

泰西儒士利玛窦

葛洪著 王宇/译

954.6

中国对外文化出版公司



2000
B919.954.6

1
乙

利士儒西泰

中外关系史知识丛书

总顾问：陈高华

顾问：(以姓氏笔划排列)

王希隆 王邦维 厉声 刘迎胜

吴焯 林金水 林悟殊 林梅村

周发祥 周燮藩 茶新江 耿昇

萧国良 韩昇

主编：余太



目 录

第一章 自豪的洛雷图少年	1
黎明序曲.....	1
神圣的洛雷图.....	5
罗马学院的大学生活.....	8
踏上不归途	13
第二章 拓荒苦旅（上）：磐石初开	19
仙花寺僧	19
韶州磨难	26
泰西儒士	29
首途晋京	37
第三章 拓荒苦旅（下）：帝都遗梦	44
至尊囚徒	44
神奇的西方贡物	51
闻名遐迩的利进士	61

赐葬	68
第四章 放眼中华：一个柏拉图式的世界	72
《利玛窦中国札记》	72
泱泱帝国，繁庶之邦	76
百工技艺，巧中藏拙	81
千年神韵，西音注之	87
孔孟圣贤，儒士则之	92
严守非攻，夷夏有别	98
商贾富国，采樵扰民	103
百官为政，良莠不齐	109
第五章 天儒之间	118
撰益世奇文	118
释天主尊严	122
作合儒之想	125
兴易佛之征	134
第六章 “中国神灵”	141
“中国神灵”	141
墨太素	144
徐光启	151
王侯贵胄	157
世纪之会：利玛窦和他的中国知交	161

第七章 西风初度（上）：利玛窦与中国天文学	165
褒扬与贬抑	165
奇器娱人	172
九重天相包如葱头	177
探天之高远，测地之广袤	181
锋芒初试	185
第八章 西风初度（中）：利玛窦与中国数学	193
举世无一人不当学之书	193
《九章》注西法，中西骈附丽	200
鸳鸯绣罢，金针度人	203
第九章 西风初度（下）：利玛窦与中国地理学	211
摹绘万国，声著中华	211
时雨新知	216
地方乎？地圆乎？	220
仰慕、寻根与诘难	222
Cathay 之谜	229
第十章 乘风九万里，东西天地宽	236
参考书刊目录	250

第一章 自豪的洛雷图 少年

黎明序曲

意大利文艺复兴的汹涌浪潮打破了中世纪的千年沉寂，黑沉沉的天空被掀开了一角，寒凉的晨光如洪水般不可阻止地涌入大地，寥寥晨星宁静地俯瞰着久违了的大地。黑夜已经过去了，黎明的序曲已经奏响。

早在 11 世纪，意大利北部的威尼斯、热那亚、比萨等城市已经垄断了欧洲和西亚各国的贸易。威尼斯商人穿梭往返于东方各国和香槟市集之间，积聚了大量财富。13 世纪初，拉丁帝国建立后，威尼斯在近东建立了许多殖民地，独霸了东西方贸易。1317 年，威尼斯商人开辟了一条经直布罗陀海峡直达英国和佛兰德尔的海上航路。海上航路的开辟，便利了商品流通，使贸易量猛增，从而刺激了意大利的手工业、商业和银行业的发展。14~15 世纪威尼斯、佛罗伦萨等城市先后出现了资本主义性质的手工业作坊或手工工场。1338 年，佛罗伦萨已有二百多家呢绒纺织工场，从业工人三万人，占全城人口的三分之一，年

产呢绒七八万匹；它的丝织业和锦缎业远近闻名，畅销西欧各大城市；它还拥有“银行城”的美誉，银行业十分发达，分行遍及欧洲各地，经常贷款给教皇和帝王公侯。威尼斯的丝绸、玻璃制造业、造船业都十分兴盛。在13世纪的最后十年，威尼斯已能建造帆桨并用的巨舰。15世纪中期，威尼斯拥有一支庞大的商业船队，船员达一万一千人。

新的经济因素必然催生新的文化。君士坦丁堡陷落后，许多拜占廷学者逃到意大利讲学，意大利迅速掀起研究古典文化的高潮。新兴资产阶级学者广泛搜集古代希腊罗马的哲学、文学、艺术作品和历史文物，古为今用，从古典文化中吸取养料，创造资产阶级新文化。14~16世纪，意大利已逐步发展成为文艺复兴运动的中心，佛罗伦萨、罗马、米兰、威尼斯、那不勒斯等城市学者云集，群星荟萃。在众多的文学家、艺术家中，马尔凯省的拉斐尔(1483~1520年)以卓越的成就与达·芬奇、米开朗基罗并称“文艺复兴三杰”。拉斐尔以绘制各种圣母像闻名于世，他笔下的圣母一扫神秘主义和禁欲主义阴影，温婉美丽，是一个充满爱和美的世俗母亲的完美形象。这一场以人文主义为核心的文艺复兴运动，打着复兴古典文化的旗帜，真正目的在于为资产阶级思想张目，为发展资本主义开辟道路，它的斗争矛头首先指向代表封建神权统治的教会。

中世纪中晚期，教皇的威信一落千丈，修道士的腐化堕落引起社会普遍憎恶，尤其是出卖“赎罪符”及圣职，严重损害了教会在民众心目中的形象。在这样的历史背景下，德国教士

路德发起了宗教改革运动，否定罗马教廷，另立新教。路德一方面猛烈抨击天主教教会的种种弊端，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，主张废除寺院制度，不承认教士是上帝在尘世的代表以及由此而取得的特权；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的思想。显然，这种新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。宗教改革运动迅速在欧洲蔓延，它激发了民族主义情绪，为渴望平等与自由、反对教会腐败堕落的广大下层人民提供了行动纲领，向传统的天主教和罗马教皇的统治地位发起了强大的挑战。

面对如火如荼的宗教改革运动，一场与之相对抗的改革很快掀起了高潮。这场由罗马教皇亲自发起的自上而下的运动，以教会自我纯洁、自我改革为核心内容。1545年到1563年，教廷在意大利的特兰多连续召开了数次规模宏大的宗教会议。会议严禁教士出售赎罪符，规定一般教士只能承担一项圣职，不得兼职，开除了一些腐败变质的教士。一个宗旨和教规正合天主教改革需要的宗教团体——耶稣会在这样的历史条件下诞生了。

耶稣会的创始人伊纳爵·罗耀拉（Ignacio de Loyola）是西班牙巴斯克人，出身小贵族。十四岁父母双亡，未成年就接受教会的剪发礼，在卡斯蒂亚的一座教堂里任司库的侍从。后来，他参加军队，在西班牙与法国争雄欧洲的战争中，右腿受伤致残。养病期间，他阅读了《耶稣传》和《圣徒列传》，深有感悟，

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路撒冷朝圣以坚定自己的信念，但因必经之途巴塞罗纳正值鼠疫肆虐，无法成行。为了丰富自己的学识，他于1523年到阿尔卡拉大学攻读哲学和神学。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，书中详细论述了他的理想和学说。1534年圣母升天节那天，罗耀拉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。

罗耀拉作为耶稣会的第一任会长，他的人格特点和意志力深深影响了耶稣会的组织建设。“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，他曾亲自向教皇保证，耶稣会可以像军队一样随时随地投入战斗，维护庄严的天主教体制和秩序。为了保证耶稣会的战斗力，罗耀拉强调下级对上级要“绝对服从”，会长由选举产生并任职终生，通过特殊的网络对各级人员做出任命。耶稣会士认定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，有三百七十六处写有“为了上帝更大的荣耀”这样的字样。因此，耶稣会士被禁止接受任何主教职务，或在宗教裁判所中任职，他

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

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”。耶稣会可以说是当时组织最集中，纪律最严明的一个宗教团体。1540年，教皇保罗三世正式认可耶稣会，耶稣会也表示将无条件地服从罗马教皇的权威。

神圣的洛雷图

1552年10月6日，意大利马尔凯省马塞拉塔城（Macerata）的药剂师乔万尼·利奇迎来了他的第一个儿子马太·利奇（Matteo Ricci）。他就是日后饮誉中西两个半球的来华传教士利玛窦。

早在古罗马时代，马塞拉塔城所在地就有一座城池，后来人们在废墟上重建了一座城市，并以意大利语中的“废墟”（macerie）一词作为它的名字，这就是马塞拉塔城。16世纪时，这座有着悠久历史的城市深受邻近的佛罗伦萨的影响，卷入了文艺复兴的滚滚浪潮中。拉斐尔就诞生在马尔凯省境内，利玛窦一生都引以为自豪。

马塞拉塔城是从罗马到洛雷图朝圣的一个中继站，距洛雷图只有很短的一段路。在马塞拉塔城的街道上，经常可以看到大批穿着袍服、徒步走向洛雷图的朝圣者。利玛窦大半生飘泊海外，但他始终魂牵梦萦着他的故乡，觉得自己永远沐浴着洛雷图的神光。他说，“在中国人中间，有时我沾沾自喜，觉得自己毕竟是来自这样的地方：就在那里，我主基督万里迢迢搬来

了他自己和母亲在尘世上居住的那栋房子。”^①利玛窦提到的这所房子就是坐落在洛雷图的圣母玛利亚圣堂。玛利亚圣堂屹立在靠近海边的一块青翠的草地上，周围环绕葱绿的果树和茂盛的葡萄园。圣堂是一间长九米五、宽四米、高五米的房间。据信，玛利亚就是在这间房子里抚养了幼儿耶稣。传说，这间房子奇迹般地被天使们从圣地纳匝肋搬到阜姆，接着又被搬到雷卡奈蒂郊外的森林中，最终被搬到洛雷图。它像深山中未被发掘的神奇宝藏静静地隐藏在洛雷图的草地上。13世纪末，十六位从雷卡奈蒂到纳匝肋旅行的青年人终于发现了它。从此，这个简朴的房子因为那神奇的故事不断被扩建。在利玛窦的时代，它已经成为闻名遐迩、富丽堂皇的圣堂，洛雷图也因此日益成为宗教界奉献于圣母玛利亚的活动中心，而马塞拉塔城也因着洛雷图的圣名以及在那儿以圣母名义工作着的牧师而成为书籍发行业的中心。

宗教慷慨地向人们允诺美好的未来，但它却无力赐予现世以安宁。在利玛窦的童年记忆里，这个靠近圣地的马塞拉塔城一直充满着教派间的世仇、袭击、追捕甚至血腥的格斗。利玛窦三岁时，西米奈拉（Ciminella）家族的三名成员用手枪残杀了旨朗斯科·西帕戴尔；五岁时，本笃会的一个修士杀死了马塞拉塔城佛罗里尼（Floriani）家族的一个成员；十一岁时，一个佛罗里尼家族的十六岁青年用菜刀杀死另一个青年，在一次残

^① [法]裴化行著，管震湖译：《利玛窦评传》引《利玛窦文集》第2卷第245页，商务印书馆1993年8月版。

酷的厮杀后，利奇家族中一男一女丧生。1568年，利玛窦离开家乡赴罗马求学时，这类残杀事件仍屡屡发生。民间的格斗加之本城多次在教俗政权间易手，尚武精神逐渐溶入了马塞拉塔人的血脉中。圣母的慈爱与血腥的恐惧一起铭刻在利玛窦童年记忆里，这也许就是多年后利玛窦热情称赞中国人温文尔雅的风度的潜在原因。

利奇家族是马塞拉塔城的望族。这个家族在三个世纪前就受到敕封，它的族徽是一只红蓝色的海刺猬，族名也由此而来。利玛窦的父亲乔万尼·利奇是个药剂师，也是位成功的商人，在城中开一间药店，在教皇领地内和别处还经营几处产业。精力充沛的乔万尼热衷于地方行政，曾任教皇国里的市长，并曾代理马尔凯省的省长。母亲乔万娜·安乔莱利是个虔诚的教徒，生育了十三个子女，终日劳碌地管理着一个庞大的家庭。乔万娜的助手、利玛窦的姨妈拉丽雅是这个家中让人难以忘怀的成员。关于这位姨妈，利玛窦曾深情地写道：“我回想起来，不能不满怀柔情，我幼年时她对我是多么慈祥；在一段时间内她好像是我的又一位母亲抚育我成长，我对她真是满心感激！”^①

多子女的乔万尼在利玛窦童稚之年就将他托付给了学校。和蔼可亲的尼古拉·本奇韦尼是利玛窦的启蒙老师，他的关怀和教诲给利玛窦留下了伴随终身的温馨回忆。每次利玛窦提起他，总是亲切地称他为“我们的尼古拉神甫”。1559年11月5

^① [法] 裴化行著，管震湖译：《利玛窦评传》引《利玛窦文集》第2卷第122～123页，商务印书馆1993年8月版。

日，尼古拉神甫加入了耶稣会，利玛窦因而辍学。一年多后，耶稣会士在马塞拉塔城办学，十岁的利玛窦成为该校最早的学生之一。

罗马学院的大学生活

精明强干的乔万尼一心望子成龙。他有许多亲友在罗马城中充任几位枢机主教的左右近臣，于是他决意把渐已长大的儿子送往罗马学习法律，以便日后步入仕途。1568年10月或11月，年方十六的利玛窦永远告别了故乡马尔凯省前往罗马求学。

幸运的利玛窦正处在欧洲冲出黑暗中世纪的繁华时代。16世纪，欧洲近代思想和科学技术日新月异，飞速发展，终于日益超胜于中华帝国。中西两个世界在几近相同的起点走向不同的前途：一个是“一天到晚地在四书五经内翻筋斗，寻求其所谓仁义道德，自以为除经书再也没有其它学问”，一个是“如疯似狂地在争向新知识的道路上冒险奔跑”。^①他告别家乡，翻过亚平宁山脉，来到基督教世界繁华的京城罗马，这里有耶稣会的创始人罗耀拉创立的日耳曼公学、罗马学院以及圣安德烈备修院。对这位成长于洛雷图圣迹旁的少年来说，法学的吸引毕竟抵挡不住基督的召唤。他到达罗马不久，就成了日耳曼公学创立的圣母会（The Sodality of the Blessed Virgin）的最早成员

^① [法] 裴化行，《利玛窦对中国科学的贡献》，《新北辰》1935年10月第10期第23页。

之一，开始过着严格的修身生活。这是他迈向他神往的宗教事业的第一步。1571年圣母升天节（8月15日）那一天，这位已学习了三年法律却始终心仪宗教事业的少年终于叩响了寂静的圣安德烈备修院的小门。他的行李非常简单，只有一件旧呢子大衣、四件衬衫、三块手帕、一条毛巾和三本书，一部是《尤里乌斯·弗洛鲁斯》评注，一部是庞莱奥纳的《拉丁语法》，还有一部是《罗马城的各种奇迹》（*Mirabilia Urbis Romae*）。前来迎接他的老师是罗马共和国极盛时期最显赫人物之一法比乌斯·德·法比伊斯。后来，法比伊斯出任罗马公学神长，凭着这种身分，他为利玛窦争取到了出国传教的批准。

耶稣会诞生于天主教受到新教严峻挑战的时代，它信誓旦旦要为光复天主教的往日荣光而奋斗，但宗教狂热毕竟抵挡不住文艺复兴科学光芒的照耀。科学家与神学家的喧嚣激战迫使罗耀拉必须在科学和神学的交战中找出一条相对安宁的中间道路。罗耀拉竭力使自己在这场战争中严守中立，他主张既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，无论是以光耀文艺复兴的成就为借口把中世纪说得荒唐可笑，还是因盲目尊崇中世纪而藐视文艺复兴的成就，都是既违反信仰，也违背理性的。他和他的弟子们虔诚地认为，对古典文化和新知识的真诚热爱与神圣的基督教原理是浑然一体的。利玛窦后来能拥有渊博的知识可以说是得益于耶稣会对科学的明智态度和完善的教育制度。

利玛窦在备修院学习了十三个月之后，于1572年9月17

日初宣“三誓”，然后进入罗马学院。在这里，他学习了两年修辞学，三年哲学，度过了一生中难忘的大学生活。罗马学院是当时欧洲万千好学青年神往的地方，这里学制完善，教学规范，在一定程度上体现了西方近代大学教育的特征。学校的课程设置出自巴黎大学著名学者纳达尔（P. Nadal）之手，堪称那个变革时代的典范之作。下面就是哲学三年的课程设置：

哲学第一年：《欧几里得几何》、应用数学和天文学原理。其中以《欧几里得几何》为主。

哲学第二年：音乐理论和透视学。前者以埃塔布莱斯（Le Fevre d' Etaples）等专家的著作为教材；后者以普通音乐理论或怀特洛（Witelo）理论作教材。此外，还教授几何学的应用和测量法。

哲学第三年：天文学。内容有普尔巴哈（Purbach）的《行星理论》，托勒密的《天文学大成》（Almagest of Ptolemy），米勒（Johannes Müller）的《天文学纲要》，《阿尔方斯天文表》（Alfonsine Tables）及星盘（Astrolabe）等。

利玛窦就学时期，课程稍有变动。第一年学习数学；第二年学习《欧几里得几何》前四卷约四个月，应用数学一个半月，天文学两个半月，地理学两个月，学年末剩余时间学习《欧几里得几何》五、六两卷；第三年学习星盘两个月，行星原理四个月，透视学三个月，剩余时间学习钟表的制造和教会历。

虽然罗马学院所用的教材已经广泛吸收了当时最新的科学成果，如地理学已经吸收了西班牙、葡萄牙探险家的地理新发

现，对新发现的大陆岛屿均作了叙述，并在地图上做了标注；虽然学院对教材使用有着严格的规定，要求“数学教员只应效力于数学推理的教育，不能掺杂任何的占星术”，^①但学院的教学内容仍以希腊古典科学为主，如欧几里得几何和托勒密天文体系。这就是造成了利玛窦后来传入中国的西方科学主要是古典科学而非近代科学的原因。

在罗马学院，对利玛窦影响最深的是他的两位恩师——克拉维乌斯（P. Clavius）和贝拉明（Robert Cardinal Bellarmine）。Clavius 的拉丁文意思是为“钉”，利玛窦大致是根据近音原则为他尊敬的老师取了个简明的中文名字“丁氏”。丁氏是耶稣会的著名数学家，是哥白尼和伽利略的朋友，同时也是《儒略历》的主要修订者。1574年，丁氏用拉丁文编译了极有影响的欧几里得的《几何原本》，并对该书做了分析。虽然耶稣会历来重视教育，但当时许多高级耶稣会教师都未曾认识到数学的重要性，甚至极力阻止学生学习数学。丁氏却坚信数学知识的潜在价值。他时常向罗马学院的青年耶稣会士说：“学生们了解数学，对正确理解其他哲理学科既是有益的，也是必要的，是最基本的事情。”^②他对学生的学习内容有着十分明确的观点：“天体星球的运动；复杂的观察资料；以及它们的各种会合、对立、彼此间相隔距离为重要依据的各星球之间的相互影响；相关物质之间

^① [法] 裴化行：《利玛窦对中国科学的贡献》，《新北辰》1935年10月第10期第26~27页。

^② [美] 乔纳森·斯彭斯著，王改华译，《利玛窦传》第181页，陕西人民出版社1991年8月版。

的无止境的分割；海水的涨潮与落潮；风，彗星，彩虹；薄雾和其余发散现象的物质性；以及运动、质量、作用、距离、反作用之间的比例等。所有这些，早已大量地用数学方法计算出了。”^① 总之，他认为学生首先要学好数学的基本理论，然后融汇贯通，把数学应用到其他学科的实践中。在丁氏的指导下，利玛窦学习了欧几里得几何，学会了用圆规刻度尺解决几何作图的一些问题，还初步掌握了研制天文仪器、钟表等技术。

利玛窦在华二十八年间，始终与丁氏书信交驰，互赠书籍，师生情谊日久弥笃。利玛窦虔诚地把自己尊敬的恩师介绍给中国读者，真诚地赞誉他是继欧几里得后最伟大的数学家，是欧几里得的真正继承者；丁氏也常常来信，寄来自己新近出版的著作。作为学生，利玛窦没能“青出于蓝而胜于蓝”，他的学问始终没有超出克拉维乌斯的著述范围，但是，仅此就足以使他在当时的中国荣获数学家、天文学家的桂冠。

枢机主教贝拉明是一位善于辞令的辩论家。1576年9月，他开设了有名的“辩论课程”（Course of Controversies）。利玛窦每周两次风雨无阻坚持去聆听他的精彩演讲。人们普遍认为，利玛窦后来在中国传教的成功得益于他善于交际与长于辞令的个人品质，而这种品质很大程度上应归功于贝拉明主教的潜移默化。

利玛窦一生以福音传布为依归，他的学识基本上囿于所受

^① [美] 乔纳森·斯彭斯著，王改华译：《利玛窦传》第180页，陕西人民出版社1991年8月版。

的大学教育，可惜的是，他没来得及修完哲学三年全部课程就匆匆开始了他的传教生涯。

路上不归途

利玛窦所处的时代，正是西方世界不顾一切追求财富的时代。殖民者仗着手中的利剑随意圈占他们梦中的东方乐土，耶稣会士也神往着为基督征服新的领地。在这奔涌而来的时代浪潮中，年轻的利玛窦早就抱定要“做耶稣的勇兵，替他上阵作战，来征讨崇拜偶像的中国”。^①

1576年12月8日，机会终于来了，耶稣会印度传教区办事处主任希尔法（Martino da Silva）由东印度返抵罗马，要求增派赴东方的传教士。此时，正在罗马学院进行哲学第三学年课程学习的利玛窦闻风立即向耶稣会第四任会长默柯里亚诺（Everardo Mercuriano）提出申请。默柯里亚诺批准了他的请求，并特准他回故乡前往参拜洛雷图的圣殿，好让他在路过马塞拉塔城时顺便与亲人团聚。利玛窦一腔热血，急切向往着东方之行，他谢绝了会长的好意，也错过了此生最后见父母一面的机缘。临行前，他只是与希尔法神甫和巴范济神甫一道，接受了教皇格列高利八世的祝福。1577年5月18日，利玛窦和其他教士一起离开罗马，经由佛罗伦萨和热那亚，前往葡萄牙。自此，利玛

^① [法]裴化行著，王昌社译：《利玛窦司铎和当代中国社会》第1册第1页，上海徐家汇土山湾印书馆1943年8月版。

案踏上了远离祖国的不归之途。

1577年6~7月间，利玛窦一行抵达里斯本。为了等待适当的季节出航，他在那里停留了八个月，并在科英布拉（Coimbra）大学继续罗马学院的未竟学业。次年3月24日，年轻的葡萄牙国王瑟巴斯定（Sebastiano）在里斯本的亚尔梅林宫（Almeirim）接见了这些来自罗马即将远赴印度的耶稣会士。葡王对自愿赴印度传教的耶稣会士表示感谢，他对希尔法说：“对于耶稣会总会长所给予我们在印度事业上的帮助，我将不知如何感激才是。”^①他当即决定传教士的经费全部由葡国提供。葡王大量的经费资助使耶稣会士的“神圣事业”带有世俗的“雇佣”色彩，体现了东方布道与殖民者海外扩张相依相存的关系。利玛窦对东方布道的真实意义从来不敢或忘，不管在印度，还是在中国，他从来都念念不忘葡王的殷勤接见。3月29日，在盛大的游行队伍欢送下，利玛窦等14名耶稣会士分乘三条葡萄牙商船由里斯本启程奔赴印度卧亚（Goa）。

1578年9月13日，利玛窦一行到达了印度卧亚。他在这里停滞了四年之久，学习神学课程，同时教授拉丁文和希腊文。1580年7月，他在印度柯枝（Cocin）晋升司铎。在烈日炎炎的印度，利玛窦常常在一天最繁忙的时候到辅理修士的工场学习钟表、机械或印刷手艺。就在不知不觉间，他为日后在中国的传教事业做好了充分的准备，其中包括执着的信仰，丰富的科

^① 利玛窦著，何高济、王遵仲、李申译：《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版。本书下文凡直接引语，但未在文中或页下加注者皆引自此书。

学知识以及精巧的手工艺。正是凭着这不错的手艺，他来华后常常亲手制作日晷等天文仪器作为稀奇珍贵的礼物郑重其事地送给中国士大夫。当然，他几乎毫无例外地得到中国人的丰厚回馈。

卧亚学院是印度传教区的修院，但拒绝收纳印度修生。印度修生只能学习拉丁文和良心问题，不允许在学院里旁听欧洲教士的哲学课和神学课。也许是因为利玛窦对罗马学院中欧洲各国学生同居共处的生活记忆犹新，也许是受葡王瑟巴斯定因殖民利益的需要而对外国人采取的开明态度的影响，他对卧亚学院歧视印度修生大报不平。他给耶稣会总会长写了一封信：

本年院内新开哲学班，同时规定一新章程，凡是印度人的子弟，都不能在院内随班听讲。大家虽都不赞成这章程，但今年已照章实行。因此没有一个印度修生同我们一同读哲[学]神学。印度修生只能读些拉丁文，研究一些解决良心问题的方法。这件事关系很重大，所以我敢冒昧进言。规定这种章程的人所持的理由都不是实在的理由。他们说本地人读些书就自私自傲，不愿意在小堂口服务，又要轻视我们一些不懂神学与哲学的传教士。但是这些话不是也很可以向我们一切修院的修生说吗？在印度或在欧洲读哲学神学的人，不是都可以自私自傲吗？然而并不因此就不教神学和哲学了。况且这边的本地人，无论怎样有学问，在白种人眼里，都没有什么地位。从另一方面说，

本会从来没有偏袒主义；在印度这方面，有许多我们会院的有圣德有作为的老神父们开办学校，招收印度学生。再者，若是按照所定的章程作去，岂不是故意使司铎们成愚人，使他们缺乏需要的学问吗？无论如何，这些青年将来是预备升神父的，是要管理教友的；若是在这些外教人中，神父竟不知答复问难，也不能讲出道理来，为坚固人的信德，神父还怎能成为神父呢？除非我们希望天主显圣迹，依我愚见在这种情形下天主并不会显圣迹。仅仅学了一点解决良心问题的人，绝对不能应付一切传教的责任。第三，这方面的人，真是受人压迫到极点，这一点使我很伤心。无人愿意提拔他们，只有我们本会的会士，因此他们特别爱我们。若是现在使他们知道：我们的神父也不愿意他们学习知识，日后在社会上能够有地位，有职务，我怕他们就要变爱为恨，而且要阻止我们本会传教的大目的，使我们不能劝人进教，也不能使他们保守信德。^①

在殖民者叫嚣以武力征服世界的时代，利玛窦能对外族给予真诚的尊重确实难能可贵。有的学者认为，这件事是利玛窦日后在华汉化政策之滥觞，这种观点未必完全正确，但起码也有合理之处。不过，这封信在当时仅仅是富有激情的抗辩而已，

^① 罗光：《利玛窦传》引 *Opere storiche del P. Matteo Ricci, Vol. II* 第 19~20 页，台湾辅仁大学出版社 1982 年 5 月第 3 版。

利玛窦还不可能将自己的想法付诸传教实践中，此刻的他正在初尝异国传教的艰辛。

异国传教的生活寂寞孤独。利玛窦曾这样形容自己的生活：“我们在这些国家，就像是自愿流放，不仅远离我们的亲人：父母、兄弟和亲戚，而且远离基督教民族和我们的祖国，有时是来到一个十几二十年也见不到一个欧洲人的地方。”^① 茫茫重洋，天各一方。他把对故国亲人的思念都尽情倾诉在这薄薄的信笺中，每一封来自故国的信都带给他无法自己的激动和无法替代的安慰，通信因此成为他艰苦的传教生活中不可分割的一部分。幼年时的同班同学委罗拉莫·科斯塔是他忠实的朋友，从来不曾间断与他的书信往来。利玛窦在给他的信中写道，“每逢我孤单一人在中国，回想起我在欧洲的亲爱的朋友和兄弟——我为虔信我主，时常想念他们——的时候，一种宏大的期望就油然而生，即，我主上帝一定会在天界给予某种崇高的安慰，既然在人间的旨意我将失却与这么多圣洁的人亲密相处的机会……我反复阅读您来的信，越读越高兴，不断有新的发现……为了稍稍复习我的意大利语，我再三阅读您的书信，还是发现，虽然过去了那么多年，相隔又这样遥远，您对我的感情仍然真挚热烈，我因而觉得，这种感情如果不是深深扎根于为我们赎罪者耶稣的体内，它是不可能这样持久而且增长的；这一信念对我是非同寻常的支持，鼓舞着我担当受祝祷的上帝要我从事

^① [法] 裴化行著，管震湖译：《利玛窦评传》引《利玛窦文集》第2卷第279页，商务印书馆1993年8月版。

的如此繁重的工作。”^①

在那个航海技术仍然稚弱的年代，与每一个跨洋东来的传教士一样，每一封书信都要经历“出生入死”的海上冒险旅行。为了不致遗失，传教士的信总是写成双份，一封交给从马尼拉出发、经过墨西哥的西班牙大帆船；另一封则由澳门出发、经过卧亚的葡萄牙商船带走。一封信从发出到收到通常需要六年到七年的时间。这些承载了过多情愫的信笺经历了漫长的惊涛骇浪的洗礼，带给他的常常是戏剧性的悲欢。1595年，利玛窦从一位意大利密友那儿获知自己的父亲已经去世。万分悲痛的他便一连几次做了隆重的弥撒，表达对父亲的沉痛哀悼。但是，1605年的来信却说他的父母仍然健在，喜出望外的他随即提笔写就一封热情洋溢的家书。信末，他终究掩饰不住内心的悲凉，写道：“我不知道我的这封信是在地球上找到你们呢，还是在天堂。”后来发生的事被不幸言中，当这封信抵达马塞拉塔时，他的父亲已经去世；而当报告死讯的回信抵达北京时，利玛窦也早已长眠在中华大地。

^① [法] 裴化行著，管震湖译：《利玛窦评传》引《利玛窦文集》第1、2卷，商务印书馆1993年8月版。

第二章 拓荒苦旅（上）： 磐石初开

仙花寺僧

在利玛窦来澳门之前，耶稣会远东传教团视察员范礼安和罗明坚已经开始为叩开中国大门而努力。范礼安认为要进入这个封闭的大帝国，首先要学会中文，不单要学会广州话，而且要学会官话；不仅要会讲，而且还要会看、会写。他把这个艰巨的任务交给罗明坚。罗明坚努力应命，但他日益觉得这项工作困难重重，需要一个得力助手。颇具语言天赋和数学才能的利玛窦是再合适不过的人选了。年轻的利玛窦也不想长期在印度教授拉丁文和希腊文，那绝对不是他的终极目标。1582年8月7日，利玛窦奉范礼安之召抵达我国澳门，这是他正式入华之始。

澳门是耶稣会在东方的一个重要基地，利玛窦在这里为进入中国做必要的准备。他潜心学习汉语，并在范礼安指导下，饶有兴味地了解中国的风土人情、国家制度和政权组织。不久，他

开始用拉丁文描述神秘的中国。这些文章后来被范礼安辑入《方济各·沙勿略传》一书中，并以《中国奇观记》为书名印成单行本。

当利玛窦在全力攻读汉字这奇特的象形文字时，同会的罗明坚与巴范济又一次抵达肇庆城，他们把利玛窦从印度带来的自鸣钟和几块三棱镜赠送给两广总督陈瑞。总督喜不自胜，把他们安排在宽敞的寓所里，厚给廩饩，还批准了他们要求让利玛窦入居肇庆的申请。不巧的是，陈瑞不久因依附张居正而被褫职，他害怕别人指责他把外国人引入中国，罪上加罪，立即把罗明坚、巴范济打发到广州。

新任两广总督郭应聘偶然在前任的公文档案中发现一张颁发给教会的护照，立即下令分巡海道与香山知县冯生虞查明此事。澳门耶稣会当局获悉此事后，立即派出罗明坚与利玛窦前往交涉。知县冯生虞要求他们先交出护照，然后送他们到广州，但遭到拒绝。盛怒之下，冯生虞勒令他们立即返回澳门，但他恰遇丁忧，只得回籍守制，罗明坚和利玛窦也得以滞留香山等待时机。接任知县齐世臣接受了他们的贿赂，以“犯人”名义把他们“押解”到广州，并在香山县衙公文中说明这两位外国神甫持有前总督给予的护照。齐世臣费心地让公文先于他们递到广州官府，但海道根本不看公文，直接询问两人来华原因。他们回答说，是因为仰慕天朝盛名，翔洽遐迩，所以泛海而来，只求俯赐丸地，筑室以居。回答似乎还令人满意，海道说明此事须由制台与察院作主，暂让他们榻居暹罗宾馆。可是海道三思

之后终因害怕招惹是非，又命他们返回香山。在香山城门上，两位神甫万分沮丧地看到新总督颁发的布告，上面明令禁止汉人与外国神甫接触，严禁外人在省城筑室。

几天后，出人意料的变化使神甫喜出望外。有一天，郭应聘突然派侍卫官到香山，向他们宣读他同意神甫到肇庆筑室以居的文牒。1552年，“东洋宗徒”沙勿略（Xavire）在广东沿海的上川岛上，望着将他拒之门外的中国大陆抱恨而终。此后三十年来，在中国大门外苦苦徘徊的传教士在心底萦绕着一个共同的声音：“磐石呀，磐石呀，什么时候可以开裂欢迎我主啊！”现在，这块坚固的磐石意外地裂开了一条缝。

1583年9月10日，罗明坚和利玛窦抵达肇庆，他们俩剃头着僧服，自称“西僧”。肇庆知府王泮在官邸接见他们，利玛窦、罗明坚二人按中国礼节向王泮行磕头礼，并诚恳地表达了他们来华原因。王泮听完后欣然表示愿意做他们的保护人。后来，王泮成为第一个与利玛窦交游的中国士大夫朋友。由于王泮从中相助，几天后，总督就批准在崇禧塔附近拨地让罗明坚、利玛窦两人建堂。教会房子原来是按欧洲风格的二层楼设计的，后为避免当地人生疑，改为中国式样，共有一厅堂两厢房，厅堂作小礼拜堂，厢房各有两间小屋作寝室、会客室、图书室。在知府王泮的眼中，罗明坚、利玛窦二人与中国出家人并无二致，他们的居处自然就是佛寺了，于是他欣然命笔，题写了两块匾额：“仙花寺”与“西来净土”。利玛窦把前者挂在厅堂前，后者挂在会客室前。知府的亲笔很快使教堂名声大噪，肇庆其他

官员纷纷效法知府与利玛窦交游。但总督郭应聘却是少有的例外。他拒绝神甫的来访，也拒收礼物，只是通过差役向神甫传达说：“没有必要来拜访他，也不必为礼物而费神，只要神甫能够在指定的地点安居下来，他就足以安慰了。”

肇庆官府的热情应酬并没有为当地居民效法，相反，他们对这些“番鬼”极为反感，他们不喜欢传教士频繁出入官府，不甘心崇禧塔这样的风水宝地被外国人占据建房，对传教士不时出没澳门更是充满敌意。居民无法赶走官府保护下的传教士，只好不断地寻机泄愤。崇禧塔已经竣工，教会的房子正在兴建，那些登塔游览的当地居民经常向教会的房子投掷石头。有一天，教会佣人抓到一个扔石头的孩子，想把他送到官府，孩子的哭声招来了附近七八个邻居。此事告上公堂。有两个人声称孩子被神甫抓去三天，打了麻醉针，小孩嘴被堵住，准备偷运到澳门卖掉做“猪仔”。肇庆知府王泮很快弄清了真相，惩办了肇事者，但人们余怒未歇。“崇禧塔事件”可以说是明末天主教传入中国后发生的第一起教案。

在当地居民激烈的敌对情绪中，利玛窦缄口不谈宗教，而是全力以赴地学习汉语，发展与士大夫的交往。他相信，要使人们皈依天主教，首先要“根据不同的时代，不同的民族，采取不同的方法，使人们对天主教感兴趣”。通过与中国官方的接触，他敏感地觉察到要博取中国人的欢心，就要引进西方奇器方物。西物的输入并不自利玛窦始。在他到澳门之前，甚至在罗明坚之前，葡萄牙人就已向中国内地引入了丝绒、眼镜、烟

草等。1582年，罗明坚在肇庆就出示过天球仪和日時計，自鸣钟更是引起时人极大的兴趣，人们都认为当今皇上喜欢的莫过于此物。但是，让这些西方小玩艺在传教活动中发挥神妙作用则要归功于利玛窦。他不厌其烦，不厌其小，不失时机地向人们展示、介绍这些在西方十分平常的小东西，努力博取中国人好感，从而渐渐为中西文化的交流和天主教的传布打开了新局面。利玛窦这种曲径通幽的委婉手法取得了意外的成功，并成为第一代来华传教士的一贯政策。

利玛窦随身携带着一批他喜爱和需要的西文图书，在肇庆定居后，他在住所辟出一间作为教会图书馆。书作为知识的载体，从来就是士人的天然朋友，这间“中国最早的西文图书馆”开放后，其中所藏的西方书籍果然深深吸引了爱书的中国士大夫。他们不认识这些奇异的文字，但对精致的印刷术、优美的装帧艺术及优良的纸张赞叹不已。西书的泥金粉饰尤其使中国人耳目一新，顾起元在《客座赘语》中不无艳羡地说，“其书装订，如中国宋折式，外以漆革周护之，而其际相函，用金银或铜屈为戍络之。书上下涂以泥金，开之则页页如新，合之俨然一金涂版耳。”西洋纸质地坚美且能两面印字也获得中国士人的普遍赞誉，他们形容西洋纸“白色如茧，薄而坚好，两面皆字，不相映夺”，“受墨不渗，着水不濡”。^①

更使人们大吃一惊的是教堂墙上挂着的世界地图。世界之

^① 王肯堂：《郁冈斋笔尘》第4册，北平图书馆1930年版。

大以至于堂堂中华帝国只能屈居一角，国门外原来已是大国林立。知府王泮是一个充满好奇心，而且也颇具胆略的人，他让利玛窦译绘《山海舆地图》，用中文加注，并出资雕版印刷。当然，利玛窦从来没有忘记他传教的使命，在为地图作注的时候，乘机介绍了天主教信仰和风俗。他期望借助这张地图，使天主教的名声在很短时间内传遍中国。

为了吸引人们参观的兴致，利玛窦还展出了当时在欧洲广为流行的各种天文仪器，如地球仪、天球仪、浑仪、日晷等。每天，利玛窦面对着络绎不绝来教堂参观的好奇的人们，告诉他们太阳的位置、星辰的运行和地球的中央位置。利玛窦因此被时人看成是世界上伟大的天文学家。为了交好中国士大夫，他制作了许多此类仪器作为礼物赠送给他们。这些普通的天文仪器经利玛窦之手，摇身一变成为有效的笼络手段。

利玛窦凭着神奇的西物声名鹊起，仙花寺因此常常宾客盈门。西江江面泊着豪华的大小官船，门前街道停满轿子，士大夫纷纷来拜访天文学家利玛窦。利玛窦就利用这一有利时机将天主教最基本的教条印成《天主十诫》散发给来拜访他的客人们。士大夫有如传粉的花蝶，随着他们的行踪，利玛窦的名声与天主教的教义一起开始传播各地。

知府王泮一直担心与利玛窦的友谊会影响他的仕途，后来的事实证明这实在是多虑。1584年（万历十二年），王泮迁按察司副使，分巡岭西道。接任肇庆知府的郑一麟与王泮是同乡，也是浙江绍兴府人，他继续保持官方与教会的良好关系。一天，他

向利瑪竇等人表示，他想利用进京覲見之便帶神甫到北京。后因別人一再告誡，他最後決定帶神甫到他家鄉浙江。鄭一麟的允諾使神甫們喜出望外，他們早就想另辟居留地，那樣，他們就可以像人有兩隻腳一樣更穩當地走路，而不必時有傾巢之虞。隨同鄭一麟出訪浙江的是羅明堅和麥安東。他們於1586年1月抵達紹興，王泮家屬熱情接待了他們，王泮的父親還接受神甫的洗禮，皈依了天主教。不久，紹興百姓蜂擁而來拜訪神甫，王泮親屬怕招惹是非，便假造肇慶神甫的信件，催促他們早返廣東。浙江之行後，王泮由於他家屬的勸告開始疏遠教會。他不讓神甫在中秋節去拜訪他，還要求他們在他刻印的圖和贈與的匾額上塗掉他的名字。這一不成功的出訪表明了教會向內地擴展居住地還為時過早。

1588年，羅明堅奉范禮安之命赴羅馬請教廷使節來華，肇慶居留地只剩下利瑪竇和麥安東。同年，總督吳善死於任上，廣西巡撫劉繼文接任總督。劉繼文，字永謨，號節齋，江南靈璧人，與海瑞齊名，號為“天下清官第二”。清官的名聲並不妨礙他對利瑪竇等人居所的貪求，他決意要將它占為己有作為生祠。他用60兩銀子強行買下利瑪竇用了600兩銀子建成的房子，並決定將利瑪竇等人遣送回澳門。後經利瑪竇的申辯及與他交遊的巡按御史蔡夢說、同知方應時等人的側面影響，劉繼文同意神甫在廣東省內選擇除肇慶以外的任何地方建堂居住。利瑪竇選擇了南雄。劉繼文則認為這兩位西僧應寄居著名的佛教勝地韶州（今韶關市——編者注）南華寺。恰好這時韶州通判呂良

佐来肇庆谒见总督，刘继文遂把神甫托付给他。临别时刘继文赠送给利玛窦一部他的著作，其中记载了他征讨海盗和镇压“内乱”的业绩。

韶州磨难

韶州地处北江与武水交汇处，是广东省著名的贸易重镇，城镇人口计有 5000 户，两倍于肇庆。府城位于两江夹峙、形若半岛的一块土地上，镇中最繁华的地段是西关，府城与西关间是一座壮丽的舟桥。舟桥由六十来条小船组成，粗大的铁链将它们紧紧相连。境内远近闻名的南华寺是广东北部的宗教中心。寺院规模宏大，由十二座庙宇构成，生活着一千多名和尚。庙宇零星地分布在幽静的山谷间，依山环水，犹如世外桃源一般。南华寺旁有一个小镇，镇上仅有的两条街店铺林立，全靠香客为生。

由于刘继文的托付，吕良佐对利玛窦十分殷勤。当利玛窦与麦安东由西江赴韶州到达南华寺时，韶州官府已派人在此等候多时。利玛窦参观了南华寺，他喜欢这里的环境，但不愿住在寺中。第二天，他赶赴韶州府城面见吕良佐，要求在南华寺对面的空地上筑屋居住。这个要求很快得到总督刘继文的批准。韶州官府的友好态度使利玛窦打消了定居南雄的计划，他得到的地皮为长方形，长三十三米，宽二十七米，比肇庆的大两倍。他吸取过去的教训，力避过分惹人注目。建成的房屋相当平常，

没有楼，窗子开向后花园，建筑式样完全是中式的，这样朴素的居所使韶州诸官员大失所望。

利玛窦抵韶州后，当地名宦纷纷与他交游。除吕良佐外，还有守备邓美政、韶州知府谢台卿、曲江知县刘文芳、南雄知府黄门、南雄同知王应麟和英德知县苏大作，其中以王应麟与利玛窦交情最笃。利玛窦去世后，王应麟作《钦敕大西洋国士葬地居舍碑文》。这是最早关于利玛窦行迹的汉文传记之一。在韶州居住期间，利玛窦还结交了常熟儒士瞿太素。瞿太素是利玛窦来华后收下的第一个学习西方科学的学生，也是第一个接受并翻译《欧几里得几何》的中国人。随着瞿太素的译文在各地流传，利玛窦“数学家”的称号也在各地传开。

与肇庆一样，韶州当地居民对利玛窦的到来并不欢迎，南华寺僧人对这些不礼佛的西僧在他们寺院附近建堂居住更是充满敌意。1591年春节，教堂展出了一幅圣母、耶稣及圣约翰像，当地居民借口利玛窦不应在中国传统节日展出此画进攻教会房子。一天夜里，居民们向教会房子投掷石头，教会佣人冲出去后马上被人们围攻，好在利玛窦出来解围，事情才没闹大。利玛窦不想因此事而惊动官府，而瞿太素则认为必须立即上诉，否则人们还会有恃无恐继续寻机胡闹。由于瞿太素的鼎力相助，利玛窦在此次教案中处境比崇禧塔事件要主动得多。瞿太素亲自出面把知府谢台卿请到教会，向他叙述了事情的经过。知府当即下令查办此事，惩罚首犯。在这里，瞿太素起到了外国传教士起不到的作用。

1592年7月，又发生了第二起夜袭教会的教案，事态比上次更加严重。一天晚上，一伙年轻人在附近的佛寺里参加一次婚宴。酒酣耳热之际，他们决定攻打洋人住所，把洋人赶跑，抢劫藏在那里的金银财宝。子夜时分，二十多人手执火把、梭标、斧头和绳索翻墙进入教堂，打伤了两三个教会仆人和修士。利玛窦跳窗而逃，脚严重扭伤。在利玛窦的呼救声中，这伙年轻人仓惶而逃。次日早晨，利玛窦向韶州推官黄华秀告状。黄华秀立即下令缉查“强盗”。由于现场留下一顶帽子，通过拷讯邻居，很快查出肇事者。韶州府判处首犯死刑，从犯罚苦役。肇事者不服判处上告省提刑按察使司，利玛窦也尽力向官府求情宽恕。按察使贾应璧复审此案，最终改判盗劫罪为抢劫罪，每人各打二十大板后释放。但是，当地群众对教会的不满情绪并不因为利玛窦的求情和按察使的最终判决而消除，他们在韶州同知的煽动下，聚集二百多人在按察使途经路上拦舆鸣冤，要求按察使把传教士驱逐出韶州。按察使拒绝了他们的要求。

韶州地处广东省交通要冲，气候寒冷，每年十月到十二月间疟疾肆虐。水土不服的神甫们常常疾病缠身，麦安东和石方西两位神甫都因病死于此地。而且韶州是佛教中心，居民反洋教情绪激烈，教案迭起，利玛窦一直在寻机北上另辟居留地。瞿太素也曾来信邀请利玛窦到南昌开教，但利玛窦却没有机会北上。

从1583年抵肇庆至1589年被刘继文驱逐，从1589年抵韶州至1595年首途北上，利玛窦居肇庆与韶州各六年。利玛窦在

广东活动的这十二年是他为耶稣会创建在华传教基地的时期，也是他认识了解中国的最初时期。在这一时期中，当地居民从来都对西僧持反对态度，利玛窦之所以能苟且安居完全是因为他成功地实现了与中国士大夫的广泛交游，因此得到了一批士大夫的帮助和当地官府的着意保护。

泰西儒士

1595年5月，正值朝鲜战争期间，一位应诏入京准备带兵作战的兵部石侍郎路过韶州。他的儿子年方二十，因考不上举人而得了精神抑郁症，久治不愈。侍郎听说利玛窦才德兼备，心想或许他能治好儿子的病。于是派船专程把利玛窦接来。他们相见时，侍郎先是问起西方学术和天主教的一些问题，最后才问利玛窦能否治好他儿子的病。一心北上并打算在南昌逗留的利玛窦委婉地表示，在短时间内希望不大，不过他愿意同孩子一起乘船到江西，在那里照管小孩，这样孩子也许有可能恢复健康。侍郎当场表示同意，下令韶州知府开具护照，盖上府台大印，并提供足够到达江西的盘缠。侍郎当天就扬帆启程，利玛窦带着华人教徒钟鸣仁、黄明沙等人第二天出发。

这次北上，利玛窦根据瞿太素的建议，改穿儒服，持中国儒生礼仪。从此，利玛窦处处以西儒面目出现。出席礼仪场所时，他都穿着一领枣红绸缎官袍。官袍透绣着明蓝色丝线花色，下摆滚边，腕部和颈部同样刺绣，袖子宽大敞开，红色的腰带

以蓝丝线刺绣，缝缀在衣服上，分为两叉垂至地面，鞋也同样是绸缎刺绣，帽子是覆以乌纱、插着两翅的“东坡巾”。一旦出外拜客，他必定坐上轿子，令一名录事、两三名亲随随行。利玛窦易儒服，按士大夫礼节行事，逐渐融入中国主流社会，他的传教事业因而顺利发展。

利玛窦北上经过南雄时，当地信徒用手推车把他送过大庾岭，进入江西南康界。百姓听说韶州神甫路过此地，纷纷跑来看热闹。石侍郎和利玛窦一行由南雄乘船沿章江，经由赣州城，驶入险滩密布的赣江。当船行至“十八滩”时，侍郎的乘船触礁，接着利玛窦的坐船被狂风巨浪打翻，人和财物均落入水中。利玛窦不会游泳，好在抓住一根一端固定在船上的绳子，沿着绳子爬上翻沉的书箱才得以脱险。在这次不幸事故中，同会巴兰德（John Barrade）溺水身亡，利玛窦悲痛万分，但仍然决心继续北上。

