

Matteo Ricci and Cultural Communication between China and the West

利玛窦

与 中西文化交流

蒋栋元 著



中国矿业大学出版社

China University of Mining and Technology Press

利玛窦与中西文化交流

蒋栋元 著

中国矿业大学出版社

内 容 提 要

明末清初是中外文化交流史上的第二个高峰时期。利玛窦是这次文化交流中的杰出代表。他是西学东渐和中学西传的奠基者,为中外文化交流作出了重大贡献。

图书在版编目(CIP)数据

利玛窦与中西文化交流/蒋栋元著. —徐州:中国矿业大学出版社,2008.11

ISBN 978 - 7 - 5646 - 0128 - 7

I. 利… II. 蒋… III. ①利玛窦(1552~1610)—生平事迹②文化交流—文化史—中国、西方国家—明清时代
IV. B979.954.6 K248.03

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 180354 号

- 书 名 利玛窦与中西文化交流
著 者 蒋栋元
责任编辑 万士才
责任校对 徐 玮
出版发行 中国矿业大学出版社
(江苏省徐州市中国矿业大学内 邮编 221008)
网 址 <http://www.cumtp.com> E-mail: cumtpvip@cumtp.com
排 版 中国矿业大学出版社排版中心
印 刷 江苏徐州中矿大印发科技有限公司
经 销 新华书店
开 本 850×1168 1/32 印张 7.125 字数 185 千字
版次印次 2008 年 11 月第 1 版 2008 年 11 月第 1 次印刷
定 价 18.00 元

(图书出现印装质量问题,本社负责调换)

前 言

在中外文化交流史上,中国经历了两次外来文化进入中国的高潮:一是佛学东渐,二是西学东渐。

众所周知,宗教传播是一种重要的人类文化交流方式,尤其在过去,更是一种中西文化交流的主要手段。两次外来文化的大规模输入,宗教文化皆为开路先锋,起着重要的推动作用。通过这种媒介形式,外来文明传到中国,中国灿烂的文化也传到世界各地。第一次文化交流的佛学东渐后,来自印度这个文明古国的宗教——佛教成功地融入中国文化中,生根、开花、结果,成为中国三大文化(儒、释、道)的重要组成部分,随后又传播到世界各地,被誉为文化交流的典范。我国许多宗教人士在这次中外文化交流中作出过重大的贡献,如法显、玄奘、鉴真等高僧,他们在人类文化交流史上都写下了光辉的一页。

第二次中西文化交流的标志是明清之际的西学东渐和中学西传,这是两种异质文化的交流、碰撞、融合的过程。西学东渐开始于1582年意大利耶稣会传教士利玛窦来华,迄于1773年耶稣会的解散,历时约200年。伴随着西学东渐的是中学西传。西学东渐和中学西传,构成了这次文化交流的主题。基督教曾在中国经历了四次传播高潮:唐朝的景教、元朝的也里可温教、明末清初的天主教、清末的天主教和东正教。但这四次传华都是不相衔接,彼此并无承传关系,都因各种缘故而中断了。尽管明清之际的第三次传播也以失败告终,但这次交流仍不乏闪光之处,那就是伴随传教而进行的中西文化交流,尤其是自然科技文化的交流——西学

东渐与中学西传。中国需要的是西方的科学,而西方感兴趣的是中国的哲学。明清之际以宗教为形式的中西方文明走到了一起,谱写了一曲中西文化交流的辉煌篇章。

在这次重大的历史事件中,传教士起着重要的作用,充当了交流的媒介,架起了沟通的桥梁,其中的典范就是利玛窦。他是继马可·波罗之后,另一位完整地用国际眼光考察中华文明的西方人。他学识渊博,精通天学(宗教、神学)和俗学(天文、地理、历算、哲学等)。在这次西学东渐和中学西传浪潮中,利玛窦肩负不同文化身份,发挥了重要作用:(1)把基督福音传播到中国,使天主教在中国复活,而且他在传教实践中探索出一套适合中国国情的传教策略和措施,为其他传教士所效仿,成为基督教在华福音传播的奠基人。(2)向中国传入了西方文艺复兴时期先进的科学文化知识,成为西学东渐的开创者。(3)把中国文化介绍到西方,使西方对中国有了深入的了解,成为西方汉学之祖。本书以此为主体框架,论述利玛窦的历史作用,并对西学东渐和中学西传的作用和影响作了适当分析。由此,我们可以得知,利玛窦堪称中西科技文化交流之先锋、学术思想传播之先导。有人评价他是对中国最有贡献的外国人,真正沟通中西文化的第一人,在中国文化史上占有一席之地。

今天,我们研究利玛窦以及以其为代表的传教士,用客观、具体和科学的眼光来审视这群特殊的文化传播者。不可否认,利玛窦等人来华的真正目的是传教,其文化侵略性是根深蒂固的,他们输入科技知识只是作为传教的手段。但是,客观上他们也把文艺复兴时期西方先进的科学知识和技术传入中国,对中国的天文、历法、数学、地理、机械,乃至语言、音乐、绘画等各方面都产生了重大的影响,在一定程度上推动了中国社会经济的发展,并为以后中国迈向近代化打下了基础。同时,他们也把中国文化,尤其是传统的哲学思想介绍到欧洲,让西方了解和认识中国,为中国走向世界做

了铺垫。我们应该充分地肯定明清时期对中西文化传通产生深远影响的文化交流模式,它为中西方的文化交流打开了一扇窗口,其积极意义是值得肯定和借鉴的。就历史意义而言,它有利于我们了解中西方文化交流史,尤其是对明清时期天主教在中国的传播有一个全新的认识。

目 录

前言	1
第一章 利玛窦生平简介	1
第二章 利玛窦与中国基督教传播	7
第一节 基督教在中国的传播历史	7
一、基督教的第一次传播	8
二、基督教的第二次传播	10
三、基督教的第三次传播	12
四、基督教的第四次传播	15
第二节 利玛窦中国传教经历	16
一、利玛窦在肇庆——寺庙寺僧	18
二、利玛窦在韶州——易僧为儒	21
三、利玛窦在南昌——以文会友	24
四、利玛窦在南京——论学阐道	26
五、利玛窦在北京——献礼、交友、著书、宣教	28
第三节 中国礼仪之争及影响	34
第四节 利玛窦传教策略及意义	43
一、学术(文化)传教策略	46
二、本土(中国)化策略	56
三、上层路线政策	72

第三章 利玛窦与西学东渐及意义	78
第一节 传教士与西学东渐	78
第二节 利玛窦与西学东渐	81
一、天文学	84
二、数学	90
三、地理学	95
四、语言文字	100
五、哲学	107
六、艺术	112
七、医学	117
八、其他	119
第三节 西学东渐对中国的影响	121
一、西学东渐的积极作用	121
二、西学东渐的局限性	130
第四章 利玛窦与中学西传及意义	137
第一节 传教士与中学西传	137
第二节 利玛窦与中学西传	141
一、翻译中国典籍,传输中国哲学思想	141
二、撰写书信日记,介绍中国民风习俗	144
三、考证中国的外来宗教,充实西方宗教 研究内容	154
第三节 中学西传的影响和作用	166
一、哲学思想	167
二、文化艺术	169
附录 1 利玛窦年谱	178

目 录

附录 2 利玛窦主要著述	185
附录 3 外国传教士译著书目一览表	187
附录 4 明清之际耶稣会中国传教区、中国副省区 会长一览表	196
附录 5 中国现存西方传教士墓地名录	199
附录 6 明清之际欧洲科技大事件	201
主要参考文献	204
后记	215

第一章 利玛窦生平简介

明朝末年,一位西洋客人来到中国,由此翻开了中西文化交流史的新篇章。他就是明末时期对中国影响最大、在中国历史上最有名的传教士之一——意大利耶稣会(Jesuit Society^①)会士利玛窦。他被赞誉为“历史上最卓越的人物之一”^②，“中西之间最杰出的文化传播者”^③，一位“里程碑式的人物”^④。

利玛窦 1552 年 10 月 6 日出生于意大利中部安可纳州

① 西班牙贵族伊格纳修·罗耀拉(Ignatius of Loyola, 1491~1556, 一译依纳爵·罗耀拉)于 1534 年在巴黎创办,为西方基督教的主要修会之一。刚创建时被视为异端,六年后获得罗马教廷的正式批准,很快便在意大利、西班牙、葡萄牙、比利时和波兰等国建立了分支机构,其目标是“为基督征服全世界”。成员耶稣会士要求许下严厉的诺言,即过圣洁的生活,不贪图荣华,追求正义,服从神父和总会长。到伊格纳修去世时,会士已达 1 000 人,并派遣到四大洲。正如冒险家们怀着对财富的贪婪追求一样,耶稣会士们抱着对上帝的虔诚宗教热情,不远万里来到神秘的东方,谱写了一曲东西方文化交流史。该会由于后来发生的“中国礼仪之争”事件,于 1773 年 7 月 21 日被罗马教皇克莱芒十四世(Clement XIV)解散。见[美]布鲁斯·雪莱著,刘平译:《基督教会史》。北京大学出版社,2004 年,第 312~313 页。

② 关于利玛窦的研究文献很多,几乎所有有关中国传教活动的论著都涉及到他,如 Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*. New York, 1984. 这是一部富有原创性和重要价值的著作,该书基于意大利文艺复兴运动的背景阐述了利玛窦的心路历程。

③ Joseph Needham, *Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954~1976. p148.

④ W. Frankles, *Matteo Ricci*, in *Dictionary of Ming*. pp1137-1144. 转引自[意]柯毅霖著,王志成、思竹、汪建达译:《晚明基督论》,成都:四川人民出版社 1999 年版,第 60 页。

(Ancone)的马切拉塔城(Macerata)^①,本名马托埃乌斯·里奇(Matteo Ricci)。“利玛窦”为中国式名字,开启了洋人取汉名之先河,也是他接受的第一个中国习俗。“西人之显名于中国者,自利玛窦始。”^②他号西泰(Sithai,为河漕总督刘东星所取)、清泰(语出虞淳熙《杀生辨》)、西江(初抵肇庆时居西江畔)、大西域山人(一著作《交友论》署名)、利山人、西泰子。中国士大夫多尊称他为“利子”、“利公”、“利先生”、“泰西儒士”等。

利玛窦有兄妹12人,八子四女,利玛窦为长子。少年时代的利玛窦性情活泼、颖异聪敏、兴趣广泛。9岁时进入耶稣会开办的学校学习。受虔诚信徒的母亲的影响,学生时代的利玛窦就敬奉天主,有心修道,在中学时就加入了耶稣会所创建的圣母会;而其行医的父亲乔万尼·巴蒂斯塔·里奇(Giovanni Battista Ricci)曾任教皇国的市长和省长,因此希望儿子步入仕途。

利玛窦16岁那年,读完中学,父亲送他去首都罗马,进罗马大学法学院攻读法律,希望为将来谋取官职打下基础。在19岁的时候,他写信给父亲,提出想要参加耶稣会,深入研究教义,并表示不愿结婚等。父亲接信后,甚为恼怒,准备立即赴罗马去训责和劝阻他,可是据说还没有动身就病倒了,反复三次都是如此。他父亲无可奈何,认为这是天主的旨意,只好打消了劝阻的念头,并复信同意他加入耶稣会。1571年8月15日(圣母升天节)利玛窦加入天主教耶稣会。

① 马切拉塔(一译马赛拉达)是意大利中部的一座名城,城中驻有教皇国马尔凯区的行政长官,设有高等法院,教皇国造币厂,以及创始于1290年的大学,城内宗教事业非常发达。

② 薛福成著,《出使四国日记》,湖南人民出版社1981年版,第102页。随后来华传教士都取汉名,本书中提到的传教士都有汉名,如聂仲迁、邓玉函、汤若望、南怀仁、龙华民、熊三拔等。”

1572年至1577年利玛窦在耶稣会主办的罗马学院^①学习哲学、神学、文学、法律、几何学、天文学、地理学等,广泛地涉猎众多领域,尤其是自然科学。在这段时期,他还学会了拉丁文和希腊语,而且也会使用葡萄牙语和西班牙语。这些知识和经历为他以后在中国的传教生涯打下了良好的基础。在此期间,对他影响最大的名师有克拉维乌斯^②和贝拉明(Robert C. Bellarmine)。耶稣会的克拉维乌斯神父是德国著名数学家,是哥白尼和伽利略的朋友,伽利略科学研究的积极支持者,同时也是1582年修订儒略历、颁布全世界现行公历——格列高利历的主要领导者。在他的指导下,利玛窦学习各类实证科学,如学习天文仪器的制作,掌握了研制天文仪器、钟表等技术。^③ 贝拉明是枢机主教,是善于辞令的辩

① 耶稣会从创立之日起,就十分注重文化教育和人格训练。伊格纳修·罗耀拉不仅创办了耶稣会,还亲自创办了大量的学校。到他去世时,耶稣会共建立了33所学校,另有6所已经批准筹办。到16世纪末,达245所。这些学校为当时的欧洲提供了最好的教育。其中最著名的是1551年创立的罗马学院(Collegio Romano),现在已发展成著名的额我略大学(Gregorian University),是天主教首席大学。罗马学院是当时世界上最先进的科学研究中心之一,也是耶稣会士培训的最重要的基地。毕业生被派往世界各地,如著名来华传教士范礼安、利玛窦、艾儒略、汤若望、卫匡国等。罗马学院采用了当时大学的学制,一切都力求尽善尽美,很快成为耶稣会各学院的楷模。学院的课程表:第一年,欧几里得几何、天文学原理;第二年,理论音乐、透视学;第三年,天文学从行星原理讲起,再加授些《天文学大成》和《天文表》。当时利玛窦所修科目与此有所不同。第一年,算学;第二年,欧几里得几何学前四篇约五个月,应用数学一个半月,天文学两个半月,地理学两个月,剩下时间读欧几里得几何学的第五、六篇;第三年,《天文表》两个月,行星原理四个月,透视学三个月,余下时间读钟表制造和教会历。见李天纲著:《中国礼仪之争》,上海古籍出版社1998年版,第17页。

② 克拉维乌斯(Christoph Clavius, 1537~1612, 译“克拉乌”),利玛窦的恩师,我国明清时译称“丁先生”(“Clavi”在拉丁语中有“钉状”的含义,而古汉语中“钉”通“丁”)。著有《代数学》、《星盘》和《几何原本》等,利玛窦后来在韶州、北京等地与瞿太素、徐光启等谈论几何学及翻译《几何原本》前六卷时,用的便是此书。

③ 许明龙著:《中西文化交流先驱——从利玛窦到朗世宁》,东方出版社1993年版,第1页。

论家。利玛窦每周都去听他讲的辩论课程,其长于思辩的能力正得益于此。利玛窦还没学完哲学课程第三年的课程,就开始了他的传教生涯。

1576年耶稣会同意葡萄牙在印度传教会的请求,决定增派传教士奔赴东方。立志航海、传教东方的利玛窦立刻提出申请。1578年3月24日,利玛窦受耶稣会总会派遣,跟随罗明坚^①等14人乘坐“圣路易号”船从里斯本出发,前往印度的果阿(Goa,旧译卧亚),在那里开展了四年的传教活动。1580年7月25日,他28岁时升任司铎(神父)。

1582年利玛窦来到中国,在中国生活了28年。1610年5月11日(万历三十八年庚戌)死于北京,享年59岁。鉴于其功绩,万历神宗皇帝特赐墓地,葬于北京。^②

利玛窦来到中国后,立志于传教事业,在中国度过了他的后半生,堪称半个中国人。其足迹遍布华南、华东、华北各地,在澳门、广州、肇庆、韶州、南昌、南京、北京等地居住生活过,谙熟中国社会文化,是个中国通。他克服种种困难,总结出适合中国国情的传教策略和措施。到他1610年去世时,已经有两千多中国教徒。他在

^① 罗明坚(Michele Pompilio Ruggieri, 1543~1607),意大利人,是第一位进入中国大陆居住的耶稣会士。由于与上级和其他传教士的观点相左,使他无法继续留在中国,1588年被召回欧洲。

^② 依照明朝的惯例,客死中国的传教士必须迁回澳门神学院墓地安葬。但是为了纪念利玛窦,万历皇帝破例御赐利玛窦墓地,下葬北京,并为他题字,这是第一位受此待遇的外国人。下葬时,朝廷的文武百官都参加了葬礼,非常庄严隆重。墓园里并排竖立着三通汉白玉石碑,碑额雕龙花纹的中心,镌有代表天主教会的十字徽记。碑身正中刻有“耶稣会士利公之墓”八个大字。墓志上同时刻有中文与拉丁文,这正是他一生的写照:“利先生,讳玛窦,号西泰,大西洋意大利亚国人。自幼入会真修,明万历壬辛年航海首入中华衍教,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。”利玛窦墓东侧为南怀仁墓,西侧为汤若望墓。墓园曾经过义和团和十年浩劫两次严重破坏,现为北京市保护文物。相关传教士墓地、墓碑见附录5“中国现存西方传教士墓地名录”。

中国的传教活动不仅推动了基督教在中国的传播,也将西方先进的科学技术传入中国,掀起了中西文化交流的第二次高峰——西学东渐(第一次是两汉时期佛教的输入);同时也将中国文化引入到欧洲,让西方认识、了解和研究中国,形成“中国热”,为明清之际中国与欧洲之间的文化交流作出了重大贡献。

在利玛窦的墓园上方,立着当时顺天府尹黄吉士所赠的一块方匾,上书“慕义立言”,这正是利玛窦一生的真实写照。^①平川佑弘在其著作《利玛窦传》的中文版序言中,称赞利玛窦是“人类历史上第一位集欧洲文艺复兴时期的诸种学艺和中国四书五经等古典学问于一身的巨人”,是地球上出现的第一位“世界公民”。美国《生活》杂志也将他评为公元第二千年内(1000~1999年)最有影响力的百名人物之一。罗马教宗若望·保禄二世(John Paul II)在《利玛窦到北京四百周年国际学术研讨会致词》中对利玛窦的评价,可以代表天主教会的观点:

利玛窦神父最大的贡献是在“文化交融”的领域上。他以中文精编了一套天主教神学和礼仪术语,使中国人得以认识耶稣基督,让福音喜讯与教会能在中国文化里降生……由于利玛窦神父如此地道的“做中国人中间的中国人”,使他成为大“汉学家”,这是以文化和精神上最深邃的意义来说的,因为他在自己身上把司铎与学者,天主教徒与东方学家,意大利人和中国人的身份,令人惊叹地融合在一起。^②

^① “慕义”反映了利玛窦传教生活的一面。他遵循耶稣基督福音灌输对他的要求,终生忠实地在贫穷、贞洁、服从三圣愿的指导下修身养性,活出基督门徒应有的仁者风貌,并追求天主圣意在自己身上的圆满实现,这是渴慕天上义德的完美敬业精神的表现。“立言”既指著作等身,更是赞誉其言行足以成为普世表率,堪当后世的楷模,这正是利玛窦人格和品德的真实体现。

^② 见罗光主编:《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议研究论文集》,台北:辅仁大学出版社1983年版,第9~10页。

“一粒麦子如果不落在地里死了，仍只是一粒；如果死了，才结出许多籽粒来。”(若 12:24)

第二章 利玛窦与中国基督教传播

第一节 基督教在中国的传播历史

基督教的三大派别——罗马公教(在我国称为“天主教”)、东正教、新教(在我国称为“基督教”、“耶稣教”)^①——于不同时期传入我国,经历了四次高潮:唐朝的景教、元朝的也里可温教、明末清初的天主教、清末的天主教和东正教。但这四次的传华都因各种原因中断了,基督教的根并未扎稳在中国这块广袤的土地上。这四次传入的曲折经历,展示了基督教与中国文化相互接触、交流、碰撞、融合的漫长历史和独特意义。在这长达一千五百多年的基督教在华传播过程中,中西思想文化的交流和交锋得以展开,彼此

^① 基督教与佛教、伊斯兰教并称世界三大宗教,崇奉耶稣为救世主。包括罗马公教(在中国亦称天主教)、正教(亦称东正教)、新教(在中国通称基督教或耶稣教)三大派系和其他一些较小派系,各派系内部亦常分成一些派别或宗派。起源于一世纪巴勒斯坦地区,相传为犹太的拿撒勒人耶稣所创立。信奉者称耶稣为基督(希腊文 Christos,转译自希伯来文 meshiah,汉译弥赛亚,意为“受膏者”,原意指上帝敷以圣膏油而派来复兴以色列国的救世主)。基督教最初为犹太教一下层派别,一至二世纪间逐步同犹太教分裂,成为新的宗教。“基督教”一词最初见于二世纪初安提阿的伊纳爵《致马格尼西亚教会书》,指区别于犹太教,崇奉基督为主的新教派,此后传及地中海东部沿岸各地。四世纪成为罗马帝国国教。中世纪时在欧洲占统治地位,是欧洲封建制度的重要支柱。11世纪分裂为罗马公教和东正教。16世纪宗教改革运动中,新教又从罗马公教中分裂出来,出现了路德宗(也称信义宗)、归正宗(亦名加尔文宗)和安立甘宗(也叫圣公宗)三大新教主流派;后又陆续分化出其他许多宗派。以后,基督教各派系逐渐传遍世界各大洲,对欧美各国历史、文化有深远影响。

相识和相容的范围不断扩大。

究竟基督教最早何时传入中国,有种种不同的观点,如使徒多马(一译多默或多玛)入华传教说^①、三国已有基督教说等。^② 这些传说很难确定,还有待考证,但下面的几次传播却是有证可查、可考的。

一、基督教的第一次传播

(唐太宗贞观九年)635年,流行于中亚的基督教的一支“异端”派别聂斯脱利派(当时中文译作“景教”^③)的传教士叙利亚人

① 多马为耶稣的12门徒之一。传说多马曾经从圣城耶路撒冷出发,来到美索不达米亚的巴比伦城,然后到达印度南部滨海最富庶的城市马拉巴,宣讲福音,使国王和臣民皈依基督教。最后,他搭乘商船到达中国,在京城建堂布道。后从中国返回印度,被两名婆罗门信徒杀死。200年以后,他的灵柩迁回小亚细亚爱迪沙,骨灰则仍留在印度供教徒崇拜。

② 明朝《刘子高诗集》与李九功《慎思录》均记载:明洪武年间,在江西庐陵掘得大铁十字架一座,上铸赤乌年月,赤乌系三国孙吴年号。刘氏因此而作“铁十字歌”,以志其奇。铁十字上铸有一幅对联,曰:“四海庆安澜,铁柱宝光留十字;万民怀大泽,金炉香篆霭千秋”。有学者认为,下联中的“万民怀大泽”指的正是耶稣受难救世。明朝时还曾发掘三个古十字碑:其一掘于福建省南安县,其形甚方,据论证,应刻于四五世纪(晋南北朝)。其二掘于泉州府东山寺,其三掘于泉州陆寺旁。后二寺均建于唐初,寺旁之石碑亦必是同时之物,表明唐以前已有基督教,至少有信奉基督教的人来华经商,居住。

③ 景教(Nestorianism),译名“聂斯脱利派”,是基督教的一个支派,以五世纪君士坦丁堡大主教聂斯脱利命名。他因教义中“神性”与“人性”的论争,在公元413年的以弗所主教会议上被指控为异端,受到逐出教门、流放致死的惩罚。聂派被正统教会打成异端后曾从叙利亚传入波斯、阿拉伯和印度等地,后从波斯传入中国,因此中国人最初将之称为“波斯教”,称其教堂为“大秦寺”,后来人们根据对这一宗教的深入了解才改称为“景教”。唐人称景教教主为“景尊”,教徒为“景士”和“景众”,教会为“景门”,其教化之力则为“景风”或“景力”。李之藻尝撰《读景教碑书后》,其言曰:“景者大也,火照也,光明也。”明末来华的耶稣会士阳玛诺则说:“景者,光明广大之义。教者,教会也,言信仰景道之人缔结之团体。”

阿罗本^①从波斯来华传教,受到唐太宗的礼遇。他的到来,标志着基督教与中国文化开始发生联系。景教碑文^②记载:

太宗文皇帝光华启运,明圣临人。大秦国有上德曰阿罗本,占青云而载其经,望风津以驰艰险。贞观九祀,至于长安。帝使宰臣房公玄龄总仗西郊,宾迎入内;翻经书殿,问道禁闱。深知正真,特令传授。^③

景教不但采纳道家词汇,模仿佛教经典,而且强调儒家忠孝观念,因此得到唐太宗以下数位皇帝的呵护。^④ 景教的繁荣局面,自太宗开始,在中国传播二百余年,可谓盛极一时。但随后的武宗会昌灭佛^⑤,株连景教,教士 2 000 多人被驱逐,景教遭到

^① 阿罗本(Rabban Alopen),为已知的第一个到中国传教的基督教聂斯脱利派教士。唐贞观九年(635年),他从波斯出发,沿着于阗等西域古国,经河西走廊来到到唐帝国京城长安,拜谒了唐太宗,被准许传教。所传聂斯脱利派基督教称为景教。还建立大秦寺,从事译经工作,唐高宗封其为“镇国大法主”。虽然在 200 多年后的一场灭佛运动中消亡,但却成为最早传入中国的基督教派别。

^② 景教碑全称为“大秦景教流行中国碑”,立于 781 年。1622 年(一说 1625 年)出土于西安城外五里崇仁寺(一说出土于懿至)。

^③ [英]阿·克·穆尔著,郝镇华译:《1500 年前的中国基督教史》,北京:中华书局,1984 年,第 43 页。

^④ 朱谦之著:《中国景教》,东方出版社 1993 年版,第 143~144 页。

^⑤ 唐代后期,由于佛教寺院土地不输课税,僧侣免除赋役,佛教寺院经济过分扩张,损害了国库收入,与普通地主也存在着矛盾。唐武宗崇信道教,深恶佛教;又因讨伐泽潞,财政急需,在道士赵归真的鼓动和李德裕的支持下,于会昌五年(845 年)四月,下令清查天下寺院及僧侣人数。五月,又命令长安、洛阳左右街各留二寺,每寺僧各 30 人。天下诸郡各留一寺,寺分三等,上寺 20 人,中寺 10 人,下寺 5 人。八月,令天下诸寺限期拆毁,括天下寺 4600 余所,兰若(私立的僧居)四万所。拆下来的寺院材料用来修缮政府廨驿,金银佛像上交国库,铁像用来铸造农器,铜像及钟、磬用来铸钱。没收寺产良田数千万顷,奴婢 15 万人。僧尼迫令还俗者共 260500 人,释放供寺院役使的良人 50 万以上。政府从废佛运动中得到大量财物,土地和纳税户。这是一次寺院地主和世俗地主矛盾的总爆发,佛教遭到沉重打击,此为“会昌法难”。第二年武宗死,宣宗即位,下令复兴佛教。在灭佛同时,大秦景教穆护、袄教僧侣皆受令还俗,寺亦撤毁。

灭顶之灾,致其一蹶不振。^① 到唐末黄巢农民起义时,起义军攻陷广州,15万伊斯兰教、犹太教、景教、袄教信徒遭到屠杀,景教自此绝迹。

基督教在唐代的传播只是单纯的宗教传播。在此之前,中国社会已经吸收了远比基督教更为博大精深的宗教教义系统——佛教,实质上是唐代先进的中国文化拒绝了当时并不比它优越的基督教文化。从教义上看,佛教显而易见要比基督教更合乎当时人们的理性和需要。在宗教哲学和人生体验方面,佛教要比基督教更得人心。认识世界本原、确立人生哲学、推断来世景象等,佛教都达到了一种可以说服智者的自圆其说之境。苦谛、集谛、灭谛、道谛等“四真谛”和正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定等“八正道”构成的佛法,理论上无懈可击。而基督教教义中尚有许多矛盾与彼此论争的地方,不能使人折服。更因为强烈的信仰排他性,教义纷争迭起。^② 这就不难理解佛教优于基督教而受到中国人青睐的原因了。

二、基督教的第二次传播

基督教再次传入中国是在元代。13世纪中叶,罗马教皇^③的使者、传教士以及蒙古西征掳来的基督徒都是传教的主力军。此时传入中国的基督教有两个教派——聂斯脱利派(景教)和罗

① 顾卫民著:《基督教与近代中国社会》,上海人民出版社1996年版,第6~7页。

② [英]亚当斯·贝克著,赵炜征译:《释迦牟尼的一生》,新华出版社2006年版,第141~144页。

③ “教皇”或“罗马教皇”一词,拉丁文为“papa”,原意为“父亲”,是早期基督教会对高级教士的一般称呼。后来“papa”一词逐渐在欧洲成为罗马城主教的专称。教皇居住于罗马梵蒂冈内,由枢机主教(即红衣主教,天主教的最高级主教,16世纪时人数为70,后逐渐增加,现在达到138人。见何卫著:《西学简史》,重庆出版社,2007年,第175页)组成的“枢机主教团”选举产生,任期终身,自称是“基督在世的代表”,对全世界天主教会拥有最高管理权,在信仰和伦理问题上“是水无谬误的”。

马天主教派,统称为“十字教”或“也里可温教”(蒙语对景教之称呼)。实际上,景教与天主教在教义、教规、礼仪组织等方面大同小异,但因各自对所信奉的耶稣基督的认识不同,景教被天主教认定为异端教派,后来景教在波斯帝国的支持下反击天主教,相互之间仇视千余年,直到1551年景教才承认回归。其间天主教对景教的态度经历了从排斥、迫害、相持、宽容到接纳(归化)的一个漫长历程。^①

元朝政权建立后,景教再度复兴,进入中原,并向南北各地扩展。约于1275年,景教已在大都(今北京)设置主教座,而福建泉州成为南方的景教中心。另外,扬州、杭州、昆明以及甘肃等地也先后建造了景教寺。至1330年,景教信徒已超过3万,主要为蒙古族。《马可·波罗游记》中记载:“在中国各地,如蒙古、甘肃、山西、云南、河北之河间、福建之福州、浙江之杭州、江苏之常熟、扬州、镇江等处,皆有聂斯脱利派及其教堂。”

同时,罗马天主教也首次来华传教。^②1294年教皇特使天

^① 关于在中国景教与天主教之间的斗争,我们可以从约翰·孟高维诺的话中可以看出一些迹象。“景教徒自己或者收买他人惨酷迫害我,宣称我非教皇派来的使者,而是一奸细,巫人和骗子。……如此诽谤延续五年之久。他们常常押我于法庭,以死相威胁。”“在此经我施洗者约六千人,若无上述毁谤中伤,受我施洗者应在三万人以上。”见约翰·孟高维诺《书信》,转引自[英]阿·克·穆尔著,郝镇华译:《1500年前的中国基督教史》,北京:中华书局1984年版,第196页。

^② 大多数学者坚持天主教在中国的传播史均以唐景教开始或记其事,如[法]萧若瑟的《天主教传行中国考》(1993年)、徐宗泽的《中国天主教传教史概论》(1973年)、方豪的《中国天主教史人物传》(1988年)、顾卫民的《中国天主教编年史》(2003年)、晏可佳的《中国天主教简史》(2001年)等。但罗竹风主编的《宗教通史简编》(2003年)却以元代孟高维诺入华传教为始。

主教方济各会士约翰·孟高维诺^①抵达汗八里(今北京),标志着天主教正式传入中国。此后罗马天主教曾派出七个主教来华协助孟高维诺的传教工作,在今内蒙古五原、新疆伊犁、江苏扬州和浙江杭州等地均有他们的传教活动,在鼎盛时期曾发展了三万多信徒。当时一位传教士给罗马教廷的信中说:“在此大帝国境内,天下各国人民,各种宗教,皆依其信仰,自由居住。盖彼等以为凡为宗教,皆可救护人民。”但随着1368年元朝覆灭,也里可温教也随之逐渐销声匿迹了,这意味着基督教第二次来华也以失败告终。

三、基督教的第三次传播

明朝中叶以后,西方社会发展经历了文艺复兴、宗教改革之后,进入资本主义阶段,工业文明进入快速发展时期;而明朝开国二百年间实行海禁,闭关锁国,使中国文明走向衰亡,在技术与社会发展方面大大落后于西方。伴随着资本主义的扩张,基督徒也开始了一场征伐异邦、传播上帝福音的精神战争。这一时期遍布印度、日本的西方传教士们千方百计想进入中国——一个实行闭关锁国政策的古老而神秘的东方帝国。传教士们从日本对中国文化的依赖与崇敬中断定,聪慧勤劳的中国人最适合接受上帝的启示,他们发誓要拯救这些“崇拜偶像的聪明人类”,从而掀起了基督教第三次来华传播的高潮。

^① 孟高维诺(Joannes a Monte Corvino, 1247~1328),意大利人,方济各会士。1292年来华,到达汗八里,见过忽必烈,呈递教宗尼古拉四世(Nicolaus IV)信函,被允许留住中国自由传教,1307年被克莱芒五世(Clement V)委任为汗八里总主教兼东方全境的宗主教。到1318年,他已先后建造3座天主教堂,为6000人付洗。还曾收养150名幼童,教他们拉丁文,希腊文,并译录圣歌,组成了唱诗班,按时唱诵,连皇帝也常进教堂听唱诗班的唱诵。他还将新约和诗篇集全部译为蒙文。他在中国传教30多年,授洗3万多人,81岁时去世。

这次传教始于耶稣会士西班牙人方济各·沙勿略^①。1551年他从日本乘葡萄牙商船到中国广东上川岛(距广州15公里,欧洲人时称圣约翰岛,St. John's Island),但因明朝海禁而无法进入内地传教,不久即病死于岛上。1583年,意大利耶稣会士利玛窦作为罗明坚的助手到肇庆建堂传教,此为近代天主教在中国内地传教的真正开端。1601年,利玛窦与西班牙耶稣会士庞迪我^②一道“儒服入京”,获准长驻北京传教。有了利玛窦所打下的良好基础,

^① 方济各·沙勿略(Francis Xavier, 1506~1552)。西班牙人,是耶稣会的创始人之一,也是明后期第一位来华的西方传教士。他所行的传教路线成为后来追随者的旅行路线。在去日本之前,他在果阿呆了几年。在日本从事传教三年,收获很大。当听到日本人责问:“如果你所传的宗教是真的,为什么中国——这个历史文化悠久的国家,竟然不知你所传的宗教呢?”他便下定决心,冒死也要到中国去宣传福音。他第一个认识到,中国是亚洲文明的中心,为了达到传教目的必须去适应其文化。他认为皈依日本之前必须皈依中国,因为日本的儒家思想和佛教文化都来自中国。他持有一个普遍被接受的概念,即通过皈依最高权威者后,整个国家就自动皈依了。但在实践中却发现,实权掌握在士大夫手中。他于1552年10月抵达广东的上川岛,欲入广州遭拒,12月3日(一说12月2日)病死于该岛。他禀承耶稣的名言“谁要保全自己的生命,将丧失自己的生命”,作了毫无保留的奉献。虽然他失败了,但他的一些传教策略对后来的传教士影响很大,如取消制服、集团诵经等规定,其宣教政策称为耶稣会的典范。尽管未能踏上中国大陆,但他仍被称为“中国宣教之父”。在他发出绝唱之前两个月,利玛窦诞生了。似乎是命运之神将他的死与利玛窦的生连在一起,并在微笑中赐予利玛窦以一种沙勿略未能得到的幸运:钻入裂开的岩石,从事一番艰苦的“精神狩猎”。

^② 庞迪我(Didaco de Pantoja, 1571~1618),西班牙耶稣会传教士,明末来华传教。曾奉明廷之命修改历法,绘制地图。1616年禁教时被逐出境,退居澳门,于1618年1月逝世。他是利玛窦最重要的合作者之一,至少写有7部著作。逝世后,有人整理并出版了他的三部作品(4卷),书名为《庞子遗论》。其《七克》(《七克大全》)阐述了天主伏傲,平妒,解贪,熄忿,塞饕,坊淫,策息七禁之义。

在清朝初年,各国传教士纷纷来华,如法国的白晋^①、张诚^②,比利时的南怀仁^③,德国的汤若望^④,意大利的艾儒略^⑤等,按利玛窦学术传教的方式传教,带来了早期的人文思想和先进科技,掀起了西学东渐的高潮。期间返欧的传教士亦将中国思想文化知识带入欧洲,形成中学西传风尚。在中西文化的接触和交流中,传教士和中国士大夫等有识之士起了重要的桥梁作用,既促进了中国社会经济的发展,也使天主教在中国的传播有了很大的收获。至18世纪初,已建立起澳门、南京和北京三个主教区。到1701年,全国13个行省中,有传教士117人,教堂250所,教徒30万人。^⑥而仅在康熙年间中国的天主教徒就已经达到15万人之多。^⑦

17世纪末,随着信徒规模的不断扩大,发生了“礼仪之争”^⑧,教皇克莱芒十一世(Clement XI)于1715年下令禁止中国天主教

① 白晋(J. Bouvet, 1656~1730),字明远,来华传教士,法国皇家科学院院士、数学家。1688年抵达北京,获得康熙皇帝的赏赐,在宫中教授西方数学。

② 张诚(Gerbillon, Jean Francois, 1654~1707),字实斋,法国人,1685年来华的传教士。1670年入耶稣会香槟省修道士传习所。1707年卒于北京。曾任中国耶稣会总会长,主张尊重中国敬孔祭祖的习俗。著有《满文字典》4卷、《几何原理》、《几何学》、《哲学原理》等。

③ 南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623~1655),比利时人,耶稣会士中的杰出人物。在华传教近30年,客死中国,是唯一一位身后得到中国皇帝康熙所赐谥号(“勤敏”)的传教士。

④ 汤若望(Adam Schall, 1591~1666),德国人,著名来华传教士,精通汉学。死后,康熙皇帝和祖母太皇太后携朝中大臣亲临墓地,按照中国礼俗悼祭他。与利玛窦合称“耶稣会二雄”。见《陈垣学术论文集》第一集,北京:中华书局,1980年,第81页。

⑤ 艾儒略(Giulio Aleni, 1582~1649),意大利耶稣会士,1613年到中国传教,主要在福建一带活动。1619年他在泉州发现景教碑。所著《职方外纪》一书是继利玛窦《坤舆万国全图》之后详细介绍世界地理的中文文献。

⑥ 参见张承友、张普、王淑华著:《明末清初中外科技交流研究》,学苑出版社2000年版。

⑦ 顾长声著:《传教士与近代中国》,上海人民出版社1991年版,第6页。

⑧ 相关内容见本章第三节“中国礼仪之争及影响”。

徒敬孔、祭祖。康熙皇帝针对罗马教皇的《禁约》，于1720年也御批，宣布禁教、驱逐传教士。至此，清廷与罗马教廷的关系完全破裂。“礼仪之争”很快由文化之争发展成罗马教皇与中国皇帝的权威之争。到雍正年间，全国200余所教堂被捣毁，2000名耶稣会士被逐往澳门，来华传教士大为减少，一度出现的开放局面也遂告终结。这次基督教传教活动持续了两百多年，以科学技术为先导的基督教第三次传播浪潮旋即结束，但其延续的残余活动则持续到鸦片战争前夕。

四、基督教的第四次传播

19世纪，欧洲的民族主义、殖民主义和帝国主义发展到顶点。1840年的鸦片战争，西方列强用坚船利炮轰开了中国紧闭而衰朽的国门，把中国送进了资本主义的国际秩序，宣告了中国传统政治文化的彻底衰亡。由于政治文化的冲力，基督教文化与中国文化的交流史进入了前所未有的深层次，这种精神实质上的交流，被称为“根本性的、全方位的文化传播”。

鸦片战争后，西方基督教各派传教士蜂拥来华，以西方基督教文化所创造的具体形式（如军事、政治、经济的目标）作先导，凭借鸦片战争后签定的不平等条约作保护，又拉开了天主教（旧教）和基督教（新教，即耶稣教）在中国的第四次传播浪潮的序幕。这次来华传教情况与以前完全不同，发生了根本性的变化。此时中国的国门已经被西方列强的大炮轰开，帝国主义已经从政治、经济和文化上开始了全面侵略。他们凭借与中国签订的不平等条约的保护，获取传教自由，所以从一开始就带有强制性。天主教各修会，如耶稣会、奥斯汀会、多明我会、遣使会、巴黎外方传教会、圣母圣心会、圣言会等会的传教士纷纷来华，至19世纪末已在中国建成五大传教区，发展教徒达70多万人。同时，基督教各传教差会，如伦敦会、公理会、圣公会、浸礼会、基督复临安息日会等，亦先后来华传教，在中国各地创会传教。到19世纪末，其来华传教士已达

1 500 多人,发展信教徒达 8 万多人。到全国解放前夕,发展更是规模空前。1946 年,据天主教会统计,全国有天主教徒 327 万余人,设有教省 20 个,教区 143 个,来华外国传教士达 5 000 余人。^①据统计,我国信仰基督教的人数达 1 600 万,教堂及活动点总数超过 5 万个,有近 3 000 名牧师、1.5 万名教职人员和近 11 万义工。全国有 18 所神学院、圣经学校,其中金陵协和神学院为全国性的神学院。共出版发行 3 000 多万册圣经、1 400 多万册《赞美诗(新编)》。^②

纵观基督教在中国的传播历史,我们可以看到,基督教与中国文化的关系,在这几次浪潮间呈现着这样一个历程和模式:宗教形式一次比一次逐步退到历史的幕后,而宗教精神所孕育的文明成果之间的交流却越来越站到历史舞台的中央。从唐代的景教直到近代的基督教,其流传的历史有一种时代的递进关系:从纯宗教交流发展到以科学技术为前驱的交流,再到以经济、军事、政治等不平等条约为前锋的交流。由此,中西方文化的交流获得了层层深入的发展。

第二节 利玛窦中国传教经历

利玛窦的人华对天主教在中国的流传起的作用最大,影响也最深。他是明末天主教在华传播的奠基者(天主教徒称“开教人”),中国传教区的创始人之一。正是他真正让中国人有了“上帝”这一概念,使天主教东传的历史进入了一个新阶段。他曾先后在澳门、广州、肇庆、韶州、南昌和南京等地进行传教活动,由南向北行进,最终进驻北京城,让中国统治阶层了解基督教义,为基督

^① 数据来源于“中国广播网”(CNRadio.com),2003 年 11 月 4 日发布。

^② 数据来源于“中央政府门户网站”(www.gov.cn),2005 年 7 月 26 日发布。

教在中国的传播铺平了道路,并总结出的一系列传教经验,制定了切实可行的传教策略。但是,利玛窦的中国传教生涯并非一帆风顺,而是经历了一个艰难曲折的坎坷历程。

利玛窦开始东方传教的地点并不是中国,而是印度,但居住时间很短暂。1577年初,利玛窦报名参加耶稣会前往印度的传教团。同年5月18日,耶稣会总会决定派遣罗明坚、利玛窦等人前往印度。他们觐见教皇格列高利十三世(Gregory XIII)之后,从罗马启程去葡萄牙。当时,非洲和东亚的航海与传教权都在葡萄牙国王的控制之下,利玛窦等人要去印度,须经葡萄牙国王的批准。因此,他们从罗马经热那亚去葡萄牙首都里斯本,在亚尔梅林宫(Almeirim)觐见葡萄牙国王瑟巴斯定(Sebastiano),得到批准和资助后,于1578年3月24日,从里斯本出发,前往当时天主教的东亚传教中心,也是当时葡萄牙在东方的传教总部——印度的果阿。利玛窦与同会13名传教士乘葡萄牙“圣路易号”商船,历时半年,于同年9月13日抵达。一年后,他奉命在果阿修道院教授拉丁文和希腊文。几个月后,又被派往柯钦^①教书半年。1580年7月25日(一说26日),利玛窦在柯钦晋升司铎(神父),9月调回果阿,继续攻读神学两年。

当时,为了掠夺更多的财富和发展更多的基督信仰者,西方列强将目标瞄向了东方,澳门成为基督教入华的前哨和中继站。1556年,耶稣会传教士公泽勒(Gregorio Gonzalez,一译公匝勒)被派到澳门,开始建立天主教在中国的第一个立足点。1557年,葡萄牙强租澳门,利用澳门向中国传教。1575年,澳门教区作为东亚第一个主教区正式成立,管辖中国、日本、朝鲜及中南半岛各分区的传教事务。从此,澳门便成为整个远东天主教的中心、教士

^① 亦译作“国贞”,故地在今印度西南部的柯钦(Cochin)一带,是航道要冲和重要港口。15世纪初与我国有友好往来。

的集散地和传教的根据地,被称为“东方的罗马”。耶稣会利用澳门战略上的优势,于1565年在此设置了一个机构,即第一所耶稣会会院——澳门学院(College at Macao),负责管理日本、中国的传教事务,并建造了一座圣母堂,即“大三巴”^①。此后,西方传教士开始有计划地被派遣到中国。但由于明朝闭关锁国的政策,之前的传教士都未能进入中国传教,而只能停留在澳门。最早来的沙勿略死于一个可以瞭望到中国大陆的小岛上,未能踏上中国大陆。

一、利玛窦在肇庆——寺庙寺僧

1579年6月,罗明坚从印度来到澳门。在1580年至1583年间,他曾到广州及两广总督驻地肇庆(时称端州)活动,寻求踏入内地传教的机会。1582年,利玛窦抵达肇庆是一个重要标志,西方布道活动从此逐渐渗入内地。^②当罗明坚久居中国时,感到一个人过于孤单,语言交流也有障碍,于是请求耶稣会东方总巡察使(Visitor)范礼安神父从果阿调利玛窦来澳门做助手。1582年4月15日利玛窦便与巴范济^③一道乘船赴澳门。8月7日,利玛窦来到澳门,开始了他的中国传教生涯。罗明坚曾随葡商去广州进行商贸交易,博得两广总督陈文峰的好感,1582年被邀请到肇庆长住。1588年,范礼安派遣罗明坚去罗马后,利玛窦就成为在中国内地传教的实际

① 大三巴牌坊,也称“望海观音”,正名为“圣保罗教堂”或“圣保禄教堂”。“三”即葡萄牙文San(圣)的音译,“巴”为“保罗”或“保禄”第一音的异译。由意大利耶稣会教主设计,整整建了35年。有194级台阶,壮观雄伟,气势磅礴。它是澳门具有代表性的古迹,也是亚洲最古老,最富影响的教堂。利玛窦、汤若望等就是由这里迈入中国内地的,明朝科学家徐光启也在这里留下了足迹。现为“澳门八景”之一,已经成为澳门的标志性景观之一。

② 霍有光:《〈职方外纪〉的地理学地位与中西对比》,《自然辩证法通讯》,1995年第1期。

③ 巴范济(Francisco Pasio, 1554~1612),意大利人,天主教耶稣会传教士,与利玛窦同工,是明末时期天主教再度向中国传播的开拓者之一。

创始人。

从沙勿略起,耶稣会士在中国大陆门外整整徘徊了30年,现在才首次获得居住权。^①第一个与利玛窦等人交往的中国官员是肇庆知府王泮。利玛窦初到肇庆时担任神医工作,恰好王知府的公子得了痢疾,中医的各种草药都无济于事,而利玛窦用奎宁药治好了其病。由此博得王知府的好感,认为他是有德之人。这样,利玛窦有了保护人,并获准建造房屋居住和建教堂传教(中国大陆建立的第一个传教组织和教堂),任何人不得打扰。另外,在澳门滞留期间,利玛窦就开始学习汉语,了解中国的风俗习惯,平时与人交往送礼物,行叩头礼,获得了他们的信任,建立起密切的关系。在王泮的影响下,其他官员纷纷效仿与其交游。利玛窦立足于肇庆,一住十年,为今后在大陆的传教打开了局面。

与肇庆官府的态度截然相反,当地老百姓对外国传教士极为反感,称利玛窦他们为“番僧”、“蕃鬼”^②,还不时发生一些矛盾和冲突,有些人甚至向他们的房屋扔石头。为了化解当地百姓的敌对情绪,利玛窦初抵肇庆时缄口不谈宗教事务,把精力放在与中国士大夫的交往,熟悉中国国情和学习汉语等方面。“为了使一种新的宗教出现在中国人之间不致引起怀疑,神父们开始在群众中出

^① 耶稣会不是唯一有去中国传教计划的修会,另外还有奥斯汀会(1565)、方济各会(1579)和多明我会(1587)等也进驻菲律宾首府马尼拉(而耶稣会士于1581年才抵达),目的是进入中国。从1555年起,在沙勿略逝世和罗明坚于利玛窦抵达中国之间的30年间,这些团体的传教士都试图进入中国,曾到广州、福州、厦门、肇庆等地,但都不能久留定居,都以失败告终,其中至少有25名耶稣会士、22名方济各会士、2名奥斯汀会士和1名多明我会士。失败的原因主要在于他们缺少语言和思想方面的准备。“先学我们的语言,再来教导你们的宗教。”见[意]柯毅霖著,王志成、思竹、汪建达译:《晚明基督论》,四川人民出版社1999年版,第57页。

^② 所谓僧人身份,其实是汉人先入为主从“番客”联想为“番僧”的错误观念。所有华夏以西,尤其是从唐朝开始,从天竺入华的佛教僧侣均以“番僧”视之,早期耶稣会士也不例外。

现时,并不公开谈论宗教的事。”^①针对中国人对基督教的冷漠,利玛窦隐瞒了来华目的,答称:“弃俗事天的僧人,来自天竺国,向慕中国政治昌明,愿得一块干净土,建屋造堂,终身事奉天帝。”利玛窦还采取了种种具体有效的措施来化解矛盾,以便获得人们的好感,达到传教的目的。如:开办图书室,展示西方先进科技,如西洋纸、地球仪、日晷、自鸣钟、三菱镜、地图^②以及书籍等,让民众参观。利用西方科学技术、奇器、方物来吸引人,并借机介绍天主教信仰。他翻译和刻印了有关天主教知识的书籍,如《祖传天主十戒》^③、《天主圣教实录》、《主的祈祷》、《圣母赞歌》以及《教理问答书》等,赠送给前来参观的客人,用中文向人们宣传天主教义。“读书之人接到《祖传天主十戒》,大致一目了然,知与佛教的五戒八戒相仿……”^④

为了适应中国的社会习俗,利玛窦在生活方式上也开始中国化。他使用中国姓名,削须剃发,身着僧衣,把自己看做是佛教的和尚,称为“西僧”。他在信中曾自述到:“我们穿戴如同中国僧人模样,放弃欧洲神父所用的十字型方帽。”^⑤又于1585年仿效佛寺在肇庆城东崇宁塔旁盖屋建堂,这是天主教耶稣会在中国内地建立的第一所欧式天主教教堂。王知府赠送匾额两

^① [意]利玛窦、[比]金尼阁著,何高济等译:《利玛窦中国札记》,中华书局1983年版,第167~168页。

^② 在中国最早的世界地图就是利玛窦亲自刻印的《山海舆地全图》。中国当时只有15个省,加上一些沿海岛屿,以为这就是全部天下。《山海舆地全图》使中国人获知中国不仅不在世界中央,而且仅仅是世界东部的一部分。

^③ 《祖传天主十戒》是刻成单页的纸张,内容是天主教基本的道理,教人拜天主,孝顺父母,不要贪财,不要损人利己等。见[意]利玛窦、[比]金尼阁著,何高济等译:《利玛窦中国札记》(上册),中华书局1983年版,第157~161页。

^④ 罗光著:《利玛窦传》,台北:学生书局1983年版,第47页。

^⑤ [意]利玛窦著,罗渔译:《利玛窦书信集》(上册),台北:光启出版社、辅仁大学出版社1985年版,第167页。

方：一方书有“仙花寺”，悬挂于教堂门首；另一方则题“西来净土”，悬挂于中堂。在中厅的祭坛上，供奉有圣母像，中国人称之为“天主圣母娘娘”。

通过交友(走上层路线,方便快捷)、本土化(求同存异,避免矛盾)和传播西方科学(学术传教,引发兴趣)等方式,利玛窦引起了中国人的浓厚兴趣,其住宅门庭若市。这些都是利玛窦的“根据不同的时代,不同的民族,采取不同的方法,使人们对基督教感兴趣”^①的策略。这样基督教得以间接传播,利玛窦本人在肇庆就发展了约80名教徒。同时,他传授的西方数学、地理、天文、历法等知识都是中国人闻所未闻的西洋事物,事实上传播了先进的科学知识。但这时候无论是仙花寺的创立,还是《天主圣教实录》的刊行,中国人始终还只是把它当做佛教流派而已,对于基督教还没有多少实质的认识,基督教也未以真实面目呈现在国人面前,更谈不上信仰的传播和接受了。

二、利玛窦在韶州——易僧为儒

1589年8月15日,利玛窦离开他居住六年之久的肇庆,乘船到韶州(今广东韶关)南华寺暂住,同行者有麦安东^②。他们由西江赴韶州,8天后抵达。1590年秋,利玛窦在韶州建成了来华的第二座教堂,也是他在中国传教的第二个立足点。他在韶州住了六年,一直生活到1595年。他向当地居民展示了包括三棱镜、圣母像、油画、世界地图以及地球仪、天文仪和自鸣钟等西方珍品奇物。

^① Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583~1610*. Trans. by Louis J. Gallagher, S. J. New York: Random House, 1953. p166.

