

明史研究论丛
第五辑

中国社会科学院历史研究所明史研究室编

江苏古籍出版社出版
江苏省新华书店发行 淮阴新华印刷厂印刷
开本 850×1164 毫米 1/32 印张 16 插页 2 字数 401,000
1991年5月第1版 1991年5月第1次印刷
印数 1-1,500册

ISBN 7-80519-293-6/K·165

责任编辑 胡多佳 定价：9.00元

史料搜萃

- 《天爵堂笔余》……………王春瑜点校 (322)
《稼轩祖府君暨
邵氏合葬行实》……………余行迈、吴奈夫、何永昌点校 (357)

港台及国外论文选载

- 明太祖文字狱案考疑……………[美国]陈学霖 (418)
明初的察举(1368—1398)……………[台湾]林丽月 (451)
16—18世纪中国、菲律宾和美洲之间的
贸易……………[香港]全汉升 (470)
徐光启、李之藻、杨廷筠成为天主教徒
试释……………[美国]W.J. 裴德生、朱鸿林 (477)

学术动态

- 近二、三年间日本明史研究
的动向……………[日本]山根幸夫 (498)
对《中国近八十年明史论著目录》
的评论……………[美国]林恩·斯特拉夫 (507)
问野潜龙《明代文化史研究》简介……………任道斌 (509)

据德·科明估计，1571—1821年的250年间，从西班牙语美洲输入往马尼拉的白银达4亿比索，其中相当大的一部分，也许有二分之一，流入中国。

1436年，明朝政府允许白银成为合法的支付手段，在其后的五个世纪，中国采用了银本位制。在中国没有富银矿，银的开采不能满足需要。但是大量美洲白银输入中国，这个事实足以说明，中国何以能成功地采用银货币单位。

（以下文字模糊不清，疑似为参考文献或注释）

(1) 1571-1821	250
(2) 400,000,000	4亿
(3) 200,000,000	2亿
(4) 1436	1436
(5) 1571-1821	250
(6) 4,000,000,000	40亿
(7) 2,000,000,000	20亿
(8) 1436	1436
(9) 1571-1821	250
(10) 4,000,000,000	40亿
(11) 2,000,000,000	20亿
(12) 1436	1436
(13) 1571-1821	250
(14) 4,000,000,000	40亿
(15) 2,000,000,000	20亿
(16) 1436	1436
(17) 1571-1821	250
(18) 4,000,000,000	40亿
(19) 2,000,000,000	20亿
(20) 1436	1436

徐光启李之藻杨廷筠

成为天主教徒试释

W.J. 裴德生 朱鸿林
（以下文字模糊不清，疑似为作者或译者信息）

徐光启(1562—1633)、李之藻(1565—1630)和杨廷筠(1557—1627)三人，在教会史籍上向有中国“圣教(天主教)三柱石”之称。⁽¹⁾望题知义，本文旨在探讨导致三人成为天主教徒的环境。命题虽广，作答却不能完全，论其可论，力求不泛，这是我们立意的所在。为此，本文不拟对此事给予“心理的”答案或“宗教的”解释，也不牵涉徐、李、杨三人到底是天主教的同情者、还是改信者一类的神学或社会学上的问题，而只是从中国学术思想史的内涵和发展的角度，对题目或述或释地加以处理。

把徐、李、杨三人作为一个单元处理，有若干正面的理由存在，他们岁数的差距只有八年，他们的家乡都在经济发达、人文茂盛的江南地区。以少年曾受良好教育、盛年科登进士、历仕超过十年而官品不至太低等事而言，他们遭遇大致相同。除了各有著作之外，他们又皆曾致力于译述及刻印耶稣会教士所传诸书。把他们三人比合研究，对了解十七世纪初期学士大夫对天主教教义所产生的理解，似应可收居中环顾、四周兼及之效。

应该附带提及的是“成为教徒”一语在本文中的特定意思。“曾经领洗”是本文给予“成为教徒”的最低界说。谢和耐(Gacques Gernet)教授在其《中国与天主教》(Chine et Christianisme)

一书中辩称：十七世纪的华人对天主教并无充分之理解，他们只是皮相的教徒而已，本文对此说无意论难，只想指出，我们所以把徐、李、杨三人称为教徒，主要是因十七世纪人士已经把他们这样看待。^[2]虽然他们并无述说个别受洗礼的文字留下，传教士的报告却提及他们确曾受洗。三人既自称事奉“圣教”与“天主之道”，批评他们的人也作同样之说。他们除了力行所受教义外，既曾致力于影响他人同受教义，亦且劝诱家人领洗。凡此都足以说明他们确已“成为教徒”。广而言之，他们对在华教会及教士所传教说的承担，亦足以成为他们被称“天主教徒”的根据。

1. 杨廷筠成为天主教徒的过程

杨廷筠“成为天主教徒”的阶段，详载晋江丁志麟所撰《杨淇园先生超性事迹》（以下简称《事迹》）一文之中^[3]。《事迹》撰于1627（天启七年）年杨氏歿后，文后有丁氏按语。据之，丁氏曾多次从杨氏相识艾儒略（Sulio Alenil 1582—1649）神父处得听杨氏事迹^[4]。艾儒略固曾与杨氏同住杭州，又曾合著1623年刊行的《职方外纪》。但应注意，由于艾儒略与杨氏的友谊在杨氏领洗（1611年）后数年才开始，艾儒略所告诉丁志麟有关杨氏诸事，不能算是导至杨氏受洗的目击覆述。此外，《事迹》分明存有向众人说法的心。正如丁氏按语所说。其描状杨氏“怎样”成为教徒、目的正在使人“可观而法”。《事迹》虽有这样的局限性、但作为最早而较详在传记史料，其价值自不可以低估。下文即就艾述丁笔的《事迹》、综述杨氏成为教徒的历程。

