

艾儒略《西方答问》与欧洲形象的建构

李乐（北京大学）

摘要：艾儒略的《西方答问》是第一部在中文世界里系统展现西方风土人情的著作。其写作既迎合明末士人对异域信息的兴趣，也适应了耶稣会士展现欧洲形象以传播基督教的需要。艾儒略在采写过程中，从政治制度、文化教育、风俗习惯等方面建构西欧社会的完美形象，并突出基督教所具有的政治功效及对风俗习惯的正面作用，不可避免地带有夸张和理想色彩。在多重因素的影响下，该书主要在中国耶稣会传教士与教徒内部流传，其所建构的欧洲形象也仅为极小部分的明清士人接受。

关键词：《西方答问》 艾儒略 欧洲形象

明朝末年，远涉重洋来华的耶稣会士利玛窦（Matteo Ricci）带来了新世界地图，庞迪我（Diego de Pantoja）、艾儒略（Giulio Aleni）、利类思（Ludovic Bugli）、安文思（Gabriel de Magalhães）、南怀仁（Ferdinand Verbiest）等又逐渐把新世界图像推向更多的中国士大夫。作为继利玛窦世界地图后第一部系统介绍世界人文地理的著作，艾儒略的《职方外纪》向为学界所重视，中外学者已从版本学、地理学、知识史等层面展开了专门研究。至于艾氏的另一本地理类著作《西方答问》，自其出版以来关注的人极为有限。德国汉学家米什（John L. Mish）曾将梵蒂冈藏明崇祯十年（1637）晋江景教堂刻本影印、英译，并撰写导言，发表在《华裔学志》第二十三期上。¹但该文不是系统研究，发表后没有引起中外学界的重视，至今还没有学者对这一文本进行具体的分析研究。《西方答问》可能是中文语境里第一次正式使用“西方”指代

¹ John L. Mish, "Creating an Image of Europe for China: Aleni's His-fang Ta-wen Introduction, Translation and Notes", *Monumenta Serica Journal of Oriental Studies*, vol.23(1964), pp.1-87.

欧洲¹，也是第一部系统展现西方政治社会形象的著作。在这本仅有五十页的小册子里，艾儒略完整地勾勒出一幅和谐美好的基督教世界图像。通过介绍西学、西政以展现天主教的实用功能也构成了耶稣会士的传教策略。本文拟对《西方答问》的成书背景、资料来源、采写策略等问题进行探讨，并以此个案管窥早期耶稣会士对西欧社会形象建构活动，以及传教士所构筑的西方形象在中国流传和接受的情况。

一、《西方答问》的成书背景

艾儒略，字思及，继利玛窦以后第二批来华的意大利籍耶稣会士，循着利氏开创的适应和尊重中国文化的传教策略，研习中国语言文字，把儒学作为沟通中西文化的平台，并输入西方的科学文化知识。1582 年他出生于意大利布雷西亚，后在威尼斯圣安东尼学院（St. Anthony College）学习数学、哲学和文学等科目，1600 年加入耶稣会。1610 年随船抵达澳门，在圣保禄学院学习汉字和中国文化，1613 年开始进入中国内地传教。南京教案（1616-1617 年）期间，曾避难于杭州杨廷筠家，形势逐渐好转后在杭州传教。这一时期他开始用汉文出版著作，包括介绍世界地理的著作《万国全图》、《职方外纪》、介绍耶稣会教育制度的《西学凡》以及《张弥额尔遗迹》，四书均出版于 1623 年。次年受罢相归里的叶向高邀请赴闽，以福州为中心展开了 25 年的传教生涯，这也是他出版与传教事业的高潮。他与众多福建士人讨论天主教义，又得到闽中诸公的赠诗，还出版了十五部中文著作。

《西方答问》刊刻于艾儒略入闽之后，采用问答（对话）方式。这种写作方式结合士林哲学与中国的语录传统，对话双方通常是西方传教士和中国人士，在传教士汉文著作中颇为流行。按艾氏自述，在福建传教期间“频遇好学名硕问天学理义及鄙邦之风土习尚”，于是“随手笔记，渐次成帙”。²关于天学理义的问答，已收录在明天启七年（1627）出版的《三山论学纪》中，这是他与叶向高、曹学佺等福建士大夫“辨究天主造天地万物之学”的谈话实录。与西欧“风土习尚”相关的问题及回答，艾儒略可能又经过长期的记录和反复修订，故《西方答问》的初版比《三山论学纪》晚了整十年，并

¹ 参见欧阳哲生：《古代北京与西方文明》，北京：北京大学出版社，2018 年，第 11 页。

² 艾儒略：《西方答问》，黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》第二册，北京：中华书局，2013 年，第 736 页。

依序条列，略去了问答双方的姓名。

据《西方答问》初刻本，该书为“远西耶稣会士艾儒略述”，“同会伏如望、阳玛诺、罗雅谷订”，“直会阳玛诺准”。伏如望（Jean Froes，又名伏若望）、阳玛诺（Emmanuel Diaz）、罗雅谷（Jacques Rho）都是在华传教的耶稣会士，阳玛诺还是当时中国教区副区长。首卷又有“远西艾儒略撰 晋江蒋德璟阅”等字，不难判断后者为成书出力甚多。

