客长班手拿一个帖子（即“拜帖”）问：“老爷（指西方传教士）在不在？”

管家回答：“不在。”

长班问：“到哪儿去了？”

管家：“今早四更鼓时，便进朝里去，修理自鸣钟。后又要拜

---

① 庞迪我《书信》 第107—109页

客。”

长班问:“几时回来?”

答:“往常午时初回来。”

长班留下拜帖。

在上述引文中所提及的“老爷”,当指利玛窦和庞迪我。因为当时能进紫禁城修理自鸣钟的只有他们二人。可见这部没有书名的中文著述很可能开始写于利玛窦和庞迪我进驻北京的时代而后在其他耶稣会士的笔下又做了补充。

中国社会是个等级森严的社会。在社交礼仪中都有明确的限定,而且是不能越雷池一步的。所以在前引书中对于“拜帖”的“接”与“送”都做了具体的规定:“来的是‘全帖’,回拜他的也是‘全帖’。他用‘右柬’来拜我,也用‘右柬’回拜他。”

“全帖”与“右柬”(也称“右拆柬”)的区别在于,“全帖”的落款处要按如下格式写:“通家待教生某顿首拜”。而“右柬”落款处不能写“顿首”二字。也就是说,“全帖”一般用在师生以及上下级之间,或是种强烈自谦的表示。而“右柬”一般用在身份基本对等的场合。如果“拜帖”的形式用错了,很可能被对方视作大不敬。所以北京会院的传教士在与中国士大夫们交往时,特别注意分寸,处处以中国的礼仪当作自己处事的标准。所谓的“来的是‘全帖’,回拜他的也是‘全帖’。他用‘右柬’来拜我,也用‘右柬’回拜他”,实则表明利玛窦、庞迪我以及后来的西方传教士是试图在与中国士大夫相互礼遇的前提下,谋求平等对话的地位。在这一总的原则下,西方传教士为了求得更大的发展,有时又采取某种变通的作法。在上述中文著述中,特别规定,如果是“尚书与尊官用‘单帖’(也即‘右柬’)来拜,那时我回‘全帖’。”也就是说,为了求得尚书与尊官的好感,为了向他们表示特别的敬意,这时传教士们宁愿屈尊,通过带有“顿首”字样的“全帖”,表示尊尚书和尊官为自己的上级和长上。为了在中国社会中求得生存和发展,西方传教士们是用尽了心机的。

正是因为学会了汉语、身着儒服又能遵从中国的各种礼仪，西方传教士才开始为中国社会所接受。庞迪我在致古斯曼主教信中写道："由于上帝的恩惠，还因为中国人看到我们穿着他们的服装，遵从他们的时尚和礼节，这样各类的高级官吏才到我们的住处来拜访我们，给我们提供方便，公开地把我们当作他们的朋友，这是他们对自己的人都不肯的。"①庞迪我实际上是告诉西方宗教界的上层人士，要想在中国成功地传播基督福音只有遵从沙勿略的"适应"策略。而且即使是实施这种"适应"策略也还是困难重重的。盲目的乐观情绪是没有任何根据的。

（2）赠送礼品，多方应酬，开辟出通向中国士大夫府邸的途径

庞迪我在与中国社会接触之后，才开始懂得学会汉语、身着儒服，遵从中国的礼仪，这仅仅是取得与中国士大夫阶层交往的资格，要想博得他们的好感，还需要有进一步的手段，这就是利玛窦已经实施的方法：向中国上层人士馈赠西方新奇之物。

在向万历皇帝贡奉礼品时，庞迪我已经知道，中国人衡量西方礼品的标准不在于物品本身的价值，而在于它的新奇性。即必须是那些区别于中国传统产品的东西。为此，庞迪我曾对中国产品与西方产品之间的差异进行了广泛的对比。他认为中国的工匠几乎可以制造出任何工艺品。其中瓷器生产堪称一绝，产量大，质地精美，价格低廉。除满足中国境内的需求外，还有大量瓷器销往海外。中国的纺织品产量大，价格低，但质量上不能与西班牙产品相比。丝是中国大宗产品，质地很好，但在对织物的处理上，有欠缺。中国人可以织出亮丽的丝绸、天鹅绒和塔夫绸和其他种类的丝织品，然而鲜艳的色泽很快就会褪色。因此，一些欧洲的丝织品虽然在中国卖价很高，但仍然大受欢迎。葡萄牙商人贩来的一些丝织品，特别像起棱的天鹅绒比中国本国的同类产品贵得多，但仍受欢迎。所有的

① 庞迪我《书信》 第113—114页

毛呢织品尽管价钱贵，但很被器重。其他像从印度运来的薄条纹布和精细的亚麻布同样很贵重。像眼镜和各类玻璃制品在欧洲非常便宜，但在这里贵而且被视为珍品。①特别像从澳门带来的砂漏计时器、家用玻璃器皿、刀叉以及糖合之类物品，在欧洲都是些不起眼儿的东西，价格也很低廉，但中国人却很看中。庞迪我告诉古斯曼主教："很多中国达官贵人给我们送来礼品是希望我们用我们国家的物品来作答谢。我们手头欧洲的东西太少，常常使我们为难。"②

中国人是崇尚礼节的，在人际交往中尤重礼尚往来。互相间常常赠送礼品以增进友谊。庞迪我告诉古斯曼主教，中国人送礼时，要附有"礼单"，上面除写有赞誉对方的语言外，还要一一列举所赠礼品的名称和数量。当另一方接到"礼单"和礼品后，往往要回封信，上面要用红笔写明接收或不接收哪些礼品。对于送来礼品的仆人，则要给点小费作为奖赏。事后，接受赠礼的人，又要还送礼品。在这种礼品的循环往复赠送中，不知觉间，增加了双方的友谊。③

庞迪我还特意给古斯曼主教寄去几份"礼单"。这些都是中国一些有身份的人给神甫们送礼时留下的。④庞迪我所以向欧洲寄回几份中国"礼单"，还包含另一层意思，即使远在欧洲的教廷了解中国人送礼的规模、价值和效用，从而为在中国传教的先行者们送来更多的西方物品，好作为与中国人交往中的一种筹码。即赠送礼品应视作"适应"策略的重要一环。

1992 年笔者在西班牙进行学术考察时，曾在阿尔卡拉·德埃纳莱斯耶稣会档案馆中，发现两种"礼单"。一种是中国士大夫或官宦人士向西方神甫赠送礼品的"礼单"；另一种是耶稣会士向中国

---

① 庞迪我《书信》 第 76—77 页
② 同上 第 111 页
③ 同上 第 110－111 页
④ 同上

友人赠礼的“礼单”。笔者将这两种“礼单”抄录如下，通过这些“礼单”便于我们了解在晚明时代中国上层人士与西方传教士交换礼品的内容、数量和价值，而这种礼品的交换从某种意义上来说，也是中国与西方文化交流的一种形式。

第一种，为中国士大夫向西方传教士赠送礼品的“礼单”：

“谨具：天青丝绌一匹、油绿素缎一端、月白潞绌一匹、翠蓝绉纱一端、酱色琦罗一端、临清手帕一联、湖笔十矢、徽墨二匣、云履一双、绫袜一双、活鹅二掌、活鸡两翼、活鸭四只、鲜肉一方，鲜鱼五尾，鲁酒一罇。奉中敬。”

第二种，为西方传教士向中方友人赠送礼品的“礼单”：

“日晷一具、星晷一具、西洋衣帕一方、西洋梭布一匹、绉帕一方、西洋剪刀一股、西洋眼镜一函、远视景镜一架、八角眼镜一函、玻璃面镜一座、玻璃巧箸一双、玻璃杯盘一套、玻璃细碗一对、西洋画景四幅、《万国全图》一幅、《坤舆地图》六幅、东洋巧扇两握、佳纸四张、东洋顺刀一鞘、东洋漆箱一座、东洋漆合一具、佳制糖果数种、乳蛋糕几器、棕竹饭箸二把、龙涎扇坠一枚、百合高香一封、西洋佳画几幅。”

从上述两种“礼单”来看，中方向西方传教士所赠礼品主要是中国的特产，即丝绸的精品，这类物品既名贵，又代表着中国物质文明的特点。中国是礼仪之邦，既然西方传教士是仰慕中华声教文物而来，所以赠礼中有笔墨之类。考虑到西方传教士离故土8万里而来中华，生活上会有困顿，所以又赠送一些日常的食品。如果说，中方的赠礼表现出一种至诚和友谊，那么西方传教士的赠礼则可以视作是耶稣会在华传教“适应”策略的一种具体体现。上述西方传教士向中方的赠礼显然是用心设计过的。像日晷、星晷、远视景镜、《万国全图》和《坤舆地图》都在于表现西方科学的先进性；西洋衣帕、西洋梭布、西洋剪刀、各类玻璃器皿、以及东洋巧扇、顺刀、漆合等，则为海外“奇器”，可以用来打动中方友人的好奇心。但通过

赠送西方礼品最直接的结果，则正如庞迪我所总结的："用这些东西，我们结交了不少朋友，可以和他们谈及我们神圣的信仰和灵魂的拯救。"①所以向中国上层人士馈赠礼品的宗教目的是十分明显的。

在中国，除相互拜访以及互赠礼品外，宴请则是中国社交活动中非常重要的一种形式。庞迪我在致古斯曼主教的信中详细描述了中国官宦之家举行宴会时的情景。在比较郑重的宴会上，每位客人面前要摆着两张桌子：一张桌上摆着肉食和鱼；另张桌上摆着水果和甜食。在一般的场合，每位客人面前可能只摆一桌吃食，甚至两人一桌吃食。随后一道道烹饪精美，色味俱全的菜肴便不断摆到桌上，让客人能趁热就餐。②

中国宴请要在规定日期前六七天就发出请帖。在宴会前一天还要再次向客人送去请帖。如果客人不能出席宴会，他要亲自去函致歉。如果客人答应赴宴，就在宴请这一天的清早，主人还要再次向客人发出邀请，希望他能届时光临。在预定宴会的时间到来之时，主人要再次派人去接。这样客人才正式赴宴了。

庞迪我告诉古斯曼主教，中国的宴会和欧洲的宴请根本不是一回事。中国的宴会是人们交际的一种方式而并不是专门为了吃饭。实际上，赴宴的人，吃得很少，有时宴会长达五六个小时，但竟饿着肚子回家。而第二天，每位客人都要派自己的书僮带着感谢信到主人家中去表示谢意。

庞迪我带有批评地指出，中国上层人士之间的互访、赠礼和宴请耗去了中国人生命的一半时间，而且使神甫们疲于应付。③庞迪我在致古斯曼主教的信中写到，只要有可能他们就谢绝各类宴请，

---

① 庞迪我《书信》 第111页

② 同上

③ 同上 第113页

因为赴宴耗去了太多的时间。但宴会的主人要是达官贵人，那么也只有去应酬，否则会由于拒绝赴宴而得罪他们。使庞迪我欣慰的是，由于他们利用了中国人的赠礼、互访和宴请这些习惯和礼节，使利玛窦和他"能够更加自由地接近中国人，进而争取他们归依于基督。"①也就是说，他们终于利用赠礼、互访和宴请诸多手段打开了中国士大夫邸宅的大门，进而又打开了他们的心扉。

(3) 传播西方科学知识，喧染西方社会的体制和时尚，为在中国社会中取得与中国士大夫平等对话的地位而努力。

随着庞迪我频频出入中国士大夫的邸宅以及与中国士大夫们的交往，他开始获知中国有4000余年的悠久历史，②而中国的知识分子对自己的文化有种普遍的自豪感和优越感。向中国达官贵人赠送西方物品，只会引起中国上层人士一时的好奇心。与中国士大夫的交游和出席各种宴请仅仅增加了一些彼此接触的机会。但要想争取中国士大夫和文人学士皈依基督教，则必须显示出西方文化的优越性。只有中国的士大夫对西方文化感到了兴趣，那么他们才能进一步想了解与西方文化紧密相关的基督教。

庞迪我和利玛窦一样，认为中国的知识分子缺乏科学知识。尤其在数学和舆地学方面表现得最为突出。所以庞迪我也像利玛窦一样把传播西方的科学知识，特别是数学和舆地学知识当作赢得中国知识界敬重的重要手段。

庞迪我告诉古斯曼主教，尽管他自己和欧洲的博学之士相比，知识是很贫乏的，然而中国的知识分子则更加无知。他们除了自己的国家，对外部世界毫无了解，他们自视他们的国家就是整个"天下"。所以神甫们讲的事情使他们惊异不已。

在北京会院庞迪我和利玛窦将世界地图拿给中国的来访者

---

① 庞迪我《书信》 第113页

② 同上 第118页

看。庞迪我写到，他和利玛窦借机让中国人知道世界广阔无比，绝非如他们所想像的那么小。因为在中国人的概念中，整个世界几乎就等于他们的国家。当神甫们将一个国家又一个国家指给他们看，他们才恍然大悟：如果说整个世界是个稻穗，那么他们的国家只不过是一个稻粒。①

在北京会院，庞迪我还将一些西文图书拿给来访的中国人看。庞迪我告诉古斯曼主教，中国人一向认为世界上只有他们才会读书写字，除了中国，没有别的国家也能印书。当他们看到欧洲书籍，虽然他们只是看了看书的外观，就已感到中国书的装帧远不如欧洲书装帧精美，所以中国人感到羞愧。由于中国人意识到他们小看了欧洲人，所以由此，对神甫们也更敬重了。②

庞迪我有关欧洲图书引起中国文人兴趣的报导的确是事实。像顾起元便述及欧洲书籍留给他的印象："皆以白纸一面，反复印之，字皆旁行，纸如云南锦纸，厚而坚韧，板黑精，甚闲，有图画、人物、屋宇，细蓄丝发。"③李日华也提及西方神甫，"携带彼国经典，珠罽金宝杂饰之。其纸如美妇之肌。"④造纸术和印刷术的发明都是中国人的智慧结晶。在东西方文化交流的长河中，造纸术和印刷术先后传入欧洲，并对西方文明的发展做出了无法估量的贡献。庞迪我读过西班牙奥斯定会士胡安·贡萨雷斯·德门多萨的《中华大帝国史》。门多萨指出中国早于德国人谷腾堡500年已应用印刷术了。门多萨还进一步推论中国的印刷术可能通过两条路线传入欧洲：其一，经俄罗斯莫斯科大公国传入德国；其二，中国图书经海路（红海）传入欧洲，从而给谷腾堡以启示。⑤庞迪我熟知这段历

---

① 庞迪我《书信》 第43页
② 同上 第43--44页
③ 顾起元《客座赘语》 卷六
④ 李日华《紫桃轩杂缀》 卷一
⑤ 门多萨《中华大帝国史》 第3卷 第XVI章

史。但从他致古斯曼的信中，我们看不到他曾把中国是印刷术的发源地这一史实告诉给中国的知识分子。从顾起元和李日华的上述两段引语来看，晚明的中国学者对西方纸张的质量和印刷的精美表示了赞许。但也看不到有什么自愧不如他人的窘态。也就是说，对于东西方文化的褒贬，庞迪我从传播宗教的实际需要出发，他自有一套自己的标准和原则，即，他并不总是坦诚的，更不是处处都公正的。类似的现象我们从后面的章节中还会看到。

庞迪我还告诉古斯曼主教，最使中国人无地自容的是他们对数学的无知。当传教士们论及数学问题，中国人羞愧万分。再加上传教士有目的地向一些中国要人赠送了自鸣钟等物，引起了这些人对西方事物的兴趣，于是神甫们在北京的声望与日俱增。不断有名人来他们的住处拜访；也有一些官宦之家向他们敞开了大门。①

也就是说，庞迪我和利玛窦利用他们的舆地学和数学知识赢得了中国士大夫的敬重，由此他们取得了在中国社会上与士大夫阶层对等的地位。当他们被中国士大夫当作西来的"畸人"送往迎来时，庞迪我和利玛窦则运用与中国知识分子平等对话的机会开始一点点渗透宗教的内容，在中国知识分子还没有意识到他们来华的真正目的之前，已经在做着争取中国知识分子皈依基督教的工作。庞迪我告诉古斯曼主教，令他最为快慰的事就是中国的儒者对欧洲的宗教信仰和礼仪表示出极大的兴趣。中国人开始知道在欧洲有主教，像似中国的官员，但他们是主持精神领域的事。中国人特别惊异的是欧洲有教皇，而这样一位有学识、有神圣使命的人是由推举产生而不是世代继承下来的。为了加深中国人对欧洲政教分开的体制的认识，庞迪我还告诉中国的士大夫们，欧洲各国都有自己的国王，但这些国王都要尊重和服从教皇。有的人被推选为教皇后，他本人出于明智的考虑也有谢绝出任教皇一职的；但用其

① 庞迪我《书信》 第44页

他手段是根本无法获得教皇一职的。在欧洲所有涉及上帝的法律和良好行为举止的规范都有专书记载。①

由于庞迪我身体力行由沙勿略倡导的“适应”策略，处处追随着利玛窦的榜样，所以庞迪我在中国士大夫中慢慢树立起自己的威信并成为受中国士大夫们欢迎的一介“西儒”。利玛窦在世时，庞迪我已常常被中国士大夫与利玛窦并列，当作西方传教士中举足轻重的人物。在利玛窦逝世后，尽管由龙华民担任中国传教团的会长，熊三拔为北京会院的监督，地位均高于庞迪我，但在一般中国士大夫之中，仍认为庞迪我是最有威望的一位，所以在列举西方传教士时，也总是把庞迪我放在首位；在泛指西方传教士时，也往往用“庞迪我等”字样。

由于庞迪我在西方传教士中是最早与利玛窦进住北京的，所以利玛窦的友人一般也同时是庞迪我的友人。在利玛窦故去后，出于耶稣会宣教工作的实际需要，庞迪我又进一步扩大了他的交游范围，这样使庞迪我在中国上层社会中编织出一个相当大的社会交游网络，下面我们将着重介绍与庞迪我交游的主要人物。

三　与庞迪我交往的中国士大夫：兼论晚明中国社会的特点

据天主教史专家阿伦研究，利玛窦在世时，与其交往的中国有名之士相当广泛，其中，一品官员为 14 人；进士，10 人；举人，7 人；秀才 300 人；皇室成员 40 人；内待，40 人。②我国学者林金水在《利玛窦交游人物表》中列举了我国晚明各社会阶层的 130 余人都曾与利玛窦有过往还。③

可以这样说，除非是 1600 年利玛窦与庞迪我在南京汇合前，

---

① 庞迪我《书信》　第 114—115 页

② 阿伦《京廷之耶稣会士》　第 115 页

③ 林金水《利玛窦交游人物表》　载《中外关系史论丛》第 1 辑　第 117　143 页

仅仅与利玛窦构成交往的那少部分中国士大夫以外，凡是与利玛窦来往频繁的中国友人，一般来说，也都与庞迪我相熟。即利玛窦在世时，庞迪我已经有了相当广泛的社会基础。在利玛窦故去后，庞迪我继续扩大他的社会交往面，以增加他在中国社会中的影响，这也是他推行"适应"策略最根本的保障。

在中国士大夫中，庞迪我结交最深，给他帮助最大的，无疑地，就是徐光启。

徐光启(1562—1633)字子先，号玄扈，上海人，万历三十二年(1604)进士，被选为庶吉士，入翰林院。崇祯时始受重用，崇祯二年(1629)徐光启被授予太子宾客衔，任礼部左侍郎；次年升任礼部尚书；崇祯五年(1632)以礼部尚书兼东阁大学士，同年，又为文渊阁大学士兼礼部尚书。可以说，徐光启在晚明是位有着广泛社会影响的政治家。然而最重要的，徐光启是位思想家和伟大的科学家。

徐光启出身清贫，在漫长的仕途升迁中，他曾长期在底层社会任教，使他有深刻地观察中国社会的机会，因此对晚明中国社会的种种弊端他也有着清醒的认识。他满怀忧国忧民之心，寻求富国强兵之路："时时窃念国势衰弱，十倍宋季，每为人言富强之术。富国必以本业，强国必以正兵。"①为了达到上述目的，徐光启一直刻苦专研各类科学知识。正如《文定公行实》所载："文定为人宽仁愿确，朴诚淡漠，于物无所好，惟好学，惟好经济。考古证今，广咨博讯，遇人辄问，至一地辄问，问则随闻随笔，一事一物，必讲求精研，不穷其极不已。故学问皆有根本，议论皆有实见，卓识沉机，通达大体。"②徐光启所怀抱的富国强兵的理想和他虚心求教的严格治学态度，为他和西方传教士的交往奠定了基础。

1595年在徐光启南下教书路过韶州时，曾与郭居静相识，并

① 《徐光启集》 下册 第454页
② 同上 第560页

在韶州会院看到了利玛窦绘制的世界地图。西方传教士带来的新鲜信息引起了徐光启对广袤的外部世界的兴趣。所以当1600年徐光启前往北京应试途经南京时，他又专门拜会了当时恰在南京的利玛窦。这时庞迪我已经到达南京，即庞迪我在踏上中国大地之初则已经结识徐光启了。

1604年徐光启中进士并被授予庶吉士之职。由于他在京任职，所以徐光启经常与庞迪我和利玛窦两位神甫往还，并由此接触到西方科学知识。正如《明史》所载，徐光启"从西洋人利玛窦学天文、历算、火器，尽其术，遂遍习兵机、屯田、盐策、水利诸书。"①尤其是在徐光启认识到几何学的重要作用后，又向利玛窦提出将《几何原本》译成中文的想法。从1606年秋天起，翻译《几何原本》的工作便开始了。最初是由徐光启的一位助手笔录利玛窦的口授内容。这期间庞迪我不但在翻译的现场，而且向这位助手学习中国语言。后来，徐光启亲自参加《几何原本》的翻译，每天下午到庞迪我他们的会院来工作。这给予庞迪我经常接触徐光启的机会。也是通过这种接触，徐光启也了解了庞迪我的学识。在利玛窦故去后，当徐光启决定增订《几何原本》时，遂邀请庞迪我参与其事。当徐光启极欲用西方天文学方法改正明朝历法时，同样基于对庞迪我学识的了解，才向朝廷建议，力主邀请庞迪我等参加修改历法的工作。

考虑到庞迪我在中国社会中的艰难处境，徐光启经常给予庞迪我以帮助，尤其面临困难时，正如《文定公行实》所载：每逢"事多棘手，公与李太仆（李之藻）鼎力维持，不避嫌怨。"②像庞迪我用中文写作的《七克》，从其基本内容来看是劝人为善的伦理道德之著。为了增加该书的文彩和可读性，徐光启对全书进行了润色并写了《克罪七德箴赞》一诗，对该书加以肯定。

---

① 《明史》 卷二五一

② 《增订徐文定公集》 卷首下 第22页

利玛窦故去后，由意大利耶稣会士龙华民继任中国传教团会长。他为了追求在华传教中的“纯正性”，而对利玛窦和庞迪我所推行的“适应”策略持一种批判的态度，由此在耶稣会内部挑起了“礼仪之争”，并在中国社会中激起了反教风潮，这就是震惊中外的“南京教案”。在“南京教案”中庞迪我也遭到攻击。徐光启同样基于对庞迪我的了解和信任，在他著名的《辨学章疏》中曾为庞迪我的在华传教活动进行了辩护。对此后文将有详述。总之，徐光启与庞迪我之间的友好关系对于庞迪我的在华传教活动起到重要的支撑作用。

在中国知识分子中与庞迪我结交至深的，李之藻当在其列。李之藻字振之，又字存我，号存园寄叟、凉菴逸民等。1565 年出生，祖籍浙江杭州。万历二十二年(1594)李之藻中举人，旋即于万历二十六年(1598)考取进士并为五魁之一。同年分发南京工部营缮司员外郎。庞迪我与利玛窦 1601 年入京具疏入贡后，他们已与李之藻有了接触。李之藻在天启三年(1623)为《职方外纪》所写的序言中，有如下一段文字：“万历辛丑，利氏来宾，余从寮友数辈访之。其壁间悬有大地全图，画线分度甚悉。”①万历辛丑即 1601 年。可见庞迪我、利玛窦进京后不久，就与李之藻相识了。李之藻少年时代就胸怀大志，曾绘有中国 15 省全图。及至看到利玛窦所绘《山海舆地全图》后，使他开阔了眼界，而西方传教士谈及大地为球体，地球南北有两极，太阳与其他星辰有的较地球为大……所有这些新见解引起李之藻对西方科学知识的兴趣。这也就是以后，李之藻与庞迪我、利玛窦等一直保持联系的主要原因。

1605 年李之藻在吸收西方天文学知识的基础上重新解释了我国《周髀算经》中提出的浑天盖天的界说，编撰了《浑盖通宪图说》。1608 年由利玛窦口授，李之藻完成《圜容较义》一书，后又与利玛窦共同完成《同文算指》一书的翻译。

---

① 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第 314 页

李之藻在与利玛窦合作完成各项科学著述的过程中，自然也与庞迪我相熟。及至利玛窦病故，李之藻不但捐资为利玛窦购置贵重棺木，而且积极协助庞迪我为申请埋葬利玛窦的墓地而奔波。在频繁的接触中，李之藻对庞迪我的天文学和数学知识很为敬重，认为庞迪我等"俱以颖异之资，洞知历算之学"，所以1613年他在《请译西洋历法等书疏》中，郑重向朝廷推举庞迪我等参加修改历法的工作。此外，庞迪我在舆地学方面极有专长。利玛窦故去后，福建税珰驰献两幅用欧洲文字写就的地图，万历遂降旨让庞迪我译出全文。庞迪我除将原图文字译出并绘新图呈进外，又绘制了八扇屏，在其上记载了世界各地的风光和物产。当时李之藻恰好来京，正如他在《刻职方外纪序》中所说，"余以甲寅(1614)赴补，幸获睹焉"。李之藻对人文地理自青年时代就感兴趣，所以庞迪我的工作自然得到李之藻的重视。后来当艾儒略依据庞迪我遗存的有关世界史地的资料编撰出《职方外纪》一书时，李之藻乃欣然命笔为该书写了序。

1616年当"南京教案"始发时，李之藻正在高邮任职并忙于水利建设。但他出于对庞迪我的品德及其传教活动的了解，他也曾尽力为平息这场反教风波做了力所能及的努力。

1628年李之藻刊刻了广有影响的《天学初函》，将晚明来华耶稣会士用中文写作的名篇一一收录在内。庞迪我撰于1614年的《七克》被收入《天学初函》"理编"之中。以庞迪我有关世界史地资料为基础编撰的《职方外纪》也被纳入《天学初函》"理编"之中。可见李之藻对庞迪我学术成果的重视。而所有这些都是以李之藻与庞迪我之间长达十五六年的交往以及相互了解和尊重为基础的。

在中国知识阶层中，另一位与庞迪我相互敬慕，"神交"有年的，便是杨廷筠。杨廷筠1557年生于杭州，字仲坚，号淇园，别号弥格于，郑圃居士等。万历七年(1579)成举人，万历二十年(1592)中进士，后官至御史及京兆尹等职。杨廷筠对于来华传教士的活动以

及他们的学说，正像他同时代人一样是十分关注的，但他并没有很快地理解基督教教义，如《杨淇园先生超性事迹》所载："先是，西泰利玛窦先生来宾于廷，倡明天主之道，公盖习闻其说而未之悟也。"①从杨廷筠《同文算指通编》序言中可知，杨廷筠在北京曾与利玛窦晤面，而且"与谭名理累日，颇称金兰"。②当时庞迪我与利玛窦同在北京，不知为什么庞迪我与杨廷筠未能见面。很可能是庞迪我到京郊一带去传教。后来杨廷筠在为庞迪我名著《七克》作序时，曾写道："庞公顺阳、予夫与一面。闻其居长安，大官授餐，为圣天子所礼遇，名流多与之游。"③可见二人虽未谋面，但仰慕之情早已有之。1611 年杨廷筠皈依基督教，并常与当时在杭州的郭居静、金尼阁等有交往，所以通过这些传教士他对庞迪我可能了解得更多些。1614 年庞迪我完成《七克》一书的写作，杨廷筠读到手稿，认为伏傲、熄忿、解贪、防淫、远妒、清饮食、迷醒懈惰等七端，"与吾儒闇然为己之旨，脉脉同符，学者循此缮修，存顺殁宁，来去翛然，既不徒生，亦何谓死也。"④所以杨廷筠不但为《七克》作序，而且为该书"较梓x 。"南京教案"期间，杨廷筠曾写出《鹁鸢不并鸣说》和《圣水纪言》两篇为庞迪我等辩护。然而反基督教势力终于使万历皇帝颁发了"禁教令"，1617 年庞迪我被逐出中国。在庞迪我离开中国的中途，他曾特意绕道杭州，终于和杨廷筠见了面。庞迪我与熊三拔等合写的《具揭》，主要阐述了西方传教士在华活动的宗旨。据说该书也是由杨廷筠刻印的。⑤

庞迪斡还与明末著名学者王徵建立了友谊。王徵字良甫，号葵心，又号了一道人、支离叟。1571 年生于陕西泾阳鲁镇。他与庞迪

---

① 丁志麟《杨淇园先生超性事迹》
② 杨廷筠《同文算指通编·序》
③ 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第 54 页
④ 同上 第 53 页
⑤ 钟鸣旦《杨廷筠：中国晚明的儒士和基督徒》 第 71 页

我是同龄人。王徵早年曾致力于宗教的研究，佛教和道教的理论他都很熟悉。1614年庞迪我所著《七克》渐渐传至王徵的家乡。王徵读过该书后，似有所悟。万历四十四年(1616)正值"大比"之年，王徵进京考进士学位，于是和庞迪我相识，并在其影响下成了基督教徒。王徵后来协助金尼阁完成音韵学的开拓之著《西儒耳目资》(1626年)，又与邓玉函合作完成《远西奇器图说》的翻译(1627年)。在天主教史的著述中，也有的根据王徵在社会上的影响，将他与徐光启、李之藻和杨廷筠并列统称"四贤"。

孙元化是庞迪我结交的另一位学术造诣颇高的知识分子。孙元化字初阳，号火东，1581年生于江苏宝山。宝山本为嘉定县地，所以孙元化常作嘉定人。

孙元化著述甚多，像《周礼类编》、《经武全编》(十卷)、《西法神机》(二卷)、《勾股正法》、《泰西算要》、《几何体论》、《几何用法》、《三古姓系汇谱》、《西学杂著》、《离骚解》、《水一方人集》(一百卷)等。1606年徐光启与利玛窦正日夜兼程赶译《几何原本》。那时孙元化也正追随徐光启学习火器和数学。两年后，孙元化撰写《几何用法》一卷。在徐光启与利玛窦翻译《几何原本》时，庞迪我就在近旁。所以那时庞迪我与孙元化可能已经相识。后来孙元化又著有《泰西算要》一卷，介绍了四则运算、开方、验算等方法。这部书的完成，也有着庞迪我的指导。① 1612年左右孙元化又与庞迪我合作写出《日晷图法》一卷。在利玛窦故去后，庞迪我正是根据孙元化的建议才展开了为利玛窦申请墓地的活动，并取得了最后的成功。②

李应试，字省勿，湖广人，曾任参军。他的父亲李如松是明朝著名将领，在援朝御倭战争中名声赫赫。李应试也曾随父前往朝鲜。

---

① 胡道静《徐光启的研究将会有新的突破》 载《徐光启研究论文集》学林出版社 1986年版 第197页

② 《利玛窦全集》(2) 第552页

后在京与庞迪我和利玛窦相识。在他皈依基督教时曾表白："我有幸得遇两位欧洲的名人利玛窦和庞迪我，两人均为饱学之士和杰出的布道者，我从他们那里接受并被授以基督神圣的律法，获允参观并礼敬基督的圣像。我从他们那里知道了天父和他为拯救世界而颁布的律法。"①

李应试正像我们前面介绍的徐光启、李之藻、孙元化和王徵等一样，使他向基督教靠拢的很重要的原因，就是庞迪我和利玛窦带来的那些新的科学知识。当李应试看到李之藻刊刻的《坤舆万国全图》之后，他希望制作一张更大的万国全图，于是在传教士们的帮助下于1603年完成了《两仪玄览图》的刊刻工作。

上面我们主要介绍的是庞迪我所结交的信奉基督教的中国士大夫。在庞迪我的广泛社会活动中，他还结识了一些社会地位很高，但并没有皈依基督教的官宦人物。在与他们的交往中，庞迪我加深了对中国社会的了解。特别是在庞迪我的传教活动中，常常遇到一些难以逾越的障碍，由于有了这部分中国官僚的帮助，才使庞迪我的在华传教事业得以克服困难并慢慢有所进展。下面我们简略地介绍一下庞迪我所结交的这类中国社会名流。

李贽(1527—1602)我国明代著名思想家。在南京时曾与利玛窦相识。1600年当庞迪我与利玛窦循大运河北上的途中，至济宁，恰好李贽在那里盘桓。李贽曾热情地接待庞迪我与利玛窦。李贽可以说是庞迪我在中国所接触到的最优秀的知识分子之一。

曹于汴，字自梁，安邑人。万历二十年(1592)进士，授淮安推官。后升任吏科给事中。由于曹于汴的斡旋，庞迪我和利玛窦才得以从会同馆中脱身。特别是曹于汴曾直接上疏万历皇帝，要求他准予庞迪我和利玛窦留住北京。万历皇帝虽然没有文字批复，但却口头答应二位神甫可留住京城。对于庞迪我和利玛窦取得在京居留

① 《利玛窦中国札记》 下册 第475页

权曹于汴起到重要作用。后来庞迪我与曹于汴长期保持友好关系。1614年庞迪我《七克》付梓。曹于汴特意为该书作序，后又将这篇序言收录在他自己的《仰节堂集》中。

朱国祚，字兆隆，秀水人。万历十一年(1583)进士第一，授修撰。二十六年(1598)超擢礼部右侍郎掌尚书事。庞迪我与利玛窦来京时，涉及外国人的事务都由朱国祚署理。在庞迪我与利玛窦"觐见"万历皇帝后，朱国祚特意看望他们并了解他们来华的意图。朱国祚虽然认为他们没有合法手续就进入北京有违于明朝的法律，但他们是外邦人，对此尚可原谅。朱国祚为了避免允许外国人留住京城日后会引来麻烦，所以他建议皇帝将两位神甫遣送回籍。但他们进贡有功，可奖励利玛窦穿戴朝服，而赏赐庞迪我以绸缎。万历皇帝当时希望二位神甫留在北京，以保证自鸣钟能正常运转。朱国祚建议将神甫们遣送回籍，此点不符合皇帝的心意，所以朱国祚四次上疏都没有得到批复。由此他感到庞迪我和利玛窦在皇帝的心目中有一特殊位置，所以他也一直善待两位神甫。

沈一贯，字肩吾，隆庆进士，累官户部尚书，武英殿大学士。其官阶为皇帝之下，万官之上。所以庞迪我与利玛窦格外看重他们与沈一贯这位被称作"阁老"的高官之间的良好关系。他们曾向沈一贯赠送一些西方礼品。象用乌木精制的凹形日晷仪，尤为沈一贯所喜爱。而沈一贯也向他们作了回赠，象绸缎、皮货等贵重礼品，价值四十多个金币。在其后的8年中，沈一贯的无比威望，"几乎在任何事故中都永远保证了他们的地位。"①

叶向高，字进卿，福清人，举万历十一年(1583)进士。三十五年(1607)擢为礼部尚书兼东阁大学士。他是一个有维新思想的官僚，曾屡屡建议万历皇帝"力行新政"。对于庞迪我和利玛窦的在京活动他十分关注。他也曾阅读过传教士们的中文著述并曾数次接待

① 《利玛窦中国札记》 下册 第424页

过他们。对于利玛窦的辞世他极为惋惜。所以当庞迪我为利玛窦申请墓地时，叶向高给庞迪我以至关重要的帮助。通过叶向高与利玛窦和庞迪我的接触，使他对基督教有了初步的了解，到1624年叶向高离开政坛返回福建时，他曾邀请另一位意大利神甫艾儒略到他的故乡福建一游。

吴道南，字会甫，崇仁人，万历十七年(1589)进士及第。授编修，进左中允，后擢礼部右侍郎，署部事。由于他辅大政不为诡随，所以颇有时望。在庞迪我为利玛窦申请墓地而奔波时，吴道南曾给予他大力协助。

孙玮，字纯玉，渭南人，万历五年(1577)进士。授行人，擢兵科给事中，后召为右都御史，进户部尚书。庞迪我为利玛窦申请墓地之事就曾得到孙玮的直接帮助，使庞迪我的上疏很快转到皇帝手中。

熊明遇，字良孺，进贤人，万历二十九年(1601)进士。后擢兵科给事中，旋掌科事。熊明遇为著名东林党人，并与庞迪我有着较密切的交往。庞迪我《七克》成书后，熊明遇曾为其写《七克引》一文，附在《七克》正文之前，称庞迪我等为“西极之国”的“畸人”，并将庞迪我比作“篝灯攻苦”的“儒生”。

郑以伟，字子器，上饶人，万历二十九年进士。改庶吉士，授检讨，累迁少詹事。世人对他的评价是“修洁自好，书过目不忘，文章奥博”。郑以伟与庞迪我相互倾慕，所以庞迪我《七克》竣稿后，郑以伟特意写了一篇《七克序》，称赞庞迪我的《七克》，“用于世教不无大补也”。

陈亮采，籍贯不详，仅知他进士出身，钦差整饬武德兵备，山东按察司副使。由于他家濒临东海，对外贸易较为发达，所以自幼就听说海外有信奉基督教之事。后来认识了利玛窦，读了他撰写的《天主实义》、《畸人十篇》等，觉得利玛窦的主张“与周孔教合”，遂引起他对基督教的兴趣。后来又与庞迪我“一觏而称莫逆”，所以经

常在一起探讨哲学和伦理道德问题。在庞迪我撰写《七克》时，曾请陈亮采为该书写一序言，陈亮采慨然允诺，这就是附在《七克》书前的《七克篇序》。

翁正春，字兆震，侯官人。万历中为龙溪教谕。二十年(1592)擢进士第一，授修撰，累迁少詹事。三十八年(1610)拜礼部左侍郎，代吴道南署部事。这正是利玛窦病故后，庞迪我为挚友申请墓地的时候。既然吴道南对庞迪我抱有同情的态度，所以翁正春很可能从这时起开始与庞迪我有了接触，并知道庞迪我具有丰富的天文学知识和勘测经纬度的经验。也就在这同一年，因钦天监预报日蚀出现误差，引起朝野的震惊。翁正春认识到现行历法已到了用西方新法修订的时候，所以上奏万历皇帝："翰林院检讨徐光启、南京工部员外郎李之藻亦皆精心历理，可与迪峨(迪我)三拔同译西法"。①《明史·意大利亚传》对此亦有记载："礼部侍郎翁正春等因请仿洪武初设回回历科之例，令迪我等同测验，从之。"②

陈仪，字用吉，闽县人。万历三十八年(1610)进士。1595年他在南京曾与利玛窦匆匆晤面，"往余入留都会利西泰于吾师心堂赵先生之门，知其胸中奇，而未及深叩"。到1616年陈仪进京时，利玛窦已故去多年，所以他不无遗憾地写道："余丙辰(1616)入都，仅得见其遗书，及获交庞、艾二先生"。庞，即庞迪我；艾，则指艾儒略。庞迪我和艾儒略同样给陈仪留下很深的印象："二先生学问宗旨，原原本本一惟天主之尊，是敬是奉，而克己苦行，独复乐道，于名利声色之习，一切无所染，盖与西泰氏同轨同辙。"通过与庞迪我、艾儒略的接触，他感到西方传教士的学说"即吾儒晤事之学，畏天之旨也。"③可见庞迪我、艾儒略遵从利玛窦"合儒"、"补儒"的策略在向中国知识

① 《明史·历志》
② 《明史》 卷三二六
③ 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第212页

界渗透基督教教义方面取得了缓慢，但又是较为实际的进展。

彭端吾，字元庄，夏邑人。在仕途上，现仅获知他曾任御史。大约在"南京教案"引发前不久彭端吾与庞迪我相识。后者曾赠送《七克》一部给彭端吾。彭端吾读后写有《西圣七编序》一文，内中写道："西洋庞君迪我著《七编》(即《七克》)，始于伏儆，终于策怠，示余，余爱而读之，盖洗心之圣水，对证之要方也。"①彭端吾在与庞迪我的交往中，既肯定了《七克》能起到与儒家学说相近的道德教育作用，又向庞迪我提出忠告：在和中国知识分子的交往中应当注意方式方法，否则难为中国社会所接受。彭端吾特别告诫庞迪我中国还存在着反教的势力，故传教士的一言一行均须谨慎。可以说在庞迪我的友人中，彭端吾是最肯于率直陈言的一位。

黄吉士，官至少京兆。庞迪我在为利玛窦申请墓地的过程中，黄吉士恰为审批墓址的负责人。他见京城朝野的名公巨卿都对利玛窦的丧事表示出同情的态度，所以在墓址的选择上黄吉士也曾给庞迪我提供许多方便。在墓地建成时，黄吉士特意送来刻有"慕义立言"四字的匾额。

除上面列举的达官贵人和文人雅士外，为了在中国社会中生存和发展，庞迪我曾不得不花费相当大的力量和时间来与宫廷太监以及皇亲国戚相周旋。事实证明，只有上述这类人才能接近万历皇帝。由于庞迪我和利玛窦巧妙地利用从马堂到田尔耕这些丑类的贪婪心理，既成功地得以向万历皇帝献礼，继而得到"觐见"中国皇帝的殊荣，而最终获得在京的居留权。又由于太监们认识到只有利用利玛窦和庞迪我的一技之长(校正自鸣钟和弹奏西洋琴)才能获得"圣宠"，所以他们在万历身边为传教士说了不少好话，这才使这二位西方传教士得以自由出入紫禁城。这一意想不到的结局不仅使利玛窦和庞迪我能够揭开蒙在紫禁城上的神秘面纱，通过宫

---

① 方豪《中国天主教史人物传》 上册 第144页

闱生活，更好地认识中国社会，同时也使他们头上罩上了蒙受皇恩垂眷的光环，以致在京城，他们处于一种不受侵犯的特殊地位。

上面，我们勾勒出庞迪我苦心营建的社会关系网络。庞迪我所以能一步步融入中国社会之中，从根本上来说这是与晚明中国社会的特点紧密相关的。至万历朝，中国东南沿海一带的商品经济得到空前的发展。而同一历史时期的欧洲则在"价格革命"的冲击下正陷入深重的经济危机之中，贵金属相对过剩与商品的匮乏成为欧洲经济的普遍特征。为了满足欧洲以及欧洲列强在亚洲及拉丁美洲的殖民地对生活日用品的迫切需求，西方殖民国家大都把发展与中国的贸易当作一种基本的国策。于是在 16 世纪末至 17 世纪初，中国商品大量涌入世界市场。作为中国商品的交换物，数量颇巨的境外白银又不断地汇聚到中国。海外市场对中国商品的需求以及大量白银的流入又进一步刺激了我国东南沿海地带商品经济的发展。

商品经济的发展需要大量的经济作物作为原料。由此，我国沿海地带的山区经济迅速得到开发。沿海一带原来从事粮食生产的地亩也开始种植经济作物。城镇商品生产的发展以及山区的开发都迫切需要劳动力，于是越来越多的农民被吸引到城镇和山区。商品经济的发展激活了商品的流通。随着商品交换规模的扩大，原来的大城市更加繁荣，而在大城市与中等城市之间，又衍生出众多的小城镇，这样在我国东南沿海一带形成了一个城市网络。

商品经济的发展和城市人口的增长都对粮食提出了新要求。东南沿海地带在扩大经济作物种植后，更难以保障当地人口对粮食日益增长的需求。于是南方内陆地区开始向东南沿海地区供应粮食。这种粮食供应的新流向必然减少南方对我国北部和西北部地区的粮食供应。因此，如何促进中国北部和西北部地区的粮食生产又成为一个十分严重的新课题。与历史上南粮北调形成反方向运动的是棉花。晚明，北方生产的棉花一般要运到南方去纺纱织布。然后棉纺

成品再返销北方。这种往返长途运输增加了商品的成本，尤其是当海外市场对我国棉织品也开始有所需求之时，如何在北方形成新的棉布生产基地，也引起人们的关注。在与海外交往日益频繁的情况下，像玉米、马铃薯和甘薯这类粮食作物以及烟草、花生等经济作物和蕃茄、南瓜等蔬菜的新品种不断引进我国。如何扩大这些新物种的种植又成为一个关系到国计民生的重要问题。

总之，随着晚明商品经济的新发展已引起我国内地与沿海地区，北方与南方之间产业布局的新调整。即使在农作物的种植上，经济作物、粮食作物以及新引进的物种，在比例的分配上也已打乱了传统的种植结构。此外城市的发展，商品流通节奏的加快，使交通路线更趋繁忙，像南北交通的大动脉——大运河，越来越难以承担运输、灌溉等等的重负。经济结构性的变化，造成财富分配上的不均，贫富两极分化现象日益明显，破产的农民和小手工业者都成为无家可归的游民，社会动乱在加剧。在东北，满族已然兴起，在吸收中原地区文明的过程中其经济与军事力量不断壮大，满汉民族之间的矛盾已有演变成大规模民族斗争的趋势。我国东南沿海地带面对着日趋严峻的国际形势：葡萄牙窃占澳门；西班牙已征服菲律宾；日本倭寇不断侵扰我沿海地带；荷兰也已插足东方。即在晚明时代中国已经面临着西方殖民国家军事入侵的现实危险。总之，晚明商品经济的新发展使中国社会出现了新的结构性的变化，这是中国历史上充满希望的新时期。然而，无论从中国社会内部或是从国际环境来看，中华民族又面临着新的严峻挑战。在既面临着机遇，又遭遇着挑战的关键时刻，中华民族需要一个强而有力的中央调控力量，它一方面能抓住机遇把中国的社会经济发展推上一个新阶段，另方面又能及时缓和内部社会矛盾并敢于迎接外部世界的挑战。然而无情的事实是，至晚明，明王朝已经腐败不堪，成为中华民族向前发展的一个严重障碍：

万历年间，皇帝、部分拥有实权的太监、勋戚和权臣结为一个

腐朽没落的保守集团。为了满足他们漫无止境的贪欲和对奢华生活的追求，他们纵容矿监、税使对广大人民进行肆意的掠夺，封建役征不断加重，土地兼并之势日趋缴烈并造成地主阶级与广大农民的严重对抗。东南沿海地带迅速发展的商品经济迫切需求更大的发展空间，但统治阶级对市民、手工业者和商贾的恣意榨取，严重影响了商品经济的发展。河道年久失修又使自然灾害频发。在这种明王朝江河日下，社会动荡加剧的历史背景下，以顾宪成与高攀龙为首的一些知识分子在无锡东林书院讲学论道，阐述他们的政治改革主张，世人称他们为"东林党人"。他们代表着地主阶级开明派和正在发展中的商人和市民阶层的利益并提出"天下之是非，自当听之天下"的政治要求，同时鼓吹"约之于法"，试图通过参政，以革除政治弊端；他们还倡导"惠商恤民"，宣扬"士农工商，生人之本业"的经济思想，而把批判的矛头直指矿监、税使和阉党。

东林党人试图通过参政来实现自己的政治理想，必然要和保守派和阉党在政坛上发生激烈的冲突。当时这两个政治派别的斗争常常被称作"党争"。

东林党人为了实现自己的政治目标，在学风上，他们反对"空谈心性"和"弃儒入禅"而倡导"实学"。东林党人对现时腐败政治的批判虽有进步的意义，但他们缺乏改革家所应有的魄力和胆识。他们的理论核心是"尊经重道"，即没能摆脱程朱唯心主义的影响。所以在哲学思想上，显得贫乏无力。为了和保守派做斗争，他们又急需寻找新的思想武器。就在这种特殊的政治氛围下，利玛窦和庞迪我来到中国并开始推行他们的"适应"策略。

一些东林党人在和利玛窦和庞迪我的接触之后，尤其是在阅读了他们的中文著作《天主实义》、《交友论》和《七克》等之后，发现西方传教士所宣讲的"天学"其基本精神与儒家学说相近，而且内中又包含着一些被中国士大夫认为是"实学"的内容，因此引起他们对"天学"的兴趣。他们之中一些人既常常到北京会院去访问利

玛窦和庞迪我，同时也把他们自己的府邸向两位神甫打开了大门。

保守派的官僚、有权势的太监、直至万历皇帝本人对利玛窦和庞迪我带来的自鸣钟、三棱镜等西方珍奇物品趋之若鹜。一旦拥有西方奇物便得意洋洋，一时在京城与传教士的来往竟被视作一种风雅的时尚。所以保守派的官僚也竞相与传教士们礼尚往来。特别是万历皇帝给予利玛窦和庞迪我可以自由出入紫禁城的礼遇之后，一些保守派官僚更主动地去与他们接近。

晚明这种特殊的政治气氛，为利玛窦和庞迪我一步步融入中国社会之中创造了条件。但是对利玛窦和庞迪我来说，在融入中国社会过程中最有意义的则是他们和以徐光启为代表的具有启蒙思想的知识分子们的交往。这些知识分子大多既是优秀的政治家、思想家，同时也是具有广博知识的科学家。晚明经济的急剧发展引起他们对社会问题的深切关注，并使他们以积极的态度和巨大的热情投身于社会的变革之中。这主要表现在如下三个方面，而且通过这三个方面的论述我们也可以看到像徐光启这部分知识分子与利玛窦和庞迪我交往的思想基础是什么。

(1) 积极投身科学实践活动

晚明商品经济的发展既引起中国经济结构性的变化，同时也刺激了我国科学技术的发展，使我国的传统科学进入了总结时期。为了适应商品经济发展的需要，继宋元之后，实用数学在晚明又重新为世人所重视。像徐心鲁的《盘珠算法》(1573 年)、柯尚迁的《数学通轨》(1578 年)、朱载堉的《算学新说》(1584 年)、程大位的《直指算法统宗》(1592 年)和黄龙吟的《算法指南》(1604 年)等著作相继问世。万历年间以整理和汇集传统数学著作为目的的《秘册汇函》和《津逮秘书》也已付梓。但大量古代数学专著至晚明都已失传，对于经济发展中所出现的各种数学问题，已难以用我国传统的数学方法加以妥善解决。

宋应星的《天工开物》显然是为了适应农业和手工业的发展之

需而撰写的一部集我国农业和手工业技术之大成的经典著作。但为了提高生产率，为了开拓新的生产领域，如何提高中国农业和手工业的实效这里既有引进新技术问题，也有数学计算问题。

李时珍的《本草纲目》是当时中国也是世界上规模最为恢宏的一部有关药物学的总结之著。但要使中国的医疗水平再提高一步，则也面临着在解剖学的基础上加强对人体结构和机理研究这样的新科题。即使是提炼药物的方法，也还有发展的余地。

特别是农业，实为明代中国经济的基础。随着商品经济新发展所引起的中国产业布局的新变化前已有叙。然而要开发我国西北部荒芜地区，要将水稻等种植区域向北方推移，要将新引进的物种扩大种植范围等等，所有这些农业问题都必须通过科学实验，才能得出一些规律性认识，由此才具有推广的价值。水利是农业的命脉。大规模发展水利灌溉事业其中当然有许多技术问题，但首先涉及到测量问题。徐光启多达60卷的《农政全书》，事实上指出了这样一个真理，即要想使我国农业取得新的发展以适应晚明经济结构性变化的需要，那么仅仅依靠总结与继承我国传统农业的已有成就是不够的，还应当加强科学实验，特别应当形成新的科学思维方式，即严密的逻辑推理的思维方式。后两点恰恰是我国传统科学中的薄弱环节。

爱因斯坦在论及中国科学特点时曾写道："西方科学的发展是以两个伟大的成就为基础，那就是：希腊哲学家发明形式逻辑体系（在欧几里得几何学中），以及通过系统的实验发现有可能找出因果关系（在文艺复兴时期）。在我看来，中国的贤哲没有走上这两步，那是用不着惊奇的。令人惊奇的倒是这些发现〔在中国〕全都做出来了。"①我们认为晚明最优秀的学者像徐光启、李之藻等面对

① 许良英　范岱年编译《爱因斯坦文集》　商务印书馆　1976年版　第一卷　第574页

着经济发展所引发出来的众多新问题，在总结我国传统科学的过程中，他们已经意识到缺乏形式逻辑体系和系统科学实验这两大缺憾。可以说，使中国传统科学进一步发展，既是中国社会经济发展客观上所要求的，也是中国先进知识分子所在努力奋斗的方向。即朝着近代科学方向迈进是中国传统科学的内在要求和必然发展趋势。

正当中国先进的知识分子想在中国传统科学的基础上寻求新的突破的关键时刻，利玛窦和庞迪我等来到了中国。他们所带来的欧几里得几何学和科学实验的方法（像庞迪我用星盘测定城市纬度以及提取药物精华的方法，熊三拔水利器械的运用等）正适合中国科学发展的需要。所以他们受到我国这部分知识分子的真诚欢迎。这也是利玛窦和庞迪我能够融入中国社会主要原因之一。

（2）中国知识分子中先进的一翼既想通过科学研究解决中国经济发展中所面临的技术问题，同时他们也十分关注中华民族的命运和国家的安危。西方殖民国家对我国周边地区和国家的入侵引起他们的不安和警觉。然而应用以中国为中心构筑起来的世界体系观念，已无法解释中国所面对着的严峻的国际形势。所以他们迫切要求了解中国以外的世界。利玛窦和庞迪我带来的世界地图和关于外部世界的各种史地知识自然使这部分知识分子倍感兴趣。这也是利玛窦和庞迪我在中国上层社会受到欢迎的重要原因。

（3）像徐光启这类受儒家思想熏陶而成长起来的知识分子都怀有一种深沉的历史责任感。他们都把富国强兵以及使人民能过上安康的生活作为自己奋斗的目标。当明末社会危机不断加剧之时，他们忧国忧民之心很难平静。他们有关社会改革的设想又不为朝廷所重视。相反地，统治阶层内部的“党争”越演越烈，对明末的社会危机起到一种推波助澜的作用。在晚明内外交困世风日下的危急关头，具有启蒙思想的知识分子对“党争”深恶痛绝，因此对“党争”往往采取一种超然的态度。为了实现历史上“三代”那样的

"盛世",他们希望能有一种外在于人世但又能对人们的行为曲直做出裁决的力量来匡正时弊,以挽救晚明的颓势。我们认为这一历史时期墨家学说必定重新引起他们的注意。仅从徐光启的核心思想来分析便可以明显看出与墨家学说一致性的一些方面:

墨子生活在战国时期。面对着社会的空前震荡,他非常关心民间的疾苦,因此也十分注重社会的物质生产,所谓"凡五谷者,民之所仰也,君之所以为养也。"(《墨子·七患》)由于当时社会生产力水平仍处于很低的发展阶段,墨子的富民理想也只能是期望"饥者得食,寒者得衣"。徐光启同样关心社会的物质生产,倡导"务农贵粟"。但晚明社会生产力较之墨子时代已有长足的发展,所以徐光启才提出"富国强兵"的新理想。即徐光启认为晚明的社会生产力完全可以创造出更高的物质文明。也就是说,在促进社会生产,增进物质文明以及保障人民生活方面,徐光启与墨家是一脉相通的。

要想社会安定,人民生活富庶,除发展生产外,还要倡导节俭的风尚。所以墨子主张,"不极五味之调,芬香之和,不致远国珍怪异物。"(《墨子·节用中》),"仁者之为天下度也,非为其目所美,耳之所乐,口之所甘,身体之所安。以此虚亏民衣食之财,仁者弗为也。"(《墨子·非乐上》)。出于同样的目的,墨子还反对厚葬,因为厚葬"辍民之事,靡民之财","葬埋者,人之死利也,夫何独无节于此乎?"徐光启一生都力主"俭素家风"而且身体力行。从政后,他更是两袖清风,临终"盖棺之日,囊无余资"(《明史》卷二五一)。徐光启像墨子反对厚葬一样,也反对奢华之风。对于明王室奢费民脂民膏大兴土木的做法,他也表示了自己的反对态度。在他的《拟缓举三殿及朝门工程疏》中,他指出帝王应"量度于国计民命之间,权衡其赢诎多寡之数。……顾度以方今时势,实有万难速就,似宜以从缓为便者。盖工程估计数至千万,部寺储蓄业已罄悬。自两宫告成,所未发商人工役辈金钱以百万计,目前补苴尚不免捉衿之苦,大工

继起，岂能为无米之炊？”①徐光启从他恪守的类似于墨家“节用”、“非乐”这种信念出发，他宁肯冒帝王之不悦也仍提出缓建“三殿”和“朝门”的建议。

墨子还认为要想使人民能安居乐业，必须使贤能之士参加到国务活动之中，所以他是主张“尚贤”的：“古者圣王，甚尊尚贤，而任使能，不党父兄，不偏富贵。”（《墨子·尚贤中》“贤者之治邑也，蚤出暮入，耕稼树艺聚菽粟多而民足乎食。”（《墨子·尚贤中》）同样，“尚贤”也被徐光启视作实现他的“富国强兵”理想的保障。要“尚贤”就不能“党父兄”“偏富贵”。所以在明朝统治阶级内部的“党争”中，他一直采取一种超然的也是带有明显批评性的态度。同时他反对各种的封建特权，像在《处置宗禄查核边饷议》中，他指出按人口每30年增长一倍来计算，从万历朝起计，“百余年而食禄者百万人”。这是国家根本承担不起的。所以他建议取消享“宗禄”这种特权，使食禄者成为自食其力的劳动者。②此外，在用人方面，徐光启坚持用人唯贤的原则。所以尽管孙元化是他的亲戚，张溥是复社成员，但他们确有真才实学，所以在“荐贤”时他也不避嫌。在徐光启主持《崇祯历书》编纂时，在用人方面他更是广资博取，访贤求能：“不拘官吏生儒，草泽布衣，但有通晓历法者，具文前来。”③本着“尚贤”的原则徐光启先后还推举庞迪我、熊三拔、龙华民、邓玉函、汤若望和罗雅谷等西方传教士参与中国历法的修改。徐光启在病重后，又向朝廷保举李天经负责历局的全面工作。所以在“尚贤”这一点上，徐光启也是和墨子心心相通的。

墨子是注重社会物质生产的。他深知只有在互利的基础上形成人与人之间的和谐关系，才能最大限度地促进生产的发展。所以

---

① 《徐光启集》 上册 第11页
② 同上 第14页
③ 同上 下册 第327页

墨子主张“兼相爱交相利”(《墨子·兼爱下》),在人与人之间,应“投我以桃,报之以李,即此言爱人者必见爱也,而恶人者必见恶也。”(《墨子·兼爱下》)墨子进一步指出,如果人与人之间、士大夫之间,乃至国与国之间不能“兼爱”,“天下之乱物,具此而已矣。”(《墨子·兼爱上》)事实上,“兼爱”思想在徐光启以及其他像徐光启一样具有启蒙思想倾向的士大夫身上也有鲜明的表现。这也成为他们接近西方传教士思想基础。在徐光启《辨学章疏》中写道:“臣闻,繇余,※西戎之旧臣,佐秦兴霸;金日磾※※西域之世子,为汉名卿,苟利于国,远近何论焉?”①也正是徐光启的这种“兼爱”精神,如本节前面所述,他才成为庞迪我的挚友。

在墨子时代,墨子本人已感到要想使他的理想变成现实,单凭他个人,甚至再加上他的追随者的奔走呼吁,也将无济于事。所以他祈望能在冥冥中有一个拥有无限权力和威严的人格神来申张人间的正义,判断人间的是与非。于是墨子便产生了在《天志》和《明鬼》诸篇中所表露出来的思想,即“顺天之意,谓之善刑政,反天之意,谓之不善刑政,故置此以为法,立此以为仪,将以量度天下王公大人卿大夫之仁与不仁。”“天之意,不可不顺也,顺天之意者,义之法也。”(《墨子·天志中》)“今若使天下之人,偕若鬼神之能赏贤而罪暴也,则天下岂乱焉?”(《墨子·明鬼下》)徐光启痛感“国势衰弱,十倍宋季”。至于他富国强兵的理想,“二十年来,逢人开说,而

---

① 《徐光启集》 下册 第432页

※ 繇余:秦时政治家。其先晋地,亡入戎。后戎王派繇余到秦国了解国情。秦穆公很欣赏繇余的才华,则给予礼遇。从此繇余开始为秦王服务,并出谋献计,使秦开地千里,称霸西戎。

※※ 金日磾(前134—前86):西汉大臣。原为匈奴休屠王之子。武帝二年其父为霍去病所败,金日磾与其母俱没入官,输黄门养马。因忠于职守,屡次升迁,赐姓金。后因救汉帝有功,前89年被封为东骑将军。武帝临终前,金日磾与大司马霍光受遗诏,辅少主昭帝,被封为秺侯,食邑2218户。病故后谥秺敬侯。

闻之者以谓非迂即狂”。①也就是说，他的理想并不为当时的世人所理解。万历皇帝昏庸腐朽，对徐光启有关富国强兵的篇篇上疏不置可否。朝廷命官深陷“党争”之中，将国家根本大计置之不顾。凭借徐光启个人力量又根本实现不了他的匡时济世的抱负：“言而不用，吾志则尽矣”，②这就是徐光启当时无可奈何心情的真实表述。在这种情况下，徐光启也像墨子一样，希望有一种外在于人世之上的力量既能规范人们的行为，又能使人们对这种神圣的力量感到畏惧。他认为有了这种力量，人们才能万众一心，使社会精神面貌为之一振，“三代之治”才能再度变成现实。也就是说在对一种至上的、既能区分是非又能对曲直做出公正裁决的超然力量的追求方面，徐光启与墨子也是心心相通的。但徐光启并没有通过阐述墨子思想的方式来表达自己的政治主张，而是用接过“天学”中与墨家学说相一致的内容，来作为他实现“富国强兵”和实现“三代之治”的理想的手段。在《辨学章疏》中他写道：“天学”，“其说以昭事上帝为宗本，以保救身灵为切要，以忠孝慈爱为工夫，以迁善改过为人门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报，一切戒训规条，悉皆天理人情之至。其法能令人为善必真，去恶必尽，盖所言上主生育拯救之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使其爱信畏惧，发于繇衷故也。……必欲使人尽为善，则诸陪臣所传事天之学，真可补益王化，左右儒术，救正佛法者也。……若以崇奉佛老者崇奉上主，以容纳僧道者容纳诸陪臣，则兴化致理，必出唐虞三代上矣。”③

从上段引文来看，徐光启的社会理想仍在于实现“三代盛世”，即“大同”世界。这也正是墨家所向往的：“万民和，国家富，财用足，

① 《徐光启集》 下册 第454页
② 同上 下册 第476页
③ 同上 下册 第433页

百姓皆得暖衣饱食，便宁无忧。”(《墨子·天志中》)徐光启为了实现“三代盛世”所刻意追求的“足以耸动人心，使其爱信畏惧”的力量，也正是墨子在《天志》、《明鬼》诸篇中所意欲求助的改造时世的那种超然于人世之上的外在律令。我们认为徐光启所以不用直接阐释墨家思想的方式来表达和发挥他自己的政治主张，那是因为尽管在先秦时代，墨家学说与儒家学说处于分庭抗礼的地位，“杨朱墨翟之言盈天下”(《孟子·滕文公下》)，一时被视为“显学”，但终归墨子的学说难以为统治阶级所接受，所以从汉以降渐渐衰落，竟成“绝学”。但这仅仅是从“学派”这一角度来谈的，作为墨子的学说却一直深入人心。在晚明社会处于空前动荡的时代，可以说像徐光启这类具有批判精神的思想家无不受到墨家学说的一定影响和激励。或者说，墨家学说在他们的心中引起了深深的共鸣。但如果他们重新打出墨家的旗帜，只会引起思想界围绕“儒”“墨”孰长孰短的争论，即只会引起世人思想上的混乱，而于匡时济世毫无补益。所以晚明以来，具有墨家思想倾向的知识分子一般并非直接阐述与发挥墨家的学说而是借助先秦时代真正的儒家学说来曲折地表述墨家学说的内涵。因为历史上儒墨二家曾是相用相近的。侯外庐先生在评述颜元的“实证”知识论时，便指出：“表面上看好像是儒学，实际上是墨子学术的复活。”①我们认为徐光启等具有启蒙思想倾向的知识分子所以接受“天学”这是和他们思想上深受墨家思想影响紧密相关的。利玛窦和庞迪我对西方科学知识的宣传与介绍使徐光启首先把“天学”看作是一种“裨益当世”的“实学”，这正是实现他富国强兵理想的重要内容；其次，“天学”强调“天主”具有能够规范人类行为的属性与功能。徐光启认为正是上述属性与功能才可以起到“补益王化，左右儒术，救正佛法”的作

① 侯外庐《侯外庐史学论文选集》 人民出版社 1988 年版 下册 第 217 页

用。①前者与墨家学说中关心社会物质生产的思想是一致的；后者与墨家在《天志》与《明鬼》中所表达的对超自然力量的追求相近似。也就是说，徐光启是希望借助"天学"来实现他以墨家学说为核心所形成的社会理想。利玛窦和庞迪我在推行其"适应"策略的过程中又一再强调"天学"与"儒家学说"之间的一致性。因此，这一点很可能使徐光启认为借助"天学"来实现他的社会理想较之重新倡导墨家学说要更容易，更有实效。而且终究时代在发展着。墨家学说产生于先秦，汉以后又降为"绝学"，历经千年而没有得到有效的充实、发展和提高。墨家学说明显地缺乏时代感，急待注入新意和活力。事实上完全用墨家学说原有的内容，也难以回答和解决晚明社会所提出的新问题。因此从一种学说的系统性和时效性来看，徐光启也会认为利用"天学"来实现他的社会理想较之重树墨家学说的"显学"地位要来得便捷。总之，我们认为晚明社会经济的急剧变化以及社会矛盾的不断加剧使很多像徐光启那样具有批判精神的思想家为了实现"三代盛世"那种"大同"世界的理想，而重新重视起墨家学说。但要使已降至"绝学"地位的墨家学说再度成为"显学"事实上已没有可能。于是他们把"天学"当作当代的墨家学说来看待。我们认为这很可能是利玛窦和庞迪我所以能够融入中国社会并受到晚明具有启蒙思想倾向的思想家们欢迎的根本原因。

综上所述，庞迪我与利玛窦是怀着建立基督教千年王国的理想来到中国的。面对着屹立在东方的具有完整主权和强大经济实力的明帝国，他们深知像在美洲那样凭借军事手段达到使中国基督教化的目的是根本行不通的。所以他们自从踏上中华大地便始终遵循着沙勿略所倡导的"适应"策略，身着"儒服"，学习中国语言文字并潜心研读中国的典籍，处处遵从中国的礼仪和习俗，以一介"西儒"的身份一步步融入中国社会之中。晚明中国正经历着巨大

① 《徐光启集》 下册 第432页

的社会变革。商品经济的空前发展引起中国经济结构性的变化，由此引发的各种社会矛盾在政治舞台上得到鲜明的体现。东林党人、保守派官僚和阉党以及具有启蒙思想倾向的知识分子相互处于微妙的斗争之中。在这种关键时刻庞迪我和利玛窦突然出现在中国社会之中。他们由于成功地向万历皇帝呈献了西方新奇礼品并获得了在京的居留权，又享有出入紫禁城的殊荣，因此引起中国各派政治势力对他们的关注。他们中文著述中所阐释的“天学”的内容由于突出了基督教教义和儒家学说之间的一致性，因此避免被当作“异端”而遭排斥。特别是他们热衷于传播和介绍西方天文学、数学及舆地学知识，致使相当部分中国知识分子又把“天学”看成是种“实学”。在晚明，“实学”正切合思想界以及社会经济发展的需要。即庞迪我和利玛窦所推行的“适应”策略客观上迎合了中国社会的需要，因此我们才受到普遍的欢迎并为他们逐步融入中国社会创造了条件。

第六章　庞迪我与利玛窦：再论东方传教运动中的民族问题

1605年8月27日利玛窦与庞迪我始建"南堂"，※这标志着耶稣会在华传教事业取得了重大进展。尽管利玛窦和庞迪我在寄往欧洲的书信中一再告诫西方教友切莫认为在华的传教事业会一帆风顺，但一种普遍的乐观情绪仍然在中国境外以及在中国传教团的内部洋溢着。然而到了1606年形势却急转直下，中国传教团遇到一场又一场始料不及的风波。这期间，又引发出利玛窦和庞迪我之间的矛盾。在利玛窦1606年8月15日于北京写给耶稣会罗马总会会长阿桂委瓦神甫的书信中，他曾这样谈及庞迪我："这里还有一位同伴，即庞迪我神父，是视察员神父（系指范礼安—引者）两年前准他发了圣愿；但表现不佳，甚至修士们与本院学生都认为他无德，又欠明智，跟我在一起工作已五、六年了，我认为他应当感到羞愧。"① 利玛窦的这种批评分量是很重的，而且这种批评和利玛窦在此之前以及在此之后对庞迪我的评价也是极不相符的。

首先从利玛窦寄往欧洲的信函来看，在1605年2月写给罗马马塞利神甫的信中，他写道："这座北京会院，除我外，尚有庞迪我神父与费奇观神父；修士有徐必登与石宏基，另外有学生两人，

---

① 《利玛窦全集》(4)　第323页

※　据《帝京景物略》记载："堂在宣武门内东城隅，大西洋奉耶稣教者利玛窦，自欧罗巴航海九万里入中国，神宗命给廪，赐第此邸。邸左建天主堂，堂制狭长，上如覆幔，傍绮疏，藻绘诡异，其国藻也。"（《帝京景物略》第142页。

……大家每日皆很忙碌。”在该信稍后的部分，利玛窦又强调上述这些人，“每人都尽力从事会方指定的工作。”①在同年5月10日利玛窦写给其父的信中又提到：“神父们个个精干，中国人也自叹不如。”②显然，在上述写于1605年的信中利玛窦尚把庞迪我当作在华传教士大家庭中尽职尽责的一员，丝毫没有表示出对庞迪我的不满和透露出在庞迪我和其他传教士之间已有所不和的痕迹。

《利玛窦中国札记》是利玛窦写于1608年的一部回忆录，也是他对中国传教团工作的全面总结。如果我们通读全书，便会发现，凡是谈及庞迪我的地方，一般来说，都是在肯定他的成绩或是表露出在他们共同工作期间，利玛窦对庞迪我的感情，特别是庞迪我初来中国时，对他的每个进步，利玛窦的喜悦心情几乎溢于言表。下面我们试举数例。当利玛窦在论述中国地理方位时，他告诉欧洲人，有关中国从南到北的长度，他所得出的结论是可信的，“因为我的同伴们在两端都已付出勤奋的劳动。”③在利玛窦付出勤奋的劳动的同伴中，最主要的就是庞迪我，因为他用星盘就中国南北方的纬度进行过实测。④在利玛窦和庞迪我准备呈送给万历的礼物中，有架“古翼琴”。利玛窦预料到这架琴很可能引起万历皇帝的兴趣，而他自己在音乐方面缺少禀赋，所以他在南京时曾建议庞迪我向郭居静学习弹奏“古翼琴”的技法。庞迪我接受了利玛窦的建议，他不仅学会演奏，而且还学会了和弦。利玛窦称赞庞迪我：这样，他“从一个偶然的学徒已经成为精通这种乐器的人。”由于庞迪我掌握了演奏“古翼琴”的技法，所以当万历皇帝想聆听“古翼琴”的韵律时，庞迪我便开始进皇宫向太监们传授弹琴的方法。这一方面使他能经常出入紫禁城，了解中华帝国的内幕，同时他也吸引了监视

① 《利玛窦全集》(4) 第265页 第271页
② 同上 第285页
③ 《利玛窦中国札记》 上册 第7页
④ 庞迪我《书信》 第56页

利玛窦行踪的密探们的注意力，终于使利玛窦摆脱了他们的跟踪，适时地去拜访那些同情西方传教士的士大夫们，于是利玛窦和庞迪我终于打破了被太监们控制的局面。在上述过程中，庞迪我始终能和利玛窦密切配合，并表现出一定的应变能力，所以利玛窦在自己的回忆录中用相当长的篇幅记述了这段难忘的经历。①

在北京会院仅有利玛窦和庞迪我二人相依为命的情况下，庞迪我尽快学会说和写中文，对整个传教事业至关紧要。所以庞迪我在中文方面的进步，使利玛窦十分欣喜。在他的回忆录中曾写下他当时的心情："作为利玛窦神父在北京伴侣的庞迪我神父学会了说中国话，还会读中国字并极为准确地写中国字。有这两个人在工作，基督教在都城获得了进展。人人都倾听他们宣讲天主教的真理，有些人接受了它。皈依者不仅有来自下层的，也有来自受过教育的阶层的。"②庞迪我刻苦攻读中国语言文字以及利玛窦和庞迪我二人相互配合，筚路蓝缕地开拓北京传教区的情景已跃然纸上。

利玛窦在他的回忆录里还记叙了这样一件事：李之藻在北京时，他的一个仆人暗中加入了基督教。后来这个仆人患了重病，没有人敢接近他。因为怕也染上这种重病。当时唯独有一位西方神甫敢于走进病人的屋中，焚香熏屋，然后把病房打扫干净。其他仆人深为他的这种仁爱行为所感动。李之藻听说这件事之后，"也称赞这种伟大的仁爱行为并且为抛弃了他的处于危难之中的仆人而自咎……。主人后来向他很多的友人们高度称赞这种仁爱的行为。"③那位不顾个人安危救助病人的神甫正是庞迪我。④此外，北京第一个圣母会的创建人路加所以归化基督教，其原因之一就是向他宣讲教义的利玛窦和庞迪我都"和蔼可亲，李之藻又那样尊敬

---

① 《利玛窦中国札记》 下册 第408—409页
② 同上 第471--472页
③ 同上 第586页
④ 裴化行《利玛窦评传》 下册 第599页

他们，这越来越吸引他。”①像庞迪我这样一个具有“伟大的仁爱行为”和被视作“和蔼可亲”的人，为什么在1606年竟被利玛窦认定“无德”和“表现不佳”？然而在利玛窦1606年以前的信件和写于1608年的回忆录中，为什么又对庞迪我做出完全不同的评价？或者说，庞迪我终究是个具有什么样品德的人？为了回答这一问题我们首先看一看西方宗教界人士（耶稣会和其他教派）对庞迪我所做出的评价：

首先，澳门神学院院长李玛诺在决定派遣庞迪我前往中国传教时，如前所述已对他做出相当高的评价：“该神父具备所需年龄、语言能力、谨慎、力量、美德等优点。”李玛诺在做出这样结论前，他有充分的时间和机会对庞迪我进行观察和考核。因为1597年李玛诺与庞迪我是同船从果阿来到澳门的。其后，在1597—1599年间庞迪我一直在澳门神学院就学，而李玛诺这期间恰好任澳门神学院的院长。所以对于庞迪我的人品和学识，李玛诺是了若指掌的，否则他也不会派庞迪我前往中国，去完成一项既充满着希望又举步艰难的重任。

其次，也是最重要的，根据庞迪我在中国传教工作中的具体表现，1603年观察员范礼安准许庞迪我发了“四大圣愿”，只是当年并没有公布此事。到1604年范礼安则正式宣布：“（庞迪我）为西班牙人，出生在巴尔德莫罗。来自托莱多副教区（Arcebisbado），现年33岁。……他已完成哲学和神学课程的学习。故准予发‘四大圣愿’。”②

在耶稣会内部，不仅对耶稣会士的学业有着严格的要求，而且在圣职的任命上更掌握着严格的标准。除非是品学兼优的耶稣会士否则根本不会得到发“四大圣愿”的特许。从这个意义上来看，准

① 裴化行《利玛窦评传》 下册 第600页

② 《耶稣会历史档案》 罗马1932年版 第25卷 第81册

许庞迪我发“四大圣愿”，这本身就是对他的学识与品德的定评。其三，西班牙多明我会士闵明我从1655—1669年在中国从事宣教活动14年。他曾对利玛窦来华后的宣教活动进行过总结。他认为利玛窦和庞迪我在中国推行的“适应”策略背离了基督教的教义，因此回到欧洲后他写出《大中华传教团从前以及当代之争论》一书，对“适应”策略进行了全面、系统的批评，从而把“礼仪之争”引向了欧洲。闵明我虽然不同意利玛窦和庞迪我所奉行的宣教策略，但对于他们在华开拓宣教事业的不屈不挠的精神则表示了钦佩并认为利玛窦和庞迪我都是中国传教团的“巨人”。①即闵明我也对庞迪我做出了极高的评价，而且把他和利玛窦的名声和功绩相提并论。

下面我们再看一看庞迪我在中国士大夫们心目中的形象：

从中国士大夫和知识阶层来看，凡与庞迪我有过交往的，一般对他的评价都是很高的，通常都把庞迪我与利玛窦并列看作是耶稣会在华具有代表性的人物，“西极之国有畸人来。最先西泰利氏，次顺阳庞氏”。②晚明时人常尊称利玛窦为“利子”；庞迪我也享有这种荣誉，被称作“庞子”。像郑以伟在为庞迪我的《七克》做序时，便写道：“顺阳庞子哀世人之多欲，作《七克》以觉之。”③庞迪我甚至被称作“庞公”。如杨廷筠在谈及庞迪我时，写道：“庞公顺阳予未与一面，闻其居长安，大官授餐，为圣天子所礼遇。”④

对于庞迪我的人品，中国士大夫同样是交口称赞的。杨廷筠当看到《七克》一书前面多有晚明名士为之做序时，曾慨叹：“诸题语言人人殊，率企响不啻口出，其人可知矣。”⑤熊明遇认为庞迪我

---

① 闵明我《大中华传教团从前以及当代之争论》 马德里1679年版第356页

② 熊明遇《七克引》

③ 郑以伟《七克序》

④ 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第54页

⑤ 同上

"傅华语、学华文字，篝灯攻苦，无异儒生，真彼所谓豪杰之士。"[1]徐光启在《辨学章疏》中曾为西方传教士辩护，认为他们："不止踪迹心事一无可疑，实皆至贤之徒也。且其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心甚真，其见甚定，在彼国中亦皆千人之英，万人之杰。"[2]徐光启写《辨学章疏》时，主要是为庞迪我辩护。因为该文章中有"皇上豢养诸陪臣一十七载"一语。当时在华的传教士中只有庞迪我一人来华17年。所以上述引文可视作徐光启对庞迪我的总印象和对庞迪我品德的总评价。陈仪在为《性学辑述》做序时，也谈到他对庞迪我和另一传教士艾儒略的看法，认为他们"学问宗旨，原原本本，一惟天主之尊是敬是奉。而克己苦行，独复乐道。于名利声色之习，一切无所染，盖于西泰（即利玛窦）同轨同辙。"[3]中国一些文人雅士不但认为庞迪我在品德学识与信守方面和利玛窦"同轨同辙"，而且通过对庞迪我中文著述的阅读，认为在"天学"方面，庞迪我不但继承了利玛窦的学说并且又有所发展。汪汝淳在为庞迪我的《七克》做后跋时，写道："往予有味乎利子之书，为之杀青而广其传矣。利子既没，复有庞子衍耶稣之教，而利子之言益彰。"汪汝淳认为《七克》可以"洗文人之陋用"，所以他决定将《七克》，"与利子之书并刻，以为世人药石云。"[4]

从中国士大夫和知识阶层来看，对于庞迪我的人品操守、学识和作为一个传教士所表现出来的执着精神，都是予以肯定的。利玛窦在世时中国知识阶层视他们二人为志同道合的伴侣；利玛窦去世后，庞迪我被视作利玛窦的承继人，中国士大夫和知识阶层仍对他表示出敬重之情。在庞迪我处于逆境之中，徐光启正是出于对他多年的观察，才在皇帝面前敢于为庞迪我的人格做出保证。

---

① 熊明遇《七克引》
② 《徐光启集》 下册 第43页
③ 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第212页
④ 汪汝淳《七克后跋》

那么，利玛窦为什么独独在1606年致罗马总会阿桂委瓦会长的信中对庞迪我做出非同一般的严厉批评呢？我们认为首先应当把这一问题放到1606年前后，东方急剧变化的国际形势这个大背景下来考察；其次，我们尤其不能忘记，在民族主义甚嚣尘上的年代，东方传教运动中，几乎所有的问题都是以民族主义为出发点的，这也是影响庞迪我与其他传教士关系的一个重要因素。再其次，庞迪我与利玛窦性格、教养和教育程度及知识结构的差异也会影响他们之间的关系。最后，1606年是中国传教团的多事之秋，接踵而来的不幸事件在他们的心理上投下暗影，使他们不能冷静客观地分析和处理问题，从而导致相互关系的紧张。下面我们就上述四点逐一做出分析：

（1）远东国际形势的新发展及其对中国传教团的影响

前文已述及，菲利浦二世出于对西班牙国内外形势的综合考虑，已将菲岛总督桑德提出的远征中国的计划搁置起来。但菲岛的殖民当局和教会势力并没有放弃征服中国，进而使中国基督教化的想法。特别是西班牙耶稣会士桑切斯，如前所述，在他谋求进入中国内陆而遭到葡萄牙人的阻挠后，他曾明确表示："我和罗明坚的意见完全相反，我以为劝化中国，只有一个好办法，就是借重武力。"① 1586年他返回欧洲后，向菲利浦二世呈交了一份《论征服中国》的备忘录，这是一个经菲岛殖民当局完全赞同的征服中国的计划。内中有如下要点：

1. 在中国猝不及防的情况下发动对中国的进攻，胜利的把握很大。只须调动一万至一万二千名西班牙、意大利或其他欧洲国家的士兵，再加上五千到六千日本人以及与此数目相等的菲岛土著维萨亚人，再辅之以火枪、护胸甲、标枪、长矛和滑膛枪等武器，再

① 裴化行《明代闭关政策与西班牙天主教传教士》 载《中外关系史译丛》 第4辑 第264页

配置一些火炮和炸药，特别要有由耶稣会总会会长手谕任命的先行官来统领，那么取胜是有保障的。

2. 充分发挥耶稣会士的作用，必要时让已经进入肇庆的耶稣会士（实指利玛窦和罗明坚——引者）内应外和。他们熟知中国语言，可以充当翻译。

桑切斯最后写道："这无疑将是西班牙一项史无前例的最重大的事业。王上将把世界上最大的一个民族置于自己的权力之下；可以不损及私人财产而仅从公共财富中得到巨额收入，供所有参加远征的西班牙人分享其利；将来还可以在那里设立各种学科的大学，因为看来中国人学什么都行……。那时可以在那里设立相当于现在整个教会规模的总主教区和主教区，还可设立一些新的教会骑士团，……这项事业将造成一个从上帝创世以来所从未有过的精神发展与现世繁荣。"①

