

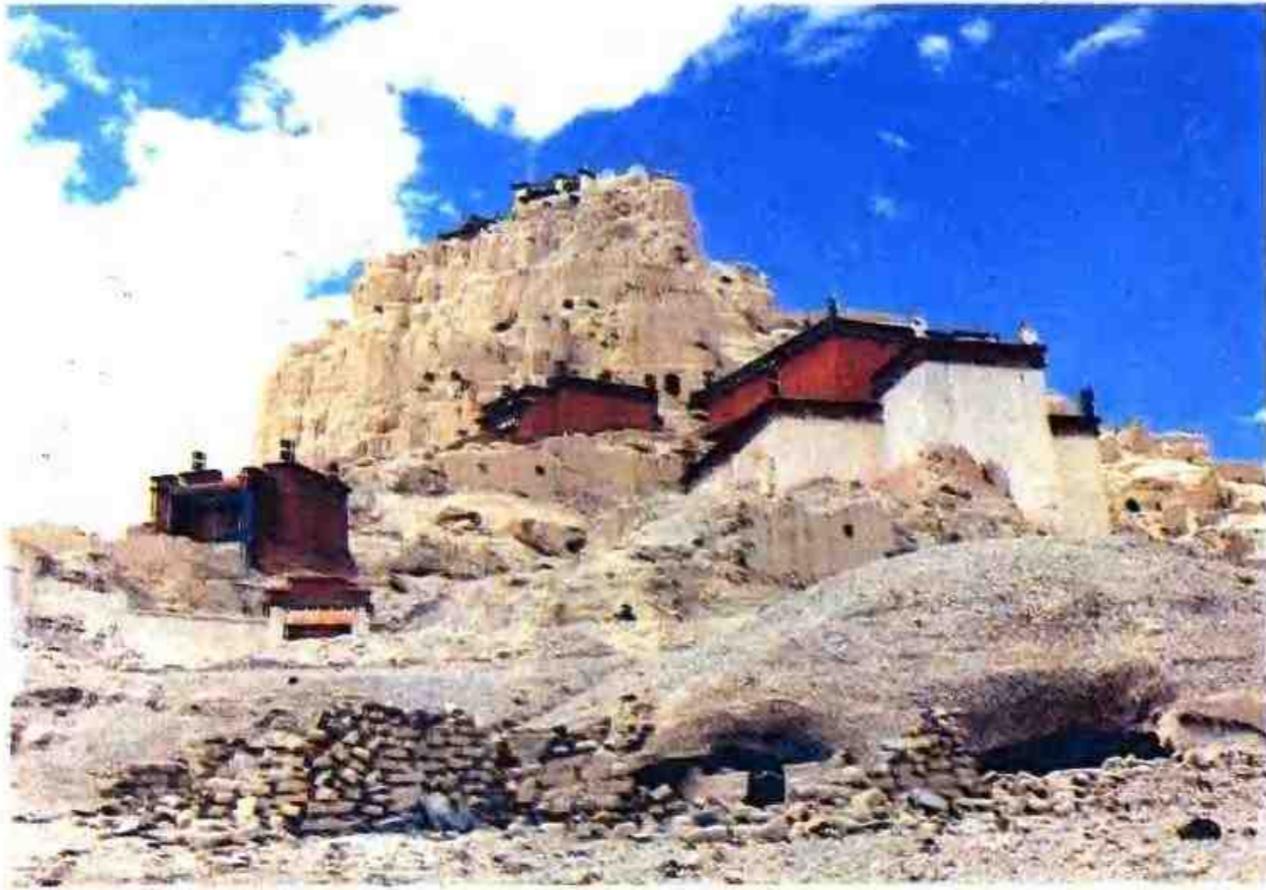
早期传教士进藏 活动史

ZAO QI CHUAN JIAO SHI JIN ZANG HUO DONG SHI

伍昆明
——
著

中国藏学出版社

280.25
11134



△ 古格王宫遗址



◁ 古格遗址发现的纸糊的骷髅面具

(京)新登字 058 号

责任编辑：廉湘民

封面设计：李健雄

技术设计：姜 宏

早期传教士进藏活动史

伍昆明 著

*

中国藏学出版社出版
北京市通县电子外文印刷厂印刷
新华书店北京发行所发行

*

开本：850×1168 1/32 印张：21.5 插页：8 字数：500千

1992年11月第1版第1次印刷 印数：3000册

ISBN 7-80057-072-X/K·21 定价：12.30元



◁ 骷髅面具背面抄满了葡萄牙文

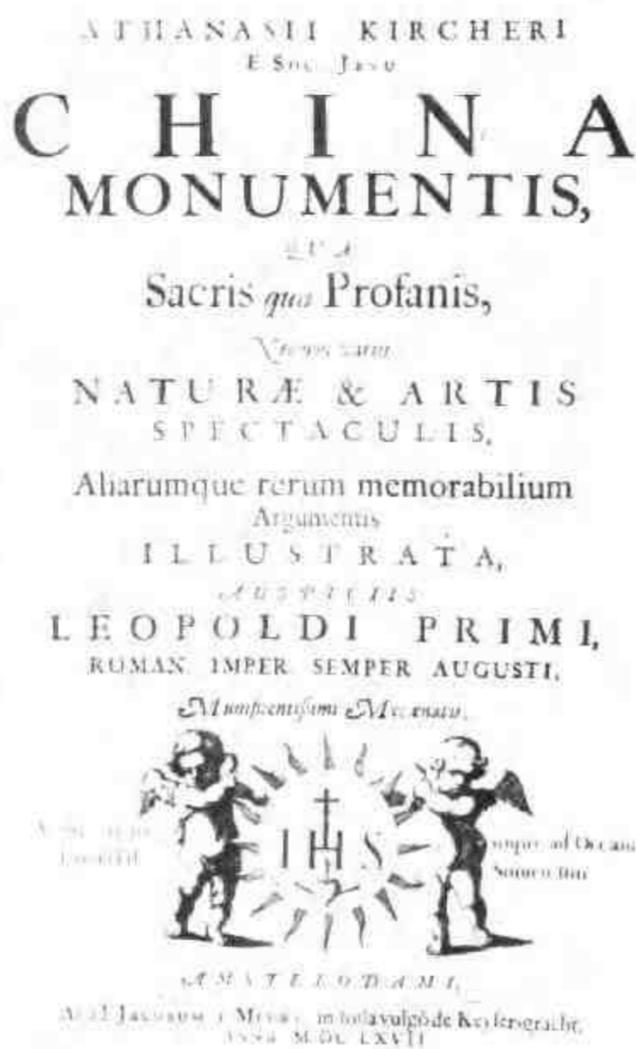
▽ 公元1561年雅科普·夏斯塔
尔迪绘制的《亚洲的第三部分》的上部





◁ 安东尼奥·德·安存德神父像

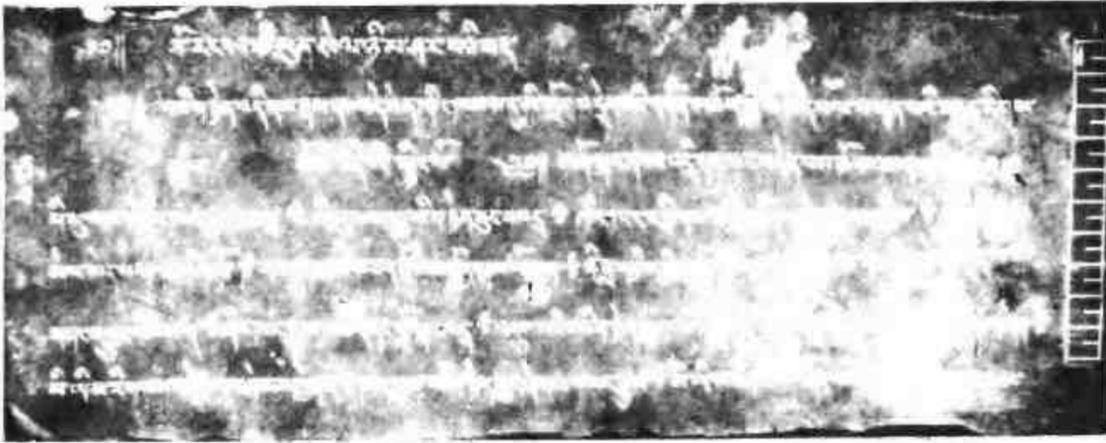
▷ 阿登纳休斯·克舍尔根据白乃心神父的资料编的《中国宗教、世俗和各种自然、技术奇观及其有价值的实物材料汇编》(简称中国图说)一书最早的1667年阿姆斯特丹拉丁文版封面

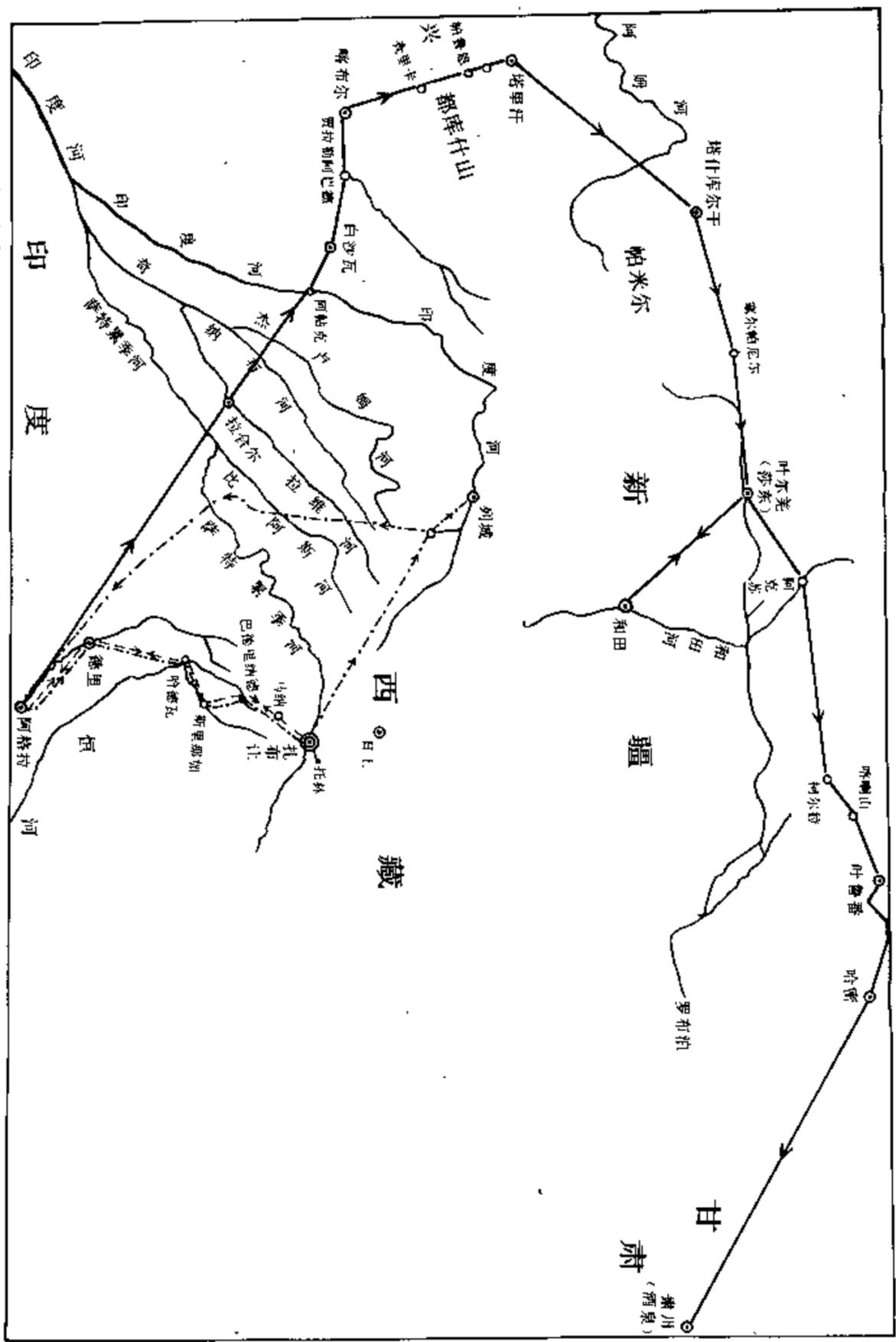




△白乃心神父绘的拉萨布达拉宫图

▽德西德里神父第四本藏文书的手稿第1页





鄂本笃、安奇德和阿则维多行走路线示意图
 鄂本笃路线
 阿则维多路线
 安奇德路线

序 言

十七世纪初至十八世纪中叶，伴随西欧殖民主义势力向东方扩张，有十多批罗马天主教耶稣会和卡普清修会（嘉布遣小兄弟会）的传教士，从印度北部进入我国西藏阿里、日喀则和拉萨等地进行传教活动。这是西方与西藏地方直接接触的开始。研究西方与西藏地方关系早期阶段的历史，即这一百多年间传教士在西藏地方断续活动的历史，对于了解西方殖民主义势力对我国西藏的觊觎和扩张意图，基督教与藏传佛教的矛盾和冲突，藏族人民反洋教的斗争，十八世纪上半叶西藏发生的某些重大历史事件，以及中西交通和文化交流等问题，均有裨益。然而，在国内，对于这一时期传教士在西藏上述三个地区活动的历史，由于资料匮乏而少有人详加研究。在国外，深入研究者亦为数极少，且多属各自修会的会士，他们有些人在某些方面作了些有益的研究和资料编纂工作。如 G. M. 托斯卡诺的《西藏最早的天主教传教会》和 L. 伯戴克编纂的七巨册文献汇编《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》等。但也有人站在自己修会的立场上，对传教士采取完全歌功颂德的态度，充斥溢美之词；有的甚至严重违背历史事实，错误地将西藏作为一个独立国家。在国外其他简介性的一般书籍中，除许多地方论述偏颇之外，史实舛误更是屡见不鲜。

由于国内有关资料，无论是外文的，还是藏汉文的，均极

端缺乏，特别是早期传教士在古格、日喀则和拉萨等三个地区活动的汉藏文资料更少。除梵蒂冈传信部所藏的一点藏文文书外，据L·伯戴克称，迄今所见到西藏对早期传教士的记载仅有两处。汉文记述则更为罕见。因此，基本上只能依靠国外存有的外文资料。为了详细和准确地了解早期传教士的活动情况，我利用出国进行学术交流的机会，顺便搜集了大量拉丁文、意大利文、葡萄牙文和藏文的传教士的报告和书简，达赖喇嘛、康济鼐、颇罗鼐等西藏地方权势人物与罗马教皇和传教士的来往信函，以及他们颁布的有关传教士的谕令与文告等第一手材料和其他资料。其中仅第七章意大利文的传教士信件和报告的复印件，我就阅读了数十万字，并对所有资料进行了审慎的爬梳、核证和研究。我在书中除主要论述早期传教士在古格、日喀则和拉萨等三个地区的活动外，还论述了公元前五世纪至公元十七世纪，西方古希腊罗马及中世纪的著作者对青藏高原山水系和西藏的认识的发展过程，在莫卧儿帝国的耶稣会上对西藏的调查研究，以及十七世纪从印度去探查震旦（包括西藏）和从北京途经西藏返欧洲的传教士的活动情况。这样，本书对公元前五世纪至公元七世纪中期的两千年间，西方与青藏高原和西藏相关的情况（包括西方对此地区认识的发展情况）和各种联系，作了系统性的总结和论述。这也可以使读者对这方面的问题，有比较系统、连贯和全面的了解。

对于早期传教士在西藏活动的看法，早在1985年，我在一篇论述安夺德等传教士在西藏古格地区活动的文章中，首次肯定了传教士收集的情况，客观上给欧洲介绍了一些喜马拉雅山地区、西藏阿里南部地区和卫藏地区的知识。1987年，我给中国社会科学院研究生院研究生讲课时，进一步提出应一分为二地对待早期传教士的活动，肯定他们客观上对中西文化交流所

起的积极作用。在写作本书过程中，我仔细阅读和认真研究了传教士的大量信件、报告、备忘录以及其他文献资料，深感尽管早期传教士是伴随着西方殖民主义势力向东方扩张而进入西藏的，但并不是所有的传教士都是为西班牙、葡萄牙开拓殖民地的目的而来的。他们中有一部分人是出于对上帝的信仰，为了传播“上帝的福音”而进入西藏的。因此，应该实事求是地将西班牙和葡萄牙殖民主义势力、罗马教廷、耶稣会、卡普清修会以及传教士个人等，在其赴藏的各自动机上加以区别；对传教士个人，则将鄂本笃等部分传教士与另一部分传教士加以区别，并对他们活动的客观效果作具体分析。总之，对具体的组织、人与事作具体分析，以尽可能符合其实际情况。

本书在收集资料、写作和出版过程中，国内外许多同志和朋友给予了宝贵的支持和帮助。

中国社会科学院民族研究所图书馆、中国科学院图书馆和中国科学院地理研究所图书馆，在我借阅图书时，提供了很大的方便。1988年，我赴匈牙利科学院进行学术交流期间，曾到该院图书馆东方部，承蒙该部主任松黎·乔治博士(Dr. Somlay György)和其他朋友热情帮助，调阅了伯戴克博士编的七巨册的《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》(意大利文版)及其他资料，他复印了我选定的数十万字意大利文、拉丁文等文献资料，邮寄给我。匈牙利乔玛学会秘书长、匈牙利科学院阿尔泰研究组教授盖佐博士(Prof. Bethenfalvy Géza)听到我正从事本书写作时，主动推荐和借给我一本参考书。

在写作期间，中国藏学研究中心总干事多杰才旦研究员和民族研究所柳陞祺研究员、黄颢同志，给予了大力支持和热情帮助。他们均在百忙中阅读了书稿的重要章节，并提出了许多宝贵意见。此外，王辅仁教授在某些问题上予以了指教。顾宏

林同志对本书第四章给予了支持。已故的王森先生和黄颢、诺布旺丹、褚俊杰等同志帮助解决了有关藏传佛教、梵文和藏文的许多问题。黄颢同志和才让太同志还热情帮助翻译了本书引用的藏文的文书档案。拉美研究所周俊南、吕银春和何定同志，帮助翻译了数万字的三份葡萄牙文报告。褚俊杰同志在解决迪特舒的有关书中藏历与公历换算的方法上予以了帮助。次仁加布同志赴藏调查时，代为拍摄了古格遗址的照片，安才旦同志热情帮助翻拍了本书的绝大部分照片。陕西省考古研究所张建林同志惠赠了三帧古格传教会唯一遗存物的照片。西藏社科院民族所所长曾最朗吉、该院副院长马久和民族所副所长巴桑旺堆等同志，受我之托，与该院办公室主任泽仁邓珠同志、摄影记者朱明德同志、大昭寺工作组的同志们及大昭寺管委会主任土丹曲批大师一起，认真研究，热情帮助在大昭寺仔细搜寻卡普清传教士遗留下的一口铸有拉丁文的钟，以便代为拍照附于本书。别外，还有一些人，如安才旦、祝启原、郭冠忠、次仁加布和蔡志纯等同志，他们在有关西藏的某些地名、人名及其他某些问题上给予了帮助。

对上述国内外所有给予了宝贵支持和帮助的同志们与朋友们，我在此谨致深切谢忱！

由于本书涉及面较广，某些材料仍然相对较少和自己的功力所限，因此疏谬之处在所难免，特敬请读者批评指正。

伍昆明

一九九一年元月

目 录

序言..... 1

第一章 十七世纪初以前西方对青藏高原 及西藏的认识

第一节 古希腊人和古罗马人对青藏高原及西藏的了解..... 1

一 公元前五世纪希罗多德的记述..... 1

二 公元前四世纪至公元前二世纪
古希腊人对青藏高原山系和水
系的认识..... 11

三 公元前一世纪至公元五世纪古
罗马人和古希腊人对青藏高原
和西藏的了解..... 16

第二节 中世纪西方关于青藏高原和西藏的记述..... 28

第三节 十四至十六世纪西方对青藏高原
和西藏的认识..... 37

一 十四世纪至十六世纪欧洲制图
学反映的对青藏高原和西藏的认识..... 37

二 十六世纪至十七世纪初赴印度
的部分西方人对青藏高原的记述..... 41

第二章 早期耶稣会传教士赴藏的背景

第一节	教会与海外殖民扩张活动	45
第二节	耶稣会传教士赴印度莫卧儿帝 国宫廷	51
一	阿克巴大帝首次邀请传教士赴 莫卧儿帝国宫廷	51
二	传教士听到关于博坦民族的消息	55
第三节	耶稣会士对博坦和震旦的调查 研究	61
一	蒙塞拉特神父关于“博坦”民族情况的记述	61
二	历史上藏传佛教与基督教的联 系问题	65
三	第二、三次赴莫卧儿宫廷的耶稣会士对 西藏和震旦的调查研究	72

第三章 鄂本笃寻找西藏和震旦的探险

第一节	西班牙国王支持寻找西藏和震旦	87
一	西班牙国王的指示	87
二	挑选鄂本笃担负探险任务	92
第二节	旅途情况	97
一	从印度阿格拉至中国新疆的叶尔羌	97
二	从叶尔羌至甘肃酒泉	103
第三节	探险的意义	109

第四章 安夺德等耶稣会士在西藏古格地区的活动

第一节	从印度赴西藏扎布让·····	119
一	安夺德神父决心赴藏探查·····	119
二	从德里至西藏阿里的扎布让·····	124
第二节	古格王对传教士的态度·····	132
一	十七世纪初古格地方政权的概况·····	132
二	古格王对传教士态度的变化·····	135
第三节	古格传教会的传教活动·····	142
一	建立了西藏第一座天主教堂·····	142
二	安夺德的传教方法·····	149
三	取得初步成绩·····	161
四	古格传教会的一般情况·····	167
第四节	传教士收集情况的的活动·····	176
一	收集和介绍沿途及古格地区情况·····	176
二	介绍藏传佛教和卫藏的情况·····	182
第五节	古格王大力支持传播基督教及藏传佛教僧人的对策·····	193
一	古格王极力尊崇传教士和基督教，恣意抨击藏传佛教·····	193
二	藏传佛教上层僧人的对策·····	199
三	安夺德与喇嘛的辩论·····	202
四	王弟喇嘛的新对策·····	215
第六节	古格王对藏传佛教教徒迫害和上层僧人领导暴动·····	221
一	古格王迫害藏传佛教教徒·····	221

二	上层僧人发动和领导暴动	226
第七节	重振古格传教会的徒劳努力	236
一	阿则维多神父赴扎布让和列城	
	调查情况	236
二	安夺德神父中毒身亡	242
三	扎布让新当局驱逐所有传教士	246
四	徒劳的最后努力	249
第八节	安夺德在古格传教失败原因	256
一	1985 年发现唯一仅存的古格传教会遗物	256
二	安夺德传教失败的原因	258

第五章 卡塞拉神父和卡布拉尔神父赴日喀则建立布道会

第一节	从印度抵不丹	262
一	马拉巴耶稣省派遣三个传教士	
	经西藏赴震旦	262
二	旅行路线	265
第二节	传教士在不丹的活动	273
一	为传教而学好当地语言	273
二	传教活动	275
三	离开不丹	279
第三节	在日喀则的活动	285
一	获得藏巴汗的支持	285
二	开辟通过尼泊尔与印度联系的新路线	289
三	日喀则传教会失败的原因	294
第四节	收集有关不丹和西藏的情况	298

第六章 白乃心神父和吴尔铎神父探索北京经西藏通往欧洲的路线

第一节	接受开拓新路线的使命	307
一	开拓新路线的原因	307
二	汤若望挑选白乃心和吴尔铎返回欧洲	312
第二节	途经路线	317
一	从北京经西宁抵拉萨	317
二	从拉萨返抵罗马	323
三	白乃心逝世	327
第三节	搜集情况	331

第七章 卡普清修会(嘉布遣小兄弟会)在拉萨的活动

第一节	卡普清修会(嘉布遣小兄弟会)传教士在拉萨第一阶段的活动(1704年4月—1712年12月)	345
一	传信部决定派遣意大利卡普清修会传教士赴藏建立西藏宗座监牧区	345
二	第一、二批卡普清传教士赴藏	355
三	传教士初步取得藏人的信任和尊敬	360
四	财源枯竭,第一阶段传教工作失败	366
第二节	第二阶段前期在西藏的活动(1714年5月—1721年4月)	374

一	传信部加强西藏传教会的措施	374
二	卡普清传教士重返拉萨	379
三	开展传教工作和遭遇准噶尔侵藏事件	384
第三节	第二阶段中期的活动(1721年5月— 1727年12月)	394
一	大力开展传教活动及对此不同的反 应	394
二	向达赖喇嘛宣传教义,并获得 其支持	402
三	康济鼐对传教士大力支持	410
四	建筑传教士的馆舍和教堂	415
五	喇嘛煽动群众起来捣毁馆舍和 教堂的基础建筑,达赖喇嘛 和康济鼐采取措施平息事件	423
第四节	第二阶段后期的活动(1728年1月— 1733年8月)	435
一	达赖喇嘛之代理嘉色活佛和颇罗 鼐大力支持传教活动	435
二	第二阶段传教活动结束,嘉色 活佛和颇罗鼐赞颂传教士	441
三	对过去传教工作的小结	453
第五节	第三阶段前期的活动	456
一	传信部增加西藏传教会人员 及其在财政方面的支持	456
二	颇罗鼐颁布准许传教自由和藏民信仰 自由的谕令	463
三	第七辈达赖喇嘛颁布准许传教士自 由、安全传教的谕令	473
四	藏传佛教部分僧人强烈反对颇	

	罗鼎支持基督教	479
第六节	卡普清传教士在西藏的彻底失败	485
一	审讯和惩罚藏民基督教徒	485
二	拉萨传教站被迫停止向藏民 布道	492
三	颇罗鼎态度的微小变化	494
四	卡普清传教士最后全部撤离西藏	499
五	1745 年撤离西藏后至 1845 年的西藏 传教会概况	505
第七节	卡普清传教士在中西文化交流 中的作用	509
一	收集和介绍了西藏的各方面 情况	509
二	翻译基督教书籍, 介绍西方文 化给藏人; 翻译藏传佛教书籍, 介绍藏族文化给西方	515
三	卡普清西藏传教会失败的原因	526
 第八章 耶稣会传教士德西德里在拉萨的活动		
第一节	从罗马到拉萨	530
一	立志赴藏传教	530
二	从罗马到拉达克	534
三	从列城抵拉萨	541
第二节	德西德里在拉萨的活动	546
一	取得西藏地方当局的支持	546
二	努力学好藏文和佛经, 撰写宣传基督教和 批驳藏传佛教的书籍	550

三	经历准噶尔部侵藏事变	553
第三节	收集和介绍西藏及其周围地区	
	情况	558
一	介绍西藏一般情况	558
二	详细记述蒙古准噶尔部侵藏	
	情况	574
三	详细记述藏传佛教的各方面	
	情况	582
第四节	撤离西藏	587
	本书征引和参考的主要文献与书刊	597
	传信部从 1704 年至 1807 年派遣的三十批	
	102 人次赴西藏传教会的卡普清传教士	
	简况表	606
	本书大事年表	624
	重要人名、地名的汉文与外文或藏文对照表	652

第一章

十七世纪初以前西方对青藏高原及西藏的认识

第一节 古希腊人和古罗马人对青藏高原及西藏的了解

一、公元前五世纪希罗多德的记述

公元前六世纪以前，古希腊人和古罗马人对亚洲、特别是对小亚细亚美索不达米亚以东地区的情况是模糊不清的。到了希罗多德（Herodotus，约公元前484—前425年）时期，对亚洲的知识才略有增加。这位出生于小亚细亚哈利卡纳苏城（Halicarnasus）、长期旅居雅典和意大利南部条利城的历史学家，在其巨著《历史》即《希腊波斯战争史》中，收入了大量他游历埃及、巴比伦及其他地方的考察见闻。他记述波斯帝国的各个太守领地时，谈到不少有关印度的情况。然而由于他未亲履印度，故只是从一些到过印度的旅行者中间搜集了一点零星传闻。他只知有印度河，不知道有恒河，也未述及西藏及喜马拉雅山的名字，对印度以东地区的情况一无所知。他把印度作为有人类居住的最东地区。此外，他说到了大流士统治的波斯帝国有二十个波斯人称为萨特拉佩阿的太守领地，每个领地任

命太守治理，并规定每个民族应向大流士交纳贡税的数额。他说，印度人属第二十个太守领地，要缴纳三百六十塔兰特（每塔兰特约重 25.920 公斤，360 塔兰特共约重 9331.2 公斤）的沙金。希罗多德在这里所言之印度是古代印度，即今印度河上游一带的所谓五河地区。他说这些金子少数是从河里洗出来的，绝大部分是从地下挖采出的。他虽然没有提到西藏的名称，但在述说印度人的大多数黄金是如何采集到的时候，却讲了一个有趣的传说故事，并引起后人的种种猜测和论证。故事说有一部分印度人居住于印度北部地区，这部分人最好战，采集黄金者主要就是他们。在帕蒂亚地区 (Pactyan land) 以外的荒漠，有一种蚂蚁，比狗小，比狐狸大，在地下营穴，其外形与希腊蚂蚁相似，这些蚂蚁把地下的沙子掘出来，而这些沙子则饱含黄金。该地区的气候，一天中以早晨太阳最热，中午反而次之。蚂蚁在早晨由于太阳最热而躲在地下。居住北部地区的那部分印度人，常常各自驾着三头骆驼前去沙漠偷盗金沙。他们必须在太阳最热的早晨抵达，迅速将蚂蚁挖出的金沙装入大口袋，由骆驼驮着，然后驾着骆驼拼命往回跑。据说如果动作稍慢，蚂蚁嗅出有人味后，会立即从地下巢穴跑出来，追赶装运金沙的人。此种蚂蚁跑路速度之快为所有动物之冠。若被它追上，则人畜丧命。人们一旦发现蚂蚁追来，必须赶快放弃其中两头公骆驼，骑着剩下的那头母骆驼迅速跑回。据说母骆驼因心中惦记着家中的小骆驼而跑得极快。希罗多德还说，波斯国王曾经饲养过一些这种蚂蚁，它们就是在那里捕获的。^①

^① 参阅 Manuel Komroff (ed.); *The History of Herodotus*. New York, 1956. pp. 183-185. (马奴埃尔·康罗夫编：《希罗多德历史》，纽约版，1956年，第183-185页)。

由于希罗多德的盛名，这个传说的故事两千多年来不仅久传不衰，而且后来许多史家学者纷纷加以研究考证，然而意见纷纭，莫衷一是。有人说希罗多德所言之动物不是蚂蚁，可能是土拨鼠，或是食蚁兽；有人则推测挖金者既不是蚂蚁，也不是土拨鼠和食蚁兽，而是古代西藏采掘金子的人们；^①有人却断言它们就是蚂蚁，并非其他动物。^②此外，还有些人认为是鼬狐、鬣狗、豹、仓鼠、旱獭、兔子，等等。^③至于希罗多德所述蚂蚁挖金传说产生地区的地理位置，有分析是西藏的拉达克或羌塘等地。^④有判断在遥远的西伯利亚。如奥列夫·汤姆逊(Oliver Thomson)认为，金子是从西伯利亚弄来的，虽然没有那么多的数量。^⑤也有人认为金子虽然部分从西伯利亚运来，但蚂蚁挖金的传说则产生在中亚南部。如波尔吞(J. D. Bolton)和我国某些人提出，蚂蚁挖金故事起源于中亚南部地区，印度人进贡波斯帝国的金子，西伯利亚就是来源之一。他们推断说：

① 参阅 Thomas H. Holdich; *Tibet, The Mysterious*. New York, 1906, pp. 2—3 (托马斯·H·霍尔迪楚：《神秘的西藏》，纽约版，1906年，第2—3页)。又：John MacGregor; *Tibet, A Chronicle of Exploration*, New York, 1973, P. 259. (约翰·麦克格列戈尔：《西藏探险史》，纽约版，1973年，第259页)。

② Sven Hedin; *Southern Tibet*. 1907. Stockholm, Vol. 1. p. 23. (斯文·赫定：《南部西藏》，1907年，斯德哥尔摩版，第一卷，第23页)。

③ [法]布尔努瓦《西藏的金矿》，耿昇译。载《国外藏学研究译文集》(第四辑)，西藏人民出版社，第377页。

④ 见 A. H. Francke; *A History of Western Tibet*. London. pp. 13—14 (A. H. 弗兰克：《西藏西部史》，伦敦版，第13—14页)；Thomas H. Holdich; *Tibet, The Mysterious*. pp. 2—3.

⑤ Oliver Thomson; *A History of Ancient Geography*, Cambridge. 1948. p. 80. (汤姆逊：《古代地理学史》，1948年，剑桥版，第80页)。

印度人不晓得金子产于何处，一定是黄金之路的转手商人告诉印度人是从掘金蚂蚁那里冒险偷到的。商人不肯让印度人晓得金沙的真正产地。他们进而认为，这个掘金蚂蚁故事与希罗多德《历史》一书的另一处谈到的伊塞顿人之东的独目人去偷盗格立芬看守的黄金的故事，是同一故事的两种说法：这个故事从中亚南部传至印度为掘金蚂蚁，西传至斯基泰亚和希腊为格立芬。^① 有人推定蚂蚁采金的故事源出于蒙古，如斯文·赫定和伯道尔德·劳弗（Berthold Laufer）断定，希罗多德所言的既不是上拔鼠，也不是挖掘金子的西藏人，只能是蚂蚁。他们虽知道西藏流传蚂蚁挖金的故事，但认为这个传说不可能来自西藏，他们说，在希罗多德时代，西藏高原地区尚未有人类居住，^② 因而他们提出这个故事是来自遥远蒙古的阿尔泰产金地区，“因为蒙语‘黄河’（Shiraighol）一词与‘蚂蚁’（Shirgholji）一词发音相近”。^③ 斯文·赫定赞扬劳弗的见解“是解决这一长期悬而未决问题的正确途径”。^④ 此外，还有其他诸如在帕提亚和斯帕提洛斯（此地有认为在今阿富汗东半部，有认为在今巴基斯坦旁遮普的北纬 30°稍偏北的拉维河畔的木尔坦），以及其他地方的说法。但在 19 世纪后期，将希罗多德写的蚂蚁挖金的传说源出地定于西藏西部，在三十年间占了主导地位。这主要是在 1867 年，印度测量局蒙哥马利上尉（Cap-

① 见孙培良：《斯基泰贸易之路和古代中亚的传说》，载《中外关系史论丛》，第一集，中外关系史学会编，世界知识出版社，第 12 页。

② 解放以来在西藏定日县、申扎县、昌都卡若村、林芝县及其他许多地方的考古发掘完全证明，所谓希罗多德时代（即公元前五世纪前后）西藏尚未有人类居住的说法是错误的。

③④ Berthold Laufer: *Die Sage Von den Goldgrabenden Ameisen*. T'oung Pao. Vol. 9. 1908. 转引自 Sven Hedin: *Southern Tibet*. Vol. 1. p. 23.

tain T. G. Montgomerie)派遣经过训练的土著测量人员、库马翁地区辛格家族兄弟南·辛格(Nain Singh)、马尼·辛格(Mani Singh, 或写作 Meni Singh, 特务代号为 G—K)和吉森·辛格(Kishen Singh, 亦称为克里希纳 [Krishna], 特务代号为 A·K)等三人, 乔装潜入我国西藏西部著名产金地托克—亚隆(Thok—Jalung)进行侦探, 秘密测量当地金矿资源和收集各种情报。后来仅南·辛格一人抵达托克—亚隆金矿区。他对当地进行了详细调查和测量, 并写了报告给印度测量局。他在报告中说, 本地挖金人把那里的金子当作“蚂蚁金”, 一些本地人都相信他们发现的表土上的金子, 是蚂蚁劳动所得来的。^①他们还描述了当地藏人由于天寒而身穿黑牦牛皮衣, 使用羚羊角作为挖金工具, 平时在地下作业, 并有凶猛的黑犬守护。因而那些藏人远远看起来颇似掘金蚂蚁之类的动物。此后许多人支持这种看法。

然而, 从二十世纪初以后, 大多数人又将蚂蚁掘金传说源出的地望, 放在比以前认为在西藏西部的阿里一带稍往西一点的拉达克地区。首先提出这个见解的是以研究西藏西部地区而闻名的传教士 A. H. 弗兰克(A. H. Francke)。他认为, 拉达克一带在古代就以产金驰名遐迩, 同时当地又曾是达尔德人(Dardac)的居地。这样一来, 虽然少数人仍有些歧议, 但大多数学者都把蚂蚁掘金传说产生之地放在西藏西部的拉达克地区

^① 参阅: Survey of India, Major Kenneth Mason, M. C., R. E.; *Kishen Singh and The Indian Explorers*. The Geographical Journal, London, 1923, Vol. Ixii. (印度测量局肯尼斯·马逊少校:《吉森·辛格及其印度探测者们》, 载英国《地理杂志》, 伦敦, 1923年, 第42卷, 第432—433页)。

了。^① 我们认为，这种看法并非完全不可能。

首先，比希罗多德晚仅约一个世纪的一位希腊人麦加斯梯尼 (Megasthenes)，曾作为使节出使印度的孔雀王朝，他当时亦提到了这个传说。他在《印度志》中明确提出：挖金蚂蚁的地方在达尔德 (Derdae)，达尔德人居住在靠近印度东部的山中，那里是很高的高原。关于这个问题的具体情况，他作了如下记述：

在达尔德人（大家就是这样称呼印度东部和山区的主要民族之一的）地区，有一片其四周约为 3000 行程的高原，其山脚下就是金矿，完全由魔怪般的蚂蚁挖掘，这些蚂蚁至少可以说如同狐狸那样大，而且具有特别快的速度，仅以捕捉猎物为生。这些蚂蚁在冬季掘土。它们如同鼯鼠一般以清理出来的泥土在洞口筑成一座座小丘。这些清理出来的土实际上是金粉或尘埃状的黄金，只需要稍微以火加热。所以附近居民以骡子驮载的方法运走尽量多的金土，但却要分外注意藏身。因为如果他们公开行动，那末他们就将受到蚂蚁的攻击，被蚂蚁驱散和受到追击。如果蚂蚁追上了他们，那末甚至会把他们及其骡子统统扼死。为了使蚂蚁的监视落空，达尔德人到处都放一些肉块，当蚂蚁散开时，他们就可以随心所欲地取金粉了。此外，他们还被迫出卖粗沙，用随便什么价格就可出售给前来拜

^① 拉达克在西藏西部，公元九世纪藏王朗达玛后代尼玛衮之子建立了地方政权，此后直至十九世纪三十年代都为西藏地方管辖。后被克什米尔统治者占据。四十年代，经两次锡克战争，英国吞并了克什米尔，拉达克遂落入英国手中。

访他们的商人，因为他们对于冶炼金属一窍不通。^①

从上面我们看到，麦加斯梯尼所听到的传闻与希罗多德的记述在情节上稍有不同。例如，麦加斯梯尼说达尔德人驾着骡子而不是骆驼去偷金沙，而且使用抛撒肉块的方法，使硕大凶猛的蚂蚁不再攻击收集金沙的人。希罗多德没有到过印度，他记述这个传说是波斯人从印度人那里辗转传过来的。麦加斯梯尼则是在其游历印度时，直接从印度人那里听到的。当然，他仍是听闻而不是亲自目睹。不过他明确指出蚂蚁挖金故事出自达尔德人居住的地方，这点是非常重要的。

其次，比麦加斯梯尼又晚近二百年的意大利著名地理学家普林尼 (Gaius Plinius Secundus, 公元 23—79 年)，在谈到希罗多德记述的这个传闻时，也说蚂蚁掘金故事在达尔德 (他拼写作 Dardæ) 人居住之地区。普林尼还说过一句流传非常广的拉丁语名言：“达尔德地方出产大量金子；塞德则有很多银子。” (拉丁文：Fertilissimi Sunt auri Dardæ, Setæ vero argenti)。^② 因此，一般人认为，蚂蚁挖金的传说应在达尔德人居住之地。

第三，达尔德人的地望应在何处呢？按麦加斯梯尼所言，是在靠近印度东部的山中。有人把它放在今巴基斯坦旁遮普的北纬 30° 稍偏北的地方，因为印度沙漠距离那里不远。这个地方就是今天的拉维河畔的木尔坦。但是，人们指出，这个地区

① (法) 布尔努瓦：《西藏的金矿》耿昇译，载《国外藏学研究译文集》(第四集)，西藏人民出版社，第 364·365 页。

② 普林尼所说的塞德 (Setæ) 是印度财东的种姓。见 A. H. Francke: *A History of Western Tibet*. pp. 13-14.

没有任何产金的名声或传说。^① 此外，还有一些其他地方的猜测，但都没有可靠的证据而难于成立。

历史上，战争和外族入侵使得一些民族迁移、动荡和远距离流动是常有的事情。现在，学者们证明，达尔德人就是这种经过迁徙和流动的民族。那么，何处是古代的达尔德人曾经居住过的地方呢？弗兰克于二十世纪初在拉达克一带作过实地考察，他证明那一带地区曾是古代的达尔德人居住过的地区之一。他在拉达克一个名叫卡拉策（Kalatse）^② 的村子作了调查，他指出该村现在虽已藏化，但从前则是达尔德（他拼写作 Dard）人居住的地方。^③ 他看到当地的山石雕刻了许多岩石画，上面画有各种动物和骑马持弓的古代达尔德人猎手。他对达尔德人各方面的情况作了详细研究，并听到那里的人仍然在讲述蚂蚁挖金的故事。他说，卡拉策村民相信当地某种蚂蚁就是挖金蚂蚁，但它们是很小的生物，远没有狗和狐狸大。弗兰克指出，“远在希罗多德时代，印度河上游地区（即西藏西部、包括拉达克一带）就以产金而闻名世界”。^④ 弗兰克还谈到他从印度河上游的萨斯波拉去达尔德溪卡这五十多英里的地方，仍可看到古代遗留下的挖金场地。他曾把在卡拉策村搜集到的、两个很长的蚂蚁挖金的故事，寄给了欧洲研究民间传说的学者。^⑤

① 参阅〔法〕布尔努瓦：《西藏的金矿》，载《国外藏学研究译文集》（第四辑），第372页。

② Kalatse，按我国地图出版社1985年出版的《西亚地图》，译为“卡拉策”。

③ A. H. Francke: *A History of Western Tibet*. London, p. 14. (A. H. 弗兰克：《西藏西部史》，伦敦版，第14页。)

④ 同上

⑤ 同上

弗兰克还考证出，古代的达尔德人曾经在拉达克的列城一带居住。同时，他经过大量的调查研究，发现迄今仍有古代达尔德人的后裔今天生活在拉达克地区。他写道：“仍有两个达尔德人的部落在这块原拉达克王国的领土上存在：一个部落叫‘达拉斯’（Dras）的达尔德人，另一个叫‘达’（Da）的达尔德人，他们还保持着自己原来的语言。两个部落中最有趣的是后者。‘达拉斯’部落的达尔德人约在三个世纪之前变成为了穆斯林，其结果是他们原来的民习风俗大多数消失了。‘达’部落的达尔德人则既没有成为穆斯林，也没有全心全意接受喇嘛教，因而他们保存了大多数他们原来的习俗。”^① 弗兰克还收集和研究了那个‘达’部落达尔德人赞颂古老的过去的史诗。弗兰克这些调查研究，确证了拉达克地区至今仍存在古老的达尔德人后裔。

此外，印度学者 A. S. 吉特拉于 1987 年在《印度斯坦周刊》，著文《印度雅利安人的后裔》，专门论述本世纪中叶在拉达克喜马拉雅雪峰下谷地发现的、一个叫瓦底村庄居住的纯雅利安种人后裔，认为他们就是古代达尔德人的后代。这些纯雅利安后裔，白皮肤，高鼻梁，信仰着像古代雅利安人那样的神灵崇拜。他说，“至今，在风俗习惯，仪典、宗教信仰、生活观念等诸方面，……与该地区完全保持蒙古人种特征的拉达克人

^① A. Francke; *History, Folklore Culture of Tibet*, New Delhi, First Published: 1905; First Indian Reprint: 1979, P. 28 (A. 弗兰克:《西藏的历史、民俗和文化》，新德里，1905 年第一版，1979 年印度第一次重印，第 28 页)。关于西藏西部拉达克地区的达尔德人的详细情况，请参阅弗兰克这部《西藏的历史、民俗和文化》，他在该书以数章篇幅详加论述。

根本不同”。^① 作者还说，“古代雅利安人从中亚迁徙到印度河沿岸定居时，第一站便是拉达克”。^②

当然，极少数人对希罗多德记载故事的某些细节，如骆驼、大山等仍难于解释。但是，我们可以看到，麦加斯梯尼所述的蚂蚁挖金故事与希罗多德所载的故事，显然是一个传说故事经过辗转流传后的两种细节稍有差别的说法：麦加斯梯尼将驮载的动物说成是骡子，而不是希罗多德所言之骆驼，并且为防凶猛的蚂蚁袭击人畜，而抛撒许多肉块。从而说明了这样一个问题：既然是一种传说故事，就不应死拘某地是否全部符合希罗多德所记述的一切细节。因为传说故事在经过辗转流传后，其某些情节肯定会有各种改变，麦加斯梯尼记述的故事与希罗多德所载的故事有所差别就是证明。而且，希罗多德记载故事中比狐狸大的掘金蚂蚁本身就是难有之事，何况最早编说这些故事的人，可能为了某种动机而杜撰出一些惊险离奇的事情和情

①〔印度〕A. S. 吉特拉：《印度雅利安人的后裔》，原载《印度斯坦周刊》，1987年12月6—12日，胡光利译，刊于《民族译丛》，1990年第6期，第57页。

关于吉特拉所述这部分雅利安人后裔，法国《巴黎竞赛画报》，1984年3月号亦载有文章专谈他们的情况。这篇题为《喜马拉雅山区的米纳罗人——一个尚处于原始社会的印欧种民族》文章称，这些人在印巴停火线附近居住，此地属拉达克的桑斯卡（Zaskar）地区。提到这个桑斯卡地区，我们搞藏学的人都很不陌生，因为匈牙利伟大爱国者亚历山大·乔玛·德·柯勒斯（Alexander Csoma de Kőrös）于十九世纪初，为探寻匈牙利人祖先而到过桑斯卡，并居住过一段时间。这个瓦底村的米纳罗人，至今仍几乎在与世隔绝的环境中保持其原始社会的状态，他们没有文字。见《民族译丛》，1985年第2期，第59-61页。

②〔印度〕A. S. 吉特拉：《印度雅利安人的后裔》，《民族译丛》，1990年第6期，第58页。

节。因此，大多数人所持希罗多德记述的蚂蚁掘金传说故事之源出地，应在西藏西部的拉达克一带地区，不是绝对不可能的。

现在，姑且不论这种挖金蚂蚁究竟是土拨鼠、旱獭、蚂蚁还是人，我们认为，希罗多德记载的这个传说故事，如果其源出地可能在西藏西部拉达克一带，那他就可能记述了一个与青藏高原地区有关的传说。

二、公元前四世纪至公元前一世纪古希腊人对青藏高原山系和水系的认识

到了公元前四世纪的亚里士多德（Aristoteles，公元前384年—前322年）时期，希腊人对印度北部情况比以前知道稍多了一些，特别是提出了印度北部有巨大的山脉。亚里士多德不仅是古希腊的伟大哲学家，而且也是创造自然地理学的真正鼻祖。他说，亚洲几乎所有大河川皆发源于巨大的山脉群，这个山系叫做帕那索斯（Parnasos）。他指出：一般认为，这是所有山脉中最大的山系，它位于靠近东方的地区。印度河起源于这一链条，它是所有河流中最大的河。^① 他说的这个帕那索斯山脉的地理位置，并非是喜马拉雅山，而是今天的兴都库什山脉，即我国玄奘《大唐西域记》一书说的大雪山。尽管亚里士多德的认识不是那么正确，但比希罗多德则前进了一大步。

不久，马其顿国王亚历山大大帝（Alexander, The Great. 公元前356—前323年），继承其父腓力二世遗志，发动了大规模侵略东方的战争。公元前334年春，亚历山大亲率庞大的马其

^① E. H. Bunbury; *A History of Ancient Geography*. Vol. I. P. 399. 参阅 Sven Hedin; *Southern Tibet*. Vol. I. P. 24.