杨廷筠浙江钱塘人。据《事迹》所称，其“性质轩朗，以好学乐善称。”自1592（万历二十）年进士登科至1609（万历三十七）年从南畿督学任解组归杭为止，宦途尚算顺利。解任家居后，则又“左右图

书”，致力于学——主要是道学。以故为浙江巡抚朱公“深相敬慕”，在西湖佳胜之处为他结真实社，推主（道学）讲席。由于“讨论勤修”，遂至“遐迹知名”。可见他对重振程朱学说的努力，和其他很多并时之人甚为相近。但作为维持道学的名人，杨氏却有同时支助佛教的特色。由于当地僧侣“恒以禅乘中之”，又由于他“雅好施与”，于是其门遂“有礼僧之室”，对优婆比丘的频繁接待，固属常事，对寺刹台殿，亦“多所修建”。此外在解任还乡之前，他对利马窦（Matteo Ricci, 1552—1610）在北京所倡明的“天主之道”，也已习闻其说，只是“未之悟也”而已。

如上所述，可见在1610及1611二年中，初离宦海的杨氏对学术和宗教活动皆能十分投契。既公开积极宣扬道学中的道德自我修养方面、又对佛徒有所支持。^[5]作为一个阶段看，这时的杨廷筠对道德和宗教的价值看待得相当认真，对天主教教说只是稍有所知。

到了1611年春天，杨氏对天主教的认识和信仰忽生转向。此事与其友李之藻绝有关系。（按：李氏1610年春在北京领洗，施洗者为利马窦。）其年四月，李氏自南京卸任告归还乡、并邀郭居静（Lazzaro Cattaneo, 1560—1640，《事迹》作郭仰凤）及金尼阁（Nicolas Tsigault, 1577—1628，《事迹》作金四表）两神父同行回杭。未几李氏有父丧之戚，杨氏与李为同乡，因往李家吊唁而获识郭居静、金尼阁二人。杨氏“叩其宗旨”之后又获赠“主像”而为之“踈息瞻拜”，恍忽有“大主临而命之”之感，于是延请二人至其本家加以礼敬。

杨氏与郭居静、金尼阁二人同游后，对教理渐有所契。他“杜却嚣尘，一意穷天学指归”。二人又为之“开示主恩、发明教戒”，遂使他“洞然知天地万物、同归一天主之生养”的意义。但杨氏对天主教说并非全无疑惑之处。他曾向二人表示：虽然事天主应如事“天地万物之主”一般，但“释氏乃西方圣人”，以之和天主并

事，于理似无不可。对“天主降生为人受难，以赎世罪”之事，他亦有所怀疑，认为“天主至尊无上，何为至此”，并警戒勿再提及此事，以免亵渎天主。尽管这样，他对二人所作出的解释，终归是欣然心服、击节称赏的。

杨氏之终于委心奉教，却又与其明白“西礼大祭之义”一事直接有关。一日金尼阁和粤中耶稣会士钟念江（又作钟铭仁或鸣仁）与杨氏同在讲席，论及“面像之间，天主实式临之”的奥义。钟人为杨氏反复示证，杨氏大为所感，因说：“此安所事揣摩为者，吾主爱世之心无已，其降生赎世之事之恩，非出无稽，更何复有致疑者乎。”随着便向二人“求领圣洗”，决心“为主功臣”。

但杨氏还得经历了如下的一段精神彻悟才正式成为教徒。当他向金尼阁求请受洗时，金尼阁却不予应允。理由是杨氏除了正室之外，还有一个两子之妾，此妾不去，于教戒便无所依。杨氏为此踌躇多时，最后还是找着曾历同样困境的李之藻相谈。（李氏经历见后文）杨说：“仆以御史而事（泰西）先生，夫岂不可，而独不能容一妾耶。若僧家者流，必不如是。”总之，他深为西教士的务必去妾的守则所困惑，李氏却作出“于此知泰西先生正非僧徒比也”之说，并进而解释其理由说：“西教戒规、天主颂之、古圣奉之。奉之、德也，悖之、刑也，德刑昭矣、阿其所好、若规戒何。先生思救人，而不欲奉己，思挽流俗，而不辱教规。”李氏的结论是：不因吸收信徒而牺牲教规，正是教士们的纯德。因其有妾而不许其领洗，正是教士想成全杨氏之处。李氏最后又向杨氏提出“君知过而不改，从之何益乎”的反质，听了这番议论之后，杨氏忽然“猛醒，痛改前非、屏妾异处、躬行教戒。”教士鉴于其诚，终于在1611（万历三十九）年六月为他施洗，并赐于弥格（Michele）的圣名。^[6]

据《事迹》所显示，杨廷筠在受洗后的十六年中，一直和耶稣会教士们密切共事。下面略举数例，以见他对教事的负荷。他把家里从前供奉菩萨的佛堂，改成教士们的礼拜堂。他有感化母亲

信教之举，尤其动人。杨母虔诚奉佛，对他所陈说的天主教理道有“如寒灰不燃”。为此，他多年来时常“引躬自悼”、“冀主默启”。到了年近六旬之时，曾有“衣不解结，食不再进者旬余”之事，导致“形容憔悴、气体羸弱”，在其母反覆讯问之下，他恸然流涕地说：“儿不德、不能事吾母，致惑邪说、而背正教，儿之罪也。异日者，毋沦永苦，儿百其身，莫可赎矣。”杨母在他这样的悲苦自讼下，终于弃佛信教、并领洗礼。自后杨氏又在宅旁扩建教堂，延请诸教士居住其中，以便他们能时与众人讲解圣经。1616（万历四十四）年所谓“南京教难”的反天主教禁规施行时，杨氏亦冒险把教士们加以庇容。