蒋德璟（1593-1646 年），字中葆，号八公，福建泉州晋江人。天启二年（1622）进士，崇祯时由侍读历迁少詹事，十五年六月（1642）入内阁，在明末政坛颇具权势。1637 到 1638 年间他以太子侍读身份巡视福建，“与西士游”，尤其与艾儒略交好，还为其校阅《西方答问》¹。该书初刻于崇祯丁丑年（1637）长至月，适逢福建教案的兴起，福州知府和提刑按察使发出驱逐阳玛诺、艾儒略的告示。蒋德璟向福州按察使曾樱说项，谓“其教可斥，远人则可矜也”，福州地方官员的禁教举措受其影响而“稍宽其禁”。² 该年反教士大夫黄贞还将闽浙两地僧人、儒士反教之作，及“南京教案”等材料汇集一处，成《破邪集》，请蒋德璟作序。尽管出现在反教文集中，他却表现出不同于一般反教人士的客观立场。他在序中写道，“以中国之尊，圣贤之众，圣天子一统之盛，何所不容？四夷八馆，现有泽宇之官，西僧七王，亦赐阐教之号。即近议修历，亦令西士与钦天分曹测室，聊以之备重译一种，示无外而已。原不足驱也，驱则何难之有？”³ 正由于他对耶稣会士的态度和护教行为，李嗣玄写《思及艾先生行迹》时将他与杨廷筠、李之藻、叶向高等与天主教亲近的士大夫并提⁴。

蒋氏的友教态度来源于他对传教士们传入的实用科学知识的好感，他曾从传教士那里了解历法方面的知识，以及天文仪器方面的技术。另据米什教授称，“蒋德璟正在

¹ 《西方答问》的刊刻地晋江正是蒋德璟的家乡，蒋氏极有可能还帮助刊印是书。按艾儒略自述，“凡有著述，大率贵邦同志协力刊行，或用绅士所间赠之金成至，非尽出吾辈私费也。”参见黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》第二册，第 758 页。当然，这仅是一种推测，参见 Ardian Dudink, “Giulio Aleni and Li Jiubiao”, Tiziana Lippiello and Roman Malek eds., *Scholar from the West: Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China*, Nettetal: Steyler, 1997, p.141.

² 蒋德璟：《破邪集序》，《圣朝破邪集》卷三，蓝吉富主编：《大藏经补编》，台北：华宇出版社，1986 年，第 254 页。

³ 蒋德璟：《破邪集序》，《圣朝破邪集》卷三，蓝吉富主编：《大藏经补编》，第 254-255 页。

⁴ 李嗣玄：《思及艾先生行迹》，钟鸣旦、杜鼎克等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第二册，台北：方济出版社，1996 年，第 922-923 页。

写作一部关于中国边疆地区的军事和经济地理著作，这种兴趣也许解释了为何他会帮助艾儒略介绍欧洲情况¹。这里所提到的著作就是 1643 年蒋氏进呈给崇祯皇帝的《御览备边册》，对“九边十六镇新旧兵食之数，及屯、盐、民运、漕粮、马价悉志焉”²。撰写经略北部边境重镇的著作，表现了中央官员对中原以外四裔地区的体察，在根本上是受明朝末年东北和东南沿海边患的刺激，带有一种强烈的现实关怀。在这种历史背景下，他接近传教士并通过他们了解西方的社会治理状况，从而达到资政目的。作为天朝士大夫，蒋德璟表现出“其教可斥，远人则可衿”的鲜明立场，在观念上把西教与西人截然分开，对西士、西学持兼收并蓄的开明态度，通过与传教士的接触获取域外的各种知识和信息。为艾氏校阅《西方答问》，参与传教士汉文著作的编纂出版活动正是一个获知外部信息的重要渠道。

对西方传教士来说，他们也有向中国皇帝、士大夫传递西方信息的需要。利玛窦看见中国人所绘的世界地图后，便意识到他们想象的世界仅限于十五个省，四周小岛加在一起还不如一个最小的中国省大，因为知识有限，“他们把自己的国家夸耀成整个世界，并把它叫做天下”，又“认为所有各国中只有中国值得称羨。就国家的伟大、政治制度和学术的名气而论，他们不仅把所有别的民族都看成是野蛮人，而且看成是没有理性的动物。”³在利氏看来，要破除中国人的天下观和文明优越感，使他们愿意与西方传教士进行平等的对话，必须将世界地理直观地呈现在中国人面前。他最早在中国刊刻世界地图并撰写解说，将“五大洲”的知识概念引入中国，在首次进京献给万历皇帝的贡品中就有《万国图志》一册。后来西班牙耶稣会士庞迪我更为进献给万历御览的《万国全图》附文字说明，“将各国政教、风俗、土产之类另为一编，列入下方”⁴。

在传播世界地理知识的同时，耶稣会士也有意识地对欧洲的社会风俗信息进行筛选、加工，如利玛窦《坤輿万国全图》云，欧罗巴州“工皆精巧，天文性理无不通晓，俗敦实，重五伦，物汇甚盛，君臣康复，四时与外国相通”⁵。西方“礼乐声教”的状况也

¹ John L. Mish, “Creating an Image of Europe for China: Aleni’s His-fang Ta-wen Introduction, Translation and Notes”, *Monumenta Serica Journal of Oriental Studies*, Vol.23(1964), p.2.