顿一希腊军队大举进攻波斯帝国，很快取得了小亚、叙利亚、埃及和波斯的许多地区。公元前 329 年和前 327 年，两次翻越帕罗帕米修斯山^①，然后经过喀布尔地区、阿萨塞内斯（斯瓦特）地区、白凯莱提德（白沙瓦）地区，抵达印度河，并渡河到拉瓦尔品第西北的塔克西拉（Taxila）这个商业文化中心和婆罗门教的圣地，以后又征服了旁遮普。然而，亚历山大的军队沿途征战，伤亡惨重，特别是这些长途跋涉、久已疲惫的军队在印度又受到酷暑、暴雨以及疾病的袭击，死亡枕藉。在抵达希法斯河（Hyphase R. 今之比亚斯 Beas R.）后，军队拒绝再前进，于是又回到希达斯帕河（Hydaspe R.，即今之杰卢姆河 Jhelum R.），决定沿这些河流下行直到大海。“为此，他命令采伐埃冒都斯（Emodus）山，也就是喜马拉雅山上的木材，用来建造船队。巨大的树木被砍伐，并顺流漂运到工地。这支船队顺印度河而下，直到它的三角洲地带”。^②由此可见，亚历山大不但知道喜马拉雅山，而且派军队在山上伐木造船。亚历山大认为，埃冒都斯山是帕罗帕米修斯山的一部分或继续，而埃冒都斯山则是印度河的发源地。^③然而，跟随亚历山大远征的人都不把喜马拉雅山叫做埃冒都斯、伊冒斯或帕罗帕米修斯山，而称做高加索山。其原因是古希腊的历史学家阿里安（Arrianus）所说：跟亚历山大打仗的人把帕罗帕米修斯山叫成

① 参阅保罗·佩迪什：《古代希腊人的地理学——古希腊地理学史》，蔡宗夏译，葛以德校，商务印书馆，1983年，74页。

② 同上

③ E. H. Bunbury: *A History of Ancient Geography*. Vol. I. P. 449. 见 Seven Hedin: *Southern Tibet*. Vol. I. p. 25.

高加索山，目的是“为了给亚历山大增光，叫人听起来好像他确曾越过高加索山似的”。^①此后有段时期，为与原高加索山区别，称这里的高加索山为“印度高加索山”。总之，亚历山大对喜马拉雅山的知识，连同他的关于印度河发源于埃冒都斯山的论断，比他的前人有所增加。尽管如此，他仍然不知道印度河发源于遥远的西藏地区，仅想象在不太远的德班（Derbend）山峡里，而这个山峡则在阿托克（Attock）之上约六十英里之地。^②

亚历山大并不知道西藏，更没有去过或征服过西藏。但公元九至十世纪时的一位阿拉伯作家易本·柯达德比哈（Ibn Khordadbeh，卒于公元914年）在论述亚历山大远征时，完全错误地述说亚历山大大帝攻打印度后，曾派出大军去进攻西藏、突厥和中国，并使之臣服。易本·科达德比哈的原文大意是：亚历山大在印度停留了七个月，派其军队去西藏和中国，他的一些使者返回报告说：所有东方的国王均已臣服。然后，亚历山大留下一位将军和三万军队在印度，他自己则亲率绝大部分军队向西藏前进。藏王会见了，并表示臣服。随后，亚历山大要他带领去沙漠的突厥那里。藏王立即服从，在去中国之前，亚历山大和大军跟随藏王先抵达突厥。到达中国边境后，中国国王会见了亚历山大，亦表示臣服。亚历山大留在中国，

①〔古希腊〕阿里安著：《亚历山大远征记》，李活译，商务印书馆，1979年，第161页。

② E. H. Bunbury; *A History of Ancient Geography*. Vol. I. P. 449. 见 Seven Hedin; *Southern Tibet*. Vol. I. P. 25.

直至他建立了石塔 (Tower of Stone) 城后才离开。^① 这种说法完全不符合历史事实。阿里安在公元二世纪根据跟随亚历山大远征的军官阿里斯托布鲁斯 (Aristobulus) 等人记述写成的《亚历山大远征记》一书，详细描述了亚历山大到了比亚斯河后班师回国而没再向东或向北前进的情况。他说亚历山大进攻卡萨亚首府桑伽拉 (Sangala, 有人说是今之拉合尔) 死伤 1300 多人后，继续东进到希发斯河 (即比亚斯河)，打算征服这一带的印度人，但他的军队“叫苦连天……有些人理直气壮地表示不干了，即使亚历山大要带他们去干，也不干”。亚历山大举行祭祀后，“召集伙友长者研究，决定班师回国”。^② 该书随后详尽叙述了回国途中的经历。因此，易本·科拉德比哈所述显然是错误的。

到了公元前四世纪，曾经多次作为外交使节出使印度的希腊人麦加斯梯尼 (Megasthenes)，是西方第一个著书声称自己抵达和看到恒河的人。他在公元前 303 年至前 292 年期间，多次去旃陀罗笈多 (Chandagupta) 国王处活动；旃陀罗笈多是希腊人称为桑德拉科托斯 (Sandracottos, 即孔雀王朝) 的创建者。麦加斯梯尼虽然像亚历山大以后的地理学家那样，把印度以北的群山统称其美名“印度的高加索山，但他给山脉的不同部分恢复

① 见 Seven Hedin; *Southern Tibet*. Vol. 1. P. 45. 关于石塔城的位置，有多种说法。如张星烺在谈到别的问题时说：“石塔地方为元代时之塔什八里 (Tashbalig)。李希脱芬 (Richthofen) 谓在帕米尔北麓泰莱克达汪 (Terek Dawan) 附近。” (见张星烺编注、朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》第一册，第 32 页。中华书局，1977 年第一版。) 另据〔法〕保罗·佩迪什所说，是在帕米尔山地的塔克库尔干。(见保罗·佩迪什：《古代希腊人的地理学——古希腊地理学史》第 172 页。)

② 〔古希腊〕阿里安：《亚历山大远征记》，李活译，商务印书馆出版，1979 年 8 月，第 185 页。

其当地民族的称呼：西部是帕罗帕米修斯 (Paropamisus)，在阿富汗斯坦之北；中部叫埃莫都斯 (Emodus)；东部是伊冒斯 (I-maus)，一直延伸到大海”。^① L. 伯戴克也指出，麦加斯梯尼“介绍巴特那 (Patna) 北部群山时，使用了两个古典地理学的名称 ‘Ημωδου’ 和 ‘Ιμωαδου’”。^② 希腊文 “Ημωδου” 就是埃莫都斯；“Ιμωαδου” 是“伊冒斯”。恢复当地民族的称呼很重要，因为跟随亚历山大远征的人把喜马拉雅山冠以高加索山的美号是不科学的，并且易与原来的真正的高加索山混淆不清。麦加斯梯尼还认为恒河之源也出自印度北部的群山之中。此外，前面业已述及，他指出了蚂蚁挖金故事是出自靠近印度东部山中达尔德人居住的地方。从上述这些可以看到，麦加斯梯尼由于多次亲履印度，并作广泛的旅行，因而他对西藏高原的喜马拉雅山脉的知识比以前的人更为具体。

公元前三世纪，“数学地理学”代表人埃拉托色尼 (Eratosthenes，约前 273 年—约前 192 年，也有说生于前 276 年) 是亚历山大图书馆的第四任馆长，他虽然利用许多资料，特别是亚历山大远征的资料进行研究，写出了许多地理论著，如《对地球大小的修正》、《地理论著》等，但对西藏高原的认识并没有比前人进步。如他认为伊冒斯山脉是印度北方之界，它由西向东伸延，印度河则由北向南。他想象在亚洲有一条山脉由西贯

① 见 Toza: *A History of Ancient Geography*. London. P. 149. (托扎:《古代地理学史》，伦敦版，第 149 页)；又见 Oliver Thomson: *A History of Ancient Geography*. P. 131.

② Luciano Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introduzione, P. XV. La Libreria dello Stato, Roma (卢切亚诺·伯戴克:《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》，罗马，意大利文版。第一册，导论，第 XV 页。

穿到东，这条山脉在不同的地段有不同的名称：迺鲁斯(Taurus)、帕罗帕米修斯和伊冒斯，等等。^①

此后数世纪，希腊人对西藏高原的认识，无多少长进。如公元前一世纪的希帕楚斯(Hipparchus)和阿尔塔密多鲁斯(Artemidorus)，除了知道印度北部有一条大山脉，恒河水源于埃莫都斯山，向南流到一个叫恒河的城市等前人已经说过的情况外，没有更多的东西。

三、公元前一世纪至公元五世纪古罗马人和古希腊人对青藏高原和西藏的了解

古罗马人对东方和西藏高原山系、水系的认识要比古希腊人晚得多。他们只是在奥古斯都时代(Augustus, 公元前63年—公元14年，他在公元前27年——公元14年为罗马帝国皇帝)，由于以罗马为中心的商业交通网四通八达，远至通往中国的丝绸之路，商队常年不断来往，才给他们带来较多有关东方的信息。当时的丝绸之路，据说从西安经新疆的楼兰，又分两条叉道至喀什。从喀什又分三条道，其中一条越过喀喇昆仑山和克什米尔通往印度，再从印度至罗马。^② 兰姆还说在奥古斯都时代，来自中国的丝绸之路越过喜马拉雅山到印度，再通往罗马帝国。^③ 多杰才旦研究员最近提出和详细论证了丝绸之路

① Sven Hedin; *Southern Tibet*. Vol. I. P. 25.

② 保罗·佩迪什《古代希腊人的地理学—古希腊地理学史》，150页。

③ Alastair Lamb; *Britain and Chinese Central Asia, The Road to Lhasa 1767 to 1905*. London. 1960. (阿拉斯太尔·兰姆：《英国和中国中亚，1767—1905年通往拉萨之路》，1960年，伦敦版，第一页。)

吐蕃道，尤其论述了汉唐以来存在的由内地经西藏、尼泊尔、印度的丝绸贸易交通路线。确证自公元前二世纪的汉代以来就存在中国内地经西藏、印度与西方的商业交往。^① 这时期罗马帝国著名的“世界地理学”者斯特拉波 (Strabo, 约公元前 64 年—公元 23 年)^② 游历了小亚细亚、欧洲和非洲许多地方，研究了前人的资料 and 成果，结合自己的经历见闻，写出一部长达十七卷的内容丰富的巨著《地理学》。关于西藏高原，他认为有一条巨大纬度链的山脉从小亚细亚向东伸延，直到亚洲。马其顿人称之为高加索山，当地人的叫法是，从小亚细亚的普罗蒙托利姆·萨克兰到喜马拉雅山中部称为迢鲁斯 (Taurus)，喜马拉雅山中部称为埃莫都斯 (Emodus)，或叫做帕罗帕米修斯的埃冒迪山 (Emodi montes)，中部到东海边的最东部分称为伊冒斯。他说印度著名的恒河和印度河皆发源于印度北部群山之中，只是错误地说在山的南面。其实这种错误并不为怪，在他死后近一千八百年的英国印度测量局官员摩尔克拉夫特 (W. Moorcraft)，曾于 1812 年到过西藏玛旁雍错湖，他仍错误地认为恒河之水发源于喜马拉雅山之南面。斯特拉波还正确地知道印度河一些重要的支流和水系，尽管少数支流说错了。

① 有关这一问题详细情况请阅多杰才旦同志的国际学术讨论会论文：《对吐蕃与丝路关系的初步研究》。

② 斯特拉波原籍为希腊人，出生于希腊的阿马西亚 (Amasia)，后移居罗马。其《地理学》一书着重从政治地理方面，对当时的欧、亚、非等已知大地区，按政治单位进行论述，同时包括记述这些地区的自然特征、物产资源和风土民情。他在该书第十五卷里，也讲述了蚂蚁挖金的故事，其情节与麦加斯梯尼所述相差不多。不过，他还增加了有些挖金的蚂蚁长有翅膀的说法。斯特拉波除了是一位对文艺复兴时代及后世都有一定影响的地理学家之外，还是一位历史学家，著有四十三卷的巨著《历史学》。

关于上述一些古希腊人和古罗马人所说的“伊冒斯”和“埃莫都斯”名称的意义和来源，公元一世纪的罗马地理学家普林尼（Gaius Plinius Secundus）经过考证后指出：“伊冒斯，其意为雪的住所（拉丁文‘I Maus, incolarcum lingua mivosum significante’）。”十九世纪威文·德·圣马丁（Vivien de Saint-Martin）解释得更为详细。他说：喜马拉雅（Himalaya）在梵文里是“雪的住所”的意思。它常缩写成喜马拉（Himāla），有时写成喜马吉里（Hemaghiri）、喜马借尔（Hemachal）、喜马库塔（Hemakuta）等形式，它们都是“喜马山”或“雪山”的意思。喜马瓦塔（Himavata）和喜马瓦特（Himavat）是形容词，其意是被雪覆盖的，寒冷的。在俚语的发音里，变成了伊冒特（Imaot），这是从古代的伊冒斯（I Maus）和埃莫都斯（Emodus）转过来的。^①

罗马帝国时代另一位伟大的地理学家普林尼（Gaius Plinius Secundus，公元23年—79年），出生于意大利北部科蒙（Comun）的骑士家庭，由于曾任过骑兵指挥、海军司令等要职，故他一生所到地方甚广，写下了哲学、历史、地理学等方面大量著作。现存的一部三十七卷百科全书式的巨著《自然史》（Naturalis Historiæ，有译为《博物志》）中，大量吸收了伊西多勒（Isidore）的《帕提亚旅程》一书有关小亚细亚和东方的丰富内容。伊西多勒是公元前20年左右跟随奥古斯都长子提比略赴亚美尼亚专门从事搜集东方资料的，后来出了一部以伊西多勒名编纂的《帕提亚旅程》。普林尼不仅容纳了伊西多勒的成果，而且结合自己亲身经历和收集了同时代与印度、中国等东

^① Bunbury: *A History of Ancient Geograpy*, P. 449. 转引自 Seven Hed-in: *Southern Tibet*. Vol. I. P. 27.

方国家有贸易往来的商人所得到的大量东方知识。关于西藏高原的山脉，他讲述得很多。如他谈到有个人在阿拉伯周围航海时，船被风暴吹至今天的斯里兰卡西北的库德拉—麻尔（Kudra-mal），受到国王的亲切款待，住了六个月。当他学会锡兰本地语言时，常与国王交谈，并告诉他关于凯撒和罗马人的种种情况。他催促国王派出使节赴罗马以“培育与罗马人的友谊”。斯里兰卡岛的国王，派了以拉齐亚斯（Rachias）为首的四名使节前往。“这些人谈及与他们岛相对的那边是印度，向东南伸展有一万节之远，赛里斯人居住在埃莫都斯（Emodus）山之外”。^① 这里所说赛里斯人住在埃莫都斯山之外，是站在锡兰的方向北望而言的。普林尼提到喜马拉雅山脉的其他各种名称：伊冒斯山、帕罗帕米修斯山、高加索山。并说伊冒斯、帕罗帕米修斯和高加索等连结成一条绵亘不断的山脉，伸延下一个类似埃及那样的无穷无尽的平原。^② 普林尼还记述了喜马拉雅山的许多其他情况，如上面已谈到他考证了伊冒斯这个词的含意，希罗多德关于蚂蚁挖金的传说，指出该地在印度以北达尔德人居住的地方。更为重要的是，他说到达尔德地区盛产黄金的情况和那句“达尔德地方出产大量金子；塞德则有很多银子”的名言。因此，普林尼所了解到西藏高原的情况要比以前的其他希腊罗马古典作家们更为深入。

出生在公元一世纪的希腊人阿里安（Flavus Arrianus，公元

① Yule (C.); *Cathay and the Way Thither*, 1914年, London, Vol. I, P. 199-200. 玉尔(高第);《震旦及其通往之路》，或译裕尔;《西域纪程录丛》，第一卷，伦敦版，第199—200页。

② Gaius Plinius Secundus; *Naturalis Historiæ*. Lib VI. Cap. XVI. 阅 Seven Hedin; *Southern Tibet*. Vol. I. P. 29.

96年—约180年），曾任卡帕多西亚总督和雅典执政官，这时希腊是罗马帝国的一部分。他写过《好客海的航行》和《亚历山大远征记》等书，在《亚历山大远征记》中，他利用跟随亚历山大远征的将领所记录的资料，大大地丰富了小亚细亚和印度的知识。在谈到印度北部山系时说，“印度的北界是陶拉斯山脉（即迢鲁斯——引者）。现在印度这条山脉已不再叫陶拉斯。它是从潘非利亚、利夏和西里西亚对面的大海开始，往东横跨亚洲至远方的东大洋。这条山脉在不同地区有不同名称……不过跟亚历山大打仗的那些马其顿人管它叫做高加索山”。^①他把印度河发源地放在这座山里，当时大多数地理学家都把印度河发源地想象成在一块名叫阿罗鲁斯（Arorus）大岩石的峡谷中，而阿里安则把发源地放在印度河上游一个叫恩波利马（Embolima）的镇子。这样他的说法更为接近印度河的实际发源地了。他说：“一入夏季，印度全境降雨，山区雨量尤大。帕罗帕米修斯、赫木达斯（即喜莫都斯山 [Hemodus]，也就是埃莫都斯山。——引者）、伊冒斯等山上的山洪泻入各河、使河水猛涨，奔腾澎湃，一泻千里。”^②

公元一世纪，约在公元50年，罗马的著作家庞波纽斯·梅拉（Pomponius Mela）在记述中国（Seres）时，亦谈到被他称为迢鲁斯山（Taurus）的喜马拉雅山。他在《地球的形状》一书中说亚细亚极东的地方，有印度人、赛里斯人、西提亚人（Scythias）。印度人居极南，西提亚人居极北，中间就是赛里斯人。他说，西提亚是“另一片宽广的、仅为野兽盘据的荒无人烟之地，它一直伸延到高耸在海岸之上的塔比斯山（Thabis），

^{①②}〔古希腊〕阿里安著：《亚历山大远征记》，第261页，第265页。

与此相距甚远的是迢鲁斯 (Taurus) 高山。赛里斯则居于二山之中，……”^① 他还说印度河与恒河皆起源于迢鲁斯山的南坡，帕罗帕米修斯山、迢鲁斯山、埃莫都斯山从小亚细亚到亚洲在海岸组成整个大陆的隔墙。^② 梅拉的这些认识仍然停留在前人业已叙述过的地方，并没有多少进步。

公元二世纪上叶，地理学家推罗的马林 (Marin de Tyr) 编写了一部巨著《地理学知识》，主要依据前人可靠资料写成。尽管他反对使用商人提供的材料，但他关于中亚的叙述还是根据了与中国保持丝绸贸易的商人马埃斯·蒂蒂阿努斯 (Maes Titianus) 叙述的材料。他不但知道喜马拉雅山，也知道中国的一些情况。他还知道西藏西北帕米尔山地的塔什库尔干，确定出从塔什库尔干到萨勒斯为 36,200 希腊里；从塔什库尔干到幼发拉底斯河上的耶拉波利斯距离为 26,280 希腊里。^③

由于叙利亚和帕提亚 (即安息) 的战争，使古希腊犬文学家、数学家和地理学家托勒密 (Claudius Ptolemaeus, 约公元 90—168 年) 有机会收集到更多有关西藏高原的知识。他不但继承了埃拉托色尼、史特拉波和推罗的马林的基本思想，还亲自访问了在印度居住多年的一些人，对马林的一些东西进行了修正。他在论述赛里斯国时，多次谈到他称为伊冒斯山、塔古鲁斯山 (Thagurus) 和喜莫都斯山 (Hemodus) 等喜马拉雅山的各个部分。^④ 他说的塔古鲁斯和喜莫都斯分别是迢鲁斯和埃莫都

① Yule (C.); *Cathay and the Way Thither*, Vol. I. P. 203.

② Gaius Plinius Secundus; *Naturalis Historiae*, Lib. II. Cap. VI. 阅 Sven Hedin; *Southern Tibet*. Vol. I. P. 28.

③ 参见保罗·佩迪什：《古代希腊人的地理——古希腊地理学史》，第 171—172 页。

④ 参阅 Yule (C.); *Cathay and the Way Thither*. Vol. I. P. 190, P. 194.

斯的转音。他把印度北部的山系安排如下：伊冒斯是恒河增大后的中部那段山脉；埃莫都斯是从恒河之源起向东伸展的东部喜马拉雅山的一部分。托勒密认为伊冒斯不仅指山脉主系，而且包括它分出的巨大南方支系。他说在南方伊冒斯的东西之间还有一些其他山脉，而河流就是出自这些山脉群。^①

托勒密在论述斯基泰人和赛里斯人时，更为具体地论述了伊冒斯山 (Imaos)。他同意马利努斯的说法，认为在东部，伊冒斯山“与其他山脉的接壤，是从石塔开始的”。^② 托勒密提出，伊冒斯山的外侧和内侧均有斯基泰人居住，他还详细列出了伊冒斯山斯基泰人的四邻情况。^③ 在谈到位于伊冒斯山外侧的斯基泰人情况时说，“埃模达山 (Êmoda，即 Emodus [埃莫都斯，喜马拉雅山] ——转引者) 的西段，其边缘地带的经纬度分别为 153° 和 36° ”。^④ 他认为，“埃模达山和赛里斯山的边缘分别位于 (北纬) 165° 和 (东经) 36° 的地方”。^⑤

最重要的是，托勒密提到了吐蕃人。他在谈到伊塞顿人情况时写道：“在伊塞顿人 (Issédôni)^⑥ 以南是阿斯巴卡拉人 (Aspakarai)，再往南便是博塔人 (Bautai)；在最南部的埃模达和赛

① Sven Hedin: *Southern Tibet*. Vol. 1. PP. 34-35.

② [法]戈岱司编：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，耿昇译，第24页。

③ 同上引书，第30页至31页。

④ 同上引书第31页。

⑤ [法]戈岱司编：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，第32页。

⑥ 伊塞顿人，即斯基泰伊塞顿人 (Issédôn Scythique)。丹维尔 (d'Anville) 在《古人传说的赛里斯的地理与历史的研究》第594页，考证为焉耆。李希脱芬 (Von Richtofen) 在《中国亲身旅程记》第一卷第488页，考证为疏勒 (见同上引书第153-154页。当然，这是他们各自的见解。——引者)

里斯山附近是奥托罗科拉人 (Ottorokorhai)。”^①托勒密此处所说的“博塔人”(Bautai)，拉森 (Lassen) 考订为吐蕃人，我们认为正确的。很明显，“Bautai”是由梵文“Bhota”演变而来的，即：“Bhota”变为“Bauta”，再加上表示“人”的尾辍“i”，成了Bautai，而梵文“Bhota”则是古印度人采用藏人自称“博”(Bod)来称呼吐蕃人，也就是说，梵文的“Bhota”源出自“Bod，(即བོད)”^②。因此，托勒密所言之“博塔人”，应是吐蕃人。

托勒密还谈到一个叫比尔梯 (Byltæ) 的民族，住在阿卡萨地区 (Akhassa regio) 之西。弗兰克认为。“比尔梯”的发音很像勃律“Balti”的发音，并说这是这位古代地理学家保留的一个古代西藏人的名称。^③关于阿卡萨在何处，我们从托勒密在论述伊胥斯山外侧的斯基泰人情况第3点中看到，他说这一地区北部住有阿比亚斯基泰人 (Scythes Abioi)，其南为食马肉的斯基泰人；“然后是奥扎基提斯 (Auzakitis) 地区，接着是卡西亚地区，再接着是阿卡萨 (Akhassa) 地区，再往南是埃模达地区 (Emoda)”^④。因此，从托勒密谈到比尔梯 (Byltæ) 人处在阿卡萨地区之西的地理位置和比尔梯 (Byltæ) 的发音似“勃律”的发音这两点来看，比尔梯民族很像勃律人，即古代西藏人。但除此之

① 见同上引书，第33页。奥托罗柯拉人 (Ottorokorhai)，拉森在《印度古物》和玉尔在《震旦及其通往之路》(又译裕尔：《西域纪程录丛》第一卷，均考证为梵文中的 Uttarakuru (俱卢州) 人。见同上引书第157页。——引者

② 多杰才旦研究员对这一问题作了有力的论证，详见多杰才旦：《对吐蕃与丝路关系的初步研究》，国际学术讨论会论文，第9—12页。

③ A·H. Francke: *A History of Western Tibet*. London, 1907. pp. 16—17.

④ 参见[法]戈岱司编：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，第31页。

外，尚无更多的证据，因而不能完全确认。

托勒密述及的民族中，有一个叫达巴塞 (Dabasæ)。弗兰克说有人认为达巴塞是中部西藏即“卫”(dBus, 即藏文: དབུས) 这个词的罗马拉丁文按字母的直译。他们认为藏语发音规律特别，取消一个的字头 d 和 B 的发音，最后的字母 S 变成 i, 于是 dBus 就变成了 ü, 还说这是西藏西部的方言。^① 对此问题，国外有些学者持不同意见，有些学者则考订为别的地区。

在水系方面，托勒密认为印度河发源于叫做达拉德勒 (Daradræ) 的地方，这是一个比其他地方要高的山地。他还说印度河的许多支流中有一条支流是萨特累季河 (Sattlej), 并把它拼写作扎得罗斯 (Zaddros), 这是从梵文 “Saladra” 一音转过来的。他置萨特累季河的发源地于印度河诸支流的最东地区。这是一个很大的进步。后来欧洲的地理学家们长期都沿袭这个说法，正如斯文·赫定所评论的，“这个说法直到他死了一千多年后的 1800 年，廉奈尔 (Rennell) 上校绘制有关此地区的地图，仍按托勒密的说法”。^②

托勒密写的一部八卷本的《地球形状概述》一书中，论述到青藏高原西部的克什米尔地区，^③ 认为它的位置在印度河上游的达拉德莱 (Daradrai), 即达斯 (Dards) 和比亚斯 (Byas) 河之间。托勒密还指出西藏西部及其邻近地区都受到下列河流的灌溉，这些河流是：杰卢姆河 (Jhelum, 其梵文为 Vitasta, 托氏

① A. H. Francke; *A History of Western Tibet*. PP. 16-17.

② Sven Hedin; *Southern Tibet*. Vol. I, P. 36.

③ 托勒密将克什米尔写成 “Kaspeiria”, 弗兰克说，希腊文 “Kaspeiria” 一词是介乎梵文 “Kásmira” 与现代方言 “Kásin” 之间的中间阶段字。见 A. H. Francke; *A History of Western Tibet*. P. 15.

作 Bidispes, 代替更古老的名称 Hydaspes)、印度河、萨特累季河(托氏写作 Zaradros)、比亚斯河(梵文为 Vipāsa, 托氏写作 Bibasis, 代替更古老的 Hyphasis)、钱得拉·巴加河(Chandra Bhāga, 托氏作 Sandabal)。^①

从上述情况, 我们可以看到托勒密对青藏高原知识之丰富是空前的。

在古希腊, 还有一位比托勒密稍晚的学者, 名叫迪奥尼西奥斯(Dyonysios), 也曾提到西藏高原克什米尔(Kaspeirsi)的部落, 他说他们的脚, 即山里人的能力, 在印度人中十分闻名。^②

此后, 论及青藏高原情况的应推公元四世纪优秀历史学家阿米安·马尔塞林(Ammien Marcellin, 公元330—?年), 他在《事业》(Res Gestae)一书中论述赛里斯时谈到许多青藏高原的情况。在说到赛里斯的山脉和河流时说:“这些地区以其土质肥沃和疆图辽阔而著称, 西部与斯基泰接壤, 北部和东部被雪覆盖的沙漠相接, 南部一直延伸到印度和恒河。人们提到了那里的阿尼巴山(Anniba)、奥扎希奥姆山(Auzacium)、阿什米拉山(Asmira)、埃模敦山(Emodon)、奥波罗科山(Oporocorra)。有两条江河的名称很著名, 奥伊哈尔德斯河(Oecharde)和博提斯河(Bautis)相当缓慢地流经这一平原, 平原四面都有斜坡相断, 其波涛一直流经那些相互距离都很远的地方。”^③我们认为, 阿米安·马尔塞林所言的“埃模敦山”(Emodon), 就是以前麦加斯梯尼、普林尼等人所说的“埃莫都斯山”(Emodus, Emodi), 属喜

① A·H·Francke; *A History of Western Tibet*. PP. 16-17.

② 同上, P. 15.

③ [法] 戈岱司编:《希腊拉丁作家远东古文献辑录》第71页。

马拉雅山的一段。国外学者们对阿米安·马尔塞林提到其他的赛里斯山脉与河流进行了结论或同或异的考订。对于所谓“博提斯河”（Bautis），李希脱芬（Von Richtofen）在《中国亲身旅程记》一书第一卷中考订为布拉马普特拉河（雅鲁藏布江）和黄河。^①此说不完全正确，因为布拉马普特拉河与黄河是两条发源不同的河流。我同意多杰才旦研究员在《对吐蕃与丝路关系的初步研究》一文中考订为雅鲁藏布江的结论。因为从语音上，博塔人（Bautai, Bactae）与博提斯河（Bautis）同一词根；从地理位置上，博塔人和博提斯河均在最南部埃莫迪山（Emodi Monte, 喜马拉雅山）附近。因此，博提斯河应为雅鲁藏布江。^②

阿米安·马尔塞林还列举了许多民族住在赛里斯土地上，其中说：“博塔人（Baetae）居住在南部的高山上。”^③对此处的“博塔人”，拉森（Lassen）在《印度古物》第三卷第132页里，考订它与“Bautai”一样，应为吐蕃人^④。我们认为这一见解是正确的。阿米安·马尔塞林对中国的情况了解得比较多，他甚至提到了“长城”这一中国的伟大建筑^⑤。这是迄今我们所见到的第一位提及长城的西方古典作家。

以上我们所述的是代表古希腊人和古罗马人对青藏高原及其山脉水系认识发展的大概情况，尽管许多作家的认识情况有所不同，但总的来说，这段时期对青藏高原的山系和水系以及西藏情况的了解是不多的。当时主要知道印度北部大山脉即喜

① [法] 戈岱司编：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，第141页。

② 见多杰才旦：《对吐蕃与丝路关系的初步研究》，“公元十世纪的丝绸之路”，国际学术讨论会论文，第12页。

③ [法] 戈岱司：《希腊拉丁作家远古文献辑录》，第72页。

④ 同上引书，第141页。

⑤ 同上引书，第27页。

马拉雅山各个段落名称：迢鲁斯、埃莫都斯、伊冒斯等，并知道克什米尔地区和帕米尔高原；认为印度河与恒河发源于喜马拉雅山麓，虽然具体地方不确切；知道西藏西部的印度河上游一些支流：杰卢姆河、比亚斯河、萨特累季河、钱得拉·巴加河；有些人还明确提到了吐蕃人和当地的河流。当然，这些情况仅限于见诸古希腊罗马主要的一些著作家的书籍之中。实际上，在古希腊罗马时期，还有很多人，主要是使节商旅，他们曾亲自旅游印度或东方一些地方。因为早在公元前四世纪希腊就与印度有许多贸易往来，双方商旅来往频繁。罗马在公元前一世纪也与印度有大量贸易交往。普林尼当时就批评罗马贵族从印度进口精致细布、中国丝绸和其他奢侈品而使大量钱币流入印度。当时印度许多人旅居希腊，“在雅典知识界中和亚历山大城的市场上，到处可以发现印度哲学家、商人和冒险家”。^①而希腊的许多哲学家、诡辩家、商人、歌手和其他人也在印度许多城市与港口做生意、旅行或工作。^②这些亲履印度或东方其他地方的人所听到的青藏高原或西藏的情况，一定会更加丰富、更加具体。然而，不无遗憾的是，这许多人的有关青藏高原及其山系、水系的丰富知识，由于或者没有记载，或者后来逸失了，从而没有通过书籍保存下来，使后人无从知道。

①② [印度] R. C. 马宗达、H. C. 赖乔杜里、卡利金卡尔·达塔合著：《高级印度史》上册；张澍霖等合译，商务印书馆，1986年，第154页。

第二节 中世纪西方关于青藏高原和西藏的记述

古希腊罗马以后的中古时期，西方（指欧洲）对青藏高原的知识没有多大长进，见诸记载者极少。他们在这方面的知识远不如阿拉伯世界。阿拉伯帝国在哈利发（Caliphs）时代，地理知识空前增加，公元851年，阿拉伯商人苏黎曼（Suleiman）在谈到麝香产地时指名提到了“西藏”这个地区。880年，伊本·柯达德比哈（Ibn Khodadhbeh）和阿尔·雅·库毕（Al Ya' Kubi）也讲了西藏情况。埃得里西（Edrisi）于1154年还详述了西藏西南的水系。此外，阿拉伯还有不少旅行家和商人都有许多关于西藏各方面情况的记载，但他们很多人所言之“西藏”，除有部分人是指今天之西藏中部地区以外，一部分人是指今天的和田或旁遮普等地。尽管如此，他们的知识要比当时西方丰富和深入得多。

西方对青藏高原和西藏方面的知识真正有新的突破，是在中世纪拔都率兵远征欧洲之后。蒙古西征给欧洲人民带来了严重灾难，但客观上也促进了东西方的交通、商业贸易和文化交流，尤其是西欧至我国的使节、商人和传教士的往来有所增加。他们中的一些人回去后用文字记载下旅行见闻，少数人还谈到了青藏高原的藏族地区和西藏本土的情况。

在这方面较早的是天主教小兄弟会创始人之一、意大利人柏朗嘉宾（Jean de Plan Carpin 1182—1252年），他受教皇英诺森四世（Innocent IV）派遣，去蒙古探查他们的军情实力、作战韬

略和动向，于1245年4月16日从法国里昂出发，次年4月到达伏尔加河畔的拔都幕帐，8月抵哈刺和林，住了两个多月后回国。1247年11月回到里昂，向教廷写了名为《蒙古史》的报告，其中有一小段述说“波黎吐蕃”的藏族情况，现摘录于下：

这支蒙古军队在回师途中来到了波黎吐蕃(Burithabet)，并且用武力征服了这一地区的居民。后者不但是异教徒，而且还有一种令人难于置信或者更正确地说是令人厌恶的习俗：如果某人的父亲去世后，儿子和所有的亲属便分而食之。这就是当地人向我们证实的情况。这一民族下巴都没有须毛，不但如此，正如我们所亲眼目睹的那样，他们的手戴一种铁质器械，如果偶尔有一两根汗毛长了出来，便用此器拔掉。同样，这些人长相格外丑陋。蒙古远征军从那里返回了本土。^①

柏朗嘉宾所言的蒙古军队班师，据说是指在进攻“大印度约翰长老王国的战争”后回来。^②韩伯诗说：“从各种迹象看来，这里所说的进攻‘约翰长老’的战争，系指由成吉思汗及其部将们对花刺子模沙摩诃末(Khorezmshah Mohammed)的儿子扎闐

① 《柏朗嘉宾蒙古行记、鲁布鲁克东行记》，耿昇、何高济译，中华书局，1985年，第50—51页。

② 据法国著名蒙古史学家韩伯诗(Louis Hambis)的注释说：当时西方人把包括从位于马八儿(Marbar)东海岸的摩陀罗国(Madra)直到马克兰(Makran)之间的大部分地区称为大印度约翰长老统治的王国。见上书153页的[156]注释。

丁 (Djelal-de Din) 所发动的战争。^① 那么波黎吐蕃 (Burithabeth) 又是何地方呢? 过去对此有种种说法。柔克义 (W. Rockhill) 说: “波黎吐蕃是混合音, 即藏语的 ‘Bod’ 和 ‘Tibet’ 加在一起”^②。戴维扎克 (d’Avezac) 认为, “Burithabeth” 是 “Baran-Tala” 之转讹, 而 “Baran-Tala” 则是蒙古人对西藏的称呼。^③ 斯文·赫定则认为, 波黎吐蕃应是《亲征录》一书中提到的波黎吐蕃, 也就是波斯的拉施特主编的《史集》中叙及汪汗之子鲜昆逃至的波黎吐蕃。^④ 我们认为, 柔克义和戴维扎克的解释是不对的, 斯文·赫定所说的则基本正确。柏朗嘉宾这里所说的波黎吐蕃确是与《亲征录》和《史集》所提到的波黎吐蕃是同一地区, 但斯文·赫定并没有进一步说明该地的地理位置。《史集》中译本对波黎吐蕃注释时说, “būritbbt, 即到了西藏地区; 《亲征录》作波黎吐蕃部”。这个注释把波黎吐蕃说成是西藏, 无疑是不正确的。据研究蒙古史的蔡志纯同志及研究藏学的安才旦同志说, 它的位置应在青海湖以西的地区, 或者在青海湖一带。总之, 它不是西藏地区。我认为, 他们的看法是比较正确的。

至于柏朗嘉宾记述那里藏民有吃掉死去双亲的陋习, 可能是西方最早述及藏族丧葬方式中所谓“腹葬”、即食人肉的习俗。不过他此处所讲的是青海湖一带地区。实际上, 他说这种情况在十三世纪还依然存在, 或许是道听途说的不实之词。

①②③④ Sven Hedin, *Southern Tibet*. Vol. I. P. 134. 又: 波斯伊利汗国宰相拉施特的《史集》记载: “当王汗 (即汪汗, Ong Khan - 引者) 被抓住杀死时, 王汗的儿子鲜昆 (Singun, 有译为桑昆 - 引者) 逃出, 他经过蒙古地区 (Wilāyat - i muġūlistan) 无水原野边界上的一个名叫亦失里 - 巴刺合孙的村子, 逃到了波黎吐蕃。” (〔波斯〕拉施特主编: 《史集》, 第一卷第二分册, 余大钧、周建奇译, 商务出版社, 1983年, 第184页。)

柏朗嘉宾赴蒙古不久后，法国弗兰德斯地区鲁布鲁克村的圣方济各会上威廉（William de Rubruk），亦奉法国国王路易九世之命，持函于1253年5月7日从康斯坦丁堡启程，出使钦察草原，会见了拔都之子撒里答、拔都本人以及蒙哥等蒙古重要首领。他在1255年8月15日返抵的黎波里。然后将获悉的情报写成长信，即《鲁布鲁克东行记》呈交国王。他在该信叙述去蒙哥宫廷的沿途见闻中，简略地提到了西藏和西藏人。他说

他们（指唐古特人——引者）的那边是土番，这支民族有吃他们已死父母的风俗。他们为虔诚之故，不给他们的父母找墓穴，而把他们葬在肚里。不过，因为各族都认为这是恶行，他们已把这种作法抛弃。但他们仍然用他们父母的头盖制作精美的杯子，所以每逢用这种杯子喝酒时，他们在欢乐中不忘父母。这事是一个亲眼看见的人告诉我的。他们的国内有大量黄金，有人短缺金子时，他就去挖掘，直到挖到它，但他只取走所需的数量，把余下的放回地里；因为，如若他把金子收藏在箱柜中，他认为神会使他得不到地里的了。我看见这支民族中有很多畸形的人。^①

鲁布鲁克的威廉所记述的是西藏的情况。他是最早记载西藏盛产黄金的西方人。森德伯格（G. Sandberg）在其《西藏探险史》一书中，还提供了鲁布鲁克谈到西藏产金的另一些情况。森德伯格说：“鲁布鲁克说到一点极为重要的消息是，他在哈刺和林遇到一个来自巴黎的金匠，名叫威廉·布昔叶尔（William

^① 《柏朗嘉宾蒙古行纪、鲁布鲁克东行记》耿昇、何高济译，第235页。

Bouchier), 此人曾经住在西藏的波柯尔 (Bocol) 金矿”。^① 森德伯格认为这个波柯尔金矿相当于波意卡里克 (Boikalik) 金矿, 而波意卡里克金矿位于北纬36度28分和东经91度, 在查门·塔格 (Chamen Tag) 和阿卡·塔格 (Akka Tag) 之间的谷地, 并认为威廉·布昔叶尔是从哈刺和林经过和田进入西藏的。森德伯格所述的这个情况在何高济译的《鲁布鲁克东行记》中并未见到, 不知森德伯格所据的是何种版本。

鲁布鲁克的威廉还是西方第一个讲述西藏文字的人。他在谈契丹文字时讲到了西藏人的文字。他说: “他们 (契丹人——引者) 使用毛刷写字, 像画师用毛刷绘画。他们把几个字母写成一个字形, 构成一个完整的词。土番人的写法和我们相同, 字体也颇像我们的。”^② 这里他所说的土番人书写文字方法与他们相同, 是指藏文与西方文字一样, 书写时从左到右。所谓文字颇象西方, 是指藏文草书的样子很象法文的草书。从他正确地谈到藏文的这两点特征来看, 说明他是亲自目睹过藏文书写的字体。

鲁布鲁克的威廉在谈到柏朗嘉宾曾讲过的吃已死父母的习俗时, 说它已被抛弃。但他却首次提出了用父母头盖骨做酒杯的风俗。关于这方面的情况, 国外不少史家和旅行者都有记述。可能是作为这种遗风的反映, 西藏一些寺院直至本世纪中期的民主改革前, 仍有使用人的头盖骨和腿骨做宗教仪式用的法器的现象。伯道尔德·劳弗在本世纪上叶还写过一篇详细介绍西藏人是如何利用人的头盖骨和其他骨骼做器皿、用具, 其中包括

^① G. Sandberg: *The Exploration of Tibet*. New Delhi, Reprinted, 1973, P. 21. (G·森德伯格:《西藏探险史》, 第21页。)

^② 同上书, P. 25.

西藏寺院使用人的头盖骨和其他骨骼做法器的文章。^①

中世纪记述藏族地区情况较多的西方人是人们所熟悉的意大利的伟大旅行家马可波罗（Maco Polo 1254—1324年）。他于1298年在威尼斯与热那亚战争被俘后，由其同狱的鲁斯梯谦（Rusticiano）记录他口述的《马可波罗游记》，辟有两章专述“西藏”（实际并不是西藏本土）的藏族地区情况。

他在该书第四十五章《西藏省》中，主要谈了当地妇女婚前性关系比较自由，所谓以送姑娘陪过往旅客住宿为荣的情况，但婚后的性关系则十分严格。他还记载了当地出产大量的麝香，详述麝香是怎样形成的：“麝每月分泌一次麝香……在它的近脐处，凝成一种脓肿或疖子，充满了血液。这种动物在这一带触目可见，所以香气四溢，飘浮于整个地区”。^②他是第一个讲述长江上游盛产麝香的西方人。此外，他谈及当地不通硬币或纸币，以盐巴为交换媒介，当地人使用特别的语言，等等。

在该书第四十六章《有关西藏的进一步介绍》里，主要说当地河流盛产金沙，那里有很多药材，还介绍当地的猛犬、打猎用的鹰隼和所谓能“呼风唤雨”的巫师。此外，他还特地指出该地隶属于大汗即元朝管辖。^③

尽管他记述的并不是西藏本部的情况，但却产生了较大的

① Berthold Laufer, *Uses of Human Skulls and Bones in Tibet*. Chicago: Field Museum of Natural History, 1928. (伯道尔德·劳弗：《西藏对人类头盖骨及骨骼的利用》，转引自 A. Tom Grunfeld: *The Making of Modern Tibet*. New York, 1987. P. 27. (中译本谭·戈伦夫：《现代西藏的诞生》，伍昆明、王宝玉译，中国藏学出版社，1990年，第43页。)

② 《马可波罗游记》，陈开俊等合译，福建科学出版社，1981年，第141页。

③ 同上引书，第141—142页。

影响。

中世纪记述西藏本土情况最多的是颇负盛名的、被誉为中世纪四大旅游家之一的鄂多立克（Odorico of Pordenone，约1286—1331年），他出生于意大利弗里乌黎（Friuli）省波登隆埃（Pordonene）县，早年加入方济各修会，1318年（有说1316年）开始游历东方。他从君士坦丁堡出发，经中东、锡兰、爪哇、越南抵达广州。在我国游历了泉州、福州、杭州、南京等许多城市，并在元朝京都汗八里（北京）旅居三年，然后取道河套、山西（有说包括西藏拉萨）、波斯回到意大利。鄂多立克回国后著有记述旅行见闻的游记一书。在该书中独辟一节讲述西藏的情况。

鄂多立克首先指出吐蕃“与印度本土接壤，臣服大汗”，^①并说那里面食和酒丰足，百姓住在黑毡制的帐幕里，皇城则筑有白色的墙。谈到该地宗教时，他说该城无人敢于杀动物和人，因大家崇拜一尊偶像。城中住着最高宗教领袖，叫做阿拔昔（Abassi）。讲述当地风俗时不仅提到女人把头发编成一百多条小辫。他还特别详细地描述了天葬的情景。他写道：

“如果有人死了父亲，那么儿子说：‘我要悼念我父’；于是他把该邦的僧人、和尚、乐人，以及亲友都找来。他们欢欢喜喜地把尸体运到郊外。他们准备了一张大桌子，和尚在桌子上把头割下来，然后把头递给儿子。儿子和全体人唱起颂歌，为死者念许多经。接着和尚把尸体切成碎片，在这样做了后，他们再全体起身入城，边走边替他祈祷。之

^① 《海屯行记、鄂多立克东游录、沙哈鲁遣使中国记》，何高济译，中华书局，1981年，第82页。

后，鹰隼从山头飞下来，各取他的一片肉，把它带走了。这时所有的人都大喊，说：‘看！这人是圣人！因为神鹰把他送到天堂去了。’这样，儿子认为自己很是体面，因为他的父亲被鹰用这种美满的方式带走了。于是他拿着他父亲的头，马上把它煮了，并且吃掉。他把头盖制成一个酒杯，为怀念已故之父，他和他的家人常虔诚地用它来饮酒。他们说，这样做他们可表示对其父的极大尊敬。”^①

上述这些事情，很多是符合西藏的情况，特别他指出西藏为元朝大汗管辖，是十分正确的。一些学者认为他确实到过西藏；另一些人则认为他记述西藏的情况过于简单，从而认为他仅听闻到一些西藏情况，并未亲履当地。如B·劳弗博士(Dr. B. Laufer)在《通报》(T'oung-Pao)发表过一篇名为《波登隆埃的鄂多立克到过西藏吗?》(Was Odoric of Pordenone Ever in Tibet?)的文章，否定鄂多立克去过西藏的说法。认为西藏没有鄂多立克所说“面包”(Bread)那样的食品和像葡萄酒(Wine)那样的饮料：“那里甚至连下面团都不会做。主食是炒熟的大麦粉与茶或奶相混合成的一种麦片粥状食品。酒精的饮料叫醪，从发酵的大麦中提炼。它不是葡萄酒，也不是啤酒。”^②他还认为鄂多立克所见的黑色毛毡帐篷应是蒙古人的而不是藏民的，等等。

鄂多立克记述的西藏情况确实是太简单些，如地名在何高

① 《海屯行记、鄂多立克东游录、沙哈鲁遣使中国记》，何高济译，中华书局，1981年第82—83页。

② Berthold Laufer; *Was Odoric of Pordenone Ever in Tibet? T'oung Pao*, Ser. 2. XV (1914) (伯托尔德·劳弗：《波登隆埃的鄂多立克到过西藏吗?》《通报》1914年第15期。

济据玉尔的英译本只有一个“西藏”，为“Tibet”。在1891年由高地（Henri Cordier）注释的法文本《圣方济各会修士真福者波登隆埃的鄂多立克修士于14世纪在亚洲的旅行》（*Les Voyages en Asie au XIV^e Siècle du Bienheureux Frère Odoric de Pordenone Religieux de Saint-François. Publiés avec une introduction et des notes par Henri Cordier, Paris, 1891*）中，除了有“西藏”（此法文本作“Ribeth”）这个名字外，还比玉尔的英文本多了一个西藏首府叫“Gota”的名字。为何叫“Goth”？我们不得而知。高地仅猜测有可能由“Bod”、“Pot-pa”、“Budda-la”、或“Po-ta-la”等音转来的。

姑且不说其记载过于简单，或者他本人是否亲履西藏本土，我们认为，他所记述的很多情况是比较真实地反映了西藏当地的情况，而且也比较生动。

总之，只是到了中世纪拔都西征，西方的使节、商旅和传教士亲履中国之后，欧洲才对中国西藏和中国内地某些藏区有了一些真正基于实际见闻的知识。但所知情况仍不很多，而且有些还是不确切的。

第三节 十四至十六世纪西方对青藏高原和西藏的认识

一、十四世纪至十六世纪欧洲制图学反映的对青藏高原和西藏的认识

从十四世纪中叶到十六世纪的近三百年间，西方对西藏和青藏高原及其山系、水系方面知识，并无多少增加。不仅如此，一些作家对西藏地区的了解，反面有所减退。究其原因，我们认为，一方面从欧洲本身来看，由于教会大分裂和大瘟疫流行，基督教势力大为削弱；另一方面，也是更重要的方面，就是十四世纪土耳其奥斯曼帝国兴起并强盛起来，先征服君士坦丁堡，灭拜占廷帝国，随后又接二连三地征服小亚细亚、巴尔干半岛、以及爱琴海和黑海周围的许多国家，如雅典公国、塞尔维亚、阿尔巴尼亚、克里米亚，等等。这时，奥斯曼帝国成了占有小亚细亚、巴尔干半岛，控制地中海东部和黑海的最强大的封建军事帝国。由于它控制了通往东方的道路，基督教传教士就难于逾越这个伊斯兰帝国的区域。同时，由于帝国对过往商贾课以重税，加上无休止的战争和海盗劫掠，也使商贾和其他旅行者难于到达中国和东方的其他地方。其结果反映在十五、六世纪西方一些制图学家绘制的地图上和极少数到过印度的人的记载中，很多人不是不知道西藏，就是所知情况甚少。

首先我们看看制图学方面反映出的情况。当时出于航海需要，人们在意大利的威尼斯和热内亚等地热心研究制图学和宇宙学，绘制出当时的一些世界地图。但直至十六世纪末，这些地

图学家很多人仍不知道西藏地区，没有标记出西藏的名字。少数写了西藏名字的，或其地理位置相差甚远，或仅有西藏之名，而无城廓、湖泊河流，因而并没有增加更多的知识。我们从瑞典人斯文·赫定在他的《南部西藏》(*Southern Tibet*) 第一卷后半部分提供的数十幅当时的地图中，可以清楚地看出这种情况。如拿十五世纪中期意大利热那亚人马里诺 (Marino) 的世界地图 (*Cosmographieum, Descripho cum Marino, accordata 1447*, 见斯文·赫定:《南部西藏》第一卷, 第 PL. XII 图) 来说, 该图是十五世纪最重要的一幅地图, 可以说是代表作, 然而图中印度及其五条河源的支流, 其类型完全与托勒密的说法一个模样, 最东的一条标出扎拉德累斯河 (Zaradrus, 等于托勒密的 Zaradros, 今之萨特累季河)。从西到东北是一条大伊冒斯 (Imaus) 即喜马拉雅山系。^① 因此, 这幅图并没有显示出比托勒密时代更多的成果, 尤其没有反映出比马里诺本人早约一百七十年的马可波罗在旅游中获得的许多新地理知识。

我们从该书第十三图 (Pl. X II) 上看到1459年教士冒罗 (Fra Mauro) 绘制的一幅圆形的世界图, 这个图左边中间处画出一条伊冒斯山系, 恒河和印度河的几条支流从它们的发源地伊冒斯山之南蜿蜒汇成恒河和印度河, 并一直伸向左上角的印度海 (Mare Indicum)。在伊冒斯即喜马拉雅山之南, 紧接着标出“西藏” (Tebert) 的名字。在伊冒斯山脉之北, 标出了唐古特、沙漠、罗布泊的名字。从这里往北, 一整片是震旦 (契丹 Chatayo) 地区, 再往北是阿尔泰山 (M. Altai), 这幅图据说是西方地图上第一次出现“西藏”、“唐古特”的名字, 尽管“西藏”被错误地置于喜马拉雅山之南面。它对青藏高原的认识, 反映出了

^① Sven Hedin; *Southern Tibet*. Vol. I. P. 174.