在日常为善方面，杨氏和其同志组织了帮助四方穷困的“仁会”（慈善会），以替代佛教善信所热心的“放生会”。按：放生会——即《事迹》中所称“岁每糜费数千，悉市鳞介羽毛而纵之”的佛教组织——在当时的杭州地区十分盛行、主要是受名僧株宏的鼓吹所致。^[7]当艾儒略告诉他怜贫病之在身者，固为美事，怜贫病之在心者，亦属当为之善的道理后，杨氏又开始施财致力于“天学”书籍的刊印，并亲自撰写了《代疑篇》和其它“发明天主教”的短篇著作数种。杨氏与天会教有关的事业为数尚多，这里不能概述，约而言之，透过如上的各种表现，杨氏便成了中国天主教会的“柱石”之一。

2. 杨廷筠成为教徒的试释

《事迹》没有把杨廷筠描述得在接近天主教的同时，曾经历着某些巨大的个人压力或危机。但我们可以推断，正如当时很多忧心忡忡的人一样，杨氏是因察觉到普遍的道德衰败而感烦恼的。这烦恼和他1609年辞官解组一事，或且有关。那时万历皇帝的任性与朝廷上及官场中的派系纷争，可能逐渐损坏了像杨氏一样的有识之士对政治的信心。他为道学所作出的努力，反映了他对道德价值的深切关注，和他想使荡佚的社会恢复一种“正”的意识的愿

望。从《事迹》这篇行述看，可知杨氏结真实社之时，正是他试图明何者为“正”之日。他有从道学中寻求答案的机会，——这和他回杭后读书不懈之事息息相关。他也有依藉所供奉僧侣之传授而从佛说中获其所想获之解释的机缘，然而这两者毕竟没有使他寻获他所想认明的事理。

杨氏之摆脱道学与佛教，其实发生在1611年四、五月间探访其友李之藻之时。《事迹》对这点没有交待，但西方保存下来的资料，却有李之藻曾劝杨氏入教的记载。^{〔8〕}但即据《事迹》，也可推断杨氏之所以对天主教发生兴趣，是因他察觉李之藻对其教友郭居静、金尼阁二人的极端信任所致。事实上，惟有知道李氏与教士们互相信任的背景，才能理解杨氏何以有见天主像而生“顿息瞻拜”之举。如果我们上文所说杨氏当时正在寻求道德肯定性的假设不误，那末，当杨氏发现其友李之藻已有所得时，其本人愿意因之而溯求该肯定性的本原，自亦属必然的结果。

综合《事迹》所述各种情事，我们对于杨廷筠对天主教与时俱增的了解，可得下列五点摘要，加以析说：

（一）透过对天主教书籍的阅读及与郭居静、金尼阁等人的讨论，杨氏了解其所见圣像之主，即系置身天地万物间之天主；此天主并非“泰西”之主；而是超越任何时空而恒存之主。

（二）郭居静、金尼阁向杨氏解说天主是唯一之主，而谓凡言释氏“戴天函地，不知有天主全能大恩（者），是为至愚。”又说释氏是类似“自帝自王”的无君之人。既而又强调“释氏既欲尊其心性，而灭上主全能”的不是。值得注意的是：郭居静、金尼阁二人所责难的以个人内在心性为道德本原的佛徒之说，当为隐指其时深具势力的禅宗而言。推而广之，亦可说是针对以王阳明学派徒众为主的后期道学而言。理由在于王门所揭之“尊德性”与禅家所宗之“尊心性”，正具同样唯心的倾向，就杨氏当时的处境而论，问题则在于道德价值是基于个人内在的心性，抑或是基于一

种外在自存的本原——传教士们是绝对坚持后者的。

（三）对杨氏以为说天主“受难以代赎世罪”之事为亵渎天主之见，教士们有“天主性”“极其善”的回答。又有天主诸性之中，有由舍身“而为万民万世赎罪”之事而昭示其对人类关心的解释。从这样的说法演绎，杨氏（及《事迹》的读者）不难有外在恒存的知的本原具道德性而能为人类所获致的结论。

（四）杨氏对此知之本原一旦了解，疑源顿释，故对所谓“面像之间”的奥义，亦能马上掌握。无怪十年之后，他会写出绎论教义的《代疑篇》。从疑与真理肯定性的必然相反的层次上看，杨氏这时似乎认为已经把真理涵括了。

（五）教士们对其纳妾一事甚为固执，杨氏认识到道德戒规不容妥协，而唯有服而从之。这是因为这些戒规并非人为而实源于天主，故不能有因时空起源之不同而产生权宜应变之说。

总而言之，假使实际上杨氏正在寻求一种外在性决定的道德价值的本原，用以取代当时盛行的道德相对主义和反观内省的思维方式的话，那末，对于他能掌握传教士们所描绘的复杂而含糊的天和天主之说一事，当然也有可以说明之余地。正由于杨氏从理解跨越到对这“更高权威”——天学——的信服，他才能领洗而“成为教徒”。这个由知到信的过程，他在两个月内完成。^{〔9〕}

三

1. 李之藻接受天主教的过程

李之藻花了九年左右才成为教徒，和杨廷筠仅在受洗前两个月才与传教士发生接触的情形极其不同。李氏在1610（万历三十八）年初受洗，时距利马窦之歿，仅有两月。^{〔10〕}但他们二人恒久而相慕的关系，却从1601年李氏初见利马窦时已经开始。利马窦对这段关系的原始，有如下的追述：

李我存出生于浙江省杭州，当余初抵北京时，彼正任工部高职，并为一极具才智之进士。少年时曾绘一天下总图，图上有十五省，颇精确，以为世界尽在于此。及见吾人之《山海舆地全图》，始恍然知天下与世界相比，殊为渺小。彼智慧极高，故对于吾人所言大地之广袤、地为圆形、地有两极、天为九重，以及太阳与其他星辰远较地球为大等真理，与他人所难于信从者，均易于领会。于是乃与吾人密契无间，遇公务不羁身时，即渴欲研究此学 (questu Acientia)。[11] 对于此段因缘，李氏也有如下的记叙：