² 《明史》列传第一三九。

³ 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济等译，北京：中华书局，2010 年，第 179-181 页。

⁴ 庞迪我：《奏疏》，《职方外纪校释》，第 18 页。这是艾儒略撰写《职方外纪》依据的底本和资料来源。

⁵ 利玛窦：《坤輿万国全图》，朱维铮编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001 年，第 214 页。

渗透在和明朝末年中国士大夫日常对话中，利玛窦的《拜客问答》就记录了他与前来拜访的京城官员沟通大小西洋信息的情形¹。理想化的西方形象确实在奉教士大夫中产生了很大影响，《明史》称，“其徒又自夸风土人物远胜中华”²。南京教案发生时，徐光启在《辩学疏稿》中就以西方文明的优越性作为他护教的重要依据：“盖彼西洋邻近三十余国，奉行此教千数百年，以至于今。大小相恤，上下相安，封疆无守，邦君无姓，通国无欺谎之人，终古无淫盗之俗，路不拾遗，夜不闭关。至于悖逆叛乱，非独无其事，无其人，亦并其语言文字而无之。”³与此同时，庞迪我也在具揭中称西土三十余国，“千五百年来，封疆无犬吠之警矣，大小相恤，强弱相扶，通力通财，和好无间，一成一旅，咸得奠安。”⁴此类文字屡见于传教士及其教徒的口语和书面交际中，并被不断重复和发挥。

如何将零散的西方信息加以处理并形成完整具体的形象，成为艾儒略构撰此类著作的一大考验。在《西方答问》之前他已有编写《职方外纪》的经验，全面介绍了世界五大洲的人文地理，其第二卷“欧罗巴总说”对欧洲的饮食、衣服、宫室、制度、建学设官、刑政、武备及天主教敬天爱人的情形有所概说，试图给中国人留下美好的印象。不过，这些文词既无法展示欧洲文明的全貌，又淹没在各大洲信息之中并不突出。十四年后艾儒略重新以问答方式介绍西方政治社会情形，参考了诸如《西学凡》、《泰西水法》、《远西奇器图说》、《西儒耳目资》、《几何原本》、《同文指算》等汉文西学著作，在《职方外纪》的基础上大加扩充。《西方答问》共分上下两卷，上卷依次为国土、路程、海舶、海险、海奇、登岸、土产、制造、国王、西学、官职、服饰、风俗、五伦、法度、谒馈、交易、饮食、医药、人情、济院、官室、城池、兵备、婚配、续弦、守贞、葬礼、丧服、送葬、祭祖，共三十一节；下卷为地图、历法、交蚀、列宿、年月、岁首、年号、西土、堪舆、术数、风鉴、择日，共十二节。⁵徐宗泽

¹ 夏伯嘉教授曾提到现藏于法国国家图书馆的汉语文本《释客问答》，推测作者是利玛窦，并摘录和翻译了部分文本内容，见氏著《利玛窦：紫禁城里的耶稣会士》，上海古籍出版社，2012年，第222-224页。有学者指出手稿原名为“拜客问答”，又揭示该文本与《西方答问》之间的关联，见李庆：《利玛窦〈拜客问答〉及其流变考》，赵克生主编：《第三届“利玛窦与中西文化交流”国际学术研讨会论文集》，广州：中山大学出版社，2015年，第193-203页。

² 《明史》卷三二六《意大利传》。

³ 徐光启：《辩学疏稿》，吴相湘主编：《天主教东传文献续编》第一册，台北：台湾学生书局，1966年，第25页。

⁴ 《具揭庞迪我熊三拔等》，钟鸣旦、杜鼎克等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第一册，第98页。

⁵ 堪舆、术数、风鉴、择日四项为全书附录，目录中以小字注明“以上三篇副刻”，现在仅存“论堪舆”一篇。

《明清间耶稣会士译著提要》称，“观题目可知此书之内容，虽言简意赅，而西国之风土人情已可见一斑。”¹

二、《西方答问》的采写策略

艾儒略编写《西方答问》的一个核心策略是突出西方文明，使人们了解在产生基督教的地方，还产生了足以与中国相媲美的文明形态。该书开篇便从地理位置上打破中国人的自我中心主义。国土一节解释“中华”名称由来时，否定了中国为天下之中在地理学上的合理性，又为维护中国士大夫的文化优势心理，肯定了中华之说在文明观上的意义，他说：“寰区错杂多是小国，礼乐文物诚不能如贵邦之盛，是以谓中华耳”。既推崇中国为礼义文明之邦，承认其与周边藩属国相对的中心位置，实际上也把西方与寰区小国区分开来，表明在中国最西边的欧罗巴是另一个文明中心，有和中国一样的礼乐文物。在《三山论学纪》中，艾儒略表达了类似的观点：“实人之眼目囿于陋小，各从厥居，拟其近远。若遭域外之观，更无中华、夷夏之分也。”²这一节还对欧罗巴与中国的相对位置、疆域情形等一一作出解答。在处理邦国大小的问题时，艾儒略深知西方各国与中国无法相比，他的家乡意大利更为褊小，于是他把中国与西方整体进行比较，“总论欧罗巴一州，则二三倍于中国”。³这种说法显然与今天的地理常识有悖。由于十七世纪的地理测绘还不十分精确，《职方外纪》中也仅有“亚细亚者，天下一大州也”，“其大者首推中国”，“天下第二大州名曰欧罗巴”等记述，并无欧罗巴与中国的大小比较。艾氏提出这种并无根据的说法，意在高调打破中国人原有的地理认知，使他们重视比中国土地面积更广大的异域之邦。

在介绍西人航海与登岸情形，及说明大西物产富饶后，艾儒略很快进入到对制造问题的讨论，这也是最能印证西方先进文明的地方。从利玛窦带来地球仪、望远镜、三棱镜等西方先进科技器物开始，耶稣会士源源不断地向中国人介绍欧洲先进的天文学、技术器物，熊三拔（Sabatino de Ursis）与徐光启合译的《泰西水法》、邓玉函（Johann Schreck）口授、王徵笔录的《远西奇器图说》无不是如此。这确实吸引了一部分士大夫的目光，存留在他们脑海中的便是西方人擅长制造精巧的形象。艾儒略对

