

## 冯应京、曹于汴二人与西人西学交流新探

胡健文

(浙江外国语学院 西方语言文化学院·浙江 杭州 310000)

**摘要:** 在晚明士大夫与传教士交往的相关研究中, 冯应京(1555-1606)和曹于汴(1558-1634)是两个已经被研究颇多的人物。但以往学界对此二人同传教士的交往都是分而述之, 事实上, 冯和曹是同年好友, 两人的思想交流, 尤其是对实学以及儒释道三教的讨论, 为他们接触西学后采取褒扬立场提供了有理可循的依据。因此本文对两人在宗教哲学上的思想交流进行了考察, 并将两人的相互影响带入各自和传教士的交往中进行审视, 从而找到他们对西人、西学态度友善的原因。

**关键词:** 冯应京 曹于汴 耶稣会士 利玛窦 实学

**作者:** 胡健文, 浙江外国语学院意大利语系讲师, 意大利帕多瓦大学历史学博士, 通讯地址为中国浙江省杭州市西湖区复地黄龙和山21-3-402, 电话13777414609, 邮箱地址fzx4311@sina.com

### 引言

在晚明天主教在华传播时期, 冯应京(1555-1606)和曹于汴(1558-1634)是两位友教的代表人物。其中冯应京与利玛窦(Matteo Ricci, 1552-1610)交谊深厚, 他为利氏众多中文作品题序, 包括《天主实义》、《交友论》、《二十五言》以及《两仪玄览图》; 此外, 冯也为《交友论》和《二十五言》的付梓慷慨解囊。由于利氏采取合儒斥佛的传教手段, 正同冯的宗教哲学思想不谋而合(下文详述), 因此, 在这些序言中, 冯热情赞扬西学中所体现的实学精神, 并对天主教义也表现出了一定的兴趣。至于曹于汴, 他和利玛窦的往来虽不及冯应京那么密切, 但在利氏于1601年进京之后, 他曾和这位“泰西儒士”有过一次关于“君子希言而欲无言”的对话, 这场充满哲理的交谈后来也被利氏记录在了《畸人十篇》中。不过, 曹和耶稣会士之间更加频繁的交流发生在利氏去世后: 他曾多次造访利氏的墓园, 对西方的水利器械产生了浓厚的兴趣, 并支持推动相关水器的制造。为此, 曹曾为熊三拔(Sabatino de Ursis, 1575-1620)所著的《泰西水法》作序; 此外他也为庞迪我(Diego de Pantoja, 1571-1618)的《七克》作序。

由于此二人在利氏回忆录中都被提及, 因此在学界较为人所熟知, 过去也对冯应京和曹于汴多有研究。例如郑海娟根据冯序《二十五言》分析了冯应京对于西方道德哲学的理解;<sup>(1)</sup> 克里斯托弗·A·斯帕拉丁(Christopher A. Spalatin)首次将冯序《二十五言》翻译成了英文;<sup>(2)</sup> 刘耿对熊三拔的日记进行了文本细读, 发现了在利氏去世后的几年里曹于汴和耶稣会士们的交往等等。<sup>(3)</sup>

(1) 郑海娟Zheng Haijuan, 《跨文化交流与翻译文本的建构——论利玛窦译〈二十五言〉》Kuawenhua jiaoliu yu fanyi wenben de jiangou---Lun Limadou yi ershiwuyan [Transcultural Communication and Textual Construction in Translation: A Study of Matteo Ricci's Twenty-Five Sayings], 《编译论丛》Bianyi luncong [Compilation and Translation Review], No.1, (台北Taipei: 国家教育研究院Guojia jiaoyu yanjiuyuan [The National Academy for Educational Research], 2012), 205-224。

(2) Christopher A. Spalatin, *Matteo Ricci's Use of Epicetius*, (Rome: Pontificia Universitas Gregoriana, 1975), 21-23.

(3) 刘耿Liu Geng, 《利玛窦墓园的前七年(1610-1616)》Limadou Muyuan de qianqinian (1610-1616) [The Cemetery of Matteo Ricci [and Other Foreign Missionaries] in Its First Seven Years (1610-1616)], 《北京行政学院学报》Beijing xingzheng xueyuan xuebao [Journal of Beijing Administration Institute], No.1, (北京Beijing: 北京行政学院学报编辑部Beijing xingzheng xueyuan xuebao bianjibu [The Press of Journal of Beijing Administration Institute], 2018), 111-120。

但以往学界对于此二人同耶稣会士的交往几乎都是分而述之，事实上，冯、曹同为万历二十年（1592）进士，有同年之谊，两人过从甚密：冯曾为曹的父母撰写过合葬墓志铭，而在冯过世后，曹也为其写过墓志铭、祭文，并为他的诸多作品作序；两人均在世时，书信往来颇多，其中不乏有对中国儒释道各家思想的评议。两人的思想交流，特别是对于实学一致的提倡，也为他们接触西学后采取褒扬立场提供了有理可循的依据。有鉴于此，本文将对冯、曹二人的生前交往，尤其是关于实学以及儒释道三教的讨论进行一番考察，旨在进一步加深学界对于冯、曹之所以友教的认识。