一些马可·波罗的记述，比以前的地图显然迈进了一步。

在十六世纪，一些地图写出了西藏的名字，一些则没有。如1522年阿根廷拉迪（Argentorati）的一幅地图，名为《上印度和大鞑靼图》（*Tabula Superioris Indiae et Tartariae Majoris*）在印度北部标出了“西藏”。而一幅1541年尼古拉·德斯利恩斯（Nicolas Desliens）的世界地图（见斯文·赫定书的地图 PL. XIV），尽管写上了鞑靼、契丹、伊冒斯等名字，但没有写出西藏的名字。像这种没标出西藏名字的图还有一些。十六世纪中，有一幅十分重要的图，名为《亚洲的第三部分》（*Tertia Pars Asiae*），是雅科普·曼斯塔耳迪（Jacopo Gastaldi）于1561年绘制的（斯文·赫定书的地图：PL. XVI 见本书照片四：《亚洲的第三部分》的上部）。这幅图不仅比较详细，而且一些名词与过去的地图有所不同。其详细的地方在喜马拉雅山之北标明了喀穆尔沙漠（*Diserto De Camvl*）和罗布泊沙漠（*Diserto De Lop*），喀穆尔沙漠以东是喀穆尔地区（*Regno De Camvl*），它的东北部是唐古特（*Tangvt*），南部为吐鲁番（*Turfan*）。唐古特之北是喀喇昆仑山和喀喇昆仑地区（*Regno Carocoran*），这些位置虽不准确，但比以前则较为详细。尤为重要的是，这幅图关于喜马拉雅山的名称，已不再沿用古希腊罗马人使用的伊冒斯、埃莫都斯之类的称呼，而第一次使用了喜马拉雅山地区当地人当时用的一些普通叫法。该图将这个巨大山系从西到东写作达兰格维尔山（*Mjonte Dalangver*）、瑙格拉科特山（*Monte Naugracot*）、威藏特山（*Monte Vssonte*）。对这些名称的解释，塔瓦尼亚（Tavenier）提出了自己的见解。这三座山名是从尼泊尔到西藏必定要越过的高山。塔瓦尼亚认为当地有一个著名的甘格拉（*Kangra*）塞堡和叫玛哈玛雅（*Magarkot*）圣地的城市，此城叫那加尔科特（*Nagarkot*），附近的山就叫做瑙格拉科特山（*Monte Naugracot*）。斯文·赫定说“Vs-

sonte”可能是“Utsang”（卫藏）这个名字的转音。^①他说欧洲人巴罗斯（Barros）可能是第一个听说这些名称的人，因巴罗斯说过“这些河流（指印度河和恒河——转引者）出自托勒密叫做伊冒斯、而土著人叫做达兰格维尔（Dalanguer）或南格拉科特（Nangracot）的山脉”。^②我认为塔瓦尼亚、斯文·赫定和巴罗斯的解释是正确的。此后在十七世纪，这些山的名称和城市名称常被欧洲人使用了。

但这两幅地图在喜马拉雅的北部地区没有标出西藏的名字。因此，在这点上它比以前的地图退了一点。诸如此类没有标出西藏名字的地图，还有一些，如在1530年至1576年期间，迪阿戈·荷曼（Diogo Homen）绘制的世界地图（见斯文·赫定书中的地图 PL. XIX），就属于此类。

在威尼斯多芝（Doge）的宫廷里的盾形大厅（Sala dello Scudo），有四幅画在墙壁上的地图。据说为十六世纪中叶吉亚柯摩·夏斯塔尔迪（Giacomo Gastaldi）所绘制，1762年经格利西里尼（Grisellini）修复。此图与1561年雅科普·夏斯塔尔迪的图相比，大致相同。除了把喀穆尔和哈密放到喜马拉雅山之南外，还增加了西藏（Thebeth，见斯文·赫定书的地图 PL. XV 图），将它标画在湄公河的河畔上。

这一时期对西藏知识了解之少反映了当时制图学上的情况，大概如上所述。

① Sven Hedin; *Southern Tibet*. Vol. I. p. 179.

② Ramusio; *Delle Navigazioni et Viaggi*, Venetia, Primo Volume & Seconda deitione MDL 1, p. 427, C. 引自 Sven Hedin; *Southern Tibet*. Vol. I. p. 179.

二、十六世纪至十七世纪初赴印度的 部分西方人对青藏高原的记述

从十六世纪到十七世纪初去过印度的葡、英、荷等国的旅行家、教授、商人和传教士了解的情况来看，只有极少数商人和曾驻在莫卧儿帝国的宫廷、并对西藏情况进行了调查研究的传教士，了解稍多喜马拉雅山和西藏地区的情况。如近代第一位重新提到喜马拉雅山的欧洲人，就是当时在果阿、后来赴中国的著名意大利耶稣会传教士利玛窦神父(P. Matteo Ricci)，他在1580年1月18日写于果阿的信中，明确谈到喜马拉雅山的名字及其某些情况。后来不久，首批派驻莫卧儿帝国宫廷的传教士葡萄牙人安东尼·德·蒙塞拉特神父(P.^e Antony de Montserat)，在他于1590年完成的《驻莫卧儿宫廷传教团纪事》一书中，^①更为详细地描述喜马拉雅山和西藏地区的情况。拉合尔的萨维利奥神父(P.^e Saverio)于1598年7月26日的信中，亦介绍了许多有关喜马拉雅山和西藏的拉达克地区的传闻。关于驻莫卧儿宫廷传教团开展对西藏地区调查研究与收集情况的问题，我们将在本书第二章内详述。除了这些人之外，其他的人不是不知道西藏存在，就是了解西藏情况甚少。如商人威廉·芬希(William Finch)十六世纪末至十七世纪初曾到过印度。他说恒河容纳了三十多条支流。暴雨后，两岸洪水泛滥。他知道克什米尔是一个位于山上的平原，靠近喀什噶尔(今之喀什市)。该地气候寒冷，因为群山隔阻，不能贸易。那里出产麝香、丝绸和商

^① 关于十六世纪末至十七世纪初，传教士在莫卧儿帝国对西藏情况的调查研究，将在下一章详述。

品。他还说，在这些群山之中，有一个叫做西藏(Tibbot)的土王，将自己的女儿嫁给沙·塞林(Sha Selim)，结为姻亲。^①西方学者认为，芬希所言的西藏就是西部的拉达克地区。

牛津大学艺术系主任、研究基督教教会的学者爱德华·泰勒(Edward Terry)，于1616年到达莫卧儿帝国。他说大莫卧儿帝国边界北接“高加索”山脉和鞑靼，高加索山脉是印度和鞑靼之间的大墙。他谈到了克什米尔(Chishmeer)及其首府斯里那加(Siranakar)，但没有提到西藏。说明当时他可能还不知道西藏。^②类似他这种情况的人，还有一些，在此不一一例举。

约翰·阿尔布列斯特·冯·门德尔斯罗(John Albrecht Von Mandelslo)于1638年—1639年间去过印度。他认为旁遮普河(即孟加拉河)起源于靠近喀布尔的地方。克什米尔首府斯里那加在贝扎特(Bezat, 即 Badt)河边。克什米尔之北是西藏王国。^③然而他没有进一步细谈西藏的情况。

十七世纪初，塔瓦尼亚(Tavernier)在印度作了六次旅行，他主要了解各地的商品和贸易情况。他比较详细地谈了西藏地区的情况。他说在恒河之北有个博坦(Boutan)，^④出产大量优质麝香，它在孟加拉以北。他在《让—巴普特斯特·塔瓦尼亚在突厥、波斯和印度的六次旅行》一书中，有一章的标题为《博坦

① Sven Hedin; *Southern Tibet*, Vol. I. pp. 145-146. 沙·塞林(Sha Selim)是位于恒河与印度河之间一个很大的印度王国国王。

② Purchas; *His Pilgrimes*, Vol. II. p. 13 et seq. 阅 Sven Hedin; *Southern Tibet*, Vol. I. p. 146.

③ Sr. Jean-Albert de Mandelslo; *Voyages Célèbres et remarquables, Faits de Perse aux Indes Orientales*. 引自 Sven Hedin; *Southern Tibet*, Vol. I. p. 147-148.

④ 此处塔瓦尼亚所言之博坦，从整个内容上看，尤其从以下他所言经过尼泊尔才至博坦的情况看，显然是指西藏。

王国出产麝香、大黄和某些皮毛》，详细讲述了该地出产大量上乘的麝香、大黄和皮毛等商品。此外，他还具体谈了从印度经尼泊尔赴藏的情况。他说，博坦是很大的地方，迄今仍未知其确切情况。仅在六次旅行中，遇到过来自博坦的人，特别在巴特那（Patna）^①，他们的商人常卖麝香，从他们那里打听到一些情况。他获悉柯罗捷堡（Corrochepour）是大莫卧儿帝国通向博坦的最后一个城市，那里有一条道路通往博坦。由于有几乎终年积雪的大山相隔和一大荒漠横穿平原，商队从巴特那到博坦需要六个月的时间。在柯罗捷堡外有五、六处住宿地，然后进入尼泊尔（Nupal—西方人早期对 Nepal 的拼写法）土王的领土，从这里一直伸展到博坦的边界。商队到达瑙格罗柯特（Naugrocot）山脚，由于山高陡峻，至少要用九至十天才能翻越过去。越过这个山脉，人们就用牛、骆驼和马把货物运送到博坦。博坦之南为高山，通道狭窄；向北是森林和积雪，东西则是广袤的荒漠，除了盐水外，别无他物。^②

塔瓦尼亚所述的情况，部分是从巴特那商人那里探听来的；部分则是他从亲自见到的西藏商人口中了解到的。因而他也是比较早亲眼见过西藏人的欧洲人。

十七世纪初，约翰·冯·特里斯特（John Von Twist）更具体地谈到了西藏情况。他说西藏在克什米尔之东，克什米尔是个多山的地方。在西藏（他拼写作 Purbet）美丽的省份的山中，发现有硼砂、麝香、甘松油脂、水银、铜和一种染料。西藏伸延到

① 巴特那（Patna）为印度北部布拉马普特拉河南岸的一个城镇。

② *Les Six Voyages de Jean— Baptiste Tavernier……en Turquie, en Perse et aux Indes*, Paris. 1681.（《让——巴普特斯特·塔瓦尼亚在突厥、波斯和印度的六次旅行》，巴黎，1681年，转引自 *Southern Tibet*. Vol. I. pp. 149-150.

鞑靼边境。硼砂在一条叫兰金克尔(Lankenckher)的河里。这条河经过西藏的山脉，进入一个狭窄的河道后，通过这个地区的中部流走。^①他是较早报导西藏有硼砂、水银、铜等金属和甘松油脂、染料等特产的西方人。他还提到了玛旁雍错湖(即玛那萨罗瓦湖 Manasaroor)，他叫做玛萨罗(Masseroor)。玛那萨罗瓦湖在特里斯特以前，亦有欧洲人叫它为蒙萨罗(Monsartior)。^②赫定认为兰金克尔河就是萨特累季河的最上游部分。

在同一时期，华尔特·舒腾(Walter Schouten)也旅行了印度。他说克什米尔向东伸展就是大、小西藏。他认为：恒河发源于印度北部的山脉中，一些人写成发源于高加索山，另一些人则断言来自终年白雪覆盖着的西藏崇山峻岭。他还谈了与特里斯特相似的情况：“硼砂产地叫做塔克尔金(Taquelcan)河，这是一条流经西藏山脉的激流，并经过长的流程注入大海。这个海他们叫做玛萨罗特(Masserout)。它距里海必定很远，没有或很少人看见过它。据他人所作的描述，此海必定是黑海。”^③舒腾所言虽有错误，但他也是较早提到西藏出产硼砂和有玛旁雍湖的欧洲人。

以上所述为十七世纪初以前，西方在各个时期对青藏高原的山水系和西藏地区认识发展的概况。

① *Les Six Voyages de Jean—Baptiste Tavernier……en Turquie, en Perse et aux Indes*, Paris. 1681. (《让—巴普特斯特·塔瓦尼亚在突厥、波斯和印度的六次旅行》，巴黎，1681年，转引自 *Southern Tibet*. Vol. I. pp. 156.)

② 参阅 C. Wessels, S. J.; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. The Hague. (C·威塞尔：《早期耶稣会士旅行家在中亚1603—1721年》海牙版，1924年第47页。)

③ *Voyage de Gautier Schouten*. I. p. LXX III. 转引自 *Southern Tibet*. Vol. I. pp. 156-157.

第二章

早期耶稣会传教士 赴藏的背景

第一节 教会与海外殖民扩张活动

中世纪后期，欧洲资本主义生产方式随着生产技术的改进，社会劳动分工的扩大和商品生产的增长而逐渐发展起来，并步入了资本的原始积累时期。在诸多的资本原始积累方式中，对殖民地掠夺是其中主要的一种。基督教传教士从十六世纪起再度在印度、中国等一些东方国家出现，就是伴随着西欧寻找东方殖民地的热潮而到来的。

十五世纪末至十六世纪初，商品生产的增长致使西欧为扩大国内外市场和掠夺更多的黄金、白银和香料等重要财富而探寻海外航路，特别是通向东方的新航路。首先，这是因为原来三条通往东方的旧路线，均由阿拉伯人或土耳其人所垄断；其次，是由于在欧洲广为流传的《马可·波罗游记》对中国、印度等东方国家的富饶美丽作过生动的描述；此外，西欧从1300年以来黄金与白银生产日益下降，而各国亟需金钱和贵重金属铸造货币。这些情况无疑是促使一些大商人、王室和贵族更加醉心渴望开辟通往东方的海上路线的一种兴奋剂。在他们的头脑中，仿佛那里黄金满地，香料遍野。实际上，哥伦布的航海冒险主要

就是在马可·波罗游记^①的推动下进行的。他们的一个重要目的是寻找黄金，正如恩格斯所指出的：“葡萄牙人在非洲海岸、在印度及整个远东地区搜寻着黄金；黄金这两个字变成了驱使西班牙人远渡大西洋的符咒；黄金也是白种人刚踏上新发现的海岸时所追求的头一项重要东西。”^②

在探索新航道的活动中，完成了国内政治统一和中央集权化的西班牙和葡萄牙两国成了急先锋。1492年，西班牙伊萨伯拉女王和国王斐迪南二世资助哥伦布成功地航行到中美洲。1497年7月，葡萄牙支持瓦斯科·达·伽马（Vasco de Gama）率领由四只船、一百多个水手组成的船队从里斯本出发，经好望角进入印度洋，于1498年5月抵达印度西南岸的卡利库特（Calicut，我国称其为“西洋古里”）。葡政府派出了第一任驻印度总督阿尔梅达（Almeida），以卡利库特为殖民地。紧接着在1506年，阿尔丰索·阿尔布奎克（Alfonso d'Albuquerque）以五艘船组成的船队开往印度，并于1510年占领果阿和西部沿岸的一些地方，在果阿建立总督府，成为第二任驻印度总督。当时葡萄牙人所指印度的范围，仅包括果阿、卡利库特及西海岸的一些地方，完全

① 马可·波罗在其拉丁文的游记中，“中国”用“Cathay”一词。“Cathay”译为震旦或国泰、契丹等。此词于十三世纪蒙古西征时进入欧洲地理学，它是契丹（Khitan）一词的转讹，开始指契丹。契丹建立辽朝后，影响日益扩大，中亚各国人逐渐称中国北方为契丹。此后又进一步扩大，最后扩大到泛指整个中国为“Cathay”，故马可·波罗不再用古希腊人和古罗马人使用称呼中国的“赛里斯”（Seris）一词，而用“Cathay”来称呼中国。

② 恩格斯：《论封建制度的解体及资产阶级的兴起》，见《封建社会历史译文集》，三联书店，1955年版，第9页。

没有深入到印度的内陆地区。^①

罗马教会在探索新航道和寻找殖民地的活动中起了十分重要的作用。早在十五世纪中叶的1452—1456年，罗马教皇尼古拉五世和卡利克特三世就赋予葡萄牙人占有博合多尔以东和以南“直到印度人居住地”的新发现陆地的权利，这就是教皇赐给葡萄牙王国的所谓“主权”。这个“主权”为比利牛斯半岛后来形成西班牙王国的两个小王国之一的卡斯蒂利亚王国承认，并在1481年经教皇西克斯特四世批准。^②罗马教皇把他所划出的区域内新发现的土地当作自己的东西赏赐给葡萄牙以鼓励其去寻找殖民地，这表明了当时的教皇在寻找海外殖民地活动中所扮演的重要角色。但在1493年3月哥伦布到达中美洲回来后，葡萄牙和西班牙因争夺新土地发生了纠纷。西班牙的卡斯蒂利女王认为是自己支持和赞助的哥伦布首先发现新大陆的，应该对这些陆地拥有主权；葡萄牙则依据上述教皇的赏赐，认为自己早已对这些陆地拥有主权。于是教皇亚历山大六世鲍尔仁在1493年5月3日，即在哥伦布返回两个月后，向西班牙卡斯蒂利女王颁布了一项教谕，授予她对已经发现和将要发现的“与西方相对应的陆地和在海上的陆地”的主权，而这些陆地原不属于某个基督教国王的领地。也就是说，教皇授予西班牙在西部和前任教皇授予葡萄牙在东部所拥有的主权相等。第二天，即1493年5月4日，正式颁布了教皇的新教谕（第二号教谕）。教皇更准确地划定西班牙所拥有的主权：“从北极到南极划定的界

① [印度]R. C. 马宗达、H. C. 赖乔杜里、卡利金卡尔·达塔合著：《高级印度史》（下），世界知识出版社，张澍霖等合译，1986年，第680页。

② [苏]约·彼·马吉多维奇：《世界探险史》，屈瑞、云海译，世界知识出版社，1988年，第160页。

线以西和以南已被发现的岛屿和大陆……以及将要发现的岛屿和大陆拥有永久的管辖权，被命名的这条线必须从人们通常称呼的亚速尔群岛和佛得角的任何一个岛屿退后100里加处穿过。”葡萄牙对这条被人称作“世界第一个分界线”的教皇文告有意见，要求把这条线移到更西的地方。经过葡西两国谈判，教皇加以仲裁，双方同意把分界线移到佛得角群岛以西370里加（罗马制，一里加约为5.92公里）的地方，并签订了托尔德西里雅斯条约。^①这条界线又称为“教皇子午线”。它规定这条线以东新“发现”的土地归葡萄牙，以西则属西班牙。亚历山大六世还正式宣布葡萄牙国王为东方海上霸主。因此，在海外殖民扩张活动中，罗马教会从一开始就与西欧一些国家相互紧密配合。

另一方面，葡萄牙、西班牙等一些国家，当时实际上是教会和国家合为一体的，他们的君主打着宗教的招牌进行海外殖民扩张。君主们纷纷给自己披上一件宗教外衣，或自称为“大主教国王”，或自诩是“基督教保卫者”。如西班牙国王自1496年，给自己冠以“天主教国王”的称号，英国国王在1521年自称作“基督教保卫者”，法国国王亦自我标榜为“基督教国王”、“教会长子”，等等^②。他们穿上基督教外衣，打着传播基督教文明的旗号，其目的一方面是为了获得罗马教廷对扩张海外殖民地的支持；另一方面，是为了便于利用基督教这个工具，鼓励广大教徒，支持其寻找殖民地，巩固在殖民地残酷的殖民统治，以及掩饰他们野蛮的海外殖民掠夺的罪恶面目。许多人甚至包括宗教界的高级神职人员，过去都不同程度地揭露了这些君主

① [苏] 约·彼·马吉多维奇：《世界探险史》，第160—161页。

② 见《奥本海国际法》，上卷，第一分册，原著拉沙·法朗西斯·劳伦斯·奥本海，[英] 劳特派特修订。商务印书馆，1989年，北京，第213页。

和殖民者们的伪善嘴脸。如一位世界史学者指出：“对进行海外扩张的倡导者和组织者来说，对征服者中的著名领袖人物来说，宗教的狂热情绪只不过是一种司空见惯的、恰如其分的假面具，在这种假面具的背后隐藏着追求权势和渴望获利。”^①哥伦布的同代人巴托洛梅·拉斯·卡萨斯主教则深刻地描绘了这些征服者的特征：“他们手里拿着十字架，可是心里却对黄金贪得无厌。”^②马克思更是一针见血地把哥伦布的保护人、打着宗教旗号而假仁假义的西班牙女王伊萨伯拉称为“狂热的伪善者”。^③托斯卡诺神父对葡萄牙和西班牙等国打着教会的招牌进行海上扩张作了更生动描述，他写道：那时的“国王和探险家们把十字架悬挂在船上，作为义务和权利的标志，象征着传教思想必胜：义务即为传播福音，权利就是占领。”^④这里所谓的义务，是国王和探险组织者们传播福音的义务，是他们对教会应履行的义务；所谓权利，是国王和探险组织者们占领海外殖民地的权利，是教会授予他们的。

十五世纪末，罗马教会致函葡萄牙国王约翰二世，感谢他许诺通过“他的航海事业将人类可居住的世界统一于基督教”。^⑤当葡萄牙占领果阿后，葡总督阿尔布奎克在那里铸造并

① 约·彼·马吉多维奇：《世界探险史》，第138页。

② 同上书。

③ 见同上书。巴托洛梅·拉斯·卡萨斯主教著有：《被毁灭的印度简论》和《印度》（多卷集）

④ Giuseppe M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, Imprimerie de Nazareth, M·E·P — Hongkong (CINI) 1951, P. 2. (古瑟普·托斯卡诺：《西藏最早的天主教传教会》，中国香港，1951年，意大利文版，第2页)。

⑤ G·M·Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 2.

发行带有基督教十字架图案的货币。而当他于随后的1511年占领了马六甲时，罗马教会则为此组织了感谢上帝的盛大庆祝活动。^① 1533年教皇克列门七世（Clement VII）宣布成立果阿教区，统辖从好望角到澳门、日本等远东各地的教务。1534年，教皇保罗三世又下令批准葡萄牙国王在远东享有“保教权”，规定凡从欧洲派往东方的传教士必须征得葡王批准，并必须从葡首都里斯本乘葡船出发。

葡萄牙占领果阿后，为利用宗教为其扩张和巩固殖民地服务，向教皇申请派出传教士，这些传教士于1541年与新任果阿总督同往果阿。^② 教皇决定由耶稣会派遣该会教友前往。耶稣会总会长伊格纳修·德·罗耀拉（Ignatius de Loyola）派遣了西班牙贵族方济各·沙勿略作为“教廷远东使节”到达印度。^③ 从此，基督教传教士又再度在远东各国活动了。以后又陆续增加在果阿的耶稣会传教士，但直到1610年以前，东印度耶稣省只由果阿和马拉巴（Malabar，或叫柯钦，Cochin，有译为科钦或柯枝）两个省组成，1610年后才把这个由两个省组成的耶稣省分开为两个耶稣省，即果阿耶稣省和马拉巴耶稣省。

① G·M·Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 2.

② 江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》，第7页。

③ 方济各·沙勿略（Francis Xavier，约1510 -1552年），1530年与耶稣会创始人罗耀拉等六人在巴黎蒙马特尔教堂宣誓，反对宗教改革，做维护罗马天主教的卫士。1542年，罗耀拉派沙勿略去马六甲，沙勿略于1549年抵日本，后决定前往中国传教。1552年8月抵广东省台山县正南海上的上川岛（西人称 Sancian 三洲岛）。不久患疟疾，于1552年12月3日去世，天主教称他为“远东开教之元勋”。1622年他被教会宣布列入圣品，称他为圣方济各·沙勿略。 一 见江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》第7—8页。

第二节 耶稣会传教士赴印度莫卧儿帝国宫廷

一、阿克巴大帝首次邀请传教士赴莫卧儿帝国宫廷

与葡萄牙人占领果阿和印度西海岸几乎同时，一支强劲的穆斯林力量由印度西北部侵入了印度次大陆。这就是帖木儿帝国分裂之后，帖木儿的六世孙巴布尔（Babur 1482——1530年）被乌兹别克人逐出中亚，率兵南下占领阿富汗，并于1525年乘印度分裂之机入侵印度。经过与印度当地的伊斯兰教和印度教的诸侯联军多次激战，终于取得了胜利，建立了莫卧儿帝国。在其孙阿克巴（Akbar 1556——1605年）统治期间，帝国领土扩张到北至阿富汗、克什米尔，东抵阿萨姆，南达除南印度外的几乎整个半岛。

阿克巴大帝十三岁登基时，帝国版图狭小，人民生活穷困，教派起义频仍。尤其是虔诚派（主要包括印度教徒）、马赫迪派（伊斯兰教徒）、锡克教等教派彼此矛盾争斗，并时常揭竿反对封建统治和帝国政府。面对这种现实，雄心勃勃并有远见卓识的阿克巴大帝对外进行南征北战，统一了整个北印度和中印度，扩大了帝国版图；对内实行包括地租、税收、宗教和陋习在内的一系列具有进步意义的改革。他认为在这个辽阔的多民族、多教派的帝国里，要稳定社会秩序和巩固中央政权，很重要的一点就是协调好印度教和伊斯兰教的关系，以及外来统治

者与印度本土统治者之间的关系。为此，他对宗教采取兼容并蓄的方针，并采取了一系列旨在缩小民族和教派在政策上差别措施，如封高官以笼络印度教封建主；对地方官任命采取将信仰伊斯兰教和印度教的官员相间杂方式；他本人娶信仰印度教的当地一公主为皇后；下令废止对非伊斯兰教徒征收人口税；废止印度教徒反对的圣迹巡礼税；准许过去被强迫改信仰伊斯兰教的印度教徒恢复信奉印度教，等等。

此外，他于1575年在当时首都法特普尔·西克里（Fatehpur Sikri）建立了一座“伊巴达特——汗那”（Ibadat Khana）（意为礼拜堂），开始将伊斯兰教学者召集到里面研讨教义，但不久便觉得这样做意义不大，又召集其他宗教的博学之士如著名的印度教哲学家普鲁绍塔马（Purushottama）、德维（Devi），耆那教最杰出的导师哈里·毗阇那·苏里（Hari Vijaya Suri）以及祆教的著名教士等，到伊巴达特——汗那讨论。^①他耐心倾听各种教派的争论，认真探求真理。一次偶然的机会使他决定邀请来自遥远国度的基督教传教士进入那座著名的伊巴达特——汗那。

据莫卧儿帝国当时的历史学家巴达奥尼（Badāoni）于1575年写的著作披露，在1575年以前，阿克巴就曾向抵莫卧儿帝国首都的葡萄牙神父一般地询问过有关基督教信仰的一些问题。^②

①（印度）R·C·马宗达、H·C·赖乔杜里、卡利金卡尔·达塔合著：《高级印度史》，（张澍霖等合译，商务所书馆，1986年）（上册），第490页。

② AKbarnama, Elliot, *Hist. Ind.*, Vol. I, P. 215. 转引自 Sir Edward Maclagan: *The Jesuits and the Great Mogul*. London, 1932, P. 23（爱德华·麦克拉甘：《耶稣会士与大莫卧儿》，伦敦，1932年版，第23页）。

但特别引起他对基督教教理感兴趣的是在1576年。当年有两个葡萄牙神父到达莫卧儿帝国管辖的孟加拉省。有一次，某些基督教徒商人向帝国纳税时进行了欺骗，没有缴纳应交的税款。这两位传教士对这些有欺骗行为的基督教徒，并没有赦免其罪行。^①阿克巴获悉此事后，甚感兴趣，想要进一步了解这种竟然连对外国政府不忠的行为都加以反对的基督教，究竟是怎样的一种宗教教义，于是召请在其帝国区域里的葡萄牙神父朱利安·佩雷伊拉 (P^e. Julian Pereira)，到当时莫卧儿帝国首都法特普尔·西克里 (Fatehpur Sikri) 的宫廷。阿克巴请他讲解基督教的教理，并教自己葡萄牙语，甚至请他当着自己的面，与伊斯兰教博学的毛拉 (Mulla) 们一起讨论和争论。但由于此位传教士对基督教理论造诣不深，争论毫无结果。朱利安·佩雷伊拉神父对阿克巴说，他自己的学问不够丰富，在果阿圣·保罗学院里还有学识更渊博的神父。^②阿克巴于是迅速派出使者阿卜杜拉 (Abdula) 持他的亲笔函赴果阿，请求派遣学识渊博的传教士到印度北部的莫卧儿帝国首都。阿克巴在信函中写道：

圣·保罗学院神父们钧鉴：我对你们极为仁慈善意。我遣使者阿卜杜拉和多米尼克·彼勒斯 (Dominic Pires)^③以我

① Sir Edward Maclagan, *Jesuits and the Great Mogul*. P. 23.

② *Drei Neue Relationes*. P. 134, 见同上引书, P. 24.

③ 多米尼克·彼勒斯 (Dominic Pires) 是阿美尼亚人，基督教徒。转引者

的名义，请求给我派出两位学问渊博的神父，并携带有圣经教律和福音的书籍，因为我需要研究和学习这种宗教，以及了解其中什么是最好和最完美的东西。我将竭力亲善和尊敬地接待那些来到此地的神父。一旦我知道应获悉的这个教律及其完美之处后，他们将尽快地按其意愿返回，我将给予他们满载荣誉和礼物而归。因此，请他们切勿惧怕前来，我会保护他们的。^①

使者于1579年9月抵达果阿。葡萄牙果阿殖民地总督阅信后，喜忧参半。其喜是以为通过派传教士赴阿克巴宫廷，使其皈依基督教，随后印度次大陆大多数人就会效法阿克巴而改宗基督教，葡萄牙人由此就会逐渐地控制印度次大陆的大部分地区；其忧是害怕阿克巴玩弄花招，将这两位神父扣作人质，要挟果阿葡萄牙政府。因而一时犹豫不决，遂将此事交给耶稣省的主教会议讨论。该会议于1579年11月10日作出决定，派遣一个传教团奔赴莫卧儿帝国阿克巴宫廷。^② 他们挑选了三人组成传教团：意大利人鲁道尔夫·阿嘎威瓦神父（P. Rudolph Aquavi-

^① 此信是霍斯坦（Hosten）据蒙塞拉特的《报告》（Relaçion）一书的拉丁文本译出。德·苏萨（De Sousa）在 *Or. Comp.* 一书中，在此文献下标出日期为：1578年12月。转引自 Sir Edward Maclagan: *The Jesuits and the Great Mogul.* P. 24.

^② Sir Edward Maclagan: *The Jesuits and the Great Mogul.* P. 24.

va)①、葡萄牙人安东尼·德·蒙塞拉特 (P^r Antony de Montserat)②和一位名叫弗朗西斯·亨利奎斯 (Francis Henriques) 的译员，他是从伊斯兰教皈依基督教的波斯人。传教团的负责人为鲁道尔夫·阿嘎威瓦神父。他们于1579年11月17日从果阿启程，经苏拉特 (Surat) 北上，阿嘎威瓦和亨利奎斯于1580年2月27日或28日抵达阿格拉以西法特普尔·西克里首都的宫廷。蒙塞拉特则因途中生病休息，迟至3月4日方抵首都。

二、传教士听到关于博坦民族的消息

这些传教士受到阿克巴极为亲切的接待，不仅给予舒适住

① 鲁道尔夫·阿嘎威瓦 (Rudolph Aquaviva)，1550年出生于意大利上层社会的名门望族，是阿布鲁兹 (Abruzzi) 地区阿特里 (Atri) 的公爵的孙子，也是后来耶稣会总会长克拉乌迪奥·阿嘎威瓦 (Claudio Aquaviva) 的侄子。他违背其父母之意愿而进入耶稣会。虽其健康状况一直较差，但还是奔赴果阿，并于1579年抵达。1583年，他从莫卧儿宫廷返回果阿，被派到附近的萨尔塞特 (Salsette)，不久，便和他的四个同伴一起被当地的印度教徒杀死。(参阅：Sir Edward Maclagan: *The Jesuits and the Great Mogul*. P. 25.)

② 蒙塞拉特于1536年出生在葡萄牙卡泰罗尼亚的威克·达·奥左纳 (Vic de Ozona)，1558年加入巴尔切洛那耶稣会，1569年抵里斯本治病，其后留任该城学监。1574年赴印度，1579年11月启程赴莫卧儿帝国宫廷。1582年返果阿，整理《驻莫卧儿宫廷传教团记事》一书。未毕，于1558年奉命赴阿比西尼亚，途经阿拉伯时被捕。在服刑期间，于1590年完成该著作。1596年获释后返回果阿，1600年死于萨尔塞特 (Salsette)。(参阅：G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 5的注释①。又可参阅：Sir Edward Maclagan; *The Jesuits and Great Mogul*, P. 25)。

房，精美食物，而且“在严肃的大型会议上和私人接见中……他（指阿克巴——引者）要他们（指传教士——引者）紧挨着他坐，并和他们亲切握手，……他与鲁道尔夫不止一次地在短距离步行时，他的手挽着鲁道尔夫的脖子”。^①他常请传教士详细讲述基督教教义，并请他们参加在礼拜堂与莫卧儿帝国内其他宗教的著名人物辩论。阿克巴还指定一位叫阿卜·尔·法扎尔（Abu'—l—fazi）的大臣教授传教士波斯文；同时要蒙塞拉特神父教阿克巴自己的十一岁王子穆拉德（Murad，即帕哈里 Pahāri）葡萄牙文和基督教的课程。^②此外，阿克巴还经常在巡视帝国一些地区或出征时，让传教士陪伴一起去。如1581年2月8日，阿克巴出征喀布尔，进行著名的喀布尔战役时，就带着蒙塞拉特去。有一次，蒙塞拉特跟随阿克巴到旁遮普的甘格拉（Kangra）巡视，他在旁遮普的卡拉瑙尔（Kalānaur），首次听到当地人民讲述有关在孟加拉以东、喜马拉雅山那边居住着被人称为“博坦”（Bothant，或 Bothi）的民族，并听说那里的宗教许多地方和仪轨与基督教相似。^③

有关博坦民族的宗教与基督教相似的消息，使蒙塞拉特神父极为兴奋。因为长期以来，欧洲流传着东方某个地方仍然存在着许多基督教徒后裔的说法，这种说法最早应溯源于十二世纪出现的关于约翰长老（Presbyter Joannes，或 Prester John）的传说。这个传说谈到在1145年，有个名叫奥托·德·弗赖辛金

① Monserrate; *Commentarius*, fol. 37 (a). (蒙塞拉特：《驻莫卧儿宫廷传教团记事》，手稿第37 (a) 页。) 转引自 Sir Edward Maclagan; *The Jesuits and the Great Mogul*, pp. 32—33.

② Monserrate; *Commentarius*, fol. 37. 转引自 Sir Edward Maclagan; *The Jesuits and the Great Mogul*, p. 33.

③ Sir Edward Maclagan; *The Jesuits and the Great Mogul*. P. 337.

(Otto de Freisingen)的主教描述过东方有一个基督教王国，该国国王叫做约翰长老，他身兼国王和教皇二职，集王权和教权于一身。^① 奥托·弗赖辛辛金主教是根据以下一则消息提出来的：1145年，一位叙利亚加巴拉主教(Bishop of Gabala)作为亚美尼亚国王的使节来教皇欧仁三世(Eugene III)的教廷。他说有一位约翰长老(Presbyter Joanes，英文拼作 Prester John)是伟大的聂思托里派的僧侣国王，是曾经统治过亚洲的富裕和强大王国的国王后裔。^② 1165年，欧洲又出现一封给拜占廷帝国皇帝马奴埃尔一世(Manuel I)的信，自称是“三印度的统治者”约翰长老发来的。该信的主要内容如下：

如果您真的希望知道我们伟大的国家存在于何方，那么请不要怀疑地相信：我，普雷斯特·约翰……在财富、德行和一切上天赋予的创造力方面都是世所罕见的。72位部族首领向我纳贡称臣。……我们神明的权力统治着三个印度邦国，并扩及整个印度，那里是基督使徒圣·托马斯的安息之地。帝国神明的影响，通过沙漠地区和靠近通天塔的巴比伦沙丘地带，远在太阳升起的地方。

在我们的领土内可以看到大象、骆驼和各种各样的珍禽奇兽……蜂蜜在我们的土地上流淌，牛奶溢满于各个角落。……如果您能计算出天空的星座和海中的沙粒有多少的活，您就能由此估量出我们的帝国和国家地域的广阔程

① John MacGregor: *Tibet, A Chronicle of Exploration*. New York, Washington, 1970. P. 1. (约翰·麦克格列戈尔：《西藏探险史》，纽约：华盛顿，1970年出版，第1页。)

② John MacGregor: *Tibet, A Chronicle of Exploration*. P. 1.

度。

“我是一位虔诚的基督教徒，并将在任何地方保护本帝国的基督信徒。”^①

信中还邀请马奴埃尔去访问他，并许诺约他在那里以“最高和最尊严的地位”，此外还说：“如果你要返回，你将满载财宝而归。”^②

马奴埃尔将这封著名的信交给弗勒德里克·巴巴罗沙(Frederick Barbarossa)皇帝。接着这封信的抄本又送给欧洲的其他国王和大公。约翰长老的基督教王国故事在欧洲传开，并且越来越被夸大。成吉思汗为首的蒙古人出现，使景教徒们把战胜穆斯林民族的君主当作基督教的赞助者，以为东方存在有一位基督徒君主，同时又是宗教首领即约翰长老。1220年，又有传闻说，约翰长老为寻求基督教的世界统一，曾准备到欧洲与罗马教皇和各国君主会晤。然而，由于蒙古对东欧地区大肆抢掠，约翰长老所在的国家也未能幸免，从而使这一计划不能实现。^③但西方许多人并不相信强大的约翰长老国家会败于蒙古人手中，他们还要继续寻找。以后不久，西方派往蒙古的多明我修会和方济各修会的传教士以及其他如马可·波罗等一些赴东方的旅行家，皆试图寻找或考证出约翰长老统治的强大基督教国家，然而，均未能如愿以偿。^④产生这种神话般的传说的

① 徐晓光、高峰：《世界文化之迷》，文化艺术出版社，1987年4月，北京，第83—84页。引文中的“普雷斯特·约翰”(Prester John)，一般译作“翰约长老”。

② John MacGregor, *Tibet, A Chronicle of Exploration*. P. 1.

③ 徐晓光、高峰：《世界文化之迷》，第85页。

④ 参阅《柏朗嘉宾蒙古行记、鲁布鲁克东行记》，第130—131页。

起因是，1141年左右，哈刺契丹人在撒马尔罕以北的地区打败了中亚细亚穆斯林统治者—土尔其一塞尔拉人桑贾尔国王的军队，在突厥斯坦建立非穆斯林的西辽王国，这个消息被欧洲基督教世界当成某个强大的基督教的约翰长老国王战胜了穆斯林。其后，这一传说又转变为两种说法：一种是认为约翰长老就是阿比西尼亚（埃塞俄比亚）皇帝。其起因首先据说是十字军的将士们在巴勒斯坦的圣地见到了一些埃塞俄比亚基督教徒，并从他们和他们的亚洲一些同教派信徒那里听说东非的一个基督教国家的情况（埃塞俄比亚）。因此，西欧人同样把这个国家称为约翰长老国王的国家。^① 其次是据说在1177年间，教皇亚历山大三世（Alexandre III）通过其忏悔神父菲利普（Philippe）致函阿比西尼亚君主，称他为“著名的和卓越的印度国王约翰”。此外，1329年8月21日被教皇敕封为印度主教的儒尔丹（Jourdain de Séverac）认为约翰长老就是阿比西尼亚皇帝。^② 另一种说法则认为是指中世纪被迫害东逃的景教徒在东方某一个地方建立了一个至今仍未被找到的基督教王国。这种说法为更多的人所接受。因此，西方一直没有放弃寻找这个国家的努力。

十五世纪末，葡萄牙人在新的海外殖民探险中，把对约翰长老国家或者一个东方古老基督王国的探寻活动推向一个新的热潮。1498年5月28日，达·伽马航抵印度卡利库特城的海岸，次日派出懂阿拉伯语的人上岸与两个阿拉伯人交谈，葡萄牙人回答阿拉伯人提出的第一个问题：“什么魔鬼把你们带到这里

① [苏] 约·彼·马吉多维奇：《世界探险史》，第79页。

② 《柏朗嘉宾蒙古行记、鲁布鲁克东行记》，第131页。

来的？”时说：他们是为“找寻基督教徒和香料”而来的。^①

1520年，葡萄牙人为把阿拉伯人从红海赶走，而独占苏伊士通向东方的海路，他们急于在埃塞俄比亚找到约翰长老的后裔，以利用基督教和伊斯兰教的矛盾达到目的。一支探险队在经过半年的内陆考察后，声称看到了约翰长老住过的帐篷和宿营地。但当地人民从未听说过有关他的传闻。^②

欧洲至印度的航路开通后，不少探险家涌向印度寻找约翰长老的国家或者一个基督教王国的地方，然而都徒劳而归。

因此，此次蒙塞拉特听到甘格拉人谈到他们在喜马拉雅山那边见到一个可能是基督教徒的民族后，他欣喜非常，认为这个民族很可能就是西方寻找了数世纪的约翰长老后裔的国家，或是一个虽不是约翰长老国家，但却是一个古老基督教后裔的国家，这样他就完成了多少世纪以来无数人费尽心血而徒劳无获的重大而艰巨的使命。^③于是他们竭力搜集更多的情况，然后打算尽快向罗马耶稣会总会长报告这个使基督教世界惊喜且振奋的消息。

① 约·彼·马吉多维奇：《世界探险史》，第79页。

② 徐晓光、高崢：《世界文化之谜》，第86页。

③ 关于过去人们寻找约翰长老的基督教王国的活动，法国著名蒙古学和中亚学家韩伯诗（Louis Hambis）这样评论说：“这一传说可能一直延用到十六世纪末，甚至是十七世纪初叶。正如1622年于巴黎出版的一本有关约翰长老的小册子所证实的那样，西方人在六百多年期间，一直寻找一位既是信仰基督教的君主，同时又是宗教首领的人，但却都是枉费心机，一无所获。”（见《柏朗嘉宾蒙古行记、鲁布鲁克东行记》第131页。）

第三节 耶稣会士对博坦和震旦的调查研究

一、蒙塞拉特神父关于“博坦” 民族情况的记述

蒙塞拉特神父是研究基督教传教活动的历史学家。据说在他们赴莫卧儿帝国皇帝宫廷之前，果阿耶稣会学院院长文琴佐·罗伊曾指示他，应对沿途和莫卧儿帝国的“河流、区域、风土民情、庙宇和居民的宗教习惯”加以记载。^①于是，蒙塞拉特在甘格拉调查了许多曾经亲履该地的瑜伽行者（即瑜伽，苦行僧人）和大商人。询问被称为博坦的那个地方的具体情况，并将记录整理出来。1582年4月15日，鲁道尔夫·阿嘎威瓦神父给他的叔叔耶稣会总会长克拉乌迪奥·阿嘎威瓦（Claudio Acquaviva）写信，第一次把听说到的“博坦”民族的消息告诉了欧洲。他在信中说：他们发现了一个叫“博坦”^②的民族，地处拉合尔以外至印度河之间，是一个非常仁慈和虔诚的民族。他们是白色人种，

① Giuseppe M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 4. 巴尔拖利将此信全文收进了他编写的《耶稣会士鲁道尔夫·阿嘎威瓦在大莫卧儿传教》一书，1819年，阿琴查出版社出版。

② 同上。博坦（Bhotānta）为印度古代梵文，“Bhot”为吐蕃的“蕃”，即西藏；“anta”为“边”，“地”。“Bhotānta”意为西藏的边地，指后来的不丹（Bhutan）。十六、七世纪，印度东孟加拉居民及传教士在一段时期内，将博坦（Bhotānta）一词指包括喜马拉雅山那边的不丹、卫、藏、勃律、拉达克、阿里古格、康及安多在内的许多地方。

那里没有穆斯林，等等。^① 耶稣会士希望能派两个热诚的神父远征到那里去，查核清楚。如果是异教徒则对他们宣传福音，使其皈依。

阿嘎威瓦写的情况是蒙塞拉特调查收集起来的。蒙塞拉特后来在莫卧儿帝国调查的情况加以整理后，以《驻莫卧儿宫廷传教团记事》为书名问世。他在《记事》中详细记述了被印度人称为“博坦”（Bhotànta）民族的分布、人种、婚丧礼俗、物产和宗教等各方面的情况，他写道：

“在这个要塞^②的顶端和喜马拉雅山的东坡，居住着一个野蛮的民族，被称为博坦人（Bhotànta）。

他们是白种人，中等身材，栗色头发，古铜色脸庞，大部分人有着圆圆的漂亮眼睛。他们没有国王，以村庄和部落为单位居住。^③

在谈到博坦人的服饰和习俗时说：

他们以毡（类似于那种制作帽子的东西）紧裹身体，一旦穿上就再不脱下，直到被汗水浸蚀坏，或因时间过长而自然损坏。首领戴带有犄角的帽子，帽子是用同衣服相同的料子做成的。

① 参阅 John MacGregor: *Tibet, A Chronicle of Exploration*, p. 29. 和 G·M·Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, p. 4.