¹ 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，上海：上海书店出版社，2006年，第235页。

² 艾儒略：《三山论学纪》，清道光二十八年刻本，第12页。

³ 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50种重要文献汇编》第二册，第736-737页。

于西方的器物制造水平及传教士输入西学的情况非常清楚。在《西方答问》的制造一节中，他不仅借中国人之口表明西方技术器物在制造精巧方面的优越性，还回应了时人对耶稣会士以奇技淫巧炫人耳目的质疑，突出这些器物在西方“适用利民”的特征。如乐器为圣堂瞻礼之用；水器利于灌溉、锯木、纺丝、舂磨等，“用力少而成功多”；火器用以守城防敌，“费省而国家安”；铜铁器如自鸣钟又“堪备出入之用”，上述诸种无不关乎国计民生，无不体现西方制造的精巧与实用兼备。

要使中国人真正为西方所折服，还必须在政治制度、学术教育、社会风俗这些中国士人最重视的方面来展现西欧文明。与政治制度有关的内容见于国王、官职、法度诸节。按照艾儒略的陈述，“极西诸名邦，约有十余国，一国一王，一王一姓，不相统属。敝地乃意大利亚，以教化宗主为尊，今在位者谓之吴尔巴诺”。欧洲十余国的国王，“彼此连结婚姻，自相和好。倘或有争，教宗张主其间，遣使臣劝谕，令各休兵耳。”¹正因为如此，各国不需要强化军事防御，“城门有吊桥、有武备，以防不虞，以安民心。若其国太平，昼夜不闭城门者亦有之”²。对于国王传子抑或传贤的问题，他又解释说：“国王传子，教宗则传贤。但诸国王中，亦有二三大国传贤而不传子者。其传贤之法，又或不同。有立本国巨室大贤者，如勿搦察（Venezia，即威尼斯）等国；亦有不拘本国与他国，惟贤聘之，如玻罗尼亚（波兰）与亚勒马尼亚（德国）国。其立之之权在本国大臣公议而定。若本国太子贤，即立之为王。或无子，或不肖，则聘他贤。至于教化宗主，则益以道德为重。就前教宗辅助相聚，推一高贤者而立，大率即于辅相之内或司教之高品者择焉。”³国王之下，六科之中各有官长，一主兴教，一理民事，一主讲解，一捍国患，同时给俸优厚，若枉法受贿，则重治其罪。⁴总之，艾儒略向中国人所展现的西方是一个政权稳定、政治清明、法度修明的社会。

西学一节对西方文字、学术、教育有简明概要的介绍。十七世纪初，已有七千部西方书籍进入中国，不少被翻译成中文出版，成为宣传西方学术与宗教等最有价值的

¹ 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50种重要文献汇编》第二册，第741页。这里提到的教皇吴尔巴诺（Urban VIII，1623-1644年在位）可能是中文文献第一次出现，清嘉庆李兆洛所著《纪元编》借用此名，称：“意大利亚国吴尔巴诺见艾儒略《西方答问》”。参见《四部备要》第四十九册，北京：中华书局，1989年，第20页。

² 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50种重要文献汇编》第二册，第748页。

³ 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50种重要文献汇编》第二册，第741页。

⁴ 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50种重要文献汇编》第二册，第743页。

资源。在传教士编译的著作中又以天学为最多，其次是自然科学技术，再次是关于中西哲学、政治、教育、社会、语言、文学、艺术等。与此相配合，艾儒略在《西方答问》中称西方经典著作“最上则天主之经，其次则历代圣贤所著述者，而格物穷理诸种与夫文集诗史又次之”。在学术分科方面以耶稣会的教育系统为代表，称西方考取之法有六科，“一考文，与中华文章科第相似。文章既优，又进穷理之学，穷究天地间事物实理。既习数年，则公堂面试，验其精者而取中焉。二学既进，又分四学，为医学、为法学、为教学、为道学，随人择其一二而专习之”。¹关于分科知识的记述与《西学凡》基本一致，都为展现“以神学统贯人学”²的知识特点，只是《西方答问》删去了与文科相对应的“勒铎理加”，与理科相对应的“斐录所费亚”这一类音译词，使中国读者更容易理解。西欧诸国的文化教育水平于此可见一斑。

风俗与政治和教化紧密相连，《西方答问》中还有诸多介绍西欧风土习尚的章节。在风俗一节，艾儒略回答西方诸国是否存在盗贼的问题时说，“敝国风俗，道不拾遗。偶或有遗，得之者则悬垣上，以便原主复取。或权收之，贴示于圣堂之门，原主言其所失，记号合符，则付还之”，“且有昼夜不闭户而并无失物之患焉”，即使西方不免有暗损他人财帛的人，“必依教规，先悔其过，补还其物而后得赦”。³路不拾遗，夜不闭户的社会状况与中国传统的治世图景如出一辙。在传教士的笔下，西方人的道德规范绝不低于中国人，这既是由于教规有扬善劝恶的社会功能，也与西欧人的性格品质有关：“尚直重信，不敢用诈欺人，以爱人如己为道，有无相济。又尚志，难于忍辱。交处多情义，一国中少有不得其所者。即他邦人至，尤不敢慢，更加礼焉。”⁴他们对本国人是真诚相待，对远道而来的异乡人更是以礼相待。为突出风俗之厚，艾儒略还介绍了西方慈善机构即养济院的情况，一为养病院（分而为三），一为养孤子与夫弃女子者，一为舍旅之院，“诸院倍美于常屋，衣药调护倍备于本家，客旅病愈，贫者量给资斧而去”。