行文步骤上，首先略述冯、曹二人的生平；其次介绍冯、曹的生前交往，着重通过往来的信函分析两人在实学和儒释道三家教义异同上的思想立场；接着将两人在宗教哲学思想上的相互影响带入各自和耶稣会士的交往中进行审视，从而找到他们对西人、西学态度友善的原因；最后进行总结。

## 一、冯应京与曹于汴的生平述略

由于冯应京的传世作品都仅涉及一些专业性领域，例如《经世实用编》和《月令广义》，而无综合性个人文集，因此，为了解冯的生平履历，除了《明史》有传提供简略信息外，需依靠其生平友人文集中有关于他的记录，这其中曹于汴所撰的墓志铭以及邹元标（1551-1624）所写的传记是主要的参考材料。

冯应京，字可大，号慕冈，盱眙人。万历二十年（1592）进士，同年秋，“以老母假归”。次年，冯母去世，遂守孝三年。二十四年（1596），任户部主事。二十五年（1597），转任兵部主事。二十七年（1599），擢副职方，不到一年又“擢僉宪湖广”。其时，有税监名陈奉（？-？）者在湖广横征暴敛，百姓苦不堪言，冯应京于二十八年（1600）春“上疏劾其不法九大罪”，然而陈奉也同时上疏对冯构陷，最终冯被削籍下狱。<sup>(4)</sup>冯于狱中三年，在此期间他完成了代表性著作《经世实用编》，里面系统阐释了他的实学思想。此外，冯和利玛窦的书信交流也主要在这个阶段，冯得以有机会阅读利氏的诸多作品并为之题序。三十二年（1604），“奉诏释还，杜门简出”。两年后，冯应京去世，享年五十二岁。<sup>(5)</sup>

曹于汴，字自梁，号贞予，山西安邑人。万历二十年（1592）进士，初授淮安府推官。三十年（1602），擢升吏科给事中，寻转任刑科给事中。<sup>(6)</sup>一年之后，曹因病乞休，在家中度过三年。<sup>(7)</sup>三十四年（1606），起任原职。<sup>(8)</sup>三十七年（1609），升为吏科都给事中。<sup>(9)</sup>在此任上，佐吏部尚书孙丕扬（1531-1614）典外察与京察，由于曹秉公无私，因此得罪不少官员，<sup>(10)</sup>在厌倦了朝中党派斗争后，曹于四十年（1612）上疏乞归。<sup>(11)</sup>光宗即位后，曹复出任太常少卿。在随后三年里，先后任大理少卿、左僉都御史及左副都御史。天启四年（1624），阉党得势，曹被削职放归。<sup>(12)</sup>崇祯元年（1628），召拜左都御史，但不久又因派系斗争失势，遂于三年（1630）最后一次请辞。七年（1634），曹于汴去世，享年七十七岁。

(4) (明)曹于汴Cao Yubian撰·李蹊Li Xi点校·《仰节堂集(外五种)》Yangjietang ji(Wai wuzhong)[Anthology of Yangjie Hall]·(上海Shanghai:上海古籍出版社Shanghai guji chubanshe[Shanghai Classics Publishing House]·2018)·98。

(5) 《仰节堂集(外五种)》·99。

(6) (明)顾秉谦等Gu Bingqian et al.撰·《明神宗实录》Ming Shenzong shilu[Veritable Record of Ming Shenzong]·(1630)·第368卷。

(7) 《明神宗实录》·第381卷。

(8) 《明神宗实录》·第418卷。

(9) 《明神宗实录》·第460卷。

(10) (明)钱谦益Qian Qianyi著·钱仲联Qian Zhonglian点校·《牧斋初学集》Muzhai chuxue ji[Anthology of Muzhai, the Beginner]·(上海Shanghai:上海古籍出版社Shanghai guji chubanshe[Shanghai Classics Publishing House]·1985)·1474。

(11) 《明神宗实录》·第503卷。

(12) (清)张廷玉等Zhang Tingyu et al.撰·《明史》Mingshi[History of Ming]·(北京Beijing:中华书局Zhonghua shuju[Zhonghua Book Company]·2016)·6556。