我们在前面论述菲利浦二世搁置桑德总督进攻中国计划的原因时曾指出，这主要是因为西班牙正处于深重的经济危机之中，菲律宾和广大西属美洲殖民地的日常生活用品相当部分仰仗中国供给。因此，菲利浦二世希望菲岛殖民当局应尽量保持与中国的友好关系。到 1586 年桑切斯重新提出征服中国计划时，西班牙国内形势并没有好转，菲利浦二世为了和英国争夺欧洲霸权又正在装备空前庞大的"无敌舰队"。在这种情况下根本不可能考虑派兵去征服中国。所以桑切斯的计划同样变成一纸空文。但在中国与菲岛西班牙殖民当局之间却因中国寓居菲岛华人的悲惨遭遇几乎酿成一场重大的军事冲突。晚明，出于菲岛和西班牙美洲殖民地对中国商品的迫切需求，中国—菲律宾—墨西哥大三角贸易发展很快。1574 年有 6 艘中国商船驶入马尼拉港；1575 年增至 12 至 15 艘；

---

① 裴化行《明代闭关政策与西班牙天主教传教士》 载《中外关系史译丛》 第 4 辑 第 265—266 页

1580年为21艘;1582年为24艘;个别年份,如1588年曾高达48艘。1599至1612年这14年间,共401艘中国商船驶抵马尼拉,平均每年28.6艘。①随着中菲贸易的发展,在菲律宾出现华人日益增多的趋势。1571年在马尼拉的华人仅150人;1588年寓菲华人已达1万人;1603年在菲华人已居3万之众。②寓居菲岛的华人对当地的经济开发起到重要的促进作用:农田水利的兴建、农作物与耕畜的引进和先进耕作技术的推广、工业的开发、商品的零售与整销,"筑庐舍,操佣贾杂作",无一不饱含 华人的辛苦与汗水。正如徐学聚在其《报取回吕宋囚商疏》中所指出:"且谓吕宋本一荒岛,魑魅龙蛇之区,徒以我海邦小民,行货转贩,外通各洋,市易诸夷,十数年来,致成大会,亦由我压冬之民教其耕艺,治其城舍,遂为澳区,甲诸海国。"③连西班牙殖民者也不得不承认:"没有中国人,这个城市(指马尼拉—引者)就不可能存在或维持下去,这是天经地义的事实。"④

然而菲岛殖民当局对华人却一直怀有戒心,并采取歧视性的政策。

特别是1603年菲岛西班牙殖民者加害华人所造成的悲惨事件,在中外皆引起极大的震动,同时也使西方在华传教士利玛窦等处于极度惊恐状态。我们认为这一事件,很可能最终影响到利玛窦对庞迪我的看法。为了说明此点,我们将简略回顾一下1603年西班牙殖民者迫害寓菲华人的始末:

万历年间,由于统治阶层生活奢糜,挥霍无度,已使国库日趋

---

① 肖努《菲律宾和伊比利亚的太平洋(16—18世纪)》 巴黎1960年版 第148—153页

② 阿利普《菲律宾与中国十个世纪的交往》 马尼拉1959年版 第12页

③ 陈子龙《明经世文编》 卷四三三

④ 舒尔茨《马尼拉大帆船》 纽约1959年版 第92页

空虚。1592—1598年间为了派兵援助朝鲜抗日，军费支出庞大。这期间1596年乾清、坤宁两宫失火；1597年皇极、建极和中极三殿被焚。修复宫殿又需一笔巨大费用。为了迎合万历皇帝贪婪的心理，一些佞臣纷纷上疏奏请开采金银矿藏。结果"上谕其议"。①有了皇上的圣旨，于是矿监到处借开矿之名，行横征暴敛之实。在这种开矿风潮之中，很多骗子乘机四处谋利。

万历三十年(1602)七月，曾在菲岛寓居多年的张嶷联络一些丧心病狂之徒向万历皇帝上疏，言称："福建海澄县机易山土产金银，备舡往淘，每岁可献金十万两、银三十万两。"②所谓的机易山即甲米地(Cavite)根本不在海澄县，而在菲律宾。而且当时不仅甲米地，即使是在整个菲律宾群岛，也没有发现重要的金银矿藏，所以西班牙殖民者曾一度怀疑菲岛是否有殖民的价值。张嶷一伙的奏文纯粹是一派诳言。然而万历皇帝却利令智昏，竟将这些骗子的谎言当真，下令派人开采机易山的"金矿"。

当时很多大臣已看出张嶷一伙是些别有用心之徒，都御史温纯当即上疏，指出张嶷一伙，"不过假借朝命，阑出禁物，勾引诸番，以逞不轨之谋"。其他言官也奋力陈词，言其利害。无奈万历皇帝一意孤行，于是由福建税监高寀、海澄县丞王时和、百户于一城等三人组成的"使团"，押解着张嶷前往菲律宾"采矿"。

1603年5月中，高寀一行带着大批随行官兵驶抵马尼拉。西班牙殖民当局了解了高寀一行来菲"使命"后，在"欢迎"宴会上问：

"天朝欲遣人开山，山各有主，安得开？譬中华有山，可容我国开耶？且言树生金豆，是何树所生？"

张嶷回答说："此地皆金，何必问豆所自。"③

---

① 张燮《东西洋考》 卷五

② 《明神宗实录》 卷三七五

③ 《明史》 卷三二三

到菲律宾去采金，已是出师无名，及至说树上产金豆更属无稽之谈。中国“使团”已处于被动而可笑的境地。后来西班牙官方陪同中国“使团”来到甲米地。此地何处有银、有金！高寀只是挖走一桶沙土，作为曾经到过“机易山”的证据，便败兴返回中国。

到17世纪初，菲岛华人已达3万余众，并在菲岛经济生活中起到重要作用。菲岛殖民当局却认为华人对他们已成一种威胁。“机易山”事件使菲岛殖民当局以寓菲华人欲与明朝里应外合颠覆西班牙人政权为藉口，对寓菲华人有计划地进行大规模的驱逐和迫害。

到1604年，大批华人在菲惨遭不幸的消息已传回国内，朝野震惊。据《明史》载：

“巡抚徐学聚等亟告变于朝，帝惊悼，下法司议奸徒罪。三十二年(1604)十二月议上，帝曰，嶷等欺诳朝廷，生衅海外，致二万商民，尽膏锋刃，损威辱国，死有余辜，即枭首传示海上。吕宋酋擅杀商民，抚按官议罪以闻。学聚等乃移檄吕宋，数以擅杀罪，令送死者妻子归，竟不能讨也。”①

前往“机易山”采矿本是万历皇帝的决策，并造成我菲岛华人惨遭劫难的悲剧。事后万历皇帝仅仅把罪过加在张嶷身上，一推了事。负责处理善后事宜的徐学聚在《报取回吕宋囚商疏》中，又以“中国四民，商贾最贱，岂以贱民，举动兵革；又商贾中弃家游海，压冬不回，父兄亲戚，共所不齿，弃之无所可惜，兵之反以劳师”为名，仅仅向菲岛西班牙殖民当局提出：“可将该岛所有漳、泉遗民子孙，追敛各夷劫去货财，资送还群，自此商舶交易仍听往来如故。”②明政府实际上将我海外华人的生命视作草芥。

然而，1603年那场悲惨事件发生后，菲岛殖民当局并没料到

---

① 《明史》 卷三二三

② 陈子龙等辑《明经世文编》 卷四三三

明朝政府会以如此不负责任的态度来处理这桩严重事件。所以菲岛西班牙殖民当局担心明政府会派兵攻打菲律宾以为那些遇害的华人复仇，为此曾派人到澳门打探消息。而对这一事件同样充满忧虑的则是利玛窦这些在华的传教士。因为菲岛华人不幸丧生一事传到北京后，"有司各爱其民，愤怒上请，欲假沿海将士加兵荡灭。"①在群情激愤的情况下，排外情绪一旦高涨，很可能造成对利玛窦等在华传教事业不利的局面。在1605年2月利玛窦致罗马马塞利神甫的书信中，他首先问这位神甫是否已经听说在菲律宾所发生的中国商人死亡事件，然后他忧心忡忡地写道：

"这件惨案在北京引起震动，因此我们担心中国人也许会对我们采取报复。托天主的祝福，无人找我们的麻烦；对这件事我只告诉了徐光启，他给我们帮了大忙，他告诉中国人我们义(意)大利人与西班牙人信仰的宗教不同，我们称天主为Deus，而西班牙人称天主为Dios可知。"②

利玛窦的这种担心并非完全出于他一贯所持有的审慎态度。事实上，菲律宾殖民当局迫害华人事件几乎危及到利玛窦和庞迪我的在华地位。因为在发生菲岛西班牙人迫害华人事件之前，菲岛总督曾向福建总督发出一用西班牙文写的外交公函。这一函件和它的汉文译本后来转到了北京。汉文译本上对原发函日期译作"天主纪元1603年"。其中"天主"一词，正是利玛窦等在《教理问答》等书中使用的术语。如果中国官方要仔细研究菲岛总督致福建总督的外交公函，便会发现菲岛的殖民当局和在华的西方传教士都共同使用"天主"一词，于是很可能做出两者都有共同的宗教信仰的结论。那么在这种情况下，利玛窦和庞迪我一行就有可能或者被驱逐出境，或者被视作菲岛殖民者的"同伙"而被判罪。万幸的是，菲

① 陈子龙等辑《明经世文编》 卷四三三

② 《利玛窦全集》(4) 第269—270页

岛总督致福建总督的外交文函是用西班牙文写的。在西班牙文中"天主"一词作"Dios"；而利玛窦等通常用葡萄牙文写作，"天主"一词作"Deus"。利玛窦寄希望于万一的，就是中国官方会因"天主"一词两种不同写法而不把利玛窦等和菲岛的西班牙人牵联到一起。①

为了防患于未然，利玛窦不得不求助于徐光启，希望徐光启利用他的社会地位和影响避免因上述外交文函再节外生枝。

我们认为徐光启当时的心情是十分复杂的。1604年他中进士后，被选为翰林院庶吉士。在京期间，他的住处离利玛窦和庞迪我的居所相近，所以不时拜访利玛窦和庞迪我，所谓"每布衣徒步，晤于邸舍，讲究精密，承问冲虚。"②徐光启与传教士的往还，主要是探讨自然科学方面的问题。但与西方传教士往还却从来没有模糊他对西方殖民者的警觉视线。正如他在致广东布政使吴中伟函中表露的，他十分警惕西方殖民者的侵略活动："近闻红毛（指荷兰人—引者）聚众，欲劫取濠镜。若此夷得志，是东粤百年之患，亦恐祸不在越东也。"③但对利玛窦、庞迪我这些在京传教士徐光启是与西方殖民者区别对待的。在1604年他撰写《跋二十五言》时，明确指出："百千万言中，求一语不合忠孝大旨，求一语无益于世道人心者，竟不可得，盖是其书传中所无有，而教法中所大诫也。"④他所以帮助利玛窦"撒谎"，说意大利人与西班牙人信仰的是不同的宗教，这也是不得已而为之。在菲岛华人遭到不幸之后，北京朝野凡怀有正义感者，莫不义愤填膺。很多士大夫与徐光启相熟，又知徐光启与利玛窦等往还密切。他们自然会围绕菲岛迫害华人一事讯问徐光启。如果徐光启据实回答说，利玛窦等与菲岛西班牙人信仰

① 裴化行《利玛窦评传》 下册 第497页
② 茅元仪《石民四十集》
③ 梁家勉《徐光启年谱》 第146页
④ 《徐光启集》 上册 第87页

的是同一宗教，而庞迪我又是一个西班牙人，那么从当时人们普遍怀有的愤怒情绪来看，很可能在北京掀起一场反对在京传教士的运动。利玛窦一行也很可能从此被驱逐出中国，或发生更为严重的事件。所以徐光启只好应利玛窦的请求，以调和矛盾，避免一场反教运动。

但利玛窦明明白白知道，意大利人与西班牙人不仅信仰同一宗教，而且在北京传教团中，庞迪我就是一个西班牙人。在晚明，西班牙人被中国人视为"蛮夷"中最好战，最不讲信义的一类。由于当时的中国人对外部世界的认识有限，当时的中国人常常把西班牙人与"佛郎机"(即葡萄牙人)相混。所以《明史》中把西班牙人对吕宋(菲律宾)的入侵和诈骗行为都称作"佛郎机"所为。西班牙人对菲岛的入侵史实非常清楚，即如前文所述 1565 年西班牙殖民者莱加斯比率部入侵菲律宾的宿务岛，后于 1571 年又侵占马尼拉。其间，西班牙殖民者除用武力征服外，又在菲岛各土著部落中挑拨离间，造成各部落之间的冲突，以便渔人取利。西班牙人对菲岛的入侵以及种种背信弃义的欺诈行为，久而久之，在中国则演化为一个有声有色的传闻，正如《明史》所载："时佛郎机强与吕宋互市，久之，见其国弱可取，乃奉厚贿遣王，乞地如牛皮大，建屋以居。王不虞其诈而许之。其人乃裂牛皮，联属至数十丈，围吕宋地，乞如约。王大骇，然业已许诺，无可奈何，遂听之，而稍征其税如国法。其人既得其地，即营室筑城，列火器，设守御具，为窥伺计。已竟乘其无备，袭杀其王，逐其人民，而据其国，名仍吕宋，实佛郎机也。"①像《东西洋考》、《名山藏》等书中也有类似的记载。也就是说，当时的中国人对来自吕宋的"佛郎机"是深怀戒心的。再加上 1603 年菲岛统治者对我无辜华人的驱逐和迫害，更加深了普通中国人对"佛郎机"的痛恨。所以利玛窦十分担心庞迪我的"佛郎机"身份为中国人

① 《明史》 卷三二三

所得知。而庞迪我又一直与西班牙保持着联系。现存的1602年他设法送回西班牙的致古斯曼的长信就是个很好的证明。在这封信中，庞迪我不时写下“感谢上帝”的感叹语句。其中上帝，用的正是“Dios”一词。如果庞迪我寄往欧洲的信件为中国官方截获，发现其中经常用的“Dios”一字与吕宋“佛郎机”外交文件中写有的“Dios”为同一词，那么庞迪我的西班牙人身份将会暴露，这将给北京传教团带来意想不到的麻烦。事实上，在华传教士或他们的信使在行程途中被搜捕之事还是时有发生的。此外，在庞迪我的案头就放着古斯曼主教那部《耶稣会在东印度、日本及中国传教史》。如该书是经菲律宾西班牙殖民当局转辗送到庞迪我的手中，①那说明庞迪我与中国境外的西班牙人仍保持着联系，此中岂不潜藏着更大的危险。

综上所述，我们推想利玛窦认为庞迪我“欠明智”很可能是指庞迪我与西班牙始终保持联系一事而言。但有一点可以肯定，从远东整个国际形势来看利玛窦这时必然已形成一种看法，即为了整个在华传教事业的顺利发展，中国传教团绝不能由西班牙人来主持。具体来说，即不能由庞迪我来主持。

(2) 东方传教运动中的民族问题对中国传教团的影响

除远东国际形势这一因素外，在华传教中的民族问题更是利玛窦所必须考虑的。我们在第一章已集中分析了在东方传教运动中民族问题的起因和影响，并已指出，利玛窦所以接受庞迪我作为他的助手，这并非出于他自己的选择，而是李玛诺根据当时特殊的历史条件所做出的决定。利玛窦有敏锐的政治头脑，从在华传教事业的全局考虑，在南京他终于选定庞迪我作为他的助手一起北上。但民族问题以及民族感情问题并不是能轻易解决和淡化的。即使利玛窦本人对西班牙也是怀有民族情绪的：

① 裴化行《利玛窦评传》 下册 第573页

其一、当利玛窦出生时，他的家乡马切拉达城以及意大利南部一些地区已成为西班牙属地。在西班牙与土耳其人争霸的年代，马切拉达城一带成了兵家必争之地，在此起彼伏的战争年代马切拉达的周围地带屡遭战火所带来的祸患。人民十分痛恨战争。马切拉达的居民怀着恐怖的心情，紧紧关闭了城门，并组织起来，处处设防以避免遭到战争带来的可怕浩劫。很可能在利玛窦内心深处从童年时代起就一直保留着对过去那些事件的回忆。

其二、在利玛窦前往东方的中途，于 1577 年 6 月至 1578 年 2—3 月，他在葡萄牙的科英布拉学院继续学习哲学。在此期间，利玛窦一行还晋见了葡萄牙国王。而利玛窦等人的东方之行是由葡王出资赞助的。这等于利玛窦等人已接受了葡萄牙"保教权"所给予他们的特惠和权利，因此，他们也将履行对葡萄牙应尽的义务。这也就是"葡萄牙成了他（利玛窦一引者）的第二祖国"①的原因。所以在情感上，较之西班牙人利玛窦当然更贴近葡萄牙和葡萄牙人。

其三、从 1605 年起，在华传教团又补充了一些新生力量，他们不是意大利人，就是葡萄牙人。对他们的到来，利玛窦喜悦之情已跃然纸上。意大利传教士王丰肃 1605 年来华后，辗转来到南京会院。在同年利玛窦写给朱利奥和热罗拉莫·阿拉列奥尼的信中说，他来华后 30 年中从来没有机会讲一句意大利文，因此王丰肃这位意大利同乡的到来使他非常高兴，在信中他写道："我非常高兴，在中国已增加了许多意大利籍生力军，是新近派来的，他们会讲漂亮的意大利文，也能用意大利文撰写报告。其中一位距我较近的为王丰肃神父，今天方到南京，离北京有两个月的行程。"②北京会院也发生了很大变化。除庞迪我以外，1604 年葡萄牙人费奇观来到北

① 裴化行《利玛窦评传》 上册 第 35 页
② 《利玛窦全集》(4) 第 314 页

京。利玛窦对他评价非常之高，认为他"德才兼备，又富睿智，在此已两年了，给我印象很好。"同时利玛窦对于视察员神甫没有让费奇观发"四大圣愿"表示了惋惜。在1606年利玛窦写给罗马总会长阿桂委瓦的信中，他特别指出：费奇观入耶稣会已18年了，"其修养与谦德之不凡，应补其学业之不足；他该知道的都学习了，尤其为本传教区而献身，所以他也应该发大愿了。"①可见，利玛窦对费奇观感情之深，爱意之切。比较之下，对于庞迪我，从已知的文献来看利玛窦却从未用过这种充分肯定的言词。庞迪我对于利玛窦和费奇观之间的拳拳深情，自然是感觉得到的，因此会造成他心理上的不平衡。在中国传教团中，他是唯一的西班牙人，此点可能使他产生孤独感，在处理他和其他国籍传教士的关系上，他可能表现得不够冷静。

(3) 庞迪我与利玛窦性格、教养和教育程度上的差异会影响到他们之间的个人关系

1600年3月庞迪我与利玛窦在南京初次相识并成为共同开拓中国传教区的战友和伙伴。直至1610年5月利玛窦在京病逝，他们须臾不曾分离。

无论是沿大运河北上的途中，或是在北京为了争取在京居留权而进行不懈奋斗的日日夜夜，作为患难与共的两个耶稣会士，他们唯有相互支持、相互爱护，才能生存，才能把在华传教事业推向前进。从《利玛窦中国札记》中我们可以看到，利玛窦为庞迪我留下了很多记录他的业绩的段落。而这类庞迪我出于谦虚自已不肯叙及的事情，现已成为研究庞迪我生平的重要资料。特别是在庞迪我终于掌握中文能够独立开展工作后，利玛窦所表现出来的衷心的欣慰可以看出利玛窦对庞迪我是充满了感情并抱以莫大的希望。反之，庞迪我也对利玛窦充满感激和敬意。在庞迪我致古斯曼的长

① 《利玛窦全集》(4) 第323页

信中，他经常提到在一些关键时刻利玛窦是如何勇往直前的。这类例子，我们在前文中已多次援引。可以说，在极为艰难困苦的情况下，为了生存和发展，在利玛窦和庞迪我之间发展了一种相互谅解和相互适应的关系：既是师生、也是同伴。

然而在利玛窦的内心深处对庞迪我是如何看待的，利玛窦没有留下任何文字资料。一般来看，决定人们之间关系的诸多因素中，除了品德外，还有性格特点以及素质和修养程度，甚至心理特征。而民族性，则更是必须考虑的因素。在1585年利玛窦致耶稣会会长阿桂委瓦的信中曾提到他急需助手，而他理想的助手，"应是富有爱心与耐心之人才行，因为在中国非常重视这两种德行，这正是我所缺少的。"①这后一句话当然是出自利玛窦的谦虚。但这段话却表明，"富有爱心与耐心之人"是利玛窦选择助手最重要的标准。那么庞迪我是否具有这些品德呢？庞迪我富有爱心，此点前已有述，关键是庞迪我是否具有利玛窦十分看中的"耐心"。

在西方文献中，关于庞迪我的性格特征几乎没留下更多的记录。反倒是通过现存的中文史料，我们可以找到一些有关庞迪我个人气质、性格特点和为人处世方式的片断记载。从中可看出他热情、坦诚，但也易于冲动，处事缺乏分寸感。

庞迪我在中国上层社会的交游中曾与砀郡的彭端吾相识。彭端吾曾为《七克》写有《西圣七编序》一文，内中写有如下一段：

"庞君虽与华之人处，往往交臂而失，即谙华性，不应彻见腑肝，穷悉底蕴，言言当也。"②

这段文字说的是庞迪我为人虽十分坦诚，但在与中国士大夫的交往中其方式、方法过于简单、生硬，在与儒家学者的交谈中，庞

---

① 《利玛窦全集》(3) 第69页

② 彭端吾《七编·西圣七编序》 引自方豪《中国天主教史人物传》上册 第144页

迪我率直陈言，以致使对方很难接受，所以使庞迪我错过很多与中国士大夫结交的机会。特别涉及到中国与西方不同的价值观念和儒家学说与基督教教义之间的差异时，庞迪我往往采取开门见山、针锋相对的争论方式。例如当他与山东按察司副使陈亮采就宋明理学问题交谈时，庞迪我曾坦率直言：

"东方之士，才智绝伦，从事于学者非乏也。独本领迷耳。夫学不禀于天，而惟心是师，辟泛舟洪洋而失其舵也。其弊方且认贼为子，认邪魔而为天神也。呜呼殆哉。"①

庞迪我对宋明理学持批判态度当然有他的原因。从基督教教义来看，它赋予"天主"以"至高、至美、至能、无所不能。至仁、至义、至隐，无往而不在"的属性，即认为"天主"创造了一切有形的宇宙万物和人类，也创造了无形的精神体。但宋明理学把"理"看作存在于自然和社会之先的精神本体，宇宙乃至世间万物都是由"理"派生出来的。这实际上意味着对"天主"创世说的否定。所以庞迪我急欲驳倒宋明理学"不禀于天，而惟心是师"的观点，甚至认为坚持宋明理学就是"认贼为子，认邪魔而为天神"。幸好陈亮采是个对王学末流持批判态度的学者，所以二人尚可找到共同语言，和平相处，甚至保持一定的友谊。反之，如果对一个坚持宋明理学的士大夫和知识分子发表上述"宏论"，则必然会遭到激烈的驳斥。根据天主教史的记载，可知庞迪我"复数撄若干大吏之怒，亦几频于危。"②

庞迪我直来直去，毫不退让的作法与利玛窦善于审时度势，在与中国官绅和知识分子的交往中，不卑不亢，讲求分寸的做法形成鲜明对照。明代学者沈德符在谈及对利玛窦的印象时，这样写道：

"往时予游京师，曾与之邻，果异人也。……性好施，能缓急，人

① 陈亮采《七克篇序》

② 费赖之《入华耶稣会士列传》 第86页

亦感其诚厚，无敢负者。”①

又如张维枢为万历戊子(1588)举人，戊戌(1598)进士，授孝乌令，后迁升为刑部郎中。在北京时曾与利玛窦与庞迪我交游。后作《大西利西泰子传》一文。内中他用“谦冲善下”四字概括了利玛窦留给他的印象。②《五杂俎》的著者，晚明著名学者谢肇淛在回忆他与利玛窦的交往过程时，他说利玛窦富于辩才，“词辩扣之不竭”，但态度却十分可亲，即“与人言恂恂有礼。”③即使是耶稣会的人，对于利玛窦的个人修养和自我控制能力也是十分钦佩的。像李玛诺在谈到利玛窦性格特点时，便指出：“他是那样的一个得天独厚的幸运儿，是我们在他的故乡皮刻努姆(这是对利玛窦家乡安科纳地区的拉丁称呼)常常碰到的那种，在他们内心占支配地位的是种细腻的克制感；同时坚忍不拔，热情充沛，奋斗不懈，不为狂热所动；他所到之处随时都乐意承认并赞美当地的好的东西。”④李玛诺这里强调在利玛窦内心中占支配地位的是一种“细腻的克制感”是有原因的。在东方传教运动中，很多传教士都表现出对信仰的狂热和在困难中百折不挠的奋斗精神。但由于他们恰恰缺乏这种“细腻的克制感”，而招致传教事业的失败。天主教史著名学者万达琪在对利玛窦的事业功过进行总结时，也特别强调：“利玛窦的书信所言一贯是弘扬我教的热忱，在我们看来，这种热忱之可贵并不在于其热烈，因为许多其他传教士也是如此，而在于他具备善于调节热度的气质，不致由于考虑不太周全的一次行动就使多年辛苦疲劳的结果毁于一旦。”⑤

由以上论述可清楚看到，庞迪我对宣教事业的热情和执着是

---

① 沈德符《野获编》 卷三十
② 张维枢《大西利西泰子传》
③ 谢肇淛《五杂俎》
④ 裴化行《利玛窦评传》 下册 第393—394页
⑤ 同上 下册 第610页

无可怀疑的，但他缺少的恰恰是利玛窦那种“细腻的克制感”和“善于调解热度的气质”。裴化行对他们二人也有对比性评述：“利玛窦与庞迪我在气质方面和修养方面都有相当大的差异。当来华传教团的创始人以极大的热情，同‘克拉韦乌斯神父※的数学家们’那个进步圈子一些努力把实验方法应用于科学的时候，庞迪我却来自比较保守的学派：它们正以新经院哲学评注亚里斯多德，即‘科英布拉学派’。※※庞迪我似乎也费尽了力气才勉强适应中华帝国的饮食和气温；他时常抱怨米饭单调，又难消化，去北京一路上胃病发作；利玛窦的某些知己话似乎表明，耐心和互相支持对于两人的共同生活是必要的。”①裴化行这里指出文化背景、教养和性格的差异是影响利玛窦和庞迪我相互关系的一个潜在因素。此点，我们通过上述中文资料也已做出更为广泛的论述。即庞迪我性格的特点成为造成他与其他在华传教士之间矛盾的一个因素。

(4) 1606 年为中国传教团的多事之秋，接踵而至的不幸事件在传教士的心理上投下暗影，致使他们不能冷静、客观的分析和处理问题

就在利玛窦批评庞迪我的前一年(1605 年)，在他致罗马马塞利的信中还宽慰地说：“在本会院只有三位神父：一位葡萄牙籍(费奇观)、一位西班牙籍(庞迪我)，第三位意大利籍就是我，两位中国籍修士(徐必登与石宏基)，每人都尽力从事会方指定的工作。”② 也就是说，利玛窦也把庞迪我视作一位尽职尽责的神甫。而到 1606 年利玛窦却对庞迪我提出严厉的批评，我们认为评述这一问题时还应考虑到一些特殊事件在神甫们心理上所造成的影响。其一，庞迪我

---

① 裴化行《利玛窦评传》 下册 第 394 页

② 《利玛窦全集》(4) 第 271 页

※ 利玛窦的数学老师，即中文典籍中常提及的“丁先生”。

※※ “科英布拉学派”：科英布拉是葡萄牙名城。这里的神学家致力于亚里斯多德的研究。

所挚爱的托莱多主教路易斯·德古斯曼于1605年1月10日病逝。来华后，庞迪我曾于1602年3月9日给古斯曼写了一封长信。其后，他们之间仍保持着联系。前文我们曾指出，庞迪我离开托莱多前往东方时，古斯曼主教正在写《耶稣会在东印度、日本及中国传教史》一书。1601年该书出版时，庞迪我已在中国。但古斯曼的著作还是辗转到了庞迪我手中。①古斯曼的故去使庞迪我失去了一位敬爱的师长，势必使庞迪我感到痛心，遇事容易冲动。其二，1606年视察员神甫范礼安正准备来中国视察，却也不幸于同年1月6日在澳门病逝。利玛窦得知这一消息后感到十分悲痛，由于失去了范礼安的照顾，他感到自己有如"孤儿。"②对于庞迪我来说，也复如此。1597年就是范礼安神甫将他从果阿带到澳门，使他圆了东方之梦。前面我们还谈到，作为远东传教区的视察员，范礼安坚决反对传教事业中的民族主义倾向。1604年范礼安特许庞迪我发了"四大圣愿"，这是对庞迪我个人品德和传教业绩的最高评价。仅这一件事就会使庞迪我认为尽管范礼安神甫是意大利人，但他绝不抱民族主义的成见，很自然地，庞迪我把范礼安当作自己的师长和保护人。范礼安神甫的病逝，使他感到又失去了一位亲人并为此而痛心疾首。其三，1606年是中国传教团的多事之秋。在南京，刘天绪等49人密谋武装起义，但因事机不密，遭到镇压。南京一些有反教情绪的士大夫散布谣言说，刘天绪谋反事件是西方传教士在幕后策划的，一时大有山雨欲来之势。后来，反教的风波平息了，但北京传教团也曾为此面焦虑。特别是黄明沙修士在广州遇难，对北京传教团的震动则更大。黄明沙是为了迎接范礼安神甫来华视察而从南昌会院前往广州的。当时澳门宗教界内部两派发生争斗并引起社会动乱，一时谣言四起。有的说，郭居静神甫曾到过中国内地，南京、北京他都熟悉。他已

---

① 裴化行《利玛窦评传》 下册 第573页

② 《利玛窦全集》(4) 第319页

经和中国内地的神甫们联系好了，一旦从印度和日本开来的舰队驶抵澳门，郭居静便会率众向中国发动进攻并想自立为中国皇帝。这一谣传不胫而走，在广州引起一片慌乱。当时总督何士晋开始征调军队，拆除广州城周围民房千余间以作防御。同时断决与澳门的一切往来，并四处张贴告示，严禁居民与外国人交往或接待外国人。郭居静作为要犯，被写进告示中。广州地方当局还将澳门发生的动乱写进了奏章上报朝廷。利玛窦记叙说："整个事情给在北京的神父们造成一种很棘手和危险的形势"。①

广州城正处于草木皆兵的紧张状态。而恰恰在这关头黄明沙来到广州。这时他已得知范礼安神甫业已病逝。所以他写信给韶州监督龙华民神甫，向他请示：是应继续前往澳门或是返回韶州。在信中他还告诉龙华民："广州正在发生的情况表明对于在中国的整个传教事业将爆发一场风暴。"②就在向龙华民神甫发出上述信息不久，黄明沙被人告发，说他是郭居静派来的奸细，于是遭到逮捕。在严刑逼供下，他于3月最后一天死去。后来一切有关郭居静要在中国称帝的谣传得到澄清，但黄明沙却不能复生。而利玛窦将黄明沙的死看作范礼安病逝后，他所遭受到的"另一打击"。③黄明沙同样是庞迪我的友人，他们曾在北京会院共事多年。

综上所述，1606年接踵而至的不幸事件使心灵遭到重创的庞迪我与同样心情沉重的利玛窦在处理问题上都可能带有感情冲动的色彩。而在冷静之后都会做出自我反思。在1607年利玛窦同样致罗马总会长阿桂委瓦的信中，令人瞩目的，与他以前所有信件不同的是，他附了一份费奇观神甫有关在京郊传教的长篇报告。费奇观在这份报告书中详细地记录了庞迪我在北京郊区不辞辛苦，卓

① 《利玛窦中国札记》 下册 第526页
② 同上 下册 第527页
③ 《利玛窦全集》(4) 第321页

有成效的传教活动。该报告书结尾部分写道："这就是庞迪我神父在那些地方所播下的种子，今天开花结果了；虽然他付洗不多，但皈依的人却不少，目前只等着我们去收获了。"①利玛窦所以未加任何评述而在自己的信中附了一份费奇观的报告书，事实上是他在用一种委宛的方式来和缓他前一年信中对庞迪我批评的分量。费奇观报告书中对庞迪我开拓北京郊区传教事业的充分肯定，一方面表明庞迪我与其他传教士之间的和谐关系；另方面也说明庞迪我并非"表现不佳"。可以说利玛窦主动承担了对庞迪我批评过苛的责任。到1608年利玛窦写回忆录时，内中没有任何批评庞迪我的支言片语。相反地，充分肯定了庞迪我在他们共同创建北京传教区过程中的功绩。而利玛窦逝世后，庞迪我竭尽全力为利玛窦申请墓地，同样表现出他对利玛窦的诚挚感情。此外，庞迪我还将他的宣教之著命名为《天主实义续篇》，也表明他承继利玛窦事业的决心和对利玛窦的纪念。

综上所述，我们可以说利玛窦与庞迪我之间的一时矛盾并不单纯是他们个人之间的恩怨纠葛，而主要是东方国际形势和民族矛盾问题的反应。

---

① 《利玛窦全集》(4) 第346页

第七章　庞迪我与龙华民：利玛窦继承人的艰难选择

利玛窦就任中国传教团会长期间已在考虑他的继承人问题，而且越来越感到这是个艰难的选择。

到1605年利玛窦来华已整整24年。日复一日的超量工作，使他开始有种心力交瘁的感觉。在这一年利玛窦从北京写给他父亲的信中，他罗列了他的一些日常工作："本北京会院来往信件频繁，除应料理本院事务外，还应答复其他三座会院写来的信函，要求代为解决他们所发生的难题，因为我较他们年纪高。此外我常有许多东西要写；在中国各处又有不少朋友，他们也时常来信问东问西。"①利玛窦不愿使远在意大利的父亲为他担心，所以在信中还没有一一列举其他一些事情，比如他每天不得不接待各方来客，以致往往连饭都不能及时吃。特别是出席各类宴会和约见既占去他无数的宝贵时间，又使他感到疲于奔命。从同一年利玛窦写给高斯塔神甫的信中，我们可知利玛窦在无可奈何的情况下曾向视察员范礼安提出解除他中国传教团会长一职的请求，但没有得到首肯。后来范礼安委派李玛诺为中国南方三座会院（南京、南昌和韶州）的院长，当作减轻利玛窦过重负担的一种权宜之计。②

沉重的工作负担，在利玛窦的心理上投下暗影，使他产生了思乡之情。在他写给他胞弟奥拉济奥·利启的信中带有明显的悲观色彩："……我们好像自动充军流徙一般，生活在此遥远的地方，不

① 《利玛窦全集》(4)　第284页

② 同上　第284页　第289页

但和我们的亲人，即父母、兄弟、亲友分离，而且还和天主教世界、自己的祖国分离，有些区域，有时十年、二十年都看不见一位欧洲人，……说实话，我的日子不多了，头发与胡须都白了。中国人都惊讶像我的年龄不应当白得这么快，但他们不知道，他们才是我头发变白的原因哪！"①这种情绪在利玛窦以往的信中是极少见的。到1606年他写给罗马耶稣会总会长阿桂委瓦神甫的信中，利玛窦已明白写道："我今年已五十五岁，在华已二十五年，对此传教工作已感疲倦。"②

利玛窦这种悲观情绪的由来，一方面，的确是因为繁重的工作，使他感到身心难以负担；另方面，也许更重要的是，在华传教事业开展极不顺利。南京、南昌和韶州三个南方会院不断出现险情。黄明沙的死亡好像预示着更大的风暴已经在孕育着。在这种情况下，萦绕于利玛窦心中的恐怕有两件事最为重要：首先，从在华传教事业的长远利害关系考虑，他觉得应抽出更多的时间完成一些总结之著。1608年在他写给他的胞弟安东·利启的信中便写道："我要求能有更多的时间，以便多写几本中文书，但不为会方接受"③由于耶稣会仍让利玛窦在中国传教团中留任会长，利玛窦在无可奈何的情况下只有挤出时间从事中文著述的写作，诸如《畸人十篇》(1608年刻版)、《齐斋旨》一卷(1608年出版)、《圜容较义》一卷(1609年利氏口授，李之藻笔录)、《辩学遗牍》一卷(1609—1610年撰)等，都是在这一阶段完成的。但更常为利玛窦所考虑的是写一部对在华传教的方针策略做出总结的著述。事实上在1609年利玛窦致中国与日本耶稣会副省会长巴范济神甫的信中，已经提出了8点具有经典意义的总结。④在同年利玛窦致罗马耶稣会总会葡国参赞阿尔瓦烈兹神甫

① 《利玛窦全集》(4) 第295 296页
② 同上 第325页
③ 同上 第405页
④ 同上 第407—416页

的信中，利玛窦则更明确地表达了在他心中孕育已久的计划："去年年底(1608)不知怎么忽然有一个思想涌到我的脑海里，就是我是首批进入中国传教的唯一幸存者；除我以外，可以说没有第二人知道教会如何传入中国的。所以必须根据年代和事件发生的先后加以记载……我已开始撰写《天主教传入中国史》※相信西欧也会感到愉快的。"①也就是说，在利玛窦暗暗感到自己暮年将至时，他首先考虑的是对中国传教团的在华活动进行一次全面总结。而另一件使他关注的事则是由谁来作为他自己的继承人。

根据中国国情的特殊性，范礼安作为视察员时已决定中国为独立的传教区，对于中国教区的事务澳门神学院无权过问。利玛窦的广泛权力中就包括对中国各个会院的人事安排，以及他自己的接班人的确定。这种权力的拥有完全出于特殊环境的需要。早在1584年罗明坚写给耶稣会总会长阿桂委瓦神甫的信中便已申明："请总会长务必告诉本会各位上司，这里只能有一上司管理，否则为这个传教区有害无益。这上司安排他的部属，可从东印度—葡属，或从西印度—西班牙属录取人员，怎样比较妥善怎样去做，只要没有分歧就行，否则将为这个传教区制造灾祸了。此外会长还要知道，这位上司在有些特殊情况时，可以不必先获得上司的批准，就可先做而后禀报，因为路途遥远，事件不允许耽搁太久。"② 看来，范礼安对利玛窦的授权实际上就是罗明坚的上述建议的具体化。

尽管利玛窦拥有确定他的后继者的权力，但选择他自己的继承人却并不是一项容易下决心的事。当时在华的西方传教士共13人。其中来自意大利的，除利玛窦外尚有郭居静、龙华民、熊三拔、王丰肃和杜禄茂共6人；来自葡萄牙的有李玛诺、费奇观、林斐理、

---

① 《利玛窦全集》(4)　第420页

② 同上　第459　460页

※　即《利玛窦中国札记》。

黎宁石、罗如望和骆入禄共6人；来自西班牙的仅庞迪我一人。

其中，李玛诺有长期在东方传教的经验，曾任澳门神学院院长。后受范礼安神甫的委托于1602年来华视察中国传教团的工作。其间，李玛诺曾于同年8月10日抵达京城与利玛窦详尽讨论了在华传教的方针和策略。后又于10月10日前往南方，对各个会院进行视察。后来经范礼安的批准，李玛诺负责中国南方三个会院的全面工作。李玛诺留给利玛窦非常良好的印象。利玛窦称赞李玛诺："精神伟大，有魄力而能干，为这个伟大的工作再合适没有了。"①但利玛窦也知道，以李玛诺在耶稣会中的地位和声望是不可能长期留在中国的。果然到1609年李玛诺又奉调返回了澳门。

在其余的在华传教士当中，像费奇观、熊三拔虽然都曾和利玛窦在北京会院共事，而且他们的个人才干和学识以及敬业精神都得到利玛窦的高度评价，但他们终究来华时间太短，缺乏在华传教的经验，而且没有建立起广泛的社会联系，此点对在华传教工作是至关紧要的。郭居静曾在华传教多年，经验丰富，社会交游广泛，但他已卷入前述的1606年的"澳门事件"当中，在流传甚广的谣言中，他被描述为意欲夺取中国皇位的洋人。尽管"澳门事件"后来平息了，但若让郭居静作为中国传教团的领导人显然已极不适合。至于王丰肃、林斐理、黎宁石、骆入禄、罗如望和杜禄茂等来华时间很短又都仅仅有或在南京，或在南昌会院工作的局部经验，因此难以负担起指导整个中国传教团的重任。事实上，作为利玛窦继承人的人选，范围十分狭小，即他只能在庞迪我和龙华民之间做出选择。

庞迪我的出身，青年时代的成长环境以及来中国后的传教经历，我们已在前面一一做过介绍。当时在华的西方传教士中，庞迪我是追随利玛窦时间最长，对利玛窦在华传教策略了解最为详尽的一位，而且也如前所述，庞迪我也始终遵循着沙勿略倡导的传教

---

① 《利玛窦全集》 第297页

策略并在传教实践中获得不小的成绩。特别是庞迪我已为北京上层社会所承认，这是在华传教获得成功的前提。派遣庞迪我来华时，李玛诺对他曾有相当高的评价，此点我们在前文中已经有述。根据庞迪我来华后的具体表现，范礼安于1604年又允许他发了"四大圣愿"，这种荣誉本身，就是对庞迪我传教业绩的肯定。庞迪我与利玛窦之间曾一度有过矛盾，但后来似乎已经妥善解决。而且像利玛窦这样的传教士他本身就有政治家的眼光和胸怀，他绝不会将个人的成见置于整个在华传教事业的大局之上。所以选取庞迪我作为他的接班人本来应当是顺理成章的事，但利玛窦却最终选取龙华民作为了他的继承人。

龙华民1559年出生于西西里。虽为贵族出身，但家道已经中落，一度他不得不辍学靠劳动维持生活。25岁时他加入耶稣会，努力进修并取得可喜的成绩。40岁时，他被批准前来东方传教。1596年4月10日龙华民与庞迪我同船离开里斯本并于同年10月25日抵达果阿。1597年4月23日龙华民又与庞迪我乘同一船只在范礼安和李玛诺神甫的率领下向东进发并于7月26日抵达澳门。

龙华民原来也和庞迪我一样是准备前往日本传教的，所以来澳门的途中，他们已经开始学习日语了。但因中国传教事业的需要，龙华民先于庞迪我被派往中国传教。1597年12月19日龙华民在费尔南德斯修士(即钟鸣仁)陪同下，抵达韶州。韶州会院虽为利玛窦开辟，但龙华民抵达这里时，利玛窦已于1595年4月18日随退休兵部侍郎石星北上。韶州会院只有郭居静在此留守。但当1598年6月25日郭居静随奉调入京的礼部尚书王弘海前往南昌与利玛窦汇合后，西方传教士中仅龙华民一人在韶州长期留守，至1612年4月25日最终离开韶州，龙华民在此居住长达15年之久。

龙华民向往到中国传教并愿追随沙勿略的榜样，所以对于上级教会改变了对他原来前往日本传教的任命非旦不感到遗憾，反而十分高兴。在他1598年11月4日致罗马阿尔瓦烈兹神甫的信

中他写得分明："对更换传教之所，我不但不感觉扫兴，而确万分感谢天主，因为一切无不出自他圣手的安排，尤其这个传教区异常的特殊，凡知道它的无不对它钦佩羡慕至极，胜过东方其它地方。最后我们伟大的宗师方济·沙勿略并非没有眼光，他费尽心神，吃尽万苦，最后以死亡也赔上了；其目的何在？就是设法要进入中国，克胜这座城堡。"①

龙华民是个充满乐观主义精神的传教士。到韶州不久，他已经适应了那里的气候、饮食和风俗习惯，使他感觉到在韶州，"生活舒适、平安，好像生活在欧洲一般。"②特别对待在中国传教的前景，他更是充满乐观的情绪："他们中国人十分尊敬我们，他们上下待我们如基督一样；皈依者表现十分虔诚，相信将有一日，全帝国的人民都会接受基督福音的。"③

为了在华传教的需要，龙华民到达韶州后立即开始刻苦学习中文，他认为只要能讲流利的中国话，便可"到大街小巷去宣讲福音，从高官大员开始而乡下的愚夫愚妇，都该劝他们信教。"④为了从事"精神的狩猎"，龙华民已准备到广场上去宣讲福音了。⑤

在中国宣教的策略上，龙华民则更坚持要借助书籍与圣像来向中国人宣传神圣的信仰。为了使中国的望教者能更好地理解基督教教义，龙华民又率先用中文出版了诸如《圣教日课》等初级教程。这类著作对在华的宣教事业起到重要的普及作用。

在传教的实践过程中，龙华民虽然也结交地方上的士大夫，但他更不辞劳苦地奔波于韶州四周的农村，在平民大众中做宣教工作。

韶州的传教活动在当地社会中引起怀疑和误解并不断遭到亲

---

① 《利玛窦全集》(4)　第517页
② 同上　第519页
③ 同上
④ 同上　第521页
⑤ 同上　第524页

信佛教者的非难和攻击。甚至龙华民本人也曾数次遭到诬陷。然而龙华民每逢遇到挑战，他都能挺身而出，据理力争。所以韶州会院的工作在一场场风波中不但都能化险为夷，而龙华民的无畏形象也在教民中赢得了尊重。

凡此种种，使龙华民与其他在华西方传教士相比较，他的业绩显得格外突出。龙华民长于写作，他一篇篇介绍中国传教区的报告和他写给教廷及其他友人的书信，使他在中国境外也名声远播。利玛窦一直没有与龙华民见过面，但通过信函的往还，使他对龙华民深有好感。利玛窦称赞龙华民，"在韶州城和附近的乡村很勇敢地使基督教从小小的开端发展起来，他所接受的教徒成长为一个有良好教诲的教区"，并认为"在这里所取得的进展是值得载人教会的史册的，它是比日丽 中天还要明显的天意所行神功的结果。"①特别是在利玛窦 1606 年 8 月 15 日致罗马总会阿桂委瓦神甫的信中他要求教廷尽快让龙华民完成发"四大圣愿"的程序："龙华民神父自顺视察员神父之命发了'神业辅士愿'迄今已七年又三个月了，以我看来他应发四大圣愿。只有些课程尚未修完；但能力十足，在会岁月也不短，对中国事物也颇有研究，在韶州传教已十有二年，吃了不少苦头，故以我的看法，他已有资格发四大愿了。基于我的职责所在，把此事向您报告，由您决定。我们全体对他的修养无不感到高兴。他从来不曾对我谈及发大愿之事，不曾写过，也不曾暗示过，而且我以为他连想也不曾想过，他对目前的圣召感到满足，他的这种态度感动我不得不给您报告一番。"②似乎利玛窦这封信在传抄中，至少形成两种文本。因为在研究基督教传教史的其他著作中，对该信还补充有如下重要段落："至于其他优点，他表现得优越于这里的誓愿教士中的某些人。若非我们的事业是在从属

① 《利玛窦中国札记》 下册 第 499 页 506 页
② 《利玛窦全集》(4) 第 322 323 页

于葡萄牙人的领土上进行，非葡萄牙人任命为教长似乎很不容易，那么我相信，这几个居留地（实指中国传教团在华的几个会院—引者）没有一人比他更适合当教长（即中国传教团的会长—引者），这是鉴于他的热情、谨慎和谦卑。"①而就在对龙华民做如上肯定的同一封信中，利玛窦异乎寻常地，如前所述，批评庞迪我"表现不佳"，"他应当感到羞愧"。

事实上，通过上述信件，利玛窦已经向罗马教廷表明了他对选取自己继承人的倾向性。为了避免因中国传教团的后继人选问题引起耶稣会内部的分歧，甚至造成中国传教团内部的分裂，利玛窦在这封信上特别写有"Soli"字样，意思是该信只供教廷上锋阅读，而不能让其他教会中人知晓。可见利玛窦对这封信的重视。②

到1609年李玛诺神甫返回澳门后，利玛窦暂时委任龙华民担任南方三个会院的监督。这样进一步加强了龙华民在中国传教团中的地位。

为了统一在华传教的策略思想，利玛窦一直希望龙华民能尽快北上，以便在北京共同商议未来的传教事宜。然而韶州会院的传教工作遇到许多困难，龙华民一直无法脱身，直至1612年4月25日龙华民才离开他生活了15年的韶州前往北京，那时利玛窦已经辞世近两年。所以国内一些流行颇广的研究基督教史的著作中说龙华民于1609年入京，实为一误。③

然而，利玛窦内定龙华民为中国传教团的会长，实际上是有违于耶稣会的内部规定的。因为当时龙华民只是一名"神业辅士"(Coadiutore Spinituale)直到1617年12月24日他发了"四大圣愿"后，才具有作为中国传教团会长的资格。

---

① 裴化行《利玛窦评传》 下册 第529页
② 《利玛窦全集》(4) 第325页
③ 方豪《中国天主教史人物传》 上册 第97页

那么为什么利玛窦一定要破格内定龙华民为中国传教团的会长呢？我们认为其一，利玛窦是从远东国际形势来考虑的。我们前面已经谈及，西班牙驻菲岛殖民当局和教会一直酝酿用武力进攻中国，以使中国基督教化。而且西班牙殖民者又曾于1603年屠杀两万余寓居菲岛的中国人并在中国国内引起极大震惊。所以利玛窦一直认为西班牙殖民当局和教会势力的对华政策将直接危及到中国传教团的前途。因此，他尽力避免中国传教团的最主要负责人由一个与菲岛西班牙人有联系的人来担任。庞迪我是西班牙人；龙华民是意大利人。这就是他优先考虑龙华民为其继承人的一个原因。其二，在东方传教运动中民族主义甚嚣尘上的情况下，西班牙与葡萄牙两个国家的教会陷于严重对立之中。而意大利传教士在感情上倾向于葡萄牙方面。而且按照葡萄牙"保教权"的规定，意大利传教士负有忠于葡萄牙国王的义务。利玛窦在世时，在华的13名传教士中意大利籍与葡萄牙籍各6人，庞迪我是唯一的西班牙人。所以从民族角度来考虑，利玛窦深知，由庞迪我来领导其他国籍传教士必定会困难重重。这也是利玛窦优先考虑龙华民作为他的后继人的另一原因，而且应当说这是最主要的原因。

前面我们曾谈到，利玛窦对庞迪我曾有过很重的批评，后来为了缓和他这一批评可能带来的影响，利玛窦曾想方设法来肯定庞迪我的成绩。在利玛窦临终前，他一方面最终确定龙华民为中国传教团的会长；另方面也对庞迪我进行了语重心长的嘱托。据记载，利玛窦临终前似乎是庞迪我问利玛窦：怎样才能最恰当地向他表示感激之情。利玛窦回答说："始终细致亲切体贴欧洲来的神父，因为他们放弃了耶稣会公学的慈祥照顾，寄寓于这个异教的沙漠，因此，仅仅按常例和蔼接待他们是不够的，而要加倍热情，使他们在这里从一个人身上感觉到在那边许多伙伴身上具备的感情。"①

① 裴化行《利玛窦评传》 下册 第621页

从已发表的天主教文献中，我们没有发现任何在利玛窦去逝后，有关庞迪我与其他国籍传教士之间存在着个人矛盾的记载。这说明庞迪我已把利玛窦的临终嘱托变成了实际行动。同时也表明对于利玛窦将龙华民作为中国传教团会长的决定，庞迪我也能心悦诚服地接受。从庞迪我与龙华民私人关系来看，他们是为了共同事业出生入死的伙伴，1596 年他们乘同一艘船离开里斯本前往东方，途中遇到风暴，真可说是九死一生。龙华民一连 12 天失去知觉，已经领了终传圣事而不自觉。①抵达澳门后，他们都被指定去日本传教，只是由于中国传教团的特殊需要，龙华民于 1597 年底先于庞迪我两年来华传教。即使龙华民来华后，他仍想念着庞迪我。所以他在 1598 年 2 月 5 日寄自韶州的信中请产提玛诺神甫代他向会友庞迪我神甫问好。②反之，庞迪我在其致古斯曼主教的长信中，也报导了韶州会院的传教盛况，庞迪我特别提到龙华民在短短的两年中居然为 300 人授洗的业绩，并指出这些都是龙华民榜样的力量和热情所使然。③所以从庞迪我与龙华民个人关系方面来看，庞迪我不会滋生出对龙华民的不满情绪。更重要的一点，是庞迪我是个有政治头脑和敏锐观察力的耶稣会士。从他写给古斯曼主教的信以及他的中文著述，如《七克》和《天主实义续篇》都可得出上述结论。著名的天主教史专家裴化行也认为庞迪我，“是个有见识的观察家、有洞察力的批评者”。④从民族主义的角度考虑，庞迪我是在华传教士中唯一的西班牙人，他不可能不意识到由他来领导整个中国传教团既是不可能的，也是不现实的。尤其是庞迪我来华后，一直留在北京会院工作。他对南方三个会院的情况极为生疏，除龙华民、费奇观和郭居静三人以外，其他长年在南方传教

---

① 《利玛窦全集》(4)　第 516 页
② 同上　第 514 页
③ 庞迪我《书信》　第 49 页
④ 裴化行《利玛窦评传》　下册　第 394 页

的会友，他甚至连见都没有见过，更谈不到相互了解。在北京传教过程中所积累起来的经验，未必适合南方地区；在北京多年营建起来的社会关系，到了南方，自然难以再利用。因此，可以想像，庞迪我肯定会认为自己无论从哪一个角度来看，都不适于承担中国传教团会长一职。因此，对于龙华民作为利玛窦的继承人，他能泰然接受。这也就是任何天主教文献中都不曾记录他与龙华民因中国传教团会长职务一事而引起个人矛盾的根本原因。

那么龙华民是否比庞迪我更适于承担中国传教团会长一职呢？我们认为除了他是意大利人，由他任中国传教团会长较为容易避免民族冲突外，他同样具有许多难以胜任这一重要职务的障碍。

其一、从龙华民潜入中国后，他一直在韶州从事传教工作，历时15年。韶州远离中国的政治、经济与文化中心，在这种特定区域积累起来的传教经验对于整个中国的传教事业是否具有普遍的指导意义，此点尚待实践的检验。

其二、北京会院由利玛窦和庞迪我历经十余年营建起来的社会关系网络，龙华民对此是完全陌生的。然而北京会院对于推动中国传教团的传教事业一直起着核心作用：对于南方三个会院的工作既能给以政策上的指导，在发生困难时，北京方面又能及时给予援救和保护。从某种意义上来说，没有北京会院，中国传教团的活动很难开展，同样，没有北京会院，南方三个会院也难以独立存在。我们可举几件事作为例证。比如，1606年范礼安欲前来中国视察，是由利玛窦出面，借助徐光启的协助，从有关大臣处不仅为范礼安获得进入中国的"通行证"，而且前往北京的路费将由中国政府承担：走陆路，将为范礼安提供三匹马和六台轿；走水路，专门给他配备一艘官船。①又如，在前面我们曾谈到"黄明沙事件"，使中国传教团面临从未有过的危险。由于利玛窦向在京的广东按察副使张

① 《利玛窦中国札记》 下册 第520页

明德做了大量的解释工作，当张明德回广州上任时，才重新审理这一案件，使黄明沙事件得到解决。[1]此外，在南京会院和南昌会院出现困难时，也都是借北京会院的协助才平息了那里的反教风波。[2]事实上，为了外地会院的生存与发展，在平时利玛窦已经做了许多防范性的工作，当一些与利玛窦相熟的官吏要前往有耶稣会会院的地方上任时，利玛窦都要去拜访他们，并请他们到任后，多多关照那里的传教士。这也就是一些南方会院出现麻烦时，多能和平解决的重要原因。[3]总之，"北京教会象一棵大树使各地教会在它那树荫之下得到庇护。"[4]

利玛窦在京十年间精心营建起来的社会关系只有庞迪我全部承继下来并在利玛窦去世后使这一社会关系继续得到巩固和发展。然而对于龙华民来说，整个北京教区是个陌生的世界，即使有庞迪我串联其间，龙华民要建立起自己的关系网并在中国士大夫阶层中能赢得信任，也要假以相当的时日。可以说，不熟悉北京是龙华民担任中国传教团会长一职的重大障碍。

其三、也是最重要的一点，即对于在华传教的策略上，龙华民与利玛窦和庞迪我有着原则上的分歧。

(1)利玛窦与庞迪我都认为向中国士大夫乃至王公和皇帝展示与赠予"自鸣钟"、"三棱镜"和"日晷"等西方新奇物品是进入中国上层社会，甚至"觐见"中国皇帝的重要手段。在与中国士大夫阶层的交往中，他们通过介绍西方舆地学、天文学和数学方面的一技之长来突出自己的学术地位并借此搏得中国知识分子的敬重。他们还通过对欧洲历史以及文明发展程度的介绍来提高西方世界在中国人心目中的地位，以期达到平等对话的目的。这方面的内容，

① 《利玛窦全集》(4) 第354页
② 同上 第365页
③ 同上 第383页
④ 《利玛窦中国札记》 下册 第393页

前面已有详述，不再赘言。事实证明，这种策略在一段历史时期内，确实收到一定的实效。

在中国宣教的策略上，龙华民则更强调要借助书籍与圣像来向中国人宣传神圣的信仰。在1598年11月4日龙华民致罗马阿尔瓦烈兹神甫的信中，他写道：

"除派遣'工人'外，我们尚需要寄来很多书籍与圣像，正如我给总会长神父的信中(十月十八日)所写的一样。因为中国人对我们十分佩服，这些书更引起他们对我们的尊敬，同时为传教大有助益。所以不只三棱镜或其它类似的东西，这些新科学器物为给皇帝作贡品用，藉以面圣，求得自由传教外，书籍与圣像也非常重要，这正是属于我们的信仰范围之内，藉此可以同中国人交往，并把我们神圣信仰介绍给他们。"①

从这段引文我们可以看到龙华民把"三棱镜"和其他类似的"新科学器物"已排除在"信仰范围"之外，而且认为只能用于"面圣"。相反地，他认为只有靠书籍和圣像才能达到宣传"神圣信仰"的目的。显然这是对利玛窦和庞迪我当时做法的一种尖锐的批评。

其后，在传教事业遇到困难时，龙华民也曾不得不借助欧洲一些物品作为结交中国官方的礼品。象在"黄明沙事件"最危急的关头，在他拜会广东副按察使张明德时，"赠他欧洲物品作为礼物，其中有一块三棱镜。"而张明德对此非常高兴，并当众称赞传教士，同时感慨地说："像这样有德善良之士，竟无故遭受迫害，实使人不平"。结果由于张明德从中相助才使"黄明沙事件"得到妥善解决。②

尽管在宣教活动中，龙华民也不得不借助三棱镜等欧洲物品，但在把欧洲科学知识介绍给中国人用以提高自己社会地位这方

---

① 《利玛窦全集》(4) 第522页

② 同上 第330页

面，他始终没有像利玛窦和庞迪我那样给予足够的重视。龙华民在韶州期间没有写出任何一部有关舆地学、天文学和数学方面的著述便是很好的证明。直至“南京教案”后，他才从失败中总结出教训，开始认识到如果在科学方面没有树建，而仅凭借基督教教义的宣传，那么一个传教士是很难游刃于中国上层社会的。所以在庞迪我和熊三拔被驱逐出中国后，龙华民才开始以较为积极的态度参加徐光启组织的修改历法的工作，而且又于1626年写出《地震解》一书。然而终因龙华民不精于历算之学，后来不得不退出修历的工作，使他失去了在中国社会中发挥更大作用的绝好机会。

(2)在中国传播福音的过程中是应以面向中国士大夫为主抑或是以面向广大民众为主，龙华民与利玛窦和庞迪我也有着原则的分歧。

利玛窦和庞迪我从中国的具体国情出发，希望通过与部分最明智的中国文人结盟，进而借助他们的影响，争取到中国皇帝对基督教的皈依，他们深信只有到那时整个中国的归化则将是指日可待的了。利玛窦把逐步扩大与知识界的交往，称作“逐渐开始散播大面积的种子”，而日后一旦获得了宣扬福音的允许，他深信，“那么在短时间内我们就可以造就几百万基督徒。”①

庞迪我也一样耐心地做着知识界朋友们的工作，希望借助他们的力量使皇帝能允许他们享有在华传教的自由。在他致古斯曼主教的信函中，他乐观地预言：“如果自由宣教和洗礼的大门一旦敞开，我可以说，无须抽调或进一步扩充我们耶稣会的神甫和会友。因为中国的城市、村镇和居民点众多，而民众更数不胜数，即使是欧洲半数圣职人员都到这里来也不敷用。到了真正的基督教归化开始时，这里有足够的有身份、受尊重的仁仁君子，他们之中的一些人可以成为神甫、福音宣教师和主教，绝不会为缺少欧洲的圣

① 《利玛窦中国札记》 下册 第681 682页

职人员而遗憾：因为他们现在已经是'贤人'，他们的响往已不局限于今世。这里还有很多地位很高的官宦人士。他们最大的乐趣在于讨论道德范畴的事。他们常常聚会议事，正象在'兄弟会'中一样。※他们或开会或演说，相互探讨促进廉政和追求道德完善的方法。"①从庞迪我这段文字，我们可以看到，他们与中国知识界的交往不仅仅企望利用他们的影响争取到皇帝对基督教的皈依，他们还把他们结交的这些中国友人当作未来发展宗教大业的骨干。所以庞迪我在宣教中始终持乐观与审慎的态度。

总之一句话，对于利玛窦和庞迪我来说，在华宣教的主要对象是中国上层的士大夫和知识分子，而"不是大批的民众。"②

龙华民则不赞成利玛窦和庞迪我把主要精力放在少数知识分子身上的作法，而主张集中力量在中国平民百姓中进行基督教的归化运动。他不辞辛苦地奔波于韶州附近各村镇，在平民百姓中发展望教者。仅1602年这一年，韶州会院就发展了140名新教徒，在一次仪式上竟有30人领洗③。这种规模在北京会院的历史上是从来没有过的。庞迪我所做的另一统计同样说明两者的差异。利玛窦、郭居静和罗如望三个传教士花费6年时间总共才发展了20名，至多25名新教徒；而龙华民一人在两年间便为300人授洗。④由此可见他们宣教的重点是很不同的。

(3)龙华民与利玛窦和庞迪我不仅在宣教重点对象的择取上有分歧，而且在宣教的策略上也没有取得共识。

利玛窦从沙勿略思想中所继承的最宝贵的遗产，就是在东方

---

① 庞迪我《书信》 第54—55页

② 《利玛窦全集》(4) 第410页

③ 《利玛窦中国札记》 下册 第506页

④ 庞迪我《书信》 第49页

※ 庞迪我指的是中国知识分子的民间结社活动。当时除东林书院外，像杨廷筠创立"真实社"；王徵主持"仁会"等不一而足。

传教中一定要适应当地的文化特点。利玛窦在对中国的观察中所得出的最重要的结论那就是："中国就是中国，和它国不一样。"①出于对中国历史文化背景的深刻认识，在他的传教生涯中，始终坚持一种循序渐近的审慎态度，竭力避免引起东西方文化的冲突和政治对抗。在中国传教之初，他有意地放慢传播基督教的节奏，把一切努力都放在"推进他们来此的最终目的上"。在归化从教者时，"看热诚而不在数量"。②即使在传教事业取得相当进展时，他也警惕着，怕由于一步走错，而使前功尽弃。

庞迪我也持同样的立场。当他与利玛窦进京四个月后，他的确为初步取得的成就而高兴：呈进万历皇帝的礼物，博得"万岁爷"的欢心；士大夫的家门已经向他们敞开；封疆大吏都争相登门拜访他们……。但他冷静地认识到，在他们面前仍横着巨大的障碍：其一，中国始终存在着排外的情绪，对外国人怀有戒心。其二，中国人并不了解灵魂的不死和奖善惩恶的真诠，更不相信上帝乃至天堂和地狱。他们的全部学识只出自圣贤的书中。他们追求的只是善政和完美的品德。很难使他们就范于基督教的教义而放弃他们目前已拥有的比如蓄妾等"自由"。特别是第二点，使庞迪我感到忧心忡忡。他担心有着一天"天平"会失衡。③所以无论在利玛窦在世时或去世后，庞迪我在宣教中总是小心行事，从不追求轰动效应。特别在中国教民祀天、祭祖和参拜孔子等仪式上，庞迪我和利玛窦一样，采取一种通融和默认的作法。所以在避免两种异质文化冲突的情况下，西方传教士在北京的宣教活动还是取得了一定的进展：到1609年，中国归化者路加创立了中国第一个"圣母会"。就在路加归信后的一年中，新基督徒就增加了100多人。④

---

① 《利玛窦全集》(4)　第257页
② 《利玛窦中国札记》　下册　第511页
③ 庞迪我《书信》　第47—55页
④ 《利玛窦中国札记》　下册　第588—589页

龙华民由于长期滞留在韶州一地，因此对中国社会特点缺乏全面的认识。他一贯的乐观精神又使他过于简单地看待在中国所遇到的各种困难。在很多重大问题上，他往往得出过于片面的结论。象用西方较为先进的科学方法改正中国现行历法问题，虽然利玛窦早将《额我略历书》译成了中文，他的中国朋友也劝他将该书印刷出版，但利玛窦并没有同意，因为他担心这样做，"有遭罪倡乱之嫌"。①而龙华民则认为利玛窦很容易就能将中国历法修正，而中国将采用《额我略历书》。②后来中国修改历法的曲折历程恰恰反证出龙华民对中国社会的认识是多么幼稚。

在传教过程中与利玛窦和庞迪我所采取的审慎态度相反，龙华民希望能像在欧洲一样，到大街小巷中去宣讲福音。为了从事"精神的狩猎"，龙华民甚至准备到"广场上"去宣传基督教教义。③

龙华民尤其喜欢在宣教中造成轰动效应以扩大基督教在韶州民众中的影响。1602年当李玛诺由郭居静陪同从南京经南昌乘船来到韶州时，当地信教的群众乘船去迎接他们，一路上他们敲锣打鼓喜气洋洋，一时"使之成为一场公众欢迎的场面。"当李玛诺一行登陆后，又有大队人马将他们簇拥着护送到教堂，由此招来成群的人前来围观。可以说在韶州引起不小的反响。龙华民等也满怀欣喜，他们开始思考："既然传播福音的人能受到接纳并且不受阻拦地在街上游行，这是否意味着他们看到了这个国家向外国人闭关的漫长岁月已告结束。"④这种对中国国情的认识是何等的可笑。龙华民从来没有认真反思他对中国国情的判断是否准确，相反地，为了加速传播基督福音的步伐，他和其他一些传教士已然对利玛窦那种持久而又充满耐心地争取中国皈依者的做法感到了不耐

① 《利玛窦全集》(4)　第277页
② 同上　第518页
③ 同上　第524页
④ 《利玛窦中国札记》　下册　第503页

烦。他们特别不满意利玛窦对李之藻的牵就和等待，认为利玛窦“热心过份了”，凭利玛窦的荣誉和声望，“还每天去向一位并不想为了入教而舍弃几房小老婆的士大夫教数学，岂不是过份了么？”①。而龙华民反其道而行之的直接结果，就是导致韶州会院被永远封闭，再以后则是引发了“南京教案”。这些事件我们将在下文陆续陈述。

通过上述三方面的比较研究我们可以清楚看到，利玛窦和庞迪我从在华传教事业的长期目标出发，他们尽量运用包括向中国人赠送西方新奇物品以及介绍西方科学知识在内的一切手段，争取能融入中国社会之中；在宣教中以中国的知识分子为侧重点；在发展和归化基督教的皈依者时，重质量而不追求数量，尤其避免造成社会轰动，通过这种小心的、渐进的方式，向其最终目标稳步前进。而龙华民则以维护基督教教义的“纯正性”为出发点，他反对把赠送西方新奇物品和介绍西方科学知识当作宣教的重要手段；在宣教中他主张以广大的中国民众为重点并认为中国已经具备大发展的条件，所以他认为造成轰动效应是扩大基督教在中国影响的理想方式，这样会加快归化中国民众的步伐。

上述这些分歧的确与龙华民个人的气质及教养有关。他是一个对救世功业充满必胜信念和怀有狂热激情的人，对基督教千年王国的渴望使他内心充满一种痛苦的张力，以致在宣教过程中表现出一种急功近利的倾向。而上述分歧更由于他缺乏对中国国情的深刻认识，以致他始终不能理解利玛窦和庞迪我所推行的“适应”策略的实质和必要性。也正是这一点决定了龙华民是根本不适合做为利玛窦的接班人的，而利玛窦认识到这一问题，则已为时过晚。

在1606年8月15日利玛窦写给耶稣会罗马总会会长阿桂委瓦神甫的信中，如前所述，表明他已内定龙华民为自己的接班人。

---

① 裴化行《利玛窦评传》 下册 第611页

然而也就是在1606年以后的诸多事件中，利玛窦开始认识到，在耶稣会内部，围绕"适应"策略，实际上已然出现了意见上的分歧。其中，也包括他和龙华民之间的意见分歧。

利玛窦主要从南方三个会院相继出现的波折中意识到这种分歧的存在，并逐步认识到在华的耶稣会士若不能取得传教策略上的一致，那么必将造成严重的后果。这种策略上的一致性就在于对他所推行的"适应"策略的认同。事实上南方会院所以出现问题，其关键症结也就在于偏离了"适应"策略。像南昌会院1604年起由李玛诺主持工作。到1605年，南昌归化者已增加了一倍。以致教堂难以容纳那么多听取福音的会众。在领洗的日子神甫们均向信徒分发圣像和纪念章；新年伊始，中国的基督徒们则在自己家门口放着写有耶稣和玛丽亚名字的牌位以示信仰的坚定。所有这些宗教活动已经引起当地部分文人的警觉。后来(1607年)李玛诺又筹积到一千余金币，购买了一所较大的宅院，以用于对中国儿童的宗教教育。然而这件事却引起当地文人的忌恨。于是他们联名状告南昌的神甫们，要求地方官将这些宣讲"邪说"，鼓诱良民加入"邪教"的外国人驱逐出南昌。负责处理这一案件的中国官吏据说是卢廷选。他本人与利玛窦相熟。所以在处理这一案件时，他尽量采取一种较为和缓的方式，即一方面允许李玛诺等人留在南昌，信奉自己的宗教；另方面又禁止他们向中国百姓宣传他们的教义，同时责令李玛诺退还已买下的那所较大的宅院。①也就是说，当南昌会院的神甫们想求得更大的发展时，非旦没有达到他们预想的目的，相反地，却遭到极大的挫折。利玛窦在1608年3月8日致罗马总会长阿桂委瓦的信中表示了他当时沉重的心情："南昌教务本颇兴旺，可惜因传教士心火太炽热，欲购一座较大的住屋时，天主准许南昌读书人与百姓嫉妒我们，捏造谣言，诬告神父，于是地方官吏不得

① 《利玛窦中国札记》 下册 第498—499页 第567—578页

已，便禁止我们购屋，因此传教事业遭受打击，暂时停顿下来。"①

南京会院也发生过类似的曲折。以前，当利玛窦和庞迪我在南京停留阶段，他们曾结交了许多当地社会名流。所以当王丰肃主持南京会院后，由于有了上述社会贤达的帮助，传教事业获得不小的进展，每年大约有100人入教，基本上做到归信的人数每一年翻一倍。南京会院宗教活动的开展业已引起社会上的注意。1606年南京爆发了刘天绪领导的白莲教起义。这次起义遭到明政府的残酷镇压。而南京那些反对基督教的势力借机将白莲教起义与南京会院的外国神甫们牵联在一起，并说这些外国神甫才是这次起义的真正策划者。由于这种说辞终无证据，此外当时徐光启在上海为父守制，常来南京。由于他的影响，南京反教风波也终于平息了。王丰肃是个善于总结经验的传教士。由此他以利玛窦和庞迪我为榜样，开始把发展归化者的努力主要集中在上层士大夫中间。王丰肃和许胥臣相识后，发现他对宗教和永恒得救的说法毫无兴趣，相反地他却热衷于数学问题的探讨。于是王丰肃特意做了一个天球仪和一个地球仪，并附以注释送给了许胥臣，并相互探讨数历问题，由此增进了他们的友谊，最终才引导许胥臣加入了基督教。②南京会院在宣教过程中的得与失，其中教训本是十分明显的。

前面我们曾论述过韶州会院所经历的危机主要是龙华民的宣教策略所造成的。由于他一味追求宣教中的轰动效应，而且急于要把真正的基督教的"奥义"让广大民众知道，因此，龙华民在韶州已经树敌过众。尽管在"黄明沙事件"中，借助与利玛窦友善的官吏张明德的帮助，使龙华民度过了难关，但韶州会院的宣教工作再想恢复到往日的规模与声势已经不可能了。利玛窦在向罗马教廷汇报中国教务时，便写道："那边的情形很冷淡，没有希望会有更丰硕的

---

① 《利玛窦全集》(4) 第364页

② 《利玛窦中国札记》 下册 第590—597页

成果。因此我们有迁移会院到它省的计划，在那里传教也许会容易些。”①但韶州是耶稣会在华四个会院中距澳门最近的一处，地理位置十分重要，所以韶州会院迁址一事迟迟没有落实。而龙华民似乎也并没有从韶州会院几经波折中吸取足够的教训，从而变得更谨慎小心些。1609年，龙华民派自己的家仆作为信使前往澳门。在返程途中，这一家仆在香山县地界被中国官方拘捕。在审讯中，知道他是龙华民派往澳门的。为外国人传递信件，无异于“通敌”。所以他被收监送审。龙华民由此也被牵涉到司法诉讼当中。鉴于此案事关重大，香山县将此案转交广州知府处理。广州当局让通晓葡萄牙文的“通译”将截获的信件译成中文。从内容来看，没有发现有损中国利益的情节，但考虑到这一事件性质的严重性，遂将龙华民的那个家仆判处终身服官役；龙华民则被判驱逐出广东省再发往内地。由于这一审判结果尚须上级司法机关的复议，所以韶州会院的前途处于未卜之中。②这时龙华民已代替李玛诺任中国南方三个会院的监督，出于职务的需要，他应当到其他会院去视察工作；利玛窦既内定龙华民为自己的接班人，南方各会院又接连出现麻烦，所以利玛窦更急于要和龙华民统一思想，找出南方各会院频频告危的原因。但韶州会院已卷入新的司法诉讼中，龙华民无法脱身。

从利玛窦个人的经历和他与庞迪我共同在中国创业以来的种种遭遇，使他痛切认识到，要想取得传教事业的成功，则必须不断地总结经验。当他在肇庆受挫时，他形象地总结到在肇庆会院开拓宣教事业如同推石上山，一不小心就会前功尽弃：“至今，它好像把一块大石头往高山坡上推，就在快到达顶峰时失去了控制，于是又滚回原出发点。”③因此离开肇庆后，利玛窦以更为谨慎的态度来

① 《利玛窦全集》(4)　第364页
② 《利玛窦中国札记》　下册　第604　605页
③ 《利玛窦中国札记》　上册　第231页

推进在中国的传教事业。

当庞迪我在京郊宣教取得进展时，北京社会上已有人对西方传教士有所议论。这时徐光启又适时地告诫他们，要小心行事。所以庞迪我等，“决定收敛已开始的运动。由是，北京居留地的发展不再造成轰动。”①

但是龙华民在韶州会院却引来一场又一场风波，此点不能不引起利玛窦的深思，并开始认识到在1606年他内定龙华民为他的继承人，实则过于匆忙和草率。当时他主要考虑东方传教运动中的民族问题，而忽略了在对“适应”策略的认识上，是否与他一致。后一点显然更加重要。

利玛窦不是超人。他对问题的认识也需要时间和过程。他对龙华民的认识也是由浅而至深。当“黄明沙事件”发生时，最初利玛窦并不详知整个事件的过程，对龙华民推行的传教方针和策略思想他也不甚清楚。所以利玛窦对于韶州会院所遇挫折主动向上级承担了责任：“由于我的缺点，而使天主的事业退步，这使我也感到难过万分”。②及至他认真分析韶州反教风潮的原因后，他认为在那里的传教事业今后不可能再有更大的进展，所以他考虑把韶州会院迁往其他省。这内中已含有对龙华民的批评。③在利玛窦1608年8月23日致德·法比神甫的信中，他更总结道：“我们只有小心从事，否则将一事无成，反遭驱逐出境之祸。以往广东韶州会院所遭受的风波，几乎使它不能存在了。”④这里他已明确指出不能“小心从事”是韶州会院悲剧的根本原因。

似乎龙华民并没有从韶州历次反教事件中得出应有的教训。这一方面可从1609年他贸然向澳门派出信使，结果信使从澳门返

---

① 裴化行《利玛窦评传》 下册 第547页
② 《利玛窦全集》(4) 第325页
③ 同上 第364页
④ 同上 第398页

回途中被捕一事看出来；同时更重要的是他曾致信巴范济神甫，希望后者要求利玛窦直接向万历皇帝上疏请求皇上下谕旨允许西方传教士能在中国自由传教。这种要求表明：一是，龙华民虽然来中国已经十余年，但他并不透彻地了解中国的国情，以致想做一件根本不能成功的事；二是他急于在中国实现救世功业的迫切心情毫无减退。急于求成，必然留下后患。利玛窦是从远东副省会长巴范济神甫※1609年给他的亲笔信中悟出龙华民所代表着的这种思想倾向的。此点引起利玛窦极大的关注。

1606年视察员神甫范礼安故去后，从1608年起由巴范济神甫继任中国、日本副省教区视察员。范礼安是沙勿略东方传教运动中"适应"策略的直接承继者，同时也是他将这一策略思想灌输给罗明坚和利玛窦的。及至利玛窦领导中国传教团以后，范礼安对利玛窦的工作，尤其涉及到大政方针方面，都是给予大力的支持。1606年范礼安甚至准备直接到中国内地来指导中国传教团的工作。因此利玛窦对范礼安也是十分尊重和信任。那么巴范济作为指导中国传教团工作的视察员，他对中国传教的方针和策略思想是否与范礼安一致，对此利玛窦并不十分清楚。但从巴范济1609年给他的私人信函中，利玛窦已敏锐地感觉到，在龙华民等传教士身上所表现出来的令他担心和不安的思想苗头，都得到巴范济的赞同和鼓励，甚至巴范济在某种程度上成为上述错误倾向的代言人。如果这种倾向不能及时遏制，相反地在中国传教团直至中国、

※ 巴范济(1554—1612)自1600年起一直任中国与日本耶稣会副省会长一职。1608年继任中国和日本副省教区视察员一职。1609年利玛窦在北京可能尚未见到上级有关巴范济新任职的通知，故利玛窦在致巴范济的信函中仍称他为副省会长。又，巴范济来东方后，仅于1582年陪同罗明坚到过肇庆，在中国停留只四五个月，因此他对中国国情并不了解。他在日本传教达30年之久，并与日本王室多有往来，所以巴范济想用在日本得出的经验来指导中国的宣教工作，这不能不说带有一种盲目性和危险性。

日本副省教区上层领导之间形成一个主流派别，那么必然葬送整个中国的传教事业。所以在同年致巴范济的回信中，利玛窦坦诚，然而又十分坚定地陈述了他对在华传教方针和策略的看法：

首先，利玛窦明白表示，像巴范济神甫来信中所建议的那样，由在北京的传教士直接上疏万历皇帝，请求准予在中国自由传教，这是根本行不通的。原因在于中国的国情与其他国家不同。利玛窦指出："不但神父您，连那些已到中国而未曾来过北京的传教士，都不易明了为达到这个目的是有多难，不但不能获得，而且连去求的可能也没有。"利玛窦进一步解释说，在中国除后妃和太监、宫女外，一般臣民根本无法与皇帝接近。如有事上报皇帝都要写成"奏疏"然后由阁老代为呈递。然而"洋人根本禁止居留，当然不能直接上奏疏了"。所以利玛窦斩钉截铁地告诉巴范济："神父，由此可见，以人的力量求准在中国自由传教一事是不可能的！"①在这一段落中，利玛窦特别指出："连那些已到中国而未曾来过北京的传教士，都不易明了为达到这个目的是有多难"，这显然是龙华民当在其中。

其次，利玛窦在这封信中全面地阐述了他认为传教事业最终能在中国获得成功的几点基本经验。即，在华的传教士应始终保持"圣德之士"和"有学之士"的现有声誉和形象，争取中国士大夫们对传教士们的信任，这是使中国人皈依基督教的先决条件；传教士应当善于著书立说，中国人非常注重学问，只要使中国人认识到基督教的信仰是合情合理的，士大夫就会接受我们的学说并会影响到更多的人信教；基督教义若"皆笔之于书"，那么基督教的影响可远及传教士尚未涉足的地区；应通过科学知识的传授树立传教士的威信；若利用中国古代先圣先贤崇高德行在社会上的影响，再灌输以天主仁慈所赐的恩典，中国人最终会信服天主；只要宣扬基督教化"战乱不睦"为"祥和"的功效，就能迎合中国人永享太平和万

① 《利玛窦全集》(4)　第408—409页

世一系的心理从而使基督教在中国受到推崇；在中国的传教士必须小心谨慎，以学者、贤者的面目出现，尤其要通晓中国的学问，应借助书籍称赞儒家学说而批判佛家和道家学说，即不在中国士大夫中树敌。①

利玛窦向巴范济详细阐述上述系统的观点，实际上是他已向耶稣会的上级指出：已经到了必须统一耶稣会内部对华策略思想的关键时刻了。而利玛窦与龙华民能求得在华传教策略思想上的一致，更是当务之急。所以他急切地期盼龙华民能尽早北上。在现存的利玛窦最后一封书信中，他写道：

"我已暂委龙华民神父代替李玛诺神父，希望年底能到任。龙神父在中国（韶州）传教已十二年，但因路途遥远，迄今我们尚未晤面。如今他服从任命，接受新职务，势必北上不可了。"②这段话表明了利玛窦渴望与龙华民见面的迫切心情。

1610年5月，利玛窦突患重病。他知道来日可能不多，便对身后之事一一做了安排。其中就包括对龙华民作为他的承继人的最终确定，而且利玛窦在一份留给龙华民的函件中详述了他对整个在华传教工作的看法。在这份函件的封面上明确写着是给"中国传教监督（会长）龙华民"的；落款处的签字是"前监督（会长）利玛窦"。这一函件放在利玛窦的书桌里。他嘱咐北京会院的神甫们在他故去后，再打开他的书桌并将该函件交给龙华民。③

利玛窦临终前语重心长地对围在他身边的会友说：

"我把你们留在一个大门洞开的门槛上，它可以引向极大的报偿，但必须是经过艰难险阻才行。"④

利玛窦这句遗言表明直到他离开人世前的最后一刻，他对中

---

① 《利玛窦全集》(4)　第407—416页
② 同上　第419页
③ 《利玛窦中国札记》　下册　第616页
④ 同上　第614页

国传教团的前途仍放不下心来。

利玛窦这种担心被后来的事实证明是完全有根据的。龙华民一旦正式就任中国传教团会长一职，便立即公开了他与利玛窦之间对在华传教策略上的分歧，由此揭开“礼仪之争”的序幕。而此时，站在龙华民对立面上的，则主要是庞迪我。为了贯彻实施“适应”策略，庞迪我在中国传教团中事实上起到一种承上启下的中坚作用。让我们且看下章。