表现和谐美好的西方形象归根结底是要突出宗教信仰的政治功效及其对风俗习惯

¹ 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50种重要文献汇编》第二册，第742页。

² 参见刘耘华：《诠释的圆环：明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，北京：北京大学出版社，2005年，第41页。

³ 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50种重要文献汇编》第二册，第743-744页。

⁴ 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50种重要文献汇编》第二册，第747页。

的影响，这也符合传教士传播基督教的主观意图。彼时宗教改革已经过去了一个多世纪，基督宗教又分裂出新教一支，艾儒略却在《职方外纪》中指出天主正教在西欧不容动摇的独尊地位：“凡欧罗巴州内大小诸国，自国王以及庶民皆奉天主耶稣正教，纤毫异学不容窜入”¹。在《三山论学纪》中，他又试图把基督教描述成一个道德社会赖以建立的坚实的基础。²这种片面的记述同样见于《西方答问》，不过该书没有直接设置与天主教有关的章节或问题，而是巧妙地把基督教对政治文化的影响放在回答中。在回应西方是否有五伦的问题时，艾氏把天主置于人伦之上，称“三纲五常，凡有道之邦，无不崇重，敝邦更然。盖天主教诫，自钦崇天主而下，即首孝敬父母”。这种做法更能使中国士大夫在潜移默化中理解和接受。前述西方政治、文化和社会风俗的背后都存在一股强大的宗教势力，艾儒略也逐条指出——君主做出决议要服从教皇的意志，行政官员奉公执法是受基督宗教的感召，高等教育和考试制度都以基督神学为顶峰，遍布欧洲的各种慈善机构也是基督教敬天爱人本质的体现。

从西方航行九万里来到中国的传教士自然也是文明开化的使者。西士一节云：“有学有守之士未易多得。但是吾辈以爱天主爱人为务，既用功自修，则并用功劝众，使之离邪归正。宁惟文义名邦所乐证，即云蛮夷之地如食人掠人等国，亦无不届。盖凡西客交易所在，便有修士劝化其间，一到彼方，则学其语言，习其文字，顺其服食，安其风土，殚心启迪其人。”³这段文字言明传教士的身份、行迹和向他国传教的动力，他们蕴含崇高的思想和道德准则，身负传播福音开化其他民族（包括野蛮的民族）的天职。出于权宜的考量，身负传教之职的耶稣会士一方面要使中国人相信西欧与中国同为文义名邦，另一方面自称向慕王化，以谦卑的姿态来到中国这片文化和知识的沃土。这种策略既使他们作为西方文明的代表获得士大夫的礼重，又维护了中国作为天朝上国的颜面，平等的文明对话也得以展开。正如艾氏所言，“西来敝会诸先生俱系考选者”，“诸先生乃第七品，称为铎者。有此职任，方可承受大祭之权，而为教化宗主所命，四方敷教者也。”⁴来华的耶稣会神职人员都经过严格的考选，是西方高深学问的传播者。在美化西方形象的时候，耶稣会士也完成了对自身读书知礼形象的塑造。

¹ 艾儒略原著，谢方校释：《职方外纪校释》，北京：中华书局，1996年，第67页。

² 参见柯毅霖：《晚明基督论》，王志成等译，成都：四川人民出版社，1999年，第271页。

³ 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50种重要文献汇编》第二册，第758页。

⁴ 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50种重要文献汇编》第二册，第758-759页。

通过文本疏理不难发现,《西方答问》介绍给中国人的西方信息都经过了严格的筛选,对于肆虐欧洲的持续战事、宗教裁判所和公教迫害,以及宗教改革导致的四分五裂等任何对欧洲形象可能产生负面影响的内容只字不提,不仅如此,艾氏以其妙笔勾画出幅员辽阔、人文荟萃、政教统一、秩然有序的美景,与一种被中国人神话化的上古三代的图像相吻合。据许理和(Erik Zürcher)教授的研究,早期来华耶稣会士在向中国人介绍欧洲时,往往采取有意识地宣传、自我美化、对宗教的强调和力求普遍性等方法¹,这些方法在《西方答问》中体现得淋漓尽致。由耶稣会士介绍到中国的欧洲基督教文化的意象,正是自我美化、简化并迎合中国士大夫趣味的复杂混合体。

三、文本流传与士人反应

由于市场的需求,时隔五年《西方答问》又重新刻印,即现存的崇祯十五年(1642)杭州超性堂刻本。两份文本的行款、目录和内容基本一致,除了卷端“西方答问上卷”与初刻本“首卷”稍异,文字略有不同外,²最大的区别在于重刻本卷端加入了一篇署名为米嘉穗的序。米嘉穗是福建邵武人,万历四十六年(1618)戊午科举人,³曾任山东郛城令、南城兵马司。这是一位才识卓越,在地方上颇有作为的能吏,⁴但他与传教士的交往情形我们不得而知,他对西方传教士及其著作的思想态度,除了这篇序言外没有更多的记载。

整篇序言不过五百字,对《西方答问》却备极赞赏和推崇。米嘉穗坚信西学与儒学原同一脉,并认定信奉天主教是西欧文明的关键因素,因此失传已久的圣人之术又能在西方显灵:“要以风气各殊,本原自一;途径虽异,指归则同。一者何也?曰天也。谨其一,则可于一参不一,亦可以不一证一;先圣后圣,不必同,而道同;即东西海、南北海之圣人亦不必同而无不同矣。天学一教入中国,于吾儒互有同异,然认主归宗,与吾儒知天事天,若合符节。至于谈理析教,究极精微,则真有前圣所未知而若可知,