② 指纳加尔库特(Nagarcot)要塞，即今之拉合尔东北的甘格拉(Kangra)。——转引者

③ 蒙塞拉特：《驻莫卧儿宫廷传教团记事》，转引自：G·M·Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, P. 6; P. 7.

他们从不洗脸、洗脚和洗手。他们认为水是渎圣的，会玷污圣洁和美丽，所以水只能用来解渴。

一个男人只能和一个女人结婚，生下两个或三个孩子后，男人们便过单身生活。

如果夫妇俩中有一人死去，另一人不得再行婚配。

他们的首领都是巫师，更确切地说，都是些邪恶之人。

如果首领之一死去，其余首领就聚集一起，参照他们的书籍来确定安葬方式。

只要这些邪恶之人说应由他们吞噬尸体，或抛之于河谷，或焚之于烈火，或弃之于野兽与猛禽，或悬之于树木，或采用其他方式加以保存，其他人俱立即听从之。

他们用人骨制作家庭用具：有颅骨做的杯子，肩胛骨做的盘子，肱骨和胫骨做的匕首及其他东西。

箭头也是用肋骨的坚硬部分制作的。^①

关于他们的性格、物产和经济活动情况，《纪事》写道：

那里的人都很仁慈和富有同情心，所以他们在施舍时都很大方，接待游客也非常热情。

他们热爱和平，憎恶战争。

他们那里盛产欧洲也生产的酒、小麦和其他粮食。

那里有许多家禽、绵羊、骆驼和野驴。

还有人说那里有一种野羊，大如山羊，但其前脚掌和后脚掌没有区别，它跳跃前进，所以很容易被逮住。

从这种羊身上可以得到纤细的羊毛，比丝还要细，他

① G·M·Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, pp. 6-7.

们用这种羊毛编织上面说到的披肩。

他们用骆驼（那里骆驼很多）毛做成被褥，用细羊毛织成披风，出售给纳加尔库特。每年六月至九月，那里阳光充足，无冰雪，他们可以从喜马拉雅山下到印度平原，但在其他时间里，那里冰天雪地，他们只能呆在上山。①

关于他们的宗教情况，《纪事》作如下描述：

他们憎恶崇拜偶像。曼萨鲁阿尔②的居民说，在某一湖边，有个非常古老的城市，城里的居民每八天在一个公共建筑物里集中一次，进行祭祀和祈祷活动。

现在说说祭祀和祈祷的方式。根据教规，男人席地而坐，双腿交叉，坐在殿堂的右边，从走廊到殿堂都是这样。女人也是这样，与男人不同的是，她们必须坐在左边。殿堂中间是庙宇最庄严的地方，在那里有一小片稍稍高出地面的部分，一男人以同样姿势坐于其上，他身穿白衫，在其前面放着一张极矮的桌子，上面陈列着两只金盘，一只盛酒，一只盛馒头。他手擎一书，并诵读其中的几段，其余男女每每齐声应答；然后那位居中而坐的男人训戒几句。最后，所有的人按先男后女次序全体起立，鸦雀无声，并依次走向司主，接受他赏赐的馒头片和酒，完毕后再回到原位坐下。仪式结束，各自回家。③

① G·M·Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. pp. 9--11.

② 曼萨鲁阿尔 (Mansarior)，系 Manasarovar (马纳萨罗瓦) 湖，即玛旁雍错湖。——转引者

③ G·M·Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 14.

驻莫卧儿帝国的耶稣会传教士们对上述情况作了认真的调查研究。据说还有苦行僧从印度潜入西藏高原去探询那里的宗教情况，并把了解到的情况报告给驻莫卧儿帝国的耶稣会士：“那里真的信仰与你们一样的宗教。”^① 尽管传教士们经常听到印度教瑜伽行者和商人们谈论那里确实存在与他们的教义和仪轨相似的基督教徒，但蒙塞拉特还是将信将疑。《记事》写道：“对瑜伽也是这样，如果应该相信他们云游了很多地方，但他们也编造了许多谎言，很多东西是他们杜撰的，他们把真假混淆在一起。”^② 其实，苦行僧和商人们所谈的情况，除了一些是真的外，大多数是经过辗转讹传的。关于那里的宗教与基督教类似之说，据很多西方学者如 C·威塞尔 (C·Wessels)、托斯卡诺等人推测，之所以出现这种说法，并非完全是瑜伽之杜撰，而是由于藏传佛教的某些教义和礼仪与基督教有相似之处，使不了解藏传佛教和基督教的瑜伽和商人产生误解。

二、历史上藏传佛教与基督教的联系问题

既然藏传佛教的某些仪轨、教义与基督教有很多相似之处，那么，究竟西藏古代是否真的存在过基督教呢？西方一些人根据藏传佛教一些教理、教仪等与基督教有相似之处，以及古代印度曾一度流行基督教，于是得出西藏古代亦与印度一样，曾经一度是古代基督教世界中的一员。我们认为，这种说法是没有事实根据的。至于基督教与藏传佛教之间是否存在着某些

① G·M·Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 14.

② 同上书，P. 14。

相应的历史联系的问题，有些学者对此作过一些研究。不少人认为回答是肯定的。如著名学者 G·杜齐 (G·Tucci)、H·霍夫曼 (H·Hoffmann)、E·康兹 (E·Conze)、J·克利姆凯特 (J·Kimkeit) 等，就是持这种观点。匈牙利藏学家 G·乌瑞 (G·Uray) 也得出相同的结论：“鉴于宗教教义、概念和仪式上的某些相似之处，人们认定：摩尼教、基督教、尤其是基督教的聂斯托里派与大乘佛教或西藏的某些宗教在历史上有联系。”^①这种基督教，特别是聂斯托里派对藏传佛教的影响，当然只有在它们的信仰者之间的交往中才会产生。那么，在古代吐蕃时期，有无基督教徒和聂斯托里派教徒（包括信奉基督教和聂斯托里派的商人、医生、传教士或其他人）进入吐蕃呢？从本世纪初起一些学者对这个问题也作了有益的初步探讨。乌瑞在其《八——十世纪西藏与聂斯托里派和摩尼教的联系》一文中对此问题予以综述。他特别提出了公元780年到823年天主教主教蒂莫西一世 (Timothy I)^②两封古叙利亚文的书信内容。给马尔马龙修道院 (Monastery of Mâr Mârôn) 修士的信收在《蒂莫西书信集》第41号信；给其密友塞吉尔斯 (Sergius) 的信收在47号信。在第41号信中，蒂莫西主教罗列了聂斯托里派的教义和反复诵《三重颂圣歌》(Trisagion) 内容的地区和民族，其中就有西藏人和突厥人。在47号信中，蒂莫西说：他新近已向突厥人居住区派了一位主教，并准备给西藏地区也指派一位主教。^③乌瑞还对西藏

① G·乌瑞：《八——十世纪西藏与聂斯托里派和摩尼教的联系》，杨岭译，常得志校。载《国外藏学动态》第二期，第89页。

② 蒂莫西一世 (Timothy I) 主教，是公元780年至823年天主教聂斯托里派首领。

③ G·乌瑞：《八——十世纪西藏与聂斯托里派和摩尼教的联系》，第90页。

边缘地区吉尔吉特和西藏的拉达克地区的崖石上雕刻的十字及一些铭文，如：“210年，来自撒马尔罕的诺斯凡作为使节到西藏下卡”，提出了自己的看法。^①他认为，“在从中亚通往印度和西藏的大路相汇合的这个地方，发现了由撒马尔罕派出的使节前往西藏旅行的铭文与十字紧密联系这一事实本身，就足以证明进入西藏内部的道路是向聂斯托里派商人敞开的。”^②

杜齐在其《外喜马拉雅山的古代文明》^③一书中，谈到他旅行西藏等地时收集的九件小物品，其中有两件是垂挂的小饰物，上面有十字图形。他将这种十字图形视为景教的十字图形。同时，还有一件像鸟那样的小物品，杜齐认为它“非常可能相当于一个鸽子，而鸽子则是景教的一种象征”。^④他还说有西藏一位景教主教的材料。^⑤然而，他没有进一步说明这位主教是何姓名，是何时在西藏的哪个地区任职。他这句话的注释中，说明是引用道维叶尔（J. Dauvillier）分别于1948年和1950年发表于两个杂志谈迦勒底教派（Chaldéennes，即是‘Nestorians’聂斯托里派）的文章：《中世纪迦勒底教会的外部教省》和《中世纪迦勒底教会向西藏和埃及扩展……》。目前，我们难于找到这两份法国杂志查明道维叶尔所述的情况。不知这位主教是否我们

① G·乌瑞：《八——十世纪西藏与聂斯托里派和摩尼教的联系》，第92页。关于210年，乌瑞分析了各种计年方法后，认为其时间范围约在公元825年4月24日到826年4月12日之间。

② 同上。

③④⑤ G. Tucci: *The Ancient Civilization of Transhimalaya*, Barrie Jenkins, London. 1973. P. 39. (G. 杜齐：《外喜马拉雅山的古代文明》，伦敦，1973年，第39页)。这里的所谓外喜马拉雅山（Transhimalaya）一词，在本世纪初，西方学者用它指与喜马拉雅山相平行的西藏山脉，我国称之为冈底斯山脉。西方这种称法是不正确的。

上述蒂莫西说要准备给西藏派的那位主教?如果是,那他所要去的地方则不一定是西藏本土。乌瑞在二十世纪八十年代总结国际学术界研究成果写成的《八——十世纪西藏与聂斯托里派和摩尼教的联系》一文中,亦认为不应该肯定就是西藏本土,因为当时西藏即吐蕃包括比现今西藏本上要大得多的四周许多地区。

此外,R·A·石泰安提到“在西藏班公湖附近的昌孜,有一些用藏文、龟兹文和粟特文所写的景教碑文,其时间肯定为九世纪”。^①他还说在吐蕃时代,一些外来宗教包括从伊朗来的景教的零乱观念传到了吐蕃。^②克·白桂滋在《七——八世纪希腊医学传入吐蕃考述》一文中,引用了《勇武经典鬘》一书说从大食请来罗马人加利诺斯医生的记载,认为加利诺斯即是盖仑,他是中世纪欧洲和穆斯林最伟大的医生。当然不是盖仑本人进入西藏,可能存在一个真正的希腊人把盖仑的名字及其著作传到西藏,更可能仅是名字传入西藏。《勇武经典鬘》还说,后来又从罗马延请了比吉·占巴西拉哈医生,说他组织翻译(或编纂)了大量医书。据克·白桂滋认为,这个医生名字可能是印度来的,但藏人一再说是罗马人,这也说明当时希腊的医生对吐蕃的巨大影响。^③

在此应当指出的是,上面所有提到“吐蕃”或“西藏”的

① R·A·石泰安:《西藏的文明》,耿昇译,王尧校,西藏社会科学院西藏学汉文文献编辑室编印,1985年第23页。

粟特文(Sogdienne),系居住在粟特的伊朗人使用的语文,属伊朗语的一支,现已消亡。引者

② 见同上书,第52页。

③ 参阅克·白桂滋:《七——八世纪希腊医学传入吐蕃考述》,洪武焯译,载《国外藏学研究译文集》,第三集,第287—300页。

名字，如前所述，不一定是西藏本土。因为当时庞大的吐蕃帝国，不仅包括西藏高原和中国西北部（甘肃敦煌也在内），而且还包括帕米尔地区、塔里木盆地南部及天山东侧部分地区。因此，至今尚未见到更多的可靠资料证实西藏本土有许多基督教徒和聂斯托里派教徒进入活动。

元朝时被称为也里可温的基督教徒和景教徒，人数众多，分布较广。据英国著名基督教史作家阿瑟·克里斯托芬·穆尔（Arther Christopher Moule）在其《一五五〇年前的中国基督教史》一书中提出，元代有数十个省、路和城市有基督教徒（包括景教徒），其中就有西藏。^①他还引用《元典章》第24卷第12、13页（1295年5——6月）的条例：西藏、中国北方、回鹘、云南和江南的也里可温等诸色人户纳地税，也要交货税。^②但《元典章》未说明究竟在“西藏”的什么地方，具体情况如何，没见到更详细的资料。

G. 杜齐在其《外喜马拉雅山的古代文明》，即古代冈底斯山脉地区文明的书中又说：“元朝时期，西藏的所有东西，没有不与景教的样子相似的，因为这一时期，在中国和蒙古人当中颇多景教徒。”^③他说西藏所有东西没有不像景教那样的，我们未见到何处有确凿资料证实他的这种论断。我们认为，即使在景教徒较多的汉蒙地区，景教之影响亦不可能大到内地汉族和蒙族人的所有物品都与景教的物品相似，或所有物品中都有景教的标记、象征之类的东西，更何况在普遍信仰藏传佛教的西

① 阿·克·穆尔：《一五五〇年前的中国基督教史》，郝振华译，中华书局，1984年，第255页。

② 同上引书，第253页。

③ G. Tucci; *The Ancient Civilization of Transhimalaya*. P. 39.

藏地方！如果西藏到了什么东西都与景教的相似，那么，西藏本土肯定充斥景教徒了，从而见诸藏汉文史籍关于西藏本土有大量景教徒或基督教徒（即也里可温）的记载应该比比皆是，然而这一时期的藏汉文史籍中，却极难见到西藏本土有也里可温即景教和基督教徒的记述。

虽然耶稣会士们对博坦地方是否有基督教徒持怀疑态度，但他们心里总是想到那里的民族很可能是信奉基督教的，并使那些人纳入基督教的范围。在1582年，阿嘎威瓦把所谓“发现”一个新的民族的情况第一次写信告诉欧洲耶稣会总会长后，耶稣会就曾提出准备要派人远征该地。但据托斯卡诺认为，远征是怎样准备的已不大清楚，也许只是一种设想。因为他们曾听说只有乔装成商人才能进入该地，驻莫卧儿传教士在返回果阿前曾要求停止远征博坦，大概听到以传教士的身份是进不去西藏的，所以要停止远征。蒙塞拉特在1582年底就回到果阿，阿嘎威瓦也于次年二月请求召回。所以，这次传教士们既没有以神父的身份，也没有以商人的身份前去西藏探查。数月后，1583年7月15日，鲁道尔夫·阿嘎威瓦在萨尔塞特岛的贡库利诺逝世。^①

阿克巴皇帝第一次邀请传教士到莫卧儿宫廷的传教活动仅维持了三年，由于不可能实现使阿克巴皈依基督教，这次传教活动就结束了。所以，这次耶稣会士赴莫卧儿帝国，在传教方面无多大收获。究其原因，主要是传教士估计错误，以为阿克巴皇帝会变成基督教徒。实际上阿克巴是为了他的政治抱负、

^① G·M·Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 18.

即扩大帝国版图，在多民族、多教派的广阔帝国内巩固和稳定其统治地位，建立一个和谐的社会。为此目的，他要创立一个新的宗教。他认为不论伊斯兰教、耆那教、印度教还是基督教，都有其优点，也有其缺点，因为他经常到“伊巴达特——汗那”（礼拜堂），耐心倾听各种宗教代表人物的争论，他“甚至觉得，对每种宗教来说，不同的人都有其合理的理由断言自己是一个袄教徒、印度教徒、耆那教徒或基督教徒”。^①正因如此，各教派才相互争吵不休。^②他的帝国要统一和安定，应该创造一个揉合各个宗教长处的新宗教。他请各教派（包括基督教）的代表在“伊巴达特——汗那”里面进行辩论，而他则“通过谈话和辩论来研究其它宗教，这最终导致他采取折衷主义”，创造和传布丁——伊——伊拉希^③的教义。这是一种新的宗教。这种宗教“是折衷主义的一神论，它把太阳作为造物主的象征来崇拜”。^④正如耶稣会作家巴托利所分析的那样，它是“由各种成分混合而成的，部分取于穆罕默德的《可兰经》，部分取于婆罗门的经典，还在某种程度上从基督教的《福音书》中尽量吸取一些适合其宗旨的成分”。^⑤既然阿克巴的思想是这样的，当然不可能实现基督教传教士使他皈依基督教的愿望。

① [印度] R·C·马宗达、H·C·赖乔杜里、卡利金卡尔·达塔合著：《高级印度史》（上）第491页。

② Fulgentius Vannini; *The Bell of Lhasa*. p. 9.

③ 丁——伊——伊拉希 (Din——i——Ilahi) 是“神圣的信仰”之意。

④ [印度] B·C·马宗达、H·C·赖乔杜里、卡利金卡尔、达塔合著：《高级印度史》（上册）第491页。

⑤ 同上。

耶稣会士虽然在传教方面没有成绩，但却意外地探听到喜马拉雅山那边生活着一个宗教特异的民族，并初步调查了解了一些情况，这为以后进一步调查研究该民族打下了基础。

三、第二、三次赴莫卧儿宫廷的耶稣会士 对西藏和震旦的调查研究

阿克巴创立了他自己的新宗教之后的宗教政策，尽管有传教上说，在1590年前后，阿克巴曾下令全面毁坏清真寺和它的尖塔，禁止十五岁以前行割礼，^①但印度当代著名的历史学家 B·C·马宗达、H·C·赖乔杜里等人认为，阿克巴虽然创立了丁——伊——伊拉希这种新宗教，但他仍坚决奉行普遍宽容的政策，不想以改宗者或宗教狂热者的热情把他的宗教强加于别人，而是要引起人们的内心的共鸣。^②因此，当1590年，一位天主教副执事，名叫列奥·格里曼（Leo Grimon）的希腊人路过当时的莫卧儿帝国首都拉合尔时，阿克巴乘机写了两封信，一封致果阿总督，一封致果阿耶稣省的耶稣会神父，请求他们再次派遣一个传教团赴莫卧儿宫廷。阿克巴给神父们的信中写道：

① [印度] B·C·马宗达、H·C·赖乔杜里、卡利金卡尔、达塔合著：《高级印度史》（上册）第491页。

② 同上。

近来有一位列奥·格里曼先生 (Dom Leo Grimon) 来到我的宫廷，此人非常博学，善于辞令，对我和我的博士们提出的许多各种各样的问题，俱作出令人满意的解答。他使我确信，在印度还有一些神父更为精明和有学识。若果真如此，阁下们在收到我的信后，请立即派遣他们中的一些人满怀信心地到我朝廷来，与我的（宗教）博士们进行辩论，俾我能比较他们的一些知识和特点，看到神父们比我们那些称为卡济格斯 (Caziques)^①的博士们更为优秀。用这个方法教导我们认识真理。如若他们想留在我的朝廷，我将建造住房给他们，这些住房要比他们在这个国家的任何地方都更为荣耀和得到照顾；如若他们想离去，我将在他们离去时，让其载誉而归。^②

副执事列奥·格里曼还补充说，阿克巴对基督教热情很高，十分尊敬圣母画相，除保留一个妻子外，业已休掉其他所有的妻子，这是一个他很可能变为基督徒的信号。^③果阿耶稣省于是挑选了三个传教士组成第二次传教团奔赴莫卧儿宫廷。他们是杜亚特·列伊堂神父 (P^{re} Duarte Leitão)、克里斯托瓦尔·德·维加神父 (P^{re} Christoval de Vega)^④ 和俗人修士埃斯特迈·利贝罗 (Estevão Ribeiro)。他们抵达后住在王宫。阿克巴创办了一所学

① 卡济格斯 (Caziques)，是阿拉伯语的“Kashish”，为耶稣会士对毛拉 (Mullās) 的称呼。

② Sir Edward Maclagan; *The Jesuits and the Great Mogul*. P. 47.

③ 同上书，P. 48。

④ 杜亚特·列伊堂神父后来于1593年中毒死亡。克里斯托瓦尔·德·维加神父后来声誉很高，成为措尔 (Chaul) 的修道院长。(见同上引书，P. 49.)

校，招收他自己的儿子、孙子以及贵族子弟们，教授葡萄牙文。然而，阿克巴的这种做法，受到朝廷里一个集团的反对。不久，传教士察觉阿克巴本人并不打算成为基督教徒，他们决定撤离莫卧儿返回果阿，但耶稣会果阿省会长起初曾指示他们不要撤离，而应留在那里工作。后来，可能是害怕当地大叛乱而在1592年返回果阿。^①

第二次赴莫卧儿宫廷传教团迅速回到果阿，此举令果阿耶稣省和罗马耶稣会总会均不满意。因为他们认为阿克巴对基督教仍然热情，对传教士亦非常好，应该契而不舍地继续在那里工作。阿克巴本人也对传教士自动撤离很不满意，于是在1594年，他又写了一函交一位阿美尼亚的基督教徒带到果阿。此时，果阿耶稣省会长对再次派传教团赴莫卧儿能否使阿克巴皈依基督教之事，由于前两次努力皆已失败而产生怀疑。但果阿总督则认为，不仅仅从宗教意义上看待传教团在莫卧儿宫廷的作用，更重要的是要从政治意义上去分析。^②也就是说，要从有利于葡萄牙殖民主义势力将来对莫卧儿帝国扩张的政治意义方面去看问题。果阿耶稣会遂按总督的意见，挑选了三位传教士（两个神父、一个修士）组成第三次赴莫卧儿帝国宫廷传教团，他

① Sir Edward Maclagan; *The Jesuits and the Great Mogul*. P. 49.

② 同上引书，p. 50.

们是：哲罗姆·沙勿略^①、恩马奴埃尔·平纳伊罗^②和鄂本笃^③。哲罗姆·沙勿略是负责人。首先到达嵌贝(Cambay)，在那里受到阿克巴的次子穆拉德苏丹(Sultan Murad)的热情款待。穆拉德为他们提供了去拉合尔的马车和钱。他们穿越了印度大沙漠，于1595年5月5日抵达当时莫卧儿帝国的首都拉合尔，并受到了阿克巴皇帝极为热情的欢迎。^④ 鄂本笃特别受到皇帝的器重，委派他在莫卧儿宫廷开办了一所学校，向亲王们讲授基督教的教义。^⑤ 阿克巴还带上神父们跟随他一起到国内各地巡视。

1597年5月至11月，沙勿略和鄂本笃跟随阿克巴到属于莫卧儿帝国管辖的克什米尔视察。通过这次旅行，神父们得到两个方面重要的情况。

① 哲罗姆·沙勿略(Jerome Xavier, 1549—1617年)，是圣方济各·沙勿略的侄孙。生于班佩鲁那(Pampeluna)的布罗(Buro)，1568年5月加入耶稣会，1581年赴印度，曾担任果阿耶稣会会长。1594年赴莫卧儿帝国。他精通波斯语，曾用波斯文写过若干著作。1617年从莫卧儿回果阿，同年6月17日于该地逝世。(参见C·Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*, p. 10)

② 恩马奴埃尔·平纳伊罗(Emmanuel Pinheiro 1544—1618年)，生于葡萄牙圣·米格尔(São Miguel—Açores San Miguel)岛的本达·德尔加达(Ponta Delgada)，1573年3月6日加入耶稣会，1592年抵印度，后死于果阿(参见C·Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*, p. 10)。亨利·玉尔编译、法国人高地补订的Cathay and the Way thither, Vol. IV, 第173页，第②注释说他生于1556年，他所根据的是Carlos Sommervogel, SJ.; *Bibliothèque de La Compagnie de Jesus*, (耶稣会藏书)。

③ 鄂本笃(Bento de Goes, 1562—1607年)，生于葡萄牙圣·米格尔岛(São Miguel Açores)的弗兰卡·坎普城(Villa Franca do Compo)。1670年死于中国肃州(今酒泉)。见同上威塞尔的书，第7页。

④ G·M·Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, p. 18.

⑤ Yule (C.); *Cathay and the Way Thither*, Vol. IV, p. 173.

第一个是除了克什米尔人向神父讲述了西藏的情况外，阿克巴皇帝也亲自讲了西藏的情况。根据其讲的内容来看，这里指的西藏是属西藏管辖的西部拉达克地区。与第一批米莫卧儿的神父们所听到的西藏情况差不多，只是更详细些和更准确些。因为克什米尔此时已被莫卧儿帝国征服，它距拉达克不远。阿克巴常派使节去那里，他本人还与拉达克国王是朋友。但是，包括阿克巴和克什米尔人在内，都讲不清那里的宗教究竟与基督教有多大的差别。神父们仍怀疑西藏可能是基督教的天下。于是，神父们用葡萄牙文和波斯文写了三封信，通过三种渠道发往西藏，进行联系。尼古拉·皮门塔神父转引沙勿略的信是这样说的：“我在克什米尔的时候，人们也对我说，在西藏王国里，有许多基督教徒和教堂、神父、主教。我本人也从克什米尔用葡萄牙文和波斯文给他们写了三封信。信是通过三种不同的渠道发出的。一俟他们给我回信，我将向您——尊敬的阁下报告。”^① 结果有无回信不清楚，因为没有看到神父提到此事。^②

神父们得到的第二个情况是听到了有关震旦（Catai 即契丹）的消息。沙勿略将这个信息写信报告给东印度耶稣会当时的巡回使（Visitor）尼古拉·皮门塔神父（P^r Nicolas Pimenta），^③ 皮门塔又将此情况报告给罗马耶稣会总会长克拉乌迪奥·阿嘎威瓦。皮门塔在信中说：“（我要告诉神父的）第二件事是关于

① G·M·Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 23.

② 同上，又；F·M·范尼尼说：“神父们没有收到回信。”见 F. Van-nini; *The Bell of Lhasa*. pp. 11—12.

③ 尼古拉·皮门塔（Nicholas Pimenta），1546年12月6日出生于森塔兰（Santarem），1562年入耶稣会，多数记录他于1614年3月6日死于果阿。利玛窦记为死于1613年3月6日。见 Yule (C.); *Cathay and the Way Thither*. Vol, IV, p. 199.

“萨塔”[Xatai, 为 Catai, Cakhay, 即震旦或契丹 (Khitan) 一词的讹讹——转引者] 的情况, 它位于东方的广袤地区, 那里的许多东西吸引着我们考虑开辟新活动的可能性。萨塔就是震旦王国 (至少许多人是这样认为)。关于这个王国, 哲罗姆·沙勿略在他1598年7月26日的信里曾提及。”^① 接着皮门塔转引了沙勿略信件的内容:

一天, 正当我与亲王^②谈话, 一位六十来岁的伊斯兰教商人走进宫殿。亲王问他从哪里来和经哪条路线来。他回答从萨塔 (Xetaia)^③经麦加来。

一会儿, 许多认识他的人都说他住在麦加, 并说他在哪里布施过成千上万的金银财宝。亲王又问他是否真的布施过, 他没有否认。他说进行过大量布施, 还说他已经老了, 很快就会死去, 他知道那些东西不属于他自己。

在被问及萨塔王国的情况时, 他回答说, 他在那个王国居住了十三年, 住在国王所在的城市, 这个城市叫“汗八里”。^④

他还说, 那是一个非常强大的王国, 国王统辖大约一千五百个城池, 其中一些城市人口众多。

他告诉亲王, 他能经常见到国王, 人们可与国王说话,

① G·M·Toscano; *La Prima Missione nel Tibet*. p. 20.

② 这个亲王就是后来继承阿克巴王位而成为莫卧儿皇帝的萨利姆, 号称努力尔·乌德·丁·穆罕默德·贾汉吉尔·帕德沙·加济。——转引者

③ “Xetaia” (萨塔), 连同“Xatai”等, 都是“Catai” (震旦, 契丹) 当时的各种拼写法。

④ 汗八里 (Cambalech); Cam = Kham (意为汗), Balech = balig; (意为城), 汗八里是汗之城, 即皇城, 北京。 转引者

但如果不事先请求，国王将不予理睬。国王的所有答复都是通过宦官传递的。

亲王又问如何才能进入这个王国，商人告诉说，他是穿着商人服装并打扮成喀什噶尔的使者进入这个王国的。在进入这个王国的第一座城市时，受到了检查官员的盘查。检查官员是想弄清楚来者是何人，想干什么。一旦来人所带文件的印章被承认是真实的，就立即派人将这些文件送给国王，一个月之后，就会带回允许他进入首都的通行证。这一切所以如此容易解决，是因为经常调换马匹，以保证行人每天能走90至100科斯。^①

旅途中不会遇到任何麻烦：（那个王国的人民）真正崇尚正义，绝对不会行动。

商人说，那里的人肤色白嫩，容貌秀美，胡须很长，他肯定从来没有看到过比他们更漂亮的人。同欧洲人和土耳其人相比，他更喜欢那里的人。

关于宗教问题，他说那里的人是“耶稣的信徒”，他们同我们一样，认为基督教起源于耶稣，而非基督。

有人问他，那里的人是否都是耶稣信徒。他说，“不，他们中也有犹太人（他们自称为莫塞或穆萨），还有许多穆斯林”。亲王问那里的国王是不是穆斯林。

他回答，还不是，但穆斯林们希望他尽快成为穆斯林。

亲王为了继续和我谈话，命令老者过几天再到他这里来。

在亲王与老者约定日期前，我继续同老者谈话，围绕那里的法律和宗教向他提了一些问题。

① 一科斯相当于古罗马人的一千步（约合1.487公里）。

老者肯定那里的人信仰基督教，他还和几个基督教徒建立了友谊。

老者继续说，那里有许多教堂，有些教堂很大，很漂亮；教堂里有很多图像，特别是耶稣蒙难像，有些是画的，有些是雕刻的。所有图像都体现了人们对基督教的巨大热情。每一个教堂都有一个神父，人们对神父非常忠诚，经常给他送去礼品。

我还问他那里有无主教，他不懂主教是什么。他告诉我，在所有神父中，有一个最受尊重的人：所有的神父都是独身，他们有学校，教育儿童，让儿童从事神圣的事业，他们的所有开支都由国王支付。

“国王建造教堂，并修理那些因年久而损坏的教堂。神父们穿黑色衣服，帽子同你们的无多大差别，只是稍大一些。他们告别时不摘下帽子，而是将双手合十放在胸前，然后举起齐头为止。他们也用披风，还有红色外罩。”

“居民一般穿黑色外衣，但每逢过节，他们就穿红色衣服。”

他还说，他经常看见国王到教堂去，因为他也是基督教徒。

那里还有许多男女从事独身圣职，他们居住的地方不许别人出入。

有一些人在自己家里度过独身生活。那里矿产丰富。国王非常富有，许多主要城市都有他的珍宝，有人说他有400头象，是从马六甲^①弄来的。

① 马六甲 (Malacca)，《明史》译为麻六甲或满喇加，在马来半岛西南岸。——转引者

老者还说，许多商人经秘鲁从海道来到这里（我相信只能从业已存在的中国与日本海道到达这里，别无其他的海道），旅行往往需要半年以上。^①

沙勿略和皮门塔之所以不厌其详地将听到震旦的消息向上峰报告，是因为自十五世纪末以来，西欧国家许多人都寻找震旦（Cathay）这个国家。他们主要是受到中世纪一些旅行家如鄂多立克、马可·波罗等人游记中描述的震旦（Cathay）及其各大都市之繁华与富庶景况所驱使。此外，还有不少人，尤其是罗马教会和基督教徒，对那些游记中记述那里居住着不少基督教徒和聂斯托里派教徒有很大兴趣。^②

关于震旦有基督教徒的说法，除中世纪鄂多立克和马可·波罗等人有记述外，十六世纪的一些新航道探险家中也曾道听途说地获得过一点类似的消息。如克拉维卓（Clavijo）记述了他听到震旦皇帝是一个基督教徒。约瑟夫·巴巴罗（Josaphot Bar-

① 上述谈话转引自 G·M·Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 20 - 22. 另可参阅; Yule (C.); *Cathay and the Way Thither*. Vol. IV. p. 174—175 中转引 Du Jarric; *R·P·Larrici Tholosani, Societas, Jesu, Thesaurus Rerum Indicarum, etc., a Mattheuz a Gallico in latinum Sermone translatum* 一书的引文。又可参阅; Letter of Jerome Xavier from Lahore, July 25, 1598. 载 Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. p. 11. 以上三本书的谈话内容大致相同，但以托斯卡诺(G·M·Toscano)的书引文最为详细，其他两本则较为简单。

② 聂斯托里派(Nestorianorum)，古代基督教的一个派别。公元五世纪时产生于拜占廷，其创始人为叙利亚神父聂斯托里(Nestorius 公元380—451年)。他于公元428—431年任君士坦丁堡总主教，故又称作聂斯托里教。他本人在公元431年被处“绝罚”的处分后，其教徒逃亡波斯，该教派传至中亚各国和我国。

baro)宣称震旦的居民是基督教徒,因为震旦庙的神像与他们的一样。安东尼·詹金逊 (Antony Jenkinson) 于1559年在布哈拉被告知:震旦人的宗教是基督教,或者与基督教十分相似的宗教,等等。

实际上中国(震旦)古代确实传入过基督教。以前尽管有所谓圣多默(St. Thomas)来中国传播基督教的说法,^①但人们都认为这是不可能的。一般人按最可靠证据即陕西省西安附近周至县出土的《大秦景教流行中国碑》,认为在唐贞观九年(公元635年)叙利亚人阿罗本将基督教的聂斯托里派传入中国。也有人根据同上的《大秦景教流行中国碑》的碑文载:“帝使宰臣房公玄龄总仗西郊,宾迎入内。翻阅书殿,问道禁闱。深知正真,特令传授。”认为唐太宗命丞相房玄龄查阅了基督教经典,方才证实阿罗本的确本着善意来唐传教,这就证明了早在阿罗本来唐之前,唐朝已先有了有关基督教的书籍。那么,基督教传入我国的时间就可能在此之前。^②但唐武宗在会昌五年(公元845年)

① 伯吉特教授在一本叙利亚文的《圣务日谋》中,发现有“由于圣多默,中国人同埃塞俄比亚人已转向真理。由于圣多默,天国在中国飘然升起”和“印度人、中国人、波斯人、叙利亚人、亚美尼亚人、爱奥尼亚人和罗马尼亚人,在此纪念圣多默之际,敬拜我们的救主耶稣基督”等句子,从而推测圣多默来过中国传教。但西方学术界对此事基本是持否定态度的。(见阿·克·穆尔:《一五五0年前的中国基督教史》,郝镇华译,中华书局,1984年版,第14页。)

② 见于宏荣:《基督教何时传入我国》,载《中国青年报》,1987年4月12日。于宏荣在同一文中还说:《旧唐书》记载,早在隋末,河北怀戎地区曾有过一支教徒的起义,其为首者,自称“大乘皇帝”,另一领袖静宜称为“耶输皇后”,“大乘”为佛教的一派别,因而人们怀疑这个“耶输”是否与基督教的耶稣有联系。故于宏荣认为:基督教传入我国的确切年代,尚待认真研究。

下诏灭法毁寺，涉及景教。从此景教徒多被勒令还俗，或归回原籍，或皈依其他宗教。景教在唐朝流行两百一十年后销声匿迹。在五代北宋时期，西北边地景教仍在流行，如在蒙古克烈部、乃蛮部、汪古部、回鹘人等地。元朝统一中国后，基督教又在中国流行。当时除景教徒外，还有基督教徒。1289年，罗马教皇尼古拉四世派方济各会修士来华，在北京建立了教堂。当时称基督教徒和景教徒为“也里可温”（Ärkägün）。1368年，元朝灭亡，基督教徒和景教徒或远逃塞外，或回原籍，或改信他教。此后，奥斯曼土耳其兴起，中西交通路线断绝，基督教徒不能来华，基督教徒在中国再度消失。

然而，当葡萄牙和西班牙打开了通往印度、中国和亚洲其他一些国家的新航道，并抵达这些国家时，并没有发现那个叫震旦的国家。因为马可·波罗记载中的许多大城市的名称和汗八里（北京）等均找不到，而且既未看见又未听到有基督教徒或聂斯托里派教徒的存在。因而，他们认为中国、印度等国家不可能是马可·波罗游记中的震旦国。那么，就肯定还有一个富庶无比、里面住着不少基督教徒的、名叫震旦的国家尚未被找到。

这次沙勿略偶然获悉震旦的消息，感到无比高兴，认为自从探索新航道以来的一个多世纪里，人们从海上寻找震旦王国的努力均告失败后，自己竟然在亚洲内陆的克什米尔高原上探听到有关震旦和西藏以及它们皆有基督教徒存在的消息，此外还弄清楚了“震旦、中国和西藏”三个地区的地理位置以及通往“震旦和西藏”的路线。他认为：“震旦、中国和西藏”三个地区的位置是，中国北部长城之外为辽阔的震旦王国，西藏则在克什米尔和震旦王国之间。沙勿略在克什米尔写信回果阿说：“这里（指克什米尔——转引者）是一个极其寒冷的地区，至今依然冰天雪地，山顶上积满了冰雪，使山变得更加高大。但如同

西藏〔它与克什米尔东部接壤，面向萨塔里奥（Scetaria）或震旦。震旦有闻名于世的三百哩长城，长城把震旦和中国分开〕相比，这里要暖和得多。（克什米尔）王国里的气温开始回升，野鸭成群结队从西藏王国白雪皑皑的高山下到这里，游弋在‘克什米尔’河流中。”^①

沙勿略认为，去震旦可以经过西藏，只要派出一批传教士，就可探明两地的实际情况了。因此，他决意派人去探察明白，以完成自认为的“历史赋予的责任”。

耶稣会长皮门塔接到莫卧儿宫廷布道团负责人沙勿略的信后，同意沙勿略的建议，并指示他征询莫卧儿皇帝阿克巴的意见。沙勿略与阿克巴谈话的情况，托斯卡诺从沙勿略向皮门塔的汇报信中详细摘录下来。沙勿略问阿克巴皇帝：

陛下，我们的会长已被告知在震旦王国有许多人信仰基督教，但由于那些地区距离遥远，途经的民族又动乱不安，所以我们欧洲人三百年来对那些地区还是没有一点准确的了解，向那里派遣三个或者最多四个神父帮助那里的人们遵奉圣教，一直是我的热切愿望。藐视一切危险，把自己置身于世界的各个角落，教导人们懂得自身永存的规律和生命不灭的道理，这就是我们的天职。

皇帝回答说：“吾主为你们祝福！”并说了一些赞扬的话。

因此我接着说，教皇知道至今还没有更为可靠的通行道路。（教皇）希望知道陛下是否可帮助我们之中几个人到那些地方去。对此，皇帝回答说：“去吧！我正准备派一名使

① G·M·Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 190.

者到那里去，你们可以跟他一起去”。^①

上述的谈话使我们知道不仅阿克巴是支持传教士派人去震旦和西藏，而且罗马教皇在获悉印度耶稣会的打算后也给予支持。

从皮门塔转交沙勿略信件时所写的意见中可以看到，在印度莫卧儿帝国阿克巴宫廷的耶稣会传教士和果阿的传教士基本相信震旦存在着基督教徒。皮门塔写道：“哲罗姆·沙勿略又一次从阿格拉写信给我，日期是1599年8月1日，他把有关震旦王国的新情况告诉了我。这一消息证明他过去信里提到的有关震旦基督教的情况是属实的。”^②

他们的这种看法是分析了各方面的信息，特别是某些相反的信息后仍坚持的意见。其中最重要的相反信息，就是早在哲罗姆·沙勿略和鄂本笃于1597年5月至11月跟随阿克巴皇帝到克什米尔旅行获悉有关震旦的情况之前，驻北京的耶稣会传教士就把震旦是今天的中国这个消息告诉了罗马。告诉这个消息的人是1582年自果阿抵达澳门、并在中国传教的著名的意大利耶稣会士利玛窦（*Mathew Ricci*）。前面已经述及葡萄牙等西方人在新航道开通后，葡萄牙人从交趾人（越南人）和暹罗人那里学到给中国起名为“China”。^③但具有丰富地理学知识和长期在中国生活的细心人利玛窦感到，中国的人民、习俗、物产和贸易

① 《哲罗姆·沙勿略1599年8月1日从阿格拉致果阿耶稣省会长神父》，转引自G·M·Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 24.

② 同上书，P. 27.

③ 《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译、何兆武校，中华书局1983年版，第4—5页。

与马可·波罗游记中所描述的极为相似，于是断定中国就是马可·波罗提到的震旦国。他于1596年10月12日从南京致罗马总会会长信的末尾说：“最后，我想告诉你一个奥妙，至高无上的会长和其他人将会乐意接受这个奥妙：这就是我所作的一种推断。去年我到过南京城，那是一个巨大的城市，是古代中国首都所在地。经过各种推测之后，我认为中国就是马可·波罗所说的震旦。以此类推，我认为震旦也只能是中国，不可能是其他王国。”^① 后来他又在1598年12月从北京发函，再一次重申震旦就是中国的看法。他认为，“如果远东有一个伟大的国家震旦不是中国，那么，一定会知道它和这里（中国）的战争关系或商业联系。因为这里的人对那样一个大国不可能不会知道的。然而这里却没人知道它。”^② 他写道：“我第一次来到北京宫廷，通过与摩里人^③的讨论，我发现除了中国之外，世界不存在另一个震旦。因为波斯人在提及中国的名字时只用‘震旦’，在称呼北京时只用‘汗八里’。”^④

尽管这本来已是十分清楚的结论，但在印度的耶稣会士很多人并不相信利玛窦的意见。他们有人认为按马可·波罗的记载，震旦有很多基督教徒，那位六十岁的伊斯兰教商人也亲自目睹震旦有很多基督教徒，而中国却没有任何基督教徒的踪迹，因而认为中国不可能就是震旦。有人则推测可能是与震旦

① G·M·Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 26. 又：法人高地(Henri Cordier)提到此信日期，根据利玛窦所记为1596年10月13日。见 Yule (C.); *Cathay and the way Thither*. Vol. IV. P. 200.

② C·Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603 -1721*. P. 6.

③ 摩里人(Moris)即是穆斯林。——转引者

④ G·M·Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 39.

相邻的另一个国家的名字被人用来称呼中国了。^①所以他们仍然坚持要去震旦探查核实清楚。

现在，我们对十六世纪在印度莫卧儿帝国的三批耶稣会士长期调查研究的情况作个总结，可以看到他们得出了以下四点结论：

1、喜马拉雅山那边有个叫博坦的民族，信仰基督教。

2、了解到通过喀什噶尔可以抵达长期梦寐以求的震旦王国，那里富庶无比，人民信仰基督教。传教士认为知道了“西藏、震旦和中国”的地理位置以及通往之路。

3、认为震旦不是中国。

4、为了了解震旦和西藏的确切情况，以便在那里开辟新教区；也为了给西班牙王室等殖民主义势力效劳，探索开拓新的富庶的殖民地，以及寻找一条与中国通商的内陆路线，耶稣会决定派出神父亲赴当地探查清楚。

^① 参见《利玛窦中国札记》，第542页。

第三章

鄂本笃寻找西藏和震旦的探险

第一节 西班牙国王支持寻找西藏和震旦

一、西班牙国王的指示

果阿和莫卧儿帝国宫廷里的耶稣会传教士，经过数年调查研究，否定了利玛窦从中国来函中讲述的震旦是中国一个别称的正确意见，仍然认为震旦与中国是两个不同的国家，以及震旦和西藏存在古代基督教徒后裔，坚持要进一步探明查实。他们终于决定派出传教士从莫卧儿出发，亲自前往探寻，以完成他们认为的“重大使命”，并就此进行了各方面的准备工作。

巡阅使皮门塔神父（P. Nicholas Pimenta）在得到莫卧儿帝国皇帝阿克巴答应支持和协助传教士远征探查震旦与西藏的许诺后，立即致函教皇和西班牙国王腓力三世，向他们汇报即将派人“远征西藏和震旦王国”，请求给予支持和协助，并请求由

西班牙国王来“指挥这次远征”。^①皮门塔在信中为了点明远征对西班牙的好处，取得腓力三世的有力支持，他直接了当地说：“即使没有新的国家可发现，没有被遗忘的基督教徒可寻找，这次远征也可能开辟一条比危险海道更短的陆路。”^②显然，其言外之意是，鉴于目前荷兰在亚洲的海上霸权，不论能否发现新的国家，只要能开辟一条与中国通商的直接途径，避免海上的危险和长距离路程，这对西班牙也不是没有裨益的。1601年1月，新继位的西班牙国王腓力三世和教皇发出急函表示支持。腓力三世的信主要内容有几点：〈1〉、下令给果阿殖民总督对传教士去探险给予强有力支持和帮助；〈2〉、指示不仅要在震旦传教，而且要在比斯那加传教；〈3〉、要求传教士今后把所有情况告诉他，以便及时作出判断，并给他们下达有关命令。我们从腓力三世这封信中，非常清楚地看到这位统治西班牙和葡萄牙两国的国王，完全把耶稣会传教士视为自己殖民事业的开路先锋和有力助手。托斯卡诺神父的《西藏最早的天主教布道会》一书，全文刊登了该信，现译录于下：^③

① Colonel Sir Henry Yule (上校亨利·玉尔爵士) 编译, Henri Cordier (高第) 补订, 以下简写为 Yule (C.); *Cathay and the Way Thither*. Vol. IV, London, P. 119. (《震旦及其通往之路》, 第四卷, 伦敦, 第119页。该书有译为《西域记程全录丛》。)

印度的耶稣会传教士之所以要向西班牙国王致函请求支持, 是因为1580年葡萄牙国王亨利 (Cardinal Henry) 死后, 由于一小撮贵族叛国, 葡遂为西班牙国王腓力二世所统治。自此, 葡由西班牙统治垂六十年, 故葡教士致函于他。—引者

② C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603--1721*. P. 12.

③ 载 G·M·Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. pp. 29 30.