## 二、冯应京与曹于汴的交往及二人有关实学和“三教”的思想交流

冯应京与曹于汴的友谊始于同中万历二十年进士后，<sup>(13)</sup>两人志同道合，“以圣贤之学相砥砺”。<sup>(14)</sup>尽管冯应京早逝，且两人在各自的宦宦生涯中从未共事一处，但他们至少见过四次面，在冯入狱后，曹依旧写信表达对朋友的关心。<sup>(15)</sup>鉴于古代交通不便，通信是一种更普遍的交流方式。例如在1600年，当冯应京赴任湖广时，曾写信向曹于汴询问如何在新任上尽职尽责，曹复信从“事上”、“接下”、“练兵”、“制器修城”、“弭盗”、“息讼”、“贤否”等多个方面详细谈了自己的看法和建议。<sup>(16)</sup>在另一封曹写给冯的信中，曹则向他的同年陈述了他对于治理淮河的意见。<sup>(17)</sup>在冯应京于1606年去世后，除了撰写墓志铭和祭文以示悼念外，应冯的家人恳求，曹于汴也为《冯慕冈先生语录》和《冯慕冈先生年谱》作序，<sup>(18)</sup>以此纪念两人非比一般的友谊。

冯应京与曹于汴两人在早年就对实学表现出巨大的兴趣。根据曹的记叙，冯应京“闻有阐扬圣学及志学端良者，謁蹶师友之”。<sup>(19)</sup>冯的好学也体现在其家人所转述的一则轶事中：“公曾对卷研思，大雨，水入户及座下，不动，家人惊呼之，放出。”<sup>(20)</sup>在一封给谭同节的有关何为真正学问的回信中，曹向冯请教并引述了冯的看法：“冯兄之意，大抵谓近时学问，非以举业规名利，则习禅图自在，二者俱非也。学者惟从事五经六艺，实体实用，乃为圣学。”<sup>(21)</sup>从以上三则记录可以明显看出，冯应京提倡学习实实在在的知识并将之应用于实践中，而反对那些没有实际效用的学习。曹于汴也和冯应京秉持着一样的理念，当他“为诸生时，讲求兵农、钱赋、边防、水利之要，与应京订经世实用书，强半出诸腹笥”。<sup>(22)</sup>

而两人关于儒释道三家思想异同以及对在晚明时相当流行的“三教合一”思想的想法，则很全面地反映在曹于汴写给一位叫卢守恭的人的回信中。尽管之前卢守恭写给曹的信已不复可见，不过通过曹在回信的开篇寥寥数语中，可知卢作了一首有关儒释道三教的诗，并向曹请教他对于三教的看法。出于谦逊，曹并未直接答复，而是写信给冯应京，询问好友对此的意见，两人遂三度通信，各抒己见。

在冯应京的第一封信中，他用简练的语句表明了自己的态度：“……三家宗同教异，学者自孔门入则经世有用，自仙、释入恐未得其精……”<sup>(23)</sup>认为儒释道三教虽然同宗，但教义不同，只有儒家思想才能够经世致用。随后，冯引用一句佛经的说法来进一步阐述自己的思想：“桃树上不开李花。”<sup>(24)</sup>意在隐喻一个人如果从学习道家 and 佛家思想入手，最终不可能得到学习儒家思想能给的结果。然而，曹于汴并不十分赞同冯的意见，他在复信中表达了疑惑：“然由老之虚，由佛之无，不可经世乎？”<sup>(25)</sup>曹继续就着冯关于“桃树李树”的佛家隐喻剖析道：“吾不为桃为李，何花不开？孔子者，非桃非李者也。”<sup>(26)</sup>曹认为儒家思想经世致用仅仅只是后世对其的定义和评价，孔子当年建立自己的理论时，并没有是否能够经世的概念。因此，曹相信从释道二教中也能够汲取实用的知识。