^② 麦安东(D'Almeida, Antoine, 1556~1591),号立修,葡萄牙人,1585年来华传教。

他结识了学者瞿太素和李贽^①，还拜见过大戏剧家汤显祖，使他有
机会深入了解中国社会。

在韶州，利玛窦开始注意培养和使用华人信徒，为西方的传教
事业服务。1591年农历正月初一，他正式接纳钟鸣仁（1562～
1621）、黄明沙（1568～1606）两名青年加入耶稣会，成为中国第一
批天主教徒，但最得力、对教会帮助最大的首推礼部尚书瞿景淳之
子瞿汝夔，即瞿太素^②。瞿太素是利玛窦在中国招收的第一个学
生，是利玛窦在华最密切的中国友人之一，他对天主教在华传教策
略的制定与推动颇有贡献。^③起初，在利玛窦眼里，瞿太素本为纨
袴子弟，曾沉迷于炼丹术而败光家产。实际上他天资聪颖、勤奋好
学。他幼读群书，但无意仕进，不求功名。其父死后，将继承的大
量遗产投入了以水银炼真银的熔炉。他携妻周游各地，访学炼丹
术，靠其父生前友人的施舍生活。1589年秋，他曾在肇庆见过利
玛窦。当他得知利玛窦定居韶州时，便找到利玛窦要拜师门下。
但发现利玛窦不是炼丹术士后，他就转而向其学习西方科学，如数
学、几何、力学、天文学等，同时他对神学也表现出极大的热情，使
利玛窦本人惊讶不已。瞿太素拜师学艺约两年，颇有收获，对利玛

^① 李贽（1527～1602），号卓吾，别号温陵居士、宏甫、龙湖叟、秃翁，福建泉州晋江人。著有《焚书》、《藏书》、《说书》、《九正易因》等。其学不守绳墨，而大旨源于王学，对王畿、王良、何心隐、罗汝芳诸人推崇备至。个性强烈，议论狂放，以触时而死狱中。曾对道学做尖锐批评，至而肯定老子、张仪、苏秦。提倡“童心”说和“三教归儒”说，以为三教皆是“求闻道出世”之学。

^② 瞿太素（1549～1612），名汝夔，苏州常熟人，礼部尚书瞿景淳之子。后加入耶稣会，领洗时取教名为依纳爵（Ignatius）。他曾从事研习地球仪和欧几里得的原理（即欧氏的第一书），并用几何法则测量物体的高度。在利玛窦指导下学会制作科学仪器，诸如天球仪、星盘、象限仪、罗盘、日晷及其他各类器械。他对老师利玛窦的帮助也不小。他曾建议利玛窦放弃僧服，改穿儒生打扮，见客时执秀才礼，研读古籍练习书法以方便传教等。他是利玛窦最要好的朋友之一。

^③ 沈定平著：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，商务印书馆2001年版，第631～654页。

窦十分崇敬。他既是利玛窦的得意学生,又是他的得力助手。他是西方科学的传播者(他是明末第一个部分翻译《几何原本》的人^①),也是耶稣会的鼓吹者(到处宣扬利玛窦和传教会的美名);另外他还是耶稣会的保护者(发生在韶州的几起教案都由他出面摆平)。

同时,利玛窦也跟瞿太素研读“四书”、“五经”,利用四年多时间将“四书”意译成拉丁文,并加注解,这是“四书”的最早的外文译本。利玛窦在译本的序言中称赞儒家的伦理观念,把“四书”和罗马哲学家塞涅卡^②的名著相提并论。他在给耶稣会总会长的一份报告中称:“今年一年,我们都用功读书,我给我的同伴神父讲完了一门功课。这门功课称为四书,是四位很好的哲学家写的,书里有许多合理的伦理思想,中国的学者,人人都熟读这四本书。”^③

早在肇庆时,为了迎合中国习俗,他穿僧衣,称自己为“僧”,教堂为“寺”。后来在韶州的几次经历使他改变了自己的身份——易僧为儒。这个改变证明他的抉择是正确的,既改变了他自己的命运,也对天主教在中国的传播产生了重大影响。首先是发生在他身上的一次遭遇。一天夜里,一群醉酒的赌徒袭击了他的住所,他的手也被斧头砍伤。这件事使他深深地认识到,苟且偷生的办法行不通。其次,他在研究中国文化时得知,中国的文人学士并非像欧洲社会那样出自宗教组织,而是一些知书明理的人士。修身、齐家、治国等大事,都得遵照儒家的原则和思想。同时,瞿太素也告诉他僧徒在中国的社会地位很低,并不受人尊敬,且易引起误会,

^① 刘俊余、王玉川著:《利玛窦全集(1)——利玛窦中国传教史》,台北:光启出版社,1986年,第206页。

^② 塞涅卡(Licinius Annaeus Seneca,约公元前4~公元65),古罗马哲学家、政治家、悲剧作家、雄辩家、后期斯多葛派的代表人物。

^③ 姜铁生著:《利玛窦在中国》,台北市立南门国民中学教师研究专集之一(未见刊行机构和时间——作者注),第15~16页。

而占统治地位的儒家思想及儒士才是中国统治阶级的社会基础。因此,利玛窦便逐渐产生以儒为荣的思想,认识到要打入中国社会而出人头地,非跻身儒者之林不可。但单靠珍奇异物是无法实现这一目标的。1594年11月起,在瞿太素等人的建议下,利玛窦上书耶稣会总会长并得到许可,决定取消传教士“僧”名和教堂“寺”名的称谓,易僧服为儒服,留须蓄发穿丝服,头戴方巾,见客时施以秀才礼,改称“西儒”和“道人”。在一连串的挫折及痛苦的经历中,利玛窦开创了一条新的道路。这种新的传教方式便于他接近中国民众,结识朋友,给他带来了一个良好的开端。

三、利玛窦在南昌——以文会友

由于韶州气候恶劣,连续夺走麦安东和石方西^①两位神父性命,利玛窦决定另辟传教地点。真正首次引导利玛窦北上的人,是应诏入朝带兵去援朝抗日的兵部侍郎石星。此时石星有一约20岁左右的儿子因考不上举人而得了精神抑郁症,一切治疗均无效,于是他决定让诵经信主的神父试一下。利玛窦将计北上,称可带石星儿子同去江西治病。这样,他就于1595年到了南昌。但由于不懂当地习俗,在南昌铁柱宫参观时对菩萨不尊拜,激起公愤,便躲到船上,于1595年5月31日顺长江而下到达应天府(南京)。当时朝廷对私通外国人很敏感,利玛窦满怀希望去拜见南京工部侍郎徐大任,徐却因担心受到怀疑而将他逐出南京,使其无法在南京立足,他便于6月16日离开南京,28日又返回南昌。

利玛窦初抵南昌时,郁郁寡欢,常常深居简出,求神拜主。后

^① 石方西(Francois de Petris, 1563~1593),意大利人,约在1590(一说1588)年来华传教。汤显祖的《端州逢西域两生破佛立义,偶成二首》:“画屏天主绛纱笼,碧眼愁胡译字通。正似瑞龙看甲错,香膏原在木心中。二子西来迹已奇,黄金作使更何疑。自言天竺原无佛,说与莲花教主知。”诗中的“二子”,据徐朔方先生考证,是指利玛窦和石方西二神父。见徐朔方:《论汤显祖及其他》,上海古籍出版社,1983年,第91~103页。

来在梦中见到自己在京城传教,且有人相助,这个启示给了他信心与鼓励。南昌百姓朴实节俭,笃信佛教,文化气息浓厚,便于交友和传教。在南昌,利玛窦遇见了一个曾做过韶州官员的友人李春和,经他帮助在南昌城外租房住下。江西巡抚陆万垓早就听说过利玛窦的事迹,很敬重他,并挽留他在南昌居住。

利玛窦在南昌定居三年,而这三年的传教活动对中国产生了重要影响,到1598年底南昌已有教徒200多人。利玛窦还在南昌广交官员、儒士和旺族等。他在南昌交友的一个显著特点就是以文会友。他与他们谈论天文、地理、哲学、神学,赠送和介绍多棱镜、自鸣钟、天体观察仪、日晷、地球仪、世界地图和书画等西方先进科技产品。还著书立说,如《交友论》^①、《西国记法》、《天主实义》等,传述西方哲学家亚里士多德、西塞罗、塞涅卡、奥古斯丁等关于交友之道的格言。

《交友论》是他用中文写的第一部书,1595年刊印于南昌。该书曾收入《四库全书》子部杂家类存目,约三千五百字,是关于论友谊的西方格言和中国的贤人贤语,具有普世性、互惠性、中国化和基督化的特点,盼望“在非基督教的文化中探取‘共识’的人文价值,以至于他越来越重视中国人所重视的价值”^②。利玛窦还在1599年的一封书信中提到它的作用和影响:“这部《交友论》使我赢得了人们的信任,同时,也使人认识了我们欧洲的作为。这部作

① 此书是利玛窦用中文写成最早的书,影响也最大,收入《四库全书》子部杂家类存目。该书的内容是讨论友谊之道,实际上是翻译了西方一百条著名格言。利玛窦和他的中国朋友在友谊中看到中西方这两个世界之间基本的和珍贵的共同点,对生活都具有人文主义的态度。该书的重要性可以说是利玛窦计划的一种宣言:不是通过暴力而是通过友谊之门进入中国。本书对中国文人学士影响巨大,为利玛窦取得了巨大声誉,并为他打开了中国这扇大门。

② Jonathan D. Spence, "Matteo Ricci and the Ascent to Peking, Keynote Address Given to Loyola Symposium", *East Meets West: The Jesuits in China (1582~1773)*, Chicago: Loyola University Press, 1988, p16.

品是文学、智慧和德行的结晶。”利玛窦精心选译的格言，都淡化教旨，很少提及上帝，力求迎合中国传统的论友道学说。他讲述和阐明他交朋友的哲学和诚心。他珍视友谊，具有友爱的天性。书中所论及的交友之道皆为至理名言，如他说：“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。”这些肺腑之言获得了人们的好感，加上他温文儒雅、谈笑自若、谦虚诚恳的风范，使他结交了不少亲如手足的朋友，包括明代理学名儒、时任白鹿书院院长的章潢，文学家李日华，还有名重一时的官员，如建安王朱多烺和乐安王朱多煊、江西巡抚陆万垓等，在谈经论学中提高了自己的声望。

利玛窦是第一个把南昌介绍给西方世界的人。通过他给他朋友们的信，让南昌真正走向世界，使南昌之名在四百年前就传到欧洲乃至世界，^①而这段时间也是利玛窦在中国最快乐的时间。以文会友、以友辅仁、以友传教，正是利玛窦在南昌生活的真实写照。

四、利玛窦在南京——论学阐道

1597年范礼安任命利玛窦为中国传教团监督，即在华耶稣会会长，全权处理中国事务，并要他尽一切努力在北京开辟居留点，以便接近皇帝并争取其支持。利玛窦接到范礼安的指示后，立刻寻求接近皇帝的方法。他先想走建安王的门路，但发现此路不通。于是，46岁的利玛窦再度北上，于1598年6月25日离开南昌，随朋友礼部尚书王忠铭北上进京。7月初抵达南京，经扬州、淮安、济宁、临清，入直隶，抵天津，9月17日进入北京城。尽管进入了北京，但无人引荐，因朝鲜战事又发，未获驻京许可，他又不得不退返南方。1599年1月，利玛窦南下苏州、丹阳，后又去镇江。经过

^① 鉴于利玛窦对南昌的贡献，现在南昌还建了一个西式风格的利玛窦广场来纪念他。

这几个月的奔波,身心交瘁的利玛窦大病了一场,最终在2月6日,他第三次来到南京。

1600年,利玛窦在南京有幸与科学家徐光启^①相识,这是他在南京接触到的一位最重要的人物,是继瞿太素之后第二位与利玛窦的合作者。这次会面对利玛窦来说意义重大,对他以后的中国传教活动大有帮助。所以利玛窦一再声称,他得识徐光启是“天主上智的大恩”^②。在文人荟萃和作为开国都城的南京,利玛窦有机会广泛与各个阶层人士交往。

与上层人士的交往是一种有利于传教者劝化人们信教的重要途径。利玛窦常常与他们聚会,向他们讲授西洋学术,如天算、测绘地图、地圆说等,介绍西洋风俗,解说天主教教义。又展示自造的天球仪、地球仪、象限仪、纪限仪等,给参观者讲解。当利玛窦参观南京观象台时,发现那里也有不少天文仪器,如浑天象、玲珑仪、仰仪、简仪等,他不但知道这些仪器的用法,而且能够指出它们有什么缺点,使听众折服。他还常常与名人显贵谈论人生哲理、抒发感想。在南京,他的住所,成为“南京士大夫聚谈之处。士人视与利玛窦订交为荣,官吏陆续过访,所谈者天文、历算、地理学,凡百问题悉加讨论”^③。与上层人士和学者名流的交往,使他觉得南京

^① 徐光启(1562~1633),字子先,号玄扈,谥文定,明朝松江府上海县人。明末著名的科学家,第一个把欧洲先进的科学知识,特别是天文学知识介绍到中国,可谓我国近代科学的先驱者。在数学、天文、历法、军事、测量、农业和水利等方面都有重要贡献。1600年他在南京第一次和利玛窦见面,从利玛窦处了解到天主教,可以“补儒易学”,而“格物穷理”之学更使他神往。与利玛窦交往几十年,最终在70岁时接受基督教的洗礼,由在南京主持教务的罗如望神父施洗,取教名“保禄”(Paul)。曾随利玛窦学习西洋科学。著有《农政全书》、《徐氏庖言》等,与利玛窦合译《几何原本》等。他归纳的利玛窦“补儒易佛”思想,被视为中国基督教的重大荣耀。

^② 天主教中国主教团传教委员会编:《中华教会的先驱利玛窦与中国教友》,台北:上智出版社1982年版,第18页。

^③ 熊月之著:《西学东渐与晚清社会》,上海人民出版社1995年版,第33页。

形势非常有利于传教,于是决定在南京安定下来,修建教堂^①,进行传教活动。

利玛窦另一个显著的活动就是与佛僧的辩论,其中与三淮和尚(即大报恩寺僧人雪浪,也称三槐)的争辩是一个典型。南京有一位70高龄的佛信徒李汝楨,他弃儒皈佛,德高望重,门下弟子数以千计。他常以弘扬佛学为己任,曾与利玛窦就基督教义和佛学教义的异同与优劣进行辩论,但无结果,便安排名僧三淮和利玛窦相聚,就这一话题再次进行激烈的辩论。利玛窦凭借科学性的思辨能力,在这次辩论中明显占了上风。他用逻辑区分道德上的恶与自然的恶,选用原罪对人性的腐化,得出天地之主未至善,如同太阳是光明而非黑暗,因本性是明亮。后来他还在《天主实义》中特别加以论述。虽然两人的争辩没有结果,无法说服对方,但在聚会中,儒生们切身探究的是千年来无法定论的人性论,领悟到利玛窦的人格魅力。这些活动使南京成为中国天主教历史上最重要的传教中心之一。

五、利玛窦在北京——献礼、交友、著书、宣教

在南昌、南京等地传教游历的十多年中,利玛窦的汉语越来越纯熟,中国的民俗也越来越深刻地影响了他,并结交了更多的中国朋友。尽管形势发展对利玛窦很有利,但他并不为目前所取得的成就而洋洋自得、心满意足,他更关心的是教会在整个中国的发展,其最终目的是进北京。他坚信,要想使中国人皈依天主教,就必须设法使中国的最高统治者——皇帝成为教徒,然后利用皇帝的权威去影响他的子民。他也深深懂得,当时的中国社会是以君王为主,凡朝廷与士大夫所尊重和信服者,也很容易被老百姓所接受;反之,凡被君王官吏所反对的,百姓也不敢接纳。

^① 利玛窦在南京正阳门(今光华门)内洪武岗西崇礼街(今尚书巷)建成内地第四座天主教堂,在城西罗寺转湾的住址后来也成为著名的天主教堂——石鼓路天主教堂。

1600年4月,利玛窦与郭居静^①、庞迪我、瞿太素等商量去北京进贡的事。在多方帮助下,1600年5月18日,利玛窦与庞迪我神父一起,携带大量进贡皇帝的珍品,由南京启程,出发北上进京,途经扬州、淮安、济宁、天津等地。几经周折,于1600年7月下旬,利玛窦才抵达天津,在苦等了半年之后,终于接到进京的圣旨,于1601年1月24日进入北京。

利玛窦到北京后,就按计划展开了全面的攻势。他知道,作为一个外国传教士,要实现向皇帝传教的理想,必须要亲自见到皇帝。而在当时,进献贡品几乎是洋人接近皇帝的唯一途径。于是,到京当天晚上,在太监们的安排下,利玛窦就开出一张“贡献土物表”,向神宗进献天主图像、圣母像、圣经、珍珠镶十字架、报时自鸣钟、西琴及《坤舆万国全图》等物,^②第二天这些贡物便由太监送进宫内。万历皇帝对利玛窦的礼物非常感兴趣,尤其是对自鸣钟情有独钟,还特地在皇宫内为自鸣钟盖了一座钟楼。但他最后并没有亲自接见

^① 郭居静(Lazarus Cattaneo, 1560~1640),意大利人,一译加大撓,号仰凤,1591年来华传教。

^② 关于进贡方物品种和数字有不同说法。林金水的《利玛窦与中国》第86-87页说:《时画天主圣像》一副,《古画天主圣母像》一副,《时画天主圣母像》一副,《天主经》(日课经)一部,《乾罗经》(福音圣经)一部,圣人遗物,各色玻璃珍珠镶嵌十字架一座,《坤舆万国图》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,大西洋各色锁袱共四匹,大西洋布并葛共五匹,大西洋行使大银钱四个共19物3件。而姜铁生著的《利玛窦在中国》第23页上说,利玛窦当时上奏神宗皇帝的奏表中有文字记载:“谨以原携本国土物,所有天帝图像一副,天帝母像一副,天帝经一本,珍珠镶嵌十字架一座,报时自鸣钟一架,万国舆图一册,西琴一张等物,陈献御前。”

这位传教士,而是派了两个画师去给利玛窦画了像^①。随后利玛窦搬出暂住地“四夷馆”,被允许在北京长期居住,并且每月可获一笔官银,其中的一个原因是只有他才能修理自鸣钟。“所需皆由朝廷供给,每阅日月,须赐银米,约合每月六至八金盾之数,足敷神甫们需用。”^②

利玛窦用了13年的时间(1588~1601),由澳门沿着肇庆、韶关、南昌、南京、天津等地,最后成功地入住北京。他是第一个进入紫禁城的西方人,但他更关心的是教会在整个中国的发展。1605年,利玛窦在宣武门买了一座大宅院,作为“北京会院”(即今“南堂”)。由于在京城定居的影响,传教团的地位在短短几年之内就变得十分稳定,天主教的信仰在各地滋长起来,中国成为利玛窦神父主持下的独立传教区。那时候,没有一个西方人在中国的影响比得上利玛窦,他被尊称为“利西泰”。

在北京期间,利玛窦结识了不少有地位的人,如冯应京^③、叶向

① 关于利玛窦是否见到明万历神宗皇帝,有不同观点,有人认为见到了,如王应麟、艾儒略、樊国栋、徐宗泽、陈中如、朱正谊等;但也有人持否定观点,如费赖之、中村久次郎等。根据利玛窦本人的叙述,两人并未谋面。见 Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583~1610*, Trans. by Louis J. Gallagher, S. J., New York: Random House, 1953, p374.

② [意]利玛窦、[比]金尼阁著,何高济、王尊仲、李申译:《利玛窦中国札记》,广西师范大学出版社2001年版,第139页。

③ 冯应京(1555~1606),明盱眙(今属江苏)人,字可大,号慕冈。为人正义,但官运不畅。他在为利玛窦的《天主实义》作序中为利玛窦对儒家的解释作辩护,并且攻击佛教。与利玛窦意气非常相投,但未接受洗礼就去世了。卒后赠太常少卿,谥“恭节”。著有《六家诗名物疏》。

高^①等,且与“教中三柱石”徐光启、李之藻^②、杨廷筠^③等人情谊更加牢固,还成功地使 200 多人受洗^④。他在北京居住有十年,大半天都用在讲授科学上。他以介绍西方科学技术,如天文、地理、数学、几何等,作为传教的方式。独著、合著(译)有《天主实义》、《几何原本》、《测量法义》^⑤、《同文算指》、《圜容较义》、《浑盖通宪图说》等书。

1609 年利玛窦在北京创立信徒团体,名曰“玛利亚修会”(“天主母会”),入会者相约以德行范世、赡养穷人为务,按月聚会,互相策励。另外,他还创建中国基督教历法。他的日常工作,除为志愿受

① 叶向高(1559~1627),明福建福清人,谥“文忠”。1583 年中进士,官礼部尚书,东阁大学士。工书法、诗文,精棋艺。是传教士(特别是艾儒略)的朋友、同情者和保护者。与利玛窦交情颇深,曾以《赠泰西诸子》诗赠利玛窦:“著书多格言,结交皆贤士;我亦与之游,冷然得深旨。”但由于难以接受天主降生成人,即天主成为人、受难和圣死的观点,他一直没有入教。

② 李之藻(1565~1630),字振之,一字我存,号凉庵居士,又号凉庵逸民,浙江仁和(今杭州)人,明代科学家。1598 年中进士,曾任工部水司郎中、南京太仆寺少卿、河道工部郎中、广东布政使、光禄寺少卿等职。学识渊博,娴于历算,曾与利玛窦合作撰写《浑盖通宪图说》、《同文算指》、《圜容较义》,又为利玛窦的《天主实义》作序。晚年编辑刻印了中国天主教最早的一部天主教丛书《天学初函》。他还提倡所谓“天儒合一”说,即志在以西洋科学补中国儒学之不足。

③ 杨廷筠(1557~1627),仁和人。1592 年中进士,1598 年升任监察御史,后因官场失意,称病告归。他本来信佛,1611 年(一说 1613 年),在李之藻的劝说下弃妾领洗,取教名弥额尔(Michael)。他是一名学者型官员,被认为是最有学问的中国基督徒之一,称做“中国神学家”。佛教徒专门写文章批评他,杨廷筠一一予以反驳,留下甚多护教、传教著作,如《代疑篇》、《代疑续篇》,流传甚广。

④ 关于受洗人数有不同的说法。“统计明季奉教者,有数千人。其中宗室百有十四人,内官四十,显宦十四,贡士十举子十一,秀士三百有奇。其文定公徐光启,少京兆,太仆卿,大学士叶益蕃,左参议瞿汝说,忠宣公瞿武粗,为奉教中尤著者。”见姜铁生著:《利玛窦在中国》,第 24~25 页。

⑤ 由利玛窦口译,徐光启笔授并作序。书目分先造器、次论景、本题十五首,附三数算法。李之藻编入《天学初函》,《四库全书》列入子部天算学类。《测量法义》序云:“法而系之义也,自岁丁未始也。曷待乎?于时《几何原本》之六卷始卒业矣,至是而传其义也。”可知其著书之意。

洗之人讲说教理外,还继续努力学习中国文化,“四书”、“五经”都能熟读,所以他在与人交往时,往往能引经据典,阐明教义,深得当时知识分子的钦佩。1610年是利玛窦最繁忙之时,时值北京建筑大礼拜堂,利玛窦亲自督理工程。另外还要忙于接待川流不息的来访者。这使他的健康受到严重影响,最终积劳成疾,5月11日傍晚,利玛窦告别了他热爱的传教事业和他的第二故乡,离开了人世。

利玛窦在华传教前后28年,历经磨难,矢志不渝,并最终取得了巨大的成果。在利玛窦等耶稣会士的努力下,天主教终于在中国立足。他领导的中国传教会在政治上得到神宗皇帝和廷臣的庇护,组织上得到充实,经济上也有保障。他将北京作为政治、经济、文化、交通中心,与来自全国各地的官员、考生、学者、商人进行广泛交游并取得了显著的效果,产生了重大影响。^①在他临死前,传教会已经使两千多名中国人皈依基督教,^②其中不乏名人显要。^③天主教

^① 据有关资料记载,前后与利氏交游者约110人。见林金水:《利玛窦与中国》,中国科学出版社1996年版,第134页。

^② George H. Dunne, *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1962. pp104-105. 天主教中国教团传教委员会:《中华教会的先驱利玛窦与中国教友》,台北:上智出版社,1982年,第6页。

^③ 当时奉教人中有名望的,如瞿太素(1604年领洗于罗如望,圣名依纳爵)、徐光启(1603年领洗于罗如望,圣名保禄)、李之藻(1610年病笃时在北京领洗于利玛窦)、杨廷筠(1611年领洗于郭居静)、李天经(由徐光启劝导入教)、张寿(李之藻门人,与其师同受洗于利玛窦,圣名弥额尔)、孙元化(在北京受徐光启感化,于1621年领洗,圣名依纳爵)、王徵(圣名斐伯理)、韩霖(在北京与徐光启善,圣名多默)、段哀(在北京做官时奉教)、金声(与徐光启善而奉教)、瞿式耜(瞿太素之侄,万历进士,后殉国)、张賡(与利玛窦同时同工的人)。

已经分别在北京、南京、南昌、韶州等地建有教堂,^①各地有教务区,^②外国神父 13 人,^③中国修士近 10 人。^④ 到 17 世纪上半叶,中国天主教教徒主要集中在北京和江南地区,1627 年教徒人数达 13 000,十年后增至 40 000。江西、浙江、江南、山东、陕西、山西和直隶诸省均有分布。到 1661 年,中国 15 个省除云南和贵州之外,都有了天主教活动的踪迹。^⑤ 到 1670 年时,天主教徒达到二十七万人,为天主教人华传教以来的巅峰期。^⑥

继利玛窦之后,西方传教士陆续进入中国,东行成风,包括聂仲

① 利玛窦逝世时已开设教会的有下列几处:(1)肇庆。于 1583 年建一住宅。(2)韶州。于 1589 年建立教堂与住宅。郭居静于 1594 年到此工作。到 1606 年已有教友 800 人。(3)南昌。于 1595 年以 60 金买一小房作教堂,1607 年李玛诺又以百金买一较大之屋立堂。1609 年时有教友约三四百人。(4)南京。于 1599 年建造堂宇。(5)北京。于 1605 年以五百金购一屋建立圣堂,即南堂。(6)上海。于 1608 年由徐光启郭居静开教,建立堂宇,两年中受洗者有 200 人。(7)杭州。于 1611 年由李之藻郭居静开教。

② 到 1604 年,北京有利玛窦、庞迪我、费奇观,南京有罗如望、黎宁石、王丰肃、林斐理,南昌有李玛诺,韶州有龙华民、杜禄茂,他们分别主持当地教务,隶属于耶稣会中国传教区,接受区长利玛窦的领导。见附录 5“明清之际耶稣会中国传教区、中国副省区会长一览表”。

③ 主要有罗明坚、孟三德、石方西、郭居静、龙华民、罗如望、庞迪我、熊三拔、李玛诺、费奇观等。

④ 主要有钟巴相、黄明沙、游文辉、雷安东、邱良厚、钟鸣礼、石宏基、邱良稟、理雅各等。

⑤ 晏可佳著:《中国天主教》,五洲传播出版社 2004 年版,第 18 页。

⑥ 张错著:《利玛窦入华及其它》,香港:香港城市大学出版社 2002 年版,第 47 页。

迁^①、邓玉函^②、汤若望、南怀仁、龙华民^③、熊三拔等^④饱学之士，有天文学家、数学家、地理学家、医生、音乐家、画家、钟表机械专家、建筑家等。

利玛窦神父在临终前对其同伴们说：“我给你们打开了一扇大门，从这座门进去，可以建立许多大功劳。”^⑤

第三节 中国礼仪之争及影响

17世纪~18世纪，基督教在输入中国的第三次过程中，西方教会及其在华传教士关于在华传教如何对待中国传统礼仪的问题发生了争论，这件著名的文化公案在宗教历史上称为“中国礼仪之争”（Chinese Rites Controversy）。德礼贤神父^⑥称之为“最不幸的礼仪上的争执”。狭义地来讲，它只是指康熙时期的那场论战，持续了近百年。如果从龙华民在利玛窦1610年去世后接任耶稣会中国会长之日算起，直到1939年罗马教皇庇护十一世（Pius XI）发布教谕时为

① 聂仲迁（A. Greslon, 1614~1695），法国来华传教士，曾于1671年出版《鞑靼统治时代之中国历史》（*Histoire de la Chine sous la domination des Tartares*）。

② 邓玉函（Johann Terrenz Schreck, 1576~1630），字涵璞，瑞士人，来华传教士，卒于北京。精于医学、博物学、哲学、数学，且通晓德、英、法、葡、拉丁、希腊、希伯来、迦勒底等多种文字，是明末来华传教士中学识渊博者。

③ 龙华民（Niccolò Longobardo, 1565~1654），意大利人，耶稣会传教士，1597年来华，在中国传教58年，成绩显著。利玛窦病逝后，龙华民继续领导耶稣会士进行传教工作。

④ 据统计，在整个明末清初时期140年间天主教来华传教士共有500人左右，其中不乏学识渊博者。熊三拔（Sabbathin de Ursis, 1575~1620），德国人，1606年来华传教，在中国传教约15年。

⑤ 江文汉著：《明清间在华的天主教耶稣会士》，知识出版社1987年版，第19页。

⑥ 德礼贤（Pasquale M. d'Elia, 1890~1963），意大利籍耶稣会士。1942年，他编辑出版了《利玛窦全集》（*Fonti Ricciane*）。

止,前后长达 300 年。^①

“礼仪之争”主要是清朝康熙初年罗马教皇克莱芒十一世(Clement XI)与康熙皇帝之间关于华人基督徒祭祀方式的争论。这场争论发端于耶稣会士陆若汉(Joao Rodrigues)^②,他于 1613~1615 年间从日本来中国研究佛教。他写了一封信给耶稣会总会长,宣称利玛窦等人允许中国教徒拜祖祭孔违背了天主教教义,“……迁就异教,助修历书,玩弄星象,忘却支配星象之天主”。于是教皇于 1705 年派特使红衣主教铎罗(Carlo Tommaso Tournon,一译多罗)到中国晋见康熙皇帝,商讨新主教人选和传教礼仪方面的问题。第二年,康熙得知铎罗访华的目的在于禁止中国教徒祀天祭祖拜孔,他毫不犹豫地关押或驱逐了一些传教士,并下令向遵守“规矩”的传教士颁发“信票”,而将没有领票的传教士一律驱逐。此后,罗马教廷也有激烈反应,这场分歧便演化为教廷与清廷的斗争。^③ 1720 年教宗特使嘉乐(Carlo Ambrogio Mezzabarba)访华,事态发展到不可挽回的地步。得知教宗禁约后,康熙再一次震怒了,随即决定全面禁教。本来康熙作为一代开明君主,文治武功,喜好西学。但教皇要求康熙皇帝下令禁止基督徒祭祀孔子,这完全违背了中国的传统文化观念,影响了封建统治权威,康熙便断然拒绝:

西洋人等小人,如何言得中国之大理?况西洋人等,无一人通汉书者,说言议论,令人可笑者。今见来臣告示,竟是和尚道士,异

^① 关于这场争论历时时间有不同的观点。还有些学者认为时间应为从利玛窦来华到耶稣会解散,大约 200 年。

^② 关于其详情,参见 Michael Cooper: *Rodrigues the Interpreter. An Early Jesuit in Japan and China*. New York/Tokyo: Weatherhill, 1994.

^③ 这场争论使罗马教廷和清廷也卷入进来,使中西文化交流不可避免地陷入僵局。雍正、乾隆、嘉庆诸朝都例行祖制,多次禁教,天主教在中国的传播在以后百年间几乎完全中断。见李宽淑著:《中华基督教史略》,社会科学文献出版社 1998 年版,第 102~118 页。

端小教相同,比比乱言者莫过如此。以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事。^①

这是代表中国的传统文化对西方文化的传播方式进行的最后的拒绝,表明中国社会宁肯不要西方的科学知识,也不愿接受西方的价值观念的传统态度。

争论的双方主要是受葡萄牙控制的耶稣会与受西班牙控制的多明我会^②和方济各会^③。由于不同的教会有不同的灵修方式和神学形式,因此对各修会的传教方法影响很大。以利玛窦为首的耶稣会士“刻意藏起十字架,避免令中国人惊骇反感”^④,强调要采取适应政策,在传教中将基督教教义礼仪与中国传统文化习俗相结合,允许中国教徒敬孔祭祖。如果不敬孔祭祖,会引起朝廷、士大夫及其民众的极度不满。而反方的多明我会和方济各会传教士则认为祭祖敬孔是拜偶像——与基督教的最基本教义相冲突,对此不予考

^① 此为康熙五十九年十二月二十日(1721年1月17日)御批。见故宫博物院编《康熙与罗马使节关系文书》影印本,第11通。

^② 多明我会(拉丁名 Ordo Dominicanorum),又译为道明会,亦称“布道兄弟会”。会士均披黑色斗篷,因此称为“黑衣修士”,以区别于方济各会的“灰衣修士”和加尔默罗会的“白衣修士”。该会为天主教托钵修会的主要派别之一。1215年,由西班牙贵族多明我(St. Dominic)创立于法国图卢兹(Toulouse),1217年获教皇洪诺留三世批准。多明我会以布道为宗旨,宣传“清贫福音”,着重劝化异教徒和排斥异端。1631年1月,多明我会的高奇神父(Ange Cocchi, ? ~ 1633)从菲律宾抵达中国福建北部的福安,正式开始对华传教,但其在华传教的范围一直局限于福建以及台湾。

^③ 方济各会(拉丁文名 Ordo Fratrum Minorum),一译法兰西斯派,为拉丁语“小兄弟会”之意。因其会士着灰色会服,故又称“灰衣修士”,是天主教托钵修会之一。1209年意大利阿西西城富家子弟方济各(Francisco Javier, 1506 ~ 1552)得教皇英诺森三世(Innocent III, 1160 ~ 1216)的批准成立该会,1223年教皇洪诺留三世批准其会规。提倡过清贫生活,衣麻跣足,托钵行乞,会士间互称“小兄弟”。该会重视学术研究及文化教育事业。著名学者如波拿文都拉、罗杰·培根、J. 邓斯·司各特等皆出于该会。中国元代时传入中国,时称“也里可温”。近年来,传教的主要方向为非洲和拉美。

^④ Dunne, George H., *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1962. p278.

虑,指责利玛窦“完全无视教规”^①。西班牙多明我会修士冈明我(Domingo Fernandez Navarrete)还以嘲笑的口吻说:“向中国人隐瞒起来的应该是耶稣会士的科学方法,而不是耶稣在十字架上的受难。”^②他们认为“任何先于福音到来之前的东西都是迷信和偶像崇拜,是福音的劲敌,是无可救药的,所以在确定基督教真理之前只能摧毁它们。”^③“中国礼仪之争”实质上反映了中西文化之间是否具有可通约性这一关键问题。双方为此曾提请罗马教廷裁决,同时仍各行其事,教廷裁决曾几经反复,主旨是认为敬孔祭祖是异端邪行,禁止中国教徒祀孔祭祖,于是康熙皇帝下令逐出反对中国礼仪的传教士,最后下令禁止传教。^④

“中国礼仪之争”争论的焦点主要包括以下三个方面:敬孔(天主教徒应否祭祀孔子);祭祖(天主教徒能否参加中国民间迎神、祭拜、丧葬等宗教民俗活动);祭天(怎样使用用于指造物主名称的汉文名词)。而争论的焦点和争论最剧烈的,还是祭祖敬孔的问题。

对于应否敬孔,利玛窦等耶稣会士对此持宽容、灵活的态度,认为此乃中国文化沿袭几千年的传统习俗,无视尊孔之现实存在,则无法向中国人宣教布道,极难使天主教在华立足。“敬孔”乃学者读

^① Jean-Paul Wiest, "Learning from the Missionary Past", *The Catholic Church in Modern China, Perspectives*, Ed. by E. Tang & J. P. Wiest. New York: Maryknoll, 1993, p194.

^② J. Cummins, "Two Missionary Methods in China", in *Archivo Ibero-Americano*, 1978, p96. 转引自[意]柯毅霖著,王志成,思竹,汪建达译:《晚明基督论》,成都:四川人民出版社,1999年,第98页。

^③ Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*. Tokyo: Kodansha International, the Institute of Oriental Religions, Sophia University, 1977. pp15~16.

^④ 不过,康熙帝仍允许那些“领票”的传教士(即遵利玛窦规矩者)留居中国。事实上,此后康熙帝仍继续任用与引进传教士协助钦天监天文历法事务以及测绘全国地图等工作。

书的必然途经,因为中国文化向来以儒家学问为正宗,儒家始祖的孔子更是中国传统文化的代表;学生入学读书,首先要敬拜孔子,尊为中国的至圣先知,然后虔读经书,科举应试,步入仕途,出人头地。如果不敬孔,则阻断了学生求学入仕的途径。敬孔仅是对孔子表示崇敬,而无宗教迷信色彩,不会与基督教发生剧烈冲突,可以采取通融的态度。因此,将祀孔祭祖视为可接受的礼俗,基督信徒可以参加。

孔庙是上层文人和儒士的真正独一无二的教堂,大明典章规定每个城市都要为中国哲学家之王建一个孔庙。孔庙被人视为当地的文化中心。孔庙建筑豪华,与它比邻的是庠序,是当地官员教育庠生的地方。庙堂最显眼处有一幅孔子像,没有像的话,则挂一块题有孔子名字的金匾。孔子像两旁是他弟子的像。中国人也称他们为圣人,不过是“次圣人”。每月朔望日,当地官员率庠生到孔庙祭孔,平常的日子只是磕头跪拜,点烛烧香。而每年孔子圣诞日及其他法规的日子,则在孔子像前,供摆精心制作的各种祭品的祭盘,表示他们对孔子所写经典的敬意。因为有了儒家经典,他们才被选举。国家规定在地方掌权的官吏必须是科举考试优秀的人。他们没有向孔子作祷告,也没有要求得到他的庇护和恩助。这种祭祀仅仅是对死者名字表示尊敬的一种纪念。^①

在天主教徒能否参加中国传统民俗活动——祭祖的问题上,利玛窦等人认为中国人乃多神信仰民族,其祭祖是孝道的具体体现。中国人特别注重孝道,孝道乃立国之本,强调“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼”,“祭祖”是对祖先感恩的表示。如果不祭祀祖先,则违反了中国的孝道传统。

^① Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*. Trans. by Louis J. Gallagher, S. J. New York: Random House, 1953. pp 96-97.

儒教最普遍的礼仪是我们已经说过的一年一度的祭祀祖先。所有儒士上至皇帝下至地方最低官员都要参加祭祀。按照他们的说法,他们把祭祖看成是对死去的祖先的尊敬,尊敬先祖就像他们在世那样。他们绝不会相信死者真的需要摆在冢前的贡品,不过按照他们的传统说法,这是对他们亲爱的人的逝世表示哀悼的一种最好的方式。事实正是如此,许多人都认为举行这种特别礼仪,首先是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亲。因为他们亲自目睹到死去的先辈,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神明的亵渎,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。不过,对于已接受基督教信仰的人,最好是把这一礼仪与救济贫民和拯救灵魂结合起来。^①

从皇帝到平民,儒教最隆重的事,是在每年的某些季节给逝去的祖先献供。……他们认为这是尽孝道,所谓“事死如事生,事亡如事存,孝之至也”(《中庸》)。他们并非认为死人会来吃上述东西,或者需要那些东西。他们说是不知有什么别的方法来表达对祖先的爱情及感恩之情。有些人曾对我们说,订立这些礼法主要是为着活人,而非为死人,即是说,那是为了教导子孙和无知的人孝敬仍然在世的父母。看到有地位的人事奉过世的仍像在世的,自然是一种教训。无论如何,他们并不想逝去的人是神,不向他们祈求什么、祝

^① Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*. Trans. by Louis J. Gallagher, S. J. New York: Random House, 1953. p223.

望什么,与偶像崇拜无关,或许也能说那不是迷信。^①

于是利玛窦等人采用折衷、调和的办法,倡导信徒尊崇中国习俗,相宜而行,适当变通。

利玛窦等人的这些主张和策略,招来了一些传教士强烈的反对。反对派中大多数属于受西班牙控制的多明我会和方济各会。这些反对者严禁天主教徒进入孔庙、祠堂,不许他们参加和观看中国民间迎神、祭拜、丧葬等礼仪活动,违者以异端论处。拒绝祭祀孔子,认为拜孔子、祭祖先就是拜偶像的异端行为。由于这些反对者不懂中文,不了解、不尊重中国文化习俗,再加上民族与宗派之间的不和,因而公开反对耶稣会,称其出卖了天主教,违背了基督教义,向迷信和异端妥协。

关于神名之争^②,利玛窦对中国的文化传统采取较为宽容的调适策略,认为先秦古籍中的“天”和“上帝”等同于天主教中的至尊神“天主”(拉丁语 Deus,英文 God,希伯来文 Elohim,希腊文 Theos,法文 Dieu,德文 Gott)^③,提倡传教时参照儒家经典“最高莫若天,最尊莫若主”之说而定其神名为“天主”,称其教名为“天主教”,使中国认定其信奉的“天主”与中国传统文化中所尊崇的至高无上的“天”神

^① [意]德礼贤编著,罗渔译:《利玛窦全集》第一册,台北:光启出版社,辅仁大学出版社 1986 年版,第 85 页。

^② 严格说来,神名之争主要是发生在耶稣会内部的争论。最终导致在“Deus”一词的翻译和如何对待中国教徒的祀天祭祖拜孔问题上,形成两种对立的主张,进而使传教士分化为两个阵营。主张文化一元论的利玛窦派对这个问题给予了肯定回答,主张意译,将“Deus”译作“天”、“天主”或“上帝”;主张文化二元论的龙华民派给予了否定回答,主张音译,把“Deus”译作“陡斯”。

^③ 唐代称基督教唯一神“Deus”为“阿罗诃”(叙利亚文 Alaha 或 Aloho 的音译),真主,景尊,天尊,无上一尊,大圣法皇等等,称弥赛亚(Messiah)为弥施诃(又作“弥尸诃”、“弥师诃”、“迷师诃”)。元代称“主耶稣”为“马儿哈昔”(Mar Jesua)。其译法主要是音译,也有意译,意译借重佛教术语颇多。明清之际耶稣会士使用的“上帝”、“天主”等译法。这些词汇是他们在华传教的创造性译法。

或“上帝”并无本质区别。因此，他们相信“天主”与“天”和“上帝”同指天地主宰这一至高存在，主张三名可以通用而不必截然分开。“天”和“上帝”这两个术语对于当时的中国人具有唯物主义的内涵。^① 利玛窦关于“天主即上帝”的论述就是运用这种方法的范例，他在《天主实义》中竟有十二处引用中国古典著作中“上帝”的用语^②，并最终得出结论：“历观古书，而知上帝与天主特异以名也。”

吾国天主，即华言上帝，与道家所塑玄帝玉皇之像不同。彼不过一人，修居武当山，俱人类耳，人恶得为天帝皇耶？吾天主，乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰：“郊社之礼，以事上帝也……”《周颂》曰：“执竞武王，无竞维烈，不显成康，上帝是皇；”又曰：“于皇来牟，将受阙明，明明昭上帝。”《商颂》云：“圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是社。”《雅》云：“维此文王，小心翼翼，昭示上帝。”《易》曰：“帝出乎震，夫帝也者，非天之，谓苍天者，抱八方，何能出于以乎。”《礼》云：“五者备当，上帝其飨，”又云：“天子亲耘，粢盛鬯，以事上帝。”《汤誓》曰：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正，”又曰：“惟皇上帝，哀于下民，若有恒性，克綏罔猷惟后。”《金縢》周公曰：“乃命于帝庭，敷佑四方。”上帝有庭，则不以苍天为上帝可知。^③

① 中国历代都信仰和崇敬掌管天地万物的真神，与人们的生活密切相关，具有现实意义。这位至尊无上者古书称之为“帝”，“上帝”，“天”，“上天”，“皇天”，“昊天”，“大造”，“造物主”等，至今老百姓仍称之为“老天爷”，“老天”，“青天”，“天”，“天公”等。“天”之所以受到钦崇，是因为人们认为他是至高无上的精神主宰，是伦理道德的基源。见王心治编：《中国宗教思想史大纲》，上海：中华书局1933年版，第8～9页。Julia Ching, *Chinese Religions*, Hongkong: The Macmillan Rress Ltd. 1993. pp19～20.

② 在《新约》中，至少有10处明确地提到上帝（但以其中的一个位格圣子耶稣形式出现），即约1:1;1:18;20:28;罗9:5;多2:13;来1:8～9;彼后1:1;约壹5:20。另有多处也论及，如太1:23;约17:3;加2:20;弗5:5;西2:2;贴后1:12;提前3:16。

③ [意]利玛窦著：《天主实义》上卷第二篇，转引自朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，香港：香港城市大学出版社2001年版，第25～26页。原引文没有下划线，是作者添加。

在这里,利玛窦强调两点:第一,帝者非天;第二,帝者自有其天庭领域,也绝非苍天可比。所以,中国所供奉的上帝其实就是西方天主之异名。然而,当龙华民于1610年接替去世的利玛窦管理中国教务后,对利玛窦的一些做法颇不能认同。他附和耶稣会士,依照理学家的观点来诠释“天”和“上帝”,认为“天”是指苍苍之天,“上帝”并不足以代表造物主,因此提出:采用拉丁文 Deus,而且应音译为“陡斯”或“斗斯”,停止使用“天”、“上帝”或“天主”。1627年年底,耶稣会士们在嘉定召开会议,虽接受利玛窦对祀孔祭祖的看法,但对“Deus”的译名,则主张应采用“天主”一词,但当时也并未宣布“天”和“上帝”该绝对摒弃。1633年,正式允许自由采用“天”和“上帝”等词。天主之名的问题引发起剧烈的论辩。教宗克莱芒十一世于1704年和1715年两次谕令“天主”为天主教在华法定之名,不准采用“天”和“上帝”的名称,天主之名的争端便告一段落。

产生这场争论有其深层的社会背景和时代背景。1660年,西班牙传教士为了在非律宾和中国排挤意大利传教士,向教皇申诉并取得教皇敕令1600年教皇批准其他修会传教士也可以到中国传教,这样不同派别的传教士们陆续进入中国。利玛窦1582年进入我国之时,在我国传教的只有耶稣会传教士。这些不同门派的传教士根据自己的教规教义,在传教的内容、形式、方针政策、礼仪习俗等众多方面发生了分歧。同时,明末清初,无论在政治、社会、思想各方面均出现极大的变动。基督教进入中国,规劝众多国人归信基督教,直接影响到中国统治者的权威,产生了许多激烈的冲突,礼仪之争正是要处理累积下来的基督教与中国文化之间的各种问题。总之,在华修会间的神学意见不同和采用传教路线的分歧、国际间利益的矛盾、教权和政权之间的误解和冲突,是造成中国礼仪之争的主因。因此,在这种背景下发生这场争论是不可避免的。

“礼仪之争”是中西文明接触后所引发的争论,不仅对传教事业本身,而且对东西方社会的发展、文化的交流等都产生了重大影

响。这不仅是近代基督宗教史上的一个影响重大的教案,而且是人类近代文化史上的一个影响深远的事件。

首先,事件涉及的人物及机构相当广泛。这一事件不仅牵涉到当时在中国传教的耶稣会、方济各会和多明我会等诸多基督宗教传教团体,而且还牵涉到罗马教廷及教皇亚历山大七世、克莱芒十一世和教皇庇护十一世,中国的康熙、雍正、乾隆等诸位皇帝;不仅有中国一大批教内外士大夫,而且还有欧洲一大批知识分子精英,如莱布尼兹、沃尔夫、伏尔泰和孟德斯鸠等人也卷入到这场论战中。教皇克莱芒十一世禁约把中国的正统法统视之为异端,同样中国皇帝也把天主教视为异端。争天上的王国,实质就是争地上的王国;争天、争正朔、争教仪教礼,也就是争夺封建统治秩序的法律权威。这一事件反映了基督教教义与中国传统礼仪习俗的矛盾和西方国家对在华传教领导权的争夺,体现了中西方文化思想深层次上的区别,也表现了西方传教士对中国传统文化的不同态度。

其次,对基督教在中国的传播,被视为“乡间宗教”、“洋教”,与同为外来文化的佛教结果不同,未能在中华民族的文化中生根。尽管现在由于国家宗教政策的开放,情况有所改观,且近年来发展势头迅猛,但根本无法像佛教那样,对中国文化产生深远影响,并融入其中。

“中国礼仪之争”尽管发生的主要时期是在利玛窦去世之后,但耶稣会的传教路线和政策是在利玛窦亲自倡导下建立的,由此引发了这场争论。因此,这个事件也从侧面论证了利玛窦的传教路线、政策以及利玛窦本人的巨大影响。

第四节 利玛窦传教策略及意义

如果从唐朝的景教算起,基督教传入中国至今约有一千多年的历史了,明末清初时期的第三次传播,具有特殊而重要的社会历

史意义。这次传播较之前面几次,应该是很成功的,这在很大程度上归功于传教士们的辛勤劳动,其中最具代表性的人物就是基督教在华传播的奠基者利玛窦。是他改变了基督教在中国的境况,是他确定了天主教传教的方针——以传播科学知识为媒介、以天主教教义与儒家的伦理观念相融合为策略,为福音在中国的广泛传播打开了大门,并奠定了坚实的基础。

纵观基督教在中国的传播史,我们会发现,它并非一帆风顺。由于国情不同和中西方文化的差异,中国人历来对宗教,尤其是外来宗教比较淡漠。中国文化基础深厚,思想已呈固定形态,在传统观念的笼罩下,具有强烈的排外情绪。儒学占主流的传统文化对宗教采取“未知生,焉知死”,“敬鬼神而远之”的不可知论的态度,“无事不烧香,急来抱佛脚”是当时民众的普遍心理,这与西方社会《圣经》是家家必备之书、礼拜是人人必做之事的宗教传统大相径庭,故中国民众对这个异域信仰表现出冷淡和排斥情绪。

中国十分广大,大多读书识字,写好的文章,但对所有外国人敏感,好像所有外国人皆能强占他们的领土似的,不让任何洋人入境。因此,对传教事业十分不利。我们不能聚集很多人给他们布道,也不能声明我们来这里是为传扬天主教,只能慢慢地个别地讲道不可。^①

为了让更多的中国人皈依上帝,上帝的使者们煞费苦心,但入教者“于中国民数之中,不啻九牛一毛”,真正接受十字架的中国人少之又少,功效与传教士们的期望和努力大不相称。但利玛窦是位善于思考之人,他从他的先驱们的身上吸取了宝贵的经验。就在他初抵东土时,沙勿略的失败启示了他,通过冥思苦想和实践验证,结合中国的具体情况,他谋划了种种行之有效的传教策略,并

① 「意」利玛窦著,罗渔译,《利玛窦书信集》(下册),台北:光启出版社、辅仁大学出版社 1986 年版,第 219 页。

指引了他的成功。

从利玛窦在 1599 年 8 月 14 日从南京写给他 在罗马的一位朋友的信中,我们可以看出当时中国的国情和他对当时中国民众对基督信仰的态度,以及他对传教事业孜孜不倦的追求。

神父,你知道我和我的同伴日夜所想的,无非也就是这件事(指传教——作者注)。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……因为我们现今在中国所处的时代,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,我们要斩荆披榛,和毒蛇猛兽搏斗。将来有一天,另有一些人因着天主的圣宠,来写中国进教和信仰热忱的历史。可是你当知道,为有那一天的历史,先该有人做我们如今所做 的事,而且将来收获的人们,要将他们成效的大部分功劳归于我们;只要我们能够把该做的事,抱着爱德做去。^①

“耶稣会士进入中国后必然有一个艰难的文化适应过程,甚至是一个‘脱胎换骨’的过程。”^②他们初抵中国时,中国的大门还是紧紧关闭着的,他们是从门缝里挤进来的。来华之后,一切都要听从中国官方的命令和遵从中国习俗,只有得到许可才能传教,否则,将有随时被驱逐的危险。在这种环境下,采取妥协策略和措施来换取在中国居住的权利和传教的自由,才是传教士们的万全之策。能够在中国取得上至皇帝、下至普通百姓的信任,利玛窦除了高深的学识、非凡的智慧、高尚的品德、坚韧的毅力外,最为重要的

^① 姜铁生著:《利玛窦在中国》,台北市立南门国民中学教师研究专集之一(未见刊行机构和时间——作者注),第 17~18 页。

^② 朱静编译:《洋教士看中国朝廷》,“前言”语段。上海人民出版社 1995 年版。

是他所倡导和执行的正确的传教策略——“利玛窦规则”^①，这是他取得成功的秘诀。利玛窦的传教理念很复杂，但简单地说，是追求宽容务实的精神。他播种天主和基督的信仰，但也尊奉孔子；他对信仰的争论热忱，但不沉迷，而是将更多的精力放在对中国文化的研究和西方科学知识的介绍上。

利玛窦成功的传教策略，可以归纳为以下几个主要方面：介绍欧洲科学文化——学术传教；尊重中国固有风俗礼教，合儒补儒——本土化政策；结交上层，由上到下打开局面——走上层路线。

一、学术(文化)传教策略

对于那些深切关注个体救赎的中国教徒来说，传教士输入的天主教义也许确实向他们展示了生命与生活的真正意义。在超凡脱俗的宗教生活中，他们也许真的感受到了存在的意义，天主教义成了他们的福音。不过，对当时的整个中国来说，传教士们来华另一种价值就是他们携来了科学——中国文化的“福音”，这是传教士们打开中国之门的敲门砖。

初来中国时，利玛窦发现最能引起中国人兴趣的并非基督教的“福音书”，而是西方的科学技术。

学术(科学)研究与基督教信仰历来有密切的联系，基督教有重视科学的传统。实际上，历史上早期的宗教与科学是浑然一体

^① 所谓“利玛窦规则”是康熙用语，本指传教士在中国必须敬孔祭祖。利玛窦为适应中国国情，分别将中国人的“敬孔”与“祭祖”解释为“敬其(孔子)为人师范”和“尽孝思之诚”这样的非宗教性礼仪。由此，中国士大夫和平民的祭祀习惯受到尊重，同时也有利于吸收士大夫与官僚加入天主教。此外，利玛窦还以儒家经典中的天、上帝称呼天主教的唯一真神“天主”。康熙帝将利玛窦的这些做法称为“利玛窦规矩”。但由于利玛窦传教活动的成功经验，事实上已把这一规则的内容扩充了，泛指一切适合中国国情的传教规则。参见顾裕禄著，《中国天主教的过去与现在》，上海科学出版社1987年版，第37页。