致耶稣会旅行者

我，国王向您致以问候！

我于1599年11月12日收到您的来信，我感谢您告知我所继承的那些王国和先王逝世后我所获得的那些土地上的情况，上帝给您光荣！

我考虑了去年随船队到这里来的两位传教士所谈的有关耶稣会的全部事情，您将会从总督亚里阿斯·德·撒尔达格纳（Ayres de Sadanha）^①那里得知我的想法，我一再吩咐他要帮助上述那些地方的基督教，并同样要求他帮助您在所到之处的传教活动，我可以肯定他会这样做的。

我非常高兴获悉在震旦有基督教，过去对此事从未有人提及，对于果阿会长告诉我有关比斯那加（Bisnaga）王国信奉福音之事，也同样感到欣喜。

深切地希望您，既要为即将在比斯那加王国开始的布道（传播福音）而工作，也要坚持寻找震旦的基督教的工作，并配备必要的工作人员（福音传播者）。我相信总督会尽力支持您，并帮助您从事上述两项工作。

您应该同总督和果阿会长私下讨论这些工作，因为这关系到我的事业，也就是上帝的事业。

您所从事的其他一切工作我都应该知道，您要把所到之处的情况向我报告，以便让我及时作出判断，并提前给您命令。

国王

1601年1月24日于里斯本

^① Ayres de Sadanha，是对原葡萄牙文 Arias de Saldagna 的意大利文转写。——转引者

西班牙国王腓力三世在信中对这次远征表现出的高度重视和急切心情跃然纸上。他之所以如此，是因为当时腓力三世刚继位不久，他虽然继承了统治西班牙和葡萄牙两个国家和所属的殖民地，但因自腓力二世以来，西班牙经济呈现衰落不振的局面，毛纺业缩小五分之一，皮革、军火、制糖等制造业更是一落千丈。价格革命首先在西班牙发生，本国工业品价格高涨，因而它的国际市场丧失殆尽。重税政策加速了国内工商业的衰落。特别是腓力二世连年进行的对英法战争和镇压尼德兰革命的战争，使西班牙耗尽国力和国内经济恶化。由于国库空虚，急需更多的黄金以扭转严重局面，但又无力对抗荷兰在亚洲的海上霸权。腓力三世即位后，也和腓力二世一样，做先让阿克巴和莫卧儿王室皈依基督教，从而西班牙势力就可以控制大部分印度的美梦，故他是坚决支持传教士在莫卧儿宫廷活动的。然而，阿克巴并非要皈依基督教，因此，不仅第一、二次派遣赴莫卧儿宫廷的传教团高兴而去，失败而归；就是第三次传教团，也因哲罗姆·沙勿略和鄂本笃等传教士在跟随阿克巴赴克什米尔巡视时，长期发烧，久治不愈，以及对使阿克巴皈依基督教完全失去信心等原因，想撤离莫卧儿宫廷返回果阿。腓力三世听到这则消息后，这个刚继承西班牙和葡萄牙王室王位的西班牙国王，并不甘心失败，立即于1598年11月致函果阿葡萄牙总督，认为“神父们尚未获得任何结果”，要总督不要准许在莫卧儿的传教团撤回。他命令道，如若神父们死了或有事召回，他们在那里的位置应该派别的神父填补上。^① 这就是说，他认为只要神父们未能完成使阿克巴和整个王室皈依基督教的使命，即未能

^① Sir Edward Maclagan; *The Jesuits and the Great Mogul*. P. 56.

完成使葡萄牙人控制莫卧儿帝国的先决条件的任务，他们就不能撤离莫卧儿帝国。1599年，当他苦于利用基督教来将西班牙势力向莫卧儿帝国扩张却毫无进展时，忽然得到了耶稣会巡阅使的令人振奋的报告，使他喜出望外。因为他知道，耶稣会传教士去远征探查“震旦和西藏”，可以使他获得巨大利益：一方面是可以从亚洲腹地的陆路寻找盛产黄金的、包括西藏在内的震旦，从而能够扩大他的殖民地，攫取神话般的财富；另一方面，由于西班牙此时业已逐步丧失亚洲的海上霸权，让位于荷兰，因而他深知耶稣会士在来函中所言之重大意义，这就是进行一次探险远征，即使发现不了新的国家，也可以找到一条比危险海路更安全 and 更短的通往中国的商道。腓力三世在回信中所说他要知道传教士所做的一切工作，并要传教士把所到之处的情况向他报告，以便他及时作出判断和提前给传教士下命令，以及所谓传教士远征震旦等事情是关系到他的事业，等等，只是将这位西、葡两国的君主极力想利用耶稣会士来为他进行殖民扩张和掠夺服务的意图，更加赤裸裸地暴露无遗而已。

至于罗马教皇方面，正如前一章所述，从西欧葡萄牙和西班牙寻找新航路扩张海外殖民地的活动开始，历代教皇为了扩大教权统治的范围和使教会获得更多的财富，从来都给予积极支持和密切配合。这一次教皇积极支持，其目的有两个：一是由于当时欧洲许多国家新教运动蓬勃开展，为讨好尚坚持天主教的国家的大商人和统治者，使他们坚定地信奉天主教，罗马教皇便积极利用传教士探察出“无比富庶”的震旦王国，使仍然信奉天主教的国家王室贵族和大商人能掠夺到巨额财富，以达到鼓励这些国家统治阶级坚决反对宗教改革运动，牢固坚持天主教的目的。二是教皇为扩张自己的势力，开拓天主教的新区域，并在那里实行教权统治，增加罗马教会的收入。

对果阿耶稣省和驻莫卧儿宫廷的传教士来说，他们的目的更加明显，主要有三个方面：一是实现数世纪以来悬而未决的、寻觅到被遗忘的古老基督教徒的后裔和发现一个东方基督教国家的夙愿。二是如果那里是古老基督教徒的后裔，就使他们纳入现代罗马天主教的行列；如果该地不是基督教国家，则在那里宣传福音，使异教徒皈依。三是为西班牙王室探索新的殖民地，以及寻找一条能避免荷兰海上袭击的、由印度通往中国的内陆路线。

二、挑选鄂本笃担负探险任务

皮门塔在接到西班牙国王和教皇复信后，立即着手远征的人员和物质方面的准备工作。在人员方面，据说有些神父曾写信自荐要求参加，如那不勒斯神父安东尼奥、马扎雷诺等人就是如此，但没被选中，而与哲罗姆·沙勿略（Jerome Xavier）一起第三次赴莫卧儿宫廷的鄂本笃（Bento de Goes）修士则被选中了。他之所以被选中，据说完全是由于他具有远征所必备的个人条件。

鄂本笃于1562年出生在葡萄牙圣米古埃尔的阿佐勒斯岛（São Miguel Açores）坎普地区的弗兰卡城（Villa Franca do Campo）。关于鄂本笃的姓名，约翰·麦克格列戈尔在其《西藏探险史》一书中说，一位鄂本笃传记的作者约瑟·德·托勒斯（José de Torres）试图证明鄂本笃曾叫路易斯·冈萨尔维斯（Luis Gonçalves），因爱情问题上的不幸突然奔赴印度。^①这是一种广为流行的错误说法，它来自1854年约瑟·德·托勒斯写的名为

^① John MacGregor: *Tibet, A Chronicle of Exploration*. p. 30.

《鄂本笃》的传记中，他对鄂本笃的名字作了考证后认为，在阿佐勒斯岛（Açores），有一位名叫路易斯·冈萨尔维斯（Luis Gonçaves）的青年，因失恋绝望而赴印度加入了葡萄牙的军队，并改名为鄂本笃（Bento de Goes）。但一些耶稣会史学者到鄂本笃家乡查阅了包括族谱在内的大量资料后，认为这种说法是不正确的。如马奴埃尔·尔内斯多·弗里拉（Rev. Manuel Ernesto Ferreira）在调查后说：“我并未找到证明托勒斯总结的鄂本笃和冈萨尔维斯为同一人的任何材料。过去我一度接受那种观点是因为它是普遍的看法。”^① 威塞尔也说，在弗兰卡城（Villa Franca）曾一度存在一个鄂氏（Goës）家族，因此托勒斯之说是错误的。^② 我们在此采用了弗里拉和威塞尔的意见，认为鄂本笃与路易斯·冈萨尔维斯是两个人。

鄂本笃在印度参加殖民地军队当上了士兵。以后退出军队，要求参加耶稣会，1584年被批准进入该会，成为一个修道士。可是他尚未过满两年的修士生活之时，突然退出耶稣会前往霍尔木兹。但他很快就后悔，又重返印度，再次加入耶稣会，1588年3月底或4月初第二次成为耶稣会的一个修士。^③ 据说此人思维敏捷，有几次叫他选修神学课程，以便使他成为一个神父，但他均婉言拒绝。他在果阿生活六年后就跟随哲罗姆·沙勿略一起接受阿克巴的第三次邀请，前往莫卧儿宫廷。鄂本笃在莫卧儿深受阿克巴的信任和宠爱。皮门塔之所以挑选他肩负远征探寻

① Manuel Ernesto Ferreira; *Elogio Historico de Bento de goes* (Ponta Delgada) 1907. p. 11. 16. 转引自 C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. P. 9.

② C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603- 1721*. P. 9.

③ 以上参阅同上书，P. 70.

西藏和震旦的重任，主要是由于他性格坚毅、谨慎、精明果断，精通波斯语并熟悉伊斯兰教徒的风俗习惯。他们认为，从克什米尔到喀什噶尔，沿途许多地方需要懂得这种语言。

鄂本笃的精明强干，在一件事情上可略见一斑。有一次阿克巴正在计划要出兵征服整个达卡地区、包括进攻葡萄牙人的住地，鄂本笃竟然劝阻了阿克巴，使他放弃了这个计划。在1601年，阿克巴要与葡驻印度总督进行和平谈判，把鄂本笃作为对莫卧儿帝国最忠实可靠的代表派去谈判。鄂本笃还把在伯翰堡（Burhanpur）和其他被攻克的塞堡里发现的一些葡萄牙人的儿童送回果阿去。^①

关于远征的路线问题，据沙勿略1599年8月1日信件所谈，沙勿略当时划出了两条路线图：一条是克什米尔——Rebat——喀什噶尔（Caygar），这里的“Rebat”是什么地方，法人高第认为不清楚，怀疑可能是指西藏。^②我认为沙勿略确实是指西藏。因为沙勿略以前写信回果阿时曾这样说过：“从克什米尔可直达西藏王国，藏王与阿克巴是挚友，只要带上阿克巴的介绍信，就能顺利到达震旦的第一座城市‘喀什噶尔’。这个城市是基督教徒聚居的地方。”^③这里，沙勿略把从克什米尔到西藏，然后再到喀什噶尔的路线说得十分明白。另一条路线是：拉合尔——喀布尔——巴达哈商（Badahshan，又作 Badaksham）——喀什噶尔。此外，他还提到过第三条路线：“由孟加拉和阿克巴领

① 见威塞尔书第10—11页。又：Yule (C.); *Cathay and the Way Thither*. IV. P. 177.)

② 高第说：“我不知道 Rebat 这个名字是指什么，因为杜·雅力克书中的名字常因拼音拙劣而使人看不懂，也许是指西藏。”见 Yule (C.); *Cathay and the Way Thither*. IV. P. 177.

③ G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 22.

土终点的加拉加塔（Garaghata）王国”^①进入西藏，然后再从西藏到震旦。但沙勿略选择了拉合尔——喀布尔——喀什噶尔的路线。因为他收集到的情报是，从喀什噶尔三十天的旅程可到震旦边境，然后从那里再走三个多月就可抵达震旦都城汗八里。^②其余的路线俱因路程太长而被舍弃了。这也就是说，他试图先抵震旦首都汗八里，然后再从那里进入西藏探查。

1601年底，驻印度总督阿里亚斯·德·撒尔达格纳（Arias de Saldagna）和果阿省耶稣会会长阿莱西奥·德·列修斯·德·麦奈才斯（Alessio de Iesus de Menezes）根据腓力三世命令，为鄂本笃准备好了钱和护照，还准备随时提供必要的帮助。阿克巴则为这次探险活动捐赠了四百块金币。同时还给鄂本笃旅行要经过的自己帝国境内地区的长官写了介绍信，要求给予鄂本笃的商队以方便和必要的帮助，并不准对鄂本笃所带货物课收税金。

皮门塔和沙勿略为鄂本笃配备了两名希腊人：一名是传教士列昂·格里曼诺（Leo Grimano），^③另一名为商人德米特列斯（Demetrius）。此外，还带了四个穆斯林皈依基督教的仆人。

鄂本笃于1601年完成作为阿克巴派往果阿与总督和谈特使

① C. Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*. P. 13. Garaghat(即 Goraghat, 与渡口之意), 在孟加拉王国, 即库奇·比哈尔(Kuch Bihār) 边境。阿克巴征服它后, 仍保留其表面独立, 1661年为米尔·朱拉(Mir Junla) 征服, 又保留其形式上独立, 但受到很大限制。这条路线后来约翰·卡塞拉和卡布拉尔两人去日喀则时选用了它。——转引者

② 同上。在印度和葡萄牙, 耶稣会士并不知道“震旦”就是对中国的一种叫法, 也不知道西藏是属中国管辖的地区。“汗八里”就是北京。

③ 据法人高第认为, 此人可能是杜·雅力克(Du Jarric)所说的那位于1590年被阿克巴大帝派往果阿使团中, 一个名叫列昂·格里曼纽斯(Leo Grymonius)的人。他是希腊人, 聪明和富有经验。见 Yule (C.): *Cathay and the Way Thither*. Vol. IV. P. 202.

的任务后，赶回阿格拉进行旅行准备。主要是用资助的钱购买了大量商品，以便作为路途开销，也可以此乔装成商人。因为他早已获知除了作为商人，其他人是无法进行这次旅行的。鄂本笃启程时，换上亚美尼亚人的服装，蓄上大胡子，并取名为阿不杜拉·以赛（Abdula Isai），“阿不杜拉”意为天主（上帝）的仆人，“以赛”则是基督教徒（Christian）这一词的穆斯林称呼，以示不忘自己是基督教徒。

第二节 旅途情况

一、从印度阿格拉至中国新疆的叶尔羌

利玛窦依据鄂本笃残剩日记及其同伴以萨克 (Issac) 的叙述, 写成了一份鄂本笃旅行情况的资料, 后被收入《利玛窦中国札记》里。19世纪, 亨利·玉尔爵士 (Sir Henry Yule, 过去译为裕尔) 将鄂本笃纪行编入他的《震旦及其通往之路》之中。二十世纪初, 法国汉学家高第 (Henri Cordier, 又译考狄埃·高亨利) 对该书加以考证注译。现我们根据以上资料及鄂本笃旅途写给印度一些神父信件的内容, 对鄂本笃此行的旅途情况概述如下:

鄂本笃一行于1602年10月29日离开阿格拉, 踏上了探险的征途,^①12月8日抵莫卧儿帝国陪都拉合尔。在这里, 他嫌所配的四个仆人太多, 并认为皆是无用之辈, 就将他们全部辞退, 另雇了一个亚美尼亚人以萨克 (Issac) 作为随从。以萨克在拉合尔有妻室, 后来被证明他忠于鄂本笃, 是旅行的得力助手。据说当时从拉合尔到我国新疆喀什噶尔 (今喀什市) 的商人为防匪

① 关于鄂本笃离开阿格拉的出发日期, 众说纷纭。利玛窦在其《利玛窦中国札记》中说, 鄂本笃护照上写的日期为1603年1月6日 (见《利玛窦中国札记》, 中华书局, 何高济译本第544页)。其他还有如布鲁克 (J. Brucker) 在《耶稣会士鄂本笃》(S. J. Benoît de Goes, Etdes 1879) (1897年Ⅱ卷第601页) 定为1602年10月2日, 玉尔和高第的《震旦及其通往之路》中, 依据杜·雅力克 (du Jarric) 的说法应为1602年10月31日。现取威塞尔依据鄂本笃给达·维加 (Da Veiga) 信的日期: 1602年10月29日。

盗，每年都集中在一起结伴组成商队。鄂本笃、列昂·格利曼诺等一行也加入了一支由500人组成的庞大商队。他们在四斋节^①从拉合尔出发，经由阿帖克（Athech）、^②白沙瓦，用了六个多月的时间到达今阿富汗首都喀布尔。^③在这段路途中，他们遇上了两种困难：一是自然方面带来的困难。这一段所走的道路尽是崇山峻岭中的崎岖小道，加上气候严寒，使商队的人和驮畜行走非常艰难。二是这一带匪患猖獗，以致他们不得不向当地要了一支100人的护卫队。尽管如此，他们仍难免遭到袭击。商旅常常遭到财产和生命的损失。

鄂本笃的商队过了白沙瓦后，听到一个使他既高兴又怀疑的消息，即不远的地方有基督教徒居住。他们走近一座小城，遇到了一个进香的香客。“他告诉他们说，走三十天后他们会到卡弗斯特拉姆（Capherstram）城，该城禁止撒拉逊人^④入内，违

① 四斋节为1603年3月30日。

② 阿帖克（Athech），今之阿托克（Attock），在巴基斯坦国拉瓦尔品第附近。是1581年阿克巴大帝防止他的兄弟喀布尔总督哈钦·米尔扎（Hakim Mirza）侵扰而建的塞堡。

③ 利玛窦在其《利玛窦中国札记》一书中，记载了许多有关鄂本笃何时从某地到达某地所用的日程。但据诺迪（Knotty）指出：“利玛窦手稿对这些（指日程——转引者）很不明确，并有大量错误。例如，利玛窦说从阿托克到白沙瓦用了两个月时间。这是绝对不可能的，因为这段距离仅70公里之远。”（转引自 C. Wessels: *Early Jesuit Travelers in Central Asia 1603-1721*, P. 17）。玉尔高第在其《震旦及其通往之路》中认为：鄂本笃笔记上写了：“1 mensil”，“mensil”是波斯文“menzil”一词，即一天路程的意思。但意大利人的利玛窦把“mensil”当作“mense”，即把两天的路程看作了两个月的路程。（见 Yule (C.): *Cathay and the Way Thither*, Vol. IV, P. 181.）。因此，我在此不多引用《利玛窦中国札记》中利玛窦所记鄂本笃到一些地方所用的天数。

④ 撒拉逊人（Sarasens），是基督教徒对伊斯兰教教徒的称呼。

者被处死刑。异教商人可以进入，但他们不得到庙里去。他说老百姓自己总是穿黑衣进庙里去，还说该地极为富庶，盛产葡萄。鄂本笃到达那里，发现他们的酒跟他自己国内的一样。这样的事在那一带的撒拉逊人中间是很不寻常的，以致他疑心该地是有基督教徒居住”。^① 这里的卡弗斯特拉姆 (Capherstram)，据高第 (Cardit) 考订后认为就是卡非里斯坦，而“卡非里斯坦 (Kafiristan) 则是穆斯林称信仰异端的人为卡菲尔 (Kafirs) 的变音”。^② 鄂本笃虽然怀疑是基督教徒，但从他给印度耶稣会的信和利玛窦编的札记来看，并未肯定卡菲尔人是基督教徒。实际上他们不是基督教徒，除信仰上帝外，他们还信仰自然神。张星烺引证算端巴伯儿的《史记》说，卡菲尔人“无文字、庙宇、僧侣……信惟一之上帝，然又崇拜三神。一神曰帕力沙奴 (Palishanu)，刻于木上，有银目。天久雨或久旱或瘟疫流行，则祈祷之。祭则以羊，洒羊血于神像之身。祭时妇女不得近旁。人死葬之以棺，营窀穸于山中。宣誓言和以舐盐为信”。^③ 《利玛窦中国札记》和《震旦及其通往之路》中，也说了类似上述的情况，并说后来白沙瓦教会有两个传教士曾访问过该地，但所记情况甚少。利舒 (Leech) 在其《兴都库什山口》一书中说，“卡菲人偶尔卖些盐给山谷中的穆斯林。他们为和平盟誓时，就用舌舐一个盐块。”^④

商队到达喀布尔后，列昂·格列曼诺教士由于不堪旅途劳

① 见 Yule (C.): *Cathay and the Way Thither*, Vol. IV. PP. 203—204.

② 同上书, P. 240.

③ 张星烺编注，朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》第一册，413—414页。

④ 见 Yule (C.): *Cathay and the Way Thither*, Vol. IV. PP. 203—204

顿而不再继续前进，返回拉合尔。德米特列斯则留在喀布尔做生意。这时恰巧喀什噶尔汗王的妹妹，即和田汗王的母亲，从麦加朝圣返回，正在喀布尔停留。她因旅费短缺，向商人求助，应允商人到她家乡时，按他们提出的最高利息偿还。鄂本笃听说此事后，认为如果借给她钱，将来进入她的领上后会从中得到许多方便。于是将带去的货物卖掉，借给她六百金币，并且不要利息。

在喀布尔，部分商人不愿再继续前进，还有一些商人则害怕与原来这个商队结伴走，因此商队不得不在喀布尔为集合更多的人而等待了八个月之久。在新加入了不少去喀什噶尔方向的商人后，他们又出发了。这时鄂本笃只剩下以萨克一个伙伴在商队里。走出了喀布尔不久，他们到达一个盛产铁的查利卡(Ciarca，即 Charikar)城，它位于兴都库什山脚柯——达曼(Koh Daman)谷地的出口处。^①此后，队伍要翻过巍峨的兴都库什山，越过著名的本元(Bamyan)山口。一路山势陡峻，山上覆盖着厚雪，天气严寒，道路难行。杜·雅力克说：鄂本笃从拉合尔出发，走了120科斯(Coss，一科斯等于一意大利里)，在加扎利亚(Gazaria)省写信给平尼尹罗神父(P. Pinheiro)说，他在这段翻越被大雪覆盖的山岭时，与严寒进行了斗争。对此高第认为，走了120科斯就到加札里亚省，绝不可能是从拉合尔出发，而是从喀布尔出发的。而加札里亚雪山就是兴都库什山，被加扎利亚(Gazaria)部落占据。^②也就是说，雅克力将鄂本笃从喀布尔出发，经过严寒的兴都库什山错写为从拉合尔出发。我们由此得知鄂本笃的商队在那里与风雪严寒搏斗过。十天后，到

① C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. P. 17.

② Yule (C.); *Cathay and the Way Thither*. Vol. IV. P. 183.

达莫卧儿帝国边境最后一站帕鲁恩 (Paruan 或写作 Parwan, Parvan [帕尔文], 我国1974年地图出版社出版的《南亚地图》作“巴努”) 小镇。通过帕鲁恩山口是极其困难的, 西方许多探险人员都谈及此事。据说1837年约翰·乌德 (John Wood) 进行阿姆河之河源探险活动时, 在11月份经过帕鲁恩旁边的那个山口, 因积雪过深而受挫。^① 鄂本笃的商队经过帕鲁恩也大约在相同季节, 因而其艰难程度可想而知。他们在帕鲁恩小镇休息了五天, 继续爬山。经二十天的旅行, 到达恩格兰 (Ainghatan)。又过十五天抵达卡尔西亚 (Calcia)。

商队此后到达塔里汗 (Talhan, 即 Talikhan, 我国1974年地图出版社出版的《南亚地图》为“塔利甘”。), 由于卡尔西亚人暴动, 在那里进行战争, 故在该地区逗留了一个月才向小城彻曼 (Cheman) 前进。但他们刚刚抵达, 就遇上武装的卡尔西亚人的袭击。鄂本笃记载道: “商人们迅速筑起一道栅栏, 里面堆起石头, 准备在箭矢用完时当作武器用。卡尔西亚人发现了这一点, 就派使者去说, 用不着惊慌, 因为他们很愿意护送商队。商人们不相信, 相反地, 他们决定赶快逃跑。有人把他们的打算报告给了叛匪 (即卡尔西亚人起义者——引者), 叛匪马上就冲过来, 打破了行李防御线, 大肆抢劫。然后他们把商人们从树林里叫出来, 允许他们撤退到空城的墙里, 并带上留给他们的一点行李。鄂本笃修士只丢了他的一匹马, 后来他又用一批棉布把它换了回来。”^② 据说有位叫奥罗伯特·埃巴德斯汗 (Olobet Ebadescan) 的布哈拉大酋长, 派他的兄弟去见卡尔西亚人, 才让商人不受骚扰继续上路。后来, 商队还多次受到各种袭击。如在

① Yule (C.): *Cathay and the Way Thither*. Vol. IV, P. 183.

② 同上书, pp. 212--213. 又《利玛窦中国札记》, 第547页。

滕吉巴达森 (Tengi——Badascian) 附近的一个城镇, 其居民“在一队士兵帮助下, 向旅客发动攻击, 鄂本笃修士损失了他的三匹马, 后来他又用各种礼物作为交换把马赎了回来”。^①此后, 又走了一天抵达察尔求那尔 (Ciarcunar)。这一带气候恶劣, 商旅难行。据中外许多史学家认为, 鄂本笃这一段所经之道正是唐代玄奘赴印度取经时所走过的道路。如巴达哈商 (Badashan, 亦作 Badahshan) 就是玄奘在《大唐西域记》提到的钵钵创那国 (《高僧传》写作波多叉拏)。玄奘记道: 该国“山川迤邐, 沙石弥漫……气序寒冽, 人性刚猛, 俗无礼法, 不知学艺”。^②十天后到达荒无人烟的塞尔帕尼尔 (Serpanir)。所谓塞尔帕尼尔, 据认为它是西利帕米尔 (Siri-pamir) 的讹音, 意为帕米尔之顶。玄奘《大唐西域记》作波谜罗川。《前汉书》、《后汉书》为葱岭, 《新唐书》为播密川。玄奘写道, 此地“寒风凄劲, 春夏飞雪, 昼夜飘风。……草木稀少, 遂至宅荒, 绝无人止”。^③此后攀登高耸陡峻的萨克力斯玛山 (Sacrithma)。这里道路更为崎岖狭窄, 人畜愈加难行, 大家精疲力倦。经二十多天旅行, 走到了达萨克力斯玛山的山麓。此时大雪封山, 被困了六天, 翻越山时不少同伴被冻死了。最后到达属喀什噶尔管辖之地、乞乞克力克关之东的滕格塔儿 (Tanghetar)。以萨克掉进一条大河中, 数小时不省

① 《利玛窦中国札记》, 第548页。

② (唐)玄奘、辩机原著:《大唐西域记校注》,季羨林等校注,中华书局,1985年第一版,第971页。

③ 同上书,第981页。

人事，最后被鄂本笃救活。^①他们从这里沿乞乞克力克至叶尔羌的路线，走了十五日到达叶尔羌西南的雅柯尼赤(Iakonich)。^②这一段路程也十分难行，鄂本笃的马有六匹累死了，而且粮食不足以支持到叶尔羌。所以，鄂本笃只身先到叶尔羌，将所办马匹、粮食送回商队。在1603年（明万历三十一年）11月，鄂本笃、以萨克和商队经过近一年艰难困苦的跋涉，终于到达商贾会聚的南疆繁华大商业枢纽叶尔羌。^③

二、从叶尔羌至甘肃酒泉

当时叶尔羌汗国统治者是突厥化了的蒙古人，信仰伊斯兰教。鄂本笃在叶尔羌办理了几件事情。一是拜会了叶尔羌汗王穆哈默德汗（Mahamethin，他就是鄂本笃曾资助六百金币的和田王母亲的儿子），并呈送给他一只项链表，一副望远镜及其他小

① Yule (C.); *Cathay and the Way Thither*, Vol. IV, pp. 214—215。又见《利玛窦中国札记》第548—549页。这条滕格塔尔河发源于乞乞克力克(Chichiklik)高原，后会合萨里柯尔(Sarikol)河，注入叶尔羌河。(见C. Wessels; *Early Jesuit travellers in Central Asia 1603—1721*, P. 23.)

② 见 Yule (C.); *Cathay and the Way Thither*, Vol. IV, P. 25。关于 Iakonich，《利玛窦中国札记》，拉丁文本为 Jacorich，斯坦因(Stein)认为，Iakonich，或 Yakonich，是对在乞乞克力克关口的路上、叶尔羌之西南的一个名叫雅卡阿力克(Yaka-arik)的大村的不正确拼法。(斯坦因：《古代和田》，转引自 Yule (C.) 书的第四卷215页，第一注释。

③ 见 Yule (C.); *Cathay and the Way Thither*, Vol. IV, P. 215—216。叶尔羌，今治新疆莎车县。据季羨林等校注的《大唐西域记》云，叶尔羌汉代名为莎车，元代史籍作鸭儿看，押儿牵。白鸟库吉认为玄奘所记乌铄国当为叶尔羌，赫尔曼(Herrmann)、季羨林均持此说。(见《大唐西域记校注》991页)。

礼品。穆哈默德汗王很高兴，答应给一份鄂本笃所要赴喀什噶尔以东焉耆（Cialis）的亲笔信。鄂本笃办的另一件事是从这里去了一趟和田，向和田汗王收回借给他母亲的钱。他得到了比原来借时价值多得多的玉石。鄂本笃在完全是穆斯林的商队这个特定的环境中，当然会遇上各种麻烦情况，并稍有疏忽就可能出事。鄂本笃在这里就遇到了几次危险的事情，但他都化险为夷了。如因他去和田收债一个多月才返回，商队的穆斯林造谣说鄂本笃死了，他没有遗嘱和继承人，要按商队习惯瓜分他的财产。但由于他终于返回，使那些人的阴谋未能得逞。^①叶尔羌汗王还请他和伊斯兰教的学者毛拉们就宗教信仰问题进行过辩论，据说鄂本笃坚持自己的基督教立场，使毛拉们不得不“认为基督教之中也可能具有某些优点”。^②在叶尔羌住了一段时间，原已返回拉合尔的德米特列斯又来到了叶尔羌。他因不愿给商队头领送礼而受到毒打，鄂本笃送了一小笔钱给商队头领，并加以调解才把德米特列斯放了出来。

不久，新任商队首领邀请鄂本笃立即启程赴震旦，还请叶尔羌汗王给鄂本笃填发各种必备的证件。这样，他们于1604年11月14日离开叶尔羌前往他们的目的地震旦。经过二十多天的旅程，到达了阿克苏。当地长官是叶尔羌汗王的侄子。鄂本笃给他及其母亲赠送了镜子、印度纱之类的小礼品。十五日后又启程经过库车到达焉耆。商队首领为等更多的人而在此地停留了三

^① 见 Yule (C.); *Cathay and the Way Thither*, Vol. IV, PP. 220 -221。又见《利玛窦中国札记》下册，551页。

^② 《利玛窦中国札记》下册，第552页。玉尔在其《震旦及其通往之路》(*Cathay and the Way Thither*) 书中第四卷，第232——233页上详细描述了这次请鄂本笃赴宫辩论的详细经过。

个月。在此期间，前一批去北京的穆斯林商人恰好返抵焉耆。^①他们谈到，由于他们是化装成使节到震旦的，故在北京与耶稣会神父共住在同一个使节馆中，并见到了神父们。他们还说到神父“向皇帝进献钟表、乐琴、图画以及其他的欧洲东西，……神父受到京都大员的礼敬，……他们很好地描绘了神父们的像貌，但不知他们的名字，因为按外国人在中国居住的习惯，神父们都另有一个名字。作为他们故事的确凿证据，他们拿出一张纸，上面有一位神父用葡萄牙文写的字”。^②这时，鄂本笃对震旦就是中国的另一个名称以及穆斯林平时说的汗八里就是都城北京，已深信不疑了。

鄂本笃得悉北京有耶稣会士后，欣喜若狂，不顾别人劝阻，迫不及待地请焉耆伯克签发了几份证件，约了一些新老伙伴向中国内地进发。他们经过吐鲁番和哈密，进入嘉峪关，然后抵达肃州（今治甘肃省酒泉），其时已是1605年的年底。到肃州时，鄂本笃仍拥有十三匹马，两个从奴婢当中买来的孩子，五个雇佣的仆人以及大量宝石。据说全部东西估计约值两千五百金币。^③

尽管有那么多钱，但他们还不能继续往北京前进，因为当时西来的商人只有乔装成进贡的使臣，才能进京和获得比做买

① 麦克格列戈尔在其 *Tibet, A Chronicle of Exploration* 一书中，将鄂本笃在焉耆遇见前一批赴北京以朝贡为名通商的穆斯林商人的地点当作在吐鲁番。他说：“在靠近现在新疆首府乌鲁木齐的吐鲁番，鄂本笃遇见了来自震旦的商人。他们认识在汗八里（Cambaluc，即北京，引者）的利玛窦，并能提供从中国首都至吐鲁番旅行的详细资料。”（见 John MacGregor: *Tibet, A Chronicle of Exploration*. New York, 1970, pp. 32-33）这种说法是不正确的，遇见的地点应在焉耆，而不是在吐鲁番。

② Yule (C.): *Cathay and the Way Thither*. Vol. IV, 236-237.

③ 见《利玛窦中国札记》下册，第561页。

卖要利益大得多的赏赐。故只能按例在肃州等候，争取被选作赴京的72个“使臣”成员。为此，他们还花费了不少钱财。鄂本笃这时只得变卖大部分玉石，得到1200块金币，除偿还债务外，用以维持一行人的长期生活费用。

在肃州期间，他遇到了另一批从北京返回的穆斯林，这些人进一步告诉他有关欧洲传教士在北京的具体情况。于是他写信给利玛窦告知他已抵达肃州。信是用欧洲文字写的，虽由中国使者递送，但因鄂本笃不知利玛窦的中文名字而没送到。复活节时，他再写了一封信，请求尽快使他从肃州到达北京，他不愿在穆斯林中继续生活，并愿从海道返回印度。这封信果然被利玛窦接到了。利玛窦和在北京的神父们派了一位入了基督教耶稣会的中国年青人，带着一个熟悉当地的信徒去接鄂本笃一行来北京。这个青年就是钟鸣礼，其教名为乔瓦尼·费尔南德（Giovanni Fernandes）。他于12月11日动身，1607年3月底抵肃州。此时，鄂本笃得了不治之症，病卧床上，笈笈可危。据说当钟鸣礼走进他卧室用葡萄牙语向他致敬时，他拿着利玛窦写给他的信举向天空，“眼中含泪，灵魂洋溢着快乐，唱起了颂歌‘荣归天主’，阅读完信件后，当晚他一直把它放在心口”。^①尽管钟鸣礼用心调护他，但由于在酒泉找不到医生和有效的药物，终于在钟鸣礼到达后十一天，即1607年（明万历三十五年）4月11日在酒泉逝世，并埋葬在该地。鄂本笃死了，正如他的教友在他的墓志铭上写的话：“他寻找震旦，找到了天堂”。《利玛窦中国札记》在记述此事时，加上了一句，说鄂本笃之死“并非没有被穆斯林人毒死之嫌”。^②

① 《利玛窦中国札记》下册，节564页。

② 同上。

商队的穆斯林商人在鄂本笃死后，一方面撕毁了鄂本笃的旅行日记，因为里面记有商队的其他人借他的债款，以达毁灭灭迹之目的；另一方面他们把以萨克捆绑起来企图杀掉他，以便按商队习惯瓜分鄂本笃的财产。钟鸣礼向甘州知州告状，经过反复斗争，最后才打赢这场官司，命令穆斯林交回鄂本笃的全部财产。据说财物全找不到了。^①除了几块埋藏的玉石用以偿还少数债务外，还不够回北京的旅费。

利玛窦在以萨克、钟鸣礼到北京后，请以萨克帮助回忆旅途经历，加上鄂本笃日记剩下的残稿，整理出鄂本笃旅途情况。后被收入到《利玛窦中国札记》的第五卷第十一、十二、十三章中。H·玉尔将这几章编入他自己的《震旦及其通往之路》(*Cathay and the Way Thither*)一书中，1866年出版。尼古拉·金尼阁(Nicolao Trigautio)又将这几章加以考证收入他用拉丁文写的《耶稣会士利玛窦神父的基督教远征中国史》(*De Christiana Expeditione Apud Sinas, Suscepta Ab Societate Jesu, ex P. Mathxi Ricci Commentariis. August. Vind, 1615*)。法国汉学家高第^②(Henri Cordier)将《利玛窦中国札记》与金尼阁本互校，收入他的新编H·玉尔(高第)的《震旦及其通往之路》(Yule (Henri Cordier, [简写为 Yule (C.)]); *Cathay and the way Thither*, 1916年。伦敦出版)。

以萨克在北京逗留了一个月后去澳门。关于从澳门回印度的情况有两种不同的说法：一是《利玛窦中国札记》所言，以

① Yule (C.): *Cathay and the Way Thither*, Vol. IV, P. 252.

② 高第(Henri Cordier 1849--1925)，又译为高亨利、狄埃、亨利·科尔迪埃，考狄等等，1869年来华，1876年回法，后任法国地理学会会长，是《通报》创始人，撰写过许多有关中国语言和历史的著作。

萨克由澳门返回印度的途中，他乘坐的船只在新加坡被荷兰人俘虏，财物被洗劫，本人沦为奴隶。后被马六甲的葡萄牙人赎回并到达印度。在那里获悉妻子已逝世，没再回莫卧儿帝国。在东印度一个叫察吾尔（Ciawl）的城市居住。^①二是据 H·玉尔（高第）的《震旦及其通往之路》所记，以萨克是乘荷兰的船只由澳门到马六甲。船长为他的探险事迹所吸引，叫他记述下来，送他到马六甲。耶稣会神父又将他从马六甲经由印度的柯钦送到果阿。他抵达果阿时间为1609年8月8日。^②拉合尔神父平尼伊罗（P^r Pinheiro）为他饯行，回到今孟买南三十五英里的察吾尔（Chawaul = Cianl）。^③而威塞尔则宣称他根据杜雅力克的书第三卷第225页认为，以萨克在乘船去马六甲途中被荷兰人俘虏，他被带到荷兰船长那里去后，把与鄂本笃旅行的故事告诉了船长。船长命他把旅行情况写下，然后找回他的东西并释放了他。^④

① 除《利玛窦中国札记》是此种说法外，在 Yule (C.): *Cathay and the Way Thither* Vol. 1V, P. 253中，也有相同的说法。

② C. Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*, P. 41.

③ 张星烺编注：《中西交通史料汇编》第一册，第444页。

④ C. Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia. 1603-1721*, P. 40-41.

第三节 探险的意义

鄂本笃这次探险旅行，虽历尽艰辛抵达甘肃酒泉，但仅完成一部分使命，即找到了印度的耶稣会上长期以来所渴望找到的震旦国家，再次证明利玛窦业已证明了的震旦就是中国的一个别名；还有另一部分使命，即当初沙勿略要他到西藏探查该地是否有基督教徒后裔的任务，由于他只走在西藏高原的边缘走过，没有进入西藏，没有探查清楚该地是否有基督教徒的后裔，因此这部分使命没有完成。从他死前不久给利玛窦的信中，谈到他疾病缠身，希望能把他接到北京，并从海路返回印度的情况来看，他是再没有想去西藏作进一步探查的愿望，也无能为力进行这项工作了。但他对西藏情况并非完全没有调查研究。在叶尔羌时，他就作过一点调查研究，但仅仅限于在叶尔羌监狱与拉达克国王交谈所了解到的一点东西，而且他始终也未弄明白那里是否信仰基督教。

关于与藏王交谈的情况，他于1606年在叶尔羌写信回印度时曾向会长作了汇报。奎雷伊罗向罗马的报告中第166页转述过此事。奎雷伊罗的报告说：

“在叶尔羌，鄂本笃找到了被关押在这里的藏王 (Redi Tabete)，他是三年前落入陷井后被逮到这里来的。

“这位国王名叫贡布那·米吉尔。鄂本笃去看望过他好几次，但他们语言不通，只有通过同他关押在一起的其他人与他讲话。这些人中有一名叫隆里本，是跟随国王的医生，懂波斯语。他告诉鄂本笃说，在他的土地上没有穆斯林，但孩子出生的第八天，会被带到他们的教堂洗礼，洗

礼由寺庙住持施行，并用在这里举行了葬礼的圣人的名字为孩子命名。

“医生说，他们那里称神父为孔加奥 (Cungao)，他头戴法冠，身着祭司一样的衣服。那里人要斋戒四十日，其间白天不吃饭，只在夜间用餐，但不饮酒、吃肉。他们在斋戒的最后一日像过盛大的节日那样恢复吃肉。医生还说他们有安吉尔 (即福音)，他们为神父终身不结婚，他们相信“末日审判”、“八层地狱”和“三个天堂”，并给每个地狱和天堂都起了名字。每一个地狱都是为一种特殊的罪恶而设的，而每个天堂也都是为特殊的功劳而建的。

“医生还说，他们有些达官贵人到震旦去了，震旦离西藏只有一个月的旅程。他们很高兴能见到鄂本笃。”^①

鄂本笃所谈在叶尔羌监狱的藏王，就是拉达克七王，因为他们那时统称拉达克为西藏。但医生所谈的西藏宗教和习俗情况，有些符合事实，有些则出于误解，如关于所谓“末日审判”等。此外有一个很重要的问题也是不正确的，即他告诉鄂本笃，西藏不等于震旦，把西藏和中国截然分割开来，这是错误的，因为西藏（当时还包括拉达克）是在中国的主权管辖之下的。当时以及后来很长一段时间，在印度的葡萄牙人亦不知道这种中国对西藏的主权关系，在谈起这个问题时同样是不正确的。如在鄂本笃出发寻找震旦后不久，即1602年末或1603年春，一位自称曾在“西藏”经商的葡萄牙商人，名叫迪亚哥·达尔梅伊达 (Diago d'almeida) 从印度北部到果阿，对果阿省会长阿莱

^① 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. PP. 32—35.

索·德·米尼兹 (P^e Aleixo de Menezes) 神父讲述了有关西藏的见闻。达尔梅伊达说：

人们在莫卧儿宫廷里所谈论的基督教不应该是震旦的基督教，而是另一个地方，它更靠近莫卧儿。莫卧儿同这个地方有许多商业往来，这个地方叫做“西藏”(Tibete)。西藏王国位于不久前被莫卧儿王国占领了的固伊斯克米尔 (Guiscumir，即克什米尔——转引者) 王国之外，这个王国与西藏之间被高大的山脉隔开。

这些山上冰雪很厚，只有太阳的威力才能使这些冰雪融化，所以一年中只有很短暂的期间可供人们翻越过这些高山。路途虽不遥远，但却十分艰难。从那里进入这个王国只需越过500莱加（一莱加等于三哩）的森林，如果旅行者不是趁着印度洋季风的时节去那里，必须耐心等待冰雪融化。国王住在主要城堡里，他是一位伟大的国王。这个城堡叫“巴布哥”(Babgo)。这个王国丰富的金子和宝石，妇女们用金子和宝石装饰自己，这样人们就会认为她们是尊贵的人。

这里的居民是白色人种，他们同热那亚人相仿，穿得很华丽。

他们有许多教堂，修建得富丽堂皇，内有神龛、基督像和上帝、圣母、圣徒的画像。像我们一样，他们那里有许多神父信守独身，所着衣服与我们的神父也极为相似，但他们全不留头发。

他们的主教叫喇嘛 (Lamhāo)。

他们把故去的喇嘛看成圣人，并大力夸耀他们的圣绩：某某喇嘛为表示虔诚，终身深居简出，远离城堡，其

住宅与城堡之间有一条宽阔的河流，一旦遇有盛典必须进入城堡，他才乘船渡河。但在平常，只要不穿袈裟，不带举行盛典时用作坐垫的羊皮，就不进入城堡。

那里人确实是手按圣书宣誓，他们除了在为基督教尽责外，不可能做别的事情。

除了上面所说的‘西藏’王国之外，还有另一个叫做‘小西藏’的王国，它隶属于波斯国·夏(Xao)穆斯林政权，也可能是‘西藏自治区’的一部分，马可·波罗在他的书中曾提到这个地方，但他没有说这里有基督教。^①

伯戴克和托斯卡诺指出，这位迪奥奇·达尔梅伊达所说的西藏就是指拉达克王国。我们认为达尔梅伊达的说法一般是正确的：如拉达克的地理位置，要越过佐吉(Zo-gi)山口才能从克什米尔进入西藏。他说的国王据托斯卡诺考证就是森格郎吉(Sen ge rnam rgyal，即སེང་གེ་རྒྱལ་གུལ——转引者)。“Bas go”(藏文：བབས་གོ——转引者)曾多次是拉达克首府。他说的“小西藏”就是勃律。^②此外，关于喇嘛不留头发等一些说法都是正确的。但有些是不正确的，主要是关于拉达克的宗教被说成基督教。据说这是由于达尔梅伊达不是一位教徒，他对基督教一窍不通，把藏传佛教的一些现象误述成基督教。

迪亚哥·达尔梅伊达自称越过喜马拉雅山到达了该地，但

① Fernan Guetreiro s. J. ; *Relaçam annual das cousas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas Partes da India Oriental... nos annos de 1606—1607.* Lisboa, 1609. 转引自 G. M. Tossano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet.* PP. 36—38.

② G. M. Tossano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet.* P. 37注释①至②; P. 38注释①至④

由于他所提供的各方面情况及其详情细节太少，尤其在沿途交通方面。因此，国外学者们不相信他越过了喜马拉雅山亲履拉达克，而认为安东尼奥·德·安夺德才是有充足证据的近代第一位越过喜马拉雅山的人，并认为弗朗西斯科·德·阿则维多神父（P.° Francesco de Azevedo）是第一位抵达拉达克的欧洲人。

鄂本笃除了探明震口就是中国这个问题外，他还用自己险象环生的艰苦历程，总结了从印度去中国不能走这一条陆地路线的教训。他在给北京的信中，在汇报他没有见到基督教徒的踪影的同时，告诫神父们不要企图重复走他所经历的这一条路，说这条道路既危险又无益。^① 他认为坦率地谈这个问题是很重要的，因为皮门塔给西班牙国王腓力三世去信时曾说过“虽然没有新的国家可发现，没有被遗忘的基督教徒可寻找，但这次远征却可能开辟一条比危险海道更短的陆路”。^② 也就是说，鄂本笃是负有为商业上开辟一条可以免遭荷兰海上舰队袭击的内陆道路（当然包括用来供传教士来华和东方时行走的内陆道路）的任务，这也是西班牙国王腓力三世希望迅速做到的事情。鄂本笃的这个结论是他从整个险阻重重的旅行历程中总结出来的。但鄂本笃没有深入具体分析为什么这条路线是危险的和对商业没有好处，从利玛窦根据他的残剩日记和以萨克所述事情写成的有关情况来分析，我认为有时间太长、自然地理条件艰苦、沿途匪患猖厥和完全在与基督教长期为敌的伊斯兰

① 《利玛窦中国札记》下同第 565 页。

又：Yule (C): *Cathay and the Way Thither*. Vol. IV P. 250.

② P. Du Jarric, S. J.; *Thesaurus Rerum Indicarum*. Colonia Agrippina, 1615. 转引自 C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. P. 12.

势力之中等几个不利方面的原因。

首先，时间太长。从印度由海路到澳门一般需要五十天至两个月左右。如后来耶稣会士白乃心1658年5月上旬从印度孟买以北的苏拉特乘船出发，在同年7月底就直达澳门。而这次鄂本笃从1602年10月29日离开阿格拉，到达中国肃州（酒泉）时已是1605年年底，花了三年多的时间。这里面除道路长，地势难行走外，还有重要的一点就是商队经常被迫在许多重要城市作长时间的停留，这是因为要等更多的伙伴才能一起上路和其他一些原因造成的。这次鄂本笃单是在沿途城镇逗留就花了约两年多一点的时间。其中主要的有在白沙瓦停留二十天，喀布尔八个月，塔尔哈一个月，叶尔羌一年，阿克苏十五天，焉耆三个月，哈密一个月，嘉峪关二十五天，等等。因此，这条陆路走起来实际上比海路要花十多倍的时间。如果要到北京，还要加上在肃州等候争取做“进贡使臣”的时间，这就更长了。

其次，这条路线的自然地理条件十分险恶。它大部分地段都在人迹罕至的崇山峻岭和荒漠雪原之中，严寒的气候使商旅翻过人畜均极难行走的兴都库什山和世界屋脊帕米尔高原时惊险万分，困难重重。客商们常常在悬崖峭壁上攀登前进，稍有疏忽就会掉到万丈深渊里去。除上述以萨克在滕格塔儿大河边失足，八小时不省人事，后来被鄂本笃救活外，鄂本笃本人还在从焉耆到嘉峪关这段路的夜里行走时从马上掉了下来，昏迷不醒，而其他人竟不知道。等到前方休息时才发现丢失了他，以萨克回头走了一段路程才把他找到。^①又如，在走过皑皑白雪的萨力克斯玛山时，鄂本笃的很多同伴都被冻死了。^②这条路的

① 《利玛窦中国札记》下册页。

② 同上书548页。

很多路段是唐代玄奘曾经走过的地方，不仅《大唐西域记》不乏对这一带的地理气候恶劣的记载，在鄂本笃前后的欧洲人如马可·波罗、斯文·赫定等人，也都有许多对这里情况亲身体验的描述。

再次，这是一条匪患频仍的路线。从鄂本笃这次旅行中就可以看到沿途遇上了多次劫掠。如从拉合尔到白沙瓦这一段，明火执仗的强盗经常抢劫过往的商队。因此，商人们走路时，“行装和驮兽都打发沿着山麓行走，而武装的商人则不使盗匪接近上面的斜坡，以防盗匪把石头滚下来袭击过路的商旅”。^①尽管如此，商队仍不能免遭盗匪的袭击：“商人在吉德里（Ghideli）缴付过境税，并且正是在这里遇上了盗匪。一行有很多人受了重伤，只是费了极大的劲才把生命和行李保存下来。鄂本笃和其他几个人逃到树林里，入夜他们都回来了，而且逃脱了袭击。”^②后来在彻曼城又遇到加尔西亚人的袭击。在以后的旅行中，遭受袭击仍是常有的事。利玛窦这样写道：“然而，在其余的旅行中，商队背后经常受到匪帮的侵扰。有一次，正当鄂本笃修士殿后，他遭到四名埋伏着的匪徒袭击，但他急中生智，用如下的巧计得以逃脱。他脱下他的波斯帽子，朝他们扔去，当他们拿帽子当足球一样踢来踢去时，他策马驰到离他们有一箭之远的安全处，平安地跟上了商队。”^③由此可想而知，在杀人越货的行劫者经常出没的路线行走，商旅们不但担心害怕，防不胜防，而且生命财产常常遭受重大损失，因此，这条路线不能不使商旅心有余悸。

① 《利玛窦中国札记》上册，558页。

② 同上书548页。

③ Yule (C.); *Cathay and the Way Thither*, Vol. IV. PP. 224 - 225.