万历辛丑(1601年)利氏来宾(北京)，余从寮友数辈访之。其壁间悬有大地全图，画线分度甚悉。利反曰，此吾西来路程也。[12]

大地全图竟成了二人相识相慕的媒介。从李氏日后主动和利马窦共事看，此图竟可说是指示了李氏“西向”之路。总之，李氏对此图的兴趣，有增无减，在他的协助下，原图得以重新考订和恢复，并于1602年再次刻印。利马窦对李氏相助之举，亦深表赞叹。[13]

李氏对利马窦个人和西来的新理念的赏识，只有与日俱增。二人在算学和天文学上的译著及天文仪器的制造上，均共商事。[14] 1607(万历三十五年)李氏又为利马窦所著《天主实义》重刻本作序。(按：是书1603年初梓本名《天学实义》)序中对佛教与道学之说，深致不满；对天主教则明示好感，认为其说与古代儒学诸经所说者，大有一致之处。[15]

至于李氏对利马窦仰慕的进展及其理由，在其1608年所撰《畸人十篇序》中，亦可具见。《畸人十篇》是利马窦的著作，内容记载了他与包括李之藻、徐光启在内八名华人所讨论的宗教及道德等问题。李氏序文，可作为他对利马窦品格学术的认识与评价的概观。遂录如下：

西泰子浮槎九万里而来，所历沉沙狂飚与夫啖人略人之

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；始不肖以为异人也。睹其不婚不宦、寡言伤行，日惟是潜心修德，以昭事乎上帝，以为是独行人也。复徐叩之，其持议崇正辟邪，居恒手不释卷，经目能逆顺诵，精及性命，博及象纬舆地，旁及勾股算术，有中国儒先累世发明未晰者，而悉倒囊究数一二，则以为博闻有道术之人。

迄今近十年所，而习之益深，所称妄言妄行妄念之戒，消融都净，而所修和天和人己之德，纯粹以精。意期善世，而行绝咎畦，语无击排，不知者莫测其倪，而知者相悦以解。间商以事，往往如其言则当，不如其言则悔，而后识其为至人也。至人侔于天，不异于人。[16]

可见李氏对利马窦的认识，凡有三变，而终以至人许之，他对利马窦的倾慕与日俱增，委实可以不言而喻。

尽管这样，李氏依然没有在此时受洗。根据其年春天利马窦信件所称，李氏实因尚存“某种障碍”而未能成为教徒。⑥ 约略同时的利马窦游记亦有如下更明白的记载：“彼对吾人圣教诸事，深有所习，诸神父不觉其有多妻之障碍，则其领洗可不日行矣。虽然，彼已有摆脱之诺也”。[18]但事实说明，不管其侧室命运如何，到了1610年开始时李氏还是没有领洗。这和次年杨廷筠闻李说而毅然弃妾之事大相径庭。

导致李氏终于受洗之事须从艾儒略所记而得了然。[19]据记李氏患病京师，邸无家眷，利马窦朝夕躬为调护，凡数周之久。当其疾笃之时，已立遗书、请利马窦主之。当此生死之际，利马窦乃力劝其奉教，李氏终于受洗，并领圣良(Leone)之圣名，复捐银百两为教会之资。后“赖大主宠佑”，卒获痊愈。由此可见，李氏是经历巨大的个人危机而成为教徒，和杨廷筠受洗的经历又有所不同。据艾儒略记，李氏受洗事发生在1610年阳历三月间，是

年五月，利马窦亦卒。^[20]

利马窦卒后，李氏对天主教依然诚挚不懈。1611年春，他邀郭居静、金尼阁二神父同回杭州乡里；他使杨廷筠对天主教产生兴趣及鼓动其奉教之事，亦发生于此时。^[21]据丁志麟撰杨氏《事迹》所载：李氏对二神父绝对信任，“适乃尊（指李父）疾笃时，因即以终传之事重托之。”^[22]“重托之”既指重托二神父、亦指重托教会，只是具体与一般之别而已。李氏这种对教士与教会的信托明显地对杨氏起了绝大感应作用。

李氏1613年免父丧起复后、至1620年丁母忧为止，仍然任官供职。在此时期内，他对西方天文历算书籍的翻译和刻刊无时或停。1628（崇禎元）年可说是他的努力达到最高峰之时，是年他刊行著名的《天学初函》，此书为传教士在华所刊重要著作的总集，包括个别著作二十一种，除二种为李氏所著外，余俱传教士之作。李氏在有生的最后数年内，又对使传教士参与朝廷修改历法之事，出了相当的力量。这次历法的修改，即以新传入的西方天文理论为基础。

2. 吸引李氏成为教徒的因素

从上述的简单轮廓，我们对有关李之藻成为教徒的问题，马上可得下列两个前人曾道的推论。第一、李之藻与其并时的若干学士大夫为教士所传入的（泛而言之）“科学”所吸引。^[23]金尼阁对此有所观察、并曾作出足与此推论互相发明的意见，他说：“此等（指李氏与利马窦所研所刊的算学及天文学）毕竟非利马窦神父主要旨趣所在，虽则凉庵（Leone，原李氏拉丁文圣名）实曾为此所诱而入渔翁之网”。^[24]这说明在时人看来，“科学”确曾作了李氏入教之饵。第二、正如他人一样，李氏因利马窦的行品力量而被诱向天主教。德礼贤（Paequale D'Elia）即指出为1602年版《坤輿万国全图》题辞的李氏友人三辈，都有称赞利马窦的“科学”与“美德”之词。^[25]要注意的是：这三人俱为李氏前后科进