而不可分割的。如希腊宗教,其主要功能是解释自然及其演变过程。而早期基督教神职人员的主要工作就是把哲学和基督教义结合起来,把自然知识当做一种启发工具,用来证明和解释教义及《圣经》。可见,传教士们重视科学和学术是有内在缘由的。另外,中国是一个具有悠久历史、文化传统高度发达的国家,要想在这样一个国度里取得传教成功,必须是具备两方面条件的人:具有献身精神的神职人员,同时也是具有精湛科学文化知识素养的饱学之士。

以利玛窦为代表的耶稣会传教士的“学术传教”或“文化传教”与多明我会和方济各会传教士的“灵性传教”是完全相反的传教策略。从结果来看,学术(文化)传教是非常成功的一种传教方式,通过介绍西方文艺复兴时期先进的天文、数学、地理等科学技术知识,推动了传教活动,即通过“实学”来传播“天学”。据说,当初利玛窦之所以能留居北京,并不是因为他是中国耶稣会的负责人,而是因为他是一位出色的钟表修理匠。当时的皇帝和徐光启等中国士大夫,对基督宗教首先产生好感的,并不是基督宗教的神学教义,而是西人的“实学”。这些天文历算等“实学”特别有用,能产生直观、实际的效果,就如像利玛窦和徐光启两人所译的《几何原本》,作为一种数学的方法,可以说无所不能,既可农用,也可工用;同时,也可兵用,可商用。

今诸陪臣真修实学,所传书籍,又非回回历等书可比。其书非特历术,又有水法之书,技巧绝伦,用之溉田济运,可得大益。又有算法之书,不用算珠,举笔便成。又有测望之书,能测山岳江河远近高深,及七政之大小高下。有仪象之书,能极论天地之体与其变化之理。有日轨之书,能立表于地,刻定二十四气之影线;能立表于墙面,随其三百六址向,皆能兼定节气。种种制造不同,皆与天合。有《万国图志》之书,能载各国风俗山川险夷远近。有医理之书,能论人身形体血脉之故与其医治之方。有乐器之书,凡各种钟

琴笙管,皆别有一种机巧。有格物穷理之书,备论物理事理,用以开导初学。有《几何原本》之书,专究方圆平直,以为制作工器之本领。以上诸书,多非中国书传所有,想在别处亦有圣作明述,别自成家,总皆有资实学,有裨世用。^①

学术传教一个典型的体现,就是利用西方先进的科技知识及产品为手段,吸引中国民众的好奇心,增加其好感,支持并抬高西方宗教的地位,从而达到传教的目的。利玛窦将西方带来的钟表、三棱镜、地图及其他物品公开展出,竭力显示他精于数学、物理学、雕刻学以及钟表器械等方面的能力,从而“隐蔽他的信德及司铎的品格,他单是用博学者活动,为开启纯正宗教的接近工作”。他认为基督教的文化教育应该和传播科学知识结合起来,因为它们是“上帝特别赋予教会打开异教大门的工具和争取人们信仰福音的手段”。他认为教会应该而且必须通过教育培养出掌握“真正科学精华的”中国基督教徒。

在这次基督教东传的浪潮中输入的西方科技知识和产品,令中国人大开眼界。利玛窦在各地自办展览,展示钟表和三棱镜等西方奇物,“镜中的物品映出五颜六色。在中国人看来,这是新鲜玩意儿,长期以来他们认为玻璃是一种极为宝贵的宝石”^②。讲授西洋学术,如天算、测绘地图、地圆说等,介绍西洋风俗。又自造天球仪、地球仪、象限仪、纪限仪、日晷等,解说天象,描绘日月之蚀,证明地球为圆形。同时,他也熟悉中国的天文仪器,如浑天象、玲珑仪、仰仪、简仪等,使国人信服,主动拜他为师,向他学习数学和天文知识。这些西方科学知识和产品都是利玛窦等传教士用以征

^① [明]李之藻著:《清译西洋历法等书疏》,转引自徐宗泽著:《明清间耶稣会士译着提要》,上海书店出版社2006年版,第195页。

^② [意]利玛窦,[比]金尼阁著,何高济,王遵仲,李申译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局1983年版,第151页。

服中国的钓饵和手段,是用来辅助传播福音的。中国文人敬其人,学其技,难免受其影响。即使没有接受基督信仰,对传教士的态度也大有改观。

学术传教的另一特点就是传入各类图书和著书立说。几乎所有传教士都随身携带了数量不等的西方书籍来华。利玛窦曾多次致函欧洲的教会负责人和朋友,请求派遣有学问的传教士来华,并多带些书籍来。下面是他于1605年5月12日给罗马阿耳瓦列兹神父的信:

我有一件事向您要求,这是我多年的愿望,迄今未获得回音。此事意义重大,有利传教,那就是派遣一位精通天文学的神父或修士前来中国服务。因为其他科技,如钟表、地球仪、几何学等我略知一二,同时有许多这类书籍可供参考,但是中国人对之并不重视,而对行星的轨道、位置以及日、月蚀的推算却很重视,因为这为编纂“历书”非常重要。……目前中国使用的历书有“大统历”与“回回历”两种,对推算日月蚀,虽然后者较佳些,但均不准确。……我在中国利用世界地图、钟表、地球仪和其他著作,教导中国人,被他们视为世界上最伟大的数学家;虽然我没有很多有关天文的书籍,但利用部分历书和葡萄牙文书籍,有时做的推算比钦天监所推算的还准确,因此当我对他们说缺少书籍,不能校正中国历法时,他们往往并不能相信。所以,我建议,如果能派一位天文学者来北京,可以把我们的历法由我译成中文,这事对我并不难,这样我们会获得中国人的尊敬。希望你把这件事向总会长美言几句,因为这事对中国非常重要,这是举国上下一致的希望,派遣一、两位精通天文历法者前来中国,长驻北京。并请务必提醒他们,携带必要的书籍。^①

^① [意]利玛窦著,罗渔译:《利玛窦书信集》(下册),台北:光启出版社1985年版,第301~302页。

后来法籍传教士金尼阁^①受命遍访意大利、法国、德国、比利时等国募捐图书。在1620(一说1621)年,他第二次来华时,一次就带来图书七千册^②,这是规模最大的一次。他曾在1616年写道:

余迄今所获者,无论就数量言,……以科学门类言,除吾人图书馆所习有之人文类、哲学类、神学类、教义类及其他名著外,余所搜医学、法学、音乐类书亦复甚多,而今日所已发明之算学书,则可谓应有尽有。^③

除了从欧洲带来书籍外,传教士们也亲自写书、译书。所译著的中文书籍在四百种上下(一说两百多种^④),涉及的学科有宗教、哲学、心理学、伦理学、政治、军事、法律、教育、历史、地理、数学、天文学、测量学、力学、光学、生物学、医学、药学、农学、工艺技术等,几乎无所不及。这些汉文译著中科学技术类占二分之一多,尤以

① 金尼阁(Nicolas Trigault, 1577~1629),字四表,生于今法国的杜埃城。是第一位来华的法籍耶稣会士,明末两度(1610、1619)年来华,在华时间长达12年之久,对中西文化的交流和基督教在中国的传播作出了贡献。

② 李之藻的《天学初函题辞》(又译《寰有论序》)、《职方外纪序》,杨廷筠的《代疑篇》,艾儒略《西学凡序》,丰微的《远西奇器图说》,黄贞的《请颜壮其先生辟天主教书》和李祖白的《天学传概》等,都曾提到过这件事。

③ 方豪:“明季西书七千部流入中国考”,《方豪文集》,转引自 Roman Malek, ed. *Western Learning and Christianity in China: The Contribution and Impact of Johann Adam Schall van Bell (1592~1666)* (Volume 2). Nettetal: Steyler Verlag, 1998. p166

④ 晚清文化界的“狂生”王韬在其《泰西著述考》中说:“西洋葡萄牙国自明武宗正德十二年(1517)开始与我中国通商立埠于广东之澳门,由是欧洲各国接踵而来,不但贾舶商舟宗宗相继不绝于道,而传教之士,亦复怀铅握槧而至,……西学之入中国,实自此始。余尝得其目录观之,获备于后世者,约过二百十一种,亦可云富矣。当时著名之士,凡九十有二人,文辞尔雅,彬彬乎登述作之林。”另外,费赖之的《在华耶稣会士列传》一书中也有不少关于传教士的著述的资料。

天文学最多,达 80 部左右。其次是数学、舆地学和技术。^①

利玛窦本人身体力行,勤奋写作,中文著译就有 20 多种。^②尽管他有过目不忘的惊人记忆力,也有口若悬河的辩才,而且思维清晰,但他却清醒地意识到,中国不是他表现口才的地方,于是他选择了一种以著作传教的方法,即所谓“哑式传教法”(裴化行语)。利玛窦发现:“中国人对于有新内容的书籍十分好奇,又因为象形的中国文字在中国人的心目中有一种特殊的力量及庄重的表达能力。”“在中国,印在书上的东西都被认为是真理。”“在中国有许多处传教士不能去的地方,书籍却能进去。并且,依赖简洁有力的笔墨,信德的力量可以明明白白地由字里行间深入读者的心内,较比用语言传达更为有效。”^③因此,在中国,著作的力量大于他的三寸不烂之舌。

利玛窦立志以中国儒者自居,希望藉此影响中国学者,达到传

① 关于当时的译著,有学者将其做了归类。如陈捷先在他的“满文译书与中西文化交流”一文中归纳为六类:(1) 传播介绍西洋宗教类,如罗明坚的《天主圣教实录》,高母羨(P. Juan Cobo)的《天主教义》,龙华民的《圣教日课》等。(2) 兼容西洋教义与中国古训而劝人为善信道类,如郭居静的《悔罪要旨》,庞迪我的《七克大全》等。(3) 与我国知识分子辨难析疑或以我国经书与天主教教义比较类,如利玛窦的《天主实义》、《畸人十篇》等。(4) 纯粹讲解科学知识类,如利玛窦的《几何原本》、《勾股义》,孟三德(Edward Sande)的《浑天仪说》,邓玉函的《远西奇器图说》等。(5) 世界史地舆国情类,如利玛窦的《坤輿万国全图》,艾儒略的《西方答问》等。(6) 介绍中国经籍与传教士中国传教情形类,如利玛窦的拉丁文译本《四书》,金尼阁的《基督教远征中国记》(*De Christiana Expeditione apud Sinas*)等。

② 利玛窦的著作在《明史·艺文志》中提到的有 6 种:《同文算指》、《几何原本》、《勾股义》、《圜容较义》、《测量法义》、《浑盖通宪图说》。四库收录和存目的有 13 种:《同文算指》、《几何原本》、《勾股义》、《圜容较义》、《测量法义》、《浑盖通宪图说》、《天主实义》、《交友论》、《畸人十篇》、《西琴八曲》、《二十五言》、《辩学遗牍》、《乾坤体义》。这些作品有些是译著,有些是由他自己亲自撰写,主要是向中国介绍西方科学知识。具体书目和内容见附录 2“利玛窦主要著述”和相关章节。

③ [法]裴化行著,萧浚华译:《天主教十六世纪在华传教士》,北平:商务印书馆 1937 年版,第 261 页。

教目的。如在1607年《几何原本》出版时，利玛窦给耶稣会总会长写信说道：“这位绅士（指徐光启——作者注）和我一起把欧几里得的《几何原本》译成中文。此举不但把科学介绍给大明帝国，提供中国人一种有用的工具，而且也因此使中国人更敬重我们的宗教。”^①利玛窦学识非常渊博，他在进入中国之前，学识已经遍及神学、哲学、数学、历史、天文学，以及钟表、机械、印刷等领域，他来中国之后，饱读中国典籍，勤学中国文化，陆续撰写、翻译了许多著述，主要有：《辩学遗牍》^②、《测量法义》、《测量异同》^③、《二十五言》^④、《畸人十篇》^⑤、《几何原本》、《西国记法》、《交友论》、《勾股

^① [意]利玛窦著，罗渔译：《利玛窦书信集》（下册），台北：光启出版社1985年版，第365页。

^② 利玛窦与虞德园铨部辩论佛教与天主教之异同，及驳莲池和尚《竹窗》天说四端之辩道书。于1609年在北京出版，列于子部杂家类存目。因利玛窦的《畸人十篇》与《天主实义》二书出版后，其声威日著，颇得士大夫的信任；而佛教之伪妄又因二书尽行暴露，于是信佛者群起攻之，利玛窦便加以辩护。他的辩护道真理直，无隙可击，而信仰者日众。据陈垣先生序重刊《辩学遗牍》谓：“旧本题利玛窦撰，前编为利复虞淳熙书，后编为辩《竹窗三笔》天说，殆非利撰。”《辩学遗牍》成为西方论理学输入中国之始。

^③ 利玛窦口译、徐光启撰。此卷之目的在比较《测量法义》新旧法之异同，即在此卷之首所谓：“九章算法句股篇中，故有用表、用矩尺测量数条，与今译《测量法义》相较，其法略同，其义全阙，学者不能识其所由，既具新论，以考旧文如视掌矣。今悉存诸法，对题胪列，推求异同，以俟讨论。”共六题，是《测量法义》中之本题，先述《法义》中之方法，继述旧法，以证异同。

^④ 由新都后学汪汝淳校梓，刊于1601年。李之藻将其收入《天学初函》，《四库》列入存目。

^⑤ 利玛窦述。有李之藻及浣城刘胤昌序，刻于1608年，李之藻编入《天学初函》，《四库全书》子部杂家类存目。卷上、卷下二册，附《西琴曲意》一卷。上卷有六篇，一人寿既过犹误为有，二人于今世惟侨世耳，三常念死后利行为祥，四常念死后备死后审，五君子希言而欲无言，六斋素正旨非由戒杀；下卷有四篇，一自省自责无为为尤，二善恶之报在身之后，三妄询未来自速身凶，四富而贪吝苦于贫窶。

义》^①、《乾坤体义》^②、《司铎化人九要》^③、《天主实义》、《同文算指》、《万国舆图》^④、《西琴曲意》^⑤、《圜容较义》、《西字奇迹》、《斋旨》等。利玛窦晚年在徐光启的协助之下,翻译了数学、水力学、天文学和地理学等书。其中最重要的是,翻译了欧几里得《几何原本》的前六章,这是中国第一部科学的译著。除此之外,他还协助翻译了十几本其他学科的书。

利玛窦入北京后,不四五年,信徒至二百余。观李之藻、杨廷筠、徐光启等名士皈依,则加特力教之成功,可概见矣。然彼等名士入教,要皆利玛窦诱引法与中国固有思想不甚背驰,又当时士人对于西洋科学需要颇急,致使然也。利玛窦既译几何学,及与南北两都人士相接,益知籍书为布教,便于进行,遂著多种科学书,公布

① 利玛窦口授,徐光启撰。勾股即三边直角形,底线为勾,底上之垂线为股,对直角边为弦,勾股上两直角方形并与弦上直角方形等。勾股义故即今之三角法,共十五题。

② 全书共上、中、下三卷,57张,有图表。上卷目录,人地浑仪说,地球比九重天之星远且大几何,浑象图说,四元行论,中卷目录,日球大于地球地球大于月球,论日球大于地球,论地球大于月球;下卷目录,圜容较义。“以边线、面积、平圆、椭圆互相容较。”为西方数学传入中国的开始。

③ 利玛窦撰。全书不过七八百言,大意谓斋有二旨,补愆一,克欲二,修德三。后附《司铎化人九要》,即诚、智、廉、勇、实、和、恒、义、谦。

④ 1581年利玛窦制,1600年利子同庞迪我贡献物中亦有此图。《坤舆万国全图》第一图创制于1581年,现已遗失。第二图系南京某大员仿制,时在1599年,此图亦不存在。到北京后,官绅请求重制,于是他在1602年刊刻第三图,共6幅;1603年又重印,共8幅,此图亦已亡佚。1608年因万历帝之请,重修第三图(即1602年图)而付印。他所制的《坤舆万国全图》,全世界现在保存者仅有五图,一在罗马梵蒂冈图书馆,二在日本东京帝国大学图书馆,三在伦敦,第四、第五在北京。《明史》卷三三六“意大利里亚传”云:“利玛窦至京师为万国舆图,言天下有五大洲:第一曰亚细亚洲,凡百余国,而中国居其一;第二曰欧罗巴洲,凡七十余国,而意大利居其一;第三曰利未亚洲,亦百余国,第四曰亚墨利加洲,更大,以境土相连,分为南北二洲,最后得默瓦腊泥加洲为第五,而城中大地尽矣。”

⑤ 利玛窦述。有李之藻及浣城刘胤昌序,刻于万历戊申(1608),李之藻编入《天学初函》,《四库全书》子部杂家类存目。

于世。……是为近世中国之一大恩人也。^①

在利玛窦中文著作中,有一明显特点,就是他或者隐瞒来华的真实意图,或者在宣讲、传播基督教时,尽量不谈那些中国人难以接受的“启示神学”,而是采用托马斯·阿奎那的神学理论和方法,对他所宣讲的教义进行说理性论证。尽管以围绕传播天主教教义为中心,但其内容并不都是单纯的教义宣传,不以传教的面目出现。这种策略对与他接触的士大夫影响也很大,因为世俗理性精神较浓厚的士大夫是难以接受“启示神学”中的“语怪之论”的,而更易理解基于推理的结论。如《二十五言》这本书被法国学者谢和耐教授称为“对埃比克奉特的《伦理手册》的精心翻译和编纂”^②。利玛窦也自称在此书中“我只谈修德养性,如何善用光阴,完全以自然哲学家的口吻论事,不攻击任何宗教”。“刊印西书是在中国唯一的传教和建立教会的方法。……因为所有教派多以书籍而不以口讲作宣传,获取高官厚禄也是利用撰写佳作而不是利用口才获得。”^③因而获得了宗教界在内的各界人士的好评,使得此书迅速传播。现摘录其中一段话,从中可以看出利玛窦对伦理道德问题的见解:

夫(仁)之大端,在于恭爱上帝。上帝者,生物原始,宰物本主也。仁者(信)其实有,又信其至善,而无少差谬,是以一听命,而无俟强勉焉。知顺命而行,斯之为(智)。夫命也,我善顺之则已,否则即束缚我知牛羊而牵就之。试观宇宙中,孰有勇气能抗违背后帝命,而遂己愿者乎?如以外物得失为祸福,以外至荣辱为吉凶,或遭所不欲得,或不遭所欲得,因而不顺命,甚求怨命,是皆失仁之大端者也。何也?凡有生之物,皆趋利避害,而并怨其害己之缘者

① [日]稻叶君山著,但涛译:《清朝全史》,台北:中华书局,1971年,第160页。

② [法]谢和耐著,耿升译:《中国和基督教》,上海古籍出版社1991年版,第210页。

③ [意]利玛窦著,罗渔译:《利玛窦书信集》(下册),台北:光启出版社1986年版,第291、324页。

也。不能以受害为悦,不能以损己为喜,父子之恩而至于相残,无他,谓其亲不遂其所欲得也。卫辄,子也;蒯聩,父也,之而拒父,正以君国为福为吉焉耳。彼农夫之怨岁也,商贾之怨时也,死丧者怨天也,亦犹是也,是俱以外利失其内仁也。君子独以在我者度荣辱、卜吉凶,而轻其在外,于所欲值欲避,一视义之宜与否,虽颠沛之际,而事上帝之全(礼),无须臾间焉。^①

利玛窦的“哑式传教法”——著书立说,引起了很大反响。其他传教士也纷纷效仿,将西方各类科学技术介绍到中国,不但极大地丰富了中国的图书门类,更为重要的是,引进了先进的科学理念,推动了社会的进步。很多士大夫也都是在阅读他们的著作后投入到天主的怀抱。而另一些士子僧徒在研读他的著作后,感到“圣学道脉”有被“邪教”取代的危险,于是奋起批驳天主教,掀起了一场激烈的学术讨论氛围。在当时中国的思想界和学术界这块较平静的湖面上,要想激起波澜,非得投进著作这样的砖头不可。

利玛窦所倡导的“学术传教”和“文化传教”的传教方法,不同于一般的西方传教士的方式。它改变了一般传教士“要求奉教受洗礼者必须同时采用西方的姓名,接受西方的生活习惯”的做法,引用儒家经典中关于天、上帝的概念,论证基督教至上神的存在,并服从祀孔、祭祖等传统礼仪与社会习俗进行传教。尽管他的学术传教活动遭遇到重重困难,但从结果来看,其成效还是相当显著的。

“为了吸引他们(指中国人——作者注)的注意,通过自然科学知识赢得他们的尊敬和信任是必要的。再没有比这更好的办法能使他们潜心听讲基础真理(指基督教义——作者注)的了。”(巴多明神父)

^① Roman Malek, ed. *Western Learning and Christianity in China: The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell (1592 ~ 1666)* (Volume 2). Nettetal: Steyler Verlag, 1998. p1068.

二、本土(中国)化策略

以利玛窦为代表的耶稣会士在传教过程中,采取了“本土化”或“中国化”的传教路线,千方百计地开发利用中国的文化资源进行传教,其实质就是采取适应政策^①。“这种适应方针既是大胆的传教策略,又是对中欧文化相汇所持有的深刻的准则。”^②“开创耶稣会中国传教会的利玛窦神甫的成功奥秘正是他谦虚谨慎地接受中国文化,适应中国文化,然后用中国人能接受的语言和方式来传播他的教义。学汉语、穿儒服、结交中国朋友,既是为了传播基督教采取的必要途径,也是他逐渐中国化的过程。”^③当时的耶稣会士还都为自己取了既地道且典雅的中国姓名甚至字号,且在日常生活中使用,希望能减少与中国上层社会往来时的隔阂。^④

^① “适应政策”(accommodation)是利玛窦和他的同伴们传教策略的关键之一。利玛窦在其《基督教远征中国记》中首次使用了“适应”一词:各个宗教团体必须“依基督教的方式修正和适应”。适应政策这一精神应归功于耶稣会创立者依纳爵·罗耀拉的名言“不是要他们必须像我们而是相反”,这句话也成为首批耶稣会士的一句格言。利玛窦本人称范礼安是“中国耶稣会传教之父”;现代学者钟鸣旦也认为“若无范礼安,便无利玛窦”。可见,尽管这一策略是范礼安所提出的,而真正的实施者是利玛窦。学者们依据类型对利玛窦的适应政策提出了不同的类型。贝特雷(Baeterrae)把它分成六个方面:外在的、语言学的、美学的、社会行为的、思想的和宗教的。西比斯则将之分为四个方面:(1)生活方式,包括语言、穿着、食物、饮食方式、旅行等。(2)思想观念的翻译,使用儒家经典以及富有中国文化特色的东西,如俗语、民间故事、文学典故等。(3)伦理:运用为中国人所熟知的西方道德思想,如友谊。(4)礼仪:在一定程度上,容许实践儒家文化中的各种仪式。其他学者如德礼贤等也提出了大致相似的看法。见[意]柯毅霖著,王志成、思竹、汪建达译:《晚明基督论》,成都:四川人民出版社,1999年,第44~46页,50~51页。

^② David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 1985, p54.

^③ 王立新著:《美国传教士与晚清中国现代化》,天津人民出版社1997年版,第2~3页。

^④ 陈义海:《从利玛窦易僧袍为儒服看跨文化交流的非语言传播》,《上海师范大学学报(哲社版)》,2004年第1期。

本土化政策的具体体现可以主要概括为“合儒”、“补儒”两个方面。^①

1. 合儒

利玛窦在中国顺利传教的最重要的策略是他对中国传统儒家文化的迎合,努力把基督教的传播与中国固有的传统儒家思想结合起来,即“合儒”传教政策,达到借儒传教的目的。当时的中国是儒教(儒学)和佛教的天下,对西来的基督教有水火不容的抵触和反抗。但利玛窦通过寻找和研究中国当时的主流文化——儒家文化,找出其中与基督教思想的共同之处,巧妙地琢磨起“孔子加耶稣”的算式。然后利用这些共同之处,表明自己是与儒家文化相类似的文化,以便取得大家的认同,方便传播基督福音。利玛窦以“万物本乎天,天惟一主,主惟一尊,此理至正至明,与吾经典一一吻合”^②向人们讲解福音。实际上,他的天主教义与儒学融合只是一种传教手段。他深知,一种外来文化或宗教文化,要想在排外意识强烈的中国扎根,除了认同以外,还需“化西为中”、“以异求同”,这就需要将天主教义与中国传统挂钩,才能溶解异族因素而吻合华夏文化传统。

在与儒家文化“融合”的过程中,利玛窦具体采取了下列措施。首先,学汉语,增进交流沟通。

通过学习汉语,可以克服语言障碍,掌握思想交流的工具。利玛窦深知语言的重要性,于是在到达澳门后,马上刻苦地学习中文,三个月就学会了看中文。仅学了一年后,他就以这样的中文水平,怀揣着传播宗教的热情,登上了明朝的大陆,实在让人佩服他的勇敢精神。他是明末最早学习汉语的外国人,并进而成为西方

^① 张西平,《论明清间天学的合儒与补儒》,《传统文化与现代化》,1998年第5期,第80~86页。徐光启也曾将利玛窦的传教活动概括为“补儒易佛”四个字。

^② 朱维铮主编,《利玛窦中文著译集》,复旦大学出版社2001年版,第206页。

最早的汉学家。初学中文时,便为中国文字(象形与涵义)及博大精深中国文化所慑服。他初抵澳门时,他给他的老师富尔纳里神父(P. Martino de Fomani)写信,提到学习中文的紧迫性,认为中文比希腊文和德文都难,除了涵义深刻外,结构也复杂,难以读写。但是,他却深深地喜欢上了:

中国之庞大真是天下无敌,而且土地也非常肥沃……他们的印刷技术较我们的还早,但不是用字母,而是雕刻在很佳的木板上。因此书有几页,便雕几块木板,刻书的人技术熟练,他们雕一块板不比我们排一页书差,而犹过之。

中国人的智慧,由他们聪明的发明可以得知,论他们的文字,每样东西都有代表的字,而且结构得巧妙,所以,只要世界上有多少语句,就有多少各个不相同的文字来代表,而他们都能将它们学会并认识得清清楚楚,他们也用它作各种学问,例如医药、一般物理学、数学与天文学等,真是聪明博学……^①

在中国南方传教过程中,他的中文水平就突飞猛进,能熟练自如地运用。论及汉语水平,利玛窦可算西方来华传教士中的佼佼者。即使对于现在的外国人来说,汉语学习也是一件不容易的事情。曾经有一名外国传教士晁俊秀(Francois Bourgeois)给他夫人写信抱怨汉语学习的困难:

对于一个欧洲人来说,汉语的发音尤其困难,永远是个障碍,简直是不可逾越的障碍。首先,每一个词有五个不同的声调,不要以为每个声调都是清晰可辨的。这些单音节在耳边一晃而过,好像就怕被人抓住似的……我在公开布道前,先对我的仆人至少练了五十遍重复。他听不懂就让我重复。他就像我的中国听众一样,只听懂十分之三。还好,中国人很有耐心,他们很惊奇,一个可

^① [意]利玛窦著,罗渔译:《利玛窦书信集》(上),台北:光启出版社1985年版,第33~34页;第52页。

怜的外国人竟会说两句他们的话。^①

利玛窦中文写作水平达到很高的程度,如他在《交友论》的序中写道:“窦自最西航海入中华,仰大明天子之文德,古先王之遗教,卜室岭表,星霜亦屡易矣,今年春时,度岭浮江,抵于金陵,观上国之光,沾沾自喜,以为庶几不负此游也。远览未周,返棹至豫章,停舟南浦,纵目西山,玩奇挹秀,计此地为至人渊薮也,低回留之不能去。”这里用词之典雅、章法之流畅,就是当今的汉学家也难以达到这个水准。

利玛窦语言能力的提高,一方面与他的勤奋有关,另一方面得益于他的语言天赋。他拥有一种让中国学者十分敬仰的本领——过目成诵、倒背如流。他惊人的记忆力使见过利玛窦表演的人都对他佩服得五体投地。他还于1596年专门写了《西国记法》一书,介绍他的那种局部记忆法,首次向中国人讲述脑部是记忆与生命的中枢。^② 在中国居住的整个期间,他用许多时间学习语言,并且做一般传教士所做的工作——传教、教导和写作。

其次,穿儒服,扮儒士。

这是利玛窦接近中国士大夫阶层,传播天主教义的一个重要策略。本笃会认为,“基督教传教士应过贫困的生活,在全国各地

^① 朱静编译:《洋教士看中国朝廷》,上海人民出版社1995年版,第222页。

^② 利玛窦在耶稣会神学院进修时,受到一项修辞学语法基本教材的启示,即塞浦里昂·苏尔兹(Cypriano Soarez)的《修辞学艺术》(*De Arte Rhetorica*)。这是一本必修教科书,除了分析文句结构,还要求掌握比喻、隐喻、倒叙、讽喻、夸张等修辞技巧。利玛窦称其为“占位记忆法”(memory placement),这可追溯到希腊诗人西末尼德(Simonides)的占位法。见史景迁著,王改华译:《记忆之宫》(*The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York: Penguin, 1985)。张错著:《利玛窦入华及其它》,香港:香港城市大学出版社,2002年,第3页。

过行乞生活,而不是像耶稣会士那样坐轿子,穿昂贵的绸袍。”^①这里的“绸袍”就是指儒服,即中国人(主要是士大夫或文人学者)穿的汉服。在中国,服饰是一个人在社会中的地位和身份的象征。要融入到中国社会中,尤其是上层主流社会,首先在外表上就要相像。当年罗明坚初入广东时,地方官员视之为“番僧”,赐予他和尚服装。为了保住居留权,他毫不犹豫地穿上袈裟,并自称“西僧”。利玛窦刚到肇庆时,为了减少传教的阻力,迎合中国人的口味,尽快融入到中国文化中来,也沿袭此例。但后来,他发现中国社会,特别是官方,对佛僧没有一点敬意,而通过科举考试进入统治阶层的士大夫才会受到社会的尊敬;那些饱读“四书”、“五经”的乡绅,在社会上也备受尊重。儒家文化才是中国文化思想的核心,绝大多数中国人的价值观、人生观都是以儒家文化为标准,僧人的社会地位远远不及儒生。佛僧从离开家庭起在法律上就不再属于社会,是“出家人”,他们生活在城墙之外的庙宇里,那是一个文化之地,也是一个隐退之地。

于是,他就向当时的耶稣会远东巡视员范礼安建议:传教士废除僧名,留须蓄发,谒见官员要穿丝绸服装等,这些建议获准施行。^②并在听从了瞿太素“中国的士大夫素来轻视和尚”的建议后,弃佛近儒。^③他在致耶稣会会长阿桂委瓦的信中披露了易服的原因:“所谓儒者,目前在中国到处都有,我们以此名义出入文人

^① Jean-Paul Wiest, "Learning from the Missionary Past", *The Catholic Church in Modern China, Perspectives*. Ed. by Edmond Tang & Jean-Paul Wiest, New York: Maryknoll, 1993. pp194~195.

^② 戚印平:《远东耶稣会士关于易服问题的争议及其文化意义》,《浙江学刊》,2003年第3期,第49~54页。

^③ 瞿太素对利玛窦说:“先生洁身修行,昭事天地真主,与僧道之崇奉土木偶像者,相去天渊矣。然则何不服儒士衣冠,而薙发剪须,若僧徒也。”利玛窦接受了建议,“遂决然改装,如中国儒者,改寺为堂,去西僧之名,但恨改之不早也。”见[法]萧若瑟著:《天主教传行中国考》,上海书店1992年版,第116页。

学士的场合。显贵或官吏多喜欢和我们往来而不太容易与僧人交往。”^①从此,他改变自己的装束,儒冠儒服,穿上那种文化人才穿的长衫,仿效上层儒士的生活方式,成为儒服汉话的传教士——俨然一位温文尔雅的儒士派头。这样,就摆脱了令他讨厌的和尚称号,进入了被认作是有学识的阶层。那些原先害怕与身着袈裟的传教士交往会有失礼仪和儒雅风度的士大夫们,也开始把耶稣会士们当做同侪对待了。

利玛窦认为,只要天主教的精神能够得以体现,并在中国人士中广为流行,他并不担心教义的完整性和教规的约束性。只要任何外在形式上的规定会引起中国人的反感,就有必要加以变通和调和。他可以身披袈裟,削发为僧;也可以蓄发为儒,易儒冠儒服,留起一把令人敬畏的大胡子。他有勇气和识见脱下耶稣会士的道袍,改扮僧侣或儒生,可见他并不把道袍作为传教播道、修德行善的必要条件,保罗的“为一切人转变一切”的原则,与“入境问俗”的中国古训,均见诸他的行动。^②

蓄发、着儒服、称儒士,足以证明利玛窦对中国文化的态度。穿僧服还是穿儒服的问题,实际上是接近佛僧佛学还是接近儒生儒学的问题。他知道,16世纪的中国背后有着几千年的历史文化沉淀,要想天主教根植于中国,应该了解中国人的传统信仰。要想使中国皈依基督,必须最大限度地接近在这个国家的社会文化生活中居主导地位的士大夫,而不是被官员们轻视的和尚。要想达到这一目的,就不允许传教士以不太受人尊重的佛僧面貌出现。他这样做,是向人们证明:他与中国人之间没有隔阂,没有文化差异;宗教信仰并不远离社会,而是走进社会、促进社会发展。

^① [意]利玛窦著,罗渔译:《利玛窦书信集》(上),台北:光启出版社1985年版,第202~203页。

^② 顾卫民著:《基督教与近代中国社会》,上海人民出版社1996年版,第46页。

第三,钻研儒家典籍,了解中国文化。

除了学习中文,利玛窦还学习和翻译中国的“四书”、“五经”等儒家经典,精通儒家教义,减少传教时的文化障碍。通过研习儒家典籍,向人们表明他既是神学家,也是儒者,以此增加士大夫对他宣讲教义的认同感。他本来资质过人,再加上勤学苦练,结交广泛,对中国文化的了解极为透彻,尤其对儒家文化和国学都有非常深厚精湛的造诣,成了一个中国通。因此,他认为,传教士的宣教讲道要结合实际情况,结合中国文化的底蕴,了解当地文化的背景。利玛窦对中国文明倍加赞赏:除了还没有沐浴“我们神圣的天主教信仰”之外,“中国的伟大乃是举世无双的”,“中国不仅是一个王国,中国其实就是一个世界。”他于1601年给皇帝进贡时称:

大西洋陪臣利玛窦谨奏,为贡献土物事,臣本国极远,从来贡物所不通,遐闻天朝声教文物,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,因僦居而习语言文字,淹留肇庆韶州而府十五年,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。……臣从幼慕道,年齿逾艾,初未婚娶,都无繁累,非有望幸。所献宝像,以祝万寿,以祈纯嘏,佑国安民,实区区之忠悃也。伏乞皇上怜臣诚愿来归,将所献土物,俯赐收纳,臣益瞻皇恩浩荡,靡所不容,而以远臣慕义之忱,亦稍伸于万一耳。又臣先于本国,忝于科名,以叨禄位,天地图及度数,深测其秘,制器观象,考验日晷,并于中国古法吻合,倘蒙皇上不弃疏微,令臣得尽其愚,披露于至尊前,斯又区区之大愿;然而不敢必也。臣不胜感激待命之至。^①

^① [明]徐光启著:《增订徐文定公集》卷六,台北:中华书局1962年版,第9~10页。

从本奏疏中我们可以看出他对中国古老文明和悠久历史文化的精通、仰慕和喜爱。为了赢得皇帝的支持和知识分子的同情,利玛窦采取了调和儒耶的传教策略。这一被称为“适应”策略的一个显著特点,就是以极其谦恭的态度赞美中华文明而自称来自远国小邦,这正是他受到中华文化熏陶的结果。他的谦恭态度除了上面的奏疏,还有许多例子,如他于1602年为《坤舆万国全图》所写的跋中称:

竊也蜷伏海邦,竊慕中华大统万里,声教之盛,浮槎西来。^①

数年后他又对徐光启说:

向自西来,涉海八万里,修途所经,无虑数百国,若行荆棘中。比至中华,获瞻仁义礼乐声明文物之盛,如复拨云雾见青天焉。^②

1606年初,他在为程大约重刊《西字奇迹》所写的一篇跋文中也说:

吾乃谗大国之文治,行将上企唐虞三代,且骏骏上之矣。程子闻敝邦素习文,而异痒之士且文者殊状,欲得而谛观之。子曰:“子得中国一世之名文,何以荒外文为耶?褊小之国,僻陋之学,如今演绎所闻,或者万分之一不无少裨大国文明之盛耳。”^③

利玛窦在中国古代经典中寻章择句,努力将天主教义融入到中国的古代经籍中,尽量使“天主”和“上帝”之名配合起来,提出天主就是中国古籍上所记载的上帝。他不厌其烦地从中国古籍中寻找印证有关“上帝”的材料,摘取有关“天”和“帝”的条目,比作西方天主教义中的“天主”,其用意在于证明中国的上帝与西方的天主

^① [意]利玛窦著:《坤舆万国全图跋》,见朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,香港:香港城市大学出版社,2001年,第226页。

^② [明]徐光启著:《跋二十五言》,见朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,香港:香港城市大学出版社2001年版,第174~175页。

^③ [意]利玛窦:《述文赠幼博程子》,转引自朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,香港:香港城市大学出版社2001年版,第315页。

不过是名称不同罢了。也就是说,西方的天主不是新传入的,而是在中国古代文献中早已有之。

儒教的普遍看法和最终目的是使国家和平安定,家庭和睦相处,人民聪明贤惠。儒教的经典一定能够使他们实现这一目标。它与理性之光——基督教信仰是一致的。儒教强调五种不同的关系,这是人与人之间的所有关系,即父子、夫妻、主仆、兄弟、同志之间的关系……他们对古代博爱的信条“己所不欲,勿施于人”作详尽的解释,它实际就是教儿子如何以顺从孝敬父母,仆人如何以忠实报效主人,晚辈如何以诚心敬重前辈。^①

从中国古典经籍中找出与基督教义的相同之处,将天主概念介绍给中国人,这样便于为中国的士绅所接受。对于这一发现,利玛窦等人欣喜若狂。法国学者谢和耐评价说:

“使第一批传教士感到特别高兴的是,在最受儒士尊崇典籍中竟然有‘上帝’名词,且有向天祈求和诸如‘事天’、‘敬天’或‘畏天’的说法。这对深信他们自己的宗教具有普世性质的教士来说,很容易误认中国人曾一度知道有上帝,或至少像利玛窦所说的曾被‘自然的理性之光’所照耀,所不幸的是,后来逐渐沦为无神论者。这些词语上的相似处,正是造成中国人与传教士双方思想混乱的症结所在,同时也是日后众说纷纭和发展为礼仪之争的原因。”^②

^① Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583~1610*. Trans. by Louis J. Gallagher, S. J. New York: Random House, 1953. p221.

^② [法]谢和耐著,于硕,红涛,东方译:《中国文化与基督教的冲撞》,沈阳:辽宁教育出版社,1989年,第15页。

早在肇庆办图书馆时,他就将《天主十戒》^①刻印成书,发给来访者,达到宣教的目的。《天主十戒》的基本核心是“上爱天主,下爱世人”。前三条是人与神的臣属关系,与中国古书中早有的“敬天、祭天、法天、畏天”思想^②相吻合;后七条是人与人的关系,有孝敬父母到勿杀人、勿行邪淫、勿偷盗、勿妄证、勿贪人妻与财物,皆是中国人的伦理思想和道德标准。尤其是第四条“孝敬父母”,乃人伦之首。在人际关系中,人首先要孝敬父母,这正好符合中国人“万恶淫为首,百事孝为先”的传统思想观念。

为了与士大夫的特点和心理相适应,以迎合儒家文化,利玛窦等人对教义阐释和传教方式作了一些调整。来华之初不少传教士生搬硬套西方的布道方式,并且要求中国的教徒完全接受,往往引起不满甚至对抗。士大夫们尤其反感的是“中国所守孔孟之道,往往为所诋毁。听其宣讲者,必至强者怒于言,弱者怒于色”^③。后

① 姜铁生著:《利玛窦在中国》,台北市立南门国民中学教师研究专集之一(未见刊行机构和时间——作者注),第13~14页。当时利玛窦刻印的《天主十戒》内容为:“(1)要诚心奉敬天主,不可祭拜别等神像。(2)勿呼请天主名字而虚发誓愿。(3)当礼拜之日禁止工作,寺诵经,礼拜天主。(4)当孝亲敬长。(5)莫乱法杀人。(6)莫行淫邪秽污等事。(7)戒偷盗诸情。(8)戒谤人是非。(9)戒恋他人妻子。(10)莫冒贪非义之财。右十戒条系古时天主亲书降令普世遵守,顺者则魂升堂受福,逆者则堕地狱加刑。”“十戒”是天主教的基本教规,其基本宗旨是“上爱天主,下爱世人”。这里的“十戒”与《摩西十戒》稍有出入。

② 中国古书中的敬天、祭天、法天、畏天语句有很多。“天者,百神之大君也”(董仲舒《春秋繁露·郊祭》)。“天,百神主也”(王充《论衡·辨崇》)。“天命有德,天讨有罪”,“惟皇上帝,降衷于下民”(《书经》)。“天生蒸民,有物有则”(《诗经》)。“天聪明,自我民聪明;天明畏,自我民明威”,“上天孚佑下民”,“惟上帝不常,作善降之百祥,作不善降之百殃”(《商书》)。“巍巍乎,唯天为大,唯尧则之,荡荡乎,民无能名焉”(《论语》)。“获罪于天,无所祷也”(《论语》)。“然则天何欲何恶?天欲义而恶不义”,“故惟明乎顺天之意,奉而光施之天下”(《墨家·天志篇》)。“有物混成,先天地生吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大”(《老子》)。“天者,神也;地者,形也”(《鹖冠子·度万》);“神之所形谓之天”(《鹖冠子·天权》)。

③ [清]王韬著:《传教士》,《弢园文录外编》卷三,上海书店出版社2002年版。

期传教士对儒家思想有了更多的了解,同时也出于“博得士大夫的尊敬”的考虑,注意寻求基督教义和儒家学说的契合点。他们或者引经据典,论证“上古之世,中国圣人咸识上帝之荣耀”,或者宣传“耶稣心合孔孟者也”,因为中国重“五伦五常,吾教与儒教同重矣”;“儒教君子三戒,与吾教上帝十戒,旨有相同者”。“人们完全可以说,儒教思想除个别特殊外,与基督教并没有多大的差异。”^①

通过种种努力,利玛窦终于使大多数人都认同他是一个风度翩翩、谦恭有礼、落落大方、知书达理、才思敏捷、谈吐儒雅、口若悬河、能言善辩之人。据他说,当他熟读四书五经后,士大夫们更是钦佩他的学识和品德了。他行儒家礼仪,最擅长用儒家的经典和符合中国人情的方式来阐释基督教教义,将儒教与基督教相互结合,并以完美的理论、丰富的学识和无碍的辩才令士大夫们折服。他以他博学的知识以及谦逊的态度、卓越的人品缩小了中西文化之间的差距,忽略了他希望传播的天主教是一种宗教,以及它还有一套教规和组织,也没人认识到他传播科学只是作为传教的手段。从当时一些文章或士大夫的评说中我们就可以看出,经过利玛窦的“洗脑”,人们对他的信服程度有多大。

当见到你[指利玛窦——作者注]的主义同我们竟如此一致时,谁能相信你是个异邦人士,与心的同一性和理的普遍性相比,地理位置的差异有什么要紧?

孔子的教义在这各方面都是完美的,可以同上帝划等号。

西国与中州通之自利子始……利子所习为崇善、重伦、事天,语往往不诡于尧、舜、周、孔大指……噫!世无二理,人无二心,事

^① Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*. Trans. by Louis J. Gallagher, S. J. New York: Random House, 1953. p221.

无二善,仰无二天,天无二主。^①

彼其梯航琛贄,自古不与中国相通,初不闻有所谓羲文周礼之教,故其为说,亦初不袭吾濂洛关闽之解。而特于小心昭事大旨,乃为经传所纪,如券斯合。独是天堂地狱,拘者未信,要于福善祸淫,儒者恒言,察乎天地,亦自实理……尝读其书,往往不类近儒,而与上古素问、周髀、考工、漆圆诸编,默相勘印。顾粹然不诡于正,至其检身事心,严异匪懈,则世所谓,比而儒者,未之或先。信哉,东海西海,心同理同。^②

有些西方学者对利玛窦的适应政策也深表赞同,作出了很高的评价:

初闻之,或以为臆说,细谛之,吾儒昭事之学,畏天之旨也。夫西国去中国数万里,开辟以来,重译未通,语言文字不同,一旦幕挾所怀来,译以中国文字,乃以古圣贤敬天畏天之旨,若为发明,若加真切,此从何处得之?正吾儒所谓天工造化之巧,无不持载,无不覆帱。^③

在天主教会的历史上,这是一个改良和同化方面的最辉煌而勇敢的尝试,可以称为明智的机会主义。但是,如果恰如其分地看到利玛窦的决心和动机,就会明白利玛窦的努力接近真理。……他的灵魂中燃烧着对中国人民的爱,他们为他们在艺术和文化上的成就赞叹不已,他们为他们的古代著作者的思想赞美叫绝。他懂得,中

① [法]谢和耐著,于硕、红涛、东方译:《中国文化与基督教的冲撞》,辽宁人民出版社1989年版,第28页;第29页。

② [意]艾儒略著:《大西利先生行迹》,转引自江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》,知识出版社1987年版,第110页。

③ [法]谢和耐著,于硕、红涛、东方译:《中国文化与基督教的冲撞》,辽宁人民出版社1989年版,第29页。

国的精神中没有平庸的东西,上帝赐予它一个卓绝的禀赋,在它自身内部具有超越欧洲取得卓绝的人类精神成就的能力。^①

这样,利玛窦就较容易地融入到了中国社会之中,为他传教扫清了障碍,铺平了道路。当然,在涉及世界起源和上帝全能这样的根本问题上,他是绝对维护天主教立场的。也就是说,利玛窦的“适应”是有底线的,那就是《圣经》的权威性不容置疑。这里可举一例来说明,《天主实义》下卷第六篇称:

吾西国古经载,昔天主开辟天地,即生一男名亚党(即亚当),一女名厄袜(即夏娃),是为世人之祖,而不书伏羲、神农二帝。吾以此观之,可证当时果有亚党,厄袜二人,然而不可证其后之无伏羲、神农二帝也。若自中国之书观之,可证古有伏羲、神农于中国,而不可证无亚党,厄袜二祖也。不然,禹迹不写大西诸国,可谓天下无大西诸国哉。故儒书虽未明辨天堂地狱之理,然不宜因而不信也。^②

2. 补儒

本土化政策的第二个方面——“补儒”,用此来论证基督教义符合中国的儒家文化。儒家文化也不是完美无缺和无懈可击的,如儒家提倡崇高的道德教导,但没有宣扬来生,也缺乏教义结构。利玛窦在研究了中国的文化之后,发现这正是一个空白,对基督教来说是最好的机会,可以填补这一空缺,补充早期儒家的学说。利玛窦凭借他渊博的知识、聪明才智和敏锐的观察力,努力寻找儒家文化中不尽合理的地方,以基督教的观点提出自己的解决方案。基督教文化对中国人来讲,是全新的文化,中国人对其观点是知之

^① [美]弗茨帕特里克:《中国礼仪之争——中国社会和天主教制度的比较研究》,《世界宗教研究》,1989年第1期。转引自顾卫民:《基督教与近代中国社会》,上海人民出版社1996年版,第47页。

^② 朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,香港:香港城市大学出版社2001年版,第93页。

甚少,甚至闻所未闻。利玛窦用基督教的观点来分析和比较问题,补充和完善儒家文化,使大家大开眼界,重新审视自己以前的观点。通过再次发掘孔子儒学的原初教导,为基督教在中国社会寻找到一个可以接受的位置,将基督教融入中国文化中,达到传教的目的。

中国文化是一体两翼——儒教为体、佛老为翼。儒家文化由孔孟创立发展,到汉代董仲舒提出“罢黜百家、独尊儒术”的建议,使其成为中国文化的主流;南宋朱程理学的发展,终使儒家文化成为新儒学,甚至被称为“儒教”。在其发展的过程中,儒学吸收了佛老两家不少营养成分,得以发展、壮大。利玛窦深谙其道理,提出对“真儒”——最初的孔孟儒学的推崇,而对新儒将“道”归于“理”进行了毫不留情的批评。他在向万历皇帝传教时说:“上帝就是你们所指的天,他曾启示过你们的孔丘、孟轲和许多古昔君王,我们的来到,不是否定你们的圣经贤传,只是提出一些补充而已。”^①这是他的聪明之处,通过对儒家的巧妙阐释,^②就为中国士人接受基督教观念,提供了一座文化桥梁。

徐宗泽在《明清间耶稣会士译著提要》卷一绪言“西士输入科学方法之影响”中指出:

(利玛窦)以西国治学之精神,求学之方法,研究吾国经籍,而发吾国经典受宋代理学派之层层注疏,重重诠释,将经籍客观本有之面目,以主观之意见,改换其真相;利子于是直读原文,不拘泥于程朱陆王等之疏解,庶古人立言之真旨,可以复明于后世。

^① [法]费赖之著,冯承钧译:《入华耶稣会士列传》,台北:商务印书馆1960年版,第156页。

^② 学者柯毅霖归纳了利玛窦对儒家解释的方法:对诸疑点作出令人信服的解释;对基本资料和种种注疏加以区分;把儒家看做一种自然宗教和/或单纯的哲学;把基督教视为成全了的儒家。见[意]柯毅霖著,王志成、思竹、汪建达译:《晚明基督论》,四川人民出版社1999年版,第74页。

利玛窦以恢复“真儒”的教训、维护“真儒”的内涵为突破口,提出要去掉儒教中佛老的不合理(邪恶、拜假神等)成分,还儒学以本来面目。这其实是要藉打击佛老为切入点,把基督教的思想渗透到儒学里面,成为中国知识传统的有机组成部分,并逐渐达到取而代之的目的。^① 利玛窦在1603年出版了他最重要的著作《天主实义》(*The True Meaning of the Lord of Heaven* 或 *T'ien-chu Shih-i*),向佛教发起猛烈进攻。^② 他主要驳斥了佛教的两个论点:一切事务都只有一个本质以及“天主上帝即在各物之内而与物为一”^③;谴责佛教从犹太教和基督教中借用诸如天堂、地狱观念^④。他要摧毁佛教的尊要:佛教中善的东西不是来自佛教本身,而是来自天主的宗教。^⑤

利玛窦也在他的《天主实义》中对道教作了论述,认为道教染上了迷信色彩,因此极力主张摧毁其染上迷信的宗教的所有内容:著作、画像、塑像和遗物等,都要丢弃或烧掉,其目的就是最终整个抛弃道教,取而代之以基督教。他在其日记中也披露了中国社会道家迷信思想的弊端和危害:

向守护神请教也是普遍的习惯,中国人称为家神,这种神为教众多。他们相信这种神灵可以预示吉凶而不是降祸;但是在这上面他们同样常常是受骗上当的牺牲品。在请教吉凶时,神谕是通过小孩子或家畜的声音接收的,它显示过去的事或已死的人,以证

^① John D. Young, *Confucianism and Christianity: the First Encounter*, Hongkong University Press, 1983: p27.

^② 关于利玛窦对佛教的攻击,见第四章第二节“利玛窦与中学西传”的对中国外来宗教的考证研究内容。

^③ [意]利玛窦著:《天主实义》Ⅵ,台北:利氏学社1985年版,第207~209节。

^④ [意]利玛窦著:《天主实义》Ⅲ,台北:利氏学社1985年版,第129~130节。

^⑤ [意]柯毅霖著,王志成、思竹、汪建达译:《晚明基督论》,四川人民出版社1999年版,第69~70页。

明对未来的预言真实不爽。这种神谕的产生总是由于欺骗或花招。

街上、客店以及所有其他的公共场所都充斥着这类占星家、地师、算命算卦的，或者也可以把他们归之为一类，即都是骗子。他们的业务就是收一定的费用来空头许愿说以后的运气好。他们有些是瞎子，有些是社会底层的人，有时还有一些形迹可疑的妇女。按照福音书上的格言，他们可真是“瞎子领瞎子”，而且他们为数众多，以致可以说是构成为一种普遍的祸害。事实上，这个令人厌恶的阶级在各大城市或甚至在宫廷里都是名符其实的害人虫。^①

关于道教的太极，利玛窦这样批判到：

太极之解，恐难谓合理也。吾视夫无极而太极之图，不过取奇偶之象言，而其象何在？太极非生天地之实可知已。天象之理，从古实形，随谓之无且虚乎？五常之德，无形无声，孰谓之无哉？无形者之于无也，隔霄壤矣。以此为教，非惟不能昭世，愈滋惑也。

他物之体态不归于理，可得将理以归正义；若理之本体定，而不以其理，又将何以理之哉？吾今先判物之宗品，以置理于本品；然后明其太极之说不能为万物之本原也。^②

利玛窦敢于挑战中国传统文化，指出所谓的错误和危害，进而以基督教来取代，其胆识和勇气令人叹服。

应该说，由利玛窦所代表的本土化路线是正确而切实可行的，在合儒、补儒这两个方面所作的努力，有利于基督教在中国的传播。当然，他所施行的适应策略在教会内部引起了一些激烈争论，

^① [意]利玛窦，[比]金尼阁著，何高济、王遵仲、李申译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局1983年版，第30～31页。

^② Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien chu Shih)* (Chinese-English edition), Trans. by Douglas Lancashire, Peter Kuo chen, S. J. St. Louis University; the Institute of Jesuit Sources, Taipei; the Faculty of Theology Fujen Catholic University, 1985. p106, p108.