第八章　庞迪我的在华宣教活动

尽管出于远东国际形势和东方传教运动中民族问题的考虑，利玛窦最终选择龙华民作为他的继承人，但在中国传教团中，真正遵循着"适应"策略并能深刻领会利玛窦宣教策略精神实质的却正是曾一度遭到利玛窦严厉批评的庞迪我。这既表现在利玛窦健在时，庞迪我的在华宣教活动中，更表现在利玛窦故去后，庞迪我为扩大中国传教事业而做出的不懈努力中。

一　庞迪我在北方的传教活动

庞迪我伴随利玛窦进京后，他们既紧密协作，又有相应的分工。如果说利玛窦把主要精力放在结交中国的官场名人和儒生雅士以及著书立说上，那么庞迪我则倾心致力于宣教活动。①

他的宣教重点首先放在了中国的知识阶层上。在宣教中，他尽量寻找儒家学说和基督教教义之间的内在联系，以引起儒生们对陌生的宗教的兴趣；他还借助对佛教的攻击，以博取部分文人的同情和好感。此外，他还针对部分中国文人和达官贵人中通行的"一夫多妻"制，做宣教工作。因为纳妾是不符合基督教倡导的"一夫一妻"制的教规的。事实上，这也是归化中国人的一大障碍。所以庞迪我在他的中文著作《七克》中，以相当大的篇幅来论述"一夫多妻"制的弊病。

他首先以基督教的教规为出发点明确指出："乾男坤女，是为生理；一夫一妇，是为人道。"而且一夫一妇，"也合天主生人之原

① 邓恩《一代巨人》 第101页

规。”因为“开辟之时，天主既造成万物，乃造一男，名亚当，一女，名厄袜（夏娃），为人类宗祖。谓之曰：‘尔夫妇二人一身，天主所配。人不分之。’夫开辟时，人类之始，生育最急。何不以一夫配多妇，令速生。乃天主特以一夫配一妇者，明征伉俪为正礼。此即天主生人之直道，其外万状，悉皆邪淫，即人自生曲矣。故上帝甚恶之。夫人生之初，世界空虚，天主且不使犯一夫一妇之正。今人充满世界，而反以一夫配多妇为不犯正，不大谬惑乎？”①

庞迪我明白，单以上帝的旨意是不能说服那些尚徘徊在天主教门槛之外的官僚或儒生改变“蓄妾”的陋习。所以他对“一夫多妻”制的实际弊端也做了具体分析：第一，“一夫多妻”制不利于优生；第二，妻妾之间的矛盾造成家庭的不和；第三，夫妻应当如朋友一样，相互平等。娶妾，造成一种类似于主人与奴婢之间的从属关系。这样背离了夫妇之间的本来意义；第四，妻和妾的孩子不能享有平等的待遇，使孩子不能得到全面的关怀。②

封建时代的中国有“不孝有三，无后为大”※的说教。有些士大夫就是以没有“子嗣”为理由而纳妾的。所以庞迪我针对此点发表了他自己的看法。他提出这样一个论点，即各种美德应当相辅相成而不能相互对立：一个人恪守“一夫一妻”的准则，而无“子嗣”，这根本不能说是违反了孝道。相反地，一些人纳妾也不说明他是个愿尽孝道的人。这类人，“正惟德力不足守贞，故窃孝名以饰淫心。假不孝罪，以辟恣欲之罪。”③紧接着庞迪我又指出，人生是否幸福不能以是否有“子嗣”来论定。不肖之子非且不能荣宗耀祖，反而会给家族带来祸害，“且覆宗者何可胜数！”④庞迪我特别指出，没有“子

---

① 庞迪我《七克》 卷六 页二二
② 同上 卷六 页二二～二四
③ 同上 卷六 页二五
④ 同上
※ 此语出自《孟子·离娄篇》。

嗣"并不完全在于妇女："人无子，岂必皆由妇，亦或由夫"。然而咄咄怪事却在于，妻子如果因丈夫不能生育要再嫁人，则要受到指责；而丈夫因妻子不能生育则可纳妾。在这里庞迪我以犀利的笔触揭穿了"一夫多妻"制鼓吹者的虚伪性。最后，庞迪我劝那些意欲成为"圣贤"的儒生，万万不要效法虽多娶而终于成为"圣贤"的那种榜样："中国所称圣贤，纵有多娶者，亦非中国圣贤所以为圣贤也。※置其所由称圣贤之德业，而特称其多娶，斯果摹圣贤之行耶。抑饰尔恣欲之愆耶。中土所圣贤，而娶一妇者亦多齐人。盖视此之贞，以益尔贞，而独视彼之多，以增欲乎！"①

从利玛窦到庞迪我在归化中国文人的活动中始终坚持皈依者必须恪守"一夫一妻"制的原则，同时又在中文著述中反复强调"一夫一妻"制的道 德内涵，因而一些在社会中颇有地位的"大儒"也都在摒弃了"蓄妾"后，接受了基督教的洗礼。像杨廷筠，"痛改前非，屏妾异处，躬行教诫。于是先生鉴其诚，俾领洗焉。"②再如李之藻，也是继绝了多妻的生活后，加入了基督教。③前面我们曾提到王徵在阅读《七克》后受洗一事。事实上，在那之前他也改变了生活态度，并著有《祈请解罪启稿》一文，承认自己娶妾是一种罪过。④

此外，庞迪我看到中国的多妻制造成妻妾之间的不和，很多承受多妻制重压的妇女，在痛苦中想寻求精神上的寄托。因此他认为这是他宣传基督教教义的绝好机会。当他向中国妇女讲到，在欧洲普遍实行一夫一妻制时，这些妇女也只是空自赞叹，因为她们不可

---

① 庞迪我《七克》 卷六 页二六

② 陈继儒撰《武林杨母吕恭人传》 转引自方豪《中国天主教史人物传》 上册 第128页

③ 《利玛窦中国札记》 下册 第433页

④ 方豪《中国天主教史人物传》 上册 第228页

※ 此处庞迪我暗讽中国的圣贤舜。因为"舜不告而娶，为无后也。君子以为犹告也。"(《孟子·离娄篇》)

能追求到一夫一妻的生活。庞迪我写道："妻妾之间的不和以及由此引起的她们和丈夫之间的冲突，给她们很大的刺激，使她们倾向于接受我们神圣的信仰，同时也推动了妻子劝说自己的丈夫接受这种信仰，她们认为丈夫一旦接受这种信仰，她们就可以过上一夫一妻的生活了。"①

庞迪我从中国妇女的社会地位和她们渴望幸福生活的愿望出发，遂把归化中国妇女，作为他宣教的重点之一。然而在那一时代的中国，特别在传教伊始的时期，妇女是不能和男子一起举行弥撒仪式的。所以，每逢星期日和圣日庞迪我都是安排妇女在另外的地点进行宗教活动。同时，他又劝告那些信教的男子将他们在教堂里听到的东西，回家后要讲给自己的妻子和女儿听。经过这种努力，"终于克服了困难，很多妇女通过了由神甫主持的教义问答而受洗。"②

庞迪我另一宣教的对象就是平民百性。由于庞迪我不断深入到中国社会的各个阶层当中，因此他了解到在中国社会矛盾日趋激烈的情况下，中国还存在着大量的贫苦人民。在他致古斯曼主教的信中，庞迪我指出，中国很多穷人都处于流离失所的状态，所以中国城市中有一个庞大的劳动力市场。男女工人的工资都压得很低，一般年工资仅两个西班牙银币。老板管雇工的吃、喝，但不管穿。穷人又多子女，所以卖女卖儿是常事，而且卖价低得惊人，一个12到15岁的年轻人（只要不是残疾）卖价不过12到15个雷亚尔。在灾荒年，售价还要低。这些被卖掉的孩子在主人家一般作佣人。待遇尚可。成年后，允许他们成家。③庞迪我很同情这些"下等"人的命运，在宣教中对他们格外热情。因此，一些贫苦无依的穷

---

① 庞迪我《书信》 第117页
② 同上 第50页
③ 同上 第78页

人由于他的关怀而加入了基督教。像张宗，为山西平阳府曲沃县人，在北京靠推水过活。"因见同乡人说称天主教极好，遂拜从庞迪我门下。"①这仅仅是一个例子。为了向平民百姓传教，庞迪我又利用他汉语精熟这一特长，编著了许多布道文集，在京城宣讲。有时，他甚至到外地去宣讲福音。据载，庞迪我和利玛窦曾到保定宣教。《利玛窦中国札记》中对此也有记载："他们在新居安置好之后不久，就去离京约有三天路程的北直隶保定府(Pantinfu)地区的乡村转了一圈。他们进行这次旅行的目的是要看一看基督教信仰是否已传播到农村；而他们对他们所发现的情况一点也不感到失望。在他们来到北京之后的一年中，这个地区已有一百五十多名信徒入教，而且人数还逐年继续增加。"②有的宗教史著作中还提到1605年庞迪我曾亲往保定传教。③再则，在"南京教案"(后将详述)被捕的中国教民中，有一14岁的仁儿，"北直保定府人。被卖于庞迪峨(我)，庞迪峨复转送于王丰肃处。"还有一14岁的龙儿，"北直保定漆水县人。父故，被卖于庞迪峨，迪峨将彼与仁儿，一并送至南京王丰肃处。"④上述三则史料似乎说明，庞迪我曾不止一次前往保定，而且在宣教外，也曾收养过一些孤儿。

然而庞迪我的传教活动主要集中在北京周围地区。从1607年费奇观致教廷的一份报告中，我们略约可看到庞迪我是如何在京郊从事宣教活动的：

1605年庞迪我来到距京城7里的一个居民近千人的村镇传教。他给这个村镇起名叫"圣克来孟村"，因为是在那位圣人的纪念日，庞迪我来到这个村镇的。1606年庞迪我又与徐必登修士到被他们称作"诸圣村"的地方传教。庞迪我的传教活动给当地人留下

---

① 徐昌治辑《破邪集》 卷二

② 《利玛窦中国札记》 下册 第516页

③ 邓恩《一代巨人》 第104页

④ 《破邪集》 卷二 页一三至一九

了很好的印象。后来庞迪我因教务的需要离开了“诸圣村”，但那里的教友要求利玛窦“速让庞神父回去，因为收获期到了。”

由于庞迪我当时为其他教务缠身，所以利玛窦委派费奇观到庞迪我业已开拓的教区去传教。费奇观说，凡他所到的地方，都受到教友们的欢迎。在“诸圣村”，信教的人中，男女老幼都有，其中一位女教友被推举为“会长”。在另一处由庞迪我开辟出来的传教基地，被命名为“圣母升天村”，那里已经建起一座小教堂。除一般村民外，费奇观还发现，许多有社会地位的人也开始信教，其中包括学堂的老师和学生以及读书人的子弟。在其周围的四个村子，已有142名成年人受洗。这在当时已是个不小的数字。

费奇观还谈到，即使是在京郊传教，环境仍然极为险恶。最大的挑战，来自信奉佛教的僧众。他们攻击庞迪我等把自己的画像当作救世主的画像，让群众膜拜。这些佛教徒特别喧染说，传教士竟然给妇女布道并在授洗时用手涂画她们的脸，这有违男女授受不亲的成规。北京顺天尹担心宗教活动所造成的社会冲突会影响他管辖地区的秩序，所以他明令禁止僧道在他管辖的地区内进行宣教活动。虽然布告中指的是“僧道”，但为了避免引起麻烦，传教士也暂停了宣教活动。但费奇观仍相信，在不久的将来，“能再回到那里，在无人打扰之下，再去收获丰硕的成果。”

费奇观告诉他的上级，他在京郊的布道活动仅仅历时两个月，如果在这里能工作一年，“其成果就不可限量了。”

费奇观在结束他的这份报告时，他并没有忘记提及庞迪我在开拓京郊传教工作中的功绩，所以他特别指出：“这就是庞迪我神父在那些地方所播下的种子，今天开花结果了；虽然他付洗不多，但皈依的人却不少，目前只等着我们去收获了。”①

此外，庞迪我还在北京周围地区修建了几所教堂，成为耶稣会

① 《利玛窦全集》(4) 第342—346页

在北方的传教基地。费奇观来京后，利玛窦让他苦练中国语言并熟悉教务，“除委之训练修士亘六年外，并以庞迪我神甫新在近畿建设之诸教所数处委付之。”①

由于利玛窦初到北京之时，庞迪我承担了主要的宣教工作，这才使利玛窦能集中精力从事中文著述和结交中国的士大夫，所以天主教史专家费赖之在评述耶稣会在华传教历史时，特别指出：“迪我至北京之初数年，玛窦大得其助。”②另一位研究耶稣会史的学者则强调说，望教者培养以及归化者数目的增加，内中都包含着庞迪我的心血。③

二　震惊世界之举：庞迪我为利玛窦申请墓地获得成功

万历三十八年(1610)为“庚戌科”在京会试之年。一时5000余名考生汇集北京。他们之中很多人久闻利玛窦的声名，所以到南堂来拜访西方神甫的人为数颇众。利玛窦因接待来访者过于劳累，遂患病不起，并于1610年5月11日在京病故。

庞迪我当时任北京会院的代理监督，并由他负责利玛窦的善后事宜。他听从了孙元化的建议，决定向万历皇帝为利玛窦申请墓地。在那个时代由皇帝赐给没有名份的外国人一块墓地并在北京安葬，这简直是一宗绝无仅有的事。如果真能如愿以偿，这不仅对利玛窦本人是个极大的荣誉，而且事实上，也等于使基督教在中国合法化。因此，庞迪我采取十分审慎的策略，务求成功。

首先，庞迪我草拟了一份呈送给皇帝的申请墓地的奏章，并请他的朋友李之藻润色修改，使其从文体到文字都符合奏章的要求。然后，庞迪我在修改好的奏章上盖上了耶稣会正式印章，准备呈进

---

① 费赖之《入华耶稣会士列传》　第86页

② 同上

③ 费尔南多·马特奥斯《沙勿略的后继人》　西班牙1983年版　第39页

给万历皇帝。在奏章中，庞迪我在回顾利玛窦等在华的活动和所受到的皇帝的恩典后，提出了敬请皇上赏赐墓地的要求：

"臣本远夷，向慕天德化，跋涉三载，道经海上八万余里，艰苦备尝。至于万历二十八年十二月，偕臣利玛窦及兼伴五人，始得到京朝见，贡献方物，蒙恩给赐廪饩，臣等感激不胜，捐躯莫报。万历二十九年正月内，奏允天恩，照例安插，以将柔远等情，候旨多年，叼蒙廪给不阙。

不意，于万历三十八年闰三月十九日，利玛窦以年老患病身故。异域孤臣，情实可怜，道途险远，海人多所忌讳，必不能将榇返国。

伏念臣等久沾圣化，即系犖毂臣民，尧仁德被于华夷。生既蒙豢养于升斗，西伯泽及于枯骨，死犹望掩覆于泉壤。

况臣利玛窦自入圣朝，渐习熙明之化，读书通理，朝夕虔恭，焚香祝天，颂圣一念，犬马报恩忠赤之心，都城士民共知，非敢饰说。生前颇称好学，颇能著述，先在海邦，原系知名之士；及来上国，亦为缙绅所嘉，似无愧于山泽隐逸之流，或蒙圣慈再赐体访，不无可矜可录。

臣等外国微臣，岂敢希冀分外，所悲死无葬地，泣血祈恩天恩，查赐闲地亩余，或废寺闲房数间，俾异域遗骸得以埋瘗，而臣等见在四人，亦得生死相依，恪守教规，以朝夕瞻体天主上帝，仰祝圣母圣躬万万岁寿。既享天朝乐土太平之福，亦毕蝼蚁外臣报效之诚，臣等不胜感激，屏营候命之至。"①

在奏章定稿后，庞迪我借助御史孙玮的帮助，使他的奏章在呈进的当天，就转给了皇帝。在这同时，他又向有关的大臣呈送了奏章的副本。希望在皇帝就此事征询有关大臣意见时，他们能向皇帝提出对传教士有利的建议。

---

① 杨廷筠《绝徼同文纪》

庞迪我特别将一份奏章的副本呈递给任阁老的叶向高。后者与庞迪我和利玛窦相识而且对利玛窦颇有好感。叶向高看完奏章副本后，派人向庞迪我表示，他会尽力促成皇帝赐给利玛窦墓地一事。

三天后，皇帝将庞迪我的奏章转批给呈送这一奏章的大臣那里。这意味着，庞迪我的申请报告已经为皇帝所考虑，皇上现在正等待有关大臣提出具体的处理建议。

庞迪我深为事情的顺利进展而倍受鼓舞。礼部在当时是负责外国人事务的，而且礼部有好几位大臣都与庞迪我和利玛窦保持友好的关系。在御史孙玮的再次帮助下，皇帝转批下来的奏章终于交付礼部处理。

庞迪我在京10年，他已深谙官场的各种关节。一旦奏章转到礼部，他立即带着神甫们用中文写的著作和世界地图作为礼品去拜会负责处理该奏章的两位礼部官员并从他们那里得到大力协助的许诺。他们之中的一位即任礼部主客清吏司郎中的林茂槐，在他回访庞迪我时，说叶向高是他的表兄。也就是说，叶向高已经暗中替庞迪我做好了疏通的工作。

就在庞迪我进行频繁外交活动的同时，李之藻亲自出面拜会了礼部右侍郎吴道南，并详细介绍了利玛窦的生平事绩和死后所面临的问题。吴道南答应给予帮助。至此，庞迪我的努力已接近成功。

由于庞迪我已做好了对礼部主要负责人吴道南和林茂槐的疏通工作，所以在万历三十八年四月二十三日礼部署部事右侍郎兼翰林院侍读学士吴道南、主客清吏司郎中林茂槐、员外郎洪也俊和主事韩万象联合署名的礼部奏疏中，向万历皇帝提出十分有利于西方神甫的建议。

在这奏疏中，礼部官员首先全文转录了庞迪我有关为利玛窦申请墓地的奏文，然后说礼部官员已查阅了《大明会典》，内中涉及赏赐外国人墓地的条款，大致有如下几种情形："一款，凡夷使病

故，如系陪臣未到京者，所在布政司置地茔葬，立石封识。又一款，夷使在馆（指京城的“会同馆”—引者）未经领赏病故者，行顺天府转行宛大二县，给与棺木银；领赏之后病故者，听其自行埋葬。”但是利玛窦却属特殊情况，他根本不是由他本国派来的使臣，而是“向化”而来。但终究利玛窦“久沾豢养之恩，兹以年老病故，道途险远，势难将榇返国。孤魂暴露不无可矜”。所以礼部这四位联合署名的官员一致建议按照庞迪我所请，“赐给葬地，以广圣泽。”

礼部在上述奏疏中还特别强调，赐给利玛窦一块墓地对于树立明朝大国形象十分有利：“看得我国家德化翔洽，虽遐荒绝域上世所不宾之国，亦有响风慕义如利玛窦者，跋涉远途，入京朝贡，在馆廪饩十载于兹。而利玛窦渐染中华之教，勤学明理，著述有称，一旦溘然物故，万里孤魂不堪归榇，情殊可悯。所据庞迪峨（我）请给葬地一节，虽其自来中土，与外所遣陪臣不同，但久依辇毂即属吾人。生既使之糊口于大官，死岂宜令其暴骨于浅土。且庞迪我等四人愿以生死相依，亦当并议优恤。”最后礼部官员提出了他们的如下建议：

“伏乞敕下本部转行顺天府，查有空闲寺观隙地亩余，给与已故利玛窦为埋葬之所。见在庞迪我等许就近居住，恪守教规，祝天颂圣。此圣朝泽枯之德与柔远之仁，迪所以风励外夷，而永坚其向化之诚者也。”①

由礼部吴道南、林茂槐等四大员联名上疏具有很高的权威性，他们提出的建议很难再受到同僚的反对或批驳。上疏中对皇帝“圣泽”的赞誉之辞又足以满足万历皇帝的虚荣心，所以皇上阅后，又转批给阁老。阁老表示完全赞成礼部的建议，并将批文又呈进皇帝。最后，经万历皇帝的同意，庞迪我的努力获得成功。《明神宗实录》载明：“壬寅赐西洋国故陪臣利玛窦空闲地亩埋葬。”②

---

① 《熙朝崇正集》 卷二

② 《明神宗实录》 卷四七〇 页一一

深谙中国官场做法的庞迪我在皇帝批准赏赐给利玛窦墓地之后，他立即开始了新的一轮外交活动，以便使墓地选址一事落到实处。

庞迪我知道在万历皇帝赏赐利玛窦墓地一事中，当权的阁老叶向高起着关键性作用。所以庞迪我赶制了几份象牙日晷，上面精美地雕刻上日、月、星辰图，然后到叶向高府上去拜谒。在对叶向高表示谢意后，庞迪我将象牙日晷赠送给阁老。叶向高很快学会了调节日晷，心中非常高兴。庞迪我借机请叶向高与负责落实利玛窦墓地的少京兆黄吉士打个招呼，请他给传教士们以照应。叶向高当即答应了。

这时万历皇帝赏赐给利玛窦墓地的批复已直接转到礼部右侍郎吴道南处。于是庞迪我又带着礼品去谒拜吴道南，感谢他在为利玛窦申请墓地的整个过程中的帮助。吴道南当时心境也很好，对庞迪我十分客气。庞迪我遂利用这种融洽的气氛，向吴道南提出请求，希望在礼部涉及赏赐利玛窦墓地的行文中，不要使用不利于传播福音的字句。吴道南记下此点并告诉庞迪我各部在转发公文中往往使用一种正式和庄严的表达方法，但绝不会影响到传教士的传道之事，吴道南还特别提到少京兆黄吉士是他的好朋友，而且亲如兄弟，他会给黄吉士去信，请他的朋友选一处令传教士们满意的地方作为利玛窦的墓地。

有了叶向高和吴道南两位声名显赫的大臣的关照，庞迪我认为已经到了直揭拜谒少京兆黄吉士的时候了，所以他前往黄吉士的府上去拜谒。正当他们交谈时，仆人给黄吉士送来两份大臣的文函，其内容都是请求黄吉士给传教士们提供方便的说项。黄吉士虽然以前并不曾与传教士们有过往还，但从皇帝赏赐墓地的批复以及其他大臣请他帮忙的种种迹象，使他感到处理好这件事与他有利。所以他对庞迪我表示了友善的态度。不久黄吉士本人也到教堂里去回访，以进一步了解庞迪我等的要求。

随后黄吉士责令他的属下与庞迪我等一同去选择较为合适的墓址。最后，选中了在宫中多年的杨姓内官所建的一座寺院——仁恩寺。这实际上是杨内官的一处乡间别墅，在阜成门外有地基20亩，房屋38间。当时杨内官因犯有罪行，被关押在狱中，等候秋后处决。

经手地产转移的官员想从地产的估价中谋取好处。庞迪我从他自己的跟身仆人处得知这个信息后，他利用拜访黄吉士的机会谈到这一问题。黄吉士和他的幕僚稍作研究后，做出决定：仁恩寺为犯死罪的宦官所有，划归神甫后，无须另外作价。看守寺院的僧人应立即将该地产移交给庞迪我。

看守寺院的僧人被告知上述决定后，立刻搬出了仁恩寺。就在当天，神甫们迁入这个寺院。不久，黄吉士和礼部尚书分别在仁恩寺门前贴上告示，指出皇恩浩荡，惠及最遥远国度的民人。这块地产已经由皇帝赏赐给西方传教士作为利玛窦的墓地。利玛窦的同伴将以此地为永久居留地，在这里信奉自己的宗教并祈祷皇上和他的母亲长寿及全国的和平昌盛。此后，未经神甫们同意，任何人不得进入此地，更不得骚扰滋事。似乎诸事进展顺利。

然而一些意想不到的麻烦接踵而至。首先，杨内官的友人是些很有势力，而且骄横惯了的宦官，他们不甘心仁恩寺落入外国人手中。于是他们怂恿活动在皇帝左右的主管太监出面给少京兆黄吉士写信，要求将仁恩寺留给宦官们。黄吉士知道赏赐给利玛窦墓地是皇上的旨意，因此他有恃无恐地将皇帝的批复和礼部尚书给他的指令一并寄给那位主管太监。

主管太监怕因为他插手利玛窦墓地选址一事引起万岁爷的不悦，所以他立刻给少京兆黄吉士回信，说他并不知道仁恩寺是皇帝亲自赐给利玛窦的墓地，对此他表示歉意。黄吉士将这一小插曲告诉了庞迪我并建议他主动去拜谒这位主管太监，以避免他再次做梗。

于是庞迪我准备了几本传教士们用中文写的介绍基督教教义的著述，同时还附有一份包括圣母座像、象牙日晷及其他西方珍稀物品在内的厚礼，前往主管太监的府邸。在与主管太监的晤谈中，庞迪我终于从主管太监处得到不会再有人与传教士们为难的许诺。庞迪我再次获得外交上的成功。

紧接着，在转交仁恩寺产权的程序上又遇到新的困难。产权转移属户部的权限。由于庞迪我与礼部官员相熟，所以在为利玛窦申请墓地的整个过程中都是依靠礼部官员的帮助。因此当礼部将仁恩寺产权转移一事报给户部并请户部今后对这一地产给予免税优惠时，户部觉得此前他们受到了慢待，而且又为产权转换过程中户部没有得到实际利益而恼怒。所以他要求负责利玛窦墓地选址的官员对于为什么要把这样一个颇具规模的地产无偿转移给外国神甫做出说明。户部故意制造事端的意图十分清楚。

庞迪我了解了事情的始末后，他又去拜访这位户部尚书，向他详尽介绍了万历皇帝赐给利玛窦墓地的全过程，希望户部尚书在地产转移一事上给予帮助。户部尚书的回答十分冷漠。他告诉庞迪我有什么要求可向户部呈递书面申请。庞迪我早已熟悉中国官场的各种内幕。向户部写书面呈文，实际上意味着仁恩寺产权转移的程序将被无限期地拖延下去。所以在他拜访户部尚书以后，他立即去拜访同样在户部任职的他的一位熟人。而这位熟人又恰好是户部尚书的知己。庞迪我请这位熟人转告户部尚书，赐给利玛窦墓地是皇帝的恩典，而且又得到朝中许多大臣的支持。在仁恩寺产权转移一事上，如果户部尚书不采取配合的态度很可能激怒皇上，而且会和一些大臣对立起来。看来庞迪我的上述观点被户部尚书接受了。就在庞迪我请那位熟人向户部尚书说项的第二天，庞迪我接到户部尚书的一封来信，答应在仁恩寺产权转移一事上给予合作。庞迪我立即回信表示感激，同时送去一件欧洲珍稀礼品作为答谢。就这样，由于有了户部的配合，仁恩寺产权转移一事迅速完成，有

关部门并明确宣布此项地产享有永远免税的特惠。为了表示对皇帝恩德的无尽感激，庞迪我等传教士前往皇宫，跪拜谢恩。

由于利玛窦的墓地是皇帝赐予的。所以在墓地围墙的正门门额上刻下“钦赐”两个中文大字。少京兆黄吉士还特意送来刻有“慕义立言”四字的匾额。

俟仁恩寺产权转移手续全部完成时，距利玛窦辞世已一年有余。为了安葬利玛窦，遂将他的棺木从南堂迁移到新的墓地，以待新任中国传教团会长龙华民来京后，再行安葬。为了避免造成社会上的轰动，整个移灵工作是悄然而有序地进行的。

在移灵后不久，龙华民来到北京，在他主持下设计了墓地并于1611年11月1日“诸神瞻礼节”这天为利玛窦举行了安葬仪式。①

为利玛窦申请到墓地并为其举行庄严、隆重的安葬仪式，这不仅仅是庞迪我个人的成功，更重要的是，这一事件标志着西方传教事业在中国取得了历史性的进展。1613年当金尼阁携带着利玛窦所遗书稿返回欧洲时，他又在原书稿后增加了利玛窦死后所享有的“荣哀”章节。而且，金尼阁这时仍无法抑制为传教事业的重大进展而感到欣喜的心情：

“谁听到中国皇帝赐给穷苦的外国人一个家园和墓地，会不感到惊奇呢？这种特权以前从未赏给过外国人，也很少给予政绩卓著的最高级大臣。就是这几个外国人排除了异教偶像及其神坛，不仅是在京城的眼皮底下，而且是在全国的众目睽睽之下，在朝廷和皇太后※本人都了解的情况下，经过高级部门和整个阁部的赞同，然后把偶像换上了救世主基督和圣母的画像，有谁听了这些不觉得

① 有关庞迪我为利玛窦申请墓地的整个活动可参阅《利玛窦中国札记》第二十 二十一章

※ 因皇太后信仰佛教之故。

奇怪呢?更令人惊异不止的是,他们在自己的神坛上应皇上本人的要求为皇帝祈福,而且出于他本人的意思在神坛上还刻上了他的名字。"①

金尼阁对于这一事件的重大意义做了深思并郑重写道:"最近的这次收获已经取得了某种重要的成就,这个成就或许比前三十年漫长而艰难的奋斗所做的任何事情都更重要。由于对传教团创建人所表示的敬意,这就确定是不仅肯定了整个传教事业,而且由皇上和大臣们这方面认可这个新居的用途以及新居内基督教的工作,也差不多等于他们赞同了基督教的律法。"②

在利玛窦申请墓地的整个过程中,充分显示了庞迪我的才华:他有审时度势的敏锐眼光,有不达目的绝不休止的勇气和魄力,也有灵活善变的外交手腕。而他对中国社会的深刻认识,则成为他事业上成功的根本保障。事实上,为利玛窦申请墓地一事从始到终,可以说是"适应"策略最典型,也是最成功的一次实践。

然而中国传教团内部,对于什么是正确的在华传教的策略,却有着不同的看法。龙华民继任中国传教团会长后,对利玛窦和庞迪我所实施的"适应"策略提出了公开的批评,由此引发了"礼仪之争",致使耶稣会在华传教事业急转直下,陷入一种深重的危机之中。

---

① 《利玛窦中国札记》 下册 第648页

② 同上 下册 第647-648页

第九章　从“适应”策略到“礼仪之争”

由沙勿略倡导，经利玛窦和庞迪我使其不断充实和完善的“适应”策略，使基督教的在华传教事业取得了初步的成功并呈示出其进一步发展的前景。但随着耶稣会内部“礼仪之争”的爆发和“礼仪之争”的深化使基督教的在华传教事业不断遭到重创，最终导致其不可挽回的失败。

那么什么是“礼仪之争”？具体来说，在“礼仪之争”中持异议的双方，其争论焦点主要集中在如下两个方面：一，是否可以用中国典籍中的上帝（或者“皇天”、“帝”、“天”和“天命”）一词来译基督教的“天主”(God)；用“天神”译“天使”(Angel)；用“灵魂”译“Soul”。其中最关键的是能否用中国典籍中的“上帝”类比基督教的“天主”。二，是否允许中国皈依基督教的教民参加“祀天”、“祭祖”和“参拜孔子”这些礼仪活动，或者说在中国社会中，“祀天”、“祭祖”和“参拜孔子”这些礼仪其内涵是一种社会政治活动，抑或是一种对偶像的崇拜。上述争论似乎是围绕着“礼仪”问题而展开的，所以在历史上往往将上述争论冠以“礼仪之争”的总名义。然而这种争论涉及到对中国文化和西方文化二者本质差异的认识，同时也是判断“适应”策略是否背离基督教基本教义的最重要的尺度。为了说明“礼仪之争”所具有的严正意义，我们再度转向“适应”策略的实质这一关键问题。

美国专攻中国思想史的学者约瑟夫·利文森在论及历史上西方思想如何能在中国人的心灵中引起反响时曾指出，调和主义是个前提条件。因为中国的传统仍处于不可动摇的地位上。西方文化要想在中国立足，则必须披着中国传统的外衣来寻求认

可。①利玛窦和庞迪我在中国的传教活动，实际上也正是这样做的。他们推行的“适应”策略的实质就是文化调和主义，即在中国文化与西方文化这两种异质文化中寻找具有同一性的地方，具体地说，就是要在这两种异质文化中能寻找到由此及彼的契合点。用中国典籍中的“上帝”来译基督教的“天主”，就是一个沟通中西两种文化的契合点。

在基督教的发展史中，有关其教义的基本术语的翻译，是个具有原则性意义的重大问题。历史上，当基督教传入希腊、罗马世界时，其所面临的困难之一就是如何用希腊文和拉丁文确切地翻译用希伯来文写成的《圣经》，特别是那些与基督教教义有关的术语。在基督教适应希腊--罗马文化的漫长岁月中，基督教神学家们才逐步在希腊文和拉丁文中筛选出一定的词语，排除了其中异教的成分而重新注入了基督教的概念，于是解决了用印欧语系的语言正确表达基督教教义这一难题。到蛮族大举南下覆灭罗马帝国以后，拉丁文则成为主要的宗教语言。宗教改革运动兴起后，随着欧洲民族国家的形成，在宗教活动中使用民族语言逐渐成为一种趋势，于是《圣经》又被译成不同的民族语言。由于绝大多数欧洲国家的语言都属于印欧语系，所以在将《圣经》由拉丁文译成各欧洲国家的民族语言时，相对来说，则遇到的困难较少，而且不易引出歧义。

地理大发现以后，当基督教向欧洲以外地区扩展时，如何将基督教教义用非印欧语系的语言来表述，也已成为欧洲天主教界日益关注的重大课题。

在美洲的征服过程中，虽然一些怀有种族主义偏见的殖民者和传教士一度曾想在印第安人当中禁止说土著语言而强制推行西班牙语，但终究语言是民族文化最本质的体现，它既不是一朝一夕形成的，更不是凭借暴力所能立即废止的。为了达到归化印第安人

① 利文森《儒教的中国与其当代命运》 1968年版 第3卷 第Ⅸ页

的目的，一些西班牙传教士开始研究分布在不同地区的彼此各异的印第安人语言。对于一些使用广泛的印第安人语言，传教士则根据其基本语法使用西班牙文字母重新设计出供印第安人使用的文字，然后再在印第安人中推广这种文字，以便通过用印第安人文字写成的宗教读物向印第安人灌输基督教教义。但是在印第安人的语言中没有能用来确切表达基督教教义的用语，所以传教士们在向印第安人阐释基督教教义时，凡涉及到基督教基本概念的术语，一律采取音译的方式。由于在传教士布道著作或演说辞中，连篇累牍地出现一些印第安人根本不知道其中含义的音译术语，这种情况也是造成印第安人很少真正皈依基督教的原因之一。

在东方的传教活动中，西方传教士最初仍采用在美洲所推行的音译基督教教义中的关键术语的"经验"，但效果并不好，尤其在一些文明发达的地区效果更差。所以沙勿略在日本传教时曾考虑用日本民间流传的具有创造力的"神"("Dainichi")作为"天主"(God)的对应概念。但后来沙勿略发现"Dainichi"的内涵中渗透有佛教的成分，因而最终放弃了用"Dainichi"来译"天主"(God)的想法。在这之后的 50 余年间，日本的耶稣会士在围绕是选择日语中的一些原有词语来意译基督教教义中的术语或是直接将这些术语用音译的方式来推行，一直争论不休。最后用拉丁文或葡萄牙文音译基督教教义中有关术语的主张占了上风。①

菲律宾群岛的西班牙神甫们也更愿意援引美洲的先例，在当地的土著居民中采用音译的方式来推行和使用基督教相关的术语。这种方法也影响到对寓居菲岛的华人的宣教工作。在马尼拉的华人聚居区，西班牙多明我会士高母羡用中文写了一部《无极天主正教真传实录》，其中有关的宗教术语大多将原来的西班牙词语用闽南音译出，如"吾主天主"(Dios)音译为"本头僚士"；"圣神"

① 邓恩《一代巨人》 第 283 页

(Espiritu Santo)音译为"卑厘厨山厨";"圣公教会"(Iglesia Catolica)音译为"山礁益礼社交刀厘咬"。①

不难想象,一部充斥这类音译术语的布道著作势必很难在中国知识界中发挥作用。所以利玛窦在进入中国十余年后,随着他对中国社会的逐步了解和对中国典籍的刻苦研读,终于提出用中国古典文献中所使用的"上帝"(或者"皇天"、"帝"或"天"、"天命")一词译基督教"天主"(God);用"天神"译"天使"(Angel);用"灵魂"译"Soul"。他的这一方案上报视察员范礼安并于1600年获得批准。其中最关键的就是用"上帝"(或者"皇天"、"帝"或"天"、"天命")来译"天主"这一概念。

"上帝"、"皇天"、"帝"、"天"、"天命",上述这些中国古典文献中常常出现的同义概念集中体现了中国人的宇宙观和中国人宇宙观的演化过程,同时也反映了中国文化与西方文化的本质区别。

在华夏文明的源头,在中国的原始社会,不可逾越地也历经了一个万物崇拜时代,尤其对苍茫无际的穹宇更是既尊崇又畏惧。四季的变化、年景的丰欠、风雨雷电、日蚀、月蚀乃至人世沧桑、生老病死、王朝转换等等,皆被视作"天命"所使然。即,取决于"上帝"(或者"皇天"、"帝"、"天"、"天命")的意志或决断。实际上,华夏先人赋予了他们以主宰一切的人格神的含义。

那么,中国先人宇宙观中的"上帝"(或者"皇天"、"帝"、"天"、"天命")与西方基督教所崇奉的"天主"是否具有同一性呢?我们通过下面列举的中国典籍中的一些段落便可得出初步的结论。

"皇天眷命,奄有四海,为天下君。"(《尚书·大禹谟》)

"天叙有典,敕我五典五惇哉;天秩有礼,自我五礼有庸哉。"(《尚书·皋陶谟》)"

"有夏多罪,天命殛之。""予畏上帝,不敢不正。"(《尚书·汤

---

① 方豪《中国天主教史人物传》 上册 第84 85页

誓》)

"天道福善祸淫,降灾于下,以彰厥罪。"(《尚书·汤诰》)

"惟上帝不常,作善降之百祥,作不善降之百殃。"(《尚书·伊训》)

"惟天无亲,克敬惟亲。"(《尚书·太甲》)

"恭默思道,梦帝赉予良弼。"(《尚书·说命》)

"惟天聪明,惟贤时宪。"(《尚书·说命》)

"皇天震怒,命我文考,肃将天威。"(《尚书·泰誓》)

"天祐下民,作之君,作之师,惟其克相上帝,宠绥四方。"(《尚书·泰誓》)

"天矜于民,民之所欲,天必从之。"(《尚书·泰誓》)

"上帝弗顺,祝降时丧,予一人恭行天罚。"(《尚书·泰誓》)

"皇矣上帝,临下有赫,监观四方,求民之莫…,上帝耆之,憎其式廓。"(《诗经·皇矣》)

"上天之载,无声无臭。"(《诗经·文王》)

"敬之敬之,天维显思,命不易哉。无曰高高在上,陟降厥士,日监在兹。"(《诗经·敬之》)

"荡荡上帝,下民之辟。"(《诗经·荡》)

"昊天上帝,则不我遗。"(《诗经·云汉》)

"藐藐昊天,无不克巩。"(《诗经·瞻仰》)

"获罪于天,无所祷也。"(《论语》)

"君子畏天命。"(《论语》)

"郊社之礼所以事上帝也。"(《中庸》)

"存其心,养其性,所以事天也。"(《孟子》)

"莫非命也,顺受其正。"(《孟子》)

通过上面列举的例子,可以总结出如下几点:

其一,中国典籍中的"上帝"、"皇天"、"帝"、"天"以及"天命"这些概念实为同意殊称,即同一概念的不同表示方法。

其二，上述各引语依顺序分别出自《尚书》、《诗经》、《中庸》和《孟子》。成书的不同年代，表明中国先人在此期间已跨过相当漫长的历史时期。随着华夏先人对宇宙和自然界规律认识的逐步加深，以及主体意识的日益觉醒，华夏先人的宇宙观和自然意识也在不断变化之中。因此，在中国古籍中反复出现的“上帝”、“皇天”、“帝”、“天”以及“天命”等，其内涵也在不断地变化。在华夏先民处在万物崇拜的时代，“上帝”、“皇天”、“帝”、“天”以及“天命”含有自然义，即他们本身就是宇宙，但同时也是主宰一切的人格神。

随着古人主体意识的逐步觉醒，他们已认为“上帝”、“皇天”、“帝”、“天”以及“天命”并不是盲目、任意地对人间施福或加祸。他们是用“德”这把尺度来衡量人世间的行为。人的行为只要符合“德”的要求，就可以企盼得到好的年景和过上康泰的生活。反之，将受到上天惩罚。王朝的兴衰也全在于当政者的行为是否合乎“德”的要求。这就是所谓的“以德配天”。即古人已开始意识到人的能动作用。

从孔子时代开始，“上帝”、“皇天”、“帝”等称谓逐步为“天”所取代，而且把“天”趋向于看成是真实的有机体，即自然存在的宇宙。神秘的具有主宰义的“天”只存在于民间的信仰之中。

孔子认为人与“天”是可以相通的，人只要不断进行道德上的自我完善，就能与“天”求得和谐一致，即，人可通过“尽心”、“知性”的道德存养功夫达到“天人合一”的境界。

达到“天人合一”的境界并不是人生的目的，道德人格的自我完善的目的在于“参天地，赞化育”(《中庸》)，具体地说，要“为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”(《宋元学案》)。这也就是中国人，尤其是知识分子实现人生价值的道路。

综上所述，我们可以看到，从孔子时代起，已经逐步用“天”取代了“上帝”、“皇天”、“帝”等称谓，而且逐步地赋予了“天”，以不同于“上帝”、“皇天”和“帝”等的含义。尤其是从对“天”的单纯崇拜演

化为对“天人合一”境界的追求，表明为了实现人与自然的和谐以及人与人之间的和谐关系，中国先人十分注重主体意识的弘扬和人的能动作用。中国文化中这种人本主义传统和哲学中的无神论传统使中国人的先祖避免了将整个民族置于宗教信仰的狂热之中。由于中国先人确定了人为万物之灵、人是宇宙的中心这一基调，因此充满自信地深信，通过道德的完善就能实现人与自然和谐一致的理想，同时也能实现人类社会的大同。即中国人不需要一个超越于自然之上的“神”来拯救世界。中国人关心的是现世的功业，而不是来世的拯救或灵魂的不朽。因此，中国古籍中所出现的“上帝”、“皇天”、“帝”、“天”和“天命”从孔子时代起已赋予了新的解释，与基督教的“天主”相比较，可以说是两种根本不同的概念。尤其是从孔子时代起，逐步用“天”代替了“上帝”等称谓，“上帝”等称谓中原来所含蕴着的主宰义的人格神的含义已历史地消弥于无形之中。因此从发展的角度来看，在中国典籍中并没有可以和基督教的“天主”相类比的概念。

那么利玛窦以及庞迪我是如何在中国典籍中的“上帝”与基督教的“天主”之间找到可以类比的根据并以此作为沟通两种异质文化的契合点呢？众所周知，基督教赋予“天主”以“至高、至美、至能、无所不能。至仁、至义、至隐、无往而不在”的属性和功能。为了论证中国典籍中的“上帝”、“皇天”、“帝”、“天”以及“天命”也具有上述的属性和功能，利玛窦在《天主实义》一书中摘录了许多六经中的名句来说明中国典籍中的“上帝”就是基督教的“天主”：

“《周颂》曰：‘执竞武王，无竞维烈，不显成康，上帝是皇’。又曰：‘于皇来牟，将受厥明，明昭上帝。’《商颂》云：‘圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是祗。’《雅》云：‘维此文王，小心翼翼，昭事上帝。’《易》曰：‘帝出乎震。夫帝也者，非天之谓，苍天者抱八方，何能出于一乎？’《礼》云：‘五者备当，上帝其飨。’又云：‘天子亲耕，粢盛秬鬯，以事上帝。’《汤誓》曰：‘夏氏有罪，予畏上帝不敢不正。’又

曰※：'惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性，克绥厥猷惟后。'《金縢·周公》曰：'乃命于帝庭，敷佑四方。'上帝有庭则不以苍天为上帝可知。历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。"①

如果我们将利玛窦上述从六经中择出的有关"上帝"的语录和我们前面从经典著作中按时代顺序择出的语录做一比较，我们可以看到，利玛窦已经巧妙地回避了华夏先人在不同历史时期曾赋予"上帝"以不同内涵这一关键性变化，而仅仅把赋予"上帝"以主宰义的人格神的语录集中在一起，所以给人一种中国经典著作中的"上帝"就是西方基督教中的"天主"的印象。他的这种类比的方法的确触动了一些中国知识分子的心弦，使他们开始相信基督教的"天主"就是中国先人所谓的"上帝"。像杨廷筠在《天释明辨》中便写道：

"夫仰而见天之动，俯而见地之静，中而见人物之并育并行，幽而见鬼神之体物不遗，此实理也。心所明也。天何以能动，地何以能静，人物何以并育并行，鬼神何以体物不遗，必有主命存乎其间，设无主宰，必且错乱断灭，造化或几乎息。此实理也。心所明也。圣人、时人之耳目也。义理皆取决焉。自有书契以来，立教圣贤必令人敬天、畏天，如曰'天命'、曰'皇降'，断断乎定有所指。孔子曰：社郊之礼所以事上帝也。此上帝以其至尊无偶，故谓之'上'。原与'陡斯'（此乃葡萄牙文"天主"的音译——引者）尊称，理大悬合，此实理也。心所同也。此心之同，南海北海东海西海不得有异。故此心之同。"②

从这段引文可看到杨廷筠仍是以自然法则为出发点，认为天既恒动、地既恒静而人物皆是并育并行，如果没有一个超越万物之

① 利玛窦《天主实义》 载《天学初函》 卷一 第416页

② 杨廷筠《天释明辨》 页九至页十一

※ 下段引文实出自《汤诰》。

上的"主"的存在，那么对于处于大化流行之中的世界就没法解释。所以他也认为中国典籍中的"上帝"按其属性与功能来判断，就应当是"陡斯"，并由此得出结论，对"上帝"(或"陡斯")的认同应是四海之人的共识。

李之藻在万历三十五年(1607)为其友人汪孟朴重刻《天主实义》做序时，对"天学"与儒学之间的相似之处谈了他的见解：

"尝读其书，往往不类近儒，而与上古《素问》、《周髀》、《考工》、《漆园》诸编，默相勘印。顾粹然不诡于正。至其检身事心，严翼匪懈，则世所谓皋比而儒者，未之或先。信哉东海西海，心同理同，所不同者，特言语文字之际。"①

李之藻这段话，表明他也认为"天学"与中国古代儒学是"默相勘印"的，同时像杨廷筠前段引文一样，也表示出晚明中国知识分子博大的胸怀和开放的心态，他们都认为既然是真理，它就应当有一种普遍性，就应当是放之四海而皆适用的。

除像杨廷筠和李之藻这些从总体上认为"天学"与儒学相近的学者外，像严谨还对中国典籍中"上帝"的属性和功能进行了具体的考证。《天帝考》一文中便写到，在中国古籍中："曰惟皇、曰皇矣，其尊无对也。曰荡、曰浩，其体无穷也。曰上天之载无声无臭，纯神无形也。曰维天之命于穆不已，无终也。曰陟降厥事，日监在兹，无所不知，无所不在也。曰无不克巩，曰靡人弗胜，无所不能也。……"②

通过上述几段引文我们可以看到，在中国古籍中当论到"上帝"、"皇天"、"帝"、"天"以及"天命"时，对他们主宰天地万物的无尽威力曾加以肯定。在这方面与基督教的"天主"的属性和功能的确有些相似。但最根本的差异在于中国的典籍中从来没有关于"上

---

① 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第147页

② 《天主教东传文献续编》(一) 第80—81页

帝”、“皇天”、“帝”、“天”以及“天命”创造天地与人类的记载；也没有“三位一体”的概念；同时也没有“天堂”和“地狱”之说。

可见在儒家学说和基督教教义之间存在着本质的差异。那么利玛窦何以认为两者之间存在着某种程度的近似性呢？从利玛窦的观点来看，最根本的依据在于，中国古代的圣贤们从来没有偶像崇拜的习俗，孔子的学说是根据自然法则而奠定的，这种哲学由古人发展而来，很少有应该正当地加以指责的东西。①在1609年2月15日利玛窦致远东副省会长巴范济的信中，他又重申：“中国人也倾向于事天修身，也许有人执相反的意见，不过这是我经过仔细观察所得的结论。中国人自古就遵‘天理’(Lege naturale)，且比我们欧洲人守的还更完善。在一千五百年以前，他们并不敬拜鬼神。”②可见利玛窦将中国典籍中的“上帝”类比于基督教的“天主”既是出于“适应”策略的需要，同时也是他个人确信中国典籍中的“上帝”的确可以类比于西方的“天主”。所以利玛窦在《天主实义》中写道：“历观古书，而知‘上帝’与‘天主’特异以名也。”③

在用中国典籍中的“上帝”译基督教“天主”一词上，庞迪我与利玛窦的观点是完全一致的。在他致古斯曼主教的信中，他特别指出，中国古代的圣贤崇拜天和地，但中国文献中并无他们崇拜偶像的记载。这些圣贤都从自然法则中获了救。④在庞迪我为“适应”策略做全面辩护的《具揭》中，他特别强调西方的“天主”就是中国的“天”或者说“上帝”：“天主者，造天地万物之主。西国所事之天主，即中国所奉之‘天’，即中国所祀之‘昊天’、‘上帝’也。”为了避免概念上的误解，庞迪我着重指出他所说的“上帝”并非中国道家所推崇的“玉皇大帝”，事实上在中国的经典祀典中从来没有让中国人

---

① 《利玛窦中国札记》 第101 102 485页
② 《利玛窦全集》(4) 第413页
③ 利玛窦《天主实义》 第416页
④ 庞迪我《书信》 第118页

尊奉"玉皇大帝"的记载。庞迪我还指出他所谓的西方"天主"即是中国的"天",此中更应区分"苍苍旋转之天"与创造"苍苍旋转之天"的那个"天"。只有后者,即无形而具有主宰功能的这个"天"才和"上帝"为同一含义,才和西方的"天主"为同一造天地万物之主。中国所以用一个"天"字来表达两种不同的含义,"特因此中文字圆活",这才"称旋转者曰天,称主宰者亦曰天。"至此,庞迪我总结道:"故天也,上帝也,天主也,一也"。接着庞迪我再次阐述他东来的目的,就是"欲论定其理,与儒家相合。共向一尊耳。"①由于庞迪我深信中国古籍中的"上帝"即是基督教的"天主",所以在他的中文著述中曾广泛使用"上帝"这一术语,同时也兼用"天主上帝"、"天帝"、"帝"等同义术语。例如,"上帝赐人存护此身"、"天主上帝赐我者富贵寿安"、"迨德成欲克皆认帝赐也。"、"生享净心之乐,而身后获见天帝。"②

既然庞迪我和利玛窦都认为中国典籍中的"上帝"、("皇天"、"帝"、"天"以及"天命")就是基督教的"天主",那么他们如何解释中国典籍中根本没有赋予"上帝"以造物主的属性,同时中国典籍中也没有关于"天堂"和"地狱"等的记载呢?从利玛窦和庞迪我的前引观点来看,中国的先人从未崇拜过偶像。他们既然遵循着"自然法则",那么他们终将会认识到"上帝"事实上是万物的创造者,也将会认识到"天堂"与"地狱"的存在。他们更相信中国的先人很可能对"上帝"("造物主")、"天堂"与"地狱"已经有所认识,只是由于历史年代的久远以及诸如秦始皇的"焚书坑儒",致使载有"上帝"是造物主以及"天堂"和"地狱"的典籍已经失传,或是这部分内容已被删节。③李之藻也认为尽管在中国典籍中天堂、地狱之说

---

① 庞迪我 熊三拔等《具揭》 页五 六

② 庞迪我《七克自序》

③ 利玛窦《天主实义》 第551页

"未之睹也",但这可能是"秦焰酷而其义不存",如今"西泰子孑身入中国,夺而归之吾儒,以佐残阙"。所以他主张儒学与"天学"是相近似的。①利玛窦与庞迪我也都自认他们来华是为了填补中国典籍中应当有,然而目前已经阙如的部分。利玛窦写《天主实义》一书,就是试图把基督教的"天主"所具有的属性和功能都加在中国典籍中的"上帝"身上。庞迪我在利玛窦去世后,仍继续他的未竟工作,写出《天主实义续篇》。在书中进一步阐述"天主"的性质、属性和功能,即:"天主何如"、"天主惟一"、"天主无始终"、"天主有生命"、"天主纯神无形"、"天主至纯无杂"、"天主无所不在"、"天主无所不能"、"天主智识"、"天主诚实"、"天主善好"、"天主殊福"、"天主爱德"、"天主他德"、"天主不宜改"和"天主公赏罚"等内容,其目的也仍在于使"天学"与儒家学说更贴近。

综上所述,我们可以说用中国典籍中的"上帝"来译基督教的"天主"不是一个简单的译法问题。用"上帝"类比"天主"实际上反映了利玛窦和庞迪我所推行的"适应"策略的精神实质。用中国典籍中的"上帝"类比于基督教的"天主",从而在儒家学说与基督教教义之间找到了契合点,这就是所谓的"合儒";通过《天主实义》和《天主实义续篇》这类著作将基督教的"天主"所具有的属性和功能加在中国典籍中的"上帝"身上,这就是所谓的"补儒";通过"合儒"、"补儒"的工作将中国的知识分子的兴趣吸引到"天学"上来,使他们最终皈依于基督教,这就是所谓的"超儒"。因此,用中国典籍中的"上帝"来译基督教的"天主",是利玛窦和庞迪我推行的"适应"策略的重要组成部分。而且在他们这种策略中对周孔时代所谓真正儒学的推崇恰恰与晚明士大夫和知识分子中富有批判精神的一翼对上古"三代盛世"的向往与追求相一致,因此在这部分知识分子心中曾引起共鸣。

---

① 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第152页

历史上儒家所追求的社会理想就是“天下为公”的“大同世界”。成书于战国末年或秦汉之际的《礼运篇》对理想的“大同世界”做了动人的描述：

“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴。盗窃乱贼而不作。故外户而不闭。是谓大同”(《礼记·礼运篇》)。

要实现“大同世界”的理想，必须整个社会都为之奋斗，而每个人则首先要提高自己的修养，所谓“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”(《大学》)。

要修身养性，则尤须身体力行，实践“三纲八目”的要求。所谓“三纲”即明明德、亲民、止于至善。所谓“八目”，即指格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下八项内容。其相互关系，在《大学》中写得十分明白：

“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”

儒家所匡定的上述政治哲学体系反映了儒家思想及中国传统文化的伦理本位特征。而且中国传统文化的价值取向不仅要求社会成员以道德的自我追求和完善为目的，同时要勇于承担社会责任，以天下兴亡为己任，即要“以天为宗，以德为本”(《庄子·天下》)，在这个基础上，“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”(《宋元学案·横渠学案》)。

为了实践作为一个儒者的历史使命，为了匡时济世，他要崇尚气节，“正道直行”。“天行健，君子以自强不息”(《易传》)，就是强调

发挥一个人的主体能动性。然而晚明中国社会的现实恰恰与儒家的理想社会相距遥远。像徐光启这类知识分子越来越感觉到在日益陷于颓世的晚明社会，靠知识分子的自我修养仅可以洁身自好，但却不能激励更多的有志之士来担负起社会的兴亡之责。尤其对那些趋炎附势或借权势搜刮民脂民膏的丑类更缺乏一种具有威慑性的力量，迫使他们在行为上能有所收敛，即中国圣贤所倡导的道德规范仅"能及人之外行，不能及人之中情"。①所以徐光启他们表现出对于一种至上的、对是非既能区分而且又能做出公正裁决的超然力量的追求。利玛窦、庞迪我将中国典籍中的"上帝"类比于基督教的"天主"并赋予其"天主"所有的属性和功能这正好适应了徐光启这类知识分子的心理要求。徐光启所以皈依基督教就是因为他真诚相信"天学"："其说以昭事上帝为宗本，以保救身灵为切要，以忠孝慈爱为工夫，以迁善改过为入门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报，一切戒训规条，悉皆天理人情之至。其法能令人为善必真，去恶必尽，盖所言上主生育拯救之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使其爱信畏惧，发于由衷故也。"所以徐光启认为"天学"，"可以补益王化，左右儒术，救正佛法"。如果儒家学说吸收了"天学"的部分积极内容，那么"数年之后，人心世道必渐次改观。乃至一德同风，翕然丕变，法立而必行，令出而不犯，中外皆勿欺之臣，比屋成可封之俗。"②"比屋可封"出自《尚书·大传》："周人可比屋而封。"汉代陆贾在《新语·无为》中更具体写道："尧舜之民，可比屋而封，桀纣之民，可比屋而诛者，教化使然也。"从徐光启上面引语可看出他的理想社会便是"三代盛世"。而且他认为，为了真正挽回晚明社会下滑的趋势仅向真正的儒学，即周孔时代的儒学回归是不够的，儒学应当

① 《徐光启集》 下册 第432页
② 同上 第432-434页

继续发展以适应时代的需要。而儒学的新发展就在于补充“天学”的部分积极内容。“补儒易佛”，这就是徐光启对基督教律法的功效的认识。也是他贴近“天学”的思想基础。

除了用中国典籍中的“上帝”类比基督教的“天主”，从而在“儒学”与“天学”之间寻找到契合点之外，为达到“合儒”、“补儒”和“超儒”的目的，利玛窦和庞迪我又将中国古代的儒家学说和宋明理学做了严格的区分。在这一点上，利玛窦和庞迪我可以说用心良苦：基督教具有强烈的排它性，与佛教自然是势不两立的。至于以“穷理尽性”为主要内容的宋明理学可以说是儒、释、道三教合流的产物。其“理一分殊”的理论使传统的儒家学说走向哲理化，但“理一分殊”是受佛教华严宗“一多相摄”理论的启发而形成的一种思辩规范。此外，宋明理学把“理”当成存在于自然和社会之先的精神本体，宇宙乃至世间万物都是由“理”派生出来的。这实际上意味着否定了造物主的存在。所以无论宋明理学中的佛教成份还是对“理”的解释都是西方传教士所无法接受的。因此利玛窦与庞迪我都强调只有中国古代的儒家学说才是真正的儒家学说，而且只有中国古代的儒家学说才和基督教的教义有相近的地方。所以他们对宋明理学一般也持批评的态度。

为了说明“天主”是唯一至尊至圣的造物主，利玛窦不得不把批判的矛头指向宋明理学的一些论点。在《天主实义》中他写道：“……虽然天地为尊之说，未易解也。夫至尊无二，唯一焉耳。曰天曰地，是二主也。……吾天主乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰：郊社之礼，所以事上帝也。朱注曰：不言后土者，省文也。窃意仲尼明一之不可为二，何独省文乎？”①即，宋代理学大师朱熹认为孔子所以强调祭“上帝”而没有提及“后土”，是行文中的略笔。实际上孔子是并尊“上帝”和“后土”的。按朱熹的观点，世间实有二

① 利玛窦《天主实义》 上卷 第二篇

主，此点是和基督教认为宇宙间只有唯一一主的教义相悖的。所以利玛窦宁肯冒犯宋明理学家也不能对此保持沉默。庞迪我在与山东按察司副使陈亮采交谈时，对宋明理学也提出了批评，他尖锐地指出："东方之士才智绝伦，从事于学者非乏也。独本领迷耳。夫学不禀于天，而惟心是师，辟泛舟洪洋而失其舵也。其弊方且认贼为子，认邪魔而为天神也。呜呼殆哉。"陈亮采则回答说："夫戒慎恐惧，以率其天命之性而达于上天之载，此吾儒真本领真学问也。但恐愚俗不知天为何物，而以为在于苍茫穹置之表，故权而诏之曰，天即在吾心是也。而后之学者遂认心为天，以为横行真撞，真机旁皇，摆落规条，快乐自在，而卒流为无忌惮之小人，是岂周孔之教则然哉。"至此，庞迪我则"击节"表示赞同陈亮采的观点。[1]也就是说，在追求和探索真正儒家学说的真谛和批评宋明理学方面，庞迪我与陈亮采他们二人的立场是一致的。

陈亮采对古代儒家学说的信守和对宋明理学的批评并不仅仅是他个人价值取向的体现，而是代表着一种社会思潮。前面在我们谈到利玛窦和庞迪我这些"西儒"所以能融入中国社会时已经论述过：晚明王阳明"心学"的弊端日益明显。我国部分知识分子在对于"学者谈玄虚，遍天下皆禅学"的局面深表忧虑的同时，已经开始对王学末流和佛教的消极思想展开了批判。因此，利玛窦和庞迪我对宋明理学的批判也恰恰迎合了中国这部分知识分子不满宋明理学的心理。中国这部分知识分子在批评宋明理学脱离现实的学风的同时，表现出对"实学"的崇尚与追求。在这种要求改变学风之际，利玛窦和庞迪我对于西方舆地学、数学和天文学知识的介绍，在中国部分知识分子中形成一种看法，即认为"天学"也是一种"实学"。这也是中国知识分子对"天学"感兴趣的重要原因。例如，从徐光启这方面来看，他认为利玛窦的"天学"含有三种内容："大者修身事

① 庞迪我《七克·七克篇序》

天，小者格物穷理，物理之一端别为象数。”①李之藻同样认为利玛窦和庞迪我的学问，“总皆有资实学，有裨世用”，所以他曾上疏万历皇帝请庞迪我等西方传教士将“天学”中“有裨世用”的各类图书尽快译成中文。②冯应京痛感空谈误国，而大力呼唤实学。他便认为利玛窦的学识则，“要以陈得失之林，使众著于性之不可虚，而欲之不可肆，则所关于民用固甚钜也。”③可以说，利玛窦和庞迪我对宋明理学的批判以及介绍西 方科学知识，给中国知识分子造成“天学”就是“实学”的印象，此点成为沟通中国儒学与“天学”的又一个契合点。

所以，用中国典籍中的“上帝”来译基督教的“天主”以及在真正的儒家学说和宋明理学之间做出严格的区分，使中国知识分子认为“天学”即实学已成为利玛窦和庞迪我推行“适应”策略的核心内容，是调和中国文化与西方文化的两个最重要的契合点，也是拨动中国人心弦的最强音，更是和中国知识分子建立联盟的纽带。

同样，出于在一个社会和文化背景与欧洲迥异的国度里传教的客观需要，利玛窦和庞迪我十分注重观察中国的社会习俗和礼仪。庞迪我在致古斯曼主教的长信中，他总是不厌其烦地介绍中国人的习俗和礼仪，他认为了解和遵从这些习俗是跨步中国社会的第一步，此点前文已经有述。特别像“祀天”、“祭祖”和“参拜孔子”这些中国人普遍真诚遵从的礼仪，利玛窦和庞迪我都认为这三种社会行为并不是偶像崇拜，所以他们都把上述三者当作一种社会政治活动来看待。对于皈依基督教的中国教民，他们也并没有提出禁止其祀天、祭祖和参拜孔子的要求。事实上在将中国典籍中的“上帝”、“皇天”、“帝”、“天”和“天命”类比于基督教的“天主”之后，

---

① 《徐光启集》 上册 第75页
② 《春明梦余录》 卷五八
③ 李之藻编《天学初函·畸人十篇》 第153页

再禁止中国教民"祀天"只能造成自己理论上的矛盾。此外，从中国的实际国情和历史传统来看，在中国古代的"五礼"之中，"吉礼"列"五礼"之首。在"吉礼"中，祭祀天地("封禅")又被视作最重要的礼仪之一并受礼制的严格规范。从明嘉靖皇帝起已将祭祀天地的活动分别进行。每年冬至，皇帝皆要率文武大臣到北京城南的天坛来"祀天"。参加"祀天"活动对中国的士大夫来说既是在隆重肃穆的典礼中与"天"对话，净化灵魂的最佳场合，也是在封建等级社会中表明自己身份的理想机会。很难想像一个中国有资格参加"祀天"盛典的士大夫会主动退出这种典礼。像徐光启，他也并不认为参加"祀天"仪式是对基督教信仰的亵渎。所以他不仅参加"祀天"盛典还写下《南郊陪祀有述》两首，其中第二首有这样诗句：

"碧落摇光上帝台，周官奉璧侍祠来，龙旂不动黄云护，爟火初通紫气回。斗柄玉绳新候转，郊坛金版近臣开，不因裘冕成殷礼，谁显甘泉作赋才？"①

通过这首诗可以看到徐光启参加"祀天"活动的感受：一种神圣的感觉在他心中油然而生。由此可见，想禁止中国教民，尤其他们之中身居显位的士大夫参加"祀天"活动是多么的不现实。

"参拜孔子"在中国属于"释奠礼"的范畴。尊师重教是中华民族优良的文化传统，祭奠先师先圣由来已久。据《礼记·文王世子》记载："凡学，春，官释奠于其先师；秋冬亦如之。凡始立学者，必释奠于先师先圣。"在周代，人们所祭奠的为周公；汉以后，又加入孔子；宋元以后，孔子被尊为"师圣"，所以成为祭奠的主要对象。据利玛窦所载，每个新月和满月到来时，大臣及学子们都要祭孔。利玛窦在其《札记》中曾以相当长的篇幅来介绍孔子在中国历史中的地位以及中国知识分子参拜孔子虔诚心理和盛况。他们所以这样做，"表明他们对他著作中所包含的学说的感激。他们这样做是因

① 《徐光启集》 下册 第539页

为正是靠着这些学说，他们才得到了学位，而国家也才得到了被授与大臣官职的人们优异的公共行政权威。他们不向孔子祷告，也不请求他降福或希望他帮助。”①利玛窦在这里说得非常清楚，中国知识分子参拜孔子是为了向他表示感谢而不是一种迷信活动。庞迪我深知，中国知识分子终生奋斗的目标就是为了当官。当官要有知识，而知识是他们从孔子的著述中吸取来的。因此在中国孔子被当作“圣贤”，不但孔子本人受到人们的尊崇，连他的后裔也同样享有崇高的荣誉。②禁止参拜孔子无异于切断中国知识分子与孔子之间的感情联系。这是任何人也做不到的。利玛窦和庞迪我既然已把与中国知识分子的结盟当作传教策略的重点，那么禁止中国知识分子参拜孔子就等于他们把自己孤立于知识阶层之外。所以他们一直默许教民参拜孔子。

当然最能牵动中国人民思想感情的莫过于“祭祖”活动了。这是因为敬天法祖、慎终追远是儒家思想的重要特征，同时构成中国人十分重要的心理因素。在中国漫长的宗法社会中，血缘关系是人际关系以及人与社会之间的联系的基本纽带。因此对长上的尊敬与孝顺必然被视作伦常的基本原则和衡量一个人的道德水准和人格高下的普遍尺度。在《孝经》中明确写道：

“夫孝，德之本也，教之所由生也。身、体、发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也；立身、行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。”③也就是说，尽孝不仅表现在对父母感恩的情感范畴之中，更重要的是要把自己奉献给社会，通过自己为社会建立功业，来纪念父母。

孔子有鉴于孝的社会意义，则强调说：

---

① 《利玛窦中国札记》 上册 第103—104页

② 庞迪我《书信》 第96页

③ 《孝经》

"夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经而民是则之，则天之明，因地之利，以顺天下。"①

"入则孝，出则悌"。事实上孔子已把孝悌视作他的仁学体系的基础并为整个中国社会所接受。此点给庞迪我留下了深刻的印象。所以在他致古斯曼主教的信中写道："中国人对父母尽孝道是个普遍现象，忤逆要受到严厉的惩罚。很多大人物或是官吏都以自己父母年事已高需要照看为由提出辞职。在人们的心目中，这是合情合理的。因此这种辞职的申请一般都会得到批准。当父亲或母亲病故，其所有儿女（无论是为人君者或是一般的农夫）都要守制三年。守制期间要穿孝服。与我们那里穿黑色孝服戴月挂不同，他们是穿戴用白色亚麻布做的衣服和帽子。在守制的最初几个月，他们都要披麻戴孝，深居简出，腰上还要系一条麻绳，活脱像我们那里的跣足僧人。

"中国官吏不论其官阶高低（除兵部官吏）一旦得知其父母任何一方病故，他便应立即离职赶回家乡为父亲或母亲安葬并守制三年。一些有权势的人还要修造一间停放故去亲人棺柩的屋子，因为中国人要把亲人的棺柩停放2—3年以后才入土埋葬。这期间，孝子们每天都要去给已亡故的亲人烧香和上供，表示未忘他们的饭食。其中有几天还要请僧人来做法事和念经。这时小一辈、亲朋友好和妻妾都要一起来悼念已亡故的亲人。

"离职守制的官吏都要身着丧服。而且要改变通常的习惯。比如，他们不再坐椅子，而是改坐小矮凳。他们都深居简出，而且很少接待客人。他们甚至不再用平常用的纸来写东西，而是换上另种颜色的纸来写字。写信的落款也不再用原来的名字，开始启用一个与当时气氛相符合的新名字，前面还要冠以'不孝'二字，以此表示亲人的亡故是因为他的孝心不够所致。

---

① 《孝经》

“他们不再玩弄任何乐器，平常的饭食已经化简。到下葬的日子，亲戚、朋友都被请来，大家都穿白色孝服，一些僧人吹打着各自不同的发着哀音的乐器，有的则在诵经，从僧人穿的服式以及他们诵经的时间的长短，即使你根本不认识这些僧人，你也能看出哪些人是执事的。他们唱的挽歌很凄楚，但一首和另一首几乎大同小异。他们用纸和白绸子扎成许多形像，还做了许多旗帜和幡。放置棺木的地方被加以装饰。棺木要放到一个很大的椁中。中国人认为无论对于已亡人或是他们的后代，丧葬的安排对于他们的运道事关重大。尤其是棺椁的选材和埋葬地点更被看重。人们死后其棺木的选材以及制做，除非他们自己的儿子是不会委托给任何别的人去安排。当他们生前有闲的时候，他们也会去寻找那种最不容易腐烂的木料。棺木的板材一般都在四、六或八指厚。只有板材有一定厚度，棺木钉好后，停放在屋中，才不会溢出臭味。有的棺木要花费70、80，甚至100个金币(Ducado，西班牙金币单位)。中国人深信哪怕棺木或墓地有一样是理想的，便会带来好运。反之，如果不能为已亡人选到一口好棺木，则会带来厄运。中国很少有人不持这种看法。

“埋葬地点和墓穴的选择，他们或请巫师来敲定或者由投签来确认。投签时极为郑重其事并请熟悉投签技艺的人来帮助。他们深信选择到一块好的墓地不仅使他们自己交好运，而且会荫及自己的后代。他们反复测定墓穴的方向是否朝北，或是朝向了何方。在中国，墓地的确定是最重要的，也是最难于确定的事。墓地要是选在平原，一般不筑围墙，要是墓地选在了山丘上，则要用砖、石料和其他坚固的材料精心砌出墓穴，放入棺椁后，再牢牢地封起墓穴。大功告成后，人们再(为亡故者)举行一定的仪式和上供。中国人认为在城里埋葬死人是件晦气的事。如果他们知道某个人要埋在城里，哪怕他是中国鼎鼎大名的人物，人们也不愿给予这位已故的友人以更多的悼念。如果亡故者是女性，人们顾虑就更多了。有许多人相信一个人的魂灵会转附在另一个人的身上(即转生——

引者)。因此他们在父母亡故后不再杀生。他们所以如此,其理由是他们怕被杀的生物恰恰是自己转生的父亲或母亲,或者是其他(亲)人。一些人力行斋戒,他们觉得此生贫穷,希望转世能托生在一个富裕和显贵的大家。

"的确,绝大多数中国人并不崇拜偶像。然而一般来说,他们在一年的特定时候也要对它们(此处系指祖宗牌位——引者)礼拜,因为这是种习俗。但他们并不把祖宗牌位当作神灵来崇拜。他们对那些祖宗牌位怀有一种感怀之情,所以他们才为这些祖宗牌位烧纸、燃香并在它们面前杀生上供。"①

通过上面这段引文,我们可以看到庞迪我已经深刻认识到"孝"在中国已成为一种普遍的社会意识和伦理道德的基本准则,而且业已形成表示"孝"的一系列行为规范。但在中国人表示"孝"的过程中,又可看出不同的社会阶层、不同的人群,甚至不同的人,对"孝"的表达方式又是各异的,其敬重先人的出发点更是不同。所以庞迪我从中又得出一个重要结论,即"祭义不同"。②因此庞迪我对待中国人的祭祖行为是区别对待的。

首先,庞迪我从基督教的教理出发,认为只有天主才能对世人的祈求给予赏赐。在祭祖时要求祖宗赐福免祸,是不对的。因为这等于"以天主之权之能,加于人类,故不可也。"庞迪我感到庆幸的是中国的"典制礼文原无此等",即从中国的传统来看,从不主张通过祭祖向先人祈求赐福和免祸。至于一般中国人祭祀祖宗时"荐其时食"赋予这种仪式以"事死如生"的内涵,庞迪我认为这和西方国家"陈设品物,为祖宗施贫,以祈真福于天主"是完全一样的,所以他认为这种祭祖活动是应当允许的。③既然中国人的祭祖活动是

① 庞迪我《书信》 第81—86页
② 庞迪我 熊三拔等《具揭》 页八
③ 同上

种对先人表示"感怀之情"的仪式，所以庞迪我和利玛窦一样，把大多数中国人对祖先的祭祀看作一种单纯的社会习俗或一种社会政治行为，而不看作是偶像崇拜或迷信活动。因此也并不禁止皈依基督教的中国信徒参加这类祭祖活动。至于渗透在祭祖活动中的佛教成分，庞迪我则极力反对。他断然指出："依从佛法，焚烧金钱诸弊，谓此伪物可以贿嘱阴司，矫诬灭理，长恶沮善，此又断乎不可。且亦非旧典礼文也。"①即庞迪我告诫说，在祭祖活动中掺入佛法成分也是违背中国自古的传统的。特别是在祭祀祖先的活动中渗透佛家的生死轮回说，更是庞迪我所坚决反对的。因此他对生死轮回说采取一种毫不妥协的批判立场。在他的宣教之著《七克》中，他用相当长的篇幅专门论述了生死轮回说的虚伪性和危害性。在下一章中我们将着重介绍庞迪我是如何对生死轮回说进行系统的批驳的。此外，在中国有相当部分士大夫遵从"不孝有三无后为大"的陈见，往往借口无子而纳妾。基督教则坚持一夫一妻制。在只有放弃"蓄妾"的士大夫才能皈依基督教这一点上，庞迪我则始终毫不动摇。庞迪我由于不禁止中国教民祭祖，从而避免了与整个中国社会对立起来的危险，同时也避免了对中国教民感情和传统价值观念的伤害。反之，他对生死轮回说的批判和坚持只有遵从一夫一妻制的中国人才能施以洗礼的原则，则又维护了基督教的传统。可以说，这是庞迪我为了使基督教适应一种特殊的社会和文明所做出的最大努力，而且事实也说明，在晚明这一特定的历史时代，西方传教士要在中国取得立足点，这也是唯一可行的策略。

由于庞迪我把中国民间的祭祖活动看成是世人对死者的"感怀之情"的表现以及他理解到在中国人为亲人办理丧事的整个过程中渗透着生者与死者之间的浓厚的感情因素，因此在庞迪我以北京会院代理监督的名义主持利玛窦的葬礼时，他非旦不回避中

---

① 庞迪我　熊三拔等《具揭》　页八

国通常葬礼中的一些过场和程式，相反地，庞迪我在利玛窦的葬礼中，除遵照基督教的仪轨外，也还穿插进一些中国丧葬的仪礼，使怀念利玛窦的中国教民有表达自己感情的机会。像在利玛窦弥留之际遵照基督教仪轨，利玛窦对自己的一生进行了总忏悔，次日晨接受了临终圣餐，隔日行临终涂油礼。至5月11日利玛窦病逝。

利玛窦故去的噩耗传出后，一些中国教民以及利玛窦的生前友好纷纷到"南堂"来表示对利玛窦的哀悼之情。由于庞迪我接受了孙元化的建议，已开始着手为利玛窦向万历皇帝申请墓地，所以他不想把安葬利玛窦的事宜安排得过于简单，因为这样难以突出利玛窦的社会地位和声望，同时也会使那些对利玛窦尚怀有情谊的中国士大夫在情感上难以平衡。庞迪我还考虑到前来吊唁利玛窦的主要是中国教民，其中还可能有一些中国官方人士和士大夫，所以庞迪我尽可能按中国有关丧葬的传统程式来做。比如，当李之藻为了表示对利玛窦的情谊，特意请工匠为利玛窦制做了一具贵重的棺木，尽管这与传教士们立誓贫穷的初衷不符，但庞迪我还是接受了李之藻这份雅意。及至将利玛窦的遗体放入棺木之后，又"按照中国的习俗，放在一个灵台上，使吊唁的人都可以看到。"①这种仪式在中国的"凶礼"中被称作"入殓"。入殓后，利玛窦的棺木曾长期停放在南堂。在中国"凶礼"中停棺待葬称作"殡"。到万历皇帝赐给利玛窦墓地后，庞迪我又安排了移灵仪式：是日清晨信仰基督教的中国教民由十字架引导，举着点燃的蜡烛，护送利玛窦的棺木到阜成门外的墓地。"棺柩放在与住宅中小教堂相邻的一个房间里，按照中国的方式，以便人们来向死者致以最后的敬意。"②

龙华民在利玛窦移灵后不久，才初次来到北京。后，在他主持下，为利玛窦举行了"葬礼"，即将棺椁最后埋入地下。徐光启在上

① 《利玛窦中国札记》 下册 第615页

② 同上 第642页

海为其父守制三年后，回到北京，他参加了利玛窦的下葬仪式。有的宗教史著作中记叙说徐光启曾从墓地带回一段下棺时用的绳索作为纪念。在中国的“凶礼”中，有“白衣执绋”一说。“白衣”，指送葬的人身着素衣；“执绋”，“绋”是牵拉柩车的绳子，下葬时，还要用它引柩入穴。徐光启留作纪念的那段绳索，其实就是“绋”。至于“白衣”，则还在利玛窦健在时，为在华传教的病故神甫麦安东举行葬礼时，已令教堂中的仆人们身着白色丧服，直至死者友人们吊丧结束为止。①这次为利玛窦举行丧葬期间，不仅是北京会院中的仆人，连庞迪我和熊三拔这些西方传教士也都穿上了白色的孝服。为了进一步说明庞迪我是如何使利玛窦的葬礼与中国的社会习俗相适应的，下面我们再引用熊三拔1610年5月20日寄自北京一封信中的一段有关记述：

“我们把利氏的棺木停放在一间大厅当中，棺木前设一祭台，上置蜡烛与香炉，祭台后桌上供有救主画像，门上贴有丧联，皆为哀伤追悼之意。这天是周六，以后遵中国人的习惯一连三天举哀。所有这一切中国礼俗，都是李之藻告诉我们，帮助我们一一实行。

我们神父们也以中国习尚，皆穿白色孝衣，正如欧洲以黑色为丧用一样，腰间束着麻绳，鞋也缝上白布，佣人也佩麻带孝，对来致哀的人还礼。在客厅另一边专接待致哀的官宦贵客。当他们一到，立刻到上述地方，换上孝衣，我们也都穿有孝衣，在那里接待他们。然后到棺材前叩头之礼四次；在他们叩首第二次后，在行第三叩首前，我们照例趋前，劝他们节哀，也要他们停止叩头，但他们仍继续再叩两次，而后陪他们到客厅，脱下孝服，穿上自己的衣服，然后坐下。如为高官大员，则须陪送他们至大门口，这是中国的习惯，尤其京都为然。”②

---

① 《利玛窦中国札记》 下册 第259页

② 《利玛窦全集》(4) 第538页

通过庞迪我对利玛窦丧礼的安排，我们可以看到庞迪我不仅在中国教民祭祖这样的问题上，他采取了默许的态度，而且为了实现在中国传播基督福音这一最终目标，他也曾将中国一般的民俗和礼仪融入到基督教的常规仪轨中，用以牵动中国教民的感情，同时，在客观上也取得了争取到中国士大夫的同情与支持的效果。我们认为庞迪我所以能为利玛窦申请到墓地，除了庞迪我成功的外交活动外，很重要的一点就在于在整个为利玛窦举行丧礼的过程中融入了中国丧礼的一些习惯作法，由此使一些中国士大夫看到庞迪我等对利玛窦的深情厚谊（"生死相依"），同时也深信西方传教士的确是"响风慕义"而来中国的，所以他们才愿助庞迪我一臂之力。西方传教士都把万历皇帝赐给利玛窦墓地一事当作基督教在中国取得胜利的例证。而这种成功实则是庞迪我推行"适应"策略的结果。

当年，当利玛窦被迫离开肇庆时，他曾做了一个生动的比喻：在中国传教如同将一块巨石向高山上来推。一不小心，即将推至峰顶的巨石又会滚落到山下。通过前面的论述，我们可以说，如将中国典籍中的"上帝"译成基督教的"天主"以及在周孔时代的儒教和宋明理学之间做出严格的区分比作推动在华传教这块巨石的两个支点，那么默许中国教民可以祀天、祭祖和参拜孔子，则是起动这块巨石的杠杆。

在利玛窦去世后，龙华民作为中国传教团的会长，他禁止使用"上帝"来译"天主"，并禁止中国教民参加祀天、祭祖和参拜孔子这些活动，这无异于抛弃了推动传教巨石的支点和杠杆，因此已然推向峰顶的巨石必然要滚落下来。

正如耶稣会在华传教中的"适应"策略的制定是有着复杂而深刻的国际背景一样，龙华民引发"礼仪之争"，同样也不是一个孤立的现象。实际上，它是和欧洲反宗教改革运动中的反异端斗争以及美洲教会所推动的反对印第安人偶像崇拜回潮的"清洗"运动遥相

呼应的。

欧洲的宗教改革运动造成西方基督教世界的大分裂。不同宗教观念的人群集结成许多相互敌对的教派并引发了一系列的宗教战争。1546 至 1547 年间，西班牙国王卡洛斯一世为了使信奉新教的日耳曼诸侯重新服从于罗马天主教廷，遂发动了马尔卡尔登战争。1562 年至 1593 年间，法国信奉天主教的派别为了镇压信奉新教的胡格诺派教徒而展开了长期的内战。在"圣巴托罗缪节"大屠杀中，一夜间有 2000 名胡格诺派教徒被杀。在菲利浦二世时代，尼德兰是西班牙的属地。加尔文教派在尼德兰市民中占据优势后，于 1565 年发动了反对以天主教为国教的西班牙殖民统治的民族起义。菲利浦二世出于宗教仇恨他把尼德兰所有的新教教徒都视作叛徒，并派出大军残酷镇压尼德兰起义。到 1609 年，尼德兰新教徒胜利地结束了这场宗教斗争，并赢得民族独立。在欧洲接连爆发宗教战争的同时，驱逐不同信仰的"异教徒"的运动也越演越烈。在西班牙，驱逐"摩尔人"的运动带有极端的残酷性。所谓的"摩尔人"就是在西班牙业已改信基督教的阿拉伯人。前文在谈到西班牙历史特征一节时，我们曾提及从 711 年起，阿拉伯人从北非人侵西班牙并几乎征服了整个西班牙。在长达 7 个世纪的"收复失地运动"中，西班牙人终于赢得了国家主权和领土的完整。大部分入侵西班牙的阿拉伯人在 1492 年以后，渐次退回北非。留在西班牙的阿拉伯人则改信基督教。他们大多在西班牙南部格拉纳达一带从事养蚕业和农业生产。但在宗教战争的影响下，西班牙统治者为了达到"只许那些信仰纯正和洁净的人留在西班牙"的目标，1609 年西班牙议会通过了驱逐"摩尔人"的决议，至 1614 年大约有 50 万"摩尔人"被驱逐出西班牙。①