士，俱同任京官，过访利马窦，及对世界地图发生兴趣。可是他们却没有成为教徒。正因这样，李氏之尤为西学及利马窦个人所吸引而终成教徒一点，尤其值得我们探讨。

据李氏与利马窦分别所称，1601年利马窦在北京引起李氏注意的是世界地图。利马窦称许李氏自少对地理的兴趣，暗示这正是李氏对地图有所反应之故。但李氏对此点，则似无同感，即使在1623（天启三）年所作的《刻职方外纪序》中，也不提及其少年时有对地理产生兴趣之事。以此之故，尤其值得我们注意的，正是扩大中国人对世界地理知识的重大贡献，却为艾儒略与对术数无甚造诣的杨廷筠的合作所致。

我们认为1601年时使李氏倾倒的，并非世界地图的本身，而是地球形体的新说。李氏不难相信中国以外尚有很多前人未知的国家存在。此外，李氏对地圆之说，也尽能理会，虽则世界地图——或更明确的说，即传教士所称的“地球”的球形平面图——和苍穹覆盖的方平大地的华人构想背道而驰。就这点看，虽然利马窦对李氏有“他人所难于信从者，均易于领会”的赞叹，及在其1602年版《坤輿万国全图》上的题辞，复有谓李氏“以为地道之上应天躔，乃万世不可易之法，又其究理极数，孜孜尽年不舍”的称许，^[26]而李氏在其《刻职方外纪序》中亦有既观图及聆听利马窦“地以小圆处天大圆中”之说后、“余依法测验良然”的强调，^[27]李氏之易于领会，其实别有背景。这从李氏《坤輿万国全图》上的识语可见，识语有以南北极为经，以赤道为纬，周天经纬捷作三百六十度而地应之之法为与《唐书》所称者相仿佛，及“所言地是圆形、若蔡邕释《周髀》已有天地各中高外下之说”等文。^[28]三昧其言，可见徒有地图，未必足以扣动李氏之心弦。今存1602年版《坤輿万国全图》四角上附增了赤道、南北平球、九重天和天地仪四小图，使地球两极，诸行星轨道，及地球与日月蚀的相对位度等，因之而见，可能就是李氏强调西来天学的新说与中土旧说实可相发的结果。

引起李氏兴趣的西来材料，无疑可属一般所称之“科学”。利马窦游记称1601年时李氏对于“此学” (questa scieñtia) 力求多知。我们认为李氏其后多年所致力之“此学”，可更确切地称为“天学”。假使我们径称“此学”为“科学”，则一重要的多重意义将因之而褪消——这是因为“天学”亦可作为教士们所介绍的宗教理念的别称，从1628年李氏把“科学”的与宗教的著作并合为《天学初函》一书之举看，可知其时人们仍不认为西方传入的“科学”与宗教有截然区分的必要^[29]。故此，一方面我们可见杨廷筠由接受天与天主而寻得其所求的“外在决定的道德本原”，另一方面，李氏却本于十分不同的知识趋向，从较小的规模求取“万世不可易之法”，而导至对天体有关的术数运算进行工作。又再因“东海西海、心同理同”的暗契，^[30]而接受外在恒存的“天主”。

李氏对利马窦的赏识的增加及其对天的认识的扩大，几乎近于形影相随的地步，故卒之能视利马窦为“侔于天”的“至人”。正如李氏自家文字所称，利马窦“大约澹泊以明志，行法以俟命，直言苦志以提身，绝欲广爱以通乎天载”^[31]无一不明现其道德与信心有足以感通他人之处。李氏可能非面临殒歿之境而不肯弃其侧室，但其能终然摆脱，却不能不说是为利马窦的言行感动所致。

尽管李氏和杨廷筠在性格上与知识趋向上有极大的不同，他们却是同在多重意义的“天”中发现了外在而恒存的知行之本。李氏所引《庄子》“至人”以譬利马窦之喻，正可供我们发明此点。至人一词在《庄子》书中屡见，其含意与李氏引以为喻者大致吻合，而就其观利马窦与天相关之处而言，有二点尤使我们感觉其所引之为适当。《庄子·逍遥游》有“至人无己”之言，而十六世纪末期人们所神往的自我中心的“内境”与之适正相反。《庄子·天下》“不离于真，谓之至人”的定义，更为可味。以李氏观之，利马窦的德行及其科学，适正基于“无己”及无国界畛域的精神——感动李氏的，说到底，还是利马窦其人。

四

1. 徐光启领洗的历程

徐光启对利马窦向慕，和李之藻没大差别。但利马窦在导致1604（万历三十二）年徐氏在南京受洗的一事上似乎未扮演重要的角色。此中消息，可据利马窦游记而知。^[32]

徐氏上海人，1562（嘉靖四十一年）年生，父为商人，中年一度生活贫困；母则出身当地的儒者家庭。徐氏在所撰《先妣事略》一文中，曾用道德味极浓的辞句描写她^[33]。徐氏1581年成了秀才，时年二十，家人马上为他成婚^[34]。直至1592年徐母歿时为止，他曾连续四次乡试不举，1594年脱服后再度预试，可是依然失意。

据利马窦所称，徐氏在此极度沮丧之下，毅然南游百粤，并在粤北韶州授徒为活，在韶曾因参观新建的教堂而获见救世主（耶稣）的画像。当时接待他的，正是郭居静神父。1596年徐氏移馆广西浔州，次年又再预乡试，竟成解元。是科主考官是湛深于佛学的名士焦竑（1541—1620）。^[35]但徐氏之成为进士，却又是此往七年之后，再遇挫折之余的事。1598年他初与会试，结果落第而归。据利马窦所记，多年后徐氏曾把这次不第归因于“圣神干预”，意思是假使当时成功，则其与神父们相处之机，恐不出现，又倘真成功，则其从时俗以新科进士而纳妾，又成极端可能之事，果真纳妾，则日后毗离之机甚少，因为当时徐氏只有幼子一人而已^[36]。这样说来，使他会试失败的“圣神干预”，实在却使他预先摆脱了类似日后烦扰杨廷筠和李之藻两人的“障碍”。