直到 1623 年始在教宗格列高利十五世(Gregory XV)的支持下才确定这种传教方针。而为了应对教内反对人士的抨击,他还曾运用神学理论撰文为其辩护,指称只要是为了拯救灵魂的正当理由,穿着异教徒的服装和标志应是可容忍的^①。尽管合儒、补儒并不能完全调和两种截然不同的文化,而且两种文化之间的危机在清初之际终于通过“礼仪之争”而爆发,但是,耶稣会在明末清初的传教活动还是取得了相当的成功,不仅在京畿地区、江南地区有了一定规模的发展,而且在福建地区也有所发展;不仅在一般中国知识分子中得到回应,而且在中国上层社会、在士大夫阶层也得到回应。大多数传教士,包括相当一部分方济各会和多明我会传教士,在传教实践上还是肯定了由利玛窦所代表的中国化和本土化的传教路线和传教策略。

三、上层路线政策

有些传教士起初认定自下而上的传教路线可行,期望通过走街串巷,甚至登门散发福音书和讲道,吸引中国老百姓一个一个地入教。在他们看来,一旦普通民众大多皈依了上帝,官绅统治者就会自然而然地皈依。可惜这种方法收效甚微。而利玛窦熟悉中国文化和社会习俗,所以,他从一开始踏入中国国土,就注重走上层路线的传教策略,以中国社会的核心分子士大夫和名人学者为主要传教对象,广交官员和社会各界名流,增加与上层接触的机会,竭力拉拢和投靠上层统治者直至皇帝,争取他们的同情和支持。他的理由是:

在这个帝国(指中国——作者注)中有许多富有价值的文学作品。科学与哲理,而在中国最受人推崇与追求的便是这些学问。因此似乎不难皈依中国士大夫信仰天主,因为我们的信仰合情合

^① [法]裴化行著,管震湖译:《利玛窦评传》,北京:商务印书馆 1993 年版,第 82~86 页。

理,容易明白;如果士大夫们相信我们,而其他人也就更容易皈依了。^①

长久以来,士大夫阶层是中国社会极其重要的力量:

他们(指士大夫——作者注)是中国文化的载体和发言人,又被视为社会道德的载体,知书达理,温文尔雅,为人师表,在地方上担负维持秩序和教化的要角。至于官僚,在专制集权的国度,本是上可致君、下能泽民、八面威风、令人羡慕的一群。能否进入士绅、官绅活动范围,是天主教,也是西方文化能否进入中国社会的关键。^②

同时,利玛窦也深谙中国官场之道,摸准了官僚们的脾气,“一旦发现外国货质量更好,就喜欢外来的东西更甚于自己的东西”^③。因此,每到一地,他就赠送或展示当时中国没有或者比中国质量更好的西洋物品,用先进的科技产品敲开了贵族、官员们的大门,打动那些喜好奇物的官吏及皇帝的心,从而在中国统治阶级内部寻求保护伞。望远镜、自鸣钟、地球仪、洋琴和地图等都是他常用的馈赠物品,送给万历皇帝和上层人士,取得长久居留权,获准建教堂传教。尤其是定居北京后,终日与公卿士大夫们周旋,博得好感。甚至还打入了中国宫廷,使天主教在明朝稳住了脚跟,并进一步将基督教扩散到全国各地。

当然,被笼络的中国知识阶层中,还是有不少有远见的知识分子。他们为了富国强兵,渴望学到先进的科学技术。“苟利于国,远近何论焉。”他们成了利玛窦的好友、学生或信徒,建立起了真诚的友谊,成了利玛窦在中国传教的有力支持者,如翰林修撰焦泓、

① [比]利玛窦著,罗渔译:《利玛窦书信集》(下册),台北:光启出版社、辅仁大学出版社1986年版,第112页。

② 熊月之著:《西学东渐与晚清社会》,上海人民出版社1995年版,第33页。

③ 何兆武、何高济:《利玛窦的〈中国札记〉》,《中国史研究动态》,1982年6期。

进士徐光启、著名的思想家和学者李贽、剧作家汤显祖等人,都是利玛窦家中的座上客。其中与利玛窦交往最深、关系最密切、影响和帮助最大的要数中国天主教的“三大柱石”(徐光启、李之藻和杨廷筠)和“四大贤人”(徐光启、李之藻、杨廷筠、王徵^①)。还有许多在朝达官显贵都接受了洗礼,加入到基督教的大家庭中,如韩霖、李应试、金声、陈于阶、韩云、韩霞、张庚、瞿式夔、瞿式穀、瞿氏昶、李天经、李祖白、张星曜、诸际南、丁允泰、黄鸣乔等,都是明末清初有名的中国士大夫天主教徒。这些中国士大夫对于天主教在中国的传播和中西科技文化的交流也作出了重大贡献。首先,他们翻译引介西方科学著作,成为中国历史上一批较早具有世界眼光的知识分子。其次,利用自己的身份和关系为天主教在中国社会广泛传播提供了种种便利。正是得力于这些高级官员与士大夫的支持和帮助,利玛窦才最终得到了进京的机会,并居住于北京,受到朝廷的重视,被允许自由传教,而天主教也很快在各地建立了一些中心和根据地。

天主欲造一大事也,往往兴起一二德才出众之人,为其工具,使其成事。明末,圣教传入吾国,天主生入吾国,使之传教我中国,奠定圣教基础。利玛窦歿,在襁褓中之圣教,亟须有人抚育,天主又生中国圣教三柱石——徐光启、李之藻、杨廷筠——使之护卫圣教。明亡,满清入据中原,圣教之前途安危莫测,天主又生汤若望,以保障圣教,而圣教得以度过危险。^②

尽管这段话充满神学论调,将“天授神权”的观点作为万物互

^① 王徵(1571~1644),陕西涇阳人,从传教士学习西方科学,为中国第一个懂拉丁文的人。他与传教士邓玉函曾合译《远西奇器图说》,为中国出版的第一部力学和机械学专著。见张错著:《利玛窦入华及其它》,香港:香港城市大学出版社2002年版,第12页。

^② 徐宗泽:《中国天主教史——自清入关至康熙朝》,《圣教杂志》第25卷,第9期。转引自顾卫民著:《基督教与近代中国社会》,上海人民出版社,1996年,第54页。

动的根源,但我们也可以看出中国知识分子对基督教在中国的传播中所起的作用。

利玛窦的各种传教策略取得了很大成功,时人给予了高度评价。下面摘录一些徐光启、李之藻等人的评语,我们可以看出人们对利玛窦的人品和学识的钦佩。

顾惟先生[指利玛窦——作者注]之学,略有三种,大者修身事天,小者格物穷理,物理之一端,别为象数。一一皆精实典要,洞无可疑,其分解擘析,亦能使人无疑。而余乃亟传其小者,趋欲先而易信,使人绎其文,想见其意理,而知先生之学,可信不疑,大概如是,则是书之用更大矣。

泰西诸君子,以茂德上才,利宾于国;其始至也,人人共叹异之;及骤与之言、久与之处,无不意消而中悦者。其实心、实行、实学,诚信于士大夫也。其谈道也,以践形尽性,钦若上帝为宗,所教戒者,人人可共由。余尝谓其教必可补儒易佛;而其绪余更有一种格物穷理之学,凡世间世外,万事万物之理,叩之无不河悬响谷,丝分理解,退而思之,穷年累月,愈见其说之必然而不可易也。^①

李之藻在《畸人十篇》序中称赞道:

西泰子浮槎九万里而来,所历沈沙狂飈,与夫啖人略人之国,不知几许;而不蓄不害,孜孜求友,酬应颇繁;一介不取,又不致乏绝;殆不肖以为异人也。覩其不婚不宦,寡言饬行,日惟是潜心修德,以昭事乎上主。复徐叩之,其持议崇正辟邪,居恒乎不释卷经,目能逆顺诵。精及性命,旁及象纬舆地,旁及勾股算术。有中国先儒累世发明未晰者,而悉倒囊究数一二,则以为博闻有道术之人。迄今近十年,而所习之益深,所称妄言妄行妄念之戒,消融都净;而

^① 这里,徐光启不仅高度评价了利玛窦等传教士及其所传宗教,而且认为天主教与儒家思想统一。见[明]徐光启:《泰西水法》序,转引自徐宗泽著:《明清间耶稣会士译著提要》,上海书店出版社2006年版,第197~198页;第241页。

所修和天和人和己之德,纯粹益精,意期善世,而行绝畛畦;语无击排,不知者莫测其倪,而知者相悦以解。问商以事,往往如其言则当,不如其言则悔,而后识其至人也。^①

李贽的评语:

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。极玲珑,外极朴实,数十人聚喧杂,仇对各得,旁不得以其间门之使乱。我所见人未有其比,非过亢则过陷,非露聪明则太闷闷瞶瞶者,皆让之矣。^②

寥寥数语,勾画出利玛窦的为人风格、品质,气度恢宏,思路敏捷而行事踏实,使人折服。

实际上,利玛窦除了与社会贤达、博学鸿儒等上层人士结交外,还广泛与各界老百姓接触。利玛窦非常看重友谊,绝不孤立自己,希望尽量接近中国民众。他中西贯通的广博学识和无私诚恳的儒家风范倾倒了朝野。而广大的社会各阶层,由于受这种风气的影响,都以认识利玛窦为荣幸。他在中国期间,很多时候都和天主教信徒一同居住,或把自己的家开放,欢迎人们去和他谈学论道。他交友面之广令人惊讶,虽然绝大多数仍是文人和官宦,但上至皇族的王孙,下到平民百姓,甚至僧人和尚,各个阶层都有,以致当时“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”^③。有些人甚至认为,他这样不眠不休接待社会上各阶层的人,是直接造成他早逝的一个重要原因。

利玛窦的传教策略是根据当时中国具体的国情而制定的。用

^① 李之藻著:《畸人十篇》序,转引自徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,上海书店出版社2006年版,第114页。

^② 查时杰:《明末佛教对天主教的“辟邪运动”初探》,《明清之际中国文化的转变与延续学术研讨会论文集》,台北:文史哲出版社1991年版,第493页。

^③ [明]徐光启著:《利玛窦全集跋二十五言》,复旦大学出版社2001年版,第135页。

罗明坚的话说,这种适应精神是出于“为了使中国人臣服在基督的足下,我们的表现就得像中国人”^①。虽然这些策略在四百多年以前就总结出来,并付诸实践,但它们是经过实践的检验,是切实可行的,就是到今天也具有借鉴的价值。

^① [意]柯毅霖著,王志成,思竹,汪建达译:《晚明基督论》,四川人民出版社1999年版,第48页。

第三章 利玛窦与西学东渐及意义

第一节 传教士与西学东渐

在中国历史上,有两次外来文化进入中国,掀起了两次高潮:一是佛学东渐,二是西学东渐。两次外来文化大规模输入之时,宗教文化皆为开路先锋,起着重要的推动作用。

第一次文化交流的高潮发生在东汉时期的佛教传入中国——两大文明古国的文化相接触。当时的中国人对宗教表现出狂热的追求热情,很多人去印度求法;同时也有不少印度高僧也一样不畏艰苦来到中国传教,经过几百年的交往,翻译了几千卷佛经,阐发了十宗以上的佛学理论。由此,佛教在中国生了根,丰富了中国文化的内容,成为文化交流史上的奇迹。

第二次中外文化交流就是明清之际的西学东渐。明清之际泛指 16 到 18 世纪之间的一段历史时期。这是一个世界历史和中国历史发展的重要时期。此时,西方殖民势力向世界各地大规模扩张,东西文化开始猛烈碰撞,是近代基督教伴随着殖民势力向东方发展的高峰期。这个时期的西学东渐是中西方文化交流史上的一件大事,掀起了中外文化交流的第二次高潮。“16、17 世纪欧洲的传教士、探险家和商人踏上异文化的疆界,并在那里遭遇‘他者’

时,‘轴心时代’就开始告别,‘跨文化历史语境’就拉开了历史帷幕。”^①它开始于1582年利玛窦来华,迄于1773年耶稣会的解散,历时约200年。利玛窦等传教士来到中国,带来了西方的宗教和科学。就西方文化而言,这是第一次与中国文化接触;对中国来说,则是第二次文化交流。传教士们传播西方的天文、历法、数学、地理、火器、医学、机械、铸造、美术、建筑等知识,还输入西方的书籍器物,诸如望远镜、钟表、日晷、棱镜、地图、地球仪等,大大开阔了中国人的眼界,开始激励起中国人追求世界科学的热情,对中国的天文、历算、地理、机械,乃至音乐、绘画、语言等各方面产生了深远的影响。^②

在这次西学东渐的浪潮中,是历史选择了传教士——上帝的使者而不是其他身份者,如商人、军人、科学家、学者、教师等,来构筑中西文化交流的桥梁和充当西学东渐的传播者。这是近代中西文化交流的一个重要方面和突出特征。

15、16世纪,地理大发现和东西方航路的开辟,激起了欧洲天主教向东方传教的热情,教会活动也异常活跃。16世纪中叶开始,欧洲的传教士陆续进入中国。这个时候的明朝,政治黑暗,阶级矛盾加剧,战争频繁,社会生产遭到严重的破坏。到了清朝,统治者采取闭关锁国政策,使中国仍然处于缓慢发展的封建社会生产状态,科学技术远远落后于西方。而当时的欧洲社会已进入了

^① 牛宏宝:《“跨文化历史语境”与当今中国文化言说者的基本立场》,《人文杂志》,2005年第4期。

^② 冯承钧著:《西力东渐史》,北平:新民印书馆,1945年,第8页。又见方豪著:《中西交通史》第四册,台湾文化出版事业委员会,1954年,第3页:“利玛窦实为明季沟通中西方文化第一人。自利氏入华,迄于乾隆厉行禁教为止,中西文化交流蔚为巨观。西洋近代天文、历法、数学、物理、医学、哲学、地理、水利诸学、建筑、音乐、绘画等艺术,无不在此时期传入;而欧洲人开始翻译中国经籍,研究中国儒学及一般文化之体系与演进,以及政治、生活、文学。教会各方面受中国之影响,亦无不出现于此时。”

文艺复兴时期,欧洲封建体制逐渐瓦解,“黑暗的中世纪”宣告结束,由“神本主义”思想走入了“人本主义”,即由中世纪的神学观转入人与自然的世界观,开始步入近代史阶段。

天主教受到文艺复兴和人文主义的影响,掀起了一场大规模的“宗教改革运动”(Religious reformation),其中最有影响的是德国的马丁·路德(Martin Luther)和法国的约翰·加尔文(John Calvin)以及英国国王亨利八世(Henry VIII)领导的宗教改革,尔后就产生了新教各教派,如蒂廷斯会(Teatins, 1514)、卡普钦斯会(Capuchins, 1528)、巴拿比茨会(Barnabits, 1538)、奥拉托利会(Oratorians, 1560)等,成为宗教革新的标志。这场运动席卷了整个欧洲,几乎半个欧洲摆脱了罗马教廷的控制。路德派扩展至北欧,加尔文派占据了西欧,英国国教派拥有英伦三岛,旧教所残剩的地盘只有意大利和西班牙两个半岛。^① 面对教会的分裂和教皇权威的下降,天主教廷不甘心失败,进行了一次所谓的“反宗教改革运动”(Counter-Reformation)。在这次反宗教改革运动中,影响最大的是西班牙人依纳爵·罗耀拉于1534年在巴黎所创立的耶稣会。耶稣会“1540年在教皇保罗三世的批准后,很快在意大利、西班牙、葡萄牙、比利时、奥地利、波兰等国发展起来,成为顽强的反宗教改革的力量”^②。这场反宗教改革运动一方面对新教进行了残酷的镇压,另一方面,又使天主教向海外扩张,如中国、印

^① 尽管这次宗教改革范围广、影响大,但仍然保留了经院哲学的世界观,没有形成新的伦理和文化,与天主教没有根本的区别,在对待冲击基督教教义的近代科学,立场是一致的。它们的矛盾在于:一个坚持只有教皇、神父才能对《圣经》作出解释;另一个却从人本主义精神出发,要求个人有权解释《圣经》。反宗教改革是天主教适应历史潮流而进行的一次自我调整,也是一种改革。耶稣会就是天主教改革时产生的最富有战斗力的修行团。

^② 江文汉著:《明清间在华的天主教耶稣会士》,知识出版社1987年版,第1~2页。

度、日本等东方国家。因此,传教士就担当起了这一“历史重任”,而到中国等亚洲国家最早而最有成就的传教士就是耶稣会士,他们成为西学东渐的传播者和主力军。

另一个推动传教士东进而最终成为西学东渐传播者的成因,是西班牙和葡萄牙等列强对世界的殖民征服活动——“再占领”(reconquista),即西班牙和葡萄牙为了重新征服他们的殖民地而与穆斯林展开的旷日持久的战争。“‘再占领’也被视为基督教对伊斯兰教的胜利,并且留下了对其他宗教的憎恨以及通过武力解决宗教差异的倾向。”^①根植于中世纪的宗教精神,在西班牙和葡萄牙对世界的征服中起了重要作用。在中世纪,基督教一统天下,天主在世界和历史中具有绝对优先性这一观念根深蒂固。为了达到再占领的目的和向海外传播基督福音,传教士就充当了一个重要的角色,起到了沟通中西文化交流的桥梁作用。据统计,1580~1760年间,西方派往中国的传教士达920多名。^②于是,这些传教士就肩负神圣的使命,纷纷到世界各地去传教,也包括来到东方中国的耶稣会士。

第二节 利玛窦与西学东渐

在这次西学东渐的浪潮中,尽管也涌现出大批的杰出人物,但比起利玛窦的成就来,就显得相形见绌了。中国近代化起始于西学的输入,而首先带来西洋学术文物和思想的是利玛窦,他是西学东渐的开创者。明末时期的士大夫曾称利玛窦等人所传授的科学

^① Bob Whyte, *Unfinished Encounter: China and Christianity*, Harrisburg, PA: Morehouse, 1988. p55.

^② 参见[法]安田朴、谢和耐等著,耿生译:《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,巴蜀出版社1993年版。

和宗教为“利学”，“利学”成了西学和天主教的代名词，而近代欧洲学者亦称明末那场受利玛窦影响而接受西方科学和宗教的运动为“科学源流”。这些褒扬之词足以证明人们对利玛窦本人和其贡献的承认和崇敬。

明代中叶以后，由于地理大发现，东西新航线畅通无阻，天主教修会——耶稣会便派遣不少传教士来华，形成了西学东渐的一次文化交流高潮。但当初传教士的传教历程并不顺利，而是充满艰辛和冒险，从葡萄牙到中国澳门走海路需要花上二三年的时间，而最终如愿者为数不多。据统计，“17世纪中，耶稣会由欧洲到澳门的传教士，多半死于途中。1618年，22人动身，生抵澳门者8人；26年后，6人动身，死者4人；再过12年，动身9人，生抵澳门者4人；1年后，17人动身，死者竟达12人。又后17年，被派者13人，生者3人。”^①对这些九死一生的人来说，且不说传教，能在这对传教士抱有敌意的国度里长期生活下去就是一件不容易的事了，即使那些来华传教士也在“高度发达的中国古代文明面前逐渐淡化了他们头脑中的宗教殖民思想”^②，尽管当时全国来华传教的西方教士有数百人之多，但能够像利玛窦那样的大成者却寥寥无几。

其实，在利玛窦前后，都有传教士来到中国，尝试把基督福音带给这个古老的东方文明古国。在他之前有沙勿略、范礼安、罗明坚等人，后来者有龙华民、邓玉函、汤若望、南怀仁、熊三拔等，但其影响和成就都不如利玛窦。尽管在数世纪之前也有另外一些欧洲

① 罗光著：《利玛窦传》，台北：学生书局，1983年，第30页。又见〔法〕裴化行著，萧裕华译：《天主教十六世纪来华传教士》，北平：商务印书馆，1937年，第233-234页。此项资料来源为耶稣会考据学者德礼贤神父于1912~1949年为利玛窦及金尼阁所著的《利玛窦中国札记》添注释而成的《利学资料》(Fonti Ricciane)。

② 康志杰：《也谈“关于明清耶稣会士在华活动评价的几个问题”》，《学术月刊》，1993年第10期。

人,如旅行家马可·波罗、方济各会士孟高维诺、柏郎嘉宾^①、鲁布鲁克^②、阿罗本等,都接触过中国,但他们的影响,比起那位成功地把自已浸润在充满生机与活力的中国文化和制度中,并使国人认识欧洲科技,也同样使西方熟悉中国文明及文化的利玛窦来,就显得不可同日而语了。因为所谓“开创者”和“第一人”的标准,最基本的应该有两条:一是时间,二是成就。因此,从这两点来看,我们有充分的理由认为,利玛窦是当之无愧的西学东渐的开创者,堪称沟通中西文化第一人。

利玛窦之所以成为西学东渐的先驱,最重要的是他首先成功引入了西方先进科学技术和成果。他是一位真正的人文主义者,其神学、哲学及艺术修养非常深厚,对数学、天文、地理和实用科技也有很深的造诣。他极具才华和天赋,是一位博学多才、学贯中西的大学者,集数学家、天文学家、地理学家、汉学家等身份于一身。他在传教的同时,也传播了一些西方的科学知识,如天文学、数学、物理学、医学、地理学,以及美术、建筑、制造枪炮的技术等。他不

^① 柏郎嘉宾(Jean du Plan-Carpin, 1182—1252, 译若望嘉宾)1238年,蒙古大汗窝阔台(成吉思汗三子)的军队攻占了伊拉克、阿拉伯和俄罗斯的莫斯科城等。公元1243年,蒙古乃马真后的军队攻占了东罗马帝国。后来,又大败波兰及法国联军,欧洲皇室为之震惊,罗马教皇呼吁组织十字军讨伐。1245年,教皇英诺森四世(Innocent IV)在法国里昂召集宗教大会,因得悉大蒙古国内部还有不少基督教徒在活动,于是会议决定遣使节出使蒙古国的大都(今蒙古人民共和国首都乌兰巴托一带),以便劝阻蒙古国的西征。在这种背景下,他受命前往。他从法国里昂出发,沿草原丝绸之路到达大都,并与刚即位不久的蒙古大汗贵由(窝阔台之子)相见。柏郎嘉宾劝说不成回国后,将其沿途所见所闻整理成《出使蒙古记》一书。

^② 鲁布鲁克(Guillaume de Rubrouck)在十字军第七次东征之际,法国国王路易九世试图联合蒙古,合击伊斯兰教徒,乃于1253年5月7日派遣方济各会修士鲁布鲁克和另一位意大利人随同出使蒙古,受到宪宗蒙哥的接见。鲁布鲁克请求留居蒙古,行传教使命,但宪宗婉拒了他们的请求,他不得不于1255年返回。其著作《鲁布鲁克东行记》史料价值极大,其中关于景教在蒙古诸部中流传情况的记载,对于研究中国基督教史很有价值。

仅带来了《圣经》和十字架,同时也带来了自鸣钟、世界地图和数学、天文、机械制造等方面的书籍。这些在客观上都有助于当时中国的知识分子开阔眼界,认识时代的发展轨迹,从而丰富了当时中国的科学文化。

作为西学东渐的先行者,利玛窦成为中外关系史、中国天主教史、中国古代科技史上的重要人物。他成为第一个成功进入中国的西方传教士,打开了进入中国内地的通道,第一次向封闭的中国输入了西方文明,他所传播的知识和技术对中国社会的发展壮大起了非常重要的作用。

利玛窦为中西科学文化交流作出了以下几个方面的贡献。

一、天文学

从明清时期利玛窦输入的学科门类来看,天文学和数学是中心;而从数量上讲,天文学则占第一位。他对中国天文学的影响和贡献,较之其他学科,成绩尤为卓著。

英国著名科技史学家李约瑟^①说:“大多数人推测耶稣会传教士带给中国的是陈旧的欧洲数学知识。然而,……耶稣会传教士所传人的不属于几何学的数学发明和技术在欧洲是最新的。”^②西方的文艺复兴首先取得划时代成就的是天文学。出于传教的目的,利玛窦等传教士把一些科学技术展示给中国,以激发中国人的自卑感和对西方世界的崇拜感。因为在中国人看来,“世界上没有其他地方的国王、朝代或者文明是值得夸耀的;这种无知使他们越

^① 李约瑟(Joseph Needham, 1900~1995),英国人,著名科学家、英国皇家学会会员(FRS),英国学术院院士(FBA),剑桥大学李约瑟研究所名誉所长。长期致力于中国科技史研究,是中国科技史大师,为中国培养了一批优秀科技史学家,著有《中国科学技术史》。他是中国人民的老朋友,当代杰出的人文主义者,1994年被选为中科院首批外籍院士。

^② [英]李约瑟著,何兆武等译:《中国科学技术史》第3卷《数学》,科学出版社1975年版,第115页。

骄傲,一旦真相大白,他们就越自卑。”^①同时,也向中国人证明:天主教并非轻信盲从,而是理性的宗教,其基本教义是可以用理性推论的,以此达到传教的目的。

利玛窦对中国天文学的贡献,主要体现在他的著述、天文仪器的传输和制作、观测日月蚀、向中国人传授西方天文学知识、历法的修改等方面。

利玛窦用汉文撰写的天文学著作,包括《经天该》、《乾坤体义》和与李之藻合译的《浑盖通宪图说》三部天文学著作,首次向中国传入了西方宇宙体系。《经天该》将当时西方已测知的诸如恒星等天文知识编为歌诀,便于观象者歌颂记忆。全文为七言古诗形式,有420句诗,显示出他深厚的汉语功底。《乾坤体义》一书于1605年写成。全书分为上下卷,著录于四库全书。上卷专门谈论天象,阐述日食和月食产生的原因以及七曜与地球的比例。他还教授李之藻西方天文数学知识,以克拉维乌斯的《星盘》为基础,共同编译了一部介绍西方天文学知识的著作——《浑盖通宪图说》,根据天体数学来解释周髀的浑天盖之说。该书于1607刊行,是介绍西方天文学最早的著作。

把科学应用于技术是近代欧洲的一个显著特点。因此,利玛窦带来了不少西方先进的天文学方面的科技成果,传授天文知识,甚至亲自动手制作各种天文仪器,如地球仪、浑天仪、日晷、浑天象、量天尺、简仪等。其中日晷制造得最多,文献也记载得很多,成为第一个在中国制造西方天文仪器的人。他制作的天文仪器,主要是用于赠送各地士大夫、官员,以扩大自己的影响。1596年,利玛窦在南昌致罗马总会长的信中写道:

我制作了几座地球仪和天球仪,较日晷更复杂,上附有黄道二

^① [意]利玛窦、[比]金尼阁著,何高济、王遵仲、李申译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局1983年版,181页。

十四宫,而且根据不同的省份而宫的位置不同,因为要的人有的是从外省来的。再把它们置于一块同样的石质座上。另一天,我赠给南昌知府王佐两架石制日晷。在南昌制作的日晷不同于那种纬度为三十六度赤道线的日晷,这是为纬度为二十度的南昌城应用的。上刻有黄道十二宫兽象,日夜的长短,太阳东起的时候,太阳走到一个星座和走到正午的时刻。^①

利玛窦制造的天文仪器使他声誉鹊起。他很激动且自豪地对他的同胞说:“照实来,我在他们心目中的位置,可以说是托勒密第二了。”他还教中国人如何制造、使用这些仪器。在肇庆时,瞿太素就向他学习制作天文仪器,诸如天地仪、星盘、象限仪、罗盘、日晷及其他这类器械。李之藻也曾随利玛窦学习浑天仪、地球仪的理论与制造,他的府内几乎到处都是仪器。他还按丁氏所教的方法,用金属片制造浑盖通宪图。并按照宪图的意义,作图说两册,文笔雅致,图解明白。利玛窦甚至称赞他与书籍相比也毫不逊色。

早在肇庆时,利玛窦即展览并制作各种天文仪器,如天球仪、日晷和地球仪等。这些仪器是用铜和铁制造的,对各层天都作了说明,把地球表面的原来形状清楚地表示出来,又在铜板上描出或雕刻各种日晷,赠给与教会友好的官员,还向当地士大夫讲解基督教推算日历的方法。1596年他制作刻有两句劝言的日晷送给建安王,间接地传递传教信息。^② 1595年利玛窦到南京后,除了继续

^① [意]利玛窦著,罗渔译:《利玛窦书信集》,台北:光启出版社,辅仁大学出版社1986年版,第263页。

^② 两句劝言为:“一,由于其机械,格式与其显示的种种时间等,这一切如无太阳皆失其效用;因此我声明只有良好的法律于劝言,假如没有天主给予我人有效的良好秩序,那一切也是枉然。……另一句劝言:基于岁月如梭,已往者不能追回,未来者也不在我们手中,所以奉劝大家珍惜现在的时日,多行善,勿作无益之事。”他对此的解释为“这样利用石片也宣扬天主教的真理”。见利玛窦著,罗渔译:《利玛窦书信集》,台北:光启出版社1986年版,第250页。

制造上述各种天文仪器外,还制造了象限仪、纪限仪,并讲解如何使用。1601年利玛窦到北京后,在天主教堂中陈列有千里镜(望远镜)、地球仪、简平仪等天文仪器。在钦天监,他惊奇地看到了元代郭守敬所造的纪限仪、象限仪、黄道经纬仪及浑天象等仪器。这些都是非常标准而精致的仪器,可惜人们不懂天文,不知如何使用,连如何放置都不清楚。而聪明的利玛窦不仅知道它们的原理、用途及使用方法,还能指出其优缺点,令人折服。

中国古代天文学发展历史悠久,在世界上曾长期处于领先地位,形成了两个特点:一是官方性。这是受“天人感应”思想的影响,认为天上的变异与地上的变化是相联系的。中国传统历法代表着一种天命正统的传承,人与天结合密切,天象影响人间万物。而且中国为农业大国,无论播种收成,都与历法节气相关。历法准确,代表天命惠顾万民;历法不准,天时失调,人无依归。而皇帝是天之代表,负责制定天象和规律,故过去有“皇历”一说。“中国古代天文学的兴衰是与封建王朝同步的,因而不可能转变为近代天文学。”因此,禁止民间研究历法。

明代典制只准负责制历的人研究天文学。因怕人们借天象之名,酝酿什么阴谋叛乱之事,因此宫内供养了很多阉宦的天算者,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。每一衙门都有观象的高台和平台。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慧星出现,以便翌晨折奏皇上,同时还应解释主何凶吉。^①

^① Henri Bernard, *Matteo Ricci's Scientific Contribution to China*. Trans. by Edward C. Werner, Peiping: Henri Vetch, 1935. p126.

另一个特征是天文学的代数体系。过去,日、月蚀的预报是基于长期观测,用算术的方法进行。计算是采用近似公式,所以每过一段时间必须重新修改,否则会出现误差。正如李约瑟所说:“如果说中国天文学是吃了中国数学的非几何性质的亏,则是比较令人信服的。”^①明朝中叶以后,欧洲诞生了以天体运行几何模型为基础的近代天文学,这一先进技术就由传教士传到中国。

利玛窦虽然不是天文学家,但他却精通天文仪器的推算,俨然具有天文学家的本领。他在罗马学院时,曾研究过天算;在哥因布拉大学(Coimbra University)学习时,也阅读了不少天文书籍;在航海来亚洲途中,每天在船上观测天象。因此,在来中国之前,已经积累了不少天文知识。来到中国后,经过摸索和实践,运用天文知识,制造了很多天文仪器。在肇庆,开始制造天文仪器;到南京后,制造了天地仪、地球仪、象限仪、纪限仪等。明史曾记载:“万历中,西洋人利玛窦制浑天仪、天球、地球等器。”^②定居北京后,经常与徐光启、李之藻等人一起研究天文,研制仪器。他曾到钦天监去参观中国古制的天文仪器:铜球混天象(浑天仪)、量天尺(仰仪)、简仪、纪限仪、象限仪、黄道经纬仪等。他曾上书皇帝,希望在钦天监从事研究天象和修改历法工作,但可惜的是,未得到许可。

1599年,他在南昌观察到一次日蚀,而且预报也比钦天监预报的准确。通过这次日蚀预报,利玛窦名声大增,是他来华十几年来最成功的一次表现。

1601年利玛窦终于来到北京。这年1月15日出现了日蚀,

^① 杨小红:《明末清初士大夫对待西学的态度》,载于 *Western Learning and Christianity in China: The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell (1592~1666)* (Volume 2). Ed. by Roman Malek. Nettetal: Steyler Verlag, 1998. p717.

^② 《明史卷二十五》,第17页。

12月9日出现了月蚀,次年7月4日又出现日蚀。利用这几次日月蚀,利玛窦成功测得了北京的经度。1603年5月11日又出现日蚀,这次日蚀钦天监用传统方法推算时刻,误差较大。初亏时刻约差三刻钟左右(42'36"),蚀既时间约差一刻钟(14'12"),而利玛窦对这次日蚀的推算又比钦天监准确。

1607年2月26日的日蚀,钦天监竟然误测为2月1日,误差达25天,偏差愈来愈大。利玛窦很敏锐地觉察到明末天文历法的危机。他给罗马耶稣会总长写信,三次提到要派遣懂天文的耶稣会士来中国,目的是通过其帮助,扩大传教事业。终于在1614年,法国耶稣会士金尼阁来华,并从罗马带来了七千部书。

利玛窦对中国天文学更大的影响,是通过与他交游过的中国士大夫,如徐光启、李之藻等人参加崇祯朝修订历法。尽管古代中国天文学成就非凡,但到了明朝末年连农耕播种的节气也无法准确计算。由于仪器和测量算计不精确,历法就制定得不准确。明以前一直沿用元朝郭守敬的“授时历”,不知修改,经常出现误差。明朝曾经颁布了一部历法叫《大统历》,一向沿袭旧规,没有修正,在实际运用中误差很大,利玛窦等人就指出其疏舛不合实测。在他逝世后,崇祯皇帝于1628年下令设立“历局”,由深受利玛窦熏陶和影响的徐光启领导。徐光启根据耶稣会士的学术水平,聘用西方耶稣会士,如邓玉函、罗雅谷、汤若望、庞迪我、熊三拔等,参与修撰新历,开启了西方传教士在中国修历的先河。经过从1629年

9月至1634年12月的修改,编撰了137卷的《崇祯历书》^①和《历象考成·后编》。书中采用了当时先进的第谷天体体系和几何计算方法,清晰地引入了地球概念和地理经纬度概念,以及球面天文学、视差、大气折射等重要的现代天文学概念和有关的计算方法。这是利玛窦等人传播的西方天文历法最重要的成果。我国采用传教士新历法后,改变了过去经常修改历法的局面。从此,中国的天文学开始转向接受西方的天文学说。

二、数学

近代数学被人们比喻为“自然科学的皇后”。在西方,数学不仅是一种计算工具,更是一种信仰与理性追求。西方科学技术量化的传统,使数学在科技的发展中发挥了巨大的作用,取得了特殊的地位。我国古代,数学常常与天文学联系在一起,称为“天算”。明清之际西洋历法的改革很大程度上取决于西算,而西算的输入正是利玛窦的巨大贡献之一。利玛窦与其他传教士传入的数学知识主要包括几何学、代数、对数、三角学(平面三角和球面三角),以及圆锥曲线论等。由于修历,几何学、三角学在我国应用最多,其次是对数。这些数学知识对中国传统数学的整理和发展展示了一个美好的前景,起了一种催化剂的作用,而利玛窦对西方数学知识的东传功不可没。

^① 《崇祯历书》是以西法为主,与中国传统天文学比较,有以下几个特点:(1)采用了丹麦天文学家第谷(Tycho Brahe, 1546~1601)所创立的“宇宙体系”——介于哥白尼(Nicolaus Copernicus, 1473~1543)的“日心体系”和托勒密(Claudius Ptolemaeus, 约90~168)的“地心体系”之间的折衷体系。(2)采用本轮、均轮等一整套小轮系统来解释天体运动的速度变化。计算上采用几何学。(3)引入了明确的地球概念,引进了经、纬度及其相关的测定、计算方法。(4)引入了球面和平面三角学。简化了计算手续,提供了准确的计算公式,且扩充了解题范围。(5)引入了蒙气差的数值改正;区别了冬至点和日行最速点(即近地点)的不同,并且指出日行每年前进约45"。(6)引入了欧洲天文学中的一些度量制度,如分圆周为360°;分一日96刻;采用60进位制等。参见中国天文学史整理小组编著:《中国天文学史》,科学出版社1987年版,第222~223页。

利玛窦在数学方面的独著、合著或编译等书籍包括:《乾坤体义》、《几何原本》、《圜容较义》、《同文算指》、《测量法义》等。其中他与徐光启合作,将西方公理化体系的典范——欧几里得的《几何原本》翻译成中文。这是利玛窦首次把古希腊数学知识较系统地介绍到中国来,成为传教士来华后翻译的第一部西方科学著作,也是数学领域的杰出贡献。

《几何原本》是一部算学书,原书为13卷,是最早用公理建立起严密演绎数学体系的典范,主要特色是严格的几何体系,并提出了几种论证方法。它从10个公理出发,按严格的逻辑证明推出467个命题。迄今的2000多年间,一直是世界几何教学的标准教科书。它的传入,不但对中国数学,而且对中国天文、历法、水利、军事、建筑、测量、机械、绘图、财会统计、声乐、医学等都产生重大影响。这是因为数学乃“众用所基”,能为许多学科所用之故。

在翻译过程中,利玛窦他们采用在罗马学院学习时的数学老师丁氏的《几何原本》十五卷拉丁文译注本为蓝本。早在罗马学院学习时,利玛窦曾向丁氏学得扎实的数学知识,并将《几何原本》带到中国来,希望翻译成中文,但又害怕自己语言功底不够,不能完全表达原意。“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。”徐光启便建议两人合译。1606年秋天开始,利玛窦口授,徐光启笔录,合译了《几何原本》前六卷,第二年就译完刻印。^①译本反复推敲订正,力求符合原本。曾三易其稿,中文翻译水准相当高。《四库全书》云:“光启反复推阐,文句显明,以是弁冕西术,不为过矣。”

《几何原本》中那种严格的定义,完整的结构,前后一贯的演绎

^① 其实最先师从利玛窦学习数学的瞿太素也曾翻译过此书。在学习过程中,瞿太素用中国古代算经上的术语或自己新创的算术术语,将学到的数学知识译成通顺流畅的汉文。他花了一年的时间译完《几何原本》第一册,但没有刊刻。

法,不依赖于数例的纯几何证明,作图可行性的要求等等,都是中国传统几何学所没有或者说相对缺少的。从具体内容上说,《几何原本》也出现了许多对中国学者来说是新鲜的课题。比如三角形性质,两个三角形的全等,角,平行线,与圆有关的性质,一般三角形的相似,黄金分割^①等等,都是中国传统几何学所没有的。因此,《几何原本》前六卷的翻译,被当时中国人视为一桩大奇事,人们从未见过这样论证严密的书。这次翻译用的《几何原本》底本是利玛窦的老师克拉维斯的注释本,是利氏学过的课本,由拉丁文译成中文。^②

中国古代没有几何学,利玛窦在《几何原本》译本中尽力宣扬几何学的功效,以唤起国人对数学的兴趣。他曾列举数学的用途:测量天地、气候、制器、建筑、机械、测绘、地图等,甚至还可广泛用于政治、财政、医药、农事、商贾等。《几何原本》介绍的几何知识主要有圆锥曲线、平行正投影、球极投影、画法几何和透视法等,^③其中的一些平面几何的基本用语沿用至今,如点、线、直线、平面、曲线等。利玛窦把欧几里得几何学这一知识体系及其严密的演绎推理方法,作为科学研究的根基介绍到中国,是他对中国科学发展作

^① 在该书中,“黄金分割”这一方法首次被引入中国。它最早是两千多年前古希腊数学家毕达哥拉斯学派在研究正五边形的作图方法及其性质时发现的,而“黄金分割”这一名称,则是意大利艺术家达·芬奇给出的。黄金分割是一种古老的数学方法,对它的各种神奇作用和魔力,数学上至今还没有明确的解释,只是发现它屡屡在实际中发挥我们意想不到的作用,甚至在买卖股票的操作中也能以黄金分割线作为指导(股价极容易在由0.382,0.618,1.382,1.618这四个数产生的黄金分割线处产生支撑和压力。黄金分割线与黄金分割数是不同的概念,却有着紧密的联系)。附“黄金分割”的尺规作法:(1)已知线段AB中,过B点作BC⊥AB,而且使 $BC=1/2AB$ 。(2)接AC。(3)以C为圆心,BC为半径画弧,交AC于D。(4)以A为圆心,AD为半径画弧,交线段AB于P,则P点分AB成黄金分割。

^② 何兆武、何高济:《利玛窦的〈中国札记〉》,《中国史研究动态》,1982年第6期。

^③ 杨泽忠:《利玛窦与非欧几何在中国的传播》,《史学月刊》,2004年第7期。

出的一个重大贡献。

《几何原本》不仅包括几何学,还有数论知识,构成了一个严密的逻辑体系。这种数学理论的结构系统,正是我国传统数学所缺乏的。中国古代数学的缺点是“第能言其法(技巧),不能言其义(逻辑)”^①。即使有很高的解题本领,但从理论上加以论证却极为欠缺。《几何原本》等书的出版,使中国数学家开始接受西方数学成就,推动了中国数学领域的发展。

中国士大夫对《几何原本》评价甚高。^② 梁启超曾称赞其“字字精金美玉,是千古不朽的著作”。该书曾作为清代数学的基本教材。利玛窦去世后,万历皇帝要赐地安葬,有人提出异议,时任礼部侍郎的叶向高答辩道:“子见自古外人来我中国者,未有钦赐葬地者,其道德学问,有一如利玛窦乎?他且勿论,只观其所著《几何原本》一书,发古人之所未发,功在万世,仅此一事,即当钦赐葬地。”^③

我们更应该具体考察传入的西方科学对当时中国科学的发展起到了怎样的实际作用。以《几何原本》为例,这部数学名著虽然是古希腊数学家欧几里得在公元前3世纪编成的,但有许多学者认为该书所代表的严密的逻辑推理方法,是近代科学产生的重要前提之一。因此,它对明末清初中国学者的影响不仅仅在数学上,

^① [明]徐光启:《勾股义绪言》,《徐光启集》卷二。

^② 《四库提要》推介《几何原本》时称:“每卷有界说、公论,有设题。界说者,先取所有名目解说之;公论者,举其不可疑之理;设题则据所欲言之理,次第设之,先其易者,次其难者,由浅而深,由简而繁,推之至于无以复加而后已。是为一卷。每题有法,有解,有系。法言题用,解述题旨,论者发明其所以然之理,系则又有旁通者焉。卷一论三角形,卷二论线,卷三论圆,卷四论圆内外形,卷五卷六俱论比例。于三角、方圆、边线、面积、比例、变化相生之义,无不曲折尽显,织维毕露。”收入《四库提要·子部》天文算法类二,第五十九卷。该书只翻译了前六卷,直到清末,才由伟烈亚力同李善兰续译后九卷,补上这个缺憾。

^③ 江文汉著:《明清间在华的天主教耶稣会士》,知识出版社1987年版,第28页。

而且在思想方法方面。^①

当时明之士人最佩服于利氏者,乃其测量天文算学历法之新知识。测算方面于中法之外西法之兴起者,实利氏之功也。此方面著述之最者为《几何原本》十三卷。^②

1721年,《几何原本》重印后收入《数度衍》中,康熙也下令将其译成满文。1865年,曾国藩任江南总督时重刊此书,《海山仙馆丛书》及《天学初函》亦将其录入。

利玛窦还与李之藻合作,根据丁氏的《实用算术概论》,翻译了《同文算指》、《圜容较义》、《欧罗巴西镜录》等书,把西方算术知识正式引入中国,有力地推动了中国古代算术的发展。《圜容较义》为利玛窦口授,李之藻笔演,刻于1614年,由李之藻作序。该书为纯理论书,主旨在论圆。编入《天学初函》,《四库全书》也录入子部天文算法类。《同文算指》由利玛窦口授,李之藻笔演,有李之藻、徐光启、杨廷筠三人序,1614年刊行。该书分前编卷上、卷下,共八卷,收录于《天学初函》。该书主要根据丁氏的《算法练习概要》一书翻译出来,第一次向我国数学界介绍了西方笔算之法,自加、减、乘、除、乘方,以至开方、比例级数等,无所不备,并附有练习题。该书是一部最为古老的算学书,弥补了我国传统筹算、珠算的不足,是中国人接触西方数学原理的开始。^③《同文算指》中还有西方物理学知识,使中国人对杠杆原理、阿基米得定律等知识的认识

① 徐海松著:《清初士人与西学》,东方出版社2000年版,第12~13页。

② [日]中村久次郎著,周一良译:《利玛窦传》,第77页。《禹贡半月刊》第五卷,第三、四合期。周康燮主编:《利玛窦研究论集》,香港:崇文书店1972年版。

③ 在翻译过程中,两人发现,“凡西术与中术相同者,则中不及西;其与中术相异者,则系中术所未载。”“凡与中西合者,皆与理合;凡与西术谬者,皆与理谬。于是之藻根据中术,斟酌去取,以所译西术,駟附梓之。”实际上是采取中西算术之精华合辑而成。

达到了一个新的层面。利玛窦等人翻译的这些数学书籍,极大地推动了中国在该领域的发展,其贡献为世人敬仰。

三、地理学

利玛窦堪称传播现代地理知识的始祖。

明末清初传教士在地理学方面的汉译著作有近 20 种,基本包括了 16、17 世纪欧洲关于世界人文地理和自然地理方面的知识。地理学、制图学是 16 世纪欧洲空前发达的学科,这既是大规模航海的需要,也是欧洲地理大发现的结果。利玛窦给中国地理学领域带来的成就有地图、地圆学等地理知识。“他的科学名声开始于他的万国地图。”^①

利玛窦在中国绘制地图有近 20 年的历史。他本人绘制的共有三个版本,即 1584 年肇庆版,王泮刻板,图名是《山海輿地图》;1600 年南京版,吴中明刻板,图名为《山海輿地全图》^②;1602 年北京版,李之藻刻板,图名叫《坤輿万国全图》^③。1603 年北京还有一个增订版,图名是《两仪玄览图》^④。此外,摹绘版、缩小版、梓工偷

^① 罗光,《利玛窦对中国学术思想的影响》,罗光主编:《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》,台北:辅仁大学出版社,1983 年,第 401 页。

^② 1600 年,利玛窦遇到南京吏部主使吴中明。吴中明要求利玛窦修订他原来在肇庆绘制的世界地图,并再增加些详尽的注释。后来贵州巡抚郭子章把利玛窦南京版地图缩印成小册子。依利玛窦所制体例,分世界为五洲,以五部分列各国。

^③ 这幅地图是在李之藻的要求和鼓励下完成的。该图共有六个版面,六篇序言。除利氏的一篇自序外,还有李之藻、陈民志、杨景淳、祁光宗及吴中明的序文。由于此图包容大量地名与说明,因此面积相当大,每幅为 69 cm × 179 cm,共有六幅。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。这是中国历史上第一张世界地图,先后刻印十二次。问世后不久,在江户时代前期介绍到日本,使日本传统的崇拜中国的“慕夏”观念发生根本性的变化,对日本地理学的发展有重要的影响。至今,日本仍称 17 世纪至 18 世纪的地图为“利玛窦系地图”。

^④ 这版地图是喜好地理的李应试(李保禄)绘制的,它是在北京版世界地图基础上增为八幅的。在图的第一幅和第八幅上刻有两个小圆,共有八篇序文。除利氏自序两篇外,李应试、常胤绪、冯应京、阮秦元、侯拱宸、吴中明也为该图作了序。

刻版,共有十多版。

利玛窦来华时带来的世界地图,据考证是比利时地理学家奥代理(Abraham Ortelius,一译奥特利乌斯,1527~1598)1570年出版的地图集,是16至17世纪之际,比较准确地反映世界地理概况的一幅地图。^①1583年当他来肇庆时,就开始参照奥代理的地图绘制世界地图——《万国舆图》,在仙花寺内第一次展出时,便吸引了许多观众。这幅图与已有的《华夷图》、《天下总图》(也称《天下舆图》)完全不同。在此图中,中国不仅未画在世界的中央,而且除中国以外还有许多大国。这幅图大开了中国人的眼界,改变了中国人对世界的印象,使中国人第一次看到了整个世界的缩影,世界五大洲的知识也随这幅地图传入中国。

明史在记述利玛窦事迹时,也特别举出制图一事:

意大利亚国居大西洋中,自古不通中国。万历时,其国人利玛窦至京师,为万国全图,言天下有五洲。第一曰亚细亚洲,中凡百余国,而中国居其一。第二曰欧罗巴洲,中凡七十余国,而意大利亚居其一。第三曰利未亚洲(Libya,时指非洲北部——作者注),亦百余国。第四曰亚墨利亚洲,地更大,以境土相连,分为南北二洲。最后的墨瓦腊尼加洲(Magellan,为“麦哲伦”的旧译,指南极洲——作者注),为第五,而域中大地尽矣。其中荒渺莫考,然其国人充斥中土,则其地固有之,不可诬也。^②

后来利玛窦又绘制了一幅更大的地图,并改名为《山海舆地全图》。长期生活在中国的利玛窦,深知在中国传统文化熏陶下的中国士大夫们自大且自卑的心理弱点。为迎合中国人“中国是中央

^① 当初利玛窦从里斯本来亚洲时,因船已开,须等待第二年春天的船,于是前往葡萄牙当时著名的哥因布拉大学学习葡萄牙语。他在浏览大学的藏书时,买了一册奥代理的《地球大观》(*Theatrum Orbis Terrarum*),以供航海参考。

^② 见《明史》卷三三六,“意大利亚传”条。转引自刘小枫主编:《道与言——华夏文化与基督文化相遇》,上海:三联书店1995年版,第84页。

帝国”的观念，他在重绘地图时，改变了世界地图在西方的原始面貌，“竟然把地图上的第一条子午线的投影位置转移^①，把中国放在正中。这正是一种适合参观者脾味的地图”^②，以此来博取国人的欢心。并按王洋的要求，把舆图放大，把外文译成中文，重新标注经纬度。还画了东西两个半球，陆地、海洋、南北极及赤道都画得比较清楚。在地图边缘配有文字说明，对各地的自然环境、物产以及社会风俗都作了介绍。同时，还不失时机地宣扬基督教义。如他在地图上就这样写道：

此欧罗巴有三十余国，皆用前王正法，一切异端不从，而独崇天主上帝之故，凡官有三品，其上主信教化，其次判理俗事，其下专治兵戎。……工借精巧，天文性理，无不知晓。俗敦实，重五伦。……不信轮回而极信天堂地狱之说。^③

这是第一张用中文印刷的世界地图。该图后来不断刻印，从1584年到1608年，先后被刻印或摹绘达12次之多，有肇庆版、南昌绘写本、南京版、北京版和北京增订版等，流传颇广，遍及全国、以至日本。图名除《山海舆地全图》外，还有《山海舆地图》、《舆地全图》、《万国图志》、《坤舆万国全图》（李之藻改名）、《两仪玄览图》等。通过这些地图，中国人从此改变了自古以来的地理观念，这是对世界认识的类似科学革命的范式转换，对中国人了解外部世界

① 利玛窦故意把第一条子午线左移170°，将“大明一通”的中国置于中央。见张错著：《利玛窦人华及其它》，香港：香港城市大学出版社2002年版，第14页。

② [法]裴化行著，萧浚华译：《天主教十六世纪在华传教士》，北平：商务印书馆，1937年，第279页。

③ 林东阳：《利玛窦的世界地图及其对明末士人社会的影响》，罗光主编：《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议研究论文集》，台北：辅仁大学出版社1983年版，第339页。

起了革命性的推动作用。^①

对于利玛窦地图对中国地理学的贡献,很多学者都论述过。

利子对舆地学的贡献有五:(1)就利氏所记北京、南京、大同、广州、杭州、西安、太原、济南等八个城市的经纬度,与今日以近代新科学方法与仪器作实地测量一比较,则颇相吻合;(2)为地名的翻译;(3)为当时欧洲地理学界的最新发现;(4)为五大洲的观念;(6)为地带的分法;(7)为世界地图的认识,使中国社会眼光大开,因为利玛窦在图上尽量介绍各国的文物风俗。^②

利玛窦的地图问世后,引发了清初的地图测绘工作。康熙年间,天主教传教士张诚、徐日昇、费隐、雷孝思和白进奉命测绘西满、北满、直隶、山东、山西、陕西、河南、江南、浙江、福建、四川、云南等省地图,^③并于1716年(康熙五十五年)合成《皇舆全览图》。这项工作意义重大,不单是对中国,而且对世界地理学都有重大意义。

同时有一精密的工作计划,康熙帝命天主教耶稣会士完成全国测绘地图,名曰皇舆全览图。……当此一工作完成,不但完成了最好的地图,为亚洲所从未作者,而比同时代任何欧洲图更佳更准确。^④

^① 1623年,艾儒略根据利玛窦的世界地图,撰著一本系统介绍五大洲地理的中文说明书《职方外纪》六卷,于当年在杭州刻版印刷。根据《四库全书提要》介绍,此书“所记皆绝域风土,为自古舆图所不载,”该书“前冠以《万国全图》,后附以四海总说”

^② 方豪著:《中西交通史》第四册,台北:华岗出版公司1977年版,第158页。

^③ 康熙四十七年(1708年),费隐、白晋、雷孝思、杜德美测绘蒙古等处;费隐、雷孝思、杜德美测绘直隶。康熙四十九年(1710年),费隐、雷孝思、杜德美测绘黑龙江。康熙五十年(1711年),雷孝思、麦大成测绘山东;杜德美、费隐、潘如、汤尚贤测绘山西、陕西、甘肃。康熙五十一年(1712年),雷孝思、冯秉正、德玛诺测绘河南、江南、浙江、福建。康熙五十二年(1713年),麦大成、汤尚贤测绘江西、两广;费隐、潘如测绘四川。康熙五十四年(1715年),费隐、雷孝思测绘云贵、两湖。

^④ [英]李约瑟著,曹漠译:《中国之科学与文明》第六册,台北:商务印书馆1961年版,第206页。

除了刻印地图外,利玛窦还在南昌、南京、北京等地自制地球仪,分送达官贵人和朋友。如前所述,瞿太素、李之藻等人都从他那里学会了制作地球仪。

利玛窦还将地理学介绍到中国。利玛窦的世界地图传进中国后,给中国增添了一些新的地理知识,如大地球形说、地图投影法^①、地球上五带的划分、地球上海陆分布、南北两半球、南北二回归线、南北二极圈线、世界各地的名山大川以及国名和地名等八百五十个以上,我们今天中文里使用的地理名词如欧罗巴、地中海、尼罗河、加拿大、地球、大西洋、亚细亚、罗马、罗马尼亚、古巴、赤道、北极圈、经纬度、北极、南极、日本海等,都是利玛窦发明而沿用至今的。^②

利玛窦首次向国人提及“地圆说”理论是在刚入驻肇庆时,而在这之前中国盛行的还是“天圆地方说”。当时国人认为,太阳月亮东出西落,皆绕地球运行。从利玛窦那里,人们才知道地球为圆形,悬挂于天空中,地球上下各方都住有人。从“天圆地方说”到“地圆说”,这是一种世界观的转变。“地圆说”在后来的康熙年间的地图测绘中得到了证实:

康熙时之测绘全国舆地,对世界地理学亦有一大贡献,即当时雷孝思于杜德美已发现经度长度上下不同,证明地球实为扁圆形。时牛顿主扁圆说,与喀西尼(Cassini)之长圆说,分垒对峙,在欧洲

^① 此法也叫“平面投影绘图法”,采用的是欧洲当时的麦卡托圆柱形投影法、奥特利乌斯椭圆投影法等 16 世纪制图学的最新成就。采用这种方法,纬度是平行线,经度是曲线。它是以 1570 年奥代理《世界地图》作为依据。利玛窦首次在中国利用平面投影绘图法将地球用经纬度来绘制,与现在地图的精确度相差无几。他在中国首先把实地测量经纬度的结果用于地图制作,所介绍的利用日蚀测量经度的方法和经纬制图法,给中国地图学的发展带来了一次大飞跃。见[英]李约瑟著:《中国科学技术史》(中译本)第 5 卷第一分册,科学出版社 1975 年版,第 229 页。

^② [英]李约瑟著:《中国科学技术史》(中译本)第 5 卷第一分册,科学出版社 1975 年版,第 229~230 页。

尚无定论,在中国则由实测已获得证实扁圆形之不误矣。^①

利玛窦在《坤輿万国全图总说》中写到:“地与海本是圆形,而合为一球,居天球之中,诚如鸡子,黄在清内。有谓地为方者,乃语其定而不移之性,非语其形体也。”^②阐述地球本身自转,又绕太阳转。天体的星辰都比地球大,有不动的恒星,也有运动的行星。而对于中国人认为日蚀月蚀是天下的灾难的观点,利玛窦也作了科学的解释:日蚀是月亮处于地球和太阳之间造成的,而月蚀是地球居于太阳和月亮之间的缘故。从此,天圆地方说受到冲击,地圆说流行起来,加上对日月蚀的正确了解,纠正或补充了我国数千年来的古老传闻,对推动我国的地图学和地理学的发展都大有裨益。

四、语言文字

1583年,利玛窦到达澳门,出于传教的需要,他立即开始学习中文,对中文产生了浓厚的兴趣。他认为汉语与希腊语、德语差别很大。这种语言中有很多词汇都有许多不同的含义,容易产生误会;并且四种不同的发音声调,意思也完全不同。应该说,对于像他这样一个从没接触过这门语言的外国人来说,学习的难度是很大的。但凭着他的语言天赋、勤奋好学的精神和坚韧的毅力,他很快掌握了这门语言,能熟练地进行交际、阅读,从而了解中国文化,为他的传教事业扫清了语言障碍。

众所周知,学习任何一门语言,首先要学习发音,了解其语音系统。印欧语族的语言采用字母式标音,学习者比较容易掌握发音规则。但我国自古便采用象形表义的汉字(表形文字),并不标音(表音文字),不能直接读出字音,学习起来就很困难。我国传统

^① 方豪著:《中西交通史》第四册,台北:华岗出版公司1977年版,第201页。

^② 此《总说》原附于《坤輿万国全图》旁,后收入《乾坤体义》,更名为《天地浑仪说》。

的解决方法,主要靠“直音”(某字的读音)、“释音”、“反切”^①和“四声”,用汉字本身作为注音系统,用浅显的汉字来注明较难读的汉字的读音,或者用前一汉字的声母加上后一汉字的韵母连读。但这些方法都要以认识相当数量的汉字为基础。因此,这套注音系统很不适合西方传教士,因为他们的母语基本上都是表音文字,用字母表音是他们的常识。传教士晁俊秀(Le Père de Bourgeois)曾说:对于一个欧洲人来说,汉语的发音尤其困难,永远是个障碍,简直是不可逾越的障碍。

传教士们要尽快学会中文,很自然地就要用自己母语的字母给汉字注音。于是他们进行了积极的探索,尽力找出汉语学习的捷径。明末的西方传教士提出了最早的汉语拼音方案,晚清的传教士又陆续提出为官话、方言注音的各种方案,这些方案至少有十多种,其中贡献尤为出色者为利玛窦。

1584~1588年间,利玛窦和罗明坚等合编了《平常问答词意》。全文仅用拉丁拼音,没有汉字。这是帮助传教士学习会话的书,采用稳定的对话形式。同时,他们还编了一部最早的《葡汉字

^① “反切”是一种中国传统注音方法,也是过去较为科学的标音法。是两字配合起来切出一个汉字的读音,分反切上字,反切下字和被切字。黄侃在《音略》中云:“反切之理,上字定其声理,不论其为何韵,下字定其韵律,不论其为何声。”“反切”原称为“反”或“翻”,安史之乱后,因忌讳反,改称为“切”。反切的产生,北齐颜之推《颜氏家训·音辞篇》云:“孙叔言创尔雅音义,是汉末人独知反语,至于魏世,此事大行。”陆德明《经典释文》也说:“孙炎始为反语,魏朝以降渐繁。”事实上,孙炎以前已有人使用反切了,如东汉服虔注《汉书》:“揣,音章瑞反”。孙炎对反切进行了整理,并编成了《尔雅音义》。

典》(一译《葡萄牙文—汉文辞典》, *Dizionario Portuguese-Chinese*)^①。这是迄今所知的第一部葡汉字典,但至今仍未整理出版,现藏于罗马耶稣会档案馆。这部手稿共 189 页,长 23 公分,宽 16.5 公分。每页分 3 栏(开始的前 4 页里每页有 4 栏)。首栏是葡萄牙词语项,依次按拉丁字母次序排列,自“Abitar”开始到“Zunir”结束。第二栏是罗马字注音,第三栏为汉字词条。但这部字典并不完全,因为有些葡语词项没有汉字。^② 这部辞典不仅是明清间第一部汉外辞典,在欧人学习汉语史上有着重要地位,而且也是第一部拉丁字母和汉语对照的辞典,对研究汉语拼音史和中国近代语言学史都有重要意义。

1598 年利玛窦首次进京回程时,编著了以华语为顺序的《中西字典》,但这部字典至今仍下落不明,只是在《天主教远征中国记》里有关叙述编写该字典的章节中,利玛窦提到汉语在音韵学上的声调(四声)和送气音的问题,^③这是拟定中文拉丁注音方案的必要部分。从这些尝试中,我们可以看出利玛窦对汉语的语音系统有深刻独到的研究。

利玛窦通过潜心钻研,终于在 1605 年写出语言学著作《西字

① 实际上这是一部未完成的著作。见方豪《中西交通史》第五册,台北:华岗出版公司,1977年,第70页。“在耶稣会的档案中,人们发现一份遗稿,这是一部中葡字典,是利玛窦在肇庆住时作的。字典前有利玛窦写的长达9页的序言,回顾了他是如何使用这部字典,简述他与中国士大夫讨论的各种(宗教)问题。”见 George H. Dunne, *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1962. p29.