5月中下旬，船抵吉安。在利玛窦百般请求下，兵部侍郎决定以“瞻仰名山大川”为由带他继续北上南京。在吉安城，利玛窦身着儒服拜访了前曲江知县龙应瑞。龙应瑞是吉水人，这时正为嫁女大事铺张。在韶州，利玛窦也曾与龙应瑞交游，但因当时利玛窦身穿僧服，没有受到热情的接待。这次不同，龙应瑞一听说利玛窦身着儒服来见，马上换上官服，亲自迎接，热情交谈，殷勤留客，最后还设盛宴接风。利玛窦向他解释说，从职业上讲，我们就是儒士，是讲授上帝宗教以及其他科学的人，过去因为不明白中国的风俗习惯，所以才误穿了僧服。这是利

玛竇第一次真正穿儒服，蓄发留须去拜会中国士大夫，“僧”的称谓从此真正结束。

过吉安后，船很快抵达南昌城。利玛竇找不到要找的朋友，就径行到南昌铁柱宫参观。当地百姓以好奇的眼光打量着利玛竇，见他对铁柱宫的菩萨不尊拜，怒气冲冲要赶走他。一场虚惊之后，利玛竇只好回到船上躲了起来。

船出了南昌城，经鄱阳湖，沿长江顺流而下。5月31日，利玛竇跟随石侍郎第一次到达南京。在南京，利玛竇遇见了总督刘继文的儿子刘五。刘继文曾把利玛竇赶出肇庆城，但他的儿子却热心地帮助利玛竇，安排他在南京城中居住下来。但时隔数日，利玛竇便遭到南京工部侍郎徐大任的驱逐。徐大任原任广东参议，在韶州曾与利玛竇交游，并曾打算带他到南京，但此时他却以外国人居住南京会引起民变为由逼迫利玛竇离开这座城市，他甚至派人警告利玛竇的房东，不准把房子租借给外国人居住。6月16日，利玛竇走投无路，只得返回南昌。匆匆此行略显仓促，但利玛竇却因能亲眼看看“留都”山水，感到“沾沾自喜”，自觉“不负此游”。在《利玛竇中国札记》一书中，他留下了对南京风光的热情赞美：

这座都城叫做南京……在中国人看来，论秀丽和雄伟，这座城市超过世界上所有的其他城市；而且这方面，确实或许很少有其他城市可以与它匹敌或胜过它。它真正到处都是殿、庙、塔、桥，欧洲简直没有能超过它们的类似建筑。在某些方面，它超过我们的

欧洲城市……它为三重城墙所环绕。其中第一重和最里面的一重也是最华丽的，包括皇宫。宫殿依次又由三层拱门墙所围绕，四面是壕堑，其中灌满流水。这座宫墙长约四五意大利里。^①至于整个建筑，且不说它的个别特征，或许世上还没有一个国王能有超过它的宫殿。第二重墙包围着包括皇宫在内的内墙，囊括了该城的大部分重要区域。它有十二座门，门包以铁皮，门内有火炮守卫。这重高墙四周差不多有十八意大利里。第三重和最外层的墙是不连续的。有些被认为是危险的地点，他们很科学地利用了天然防御。很难确定这重墙四周的全长。当地人讲了一个故事：两个人从城的相反两方骑马相对而行，花了一整天时间才遇到一起。这座墙将可以提供如何庞大的一些概念。同时，城是圆形的，所以比其它任何形状都容有更大的空间。这重墙内，有广阔的园林，山和树木，交叉着湖泊。……（扬子江）沿着城内，形成运河，可以行驶大船。这些运河是现在居民的祖先所开凿的，费了艰巨和长期的劳动。

有学者认为，利玛窦是历史上第一位向世界介绍南京风貌的外国人，这段描述是迄今发现的最早一篇由外国人执笔介绍南京的文献资料。利玛窦记载虽难免夸大与疏漏，但与明代有

^① 意大利里称“里格”，一里格等于三英里，合4827米。

关史料多有吻合之处。尤感珍贵的是，他对南京的介绍，正好填补了13世纪威尼斯巨商、旅行家马可波罗游记中的一页空白。马可波罗在江南从淮安、宝应、高邮、扬州、瓜洲、镇江、常州一路漫游到苏州，却从不曾到过南京。

6月28日，利玛窦回到了南昌。在利玛窦眼中，南昌是一个气候宜人、土地肥沃的地方，而且城市面积广大，“比佛罗伦萨大一倍”。在他看来，这里的人风气淳厚，注重名节，关心身后事，比广东更有利于传教。还在他进入南昌城之前，他的好友瞿太素已在此处竭尽全力地宣扬他的博学 and 圣德。

到达南昌不久，利玛窦就按照中国礼仪，投帖拜会了王继楼。王继楼是利玛窦在南昌接触的第一个士人，是南昌城中首屈一指的名医，是城中达官贵人的座上宾。利玛窦送给王继楼一些欧洲特产，称自己是兵部侍郎的朋友。王继楼早已从瞿太素处听说利玛窦的名声，一见之下，他更惊讶于利玛窦如此熟悉中国的礼仪，如此精通儒家经典。于是，他开始到处宣扬利玛窦的才学，江西巡抚陆万垓就是从他口中得知利玛窦名声的。

利玛窦到南昌不久就换了住处，那些经常来访的客人扑空后就谣传他是个危险人物。巡抚陆万垓当时还不知道这位“失踪”的外国神甫就是他朝思暮想的利玛窦，就下令南昌府巡检司巡检把外国神甫带来见他。由于这个偶然的机，利玛窦与巡抚相识了。陆万垓免去利玛窦见面时的跪拜礼，让利玛窦站在他身旁，讲解天主教道德原理以及数学和日晷的制作方法。他

不时地提出问题，并不停地给予赞扬。他说：“你人没有到，而名声早已到了。我听说你是一个聪明博学的人。从你的相貌和服装，我一眼就可以看出你确实名不虚传。因为一个人的天才不是靠人吹出来的。”利玛窦对巡抚的这一番夸奖感到十分诧异，连忙谦卑地说，“盛名之下，其实难副”。利玛窦的谦虚更坚定了陆万垓对他的评价。最后，陆万垓热情地希望利玛窦定居南昌，这正合利玛窦的心愿。后来，利玛窦向陆万垓提出购房要求，陆万垓当即飭令南昌知府王佐经办，在府台官署附近购得一幢房屋。1596年，利玛窦等人搬进新居。从此，南昌成为耶稣会一个长久的在华传教点。

陆万垓很早就已听人说过威尼斯的三棱镜，当他从利玛窦处见到实物后赞不绝口，并叫人送去给眷属看。后来，利玛窦送给陆万垓一块三棱镜，陆万垓借用一个典故婉言谢绝了利玛窦的好意。他说，从前有一个僧徒，他有一块价值连城的宝石。有一天，一个身分高贵的贤人去拜访他，他就将那块宝石送给贤人。但是，这位贤人把宝石退还给他，说：“这块宝石永远是属于你的，因为除非你承认他是一个贤者，你决不会将宝石轻易送人。可是，他如果真是一个贤人，他就绝不会收下它。因此这块宝石只能属于你。你我都是贤人。”这里，陆万垓不仅自比君子，而且把利玛窦引为同类。

与总督建立了友谊后，利玛窦顺利地拜会了江西省内各级官员，如布政司、按察司、提学、知府，并宣称总督已口头恩准他留居南昌。官员们都效法总督热情接待，那些原在广东省

就认识的老朋友更是把他当作同乡。一时间，旧雨新交，不断涌现。一位知县抱病在家，一听说利玛窦来访，马上命人把他请入内堂叙谈，并悉心安排盛宴隆重款待。

在南昌，除了向士大夫们传授西方天文学知识外，利玛窦还传入了局部记忆法。利玛窦曾当众表演他的记忆力。他请来访者无规则地写下一些汉字，他只要看一两遍，就能全部记下，一字不漏地把它背出来，而且还能倒背如流。他惊人的记忆力使中国士大夫叹为观止，纷纷要拜他为师，学习记忆法。应巡抚的要求，利玛窦用汉文撰写了《西国记法》一书，赠给巡抚。由于索书踊跃，此书后来被翻刻多次。

利玛窦受到高人雅士敬重的一个重要原因是他同理学名儒章潢结为知交。白鹿书院院长章潢是当时思想界的一位重要人物，与吴與弼、元锡、元卿并称“江右四君子”。《明史·章潢传》说，章潢“自少迄老，口无非礼之言，身无非礼之行，交无非礼之友，目无非礼之书”。当时，章潢已年近七十，但从不猎取功名，而是潜心诲人，一心著书立说。由于瞿太素的推介，章潢对利玛窦的学问与道德早有耳闻。当他听说利玛窦抵达南昌时，一面托人请巡抚高抬贵手，千万不可难为这位洋人，一面邀请利玛窦到他家居住。在利玛窦居南昌期间，章潢尽自己一切努力帮助利玛窦。利玛窦曾经说，章潢视他为兄弟，把他事当作自己的事来办，还时常到他的住处，给予种种忠告。

一日，宾客盈门，川流不息，利玛窦累病了，章潢好心地劝他说，如果没有办法接见来访者，可以吩咐下人就说自己不

在家，把客人推辞掉。利玛窦却认为，一个人既以道德修养自许，这种做法是不可一为的，这样做等于撒谎。他说，在西方，人们对于有撒谎意味的一切都深恶痛绝，不仅唾弃损害别人的谎言，即使为了讨好或开玩笑而规避责任也是不行的。不单教士如此，上流社会人士和高贵绅士亦复如此。章潢听了，微微一笑，面无愧色，也无自责之意，但这件小事给他留下了深刻印象。后来，他逢人就以此为例夸耀利玛窦的品行。

章潢还是一位最早接受西方科学影响的理学家，他在著作《图书篇》中多次提及西方天文地理。其中《舆地山海全图叙》一文记载了中西海上里程以及作者由此悟出的天地无穷尽的体会。“尝闻陆象山先生悟学有云：‘原来只是个无穷。’今即舆地一端言之，自中国以达四海，固见地无穷尽矣。然自中国及小西洋道途二万余里，使地止于兹，谓无有穷尽可也。若由小西洋以达大西洋尚隔四万里余，矧自大西洋以达极西，不知可以里计者，又当何如，谓之无穷尽也，非与？”《九天说符》一文还提及利玛窦及西方历数的精确。“近接瞿太素，谓曾游广南，睹一僧，自称胡洛巴人，最精历数，行大海中，惟观其日轨，不特知时、知方，且知距东西南北远近几何。”

在南昌，利玛窦充分展示了他丰富的科学知识，西儒之名与日俱增，士大夫纷纷与他交游。宾客如织，门庭若市，人们争先恐后地来拜访利玛窦，拜帖名刺堆积七八捆。利玛窦曾经把来宾分为五类：一类是来瞧洋人的，人们对这个懂汉字、知礼仪的西洋神甫充满好奇；第二类是来学习炼金术的，他们坚

信他能变水银为白银；第三类是来学习西方科学的，他们认为他是一个了不起的数学家和天文学家；第四类是来寻求灵魂得救的，他们对天主教信仰感兴趣；第五类是对局部记忆好奇的人，他们急于掌握记忆法应付科举考试。1597年，来访达到了高潮。这年12月19至29日，南昌城举行乡试。各地来南昌赴考考生约有四千人，他们听说南昌来了位博学多闻的西方奇人，纷纷登门求教。利玛窦热情接待了一批又一批的来访者。由于利玛窦与各界人士广泛交游，在他居南昌三年中，认识的朋友（包括在广东认识的）已遍布全国十五省中的十省。

首途晋京

当利玛窦在韶州时，南礼部尚书王弘海携家眷由北京返回海南定安原籍，路过韶州，屈尊登门拜访了利玛窦。他对利玛窦这个一时名扬岭南的大西洋奇人早有耳闻，会见后，对利玛窦的西方天文、历算等知识更感兴趣，当即表示要带他进京参加明朝《大统历》的修订。1598年，利玛窦听说王弘海被皇帝任命为南礼部尚书，马上通知郭居静在王弘海路经韶州时去面见他。不久，郭居静见到了王弘海，并跟随他到达南昌。王弘海一到南昌，利玛窦马上前往拜访，并送上一块三棱镜作为礼物。王欣然接受了这一西方珍玩，称赞说这是一块无价之宝，到北京后可以作为入阁的“台石”。随后，利玛窦不失时机地提出他想晋京进贡方物给万历皇帝。王弘海看过贡物后，大加称赞，当即表示不仅要带他到南京，而且还要带他到北京：

1598年7月初，利玛窦随王弘海第二次进入南京城。这时，朝鲜战争因封事失败又重新开战，战争气氛重新笼罩全国。由于官方明文规定，不得窝藏任何服装行迹可疑的人，南京市民没人敢让利玛窦一行人留宿。利玛窦等人只好躲在小船里，只有必要时才坐轿子去见王弘海。有一次，利玛窦被丰城侯李环的僚属抓住，后查明他是礼部尚书的朋友，才被放走。

在南京城紧张的气氛中，应天巡抚赵可怀却以异常的热情邀请利玛窦到他府邸作客。原来，赵可怀曾将王洋刻印的《山海舆地全图》镌刻在苏州的一块石碑上以示珍重，他把此碑的拓片作为礼物赠送给王弘海。王弘海见此图后告诉他作者正是现在准备晋京的利玛窦。赵可怀听后欣喜万分，马上派人把利玛窦接到他府上小住。王弘海希望利玛窦接受巡抚的邀请，利玛窦也认为不能失去“与这样一个有地位、有名望的人交朋友”的机会，于是就决定让郭居静同王弘海先行，自己留下来与巡抚交游。

赵可怀虽为应天巡抚，但并不驻节南京城，而是居住在离南京城有一天路程的小城句容。利玛窦在句容赵可怀府邸，与他朝夕相随，讨论西方数学及欧洲风情。两人机缘相投，赵可怀深感相识恨晚，一再挽留利玛窦多住些日子。他还十分关心利玛窦晋京事宜，为利玛窦分析了此行可能遇到的困难，坦言此次进京不可能成功。十天后，赵可怀与利玛窦依依惜别。临别时，赵可怀赠予利玛窦大笔金银作为盘费，还特地派快船与侍卫护送利玛窦赶上王弘海船队。

利玛窦一行沿着大运河，经过济宁、临清、天津，在通州登陆，于1598年9月7日抵达北京城。利玛窦此行进京全程共计三千三百三十五里。当时，援朝战争仍在激烈进行，明朝军队以中、东、西三路陆师对抗日本在朝鲜经营多年的“三窟”。在这紧张战争氛围里，利玛窦抵京后只得居住在王弘海官邸，不敢到处活动。王弘海找来一个相识的宫监，希望通过他把利玛窦的贡物进献给神宗皇帝。宫监看过自鸣钟、天主圣像、天主母圣像、西琴、三棱镜等贡物后赞赏有加，但认为此时不能以大西洋人的名义上疏，因为战争期间，无论大西洋人，还是东洋人，都有间谍之嫌。王弘海意识到问题的严重性，打算带利玛窦返回南京。后来，王弘海因诏令紧急，先行启程赴南京就职。利玛窦另租一间房屋，又在北京住了大约一个月，竭力寻找朋友帮助，结果一无所获，只好无可奈何地感叹：“在北京播扬福音的时刻，尚未来到。”

11月初，利玛窦偕伴离京南下，并于次年1月抵达苏州。苏州的美丽富饶给利玛窦留下了深刻的印象，他把苏州比作“威尼斯”，并萌发了在苏州另辟传教地的想法。在苏州，利玛窦遇见了老友瞿太素。瞿太素尽力抚慰因晋京失败而精疲力竭的利玛窦，并陪同他来到镇江。镇江缙绅久慕利玛窦大名，一个接一个地来拜访他，利玛窦应接不暇，在欢娱和忙乱中度过了一年一度的春节。春节过后，镇江知府派官船护送利玛窦与瞿太素回到南京。

1599年2月6日，利玛窦和瞿太素到达南京，这是利玛窦

第三次进南京。这时，中国军队取得了援朝战争的胜利，但万历皇帝派出的矿监税吏遍布全国。外患已弥，内忧渐起，利玛窦与南京百姓一样时感担忧。

利玛窦抵达南京后，住在政府接待来宾的承恩寺。几天后，利玛窦和瞿太素拜谒了王弘海。王弘海力劝利玛窦定居南京，一则他愿意充当教会的保护人，二则南京气候宜人，适合居住。王弘海热切地希望利玛窦住在他府邸附近，并且不等利玛窦作出回答，即令幕僚办理此事。这年元宵佳节，王弘海盛情邀请利玛窦到他府邸作客，观看中国元宵节夜景，利玛窦愉快地接受了。观赏之后，利玛窦对南京的烟火制作工艺大加赞扬，认为它比意大利甚至世界其他地方都先进。

利玛窦和王弘海的亲密往来大大提高了利玛窦的身分和声誉，因此赢得了一批又一批的朋友。南京各部名宦是与利玛窦交游的第一种人，其中有南刑部尚书赵参鲁、刑部侍郎王樵和南户部尚书张孟男、南礼部侍郎叶向高等。他们经常来拜访利玛窦，赠送丰厚的礼物，提供种种帮助。

南京是明代人文荟萃之地，学者名流云集之都。学术界人物是与利玛窦交游的第二种人，如祝世禄、王肯堂、焦闳、李贽等。

祝世禄字延之，号无功，鄱阳人，是泰州学派的理学名儒。他对利玛窦的学术十分欣赏，后来正是由于他的大力帮助，利玛窦才得以顺利地二次晋京。

王肯堂字宇泰，号顺庵，以博学多闻著称于世。他对中国

数学作了长期的研究，想创立一种新的方法，最终却无功而返。他十分欣赏利玛窦的数学和天文知识，甚至让他的学生带着他亲笔写就的推荐信，拜利玛窦为师。信中，他诚恳地说，收他的学生为学生，也就是收他本人为学生。后来，王肯堂主编《郁风斋笔尘》，把利玛窦著作《交友论》、《二十五言》稍加删润后收入书中，而且书中还记载了利玛窦传入的西方天文、数学知识，如太阳大于地球，地球大于月球等。

焦闳字弱侯，号澹园，江宁人。李贽亦名载贽，字宏甫、思斋，号卓吾、温陵居士、百泉居士，晋江人。两人是至交好友，都十分推崇利玛窦。李贽是明代进步思想家，是一个与世执拗，忤逆孔孟的儒学叛逆者。他一身鲜活，不喜俗客，天性刻薄，汪洋自恣，人们对他与利玛窦亲密来往都感到“莫大惊讶”。李贽对天主教信仰缄口不言，但对利玛窦个人的学术和为人大加称赞。他赞扬利玛窦“住南海肇庆几二十载，凡我国书籍无不读，请先辈与订音释，请明于《四书》性理者解其大义，又请明于《六经》疏义者通其解说，今尽能言我此间之言，作此间之文字，行此间之礼仪，是一极标致人也。中极玲珑，外极朴实，数十人群聚喧杂，讎对各得，傍不得以其间斗之使乱。我所见人未有其比，非过亢则过谄，非露聪明则太闷闷聩聩者，皆让之矣。”^①

南京是明代开国都城，居住着许多公侯显贵。公侯显贵是

^① 李贽：《续焚书》卷一，第91～92页，中华书局1974年版。

利玛窦在南京交游的第三种人，如魏国公徐弘基、丰城侯李环等。魏国公徐弘基是徐达的第十代后裔。他对利玛窦带来的欧洲珍玩很感兴趣，并曾邀请利玛窦一起宴饮。利玛窦第二次到南京时，丰城侯李环曾派兵逮捕利玛窦。后来，他得知利玛窦是王弘海的朋友，深感歉意，两人因而成为朋友。

通过与士大夫的交游，利玛窦逐渐意识到南京较苏州更有利于教会事业，遂打算放弃原先在苏州开教的计划而定居南京。恰在此时，正与利玛窦热情交游的南京名儒李心斋为他分析了居住苏州与南京的利弊，大力鼓动他定居南京。最后使利玛窦决心定居南京的是祝世禄。在一次显宦聚会上，人们谈及利玛窦目前的处境，祝世禄说，既然这位外国神甫已经在广东、江西居住了那么久，我们就没有任何理由反对他住在南京，何况南京从来就居住着许多外国人，如回回人自元代起就居住南京，都可以算是南京人了。

利玛窦决定定居南京后，努力购置房产，但总不能如愿。1599年5月，工部员外郎刘冠南来求见利玛窦，谈及工部卖屋一事。原来，工部一幢房子时常闹鬼，刘冠南听说利玛窦不信鬼，所以有意把房子低价让售给利玛窦。利玛窦见房子在正阳门洪武冈崇礼街西营三铺，是南京繁华地段，且又是工部让售，当即欣然同意。刘冠南为了表示对利玛窦的友情，房价只按建筑费的一半论价，并同意一年内暂付款一半。利玛窦搬进新居后，就决定展出贡物。南京百姓蜂拥而至，高度赞美西方文化艺术。后来，因为参观人数日益增多，教会房子挤得水泄不通，

展览无法继续下去，利玛窦只得停展。

利玛窦在南京活动时间不长，但取得了显著成绩。1599年8月14日，利玛窦在一封信中不无自豪地说：“我们的声誉和名望是如此地提高，以致我们可以毫不犹豫地说：今年我们取得了成果。”

第三章 拓荒苦旅（下）： 帝都遗梦

至尊囚徒^①

利玛窦无时无刻不向往着帝都北京，他梦中的中国天子是一位像年轻的葡王瑟巴斯定那样绝对专制的君王，他一心希冀借助皇帝的神圣权威，创造福音传布的奇迹。但是，万历皇帝却是中国历史上以“怠惰”出名的天子。终明一代，万历皇帝享国最久，然而就是这位统治帝国达48年之久的天子，竟然在当政中后期的二三十年间尽废早朝，长居宫禁，不见朝臣，积压奏章，基本上不理朝政。

1572年，隆庆皇帝驾崩，9岁的皇太子朱翊钧身着丧服，在百官的再三劝进下，登上了皇帝的宝座。这就是万历皇帝。虽是9岁的孩童，但贵为天子，就必须遵守传统道德规范，一切照章办事。明代的君主制与历代均不同。以前各代，凡君主年

^① 本节所用资料大部分来自黄仁宇《万历十五年》，生活·读书·新知三联书店，1997年5月版。

幼，必定有他的叔父、堂兄这样的至亲代为摄政，而这恰恰为明代所不容。按照规定，所有皇室的支系，包括皇帝的叔父兄弟以及除皇太子以外的儿子，一到成年就应当离京之国。“之国”就是到各省自己的封地去，在那里享受富丽堂皇的王府和丰厚的赡养，但不得干预地方政事，且不经皇帝同意不得擅离封地，这实际上是一种待遇崇高的放逐和圈禁。在这样的制度下，把冲龄之主教养成一个有德明君的责任就落到了时任首辅张居正身上，协助张居正完成此重任的还有大伴冯保和万历的生母慈圣太后。

张居正眉目轩朗，长须飘拂，刚毅果决，不语则已，语必有中。张居正在万历即位之初，清除了蔑视皇室的高拱，在危难之际保障了皇室的安全。因此殊勋，万历皇帝和他的两位母亲对张居正有着特殊的尊重甚至敬畏，称之为“元辅张先生”。元辅张先生兼管皇帝的教育事务，他亲自任命了五个主讲经史的老师、两个教书法的老师和一个侍读。他费心编订了讲章作为万历的教科书，一有机会就亲自讲授。

冯保虽是一个太监，却也有几分才干，他平和谨慎，颇有君子之风，琴棋书画，略知一二。在万历皇帝还是皇子的时候，他就是皇帝亲密的伴侣和细心的照护者，所以才有“大伴”之称。

张居正、冯保及慈圣太后三人共同关注皇帝是否克尽厥职并勤奋学习。小皇帝一旦有违规之举，冯保马上告知慈圣太后，教子极严的太后必定大加训斥，并令他长跪自省，而张先生必

然以严师的身分循循开导，使他无地自容。

皇帝的书房在文华殿。他即位后，每天功课是三项不变的内容：经书、书法和历史。小皇帝“乾纲独断”全靠冯保与张居正的通力合作。每天，他要做的只是把大伴冯保的指示告诉元辅张先生，然后把元辅张先生的票拟按照大伴冯保的建议写成朱批。早朝时，他端座宝殿，从袖中抽出一张别人为他写好的纸片，边看边回答各个官员的呈奏请示，声音深沉洪亮，并有余音袅袅。他未必明白答语的含义，但十分明白自己尊为天子必须履行的职责，从这一点来看，他具备作为国君的难得天分。

在他继位的最初十五年里，他祭天地、礼祖庙、庆元旦、赏端阳；他接见外国使臣、解职退休和著有勋劳的官员耆老；他检阅军队，颁发战旗，接受“献俘”；他按时接受下一年的日历，并将之颁发全国；他授予他的兄弟叔侄辈以“王”的称号，封他们的妻子为“王妃”，批准他们子女的婚姻；他赠予他的嫡母隆庆皇后陈氏“仁圣皇太后”的尊号，并把“慈圣皇太后”的尊号上赠给他的生母隆庆皇帝的皇贵妃李氏。这一切都必须通过华丽而繁琐的礼仪使之中规中矩，一切未必使年幼的皇帝感兴趣，但他都能不偏不倚地认真履行天子之职。如果可以把一切没有自由、不能自主生活的人都叫做囚徒的话，万历皇帝自从君临天下的那一天起就成了一个不折不扣的囚徒。表面上看，囚禁他的是上述他的三位保护人，实际上，儒家道德以及由此形成的封建君主制才是他终身囚禁的裁判者。

小皇帝有很好的书法天赋，年方十岁，就能书写径尺以上的大字。有一次，兴致勃勃的皇帝让大学士们观看他秉笔挥毫，写完后就乘兴将作品赏赐给这些大臣。元辅张先生理所当然也在其列。他领受了皇恩，但第二天就启奏皇上：不宜在书法上花费过多的精力，因为书法毕竟总是末节小枝，无补于治理天下，相反，皇帝过度沉缅于艺术，就会遭致朝政不修，甚至身受亡国的惨祸。

皇上受限制的当然不止书法，骑射、宴游、酗酒一般人可以享有的快乐，全被认为不属有道之君所为。皇帝大婚后，宦官孙海引导皇帝在皇城的别墅“西内”大肆夜宴。在一段时间里，在西内夜游成了他生活中不可或缺的部分。他身穿紧袖衣衫，腰悬宝刀，在群阉的簇拥下，带着醉意在园中横冲直撞。这样的胡闹自然逃不脱太后和张先生的训斥，愤怒的太后甚至要废掉他这个失德之君而代之以皇弟潞王。年轻的皇帝跪下苦苦恳请才获得改过自新的机会。

1582年，慈圣太后身边的一位宫女王氏为皇帝生下了皇长子常洛，皇帝封她为恭妃。但真正赢得皇帝终生不渝爱情的是淑妃郑氏。郑氏赢得皇帝的宠爱不是因为花容月貌，而是由于聪明机警，意志坚决，知书达理，能与孤寂的皇帝产生感情上的共鸣。万历皇帝要册封他的爱妃郑氏为皇贵妃，并预先公布礼仪以便各有关衙门作必要的准备。皇贵妃仅次于皇后，按照伦理和习惯，这种尊荣应该首先授予皇长子的母亲恭妃王氏，淑妃郑氏仅为皇三子的母亲，后来居上，实乃本末倒置。一位给

事中上疏对此提出异议，上疏没有阻碍册封典礼按原计划进行，但皇帝心中大为不快。难道贵为九五之尊的他连讨好他心爱的女人都无能为力吗？

1582年，张居正在得到皇帝加封的太师衔九天后溘然长逝。这一年，皇帝已经18岁，成长为一个爱读书的青年。他要求大学士把本朝祖宗的实录抄出副本供他阅读，又命令宦官在北京城内收买新出版的各种书籍，包括诗歌、论议、医药、剧本、小说等各个方面。这一年，他决心励精图治，做一个奋发有为的君王。但也就在这一年，他对君主专制制度产生了怀疑，并最终导致他长期采取怠政方式对抗这一制度。

这年年底，张居正去世仅半年，就被他生前的政敌安上了各种可怕的罪名，诸如欺君毒民、接受贿赂、卖官鬻爵、任用私人、放纵奴仆、凌辱缙绅等等。对皇上的最大打击是他惊讶而失望地发现了张先生的双重标准：他对皇帝满口节俭，但自己的生活极其奢华；他积聚了许多珠玉玩好和书画名迹，还蓄养众多的绝色佳人；他的坐轿要32个轿夫扛抬，轿内分卧室及客室，还有小僮两名在内伺候；随从的侍卫中，引人注目的是一队鸟銃手，鸟銃在当时尚属时髦的火器。而这十年来，皇上被限制到没有钱赏赐宫女，以致不得不记录在册等待有钱以后再行兑现。张居正生活真象的揭示，使刚想要励精图治，按传统的标准做个有道明君的万历皇帝的心绪陷入了紊乱。1583年春，适逢三年一度的会试。皇帝按照传统亲自主持殿试，他将自己不宁的心绪化作长达500字的策文题目。他询问这些与试

举子，为什么他越是励精图治，官僚越是腐化，法令越是松懈？

1584年，张居正被抄家，他的弟弟和两个儿子发配充军，他的正式罪名是“诬蔑亲藩，侵夺王坟府第，箝制言官，蔽塞朕聪，专权乱政”。至此，张居正被彻底清算，大伴冯保也被逐出京城，皇帝已实际掌握了政府的大权。但是，他很快发现，他摆脱了张、冯的控制后仍受到君主制度的约束，他虽贵为天子，实际上是这一制度的俘虏。过去是张先生拿着这个制度来吓唬他，现在是百官拿着这个制度约束他。一方面，他们在劝谏的名义下，批评皇帝奢侈懒惰，个人享乐至上，宠爱淑妃郑氏，冷落恭妃王氏等等；另一方面，他们高举着祖宗成法限制他可能有的新举措。万历皇帝是聪明的君子，但同时也是优柔寡断、意志薄弱的人，他很快对这个制度失去了兴趣和改革图强的信心。1587年，亦即万历十五年，年仅24岁的皇帝蓦然觉得他当政的15年是多么的漫长。1586年，他与三年前一样主持殿试，但试题却很简单：“无为而治”。看来，他已无法将他帝王生活的厌倦隐藏在内心世界里了，他正一步一步地走上被动抵抗的道路。

决心要“无为而治”的皇帝首先从减少辛苦的早朝入手。1572年，万历即位，张居正为了让年轻的皇帝有更多的时间攻读圣贤经传，决定一旬之中，逢三、六、九日早朝，其他日子不朝。张居正既已去世，此规定当然成为具文。现在，他不断地圣旨免朝，直至于无限期的停止早朝。人们一心要把他变作

封建君主制的囚徒，现在，他自愿地长居禁中，不见卿相，自己把自己变作一个实实在在的囚徒。在他统治的末期，官位空缺不补，高级官员的辞呈不复，官员擅自离职也不予惩处，他与代表封建君主制的百官们无声地对抗着。

对制度的失望并不意味着他对世界上的一切都淡漠。首先，他与郑妃间已持续多年的恩爱日久弥坚。他未经明言，但正一步一步努力把她的儿子皇三子常洵立为太子。正因此，才引起了旷日持久的国本之争。万历十四年以后的十五年间，大臣们担心皇帝废长立幼，纷纷进言，要求早建东宫。万历二十九年，他迫于众议，立长子朱常洛为皇太子，三子常洵为福王。因为此事，他对百官怀恨在心，更加远离君主制和维护君主制的官僚们。

其次，他对财宝金钱的兴趣膨胀到了无以复加的地步，他把所有的精力都用在收集天下奇物上，因而成就了贪婪敛财的昏君之名。他派出宫监到全国各重要工商城市，驻守重要关隘，监督收税。税监并没有为他取得大量财物，倒是他们肆意扰民的行为激起民怨沸腾。良好的文化素养加上独享的帝王尊贵，他成为一个难得的艺术品鉴赏家和收藏家。他曾命景德镇各窑一年之内烧制二万七千件茶杯茶托，六千五百件酒盏，六千具水罐，七百具大鱼缸。现在，这些印有万历年号的瓷器成了全世界收藏家竞买之物。

神奇的西方贡物

南京的成果并不能使利玛窦满足，他的目标始终是帝都北京，正如他所说的“南京不过是我们的途经之点，我们的最终目标是北京”。对利玛窦而言，他个人在南京日渐提高的声望只是在提醒他：实现进京宏愿的时刻到了。

定居北京以前，利玛窦与其他耶稣会士一样执着地相信，中国的皈依必须依靠神圣的皇权。他曾经明确地表述过为什么要努力得到中国皇帝的许可：第一，“假使我们不能在南北两京，到皇宫里，对着皇上宣讲福音，设法求得他的许可，至少许我们在中国境内自由传教，那么将来传教要得不到保障，也就什么不能成就。”第二，“假使我们求得了这种许可，便可以在短时期内，有几百万人归化圣教。”^①早在1588年利玛窦居肇庆时，罗明坚应范礼安之命，携带一份诏书赴罗马拟请教廷派使节来华，这份诏书是利玛窦在肇庆友人的帮助下用中文精心撰写的。派使节通好的目的就在于寻机进入他们梦想的北京。尽管罗明坚一去不复返，教皇的使节更是不见踪影，但这一切都不能动摇利玛窦进京的决心。他决定要全部依靠自己的力量到达北京。

他开始为进京筹措贡品和经费。1599年6月25日，郭居静

^① 德礼贤：《中国天主教传教史》第70页，商务印书馆1934年版。

回到了澳门。澳门的耶稣会士和葡籍居民早已听到南京传教会的消息，他们几乎不敢相信教会能买到工部的房子并与缙绅交游。正在这时，一艘满载着耶稣会货物，由日本开往澳门的货轮遇难沉没，澳门耶稣会及中国韶州、南昌、南京传教会的供给被迫中断。但是，澳门学院院长李玛诺仍全力以赴援助中国传教会，他赠送了一架比原来小一点、外表极为堂皇的自鸣钟，一幅圣玛利亚像，此外还有三棱镜、玻璃镜、法衣、亚麻衣服、沙漏、玻璃制品等器物。李玛诺还将会士庞迪我派往南京，协助利玛窦工作。

1600年3月，郭居静和庞迪我一起来到南京。为了讨论进京事宜，老朋友瞿太素特地从浙江赶赴南京小住。经过认真讨论，大家一致认为应该找一名高官颁发护照准备进京，而祝世禄就是最适合的人选，他热心支持利玛窦进京，认为既然关于贡物的消息已经传开，那么就只有想尽一切办法把它们送到京城。他主动为神甫们签发了护照，给北京的显宦写了推荐信，并将利玛窦一行托付给一位太监，这位太监当时正准备监押六条丝货快船进京。

1600年5月18日，利玛窦与神甫庞迪我、修士钟鸣仁、游文辉一同离宁赴京。利玛窦一行受到沿途官员的热情接待，顺利地到达了临清。临清地处冀鲁交界，是运河的一个重要口埠，臭名昭著的税监马堂正在此处督税。马堂的贪婪与残忍激怒了当地百姓，人们奋起反抗，烧毁他的房子，杀死他的爪牙，马堂乔装逃遁。经历一场虚惊之后，他毫无收敛，反而变本加厉。

监押太监急于赶路，三番两次地与马堂接洽，希望付一笔钱买路通过。但马堂的索价越来越高，为了不延误抵京日期，监押太监把利玛窦等人留在临清，并故意向马堂透露这些西洋人携带着价值连城的贡品。

马堂自然不会轻易放过任何一个生财良机。他早就听说这些洋人十分富有，他想得到一些宝石，还想通过插手进贡一事得到皇帝更多的赏赐。马堂立即派人通知利玛窦要检查贡物。形势急迫，利玛窦赶紧去找临清道钟万禄，希望钟万禄从中调解。钟万禄是广东人，在肇庆时就与利玛窦相识，后在南京又曾相会，对利玛窦印象颇佳。钟对利玛窦的到来十分高兴，派人远道迎接，并执意留利玛窦小住几天，但对马堂一事却无能为力。

马堂很快就出现在利玛窦的船上。他先是表示愿为进贡出力，接着借口要彻底检查贡物，下令将贡物搬到他自己的船上。马堂看过贡物后非常高兴，允诺利玛窦尽快上疏皇帝。利玛窦婉言谢绝说：“我不想劳驾你，因为在京的几位廷臣会帮助我们。”马堂闻言不屑地微微一笑，说：“没有一个官员能够像我这样在皇帝面前有影响。我的奏疏今天呈上，第二天就会得到批复，而其他官员的奏疏要么迟复，要么悉寝不报。”1600年7月31日，马堂的奏疏由信差径送北京，利玛窦等人随这个信差同船到达天津。一到天津，利玛窦一行就被囚禁在一座寺庙里，四个看守日夜监守他们。对于马堂的奏疏，万历皇帝开始不予理睬，因为按会典规定，此事应由礼部掌管。后来由于马堂同

党从中斡旋，皇帝才作了御批：查明所有贡物，悉数报上。圣旨很快下到天津。马堂借口按圣旨查明贡物，先是命人把所有的贡物一一填上清单，然后全部转移到他的府邸，显然他是要将贡物占为己有。当问到利玛窦是否还隐瞒了其他东西时，利玛窦不得不把他心爱的罗马字祈祷书、弦琴和奥特利乌斯(Ortelius)作的《世界剧院图册》(The World Theatre by Ortelius)交出来。此后马堂还多次到软禁利玛窦的寺庙里，肆意搜查。据利玛窦记载，被马堂抢走的东西共计四十件，主要有：两个乌木圣物箱、法衣、印度棉布、几件玻璃制品、日晷、沙漏等贵重物品，大架自鸣钟和圣像幸免于难。

囚禁期间，利玛窦写了两封信，一封给马堂，要求对进京一事尽快予以答复，并说明冬天将给他们带来威胁，一封给钟万禄，希望钟通过其他途径，尽快得到皇帝的赐复。信送到马堂府邸时，正好钟万禄也在座。马堂阅信毕，雷霆大怒，大骂这些外国神甫，还把信差痛打了一顿。钟万禄不敢当场拆信，事后才将信差叫来，要他转告利玛窦，进京无甚希望，要赶快托北京的朋友，向皇帝上疏，敕准他们回国。利玛窦没有接受钟万禄的建议，继续给北京的朋友写信，并附上南京友人的推荐信，让钟鸣仁带着这些信件和礼物去北京活动。钟鸣仁逃出监视到了北京，结果一无所获，只得重返天津。利玛窦万般无奈，只得向上帝祈祷保佑。

万历二十八年十月五日(1601年1月8日)，万历皇帝忽然下诏命利玛窦入京进贡方物。据说，长居禁中的皇帝忽然想起

一份奏稿中提及的自鸣钟，问道：“那个大西洋人在奏疏中提到的自鸣钟怎么还不送来呢？”随从内侍回答说：“陛下还没有敕复马堂的奏疏，没有陛下的诏书，那大西洋人怎么能够进京呢？”这从天而降的诏书使利玛窦等人绝路逢生。马堂很快交出抢去的贡物，天津地方官员也变得十分殷勤。时值冬季，河道冰封，利玛窦一行人只得由陆路进京，天津官府派八匹马和三十名马夫护送，沿途驿站也热情接送。1601年1月24日，利玛窦一行终于顺利抵北京，寄榻于太监的府邸。

在利玛窦的笔下，北京是个庄严而美丽的城市。城南那两重高大巍峨的城墙深深吸引着他。城墙的基座由巨大的石块构筑，墙中段为砖砌，填以夯实的泥土，墙面由砖砌而成。宽敞的城墙上十二匹马可以并排奔驰，上面时刻有官兵守卫，城门由太监把守，收取城门捐。他觉得北京的皇宫比南京小，却更加美丽。北京的街道没有铺石板，晴天是满街尘土，雨天则遍地泥泞，无孔不入的尘土迫使人们出门都得罩上只露眼睛的黑色风帽。利玛窦深深感喟北京的风尘，但对戴风帽之俗却安之若始，因为这可以省掉熟人碰面作不完的揖、打不完的躬。

来京第三天，急于邀功的马堂就安排太监把利玛窦的奏疏和贡物呈送万历皇帝。奏疏不仅文通意达，而且其情切切。

大西洋陪臣利玛窦谨奏，为贡献土物事。臣本国极远，从来贡献所不遘。迩闻天朝声教文物，窃欲沾被其余，终身为氓，庶不虚生。用是辞离本国，航海而来，时历三年，路经八万余里，始达广东。盖缘音

译未通，有同喑哑，因假居传习语言文字，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、《万国图志》一册、西琴一张等物，陈献御前。此虽不足为珍，然出自西贡至，差异耳。且稍寓野人芹曝之私。臣从幼慕道，年齿逾艾，初未婚娶，无子无亲，都无系累，非有望幸。所献宝像，以祝万寿，以祈纯嘏，佑国安民。实臣区区之志悃也。伏乞皇上怜臣诚恋来归，将所献土物，俯赐收纳。臣益瞻皇恩浩荡，靡所不容，而于远人慕义之忧，亦稍伸于万一耳。又臣先在本国忝预科名，已叨禄位，天地图及度数，深测其秘，制器观象，考验日晷，并与中国古法吻合。倘蒙皇上不弃教微，令臣得尽其愚，披露于至尊之前，斯又区区之大愿。然而不敢必也。臣不胜感激待命之至。万历二十八年十二月二十四日具题。

这份奏疏在南京草就，最后由河漕总督刘东星改定。刘东星认真对奏疏进行润色，修改了几处他认为不当的地方，并命手下人将它工工整整地抄正。从奏疏后所附的贡物清单看，利玛窦进贡的物品有：《时画天主圣像》一幅，《古画天主圣母

像》一幅，《时画天主圣母像》一幅，《天主经》一部，圣人遗物，各色玻璃，珍珠镶嵌十字架一座，《万国图志》一册，自鸣钟大小二架，映五彩玻璃石二方，大西洋琴一张，玻璃镜及玻璃瓶大小共八个，犀角一个，沙刻漏二具，乾罗经一个，大西洋各色锁袱共四匹，大西洋布葛共五匹，大西洋行使大银钱四个，林林总总共计十九物三十一件。后来，利玛窦为了让万历皇帝对欧洲国王的服饰、仪容和皇宫的建筑有形象的了解，陆续又进献了二帧图画：一帧是西班牙皇宫画，一帧是威尼斯圣马可教堂和广场画。

奇异的贡物给皇帝死水般的宫禁生活带来了几分惊讶和几许激动。神甫们盛传，当皇帝见到天主圣像时，惊奇地站在那里，大声说：“这就是活着的天主！”皇帝从未听人宣讲天主教，却能知道这是天主像，在神甫的眼中，这就是万能的天主无所不在的如山铁证。不过，皇帝确实惊讶于西洋油画与中国画迥异的栩栩如生的视觉效果。皇帝由好奇而生畏，不敢正视圣像，他把圣母像送给他的母亲。皇太后是个虔诚的佛教徒，一向敬畏神灵，她诚惶诚恐地把它收藏在内库。

贡物中最受宠爱的是大小两架自鸣钟。皇帝把小的那架自鸣钟收藏于内宫，钟爱万分。据说，慈圣太后也很想得到这架钟。太后是皇帝的亲生母亲，是这个世界上唯一能给这位孤独的人君些微天然之爱的人，但皇帝却不想因此割舍对自鸣钟的迷恋。他秘谕宫监把自鸣钟的自鸣装置卸下来。神奇的自鸣钟送到太后处却不再自鸣了，太后败兴极了，把它又送还给万历

皇帝。大的那架自鸣钟处境更为“优越”。自鸣钟之大以至于宫中没有一座宫殿能容身得下。万历皇帝诏令工部尚书在御花园中，为它盖一座钟亭。这座钟亭耗银一千三百两，巧夺天工，奢华无比。万历皇帝初见此钟时，尚未校好，不能按时自鸣，遂下诏利玛窦等人立即进宫修理，并遣派四名宫监跟随神甫学习自鸣钟的使用与维修。皇帝视自鸣钟为西方珍玩，钟爱不已，一点点的差错都会令他大发雷霆之怒，利玛窦因此经常应诏入宫修钟。

西琴也是深受欢迎的贡物之一。宫廷乐师发现这种乐器能弹出优美的乐曲，只是苦于无人教授。娴于乐理的庞迪我被郑重地聘为老师，每天进宫给四名宫廷乐师上琴课。很快，每个乐师都学会弹一个曲子。利玛窦觉得可以利用这个机会宣扬天主教。他仿照宗教赞美诗的形式，为八个曲子配上简短的歌词，当然这些歌词都是有关天主教教义的。后来，利玛窦将这八个曲子结集出版，这就是闻名一时的《西琴八曲》。

神奇的西方贡物引起万历皇帝对遥远的欧洲的无限好奇。他不断地派宫监向利玛窦了解欧洲的情况，诸如土地肥瘠、建筑风格、服装款式、各种宝石、婚姻、葬礼等风俗。太监带来的问题千奇百怪，甚至包括神甫们的食量和饮酒习惯，因为皇帝对神甫的饮食起居也很感兴趣。迥异的欧土风情深深地撩拨着中国皇帝的好奇心，他还想召见这些西洋人，但很快又打消了这个念头，因为多年不上朝的他连六部卿相都不见，更何况西洋人。他让宫廷画家为利玛窦与庞迪我画像。像很快就画好

了，不过画上的传教士穿着中国的进士服。据说，皇帝第一次见到画像时，不禁叫了起来：“他们不是回回吗？”站在旁边的内侍说：“他们不是回回，他们是吃大肉的。”

利玛窦也热切盼望着见到中国天子，他一心期望能面对皇帝宣讲他的天主教。有一天，他终于入朝朝拜了。朝拜礼仪在一个庄严肃穆的宫殿里举行，宫殿宽敞明亮，气魄恢宏，照利玛窦估算足以容纳三千人。倦政的皇帝早已不早朝，所以接受群臣与利玛窦朝拜的是空空的御座。利玛窦原本寄望万历皇帝的神圣权威传播福音，不料却遇到了一位影子般不可理喻的君主。

马堂邀功之举，激起礼部官员的极大愤慨。围绕利玛窦进贡之事，有司与宦官之间发生了一场激烈的纷争。礼部对利玛窦进贡方物不经礼部，却由宫监经手深感不满，礼部的主事为此对利玛窦进行了整整一个小时的审讯。主事问他为什么要违反明朝典规，逾越礼部主客清吏司管辖，直接由宫监呈献方物。早已准备好应对之策的利玛窦回答说：“这一切都是在马堂压力之下，被迫这样做的。既然你们这些朝廷大臣，都不敢对他有一点忤逆，那么，我们外国人对他的不敢违命，更是可以理解的事。直到现在我们仍照皇帝的诏令住在皇宫。从我们到达北京的那一天起，我们就想拜谒礼部官员，但由于马堂党羽的严密监视，使我们不得越雷池半步。”他还辩解说：“一个人只要他在外省居住几年，过去又曾到过北京，他就是一个中国人，不算外人，可以不受那些礼规的限制。”利玛窦明确地站在有司一

边的态度使他得到礼部官员的好感，这位主事后来成了他的朋友。尽管如此，利玛窦还是被要求在会同馆下榻。会同馆是明朝接待蕃国贡使的宾馆，这个高墙封闭的大院里足够万人居住，但是中国人非经特许不得入内，外国人除非到礼部过堂或朝拜皇上或回国不得出门。礼部将利玛窦安排在这里，实际上就是将他软禁起来。

按照明朝典规，外国贡使不得定居京城。署礼部事礼部右侍郎朱国祚连上四疏，要求对利玛窦等人厚加赏赐，但“勿令潜住两京”。得到风声的利玛窦四处活动，企图借助他认识的廷臣向朱施加压力。这时，吏部尚书李戴慷慨相助。李戴出面责问朱国祚为什么不把利玛窦等人由会同馆放出，让他们在京城其他地方定居。朱深知李戴对税监向来深恶痛绝，便以利玛窦投靠马堂作搪塞。李戴说：“谁人不晓这位税监是地地道道的盗匪，可是有哪一个有司有勇气和胆量来掣肘马堂呢？难道你能因他不敢违抗马堂而责怪他吗？”李戴的干预很快见效了。朱国祚给万历皇帝上了第五疏，提出由利玛窦自行在城内最为适合的地方租房居住；每五天送一次供给，包括米、肉、盐、酒、蔬菜和柴火，由四名差役送往，并配一名佣人供使唤。同时，朱国祚叫利玛窦以自己的名义再写一份奏疏，说明因寄寓会同馆，缺乏医药及其他必需品，身体每况愈下，因此恳求皇上敕准他们在北京择地而居。万历皇帝很快敕复，不过不是书面下达，而是由太监口头传谕利玛窦“可以放心住在京城里，他不愿再听有关让他们回到南方或回本国的话”。