1600年徐氏自上海入京，取道南京而邂逅利马窦，谈论及于天主教的信仰。徐氏这时对天主教也已略闻一二，但据利马窦所记，徐氏时以过客匆忙，对于奉事“天地万物创造者” (Creatore del cielo e della terra e authore di tutte le cose) 之道只

能略识之无。利马窦又记此会不久，徐氏曾梦登大殿，见经堂三座，其一有尊像，当时仿佛有声告称此乃天主父(gddio Padie)之像；又一有戴冠尊像，别称为天主子(gddio Figliuolo)者；余一则洞然无物。徐氏对二像深揖而醒。此梦何兆，徐氏当时并不知解，直到数年后受圣三一神迹之说时才得启发。由于神父们曾有戒信梦幻之训，徐对此梦只有自知而已，直到1605年利马窦偶尔论及上帝亦有见梦启示之事时，他才将经历复述。^[37]

1601年徐氏再度会试下第。^[38]1603年自上海至南京。这时利马窦尚在北京，徐于是拜访罗如望(Joao di Rocha, 1565—1623)神父。参观教会所建礼拜堂时，徐氏向圣母圣婴图礼拜，然后与罗如望立谈天主教有关事，至晚乃止。又携《天主教要》及《天主实义》二书稿本归其旅邸，彻夜阅读翌日书还罗如望时，已能部分成诵，且又提出质疑。由于回乡渡岁之要，徐氏于是敦促罗如望为他施洗。罗如望回说受洗前，必日亲来受训一次，凡八日始可行礼。结果徐氏日往二次，遇罗如望不在，亦从其驻堂华生受教，及至第八日，卒受洗礼，领了保禄(Paolo)的圣名，同日赶回上海老家。^[39]

1604(万历三十二年)年春徐氏复上北京，再度绕道南京，在罗如望处留宿，并日听弥撒。^[40]既抵北京，又与利马窦接触，参领圣旒，不久徐氏成进士而入仕途，由翰林院庶吉士历官至文渊阁大学士。^[41]始仕的同时，他又开始和利马窦紧密合作，翻译及刻刊天文^[42]算学之书。在以后的三十年中，又利用其智力、财力，与政治影响力或大或小地支持和推广了在中国的教会。诚如利马窦一早所说，徐氏已成了中国天主教的“一大柱石”。^[43]

上述以利马窦游记所载为主据的情节，显示了导至徐光启成为教徒一事的三个要点。第一、把徐氏应试的运程和他对天主教产生兴趣的阶段比观，不难使人联想到一度茫然的徐氏，曾从传教士所说法中得到信心。第二、徐氏的自我勉励，多于他底被人

劝诱。第三、1604年受洗前，“科学”和利马窦的品行，似非吸引徐氏的主因，虽则二者与徐氏终有不解之缘。总而言之，可见徐氏之皈依天主教，原系出其主动。那末，应该追问的问题，便是他为何会有这主动。

2. 徐光启的领会

1604年夏徐光启为利马窦所著《二十五言》小册作跋。跋文首先追述南游粤北，瞻仰欧洲舶来“天主像设”之事，次述见《舆图》而知有利马窦其人，及乎南京邂逅与语，乃“以为此海内博物通达君子矣。”又次述利马窦“资贡入燕，居礼宾之馆，月急(给)大官煖钱”，而自是四方人士皆知其名，且又为“博雅名流”所延颈愿见，而凡闻其言论者，“无不心悦志满”。及其亲身与之“游从请益，获闻大旨”，然后知“向所叹服者是乃糟粕煨烬，又是乃糟粕煨烬中万分之一耳。”细玩徐氏的辞意，可知最先吸引他的，正是利马窦的“科学”与品格，^[44]而“博雅通达”则是关键之所在。

徐氏跋文对其最后倾倒于利马窦之学一节，复有如下清晰的交待：

盖其学无所不窥，而其大者以归诚上帝；乾乾昭事为宗，朝夕瞬息，亡一念不在此。诸凡情感诱慕，即无论不涉其躬，不挂其口，亦绝不萌诸其心，务期扫除净洁，以求所谓体受归全者。间尝反覆送难，以至杂语、燕谭、百千万言中，求一语不合忠孝大指，求一语无益于人心、世道者，竟不可得，盖是其书中所无有，而教法中所大诚也。启生平善疑，至是若披云然，了无可疑；时亦能作解，至是，若游溟然，了亡可解，乃始服膺请事焉。”

把跋文作一个井体看，可见利马窦由实际的言行感动徐氏，而徐氏以彻底了解而信服“此学”。言以人信，难怪徐氏对天主教的信奉，可以一贯诚笃。

徐光启对利马窦的学行，在数年后所作的《刻几何原本序》中

又有进一步之说。他认为利马窦之学，“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。”〔45〕这代表了徐氏最成熟的意见。就何以特别介绍其象数之学而刻此译本一事言，徐氏接着说：“而余乃亟传其小者，趋欲先其易信，使人绎其文，想见其意理，而知先生之学，可信不疑，大概如是，则是书之为用更大矣。”这种由浅入深，由物理象数之学，导入道德、宗教义理之学及人格修为的途径，正是徐氏所望于其读者的。我们更可补充说，徐氏此文之义畅辞达，实际上亦由于所说与孔门“下学上达”之旨有可相通之故——徐氏另有《几何原本杂议》一文，便是就“下学工夫、有理有事”一命题而加以发挥的。〔46〕