(13) 《仰节堂集（外五种）》，97。

(14) 《牧斋初学集》，1475。

(15) 《仰节堂集（外五种）》，21。

(16) 《仰节堂集（外五种）》，140-142。

(17) 《仰节堂集（外五种）》，146-147。

(18) 《仰节堂集（外五种）》，20-21。

(19) 《仰节堂集（外五种）》，97。

(20) 《仰节堂集（外五种）》，21。

(21) 《仰节堂集（外五种）》，149。

(22) 《牧斋初学集》，1475。

(23) 《仰节堂集（外五种）》，135。

(24) 同上。

(25) 同上。

(26) 同上。

冯应京随即在第二封信中详细解释了他对于三教区别的理解。冯认为,三家教义的起点大同小异,皆由“空”或“无”始,但“老氏恐人不向道,始借长生引人即道”,“出离轮回,亦佛引人向道之意”,由此,三家的差异开始了。冯接着阐述道:“吕东莱曰:‘吾儒未尝言空,而空行乎其中。’空行乎其中,乃心宗之同也;未尝言空,乃教门之异也。孔子曰:‘中人以上可以语上,以下则不可。’佛、老专语上者也,孔子不为也。天下惟中人最多,中人之学,每每不得其精微,先得其形似。且就中人所得之形似较之,学佛、老者先谢世远尘矣,学孔子者先谨九容、明五伦矣。谢世远尘之人,君亲不得其奔走之力;而九容谨,五伦明,即次贤拘格式。”<sup>(27)</sup>以此表明学佛、老者不会对治理国家有实际的积极作用,而学孔子者则正好相反。紧接着,冯举了竹林七贤、梁武帝和宋徽宗等数例来论证历史上由于亲佛、老而使得“古礼不复,古乐不作”。在信末,冯总结道:“其贤者或拒孔子格式,则夙夜在公,履绳蹈矩,省察克治,此禅家不以为上乘,而实社稷之柱石也。或入佛、老窠臼,则通昼夜而惺惺,齐人我而平等,非不光明广大,然问之以朝廷之典章,多所未谙;问之以将吏之臧否,多所未究。随波逐流,认为无碍。爱国勤民,认为有著。即千岁不化,于国何益哉?”<sup>(28)</sup>再次重申只有儒家思想才能对治理国家有实际帮助。这次曹于汴赞同冯应京关于“二氏流弊及儒教之益”的论断,但依然为开创之初的佛、老做了辩护:“窃谓真老、真佛生于今日,果行其教,自当不外于吾儒。”<sup>(29)</sup>然后,曹向冯提了最后一个、也是他自己很关心的问题:“夫宗二氏者,其心何心也?合三教者,其心亦何心也?不可不察也。夷之合墨、儒,而孟子亦不许,则三教可易言合哉?”<sup>(30)</sup>

不过两人这次有意思的隔空对话到此戛然而止,因为冯应京在第三封信中并未就曹的提问给予回答,而仅仅表示他将就“三教合一”的言论好好思考一下。

从以上三度通信可以看出,冯应京和曹于汴对于释道二教的看法不尽相同:冯持坚定的否定态度;而曹在通信伊始不认可冯的观点,认为释道二教也和儒学一样可取,但在冯第二封信的雄辩之下,转而同意冯的部分观点,不过依然强调“真老、真佛……不外于吾儒”,对于释道二教的批判持一定的保留态度。虽说两人观点有异,但他们的判断标准却是相同的,即某一学说是否经世致用,换句话说,两人都十分注重实学。由此可以想见,不论是什么宗教或哲学思想,只要实体实用,冯和曹都提倡学习,而这也能够很好地解释为什么在接触到西学后,两人不约而同采取了友善的态度,并积极地引进西方的道德学说和科学理论。

### 三、冯应京与西人、西学的交流

在晚明时期与传教士有交往的中国士大夫中,只有一部分被记录在了耶稣会的历史文件里,这是由于他们在天主教在华传播过程中所起到的不可或缺的作用,冯应京就是其中一位。鉴于冯与西学的接触都在他和利玛窦的交往时期内,因此,通过利氏回忆录及信件的记载,再加上冯为利氏的中文作品所作的序文,我们可以对两人的交往有一个全面的认识。

据冯应京为《两仪玄览图》题的序中所言,冯首次接触西学是他在京“备员职方”的时候,见到了这副作为贡品进献给皇上的世界地图。<sup>(31)</sup>冯于1599年在职方司任职,利氏在同年初即从北京返回了南京,两人应该没有来得及见面。利氏之后一直暂居南京城中,直到1600年5月才重新启程北上,并于

(27) 《仰节堂集(外五种)》,136。

(28) 《仰节堂集(外五种)》,137。

(29) 《仰节堂集(外五种)》,138。

(30) 同上。

(31) 黄时鉴Huang Shijian, 龚纛晏Gong Yingyan, 《利玛窦世界地图研究》Limadou shijie ditu yanjiu [A Study of Ricci's World Map], (上海Shanghai: 上海古籍出版社Shanghai guji chubanshe [Shanghai Classics Publishing House], 2004), 172。

1601年1月第二次进京。不巧的是，利氏第二次进京的时间线也正好和冯错开，因为冯早在1600年农历二月被新任命为湖广总督，他在利氏从南京出发前就已前往湖广赴任，当利氏在京为能够得万历皇帝召见而奔走时，冯已因税监陈奉的诽谤而遭逮捕并等候押解进京。(32)

冯应京赴任湖广时，由于久慕利玛窦名声，他就派了他的学生刘元珍(1571-1621)(33)去向利氏学习数学。不巧的是，刘元珍在南昌和南京两地都未遇见利玛窦。(34)不久，冯即遭逮捕，他大约在1601年农历二月被押送进京，听闻利氏也在京城，于是冯立刻让刘元珍携带礼物前往拜访，这一次他们终于顺利会面了。随后利氏也在冯下狱之前回访，两人长谈之后遂成为了好友。难能可贵的是，在接下去的三年中，尽管冯应京身陷囹圄，他依旧通过写信和这位意大利传教士维持了友谊。(35)