利玛窦留居北京首先得力于万历皇帝身边的内侍一再向皇帝暗示自鸣钟和西洋琴需有人随时修理。其次也在于机缘巧合。当时正值朝廷国本之争，在立嗣问题上皇帝不得不屈从于他的臣子，但怀恨在心的皇帝着意借封贡一事给礼部当头一击。这样，利玛窦在有司与宦官、皇帝与朝臣的激烈纷争中渔翁得利，不仅获得了稳定的收入，而且得以侥幸居京。

闻名遐迩的利玛士

利玛窦定居北京的消息传出，海外耶稣会大受鼓舞，更加重视中国的传教事业。范礼安决定对中国传教点增加经费，增添人手。他对中国韶州、南昌、南京、北京等教会所需经费作了预算，决定每年拨给三十金，作为教会衣食住行的费用。1604与1605年间，他陆续向中国增派了六名神甫，有效地缓解了中国四个传教点人手紧缺的窘况。到1605年，在华耶稣会传教士共计十一人，其中韶州有龙华民、杜禄茂、骆入禄，南昌有李玛诺，南京有罗如望、黎宁石、王丰肃、林斐理，北京有利玛窦、庞迪我、费奇观。此外，范礼安决定成立耶稣会中国与日本副省区，给中国传教会以更大的权利，中国传教会脱离澳门学院的领导，直属副省区，副省区又隶属印度省区。利玛窦被任命总负责中国各地的传教会，李玛诺负责华东、华南三处传教会。这样，利玛窦领导的中国传教会就成为耶稣会在东方的又一据点。

利玛窦定居北京的最初四五年间一直租房居住。由于房租不断上涨，他开始考虑购置房产作为教堂。1605年8月，在徐光启的捐助下，利玛窦在京城中心附近买下了一幢相当大的房子。后来，他又通过士人朋友的帮助，得以享受中国士大夫的待遇，永久豁免房产税，并获得免税证明。利玛窦将这份证明认真收藏起来，因为它不仅是免交房产税的证明，同时也是利玛窦获得北京永久居住权的绝好证据。

随着传教事业的发展，这所房子也渐渐不敷使用。即使严冬酷暑，教徒也只能在院子里做礼拜。利玛窦决心建一座教堂，但资金无着。1610年3月，李之藻因染重病而受洗入教，取教名为利奥，并向“救世主”捐赠了五十两银子。有了这笔款项，神甫们开始构思他们心中的北京大教堂。为了有别于和尚庙，神甫们决定引进欧式建筑式样。这就是著名的南堂，直到利玛窦去世，它仍在建设中。落成的南堂大厅长十六米八，宽八米四，唱诗班席升上三级台阶，门楣、拱顶、花檐、柱顶盘一律欧式装饰。南堂因为奇特的建筑式样和耶稣会的名声成为北京的著名景观之一，在明清笔记小说中时有提及。

从1600年5月第二次进京到1610年5月去世，这是利玛窦在华传教全面收获之年。其间，利玛窦领导的中国传教会在政治上得到万历皇帝和某些廷臣的庇护，组织上得到充实，经济上又基本保证，随着南堂的建设，北京教会中心已初具规模。利玛窦在华传教取得的最大成就是他利用北京作为全国政治、经济、文化、交通中心这一有利条件，与来自全国各地的官员、

考生、学者、商人进行广泛交游而产生的影响。

在北京，利瑪竇贏得了中国士大夫赠予的“进士”头衔，第一个以“利进士”称呼利瑪竇的是好友冯应京。“利进士”的称谓使利瑪竇的声名达到了他一生的顶点，人们更加向往见到他，利瑪竇因此更频繁地进入中国社交领域。正如徐光启在《跋二十五言》中说：“自是四方人士，无不知有利先生者。诸博雅名流，亦无不延颈愿望见焉。稍闻其绪言余论，即又无不心悦志满，以为得所未有。”

过年、过生日、饯行、接风，宴会是中国人礼尚往来中最为重要的内容。声名渐隆的利瑪竇很快被宴山会海所包围。在北京定居的最初一年里，利瑪竇一年内赴宴时间超过了他十多年来在中国其他地方居住时赴宴时间的总和，有时甚至一天得赴宴两三次。他很快注意到，中国的宴会不同于欧洲，总是因要讨论正事而设，人们总是饭后赴宴，宴会总得延续四至六个小时，而且赴宴后总是腹中空空，因为人们在餐桌上只象征性地微微碰一碰菜肴。利瑪竇对宴会没有好感，他千方百计地减少这样的活动，但宾客盈门却是神甫们的梦想。与士大夫交游以此推进福音传布，这种想法在以往实践中已被证明是正确的，所以他今后还要接受各种应酬，按既定的路线走下去。

进京四个月后，利瑪竇与各部重要官吏都交上了朋友，其中有吏部尚书李戴、刑部尚书兼兵部尚书萧大亨、刑部侍郎王汝训、礼部尚书冯琦、礼部侍郎杨道宾、郭正域、湖广金事冯应京、工部营缮司员外郎李之藻、翰林院检讨徐光启等。在交

往中，利玛窦时常赠送给中国人沙漏计、贝壳盒、小刀及各种自制的天文仪器，中国人则以丰厚的礼物和各种帮助作为回报。礼部尚书冯琦直接管辖主客司，他吩咐将供应给教会的实物改为付给银两，这样利玛窦每月可增加五六两银的收入。更重要的是，利玛窦因得到御赐恩俸而名闻全国。利玛窦在广东时就说过，有一天他会与阁臣并肩而坐，现在这个夙愿终于实现了。这个阁臣是沈一贯。利玛窦前往拜谒沈一贯，向沈一贯讲述基督教的风俗。当他说到西方实现一夫一妻制时，沈一贯叫了起来：“就此就可以证明贵国义高操洁，国泰民安了。”利玛窦受到热情的接待，照例包括盛宴一席。沈一贯接受了利玛窦馈赠的一个乌木日時計，为表谢意，他回赠缎匹、貂皮等珍贵皮毛，总值足有四十两纹银。

或是百官晋京朝觐，或是全国会试，或是举人乞恩选，北京每一年都有重大事件，从来都是一个人山人海、熙熙攘攘的世界。在这样一个热闹的环境里，利玛窦的社交才能得到了淋漓尽致的发挥。人人都想见到利玛窦，每一个去教会拜访的人都受到利玛窦十分恰当的接待。邓恩把北京比做圣地“麦加”，^①我们也不妨把教会寓所比做麦加的“天房”。这种比喻未必确切，却颇能说明利玛窦及北京的传教会在当时的地位和影响。

在平常的日子里，利玛窦每天接待来访的人不下二十批。每逢节日来访的人更多，每天要接待一百人以上。利玛窦把这些

^① 邓恩，《一代伟人》(George H. Dunne, S. J. Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty, Notre Dame, Berkeley, 1942.) 第91页。

自动来访的人看成是自动上门的皈依对象，接见他们就是履行自己传教士的使命。他认为这是一条极其有效的途径，无需离开教会房子，就能向那些异教徒传播福音。虽然这些人中受洗的人数不多，但利玛窦相信经过一次又一次的接触，天主教的观念会逐渐深入他们的心灵。

拜访利玛窦的盛况在 1604 年和 1610 年达到高潮。1604 年恰遇朝觐之年，全国各地官员都到北京参加朝觐礼仪。利玛窦利用这个机会拜访了从各地来京的官员和商人。这样，一来可以提高北京这个教会中心的名声，二来可以暗中保护外省的传教会。这一年又是大比之年，这科进士中后来与利玛窦交游的士大夫有：王家植、周炳谟、刘胤昌、徐光启等人，上科进士则有彭惟成、崔震水、彭端吾、熊明遇、郑以伟等。在这一年的举人乞恩选中，利玛窦会见了从开封来的举人艾田。通过艾田，他发现了中国境内的犹太教。1610 年正好是会试之年，虽说每科只取 300 名进士，但进京应试的考生有 5000 人之多，加之从各地晋京朝觐的官员又有 5000 多人，来访人数之多简直使他应接不暇。

利玛窦除了通过会客室把他的声音传到全国各地外，还通过信件与全国各地士大夫保持联系。人们从全国各地来信询问各种基督教的教律，交流他们信奉的佛教信仰以及对利玛窦著作的看法等等，利玛窦都不厌其烦地一一回信作答。就是通过信件往来，他与东林党邹元标建立了友谊。

至利玛窦临死前，他领导下的中国传教会已经使两千多名

中国人皈依天主教。但这个数目并不能使基督教世界的人们满意，在意大利的朋友和上司不断地写信给他，希望得到中国多数人信教的消息。1599年8月14日，他从南京给一位寓居罗马的朋友写信，对自己的工作加以解释。信上说：

来信说有人愿意看到多数中国人归化的消息；神父，你知道我和我的同伴们日夜所想的，无非也就是这件事。我们离乡背井，如今住在这里，穿中国衣服，吃中国饭菜，住中国房子，说中国语言，无非也就是为了这件事，但是天主不愿意赏赐我们看到更大的成效。然而，实际上我们工作所得的成效较比别处成绩惊人的传教事业，收效更多。因为我们现在中国所处的时代，既没有到收获的时候，也还不是播种的时候，如今只是开荒的时候，我们要披荆斩棘，和毒蛇猛兽搏斗。将来有一天，另有些人因着天主的圣宠，来写中国人进教和信仰热诚的历史。可是你当知道，为有那一天的历史，先该有人做我们如今所作的事，而且将来收获的人们，要将他们成效的大部分归功于我们；只要我们能够把该做的事，抱着爱德做去。为使神父知道一点这里面的情形，我可以简略说这些话。

中国和别的国家民族很不相同。中国人是很明智的民族，喜好文艺，不尚武功，中国人又很聪明，对于古传的宗教迷信，现今较比以往更加怀疑；我时常明明看出，在短时间内，可以归化大多数的中国人。但

是因为中国人和外国人少有往来，对于外国人常怀疑心，时常害怕，尤其是中国皇帝，因为祖宗以武力取得天下，怕有人用武力夺去他的皇位，因为若是多数信教人和我们结合在一起，马上就会使人怀疑我们收徒聚众图谋不轨。这就是使我们的工作不生大效的原因。唯一的明智途径，是慢慢取得中国人的信服，排除他们的疑心，然后再劝他们进教。依靠天主的恩佑，在这一方面，我们所做到的已经超过了我们的希望……①

利玛窦在京城获得的崇高地位和广泛影响是他在华传教二十八年最重要的成果。他用他的声望和荣耀荫蔽了中国境内的其他天主教居留地；他用他的言行著述使天主教信仰开始进入中国思想界，成为中国宗教大家庭中新的一员；更为重要的是，他用他自己特殊的方式方法为在中国传播天主教取得了良好的社会支持。他是处女地的垦荒者，他平整了土地，清除了荆棘，播下了种子，并招徕了一批中国的士大夫作为他传教事业高贵的守望者。他无缘见到丰收那一天，但他为未来的丰收辛勤耕耘。

① 罗光：《利玛窦传》第95～96页，引 *Opere storiche del P. Matteo Ricci, vol. I*，第246～247页，台湾辅仁大学出版社1982年5月第3版。

赐 葬

各地来宾应接不暇，南堂正在兴建中，1610 是利玛窦一生中最为繁忙也最感欣慰的一年，也就在这一年，他永远离开了这个世界。5 月间，利玛窦积劳成疾，一病不起。神甫和修士们跪在他的床前，倾听他的遗言。

“神父，你知道你去后，我们将怎样的困难吗？我们一切都靠着你呢！”一位神甫问利玛窦。

“我去之后，给你们留下的，是一扇敞开的大门，你们要立许多功劳；当然你们的困难和危险也不少。”利玛窦答复说。

“神父，你多年来爱护我们，我们该怎样报答你呢？”又一位神父问。

“你们好好接待新来的会友们！从欧洲新来的会友，离乡背井，抛却了同会修院中的友情，来到人地生疏的异国，你们不单应该好好接待他们，还应该加倍爱他们，叫他们在你们每一个人身上，找到那方面所有的一切人的友情。”^①

利玛窦遗嘱由龙华民继任耶稣会中国区区长，龙华民到任前由庞迪我暂时署理。教会经过充分商议，决定上疏请求万历皇帝给利玛窦赐葬。李之藻怀着悲痛的心情精心润色奏疏。

臣本远夷，向慕天朝德化，跋涉三载，道经海上

^① 罗光：《利玛窦传》第 225～226 页，台湾辅仁大学出版社 1982 年 5 月第 3 版。

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，蒙恩给赐康饩，臣等感戴不胜，捐躯莫报。万历二十九年正月内，奏见天恩照例安插，以将柔远等情，候旨多年，叨蒙康给不阙。

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，必不能将柩返国。

伏念臣等久沾圣化，即系犖轂臣民，尧仁德被于华夷。生既蒙秦养于升斗，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，泣血祈愿天恩查赐闲地亩余，或废寺闲房数间，俾异域遗骸得以理瘞，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。等情。具奏。^①

这份奏疏最后以庞迪我的名义上呈，由利玛窦生前好友、时任阁老的叶向高转呈万历皇帝。皇帝依稀记得十年前那个进贡自鸣钟的西洋人，虽然明朝没有向外人赐葬的先例，他还是破例钦准。墓地选在京郊二里沟滕公栅栏儿，地基二十亩，房屋三十八间，原是一个太监建造的佛寺。利玛窦一生极力诋毁佛徒，死后却与佛教徒们一处安冥。

利玛窦生前以传播科学知识闻名中华，死后则因万历皇帝慷慨赐葬而极尽哀荣。利玛窦灵柩在教会寓所停放近一年，于1611年4月22日移放栅栏儿。许多中国教徒参加了移放仪式。他们紧随着一个大十字架，手里拿着点燃的蜡烛，在华盖披覆下，徐徐走向墓地。1611年5月3日，龙华民抵达北京。在他主持下，基督教葬礼仪式于这一年的万圣节首次在中国举行。这一天，几乎所有在京教徒都参加了这个仪式。仪式庄严隆重，首先用风琴和其它乐器奏哀乐，接着将灵柩抬到灵堂，举行葬礼弥撒，然后由最有名望的教徒将灵柩徐徐抬到墓地，先停放在墓前的六角形小教堂，在这里教徒们向利玛窦沉痛祈祷，最后将灵柩慢慢放入坟地。墓地大门前高挂“钦赐”二字及少京兆黄吉士题的“慕义立言”的坊额。墓地周围筑有半圆形围墙，墓旁立四棵柏树。墓碑一面镌中文《利玛窦墓志铭》，一面刻拉丁文墓志铭。中文墓志铭全文曰：

^① 林金水，《利玛窦与中国》第136~137页，中国社会科学出版社1996年版。

利先生，讳玛竇，号西泰，大西洋意大利人。自幼入会真修，明万历壬午航海首入中华行教。万历庚子年来都。万历庚戌年卒。在世五十九年，在会四十二年。^①

六角形小教堂前置有晷石，上镌铭文，曰：

美日寸影，勿尔空过，所见万品，与时并流。^②

① 据北京图书馆《利玛竇墓碑拓片》，金石京 1876。

② 刘侗、于奕正：《帝京景物略》卷五，北京古籍出版社 1982 年版。

第四章 放眼中华：一个柏拉图式的世界

《利玛窦中国札记》

利玛窦去世后，给后人留下了一部未完成的手稿，它就是现在人们熟知的《利玛窦中国札记》的原稿（或称笔记、纪行、日记、记录、记事等）。原稿用利玛窦的母语意大利文写成，详细记述了他在中国的传教经历。书稿封面上除了“耶稣”、“玛利亚”几个字外，没有其他任何说明。据金尼阁说，利玛窦撰写这份文献的目的是要把它呈送给耶稣会会长审阅，并让同会的会友们传阅，希望人们了解中国和他在中国的传教事迹。

1614年，金尼阁应中国教会之命，把这部手稿从澳门送回罗马收藏。在漫长而孤寂的海上航行中，金尼阁着手把它从意大利文译为拉丁文，并进行了修改和补充，增添了利玛窦死后哀荣的部分。1615年，金尼阁翻译校订的拉丁文本第一版在德国奥格斯堡出版。它的封面题字是：“耶稣会士利玛窦神父的基督教远征中国史会务记录五卷 致教皇保罗第五书中初次精确

地、忠实地描述了中国的朝廷、风俗、法律、制度以及新的教务问题。著者同会比利时人尼古拉·金尼阁。”所谓的“基督教远征中国史”，实际上是比附西方殖民国家大规模的海外殖民活动，把赴中国传教视为一次精神或信仰的远征或探险（expedition）。

在17世纪初的欧洲，此书仅以它难得的真实性的就足以使人们为之倾倒。当时，关于中国的报导并不鲜见，但多是依靠道听途说的第二手材料编纂而成，谬误百出。而此书不同，它的作者是一个在中国生活了许多年而且熟悉中国生活的同时代的欧洲人，并且叙述的是自己的亲身经历，这样的著作在当时可说是空前的。利玛窦在书的开篇就不无自豪地宣称此书与欧洲其他同类著述的迥异之处，并信誓旦旦地保证其真实性。他说：

我们在中国已经生活了差不多三十年，并曾游历过它最重要的一些省份，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，我们还专心致志、日以继夜地攻读过他们的文献。这些优点当然是那些从未进入这个陌生世界的人们所缺乏的。因为这些人写中国，并不是作为目击者，而是只凭道听途说并有赖于别人的可信性。

这部著作是西方汉学研究的开山之作。在这本书中，欧洲人第一次较全面地了解了中国的政治、经济、思想文化及科学技术，第一次认识了孔子和儒家经典，第一次真切地感受到东方文化的无穷魅力以及带来的震撼，并由此引发了西方世界汉学研究热潮。拉丁文本的《基督教远征中国史》一经刊行，在欧洲便不胫而走。在不长的时间里，各种文字译本陆续出现，其中拉丁文本有1616年版、1617年版、1623年版及1648年版等四种，法文本有1616年版、1617年版及1623年版等三种，此外还有德文本、西班牙文本和英文摘译本各一种。由于金尼阁拉丁文本的极度流行，利玛窦著者的身分渐被湮没，人们只知金氏译著，不知有利玛窦原著，所以1621年还出现了一个意大利文译本。

利玛窦逝世三百周年之际（1910年），耶稣会士汾屠立（Pietro Tacchi Venturi）神甫在耶稣会罗马档案里发现了利玛窦原意大利文手稿。至此，利玛窦原著者的身分无可置疑地得以澄清，人们也因此同声谴责金尼阁喧宾夺主，乱译者为著者。其实，金尼阁虽然在书名上自题为作者，但在书中已明确说明此书的作者是利玛窦，他自己只是修订补遗而已。后来，汾屠立神甫把他发现的这部手稿连同利玛窦的其他书稿一起刊行于世，是为两卷本的《利玛窦全集》（原书名为 *Opere Storiche del P. Matteo Ricci*，意思是利玛窦神甫的历史著作集）。这部著作集的上卷即该书原稿，题名为《中国报导》（*I Commentarj della Cina*），于1911年出版；下卷为利玛窦的书信，于1913年出版。

1942年，意大利汉学家、罗马国会大学教授德礼贤(Pasquale M. D'elia)神甫再把它收进他编辑的《利玛窦全集》(Fonti Ricciani)中。这部《全集》的第一卷和第二卷分别刊行于1942年和1949年，第三卷则是全书的注释和索引，这是迄今为止研究利玛窦生平事迹的最重要文献。1942年，加莱格尔(Louis J. Gallagher)重译此书，题为《十六世纪的中国——利玛窦札记，1583—1610》，是为第一个完整的英文译本。1978年，贝西尔(George Bessere)新译的一个法文本问世。

利玛窦的这部著作共有五卷，第一卷力图全面概述中国当时各方面的基本情况，第二卷到第五卷记述来华传教士，主要是利玛窦本人的中国传教经历。在利玛窦研究中，人们无一例外地以此书为首选参考文献，但经常忽略了第一卷的重要意义。

该书第一卷共分十一部分，对明末中国进行了百科全书式的描述，内容涉及国名、地理位置、版图、物产、机械工艺、人文科学、自然科学、科举取士制、政府机构、习俗、宗教等。第一卷与本书其他部分一样，来自利玛窦本人的亲身经历，他用西方人的眼光看中国，并且毫不隐讳他自己的褒贬评价。为什么利玛窦这样一位长居中国的西洋人坚持不懈地以独特的眼光审视中国，并认真加以记录？为什么他苦心孤诣地将他多年审视的“结论”置于全书之首？细细想来，其个中意味隽远深长。

在利玛窦研究中，最引人注目、分歧最巨的莫过于他的

“汉化政策”。对此人们有各种各样的推测与阐释，有的以为是利玛窦内心修养与天然秉性使然，有的则认为这纯粹由明末中国社会状况决定，有的则认为是受其他地方福音传布的经验教训影响。这些看法都点明了部分原因，但是，我们应当认识到利玛窦之所以采取汉化政策根本上而言是基于他对明末中国现状的认识与理解。这个位置显要、篇幅不小的第一卷绝不是漫不经心的游戏之作，而是利玛窦精心构思用以阐释他在华政策的理论依据。在此，我们根据第一卷及本书其他部分内容对利玛窦笔下的中国作一较为系统详尽的论述，不仅是为了给愿意了解三百年前中国历史状况的人们提供有趣的历史知识，也是为了给乐于反观传统、反思自我的当代中国人以一篇有益的材料，更重要的是为了深入了解利玛窦生命和精神的历程。不管怎么说，研究这位居中国长达二十八年之久的西洋人，不细读他笔下的中国，不深析他独特的“中国观”总是一种缺陷。

泱泱帝国，繁庶之邦

中国给利玛窦的第一个印象就是领土广大，“说到中国的版图，各个时代的作家们都在它的名字之前冠以一个大大字，这实在是很有道理的。就其领土漫长的伸延和边界而言，它目前超过世界上所有的王国合在一起，并且就我所知，在以往所有的时代里，它都是超过它们的”。这个帝国不仅版图广大，而且气候宜人，“大部分位于温带，因此享有温和的气候”。为了向西

方证明中华大地久经开发，繁荣昌盛，他根据朱思本《广輿图》介绍中国有南北两京十三省，一百五十八个府，二百四十七个州，一千一百五十二个县，交纳皇税的成年人口是五千八百五十五万八千零一人。这个数字还不包括妇女及免税的男子，如士兵、宦官、皇亲国戚、地方长官、学者及其他。

在记述中国的幅员、位置及版图以后，利玛窦开始浓彩重墨地描绘中国的丰饶物产。利玛窦对欧洲人解释说，中华的意思就是一个大花园，在他的笔下，中国美丽富庶恰如春天的百花园。他十分肯定地声称“世界上没有别的地方在单独一个国家的范围内可以发现有这么多种的动植物”，“凡是人们为了维持生存和幸福所需的东西，无论是衣食或甚至是奇巧和奢侈，在这个王国的境内都有丰富的出产，无需由外国进口。我甚至愿意冒昧说，实际上凡在欧洲生长的一切都照样可以在中国找到。否则的话，所缺的东西有大量其他为欧洲人闻所未闻的各种各样的产品来代替”。

利玛窦对中国物产的介绍遍及粮食作物、蔬菜瓜果、鱼肉牲畜、金属木材等。他介绍说，中国人的粮食作物有大米、大麦、小米、冬小麦等，其中主要是大米，大米一年两收或三收，产量远远高于欧洲；中国蔬菜种类繁多，且中国人蔬菜食用量比欧洲人多得多，甚至有很多人终生素食；中国花草丰美，有很多花是欧洲人闻所未闻、见所未见的；中国水果丰富，除橄榄和杏仁外，当时欧洲所有已知的主要水果中国都有，他还特别介绍了他认为味道鲜美的荔枝、龙眼和柿子；中国人不像欧

洲人那样用葡萄酿酒，而是用大米等粮食种子制酒；中国人最常吃猪肉，但鸡、鸭、鹅、马、骡、驴、狗也同样受欢迎，甚至鹿、野兔等野味也不鲜见；中国江河湖海鱼群充斥，森林里没有狮子，但虎、熊、狼、狐大量存在；中国内河船只繁多，总数可以等于世界其余国家的总和，但海船数量与质量都远逊于欧洲；中国棉花种植历史不长，但产量巨大，棉纺织业规模宏大；在中国，金银铜铁等金属样样俱全，且金属铸造、打制技艺高超，大量金银用作妇女饰物，银还是商业往来的法定货币；中国森林广大，木材品种繁多，可以找到欧洲所知道的任何一种树木。

在丰饶的中华物产中，令利玛窦最感兴趣的大概要算丝、瓷、茶和漆了。他以热情的笔触，独到的见识来描写这些物事。

中国丝绸的盛名在古代即已传遍欧洲大陆。直至明清，中国丝绸的迷人风采依然不减。葡萄牙人、西班牙人大量套购中国丝绸，从而形成了一条可与古代陆上丝绸之路相媲美的海上丝绸之路。中国丝绸工艺精美，价格昂贵，所以无论东方还是西方，以丝绸相赠一直是友好尊重的象征。西班牙拉达使团在福建时，中国官方在盛情招待之余，还赠送给使团成员每人一匣礼品，匣中是四块高贵的丝绸。利玛窦说：“在远东除中国外没有任何地方那么盛产丝绸，以致不仅那个国度的居民无论贫富都穿丝着绸，而且还大量地出口到世界最遥远的地方。”他在传教之余浏览中国历代史书，惊讶地发现“在中华帝国的编年史上，早在基督诞生前 2636 年就提到了丝织工艺”。他相信丝

织工艺是从中华帝国传到亚洲其他地区，继而传到欧洲与非洲，西方之所以赞誉中国为“丝绸之国”就是因为它盛产丝绸。

中国瓷器向为欧人青睐，但由于中西隔绝，长期以来，欧洲对瓷器制作茫然无知。门多萨不知从哪里得来的材料，在他的《大中华帝国史》中对中国制瓷工艺作了如下描述：中国人先把“土”敲碎，磨成粉末，放入用石灰石制成的容器中，加水搅拌，然后将拌好的泥浆捏成所需要的形状，镀上金边，画上他们喜欢的颜色，放到窑里去烧。这种认识显然是粗浅不准确的。利玛窦没有提及瓷器的制作工艺，但他正确地指出中国最好的瓷器产自江西，江西瓷器远销欧洲，“受到那些欣赏宴席上的风雅甚于夸耀豪华的人们所珍爱”。他还注意到中国瓷器有很强的耐热性，不会因食物过热而破裂。最令他大开眼界的是，中国人能用铜丝缝合破裂的瓷器，使之滴水不漏。

利玛窦长期奔忙于中国高层社交界，对中国茶文化有着深刻的切身体会，也许他可以算是较详尽地向西方介绍中国茶文化的第一人。他说：“有一种灌木，它的叶子可以煎成中国人、日本人和他们的邻人叫做茶（Cia）的那种著名饮料。”“他们在春天采集这种叶子，放在荫凉处阴干，然后他们用干叶子调制饮料，供吃饭时饮用或朋友来访时待客。在这种场合，只要宾主在一起谈着话，就不停地献茶。这种饮料是要品啜而不要大口饮，并且总是趁热喝。它的味道不很好，略带苦涩，但经常饮用也被认为是有益健康的。”他还比较了中日两国饮茶习惯的不同，发现日本人“把它磨成粉末，然后放两三汤匙的粉末到

一壶滚开的水里，喝这样冲出来的饮料。中国人则把干叶子放入一壶滚水，当叶子里精华被泡出来以后，就把叶子滤出，喝剩下的水”。他还注意到中国茶叶的价格，“这种灌木叶子分不同等级，按质量可卖一个或两个甚至三个金锭一磅。在日本，最好的可卖到十个甚至十二个金锭一磅”。

利玛窦对漆的了解不如对茶叶来得详尽深刻，但他对漆有着很深的兴趣。他认为中国漆的生产原料是从树干挤出的一种特殊的树脂，外观像奶，但粘度像胶。“中国人用这种东西制备一种山达脂（Sandarac）或颜料，他们称之为漆（Cie），葡萄牙人则叫作 ciaco。它通常用于建造房屋和船只以及制做家具时涂染木头。涂上这种涂料的木头可以有深浅不同的颜色，光泽如镜，华采耀目，并且摸上去非常光滑。这种涂料还能耐久，长时间不磨损。应用这种涂料很容易仿造任何木器，颜色或纹理都很像。正是这种涂料，使得中国和日本的房屋外观富丽动人。”他认为中国人不使用台布是因为他们普遍使用了漆，“如果桌子失去光泽或被残羹剩饭弄脏，只要用水洗过用布擦干，马上就可以恢复光泽，因为这层薄薄但牢固的涂料足以防止污渍久留。”他甚至指出出口这种特殊树脂产品会有可观的利润，并为中国没人注意到此事感到遗憾。

利玛窦对中国版图及物产的介绍是他对中国最初的认识。在这些方面，他对中国的幅员广阔和富饶美丽赞不绝口，充满了敬意和遐想。

百工技艺，巧中藏拙

中国是世界文明发达最早的国家之一，科技水平曾雄居世界前列。造纸、印刷术、火药、指南针“四大发明”不仅是中国历史上光辉的一页，对全世界的文明进步也起过重要的推动作用。英国现代实验科学的始祖弗兰西斯·培根生活在16世纪中叶到17世纪初，相当于明嘉靖至天启年间，可算是利玛窦同时代的人物。他对中国发明印刷术、火药、指南针就给予过高度的评价：“我们若要观察新发明的力量、效能和结果，最显著的例子便是印刷术、火药和指南针了……这三种发明将全世界事物的面貌和状态都改变了，又从而产生了无数的变化：印刷术在文学；火药在战争；指南针在航海。历史上，没有任何帝国、宗教或显赫人物能比这三大发明对人类的事物有更大的影响力。”马克思对这三大发明更有精辟的论述，他说火药、指南针和印刷术的发明，是“预告资产阶级社会到来的三大发明。火药把骑士阶层炸得粉碎，指南针打开了世界市场并建立了殖民地，而印刷术则变成新教的工具，总的来说变成科学复兴的手段，变成对精神发展创造必要前提的最强大的杠杆”。

但是到了明朝，中国科学技术不再辉煌，并开始落后于世界先进水平了。在西方，达·伽马、哥伦布的航海探险、哥白尼的日心说、牛顿的经典力学、哈维的解剖学，一系列石破天惊的科学理论和技术实践宣告了一个新世纪的到来。而在中国，

虽有明初的郑和下西洋、明中后期李时珍的《本草纲目》、明末徐霞客的《游记》、徐光启的《农政全书》、宋应星的《天工开物》以及梅文鼎、王锡阐的算学、历法，但由于封建制度严重地束缚了人们的思想，这时期的科学技术仅仅是对前人成果的总结发展，并未给中国科技领域带来划时代的突破，中国科技已无可挽回地落后于欧洲。正是在中国科技优势发生逆转之时，利玛窦来到中国，着眼于印刷术、火药、造纸等古代发明，开始审视中国的科技。

中国印刷术历史悠久，至迟在隋唐业已发明了雕版印刷，后来又出现了活字印刷。由于雕版印刷有其固有的优点，所以直到明清仍长盛不衰。利玛窦对雕版印刷的简便易学及其大批量高效印刷推崇备至，对雕版印刷的印刷过程进行了详细的记录并给予很高的评价，“中国使用印刷术的日期比人们规定的欧洲印刷术开始的日期，即大约 1405 年，要略早一些。可以十分肯定，中国人至少在五个世纪以前就懂得印刷术了，有些人断言他们在基督纪元开始之前，大约公元前 50 年，就懂得印刷了。”“他们印书的方法十分巧妙。书的正文用很细的毛制成的笔沾墨写在纸上，然后反过来贴在一块木版上。纸干透之后，熟练迅速地把表面刮去，在木版上只留下一层带有字迹的薄薄的棉纸。然后工匠用一把钢刻刀按照字形把木版表面刻掉，最后只是字像薄浮雕似的凸起。用这样的木版，熟练的印刷工人可以以惊人的速度印出复本，一天可以印出一千五百份之多……这种刻制木版的办法极适合中国字型既大又复杂的特点，但我不认为

它能适用于我们欧洲的字型，我们的字型太小，很难刻在木头上。”他认为这种印刷方法的明显优点在于“一旦制成了木版，就可以保存起来并可以用于随时随意改动正文，也可以增删，因为木版很容易修补。而且用这种方法，印刷者和文章作者都无需此时此地一版印出极大量的书，而能够视当时的需要决定印量的多少。我们从这种中文印刷方法中得益匪浅，因为我们利用自己家中的设备印出了我们从各种原来写作的文字译成中文的有关宗教和科学题材的书籍。”最后，他不无艳羨地写道：“老实说，整个方法非常简单，只要看过一次这种印刷过程，人们都会想亲自试试。正是中文印刷的简便，就说明了为什么这里发行那么大量的书籍，而价又那么出奇的低廉。没有亲眼目睹的人是很难相信这类事实的。”

中国是世界上最早发明火药、使用火器的国家。遗憾的是，这项发明并没有被用以加强国防装备，达到强兵保民护国的效果，因此，虽然中国的火药“相当多，但并不广泛用于制备黑色火药，因为中国人并不精于使用枪炮，很少用之于作战”。相反，它被不恰当地用来制造焰火并广泛运用到娱乐领域和庆典活动中去了。对此，利玛窦深感惋惜。他说，中国的“硝石大量用于制造焰火，供群众性娱乐或节日时燃放。中国人非常喜欢这类表演，并把它当作他们一切庆祝活动的主要节目。他们制作焰火的技术实在出色，几乎没有一样东西他们不能用焰火巧妙地加以摹仿。他们尤其擅长再现战争场面以及制做转动的火球、火树、水果等等，在焰火上面，他们似乎花多少钱也在

所不惜”。他估计“南京一次为了庆祝元月而举行的焰火会消耗的火药足够维持一场相当规模的战争达数年之久”。当中国人用硝石制造焰火自娱的时候，西方却加紧对中国火药技术的改进，火器远远超过了中国。

至于中国的纸，利玛窦像许多欧洲人一样对中国纸不能两面书写和印刷的缺陷表示遗憾。他说“纸的使用在中国要比别的地方更为普遍，制造方法也更多样化。但这里生产的最好的纸也远不如我们自己的许多产品。它不能在正反两面都印刷或书写……它很容易撕坏，不能耐久”，明显表露出他对此时中国科技不能在实践中继承和发展的遗憾和不满。

由于初入中国的新鲜感和好奇心，利玛窦关注中国科技的视野还是比较广阔的。他不仅注意到在中国有改变世界历史进程的四大发明，还注意到独具中国特色的中医中药。他说“中国的药草丰富，而在别处则只有进口才行”，他认为虽然中国的医疗技术方法与西方大为不同，但从本质上讲是一致的，“中国的全部医术就都包含在我们自己使用草药所遵循的规则里面”。此外，他还向西方介绍了一些他认为比较特殊的中国手工业，如文房四宝的工艺制作以及制扇技术等。他说“中国的印章用稀有木料、大理石、象牙、黄铜、水晶、红珊瑚、宝石等贵重的材料制成。由于印章上刻的是古体字，所以刻制工匠被尊为艺术家而不是手艺人”。由刻印而制墨而制砚，利玛窦继续介绍道，墨用稠密的油渣做成小薄片，砚用贵重的石头精工制作。笔墨纸砚如何使用呢？利玛窦用简约的文字向西方人作了介绍：“在

一块薄薄的大理石盘或砚上，加几滴水使之潮湿，再用墨块在上面磨，这样砚台就有了墨汁，墨汁被蘸在一支野兔毛制成的笔上”在纸上写，然后用“刻着他们的学位和头衔”的印章“毫不在意地盖在作品开始和结尾的地方”。关于中国扇子，利玛窦的介绍更是妙趣盎然，他说中国人用扇子就好像西方人戴手套，虽然主要的目的两者似乎恰恰相反，一个是用以驱暑，一个是用以防寒，但两者一样重于装饰而非实用，以致于在中国，无论性别，也无论阶层都随身携带扇子，在大庭广众之中不带扇子会被认为是缺乏风度。一把小小的扇子会影响一个人的风度，那么它的制作和样式当然就十分考究了。“中国扇子的式样和制扇的用料种类繁多。扇子通常用芦杆、木头、象牙或乌檀作骨，上面蒙以纸或棉布，有时甚至是带香味的草秸。有的是圆的，有的是椭圆或方形的。上等人士使用的，一般是用光纸做的，上面装饰着图案，很美丽地描着金色，人们携带时或是打开或是合起。有时候扇上书写着一些格言甚至整篇诗词。”此外，在中国，扇子还被赋予友谊和尊敬的象征意义，因此是最常互相馈赠的礼物。利玛窦说：“在我们的住处有满满一箱这类扇子礼品，都是友人表示敬意赠送给我们的，我们也拿来送人作为友谊的证明。”

由于利玛窦来自对中国知之不多的西方世界，他对中国的认识是从踏上中国国土的那一刻从零开始的，因此他对中国国情较熟悉并在《利玛窦中国札记》中主要提及的就只能是明末的社会发展状况了，科技领域也不例外。虽然他对中国古代科

技辉煌的成就也有所了解，如他曾经明确提及中国丝的发现、丝织技术及印刷术的发明、火药的应用都早于欧洲，认为中国古代在数学方面有着丰富的知识，但这些认识仍然是浅显而单薄的，而关于中国古代科技成就对世界的巨大贡献更是极少提及。即便如此，他对明末中国科技的评价仍能言中大要，他认为造成明末中国科技落伍的主要原因在于儒学的绝对地位压抑了人们对科学的兴趣，从而制约了科学的发展。“凡有希望在哲学领域成名的，没有人会愿意费劲去钻研数学或医学。结果是几乎没有人献身于研究数学或医学，除非由于家务或才力平庸的阻挠而不能致力于那些被认为是更高级的研究。钻研数学和医学并不受人尊敬，因为它们不像哲学研究那样受到荣誉的鼓励，学生们因希望着随之而来的荣誉和报酬而被吸引。这一点从人们对学习道德哲学深感兴趣，就可以很容易看到。在这一领域被提升到更高学位的人，都很自豪他实际上已达到了中国人幸福的顶峰。”

传教士中关注明末中国科技落后并努力探寻其中原因的不止利玛窦一人。范礼安曾评论说：“和我们相比，他们的科学是不完全的，他们似乎仍然处于阿里士多德所创造的古代哲学和基督文明降临前的时代。尽管如此，他们还是擅长于自然和道德哲学、天文学、数学、医学和其他学科——特别是书法和官话，这是需要花费很长时间的学习才能掌握的。”言下之意即中国的语言文字阻滞了自然科学的发展。这种观点不仅流行于当时的欧洲，就是近世欧人也多持这种不准确的想法。例如 18 世

纪的法国学者伏尔泰在分析中国科技艺术发展停滞的原因时说：“这可能有两个原因：一是这些人对祖先传下来的东西具有不可思议的尊敬心情，从而他们心目中认为一切古老的东西均已尽善尽美；另一原因是他们的语言，因为语言是一切知识的第一要素。”直到现代，英国学者韦尔斯还认为，中国科技之所以失去世界上的领先地位是因为“中国人的头脑被禁锢在一种那么复杂、那么困难的文字和思维成语中，使得这个国家的精神活力大量消耗在语文学习上面”。

千年神韵，西音注之

汉语言文字是世界上最古老的语言和最古老的文字之一，汉字已有六千年左右的历史。在漫长的形成发展过程中，汉字逐渐由图形变为笔画，由象形变为象征，由复杂变为简单，由表形、表意变为形声。汉字数量庞大，收在《康熙字典》里的汉字就有四万多个。

耶稣会士向以掌握丰富的语言而著称于世，利玛窦也不例外，凭着对语言文字天生的领悟力，利玛窦很快掌握了汉语言文字的一般规律。由于他杰出的语言天赋和对西方语言学的熟练掌握，他对中国语言的分析与认识不乏真知灼见，并对中西语言的沟通与交流作出了突出的贡献。

利玛窦认为中国语言有许多独特之处，最为显见的是书面语与口语既有很大差别又相互联系。“在风格和结构上，他们的

书面语言与日常谈话中所用的语言差别很大，没有一本书是用口语写成的。一个作家用接近口语的体裁写书，将被认为是把他自己和他的书置于普通老百姓的水平。然而，说起来很奇怪，尽管在写作时所用的文言和日常生活的白话很不相同，但所用的字词却是两者通用的。因此两种形式的区别，完全是个风格和结构的问题。”

他认识到所有的中国字都是单音字，这些单音字正是汉语的基本单位。“中国人不习惯说元音和辅音，因为每个字正好像每个对象一样，都是用它自己的汉字或符号来表示的，用于代表一个意思。因此汉字符号的数目就等于字的数目。”与西文二十六个字母相比，中国字多得惊人。他说，“虽然每个对象都有它自己恰当的符号，但由于许多符号所组成的方式，所以总数不超过七万或八万。一个人掌握了大约一万个这样的符号，他受的教育就达到了可以开始写作的阶段。这大概是写作通顺所要求的最低数目。在整个国家或许没有一个人掌握了所有的符号，或者说对于中国语文有了完全的文字知识。”

利玛窦还注意到，中国文字中存在着大量的同音现象。“有很多符号发音相同，写出来却很不一样，意思也很不同。”由于大量同音字存在，根据读音无法辨析一个字的准确意义，所以他觉得“中文或许是所有语言中最模棱两可的了”。

他还注意到中国语言微妙的五音差别。汉字“一共有五种不同的声调或变音，非常难于掌握，区别很小而不易领会。他们用这些不同的声调和变音来弥补他们缺乏清晰的声音或语

调；因而在我们只具有一种明确含义的一个单音节，在他们就至少具有五个不同的意义，并且彼此由于发音时的声调不同而可能相去有如南极和北极。每个发音的字的的确切意义是由它的声调质量决定的，这就当然增加了学习说这种语言以及听懂别人的困难。”

他还注意到汉语内部存在方言与官话的区别。“在中国的各个省份，口语也大不相同，以致他们的话很少有共同之点。”“除了不同省份的各种方言，也就是乡音之外，还有一种整个帝国通用的口语，被称为官话（Quonhoa），是民用和法庭用的官方语言。这种国语的产生可能是由于这一事实，即所有的行政长官都不是他们所管辖的那个省份的人，为了使他们不必须学会那个省份的方言，就使用了这种通用的语言来处理政府的事务。官话现在在受过教育的阶级当中很流行，并且在外省人和他们所要访问的那个省份的居民之间使用。”“这种官方的国语用得很普遍，据说连妇孺也都听得懂。”

他还注意到汉字是纯粹的象形文字，根本不存在类似西方语言的字母。而且，汉字书写方式特殊，“中国人书写的位置和次序正好与我们相反，他们的字从上到下写成竖行，纸面上是由右到左，而我们纸面上则是由左到右，从上到下的横行。”

在对中国语言文字作了一系列客观分析的基础上，他得出中国语言文字有优点也有缺陷的结论。优点在于简洁，“这种描画符号而不是组合字母的书写方法就造成了一种与众不同的表达方式，它可以不仅是用几个短语而是用几个字就清楚明白地

说出各种想法，而那在我们就必须啰嗦半天还没有说清楚”；缺陷在于中国语言文字繁难复杂，难于掌握。利玛窦精通汉语，能用汉语著述，但他始终认为“没有一种语言是像中国话那样难于被外国人所学到的”。在他看来，不仅外国人很难学会汉语，中国人要精通文言也要花费大量时间和精力。他说：“在这个国家，以文为业的人们从小到老都要埋头学习他们的这些符号，毫无疑问这种钻研要花去大量的时间，那本来是可以用来获得更有用的知识的。”他认为，中国语言的缺陷还在于重视书面语而轻视口语，比如中国人辩论靠写作，而不凭口才。“自古以来他们就一直把绝大的注意力放在书面语的发展上，而不大关心口语。就是现在，他们的辩才也只见于他们的写作而不在于口语，在这方面他们有点像以写作的辩才而在希腊人当中享有盛名的伊索格拉底（Isocrates）。结果有时候甚至是住在同一城市而且离得很近的朋友，也是书信往返，而不见面谈话。”他还认为中国人在谈话过程中也常需要以书写作辅助。“几个人在一起谈话，即使说得很清楚、很简洁，彼此也不能全部准确地理解对方的意思。有时候不得不把所说的话重复一次或几次，或甚至得把它写出来才行。如果手边没有纸笔，他们就沾水把符号写在什么东西上，或者用手指在空中划，或甚至写在对方的手上。这样的情况更经常地发生在有文化的上流阶级谈话的时候，因为他们说的话更纯正、更文绉绉并且更接近于文言。”

利玛窦在掌握了中国语言文字的一般规律后，就开始着手沟通中西语言文字的工作，尝试着编撰西汉字典，以便利同会

会友学习汉语言文字。1934年，人们在罗马耶稣会档案室发现《平常问答词意》一书，这是利玛窦与罗明坚合编的一部葡汉字典，是迄今为止已知的第一部中西文字典。此典编撰时间在万历十二年（1584）至十六年（1588）间，亦即利玛窦客居肇庆期间。此外，利玛窦在第一次进京失败返回南京的旅途中，还和郭居静、钟鸣仁等人利用闲暇时间编撰了另一部词典。据《利玛窦中国札记》记载，该典根据中国五声特点创造了一套用西文字母为汉字注音的方法，并按西文字母及中国读音排列。可以说，这部词典是西方研究中国音韵学的第一部著作。

1605年，利玛窦在北京出版了对汉语言文字的发展有积极贡献的《罗马字注音》（此书亦名《西字奇迹》）一书。全文合所附短文共三百八十七字，全部用罗马字注音。罗常培先生对此书加以研究，指出利玛窦当时所用的“字父”（即声母、借用金尼阁的名称）有二十六个：c、c̣、c̣'、c'、f、g、h、j、k、k'、l、m、n、p、p'、q、q'、s、t、t'、v、x、ch、ch'、ng、nh；“字母”（即韵母）有四十四个：a、e、i（y）、o、u、ai、ao、eu、ia（ya）、ie（ye）、io（yo）、iu（yu）、oa、oo、oe、ui、uo、eao、iai、iao、iue（yue）、ieu、oei、uai、uei、am、an、em、en、im（ym）、in（yn）、um（om）、eam、iam、ien、yum、iun、oam、oem、uam、uen、uon、iuen（yuen）、ih。声调符号有5个：—（清，即阴平）、^（浊，即阳平）、\（上声）、/（去声）、V（入声）。

关于利玛窦用罗马字母为汉字注音的贡献，罗先生认为它解决了中国音韵学研究中的两个困难：分析“音素”与测定

“字音”。第一，用罗马字母分析汉字的音素，使向来被人看成繁难的反切，变成简易的东西；第二，用罗马字母标注明季的字音，使现在对于当时的普通音，仍可推知大概。

利玛窦这一著作作为中国音韵学开辟了一条新路，不仅同时代的音韵学者如方以智、杨选杞、刘献廷等都受其影响，而且为清代音韵学的发展提供了新的学说。19世纪下半叶以后，西文中使用的威—翟注音也明显受利玛窦注音的影响。可以毫不夸张地说，利玛窦是试图使中国文字走拉丁化道路的始作俑者。

孔孟圣贤，儒士则之

中国封建文化的主体是统治中国学术思想二千余年的儒家学派，它的经典同时也是历代封建统治阶级的最高教条。儒家学说的主要内容是“祖述尧舜，宪章（效法）文武”，崇尚“礼乐”和“仁义”，提倡“忠恕”和不偏不倚、无过不及的“中庸”之道，重视伦理道德教育和自我修身养性，主张政治上“德治”和“仁政”。孔子是儒家学派的创始人，他的学说奠定了儒家学说的基础。和诸家学说相比，孔子重视文化教育，没有墨家“蔽于用而不知文”的偏向；孔子主张积极有为，没有道家的消极情绪；孔子比较重视人民的愿望，没有法家残酷奴役人民的专制主义主张。经过各家学说的长期争鸣，儒学终于获得最广泛最久远的流传，在一定程度上成为中华民族共同心

理的铸造者，这决不是个别统治者的意愿使然，而是因为它最适应中国文化，最有利于华夏文化的发展。在利玛窦以前，西方世界对孔子和儒家学说几乎一无所知。

利玛窦对中国儒学基本持肯定态度。他称儒学为“道德哲学”或“伦理学”，但认为儒学最严重的缺陷在于缺乏逻辑思想，各个问题之间没有必要的内在联系，“这门科学只是他们在理性之光的指引下所达到的一系列混乱的格言和推论”。