② 张奉箴:《利玛窦和金尼阁的中文拉丁注音》,罗光主编:《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议研究论文集》,台北:辅仁大学出版社1983年版,第88页。

③ 张奉箴:《利玛窦和金尼阁的中文拉丁注音》,罗光主编:《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议研究论文集》,台北:辅仁大学出版社1983年版,第89页。

奇迹》(今改名《明末罗马字注音文章》)一书,成功地创制了第一个全国汉语通用拼音方案,他也因此成为用拉丁字母拼写汉语的鼻祖。这是我国音韵史上第一部用拉丁字拼写汉字的音韵学著作,首创拉丁字母注音拼读汉字。利玛窦在实践中所创的这套拉丁字标注汉字音的方法,后来简称“拉丁字”(Latin Character)、“罗马字”(Roman Character)、“拉丁字注音”(Latinization)或“罗马字注音”(Romanization)。这种方法就是运用拉丁字母,依照语音学的规律,拼出汉字的读音。

所谓的《西字奇迹》一书实际上只有6页,是由三篇中文文章组成,文字旁边注有拉丁拼音。篇名为:(1)信而步海而疑即沉;(2)二徒闻实即舍空虚;(3)淫色秽气,自远天火。这三篇文章是用来解释伯多禄^①步行海面等三幅宗教画的。^②利玛窦将这篇注音文章连同这三幅宗教画和一幅圣母抱耶稣像赠送给程大约^③,并附《述文赠幼博程子》一文。程大约便将这四幅宗教画和四篇文章刻在《程幼博墨苑》中,汉文和拉丁文对照。

根据《西字奇迹》和《程幼博墨苑》所收录的利玛窦四篇用拉丁字母标注的387个汉字的文章,我们可以归纳出利玛窦所用的拉

^① 伯多禄(St. Peter),即圣彼得,宗徒之长,犹太加里肋亚省人,与其胞兄安德肋,原是圣若翰的门徒。耶稣升天后,宗徒大事录的宗徒名单中,伯多禄高占首位。他原名西满,“伯多禄”(意为“盘石”)之名为耶稣所取。

^② 张奉箴:《利玛窦和金尼阁的中文拉丁注音》,罗光主编:《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议研究论文集》,台北:辅仁大学出版社1983年版,第89页。

^③ 程大约(万历年间在世),字幼博,又名君房,上芳,岩寺人。制墨家,被誉为李廷珪后第一人,与罗小华、方于鲁、邵格之并称为明代制墨四大名家。其得意之作有:“玄元灵气”、“寥天一”、“重光”、“妙品”、“贝多”、“芴泽”、“百于榴”、“青玉案”、“合欢芳”等,曾自言:“我墨百年后可化黄金”。作《程氏墨苑》12卷,由丁云鹏等绘图,黄应泰、黄麟等手刻,徽州滋兰堂套色印刷,是一部杰出的墨法集要和版画珍品,被郑振铎称为版画之国宝。著有《幼博集》。

丁字母注音系统。该系统是参照义语和葡萄牙语的发音规律制定的。按照中国音韵学,他的中文拉丁注音系统包括 26 个声母和 44 个韵母,5 个声调符号,还有一个送气符号。这是明代官话的阴平、阳平、上声、去声和入声。^① 针对汉语最突出的特征——声调,利玛窦曾做过这样的描述:“(中国人)用五个相当精细的声调,来补救语言双关的缺点。用这五个声调,来分辨每个词或字的意义。若用这五个声调发音,一个音节便能表示五种完全不同的事物。”^②

在利玛窦用拉丁字标注汉音的第二十年之后,耶稣会士、法国神父金尼阁又用拉丁字标注汉字的原理,于 1625 年编著了一部《西儒耳目资》的书,目的也是帮助传教士掌握中文。他根据我国音韵学的原理,将利玛窦的拉丁字拼音方案加以修改、扩充。全书用 29 个字母拼读汉字,于 1626 年在杭州首次出版,是一部拉丁拼音的汉字字录。全书共分三编。上编为“译引首谱”,讲述文字学及概述,共 111 页。中编为“列音韵谱”,依音韵排列汉字,共 115 页。下编是“列边正谱”,从字查音,即按字的偏旁排列汉字,并以拉丁拼其音,称为“即字求音”,共 135 页。^③ 该方案比起利玛窦的方案来,自然要系统完善些。

^① 利玛窦曾用罗马拼音记录了大量当时的北京话,这些记录保存至今。从他的记录中可以看出:当时的北京话是有大量入声字,并且没有 zh、ch、sh 等翘舌音。这论证了当时的北京话不是现在的北京话,也不是现在的普通话,因为无论北京话还是普通话都不具备这些特征。同时也说明了北京话和普通话的历史都超不过 400 年,以前的北京话应该是明朝的官话(考证为吴语)。

^② 杨福绵:《利玛窦对中国语言学的贡献》,《公教报》(特稿)20 版,1983 年 1 月 14 日。罗光主编:《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议研究论文集》,台北:辅仁大学出版社 1983 年版,第 90 页。

^③ 张奉箴:《利玛窦和金尼阁的中文拉丁注音》,罗光主编:《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议研究论文集》,台北:辅仁大学出版社 1983 年版,第 93 页。

利玛窦和金尼阁的方案对中外语言学研究作出了重要贡献。不但是两个最早的汉语拉丁字母的汉语拼音方案,而且也是后来教会和外国汉学家制定拼音方案的鼻祖,为后来从事中国语言学的语言学家们所继承和发展。他们在制定新的罗马字和拼音法时,大都以该方案为蓝本。同样,利玛窦等人的语音分析法给中国音韵学也开辟了一条新路,带来许多新颖的理论和启示,如方以智的“切韵声原”和“旋韵图”、杨选杞的“声韵同然集”和“同然图”以及刘献廷的“新韵谱”,都受到拉丁注音的影响。^①这种简单而有条理的拼音方案,为人们认为繁杂的“反切”开辟了一条“不期反而反,不期切而切”的简单途经,受到高度评价。

利玛窦注音法出现,国人颇得新奇,乃有错综摹绘,颠倒排置,以夸耀于人者。亦以见受人注意之深。^②

(利玛窦等人)在音韵学上的贡献,虽然不像历算学那样彰明较著,可是在中国音韵学史上,的确是不可埋没的。

(耶稣会士)对于伦理、论理、舆地、理化、生理、农业、水利、制造各方面,都有相当的贡献;凡是留心明、清之交的学术思想者,大概都知道。只有他们对于中国音韵学的贡献,反倒被其他方面的成绩所掩,不大引起人们的注意。据我观察:利玛窦的罗马字注音跟金尼阁(Nicolas Trigault)的西儒耳目资在中国音韵学史上,跟以前守温参照梵文所造的三十六字母,以后李光地“音韵阐微”,参照满文所造的“合声”反切,应当具有同等的地位。因为他们:

^① 张奉箴:《利玛窦和金尼阁的中文拉丁注音》,罗光主编:《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议研究论文集》,台北:辅仁大学出版社1983年版,第91页。

^② 方豪著:《中西交通史》第五册,台北:华岗出版公司1977年版,第71页。

1. 用罗马字分析汉字的音素,使向来被人看成繁杂的反切,变成简易的东西;

2. 用罗马字母标注明季的字音,使现在对于当时的普遍音,仍可推知大概;

3. 给中国音韵学研究,开出一条新路,使当时的音韵学者如方以智、杨选杞、刘献廷等,受了很多的影响。^①

利玛窦的罗马字注音方法在近、现代也产生了重大影响。后来的学者,如赵元任、钱玄同、刘复、黎锦熙的“国语罗马字拼音方案”(1928),瞿秋白、吴玉章、萧三等的“拉丁化新文字”(1931)等,实际上都是在利玛窦和金尼阁的基础上,不断加以改进和完善,是他们方案的总结。19世纪下半叶以后西文使用的威-翟注音法,也是受到利玛窦方案的影响。我们今天使用的汉语拼音方案,是借鉴和参考了利玛窦等人的方案后才形成的。利玛窦的罗马注音方法是中国第一个拉丁字母的拼音方案,因此,利玛窦等人是中国文字走拉丁化道路的首创者。

利玛窦对汉语的另一贡献就是发明、引进或创造了大量汉语词汇。在其著译中首次出现、并且现在仍在使用的词语主要有:

半圆、报时、北半球、北极、边、比例、测量、赤道、大厦、点、地平线、地球、度(“经度或纬度”的“度”;“角度或弧度”的“度”)、钝角多边形、飞鱼、分(经纬度中“度”下面的单位;表时间的“分”)、复制、割线、古典、弧、会友、火星、极(“北极南极”的“极”)、角、界说、几何、金刚石、金星、经线、刻(表时间的“刻”)、罗经、面、面积、秒(经度或纬度中“分”下面的单位;表时间的“秒”)、木星、南半球、南极、平面、平行、平行线、强(如“1/4强”中的“强”)、切线、曲面、曲线、

^① 罗常培:《耶稣会士在音韵学上的贡献》,《语言学论文选集》,1930年,第183、268页。罗光主编:《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议研究论文集》,台北:辅仁大学出版社1983年版,第93、95页。

锐角、三角形、三棱镜、上帝、圣经、圣母、审判、时(表时间“小时”的“时”)、十字架、数字、水星、四边形、天国、天狼星、天球、天主、天主教、体积、土星、推论、纬度、纬线、线、西历、虚线、阳历、耶稣、银币、阴历、仪器、月球、造物主、枕骨、直角、直线、子午线、主(基督教对上帝的称呼)、座(“星座”的“座”)。^①

利玛窦所创造的这些词语,其意义不仅仅在于丰富了汉语词汇,而且对汉语词汇学的影响也是十分深远的。

五、哲学

利玛窦在中国生活期间(1582~1610),正值近代史发展的初期阶段。此时科学与哲学尚未完全分离,科学本身也尚未分成众多的门类。中世纪信奉的希腊思想(亚里斯多德)与近代科学信奉的另一套希腊思想(毕达哥拉斯)矛盾地共存于欧洲思想界。因此,受过严格的神学教育,同时又浸润和吸收过一些人文主义学术成果的传教士们传授给中国的,既有中世纪托勒密体系中的天文学、宇宙观,如地球中心说、天有十重等,也有体现毕达哥拉斯精神的科学,如《几何原本》、《同文算指》等,还有文艺复兴后期的地理学,如《坤輿万国全图》等。当时在欧洲,哲学与神学为一种学术。

^① 黄河清:《利玛窦对汉语的贡献》,载《中国经济史论坛》,http://www.guo-xue.com/economics/ReadNews.asp?NewsID=1785&BigClassID=16&SmallClassID=93&SpecialID=77

研究的方法合乎“理则学”(逻辑)^①,是自然科学研究方法的基础,对当时中国的学术研究具有实质的贡献。

利玛窦在哲学方面的贡献,就是他最重要的著作《天主实义》。《天主实义》是他利用儒家思想论证基督教教义的第一部中文宗教论著,最初叫《天学实义》^②,于1595年在南昌写成,并请好友润饰修改后刊行。后来于1601年、1603年在北京多次再版,并译成英文、法文、日文、安南文^③、朝鲜文、满文和蒙古文等。当时这部介绍西方哲学的书很受皇帝和士大夫的称颂,乾隆皇帝曾把它列入四库全书之中,康熙皇帝还亲自读过此书。李之藻将其收入《天学

① “理则学”又称“逻辑”,是英文 Logic 的音译或意译。Logic 源自希腊文,意即“思维的科学”。理则学是明末清初传入中国的,李之藻译为“名理探”,严复译为“名学”,后来马相伯又译为“原言”,王国维译为“辩学”,日本学者译为“论理学”。“理则学”一词是由孙中山先生所译。圣多玛斯对“理则学”所下的定义为:“理则学乃指示理智活动的技术,人藉著它在推理活动上,顺序,简易而没有错误地进行。”理则学所研究的对象是思维的产物,即概念、判断和推理。理则学可以分为传统理则学和符号逻辑两类。理则学的主要目的是要训练与提升逻辑思考的能力,使人在人生与为学上(无论是实践之学还是理论之学)碰到问题时,知道如何作正确的思考与分判一个推理是否正确,从而能解决问题与分辨观点的正确与否。简单地讲,就是学到如何正确地运用思想来思考问题。

② 1704年教皇克莱芒十一世禁止此称,故《天主实义》之后印者均改去“天”及“上帝”等字。

③ 历史上的越南长期臣服于中国。“安南”之名最早见于唐调露元年(679年)所置之安南都护府(治所在今河内),在南宋绍兴十四年(1144年)、绍兴二十六年(1156年)也见于记载;到淳熙元年(1174年)初,李朝国王李天祚遣使人贡,南宋孝宗始正式“诏赐国名安南,封南平王李天祚为安南国王”;次年八月,又“赐安南国王印”,“安南国”之名自此始。此后,其国王屡为元、明、清各朝封为“安南国王”。嘉庆八年(1803年),清朝改“安南国”为“越南国”,册封阮朝创立者阮福映为“越南国王”。《嘉庆重修一统志》卷五五三记载:“先是,阮福映表请以‘南越’二字锡封。上谕大学士等曰:‘南越’之名,所包甚广。考之前史,今广东、广西地亦在其内。阮福映即有安南,亦不过交趾故地,何得遽称‘南越’?该国先有越裳旧地,后有安南全壤。天朝褒赐国号,著用‘越南’二字,以‘越’字冠其上,仍其先世疆域;以‘南’字列于下,表其新赐藩封;且在百越之南,著于《时宪书》内,将‘安南’改为‘越南’。”“越南”之名一直沿用至今。

初函》，并由他重新刻序。当今，在中国台湾、香港和日本，天主教传教士还用这本书来教导新信徒。可见其影响和贡献有多大。

天主教在佛国之西，其人通文理，儒雅与中国无别。有利玛窦者，自其国来，四年方至广东界。……其书有《天主实义》，往往与儒教互相发明，而于佛老一切虚无若空之说，皆深诋之。余甚喜其说为近于儒，而劝世较为亲切，不似释氏以恍惚支离之语，愚骇庸俗也。^①

《天主实义》采用中士与西士相互问答的体裁，即利玛窦与中国人士讨论天主问题，来阐明天主教的教义、理论和方法。拉丁文将此书名译成“De Deo Vera Disputalis”，意思是一本与西方学者的对话录。该书采自西方的士林哲学，即最重视理则方法的圣多玛斯哲学，并引用很多中国经书，结合儒家思想和天主教思想，运用演绎和归纳两种方法进行论说。说理清晰明了，分析井然有序。

全书分上、下二卷，共八篇。首篇：说明天地万物有一主宰。第二篇：辨佛老空无之非与宋儒太极之论为虚理，均不能为万物之源。第三篇：论人灵魂不灭，辨别精神和物质。第四篇：辨明天主不能与万物合为一体。第五篇：斥六道轮回戒杀之谬说。第六篇：戒意不能不诚，并论死后必有天堂地狱之赏罚。第七篇：论人性本善而述天主教人正学。第八篇：总论泰西俗尚，传道之士所以不娶之意及天主降生西土原因。

尽管利玛窦在第一章一开头就强调，此书只注重天主教的一般实用教导，而非教义之类的经典，但它却无处不渗透着基督教义思想：“凡物不能自成，必须外为者以成之。楼屋不能自起，恒成于工匠之手。知此，则识天帝不能自成，定有所为制作者，即吾所谓天主也”。这个思想是传教士用以支持造物主存在的重要依据。

^① [明]谢肇淛著：《五杂俎》，转引自刘小枫主编：《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，上海：三联书店 1995 年版，第 83 页。

谢和耐认为,传教士的所有汉文著作都重复和发展了这种论据。^①

此书有一特点,即书中称基督教的“天主”实为中国的“天”、“上帝”,是依据我国经书上的意义。这种观点也是《天主实义》的精神所在。如果这个基本观点能够被中国人接受,就很容易相信《圣经》是神所启示的。在《天主实义》中,利玛窦试图表明古代中国人已经信奉造物主——天主。他肯定儒家的“上帝”信念的正确性,也承认中文中的“天”不是非人格的或物质的。“天”和“上帝”这两个术语都正确地表达了基督教的“天主”这一概念。^② 利玛窦自称:“我太费心思,从那儒教先师孔子身上觅取我们的见解;我援引书中有意义不明的章句,作有利于我们意见的解释。”他引经据典,用中国文化中的儒家经典来论证基督教教义,以此承认中国文化与天主教教义相通。他认为,中国古籍中的天道思想,尤其是孟子的道统说就是上主默感的启示。但中国人对儒家的解释太抽象了,不够实用。中国的天道思想只讲现实天人关系,不讲来世天人关系和灵魂的归宿问题,这就需要由基督教教义来补充、完善和提升。他利用中国的伦理思想道德作基础,提升到天主教信仰,使天主对东西方的启示合二为一,认为不但对中国文化有益,而且对西方文化也有好处。这正是利玛窦在《天主实义》中透露的哲学思想和他对中国哲学的影响和贡献。

利玛窦是第一位在中国开始讲授西方哲学的传教士。他对中国哲学评价说:“古代的中国人无论做什么,都尽力随从理性之指导,他们说理性是上天赋予的。……因此不可以希望无限慈悲的上帝,使许多按自然法生活的古人得到救赎。”既肯定了儒家学说

① [法]谢和耐著,耿升译:《中国和基督教》,上海古籍出版社1991年版,第301页。

② David E. Mungello, "Sinological Torque: the Interpretation of Confucianism", *Philosophy East and West* (Volume XXVIII), 1978. p138.

的理性特征,又指出了儒家学说无神论的根源。由于其贡献,方豪先生称赞利玛窦“实为沟通中西文化之第一人”,并说“自利氏入华,迄于乾嘉历行禁教之时为止,中西文化之交流,蔚为巨观”^①。

除了《天主实义》以外,利玛窦还撰写了一些哲学书籍,如《交友论》和《畸人十篇》。早在大秦景教碑文被发现之前,利玛窦就致力于引进西方哲学,以期与中国哲学平分秋色,甚至经常将希腊罗马哲学典故糅合在基督教义中,使文学功能转化为宗教功能。1595年写的《交友论》就是一个突出的例子。这本书大量引用希腊、拉丁典籍,尤其是西塞罗(Cicero)的《交友论》,这些隽语警句在利玛窦的《交友论》里被翻译成中文,因此,利玛窦的《交友论》可以说是中国最早的西方哲学和文学译介。

利玛窦的另一本书《畸人十篇》,是他与十个中国儒士谈哲论道的谈话记录,犹如希腊哲学家的谈话录。该书为问答体,主要由十位名人显贵提问,包括徐光启、李之藻等,然后利玛窦回答。

乃西泰子近著书十篇,与《天主实义》相辅行世者,顾自命曰畸人。其言关切人道,大约淡泊以明志,行德以俟命,谨言苦志以褪身,绝欲广爱以通乎天载。虽强半先圣贤所已言,而警喻博证,令人读之而迷者豁、贪者醒、傲者愧、妒者平、悍者悌。至于常念死候,引善防恶,以祈宥于帝天,一唱三叹,尤为砭世至论,何之有与?^②

《畸人十篇》全书分为上、下二卷。上卷有六篇:(1)“人寿既过犹误为有”,与吏部尚书李载谈人生的时间宝贵;(2)“人于今世惟侨寓耳”,与大宗伯冯琦谈人生如侨寓;(3)“常念死后利行为祥”,和徐光启谈不宜讳死;(4)“常念死后备死后审”,与徐光启谈人该预备善终;(5)“斋素正旨非由戒杀”,同李之藻谈斋戒;

^① 方豪著:《中西交通史》第四册,台北:华岗出版公司1977年版,第11页。

^② [明]李之藻著:《刻畸人十篇》前序,《天学初函》(一),台北:学生书局1965年版,第103页。

(6)“君子希言而欲无言”，与御史曹于汴谈慎言。下卷有四篇：(1)“自省自责无为为尤”，与吴左海谈自省；(2)“善恶之报在身之后”，与明贤谈身后善恶赏罚；(3)“妄询未来自速身凶”，在南雄与郭某谈算命的狂妄；(4)“富而贪吝苦于贫窶”，在南昌与某人谈富人不如贫人的安乐。

这本书和《天主实义》一样，都是属于评论性的著作。它论述了中国人至今还没有听说过的伦理思想。十篇中以首篇，“人寿即过误犹为有评论”最为重要。此外还有“人于今世惟侨寓耳”（第二篇）、“君子希言而欲无言”（第六篇）、“善恶之报在身之后”（第八篇）、“自省自责无为为尤”（第七篇）等等，诸如此类的评论。其中观点是用引文、格式、实例、哲学家、神父、圣经的精辟论述作论据论证的。这样读起来，更容易懂，其中讨论的各种问题，都是我和中国士大夫的对话，因此影响很大。^①

受利玛窦影响，在他以后，其他从事翻译、著述西方哲学和神学书的有：傅泛际译《名理探》，讲解理则学；毕方济和徐光启共译《灵言蠡测》，讲解心灵；艾儒略著《万物真原》和《性学论述》，前者讲解天主，后者讲解灵魂；利类思译圣多玛斯《神学大全》一部分。这些书籍对中国的学术研究，尤其是哲学领域的研究，具有珍贵的借鉴和参考价值。

六、艺术

利玛窦在艺术方面的贡献主要体现在绘画和音乐方面。

1601年，利玛窦来到北京，为打开入华大门，向明神宗献贡品，包括画作。“利氏更有意外之贡献，即传中国人以西洋画之新

^① Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*. Trans. by Louis J. Gallagher, S. J. New York: Random House, 1953. p450.

趣味是。”^①所献西洋画是最早传入我国的一幅油画，为圣母怀抱圣子的圣母像。

所画天主，乃一小儿，一妇人抱之，曰天主。画以铜板为巾登，而涂五彩于上，其貌如生；身与臂手，俨然隐起巾登上。脸之凹凸处，正视与生人不殊。人问画何以致此？答曰：中国画但画阳不画阴，故看之人面躯正平，无凹凸相。吾国画兼阴与阳写之，故面有高下，而手臂皆轮圆耳。凡人之面正迎阳，则皆明而白；若侧立，则向明一边白，其不向明一边者，眼耳鼻口凹处，皆有暗相。吾国之写像者解此法用之，故能使画与生人亡异也。^②

从这段描述中，我们可以看出，利玛窦传入的西洋画，形象逼真，栩栩如生。这是西洋画传入中国的先声，也是该画种——油画——输入中国之开端，利玛窦也成为把西洋油画传入中国的第一人，并通过油画把西方绘画的透视学原理传入中国。^③此后，传教士源源不断地从西方带来了用透视法绘制的绘画作品，包括单行的版画和书籍插图等，这些画作不但很快在中国某些范围内流传，而且有的被改为木刻画刊行。

利玛窦本人对西洋画和中国画的技法、原理及差异也很有见解，很专业。比较中西绘画，他觉得西洋画更胜一筹，因为中国山水画无透视，看起来很假。

中村久次郎在《利玛窦传》中记载：

比之《画徵录》，更倾倒于利氏传来之西洋画焉。此外如《无声诗史》卷七所谓利氏携来之西域画，《小山画谱》，《池北偶谈》，《唐

^① [日]中村久次郎著，周一良译：《利玛窦传》，第79页。《禹贡半月刊》第五卷，第三、四合期。周康燮主编：《利玛窦研究论集》，香港：崇文书店1972年版。

^② 顾启元著：《客座赘语》卷六，“利玛窦”条。

^③ 1607年，利玛窦和中国学者徐光启合译的数学名著《几何原理》出版，为中国人接受西方透视学提供了理论基石。因为无论从公理化的理论体系还是从知识框架上来说，欧基里得几何都是透视学和画法几何最重要的基石。

曝杂记》等所见西洋画之趣味,《复出斋诗》所载洋画诗二篇,俱足以窥明清人之倾服于利氏传来之西洋画也。^①

利玛窦等人引进的西洋绘画技术马上为中国绘画界所采用。首先进行实践的是明朝御用画家,他们接到神宗诏令,画利玛窦和庞迪我的肖像给他看。耶稣会修士游文辉可以说是学习西洋绘画艺术最早的中国人。他画了一幅《利玛窦遗像》,这是典型的西洋画,至今还保存在罗马。还有与利玛窦交游的修士倪雅谷^②、士大夫李日华、张瑞图^③、程大约等,都是较早学习和掌握西洋绘画技法的人。

利玛窦对中国音乐的发展贡献也很大。他是最早将西洋乐器带进明清宫廷者。1598年,他第一次来到北京,随行礼物中有八音琴一台,这是有史书记载的最早进入中国的八音琴。艾儒略称之为“铁弦琴”^④,而我国对此有不同的称谓。有人称之为“七十二弦琴”,也有人认为是一种“欧洲古钢琴”(clavichord),或是一种“古管琴”(epinette)或“手琴”(manucodium)。据利玛窦日记记载,则是“击弦古钢琴”(clovichord)^⑤。

明代文人冯时可在其《蓬窗续录》里称之为“番琴”,他曾这样描述了他的所见所闻:

余至京,有外国道人利玛窦,……道人又出番琴,其制异于中

① [日]中村久次郎著,周一良译:《利玛窦传》,第81页。《禹贡半月刊》第五卷,第三、四合期。周康夔主编:《利玛窦研究论集》,香港:崇文书店1972年版。

② 倪雅谷(Jacques Neva),字一诚,生于日本的侨民画家。早年跟随金尼阁,在日本修院学习绘画。1604年来北京,为北京、澳门教堂画过圣像。

③ 张瑞图,字长公,元画,号二水,果亭居士。泉州人。万历三十五年(1607年)进士及第,政治上依附魏党,但其书画造诣很高。

④ [意]艾儒略著:《大西西泰利先生行迹》,陈垣序刊辨学遗牒本,1929年。相关资料参阅徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》,上海书店出版社2006年版,第174页。

⑤ 林金水著:《利玛窦与中国》,中国社会科学出版社,1996年,第262页。

国,用铜铁丝为弦,不用指弹,只以小板案,其声更清越。^①

明代王沂曾在《续文献通考》卷一二〇中叙述此琴:

万历十八年(1590年),大西洋国利玛窦进献其国乐器。……其俗自有音乐,所为琴,纵三尺,横五尺,藏楛中,弦七十二。以金银或炼铁为之弦,各有柱,端通于外,鼓其端而自应。^②

中国音乐历史悠久,具有鲜明的民族特色。利玛窦在《利玛窦中国札记》中对音乐曾做过这样的介绍:

这里让我们插进几句话谈谈中国的音乐,这是欧洲人很感兴趣的一种艺术。……这种特殊的典礼伴有音乐;他们提前一天邀请主管官出席乐队的预演会,以决定这种音乐是否宜于这种场合。利玛窦神父也被邀请出席这种预演会;由于这不是出席祭祀仪式,他就接受了邀请。乐队预演会是由称为道士(Tausu)的儒生的祭司组织的,在一座为了崇奉上天而建立的大厅,或者不如说皇家的庙宇里面举行。陪伴利玛窦神父同去的是主管大臣的子弟。组成乐队的祭司们穿上华贵的法衣就仿佛他们要去参加祭祀仪式那样。在向大臣致敬后,他们就开始演奏各式各样的乐器:铜铃,盆形的乐器,有些是石制的,上面蒙有兽皮象鼓一样,类似琵琶的弦乐器,骨制的长笛和风琴,不是用风箱吹而是用嘴吹。他们还有一些别的乐器,形状也像动物,他们用牙齿噙着芦管,迫使管内的空气排出来。在预演会上,这些古怪的乐器一齐鸣奏,其结果可想而知,因为声响毫不和谐,而是乱作一团。中国人自己也知道这一点。他们的一位学者有一次说,他们祖先所知道的音乐艺术经过

^① 李修建:《异域之音:明清时期西乐东传的影响研究》,中国学术论坛网(www.FRCChina.net)。

^② [明]王沂著:《续文献通考》卷一二〇,《乐考》二〇,十通本,浙江古籍出版社1998年版。转引自汤开建:《明清之际西洋音乐在中国内地传播考略》,《故宫博物院院刊》,2003年2期。

几百年已经失传了,只留下来了乐器。^①

宫中最先传授西洋乐曲与乐理者当为利玛窦和庞迪我^②。皇帝看到西洋琴,也想听听西洋音乐,就命四个琴师跟利玛窦学琴。

万历二十八年(1600年)岁次庚子,窦具贽物,赴京师献上,间有西洋乐器雅琴一具,视中州异形,抚之有异音。皇上奇之,因问乐师曰:其奏必本国之曲,愿闻之。窦对曰:夫他曲旅人罔知,惟习道语数曲,今译其大意,以大朝文字,敬陈于左。^③

但利玛窦不会弹琴,就让庞迪我教这些琴师。据说其中有一位七十的老琴师,费时一个月,仍然记不住乐调,便要求利玛窦把曲调谱上中国歌曲,以便于记忆和咏唱。1608年,利玛窦根据他所熟悉的“道语数曲”、“译其大意”,借用中式曲调,用古代汉语创作了八首歌词,并集成册,取名《西琴曲意》(《西琴八曲》)。全曲共八章一卷,每一首歌词都有修身养德格言的主题:(1)吾愿在上;(2)牧童游山;(3)善计寿修(4)德之勇巧;(5)悔老无德;(6)胸中庸平;(7)肩负双囊;(8)定命四达。从内容上看,《西琴曲艺》有着浓浓的宗教气息。^④

谁识人类之情耶?人也者,乃反树耳。树之根本在地,而从土

^① [意]利玛窦,[比]金尼阁著,何高济、王遵仲、李申译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局1983年版,第360~361页。

^② 庞迪我来华之前,也不懂音乐,为了传教的需要,他在南京时向郭居静神父学会了弹琴之技艺。1601年庞氏进京后,万历帝命令四名太监来向庞氏学“古翼琴”之弹奏法,其间学习达一个多月,四位太监均已掌握“古翼琴”的演奏。这应是西洋乐器演奏法在中国宫廷的最早传播,也是最早的一批中国人掌握了西洋乐器的演奏,庞迪我也成了中国第一个宫廷中的外籍音乐教师。

^③ 汤开建:《明清之际西洋音乐在中国内地传播考略》,《故宫博物院院刊》,2003年2期。

^④ 有人曾认为:“这八章,分明是一首首中国七言诗,而且很有韵律感,因此,称《西琴曲意》为利玛窦意译的基督教赞美诗歌词更为妥当”。见刘奇:《中国古代传入的基督教会音乐探寻》,《音乐艺术》,1987年1期。

受养,其干枝向天而竦。人之根本向乎天,而自天承育,其干枝垂下。君子之知,知上主者;君子之学,学上帝者,因以择诲下众也。^①

这是《西琴曲意》开始部分的“上帝创造世界”的观念。通过介绍西琴知识,目的就是借此影响万历皇帝,为其传教活动开辟道路。利玛窦墓碑有“理穷性命,玄精象纬,乐工音律,法尽方圆”之语,足以证明利玛窦所传西乐在当时已与天算齐名。在中西音乐的交流史上,特别是西方音乐的引入方面,利玛窦起了很大的作用。随着利玛窦、庞迪我、汤若望、德理格、巴多明及徐日升等大批精通西洋音乐的西方传教士或职业音乐家进入中国,西洋音乐才在明清宫廷及全国各地传播开来,对中国音乐的发展起了积极的促进作用。

七、医学

明清之际担任知识传播主体的来华传教士们,所受的医学教育都是沿袭中世纪以来的经院医学的传统,他们所掌握的也基本上是这些方面的生理学知识,这一点体现在他们所著的各种书中。究其原因,是为了避免与欧洲神学理论相冲突,掩盖上帝为万物之主的谎言。这样,传播的主体背景知识就决定了当时传入的生理学的内容。因此,当时传入的这些生理学知识,并不是当时西方较新的解剖生理学知识,而是中世纪的旧理论。

“传教士不远万里提了一个篮子来到中国,篮子里所装的礼品中,碰巧有西洋的医药。”^②在传教士们编撰的各种书中,最早述及西方生理学知识的是利玛窦的《西国记法》。它最早传入了西洋神经学,向中国介绍西方的医学知识,让中国人了解到脑对记忆的作用

^① [明]李之藻著:《天学初函》影印本(一),台北:学生书局1965年版,第284页。

^② 马伯英、高晞、洪中立著:《中外医学文化交流史——中外医学跨文化传递》,文汇出版社1993年版,第277页。

用以及人体的构造等,这些都对中国的医学产生了积极影响。该书于1595年在南昌印行。那年在南昌的一次宴会上,利玛窦展现了他惊人的记忆力。他让与宴的人士在一张纸上任意写出许多字,只让他们念过一次,他便一字不漏地背出来,而且还能倒背如流,使在场的人都大为叹服,并要求利玛窦传给他们记忆的秘诀。后来在巡抚陆万赅的“强迫”下,利玛窦便将他手边的记法翻译成书。^①而有趣的是,陆万赅此举并非是对西方知识感兴趣,而是为了帮他的三个儿子应付科举考试。这样,西方的有关神经生理的知识也就顺便传了进来,这或许是国人最早接受“脑主记忆”之说的开始。

目前国内的《西国记法》是由朱鼎瀚参定作序,高一志、毕方济共同修订的版^②。其序云:

今天下无不知有西泰利先生矣,外父徐方牧先生有所藏先生墓志中云:先生于六经,一过目能纵横颠倒背诵,瀚未尝不洒然异之。外父曰:父有以授之也,其书久在则圣高先生笥中,然出利先生偶然草创,未易了了,高先生〔指高一志——作者注〕再为删润之。^③

因此,《西国记法》事实上是一本介绍记忆方法的书,它分为原本篇、明用篇、设法篇、立象篇、定识篇、广资篇六个部分。其中在“原本篇”中有论及神经生理方面的内容:

记舍有所,在脑囊,盖颅面后,枕骨下,为记舍之室,故人追忆所记之事,骤不可得,其手不得搔脑后,若索物令之出者,虽儿童亦

^① [意]利玛窦著,罗渔译:《利玛窦全集3-4》,台北:光启出版社1986年版,第163~214页。

^② 《西国记法》现在没有完整的英译本,美国史学和汉学大师史景迁的《记忆之宫》(1984年在英美出版迄今),是目前对《西国记法》最详细的介绍。

^③ [意]利玛窦著:《西国记法》,载于吴相洲主编:《天主教东传文献》(一),台北:学生书局1982年版,第3~4页。

如是。或人脑后有患则多遗忘。试观人枕骨最坚硬,最丰厚,似乎造物主置重石以护记舍之室,令之严密,犹库藏之有启钥。取封闭巩固之义也。^①

八、其他

除了上面论及的几个方面外,利玛窦还输入了其他先进科技知识和产品,对中西文化交流作出了重大贡献。根据记载,利玛窦献给万历皇帝的贡品共有四十多件,其中包括油画(耶稣像、圣母像)、自鸣钟、《圣经》、珍珠镶嵌十字架、《万国图志》、洋琴、玻璃三棱镜等。此外送给其他官员或放在天主教堂展览的物品有:西洋纸、西洋画、地球仪、三棱镜、千里镜、简平仪等。有些前面已经作了介绍,这里再介绍一些。

1. 钟表

400多年前,正是钟表,成为西方人进入紫禁城的第一块敲门砖,也是中国认识西方世界的一种重要媒介。1601年(明万历29年),利玛窦向明神宗进献了两座自鸣钟,在当时的宫廷内引起了轰动。万历皇帝召利玛窦立刻进宫调试钟表,好让他尽快听到报时的声音。据记载,大自鸣钟中午一点点击打一下,两点击打两下……午夜十二点击打十二下,到中午十二点又打十二下。而小钟每十五分钟击打一下,到整点时击打四下。据说后来的康熙皇帝也倾慕欧洲的科学技术,收集了许多西洋的科学仪器和钟表。当时,凡来华的传教士都带上西洋的科学仪器或钟表献给皇帝或王公大臣,以求得支持。

关于自鸣钟,明末李绍文《云间杂识》卷二说是“以铜为之”,“高广不过寸许”,小巧玲珑。中国当时即有人仿制,但“大于斗”,不如西洋造的小巧精致。

^① [意]利玛窦著:《西国记法》,载于吴相湘主编:《天主教东传文献》(一),台北:学生书局1982年版,第10页。

两架自鸣钟最使皇上惬意,喜为天下奇物。八天后,钟忽停止,皇上立刻命太监田尔耕向西洋人追问究竟。利神父向田尔耕^①解释钟表的用度,记时记刻,周转不息。但为使钟表准确计,又使钟表不停,须一个人专门管理。因是皇上派四个钦天监太监向利玛窦学习。于是利(玛窦)庞(迪我)两神父迁居钦天监内,三日三夜,教导四人自鸣钟的一切秘密。四太监把利玛窦所说的话笔之于书。^②

2. 烟

利玛窦在明万历年间以鼻烟入贡,后来鼻烟就风靡了朝野。这种烟草原产于中南美洲,已有两千多年的种植史,早期译音为“淡巴菰”(tobacco)。最初印地安人把烟草当做神圣的植物,作为宗教礼仪的祭品。后来使用烟草和鼻烟作为提神醒脑、活血防疫的辛辣刺激香料和药品,治疗风寒、头痛、鼻塞等症。1492年哥伦布发现新大陆后,烟草和鼻烟逐渐在世界各地传播。鼻烟输入中国后,开始只在上层社会中流行,后来一般的市民、商贾也有人染上了闻鼻烟的习惯。清朝末年以后,旱烟、水烟、纸烟逐渐代替了鼻烟,它最终被社会淘汰,但盛放鼻烟的鼻烟壶则作为精美的艺术品,继续为人们谈论、研究、收藏、玩赏。

综上所述,利玛窦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,开创了有着具体内容和较系统的西学东渐风尚。这一轮文化交流涉及人文科学和自然科学,他传入一系列天文学知识,输入了第一张世界地图,翻译了《几何原本》等西方数学书籍,对中国历法改革起了重要的理论准备作用。

^① 田尔耕(? ~1629),明代任丘(今属河北)人。以祖荫积官至左都督。1624年,代骆思恭掌管锦衣卫事,与许显纯、崔应元、杨寰、孙云鹤同为魏忠贤爪牙,号“五彪”,专主杀戮。当时魏忠贤斥逐东林党人,数兴大狱。田尔耕广布候卒,罗织成罪,酷法拷讯,人狱者率不得出。魏忠贤垮台后,阉党被逮捕处死。

^② 罗光著:《利玛窦传》,台北:光启出版社1960年版,第119页。

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。这样,西学东渐为中国打开了见识近代科学的门户,掀起了第二次中西文化交流的高潮。

第三节 西学东渐对中国的影响

在明清之际中外文化关系中,以利玛窦为代表的来华传教士可谓西方近代科学文化传播的第一批使者。他们担当了双重身份的角色:既是圣经福音的布道者,又是西学东渐的传播者。他们缔造了东西方文化融合的模式,对东西文化交流作出了重大贡献。以耶稣会士为主的西方传教士,当时带给中国的不仅是一种宗教信仰,而是一整套的当时西方的先进文化,包括天文、历算、地理、军事、语言、哲学等各个领域,对中国的社会发展具有积极的推动作用。英国著名中国科技史专家李约瑟曾说:“在文化交流史上,看来没有一种事情足以和十七世纪耶稣会士那样一批欧洲的人华相比,因为他们既充满宗教热情,同时有精通欧洲文艺复兴和资本主义兴起而发展起来的科学。”

一、西学东渐的积极作用

1. 输入西方先进科技,促进中国近代化的起步

明末清初,西方资本主义生产方式随着新航线的开辟登上了历史舞台。同时,欧洲社会也从中世纪步入到近代,生产力得到了进一步发展。科学技术和思想文化也呈现出一派崭新的局面。经过文艺复兴的洗礼,近代自然科学开始萌芽,具有严密逻辑体系的理论科学开始建立起来,在各个领域取得了丰硕成果。如天文学方面,1543年,波兰哥白尼(Nicholas Copernicus)的《天体运行论》出版,标志着自然科学开始冲破欧洲封建神学和经院哲学的篱笼,走上独立发展的道路;1584年,意大利布鲁诺发表一系列有关宇

宙的论著；1596年，德国开普勒(Johannes Kepler)发表《神秘的宇宙结构》。这样，“日心说”动摇了“地心说”，爆发了人们的思想革命。在数学领域，意大利出版了《几何学原理》、《代数学》、《数学集成》，荷兰和法国分别出版了《数论》、《解析法序说》等书籍。在化学领域，德国出版了最早的化学教科书《炼金术》。在物理学领域，意大利出版蒙特(Monte)的《机械学》和伽利略的《运动论》。在生物学领域，意大利出版领域，《观察解剖学》、《植物学》、《鸟类志》等，荷兰发明复式显微镜。在技术领域，德国出版《矿山学》，荷兰出版世界地图，葡萄牙人获得潜水船专利。^① 这些成就标志着欧洲的科技已经处于世界领先地位。

相比之下，中国的科技发展不尽人意。由于长期受封建主义的桎梏，社会发展停滞不前，虽然有些领域还处于领先地位，但总的说来开始落伍了，与西方的差距逐渐拉大。尽管明末涌现出了一些科学家，并写出了旷世名著，如李时珍(《本草纲目》，1578)、徐光启(《农政全书》，1633)、徐霞客(《徐霞客游记》，1640)、宋应星(《天工开物》，1637)、朱载堉(《律学新说》，1584)、吴有性(《瘟疫论》，1642)、潘季驯(《河防一览》)、程大位(《算法统宗》，1592)、屠本峻(《闽中海错疏》，1596)等，在医学、药学、农学、水利、地理学和手工业等方面取得了辉煌的成就，成为古代科技发展史上最后一个高峰期。但是，比起西方文艺复兴和地理大发现所取得的成果，当时中国还是相对落后很多。李约瑟指出：“在上古和中古时代，中国的理论科学和应用科学有惊人的发展，而在17世纪初期伽利略时代之后，现代科学在中国却没有发展。”^②

利玛窦等人来到中国后，发现当时的中国对西方宗教不感兴趣，便采用以介绍西方科学知识作为推动宗教传播的手段。虽然

① 相关科技成果见附录6“明清之际欧洲科技大事件”。

② [英]李约瑟著，劳陇译：《四海之内》，上海：三联书店，1987年，第78页。

他们的主观意图是传播宗教,而且并未传播所有的先进科技,甚至所传播的并不是最先进的,但不可否认的是,他们传播的科学技术知识系统却拓展了当时中国人的文化视野,使当时的先进人士的思想发生具有划时代意义的变革,这是明末清初基督教传播最重要的收获之一。传教士们的传教初衷被中国人所忽略,反而他们带来的西方文化及科技知识对中国产生了广泛的影响。在天文、历法、数学、地理、水利、钟表、机械、火器、望远镜、地球仪、医药,以及音乐、美术等方面,给中国留下了珍贵的遗产。这些都是当时中国所不具有的,时评西方科技的确“较古法为善”,可谓“精密有据之术”^①。李之藻还称传教士的学问为“天学”,它与儒家学说并无抵触:“知天、事天,不诡六经之旨……显自法象名理,微及性命根宗,义畅旨玄,得未曾有。”^②

从此,中国开始接受来自西方的先进科学知识。尽管当时这些科技的传播受到一些封建势力的阻碍,但还是受到国人,尤其是士大夫阶层的有识之士,如徐光启、李之藻、杨廷筠等精英们的赞赏、学习、借鉴和运用,客观上有助于当时的中国人,尤其是知识分子放眼世界。他们在西学东渐中,接受了西方的先进文化,积极进行社会变革,这对中国近代化起了一定的刺激作用。

明末清初教士,远来中土,彼侪恐人文科学不易动华人之听,故致力于传播自然科学知识。……利玛窦等虽为宗教家而非科学家,然所输入之科学知识,在西洋亦为新学。昔玄奘不辞艰难,西行万里,以求佛经,始能有得。今教士等不劳华人自求,东航万里,齐诵欧洲文艺复兴之科学硕果以相遗,无论其用心何在,其所诚

^① 参见[法]安田朴、谢和耐等著,耿生译:《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,巴蜀出版社,1993年。

^② 李之藻著:《刻天学初函题辞》,转引自徐宗泽著:《明清间耶稣会士译著提要》,上海书店出版社,2006年,第220页。

厚,而中国之机会亦至佳矣。^①

经过这次中西文化的交流,中国的科学水准较之以前有了长足的进步,对中国的社会发展和历史进程起了重要的推动作用。传教士所起到的媒介和桥梁作用是功不可没的,他们输入的异质文化和科技成果对中国的近代化的发展产生了深远的影响,为中国的发展注入了新的活力,使中国开始迈开了近代化的步伐。

2. 掀起基督教在中国传播的第三次浪潮

由于利玛窦等人采取正确的传教政策,使基督教(天主教)在中国能够顺利传播,形成了明末清初的第三次传播高潮。到这一时期结束时,即17世纪末18世纪初,中国天主教已在澳门、南京和北京建有三个主教区,得到较大的发展,可谓形势一片大好。在1669年,当时的罗马元老院根据中国的传教情况,将中国分为十二个教区,包括澳门教区(管辖两广)、南京教区(管辖江南和河南)、北京教区(管辖直隶、山东)、福建教区、云南教区、四川教区、浙江教区、江西教区、湖广教区、陕西教区、山西教区和贵州教区。^② 据《明末清初中外科技交流研究》一书记载,康熙初年,中国有28个城市建有天主教堂,教徒达到15万多人。到1701年,全国有耶稣会士59人,方济格会士29人,多明我会士8人,巴黎外方传教会士15人,奥古斯定会士6人,共计117人。^③

关于基督教在中国的第三次传播情况,在前面相关章节已经作了详细介绍,这里就不再赘述。

较之以前的传播浪潮,这次传播具有一个崭新的特点,那就是给中国带来了当时西方世界的知识体系。虽然利玛窦等人的主观

^① 萧公权著:《中国政治思想史》,台北:联经出版事业公司,1982年,第578页。

^② Zhang Xiping, *Following the Steps of Matteo Ricci to China*. Trans. by Ding Deshu & Ye Jinping. Beijing: Wuzhou Communication Press, 2006. p142.