在反宗教改革运动中，宗教裁判所成为镇压所谓"异端"分子最野蛮、最残忍的工具。象著名科学家布鲁诺 1600 年被宗教裁判

① 维森斯·比维斯《西班牙与美洲社会经济史》 第 3 卷 第 185 页

所当作“异端”，处以火刑。同时，在不同宗教派别的斗争中，双方都把对方的胜利指责为受到具有超自然力量的“巫师”的蛊惑所致。于是对所谓有“巫术”的人的迫害范围越来越大。16世纪的后期，对巫师、巫女的迫害达到顶峰，这期间受难者的人数达3万人。[1]这种在宗教信仰上的互不容忍和仇视，在基督教的历史上是空前的，有的学者认为比之十字军时代也有过之而无不及。[2]

在第四章，我们曾专门论述过西班牙在大西洋彼岸的美洲用军事手段迫使印第安人归化基督教的运动是场彻底失败的尝试。到16世纪末至17世纪初，印第安人崇拜偶像的现象普遍回潮。所以从1610年起，西班牙美洲殖民地的教会又发起了一场清洗印第安人异端分子的运动。事实上，早在美洲征服之初，西班牙天主教国王费尔南德和伊莎贝尔已指出：一定要保证美洲大陆在信仰上的正统性和纯洁性。所以西班牙王室一直禁止犹太人和新教教徒迁居美洲，并先后在墨西哥城(1535年)、利马(1570年)和卡塔赫纳(1610年)三个美洲殖民地的政治中心地建立起异端裁判所。其矛头固然也针对着有新教倾向和有所谓“异端”思想的白人，但主要锋芒却直指那些仍然信仰印第安人原始宗教和崇拜偶像的“异端”分子。[3]在这种反偶像崇拜回潮的运动中，西班牙殖民者终于认识到，仅凭武力强制印第安人放弃自己固有的信仰根本不可能达到预期的效果，于是开始在印第安人儿童中间加强宗教教育，以便使他们自幼就能培养出对基督教的坚定信念。耶稣会是在较晚的年代才开始到美洲传教的。为了严格规范印第安人的生活和信仰，耶稣会士又在巴拉圭等印第安人聚居的地带建立了大规模的“归化区”，把印第安人的生产和生活完全置于耶稣会士控制之下，

---

① 伯恩斯和拉尔夫《世界文明史》 纽约1974年版 第603页

② 同上 第574页

③ 科涅茨克《拉丁美洲：殖民时代》 第259—263页

以便彻底根除印第安人的“异端”倾向。①

欧洲的宗教战争以及在欧洲和美洲所展开的清洗“异端”的运动必然要在亚洲有所反应。当范礼安在世时，他一直努力使日本和中国这两个传教团避免陷入有如欧洲那样的宗教冲突之中。16世纪80年代，日本的传教事业取得了长足进展，急需补充新的传教士。但为了避免在不同教派的传教士之间引发宗教冲突，所以1580年在范礼安的主持下，日本的耶稣会士经过讨论一致认为允许其他教派的传教士进驻日本并非明智之举，并把他们的决定上报给教皇格里高里十三世。1585年罗马教廷据此颁发“圣谕”，禁止耶稣会以外的教派进入日本。②

禁止耶稣会以外的教派进入日本的规定首先引起菲岛宗教界的严重不满。而范礼安对利玛窦在华传教策略的支持和鼓励更遭到普遍的批评。有鉴于亚洲地区有关传教方针与传教策略的分歧很可能葬送刚刚起步的亚洲传教事业，所以范礼安1598年1月发表了《有关对日本和中国耶稣会各种非难的答辩》一文，内中特别强调应在亚洲避免类似于欧洲那样的宗教冲突，同时也应当缓和葡萄牙和西班牙之间的民族主义情绪。事实上，派庞迪我前往中国传教就是在实施范礼安的上述方针。李玛诺在致耶稣会总会长的信中明白写到，派庞迪我前往中国，就是为了破除(耶稣会)不想让西班牙人进入中国的“神话”。③

避免不同教派在日本和中国引发宗教冲突以及缓和葡—西之间的民族主义情绪仅仅是范礼安贯彻其传教方针中的第一步。为了取得在东方传教事业的成功还要迈出第二步，也是最关键的一步，即要在文化背景相似的日本和中国实施一套行之有效的传教

---

① 维森斯·比维斯《西班牙与美洲社会经济史》 第3卷 第525—528页

② 邓恩《一代巨人》 第231页

③ 同上 第232页

策略，也即落实利玛窦和庞迪我已经在中国实施之中的“适应”策略。为此，在范礼安的指导下，在日本长庆九年(1604年)日本耶稣会士将利玛窦的《天文实义》译成日文并接连印刷两次。当时有许多日本人寓居澳门，在那里或经商或学习基督教教义。为了使他们也能了解利玛窦的策略思想，范礼安又在澳门第3次印行了译成日文的《天主实义》。①可见范礼安是十分赞同利玛窦的传教策略的。

1606年范礼安准备前往中国视察传教工作。然而尚未成行，他已病故于澳门。1608年接替范礼安任中国与日本传教省视察员的巴范济显然与范礼安的传教思想有着明显的差异。巴范济对华传教策略的看法基本上代表了日本耶稣会传教团对利玛窦“适应”策略的批评态度：当1583年利玛窦在肇庆刚刚立足时，日本耶稣会传教团已使150,000日本人归化了基督教；到17世纪最初十年，日本基督教徒已经达到300,000人。同期整个中国传教团才归化了5,000名中国人。两方数字是如此地悬殊！所以日本的耶稣会士普遍认为利玛窦及庞迪我等的在华传教活动实际上是一次失败的尝试，即他们根本就不看重利玛窦的传教策略。其次，在日本德川幕府时代，中国宋明理学已传入日本并为许多日本知识分子所接受。在《天主实义》中利玛窦把周孔时代的儒学与宋明理学做了严格的区分并对后者提出了批评。贯彻利玛窦的这种策略思想，使日本的耶稣会士感到很为难。第三点，也是最主要的一点，很多日本耶稣会士认为利玛窦用中国典籍中的“上帝”来译基督教的“天主”以及默认中国教民履行传统的中国礼仪，所有这些都背离了基督教的教义和基督教仪轨。巴范济神甫可以说是持此种观点的代言人。通过我们前面已经引述过的利玛窦1609年2月15日致巴范济神甫的信，我们至少可以看出巴范济的基本思路，即首先

① 方豪《方豪六十自定稿》 第206页

他认为中国传教团的工作不力，发展新教徒的速度过于迟缓，所以他要求利玛窦向中国皇帝直接提出准许在华自由传教的申请。其次，巴范济还怀疑利玛窦认为中国的儒家学说与基督教教义相近似是否有根据。而利玛窦在回信中如前所述则主要针对上述两点进行了答辩。①从巴范济这封信我们可以了解到日本耶稣会传教团对利玛窦和庞迪我在华推行的"适应"策略已经抱有怀疑和批评的态度。而日本传教团的这种怀疑和批评的态度和巴范济对上述观点的支持在中国传教团内部不但引起了反响，而且造成中国传教团内部的分歧。龙华民公开批评利玛窦的传教策略，就是对日本传教团和巴范济的立场的响应。总之，无论日本传教团或是中国传教团内部一些人对利玛窦和庞迪我身体力行的"适应"策略的怀疑和批评是和整个世界范围内的宗教冲突和反"异端"斗争紧密相关的。这也就是在我们研究利玛窦和庞迪我的在华传教活动时，所以常常追述其国际背景的原因。即他们的在华传教活动具有鲜明的时代特征和国际性。

利玛窦故去后，在中国传教团内部，对利玛窦和庞迪我推行的"适应"策略提出批评的主要是龙华民和熊三拔。仍坚持"适应"策略核心内容的，则是庞迪我；在部分观点上与庞迪我一致的还有王丰肃。

龙华民认为在耶稣会内部的分歧中最关键、最具有原则性的是：其一能不能用中国典籍中的"上帝"来类比基督教中的"天主"以及中国人是否具有关于"天主"、"天使"和有理智的"灵魂"这方面的基本认识。其二，中国人"祀天"、"祭祖"和"参拜孔子"是不是偶像崇拜和迷信活动。

对于前者，龙华民认为中国人并没有把他们的"上帝"视为一尊被人格化的、独一无二的、天地间的造物主和无所不在的神，相反地中国人是按照经典著作的传统诠释而把它看作是"天道"和

① 《利玛窦全集》(4) 第407—416页

"天命"的一种无形力量。此外他还认为中国人并不具有关于类似基督教中的"天主"、"天使"和有理智的"灵魂"这方面的认识。①熊三拔神甫和龙华民持相同意见，他也认为："根据中国人的哲学教义来看，他们丝毫不了解与物质不同的精神实质，因而他们不了解上帝※，也不知道天使和灵魂。"②

与龙华民和熊三拔持相反意见的是庞迪我和王丰肃。庞迪我在这一问题上的观点十分明确，如前所述，他认为中国的先贤都是从自然法则中获救的人，因此他们完全能够认识到"天主"的存在。所以在他的中文著述中广泛使用中国典籍中的"上帝"来类比基督教的"天主"。王丰肃在这方面的看法与庞迪我一致，即他们都相信中国人具有"天主"、"天使"和"灵魂"方面的某些认识。③

龙华民十分郑重地对待耶稣会内部的这场争论。出于维护基督教教义"纯正性"的责任感，他又向徐光启、杨廷筠等这些业已归化基督教的中国著名学者请教对上述问题的看法。这几位中国学者则建议神甫们在中国经典著作内容有利于他们时就应当坚持，而应对那些疏注文置之不理。④ 像徐光启这类中国知识分子之所以皈依基督教，是因为他们认为基督教可以在晚明世风日下的中国起到"补儒易佛"的积极作用。如果没有中国儒家学说与基督教教义相似性的这种共同认识，也就失去了徐光启这类知识分子和利玛窦、庞迪我等西方传教士联系的纽带和友谊的基础，同时也使基督教失去了在华宣传福音的土壤。龙华民一旦要在中国儒家学说与基督教真谛之间做出严格的区分并阐明中国典籍中的"上帝"

---

① 谢和耐著　耿昇译《中国和基督教》　上海古籍出版社　1991年版第47页

② 同上　第49页

③ 同上

④ 同上　第48页

※　这里的"上帝"不是指中国典籍中的"上帝"而是指基督教的"天主"。

与基督教的“天主”完全是两种不同的概念，这无异于彻底改变利玛窦和庞迪我一直在小心推行的“适应”策略，此点必然使徐光启和杨廷筠这些人深感震惊和不安。他们对龙华民的上述建议，即，在中国经典著作内容有利于他们时就应坚持之，而对那些疏注文置之不理，这实则是在用委婉的方式劝说龙华民应回到利玛窦原来的策略上来。事实上龙华民在耶稣会内部挑起的这场争论在已归化基督教的中国文人当中业已引起广泛的忧虑。严谨在《天帝考》一书中写道：“今愚忧新来铎德（神甫），有不究、不察者，视‘上帝’之名，如同异端，拘意禁称，诬敝邦上古圣贤以不识‘天主’，将德义纯全之人，等于乱贼之辈、邪魔之徒，其谬患有难以详言者。”①严谨这里所谓的“新来铎德（神甫）”并非指龙华民本人而是指17世纪30年代以后从菲律宾潜入中国的西班牙籍的多明我会、方济各会和奥斯定会的传教士。他们在是否可以用中国典籍中的“上帝”类比基督教的“天主”以及是否允许中国教民祀天、祭祖以及参拜孔子等问题上，与龙华民的观点基本一致并将“礼仪之争”扩大到欧洲。对于上述西班牙籍的多明我会、方济各会和奥斯定会传教士所推行的与利玛窦“适应”策略大相径庭的新的策略必然要引起那些已归化基督教的中国士大夫的担心。所以严谨写下“其谬患有难以详言者”这样忧心忡忡的话。我们认为面对龙华民咄咄逼人的质问，当时徐光启和杨廷筠等的心情，很可能与严谨的心情是相仿的，即一种不祥之感已潜入他们的心头。这无形中拉大了中国知识界与龙华民这一派之间的距离。

从龙华民方面来看，他认为按照严格的基督教教义的标准来衡量，很多业已皈依基督教的中国知识分子根本就不能视作真正的基督教徒。龙华民在评论到杨廷筠时指出：“由于任何事物都是同一体，这一准则是儒生、巫士（似乎指道家——引者）与和尚教派

① 《天主教东传文献续篇》（一） 第91 92页

所共有的。杨廷筠进士于其论著中用很长篇幅讲述了这三教派，试图证明它们的目的是确立宇宙的准则。它们在这一方面与我们的圣教相符，基本为同一事物。当有人反驳他说这些教派中有多种与我教相抵触的内容，他便回答说当各教派都遵循自己纯洁的教理时，这些谬论根本不会猖獗，诠释者们由于未取古代作者的本义而引入了这一切。这就是为什么他建议我们在自己的论著中以及在我们辩论的决议中使用一些模棱两可和含糊不清的术语。它们可以使双方都得到满意，通过这种办法而使整个世界调和起来。这就是杨廷筠修士向我们提供的一个好建议和一种高明的传播福音的方式。"①龙华民当然难以容忍像杨廷筠这样的儒家竟被称作"天主教开教的柱石"。龙华民曾这样慷慨陈词："如果这位'柱石'和他的学说不正确，那么建筑物除了塌倒还有他途吗？"②龙华民对中国皈依基督教的知识分子所抱的怀疑态度，使他和中国信教的知识分子之间的距离从另一个方向上拉大了。

为了统一耶稣会在华传教中的策略思想，龙华民曾要求视察员巴范济神甫就上述各有争议的问题进行全面审议。巴范济认为此种争论事关重大，所以他曾征询徐光启、李之藻和杨廷筠的意见。他们回答说，他们的观点与利玛窦的观点是完全一致的。由于巴范济以往的传教工作主要在日本，他虽然倾向于赞同龙华民的主张，但考虑到中国传教事务的特殊复杂性，他把这一争议暂时搁置起来。③

龙华民仍坚持他的立场并不断阐明他的观点。另一位在澳门传教的耶稣会士卡米略·迪科斯坦索此时也发表文章抨击那种在传教中使用有争议的术语的做法。1615 年弗朗希斯科·比埃伊拉

① 谢和耐《中国和基督教》 第 99—100 页
② 钟鸣旦《杨廷筠：中国晚明的儒士与基督徒》 第 183—184 页
③ 邓恩《一代巨人》 第 284 页

接替巴范济，任中国与日本传教省的视察员。他赞同迪科斯坦索的观点，同时他也了解到庞迪我与王丰肃对此是持有异议的，于是他要求他们二人用书面形式表明他们的立场。庞迪我和王丰肃都做出了书面回答，明确表示他们赞同利玛窦的做法。①这样，在中国传教团内部围绕是否能用中国典籍中的"上帝"来译基督教的"天主"，已经形成了两种对立的观点。特别是中国耶稣会内部这种分歧已经引起日本和澳门耶稣会上层的关注。而且无论巴范济或是比埃伊拉他们都支持龙华民。

除能否用中国典籍中的"上帝"来译基督教的"天主"一事外，龙华民还对利玛窦与庞迪我默许中国教民遵从和参加祀天、祭祖与参拜孔子这类中国礼仪活动持批评态度。对于龙华民来说，上述中国礼仪纯粹是种偶像崇拜的具体表现，完全是种迷信活动。这与利玛窦和庞迪我将上述礼仪当作一种社会政治行为的观点是完全对立的。普列汉诺夫在《论俄国的所谓宗教探寻》一文中指出："宗教是观念、情绪和活动的相当严整的体系。观念是宗教的神话因素，情绪属于宗教感情领域，而活动则属于宗教礼拜方面，换句话说，属子宗教仪式方面。"②可见，龙华民从原则的立场上来看待中国的礼仪问题是有原因的。

涉及到中国礼仪问题，我们必须客观地承认，龙华民和那些抱定"欧洲中心主义"，对东方民族采取种族歧视立场的传教士是有所区别的。即龙华民对中国一些礼仪的排斥并不是基于种族主义的偏见，而仅仅是以维护基督教的"正统性"和"纯正性"为其基本出发点。

首先，龙华民并不是对所有中国的礼仪和习俗都采取一种拒绝和排斥的态度。比如在前面我们论述庞迪我逐步融入中国社会

---

① 邓恩《一代巨人》 第284页

② 《普列汉诺夫选集》 三联书店1962年版 第3卷 第363页

一节时，我们曾指出，庞迪我认识到在公众场合戴帽被中国人视作一种礼貌行为，所以他和利玛窦出入中国官宦之家总要戴上“儒冠”，同时他还向欧洲的会友介绍了中国不同阶层的人在戴帽的形式上有什么区别。龙华民也意识到戴帽在中国是以示庄重的意思。但由此产生一个难题：在欧洲天主教会举行盛典和弥撒时，教徒是用免冠的形式表示对主的尊重。如果在中国举行宗教仪式时要求中国教民脱帽，那么对教民会造成心理上的压力，而使教外的中国人会产生一种误解，认为举行基督教仪式是种可以脱帽的不庄重的场合。范礼安在世时业已注意到这一问题并向罗马教廷提出过允许中国教民在做弥撒时戴帽的建议，但没有获得积极的结果。龙华民认为戴帽是中国人的一般习俗，并没有影响到基督教教义问题。所以在1613年他派遣金尼阁返回欧洲时，指示金尼阁要争取罗马教廷批准中国教民可以戴帽参加宗教仪式。

1614年10月金尼阁回到欧洲后，将上述问题提交教皇保罗五世。1615年1月15日罗马教廷最终做出允许中国教民参加宗教仪式时可以戴帽的决定。①后来，中国教民根据罗马教廷的这一决议设计了一种叫作“弥撒祭巾”的头饰，每逢参加宗教仪式时，中国教民便戴上这种祭巾。这种戴祭巾的形式一直从晚明延续至清末。②

从争取让中国教民戴帽参加宗教礼仪一事可看到，龙华民并非怀有种族的偏见排斥一切中国礼仪和习俗。

其次，在关于举行宗教仪式时使用中文以及用中文诵念《日课》这一问题上，龙华民再次表明了他并不是一个种族主义者。事实上，在举行宗教仪式时允不允许本土教民使用民族语言也是基督教内部一个有争议的问题。象在美洲的军事征服过程中，很多西班牙传教士不仅主张在举行宗教仪式时使用西班牙语，甚至企图

---

① 邓恩《一代巨人》 第163 164页

② 方豪《中国天主教史人物传》 上册 第180页

用西班牙语取代印第安人的民族语言。在16世纪中叶，“让印第安人学会我们的卡斯蒂亚语(即西班牙语)，接受我们的社会组织和良好的习俗”仍被视作教会的中心任务。①在日本，耶稣会士们反对在宗教仪式中使用日本民族语言。根本原因是认为日本民族品质低劣。而龙华民则和他们的立场不同，他尊重中国教民使用本民族语言的权利。所以在他给金尼阁的指示中，除争取中国教民可以戴帽参加宗教仪式外，他还提出应争取罗马教廷批准中国教民在宗教仪式中使用本民族语言。罗马教廷也最终同意了龙华民的这一要求。中国教民由此，不仅在举行宗教仪式时可以戴“祭巾”，同时还可以用中文举行弥撒圣祭和诵念《日课》。②

其三，基督教以世界范围内人类兄弟般的友爱作为基督教的基本出发点。但罗马天主教会却允许奴隶制的存在和默许种族歧视的现实状况。尤其在被征服地区或者象在日本和中国这样的意欲使其基督教化的地区，种族歧视政策不仅表现在对土著居民的态度上，也表现在对土著居民归化者的态度上。上述地区的教民往往被以种族低劣为由，拒绝授予他们圣职※；在非洲，恶劣的自然环境使白人传教士极不适应，热带雨林更成为“白人的坟墓”。随着征服区域的扩大，白人传教士难以承担对广大黑人进行基督教化的重任，所以他们开始在当地创办一些神学院，以便在有色人种中培养和训练一些教会中的辅助人员并教他们少许拉丁文和简单的宗教知识以及一些宗教仪式的操作。他们之中的佼佼者才有可能被送到葡萄牙科因布拉或埃武拉(Evora)接受高等教育。但由于他们是黑人，在教会中只能是“二等公民”，永远不会被授予宗教的圣职。③ 关于美洲殖民地的情况前已有述，不再赘言。在印度，从

① 里卡德《墨西哥的精神征服》 第52页
② 邓恩《一代巨人》 第163—165页
③ 博克舍《军事教会与伊比利亚的扩张》 第8—10页
※ 这里所谓的“圣职”系指成为名符其实的“神甫”。

1541 年起已建立了培养当地土著人的神学院，但土著学员毕业后只能作为欧洲神甫的辅助人员。即使一些出身婆罗门高级种姓的印度人学有所成，果阿教区的主教也拒绝授予他们圣职。①在日本，17 世纪初皈依基督教的总人数在 300,000 人之众。1614—1640 年日本反教运动期间，为信仰而殉难的日本教民在 5000—6000 人之间。②可以说日本有相当一批教民是忠于自己的信仰的。尽管如此，耶稣会在 1614 年 10 月于长崎召开的日本传教省第一次代表大会上，仍历数日本教民的种种弊病，反对授予他们圣职。

龙华民尽管在传教的策略上他与利玛窦和庞迪我有着原则的分歧，但在是否可以授予中国教民以宗教圣职这一问题上，他可以说是力排众议的。在给金尼阁的指示中，龙华民要求金尼阁力争从罗马教廷那里得到允许中国人晋升圣职的批示。还在龙华民刚刚接任中国传教团会长一职时，在其 1610 年 11 月 23 日写给罗马耶稣会总会长阿桂委瓦神甫的信中就写下，他对中国籍的修士们的看法：

"我曾告诉中国以外的会士们，不要轻估我们中国籍的修士们。已故视察员范礼安神父给本区的指示，对中国修士们的评论有些过严，认为他们是新皈依的，在信德方面不太坚固，故不准他们晋升司铎，对日本修士也是一样。这个指示当然我们暗地里奉行，但不能永久隐瞒着中国籍修士，他们已感觉乏味而怨声不止。他们并不在乎接受神品否，因为在入会时已以不作神父为条件，而以作修士为满足，不高兴的是说他们信德不坚，并与日本修士相比。……中国籍修士要比日本籍的好得多，至少和他们一样好，因此不

① 博克舍《军事教会与伊比利亚的扩张》 第 12—13 页

② 博克舍《日本的基督教世纪》 加利福尼亚大学出版社 1951 年版 第 322 360—361 页

应轻视他们，尤其不当谓较日本修士为差。兹把我的看法告诉总会长，请您以'公文'的身份，写信安慰鼓励他们，他们不弱于欧洲修士呢！"①

通过龙华民这段话，我们可以看到他对中国的修士绝不抱种族主义偏见。在他的心目中，中国修士不但不比日本的修士差，而且和欧洲修士相比也"不弱"。由于他和金尼阁的共同努力罗马教廷终于同意可以授予中国教民以圣职。

从上述三个方面的分析我们可以看到龙华民并不是从狭隘的种族主义的偏见为出发点来看待中国的礼仪问题。他之所以反对利玛窦和庞迪我的"适应"策略完全是从维护基督教的"纯正性"为出发点的。但龙华民对于他所推行的反"异端"的激进策略的现实可能性却缺乏考虑。

首先，龙华民并没有深刻认识到基督教所以能从原本是一种犹太人的宗教发展成所谓"普世性"的宗教，其重要的传统之一，就是基督教的宽容精神。就以基督教的仪轨来看，它也是在不断吸收和融汇其他"异教"的礼仪的过程中才逐步丰富、完善起来的。像作为天主教仪式中重要环节的焚香、明烛、涂油以及施洒"圣水"等操作都是从所谓的"异教"那里借鉴来的；有些原为欧洲世俗的节日后来已成为基督教的宗教节日。基督教艺术形式中具有象征意义的"棕榈枝"(意表"胜利")、"凤凰"(象征"不死、永恒")、"橄榄枝"(代表"和平")……，所有这些都是受罗马艺术的启发才逐步为基督教最终认同。②适应不同地区的文化和习俗，这本是基督教最富生命力的一个原则。当基督教文化与华夏文化相接触时，龙华民摒弃了基督教传统中的宽容性，相反地想用欧洲宗教战争和反对"异端"斗争中所煽动起来的极端偏执的排他性来审视中国的礼仪问

① 《利玛窦全集》(4) 第545—546页

② 邓恩《一代巨人》 第5页

题，这说明龙华民虽然意在维护基督教的“纯正性”，实际上他并不真正了解基督教的纯正性的实质。

其次，龙华民虽然跨入中华文化圈十余年，但他始终没有像利玛窦和庞迪我那样对中国国情有一个深入的了解。特别是他在韶州期间一直把传教的重点放在归化一般的民众方面，对利玛窦和庞迪我所极力结交的中国知识分子，龙华民并不熟悉。他既不了解中国知识分子所受的教育、他们的价值观念和心理状态，也不太熟悉中国知识界接人待物的行为规范。

的确，在部分中国知识分子和西方传教士的交往中一般都能表现出一种宽容大度的开放性。这是因为从儒家学说的本质和它的传统来看，它本身就有其开放性的一面。“万物并育而不相害，道并行而不背”、“天下百虑而一致，同归而殊途”，这些格言就是对华夏文明兼容并包、融会而后贯通的特质经典性的表述。

鲁迅在论及唐代的文化观念时曾写道：“对于自己的文化抱有极坚强的把握，决不轻易地动摇他们的自信力，同时对于别系的文化抱有极恢廓的胸襟，与极精严的抉择，决不轻易地崇拜和轻易地唾弃。”（孙伏园：《鲁迅先生二三事》）

鲁迅先生对唐代文化观念特点的剖析实际上也完全适用于对晚明时代中国最优秀的知识分子们文化观念的界定。在与西方传教士的最初接触中，中国知识界一般对他们都表示了欢迎的态度和了解异域文明的热情。冯应京积极主张不同文化之间的交流：“中国圣人之教西士固未前闻，而其所传乾方先圣之书，吾亦未之前闻。乃兹交相发明，交相裨益。惟是亦六合一家，心心相印，故东渐西被不爽耳。”①李之藻抱同样看法，认为：“东海西海，心同理同。”②冯应京和李之藻的上述观点可以说代表着中国知识分子与

① 冯应京《跋二十五言》 载《增订徐文定公集》 卷一

② 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第147页

西方传教士的最初接触中的普遍心理。

对异域文化抱欢迎态度并不等于否定了本土文化的基本价值。事实上在晚明这一特定时代，中国知识分子在与利玛窦和庞迪我等的交往中始终坚持中国文化的优越性。庞迪我在致古斯曼主教的信中曾谈到，中国知识分子对他讲述的西方事物十分感兴趣。当他向中国人讲述罗马教皇时，"中国人认为我们既然已经研究了他们的学问，那么我们回国后就可以当教皇了。"①在这里，庞迪我原是讥讽中国知识分子或士大夫的狂妄。然而这也正客观地说明，中国的知识分子和士大夫在和西方传教士的交往中一直认为本民族的文化要优越于西方的文化。他们所以接交、甚至欢迎利玛窦和庞迪我，是因为他们是"西儒"，是因为这些"西儒"倾慕中华的政教礼乐。利玛窦自己曾表白：

"向自西来涉海八万里，修途所经，无虑数百国，若行枳棘中。比至中华，获瞻仁义礼乐声明文物之盛，如复拨云雾见青天焉。时从诸 名公游，与之语，无不相许可者，吾以是信，道之不孤也。"②庞迪我同样盛赞中国，称其为"环宇名邦，礼教所自出，裔夷所观望，仁声义闻，洋溢四外久矣。"③

那些怀有中华文化优越感的士大夫自然喜听利玛窦和庞迪我的上述溢美之辞并真的相信西方传教士是慕义而来华的。叶向高在《赠思及艾先生诗》中写道："……爰有西方人，来自八万里。蹑履历穷荒，浮槎过弱水。言慕中华风，深契吾儒理。……"④这几句诗已经表明，中国士大夫和知识分子所以对西方传教士待之以宾，首先是因为他们是慕义向化而来。既然"你们"迢迢万里来学习，"我们"当然要表示出为人师表的风范。对于华夏文化的这种凝重的优

① 庞迪我《书信》 第116页
② 《徐光启集》 上册 第87－88页
③ 庞迪我 熊三拔等《具揭》 页一一
④ 《天主教东传文献》 第433—434页

越感的认同，是在中国士大夫和知识阶层与西方传教士之间进行对话和交流的出发点。

龙华民不是一个种族主义者，但在文化上他又是个偏激的“欧洲中心主义”的信奉者。他要在中国社会中证明西方文化优越于中国文化并想用西方的价值观念取代中国人的价值观念，进而要求中国知识分子接受他的这一观点，这只能激起中国知识界的反感，反教风潮的来临只是个迟早的问题。

再其次，龙华民更不懂在中国士大夫和知识阶层与利玛窦和庞迪我的整个结交过程中，始终坚持儒家文化是他们的本位文化。即使是像徐光启、李之藻和杨廷筠这些皈依基督教的中国知识分子所以研究和探讨“天学”的基本原理，是因为他们深信“天学”不仅与儒家学说相近，而且有些内容可以补儒学的不足，特别在对“上帝”属性和功能的论述上“天学”显然较中国典籍更为详尽完备。尤其是“天学”中所论及的令人敬畏的具有外在性的道德律令，恰好适合晚明这一特定时代知识界先进一翼的需要。徐光启明确谈到此点：“其谈道也，以践形尽性，钦若上帝为宗。所教戒者，人人可共由，一轨于至公至正，而归极于‘惠迪吉、从逆凶’之旨，以分趋避之路。余尝谓其教必可以补儒易佛。”①李之藻在《圣水纪言》序中言明：“其教专事天主，即吾儒知天、事天、事上帝之说……如西贤之道，拟之释、老则大异，质之尧、舜、周、孔之训则略同。……以彼真实，配吾中国之礼乐文章，庸渠不鼓吹麻明，辉映万祺？”②李之藻所谓的“以彼真实，配吾中国之礼乐文章”，其实质也仍在于认为基督教有“补儒”的作用。杨廷筠也持同样立场，认为“天学”，“与仲尼知生死、畏天、达天之旨，不惟符合，而且详尽也。”③上述三人

① 《徐光启集》 上册 第66页
② 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第172页
③ 杨廷筠《代疑续篇》 第11页

被西方传教士称为"天主教在华开教的三大支柱"，通过他们的三段引文可清楚看到，他们并非把"天学"当作一种异质文化而接受下来，恰恰相反，他们之所以接受"天学"是因为"天学"不仅与他们的本位文化相近，而且对儒家学说有所补足，可以起到"补益王化"，"使人人为善"的作用。①

其四，使龙华民更始料不及的是，"天学"的传入中国，使中国部分知识分子的思想空前活跃起来。通过儒学与"天学"的比较，促使他们去寻找迷失已久的"真性"。李之藻有一生动的比喻："一翻新解，一翻讨论，一翻异同，一翻凝辨，然后真义理从此出焉。如石击火出，玉砺而光显，皆藉异己之物，以激发本来之真性。"②也就是说通过"儒学"与"天学"的对照，中国部分知识分子认为他们已开始寻找到中华民族的必由之路，即所谓的"真义理"和"本来之真性"。而且他们通过对"天学"的研讨，更恢复了民族的自信心，并且深信"天学"里所体现出来的社会理想，借助"补儒易佛"也能在中国实现。尤其是那些被中国知识分子视作"实学"的科学与技术，他们认为经过努力不但能够吸收为我所用，而且也完全能够对西方形成"超胜"。这是因为直到晚明，中国与欧洲在科学技术的总体发展水平上，仍处于大致相等的状态，西方传教士对于这种平等发展的现状是讳莫如深的。利玛窦曾对徐光启说："西士之精于历，无他谬巧也，千百为辈，传习讲求者三千年，其青于蓝而寒于水者，时时有之，以故言理弥微亦弥著、立法弥详亦弥简。"③利玛窦这段话当然有悖于史实。众所周知在中世纪的欧洲，科学技术的发展，几乎陷于停滞状态，只是文艺复兴之后，欧洲的科学发展才重新获得活力。但徐光启对利玛窦的话当时深信不疑。再与中国"且越百载一

---

① 《徐光启集》 下册 第432页
② 《天主教东传文献》 第472页
③ 《徐光启集》 上册 第73页

人焉，或二三百载一人焉”的情况相对照，他自然感慨万端。但当徐光启了解了西方传教士所带来的科学知识的内容以后，他感到中国与西方在科学技术方面的差距并不太大，所以他认为中国只要“博求道艺之士，虚心扬榷，令彼三千年增修渐进之业，我岁月间拱受其成，以光昭我圣明来远之盛，且传之史册。”①徐光启所以身体力行将西方科学著作译成中文，为的是“会通”；“会通”的最终目的，则在于“超胜”。②

龙华民对于晚明部分接近西方传教士的知识分子的内心历程和他们所以意欲了解“天学”的出发点、动机和最终的目的并不甚明了。对于利玛窦和庞迪我苦心推行的“适应”策略的必要性和必然性同样缺乏深刻的认识。在这种情况下，他以耶稣会在华传教团会长的身份，怀着宗教的狂热和反对“异端”的“决心”和“勇气”向利玛窦和庞迪我推行的“适应”策略进行全面挑战并由此引发了“礼仪之争”，其结果，只能造成中国传教团内部的思想混乱，并进而使基督教在华的传教事业蒙受重创。“南京教案”就是龙华民为了维护基督教的“纯正性”而推行“激进”策略所造成的直接后果。

① 《徐光启集》 上册 第74页
② 同上 下册 第374页

第十章　庞迪我与“适应”策略的实施

龙华民挑起“礼仪之争”后，庞迪我和利玛窦所推行的“适应”策略实际上已处于一种被批判的地位。同时，北京会院的人事安排也有了新的变动：由于庞迪我在“礼仪之争”中站在龙华民的对立立场上，因此，他的北京会院代理监督一职已被撤销，而由熊三拔正式升任北京会院的监督（院长）。

熊三拔任北京会院监督后，则开始推行龙华民所倡导的激进宣教策略：一方面他开始把宣教的重点向一般民众，特别是向广大的农村倾斜；另方面，在宣教中他力主用更明确的语言来宣讲基督教教义，以更坚定的信心来创建救世功业。

然而中国一般民众，尤其是乡村的读书人对于与自己传统价值观念相悖的基督教教义持一种怀疑甚至是排斥的态度，因此，实施龙华民激进的宣教策略后，在北京郊区不时引发两种异质文化之间的冲突和对抗。庞迪我这时由于屈从于熊三拔的决策，所以在宣教中时常受到质问和围攻。在1611年的一次宣教活动中，“迪我被暴民殴击，几频于死。”①

即使是在中国官吏和知识分子当中，传教士们一旦用明确的语言来宣传基督教教义也必然会挑起争端，这期间庞迪我，“复数撄若干大吏之怒，亦几频于危。”②

这些挫折和失利使熊三拔终于认识到，在中国，尤其是在北京，要想按照龙华民那种绝不妥协的态度来传教，是根本行不通

---

① 费赖之《入华耶稣会士列传》　第86页

② 同上

的。所以在某种程度上，他又回到“适应”策略上来，即重新在中国知识分子和官僚中间周旋并违心地与中国知识分子诸如徐光启、李之藻等合作，翻译出版了一些科学著述。

熊三拔在传教策略上向利玛窦所身体力行的“适应”策略的回归，使熊三拔与庞迪我有了合作的可能，并使北京会院的工作又重新活跃起来。庞迪我则利用北京会院传教策略的调整时期，完成了《七克》和《天主实义续篇》的写作并与熊三拔一道参加了中国历法的修改等科学实践活动。这些社会活动不仅使“适应”策略得以在新形势下继续贯彻、实施，同时又使利玛窦生前所怀抱的一些希望变成了现实。下面我们分两方面加以论述：

一　从《七克》到《天主实义续篇》：庞迪我为推行“适应”策略做出的新努力(上)

庞迪我所著《七克》出版于万历四十二年(1614)，这是一部论述道德修养的伦理之著。庞迪我在《七克》中指出，人性中常滋生出七种罪恶的意念。这就是：傲、妒、贪、忿、饕、淫和怠。这七种罪恶的意念应当克服，这就是《七克》书名的由来。为克其心之罪根，植其心之德种，就要以谦伏傲、以仁平妒、以施解贪、以忍息忿、以淡塞饕、以贞防淫、以勤策怠。然而修德克欲，又绝不是一个人靠自身的力量所能达到的。因为“自有生来具有一念提醒，莫非天主上帝赐我者，富贵寿安微暂之福，有一隙之明者，皆知出于上帝……迨德成欲克，皆认帝赐也。”①也就是说，一个人要想最终克服上述七种罪恶意念的诱惑，则必须皈依基督精神。实际上，《七克》是一篇宏扬基督教宗旨的布道之著。

该书共分七卷：第一卷，主要内容是“伏傲”，“傲如狮猛，以谦伏之”；第二卷，“平妒”，“妒如涛起，以恕平之”；第三卷“解贪”，“贪

① 庞迪我《七克·自序》

如握固，以惠解之”；第四卷，“熄忿”，“忿如火炽，以忍熄之”；第五卷，“塞饕”，“饕如壑受，以解塞之”；第六卷，“防淫”，“淫如水溢，以贞防之”；第七卷，“策怠”，“怠如驽疲，以勤策之”。

《七克》一书是庞迪我用来推行“适应”策略的一种手段，所以我们将不去复述《七克》的内容，而着重分析庞迪我是如何通过《七克》来达到其“合儒”与“补儒”的目的。

为了避免中国的士大夫在阅读《七克》时，会对书中所渗透的基督教教义有所反感，甚至由此引起东西方文化之间的冲突，因此庞迪我在《七克》中所使用的宣教语言总是以人类普遍的思想这种假设为前提，尽量模糊基督教教义和儒家学说之间的界线，甚至着意寻找两者之间的契合点。象在《七克》第二卷谈到爱时，庞迪我指出，爱有四个要义，“其三，人也。爱人者，恕而已。己所不欲，勿施于人，※即天主所谓爱人如己是也。”①在这里把“己所不欲，忽施于人”的儒家说教与基督教的“要爱人如己”※※的《圣经》训导揉和在一起。有时，庞迪我为了将某一观念阐释得更清楚、更容易为中国知识界所接受，他也往往借用中国圣哲的警语来助他一臂之力。象在《七克》第六卷论述如何正确对待婚姻问题时，他解释说，婚姻并不仅仅给人带来欢愉，它也会造成人间的困苦，他进而把婚姻的不幸归罪于妇女的不贤上。为了加强他的说服力，在行文中他也借用了中国“圣人”的一句话：“人一娶，遂拘挛，不能为自身之主，而为妻子之仆役。贤妇最难遇。近之不逊，远之则怨。中国圣人亦言之矣。”②※※※

庞迪我的上述良苦用心，的确起到一定的效果，使部分中国知

---

① 庞迪我《七克》 卷二 页一九

② 同上 卷六 页一五

※ “其恕乎！己所不欲，勿施于人”。（《论语·卫灵公》）

※※ 参见《圣经》，《旧约》，《利未记》，第19章，第18节。

※※※ 原文为“唯女子与小人为难养也，近之则不孙，远之则怨。”《论语·阳货》

识分子通过阅读《七克》，而把“天学”当作一种近似于儒家学说的道德说教而接受下来。山东按察司副使陈亮采曾有一段典型的表述，他说在他读过《七克》之后，觉得“其书精实切近，多吾儒所雅称。至其语语字字刺骨透心，则儒门鼓吹也。其欲念念息息皈依上帝以翼享天报而永免沉沦，则儒门羽翼也。”①事实上，也的确有些中国文人是在读了《七克》后似有所“悟”，“多皈其教者”。②其中最典型的例子就是我们已提到的王徵。

王徵为明季著名学者。庞迪我所著《七克》1614年刻印后，是年冬或次年春，王徵已读到这部著作：“……适友人惠我《七克》一部，读之见其种种会心，且语语刺骨，私喜跃曰：‘是所由愧不作之准绳乎哉？’”③王徵读过《七克》后，颇有感触，所以于第二年（1615年）在北京拜会了庞迪我：“亡何，复诣都门，及晤《七克》作者之庞子。……庞子爰为予陈其梗概曰：‘吾西学从古以来，所阐发天命人心，凡切身心性命与天载声臭至理者，不下七千余部。’”④在庞迪我和《七克》的影响下，王徵加入了基督教。但王徵入教的真正目的，则在于通过西方传教士，学习先进的技术以图力挽日颓一日的国势。所以在《远西奇器图说录》中他写道：“学原不问精粗，总期有济于世人；亦不问中西，总期不违于天。兹所录者，虽属技艺末务，而实有益于民生日用，国家兴作甚急也。”⑤

庞迪我在《七克》一书中实施“适应”策略的另一手段即为借助攻击佛教以达到与儒家学者结盟的目的。有鉴于中国知识界对不同的宗教往往采取一种宽容和折中的态度，甚至有些文人认为儒、释、道三教本为一体。在这种情况下，若想向中国文人灌输基督教教义

① 庞迪我《七克·七克篇序》
② 郁永河《裨海纪游》
③ 王徵《畏天爱人极论》 转引自《方豪六十自定稿》 上册 第42页
④ 同上
⑤ 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第298页

是唯一的、绝对的真谛，那么在进行“合儒”、“补儒”工作的同时，必须对佛教展开攻势，以便更加有效地争取到更多的基督教的皈依者。所以庞迪我在《七克》中不遗余力地对佛教进行批判。而且矛头主要集中在佛教的“轮回”说及因果报应说教上，而“轮回”又往往是因果报应的延续，两者密切相关。特别是因为佛教所宣扬的因果报应和基督教阐释的奖善惩恶之说是格格不入的。只有驳倒了因果报应的说教，人们才能接受基督教奖善惩恶的教义，皈依天主，进而到天堂去享受“永年福”，这样才能使“轮回”说不攻自灭。

《七克》第五卷主要是讲人应当节制饮食，尤其饮酒更不应过量。然后该书又讨论到人的饮食习惯。当涉及到“斋素”与“茹荤”两者的利弊时，庞迪我笔锋一转，说佛教所以主张素食，是从“轮回”角度提出的：“前后万世之人与诸畜生，转轮变化。前世为鸟兽者今世或为人也。今世为人者，后世未必不为鸟兽也。因信此说，谓杀鸟兽者，其阴祸无殊杀人。”①所以很多佛教徒恪守不杀生的信条。庞迪我进而指出这些貌似仁慈的人，实则是些虚伪而无情的人：“夫鸟兽疑为人类转生，爱不忍杀，斯因矜爱人，故矜爱鸟兽也，则其矜爱人必倍至矣。今不忍杀生者皆然乎？甚不然也。怜恤鸟兽，酷虐人民。遇捕获生物，捐赀赎之，收养之，放释之。至小民之困苦饥寒者，行乞者，曾不反顾，迹之甚远，乞之甚悲，恬然、漠然，莫捐半菽也。即有施予，岂缘愍其患，正以杜其烦扰耳。”②在揭示轮回说信奉者的虚伪而目的同时，庞迪我又借用儒家先哲的名句进一步暴露轮回说的残酷本质。庞迪我指出，有的佛教信徒假轮回说而戕害自己的子女：“凡信轮回之处，贫人生子，或虑养育之难，嫁娶之费，辄杀之。曰：‘吾生尔贫尔。愿尔死，早托生贵富家，正尔富也。’痛哉！中土圣贤言：亲亲而仁民。※我西国论杀至亲之罪，

① 庞迪我《七克》 卷五 页一九
② 同上 卷五 页二十
※ “亲亲而仁民”(《孟子·尽心篇》)。

甚于杀人之罪。奈何哉以伪慈之貌，饰残贼之心，借虚诬之言，掩故杀之辜，缘贫吝之情，忘父母之慈。谬孰大乎！则此诸被杀之小儿，非轮回转生之一言为之方斧方刀也哉。语悉爱人慈人，行显憎人害人。此谓外袭羊皮内怀狼心，正邪魔恚人类之酷计也。此则信轮回因果之明效矣！"①

在上段论述中，庞迪我巧妙地将"中土圣贤"和"西国"当作同一信仰的卫护者而共同鞭鞑"轮回"说。他的这一策略无疑是经过深思熟虑的，而且是行之有效的。首先，这一策略有助于争取部分中国知识分子对基督教的好感。至晚明，中国社会已陷人严重的危机当中。在社会动荡日剧的情况下，很多人遁人空门，以寻求解脱。使本来已经为数甚众的僧侣人数更加膨胀，以致"梵刹琳宫，遍布海内"。②而且佛教圈内，腐败堕落之事早为世人所深恶痛绝。佛教因果报应说的欺骗性更成为部分先知先觉的文人所揭露和批驳的主要目标。徐光启在《辨学章疏》中就指出："臣尝论古来帝王之赏罚，圣贤之是非，皆范人于善，禁人于恶，至详极备。然赏罚是非，能及人之外行，不能及人之中情。又如司马迁所云：颜回之夭，※盗跖之寿，※※使人疑于善恶之无报，是以防范愈严，欺诈愈甚。一法立，百弊生，空有愿治之心，恨无必治之术。于是假释氏之说以补之。其言善恶之报在于身后，则外行中情，颜回、盗跖，似乎皆得其报。谓宜使人为善去恶，不旋踵矣。奈何佛教东来千八百年，而世道人心未能改易，则其言似是而非也。说禅宗者衍老庄之旨，幽邈而无当，行瑜迦者杂符箓之法，乖谬而无理，且欲抗佛而加于上主

---

① 庞迪我《七克》 卷五 页二十一

② 《徐光启集》 下册 第433页

※ 颜回之夭：颜回，字子渊，春秋末鲁国人，为孔子得意门生，以德行见称。年三十二而早夭。

※※ 盗跖之寿：跖为春秋战国之际奴隶起义领袖。常被诬称"盗跖"。据说跖高寿而终。

之上，则既与古帝王圣贤之旨悖矣，使人何所适从，何所依据乎？”①因此，西方传教士对佛教学说的批判往往会得到一些“中士”的同情、支持，甚至是共鸣。在对基督教的实质认识十分模糊的情况下，一些忧国忧民的文人竟致把基督教当作改变世风的“良药”，比如徐光启就认为，“其教，必可以补儒易佛。”②

其次，通过对佛教“轮回”说的批判，使庞迪我有了一个阐释基督教“奖善惩恶”与佛教“善恶报应”之间根本区别的机会。因为佛教的善恶报应具有一种“自动”转换的特点，实际上使上帝的干预变得毫无用处。承认佛教的“善恶报应”的说教，就等于默认了还存在着一种除了上帝之外的善。而基督教宣扬的惩罚的永久性也不再具有威慑力。因此，庞迪我不遗余力地借助批判佛教学说而宣扬基督教在本世外，唯有在天国中才有真谛的说教。

庞迪我为了生动地阐明他的观点，在《七克》中，他列举了许多《伊索寓言》及《圣经》中的故事以示讽谕。此外，庞迪我还大量引用欧洲古代贤哲的名言和警句来增强他的论点的说服力。有关这方面的内容，我们将在以后的篇章中集中论述。

庞迪我写作《七克》一书是为了传播基督福音服务的。庞迪我深知要想使中国人接受基督教的真谛，首先要使中国人相信基督教文明是崇高而伟大的，而遵照基督教律法所建立起来的社会是个长治久安的社会，其文明教化程度足以和中华帝国相比美，甚至，中国人仅仅作为一种理想的所谓“大同世界”，在西方，则早已成为一种现实。为了达到上述目的，庞迪我在《七克》中，穿插了众多的西方贤能君主齐家治国平天下的故事，意欲使八万里以外的泰西国家在中国人的心目中变成一个可感知的实体。庞迪我十分善于分析人们的心理。所以在《七克》中他还介绍了一些西方人的

---

① 《徐光启集》 下册 第432页

② 同上 上册 第66页

习俗和法律程序，试图通过一些社会生活的细节，使中国人了解西方人的道德风貌。比如在第六卷中，庞迪我以相当多的篇幅论述了欧洲国家通行的“一夫一妻制”：“敝乡千国之俗，皆以伉俪为正。上自国主，下至小民，一夫特配一妇，莫或敢违。妇没，得更娶正妻，不得娶妾也。”①在第四卷中，庞迪我谈到西方司法诉讼中有“上诉”的程序：“大西之俗，罪人有未服者，得上于他司更谳。国王费理薄视朝，怒一大臣，辄欲论死。其臣不服曰：‘当上他司更谳耳。’王愈怒曰：‘更谁居我上者，得谳尔。’答曰：‘今王怒，更上于王不怒，更谳则是矣。’后王怒解。果明其无罪贳之。”②在第五卷，论到酒的害处时，庞迪我写道：“大西诸国之俗，好酒者不得与闻国事。防不密也。”③“大西国之俗，生平尝一醉者，讼狱之人，终不引为证佐，以为不足信。故也或詈人以醉，则为至辱，若挞诸市焉。”④“西国上古之俗，少年及女人，皆有厉禁，勿饮酒。女人饮犹犯奸也。今世女人或少饮甚希。女而醉，古今未闻焉。男子未三十，亦不得尝一勺酒，盖少年及酒淫之两翼耳。”⑤上述有关欧洲风习及法律的介绍，有的当然是欧洲现实生活中的实况，有的则是庞迪我的杜撰。像“一夫一妻制”的介绍显然是针对中国士大夫中盛行的“一夫多妻制”而言。宣扬一夫一妻制的目的，在于为劝诱更多的中国人加入基督教做舆论上的准备。关于“上诉”这一法律程序的介绍，目的在于喧染西方诸国是法治国家。有关节制饮酒的那些故事，不言自喻的是，庞迪我显然把西方国家镀上一层文明教养的外衣。

总之，《七克》是一部内容十分庞杂的宣教之著，但为了达到宣教的目的，庞迪我深知必须把西方国家描绘为至少拥有不低于中

---

① 庞迪我《七克》 卷六 页二十一
② 同上 卷四 页五
③ 同上 卷五 页十一
④ 同上 卷五 页一〇
⑤ 同上 卷五 页一一

国文明水准的国度。在庞迪我笔下一段又一段的历史故事和名人轶事，以及风习民俗和社会法治的描绘都在竭力宣扬以基督教教义为基础建立起来的西方世界是个“太平盛世”，几乎与中国理想中的“大同世界”无异。《七克》中对西方国家的溢美之辞、杜撰的故事、拔高了的形象……，这类例子垂手可得。庞迪我等西方传教士的这种努力也的确迷惑了部分中国的士大夫，在他们对西方世界尚未直接接触过的情况下，也就不自觉地按西方传教士的描绘，来想象西方社会。连徐光启也竟认为由于基督教的影响，西洋邻近30余国，“千数百年以至于今，大小相恤，上下相安，路不拾遗，夜不闭关，其久安长治如此。然犹举国之人，兢兢业业，惟恐失坠，获罪于上主。则其法实能使人为善，亦既彰明较著矣。此等教化风俗，虽诸陪臣自言，然臣审其议论，察其图书，参互考稽，悉皆不妄。”①在徐光启阅读的图书中，就包括《七克》，因为他不但读过该书，而且“为之笔削，并撰《克罪七德箴赞》”。②徐光启对西方社会的认识，有些部分可能来自于该书。给中国知识界造成西方社会是个具有高度文明教化的社会的假象，这本来就是西方传教士著书立说的出发点。他们认为在中国，著书立说较之口头宣教会有更大的效应。因为，”任何以中文写成的书籍都肯定可以进入全国的十五个省份而有所获益。”③此外，这也符合中国文人的特点，“读书人或许更容易相信他们闲暇时所读的东西，而不相信一位还不精通他们的语言的传教士在布道坛上所说的东西。”④这样看来，庞迪我通过《七克》部分地达到了他的预期的目的。当然《七克》主要还是庞迪我用来宣传基督教教义的基本读物，内中体现了庞迪我所遵循的在华传教的策略。集中起来看，一是，在基督教教义中寻找与

① 《徐光启集》 下册 第432－433页
② 梁家勉《徐光启年谱》 第73页
③ 《利玛窦中国札记》 第483页
④ 同上 第482页

儒家学说相契合的部分，诱使中国知识分子认为基督教可以起到“补儒”的作用，从而使中国知识分子向基督教靠拢。二是，通过批驳佛教学说与中国知识分子结盟。三是，利用《伊索寓言》、《圣经》和欧洲圣贤的语录美化欧洲社会，进而拔高传教士文明代言人的形象，争取能与晚明知识分子进行平等的对话。

《七克》一书可以说是“适应”策略的典型体现。由于庞迪我突出了儒家伦理道德与基督教的伦理道德之间的共同点，遂使中国知识分子读到《七克》时，从感情上易于接受。此外，书中各种生动的比喻又使该书极具可读性。因此《七克》在中国知识分子中赢得不少读者。特别是当时的一些名士像杨廷筠、郑以伟、曹于汴、陈亮采等都亲自为《七克》作序；熊明遇为其作引；卷末又附有汪汝淳的跋，这就无形中又给《七克》一书增色不少。

此外，庞迪我《七克》一书所以能在中国社会上得到成功是与徐光启的直接帮助分不开的。尤其是在对《七克》的文字润色上。利玛窦和庞迪我来华后虽然在学习汉语、攻读儒家典籍上下了不少功夫并取得不小的成绩，但与中国知识界的语言水平相比较，那还有相当的距离。所以西方传教士的中文著述往往都要由中国业已信奉基督教的学者在文字上加以润色。徐光启也常在文字上给传教士以帮助。《文定公行实》一文就提到，“刊行教中书，多为公修饰”并特别指出：“庞子撰《七克》一书，收入四库，始于伏傲，终于策怠，文廉悍，有识倾心，公笔削之也。”①

徐光启不但为《七克》一书润色，而且认为《七克》的内容有助于世人道德的完善，所以他又写有《克罪七德箴赞》一诗：

“凡遏横流，务塞其源。凡除蔓草，务锄其根。君子式之，用涤其心。人罪万端，厥宗惟七。七德克之，斯药斯疾。如讼必胜，如战

① 《增订徐文定公集》 徐家汇天主堂1933年刊行 卷首下 第16页

必捷。有佑自天，勿诿勿怯。七克既消，万端并灭。”①

可以说，没有徐光启的润色和直接帮助，庞迪我的《七克》是难于问世的，更难于在社会上广为流传。

很多中国知识分子对《七克》也评价颇高。郑以伟认为《七克》“用于世教不无大补也。”②熊明遇在为《七克》作引时，将庞迪我与孔孟相比：“孔子论仁，于视听言动之四目，而以礼克。孟子论性，于口鼻耳目四肢之五官，而以命克。……不意西方之士亦我素王功臣也。”熊明遇见庞迪我“傅华语、学华文字，篝灯攻苦”，所以认为庞迪我“无异儒生。”③

山东按察司副使陈亮采在与庞迪我交游中，得《七克》，在卒读后，陈亮采写道：

“其书精实切近，多吾儒所雅称。至其语语字字，刺骨透心，则儒门鼓吹也。其欲念念息息皈依上帝以冀享天报而永免沉沦，则儒门羽翼也。且夫克之为义，孔颜称之矣。一日克己天下归仁，并育并行神圣极事，而其功夫惟曰：非礼勿视听与言动而已。无高词，无侈说，真积既久，上与天通，是故孔门之教期于达天。颜子之学，谓之乾道，故四勿也。七克也，其义一也。”此外，陈亮采还读过利玛窦的《天主实义》和《畸人十篇》。陈亮采所以赞誉《七克》和利玛窦的著作并不是因为信仰其中所宣扬的基督教教义，而是认为这些书的内容，“谓与周孔教合。”④

又如福建名士李嗣玄1626年在福州与艾儒略相识。他从艾儒略处得到一部《天学初函》，而庞迪我的《七克》就收录在《天学初函》之中。李嗣玄读完《七克》后，颇多感慨，他写道：“爱仇奥义，喟然叹曰：至哉言乎。夫以德报德，报施适足相偿，何功之有。必爱仇

---

① 《增订徐文定公集》 徐家汇天主堂1933年刊行 卷一 第4页
② 庞迪我《七克·郑以伟七克序》
③ 庞迪我《七克·熊明遇七克引》
④ 庞迪我《七克·陈亮采七克篇序》

庶克当主心耳，乃惩忿熄傲。"①

韩霖为明末著名学者，字雨公、号寓庵，山西绛州人。天启元年(1621)举人，皈依基督教后著有《铎书》，内中引述教理与教会书籍颇多。在第六篇《毋作非为》中，对庞迪我的《七克》作了大段介绍。

"……此外有罪宗七端，由爱荣名而生骄傲；由爱财物而生悭吝；由爱身体而生迷食、迷色；与懈惰于善，所爱未得，则生忿怒；若未得而他人得之，则生嫉妒．是为七端，万罪之根，万祸之胎也。……克七罪有七德：傲如猛狮，以谦伏之；妒如涛起，以恕平之；悭如握固，以惠解之；忿如火炽，以忍熄之；迷饮食如壑受，以节塞之；迷色欲如水溢，以贞防之；怠如驽疲，以勤策之。有《七克》一书，其中微言奥义，即为深领其旨者，皆喜读其书焉。"②

韩霖在这里把《七克》当作修身养性的读本向世人推荐。

在"闽中诸公赠泰西诸先生诗初集"即《熙朝崇正集》中，福建桃源人郑璟在赠诗中也曾提及《七克》一书，该诗全文如下：

"深隐桃源见美人，西方怀我好音春，

兢兢《七克》同邹吻，翼翼千篇敷教神，

一事主天分苦乐，偏惊处世易缁磷，

得君载授珠玑日，寤寐欢吟天日新。"③

至清代，仍有人对《七克》进行评论。像孙柳庭在著于康熙三十二年(1693)的《舆地隅说》中写道："泰西之人数万里来宾，其文亦温文典雅，诚朴不欺，自号'西儒'，以'七克'为教，似无异乎孔门所谓克己复礼者也。"④

综上所述，我们可以看到，中国知识分子所以接受《七克》，并非因庞迪我在书中所暗含着的基督教的教义，相反地，他们所以给

---

① 李嗣玄《泰西思及艾先生行述》

② 韩霖《铎书》

③ 《天主教东传文献续编》 第672页

④ 孙柳庭《舆地隅说》

《七克》以颇高的评价，恰恰是他们从《七克》中读到了与儒家学说相切合的内容。由此可知，在晚明这一特定的时代，在中国知识阶层与西方传教士的接触中，中方始终是站在本土文化的基础上，以儒家学说为标准，来决定对异质文化和宗教思想的取舍。

庞迪我通过《七克》一书，使中国知识分子看到在基督教教义中有与中国儒家学说相近似的道德标准，从而肯定了《七克》一书。当然在此同时，庞迪我也提高了他个人在中国上层社会中的知名度，进而使部分知识分子认为基督教有利于改进世风，甚至由此而皈依基督教。从这个意义上来说，这似乎是庞迪我在实行"适应"策略上所取得的成绩。但是《七克》中所暗含着，或者说用比较隐晦的方式渗透在其中的基督教的奥义，对那些哪怕对传教士们抱着较友善态度的知识分子来说，既感到陌生，也更是感到格格不入的。其中，有的知识分子已经悟出，《七克》中所宣扬的基督教教义实质上是和儒家学说相互矛盾的，而且很可能遭到世人的批驳。彭端吾为庞迪我的友人。庞迪我曾将《七克》赠予彭端吾。读过该书之后，彭端吾虽也称赞《七克》为"洗心之圣水，对症之要方"，但他认为："庞君之言，无所凭假，意者天主使之耶？"。彭端吾已敏锐感觉到庞迪我的《七克》终将会引来麻烦，他写道："君书业已悬之国门，或讳疾而忌医，复增长其病心，与君为魔难，将奈何？"①

彭端吾的预感很快为中国社会内部所涌动着的反对基督教的风潮所证明。中国士大夫中持反教立场的那些人恰恰从西方传教士的著作中发现了与儒教观念相悖的内容并进行了针锋相对的批驳。庞迪我的《七克》自然也在被批判之列：

像许大受在"南京教案"后，曾著文指责《七克》中有关"克傲"的观点："彼之为教，亦无非导人为善耳。人莫过于无君臣、父子、夫

① 彭端吾《西圣七编序》 转引自方豪《中国天主教史人物传》 上册第144页

妇。故大处一不善，小处之善，愆不盖也。有意为善，虽善也私……，彼籍《七克》，首贵克傲。只《曲礼》'傲不可长'一句，足以尽之。安事彼不文不了之义，而多言繁称为？"①许大受一方面批评庞迪我虚张声势的文风；另方面，用"有意为善，虽善也私"一句话，表现出他对基督教的根本否定态度。

黄问道更直截了当地批评说："其所谓'七克'者，曰骄、曰吝、曰色、曰怒、曰饕、曰妒、曰惰。夫此数者，虽修身之条件，只克复之粗迹。夫子告颜子之旨，大不如此是。以仁为宗，以礼为体。仁存则不仁自退，礼复则非礼自除。"②黄问道在这里指明，庞迪我的《七克》虽然列出许多有助于修身养性的方法，但远远没有达到儒家学说所倡导的高超境界，或者说《七克》对道德的认识与儒家对道德的认识，两者之间尚有天壤之别。从黄问道这段话也可看出，当庞迪我遵循着"适应"策略，在《七克》中极力寻找儒家学说中与基督教教义相吻合的内容时，部分中国士大夫则看出儒家学说与《七克》所宣扬的道德标准之间的差异，进而提出了批评。

到清代，像郁永河在康熙三十六年(1697)至台湾后，撰有《裨海纪游》一书，内中对《七克》等书做了评述：

"所言虽孝悌慈让，其实似是而非。又杂载彼国事实，以济起天主教之邪说。中国人士被惑，多皈其教者。"③这里已明确指出，《七克》等书实质上是用于传播基督教"邪说"的一种手段，是用来蛊惑人心的。

到乾隆第六子永瑢领衔编纂《四库全书总目》时，《七克》被列在子部杂家类存目二中。该总目对《七克》作如下评述：

"其言出于儒墨之间，就所论之一事而言，不为无理，而皆归本

---

① 《佐辟》 页三三

② 《破邪集》 卷五 页二十

③ 郁永河《裨海纪游》

敬事天主以求福，则其谬在宗旨，不在词说也。”①

我们认为上述评说还是比较贴切的。

《七克》1614年付梓后，相继于崇祯二年(1629)、崇祯十六年(1643)、嘉庆三年(1798)、道光二十三年(1843)、道光二十九年(1849)、同治十二年(1873)以及宣统二年(1910)不断再版。至1922年，《七克》曾在上海重印；1962年台湾也曾将《七克》再度出版。又由于庞迪我的《七克》是用古奥的汉语写成，非一般民众所易懂，因此清末有人将《七克》用浅显的白话文重新转述，于咸丰七年(1857)以《七克真训》为书名出版。在中国基督教文献中《七克》是流传较广的一种。②

庞迪我所著《七克》一书还曾传入日本。远在沙勿略时代，他已认识到日本文化深受中国文化的影响，如果中国人能信奉基督教，那么必会较容易地使日本人放弃他们原来所遵从的学说。沙勿略的这一观点事实上一直为他的后继者们所接受。又由于中国和日本都属于中国、日本副传教省，中国和日本的教务又先后都接受范礼安(1595—1606年期间)和巴范济(1608—1612年期间)两位视察员的指导，所以中国和日本两个传教团之间始终保持着较为密切的联系。在这种情况下，一些在华耶稣会士用汉语写作的传教之著也曾流传到日本。象利玛窦的《天主实义》就曾传入日本并引起在日本的耶稣会士关于“适应”策略的争论。《七克》何时传入日本以及在日本流传的情况，目前尚未见有文献记载。但日本元禄九年(康熙三十九年；1696年)在查禁天主教书刊时，《七克》一书就列在禁书目录中。③可见庞迪我这部《七克》在此之前已经传入日本，而且颇有影响，否则不会列人查禁的范围之内。

---

① 永瑢等编修《四库全书总目》 中华书局 1981年版 第1081页
② 方豪《中国天主教史人物传》 上册 第144 146页
③ 《方豪六十自定稿》 台湾学生书局 1969年版 上册 第133页

庞迪我所著《七克》不仅在中国部分士大夫中受到重视，在来华传教士中更被信奉"适应"策略的那部分耶稣会士视为一部经典之著。由于《七克》一书强调在伦理道德方面儒家学说与基督教有其相似之处，所以当中国社会反教势力对在华西方传教士及基督教教义进行攻讦时，一些耶稣会士每每举出《七克》来证明基督教的教义并非虚妄的"邪说"。例如在清朝顺治时，德国耶稣会士汤若望得到朝廷的重用。在其任钦天监监正之时，他在徐光启《崇祯历书》的基础上完成了103卷的《西洋新法历书》的编撰，后由和硕亲王多尔衮定名为《时宪历》并在全国推行。由于汤若望在清朝"新朝定鼎，天运已新"的时刻在天文制历和推食方面多有树建，遂被世祖福临授予"通玄教师"的尊号，后又被封为光禄大夫，恩赏其三代先人一品封典。①汤若望在清廷中的影响引起部分具有反教情绪的士大夫的妒恨。杨光先率先上疏顺治帝，攻讦汤若望在制定历法及为荣亲王选择葬期诸方面有误并指责基督教为"邪教"。后又上《正国体呈稿》，指出汤若望参与历法的修改实是包含谋反乱正之心。在这种关键时刻顺治帝驾崩。时年八岁的康熙帝继位后，实处在鳌拜等四辅政大臣的制约之下。出于他们的政治需要，受顺治帝宠幸的汤若望也被列在他们打击的范围之内。杨光先在这种政治气候下，加紧了他的反教活动并再度上疏，历数汤若望等潜谋造反、邪说惑众、历法荒谬等三大罪状。在这种情况下，汤若望以及南怀仁、利类思和安文思被捕入狱受审。后汤若望被判凌迟；南怀仁等三人杖充。这一反教风潮常被称作"历狱"。只是由于北京连续出现地震等灾异现象，出于清当政者的迷信意识，上述四传教士才被朝廷开释。汤若望不久病死。至1667年康熙亲政，清廷内部又发生了新的权力转移。为了打击鳌拜一派势力，康熙亲政后重新启用南怀仁等人。在这种情况下，南怀仁主要通过参与天文实测来证明杨光先等在天文历法方面对西方

① 黄伯禄《正教奉褒》 页三二

传教士的攻击为不实之说；而利类思则写出《不得已辩》，主要针对杨光先甲辰冬(1664年)在其所著《不得已》等书中对西方传教士的系统攻击一一作答。杨光先对西方传教士曾提出这样的指责，即他们刊布的中文著述主要是利用那些不得志的读书人为其加工润色，使一般的中国人"第见其粉饰之诸书，不见其原来之邪本，茹其华而不知其实，误落彼云雾之中。"①

利类思对此依次做了反驳。他首先指出，西方传教士即来中国，当然要用中夏文字著述，但语言文字不是轻易能学会的。所以请"中士"在文字上给予指正是理所当然的事。其次，西方传教士所求教的中国人都是"上国大君子"，而并非不得志的小人。利类思列举了杨廷筠、汪汝淳、陈亮采、李之藻、王家植、刘胤昌、崔昌等晚明著名士大夫的名字并指出他们都是"明公钜卿"，要把他们比作不得志的小人，"何出言之无稽也"。其三，利类思进而引用上述士大夫对"天学"的评价指出他们都认为西方传教士有关"天学"的著述，其要旨都是与儒家学说相合的。最后，利类思以庞迪我的《七克》等篇为例，指出中国的士大夫都认为"庞子迪我，著书立言，述物撰德，以通天之奥。所著《七克》诸篇，而人之变态尽矣。而天人之互相发明、互相告戒，亦略具矣。总一世教中尽能谦以畜德，忍以济物，不贪不妒，不淫不怠，不饕人，求策励，家怀贞节，朝皆贞臣，野皆良士，争于何有，乱于何生，诸如此类不一而足。"在做了上述论证后，利类思指出，对于西方传教士"观其人其语，讵非缨绥之领袖，述著之翘楚，西儒有何钜力，以招致之哉。"②杨光先等对汤若望等西方传教士的攻击实是自沙勿略揭开基督教第三次传入中国之幕布以来，继"南京教案"之后最为激烈的一次反教风潮。庞迪

① 《天主教东传文献续编》(一册) 台湾学生书局 1965年版 第294页

② 同上 第295—298页

我的《七克》所以在时隔半个世纪以后又重新被他的会友们在论辩中当作立论的重要支点，恰恰在于庞迪我是从“适应”策略的角度来撰写《七克》的，内中既透露出基督教教义中爱人如己的伦理观念，又不与儒家学说的伦理观念相悖，所以成为证明基督教并非“邪教”最为有效的实例。这也再次证明，从中国具体国情出发，无论在晚明或是在前清，基督教欲想在中国取得合法的地位，那么推行“适应”策略几乎可以说是唯一的选择。

庞迪我另一部中文宣教之著就是《天主实义续篇》。从“清漳景教堂重梓”本来看，扉页作《天主实义续篇》；目录前作《天主圣教实义十二册》，又作《天主实义十二册之第二》；书口作《天主实义》。方豪先生认为利玛窦虽然从未在书中写明他有一编撰十二本论述“天主实义”的计划，但从上述诸书名来看，也可能当年利玛窦的确曾有过这类计划。庞迪我因追随利玛窦多年，所以他知道利玛窦的当初想法，并在利玛窦故去后，继续完成利玛窦的原先规划，以此来纪念利玛窦。①

据法国天主教史研究专家裴化行考证，他那一时代所能见到的《天主实义续篇》的抄本，“约为一六一七年（万历四十五年）物。”②《天主实义续篇》还被列入卫匡国出版于1654年的拉丁文书目中。该书目收录的都是已刻之书。由此可知，至少在清顺治十一年（1654）前已有该书刻本。③

《天主实义》为利玛窦名著，1596年在南昌完稿，1603年在北京付梓并多次重刻。1604年日文版面世。这是利玛窦著述中影响较大的一种。利玛窦编撰《天主实义》的目的，是写给中国那些对基督教感兴趣，但又不知其真义的士大夫们看的。而且，他不是正面阐述基督教教义，而是引用大量中国先哲的引语和西方古代哲学

①②③ 方豪《影印天主实义续篇序》 载《天主教东传文献续编》（二）第11页

及神学大师的警句来发挥以自然法则和理性为出发点的道德观念，并进一步暗示，宇宙万物的和谐发展全仰赖于创造和治理万物的上帝，而上帝将会奖善罚恶，故人们应当追求灵魂的不朽。由于利玛窦通篇使用的都是中国士大夫所熟悉而且能够接受的语言，而且笔调轻快，使人读起来感到趣味盎然，因此《天主实义》发表后很受中国知识界的好评。事实上《天主实义》是利玛窦推行"适应"策略的一种具体体现。

庞迪我的《天主实义续篇》进一步阐述了利玛窦《天主实义》的主题，正如卫匡国所指出的："证明天主之存在，并充分解释其特性。"①

《天主实义续篇》共分20章。该书开宗明义指出："世界定有一至尊主。初造天地万物，而后恒存育，临莅之。"②庞迪我告诉读者说，这本书讲的是天下人所共知的事实，因为"遇吉福如意之事，莫不颙天，敬礼感谢，求申益之。艰难拂意，莫不吁天，祈释解之。为非者，亦莫不怖畏之，疾痛呼号救之。共祷、共谢、共敬、共怖，不约而同。亦以证天地一主之实理矣。西国称为陡斯。"③※

庞迪我借助上述大多数人的经历或体验进而指出，承认宇宙间有一主，本是不言自明的。然而不幸的是一些人误认邪魔为"仁主"，相信他们能"降吉降凶，实有权能，而建神设像，钦崇瞻拜，畏惧祭祝之。"④ 庞迪我继而指出，这种误信误拜的事在西方原来也是这样，只是耶稣降临后，人们才走出迷途。为了让读者从中有所借鉴，所以对这一过程，庞迪我做了概述：

"我西域千余国，千六百年前，虽知天地，特一尊主，但未知谁是，未闻其性德，未识其诚命敬事之法。善恶之报，尚未详晓。故人

---

① 《天主教东传文献续编》(一) 第一一一页

② 庞迪我《天主实义续篇》 页一

③ 同上

④ 同上

※ "陡斯"即葡文"天主"(Dieus)之音译。

各设所喜，各敬所设，各以所设敬为真。万人万心，教法万派，风俗不美。独如德亚一国之人自古钦崇一造物大主，多出圣贤。物主以其性德及其教规之详，善恶之报，初造制天地、人物之缘由，亲谕彼国。圣人亦亲载于册，垂训万世，因有流传四方者。四方闻而遵焉。教法、人心，乃始归一。各国至今，多出圣贤，学问彰盛，溃乱自息，风俗自美。"①

通过这段文字，我们可以看到，庞迪我在《天主实义续篇》中仍援用《七克》一书的先例，把西方社会尽量美化成中国人所追求不已的"大同"世界，从而提高在华传教士自己的社会地位和宣教语言的分量。

为了解除中国人惯常习有的对外国人的怀疑，庞迪我接着开始阐明西方传教士来华的目的：

"大西诸国，千六百年以来，皆遵天主正教之地也。有士儒谢世富贵、安娱之乐，不辞离亲、背乡、多年航海之苦，学异言异文，习异俗、异食之劳，讲论译述昼夜劝人之烦，其意诚愿天下国国人人，皆得识真主，循正路，以积实德，建真功，使今世得享宁安之乐，而身后亦得跻天界，蒙无量福。"②

《天主实义续篇》是部传教之著。在这部书中也象《七克》一样，使用中国士大夫阶层所熟悉的语言和概念来介绍基督教教义中能为中国士大夫所接受的部分。

如，为了说明大千世界有一万物之主，即物不能"自始"的道理，庞迪我叙述了东西南北各国从无序到有序的发展过程。其中他特别提到中国，"如中国史书所载，画卦钻火，尝药教稼等，万用万事，无不有由肇始，不能自始。"由此，庞迪我进一步引导出："与安立人类之世界，偏无肇始，偶然突而全有哉。夫天地万物既皆有始，

---

① 庞迪我《天主实义续篇》 页四 五

② 同上 页六

有始则必有造其始。此造始者有始乎。若曰有始，是亦待造，尚不离物。若曰无始，是即吾所求。无始无终无量，为凡物之总原总主者矣。"①通过上述例子，我们可看到庞迪我是如何首先借助中国士大夫所熟知的历史故事，一步步通过逻辑推理，最终导出天主是无始无终，全能全善的，是天地万物的总主宰这一结论。

又如，在论及万物出于一尊时，庞迪我又提及儒家国治家齐的理想并指出，这种理想的实现，"然亦唯假天地一主，大理之一纤耳。"②

再如，为了迎合中国士大夫学而优则仕的普遍心理，庞迪我在《天主善好》一章中，把读书人的功名富贵与天主的善好联系在一起："吾欲作官，读书有益，故读书于我，谓善好也。若此而言，则物主为万人物性德所从出之源。凡灵物之福乐，见物主，始满圆。故为福乐泉也。我有福乐美好，皆物主致之。故为我福乐美好也。我有功德富贵，皆物主致之，故为我功德富贵也。凡物所有，尽物主之恩泽，大有益于物，故于物至善致好焉。"③

庞迪我在写《天主实义续篇》时，也正像利玛窦在著《天主实义》和他自己写作《七克》时一样，为了吸引读者，他在书中引用了许多西方先哲诸如亚达纳削、亚吾斯丁、亚尔寄氏、圣厄勒卧略、圣盎薄削、西未泥、德尔都、契利琐、阿尼削、保禄和多玛斯等的名言。出于同样目的，庞迪我在《天主实义续篇》中尽量使文字生动活泼，富有感染性并不时插入一些巧妙的比喻，以增强文章的可读性和说服力。例如，为了说明"天地万物之外，实有一掌人物一至仁、至义总主"，庞迪我指出，即使是"被造之物，犹未能自立、自存。存、立，仍须物主也。故系于物主，弗能离之"。为了进一步说明"被造之物"对"物

① 庞迪我《天主实义续篇》 页七
② 同上 页十五
③ 同上 页四十八 四十九

主”的依存关系，庞迪我作了个比喻：“譬夫日光系于日轮。光，非日不生，非日不存也。”①又如，为了说明造物主具有无始无终，永长无际之特性，庞迪我又举圆与圆心为例：“中心者，一点而已，不可剖分，无小大、广狭之异，而兼应全圆之万点、万分也。”②

庞迪我写作《天主实义续篇》一书既是为了完成利玛窦的遗愿，也是出于宣教工作的需要，可以说是费心良苦。然而和《七克》相比较，该书在中国社会上的影响要小得多。究其原因，一是，《七克》主要谈的是伦理道德问题，因此容易引起中国信奉儒家学说的士大夫们的兴趣和认同，而《天主实义续篇》主要论述天主是宇宙万物唯一的创造者，进而又阐释天主的特性。按利玛窦自己的话来说，他的《天主实义》，在论证只有一个上帝，他创造和治理着万物以及在论证人的灵魂不朽和奖善罚恶等方面，“谈得很简略，解说得不是很充分的”，“它只能轻轻地触及人们经常要问神父们的许多问题。”③而《天主实义续篇》则是对《天主实义》所提出的问题进行了更为深入和透彻的分析。所以，如单纯地从宣传基督教教义的角度来看，《天主实义续篇》较之《天主实义》是个新的进展。但也正因为庞迪我在《天主实义续篇》中突出了基督教教义的宣传，因此很可能使中国士大夫中那些信仰无神论的人，或觉得书中内容似是而非，或感觉庞迪我的论点难以接受，所以使《天主实义续篇》的流传范围受到很大限制。其二，《七克》虽在 1614 年问世，但这部洋洋近 9 万字的著述很可能孕育于利玛窦在世之时，《七克》与《天主实义》在论述的内容上是各有侧重点的。后者着重引经据典论证儒家学说和基督教教义之间存在着某种一致的地方，即主要从哲学的角度论证基督教可以起到“合儒”、“补儒”的作用。而《七克》则有种明显的世俗化的倾向，

---

① 庞迪我《天主实义续篇》 页十八

② 同上 页三十

③ 《利玛窦中国札记》 下册 第 486 页

着重从伦理学的角度来阐述东西方道德之间存在着某种一致性。《七克》论述中的世俗化和通俗化是它受到欢迎的重要原因。特别是在《七克》中广泛地使用中国典籍中的"上帝"来译基督教中的"天主",它可起到使中国读者默认中国的"上帝"即是西方的"天主"的效果。即尽量拉近两种异质文化之间的距离。

当庞迪我写作《天主实义续篇》时,他与龙华民之间的分歧已然十分明显。对于什么是在华传教的正确策略,庞迪我有自己的看法,所以在与龙华民的内部辩论中,他用明确的语言表示他仍认为制定与实施"适应"策略的理论基础是对的。在他回答澳门耶稣会上层领导人彼埃伊拉的询问时,他用书面形式明确表述了他的观点,然而耶稣会内部是有着严格的纪律约束的。即使耶稣会成员对一些问题有不同的看法,但在行动上必须无条件地服从上级的决议。尽管在"礼仪之争"中,中国传教团内部已形成了对立的观点,但涉及到是否可以用"上帝"译"天主"以及是否允许中国教民祀天、祭祖和参拜孔子等原则问题,当时罗马教廷尚未做出最终裁决。因此庞迪我在传教的方式上还保有一定的自由度。但出于中国传教团整体利益的考虑,庞迪我虽仍在北京坚持和推行"适应"策略,然面在一些具体问题上,他已表示出对龙华民的遵从,即在他的著作中已放弃用中国典籍中的"上帝"一词译基督教的"天主",并开始用音译的方式来处理一些基督教的术语。如《天主实义续篇》中已不再使用"上帝"一词,面告诉中国读者,人们所共祷、共谢、共敬、共怖的天地唯一主人,"西国称为陡斯(Dieu)"。在论及基督教"三位一体"(即"天主圣三")这一天主内在生命的最深的奥迹时,在其相关术语的使用上也采用音译方式:"兹惟论天主性体,若论其全,于一体固有三位,所谓天主罢德肋、天主费略、天主斯彼利多三多,三位一体是也。"①

---

① 庞迪我《天主实义续篇》 册二 页二九

像“三位一体”对中国知识分子来说已然是一个陌生而难于理解的概念，其中一些关键性术语又采用音译的方式来处理，这只能增加理解上的难度。我们认为这也是《天主实义续篇》所以流传不广的重要原因。

又由于龙华民极力主张应在中国儒家思想和基督教教义之间做出严格的区分，遂使庞迪我再循利玛窦的足迹通过复杂的逻辑推理，在中国儒学和基督教学说之间寻找契合点，像《天主实义》一书那样，已经是不可能了。所以庞迪我在《天主实义续篇》中只有把自然法则当作他阐述基督教教义的推理基础；而在思维方式上，则尽量牵就中国人在传统上偏重直觉思维的思想方式，即主要在经验的基础上通过类比和类推来认识事物，而不再借助严密的逻辑推理来认识事物。

比如，在论及“物上当有一至灵至尊无始之主”时，庞迪我则逐步类推说：“夫天地万物既皆有始，有始则必有造其始，此造始者有始乎。若曰有始，是亦待造，尚不离物。若曰无始，是即吾所求无始、无终、无量为凡物之总原总主者矣。若云目前此物出自彼物，如子出自父母，则父母又从安出。追至元祖，元祖亦弗能自始。推之，无形、有形，凡物尽然，则万数未始之先，岂得不有一无终、无始、无量者为万数之始，岂得不为万物之主哉。”①同样类比方法在“蠢物证有天主”一节运用得更典型：“复以肉目观睹万物之妙，则物上有一至尊主更昭如也。么末之虫，大抵具备五官、百体，无异牛象，无缺无余，无可增减，无可更易。鸟兽本属蠢数，宜无灵觉，而蜂制蜜，蚁积粮，蛛蜘织网。百鸟兽护命养生……万种尽然。夫鸟兽性不灵，而迹多肖灵，若非有一至灵至能之主营制其性情，蠢属焉能若是耶。”②为了阐明造物主是按他的创世计划营造世界的，庞迪我又