利玛窦是第一个向西方介绍孔子的西洋人，也是译定孔子西文译名的第一人，他对孔子在中国历史甚至世界历史上发挥的作用和所占有的地位给予了很高的评价。“中国哲学家之中最有名的叫作孔子。这位博学的伟大人物诞生于基督纪元前五百五十一年，享年七十多岁，他既以著作和授徒也以自己的身教来激励他的人民追求道德。他的自制力和有节制的生活方式使他的同胞断言他远比世界各国过去所有被认为是德高望重的人更为神圣。的确，如果我们批判地研究他那些被载入史册中的言行，我们就不得不承认他可以与异教哲学家相媲美，而且还超过他们中的大多数人。”他注意到孔子在中国士子中有着深远而广泛的影响。他说：“中国有学问的人非常尊敬他，以致不敢对他说的任何一句话稍有异议，而且还以他的名义起誓，随时准备全部实行，正如对待一个共同的主宰那样。”

利玛窦还满怀热情地介绍了儒学的理论基础四书五经。“孔子，把更古的哲学家的著作汇编成四部书，他自己又撰写了五部。他给这五部书题名为‘经’(The Doctrines)，内容包括过正

当生活的伦理原则、指导政治行为的教诫、习俗、古人的榜样、他们的礼仪和祭祀甚至他们诗歌的样品和其他这类的题材。在这五部书之外，还有一部汇编了这位大哲学家和他的弟子们的教诫，但并没有特殊的编排。它主要是着眼于个人、家庭及整个国家的道德行为，而在人类理性的光芒下对正当的道德活动加以指导。这部书是从前面提到的那四部书摘录下来的撮要，被称为《四书》(Tetrabiblion)。孔子的这九部书构成最古老的中国图书库，它们大部分是用象形文字写成，为国家未来的美好和发展而集道德教诫之大成；别的书都是由其中发展出来的。”

中国自隋唐始，形成了一套通过考试选拔官吏的文官制度，这就是科举制度。科举是中国士子进入仕途的唯一途径，而科举考试的基础读物就是四书五经。宋以后，科举考试的试题均以儒家经义取士，明朝更直接以四书五经的文句命题。利玛窦深深懂得四书五经对士子的重要意义。在叙述举人考试时，他写道：考生进入考场后，由“皇帝指定的两个主考官分别当众解释从四书中任意选出的三段，然后他把这几段作为总题，应考者必须按照每个考官选定的题目各写一篇文章。然后又从五经中的任何一本中选出四段，作为附加的考题。应考的每个人可从他专攻的经书中选写题目。这七篇文章必须能够证明不仅用词得当而且对经书中的思想理解正确，并严格遵照中国修辞的规则。每篇论文不得超过五百字，正相当于我们习惯的同样字数。”由于四书五经是科举考试的唯一读物，所以任何有意进取的读书人都必须背诵它们，并“能够恰当而确切地按这几部

书所包含的每一条具体的学说来写作”，只有这样才能在科举考试中取得好名次，最终进入仕途。

科举制度是极具中国特色的考试制度和政治制度，每一位有意仕途的士子都要不懈地在科举这一崎岖不平的征途中历经艰辛，艰苦跋涉。利玛窦以西洋人独特的眼光来看待这一系列考试，饶有兴致地把它们比较于西方的学位考试，将中国的秀才、举人、进士分别比作西方的学士、硕士和博士。利玛窦对中国科举制度的深厚兴趣和详尽了解令人惊讶。他记载了科举考试的时间、地点、主考官的任命及职责、各省取士的限制人数和参加考试的人数、考试内容及命题方式、考场设置与监督、阅卷及评定名次、中式士子的荣耀等等，几乎事无巨细一一详载，娓娓道来不厌其烦。

利玛窦认识到，有意进取的士子们之所以一生不敢懈怠，把所有的精力都投入到读书中去，这是因为中国有着严厉的社会规范约束着他们。负责乡试的官员“职责并不限于这批新学士，他还负责往年考中秀才的人的品行，严格衡量他们所做的进步和所犯的懈怠。为此他设立五个不同的等级，按他们文章的质量加以评定”。“如果一位学士不幸落入第五等或末等，他就被剥夺学士的称号，降为平民。这样做是为了防止成为学士的人因生活悠逸而对他们非常刻苦学到的东西失去兴趣并且忘记。”也就是说，获得秀才功名的士子如果不刻意进取的话，他的功名随时可能被废止。这一严厉规范同样适用于那些已经获得举人功名的读书人，“取得硕士学位的人，一般认为还要继续学

习，进一步取得博士学位。如果他不肯这样做，他就连做低级官职的资格也没有。”

十年寒窗虽苦，但这是直通庙堂的唯一路径。士子们虔诚地依凭孔孟之道，埋头四书五经，为的就是一朝成名之后尽享荣誉和财富，实现名利双收的人生终极理想。利玛窦浓彩重墨地描述了士子们登第后的荣华富贵。秀才是“代表他们本城高等公民的显贵阶级，而凡是希望也得到同样尊荣的人都极力与他们结交”，“他们在行政长官会议时坐在荣誉席上，并可以对行政长官用普通人所不得使用的更亲热的称呼”，“在他们的家乡城市他们享有很多特权”，“别的行政长官也不轻易审判他们所提出的或者是被控的案件”。举人的“硕士学位要比学士高出很多，随之也就更加尊贵而且有更引人注目的特权”。最令人艳羡的当然是被称“博士”的进士。“新博士立即穿戴上他们特殊的服装和特定的帽子和靴子以及官吏的其他标志，并给予官员品级中较富较高的薪俸。从这个时候起，他们就属于取代硕士地位的另一个社会阶层，并被算作是全国高等公民之列。一个外人很难体会他们的地位比他们昨天的同事们高出多少，而那些人却总是让他们上座并以最奉承的称呼和礼貌来款待他们。”

利玛窦来华传教的成功根本得益于中国士大夫们的悉心帮助和多方疏解。他深入介绍孔子及其学说，介绍科举取士制度，深层用意在于阐释他为什么要利用儒家学说，走与中国士大夫阶层相结合的传教道路。

以上三个部分大致概述了利玛窦对中国科技及儒家文化、科举制度的印象与认识，这可以说是利玛窦“中国观”的第二个层次。他较为客观、较为全面地介绍了中国悠久的文化传统，并在与西洋文化相比较的基础上，分别褒贬扬抑。在这个层次里，他不像对中国的物产版图那样一味赞美，而是有褒有贬，既表现出对中国本土文化的充分尊重，也表现出在中西比较中看中国，以及以西方近代科学衡量中国的明显倾向。利玛窦是较全面向西方介绍中国文化的第一人，他对中国文化的看法显然不完全正确，但因其特殊的视角，不但令人耳目一新，有时甚而发人深省。

正由于是首次对中国文化进行系统介绍，利玛窦被尊为“中学西渐”第一人。还必须提及的是，利玛窦等人对中国文化的评价为西方启蒙思想家提供了及时的、适用的、崭新的素材。由于伦理型的中国传统文化有着与欧洲中世纪神学体系截然不同的理性特质，启蒙思想家们纷纷把它翻新改造为新的思想材料，为他们提倡的人文主义张目。在“东学西渐”运动中，一股“华化”思潮悄然兴起，一时间，思想家们对遥远的、新近才有所耳闻的中国文化大加推崇。典型如伏尔泰，他声称曾经研读过中国儒家典籍，倾心赞美中国人不讲神怪，注重伦理，认为这比欧洲上帝支配一切要进步得多，他的著作《风俗论》以中国部分开篇，甚至认为“作为一个哲学家，要知道世界上发生之事，就必须首先注视东方，东方是一切学术的摇篮，西方

的一切都是由此而来的”。^①利玛窦等人为着上帝的光荣来到东方，但他们捎回去的东方信息却成了思想家们反对上帝的理性武器，这或许是利玛窦始料未及的。

严守非攻，夷夏有别

利玛窦撰写《利玛窦中国札记》既是为了向西方传递中国的信息，让西方了解中国，更是为了让教廷和西方国家据以制定对华政策，所以，利玛窦对中国的观察自然免不了透视中国军事及对外政策这些重要环节。

在考察中国的军事状况时，利玛窦首先注意到中国的地理环境。在他的眼中，中国无疑有一个十分优越也十分安全的地理环境。这个环境为国家安全提供了一个易守难攻的自然屏障，人们借助这个自然屏障修筑的防御工事使得国家防卫更加安全。他说，中国“四周的防卫非常好，既有由自然也有由科学所提供的防御。它在南方和东方临海，沿岸有很多小岛星罗棋布，使敌舰很难接近大陆。这个国家在北部则有崇山峻岭防御敌意的鞑靼人的侵袭，山与山之间由一条四百零五英里长的巨大的长城连接起来，形成一道攻不破的防线。它在西北方面被一片多少天都走不尽的大沙漠所屏障，能够阻止敌军进攻边界，或则成为企图入犯的人的葬身之所”，而“在王国的西部，群山

^① 利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》第81页，商务印书馆1962年中译本。

围绕”，当然就更不易成为入侵之国的突破口了。接着，利玛窦指出中国四周缺乏对国家安全足以构成严重威胁的邻国，在群山环绕的西部，“山外只有几个穷国”而已。

与这种地理环境相适应，中国军事政策有着严防非攻的显著特点。对此，利玛窦在《利玛窦中国札记》中有两处很精到的论述。“几乎各地每天都在举行操演，给人印象是这个国家正在打仗，尽管全国都在深享太平”，而操演并不以吞并邻国为目的。面对弱小的邻邦，“中国人很少或根本不予理睬，因为他们既不怕它们也不认为值得吞并它们”。

利玛窦注意到中国睦邻友好的对外政策与当时西方相应政策大相径庭。在西方人的眼中，像中国这样“一个几乎具有无数人口和无限幅员的国家，而各种物产又极为丰富”的国度，通过武力对外征服，开疆拓土，称霸世界是理所当然的事。所以西方的一些作者想当然地把中国描述成富有侵略性的国家，说中国不仅征服了邻国而且把势力扩张到印度。对此，利玛窦给予了批驳。他指出，这是不同文化特质的西方人对中国人的误解，他们错误地把中国人足迹遍及海外当作侵略。他说，“虽然他们有装备精良的陆军和海军，很容易征服邻近的国家，他们的皇上和人民却从未想过要发动侵略战争”，因为“他们很满足于已经有的东西，没有征服的野心”。欧洲人正好与此相反，他们“常常不满足自己的政府，并贪求别人的东西”。所以欧洲人不相信，像中国这样一个国富民强的国家，居然没有强烈的扩张欲望，会不实行侵略政策。为了进一步论证中国的非侵略性，

他查阅了中国历史资料，“我仔细研究了中国人长达四千多年的历史，我不得不承认我从未见到有这类征服的记载，也没有听说过他们扩张国界”。

关于中国形成严防非攻的军事政策的原因，利玛窦进行了深入考察。首先，他认为，中国无疑是一个缺乏尚武之风、没有战斗力的国度，他说自己“很难把中国的男子看作是可以‘作战打仗’的人们”。1583年，利玛窦在肇庆给西班牙国王在马尼拉兰基地的代办写了一封信。在这封信中，他虽然赞扬了中国人的文明礼貌，友好谦让，但也批评了中国男人过于文弱的缺点。“无论是他们的外貌气质，还是他们内心的情感流露，他们看起来全像是温柔文静的女子。要是你对他们尊敬礼让，他们便会显得比你更加谦和。无论对什么人，他们都可顺从地弯腰鞠躬。”他们的战斗力如何呢？利玛窦接着写道，“彼此争斗时表现出来的，也只是妇道人家的愠怒，相互毆斗时揪头发”，“他们很少相互残杀，他们甚至连想也没有想过这种争斗方式。这不仅是由于他们就没有什么真正的男子的阳刚之气，主要是，他们大多数人在住宅中连把贮备的小刀之类的兵器都没有”，“这些男人们不惜每天花费两小时来梳理他们长长的头发，考究地整理他们的服饰，他们就这样悠闲自得地打发着美好的时光”。最后，他得出结论，“总而言之，在他们一大帮人都不会对你构成威胁时，谁也不用去害怕他们之中的任何一个人

了”。^①虽说这些见解不乏荒谬之处，但也从一个侧面反映了明末疏于战备，防务废弛，军力疲弱的状况。

其次，利玛窦认为中国实行的军事政策实际上还是中国长期封闭自守的必然结果。一方面，中国人对海外世界既茫然无知又妄自尊大，认为世界即中国，中国即世界。另一方面，当时中国人具有强烈的排外情绪，以致于“如果一个外国人秘密进入中国，他不会^一被处死或被迫做奴隶，但他将不准离开中国，免得他到外面煽起损害中国政府的骚动”，“中国人不允许外国人在他们国境内自由居住”，“不管什么情况，他们都不允许外国人深入到这个国家的腹地”。利玛窦还解释了这种现象的原因，“这种习惯是许多世代以来对外国根深蒂固的恐惧和不信任所形成的。他们不仅对住在海外或距离遥远的人以及事实上他们并不了解的人怀有猜疑；而且也猜疑友好的和敌意的异国人，甚至与他们有贸易关系的人，例如沿用中国法律的邻邦朝鲜人”。当时存在于中国人性格中的封闭性，不仅表现为拒绝外国人长住中国，还表现在官员不愿意出使国外，尽管他归来后“一般都要受奖，被委以法官之类的官职”。对此，利玛窦有一段非常生动的描写：“当有必要派人出国时，即使给予适当的证书和委任，也很难找到愿意接受这项任务的人。当这位使节出发时，他全家都痛哭惜别，就好像他是去送死无疑一样。”

最后，利玛窦根据自己的看法，把中国实行软弱的军事政

^① [美] 乔纳森·斯彭斯著，王改华译，《利玛窦传》第54页，陕西人民出版社1991年版。

策归因为国家对武职人员和军事科学的不重视。他数次提到武举考试参加人数少，仪式简单，不易谋得官职，更为荒唐的是武举考试的主考和监考全为不懂军事的儒士。他说，“军事方面的学位考试分三部分。第一部分是军人驭快马奔驰着射九箭。第二部分是站定不动再射九箭。凡是能在马上射中四箭，站着能射中两箭的，就可以参加考试的第三部分。在这一部分中，他们必须笔试回答有关军事策略的一些问题。主考官宣布结果，以及各省被授与军事硕士学位的人数，总数约为五十名。在北京授与哲学博士的那一年，在通过必要的三场考试之后也给从全国军事硕士选中的大约一百名博士命名。”相较于文官考试，武举考试确实显得既简单又不被重视。

值得注意的是，在《利玛窦中国札记》中，利玛窦数次提及城墙、战马等有关中国军队战斗力的情况。他说，中国的“防御性城墙不是根据几何原理建筑的，它们既无避弹掩体，亦无城壕沟堑”。^①在他的眼中，这样的城墙虽然壁垒森严，却都不堪一击。他还批评中国人不大懂得驯马和练马，战马缺乏勇武精神，马蹄上不打掌，不耐长途奔跑。在冷兵器时代，城墙和战马均是军事实力的象征，把中国的城墙构防和战马的战斗力的传递回西方，对于千方百计想要了解中国军事实力的欧洲国家来说，可谓正中下怀。

^① [美] 乔纳森·斯彭斯著，王改华译：《利玛窦传》第55页，陕西人民出版社1991年版。

商贾富国，采樵扰民

利玛窦对明末经济状况详实生动的描述是其他未曾涉足中国土地的西欧人所无法企及的。他来自商品经济发达的意大利，对商业有着与生俱来的敏感与兴趣，加之他在华的活动多在城市，极少涉足农村，所以，他对中国经济的描述主要集中在商品经济领域而绝少涉及农业。他由澳门入境，跨广州越大庾岭至南昌，沿运河经江南水乡诸新兴城镇达北京，随着他的足迹由南而北，由沿海至内陆，利玛窦日益发现明末中国社会商业发达，富商大贾云集，城市兴旺，市场繁荣，但也存在阻滞经济进一步发展的因素。

作为明末对外贸易的重要港口，澳门是中国与日本海上丝绸之路的起点，也是中日双方耶稣会士的主要经济来源地。据记载，时至1590年，日本耶稣会共有一百三十六个会士，一百七十个教员，三百个勤杂人员，二百多个教堂，一个出版社，一个医院，一个神学院。维持这些机构和人员的正常运转，每年约需一万二千达克特的经费。为解决这庞大的经费来源，范礼安决定让日本耶稣会士参与长崎至澳门的海上丝绸贸易。耶稣会和澳门商人达成协议：在每年和日本贸易的六百担生丝中，由耶稣会士经手四百担。这样，日本耶稣会每年就有四千至六千达克特的收入，解决了每年经费的一半左右。在华耶稣会士同样也靠海上丝绸贸易为生。商业充分发达，经济欣欣向荣的澳

门给了利玛窦关于中国的最初认识。

江西大庾岭是连接澳门、广州与东南沿海各城市的重要通道。1595年，利玛窦由韶州出发，经南雄大庾岭首次北上，目睹了这条山路上商人熙熙攘攘、穿梭来往的繁忙景象：

来自各省的数量多得惊人的商品都拥集到这里（梅岭北麓），这些商品准备越岭运往南方。同样，拥集在岭南的商品也等待运往北方。外国到广州的商品，就是通过梅岭运往内地的。旅客过岭，或是骑马或是坐轿。货物是由驮兽或挑夫运送过岭的。挑夫多得不可胜数，每天从早到晚队伍总是连绵不断。这样，南北运输源源不断的结果是岭南岭北两边城镇确乎成了工业蜂集的地方。还有秩序是如此井然，这如此众多的人与他们携带的望不到头的货物，在短时间内就交易完毕。

沿途客栈、歌亭时时出现，无论白天还是黑夜，你都可以在那里安全、舒适地度过。军队的巡逻和不间断的人群，防止了盗匪的出没。山路从未被洪水淹没过，哪怕下倾盆大雨。山顶有一口清甜的泉水和一座由军队保护的大寺庙（即云封寺），从这块地方人们可以眺望毗邻两省的壮丽景色。

利玛窦由大庾岭经南康、赣州、吉安到达南昌。在南昌城，他参观了铁柱宫附近的一个大商品市场。他说：“它（铁柱宫）

的周围是一连串的公共贸易市场，一个接一个地紧挨着，在那里想要的东西，几乎都可以买到。”

1598年，利玛窦跟随南礼部尚书王弘海经运河首次赴京。运河连接着北京和江南鱼米之乡，是为中央政府及皇室源源不断地输送各类物资的水上贡道，也是京畿军需民用品的重要来源通道。《松窗梦说》卷四《百工纪》说“四方之货，不产于燕而毕聚于燕”，个中原因就在于连结南北经济的大动脉运河。在南京至北京运河的旅行途中，利玛窦看到了明朝运河和沿途各埠经济繁盛的景象。他说：“南京至北京的水路，沿途经过江苏、山东、直隶许多著名城市……在旅途中，无论船停泊哪里，供应都很充足，诸如米、面、肉、鱼、水果、蔬菜、酒之类的食物，比比皆是，而且价格也很便宜。通过运河人们把大量的木料，如大梁、高柱、平板，运到京城，这些木料是用于皇宫的建筑，尤其它们遭到火灾时。”

利玛窦第一次进京被逐后，曾滞留苏州，苏州的繁荣同样给利玛窦留下了深刻的印象。他把苏州比做意大利的“威尼斯”，说“国内没有一个地方出产的黄油和奶制品会比苏州的多，米酒会比苏州的好”，称赞苏州的河水“清新洁净，非威尼斯所能相比”，赞扬苏州“以城市美丽、物产丰富、人口众多和其他豪华之物而著称”。他还发现苏州在明末商品经济中占着重要地位，以苏州为中心的商业网不仅与国内各地有着直接的贸易关系，而且还与世界其他国家有着间接的贸易关系。“许多来自葡萄牙和其他国家的商品，经由澳门运到这个口埠。一年到头，

苏州的商人同来自国内其他贸易中心的商人进行大宗的贸易。这样交换的，人们在这里几乎没有买不到的东西。”

在考察中国商业的过程中，利玛窦不仅从城市商品经济的发育和省际间商路贸易的繁荣着眼，他还从许多细节入手，看到了中国封建商品经济发展变化过程中许多积极因素。

在由南京到北京的运河途中，利玛窦看到许多船只运载着大量的木材，“日夜不停地行驶”。经过了解，他获知这些“木料是来自中国遥远的四川省，将它们运到京城有的需要两三年时间。木筏中的每根大梁要耗金三千之多，有的木筏长达两哩”。他还了解到中国人“比用石块更喜欢用砖块”，利用运河船只运载的大量“建筑皇宫用的砖块是从一千五百哩以外的地方驳运而来的”。他接着写道：“人们在这条运河中所见到的如此之多的建筑材料，不但足以盖一座皇宫，而且还可以另盖一座完整的村落。”这是他留给我们的明末全国商品流通格局已具雏形的微缩图。

利玛窦还注意到运河贡道上日益活跃着的大批私商，他们通过行贿租用官船的空舱，利用贡船运输民用物资。“无数装有贡品的船只正络绎不绝驶往京城，许多船只都没达到满载的吨位，商人乘机用很低的租金租借空舱。这样，可以向京城提供当地不能生产的许多东西，互易所需，减少京城向外的必要求援。因此有人说北京什么也不出产，而北京什么也不缺乏。”私商租用官船本是违法行为，利玛窦非但没有从违法的角度来批判私商，反而从繁荣商品经济的角度多加赞美。

利瑪竇甚至注意到貢品運輸過程中的保鮮方法。“盛夏季節，進貢的食物尚未運到京城就要變質，因為它們在路途要耽擱一兩個月，所以貢品必須用冰保藏。然而冰塊是要逐漸融化掉的，因此在港途固定的幾個口埠，設有許多冰庫。這樣，‘快船’由於冰塊源源不斷地補充，貢品運到京城還很新鮮。”商品經濟的發展擴大了人的需求，而需求反過來刺激行業分工，加快商品經濟發展的步伐，因貢品保鮮而出現的冰庫行業即是一例。

明末商品經濟沿着經濟固有的規則向前推進，封建消極因素却在阻滯它的發展。1599年2月6日，利瑪竇又一次來到南京。這時援朝戰爭已近尾聲，但甚於兵火的內患卻接踵而來，這就是所謂的“礦稅之弊”、“采權之禍”。萬曆皇帝派遣大批太監充當稅使、礦監，四處課斂誅求。稅使在重要城鎮、關隘和水陸交通線上設卡徵稅，明末工商業發展受到嚴重摧殘，商賈裹足，商業萎縮，封建政府稅收銳減。萬曆皇帝為什麼要徵收礦稅呢？利瑪竇認為，一是朝鮮戰爭造成的明朝國庫匱乏，二是萬曆皇帝斂錢貪物。他說：“朝鮮戰爭使明朝國庫耗空，萬曆皇帝下令充實。當時全國謠傳中國各省有許多金、銀礦。而黃金的魅力是如此地吸引人們，致使盜賊挖了這些寶藏。據說，這種現象在過去相當普遍，以致前代帝王直接下令封礦，永遠禁止再行開采。可是到了萬曆皇帝，由於他求金心切，無視先王之禁，敕諭開放礦產，重新開取，并向各省商賈徵收2%的礦稅，歸國庫所有。這項礦稅若由有司徵收，尚不致釀成大亂。然而

与此相反，皇帝却委以官监，把三分之二的大小官监派到全国各省强征暴敛。”据利玛窦同会庞迪我的粗略估计，当时官监约有一万六千人，据此推知，当时约有一万多官监被派往全国各地。利玛窦谴责说，这班人“恣睢国法”，“野蛮蒙昧，少廉寡耻，粗鄙倨傲，贪婪之心甚于虎狼”，走到哪里，就把祸水引到哪里，弄得民不聊生，哀鸿遍野。他详尽述及税监危害，“在他们（指税监）恣行暴虐之下，不到几个月全国陷入一片混乱，景况比朝鲜战争时更糟，不过那时祸在外，这时祸在内。这班税监有增无减地聚敛搜刮，使人深深感到矿使更甚于兵火，到处都是偷窃、欺诈和劫掠。官府税廨和关署与贼窝毫无两样。国库的银子完全是通过皇帝信任的官监抢劫而来的。他们找金矿不是到山里，而是到城里，一听说哪里有富豪人家，就说他家有银矿，立即扑到他家搜索、挖掘。这样敲诈办法使得那些不幸受害者为了保护他们的财产，在税监尚未到来之前，就得变出大量的钱款。有时，府台乃至抚台为了免遭抢夺，从归国库的税收中刮出大笔款银贿赂官监。这种征税，实是公开的抢劫，在全国造成了严重的后果，使所有物价上涨，随之就是天下百姓的日益贫困。”

利玛窦在苏州时，还看到不平等的重赋现象给当地经济发展和社会稳定带来的破坏作用。他写道：“当蒙古人已经从该城被赶出，明朝皇帝已经开始统治全国时，苏州的首领还在负隅顽抗，所以直到今天仍被视为叛乱城，征收高得惊人的赋税。该省出产的一半产品是进贡给皇帝的。因此，在中国就发生这样

一种情况，一个省向国家缴纳的税收可以是另一个省的两倍之多。全省都学省会（苏州）与皇帝对抗，以至今天明朝还把它作为重点防范。因为他们担忧这个地区一旦发生叛乱，影响比国内其他地方发生的更大。”

对中国社会经济现状的描述是利玛窦深入了解中国国情最具代表性一个方面。他看到了中国商贸发达，经济欣欣向荣的一面，同时也看到了矿监、税监对社会经济的巨大破坏；有时他发乎衷心地赞美，有时真诚地扼腕叹息，尤其值得一提的是，他一向坚定地站在中国正直官员的立场上猛烈抨击矿监税监扰乱民生。他笔下的明末中国经济，不仅是未曾来华的西欧人无法描绘的，而且对数量颇巨但普遍疏于经济生活的中国官私记载也有所补益。

百官为政，良莠不齐

中国封建社会政治体制的组织形式是两千年来一以贯之的君主政体。利玛窦在考察中国的政治体制时抓住了这一根本特征，他说：“从远古以来，君主政体就是中国人民所赞许的唯一政体。贵族政体、民主政体、富豪政体或任何其他这类形式，他们甚至连名字都没有听说过。”在这种政体下，皇权至高无上，利玛窦从人们对皇帝的称谓上看出了这种政体的特征：“即使现在，他们也和远古时代一样，称他们的皇帝为天子，即上天的儿子，因为他们奉天为至高无上者，所以天子和神子是一个意

思。在日常谈话中，人们称他为皇上，意思是最高的统治者或君主。”到了明朝，封建专制制度一改自秦汉以来的丞相制度，罢中书省，废丞相，分相权于吏、户、礼、兵、刑、工六部，这是中国封建官僚统治体制的一次空前变革，使秦、汉、唐、宋、元以来的专制主义中央集权得到进一步的强化，最终形成权归一人的君主极权政治。实现这一建制转变并奠定明朝政治格局的，就是利玛窦所津津乐道的明开国皇帝——明太祖朱元璋。

利玛窦满怀崇敬介绍了朱元璋。他写道，元末，“鞑靼人政权衰落，各地区的统治者成功地摆脱了异族的枷锁，中国人不再受野蛮的统治和外来的支配。以智慧或诡计成功地降服了别的军阀的英雄是朱姓家族的一个后裔，后来中国人称他为‘洪武’，意即卓越的统帅，更准确的翻译则是‘洪水般的武功’。用争取其他各个领袖的敌对力量的办法，他得以在很短时间内就用这些杂牌军队建成一支军队，不仅把鞑靼人而且还把已经因为鞑靼人的统治而衰微的各个地方争雄的领袖都赶了下去。他而且还同样幸运地平息了剩余的叛乱力量，然后在中国巩固地建立了一个大帝国，他的后裔一直统治至今。”

在利玛窦的眼中，洪武皇帝是个非凡的天才。他的伟大不仅在于武功卓越，而且在于善于治国。他注意到明太祖为了维护皇帝极权统治而在完善制度方面做的一系列工作，包括颁行法律，分封诸子，申诫功臣等措施。

1385年和1397年，经明太祖亲自编撰或亲加裁酌的《大诰》和《大明律》正式颁行，利玛窦认为这是“可惊叹地保证

国家的安全以及他和他的子孙后代绵延长久”的“全面性的法典”。

1369年，明太祖鉴于历代地方割据和叛乱对皇权的严重威胁，以及宋、元两代皇室孤立的教训，大封诸子，屏藩王室，规定皇室成员不得担任文武官职，但享有尊贵的称号和丰厚的薪俸，利玛窦多次提及明代这一特殊的藩王制度。

1373年，明太祖诏命工部起草章程对付那些开国勋贵的违法行为，形成了中国特有的铁券制度，利玛窦对此也给予了详细的记录。他写道，“在洪武领导下这个家族的家长在解放这个国家中立下的光辉功绩被刻在像碟子一样的铁券上。这种铁券可以呈交皇帝三次，请求赦罪，即使犯的是死罪也不例外。每次呈交皇帝时，皇帝就在上面做一个秘密的记号，向他表明铁券已用过几次了。对这种规定的唯一例外是犯判国罪，对这种罪的处罚是立即剥夺犯人的全部权力和尊荣，并且这一判决要过渡到他所有后裔的身上。这种荣誉和俸酬是赐给诸王的亲属或亲属的亲属以及某些对国家或对该封国有卓异贡献的人；但随着时间的消逝，这种荣誉和俸酬也逐渐减少。”

利玛窦详细介绍了始于明太祖并经历代皇帝发展完善后形成的明代中央及地方行政机构的建制和特色。关于中央系统，他介绍了六部、内阁及翰林院等。他介绍说，政府主要部门有六部，“第一个叫做吏部，部的意思是衙门，吏部就是主管官员或官吏的部门。它以最高的机构而知名，因为它被赋以委派所有属于被称为哲学等级的最有势力的大臣之权。委派的根据主要

是候选人所写文章的好坏，这完全而且最后是由这个最高部门来评定的。所有的官吏都从最低的职位开始他们的事业，然后按照才能和品行的等第，依法按荣誉体制而升迁。未能达到某一项标准等第，就意味着或是撤职，或是降职。拥有学术荣誉，就可以确保连续任职，并有权按才能升到最高的官职。而且这就意味着除非证明有行为不端之罪，否则拥有这种荣誉的人是不会被撤职的。但是一旦被撤职，他就无望再进入大臣的行列或官复原职了。下一个部门依序叫做户部，相当于我们的财政部。这一部门主管收税、支付公债、谈判贷款和其他金融财务。第三个部门叫做礼部，我们将称之为典礼部，它主管宗教事宜，管理寺庙、圣地以及其中所进行的活动。它还监督僧侣，办理皇室大婚以及监督学院和考试的政治活动。它可以向皇帝建议在哪儿几天为特殊事件举行庆祝典礼。它对应得头衔的人授与头衔并管辖医生和学校，接待和派遣官方使节以及规定他们的礼仪、谈判和联络。第四个部门叫做兵部或武装部，它管辖所有的国防部门。它有权根据犯罪或立功的大小来惩办罪犯和奖励功绩。这个部门也主持升迁并监督武科考试。第五个部门叫做工部，相当于我们的公共工程建筑部，负责计划和建造公共设施和建筑。第六个部门是司法部，叫作刑部，主管侦察和惩办刑事案件。全国的警察都在它的管辖之下。这六个部管理着整个帝国的生活。在每个省份和城市都驻有一位特派的大臣和若干书记，他们的职责就是使上级部门了解下级部门的活动。这种体制使得上级部门所处理的大量事务可以分散和减少，同时

井井有条的安排和大量的助手也有助于减轻大臣的公务负担。中央各部都由一位称为尚书的主管官来主持，他有两位副职，头衔是侍郎，即左右助手。在京城和全国，这三位都列身于职位最高的贵人之中。他们负责组织和监督所有的下级部门，每个下级部门都有其副主管官、书记、秘书、助理、管事人和很多别的助手。”

利玛窦认为内阁与六部一样是参议机构，它“由三四个成员组成，有时六人，他们叫做阁老 (Choli)，具体职责是国家的普遍安全，这是皇上的秘密机构”。利玛窦在华期间，正是以怠政著称的万历皇帝在位之时。他说，“现在皇上不像以前的习惯那样，公开和阁老一起参与讨论国家大事了，所以阁老们整天呆在宫里，批复呈给皇帝的无数奏折。他们所作批复要呈给皇上本人，由皇帝按自己的看法加以批准或驳回或修改，他的最后决定写成书面，作为他的直接命令付诸实施。”

在利玛窦的眼中，翰林院是一个特殊的机构。它“由经过考试选拔的哲学博士组成。这个部门的成员并不参预朝政，但职位比别的官员更为尊严。想在这个精选的团体谋得一个席位，就意味着无止境的苦功和牺牲。这些人都是皇上的秘书，替他撰文和书写。他们编辑皇家的编年史和发布国家的法律和法令。皇帝和皇子的教师也从他们当中选拔。他们完全献身于学习，翰林院内部根据各人著述来分等级。因此他们在朝廷内而不是在朝廷外享有最高的尊荣。阁老必须由翰林院成员中任命。他们为朋友撰写碑文、墓志铭之类而得到的收入是很可观的。这种

题撰是不断有人请求的，如果是由皇家秘书写成或带有他们的一个名字，就被认为是最精选的。这些尊贵的人还担任硕士和博士学位考试的主考或监考人，考取的人常常请他们做指导人，并给他们一笔酬金。”

至于地方行政机构，他谈到了布政司、按察司及府州县的建制。“其他十三省的司法权属于各省的两个部门，一个叫布政司（Pucinsu），一个叫按察司（Naganzasu），前者是一般法庭，后者是刑事法庭。这两个法庭都设在各省省会，程序都有点复杂。各庭都有称作道里（Tauli）的主审官以及若干助审官。有时道里可以不在省会，因为他还必须到好几个城市去主持审讯，但是大家明白他决不能远离他的辖区”。“我们曾经说过，各省分为不同的地区，叫作府，每个地区都有它的主管官员亦称知府。各府又分为州和县，可以叫作城镇，相当于我们中等城镇的大小。这类城镇的长官相应地被称为知州和知县，知在中文的意思是治理。一个地区或城市的官长都有他的助手，例如有四位助理帮助他作为法官或顾问来审理有关本辖区的案件。”

利玛窦在介绍了明朝封建君主专制制度之后，考察了这一制度得以维系的基础——封建官僚。由于他与中国士大夫阶层有着长期广泛的交往，对他们的工作和生活都十分熟悉，因此，他对明末封建官僚的描述不仅比较客观，而且详及有关细节，十分生动有趣。

首先，他生动描绘了官员的特殊服饰。“所有的官员，无论文武高低，都戴同样的黑色帽子，帽子上有两个椭圆形的翅，刚

好在耳朵上面，轻轻插在帽子上，很容易上下摆动。据说这种特别装束的原因是为了保证戴帽的人走起路来端正庄重，不能稍稍低头，那样将会有失做官的尊严。他们也穿同样的衣服和用黑色光滑的皮子特制的胫甲或护腿。他们的腰带大约四英寸宽，两边出头下垂，形制也很特殊，缀有方形和圆形的图案。他们的披风或长袍是由前后两块长方形的精致料子做成，绣上弗利吉亚式华丽的金色花边。这些腰带和长袍种类繁多，表示不同的地位。会分辨这些人可以根据衣服上所绣的鸟兽和花形马上指出这位官员是文职还是武职，是什么地位。文武官员的等级都是用腰带上的装饰品来标志的，诸如编穗或兽角，也许是麒麟角，或者用芳香木或金银制成的图案。最高的官阶是用一种类似碧玉的半透明宝石来表示，虽然它并不是碧玉而更像蓝宝石。他们称之为玉石。”

接着，他描述了明末官僚繁琐的礼仪。“中国人还可以根据官员们公开出面时用以遮阳的伞来分别他们的官阶。有的伞是蓝色的，也有黄色的。有时为了排场，他们要用两三把这类的伞；但是如果职位低而不许用这么多，就只好用一把了。还可以根据他们的交通工具的样式来区别他们。低级官员骑马，高级的则乘轿，由仆人抬在肩上。轿夫的多少也表明等级；有的只许四抬，有的则乘八抬大轿。另还有其他办法可以区别官职和品级的尊贵：例如根据旗帜、三角旗和香炉，或根据高官出巡时叱咤开路的护卫人数。护卫人员本身也很受人尊敬，没有人会去怀疑他们的命令。即使在很拥挤的城市里，人们一听到

他们的声音就会让路，其自发程序与来临官员的显贵级别相称。”

透过百官华丽的服饰和排场的礼仪，利玛窦还看到他们个人品德和从政态度良莠不齐这样一种现实。一方面，他赞扬中国官员忠诚正直，不畏权贵，说士大夫们通常“宁愿光荣赴死而不肯效忠于一个篡位的君主”，“哲学家中间流传着这样一句格言：‘烈女不嫁二夫，忠臣不事二主’”。他记述了明末国本之争，热情赞扬了官僚们在这一事件中表现出来的高度负责的态度和献身精神，“几年前，当今皇上想册立他的次子而不是长子为储君，因为这个幼子特别受到他和皇贵妃的宠爱。这一更易违反了国法，皇上收到了那么大量指责他的行动的陈情书，使他勃然大怒，竟至罢黜了一百多名官员。没有人被这吓倒，进谏的人不肯缓和他们的态度。相反，仍旧保留着官职的大臣们商定在某一天进宫，脱掉他们全部的官职衣袍，派了一个人去通知皇上：如果他坚持这样破坏法律，他们就要卸职回乡为民，随便他自由地把国家的重任委托给他喜爱的什么人。皇上听到这一非常举动之后，就表示在立储这件事上已改变了主意。”另一方面，他对明末吏治败坏也有详细的描写。他说：“大臣们作威作福到这种地步，以致简直没有一个可以说自己的财产是安全的人，人人都整天提心吊胆，唯恐受到诬告而被剥夺自己所有的一切”，“有时候，被告送给大臣一笔巨款，就可以违反法律和正义而得活命”。在这里，利玛窦用白描的手法，把明末恶吏在利用权力谋取利益时所暴露出来的贪婪凶残和寡廉鲜耻作

了入木三分的刻画。

以上三个部分是利玛窦对明末中国军事制度、对外政策及经济、政治现状的描述，可以称之为利玛窦“中国观”的第三个层次。这一层次以利玛窦对中国基本情况及文化传统的了解为前提，以他在华经历为基础，对现状作了比较客观的评介，表现出他对中国了解的深度和广度。这是当时未曾涉足中国的西欧人无法企及的。值得注意的是，利玛窦关于中国明末社会现状的评介虽然有时也采用中西对比的手法，但他没有以他熟悉的西方制度为标准，而是大体采用中国儒家传统观念来衡量，表现出受儒家文化的强烈感染和对中国本土文化的充分尊重。以政治体制的评价为例，在他看来，中国政体和官僚体制是以儒家思想为基础的“哲人政治”，正如儒家文化是值得称道的一样，这种政治体制也是比较理想的，甚至可以说是“实现了柏拉图式的理想政治”。

第五章 天儒之间

撰益世奇文

利玛窦阐述他的神学思想和基督教伦理思想的著作有《天主实义》、《畸人十篇》、《辨学遗牍》、《交友论》和《二十五言》等，其中以《天主实义》最为著名。

1581年，罗明坚用拉丁文写了一部辩教的著作（Apologetics），其中部分章节由拉丁文译成汉语。1584年夏天，一位居肇庆的福建籍秀才在利玛窦的协助下，对译文作了删润，取名《新编西竺国天主实录》，同年11月在肇庆出版，这就是《天主实义》一书的最早版本。肇庆知府王泮是第一个翻印《新编西竺国天主实录》的人，他将此书大量翻印，分送给各地友人。1596年，利玛窦在南昌对首版的《新编西竺国天主实录》作重新修订，是为南昌版。1601年，冯应京根据利玛窦送给他的此书抄本进行整理，并在作序后重新刻版，改名为《天主实义》。1603年，经印度果阿主教审查批准，《天主实义》在北京正式刊刻出版。1607年，汪孟朴在杭州重刻。1629年，李之藻

将之收入《天学初函》。入清及至民国以后，新版本更是不胜枚举，如上海土山湾重刻本、土山湾铅印本、河北献县本、山东兖州本、香港匝肋静院本、重庆圣家堂本、北京西什库救世堂本、天津崇德堂本等。

《天主实义》分上下两卷，全书八篇及序共五万余字。此书仿照托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 约1225~1274年)《神学总论》的体例，以中士西士问答的形式概述教理，是利玛窦神学思想系统的、全面的阐述。顾名思义，所谓“天主实义”，意即关于神的真实教义。利玛窦大量援引儒家古代经典为依据，系统地论证天主教的基本信仰和根本教义，并从天主教立场出发，在一定程度上批判了宋明理学和佛道两教的宗教世界观。

《天主实义》首篇论证天主的存在和伟大，指出只有天主才是唯一真神。

第二篇解释世人错认了天主，驳斥了佛道教的空无说和理学的太极论，进一步阐述了天主不同于异教神的属性。利玛窦在书中说，“天主无形精德包含万物性理”，天主即中国古经书上的“上帝”，不是玉皇真武玄帝，也不是苍苍有形之天。

第三篇概述灵魂论，指出灵魂得救的重要性。

第四篇论述鬼神观。认为中国古籍上所讲的鬼神是存在的，但它们外在于物，所以“无柄世之专权”，要受天主管辖。天主和鬼神绝不相同，两者不宜混淆。由此，利玛窦进一步论证了天主的属性和职能，“天主无形而无所不在”，“造物全能以无有为”。

第五篇批驳佛教的轮回说和杀生戒，认为轮回转生为畜或转化为他人身的观点是“谬说”，完全站不住脚。利玛窦批判了佛教的戒杀说，提出了他自己的斋观，认为斋有三志，即“痛悔补罪”、“寡欲”和“助人修德”，并指出“斋必与其人相称”，即须量力而行，老幼病弱及体力劳动者不应在斋程之内。他强调持斋并不重要，“以持斋而舍敬戒”是因小失大，是“无知”的表现。

第六篇讲述社会伦理观念，主要是善恶观。利玛窦认为善恶报应有现世之报和后世之报两种，前者是不完全的、暂时的，后者则是完全的、永恒的。同时，一个人的善恶全由本人负责，报应归其本人，不累及子孙后代。至于这种报应的审判者，利玛窦认为是天主。“宇宙内外，灾祥由天主”，“天主掌握天下人所行，而德罪无报称，未之有也”，“善者必赏，恶者必罚”，“报应无私”，因此天主是至公至高的审判官。利玛窦还谈到，天主用以赏善罚恶的最后手段是天堂地狱，以无限的天堂之乐待仁者，以无穷的地狱之苦罚恶者。

第七章是人性本善论。利玛窦认为，人类是由至善的天主化生的，必有来自至善者的善性，加之人类能以理智主宰肉身，能克服恶，所以人性“本善无恶”。接着，他指出善有二品，即“良善”与“习善”。前者为天主所赋，是人的本能；后者是后天培养，通过个人的德行修养而积聚起来。利玛窦十分重视自我修养，提出了几种修养方法，即学习，省察，忏悔，祷告。

第八章述及西方习俗、教士品行等。书中介绍了西方教会

圣职、修会、教权与王权的关系，大肆渲染西方盛行的状况。利玛窦盛赞神甫修士为“才全德盛之人”，修会是“豪士”组织，出游四方，“讲学劝善”。

《畸人十篇》于1608年撰写完毕，同年2月底在北京刻印，后在南昌与南京重版。此书内容全部是利玛窦与中国士大夫的对话及评论，共十篇。首篇“人寿即过误犹为”、第二篇“人于今世惟侨寓耳”、第六篇“君子希言而欲无言”、第七篇“自省自责无为为尤”以及第八篇“善恶之报在身后”均大量引用格言、实例、哲学家、神甫及圣经中的精辟论述，深入浅出地探讨各种天主教信仰问题，通俗易懂，影响很大。

《交友论》是利玛窦撰写的第一部汉文著作，它收集了西方名贤（如哲学家、神甫）格言凡百则，专题论述交友的必要性、重要性以及交友的原则。书中大力宣扬交友“相须相佑”，朋友不分贵贱，“交友之贵贱，在所交之意耳”，朋友不在三纲五常之列。利玛窦宣扬友谊的珍贵，是对理学伦理观念的有益补充，因此很受中国士大夫欢迎。初版的《交友论》用薄且耐磨的日本纸印刷，按欧洲装帧风格装订。人们对它的内容和装帧都感到新奇，因而广为推荐。赣州府的一个县令将此书重版后发行到全国各省。许多文人在自己的文集中，都引用此书语言。在很短时间内，此书广为流传，被誉为是一部杰作。利玛窦因此获得德高才溢的学者声望。

《二十五言》是一部关于基督教道德信念、准则和修养的书。利玛窦把世间万物分为“在我者”与“不在我者”，认为欲望、

志向、努力向上的热情或逃避的念头都属于我们自己能把握的“在我者”，而名利、富贵、寿禄则属于我们无法把握的“不在我者”。“在我者，即曰吾欲祥”，“不在我者，便曰于我无关矣”，就是说贫穷者要安于贫穷，富贵者耽于富贵。这本书一出版，就受到中国士大夫的普遍欢迎。由于它说理深刻，“若浅近而其旨深远矣”，人们都不相信它会出自一个外国人之手。后来，冯应京重刻此书，并亲自作序，把它与佛教《四十二章经》作了比较，要人们区别迷信色彩的释教道德与不具封建迷信色彩的基督教道德，指出基督教道德对个人从善更适合，对公众更普遍有用。徐光启也为此书写了序和跋。由于他们的名望，这本书的身价进一步提高。

释天主尊严

利玛窦的神学思想围绕着天主的存在和伟大，论述了天主教是唯一合理的宗教。从理论体系上看，它属于中世纪欧洲正统经院哲学。经院哲学亦称“托马斯主义”，是中世纪欧洲神学家、经院哲学家托马斯·阿奎那创立的基督教神学学说。它的前驱是教父哲学，这是中世纪前期的基督教神学，其中有“三位一体”说、“创世说”、“原罪说”、“来世果报说”等一整套教义。尽管利玛窦把西方神学改造了一番，使它更加符合中国人的口味，但毕竟难脱经院哲学之窠臼。利玛窦的神学思想主要包括原罪说、天主存在说、灵魂不灭说、来世果报说和禁欲修

身说等几个部分。

利玛窦用经院哲学目的论、宇宙论等方法，对天主存在作了六种论证，即“良能”证、“天动”证、“鸟兽作动”证、“物不能自成”证、“物次序安排”证和“物始生”证。人们遇难会呼救，作恶会惊惧，这是因为天主存在，主宰世间人心，此为“良能”证；日月星辰，运行有度，各安其位，是因为天主斡旋主宰其间，此为“天动”论；鸟兽无灵性，但饥知求食，渴知求饮，防害就利，这是因为天主教导它们，此为“鸟兽作动”证；楼台房屋不能自起，必出于工匠之手，天地也必有缔造者，他就是天主，此为“物不能自成”证；世间万物井然有序，是因为天主的巧妙安排，此为“物次序安排”证；天下众生“或受诸胎，或出诸卵，或发乎种”，不能自己生成自己，是天主创造万物，此为“物始生”证。利玛窦同时还讲述了天主的属性和职能。认为天主是“无始无终”，“无穷难测”，“本性超越万物之品”的唯一尊神，“始制天地万物而主宰安养之”。^①

利玛窦把世界之魂分为三品：下品名曰生魂，即草木之魂，中品名曰觉魂，即禽兽之魂，上品名曰灵魂，即人魂。前两者物体死亡，魂亦消失，而人魂“不必倚据于身形”，可以独立存在，死后灵魂可以独立。灵魂不灭说指出现世苦难的根源在于世人迷于世欲，论述了现世价值轻于后世，现世不过为人暂住，后世有天堂地狱，虔诚事天主者后世必登天堂，受无穷之乐，免

^① 利玛窦：《天主实义》上卷《首篇论天主始制天地万物而主宰安养之》，《天学初函》第三册，万历刻本。

墮地獄，受不息之殃，從而提出了靈魂得救的重要性。^①

原罪說是基督教主要教義之一。原罪即指人類始祖亞當和夏娃傳下來的罪。原罪說認為人類始祖亞當和夏娃違背上帝的命令，偷吃禁果所犯下的罪傳給後世子孫，成為人類一切罪惡和災禍的根由，即使出世夭折的嬰兒，也因有與生俱來的原罪而需要耶穌的救贖。

利瑪竇還提出“一世之善惡，報以萬世之吉凶”的來世果報說。他說，人死後，或入天堂，或下地獄。天堂有六福，一謂聖城，無過而有全德也；二謂太平城，無危懼而恒恬淡也；三謂樂地，無忧苦而有永樂也；四謂天鄉，無冀望而皆充滿也；五謂定吉界，無變而常定于祥也；六謂壽無疆山，人均不死而常生也。利瑪竇鼓勵人們為了來世進入天堂，今世要逆來順受，“不以仇為仇，且用仇以資資已德也。”^②