^③ 顾宝铎编著:《中国天主教史大事年表》,台北:光启出版社1970年版,第38页。

意图是传播西方宗教,但客观上促进了中国科技在天文、地理、历法、数学、舆图、水利和火器等方面的发展。同时,传教士们用以推动宗教传播的科学技术知识系统,丰富了当时中国人的文化视野,使当时的先进人士的思想有了划时代意义的变革,^①改变了中西文化交流的内容和形式,也标志着中西文化交流进入了一个新的历史时期。

3. 改变中国学术风气

西学的输入,打开并拓展了中国学术界、知识界的视野,对我国学术研究产生了重大影响,尤其是对我国的治学态度和风气带来了很大的变化,使国人对西方文化有了进一步的了解,从而使治学方法走上科学化道路,主观、空谈和不务实的弊端得以改变,对萎靡不振的学术界无疑是一支强心剂。利玛窦等人为我国带来的多元化的西方科学,在我国学术界引起了空前的震撼,在历史上写下了光辉璀璨的一页。

我国自宋以来到明末时期,绝大多数学者所讨论的多为一般空疏的理论,不切实际,无补于民生,养成士大夫浮躁颓废、碌碌无为、苟且偷安的学术风气。整个明清时的中国学术界既存华夷之成见,又抱名教之观念;或据孔子以排天主,或尊释迦以拒耶稣,或墨守旧日历法以攻测天新术,呈现一派因循守旧、不思进取的不良风气。所以急需一次彻底的变革,才能改变这种萎靡颓废的学术现状。

明朝因以八股取士,一般士子,除永乐皇帝钦定的“性理大全”外,几乎一书不读,学界本身,像贫血症的人,衰弱得可怜。^②

^① 关于利玛窦的传教成果及传教策略见本章第二节和第四节、第三章及第四章等相关内容。

^② 梁启超著:《中国近三百年学术史》,东方出版社1996年版,第14页。

试看明末,士大夫因不讲学术,社会上多是欺诈贪鄙奢淫份子;上流者如东林党名士,也只是断断于朱王门户之争和性善性恶之辨。万历天启时,外寇已深,内乱将起,兵不知如何打仗,国家财政万分困难;而学者却在谈性理,出入禅道,其无补于世艰可知。^①

西学东渐后,远离重洋的新文化种子,落在中国,发芽、开花、结果。西学的输入,激发起明清之际的士大夫学习西学的风气,尤其在知识分子和士大夫阶层,对外来的先进文化采取积极的欢迎崇尚态度,学习和利用天文、数学、历法、军事、水利、器械等方面的知识。西学重视观察和实测的科学精神,确实对中国学者产生了影响,如对明末清初学者提倡的“经世致用”,清初乾嘉时期的“考据学”有不少刺激作用。人们对这些西学给予了高度赞扬:

利玛窦等于万历年间入中国,学者徐文定、李凉庵等都和他来往,对各种学问都有精深的研究。在这种新环境下,学界空气,当然变换。后此清朝一代学者,对于历算学都有兴趣,而最喜欢谈经世致用之学。^②

利玛窦等适时输入西学,讲究实用,确有起衰振弊之功,起死回生之效。^③

清朝的赵翼在《二十四史记》中,曾盛赞西学的新奇,承认历法的精密,指出利玛窦等人输入西方科学,对我国有极大的贡献和影响。^④

自利玛窦入中国,西人接踵而至,其于天学皆有所得,采而用之,此礼失求野之义也。……自明季空谈性命,不务实学,西人起

① 黄大受编著:《中国近代史》上册,台北:大中国图书公司 1955 年版,第 32 页。

② 梁启超著:《中国近三百年学术史》,东方出版社 1996 年版,第 14 页。

③ 黄大受编著:《中国近代史》上册,台北:大中国图书公司 1955 年版,第 32 页。

④ 赵翼著:《二十四史记》,卷三十四,明史,“天主教”条。

而乘其衰，不得不矫然自异矣。^①

徐宗泽在《明清间耶稣会士译著提要》序言中，指出了西学输入的重大意义。

明清之际西洋科学输入我国，我国学术思想顿呈一异彩焉。其输入之介绍人文天主教耶稣会士，其最著名者，为利玛窦等，我国学者则有徐光启等，其输入之科学，有天文、历算、舆地、水利及格物致知之学。此种学问，不特当时发生极大影响，即今日，亦保留其权威；其所以致此者，盖当时儒士所谈者，仅一种空疏之论，而于实用之学，盲然未知；今西士忽输进利国利民之实学，士大夫之思想，能不为之一新；而吾国人今诵其著述，亦能不油然而生景仰之心乎？^②

利玛窦等人研究学问的科学方法，为中国学术界开辟了新途径。

自乾嘉以来，汉学家既得此考古学上之新具，于是整理古天文数学书之风乃大盛。而立天元一术之复明，及算经十书之校辑，尤其最多成绩。此外则明以前之天文数学书，悉校勘注释，且有一书数注者，斯业之盛，可谓远万前古，然其所采惟一之工具，则“洋货”也。……天文学于数学为归纳之绝好模范……汉学家之饶有科学精神，谓其不受西方天文数学之影响焉，不可得也。^③

传教士们架起的西学东渐的桥梁，给中国的知识界和文化界带来了一场前所未有的新刺激，对明清之际的学术思想产生了深远的影响。它极大地鼓舞了中国的学者们，使之积极投身到追求科学真理的行列之中，如徐光启、李之藻、杨庭筠、王徵、王锡阐、梅

① [清]阮元著：《畴人传》，卷四十四，香港：世界书局1962年版，第506页。

② 徐宗泽著：《明清间耶稣会士译著提要》，序言。上海书店出版社2006年版，第1页。

③ 张荫麟著：《明清之际西学输入中国考略》，吴相湘主编：《中国近代史论业》第一辑第二册，台北：正中书局1955年版，第21页。

文鼎、薛凤祚、何国宗、明安图和阮元等人，他们在天文、历法、数学等方面受利玛窦等传教士的影响，撰写出一大批学术著作，除了前面提到的徐光启等人的著述外，还有王锡阐的《晓庵新法》、《历说》、《大统西历启蒙》、《圜解》、《三辰晷志》、《历法表》、梅文鼎的《浑盖通宪图说补订》、《中西算学通》和《西国日月考》、薛凤祚的《天学会通》、何国宗的《历象考成》、明安图的《割图密率捷法》、阮元的《畴人传》等，成效显著。

4. 繁荣中国的翻译事业

带着西学而来的利玛窦等传教士们和受其影响的中国知识分子们，不但著书立说，而且还翻译了各种西方书籍，同时也将中国的各种典籍翻译成多种外文，介绍到西方，从而繁荣了中国的翻译事业。

耶稣会士为了传教的需要，从西方携带大量的书籍来华，如在1618年4月金尼阁和邓玉函等22位耶稣会士带来图书七千部；1678年白晋、张诚等带来图书仪器三十余箱。明朝南京太仆寺少卿李之藻称赞这些书“其言天文历数，有我中国昔贤谈所未及者”。这些书籍除了宗教内容外（即为所谓禁传的“夸诈迂怪”学术），大多数是关于天文学、数学、地理学、物理学、医学、水利、机械等科技方面的内容。为了便于阅读和了解，传教士和中国的知识分子们将其中的一些西方书籍翻译成中文。当然，不可否认的是，传教士的本意不在翻译介绍西方科学，而是要传播天主教义，翻译科学书籍不过是传教的一种手段，但客观上却促进和提高了中国的翻译水平，并将各种自然科学知识和技术介绍给中国。

传教士著译的大量西学书籍，《四库全书》收入有23部，存目中著录37部。梁启超的《中国近三百年学术史》附表列耶稣会士在华译著西书共321部。费赖之的《在华耶稣会士列传及书目》统

计传教士的汉文著作约有 360 多种。徐宗泽^①《明清间在华耶稣会士译著提要》卷九《译著者传略》所列 72 名西士译著共有 216 部。侯外庐主编《中国思想通史》第 4 卷统计西士的中文著作约 370 种,其中科技类占 120 种左右。仅就《四库全书总目提要》来看,可知《四库全书》收录了明万历至清康熙年间 17 位西方传教士的著作达 29 部之多。而钱存训据费赖之《在华耶稣会士列传及书目》和裴化行《欧洲著作汉译书目》两书统计耶稣会士的中译西书共 437 部,其中宗教书籍 251 种,占半数以上,人文科学 55 种,自然科学 131 种。^②另据统计,明清之际仅耶稣会士在华译著出版的书就至少有 400 种,仅在明万历至清顺治年间,一共有 150 多种的西方书籍翻译成中文,而传教士携来中国而尚未翻译的西方书籍更多。^③

传教士们不仅给中国译介了许多西方先进的科学知识和哲学思想,而且在翻译过程中还发明了许多新词汇、新术语,贡献尤以利玛窦为最。^④这里举一个典型的例子,词语“上帝”的翻译产生过程。

人们也许不为所知,“上帝”、“圣经”、“圣诞”等基督教词语,都是利玛窦这位语言大师翻译的。为了加深人们的理解,利玛窦对“天主”的具体形象进行了描述:

^① 徐宗泽(1886~1947),青浦人,字润农。著名史学家、神学家,徐光启的后人。著有《明清间耶稣会士译著提要》、《明末清初灌输西学之伟人》、《中国天主教传教史概论》、《徐文定公逝世三百年纪念文汇编》、《哲学史纲》、《文定公徐上海传略》等。

^② 钱存训:《近世译书对中国现代化的影响》,载《文献》1986年第2期。有关来华传教士的列传及书目,参见[法]费赖之著,冯承钧译《在华耶稣会士列传及书目》,北京:中华书局,1995年。[法]荣振华著,耿升译:《在华是列传及书目补编》,北京:中华书局,1995年。朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,复旦大学出版社,2001年。

^③ 资料来源:<http://baike.baidu.com/view/83745.htm>

^④ 关于利玛窦创造发明的汉语新词汇,见第三章第二节“利玛窦与西学东渐”之“语言文字”部分。

今吾欲拟指天主何物，曰：非天也，非地也，而其高明博厚较天地犹甚也；非鬼神也，而其神灵鬼神不啻也；非人也，而遐迈圣睿也；非所谓道德也，而为道德之源也。彼实无往无来，而吾欲言其以往者，但曰无始也；欲言其来者，但曰无终也。又推而意其体也，无处可以容载之，而无所不盈充也；不动而为诸动之宗；无手无口而化生万森，教谕万生也。其能也，无毁无衰，而可以无之为有者。其知也，无味无谬，而以往之万世之前，未来之万世以后，无事可逃其知，如对目也。其善纔备无滓，而为众善之归宿；不善者虽微，而不能为之累也。其恩惠广大，无壅无塞，无私无类，无所不及，小虫细介亦被其泽也。夫乾坤之内，善性善行无不从天主禀之，虽然，比之于本原，一水滴于沧海不如也。天主之福德隆盛满圆，洋洋优优，岂有可以增，岂有可以减者哉？故江海可尽汲，滨沙可计数，宇宙可充实，而天主不可全明，况竟发之哉？^①

这样一个非天非地、非鬼非神、无往无来、无始无终、无所不知、无所不能的万善之源，就是利玛窦笔下的“天主”。当然，先秦中国人所说的上帝与欧洲基督教所说的“deus”在实际含义上是有差别的，由此还引发了长达几个世纪的“礼仪之争”。这样，从16世纪末开始，基督教最高神就称为“上帝”，“天主”一词成为借用中国本土词汇对其所信奉的至高无上的神的译称，其宗教故称“天主教”。

二、西学东渐的局限性

尽管明清之际西学的输入对中国产生了重大的积极影响，但由于各种各样的原因，这次中西文化交流仍然存在众多不足之处。下面从中外两个方面来作一下简单的分析。

^① [明]李之藻著：《天学初函》影印本（一），台北：学生书局1965年版，第397～398页。

1. 中国方面

由于明清之际中国统治者为了维护自身利益,对西学采取“节取其技能,禁传其学术”的政策,在一定程度上限制了西方文化在中国的传播,阻碍了中西文化的交流。

在科技方面,西方哲学社会科学往往被视为异端学说而遭禁止。即使是自然科学,如果与中国古训相违背,也同样被禁止。如哥白尼的“日心说”被视为“上下易位,动静倒置,离经叛道,不可为训”^①。对西方的科技成果,被保守的统治者将其限制在宫廷内,束之高阁。翻译完的西方著述也多放在秘府里,未能推广和传播,没能发挥应有的作用。如康熙年间绘制的《皇舆全览图》,尽管它当时是世界最先进的地图之一,但藏于深宫大院内,对当时地理学没有产生多大的影响。

在传教工作方面,尽管基督教在明清之际传播迅速,掀起了第三次浪潮,但仍面临着布道工作的重重困难。有的传教士曾发出这样的感慨:

中国人是我所见到和了解到的最不关心、最冷淡、最无情、最不要宗教的民族。他们有自己的圣人,自己的哲人,自己的学者。他们以拥有这些人而自豪,把这些人当做神明崇拜,认定上帝远远比不上孔子和其他中国哲人,基督教的宗旨不论从深度和高度,都无法同他们自己圣人和智者的说教相比。中国人沉浸于唯物主义,可见之物就是一切。要他们用片刻功夫考虑一下世俗以外的、看不见的永恒东西,那是难上加难的。因为至圣先师说过,要敬鬼神而远之。欲把福音的真理灌输给这样一个民族,是何等的困

^① [清]阮元:《畴人传》卷46,转引自宝成关:《清初西学输入的成就与局限》,《史学月刊》,1995年第3期。

难啊!^①

维护中国传统文化是传教受阻的一个重要的原因。基督教信仰触及了中国文化的特质问题。中国传统文化注重伦理中心主义,因此,中国人亲人伦而疏神道,重物质而轻精神,形成唯本土圣贤是崇而本能地排摈“异端”的文化心理。美国汉学泰斗费正清(John K. Fairbank)认为中国长期处于隔离状态,没有机会同更优越的文明交流接触,因而滋生了文化优越感、文化至上论和华夏中心主义。教士们的布道事业面临极大的困难,视中国为“地球上自古以来被魔鬼占领的最顽固的堡垒”。

更有甚者,还发生了多起教难事件。由于耶稣会在中国的快速发展,引起很多人的反感,尤其是佛教和道教信徒们,斥责其有阴谋活动而加以约束和限制。终于在1616~1617年,南京发生了强烈的仇教运动。天主教被训斥为妖言惑众,龙华民等传教士被驱逐出澳门,国内教堂遭到封闭,直到1622年才慢慢恢复传教活动。南京教案是“第一次对初生的中国天主教会的主要攻击”^②,教案的根本动因是中国统治阶层害怕基督教会 对儒家的根基——祖先崇拜构成威胁,从而构成对其统治权威和整个社会的威胁。而传教士们手拿十字架、公开宣讲圣经教义,正是中国统治者失去耐心的导火线。这反映了中西文化根本利益的本质冲突,这种冲突并不是利玛窦等人采取的一些适应政策所能避免的。

2. 传教士方面

传教士在中西文化交流过程中也受到了自身的限制而影响了西学东渐。传教士到中国来的首要任务当然是传播宗教信仰,因

^① Thompson Ralph Wardlaw, *Griffith John: the Story of Fifty Years in China*, London: The Religious Tract Soc., 1906, p57.

^② George H. Dunne, *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1962, pp128~146.

而怀有强烈的宗教目的。他们的初衷并不是为了传播科学文化，之所以这样做，主要是想取得中国人的好感和尊敬，以方便传教。

明清之际的 100 多年间，西方社会正值培根、伽利略、开普勒、笛卡尔、惠更斯和牛顿等活跃于各舞台，取得了巨大成就，建立起近代科学体系和新的思维方式。例如，奠定近代天文学基础的哥白尼的太阳中心说和开普勒的行星运动三大定律；奠定近代数理科学基础的伽利略至牛顿的经典力学、笛卡尔的解析几何、牛顿和莱布尼兹的微积分学；奠定了近代化学基础的波义耳的新元素说；奠定了近代医学基础的塞尔维特和哈维的血液循环学说；还有伽利略的实验法、培根的归纳法和笛卡尔的演绎法等近代新的思维方式等。

同时，明清时期的中国社会正处于一个历史的重要转折关头。由中世纪转入近代化是当时欧洲社会发展的核心和关键问题。这个时期也正是利玛窦、熊三拔、傅泛际、邓玉函、汤若望、穆尼阁、南怀仁等人在中国活动的时期，传教工作也获得了令人满意的成果；同时，他们也输入了众多的西学，这对中国的发展产生了重大影响。这里列举一些明清时期耶稣会士在科学方面最重要的代表性著作。天文：《历法新书》、《历法西传》、《历象考成后编》；数学：《几何原本》、《天步真原》、《比例对数表》；地理：《万国輿图》、《职方外纪》、《皇輿全览图》；物理：《远镜说》、《泰西水法》、《远西奇器图说》；世界观与世界图像的著作：《寰有诠》、《空际格致》、《穷理学》；思想方法的著作：《天主实义》、《名理探》、《超性学要》，等等。^①

但是，如果把这些和同时期西方科技成就作一个对比，我们就不难看出，最为先进的西方科技成果并未传入到中国来。^② 例如，关于近代自然科学的最重要的成果，从哥白尼的学说到牛顿的原

① 关于传教士的著述，详见附录 3“外国传教士译著书目一览表”。

② 见附录 6“明清之际欧洲科技大事件”。

理；近代自然科学最基本的观念，如牛顿的微粒说与惠更斯的波动说——近代自然科学中的两种基本的世界图像，都未传入中国。关于近代自然科学的基本思想方法，如培根、笛卡尔、伽利略等人的方法论，也未传入。虽然这些科技成果在欧洲早已为人熟知，但是，由于传教士们深受宗教神学的限制，他们要么忌讳莫测，避而不谈；要么虽提及介绍，但内容并不详尽。因此，这些最为先进的科技成果并未及时地传播到中国来。相反，传教士们在介绍西方自然科学时，大力宣扬的是托勒密的地心说、欧几里得的几何学、阿基米得的静力学、亚里士多德的四元素说等，这些思想始终局限于中世纪的神学之中。所以，从根本上讲，明清之际的传教士尽管促进了中国近代社会变革的起步，但无法从根本上推动当时的中国走向近代社会。在这个意义上说，由传教士作为中西文化交流的使者和传播者，确实是一件遗憾的事情。

任何宗教都以确认自己的信仰为唯一正确的信仰为前提。西方传教士来华传教，就是要将他们自认为优秀的西方文明成果——基督信仰传播给中国这个东方古国，尽力改变这个民族的信仰，接受基督福音的洗礼。正如利玛窦所说：“（中国人）已蒙蔽在异教的黑暗中长达数千年之久，从没有或几乎没有看到过一线基督教的光明”，他传教的目的就在于“教导这个异教的民族”^①。约三百年后伦敦会的米怜（William Milne）也道出了类似看法：“基督教是唯一适合全世界的宗教，并且是唯一能够将世俗的王国带入永恒福乐的宗教”，“它在同样的条件下向所有接受它的人——无论老幼、贵贱、智愚、生长于何国——赐予救赎和恩宠；对所有拒绝或侮辱它的人，它实施的雷霆般的惩罚也是一样的，既公

^① [意]利玛窦，[比]金尼阁著，何高济、王遵仲、李申译：《利玛窦中国札记》，广西师范大学出版社2001年版，第61、117页。

正,又没有求息或逃脱的余地”^①。雷鸣远(Vincent Lebbe)也说“中国归中国人,中国人归基督”^②。

耶稣说:己所欲,施于人。而孔子说:己所不欲,勿施于人。单独来看,这些名言都闪烁着人类的智慧之光。但如果不在特定的环境中去考量,就会陷入抽象的理念之争,出现“你之所欲,乃人之所欲”,“必须表述”与“无法表述”的思辨型悖论就有可能演变为“要施”与“勿施”之间的剧烈冲突。传教士们认定的“我认为施好的,你也应该接受”的观念,实际上把自己摆在先知乃至救世主的位置。这种虔诚但无效且有害的西方“传教士情节”(missionary complex),为福音事业和广义的跨文化传播设置了人为的障碍。^③

从上面的分析我们可以看出,中西双方在最终目标和根本利益上是对立的。中国的知识分子希望通过介绍外国的科学文化,来推动“实学”思潮在中国的传播,从而改革国家的弊政,振国兴邦。因此,他们热心于向传教士学习各种各样的知识、翻译书籍和制造工具,但在国家政权的掌握和思想文化的控制方面,他们始终不肯让步。尽管一些士大夫加入了基督教,但他们的注意力大部分还是在于传教士传播的知识,而不是他们宣扬的神学观念。同样,传教士向中国传播科学文化知识,但他们的终极目标还是传教,要把中国人都感化成基督徒,科学知识只是一种手段,而且在使用 的过程中是有所保留的,并没有将全部的和最新的科技成果介绍到中国来。双方这种貌合神离的合作,虽然在前期取得了较

^① William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestants Mission to China*, pp. 1, 转引自吴义雄:《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》,广东教育出版社 2000 年版,第 458~459 页。

^② 顾卫民著:《基督教与近代中国社会》,上海人民出版社 1996 年版,第 474 页。

^③ 王宾:《“上帝”与“天”——“必须表述”与“无法表述”的悖论》,乐黛云、勒·比松主编:《独角兽与龙——在寻找中西文化普遍性中的误读》,北京大学出版社 1997 年版,第 180 页。

大的成果,中国人接触到较先进的西方文化,而耶稣会教士也成功打入了中国的高层社会,但由于双方在终极目标上的南辕北辙,最终还是使问题——西方教权意图干涉中国皇权暴露出来,最终导致“中国礼仪之争”而宣告传教的失败。

第四章 利玛窦与中学西传及意义

对于中西文化交流,中国学者关注较多的是西学东渐,这方面的研究成果也较多。而相对来说,对中学西传的研究就显得少多了。但可喜的是,近来有不少中外学者对中学西传也作了研究,取得了一些有影响的成就,如法国学者谢和耐等的《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》、安田朴的《中国文化西传欧洲史》、毕诺的《中国对法国哲学思想形成的影响》,英国学者罗伯茨的《十九世纪西方人眼中的中国》,中国学者张国刚等的《明清传教士与欧洲汉学》、《从中西初识到礼仪之争》、沈定平的《明清之际中西文化交流史》、张西平的《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》等。

基督教的来华传播,推动了中西文化交流。明清之际的中学西传主要有两次高潮:一次是明末清初的天主教传教士对中国文化学术的译介;另一次是清代后期的基督教新教传教士对中国文化学术的译介。这里重点讨论第一次传播高潮,即明末清初天主教传教士对中国文化的译介。

第一节 传教士与中学西传

“中学西传”有广义和狭义之分,广义是指中国文化的西传,狭义的是指中国学术的西传,包括典籍的传播和译介。历史上欧洲对中国文化的关注可以追溯到十字军东征和马可·波罗来华时代。“中国灿烂的古老文化,丰富的自然资源和多彩的工业品,强烈吸引着西欧的冒险家和旅行家。蒙古西侵打通了东西交流的陆上道路。

他们不远万里,甘冒奇危异险,前往神秘而陌生的东方。”^①而真正的中西文化交流还是从明末清初来华的传教士开始的。

历史悠久的中国,在西方人眼里是一个充满魅力的神秘古国。《马可·波罗游记》的描述、十字军的东征以及新航线的探索,不断透露出东方中国的信息。中国的瓷器、漆器、丝绸、棉布、墙纸、家具和茶叶等物品,以及风俗、法律、语言、文字等充满无穷的魅力,是“举世最优美、最古老、人口最多和治理最好的国家”,对西方人具有强大的吸引力。

17、18世纪有着强烈的改革要求的欧洲人民在洋教士们的报道中发现了东方古国中国的存在。伏尔泰、狄德罗、孟德斯鸠、卢梭等思想先驱无不涉猎传教士们对中国的报道。这些报道打开了他们的眼界,使他们发现当欧洲还在文化蒙昧时期,与之相距千万里的东方民族已创造了灿烂的文化。中国开朗的政治结构,以农为本的治国之道,选拔人才的科举制度促使西方思想家的对全人类的命运做新的思考和宏观设计。^②

对于传教士们来说,他们来华的真正目的是为了要实现其宗教信仰——“上帝的荣光一定要在中国显现”。他们怀揣宗教信仰,手拿十字架和圣经,肩负神圣的使命,不愿万里奔赴中国。明清之际有大量的传教士来华。根据法国耶稣会士荣振华(Joseph Dehergne)撰述的《在华耶稣会士列传及书目补编》一书记载,在明清之际欧洲派遣来华传教士来自耶稣会、多明我会、方济各会、奥斯汀会、遣使会、巴黎外方传教会、教廷传信部、冉森派和嘉布遣派等天主教组织,其中耶稣会士有800人左右。从1582年利玛窦来华,到1783年罗马教皇宣布解散耶稣会,200年间前后就有500余位传教士来华传教。

^① 许正林:《明清之际西方传教士与中学西传》,《文化中国》(加拿大),2004年第3期。

^② 朱静编译:《洋教士看中国朝廷》,上海人民出版社,1995年,第9页。

他们在这次文化交流中起了重要作用。“他们被称为‘近代文明的哥伦布’，因为他们发现了文化意义上的新大陆。”^①

文化交流往往是双向的。传教士们把西方的宗教文化和科技知识传入中国，同时他们也自觉和不自觉地成为中国文化的接受者，继而又成为中国文化在欧洲的传播者。西方有关中国的知识，几乎都是由传教士们首先传过去的。他们将中国的历史、宗教、哲学、科学、地理、医学、园林、音乐、美术、家具、服饰、器物、书籍、植物等传入西方，向西方提供了认识中国的窗口，产生了广泛的影响。而且，西方对中国的研究最早也始于这批传教士。这是西方汉学的起源，也是中国学术文化西渐的开端。传教士们对中国文化的传播，满足了欧洲人的好奇心，使他们发现了东方古国的悠久文明，兴起了“中国热”，促进了西方“汉学”（sinology）的发展，如伏尔泰、狄德多、孟德斯鸠、卢梭等，都对中国文化表示出强烈的兴趣。这为欧洲启蒙运动注入了东方的精神食粮，赋予了丰富的养料，并促进了近代欧洲文明的诞生。

明清之际西方传教士中学西传的主要方式是：直接携带中国文献回欧洲；撰著和翻译中国典籍；编著中外文对照字典等。

传教士们带回欧洲的中国文献主要有：1682年，柏应理带走中国书籍400余册。1694年，白晋带回300多卷中国典籍赠送给法国国王路易十四，其中很有影响的有郑樵的《通志》、马端临的《文献通考》等，还包括明《永乐大典》和清《古今图书集成》。正是这些典籍的输入，使欧洲的汉学研究由意大利转移到法国。

传教士们通过著书立说和翻译汉语典籍，介绍中国思想文化。初步统计，明清间入华的耶稣会士的中文著作近七百多部，仅利玛窦一人就有24部之多，其中收入《四库全书》和《四库全书目书丛书》的有13部。另外还有高母羡的《明心宝鉴》（1590，西班牙文）；

^① 朱静：《中国文化的接收者和传播者》，《复旦学报》（社会科学版），1995年第4期。

金尼阁翻译的《五经》(1626);纽霍夫的《荷兰东印度公司遣使中国皇帝纪》(1665,莱敦版);钱德明的《孙子》、《吴子》、《司马法》、《六韬》(1772);刘应的《中国的草药志》(1735,巴黎版);卫匡国的《鞞鞞史》(1654,法文版)、《中国新輿全图》(1615)和《中国上古史》;杜赫德的《中华帝国全志》(1735,巴黎版);宋君荣的《从成吉思汗到满清帝国全史》(1739,巴黎版)和《中国纪年》(1791);南怀仁的《中国鞞鞞皇帝统治时代的欧洲天文学》(1687);冯秉正的《易经》(法文版,1775)和《中国通史》(1777~1785,巴黎版);宋君仁的《易经》(法文版,1716)和《书经》(1739年译,1770年巴黎版);王致诚的《北京郊区中国皇帝御花园之详细描叙》(1749法文版,1752英文版,1762德文版),等等。^①

典籍与语言是文化传播的重要逻辑链,典籍是内容,语言是载体。为了方便传教士学习汉语,编辑双语词典就成为早期传教士努力的目标。他们编写的主要工具书有:利玛窦与罗明坚合编的《葡汉辞典》和利玛窦与郭居静合编的《西文拼音华语字典》(*Vocabularium Ordine europaeo more Concinnatum, et per accentus suos digestum*),但这两本词典都只是稿本,并未出版,在欧洲也未产生影响。《葡汉辞典》中的罗马字拼音系统是中国最早的一套汉语拼音方案,^②以后才有了利玛窦在《程氏墨苑》中提出的方案。现存已出版的人华传教士所编写的第一部语法书,是由西班牙多明我会修士瓦罗(Francisco Varo)所编的《华语官话语法》(*Arte de la lengua mandarina*)。其他词典还有南怀仁的《鞞鞞语要素》(1676,学满语工具书),马若瑟的《汉语语法概论》(一译《汉语札记》,1728年成书,

① 参见附录3“外国传教士译著书目一览表”。

② 有学者认为,第一部中外合璧的字典,是1576年到达福建沿海的西班牙奥斯汀会的地理学家拉达根据客家土音(闽南话)用西班牙文编著的《华语韵编》(*Arty Vocabulario de la lengua China*)。但只是稿本,并未出版,在欧洲也未产生影响。

1831年刊行),傅尔蒙的《双解语法书》(1742)等。

第二节 利玛窦与中学西传

比起介绍西方知识到中国来,利玛窦介绍中国到西方的成就就显得逊色得多了。他在这方面的主要成就体现在他的译著、信函和日记等方面。他对中国文化研究之后,把中国文化和传统的哲学思想介绍到欧洲,使西方世界对神秘的东方中国逐渐有所认识而心向往往。利玛窦是明清时期中学西传最有影响的传教士,通过其著作和大量书简系统地向西方介绍了中国的风土人情、政治、经济、科学、工艺、园林、医药、文学和艺术等具有悠久历史传统的文明,他开创了具有实际意义和巨大影响的东学西渐,对欧洲的汉学研究作出了重大贡献。他通过创建第一个罗马拼音体系,把“四书”翻译成了拉丁文。这些成就使利玛窦成为“西洋汉学家的祖宗”、“西方汉学之父”、“欧洲汉学的发端”、“现代汉学创始人”^①。他在传授西方科学知识、布道的同时,也把中国文化成就介绍给欧洲,促进了中西文化交流。

利玛窦的中学西传成就主要体现在以下几个方面。

一、翻译中国典籍,传输中国哲学思想

传教士来华的主要目的是传播基督信仰,但他们深知,在中国这样一个具有悠久文明且儒教思想根深蒂固的古老国度里传教,必须熟知儒教,且要与中国文化相融合。而中国的儒教思想、风尚习俗、典章制度等均出自中国古文献,要想“借儒排佛”、“借儒宣教”,研究、翻译中国古文献是必不可少的入门之径,以调和中国古代经书和天主教教义,最终达到传教的目的。这样,传教士们纷纷

^① David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989. pp44-73.

将儒家典籍等中国古文献翻译成西文,并介绍到西方。

“利玛窦对中国古代文化有直接的知识,是第一个直接掌握中国语文并对中国典籍进行钻研的西方学者。”^①他首次将中国典籍翻译成外文,让西方世界较全面地认识中国及其底蕴丰富的文化。他将中国的“四书”翻译成拉丁文。^②“四书”、“五经”历来被认为

^① [意]利玛窦、[比]金尼阁著,何高济、王遵仲、李申译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局,1983年,第10页。

^② 1591年利玛窦奉范礼安之命开始把“四书”翻译成拉丁文,到1594年(明万历二十二年)完成。

把“四书”译成拉丁文而又出版的是意大利耶稣会士殷铎泽和葡萄牙耶稣会士郭纳爵。他们合译了《大学》,取名《中国的智慧》。殷铎泽又将《中庸》译出,取名《中国政治伦理学》。《论语》的最早译本也出自于这两人之手。1687年,比利时耶稣会士柏应理在巴黎印行了二人所译的《大学》、《中庸》、《论语》的拉丁文译本。《中庸》的意大利译文,见于1687年出版的意大利文《中国札记》,为该书的附录,此书为奥地利传教士白乃心所作。“四书”的全译本(实际上并无《孟子》)是比利时传教士卫方济按照直译方法译成拉丁文的,例如《大学》,他译为《成年人之学》,《中庸》则为《不变之中道》。他还译过《孝经》和《幼学》。

“五经”中最早受到西方传教士注意的是《易经》和《书经》。康熙年间,先后有白晋、刘应、马若瑟和雷孝思等传教士对“五经”进行过翻译和研究。1710年,白晋因从事于天文历算而研究《易经》。18世纪法国最大的汉学家宋君荣曾译过《诗经》、《书经》、《礼记》和《易经》。直到1872年,“四书”、“五经”的全译本才由新教传教士理雅各(James Legge)完成。

第一个把《诗经》译成西方语言的是法国耶稣会士金尼阁,可惜的是他的译文未流传下来。18世纪中叶,对《诗经》进行翻译、研究的法国传教士有赫苍壁、白晋和宋君荣等人,赫苍壁曾编过一部《诗经选译》;白晋也著有《诗经研究》;宋君荣译注了《诗经》。见王宁等著:《中国文化对欧洲的影响》,石家庄:河北人民出版社,1999年,第57页。18世纪下半叶,巴黎出版了一种多卷本的汉学著作《北京耶稣会士杂记》。在这部书的第四卷和第八卷里分别收进了《诗经》中的《常棣》、《文王》、《将仲子》和《谷风》等篇的法译。比利时传教士柏应理主持翻译,编写的《中国贤哲孔子》一书在西方的反响也较大。该书包括《大学》、《中庸》、《论语》和《孔子传》等部分,向西方全面地介绍了这位“贤哲”的思想。书中极其推崇孔子,称他是“道德及政治哲学上的最博学的大师和先知”。见Jerome heydricky, ed. *Philippe Couplet, S. J. (1623~1693): The Man Who Brought China to Europe*. Louyan: Steyler Verlag, 1990, p362.

是中国儒家的经典。所谓“四书”，乃《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》的合称。“五经”指《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》五部儒家经典。利玛窦是最早在中文经典中寻找“上帝”的外国传教士。他的独特贡献在于他用汉语经典来搜寻“上帝”，其《天主实义》主张“万教之理，当各类以本名”，“吾天主，乃古经书所称上帝也”，是一种“五经上帝论”。

1591年利玛窦奉范礼安之命开始把“四书”翻译成拉丁文，约在1593年11月（一说1594年）翻译完成，并寄回本国，“国人读而悦之”^①。但可惜译本没有出版，而且翻译手稿现已失传，只是在他的著作“Opere Storiche”中列有“四书”名称。在利玛窦的译本中，他尤其重视孔子学说和强调儒教的宗教性。孔子学说被解释为说教的典章，帮助人们去理解《圣经》。孔子是中国的“哲学之王”，他编了“四书”、“五经”（The Doctrines）。这些书是中国人的“道德指标”和“人类理性之光”，所以，利玛窦将其介绍给耶稣会士，作为伦理及社会政治的评价标准。利玛窦对儒家的伦理思想作评价时说：“儒教的目的是国家之和平安宁，及家庭与个人的良好关系；在这方面，儒家的主张很好，合于天主教的原理。”很显然，利玛窦从基督教的价值观对儒家伦理和孔子思想作了积极的肯定。但利玛窦在该书中犯了一个错误，他误认为“四书”、“五经”皆为孔子所著，中国经典是一书的两部分。其实“四书”是四本不同的书，作者自然不是一个人。

利玛窦将《论语》翻译成拉丁文时，取名为“Confusius Sinarum Philosophus”，但他未能在生前看到该书的刊行。直到1687年此书才在法国巴黎出版，之后英文《论语》也在西方问世。这本书是以利玛窦为首的耶稣会士对中国文化的诠释的集大成者。该

^① [法]裴化行著，管震湖译：《利玛窦评传》，北京：商务印书馆，1993年，第257页。

书出版后,欧洲学者才特别注意到中国。拉丁文版本的《论语》,包括《大学》(Magna Scientiae)、《中庸》(Sinarum Scientia Politico-Moralis)、《论语》(Rationcinantium)三书的译文。因为利玛窦反对孟子学说,而未将《孟子》纳入,令人遗憾。他也去除了后来程、朱等儒家学者的诠释、注解。这种在翻译中出现的问题也反映了译者的人生态度、价值评判以及社会背景等,如《圣经》的汉译工作就是如此。耶稣会受到天主教早先不以《圣经》为普及读物的影响,译经工作进展缓慢。1822年才有马士曼(Joshua Marshman)的第一本译本,1823年出现马理逊(Robert Morrison)的第二本译本,直到1947年才有中文《圣经》全译本问世。^①

“四书”译文水平相当高,对西方影响很大。利玛窦把中国古典经文描写得如同教义一般,成为万世典范。由于这本书的介绍,儒家的中国哲学思想被引介到欧洲。神学家圣马利(Sainte Marie)对此给予高度赞赏,将“四书”、“五经”视如《圣经》中的四福音,全是重要古籍经典之作。

二、撰写书信日记,介绍中国民风习俗

利玛窦来华后,在传播西方宗教与科学的同时,也记述了他在华的所见所闻,用意大利文写成《天主教传入中国史》(Della Entrata della Compagnia di Giesu e christianita nella Cina),共五卷。这本“书”实际上是一部手稿,在他逝世前还没有付梓。该书是根

^① 实际上,《圣经》的翻译工作早在1294年方济阁会士孟高维诺来华时就开始了,当时他将《圣经》全部译成蒙古文。1612年阳玛诺曾译著《圣经直解》。1700年巴黎外方传教会会士巴赛(Basser)翻译新约普及本成语体文。18世纪贺清泰(Lide Poirer)从事新旧约的翻译,已译完大部分,但未出版。按利玛窦等人的中文素养,完全能够完成《圣经》翻译工作,但利玛窦和徐光启未能完成,是一大憾事。除了利玛窦工作太忙,认为译经工作量太大外,还与天主教教皇和耶稣会总会长之间关系不好有决定性的关系,以致导致1773年耶稣会的解散。人为因素的影响弊端时有发生,当初利玛窦与罗明坚看法有出入,致使罗明坚的《天主实录》和“四书”译本不能出版。

据他人华后所写的日记写成,是他在华传教的回忆录,也是他关于中国文化的研究体会。1612年比利时耶稣会士金尼阁用葡萄牙文对原稿进行整理,以便防止在带回国内时遗失。1615年他又将其译成拉丁文刊行,改名为《基督教远征中国史》(《天主教由耶稣会传入中国史》),汉译名为《利玛窦中国札记》。1909年,耶稣会著名历史学家汾屠立神父(Pietro Tacchi Venturi)在罗马耶稣会档案室发现了保存完好的利玛窦意文遗稿。于是,他将原稿和书信合编成《利玛窦神父的历史著作集》,取名为“Opere Storiche de P. Matteo Ricci”,意为“利玛窦的历史著作”。全书分为上、下两册。上册为《天主教传入中国史》(Commentarij della Cina),详细加了注释,于1911年出版。下册为《从中国寄发的信函》(Lettere della Cina),于1913年出版。1942年,著名意大利汉学家德礼贤又对其进行注释和考订,取名为《利玛窦全集》(Fonti Ricciane,意为“利玛窦的原稿”)。

利玛窦的这本书第一次向欧洲全面地介绍了中国的历史文化、道德和宗教思想等,欧洲人也是第一次从此书中知道了中国圣人孔子和中国文化的精粹——儒家经典。它曾出版了四种拉丁文本、三种法文本以及德、西、意、英多种文本,^①轰动了整个西方知识界。它对17世纪初叶的中国作了颇为详尽的全面介绍,具有极高的史料价值,很多汉学研究者都要参考此书,是欧洲汉学研究的

^① 戴维扬:《从〈交友论〉看中西思想文化交流史上的一个范例:利玛窦于徐光启》,罗光主编:《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》,台北:辅仁大学出版社,1983年,第184页。

重要著作和奠基工程,对西方汉学研究作出了极大的贡献。^①

对欧洲文学、科学、哲学、宗教及生活方面的影响,或许要超过十七世纪其他任何的史学著作。它把中国的儒家思想传入欧洲……它打开了一个新世界,预示着一个新世界的民族出现和它加入世界大家庭……^②

《利玛窦中国札记》对17世纪初叶的中国作了全面的描述。介绍中国科技,如自然观、天文学、茶、漆、硝石与焰火、印刷术、丝绸技术、屏风、轿子、船、宝石、长城、纺织等。介绍中国地理知识,如经纬度、距离测量、历史、军事、气候、矿藏,以及众多地名,如南京、北京、澳门、广州、肇庆、韶州、吉安、绍兴、南昌、临清、苏州、上海、扬子江、黄河、运河、鄱阳湖、梅岭、庐山、南华寺等。

下面摘录一些片段,让我们重温当时中国的繁荣景象:

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,它都超过他们的。中国南部以北纬19°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

^① 除利玛窦外,明清之际来华传教士对我国经籍进行了近200年的探索和研究,撰写和翻译了大量经籍著述,对介绍中国和中国文化起了很大的作用,作出了积极贡献。著作有:西班牙古斯丁会的传教士马西·德·拉达的《出使福建记》和《记大明的事情》;白多萨的《大中国史》(一名《中华大帝国史》);曾德昭的《中国通史》、安文思的《中国新志》和卫匡国的《中国上古史》;冯秉正的《中国通史》;金尼阁的《基督教远征中国史》等。译著有:金尼阁的“五经”译本,殷铎泽与郭纳爵合译的《大学》和《论语》(西名为《中国的智慧》,《论语》译文前五篇);殷铎泽的《中庸》(西名为《中国政治道德学》);柏应理的《中国的哲学家孔子》(又名《汉学拉译》,汉名则为《西文四书解》,内有《大学》、《中庸》、《论语》、“五经”)等,参见附录3“外国传教士译著书目一览表”。

^② Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*. Trans. by Louis J. Gallagher, S. J. New York: Random House, 1953. 英文译者序言,第XIX页。

42°，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(Fortunate Islands)^①测定位于东经112°他们叫做云南的省份起，并由此向东伸延直到日出之海的东经132°为止。

由于这个国家东西以及南北都有广大的领域，所以可以放心地断言：世界上没有别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。中国气候条件的广大幅度，可以生长种类繁多的蔬菜，有些最宜于生长在热带国度，有些则生长在北极区，还有的却生长在温带。

作为中国人食谱上主要食品的大米产量远比欧洲富裕得多，蔬菜，特别是豆类等，不仅用来作为人食而且作为牲口的饲料，生长的种类无限繁多。中国的这类庄稼一年两收并有时三收，这不仅因为土地肥沃，气候温和，而且在很大程度上更是由于人民勤劳的缘故。除去橄榄和杏仁外，欧洲所有已知的主要水果在中国也都生长……中国也有很多欧洲人从未见过的水果。

食用蔬菜的种类和质量 and 栽培植物的种植情况也差不多，所有这些中国人使用的数量都要比欧洲人的通常数量多得多。……花草之丰盛确实令人不能再有什么奢求了，中国人有很多种花是我们从不知道的，它深深打动了人们的美感，并显示出造物者慷慨的恩赐……

普通人民最常吃的肉是猪肉，但别的肉也很多。牛肉、羔羊和山羊肉也不少。可以看到母鸡、鸭子和鹅到处成群。但是尽管有这么丰盛肉食供应，马、骡、驴和狗的肉也和别的肉一样受欢迎，这些马属或狗属的肉在各地市场上都有出售。在有些地区，牛和小羚羊因为某种迷信或农业上的需要而禁屠。野味，特别是鹿、野

^① 今指非洲西北岸边大西洋中的加那利群岛(Canarias Islands)，为古代欧洲人测定经度的起点，通过的子午线为零度。

兔和其他小动物的肉也很常见,并且售价便宜。

……中国东面和东南的海里确实是鱼群充斥。江河在某些地方变宽得可以叫做小海,里面也出产大量的鱼。养鱼塘在这里和在欧洲一样普遍,每天都有人自己食用或上市出售而打鱼;鱼是如此之多,渔人只要下钩就不会钓不到。

……所有已知的金属毫无例外都可以在中国找到。除了黄铜和普通的铜合金之外,中国人还制作一种仿银的金属,但并不比黄铜价钱更贵。

普通的住房是用木头建造的,但皇宫则用砖砌墙,虽然屋顶仍是木制的,用木柱来支撑。由此以及有我们前面谈过的船只非常多这一情况推想,人们可以很容易明白木材数量有多么多,森林面积有多么大;在森林里实际上可以找到欧洲所知道的任何一种树木。

中国的药草丰富,而在别处则只有进口才行。大黄和麝香最初是撒拉逊人从西方带进来的,在传遍到整个亚洲以后,又以几乎难以置信的利润出口到欧洲。在这里买一磅大黄只要一角钱,而在欧洲却要花六、七倍之多的金块。

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……

由于篇幅所限,我们不得不略去讨论很多东西,例如各色大理石、青铜制品、宝石、珍玉、各种颜料、香木、沥青和无数代表文明和文化的东西。然而,有两三样东西是欧洲人所完全不知道的,我必须简略地加以说明。第一,有一种灌木,他的叶子可以煎成中国人、日本人和他们的邻人叫做茶(Cia)的那种饮料……另一种值得详细记述的东西是一种特殊的树脂,是从某种树干挤出来的。它的外观和奶一样,但粘度和胶差不多。中国人用这种东西制备一种山达脂(Sandarac)或饮料,他们称之为漆(Cie),葡萄牙人则叫作 ciaco。……最后,我们应该谈谈硝石;这种东西相当多,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。然而,硝石却大量用于制造焰火,供群众性娱乐或节日燃放。^①

从上面的描述来看,利玛窦对中国这片土地辽阔、物产富饶、人民勤劳的国度充满喜爱之情。

对中国的节日,利玛窦作了这样的介绍:

中国人所有节日中最重要的、全国各教都庆祝的就是他们的新年,举行庆祝是在第一个新月以及还有第一个满月的时候。这后一天叫做灯节,因为家家户户都挂着用纸板、玻璃或布巧妙地做成的各种灯笼,点得通明透亮。这时候,市场上也到处都是各式各样的灯笼,大家购买惹自己喜欢的样式。屋里屋外点燃那么多灯笼,简直叫人以为房子失了火。此时晚间还有狂欢。一队队的人在街上耍龙灯,像酒神巴库斯的礼赞者那样欢呼跳跃,燃放鞭炮和焰火,全城呈现一片彩色缤纷的耀目景象。^②

从这里的叙述我们可以看出,利玛窦对中国民间的民俗文化有浓厚的兴趣。如这次宴会上表演的许多节目,感兴趣的一是杂技,二是“哑剧”(戏曲),三是滑稽摔跤。

利玛窦在向西方介绍中国礼节时这样写道:

在正式拜访时或常常是朋友们在街上相遇时,他们也如上述那样缩在袖子里,弯着腰低下头来。在几个人相聚在一起时,他们大家也同时进行这种日常的致意。这个习惯叫做作揖……

中国人好像有个古老的传统,不管是宫殿、寺庙或其他较大的建筑以及私人住宅,都要把会客厅的门设计在房屋南端,因此对着

^① [意]利玛窦、[比]金尼阁著,何高济、王遵仲、李申译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局,1983年,第6~19页。

^② [意]利玛窦、[比]金尼阁著,何高济、王遵仲、李申译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局,1983年,第81页。

门坐的人都是面向南方。所以在这样的厅堂里举行招待仪式,当他们面向房间正面或上首时,他们就是面向北了。当他们愿意表示深沉的尊敬时,例如第一次见面或久别重逢,或者在隆重的节日祝贺以及其他特殊原因,则在上面讲过的鞠躬行礼之后,他们还要跪下来用额头触地。^①

在向中国皇帝致敬时,人们通常都要祝愿他“万万岁”,是用三个音节来表示的。皇后和皇子们的称呼要低一级,人们只祝愿他们千岁。皇宫太监都很骄横,所以他们也要别人下跪并祝愿千岁。……在与中国人和其他东方异教徒打交道时,不可省去某些合理的礼节。^②

除了写日记,利玛窦还用中文撰写了许多书信,寄给家乡的亲朋好友。利玛窦在中国二十八年的传教生涯中,给家乡的许多人都写过信,在汇报工作、倾诉感情的同时,也把他对中国社会文化的了解和感受讲给远在故乡的亲朋好友。他至少每年都要给罗马耶稣会总会长阿桂委瓦(P. Claudui Acquaviva)写一封长信,汇报一年的工作成果或传教情况。对初学院老院长德·法比神父(P. Fabio de Fabi)、罗马学院老院长马塞利神父(P. Ludovico Maselli)以及同乡会友高斯塔神父(Girolamo Cdsta)等,几乎每年也有书信往来。但可惜的是,由于路途遥远,且保存不当,只有五十四封信函存留下来,而且有些还残缺不全。^③

耶稣会士在中国都已饱尝过这漫长航海的艰辛与危险。他们给欧洲去信时,往往是一信两发:一封交给从马尼拉出发、经过墨

① [意]利玛窦、[比]金尼阁著,何高济、王遵仲、李申译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局1983年版,第64页。

② [意]利玛窦、[比]金尼阁著,何高济、王遵仲、李申译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局1983年版,第358页。

③ 罗渔:《从利玛窦书信看利子精神》,罗光主编:《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议研究论文集》,台北:辅仁大学出版社1983年版,第433页。

西哥的西班牙大帆船；另一封则由从澳门出发、经过卧亚的葡萄牙武装商船(carracks)带走。利玛窦的上司范里安(Valignano)可能为自己从澳门发出的信花了整整七年时间才抵达罗马而感到震惊，可是利氏从韶州给朋友写信时，他想，如此长的通信时间不但意味着那迅速变革的世事使原来信中所讲述的事情变成丰富戏剧性，“而且，那些收信人也可能早已从地球到另一个星球。时常，当我在心中揣测着，我这里所发生的事情所写成的那些大量而冗长的信件，在寄到他人手中时，说不定收信人已不在人世，我写信的欲念也就淡漠了”。^①

在18世纪以前，只有六封信件公之于世，即利玛窦写给葡萄牙神父孔布拉城德·高爱(P. Benedetto de Goes)、德·富尔纳里神父(P. de Fornari)、里斯本马费伊神父(P. Ludovico Maselli)、澳门神父罗曼(P. Roman)、视察员范礼安神父和一位耶稣会的一位神父的信。马切拉塔城市立图书馆收藏有十二封，耶稣会总部档案库有三十封，意大利芒都阿国立档案库(Archivio di Stato di Mantua)和葡萄牙文窝拉(Evora)爱包兰塞图书馆(Biblioteca Eborensis)合收藏三十二封，全部为利玛窦手迹。^②

利玛窦的信大部分用意大利文写成，因为他本人是意大利人，而且收信人也多是家乡的亲朋好友。也有少数信件是用葡萄牙文写的，因为当时葡萄牙对亚洲传教区有保教权，凡来亚洲传教的，必须先到里斯本乘船东来；另一个原因是远东区属葡萄牙会省，省长皆为葡萄牙籍，葡文为亚洲传教区的通用文字。

比起利玛窦的日记来，信函的内容介绍中国的情况要少得多，

^① [美]史景迁著，王改华译：《记忆之宫》，转引自张错著：《利玛窦入华及其它》，香港：香港城市大学出版社2002年版，第38页。

^② 罗渔：《从利玛窦书信看利子精神》，罗光主编：《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议研究论文集》，台北：辅仁大学出版社1983年版，第435页。

尽管也涉及到中国的风土人情。信的内容主要是出于忠于职责、孝心、尊敬与友情等。

在下面这段书信中,我们可以看到利玛窦对中国人的读书观念的重视:

人们争相拉拢我们,有的刻印我们的作品,有的重刻我们的书籍,有的撰述欧洲风土人情的书,有的在自己的著作中引用我们的意见。对我们的教会、伦理、哲学与数学无不钦佩。至论《世界地图》,每年都有出版,或单独印刷,或附在讨论地理的书籍之中。^①

利用良好的读物与推理,对读书人逐渐介绍我们的建议,以此原则,我设法使知识分子皈依成为教友。对象不是大批的民众。假如有一批知识分子或进士、举人、秀才以及官吏等进教,由于知识分子能进教,自然可以铲除一般人可能对我们的误会。如果我们有相当多的教友,那么,就不愁给皇帝上奏疏了。^②

下面这部分信函内容是关于利玛窦对中国人宗教信仰的评判:

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,现在较比以往更加怀疑;我们常明明看出,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来往,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,深怕有人用武力夺去他的王位,因为若是多数教人和我们结合在一起,马上要使人怀疑我们收中国人的信服,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

① [意]利玛窦著,罗渔译:《利玛窦书信集》(下册),台北:光启出版社、辅仁大学出版社1986年版,第369页。

② [意]利玛窦著,罗渔译:《利玛窦书信集》(下册),台北:光启出版社、辅仁大学出版社1986年版,第408页。

超过了我们的希望。^①

利玛窦曾经给罗马总长写信介绍中国的天文历法情况,申请送书籍和派懂天文历法知识的传教士来中国:

我在这里,因着我制造了《世界舆图》、日晷仪、浑天仪、地球仪和测星仪等,说明效用,已赢得天下第一算学家的名誉了。我虽则没有天文书,看了葡萄牙人的某几种历本和表册,有时候推测起日月蚀来,竟比他们准确。因此,我虽然一再声明没有书籍,不便纠正他们的推算方法,他们却大都不相信。我便说只要我说起的那些历算学家能来,我就不难把我们的天文表译成华文,把他们的历法修正一下。这就可以使我们得到极大的声誉,我们也就把中国的门户开启了,又可以巩固我们的地位,增进我们的行动自由。^②

从这段文字我们可以看出,除了利玛窦等传教士煞费苦心和迫切传播宗教愿望以外,还清楚地看到当时中国历法的落后。

利玛窦于1589年9月9日在韶州给范礼安写信介绍了中国佛教寺庙情况:

在南华寺我们遇到官员的一位使者、方丈与其他主要的人员接待我们,这些人见我们时,很隆重地穿上他们的法衣,给我们打开了所有神堂神龛,真是不少,也指出何处有六祖的遗体,因为知道我们吃了鱼,我们不可以进去参观的,只有守斋的人方许进去,而且那里是六祖默想、祈祷以及不化肉体供奉之所。……