早在入狱之前，即1601年年初，冯应京已经读过利玛窦的《交友论》和《天主实义》，他为这两部作品题序并在未告知利氏的情况下就自掏腰包重印了《交友论》。(36)不久后又资助出版了利氏的另一部作品《四元行论》。(37)之后在1603年农历八月，为《两仪玄览图》作序。(38)1604年农历五月，出资出版《二十五言》。(39)同年九月，冯获释出狱，(40)但他没有在京多做停留，很快就回家乡了，因而利氏不曾为他受洗。两年后，当其他耶稣会士计划前往冯的家乡为他传授天主教义时，冯却不幸离世了。(41)

从冯应京为利玛窦作品所作的序中，可以明显感受到冯对于利氏本人的学问及他所传播的西学毫不吝啬赞美之词。例如，在《天主实义》序中，冯用夸张的词藻来形容利氏学识渊博：“利子周游八万里，高测九天，深测九渊，皆不爽毫末。”(42)在《二十五言》序中，冯甚至将利氏所写的格言与中国历代的“圣人之训”相提并论，认为只要人们好好阅读利氏的格言并认真加以思索实践，“则不必起游、夏于九原，而尼父觉人之志以续”。(43)冯应京之所以如此为利玛窦的宗教哲学思想所触动，主要有两点原因：一、利氏在宣扬天主教义时对于佛道二教的贬斥及对儒家思想的迎合；二、西学中处处包含经世实用的主旨。这都和冯生平的思想主张不谋而合。

冯应京对于佛道二教的贬斥，前文在分析其与曹于汴的三度通信中已有着墨。此外，冯在湖广时期，焚毁李贽(1527-1602)寄寓的龙湖寺，并“置诸从游者法”，(44)从中也可看出冯对于像李贽这样不遵

(32) 朱维铮Zhu Weizheng·《利玛窦中文著译集》Limadou zhongwen zhuyi ji [Collection of Chinese Works by Matteo Ricci]·(上海 Shanghai: 复旦大学出版社Fudan daxue chubanshe [Fudan University Press]·2001)·116。

(33) 刘元珍·字伯先·号本孺。“东林八君子”之一。利玛窦的回忆录中对其也有记载，不过在刘的个人文集中没有任何关于传教士及西学的内容。

(34) Matteo Ricci, *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, ed. Pasquale M. D'Elia, (Rome: Libreria dello Stato, 1942-1949), Vol. II, 164-165.

(35) Ricci, *op. cit.*, Vol. II, p. 165.

(36) 同上·另见《利玛窦中文著译集》·98·116。

(37) Ricci, *op. cit.*, Vol. II, p. 165.《四元行论》的具体出版时间无法确定，因为这个版本并未流传下来。

(38) 《利玛窦世界地图研究》·170-172。

(39) 《利玛窦中文著译集》·137。另见Ricci, *op. cit.*, Vol. II, pp. 287-288.

(40) 《明史》·6176。

(41) Ricci, *op. cit.*, Vol. II, p. 168.事实上，利玛窦在其回忆录中关于冯应京未受洗的解释有一丝牵强，因为从冯出狱直至去世，耶稣会士依然有充足的时间为他施洗。可能的原因是冯应京有妾李氏并为其生一子，冯对此子期望甚高，故或不忍为受洗而休弃其生母，而纳妾正违反了天主教义。参见黄一农Huang Yinong·《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》Liangtoushe: Mingmo qingchu de diyi dai tianzhu jiaotu [The two-headed snake: The first generation of Chinese Christians in the seventeenth century]·(新竹Xinzhū: 国立清华大学出版社Guoli qinghua daxue chubanshe [National Tsing Hua University Press]·2005)·110。另见宋黎明Song Liming·《神父的新装——利玛窦在中国(1582-1610)》Shenfu de xinzhuang---Limadou zai zhongguo (1582-1610) [The Priest's New Clothes-Matteo Ricci in China (1582-1610)]·(南京 Nanjing: 南京大学出版社Nanjing daxue chubanshe [Nanjing University Press]·2011)·173。

(42) 《利玛窦中文著译集》·98。

(43) 《利玛窦中文著译集》·137。

(44) (明)沈鈇Shen Fu·《李卓吾传》Li zhuowu zhuan [The Biography of Li Zhuowu]·转引自《李贽研究参考资料》Lizhi yanjiu cankao ziliao [Reference materials for researches on Li Zhi]·(福州Fuzhou: 福建人民出版社Fujian renmin chubanshe [Fujian People's Publishing House]·1975)·22。

从正统儒家思想，宣扬佛道异端人物的痛恨。因此，利玛窦在其诸多作品尤其是《天主实义》中许多批判佛道二教的内容正合冯意。例如，在《天主实义》第二篇《解释世人错认天主》中，利氏以西方辩证法驳斥了佛老一味宣扬虚无乃万物之始的做法：