利瑪竇明確提出禁欲修身的五大教誡：其一斂心檢身，而脫身後大凶也；其二以治淫欲之害德行也；其三以輕財貨功富貴也；其四以攻伐我倨傲心也；其五以不妄畏，而安受死也。他說，修身有萬法，總在三和：和于天，和于人，和于己。所謂“和于天”，即悔責前非，立心守戒；所謂“和于人”，即與人無爭，恕宥和睦；所謂“和于己”，即修善歸道，遠離非義。^③

^① 利瑪竇：《天主實義》上卷《第二篇論人魂不滅大異禽獸》，《天學初函》第三冊，萬曆刻本。

^② 利瑪竇：《畸人十篇》《第八篇善惡之報在身之後》，天學初函本，金台聖母領報會重刻，康熙乙亥本。

^③ 利瑪竇：《畸人十篇》《第四篇常念死候備死後審》，天學初函本，金台聖母領報會重刻，康熙乙亥本。

作合儒之想

利玛窦神学思想最为重要的特征在于它深受儒家思想影响，具有某些儒学色彩。植艺相土，外来宗教的传播也必须适应所在国的政治需要，满足所在国和占统治地位思想的要求，不结合所在国具体情况，生硬移植是不可能传播蔓延的。利玛窦神学思想之所以能在中国引起积极反响，很大原因在于利玛窦把西方基督教神学思想附着于中国正统的儒家思想上，因而获得了强大的生命力，更加适应中国本土需要。

踏上中国土地后，利玛窦很快就体会到儒家思想在中国思想文化中的主导地位 and 巨大权威。他说：“儒教是中国的正宗，是中国最古老的宗教。它统治全国，有大量的文献记载，因此它比其他两个宗教（释、道）更享有盛名。”他体察到孔子是这个古老国度的哲学之王，中国人对孔子等古代哲学家顶礼膜拜，对他们的言论百分之百信服。这种认识决定了利玛窦必须把他传入的西方神学贴上儒学标签。

客观地说，儒学和天主教分别产生于东西方迥异的历史背景和人文地理环境中，在学理上存在着入世和出世、理性和信仰的巨大冲突。

天主教严格划分此岸和彼岸的两重世界。它认为现世和天堂是对立的，人们信奉上帝，皈依耶稣，行善禁欲，并不能立时脱离现实的苦难，而是身后的灵魂可以升入天堂，在来世得

救。神学不倦地教诲人们，理想的乐土是在彼岸世界的天堂，而不是在现实的尘世。儒学的核心内容是所谓的“内圣外王”。“内圣”就是以成圣成贤为最终的人格理想；“外王”就是以尧舜之代为最高的社会理想。“外王”与“内圣”都不能离开现实生活，所以儒学强调人的品德是在现实社会、伦理关系中形成和完善的，人能在现实世界中实现理想，无须到彼岸世界去寻求解脱。

天主教作为宗教，以信仰主义为基础。托玛斯明确指出，上帝的启示是超出理智之外的，要认识天主教的真理，不能依靠理性，而只能依靠信仰。儒学的主流恰恰是理性主义，强调“知”是“仁”的必要条件，指出没有对伦理关系的正确认识，就不可能有自觉的仁德。孔子以后的儒家都有一个相同点，他们都认为道德行为的自觉性来源于理性认识，因为教育和修养的功能就在于提高人们道德践履的理性认识。

但是一心想要深入中国主流社会的利玛窦并不甘心就此罢手。为了让福音在这个东方古国顺利传布，他只能牵强附会，努力探寻一条用西方神学思想来融合儒家思想的道路。他首先否认儒教的宗教性质，认为它仅仅是为正统政府和国家普遍利益建立起来的一个学派。他解释说，儒教有一个最高神，但这个神不像天主教的“上帝”那样能创造人，能创造天地万物，它仅是“保护和主宰地上的万物”，是皇帝的象征，“儒教对最高神的献祭和礼拜，仅作为对皇帝陛下应尽的职责，是忠君的表现”。

为了进一步论证儒教不是宗教，利玛窦以天主教为例，指出一种学说及其活动只有具备了教规、教诫、经典、入教和礼拜仪式、礼拜场所以及神职人员等基本要素；才能算真正的宗教。他说：“我们没有发现儒教有什么为人们所奉行的任何特别的礼仪，也没有什么可遵守的教诫；也没有看到由最高当局来解释和颁发教规，惩罚那些犯了由最高当局制定的教规的人。儒教不论是公众，还是个别人，都没有做祷告，唱赞美诗表示他们对最高之神的敬意。”他又说：“虽然儒教——正如他们称呼的那样，承认一个最高的神，但是他们没有建庙敬奉它，也没有另外特别的场所供作礼拜用。因此理所当然，也就没有祭司来掌管这种礼拜仪式。”

利玛窦在否认儒教宗教性的道路上遇到的最后一个障碍，就是如何认识“敬孔”和“祭祖”这两项活动。在中国封建社会，“敬孔”和“祭祖”是两大源远流长的礼仪和习俗，客观上与反对偶像崇拜的基督教是有冲突的。为了调和这个矛盾，抹杀其中所包含的宗教礼仪色彩，利玛窦对“敬孔”、“祭祖”作了新的解释。他说：“儒教最普遍的礼仪是我们业已说过的一年一度的祭礼祖先，所有儒士上至皇帝下至地方最低官员，都要参加祭祖。按照他们自己的说法，他们把祭祖看成是对死去的祖先的尊敬，尊敬祖先就像他们在世那样。他们不会相信死者真的会需要摆在冢前的食品。不过他们说，按照他们的传统说法，这是对他们亲爱的人的逝世表示悼念的一种最好形式。事实正是如此，许多人都认为举行这种特别礼仪，首先出于为活

着的人的利益考虑，而不是死人。这样做可以教育他们的后代和没有教养的人懂得如何孝敬和赡养还活着的父母。因为他们目睹到死去的先辈，如何受到那些有学问、有地位的人的尊敬。这种在死者冢前供摆祭品的礼仪，不应视为对基督教神灵的亵渎，也不能说它是受迷信的影响。因为他们并没有把他们的祖先奉为神，也没有向祖先祈祷，要求得到一件东西和实现一个愿望。”

关于祭孔礼仪，利玛窦也作了相似的阐述：“孔庙实际上是上层士人和儒生这唯一阶层的总教堂。法律规定在每地每个城市都要为中国的哲学之王建一个庙。城市中这块特别的地方也就被人视为文化的中心。这些庙宇建筑豪华，与它相邻的是当地官员管理庠生的地方。在庙殿最显眼处有一幅孔子的像，如果没有像的话，则挂一块用金字刻的孔子名字的大字匾额。在它左右，有若干孔子弟子的像，中国人也尊他们为圣人，只是级别低一等。每月到朔望日，官员就率庠生一起到孔庙集中，向他们伟大的先师表示敬意。在这种情况下，仪礼是鞠躬下跪，燃烛烧香。而每年到孔子圣诞或其他传统规定的日子，就要在孔子像面前摆上祭皿，上面放着预先准备好的精心制作的食品。他们声称这是对孔子著作中给予他们的教诲表示感谢。因为受到这些教诲，他们中举了。国家也因此而得到优秀的文官官员，委任他们掌管地方行政。他们既没有向孔子默默祈祷，没有要求得到他的庇护和期望他的恩赐。他们纪念他，仅仅出于我们已经说过的对尊敬的死者表示敬意的一种礼节而已。”

通过以上阐释，利玛窦给这两项活动下了一个结论，那就是祭祖是对死者的尊敬，是为了教育后代人行孝道。祭孔是对孔子表示敬意，是对他编写儒家经典的纪念。这两个礼节“不是崇拜偶像，而纯粹是礼节”^①，与严格意义上的宗教礼仪并不相同。他进一步指出，儒教没有偶像崇拜，“儒教不信偶像崇拜，实际上，他们没有任何的偶像。”他说，儒教虽然在城镇中建有其他庙宇，纪念当地神灵，不过这些神只是徒具虚名而已，庙宇不是用来作祭礼的场所，而是作为新上任官员的就职宣誓的地方。在他看来，基督教神学与儒家思想并不存在多大的分歧，它们的政治目的是一致的。儒教的最终目的是齐家治国平天下，它强调的五种社会关系——父子、夫妻、主仆、兄弟、同志之间的关系，实际上就是教儿子如何以顺从孝敬父母，仆人如何以忠诚报效主人，晚辈如何以诚心敬重前辈，这与理性之光——基督教信仰是一致的。

利玛窦竭力否认儒学的宗教性，目的就是要抹杀它与天主教之间的不可调和性，进而得出儒学仅仅是一个学术派别的结论。在这样的情况下，天主教就完全可以像对待其他科学那样，吸收儒学中对自己有利的成分，按照儒生的思维方式布道，为天主教在中国传布福音打下良好的社会基础。

利玛窦进行的天主教儒学化主要包括“合儒”和“补儒”两个方面。所谓“合儒”，最核心的内容就是从先秦儒家经典中找

^① 克鲁宁著、思果译：《西泰子来华记》第177页，香港1964年版。

出与天主教教义相似的词句、段落，以证明天主教和儒学是相契合的。这大致体现在三个方面：

第一，儒家经典的“上帝”与“天”即天主教的“天主”。利玛窦曾请人把儒家典籍中有关“天”和“上帝”的词语、章句摘抄下来，仅在《天主实义》第二篇里就有十一处引用了这些词语和章句。在《天主实义》中，他反复征引《中庸》、《诗经》、《易经》等先秦儒学经典中关于“上帝”的语录，力图证明儒学“不以苍天为上帝”，其所言的“上帝”和人格神的“天主”并无二致：“历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。”这就剥夺了儒家讲的“天”中的任何自然性的意义，而赋予它以天主教的人格神的意义。

第二，天堂地狱之说和灵魂不灭之说，也见诸先秦儒家经典。利玛窦说：“《西伯戡黎》祖伊谏纣曰……非先王不相我后人，惟王淫戏自绝，祖伊在盘庚之后，而谓殷先王既崩，而能相其子孙，则以后者之灵魂为永在不灭矣。”^①这种说法显然是望文生义。天堂地狱之说，在儒学经典中是没有的。儒学虽也认为祖辈行善作恶会影响到子孙，但绝无个体死灭后灵魂受上帝审判的意思。

第三，儒学的“仁”等同于天主教的“爱”。利玛窦说：“仲尼说仁，惟曰爱人。……仁也者，乃爱天主与夫爱人”，“行斯二者，百行全备矣”^②。其实儒学的仁和天主教的爱人是不可

^① 利玛窦：《天主实义》第四篇，《天学初函》，第三册，万历刻本。

^② 利玛窦：《天主实义》第七篇，《天学初函》，第三册，万历刻本。

同等而语的，儒家讲仁是以理性认识为前提，而天主教讲爱则以对上帝的信仰为动力。

利玛窦不攻击儒学，并竭力在它和基督教教义间求同，这种把儒家作为反佛同盟军的作法，只不过是一种策略上的需要。正如他自己所说的一样，“如果我们不得不同所有三个教派作战的话，我们要做的事情会多得多”，而且如果“有几个有地位和做官的文人，他们可以用他们的威望来使那些害怕这一新鲜事物的人感到放心”。所以当人们认为利玛窦是一个“拍儒生马屁的人”时，他倒“热望其他人也会从这一角度来看我”。

如果说“合儒”的目的在于使天主教附会儒学，避免与儒学的正面冲突，把天主教思想移花接木般地移植到中国思想的土壤上的话，那么“补儒”就是在伸张先儒真谛的旗下，用天主教神学来驳斥宋明理学，进而力图以天主教神学思想修改儒家理论。

宋明理学是体系比较完备的思辨哲学，它继承了儒学理性主义的传统，比较明确地否定了天是有意志的人格神。朱熹说：“苍苍之谓天，运转周流不已，便是那个。而今说天有个人在那里批判罪恶，固不可。说道全无主之者，又不可”，“所谓主宰者即是理也”。^①王阳明认为“我的灵明”（即良知）是创世主。他说：“我的灵明便是天地鬼神的主宰”，“良知是造化的精灵。这些精灵生天生地，成鬼成帝，皆从此出”。^②可见，宋明理学

① 朱熹，《朱子语类》卷一。

② 王阳明，《传习录下》。

中作为世界主宰的“理”（“理”之总和为“太极”）和“心”，是与天主教的基本信仰即上帝是造物主的观念是相互冲突的。

利玛窦认为，汉代以后的儒家，尤其是宋明理学，泯灭了先秦儒家“事天”的真意，因而需要天主教来拨乱反正，恢复儒家的真面目；孔孟“先儒”虽然正确，但他们的道理说得还不完备，因而也需要天主教来加以补充。正是在这两方面，西方传教士强调“天主教能补儒教不足”，从而批驳了宋明理学以“理”和“心”为世界的本体，抹杀作为造物主的上帝的存在思想。

由于巧妙地处理了天主教与儒学的关系，利玛窦神学思想获得了很大成功，中国士大夫多对利玛窦天主教儒化政策表示赞赏。李之藻把《畸人十篇》视为“救心之药”。他说，“人心之病愈剧，而救心之药不得不瞑眩；瞑眩适于德，犹是青粱之适于口也。有知《十篇》之于德适也，不畸也。”^①冯应京更把《天主实义》视为救世良方。当冯应京欲刻印《天主实义》时，利玛窦不同意，认为应该等到修改后再刻印。冯应京诚恳地对利玛窦说：

从前有个人得了慢性病，久治不愈，恰好遇到一位医生。医生对病人说：“只要我开个药方，保证你药到病除。”病人的亲友说：“好，你就给他治好吧，他已是病危的人，需要你立即治疗，而不是口头的漂亮

^① 李之藻：《畸人十篇序》，《天学初函·畸人十篇》。

话。”医生又说：“可以，我回家认真想一想，给你开
服行文优美的处方”。病人亲友回答说：“我们关心的
只是你治病的处方，而不是你处方措词的华丽。”

冯应京接着又说：“病人就是中国，几百年来，中国不懂得
你们写的《天主实义》，所以一直忍受着剧痛，你们有拯救生灵
于涂炭的救世良方，难道你们也像那个医生用词藻的优美来治
病吗？”

但利玛窦神学思想及汉化政策的成功只是暂时的现象。由
于利玛窦一直隐瞒来华的真实意图，并在传教问题上对中国传
统与基督教义相矛盾的地方采取调和和回避的方式，因而，士
大夫们在开始时都把利玛窦等传教士看成是孔孟之道奉行者和
反佛的先锋。但随着对基督教义的进一步了解，他们开始意识
到传教士来华并不是为讲授西方科学，研讨哲学、伦理的。利
玛窦已取得一定效果的“合儒”措施从某种程度上被中国人理
解成阴谋，随着他的去世，来自儒家的反对渐趋激烈，他“合
儒”的隐患开始暴露。另一方面，在利玛窦去世之前，由于一
些传教士，如韶州的龙华民、南京的王丰肃、上海的郭居静急
于求成，力图使中国皈依基督教人数有可观的增长，开始在平
民中布道。他们针对平民百姓写了一些通俗的福音著作，其中
充斥着大量奇特的教理、宗教神话和奇迹故事，这些与利玛窦
宣扬西方科学和伦理道德的著作大相径庭。传教士对士大夫谈
天性，对老百姓则言神术，这种对知识界和普通百姓采取的不
同归化方式被视作卑鄙的两面派作风，逐渐引起中国士大夫的

不满，激起他们对传教士的敌对态度。

利玛窦汉化政策在遇到儒家反对的同时，也受到了来自大本营的压力。1610年，即利玛窦去世这一年，中国信教人数不到两千五百人，而日本早在1600年已有公开的教徒近三十万。在日本的传教士指责在华传教士的无能，在澳门的传教士认为耶稣会在华归化进程缓慢，人们开始对利玛窦的方法提出批评。利玛窦的继任龙华民对利玛窦政策表示怀疑，对“天”与“上帝”即天主，“敬孔”与“祭祖”不是偶像崇拜等两大问题提出疑问，由此开启了中国礼仪之争的肇端。1634年，西班牙多明我修会和方济各会开始在华传道，中国的传教形势发生了很大的变化。出于殖民、教会、教派、政治等方面的原因，他们要打破耶稣会独占中国传教地盘的局面，因而竭力反对用“天”与“上帝”称谓基督，认为允许中国教徒“敬孔”、“祭祖”有损天主教教义的纯洁。他们竭力声讨利玛窦的汉化政策。教会对中国传统习俗的强硬态度激起了中国当局的不满。1715年，教皇下令解散在华传教的耶稣会，明确表示教廷当局决不与中国敬孔、祭祖等习俗相妥协。与此同时，清廷也毫不让步，下令驱逐在华传教士。耶稣会在教派的斗争中失败了，利玛窦汉化政策也因此弦断音绝，中国出现了“百年禁教”的局面。

兴易佛之征

利玛窦进入中国之初，想当然地以为中国的和尚像西方的

教士一样受人尊重，所以剃发披袈，自称“西僧”。不久，他发现和尚在中国地位低下，“西僧”的称谓无异自贬，只有儒士才是社会的上层，于是，他便从“西僧”易服而为“西儒”，并且毫不留情地对佛教发动了攻击。

利玛窦认为佛教是在公元 65 年由印度传入中国的，佛教传入中国完全是一场历史的误会。他解释说，当时，圣·多默 (Thomas Apostles) 在下印度和南方，巴多罗买 (Bartho Lomen) 在上印度 (即印度斯坦和它的邻国) 传播福音。中国人对基督福音信仰很感兴趣，想从印度取回基督福音。大概是由于中国使者找错经书，或者是中国使者见到的人对基督福音的鄙视，结果中国使者取回的不是他们要取的基督福音，而是释教邪说。

利玛窦还进一步对佛教教义的思想渊源作了研究，认为佛教思想来源于西方哲学，而且抄袭了基督教的某些教义。他说中国人的五行观念与希腊哲学家德漠克里特大致相同，佛教的轮回学说源于毕达哥拉斯的哲学，而佛教把三个不同的神融合为一个神，提出某种“三位一体”的思想，认为上天是善报，下地狱是恶惩，要求僧徒禁欲及诵经等则窃取自基督教教义。

利玛窦对佛教的排斥和抨击一方面是由于天主教与佛教信仰上的差异，但更重要的是出于融合儒学，努力使自己为士大夫阶层接纳的需要。他说，“竊入中国以来，略识文字，则是尧舜周孔而非佛，热心不易至于今！尧舜周孔皆以修身事上帝为

教则是之，佛氏抗诬上帝而欲加诸其上则非之”。^① 他斥责佛教无助于社会改造，“佛入中国既二千余年，琳宫相望，僧寺载道”，然而“上国之心人世道未见其胜于唐虞三代也”。^② 他时常直接利用儒家的伦理观驳斥佛教的学说，指责佛教的六道轮回说有悖儒家的孝道、人伦，“尔所娶女子，谁知非尔先化之母，或后作异姓之女者乎？……此又非大乱人伦者乎”？^③

明末士大夫多崇信佛教，士子作文鄙弃传注，万历皇帝下诏厉禁，佛教因而渐趋衰落。当时朝廷有一条规定，就是今后凡科举考试，答卷均要有驳斥禅学的内容，否则不予录取。利玛窦在京期间，正是佛教受神宗排斥之时，昔日受宠的释教高僧如达观、德清等大师，或投狱，或谪戍，命运凄凉。释徒名宦也都感到沮丧、悲哀，他们不堪这种侮辱，纷纷要求解职回乡。以诗书闻名于世的四川南充人黄辉就是这些人中的一个，他曾与一位兵部官员一起批点《天主实义》，抨击利玛窦神学思想及科学理论。面对万历皇帝的禁佛政策，利玛窦深感高兴，他记载了神宗对礼部尚书奏疏的批复：“如果为官的要成为释氏的奴仆，那么当他穿上丝绸官服时，就要感到羞耻；如果他们愿意皈依释教的话，就让他们到西域荒漠去，那里是僧徒朝圣的圣地。”利玛窦目睹佛教在当时遭到的厄运，说他们“自己打败自己”，对他们大加嘲弄、抨击一番，并多次与佛教徒及释教名宦进行激烈争论。

① 利玛窦：《天学初函》卷二，第643～644页。

② 利玛窦：《辨学遗牍》第3页，民国刻印本。

③ 利玛窦：《天主实义》下卷第五篇。《天学初函》第三册，万历刻本。

在北京，利玛窦曾与吏部稽勋司郎中虞淳熙就天主教教义展开论争，并写下了《辩学遗牍》。虞淳熙，字长孺，号德园，杭州钱塘人氏。这次论争主要有两个方面的内容。一是对天主的看法。利玛窦坚持以先儒反后儒，“太极生上帝语与前世圣贤所论，未得相谋，尚觉孔子太极生两仪一言为安耳”。虞淳熙是宋明理学的卫道士，他认为“堂堂中国贤圣总萃”，“象山阳明，传灯宗门，列俎孔庙，其书近理，概可知矣”。二是对来世报应的看法。利玛窦坚持基督教天堂地狱报应学说，虞淳熙则坚持佛教灵魂轮回学说。

利玛窦与佛教高僧名宦的争论以他在南京定居时，与释徒名宦李本固、禅林高僧雪浪大师进行的辩论最为激烈。

李本固，字叔茂，号汝楨，河南汝南（汝宁）固始人，万历八年进士。利玛窦说他是南京“年高德劭”、“学问渊博”的一位官员。他有一千名弟子，不断从全国各地到南京向他讨教。利玛窦遇见他时，他已经弃儒崇释。他对各地来访的人十分傲慢。每月规定几天时间接见他们，不过他对利玛窦不敢这样怠慢，极想与他会面。后由瞿太素联系，他们见了面。双方一开始就说到宗教问题，在第一回合的争论中，利玛窦就使李汝南不得不承认释教是一个烂心苹果，外表好看，内心烂透。李汝南在场的弟子听了他们老师的话，都有点寒栗。李汝南也承认利玛窦是他所遇到的对释教作最尖刻批评的一个人。

经历了利玛窦的尖锐攻击，李汝南快快不乐，于是决定以举行宴会为名，把当时东南禅林名宿雪浪大师请到家，同时也

邀请利玛窦和瞿太素前来赴宴。他相信凭着雪浪对禅学的熟谙，一定能把利玛窦驳倒。雪浪（1545～1608年），金陵黄氏，俗名洪恩，初号三淮，敏慧能诗，博通梵夹，为讲师翘楚。利玛窦也说他是“一个哲学家，一个学说家，一个诗人，熟谙释教之外的其他宗教”，是“释都高僧，有许多信男信女，他们都拜他为师”。

出席这次宴会的共有二十多人。利玛窦到时，雪浪已经就座，他态度傲慢，摆出一副要与人辩论的架势。宴会还没有开始，利玛窦就首先提出问题。他说：“在我们辩论之前，我想知道一下在座的人对于敝教称之为万物创造者的天主这样一个重要的教义，是如何看的？”雪浪否认天地间有一个主宰者，当然也不承认天主是万物的创造者，具有无上的权力。雪浪认为天主与所有的人都是一样的，没有必要崇拜他。利玛窦反问：“你说你是和天主一样的人，那么请问天主所造化的一切，你能做到吗？”雪浪的答复是肯定的。利玛窦又问：“那么就让我们看着你是如何造一个与房间里的炉子一模一样的炉子来。”雪浪激动地大声说：“你要我造它，完全是无理的要求。”利玛窦也大声回答：“一个人明明做不到的事，又硬要骗人说做得到，这更是无理。”他们的争吵引起在座人的喧嚷。这时瞿太素出面调停。他说：“利先生提的问题，丝毫没有言之不逊之处。”

沉寂一时后，第二轮的辩论重新开始。这次辩论实质上是哲学上认识论的问题。雪浪首先发问：“当你见到太阳和月亮时，是你上天看到它们，还是它们下地与你目接？”“两者都不是，”

利玛窦说，“当我们看到一件东西时，我们心中就产生此物的形象，我们就可以告诉人们或记起所见到的东西，而且可以把物的形象留存在我们的记忆中。”雪浪说：“不错，与此同时，你自己又创造了一个太阳和月亮以及你见到的东西。”利玛窦解释说：“心中形成的太阳和月亮的物象，是意识中的形象，而不是实物本身”，“物与象之间相差不啻千倍，这是众人皆晓的道理，不管谁，他没有见过太阳和月亮，他就不知道太阳和月亮的形象，就说不出太阳是什么样子的。如果一个人在镜子中见到太阳和月亮，那么我们有什么足够的理由简单地说镜子创造太阳和月亮呢？”在场的人对利玛窦的解释表示赞同。李汝南见势不妙，只好请雪浪先行离席，并希望大家保持克制，不要继续争辩下去。

这时，赴宴的人陆续到齐。主人把上席留给利玛窦，以表示对异国客人的尊重。在宴会上利玛窦又与另一位释徒争论人性善恶问题。“时诸公复辩论心性善恶，反复不一，利子默然不答，或谓利子未悉其义也。利子集合众论，具言人性为至善之主所赋，宁复有不善者乎，且贬万物一体之说。人咸啧啧深赏其言。”^①利玛窦雄辩的口才和严密的逻辑推理，使与会者接受了他的观点。后来，他把这个辩题作为单独的一篇，写进《天主实义》。南礼部尚书王弘海对利玛窦在与释徒论争中取得的胜利表示祝贺。

^① 艾儒略：《大西西泰利先生行迹》，向达校本。

利瑪竇对中国佛学的研究与批判开创了欧洲汉学研究中国佛学的先河。作为一个基督教学者，利瑪竇站在基督教立场上考察中国佛教，难免存在着宗教的偏执和知识的局限，得出的结论未必正确，但这是中国思想史上第一次天主教与佛教的接触与交锋，意义不可忽视。

第六章 “中国神灵”

“中国神灵”

也许是出于宗教信仰者特殊的宗教热忱，利玛窦进入中国之初就考察了中国社会的宗教情况。他很快有了结论，那就是儒道释都不是完全的宗教，中国是一个没有宗教的社会。虽然如此，他还是认为佛教与宗教比较接近，所以，他自称西僧。但他很快发现，和尚在中国地位低下，西僧的称谓无异自贬，只有靠近士大夫阶层才能进入中国主流社会。因为在中国，士大夫是一个特殊的阶层，他们由于饱读诗书而享有种种特权，独揽国家大政，独享安逸富贵，亦官亦师，令人敬畏，受人崇拜。利玛窦以一个虔诚的天主教徒的思维，冠之以最美、最神圣的名称——“中国神灵”。

利玛窦在华二十八年间，把广泛接触、结交中国士大夫作为他传教的重要手段之一。福建师范大学林金水教授根据中西文资料，对利玛窦来华二十八年间与中国士大夫的交游情况进

行全面考察，列成《利玛窦与中国士大夫交游一览表》，^①表中所列与利玛窦交游的中国士大夫共计一百四十人。这些人当中有王公贵族、朝廷宰臣、六部各卿、地方名宦、著名学者等等，几乎囊括了当时各界知名人物。其中学术界有思想家李贽、章潢、祝世祿，文学家袁宏道、袁中道、李日华、冯时可，史学家焦闳、沈德符，画家张瑞图、程大约，天文历算家徐光启、周子愚、李之藻、孙元化，医学家王肯堂等。宦官阶层中，除地方和中央的一些大员外，另外还有不少是万历、天启年间重要历史事件的参与者，如浙党领袖沈一贯，东林党人叶向高、邹元标，吏部尚书李戴，礼部尚书冯琦，司礼监太监冯保，援朝战争中的参军李应试，争国本事件中的朱国祚，楚变事件中的冯应京、赵可怀，妖书事件中的郭正域等等。对于利玛窦与中国士大夫的广泛交游，同会传教士金尼阁曾经评论说：“生活在这样一个人民聪明、智慧的民族，生活在这样一个把外人统统视为蛮夷的国度里，利玛窦有如此之高的声望，这是历史上所没有过的，也是不可能有的。”

利玛窦在中国顺利传教很大原因在于他与中国士人的交往，及至于最后被认同为中国士大夫的一员。利玛窦孜孜不倦地学习中文，阅读儒家经典，遵从中国民俗，仿效中国礼仪，这一切的努力都是为了挤入士人的行列。在广东，他因西僧的身分不断受到来自民间的骚扰。进入江西后，他易儒服，以西儒

^① 见林金水：《利玛窦与中国》第286～316页，中国社会科学出版社1996年4月版。

面目出现，迅速被士大夫接纳，从此开始进入中国主流社会，他所从事的中国传教事业也因此走上了快车道。在北京，这位“紫髯碧眼”的传教士、学者，给大家留下了博学、友好的深刻印象，人们亲切地尊称他为利先生、利公、利子，甚至冠之以进士称号，称他“利进士”。随着“利进士”声名远扬，利玛窦一生的中国传教事业也达到了顶峰。可以说，利玛窦在华传教事业的成功很大程度上决定于中国士人对他的认同。士人同类共声地接纳他，并且以士人特有的方式——赠诗向他表示敬意。我们发现，在与利玛窦交往的士人中，至少有三人曾赠诗与他。

1597年秋，李日华在南昌会见利玛窦，随即赠诗一首。诗中写道：“云海荡朝日，乘流信彩霞。西来六万里，东泛一孤槎。浮世常如寄，幽栖即是家。那堪作归梦，春色任天涯。”

闽籍诗人曹学全曾作《赠利玛瑙（窦之误）大西洋人》：“异国不分天，无人到更先。应从何念起，信有夙缘牵。骨相存夷故，声音识汉便。已忘回首处，早断向来船。”^①

李贽也曾向利玛窦赠诗。诗云：“逍遥下北溟，迤邐向南征。剃利标名姓，仙山纪水程。回头十万里，举目九重城。观国之光未？中天日正明。”^②

在明末的中国，尊为应试之作的八股文是进入仕途的敲门砖，而诗则被奉为灵性之作，是士人们一抒胸臆、大展才华的

^① 曹孟善：《曹石仓行述》第18~19页，福建师范大学抄本。

^② 《焚书》卷六有《赠利西泰》。

特殊天地。赠诗，不仅是对被赠人一份真挚的嘉许，而且是因为心灵共鸣而产生的愉悦心情的渲泄。所以，我们有理由认为，士人们赠诗利玛窦是向他表示敬意，更是对其身分的认同，是将之视为同类的证明。

瞿太素^①

瞿太素原名汝夔，道号太素，苏州常熟人氏。他的父亲瞿景淳当年以会试第一名、殿试第二名的科考成绩而名闻天下，累官至礼部左侍郎兼翰林院学士。瞿太素生于儒学名门，长于富庶的江南水乡，不料却是个放荡不羁的人。他才华出众却不求仕进，沉迷炼金术且不守孝道。盛怒之下的父亲把他逐出家门，剥夺了他的财产继承权。瞿景淳去世后，常熟士绅开始清算瞿家把持地方舆论、纵容家奴为非作歹的恶行。他们支持汝夔投诉官府，与其兄弟争夺财产继承权。汝夔胜诉了，他的兄弟因家难而破败至于不能举炊，而他却有可观的钱财供炼金术之用。但是，熊熊烈火很快熔尽了他的万贯家财。生活无着加之兄弟怨恨，他不得不离家出走，携家带眷飘泊四方，依靠其父生前朋友的馈赠，过着流浪和寄人篱下的名士生活。与此同时，他的兄弟在家产荡尽的艰难困窘中，仰仗其父荫叙和科举出身，很快又以赫奕的官势重振门楣。为了同叛逆的兄弟修怨，他们通

^① 本节大部分内容根据沈定平《瞿太素的家世、信仰及其在中西文化交流中的作用》（《中国史研究》1997年第1期）一文改写而成。

过请名人撰写墓志铭和传记，处心积虑地将同胞兄弟排除在家族之外，并倚仗在地方上的权势，不准汝夔归葬虞山瞿氏祖坟。

复杂的身世经历造就了瞿太素庞杂的信仰体系。他出身书香门第，对儒家经典谙熟于心，是学有根柢并受人尊重的儒学名流；同时，他又偏爱道家学说，弃汝夔名讳不用，而以太素道号自称，长期迷醉炼金术；此外，他对佛学也深有研究，中年由道家信仰转而追随佛教，并准备撰写一部有关佛学的书籍。

明末是一个天翻地覆的时代，士大夫因对正统思想的不同理解而分道扬镳，一部分坚守故道，依然醉心孔孟，孜孜仕途，另一部分则表现为离经叛道，不屑仕进。瞿太素就是后一类人物的典型代表，在他身上表现出种种的矛盾，出身高门却身世坎坷，深有教养却亦颠亦狂，久负文名却不图仕进，精于儒学但沉迷僧道。作为离经叛道、远离仕途的代价，风流名士大都两袖清风，一身清贫，但他们有着广泛的社会影响和较高的学术声望。他们虽不能给予利玛窦丰厚的赏财支持，但对利玛窦在华传教方式及其他方面的工作提供了积极的帮助。

利玛窦居住肇庆的时候，瞿太素即与之相识。后来，利玛窦因两广总督强占教士会所而被迫离开肇庆。瞿太素也因在肇庆官场遭到冷遇，投奔幼年的家庭老师——南雄知府黄门。当瞿太素听说利玛窦一行抵达韶州时，便急忙从南雄赶去会见。从此，真正开始了持续近二十年的良师益友的关系。在利玛窦来华传教的最初十七年中，瞿太素是与利玛窦交谊最笃、对利玛窦帮助最大的中国朋友。

利玛窦与游离于官僚队列之外的名士有着与生俱来的共性，那就是，他们的生命中或多或少地有着对抗儒学的异端因素。名士们因着政治压抑与社会弊端，惘然困惑产生了对儒学的怀疑；而利玛窦则因着本身固有的宗教信仰，与儒学具有天然的距离。在以儒学为基础的传统中国社会里，利玛窦与名士之间很容易产生“天涯沦落人”的共鸣。正是基于这样一些共同点，他与瞿太素在平等的基础上因心灵沟通而接近，进而相互仰慕。瞿太素利用一切机会不遗余力地褒扬利玛窦，利玛窦也给予瞿太素朋友般的理解和赞扬。瞿太素说，他第一次见到利玛窦时，“目击之顷，已洒然异之”。利玛窦认为，瞿太素是个天才，“如果继续学习的话，他肯定会得到最高的荣誉的”；他赞扬瞿太素有着很强的活动能力，“对中国的人情事故知之甚稔”；他赞扬太素才华横溢，惊叹地说：“数千年古国文明塑造的这位才子，对于西方文艺复兴的种种发现，接受能力是惊人的”；他描述他们心灵相通，说他们“谈论间深相契合”；他记载他们友谊深厚，称瞿太素为“至友”，说他们之间“无所不谈，亲如家人”。

瞿太素对利玛窦的帮助首先表现在明智地建议利玛窦易服。在瞿太素的点拨和引导下，利玛窦改弦易辙，开始潜心学习中国儒家学说，密切与中国士大夫的关系。进入江西后，利玛窦逐渐摆脱了僧的称号，以西来儒者的崭新身分，“观光上国”，与士大夫热情交往，逐渐跻身中国主流社会。适应占统治地位的儒家思想，走上层路线，这是利玛窦在华二十八年的传

教生涯中具有决定意义的一步。

在韶州，利玛窦历经磨难却仍顽强地立足韶州，很大程度上也仰赖瞿太素的斡旋和帮助。由于瞿太素的介绍，利玛窦同韶州和南雄府的主要官员结为知交；也是在瞿太素的积极干预下，韶州知府惩罚了经常向教堂投掷石块的当地民众，并公布了一道保护教堂的法令；又是由于瞿太素的宣传，南雄府商人葛盛华等人抛弃原来的佛教信仰，领洗皈依了天主教。

由于韶州气候恶劣以及民众对天主教持敌对态度，瞿太素建议利玛窦离开韶州向内地发展。1594年，瞿太素在苏州托人给利玛窦捎去一封信，坚请他前往南昌开辟新教区。瞿太素为利玛窦选址南昌，不仅因为这是一个文化气息浓郁的都市，更主要的是瞿氏父子的才学声望在此地颇负盛名，结识不少名儒大宦，有着良好的社会关系。章潢与陆万垓这两位当地名人都是瞿太素的好友，他们对利玛窦在南昌居留和传教发挥了重要作用。

1598年，利玛窦第一次进京失败，寒冬里仓促南返苏州。瞿太素先是在苏州城郊尽心服侍因劳碌奔波而心力俱疲、身患重病的利玛窦，而后千方百计地帮助利玛窦在南京开辟新教区。凭着自己的声望和利玛窦传授给他的西洋科学知识，他说服了在南京官场上颇具影响的著名学者李心斋，从而为利玛窦找到了在南京传教的强有力的支持者和保护人。瞿太素对利玛窦传教事业用心之苦、倾力之勤突出表现在他费心地组织了利玛窦与崇拜偶像的佛教大师之间的宗教辩论。瞿太素先是把他的旧友、

南京城最受人尊敬的偶像崇拜者李汝楨介绍给利玛窦，试图改变他的佛教信仰。不久，又借李汝楨之名举办了名僧三淮同利玛窦更大规模的辩论会。瞿太素不仅亲自陪同利玛窦出席这次辩论会，而且当辩论得不可开交的时候，瞿太素不失时机地宣称：“利玛窦神甫的问题一点也不是不合时宜的”。经过瞿太素如此精心的组织和维护，利玛窦在辩论中占了上风，天主教在中国知识阶层中的影响进一步扩大。

1600年，利玛窦决意再次进京贡献方物。瞿太素特地从外地赶赴南京，帮助利玛窦准备进京事宜。

对瞿太素为中国传教事业作出的巨大贡献，利玛窦曾经万分感激地说：“在广东或在江西省所取得的成就，大部分都是由于他的合作。蒙上帝恩佑，全靠了他的努力，南京的居留地才得以建立，而且也主要是靠他的关切，神甫们才得以第二次从水路去京”，“所有的神甫和天主教在中国的事业都大大受惠于此人”。

由于独特的经历和思想历程，名士们对由传统价值观的沦陷而产生的信仰危机有着更深的体会，因而对新知识和新宗教表现出很强的好奇心和趋附心。

瞿太素是较早向利玛窦学习西学并第一个较深入阐发西学深意的中国士人。他急切地拜利玛窦为师的初衷是希望从他那里获取炼金术的秘方，因为当时盛传传教士精通炼金术。但是他很快就被新颖的西方科学知识所吸引，开始一心一意“把他的天才用于严肃的和高尚的科学研究”。他先是在利玛窦指导下

学习欧洲算学，继而研讨由利玛窦老师克拉维乌斯编著的《天球论》，再则进修经克拉维乌斯校订的欧几里得《几何原本》第一册。同时，他还学会了制作各种显示时辰的日晷及运用几何法则测量物体高度的实用技术。墨太素研究西学奠定了某些具体科学日后在中国的发展基础。如利玛窦和徐光启在北京翻译《几何原本》时，第一卷的译文就采用了墨太素在韶州学习时所翻译的文稿。墨太素还从对中西文化的不同感受中，抨击了明末中国思想界的闭塞和禁锢，高度评价了西方科学在中国传播的深远意义。在南京的一次官员聚会中，墨太素向大家介绍了利玛窦带给中国的科学知识是怎样开阔了知识界的眼界的，明确指出西学在中国不胫而走、备受欢迎的原因在于西方科学对中国知识界有着重要的启蒙作用。

与对接受科学的坚定态度相比，墨太素对天主教的信仰则表现得犹豫和反复。就像对待儒释道种种不同学说一样，在利玛窦的诱导下，他很快对天主教产生了兴趣。他专心聆听有关《教理问答》的讲解，随手记录心得笔记，写下请求神甫解答的疑难问题。但是，在墨太素看来，天主教只是值得研究的关于精神得救的学问，抛弃习俗接受诫律使身心完全皈依新宗教似乎没有太大必要。而且，入教对他而言有着诸多障碍。一是他的妾。自妻子死后，墨太素一直同妾生活在一起。由于两人社会地位悬殊，舆论和习俗都不允许将她收为正房。二来，他虽然赞赏天主教的教义，却不愿意放弃对中国鬼神的崇拜。最为重要的是，他已经习惯放荡不羁的名士生活，不愿做一个受某

些教条约束的皈依者，在他看来，做一个无拘无束的赞助人是最好的选择。自从与利玛窦相识以来，瞿太素就不停地表达他对天主教的赞赏，但他入教却经历了十五六年的犹豫和摇摆。1601年，瞿太素在南京遇到了在韶州即已相识的老朋友中国籍修士黄明沙。黄明沙修士看见瞿太素经过多年的犹豫，仍然是个异教徒，就大骂他不肯放弃流浪汉的生活方式，以顽固的方式对抗上帝的恩惠。这当头棒喝深深地触动了瞿太素，他决定领洗入教。1605年3月16日，他在领洗入教的仪式上当众朗读了他的《信仰声明》，痛陈对过去偶像崇拜的忏悔，表示服从上帝律法的决心，并希望通过他的宣传使中国人都能归顺上帝。最后，他结束了四海漂泊的流浪生涯，成为一名为传教团服务的宗教思想家。尽管瞿太素在领洗仪式上信誓旦旦，声言自洗礼之日起，将把“残存”在“头脑里的对于伪神和环绕着它的不合理的教义的信仰彻底扫除干净”，但事情并不如此简单。四年后，瞿太素再度陷入炼金术中，并竭力劝说利玛窦跟他一道去学炼金术。瞿太素在天主教信仰过程中表现出的犹豫和反复说明传统文化对士人思想的制约和影响，即使一个中国文人虔诚地皈依外来的宗教，也很难完全摆脱过去残存信仰的困惑。

瞿太素放荡不羁的性格、离奇的身世和驳杂的宗教信仰从一个侧面显现了明末“天崩地解”的时代特征，他的身上聚焦了那个时代知识阶层的茫然失落、痛苦徘徊及艰苦的求索。他与利玛窦二十年相濡以沫的情谊是中西文化碰撞、接触与交流的珍贵成果。

徐光启

自从踏上中国这块土地，利玛窦就开始了与中国官员的接触。肇庆知府王泮可以说是与利玛窦有私谊的第一个中国官员。随着利玛窦不断深入中国内地，倾盖之交也在与日俱增。他所带来的天主教义和西方科学对中国官员产生了广泛而深远的影响。受这种影响最深的可能要算徐光启了。在利玛窦的影响下，他不但受洗入会，而且还广泛接触西方科学技术和文化知识，为中西文化做出重大贡献。

徐光启（1562～1633年），字子先，号玄扈，上海人。西方多称他作“徐保禄”。1581年中金山卫秀才，1597年中举人，1604年中进士，累官至内阁大学士。他与传教士交游始于对西方科学技术的兴趣。他曾在韶州与耶稣会士郭居静亲密交游，并走访了肇庆、韶州、南昌各地教堂。在教堂中，他见到了当时已在社会上流布开来的舆图、画像、棱镜、自鸣钟等西洋物品，因此对传教士产生了好感。1600年（万历二十八年），他在南京初会利玛窦，盛赞利玛窦为“海内通达君子”。此后十年，两人友谊与日俱增，以至于三百多年来一直为学术界与宗教界争相褒扬。

徐光启是一个虔诚的天主教徒，对宗教保持着旺盛的热情，不懈地致力于利玛窦的传教事业。1603年，他在南京接受罗如望神甫的洗礼，皈依天主教，取圣名“保禄”。1605年，他协助

利玛窦开设南堂。1606年，他劝说七十三岁的父亲受洗，继而全家入教。1607年，他父亲在北京病逝，他一反传统的披麻戴孝，在南堂用教会礼大敛。他扶柩回乡路经南京时，一意邀请故友郭居静来沪传教。柩棺抵达上海后，他又在城内为其父举行了三天的西式葬礼。1608年圣诞节之夜，由他购地捐材兴建的教堂在上海城南落成。守制期间，他以《几何原本》为教材，收嘉定孙元化为学生，还被聘为圣依纳爵圣务人员的指导者，负责传授修炼之功，参与奠定日后耶稣会的教堂礼仪。1610年，他服阙返京。这时，利玛窦已经去世，但他一如既往地帮助传教士。当时北南两都、宫廷内外正酝酿着一场反教运动，在这场运动中，他仍然勇敢地引荐具有较深科学造诣的熊三拔、邓玉函、汤若望等耶稣会士入朝，还撰写了《辩学章疏》，努力为受到非难的天主教争辩。

徐光启对教会发展所作的巨大贡献，还表现在他利用公余及治学之暇，为天主教的传播作了大量工作。入教次年，他为利玛窦撰写的《二十五言》作跋。此后，他以精湛的文字，为教堂仪式撰写了不少布道祷文，纯化了传教之初俚俗不堪的宗教用语。这些布道祷文，如《圣母像赞》、《正道题纲》、《规诫箴赞》、《十诫箴赞》、《克罚七德箴赞》、《真福八端箴赞》、《哀矜十四端箴赞》等都成为中国天主教会的传统布道文字。他还以天主教思想撰写了大辟佛老的《辟妄略说》、《咨偶编》二书。在他有生之年，还先后介绍亲友二百余人入教。利玛窦对徐光启给予教会工作热情支持和帮助十分感激，他说：“真难说清

这个人天主教事业是多么巨大的一笔财富。”

徐光启是少数接受天主教教义的中国官员之一。他在一次告解中告诉利玛窦，他曾做过一个“三房间梦”。在一个房间中见到了圣父，另一个房间中见到了圣子，而第三个房间则一无所有。显然，这“三位一体”的天主教观念在他思想中已占有一席之地。但是，从本质上讲，他仍是一个受儒家思想深深浸濡的士大夫，是一个以齐家治国平天下苦苦自励的封建官僚。正由于此，他对天主教思想的阐释与利玛窦有很大差别。作为封建官僚队伍中的一员，他关注天主教的一个基点是求补天之术。“补儒易佛”的思想可谓是徐光启良苦用心的集中体现。在徐光启看来，天主教与儒家在根本上是相契合的，“彼国教人，皆务修身以事上天”，“中国圣贤贤教亦皆修身事天，理相符合”。不过，天主教伦理比儒学尤其宋明理学在某些方面更为高明。天主教“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”，它能“令人为善必真”，所以，天主教是“天理人情之至”。^①也正因为此，天主教具有补儒的作用。所谓“补儒”，就是要以天主教神学的精髓来改造理学。具体而言，就是要引进“上帝”（god）、“慈爱”（lovingness）、“永福”（blessing）、“天堂”（paradise）等概念，移入“忏悔”（confession）、“祷告”（bless）、“苦修”（asceticism）

^① 徐光启：《辨学章疏》，《徐光启集》第431页，中华书局1963年版。

等行为实践，在儒学原有的理论框架中输入全新的思想内容。

徐光启“补儒”思想的另一个重要内容就是要发挥天主教在社会生活、政治文化中的作用，使之“补益王化，左右儒术”。在徐光启看来，正如“半部《论语》治天下”，天主教也可以作为社会控制手段帮助社会治理，而且，它的这种功能优于儒学。他说，理学教条只“能及人之外行，不能及人之中情”，即不能从内心中除去邪恶，所以，“防范愈严、欺诈愈甚，一法立，百弊生，空有愿治之心，慨无必治之术”。而天主教则能以一系列教堂礼仪作中介，把神理教授给百姓，使之“兢兢业之，惟恐失附，获罪于上天”。^①他认为，天主教先内心钳制后行为控制的理论与理学所谓“正心诚意、修身齐家、治国平天下”的序列有异曲同工之妙，不同的是，天主教会能把这种理论贯彻到社会下层，而理学却无法真正深入民间。

所谓“易佛”，就是用天主教的思想来批判佛学。但是由于徐光启的老师对佛学多有揄扬之意，所以徐光启虽然提出“易佛”的口号，却未能对它作更深入的阐释。

毫无疑问，徐光启的宗教思想来自利玛窦，但与利玛窦的宗教思想相比，两者又存在很大的差别。徐光启立足于儒学，意在汲取天主教教义中的部分内容，补儒学之不足；利玛窦则是立足于天主教中世纪的神学，借用先秦的天道观和儒家的伦理学，进行“合儒”、“超儒”，以期最终以西方神学替代儒学。徐

^① 徐光启：《辨学章疏》，《徐光启集》第431页，中华书局1963年版。

光启谋求天和人治的一致，以入世为主，关心的是“福国庇民”、“黜世兼善”；利玛窦则主张出世，宣扬上帝之城和世上之城相对立的神学思想。从本质上看，徐光启的宗教思想反映了明末士大夫阶层中一部分爱国之士企图通过天主教教义和儒学的结合，改变中国封建社会政治、经济、科技落后面貌的强烈愿望。