---

① 庞迪我《天主实义续篇》 册二 页七

② 同上 册二 页十一 十二

做了论证，他首先指出，世上万物混然精美绝非偶成。譬如一座宫殿，能说："一山崩其土，偶自成砖瓦；树偶自成柱、楝、椽门，又偶自契合而成就斯殿也。"由此他开始推理："天地万物之大，云皆偶成，不为狂诞乎？……或曰，物皆自然而成。曰，何谓自然。若谓物各自造其然，孰不欲成造美好，而顾有顽蠢陋劣者。且既能自造其然，必也亦能存护其然，何又渐滋衰弱，至老死灭亡耶。见嘉篇文字，必意高才之士撰述之。或曰自然若是不待文人撰述谁不以为妄言耶。"①经过上述类推，庞迪我终于指出，万物的存在并非自然生成这完全是靠全智、全能、至仁至尊之"造物主"。这种依据自然法则，用类推的方法，由近及远地论证造物主的各种属性，虽然从表面上看，似乎给人一种顺理成章的感觉，同时，在人们对宇宙的知识非常有限的时代，庞迪我的各项立论也很难被推理驳倒，但他的论证方法总会给人一种似是而非的印象。在中国这样一个具有无神论传统的国家，说造物主创造了世间万物，显然庞迪我的论证方法是难以让人信服的。这也说明在龙华民挑起"礼仪之争"后，推行"适应"策略已没有更大的回旋余地了，这也就决定了《天主实义续篇》不可能产生较大影响的最终命运。最后，《天主实义续篇》正如前面我们提到的，据裴化行研究，其抄本可能为 1617 年物。1616 年沈漼在南京发起反对基督教的运动，一时波及到中国大江南北。1617 年庞迪我本人也被驱逐出中国。从当时的时代气氛来看，也不适宜《天主实义续篇》的流传，更不用说著名的士大夫为其撰写序、跋了。这也是《天主实义续篇》的知名度远不及《七克》的又一原因。

除《七克》和《天主实义续篇》外，庞迪我的中文著述还有《庞子遗诠》两卷；《受难始末》一卷。前者是庞迪我对《圣经》的解释。后者为根据《圣经》耶稣蒙难的事迹而写成的通俗传奇故事，为教友封斋期间必读之书。据方豪说，该书"三百年来教会传诵不

① 庞迪我《天主实义续篇》 册二 页九 十

衰”。①此外，像《天神魔鬼论》和《人类原始论》都是庞迪我用中文写就的布道文章。在“南京教案”期间，庞迪我曾从“适应”策略的角度写出长达6000字的《具揭》一文，为西方传教士的在华宣教活动进行辩护。该文已成为研究基督教在华传教史的重要历史文献。在下一章，我们将对该文献另作分析。

庞迪我的上述中文著述，大多完成于利玛窦故去之后。写作的目的十分清楚，就是在耶稣会内部就在华传教策略发生严重分歧的情况下，为了继续贯彻和推行“适应”策略而做出的新的努力。

二　庞迪我积极参与中国的科学实践活动：庞迪我为推行“适应”策略做出的新努力（下）

沙勿略倡导的“适应”策略初看似乎单纯是一种文化调和主义或折衷主义的产物，实则内中充满一种执着的宗教热情和极积的进取精神。但它所追求的不是表面上的热烈程度和喧闹一时的轰动效应，而是注重宣教的实效和扎实的进展。传播和介绍西方较为先进的一些科学知识则被“适应”策略的信奉者们视为是争取基督教皈依者最为重要的手段之一。沙勿略在日本时已明确指出：“用我们博大精深的学识来为我们在他们的思想中播下宗教的种子而开辟道路，应当被视作一种理想。”②

庞迪我来华后，随着对中国社会认识的深化，他更加确信沙勿略上述观点的正确性。所以他始终把向中国知识阶层宣传和介绍西方科学知识当作他的重要任务。庞迪我初到北京时，接触到的多是上层官僚和对西方新奇物品怀有病态好奇心的士大夫。这些人即使是对中国传统的科学也知之甚少。庞迪我在致古斯曼主教的长信中所以贬低中国科学的发展水平，实则与他最初所结识的那

---

① 《天主教东传文献续篇》(一)　第十二页

② 科尔里奇《沙勿略生平与书信》　第338页

些中国文人在科学知识方面的极度贫乏有关。及至李之藻和徐光启等先后来到北京以后，西方传教士才不得不对中国知识界先进一翼的学识做出新的评价；而李之藻和徐光启等也认识到西方科学知识中确有中国先人所未及论述过的新内容。于是双方在平等的基础上，就科学问题进行了交流和探讨。

利玛窦在世时，庞迪我虽然也曾就数学、天文学和其他科学问题和中国知识界友人相互进行过切磋，但他的主要精力侧重在北京会院的宣教工作方面。所以这一历史时期，有关他参加科学实践活动的记载较少。

利玛窦故去之初，龙华民虽荣升为中国传教团会长，但当时他尚滞留在韶州。北京会院的工作则由庞迪我以代理监督的名义来主持。这期间，他取得三大成就，一是成功地为利玛窦申请到一块墓地，这事实上等于为西方传教士取得了在华传教的合法地位，所以被视作基督教在华传教的一个重大胜利。另一成就，则是庞迪我用《七克》一书为北京会院赢得了不少的声誉。第三一点，则是通过参与中国科学实践活动扩大了北京会院的社会影响，这正是我们这节论述的重点。

庞迪我和利玛窦进驻北京后，除借助他们的一些科学知识争取到和中国知识分子平等对话的地位外，他们更盼望有朝一日能参与中国历法的修改工作。这是因为在中国颁布历法被认为是皇帝（天子）的一种特权，历法的修改是一种庄重的政府行为。而且到晚明钦天监官员的交食推算屡屡失误，这说明中国的《大统历》已到了用更新的科学方法加以修订的时候了。庞迪我和利玛窦深信，如果他们能参与中国历法的修改，那将使他们在中国，尤其在宫廷中的地位得到加强，并很可能借此契机影响到中国皇帝的信仰。所以还在从南京到北京的途中，庞迪我已用星盘对中国各大城市的纬度进行了实测；而利玛窦则于1604年已将《额我略历书》译成了中文。即他们早已做好参与中国历法修改的准备工作，只待时机的到来。

艾儒略在其《大西西泰利先生行迹》中说："向利子未殁时，见有行道之机，且为熙朝历法岁久而差，礼部具疏荐利子（即利玛窦）及庞子（即庞迪我）同修。"①关于利玛窦健在时礼部已奏请利玛窦和庞迪我一道参与中国历法修改一事，在中方资料中尚未见记载。但利玛窦和庞迪我就天文学和中国现行历法问题与徐光启等交换过意见则是无可怀疑的。像李之藻撰于万历三十五年（1607）的《浑盖通宪图说》即是我国第一部介绍西方天文学的著述。李之藻在使闽的途中还曾用"平仪"进行过天文实测，"往返万里，测验无爽。"②而且正是这种相互交流和切磋，使中国知识界不仅认为利玛窦是精于天文历算的，同时也认为庞迪我等具有"颖异之资，洞知历算之学。"③这样，尽管利玛窦于1610年病故，有庞迪我在，中国知识界仍对于请西方传教士参与中国历法的修改抱有信心。

也正是在利玛窦故去的那一年，西方传教士参与中国历法修改的机会终于到来了。万历三十八年（1610）十一月朔，钦天监在预报壬寅日食时出现误差：是日，钦天监奏称日食七分有余，未正一刻初亏，申初三刻食甚，酉初初刻复圆。春官正戈谦亨则预报未正三刻为初亏。即双方对于日食初亏的预报已互有出入。当兵部员外范守已用日晷实测时发现，直至申初二刻始见略有亏形，至申正二刻方食甚，而且日食不止七分有余。④也就是说，无论是钦天监或是春官正戈谦亨，都对日食做出了误报。在封建社会，交食的出现往往被赋予"上天示警"的特殊意义，甚至认为关系到王朝的"运数"。所以历代帝王都非常重视交食的推算。万历皇帝对于这次日食的误报做出何等反应尚未见记载。但从崇祯皇帝对于日食误报的震怒上则可推见一般：崇祯二年（1629）五月初一日钦天监对日

① 艾儒略《大西西泰利先生行迹》
② 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第264页
③ 同上 第254页
④ 沈德符《野获编》 卷三十

食推算失误，崇祯当即指出："钦天监推算日食，前后刻数不对，天文重事，这等错误，卿等传与他，姑恕一次，以后还要细心推算。如再错误，重治不饶。"①恐怕万历也有类似的反应，以致使相关官员也害怕皇帝会因再次推算日食有误而对他们重责。于是在部分官僚中萌发了请庞迪我、熊三拔等这些在京的传教士参与修改明代现行历法的想法。万历三十九年(1611)五官正周子愚率先提出请庞迪我和熊三拔将从欧洲带来的历书中可以补中国历书不足的内容翻译成中文，供中国历官选用。②其后礼部于万历四十年(1612)也上疏皇帝，说自万历元年起已发生十余次日食。但钦天监的推算，"其差或一二刻以至四刻"。其根本原因是明建国以来200余年历法始终未有修改，所以观察日食不可能不出现差错。因此建议诏精于历理的兵部员外范守己、按察使刑云路检讨徐光启和员外李之藻等参与历法的修改。此外，像庞迪我和熊三拔等也都精通历法。应当按照洪武十五年(1382)命翰林李翀、吴伯宗、灵台郎海达儿、回回天师马黑亦沙等译修西域历法事例，延请西方传教士庞迪我等参与中国历法的修改。③万历四十一年(1613)李之藻任南京太仆寺少卿后又向万历皇帝呈进《请译西洋历法等书疏》。内中详言像庞迪我、龙华民、熊三拔、阳玛诺等西方传教士在天文学方面有很高造诣，而且从欧洲带来很多天文书籍。内中有些内容是中国原有天文知识中所从未论及过的。对此，李之藻在上疏中依次列出了14个方面，并强调说像庞迪我，已然须法皆白，如果不及早将上述有用的书籍一一让他译成中文，那么时过境迁，很多于观测天文有用的学问很可能失传。所以李之藻建议责成庞迪我等将从西方带来的历法依照原文译出。然后由"畴人子弟"依法测量。如西方

---

① 《徐光启集》 下册 第324页
② 《明史》 卷三二六》
③ 沈德符《野获编》 卷三十

历法完全适用于中国，则可用“西历”来作为中国的历法，这样可免除修改历法的劳苦。如“西历”不完全适用于中国则可取长补短，“以成一代不刊灵宪”①

尽管周子愚、礼部和李之藻的上疏并未为万历皇帝所立即采纳，但庞迪我则充分利用了这一期盼已久的机会，与熊三拔一道与中国学者合作，开始为修改中国的历法进行了实质性的准备。这期间，庞迪我主要发挥他在勘测方面的特长，对中国从广州到北京一些大城市的纬度进行了核定。

熊三拔则和徐光启等共同翻译西方历法著述，同时对中国、印度和印尼等地的日食进行了比较研究，以确定中国的经度。②大约也就在此时，庞迪我与我国学者孙元化共同编写了一部有关日晷实用技术的《日晷图法》(一卷)。此外为了加强北京会院的力量急需有天文专长的传教士进京，于是庞迪我又及时召请葡萄牙传教士，李玛诺的胞弟阳玛诺从速进京。阳玛诺1599年已来华，在澳门滞留七八年之久，致力于神学研究。1610年潜入大陆，先后在南雄和南昌传教，最后，于万历三十九年(1611)三月来到南京。阳玛诺在天文学方面怀有特长，所以庞迪我邀请在南京的阳玛诺从速来京。阳玛诺来京后很快便以他在天文学方面的丰富学识赢得了中国学术界的尊重并写出《天问略》一卷，系统阐述了西方天文学的基本思想。该书1615年问世时，阳玛诺因在京水土不服已于1613年又返回南京。但阳玛诺在京期间在宣传和介绍西方天文学知识方面还是多有树建。这样，由于庞迪我、熊三拔和阳玛诺的共同努力以及徐光启、李之藻等中国学者的积极参与，1610至1615年间，使中国传统的天文学和近代天文学开始接轨。这是东西方文化交流史上具有重大历史意义的事件。庞迪我是从扩大基督教在中

① 《春明梦余录》 卷五八

② 邓恩《一代巨人》 第116页

国的影响为其参与中国历法修改的出发点的。这也就是“适应”策略的实质。然而在客观上却使庞迪我成为促进中国天文学与近代科学合流的一位先驱者。

庞迪我深知徐光启曾高度评价《几何原本》的科学价值。但该书中文初稿中仍有许多不完善的地方。利玛窦生前对原译本已进行了校订。万历三十八年(1610)徐光启服阕后返回北京，那时利玛窦已故去数月。徐光启到北京会院拜会庞迪我与熊三拔时，庞迪我借机将利玛窦亲笔校订的《几何原本》呈送给徐光启。一时既引起徐光启对利玛窦的思念之情，同时也使他感到应当对《几何原本》有所增订。于是1611年夏，徐光启便邀请庞迪我和熊三拔共同对《几何原本》的原译本进行了审阅并加以适当的修订，终于做到“比于前刻，差无遗憾”。①这就是对我国数学发展深有影响的《几何原本》的再校本。

到万历四十一年(1613)，修改历法的事虽然仍在京城中国知识界和西方传教士之间进行着论辩，但终因明廷“庶务因循，未暇开局”。②这时徐光启因在“礼闱襄试”中与另一保守派主考官魏广微不和，于是向朝廷告病，到天津屯田并进行科学实验活动。徐光启在天津曾广种药用植物。庞迪我由此知道徐光启正留意于医学。于是他将西方制药露的方法介绍给徐光启，徐光启也认为各类药用植物成熟时，取露后收藏，这样药露可经久不坏，随用随取，“所以为妙”。③徐光启还提到他在天津用西洋法种了白葡萄，待结实后，还准备酿造酒、醋。④这里徐光启并没有提到是哪位传教士曾向他传授了种白葡萄和酿制葡萄酒的“西洋”方法。我们认为是庞迪我的可能性为大。其一，是庞迪我曾向徐光启介绍过西洋制取药

① 《徐光启集》 上册 第79页
② 《明史》 卷三十一
③ 《徐光启集》 下册 第488页
④ 同上 下册 第487页

露的方法。在论及作物栽培以及各种蒸馏技术时，很可能庞迪我顺便介绍了欧洲种植葡萄和酿制葡萄酒的技术。其二，庞迪我的家乡巴尔德莫罗是个葡萄的种植区，葡萄酒又是西班牙的特产，在国外享有盛名。所以庞迪我将家乡种植葡萄的技术和酿造葡萄酒的方法向徐光启介绍是很自然的。

在西方传教士中，庞迪我擅长于实测技术，对于世界舆地学也知之甚多。利玛窦在世时，庞迪我曾同利玛窦共接万历皇帝的圣旨，让他们重新绘制一套《坤舆万国全图》，然后再用丝织成分作12幅的世界地图，安放在6对大屏风内。但原图的刻版因遭洪水浸泡，已不能使用，所以他们奏明皇上准备用一个月的时间重新制板。万历皇帝认为制板耗时过长，最后召他们二人进宫绘制地图。这样庞迪我和利玛窦遂在宫中绘制了一张新图。①从此，庞迪我善于绘制世界地图的名声也不胫而走，竟致万历皇帝其后再次降旨让他绘制新图：

晚明海外贸易不断扩大，中国一些海舶远行异域。其中有艘海舶带回一张《万国地海全图》，由福建税珰呈送给朝廷。该图用欧洲文字写成，万历皇帝想知道上面的内容遂于万历四十年(1612)九月降下圣旨，让庞迪我和熊三拔将地图上的欧洲文字译成中文。

庞迪我等见这张本应四扇的《万国地海全图》只残存两扇，而应画有“中国图”和“西南方国图”的那两扇已散佚。所以庞迪我决定画一张新的世界全图进呈给万历皇帝。待新图画好后，庞迪我等又上《再进新译图说奏疏》，上奏万历皇帝说，他们已画成一张新图，将原缺的两扇已重新补上，共成四扇的新图。此外还将地图上的文字译成了中文并将各国政教、风俗、土产之类“另为一篇，列于下方，以便御览”。②

---

① 《利玛窦中国札记》 下册 第582—583页

② 《熙朝崇正集》 卷二

庞迪我这幅新图由倪雅谷修士细心裱糊后呈送给万历皇帝并受到万历和皇亲国戚们的喜爱。①庞迪我还用象牙做了两个日晷与新绘制的地图一并送给万历皇帝，“以为皇上宵衣旰食之一助”。②庞迪我进呈日晷的真实用意无疑是为了诱使万历皇帝早下决心正式邀请西方传教士参加历法的修改。事实上这一时期庞迪我已经到灵台参与了日月星辰的观察和实测，因为就是在“万历四十年九月初二日该内灵台看时刻”时，由近侍庞成等传下让庞迪我等翻译地图文字的圣旨。③

当年，在庞迪我与利玛窦向万历皇帝呈进的贡品中，有《万国图志》一册。此次庞迪我借呈进新绘地图的机会又奏称，《万国图志》对世界各国概况都有记载，如果皇上要了解万国大势，请将原《万国图志》再发还给他，这样他可依据该书再为皇帝“备细变写”，待成篇后，“非徒可以广见闻，亦或少裨于圣治”。④

后来，似乎万历皇帝将《万国图志》又发还给庞迪我，庞迪我则依据《万国图志》和其他有关资料写出一部世界地理概述。

这部世界地理概述是要呈献给万历皇帝的。所以庞迪我有了书稿后，又精心地一字字写在八扇屏上。甲寅年(1614)李之藻入京赴补，他来北京会院访友时，见庞迪我正在八扇屏上下抄写的苦功。对此，李之藻也叹为观止，说庞迪我“楷书帖说甚细”。⑤其他一些在京的士大夫也对庞迪我这部书稿的内容感到兴趣，所以还不待刻印成书，他的手稿已在士大夫中间辗转传抄。晚明时代，中国正处于急速变化的外部世界当中，很多知识分子和有识之士都渴望认识和了解中国以外的世界大势，庞迪我的这部手稿恰好迎合

---

① 费赖之《入华耶稣会士列传》 第123页
② 《熙朝崇正集》 卷二
③ 同上
④ 同上
⑤ 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第315页

了中国社会的需求，所以深受欢迎。至天启三年(1623)艾儒略则以庞迪我这部手稿为基础加以补充以《职方外纪》为书名刻版付梓。

通过绘制《万国地海全图》和翻译有关外国史地概述的资料，可以说庞迪我在向中国人介绍"旧未通中国"的那个陌生世界方面做出了重要贡献。

综上所述，我们可以看到在利玛窦去世后，庞迪我为了继续推行"适应"策略，扩大西方传教士在中国社会中的影响，他适时地利用了中国对西方科学的特殊需求，积极投身于中国的科学实践活动当中，在天文学、数学、药物学以及舆地学诸方面向中国的知识分子介绍了西方科学知识并在东西方文化交流方面起到一种先驱作用。

但是在耶稣会内部相当部分人对于借助传播科学知识为契机来宣传基督福音的做法持有异议。龙华民在这方面的态度我们前已有述。熊三拔尽管他个人在自然科学方面有很高的造诣，但他对于把介绍科学知识当作宣教手段的做法同样也持一种批评的态度。但当利玛窦在世时，他也不得不依从利玛窦的做法，违心地参与了一些科学实践活动。例如制做出"简平仪"，并受到利玛窦的赞许。①利玛窦故去后，他接任北京会院的监督。但他来北京的时间很短，在中国上层社会知名度不高。事实上，他只有借助庞迪我在中国社会中的广泛联系和影响才能开展宣教活动。这就是像为利玛窦申请墓地之事从始至终完全由庞迪我出面安排的原因。熊三拔在利玛窦去世后也曾想更弦易辙，彻底抛弃利玛窦和庞迪我所推行的"适应"策略，把宣教的重点重新放在广大的民众一方，然而屡受挫折，即所谓的"多棘手"。②因此他不敢贸然行事，尤其当北京一些官僚和士大夫正热衷于西方科学知识探讨的时候，他若采取一种不合作的态度，那么北京会院将孤立于中国社会之外。所以

---

① 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第272页

② 梁家勉《徐光启年谱》 第97页

当北京士大夫们邀请庞迪我与熊三拔参与历法的修改时，熊三拔也曾参与其事，但他的态度并不积极。此点不久便为徐光启所注意并思索内中的原因。

当时，徐光启对于利玛窦故去后，在耶稣会内部所引发的“礼仪之争”，很可能尚缺乏自觉的认识。但他已感到龙华民所推行的在华传教策略和利玛窦遵从的原则是有着原则分歧的。所以当龙华民来京后，意欲上疏万历皇帝请求允许西方传教士可以在华自由传教时，徐光启和其他与西方传教士相友善的士大夫曾坦言劝阻；当龙华民询问徐光启对于中国古籍中的“上帝”与基督教的“天主”是否为同一概念时，徐光启委婉地暗示，除非按照利玛窦的方法寻求儒家学说与基督教教义之间的一致性，否则西方传教士难于在中国立足。但在科学传播这一问题上耶稣会士内部也有分歧，此点是徐光启所始料不及的。他很可能更不清楚，在“礼仪之争”中，熊三拔是站在龙华民一方，在传播西方科学知识方面，熊三拔也同样抱否定的态度。像“简平仪”为天文实测中的重要仪器。徐光启知道熊三拔不但善做“简平仪”而且通晓“简平仪”的用法及其原理。所以徐光启向熊三拔表示想请他对“简平仪”做一全面介绍。使徐光启大感意外的是，“熊子以为少，未肯传”。只是由于徐光启“固请行之”，熊三拔才勉强对“简平仪”做了介绍，这就是刻于1611年的《简平仪说》(一卷)。①此时徐光启对熊三拔的推诿态度可能已有所不满，至少是感到难于理解。

徐光启一直以富国强兵作为他的社会理想和奋斗目标。所以他很想利用西方的一些科学知识作为实现他的理想的一种手段。徐光启的富国强兵理想首重农业。农业发展依赖于水利。当利玛窦在世时，徐光启曾与他探讨过水利问题，并认为西方水利建设中的一些做法可能对中国的水利建设有所启示。1607年徐光启因其父卒于

① 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第272页

京邸，遂于同年八月扶柩归葬。徐光启与利玛窦关于水利问题的探讨也只好暂时中断。但徐光启已从利玛窦处得知熊三拔是精于水利学的。所以徐光启1610年再次返京后，当他与庞迪我、熊三拔共同探讨历法修改以及校订《几何原本》之时，他又向熊三拔提出借鉴西方水利之长的问题，熊三拔"唯唯者久之"。熊三拔这种欲罢不能的为难神色完全出乎于徐光启的意料之外。这很可能是与利玛窦、庞迪我在探讨科学问题时的那种积极的态度形成鲜明对比所致。徐光启思忖良久，才对熊三拔涉及科学问题"殆无吝色也，而顾有怍色"的原因做出了他自己的解释，那就是熊三拔身负宣教重任，怕因从事科学实践活动被世人认为他是与"公输墨翟"一样的"匠人"。①这说明徐光启并没有真正认识到熊三拔"顾有怍色"的原因。因此，徐光启本着打消熊三拔顾虑的善良愿望诚恳地对熊三拔谈了他自己的观点，即"人富而仁义附焉，或东西之通理也。道之精微，拯人之神；事理粗迹，拯人之形，并说之，并传之，以俟知者，不亦可乎？先圣有言：'备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。'器虽形下，而切世用，兹事体不细已。且窥豹者得一斑，相剑者见若狐甲而知钝利，因小识大，智者视之，又何遽非维德之隅也！"②

徐光启这段话情真意切，根本不容熊三拔再行推诿。由此，可以说熊三拔才真正理解到利玛窦与庞迪我推行"适应"策略以及以科学为传教手段的良苦用心。中国知识分子中最先进的一翼都是怀着匡时济世的深沉历史感来看待西方传教士所阐释的"天学"的，如果西方传教士的在华活动不能迎合中国社会的需求，也就失去了西方传教士在中国立足的土壤。因此在利用科学作为融入中国社会手段这一点上，熊三拔终于也采取了和庞迪我同样的立场。于是他答应了徐光启的请求，详述了西方兴修水利事业的基本情

① 《徐光启集》 上册 第67页
② 同上

况，后由徐光启一一记录、整理，最终以《泰西水法》(六卷)书名于1612年付梓。当时在京的社会名流像曹于汴、郑以伟等又为之撰序，所以该书也曾哄动一时。此外，像熊三拔介绍给中国的水利器械如龙尾车、玉衡车、恒升车等引江河及井水灌溉的器械，"都下诸公闻而亟赏之，多募巧工，从受其法。器成，即又人人亟赏之。"①熊三拔也因这部书增加了他在京都的知名度，甚至开始和一些太监有了交往。在和太监们的接触中，他也将利玛窦的《天主实义》拿给他们看，试图通过该书把一些太监也吸引到信仰基督教的道路上来。②在"礼仪之争"中，熊三拔本来是站在龙华民一边反对利玛窦和庞迪我所推行的"适应"策略的。但北京的特殊环境使他逐渐认识到耶稣会要想在中国立足，只有遵循利玛窦和庞迪我所身体力行的"适应"策略。所以在从事科学实践这一问题上，他也终于和庞迪我一样采取了一种较为积极的态度。甚至像龙华民本人，来到北京后，也不得不在很多方面做出妥协和让步。比如，他首先不得不像庞迪我一样经常出入北京的官宦之家；其次，他来京后，正是中国知识界谈论改历的高潮时刻。所以他即经出入中国上层社会便也不得不卷入这类话题的谈论之中。而且对待传播科学知识一事，他也采取了较为灵活的立场。尽管他向中国知识界一再解释："吾友之本业则事天主讲学论道也；学道余晷，偶及历数耳。"然而当中国一些学者向他提出一些科学问题时，他也觉得不好回避。但想围绕一些科学问题展开深入的讨论，他本人又缺乏这方面的专长。所以难免时时陷于窘境，或只好请其他传教士代替他阐述一些科学问题。像钦天监监副周子愚非常注重"表度法"。见西洋书中多有论述，于是"请于龙精华(精华为龙华民的字)先生译其书，以补本典，用备历元。"但龙华民并不精于历数之学，他应允周子愚的要求

---

① 《徐光启集》 上册 第67页

② 邓恩《一代巨人》 第116页

后，“乃以其友熊有纲（有纲为熊三拔的字）先生，即为口授。”①即请熊三拔代他讲述“表度学”的内容。熊三拔有关“表度学”的介绍后来竟成一书，这就是由熊三拔口授，由周子愚和卓尔康二人笔记的《表度说》（一卷）并于1614年刻印。《表度说》与阳玛诺著述的《天问略》两书，“次第相承，浅深相系；盖互为表里之书。”②也就是说，通过《表度说》和《天问略》使明末的我国学术界对于西方天文学终于有了一个较为全面的认识。

如前所述，晚明中国社会经济发展进入了结构调整的新阶段。社会经济发展本身对科学的发展又提出了新要求，于是中国传统科学在全面总结的基础上又面临着向近代科学发展的艰巨任务。徐光启和李之藻等站在自己时代的前列敏锐地觉察到利玛窦和庞迪我等所带来的一些科学知识正是中国科学发展所急需的内容，所以他们以极大的热情学习这些知识。像徐光启由于埋头于历法的研究以致他的案头堆满了友人书信而无暇一一做答。在他致亲家的一封信中他写道：“窃尝自笑且自恨：世间之阔茸，未有过于弟者也，而年来尤甚。应酬之书堆案盈几，必使人敦迫至再至三，始黾勉作答，稍无人剥啄，即日复一日，乃至迁延岁月耳；迁延既久，愧负既积，更难伸纸，如书生懒学，愈久愈怖也。”徐光启何以如此“狼狈”？其原因就在于当时他正全力以赴地投身历法的研究中。也正如他在同一信中所说：“昨岁偶以多言之故，谬用历法见推，初意亦知其难，第此事三百年来，无人讲究，如偶有所见，而复尔推委，似非古人进不隐贤之义，是故有相咨问者，不敢不竭尽底里。自后又不得不向此中一研究，而精力未及，又无佐史可分，益令万事都废。自惟欲遂以此毕力，并应酬文墨一切进除矣。何者？今世作文集至百千万言者非乏，面为我所为者无一有；历虽无切于用，未必更无

① 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第282页
② 同上 第277页

用于今之诗文也。况弟辈所为历算之学，渐次推广，更有百千有用之学出焉。”①从这段引文可看出徐光启所以苦心专攻“历算”之学已经不仅仅在于精通历算学本身，而是更着眼于推动中国科学的全面发展。尤为可贵的是像徐光启和李之藻等人在学习西方新的科学知识的同时，更以巨大的热情整理和发掘祖国的传统科学宝藏。在这个过程中，一方面总结出中国科学所以出现滞后状态的原因（“其一为名理之儒，土苴天下之实事；其一为妖妄之术，谬言数有神理，能知来藏往，靡所不效。”②）另方面又产生了最终“超胜”于西方科学的雄心壮志（“必若博求道艺之士，虚心扬榷，令彼三千年增修渐进之业，我岁月间拱受其成”③）。

为了达到上述目标，徐光启即使辞官退居天津，他一方面在那里屯田，进行广泛的农业实验，另方面则不辞辛苦地奔波于津、京之间。既和来京的李之藻、孙元化以及热衷于科学的一些中国士大夫相互磋切，通力合作，又与庞迪我、熊三拔和阳玛诺等进行学术交流和研讨，于是在 1610 至 1615 年间在北京形成了一个东西方文化交流的高潮。

在上述历史时期，由于中国学者和庞迪我等的共同努力，在北京和天津还形成两个科学实验的中心。

北京的科学实验中心就是庞迪我和熊三拔从事宣教活动所在的北京会院（“南堂”）。在这里西方传教士除和来访的中国士大夫就科学问题进行探讨外，他们还从事天文方面的观察和实测，同时还制做了许多应用于水利和机械方面的模型。徐光启也曾在这里进行过科学实验并与熊三拔“制天盘、地盘（简平仪）、定时衡尺，璇玑玉衡等器，皆时人所未睹。”④北京会院制做的科学仪器曾引起

---

① 《徐光启集》 下册 第 497 页
② 《徐光启集》 上册 第 80 页
③ 同上 第 74 页
④ 梁家勉《徐光启年表》 第 105 页

京都士大夫们的兴趣，参观的人纷来沓至。像郑以伟到北京会院拜访时见那里“削者、槩者、绚者则治水具也。”①到崇祯朝，北京会院中的实验设备仍完整保留着。熊开元为天启五年进士。崇祯四年赴京考选、授吏科给事中。在京时他曾到北京会院去参观，见到“测景、量天、汲深、瞭远、引重、穿坚诸种种器用。”②一些士大夫看到这些器械很精巧，也曾绘图请工匠制做。可以说北京会院逐渐发展成一个科学实验的园地，对于普及一些科学知识起到推动作用。

天津的科学实验中心就是徐光启屯田时所开辟出来的大约20顷的实验园地。出于他对晚明中国经济所发生的结构性变化的深刻认识，他在天津首重在滨海盐碱地上的种稻实验，通过对水利与肥料之间制约关系的探索，寻找在北方种稻的最佳方案，进而推行之，藉以“兴西北水利，为国家立根本之计，岁省东南挽漕百万之费。”其次，他还进行南方物种北移的试验，并考虑在增加粮食生产的同时，还要种树、养蚕、种植草药，以达到多种经营的目的。最后，他还想解决用北方棉花在北方织布这一难题。总之，徐光启把他在天津的屯田之所当作进行综合性科学实验的基地并先后撰成《宜垦令》、《北耕录》等农书，同时把农业实验的结果一一记录在案，为写作《农政全书》做好了资料上的准备。

徐光启在上述历史时期又经常往返于京、津之间，使北京和天津这两个科学实验中心有机地联系在一起。再加上庞迪我在北京会院中与徐光启等主动配合，可以说无论在中西双方合作著书立说或是在从事科学实践方面，在1610至1615年间都取得了许多重要成果。有的西方学者将这一历史时期科学方面的成就比之为“中国17世纪前期的科学革命”③并非为夸大之辞。事实上，这一

① 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第311页

② 熊开元《鱼山剩稿》 卷上

③ 《国际亚洲研究学院通讯》(International Institute for Asian Studies: Newsletter 1995年第4期 第52页

阶段在北京和天津两个科学研究中心所取得的成就和同一历史时期世界其他地方所从事的科学实践活动相比较，可以说是各有千秋。

这一历史时期，在北京和天津两个科学实验中心所取得的成绩有如下特点：参与科学实践的人员很少，但研究的起点高，其研究的方向又和科学研究全球化这一大趋势相一致。这一历史时期无论是已完成的科学著述或是所从事的科学实践活动，其中相当部分成果可以看作是东西方文化交流的产物。此外，这一历史时期无论是先后出版的科学著述或是所从事的科学实验都带有明显的实践性和时代精神。具体地说，这一历史时期的科研成果主要是迎合中国社会和经济发展的实际需要而产生的，或者说中国社会和经济发展的内在大趋势在推动着晚明科学和技术的发展。在这个过程中由于适时地吸收了西方文艺复兴以来所取得的一些较为先进的科学成果，遂使晚明中国的科学发展开始走上传统科学与近代科学合流的道路，尽管这一过程是漫长和曲折的。

庞迪我是从推行"适应"策略的角度参与中国科学实践活动的。在这一过程中，无疑地收到了一定的实效。其中最主要的是使相当部分中国士大夫认为"天学"即是"实学"，从而愿意进一步了解基督教的教义，甚至由此而皈依了基督教。像徐光启、李之藻和孙元化等莫不如此。再如王徵，他所以成为一个基督教徒，究其原因不仅仅是他从《七克》一书中深受启发，恐怕最本质的推动力还在于王徵认为庞迪我等传教士所从事的科学活动正是他所崇尚的"实学"的内容，他深信唯有致力于"实学"才能实现匡时济世的理想，因此他才勇于跨越东西方地缘界线和华夷之防，而从"天学"中吸取营养，正如他所说："学原不问精粗，总期有济于世；人亦不问中西，总期不违于天。"①

---

① 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第298页

实践已一再证明，庞迪我遵照沙勿略的遗训把传播西方科学知识当作“适应”策略的重要组成部分，实则是在中国士大夫中争取基督教的皈依者的最有效的手段。

事实上庞迪我带动北京会院投身于中国的科学实践活动，已使北京的宣教活动渐渐淡化为一种中国与西方之间的文化交流行为。在上述中西文化交流的过程中，中国知识分子与西方传教士为了避免两种异质文化之间的冲突，双方又相当自觉地把探讨问题的范围限定在属于人类共同精神财富的范畴之内。即中国的知识分子与庞迪我等都以自然法则为基础共同来探讨制约人与人之间关系的原则和限定人与自然之间关系的原则。上述这些内容，无论从中国人的文化价值观念来看或是从西方人的文化价值观念来看，都是双方可以认同的，或是可以求同存异的。

在这种异质文化之间的平等对话中，中国具有启蒙思想的科学家所阐述的是中国传统文化中的精华和传统科学的总结性成果。西方传教士则着重介绍了欧洲文艺复兴以来的一些科学新成就。在16世纪与17世纪之交，中国文化与西方文化之间的相互交流体现了人类文化走向全球化的这一未来方向，所以具有鲜明的时代感。

庞迪我坚持“适应”策略的目的原本是想通过审慎的态度和渐进的方式在不引起东西方文化冲突和政治对抗的前提下，来达到使中国基督教化这一总目标。然而实施“适应”策略的进程却不以他自己意志为转移地使其传教活动越来越偏离了他既定的目标，致使北京会院的宣教工作日益呈现出一种文化交流的性质。庞迪我推行“适应”策略的结局反而构成对他原有的理想的否定，庞迪我深深陷入无可奈何的“二律背反”之中。

庞迪我的悲剧也从另一角度说明，尽管至晚明中国社会内部处于深刻的变革当中，而且表现出对新思想和新观念的需要和呼唤，但这种新思想和新观念则必须与中国文化最基本的价值观念

相一致，否则难以在华夏大地上立足扎根。南京会院的宣教工作从理论到实践则从相反的方向上证明了这一点。

在南京会院，龙华民把欧洲反宗教改革运动中反“异端”的极度不宽容性和排他性带到在华的传教活动中，他对“适应”策略抱着一种批判的态度，尤其对于将介绍西方科学知识与宣教活动相结合的作法，他更是持有异议。龙华民的这种立场得到中国和日本传教省领导层的赞同。1615 年中国和日本传教省的省会长瓦伦廷·卡瓦略正式下达“通令”(Edict)严厉禁止在华传教士传播和介绍西方的数学和哲学思想，更不得参加中国的历法修改工作，即使是中国皇帝提出这种要求，也应当加以拒绝。①这一“通令”对北京会院来说无异于雪上加霜。在龙华民挑起“礼仪之争”后，庞迪我深感推行“适应”策略的空间已经非常有限了。通过著书立说来阐述儒家学说和“天学”的一致性的作法已被龙华民否决；利用科学为手段来宏扬基督教文明的努力又遭禁止。北京会院的宣教工作已处于无所作为的状态。而南京会院在推行龙华民激进的传教策略后，造成中国传教团与中国社会的对立，在以“南京教案”为契机的席卷中国的反教浪潮中，庞迪我也被驱逐出中国，遂使庞迪我意欲使中国成为“整个世界上最为闻名也最富有教化的基督教基地之一”的理想落空。

---

① 邓恩《一代巨人》 第 125 页

第十一章　庞迪我与“南京教案”

一　“南京教案”的起因

“南京教案”是由在南京任礼部侍郎的沈淮策划的。沈淮字铭缜，浙江乌程人，万历二十二年(1594)进士，选庶吉士，授检讨。1615年他从北京来到南京上任，而于第二年，即1616年便在全国率先发起了对来华传教士的猛烈攻击。他对基督教的发难立即得到南京以及其他地方反教会势力的响应，一时大江南北许多明廷的重臣都纷纷上疏万历皇帝要求将以庞迪我为首的所有西方传教士驱逐出境，于是酿成震惊中外的“南京教案”。

在这场反教风潮中，庞迪我、熊三拔、王丰肃和谢务禄等4名传教士被驱逐出境；另两名神甫费奇观和阳玛诺遭到通缉；南京信仰基督教的教民有24人或被判刑或受罚。利玛窦和庞迪我苦心开拓的在华传教事业几乎被断送。

直至今日，“南京教案”仍是研究基督教史和研究中西文化交流史当中的一个重要课题。那么“南京教案”引发的原因终究是什么？

据庞迪我同时代人，长居澳门的耶稣会士卡米略·迪克斯坦索在1618年1月15日寄自澳门的信中分析，其一，沈淮与一个佛教僧侣为密友。这一僧侣写了一篇向基督教发难的文章遭到徐光启的驳斥。所以沈淮来南京后想通过对西方传教士的攻击来为他的友人挽回面子；其二，沈淮在北京时曾与徐光启和杨廷筠就宗教问题进行过多次辩论而且他一直处于下风，所以他要伺机寻求报复；其三，沈淮非常忌恨徐光启等建议西方传教士参与中国历法的

修改；其四，沈漼想通过对基督教的鞭笞迎合部分社会人士的需要，借以提高自己的知名度，进而为谋取内阁大学士的位置创造条件。①在“南京教案”中直接受到冲击的葡萄牙籍耶稣会士谢务禄基本上赞同上述分析。他在《伟大与名声显赫的中华帝国史》一书中还补充说，有个和尚给了沈漼一万克朗金币，让他将传教士逐出中国。②

关于沈漼发起反基督教运动的原因，还有一种解释，即比利时学者钟鸣旦在《杨廷筠：晚明的儒士与基督徒》一书中提出的。他指出，杨廷筠与沈漼都是杭州人，二人为同乡。他们又都为1594年同年中举的进士。因此相互是熟识的。1615年沈漼行将前往南京就任礼部侍郎。上任前曾在家中举行了一次宴会，杨廷筠也应邀出席。但是宴会中有的招待项目含有声色的内容，杨廷筠认为这有反基督教十戒中，第六戒规定(即“毋行邪淫”)，因此表示了不满。沈漼非常生气并立即对杨廷筠信奉的基督教教义提出了批评。钟鸣旦显然认为沈漼与杨廷筠个人之间的这次冲突对于触发“南京教案”是个潜在的原因。③

上述几种观点基本上都把沈漼发起的反教风潮归结为信奉基督教的士大夫与不信奉基督教的士大夫之间的矛盾，而沈漼个人的政治野心使他企图通过对信奉基督教的士大夫的打击，来谋求个人的政治利益。荷兰著名汉学家许理和则更为具体地指出，沈漼所发动的这场反教运动实则是晚明东林党人与保守派官僚之间的斗争，这是晚明社会危机的一种反应。沈漼在反教运动中最重要的思想武器，就是把基督教比附为“白莲教”那样的“邪教”，然后通过迫害和查禁基督教达到打击与西方传教士相友善的东林党人的目

① 邓恩《一代巨人》 第128页

② 谢务禄《伟大与名声显赫的中华帝国史》 伦敦1655年版 第205页

③ 钟鸣旦《杨廷筠：中国晚明的儒士与基督徒》 第91—92页

的。①许理和从晚明社会危机与统治阶级内部斗争的角度来分析"南京教案"的起因，无疑地把"南京教案"的研究又向前推进了一步。但许理和在其文章中仅提出了问题而没有做出详尽的论述，而且这种论断也并不全面。

前面我们谈到随着晚明社会与经济危机的不断加重，明统治阶级内部争权夺利的斗争日趋激化，而且集中反映在东林党人和保守派官僚及阉党的斗争上，即突出表现在"党争"上。保守派官僚和阉党为了扩大自己的政治影响一方面竭尽全力追随在皇帝的左右，利用万历皇帝的昏庸和无能为自己一派谋利；另方面则时时窥测东林党人的政治动向，以便伺机加以打击。其中，东林党人与庞迪我等西方传教士的关系格外引起他们的警觉。尽管保守派官僚和阉党中也有很多人与利玛窦和庞迪我等相结交，但他们慢慢感到，西方传教士与东林党人不但逐步接近而且关系非同一般。这种感觉很可能在利玛窦故去后通过庞迪我为利玛窦申请墓地和参与中国历法的修改等活动而进一步加深了。他们的这种感觉并非毫无根据。

庞迪我和利玛窦自从取得在京居留权以后，由于他们能经常出入皇宫又与京城的上层官吏和士大夫阶层频繁往来，所以对于中国政界的内部斗争他们已逐渐有所感觉，并进而从旁进行了仔细的观察。例如，有关拥立朱常洛为皇太子的斗争，就是东林党人和保守派之间的一场重大较量。庞迪我在致古斯曼的长信中，如前所述，对这场斗争已有详尽的记叙。尤其在谈到一些明廷要臣冒死向皇帝上疏时，庞迪我不且表示了对这些士大夫的崇敬，甚至想把这类知识分子中的精英当作未来在华耶稣会的骨干，以迎接大发展时代的到来。相反地，庞迪我和利玛窦对于阉党及其党羽的低下

---

① 许理和《中国首次反基督教运动(1616—1621)》 载《荷兰东方学报》 莱顿 1971 年版 第 188—195 页

品格，随着和他们不断的接触，体验得也更深了。因此，东林党人反对矿监、税吏和阉党的斗争往往会引起传教士们的共鸣和同情。但庞迪我和利玛窦为了在北京生存下去，他们又不得不与太监们相妥协以求得和谐共处。他们甚至也不得不与持保守立场的官僚们周旋。也就是说，在京的传教士虽然内心深处对东林党人抱有同情的态度，但在社会活动中他们尽量保持一种中立的立场。我们认为颇受西方传教士尊重的徐光启的政治态度很可能对庞迪我和利玛窦有所启发。徐光启是个诚挚的爱国者，他渴望自己民族的振兴。他主张："富国必以本业，强国必以正兵"。他学习西方的科学知识也就是为了实现上述目的和宗旨。他主张政治改革，但他并不认为通过"党争"的形式，可以使国家富强。所以他明白表示："党与二字，耗尽士大夫精神才力，而于国计民生，毫无干涉。且以裕蛊所为，思之痛心，望之却步。"①

然而徐光启虽不涉足"党争"，但他只要不站在保守派一方，那么他的这种中立的立场也终为保守派所不容并屡屡遭到打击。1613年因与保守派魏广微不和，徐光启被迫解职到天津屯田。

徐光启作为一位在朝野均有影响的官吏其政治命运尚且如此，何况在华的西方传教士。上面我们曾谈到东林党人出于自己政治上的需要曾主动与利玛窦和庞迪我接触。利玛窦在世时，"相国沈公蛟门时为设醴，且馈资斧焉。而大宗伯冯公琢庵，屡叩利子所学，深相印可，遂大有志于天主正教，时求所译经典，复命速译其余，且数上疏排空幻之流，欲以章明圣教，竟赍志以殁，惜哉！于是相国文忠叶公，太宰李公，司马赵公，少司寇王公，少宗伯祝公，佥都蔡冈冯公，都谏曹公于汴，大参吴公、龚公，都水我存李公，相与质疑问难，而成《天学实义》(后改名为《天主实义》--引者)。"②在

① 《徐光启集》 下册 第474页

② 艾儒略《大西西泰利先生行迹》

京传教士与中国士大夫之间的交往可以说盛况空前。在上述这些与利玛窦和庞迪我交游者中，像引文中的叶公即叶向高；司马赵公即赵南星，都谏曹公即曹于汴。他们都是当时最杰出的东林党人。在天启时，王绍徽为打击东林党人曾恶意地编撰了一部所谓的《东林点将录》。其中叶向高被指为党魁，称其为“天魁星及时雨”。

再如佥都慕冈冯公，即冯应京。万历二十八年(1600)被任命为湖广佥事，分巡武昌、汉阳、黄州三府。由于他曾和税监陈奉贪赃枉法的行为进行过坚决的斗争，遂遭阉党的陷害，终致被万历罢官并且关在狱中。冯应京很敬佩利玛窦的学问和品德。在狱中，冯应京还时常与利玛窦有书鸿往还，后又为利玛窦的《天主实义》作序，称赞利玛窦的学识：“高测九天，深测九渊，皆不爽毫末。吾所未尝穷之形象，既以穷之有确据，测其神理当有所受，不诬也。”①

叶向高、赵南星、曹于汴等东林党人自然是保守派的主要政敌；而冯应京反对税监陈奉的斗争无疑更为阉党所痛恨。保守派和阉党看到他们所憎恨的人大多与在京的传教士保持友善关系，此点他们自然会有所深思。

再如我国明代著名思想家、泰州学派的杰出代表人物李贽，在其著作中对封建礼教和假道学或作尖锐批判或进行辛辣的讽刺。他在著作中所表达的对社会平等、人性自由和个性解放的追求，被保守派当作异端思想。李贽终于被统治阶级以“敢倡乱道，惑世诬民”为名逮捕入狱。而李贽则在悲愤中自杀身亡，以示抗议。就是这位封建礼教的背叛者在南京时曾与利玛窦相识。庞迪我与利玛窦循运河北上进京的途中，在济宁再次与李贽相遇，李贽曾热情接待他们，并为之赠诗、题扇。西方传教士和中国的“异端”分子相交往，在保守派和阉党看来，这内中必有一种他们绝不能轻看的联系。

---

① 利玛窦《天主实义·序》

利玛窦在世时，曾为结交了中国上层社会的名公巨卿而暗暗高兴，认为这是在中国传教活动的重大成功，但他时时告诫中国传教团的会友，在这种成功背后仍潜伏着危机。

利玛窦故去后，庞迪我仍遵循着利玛窦的传教策略，处处小心行事，把他的社会活动主要集中在与社会名流的结交上，这点我们在前面已经做了较为详尽的记叙。当在华传教事业遇到困难时，他也主要依仗这部分对在京传教士颇有好感的官员们帮助解决。像在为利玛窦申请墓地的过程中，叶向高等给予了他重要的帮助。赏赐给一个没有名位的外国人一块墓地，这在明朝的历史上是绝无仅有的。金尼阁曾把在中国大地上安葬利玛窦一事视作在华传播福音的重大胜利。保守派也会从这一事件中悟出在京传教士在皇帝的心目中并非不占有任何位置。观测天象历来在中国都为特殊的限定区，常人是不能涉足其间的。而庞迪我和熊三拔居然已经参加修改历法的工作。推荐他们参加修历工作的其中便有翁正春。翁正春又是一位颇有影响的东林党人。保守派很可能认为庞迪我与熊三拔参加修改历法的背后隐藏着东林党人的政治目的。

综上所述，可以看到，不论在华的传教士自己是否意识到了，事实上他们已经卷入到“党争”之中。而且被保守派认为他们是站在了东林党人一边。尤其令保守派警觉和不安的是庞迪我与熊三拔已然参与了修改中国历法的准备工作。万一有朝一日万历皇帝正式批准他们参与钦天监的天文观测并对现行历法进行修订，而庞迪我与熊三拔最终又完成了《大统历》的修订并能对日月交食做出准确的预测，那么庞迪我和其他西方传教士必定会受到万历皇帝的嘉赏，甚至成为他身边的宠臣。在这种情况下，庞迪我等西方传教士很可能利用他们对皇帝的影响，使政治天平向有利于东林党人的方向上倾斜。此点是保守派官僚和阉党所不能不警惕的。为了防患于未然，他们就要千方百计地打击西方传教士，使他们无法与东林党人结盟，所以许理和认为东林党人与保守派官僚之间的

政治冲突是导致沈漼发起反教运动的原因，当然有一定的道理。但许理和恐怕并不知道东林党人虽然在政治观点上大体是一致的，但在对待西方传教士的态度上他们之间却有着重大的分野。事实上并非所有东林党人都对西方传教士抱着友善的态度，更不用说赞成利玛窦和庞迪我所宣扬的"天学"的内容了。像东林党人邹维琏在其《辟邪管见录》中便对利玛窦进行了猛烈的攻击：

"昔人有言，庄周道家之仪秦，王通孔门之王莽。若乎利（玛窦）妖，电光之舌，波涛之辩，真一仪秦！拔佛家之帜，登素王之坛，直一王莽！"①

在这段引文中，利玛窦已被称作"刓妖"。可见邹维琏对西方传教士的痛恨。而邹维琏是东林党人中具有代表性的人物。并且是保守派和阉党重点打击的目标。在他们编写的《东林点将录》中，邹维琏被恶意地称作"地走星飞天大圣"。

再如徐如珂，字季鸣，吴县人，万历二十三年（1595）进士，累迁南京礼部郎中。从政治态度上来看，他是同情东林党人的。象东林党重要领袖左副都御史杨涟曾上疏弹劾宦官魏忠贤24条罪状，结果遭到魏忠贤的打击。在杨涟被逐时，徐如珂则宁冒被魏忠贤忌恨之险，也仍在郊外为杨涟饯行。②但徐如珂在意识形态上却坚持华夷之界不可逾越。在南京，他听说王丰肃和谢务禄在宣教中"自夸风土人物，远胜中华"，他感到无法容忍。所以"如珂召两人，（指王丰肃和谢务禄——引者），授以笔札，令各书所记忆，悉舛谬不相合，乃倡议驱斥。"③在"南京教案"中，徐如珂也是这一反教运动的发起人之一并曾写有《处西人王丰肃议》一文，对基督教进行锐利的攻击。

---

① 方豪《中国天主教史人物传》 第76页
② 《明史》 卷二四九
③ 《明史》 卷三二六

上述事实说明，沈滩率先发动对在华传教士的攻击，其锋芒是指向东林党人的，此点无可怀疑。但“南京教案”的起因完全用东林党人与保守派和阉党之间的政治斗争来解释显然并不全面。

近年，国内有的学者试图从东西方文化冲突的角度来解释“南京教案”的起因。他们认为由于中国士大夫始终坚持一种落伍的保守的文化观念并树起“夷夏之防”为主要内容的文化屏障，在这种情况下，东西方文化冲突不可避免。“南京教案”便是用政治手段解决文化冲突的一个例证。至于在国外，相当一部分学者至今仍坚持“南京教案”是中国人排外心理的典型表现。

的确，在基督教的教义中蕴含着文化成份。然而，在基督教的发展史上，基督教所蕴含着的文化内涵服从于基督教的政治需要的事例却屡见不鲜。特别是在地理大发现以后的征服活动中，基督教神学思想，已不再单纯是一种文化和信仰，相反地，在很多情况下，它已成为权力意志的体现。通过“保教权”，殖民国家的王权已与教会组织紧密地结合在一起，即在宗教活动的背后都潜藏着民族和国家的利益，因此基督教的传教活动从总体上来说都是一种政治性行为。中国传教团的在华传教活动也是如此，把中国传教团在华宣教活动泛泛地界定为一种文化传播行为，把中国传教团在中国所激起的各种社会冲突都视作是两种异质文化之间的冲突，这实则是把中国传教团的在华传教活动做了过于简单的解释。

事实上，西方不同教派的传教士，或同一教派的不同传教士，由于其个性、教养及文化背景各异，而且他们同中国接触的性质和形式以及对中国文化的了解和最终解释不同，因此，在使中国基督教化的这个相同目标下他们仍可能信奉不同的传教策略。像在北京会院由于庞迪我始终坚持“适应”策略并带动熊三拔、阳玛诺等一道参与中国的科学实践活动，因此使北京会院的宣教工作带有明显的文化交流的性质。在南京会院，龙华民则以地理大发现以后恶性膨胀起来的宗教扩张精神为动力，想在中国建立一个直接从

属于罗马教廷的、独立的中国传教省。为了维护基督教教义的“纯正性”，他又推行了一套与“适应”策略相对立的“激进”策略，即一方面坚决排斥儒家思想，另方面试图用基督教文化来同化中国的世俗文化，严厉禁止中国信奉基督教的教民祀天、祭祖和参拜孔子。龙华民这种充满排他性的宗教狂热的激进策略即使是拿到同一时代的欧洲去推行，也必然要引起激烈的社会冲突，甚至会引发一场宗教战争，何况是在中国。下面我们将对龙华民任中国传教团会长一职后的社会实践活动做一追述，以便使我们更清楚地认识到“南京教案”爆发的原因和这场反教风潮的性质。

利玛窦故去后，龙华民本应立即前往北京上任。但 1609 年他派信使前往澳门途中被中国官方缉捕，龙华民被卷入司法诉讼之中，他不得不留在韶州候审。及至到 1612 年初，广东司法部门终审做出裁决：韶州会院被永远封闭；龙华民被驱逐出韶州。这样，他于当年 4 月 25 日离开他生活了 15 年的韶州开始北上。

在前往北京的途中，他依次视察了南方几个会院。龙华民对南方各会院所取得的成绩感到欢欣鼓舞，他一向乐观的情绪又振奋起来，并准备把耶稣会在华的传教事业推上一个新阶段。的确，在利玛窦去世前后，基督教在华传教事业在南方又有较大进展。1608 年徐光启在上海守制期间，于 9 月邀请郭居静到上海开教，两年间，使 200 余人皈依基督教。① 1611 年春，李之藻因母亲病逝，遂向朝廷告假返回杭州。他认为杭州是省府所在地，距离上海与南京都较近，在这里发展基督教，地理位置非常优越。他的设想既得到徐光启的支持，又获龙华民的赞同，于是龙华民派郭居静和刚刚来华的法籍耶稣会士金尼阁以及中国修士钟鸣仁随李之藻到杭州开教。李之藻将自己乡村住房让他们暂时居住并于同年 5 月 8 日举行了首次弥撒。

---

① 邓恩《一代巨人》 第 112 页

杨廷筠是李之藻的朋友，家住杭州武林门附近，利玛窦在世时，他们曾在北京相识并对信仰问题进行过辩论。那时杨廷筠笃信佛教，所以并未被利玛窦的学说所打动。郭居静在杭州开教时在李之藻的家中与杨廷筠相遇。他们谈得很投机。于是杨廷筠又邀请郭居静到自己家中做客，连续 9 天，二人通宵达旦探讨基督教教义，并引起杨廷筠对西方宗教的兴趣。及至到 1613 年他也加入了基督教。从此徐光启、李之藻和杨廷筠这三位在中国具有广泛影响的学者在西方被称作"天主教开教的三个柱石"，而且认为他们三人皈依天主教是西方在华传教事业的重大胜利。杭州由于有了李之藻和杨廷筠的筹划，又成为基督教在华传教的又一基地。

龙华民对于南方各会院的新进展心中充满喜悦。当他到达北京时又亲眼看到北京会院—"南堂"的规模和"钦赐"的利玛窦墓地庄严肃穆的景象。在主持利玛窦安葬仪式时，庞迪我给龙华民引见了一位又一位的京城学者和官绅，使龙华民感到中国传教团已经具有相当规模的社会基础，他确信西方传教士不会再有被驱逐出中国的危险，①并认为，这正是中国耶稣会大展宏图的机会。于是他以中国传教团会长的名义做出一项重大的决定，即龙华民想援用庞迪我上疏万历皇帝为利玛窦申请墓地的先例，再次向万历皇帝上疏，请求他恩准西方传教士可以在中国自由传播基督教教义。这实际上是龙华民多年来所一直向往的。当年他曾致函中国、日本传教省视察员巴范济神甫，希望巴范济敦促利玛窦上疏万历皇帝以力争在华的传教自由。但利玛窦认为这样做不妥，在他 1609 年致巴范济的回信中便已指出西方传教士向中国皇帝上疏要求传教自由是根本行不通的。果不其然，龙华民意欲上疏中国皇帝的想法使中国皈依基督教的知识分子感到震惊。他们用十分肯定的语言劝龙华民放弃这种想法。龙华民在无奈的情况下，接受了他们的劝

① 邓恩《一代巨人》 第 112 页

告，但此事使他开始感到在北京难于实现他的理想，于是他把宣教的重心转移到南方各会院，尤其是南京会院。

南京会院从1605年起便由王丰肃主持。利玛窦对他有很高的评价。在其1606年2月15日致耶稣会总会长阿桂委瓦的信中，曾写道："王丰肃神父在南京已两年了，努力学习中文与文学，很有成绩，做事睿智有德，那里的长上对他非常满意。他入会已多年，学业与受试皆表现良好，相信他可以矢发本会四大圣愿。"①由于王丰肃的惨淡经营，南京从教者数目居全国首位。

王丰肃善于根据客观形势的变化来调整自己的宣教策略。当1606年南京爆发刘天绪领导的白莲教起义，而西方传教士被当地反教势力说成是这次起义的策划者之后，王丰肃认为南京会院大发展时期已经过去，所以他及时改变了传教方法，利用徐光启和李之藻在南京的影响，把宣教活动严格限制在上层士大夫阶层当中。于是宣教活动又开始出现起色。当上海和杭州先后开教后，南京会院既与上海、杭州两地成犄角之势，又能与北京会院遥相呼应，所以使南京会院在中国传教团中的地位迅速上升。

为了适应新的形势的需要，王丰肃很想建立一所教堂，但缺乏经费。于是李之藻出面为建筑教堂购置了土地，其他对基督教抱有同情态度的士大夫也纷纷解囊。到1611年5月3日，南京"圣十字教堂"终于建成。在庄严的仪式下，王丰肃等从原会院迁居到新教堂。

1612年又有三个南京著名的士大夫皈依了基督教。一般教徒所表现出来的宗教热情也远非其他地方可比。因此王丰肃满怀欣喜。当时在华的传教士中，王丰肃的汉语造诣颇高，在利玛窦故去后，他也是中国传教团中最熟悉中国典籍的传教士之一。正因为他熟悉中国典籍，对儒家思想有更深层次上的了解，所以在龙华民挑

① 《利玛窦全集》(4) 第322页

起“礼仪之争”后，他坚定地站在庞迪我一方，并用明确的语言表示出他同意利玛窦的“适应”策略。从他后来的中文著述《推原正道》中仍可看到他依然坚持中国古籍中的“上帝”即是基督教中的“天主”的观点。

“历观古籍，其语上帝者，不一而足。则上帝者，万民之大本，而上帝者，生人之正道无疑矣。此自东方华夏，西方诸国，其理暗合，若符节然。而天下古今圣帝、明王、贤哲之士，率皆尊而事之，不敢忽也。不惟笔之于书，以示法守，且为之致身，为之劳瘁，盖真知上帝乃天地人物之主宰，而其道，王道也；其教，实教也，非异端佛老之比也亦明矣。”①

这段话也表明，他是主张“合儒”、“补儒”的。然而王丰肃又是个急切追求救世功业的人。尽管南京会院的宣教工作因刘天绪事件暂时放慢了步伐，但王丰肃却从未打消轰轰烈烈在中国传教的想法。他曾向杨廷筠询问向中国皇帝直接上疏要求给予传教的自由是否可行。杨廷筠劝他打消这种想法。②由此可知虽然王丰肃在涉及到儒家学说与基督教教义的某种一致性问题时与龙华民针锋相对，各持己见，但在追求救世功业的激进态度上两人又是一样的，甚至王丰肃比龙华民的态度还要激进。因为龙华民在中国传教团的年度报告中评价王丰肃时，他一方面承认王丰肃思想和内心中都闪烁着奉献精神，是位享有威信的传教士，但另方面也指出，王丰肃为人很严厉，做事“锋芒外露”。③像龙华民这样一位在华传教中已然爱走极端的人也认为王丰肃“锋芒外露”，可想而知，王丰肃如果没有一个有权威、有策略思想的上级来节制他，那么尽管他在已往的传教事业中表现出一定的应变能力，但在一定的气候条

---

① 王丰肃著　徐光启校《推原正道》
② 杨振锷《杨淇园先生年谱》　第32页
③ 邓恩《一代巨人》　第125页

件下，王丰肃很可能迈出的步子太大，以致于超出“适应”策略所允许的范围。

事实是这种情况就发生在龙华民把宣教重点转移到南京会院以后。为了赢得更多的中国皈依者，他们的宣教重点再次向一般民众倾斜。在教徒日众的情况下，王丰肃便在南京划出三个区域，并确定每个区域的教徒前往教堂集合和听道的具体时间，于是新教堂不断有教徒出出进进。后来这三个区域又各自设立了教徒聚会的地点，以便从事宗教活动。特别像在“圣女节”(Blessed Virgin)，南京的基督徒每年都要举行盛大的庆典。

南京的基督徒又以北京教友为榜样，建立了中国第二个“圣母会”。南京教友相互爱护与关怀，他们中的孤寡者和穷人都能得到照顾，甚至非基督徒遇有困难，也能得到基督徒的善待。在南京的信教者中，“似乎早期基督教的那种精神又复活了。”龙华民对南京会院的工作十分满意，他认为王丰肃等神甫所享有的荣誉以及舆论界对基督信仰程度的评价都可以和北京会院相比。①殊不知这时一场反教风波已在孕育之中。

龙华民的悲剧就在于，每当他认为基督教传教事业在华取得新进展的时候，也就是反教风波又将再次掀起之时。像南京会院，在“刘天绪造反事件”之后，由于王丰肃及时调整传教策略，处处以利玛窦和庞迪我在北京会院的行事标准来限定他在南京会院的一举一动，所以南京会院的传教工作在无声无息中，却在稳步地发展着。及至灌输了龙华民的传教策略后，南京会院的宣教工作看起来的确有声有色，然而在这种产生近乎轰动效应的背后，却是南京会院已把自己与整个南京社会对立起来。对此点处在沾沾自喜乐观情绪之中的龙华民几乎毫无察觉。而“旁观者”却把南京会院宣教策略的转变看得一清二楚，并已得出了相应的结论。给事中晏文辉

---

① 有关南京会院宣教活动可参阅邓恩《一代巨人》 第120—123页

在给万历皇帝的上疏中，便明确指出：

"（王）丰肃数年以前，深居简出，入寡交游，未足启人之疑，民与之相忘，即士大夫亦与之相忘。迩来则有大谬不然者：私置花园于孝陵卫，广集徒众于洪武冈；大瞻礼、小瞻礼，以房虚星昴日为会约；洒圣水、擦圣油，以剪字贴户门为记号；迫人尽去家堂之神，令人惟悬天主之像；假周济为招睐，入其教者即与以银；记年庚为恐吓，背其盟者，云置之死。对士大夫谈则言天性；对徒辈论则言神术。道路为之喧传，士绅为之疑虑。祖宗根本之地，教化自出之区，而可令若辈久居乎？"①

对于耶稣会在南京非同凡响的活动已引起越来越多的中国士大夫的关注，象《野获编》的著者沈德符本是长住北京的，南京会院的宣教活动也引起他的注意。他曾写道："今中土士人授其学者，遍宇内，而金陵尤甚。"②

南京会院的宣教活动所以引起中国士大夫如此关注是和龙华民的策略思想分不开的。在前文论及"礼仪之争"时已谈到，龙华民为了实现他的救世功业一直想在广大民众中放手发展归信者。在这一点上他又与王丰肃的观点相一致。因此在龙华民亲自来南京指导工作后，南京会院的宣教重心已向"里巷小民"倾斜。由于信教者日众，一时南京会院教民出出进进，十分引人注目。这种群众性集会自然会引起南京当政者的不安和怀疑："聚群不逞于暮夜晦冥之候，大一统盛时，安用乌合其群！"③而且教民聚会的规模也有日益扩大之势，少则 50 人，多则每每达到 200 人，仅在"留都"，"煽惑群众，不下万人。"④

由于龙华民坚持在宣教活动中要维护基督教的"纯正性"，所

① 《破邪记》 卷一
② 《野获编》 卷五八
③ 《乾坤正气集》 卷二九
④ 《明史》 卷三二六

以南京会院在举行宗教活动时严格遵循基督教的仪轨，即洗礼、坚振、圣体、告解、圣秩、婚姻和病人敷油。中国士大夫并不理解按基督教的理论，这些仪式象征并实在赋予人以恩宠或增加恩宠，是在延续耶稣在世救人的工程。相反地中国士大夫把上述仪式中的一些程式如"洒圣水、擦圣油"等，当作了邪教的迷信活动。此外，从西方文献中可知，南京会院倡导教民之间的互助以体现早期基督教的友爱精神。但从中国士大夫的反映来看，西方传教士则是"假周济为招睐，人其教者，即与以银"，①因此一些"闾左小民"，"每每受其簧鼓，乐从其教"。②有的文献中还明确记载，为了"诳诱愚民"，"从其教者，每人与银三两"。③所以士大夫们认为西方传教士"如此济人，是以贪愚之徒，有所利而信之，此其胸怀叵测，尤可恶者。"④西方文献中还记述，在南京"圣十字教堂"建成之日曾举行过盛大的迁址游行。此外，象"圣女节"等宗教节日也都或进行游行或举行宗教庆典。当时南京会院举行教民游行庆典时的具体情形未见史书记载。但我们可从中国方济各会创始人西班牙神甫利安当的笔下，看到17世纪中叶在济南基督教徒举行葬礼时的状况，由此可大致推知当年南京基督徒举行宗教庆典时的一般情形：

"为举行殡葬仪式，一大批男女两性的信徒们会合在一起。绣有十字圣号的幡旗，教徒们高高举着，排成行列，一边走着，一边口内唱着圣诗，穿越城市伴送死者直到墓地。这可谓天主律则底一种默然宣扬了——我们神圣的信仰今日在中国，已经能得这样公然宣扬了，竟致处处都可以在基督徒通达大街或市场的宅邸门上整年地粘贴以辉光所缭绕的耶稣与玛丽亚圣名的纸画。而对于那教外的人们一切门扇上，在'门神'，就是在维护宅第神祇名义之下，

① 《破邪集》 卷一
② 同上
③ 同上
④ 同上

所绘画的那一切鬼魔，予以精神方面的毁灭了。许多奉教的妇女们头上所戴的珍贵饰物，往往是用银质或金质或其他质料所作的十字。并且无论男女基督徒们俱都毫无畏惧地项悬念珠，穿行街市与乡村。"①

如果基督徒们举行的不是殡葬仪式而是一次欢乐的庆典，那么会成为一种什么景象！对于南京的士大夫们来说，王丰肃所组织的与济南相似的游行庆典，无异于是一种带有挑战性质的"迎神赛会"，即这是"邪教"的乱正之举。因为《大明会典》中明确规定："凡师巫假降邪神，书符咒水，扶鸾祷圣，自号端公、太保、师婆、妄言弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会，一应左道乱正之术，或隐藏图像、烧香聚众，夜聚晓散，佯作善事，煽惑民众，为首者绞，为从者各杖一百，流三千里。若军民装扮神像，鸣锣击鼓、迎神赛会者，杖一百。罪坐为首之人。里长知而不首者，各笞四十。其民间春称'义社'，不在此限。"②也就是说，按明朝的法律来衡量南京会院的宗教活动已属非法的"邪教"行为。是完全可以治罪的。龙华民不但坚持举行对中国人完全陌生，或者容易引起误解的宗教仪式而且希望这些仪式能做得有声势，因此必然在中国社会当中引起世人的关注，而且激怒了具有反教情绪的那部分士大夫。沈淮就是根据《大明会典》向万历皇帝提出他要"尤严邪正之禁，一应左道乱正，佯修善事，煽惑人民者，分其首从，或绞或流。"③

龙华民在宣教活动中坚持遵从基督教诸礼仪的做法已经引起中国士大夫们的警觉，被视作是种"邪教"活动。至于龙华民禁止中国教民祭祀自己祖先的做法（"迫人尽去家堂之神，令人唯悬天主

---

① 魏特著　杨丙辰译《汤若望传》　商务印书馆 1949 年版　第 346—347 页

② 《大明会典》　卷一六五

③ 《破邪集》　卷一

之像”①)则更引起中国社会愤怒的谴责。沈淮发起反教运动时，就把西方传教士禁止教民祭祀自己的祖先当成他最富有鼓动性的藉口。他在给万历皇帝的上疏中便指出：“臣又闻其诳惑小民，辄曰祖宗不必祭祀，但尊奉天主，可以升天堂，免地狱。夫天堂地狱之说，释道二氏皆有之，然以之劝人孝弟，而示惩夫不孝不弟、造恶业者，故亦有助于儒术尔。今彼直劝人不祭祀祖先，是教之不孝也。”②沈淮痛心疾首地指出西方传教士让中国教民不祭祀祖先实际上“是率天下而无父子，何物丑类，造此矫诬，盖儒术之大贼，而圣世所必诛，尚可蚩蚩然驱天下而从其说乎？”这里他已把西方传教士比作名教的大敌。中国是个有着敬天法祖、慎终追远传统的国家。“孝悌”更是儒家仁学思想体系的核心内容，同时也成为整个社会所认同的伦常准则。利玛窦和庞迪我深刻认识到祭祀祖先对中国人普遍的心理影响，因此他们把中国人祭祀祖先的活动只看作是对先人“感怀”之情的表达方式。即只把中国人祭祀祖先的礼仪看作是一种社会政治行为而予以默许。利玛窦故去后，庞迪我和熊三拔在北京会院中仍遵循这一作法，所以北京社会对北京会院的宣教工作并没有提出明确的批评。但龙华民在南京会院禁止教民祭祀祖先之后，则立即引起士大夫阶层愤怒的反响，认为这是种违背天理与人伦的大逆不道之举。面对僧、释、道三大势力，为了摆脱在中国社会中遭孤立的境遇，利玛窦和庞迪我一直把与儒家学者结盟共同反对佛教信仰者当作在华传教的主要策略之一。但龙华民在禁止中国教民祭祀祖先之后，则为具有反教情绪的士大夫与佛教信仰者结盟共同反对西方传教士提供了最便子动员社会舆论的借口。龙华民推行“纯正”路线的激进策略，其结果便是把南京会院引到与整个中国社会对立的地位上，南京会院已空前孤立。

---

① 《破邪集》 卷

② 同上

尤其是龙华民历来主张用明确的语言来阐释基督教的教义，以避免造成信教者思想上的混乱。在韶州宣教时，由于他总是用透彻的教义精神培训望教者，所以那些中国教徒"每当被卷入与异教徒展开辩论时，他们总能以胜利告终。"①龙华民本人也常常亲自出面参与论战，阐明他的宗教观点。所以他的追随者都认为他"不害怕在公庭上为基督教真理而辩论。"②为了使中国望教者能更好地理解基督教真谛，龙华民在韶州时已率先用中文印行了《圣教日课》。后来在南京广为流传的《天主教解要略》更系统地介绍了基督教教义。但中国是个具有无神论传统的国家。中国人对外来宗教都是经过长期审慎的观察与分析后才决定取舍的。像佛教从汉传入中国，那时佛教僧侣抱着出世的态度既不臣属帝王，也不再对父母尽孝，因此被斥为悖逆人伦之人。至唐以后，由于"沙门"向皇帝称"臣"，并开始宣扬孝道，佛教才作为一种文化逐渐被更多的国人所接受，而且越来越与儒家学说相融汇，在社会上佛儒互助，起着一种"阴助王化"的作用。利玛窦和庞迪我在推行"适应"策略的过程中由于极力宣扬儒家学说和"天学"的一致性，这样才使部分中国知识分子从"补儒易佛"的宗旨出发开始探讨"天学"的内涵，有的士大夫更皈依了基督教。相反地，凡是涉及到基督教教义中容易引起中国士大夫怀疑或是容易引出歧义的概念，利玛窦和庞迪我都尽量采取一种回避的态度。像基督教教义中"三位一体"的奥义，是指天主本身又包括圣父、圣子、圣灵三个格位，天主通过圣父、圣子、圣灵的行为或表现，显示其本体。圣父、圣子和圣灵共是一个天主，而天主三位之间有互相体认，彼此相爱与合一的生活关系。"三位一体"这一宗教理论素为神学上一大难题。利玛窦与庞迪我考虑到阐述"三位一体"奥义可能造成中国士大夫思想上的混乱，甚至

① 《利玛窦中国札记》 下册 第499页
② 同上 下册 第501页

会引起中国人对基督教可信性的怀疑，所以无论在宣教过程中或是在他们的中文著述中从不围绕“三位一体”这一概念展开论辩。利玛窦在洋洋大观的《天主实义》中，非旦不详述“三位一体”奥义，连“耶稣”的名字也仅提及一次。即当利玛窦在论述上帝的救世计划时，他写道：“（上帝）亲来救世，普觉群品，于一千六百有三年前岁次庚申，当汉朝哀帝元寿二年冬至后三日，择贞女为母，无所交感，托胎降生，名号为耶稣。耶稣即为救世也，躬自立训，于西土三十三年复升归天。”即使是上述这种论述，中国士大夫也感到难以理解，所以提出疑问：“何以验耶稣即为天主，非特人类也。若自言而恐未足凭。”很可能利玛窦已经意识到若再围绕“三位一体”主题来进行论辩，势必造成中国士大夫更大的困惑，所以他以“西士”之口做出一种似是而非的回答：“圣者，乃其勤崇天主，卑谦自牧，然而其所言所为过人，皆人力所不能及者也。”①也就是说当利玛窦不得不提及“三位一体”的奥义时他也极力采取一种点到为止的态度，绝不在这一神学难题上展开论辩。庞迪我也持同一态度。因此无论在利玛窦或是庞迪我的宣教活动中，“三位一体”这一概念并没有构成他们与中国士大夫之间交往的障碍。

利玛窦去世后，龙华民要求在华耶稣会士凡涉及到基督教教义中的重要术语应一律采用音译的原则处理。这无形中更增加了中国人理解基督教教义的困难。庞迪我在“礼仪之争”引发后，出于无奈，他也开始用音译的方式来使用基督教教义中的一些关键术语。像在阐释“三位一体”概念时，庞迪我如是写道：“兹唯论天主性体，若论其全，于一体固有三位：所谓天主罢德肋、天主费略、天主斯彼利多※、三位一体是也。”② 试想即使是一位中国学者读完上

① 利玛窦《天主实义》 卷下 页六十九

② 庞迪我《天主实义续篇》 册二 页二九

※ 所谓天主罢德肋，即圣父(Padre)；天主费略，即圣子(hijo)；天主斯彼利多，即圣灵(Espiritu Santio)。

述这段引语后会产生什么样的印象，能得出什么概念！庞迪我出于对中国社会的深刻认识，他必然觉得用音译术语阐述“三位一体”概念只能造成人们思想上的混乱，所以当他不得不提及“三位一体”这一“奥义”时，也只是一带而过。

与北京会院的做法相反，龙华民和王丰肃在南京会院的宣传活动中则极力突出“三位一体”这一基督教奥义所具有的严肃意义，不仅在《天主教解要略》这类宣教著作中阐释“三位一体”这一概念，甚至在为中国教民施洗的过程中，传教士也要诵念：“我洗尔，因拔的利揭（圣父）、非略揭（圣子）、西必利多三多明者（圣灵），亚门。”①当时受洗的中国教民在听取这一连串音译基督教术语时是否真能理解其中含义，不得而知。但教外人很可能从这种音译术语的连读中，得出传教士是在念“咒语”的印象，这更容易使教外人认为基督教也是一种旁门左道。至于《天主教解要略》一书中是如何阐述“三位一体”这一概念的，已无从得知。该书可能已经佚散。但有一点是清楚的，即《天主教解要略》有关“三位一体”的阐释非且没有像龙华民想像的那样加深了中国人对基督教的理解，相反地却引起思想上更大的混乱。从“南京教案”前后中国部分士大夫指斥基督教的言论中可知，该书对基督教教义的解释，尤其对“三位一体”的解释曾引起持反教情绪的那部分士大夫的严重误解：首先，根据基督教的理论，耶稣是天主之子，天主派遣他降生成人为的是把自己的救人计划启示给人类。但在部分中国士大夫的理解中，却认为“耶稣”就是“天主”。耶稣既然生在汉哀帝时，那就是说汉以前中国没有“天主”，而汉以后才有“天主”，对大多数士大夫来说这是根本不可思议的。所以他们认为“据斯谬谭，直巫觋之邪术也。”②其次，耶稣被钉在十字架上受苦受难是为了拯救堕落的人

① 《破邪集》 卷二
② 同上 卷一

类，是借助耶稣分享天主的生命，使人类与天主重归于好，是为人类重开永生之门。十字架在基督教中被认为是人类得救的标志。耶稣为人类背负了十字架，人类也应追随耶稣背负起自己的十字架。然而在晚明部分士大夫的眼中，一个被“恶官”钉死在“十字架”上的“西洋罪鬼”居然被当作了“天主”，这是他们所不能接受的。由于他们推想到西方传教士所以宣扬汉以后才有“天主”是在暗示宇宙中原有两个“天”(即“将中国一天，而西洋又一天耶？”①)。有两天，必有两主。于是他们又认定，西方传教士的来华目的在于用“大西”来与“大明”相抗衡。沈漼在上疏中特别强调这一点：即西方传教士“自称其国曰大西洋，自名其教曰天主教，夫普天之下，薄海内外惟皇上为覆载照临之主，是以国号曰大明，何彼夷亦曰大西？且既称归化，岂可为两大之辞以相抗乎？三代之隆也，临诸侯曰天王，君天下曰天子，本朝稽古定制，每诏诰之下，皆曰奉天，而彼夷诡称天主，若将驾轶其上者，然使愚民眩惑，何所适从？”②这部分士大夫一旦认定西方传教士宣教的目的在于用“大西”来与“大明”相抗衡，将西方“天主”凌驾于中国皇帝(天子)之上，他们便立刻联想到庞迪我与熊三拔等在礼部和徐光启、李之藻等的建议下参加中国历法修改一事，并认为他们参与改历事实上是为了证明宇宙间有两个“天”以便与“大明”对抗。沈漼在上疏中便指出“从来治历必本于天，言天者必有定体。”即中国对天体结构的理论是不容动摇的。历史上，在中国人的普遍宇宙观中，追求的是“天人合一”的境界，认为整个天体是在和谐运行着。而天子则秉承天意像天体和谐运行一样有序地治理着国家。所以沈漼写道：“《舜典》在璇玑玉衡，以齐七政，解之者以天体之运有恒，而七政运行于天，有迟有速，有顺有逆，犹人君之有政事也。”但是西方传教士却宣扬说“七政行度不

① 《破邪集》 卷一
② 同上

同，各自为一重天”。这是与中国言天有“定体”完全相异。沈漼据此认为西方传教士“日月五星各居一天”的学说“是举尧、舜以来中国相传纲维统纪之最大者，而欲变乱之。”因此他尖锐地提出西方传教士来华的目的终究是什么：“以为奉若天道乎？抑亦妄干天道乎？以此名曰慕义而来，此为归顺王化乎？抑亦暗伤王化乎？”①既然对“天”的理解根本不同，“而可据以纷更祖宗钦定、圣贤世守之大统历法乎？”②实际上沈漼在这里已指明，西方传教士参与历法的修改只是一种籍口，他们的真实目的就是以“大西”来对抗“大明”，从根本上来破坏中国自尧、舜以来世代相传的“纲维统纪”。由此，沈漼等便将攻击西方传教士的锋芒直接指向他们的社会活动。同时，这部分士大夫敏锐地感觉到南京会院的王丰肃等煽惑愚民、鼓吹邪教固然为害社会，但潜居京师的庞迪我和熊三拔则会对帝国造成更大的危害。也就是说，在南京发起反教运动的士大夫们已把北京会院的传教士与南京会院的传教士当作一个整体来打击了。他们认为庞迪我主要的罪责有两点：

首先，是庞迪我为利玛窦从万历皇帝那里申请到一块墓地。而其他西方传教士就是以礼拜利玛窦的墓地为名而相继潜入中国内地的。艾儒略就曾坦称，西方传教士来华的目的就是：“亦躬造燕京，瞻拜赐墓，感激熙朝之厚仁也。”③沈漼从庞迪我写的一份“疏揭”中意外获知西方传教士在“两京各省有十三人”。从基督教史的著述中我们可知这 13 名西方传教士是：龙华民、庞迪我、熊三拔、艾儒略、毕方济、王丰肃、谢务禄、费奇观、阳玛诺、罗如望、史惟贞、郭居静和黎宁石。这一数目使沈漼感到“殊为可骇”。因为当年万历皇帝仅允许利玛窦和庞迪我二人留驻北京。而现时潜入中国内

---

① 《破邪集》 卷一

② 同上

③ 艾儒略《大西西泰利先生行迹》

地的传教士竟达13名，他们所以能进入中国，就是利用了皇帝的善意，以致惹出偌大祸患，竟到了不得不整治的地步："皇上怜其孤身，赐之葬地，此自柔远之仁，与成祖当年赐浡泥王葬地相同。若使浡泥王蒙恩赐葬，而浡泥国臣民遂借为口实，因缘窃入，散布京城，成祖置之不问否？彼乃欲借皇上一时柔远之仁，而潜藏其狐兔踪迹，勾连窥伺，日多一日，岂可置之不问也？"①

其次，这部分发起反教运动的士大夫已经意识到正是庞迪我利用了他能自由出入紫禁城的特殊身分以及他和北京部分权臣的私人关系，才使西方传教士能在两京和各省相互沟通与串联。他们由此判断西方传教士到中国来一定另有所图。

这部分反教的士大夫的这一判断同样是有充足的根据的。"南京教案"发生前，上述13名传教士中，庞迪我、熊三拔、艾儒略和毕方济在北京会院宣教；王丰肃和谢务禄在南京会院宣教；罗如望和史惟贞在南昌会院宣教；费奇观和阳玛诺在南雄开教；郭居静和黎宁石在杭州开教，而龙华民则以中国传教团会长的名义经常在大江南北各会院之间进行巡视。万历年间在华西方传教士人数虽不多，但已分布和活动在两京和广州、江西、江苏及浙江等四省。这些地区都是中国政治、经济与文化十分发达的省市，即都是帝国的重地。这些传教士之间出于宣教的需要曾不断有所往还：像费奇观从广州到北京，又从北京会院转到南雄去开教；阳玛诺由澳门而至南雄、南昌，及至来到南京后，又由庞迪我的邀请来到北京，后又返回南雄；金尼阁1610年来华，转年至南京师从郭居静、王丰肃学汉语，后又随郭居静到杭州开教，当为利玛窦安葬时，他又来到北京，后经澳门返回欧洲；龙华民1611年离开韶州巡视南方各会院后来到北京，为了迎接巴范济到中国视察，他又风尘仆仆赶到南雄。到"南京教案"始发前他又在南京会院坐镇……。西方传教士这种频