“天下以实有为贵，以虚无为贱，若所谓万物之原，贵莫尚焉，奚可以虚无之贱当之乎？况己之所有，不得施之于物以为有，此理明也。今日空、曰无者，绝无所有于己者也，则胡能施有性形，以为物体哉？物必诚有，方谓之有物焉，无诚则为无物。设其本原无实无有，则是并其所出物者无之也。世人虽圣神，不得以无物为有，则彼无者、空者，亦安能以其空无为万物有、为万物实哉？试以物之所以然观之，既谓之空无，则不能为物之作者、模者、质者、为者，此于物尚有何着欤？”<sup>(45)</sup>

再如，为了强调佛教的异端性，在《天主实义》第五篇《辩排轮回六道、戒杀生之谬说，而揭斋素正志》中，利氏伪造了佛教的起源，称其剽窃自毕达哥拉斯学说，这使得冯更加坚定地站在佛教的对立面：

“古者吾西域有士，名曰闭他卧刺。……为言曰行不善者必来世复生有报，或产艰难贫贱之家，或变禽兽之类。……每有罪恶，变必相应。君子断之曰：其意美，其为言不免玷缺也，沮恶有正道，奚用弃正而从枉乎？既没之后，门人少嗣其词者。彼时此语忽漏国外，以及身毒，释氏图立新门，承此轮回，加之六道，百端诬言，辑书谓经。数年之后，汉人至其国，而传之中国。此其来历，殊无真传可信、实理可倚。”<sup>(46)</sup>

除了一方面批判佛道二教外，另一方面利玛窦也刻意迎合儒家思想，这也博得了冯应京的好感。例如在《二十五言》中，利氏特意从古罗马斯多葛派思想家爱比克泰德 (Epictetus, ca. 55-ca. 135) 的哲学著作《手册》(Enchiridion) 原文的五十三则箴言里选取了二十五则，使得总数符合《周易》中的“天数二十有五”之说，寓意“天学”，从而暗示他的学说契合中国传统文化，与儒家思想一脉相承。因此，冯在《二十五言》序中开篇就提及“兹《二十五言》，实本天数”。<sup>(47)</sup>在第十三言中，利氏将儒家五常“仁义礼智信”用全新的天主教义进行再演绎，譬如谓仁“在于恭爱上帝”，礼乃是“事上帝之全礼”，让深受儒家思想熏陶的冯应京很难不对天主教义产生亲近感。<sup>(48)</sup>

上述策略成功地使冯应京深信西学能够为我所用，补儒家思想之短处。在《二十五言》序结尾处，当他谈到西学与佛经孰优孰劣时，充满自信地感慨道：“其视兰台四十二章，孰可尊用，当必有能辨之者！”<sup>(49)</sup>

除了利氏所秉持的合儒斥佛的传教策略为冯所赞赏外，他在作品字里行间所焕发出的实学精神也与冯生平的学术宗旨契合。例如，在《二十五言》的第二十四言中，利氏写道：“君子毋自伐。自伐也者，无实矣。尔在学士之间，少谭学术，只以身践之可也。”<sup>(50)</sup>鼓励君子不该夸夸其谈，只停留在理论层面，而应该多加实践来论证知识。最后一言中，利氏更直白地表示：“学之要处，第一在乎作用，若行事之不为非也。第二在乎讨论，以征非之不可为也。第三在乎明辩是非也。”无一不在倡导判断学问最重要的标准就是是否实用。<sup>(51)</sup>利玛窦时期耶稣会士采用的合儒斥佛的传教策略，再加上西学注重实用性的特点，两者相结合，就不难理解冯应京友教了。

#### 四、曹于汴与西人、西学的交流

(45) 《利玛窦中文著译集》，16。

(46) 《利玛窦中文著译集》，48-49。

(47) 《跨文化交流与翻译文本的建构——论利玛窦译〈二十五言〉》，213。

(48) 《利玛窦中文著译集》，131。

(49) 《利玛窦中文著译集》，137。

(50) 《利玛窦中文著译集》，134。

(51) 《跨文化交流与翻译文本的建构——论利玛窦译〈二十五言〉》，220-221。

与冯应京不同的是，曹于汴对于天主教义并不是很感兴趣，这可以从他为《泰西水法》和《七克》所作的两篇序中看出来：其中没有任何对于天主教义的评论。且先不去说《泰西水法》，因为这部作品是讲解水器的原理与制造，与宗教无甚关联，但庞迪我的《七克》却是一部叙述天主教七原罪的宗教题材作品。按常理来说，一个人读后应对所宣扬的天主教义有所议论，不过曹于汴在序言中仅将其作为一部在儒家思想框架内描写道德伦理的作品来对待，个中原因，除了曹自身对于耶稣会士宣教缺乏兴趣外，庞迪我采用中国士大夫耳熟能详的符合儒家思想的表述方式，也使得曹确信《七克》只是对于孔子学说的补充。尽管如此，曹依旧在协助耶稣会士定居北京以及制造西式水器上发挥了重要作用。