徐光启在科学上的建树不亚于他在神学方面的造诣。“利于国”是徐光启学习西学的根本出发点，他渴望从异域科学技术和文化知识中获取启迪，探寻一条新的“富国强兵”之路。1604年，徐光启登进士，选庶吉士；1607年，他回籍守制。其间三年，他几乎每日徒步至宣武门利玛窦寓所，与利玛窦朝夕过从，学习西方科学知识，一起翻译数学、水利学、天文学、地理学等各类书籍。这些书籍中影响最大，意义最为深远的是《几何原本》，它启迪了无数学者，成为中西文化交流的光辉典范。

在西学的影响下，徐光启提出了与同时代一般士人不同的学术路线，即博采外域先进文明，熔中西学说于一炉。他在《简平仪说序》中说，“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，以光昭我圣明来远之盛”，明确提出打破民族壁垒、博采外域先进文明是推进中国学术发展的重要途径，表现了他放眼世界的广阔胸怀和富于科学远见的犀利目光。

至于研习西学的方法，徐光启指出不能盲从西学，也不应停留在单纯的学习和翻译上，而是要努力会通中西，使中国传

统文明与西方先进技术融会贯通，使中西学术中绽放光彩的部分有机地结合起来。他在负责修历工作时，要求修历人员要“熔西人之精算，入大统之型模；正朔闰月，从中不从西，定气整度，从西不从中”^①，成功地实践了会通中西的思想。

徐光启还指出，会通只是学习西学的方法途径，而不是学习西学的目的。在《历书总目表》中，他雄心勃勃地提出“欲求超胜，必先会通”。为了实现这一抱负，徐光启不仅重视翻译工作和会通工作，而且十分重视西学人才的培养，努力为“超胜”准备条件。在领导历局工作期间，他专门从钦天监调来一批官生，一边让他们学习西学，一边指导他们计算一些辅助用表。在一部分书编译完成以后，徐光启便以此为教本，向官生传授。他热烈期望着“后之人循习晓畅，因而求进，当复更胜于今”，^②充分显示了徐光启炽热的爱国热情和强烈的民族自信心。

徐光启代表了明末一个有幸感知外部世界，勇敢面对外域文化，熔中西文化于一炉，热切期望以此富国救国的一代先进知识分子群体。他的宗教思想与科学精神，奉教热情与求知赤诚有机地统一于明末特殊的历史背景中，统一于中国士人以天下为己任的人生追求中，统一于明末先进知识分子对正统儒学的学术反思中。徐光启的一生启示我们的不在于他诚挚的奉教热情，而是他对外域文明的博大襟怀，不在于他对本土儒教的

^① 阮元：《畴人传·江水》，商务印书馆1955年重印本。

^② 徐光启：《历书总目表》，《徐光启集》卷八，中华书局1963年版。

抨击，而在于他对中国千年古文化的勇敢反思与创新精神，不在于对西学著作的翻译与介绍，而在于他会通中西、超胜西人的自信与追求，不在于他在神学抑或科学领域的理论与实践，而在于他身上折射出中华民族知识分子自强不息，忧国忧民，以天下为己任的爱国热忱和民族自信。

王侯贵胄

利玛窦定居北京后，原来打算使中国皇帝皈依天主的想法很快打消了，因为皇帝久居深宫，想一睹龙颜都不可能。不过，他倒是发展了与王侯的亲密关系，其中以与建安王的友谊最为著名。利玛窦把这些皇亲贵胄比作欧洲的贵族，不过他也注意到他们虽然极尽尊荣富贵，但不享有政治权力。

建安王朱多炡是明太祖第十七子宁王朱权的第六代后裔，就藩南昌，其子娶瞿太素之女为妻。由于亲家瞿太素的宣扬，建安王对利玛窦的学识和道德早已耳熟能详。利玛窦到南昌不久，他三次邀请利玛窦到王府居住。利玛窦婉言谢绝了，因为他需要与众多的士大夫朋友在一起，不愿让王府的朱门高墙隔绝了与朋友的亲密联系，限制自己的自由。利玛窦与建安王的第一次会面安排在王府里。建安王派人盛情邀请利玛窦光临王府，他自己则极其隆重地身穿王服，头戴王冠，予以接见。他给利玛窦赐座，极口赞誉利玛窦的学识和品德，他们像故交重逢似的宏论大发，热烈交谈。接见结束后，他赠给利玛窦自己的名刺

拜帖，还赏赐了一把扇子，上面有他自己的亲笔题画。第二天，他赐宴款待利玛窦。由于他身为王爷，地位尊贵不宜亲临，就令长子为代表作陪，然后由长子送利玛窦回寓所。第三天，利玛窦给建安王送去一块水晶三棱镜和一幅画得极为精美的圣母像，王爷命一位亲戚在几天之内就摹描出两份：一份画在纸上，一份画在石板上，都维妙维肖。

建安王对欧洲科学很感兴趣，非常欣赏利玛窦带入的欧洲书籍、绘画和数学，经常把他召去谈论科学。由于出身王室，建安王自然不可能自称为利玛窦的弟子，但他称利玛窦为“夫子”，极想向利玛窦学习科学知识。

利玛窦曾送给建安王一些欧洲器物及自己的著作，其中有卧式时钟、天文仪器、玻璃、画像及他自己写的两本书——《世界图志》及《交友论》。对这些礼物，建安王都十分珍爱。

有一次，利玛窦送给他一座日晷、一架刻上汉字的地球仪和一个测量用的四分仪。对这些新奇的仪器，建安王爱不释手，时时赏玩。他令工匠做了一个玉石底座，把日晷安装上去，放置在新王府的花园里。然后命人请来利玛窦，他亲自领着利玛窦去观看新安置的日晷，全程一里路都始终亲陪。临别时，他照例送给利玛窦一份珍贵的礼物。

又有一次，利玛窦送去一幅圣洛兰佐的小肖像，这是一张出色的油画，是省区长巴范济从日本送来的。建安王欣喜异常，立即叫人配上象牙乌木镜框，边框上还镶了许多玉石以及金银装饰。然后叫人送去给利玛窦欣赏，并赐予各种菜肴。

在同建安王酬酢之际，为回答他对西方交友之道的提问，利玛窦特地采撷西人格言和哲人名句，根据适合中国人的心态修饰编撰成《交友论》一书。书中，他用生动的语言，形象的比喻，讲述他交朋友的哲学，阐明他交朋友的诚心。他说：“吾友非他，乃第二我也，故当视友如己焉。友之与我，虽有二身，二身之内其心一而已。”又说“孝子继父之所交友，如承受父之产业矣。”就是说，父之友也为我之友，应该像继承父亲的财产一样，继承父辈的友谊，世世代代友好下去。他还进一步深刻地分析了友谊的重要性：“时当平居无事，难指友之真伪，临难之顷，则友之情显焉，盖事急之际，友之真者益近密，伪者益疏散矣。”正是从这种思想出发，他在华二十多年间，总是宾客盈门，好友如云，赢得了人们普遍好感。瞿太素为此书作了《大西域利公友论序》，序中阐释了西方的“事天之旨”有补益于中国“正学”。瞿太素写道：“如利公者……诵圣谟，遵王度，受冠带，祠春秋。躬守身之行，以践真修；申敬事天之旨，以裨正学……今利公具其弥天之资，匪徒来宾，服习圣化，以我华文，译彼师授，此心此理，若合契符。”^①这是中国士大夫第一次提出西方修行事天之学与儒家传统既“若合契符”又能“以裨正学”，两者之间存在一致性和互补性。

建安王与利玛窦的友谊持久不衰。1610年，建安王去世，其子“继父之所交友”，继续与利玛窦交游。一个是地位尊贵的王

^① 瞿汝夔：《大西域利公友论序》，载徐宗泽编著《明清间耶稣会士著述提要》第344～345页，中华书局1989年版

爷，一个是来自异域的教士，他们有着不同的文化背景，却也因为不同文化的相互吸引而结成友谊。人们对此既惊异又倾慕，这种友谊使利玛窦的声望和地位得以大大提高。

就藩于南昌的另一位王爷——乐安王朱多煊，也是宁王的第六代后裔，利玛窦与他也保持着交往。安乐王也像建安王一样派人召见利玛窦，自己则头戴王冠，身穿王袍，隆重接见，随后还赐给两匹极其精美的绸缎及一双精致刺绣的缎靴。后来，他刻印了一本书，以典雅的文辞记述他与利玛窦关于伦理道德问题的谈话内容。此书卷首有一张木刻画，画的是在树木葱茏的佳景中，他与利玛窦在亲切交谈。

利玛窦居住南京的时候，还与魏国公徐宏基交游。他应徐宏基之邀游览了王府花园。利玛窦回到住所后描述了花园假山一景，“（我）看到一座色彩斑斓的未经雕琢的大理石假山。假山里面开凿了一座奇异的山洞，内有接待室、大厅、台阶、鱼池、树木和许多别的胜景。很难说究竟是艺术还是奢侈占了上风。修筑这座洞天是为了在读书或娱乐时避暑之用。洞穴设计得像一座迷宫，更加增添了它的魅力。它并不大，全部参观一遍需要几个小时，然后从一个隐蔽的出口走出。”王公贵族奢侈而空虚的生活给他留下了至深的印象。

世纪之会： 利玛窦和他的中国知交

利玛窦与中国士大夫广泛交往，是他所采取的汉化政策的一个重要组成部分，也是他在中国传教成功的一个重要因素。随着与士人的友好交往，他逐渐从一个西僧演变为泰西儒士，进而享有士人赠与的“进士”称号。倾盖之交是利玛窦身分地位的最好标识。士大夫利用自己享有的政治特权、高尚的社会地位、良好的声誉、优裕的生活和广泛的社会关系，为利玛窦提供了常人不能给予的种种帮助，给他带来了充裕的传教经费和较高的社会地位。

利玛窦等耶稣会士的最初经济来源是葡萄牙商人海上贸易的利润。当商船满载而来时，葡萄牙商人的慷慨捐献能使耶稣会士一夜之间成为“多金”之人，而当商船遭劫或沉没时，耶稣会士则无法避免地陷入困窘，所以，葡萄牙商船提供的经费是有限和不可靠的。只有在与士大夫交往后，利玛窦从这个中国富有阶层那儿获得了慷慨捐助，解决了传教经费窘困的境地，他的财务问题也才变得不再突出。因此，士大夫的解囊相助并最终成为利玛窦传教事业的主要经济来源这一事实，是利玛窦与中国士大夫交往中十分重要、不容忽略的一个方面。

中国士大夫为利玛窦在华传教活动提供的捐赠包括他们对利玛窦送礼的回赠，这种回赠往往大大超过原有礼物的价值；也

包括真正崇拜利玛窦学术并有意向他求教的人的馈赠，这样的馈赠带有中国人拜师时“束脩”的性质，价值自然不菲；此外，还包括皈依了天主教的士人对利玛窦传教事业的真诚帮助。士大夫的捐赠有实物，如灯、油、食物，也有金银现钱，有时还免费提供庞杂的旅行开支，或是利玛窦著作雕版印刷的费用。此外，利玛窦在各地置办房产时，无一例外地得到中国士大夫的帮助。居肇庆、韶州时，由当地政府划拨宅基地；南昌的教会住所则由巡抚陆万垓和南昌知府帮助购得；居南京时，工部员外郎刘冠南鼎力相助，使他不仅买到了工部官邸，而且仅仅支付一半的建筑造价；居北京时，徐光启帮他捐资购得住宅，南堂建筑则是由李之藻捐资玉成。利玛窦一向重视士大夫的捐赠，在他的《利玛窦中国札记》一书中常常不厌其烦地详细记载士大夫提供的各项费用，因为这不仅解决了他的传教经费问题，而且是个体面的收入，是他被中国上流社会接纳的一个标志。

最为重要的是，利玛窦与中国士人的交往不仅仅是孤立的、偶然的个人行为，而是中西文化实质性接触的反映，它揭开了中西文化新一轮交流的世纪盛会。这一轮东西文化交流包括了中学西渐与西学东渐两个相辅相成、紧密联系的内容。中学西渐集中反映在《利玛窦中国札记》一书对中国的介绍中。西学东渐则包括两个方面的具体内容，一是西方科技的传播，一是天主教教义的传播。

由于士大夫的介入，这一轮中西文化交流从一开始就有着很高的起点和一条畅通的渠道。士大夫是一个接受过良好教育

的知识群体，由于谦逊热诚的态度，对新知识的渴求及创造精神，良好的文化素养和聪明才智，他们对外域文明表现出广阔的胸襟，作出迅速积极的回应，成为首先承受西洋文明的优秀载体。基督教史专家裴化行神甫指出，利玛窦与中国士人的交往是为“两个原来互相陌生的世界”，找到了“联系的纽带，理解的媒介”。^① 由于利玛窦与中国士大夫的广泛交游，利玛窦的宗教思想首先在中国最先进的文化阶层中展开，形成自上而下的传教路线。另一方面，这种交往还促使他带来的西方科学能有效而且迅速地在中国大地生根发芽并付诸实践。

在这一轮文化交流的世纪盛会中，士人与利玛窦的交往始终围绕着西方学术这个中心。利玛窦来华恰逢明帝国大厦将倾之际，皇帝昏聩，宦官干政，党争剧烈，武事日废，边警迭起，外患频仍，经济萧条，民不聊生，文章久废，学术没落。明统治者大兴文字狱，厉行特务政治，遵奉程朱理学为官方哲学，科举经义囿于朱熹的注疏，考试文体限于僵化的八股文，内容须“代古人语气为之”。身处这样的社会环境中，身心俱受煎熬的士大夫阶层不能不陷入极度的困惑、苦闷和徘徊中。从某种意义上说，名士的沉沦与张狂，显宦的呼号与悲叹，显贵醉生梦死的奢华与无以排遣的压抑，无一不是明末社会山雨欲来风满楼的生动写照。病入膏肓的社会驱使人们迫不及待地向西来的学术和宗教寻求一丝安慰，探寻一线生机。利玛窦来自文艺复

^① 裴化行著，管震湖译，《利玛窦评传》上册，商务印书馆1993年版，第139~140页。

兴的发源地意大利，受过良好的教育，对古典人文主义和自然科学都有一定研究，所有他具备与士大夫进行学术交流的知识基础和思想条件。在他庞杂的行囊中，最吸引士大夫，最让士大夫醉心，最后令士大夫投入全部身心的是先进于中国的西方科技。《几何原本》就是这一场世纪盛会的优秀成果之一。清末民初著名学者梁启超称赞这部书“字字精金美玉，为千古不朽之作”。如此一部不朽之作，假如没有徐光启这样有文化修养的士大夫的参与，几乎是不可能在当时面世的。

在这一场喧喧嚷嚷的世纪之会中，中国士人不仅表现出强烈的求知欲和伟大的创新精神，更为感人至深的是，他们学习西方科学技术和文化知识时，时时处处以救国富国为目的，表现出了强烈的忧患意识、历史使命感和爱国热情。

第七章 西风初度(上): 利玛窦与中国 天文学

褒扬与贬抑

中国古代有着悠久的天象观测历史，留下了堪称世界之最佳的天文资料，在历法和天文仪器等方面也曾达到很高水平。但从本质上讲，中国封建时代的天文学是宫廷御用的，仅是为皇帝服务的符瑞兆吉的御用工具，它最重要的使命仅在于论证历代皇朝秉承天命的神圣。这样的天文学必然需要神秘主义的浓妆艳抹，必然要拒科学的、具体的分析研究于千里之外。漫长的封建社会里，中国天文学在辉煌的成就背后一直存在着重大的缺陷，集中体现在直观的性质和迷信的色彩，以及因此而导致的严格的天文学理论系统的缺乏。

及至明代，在文化高压政策下，传统天文学的这种痼疾成了窒息中国天文学发展的致命伤痛。明王朝建立后，设立了天文机构司天监（后改名钦天监）和回回司天监，颁布了大统历。

明朝的司天监即由元大都天文官组成,设置与元太史院如出一辙;大统历则完全是元授时历的准确抄本,只不过改了名字而已。回回司天监的设立也完全沿袭了元朝的做法。因循守旧必然导致落后,但明代政权对天文学的戕害还在于对私习历法的禁止。历法是中国古代天文学的主要部分,封建统治者历来禁止民间私习天文,却从未禁止过私习历法。可是明统治者别出心裁将历法也列入违禁之列,规定“习历者遣戍,造历者殊死”^①。明末,官吏邢云璐上书请求改历,钦天监官员仍以此禁例攻击他私习历法。禁例直接造成两大严重后果,一为历法长期延续得不到应有的修改以致偏差越来越大;二为研习历法人才奇缺。大统历从明初至万历末年连续使用了二百六十年,其间仅有一条改历措施,而且不过一年又被否定掉了。朝廷也曾一度下令征选通晓历法者改历,但量中华之大居然无人堪担此任。

利玛窦从进入中国伊始,就十分关注中国天文学状况。虽然他无暇对中国天文学的历史进行专门研究,但由于他对中国天文学的评价主要基于他自己的所闻所见,所以大体上看仍是言之有据,比较公允的。

利玛窦初入肇庆时,恰逢1583年11月20日和1584年5月24日两次日食。当时,中国钦天监比较准确地预报了这两次日食出现时间。初到中国的利玛窦因此情不自禁地将中国科学

^① 沈德符:《万历野获编》卷二十,中华书局1980年版。

大大赞美了一番。他在写回欧洲的信中说：“他们计算日月食的时间非常清楚而准确，所用方法却与我们不同，这些人从来没有和欧洲交往，完全由自己的经验，获得和我们相似的成就，真是一件可以惊奇的事，何况我们的成绩是因为全世界人士通力合作而得到的呢。”

利玛窦发现中国天文学的缺陷大致开始于居住南昌时。当时，钦天监日食推算错误，南昌市民因日食较预期提前惊慌失措，利玛窦发现他们对日月食成因的解释简陋幼稚，由此开始遗憾地发现中国天文学的落后。居住两京期间，利玛窦参观了南京鸡鸣山北极阁和北京钦天监天文台。他第一次看到了制作精美、测量准确的中国前代天文仪器，如浑天象、浑天仪、量天尺、简仪、纪限仪、象限仪、黄道经纬仪等；他第一次接触到中国天文学组织机构，了解了明末中国天文学发展状况的实情。也正是在这一时期，他彻底改变了对中国天文学的评价，尤其是经历了钦天监之行后，他这样描述中国天文历算：

中国人从前关于天文历算原有很好的知识，尤其在算学方面有很好的成绩。他们的星座和我们的不一样，因为中国人把不发光的星也计算在内。他们不去解释现象和外表，只是竭力地推算日月食和行星运动，就此他们还犯了不少错误。明代典制只准负责制历的人研究天文学，因怕人们借了天象之名，酝酿什么阴谋叛乱之事，因此宫内供养了很多阁宦的天算者，其余一部分在宫廷之外。上述历算者分为两个衙门，宫

内宫外都一样分法。一个衙门是照中国古法推测的,一个衙门是照波斯的法则推算的。其后,宫内宫外再合在一起,比较结果,互相协助。每一衙门都有现象的高台和平台。为测天象,制作了历算用的紫铜仪器。这些仪器模式很大,样式很旧。每夜都有一人整夜在外守候。留意观测天空有无异常现象或彗星出现,以便翌晨折奏皇上,同时还应解释主何凶吉。

总之,随着对中国天文学了解的日渐深入,利玛窦对中国天文学的评价逐渐变为褒贬参半,有时甚至有些盛气凌人地横加臆测,随意指责。最能代表利玛窦对中国天文学现象看法的是下面这一段记载:

任何人可能认为,伦理学、物理学和数学并不是我们传教工作的重点,这种认识说明还不知道中国人的口味。其主要原因是中国人已经长期吞服了一剂药力很强的麻醉药。因此只有用科学知识唤醒他们。利玛窦向中国人传播的是中国人感到新鲜的西方科学知识,这些知识是经过利玛窦用充实的论据和逻辑推理论证的,这些使中国整个思想界感到惊讶。因为几百年来,他们才第一次从利玛窦那里听到地球是圆的,从前他们只听说“天是圆的,地是方的”这个中国古代学说的一条重要理论。他们当中没有一个人知道地球对于物体有一个吸引力,地球吸引力使物体产生重量,

并作自由落体运动。他们也不知道整个地球表面都居住着人，对于人在地球上对跖而居更是疑惑不解。对于我们所说的，他们有的能够理解，有的则无法想象。直到利玛窦来华时，他们还不知道月食是因为地球运行到太阳和月亮之间引起的。他们对月食作荒谬的解释：月食是月亮的心变暗了，不是我们所说的月亮得不到太阳光照射的原因。某些中国先哲说，当月亮和太阳运行在一块，面对面时，因为月亮害羞而发不出光来；也有说，太阳有一个洞，当月亮走到这个洞前，光被它全部吸收。他们听说太阳比地球大，感到奇怪。然而，他们当中有人确信这一点，因为在中国古代算经里，记载古人曾用某些仪器测量太阳，测量结果发现太阳有一千多英里宽。他们把我们所说的某些我们肉眼看不到的星星，实际比地球还要大的看法，视为荒诞不稽。他们从来不知道，实际上也没有听说过天是由固体物质组成的，星辰是固定的，而不是漫无边际的游离，天有十重，一重包着一重，天体运动是靠它们之间的吸力。中国原始天文学不知道天体运行的轨道和本轮是一个偏心圆。他们不知道根据地球的地带来测量昼夜平线和各地纬度的高低，也不知道赤道以外各地昼夜的长短。

直到利玛窦来华以前，中国人从来没有见过整个地球表面可以在地球仪和平面地图上标出。也从来没

有看过可以用经纬度划分地球表面。也不知道赤道、热带、两极，或者说地球分为五个地带。他们见到的只是在各种天文仪器上标出的天球图。然而还从来没有把它移到地球表面上。他们对于“叠式星盘”几乎一无所知，这种星盘可以任意调节到各种位置。他们不懂得天极一极是固定的，一极是动的知识，这些知识能使我们了解到星辰的运动。他们也不懂得在使用日晷时，如何使它位于水平，或固定在墙壁上。他们不相信上述这许多东西是有可能的。

没有什么东西能使他们对用黄道十二宫（中国作二十四节气）标明的日晷更感到稀奇，因为在这种日晷上，我们很恰当地标出黄道十二宫，这样根据日晷影子的指示数，就可以准确无误地指示用汉字标明的时刻。他们对于用象限仪能够测量塔的高度，水井、峡谷的深度，以及道路的长度感到惊奇。他们对于算术也能用笔算，似乎感到奇怪，因为在过去，他们是在算盘上运算。

除因袭中国古代学说之外，中国人没有其他能够站得住脚的学说。他们相信五行学说，没有一个人敢怀疑它，哪怕是一点点的疑问也不敢提出。这五行是：金、木、水、火、土，更奇怪的是他们认为这五行是相生的。对于空气他们一无所知。因为他们看不到它。充满空气的空间，在他们看来是什么也没有的。然而，

中国人的优点是，当他们知道自己是错时，不再固执自己的意见。

利玛窦很少或者没有把他的精力放在中国古代经典研究上。他告诉他们只有四行，不多也不少，这四行的质是相互矛盾的，这四行都可以找得到，对于比较低级的三行（水、土、空气）他们没有持反对意见，但是对于在天底下发现的火，占据着地球四行的大部分感到费解。他们不相信彗星和陨星就是他们在地球上看到的那种火的燃烧，他们把彗星看成是有宿座的星。利玛窦用汉文写《四元行论》，这篇文章抛开五行说，提出四行说，并对每行所处的位置作了说明。这《四元行论》引起他们的极大兴趣，他们梓行很多册，这本书也像利玛窦其他汉文著作一样受到了人们的欢迎。

如今，我们站在现代科学的高度，可以清楚地看到利玛窦言论的偏颇，这包括他对明末中国天文学发展的过分贬抑以及他自身宇宙观、天文知识的缺陷与错误。但我们没有必要对此作过多的指责，而应当着力检讨明代对科学技术的无情压制、理学的愚昧、对科学的轻蔑及其因此导致的天文学停滞落后。当时，中国知识分子尚且不能继承本民族的传统成就，我们怎能乞愿一个外国人过多的褒扬。今天，我们以赶超世界科技先进水平相期许，这种近乎苛刻的态度倒有利于我们进行深刻的自我反省。

奇器娱人

无论中西,天文观测仪器始终是天文学进步的突出表征,也是人们了解认识天文学的起点。对于天文仪器的制作,利玛窦可谓是深谙此道。在罗马学院时,他在克拉维乌斯的指导下,系统学习了仪器的制作,及至后来滞留印度,他还常常深入工场实践。奇特的西方天文仪器的输入是利玛窦在华天文活动的一个重要组成部分,也是最成功的一部分。

西方天文仪器的输入始于元朝。当时,阿拉伯人扎玛鲁丁曾向皇帝进贡八件天文仪器,但这些仪器一直被闲置在宫闱之中,无人问津。利玛窦不是第一个输入西方天文仪器的人,但却是在中国制作西方天文仪器的第一人。他输入和制作的仪器包括地球仪、天球仪、浑天仪、日晷仪、象限仪和纪限仪等,其中以日晷为最多,在相关文献中多见记载。

地球仪用以表示地球形状及地球表面地理状况。利玛窦制作的地球仪与今天的地球仪相似,上面简单勾画着世界各地的地图,标明子午线、经纬度、赤道、两极、五带及五带分界。

天球仪一般绘有星座、黄道、赤道等,用以帮助人们认识星空。利玛窦根据在罗马学院就读时看到的模型制作了天球仪,具体样式今已无从得知。

日晷仪是一种记时的仪器,由晷盘与晷针组成,晷盘是一个有刻度的盘,晷针是一根与盘面垂直的金属针。阳光照射下,

晷针的针影出现在晷盘上，针影因太阳运转而移动，刻度盘上的不同位置就表示不同的时刻。当时中国也有日晷，不过与西方不同，晷盘平行于赤道面，是一种“赤道日晷”，只能水平放置，而且不分各地纬度，一概作 36 度。显然这样的日晷只有在纬度 36 度的地方才会测得准确。利玛窦制作的日晷是纵形的，一般绘制或雕刻在铜板上，有时也用石制。为了便于中国人使用，他还采用中国的十二时辰计时法，在日晷上标明黄道十二宫兽象，这样的日晷能显示昼夜长短、太阳升落时刻、每月朔望时刻等。与当时中国日晷的另一个显著区别是他制作的日晷因纬度不同而不同，因而测出的时刻更为准确。1596 年，利玛窦在南昌收到克拉维乌斯寄来的 *Astrolabic* 一书，中国士人对书中天文仪器的图案十分惊讶，于是利玛窦照书中说明，按西方一天二十四小时的计时法制作了一座石制日晷。

星盘西文作 *astrolabe*，实际上，凡是能测量天体高度的仪器都可叫做星盘。利玛窦介绍到中国的星盘有浑仪、步天规、象限仪等。浑仪由两个或三个圆环组成，圆环之间相互垂直，人们据此可以确定星辰、赤道及子午线（*meridian*）的坐标位置。步天规（*planisphere*）是克拉维乌斯设计的，它在一个圆盘的圆周上刻有度数，并装有一个可以旋转的照准仪，人们只要调节照准仪就能观察天空的不同位置。步天规的最大特点是蛛网式结构，即通过盘中各种曲线，指示出天球投影在赤道平面上的纬度。象限仪与一般星盘很接近，不同的是，象限仪的刻度盘是一个四分之一的圆弧，有时用标上度数的正方形的两边来代

替圆弧。

利玛窦不仅自己亲手制作天文仪器，还教中国人制作。在肇庆时，瞿太素拜利玛窦为师，学会了制作天地仪、星盘、象限仪、罗盘、日晷等，他还把自己见到的西方著作中的天文仪器的图样都描绘下来，并刻印出版。李之藻也曾随利玛窦学习制作浑天仪、地球仪，他还学会了用金属片制造浑盖通宪图。李之藻对制作仪器表现出极大的热情，他的府第里到处都摆着他自己制作的各式各样的仪器。1605年，李之藻在山东章丘给居住北京的利玛窦寄去他亲自制作的两架日晷。这两架日晷的纬度均为35度，一架是盘式的，一架能固定在墙上，适用于那些朝向不是正南的墙壁。为了系统阐明天文仪器的制作及相关天文知识，李之藻还与利玛窦合译了《浑盖通宪图说》一书。他根据利玛窦的传授，在书中用图说方式系统介绍星盘的构造、原理、使用方法及意义。全书共两卷，卷首另附一篇关于浑象的介绍，书中使用欧洲度量制度，第一次介绍黄道坐标系，还介绍晨昏朦影的定义、日月星辰的大小远近以及星等概念和利用月食来定经度的原理等。利玛窦高度赞扬此书是中国人撰写的科学著作中的优秀之作，不远万里地把此书寄赠给罗马耶稣会长和他的老师克拉维乌斯。

天文仪器本来是作为天象观测之用的科学仪器，利玛窦却别出心裁地将它作为娱人的奇器，在和士大夫的交往中作为稀奇精美的礼物相赠。他制作了大量的天文仪器，赠送各地士大夫和官员，从而大大扩大了自己的影响，在中国获得了“世界

上最伟大的天文学家”的美名。南礼部尚书王弘海正是风闻利玛窦天文学家的盛名才表示要带利玛窦到北京，参加修改历法的。

值得一提的是，利玛窦十分注意了解中国的天文仪器。他参观过中国南北两京天文仪器，并留下了详尽的记载。下面这一段是利玛窦对南京鸡鸣山观象台的记载。

城内一侧有一座高山，它的一边有一块开闢的平地，非常适于观察星象。这个区域附近有一群宏丽的房屋，就是该院人员的住宅，每晚指定一个工作人员观天和记录星象。他们在这里安装了金属铸就的天文仪器或者器械，其规模和设计的精美远远超过曾在欧洲看到和知道的任何这类东西。这些仪器虽经受了近二百五十年的雨、雪和天气变化的考验，却丝毫无损于它原有的光彩。

这里有四件最大的仪器：

第一件仪器是一个巨大的球仪。三个人伸直双臂还很难抱拢它。它上面按度数标明了子午线和纬线，安在一个轴上，放入一个巨大的青铜方柜中，其中有一个小门可以进去转动球体。这个球仪的表面上什么也没有刻，既没有星，也没有分区。因此它很像是一个未完成的作品，既用作天体仪，又用作地球仪。

第二种仪器也是一个大球体。直径有伸直了的双臂那样长，用数字说约为五英尺，它标明有两极和一

一条水平线，它没有天轨却有两条脊，两脊之间的空间代表我们球仪上的轨道，分为三百六十五度和若干分，它不是一个地理地球仪，但是用一像枪筒那样的细管通过它的中央，它能向所有方向转动，可以置于任何高度或角度来观测任何星座，像我们使用开象瞄准器那样，它是一个非常巧妙的装置。

第三种仪器是一个日晷，直径是上述尺寸的两倍，装在一个长的大理石板上指向北方。石板或平盘周围刻有一条槽，这是一条盛水道，借以测定石板是否处于水平地位。指针或晷针是垂直的。制作这种仪器可能是用读出它所记影子的办法来表明夏至、冬至和春分、秋分的精确时刻。石板和指针都有度数表明。

第四种而且是最大的仪器，是由三个或四个巨大的星盘制成，排列成行，每个的直径约有伸直双臂那样长，安装着一个视准仪和一个折光仪。其中一个星盘在正午指南。另一个在正午指北，同第一个形成交叉。整个仪器看来是用以表明正午的精确时刻。但它能向任何方向转动。第三个星盘垂直立着，或许是表明地平经圈，尽管这个星盘也能转动表明任何垂直面。它们上面都以金属点标明度数，夜晚没有灯也能摸得出来。这个由许多星构成的整个仪器也放在一个大理石座上，四周也有一条流水槽。

这些仪器每一件都用中文说明每部分的用途，上

面都标明他们的黄道二十四宫，为我们十二宫的两倍。所有陈列的仪器都有一个错误，就是它们是根据经度三十六度安装的，而南京城却位于三十二又四分之一度。看来这些仪器似乎是为别的某个地方制作的。

这四种仪器是元代著名科学家郭守敬在继承前代观察经验的基础上创制的，现在仍保存在南京紫金山天文台。《元史守敬传》及《天文志》中详尽记载了郭守敬的天文学成就，列有几种重要的天文仪器，如简仪、仰仪、正方案、景符、窥儿等，而且还分别记述了其制法和形式。因为原来是置放在山西阳观测所，所以安装的纬度与南京不同。利玛窦在参观记录的最后写道：“它们是由一个具有某些欧洲天文学知识的外国人所设计的。”这种主观臆断暴露了利玛窦对明代中国天文学的轻视，但由此也可见这些仪器深深地打动了他们。

九重天相包如蓬头

早在译绘《坤舆万国全图》时，利玛窦就在图的四周空阔处加入大量有关九重天、天体位置、日月食蚀的图示和解说。后来，他制作和展出的天文仪器引起热烈反响，就趁此机会逐步系统地推出西方天文学理论，主要包括“九重天”、“四元行论”及“日大于地，月小于地”等学说。这些理论集中反映在他撰写的《经天该》及他与李之藻合译的《乾坤体义》、《浑盖通宪图说》这几部天文学著作中，其中尤以《乾坤体义》为著。

《乾坤体义》由利玛窦口授、李之藻译编，于1607年问世。全书分三卷，上卷论天球浑象，包括天地浑仪说、地球比九重天之星远且大、四元行论，中卷论地球与日月关系，下卷论天体圆周运行，系统阐述了西方长期占统治地位并不断精致化的亚里士多德—托勒密天文学体系。

九重天说实际上就是托勒密地心说，认为地球处于宇宙的中心不动，星辰绕地球运转形成九层。从地心至第一重叫月天，计四十八万二千五百二十二里；至第二重叫辰星，即水星天，计九十一万八千七百五十里；至第三重叫太白，即金星天，计二百四十万零六百八十里；至第四重叫日轮天，计一千六百零五万五千六百九十里；至第五重叫荧惑，即火星天，计两千七百四十一万两千一百里；至第六重叫岁星，即木星天，计一亿二千六百七十六万九千五百八十四里；至第七重叫填星，即土星天，计两亿零五百七十七万五百六十四里；至第八重叫列宿天，计三亿二千二百七十六万九千八百四十五里；至第九重叫宗动天，计六亿四千七百三十三万八千六百九十里。九重天层层相包如葱头皮，日月星辰固定在各重天中，“如木节在板，而只因本天而动”。

四元行说认为世界不多不少由四种基本物质构成，即火、气、水、土。造物者在创造万物生灵前先造四行，并根据四行各自特征将它们安排在地球上合适的位置。火最轻，所以分布在九重天之下；土最重，所以被安置在最下层，位于天地当中；水比土轻，所以浮于土之上；气不轻不重，则处于水土之上火

之下。利玛窦是为了批驳中国人的五行学说才提出四元素说的，但实际上四元素说并不见得比五行学说先进多少。

对于“日大于地，月小于地”的学说，利玛窦采用典型的欧几里得几何论证方式。首先，他假定两个命题：

第一个命题：“照视皆以直线”。即光是直线传播的。

第二个命题：“圆尖之体，其底必大”。这是一个几何学命题，即锥体底面积最大。

由这两个命题可推出第三个命题：“光体大，物体小，必照大半而其黑影必尖，此尖体以所照半圆作底。能照之光体大过所照之物体则黑影必尖；能照光体与所照物体齐等则黑影亦必齐等；能照光体小于所照物体则黑影必大。”

在以上三个命题基础上，利玛窦开始论证“日大于地，月小于地”学说。太阳是一个“能照光体”，它的光是直线传播的；地球与月球反射太阳的光，都是“所照光体”；太阳照耀地球与月球，光影是一个锥体。一般情况下，月居地球与太阳中。一旦“月居地与日光相对之背黑影之中，无从受日之光”，就形成了月食。既然地球能遮住太阳，根据第三个命题，可推导出月球比地球小。利玛窦还根据月亮距地远近及交食程度论证月亮不但比地球小，而且小得多。

利玛窦用同样的方法论证太阳比地球大。他说，如果太阳比地球小，那么必导致地影无穷，这样的话“月未食时，星当有食，月既食时，星当随食”。实际生活中不存在这一情况，这就可以推知地影是有穷的，形状为锥形，既为锥形，根据第三

个命题,发光体应较物体大,所以太阳大于地球。^①

利玛窦的这些天文学理论来源于克拉维乌斯和耶稣会科学家皮科洛米尼(Alessandro Piccolomini 1508~1578年)的《宇宙学》(Sfera Mlondo),属于亚里士多德—托勒密古典天文学体系。这种体系以地心说为中心,是中世纪欧洲教会奉为经典的御用科学。比较于今天的天文学,这种天文体系的局限和错误是显而易见的,但在当时的中国却是比较先进的。明末,由于朝廷对天文学研究的压制,一批对天文学有兴趣的士大夫开始从佛教中寻找宇宙观,翰林王顺庵所习须弥山九山八海的学说即是典型一例。这种学说认为,宇宙以须弥山为中心,九山八海围绕着须弥山,九山名妙高、持双、持轴、担木、善见、马耳、象耳、持山、铁轮,每山间夹一海,在铁轮山和持双山之间有四洲,四洲中的阎浮提洲为人所居。太阳和月亮绕着须弥山和四洲不断运行,所以人间便有昼夜之分。^②与这样的宇宙观相比,托勒密天文体系显而易见是比较先进的。而且当时中国正面临着严峻的修历工作,托勒密天文体系虽然古老,但对修历却大有裨益。

对利玛窦输入的这些天文学理论,一部分中国士大夫赞扬有加,他们纷纷师从利玛窦学习天文,其中著名的如瞿太素、徐光启、李之藻等,但怀疑者也不乏其人。方以智就对“日大于地,月小于地”学说表示怀疑。他在《通雅》卷一一《天文》中

^① 王肯堂:《郁冈斋笔尘》第3册,北平图书馆1930年版。

^② 罗光:《利玛窦传》第99页,台湾辅仁大学出版社1982年第3版。

说，如果太阳大于地球，那么“日光甚烈，人在地上，必然死矣”。他甚至怀疑光是直线传播的，因为“光尝肥，影尝瘦，不可以直线取”。

探天之高远，测地之广袤

利玛窦在华天文实践活动以日月食观测最为出色。日月食是重要的天象变化之一，中西天文学对此都十分关注。中国天文学一向以编制历法为中心，因此人们对日月食的推测更是异乎寻常地重视。明末，朝野对现行历法的抨击与指责最直接原因就是钦天监日月食推算频频出错。利玛窦曾经一针见血地指出中国天文学研究的局限与误区在于中国人不去解释现象和外表，只是竭力地推算日月食和行星运动。无论是出于传播西方天文学的需要，还是趋附于中国天文学研究的传统与兴趣，抑或为了满足民间对天文学知识的需求，攫取更高的声望，利玛窦都必须利用先进的天文学知识进行日月食预测和观测。

利玛窦曾在罗马学院系统学习过天文学知识，对日月食观测始终有着浓厚兴趣。他自从踏入中国大陆，即发现中国人对日月食现象异乎寻常地关心，因而对日月食的预报也格外地重视。已沿用二百余年的大统历对日月食预测的误差越来越大，这种捉襟见肘的窘境给了利玛窦施展拳脚的大好时机，他准确地预报过几次日月食，声望因此骤然增长。在他初入肇庆时，他就注意到当时出现的两次日食，而第一次使他体会到日月食观

测带来的巨大功利则是南昌的经历。

1595年,利玛窦在南昌遇到一次日食,这次钦天监预报有误,而利玛窦自己不但观察到这次日食,而且预报也比钦天监来得准确。南昌的这次日食比预报出现得早,市民惊恐万状,纷纷跑来问利玛窦,为什么会有日食、月食?如何才能知道它们的准确时间?利玛窦从太阳、地球、月球相对位置及运动入手,解释了日月食成因,并告诉人们日食并非全球各地都同时出现,有些地方食度大,有些地方食度小,江西位于中国中部,所以食度不大。这件事使利玛窦在南昌城声名大著,登门求学者络绎不绝,这是利玛窦来华十几年来最成功的一次表现。后来,他回忆这一事件时说:“他们(南昌人)对我推理的精细赞叹不已,对我们的数学、哲学与信仰,无不表示景仰,以为我是一个万能博士,是欧洲绝顶聪明之人。做日晷,中国人都以为我是了不起的数学家。”利玛窦从这次经历中认识到,日月食的预测是扩大自身影响,攫取崇高声望的极好途径。此后,他每到一处,都注意观测日月食,并不厌其烦地解答人们关于这方面的疑问,解释日月食的成因。从《利玛窦中国札记》一书中可以看出,从1600年到达北京至1610年去世,他在北京预测、观察、记载了这一时期几乎每一次日月食。

根据利玛窦记载,当时南昌市民认为“月食的成因是因为当月之直径对准太阳时,好像是由于害怕而惊慌失措、失色,光也失去而成阴暗状。对夜之形成,则认为是太阳落在地球旁边的山后之故。还认为,太阳只不过比酒桶底大一点而已等等”。

事实上，中国古代的天文学很早就揭示了日月食发生的科学原因。公元前1世纪的刘向就清楚地知道日食是由于太阳被月亮遮掩，张衡则意识到月食是由于月亮进入地影造成的。公元2世纪的刘洪指出黄白二道有6度的交角，只有当太阳月亮在黄白交点附近15度半以内相遇时，也即只有当月亮距离黄道1.6度以内时，才能产生交食，这就是交食能否发生的食限。可见，中国先人对日月食成因早就有相当精确的认识。但由于中国古代天文学长期披覆着神秘主义外衣，带有浓厚的政治色彩，极大地限制了天文学知识的普及工作，因此天文学的发展和百姓的天文知识几乎完全脱节。上述南昌日食事件就暴露了中国天文学这一严重的缺陷。

经纬度测定也是利玛窦在华颇有成效且影响深远的天文实践活动之一。他引进西方经纬度概念，在中国各地进行实地测量，并将测量结果用于修订地图，这些实践在我国历史上均属首次。后来，徐光启主持的全国经纬度测量与推算就直接师承于他。

利玛窦测量纬度，白天根据正午时的日影和时令表测定，晚上使用星盘（astrolabe，亦作量天尺）望对北极。测量经度，则要等待日月食，以该地见蚀时刻，参照葡萄牙之天文年鉴而得该地经度距福岛（Fortunate Island）远近而得。在第一次北上途中，利玛窦测得南昌的纬度是29度，南京的纬度是32度。第一次进京时又测出沿途各埠的纬度：扬州32度，淮安34度，苏州34.5度，济宁35.67度，临清37.67度，天津39.5度。1601

年,利玛窦到达北京。这年1月15日出现日食,12月9日出现月食,次年7月4日出现日食。利用这几次日月食,利玛窦测得了北京的经度为40度,从而纠正了欧洲地图界想当然地以为北京为北纬50度的错误观念。在《利玛窦对中国地理学之贡献及其影响》一文中,陈观胜先生将利玛窦测量的各大城市经纬度与现在的经纬度作了比较(参见下表),从中我们可以看到,利玛窦测定的中国各大城市的经纬度与今天测定的相差无几。利玛窦通过信件把这些数据传送给欧洲学界,从而大大提高了欧洲对中国的了解。值得一提的是,利玛窦后来还将这些数据用以修订他译编的中文版世界地图,这对于西方经纬度的概念和测量方法在我国的传播起了先导作用。

地名	利玛窦 测得纬度	现在 测得纬度	利玛窦 测得经度	现在 测得经度
北京	40	40	111	116
南京	32	32	110	119
大同	40	40	105	113
广州	23	23	106	113
杭州	30	30	113	120
西安	36	34	99	109
太原	37	38	104	113
济南	37	37	111	117

锋芒初试

利玛窦输入的西方科学知识因与中国儒家传统理论多有违背，所以大多受到排斥和攻击，相对来讲，西方历法进入中国的道路是比较平坦的。这首先是因为西历的输入恰逢天时，正合当时中国社会之急需。明末，历经二百多年未经修订的大统历，误差愈来愈大，已经明显不敷使用。万历二十年五月月食，钦天监算错了一天，万历三十八年十一月日食，钦天监预报又误差很大。两次失误激起了朝野人士对钦天监和大统历的强烈批评，人们对天文学的兴趣和热情表现出从未有过的高涨，历法改革已迫在眉睫，中国天文科学正面临着一个新的转折点。利玛窦到中国不久就看出端倪，立即要求罗马耶稣会寄来天文数学书籍及派遣精通历算的人来华，企图通过协助修历实现传教的目的。其次则由于中国士人的推崇。虽然也有不少人对方天文理论持怀疑态度，但由于西方天文学在推算日月食方面的成功，一般士人普遍认为西历确较中历为优。方以智不相信“日大于地，月小于地”学说，但他在《通雅》中明确指出中历不及西历之处颇多，“一曰经星度差；一曰宫分今古不同；一曰月将之差；一曰节气之差；一曰推步不同；一曰测量不同。”正是由于士大夫阶层对方历法的普遍推崇，并认为它可补中国历法之不足，西历作为一种实用科学逐渐为明清两朝所利用。

我们无法确知利玛窦何时萌发参与中国修历的念头，但可

以肯定他对中西天文学的巨大差距早有觉察，并力图通过参与修历提高传教士和天主教信仰的声望。1600年，利玛窦晋京进贡，在奏稿中他就毛遂自荐，愿意为明朝修历效劳。1605年5月12日，利玛窦在一封信中提到许久前他曾要求欧洲派一名谙熟历数的修士到中国。信中写道：

尊敬的阁下：

我谨迫切向您祈求：我在许久前曾向阁下提出从欧洲派一名精晓历数的天文学家神甫或修士到中国，但时至今日，杳无音讯。我所说的天文学家，是指他对其他学科如几何、日晷和星盘制作，也一定是精通的。这对于我来说，足够应付了。这些问题不如行星轨道和位置、交食推算、星历表之制作等那么受到重视。我相信是皇帝是这样认为的，所以如今每年有二百多人计算星历表。这些人除了根据他的方法，计算出一些数据外，什么也不懂。他们不懂原理，一旦出现错误，就大言不惭地说他们是遵照古法的。

由于我制作和介绍了世界地图、日晷、浑仪和星盘及其他仪器，我获得了世界最伟大的历数家声誉。……当然，如果在我们将星表(table)翻译成中文之后——对于我来说这是很容易的，派这样的天文学家到中国，我们就可以担当起修改历法的任务，我们的声誉也会因此大大提高，那样我们完全进入中国将是很容易，我们在那里的权利就可以得到确认，也就可以

享有更大的自由。^①

到底信中说的“许久前”是哪一年众说纷纭。裴化行认为是1598年，方豪则认定是1595与1596年邢云璐上疏修历之时。但不管怎样，这封信足以说明利玛窦对中国历法改革的关注由来已久。利玛窦还曾为此作了准备，在筹备贡物时，他特意准备了一些天文学书籍。这些书籍后来在临清被马堂以明律禁止民间习天文历算为理由统统没收，利玛窦又千方百计地通过其他官员要了回来。

利玛窦一厢情愿地要为明朝修历，但神宗皇帝绝不行廷臣修历之议，所以他至死未能如愿以偿。崇祯二年，崇祯帝朱由检委派徐光启组织历局，任用传教士，翻译西方天文学专著进行改历。为了有别于原来的钦天监，徐光启选定了宣武门内首善书院旧址作为历局的所在地。在这次修历中，主持者徐光启、李之藻都曾直接师承于利玛窦，他们第一次将利玛窦输入的天文学理论付诸实践，可以说是间接地实现了利玛窦参与明政府修历的梦想。

为了更科学地修订历法，徐光启于1629年（明崇祯二年）建议进行纬度测量及经纬度推算。天文大地测量在我国有着悠久的历史。早在公元724年（唐开元十二年），著名的天文学家一行就主持了第一次子午线长度的实测，比外国最早子午线实测——公元814年阿拉伯天文学家阿尔·花刺子模（Al

^① [法]裴化行，《利玛窦对中国科学的贡献》，《新北辰》1935年10月第10期第56页。

Khwarism) 等人在幼发拉底河的新查尔平原和苦法平原进行的子午线的实地测量要早九十年。1279年(元至元十六年),在郭守敬主持下,在南北长约一万一千里,东西宽约六千里的广阔地带,建立了二十七个观测站,进行纬度测量。这就是我国天文大地测量史上有名的“四海测验”。通过这两次测量,我国天文学家对纬度(古代称之为北极高)的概念有了比较明确的认识。但我国学者对经度的概念始终是模糊的。对于经度,元初耶律楚材提出了“里差”这一朴素的经度概念,苏天爵在此基础上进一步提出地方时的概念,但这些与经度概念都有一定的差距。郭守敬主持“四海测验”时,也是只测纬度,不测经度。