最后，从这条道路通行，所经之处，多是信仰伊斯兰教的地区，而且必须要与穆斯林商人结伴为商队才能前往中国。由于宗教的矛盾和冲突，基督教徒随时都有生命的危险。如有一天他参加一个穆斯林的晚宴，刚入座就有一个狂徒挥舞大刀逼着鄂本笃念穆罕默德的名字。他断然拒绝，在危急之际人们才把狂徒赶走。后来还有多次为宗教信仰问题而发生冲突。利玛窦说：“据说在旅途中这类死亡威胁是常常发生的。”^①鄂本笃在写给北京神父的信中，念念不忘告诫他们：“决不可相信撒拉逊人（即穆斯林）。”^②

既然这条路线存在这么多方面的不利和危险，因而根本不能作为商路，甚至连耶稣会教士都不能用它作为中国与印度之间的往返路线。因此，鄂本笃说企图重复走他所经历的那条路线是危险和无益的。这是作为他对西班牙王室开辟内陆通往中国的安全捷径这个任务的回答。

鄂本笃这次探险活动肩负了为西班牙王室开辟新殖民地和开辟一条以内陆通往中国的安全捷径，以及为罗马教会发现和开拓基督教新天地，扩大教会统治范围等十分重要的使命。鄂本笃本人对这两大任务是十分明确的。因此，我们可以说，他的震旦之行主观上既是为了探查与基督教世界隔离了的古代基督教徒后裔或基督教国家，同时也是为殖民主义势力效劳。探查的结果证明震旦就是中国的结论和所走通往中国的内陆路线在商业上是不可取的事实，虽然破灭了西班牙国王和教皇长期以来存在想要扩张和掠夺东方未发现的新殖民地的美梦，使他们的扩张气焰受到重大挫折，但鄂本笃经过探查实践所得出的这

① 《利玛窦中国札记》下册，552页。

② Yule (C.): *Cathay and the Way Thither*, Vol. IV, P. 250.

个结论，却为日后西方殖民主义势力和传教士的活动提供了一次借鉴。例如，从此以后，我们尚未看到西班牙王室或葡萄牙王室像过去那样积极支持在印度的耶稣会传教士向印度以北进行探险活动的指示。此外，在后来1661年耶稣会传教士白乃心（John Grueber）和吴尔铎（Albert d'Orville）开拓从北京返回欧洲路线时，由于有了鄂本笃经历的教训而摒弃了这条时间长和危险大的道路。同时，鄂本笃这次从印度经阿富汗到我国新疆和内地的旅行，客观上也使欧洲公众对这条中亚内陆交通路线及其沿途情况有了一些了解。因此，在中西交通方面是具有一定意义的。

第四章

安夺德等耶稣会士在西藏 古格地区的活动

最早到达我国西藏西部的近代西方传教士，是以安东尼奥·德·安夺德^①神父(P.º Antonio de Andrade)为首的耶稣会士。他们在古格地区的扎布让建立布道会，进行传教和反对藏传佛教等活动达数年之久。后来，黄教寺院集团发动反对支持基督教的古格王的武装暴动，并联合拉达克力量，一举推翻了古格王的统治和驱逐了传教士，同时给予在传教士后面覬觐西藏的西方殖民主义势力一次沉重打击。

^① 安东尼奥·德·安夺德的姓名无汉名，自五十年代以来，我国藏学界大多数人业已统一使用“安东尼奥·德·安夺德”这一译名。约定俗成，我在本书中用大家习惯使用的这一译名。同样，我在本书第三章对“Bento de Goes”姓名的中译，也使用国内学术界早已惯用的“鄂本笃”的译名，而不按葡萄牙语发音，另译为“本多·德·戈埃斯”，正如荣赫鹏的名字不再按英语发音译为“弗朗西斯·扬哈斯本德”一样。

另外，凡在中国内地传教、居住，知其自己取有汉名者，则一律写其汉名，如利玛窦、汤若望、白乃心、吴尔铎，等等。

除有上述两则情况的外国人外，本书对一般的葡萄牙人、意大利人和法国人等的姓名，均严格分别按葡萄牙语、意大利语和法语的发音来译出其姓名。

第一节 从印度赴西藏扎布让

一、安夺德神父决心赴藏探查

印度莫卧儿帝国阿克巴大帝于1605年死后，继承帝位的是其子萨利姆，号称为努尔·丁·穆罕默德·贾汉吉尔·帕德沙·加济。到十七世纪二十年代，他在军事上取得重要成就，兼并了孟加拉，打败阿富汗人，战胜长期蔑视其权力的梅瓦尔的拉杰普特人（Rajputs）。他继承其父对各种宗教采取宽容的政策，尽管自己并不信仰基督教，但对基督教传教士仍然十分尊重和友好，并爱和基督教传教士交朋友。这时阿格拉已有了从果阿来的耶稣会常驻莫卧儿的布道团。贾汉吉尔皇帝（即萨利姆）也和其父一样，经常带耶稣会士一起出巡帝国的各个地区，同时也极力支持耶稣会神父对西藏的探险活动，因为他作为亲王时，曾与沙勿略神父一起接见过从震旦回来的穆斯林老商人。^①1624年3月30日，^②贾汉吉尔皇帝又带着莫卧儿帝国布道会的安夺德神父和马努埃尔·马科斯（Manuel Marques）修士等数人离开阿格拉城，前往克什米尔。到了德里，安夺德神父听说一支香客队伍，前往德里东北约半月路程的一座印度教神庙朝拜。他去看望了香客，打听到从那里再往前走就可到达据说有基督教徒的西藏。于是他决定不再跟随贾汉吉尔皇帝去克什米尔，而与

① 请参阅本书第三章。

② 关于安夺德离开阿格拉的时间，国外尚有其他说法。据安夺德1624年5月16日信件，正确日期应为1624年3月30日。

香客队伍一起奔赴那座神庙，然后从该地前往西藏。他认为，这样那些香客在相当长的一段路程中，可以作为他的向导，并且多人旅行，路上的安全就更有保障。他说：“这是一个机会，这样我们在有人陪同的情况下到那里去，这些人可以为我们当向导，这是一次很难得的机会。我们想，国王（指贾汉吉尔——引者）去克什米尔返回的同时，我们也返回了。这样我们就可以在拉合尔会合。于是我们决定去探查那些民族。”^①他在德里作赴藏的各种准备，如物质准备和任命弗朗西斯科·科尔西神父（P^r Francisco Cursi）为阿格拉耶稣会学院院长，以顶替他的职务，等等。

我们从上述可以看到，安夺德等人从阿格拉出发陪同贾汉吉尔皇帝去克什米尔时，并没有打算去西藏，探查西藏是安夺德在德里临时独自作出的决定，他甚至没有请示果阿省耶稣会会长的批准。

安夺德之所以擅自决定赴藏，是因为他十分清楚对耶稣会来说，这个问题是一个亟待解决的重要问题。

首先，他知道关于喜马拉雅山那边有信奉基督教的国家存在的种种传闻。安夺德于1624年11月8日在阿格拉写给果阿省耶稣会会长的信中说：“我们已从许多不同的渠道获悉，在那里有基督教王国。最近二十年来，那些消息不断传到我们的神父那

^① 安东尼奥·德·安夺德神父致果阿省耶稣会会长函，1624年11月8日（Lettera del P. Antonio de Andrade al Provinciale di Goa, 8 Novembre 1624.），引自 G. M. Toscano, *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, pp. 49-50.（G. M. 托斯卡诺：《西藏最早的天主教传教会》，意大利文版，第49—50页）。

里。”^①

其次，他了解十七世纪初在莫卧儿帝国宫廷的耶稣会士对这一问题所作调查研究和远征探险的种种努力，如十七世纪初教皇和西班牙国王积极支持鄂本笃修士寻找震旦（包括西藏）的探险活动，以及鄂本笃未能完成探查西藏的结果。他还知道后来在莫卧儿帝国的耶稣会传教士又派人从克什米尔赴藏的情况。安夺德说：“莫卧儿帝国宫廷里的那些神父试图证明这个消息（即西藏有基督教徒——转引者），他们为此还派人从克什米尔出发，试图发现这些民族，但由于路途困难重重，特别是大雪封山，他们派出的人接连不断地滑倒路上，他未能前进多少就被迫折返印度斯坦。”^②

他感到从各方面传来的消息看来，喜马拉雅山存在着信仰基督教的民族和国家，但又没有神父亲履该地证实，因此去当地核实是非常必要的。因为如果这个消息是真实的，那就应该使他们那种讹传了的基督教回到现代基督教大家庭即罗马天主教方面来；如果该地不是信仰基督教，那就到那里去传布福音，使他们皈依基督教。所以，他认为这个历史任务总是要完成的，这不仅是由于在印度的耶稣会士们长期以来急切知道喜马拉雅山那边的准确情况，并为此付出巨大努力而迄今仍悬而未决，而且对耶稣会总会乃至罗马教廷来说也是重大事情，因为它关系到开拓新教区、发展教会势力的问题。然而，安夺德多年来一

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Provinciale di Goa, 8 Novembre 1624. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 49.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia de Roma, 15 Agosto 1626. (安东尼奥·德·安夺德神父致罗马耶稣会总会长函, 1626年8月15日。) 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 102.

直苦于找不到顺利抵达西藏的好途径。他说：“几年后，我来到莫卧儿宫廷任职，我也从克什米尔的穆斯林那里听到有关那次旅行的各种消息。这些穆斯林都是很严肃的人，他们的消息似乎很灵通，而且我发现他们提供的消息基本是一样的。根据这些消息，那里的所有人都信基督教，他们的先辈在古老的庙宇里受过基督的真传。但我一直未能找到越过那片艰难地区进行考察的好办法。”^① 正因如此，当他在探望去巴德里纳德神庙朝圣的印度教徒，听到他们讲述可以从那座神庙直接奔赴西藏的消息后，就欣喜非常地迅速独自作出赴藏决定，他后来这样写道：“这是上帝赐给我们的一次难得机会，我们可以与他们同行到上面提到的寺庙。根据主的旨意，我们决定和他们一起出发。”^② 因此，安夺德不经请示其上锋果阿省耶稣会会长而擅自决定去西藏就不足为奇的了。

关于安夺德神父和马科斯修士此行的旅途情况，我们可以从安夺德于1624年11月8日自西藏第一次返抵阿格拉时，向果阿省耶稣会会长帕尔梅罗神父（P. Palmeiro）的汇报信中，知道得比较详细。^③ 下面我主要根据此信内容作简要叙述。

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Provinciale di Goa , 8. Novembre 1624. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet.* p. 40.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Provinciale di Goa , 15 Agosto 1626. 见同上引书, p. 102.

③ 安夺德此信的葡萄牙文手稿至今仍存放在罗马耶稣会总会档案里。托斯卡诺在《西藏最早的天主教传教会》（*La Prima Missione Cattolica nel Tibet*）一书中，将译成意大利文的、长达数万字的该信全文收入。这个意大利文的文本是托斯卡诺本人直接从葡萄牙文或其他文字翻译过来的，抑或他是直接转载1627年罗马的意大利文，或是1627年那不勒斯意大利文本，或是1646年的威尼斯意大利文本，他均未作说明。

在谈及安夺德和马科斯的赴藏旅途情况之前，先介绍一下他们的简历：

安东尼奥·德·安夺德 (Antonio de Andrade)，葡萄牙贝拉·拜萨 (Beira Baixa) 省奥勒伊罗斯 (Oleiros) 人，1580年出生，其父是巴尔托洛梅奥·冈萨尔维斯·德·安夺德 (Bartolomeo Gonçaves de Andrade)，其母叫马格丽塔·德·安夺德 (Magherita de Andrade)。安东尼奥·德·安夺德16岁时，即于1596年12月15日在科英贝拉 (Coimbra) 公立学校加入耶稣会，次年，送至里斯本学习。1600年4月22日，随同葡萄牙驻印度总督的军舰从里斯本出发赴印度，并于同年10月22日抵柯钦，1601年1月6日到达果阿。他在果阿的圣保罗耶稣会学院 (Colleggio S. Paolo a Goa) 毕业后，1612年10月14日开始从事神职工作。他先于萨尔塞特 (Salsette) 传教，后在拉合尔和果阿的圣保罗耶稣会学院任院长。1621年《果阿省耶稣会士名册》(Catalighi delle Provincia di Goa) 载：“1621年，安东尼奥·德·安夺德以巡阅使和新任阿格拉耶稣会会长的身分赴阿格拉”，负责整个阿格拉地区的耶稣会传教工作。直至他于1624年赴藏，仍任上述二职。^①

人们对马努埃尔·马科斯修士 (Fratello Manuel Marques) 的情况所知甚少。C·威塞尔查出他于1596年出生在葡萄牙，可能是马萨奥 (Massao) 地方，1618年加入耶稣会。《果阿省耶稣会士名册》载：“1624年1月，马努埃尔·马科斯任阿格拉人事专员。”^②

① 参阅 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 43-44.

② 同上，p. 45.

二、从德里至西藏阿里的扎布让

安夺德和马科斯从德里启程时，经过乔装打扮，外穿莫卧儿印度教徒的衣服，悄然离开德里。一出德里城，他们换上罗马人的紧身衣，戴上伊斯兰教徒的帽子，^① 随印度教徒香客队伍向东北方向前进。^② 他们首先到达位于恒河畔的哈得瓦 (Hardwar)， 经十五日旅程抵印度莫卧儿帝国与加瓦尔王国 (Garhwal) 交界的山脚下。就在出境时，莫卧儿帝国边防哨卡看到安夺德既不是携带商品的商人，亦非朝圣的印度教教徒，就把他们当作莫卧儿帝国的逃犯拦截住，并扬言根据命令要交送莫卧儿皇帝，经过长时间的解释和交涉，终于获得放行。然而，他们在进入加瓦尔王国后，又立即被当地人当作莫卧儿帝国派遣的侦探，将他们一行四人（包括两个佣人）拘捕。但由于无足够证据而幸运获释，准许与香客队伍一道继续旅行。^③ 接着他们开始爬越挡在前面的巨大山脉。此后旅程非常困难。这条道路山高路险，我们从安夺德和其它的一些传教士的信中，看到许多对这条山道艰险困难的描述，当然其中有些描绘得夸张了

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Provinciale di Goa, 8 Novembre 1624. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 50.

② 古伯察 (M. Huc) 在《基督教在中国、蒙古和西藏》和 A·劳纳在《西藏布道史》中，均把印度教徒的香客误作佛教徒香客。(见 M. Huc; *Le Christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet*. Paris 1857. Tome I, p. 278. 以及 A. Launay; *Histoire de la Mission du Thibet*. Lille-Paris, 1903. Tome. I. p. 23).

③ Lettera del P. Antonio de Andrade al Provinciale di Goa, 8 Novembre 1624. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 50.

一些。世界著名的喜马拉雅山，对传教士来说，的确是他生平以来第一次遇到的高大山脉。正如安夺德在给耶稣会果阿教省会长安德雷·帕尔梅罗神父的信中所说的那样：“这里峰峦起伏，高耸入云，其险峻山势，似乎只有在图画中才见到过。”^①

不久他们来到加瓦尔王国的首都斯里那加城。^② 由于当时存在两个叫做斯里那加的城市：一个是克什米尔首府；另一个是加瓦尔王国首都。因此，过去不少人把安夺德所经过的加瓦尔王国首府斯里那加，误说成是克什米尔的首府斯里那加。如古伯察于《基督教在中国、蒙古和西藏》一书中，写到安夺德经过斯里那加时，在该页下面加注说：“斯里那加（幸福之城），克什米尔首府。”^③森德伯格也说安夺德第一次到达克什米尔首府斯里那加后折返回阿格拉。^④ 此外，著名的教会史作家 A·劳纳亦持同样说法。他在《西藏布道史》第一卷序章《1846年西藏设立教廷代牧神父，开始福音宣传》中，叙述安夺德从德里出发，“由‘一个教友和两个仆人’跟随，参加了一个虔诚的佛教徒队伍，并由他们带领向斯里那加城进发。几个星期以后，他们行走在崇山峻岭之中，在被小河和大川肥沃了的悦目的河谷，

① Lettera del P. antonio de Andrade al P. Andrea Palmeiro, 11 Agosto 1624 (安东尼奥·德·安夺德神父致安德雷·帕尔梅罗神父函，1642年8月11日)，载 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, p. 50.

② 斯里那加，安夺德用葡文拼写为 Scrinagar，一般西方拼写为 Srinagar.

③ M·Huc: *Le Christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet*. Paris 1857. Tome I. P. 278. (古伯察：《基督教在中国、蒙古和西藏》，巴黎1857年，法文版，第二卷第278页)。

④ Graham Sandberg: *The Exploration of Tibet, Its History and Particulars, from 1623 to 1904*. Calcutta-London, 1904, P. 25. (森德伯格：《西藏探险史》1904年，加尔各答—伦敦，第25页。)

跨过奇特的绳索桥。他与他的两个伙伴没有遇到困难就进入了克什米尔首府，……”^①实际上，安夺德一行根本没有去过克什米尔。

在斯里那加城，他们的乔装再次被认破。这个城的官员将他们扣留了七天，^②并对他们进行了长时间审问。安夺德写道：“我们不能再自称是商人了，因为人们已经知道我们并未携带货物，所以我告诉他们我是葡萄牙人，想到西藏去寻找一位兄弟，有消息说他已到达西藏多年。”^③他还巧妙地解释了被检查人员发现携带的黑色法衣，谎称是准备哀悼可能死去的兄弟用的丧服。这些话使当地官员信以为真。当地官员拿走他们的圣石、两把小刀和大、小两幅圣母像等一些东西后，释放了他们，并命令他们分别离开当地。^④

安夺德一行于1624年5月11日离开斯里那加，继续前进。他们又翻越过白雪皑皑的大雪山，多次踩着河面上的冰块走过恒河，然后抵达印度教的著名圣地巴德里纳德（Badrinath，即巴德

① 见 A·Launay; *Histoire de la Mission du Thibet*. Lille-Paris. 1903. Tome I. P. 23. (A·劳纳;《西藏布道史》，里尔-巴黎，法文版，第一卷，第23页。)

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Provinciale di Goa, 16 Maggio 1624 (安夺德致果阿省耶稣会会长函，1624年5月16日，即离开斯里那加五天后写给果阿的信)。引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 46.

③ Lettera del P. Antonio de Andrade al P. Palmeiro, 8 Novembre 1624, 引自同上书，P. 54.

④ Lettera del P. Antonio de Andrade al Provinciale di Goa, 5 Maggio 1624. 引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 46.

里德 Badrid)。① 由这座寺庙往前走，到了马纳 (Mana) 村，从这里再往前行，就要经过一片荒漠，需走二十天左右。这个荒漠既没有村庄，荒无人烟，也没有树木花草，只有一些山石。当时岩石为积雪覆盖着。那片荒漠一年只有两个月积雪融化，是行人可通行的时间，而当时还不到雪化的时候，他们只好在马纳村等待。他们希望与第一批商队结伴同行。过了几天，看到斯里那加的国王想扣留他们，禁止他们前进的迹象后，尽管积雪未化，还不是通过荒漠的季节，但他们决心不管自然条件如何恶劣也要通过荒漠进入西藏。然而，当时正值马科斯患病，不能行走，安夺德决定把他留在马纳村养病，他自己和两个仆人及一个从当地雇用的向导，在打听好怎样通过荒漠的情况后，于一天的黎明前偷偷登上旅程。②

他们走后的第三天清晨，有三个山民赶来找到他们，告诉说，是当地官府派来要他们回去的。安夺德在信中写道：来人对

① 巴德里纳德圣地，坐落于加瓦尔 (Garhwal) 北部名叫巴德里德的山(山高海拔5080米)的山坡约3170米处。那里有一座与山同样名称的巴德里纳德庙，该庙是印度教寺庙中最神圣和备受崇敬的寺庙之一。庙里有一座圣塔，亦叫巴德里纳德塔。庙和塔的名称均取自所在的山名。巴德里纳德 (Badrinath) 之名，源出于梵文 “badarinatha”，相传此地盛产一种叫“育育巴”枣 [yuyuba，亦即是“ziziphus” (济济夫斯枣)]，“Badari” (巴德里) 是育育巴枣属类的一种。“atha”意为“所在地”、“庇护所”。故此山名“巴德里纳德”之意是“巴德里枣之地”。庙前三眼泉水，其中二眼凉水，一眼是很热的温泉，那里每年仅有几个月无大雪封山，但每年来自印度各地的朝圣者高达数万人，所受捐赠和贡品甚丰。(参阅：G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 55.)

② Lettera del P. Antonio de Andrade al P. Andrea Palmiero, 8 Novembre 1624 (安东尼奥·德·安夺德神父致 A·帕尔梅罗神父，1642年11月8日)，引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 57.

向导说，“他家里的东西已被抄光，老婆和孩子也被抓进了监狱，如果他不马上回去，他们有可能被杀掉”。^①向导同意返回。来人然后又威胁安夺德如不回去，则“留在村里的东西可能会被没收”，并且若一意孤行继续前进，他“将会死掉，因为越过这片荒漠的合适时候还没有到来”。^②但安夺德仍不顾来人再三劝阻，拒不返回。在没有向导情况下，与两位印度的基督教徒青年继续前进。

以后的这段旅程更加艰苦。主要是积雪太厚，积雪造成困难是他们始料未及的。安夺德报告说：“困难越来越严重，我们经常陷进雪里，难以自拔：积雪淹没了我们的膝盖，有时还淹到胸脯、肩膀。从雪里爬出来的困难比我们预想的要大得多。我们看到我们的生命面临许多危险，常常为此冒出冷汗。我们经常把整个身体躺在雪上，采用游泳的姿势向前爬行，这样我们就不致于陷得很深。”^③那里没有水喝，只能吃雪，没有柴草或牛马粪生火取暖和煮东西，只能用雪送糌粑。夜里，他们睡在雪上面。然而每天下午四时后就开始下雪，“几乎整夜不停，尽管我们手拉着手，但下雪时我们彼此不能看见。同时，下雪时还刮着极冷的狂风，雪经常成堆地压在我们的被子上，我们必须起来把雪抖掉，否则就被雪埋掉”。^④他还说有一次由于严寒，他的手指冻掉了一块肉，但毫无痛觉。脚生冻疮。大家眼睛得了雪盲症，很难看得见东西。此外，还得忍受呕吐和缺水而吃雪的困难。尽管如此，他们依旧坚持下去，终于有一天走到山的最高

^{①②} G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, P. 58.

^{③④} Lettera del P. Antonio de Andrade al P. Andrea Palmeiro, 8 novembre 1624. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. PP. 59-60.

处，安夺德记述道：“那里有一个大池，它是恒河的发源地，发源于这里的还有另一条河，它流往西藏。”^① 安夺德此处报告的情况是错误的，这个池不是恒河的发源地。由于安夺德的错误，使得后来森德伯格、马克罕^②等许多人误以为他到达了玛旁雍错湖（即马那萨罗瓦湖〔Manasarowa〕），直到十九世纪末。巴尔福（E·Balfour）的《印度百科全书》，都完全按照安夺德信件的错误认识而说安夺德到了玛旁雍错湖。不仅如此，时至最近，有些著作仍旧照抄这个错误的说法。如1971年美国纽约出版的《早期进入西藏的英国探险家》（*Into Tibet, The Early British Explorers*）一书中，依旧说什么：“毫无疑问，第一批抵达西藏的欧洲人是耶稣会士，他们的先锋则是葡萄牙神父安夺德和马科斯，他们于1624年攀登上喜马拉雅山高高的山口至西藏的玛旁雍错湖，并在扎布让建立了一个短命的传教会。”^③ 实际上，这个大池不是玛旁雍错湖，它的真正名称是威塞尔引用印度测量局 S. G. 伯拉德（S. G. Burard）上校的话指出的叫做德阿湖（Deo Tal）或德伯湖（Deb Tal）。^④

他们到达西藏著名的马纳山口，从那里往下看就是西藏的

① Lettera del P. Antonio de Andrade al P. Andrea Palmeiro, 8 Novembre 1624. P. 60. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*.

② 参阅 Graham Sandberg; *The Exploration of Tibet*. P. 25; 及 Clements R. Markam; *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa*. New Delhi, 1971. P. lvi. (马克罕:《乔治·波格尔出使西藏和托马斯·曼宁拉萨之行的纪事》,1971年新德里重印1876年本,第 lvi 页。

③ George Woodcock; *Into Tibet, The Early British Explorers*. New York. 1971. P. 24.

④ C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*. PP. 48-49.

广阔平原。但安夺德发觉这里没有马纳村人告诉他的路标了，而且食物业已吃光，还不知要走多远才到达目的地。于是他和那两个印度青年商量，由他们返回马纳村取食物，他自己留在原地等候他们回来，再一起前进。但到次日晨，这两个年轻的印度基督教徒大哭起来，死命不愿与安夺德分开。安夺德只得和他们一起返回马纳村去。在回程走到第四天的傍晚，突然于荒漠前面传来一种声音，原来从马纳那里又来人寻找他们。安夺德说，这个新来的人“是教友（即马科斯——转引者）派他来接我们的，也是马纳的村民们派他来的……他们很担心我们会发生什么不幸”，并担心“会引起西藏王的恼怒”。^①这说明马纳方面不敢阻拦传教士仅是害怕藏王（可能是指古格土王）对传教士受阻不满，因而才将他们放行。安夺德说：“我们从他那里得知教友很好，我们也知道，马纳并不想扣留我们……教友给我们带来了村民们预备的部分食品和一些蜂蜜……还带来了一些御寒的衣服。”^②

安夺德及两个伙伴与新来的人继续向西藏方向行走了三天，来到一个积雪较少的地方，在一个岩洞里作暂时休息。等雪融化一些后，再从那里又走了三天，到达一个村庄，他们在那里休息，以等待马科斯的到来。不久，马科斯来到这个村子，大家一起住了一段时间，后又出发前进了。

此时，西藏阿里古格地区的古格王堪扎西查巴德（*འཇམ་མགས་པལ་ལྷ་མོ་*

① Lettera del P. Antonio de Andrade al P. Palmeiro, 8 Novembre 1624. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 62.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al P. Andrea Palmiro, 8 Novembre 1624. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 62.

ཤེས་གྲགས་པ་ལྗེ)① 得到报告，知道安夺德即将到来的消息后，立即派出两个侍从前去迎接，并吩咐同行商队尽力照顾好他们。在到达古格王国首都扎布让前三天，古格王派人送来三匹马，给安夺德、马科斯等人使用。

安夺德一行终于在1624年（明熹宗天启四年）8月初（藏历第十饶琼木鼠年六月），经历艰辛旅程后抵达我国西藏阿里南部地方政权古格（གུ་གེ）王国的首都扎布让。②

① 关于古格王墀扎西查巴德（Kri-bKra-Sis-grags-pa-lde，即藏文འབྲུ་ཤེས་གྲགས་པ་ལྗེ）的名字，是A. H. 弗兰克（A. H. Francke）在一个碑文中确定的。伯戴克在《雅则、古格和普让的新研究》一文中同意此说。他还考证出墀扎西查巴德之父亲是墀南吉查巴桑布（Kri-rNam-rgyal-grags-pa-bzan-po，即འབྲུ་རྣམ་རྒྱལ་གྲགས་པ་བཟང་པོ་），祖父是墀查伯旺秋（Kri-grags-pai-dban-pyug，即འབྲུ་གྲགས་པ་ལོ་དབང་ཕྱུག་）。伯戴克认为，墀扎西查巴德在藏文史籍STag-Tsan-ras-pa（即ཏཱ་ག་ཙན་རས་པ།，《远岑日巴传》——引者）和Ti-se（ཇི་སེ།，即《第悉桑结嘉措传》——引者，第33页b和第42页b），均被称作墀查巴扎西（Kri-grags-pa-bKra-Sis，即འབྲུ་གྲགས་པ་འབྲུ་ཤེས་——引者）。参阅：Luciano Petech, Ya-Tse, Go-Ge, Pu-Ran; *A New Study, Central Asiatic Journal*, London, Vol. XXIV, No. 1-2, pp. 85-111.（卢切亚诺·伯戴克：《雅则、古格和普让的新研究》，载《中亚杂志》，伦敦，第24卷，第1--2期，第85—111页。）

② 扎布让（藏文有写：ཙ་བྱང་，或ཙེ་བྱེང་，ཙེ་བྱུང་）又译扎布朗，泽布隆，等等。现以我国目前出版的《西藏地名录》确定的通用名称“扎布让”为准。它在今西藏阿里象泉河谷的札达县扎布让区境内。

第二节 古格王对传教士的态度

一、十七世纪初古格地方政权的概况

安夺德和马科斯到达的西藏西部阿里地区的古格地方政权，形成于公元十世纪左右。赞普达磨（དར་མ།）于公元842年遇刺后，他的一个孙子，即欧松（འད་ལུང་།）之子贝考赞（དབལ་འཕྲོ་བཙུན་།）亦于公元923年被起义属民所杀，^①贝考赞次子尼玛衮（ཉི་མ་མགོན་།）偕亲信三人及百余骑逃至阿里布让（普兰ལྷ་ཉིང་།），与当地长官女儿结婚。^②贝考赞死后，他的三个儿子分别为阿里三围〔མངའ་རིས་སྐོར་གསུམ་，布让、香雄（象雄）、玛尔域〕之王。第三子德尊衮（ལྷེ་གཙུག་ལག་མགོན་།）所占的香雄就是古格，在今阿里象泉河谷扎达县扎布让、托林一带。这个地区在古代有过光辉的象雄文明。这里既是西藏原始宗教本教的一个故乡，也是佛教“后宏期”“上路宏法”的发祥地。古格地方政权，大力发展经济和佛教，到十三、十四和十五世纪，出现过经济、佛教和文化艺术发展的繁荣昌盛时期，十六世纪前半叶，进入鼎盛时期。现在残留于扎布让和托林的许多寺院与宫室的遗址，以及里面反映当时各方面情况的壁画，真实地反映了当时的盛况。但当安夺德到达之时，古格地方政权已日渐衰落。当时古格政权内外

① 贝考赞被杀的时间，刘立千《续藏史鉴》为923年。东嘎·洛桑赤列《论西藏政教合一制度》作895年。

② 见王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社，1987年6月版，第29页。

交困、矛盾重重。外部首先是拉达克常常侵扰和掠夺古格的边远甚至内部地区。《拉达克王统记》记载说，十七世纪初，年轻的拉达克王森格郎吉（ཤེང་གེ་ལ་ལ་ཤེང་།）发兵进攻古格边远地区，掠夺那里的居民，“除了进攻卡拉沙（Cailasa）外，还有古格最北部的地区，并从那些地方带走了马匹、牦牛、绵羊和羊等等，这些牲畜用于使自己的土地富庶。……以后，他又把战争扩大到古格腹地……就这样，整个拉达克的土地上布满了牦牛和绵羊”。^①后来，在1615年左右，拉达克因为古格王迎娶拉达克王的妹妹时，在途中又不再要她，从而再次引起拉达克与古格之间有间断地持续达十八年之久的战争。这次战争情况在安夺德1633年2月4日由果阿发往罗马耶稣会总会、关于莫卧儿传教会和西藏传教会情况报告的信件中，曾简略述及。耶稣会史专家威塞尔转述了这件事情：“长期以来，古格和拉达克存在着激烈的争斗。十八年前，古格王生一儿子继承王位，但王后生下儿子后精神失常，经两年的努力医治仍然无效，尽管西藏宗教不允许重婚，国王还是决定再婚。新娘就是拉达克王的妹妹，新的婚姻是委托别人去联系的，但当这位新的王后在前往她丈夫那里的途中，在离扎布让两天路程远的时候，国王突然禁止她前进，并命令她返回拉达克。……拉达克立即开始战争，并偶然间歇地持续进行了十八年，致使不能农耕和采矿，国家贫困不堪。”^②其次，周围有些小王国如加瓦尔王国等地也经常起兵反对古格王国，就在安夺德到达古格的第二年，古格边缘的三个

① 《拉达克王统记》，第39页。转引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 93.

② 见 C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*. P. 75-76.

小邦和加瓦尔王国即斯里那加王，联合起来反对古格，发动了战争。因此，古格王国对外战事频仍，生产力遭受很大破坏。

内部方面，古格王墀扎西查巴德与其弟、叔父、叔祖等喇嘛首领为首的寺院僧人集团矛盾尖锐。十七世纪初，古格地区的寺院力量，特别是格鲁派（黄教）寺院力量已相当强大。因为此时正是格鲁派取代噶玛噶举派而逐渐占优势的时期，古格王墀扎西查巴德之弟、叔父和叔祖是黄教寺院集团的领袖人物，^①他们得到卫藏班禅等的支持。如古格王的父亲、叔父和叔祖曾于1618年邀请第一辈班禅来古格视察。班禅于1618年7月7日抵达后，在托林受到举行隆重欢迎仪式的迎接。班禅尊称古格王叔祖拉尊·洛桑意希欧（ལྷ་བཙུན་ཡེ་ཤེས་འོད་）为“法王尊驾”，“并任命他为这个王国的‘精神领袖’（Spiritual Head，即བསྟན་པའི་བདག་པོ་）”。^②在古格王的父亲、叔父和叔祖陪同下，访问了若干寺院。10月2日，班禅离开古格。^③伯戴克评论说：“当然，班禅的任命仅是对罗桑意希欧真实地位的一个承认，他已主持了这个国家的几乎所有重要寺院。”^④寺院广收俗人为僧。据传教士说，古格地区仅寺院的尊巴（Sumba，藏文བཙུན་པ་，即出家

① 古伯察、威塞尔以及托斯卡诺等人在他们的著作中，均只提到古格王的弟弟和叔父，没有提到古格王的叔祖。我从伯戴克写的《雅则、古格和布让的新研究》一文中，看到他除提到上述二人外，尚有土王叔祖拉尊（称号）·洛桑意希欧（La-Btsum-Blob-Zan-Ye-'Ses 'Od），此人是古格地区的最高精神领袖。（见 Luciano Petech: Ya Ts'e, Gu-Ge, Pu-Ran: A New Study, from *Central Asiatic Journal*, London, Vol. XXIV, No. 1-2, 1980, P. 106. 卢切亚诺·伯戴克：《雅则、古格、布让的新研究》，载《中亚杂志》第24卷，伦敦，1980年；第1—2号，第106页。）

②③④ Luciano Petech: Ya-Ts'e . Gu-Ge, Pu-Rain; A New Study, from *Central Asiatic Journal*. London, Vol. XXIV, No. 1-2, 1980, p. 106.

人)人数就有五、六千人之多,① 绝大多数属黄教的。这些都说明了黄教寺院集团在古格地区已拥有雄厚政治和经济的实力。在这个人口稀少、土地贫瘠的地区大量招收老百姓为僧,势必影响古格地区农牧业生产的发展和由于连年对外战事而不断需要补充的兵员数量。这就引起古格王与代表寺院集团的古格王弟弟、叔父及叔祖之间的矛盾。据说安夺德到达之前,古格曾发生过一起寺院僧人造反的斗争。②虽然不清楚这次“喇嘛造反”的原因和具体情况,但我们由此可以想到,以古格王为首的世俗政权与黄教寺院集团之间的矛盾是很尖锐的。

安夺德和马科斯这两个耶稣会传教士正是在古格地区这样的政治、经济和宗教状况之下,来到了古格的首都扎布让。

二、古格王对传教士态度的变化

在安夺德一行抵达扎布让前后短短半个多月时间里,古格王对他们的态度经历了从高兴改为怀疑、冷淡,然后又转变成尊敬,待如上宾等三个阶段的变化。首先,当安夺德的向导通过克什米尔人向古格王报信安夺德一行即将到来时,古格王听说安夺德是商人,带来许多珠宝和贵重商品,表现得十分高兴。

他立即派出人员和马匹去离扎布让数天路程远的地方迎接了安夺德一行。当安夺德到达扎布让后,古格王又听人说他们不是商人,也没带商品,于是怀疑是否间谍,并将安夺德、马

① G. M. Toscano, *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 209.

② 对这次“喇嘛造反”的情况,仅见于安夺德、德·奥利维伊拉和多斯·安格斯三神父于1672年8月29日的写给果阿耶稣省会长瓦伦蒂诺·卡尔瓦赫的信,此外并无更为详细的资料参阅。

科斯等一行人关押审查。安夺德向果阿省耶稣会会长汇报中说：国王派人“盘问我们，试图弄清我们来到这里的原因，并把我們关起来，不准我们出去，拿我们当犯人看待”。^①安夺德别无他计，只得采取当面告诉国王来此目的的办法。他请来入告诉国王，有要事禀告，除国王外不跟任何人说。他写道：“我请来入转告国王，我不是商人，我之所以来到他的国家，既不是为了出售我随身所带之物品，也不是为了购买他让人提供给我们的商品。如果国王愿意了解我来到这里的原因，我请求国王允许我当面陈述，我只要一个小时就够了，我相信国王将会对我到来的原因感到高兴。”^②

古格王同意安夺德的请求，并同国舅（一位军队的指挥官）一起接见了他和马科斯。接见时，由克什米尔的一位穆斯林作翻译。安夺德对古格王解释说，他到这里来是为了核实关于古格王本人是基督教徒和他的人民信奉基督教的传闻。现在知道不是，所以愿意向古格王指明藏传佛教的错误所在。安夺德在第一次与古格王的会晤中，就直截了当地提出希望古格王改信基督教。他说他希望古格王“接受上帝恩赐给他的机会。在过

① Lettera del P. Antonio de Andrade al P. Palmeiro, 8 Novembre 1624, 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, P. 103. 关于古格传教会的情况，意大利耶稣会神父 G. M. 托斯卡诺 (G. M. Toscano) 在其 *La Prima Missione Cattolica nel Tibet* (《西藏最早的天主教布道会》) 一书中作了较详细的记述。他还全文收进了很多件传教士给果阿耶稣会会长和罗马耶稣会总会长的长篇报告信函。这对全面和详细地了解传教士的活动是非常有益的。当然，这些信函中，有极少数由于各种原因而有夸大、缩小甚至错误的地方，我们对此作了认真的研究和分析，然后加以取舍。在本章里，我们将大量地引述这些信函的内容。

② Lettera del P. Antonio de Andrade al P. Palmeiro, 11 Novembre 1624 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 64.)

去的岁月里，上帝没有把这样的机会赐给他的先辈，因此希望国王不要辜负上帝赐予他的恩典”。^①

当古格王听完安夺德关于他此行的目的和对基督教所作极其简要的介绍后，古格王的态度从冷淡和怀疑作了一个一百八十度的大转变。接见时，穆斯林翻译可能出于不愿意将安夺德说话的全部内容翻译给古格王听，因而并未忠实地全部译出来。为此，安夺德对翻译进行了恐吓。据安夺德自己说，仅译给古格王听的东西就已使古格王明白他此行的目的，并给古格王留下了第一个很好的印象。在这次接见中，王后开始在隔壁的房内听，后来走出来参与问话。接见结束时，古格王和王后表示愿意和安夺德畅谈有关拯救灵魂和基督教教律的问题。很明显，听了安夺德讲解基督教的情况后，他们很快就对基督教表现出十分喜欢的态度。这种喜爱态度，开始就表现在很多地方：

一、安夺德以后经常被召进宫与国王和王后长谈。安夺德说：“我长时间地讲解我们的教义，并告诉教义的主要奥秘所在，国王和王后怀着极大的喜悦听取我们的讲述。自那以后，他们再也离不开我们。他们对有关天堂的事情总是百听不厌，尽管他们对我们所讲的一切不能完全听明白，因为我们的对话要经过三道翻译，而这些翻译人员对我们谈及的内容又知之甚少。”^② 此外，“国王还颁布了一条命令，我们可以随时进入宫殿，哪怕是在禁止别人进入的时候。我们也正是这样做的”。^③

① Lettera del P. Antonio de Andrade al P. Andrea Palmeiro, 11 Novembre 1624. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 64.

②③ Lettera del P. Antonio de Andrade al P. Andrea Palmeiro, 8 Novembre 1624. G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 64--65.

二、古格王对传教士优礼有加，盛情款待。安夺德说：“我们几乎每天都收到他们馈赠的礼物：羊肉、大米、青稞面、奶油、糖、葡萄干、青稞酒，等等……由于送得太多，我们常常又将这些东西施舍给别人。”^①

三、安夺德抵达扎布让后不久，他看到国王非常喜欢基督教，同时，他又对古格及周围地区情况作了初步了解，认为这里传教条件比较令人满意，也使他充满信心，得出应该在这里建立布道会的结论。由于这次来西藏事前并未请示果阿省会长，也没有接到果阿省会长的命令；同时还由于没有携带做弥撒用的必须品。于是夺德准备回印度阿格拉一趟。古格王开始不同意他们离去，要他们答应明年一定返回才放行。安夺德乘机向古格王提出一些条件，要求古格王应允后，他才保证明年再回来。安夺德说，这些条件是：1、古格王“必须接受我请他加入我们宗教的建议”；2、“要求享有在他的国家讲经传道的充分权利，任何人不得对我设置障碍”；3、“指定一个地方建筑教堂”；4、“即便国王有从我们获得商品的任何愿望，我也不从事商业和与商人有关的活动。因为这些活动违背我们的教规。如果葡萄牙商人将来进入西藏，我们将不与他们进行买卖往来，否则也将违背教规”；5、古格王“不得听信克什米尔穆斯林反对我们的谰言，因为他们是反对我们的教义的”。^② 安夺德所提五条，除了请古格王参加基督教的建议这一条未见古格王明确表态外，其他的四条，古格王统统应允，并签发了类似上述内容的文件，盖上玉玺。文件全文如下：

① 同上页注②③。

② Lettera del P. Antonio de Andrade al P. Andrea Palmeiro, 8 Novembre 1624. G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 65.

我们大西藏王国的国王非常愉快地接待弗朗吉姆(Frangim)^①神父安东尼奥，他莅临我们地方是为向我们讲经传道。

我们视他为我们的大喇嘛，并给予他向我们传布和教导教义的充分权利，任何人不得对他干扰捣乱。此外，我们还将向他提供处所和必要帮助，修建祈祷教堂。我们还将愿意高兴地看到，在弗朗吉姆商人来我地经商时，安东尼奥神父及其教友不与他们进行买卖往来，因为那将违背他们的教规。我们将永不相信穆斯林旨在反对神父的挑唆，因为我们已经清楚地发现，穆斯林没有自己的教律，而且反对遵循真正教律的人们。我们热诚地请求大神父尽速派安东尼奥神父到我地来，以便拯救我们的人民。

×年×月×日于扎布让，盖国王玉玺。^②

此外，古格王发了签署盖有玉玺的、用波斯文写的文件交给安夺德。这份文件命令所有同西藏有贸易关系的阿格拉和拉合尔的穆斯林，从今以后，只要安夺德或者其他神父一声召唤，那里的穆斯林就应该按照安夺德或其他神父的吩咐去做，把传教士的事情当做穆斯林自己的事情办理，把传教士的东西当做穆斯林自己的东西那样带到西藏。^③

① 弗朗吉姆(Frangim)，源自波斯语的“firangi”，意为“外国人”、“欧洲人”，为地中海东部一带对欧洲人的称呼，后扩至印度一带亦称葡萄牙人为“弗朗吉姆”(Frangim，有作“Fringey”)。明代称葡萄牙人为“佛朗机”，《明史》有《佛郎机传》。——引者

②③ Lettera del P. Antonio de Andrade al P. Andrea Palmeiro, 8 Novembre 1624. G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 66.

古格王在上述两份文件中，讲了基督教的重要性和把安夺德奉为他们的大喇嘛，不仅说明他对基督教和传教士的极大尊重，同时也表明古格王已决意要在他管辖的地区传播和利用基督教。

四、古格王听了安夺德对带去的十字架、圣物、耶稣圣像等宗教用品讲解后，安夺德说，古格王的内心深处对基督教的教律产生了敬慕之情，并要求传教士给他和王后、王子及王孙赠送一些圣物^①。安夺德启程返回印度前两天，用纸包了七个十字架给国王和王后等七人。安夺德颇为得意地描述了赠送时的情景：“国王摘下帽子接受了我赠给他的一个十字架，他立即把十字架举到眼前，然后举到头上，最后以最大的恭敬为十字架串上金链，并把它挂到脖子上。王后、王子、国舅、王孙等人都照着国王的样子接收了十字架。”^②安夺德还给他们每人挂上一件“圣物”，“他们以和我们同样的巨大恭敬虔诚与崇拜神情对待这些圣物。次日，他们都以最恭敬心情把这些圣物放在丝绢盒里，佩带在身”^③。

五、安夺德启程回印度时，古格王再三请求神父要返回来，他派了两个藏族青年跟随安夺德、马科斯回印度。此外，还派出一些人护送了一程，并赠送了东西。安夺德给果阿省耶稣会长的信中说：“在我们出发时，国王和王后对我们的喜爱得到了证明。他们最殷切地请求我们再来西藏，并请我们带走他们的心

①② Lettera del P. Antonio de Andrade al P. Andrea Palmeiro, 8 Novembre 1624. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 67.

③ Lettera del P. Antonio de Andrade al P. Andrea. Palmeiro, 8 Novembre 1624. 引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 67.

意。国王还派了一些人陪伴我们，指示他们不仅把我们送出他们的领土，而且还要送我们越过荒漠。他还命令沿途的村庄每天给我们送羊肉、大米和奶油。在我们启程三天后，国王又派来三个人，他们给我们送来了六篮无花果，足足有两千个，果子虽小，但味道鲜美。国王还让来人告诉我们，无花果是从很远的地方运来的，这个地方距西藏有十二天到十五天路程，他所以派人送来这些果子，是为了表达对我们的尊敬和热爱。国王还要这些人询问我们旅行的情况”^①。

从上述五个方面表现出的变化情况来看，表明古格王听了安夺德介绍基督教简况后，可能认识到这个新宗教可以作为击败藏传佛教的精神武器，于是决心大力宣传和发展它，利用基督教来反对以他的弟弟和叔父、叔祖等人为首的藏传佛教寺院集团。

^① Lettera del P. Antonio de Angrade al P. Andrea Palmeiro, 8 Novembre 1624. 引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 68.

第三节 古格传教会的传教活动

一、建立了西藏第一座天主教堂

安夺德首次抵达扎布让的二十五天短暂逗留中，取得了古格王对基督教的热烈支持。通过了解当地和周围地区的概况后，对古格地区发展传教事业的利弊作了分析。他认为这里的人民胸襟坦白，性格质朴，人口虽为数不多，但僻处一隅而陈腐习俗较少，更为重要的是，“这里是通向其他许多王国的大门，在其他王国里，人口众多，而且他们均信仰同一宗教，讲同一语言”。^① 因此，他决定建立据点，以便向东边的卫藏发展，他说：“上帝的力量为我们打开了进入该地（指卫藏——引者）的大门，来年我将善于利用这个时机。”^②

果阿省耶稣会会长安德雷·帕尔梅罗神父（P. André Palmiero）接到安夺德回到印度北部莫卧儿帝国阿格拉于1624年11月8日给他写的信后，经过研究，同意安夺德对古格地区传教的想法和关于在古格建立传教会的请求，并决定加派三个神父

^① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626（安夺德致罗马耶稣会总会长函，1626年8月15日），引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 136.

^② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 见同上引书。P. 138.

进藏以增强古格传教会的力量。这三个神父是约翰·德·奥利维拉^①、阿拉诺·多斯·安鸠斯^②和弗兰西斯·戈迪尼翁^③。

1625年春，安夺德在阿格拉等候从果阿新增派的三位传教士，但久等未到。于是决定由马科斯修士继续等候和陪同新传教士去西藏扎布让，他自己和一位叫冈扎雷斯·德·苏扎的神父(P^r Gonzales de Souza)以及两个从西藏带来的藏族青年一起，于1625年6月17日先出发赴西藏，并于同年8月28日抵达扎布让。那三位神父与马科斯延期约八个月，于1626年4月上旬，即在4月12日教堂举行奠基仪式之前几天才抵达扎布让。

① 约翰·德·奥利维拉 (João de Oliveira)，1595年出生于苏拉特 (Surate) 的达曼 (Daman)，17岁时成为耶稣会士。1626年赴莫卧儿帝国传教会，不久就被派往扎布让传教会，直至1633年10月。碰巧参加协助德·阿则维多 (de Azervedo) 神父到拉达克列城的使命，1632年后仍在莫卧儿传教会，从1636至1641年，在传教士的花名册上仍有他的名字。此后，他的名字再无出现，何时死不详。(参见 C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. PP. 71—72.)

② 阿拉诺·多斯·安鸠斯 (Alano dos Anjos)，他的真名叫阿连·德·拉·布塞勒 (Alain de la Beauchère)，1592年出生于洛兰 (Lorrain) 的旁德·阿·穆逊。1607年加入耶稣会。1622年派往印度，并采用葡萄牙的姓名。据肖斯威尔 (Southwell) 在其《耶稣会士著作家图书》中说，他是一个博学的数学家。在被派往西藏之前，他曾于1625年2月13日致函耶稣会总会长申请去中国或日本的传教会。他直到1633年仍在扎布让。不知何时离开该地。1636年他从阿格拉到加瓦尔王国的斯里那加。不久就在该地逝世。(见 C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. P. 72.)

③ 弗兰西斯·戈迪尼翁 (Francis Godinho)，1596年生于葡萄牙埃沃拉 (Evora)，1615年为修道士的见习生，并派往印度。由于身体不好在扎布让仅逗留一年，就返回到阿格拉。两年后回到果阿地区的布道会，1662年1月30日死于果阿。(见 C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. P. 72.)

古格王对安夺德第二次到来欣喜非常，更是殷勤接待。他派出人员带了三匹马到四天路程以外的地方去迎接，安夺德说，他们还“带来国王、王后及王子按其国家习惯赠送的各种礼物，其中有一件是国王送给我的披风，是用细毛做成的，还用锦缎镶边，我与国王每次见面必穿上这件披风，以示国王对我的关照和爱护……（来人）给我们带来了丰富的必需品：羊肉、米、奶油、奶，等”。^①到扎布让时，古格王命令海关对传教士的东西免检免税。为了经常方便与传教士交谈，古格王腾出靠近王宫的非常舒适的王子住房给传教士居住，并派了两个仆人侍候。

1626年（明熹宗天启六年）4月1日（藏历第十绕琼火虎年闰三月五日），古格王履行他的诺言，帮助安夺德建立教堂。当天，安夺德、马科斯等人在古格王、国舅和一些军官陪同下，到拨给他们的那块地皮视察。这块地皮“是城里最好的地皮，既靠近王宫，又御寒，几乎从早晚都能晒到太阳”。^②国王下令让原来住在这块地皮上的人迁居，国王对安夺德说：“我给他们每人（指搬迁的人—引者）提供的房子要比他们现在的好得多，他们都很高兴。”^③古格王计划在此地盖一所教堂、一所传教士的住宅和修一个小花园。这个小花园是古格王有意扩大地皮并亲自

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Provinciale di Goa, 10 Settembre 1625（安东尼奥·德·安夺德神父致果阿会长函，1625年9月10日），见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 98.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 140.

③ Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 同上引书，P. 140.

建议修造的。“我们表示愿意接受这块地皮后，国王又为我们扩大了不少面积，还将城里的一条道路改道，以至因此占掉了老太后（国王的奶奶）住宅地的一部分。我对老太后说，国王改道占了她的住地，使我非常不安，虽然我多次请求国王不要这样做，但我说服不了国王。老太后说，对此不应该感到不安，相反，应该感到高兴，国王这样做可以使她离教堂更近，如果需要的话，她可以让出住房，即使住在马路上，她也心甘情愿。为使教堂宽敞些，国王将自己的两间住房也拆掉了。我对他讲，没有必要这样做，地皮已经足够了。而国王却对我说，在扩大的地方可以修一个小花园，所以地皮充裕些更好。住房建得很好，比城里的住房还要舒适，快赶上国王的王宫了。房子是按他们的风格修建的”。^①

拆迁住房和清理工地是从1626年4月1日开始，4月11日在工地竖起一个木头的十字架。4月12日，即复活节这一天，举行隆重的奠基式。安夺德的报告对此作了详细描述：

复活节那天，我们排着整齐的队伍从国王的王宫出发；国王一个人抱着奠基石，奠基石的中央有一个很漂亮的镀金十字架，十字架镶满了各种宝石，尽管实际上价值并不高，但看起来非常珍贵。奠基石的其他部分均用银丝进行了装饰。

我们来到建筑工地后，把奠基石放在祭坛上，以尽可能的宏伟和庄严仪式进行了祭奠。在奠基石落土之前，国王朝

^① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 140.

地上扔撒了许多黄金。那天，有20个人装扮成穷人，他们穿上了大家都参与制作的百家衣。这时，我们为教堂命名为“圣母的希望”，以此寄予我们的伟大的希望，并以圣母的名义恳请我主尽快给这里的人们带来我们神圣的信仰。^①

传教士修建教堂和住宅，没花分文。安夺德也讲述了这座教堂和住宅是怎样修建起来的：

由于扎布让当地不产木材，一般建筑房屋用的木料都是从很远的地方运来。修建教堂和传教士的住宅的木材也从远处运来了一部分；另一部分是拆掉国王的父亲和爷爷原来十分漂亮的住宅后弄来的木料。^② 还有一部分则是古格王用强派方法要人们从家里拿来的。安夺德的信中曾说过古格王“让人从他们离这里很远的家里拿来木料”。砖头石块也是用各种方法搞来的，如太后派人送来了大量的砖块。^③ “一座位于城外的寺庙的喇嘛为教堂送来了大量砖头，…砖是他们自己烧制的，搬运时也不请工人，而是他们自己用肩扛过来”。^④ 等等。

参加建造的人有一部分是自愿来做义务劳动的人。据传教

① Lettera de P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano, *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, p. 141-142. 除国王撒金子外，戈迪尼翁神父信中还说，在国王撒金子后，“太后和所有的王子和宫廷喇嘛也为奠基石洒了金子”。（戈迪尼翁1626年8月16日给果阿省耶稣会长信，见同上书 P. 153. 这里他说的“所有王子”，是除国王儿子外的王后三个侄子、两个侄女以及王后兄弟的儿子（见 G. M. Toscano 书. P. 153. 第③注释）。

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 agosto 1626. 见同上引书 P. 142.

③④ Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 同上引书, P. 143.

士说，“许多人都自发地来到教堂工地帮工，有的担水，有的运土，还有的做其他活计……没有一家达官贵人不把自己的儿子、女儿派来为教堂劳动。来这里劳动的人，有的连续干20天、30天，也有的连续干两个月……不少地位显赫的人曾多次给教堂劳动的所有工人送过午饭，工地上的工人一直在150人以上”。^① 在挖一座小山那段时间，“国王经常来参加劳动，干了好多活儿”。^② 还有一部分就是雇来的人。古格王付给雇工工钱。安夺德说：“我们不要为教堂、住房的建筑和绘画花一文钱，国王不要我们付钱，他还经常付给（参加劳动的）雇工工钱”。^③

在工地上工作的人们的饭食，除了上面讲述过一些富豪贵族送过午饭外，基本上是古格王派人负责送去的。古格王“在教堂施工的整个过程中，每天都要给工人们送二、三次食物，而且经常地为工人们举行丰盛的宴会”。^④ 此外，古格王还为某些突击任务设奖，以资鼓励。“教堂边有一座小山丘，如果坍塌下来可能会给我们造成一些小的损失，国王就叫人把它挖掉，于是从矿上请来了15个矿工，并给他们准备了奖品。挖山的工作很快就结束了，他拿出大量的黄金、琥珀和珊瑚奖励给这些工

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, P. 143—144.

② Lettera de P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 见同上引书, PP. 144.

③ Lettera de P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 见同上引书 P. 143.

④ Lettera de P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 见同上引书, P. 144.

人”。^①

因此，安夺德不无得意地向果阿省会长夸耀他们不要为教堂和住宅的建筑与绘画花一文钱，全都是国王付给的。^② 戈迪尼翁1626年8月16日给果阿省会长的信中也说这座教堂虽然不大，“但很富丽堂皇，修建教堂的所有费用都是国王陛下负担的”。^③

教堂内部用十多幅宗教图画装饰。其中有反映圣母生活和基督生活的图画，还有耶稣遇难和圣母怀抱婴孩的两幅浮雕。教堂顶上安放了一个大的十字架，从很远的地方都能看到它。此外，在安放这个十字架之前，古格王要求神父在山的最顶上安放了第一个十字架。这个十字架是木头做的，但整个用黄铜包裹。这座山很高，扎布让建在山腰上，从山顶可以鸟瞰全城，映入远道而来的人眼帘的第一件东西就是十字架。它在太阳光辉的照耀下，金光灿烂。古格王此举之用意像是向青藏高原宣布：这里将是基督教的世界！怪不得安夺德在信中评论说：“十字架安放得如此之高，似乎它正准备获得整个王国。”^④

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 144.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La prima missione cattolica nel Tibet*. P. 143.

③ Lettera del P. Francesco Godinho al Prorinciale di Goa, 16 Agosto 1626. (戈迪尼翁神父致果阿省耶稣会会长函，1626年8月16日)，引自同上书。P. 153.

④ Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 142.

二、安夺德的传教方法

安夺德在古格地区传教的方法总结起来有两个主要特点：一是采用自上而下路线，即先向古格王及王室传教，然后利用国家政权力量向老百姓普及；二是通过抨击和反对藏传佛教来宣传和发展基督教。

〈一〉、用自上而下的路线来传教，利用当地国王或头领的势力来帮助推行基督教，这是耶稣会惯于在海外采取的一种传教方法。安夺德在扎布让也使用这种方法。他首先集中力量先向古格王、王后及王室成员宣讲教义。同时，他和后来的约翰·德·奥利维拉等三个神父一开始就努力学习藏语，在学习一段时间初步掌握宣讲圣经所需的基本词汇后，就开始用藏语来讲经传道。在此之前，还请克什米尔人当了一段时间的译员。开始一段时间安夺德与古格王、王后及王室等人交谈和讲经，都是通过翻译进行的。

关于向古格王、王后及王室其他成员的传教情况，安夺德在1625年9月10日于扎布让给果阿省耶稣会会长的信件中，有详细的叙述。

安夺德利用与古格王、王后及王室成员所有接触的机会，向他们宣传基督教的教义和教律，是因为古格王允许安夺德随时去见古格王，古格王还经常召他去长谈，有时则古格王到他的住房谈基督教的各种问题。1625年8月，安夺德第二次返回扎布让的次日，他去看望古格王时，古格王告诉安夺德，由于他们一年多没有回来，内心很痛苦。这说明古格王已离不开基督教和强烈地想利用它了。当时古格王正准备与邻近小邦进行战争，“在他出发的那天，他把我们叫去，与我们交谈了好长时

间，然后双膝下跪，请我为他诵读福音。他头顶着弥撒经本，我为他诵经。诵毕，他非常虔诚和尊敬地亲吻了经本……他把我第一次来时送给他的精致的十字架和圣物戴在脖子上，并告诉我，他经常用我留给他的圣物和教给他的戒律约束自己。他请求我们至少要每隔一日看望一次王后，因为自上次分别之后，她把我们放在首位，视为她的生身父母。他最后允诺，出征凯旋之后将开始学习拯救自身灵魂所必须知道的一切……”^①

此外，古格王还经常到教堂去祈祷，请教有关基督教教义的许多问题。安夺德写道：

“他第一次探望我们（他经常探望我们，而从未到过其他人的家里）是在教堂进行的，他来到教堂祈祷，开始时他先向圣像作了三鞠躬”。^②

“他总是不停地围绕我们神圣的信仰向我们提问，遗憾的是我不能给他作完满的回答，他多次对我说，一俟他学到足够的教义，就立即做一个天主教徒”。^③

安夺德对王后的宣传也非常有效。在他从印度返回不久写信中报告说：王后“对上帝非常虔诚和崇敬，我多次发现，在我讲到上帝时，她热泪盈眶。她总是担心自己对天堂的事情懂得太少和拯救自己灵魂的步伐太慢。几个月前，她让人把我叫去，非常热情地请我教她拯救灵魂的方法，因为她非常希望能

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1625. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. PP. 98-99.

②③ Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. PP. 135-136.

自我拯救灵魂，但又不知道如何才能实现”。^①

安夺德还特地举了一个例子十分生动地讲述他是怎样向古格王和王后传教的：

前几天（即1625年9月10日以前的几天——引者），国王又像往常那样来到我们的住处，照样和我们聊到深夜，临走时我送他们出门，他却拐进了另一所住房，那正是王后的住处，国王在靠近火的地方坐下，因为这里很冷，必须生火。我想很快就告别他们回自己的住房去，但王后一再挽留我坐下，我记不清她用何物招待了我，她要我继续给她讲述地狱的事情。

我讲了地狱里的苦难和通向地狱的道路即罪过，我也讲到如何避免落入地狱，因为一旦陷入地狱，就永远无法逃脱。所有在场的人都对此痛心疾首。

国王双眼看着地，象黑夜那样地忧伤，王后则失声痛哭，在场的20多个佣人中，有的说上帝使我们降生人世是一种幸福，我们可以教育土地上的人民；另一些人则答应帮助我们修建教堂，帮助扛石头和其他材料，这样上帝就可以宽恕他们的罪过。我看到他们如此激动和充满了良好的忏悔愿望，就站了起来，大家都异口同声地请我再坐一会儿，我没有接受，连一句话都没有说就离开了他们，我

^① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 135.

这样做是为了不影响他们激动的情绪。^①

由于安夺德等传教士利用各种机会向古格王、王室及达官贵人宣讲教义和古格王对基督教的热爱与支持，许多人便逐步喜欢基督教的一些物品。特别是看到古格王佩带了十字架和基督教的圣物之后，王室一些成员、达官贵人以及一些军官争相仿效，掀起一个小小的热潮。安夺德报告说：

“住在离城两天路程远的太后，在未见我们之前，就派人向我们索取圣物，我给了她一个十字架和一个圣物，她非常高兴。国王的脖子上也戴着我们送给他的十字架，而且是带项链的金制十字架，还有一个金制的圣物盒，里面放了两个我们的圣物，在放进我们的圣物以前，我把金盒里原来的东西都取了出来并且烧掉了……”

王后的脖子上也戴着一个金制圣十字架和三个圣物，一个圣物是圣·约翰的圣福音，其他的两个不尽一样。她也在她的腰带上挂着他们的圣物，但她告诉我，这几天她就要把她们原来宗教的圣物烧掉，而挂上我们的，那才是真正的圣物。

王子的脖子上带着我们的圣十字架、项链和一些圣物。但他在腰带上系着几个他们的圣物，只是因为他住到他的叔叔那里去了，我不曾有时间开导他摘掉这些圣物。

王后的三个侄子和两个侄女以及其他达官贵人，乃至

^① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. PP. 135—136.

一般老百姓都只戴我们的圣十字架和我们的帽子。①

一些军官也来到我们的住所，向我们索要十字架，他们把十字架戴在军帽上。这些十字架使他们显得更加精神，但特别使我们高兴的是他们接受十字架时的巨大虔诚。他们一直舍不得把十字架摘下来。”②

除了戴十字架和圣物外，许多人来教堂瞻仰，神父们乘机宣讲福音。安夺德的报告写道：

“来我们教堂瞻仰的人很多，不仅几乎所有的高官要员来过，许多平民百姓也来过，他们按照自己的方法朝拜圣像，即向圣像深鞠躬三次，然后请我们为他们祝福。祝福时，把圣书放在他们的头上。我们则利用他们光临的机会，向他们讲解我们信仰的奥妙。

“几天前，国王和许多随从来到我们的教堂，我们在耶稣十字架前行了礼，然后我对他们说，他就是上帝的儿子。……

“当我们告诉上帝是三位一体，是由天主、上帝之子和圣灵组成的，上帝之子降生人间，后死在圣十字架上，他的死是为了拯救所有的罪人。当讲到我们信仰的奥妙时，他们都赞不绝口，都说从来未听说过这样的教诲，也从未

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 见 G. M. Toscano 书 P. 137.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1625. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, P. 99.

看到过那么逼真的圣像。^①

平时，古格王和王后有时来教堂观看祈祷，并跟着诵读祷词。有段时间甚至老太后也前来听唱诵圣经：

“我们每天都在教堂里唱诵圣经，并大声朗诵祷文。年迈的太后在我们搬家以前经常来听我们诵经，每当她听到上帝的声音时都感到无限的欣慰，但由于年龄太大，现在她不能来我们教堂……”^②

“一次，国王正好有机会看到我们举行弥撒大祭。几天以后来到我们住宅，表示希望能够再看到祭饼。我拿出一张祭饼并把它研碎，然后拿在手中对国王说：‘陛下，现在它只是面包，但凭借上帝教给我们的一些话语的威力，把它献给上帝后，它就会成为上帝的圣体。’国王于是对我说：‘如果现在它只是面包的话，请允许我吃掉它。’他吃了少许，并把剩下的分给了佣人们。他们把这块祭饼当作圣物或者一种非常神圣的东西。因为我曾告诉国王，我们祝圣时不断地摇铃，目的是引起信仰者的注意，国王回家后给我们送来了一个大铃，他说我们那只铃太小，如果我们以后用他送给教堂的那只大铃，他将很高兴，那样他也可以听到铃声并知道何时祝圣，他的精神也可以参加祝

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1625. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 137—138.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1625. 引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 138.

圣，因为他本人还不能正式出席祝圣。”^①

神父在向古格王和王室等传教取得一些成绩后，在第二阶段才向群众普及宣传教义。托斯卡诺神父（G. M. Toscano）评论说：“神圣信仰征服人民将是第二阶段的事情，也就是在他们被国王和达官贵人的行为感化之后，这似乎是神父们的计划。”^②他们主要是在教堂盖起来后，通过吸引老百姓参观教堂的各种摆设、图画，以及观看神父做的各种宗教活动和宣讲基督教的教义、教律等等方法进行。戈迪尼翁神父于1626年8月16日写的报告谈到国王和达官贵人们都在脖子上佩戴了十字架这件事时，说到那时还不给人民戴十字架：“对于人民，我们还未许可佩戴这一种神圣珍贵的徽章，然而我们鼓励他们希望得到这一宝贝，那只能在他们的愿望变得更加强烈的时候才能给他们。”^③从传教士的报告上看，群众中有少数人在古格王和达官贵人的影响下，开始注意或喜欢基督教。安夺德说：“感谢主的恩宠，我们已经掌握了讲授教义所需的足够藏语，我相信这里的人民很快就会接受我们的圣律。的确如此，人民只能在一个上帝确定的、我们不会知道的时间接受神圣的信仰。但是，如果

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1625. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 139—140.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1625. 引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 159.

③ Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 16 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 154.

我说我相信这里的人民已经做好了接受神圣信仰的准备，那是我看到他们已在呼求并准备接受神圣信仰，他们已乐于做祈祷，佩带圣物，并乐于善美的言行。”^①

〈二〉、传教上传教的另一种方法就是通过揭穿和抨击藏传佛教的错误来宣传基督教

传教士们经常当着古格王或别的许多人的面，提出问题，批驳喇嘛，使喇嘛当场出丑，借此贬低藏传佛教、抬高基督教。安夺德的信中就谈到了他本人多次在众人面前揭露僧人和藏传佛教的许多问题，如他写道：

“有些喇嘛很受器重，特别是那些曾经到过卫藏的喇嘛，他们一旦路经某处，就会有許多老百姓围拢过来，摘帽俯首，请求为他们祝福。喇嘛们于是用手摸顶，所有人都以为这一动作赦免了他们的一切罪过。有一天，我当着国王和王后的面问喇嘛，他们的手有哪些功力，一旦用手抚摩了人的头顶，就能将这些功力传给了这些被摸顶的人。事实上，如果一个俗人穿上了喇嘛的服装，他就会相信自己已经具备了抚摩世俗者头顶的功力。

尽管国王一再要他们就我的问题作出解释，但谁也回答不了。他们对我提出是谁将他们的手神圣化，使他们的手能够有宽恕人们罪恶的功力的问题，更是无以对答。

平时，他们给人治病时也是这样，多次使劲朝着病痛处吹气，一边吹气，一边祈祷。我曾与国王一起看见过这样

^① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 136.

的治病方法。病人请来了喇嘛，我问喇嘛，吹气的功效是什么？根据我的看法，吹气不比药物，吹气不是除病的有效方法。我对喇嘛说：‘如果你们为病人祈祷时语言是神圣的，是上帝赐给的，可以把上帝的功力传给病人的身体，那么吹气何用之有？’他只知对我说，吹气是喇嘛的方法，可以治愈疾病。国王以嘲笑的口吻替这位喇嘛说：正如喇嘛所说的，吹气可以治病，因为他们的嘴做了许多祈祷，所以他们的嘴变成了圣嘴，可以用嘴治病。

西藏人一旦想弄懂所遇到困难的原因，或希望知道在遥远地区发生的一切，总是去求助于喇嘛，这已成为根深蒂固的习惯，乃至国王也偶尔要与喇嘛商量，尽管他对喇嘛们的话很少相信而深信我们所说的一切，尽管他也知道星座相互并行，语言与形象之统一无任何重要意义，都不是为了了解未来的，它们都是自然造成的独立之物。

一次，发生了这样一件事，国王想了解他派出执行军事任务的一支军队发生了什么事情，他派人叫来了喇嘛。这个喇嘛是一位学识出众的正直人。这个喇嘛来到之后，画了一些小图像，这些小图像展示出国王的军队就在那一天将战胜敌人，并且将带着战利品凯旋。尽管我看到了喇嘛作出了如此充满把握的判断，我还是试图当场揭穿喇嘛的虚伪性：喇嘛何以只通过一些图画和文字，甚至连未卜先知的魔法和神灵都不借助，就可以知晓将要发生的事情的始末呢？

喇嘛告诉我，他不借助巫术，也不会使用巫术，更不借助鬼神（在这种场合使用巫术是可憎的），他只根据他的经书进行掐算，如果他刚才判断错了，那就是他刚才谈到的那段经文错了。几天之后传来了军队的确切消息，他们

根本没有遇到敌人，相反，他们正避免与敌人遭遇，因为国王军队较之敌军弱小得多。国王对此消息非常痛心，讲了喇嘛的许多坏话，说他们只知道编造谎言欺骗人民，以保持自己的威望和接受布施。”^①

安夺德这种当众、特别是当着古格王的面揭露和挖苦僧人许多传统的习惯做法，使僧人们十人窘迫，古格王也乘机讥讽他们，甚至当即命令今后不准他们干这干那，这些必然增加喇嘛对传教士和古格王的进一步憎恨。这在安夺德例举的事情中是很多的，例如他说：

“他们相信一种专门到离城不远的山区转游的魔鬼，这种魔鬼是人们生病的根源。

所以一旦出现病人，他的医生几乎一直由一名喇嘛来充当。喇嘛看过病人之后，用少许奶油加面粉调制面团一样的东西，并将这些面团献祭给使他生病的妖魔，这样妖魔就不会继续危害病人，不会阻止病人康复，他们认为有了那样的献祭，魔鬼就会心满意足。

有一次，国王身体不适，他的医生、也就是一个喇嘛为他举行了同样的仪式。我问喇嘛做了这样的献祭之后，为何魔鬼就能宽恕他呢？喇嘛告诉我，魔鬼会满足于这种献祭，这样它就不会再让疾病折磨国王。于是，我又问喇嘛：“魔鬼会不会不听从上天的意旨，或者反对上天的愿

^① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 115-116.

望，我行我素呢？”喇嘛回答说，魔鬼不会那样做的。

“如果那些讨魔鬼欢心的献祭失败，那么，魔鬼就会根据自己的意愿或者行善，或者作恶了。此外，如果真像你们所说的那样，魔鬼在行善或作恶方面有那么大的能耐，那么你们献祭那一点点东西，如让魔鬼吃一只鸡或者一只老鼠，它就会善罢甘休吗？还有，如果魔鬼是一只精灵，又如何让它食用你们献祭的食品呢？自古以来，你们奉献了不计其数的东西，你们是否从来没有看见魔鬼吃什么东西？如果不是这样，那么哪些食物它不喜欢，那些食物又使它喜欢呢？最后，你们又为什么将这些献祭过的食物扔给一个已经如此粗鲁的白痴和瞎子呢？”

国王坚持要他的医生对我的问题给予答复，但喇嘛除了说这是喇嘛们的习惯和我自有道理以外，其他无以对答。

‘是的，神父有道理。’国王说，‘神父说的比太阳还要明亮。因此，从今以后你们不要再在我的家里给魔鬼做这种献祭，要做，你们可以在我家以外做，否则，我将稟告上帝。’

西藏人很害怕魔鬼，所以孩子们诞生时都起一个使魔鬼藐视的名字。下面就是他们这样做的原因：比如某家的第一个或第二个孩子死了，喇嘛们就说孩子是魔鬼杀死的，所以父母们就给以后的孩子起一个避魔的名字，比如叫狗子、耗子、铁匠（铁匠是很不受尊重的人）、冷风，等等。其理由是，魔鬼一听这些名字，就知道他们都是些无用之辈，不值得杀死，所以就不杀死这些孩子了。这种惧怕心理非常普遍，因此，这里有许多人取上述名字。一次，一个喇嘛首领带着许多喇嘛，我向这位喇嘛提了这样一个

问题：‘当魔鬼杀害小孩时，你们说些什么，你们想做点什么？魔鬼杀害的是小孩，还是小孩的名字？’他回答说：‘杀小孩。’于是我说：‘那就得了，名字的尊卑又有什么差别？也许名字能使人变得高贵或卑贱？此外，那些取了贱名字的孩子就从来不死吗？他们都能活下来吗？’他说，一些能活下来，其他的都死去。因此我又说：‘如果高贵名字和卑贱名字的孩子都有死的，那么卑贱名字又有何用呢？’

我的话他们都很明白，所以在场的一位喇嘛说：‘神父，最好我们不要再讨论这样那样的事情，因为越是讨论这些问题，就越显出我们无知和我们的错误。’^①

实际上，上述仅是安夺德等传教士揭露僧人某些习俗和行为的极少部分。除对僧人们的习惯做法提出责难外，安夺德还想从藏传佛教的经典理论的著作中寻找出错误，加以揭露和驳斥，以达到从根本上驳倒和否定藏传佛教的目的。戈迪尼翁神父于1626年8月16日的致果阿耶稣省会长的信中说，他们以最大努力研究喇嘛的宗教：“西藏人有一本书，记载了他们的全部秘诀和学问。他们非常自信这部经典，对自己能读这部书并用于获得他人的尊敬而感到高兴和满足。我们正在读这本书，以便揭穿整个奥秘和了解它们的大意。”^② 他们没有指出这部书叫什么名，我们猜想可能是指甘珠尔、丹珠尔或宗喀巴著作

① Lettora del P, Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15, Agosto 1626, 载 G. M., Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, PP. 118-119.

② Lettora del P, Francesco Godinho al Provinciale di Goa, 16 Agosto 1626, 载 G. M., Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, PP. 118-119.

《菩提道次第广论》之类的经典。他们力图学习和研究，然后给予抨击，认为这对争取古格王、王室成员及一般百姓，以至打倒藏传佛教都是至关重要的。安夺德与德·奥利维拉和多斯·安鸠斯三人签署的1627年8月26日的报告提到：在接受洗礼之前，国王“希望我们弄清他们那部书诸多错误的根源，以便能像他所希望的在同最能干的喇嘛展开的辩论中驳倒他们。”^①他们后来对这本书进行了一点学习和研究，这从安夺德与喇嘛的辩论问题中可以看出，但很不深入。安夺德等传教士通过揭露藏传佛教来宣传基督教的方法，还包括后面我们将要详述的他们与僧人们举行多次辩论，其目的也是通过辩论来揭露藏传佛教的“谬误”，宣传基督教的“正确”。

三、取得初步成绩

由于古格王想利用基督教取代藏传佛教，加上也由于安夺德和其他传教士努力用各种方法宣传基督教，因此，他们的传教工作尽管不能算取得很大成效，但也取得了一定的成绩。

首先，他们取得了古格王、王后为首的古格地方政权统治者的大力支持，使在古格地区传教合法化。不仅如此，古格王颁布了敕令，要求人民学习基督教教义，保护传教士和传教工作不受任何势力和个人的侵犯。此外，古格王还给予吃、住等物质

^① Lettera dei PP, Antonio de Andrade, Giov de Oliveira, Alano Dos Anjos al Provinciale di Goa, 26 agosto 1627. (安夺德神父、吉奥夫·德·奥利维拉神、阿拉塔·多斯·安鸠斯神父致果阿省耶稣会会长函，1627年8月26日，G. Wessels 在 *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603-1721* 一书中，此信时间为1627年8月29日。

方面的大力支持。古格王不但提供充足的食物和帮助盖了传教士的舒适住宅和面积虽小、但富丽堂皇的教堂，而且还赠送了相当于六千古鲁扎多（Cruzado，葡金币名）的金币给安夺德的扎布让布道会。^① 这笔巨款实际上安夺德的扎布让布道会根本用不着，因为所有神父的食用及教堂日常开销均由国王按时供给，盖教堂和住宅又不花传教士一文钱，因此他们派马科斯于1626年圣诞节前夕返回印度，专程“送去了扎布让国王馈赠的六千金币，这笔钱应送到欧洲去投资，以作为西藏传教会（即古格传教会——引者）的永久性基金”。^②

第二，传教工作在古格王、王后及王室其他一些成员的带动下，打开了局面，主要是对上层人士方面。并在他们中掀起过戴十字架、圣物以及观瞻教堂的小热潮。戈迪尼翁信中写道：“无法形容他们对十字架的爱戴和敬仰。十字架成了这里最漂亮的東西，同他们古老的宗教形成了明显的对照，这也是他们唯一感到荣幸的东西。”^③

关于这些方面，安夺德自己总结说：“我们不仅得到了这种自由（指传教——引者），而且还应他们的请求宣讲福音；耶稣的圣名不但已家喻户晓，而且已经得到了人们的敬仰，圣像已受到了人们的顶礼膜拜；我们圣洁的救世标志也得到了人们的尊崇，他们都非常虔诚地和高兴地佩戴了我们的十字架。”^④

① 见 Desideri: *A Account of Tibet*, P. 6 & P. 367.

② G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, P. 155.

③ Lettera del P. Francesco Godinko al Provinciale di Goa, 16 Agosto 1626, 见 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P154.

④ Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Rona, 15 Agosto 1626载 G. M., Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, P. 140.

上述这些都是引自传教士们自己写的汇报信件里的话。实际情况是否真的像传教士所描述的那样，我们根据他们许多信件所写的情况以及扎布让暴动后的情况整个来分析，可以看到传教士所写的是有夸大的成分。因为有很多是表面的、一时的热闹景象，并不表明除王室外，达官贵人和平民百姓全都是那么喜欢或相信基督教，只是王室和部分达官贵人及部分群众真正拥护基督教而已。但有这样不少人喜欢或信仰基督教，在这个本教故乡和藏传佛教“后宏期”的发祥地之一的阿里地区，实属不简单之事。

第三，有极少数的王室成员、达官贵人以及老百姓受了洗礼，加入了基督教。关于洗礼的情况，直到1627年11月10日，多斯·安鸠斯给果阿会长卡尔瓦洛神父(F. Val. Carvalho)的信中还这样说：“已行洗礼的人很少，只有12人，但有许多人进行圣洗准备，接受必要的指导，王后和她的表妹这几天将接受圣洗。”^①除王后及其表妹后来洗礼了以外，还有王子以及即将和王子结婚的卫藏公主也作了洗礼。^②至于古格王是否洗礼，威塞尔神父和托斯卡诺均认为古格王没有洗礼，我认为威塞尔和托斯卡诺的结论是正确的。安夺德在1626年8月15日信中曾写道：古格王“多次对我们说，他一旦得到足够的教义知识，就

① Lettera del P. Alano Dos Anjos al Provinciale di Goa, 10 Novembre 1627 (阿拉诺·多斯·安鸠斯神父致果阿省耶稣会会长函，1627年11月10日)，引自同上书，P. 160。

② 威塞尔在菲力毕编的《德西德里：西藏纪事》的导言中，将卫藏公主误作拉达克公主，见 De Filippi: *Desideri: An Account of Tibet*. P. 8.

立即做一名基督教徒”。^① 1627年又写道：“国王允诺，在王后接受圣洗后，他立即与王子一起接受圣洗。”^② 古格暴动后，德·阿则维多赴古格调查情况写的报告中说明：“国王祈求成为基督徒，也曾答应接受洗礼，但由于他非法同居，所以圣洗推迟。”^③ 阿则维多既没说古格王推迟到何时，也没说他进行了洗礼。此外，阿则维多在总结古格王崩溃原因时说，古格王向神父许诺要成为一个基督徒，“但在此方面步履太慢，因为他害怕喇嘛反对他。我想，我主所以剥夺他手中的王权的诸多原因，肯定包括他对上帝的信任不够这一条”。^④ 其他传教士的信件均未说古格王接受了洗礼。如果古格王接受过洗礼，在那几个传教士的信中肯定会有所反映的。因此，我们可以认为古格王没有进行过洗礼。

直到1630年，受洗礼的人并不很多。后来，科勒斯玛（Nuño Coresma）神父写道：“在十年（指1625—1635年——引者）的 L

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Romn, 15 Agosto 1626, 1626年8月见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, P. 160.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Provinciale di Goa Settembre 1627 安东尼奥·德·安夺德致果阿耶稣会会长函，1627年9月2日，见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, P. 160.

③ Lettera del P. Antonio de Andrade al Provinciale di Goa, 2 Settembre 1627. 见同上引书，P. 161.

④ *Pera O Padre Antonio Freire, Procura Dor das Provincias da India da Comp. de Jesu em Portugal* (阿则维多呈交葡萄牙的印度耶稣会检察员安东尼奥·弗雷里神父的报告)的第二部分: De Agra pera O Tibet. fol. 32 (《从阿格拉至西藏》，葡萄牙文手稿，第32页)。此报告以下简称为: Pedro Francisco de Azevedo; *De Agra pera o Tibet*, (弗朗西斯科·德·阿则维多神父:《从阿格拉至西藏》)。

作中，神父们办理圣洗人数不超过100人。”^① 德·阿则维多在1632年赴扎布让调查后写的报告中说，在暴动推翻古格王前夕，扎布让及其邻近的城镇和乡村差不多共有400名基督教徒。^②也就是说，科勒斯玛等三神父于1635年写的报告所言的洗礼人数，系指扎布让一地之数字，阿则维多所言的“近400名教徒”，则包括了日土及扎布让邻近乡镇的数字，此后八十年抵拉萨的耶稣会士德西德里（Ippolito Desideri）亦曾说过：“在扎布让、日上及古格其他地方，基督教徒之人数已增多至400人。”^③但编辑德西德里《西藏纪事》并译为英文的非力波·德·菲力毕（Filippo de Filippi）在为该书威塞尔（C. Wessels）写的《导言》而作的注释第③⑤中说：“德西德里估计迫害（传教士）发生前有400名之多的基督教徒。这个数字没有获得传教士信件的证明。”^④看了阿则维多的这封信后，知道阿则维多神父业已说

① Lettera del P. Nuño Coresma, P. Ambrogio Correa, Fr. Manuel Magues al Provinciale di Goa, (科勒斯玛神父, 柯利亚神父和马科斯修士致果阿省会长函), 1625年8月30日, 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet* P. 161.

② 见 Pedro Francisco De Azevedo; *De Agra pera O Tibet*. fol. 33. 原话为：“这座教堂（指扎布让教堂——引者）里聚集着新的基督教徒，这是这个城市（指扎布让——引者）占领前的情况，……因为在被占领之前，这个城市及其邻近村镇（povoações）有近400名教徒。此外，每天还有许多人来要求圣洗。他们中的很大一部分（教徒）被国王（指拉达克王——引者）掳去列城（葡萄牙文手稿：Nesta se ajunto es novos christãos, que ficarão porque antes de tomada digo, ……digo que ficarão porque antes de tomada, averia nella e nas povoações vizinhas quasi quatroçentos, alem de que cada dia se pe-dia o santo baup-tismo por muitos e muitos a mor Parte dos quaes forão captivos pera Lee）。

③ De Filippi, ed; *An Account of Tibet*. P. 110.

④ 同上引书, P. 369.

过，不仅如此，安夺德神父本人在1633年向罗马耶稣会总会长汇报信件时，亦说在古格王被推翻后，“400名基督教徒被作为战利品瓜分了，……只有少数人逃了出来”。^① 因此，我们认为，菲力波·德菲力毕的说法是不正确的，德西德里并非猜测之说。至于德西德里是怎样获悉这个数字的，无更多资料进一步说明。在入教的人中，普通老百姓很少。柯勒斯玛1635年8月30日的信还说：“大部分已行洗礼的人都是国王身边或神父们身边的人员。”^②

行洗礼的人之所以在很长一段时期里不很多，一方面可能传教士想把工作做扎实些，害怕有人行洗礼后又后悔不干。这种情况是安夺德所担心的。戈迪尼翁也说：“虽然他们已经懂得了我们和基督教的大体意思，但我们还是不像在其他地区那样，鼓励人民去接受洗礼，而是有意推延圣事，以便加强他们对圣事的愿望，使他们的愿望更加强烈地增长。结果，许多人反过来催促我们帮助他们。我们每次只接受几个人，但也不拒绝任何人。”^③ 另一方面可能是由于开始语言障碍的影响所至。他们在开始时很长时间不能直接用藏语来宣讲，花了不少时间学习藏语。安夺德在1625年9月10日的报告中也承认：“如果短短

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale de Compagnia di Roma, 4 Febbraio 1633, (安东尼奥·德·安夺德神父致罗马总会长函，1633年2月4日)。载 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 218.

② Lettera del P. Lettera del P. Nuño Coresma, P. Ambrogio Correa, Fr. Manuel Maques al Provinciale de Goa, 30 Agosto 1635 (科勒斯玛、柯利亚和马科斯致果阿省会长函，1635年8月30日)，载 G. M. Toscano. *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 159.

③ Lettera del P. Francesco Godinho al Provinciale di Goa, 16 Agosto 1626. 见同上书，P. 153.

几个月做的一切还未结出果实的话，这不是这块土地的过错，而是这块土地未经耕耘，是我们没有掌握他们的语言。”^①此外，我认为还有一个更重要的原因，这就是长期受到藏族文化和藏传佛教文化影响的藏族人民，比较不容易于接受代表西方文化的基督教思想。

四、古格传教会的一般情况

安夺德在1625年8月（明熹宗天启五年，藏历木牛年七月）第二次来到扎布让后，虽然果阿省耶稣会长新调配的三个神父衍期抵达古格，但标志着古格布道会已经建立，它由安东尼奥·德·安夺德神父、马努埃尔·马科斯修士、约翰·德·奥利维拉神父、弗朗西斯科·戈迪尼翁神父和阿拉诺·多斯·安鸠斯神父等五人组成。^②

尽管如此，经常在扎布让布道会开展工作的传教士常常并不多，有的人来了不久又因事回印度阿格拉的莫卧儿帝国耶稣会传教会据点。如：新调的三位神父与马科斯是1626年4月才抵达扎布让，那么在1625年8月中至1626年4月期间，只有安夺德一人在扎布让。^③1626年圣诞节前夕，马科斯回印度专程送古格王馈赠的六千金币。不久戈迪尼翁重病，于1627年春离开扎

① Letteta del P. Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 140.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 154—155

③ 因为同安夺德一起于1625年8月抵达扎布让的冈扎雷斯·德·苏扎神父 (P. 2 Gonzales de Souza) 在当年9月就离开扎布让返印了。

布让经克什米尔返印。1627年9月或11月，马科斯此时已被任命为喜马拉雅山的向导，他带来安东尼奥·佩里伊拉（Antonio Pereira）神父。佩里伊拉神父调来是果阿应安夺德神父要求，派到新开辟的日土布道站的。

1627年11月，扎布让布道会安夺德神父与莫卧儿帝国耶稣会传教会、果阿耶稣省之间产生了一些误会，果阿省耶稣会长召回多斯·安鸠斯神父回印度汇报。这次误会产生的情况据托斯卡诺神父猜测可能是因安夺德神父于1626年写了两封信回印度引起的。安夺德去了西藏古格布道会后，莫卧儿的布道会没有人手了。而新派去主持莫卧儿布道会的弗朗西斯科·列奥姆（P. Francisco Leão）抱怨说：“从安东尼奥·德·安夺神父重返西藏后的两年里，他一心专注于他的传教会，从未再给过我们哪怕是细小的帮助，由于我们肩负的重大责任，我们需要得到巨大的帮助。”^① 这样，莫卧儿传教会传出，古格传教会是否真像安夺德所说的那样重要，能够取得全部西藏地区？是否真的像安夺德所描述的那样，人们那么热情地对待基督教？等等。为此，多斯·安鸠斯和德·奥利维拉两神父分别于1627年11月10日和16日致函果阿省会长瓦伦蒂诺·卡尔瓦洛（Carvalho），以说明情况，而在1627年11月11日，多斯·安鸠斯也接到果阿省会长卡尔瓦洛的命令，返回印度汇报。^② 安鸠斯和奥利维拉两神父的信都表示赞同安夺德对古格布道会的重要性和前途的看法，于是，果阿和莫卧儿对扎布让布道会的误解消失。

① Lettera del P. Joseph de Castro, 26 Luglio 1627. (约瑟夫·卡斯特罗神父1627年7月26日信)。转引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 156.

② 参见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 157.

与多斯·安鸠斯神父一起返印度的可能还有安东尼奥·佩里伊拉神父，因后者在1628年圣周期间已在阿格拉。^①

因此，1628年只有安夺德、马科斯和德·奥利维拉三人在扎布让。后来多斯·安鸠斯又返回扎布让，但戈迪尼翁神父则再没有返回扎布让，此后他除在阿格拉住了一年外，均在果阿工作。

安夺德除在扎布让建立了传教会外，还在离扎布让约200公里的日土建立了一个传教站。日土当时归扎布让政权管辖。究竟是谁最初提出要在日土建立传教站的，这个传教站的具体活动情况怎么样，在传教士的信件中并无发现。托斯卡诺说：“当然，如果是国王的建议，那我们是不会感到意外的。”^② 他还说，“对于这个传教站（指日土——引者）我们一无所知，只知道在迫害期间，那里有两个神父”。^③安夺德本人是否到日土呢？据《中国图说》编者克舍尔（Kircher）说，他从白乃心神父（Grueber）那里得知安夺德神父访问过日土。^④ 但传教士的书信中并没有述及此事。因此虽然可能有此事，但没有可靠的证据，特别是克舍尔还说白乃心讲安夺德从日土经过马兰加和唐古特地区去了中国，这就荒诞无稽了，使人连对他所言的安夺德到过日土的说法也会打个问号。

除了向日土建立布道站，安夺德在1625年9月10日的信中谈到他从中国内地去那里的商人口中，知道离扎布让两个半月路程远的地方有个卫藏王国，那里是西藏的中心。安夺德要想

① Lettera del P. Franc. Corsial Provinciale in Goa. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 157.

② 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 153.

③ 同上。

④ 引自同上书，P. 163.

从扎布让派人去卫藏和更东的地区。但他打听到从孟加拉去那黑比从扎布让去更近更方便。于是他写信给果阿耶稣省会长，建议由马拉巴耶稣省派人向东发展。结果是马拉巴耶稣省柯钦总部于1626年3月派遣了埃斯特万·卡塞拉 (Estevão Cacella)、约翰·卡布拉尔 (João Cabral) 两位葡萄牙神父和意大利人修士巴尔托罗密欧·丰泰伯纳 (Bartolomeo Fontebona) 从东孟加拉库奇一比哈尔向不丹西藏方向前进。两位神父曾在日喀则建立布道会，但不久失败。有关日喀则布道会的具体情况，我们将在下一章详细讨论。

路德·卡勒芝 (Lud. Carrez) 在其《耶稣会地理》^①一书中说，除了日土有个传教会外，还在马纳和列城建立了传教会。马纳是传教士从莫卧儿到西藏的一个中转站，这是肯定的。马科斯曾从扎布让回马纳取过粮食，但从未见到来传教士的书信中谈及曾在马纳设立过传教会，也没见提及哪些神父曾在该传教会工作。因此，我们还不能充分肯定在马纳有个传教会。至于列城，传教士的书信中曾说拉达克王曾希望见到安夺德，^② 但从未说过曾在列城设立了传教会，特别是我们从拉达克派兵援助古格暴动前后的信件中，均无提到在列城设立过布道会之事。有些神父在古格暴动后曾被押往列城关押过一个时期，阿则维多在暴动后去列城见过拉达克王，但始终没有一个字谈及传教士在列城有传教会。因此，我们认为列城没有传教站。安夺德是否到过拉达克列城尚不清楚，传教士也从未言及，但他至少去过拉

① Lud. Carrez; *Geographiaus Soc. Jesu. Parisiis.* 1900. 引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet.* P. 157. 注②. G. M. 托斯卡诺在这个注释中评论说：在列城有传教会是“不大可信的”。

② G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet.* P. 163.