¹ 许理和:《跨文化想象:耶稣会士与中国》,李炽昌主编:《文本实践与身份辨识:中国基督徒知识分子的中文著述 1583-1949》,上海:上海古籍出版社,2005年,第11-12页。

² 张西平主编:《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》(第一辑),郑州:大象出版社,第三十四册,第78-80页。据古郎《中韩日文目录》,法国国家图书馆也藏有明崇祯十年晋江景堂刻本一部,明崇祯十五年杭州超性堂重刻本二部。辅仁大学图书馆的两部明崇祯十五年杭州超性堂重刻本,为徐家汇藏书楼旧藏。

³ 《邵武府志》卷之三十四,明万历四十七年刻本。(爱如生中国基本古籍库)

⁴ 事见《郛城县志》卷之四,明崇祯七年刻本。(爱如生中国基本古籍库)

前圣所未能而若可能者，岂天不爱道，不尽于尧舜周孔者，而复孕其灵于西国欤。”他还从知识传播的角度高度评价此书价值：“不独以彼国之纪述，扩此方之见闻，其辨异而归同，剖疑而致信，有若一一烛照而数计之者”，“吾儒之学，得西学而益明；西学诸书，有此册而益备也。”¹对西学诸书的阅读和吸收使他超越一般保守人士所偏执的“华夷之辨”的思想传统，认同西欧文明以及天学的教化功能，进一步提出以天学补足儒学的设想。这无疑是艾儒略等传教士希望达到的效果。

此后出版同类著作的耶稣会士们，都广泛地从这本书中吸收了有益的成分。清康熙二十七年（1669），为给年轻的康熙皇帝介绍西洋风土人情，利类思、安文思、南怀仁三位传教士又以《西方答问》一书为底本，删订成《西方要纪》进呈御览。他们除了把问答体改成记述体，在内容上也进行了大规模改动，删去了海险、国王、官职、五伦、谒馈、贞女、葬礼、送葬、丧服、祭祖、地图、历法、交蚀、年月、年号、堪輿十六节，其中葬礼、送葬、丧服、祭祖正是与礼仪之争密切相关的敏感问题；又删去了国土、海奇、西学、交易、医药、济院、宫室、婚配、西士中的部分内容；还增加了教法一节阐明天主教教义，强调“西方诸国奉教之后，千六百年，大安长治，人心风俗和善相安，家给人足，不争不夺，各乐其业”²，在夸耀天主教之政治和伦理功效上与艾儒略一脉相承，又显然带有劝化康熙帝的用意。《西方答问》中所建构的欧洲形象在清初重新得到创造，并通过这本著作流传开来。可能由于有“御览”之名，该书的流传比《西方答问》更为广泛，故方豪指出，“后人多知有《西方要纪》，而不知有《西方答问》也”³。

从总体上看，明清之际《西方答问》主要在耶稣会内部和少数的奉教士大夫中流通与阅读。它仅有两个明季的刻本，清代未见其他的版本。《四库全书》史部地理类收录了《职方外纪》和《西方要纪》，唯独缺失这本承前启后的《西方答问》。《千顷堂书目》、《善本书室藏书志》、《八千卷楼书目》等清代私家书目也只著录了《职方外纪》，而未见后者。可以说《西方答问》的流传范围远不及艾儒略的前著。造成《西方答问》隐而不彰的原因有很多重。就文本外部而言，明清著作的名声和发

¹ 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50种重要文献汇编》第二册，第763页。

² 黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本：50种重要文献汇编》第二册，第837页。

³ 方豪：《中西交通史》下册，上海：上海人民出版社，2015年，第707页。

行量往往与序、跋作者的名声相关,《职方外纪》刻印后便有杨廷筠、李之藻、瞿式穀、许胥臣、叶向高五位最有影响力的官员为其作序,相比之下,《西方答问》出版时杨廷筠、李之藻和叶向高都已辞世,为艾氏审阅文稿的蒋德璟未留下任何评语,米嘉穗的官场地位、社会影响力都无法与前者相提并论。就文本内部而言,《职方外纪》所包含的地理信息比《西方答问》更为丰富全面,可以与传教士绘制的世界地图对照互补,增广中国人的异域知识,因此带来更多的市场需求;另一方面,《西方答问》中有不少容易引起礼仪之争的敏感内容,为避风头耶稣会士也不便大规模重刊此书。

《西方答问》毕竟是明清之际为数不多展现西方政治社会面貌的著作,与《职方外纪》、《西方要纪》等构成了明清中国人尤其是士大夫了解欧洲的重要资料。由于对西方形象的描写策略在艾儒略的著述,乃至在华耶稣会士的著述中比较一致,我们不妨扩大视野,将三书视为西方形象系列中的重要一环,它们相互印证、相互补充,共同建构了一个比实际情况更加完美的欧洲形象。那么,这种层累地建构出来的形象是如何被明清士人所认知的?是否会带来地理知识的更新并引起思想观念的变动?进而言之,传教士是否可以通过证明西方文明优越性达到向中国人宣教的目的?