综上所述，可见徐光启寻求事理的肯定性的明意，与我们前文所撮述导至他领洗的三个要点，情理实为一致，而他最终所寻得的，却又在乎“科学”与利马窦品行两者之外。这点我们下面稍作发挥。

对天主教或西学的作用或用途在明末的中国而言，徐光启曾有“补儒易佛”一句话，这话在研究他的文献中，经常出现〔47〕，俨然成了他所颁发的口号，这话何时最早出现，不能确识，但曾见于1612（万历四十年）年徐氏所作的《泰西水法序》中。这篇文字称许利马窦的才德道行后，接着说：“余尝谓其教必可以补儒易佛，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，叩之无不河悬响答，丝分理解，退而思之，穷年累月，愈见其说之必然而不可易也。”〔48〕这个把程朱理学中的认识论核心——格物穷理——和天主教或西学结合而谈的命题似非偶然而致，而实在与晚明思想界的趋向或转向有必然相关之处。〔49〕利马窦所说之所以可信可从似乎便正因其与传统主流学说理学有相容共通之处的缘故。

换言之，徐光启是从“天学”中发现了一种新的学问之方。透

过传教士的示例，这种学问之方又在徐氏所继承的传统道德价值中加入了一种认真的品质和戒律。“天学”是一些基于外存（客观）世界而非根于人心（主观）的知识之总结。“天”字代表了人心心境以外的一切结晶，以此之故，这知识并不受外在权威所裁制，而只须个人格致的认可，便能成其独立自存之性。

五

徐光启、李之藻、杨廷筠三人各怀不同的需求与问题，各透过不同的途径进入天主教之门。尽管这样，他们却各自从教中找到一个同样本于外存而通体的道德戒律。我们可以这样看：和当时很多人一般，他们是在寻求一种新的学术基础，藉以强化当时广被视为已经腐败了的传统价值。徐、李、杨三人独特之处，是他们的眼界拓及“天学”，并发现“天学”能提供具有说服力的答案。总之，正如徐光启所默认，他们所作出的选择，并非是必然性的。以此，我们可以说，他们之成为天主教徒，是因他们对“天学”心悦诚服而致的。

注释：

〔1〕利马窦称徐光启为中国天主教“大柱”，一般译之为“柱石”，见 Pasquale d'Elia ed Matteo Ricci, *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina* (Roma: La Libreria dello stato, 1942—1949), vol. 2, P. 308 (N712)。徐光启、李之藻、杨廷筠三人传记资料，本文除引用 d'Elia 所辑书外，并参考下列著作：徐宗泽，《明清间耶稣会士译著提要》，（台北：中华书局，1958）。A. W. Hummel, ed, *Gmineuf Chinese of the Ching Period* (Washington D. C.: U. S. Government Printing Office, 1943—1944) 2 vts. 杨振铎，《杨淇园先生年谱》（上海：商务印书馆，1944）。方蔭，《李之藻研究》，（台北：商务印书馆，1966）。罗光，《徐光启传》（香港：公教真理学会，1953）。梁家勉，《徐光启年谱》（上海古籍

出版社, 1981), 王重民, 《徐光启》, (上海, 人民出版社, 1981).
耶稣会士西文原名, 据 Joseph Dehergno, R'epertoire des Je'suites
de Chine de 1552 a. 1800 (Roma: Institutum Historicum S. I., 1973).

(2) 见 Jacques Geonet, *Chine et Christianisme: action et
Se'actiou* (Paris: Gaelimas, 1982) PP. 46-47 参观 Paule Demieville,
"The First Philosophic Contacts Between Europe and China",
Diogenes 58 (1967), PP. 84-95.

(3) 本文所用明末刊《杨淇园先生超性事迹》为巴黎 Bibeiothique
nationale, Couraer no. 3370 藏本。

(4) 《杨淇园先生年谱》, 页二, 方豪序文, 参阅 Eminent Chunleo
P, 894.

(5) 杨氏赞助佛徒之日, 适当禅宗名僧株宏 (1535-1615) 在杭州云棲寺弘
扬佛社及重振寺规有成之时。株宏迹业, 可见 *Chiinfang yii* (余君芳),
The Reheval of Buddhism in China: Chu-hung and He late ming,
Synthesio (New York: Columbia University Press, 1981).

(6) 参观《杨淇园先生年谱》页 26, 《李之藻研究》页 36。按, 此处所称“教
士”, 不能确指何人。《事迹》原文作“先生”, 照语次合指金尼阁、方豪《李之藻
研究》则作郭居静。方文又谓“廷筠受洗经过, 见德礼贤编《利马窦全集》第
一册十三页注。”按, 第一册实为第三册之误, 德礼贤本原文亦不谓谁为杨氏施
洗。可更参考 *Elia*, vol. 2, P. 169 注。

(7) 见 *The Renewal of Bhudism in China*, P. 27.

(8) 见《杨淇园先生年谱》页 27。

(9) 杨氏受洗之年, 据《杨淇园先生年谱》页 26; 《李之藻研究》页 36
d'Elia el, voe. 3, P. 13, 及 n. 3, Jacques Getnet 亦谓“杨廷筠年五十四
受洗, 几乎不经过渡而由佛教信仰转入天主教。”见所著“La Politigue de
Conversion de matteo Ricci en Chine,” *Archives de Sciences*
Religiones 36 (1973), P. 86.