明廷于1629年进行的天文大地测量正值陕甘一带农民起义风起云涌,清兵又不断进入长城大肆骚扰。在这样的形势下,这次测量的规模很小,仅实测了北京、南京、南昌、广州四处的纬度,并用地图约略推算了山东、山西、陕西、河南、浙江、湖广、四川、福建、广西、云南、贵州等十一布政使司所在地的纬度。此外,还“据《广舆图》计里之方”约略推算了上述十五处的经度。

利玛窦输入的测量经度的方法一般称为月食经度法,即在不同地点观察月食的差时来推算经度,这种观测一是要等待月食,二是夜间施测不便,所以,徐光启说:“测地则经度难,纬度易”。由于时间紧迫,这次测量不包括经度,但徐光启根据《广舆图》推算了经度。《广舆图》是明嘉靖时罗洪先据元代朱

思本的《舆地图》增改而成，该图沿用我国古代传统的“计里画方”的制图方法，所以可以据以约略推算经度。徐光启根据地图推测经度，说明他对经度的认识比前人有明显的进步。

这次测量在度量上采用欧洲通行的三百六十度制和六十进制制，在推算经度方面以通过北京的经线为中经线。这两点在经纬度测量的历史上具有重要意义，清康熙、乾隆两朝测量都沿用了这一办法。

徐光启主持的这次经纬度测量与推算、经纬度概念和测量方法都直接师承利玛窦，可以说是利玛窦输入的西方天文学理论在中国的第一次实践。规模虽小，但却标志着我国古代经纬度测量的发展史从此进入一个新的阶段。值得注意的是，这次测量虽是在西方经纬度概念和测量方法的影响下，利用西方技术力量进行的，但徐光启在积极学习和引进西方先进技术的同时并没有全部抛开中国传统科技，而是将这次测量同唐代、元代的纬度测量法联系起来，而且对今后计划中的经纬度测量仍沿用“四海测验”传统名称。

鉴于大统历因日月食推算错误而失信于人，徐光启特别注意通过日月食的预测来验证西法的正确性，以取信于朝廷。在开始译著的数年中，他陆续对崇祯二年五月初一日的日食、崇祯三年十月十六日的月食、崇祯四年四月十五日的月食、崇祯四年十月初一日的日食及十月十五日的月食、崇祯五年三月十六日的月食、崇祯五年九月十四日的月食、崇祯七年二月十五日的月食等八次日月食，作了北京顺天府及各地见食分秒时刻

与食分的预推。他还将自己的推算与大统历及回回历的预推作比较，到期请历局人员和钦天监人员一起在观象台同时同地进行测验。徐光启根据预推绘出日月食图像，其中崇祯三年十月十六日的《夜望月食图》是我国天文学历史上第一幅国家预报月食方位图。由于改用西法，徐光启对于日月交食时刻的测定，已从“汉以前差以日计，唐以前差以時計，宋、元以来差以刻计”，进展到改用西法后的“今则差以分计”。

崇祯修历活动从崇祯二年九月始，迄于崇祯七年十一月，共编定历书一百三十七卷，此即为著名的《崇祯历书》。按照徐光启的计划，《崇祯历书》分为法原、法数、法算、法器和会通基本五目，其中法原部分是计算方法的理论基础，计有四十余卷，约占全书的三分之一。《崇祯历书》大部分翻译自西方天文历算书籍，广泛采用几何学、球面和平面三角学，引进明确的地球概念、经纬度及其有关的测定计算方法，介绍了一些较精确的天文数据，按西方习惯分圆周为三百六十度，分一日为九十六刻，采用六十进位制，引进严格的黄道坐标，采用从赤道起算的九十度纬度制和十二次系统的经度制，它彻底采用定朔、定气，并以没有中气之月定为闰月。徐光启提出的方案为“参用西法”，而实际结果则以西法为主。《崇祯历书》与《大统历》最显著的不同在于它采用了第谷体系。第谷体系是介于哥白尼日心体系和中世纪托勒密地心体系之间的一种调和性宇宙体系。它认为地球位于宇宙的中心，月、日、恒星等都围绕地球这个中心旋转，其他五星则绕太阳运动。这个体系和中国古代占主

要地位的浑天说模型相比，是比较进步的。由于第谷体系仍然采用西方中世纪的本轮、均轮等一套小轮系统来解释天体的运动，因此《崇祯历书》必须采用几何学的计算系统代替传统的代数学计算体系，从而使中国的天文学体系焕然一新。

《崇祯历书》是利玛竇为首的耶稣会士输入西方天文历算知识的集大成之作，是他们对西方历法传播与实践活动的最大成果。崇祯帝雄心勃勃地下令编修历书，但他未及颁行就饮恨吊死煤山，倒是顺治皇帝在以武力继承明帝国万里河山的同时一并享用了新历法。正因这一点，清人不但把利玛竇视为明修历之人，而且奉之为大清修历之人，把明清两代修改的历书统称为“利玛竇之学”。《说铃》后卷三《谈往》中说：“明末几年梦梦之人征逐梦梦之天。惟此利玛竇一人实为大清朝颁历之人，非明朝修历之人。君臣上下未见有鉴识品题，毕竟定为如何人者，则宾之而已。”

利玛竇输入中国的西方科学中，天文学著作数量最大，影响最深。李约瑟博士曾经指出耶稣会士对中国天文学的六点贡献：第一，欧洲预报交食的方法远比中国传统经验的方法来得好；第二，传教士们带去了用几何分析法来解释行星运动的明确说明；第三，在日晷计时和星盘的体视投影方面，应用欧几里得几何学；第四，地圆说；第五，使16世纪新一代数学，能为中国人所利用；第六，仪器制造、刻度、测微螺旋以及诸如

此类的欧洲新技术。^①明末,由于以利玛窦为代表的耶稣会士输入天文学理论与知识,中国天文学出现了划时代的变化。在此之前,中国的天文历法处于与世界隔绝的封闭发展状况;在此之后,中国开始了学习西方科技的历程。在这一伟大历史事件中,利玛窦开创之功不可抹杀,李约瑟博士指出的耶稣会士对中国天文学的六点贡献无一不自利玛窦始。

^① 李约瑟:《中国科学技术史》第4册第2分册第641~642页,科学技术出版社。

第八章 西风初度(中): 利玛窦与中国 数学

举世无一人不当学之书

对于中国数学史而言，明代是一个不堪回首的朝代。明建国后的二百多年间，数学非但没有充分发展，连古代数学成就都难以为继，几近失传。最典型的例子是宋元时期的数学书籍在明中后期业已散佚殆尽。在万历年间汇刻古书的《秘册汇函》和《津逮秘书》两大丛书中，有关数学的书籍仅有《周髀算经》和《数术记遗》两种。由于古代数学成就失传造成了学术真空，以河图洛书为代表的神秘象数主义风行数学界。河图洛书最早见于《周易·系辞传》。《周易·系辞传上》记载，“河出图，洛出书，圣人训之。”意思是伏羲作八卦取法于河图洛书。这是我国传统数学神秘主义起源说，在宋以前并没有阻碍中国数学的发展。至宋代，程朱理学开始用天地生成数图和九宫图来解释河图洛书，形成一套完整的神秘主义复象数学。这种神

秘主义复象数学在宋代影响极小,但在明代却大行其道。王文素的《算学宝鉴》与程大位的《算法统宗》等主要数学著作都在全书开首大写“天授神物”河图洛书,认为它是“数的本原”。在这样的学术氛围中,人们根本不可能在数学理论上有所突破。徐光启在《刻同文算指序》中对明代数学备受摧残的状况做了总结:“算数之学特废于近世数百年间尔”。另一方面,明中叶以后,由于手工业与商业的繁荣,尤其是资本主义萌芽的出现,社会对数学的需求猛然高涨。经济发展是学术进步不可抗拒的内在因素。既然数学自身发展的内在因素已初步具备,那么,它远远落后于经济发展需要的状况终究不可能持久。正是在这样的时代背景中,利玛窦传入了西方数学。

利玛窦对明代中国数学的发展作出了重大贡献,这种贡献集中体现在他与中国士大夫合译的几部数学著作中,如《几何原本》、《同文算指》等。这些译著的问世开创了西方数学传入中国之先河。

《欧几里得几何》是古希腊著名数学家欧几里得的传世之作,是世界上第一部系统的几何学著作,历来被欧洲人视为数学书写形式与思维训练的经典,堪称自然科学史上的一颗璀璨明珠。全书共十三卷,从十条公理出发,按严格的逻辑证明推导出四百六十七个命题,证明了全部初等几何的定理。在欧洲文艺复兴时期,它以严谨的逻辑推理的科学方法再次令学术界为之倾倒,它是最早用公理法建立数学演绎体系的典范。

利玛窦具有良好的数学天赋。早在罗马学院求学时,他就

师从耶稣会著名数学家克拉维乌斯学习《欧几里得几何》。进入中国后，他的数学天赋和早年所学的数学知识很快派上用场。中国士大夫纷纷向他求学，第一个向利玛窦学习数学的是瞿太素。在利玛窦指导下，瞿太素学习了阿拉伯数字、四则整数运算、分数法则、三率（准则）法、级数、开平方等欧洲数学基本知识。利玛窦还用心向瞿太素传授《欧几里得几何》第一卷。他先列出一系列的定义、定理，其中有三十六个定义、四个假设公式、二十个公式，然后推出关于三角形的四十八个命题，包括三十四定理，十四个问题。瞿太素被古希腊数学严谨的逻辑推理和丰富精深的内容所吸引，那是他从未涉足的迷人领地。他如饥似渴地学习，根据利玛窦的讲授记下详尽的学习笔记，并翻译成中文，这就是《欧几里得几何》最早的中文译本。在中译本中，瞿太素结合中国古代数学成就，对书中的数学术语或是采用中国古代算经上的术语，或是自己新创，全文意达文雅，凝练流畅。瞿太素的译文在朋友间相互传看，利玛窦因此在中国士大夫中赢得了数学家的称誉。随着利玛窦与中国士大夫的不断交游，利玛窦声名渐隆，不断有人向他求学，其中不乏著名学者，如南京李心斋推荐了自己的两个学生，王肯堂派来了学生张养默。张养默以毕达哥拉斯“一切听老师的”格言为座右铭，参考瞿太素的译本，在利玛窦指导下，自学了《欧几里得几何》第一卷。

利玛窦惊喜地发现中国人对《欧几里得几何》的巨大兴趣，他力图翻译此书，但翻译工作三进三止。定居北京后，利玛窦

又一次与一举人合作,试图翻译此书,最终同样无功而返。阻碍翻译工作顺利完成的最主要原因是中西语言的巨大差异。利玛窦在《译几何原本引》一文中感叹地说:“东西文理,又自绝殊,字义相求,仍多阙略,了然于口,尚可勉图,肆笔为文,便成艰涩矣。”利玛窦定居北京时,徐光启也在京供职,与利玛窦过从甚密。他对《几何原本》十分有兴趣,决定亲自翻译此书。1606年秋开始,徐光启每天前往利玛窦住所,由利玛窦口译、徐光启笔述,历时数月,译完了前六卷。翻译的原本是克拉维乌斯编撰的拉丁文《欧几里得几何》,其中克拉维乌斯的注解以及他收集的其他有关欧几里得几何学研究成就几乎全部略去。第一卷的译文参考了瞿太素的笔记。利玛窦与徐光启第一次把拉丁文的数学专著译成汉文,确非易举,他们辗转反复,精研细讨,力求准确,前后三易其稿。终于在1607年初春译成前六卷,同年付印。

《几何原本》前六卷的翻译成功实得益于徐光启深厚的汉语修养。徐光启十分注意用中文既有词汇表达数学术语,如书名“几何”原是古汉语中的副词,意思是“多少”,徐光启以此表达书名,说明它对欧几里得几何学的理解远远超出狭义以形状为研究对象的“Geometia”,而认为它是具有广泛用途的“度数”之学。徐光启译定的许多几何学专业名词一直沿用至今,如“几何”这门学科的名称,又如“平行线”、“三角形”、“对角”、“直角”、“锐角”、“钝角”等几何学术语。

《几何原本》正式出版时,徐光启以利玛窦的名义写了《译

几何原本引》作为序言之一，介绍了《几何原本》的作者欧几里得及利玛窦的老师、此书翻译所据原本的作者克拉维乌斯。文中说，欧几里得“乃至中古吾西庠特出一闻士，名曰欧几里得，修几何之学，迈胜先士，而开迪后进，其道益光，所制作甚众甚精，生平著书了无一语可疑惑者。其《几何原本》一书尤确，而当曰原本者，明几何之所以然，凡为其说者，无不由此出也。故后人称之曰《欧几里得》。”对克拉维乌斯也充满着溢美之词：“至今世又复崛起一名士，为窦所从学几何之本师，曰丁先生，开廓此道，益多著述，窦昔游西海，所过名邦，每遇专门名家，辄言后世不可知，若今世以前，则丁先生之于几何无两也。先生于此书，覃精已久，既为之集解，又复推求续补凡二卷，与元书都为十五卷；又每卷之中，因其义类，各造新论，然后此书至详至备，其为后学津梁，殆无遗矣。”封建时代的士大夫总是视外人为夷，一心以夏化夷，对外国学者能给予如此高度评价不仅极为少见，而且难能可贵。

《几何原本》出版后，徐光启要求继续翻译余下各卷，利玛窦却借故推辞。长期以来，这个问题几乎成为利玛窦研究中一桩悬而未决的公案。人们不由自主地在此驻足徘徊，疑窦丛生，联想翩翩，揣测种种。

一种观点认为：利玛窦及所有的传教士都是西方殖民者配合其军事、政治、经济侵略的一支先遣队，他们传播的科学只是在殖民地推行殖民统治的一种手段而已，而且故意留有一手，目的是在中国实行科学垄断。因此，利玛窦根本不可能把《欧

几里得几何》的内容全部传授给中国人。

另一种观点认为:《欧几里得几何》卷七至卷十五讲的是立体几何,翻译起来难度要大得多,徐光启只好量力而行,在与利玛竇合译完《几何原本》前六卷后,转而合译另一部数学著作《测量法义》,根本不存在要求续译余下各卷的事实。

还有一种观点认为:利玛竇译完前六卷,认为已达到他们用数学笼络中国人心的目的,因此没有答应徐光启译完全书的要求。

前两种观点并无具体史实可资证明,都是主观臆想、未考史实的武断结论。最后一种观点,利玛竇曾在他撰写的《利玛竇中国札记》中有所透露,但不是问题的根本原因。其实,这个问题的答案再简单不过了,即利玛竇没有学过卷七至卷十五的内容。^①利玛竇的职业是天主教传教士,在他离开大学步入社会后,他孜孜以求的是福音事业,不可能也没有继续提高自己科学知识水平,可以说,他的科学知识一生都仅限于在罗马学院所受的大学教育。在利玛竇大学课程表中,《几何原本》的学习情况一目了然。他在读二年级时,学了《几何原本》前六卷的内容,后九卷本应是在最后一年的讨论课上学习,但他没有完成学业就离开罗马前往东方传教。徐光启代笔的《译几何原本引》一文中论及此事时,利玛竇推说要先看看中国士大夫对这前几卷译本的反应,再继续翻译。显然,利玛竇没有向徐光

^① 杨小红:《利玛竇的天文学活动》,《中国天文学史文集》第六集第307页,科学出版社1986年版。

启实言他不懂《欧几里得几何》后九卷。也许，他是不想因为这件事而影响自己在中国人心目中的数学家形象。

虽然只译出前六卷，但从《几何原本》中显现出的西方公理化数学体系的思想、方法与特点震惊了一代世人，为正处黯淡时期的中国数学注入了新的生机，产生了深远的影响。徐光启译完《几何原本》前六卷，马上开始借鉴它抽象的陈述方式和严密的逻辑，把原先比较分散的中国几何学内容贯穿起来，完善表达方式。这以后，不仅几何学知识在中国流传渐广，而且出现了不少中国人自己撰写的几何学著作，如方中通的《几何约》（公元1661年）、李子金的《几何易简录》（公元1679年）、杜知耕的《几何论约》（公元1700年）、梅文鼎的《几何通解》等。

清代数学家李锐在《畴人传》“传论”中曾说：西方传入的数学著述，“当以《几何原本》为最，以其不言数而颇能言数之理也。如去‘自有而分，不免为有。两无不能并为一有’。非熟精度数之理，不能作此造微之论也”。而对这部书评价最高的莫过于与利玛窦一起从事翻译工作的徐光启。徐光启在《几何原本杂议》中说：“此书有四不必：不必疑，不必揣，不必试，不必改。有四不可得：欲脱之不可得，欲驳之不可得，欲减之不可得，欲前后更置之不可得。有三至三能：似至晦，实至明，故能以其明明他物之至晦；似至繁，实至简，故能以其简简他物之至繁；似至难，实至易，故能以其易易他物之至难。易生于简，简生于明，综其妙在明而已。”又说：“此书为益，能令学

理者祛其浮气，练其精心，学事者资其定法，发其巧思，故举世无一人不当学。”徐光启把本书的最大优点归纳为至明，亦即他认为此书的最大特色在于逻辑推理的思维方式和严密简约的论证方式。这两个方面都是中国古代科学所缺乏的，所以他发出“举世无一人不当学”这切乎时弊、发乎衷心的呼吁。

利玛窦死后，一些大臣上书万历皇帝，说利玛窦慕义远来，劝学明理，著述有称，希望赐葬。持不同意见的人则认为，对来华的外国人，自古皆无赐葬，这样是否合适？万历皇帝曾向叶向高询问此事，叶向高回答说：“自古来宾，其道德学问，有一如利子者乎？毋论其他事，即译《几何原本》一书，便宜赐地矣。”^①由此亦可见《几何原本》在中国社会影响之大。

《九章》注西法，中西联附丽

由利玛窦口授、李之藻笔受的《同文算指》主要是根据克拉维乌斯的《实用算术概论》(1585年)与程大位的《算法统宗》(1592年)编译的。这是介绍欧洲笔算的第一部著作，对后来中国算术的发展有巨大的影响。

《同文算指》的内容分《前编》、《通编》(1613年)和《别编》(未题年月)。《前编》主要论述整数及分数的四则运算，其中加法、减法和乘法与分数除法和现今的运算方法基本上相同；

^① 艾儒略：《大西西泰利先生行迹》，向达校本。

整数除法是 15 世纪末意大利数学家应用的“削减法”，十分繁复。这一编还介绍了验算法与分数记法。验算法是印度土盘算法中由于数码随时被抹去因而要求检验结果的正确性而产生的，它包括“以减试加”、“以加试减”、“以除试乘”、“以乘试除”四种，是中国古代传统数学中所缺乏的部分。关于分数记法，李之藻把分母置于分线之上，分子置于分线之下，恰与我国古代筹算法及欧洲笔算法相反，后来中国学者也多盲从此法。《通编》的内容有比例（包括正比、反比和复比）、比例分配、盈不足问题、级数（包括等差级数和等比级数）、多元一次方程组、开方（包括开平方、立方与多乘方）及带从开平方等，其中多元一次方程组、开带从平方与开多乘方是克拉维乌斯原书所没有的。以上这些内容，都没有超出我国古代数学的范围。此外，《通编》还辑入《算法统宗》中的一些难题，徐光启的《勾股义》与利玛窦和徐光启合译的《测量法义》等。《别编》只有截圆弦算一节，全书似未译完，且只有抄本流传下来。

《同文算指》以对西洋笔算作系统介绍这一部分最为重要，对中国影响、贡献也最大。笔算传入中国很早，但一直不受重视，在利玛窦来华以前，中国算术还是筹算、珠算。公元 7 世纪初，印度算法随着印度的天文学说传入我国，但当时人们嫌它繁琐，没有采用。《新唐书历志》批评印度九执法时说：“其算皆以字书，不用筹策，其术繁碎，或幸而中，不可以为法。”公元 1450 年，吴敬在《九章详注比类算法大全》中介绍了一种阿拉伯人的“铺地锦”乘法，程大位的《算法统宗》中也有

“铺地锦”乘法和“一笔锦”算法,但这些笔算与现今的笔算仍相差很远。《同文算指》介绍的加、减、乘的笔算法与今天的演算方法一样,不同的是当时用中国数字,今天用阿拉伯数字。《同文算指》出版后,数学工作者开始重视笔算,不断克服了其中缺点,使之日臻完善,逐渐普遍。

《同文算指》的特色是融汇古今中外数学成就。书中基本上译自克拉维乌斯原著,但也辑入当代人的数学研究成果。更值得注意的是,在《前编》与《通编》中,李之藻根据中国古代传统数学著作补入了许多算题和算法,补充之多甚至使人们分不清孰为源孰为流。其实分清源流不难,因为李之藻在《同文算指序》中说得明明白白,他是取《九章》作补缀,用《九章》注西法。但他沟通中西学术的良苦用心和大胆尝试却有着深远的意义,启示人们通过比较中西学术,努力发掘、整理中国古代数学遗产,发展中国传统数学。从这一点上看,李之藻用《九章》注西法的意义实不亚于翻译西书。

除上述两部书外,利玛窦传入的西方数学著作尚有《圆容较义》(公元1608年,题利玛窦授,李之藻演)、《测量法义》(题利玛窦口授,徐光启笔受)与《欧罗巴西镜录》(现有传钞本存世)。

《圆容较义》是一部比较图形关系的几何学,其中包括多边形之间、多边形与圆之间、锥体与棱柱体之间、正多面体之间、浑圆与正多面体之间的关系。它的一般结论是:周长相同,则边长相等的正多边形面积恒大于边长不等的多边形面积;边数

较多的正多边形面积恒大于边数较少的正多边形面积，故圆的面积为最大。同样，表面积相同，则球的体积最大。这些知识最初由古希腊数学家发现，在16世纪初的欧洲，又得到进一步的发展。《圆容较义》的内容无疑是译自此类著作。

《测量法义》是一部关于陆地测量方面的数学著作。从内容上看，它没有超出我国古代勾股测量的范围，不同的是将几何原理应用到测量学上，每一个结论都用《几何原本》的定理加以注释。此书是几何学广泛运用于建筑事业和水利工程的典范著作。《欧罗巴西镜录》与《同文算指》的内容相仿，并且有些题目完全一样，一般认为两书同出一源。

算学要略，金针度人

中西数学的接触源远流长，但在明末以前对中国的影响始终微乎其微。隋唐时期，印度的天文算法曾传入中国，却遭到中国人的轻视与批评，当然更谈不上对当时中国数学的发展有什么深刻影响。元世祖曾在上都设立回回司天台和回回司天监，明代钦天监内也设回回科，但明末以前的天文历法和数学的发展仍极少受其影响，这种情况延至明末才获转机。明末输入的西方数学虽说只是当时流行于西方学府的教科书，但在中国传统数学几近失传的黯淡年代却有着唤醒士人的警策作用和“他山之石可以攻玉”的实用性，这也是西方数学能在明末社会一显身手的社会原因。

利玛窦传入西方数学的贡献首先在于使中国士大夫认识到数学这一学科的重要意义。在近代科学体系中,数学是其他诸学科赖以建立的基础。李约瑟在阐述数学对科学发展的重要意义时指出,“数学为富于想象的思维提供了条件,使科学家能够用这种思维对自然进行观察”。没有数学这一科学武器,仅凭直接经验的总结和简单的归纳法,根本就无法推动科学突破中世纪的藩篱。但在明末的中国,四书五经即一切科学之所在,狭隘的学术殿堂里根本没有数学的位置。明末士大夫对数学潜在力量的震惊和再认识莫过于徐光启,而徐光启的这种认识要归功于利玛窦的影响。

也许是由于宗族仇杀在他的童年记忆中留下了难以忘却的恐惧,利玛窦对数学重要性的论述首先以战争为对象。1607年,利玛窦撰写了一篇长文,表述了他对战争与科学间关系的看法,并把它作为他的汉语译本《几何原本》的序言。在这篇序言中,他阐述了严谨的数学对军官要比对农民、政府官员或商人更为重要,断言没有纯熟的数学技能,将军们不会取得战事的成功。军队之所以需要精细、严密的数学技能,他认为主要有三个原因。首先,一位优秀的将军,必须估算出他的军队与战马所需要的粮草供给;预测行军路线中的一切可能因素,包括适当距离、利于调兵遣将的地形、使军队免受伤害的安全良机。第二,要依靠数学方法决定采用最理想的军队调遣形式,或是使军队显得紧凑的圆队形,或是使军队显得庞大的喇叭队形,或是为了包围敌人采用的弯月形,或是插入敌军的楔队形。第三,需

要审核在各种情况下所有攻击与防卫武器的有效实力，探讨各种武器的改进方式，对技术做新的发展与补充。利玛窦坚信，一个人在研制出一种新的攻击武器后，他就会在战争中无往不胜。这就是利玛窦的数学在战争中的决定论。^①

徐光启显然接受了利玛窦关于数学非凡作用的说教，但这位生长于江南繁华水乡的一代名儒更愿意使数学效力于农桑及其他有关国计民生的实际问题。他说：“算术者，工人之斧斤寻尺，历律两家，旁及万事者，其所造宫室器用也，此事不能了彻，诸事未可易论。”^②“象数之学，大者为历法，为律吕，至其他有形有质之物，有度有数之事，无不赖以用，用之无不尽巧极妙者。”^③他形象地将数学的功用比作刺绣的金针，他说，手中有了金针，又通晓了使用金针的技能，“其绣出鸳鸯，直是等闲细事”。因此，他强调学术研究一定要掌握数学这一工具，要变“鸳鸯绣出从君用，不把金针度与人”为“金针度去从君用，未把鸳鸯绣与人”。他相信数学几乎具有万能的作用，声称掌握了数学，科学家就可以“明理辨义”，“立法著数”，由“数”达“理”，以至可以“旁通十事”，亦即得到了天文学、气象学、测量学、水利学、音乐理论、军器制造学、会计学、建筑学、机械力学、舆地测量学、医学、钟表制造等“济时适用”、“于民情似为关切”的学科的入门之径。他以与利玛窦共同翻译的

^① [美] 乔纳森·斯彭斯著，王改华译：《利玛窦传》第39~40页，陕西人民出版社1991年版。

^② 徐光启：《刻同文算指序》，《徐光启集》卷二，中华书局1963年版。

^③ 徐光启：《泰西水法序》，《徐光启集》卷二，中华书局1963年版。

《几何原本》为例,认为几何学不仅是一门严谨的数学理论,而且能“教人开矿冶铁,抽线造针;还能教人植桑饲蚕,抽丝染缕”。^①

利玛窦输入的数学理论与知识使中国士大夫认识到中国数学的落后,由此开始了中西数学的比较研究,认真探讨中国传统科技的缺陷及原因。明末以上千余年中,中国文明固然在某些领域领先,但是,整体观之,中国古代学术因缺乏严密的科学方法论而长期停留在经验阶段。李约瑟曾指出,古代中国“只有原始型或中古型的理论”。这是身在其中的中国士大夫在没有接触西学之前不易体察到的。否定过去,对于习惯了万物为中国独尊的中国士大夫来说是一个痛苦的心路,但也唯有如此,中国科技才能走出画地为牢的困窘,超胜世界,走向繁荣。

明末士大夫在接受西方数学后,很自然地转入中西数学的比较研究。徐光启与利玛窦译完《测量法义》(约公元1607~1608年)后,接着就着手写作《测量异同》与《勾股义》。在《测量异同》一书中,徐光启比较了中西方的测量方法,他认为我国古代的测量方法与西洋的测量方法基本相同,理论的根据实际上也是一致的。他又将《几何原本》等西方数学著作与中国的《周髀算经》、《九章算术》等传统数学著作进行比较,认为中西数学在“勾股测望”上“不异”,二者的区别在于《几何

^① 徐光启:《几何原本杂议》,《徐光启集》卷二,中华书局1963年版。

原本》“能传其义也”。通过中西数学的比较，徐光启指出，中国古代数学在实际问题的解决和经验数据的运算方法上与西方数学相比并不逊色，差别在于中国传统数学只重视“法”，而忽略“义”，亦即中国数学重视探讨实际问题和对经验数据的运算方法，而忽略了对经验现象内在联系的数学原理的归纳。这就揭示了中国传统数学只偏重于对经验事实进行分析总结的归纳法的局限性，指出要学习西方数学严谨的演绎推理的思想和方法。这可谓是中国数学的第一次深刻反思。

徐光启在对明代数学的落后扼腕叹息的同时，努力探讨现象背后的原因，他指出中国数学落后的原因有二，“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。卒于神者无一效，而实者无一存。”亦即八股取士的腐败制度下，封建士人对包括数学在内的一切自然科学的蔑视以及封建朝廷出于统治需要对数学的神化和禁锢。这种直指没落的封建制度的看法在当时是相当尖锐且切中时弊的。

受利玛窦传授与翻译的欧洲数学著作的影响，中国士人开始运用数学语言和逻辑推理的思维方式，努力会通中西学术，使中国传统数学重现生机，也因此使自己的学术活动具备某种近代色彩。

为使中国数学走出停滞倒退的困境，徐光启提出要会通中西，即要在比较研究的基础上，引进西方数学的思想和方法完善中国传统数学。他会通中西的主要工具是利玛窦传授的欧几

里得几何学知识。在《测量异同》一书中，他用《几何原本》的定理来论证中西测量法相同的实质。《勾股义》一书则是仿照《几何原本》的论证方法，以《几何原本》中相当的公理、公设论证《周髀算经》、《九章算术》中勾股测量诸条，努力解释、补充我国传统测量法的“义”，力纠古代历算家甄鸾、李淳风、郭守敬、李冶等人“第能言其法，不能言其义”^①的弱点。从《勾股义》序中可以知道，徐光启还想给李冶的《测圆海镜》以同样的论述，但因事务繁重而未能实现。由于徐光启等人会通中西的努力，我国古代数学得到了科学的论证和条理化、系统化的梳理而面目一新。

值得大书特书的是，徐光启还开创性地把数学方法引入到社会科学领域，力图使之服务于国计民生。在《农政全书·田制》中，徐光启对历史和现实人口资料进行统计分析，发现“生人之率，大抵三十年而加一倍，自非有大兵革，则不得减”。他还指出人口过度增长势必造成物质资料匮乏，“前代数世之后，每患贫乏者，非乏银钱也。承平久，生聚多，人多而又不能生谷”，“今天下亦匱甚矣，食指众而生焉寡”。徐光启是我国历史上较早关注人口问题并对人口增殖率进行统计分析的人。尽管他没有明确提出解决人口问题的方案，但是他利用数学统计方法揭示人口负担过重势必束缚经济发展的客观规律，留给后世以有益的启示。在《处置宗禄查核边饷议》中，他用同样

^① 徐光启：《勾股义绪言》，《徐光启集》卷二，中华书局1963年版。

的方法对明代“极弊而大可虑”的宗禄问题进行了分析。首先，他对从洪武中期至万历甲午吃宗禄的人数进行统计：“洪武中亲郡王以下男女五十八位耳，至永东而为位者百二十七，是三十年余一倍矣。隆庆初丽属籍四万五千，而见存者二万八千；万历甲午丽属籍十万三千，而见存者六万二千，即又三十年余一倍也。”据此，他指出，“夫三十年为一世，一世之中人各有两男子，此生人之大率也，则自今以后，百余年而食禄者百万人，此亦自然之势，必不可减之数也。”那么，百年以后，“为禄当万万石”，“竭天下之力，不足以贍”。茅元仪称赞徐光启：“料事度时，定不出此”^①。徐光启之所以对政事有敏锐的观察力和较强的预测力，这与他能较娴熟地运用近代科学方法是分不开的。

数学方法和逻辑思维方式的欠缺一向是中国科学进步的天敌。明代杰出的科学家宋应星撰写的《天工开物》一书中原有《观象》、《乐律》两卷，后因作者自忖缺乏数学知识只得将这两卷删去，作者在自序中说“其道太精，自揣非吾事，故临梓删去”。由于未能掌握数学理论知识，宋应星虽然积累了必要的数据，但很多分析却仍停留在五行学说的解释上。数学知识的缺乏使宋应星在近代科学的大门前被迫止步，而徐光启则因对数学科学的认识和运用，在科学思想和方法论上超越前人和同时代学者，表现出较明显的近代倾向，在17世纪的中国科学界卓

^① 茅元仪，《与孙衡湘待御书》。

然逸群。如果说宋应星、李时珍等人是中世纪科学总结者的杰出代表，那么，徐光启不仅是总结中世纪科学的大师，而且是中国近代科学首屈一指的前驱者。

第九章 西风初度(下): 利玛窦与中国 地理学

摹绘万国, 声著中华

利玛窦对中国地理学的深刻影响集中体现在他译绘的世界地图中。这张世界地图俨然一本百科全书, 基本囊括了利玛窦输入的地理学理论与知识。它影响之大以至于在短短二十多年间再版了十多次, 这在封建社会的中国可谓是盛况空前的出版奇迹。直到近现代, 利玛窦译绘的世界地图仍是利玛窦研究及至中外关系史研究中一个引人注目的课题。

从万历十二年(1584年)到万历三十四年(1606年)的二十二年间, 利玛窦世界地图见于明确文字记载的版本达十二种以上, 其中包括他自刻、他人翻刻、摹绘版、缩小版、梓工偷刻版。此外, 由商人为赢利而偷刻的尚无法计算版本。众多版本中声名最著的有三个: 1584年肇庆王泮刻板, 图名是“山海輿地图”; 1600年南京吴中明刻板, 图名是“山海輿地全图”;

1602年北京李之藻刻板，圖名是“坤輿万国全覽圖”。

第一版利瑪竇世界地圖是他到達肇慶的次年，即1582年刻印的。當時，利瑪竇在其住處牆上掛了一幅用歐洲文字標注的世界地圖，來訪的中國士人對此很感興趣，紛紛表示希望看到用中文標注的世界地圖。在知府王泮的支持下，利瑪竇譯繪了世界地圖，并用中文加注，取名《山海輿地全圖》。王泮出資雕版，并印刷了一些作為禮物送給當地要人。利瑪竇於1584年11月30日寄回羅馬一張，范禮安神甫於1584年12月28日也將兩張此版地圖寄回歐洲。王泮根本沒有想到要印刷出售，他將刻版珍藏在自己家中。中國的官吏一向亦官亦師，承擔着引導教化，傳播知識的社會職責。王泮這一舉動說明他並沒有將這張地圖視作急待傳播的地理新知，而只是當作西方珍玩而已。刻版雖被藏於深宅，但卻聲名在外，人們爭睹西方奇物，利瑪竇因此名聲大著。

肇慶王泮刻版世界地圖是用中文刻印的第一版世界地圖，利瑪竇自言其圖甚為粗率，但此後的版本都在這一版基礎上修訂、增刪。可惜的是，這一具有重要歷史意義的地圖早已佚失無存。

1600年，利瑪竇遇南京吏部主使吳中明，吳中明“要求利瑪竇修訂一下他原來在廣東省繪制的世界地圖，給它再增加些詳盡的注釋，他想在他的官邸里掛一份世界地圖，供大家觀賞”。利瑪竇高興地接受了這一要求，開始大規模修訂肇慶版世界地圖，重新取名為《山海輿地全圖》。

此后，贵州巡抚郭子章第一次把利玛窦南京版地图缩印成小册子。这一版地图是彩色版，它按世界五大洲把地图分为五个部分，分别以五种不同颜色来标识。用五色以辨五方，颇有16世纪文艺复兴时代流行于欧洲的地图特色。图中不仅详细标出地、湖、河、山等名称，还标有奇特的风景及各地特产，并附有详细的说明与数字统计。郭子章亲自为地图作序。序中，他表达了自己对利玛窦学问、德行的钦佩和景仰，主动认同利玛窦为中国人。他说：“不谓四千载后大西国利先生持《山海舆地全图》入中国，为邹子忠臣也，则此人证书也。且利子居中国久，夫夷而中国也，则中国人也。”利玛窦对郭子章不以洋人视之感到十分兴奋，在1605年7月26日寄往欧洲的信中，他以轻快的笔调详尽叙述了此事。他写道：“贵州巡抚郭子章（字青螺），不先告知我，便把此图翻印成书，……在序言中谈到改为书本印刷的益处何在，序文撰写十分典雅，后面附一问题：利子玛窦为一洋人，如何精通这些事情，对此他讲了许多理由，最后结论是，利玛窦在华二十余年，已不能再称他为外国人了；而应视中国为他的故乡和大汉民族为他的同胞。”

南京版地图无论在精工细作还是在发行数量上都远远超过了广东肇庆版。该图发行到全国各地，包括澳门，还曾传播到日本。然而，据台湾东海大学林东阳教授考证，南京版世界地图也已失传。

利玛窦定居北京后，在李之藻的要求和鼓励下，重新刻绘世界地图，并取名《坤舆万国全览图》。这是利玛窦所绘诸图中

最完善的版本。全图有六篇序文，除利玛窦一篇自序外，李之藻、陈民志、杨景淳、祁光宗及吴中明等人也作序褒扬。该版本比所有前刻旧图都大，分六幅，屏风样式，每幅宽 69 厘米，高 179 厘米，可展可合。全图第一幅面的上下刻有两个耶稣会印（上为卵形，下为方形），第六幅面之下刻一卵形印。利玛窦不仅在图中新加注释，叙述各国各地风土人情，而且为全图作一长序，解释数理及天文知识。这个版本也是印行最多的一种。李之藻自印送人，加上有的人自备纸张来印，总数不下千本。尽管当时印数颇巨，但今天国内仍未发现一张遗本，只有罗马梵蒂冈图书馆、日本东京帝国大学、日本宫城县立图书馆、巴黎、伦敦等六处藏有该版原图。据北京图书馆善本部舆图组孙果清先生介绍，南京博物院有此图摹绘本。

为《坤輿万国全览图》刻版的刻工曾私梓一版，大小与原图相同。后由于供不应求，1603 年，地理爱好者、天主教徒李应试根据李之藻刻本重新刻印，取名《两仪玄览图》。此图在李之藻刻本的基础上增为八幅，在图的第一幅和第八幅上刻有两个小圆。共有八篇序文，其中除利玛窦两篇自序外，李应试、常胤绪、冯应京、阮泰元、侯拱宸、吴中明等人各作序一篇。据记载，此版地图曾印刷出售，辽宁省博物馆现藏有一幅《两仪玄览图》。

利玛窦世界地图大体是参考比利时与意大利地图家所制之图译绘而成，分地球为东西半球，应用椭圆投影法绘制，刻有经纬度。他译绘世界地图的目的在于为天主教输入中国提供有

力的帮助，因此他在追求最大的社会反响的同时竭力避免强烈的文化心理障碍，处处留心迎合中国人的传统，为世界地图的“汉化”不遗余力，地图全部使用中国的“里”作长度单位。为了使中国人相信地图的真实性，地名也尽量用中国人业已熟悉的。利玛窦十分重视地图中中国部分的准确性，因为直觉告诉他，中国部分的任何一个差错都会授人口实。由于当时欧洲对中国地理不甚了了，所以原本世界地图的中国部分甚为粗劣。利玛窦为了提高地图中中国部分的准确度，积极吸收中国地理学成就，广泛参考各种中国地理图籍，如《大明一统志》附图、罗洪先《广舆图》、瞿时《古今形胜之图》、徐善继、徐善述《地理人子须知》所附《中国三大干龙总览之图》及《扬子器跋舆地图》等。从利玛窦世界地图看，长江、黄河源流及沙漠分布都和《广舆图》相同，沙漠用小圆点表示出自《中国三大干龙总览之图》，长城的画法又仿自《扬子器跋舆地图》。他还利用测得的中国各大城市经纬度来进一步修订地图。利玛窦世界地图的中国部分不仅比欧洲原图要精详，就是对中国原图也多有补充。

在当时的欧洲地图中，中国位于最东的边缘。为了迎合中国人“天下唯中国为中”的传统思想，利玛窦苦心孤诣地将中国的位置安排到地图中央。他抹去了福岛（今非洲西岸外的加那利群岛，为古欧洲人测量经度的起点，通过该群岛的子午线为零度）第一条子午线，在地图两边各留下一道边，这样，中国正好处于地图的中央位置。利玛窦的后继者艾儒略、汤若望、

南怀仁在绘制世界地图时，都继承了这个作法。直至今日，我国印刷出版的世界地图仍把中国置于中央。利玛窦的这一做法并不影响经纬制图的科学性，但不符合当时西方世界地图的绘制习惯，因此受到西方的批评。其实正如艾儒略曾向明代士人隐约指出的，“大地为一圆体，无所谓‘中’的地位”。从这个角度观之，利玛窦这一举动并不违背科学，反而从一个侧面反映出利玛窦传教手法的灵活性。

利玛窦世界地图是第一张中文版世界地图，使中国人第一次看到了世界缩影，大开中国人眼界，在当时的中国得到很高的评价，引起了强烈的轰动效应，利玛窦因此声名大噪。李之藻曾经称赞这幅地图是“创见”、“创闻”，是开扩视野、丰富知识、难得见到的“异书”。据说，士人争睹舆地图的风潮也波及宫中，万历皇帝曾下诏丝织世界地图十二幅，悬挂于宫中显要地方。

时雨新知

利玛窦世界地图仍保留着欧洲中世纪绘图传统，图中有主图，有附图，有注释，有序文，有异物图绘，有风俗介绍，甚至还有矮人国、女人国等类乎神话的记载。正因为这个特点，它俨然一部缩微近代地理学百科全书，几乎囊括了当时西方地理学的主要地名、概念和理论。这是西方新地理学理论与世界地理知识第一次输入中国，对中国科学发展和士人眼界的开阔具

有开创性的意义和深远的影响。

其一，外国地名的汉译。仅就利玛窦译定大量外国地名一事就足见他对中国地理学贡献之巨。外国地名的汉译最早见于汉唐以来的图志，宋代周去非《岭外代答》一书所载地名甚至涉及北非、南欧，但具体方位大多模糊不清。利玛窦世界地图中标明大洲、大洋、国家、地区、内海、山脉、河流、湖泊、岛屿等地名数十个，这些地名不但远及新大陆，且大多是首创译名。

欧洲部分标出地名的有三十多国，如波尔杜瓦尔（葡萄牙）、以西把泥亚（西班牙）、拂郎察（法兰西）、诸厄利亚（英吉利）、入尔马泥亚（日耳曼）、意大里亚、没厮个未突（Muscovite 莫斯科大公国）、苏亦齐（瑞典）、诺尔勿入亚（挪威）、厄勒齐亚（希腊）、罗马泥亚、波罗泥亚等；海则有冰海、波的海（波罗的海）、大西洋、地中海、墨何的湖（Sea of Azov 即亚速海）、大海（黑海）。

非洲有尼罗河、亚大蜡山（阿特拉斯山 Atlas Mts）；亚察那入（？）、铁岛（？）、马拿莫（？）、大浪山角（好望角）、木岛（？）、研麻蜡（？）。

北美洲（其族名甘那托儿）有墨是可（墨西哥）、冰海之岛（冰岛）。

南美洲有勃露（秘鲁）、金加西蜡（Castilia Delora）、坡巴牙那（Popayan）、智里（智利）、伯西儿（巴西）、巴大温（巴塔哥尼亚 Patagonia）。

亞洲有應帝亞(印度)、曷刺比亞(阿拉伯)、如德亞之死海、女人國(?)、北高海(里海)、忽魯謨斯(Orumuz)、北地(西伯利亞)、鞑靼、古丘茲國(?)、奴爾干都司(?)、北冰海中之島、朝鮮、日本、大明國、南洋群島(包括大泥、旧港、滿刺加、新入匿(即新几内亞)、爪哇、蘇門答臘)、于闐。

河流有大乃河(多瑙河)、勿爾瓦河(伏爾加河)、歐法蜡得河(幼發拉底河)、身毒河(印度河)、安義河(恒河)、黃河、揚子江。

這些地名中一直沿用至今的有亞細亞、歐羅巴、地中海、尼羅河、羅馬尼亞、羅馬、古巴、大西洋、加拿大等。

其二，利瑪竇大量介紹西方近代地理學知識。他介紹和創譯的地理學專有名詞一直沿用至今的有南極、北極、地球、經緯線、赤道、北極圈等。其中最為重要的是介紹了經緯度的概念和測量經緯度的方法。

經緯度是西方地理學基本概念之一，利瑪竇《山海輿地全圖解》說到經緯度的作用與劃分：

其經緯線本宜每度畫之，茲且惟每十度為一方，以免雜亂，依是可分置各國于其所。東西緯線數天下之長，自晝夜平線為中而起，上數至北極，下數至南極，南北經線數天下之寬。自福島起為十度，至三百六十度復相接焉。試如察得南京為中線以上三十二度，為福島以東即一百二十八度，則安之于其所也。凡地在中線以上，主北極，則實為北方。凡在中線下，則實

为南方焉。

中国地理学认为天圆地方，所以绘制地图一般都使用“计里画方”的方法，而应用西式投影法绘制地图，首先必须确定某地的经纬度。如前所述，利玛窦还向中国人介绍了经纬度测定法，并亲自对中国各大城市进行实地测定。在中国地理学史上用近代新科学的方法和仪器对实地进行测量的第一个人大概要算利玛窦了。

其三，五大洲观念的传入。利玛窦地图分世界为五大洲，并首译其名“亚细亚洲”（亚洲）、“欧罗巴洲”（欧洲）、“利未亚洲”（非洲）、“亚墨利加洲”（南北美洲）、“墨瓦拉尼加洲”（南极洲）。他还对五洲东南西北四至作了说明。“若欧罗巴者，南至地中海，北至卧兰的亚及冰海，东至大乃河、墨何的湖、大海，西至大西洋。若利未亚者，南至大浪山，北至地中海，东至西经海、仙劳冷祖岛，西至河羽亚诺沧，即此洲只以圣地之下微路与亚细亚相联，其余全为四海所围。若亚细亚者，南至苏门答腊吕宋等岛，北至新曾白腊及北海，东至日本岛大明海，西至大乃河墨何的湖大海西红海小西洋。若亚墨利加者，全为四海所围，南北以微地相联。若墨瓦蜡泥加者，尽在南方惟见南极出地，而北极恒藏焉，其界未审如何，故未敢订之；惟其北边与大小爪哇及墨瓦蜡泥峡为境也。”^①这五大洲中，仅墨瓦蜡泥加泛指南极地方，而尚未知澳大利亚洲。后世中国五大洲

^① 利玛窦，《坤舆万国全图图解》，禹贡学会1937年影印本。

观念即源于此处。

其四，五个气候带的划分。利玛窦以赤道为中心，平分地球为南北两半球，并画了南北回归线，南北二极圈线。据此，他相应地把地球分为一个热带、两个温带、两个寒带：赤道贯穿的中间部分为热带，热带之南为南温带，热带之北为北温带；北温带之北为北寒带，南温带之南为南寒带；寒带之南北为南北极。这种五个气候带的分法至今仍然沿用。

其五，传入探险时代的地理新知识。以前中国对于西方世界的认识，至多仅及北非西欧者。利玛窦身处地理探险新时代，他将地理大发现的新成果尽揽图中，绘出了南北美洲、非洲南半部以及大海中一些岛国的位置和形状，并作了扼要说明。

第六，对各国地理风俗人情的介绍。利玛窦利用图旁文字加注，对各地的自然景观、丰饶物产以及社会风情都进行了一些介绍。比如，意大利的西齐里亚岛（西西里岛），“有二山，一常出大火，一常出烟，昼夜不绝”；非洲“最多虎豹狮子禽兽之类”；尼（尼）罗河“每年泛涨，地甚肥泽”；墨西哥“产各色鸟羽，人辑以为画，山水人物，皆妙”；冰海岛（冰岛）“寒冻极甚，海水成冰，国人以车马度之，凿开冰穴，多取大鱼”等等。这些知识对于当时的中国人可谓是奇闻趣事，大开眼界。

地方乎？地圆乎？

中国传统的宇宙理论中是否有地圆说虽然历来众说纷纭，

但现存中国传统文献中确实没有明确的语言论述过地圆学说。可以比较肯定地说，长期受制于孔孟之道的中国士人的基本宇宙观即是孔夫子的“天道曰圆，地道曰方”、“天圆而地方”的说教。地圆说的输入始于利玛窦。

利玛窦用以论证地圆学说的论据是地球仪和世界地图。但地球仪和有经纬线的世界地图的输入并不自利玛窦始。元世祖至元四年（1267年），扎马鲁丁造西域仪象，其中即有地球仪。《元史天文志》记载，地球仪“其制以木为圆球，七分为水，其色绿；三分为土地，其色白。画江河湖海脉络，贯串于其中；画作小方井，以计幅圆之广袤，道里之远近。”这里的小方井即指经纬线。在展出和介绍那些西方天文仪器时，利玛窦告诉人们，地球仪的形状就代表着地球的形状。1583年，利玛窦在肇庆译绘世界地图，为了说明地球是圆形的，他特意在图旁画了两张半圆图，这就是中国最早的东西两半球图。他在《坤舆万国全图·自序》说：“地形本圆球，今图为平面，其理难于一览而悟，则又仿敝邑之法再作半球图者二焉。一载赤道以北，一载赤道以南，其两极则居二圈当中，以肖地之本形，便于互见。”此外，他还在地图的注释、图解中及《乾坤体义》一书中，详细论证了地圆学说。