检视明清士大夫对这些著作的基本看法,可以发现从官方到民间的主流倾向是怀疑传教士所描写的西方甚至是世界图像的真实性。《四库全书总目提要》多以“粉饰”、“夸饰”这一类词来概括传教士所撰写的地理书籍,如评价《职方外纪》时说,“所述多奇异不可究诘,似不免多所夸饰,然天地之大,何所不有,录而存之,亦足以广异闻焉”¹,《西方要纪》则是“专记西洋国土、风俗、人物、土产及海程远近,大抵意在夸大其教,故语多粉饰”²。他们对传教士建构的可与上古三代理想社会相比拟的西方景象提出质疑,但也本着天朝大国无所不包荒的心态,存其异说。十九世纪中叶徐继畲撰写《瀛环志略》时,仍说利玛窦、艾儒略、南怀仁等传教士所著之书“夸诞诡譎之说,亦已不少”³。清代文献学家张澍的观点更为激进,他批评《西方答问》“大抵多文饰,兜人不尽如其所言。要之,历学算数实精。余官蜀日,有缉得西洋人徐鉴牧者,传教隐僻奸诡,曷尝诱人以正道,如儒略所云哉?盖处托说言,内行邪术,阅是编者切毋

¹ 《四库全书总目》卷七十一《职方外纪》。(文渊阁四库全书电子版)

² 《四库全书总目》卷七十八《西方要纪》。(文渊阁四库全书电子版)

³ 徐继畲:《瀛环志略》,上海:上海书店,2001年,第8页。

为其所惑。”¹张曾任四川屏山知县，其间与西方传教士有所接触，根据亲身接触认为西方传教士的文字记述并不可靠，《西方答问》也很可能是传教士用来迷惑中国士大夫的文本。

与此形成鲜明对比的是，奉教士大夫对传教士描绘的西方形象深信不疑，并着意宣扬。清初天主教徒朱宗元²在《答客问》中关于欧洲文明的表述，吸收了《职方外纪》、《西方答问》的部分内容，又进行了大胆的梦想和文学加工。他说：“大西诸国，原不同于诸蛮貊之固陋，而更有中邦亦不如者。道不拾遗，夜不闭户。尊贤贵德，上下相安。我中土之风俗不如也。大小七十余邦，互相婚姻，千六百年，不易一姓，我中土之治安不如也。天载之义，格物之书，象数之用，律历之解，莫不穷源探委，与此方人士，徒殚心于文章诗赋者，相去不啻倍蓰，则我中土之学问不如也。宫室皆美石所制，高者百丈，饰以金宝，缘以玻璃，衣裳楚楚，饮食衍衍，我中土之繁华不如也。自鸣之钟，炤远之镜，举重之器，不鼓之乐，莫不精妙绝伦，我中土之伎巧不如也。荷戈之士，皆万人之敌，临阵勇敢，誓死不顾巨炮所击，能使坚城立碎，固垒随移，我中土之武备不如也。土地肥沃，百物繁衍，又遍贾万国，五金山积，我中土之富饶不如也。以如是之人心风俗，而鄙之为夷，吾惟恐其不夷也已。”³朱宗元未曾游历欧洲，对欧洲的印象也主要是通过阅读传教士的地理著作获得。他却比这些传教士更进一步，声明西方不仅有别于蛮夷之固陋，在治安、学问、技巧、武备、繁华、富饶等方面更有比中国优越之处。这种言论多见于晚清开眼看世界的士人笔下，尤其是鸦片战争后渐知诸事不如人，而思师夷制夷之法。从这个角度来说，朱氏对西方的体认在清初士大夫群体中是相当有洞见的，不过正是由于思想观念的超前性，朱论很难掀起波澜。

还有一类士人持中间态度，部分地接受传教士关于西方形象的描述，分辨其中宣扬天主教教义的内容。如清初张潮将《西方要纪》收入《昭代丛书》时这样评论西方：“其人则颖异聪明，其学则星历医算，其俗则忠信耿直，其器则工巧奇妙，诚有足令人

¹ 张澍：《素养堂文集》卷三十四，清道光刻本。（爱如生中国基本古籍库）

² 朱宗元，浙江鄞县人。顺治三年贡生，五年举人。祖父莹，万历元年举人，官至工部员外郎，改江南按察僉事。著有《答客问》，同学张成义能信为之订正，康熙三十六年（1697）福建林文英作序，《答客问》到了崇祯十五、六年（1642—1643）之间，重加改订。参见方豪：《中国天主教史人物传》中，北京：中华书局，1988年，第91、94页。

³ 朱宗元：《答客问》，上海：土山湾印书馆，1922年，第65-66页。

神往者”，“西洋之可传者有三：一曰机器，一曰历法，一曰天文。三者亦有时相为表里。今观《西方要纪》所载，亦可得其大凡。然必与其国人之能文者相与往复问难，庶足以广见闻而资博识也。”但是，“惜乎以天主为言，则其辞不雅驯，流于荒诞，缙绅先生难言之，苟能置而不谈，则去吾儒不远矣。”¹张潮赞赏西人、西学、西俗、西器，却对西教十分不屑，他希望从西方远来的传教士能归向王化，对天主教义理置之不谈，在某种程度上与蒋德璟“其教可斥，远人则可矜也”的立场和观点是一致的。这些中土儒生将西方传教士视为先进技术的代表，通过他们学习西方领先于中国的器物、历法、算术，但又崇奉儒家正统抵制天主教的思想影响，对传教士苦心孤诣宣扬的天主教教义加以拒斥。