Eminent Chinese, P. 894, 作 1612 年; Goodrich and Faug, eds,
Dictionary of Ming Biography (New York: Columbia
University Press, 1976), P. 33, 作 1613 年; 均未确。

(10) 《李之藻研究》页 30。

(11) 见 *d'Elia* cd, voe. 2, pp. 168-171 (N628). Trigauet 所记, 稍有
不同, 见所著 *De Christiana Expeditione opnd Sinos Suscepta ab*
Societate Iesuex P. matthaei Riccii (Roma, 1615), pp. 435-436,
参观 Louis J. Gallaghes, trans, *China In the Sixteenth Centry:*
fae Journals of maoew Ricci: 1583-1610 (New York: Random House
1953), p. 397. 按, 此段译文系据方豪《李之藻年谱》页 19 译文而修饰者。其中
“进士”一词, 方译原作“博士”。按, 利马窦所称博士, 实指进士, 故改。“天
下总图”一名, 方译原作“中国全图”。按, *d'Elia* 本原有“天下总图”四
汉字, 故改。“此学”二字, 方译原作“科学”。按, 仁字原文作 *guetota*
Seientia, 其含义如本文所述, 有包括“科学”以外之学者, 故改。其它不
赘。

(12) 文出李之藻《刻职方外纪序》, 见《天学初函》(台北: 学生书局,
1965, 彭明刊本, ——后引此书同), 页上 (p. 1269) 按此序作于天启癸亥
(1623 年)。

(13) 见《利马窦坤舆万国全图》(Peipiog: Society of Chinese
Historical Geoyraphy, 1936) 利马窦题识。

(14) 见 *d'Elia* ed, voe. 2, pp. 173-178 (N631), 及 Trigauet, pp. 436-
437. 参阅 Gullaghos p. 398.

(15) 参阅《李之藻研究》页 22-23。

(16) 《天学初函》该序页 1 上—2 上 (p. 101-103)。

(17) *D'Elia* ed, voe. 2, p. 178, n. 3. 参阅《李之藻研究》页 29。

(18) *D'Elia* ed, voe. 2, p. 178 (N632); Gallagher, p. 398. 参阅
Trigauet, p. 437.

(19) 《李之藻研究》页 29。按, 此书作者方豪指出艾儒略所作利马窦传
记系唯一可见李氏受洗之事的早期中文资料。

(20) 参阅上注, 及 *d'Elia* cd, voe 2, p. 501 (NN926-927)。按,
Trigauet 所记此事, 与 *d'Elia* 所记之文不协, 其说见所著页 611 及 614。参
阅 Gallagher, pp. 562, 564.

(21) 《李之藻研究》页 36。

(22) 《杨淇园先生超性事迹》页 1 下。

(23) 耶稣会士在明代中国所刊“科学”书籍的概述, 可见 Willard J.

Petersou, "Westera natwae Philosly Puklishol in Tato mirg China", Proceeding of Pe American Philosophinae Society(1973年8月), Aoe.117, no.4, pp.295-322.

(24) 译自 Gauagha, p.398. 参阅 Trigauet, p.437.

(25) 见 D'Gliacd, voe.2, p.172, n.3.

(26) 同上注13. 此文所出题辞, 在图上太平洋中.

(27) 《天学初函》该序页1下—2上(pp.1270-1271).

(28) 该图李氏题辞位置, 在太平洋中.

(29) 此点 Gesnet 有同见, 见上引所著页93、265.

(30) 同上注28.

(31) 《刻畸人十篇(序)》, 见《天学初函》该序页2上(p.103).

(32) 本文于此事除索引 d'Elia ed voe.2, pp.250-255 (NN680-683) 外并用《徐光启年谱》、《徐光启传》、《徐光启》等书所载辅助材料. 此事亦载 Trigauet, pp.471-473, 情节略有出入. 参阅 Gauaghes, pp.429-431.

(33) 文见《徐光启集》(北京, 中华书局, 1963)页527—528.

(34) 《徐光启年谱》页44; 《徐光启传》页6; d'Elia cd, voe.2, p.250, n.3.

(35) 利马窦谓焦竑后来曾劝徐氏勿从传教士之信仰, 见 d'Elia cd, voe.2, p.489(N912).

(36) 见 d'Elia ed, voe.2, p.252(N680).

(37) 同上书, voe.2, pp.253-254(N681).

(38) 利马窦谓是科徐氏本属榜上有名, 而卒乃除名落第, 见 d'Elia ed, voe.2, p.253(N680), 其说不知何据.《徐光启年谱》页65页67径称徐氏以疾病或家事之故, 未预此科.

(39) 见 d'Elia cd, vot.2, pp.254-255(N682). 按: 徐氏对此事有否自述文字, 迄今无证.《徐光启集》页551—563所载徐骥(光启子)撰《文定公行实》无提及徐氏家人亦奉西教之文.余可参阅后藤基己《明清思想とキリスト教》(东京: 研文出版, 1979), pp.144-145.

(40) D'Elia ed, voe.2, p.255(N683).

(41) 同上书, voe.2, p.255(N683). 参见《徐光启年谱》页193;

Enwineut Chivese徐光启传.

(42) 见 Trigauet, p.520. 参阅 Gallagher, p.476.

(43) D'Elia, voe.2, p.308(N712).

(44) 引文见《徐光启集》页86—88《跋二十五言》. 下段引文同. 跋文亦见《天学初函》(页325—327)该书前.

(45) 见《徐光启集》页75; 《天学初函》(页1927—1928)该书前.

(46) 文见《徐光启集》页76—78.

(47) 如 Trigauet, p.489; Gallagher, p.448; 《徐光启传记资料》(台北: 1979)页40, Jha D Yourng Sagehood, Salvatvon, and Social Changes: Hsu kuang chiu and Cdristianitgr; Gdrnet p.94; Demicyville pp.89-90.

(48) 《徐光启集》页66; 《天学初函》(页1506—1507)该书前.

(49) 此说可参阅 Willard J. Peterscu, "Fang I-chih: Wertrm Renwring and tae mvestigation of Things", 文见 w. T. de Bary, ed, The Uorofolding of ueo-Contucionsu (New Yok: Cohwtia Uuwvesty PNrs, 1975), p.66.