利玛窦生动地记录了曹于汴和耶稣会士的首次接触。当利氏于1601年年初第二次抵达北京后，在等待皇帝命令的期间，他和同事们被暂时安顿在四夷馆，平日的起居、出行均受到监视。就在同一时间，曹于汴从冯应京处听闻了利玛窦的事迹，于是便不请自来拜访了利氏。<sup>(52)</sup>两人的深厚友谊就此伊始。不久，利氏也到曹的住处回访，每次两人会面时都会畅谈良久。由于利氏在四夷馆中被困了数月，他想搬出来获得完全的行动自由，曹获知后提供了积极的帮助，最终利氏于当年的5月底或6月初顺利离开了四夷馆。<sup>(53)</sup>

利氏于1610年去世后，曹于汴继续和熊三拔及庞迪我维持了友谊，他分别在大约1611年<sup>(54)</sup>和1612年<sup>(55)</sup>为庞迪我的《七克》和熊三拔的《泰西水法》作序。更为重要的是，在这两年中，曹积极参与水器的建造并且鼓励传教士进行著述以期将西方的科技传入中国。他数次去利玛窦的墓园<sup>(56)</sup>拜访熊氏、庞氏以及龙华民（Niccolò Longobardi, 1565-1654），热情地督促他们尽快建造水器。在水器建造完毕后，龙华民也一度与曹商讨将水器进呈给皇帝的事宜。<sup>(57)</sup>

可惜的是，曹于汴于万历四十年（1612）辞官回乡后，在其人生的最后二十余年中，他和传教士的往来突然中断了，不管是中文还是西方史料中再也找不到他和传教士交往的记录。一个可能的解释是，当曹于1620年复出时，由于南京教案所引发的巨大的负面社会效应，越来越多的士大夫在对待西人、西学上采取回避的甚至仇视的态度。<sup>(58)</sup>曹也极可能受到了此影响。

通过前文所述的冯、曹之间有关三教的三度通信可以看出，不同于冯应京，曹于汴在对待佛道二教时有所保留，并没有像他的同年好友那样持鲜明的反对态度。除去这一点外，曹对于西学友善的理由和冯相同：一、早期耶稣会士采取的“合儒”宣传策略；二、西学中经世实用的特色。

(52) Ricci, *op. cit.*, Vol. II, p. 134.

(53) Ricci, *op. cit.*, Vol. II, p. 150. 值得一提的是，在回忆录中，利氏用了吏部佾事（Chienso）来称呼曹于汴，但事实上曹从来没有担任过佾事一职。利氏在《畸人十篇》中记录与曹的对话时却用了“曹给谏”来称呼对方，这是正确的，因为曹自万历三十年（1602）二月起先后担任吏、刑两科给事中。

(54) 曹于汴的《七克》序不见于李之藻（1571-1630）编的《天学初函》中，只在曹的文集《仰节堂集》中收录。序中没有日期的相关信息，因此具体的写作时间不得而知。但《七克》的另一篇序作者崔涓在文中提及其作序时间为1611年，可知曹作序时间不会相差很久。上文提及的崔序，参见（清）刘凝Liu Ning，《天学集解》Tianxue jijie [Collected Accounts of Learning from Heaven]，（1680），第2卷，38-42。

(55) （明）李之藻Li Zhizao，《天学初函》Tianxue chuhan [First collection on the Learning from Heaven]，（台北Taipei：台湾学生书局 Taiwan xuesheng shuju [Taiwan Student Book Co., Ltd]，1965），1522-1523。

(56) 利玛窦去世后，在一些中国士大夫的帮助下，在京传教士成功申请到了一块土地用以建造利氏的墓园。这个墓园随后成为了传教士的一个新住所。见（明）王应麟Wang Yinglin，《钦敕大西洋国士葬地居舍碑文》Qinchi daxiyang guoshi zangdi jushu beiwen [Inscription on the Residence of Graveyard of the State Scholar from the Great Occidental Ocean under the Imperial Decree]，钟鸣旦Nicolas Standaert，杜鼎克Adrianus Dudink，《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》Luoma yesuhui danganguan mingqing tianzhujiao wenxian [Catholic Documents in Ming and Qing Dynasties from the Roman Archives of the Society of Jesus]，（台北Taipei：利氏学社Lishi xueshe [Ricci Institute]，2002），第12卷，231-236。

(57) BAJA (Biblioteca Ajuda Jesuits in Asia), 49-v-5, fls. 85-89, 122-125, 139-145, 148-149, 154, 173-174. 转引自《利玛窦墓园的前七年（1610-1616）》，115-116。

(58) Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001), 479-480.