事实上，对西方来华传教士所建构的欧洲形象予以回应的士大夫仅占少数，仍有众多的封建士大夫固守天朝大国的狭隘立场，对海外情形漠不关心，对传教士的中文地理著作无甚兴趣。这些从未涉足欧洲的中国士大夫，无法根据直接或间接的实地考察，只能通过社会传闻、个人臆断或是根据与一二传教士的交往印象来认识西方；他们也无力对传教士建构的西方形象做出事实判断，往往是带有主观色彩的价值判断先行。可见传教士所编写的历史地理著作对于塑造明清时期中国人的西方印象，对于传播天主教的作用实在微乎其微，尤其是艾儒略的《西方答问》，自问世以来刊本稀少，流传范围有限，很难在中国知识阶层提高欧洲的声音。

四、余论

自十七世纪以来，耶稣会士便作为中西文化交流的重要使者，通过出版著作、书信、日记等沟通中国与西方的信息。西方瞭解中国文化的主要途径就是他们的著述，如杜赫德（Jean Baptiste du Halde）主编的《耶稣会士中国书简集》、《中华帝国全志》，使启蒙时代的哲学家们从西方以外的世界获取素材和灵感，在十八世纪的欧洲掀起了研究东方与中国的热潮。在多数西方启蒙思想家的想象和描述中，“中国皇帝甚至变成了开明和宽容专制君主的典型，中国的制度成了一种农业和宗法的君主政体，经过科举制而选拔的官吏是一批真正的出类拔萃者、千年智慧和哲学宗教的占有者。”²

¹ 张潮：《昭代丛书》第一册，上海：上海古籍出版社，1990年，第61、64页。

² 伊莎贝尔·微席叶、约翰·路易·微席叶：《入华耶稣会士与中西文化交流》，安田朴、谢和耐：《明清间入华耶稣会士与中西文化交流》，耿昇译，成都：巴蜀书社，1993年，第90页。

中国为一群有理性哲人治理的“模范社会”，中国传统文化是理性的完美体现。这也广泛地推动了旧制度的崩溃与法国大革命的到来。当然，最初为理想化的中国形象所倾倒的启蒙知识分子，后来也揭破了中国形象神话。而无论是褒扬或贬低，改造或利用中国形象，欧洲的知识分子都从中汲取改造现实社会的思想资源和力量。与之相比，中国不仅对遥远他国掀起的思想潮流全然不知，对传教士建构的西方形象也鲜有反应。

为何耶稣会士建构的西方形象在中国的影响远不如中国形象在欧洲本土的影响？尽管他们在建构西方形象时策略性地迎合中国人的趣味，却没有达到理想的效果？这与传统中国隐伏而强大的世界观念有直接关系。在传统中国的世界体系中，自己处在中心位置，称为“中原”、“中国”，四周未开化或半开化的地区向来被视为“化外之地”。所谓“化外”，不仅是遥远的空间距离和未知的地理环境，更包含在遥远的、模糊的地带所生活人种的较低的文明程度。华夷观念在先秦一经形成，便成为想象和观察异域世界的经验来源，也成为保守士人讨伐夷人异教的思想武器。按照“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”的文明标准，既然中原以外的地方都是化外蛮夷之地，人们的眼光也没有向外部拓展的动力和兴趣。在十九世纪中叶以前，由中国人撰写的地理著作大多基于流传数百年的异域想象，抄自先前著作的不实信息，极少有关于西方的第一手资料。直到鸦片战争时，中国官员和士大夫阶层对西方诸国的概念及其相互关系依然模糊不清。

尽管自利玛窦以来的传教士一直试图以世界图像、地理著作破除中国人的自我中心主义，如《西方答问》通过各种细节的呈现来突出西方的文明程度，作为一种叙事模式甚至把它与高度理想化的中国上古三代的景象相比附，但这种欧洲文明观自始便与中国的华夷秩序观杆格不入。更有甚者，宣扬天主教的政治和社会功能是传教士撰写此类著作的旨归，如果说《西方答问》还对这一宗旨有所隐蔽，那么《西方要纪》则是直言不讳地阐明教法及宣扬宗教功能，致使以儒学为核心知识体系的中国士大夫无法真正适应和接受此说。当人们对宗教神学观点本身就存在疑虑，又怎么可能认同天主教传教士的一套说辞，相信他们所描述的天主教之邦的美好形象？描写西方风土人情一类的著作也自然被归为谈怪论。更何况西方传教士编写的反映西方地理、社会状况的书籍只在极小的范围中流传。这样说来，传教士所引入的新世界观对中国中心意识的消解作用不可高估。

传教士的地理著作未能引起中国士大夫广泛的重视，究其根本是由于明清时期中国缺乏社会改造的内在动力。对于解释这一问题，费正清（John K. Fairbank）的“冲击-回应”理论模式争议虽多但仍然有效。他指出古老的中华帝国长期处于停滞的状态，对外部世界表现出极大的惰性，只有外部挑战构成对中国的刺激时，才为中国提供改革自身的动力。《西方答问》正是撰写刊布于明末边疆危机之时，当清末面对西方的军事和经济冲击时，为了抵御外侮，中国学者认识西方的兴趣才被重新点燃，尘封已久的传教士地理著作才被重新发现。随着中国作为世界文明中心的政治神话被枪炮震碎，中国人才恍然认识到在产生了基督教的西方，诞生了一种不逊色于中国甚至更为优越先进的文明。历史经验也表明，社会改造牵一发而动全身，涉及政治制度、军事科技、生产动力、文化教育等各方面，但即使是与传教士交游颇多的士大夫也多停留在学习西方的技术和器物层面，这在重文轻技的传统思维里无关紧要。真正以西方为榜样改革中国的政治制度、文化教育乃要到了十九末叶，这时近代化的闸门才缓缓开启，传教士在一个多世纪以前建构的西方形象才重新得到中国人的正视。