① 《破邪集》 卷一

繁往还自然引起具有反教情绪的那部分士大夫的警惕并开始怀疑他们来中国的目的和动机究竟是什么。徐如珂在《处西人王丰肃议》中便指出："且其来自西洋，谁为识其西洋？踪迹诡秘，几于声东而指西。身在白下，未必专心白下。党与络绎，每见乍南而倏北。若曰观光上国，则贡琛而来，何不航海而去？若曰乐附内地，则慕化而至，何必分教而驰？若曰中无他肠，则阳招阴至，诱我良民者何意？若曰原无足虑，则此呼彼应，捷于谷响者何为？若曰蒙古色目亦皆内属，何不倾心向化，而乃甘处于顽民？若曰倭蛮四夷，各有所馆，何不束躬待命，而乃分布于中外？若曰西人不可以中国之治治也，则中国可以西人之治治乎？"①徐如珂最后一句话"中国可以西人之治治乎"实际上表明，当时中国的一些士大夫尽管尚不十分明确，但已经大致认识到西方传教士是欲在中国建立一个"国中之国"。他们的这种模糊的认识实际上还是抓住了耶稣会在华全部宣教工作的实质和目标。这一目标按庞迪我的话来说，就是把中国建成"整个世界上最为闻名也最富有教化的基督教基地之一"，②即把中国变成一个基督教化的"精神共和国"。在反宗教改革运动的年代，在非基督教国家按照基督教国家的模式建立起教会等级体制的组织，被看作是基督教的典型要求。每个传教士凡进入非基督教国家或地区，随其人身便带来兴建教会的义务和权威。其后，随着教会组织的扩大，再谋求建立主教区。③利玛窦和庞迪我所以推行"适应"策略，就是希图在不引起东西方文化冲突和政治对抗的前提下，遵照循序渐进的原则，以求得基督教组织的稳步发展。至利玛窦故去前，中国皈依基督教的教民已达5000人。从中国的实际情况来看，这已经是相当大的成果。但龙华民并不以此为满足，

① 《乾坤正气集》 卷二九
② 庞迪我《书信》 第52页
③ 裴化行《利玛窦评传》 下册 第381页

即他的理想是尽快使中国成为一个独立的“传教省”。事实上，当龙华民继任中国传教团会长一职时，在华耶稣会士仅剩 8 人，即庞迪我、熊三拔、王丰肃、郭居静、费奇观、罗如望、黎宁石和龙华民本人。在龙华民 1610 年致耶稣会总会长阿桂委瓦的信中他向上层领导说，要想顺利开展在华的宣教工作，每个会院至少要有 3 名耶稣会士相互配合。而他写信这年，北京会院仅有庞迪我、熊三拔二人；南京会院只王丰肃一人；罗如望在南昌会院；费奇观在韶州会院；郭居静在上海开教；黎宁石则留在杭州；他本人将从韶州前往北京。龙华民在同封信中还指出已经建立的几座会院不仅人单势孤而且彼此相距遥远，“就如罗马、马赛、巴塞罗纳、马德里与里斯本的地理位置一般，彼此访问看望并非易事”。所以龙华民向总会长急切要求”必需派遣其他神父来”。为了便于得到视察员和省会长的及时指导，龙华民还提出视察员和省会长最好一人留在日本，一人前来澳门，这样有问题便于随时商量。①至 1613 年金尼阁、毕方洛、艾儒略、谢务禄、阳玛诺和史惟贞等先后来到中国，西方传教士的力量已有所加强。于是充满进取心的龙华民又想谋求中国传教团的更大发展。为此他 1613 年派金尼阁回欧洲向罗马教廷汇报中国传教团的工作，同时要求金尼阁在欧洲大力宣传在中国传播福音的前景，以便吸引更多的耶稣会士前来中国（龙华民提出的目标是征召 50 名耶稣会士来华），并应向欧洲各王室募集更多的活动经费，以便日后扩大在中国的宣教活动。在龙华民授权给金尼阁的任务中，最重要的一项就是争取罗马教廷给予中国传教团以建立独立的“传教省”的权力。②

当时中国传教团仍归属中国和日本传教省领导。长期以来一直在日本传教的中国和日本传教省的主要领导人大多为葡萄牙籍

---

① 《利玛窦全集》(4) 第 542—543 页

② 邓恩《一代巨人》 第 165 页

的耶稣会士。他们对于以意大利人为会长的中国传教团总是怀有民族主义的偏见。到1614年，日本已发展了近30万人的基督徒，而中国的归化者不过5000人。因此在日本的葡籍耶稣会士很看不起中国传教团的成绩，而且他们认为利玛窦和庞迪我在中国所推行的"适应"策略是个原则性的错误，应当予以批判。

在反对"适应"策略这一问题上尽管龙华民的立场得到中国和日本传教省上方的赞赏，但对龙华民欲谋求中国传教团更大发展一事他们却坚决予以反对。所以当龙华民派金尼阁前往欧洲意欲使中国传教团升格为独立的"传教省"的消息传到日本以后，致使在日本的那些葡籍耶稣会士十分愤怒。他们认为龙华民未经中国和日本传教省的批准就擅自向罗马教廷派出自己的代表是一种违背耶稣会律令的行为，应受谴责。1614年10月在日本长崎举行的中国和日本传教省第一次代表大会上，通过一项决议，一致反对龙华民派金尼阁前往罗马教廷的行为并派加里布埃尔·德马托斯携带大会决议书经西线前往罗马控告龙华民；同时又委派彼得罗·马莱洪携同一抄件经东线即经墨西哥前往罗马。可见中国和日本传教省对此事的重视和愤怒程度。①

然而龙华民是个为自己的既定目标奋斗不已、决不动摇的人。他不管中国和日本传教省有什么反应，他已经为了使中国传教团能与未来独立的传教省的规模相称而开始了新的努力。这就是他亲自到南京会院指导工作的主要目的。他热切希望与王丰肃相互配合，迅速扩大教会组织以谋求建立起独立的"传教省"。其结果，如前所述，引起南京社会具有反教思想的那部分士大夫的警觉，他们认为龙华民等"身在白下，未必专心白下"这的确是个事实。他们指出西方传教士来华的最终目的是以"大西"与"大明"相抗衡，实际上表明他们已相当准确地认识到龙华民与王丰肃所从事的是一

① 邓恩《一代巨人》 第165—170页

种有组织的政治活动。而且这种有组织的活动与中国境外的那个世界有关联。作为这种论断的根据之一，就是西方传教士的活动经费来自西方！沈淮在上疏中便问道："即称去中国八万里，其资财源源而来，是何人为之津送？"①这确实是个触及要害的问题。

众所周知在西方来华传教士中，仅利玛窦和庞迪我二人由于万历皇帝的恩赐享有保证其在华生活的津贴。其他传教士的生活费用以及教会的其他开支曾使利玛窦深感无从筹措。长期依靠国外的资助，无异于暴露了中国传教团与境外的联系，这样必会开罪中国皇帝。因此利玛窦曾想购置部分土地出租赢利以保障其他传教士日常生活之需。但这种设想并没能落实。②西方在华传教士的日常用度仍旧由国外送来。其主要来源，一是，如第一章所述，西班牙国王菲利浦三世曾允诺中国传教团的全部日常开支将由西班牙王室承担。但西班牙的赞助并不是经常到位的。中国传教团不时为经费紧缺而告急。二是，由澳门神学院资助。晚明由于中国禁止日本商人来华贸易，于是葡萄牙人利用这一机会将日本急需的中国丝绸经澳门运往长崎销售以赢利。其中运往日本的丝货份额中大约10%分配给澳门耶稣会当局由他们经营。获利后，再将部分赢利转给中国传教团。王丰肃被南京官方逮捕后曾供认："所用钱粮，自西洋国商船带至澳中，约有六百两。若欲盖房，便增至千金。每年一次"并"分教庞迪我等分用。"③另一位在"南京教案"中被拘捕的中国修士钟鸣礼也供认："王丰肃费用，俱自香山澳送来。其银自西洋国送入澳中；澳中商人转送罗儒望。罗儒望转送至此。岁岁不绝。"④西方传教士仰赖境外的资助已不辩自明。

通过对西方来华传教士日常生活及宗教活动经费来源的追

---

① 《破邪集》 卷一
② 《利玛窦全集》(4) 第410页
③ 《破邪集》 卷一
④ 同上 卷二

踪，南京发起反教运动的士大夫们又得出一个重要的结论，即在华的西方传教士不但想在中国建立一个“国中之国”而且他们始终和海外“狡夷”相勾连。传教士们既然破坏了“华夷之防”，为了整饬皇纲，对他们当然要“从重究治”。

至晚明，中国仍是个享有主权的国家。要单纯为了打击这十几名西方传教士这本是易如反掌的事。南京反教的士大夫们所以要小题大作，发起一场大规模的反教运动其目的不仅在于打击西方传教士，其矛头更直指那些对西方传教士一直抱友善态度的那部分士大夫，他们主要是一些东林党人和徐光启这少部分信教的士大夫。因此发起反教运动的士大夫们不仅一一追究西方传教士惑世诱民、党与勾连，怀有窥伺之心的罪行，而且逼问“是何人为之津送，其经过关津去处，有何文凭，得以越渡？该把守官军人等，何以通会盘诘？”①这种发问是很严厉的。根据《大明会典》，对于无戡合者，有越渡关津之律，有盘诘奸细之律。对那些潜入者，不问来历，窝藏接引的军民都要惩以或发边充军，或发口外为民，所谓“律至严矣”。※南京发起反教运动的士大夫们在追究是谁为西方传教士提供了方便时，其锋芒已经直接指向他们的政敌，即东林党人，以及他们所不能容忍的“士君子”徐光启等。于是在“南京教案”中，中国政坛上的保守派与欧洲反宗教改革运动中的保守势力之间带有国际政治斗争性质的矛盾与中国国内政坛上的“党争”相互交叉在一起，形势变得十分复杂。

中国是个具有无神论传统的国家。龙华民在中国面对的不是一种与基督教相左的宗教，而是一种历史悠久、富有深厚民族底蕴，并且是独立发展起来的文化——哲学体系。当龙华民试图用欧

---

① 《破邪集》 卷一

※ 《大明会典》载：“凡无文引私度关津者杖八十。若关不由门，津不由渡，而越度者杖九十。若越度缘边关塞者，杖一百，徒三千。因而出外境者，绞”（《大明会典》卷一六七）。

洲宗教中所蕴含的文化内容来同化中国文化时，必然要引发出一场中国文化与西方文化之间的冲突。

龙华民不顾文化冲突可能造成的严重后果，又为自己确定了在中国建立独立的“传教省”的奋斗目标。试想，龙华民想在中国这样一个享有完全主权的独立国家之中再建立起一个直接服从于罗马教皇的等级体制的教会组织，除引起一场激烈的政治冲突和对抗之外，还会有别的结果吗？在这种情况下，龙华民以其错误的策略思想把业已陷入文化冲突之中的南京会院迅速引入政治对抗的深渊。

晚明保守派官僚不仅是宋明理学的卫道者，而且更是一些富有政治斗争经验的政客。他们精明、圆滑、善变而且残忍。当他们敏锐体察到龙华民等宣教策略上的错误做法后，出于政治斗争的需要，他们首先把南京会院组织的宗教活动和他们的宗教教义归结为“正”与“邪”之争，并以维护名教纲常的正统地位为名义造成反对基督教的舆论；然后通过对南京会院的社会组织活动及与外界联系的揭露，指出西方传教士妄图以“大西”来与“大明”相对抗并想在中国国内再建立一个与国外有联系的国中之国。为了维系国脉之本计，当然必须对西方传教士加以打击而不能姑息养奸，即这些保守派官僚进而又突出了“夏”与“夷”的界线。这可以说是对西方传教士致命的一击。至此，不但使西方传教士处于挨打的境地，也使原来较为接近西方传教士的那部分士大夫与他们疏远起来，更使在北京刚刚出现的东西方文化交流的势头顿时急转直下。

综上所述，可以说把“南京教案”的起因简单地归结为东西方文化之间的冲突，实是做了一种过于片面的分析。至于说南京反教风潮完全是出于中国人反对外来宗教的传统心理，更是偏离了历史事实。

当南京反教的风暴呼之欲来之时，龙华民的反应十分迟缓，或者说仍耽于自我陶醉之中。这既与他个人的性格过于刚愎自信有

关，更与他宣教的重点有关。由于王丰肃按龙华民的指示把宣教的侧重点从士大夫阶层向一般民众倾斜，因此来自中国士大夫乃至中国官方的反应，他们得知既迟，更缺少应变的手段。所以一旦反教风潮席卷中华大地，龙华民等则处于一种极其被动的境地。

至于南京反教风潮所以由沈漼率先发动这与他的政治背景和社会关系密切相关。

沈漼虽有政治野心无奈他本人是个平庸之辈，缺乏政绩，即所谓的"素乏时誉"。①所以他只有靠政治投机才能扩大他在社会上的影响。他出任南京礼部侍郎后，很快发起反对西方传教士的运动，其本意应当说是他企图通过对传教士的攻击以达到对东林党人发难的目的。他这样做实则是为了迎合保守派官僚政治上的需要，同时他也认定只有投入保守派官僚的怀抱，才能得到他个入政治上的升迁。沈漼选择南京作为发起反教运动的肇始之地也自有他"聪明"之处。当时像叶向高、赵南星和曹于汴等东林党人在北京尚有不容动摇的地位。保守派和阉党即使是想向他们提出挑战，也难于在北京发起一场攻击东林党人的运动。此外，庞迪我在北京小心翼翼地推行"适应"策略，也很难使保守派和阉党找到反对在京传教士的口实。比如与庞迪我交往甚密的彭端吾虽然认为庞迪我在与中国士大夫的交谈中话锋过于尖锐以致使中国的文人不易接受他的辩论方式，但彭端吾仍认为庞迪我的传教活动没有过份的行为，即使是他的一些著作也没有什么可遭攻讦的地方。彭端吾在《西圣七编序》中的一段文字便是很好的证明：

"君不与此土人比肩事主，同籍分禄，且所述者天主之言，天使言之，度无为君难者；即有之，度无能举《七编》(《七克》)之言而非是之也，则亦不足为君难矣。"②

---

① 《明史》 卷二一八

② 方豪《中国天主教史人物传》 上册 第144—145页

连发起南京反教运动的沈漼也承认找不出庞迪我等在京传教的“越轨”之处。对此，沈漼却自有他独特的解释，即并不是庞迪我等不想惑众为患，而仅仅是在帝王的威严下，他们不得不有所收敛：“京师为陛下日月炤临之所，即使有神奸潜伏，犹或上惮于天威之严重，而下怵于举朝之公论，未敢显肆猖狂，公行鼓扇。”①但终归由于庞迪我的传教活动十分有节制，致使沈漼很难找到在北京发起反教运动的籍口。相反地，沈漼经过对南京会院宣教活动的仔细观察却认为龙华民与王丰肃急功近利的做法已经为发起反教运动提供了充分的口实。南京又是仅次于北京的全国政治中心，在南京发起反教运动必然会迅速波及全国各地。南京又没有像叶向高那样的权威官吏为西方传教士提供保护，所以可不必顾及反教运动刚一发动就被平息的危险。上述诸理由就是沈漼选择南京发起反教运动的主要原因。此外，在确定发起反教运动的时机上，沈漼也是经过深思熟虑的。当时能给西方传教士以直接帮助的徐光启和李之藻等均不在北京任职，而叶向高又刚刚辞官：

万历四十一年(1613)徐光启在主持“礼闱襄试”(即春会试分考)时，与魏广微发生冲突。魏广微是个政治上善于投机的官僚。在这一年春季的会试中，徐光启与保守派党魁方从哲在考生录取的标准上态度不一。魏广微已将此点看在眼中。他在“礼闱襄试”中，挑起和徐光启的冲突，实际上是在向保守派暗送秋波，表明他自己的政治倾向。而且后来他果然倒向阉党。徐光启痛感官场的黑暗，所以他借口患病，辞去官职到天津屯田。他希望在天津通过科学实践能摸索出一套在北方种稻的方法。

直至万历四十四年(1616)夏，徐光启虽然经常奔波于京津之间，但他的主要精力放在天津的农业科学实践上。沈漼可能认为徐光启已无官职，又在天津屯田，因此无暇，也无力给予西方传教士

① 《破邪集》 卷一

以更多的帮助。

李之藻在万历四十三年(1615)改任河道工部郎中，在高邮城外忙于水利工程的建设。是时，黄河、淮河交相泛滥，淮城危在旦夕。李之藻"起泾河、黄浦二闸以泄之；于高邮城外，开回填塞海子之东泄，俾绕城而北。复淮安板闸五坝，以防黄河浊流内灌。又筑黄浦南堤之属宝应者。两治河漕，咸著成绩。"①当地人民为了感谢李之藻造福于民的功德，后来将他的名字入祀"七贤祠"之中。沈淮很可能认为李之藻既埋身治水工程，当然也无暇关注西方传教士的命运。

至于杨廷筠只是一位"名儒"，官位平平。万历三十七年(1609)任南直(江苏)督学时于同年告休杭州。所以沈淮并不把杨廷筠放在心上。

特别是沈淮看到叶向高已不在职，他认为这是发动反教运动的天赐良机。前面在论述庞迪我在华结交的士大夫时，我们已经多次提到叶向高对西方传教士一直抱一种友善的态度。尤其是在庞迪我为利玛窦向万历皇帝申请墓地的整个过程中，叶向高充分利用了他的社会地位和影响，给予了庞迪我以最宝贵的帮助。当朝廷中有人出面反对赐给利玛窦墓地时，叶向高反驳道："仅其所译《几何原本》一书，即宜钦赐葬地矣。"②可以说，没有叶向高力排众议的这种支持，仅凭庞迪我的努力是申请不下墓地的。然而叶向高在政坛上虽然地位显赫，但在党争日甚一日的情况下，他的政治抱负很难实现。叶向高一向"优国奉公，每事执争效忠亮"，然面万历皇帝对他，"体貌优厚，然其言大抵格不用，所救正十二三而矣。"在这种国难当头自己又处于无所作为的情况下，叶向高心情十分沉重，所以他数次请求解职，而一再被万历皇帝挽留。直至万历四十二年

---

① 《仁和县志》 卷一七

② 方豪《中国天主教史人物传》 上册 第97页

(1614)八月，才最后允其去职。①也就是说，至 1616 年在朝廷中，已经不再有象叶向高那样的有决策权的人能给予西方传教士以保护了。

综上所述，沈淮自然认为已经到了发起反教运动的最佳时机。事实上，此时沈淮还认为由他来发起反教运动的政治保障也已经具备了。沈淮善于结党营私，在北京的保守派官僚中，他已经寻找到他的后台，这就是与叶向高同样握有重权而且与叶向高为政敌的方从哲。方从哲，字中涵，其先德清人。登万历十一年(1583)进士，授庶吉士。四十一年(1613)拜礼部尚书兼东阁大学士。沈淮与方从哲关系密切。正如《明史》所载，沈淮"与大学士方从哲同里闬，相善也。"②所以沈淮发动反对基督教的运动主要是迎合方从哲一派的政治需要。※首先，沈淮会认为打击西方传教士等于向东林党人发难；削弱东林党人的政治力量，等于抬高了方从哲一派的政治地位。其次，杭州是方从哲与沈淮所在的"浙党"的大本营。李之藻和杨廷筠在杭州开教，方从哲一派必然认为这是将一股"异己"力量引进了"浙党"的世袭领地。这是他们所不能容忍的。尤其是，杭州是明代佛家学者集中的地方。象袾宏(俗姓沈，字佛慧，号莲池，也称"云栖和尚")，他与紫柏达观、憨山德清和灵峰智旭并称中国禅宗四大高僧，他就是在杭州宣讲佛法，他的名著《竹窗三笔》刊行于万历四十三年(1615)。又如与袾宏齐名的还有德园和尚，他名淳熙，字长孺，为万历十一年(1583)进士，官至吏部稽勋司郎中，后在杭州专攻佛法，著有《德园集》六十卷。袾宏和德园都主张儒佛合一。他们的主张恰恰与利玛窦、庞迪我的辟佛联儒的策略思想是

① 《明史》 卷二四〇

② 《明史》 卷二一八

※ 由于沈淮在"南京教案"中倒向了方从哲一边，后来又投靠魏忠贤，终于使他官运亨通。天启时，他已官至少保兼太子太保、户部尚书、武英殿大学士(《明史》卷二一八)。

水火不相容的。沈淮自然会意识到，打击基督教传教士和基督教的信奉者就是为“浙党”与佛教势力的代表人物实现联盟扫清障碍。此点也恰恰迎合了方从哲等的政治需要。沈淮认为自己即已拥有了强大的后台，所以他可以有恃无恐地发起反教运动了。

龙华民不顾中国的历史文化传统和现实社会的特点而一意孤行地在南京推行他的激进策略必然要在中国社会中引起一场严重的政治冲突和对抗。而具有反教思想的保守派代表人物沈淮到南京任礼部侍郎则加速了这场政治对抗的到来。“南京教案”就是历史必然性与历史偶然性的一个交汇点。

二 “南京教案”始末：兼论庞迪我所著《具揭》

南京这场反对西方传教士的风潮主要由南京礼部侍郎沈淮、给事中晏文辉和余懋孳等发动的。万历四十四年(1616年)五月沈淮向皇上呈进《参远夷疏》，其内容主要攻击庞迪我等西方传教士妄自尊大，自称“大西”，欲与“大明”获平等地位，从而破坏了华夷的界线；用天主教“邪说”浸淫人心，甚至一些有识之士(“士君子”)也听信了他们的说教；西方传教士参与修改历法，有违大明律例；倡导不必祭祀祖宗，破坏了孝道；供给从教人资财，实乃收买愚民人心。西方传教士上述种种行径不能不使人警惕。为杜绝后患，“伏乞敕下礼、兵二部，会同复议，如果臣言不谬，合将为首者，依律究遣，其余立限驱逐。”最后沈淮还提出要深究，这些传教士是如何潜入中国内陆的，以及他们日常开支是由哪里得到供给，是谁为他们提供了诸多方便。①

当沈淮反对基督教的上疏秘密呈送北京后，杨廷筠通过北京官界的友人已得知这一消息。为了避免事态的扩大，杨廷筠迅即给他在社会上有影响的友人写信，一方面为西方传教士的在华活动

① 《破邪集》 卷一

进行辩解；另方面请这些友人出面来平息这场反教风波。这期间杨廷筠曾与沈淮晤谈，据《杨淇园先生超性事迹》所载：

“淮与公（杨廷筠一引者）同里，相知颇稔。难作，淮告公曰：‘西士之事，今置之矣！’公莞然曰：‘某却要公（沈淮一引者）不置，犹且望于公，代某亲之也。’其刚直如此。”①

显然，沈淮并没有因杨廷筠出面调停而改变他的反教立场。在这种情况下，杨廷筠又写下《鹑鸾不并和鸣说》一文。众所周知，“鹑”和“鸾”是根本不同的两种鸟。杨廷筠用《鹑鸾不并和鸣说》为文章题目实际上是针对沈淮上疏中将天主教与白莲教视为同一类“邪教”而言的。杨廷筠在文章开始部分便指出，天主教与白莲教之间的不同，“若白之与黑，火之与水，昼之与夜，判然为二。”他进一步从 14 个方面论述了天主教与秘密结社之戒的根本差异。其中，最重要的几点是：天主教遵从皇帝的旨意，敬从长上，倡导雷理道德；“邪教”则以破坏现存的社会秩序为宗旨。天主教在白天聚会、宣教；“邪教”则夜间活动并要求门徒发誓保守会道门的秘密。天主教结交的是上层社会的名流、儒生；“邪教”则在下层社会扩展势力。天主教主张约束自己，防止淫乱行为；“邪教”则男女杂处，行为从不检点。

此外，杨廷筠还指出在天主教和白莲教之间“所可察知其异者有三”：其一，可查两教的出版物中是否有违道、背理、犯义和有伤教化的内容；其二，可查两教都用什么样的语言来激励和规劝人教者；其三，官方可派若干名精明事理的圣贤分别加入基督教和白莲教或无为等教内，通过观察必可得出哪个教派应当保留，哪个教派应当取缔的结论。

杨廷筠在文章结尾部分谈到他自己对基督教的看法，即三代以上，中国的圣贤都“知天事天”，所以中国社会长治久安，儒家学

---

① 丁志麟《杨淇园先生超性事迹》

说享有很高的威望。但是三代以下，由于人们迷信佛教，甚至把佛教看得比儒家学说还重要，结果世道一日不如一日。现在西方传教士来华就是想实现中国三代圣贤的理想。基督教："可以补儒术之阙，可以正释老之误。"然而现在有的人竟将基督教与"邪教"等观齐量。所以杨廷筠希望世人在有人将"鸾"比作"鸮"时，要认真辨别这两者的声音。"鸮"和"鸾"终究是不容混淆的两类。该文长达1300字。①此外，杨廷筠还写了一篇《圣水纪言》，与上文互为姐妹篇，同样是为基督教辩护的，后由李之藻刊刻。

"南京教案"事发时，李之藻正在高邮。一位信教人将杨廷筠《鸮鸾不并和鸣说》拿给李之藻看。于是李之藻也写了一篇护教书，并散于全城。内中详论基督教教理与传教士的品德。李之藻派信教的亲友依纳爵携带这部护教书北上，以便呈送朝廷。不意途中依纳爵与从北京南下的钟鸣仁相遇。

钟鸣仁为广东新会人，自幼随父在澳门入教。1600年跟随利玛窦与庞迪我进京，后返回南京协助王丰肃神甫传教。"南京教案"始发时，他正在北京。及至返回南京的途中与依纳爵相遇，钟鸣仁见其携带的护教书，才知南京反教风波已然引发，而且有扩大之势。所以钟鸣仁与依纳爵决定尽快赶回南京，希望他们携带的护教书刊刻后，能起到遏制反教风波的作用。而当时在南京会院指导工作的龙华民显然对事态的严重性仍估计不足。

当"南京教案"始发时，徐光启尚在天津屯田。从这年六月二十七日家书来看，他嘱咐子骥要将极熟椹子晒干寄来，同时要求上海家人多种蔓菁，将蔓菁、芝麻留子寄来。②似乎徐光启当时并没有结束天津屯田的意思。但到七月三日，徐光启已以身体康复为由，"复原职"，并仍任翰林院检讨。数天之内，徐光启这种从在津屯田

---

① 《天主教东传文献续编》（1） 第37—39页

② 梁家勉《徐光启年谱》 第113页

一变为回京重踏官场，我们认为这很可能与徐光启得知沈淮上疏万历皇帝力倡反教有关。

当时万历皇帝对沈淮的上疏未置可否。但在社会上反基督教的舆论已沸沸扬扬。对基督教和西方传教士的批评，其矛头自然也指向了那些皈依基督教的中国文人。徐光启当然首当其冲地成为他们攻击的主要目标。在这种情况下，徐光启于万历四十四年七月向万历皇帝呈进了他的有名的《辨学章疏》。在这一章疏中，徐光启首先表明，他的确与庞迪我等关系密切。正因为如此，他才对这些传教士有了较深的了解："……然臣累年以来，因与讲究考求，知此诸臣最真最确，不止踪迹心事一无可疑，实皆圣贤之徒也。且其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心甚真，其见甚定，在彼国中亦皆千人之英，万人之杰。"接着，徐光启又概述了西方传教士宣教的主旨："其说以昭事上帝为宗本，以保救身灵为切要，以忠孝慈爱为工夫，以迁善改过为入门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报，一切戒训规条，悉皆天理人情之至。"所以徐光启认为，"诸陪臣所传之事天之学，真可以补益王化，左右儒术，救正佛法者也"。

为了澄清事实，使社会舆论对西方传教士和他们的学说能取得共识，徐光启在同一章疏中，进一步提出"试验之法有三，处置之法有三。"所谓"试验之法有三"，就是徐光启建议：其一，将沈淮上疏中点名的西方传教士庞迪我等召集至京，与中国的学者共同将传教士从西方带来的书籍一一译出，再由皇帝指 定的大臣来判断这些 书的内容是否为旁门左道的邪说。其二，西方传教士的言论与儒家学说相契合而与僧道的主张相悖。建议召集传教士与僧道的名流让双方进行辩论，而由儒学大师判断双方的是非。其三，译书方案若难以落实，可责令西方传教士将有关著作的大意和教规等写成概要，连同已经译出的30余部书籍、10余部经典一并呈送给圣上，由皇帝判断这些书是否有利于易俗移风。经上述三种方法

试验如证明西方传教士的学说是荒谬之谈，徐光启表示他本人也愿意接受皇帝的处罚。所谓"处置之法有三"，徐光启建议：其一，鉴于西方传教士的活动经费来源已引起社会上的议论，为清除怀疑，今后除皇上特许的恩惠外，传教士只接受足以保证其衣食的捐助，而禁绝海外洋商辗转寄来的接济款项。其二，地方官可加强对住在其属地的传教士的管理。其三，地方官可发给从教民众印信文簿，随时对他们进行督察。对安分守法的教民予以表彰；有违法的，则治罪。

在这一章疏中，徐光启清楚表明，他所以为庞迪我等辩护，是因为他确信西方传教士的学说对于明朝的社稷大有裨益，如果基督教能够在中国流传，"窃意数年之后，人心世道，必渐次改观，乃至一德同风，翕然丕变，法立而必行，令出而不犯，中外皆勿欺之臣，比屋成可封之俗，圣躬延无疆之遐福，国祚永万世之太平矣。"①我们从这里可以看到徐光启笃信基督教的目的，仍在于寻求使衰微之世获救的出路。然而万历皇帝对他的章疏也仅仅批了"知道了"三字。

徐光启写《辨学章疏》在于申明他的政治主张和理想，在于他确信基督教教义在明朝江河日下的情况下可以起到"补儒易佛"的作用。所以在南京反教运动日盛一日的情况下，徐光启又写出其他一些文章继续阐明他的观点，"公遣书士大夫，力辟其非，洋洋千万言，分十四端，泄义忿，达至理，纵笔直书，有韩潮苏海风。当时家有其文，户有其说。"可见，"南京教案"在中国知识界也引发了一场有关基督教性质和作用的辩论，而徐光启的观点是十分引人注目的。至为可惜的是徐光启这些家喻户晓的文章，"后湮灭不传，士论惜之。"②这也使我们失去了进一步了解这场辩论深度和广度的宝贵

---

① 《徐光启集》 下册 第431—436页

② 《增订徐文定公集》 卷首下 第22页

资料。

还有一种传闻，即在南京禁教之风愈演愈烈之际，徐光启曾买舟，欲直往南京，亲自了解南京教案的原委。在前往南京的途中，徐光启与来自法国的传教士史惟贞相遇。史惟贞1613年与艾儒略、毕方济和谢务禄等一同踏上中华大地。后史惟贞留在南昌会院。南京反教运动爆发后，史惟贞对此极为关注，所以他北上，想亲自对南京形势做出判断。他离开南京后很可能是前往北京，欲与庞迪我等商议对策，不意途中与徐光启相遇。史惟贞告诉徐光启：南京的反教运动已然发动起来，现在局势已不是任何个人力量所能左右，更难于遏制。所以徐光启才没有继续前往南京。①

无疑地，史惟贞的判断是正确的。而且当时徐光启的政治处境也难于使他发挥更大的作用。但徐光启内心深为"南京教案"的前景和在南京的传教士的命运而忧虑。在现存的一封徐光启的家书中可看出他当时的心情：

"西洋先生被南北礼部参论，不知所由。大略事起于南，而沈宗伯（沈淮—引者）又平昔称通家还往者，一旦反颜，又不知其由也。遽云为细作，此何等事，待住京十七年方言之。皇上藐若不闻，想已洞烛。近日又问近侍云，西方贤者如何有许多议论？内侍答言，在这里一向闻得他好，主上甚明白也。余年伯（余懋孳—引者）不甚知诸先生，疏中略为持平之论，亦颇得其力矣。南京诸处移文驱迫，一似不肯相容。杭州谅不妨。如南京先生有到海上者，可收拾西堂与住居也。"②

这封家信中所谓"西洋先生被南北礼部参论"，当指南京礼部侍郎沈淮和礼科给事中余懋孳二人对基督教的指责。沈淮上疏一事，我们前已有述。余懋孳于同年八月也上疏万历皇帝，请辟异教，严行

① 《增订徐文定公集》 卷首下 第22页
② 《徐光启集》 下册 第492页

海禁。在南北礼部同时发起对基督教的攻击时，徐光启在朝中并不握有实权，平时他又对“党争”采取一种超然的态度。因此，他难以组织起对沈漼等人的有效反击。万幸的是他从“内侍”那里得知万历皇帝对于庞迪我的印象尚好，而且庞迪我来华17年后，沈漼又把他当作“细作”来攻击显然没有实据。所以徐光启对庞迪我的境遇暂时放下心来。但徐光启已意识到沈漼对于南京的那几个传教士决不会善罢干休。在这种危急情况下，只有杭州的杨廷筠能给他们以庇护。所以他嘱咐家人，如果王丰肃等要前往杭州，那么路过上海时，可以把自己家宅中的“西堂”收拾出来，让传教士们暂住。

上述家信中徐光启对部分西方传教士所表示的关心和爱护并不等同于徐光启赞同龙华民在南京会院所推行的传教策略。恰恰相反，从徐光启的《辨学章疏》中我们可以清楚看到，徐光启为西方传教士所做的辩护是有着严格的限定性的。即，他郑重表明他仅对庞迪我的个人品德以及庞迪我以“适应”策略为出发点所从事的传教活动及他所阐释的“天学”理论持肯定的态度。因为徐光启认为庞迪我的在华宣教活动可以起到“补益王化，左右儒术”的作用。至于龙华民和王丰肃在南京的传教活动和他们所阐述的教义内容徐光启并不了解。正如前引家书中所写明：“西洋先生被南北礼部参论，不知所由。大略事起于南，而沈宗伯又平昔称通家往还者，一旦反颜，又不知其所由。”①正因为徐光启不了解南京会院的具体情况，因此在《辨学章疏》中对于南京会院所遭到的各种具体指控，徐光启并没有为他们做任何辩护或解释。这也表明对于西方来华传教士徐光启是区别对待的，是有原则的。即他仅仅对像庞迪我那样的始终坚持“适应”策略的西方传教士表示了自己的认可。

就在徐光启写出《辨学章疏》以后，反对基督教的呼声一浪高过一浪。一时，“南北礼卿参之，北科道参之，而南卿寺等巡视等衙门，

① 《徐光启集》 下册 第492页

各有论疏”。①曾经与西方传教士有过往还的一些士大夫这时也极力洗白自己，所谓“都士大夫，尤晓然知狡夷不可测”。②至于那些从教的平民百姓，更人心慌惑不可终日。有的“一时尽裂户符，而易门对矣；安家堂而撤夷像矣；悔非远害，散党离群，无复可虞矣。”③

这种社会氛围必然引起庞迪我的极度不安。七月初，一份载有沈淮《参远夷疏》的“邸报”，转到庞迪我的手中。沈淮上疏的内容，引起庞迪我的震惊。他当即意识到一场反对基督教的风暴很可能席卷全中国，那样他与利玛窦所开创的在华传教事业很可能毁于一旦。出于对这场反教运动严重性的深刻认识，庞迪我、熊三拔等写了一份《具揭》，内中对沈淮上疏中对西方传教士的指责一一进行了回答，并派信使将《具揭》从速送往南京会院。他们希望这份《具揭》既能统一耶稣会内部的策略思想，使南北两个会院能步调一致，又能争取到中国官方对西方传教士在华活动的同情和谅解并借此对反教势力起到抑制作用。所以《具揭》整篇文字以“适应”策略为其论辩的理论基石，处处强调基督教教义和儒家学说的一致性并突出基督教对“补”与“合”的作用。因此该文通篇虽辩驳有力，但语言上却注意分寸尽量给人一种谦和与诚恳的印象。

《具揭》主要是针对沈淮上疏中将基督教比作“邪教”而写的。所以一开篇就指出，自利玛窦来华，直至利玛窦与庞迪我赴京向万历皇帝呈献方物，每到一处，每行一事，他们都处在中国官方监督与保护之下，而且得到中国最有权势的官吏们的帮助和支持。像在广东，“蒙总督军门刘（继文※），取至肇庆”；待从韶州北上时，“途遇兵部侍郎余，※※携历江西省会”；后又遇“南京礼部尚书王（泓

---

① 《破邪集》 卷一

② 同上

③ 同上

※ 原文只有姓，名字为笔者所补。

※※ 此处《具揭》记述有误，兵部侍郎实为石星。

海)赴任之便,蒙与偕至,获见户部尚书张(孟男)、礼部侍郎郭(正域)、工部侍郎王(肯堂)、都给事中祝(世禄)、暨诸缙绅,俱一面交定,淹款浃岁,复得受廛白下。"即使是北上入京,也是"蒙诸缙绅给发批引"。后在临清为督税内官马堂所阻,但马堂还是"悉将贡物奏章,自行上进"。最终,利玛窦和庞迪我"奉旨起取赴京"。①即利玛窦与庞迪我是奉圣召而入京的。

在京城,利玛窦和庞迪我也多蒙圣恩:皇上曾亲自"阅览方物",其中就包括"天主圣像并万国地图"。至于自鸣钟,"其一见在寿皇殿,其一见在御前,迄今应用"。皇上亦曾"赐以官职,设馔三朝,宴劳阙廷"。只是由于利玛窦和庞迪我终生献给了主的事业,才"固辞荣爵,受廪大官"。②

《具揭》这段对西方传教士来华以及来华后活动的综述,其用意在于:其一,说明他们并不是蒙混过关,私自潜入中国。相反地,他们在中国从一地到另一地,从地方到北京,都是或经地方官吏的允许和引见,或是直接奉圣旨的传召。即他们在中国的活动完全是经官方允许的。其二,庞迪我等在《具揭》中一一列举曾为他们提供过帮助的朝中大员的名字,以及列举万历皇帝对他们的种种恩宠,实际上是为了突出他们在中国社会中非同凡响的地位和声望,同时也在向反教势力表明,他们虽然仅是区区几名传教士但在他们身后有一支从地方官宦直至当今天子在内的政治力量为依托,因此,希望沈漼慎重行事,否则可能有人会出来替他们说话。《具揭》行文貌似谦恭实则暗含威胁。

《具揭》在其后篇章中针对沈漼上疏中对西方传教士的具体指控依次做出了回答:

(1) 沈漼在上疏中曾指出庞迪我等自称其国为"大西洋",是

---

① 庞迪我 熊三拔等《具揭》 页一 页二

② 同上 页二

用“大西”与“大明”相抗衡。①

《具揭》回答说，“大西洋”是对“小西洋”而言。这里说的是海有大有小，而不是指国家。传教士有时也说来自“泰西”或“太西”。这仅意味着“极西”的意思，目的是“以自别于回回之西域也。”《具揭》进一步指出，在地名前加一“大”字或加一“泰”字并没有特殊的考虑，因为在中国郡邑中也有加“大”字的地名，如大兴、大名、大足等；亦有加“泰”字的地名，如泰安、泰和等。即使是中国周邻的一些小国，在其国名前也有加一“大”字的，如大食，大琉球等。《具揭》辩解说事实上庞迪我等从未自称是“大西国人”。即使社会上有这种说法也只不过是“道路之言”。②《具揭》通过郡邑或国家之前冠以“大”字并非出于特殊目的的论述反驳了沈淮对西方传教士欲用“大西”来与“大明”相抗衡的指控。

（2）沈淮在上疏中言明，中国历史上临诸侯者曰天王，君天下者曰天子。明朝稽古定制，每下达诏诰，都称是奉天而为。现在西方传教士把他们推崇的人诡称“天主”，这实际上等于西方的“天主”高居于中国的“天”之上，其险恶的目的就是“使愚民眩惑，何所适从。”③

沈淮指责西方传教士欲把他们信奉的“天主”当作高过中国的“天”的神灵，这是非常具有蛊惑性的攻击。所以《具揭》对此做了详尽的回答。

《具揭》作者首先指出，西方国家所信奉的“天主”，“即中国所奉之天，即中国所祀之昊天、上帝”。中国语言中往往一词多义，象苍苍旋转之“天”与具有主宰义的“天”完全是两个不同的概念，但在中国语言中都用同一“天”字来表达。然而在西方语言中，却务求

---

① 《破邪集》 卷一

② 庞迪我 熊三拔等《具揭》 页四 页五

③ 《破邪集》 卷一

准确，所以将中国具有主宰义的“天”用“天主”一词来表达，其意义与中国具有主宰义的“天”完全一样，即“天也，上帝也，天主也，一也。”因此绝不能从字面上来看，认为“天主”驾轶于“天”之上。那种认为“天主”即为昊天上帝之主的看法，实为“至愚”之见。因为再无识的人也“当知无物能驾轶于上帝之上者。”《具揭》著者最后论说到，正因为基督教的奥义与“儒家相合”，所以他们才东来，“共向一尊”。①《具揭》在这里着重说明基督教与儒家是相合的，是有着一致性的，因此不应把基督教当作“邪教”来排斥和打击。

(3) 沈漼在上疏中对于庞迪我等参加改历一事进行了猛烈的攻击。他提请世人注意，自《尧典》敬受人时以来，一直认为“天”是一个整体，七政在空中运行有迟有速，有顺有逆，正如世间君王有序地统驭天下。其中，“日者众阳之宗，人君之表，是故天无二日，亦象天下之奉一君也。”然而西方传教士则散布“七重天”的妄诞之说，即七政各自为一重“天”，各有各的“行度”。“七政各居一天”，这意味着各不相从，哪里还有什么“天道”和帝王的权威。所以沈漼遣责西方宣扬“七重天”说其目的是暗伤王化并将其指斥为“举尧、舜以来中国相传纲维统纪之最大者，而欲变乱之。”沈漼尤为愤怒的是中国的一些士大夫居然也以这种荒谬的学说为基础来“纷更祖宗钦定、圣贤世守之大统历法”，这真是“诞妄不经”。②

变乱中国纲维统纪这是十恶不赦的重罪。所以《具揭》对此不能不做出回答。《具揭》的著者仍以“适应”策略出发，尽量以自然法则为基础，找出在天体运行规律方面，中国与西方两类科学体系之间相一致的概念，以此来回答沈漼的攻击。

首先，《具揭》的著者指出，在历史上，中国的先人对“天”也曾分作“重”来看待，例如“天有九重”就是中国传统的观点。即七政各

---

① 庞迪我　熊三拔等《具揭》页五　页六

② 《破邪集》　卷一

有一"重"，各有"本等行度"，这与西方"七重天"的说法本无大异。不过中国人在"七重天"之上又加上了两"重"天，即"上有列宿一重左旋"，还有"无星天一重"，这两重天同样"各有本等行度"。这就是中国的"九重天"说。

中国的"九重天"说传自远古。到屈原时，对"九重天"的具体内容已不甚清楚。所以屈原在《天问》中曾慨叹，天有九重，"谁则度之"。※《具揭》著者由此得出结论，把"天"分成"重"，并认为各重天各有各的"本等行度"，这并不是西方独有的看法，中国古代也是持这同一观点，即"中西悬隔，其说不谋而同"。因此西方传教士的"七重天"说，"非由意造"。

《具揭》著者进一步辩驳到不但在古代，即使是详究《大统历》，也可看到中国与西方在对天体运行规律的认识方面，也有相似的观点。像《大统历》中，谈到交食时，"明言日大月小。日在外，去人远，月在内，去人近矣。"论到岁差时，又认为"天度外运，日度内转"。《具揭》著者根据上述两点总结道："既有内外远近，得不各为一重乎"。《具揭》著者进一步指出，从西汉以至今，中国诸家历法、诸史历志以及稗官草泽都没有再肯定天有"九重"，但也没有明确主张天只"一重"的。现在经仪器测量又用算法推求，已能得出"七政本行度数"和"内外远近厚薄差数"。所以七政各有"本重"已是被证明了的。反之，换一角度，把各天体当成一个整体来看，定为"一重"，同样是可以的。根本不影响对各行度的推算。即视天为"九重"或"一重"并无什么区别。

《具揭》的著者特别指出，认为天有七重，并不影响对日独受尊崇地位的肯定。即"日为世光之原，于七政最尊信然"。"日天"虽然一重，但它居"七政之最中处，月天在于最内，众星在于最外"。至

※ 《天问》为屈原《楚辞》名篇，著者站在哲学高度思考宇宙和社会规律。在《天问》中屈原曾问："增域九重，其高几里"。

此，《具揭》著者慨叹道：日作为一重天"岂不适成其尊！"也就是说尽管西方人认为天有七重，各有行度，但"日天"仍居最中心的位置，各星均环绕其周围。在"七重天"说中，给予日以如此崇高的地位，怎么能说这一学说是暗伤王化呢！①

《具揭》在论证西方传教士所阐述的"七重天"与中国传统当中所谓的"九重天"从其涵义上来看，是极相似的以及"七重天"说绝无贬低"日天"在七政中为尊的地位后，又回顾了庞迪我等参与中国历法修改的整个历程。《具揭》强调，"其修历一事，原非本业"，是礼部上疏万历皇帝，援引译修西域历法等书先例，主动邀请庞迪我等参与历法的修改，而且直至写《具揭》时，庞迪我等仍"见在候旨"。②因此，将庞迪我等参与历法修改一事说成是是西方传教士为了暗伤王化而施展的计谋，这与事实是完全相违的。《具揭》中说庞迪我等仍"见在候旨"一句是十分有分量的。这实际上是告诫沈漼等，发动反对西方传教士的运动也并非不担任何风险。特别在修改历法一事上，当前已有礼部的支持，如果有朝一日万历皇帝正式下旨让庞迪我等参与历法的修改，那么今天攻击西方传教士参与历法修改的仁仁君子，到那时将何以面对圣上和礼部诸大臣。所以说《具揭》上述文字是十分有分量的。

（4）沈漼在上疏中攻击西方传教士"直劝人不祭祀祖先，是教之不孝也"，这是宣扬率天下可以无君无臣，无父无子。因此这些传教士是儒术之大贼，对他们必须加以诛杀，绝不能让天下人听从他们的说教。

《具揭》著者充分认识到沈漼对于西方传教士不允许中国人祭祀祖先的指控是最具有鼓动性的一手，很可能借此煽动起中国人的普遍反教情绪。因此在批驳沈漼上述指控时，《具揭》开宗明义指

① 庞迪我　熊三拔等《具揭》　页六　页七
② 同上　页四

出，庞迪我等认为“祭义不同”。即，他们不是一般地反对祭祀祖先，而是根据祭祀祖先的具体出发点，加以区别的对待。比如，有的人借祭祀之机，向祖宗提出赐福免祸的要求，庞迪我等认为这是不对的。因为赐福免祸只能由天主来决定，把天主的权能转到祖宗的身上，当然是不对的。庞迪我等着重指出，这种看法不光是西方传教士所坚持的，同时也是中国典制礼文的观点。因为在中国的典制礼文中从来没有让后人向祖宗祈福免祸的规定。西方传教士还反对按照佛教的成规在祭祀祖宗时焚烧纸钱，“以贿嘱阴司，矫诬灭理，长恶沮善”。中国旧典礼文中也从没有赞成这种做法的成文。所以说，在上述两方面，西方与中国并没有区别。至于奠祭亡故者时“事死如生”※这反倒是中国与西方共同的伦理规范。因此西方传教士从来不曾反对过这种祭祀行为。

《具揭》著者进一步阐释说，西方人故然尊事天主，但尊事天主并不等同于不敬重祖先，不讲尽孝。从基督教的律法“十诫”来看，“尊事天主而下，首重君亲。※※不孝不第，罪恶甚大，地狱之苦甚深”。在宣讲基督教教义的书中，这些内容都写得明明白白。所以《具揭》认为攻击西方传教士不让教民祭祀祖宗，不讲孝道，这都是“释道二氏妒嫉之言”。①

在关于基督教是否允许教民祭祀祖先与基督教是否主张孝第的论辩中，《具揭》一方面强调基督教与儒家在伦理道德规范方面的一致性，另方面又将批评的锋芒直指释道二氏，这种做法正是“适应”策略质的规定性的反映。

(5) 沈淮在上疏中还攻击西方传教士用资财收买人心，诱使

---

① 庞迪我　熊三拔《具揭》　页八

※　“事死如事生，事亡如事存，孝之至也”(《中庸》)。

※※　天主十诫中，一、钦崇一天主在万有之上。二、毋呼天主圣名以发虚誓。三、守瞻礼主日。四、孝敬父母。故《具揭》中说西方传教士“尊事天主而下，首重君亲”。

一般民众加入基督教："然闾左小民，每每受其簧鼓，乐从其教者，闻其广有资财，量人而与，且曰天主之教，如此济人，是以贪愚之徒，有所利而信之，此其胸怀叵测，尤可恶者。"①

沈漼对西方传教士用资财诱惑一般民众入教的指责虽似乎是个经济层面上的问题，但这种说辞一旦在社会上广为流传则会严重损坏中国传教团的声誉，并会模糊基督教与"邪教"之间的界限，同时这类说法更会激起中国社会的反教情绪。所以《具揭》著者对沈漼的上述指控同样进行了全面而具体的回答。

庞迪我等首先指出，他们弃家入道时即已弃绝"财"、"色"、"宦"三事。基督教虽也主张济人利物，但更重劝人为善。他们认为能使人"得天上真福，胜货财矣。"

《具揭》进一步辩白到，在西方传教士中，只有庞迪我一人蒙皇上圣恩，享有"大官之膳"，但也仅能保证个人日常生活之需，根本没有什么可供施舍的额外钱财。其他传教士由于没有固定的经济保障，所以时时为日常生活开支感到为难，有时竟致"斥卖器物，举债质当，以给衣食"。无论典当过的，或是借债的传教士都有案可查。在这种困难的状况下，还有什么资财能用来诱惑一般民众入教。《具揭》承认有些闾左小民来会院学习修善之事。但他们之中原来贫寒的人，现仍处于贫寒状态；原不得果腹的人，现仍不得饱食。各会院只是开导他们要安于贫困，鼓励他们虔诚信教。《具揭》著者至此反问，既然说传教士们给这些信教的人以资财，那么这类人仍衣不遮体，食不饱腹，他们把传教士给予他们的资财都藏到哪里去了？所以庞迪我等反击说，关于传教士们是用资财收买愚民入教的传闻，实在是"流谤之言"。

庞迪我等考虑到一般中国人会有这样的疑问：既然西方传教士中仅庞迪我一人享有皇家津贴，那么其他传教士究竟靠什么来

---

① 《破邪集》 卷一

维持生活的。事实上沈淮在上疏中也提及"既称去中国八万里，其资财源源而来，是何人为之津送"。所以在《具揭》中，庞迪我等对上述疑问做出了解答：

首先，传教士都是些"弃家入道之人"，他们生活都是靠教中支给。其次，近百年来很多西方人到小西洋一带经商，其中也有到广东从事交易活动的。他们到中国以后，都经过"印信批验"。这些商人也曾给传教士们以资助，但数目十分有限，"然亦度形量腹，不令有余"。所以传教士们在日给缺乏时，"亦每并日而食"。不过传教士艰苦度日的情况一般不为外人所知。有的人虽知传教士度日维艰，但他们未见向社会披露。①这里，《具揭》实则在讥讽沈淮这类反教的人。同时通过上面层层推论也已说明传教士们根本就不可能用赀财去贿买民众入教。

(6) 沈淮在上疏中，对西方传教士提出如上所述的种种具体指控，其最终的目的就在于"无严邪正之禁，一应左道乱正，佯修善事，煽惑人民者，分其首从，或绞或流"。即在将基督教判定为"邪教"后，应加以沉重打击，至少也要将西方传教士驱逐出中国，以永靖地方，"国家太平万万年，无复意外之虞矣"。②

《具揭》著者深感沈淮将基督教的在华传教活动说成是邪教惑众，这一打击分量十分沉重。所以在该文献中，庞迪我等用相当的篇幅来回答基督教是否为"邪教"这一关键问题。

《具揭》著者首先指出，"小术左道"是与"正术大道"相对而言的。有从事"佯修煽惑"的，也有献身"真修化诲"的。对于信教的人，应视其学说有理无理，所行之事有罪无罪来断其是非。当今儒释道三教并不遭禁。其中"儒言当理"，所以不禁止儒家学说的传播是理所当然的。至于"释道之言，似理非理"，连这二家也"通行不禁"，那

① 庞迪我　熊三拔等《具揭》　页八　页九　页十

② 《破邪集》　卷一

么为什么偏偏独禁基督教?是因为基督教的教义无理,或是奉行基督教的人有罪?

接着《具揭》著者为了证实基督教并非"邪教"而进行了论辩:自从基督教创立以来,"亿万圣贤因之成圣,生(升)天受福。数十百国,因之致理,久安长治。因此流传万方。"为了使那些尚未信教的人也能了解基督教的奥义,所以来华的传教士才将一些基督教的经传翻译成汉字。尽管与基督教教义丰富的内容相比较,已译成中文的尚不及原教义真谛的万分之一,但已足可以此为标准来衡量庞迪我等言行的是非。如果庞迪我等有罪可指,"愿取事证,依律科判"。如果在庞迪我等宣扬的教义中,"有一语一字违犯正理",庞迪我等表示不仅他们自己放弃原来的信仰,而且绝不会再向他人宣扬这种荒谬的学说。

至于如何来判断天主教律法的正误,庞迪我等表示愿与释道二氏"深明彼术者,共相辩论,剖析推求,依理据事,直穷到底"。为了客观地判断基督教与释道二氏孰是孰非,庞迪我等又提出,"仍求儒术名贤,为之判定"。如果辩论的结果证明基督教并非白莲教和无为教那样的"邪教",庞迪我等表示说,那将不枉皇上"二十年豢养之恩"。接着庞迪我等还写下如下一段赞颂中国的文字:"中国寰宇名邦,礼教所自出,裔夷所观望,仁声义闻,洋溢四外久矣。"然后笔锋一转开始向沈淮等反问到,像这样一个堂堂帝国难道能允许当事名公不分是非曲直任意对另一种教派"遽相摧折"吗!①这里实际上指出,像沈淮这类人毫无根据地攻击基督教,实为有损大明国威之举,其反击的分量也是十分有力的。

《具揭》在上述论辩中仍是从"适应"策略联儒辟佛的基本立场出发,力争摆脱在中国社会中的孤立地位。同时也可看出《具揭》著者深受徐光启《辨学章疏》的影响。因为徐光启在上述章疏中便提

① 庞迪我　熊三拔等《具揭》　页十　页十一

出“试验之法有三”，其中第二种方法就是由西方传教士和“名僧道”双方围绕宗教教义进行辩论，再由儒学之臣来作公证人，以评定双方的是非。

（7）沈淮在给万历皇帝的上疏中第一句话就是“奏为远夷阑入都门，暗伤王化，恳乞圣明申严律令，以正人心，以维风俗事”。他进而通过基督教实为“邪教”的论断指出，这已经不仅仅是严邪正之禁的问题。对于宣传邪教的夷人更应从“夷夏之防”的立场出发，采取断然措施，否则终将酿成大祸。沈淮接着追述了中国历史上足以引为借鉴的例子：“昔齐之田氏，为公私二量，公量小，家量大，以家量贷民，而以公量收之，以收民心，卒倾齐国，可为炯鉴。※刘渊人太学，名士皆让其学识，然而寇晋者刘渊也。※※王夷甫识石勒，※※※张九龄阻安禄山，※※※※其言不行，竟为千古永恨。”所以沈淮大声疾呼：“有忠君爱国之志者，宁忍不警惕于此。猥云远夷慕义，而引翼之，崇奖之，俾生其羽毛，贻将来莫大之祸乎？”① 沈淮这一上疏不仅将西方传教士当作潜入中国的心腹大患而急欲驱

---

① 《破邪集》 卷一

※ “昔齐之田氏”系指田常，亦作田成子，齐简公时，为齐国正卿。在与监正争夺权势时，以大斗出贷，小斗收还的方法，收买人心。后率田氏族人杀监正及其党羽。再其后又谋杀简公，独揽大权。传至第三代太公和时，遂正式取代齐。

※※ “刘渊入太学”：刘渊（？—310）为匈奴贵族出身。博学多才，少时经常到洛阳与名儒交游，后入晋朝太学，受各方赏识。“八王之乱”后，起兵反晋，自称大单于。后即汉王位，建都平阳。

※※※ “王夷甫识石勒”：石勒（274—333），上党武乡羯人。少时耕田行贩，后被掠卖为奴。“八王之乱”后，石勒起兵反晋并投奔刘渊。石勒有谋有略，转战冀、并、幽等地，遂成一方割据势力。后攻灭前赵，登上帝位。王夷甫（夷甫为王衍的字）在石勒少年时，已看出他怀有奇志并预言石勒“恐将为天下之患”。

※※※※ “张九龄阻安禄山”：张九龄（678—740）名博物，字子寿，韶州曲江人，武则天时进士及第，官至中书令。他曾建议杀安禄山，但并未被采纳。终于酿成“安史之乱”。

逐之，而且把那些善待西方传教士的中国士大夫视作是养虎遗患的千古罪人。

《具揭》著者看过沈淮的上疏后，已经意识到沈淮提出“夷夏之防”这一问题，实际上是反教势力向西方传教士祭出的“杀手锏”，也是反教势力攻击西方传教士的理论基础和道义力量之所在。要平息这场反教运动，首先要破除“夷夏之防”的立论根据。

庞迪我等指出，中国自古有“四夷”之说是有道理的。因北有达虏侵轶之患，其他三方虽然都是一些小国，但“亦时为梗”。因此中国对四夷严加防范是完全可以理解的。然而大千世界里，除了中国以外，其他国家并非都是夷、蛮、戎、狄之辈。庞迪我等表白说他们所来自的国家同样是礼仪之邦，“比于周礼，殆有过焉”。只是汉之张骞、唐之玄奘、元之都实※，明之郑和从来没有到达过西方国家。但近年已开始有些广东人乘商船到过西方国家。当庞迪我等人的同胞知道他们来自中国，便都以礼相待，“赠劳传食，任令游学”。对于中国一介小民，西方人尚且如此给予礼遇，如果中国读书谈道的文人雅士到了西方国家，谁能忍心对他们“霆击交加”。如果一个自食其力的中国人侨居西方国家，难道真会有人对他们“倾巢覆卵”吗?!《具揭》著者慨叹道一旦这些漫游西方的中国人返回故里，他们自会讲述在西方的经历，那时中国一般人才会知道一些西方国家的风土人情。也只有到那时，中国人才会相信把所谓的“戎狄无信”、“非类异心”之类的成见加在西方传教士的身上是多么的有违于事实。

《具揭》著者特别对于沈淮把西方传教士比作刘渊、石勒一类的异己之人感到委曲万分。他们表示他们和怀有贰心的刘渊和石

※ 都实为元代水文学者。至元十七年(1280年)奉命佩金虎符前往我国西部去探寻黄河河源。完成勘察河源任务后曾绘制河源图。其后翰林学士潘昂霄依据都实的资料撰写了《河源志》一书。详见《元史》卷六三。

勒非旦不是一类，相反地，他们都对皇帝怀有一颗忠心。因为“蒙皇上恩养多年，即系臣子。万一偶遇事变，随其所在，皆能鞠躬尽瘁，继之以死”。而且庞迪我等在这里更强调说忠于皇帝和敬奉天主完全是相通的。因为传教士平生学问，“全在生死一事。天主以忠孝命我，为忠孝而死，便是为天主而死，必有天堂福报。是以捐躯赴难，不足为奇。”

《具揭》著者进一步指出，当时在中国传教的除北京的庞迪我和熊三拔外，尚有王丰肃、阳玛诺、谢文珞（谢务禄）、罗儒望、黎宁石、史百度（史惟贞）、龙化民（龙华民）、费奇观、郭居静、毕芳济（毕方济）和艾儒略共13人。他们都是“三十年如一日”，“十数辈如一人”，一心敬奉天主。“若为天主大事，受诽谤，遭窘难，乃至身死，不但不以为苦，而且以为忠于天主，正是真福大乐”。这些传教士的宗旨都已写入《天主实义》、《畸人十篇》和《七克》之中，“略一寓目，便肯谅其苦心”。这些传教士每天诵经作礼，其目的“一为皇上；二为此方官长；三为父母；四为亲戚；五为众民”，因此绝不该将西方传教士比作煽惑愚民的不法之徒。更不应将他们“侪于魑魅”，严设夏夷之防。①

除上述七点外，《具揭》还就沈漼上疏中未曾提及，但在社会上流传甚广的一些不利于西方传教士的“流言诽语”进行了回答。比如，有人说庞迪我会“点金术”，所以挥金如土，用贿财来诱惑民众等。庞迪我等对这类说辞均做了回答。但主要的答辩内容为上述7个方面。

《具揭》写于南京反教运动的初始阶段。庞迪我等所以写出长达6000余字的《具揭》，其目的之一就是通过对基督教基本教义的阐述指出基督教与儒家学说非旦不相互矛盾，而且基督教对儒家学说可以起到一种补合作用，因此不能将基督教说成是一种“邪

① 庞迪我　熊三拔等《具揭》　页十一　页十二　页十三

教”。其二，通过对西方传教士来华30年的宣教活动的总结，说明他们既敬奉天主，又孝忠于中国皇帝。他们的行为举止既严格遵从基督教教规的约束，又从不违背中国人伦理道德的规范。劝人信奉天主为的是使世人能享有天堂福报，在他们的著述中没有一字一语违犯正理。所以既不能将他们视作毫无文明教养的“夷狄”，更不能将他们看作是煽惑愚民危害社会的“细作”。其三，《具揭》通篇贯穿着联儒辟佛的策略思想，极力欲与同情西方传教士的士大夫们联手，借助皇上的权威孤立反教势力，力争平息正席卷于全中国的反教运动。

因此，《具揭》可以看成是阐释“适应”策略的理论及其实践活动的一份辩护书。事实上《具揭》虽署名为庞迪我、熊三拔等所著，其真正的著者只能是庞迪我。其一，《具揭》借以立论的理论观点，都是庞迪我所一贯坚持的主张，而这部分内容恰恰是熊三拔历来所反对的。其二，从《具揭》字里行间，也可看出其著者为庞迪我。比如，论到“四夷”时，《具揭》著者说：“敝国之南，亦多恶夷”。庞迪我为西班牙人，熊三拔为意大利人。这里没用“西方诸国之南”而用“敝国”字样已透露出笔者为庞迪我一人。在回答“细作”这一责难时，《具揭》写道：“入都以来，一十七年，万耳万目，所见所闻，苟有纤毫微迹可证，即宜支解于市，何旦驱逐而矣”。当时在中国人都17年的，仅庞迪我一人。因此，可以说《具揭》是庞迪我写成的。

那么熊三拔为什么要在《具揭》上署名呢？通过前文关于“礼仪之争”的论述和北京会院参与中国科学实践活动的分析，我们可以看出，凡涉及到基督教的基本原理和宣教策略问题，熊三拔是有其原则性立场的，所以在“礼仪之争”中他站在龙华民一边，反对利玛窦和庞迪我所推行的“适应”策略。在参加中国科学实践活动时他面带“怍色”表现出为难的情绪。但熊三拔又是一个根据中国社会的实际情况，善于应变的人。像参加中国科学实践活动是他所反对的，但为了使北京会院能在中国社会中立足并得到发展，他也曾违

心地参与了中国历法的修改工作并与中国学者合作写出《泰西水法》等科学著述。

当南京反教运动兴起后，熊三拔通过沈漼的上疏已预感到更大的反教风潮将席卷中国并有可能使处于开创阶段的宣教事业毁于一旦。《具揭》是以"适应"策略的理论为基础写成的。其中像西方的"天主"即是中国的"上帝"或"天"的提法，像允许中国教民祭祀祖宗的现实做法等，都是熊三拔所坚决反对的。但他也知道只有通过《具揭》所阐述的内容或许尚能争取到一部分中国士大夫对西方传教士同情和支持，也只有这些中国士大夫出面、才可望平息这场反教风暴。他在《具揭》上署名，可以给中国有关人士一种在华传教士是团结一致的印象。更重要的，恐怕是熊三拔想通过在《具揭》上署名，给在南京的龙华民转达这样一个信息，即这场反教运动来势凶猛，在华的传教士不论对"礼仪之争"和"适应"策略抱什么态度，在目前危急的形势下，都应按《具揭》的口径来统一思想、统一步伐，以渡过眼前的难关。即，从基督教在华宣教的长远目的为出发点，应把南京会院的全部活动暂时统一在"适应"策略的原则之下，以作为韬光养晦之计。我们认为这就是《具揭》以"庞迪我、熊三拔等"来署名的原因。此外，在《具揭》中曾列出包括龙华民、王丰肃和谢务禄等在内的 13 名西方传教士的名字。在《具揭》署名中，除庞迪我、熊三拔外，还加一"等"字，实际上也包含着庞迪我想尽力将所有的来华传教士当成一个整体，而给予保护之意。

但是在南京反教运动已然启动的情况下，《具揭》根本不可能起到平息这场反教风潮的作用：

首先，北京会院与南京会院尽管在使整个中国基督教化这一总目标的追求上是完全一致的，但在达到这一总目标所推行的策略上却是相互对立的。因此，庞迪我企图通过《具揭》以"适应"策略的理论和社会实践来为反对这一策略思想的南京会院的宣教活动进行辩护，这本身就是违反逻辑的，也是达不到目的的。姑且不论

中国反教的士大夫是如何看待《具揭》的，仅从龙华民来看，他不是熊三拔。即使是在反教运动如黑云压城的时刻，他也始终没有用《具揭》的观点来为自己的传教活动进行辩护。

其次，庞迪我是从"邸报"上看到沈漼的上疏的。"邸报"是明政府的内部刊物。主要刊登一些政府要员的奏疏或通报各政府部门的重要信息。即"邸报"刊登的都是政府的机密。利玛窦在世时，业已打通了关节，可暗中读到"邸报"并经常通过"邸报"了解中国对一些重大问题的态度。例如，荷兰摆脱西班牙殖民统治后，也开始到东方进行扩张活动，而且想染指中国。中国与荷兰的关系很可能影响到来华传教士的处境，所以利玛窦十分关注中国与荷兰的双边关系。利玛窦在他的《札记》中记叙说，荷兰人曾向中国人信誓旦旦地保证，只要中国人允许他们来华经商，他们将把日本人和葡萄牙人驱逐出澳门然后再将西班牙人赶出菲律宾。但中国人并不理睬荷兰人的这种表态。①利玛窦还记述说1605年荷兰派出三艘船欲到福建通商，"福建官员送上本章表示不赞成，发至北京的这些本章我都见到了"。②可见在利玛窦时代，西方传教士已经有手段可以刺探到中国政府的内部情报。利玛窦故去后，庞迪我仍然利用一些暗线，继续刺探中国朝廷的机密。《具揭》就是根据"邸报"上刊出的沈漼的上疏写成的。尽管《具揭》用许多篇幅表白西方传教士处处遵依中国法律、忠于皇上，从而证明他们绝无对中国窥伺之意，更非"细作"。然而《具揭》本身就恰恰证明西方传教士来华是有所图谋的，而且已然插手于中国的机要部门并从中获取了中国的政府机密。再有北京会院直接插手"南京教案"一事，也欠慎重考虑。利玛窦在世时，遇有地方反教风波，他都是通过在政界的中国友人出面解决，他自己则从不亲自插手这类事件。北京的官僚与地

① 《利玛窦中国札记》 下册 第522页
② 裴化行《利玛窦评传》 下册 第498页

方上的官吏一般都处在上下级的关系上。因此在地方上出现的麻烦只要有中央大员出面，再困难的问题也容易解决。特别是北京会院的传教士对发生在地方上的教案不正面进行干预，就给自身留有较大的回旋余地，避免由于不恰当的插足，而使自己也深陷各种棘手的泥潭之中难以自拔。庞迪我追随利玛窦多年，他自然十分熟悉利玛窦处理地方反教事端的做法。这次面对南京反教风潮，庞迪我依据从"邸报"上获知的中国政府内部消息写成答辩性质的《具揭》并派信使直接送往南京会院，这显然是鲁莽之举。在中国传教团的历史上，耶稣会信使被中国官方拘捕，以致耶稣会内部信函被截获的事例已绝非鲜见。我们认为庞迪我这次如此简单从事，倒不一定完全是出自他容易冲动的性格，而是为形势所迫。由于这次反教风潮来势汹汹，很可能一些与庞迪我平日相熟的士大夫已不愿再牵联到涉教的事件之中，因此庞迪我不得不自己出面来缓和南京反教运动。而结果却适得其反。让我们且看事态的发展。

就在南京当局候旨久久不下的时候，礼部尚书方从哲担心时过境迁，刚刚发动起来的反教运动很可能由于皇帝的圣旨迟迟没有下达而逐渐变冷。所以他从北京派出亲信南下让南京当局不必再等候圣旨的下达而立即采取断然措施从速逮捕王丰肃和谢务禄等人。

几乎就在方从哲派往南京的亲信抵达石头城的同时，8 月 30 日，庞迪我从北京派来的信使乘夜色也到达南京会院。当时龙华民、艾儒略、谢务禄和王丰肃都在会院里。他们读过庞迪我所写的《具揭》，龙华民等才知道事态的严重性。于是天一破晓龙华民和艾儒略便匆匆北上。就在龙华民和艾儒略刚刚离开南京，三名由兵部尚书派来的官员即来到王丰肃的住处。他们告诉王丰肃和谢务禄，他们是来执行将神甫们驱逐出中国的命令的。他们虽然相信神甫们是无辜的，但他们仍不得不执行上方的命令。所以告诫神甫们不要采取对抗的行为，兵部尚书已表示他将保证神甫们路上的安全。

随后，沈漼派来的卫队则将王丰肃所在的会院团团包围。待天大亮后，又来了三名官员出示了拘捕令，据此，王丰肃被押解到衙门受审。谢务禄因病暂时留在会院中由哨兵看管。

在王丰肃被押往衙门的途中，旁观的群众使道路都为之堵塞，衙役不得不挥舞棍棒开路。王丰肃在一片嘲弄和喝斥声中被带到衙门。这一天，是万历四十四年七月二十一日。按西方文献中的记载是为 1616 年 8 月 31 日。①

第二天，即 9 月 1 日，沈漼又下令将谢务禄和钟鸣仁等 17 人一并拘捕带到大堂上受审。除钟鸣仁外，象被捕的曹秀，原结帽为生；姚如望，挑脚为生；游禄，剃头为生；蔡思命，为仆人，在南京会院专管书柬，兼理茶房；王圃，为王丰肃雇佣的看园人；张元，也是结帽为生；王文，补网为生；刘二为木匠；周可斗也是结帽为生；王玉明是南京会院的的伙夫；王圭为教堂的信差。其余如三郎、仁儿、龙儿、本多及熊良尚为少年。也就是说，被捕的人基本上是"里巷小民"。②我们从这一侧面也可看出南京会院宣教的重点是在民间。

平时王丰肃不断向皈依基督教的教民灌输忠于自己信仰的思想，因此反教事件发生后南京的部分教民，怀着一种宗教的狂热，表示愿为主的事业而献身。

当王丰肃等被拘押的消息传出后，南京城的一些基督教徒遂奔向天主教堂，但被卫兵阻拦。这些信教者在 61 岁的姚如望率领下挥舞他们手中的黄色小旗示威。卫兵问他们挥舞黄旗是什么意思。姚如望"口称愿为天主死，遂被获。"③

沈漼深为南京城这些基督教徒的忠诚表现而感到震惊，这更促成了他根除南京基督教势力的决心："然亦可见事机之不可失，

---

① 邓恩《一代巨人》 第 134 页
② 《破邪记》 卷二
③ 《破邪集》 卷一

而处分之明旨，更不可后矣。”①

沈漼在派员逮捕王丰肃等的同时，对南京会院也进行了搜查。他原本怀疑西方传教士暗中藏有武器。所以他又派专人对南京会院在南京城外购置的菜园也进行了搜索。虽然在这次搜查中没有发现武器，但却意外地搜查到庞迪我转送给南京耶稣会士的那份《具揭》。

通过《具揭》，沈漼惊奇地发现，载有他《参远夷疏》的“邸报”，他是七月十九日才看到的，然而庞迪我在七月初也已知道了这期“邸报”上的内容。此事确实使南京官方感到“可骇”。沈漼严正指出：“夫置邮传命，中国所以通上下而广宣达也。狭焉丑类，而横弄线索于其间，神速若此，又将何为乎？”②

然而更加使沈漼感到震惊的，恐怕是《具揭》所列举的那些曾经给西方传教士以帮助和支持的鸿儒巨卿的名字，他们代表着一股强劲的政治势力。尤其是万历皇帝对西方传教士的多方“恩宠”，恐怕也是沈漼以前所始料不及的。他终究只是个地位平平的官吏。他虽然富有政治上的敏感性，也不乏政治手腕，但对于西方传教士与高层社会的交往，他恐怕并不十分清楚。他发起反教运动原是想打击那些与西方传教士相友善的东林党人。但通过《具揭》他可能感觉到，他的《参远夷疏》已树敌过众，甚至会引起皇帝的反感。那样将会断送他的政治前程。沈漼肯定会意识到他只有背水一战，才能从死里求生。可以说《具揭》非旦没有像庞迪我所期望的那样软化沈漼的反基督教立场，相反地，倒促使沈漼下定决心要把反教运动进行到底。而且他决意加快反教运动的步伐，使那些同情西方传教士的士大夫们没有组织力量进行反击的机会。同时，沈漼也把打击西方传教士的重点从南京会院转向北京会院，而庞迪我窃取国

① 《破邪集》 卷一

② 同上

家机密并写成《具揭》则成为他手中握有的最锐利的武器。※他深信，只要他一披露庞迪我等传教士窃取国家机密的这一事实，就会使整个社会为之哗然，而且从此不会再有任何人敢于为西方传教士进行辩解。于是万历四十四年八月他又向皇帝呈进了他的第二份奏疏，即《再参远夷疏》。较之五月份的《参远夷疏》，沈淮对西方传教士提出了更为尖锐的指控。最主要的罪状，一是"左道惑众"；二是，"裔夷窥伺，潜住两京"。

第一点，把基督教当作"左道"，可以说是给在华的西方传教士以致命的一击。在中国封建社会，农民起义往往借助会道门的形式组织队伍，白莲教、无为教都曾在反对统治阶级的斗争中起过积极的作用。因此，对于任何民间会道门的组织，统治阶级都是视为潜在的大敌，务求将其消灭在萌芽的状态。只要证明基督教也是一种"左道"，依据大明律条，必然要从严查处。为此沈淮在上疏中一一列举王丰肃等在南京的传教活动，诸如在洪武冈"王地"之旁盖起教堂并悬挂圣母像、给教民每人三两白银诱其入教、于朔望房虚星昂日召集教民聚会，少则50人，多则200人，而且在社会上与士大夫广为结交……。所以沈淮以此为据，希望万历皇帝对西方传教士采取断然措施，否则"胡奴接踵于城闉，虎翼养成而莫问，一朝窃发，患岂及图？"。

第二点，有明一代严格控制外国人入境。在内外交困的晚明时代，防止外国人的渗入仍是统治者时时警惕的事。所以对于西方传教士的在华活动始终是人们议论和关注的重点。沈淮在这一上疏中，首先指出，庞迪我等已经进驻北京，由于"上惮于天威之严重，而下怵举朝之公论"，所以他们一言一行还是慎重的，处处都有所

※ 据《大明会典》载："但有境内奸细走透消息于外人及境外奸细入境内探听事情者，盘获到官，须要鞫问。接引起谋之人，得实皆斩"（《大明会典》卷一六七）。

收敛，尚不易发觉他们的真正意图。但实质上他们是居心叵测的。他举出一个例子：他本人五月呈进给皇上的奏疏没有传抄给任何人，只于七月初刊登在“邸报”上。但西方传教士也同样在七月初旬得知这一消息。在七月二十一日拘捕王丰肃时，发现，“已有番书钉寄揭稿(即《具揭》)在王丰肃处矣”。而且沈漼认为探得情报的正是在京的庞迪我和熊三拔。所以沈漼提醒皇上，“且庞迪我、熊三拔久在辇下，传送既速，簸弄必巧，迁延日久，线索横出，则亦事机之不可不虑者也。”最后，沈漼以他所掌握的西方传教士“窥伺”中国朝政的事实，要求万历皇帝采取断然措施，“将夷犯从法依律拟断”。①

除沈漼外，象徐如珂在《处西人王丰肃议》中也指出：“惑世诱民，谓之妖言；煽乱鼓簧，谓之左道。”。他建议将西方传教士，“安置善地，禁锢终身，俾不得成群结党”。他慨叹道：“及今图之，尚费处分，况迟之数年以后，而其祸可胜言哉？”②形势越来越严峻。

南京基督徒对于王丰肃等被捕一事慌恐不安，他们迅即派人赶到高邮，向刚刚到达李之藻处的龙华民和艾儒略做了汇报。经他们三人研究，决定龙华民继续北上与庞迪我汇合以寻求对策；艾儒略则南下杭州，以求得杨廷筠的保护。李之藻为龙华民提供了路费并给北京官界的友人写了几封信让龙华民带回北京，希望通过他的友人们的斡旋活动，能抑止住南京这股反基督教的风潮。此外李之藻还派人给在南京被囚禁的传教士送去一些衣物和零用钱。③

龙华民离开高邮后匆匆赶回北京与庞迪我和熊三拔商议对策。龙华民这时又想向万历皇帝上疏，请中国皇帝出面平息这场反教风波。但是沈漼与其在北京的同党已经切断了传教士向皇帝上

---

① 《破邪集》 卷一

② 《乾坤正气集》 卷二九

③ 邓恩《一代巨人》 第135页 第136页

疏的所有通道。当龙华民读到徐光启的《辨学章疏》时，认为其内容非常富有说服力，可起到平息南京反教风潮的作用。所以他决定派人带徐光启的《辨学章疏》前往南京，然后将该文刻印分发。龙华民不在南京刊刻印发《具揭》而决定将《辨学章疏》推向社会这固然是考虑到徐光启的社会地位和声望，而更重要的一点我们认为是基于：《辨学章疏》仅仅抽象地肯定了基督教的"补儒"作用，而《具揭》则详述了"适应"策略的理论和社会实践活动，这些内容是龙华民所坚决反对的。因此面对来势汹汹的反教风潮，为了摆脱眼前的困境，在万不得已的情况下，他宁愿把《辨学章疏》当作为西方传教士辩护的手段，而不愿求助于《具揭》，以示他在"礼仪之争"中所坚持的原则性立场。

西方学者邓恩在《一代巨人》中，说龙华民派钟鸣礼带着徐光启的《辨学章疏》前往南京。邓恩在这里的记叙出现了错误。①龙华民派往南京的不是钟鸣礼，当时他在杭州。这次被派往南京的实际上是张寀。

张寀是山西平阳府曲沃县人。万历四十二年(1614)因生活无着，前来北京，靠推水维持生活。他从同乡处了解到基督教是助人为善的，所以他也想入教，于是拜在庞迪我的门下。当龙华民想派人向远在南京的会友转去徐光启的《辨学章疏》时，庞迪我遂决定派张寀南下，并给张寀白银二两作为路费，同时交给他一个包袱，内中有庞迪我写的一份"书揭"。庞迪我特别嘱咐张寀待到南京会院后，再拆开"书揭"。

万历四十四年(1616)八月初八日张寀来到南京，但他发现南京会院已被官方查封。于是他找到教友余成元并在他家里暂住。不久，钟鸣礼也来到余成元家并和张寀意外相逢。

钟鸣礼与钟鸣仁是同胞兄弟。1600 年当钟鸣仁陪同利玛窦和

---

① 邓恩《一代巨人》 第 136 页

庞迪我北上入京时，钟鸣礼则留在南昌，帮助罗如望神甫在江西省传教。王丰肃主持南京教务后，钟鸣仁为他的助手。后来急需人手，于是钟鸣礼也奉调来到南京，这样也便于他与其兄钟鸣仁在同一会院中工作。由于钟鸣礼皈依基督教时间相当长，在处理教务中积累了许多经验，因此，他与其兄钟鸣仁在南京会院中，成为王丰肃的左右手。在"南京教案"引发前的那个五月，钟鸣礼前往杭州，与在那里传教的郭居静议事。八月二日他们得知王丰肃等被捕的消息，钟鸣礼立即返回南京。十日他抵达南京，见教堂被封，于是到教友余成元家，正逢张案也在那里，而且"持有北边书揭"。他拆开后，发现是一份护教书。钟鸣礼认为只要将"书揭"刻印并呈送给官府，就可使他的兄长和其他被捕的人员获释。于是他雇佣刻工连夜刻印。至十四日已印够百余部。钟鸣礼到灌园的窝棚中去装钉，准备于十五日散发。但夜凌晨二时，被官方拘捕。这一次被捕的共8人。在南京当局张贴在各地的《拿获邪党后告示》中指明其被捕原因："赍有庞迪我、熊三拔等疏揭二件。潜搭窝棚，私行刊刻。"①

人证、物证俱在，庞迪我已被牵联到"南京教案"之中。他的处境已岌岌可危。

沈淮两次上疏，未奉明旨。有了上述事实，他又于同年十二月第三次向万历皇帝上疏。※对在华传教士的指控语气也更严厉。他开宗明义即指出："臣闻邪不干正，而左道惑众者必诛。夷不乱华，而冒越关津者必禁。方其萌窥伺，则以礼教防之而有余，及其党与勾连，则将干戈取之而不足。"所谓"党与勾连"主要是指庞迪我涉足"南京教案"一事。沈淮指出，庞迪我等能从朝廷转达内部信函的系统里窃得"其他乡官士民皆不能得"的信息，说明传教士们来华是有所谋算的。当各衙门尚在等候皇上有关处理西方传教士的圣

① 《破邪集》 卷二

※ 即《参远夷三疏》。

旨之时，庞迪我等已制定出对策并写成“书揭”，刊刻投递。难道这还不足以引起惊异吗！在庞迪我的《具揭》中提到，在两京各省已有13名神甫在华宣教。而利玛窦当年进京时，“原未尝有如许彼众”。西方传教士在华人数为什么增加这么快？沈淮又把矛头指向庞迪我为利玛窦申请墓地一事，他认为西方传教士“借皇上一时柔远之仁，而潜藏其狐兔踪迹，勾连窥伺，日多一日。”沈淮认为现时已到了对西方传教士不能再置之不理的时候了。他特别强调，这些传教士与那些入侵中国周邻国家的“佛狼机人”，“先年同其党类”。他们曾经“诈称天主教，欺吕宋国主，而夺其地，改号大西洋”。①