除去利玛窦的作品外，早期耶稣会士的“合儒”宣传策略同样在庞迪我的《七克》中体现得淋漓尽致。尽管这部作品所讨论的七原罪属于天主教核心教义之一，看似和儒家思想扯不上关系，但庞氏巧妙地选用道德修养这一儒家话语体系里人人所关心的问题作为作品主题来迎合儒学。<sup>(59)</sup>此外，由于庞氏重点关注人在现实生活中如何修身，使得《七克》的宗教意味相对淡薄，也更容易为像曹于汴这样的深受儒学入世思想的士大夫所接受。<sup>(60)</sup>在文本方面，庞氏特意运用一些儒学术语来阐释天主教义，也让曹感到亲切并确信西人所传播的宗教与儒家思想类似，是对儒学很好的补充。例如在《七克》第二卷中，庞氏叙及爱时指出人应该爱四样事物，“其三，人也。爱人者，恕而已。己所不欲，勿施于人，即天主所谓‘爱人如己’是也”。<sup>(61)</sup>庞氏在这里特地将《论语》中的典故“己所不欲，勿施于人”同圣经中的“爱人如己”相结合，强调儒学和天主教都有共同的“爱人”这一特征。<sup>(62)</sup>无怪乎曹于汴欣然为之作序，并在序中开篇言道：“庞君顺阳著《七克》各一卷，中华之士讽其精语，为之解颐，此何以故？其性同也。”<sup>(63)</sup>

至于西学中经世实用的特色，则在《泰西水法》中体现无遗。曹于汴在序中言道：“阅泰西水器及水车之法，精巧奇绝……规制具陈，分秒有度。江河之水、井泉之水、雨雪之水，无不可资为用，用力约而收效广。”<sup>(64)</sup>通过西式水器的制造和应用，将有助于提高蓄水灌溉的能力，从而加强中国的农业生产力，这和曹于汴自青年时就有的注重实学的思想不谋而合。因此不难想象曹对于《泰西水法》的大力提倡，他在序言结尾处甚至大力呼吁有司推广此书，将西方的水法尽快应用于实处：“窃意冬曹当以此书颁之直省，而方岳之长宜宣告郡邑，倣而行，触类而长，尚何患粒食之难乎？”<sup>(65)</sup>

## 结语

冯应京和曹于汴两人在诸如儒释道三教优劣、实学等方面的交流，为各自与西人、西学接触采取怎样的态度和立场提供了思想基础，而两人的交往对于他们和西人、西学的互动的影响还不止于此：如前文所述，正是通过冯应京的介绍，曹于汴才得知利玛窦等耶稣会士的事迹。可见，在冯、曹同耶稣会士交往的相关研究中，如将此二人作为有机整体加以审视，我们可从一个全新的角度得到不同的认识。此或可为学界在相关研究中提供一个新思路。

(59) 朱幼文Zhu Youwen·《析庞迪我的<七克>》Xi pangdiwo de qike [An Analysis of On Overcoming Seven Capital Sins by Diego de Pantoja]·《宗教学研究》Zongjiaoxue yanjiu [Religious Studies]·No.1·(成都Chengdu:宗教学研究编辑部Zongjiaoxue yanjiu bianjibu [The Press of Religious Studies]·2002)·92-93。

(60) 《析庞迪我的<七克>》·98。

(61) 《天学初函》·829。

62 张恺Zhang Kai·《庞迪我与中国》Pangdiwo yu zhonguo [Diego de Pantoja and China]·(郑州Zhengzhou:大象出版社Daxiang chubanshe [Elephant Press]·2009)·277。

63 《仰节堂集(外五种)》·25。

64 《仰节堂集(外五种)》·38。

65 同上。



## English Title:

# A New Study on Feng Yingjing's and Cao Yubian's Communication with Westerners and Western Learning

**Hu Jianwen**

Ph.D. (Padova University, Italy), School of European Languages and Cultures, Zhejiang International Studies University, Fudi Huanglonghe shan 21-3-402, Xihu Dixtrict, Hangzhou 310000, China, Tel. 话13777414609, email: fzx4311@sina.com

**Abstract:** Feng Yingjing (1555-1606) and Cao Yubian (1558-1634) are two figures who have been studied a lot in the research on the interactions between Chinese scholar-officials and missionaries in the late Ming Dynasty. However, in the past, the academic circles discussed the relationship between the two and the missionaries separately. In fact, Feng and Cao were good friends as well as metropolitan graduates of the same year. The ideological exchange between the two, especially the discussion on practical learning and the three religions of Confucianism, Buddhism and Taoism, provided a rational basis for them to take a praising stand after contacting Western learning. Therefore, this paper investigates the ideological exchange between the two in religious philosophy, and brings the mutual influence of the two into their communication with the missionaries, so as to find out the reasons for their friendly attitude towards Westerners and Western learning.

**Keywords:** Feng Yingjing, Cao Yubian, Jesuits, Matteo Ricci, practical learning