利玛窦的地圆理论用最简单的话来概括就是“地如鸡中黄，人足正相对”。他从中国人认可的天是圆的观念出发，比喻天地的关系如“鸡子黄在清内”，天犹如蛋清，地犹如蛋黄，圆形的蛋清不可能包裹着方形的蛋黄，所以地球与天只能是一样的圆

形。天有南北二极，地也一样；天分三百六十度，地亦如此。地球每度为二百五十里，东西南北各一周均有九万里。^①

地球是圆形的，这就必然使人联想到在圆形的地球上人们如何站立，如何分辨上下。利玛窦说，地球既是圆形，则没有上下之分。人们居住在地球的上下四周，脚所站立的方向即为下，头所朝的方向就是上。从现代科学角度看，没有牛顿的重力学说，这个问题无论如何解释总是不彻底的。比牛顿早半个多世纪的利玛窦没有也不可能引用重力学说，但他动用了自身的航海经历作论据。他说，他从欧洲航海到中国，绕地球航行，始终是天在上，从未见过天在下，由此即可知地球是圆的。

地圆说必然与自视中国处于大地中心的传统观念发生尖锐冲突。为了减轻中国人的反感，迎合士大夫们“常觉有上天下地唯我独尊之概”^②的自大心理，他对儒家经典中天圆地方之说作了既不冒犯又不苟同的巧妙论述。他说：“世谓天圆地方，此盖言其动静之义，方圆之理耳，非言其形也。”^③但这种从我国古代文献中寻章摘句、溯本求源的良好用心并没有消除士大夫们的抵触情绪。

仰慕、寻根与诘难

对于长期自我封闭的中国人来说，利玛窦引入的地学理论

① 利玛窦：《坤舆万国全图》，禹贡学会 1933 年影印本。

② 梁启超：《新民说》。

③ 《坤舆图说·地体之圆》，载《古今图书集成·方舆汇编·坤舆典》。

和地理知识犹如无声处起惊雷，对他们的震动确非文字所能表述。这些奇异的论调打破了明代学界的百年沉寂。利玛窦来华后的数十年中，中国学界迎来了久违了的热闹和喧哗，有倾心仰慕者，有横加谩骂者，有引经据典努力认同者，有不顾一切执意排斥者。在八股取士这一特殊制度统治下，中国士子早已习惯了一个问题对应一个答案，但面对洋人的“奇谈怪论”，他们毫无畏惧地给出自己的说法。

中国古代对世界地理的记载大致可分为两类：一为凭想象虚构者，如《山海经》、《穆天子传》、《十洲记》等；二为《史记·大宛传》、《汉书·西域传》等官方记载，取材于曾经身历其境者的目见耳闻。在先秦时代，中国已有四极之说，认为世界之大，南最远至交趾，东最远至朝鲜，西最远至西域，北最远至朔方郡。时至隋朝，中国人对西域诸国已有很详尽的认识。隋朝裴矩《西域图》就是当时一幅规模宏大的世界地图，图中包举地中海以东诸国，自敦煌至地中海以东亚细亚之地皆在其内，并详述了各国人物之种族、风俗服饰。元代朱思本的《舆图》已经知道非洲的形状像个三角形。从公元3世纪到13世纪，中国的地图学一直居世界前列。13世纪后，由于宋明理学贻害学术，有明一代地图学停滞不前。至明末，中国对世界的认识已明显落后于西方国家，其中尤以两种观点为著。一种观点以为中国居中，“海环其外”，至今中国仍习惯地把外界称作“海外”。另一种观点则把自己视作世界的主体，除中国外，其他国家均为未化蛮夷。在这样的文化历史背景下，西学输入引起的

反应无论如何强烈应该说都在情理之中。

在明末中国,利玛窦输入的西方科学多被当作珍玩奇器,对之好奇者比比皆是,真正执着相信的却不多。以利玛窦世界地图为例,一部分人从相信利玛窦为人出发,相信地图的真实性,如王泮、赵可怀、李之藻、徐光启、冯应京、李应试、郭子章、吴明中等。在这些人眼中,一张世界地图仿佛一个别有洞天的精彩世界,一夜之间无限地扩展了他们的视野,又犹如一阵强劲的热风,猛烈地煽动着他们学习西方先进科学技术的如火热情。他们称赞此图新颖,内容广泛,上应极星,下穿地纪,仰观俯察,尽在其中。他们中间有的成为中国第一代致力西学的学人。又比如地圆学说,一部分中国人承认它的正确性,并勇敢地认为这是一种从西方传来的、与中国传统的盖天说、宣夜说及浑天说不同的另一种学说,他们的代表是杨廷筠、刘献廷、张京元等。

但是,对于长期浸濡在天朝大国思想里的中国士人来说,承认自己的落后无异于否定天下唯我独尊的优越感,无异于否认经典学说至尊的地位,也就意味着要重新审视自己前半生的执着和信仰。这是何等的痛苦!受到打击后余下的难堪心理最简单、最直接的渴求就是安慰。于是,有人从自己的固有知识体系出发竭力希望能自圆其说,阮葵生就是一个典型代表。他认为中国古代没有产生过地圆说,但是“所谓中国者,谓其礼乐政教,得天地之正理,岂必以形而中乎!譬心之在人中也,不

如脐之中也，向卒以心为人之中，岂以形哉”！^①这种玄妙的解释离科学的论述当然差之远矣，但它曲折而生动地反映了中国士人的痛苦、迷惘以及倔强的灵魂。

西学的传入本应使中国士人从此直面自然和物质，以近代科学方法和态度进行科学研究，但由于经学研究传统方法一时无法肃清，加之盲目自尊自大的心理障碍，许多士人把由于西学输入激发起的蓬勃热情和卓越才华都用以发掘中国古代的科学成就，形成了一场异乎寻常的寻根热。寻根的基本方法即对古典文献有关科技成就记载的梳理和排比，基本观点是西学虽然是真实的，但一切科学技术都源于中国，亦即“西学东源”。既然一切科学源于中国，“地圆说”自然也不例外。地圆说的“西学东源”论肇始人似乎是明万历间的王英明。^②1612年出版的《历体略》中，他系统地整理了中国古代的材料，证明“地圆说”中国古已有之，不过是中国被遗忘的“土产”而已。接着，梅文鼎、余廷灿、阮元、焦廷琥、许桂林等人或是从盖天说、或是从浑天说，或是从宣夜说入手不懈地寻找地圆说的中国“源”。这些被天朝大国的无尚自尊驱动着的人们不自觉间变科学为游戏，他们普遍采用了似是实非、捕风捉影的方法，不顾一切地要证明“地圆说”源自中国，起码也是中国古已有之的。地圆说源于中国的典型代表是《明史》的说法。认为所谓西天文学乃是尧时候的叫做“和、仲”两个人“宅西”时传出

^① 《茶余客话》卷十三“南怀仁驳天地方圆”条。

^② 郭永芳：《西方地圆说在中国》，《中国天文学史文集》第4集第159页，科学出版社1986年版。

去的;退一步讲也是在周朝末年的畴人子弟逃散时到了西域,而天方诸国接壤“西陲”,像接力棒一样地传到西方世界。^①“古已有之”的说法充其量只是一种满足自尊的无力安慰而已,“格致之学,中发其端,西竟其绪”^②的结论更非科学,但这种在天真的理念指导下的风潮却是中西学术的第一次比较研究。

根本怀疑利玛窦学说的中国士人也不在少数。不信任的基本原因在于这种学说与他们一贯信奉的儒家学说抵触甚多。利玛窦世界地图中的大部分地名都不见经传,所以他们提出质疑:“《山海经》、《搜神记》、《咸宾录》、《西域志》、《太平广记》等书,何无一字纪及彼国者?”“汉张骞使西域,或传穷河源、抵月宫,况是人间有不到者!”^③在他们看来,为数不多的几部儒家经典已经涵盖了世间万物,达到了真理的极限。当然,士人的不信任还掺杂有感情的因素,他们不满利玛窦的世界地图只把中国画在居一隅的地方。“焉得谓中国如此褊尔,而居于图之近北”,^④从第一眼起,世界地图就给部分中国士人留下了恶劣的第一印象。由于第一印象造成的偏见与反感,加之图上地名很多未见于中国古地志,人们对地图的真实性大打问号。他们认为此图是利玛窦有意臆造,目的是“狭小中国,略于衍同”。^⑤

① 《明史》第三十一卷。

② 王仁俊:《格致古微·略例》。

③ 许大受:《圣朝佐辟自叙》,载《圣朝破邪集》卷四,日本安政乙卯翻刻,崇禎十二年。

④ 魏省:《利说荒唐惑世》,载《圣朝破邪集》卷三,日本安政乙卯翻刻,崇禎十二年。

⑤ 李维桢:《方輿胜略序》,载《大泌山房集》卷十五。

地圆学说自然也难逃怀疑和诘难。对地圆说的诘难，莫过于地球“上下四周皆生齿所居，浑然一球，原无上下”的说法。前文已经提及利玛窦对地圆学说的论述靠的是朴素的经验，而不是科学的理论。现在，中国人也以自己的经验为准，提出朴素的问题。中国人的提问以杨光先对汤若望提出的三问最为典型：^①

一问，如果大地确实如所说的是“一大圆球”，“球上国土人之脚心，与球下国土人之脚心相对”，那么，在球下面的人岂非受倒悬之苦？请问有谁能够倒着“立”在楼板的下面？

二问，水是“天下至平”的，从来是从高处流向低处，如果大地确实如球，那末下面及四旁之水为什么“得以不倾”呢？有谁见过“圆水、壁立之水、浮于上而不下滴之水”？

三问，如果大地确实如球，球体下“国土人物”岂不是“尽为地所覆压”，岂不是要被压得“为鬼为泥”呢？

利玛窦来自个人经验的立论无法说服中国人，但这些来自日常生活的反驳却比其他引经据典，颇费思量的玄辩来得生动形象，雄辩有力，而且给人一针见血，痛快淋漓、欲驳无言之感。杨光先的诘问在士绅阶层与平民百姓中都颇有市场，所以他自信地称这一诘难可以“镜新法之妄”。在传统理论重重包围下，“地圆”与“地方”之争几乎延续了近三百年之久。赞成地圆说者之中，甚至有从来说一不二的康熙皇帝，然而，在这个

^① 杨光先，《不得已·孽镜》，天主教东传文献续编，台湾1966年。

问题上他的权威黯然失色,并没能为地圆说争得更多的信任。从理论上讲,地圆说的争论可能由于牛顿重力学说引进的迟滞,但事实并非如此简单。李善兰(1810~1882年)通过《谈天》与《重学》的翻译把牛顿学说介绍到中国,把地圆说在中国引入科学的轨道。但直至清末,在比较高级的知识分子中不相信地圆说的还大有人在。光绪年间,皮锡瑞(1850~1908年)的儿子写了一篇《醒世歌》:“若把地球来参详,中国并不在中央;地球本是浑然物,谁居中央谁四旁?”^①这篇像是信手拈来的游戏之作却令湖南绅士叶德辉勃然大怒,寄言皮锡瑞严肃家教。看来,西学输入并在中国传播的主要障碍不是科学本身,而是传统势力的阻碍。

由于中国学术传统之深厚,利玛窦传入的新知识始终面对着传统学说的无垠汪洋,始终有着灭顶之虞。利玛窦世界地图的淹没即是典型例证。此图虽轰动一时,但利玛窦死后不久就不被重视,清初的地理述作也绝少引用,甚至不少人视此类图籍为荒诞失实,不足凭信。利玛窦世界地图与中国传统的地理知识分属于截然不同的两个系统。在中国社会中,它几如从天而降,可以动士大夫一时之观感。但作为一种理论知识来讲,毕竟空穴来风,在中国学术传统中无根可溯,无所依归。人们争得此图,不过是追求一件稀世珍玩,可以赏玩,却不必将之与现实生活相联系,更不必与学术相关联。中国之大,文化积淀

^① 苏舆:《翼教丛编》卷六。

之深厚确实令人有无所不有的感觉。明末，人们若要学习外国地理知识，远者可以参阅周汉唐以来二千余年传统之地理图籍，近者则有《海夷图》或《郑和海图》等。若要航海，则有海图为向导。明清海图除《广舆图》中附刻《西海夷》图，还有明茅元仪《武备志》中的《郑和海图》、明清之际施永图的《武备三大秘书》中所刻《外国图》、姚虞的《岭海舆图》等。这些图大都出自海外商人之手，是他们航海经验的总结，正合他们实际谋生需要，而利玛窦世界地图绘制粗劣欠精确，根本不足以作为航海定方位。明末的中国仍是一个闭关自守的大帝国，一般士人根本没有与国际社会交往的可能与需要，自然也就没有了解外部世界的强烈的、持久的欲望。在这样的政治经济氛围中，西学的输入自然难敌正统学说，要想进一步在明末中国长期存在与发展更是不可能的。

Cathay 之谜

16 世纪，欧洲对中国的无知一如中国对世界的陌生，欧洲人分不清广州与广东，甚至将契丹与中国、汗八里与北京视作二处。但 16 世纪的欧洲与中国却有着不同的梦想，中国酣睡在大门紧闭的帝国里，而欧洲则翘首热望着洞悉中华帝国的一切。利玛窦久居中国，深入中国沿海各地，他利用这得天独厚的优势为西方送去了大量有关中国地理的信息。

利玛窦了解中国地理的尝试从绘制中国地图开始。1582

年,利玛窦到达澳门不久,就参考中国图籍绘制了一份中国地图。在他用拉丁文撰写《华国奇观》一书中,也附有一张他绘制的中国地图。1935年,人们在罗马又发现了他于1588年用拉丁文译注的中国地图一幅。1584年9月13日,利玛窦把《华国奇观》一文以西班牙文重新编订于一封信中,由肇庆寄往欧洲,其中附有中国原式的各省分图。信中说:“竊今未能先寄奉西式中国全图而继以原式各省分图,盖尚未整理就绪也。然无论公何往,总期能于近中寄奉。公见此等图样,将谓一切省邑皆绘得精美。”可见,利玛窦早就有意将中国原式地图译绘成有拉丁文译注和经纬投影的西式地图。只是因为中国地图计里画方,与根据经纬度绘制的西式地图完全不同,要将原式改绘西式,得先从事测量工作开始,不可能一蹴而就。后来,利玛窦以《广舆图》为基础,刻绘了西文中国地图。

1656年,利玛窦描绘的中国地图由法国皇家地理学家尼可拉·桑森·阿贝维尔(Nicholas Sanson d' Abbeville)首次印行。阿贝维尔是法国第一个出版世界地图集的学者,他在17世纪创立了一个“制图者的王朝”,这个“王朝”出版地图与图集长达整整一个世纪。

利玛窦研究中国舆地的最值得称道的成就,就是最终论证了中国即“Cathay”(契丹)、“Serica”(赛里加)、“Sina”(秦尼)等。

欧人最先记述中国者,为希腊的克特夏斯(Ktesias),他生于公元前400年,称中国为“Seres”(赛里丝),意即丝国。后

来，定居埃及的另一希腊人著《海利脱利亚海周航记》，称中国为“Thinae”（秦尼）。自此，欧人对中国的地理名称沿两系统发展。一称中国为“Seres”（赛里丝）、“Serica”（赛里加）；一称中国为“Sin”（秦）、“Sina”（秦尼）等。

10世纪之初，中国北部契丹民族崛起，创建了强大的辽王朝。辽朝国力强盛，攻城掠地，英名远播，欧人开始以“Cathay”、“Khitai”、“Xathai”（契丹）来称呼中国北部，进而又以“契丹”称呼整个中国。第一个称中国为“契丹”的西方人，是意大利传教士柏朗嘉宾。1245年，他受教皇之托离欧赴华，第二年7月到达蒙古大汗的都城喀喇和林，恰好贵由（元定宗）登基，柏朗嘉宾有幸参加庆典。1247年，他在返欧后撰写的使华报告中说：“契丹国之一部，以在海中，负险自守，故至今尚未为鞑靼所征服……地极富饶，丰产五谷、酒、金、银、丝及各种养生之物。”这里的“契丹国之一部”，指的是南宋朝廷。对欧洲中世纪地理学影响最大的莫过于意大利旅行家马可波罗所著的《马可波罗游记》。此书也称中国为契丹，但多指中国北部，南部被称作“蛮子省”（Manji），北京则称作“汗八里”，意即“王城”。马可波罗故事的广泛传播使欧人产生了一种错觉，认为世界上只有“契丹”而无“中国”。后来，他们隐隐约约地听到东方有个文明古国中国时，就以为“契丹”和“中国”是两个国家，“汗八里”是前者的都城，“北京”则是后者的都城。有的欧洲地图还把契丹置于中国北部的长城之外。

利玛窦在北京四夷馆时，从穆斯林口中得知欧洲人称作

“契丹”的国家即中国，“汗八里”即北京。为了纠正欧洲人长期以来对“中国”、“契丹”的模糊概念，利玛窦在《利玛窦中国札记》一书中花了大量笔墨论证“契丹”就是中国。他向欧洲人介绍说：“这个远东最遥远的帝国曾以各种名称为欧洲人所知悉。最古老的名称是 Sina，那在托勒密的时代即已为我所知。后来，马可波罗这位最初使欧洲人颇为熟悉这个帝国的威尼斯旅行家，则称它为 Cathay。”“我也毫不怀疑，这就是被称为丝绸之国 (Sericaregio) 的国度，因为在远东除中国外没有任何地方那么富饶丝绸”。利玛窦还注意到中国因朝代更叠有不同的名称，他努力解读这些国号。他认为，“唐”意思是广阔，“虞”意即宁静，“商”表示壮丽，“周”表示完美，“汉”意指银河，至于他身处的“明”，则是光明的意思，如果在“明”前冠以“大”字，则意为大放光明。他还注意到中国朝代名称不断变化，但有一个从古至今一直沿用的称号，即“中国”(Ciumgno) 或中华 (Ciumhoa)。

利玛窦又从历史和语言学角度解释了“契丹”、“汗八里”的起源。他说：“在鞑靼人入侵中国时，鞑靼王定都北京并称它为 Campalu，现在辅音 p 常常和 b 可以互换，因此鞑靼人开始称它为 Cambalu……看来很显然，威尼斯人马可波罗是在鞑靼人占领时期来到这个国家的。他甚至可能是和鞑靼人同来的。根据他解说，中华帝国是以鞑靼人所用名称而为欧洲所知，鞑靼人称中国为 Catai，称首都为 Cambalu。”

利玛窦及时把他的发现告诉欧洲人，并建议印度和欧洲修

改传统地图，不要再在中国之外又画上一个邻邦契丹。教会闻讯仍迟疑不决，最后派出葡籍会士鄂本笃 (Ben. de Goes) 进行实地考察。1607年，鄂本笃和利玛窦派去的人会面于肃州，确证了契丹与中国本是一个国。至此，欧洲三百年来的疑团才得以消释。人们盛赞这是中西地理史上的一个伟大发现，有学者认为“这一重大的发现可以和亚美利哥·维斯普奇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”。^①

葡萄牙人来到东南亚后，发现了这里的居民称中国为“China”，他们加以仿效，并推而广之，使欧洲许多语言中都以“China”来称中国。利玛窦也注意到了这一点，他说：“最为人所知的名称 China 则是葡萄牙人起的”，“葡萄牙人是从交趾人和暹罗人那儿学会了称这个帝国为 China”，“以后，葡萄牙人用中国 (China) 这个名字，把这个国家的名传遍全欧洲，这个词很可能得自暹罗居民”。

广州是葡萄牙人较早接触到的中国大陆城市，但他们对广州的称呼更接近于广东。利玛窦解释说：这是因为“中国人把省城叫做广州，但葡萄牙人弄混了省的名字，也叫它广东”。

对于中国版图之辽阔，利玛窦印象至深。他说：“就其领土漫长的伸延和边界而言，它目前超过世界上所有的王国合在一起，并且就我所知，在以往所有的时代里，它都是超过它们的。”

^① 《利玛窦中国札记》中译本序言，中华书局 1983 年版。

这样的叙述显然未必正确，但他对中国幅员辽阔的惊讶和赞美由此可见一斑。他还利用科学仪器和亲身经历，首次对中国的疆域四界作了地理概述：“中国南部以北纬 19 度为界，终于他们所称的海南岛，这个字即南海的意思。由此伸展至北纬 42 度，直达北部长城，中国人修建长城作为与鞑靼的分界，并用以防御这些民族的入侵。在西边，中国的疆界自福岛测定位于东经 112 度他们叫做云南的省份起（即今格林威治东经 98 度），并由此向东伸延直到日出之海东经 132 度为止。我们利用数学家使用的星盘和其他这类仪器曾亲自确定过这些边界的位置。我们还对照中国档案中月亮盈亏的数据并特别研究天体图来检验我们的结果，在中国档案中对新月和满月都有精确的描述。”利玛窦对南北界极为肯定，对东西界则没有多大的把握，因为他没有深入中国西部。显然，利玛窦对中国四至的认识与实际情况相差甚远，但它毕竟使欧洲人对中国之大有具体的认识。

此外，利玛窦还是第一个向欧洲详细地介绍了长江、黄河的西方人。1595 年春，利玛窦离开广东北上，逾梅岭、顺赣江入鄱阳湖而进入长江。他深深为长江的雄伟所震撼，记下所见所闻：“就在你离开（鄱阳）湖之后朝南京方向航行，就有一条来自湖广省的大河，在它的浊水和利玛窦神甫所走的那条河流的汇合处失去它的名字。因为河身宽大，它就叫做扬（洋）子，意思是海洋之子。有的地方它有两三英里宽。在这些地方航行是危险的，有时“海洋之子”像父母亲一样风暴猛烈。这条河水是那样汹涌激荡，即使一名善泳者也很难在里面存活下来。”

长江“向北流到南京为止，然后离南京四十英里处转向南方迅速流入海中”。

在北上进京时，利玛窦见到了黄河。他说：“为了从南京由水路到达北京皇城，中国的皇帝从这条河（指长江）到另一条由于它那汹涌流水的颜色而叫做黄河的河流，修建了一条长运河。黄河无论在规模上还是在重要性上，都是中国第二条大河。它起源于中国边界之外，在西边一座昆仑山，据他们说恒河也起源于这同一座山，或至少是靠近它。黄河的起源处有一个大湖，叫星宿海。从这里它流入中国陕西西边。它从北边长城再折回鞑靼人的地方，然后它在该省转向南方，再由此进入陕西，由陕西而入河南，自此向东流入海洋，距离我们所称为海洋之子的扬子江北部不远。”

第十章 乘风九万里， 东西天地宽

基督教史专家皮埃尔·夏尔勒神甫认为，为了渗入中国人的心灵，利玛窦的传教活动具有如下几个特点：

一、他把教士服换成中国士大夫服。教士服装使他混同于佛僧；和尚当时还很有势力，但士人和官吏都深予鄙弃。相反，士大夫阶层到处极受尊敬。

二、他的布道不是采取群众方式。中国人厌恶演讲大会。他进行教育都是在人人可以进入的房间里通过闲谈。

三、他使用中国典籍来证明他的基督教学说符合中国古代优秀的一切，它使士大夫中最有学问者所发现的一切臻于完善。因此，基督教学说不是“外国的”。

四、他用纯正中文而且是高雅的文言文来写书，阐述基督教学说，而这种基督教学说的设想主要是作为一种高度的智慧、一种完美的伦理法则。

五、他运用自己的科学知识……获致士大夫、卓

越科学家的美名。轻视洋人的心理为之消除。

方式方法：显然必须使这种演变尽可能地美妙诱人，因此从中国传统中只需去除那些确确实实恶劣的东西，和善地宽待一切自身尚可容忍的习惯，即使它们看起来是欧洲人大为骇然的。因此，利玛窦为了打一派儒士公开信奉的偶像崇拜，利用了不承认偶像崇拜的孔子，同孔子的信徒站在一起反对崇拜偶像的儒士。^①

我们可以把夏尔勒神甫所指出的几点概括为利玛窦的“汉化政策”。利玛窦在华传教二十八年，最为人称道，同时也是聚讼纷纭的就是他的汉化政策。汉化政策是他一生在华传教思想和实践的集中体现。

当美洲传教士热衷于消灭“异教”，拆毁当地神庙，强制实行文化同化政策的时候，在中国传教的利玛窦却大肆宣称儒家的伦理道德观与基督教别无二致，强调传教活动必须适应中国的习俗。在当时世界范围内的传教运动中，利玛窦的汉化政策是个罕见的例外。

16世纪是西班牙和葡萄牙的黄金时代，这两个国家在世界上最先开始殖民活动，掀开了西方列强在全球数百年不绝的殖民征服历史。1494年，西、葡两国签订了《托尔德西里雅斯条约》，确立了“教皇子午线”。根据这一条约，两国分别向东、西

^① [法]裴化行著：《利玛窦评传》第625～626页引皮埃尔·夏尔勒神父《传教活动资料》第82号，商务印书馆1993年8月版。

两个方向进军。在美洲，西班牙殖民者对土著印第安人进行灭绝种族的殖民征服。与此相适应，西班牙传教士用军事手段，以死亡相威胁逼迫印第安人集体施洗，同时，为彻底铲除印第安人的文化传统和宗教信仰，在当地展开了一场破坏印第安文明的运动。但是，这种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。大多数印第安人宁愿遭屠戮或沦为奴隶也不放弃自己固有的信仰，而那些被迫皈依了基督教的印第安人也仍以种种方式保存并俟机恢复自己原有的信仰。这时，一些西班牙传教士为了寻找一条能有效皈依印第安人的道路，开始潜心研究印第安人的历史和文明。于是，一股如何使基督教适应印第安人文明的思想潜流在教会内部悄然兴起。

在这样的历史背景中，罗耀拉以西班牙传教士的失败为鉴，开始探讨基督教如何适应非基督教化地区的土著文化这一重要命题。当耶稣会士被派往其他地方传教时，他不断地发出训令，让传教士们一定要适应当地习俗，避免在传教活动中使用武力和暴力。

中国是西方殖民者眼中的天堂乐土。1552年，罗耀拉的亲密友人沙勿略来到被葡萄牙人私自占用为临时贸易据点的中国上川岛。他在临时茅棚中住了近一年，想尽办法却始终无法进入中国。12月，贫病交加的沙勿略死于上川岛的一块大石头上。沙勿略从未涉足过中国大陆，但他从已知的日本情况推知中国，认识到中国是一个物产丰富、文明昌盛的国度，皈依了中国就能皈依日本。沙勿略皈依中国的愿望没有实现，但这一愿望逐

渐成为耶稣会士传教的重要目标。

但是，中国的大门并未对传教士开放。出于既定的闭关锁国的政策及对葡萄牙殖民者的防备，明朝严禁传教士进入内地。此时的明王朝虽是将倾之大厦，但经济实力仍不比西方差，而葡萄牙殖民扩张的黄金时代这时候也行将日暮。1578年，葡国王塞巴斯定在征服摩洛哥的战斗中战死，其叔父亨利红衣主教继位。1580年，亨利去世，西班牙国王腓力二世趁机兼并了葡萄牙。在这样的历史条件下对中国用兵显非明智之举，那么该以什么样的方式叩开中国的大门？

葡萄牙人窃踞澳门后，耶稣会士接踵而至。1562年，澳门开始出现教堂。在1579年以前，耶稣会采取的是传统的带有明显殖民色彩的传教政策，规定凡是入教的中国人，都要加入葡萄牙籍或西班牙籍，在姓名、服装、风俗上也都要遵从葡、西两国的习惯。在这种政策下，耶稣会士的传教活动虽经多方努力，却屡受挫折，他们的活动范围始终迈不出澳门这一方小天地。1565年11月21日，澳门耶稣会士贝勒兹设法来到广州，决定以向地方官府上书的办法，取得进入中国内地的权利。为此，他送交了一份呈文，大意是：“本人自幼年读书，深知各种科学，职在周游世界，宣传上主教律。闻知中国地大国强，又系圣贤之邦，敢请允许与自等相处，藉以沟通本人所带来之教义，此外并请求赐与一安身之所，俾能常常为朝廷效力。”贝勒兹在澳门议事亭谒见了明的守澳官，他们之间发生了一段有趣的对话：

你会说中国话么？

不。

那么，顶好你先去作学生，学习我们中国的话，以后你再作我们的老师，给我们讲解你们的教理。^①

1579年，范礼安来到澳门，决定以新的传教政策叩开中国紧闭的大门。范礼安是意大利人，十九岁获得法学博士学位，1566年加入耶稣会，1574年被任命为耶稣会远东传教团视察员，担任此职三十三年，直至1606年去世。范礼安在澳门期间，对传教士不能进入中国大陆的原因进行了分析。他认为过去强制入教的中国人按西方习惯改变姓名、服装、风俗等的政策不但可笑而且无用。他鲜明地提出自己的传教思想，就是不但信教的中国人仍可保留中国人的姓名、服饰和风俗，而且来华的西方传教士也都要“中国化”。利玛窦的汉化政策就直接以范礼安的这些思想为理论基础。

进入中国不久，利玛窦很快发现中国人都拥有不同的字号以便人们称呼，并意识到使用汉人姓名的重要性。他说：“中国人有几个名字，但他们的真名或本名是从不使用的，除非长辈称呼，或者他自称或签名。事实上，破坏这条规矩就会伤害被称呼的人。因此每个人都取一个附加的、更体面的名字，别人就用这个名字来称呼他。直到这时，神甫们始终用他们的本名，仆人和家人就这样叫他们。说得温和一点，中国人认为这是很

^① 裴化行著：《天主教十六世纪在华传教志》，第110页，商务印书馆1936年版。

不文雅的。因此，为了使自己能应付各类人，使灵魂皈依基督，他们采用了取一个所谓尊名的习惯；如果他们要在一支不懂得基督教的谦卑的不信教民族中维持威望，那么这确实是必不可少的作法。”为了便于和中国士大夫交往，利玛窦根据自己意大利文名字的发音，取了个汉文名字，叫利玛窦。后来，河漕总督刘东星给他起了个号叫“西泰”，表示他来自遥远的西方。像许多中国士大夫一样，利玛窦还有好几个号，如清泰、西江，他还曾自号“大西域山人”。西方传教士按汉人习惯为自己取字号始自利玛窦，这是他接受的第一个中国习俗，也是他在汉化政策上迈出的第一步。此后，利玛窦在衣食住行、言谈举止等各个方面全面进行汉化，像一个中国人一样生活。

向中国士大夫赠送礼物，以此笼络感情、取得帮助，是他汉化政策的一个重要步骤。利玛窦的礼物包括三棱镜、日晷、四分仪等测时及天文学观测仪器、自鸣钟、西洋书籍、油画等，其中以自鸣钟最为有名，影响也最大。

在漫长的人类历史中，计时工具始终是一个占有重要地位的技术领域。从原始的计时工具转入机械计时的关键是发明擒纵器（卡子），这项技术最早是由中国人发明的。公元723年左右，中国唐代一行和梁令瓚在研制开元水运浑天仪时，首次设计使用了擒纵器。宋代苏颂等人研制出水运仪象台，台内的“昼夜机轮”可使五层木阁门口的木偶按时出来击鼓（一刻）、摇铃（一小时）、敲钟（两小时）、示牌（报告是何时辰）、击钲（报告更次）。元代郭守敬进一步把机械计时器从天文仪器中分

离出来，采用齿轮系和相当复杂的凸轮机构，发明了“七宝灯漏”。洪武元年，司天监向朱元璋进献元宫中陈设的水晶刻漏，有木偶按时击钲鼓，这可以说是中国自己的自鸣钟。但是，朱元璋担心当权者玩物丧志，就命人将此“自鸣钟”砸毁。及至明末，中国的机械钟制作技术已湮灭失传。利玛窦曾记载说：“这个国家只有少数几种测时的仪器，他们所有的这几种都是用水或火来进行测量的。用水的仪器，样子像是个巨大的水罐。用火操作的仪器则是用香灰来测时的，有点像仿制我们用以滤灰的可以翻转的炉格子。有几种仪器用轮子制成，用一种庠斗轮来操作，里面用砂代替水。但是所有这些都远不如我们的仪器完美，常常出错，测时不准确。至于日晷，他们知道它从赤道而得名，但还没学会怎样依照纬度的变化摆正日晷。”

就在朱元璋命人砸毁水晶刻漏的两年之后，德国技师德维克（Hery de Vic）造出了以重锤作动力的大机械钟。到15世纪末，德国技师亨莱因（Petter Henlein）设计出发条时钟，钟表从此朝小型化发展。利玛窦入华之际，正是这些技术和产品在欧洲日渐普及之时，他本人在罗马学院时就受过制钟技术的训练。利玛窦赠送给中国士大夫的礼物大多是西欧科技进步的产物。他以此笼络士大夫，争取传教支持，而且也借此炫耀和展示西欧科技进步，抬高自己身价，博取士人好感。

在利玛窦的汉化政策中，最重要的是他努力消释天儒冲突，成功地实现了“补儒”和“合儒”。利玛窦通过与中国士大夫十多年的亲密来往，对儒家在中国思想界独尊的统治地位以及儒

生享有的特殊社会地位的认识在不断深化。他认识到在中国儒生集团是统治集团，天主教教义倘若不结合儒家思想，就难以得到广泛的传播。在韶州，他用拉丁文翻译了四书，并加注释，把它作为来华新教士学习中文的读本。1595年，他首途北上毅然抛弃了僧服，改穿儒服，摇身一变成为一个虔诚的孔子信徒。这一策略的改变，是利玛窦在华传教取得成功的起点。他吸取儒学中于己有利的成分，把它们融合到天主教中，这种建立在充分尊重儒家学说基础上的合儒补儒之说成了他汉化政策的主要理论依据，得到了中国士人的广泛赞赏和支持。

利玛窦来华的目的归根到底在于传教，用他自己的话来说，就是“做耶稣的勇兵，替他上阵作战，来征讨这崇拜偶像的中国”。在华二十八年，他始终没有忘记此行的目的。相对于这一目的而言，科学、交游都是手段而已。利玛窦的这种来华动机和个人信仰不仅决定了他在人文文化方面传布的主要是神学思想，而且在介绍自然科学方面也囿于传教目的需要。值得注意的是，利玛窦始终隐藏此行目的，他没有大张旗鼓地宣传天主教，更没有大肆招揽人们皈依天主。他清醒地认识到自己所处的时代只是拓荒的时代，工作的意义在于启蒙。这种化传教目的于无形的做法掩盖了天主教与儒学的矛盾，他因此赢得了众多士大夫朋友，并通过与他们的交往，间接传播了基督福音。

从目的来看，利玛窦的汉化政策显然是失败了。利玛窦生前，因为过多地注重学习中学，传播西学，中国信徒人数少而遭致西方教士对其汉化政策的责难。人们指责他过分关注与士

大夫的交往而忽视了传教事业，并且指责他对儒学的过分宣扬有损基督教教义的纯洁性。他去世后，汉化政策更成为教会内部攻讦的对象，最终引起礼仪之争。随着康熙禁教，汉化政策也归于失败。

虽然利玛窦来华没有达到传教的目的，但是他在华传播科学，促进中西文化交流之功却是显著的。他是一位名副其实的卓越的中西文化交流的先驱，在中西文化交流史中占有显著的地位。这方面的成功一部分是由于利玛窦个人性格品学所致，更重要的是由当时历史条件决定的。他有心栽花花不开，无心插柳柳成荫的人生经历从根本上讲是由明末中国社会的土壤和气候决定的。

明末社会状况与鸦片战争以后中国沦为西方半殖民地状况不同，因此，利玛窦来华所作所为与鸦片战争后来华的西方传教士存在着根本差异。仗炮舰之利闯入中国大门的传教士在华活动趾高气昂，俨然主人般的飞扬跋扈，他们充当着殖民者文化侵略的急先锋，是西方殖民政策的一部分。利玛窦虽是在早期资本主义殖民扩张的时代背景中来到中国，但当时的中国仍是世界强国，而利玛窦等传教士仅是向慕中华来“进方物”的西洋人，所以他的态度一直是谦虚谨慎、恭敬卑顺的。在这样的时代背景下，传教活动既不能借助兵火，就只有倚重传播西方科学技术来达到传教目的，从而，拉开了中西双方文化交流的世纪盛会。把利玛窦放在这一时代背景中考察，他的伟大历史作用便一目了然了。

16~17世纪，无论在中西都是科学技术出现转折性变化的时代。西方文艺复兴的崛起，不仅带来了资产阶级思想、文学艺术的普遍繁荣，而且迎来了近代科学技术的黎明。哥白尼、伽利略、布鲁诺、哈维等一大批科学巨匠高擎真理火炬，划破了中世纪的暗夜，照亮了苍穹，从此，西方踏上了近代科学技术发展的康庄大道。

当西方近代科学技术的曙光初照欧洲大陆时，中国却没有使科技起飞的相应土壤。作为一种广泛社会现象的科学技术严重受制于封建政治格局和经济发展。16世纪中国的社会经济依然是以一家一户为单位的，农业和手工业相结合的自给自足的小农经济。此时的商品经济虽有一定程度的发展，并出现了资本主义的萌芽，但终因政治腐败而备受摧残无法壮大，更无力影响整个社会经济和文化生活。近代科学技术的产生和发展得不到适当的土壤和条件，中国科技只能在日趋腐朽没落的封建社会的旧轨道上蹒跚而行。此时，中国虽也迎来了科学技术发展的又一个高潮，出现了李时珍、徐光启、徐霞客、宋应星等一批蜚声世界的科学巨匠，但仅仅是夕阳里的一抹晚霞，中国传统科学技术已无可挽回地走向黄昏。

这一时期，中西科学技术无论从内容上还是从研究方法上都存在着极大的差距。从内容上看，传统科学多为应用科学，以感性和经验成果为主，较少对事理和规律的探究，表现出较强的实用性。李时珍所著的《本草纲目》，考证和列举了多种药物的名称、性状、产地、炮制方法和药效范围等，目的在于服务

医疗实际，而不在于阐发事物变化发展的机制。而近代科学多为理论科学，建立在对事理和规律的探究之上，表现出较为抽象的理论性。伽利略对自由落体定律、惯性原理、抛物体运动的轨迹等所做的探索，其动因不是基于某种实际的应用，而是寄趣于对事理和规律的探索。

在研究方法上，这一时期中西科学也大相异趣。在西方，科学界已经开始采用观察和实验以及数理逻辑推导的方法。伽利略善于将数理方法与实验方法集于一身，并使之日臻成熟和完善。他对物体的大小、重量，物体在运动过程中所经历的时间、距离，都是通过观察测定它们的量，并用数学公式加以精确描述，最后通过实验加以验证。而同时期明末科学家在方法上仍然主要采用传统的整理典籍和总结经验的方法。李时珍的《本草纲目》的编写一方面充分利用了历代药典，如汉代的《神农本草》、南北朝的《神农本草经集注》、唐代的《新修本草》，宋代的《开宝本草》、《嘉佑本草》，唐慎微的《证类本草》等，另一方面则总结了自宋代以来散存于民间的丰富医疗实践经验。

16世纪中西科学在内容上和研究方法上的差别，正是西方近代科学与中国传统科学本质差异的具体表现。西方科学技术已冲破中世纪的暗夜，迎来了近代科学的黎明；而中国此时科学技术虽也有重大发展，但仍未突破传统科学的范畴，开始全面落后于西方。

在这样的历史转折关头，利玛窦等一批来华天主教传教士成了当时中西文化交流的先行者和主要力量。利玛窦作为耶稣

会士，是一位虔诚的传教士，但也是一位学贯东西、影响颇大的学者，他的宗教信仰并不妨碍他对中西文化交流特别是西学东渐作出重大贡献。从科学史的发展角度看，利玛窦来华实为中国科技史及中外科技交流史上的一个重要里程碑——在此之前，中国科学技术基本上处于封闭状态下的自我发展；而此后则开始融入西方科学，开始了中外科技的大规模交融会通。这种交流的结果不仅开阔了中国人的眼界，扩大了知识面，而且还因为传入的科学知识多为理论科学，对重实用轻理论的明末科学界及科学界人士多有补益作用。对此，英国著名中国科技史专家李约瑟给予了这样的赞誉：“在文化交流史上，看来没有一件事足以和 17 世纪时耶稣教会传教士那样一批欧洲人的入华相比，因为他们充满了宗教热情，同时又精通那些随欧洲文艺复兴和资本主义兴起发展起来的科学，……即使说他们把欧洲的科学和数学带到中国只是为了达到传教的目的，但由于当时东西两大文明仍相互隔绝，这种交流作为两大文明之间文化联系的最高范例，仍然是永垂不朽的。”^①

受知识结构的局限，利玛窦传入的西方科学，在内容上主要是古希腊时代托勒密的地心说和欧几里得几何学，涉及到西方近代科学的除了克拉维乌斯的数学讲义和一些科学仪器、地图以外，确实没有传播哥白尼的日心说等更多的近代科学。但这种缺憾是历史条件和个人能力造成的。如果我们把利玛窦输

^① 李约瑟：《中国科学技术史》第 4 卷第 2 分册，第 640～641、693 页。

入的科学知识与他在罗马学院学习的课程相比较就会发现，他传播西方科学技术确实已经做到知无不言，言无不尽。这些科学技术虽然不是西方最先进的，但对于当时的中国知识界来说，仍然是实用的新知识。

综观利玛窦一生，他是带着传布福音的使命远涉重洋来到中国的，但是他在华最大的成功却不在基督的事业，而是在中西文化交流方面所作的巨大贡献，他在源于希腊罗马的西方文明和古老的中华文明之间搭起了一座沟通的桥梁。可以肯定的说，有着具体内容和较系统体系的西学东渐是从利玛窦开始的。这一轮文化交流涉及人文科学和自然科学的若干重大领域，他输入了第一张世界地图，翻译了《几何原本》等西方数学书籍，传入一系列天文学知识，对中国历法改革起了重要的理论准备作用，编制了第一部欧洲文字和汉文对照词汇表，输入天主教教义，用独特的眼光对儒学进行分析和反思，掀起了天主教与佛教的第一次论争。西学东渐为中国知识分子打开了见识近代科学的门户。另一方面，有着实际意义和巨大影响的东学西渐也由他开创。利玛窦这位泰西儒士真诚地为中华文明所折服，他尽其传教余暇竭力向西方介绍灿烂的中华文化。后来东学西渐的知名代表莱布尼兹、伏尔泰都深受其影响。

三百多年过去了，利玛窦来华时的漫长航程已化作空中的短暂飞行，中西距离的缩小，已到了一个天涯若比邻的年代。历史上，没有哪一个时代中西之间的距离像今天这样接近，没有哪一个时代的人们像今天这样急于相互了解，也没有哪一个时

代的人们像今天这样心平气和地品味和欣赏异域文化的馨香。三百年弹指一挥间，利玛窦来华的历史已经化作了庄严的中西典籍中的古老记载，化作了动听的中西语言里流传着的动人故事，更化作了一座飞架东西、横亘古今、绵延不断的壮丽虹桥。

参考书刊目录：

林金水：《利玛窦与中国》，中国社会科学出版社 1996 年版。

何高济、王遵仲、李申译，何兆武校：《利玛窦中国札记》（上、下），中华书局 1983 年版。

[法] 裴化行著，管震湖译：《利玛窦评传》（上、下），商务印书馆 1993 年版。

[美] 乔纳森·斯彭斯著，王改华译：《利玛窦传》，陕西人民出版社 1991 年版。

云先·克鲁宁著，思果译：《西泰子来华记》（利玛窦传），香港公教真理学会出版 1964 年版。

罗光：《利玛窦传》，台湾辅仁大学出版社 1982 年 5 月第 3 版。

李约瑟：《中国科学技术史》（中译本），科学技术出版社。

陈遵妫：《中国天文学史》，上海人民出版社 1980 年版。

《中国天文学史文集》第 4、6 集，科学出版社 1986 年版。

钱宝琮：《中国数学史》，科学出版社 1964 年版。

李俨、杜石然：《中国古代数学简史》，中华书局 1964 年版。

王庸：《中国地理学史》，上海书店 1984 年 7 月版。

梁启超：《中国近三百年学术史》，上海民志书店 1926 年版。

黄仁宇：《万历十五年》，三联书店 1997 年 5 月版。

利玛窦：《西国记法》，天主教东传文献，台湾 1965 年。

利玛窦：《乾坤体义》，文津阁四库全书本。

利玛窦：《浑盖通宪图说》，天学初函本。

利玛窦：《几何原本》，天学初函本，同治曾国藩刻本。

利玛窦：《同文算指》，天学初函本。

利玛窦：《坤輿万国全图》，禹贡学会 1933 年影印本。

利玛窦：《天主实义》，天学初函本，万历刻本。

利玛窦：《畸人十篇》，天学初函本，金台圣母领报会重刻，康熙己亥。

利玛窦：《辩学遗牍一卷》，天学初函本，陈垣校本。

利玛窦：《交友论》，天学初函本，郁冈斋笔尘删本。

利玛窦：《二十五言》，天学初函本。

利玛窦：《明末罗马字注音文章》（又名《明季之欧化美术及罗马字注音》），文字改革出版社 1957 年版。

徐光启著，王重民辑校：《徐光启集》，中华书局 1963 年版。

艾儒略 (Jules Aleni)：《大西西泰利先生行迹》，向达校本。

方豪：《李之藻之研究》，台湾 1954 年。

黄伯禄：《正教奉褒》，上海慈母堂光绪二十年版。

王肯堂：《郁冈斋笔尘》，北平图书馆 1930 年版。

顾起元：《客座赘语》，金陵丛刻，光绪三十二年。

- 沈懋德：《圣朝破邪集》，日本安政乙卯翻刻，崇祯十二年。
- 李贽：《焚书》、《续焚书》，中华书局 1975 年版。
- 刘侗、于奕正：《帝京景物略》，北京古籍出版社 1982 年版。
- 谢肇淛：《五杂俎》，上海中华书局 1958 年版。
- 方以智：《物理小识》，康熙甲辰重订本。
- 杨光先：《不得已》，天主教东传文献续编，台湾 1966 年。
- 洪煊莲：《考利玛窦的世界地图》，《禹贡》第 5 卷第 3、4 合期，1936 年。
- 陈观胜：《利玛窦对中国地理学之贡献及其影响》，《禹贡》第 5 卷第 3、4 合期，1936 年。
- 贺昌群：《汉以后中国人民对于世界地理知识之演进》，《禹贡》第 5 卷第 3、4 合期，1936 年。
- 罗常培：《耶稣会士在音韵学上的贡献》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第一本第三分册。
- 林金水：《利玛窦看到的明末社会经济》，《中国社会经济史研究》1984 年第 4 期。
- 沈定平：《瞿太素的家世、信仰及其在中西文化交流中的作用》，《中国史研究》1997 年第 1 期。
- 何桂春：《十年来明清在华耶稣会士研究述评》，《中国史研究动态》1992 年第 5 期。
- 王庆余：《利玛窦携物考》，《中外关系史论丛》1985 年第 1 期。
- 刘建：《简论徐光启的宗教思想》，《世界宗教研究》1987 年 4 期。

李天纲：《徐光启与明代天主教》，《史林》1988年第2期。

李天纲：《补儒易佛：徐光启的比较宗教观》，《上海社会科学院学术期刊》1990年3期。

郭熹微：《试论利玛窦的传教方式》，《世界宗教研究》1995年第1期。

林金水：《曹学佺赠利玛窦诗》，《文史》1990年第33期。

黄炳炎：《利玛窦的神学著作天主实义简介》，《世界宗教资料》1982年第3期。

张维华、孙西：《十六世纪耶稣会士在华传教政策的演变》，《文史哲》1985年第1期。

邓建华：《天主教的输入与晚明士人的价值认同》，《湖北大学学报》1990年第5期。

陈雪花：《浅谈利玛窦合儒》，《浙江学刊》1991年第4期。

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

冯天瑜：《利玛窦等耶稣会士在华学术活动》，《江汉论坛》1979年第4期。

胡志远：《晚明政权与传教士》，《历史大观园》1991年第1期。

程伟礼：《基督教与中西文化交流》，《复旦学报》1987年第1期。

朱维铮：《十八世纪中国的汉学和西学》，《复旦学报》1987年第3期。

万明：《明代后期西方传教士来华尝试及其失败述论》，《北

京大学》1993年第5期。

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

康志杰：《试论明清在华耶稣会士的财务经济》，《史学月刊》1994年第3期。