由于受世界地理、历史知识的局限，沈淮的上一段话包含着明显的错误。但他把在华的西方传教士和那些入侵中国周邻国家的殖民主义者相提并论，这的确不能不引起中国最高统治当局的震惊和警惕。于是万历四十四年十二月二十八日中国的最高统治者终于颁发了“禁教令”：

“这奏内远夷王丰肃等，立教惑众，蓄谋叵测、尔部移咨南京礼部，行文各该衙门，速差员役，递投广东抚按，督令西归，以静地方。其庞迪我等，去岁尔等言晓知历法，请与各官推演七政，且皆系向化来京，亦令归还本国。”②

从上述文献可清楚看到，尽管沈淮意欲把两京和各省的传教士当作一个整体来打击，但万历皇帝对南京的王丰肃等是以“立教惑众，蓄谋叵测”的罪名，“督令西归”。而对庞迪我等，则仍认为他们是被请来“与各官推演七政”的，是“向化来京”的。因此对庞迪我的处置也只是“亦令归还本国”，即万历皇帝并没有把在中国社会中推行“适应”策略的庞迪我列在“立教惑众”之列。

在“禁教令”下达后，南京当局加紧对王丰肃和谢务禄等人的

---

① 《破邪集》 卷一

② 同上

审讯。据谢务禄所载，他们受到体罚，“有足踢者，有拳击者，有批颊者，其势之来，有同暴风雨；有推击者，近类波浪；有唾吾人之面者，有拔吾人之毛发者；挫辱甚至，未能毕书。”①王丰肃和谢务禄在逼供下，一一详叙了他们在华的传教活动并被录供。1617年4月30日，他们被“囚置于一狭小木笼中，项手带链，发长，衣不整，示我辈为外来蛮夷，……如是囚置，从狱提至法堂，即加贴封条。……如是离南京，囚处木笼三十日。”②

南京官方对其他在押的24名中国的信教者也逐一做了审讯并根据情节的轻重对他们进行了不同的处置。我国著名学者陈垣先生曾将牵涉到“南京教案”中的中国基督教徒列了一表格，我们附于下文。通过这个表格对于这24名基督教徒的年龄、籍贯、职业、入教缘由和他们被处置的结果等内容可得出一目了然的印象。

在这24名基督教徒中，南京礼部认为钟鸣仁是个“登坛执牛耳”的重犯，所以被“送刑部定罪”。钟鸣礼也被认为是南京会院中的一个“谋主”，被“送法司定罪”。在他的供词中有“平日受天主大恩，无以报答，今日就拿也不怕”这样的语句，所以激怒了官方，他屡受刑杖并被关入狱中，后又被判罚为奴三年，在南京附近的江河中拉纤。被教友赎出时，钟鸣礼已成残废。③

根据“禁教令”，南京当局立即将王丰肃和谢务禄押往广东。官方考虑到，这两名西方传教士是朝廷的要犯，“虽云待以不死，业已永靖地方，但丑类实繁有徒，而道里又甚辽远。兼以挟资营干，不无意外生奸”，所以委派指挥李钰和刘任晓以及数名兵勇押解他们前往广东。

当王丰肃和谢务禄被押解到南雄后，当地县令将卫兵遣回南

---

① 费赖之《入华耶稣会士列传》 第105—107页

② 同上

③ 方豪《中国天主教史人物传》 上册 第91页

姓名	年岁	籍贯	职业	入教缘由	判案结果
钟鸣礼	34	广东新会	修士	其父入教	送法司定罪
张　宾	22	山西曲沃	推水	因司乡称说	同
余成员	29	江西	种园	因表叔曹秀劝	同
方　政	32	安徽歙县	描金	其叔入教	同
汤　洪	32	上元	未详	因兄舅皆入教	同
夏　玉	33	南京卫	卖糕	因曹秀劝	同
周　用	68	江西东乡	印刷	因王丰肃劝	释放
吴　南	24	羽林卫	印刷	未入教	同
钟鸣仁	55	广东新会	修士	其父入教	送刑部定罪
曹　秀	40	江西南昌	结帽	因妻疾祈福	同
姚如望	61	福建莆田	挑脚		同
游　禄	53	南昌	匾头	因罗儒望劝	同
蔡忠命	22	广东新会	书僮	投王丰肃家	同
王　甫	31	浙江乌程	看园	因余成员劝	递解回籍
张　元	32	江西瑞州	结帽	因仰慕王丰肃	发县看管
王　文	30	江西湖口	补网	因姐夫曹秀劝	释放
刘　二	39	江西都康	木匠	因王丰肃劝	同
周可斗	27	江西湖口	结帽		同
王玉明	29	福建邵武	煮饭		同
三　朗	15	上海	孤儿	祖父送入天主堂	递解回籍
仁　儿	14	直隶保定		由父卖与庞迪我	发僧录司收养
龙　儿	14	直隶涞水	孤儿	伯父卖与庞迪我	同
本　多	14	广东东莞	父当军		交伊父领回
熊　良	14	江西南昌			同

该表引自《陈垣学术论文集》中华书局1980年版第一集，第215—217页

京，然后派兵押两位神甫走水路，经韶州，于5月20日抵达广州，“被关在一个又小又潮湿卫生极差而且拥挤不堪的囚室中，甚至每一伸腿都要碰到别人身上。”①

① 谢务禄《伟大与名声显赫的中华帝国》 第334页

广东抚按衙门的地方官担心，将王丰肃和谢务禄驱逐到澳门后，他们潜伏在那里，会伺机再度潜回中国内陆。为永杜后患，地方官希望等有返回西方的船只即将启程离澳门时，再将王丰肃和谢务禄"督押至船。勒令开洋载归本国，取澳夷不致容留甘结缴查。"所以先将他们关押在省城，并严加防范。①

此外，根据"禁教令"，庞迪我和熊三拔也在放逐之列。广东地方官也在焦急等候他们的到来，以便与王丰肃和谢务禄一起发落。

"禁教令"在北京引起一片哗然。当时在京城的耶稣会士共6人。在被驱逐名单上只列庞迪我和熊三拔二人的名字。为了防患于未然，龙华民和毕方济遂躲藏在徐光启的家中，游文辉和仇一诚（仇雅谷）则到西郊利玛窦墓地处愿居。庞迪我与熊三拔于1617年3月18日做完最后一次弥撒，由兵部派员押解着离开了北京。②

途中，庞迪我与熊三拔向押解着他们的卫兵发誓，如果让他们独自南行，他们保证将继续前往广东。卫兵们相信了他们的诺言。于是庞迪我和熊三拔在没有卫队押解的情况下，继续南下，五月份，他们已到达南京。大概为了协调中国传教团在反教风潮中的立场和对策，庞迪我和熊三拔则绕道杭州而行，在那里庞迪我和熊三拔见到了杨廷筠。然后他们继续南行，至八月抵达广州，与王丰肃和谢务禄关押在同一塔楼里，"一体羁候"。③

另一名被通令缉捕的是阳玛诺。前已述及他1611年应庞迪我之邀前来北京参与历法的修改并写出《天问略》一书。但因水土不服，于1613年他返回南京协助王丰肃等办理教务。1615年阳玛诺又转到南雄开教。南京反教运动爆发后，官方因阳玛诺"踪迹不可考"，所以"合行牌南雄府属，严查下落"。④

---

① 《破邪集》 卷一

② 邓恩《一代巨人》 第144页

③ 《破邪集》 卷一

④ 同上

“禁教令”到达南昌后，由于当地官吏与南昌会院的罗如望和史惟贞相熟，所以只让他们迅速离开南昌，到较为偏僻的建昌去开教。罗如望和史惟贞到建昌后，隐居在中国信教者的家中，暗中做传播福音的工作。及至20年后，当谢务禄再度潜回中国并到达建昌时，罗如望和史惟贞的传教工作已取得不小的成绩。①

费奇观和阳玛诺当时在南雄传教。“禁教令”颁布后，南雄地方官获知被通缉的阳玛诺正在南雄，于是下令让费奇观和阳玛诺留在南雄，待庞迪我和熊三拔抵达这里后，再将他们一并押送广州。费奇观和阳玛诺则利用南雄地方当局的疏忽大意，暗中逃离南雄，辗转来到杭州，住在杨廷筠家中。当时在杨廷筠家中避难的还有郭居静、黎宁石和艾儒略。②杨廷筠还特意在自己的家中开辟出一间圣堂，如《杨淇园先生超性事迹》所载：“爰于宅畔扩建圣堂，为同教瞻礼之地。延泰西会士诸先生住其中，时与众人讲解圣经，武林人士靡然向风矣。”③一时，杭州成为西方传教士聚集的中心。

庞迪我、熊三拔、王丰肃和谢务禄在广州被关押期间，地方官“防护之以兵，优给之以食，俟有西船到澳回国”。④西方文献只笼统记载，上述四位传教士在广州拘押7个月后，被驱逐到澳门。⑤有关他们离开广州的具体时间和细节尚未见中国史书记载。

在澳门，庞迪我深感在华的传教事业已难以为继，但他仍寄希望于万一。万历四十六年(1618)四月他上疏于万历皇帝：

“臣与先臣利玛窦等十余人，涉海九万里，观光上国，叨食大官，十有七年。近南北参劾，议行屏斥。窃念臣等焚修学道，尊奉天主，岂有邪谋，敢堕恶业？惟圣明垂怜，候风便还国。若寄居海屿，

① 邓恩《一代巨人》 第140页
② 同上
③ 丁志麟《杨淇园先生超性事迹》
④ 《破邪集》 卷一
⑤ 邓恩《一代巨人》 第144页

愈滋猜疑，乞并南都诸处陪臣，一体宽假。”[1]这里所谓“海屿”实指澳门。

据《野获编》所载：“疏上不报。闻其尚留香山澳中。”[2]在澳门，庞迪我已重病缠身，1618年7月9日庞迪我在澳门病故，终年47岁。※

“南京教案”的起原和结局表明，在晚明，西方传教士只有遵循沙勿略所倡导的“适应”策略，他们才能在中国社会中立足，进而求得发展。到清代，康熙皇帝把耶稣会“适应”策略的基本原则称之为“利玛窦规矩”。康熙皇帝已明白无误地告诉西方传教士，在中国这样一个拥有完整主权以及信奉本土文化价值观念的国家，外国宗教团体所不能逾越的范围。

在东方传教运动中，庞迪我继承了沙勿略与利玛窦所开创的事业。而其后，诸如艾儒略、金尼阁、卫匡国、汤若望及南怀仁等来华传教士又从庞迪我的宣教活动中受到启迪。因此，可以说在耶稣会“适应”策略形成与发展的历程中，庞迪我是个承上启下的中坚人物。

---

① 《明史》 卷三二六

② 《野获编》 卷三十

※ 又一说，庞迪我于1618年1月病故于澳门。详见德赫格内《来华耶稣会士文集(1552—1800)》，罗马1973年版，第193页。

第十二章　庞迪我：中国与西方文化交流的先驱

庞迪我自 1597 年来华至 1618 年病故于澳门，前后在中国生活了 21 年，几乎占去了他整个生命的一半。

庞迪我是为了追求使整个中国基督教化的理想来到中国的。然而在晚明这一特定历史时期根本不存在实现他的理想的客观条件。因此他的理想只能化作一场春梦。但他在中国与西方的文化交流中所起到的先驱作用却具有历史上的意义。这就是本章论述的重点。

一　打开加强东西方两个世界相互了解的窗口

地理大发现既为东西方文化交流打通了渠道，同时也激发了东西方两个世界相互了解的愿望。庞迪我在加强东西方相互了解方面做出许多有益的工作。

(1)庞迪我致古斯曼主教的长信向欧洲全面介绍了中国的概况并纠正了一些欧洲通行的舆地学错误。

庞迪我 1602 年 3 月 9 日致西班牙托莱多主教路易斯·德古斯曼的长信，即《一些耶稣会士进入中国的记实及他们在这一国度看到的特殊情况及该国固有的引人注目的事物》一书，集中地反映了庞迪我的中国观，而且这一历史文献也基本上代表了那一时代，即 16 与 17 世纪之交欧洲人对中国较为全面和客观的认识。为了说明此点，我们首先回顾一下庞迪我来华前，欧洲人对中国的认识程度。

在罗马帝国时代，虽然“丝绸之路”贸易引起罗马社会对遥远

东方“丝国”的浓厚兴趣，但从现存文献来看，对“丝国”西方人只有一个非常模糊的轮廓。马可·波罗在其游记中对“契丹”或“震旦”(Cathay)无尽财富和灿烂文明的描绘，引起欧洲人对这一东方帝国无限的向往。但马可·波罗游记中对于像长城、中国人饮茶的习惯乃至妇女缠足的陋习等皆未提及。因此也有人怀疑马可·波罗其人其事的可靠性和真实性。地理大发现以后，西方殖民者对葡萄牙人称作“China”(中国)的国家不断有所报导。但那些写出有关中国报导的作者往往并没有亲自到过中国。在他们的笔下充斥着道听途说的传闻，有的把中国描绘为理想的“大同世界”；有的执其一端，对中国进行苛刻的批评；有的把中国说成是尊不堪一击的泥塑巨人，进而鼓动西方殖民国家对中国发起一场新的“十字军”远征。凡此种种，可以说在16世纪末至17世纪初，欧洲人对中国仅有一种朦胧的，有时甚至是矛盾的印象。

然而，在上述历史时期，即地理大发现以后，东西方文明正处于空前传播与交流的时代。欧洲国家和教会组织都急于了解中国的真实国情，以便作为制定相应的对华政策的基础和依据。尤其有两方面问题困扰着欧洲人：首先，马可·波罗笔下的“契丹”与被葡萄牙人称之为“中国”的政治实体二者是否为同一国家。其次，不深入中国社会内部，就无法真正了解中国。范礼安在论及关于东方的报导时，曾特别强调深入到东方国家内部的重要性：“……已出各种著述都有许多含糊暧昧之处，甚至自相矛盾，夸大美化更不在少数。至于路切纳神父，他那部著作文体十分优雅修饰，学理已阐述透彻，但毕竟是在欧洲写的，神父自己从未在那些地区生活，所以对许多事情缺乏经验性了解。每见其中严重夸张失实，而要对某些方面获得准确概念或解释，最好是参阅我说过的话。”①金尼阁在介绍《利玛窦中国札记》一书时对从前那些没有亲自到过中国仅凭

① 裴化行《利玛窦评传》 下册 第474页

道听途说就挥笔写书的现象也提出了批评："到现在为止，有两类写中国的著者：一类想像太多；另一类听到很多，不加思索就照样出版。我们很难把我们自己的某些神父排除在这后一类之外，他们信任中国的商人，不知道商人们的普遍习惯是夸大一切事情，把那些根本莫须有的事情说成是真的。"①

当然，并不是西方殖民主义者和传教士不想进入中国内陆，以便亲自对中国国情做出详尽的研究，而是明朝廷严格限制外国人入境。特别是葡萄牙海盗和"倭寇"在中国沿海地带的骚挠和走私贸易的崛起，更引起明政府对外国人的警觉，海上查禁尤严。尽管如此，后来，也还是有少数欧洲人利用各种机会终于跨入中国国门并写出了一些见闻录。

在亲自踏上中国大地并将自己所见所闻记叙下来的，首推葡萄牙传教士加斯帕尔·达克鲁斯及他的《中国志》。

克鲁斯1548年从欧洲来到果阿，开始了他的东方传教生涯。1556年他到达中国。虽然在广州一带他只盘桓了月余，但他对中国产生了浓厚的兴趣。他曾广泛收集西方殖民者有关中国的报导。象葡萄牙人加莱奥特·佩雷拉在1539至1547年间曾在中国沿海从事走私贸易。后被明海上缉私武装拘捕，在福建狱中被关押一年。开释后，他途经桂林、梧州等地被驱逐出境。他在狱中暗里托人寄出许多书信，内中述及自己对中国的观感。佩雷拉的这些书信曾被克鲁斯所利用。但作为《中国志》最主要资料来源的，却是中国一些地方志以及其他中文著述的译文。这就是尽管克鲁斯在华时间很短，而且所到地区非常有限，然而他的《中国志》的内容却十分贴近中国国情的原因。

在克鲁斯以前，象费尔纳依奥·洛佩斯·德卡斯坦赫达以及若奥·德巴洛斯的著作都曾论及中国，但所占比例很小，他们的著

---

① 《利玛窦中国札记》 上册 第41页

作只能说是略及中国的国情。而在克鲁斯的《中国志》中 9/10 的篇幅是论及中国的事物。可以说这是地理大发现以后，第一部专论中国的著作。《中国志》内中提到中国的长城、茶、用鱼鹰捕鱼、人工孵鸡、印刷术以及中国妇女缠足的陋习等内容，这些都是马可·波罗在其游记中所未曾记载的。仅从这一方面来看，《中国志》在对中国国情的认识上，较之马可·波罗时代又有所前进。

在克鲁斯之后，另一位造访过中国的西方人便是西班牙奥斯定会修道士马丁·德拉达。他 1533 年 7 月 20 日出生在西班牙的潘普洛纳。早年受过完整的教育。他不仅是位具有苦行精神的传教士而是位杰出的科学家。1565 年他随莱古斯比远征菲律宾，其后在菲岛从事传教活动，同时开始考虑中国的基督教化问题。

1574 年明王朝把总王望高追剿"海盗"林凤至菲岛。当时林凤率部在菲岛邦阿希南一地札起营寨与西班牙围剿者正浴血苦战。王望高追踪至菲岛后遂与西班牙殖民当局达成协议：如果西班牙围攻林凤的部队能将林凤捉获，则应将其交明王朝处理；王望高则答应带西班牙使节回福建商议西班牙人来华通商与传教事宜。由于上述安排，马丁·德拉达和赫罗尼莫·马林带领两名士兵米格尔·洛尔加和佩德罗·萨米恩托于 1575 年 6 月 12 日搭乘王望高的战舰前来中国。

拉达一行从 1575 年 7 月 3 日至 9 月 14 日在福建滞留了两个月零九天。拉达的福建之行使他有了亲自对中国进行考察的机会。尤其是拉达从中国带回去百余种中国图书典籍，回菲岛后拉达将这些图书交寓居在菲岛的华人让他们将这些典籍或整部或部分译成西班牙文。通过这部分译文又扩大了拉达对中国的认识。有了上述条件，拉达遂写出一部《菲律宾群岛奥斯定修道会神甫马丁·德拉达及其同伴赫罗尼莫·马林以及与他们随行的士兵在中国观察与体验到的事物》一书。

该书第一部分主要记叙拉达一行访问福建的始末；第二部分

是关于中国国情的报导。马丁·德拉达这部著作的主要价值体现在第二部分，这是对中国地理、历史、文化、政治、军事、经济、科学技术、社会民情、民俗以及宗教信仰等方面较为全面的介绍。拉达在对中国国情的认识上，较之他的前人，无论在广度上或深度上，都有重大进展。

地理大发现以后，西方人对于马可·波罗在其游记中所盛赞的"契丹"或"震旦"(Cathay)与"中国"(China)是否为同一国家，众说纷云。马丁·德拉达则得出科学的结论："契丹"就是"中国"，按朝代，称作"明"。由此，马丁·德拉达解决了世界地理学上的重大历史悬案。(有关"契丹"与"中国"这一问题，后文我们将有专门章节来论述)

马丁·德拉达还利用中国文献详尽地介绍了明朝府、州、县三级行政区划的建制并具体统计出明王朝共设155个府、235个州、1155个县。在这一基础上，拉达又对明王朝各省的人口户数、纳税人数目、军队的数量及编制以及中国的自然资源和社会财富等基本概况做出了数量分析。从马可·波罗时代以来，西方人一般都认为中国是个具有神话般财富的东方大国，但直到马丁·德拉达，才第一次对中国国情的一些重要方面做出了计量分析。所以说马丁·德拉达有关中国的报导代表着欧洲人认识中国的一个新时期。

与马丁·德拉达同时到中国的随行士兵米格尔·洛尔加后来曾写有一部中国见闻录《信史》。此外，西班牙方济各会修道士彼得罗·德阿尔法罗和其他三名同一教派的修道士1579年曾到过广东，并想获得在华的传教权，结果被逐出中国。他也曾将这次中国之行写成了回忆录，但内容过于简略，而且对所到之处的地名与地域多混淆不清。所以该回忆录学术价值并不大。1581年至1584年，另一位方济各会修道士马丁·伊格纳西奥·罗耀拉在从塞维利亚出发做环球考察时，也曾在中国有过暂短的停留。在他的环球游记中，笔触也曾论及中国，但篇幅有限，而且没有增添任何具有

历史价值的有关中国的新资料。

我们上面提及的从克鲁斯直到伊格纳西奥·罗耀拉，所有这些亲临过中国的西方人，他们一般只在中国停留过很短的一段时期，而且仅仅到过中国沿海的某一地区（主要是福建和广州、广西）。所以他们都不可能对中国有较为全面、深入的认识。即使象克鲁斯和拉达，他们虽然利用了部分中国图书和典籍中的相关资料，但他们到手的中文书都是随意在中国书店中购买的，并不都是集中研究中国国情的专著。此外象拉达带回菲岛的中文书都是由寓居菲岛的华人译成西班牙文的。这些华人多数是商人或小贩，他们学识有限，所以涉及到哲学、宗教和科学的内容，他们未见能准确表达原著的意思。因此上述这些曾到过中国然而对中国尚没有深入、全面研究的西方人，他们有关中国的见闻和论述较之那些根本未曾到过中国而仅仅根据道听途说来"想像"中国的那些欧洲人写出的有关中国的著作，无疑是个重大的进步，然而内中又包含许多误解和错误，而中国国情中尚有大片的空白仍有待于研究。所以一部由较长时期生活在中国并能深入中国内地的西方人，将其对中国的切近的体察完整介绍出来的著作，实乃是跨步 17 世纪的欧洲人所急切期望的，也是时代所呼唤的。庞迪我致古斯曼主教的长信恰好回应了时代的要求，满足了欧洲人的期望。

庞迪我在《一些耶稣会士进入中国的记实及他们在这一国度看到的特殊情况及该国固有的引人注目的事物》中，有关中国国情的概述，在前面第五章中已做专论。下面我们将主要针对该文献对世界舆地学的贡献，做一历史评价。

在庞迪我时代，欧洲的舆地学家（即通常称呼的所谓的宇宙学家）对亚洲，尤其是对中国海岸线的轮廓、主要山脉与河流的位置和走向、重要城市的经纬度等尚缺乏正确的认识。1584 年比利时地图学家奥泰留斯在其《地球大观》中附有一张中国地图，这是当时欧洲正式出版的第一张中国地图。其后该地图册于 1590 年、

1595 年和 1598 年不断再版，影响十分广泛。然而该图在对中国的认识上仍错误百出：中国海岸线的轮廓被绘成近似于三角形，山东至浙江的海岸线被画作南北走向的直线，于是山东半岛便被截掉；北京则按马可·波罗游记的记载，仍称"汗八里"(Cambalu)，放置在北纬 47 度；中国南方被泛称"蛮子"(Mangi)北方则标明为"契丹"(或"震旦"，Cathay)。

利玛窦来华后，按照耶稣会的要求，他十分注意了解中国的地理概貌和山川形势。他还在澳门时，便已收集到中国人自己绘制的地图册。1585 年他在肇庆立足后，向欧洲寄回《中国简介》一书，但他遗憾地表示，他尚不清楚北京的确切经纬度。① 1596 年利玛窦已北上至南昌，按他自己的话说，已到了中国的心脏地带。他借助"日影"的测量，发现欧洲地理书上很多记载都是错误的。他认为欧洲流行的地理书中把北京置于北纬 50 度左右是太偏北了，实际的位置应不超过北纬 40 度。②及至到了南京，利玛窦又猜测，南京可能就是马可·波罗所说的"契丹"的一个大城。因为中国周邻国家都不曾有过像南京那样的大城。③ 1598 年利玛窦首次抵达北京。但当时明政府正支援朝鲜人民抗击日本的入侵。特殊的国际环境，使他在北京停留都尚有困难，因此更没有进行科学考察的条件。所以上述他提及的问题，都没能最终解决。

庞迪我是一位优秀的舆地学家。如前所述，当他与利玛窦沿运河北上的途中，他已经对中国腹地的人文和地文概貌作了详尽的记述并对南京等城市的纬度进行了测量。到达北京后，他对中国地理概况结合实勘又做出了进一步的研究。在他致古斯曼主教的书信中，他说他将给主教大人寄去两张地图，一张是《洪迪乌斯中国

① 《利玛窦全集》(3)　第 34 页
② 同上　第 221 页
③ 同上　第 233 页

地图》(Hondius His Map of China)和另一份中国人绘制的地图，并指出他同时寄回两张不同地图的目的，就是希望通过相互比较来改变欧洲地理学家所普遍持有的错误观点。①

庞迪我没有指明他寄回西班牙的这份中国地图的具体名称。但从他致古斯曼信中的几个片断来看，这份地图应为明代罗洪先(1504—1564)所绘制的《广舆图》。该图集稿本约绘于嘉靖二十年(1541)，首次印刷约在嘉靖三十四年(1555)前后。该地图集在中国地图学史上享有崇高的地位，支配中国地图的画法达200多年。在其出版后，因袭《广舆图》画法的地图集相继出版五、六种之多，可见其影响之广泛。我们所以认为庞迪我寄回欧洲的中国地图为《广舆图》，其一，庞迪我曾指出中国有种专门记载中国城镇建制及数目、各地户数、口数以及各地物产和向皇帝缴纳赋税数字的著作。而《广舆图》就记载着上述内容。其二，也是更重要的一点，庞迪我告诉古斯曼主教，在靠近中国的西部地区盛产大黄。但那带地区(莫卧儿和其他一些国家)和中国之间横亘着一片"沙海"。这些国家既知道中国名声的显赫，也知道中国人的贫弱。这些国家所以没有进犯中国，就是因为这片"沙海"使他们难以跨越。庞迪我还指出，欧洲地图上把这片"沙海"错画在了阿拉伯一带。我们认为欧洲地理学家把沙漠画在阿拉伯一带并不错，那里确实有广袤的沙漠。欧洲地理学家的缺憾在于对中国地理概况不熟悉，所以在他们的地图中没有画上中国西部这片"沙海"。然而在明代的《广舆图》上已把于阗以东的沙漠称之为"大流沙"(庞迪我使用了"沙海"字样，形象而不失原义)并画成黑带状。利玛窦来华后，1584年在肇庆所绘制的《舆地山海全图》已经根据《广舆图》对他作为蓝本图的奥泰留斯《地球大观》做了校正。例如，利玛窦在《舆地山海全图》的中国部分，添增了"大流沙"并用许多小圆点来表示这片沙漠。在那一时

① 庞迪我《书信》 第56页

代仅仅《广舆图》中绘有沙漠。这说明，耶稣会在华传教团早已拥有了《广舆图》。而庞迪我不仅通过对该地图集的研究，扩大了他对中国地理学的知识并把这一地图集寄回了欧洲。①

庞迪我寄回了一张《洪迪乌斯中国地图》和一份《广舆图》的目的主要在于校正欧洲地理学家普遍持有的两个重大错误：

其一，欧洲地理学家由于把北京置于北纬 50 度左右，导致把中国的面积估算扩大了 1/3。庞迪我说，他与同伴用最精巧的星盘做了两次实勘，证实北京的地理位置应在北纬 40 度。中国北方的边境在离北京三天或不到三天里程的地方。即距离北京至多两个纬度。在欧洲赫赫有名的长城就横亘在北纬 42 度一带。②

庞迪我等用星盘实勘，第一次明确了北京的纬度这是他对世界地理学的一个重要贡献。

由于在广州时，庞迪我已测定了广州的纬度为北纬 17—18 度。及至测定北京纬度后，他对于中国南北的长度终于形成了清晰的概念：从广州到北京，走水路，距离大致为 600 里格；中国南北两端的直线距离为 440 里格。③由于当时无论庞迪我或是利玛窦都没有涉足过我国的西北地区，因此对于中国的宽度他们仍心中无数。但科学地测定中国的南北距离对于世界地理学史来说，也已是很大的进步。所以对于庞迪我他们的实勘工作，利玛窦尽管自己没有参加，但仍然颇感欣慰："据我看，就这个国家从南到北的长度而言，已不可能再增加什么，因为我的同伴们在两端都已付出勤奋的劳动。"④

---

① 写作上述一节曾参阅：曹婉如等《中国与欧洲地图交流的开始》（载《自然科学史研究》第 3 卷，第 4 期；高泳源《卫匡国（马尔蒂尼）的〈中国新图志〉》（载《自然科学史研究》第 1 卷，第 4 期）

② 庞迪我《书信》 第 56 页

③ 同上 第 55 页

④ 《利玛窦中国札记》 上册 第 7 页

其二，庞迪我时代，欧洲地图上普遍在中国的北方还画有一个称作“契丹”的国家；它的首都为“汗八里”。欧洲地理学家所以普遍持有这种观点，是有其历史根源的。为了说明这一问题，我们首先来追述一下“契丹”的历史。

契丹原是我国鲜卑族的一个“别支”。在东汉末、三国和西晋时，契丹被称作“箪于”。在晋代以前，“箪于”已逐步加强同中原汉族的联系。

在南北朝时契丹这一族名已逐渐为其他民族所熟知，当时契丹人共分“八部”，进入5世纪，主要聚居和活动于土河（老哈河）和潢河（西拉木伦河，契丹语“黄水”之意）流域，大约为现在的内蒙古自治区昭乌达盟一带，并逐步形成部落联盟。

在唐王朝覆灭的公元907年，耶律阿保机取得了契丹部落联盟首长的地位。916年阿保机即皇帝位，建元“神册”，国号“契丹”。

在耶律德光时代，契丹人的势力又进一步扩大，在中国处于暂时大分裂的形势下，契丹成为北方强大的政权。由于石敬塘为换取契丹人的支持将幽云十六州（相当于今天北京和河北及山西北部一带）割让给契丹人，使契丹的军事力量开始向燕山山脉以南扩展。至947年，契丹军队占领开封，改国号“契丹”为“辽”。在不断的征战中，辽的辖区扩大到内外蒙古、黑龙江流域、辽河流域和华北部分地区。为了实现对上述广袤地区的治理与管辖，辽共设上、中、东、南、西五座京城。其中，设幽州（北京）为“南京”。

辽的居民主要从事畜牧业和农业，在与中原地区的频繁交往中，手工业也达到相当高的水平，其中丝织业、制瓷业以及马具、鞍饰的制做都声名远播。在契丹族内部以及与周边民族的商品交换也十分活跃。其中幽州的商业日趋繁荣并吸引了很多来自西部的回鹘商人。于阗可汗与辽长期保持联系，所以辽在中亚一带已颇负盛名。

但契丹族建立的国家，其“国号”几经变动：阿保机建国时，称“契丹”；947年改称“辽”；983年再度称“契丹”；1066年至国亡，又

恢复“辽”这一国号。很可能建国之初国号为“契丹”，所以中亚一带大小国家都把中国北方这片广袤国土上建立起来的政治实体一直称作“契丹”。这里还有另一个历史原因，即9世纪中叶回鹘汗国被黠戛斯灭亡后，回鹘人的主体部分向西迁徙，并在河西走廊直至葱岭以西的广阔空间内分别建立了以甘州、高昌和于阗为中心的三个回鹘人政权。部分回鹘人还与葛罗禄人共建了黑汗王朝。上述各政治实体都与契丹人有过交往。

从10世纪中叶到12世纪初期，在中国国土上出现了北宋、辽和西夏三足鼎立的局面。对于这种复杂的民族关系，无论是建立高昌、龟兹和于阗三个政治实体的回鹘人或是横跨葱岭的黑汗王朝，都不可能做出正确的判断。由于当时契丹人正处在全盛时期，又与回鹘人保持着相当密切的联系，所以在中亚一带把契丹看作了中国。

契丹人建立的国家历经巩固、扩大和发展几个阶段，前后持续200余年。后来在民族之争中，受到迅速崛起的女真人的毁灭性打击，契丹民族突然转入衰亡阶段，契丹民族在与女真人的战争中失败以后，余部流落四方。

其中由耶律大石统领的部分契丹人自漠南向西迁移，与先于他们业已迁居在所谓的“七耳其斯坦”一带的契丹人合而为一，并覆灭黑汗王朝(哈拉汗朝)，于1131年在今塔吉克斯坦撒马尔汗以西地带，重建了契丹人的政权，史称“西辽国”或“哈剌(拉)契丹”。※

西辽国统辖的范围包括今天的新疆和中亚部分地区，“幅员数万里，传数主，凡百余年。”① 西辽国的建立使“契丹”的名声不仅在中亚大振，而且向西传扬并给欧洲人留下深刻的印象。

中世纪的欧洲一直处于黑暗的农奴制统治之下，社会长期停滞不前。至10世纪，欧洲生产力开始有所发展，为适应不同地区产

---

① 耶律楚材《湛然集》

※ “哈剌契丹”意为“契丹人的黑色土地”。

品交换的客观需要，商人阶层应运而生，沿着昔日罗马大道以及其他地缘条件优越的地带一些城市涌现出来。出于对东方商品的渴求，欧洲商人极力想打破阿拉伯人对东方贸易的垄断。追求东方商品，就要了解东方。在这种历史背景下，欧洲人对“契丹”的强盛与财富已有所耳闻，而且极为响往。

13 世纪初欧亚大陆政治形势发生了重大变化。1206 年成吉思汗建立蒙古政权，不久开始四出征战。在西征过程中，1218 年灭西辽，后又越过葱岭，蒙古大军的前锋已达东欧。

蒙古人的西征以及他们所推行的“世界主义”的重商政策，使欧亚大陆的商路已畅通无阻。意大利商人充分利用了国际形势的这种变化，把他们的商业活动迅速推向东方，尤其是中国。然而在那一时代，在欧洲的地缘概念中，只知“契丹”而不知契丹仅仅是中国的一部分。特别是那些在 13 世纪和 14 世纪前往中国通商的商人，宣传基督教的传教士乃至像马可·波罗及鄂多立克(Odoric da Pordenone ,1265 或 1286—1331)那样的旅行家，在他们有关中国的报导和回忆录中，都把北部中国称作“契丹”，而南部中国则被称之为“蛮子”。至于北京城在辽的时代，虽也有回鹘商人前来经营宝石贸易，但在中亚一带，特别在欧洲，知名度并不高。到元世祖忽必烈时已把政治中心从开平南移至燕京，1264 年改燕京为“中都”。1271 年建国号“大元”后 1272 年又将“中都”改为“大都”——“汗八里”(“大汗之城”)。在元代“汗八里”不仅是元的政治中心，同时也是商业都会，“东至于海，西逾于昆仑，南极交、广，北抵穷发，舟车所通，货宝毕来。”①又由于欧亚各国的使节、商人、旅行家和不同宗教的信奉者都纷来沓至，所以“汗八里”也成为一个国际大城。特别是经过马可·波罗传神之笔的描绘，欧洲人对“汗八里”壮丽繁华的都市景像和它无尽的财富都倾慕不已。正是由于上述历

① 程巨夫《雪楼记》

史原因，12 到 14 世纪的欧洲人皆知“契丹”和它的都城“汗八里”。

1368 年朱元璋灭元建立了明王朝。欧洲由于“黑死病”的侵袭和经济危机的爆发，社会发展再次陷入低谷。奥斯曼人攻占君士坦丁堡又切断了欧洲人前往东方的通路。至此，从 1250 年至 1350 年所谓的“蒙古和平”时代告终，东西方的交往暂告中断。

在上述历史时期，建立过“西辽国”的契丹人和留在原“辽区”的契丹人，在女真人和蒙古人的打击下，频繁迁徙，人口业已零落。此外由于和其他民族的杂居以及“相为婚姻”，契丹人渐渐同化于栖居地的汉、蒙古、女真及维吾尔等族。大约在元末明初，契丹人作为一个民族从历史上最后消亡了。①

16 世纪以前的欧洲人并不了解中国所发生的上述历史巨变。在他们的心目中，“契丹”仍是具有神话般财富的东方大国。哥伦布的远航，其直接目标，就是寻找通向“契丹”的新航路，所以他出发时带着西班牙国王签署的致“契丹大汗”的国书。

地理大发现以后，葡萄牙和西班牙的殖民者率先从海路来到亚洲。当他们和中国接触以后，遂产生了一个不解之谜，即他们所面对着的这个具有高度文明和无尽财富的中国(China)与马可·波罗所报导的“契丹”(Cathay)是否为同一个国家。事实上，“中国”与“契丹”是否为同一国家，已成为地理大发现以后，一个最引西方人注目的难题，或者说成为一个历史之谜。

对于耶稣会士来说，判断“中国”与“契丹”是否为同一国家，更具有特殊的意义。因为在元代基督教继唐代之后，第二次传入中国。11 世纪下半叶，由于辽的统治者对宗教问题采取宽容政策，基督教中的聂斯托利派已开始在分布于土拉河和鄂尔浑河流域的克

---

① 嵇训杰《关于契丹族名称部落组织和源流的若干问题》 载《中国史研究》1985 年第二期；《中国史稿》第五册中的有关章节(人民出版社 1983 年版)

烈部、阿尔泰山一带的乃蛮部以及栖居在色楞格河流域的蔑儿乞部中传播。当时欧洲人与阿拉伯人正处于对抗状态。欧洲人非常希望能与东方国家结盟，携手打击阿拉伯人。在这种时代氛围下，欧洲出现了一个"长老约翰王"的传说。这位"约翰王"笃信基督教并率兵出征波斯一带，同时还准备进军耶路撒冷，以收复"圣地"。那么"长老约翰王"是何许人也？前文我们曾叙及契丹人耶律大石率部征服黑汗王国并建立了西辽国（哈剌契丹），一时在西域一带名扬遐迩，而且西辽对聂斯托利派教徒采取一种优待政策。所以有人认为所谓的"长老约翰王"很可能就是以契丹人首领耶律大石为原形而演义出来的一个传奇人物。①然而透过"长老约翰王"这个传说至少给东来的耶稣会士传达出这样一个信息，即在东方曾有过一个信奉基督教聂斯托利派的国家。这个"长老约翰王"的国度在哪里，无疑地，对于耶稣会来说，这是非常重要的问题。然而对他们更重的则是契丹的基督教问题。

元的统治者对不同的宗教都采取一视同仁的政策。随着蒙古人西征以及东西方商路的开通，在欧洲商人向东方推进的同时，欧洲基督教中另一派，即罗马天主教会也不断向东方派出传教士，以扩大基督教的影响。在元代，这一派的传教士和信仰这一派教义的皈依者，均被称之为"也里可温"。元朝设有崇福司，秩从二品，专门负责管理基督教事务。也里可温享有免除杂泛差役的权利。据记载，当时在大都、扬州、镇江、杭州、温州等地都建有基督教教堂。至元中期，全国曾设立也里可温掌教司 72 所，可见，也里可温曾有广泛的活动。②尤其是 13 世纪末，罗马教皇尼古拉四世派遣方济各会修士约翰·蒙特·科维诺来华传教，至元三十一年（1294）抵大都后，建立了第一所天主教堂。后蒙特·科维诺又被教皇克烈蒙特

① 方豪《中国天主教史人物传》 上册 第 52 页

② 《中国史稿》 第五册 第 613 页 第 614 页

五世委任为“汗八里总主教”。在蒙特·科维诺1305年寄往欧洲的书信中曾说，他在大都曾为6000人受洗，如果没有聂斯托利派从中作梗，施洗者应在3万人以上。①此外在马可·波罗游记中，至少有20几处论及基督教在契丹各地传播的情况。可见，基督教在元代已有一定的发展。但当时的基督教徒大多为西北少数民族和来华的外国人，即基督教并没有在中国社会中扎下根基。1368年元朝灭亡。信奉基督教的教民大多迁居塞外。东西方商路中断后，再没有欧洲传教士来华，所以在明朝最初的200年间，基督教在中国的影响已经消失。

然而地理大发现以后前来东方的传教士并不知道上述情况。他们所以关注“契丹”与“中国”是否为同一国家，是有其原因的。如果最终证实契丹为中国北方的一个独立国家，那么耶稣会士则将致力于寻找从陆路通往契丹的通道，进一步和契丹的基督徒建立联盟，南北合围这将十分有利于最终实现中国的基督教化。如果最终证实“契丹”和“中国”为同一国家，那么历史上中国曾有人信仰过基督教，这一史实本身就是对耶稣会士的一种鼓舞，也必将增强他们归化中国人的信心和热情。

事实上，在论证“契丹”与“中国”是否为同一国家方面，随着西方传教士对东方问题认识的加深已不断有所进展。葡萄牙人盖略特·伯来拉1549年因参加在中国沿岸的走私活动，被中国海防部队俘虏。此点前已有述。在狱中，他获知：葡萄牙人所说的“中国”(China)，实则叫“大明”，居民叫做“大明人”。葡萄牙人所以称中国为“China”，很可能是从交趾支那(Cochin china)这一称谓中派生出来的。②另一位葡萄牙人克鲁斯在我们前引的《中国志》中基本

---

① 穆尔著　郝镇华译《一五五〇年前的中国基督教史》　第196页　中华书局　1984年版

② 博克舍编注　何高济译《十六世纪中国南部行记》　第19页

上持上述观点，即中国自称“大明”；中国人自称作“大明人”；“China”一词是由“Cochin china”一词简化而来。①马丁·德拉达在出使福建后，则第一次指明，“我们通称为中国的国家，威尼斯人马可·波罗叫做“契丹”；中国商人称自己的国家为“中华”；根据洪武皇帝的规定，现称“大明”。②至于依据什么资料他做出“中国”即“契丹”这一重要判断，在他的《中国纪行》中则没有提及。该书直到1884年才全部出版，但马丁·德拉达的上述论断可能对利玛窦已有所启发。因为在利玛窦来华的途中，行至马六甲时，西班牙籍的方济各会士若望——巴蒂斯特·路卡瑞利也登上利玛窦乘坐的舰船一起前往澳门。路卡瑞利恰好握有马丁·德拉达遗留下来的宝贵资料。③在旅途中，很可能他们讨论过中国国名这一问题。后来当利玛窦到达南京时，所以认为南京很可能是契丹的一座大城，大概与他从马丁·德拉达的判断中受到的启发有关。

上面我们追述了契丹族和契丹国家的历史以及为什么前来东方的传教士异常关注“中国”与“契丹”是否为同一国家的原因。但是在庞迪我进入北京以前，尚没有任何人提出过有力度的证明来解答上述疑问。而庞迪我在1602年致古斯曼主教的信中，则第一次对这一问题提出了令人信服的旁证。

我们在第三章中曾叙及庞迪我与利玛窦在向万历皇帝进贡后，突然被捕关押在会同馆中。在会同馆里，他们遇到两支来自西方的商队。其中一支商队是由摩尔人组成，来自与中国交界的一个小国。另支商队则由土耳其人组成，他们来自莫卧儿王国。这两支商队都是按明朝规定，每五年一次从陆路来北京朝贡的。

庞迪我和利玛窦借机向这些朝贡者询问一些他们路途上的见

---

① 博克舍编注　何高济译《十六世纪中国南部行记》　第46页

② 同上　第185页

③ 裴化行《利玛窦评传》　上册　第57页

闻。当问他们，在他们的国家如何称呼这个他们正在向其朝贡的国家时，两支商队的人都回答说，叫“契丹”。而且他们说，除了他们自己的国家以外，所有的莫卧儿王朝统辖的国家、波斯和其他各地都称中国为“契丹”，而没有别的称呼。当庞迪我和利玛窦又问这些朝贡商人，如何称呼他们当时所在的这座都城。两支商旅的人都回答说：“汗八里”。由此，庞迪我和利玛窦终于证实，所谓的“契丹”就是“中国”；“汗八里”就是“北京”。①

庞迪我在离开印度前往澳门的途中，他已注意到，各种有关“契丹”的传闻与他以前获得的有关中国的信息，两者就其内容来看是十分接近的。所以他已然倾向于认定“契丹”与“中国”为同一国家。②及至在北京会同馆中从来自西部的商旅那里进一步得到印证后，他立即写信告诉古斯曼主教这一世界地理学上的新发现。这是因为当时西班牙业已出版的有关中国的著述中都仍持错误的观点，将契丹与中国视作两个国家。而且当庞迪我离开西班牙时古斯曼主教正在从事《耶稣会在东印度、日本及中国传教史》一书的写作。古斯曼主教撰写中国一章时，他所依据的资料在舆地记载方面，恰恰犯有庞迪我所指出的上述两个重大错误。遗憾的是古斯曼的上述著作已于1601年出版，不可能根据庞迪我的来信做出改正了。

当庞迪我通过致古斯曼主教的长信向欧洲通报“契丹”即为中国这一重要结论时，利玛窦也及时向在印度的耶稣会士通报了上述信息。但当时在莫卧儿王朝宫廷中传教的耶稣会士并不相信利玛窦和庞迪我的论断。于是东印度视察员尼古拉·皮门塔决定派葡萄牙籍耶稣会士鄂本笃率团从陆路去寻找马可·波罗笔下的契丹国。1603年1月6日鄂本笃一行从拉合尔启程，一路历尽艰辛于1605年初到达察里斯城。在这里鄂本笃与在北京曾和利玛窦与庞迪我在

① 庞迪我《书信》 第58页 第59页
② 同上 第57页

会同馆中关押在一起的商人们不期而遇。这些商人讲述了利玛窦和庞迪我在北京的各种经历，又向鄂本笃出示了他们保留在身边的北京神甫们用葡萄牙文写的字条。由此，鄂本笃既相信这些商人在北京曾和利玛窦、庞迪我相聚过，更相信，“契丹只不过是中国的另一名字，而撒拉逊人称为汗八里的那个首都就是北京城。”

同年底，鄂本笃一行到达嘉峪关，见到了长城并在行抵肃州后，暂时做一休整。在肃州通过与中国人的接触和交谈，他最终打消了他对契丹和中国除了名字之外完全是同一个地方这一点所抱的任何怀疑。

在北京利玛窦和庞迪我已从印度监督的来信中得知鄂本笃从拉合尔出发寻找前往契丹的道路的消息。1606 年 11 月，他们终于收到鄂本笃托人转来的信，说他已到达肃州。于是利玛窦派钟鸣礼修士到肃州去迎接鄂本笃。

钟鸣礼 1606 年 12 月从北京出发，历经 4 个月的旅程抵达肃州。当钟鸣礼见到鄂本笃时，后者已患重病，11 天后病逝。鄂本笃是地理大发现以后，第一个通过陆路到达中国的西方传教士。他的这次历险，通过实地考察再次证明“契丹”即是中国。

钟鸣礼返回北京后，将鄂本笃全部历险和他所得出的契丹即中国的结论，一一向利玛窦做了报告，其后由利玛窦写入了《利玛窦中国札记》中。①

《利玛窦中国札记》的原稿经金尼阁整理于 1615 年在德国出版并在欧洲引起极大反响。很多西方人都是在读了《利玛窦中国札记》之后才得知“契丹”即是中国这一重要结论。②所以长期以来，许多学者都把第一个判明“契丹”即是中国的功绩归属于利玛窦。

---

① 有关鄂本笃的中国之行，详见《利玛窦中国札记》 下册 第 541—567 页

② 《利玛窦中国札记》 下册 第 415 页

如《利玛窦中国札记》的英文译者耶稣会士路易斯·J·加莱格尔在其序言中即指出："也许(利玛窦)日记内最有意义的历史项目是它揭示了契丹就是中国的另一个名字，而不是欧洲自马可·波罗的时代以来所认为的另一个国家。"英文译者进一步指出："他解决了中国——契丹的问题，奠定了一个新的地理时代。"①《利玛窦中国札记》的中文译者在序言中更认为："这一重大的发现可以和亚美利哥·维斯普齐之证实哥伦布所发现的新大陆并不是印度相媲美，堪称为近代初期西方地理学史上最有意义的两大贡献。"②

我们都知道《利玛窦中国札记》拉丁文本第一版于1615年在德国的奥格斯堡出版。而庞迪我致古斯曼的长信则于1604年已在西班牙的巴亚多利德首次面世。因此，我们可以说在世界地理学史的研究中是马丁·德拉达第一个作出契丹即是中国这一结论。但他没有提供任何证明材料。而庞迪我则先于利玛窦11年将经过实证的这一科学论断传播到西方。

(2)庞迪我接受圣旨绘制《万国地海全图》并为《职方外纪》一书做好了资料上的准备工作。上述成果扩大了中国人的视野，促进了中国人全球观念的形成和发展。

在地理大发现以前，无论东方国家或是西方国家都是在相当有限的地理知识的基础上形成了各自的世界地理概念。就中国来说，华夏所居的"九洲"被视为整个世界的中心，而周围则是"四夷"的"方外"之地("中国者，天下之中也"，"居天地之中者曰中国，居天地之偏者曰四夷。"③)就欧洲人而言，从古希腊时代起已形成以地中海为中心的世界地理观念。待罗马帝国兴起后，欧洲人更认为欧、亚、非三大洲皆以地中海为中心，而环绕地中海屹立着的罗马

① 《利玛窦中国札记》 上册 第32页 第34页
② 同上 上册 第9页
③ 石介《徂徕石先生文集》 卷十

帝国又是地中海世界的重心。即无论在东方的中国或是在西方的欧洲都受地理知识的局限，遂形成了两种以自我为中心的地理观：华夏中心观和欧洲中心观。

地理大发现以后，随着西方殖民主义者对东方国家的入侵，欧洲人的地理知识迅速扩大并开始形成全球地理的新概念。晚明，中国外部环境的巨大变化业已引起中国知识分子对世界大势的关注。利玛窦和庞迪我来华后已敏锐察觉到中国知识界意欲认识和了解外部世界的迫切心情，所以在和中国知识阶层的交往中他们已把介绍世界地理知识当作赢得中国文人敬重的重要手段。其中尤以利玛窦绘制的世界地图在中国士大夫中影响最大并曾多次刊刻，流传甚广。

利玛窦绘制的世界地图其首版《山海舆地全图》由王泮于1584年在肇庆刊刻；二版由吴中明于1600年以《舆地山海全图》为名在南京刊刻；三版由李之藻于1602年在北京刻版并改称《坤舆万国全图》；四版由李应试于1603年在北京刻印，又改名为《两仪玄览图》。这四版世界地图，每版均较前一版从内容上有所增添，而前一版错讹之处，在后一版中又有所订正。

1608年万历皇帝在宫内见到彩绘的《坤舆万国全图》后引起他对世界地图的兴趣。于是降旨让利玛窦和庞迪我将该图印12幅，以分赠皇亲国戚。但该图原版已由李之藻带到南方；北京会院中曾存有该图的副版，然而在前一年为雨水浸泡已无法利用；进呈《两仪玄览图》，又怕万历皇帝因前后两图多处有异而不悦。所以利玛窦和庞迪我上疏万历皇帝表示他们准备重刻新版世界地图以进。万历皇帝怕重刻新图会迁延时日过久，只召他们二人进宫仍依旧版重绘一张《坤舆万国全图》。利玛窦和庞迪我重绘《坤舆万国全图》虽然在学术上意义不大，但终究给万历皇帝留下他们二人精于舆地学和善于绘制地图的印象，并导致1612年万历皇帝降旨让庞迪我与熊三拔翻译《万国地海全图》上的欧洲文字，由此引出庞迪

我绘制第五版世界地图一事。

万历降旨让译成中文的《万国地海全图》原是在欧洲印制的一张世界地图，为我国一艘海船获得并由福建税珰将其呈送朝廷。原图应为四扇，这张图仅剩两扇，原来画有“中国图”和“西南方国图”的那两扇已阙如。万历皇帝很想知道地图上的内容，原图为欧洲文字写成，所以万历皇帝降旨，召令庞迪我和熊三拔将地图上的欧洲文字译成中文。

当御茶房牌子魏学颜从宫中将仅存的那两扇《万国地海全图》交给庞迪我以后，庞迪我立即绘制了一张全新的《万国地海全图》，一方面将原缺的“中国图”和“西南方国图”两扇补齐，另方面又将新图上所有文字皆用中文写就，同时在地图下方还对世界各国概况做了介绍。这张新的《万国地海全图》绘制完成后，立刻呈献给万历皇帝而没有刊刻，所以也没有在社会上流传。据我们推想，附于《职方外纪》正文之前的那幅《万国全图》，很可能就是庞迪我绘制的《万国地海全图》。因为《职方外纪》一书是艾儒略依据庞迪我的一部有关世界地理的书稿编撰而成的。在庞迪我的这部分手稿中很可能存有他绘制的《万国地海全图》的底稿。当然这只是一种推测。

庞迪我在绘制《万国地海全图》以后又着手编撰了一部世界地理概述。这正如他写出《天主实义续篇》一样，也是为了完成利玛窦生前所未竟的事业。利玛窦在为李应试刊刻的《两仪玄览图》作序时已表示，他意欲写一部世界地理概述：“然人物风土，亦言随纸尽，势难毕载。欲罄敝国之所闻，及鄙人之所历，必简编数帙，始可尽其概。”①然而利玛窦的辞世使他的这一宿愿未能实现。

庞迪我深知利玛窦意欲编写一部有关世界地理的概述完全是出于推行“适应”策略的需要。因此，当利玛窦故去后，庞迪我很自

① 利玛窦《两仪玄览图·序》

然地把完成利玛窦的这一遗愿当作了他义不容辞的责任。1612年万历皇帝降旨让他译残存的《万国地海全图》上的注文，使庞迪我感到万历皇帝本人很可能对中国以外的世界感到了兴趣，因此他决定利用绘制世界地图的机会再为皇上献上一部世界地理概述，这既能迎合万历皇帝心理需要，同时也可突出西方世界在中国皇帝心目中的地位，尤其可在对世界地理进行概述的同时，渗透一些对基督教的介绍，借以影响中国皇帝的信仰。所以在绘完《万国地海全图》后庞迪我在其《奉旨再进新译图说奏疏》中，他一方面告诉万历皇帝他已经译制了一张新的《万国地海全图》，经装饰后作"四轴"，敬献给皇上；另方面他又提出："如蒙皇上几务之暇，欲得通知万国情形，则有《万国图志》一册，先年原系臣等贡献御前者。其中所说至详至备，又皆臣国人游学经商耳闻目见传信之书，并无凿空驾造之说。臣等仰蒙圣恩，豢养有年，略通经书大义，似可翻译成书。臣今外无副本，倘圣意必须详备，伏乞发下原书，容臣等备细变写，上尘圣览，即四方万国地形之广狭、风俗之善恶，道术之邪正，政治之得失，人类之强弱，物产之怪异，具载无遗，非徒可以广见闻，尔或少裨于圣治，而臣等蒙恩日久，得效丝毫之劳，略解素餐之愧有余荣矣。"①

万历皇帝看来接受了庞迪我的上述建议并将《万国图志》还与庞迪我。而庞迪我则着手将《万国图志》的内容一一译出并加以补充。《四库全书提要》在论及《职方外纪》时，写道："利氏（利玛窦）赍进《万国图志》，庞氏（庞迪我）奉命翻译，儒略更增补成之。"②这也是一旁证。

庞迪我将《万国图志》的内容以及需要补充的资料细心写在八扇屏上准备献给万历帝。1617年在"南京教案"的冲击下，庞迪我

---

① 《熙朝崇正集》 卷二

② 《四库全书提要》 第632页 第633页

也被驱逐出中国。离京前他将绘制完毕的八扇屏送交通政司，但被拒绝接受。庞迪我又将八扇屏送到紫禁城大明门外，叩头而去。据李之藻记载，在他的时代，这八扇屏"尚庋中城察院。"①

庞迪我所翻译和收集到的有关世界地理方面的资料未及成书，这是非常遗憾的。万幸的是，"其底本则京绅有传写者，然皆碎玉遗玑，未成条贯。"艾儒略就是在庞迪我遗稿的基础上完成了《职方外纪》的编纂工作。正如艾儒略所自述："儒略不敏，幸则观光，慨慕前庥，诚不忍其久而湮没也。偶从蠹简，得睹所遗旧稿，乃更窃取而来所携手辑方域梗概，以增补以成一编，名曰《职方外纪》。"②艾儒略在这里客观地肯定了庞迪我为《职方外纪》一书奠定资料基础的功绩。

据《明史·艺文志》地理类书目所载，庞迪我尚著有《海外舆图全说》二卷。③但没有流传下来。我们估计该书很可能是北京的士大夫根据庞迪我上述世界舆地概述的手稿整理而成的一部抄本或刻本。在"南京教案"引发后的政治气氛下，《海外舆图全说》的抄本或刻本自然难以广为流传。俟艾儒略增编的《职方外纪》付梓后，其内容较之庞迪我的原手稿更为丰富也更为条理化，因此《海外舆图全说》慢慢烟没在历史的尘埃中。而庞迪我向中国人介绍世界地理概况的辛勤劳作以及原手稿的"大模样"主要体现在《职方外纪》中，下面我们对该书的内容做一介绍：

《职方外纪》出版于天启三年(1623)，共分五卷。卷首为一幅《万国全图》，用经纬度对世界各国的地理位置做了标定，以便使读者得出一目了然的印象。此外，该书还附有《五大洲总图界度表》，说明世界五大洲所处的经纬度及其由此形成的气候特点，并委婉

---

① 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第123页

② 艾儒略《职方外纪·序》

③ 《明史·艺文二》 卷九七

地指出中国人一直信奉的“天圆地方”说其实是个错误的概念。

该书正文共分五卷，分别介绍了“亚细亚”（卷一）、“欧罗巴”（卷二）、“利未亚（非洲）”（卷三）、“亚墨利加（美洲）”和“墨瓦蜡尼加（澳大利亚）”（卷四）以及“四海总说”（卷五）。在论及每一大洲时，都先有一“总说”，概括介绍这一大洲的人文和地缘特征，而“总说”前，更附有这一洲的分国地图。该书文图并茂，有利于读者对某一洲获得总体印象。每一洲“总说”之后，便分别叙述该洲各个国家的具体国情并根据各国的大小和历史上的重要性，在叙述中是详略不一的。像中国只在“亚细亚总说”中，以“自古帝王立极，圣哲递兴，声名文物、礼乐衣冠之美与夫山川、土俗、物产、人民之富庶，远近所共宗仰”聊聊数语一带而过。该书名为《职方外纪》，对中国略谈几笔也是符合该书宗旨的。相反地，由于《职方外纪》是根据庞迪我的部分手稿整理而成的，庞迪我又是西班牙人，所以该书涉及到西班牙那部分，叙述尤为详尽，约用 985 个字，而且放在卷二“欧逻巴总说”之后，作为第一个欧洲国家来叙述。在对西班牙地理方位稍加介绍后，作者立即将中国与西班牙做了对比：“世称天下万国，相连一处者，中国为冠；若分散地域者以西把尼亚（西班牙）为冠。”①寥寥数语已把当时分立东西方的两大帝国在世界上的地位及特点突出出来。因为庞迪我来华是负有宣教职责的，所以书中写道：“国人极好学，有共学（Colegio，学院），在撒辣蔓加（Salamanca）与亚而加辣（Alcalá de Henáres）二所。高人辈出，著作甚丰，而陡禄日亚（Teologia，神学）与天文之学尤精。”②这一段落，事实上是介绍耶稣会学校及其重点学科的设置。与此相关联，该书叙述了名城托莱多的概况，该城正是庞迪我早年求学的地方：“多勒多城（即托莱多）在山之颠，取山下之水，以供山上，其运水甚

① 艾儒略《职方外纪》 卷二

② 同上

艰。近百年内有巧者，制一水器，能盘水直至山城而不赖人力，其器昼夜自能转动也。有浑天象，其大如屋，人可以身入其中，见各重天之运动，其度数皆与天合，相传制此象者，注想十七年，造作三年，曾未重作一轮。"①这里似乎透露出庞迪我早年在托莱多修道院中求学生活的余绪。接着该书又用一段文字介绍了西班牙国王不久前建造的"瞻礼大堂"，它"高大，奇巧无比，修道之士环居焉。其内可容王国之王。水泉四十余处。堂前有古王像六位，每位高一丈八尺，乃黑白玉琢成者。堂内有三十六祭坛，中台左右有编箫二座，中各有三十二层，每层百管、管各一音，合三千余管，凡风雨、波涛、呕吟、战斗，与夫百鸟之声，皆可模仿，真奇物也。又有书堂阔三十步，长一百八十五步，周列诸国经典书籍，种种皆备，即海外额勒济亚国(Grecia，希腊)之古书，亦以海舶载来，贮于此处。其地原系旷野山林，后因造此堂，鸠工住集七年，遂成一城云。"②这里无疑地，描绘的正是地处埃斯克里阿尔的圣劳伦索宫。庞迪我曾将该宫殿的版画进呈给万历皇帝。《职方外纪》的编著者，无论是庞迪我抑或是艾儒略都清醒地认识到，他们所进驻的意欲传教的国度是个具有高度物质文明的古国。如果不能通过他们的笔墨，首先使中国的知识阶层了解西方的文明发展程度，那么尽管他们用一些新奇的玩物可能引起部分中国人一时的兴趣，但却不可能发挥长久的作用。因此，在他们向中国展示他们物质文明发展水平的同时，也极力突出欧洲在精神文明方面所取得的成就，其中包括告诉中国知识阶层，在西方也有"智者"或"贤人"。例如，在《职方外纪》中，特别提及："古一名贤曰多斯达笃者※(Tostado)居俾斯波之位(Obispo，

---

① 艾儒略《职方外纪》 卷二

② 同上

※ 多斯达笃(Tostado)为西班牙名贤阿隆索·德马德里加尔(Alonso de Madrigal，1400—1454)的别名。其拉丁文著书甚丰，1615年出版的他的全集达24卷，其中多为警世格言。

主教)，著书最多，寿仅五旬有二，所著书籍，就始生至卒计之，每一日当得三十六章，每章二千余言(原文如此)。尽属奥理。后人绘彼像，两手各持一笔，章其勤敏也。"①在向中国知识阶层推出"古贤者"的形象的同时，书中又例举了西班牙历史上的"明君"："又有一王名亚丰肃者(Alfonso)，※好天文历法，精研诸天之运，列宿之躔。撰成历学全书，世传岁差本原，皆其考定，制为一定图像，为今历家大用。又将国典分门定类，为七大部，法纪极备。复取天主古今经籍有注疏者，不下千余卷，编阅至十有四次。又纂本国自古史书。夫既身亲国政，又傍及著述，种种如此，后世称曰贤者之王，宜矣！"②接着《职方外纪》编纂者的笔锋一转，开始着力介绍西班牙的当代"英豪"："此国人自古虔奉天主教，最忍耐，又刚果，且善远海上，曾有绕大地一周者。"这里说的当然是麦哲伦了。在当代"英豪"中，书中更推崇哥伦布，"百年前西国有一大臣名阁龙(Colon，哥伦布)者……卒众入海展转数月……果至一地"③。接着记载了他征服美洲的"业绩"。综上所述，我们可以看到《职方外纪》的编纂者，无论是奠定资料基础的庞迪我，或是最后将其整理出版的艾儒略，他们总的出发点都是想通过对中国以外的世界的介绍来打破中国统治阶层所坚持的以华夏为中心的世界体系的虚无构想，从而在与中国官吏和知识阶层的交往中，取得平等对话的地位，进而扩大他们的影响，使他们在中国的传教事业能获得更大的成功。

在庞迪我和利玛窦进驻北京的年代，也正是中国知识阶层中最先进的人士渴望了解外部世界的时代。地理大发现以后，随着西

---

① 艾儒略《职方外纪》 卷二

② 同上

③ 同上 卷四

※ 亚丰肃，系指阿尔丰索十世(Alfonso X，1252—1284)为西班牙历史上卡斯堤亚和莱昂两国的国王。史载他治国有方，曾创办闻名欧洲的萨拉曼卡大学并编纂《七法全书》(Siete Partidas)，故被称为"智者"(Sabio)。

方殖民者的东侵，中国周边国家的政治、经济形势发生了重大的变化，而且上述变化直接影响到中国东南沿海一带的经济发展和社会的安宁：葡萄牙人窃占澳门后，不断骚扰我沿海地带，走私贸易随之而兴。西班牙侵占菲律宾后，为了满足菲律宾和拉丁美洲殖民社会对生活日用品的迫切需求，西班牙王室极力倡导发展中菲双边贸易。因此中菲贸易在16世纪末至17世纪初这一历史时期得到迅速发展，并有相当数目的华人前往菲岛经商。华人商业势力的扩展引起菲岛殖民当局的忌妒，于是又多次屠杀我旅菲华人，使中国与菲岛殖民当局的关系趋于紧张。荷兰人占领印尼后，又想染指澳门和菲律宾。为了争夺对华贸易的垄断权，荷兰海盗船只不断拦截和抢劫中国商船。"倭寇"之患给我东南沿海地区造成深重灾难，同时又诱发了大规模的走私活动。日本对朝鲜的侵略更直接威胁到中国的安全。而日本与西方殖民国家之间又有着错综复杂的关系。上述所有这些国际形势的重大变化不能不引起中国知识阶层中那些先进分子的关注。然而这些变化是无法用中国陈旧的舆地概念和对世界体系的凭空构想所能解释的。因此，了解和认识中国以外的世界成为晚明中国知识界先进一翼的迫切要求。

利玛窦在肇庆所绘制的《山海舆地全图》30年内在中国刊刻达八次，可见受到重视的程度。《职方外纪》同样大受欢迎，其所依据的庞迪我的原稿在未及出版前，已在知识阶层中开始辗转传抄。及至艾儒略将这些稿子整理成书时，李之藻、杨廷筠、瞿式穀等都为该书写了序，到再版时，又增添了叶向高的序。(至清代，收入《四库全书》史部地理中。)

《职方外纪》的出版在晚明社会中有何影响？我们认为至少在下列三方面曾起到过一定的积极作用：

首先，《职方外纪》一书扩大了中国人对外部世界的了解。特别是对中国周边国家以远的更为广阔的世界的了解。李之藻在其为《职方外纪》所写的序中着重指出："凡系在职方朝贡附近诸国俱不

录，录其绝远，旧未通中国者，故名《职方外纪》。"①

其次，有助于打破历史上中国人认为中国是世界中心的那种不切实际的世界体系的构想。通过《职方外纪》至少人们可以认识到："地如此其大也，而其在天中一粟耳；吾州吾乡，又一粟中之毫末，吾更藐焉中处，……而孰知耳目思想之外，有如此殊方异俗，地灵物产，真实不虚者。此见人识有限，而造物者之无尽藏也。"②从另方面看，《职方外纪》所介绍的多彩世界曾刺激了我国一些知识界的先觉者进一步了解和认识外部世界的愿望。金尼阁曾表示：在《职方外纪》的基础上"吾欲引申其说，作诸国山川经纬度数图十卷，风俗政教武卫物产技艺又十卷，而后可以当职方之一镜也。"③李之藻对此深抱希望。这表明中国人欲意放眼看世界的迫切心情。

晚明，中国先进的知识分子所以重视利玛窦的《山海舆地全图》和主要以庞迪我的资料编纂而成的《职方外纪》，实则是想通过对外部世界的认识，寻找一条摆脱明王朝内外交困的艰难处境的方策。其后由于明王朝政治上的黑暗和腐败致使清迅速崛起。于是引起广大知识界对内部民族问题的关切。所以像李之藻、徐光启等放眼世界的一些想法未能变成现实。及至《职方外纪》被收入《四库全书》之后，仅仅"录而存之，亦足以广异闻也。"④但庞迪我和艾儒略在向中国介绍世界舆地知识方面的贡献是功不可没的。

二　庞迪我在介绍西方科学知识方面的贡献

庞迪我来华后为推行"适应"策略做着不懈的努力。他深知介绍与传播西方一些较为先进的科学知识对于争取中国知识分子向基督教的靠拢意义重大，所以在与中国士大夫的交往中，介绍西方

① 李之藻《刻职方外纪序》
② 同上
③ 同上
④ 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》　第 314 页

舆地学以及天文数学方面的知识，成为他们交谈中的重要内容。尤其是庞迪我利用中国预测交食失误的机会曾积极参与了晚明的修历工作。

历史上、我国古代天文学曾取得举世瞩目的辉煌成果，在历法的编制上也有突出的特点。在古代科学不甚发达的情况下，历法要不断地进行修改。前代如汉，改历5次；魏至隋，修改13次；唐至五代，修改16次；宋，修改18次；金至元末，修改3次。而入明200余年历法未经修改。万历年间发生十余次日食，钦天监的预报其差或一二刻以至四刻。①这种推算不合的现象，说明已到了用更新的科学方法来观测天象和修订晚明历法的时候了。特别是万历三十八年(1610)十一月朔壬寅日蚀，钦天监的预报与春官正戈谦亨等及兵部员外范守己的预测，几者之间存在极大的差异。然而这次日蚀的全过程证明："盖历官前后俱误也。"②这种情况不能不引起朝野的极大震动。

利玛窦和庞迪我来华后，他们已发现中国在天文观测方面已经落后于西方国家。根本原因在于中国的文人全部的热情都放在攻读古代的典籍上。庞迪我来华后立即注意到中国知识界的这一通病。在致古斯曼主教的长信中，庞迪我即指出："他们不知道，也不学习任何科学，也不学习数学和哲学。除修辞学以外，他们没有任何真正的科学知识。他们学问的内容和他们作为'学者'的称谓根本不相符合。"③所以无论利玛窦或是庞迪我都把向中国的文人传播天文知识当作提高他们在华的社会地位的重要手段而且很快赢得了声望。李之藻在其《请译西洋历法等书疏》中就提到：大西洋国归化陪臣庞迪我等"慕义远来，读书谈道，俱以颖异之资，洞知历算之学，携有彼

① 《野获编》 卷三〇
② 同上 卷三〇 页三一至三二
③ 庞迪我《书信》 第90页 第96页

国书籍极多，久渐声教，晓习华音，在京仕绅与讲论，其言天文历数，有我中国昔贤谈所未及者。"①万历三十八年十一月这次日蚀的误测，促使明廷主管天文历法的官吏如周子愚，萌发了请西方传教士参与改历的想法。当时利玛窦已经故去。在京都最有名望的传教士就是庞迪我和熊三拔等。在这种历史背景下，庞迪我成了西方传教士参与中国历法修订的先行者。在主张用西方较为先进的天文学知识修改中国现行历法的人物中，最积极的当属徐光启和李之藻。万历三十九年(1611 年)徐光启力荐李之藻主持修订历法的工作。李之藻一旦参加了修订历法的工作，便立即提出请庞迪我等翻译欧洲天文学著作的主张。在《请译西洋历法等书疏》中，他指出庞迪我等，"洞知历算之学，携有彼国书籍极多。……今庞迪我等须发已白，年龄向衰。遐方书籍，按其义理，与吾中国圣贤可互相发明。但其语言文字，绝不相同，非此数人，谁与传译？失今不图，政恐日后无人能解，可惜有用之书不免置之不用。"所以他敦促明政府，"如蒙俯从末议，敕下礼部亟开馆局，征召原题明经通算之臣如某人等，首将陪臣庞迪我等所有历法，照依原文译出成书，进呈御览"。②虽然迟至崇祯二年(1629 年)徐光启才督领西局修历，但在此之前庞迪我等已为修 订历法做了一些实际的准备工作。参与修订历法的意大利耶稣会士熊三拔主要帮助徐光启和李之藻翻译西方历法著作并对中国、印度和印尼的朱鲁普等地的日蚀进行比较研究。而庞迪我则把主要精力集中在对从广州直至北京各大城市的纬度的测量上。③庞迪我是应徐光启之邀参加中国修历的工作的。他又是位勘测学家，所以在他们相互切磋的过程中，庞迪我在将欧洲的实勘精神以及确定经纬度的方法引进我国方面，可以说他是起到了一种开其先河的作

---

① 《春明梦余录》 卷五八

② 同上

③ 邓恩《一代巨人》 第 116 页

用。而庞迪我亲自测定的我国各主要城市的纬度的资料也必然为徐光启修改历法工作所参考和借鉴。

在李之藻建议庞迪我等翻译的西方图书中，就有一类“日轨(晷)之书”。日晷主要是根据日影的方向来测定时间。我国很早已用日晷测时了。在《汉书·艺文志》中，已列有《日晷书》34卷。中国带有垂直指极针的赤道式日晷似乎不如耶稣会士传入的欧洲通用的日晷便捷。因为西方的日晷，“能立表于地，刻定二十四(节)气之影线；能立表于墙面，随其三百六十向，皆能兼定节气，种种制造不同，皆与天合。”①西方这种地平式日晷既可用来测定十二时辰，也可测知二十四节气，使用很方便。利玛窦来华后，常制做日晷分送给士大夫等友人。庞迪我也长于此道，他曾精心制做两个象牙日晷送给万历皇帝：“象牙时刻晷二具，或看日，或看月，看星，皆可测之时刻。臣等学道余闲，颇习历法，二物系臣等制造，谨附进御前，以为皇上宵衣旰食之一助。”②此外，在利玛窦病故后，为了从万历皇帝处为其申请墓地，庞迪我在士大夫间展开了频繁的游说活动。赠送日晷成了他的重要外交手段：“他制做了好几份雕刻，用一块象牙同时精美地雕上日、月、星辰图。神父们的贫穷使他不能使用更贵重的材料，但是象牙雕刻很新颖，惹人喜爱，并且大臣们都愿意学会看星象图，这使神父们得以进入他们的宅院和书房。这类访问使他们在大臣中享有很高的威望，而且使他们有机会及时完成他们的事业。”③庞迪我把推广、扩散西方天文学方面的成就与扩大他们的社会影响紧密结合在一起，而且双双取得了成效。

其后，可能出于天文观测和修改历法的实际需要，大约在1612年前后，庞迪我又与孙元化合作，共同完成了《日晷图法》一

---

① 《春明梦余录》 卷五八
② 《熙朝崇正集》 卷二
③ 《利玛窦中国札记》 下册 第628页

书的写作。该书佚散已久。所以在以往有关庞迪我的研究著述中，很少有提及该书的。近年我国学者李斌从档案资料中发现了该书的抄本。这不仅为庞迪我的研究提供了重要的史料，而且对于晚明东西方文化交流史的研究也应视作一个重要贡献。

庞迪我与孙元化合撰的《日晷图法》一书，无“序”、无“跋”。因此很难准确判断该书的成书年代。然而科学著述的创作总要有一定的社会和时代的氛围和促使科学家从事创作的推动力。由此可大概推知，庞迪我和孙元化合作完成《日晷图法》一书的年代，大约在1607年，或者在1612年前后，而以第二种可能性为大。

从第一种可能性来看，1607年前后孙元化正在北京向徐光启学习几何学。孙元化在《太西算要·自识》中写有如下一段话：

“丙午(1606年)之前语‘九九’，恐卧矣。丁未(1607年)留都门，徐师食之、教之，授以《几何》，因得旁及历法、算术诸书，盖入门而趾不自持也。不三年，利先生死；又数年庞熊诸先生去，从游星散。无能相见，即闻者鲜矣。”(《太西算要·自识》)

从孙元化的“自识”中可知1606年以前，他对数学毫无兴趣。只是在1607年他在北京向徐光启学习了《几何原本》以后，他才开始致力于数学和历法的研究。徐光启在京期间常常到北京会院去会友。所以孙元化也和利玛窦及庞迪我开始相熟。很可能孙元化在与庞迪我的接触过程中，探讨过日晷的用法及其基本原理，于是二人在此期间共成《日晷图法》一卷。

第二种可能，即《日晷图法》成书于1612年前后。此说恐怕更有把握一些。因为1610年5月利玛窦病故后，当时孙元化正在北京。而且如前所述，是孙元化向庞迪我建议应为利玛窦向皇帝申请墓地。在庞迪我申请墓地的过程中曾制做许多日晷送给中国当事的官僚，以求得他们的帮助。他还常常亲自向一些士大夫讲解日晷的用法。这一时期孙元化既在北京，很可能与庞迪我就中国与西方日晷的异同交换过意见，由此二人便共同编撰了这一论述日晷的

专著，即《日晷图法》一卷。此外，徐光启写于万历三十九年(1611)的家书中有“初阳家书可即送”一语。①初阳是孙元化的字。据此可知孙元化1611年恰在北京。1612年孙元化又“举万历壬子(万历四十年，1612年)顺天乡试”。②这期间正是徐光启与庞迪我、熊三拔为修改历法进行积极准备的阶段。当时北京会院中藏有有关日晷方面的图书。李之藻在《请译西洋历法等书疏》中在列举有该译的图书中，就包含有“日轨(晷)之书”。所以在徐光启与庞迪我、熊三拔等探讨天文历法时，孙元化可能表现出对日晷的兴趣，于是庞迪我则与他合作，在北京会院原有的“日轨之书”的基础上写出《日晷图法》一卷。这就是我们认为该书可能编撰于1612年前后的原因。较之第一种推测，这第二种推测可能把握性更大一些。

众所周知，徐光启对于日晷在天文观测中的作用也是十分重视的并写有《日晷图说》一书。上述历史时期我国学者像徐光启和孙元化等所以格外注重日晷的研究并与西方传教士相合作，这是与他们急欲扩大我国天文学研究的范畴这一科学思想直接相关的。在历史上，希腊天文学是几何性质的，与之相关发展了球面三角术；中国的天文学则是算术和代数性质的，与之配合的是创造了“招差术”这一代数方法。因此黄道和地平坐标系统仪器在中国久久不被重视。事实上这也和中国在传统上几何学基础较弱是分不开的。对西方地平式日晷的介绍，可以说把西欧重视几何传统的优势带到了中国，弥补了我国天文学中的薄弱环节。③《日晷图法》的撰写既是庞迪我对我国天文学的贡献，也是我国学者科学研究中的明智性和开放性的突出表现。

---

① 《徐光启集》 下册 第483页；方豪《中国天主教史人物传》 上册 第236页

② 《嘉定县志·孙元化传》

③ 薄树人编《中国传统科技文化探胜》 科学出版社 1992年版 第Ⅰ—Ⅱ页；《徐光启研究论文集》 第80页

庞迪我在数学方面同样有很高的造诣。利玛窦故去后，当1611年徐光启决定增订《几何原本》时，便邀请庞迪我与熊三拔二人相助。徐光启在《题几何原本再校本》一文中，表述了他急于校定该书的缘由："戊申春(1608年)利(玛窦)先生以校本见寄，令南方有好事者重刻之，累年来竟无有，校本留置家塾。暨庚戌(1610年)北上，先生没矣。遗书中得一本，其别后所自业者，校订皆手迹。追惟篝灯函丈时，不胜人琴之感。其友庞(迪我)熊(三拔)两先生遂以见遗，庋置久之。"①可见，徐光启意欲增定《几何原本》的目的一方面是为了纪念他与利玛窦的友谊，另一方面则是利玛窦生前已经对《几何原本》做了许多重要的修改，只有把这些内容补充于原刻本中，《几何原本》则可更充实和准确。至于请庞迪我参加增定工作，那是因为庞迪我不但精通数学而且对于《几何原本》的整个翻译过程他都是非常熟悉的。事实上，从《几何原本》开始翻译起，庞迪我都在其旁。②因此在增定该书时，请庞迪我参加是最合适不过的了。熊三拔不但博学多才而且一直是徐光启的合作者。《简平仪说》，就是"泰西熊三拔撰说，吴淞徐光启札记"。《泰西水法》也是他们共同劳动的成果。因此熊三拔也成为增定《几何原本》的最佳人选。1611年夏季，徐光启遂"偕二先生重阅一过，有所增定，比于前刻，差无遗憾矣。"徐光启在欣慰之余，感叹道："续成大业，未知何日，未知何人，书以俟焉。"③

《几何原本》还有一个三校本，但没有广泛流传。明清之际，我国许多数学家在《几何原本》的影响和启发下，对数学进行了新的研究。诸如方中通的《几何约》、李子金的《几何易简集》、杜知耕的《数学钥》、王锡阐的《圜解》、梅文鼎的《勾股举偶》、《几何通解》、

---

① 《徐光启集》 上册 第79页
② 《利玛窦中国札记》 下册 第517页
③ 《徐光启集》 上册 第79页

《几何补编》以及庄亨阳的《几何原本举要》等都是几何学研究中的新成果。这些数学家研究几何时所依据的一般都是《几何原本》的再校本。出于研究的需要，这个再校本被一再刊刻，而且被收入《四库全书》中。到清末，我国著名数学家李善兰于1857年将《几何原本》的后9卷译成中文，终于完成了徐光启的未竟事业。李善兰在续译完后9卷时，又将原《几何原本》的再校本6卷一并付刊而成为15卷的全译本。可见《几何原本》再校本在我国近代数学发展史中的地位。这里就包含着庞迪我的贡献。①

前面我们在谈到庞迪我的社会交往时曾叙及孙元化既是徐光启的姻亲，也是他的学生。孙元化对数学也颇有研究。他所著《太西算要》一书，内中介绍了西方的四则运算、开方和验算等方法。在写作这部数学专著中，孙元化也曾经得到过庞迪我的指导。②

通过上述事实，我们可知，除天文历学外，在向中国介绍西方数学成果方面，庞迪我也是有所树建的。

庞迪我在我国的传教活动中主要负责传播基督教教义的工作和专事写作宣讲教义的著述，使他很少有时间专门致力于科学研究。因此除《日晷图法》外目前我们还没有发现庞迪我有其他关于科学方面的论著。但庞迪我对于天文学、数学、物理学、医药学、舆地学以及音韵学等学科都有广博的知识，所以在庞迪我的一些宣教之著中，也常常借助一些自然现象来阐释他的社会道德观，从而起到普及科学知识的作用。比如在《七克》中，当他论及人的德行时，庞迪我做了如下的比喻："智者如日。自有之光，常存不变，风霾云雾，障而不消。愚者如月，借光于外，随外聚散，以及消长。"③这里庞迪我介绍了太阳是个发光体，而月亮只是反射阳光的原理。又

---

① 席泽宗　吴德铎主编《徐光启研究论文集》　第55页　第65页

② 同上　第197页

③ 庞迪我《七克》　卷一　页一五

如，当庞迪我讲到阿谀奉承时，他写道："面誉者如镜。无不似也，无不反也。我在左，彼在右。我在右，彼在左。"①这里论及了光学成像的常识。在评论骄傲的各种表现形式时，庞迪我写道："墨鱼体无定色，随所居水为色。欲攫他鱼辄伏石。色与石无异。他鱼以为石也。或就之歼焉，亦以此避他鱼之攫也。夫傲亦如是。不能明为邪，即貌为德，我欲察而祛之，彼亦然。"②这里，庞迪我介绍了动物保护色的知识。在论述人应当谦虚时，庞迪我作了几个比喻，他写道："凡人愈善，愈谦愈下。井之深者，水逾甘。蜂房之在下者，蜜益多。"③又如，他把谦德比之为凹镜："虚圆如盂，不可逼视，且发火焉。虚故容也，故聚也，故能发也。人自满，德无所受矣，安能及物。"④再如，他又将谦虚比作数学上的"空位"："算数法有空位。空位非数也。以之加于数后，则进十为百。进百为千，进千为万。空位益加，数益大。谦于他德，如空位于正数也。"⑤