虽然,那天我们没有看到六祖的身体,但在次日,因是阴历七月十五日(指盂兰盆节——作者注),曾举行游行围绕在祭台周围,有六七十僧侣,穿上他们的法衣,而能出来参与的僧侣都是较高的人选。我真惊奇他们所有的敬礼。用金银装饰的富丽柱子、香炉,

^① 姜铁生著:《利玛窦在中国》,台北市立南门国民中学教师研究专集之一(未见刊行机构和时间——作者注),第17~18页。

^② 樊洪业著:《耶稣会士与中国科学》,中国人民大学出版社1991年版,第52页。

还有九十八台挂灯都是镀金的,日夜不断地围着祭台燃点,位在庙宇中央的一座神堂中,神像安置在祭坛之上,我曾经过一个台级过去,他们很惊奇的是,我没有对神像叩首或行其他敬礼,这是很少的事,因为中国人一般虽不信仰宗教,也都在神像前敬礼,如点头、叩首等,表示致敬之意。^①

正是像利玛窦这样的文化传播者,给西方社会带去了关于中国的社会风情。西方国家许许多多的普通人民正是通过这些宗教团体的传教士了解了中国,甚至具体到某一城镇乡村的文化与历史。

三、考证中国的外来宗教,充实西方宗教研究内容

利玛窦对中国的外来宗教作了许多调查研究,主要是研究犹太教、基督教和佛教在中国的传播情况。

首先,利玛窦考证出中国犹太教的存在,对中西文化交流史作出了积极的贡献。

犹太教是世界各地犹太人信奉的宗教,是世界三大一神教中最古老的宗教,于公元前 2000 年由中东的游牧民族——希伯来人所创立。其他两大一神教——基督教和伊斯兰教都是在犹太信仰的基础上发展建立起来的。“Judaism”(犹太教)源于古希腊语“Ioudaismos”一词,用以概括犹太人的宗教信仰及宗教习俗,也是犹太民族的生活方式。

在中国,犹太教因为一些习俗与伊斯兰教类似,故常会跟伊斯兰教弄混淆。但他们称自己的宗教为“一赐乐业教”^②,称自己为“一赐乐业人”。中国过去称犹太人为“回回”,与伊斯兰教徒相同;但现在为了民族团结,改称穆斯林。但犹太人自称“挑筋教”,即

^① [意]利玛窦著,罗渔译,《利玛窦书信集》(上册),台北:光启出版社、辅仁大学出版社 1986 年版,第 93~94 页。

^② “一赐乐业”是当时 Israel(以色列)的音译。创教者为阿无罗汉,即亚伯拉罕。

“那些将筋割断的人的宗教”，以此纪念雅各与天使的战斗，所以禁吃大腿筋。他们在会堂祈祷时戴蓝色小帽，因此人们也称之为“蓝帽回回”，以区别于穆斯林。而穆斯林戴白色小帽，称作“白帽回回”。犹太人来到中国后，站稳了脚跟。他们中曾涌现出几个省的长官、国家大臣、秀才和举人等，也有人拥有巨大的地产。但由于基数太少，现在他们都淹没在茫茫人海之中，多数变成回民，少数成为汉人。他们在杭州、宁波、北京和宁夏的居住地消失了。现在人们所知的只剩开封府的一支，人数也只有一千人左右。

关于犹太人最早何时入华，历史学家们的考据意见不一，有周、汉、唐、宋各种说法，而以下三种较为有名：（1）阿拉伯人的游记：唐僖宗，黄巢之乱时，伊斯兰教徒、基督教徒、犹太人、波斯人被杀，多达十二万人。（2）元史的“文宗纪”：“天历二年诏僧道，也里可温、述忽、合失蛮为商者，仍旧制纳税。述忽即犹太族也。”（3）法国汉学家考狄（H. Cordier）：认为大约在公元70年（汉明帝永平十三年）。耶路撒冷沦陷时，一些犹太人来到中国。作为犹太民族的宗教随着犹太人的到来而进入我国。其传入历史相当久远，与基督教、伊斯兰教传入我国的历史相仿。有关史料表明，犹太教自进入我国以来一直存在于中国社会，几乎没有中断过。^①只是由于犹太教不像侧重在中国社会传教的佛教、伊斯兰教、基督教，基本不在中国人中宣传其教义，更不发展其信徒，它的长期历史存在才很少为国人所察觉。

犹太人在中国留下的痕迹很多，利玛窦就曾发现在河南的开封有犹太遗民和犹太会堂的遗存。至迟从明代中叶开始，开封的

^① 除了利玛窦以外，其他传教士或汉学家也对中国犹太教进行过研究和考证。斯坦因（Mark Aurel Stein）和伯希和在新疆地区的考古调查中都找到了犹太商人已于8世纪来到中国的证据。艾儒略对居住在开封的犹太人进行过研究，骆保禄（Giampaolo Gozani）曾将开封犹太教堂的碑文录下寄往罗马。

犹太人就以清真后人自称,其会堂(Synagogue)也被称为清真寺。现在尚存的三块开封犹太会堂的碑文分别是弘治二年(1489)《重建清真寺》碑^①、正德七年(1512)《尊崇道经寺记》碑^②和康熙二年(1663)《重建清真寺记》碑^③,这些都是中国犹太教传播史的有力佐证。

利玛窦对犹太教的研究始于他与犹太人艾田的交游。利玛窦在1604年的举人乞恩会选中,会面了从开封来的举人艾田。艾田是一位犹太人,信奉犹太教。利玛窦通过他了解到中国犹太教的一些情况。知道在开封府居住着10至12户家庭的犹太人,他们刚刚在那里建立了他们的会堂。五六百年来,他们非常恭敬地保留着一部非常古老的《摩西五经》。在《16世纪的中国——利玛窦1583至1610年日记》中记载:

犹太教很早就传到中国,这从下面的一段记载可得以证明。在我们耶稣会教会定居北京后几年,有一个犹太人,信奉犹太教,他在一本中国人写的有关泰西人的书中,知道利玛窦和他的同会。此人名叫艾(Ngai),出生于河南开封。他已经中了举人,当时他正赶路去北京参加会试。他从那本书中了解到我们的神父不是回回,信仰天地间唯一的主宰者——天主,由此他得出结论:我们的神父是《摩西教律》的信仰者。当他进入我们的房屋,见到周围情景感到非常激动,他自己表示他和我们信仰是一样的。他的全部

① “夫一赐乐业立教祖师阿无罗汉(即亚伯拉罕, Abraham),乃盘古阿耽(即亚当, Adam)十九代孙也。自开辟天地,祖师相传授受,不塑于形象,不谄于神鬼,不信于邪术。”

② “道经相传,有自宋矣。自开辟以来,祖师阿耽,传之女媧,女媧传之阿无罗汉,罗汉传之以思哈各(即艾萨克, Isaac),哈各传之雅阿厥勿(即雅各布, Jacob),厥勿传之十二宗派(指雅各布的十二个儿子或以色列十二支)……”

③ “夫一赐乐业之立教也,其由来远矣。始于阿耽,为盘古氏十九世孙。继之女媧(即挪亚, Noah),继之阿无罗汉。罗汉悟天人合一之旨,修身立命之源,知天道无声无臭,至微至妙,而行生化育,咸顺其序。”

外貌、鼻子、眼睛和面部特征一点也不像中国人。利玛窦把他带到教堂里,给他看祭台上的圣母玛丽亚和耶稣以及使徒约翰跪在他们面前的油画,作为一个犹太人,他宣扬我们和他信奉的宗教是一样的,因此他认为这幅像代表的就是利百加和他的两个孩子雅各和以撒,虔诚地跪拜在他面前。正如他说,他见到了他民族的创始人,压抑不住这种崇敬的心情,尽管礼拜肖像不是他们的。这件事正好发生在约翰洗礼节那一天。^①

利玛窦在他的《利玛窦中国札记》中还这样描述:

等到他把这位客人带回住处开始询问他的身份时,他才慢慢明白过来,他是在和一位信仰古犹太教的人谈话。这个人承认他是以色列人,但他不知道犹太人这个词。由此看来似乎是当年那十个部族的分散已深入到东方来了。后来这个姓艾的人……声称,在浙江省会杭州还有更多的以色列人家,他们有自己的犹太教堂,另外一些人则散居各地,没有作礼拜的地方,因为数目已濒临绝灭了。

我们这位客人很熟悉《旧约》的历史,诸如亚伯拉罕、犹蒂丝、玛多查依和以斯帖的故事。他读这几个名字的发音和我们略有不同,或许他的发音倒和原来古老的发音更接近些……他的几位同胞,包括他的亲兄弟,都非常精通希伯来语。他自己从小就全力攻读中国文学,所以放弃了学希伯来语。他并不隐瞒,照犹太教堂高级神职人员的看法,由于他学习中文,他本人几乎已不配作希伯来的同胞了。^②

由于传教任务的需要,利玛窦无法离开北京,不能亲自到开封去。三、四年后,他才派耶稣会士徐必登(Antonio Leitao)赴开封,

^① Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*. Trans. by Louis J. Gallagher, S. J. New York: Random House, 1953. p107.

^② [意]利玛窦,[比]金尼阁著,何高济、王遵仲、李申译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局1983年版,第116~117页。

调查“开封犹太人和十字架的崇拜者”，证明中国境内确实有犹太教的存在，从而考证出犹太教传入中国之史迹。

大约三年以后，也就是说一旦可以着手的时候，利玛窦神父就派遣了一位耶稣会的中国世俗兄弟到所提及的省会即开封去调查那位以色列客人所说的是否属实。根据这位兄弟的报告，情况完全和他所说的一样。此外，利玛窦神父要求这位兄弟把犹太教堂中所有书籍的开头和结尾部分抄录下来，结果发现和我们的旧约头五卷完全相同，所用的字体也一样，除了古人不用标点而已。^①

后来利玛窦又派了徐必登再次到开封，拜见了犹太教堂的主持人，告诉他利玛窦在北京家中有全套的《旧约》和《新约》。对《旧约》的内容，那位教堂主持人没有异议。但对《新约》中肯定弥赛亚已经出现这一说法，他表示不能赞同，他坚持说要过一万年后弥赛亚才能出现。^②不久，有三位犹太人从开封来到北京，表示接受基督教的信仰，并决定领受基督的洗礼，其中一位就是艾田的侄子。因为那位犹太教堂的主持人年老去世了，所以现在他的儿子当了主持人。但这位继任者不熟悉犹太信仰，逐渐放弃或淡忘了犹太教的教规，因此，久而久之，他们就与当地入没有多少区别了，从而逐渐融入到中华民族之中，不能辨别开来，这就是我们为什么现在找不到犹太教信徒的原因。但犹太教很早就传入中国是不可否认的事实。利玛窦甚至认为应该在开封设立一个犹太人传教区，以使犹太人回归到基督宗教之中。

其次，利玛窦还研究了基督教在中国的传播情况。

对于基督教在中国的传播，利玛窦提出了基督教最早传入中国的时间问题，但没有足够的证明材料，所以，不太为大家所承认。

^① [意]利玛窦，[比]金尼阁著，何高济、王遵仲、李申译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局1983年版，第117～118页。

^② 这种观点正是犹太教和基督教的根本分歧点，长久以来一直存在。

他认为基督教在公元一世纪就传入中国了,即基督教创立之后不久,也是佛教传入中国之初。

利玛窦所谓的关于他所考证的基督教在中国传播的证据,他在其著述《利玛窦中国札记》中做了这样的记载:

现在,我们十分高兴地提供一些有关基督教遗迹的证据,我们相信这一定是我们欧洲朋友们特别感兴趣的。这些见证有些是从我们前面提到过的那位来访者〔指艾田——作者注〕那里得到的,有些则是由过去几年中观察的一些迹象推论出来的。

……当谈论用这个特殊的符号表示十字架的时候,我们的以色列朋友〔指艾田——作者注〕想起在他家乡的首府开封府和山东省商埠的临清都有一些异乡人,他们的祖先是从外国来的,遵守崇拜十字架的宗教习惯。他说他们习惯用手在吃和喝的上面划一个十字。

这一发现似乎正好符号我们有些神父从不同来源听到的情况,他们说在好几个地方都多少流行着划十字的习惯。据报道,在某些地区他们把这种得救的符号用墨水划在婴儿的额上来保佑他们婴儿期间无灾无难。所有这些似乎也和杰罗姆鲁弗勒斯在他关于《托勒密宇宙志》的注释中讲到中国人时所写的情况完全一致。

既然我们正在谈论中国人有十字架的证据,我们或许不应该遗漏这样一件事,它也是说明有十字架存在的另一个迹象。有一天,我们的一位神父看见一个串街走巷的古董商人卖一座铸作美丽的钟。钟顶上的雕刻表现着一座庙宇或教堂,在它前面则是一个十字架,四周有希腊文的铭文。^①

然而,我们可以根据得到的马拉巴地区的资料和《迦勒底古祈

^① [意]利玛窦,[比]金尼阁著,何高济,王遵仲、李申译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局1983年版,第119~120页。

祷经》，追溯到很早以前基督教就已经传入中国，无论人们怎么反驳这种说法，圣·多默向那里的人宣讲福音，几乎是铁铸的事实。这本《古祈祷经》的记载，清楚地告诉人们基督教就是圣·多默本人亲自传入中国的，而且还在那里建了教堂。为了使人们在阅读这部遗稿时不产生其他的疑义，我们需要将它翻译过来。John Maria Campori 神父根据那里的耶稣会大主教 Francis Roitz 的要求，把这本书中迦勒底语直译成拉丁语。Campori 神父曾在那里的普通园劳动过，熟谙迦勒底语。他应我们的要求，将这《古祈祷经》又抄了一份给我们。我们将它收存在其他著作中，这样就可以防止这份珍贵的古代遗稿遗失。^①

第三，对于中国的佛教，利玛窦也做过研究。

佛教大约在两汉之际传入中国，开始只被当做一种道术，时人将“浮屠”与“黄老”相提并论。^② 而对佛教进行猛烈的抨击，是利玛窦神学思想的一个重要组成部分。他的“补儒”、“易佛”正是神学思想的两大特征。他在中国的 28 年中，对佛教的传入和它的思想渊源都做了研究，而且还与很多佛教人士作了辩论，进行过正面交锋，包括雪浪大师三淮、高僧紫柏大师达观、憨山大师德清、释教名宦黄辉、虞淳熙等。^③ 利玛窦与佛教的争论，是中国思想史第一次基督教与佛教两大宗教之间的论争，也是明末思想史上极具特色的一页。利玛窦对中国佛学的研究，开启了欧洲汉学研究对中国佛学研究的先河。对中国佛教的首次研究与探索，是过去中国思想史和宗教史上前所未有的，因此，具有划时代的意义。

^① Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583~1610*. Trans. by Louis J. Gallagher, S. J. New York: Random House, 1953. p113.

^② 公元 166 年襄楷上疏汉桓帝刘志曰：“又闻宫中立黄老、浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，杀罚过理，既乖其道，岂获其祚哉！或言老子入夷狄为浮屠。”

^③ 参见林金水著：《利玛窦与中国》，中国社会科学出版社 1996 年版，第 227 页。

在利玛窦的研究中,他认为佛教传入中国汉土的时间是在公元65年。他在《利玛窦中国札记》中写到:

中国人当中的第二种重要的教派^①是释迦(Sciequia)或阿弥陀佛(Omitose)。日本人称之为 Sciacca 和 Amidabu,这一教派在两国的性质十分相近。日本人还称之为 Lex Totoqui。这种教义是在耶稣纪元65年由西方传入中国的。它由天竺(Thiencio)地区也叫作身毒(Shinto)^②传入,这里原是两个国家,但现在只有一个名称即印度斯坦(Hindustan),位于印度河与恒河之间。现存的文字记载说,中国的皇帝梦中受到启示而派遣使节到这个国家。使者们带回了经卷以及译者,把经卷译为中文。这一教派的创立者,在其教义传入中国以前就已死去了。根据这一点,显而易见的是中国人把这种教义传入日本的。但是现在还不清楚为什么这一信仰的日本信徒断言释迦或阿弥陀佛是由暹罗王国传入日本的,并且说此教源出于暹罗。这种教义的信徒的著作中已经十分清楚地表明,中国人非常熟悉暹罗,绝不会在这类问题上把它误为遥远的天竺。

在历史上很清楚的是,这种学说传入中国正和使徒们传播基督的教义是同一个时期。巴多罗买(Bartholomew)在上印度(Upper India)——即在印度斯坦和邻近国家——传道,同时多默(Thomas)把福音传向南方。因此,中国人听说过基督福音书中所包含的真理,受到感动而发生兴趣,想要接触它并向西方学习它;这并不是超出可能范围以外的事。然而,或是由于他们使臣方面的错误,或是因为他们所到国家的人民对福音的敌意,结果中国人

^① 在利玛窦的中国宗教研究中,他认为中国书籍中记载有三种崇拜或宗教信仰体系:儒教、释迦和老子,并进行了逐个讨论。它们被分别冠以“第一种(教派)”、“第二种(教派)”和“第三种(教派)”。此处的“第二种(教派)”即指佛教(释迦)。

^② 身毒即天竺,是对古印度的称呼。

接收了错误的输入品,而不是他们所要追求的真理。^①

在这里,利玛窦将基督教自认为是中国人“所要追求的真理”,而佛教是中国人接收的“错误的输入品”。由此,我们可以看出,一方面利玛窦对基督教福音传播的信心、虔诚和执着;另一方面,我们也看到利玛窦对佛教的抨击以及对中国人的信仰有些错误的判断,也许他并不知道中国人对佛教的欢迎程度远远超过了对基督教的喜爱,缺乏“自知之明”,不过这些都是因为他想用基督教取代中国文化中的佛教的地位的缘故。

在谈到何以佛教在天主教之先传入中国的原因时,利玛窦杜撰了一个故事:

考之中国之史,当时汉明帝尝闻其事〔指耶稣——作者注〕,遣使西往求经。使者半途误置身毒之国,取其佛经传流中华。迄今贵邦为所诳诱,不得闻其正道,大为学术之祸,岂不惨哉。^②

这说明利玛窦对佛教早期传入中国的情况多少有所了解。除了考究佛教在中国的传播情况,利玛窦还对佛教的教义、教规等进行了讨论。但他是站在维护自身的基督教利益的立场上,对佛教进行了猛烈的攻击和讽刺,以达到取而代之的目的。

看起来,这第二种教派的教义的创始人有些概念是从我们西方哲学家那里得来的。例如,他们只承认四元素,而中国人却很愚蠢地加进了第五个。根据中国人的理论,整个物质世界——人、动物以及混合体——都是由金、木、水、火、土五种元素构成的。和德谟克利特(Democritus)及其学派一样,他们相信世界的多样性。他们关于灵魂轮回的学说,听起来很像毕达哥拉斯(Pythagoras)

^① [意]利玛窦,[比]金尼阁著,何高济、王遵仲、李申译,《利玛窦中国札记》,北京:中华书局1983年版,第105~106页。

^② 利玛窦著:《天主实义》下卷第八篇,转引自朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,香港:香港城市大学出版社2001年版,第132页。

的学说,只是他们加进了很多解说,产生了一些更糊涂、更费解的东西。这种哲学不仅是从西方借来的,而且实际上还从基督教福音书中得到了一线启发。这第二种教派的学说中也提到过某种三位一体,把三个不同的神融为一个神,而且它教导说,好人升天得到好报,恶人在地狱受到惩罚。他们十分强调独身,以致他们似乎完全摒弃婚姻。他们经常的习惯是出家朝圣和乞求布施。他们的非宗教礼节在某些方面,和我们教会的仪式很近似,例如说他们唱经就和我们格里高里式的唱经没有什么差别。他们的庙宇里也有塑像,他们献祭时所穿的袍服也和我们的差不多。^①

照利玛窦看来,佛教中的很多理论、教义等都是从西方哲学、宗教“借来的”或引进的,经过加工和改造,而“产生了一些更糊涂、更费解的东西”,如“四(五)元素”与“德谟克利特”、“灵魂轮回”与“毕达哥拉斯的学说”;还有“三位一体说”、天堂地狱的“因果报应说”,以及婚姻、修行、礼仪、服饰等都与基督教很近似,有许多共同之处。

对于那些佛教与基督教的相同之处,利玛窦称之为“真理之光”,但对佛教中独有的,利玛窦就进行无情的鞭挞和痛击,这也说明了利玛窦对佛教存在错误的认识以及其传播基督教的用心。

然而,不管他们的教义中可以有怎样的真理之光,但不幸却都被有害的谎言所混淆了。他们对天和地的观念以及说天地是惩恶奖善的地方等等,都是十分混乱的……这只不过是他们所用以影响这个不幸国家的许多荒谬的学说之一。

根据这一教派的学说,肉类以及任何不洁活物都不准吃,但是很少有信徒遵守这条戒律。违反教规以及其他错误,可以很容易用施舍来弥补,而且更有甚者,只要祷告就可以拯救任何灵魂免于永世沉沦。

^① [意]利玛窦、[比]金尼阁著,何高济、王遵仲、李申译:《利玛窦中国札记》,北京,中华书局1983年版,第106页。

……这一教派虽然在探讨真理方面迅速超过了别的教派,但其中害人的谎言不知不觉也同样迅速地传播开来。对这种崇拜的进展损害最大的,莫过于儒家所加给它的名声了。……儒家指明,释迦所许诺和吹嘘的那种好运,国家不仅没有得到反而经历了无穷的灾患。……(佛教著作)的种类和数目繁多,结果是在它里面的学说和荒谬无稽是那么混杂在一起,即使是号称信教的人也不能解释清楚。

今天这一教派有大量往往是装修得非常华美的寺庙,显然说明这一教派由来已久。人们在庙中看到身躯巨大、面貌狰狞的铜、石、木和黄土的偶像。庙旁还有用石或砖瓦修建的高塔,塔中存放极贵重的大钟和别的宗教用品。

这种教派的祭司叫做和尚(Sciami)。他们的头和脸都剃光,和这个国家的风俗完全相反。……这种寺院作奴仆的阶层被认为是,而且也的确是,全国最低贱和最被轻视的阶层。他们来自最底层的群众,年幼时就卖给和尚们为奴。他们由奴仆而成为弟子,以后再接替师父的位置和津贴。……他们也和师父一样既无知识又无经验,而且又不愿学习知识和良好的风范,所以他们天生向恶的倾向就随着时间的推移而每况愈下。……虽然这个阶段不结婚,但是他们放纵情欲,以致只有最严厉的惩罚才能防止他们的淫乱生活。

虽然他们的卑鄙无耻是出了名的,但这并不妨碍有很多人请他们帮忙办丧事……^①

利玛窦于1583年刚从澳门来到肇庆时,他和先前来过这里的罗明坚身着中国官府所赐予的僧服。在一段时间里,他们以和尚自居,同时他们也认为佛教是天主教与中国文化最有前途的结合点。后来利玛窦的认识发生了变化,首先他发现佛教僧侣在中国

^① [意]利玛窦,[比]金尼阁著,何高济、王遵仲、李申译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局版1983年版,第107~109页。

的地位远没有儒者高；更重要的是，通过钻研中国经典，他发现完全不需要佛教这个媒介就可以使天主教义同中国古代的圣人学说发生联系。经过长时间的研究，包括与若干佛教学者和教中重要人物的讨论，利玛窦向佛教发起了猛烈的攻击。他的《天主实义》“特攻释氏以求胜”^①，被李之藻称为“易佛补儒”之作。

利玛窦又在同虞淳熙论学的一封信中说：

且佛入中国既二千年矣，琳宫相望，僧尼载道，而上国之人心世道，未见其胜于唐虞三代也。每见学士称述，反云今不如古……上国自尧舜来，数千年声名文物，倘以信佛奉佛者，信奉天主，当日有迁化，何佛氏之久不能乎？^②

在利玛窦所撰的《辨学遗牍》后编《利先生复莲池大和尚竹窗天说四端》中谈到：

（佛教）迨后流入中华，一时士大夫醉心其说，翻译僧儒又共取中国之议论文字，而傅会增入之……综其微旨，不出于中国之《老》、《易》。盖自晋以来，人人《老》、《易》，文籍必多，今皆泯而不传。则当时之立言尘论，汪洋恣肆之谈，微妙圆通之义，尽入佛经中矣。^③

在谈到中国佛神诸像的起始问题时，利玛窦这样回答：

又有最恶之人以邪法制服妖怪，以此异事自称佛仙，假布戒术，诈为福祉，以骇惑顽俗，而使之塑像祀奉，此其始耳。^④

^① 永瑛等著：《四库全书总目提要》上册卷一百二十五《子部·杂家类存目二》，北京：中华书局1965年版，第1080页。

^② [意]利玛窦：《复虞铨部书》，转引自朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，香港：香港城市大学出版社，2001年，第772页。

^③ 题利玛窦《利先生复莲池大和尚竹窗天说四端》，《辨学遗牍》后编。见朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，香港：香港城市大学出版社，2001年，第779页。

^④ Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)* (Chinese-English edition), Trans. by Douglas Lancashire, Peter Kuo-chen, S. J. St. Louis University; the Institute of Jesuit Sources, Taipei; the Faculty of Theology Fujen Catholic University, 1985, p398.

在回答关于拜佛像、念佛经是否有益的问题时,利玛窦竟然认为:

奚啻无益乎,大害正道。惟此异端,愈祭拜尊崇,罪愈重矣。^①

由于严重的偏见,以及知识和宗教价值观的局限,利玛窦对佛教的研究和评论,客观上讲,是有失公允的。而且他的用词不乏贬损之意,如“十分混乱”、“荒谬的学说”、“害人的谎言”、“吹嘘”、“无穷的灾患”、“荒谬无稽”、“面貌狰狞”、“既无知识又无经验”、“不愿学习知识和良好的风范”、“天生向恶”、“放纵情欲”、“淫乱生活”、“邪法”、“异事”、“诈为福祉”、“骇惑”、“假布戒术”、“大害正道”、“异端”等等。因此,这样的考证也就显得没有价值和意义了。尽管如此,利玛窦还是开启了西方世界研究中国佛教的先例。在他看来,佛教传入中国时,把希腊哲学的真经念歪了;道教则把中国古代的上帝信息理解错了;儒家“五经”和“四书”中的“天”和“上帝”,则和《圣经》中的“神”一致,但后世的儒家却把它遗忘了。总而言之,在利玛窦看来只有基督教的“真理”才是正确的,才是人们信仰的归宿。

第三节 中学西传的影响和作用

随着明末清初基督教传教士来华,封闭的中国开始了与西方世界的沟通。以利玛窦为代表耳濡目染中国文化的传教士从中国传向西方的文献,包括著作、译述、日记、信札等,成为西方了解中国的一条主要信息渠道。欧洲人对这个神秘的东方古国产生了极

^① Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)* (Chinese-English edition), Trans. by Douglas Lancashire, Peter Kuo-chen, S. J. St. Louis University; the Institute of Jesuit Sources, Taipei; the Faculty of Theology Fujen Catholic University, 1985. p390.

大兴趣,激发了欧洲汉学的兴起。中国文化中的哲学思想、文学艺术等成果对西方文化产生了深远的影响,为其发展注入了新鲜而持久的活力,因为“十八世纪的欧洲在思想上受到的压力和传统信念的崩溃,使得天主教传教士带回来的某些中国思想在欧洲具有的影响,超过了天主教教士在中国宣传的宗教”^①。

传教士传播中学的价值取向在不同时期有不同的特点。早期的译介包括历史、地理、宗教、哲学、礼仪习俗、社会制度、语言文学等内容;中后期逐渐转向科技、人文的学术性研究,表现出非宗教目的和更客观的态度,更积极地阐释中国文化的精神内涵。其中具有学术意义并对西方文化产生影响的还是在历史、哲学、文学、语言等几个方面,对于他们中学西传的贡献应作积极的评价。

一、哲学思想

中国文化在这个方面对西方产生的影响是最为深远的。利玛窦等传教士将“四书”、“五经”等中国古籍译成拉丁文等语言,传到欧洲,使中国的儒家哲学思想、道德伦理输入西方,对西欧走上民主政治道路产生了重大影响。中国儒家思想及其自然观、道德观和政治理想等^②,成为欧洲反封建、反旧宗教的思想旗帜,对启蒙运动、法国大革命和德国哲学革命起了重要作用,影响了一代又一代的欧洲思想家。作为“异端”的朱子学说,与孔子儒家学说一样,

^① [英]赫德逊著,王遵仲译:《欧洲与中国》,北京:中华书局 1995 年版,第 267 页。

^② 在中国文化对西方文化的影响体系中,突出的是儒家孔子的道德思想哲学。孔子在《论语》中多处提倡道德的重要性,如,“弟子入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众而亲仁,行有余力,则以学文。”(《论语·学而》)“贤现易色,事父母能竭其力,事君能致其身,与朋友交,言而有曰未学,吾必谓之学矣。”(《论语·学而》)“政者,正也,子帅以正,孰敢不正?”(《论语·颜渊》)“人不知而无愠,不亦君子乎!”(《论语·学而》)“老者安之,朋友信之,少者怀之。”(《论语·公冶长》)因此,孔子思想可称为尚德思想,中国文化为尚德文化,中国社会为尚德社会。见胡国亨著:《独共南山守中国》,香港:香港中文大学出版社,1995 年,第 88~89 页。

受到欧洲启蒙思想家的赞赏和欢迎,成为宣扬无神论的精神武器,如狄德罗(Denis Diderot)在其主编的《百科全书》中就有对于宋明理学的介绍。提倡理性和“自然规则”哲学的启蒙运动,主张无神论的民主思想、罗柯柯艺术、重农主义派,以及后来的美国“独立宣言”,都深受中国文化之影响,都与中国古代哲学思想有着千丝万缕的联系。

中国哲学思想对17、18世纪的西方影响甚为巨大。传教士们把中国的哲学思想介绍到欧洲,受到欧洲进步人士的欢迎,开阔了他们的视野,启迪了他们的思想智慧。法国、德国、英国的一些伟大的思想家们用理性的权威代替对上帝的崇拜,发扬反神学的精神,反对传统的旧宗教文化。“……此时的思想形态远离圣经关于创造、堕落与救赎的思想。”^①伏尔泰、莱布尼兹、孟德斯鸠、卢梭等西方启蒙思想家就是其中的典范,他们从中国的传统文化中找到了同中世纪神学思想作斗争的精神武器。

法国思想家伏尔泰(Francois-Marie Arouet Voltaire)曾以传教士的著作为素材,撰写了具有反封建思想和旧传统观念的著作《风俗论》。他极为赞赏中国的道德和理性宗教,提倡以道德代替宗教。他在1752年写的《自然法赋》中所述理性道德的许多内容,都明显带有宋儒理学的痕迹,可见中国哲学思想对他的影响是多么得巨大。

德国启蒙哲学家莱布尼兹(Gottfried Wilhelm Leibniz)也深受中国哲学思想的影响。他虽然没有到过中国,却通过来华的传教士了解到有关中国历史、哲学、宗教、科技及民风习俗等方面的知识,并把其中的一部分编辑成《中国近事》。同时,他还与在华传教士频繁通信交流,如与传教士白晋在通信中探讨《易经》,发现

^① [美]阿尔伯特·甘霖著,赵中辉译:《基督教与西方文化》,北京大学出版社2005年版,第86页。

《易经》中的阴阳变化与其发明的二进制数学原理相契合。据说，他发明二进制时，一手写着二进制，一手划着道家八卦。由此，人们推测莱布尼兹发明二进制有可能是受《易经》八卦启发的，这反映在他的名著《单子论》中。^①

德国狂飙运动的理论灵魂赫尔德(David Held)是一位重要的语言哲学家，在他的主要著作《人类历史哲学大纲》中，专门有一节论及中国，其认识来源也是来自传教士的著述。另外，据说德国哲学家黑格尔写哲学史的时候，也研究过《老子》。

对于中国古代哲学思想在欧洲传播所形成的影响，李约瑟在1942年一篇题为《中国文明》的讲演中认为：

当余发现十八世纪西洋思潮多系溯源于中国之事实，余极感欣慰。彼十八世纪西洋思潮潜流滋长，固为推动西方进步思想之根据，十七世纪中叶耶稣会友，群将中国经籍译成西文，中国儒家人性本善之哲学乃得以输入欧洲。吾人皆知彼启蒙时期之哲学家，为法国大革命及其后诸种进步运动导其先河者，固皆深有感于孔子之学说。……吾人对于社会进步之理想，唯有依赖人性本善之学说，方有实现之望，而此种信心，吾人固曾自中国获得也。^②

二、文化艺术

除了中国哲学思想，传教士们在向西方传播的有关中国文化知识的其他方面也做了一些工作。

1. 语言

传教士对中国语言文字的贡献，体现在编写辞书和解读汉语言文化方面。严格地说，语言辞书的编辑本身并不能看做传播文

^① 王宁、钱林森、马树德著：《中国文化对欧洲的影响》，河北人民出版社1999年版，第137页。

^② [英]李约瑟著，何兆武等译：《中国科学技术史》第一卷《导论》，科学出版社1990年版，第123页。

化,但却是促进文化传播的一种重要工具。传教士通过对汉语语音、文字、词汇的解说与对译,实际上也是对中国文化进行传播。

欧洲文化界对中国语言的认识,最早来自入华传教士写的有关中国的书籍^①,其中的许多著述都是用汉语写成的,如利玛窦的《天主实义》、《交友论》、《西国记法》、《西字奇迹》等,将汉语介绍到欧洲。据说,在西班牙传教士门多萨的《中华帝国史》中,第一次出现了中国方块字。基歇尔(Athanasias Kircher)的《中国图说》影响也很大,他在书中列举了一些中国古象形文字。特别是他首次将《大秦景教碑》的碑文编成拉汉对照词典,有发音和词意,可能是欧洲人学习汉语时的第一部拉汉词典。而第一次把中国语言放入世界语言研究范围内的著作,是英国人约翰·韦伯(John Webb)的《论中华帝国的语言可能是原始语言的历史性论文》(*An Historical Essay Edeavouring Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*)。从西欧思想文化史的演变而言,它在西方影响很大,对西方人学习和研究汉语具有重要意义。

传教士们的著述传到欧洲后,欧洲的读者难以读懂,他们分不清孔子、孟子和朱子以及他们的学说,就统称为“孔子学说”或“中国哲学”。这样,就需要对这些著述进行介绍和解读。这一过程实际上也是传播中国语言文化的过程。因此,欧洲掀起了“中国热”和“孔子热”,以谈论中国、谈论孔子和儒学为时髦,给西方注入了众多语言词汇。如“己所不欲,勿施于人”,“民为贵,君为轻”,“水能载舟,亦能覆舟”等富有哲理的格言警句在欧洲广为流传。英国学者胡克(Robert Hooke)在《关于中国文学和语言的推测》一书中指出,欧洲启蒙思想家所推崇的“理性”一词即来源于中国。可见,中国语言文字对西方产生了深远的影响。

^① 具体著述参见附录3“外国传教士译著目录一览表”。

2. 文学

明末清初,中国富有思想内涵的古典文学作品已经传入西方国家,如《诗经》、《赵氏孤儿》、《灰栏记》等作品被译成多国文字,流行于欧洲。这项工作主要是由传教士们完成的,他们或翻译中国古籍,或评注中国文学作品,将它们介绍到西方。^①

中国文学作品向西方世界展示了中华文化优秀成果的无穷魅力,对西方乃至世界文学都产生了重大影响。中国因素对欧洲文学的影响,主要体现在两个方面:一个是中国作品被翻译、编译、改编。如元杂剧《赵氏孤儿》被18世纪法语、英语和德语作家翻译和改编,并且搬上舞台。马若瑟将中国的《赵氏孤儿》翻译成法文,德国作家歌德(Johann W. Goethe)以此为蓝本写成《爱尔彼诺》(Elpenoy),法国资产阶级启蒙运动的旗手、被誉为“思想之王”的伏尔泰也据此写出了《中国孤儿》。小说《好逑传》和《今古奇观》中的一些作品也被译介给欧洲读者,带来很大影响。另一方面就是欧洲作家把中国题材作为自己创作的主题。17世纪欧洲英雄骑士小说和宫廷戏剧在中国因素的影响下,披上了新的外衣,那就是勇敢的骑士行为和浪漫传奇的爱情故事与遥远东方的当代事件联系起来。

戏曲是中国文学中具有独特魅力的文学形式,利玛窦对它有深刻的印象,并介绍到西方。利玛窦与明代著名戏曲家汤显祖(1550~1616)都是同时代人。他与明代戏曲的因缘是1592春天在肇庆会见汤显祖时结下的,^②这次会见使他们成了好朋友。在《利玛窦中国札记》中对中国戏曲作了这样的描述:

我相信这个民族是太爱好戏曲表演了。至少他们在这方面肯定超过我们。这个国家有极大数目的年轻人从事这种活动。有些

^① 参见附录3“外国传教士译著目录一览表”。

^② 徐朔方著:《论汤显祖及其它》,上海古籍出版社1983年版,第91~103页。

人组成旅行戏班,他们的旅程遍及全国各地,另有一些戏班则经常住在大城市,忙于公众或私家的演出。毫无疑问这是这个帝国的一大祸害,为患之烈甚至难于找到任何另一种活动比它更加是罪恶的渊藪了。有时候戏班班主买来小孩子,强迫他们几乎是从幼就参加合唱、跳舞以及参与表演和学戏。几乎他们所有的戏曲都起源于古老的历史或小说,直到现在也很少有新戏创作出来。凡盛大宴会都要雇用这些戏班,听到召唤他们就准备好上演普通剧目中的任何一出。通常是向宴会主人呈上一本戏目,他挑他喜欢的一出或几出。客人们一边吃喝一边看戏,并且十分惬意,以致宴会有时要长达十个小时,戏一出接一出也可连续演下去直到宴会结束。戏文一般都是唱的,很少是用日常声调来念的。^①

可以想象,当这种热闹场面展现在酷爱文学和表演的欧洲人面前时,一定会令人神往。

3. 社会制度

中国的许多社会制度对欧洲也产生了很大的影响,其中一个典型的事例就是由唐朝时产生的选拔官员的科举制度。在欧洲,政府官职一般是世袭的,而中国用每年举行一次考试的办法来遴选官员,这就是著名的科举制。经学者考证,当今世界上一切书面考试都源于中国,与有1300年历史的中国科举考试有密切关系。现代学者对英国拟定的、有150年历史的文官考试制度与中国古老的科举制度作了认真比较后发现,二者在考试委员会的组织、考试原则、考试内容、方式乃至考试时间、地点的确定等,都如出一辙。

尽管存在众多弊端,科举考试制度仍是中国对世界文化的一大贡献。16世纪以后,许多来华的欧洲传教士纷纷将中国的科举

^① [意]利玛窦,[比]金尼阁著,何高济、王遵仲、李申译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局1983年版,第24页。

制度介绍到西方。在利玛窦看来是一种文明的产物,有可取之处。

在哲学领域有三种学位,授给通过每种学位的笔试人。第一种学位是由皇帝为此目的钦点的某个著名学者在较大和在公立学院中授予。由于他的职务,这位官员被称为提学。第一种学位与我们的学士学位相当,叫做秀才。提学巡视他将授予学位并为此需进行三次考试的那个省份的一些城市。……任何人都可以参见初试,有时一个地区就有四五百人应试。

中国士大夫的第二种学位叫举人,可以和我们的硕士相比。这种学位在各大省份以很庄重的仪式授予,但只是每三年在八月举行。并不是所有希望得到这种学位的人都能得到。只有第一流的人能被选中,他们的数目取决于该省的地位和名声。

中国人的第三种学位叫做进士,相当于我们的博士学位,这个学位也是每三年授予一次,但只是在北京地区……^①

这种不分门第、通过公平竞争选拔官员的考试制度经利玛窦等人介绍到西方后,先是在耶稣会的学校里试用,后来渐渐发展为欧洲的文官考试制,对西方文官制度的建立也起过重要作用。耶稣会士金尼阁的《基督教远征中国史》、葡萄牙人曾德昭的《分成三个部分的中国史》和法国耶稣会士杜赫德的《中华帝国志》等,都详细介绍了中国的科举制度,并大加赞扬。到18世纪,英、美、法、德等国都发展出现代的公务员制度,实际上是受到了中国科举制度的很大启发。

当一种制度为世界其他民族所接受并认可时,就意味着它属于最优秀的人类文明中的一部分。对于中国早已废除的科举制度,在过去的历史特定时期确实发挥了重要作用,这种作用不单是对中国,而且还具有世界意义。法国的启蒙学者卢梭(Jean-

^① [意]利玛窦,[比]金尼阁著,何高济、王遵仲、李申译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局1983年版,第36~41页。

Jacques Rousseau)在其《论政治经济学》中,就曾把中国誉为“亚洲一个由可敬的文人学者占据国家高官显职的庞然大国”,这实际上是对中国的科举取士制度有所肯定。法国的经济学家魁奈^①也认为公开竞争的中国科举考试制度是一个良好的典范,主张把它引进到欧洲来。利玛窦等人更是盛赞中国的文治制度,认为举世出无其右。^②耶稣会士李明在一封给红衣主教的信中,明确肯定了科举制的优越性与进步性:

(在中国)贵族从来不是世袭的。……当一个省的总督或省长死去,他的孩子以及其他一样地要为自己的前程奔波;如果他们自己没有继承自己父亲的美德和才智,那么不管他们所继承的父亲的名字多么显赫,对他们也无济于事。^③

尽管科举取士制度早已废止,但在现实生活中,我们仍然能找到它的身影及其影响。

4. 科学技艺

在中西科技交流过程中,传教士将中国的各种科技成果西传到欧洲。传教士对中西天文学的传播在整个中西科技交流过程中占有十分重要的地位。在传教士的眼里,科学是人们,尤其是中国人了解上帝的重要手段。于是传教士在传入欧洲科学知识的同时,也把中国科学技术介绍到欧洲,并经过欧洲的消化吸收后,获得了创新和发展。

传教士先锋利玛窦的《基督教远征中国记》(即《利玛窦札

^① 魁奈(François Quesnay, 1694—1774),法国资产阶级古典经济学家,重农主义学派的创始人和领袖。著有《租地农场主论》、《谷物论》、《人口论》、《赋税论》、《经济表》等。

^② Wulfram Eberhard, *A History of China*, Berkeley: University of California Press, 1977, p219.

^③ 见[英]赫德逊著,李申、王遵仲、张毅译:《欧洲与中国》第十章“耶稣会士在北京”,北京:中华书局1995年版。

记》),是中国百科式的著述,其中对中国科学有许多详细的描述,成为17世纪欧洲人讨论中国科学的资料来源。

中国人不仅在道德哲学上而且也在天文学和很多数学分支方面取得了很大的进步。他们曾一度很精通算术和几何学……他们把天空分成几个星座,其方式与我们所采用的有所不同。他们的星数比我们天文学家的计算整整多四百个,因为他们把很多并非经常可以看到的弱星也包括在内。尽管如此,中国天文家却丝毫不费力气把天体现象归结为数学计算。

中国的医疗技术的方法与我们所习惯的大为不同。他们把脉的方法和我们的不一样,治病也相当成功。一般说来,他们用的药物非常简单,例如草药或根茎等诸如此类的东西。事实上,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。^①

另外,根据法国传教士们的书信和著作整理编写而成的《耶稣会士书信集》、《中华帝国志》和《中国论丛》三大法国汉学名著,包含了大量有关中国的科技知识。《耶稣会士书信集》的价值在于客观、详细地描述了中国科学技术的一些侧面,后来成为18世纪法国百科全书派学者研究中国科学技术的取材来源。《中华帝国志》一书介绍了中国数学、天文学的历史和现状,还记述了中国的造纸术、印刷术、漆器工艺和纺织技术。《中国论丛》收编了许多传教士在华的科学考察活动报告及对中国科学著作的翻译。在西传中国天文学方面,尤以法国传教士宋君荣的贡献为最。他把天文学与中国古史结合起来,发表了许多中国天文学史论著,如《中国天文史》、《中国纪年表》、《中国天文学纲要》等。^②

^① [意]利玛窦,[比]金尼阁著,何高济,王遵仲、李申译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局1983年版,第32、34页。

^② 谭建华:《基督教传教士与中学西渡》,《中国世界史世纪史专业委员会会刊》,2002年第9期。

西传的中国植物学、医学对欧洲也产生了影响。金尼阁、曾德昭、卫匡国、卜弥格、汤执中和韩国英等人的著作中,经常提到中国的植物。葡萄牙耶稣会士曾德昭曾在中国长期居住,撰有《大中国志》,描述了中国特有的水果,如荔枝、龙眼和柿子等。其他还有卜弥格 1656 年出版的《中国植物志》,汤执中研究过中国植物,其观点被进化论的创始人之一拉马克(Jean-Baptiste de Lamarck)所采纳。法国耶稣会士韩国英 1776~1814 年间出版的《中国论丛》,在植物学方面作出了许多贡献。^①

中医是人类的伟大遗产,包含极其丰富的辩证治病知识。欧洲人对中医的了解,主要是通过来华传教士了解的。中药知识和医疗技术,如大黄、蓖麻油、樟脑、何首乌、麻黄、针灸等,也由传教士传入了西方。如波兰耶稣会士卜弥格在中国传教多年,撰写和译著了许多中医和药物学的著作,包括《中医示例》、《医生之脉钟》等。^②

由传教士介绍到欧洲的中国艺术,如服饰、瓷器、绘画、园林建筑等自然或人文景观,引起了西方对中国这个文明古国的极大兴趣,在 17、18 世纪的欧洲兴起了一股“中国风”。例如,上层的欧洲人以中国筵席宴请宾客为荣,欧洲宫廷贵妇则整天不离中国折扇。^③ 受中国画风格影响的以优美、轻倩、生动、自然为特色的洛可可艺术(Rococo,一译罗柯柯),延续了一个世纪之久。“在罗柯柯时代的心理中,中国是一个模范国家,它唤起了欧洲一般社会以一种假想中快乐的人生观,给欧洲的革命铺平了道路。”^④ 法国著名的风景画家瓦韬(Watteau)是一代表。其作品喜用单色,山光

^① [葡]曾德昭著,何高济译:《大中国志》,上海古籍出版社,1998年,第5页。

^② 韩琦著:《中国科学技术的西传及其影响》,河北人民出版社 1999 年版,第 108 页。

^③ 周一良著:《中外文化交流史》,河南人民出版社 1987 年版,第 134 页。

^④ 朱谦之著:《中国哲学对欧洲的影响》,福建人民出版社 1983 年版,第 356 页。

隐现,淡若云烟,极似我国的宋代画。德国梅生(MCjissen)是欧洲仿造中国瓷器的发祥地。法国马丁(Martin)一族是仿造中国漆器之霸王。巴黎为丝织品商业之中心,其花纹染色皆仿自中国。正如中国学者乐黛云所总结的那样,“不管怎样,十八世纪总是欧洲最倾慕中国的时代。中国工艺品导致了欧洲巴洛克风格之后的洛可可风格,中国建筑使英法各国进入了所谓的‘园林时代’,中国的陶瓷、绘画、地毯、壁饰遍及各地,直接、间接地推动了西方工业革命。”^①

传教士关于中国文化各个领域的著作,进一步打开了欧洲人的眼界,同时也成为欧洲汉学家寻求知识的丰富源泉。总之,在当时的条件下,传教士确实对中西文化交流起到了一定的媒介作用,这一点是不可否认的。西方文化的方方面面,都受到中国文化强烈的、深刻的影响。

^① 乐黛云:《世界文化总体对话的中国形象》,见史景迁著,廖世奇、彭小樵译:《文化类同与文化利用》,北京大学出版社1990年版,第2页。

附录 1 利玛窦年谱

公元纪年	明朝纪年	年龄	事 件
1552 年 10 月 6 日	明嘉靖三十一年九月十九日		生于意大利中部的马赛拉达
1561 年 5 月 13 日	明嘉靖四十年四月三十日	10 岁	耶稣会士在马赛拉达创办学校一所,利玛窦为第一批学生之一
1568 年 10 或 11 月	隆庆二年	17 岁	在罗马进入罗马大学攻读法律
1569 年	隆庆三年	18 岁	参加圣母报喜团
1571 年 8 月 15 日	隆庆五年七月二十五日	20 岁	入罗马耶稣会初学院
1572 年 5 月 25 日	隆庆六年四月十四日	21 岁	初次宣立圣愿
1572 年 9 月 15 日	隆庆六年八月十九日		初宣三誓
1572 年 9 月 17 日	隆庆六年八月十一日		入罗马学院攻读第一年修辞学
1573 年 9 月 20 日	万历元年八月二十五日	22 岁	在罗马学院读第二年修辞学
1575 年		24 岁	在罗马学院读第二年哲学
1576 年	万历四年	25 岁	在罗马学院读第三年哲学
1577 年 1 月	万历四年十二月	26 岁	申请出国传教,并获得许可

附录 1 利玛窦年谱

续表

公元纪年	明朝纪年	年龄	事 件
1577年5月18日			觐见教宗格列高利十三世, 自罗马启程赴葡萄牙
1577年6~7月			抵里斯本, 在哥因布拉大学学习葡萄牙文
1578年约3月20日	万历六年约二月十三日	27岁	在亚尔梅林宫觐见葡王瑟巴斯定, 获准并得资助赴东方传教
1578年3月24日	二月十七日		偕耶稣会传教士罗明坚等十三人, 自里斯本启程赴印度
1578年9月13日	八月十二日		抵达印度果阿, 读第一年神学
1579年10月		28岁	在果阿首次教授拉丁文与希腊文
1580年7月25日	万历八年六月十四	29岁	在印度柯清晋升司铎
1580年7月26日			在柯清首次举行弥撒
1580年9月			回果阿读第二年神学
1581年	万历九年		受神父职(司铎)
1581年	万历九年	30岁	在果阿读第三年神学
1582年4月15日		31岁	接受范礼安赴澳门之命
1582年4月26日			自果阿启程来华
1582年8月7日	万历十年七月二十日		抵澳门、学汉语
1583年2月5日	万历十一年一月十三日	32岁	获许赴肇庆
1583年9月10日	七月二十五日		与罗明坚抵达肇庆。为我国近代天主教之奠基日
1583年9月14日	七月二十九日		获得在肇庆建造寓所之许可

续表

公元纪年	明朝纪年	年龄	事 件
1583年9月至10月			在肇庆展览各种西洋物品：三棱镜、宗教画、书籍、日晷、自鸣钟，而在一幅《坤輿全图》最受人注意
1584年6月30日		33岁	《祖传天主十戒》梓行；中文天主经、圣母经、信经亦刊印
1584年10月			《山海輿地全图》初版印行
1584年11月21日			第一批教徒受洗
1585年5月	万历十三年四月二日至五月三日	34岁	肇庆教堂(仙花寺)竣工
1585年10月			传教士采用字号(如范礼安字立三、罗明坚字复初、利玛窦字西泰等)
1588年1月	万历十六年	37岁	罗明坚返回澳门。从此，中国传教团工作由利玛窦一人承担
1589年	万历十六年		回澳门请示，获范礼安同意将居留地迁往别处；回肇庆后得识瞿太素
1589年8月	万历十七年七月		肇庆信徒已达七、八十人
1589年8月15日	万历十七年七月五日		乘船离开肇庆
1589年8月26日	万历十七年七月十六日	38岁	抵韶州
1589年11月1日			在韶州兴建教士住所
1589年年底	万历十八年		利玛窦在韶州与官员们交往，开始研究中国儒、释、道三教。

附录 1 利玛窦年谱

续表

公元纪年	明朝纪年	年龄	事 件
1591年1月1日	万历十八年十二月六日	40岁	钟鸣仁与黄明沙加入耶稣会,是为华人最先入该会者
1591年1月至7月?			译《几何原本》第一卷
1591年12月			始将“四书”译为拉丁文
1592年2月20日		41岁	至南雄,付洗十人,其中四人为婴孩 七月韶州寓所遭匪洗劫;利玛窦一足受伤,幸以身免 十月二十四日起决定不再自称为“僧” 十二月十五日至三十一日回澳门,与范礼安诀别
1593年2月15日		42岁	自澳门回韶州
1594年11月15日		43岁	用拉丁文意译“四书”并予注释 十一月十五日范礼安正式准传教士废僧名,留发蓄鬃,穿丝绸服 十一月撰著其《天主实义》
1595年4月18日	万历二十三年三月九日	44岁	离韶州赴南京 三月三十一日初抵南京,居城关近城门处 六月十六日离开南京回南昌 六月二十八日返抵南昌 十一月十六日著《交友论》,为第一部汉文著作

续表

公元纪年	明朝纪纪年	年龄	事 件
1596年1月1日	万历二十三年十二月二日	45岁	在南昌立四大誓愿, 监督者为同会会士稣如望 六月二十八日在南昌城内购得一屋
1597年8月4日	万历二十五年六月二十二日	46岁	受任为传教区耶稣会会长 八月范礼安指定利玛窦以北京为永久驻在地
1598年7月5日	万历二十六年六月三日	47岁	第二次抵达南京 九月七月初抵北京 九月在北京遇回教人 十一月五日拟久住北京, 不许, 即离去南返 十一月十日发现中国字音韵之诀窍
1599年1月	万历二十七年	48岁	在江苏苏州 一月二十七日在江苏镇江 二月六日第三次至南京定居, 与名流结交, 西学传入南京
1600年3、4月	万历二十八年四月	49岁	与徐光启在南京初次晤面 《山海輿地全图》第二版在南京印行 五月九日与庞迪我及华人二名启程赴北京 七月三日抵临清, 太监马堂试图阻止入贡 七月三十一日马堂为利玛窦入觐事上第一疏 九月十五日马堂二次入奏