在谈到人应当制怒时，他写到，怒火不仅能伤及他人也会累及自身："以怒害人如蜂。蜂以怒螫物，物得微痛，而自失命。"⑥

在谈到要节制饮食时，他写到终日饱食会造成内火过旺："譬之于烛，内心与外膏称者，膏不淋溢，烛为明朗。若膏过多，火能液之，不能消之，则光暗、膏溢，烛污而速灭焉。"⑦

庞迪我在《七克》中为了进行道德说教而用了许多自然现象来做比喻，无形中传播了一些科学知识。

在科学技术方面，庞迪我还将西方提炼药物的方法介绍到我

---

① 庞迪我《七克》 卷一 页一八
② 同上 卷一 页五
③ 同上 卷五 页二七
④ 同上 卷五 页二八
⑤ 同上
⑥ 同上 卷四 页三
⑦ 同上 卷五 页八

国。徐光启在家书中记叙："庞先生教我西国用药法。具不用渣滓。采取诸露鲜者，如作蔷薇露法，收取露，服之功效。此法甚有理，所服者皆药之精英，能透入脏腑肌骨间也。"①

三　庞迪我在促进中国与西方文学、哲学和语言学双向交流方面的中介作用

我们在第十章论及庞迪我《七克》一书时，曾提到，庞迪我在宣讲伦理道德的准则时为了加强他的论点的说服力，同时为了使《七克》一书文字生动活泼，富有感染力，他曾在书中列举多则《伊索寓言》及《圣经》中的故事以示讽喻。此外，他还大量引用欧洲古代贤哲的一些名言和警句来帮助他阐述某些重要观点。庞迪我这种旁征博引的原意当然是出于"适应"策略的需要，即为了扩大基督教文明的影响，但在客观上却起到向中国介绍西方文学和哲学思想的作用，从而使晚明我国部分知识分子开始接触到欧洲文学和哲学的某些精华。其中，庞迪我尤以应用《伊索寓言》的部分故事进行说教最为成功。

寓言是世界上最古老的文学体裁之一。而古代希腊的寓言就其在历史上的作用以及在世界范围内的影响来看，都是普遍给予高度评价的。其中，尤其是"伊索寓言"更为世界各国人民所珍爱。

从公元前6世纪起"伊索寓言"开始在西方世界流传。直至1479年，拜占庭的僧侣普拉努得斯将其收集到的大约150则寓言以《伊索寓言》的书名首次出版并引起人们的关注。1546年罗伯特·史蒂芬又将他从巴黎皇家图书馆抄录的一些寓言故事补充到《伊索寓言》之中，使其更加完备。②

《伊索寓言》中的一些故事于晚明也传入我国。在以前有关我

---

① 《徐光启集》　下册　第488页

② 罗念生等译《伊索寓言》　人民文学出版社　1981年版　第1—16页

国翻译史的研究著作中，往往把由金尼阁口译、张赓笔录的收选伊索寓言22则的《况义》一书（出版于天启五年，即1625年）当作将伊索寓言故事传入我国之始，这是不确的。事实上利玛窦在《畸人十篇》中已经引用了几则《伊索寓言》中的故事。而庞迪我则继利玛窦之后，进一步把《伊索寓言》中的故事应用于宣教著作中。我国著名学者、翻译家戈宝权先生曾写有《谈庞迪我著作中翻译介绍的伊索寓言——明代中译伊索寓言史话之二》一文，集中谈到庞迪我对于《伊索寓言》故事的翻译与介绍。下面我们将就庞迪我在《七克》中如何借助《伊索寓言》故事，宣传他的宗教思想，举例做一说明。

在《七克》卷一《伏傲篇》中，庞迪我指出："傲者过分之荣愿也"。傲具体表现有四种，其中第四种即是自满。人一自满就愿意听奉承话，而阿谀奉承则会加害于人："听誉者，美言昵心，过时尤忆，欣欣自喜，实德实行要业俱弛矣。故曰智者倾耳以听誉，则愚。既听而自喜，则狂也。人情变态无常。其誉我，欲毁我也。我爱誉，彼以是毁矣。"①为了讽喻世人，庞迪我则引用了《伊索寓言》中著名的《狐狸与乌鸦》的故事："寓言曰：乌栖树，啄肉。狐巧兽也。欲得其肉，诡谀乌曰：'入言黑如乌，乃濯濯如雪，殆可为百鸟王乎？特未闻和鸣声耳！'乌大喜，哑然而鸣。肉则坠亦。狐得肉，视乌而笑，笑其黑，且笑其愚也。"②由这一故事导出庞迪我对世人的忠告："彼面誉尔者，若以尔为智，必知尔不喜誉而弗敢为誉。惟有求于尔不得，且意尔为愚可欺，乃面誉以增尔愚，而得所欲得焉。一已得，且讥尔傲，笑尔愚也。尔奈何倾耳以听虚誉，而取笑讥乎。"③

同样，在该卷《戒好贵》一章谈到人贵有自知之明时，庞迪我做了一个比喻："入无有自信所不能为者，与缝人以尺布而欲为衣、与

① 庞迪我《七克》 卷一 页一七
② 同上 卷一 页一八 一九
③ 同上 卷一 页三四

履人以寸皮而欲为舄(鞋),必决起而力辞。居贵人以治人最难为之事,而无人自识其难也。狭不足以为甚有余。惟真能辞者,乃真能任焉。"①为了引申上述论点,庞迪我又举《树木与橄榄树》这则寓言来做说明。内中讲到,众树欲推一王,管理众树。盛产食油的橄榄树和能为人类提供果实的葡萄树都谦虚地推辞了这一职位,唯独只能当作柴烧的荆棘愿就这一"高位"并对众树说:"信然耶,则当来就我影下。惟我所为,谁敢逆者,逆则我辣末(Ramus,即荆棘)当出火焚之矣。"②接着庞迪我评述说:"夫有德者,满于膏(油)、丰于实,惧因责任而散也。微特不喜,且畏之;微特不求,且避之。愚者拙者,无美可惧善,不畏不避,则辣末而已。"③

在《七克》第二卷,论及"平妒"时,庞迪我指出,出于妒忌,欲谗陷别人,往往自害其身。接着他讲述了《伊索寓言》中《狮子、狼和狐》的故事:百兽之王狮子患病。狼进谗言,说只有狐狸没来探看大王。这话恰巧让狐狸听到。他向对他不满的狮子解释说,他所以没来看望大王,是因为他遍走各地才寻到一个可以给大王治病的药方,这就是用刚刚剥下的狼皮披在大王的身上,病可自愈。于是狮子如法炮制,杀死了狼。庞迪我以这则寓言警告世人:"谗人者,设坎以陷人,而屡自陷。"④

在第三卷中,庞迪我用《贫人卖酒》这则寓言来告诫世人。这一寓言说的是从前有一穷人,偶得"数铢",当本钱去贩酒。为了赢利,则往酒中渗水,又用高价出售,这样发了一笔小财。后将积攒的十多两银子放在一个皮袋子里,随身带着。一日当他感到腹中饥饿,便到饭铺去吃饭。这时放在桌旁的钱袋却被一只飞鹰叼去。而鹰飞经一条河时,它一松口,钱袋则坠入河中。那个穷人用欺骗方法

---

① 庞迪我《七克》 卷一 页三五
② 同上 卷一 页三五
③ 同上 卷一 页二五
④ 同上 卷二 页九

赚得的钱也失去了。庞迪我借助这则寓言引申说："从水而得，从水而失，但渐积暂亡，枉用劳，徒孑罪耳，可不戒哉。"①

在《七克》第四卷谈到"熄忿"时，庞迪我列举《兔子和青蛙》这则寓言来警世："寓言曰，兽中兔胆最小。一日众兔议曰：我等作兽特苦。人搏我，大狼噬我，即鹰鹫亦得攫我，无时可安。与其生而多惧，不如死。死而惧止矣。向前有湖，因相约往自溺水。水旁有蛙，见兔惊乱入水。前兔见之，止众兔曰：且勿死，尚有怖过我者。"庞迪我由这一寓言告诉那些暂时处于逆境中的人："尔遇难时，惟视有乐胜尔者，故难忍。若视有苦胜尔者，易忍矣。"②

《七克》一书中还引用了其他一些寓言故事，不再一一列举。《七克》付梓后，所以赢得许多读者实则与庞迪我大量引用深入浅出富有教诲意义的故事有关。中国古代文学中也有丰富的寓言故事。读《七克》时，中国的文人自会将东西方不同风格但同样富有教育意义的寓言相比较，这时他们自然也会惊叹：原来在八万里之外的西方国家，也有警世的寓言啊！这无形中增加了中国知识分子对西方传教士的几分敬重。我们想，庞迪我引用寓言的目的之一恐怕也就在此吧。

此外，在《七克》中，庞迪我还大量引用了《圣经》里面的故事。比如在谈到人类应当相互友爱，亲如兄弟时，他引用了亚当与夏娃的故事："上帝初造天地，特生一男一女，为人类公父公母，让人相视如昆弟，不相妒憎傲慢焉。况上帝众人之大父，大小人，悉其所生养爱育之子。大父所爱人，子曷敢憎慢之。经云众人之大父不亦一，尔何故轻慢憎恶尔兄弟乎。故敬爱者，众人相负之责，虽恒还，亦恒负。"③

在谈到人应自谦时，庞迪我引用《圣经》中如下故事：一个颇获

---

① 庞迪我《七克》 卷三 页一七
② 同上 卷四 页二十
③ 同上 卷二 页一四

声誉的有才智的人和一个"无赖"同时进入教堂。前者感谢上帝赐给自己才华，使他德行出众；后者诚惶诚恐，在上帝面前自认为罪人。而耶稣最后做出裁决："此人恶（指"无赖"）顾自悔自下，入时罪入，出时洁矣。彼夸者，以傲以满，自灭前善也。出时愈污。才智者，以德取傲，傲存而德亡。无赖者以罪取谦，谦至而罪灭。"①

综观《七克》全书，所引用的《圣经》故事和《圣经》中的箴言不下百余处。就其内容来看，多为道德方面的说教，而且又往往与儒教的道德观相近。实际上，庞迪我是想通过上述中国知识分子所熟悉的语言和观念，达到宣传基督教教义的目的。此点我们在前面已有详谈。

在《七克》一书中，庞迪我还大量引用了西方"贤哲"的名言。仅第一卷中，庞迪我就摘引了圣厄勒卧略（9）※、圣若汉、圣百尔纳（9）、亚吾斯丁（10）、圣伯纳文、亚利思多（6）、契里琐（4）、亚塞捏、圣法兰济（4）、圣铎敏我、塞搦加（4）、苏琐、拔刺谙、暗当、历山、邦薄、寄理玛、意纳爵、亚得纳斯、门难、圣若盎、暗多泥、圣日罗尼、加德、撒拉满等20余位西方名人的60余条语录。其中，大部分是告诫人们要修身养性的格言。如谈到人应当谦虚谨慎时，庞迪我引用了百尔纳如下警句："尔思所从来，甚可愧耻；思今所在，甚可叹哭；思所从往，甚可战栗。人恒存此三思，傲当自减矣。"②为了进一步阐述同一观念，庞迪我又引用了圣厄勒卧略一个精妙的比喻："积德不以谦，如持浮灰而逆飘风。红炉之炭，不以灰蒙之，须臾而灭。盛满之德，不以谦掩之，须臾而亡矣。"③另一类，虽亦为道德说教，但已与基督教的教义揉和到一起，把人的道德的完善归功于上帝的力量。如，庞迪我引用百尔纳的话来说明人应自谦的道理："水之原，海而已。江湖皆流也。凡德之原，上帝而已，善念、昌言、美行，

① 庞迪我《七克》 卷一 页八
② 同上 卷一 页六
③ 同上 卷一 页三七
※ 括弧中数字为引用该"圣人"语录的次数。

皆流也江湖复归海。故能环转不穷。才德受而复归上帝，故能生成不毁。尔有才德勿自恃，生虚喜而轻他人。须念非自我来，悉惟帝惠。既能与，即能不与。虽已与，又能复取。我其寄也，何与而骄哉。"①再一类，则是通过一些欧洲的名人轶事或历史故事以树道德的风范，来启迪世人的良知。在谈到什么是真诚的友谊时，庞迪我举出亚历山大的故事："亚历山西国大王也。闻一士有盛德大智，结为密友。同居数月，无所劝责。王谓曰：'我人耳。岂无罪过。尔不见，不智。见而不我责，何矣？非我所望也。'遽遣之。"②庞迪我在论述到人应该以德报怨时，他讲了一个西班牙故事："前敝国以西把尼亚有杀寡妇之子者，吏将收之。寡妇知所在，赠以良马资装，令速避去，是人得脱。其子忽见大宝光，谢其母曰：'死后过失未净，当受多年炼狱之苦。今母以恩报害，以爱报恶，甚感天主心。故赦我罪，免我刑。已升光明天，享大福乐。此恩岂生养我可比哉。'言毕不见。"③类似的故事在《七克》中俯拾即是。

庞迪我在《七克》中大量引用《伊索寓言》和《圣经》中的故事以及欧洲古代"贤哲"的名言和语录，其用意是为了宣传基督福音，但在客观上却使中国人民开始接触到西方文学和哲学以及伦理学中的一些精华并对西方人的思维方式和逻辑特征有了初步的认识。这是庞迪我在促进中西文化交流方面的又一贡献。但上述介绍终究十分零散，尚不足以使中国人了解西方文学和哲学的全貌，所以不再赘言。下面再谈一谈，庞迪我在促进中国与西方语言学双向交流中的作用。

地理大发现以后，西方人对中国知之甚少，对于和印欧语系完全相左的汉语和汉字系统更是完全陌生的。所以庞迪我在学习汉语的过程中，也把中国语言文字的特点向西方做了介绍。在致古斯

---

① 庞迪我《七克》 卷二 页二一

② 同上 卷四 页一〇

③ 同上 卷一 页九

曼主教的信中，庞迪我指出，中国有4万多个发音的单词，其中很多字是互相组合而成。中国没有像欧洲A、B、C这类拼音字母。汉字每个单词表达一种意思，互不相同。尽管汉字很多，但每个字都是单音节的。平时经常使用的字大约在8千到一万之数。※一般儿童到七岁则开始学习读书和写字。他们用(毛)笔写字。庞迪我特别强调中国有一种专门激励孩子们刻苦攻读的"小书"。他很可能指的是《三字经》、《千字文》这类的启蒙读物。因为庞迪我说这类"小书"的内容是告诉孩子们现在只有忍受读书之苦，他日才能从作官中得到报偿。①※※

为了使古斯曼主教能亲眼看一看中国文字是什么样子，庞迪我还特意给他在故国的教友们寄上"几册精美的中国书"并告诉古斯曼主教，同样一本大小的书，用欧洲文字印出来，能比中文书包含更多的内容，因为欧洲字母占去的空间较小。②由此庞迪我谈到中国的印刷技术。他说中国的印刷方法与欧洲不同，是用"雕版"印刷。这种方法看起来很繁重，但对熟练工人来说刻版似乎很容易，速度也很快，因此出版的书，数量既多，书价也极为低廉。在介绍中国雕版印刷技术后，庞迪我又兴致勃勃地介绍了中国的"石印"技术。即在"刻"好字的石版上涂上"墨水"，再将纸张平铺在石版上，然后用一种东西在纸上轻轻一压，则"一种黑地白字的纸"便印成了。为了让古斯曼主教看看这种印有"白字"的纸是什么样子，庞迪我又向欧洲寄回一些石印"拓片"。③

---

① 庞迪我《书信》 第90页

② 同上 第97页

③ 同上

※ 《康熙字典》收字47035个；据《现代汉语用字表》的研究，共计3500个常用字，覆盖率为99.48%。

※※ 《三字经》中有言："幼而学、壮而行。上致君，下泽民。扬名声，显父母。光于前，裕于后。"；《千字文》中有言："学优登仕，摄职从政。"

由于中国语言和文字的特殊性，庞迪我认为中国人要学会读与写较之欧洲人要困难得多。可惜的是欧洲人现时很少人能掌握可用于相互交流的常用字。"①

在学习和研究汉语的过程中，庞迪我十分注重研究汉语语音学的规律。众所周知，用拉丁字母为汉字注音始自利玛窦的《西字奇迹》(1605)。1625年法国神甫金尼阁在利玛窦拉丁字母拼音方案的基础上，经修改、扩充，遂写出《西儒耳目资》一书。

中国著名语言学家罗常培先生曾指出，《西儒耳目资》的重要性首先在于用罗马字分析汉字的音素，使向来被人看成繁杂的反切，变成简易的东西；其次，用罗马字母标注明季的字音，使现在对于当时的普遍音，仍可推知大概；再有，给中国音韵学的研究，开出一条新路，使其后的音韵学者如方以智、杨选杞、刘献廷等，受到一定的影响。②但是金尼阁的成就除借助利玛窦的研究成果外，也从庞迪我等的汉语语音学研究中得到启示。金尼阁在追述《西儒耳目资》一书写作过程时，便提到："敝会(耶稣会)利西泰(玛窦)、郭仰凤(居静)、庞顺阳(迪我)实始之。愚窃比于我老朋而已。"③这段话说明庞迪我也是西方传教士中研究中国语音学的一位先行者。对此，我们还可再举一例：基歇尔(1601—1680)是位博学的耶稣会士，生于罗马。他曾致力于医学、数学、物理学、音乐、考古学以及火山的研究。他在罗马还创办了一座人类学博物馆，同时广泛参加国际上的学术活动。他是17世纪在欧洲与培根、韦伯和莱布尼茨齐名的享有盛誉的学者。当时在华的耶稣会士不断将他们对中国的印象传递至欧洲，这样又引起基歇尔对中国的浓厚兴趣。1667年他发表了著名的《中国图志》，内中他提出埃及的文明是全世界的

---

① 庞迪我《书信》 第98页

② 罗常培《耶稣会士在音韵学上的贡献》 载《中央研究院历史语言研究所集刊》第一本 第三分册 第268页(1930年)

③ 引自罗常培前引文

本源文明，而中国文明是从埃及文明中派生出来的。中国文字源于埃及文字。可以说基歇尔是欧洲影响广泛的“索隐学派”的先驱者之一。在研究中国语言文字的过程中，他特别写到，他对中国语音学的理解，得力于庞迪我对中国五音的论述。①

四　对庞迪我在华参加科学实践活动的历史评价

综上所述，我们可以看到在晚明时代，庞迪我在向中国介绍西方舆地学、天文学、数学、物理学、医药学、语言学和文学及哲学精华诸方面曾起到一定的先驱作用。这是他对东西方文化交流所做出的历史贡献。也是他平生最重要的功绩。

然而，尽管庞迪我曾积极投身于我国科学实践活动，同时带动熊三拔、阳玛诺等西方传教士也参与了上述科学实践活动并由此推动了中国与西方科学技术的交流，但他们的科学实践活动终归在晚明中国社会中并没有造成深刻的、广泛的、具有重大结构性的影响。在探索这一原因时，很多学者认为，中国传统文化是个封闭的体系，由此产生的排外心理是西方科学知识不能在中国广泛传播的根本原因。我们认为这类论断并不全面和客观。在晚明这一特定时代，不同的社会人群在文化观念上以及在对待外来文化的态度上自然会有不同的表现。而徐光启和李之藻等我国知识分子先进一翼对外来文化所持的开放态度则代表着时代精神的主流。事实上，与西方进行文化交流恰恰反映出中国传统文化的一种内在要求，或者说，是中国传统文化谋求自我更新、自我发展这一新趋势的反映。所以西方传教士所带来的新的科学思想和知识无不受到我国知识分子先进一翼的欢迎。至于在晚明中国与西方的科学与技术交流中，所以没有造成深刻的、广泛的、具有重大结构性的影响，从庞迪我的在华科学实践活动中即可找出部分答案来。

---

① 芒杰洛《神奇的土地》　夏威夷 1989 年版　第 157 页

（1）从庞迪我在华参与的科学实践活动中可看出，至晚明，在科学技术方面中国与西方国家仍处于各有所长的互补阶段。即使在西方国家领先一时的领域，双方也只存在着有限的差距。事实上在16世纪与17世纪之交，欧洲科学技术虽较中世纪已有长足的发展，但无论从理论或是从实践上来看，尚没有形成完整的、系统的近代科学体系。在当代科学史的著述中，一般认为1543年哥白尼《天体运行论》的出版标志着近代科学技术的起点，牛顿发表于1687年的《自然哲学的数学原理》则代表着近代科学体系的确立。而庞迪我来华阶段，近代科学正处于形成与发展的过程中。再就生产力发展水平而言，东西方社会也仍处于大体平行和平等的发展状态。在物质生产的总体水平上，西方并没有对中国形成优势；在文化上，更构不成强势文化。全部欧洲文明所造就出来的欧洲社会总体水平与中国相比仍不分伯仲。所以即使是把全部欧洲最先进的科学技术无障碍地在中国实施，也不可能造就出一个高于晚明文明水平之上的社会。欧洲科学技术优势的有限性不会不为利玛窦、庞迪我和熊三拔这些传教士所察觉，只是他们从不向中国知识分子坦言此点。一旦把话讲明了他们担心由此会失去自己的魅力和发言权。另方面像庞迪我在致古斯曼主教的信中所以一再贬低中国的科学发展水平，实际上是为了向欧洲宗教界证明他们在中国传教的价值并用来提高中国传教团在欧洲的地位和声誉。庞迪我和熊三拔参加中国修历一事，事实上被来华传教士们所利用并加以大肆喧染。因为修改历法所涉及到的数学问题并不复杂。

李约瑟曾指出，全部历法史就是不断试着调整那些无法调整的日数和无数置闰体系的历史。所以它在科学上的意义是不大的。传教士带给中国的仅仅是用几何分析法来解释行星运动的明确说明和运用这种方法所需要的欧几里得几何学。①

---

① 李约瑟《中国科学技术史》 科学出版社 1975年版 第四卷 第二分册 第525页 第529页

那么象修改历法这样“在科学上的意义是不大的”事件，为什么在晚明会产生一种轰动的效应呢？其一，由于对交食的预测在中国被赋予“上天示警”的特殊意义，甚至与王朝运数联系在一起。正因为中国朝野把预测交食看得如此重要，所以1610年12月15日的日食，在中国官员用旧法预测屡屡失误的时候，庞迪我等用西法准确进行了预报，自然格外引人注目。其二，自然是庞迪我他们不肯马上言明，预报交食仅仅涉及到简单的数学问题。相反地，他们要暗示，这种正确预报交食的方法源于基督教国家，只有信奉这唯一真教的人，才能发展出这样的科学。也正如李约瑟所指出，每一次交食的正确预报都被用来间接证明基督教神学是唯一的真理。①

然而西方科学对中国传统科学所具有的优势的有限性这一点，不久即为中国优秀知识分子所认识。像徐光启很快就掌握了西方相关的天文学知识。他不仅能对日食做出准确的预测而且后来他已能领导修历工作。徐光启所以敢说：“博求道艺之士，虚心扬榷，令彼三千年增修渐进之业，我岁月间拱受其成”，②并非他无藉地夸下海口，而是出于他对中国与西方科学技术发展差距的客观分析。这也就是他“超胜”思想的根据。也就是说，在中国与西方科学技术发展水平大致相当的情况下，中国与西方科学技术的交流只能起到互通有无，取长补短、相得益彰的作用，而绝不会形成一方造成另一方深刻的、广泛的、具有重大结构性影响的局面。

（2）我们更不能忽视这样的因素，即来华传教士中那些对“适应”策略持有异议的耶稣会士始终反对将传播科学知识与宣教活动相结合的做法。在中国知识分子与西方传教士探讨科学问题时，一些神甫所表露出来的“怍色”也是阻碍中国与西方科学技术交流

---

① 李约瑟《中国科学技术史》 科学出版社 1975年版 第四卷 第二分册 第673页

② 《徐光启集》上册 第73页

的一个重要因素。尽管徐光启试图寻找他们表露出“怍色”的理由，并对他们这种消极态度做出善意的解释，但在涉及科学技术交流方面，西方传教士的推诿态度已然引起中国知识分子的不满。像方以智在和意大利耶稣会士毕方济交谈后，对于毕方济回避探讨科学问题的态度表示了不悦。他在《膝寓信笔》中曾写道：“顷南中有今梁毕公（即毕方济），诣之，问历算奇器，不肯详言，问事天，则喜。”①中国是个具有无神论传统的国家。西方传教士这种重宣教活动，回避科技交流的态度本身就阻碍了东西方之间的文化交流。

在龙华民挑起“礼仪之争”后，庞迪我推行“适应”策略的天地已越来越狭小。到1615年，澳门耶稣会当局颁布的“通令”不但严厉批评利玛窦所推行的传教策略并明令禁止在宣传基督福音的过程中传播西方的数学和哲学思想，更不得参加中国的历法修改工作，即使是中国皇帝提出这种要求，也应当拒绝参加修改历法的工作。②在这种“通令”的制约下还能谈什么东西方文化交流！在以往，凡论及到万历朝西方传教士参与中国历法修改所以未获重大进展时，总是归因于中国官僚集团的保守态度和参与修历的中国学者内部学术思想的不统一。这当然是个原因。但上述耶稣会的“通令”已然禁止西方传教士参加中国历法的修改，这种激烈地反对中西方文化交流的立场，必然捆束住庞迪我等的手脚，也会使徐光启、李之藻等大惑不解。后来上述“通令”虽然撤销，但耶稣会内部策略思想上的这种摇摆和变动不能不说是影响到中国与西方文化交流的一个重要因素。

（3）阻碍中国与西方开展科学与技术交流的另一原因，就是在西方传教士向中国传播的科学思想中掺杂了一些错误的观念，甚至是一些荒谬的观点。由此引起一些中国科学家对西方科学体

---

① 方以智《膝寓信笔》

② 邓恩《一代巨人》 第125页

系的怀疑。此点与来华传教士本身的知识结构有直接关系。

以庞迪我为例，他的科学知识主要来自于在托莱多修道院求学时代所受的教育。庞迪我的老师们那时正热衷于以新经院哲学评注亚里斯多德学说。在宇宙论上，他们更局限于亚里斯多德-托勒密的天文学思想。这是因为在中世纪，西班牙在阿拉伯人占领时期（即所谓的"科尔多瓦时代"）成为欧洲文化最繁荣发达的国家，托莱多又是西班牙的文化中心。大量古代希腊科学文献在这里被译成阿拉伯文然后传向四方。亚历山大时代的天文学家托勒密融汇亚里斯多德的宇宙论写成《天文学大全》一书，在西方世界曾有广泛影响。10 世纪阿拔斯王朝的天文学家伊斯哈克将《天文学大全》译成阿拉伯文；查尔卡利又以此译本为据写出《托莱多天文表》。由于许多饱学的天文学家在托莱多从事研究工作，所以托莱多素有研究天文学的传统。

1085 年西班牙基督徒攻占托莱多以后，这里的大量阿拉伯科学文献开始译成拉丁文，其中就包括《天文学大全》和《托莱多天文表》。溶汇在这些天文著述中的亚里斯多德的宇宙论观点影响了一代又一代的托莱多学者。因而亚里斯多德的宇宙论也成为庞迪我的宇宙论的内核。这是与近代科学格格不入的。此外，在他的科学思想中还掺杂有一些其他古代和中世纪的科学成份，其中有些已过时，有些甚至是谬误的。所以他在中国也宣扬了一些错误的科学概念。如在《七克》一书中，他就介绍了西方的"四行"说。庞迪我在谈到应力克高傲情绪时，他写道："成万物有四行。土、水、气、火是也。成万罪有二行，好贵第一，贪财第二。"①事实上，庞迪我在这里宣扬的正是在欧洲久已盛行，承袭于古希腊的"四元素"说，或"四行"说。

在《天主实义续篇》中，庞迪我继续阐述"四行"说：

"四时之别，以扶人兽所资以生四液而保护之。春温以扶血。夏

① 庞迪我《七克》 卷一 页二二

炎以扶黄痰。秋躁以扶黑痰。冬冷以扶白痰也。若自冬之迫寒，俄入夏之猛热，其性相反物必受害。是以冬寒既极渐由春温而入夏。夏炎既极，渐由秋凉，而入冬矣。乃万形之物，取质于四行，据其性情各得其所。火至轻清跻于天域，使焰不下害。土至重浊，离天最远。水稍轻，则浮土之上。气轻重之间，则乘水上，而负火焉。四行之情相攻互敌，而攻敌之中，又有相和。土躁水湿相敌，乃以俱冷而和。水冷气热相敌，乃以俱湿而和。气湿火躁相敌，乃以俱热而和。火热土冷相敌，乃以俱躁而和。全敌而无和，物不生；竟和而无敌，物不成。和敌各半，造化并兴。然彼此力埒，则不相藉。或一强一弱，则强常胜，弱常负，而不相配，物俱难保矣。四行则强以攻者，弱以防；强以防者，弱以攻。如火性猛急，所遇即化，水弱反熄之。土性钝懦，化物最迟，火刚即变之。若此则其强弱适调，而后万物之造化存安甚顺也。"①

庞迪我这段娓娓长谈似乎在讲天地造化，"四行"的相生相克。事实上，庞迪我是含有更深层的谋算。其一，他通过对"四行"机理的介绍，实际上是在批驳中国传统的"五行"说。这也是在继续利玛窦的工作。当年利玛窦已敏锐感觉到，用"四行"说来驳倒"五行"说，是树立西方科学体系的"正确性"的一个重要方面。在论及"五行"说时，他认为在"四行"之外，"中国却很愚蠢地加进了第五个。根据中国人的理论，整个物质世界——人、动植物以及混合体——都是由金、木、水、火、土五种元素构成的"，②所以利玛窦在他的著述中，很多章节都渗入了有关"四行"说的介绍，他还曾在1598年专门撰写《四元行论》一卷。而且为他的宣传在中国知识分子中得到的反响而感到沾沾自喜：中国人"过去在知识问题上的极端盲目曾经很不理智地蒙闭了他们的眼睛，现在眼睛的确被打开了，看到了生活中更

① 庞迪我《天主实义续篇》 页十三 十四

② 《利玛窦中国札记》 上册 第106页

严肃的事物。"①而"四行"论，利玛窦把它当作打开中国人"眼界"的重要内容。所以庞迪我也是利用一切机会来宣扬"四行"说，其用意则在于批驳"五行"说，借以宏扬基督教文明。其二，庞迪我在详述"四行"之间的辩证依存关系时，他不是单纯揭示自然规律，而是引导人们去思考，为什么自然界会产生如此神妙的相互制约关系。而最终在于说明，这些现象都是冥冥之中，由唯一的造物主所安排。这一例子再次说明，庞迪我讲论科学是出于宣教的目的。

那么庞迪我所宣扬的欧洲的"四行"说是否较之中国传统的"五行"说更具有科学性呢？从科学史的角度来看，无论是"四行"说或是"五行"说都仅仅是人类观察和认识外部世界的阶段性成果，内中既含有对自然规律一定程度上的正确认识，也掺杂着许多不科学的、甚至是迷信的成份。

在中国，阴阳五行说大概衍生于殷周之际，表现出华夏先民认识和总结自然规律的强烈愿望。到汉代，终于形成以阴阳五行说为核心的宇宙图式。即认为万物的化生无不是五行相互作用的结果，而且赋予"五"字以特殊的符号意义：自然季候的变化规律被总结为"五时"（春、夏、长夏、秋和冬）；音律的变化归纳为"五音"（宫、商、角、徵、羽）；千变万化的颜色归诸为"五色"（青、赤、黄、白、黑）……。进而将人世间的变化特别是王朝的兴衰与更迭看作五行秉承"天意"运作的结果，遂使阴阳五行说蜕变为具有神学目的论的"天人感应"说。

"五行"说体现了中国人偏重直觉思维的特点，认识事物往往是借助在经验基础之上的类比和类推。这种学说的形成与农业社会的生产和日常生活紧密相关。象水、火、木、金、土都是生活和生产中不可缺少的物质，所谓"天生五材，民并用之，废一不可。"②具

---

① 《利玛窦中国札记》 下册 第483页 484页

② 《左传·襄公27年》

体来说，“水火者，百姓之所饮食也；金木者，百姓之兴作也；土者，万物之所资生也，是为人用。”①此外，水、火、木、金、土除作为供人消费或使用的物质外，它们本身还具有特殊的功能属性，而且它们之间还存在着一定的相互制约关系。就前者来说，“水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。”②从后者来看，人们甚至从日常生活和生产实践中都能观察得到：木生火、火生土、土生金、金生水、水生木这些现象。这也就是所谓的五行“相生”或“相胜”。这种“五行生胜”的思维定势本来是以一定的实践经验为基础的，因此，一旦把严格规定性的经验总结推向无比广阔的时空范围，把局部的经验当作普遍适用的规律，必然会引出荒诞不经的结论，甚至会走上神秘主义的歧途。事实上，天文学、数学、物理学、化学、医学中所孕含着的复杂的运动规律根本不可能完全用“五行生胜”的学说来做出解释。中国传统文化中的“五行”说带有鲜明的直观色彩和经验论特征。这种传统思维方式由于缺乏严密的逻辑推理体系和可以证伪的理论体系，因此，“五行”说在相当程度上曾阻碍了我们民族近代科学思想的形成和对自然规律的科学探索。

庞迪我在对中国传统文化中的“五行”说进行批评的同时，则着力宣扬“四行”说。那么“四行”说是否是优于“五行”说的科学结晶呢？对此，科学发展史已经做出了否定的回答。

“四行”说是由古希腊哲学家恩培多克勒首先提出的。按英国哲学家罗素的见解恩培多克勒是个“哲学家、预言者、科学家和江湖术士的混合体”。公元前440年是他的学术活动的鼎盛时期并由他提出了土、气、火与水四种元素为主体的宇宙论。其中每一种元素都是永恒的，它们可以按不同的比例混合，这样便产生了世界上形形色色的、变化着的复杂物质。根据恩培多克勒的说法，这四种

① 《尚书大传》
② 《尚书·洪范》

元素有时被爱结合起来，有时又被 斗争分离开。这就是在欧洲影响广泛的“四行”说的核心内容。①柏拉图的宇宙生成论基本上是重复恩培多克勒的说法。他认为土、气、火、水四种元素每一种都显然各为一个数目所代表而构成连比例，即火比气等于气比水，等于水比土。神用所有的元素创造了世界，因此它是完美的，而不会有衰老和疾病。它是由于比例而成为一个和谐的整体，这就使它具有友谊的精神，并且因此是不可解体的，除非是神使它解体。②这种具有浓厚神学目的论的宇宙模式在中世纪继续为基督教神学服务并成为庞迪我的宇宙观的核心内容之一。

那么庞迪我极欲在中国宣扬的“四行”说从科学史的发展角度应做何评价呢？具有讽刺意味的是当1613年金尼阁返回欧洲后，在他大肆宣扬在中国“四行”说已彻底战胜“五行”说不久，英国化学家罗伯特·玻义耳 通过实验已彻底推翻了“四行”说。③英国哲学家罗素则对“四行”说做了历史性结论。他认为恩培多克勒提出“四行”说以后，“古代人的化学走到这一步便停滞死亡了。这门科学始终没再进一步，直到后来回教的炼丹术家们从事探求哲人石、长生药以及把贱金属变为黄金的方法的那个时代为止。”④罗素在这里把“四行”说对科学发展所起到的阻止作用说得一清二楚。

通过上面对中国的“五行”说和欧洲的“四行”说的追述，可以说这两种宇宙模式都仅仅代表着人类认识自然界的阶段性成果，内中既包含了某种实践经验的总结，也充斥着许多背离自然规律的牵强附会的认识。而且无论“五行”说或是“四行”说都有着浓厚的神学目的论的色彩。这说明无论在东方或是在西方，在认识外部

---

① 罗素著 何兆武 李约瑟译《西方哲学史》 商务印书馆 1980年版 上卷 第86页

② 同上 第190页

③ 李约瑟《中国科学技术史》 第四卷 第二分册 第646页

④ 罗素《西方哲学史》 上卷 第72页

世界的长河中，主体意识的形成都需要一个漫长的过程。

正因为“四行”说像“五行”说一样作为一个宇宙论模式有着根本性的缺欠，因此在利玛窦和庞迪我着意宣扬“四行”说时，在我国部分知识分子中便不能不引起思想上的混乱。我们试举数例：

前面我们摘录了庞迪我在《天主实义续篇》中有关四液配四行和四行应四季的一段引文。庞迪我这段文字的核心思想在于说明四行与宇宙星辰的运作相关联，而星辰的运作又是受上帝的制约的。即从论理上来看，庞迪我仍深陷在星占说中没能自拔。从其宣传“四行”论的出发点来看，不外乎强调上帝对宇宙的制约作用。这种落后的宇宙观也曾使我国科学家受到一定的影响。像徐光启主张在“象数之学”的基础上进一步扩大研究范围并提出要“旁通十事”。其九，涉及到医学问题。他写道：“医药之家，宜审运气；历数既明，可以察知日月五星躔次，与病体相视乖和顺逆，因而药石针砭，不致差误，大为生民利益。”①这里依稀可看出“四行”应“四季”的西方星占说的痕迹。再如杨廷筠，可以说他已接受了“四行”说。在其《职方外纪序》中当论及地球构成时他写道：“天包火，火包气，气包水，水包土，重重包裹。人之肉目止见水土二行，不见气火二行。”②杨廷筠在《代疑篇》中又写道：“金偶然遇火则流，火偶然遇水则灭。若不相遇，终古不生不克。四行之用，一物不可少。……天何以动，地何以静，日月星辰何以峙，川何以流，四行何以生克，飞潜动植何以生长，何以收藏，物何以蠢，人何以灵，何以各循其轨，各安其类，无相假借，无相凌夺，此必有大主化成其间，不待智者能知之也。”③在这里杨廷筠已将“四行”生克当作造物主赋予宇宙的一种自然现象来看待，而不再提及“五行”。

---

① 《徐光启集》 下册 第338页

② 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第316页

③ 《天主教东传文献》(一) 第504—505页

杨廷筠全面接受"四行"说并不奇怪。他本人并不是科学家，对于自然现象从未做过研究。※他是出于宗教兴趣才皈依基督教的，所以对西方传教士的一些言论，特别涉及到自然现象的说教，他没有自己的主见。但是同样加入了基督教，但却有着科学知识的人，往往并不轻易地放弃"五行"说，而接受"四行"说。科学终究不是宗教。比如像李之藻，他最终仍坚持中国传统的"五行"说。在《同文算指序》中他写道："古者教士三物，而艺居一；六艺而数居一。数于艺，犹土于五行。"①也就是说李之藻并没有步利玛窦和庞迪我之后尘，人云亦云。像方以智，则用另种方式对"四行"说进行了批评。

方以智(1611—1671年)字密之，号曼公、浮山愚者，安徽桐城人。在政治上，他站在东林党人一边，而且他本人就是复社四公子之一。他具有深沉的历史责任感，"日与诸子画灰聚米，筹当世大计，或酒酣耳热，慷慨呜咽，拔剑砍地，以三尺许国，誓他日不相背负。"②在学术上，他是一位成绩卓著的科学家，著有《通雅》、《物理小识》、《浮山前集》、《药地炮庄》、《浮山文集前后篇》、《膝寓信笔》等多种。他的著作中，相当部分内容是专论天文学、算学、地理学、动植物学、矿学、医学、文字与音韵学等学科的科学问题。

方以智是位通古博今的大学问家，正如他自己所说："生今之世，承诸圣之表章，经群英之辨难，我得以坐集千古之智，折中其间，岂不幸乎！"③方以智不仅是位集中国古今知识之大成者，而且他善于学习和吸收西方先进科学知识，所谓"借远西为郯子"※※，正表明他对于外来文化所持的开放态度。

---

① 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 第267页

② 徐芳《愚者大师传》

③ 方以智《通雅》

※ 杨廷筠在《同文算指通编序》中自己承认："余晤西泰利公京邸，与谭名理累日，颇称金兰，独至几何、圆、弦诸论，便不能解。"

※※ 郯子为郯国大学问家。鲁昭公十七年孔子曾向郯子请教。

正如方以智在继承我国传统文化时，“考古所以决今，然不可泥古”一样，在他接触西方科学知识时，同样抱着一种独立思考和批判的态度。在方以智学术上最活跃的时期，利玛窦和庞迪我已先后做古，但方以智在和意大利耶稣会士毕方济以及德国耶稣会士汤若望的接触中，曾就天文数历等科学问题相互交换过意见，而且方以智还曾读过李之藻编辑的《天学初函》。庞迪我的《七克》就被收入《天学初函》之中。方以智读过《七克》一书后，认为《七克》，“为理学者也。”①前面我们已经指出，庞迪我在《七克》等著作中曾宣扬过“四行”说。这必然会引起方以智对于“四行”说和“五行”说的思考。事实上，有关“四行”说与“五行”说，在明清之际已引起我国学术界的普遍兴趣。方以智是当时众望所归的学者，所以也有人要求方以智对“五行”说和“四行”说做出他的判断。而方以智对于“五行”说和“四行”说这两种宇宙模式实际上都是抱着否定的态度。所以方以智不是直接来评论“五行”说或“四行”说，而是阐述了他的以“火”为中心的唯物主义一元论的宇宙观并以这种方式对“四行”说做了批评。

按照方以智的观点，“上律天时，凡运动皆火之为也”、“天恒动，人生亦恒动，皆火之为也”。“天非此火不能生物，人非此火不能自生”、“满空皆火，物物之生机皆火也”。通过上述引语可以看到方以智的创见在于，他披着五行尊火的传统外衣，把“火”视作大物理世界的“第一原理”，并洞察到对立物统一的自然运动规律。再从他“满空皆火”的命题来看，方以智坚持的是物质的实体是世界第一性的东西。方以智把物质生成放在“火”中，类似的学说在古希腊赫拉克里特的宇宙观中也曾有所表述，即，“火是原质，其他万物都是火而生成的。”然而赫拉克利特是个神秘主义者，信奉神学。他认为世界上所存在的“多”，其实在性远不如一，一就是神。②方以智则

① 方以智《膝寓信笔》

② 罗素《西方哲学史》 上卷 第65 71页

不仅通过“火”对世界生成的最初根源做出唯物主义的解释，而且他已经脱离古代人的局限，开始力求说明“运动的起源”了。①

综上所述，方以智火的一元世界观不仅区别于赫拉克利特的“火是原质”的学说，而且他的这种宇宙模式实际上也是对充满神学目的论的“五行”说和“四行”说的批判。事实上即使在西方，从科学史的角度来看，“四行”说与当时欧洲新兴的近代科学也显然是相背离的。

除“四行”说外庞迪我落伍于时代的科学观念，从他对于“固体水晶球”说的介绍上，同样表现得十分清楚。在《天主实义续篇》中，庞迪我写道：“昔西国有名士亚尔寄氏者（即亚利斯多德—引者），最精星学，曾以玻璃制一天球。日月五星列宿诸天，其顺逆迟速、朔望交会一一若天。古今人皆称聪明，世无比者。”②庞迪我在这里主要为的是说明天地万物造化的背后有一全能的造物主，即“日月星辰之上，必有无量能智一主。俾之永旋，奠其次列，俾恒守其铨序焉。”③所以对“固体水晶球”说的内容并没有展开。然而在平时他必会向中国知识界详述这一体系的理论。所以当“南京教案”始发后，他曾在《具揭》中用大量篇幅辩解说，他和他的会友所宣扬的宇宙观与中国人的宇宙观并不对立，以此来缓和中国社会上的反教情绪。关于这方面内容前章已详述，这里不再赘言。

庞迪我正如与他同一时代的其他耶稣会士一样，由于他们的世界观的落后性和科学知识上的局限性，特别涉及到宇宙结构这样带根本性的问题，他们的错误观点确实构成影响东西方文化交流的一大障碍。李约瑟对这点深有感触。他曾具体地指出，在宇宙结构问题上，传教士硬要把一种基本上是错误的图式（“固体水晶

① 有关方以智的科学思想在侯外庐《方以智的社会和哲学思想》一文中有详述，载《侯外庐史学论文选集》（下），第92—157页。

② 庞迪我《天主实义续篇》 页一三

③ 同上 页一七

球”说)强加给中国人所坚持的一种基本上是正确的图式(这种图式来自古“宣夜”说,认为星辰浮于无限的太空),这是令人遗憾的。此外,传教士们不顾第谷刚刚向赤道座标方向上前进了一步而又把不太令人满意的希腊黄道座标强加给基本上完全使用赤道座标的中国天文学,这实际上在科学研究中是一种倒退。也就是说,庞迪我等在中国的科学实践中并没有把欧洲的哥白尼和伽利略的先进学说介绍到中国来,而是致力于把在欧洲正被摈弃的宇宙结构模式强加给中国学者,所以李约瑟指出这是一种“荒谬立场”。①

这种“荒谬立场”在中国学术界引起三种不同的反应。其一,虽然应用庞迪我等介绍的新的测试方法,中国天文工作者在正确预报日食等方面取得了一定的进展,但传教士们所宣扬的落后的宇宙结构模式却为中国学者所拒绝。徐光启便是持这种立场的中国学者的典型代表人物之一。后来在他主持《崇祯历书》的编译过程中,便明确提出:“欲求超胜,必须会通,会通之前,先须翻译。”也就是说,徐光启是想通过翻译来吸收西方天文学中的先进科学知识为我所用,然后再谋求更大的发展。如何使这些西方的新知识为我所用,徐光启进一步指出:“翻译既有端绪,然后令甄明大统,深知法意者,参详考定,熔彼方之材资,人大统之型模”。②后两句说得分明,徐光启理想的历法不是将中国传统的历法体系全然摒弃而采用西方的历法模式,相反地,他是想用西方的先进测试技术与中国传统的历法模式相结合,最后编出一部“十倍前人”的历法,达到“超胜”于西方的最终目的。徐光启对于外来文化既能以开放的态度表示欢迎,同时又善于严格的甄别,因此,尽管庞迪我、熊三拔参与修改中国历法时,他们传播的是一种落伍于时代的宇宙结构模式,但由于中国学者坚持了自己原有的较之西方传教士所坚持的

---

① 李约瑟《中国科学技术史》 第四卷 第二分册 第644页 第646页
② 《徐光启集》 下册 第374—375页

里斯多德——托勒密模式的宇宙观更为近代化一些的科学思想，因而在吸收西方先进的计算技能的同时，却避免了因亦步亦趋而跌入错误的天文学模式之中的危险。

其二，如果说徐光启业已意识到西方传教士介绍的天文学模式中含有谬误之处，从而力主"熔彼方之材资，入大统之型模"，即尽量在科学实践中避免跌入错误的天文学模式，而我国的另一些科学家则已明确指出了西方传教士宣传的科学思想中的缺点。像我国科学家王锡阐就认为："有理而后有数，有数而后有法；然创法之人必通于数之变，而穷于理之奥。"从这一基本认识出发，王锡阐客观地指出西方传教士虽然在修正历法方面表现出长处，但他们所阐述的"理"（即有关天体运动的系统理论）却远未完善，所以王锡阐批评道："吾谓西历善矣；然以为测候精情可也，以为深知法意未可也。"①我国另位科学家方以智则更为深刻地指出，利玛窦和庞迪我等所宣传的"西学"，其不足之处正在于，"详于质测，而拙于言通几；然智士推之，彼之质测，尤未备也！"②方以智所谓的"质测"指的就是实验科学；"通几"就是哲学。在方以智看来，科学家必须一方面要投身于科学实践和实验，同时更要有完善的指导科学实践的理论。而在这两方面，"西学"都没有达到完美的境地。

通过徐光启为科学实践所确立的原则以及王锡阐和方以智的上述引语，可以看到在东西方文化交流的过程中，我国部分先进的知识分子既能以开阔的胸怀和全新的视角来吸收和会通"西学"中先进的科学成份，同时又具有一种敏锐的观察能力和批判精神，而且正是这种批判精神，使西方传教士为宗教目的而宣扬的伪科学成分在中国得到有效的遏制。

其三，我们在前文谈到晚明社会特点时曾指出，随着明代商品

① 阮元《畴人传》 卷三四

② 方以智《物理小识·自序》

经济的发展，在科学上，我国已开始进入传统科学技术的总结时期。还在利玛窦和庞迪我在我国传播西方科学知识之前，我国已有许多学者已自觉地投身于传统科学的整理与发掘工作，同时也表现出意欲在传统科学的基础上求得创新的意向。象邢云路就是这样一位在科学道路上孜孜以求、奋斗不已的学者，并也曾独立取得天文学上的一些成就。他曾对上自"四分历"下至"授时历"进行过系统的评述。邢云路也曾走出书斋，进行天文实测工作。像万历二十四年(1596)邢云路任河南佥事时，经他实测，立春、夏至和立冬诸日皆比按《大统历》推算要早一日。由此，他已痛感现行历法应当修改了！他也曾与徐光启、李之藻等一道参与了与庞迪我、熊三拔等共同修改中国历法之事。但很可能是庞迪我和熊三拔等所坚持的宇宙模式引起他对西方天文学的怀疑，所以他仍坚持走从中国传统天文学的整理与研究中寻求发展的道路并也取得一定的成就。早在万历三十六年(1608)他在兰州曾立 6 丈高的"表"进行冬至实测，算得回归年长度值为 365.24219 日，与理论值仅差两秒，这是我国古代也是当时世界上的最佳值。①其后，邢云路经过努力于 1616 年完成《七政真数》的编撰，1621 年又完成《古今律历考》一书。他虽然认为他的测验方法"至密"，但推测天启元年(1621)四月壬申朔日食与钦天监所推不合。至期测验，无论邢云路或是钦天监他们的预测都与"天"不合。钦天监姑且不论，就邢云路的天象观测方法来看也还存在着不足。我国清代学者梅文鼎在《历算书记》中曾评论邢云路的计算方法："于古法殊略；所疏授时法意，亦多未得其旨。"②邢云路虽然想从中国传统天文学中走出一条新路，但到 16 与 17 世纪之交，当近代科学的发展逐步超出民族界线成为整个人类共同财富之时，对于新的科学技术不能采取"拿来主义"

① 《科学史季刊》 1963 年第 6 期

② 席泽宗　吴德铎主编《徐光启研究论文集》 第 84 页

而一意想从传统科学中求得系统的发展这是十分艰难的。由于明末来华传教士他们自身的知识上的局限性，使他们不能把哥白尼和伽利略的最新科学成果介绍到中国来。又由于他们所介绍的西方宇宙结构模式有着本质上的缺欠，尚不能使我国的一些学者心悦诚服，因此，对他们的学说从怀疑到抵制，以至使邢云路这样的学者想从传统科学中再开辟出一条新的蹊径来。其结果，必然是延误了我国天文学与世界天文学接轨与融汇的时间。也使我国历法的修改工作出现一波三折的现象。

以上，我们从三个方面论述了在庞迪我来华时代西方传教士虽参与了我国的科学实践活动但终究没有在中国社会中造成深刻及广泛影响的原因。由此可见，过高评价西方传教士在17世纪初对我国科学技术新发展所起到的促进作用，甚至将17世纪初中国科学技术方面的新进展称之为"耶稣会士引发的科学革命"，这显然是有违于史实的。至于晚明庞迪我等西方传教士与我国知识分子先进一翼共同参与我国科学实践活动的历史意义，我们认为完全可以视作是16、17世纪之交中国与西方两大文明体系之间双向交流的具体体现。由于这种文化交流代表着人类文化未来的发展方向，因此有着历史上的积极意义。

那么具体到庞迪我个人，应如何对他做出较为恰当的历史评价呢？

庞迪我生长在地理大发现以后全球性激变的时代。东西方文明的激烈碰撞与冲突在庞迪我的身上留下了鲜明的印记并使他的社会实践活动带有复杂的跨文化的特征。

庞迪我虽然是一名来自"日不落"帝国的耶稣会士，但他在很大程度上克服了征服民族所惯有的主宰意识以及文化观念上的种族主义偏见，并勇于承认华夏文明体系存在的权利和合理性。在识别中国文化与西方文化二者的本质差异后，他又能包容这种差异，同时努力创造出一种感情移入式的对对方文化观念的理解和尊重

并力求寻找到中国文化与西方文化由此及彼的契合点，并将这种努力贯穿于他在华传教事业的全过程，即，他始终坚持耶稣会的“适应”策略，我们认为在西方殖民主义扩张与征服的年代庞迪我能有上述见解这是十分难能可贵的。这也是他超出那些着力维护基督教所谓的“纯正性”的他的同时代人的地方。

尤其是当庞迪我敏锐地体察到晚明中国社会内部所发生的历史性巨变后，他能主动地迎合中国社会的需要，以一介“西儒”的姿态逐步融入中国社会之中，通过介绍西方的天文学、数学和舆地学知识，以期达到与中国知识分子先进一翼结盟的目的。在这一过程中庞迪我不但身体力行而且还能带动其他一些传教士也投身于中国科学实践活动之中，使北京会院的宣教工作越来越具有一种文化交流的性质，并最终使他成为东西方文化交流的一个先驱者，我们认为历史将会记住庞迪我的这一形象。

但庞迪我又是一个忠实于自己信仰的传教士，他始终怀抱着使整个中国基督教化的这一梦想。他更不能彻底抛弃基督教文明优越性与普世性的这种根深蒂固的成见。带着这种具有目的论色彩的思维模式必然影响到他对中国文化观念和文化发展水平的客观评价，因此他也不可能把华夏文明的精华经吸收消化后，再向西方国家做出准确的介绍。又由于庞迪我受神学教育的制约，在他向中国介绍的西方科学知识中掺杂着相当部分落伍于时代，甚至是荒谬的成分，因此，在16、17世纪之交东西方文化交流的大潮中，庞迪我只能起到一种文化交流先驱者的作用，而不可能肩负起全面促进东西方文化交流的重任。这也再次证明，一个人很难超越他所生活在其中的时代。

正如我们在前言中所说，我们研究庞迪我的生平和业绩并不单纯是为了对庞迪我个人的历史功过做出客观的评价。我们研究庞迪我的目的也还在于通过他在华21年的社会实践活动可以引申出一些具有当代意义的启示，那就是：

(1) 人类自古便生活在地球上不同的地区，他们遇到的自然界的挑战各异，因而回应这些挑战的方式也是多种多样的。即每个社会在时空上都是独一无二的个体，或者说，每个社会都有自己的独特性。而且这种独特性集中体现在文明本质特征的稳定性上。除非自然环境发生超出人类抗拒力的巨变，那么任何一种文明从来不会不断地变换或偏离自己既定的发展轨道。

(2) 任何一个民族的"本位文明"都是特定时空的产物，因此都具有天然的合理性。它必然会随着适应自然环境的能力和手段的改善，而不断有所发展和前进。即使一时陷入"停滞"状态，这也仅仅是更大发展时期的孕育。因此没有哪一个民族的"本位文明"可以被界定为先验的就是一种"停滞"的文明，而另种文明却"命定"地独具优越性，只有这种文明才拥有无所不包的天启真理，以致于堪称"中心文明"并赋予其他系统的文明以示范和提供发展方向。

(3) 任何一种文明都有其自身发展的逻辑性和内在的方向性。但为了赢得自身进一步的发展，也总要从其他文明系统中获取激励性因素。所以不同文明系统之间的文化交流是种普遍的需求和一般性规律。把某些文明体系界定为"封闭"的体系的观点并不为人类文明发展进程所支持。但一种文明从另种文明中所吸取和溶汇的内容，基本上是高于自身文明发展水平而又属于人类共同精神财富的那部分内容。

(4) 人类文化的全球化进程和各民族文化的"寻根"进程是同步并行发展的。

只有在人类文化全球化的总体进程中，民族文化才能不断进步并使自身更具现代的形态。反之，也唯有各种类型的民族文化得到充分的发展，人类文化全球化的进程才能加快发展速率并使全人类的文化变得更加生动活泼，多姿多彩。

人类文化的全球化与民族文化意欲寻求更大的发展的倾向将

是一个互动的和循环不已的漫长进程。

在上述这个漫长的循环过程中，不同民族的文化在不同的历史时期对人类的进步将会做出各自独有的贡献。而不会有哪种文化将永远独领风骚：

“夫苍天日月星辰，恒恒运动，在东则旋西；至西复离西，向东瞬息不憩。其东西两所无异，何所拣择！”①

① 庞迪我《天主实义续篇》 页十六

后　记

在前言中，笔者曾谈到所以要奋力写作《庞迪我与中国》一书的原因。而该著作的最终完成，我却不能说完全是由于我个人努力的结果：中国社会科学院历史研究所宽松与温馨的学术环境为我完成庞迪我研究提供了根本性的保障。西班牙外交部为我创造了前往该国进行学术考察的机会，使我终于接触到一些有关庞迪我生平与业绩的宝贵资料，而且正是这些资料，使庞迪我的历史形象变得更为清晰和丰满起来。在本书写作的过程中，北京第二外国语学院的孙家堃、北京外国语大学的刘健、中国科学院自然科学史研究所的韩琦、中国军事博物馆的李斌、台湾淡江大学国际研究学院的熊建成、台湾清华大学历史研究所的黄一农以及西班牙国立图书馆的玛利阿诺·阿尔比略斯·费尔南迪兹(Mariano Albillos Fernandiz)、托莱多主教苏阿莱斯·德尔比亚尔(Suares del Villar)、巴尔德莫罗本堂神甫赫苏斯·埃雷罗(Jesus Herrero)、托莱多传教省档案馆的何塞·托雷斯(Jose Torres)、西班牙哥伦布到达美洲500周年纪念委员会秘书长梅塞德斯·巴劳(Mercedes Palau)、台湾大学的鲍晓鸥(Jose Eugenio Borao)，尤其是西班牙驻华使馆文化专员易玛(Inma Gonzalez Puy)小姐，他们或给我提供了有关的研究信息和资料，或给我以宝贵而又切实的帮助。在此我对他们表示诚挚的谢意。还有一些人的名字我没有写在这里，但当他们读到《庞迪我与中国》这部著作时，他们会感到他们正是我要动情地感谢的人。

《庞迪我与中国》一书是由西班牙政府资助用中文和西班牙文同时出版的。西班牙驻华大使胡安·莱尼亚(Juan Leña)先生在这

方面起到了关键性的作用。大使先生还为《庞迪我与中国》一书写了序言，使该书得以增辉，这是我们深为感谢的。

胡安·莱尼亚大使曾指出："国家之间的全方位的、带战略意义的关系，不可缺少文化联系。"我们深信《庞迪我与中国》一书的出版必然会在加强中西两国人民相互理解方面起到一定的积极作用。

北京图书馆出版社的曹鹤龙先生和刘卓英等同志为《庞迪我与中国》一书的出版付出了辛勤的劳动。在此向他们表示我的谢意。

中国社会科学院历史研究所　张　铠

1996 年 12 月

附　录

一　庞迪我年表

（中文数码表示阴历月份）

1571 年 4 月 24 日　　庞迪我出生在西班牙的巴尔德莫罗镇。

1589 年 4 月 6 日　　庞迪我在托莱多城加入耶稣会。时年 18 岁。是年利玛窦已在韶州开教。

1596 年 4 月 10 日　　庞迪我从里斯本出发，前往东方。同船有意大利耶稣会士龙华民。

1596 年 10 月 25 日　　庞迪我抵达印度的果阿并开始接触到佛教问题。利玛窦此时已在南昌立足。

1597 年 4 月 23 日　　庞迪我与龙华民等在远东传教团视察员范礼安和李玛诺神甫率领下离开果阿，前往澳门。7 月 20 日，庞迪我驶抵澳门并在澳门神学院继续神学课程的学习。该年李玛诺被任命为澳门神学院院长。

1598 年 7 月　　庞迪我接到被派往日本传教的指令。因日本发生动乱，庞迪我遂在澳门等待前往日本的时机。同年利玛窦随王忠铭首次晋京。

1599 年 10 月底　　为协助利玛窦二次北上进京，庞迪我被派往中国传教并在郭居静带领下利用广州集市贸易之机潜入中国大陆。

11 月 11 日，诸神瞻礼节之夜，庞迪我与郭居静着中国服装乘船北上。

1600年3月　　庞迪我与郭居静抵达南京并与利玛窦相会。

5月20日，庞迪我与利玛窦在中国修士钟鸣仁与游文辉陪同下，循大运河北上。

7月3日，抵临清并落入税监马堂股掌之中。

7月23日或24日，庞迪我与利玛窦一行抵达天津，仍在马堂控制之下。

10月末，万历皇帝下旨，令马堂将庞迪我等携带贡品列清单上报。在侯旨进京期间，马堂为窃夺宝石与庞迪我、利玛窦发生冲突。

1601年1月9日　　庞迪我与利玛窦接到进京呈献"贡品"的"圣旨"，遂冒严寒北上。

1月24日，庞迪我与利玛窦来到北京。

1月25日，庞迪我与利玛窦向万历皇帝进献"贡品"。

1月底至2月，庞迪我与利玛窦进宫调理自鸣钟。庞迪我开始教四名太监弹奏"古翼琴"的技法。

3月，庞迪我与利玛窦被捕，关入"会同馆"。在"会同馆"中，庞迪我与利玛窦从来自西域的"贡使"处，得知马可·波罗游记中所说的"契丹"即是中国；"汗八里"实为北京。

3月下旬，庞迪我与利玛窦获"觐见"万历皇帝的殊荣，即向"龙座"朝拜。

5月28日，在吏部给事中曹于汴帮助下，庞迪我与利玛窦迁出"会同馆"，在宣武门附近租房暂居。后万历皇帝准予他们在北京居留并给予生活津贴。从此，庞迪我与利玛窦在北京开始做着"合儒"、"补儒"的工作，以期达到"超儒"的目的。

1602年3月9日　　庞迪我从北京给他在西班牙的导师托莱多主教路易斯·德古斯曼写了一封长信，即《一些耶稣会士进入中国的记实及他们在这一国度看到的特殊情况及该国固有的引人注目的事物》。该历史文献在欧洲用西班牙文、德

文、法文、拉丁文和英文多次刊印。

庞迪我来京后，曾对北京确切的纬度用星盘做了两次实测并将北京位于北纬40度的信息告诉了欧洲的会友。这是庞迪我对世界地理学的新贡献。

8月10日，澳门神学院院长李玛诺奉范礼安之命前往中国视察工作，并于该日抵京。在京期间，他深为北京会院传教工作的成绩感到欣慰。

10月10日，李玛诺在与利玛窦详尽讨论耶稣会在华传教策略后，离京返回南方。后范礼安任命李玛诺负责中国南方三个会院的宣教工作。

1603年前后　庞迪我与利玛窦曾前往保定地区开展宣教活动。该地已有150多人皈依基督教。

在北京会院中，利玛窦主要致力于用中文写作以及与中国士大夫的交往。庞迪我则负责发展新教民的工作。

1604年　范礼安神甫准予庞迪我发"四大圣愿"。

这年，徐光启考中进士。后考选为翰林院庶吉士。此后，徐光启经常到北京会院与利玛窦、庞迪我探讨科学问题。该年费奇观来到北京会院。

1605年8月27日　庞迪我与利玛窦等迁居"南堂"。该年庞迪我又到保定地区传教，但他的主要精力仍投入在北京郊区的传教活动中。后庞迪我在京郊开拓的传教工作由费奇观承担。

1606年1月20日　范礼安神甫欲来华视察中国传教团的工作，但在澳门病逝。

3月，黄明沙修士在广州遇害，该地出现反教风波。韶州会院亦受牵连。

同年，南京爆发刘天绪等49人武装起义事件，南京会院也遭遇反教风波。

8 月 15 日，利玛窦在写给耶稣会总会长阿桂委瓦神甫的信中，对庞迪我提出严厉批评并内定龙华民为他的接班人。

9 月，利玛窦与徐光启开始翻译《几何原本》。

1607 年 5 月 24 日　　利玛窦与徐光启译出《几何原本》前六卷。

10 月 18 日，利玛窦在致耶稣会总会长阿桂委瓦的信中，附有一份费奇观关于庞迪我在京郊传教功绩的报告。利玛窦实际上是用这一报告缓和前一年致阿桂委瓦信中对庞迪我过重的批评。

这一年，意大利耶稣会士熊三拔来京。

1608 年　　万历皇帝降旨，召庞迪我和利玛窦进宫绘制《坤舆万国全图》。

利玛窦开始写回忆录。该回忆录手稿经金尼阁整理于 1615 年以《利玛窦中国札记》为书名在欧洲出版。内中多处提及庞迪我在华传教业绩。

同年，李玛诺回澳门为中国传教团筹集经费。龙华民升任南方三个会院的负责人。

1609 年 2 月 15 日　　利玛窦在致远东副省会长巴范济的信中全面阐明他的在华传教策略思想。从中可看出，围绕在华传教策略耶稣会内部已经出现分歧。

1610 年 5 月 11 日　　利玛窦在京病逝。庞迪我任北京会院代理监督。庞迪我在孙元化建议下，向万历皇帝上疏为利玛窦申请墓地并获准。

12 月 15 日，北京出现日食。钦天监预测交食不确，朝野震惊。五官正周子愚建议请庞迪我、熊三拔参与中国历法修改工作。由此，庞迪我开始参与中国历法的修改。

1611 年夏　　庞迪我与熊三拔应徐光启之邀共同增定《几何原本》。

11 月 1 日，龙华民来京后主持了利玛窦的葬礼。龙华民对利

玛窦和庞迪我推行的“适应”策略提出全面批评，由此揭开“礼仪之争”的序幕。

1612年1月7日　礼部奏：“翰林检讨徐光启、南京工部员外郎李之藻亦皆精心历法，可与（庞）迪峨（我）、（熊）三拔同译洋法。”庞迪我主要负责勘测从广州到北京各大城市的纬度。大约在此年前后，庞迪我与孙元化合撰《日晷图法》一书。

该年9月，庞迪我与熊三拔遵照万历皇帝的旨意绘制了一张《万国地海全图》，经倪雅谷修士裱饰后悬挂宫中，并受万历皇帝和皇亲国戚的好评。

在绘制《万国地海全图》后，庞迪我又根据《万国图志》的主要内容写了一部有关世界地理的概述。他的这部书稿后来由艾儒略进行整理，于天启三年（1623年）以《职方外纪》这一书名刊刻面世。

1613年　李之藻再次上疏万历皇帝，力主请庞迪我等将西方“有用之书”尽快译成中文。

徐光启因受排挤，到天津屯田。在家书中徐光启提到庞迪我曾教他西洋制露法。

1914年　庞迪我所著《七克》一书付梓。徐光启曾为之“笔削并撰《克罪七德箴赞》”。曹于汴等士大夫为该书写序和跋。

1615年　沈淮从北京来到南京任礼部侍郎。龙华民在南京推行“激进”的宣教策略，引起南京社会的不满，反教风潮已在孕育之中。

1616年五月　沈淮向万历皇帝上《参远夷疏》，力主驱逐庞迪我等西方传教士并由此引发“南京教案”。

杨廷筠为平息这场反教风潮遂写《鹑鸾不并和鸣说》，指出基督教不是白莲教，因此应区别对待。

七月，徐光启结束在天津的屯田，重踏官场，仍任翰林院检讨。同月，徐光启向万历皇帝呈进《辨学章疏》，阐述“天学”能

起到“补儒易佛”的作用。

七月，庞迪我从“邸报”上读到沈漼的《参远夷疏》，预感到反教风潮将席卷中国。为平息这场反教运动，他写下《具揭》一文，从“适应”策略的角度为西方传教士进行辩护，并派信使将《具揭》送往南京会院。

在南京官方逮捕王丰肃和谢务禄的过程中，沈漼从南京会院搜出《具揭》并以此作为庞迪我窥伺中国机要的罪证，于同年八月和十二月又两次向万历皇帝上疏，要求严惩西方传教士。

十二月二十八日，万历皇帝下达“禁教令”，庞迪我、熊三拔、王丰肃和谢务禄被驱逐出中国。

1617年3月18日　庞迪我与熊三拔离开北京，途经南京、杭州，最后抵达广州。拘押7个月后，庞迪我一行被驱逐到澳门。

大约在1616年或1617年以前，庞迪我曾写下《天主实义续篇》。

1618年四月　庞迪我曾再次上疏万历皇帝：“惟圣明垂怜，候风便还国。若寄居海屿，愈滋猜疑。乞并南部诸处陪臣，一体宽假。”

然而“疏上不报”。此时庞迪我已重病在身，于1618年7月9日病逝于澳门，终年47岁。（有的宗教史著中谓庞迪我于1618年1月在澳门病逝。）

二　主要外国人名译名表

（按书中出现顺序）

庞迪我（Diego de Pantoja，1571—1618）

罗耀拉（Ignacio de Loyola，1491—1556）

沙勿略(S. Francisco Xavier,1506—1552)
利玛窦(Matteo Ricci,1551—1610)
古斯曼(Luis de Gusman,1546—1605)
龙华民(Nicolas Longobardi,1559—1654)
熊三拔(Sabbathin de Ursis,1575—1620)
阳玛诺(Emmanuel Diaz,Jr.,1574—1659)
艾儒略(Jules Aleni,1582—1649)
拉达(Martin de Rada)
高母羡(Juan Cobo,?—1592)
范礼安(Alexandre Valignani,1538—1606)
罗明坚(Michel Ruggier,1543—1607)
李玛诺(Emmanuel Diaz,Sr,1559—1639)
郭居静(Lazare Cattaneo,1560—1640)
汤若望(Jean Adam Schall von Bell,1591—1666)
拉斯卡萨斯(B. de las Casas,1470—1566)
金尼阁(Nicolas Trigault,1577—1628)
邓玉函(Jean Terrenz,1576—1630)
毕方济(François Sambiasi,1582—1649)
费奇观(Gaspard Ferreira,1571—1649)
闵明我(Domingo Navarrete,1655—1669 在华)
王丰肃(Alphonse Vagnoni,1566—1640)
杜禄茂(Tedeschi Barthél,1604—1609 在华)
林斐理(Da Silva Félic,1605—1614? 在华)
黎宁石(Pierre Ribero,1604—1640 在华)
罗如望(Jean de Rocha,1598—1623 在华)
骆入禄(Jerôme Rodriguez,1605—1630 在华)
巴范济(Francesco Pasio,1554—1612)
南怀仁(Ferdinand Verbiest,1623—1688)
利类思(Ludovicus Buglio,1606—1682)
安文思(Gabriel de Magalhaes,1609—1677)
卫匡国(Martin Martini,1614—1661)

谢务禄(Alvare de Semedo,1585—1658)

许理和(E. Zürcher)

史惟贞又作史百度(Von Spiere,又作Spira,1613—1628在华)

克鲁斯(Gaspar da Cruz)

鄂本笃(Bento de Goës,1562—1607)

基歇尔(Athanasius Kircher,1601—1680)

三 参考书目

主要中文参考书目

1. 利玛窦著 何高济等译《利玛窦中国札记》 中华书局 1983年版
2. 埃德蒙·帕里斯《耶稣会士秘史》 中国社会科学出版社 1987年版
3. 裴化行著 管震湖译《利玛窦评传》 商务印书馆 1993年版
4. 庞迪我《七克》 天学初函本
5. 裴化行《明代闭关政策与西班牙天主教传教士》 载《中外关系史译丛》第四辑 上海译文出版社 1988年版
6. 《利玛窦全集》 台湾光启出版社 1986年版
7. 印任光 张汝霖《澳门纪略》 广东高等教育出版社 1988年版
8. 庞迪我 熊三拔等《具揭》 万历刻本
9. 博克舍编注《十六世纪中国南部行记》 中华书局 1990年版
10. 张廷玉等《明史》 中华书局 1974年版
11. 文秉辑《定陵注略》 1959年抄本 现存中国社会科学院历史研究所图书馆
12. 李东阳 申时行编《大明会典》 新文丰出版公司 1976年版
13. 姚广孝等撰《神宗实录》 影印抱经楼本
14. 罗光《利玛窦传》 台湾辅仁大学出版社 1982年版
15. 姜绍文《无声史诗》 翠琅玕馆丛书本
16. 王圻《续文献通考》 商务印书馆 1936年版
17. 汤若望《进呈书像》
18. 利玛窦《畸人十篇》 天学初函本
19. 谷应泰《明史纪事本末》 中华书局 1977年版

20. 埃里克·威廉斯《加勒比地区史(1492—1969)》 辽宁人民出版社 1976年版
21. 埃里克·威廉斯《特里尼达和多巴哥人民史》 吉林人民出版社 1973年版
22. 方豪《中国天主教史人物传》 中华书局 1988年版
23. 裴化行《天主教十六世纪在华传教志》 商务印书馆 1936年版
24. 孟森《明清史讲义》 中华书局 1980年版
25. 顾起元《客座赘语》 金陵丛刻
26. 李日华《紫桃轩杂缀》 孙男新枝 琪枝 昂枝校本
27. 孙承泽《春明梦余录》
28. 林金水《利玛窦交游人物表》 载《中外关系史论丛》第1辑 世界知识出版社 1985年版
29. 王重民辑校《徐光启集》 上海古籍出版社 1984年版
30.《增订徐文定公集》 徐家汇天主堂 1933年刊行
31. 艾儒略《职方外纪》 天学初函本
32. 丁志麟《杨淇园先生超性事迹》
33. 席泽宗 吴德铎主编《徐光启研究论文集》 学林出版社 1986年版
34. 艾儒略《性要觕述》
35. 徐昌治辑《破邪集》 咸丰重刻本
36. 费赖之《入华耶稣会士列传》 商务印书馆 1938年版
37. 许良英 范岱年编译《爱因斯坦文集》 商务印书馆 1976年版
38.《侯外庐史学论文选集》 人民出版社 1988年版
39. 杨廷筠《绝徼同文纪》
40. 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》 中华书局 1989年版
41. 陈子龙《明经世文编》 中华书局影印本
42. 张燮《东西洋考》 中华书局 1981年版
43. 茅元仪撰《石民四十集》
44. 梁家勉《徐光启年谱》 上海古籍出版社 1981年版
45. 沈德符《万历野获篇》 中华书局 1980年版
46. 张维枢《大西利西泰子传》
47. 谢肇淛《五杂俎》 中华书局 1958年版

48. 李之藻编《天学初函》 台湾影印本
49. 杨廷筠《天释明辨》
50.《天主教东传文献续编》(一)(二) 台湾学生书局 1986年再版
51. 谢和耐著 耿昇译《中国和基督教》 上海古籍出版社 1991年版
52.《普列汉诺夫选集》 三联书店 1967年版
53. 庞迪我《天主实义续篇》 载《天主教东传文献续编》(二)
54. 方豪《方豪六十自定稿》 台湾学生书局 1969年版
55. 韩霖《铎书》 崇祯刻本
56. 孙柳庭《舆地隅说》
57. 郁永河《裨海纪游》 台湾文献丛刊本
58. 永瑢编修《四库全书总目》 中华书局 1981年版
59. 王丰肃著 徐光启校《推原正道》
60. 杨振鸿《杨淇园先生年谱》 商务印书馆 1944年版
61. 艾儒略《大西西泰利先生行迹》 陈垣校刊本
62.《仁和县志》 康熙年修
63. 方豪《李之藻研究》 台湾商务印书馆 1966年版
64. 潘锡恩《乾坤正气集》 台北 1996年版
65. 陈垣《陈垣学术论文集》 中华书局 1980年版
66. 耶律楚材《湛然居士文集》 中华书局 1986年版
67. 程巨夫《雪楼记》
68.《中国史稿》 第五册 人民出版社 1983年版
69. 穆尔著 郝镇华译《一五五〇年前的中国基督教史》 中华书局 1984年版
70. 艾儒略《熙朝崇正集》
71. 罗常培《耶稣会士在音韵学上的贡献》 载《中央研究院历史语言研究所集刊》
72. 罗念生等译《伊索寓言》 人民文学出版社 1981年版
73. 石介《徂徕石先生文集》 中华书局 1984年版
74. 熊开元《鱼山剩稿》
75. 薄树仁编《中国传统科技文化探胜》 科学出版社 1992年版
76. 方以智《通雅》 琴书阁藏版 《物理小识》 康熙甲辰重订本

77. 徐芳《愚者大师传》
78. 阮元《畴人传》 商务印书馆 1955年版
79. 李约瑟《中国科学技术史》 科学出版社 1975—1978年版
80. 罗素著 何兆武 李约瑟译《西方哲学史》 商务印书馆 1980年版
81. 李宗桂《中国文化概论》 中山大学出版社 1989年版
82. 李慎之《中国哲学的精神》 载《太平洋学报》 1993年第1期
《全球化与中国文化》 载《太平洋学报》 1994年第2期
《亚洲价值与全球价值》 载《太平洋学报》 1995年第2期
83. 成中英《二十一世纪:中西文化的融合与中国文化的世界化》 载《太平洋学报》 1995年第1期
84. 樊洪业《耶稣会士与中国科学》 中国人民大学出版社 1992年版
85. 孙尚杨《基督教与明末儒学》 东方出版社 1994年版

主要外文参考书目

1. 胡安·贡萨雷斯·德门多萨《中华大帝国史》(Juan Gonzales de Mendoza, Historia de las Cosas más Notables、Ritos y Costumbres del Gran Reyno de la China) 马德里1944年版
2. 维森斯·比维斯主编《西班牙与美洲社会经济史》(J. Vicens Vives, Historia de España y America Social y Economica) 西班牙1974年版
3. 华金·吉尔·卡尔沃《托莱多历史上的耶稣会》(Joaquin Gill Calvo, La Compañia de Jesus en la Historia de Toledo) 托莱多1979年版
4. 维利亚尔主编《16—17世纪西班牙美洲在亚洲的扩张》(T. Villar, La Expansion Hispaño americana en Asia, Siglos XVI y XVII) 墨西哥1980年版
5. 庞迪我《一些耶稣会士进入中国的记实及他们在这一国度看到的特殊情况及该国固有的引人注目的事物》(Diego de Pantoja, Relaçion de la Entrada de Algunos Padres de la Compañia de Jesus en la China, y Particulares Successos que Tuvieron, y de Cosas Notables que Vieron en el Mismo Reino)塞维利亚1605年版(该文献在本书中简称《书信》)
6. 《耶稣会名人传》(Varones Ilustres de la Compañia de Jesus) 托莱多

1891 年第二版(原书前无著者名字)
7. 钟鸣旦《杨廷筠:中国晚明的儒士与基督徒》(N. Standart, Yan Ting yun, Confucian and Christian in Late Ming China) 莱顿 1988 年版
8. 拉克《亚洲促进欧洲的形成》(D. F. Lach, Asia in the Making of Europe) 芝加哥 1965 年版
9. 古斯曼《耶稣会在东印度、日本及中国传教史》(Luis de Gusman, Historia de las Misiones de la Compañia de Jesus en la India Oriental, Japan y China) 阿尔卡拉 1601 年版
10. 卡明斯《礼仪问题:闵明我与中国耶稣会士》(J. S. Cummins, A Question of Rites-Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China) 英国剑桥 1993 年版
11. 博克舍《军事教会与伊比利亚的扩张》(C. R. Boxer, The Church Militante and Iberian Expansion) 巴尔的摩与伦敦 1978 年版
12. 理查德·科涅茨科《拉丁美洲:殖民时代》(Richard Konetzke, America Latina: La Epoca Colonial) 西班牙 1974 年版
13. 戴维《西方在亚洲的殖民主义与基督教》(M. D. David, Western Colonialism in Asia and Christianity) 德里 1988 年版
14. 邓恩《一代巨人:明末来华耶稣会士的故事》(G. H. Dunne, Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty) 印第安纳 1962 年版
15. 史景迁《利玛窦的记忆之宫》(J. D. Spence, The Memory Palace of Matteo Ricci) 美国 1984 年版
16. 拉斯卡萨斯《西印度毁灭简史》(B. de las Casas, Brevisima Relacion de la Destruccion de Las Indias) 巴塞罗纳 1979 年版
17. 拉斯卡萨斯《布道文集》(B. de las Casas, Doctrinas) 墨西哥 1951 年版
18. 多宾斯、道蒂《秘鲁文化史》(H. E. Dobyns and P. L. Dought, Peru-A Cultural History) 纽约 1976 年版
19. 卡斯特里阿诺斯《古巴印第安人起义史(1520—1550)》(J. Castellanos, Cronica de la Rebelion de los Indios de Cuba, 1520—1550) 哈瓦那 1959 年版
20. 拉斯卡萨斯《西印度史》(B. de las Casas, Historia de las Indias) 墨西哥

1965年版
21. 华金·阿科斯塔《新格拉纳达的发现与殖民》(J. Acosta, Descumbrimiento y Colonizacion de Nueva Granada) 哥伦比亚1942年版
22. 罗伯特·里卡德《墨西哥的精神征服》(R. Ricard, The Spiritual Conquest of Mexico) 加利福尼亚大学出版社1974年版
23. 阿伦《京廷之耶稣会士》(C. W. Allan, Jesuits at the Court of Peking) 新加坡版(原书未注明出版年代)
24. 科尔里奇《沙勿略的生平和书信》(H. J. Coleridge, The Life and Letters of St. Francis Xavier) 伦敦1902年版
25. 布莱尔与罗伯逊《菲律宾群岛(1493—1898)》(E. H. Blair and J. A. Robertson, The Philippine Islands, 1493—1898) 克利夫兰1903—1909年版
26. 《耶稣会历史档案》(ARSI, Archivum Historicum Societatis)
27. 闵明我《大中华传教团以前以及当代之争论》(Domingo Navarrete, Controversias Antiguas y Modernas de la Mission de La Gran China) 马德里1679年版
28. 费尔南多·马特奥斯《沙勿略的后继人》(Fernando Mateos, Sucesores de Xavier) 西班牙1983年版
29. 肖努《菲律宾和伊比利亚的太平洋(16—18世纪)》(P. Chaunau, Les Philippines et le Pacifique des Iberiques, XVI, XVII, XVIII, Siecles) 巴黎1960年版
30. 阿利普《菲律宾与中国十个世纪的交往》(E. M. Alip, Ten Centuries of Philippine Chinese Relations) 马尼拉1959年版
31. 舒尔茨《马尼拉大帆船》(W. L. Schurz, The Manila Galleon) 纽约1959年版
32. 利文森《儒教的中国及其当代命运》(Levenson, Confucia China and its Modern Fate) 美国1968年版
33. 博克舍《日本的基督教世纪》(C. R. Boxer, The Christian Century in Japan) 加利福尼亚大学出版社1951年版
34. 谢务禄《伟大与名声显赫的中华帝国史》(Semedo, The History of that Great and Renowned Monarchy of China) 英国1655年版

35. 许理和《中国首次反基督教运动(1616—1621)》(E. Zürcher, The First Anti-Christian Movement in China, 1616—1621) 莱顿 1971 年版
36. 芒杰洛《神奇的土地》(D. E. Mungello, Curious Land) 夏威夷 1989 年版
37. 《国际亚洲研究所通讯》(International Institute for Asian Studies: Newsletter) 1995 年第 4 期,第 52 页
38. 德赫格内《来华耶稣会士文集(1552—1800)》(J. Dehergne, Repertoire des Jesuits de Chine, 1552—1800) 罗马 1973 年版

版权归作者所有

天主教在线
www.ccccn.org