附录1 利玛窦年谱

续表

公元纪年	明朝纪年	年龄	事 件
1601年1月8日	万历二十八年十二月五日	50岁	神宗对马堂第二疏御批,命利氏入觐并贡方物 一月二十四日进入北京 一月二十七日具疏入贡 三月以中文撰《西琴曲意》八章 三月被禁闭于四夷馆 五月二十八日恢复自由 六月至十二月与京中名公钜卿相交甚深,其中有阁老、尚书、侍郎及其他显宦,而以冯汇京、李之藻二人为最
1602年8月17日		51岁	《山海舆地图》第三版面世
1605年8月15日		54岁	初学院成立,有澳门中国初学修士3人:游文辉、徐必登及丘良稟 八月十七日,在北京宣武门附近兴建寓所
1606年8月		55岁	开始与徐光启译《几何原本》
1607年1月		56岁	读译《几何原本》 五月《几何原本》前六卷付梓。同年,与徐光启合译《测量法义》
1608年9月		57岁	始撰《天主教入中国史》 十二月与李之藻译《圜容较义》
1609年12月		58岁	《圜容较义》付梓

续表

公元纪年	明朝纪年	年龄	事 件
1610年2月	万历三十八年一月	59岁	<p>完成《天主教传入中国史》最后若干章</p> <p>二三月李之藻患病其甚重,受洗。是时,全国信徒约达2500人</p> <p>三、四月因往访者众多,至为辛劳,健康状况恶化</p> <p>五月三日得不治之症</p> <p>五月八日举行毕生总告解</p> <p>五月九日领临终圣体</p> <p>五月十日领终传圣事</p> <p>五月十一日作最后遗训毕,安然逝世,时约下午六、七时,享年59岁。在华计28年</p> <p>五月十二日修士游文辉为利氏绘第一遗容</p> <p>十月十九日,钦赐墓地,地址在北京阜成门外滕公栅栏</p> <p>十一月二十九日京兆尹黄吉士为立坊额曰:“慕义立言”</p>
1611年4月22日			<p>移柩栅栏墓地</p> <p>十一月一日葬于栅栏</p>

附录 2 利玛窦主要著述

序号	作品名	作者	出版(刻版)时间 ^①	出版(刻版)地点
1	《万国舆图》(《坤舆万国全图》)	利玛窦	1584	肇庆 ^②
2	《畸人十规》	利玛窦	1584	肇庆
3	《四书》	利玛窦	1594	韶州
4	《天主实义》	利玛窦	1595	南昌 ^③
5	《交友论》	利玛窦	1595	南昌 ^④
6	《西国记法》(《记法》)	利玛窦	1595	南昌
7	《上大明皇帝贡献土物奏》 (《奏疏》)	利玛窦	1601	北京
8	《经天该》	利玛窦、李之藻	1601	北京
9	《二十五言》(《二十五箴言》)	利玛窦	1604	北京
10	《几何原本》	利玛窦、徐光启	1605	北京
11	《西字奇迹》	利玛窦	1605	北京
12	《乾坤体义》	利玛窦	1605	北京

① 刊印出版时间指的是首次时间。但不同的资料时间不太统一,此表采用的资料来源于黄长著、孙越生、王祖望主编的《欧洲中国学》,社会科学文献出版社,2005年版。

② 1598年后多次修改,在南京、北京等地印行,共十二版。

③ 1595年南昌初版,1601年北京再版,1604年北京三版,1605年杭州刻板,1604年日文出版,安南亦重刻。

④ 1595年南昌印行,1599年南京再版,1603年北京三版。

续表

序号	作品名	作者	出版(刻版)时间	出版(刻版)地点
13	《浑盖通宪图说》	利玛窦、李之藻	1607	北京
14	《测量法义》	利玛窦、徐光启	1607	北京
15	《畸人十篇》	利玛窦	1608	北京 ^①
16	《西琴八曲》(《西琴曲意》)	利玛窦	1608	北京
17	《辩学遗牍》	利玛窦	1609	北京
18	《理法器撮要》	利玛窦	1610	北京
19	《圜容较义》	利玛窦、李之藻	1614	北京
20	《同文算指》	利玛窦、李之藻	1614	北京
21	《勾股义》	利玛窦、徐光启	1617	北京
22	《天主教传入中国史》 ^②	利玛窦		

① 1609年南京及南昌重刻。

② 《天主教传入中国史》，意大利文标题为 *Della entrata della compagnia di Gesù e christianita nella cina*，中文书名也译作《利玛窦中国札记》、《关于耶稣会进入中国》，也译为《天主远播中国记》，拉丁文本名为《基督教远征中国史》，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，1621年还出现了一个意大利文译本。汾屠立神甫版《利玛窦全集》上下卷。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，德礼贤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》，是第一部完整的英文译本。1978年，贝西尔(George Bessere)新译的一个法文本问世。

附录3 外国传教士译著书目一览表^①

汉(译)名	国籍	译、著书籍
艾儒略	意大利	《弥撒祭义》、《天主降生言行纪略》、《出像经解》、《天主降生引义》、《耶稣言行纪略》、《景教碑颂》、《圣体祷文》、《坤舆图说》、《玫瑰经十五端图像》、《熙朝崇正集》、《杨淇园行略》、《张弥克遗迹》、《万物真源》、《涤罪正规》、《三山论学纪》、《圣体要理》、《圣梦歌》(一名《性灵篇》)、《圣体四字经文》、《悔罪要旨》、《几何要法》、《口铎日钞》、《五十余言》、《一西方答问》、《西学凡》、《职方外纪》、《性学粗述》、《天主降生引义》、《大西利西泰子传》、《大西利西泰先生行迹》、《泰西思及先生语录》
安文思	葡萄牙	《中国新志》(一名《中国新新闻》)、《西方纪要》(与利类思、南怀仁合著)、《复活论》
巴赞	法国	《窦娥冤》、《合汗衫》、《货郎担》、《伪梅香》、《三国演义》
巴多明	法国	《济美篇》、《德行谱》、《六经注释》
白晋	法国	《易经研究》、《康熙帝传》、《从北京至广州旅行记》、《天学本义》、《古今敬天鉴》
白多玛	西班牙	《圣教功要》、《四络略意》
白乃心	奥地利	《从中国到莫卧儿旅行记》、《白乃心自中国至欧洲所经之行程》

① 本表所列仅为一部分,主要为明末清初时期作品。据法国汉学家考狄(H. Cordier, 1849~1925)的《中国书目》(*Bibliotheca Sinica*, vol. 2, 4, 5)所列,从1645~1742年来华传教士出版的有关中国西著就达262部,尚有数百种未发表的专著。比较起来,比西学在中国出版的书籍多得多。利玛窦著述未列入此表中,其著述见附录2。

续表

汉(译)名	国籍	译、著书籍
白亚维	西班牙	《要经略解》
柏应理	比利时	《天主圣教永年瞻禅单》、《天主圣教百问答》、《四末真论》、《圣坡而日亚行实》、《圣若瑟祷文》、《周岁圣人行略》、《圣教铎音》、《四书直解》、《许母徐太夫人传略》、《汉语初步》、《中华帝国甲子纪年表》、《中国贤哲孔子》(包括《大学》、《中庸》、《论语》和《孔子传》)
毕方济	意大利	《坤輿全图》、《灵言蠹勺》、《画答》、《睡画二答》、《奏折》、《皇帝御制诗》
裨治文	美国	《三字经》、《千字文》、《孝经》
卜铁	法国	《论老子所创道之教义的起源和传播》、《大学》、《论语》
卜弥格	波兰	《中国植物》(一名《中华植物志》)、《中国帝国全图》(一名《中国总輿地图》或《中国地图集》)、《中医津要》(一名《中国医药概说》、《中国医法大全》)、《医论》、《中国道德哲学》
晁俊秀	法国	《中国的建筑术》
戴进贤	德国	《历象考成后编》(与徐懋德合著)、《仪象考成》、《策算》、《睿鉴录》、《黄道经纬恒星图》、《地球图》、《月离表》、《日躔表玑衡抚辰仪记》
戴遂良	法国	《汉语入门》、《道教教理问答》(太上感应篇)、《道藏通检》、《道教总书目》、《道教:道家始祖的理论体系》、《中国人的宗教》、《中国宗教信仰与哲学观念的历史》、《历史文献:儒释道》
德庇时	英国	《中国人》
德玛诺	葡萄牙	《题像十五端玫瑰经》
德诺玛	法国	《与弥撒功程》
邓玉函	瑞士	《奇器图说》(一名《远西奇器图说》,与王徵合著)、《新法算书》(与徐光启等合著)、《人体图说》(一名《人身概说》,与龙华民、罗雅谷合著)、《测天约说》、《黄赤距度表》、《正球升度表》、《大测》、《五经算经》
狄考文	美国	《北平官话教程,以方言为基础》
丁韪良	美国	《天道溯原》

附录3 外国传教士译著书目一览表

续表

汉(译)名	国籍	译、著书籍
杜奥定	意大利	《渡海苦迹记》、《杜奥定先生东来渡海苦迹》
杜赫德	法国	《中华帝国志》(《中国纪实》,全称《中华帝国及中国鞑靼之地理的、历史的、年代记的、政治的、博物的记述》或《中华帝国及中国领地之地理的、历史的、编年的、政治的及自然的记述》)、《康熙地图》、《周径密率》、《求正弦正矢捷法》
恩理格	意大利	《文字考》
费·佩雷拉	葡萄牙	《我所了解的中国》
费乐德	葡萄牙	《念经总牍》、《圣教源流》、《念经劝》
费奇规	葡萄牙	《振心总牍》、《周年主保圣人单》、《玫瑰经十五端》
冯秉正	法国	《朋来集说》、《圣心规条》、《圣体仁爱经规条》、《圣经广益》、《盛世乌莛》、《圣年广益》、《避静汇钞》、《求真自证》、《法译通鉴纲目》、《中国通史》(朱熹《通鉴纲目》)、《易经》
伏若望	葡萄牙	《五伤经礼规程》、《助善终经》、《善终助功》、《苦难祷文》
傅泛济	葡萄牙	《寰有铨》、《名理探》(与李之藻合译)
高一志	意大利	《则圣十篇》、《西学齐家》、《天主圣教圣人行实》、《达道纪言》、《四末论》、《西学修身》、《譬学警句》、《励学古言》、《我要解略》、《寰宇始末》、《圣母行实神鬼正纪》、《十慰》、《童幼教育》、《空际格致》、《西学治平》、《斐录汇答》、《推验正道论》
顾赛芬	法国	《法华字汇》、《汉法大字典》、《四书》、《诗经》、《礼记》、《春秋左传》、《仪礼》
郭居静	瑞士	《灵性诣主》、《悔罪要旨》
郭纳爵	葡萄牙	《中国的智慧》(《大学》译本,与殷铎泽合译)、《论语》、《中庸》、《原染亏益》、《身后编》、《老人妙处》、《教要》、《烛俗迷篇》
韩国英	法国	《园艺之研究》、《大学》、《中庸》
何大化	葡萄牙	《蒙引》

续表

汉(译)名	国籍	译、著书籍
赫苍璧	法国	《诗经选译》、《古文渊鉴》、《刘向烈女传》、《古今敬天鉴译本》
花之安	德国	《论语》、《孟子》、《从〈论语〉〈大学〉〈中庸〉看孔子的思想系统》、《墨子的思想》、《列子》、《孟子的思想：基于道德哲学的政治经济学说》、《古代中国社会主义的重要思想：哲学家孟子的学说》
贾宜穆	意大利	《提正编》、《辨惑论》
蒋友仁	法国	《新制浑天仪图说》、《增补坤輿全图》、《坤輿图说》、《中国輿图》(铜版)、《中国的造纸术》
金尼阁	比利时 法国	《五经》、《基督教远征中国史》、《中国传教史》、《宗徒祷文》、《西儒耳目资》、《况义》(一名《意拾后译伊索寓言》)、《推历年瞻礼法》
瞿西满	葡萄牙	《经要直指》
克鲁斯	葡萄牙	《中国志》(一名《中国概说》)
勒鲁热	法国	《时髦的英国—中国式园林》
雷慕沙	法国	《太上感应篇》、《法显撰〈佛国记〉》、《玉娇梨》
雷孝思	法国	《中国最古之书易经》(《易经》译本)、《中国皇輿全图》
李明	法国	《中国现状追忆录》(一名《中国现状新志》)、《中国礼仪论》(一名《论中国礼仪书》)、《南京至广州水道详图》
理雅各	英国	《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》、《书经》、《礼记》、《孝经》、《易经》、《诗经》、《道德经》、《庄子》、《春秋左传》、《离骚》、《法显行传》、《中国的宗教：儒教、道教与基督教的对比》、《中国编年史》
利安当	西班牙	《天儒印》、《正学镠石》
利安定	西班牙	《永福天衢》、《天成人要集》
利安宁	西班牙	《破迷集》、《圣文都竦》、《圣母日课》

附录3 外国传教士译著书目一览表

续表

汉(译)名	国籍	译、著书籍
利类思	意大利	《天主正教约征》、《圣教要旨》、《超性学要》、《进呈鹰论》、《狮子说》、《司铎典要》、《灵性说》、《不得已辨》、《天学真铨》、《御览西方纪要》(与南怀仁、安文思合撰)、《圣母小日课》、《已亡者日课经》、《圣教简要》、《善终瘞莹礼典》、《弥撒经典》、《日课概要》、《圣事礼典》、《安先生行述》、《天主性体》、《三位一体》、《万物原始》、《天神》、《昭事经典》、《西历年月》、《六日工》(一名《六日工》)、《首人受造》、《主教要指》
林安多	葡萄牙	《崇修精蕴》 ^①
刘应	法国	《中国的草药志》(《本草纲目》节译本)、《鞑靼史》
龙华民	意大利	《孔夫子及其教理》、《灵魂道体说》、《死说》、《念珠默想规程》、《灵魂道体说》、《圣教日课》、《圣若瑟行实》、《地震解》、《急救事宜》、《圣人祷文》、《圣母德叙祷文》、《预修崇祯历书》、《新法算书》(与徐光启等合著)、《论中国人宗教的某些问题》
卢安德	立陶宛	《口铎日抄》、《十八幅星图》、《十幅勤怠图》
鲁日满	比利时	《教要六端》、《天主圣教要理》、《问世编》
陆安德	意大利	《圣教略说》、《真福直指》、《善生福终正路》、《圣教问答》、《圣教撮言》、《圣教要理》、《默想大全》、《默想规矩》、《万民四末图》(《万民永图》)、《讲道规矩》
罗明坚	意大利	《天主圣教实录》
罗如望	葡萄牙	《天主圣教启蒙》、《天主圣像略说》(一名《圣像图说》)
罗雅谷	意大利	《天主经解》、《天主圣教启蒙》、《斋克》、《哀矜行铨》、《求说》、《圣纪百言》、《圣母经解》、《周岁警言测量全义》、《比例规解》、《五纬表》、《五纬历指》、《月离历指》、《月离表》、《日躔历指》、《日躔表:黄赤正球》、《日躔考》、《昼夜刻分》、《筹算》、《历引》
马国贤	意大利	《避暑山庄园林图》

^① 此书为安国宁所著,各书多误为林作。

续表

汉(译)名	国籍	译、著书籍
马礼逊	英国	《三字经》、《大学》、《中国流行文学译本》、《五车韵府》
马若瑟	法国	《儒交信》、《六书析义》、《赵氏孤儿》、《汉语札记》(一名《中文札记》)、《论汉语发音和用欧洲拼写的汉文字》、《中国古书中基督教义之遗迹》、《中国经学导言略论》
马歇曼	英国	《论语》
马约瑟	法国	《儒教实义》、《中国悲剧赵氏孤儿》(《赵氏孤儿》译本)、《书经以前之时代与中国神话之关系》(一名《书经以前时代及中国神话之研究》)、《圣母净配圣若瑟传》、《杨淇园行迹》、《信经直解》、《真神说论》、《神明为主》
门多萨	西班牙	《大中华帝国史》(一名《中华大帝国史》、《中华帝国风物志》)
孟儒望	葡萄牙	《天学略义》、《辨敬录》、《炤迷镜》、《圣号祷文》、《炼狱祷文》
孟三德	葡萄牙	《泽天仪说》、《长历补注解惑》
闵明我	意大利	《方星图解》、《中华帝国志:历史、政治、道德与宗教》
明恩溥	美国	《中国的特色》
明义士	加拿大	《殷墟卜辞》、《甲骨研究初编》、《中国商代之卜骨》
穆迪我	法国	《圣洗规仪》、《成修神务》
穆尼阁	波兰	《天步真原》、《天学会通》(《薛氏笔记》)、《比例对数表》、《四线比例》
南怀仁	比利时	《鞑靼语要素》、《中国鞑靼皇帝统治时期的欧洲天文学》、《妄推吉凶辨》、《熙朝定案》、《验气图说》、《坤輿图说》、《告解原义》、《善恶报略说》、《教要序论》、《不得已辨》、《灵台仪象志》、《仪象图》、《康熙永年历法》、《测验纪略》、《坤輿全图》、《简平规总星图》、《赤道南北星图》、《妄占辨》、《预推纪验》、《形性理推》、《光向异验理推》、《理辨之引启》、《目司图总》、《理推各国说》、《御览简子新仪式用法》、《进呈穷理学》、《圣体答疑》、《理学家传》、《验气说》、《坤輿图说》、《坤輿外纪》、《七器图说》、《盛京推算表》、《神武图说》、《西方纪要》(与利类思、安文思合著)

附录3 外国传教士译著书目一览表

续表

汉(译)名	国籍	译、著书籍
聂若望	葡萄牙	《八天避静神书》、《十诫略说》
聂仲迁	法国	《古圣行实》
潘国光	意大利	《十诫劝谕圣迹》、《圣体规仪》、《圣教四规》、《圣安德助》、《宗徒瞻礼》、《天阶》、《瞻礼口铎》、《天神会课》、《未来辩论》
庞迪我	西班牙	《七克大全》、《耶稣苦难祷文》、《未来辩论》、《天主实义续篇》、《庞子遗铨》、《天神魔鬼说》、《人类原始》、《受难始末》、《辨揭》、《海外舆图全说》
钱德明	法国	《汉满蒙藏法五国文字字汇》、《中国历代帝王纪年表》、《孔子传》、《四贤略传》、《列代明贤传》、《中国农业》、《中国古今音乐记》、《中国古代音乐舞蹈》、《中国古代宗教舞蹈》、《中国学说列代典籍》、《盛京赋》、《中国兵法考》、《吴子》、《司马法》、《六韬》(一名《中国军事艺术》)、《纪年略史》、《古今音乐篇》、《孙吴司马穰苴兵法》
儒莲	法国	《平山冷燕》、《赵氏孤儿》、《西厢记》、《玉娇梨》、《白蛇精记》、《孟子》、《太上感应篇》、《老子(道德经)》、《老子的教义》、《大唐西域记》、《蚕桑辑要》、《景德镇陶录》、《大慈恩寺三藏大法师传》
沙畹	法国	《史记》、《两汉时代之石画像》、《北华访古录》、《泰山志》、《中国摩尼教考》、《大唐西域求法高僧传译注》、《中国佛藏中五百故事选》
沙如玉	法国	《性理真诠》
沙守信	法国	《真道自证》
石铎禄	墨西哥	《初会问答》、《永暂定衡》、《大赦解略》、《默想神功》、《哀矜炼灵略说》
宋君荣	法国	《诗经》、《易经》、《礼记》、《书经》、《尚书》、《中国天文史》、《四书译注》、《大唐史纲》、《中国纪年表》、《从成吉思汗到满清帝国全史》、《中国天文学纲要》、《成吉思汗及蒙古史》

续表

汉(译)名	国籍	译、著书籍
苏霖	葡萄牙	《中国传道书简》
苏如望	葡萄牙	《天主圣教约言》
苏熙洵	英国	《论语:孔子与其弟子及其他人的谈话》、《中国佛教术语词典》、《中国和西方》
孙璋	法国	《礼记》、《性理真铨》、《甲子会记》
汤若望	德国	《进呈书像》、《主教缘起》、《浑天仪说》、《主制群征》、《远镜说》、《真福训铨》、《古今交食考》、《西洋测日历》、《交食历指》、《交食表》、《恒星历指》、《恒星表》、《共译各图》、《八线表》、《恒星出没》、《学历小辨》、《测食说》、《测天约说》、《大测》、《奏疏》、《新历小惑》、《新法历引》、《历法西传》、《新法表异》、《救谕寿文》、《火攻揭要》、《赤道南北两动星图》、《中国耶稣会传教史略》、《西洋新法历书》
汤尚贤	法国	《易经研究》
汤执中	法国	《中国漆考》
万济国	西班牙	《华语官话艺术》、《圣教明证》
王致诚	法国	《北京郊区中国皇帝御花园之详细描叙》
威妥玛	英国	《语言自述集》、《文件自述集》、《汉字习写法》
维埃拉	葡萄牙	《广州来信》
卫方济	比利时	《不变之中道》(《中庸》译本)、《四书》、《孝经》、《幼学》、《中国帝国的六书》、《人罪至重》
卫匡国	意大利	《中国上古史》、《鞑靼史》、《中华帝国图》(一名《中国新地图集》、《中国新輿全图》)、《中国历史》、《天主理证》、《灵性理证》(合为《真主灵性理证》)、《逖友篇》
卫三畏	美国	《中国总论/中国概述/中华帝国:中华帝国的地理、政府、教育、社会生活、艺术、宗教及其居民概况》、《中国小史》
温赛	德国	《中国庭园论》

附录3 外国传教士译著书目一览表

续表

汉(译)名	国籍	译、著书籍
吴尔铎	比利时	《从中国到莫卧儿旅行记》
谢务禄	葡萄牙	《字考》(一名《汉葡葡汉字汇》)、《中华帝国史》(一名《大中国志》)、《中国及其邻近地区的传教报告》
熊三拔	意大利	《泰西水法》、《郑以律序》、《表度说》、《简平仪说》(与徐光启合著)、《测量异同》
徐懋德	葡萄牙	《历象考成后编》(与戴进贤合著)、《律吕正义》、《数理精蕴》、《仪象考成》
徐日昇	葡萄牙	《南先生行述》、《律吕正义续篇》(与德礼格合编)
严家乐	奥地利	《测北极出地简法》
阳玛诺	葡萄牙	《圣若瑟行实》、《十诫真诠》、《圣经直解》、《天学举要》、《唐景教碑颂正诠》、《代疑论》、《袖珍日课》、《经世全书》、《经世全书句解》、《避罪指南》、《天神祷文》、《圣若瑟祷文》、《天问略》
叶宗贤	意大利	《宗元直指》
殷铎泽	意大利	《耶稣会例》(一名《耶稣会则》)、《西文四书直解》、《泰西殷觉斯先生行述》、《中国政治道德学》(《论语》译本)、《中庸》、《孔子传》、《中国的智慧》(《大学》译本,与郭纳爵合译)、《逆耳忠言》
殷弘绪	法国	《劝学篇》、《列女传》、《诗经选篇》、《养蚕术》、《图注脉诀辨真》、《泉币志》、《中国陶瓷见闻录》、《中国对天花的治疗》、《中国瓷器》、《主经体味》、《逆耳忠言》、《莫居凶恶劝》、《训慰神编》(《圣多俾亚传》)、《驳回教》、《人参考》、《中华风俗志》
张诚	法国	《哲学要略》、《满文字典》

附录 4 明清之际耶稣会中国传教区、 中国副省区会长一览表^①

教区、副省区	姓名	国籍	生卒年	来华年份	任职年
耶稣会 中国 传教区	利玛窦	意大利	1552~1610	1582	1596~1610
	龙华民	意大利	1559~1654	1597	1610~1654
	罗如望	葡萄牙	1565~1623	1591	1622~1623
耶稣会 中国 副省区	阳玛诺	葡萄牙	1574~1659	1610	1623~1635
	傅泛际	葡萄牙	1589~1653	1619	1635~1643
	艾儒略	意大利	1582~1649	1610	1641~1649 (华南副省区)
	傅泛际	葡萄牙	1589~1653	1619	1649~1653 (华南副省区)
	谢务禄	葡萄牙	1585~1658	1613	1645~1650
	阳玛诺	葡萄牙	1574~1659	1610	1650~1654
	谢务禄	葡萄牙	1585~1658	1613	1654~1657
	瞿西满	葡萄牙	1589~1660	1624	1657~1658
	郭纳爵	葡萄牙	1603~1666	1634	1658~1661
	刘迪我	法国	1613~1675	1656	1661~1663

^① 本表根据《上海市地方志》宗教篇第三编“天主教第二章第一节耶稣会”资料制成。

附录4 明清之际耶稣会中国传教区、中国副省区会长一览表

续表

教区、副省区	姓名	国籍	生卒年	来华年份	任职年
耶稣会中国副省区	利玛第	葡萄牙	1616~1687	1646	1663~1666
	成际理	葡萄牙	1622~1687	1651	1666~1669
	何大化	葡萄牙	1592~1677	1636	1669~1672
	成际理	葡萄牙	1622~1687	1651	1672~1673
	陆泰然	意大利	1611~1685	1646	1674~1676
	南怀仁	比利时	1623~1688	1658	1676~1680
	毕嘉	意大利	1623~1694	1656	1680~1683
	汪儒望	法国	1614~1696	1651	1683~1686
	殷铎泽	意大利	1626~1696	1659	1686~1689
	毕嘉	意大利	1623~1694	1656	1689~1692
	徐日升	葡萄牙	1645~1708	1672	1692~1695
	闵明我	意大利	1639~1712	1669	1695~1698
	穆若瑟	葡萄牙	1642~1720	1680	1698~1702
	安多	比利时	1644~1709	1685	1701~1704
	穆若瑟	葡萄牙	1642~1720	1680	1704~1707
	苏霖	葡萄牙	1656~1736	1684	1707~1711
	林安廉	葡萄牙	1654~1726	1695	1711~1714
	孟由义	葡萄牙	1656~1741	1684	1714~1722
	高尚德	葡萄牙	1664~1746	1696	1722~1725
	杨若翰	葡萄牙	1672~1731	1696	1725~1728
	聂若望	葡萄牙	1671~1752	1700	1728~1729
	徐懋德	葡萄牙	1689~1743	1716	1729~1732
陈善策	葡萄牙	1688~1748	1726	1732~1735	
纪类思	葡萄牙	1693~1763	1726	1745~1748	

续表

教区,副省区	姓名	国籍	生卒年	来华年份	任职年
耶稣会 中国副省区	马德昭	葡萄牙	1705~1751	1742	1748~1751
	纪类思	葡萄牙	1693~1763	1726	1751~1752
	刘松龄	奥地利	1703~1774	1738	1752~1753
	傅作霖	葡萄牙	1713~1781	1737	1753~1759
	费·佩雷拉	葡萄牙	1704~1762	?	1759~1762
	高慎思	葡萄牙	1722~1788	1751	1762~1765
	刘松龄	奥地利	1703~1774	1738	1765~1769
	高慎思	葡萄牙	1722~1788	1751	1769~1775

附录 5 中国现存西方传教士墓地名录

汉(译)名	原名	生卒年	国籍
利玛窦	Matteo Ricci	1552~1610	意大利
罗雅谷	Angelo de Burgo	1593~1638	意大利
利类思	Lodovico Buglio	1701~1739	意大利
陆安	Angelo de Burgo	? ~1723	意大利
任重道	Jacques Antoini	1701~1739	意大利
罗怀忠	Jean Joseph de Costa	1679~1747	意大利
利博明	Ferdinand—Bonaventura Moggi	1684~1761	意大利
郎世宁	Giuseppe Castiglione	1688~1766	意大利
叶宗孝	Eusebio a Cittadella	? ~1785	意大利
哆罗	Giuseppe Francisco della Torre	? ~1785	意大利
伊克肋森	Crescenzo Cavalli	? ~1791	意大利
汤若望	Johann Adam Schall von Bell	1591~1669	德国
庞嘉宾	Gaspard Castner	1665~1709	德国
纪理安	Bernard—Kilian Stumpf	1655~1720	德国
戴进贤	Ignaz Kogler	1680~1746	德国
魏继晋	Florian Bahr	1706~1771	德国
鲍友管	Antoine Gogeisl	1701~1771	德国
翟敬臣	Charles Dolze	1663~1701	法国
南光国	Louis Pernon	1663~1702	法国
樊继训	Pierre Frapperie	1664~1703	法国
习圣学	Jean—Charles de Broissia	1660~1704	法国
山遥瞻	Guillaume Bonjour Fabre	? ~1714	法国
罗德先	Bernard Rhodes	? ~1715	法国

利玛窦与中西文化交流

续表

汉(译)名	原名	生卒年	国籍
陆伯嘉	Jacques Brocard	1661~1718	法国
杜德美	Pierre Jartoux	1668~1721	法国
汤尚贤	Pierre Vincent de Tartre	1669~1723	法国
安文思	Gabriel de Magalhaens	1609~1677	葡萄牙
郭天爵	Francisco Simois	1650~1694	葡萄牙
麦大成	Jean Francisco Cavdoso	1676~1723	葡萄牙
麦有年	Paulo de Mesquita	1696~1729	葡萄牙
张安多	Antoin de Magalhaens	1677~1735	葡萄牙
苏霖	Joseph Suarez	1656~1736	葡萄牙
吴直方	Barthelemy de Azevedo	1718~1745	葡萄牙
高嘉乐	Charles de Rezende	1664~1746	葡萄牙
罗启明	Emmanuel de Mottos	1725~1764	葡萄牙
傅作霖	Felix da Rocha	1713~1781	葡萄牙
林德瑶	Jean de Sexas	1710~1785	葡萄牙
高慎思	Joseph D'Espinha	1722~1788	葡萄牙
张伊纳爵	Inacio Frrancisco	? ~1792	葡萄牙
福文高	Dominic Joachim Ferreyra	? ~1824	葡萄牙
南怀仁	Ferdinand Verbiest	1623~1689	比利时
安多	Antoine Thomas	1644~1709	比利时
严嘉乐	Charles Slaviczek	1678~1735	捷克
鲁仲贤	Jean Walter	1708~1759	捷克
艾启蒙	Ignaz Sichelbarth	1708~1780	捷克
邓玉函	Jean Terrenz	1576~1630	瑞士
林济各	Francisco-Louis Stadlin	1658~1740	瑞士
刘松龄	Augustin von Hallerstein	1703~1774	斯洛文尼亚
费隐	Xavier-Ehrenbert Fridelli	1673~1743	奥地利

附录 6 明清之际欧洲科技大事件

时间	事件	发现(明)者、作者	传入中国情况
1543	《天体运行论》出版	哥白尼	十八世纪后半叶蒋友仁始提及哥白尼学说,但仍非定论
1581	发现单摆运动定律	伽利略	未传
1589	发现落体加速度定律	伽利略	一个世纪后南怀仁《穷理学》中始提及,但未作论证与说明
1600	磁学论文发表	吉尔伯特	未传
1603	《学问进步论》出版	培根	未传
1609	发明望远镜	伽利略	1626年汤若望始提及
1610	发现木星	伽利略	30余年后汤若望始提及
1613	研究太阳黑子	伽利略	未传
1614	《对数方法论》出版	那皮尔	1722年戴进贤策算始提及对数表及其用法
1618	代数学论文发表	笛卡尔	未传
1618	《哥白尼天文学提要》出版	开普勒	未传
1619	《彗星论与世界的和谐》出版	开普勒	1742年《历象考成后编》提及
1620	《新工具论》出版	培根	未传
1622	《大西洋洲》出版	培根	未传
1623	《太阳城》出版	康帕内拉	未传
1625	《论文集》出版	培根	未传

续表

时间	事件	发现(明)者、作者	传入中国情况
1628	《心智指导法则》出版	笛卡尔	未传
1631	《哲学书信和论文集》出版	伽桑地	未传
1632	《哥白尼和多勒米两大世界体系的对话录》出版	伽利略	未传
1636	《关于新科学的对话》出版	伽利略	未传
1636	光学论文发表	笛卡尔	未传
1637	《方法论》、《几何学》出版	笛卡尔	未传
1640	《政治法与自然法原论》出版	霍布斯	未传
1640	《圆锥曲线论》出版	巴思迦	未传
1641	《沉思集》出版	笛卡尔	未传
1643	发现大气压力	托里拆利	未传
1644	《哲学原理》	笛卡尔	未传
1647	《伊壁鸠鲁的生平与学说》出版	伽桑地	未传
1649	《伊壁鸠鲁哲学》出版	伽桑地	未传
1651	《利维坦》出版	霍布斯	未传
1654	《数学三角形论》出版	巴思迦	未传
1655	改良望远镜,发现土星	惠更斯	约一个世纪后蒋友仁始提及
1660	发现气体定律	波义耳	未传
1661	《怀疑的哲学家》出版	波义耳	未传
1662	《致知篇》出版	斯宾诺莎	未传
1665	发明微分法	牛顿	未传
1666	发明积分法	牛顿	未传
1666	发现色现象	牛顿	约20年后穷理学提及光有五色的说法

附录 6 明清之际欧洲科技大事件

续表

时间	事件	发现(明)者、作者	传入中国情况
1666	《组合方程论》出版	莱布尼兹	未传
1669	发现弹性体冲撞的定律	惠更斯	未传
1671	《物理学的新假设》出版	莱布尼兹	未传
1672	发现静电火花	葛里克	未传
1672	《光与色的新理论》出版	牛顿	未传
1673	提出燃素说	波义耳	未传
1673	动力学论文发表	惠更斯	未传
1673	提出万有引力定律	牛顿	未传
1674	《科学论文集》出版	罗伯特·胡克	未传
1675	《伦理学》出版	斯宾诺莎	未传
1675	提出光之微粒说	牛顿	未传
1676	提出弹性体定律	罗伯特·胡克	未传
1676	测定光速	罗美尔	未传
1678	提出光之波动说	惠更斯	未传
1679	《天星表》出版	哈雷南	未传
1683	发现微生物	列文·虎克	未传
1684	《运动论》出版	牛顿	未传
1686	《自然哲学之数学原理》出版	牛顿	未传

主要参考文献

Barnett, S W, Fairbank J, ed. *Christianity in China: Early Missionary Writings* [M]. Cambridge, Mass; Harvard University Press, 1985.

Bernard, Henri S J. *Matteo Ricci's Scientific Contribution to China*. Trans. by Werner, Edward C. Peiping; Henri Vetch, 1935.

Broderick, James S J. *The Origins of the Jesuits*. New York; Doubleday, 1960.

Cary-Elwes, Columba. *China and the Cross: A Survey of Missionary History*. New York; P. J. Kenedy & Sons, 1956.

Ching, Julia. *Chinese Religions*. Hongkong; The Macmillan Rress Ltd. 1993.

Cooper, Michael. *Rodrigues the Interpreter. An Early Jesuit in Japan and China*. New York/Tokyo; Weatherhill, 1974.

Dunne, George H. *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*. Indiana; University of Notre Dame Press, 1962.

Eberhard, Wolfram. *A History of China: China and Christianity*. Berkeley; University of California Press, 1977.

Fairbank, John K, Reischauer and Craig. *East Asia: The Modern Transformation*. Boston; Houghton Mifflin Company, 1965.

Hudson, G F. *Europe and China, A Survey of Their Relations from the Earliest Times to 1800*. Boston; Beacon

Press, 1961.

Malek, Roman, ed. *Western Learning and Christianity in China: The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell (1592~1666)* (Volume 2). Nettetal: Steyler Verlag, 1998.

Menegon, Eugenio. "A Different Country, the Same Heaven; A Preliminary Biography of Giulio Aleni, S. J. (1582~1649)," *Sino-Western Cultural Relations Journal*, 15 (1993).

Minamiki, George S J. *The Chinese Rites Controversy: From Its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University, 1985.

Moffett, Samuel Hugh. *A History of Christianity in Asia: Beginnings to 1500* (Volume 1). New York: Harper Collins, 1992.

Mungello, David E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH, 1985.

Needham, Joseph. *Chinese Astronomy and the Jesuit Mission: An Encounter of Cultures*. London: The China Society, 1958.

Ricci, Matteo. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583~1610*. Trans. by Louis J. Gallagher, S. J. New York: Random House, 1953.

Ricci, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)* (Chinese-English edition). Trans. by Douglas Lancashire, Peter Kuo-chen, S J St. Louis University: the Institute of Jesuit Sources. Taipei: the Faculty of Theology Fujen Catholic University. 1985.

Spence, Jonathan D. "Matteo Ricci and the Ascent to

Peking", *East Meet West: The Jesuits in China (1582~1773)*. Chicago: Loyala University Press, 1988.

Spence, Jonathan D. *Chinese Roundabout: Essays in History and Culture*. New York: W. W. Norton, 1992.

Spence, Jonathan D. *Emperor of China: Self-portrait of K'ang-hsi*. New York: Alfred A. Knopf, 1974.

Spence, Jonathan D. *the Memory Palace of Matteo Ricci*. New York: Penguin Books, 1985.

Spence, Jonathan D. & Wills, John Jr. *From Ming to Ching: Conquest, Region and Continuity in Seventeenth-Century China*. New Haven: Yale University Press, 1979.

Sung, Ying-hsing, T'ien-kung K'ai-wu. *Chinese Technology in the Seventeenth Century*. Trans. by Sun Zen I-tu and Sun Shio-chuan. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1966.

Teng, Ssu-yu & Fairbank, John K. *China's Response to the West: A Documentary Survey*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.

Wardlaw, Thompson Ralph. *Griffith John: the Story of Fifty Years in China*. London: The Religious Tract Soc., 1906.

Whyte, Bob. *Unfinished Encounter*. Harrisburg, PA: Morehouse, 1988.

Wiest, Jean-Paul. "Learning from the Missionary Past", *The Catholic Church in Mordern China: Perspectives*. Ed. by Tang, Edmond and Wiest, Jean-Paul. New York: Orbis Books, 1993.

Young, John D. *East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1980.

Zhang, Xiping. *Following the Steps of Matteo Ricci to*

主要参考文献

China. Trans. by Ding Deshu & Ye Jinping. Beijing: Wuzhou Communication Press, 2006.

[法]安田朴,谢和耐. 明清间入华耶稣会士和中西文化交流. 耿生,译. 成都:巴蜀出版社,1993.

[法]费赖之. 入华耶稣会士列传. 冯承钧,译. 台北:商务印书馆,1960.

[法]费赖之. 在华耶稣会士列传及书目(上、下). 冯承钧,译. 北京:中华书局,1995.

[法]费赖之. 明清间在华耶稣会士列传(1552~1773),梅乘骏,译. 天主教上海教区光启社,1997.

[法]裴化行. 利玛窦评传. 管震湖,译. 北京:商务印书馆,1993.

[法]裴化行. 天主教十六世纪在华传教士. 萧浚华,译. 北平:商务印书馆,1937.

[法]荣振华. 在华耶稣会士列传及书目补编(上、下). 耿升,译. 北京:中华书局,1995.

[法]史式微. 江南传教史. 天主教上海教区史料译写组,译. 上海:上海译文出版社,1983.

[法]萧若瑟. 天主教传行中国考. 上海:上海书店,1992.

[法]谢和耐. 中国和基督教:中国和欧洲文化之比较. 耿升,译. 上海:上海古籍出版社,1991.

[法]谢和耐. 中国文化与基督教的冲突. 于硕,红涛,东方,译. 沈阳:辽宁人民出版社,1989.

[美]阿尔伯特·甘霖. 基督教与西方文化. 赵中辉,译. 北京:北京大学出版社,2005.

[美]布鲁斯·雪莱. 基督教会史. 刘平,译. 北京:北京大学出版社,2004.

[美]邓恩. 从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士. 余三

乐,石蓉,译.上海:上海古籍出版社,2003.

[美]费正清等编.剑桥中国晚清史(上、下).北京:中国社会科学出版社,1985.

[美]弗茨帕特里克.中国礼仪之争——中国社会和天主教制度的比较研究.世界宗教研究,1989(4).

[美]乔纳森·斯彭斯.利玛窦传.王致华,译.西安:陕西人民出版社,1991.

[美]史景迁.文化类同与文化利用.廖世奇,彭小樵,译.北京:北京大学出版社,1990.

[明]李之藻.天学初函影印本.台北:学生书局,1965.

[明]徐光启.利玛窦全集跋二十五言.上海:复旦大学出版社,2001.

[明]徐光启.增订徐文定公集卷六.台北:中华书局,1962.

[葡]曾德昭.大中国志.何高济,译.上海:上海古籍出版社,1998.

[清]梁启超.中国近三百年学术史.北京:东方出版社,1996年,第14页.

[清]王韬.传教士.弢园文录外编卷三.上海:上海书店出版社,2002.

[日]稻叶君山.清朝全史.但涛,译.台北:中华书局,1971.

[意]柯毅霖.晚明基督论.王志成,思竹,汪建达,译.成都:四川人民出版社,1999.

[意]利玛窦,[比]金尼阁.利玛窦中国札记(上、下).何高济,王遵仲,李申,译.北京:中华书局,1983.

[意]利玛窦,[比]金尼阁.利玛窦中国札记.何高济,王遵仲,李申,译.桂林:广西师范大学出版社,2001.

[意]利玛窦.利玛窦书信.刘俊余,王玉川,罗渔,译.台北:光启出版社,辅仁大学出版社,1986.

- [意]利玛窦:天主实义.台北:利氏学社,1985年.
- [英]W. C. 丹皮尔.科学史及其与哲学和宗教的关系.李珩,译.北京:商务印书馆,1987.
- [英]阿·克·穆尔.1500年前的中国基督教史.郝镇华,译.北京:中华书局,1984.
- [英]柏格理等.在未知的中国.东人达,等译.昆明:云南民族出版社,2002.
- [英]赫德逊.欧洲与中国.李申,王遵仲,张毅,译.北京:中华书局,1995.
- [英]李约瑟著.中国之科学与文明(第六册).曹谟,译.台北:台湾商务印书馆,1961.
- [英]李约瑟.四海之内.劳陇,译.上海:三联书店,1987.
- [英]李约瑟.中国科学技术史(中译本)第5卷第一分册纸和印刷(钱存训著).北京:科学出版社,1975.
- [英]李约瑟.中国科学技术史(第一卷导论).何兆武,等译.北京:科学出版社,1990.
- [英]李约瑟.中国科学技术史翻译小组,译.中国科学技术史(第三卷数学).北京:科学出版社,1990.
- [英]托马斯·马丁·林赛.宗教改革史.孔祥民,等译.北京:商务印书馆,1992.
- [英]亚当斯·贝克.释迦牟尼的一生.赵炜征,译.北京:新华出版社,2006.
- 白莉民.西学东渐与明清之际教育思潮.北京:教育科学出版社,1989.
- 宝成关.清初西学输入的成就与局限.史学月刊,1995(3).
- 陈村富.宗教文化.北京:东方出版社,1995.
- 陈东风.耶稣会士墓碑人物志考.北京:中国文联出版社,1999.

陈申如,朱正谊.试论明末清初耶稣会士的历史作用.中国研究,1980(2).

陈义海.从利玛窦易僧袍为儒服看跨文化交流的非语言传播.上海师范大学学报(哲社版),2004(1).

陈智超.陈垣来往书信集.上海:上海古籍出版社,1990.

戴维扬.从《交友论》看中西思想文化交流史上的一个范例:利玛窦于徐光启.罗光主编.纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集.台北:辅仁大学出版社,1983.

樊洪业.耶稣会士与中国科学.北京:中国人民大学出版社,1992.

方豪.中国天主教史人物传(全3册).北京:中华书局,1988.

方豪.中西交通史(上,下).台北:中国文化大学出版部,1983.

方豪.中西交通史.长沙:岳麓书社,1987.

方豪.中西交通史(第四册).台北:华岗出版公司,1977.

冯承钧.西力东渐史.北平:新民印书馆,1945.

冯友兰.中国哲学史新编.北京:人民出版社,1988.

故宫博物院.康熙与罗马使节关系文书(影印本).第11通.

顾宝鹄.中国天主教史大事年表.台北:光启出版社,1970.

顾长声.传教士与近代中国.上海:上海人民出版社,2004.

顾卫民.基督教与近代中国社会.上海:上海人民出版社,1996.

顾裕禄.中国天主教的过去和现在.上海:上海社会科学院出版社,1989.

韩琦.中国科学技术的西传及其影响.石家庄:河北人民出版社,1999.

何卫.西学简史.重庆:重庆出版社,2007.

何兆武,何高济.利玛窦的《中国札记》.中国史研究动态,1982(6).

- 胡国亨. 独共南山守中国. 香港: 香港中文大学出版社, 1995.
- 黄长著, 孙越生, 王祖望. 欧洲中国学. 北京: 社会科学文献出版社, 2005.
- 黄大受. 中国近代史. 台北: 大中国图书公司, 1955.
- 黄河清. 利玛窦对汉语的贡献. 中国经济史论坛, <http://www.guoxue.com/economics/ReadNews>.
- 黄时鉴. 东西文化交流史论稿. 上海: 上海古籍出版社, 1998.
- 霍有光. 《职方外纪》的地理学地位与中西对比. 自然辩证法通讯, 1995(1).
- 江文汉. 明清间在华的天主教耶稣会士. 上海: 知识出版社, 1987.
- 姜铁生. 利玛窦在中国. 台北市立南门国民中学教师研究专集之一.
- 李零. 中国古代地理的大视野. 唐晓峰, 李零编. 九州岛. 北京: 中国环境科学出版社, 1997.
- 李宽淑. 中华基督教史略. 北京: 社会科学文献出版社, 1998.
- 李天纲. 中国礼仪之争. 上海: 上海古籍出版社, 1998.
- 李之藻. 天学初函[影印本(一)]. 台北: 学生书局, 1965.
- 林金水. 利玛窦与中国. 北京: 中国社会科学出版社, 1996.
- 林仁川, 徐晓望. 明末清初中西文化冲突. 上海: 华东师范大学出版社, 1999.
- 刘奇. 中国古代传人的基督教会音乐探寻. 音乐艺术, 1987(1).
- 刘俊余, 王玉川. 利玛窦全集. 台北: 光启出版社, 1986.
- 刘小枫. 道与言——华夏文化与基督文化相遇. 上海: 三联书店, 1995.
- 罗光. 纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集. 台北: 辅仁大学出版社, 1983.

马伯英,高晞,洪中立.中外医学文化交流史——中外医学跨文化传通.上海:文汇出版社,1993.

牛宏宝.“跨文化历史语境”与当今中国文化言说者的基本立场.人文杂志,2005(4).

钱宝琮.算经十书.北京:中华书局,1963.

钱存训.近世译书对中国现代化的影响.文献,1986(2).

尚智丛.传教士与西学东渐.太原:山西教育出版社,2000.

沈定平.明清之际中西文化交流史——明代:调适与会通.北京:商务印书馆,2001.

沈福伟.中西文化交流史.上海:上海人民出版社,1985.

孙尚扬.基督教与明末儒学.北京:东方出版社,1994.

谭建华.基督教传教士与中学西渡.中国世界史世纪史专业委员会会刊,2002(9).

汤开建.明清之际西洋音乐在中国内地传播考略.故宫博物院院刊,2003(2).

天主教中国教团传教委员会.中华教会的先驱利玛窦于中国教友.台北:上智出版社,1982.

王立新.美国传教士与晚清中国现代化.天津:天津人民出版社,1997.

王宁,钱林森,马树德.中国文化对欧洲的影响.石家庄:河北人民出版社,1999.

王心治.中国宗教思想史大纲.上海:中华书局,1933.

吴相湘.天主教东传文献.台北:学生书局,1982.

吴相湘.天主教东传文献续编.台北:学生书局,1986.

吴义雄.在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究.广州:广东教育出版社,2000.

萧公权.中国政治思想史.台北:联经出版事业公司,1982.

熊月之.西学东渐与晚清社会.上海:上海人民出版社,1994.

主要参考文献

- 徐海松. 清初士人与西学. 北京: 东方出版社, 2000.
- 徐朔方. 论汤显祖及其它. 上海: 上海古籍出版社, 1983.
- 徐宗泽. 明清间耶稣会士译著提要. 上海: 上海书店出版社, 2006.
- 徐宗泽. 中国天主教传教史概论. 上海: 上海书店出版社, 1990.
- 许明龙. 中西文化交流的先驱——从利玛窦到郎世宁. 北京: 东方出版社, 1993.
- 许正林. 明清之际西方传教士与中学西传. 文化中国(加拿大), 2004(3).
- 薛福成. 出使四国日记. 长沙: 湖南人民出版社, 1981.
- 晏可佳. 中国天主教. 北京: 五洲传播出版社, 2004.
- 杨泽忠. 利玛窦与非欧几何在中国的传播. 史学月刊, 2004(7).
- 乐黛云, 勒·比松. 独角兽与龙——在寻找中西文化普遍性中的误读. 北京大学出版社, 1997.
- 张错. 利玛窦入华及其它. 香港: 香港城市大学出版社, 2002.
- 张承友, 张普, 王淑华. 明末清初中外科技交流研究. 北京: 学苑出版社, 2000.
- 张国刚, 吴莉苇等. 明清传教士与欧洲汉学. 北京: 中国社会科学出版社, 2001.
- 张维华. 明清之际中西关系简史. 济南: 齐鲁书社, 1987.
- 张西平. 论明清间天学的合儒与补儒. 传统文化与现代化, 1998(5).
- 张西平. 中国与欧洲早期宗教和哲学交流史. 北京: 东方出版社, 2001.
- 张晓林. 天主实义与中国学统. 上海: 学林出版社, 2005.
- 张荫麟. 明清之际西学输入中国考略. 吴相湘. 中国近代史论

业(第一辑第二册).台北:正中书局,1955.

赵敦华.基督教哲学 1500 年.北京:人民出版社,1994.

中国天文学史整理研究小组.中国天文学史.北京:科学出版社,1987.

周康燮.利玛窦研究论集.香港:崇文书店,1972.

朱静.中国文化的接收者和传播者.复旦学报(社会科学版),1995(4).

朱静.洋教士看中国朝廷.上海:上海人民出版社,1995.

朱谦之.中国哲学对欧洲的影响.福州:福建人民出版社,1983.

朱维铮.利玛窦中文著译集.上海:复旦大学出版社,2001.

后 记

本书的研究课题为江苏省教育厅(项目编号 07SJD770009)和中国矿业大学(项目编号 2007B024)。在书稿写作过程中,有幸获得国家留学基金委的资助到美国耶鲁大学访学。利用此次访学的机会,查阅和收集了相关资料,得到耶鲁大学神学院图书馆(Yale Divinity School Library)、斯特林纪念图书馆(Yale Sterling Memorial Library)和贝尼克珍本与手稿图书馆(Yale Beinecke Rare Book & Manuscript Library,也译作“贝尼克古籍善本图书馆”)的支持,充实和完善了写作所需的数据信息。在此表示深深的谢意!

细心的读者会发现,本书资料来源中有不少外文和港台书刊资料。本着学术研究真实可信的原则,抛弃偏见和误解,以开阔博大的胸襟和客观务实的态度,作者如实地引用了一些文献资料,作为参考佐证。“吾爱吾师,吾更爱真理。”(亚里士多德)

在收集资料和写作过程中,由于资料来源不一,发现对同一人物或事件有许多不同的观点,如人物的名称、生卒年月和国籍;事件发生的时间、地点等信息,众说纷纭,有些甚至是矛盾和错误的,而这正是历史研究的一个显著特点。对此,经过分析和论证,作出修正,力求准确,与史实相符;争议未定的,一并列出,供参考。由于条件的限制,对于无法查(考)证的有些史实,只能如实呈现。另外,有些出版物,或由于时间较早,或不够规范,没有详细的出版信息,如时间、地点等,譬如书中所引用的参考文献之一——姜铁生所编著的《利玛窦在中国》(台北市立南门国民中学教师研究专集

之一)就是一个典型的例子,但瑕不掩瑜。以上罗列的未善之处,不求为自己研究和写作不力开脱,但求学者、大家指正修缮。

是为记。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 利玛窦与中西文化交流

作者 = 蒋栋元著

页数 = 216

出版社 = 徐州市：中国矿业大学出版社

出版日期 = 2008

SS号 = 12220272

DX号 = 000006746154

简介 = 本书内容包括：利玛窦生平简介、利玛窦与中国基督教传播、利玛窦与西学东渐及意义、利玛窦与中学西传及意义等。

url = <http://book1.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000006746154&d=B2B9926E496C9E80FD793C6694090EAB&fenlei=0215070701&sw=%C0%FB%C2%EA%F1%BC%D3%EB%D6%D0%CE%F7%CE%C4%BB%AF%BD%BB%C1%F7#ctop>

封面
书名
版权
前言
目录

第一章 利玛窦生平简介

第二章 利玛窦与中国基督教传播

第一节 基督教在中国的传播历史

一、基督教的第一次传播

二、基督教的第二次传播

三、基督教的第三次传播

四、基督教的第四次传播

第二节 利玛窦中国传教经历

一、利玛窦在肇庆——寺庙寺僧

二、利玛窦在韶州——易僧为儒

三、利玛窦在南昌——以文会友

四、利玛窦在南京——论学阐道

五、利玛窦在北京——献礼、交友、著书、宣教

第三节 中国礼仪之争及影响

第四节 利玛窦传教策略及意义

一、学术（文化）传教策略

二、本土（中国）化策略

三、上层路线政策

第三章 利玛窦与西学东渐及意义

第一节 传教士与西学东渐

第二节 利玛窦与西学东渐

一、天文学

二、数学

三、地理学

四、语言文字

五、哲学

六、艺术

七、医学

八、其他

第三节 西学东渐对中国的影响

一、西学东渐的积极作用

二、西学东渐的局限性

第四章 利玛窦与中学西传及意义

第一节 传教士与中学西传

第二节 利玛窦与中学西传

一、翻译中国典籍，传输中国哲学思想

二、撰写书信日记，介绍中国民风习俗

三、考证中国的外来宗教，充实西方宗教研究内容

第三节 中学西传的影响和作用

一、哲学思想

二、文化艺术

附录 1 利玛窦年谱

附录 2 利玛窦主要著述

附录 3 外国传教士译著书目一览表

附录 4 明清之际耶稣会中国传教区、中国副省区会长一览表

附录 5 中国现存西方传教士墓地名录

附录 6 明清之际欧洲科技大事件

主要参考文献

后记