达克南部的玛尔域 (Maryul)。因为阿则维多神父的报告谈到他们一行经过玛尔域时，受到玛尔域地区原来的土王盛情款待。阿则维多在其葡文报告手稿第35页最后一段这样记述：“我们继续行走了三天，通过另一些不毛之地，抵达基阿 (Guiar) 城，这里的主人是一位酋长，他是拉达克国王从玛尔域王国 (Reino de Mariul)^①俘虏过来的。他是我们的好朋友。他曾盛情款待过安东尼奥·德·安夺德神父，对我们也亲如兄弟。在他的妻子摆出的各式山珍和美味食物中，有十几只光泽鲜艳的苹果，与里斯本的一样大，我活了三十七岁，还从未见过如此令人惊叹的苹果。我十分喜欢它们，请求夫人允许我带走一些，她立即答应了我。然后我们告别他们又出发了。”^②

从这段引文中，我们可以肯定，安夺德到过玛尔域。是路过那里，还是进行访问，没有更多的材料能够解答。

传教士的信件中，说到由于安夺德这个“西方喇嘛”的影响越来越大，除上述的拉达克王希望见到他以外，还说到“卫藏国王”邀请安夺德去卫藏，并给他送来通行证和一封邀请信。斯里那加的新国王也给他送来了护照，而且还应允向他免费提

① Mariul，是当时阿则维多用葡萄牙文拼写的，即藏文མའ་རུལ།。关于这个地区，托斯卡诺讲：伯戴克本人向他解释：“安夺德参观过的那个 Maryul 地区，只能是古格的低洼地区，实际上就是 ‘Rupshu’。杜齐对桑斯卡 (Zanskar) 做了这样的设想：那里就是在那些年里被拉达克国王森格郎吉废黜的国王的地方，但人们没有称它为 ‘低地’。”见同上书，P. 104 - 105的注释^①。因此，对这里的玛尔域 (Mariul) 的解释，伯戴克与杜齐两人是不相同的。前者认为在古格地区；后者则设想在拉达克的桑斯卡 (Zanskar)。——引者

② Pedro Francisco De Azevedo: *De Agra Para O Tibet*. fol 35 (阿则维多报告：《从阿格拉赴西藏》，葡萄牙文手稿页第35页)。

供巴德里纳德庙。^①

安夺德神父是否去过卫藏?过去众说纷纭。在安夺德的扎布让布道会结束后80年,克什米尔去拉萨的耶稣会神父德西德里(F. Desideri)于1715年8月5日在拉达克列城写的信中曾这样说:“众所周知,但难于肯定是否属实,十年或十二年前,被称为第三西藏的卫藏国王派人到莫卧儿寻找传教会的神父,因为他们说那里有安夺德神父的一件衣服,一顶帽子和其他东西。”^②但编辑德西德里《西藏纪事》的菲力波·德·菲力毕(Filippo de Filippi)认为:“安夺德从未到过拉萨……(德西德里听到的)这个谣传假设是真有其事,而这些东西极可能是属于死于日喀则的卡塞拉神父,或者属于1661年途经拉萨的白乃心神父(F. Grueber)和吴尔铎神父(F. d'Orrille)的。”^③

有些人不但说安夺德到过卫藏,而且甚至说他去过中国内地。最早说安夺德去过中国内地的人是克舍尔(A. Kircher)在其拉丁文的《中国图说》(*China Illustrata*)之中,仅根据1626年里斯本出版安夺德1624年11月的葡萄牙文信加的错误标题:*Novo Descobrimiento do gram Cathayo, ou Reinos de Tibet, Pello Padra Antonio de Andrade da Campanhia de Jesu, Portuguez* (葡萄牙耶稣会安东尼奥·德·安夺德神父新发现大震旦即西藏)中的“新发现大震旦”(Novo Descobrimiento do gram Cathayo)的字眼,就说安夺德经过日土、唐古特和鞑靼等地区进入中国内地。^④后来许多著

① G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 163.

② Letter of Desideri to the General, dated leh, 5th August, 1715. Cf. Puini; *Il Tibet secondo la relazione del Viaggio del P. Ipp. Desideri* (Roma, 1904), 见 Filippo de Filippi. *An Account of Tibet*. London, 1932. P. 372.

③ Filippo de Filippi; *A Account of Tibet*. P. 372.

④ C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. P. 59.

名作家如克拉普罗斯 (Klaproth)、列维 (Lévi) 都追随克舍尔的错误说法。克拉普罗斯说：“在1624年，安东尼奥·安夺德……进行这次旅行……直至完全抵达中国。(parvint heureusement jusqu' en Chine)”^① S. 列维在其《尼泊尔》第一卷中说：“经两年多后，1626年，德·安夺德成功进入中国，等等……”(Quiavait réussi à pénétrer jusqu'en Chine etc…)^② 麦克罕则除重复上述错误外，是第一个说安夺德到过玛旁雍错的人：“1624年，耶稣会士安东尼奥·安夺德，从阿格拉出发，攀登令人惊心怵目的山脉、雪峰，在那里可以看见印度平原。他爬上可怕的山口到恒河之源，终于经千辛万苦，抵达玛旁雍错圣湖的湖畔，玛旁雍错湖是萨特累季河 (Sutlej) 之源泉，无畏的传教士从那里找到越过高峻的山口去日土之路，最后，经过唐古特到中国。”^③

实际上，安夺德不但没有去过中国内地，而且连玛旁雍错湖也没有去过。安夺德本人也没有说过那山顶水塘就是玛旁雍错。后来的 E·巴尔福 (E. Balfour) 在其《印度百科全书》、森德伯格 (Sandberg) 在《西藏的探险》和霍迪楚 (Holdich) 在《神秘的西藏》等著作中，都依照第一个说安夺德到过玛旁雍错湖的麦克罕的说法，皆错误地重复说安夺德到过玛旁雍错湖 (Manasarowa)。^④

① Klaproth; Magasin Asiatique. P. 302, 引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 166.

② Sylvain Lévi; *Le Népal*. P. 79转引自同止书 P. 165.

③ Clements R. Markham; *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa*. First Published 1876, Reprinted. 1972. New Delhi P. ivi.

④ 见 C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*. P56.

此外，古格传教会的传教活动中，还有一件事应予说明的，这就是威廉·马斯顿（William Marsden）先生在伦敦的皇家枢密院介绍在印度收集的一些文件时，发现在目录里有一份写有“安东尼奥·德·安夺德从西藏写给喀什噶尔（Kashgar 今我国新疆喀什）传教会的信”，据说包括这封信在内的部分文件至今仍未找到，故无法证实安夺德是否到过我国新疆的喀什，或者古格传教会是否在远离扎布让的喀什建立过传教会，也不了解该传教会的具体活动情况。托斯卡诺神父认为，由于鄂本笃神父于1603—1604年去中国途中，曾在喀什噶尔停留过，或许是该目录编纂人读错或写错了那封信件的签名。^①

为什么耶稣会传教士在短短的数年中，能够在藏传佛教盛行的西藏西部古格地区搞得一时声势浩大、传教工作取得一些成就呢？我认为，最重要的原因是古格当时存在着王室与黄教寺院集团尖锐的矛盾，传教士利用了这个矛盾，取得古格王全力支持，依靠古格王的物质力量与政权力量和声势，大张旗鼓地宣传基督教。在这个政权的支持、倡导和鼓励之下，传教工作自然能获得迅速发展。其次是十七世纪初，黄教虽已战胜噶举派而占有优势，政治上（古格王弟弟和王叔、叔祖是藏传佛教领袖）和经济上有很大势力，但还不巩固，没有独立的军事力量，只能依附于古格王的政权。所以，古格王才敢于支持、排斥并打击藏传佛教，而寺院集团在这种情况下，则在很长一段时期内无法进行强有力的反抗。第三是虽然阿里是藏传佛教后宏期“上路宏法”的发祥地，但这里也是西藏早期原始宗教本教的故乡。尽管佛本两教经长期斗争，发展成藏传佛教，但本教仍在阿里一带有一定影响。而且这里藏传佛教内部的派系斗争

^① 参见 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 163.

中，格鲁派取胜为期不是很长。因此，从思想上看，当地居民对改宗教派或宗教，与后来比较，相对地要容易些。第四是从政治上看，当时从卫藏到阿里都处于分散的封建割据状态，互不统属。这种状况从地缘政治上看，对古格的黄教寺院集团特别不利。因为古格东部紧靠后藏以日喀则为中心的藏巴汗地方政权，藏巴汗（即第悉藏巴）为实现统一前后藏而反对前藏以拉萨为中心的格鲁派势力。一方面古格王与藏巴汗关系很好，古格的王子将与后藏藏巴汗的公主联姻；另一方面，前藏的黄教势力被后藏的藏巴汗隔开了，支援不了阿里的黄教力量。所以，很长一段时间，古格王鼎力支持传教士，积极发展基督教，甚至后来恣意迫害广大僧人，而古格的藏传佛教势力对此都无可奈何，只能在开始时进行一些作用不大的反抗表示（我们以后还将详述）。这里需要指出的是：上述诸原因中，关键的、起决定作用的就是古格王为了自己的需要，支持和利用基督教这个原因。后来古格王被推翻、基督教失去当地政权的支持并受到镇压后，古格传教会便迅速上崩瓦解就是一个证明。

第四节 传教士收集情况的活动

一、收集和介绍沿途及古格地区情况

1、沿途的情况

安夺德等传教士赴西藏活动的另一个重要使命就是收集沿途及西藏等地的各方面情况，实际上他们也是这样做的。二十世纪初，耶稣会神父C·威塞尔也承认安夺德等人“积极从事收集有关西藏幅员和情况的更准确与更详细的情报”。^①安夺德和其他传教士及时地将自己所了解到的沿途和西藏的交通、山川、政治、经济、宗教、文化和习俗等情况，写成信件向阿格拉传教会的神父和果阿省会长或罗马耶稣会总会长汇报。仅威塞尔从耶稣会档案馆搜集到的传教士信件，就有27封，其中用葡萄牙文写的16封，意大利文写的11封。当然这个数字是很不完全的，因为还有一些没收集到。此外，我们知道伦敦大英博物馆中藏有古格人民暴动后在孟加拉工作的德·卡斯特罗神父(De Castro)致果阿会长的信中，提及被困在扎布让的马科斯修士当时曾向卡斯特罗写过数封信，谈他一人在扎布让的困境和请求援救他。但威塞尔的书中并没有将马科斯的这些信列入。同时，阿则维多1631年在暴动后到扎布让和列城调查写的报告也没列入。而且，随着时间的推移，今后可能还会新发现一些古格传教士们的信件。现在主要根据托斯卡诺神父的《西藏最早的天

^① C. Wessels: *The Jesuit Mission in Tibet 1625- 1721*. 载 De Filippi, ed: *An Account of Tibet*. P18.

主教传教会》和威塞尔神父的《早期耶稣会士旅行者在中亚1603—1721》等两本书中收录的传教士们的一些重要信件手稿，分类概述传教士收集到的各方面情况。

安夺德的1624年11月28日信件、戈迪尼翁的1627年8月29日信件以及阿则维多1632年信件，都非常详细地报告了他们往返于阿格拉至扎布让的沿途情况。安夺德和阿则维多(Francisco de Azevedo)等人出发时，随身俱携带测量仪器，测量了所经之地的山峰、湖泊和城镇(如扎布让、列城等)的高度(或深度)与纬度。^①此外，他们都记述了旅途各个阶段所需的天数，每段路程的道路、山川和地貌，气候的冷热和风雪晴雨的变化，城廓村镇的见闻；途中所遇事情(如安夺德等人在加瓦尔王国边界和斯里那加被当局盘查拘押及部分财物被夺)，在严寒冰冻的荒原与强大暴风雪的搏斗。以及多次途中患病(包括疟疾、雪盲症、冻伤，等等)。描述最多的是那汹涌澎湃的恒河河水，高耸入云的雪峰，崎岖陡峻、有时需要手足并用爬行才能通过的羊肠山道，被冰雪包裹的雪桥、巴德里纳德神庙和门前的温泉，被称为瑜伽的苦行僧的生活，印度教宗教仪式，沿途所见的树木花草，以及在席卷暴风雪的旷无人烟荒原的艰苦历程。神父们报告沿途的这些情况，对提醒今后往返于这条交通线上的神父们应防备和注意的事项，以及耶稣会上司们今后决定是否需要另辟新的交通途径和决定是否值得开发新教区，都有重要的意义。阿则维多报告第二部分中，对沿途景物、所遇事情的

^① Joseph Toscano; *Jesuit Contribution in India to the Geographical Knowledge of Tibet*, *The Tibet Journal* 1980, No. 3, Vol. Autumn, P. 74 (约瑟夫·托斯卡诺：《耶稣会士对西藏地理知识的贡献》，载《西藏杂志》，新德里，1980年第3期，第74页。)

描述，十分详细，为其他传教士信件所不及。如他详述了抵达加瓦尔王国首都斯里那加城，遇到该国国王在与邻国库马翁王国作战中阵亡后，斯里那加城的情况，以及国王火葬仪式中，六十个国王生前的嫔妃被推入火堆活活烧死的悲惨的活人殉葬场面。他写道：

在几天前的中午，我们就得到（斯里那加）国王在战争中阵亡的消息，但他们并不知道。当地有一个风俗，当国王逝世时，大家都去偷窃。因为他们认为，国王死了，已经没有值得他们尊敬的人。因而当我们在丛林里时，充满了恐惧心理，希望在天明时尽快离开丛林，赶到城里去。他们告诉我们在这里睡觉不安全，会经常有毛贼出现。由于害怕，我几乎彻夜未眠。……下山用了整整一天的时间，快到晚上才抵达城市。城里几乎很悲哀、宁静，没有动乱。……

这座城市叫做斯里那加，是这个王国最大的城市和首都。坐落在恒河边的广阔平原上，是一座优雅的城市。这里河水湍急，两边是高山。如今她像一个失去了父亲的孤儿或悲痛中的寡妇。所有商店关门，停止买卖。人们不戴头饰，不许杀生，不准脱衣服，实行戒严。

我立即获悉了本城颁发的命令，谁也不能干扰葬礼，不准屠宰牲口和食用肉肴，也不准打草，违者重罚。大家都认真执行，我也不得不遵令适从。因此我们每天只吃米饭、牛奶和黄油。这种状况一直持续到二十天后新国王登基时才恢复正常。……^①

国王的遗体在我抵达后两天才运回城里，安放在檀香

① P. Francisco de Azevedo; *De Agra pera O Tibet.* P. 25.

树做成的放尸台上，然后抬到恒河边火葬，家人泣不成声。殉葬的还有六十个王妃，她们几乎是被活活烧死的。我说几乎是活活烧死的，是因为这些可怜的女人都不愿被烧死，所以被强行置于火上，焚烧以前已被打得半死不活。^①

关于斯里那加王与传教士的关系，阿则维多说：

由于这位国王给安东尼奥·德·安夺德神父提供了无数方便和他希望接纳我们进入他的宫廷的愿望，所以他是值得我们怀念的。他曾在恒河离他家不远的地方为我们修建过住房，并献给我们几个村庄，作为我们生活的来源，还让我们享受了在他的山区宣传圣律的最广泛自由。^②

阿则维多还谈及了库马翁王国士兵的情况和这位斯里那加（即加瓦尔王国）国王在与库马翁王国作战时阵亡的细节。

当时（斯里那加）国王在同邻国库马翁（Cumau，有的传教士亦写作 Cumão）作战。库马翁也是一个山地王国，其面积和实力都远不如这个王国（指加瓦尔王国—引者）。但它有勇敢的士兵，在战争中士兵从不逃跑。如果士兵跑回家中，他们的妻子在门口放上一盆水，刮下丈夫的胡子，将他们拒之门外。还有的妇女到森林中去寻找逃跑在外睡觉的人。库马翁国三保护参战士兵的妻子的安全。奖罚分明，因而很多人都愿意搬到这个山地王国来。斯里那加王

①② P^o Francisco de Azevedo; *De Agra Para O Tibet*. fol. 26.

在这次战争中被赶到一条狭窄的地带，走投无路，被箭射中眼睛，随后又中弹阵亡。^①

2. 古格地区情况

安夺德第一次从扎布让返回阿格拉后于1624年11月8日写的信中，报告了他所看到的西藏西部地区人口稀少，土地十分贫瘠，与过去得到关于西藏土地肥沃、物产丰富的情报迥然不同。他说扎布让是从印度进入西藏后的第一个城市，那里的物产是少量小麦，“牲畜有绵羊、山羊和马，此外再无别的”。由于缺水，“不产水果、蔬菜和豆角，更没有家畜”，没有白糖，“很多东西都是外地提供的。那里不仅缺少肉，也缺少麦子、稻谷和奶油。克什米尔的穆斯林常说：‘地狱就在这片土地之下，它最大的特点就是贫瘠’。这里的田野一年只有三个月不见积雪。其他时间，一眼望去看不见一棵树木和一点绿茵，这一切都是因为常年不下雨和冰冻时间过长造成的。”^② 科勒斯玛在1635年8月30日第一封信中亦说当地人口稀少，扎布让全城不到500人，并说“这里地方很大，但都是些草木不生的山地……这里几乎没有树木，不但没有果树，连烧火用的木柴都没有。这时几乎没有粮食蔬菜，只有一点大麦和小麦，但颗粒都很小……从斯里那加购买一卢比大米运到这里需花十至十二个卢比，往来于此间

① P. Francisco de Azeredo: *De Agra Pera O Tibet.* fol. 25.

② 本段各处引语均见: Lettera del P. Antonio de Andrade al Provincial di Goa, 28 Novembre 1624. 载 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet.* p. 70.

必须经过喜马拉雅山的好多关口”。^①传教士还写道，这个地区“既无鱼、蛋，也无蔬菜……，每年只有三、四个月生产一点甜菜、萝卜，西藏人就把这些东西摊在地上晾干，并把这些晒干的东西储存起来，以资寒冷季节食用”。^②

关于藏族人民及其风俗习惯，他们说：“这里人民的头脑是敏捷的，是可以渗透的，是能学会一切知识的。他们的习惯和心肠是很好和光明磊落的。”^③对于西藏人的服饰，安夺德说西藏人喜穿毛织衣服，毛质细长柔软，他们戴的三角帽同葡萄牙士兵的帽子极为相似，但紧身衣同印度斯坦的大不相同，靴子做工精细、用上等皮革制作。^④

安夺德信中还谈了藏人发誓、治病和丧葬的习俗。他说藏人总是手按小像起誓，并说这种小像是用死人的骨粉和胶泥做成的。托斯卡诺认为它就是“查查”(tsá tsá)。^⑤安夺德说：“一旦有人去世，他最亲密的家人就要为他举丧，他们必须反穿衣服，每逢外出不能戴帽，并且要散乱着头发，服丧期为一年。喇嘛根据死者辞世时的星相决定埋葬尸体的方式，殡葬有三种方式，一些人的葬法与我们一样。如果死者是重要人物，就要在他的

① Lettera P. Nuño Coresma' P. Ambrogio Correa' Fr. Manues Maquel al Provinciale di goa, 30 Agosto 1635. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 264.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma. 15 Agosto 1626. 1626年8月15日，见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 146.

③ Lettera de P. Francesco Godinho al Provinciale di Goa, 16 Agosto 1626. 见同上书，P. 153.

④ Letter del P. Antonio de Andrade al P. Andrea Palmeiro, 8 Novembre 1624. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 71.

⑤ “查查”(tsá tsá) 为小香泥像。

墓地为他树碑立传，碑为金字塔形，以金镶边，墓碑高大美观。其他死者的尸体则用火焚化之，其骨灰用胶泥拌和后留下塑小像用。另一些人的尸体则由喇嘛运到很远的地方，由一种有鹤那么大的鸟啄食，这些死人被尊为最幸运者。这三种葬法只能用于那些平生完全未做丑恶事情的人，而那些一生臭名昭著者，一旦死后，其尸首将被剁成碎片喂狗，人民非常害怕落此下场。他们还相信有一种专门到离城不远的山区转游的魔鬼，这种魔鬼是人们生病的根源。所以一旦出现病人，他的医生几乎一直由一名喇嘛来充当。喇嘛看过病人后，用少量奶油加面粉调成面团一样的东西，并将这些面团献祭给使病人生病的妖魔，这样妖魔就不会继续危害病人，不会阻止病人康复，他们认为有了那样的献祭，魔鬼就会心满意足”。^①

二、介绍藏传佛教及卫藏的情况

在传教士信函中，谈得最多的是西藏藏传佛教的情况，这不仅是因为那里藏传佛教占据重要地位，而且还因为安夺德想要击败它而用基督教取而代之。安夺德首先介绍了藏传佛教的派别，他说：“有人讲这里的喇嘛分成10个或12个教派，但所有的喇嘛都有共同的信仰。我想所谓不同之处可能在于他们的仪式。”^② 安夺德这种猜测是因为他当时根本没有深入研究藏传

^① Lettera del P. Antonio de andrade al Genernle della Compagnia di Roma, 15 agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. pp. 117-118.

^② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载同上书, P. 105.

佛教各个派系的情况。他还谈到占格有红帽和黄帽派喇嘛。关于僧人的习俗和服饰，他说，“喇嘛终身不结婚，他们一生的声誉很好。一些喇嘛聚居于寺院，一些喇嘛散居各处。所有喇嘛都靠别人施舍度日，即使有些比较富有的喇嘛，仍然乞求施舍和接受别人的奉献。他们的日常义务是传教诵经，把诵经当做祈祷，他们甚至把诵经直呼为‘祈祷’，相信祈祷会使上帝宽恕一切罪孽。他们的衣服是毛织品，外罩形同我们的长袍，但没有袖子，因此总是裸露双臂，腰带也是毛织的……除了披风有时也有黄色的外，所有衣服均为红色。他们的帽子有两种：一种与我们修士的风帽相似，只能把头 and 脖子遮住，到不了胸部；另一种是大喇嘛专用的，形似我们的主教冠，上端是缝合的。”^①

传教士说，喇嘛用的法器一般是用金属做成的号，也有用人的手臂骨和腿骨做的，在家里祈祷则用死者手臂骨和腿骨做成的号。安夺德说：“祷告时他们戴上用死人颅骨做的帽子，并用颅骨做成的盛具喝水，因为死者的思想总是寄托在他们颅骨之内，这样就能使自己很好地活着；使用颅骨杯是驱赶世俗邪恶特别有效的方法，它是驱除所有恶习和肉欲的精神上的灵丹妙药，而不意味吃食人类自身。”^② 阿则维多亦写道：“有些人甚至拿死人的颅骨当做吃饭用的碗，在教堂（即寺院——引者）里，还用人的手臂骨和腿骨做成笛子作吹奏乐器。我就看到过他们吹这种笛子。他们说这样做是为了表示对死者的怀念，

① Lettera del P. Antonio de Andrade al generale della Compagnia di Romn, 15 Agosto 1626. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. pp. 106-107.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 108.

也为了死者记住其他人。”^①

安夺德还详述了藏传佛教的一些重要宗教仪式。他说每年某一天，举行默朗钦波（即传大昭），实行大斋戒，一天之中只吃一次饭，不饮茶。其他斋戒日叫涅郎（Nhenā），为普通斋戒。在此期间，每日上午吃两顿饭，中午可吃肉或其他食品，下午随意吃些点心、葡萄干或喝点奶，等等。同时可以喝茶，因为茶可使喇嘛在祈祷时舌头变得更加伶俐。

安夺德谈到仪式，有的实际上属于本教性质的驱魔打鬼仪式，如：“每月月初，喇嘛们都组织一次晒佛出游，从城里游到城外，出游时总是打着黑旗和魔鬼模拟像。晒佛出游时，有的喇嘛拿着类似于手帕的布块，有的拿着小鼓，他们一面击鼓一面唱着挽歌。然后所有的喇嘛都拿出一块布，将布的两角系在脖颈上，并用这块布把嘴遮住，以免正被他们驱赶出城的恶魔从口中而入。他们说，每月打一次鬼，就不会有祸患骚扰。出城后，他们还举行巨大的驱鬼仪式，然后就各自回家。”^②此外，还有每月月初用各色旗帜装点一座位于山顶的小庙，这座庙据托斯卡诺引用杜齐的《印度—西藏》一书第三卷指出是“德秋”（bDe mC'og）^③庙，它是扎布让保护神的庙。人们手持刀、枪、盾、匕首围住神庙，有人站在庙顶吹铜号，高喊“Lā！”（藏文ལྷ་མོ།，神—转引者），还有人不停地给保护神洒香水，最后从庙顶扔下用面

① Pedra Francisco de Azevedo; *De Agra Pera O Tibet*, fol. 30. (弗朗西斯科·德·阿则维多神父：《从阿格拉至西藏》，葡萄牙文手稿第18页)。

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. pp. 112-113.

③ “德秋”，藏文“བདེ་མཚོ།”的译音，意为胜乐金刚神，是扎布让的保护神。——转引者

粉和奶油搅和在一起的糌粑，以示对敌人憎恶。安夺德说他们举行这一仪式的目的是为了从守护神那里得到战胜敌人的保障。安夺德还描述了每月月初喇嘛到王宫烧香和进行高声呼喊神，以免灾祸降给王室的仪式，以及给房子洒圣水驱逐妖魔的仪式。^①

涉及到与本教有关的仪式还有有时路过某山顶时，行人须向堆着石块的石堆献祭一些黄金和其他东西。每年的某天，农民牵着黑色的牛羊马等牲口到喇嘛那里举行许多仪式，据说魔鬼喜欢黑色牲口，就会在仪式后钻进这些黑色牲口，不再加害其他牲口了，^② 等等。所有这些藏传佛教和具有浓厚本教色彩的仪式都是古格传教会第一次向西方介绍的。

此外，安夺德还记述了喇嘛治病、摸顶、发誓以及做图像来占卜凶吉等情况。他特别描述了僧人的不同等级和他们日常的生活，描写了每年冬季僧人诵经、辩论和跳宗教舞蹈的详细情况。他写道：

“每年冬季最冷的四、五个月，喇嘛们都是在寺院里度过的，不但吃在寺院里，也住在寺院里，一会儿在这个寺庙祈祷，一会儿又在另一个寺庙祈祷，每次祈祷都要延续好长时间。举行祈祷仪式时他们都双膝跪地，更准确地说，他们是经常匍匐于地；他们还一起吟唱，唱得非常和谐，但总是把声音压得很低。

① 参阅：载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 113.

② Lettera del P. antonio de Andrade al Generale Della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载同上书, PP. 114-115.

一般情况下，他们总是以庄严的辩论结束这样的祈祷，辩论由寺主来主持，喇嘛们各抒己见，辩论的内容都是经书提供的。辩论完毕后，他们便穿上中国式的长衫、戴上帽子，手持布条或有节奏地敲击着响铃跳舞，舞蹈极为复杂，跳舞的都是年轻的喇嘛，还有一些学习跳舞的青年。跳舞结束，他们便回到自己的房间。一次我告诉国王的兄弟（喇嘛）说，喇嘛跳舞一事令我迷惑不解。我们的教友，即便是年青人，都是非常严肃的，从来不采取有失庄重和有损荣誉的行动。他回答说，他们的年轻喇嘛在举行仪式时是天使的代表，因此，他们的穿戴与众不同。这同我们那里由歌唱家、舞蹈家扮演天使（从吾主“耶稣诞生”里看到的）一样，只不过是他们请年轻喇嘛扮演天使罢了。

他们叫天使为‘喇’（lās，即“”，神——转引者），他们把神装扮成各种模样：有些扮得很年轻、漂亮，而有些则令人生畏，他们在与魔鬼斗争。他们说，之所以把神装扮成各种样子，并非神原本就是这些模样，而是为了表示他们在驱魔压邪方面的各种作用。他们认为神是多得不可胜数的，但可分为九类，有些神威力很大，有些则次之。他们认为所有神都是没有身体的。^①

正如我们前面已经谈到，安夺德信件中也详述了藏传佛教的一些教理，如灵魂轮回、喇嘛不杀生、大藏经、三位一体和六字真言，当然由于安夺德当时了解得十分肤浅，因而有不少

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma; 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. PP. 108-110.

提法是错误的。

关于卫藏情况的介绍，由于安夺德实际并未去过卫藏，也未深入了解西藏的历史，并且由于安夺德在古格之时，内地正值明朝末年，西藏则处于各个地方政权割据称雄的时期，所以他不清楚西藏从元朝以来一直处于内地中央王朝管辖之下。因此，传教士信件中，出现许多不正确的认识。如安夺德说“西藏也叫‘强国’，下分古格、拉达克、玛域（Mariul，即མར་ལུ་ལུ་）、日土、卫藏王国和另外两个位于东部的王国。以上这些王国加上蒙古（Sopō，即སོལ་པོ་）大王国，统称为大鞑靼。它一面与中国相邻，另一面和俄国（Moscovia）接壤。蒙古帝国疆域广袤，有人说他包括一百多部落王国，但离中国极近的一个省的省会也叫震旦，这是一个很大的城市，人们说该城君主是蒙古人。”^①他错误地把西藏视为隶属于蒙古的小王国，并把元朝时一些情况与明末的情况混淆一起，弄得混乱不清。他所说东部的两个王国就是指康和安多。

安夺德称他到达的地方为西藏（Tibet）或博坦（Potant），阿则维多是欧洲第一个说出西藏人把自己称为“博”（Pot，即པོ་ཏོ་）的人。他也是第一位到达拉达克的人，他详细地描写了列城这个城市。安夺德还谈到古格的扎布让是周围地区贸易的一个集散地，从汉地、卫藏工布、勃律和斯里那加都有商队通过这里。他说：“我们在扎布让逗留期间，看到了来自中国的二百多名商人，他们带来了各种各样的商品，并说所有商品都是中国生产的。这些商队每年都来，他们带来的商品都差不多：生丝、陶

^① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 见 G. M. Toscano, *La Prima Missione Cattolica nel Tibet* pp. 104-105.

乞、茶叶，还有其他一些东西，茶叶在这里价格昂贵，因为西藏人喝茶很多。”^① 他也谈到扎布让的日常的生活用品，包括肉卷、大米、无花果、葡萄、糖，等等，都是从外地运来的。阿则维多列举了古格地区与外地贸易的一些商品。他写道，卫藏的一些商人“把丝绸、中国茶、磁器等货物倾销到这里来，就像克什米尔、拉合尔和印度斯坦的商人们把他们的服装、珊瑚、琥珀等贩运到这里一样，因为这里的人很喜欢手饰。然后，把这虫的羊毛运回自己的王国。这里的羊毛是世界上最纤细、最珍贵的，许多外国人都冒着生命危险来到这个王国购买羊毛”。^②

在传教士的信件中，谈到过古格王国对外多次进行战争，他特别详细地记述了一次古格与斯里那加发生的战争情况，为我们了解古格与外国的关系提供了一点可靠的资料。这次战事发生在1624年9、10月间，即安夺德第一次抵达古格作短暂逗留后出发返印度不久之时。安夺德写道：

“我们出发后不久，国王（指古格王——引者）遭受了严重不幸：不仅有三个土王（Rajá）即三个小邦联合起兵造反，而且就在国王发兵平息距国都很远的敌军时，斯里那加国王（Rajá）也乘机派兵向国王发难。也许这四个土王已事先商定，联合起兵的。

上述进兵是非常秘密地进行的，直至斯里那加王的军队来到西藏王国国门时，西藏才得知。

然而，西藏王（指古格土王——引者）对斯里那加王

① Lettera del P. Antonio de Andrade al P. Andrea Palmeiro, 8 Novembre 1624. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, P. 105.

② P. Francisco de Azevedo; *De Agra Pera O Tibet*, fol. 31.

举事并无丝毫惧怕。他命令靠近斯里那加的军队去迎战进攻的三路小邦，就在这时，斯里那加王神不知鬼不觉地占领了从斯里那加通向西藏的三条道路，并禁止任何人通行，以防走漏风声。

其中一条道由12,000人占领，他们带有11,000支火绳枪和20门大炮；另一条道由一支20,000人的军队占领；占领第三条道的士兵比其他两条道的士兵要少得多。

第一路军队抵达西藏的第一个城堡的当天夜里，就向守卫在这里的藏军发起了进攻。这里的守军虽然只有30名，但他们奋勇作战，差不多杀死了300敌军，一直冲到敌军主营，然而未能捉到主帅，只砍倒一面军旗。但终因人数极少，不敢恋战，而撤回城堡，准备伺机打击敌军。几天之后，他们打退了敌军。

敌军有些害怕。事实上，西藏人很勇敢，并且善于用枪，而斯里那加人都是山民，他们只会种庄稼。除此之外，那几天又下了大雪，这给敌军造成了很大伤亡。另外内路军的侦探遇上了西藏人，并被逮住，他们拿出了巴德里纳德长官的一封信，并说他们是到宫廷去进行和谈的。就这样，他们逃避了处罚。他们回到自己的村庄后告诉我们说，西藏王问他们的第一件事是，是否得知我们的消息，我们在哪里，怎么样，他们有没有让我们通行。当知道我们路过他们的村庄时各方面情况都很好时，国王很高兴。另一路军队从另一方向到达西藏，但他们一事无成，并且遭到了西藏骑兵的强大狙击。当时，斯里那加将军看到败局已定，因此请求和解。事实上，他们已被藏军围困在山谷里，那里是斯里那加军队后援的必经之地，这就使斯里那加军队陷入了严重困境，进退维谷；退无后路，因退路已被藏军堵死；

前进又害怕，他们已经尝到了藏军的厉害。”^①

后来古格军队终于打败了斯里那加王和其他三个小邦的进犯。

阿则维多的报告中，还谈及古格地区一般人的风俗习惯。他说：“他们穿一种用粗毛织成的外套，男女都穿一种用类似的毛织物做成的长筒袜，就像高筒靴一样。女人头上不戴任何东西，头发上抹了很多油，并梳成小辫，小辫沿着两肩下垂，一直拖到腰带那里。无论男女，均喜爱戴琥珀和珊瑚项链，项链一直垂到胸前，但他们的脖子和胸都很肮脏。额前正中吊着一串绿石头，他们叫它蓝宝石，有一些这样的宝石很珍贵。”^②

“他们吃生肉或半生不熟的肉，吃大麦炒面，但蔬菜一般都是煮熟了才吃。他们有着常年储藏蔬菜的本事，夏天是他们收获蔬菜的季节，他们把蔬菜放在家里背阴的地方晾干，然后储存起来，吃前只需在水中泡半天，蔬菜就会像刚收获时那样新鲜。如果您有机会到那里就餐，吃起来味道是很不错的”。^③

“他们有一个习惯，那就是无礼品不探亲访友，那怕是寄送一封信，也不能忘了带礼物，否则就会被人看成粗野无礼。但接待的人必须每次都像招待贵宾那样，招待客人吃喝”。^④

“如果您有事需面呈国王，您就必须在手中既提着礼物，又拿着求见书。国王看完求见书后，如不愿见您，就把礼物退还于您。”^⑤

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Provinciale di Goa, 8 Novembre 1624. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. pp. 68-69.

②③ P.^e Francisco de Azevedo; *De Agra Pera O Tibet*, fol. 31.

④⑤ P.^e Francisco de Azevedo; *De Agra Pera O Tibet*, fol. 31.

“他们非常尊重喇嘛，视喇嘛为他们的神父，并十分相信他们的魔力。每当妇女处于分娩的阵痛时，就有人带着礼物去请喇嘛的圣髑。这时喇嘛就取出一点酥油并为其祷告一番，然后把酥油抹于产妇身上。事有偶然，竟然有一些胎儿的头带着酥油味来到人世。不管怎么说，魔鬼与它的信徒会相互合作！只有天主知道出现这等怪事的原因”。^①

当然，有些传教士尤其是阿则维多，仅在扎布让逗留非常短暂的时间，对那里的情况并不很了解，因此其报告中有一些个别的现象被夸大为普遍的习俗，有一些完全是道听途说的不实之词。如他说：“喇嘛们还可能把挂在自己脖子上的圣髑送给别人。天哪，您想想那是些什么样的圣髑！那是用喇嘛的粪便做成有山羊屎那样大小并串起来的珠子。当时发生了这样一件事，一个人戴着这样的圣髑去打仗，一支箭朝他的面部飞来，但这枝箭一碰到他时竟自己断了，而他却丝毫没有受伤。说到他们的野蛮，我还可以给您说一件发生在拉达克国王身上的事，他很尊敬他的大喇嘛，因此每天早晨用喇嘛的尿洗脸，并喝掉洗脸剩下的尿”。^② 此外，阿则维多还讲述了一些传闻，如什么“借女人”、初夜权，等等。^③

阿则维多神父关于拉达克的记述是欧洲中世纪后期第一批亲履当地者写下的见闻录。阿则维多在扎布让暴动后受安夺德派遣，赴扎布让了解情况后，又到拉达克首府列城见到了拉达克王。他记载列城的情况十分具体，并且谈到了喀什噶尔和勃律：“列城建在小山上，有五百户人家，离城半里处可见到流往拉合尔的印度河(Rio Indo)，城脚有一条小河，河水是汇集山脉

① P^r. Francisco de Azevedo; *De Agra pero O Tibet*. fol. 32.

②③ P^r. Francisco de Azevedo; *De Agra pera O Tibet*, fol. 32.

流下的水。河上有无数架水车在转动。寥寥无几的几棵树光秃秃的，几乎终年不见树叶。拉达克王国的部分南部疆域与扎布让即古格国为邻。在小河的源头与三个摩尔教徒（即穆斯林——引者）的王国接壤。在那个王国（指我国新疆当时的叶尔羌汗国——引者）的白种人同样受到上帝的祝福，并且十分勤劳。该王国被称为阿尔山德（Archande），其都城是喀什噶尔。商队从那里向中国内地运去制陶用的陶土。我们教会的鄂本笃修士曾经到过那里，从拉达克王国都城只需要六天就可以到达该地。拉达克的西面与勃律王国（Reino dos Baldijis）接壤，那里的人皮肤微黑，身材高大，相貌美丽。”^①阿则维多还用很大篇幅详述了他经过玛尔域和整个返印度途中在拉达克境内所见的道路、山川、气候、风景等情况。

应当指出的是，安夺德等耶稣会士收集情况，一般是为了当时他们自己在古格传教工作上的需要，同时也包括向上峰反映当地实际情况，为上峰决定发展这个新教区或开辟别的新教区提供依据。当然，实际上也使西班牙和葡萄牙殖民主义势力获得了一些信息。但客观上他们将大量西藏西部地区、喜马拉雅地区以及其他一些地区的情况，第一次比较详细地介绍给了欧洲，这对促进西方人民对西藏的了解和中西文化交流无疑是起了积极作用的。

① 见 P. Francisco de Azevedo, *De Agra Para O Tibet*, fol. 33

第五节 古格王大力支持传播基督教及藏传佛教僧人的对策

一、古格王极力尊崇传教士和基督教，恣意抨击藏传佛教

古格王墀扎西查巴德自安夺德神父到达不久，就确定了他支持和利用基督教、反对和打击藏传佛教的政策，并处处都表现出尊重传教士、喜爱和大力支持基督教。除了上面业已述及的古格王颁布文告支持基督教，不准任何人干扰传教工作，要人民学习基督教的教义，出资建立教堂和教士住宅，馈赠巨额金币，以及常请教士讲经传道，让王后、王子及王室一些人进行了洗礼等一系列行动以外，我们还可以从以下事实中，清楚地看到古格王还经常赞扬传教士和基督教，极力贬低和讥讽藏传佛教。

过去古格王出征前是请喇嘛为他念经和祈福的，安夺德来后改请他去诵读福音祈福了。安夺德说，他在1625年8月第二次回到扎布让，第二天见古格王时，古格王“详细告诉我们将进行一场非常危险的战争，他正准备出征，请求我们为他向主祈祷，让主保佑他。在出发的那一天，他把我们叫去，与我们谈了好长时间，然后双膝下跪，请我为他诵读福音。他头顶弥撒经本，我为他诵经，诵毕，他非常虔诚和尊敬地亲吻了经本”。^①

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Provinciale di Goa, 10 Settembre 1625. 转引自 G. M. Cosciani: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, P. 18.

古格王墀扎西查巴德对传教士唯言是听。安夺德自己讲述了一个他为小偷说情的故事。他说在1626年2、3月份，他曾为一个家住斯里那加的小偷说情，这个小偷当时关在扎布让。“古格国王出于对我的尊重将他释放了。临放之前，我到监狱去，尽我的可能指出了小偷的过错，并叫他今后不要重操旧业。他当时满口答应以后不再偷窃了。但两三个月以后，他又因偷窃被逮住了。一天夜里，他与关在一起的另两名犯人逃跑，这两人也不是这个王国的。他们为了不使事情败露，越狱前还杀死了一个同伙。第二天，国王命人骑马半路拦截，一会儿他们又被捉拿归案……上次国王尊重我的意见释放了那个小偷，现在有人就在国王那里说三道四，说放掉他是他后来杀人和重新盗窃的原因。然而遭到了国王的严厉斥责，并说神父做了一个神父应做的事情，喇嘛们是从不会这样做的。过错是小偷的，因为他没有趁那个机会改过自新。”^①

由于古格王对安夺德的支持和尊重，使他的声望越来越高，以至许多人包括太后在内的达官贵人出现什么矛盾纠纷之时，都纷纷请他当中间调解人。他写道：“许多人要我给他们当调解人，只要我认为是对的，我就很乐意接受他们的要求，我对他们都很同情，太后也请我为她当过三、四次说情人，她每次请我说情的事情都很重要。从这里可以看出，这里的人们对我们的信任已到了什么程度。”^②

古格王对传教士的敬重在其他一些事情上亦表现出来，如

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Provinciale di Goa, 10 Settembre 1625. 载于 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 98.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载于同上书, P. 145.

安夺德向果阿省耶稣会长的报告中说：

在整个王国，除了对喇嘛王弟以外，国王对任何人也不像对我们那样尊重。

不到两个月以前，我到外地去见国王，他一定要我睡在他的帐篷里，尽管那里有许多帐篷。他把他的帐篷分为两边，他睡一边，我睡另一边。我曾试图谢绝他给予的特权，但最后我还是接受了。当时随同国王的有拉达克（西藏属地）的亲王和其他达官贵人，国王连想都没有想让他们享受这种荣誉。次日，他们举行了一次声势浩大的活动，一直行进到离城不远的地方，这时许多人来到这里迎接国王，其中也有王子和王后。每逢这样的活动，人群分列两旁，国王从人群中走过，这次也是这样做的。然后国王坐在一块地毯之上，王子也随着坐下，国王要我坐在他右边。我拒绝坐下，并告诉国王，王后站在一旁，我如果坐下就不合适了。但国王却对我说：“坐下吧！你是我们的神父，而她不是。”我不想让步，故等国王叫王后坐下后我才坐下。^①

上面传教士所说古格王对王弟喇嘛的尊重，实际上并不很尊重，只不过安夺德刚去不久，古格王与其王弟的斗争尚未表面化而已。总之，古格王对传教士的尊重和对基督教的热爱与支持，使安夺德对此常常自鸣得意。安夺德甚至这样对罗马总

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, pp. 120-121.

会长说：“我从未向尊敬的神父描述过国王对我们的感情和尊重，以及谈吐中对我们的信仰和人格的赞扬，他为此还得罪了喇嘛。迄今为止，他总是对主的圣律表示无尚崇敬，而对自己的宗教却很少关心。所有的人都认为他更像是个基督教徒，而不再是喇嘛教的信徒。”^①

此外，在古格王、王后带动下，许多达官贵人都表面上显示出对基督教异常热情和尊崇。安夺德写道：“对我们神圣信仰的尊崇如此深情，我们不知道还能希望得到什么比这更多的东西。国王、王后等权贵人物不仅对我们的东西表现出极大尊崇（似乎已经不能再大了），而且不停地嘲笑他们的教士（喇嘛）们的东西。他们对我们，对圣律的善美和纯洁，对我们的经文、斋戒，拯救灵魂的热忱，对我们诵圣的方式等等的赞扬，已达到无以复加的程度。”^② 不仅如此，由于古格王敕令任何人都不能干扰和反对传教士传教活动，故安夺德说，乃至任何人都不敢对他们的言行提出丝毫非议。

正如前面已经讲过的，古格王在赞颂传教士和基督教的同时，还极力贬低和肆意讥讽藏传佛教和僧人。这种情况除上述在安夺德揭露喇嘛掐算古格王军队作战情况与事实不符合后，古格王说喇嘛们“只知编造谎言欺骗人民，以保持自己的威望和接受布施”以外，传教士在信中还举了不少例子，现我们择安夺德讲述的以下几件事情，就可以看到藏传佛教上层人士和

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Rome, 15 Agosto 1626. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 120.

② Lettera del P. Antonio de Andrade. Giov de Oliveira. Alano Dos Anjos al Provinciale di Goa, 29 Agosto, 1627.

见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 210.

普通僧人到了不能再容忍古格王继续这样下去的地步。

安夺德在新的传教士住宅未竣工之前，古格王曾为他调整了一间住房。安夺德写道：

我们原先居住的房子非常寒冷，我曾因此受寒生病。国王一直对我们很好，所以他想让我住进他的宫中，并把最好的房子让给我住。尽管他一再坚持，我仍然没有接受，其原因是不言而喻的。于是国王又对我说，在他住房的旁边，有一套很漂亮、很能御寒的房子，原先是他父亲的住房。但他说不敢将此房让我居住，因为这套房子曾有魔鬼居住，尽管已是好几年前的事，现在一直闲着当仓库用。

我回答国王说，如果他安排我住到那里，我将立即住进去，我对魔鬼一点也不惧怕。如果它们敢来，那里将变成它们的葬身之地，它们会变得软弱无能，并将逃之夭夭，远离那里。国王还是不愿答应我，他怕会给我带来不幸。经我苦苦坚持，他才叫人打扫那套房子。他见我们住在那里非常宁静、平安，从未见过魔鬼的影子，于是他就对喇嘛们说：“你们把所有的房子都洒上了你们的圣水，并颂颂圣水的崇高威力，但你们从来没有像他们今天那样有效地从住房里赶出魔鬼，也未能阻止魔鬼进入那所房子。而神父一住进那所房子，所有的魔鬼和妖怪都无影无踪了。对此，只能作出这样的解释：你们的圣水同河里的流水没有多大差别。”^①

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, P. 114.

安夺德举例的另一件事情是：

有一次我问国王，他的喇嘛为了升天都做些什么？他回答说：“谁知道，他们祈祷、斋戒，但他们的斋戒是一种自欺欺人的东西。”我又说：“陛下，您可以考虑一下他们的祈祷及其行动，这样您就可以正确地估价教诲他们所做所为的那本书，就可以非常容易地看到，他们祈祷时就像瞎子讲故事那样，都是无稽之谈和胡乱做作，他们根本不考虑是在与上帝讲话。他们的斋戒只是一种名义的斋戒，是一种滑稽，因为他们早晨先吃足两顿，中午又大肉饱腹，晚上还吃水果、花生、葡萄干、点心和其他东西，并喝奶和酸奶等，这就是他们的斋戒。这种斋式有什么意思呢？斋戒就是吃饭？真正的斋戒在于使自己饥饿而变得瘦弱，这样才可以补偿罪过，才能使自己愿意除去恶习，才能减弱万恶之源的肉欲。

他们还认为，能在肩上披上一片带皱折的毛料是很了不起的事情，因为他们说那是上天之子的衣服。他们在吃饭或饮茶时，喜爱随身带一个小扁瓶子，瓶里盛水，用来洗嘴。他们也穿靴子。他们从不对自己的行为的好坏担心，因为他们相信喇嘛们都会直接升天的。“国王陛下，您没有看到他们活着的时候是怎样骗人的吗？”国王回答说：“我看到了，我要告诉您，他们编织了成千的谎言，以使自己能够自由自在地活着，靠鱼肉别人而活着。”

国王经常在公共场合重复我的这番话。^①

二、藏传佛教上层僧人的对策

古格王、王后及王室一部分人这种狂热支持基督教，贬低和反对藏传佛教，以及传教士们用诋毁和反对藏传佛教来宣传基督教的种种行为，必然会引起有悠久历史的藏传佛教势力的强烈反对。他们清楚地看出了古格王企图用基督教来取代藏传佛教的险恶用心。他们感到必须奋起反击，保卫藏传佛教也就是保卫僧人们信仰和生存的权利。于是，他们采取了相应的一些对策进行斗争。这些对策是：第一，晓之以理。他们对古格王进行规劝和警告，晓以利害，使其猛醒，“改邪归正”；第二，动之以情。将古格王和王子弄到其弟弟喇嘛首领那里居住，使其恢复对藏传佛教的感情；第三，诱其就范。设计劝古格王再娶新欢，使之违反基督教的教规而不能洗礼加入基督教；第四，广招僧人，加速扩大寺院力量。现将这几个措施的具体情况详述如下：

第一，开始是许多僧人对古格王企图利用基督教来取代藏传佛教感到十分忧虑，他们认为，如果基督教真的成功取代了藏传佛教的话，后果是不堪设想的。西藏历史上朗达玛灭佛时，佛教徒受迫害的情况使他们现在仍然不寒而慄。于是他们纷纷向大喇嘛、王叔和王弟谈自己的看法，希望他们规劝古格王。因为这件事情古格王是关键人物，只要把古格王拉回来，一切事

^① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 见 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. PP. 129—130.

情就好办了。安夺德的信件中也谈到了此事：僧人们“看出国王和王后对我们的宗教感兴趣，并团结得像一个人一样，共同对付大喇嘛、①王叔和喇嘛王弟，准备抛弃他们原来的宗教。他们的目的是想阻止国王和王后实现良好的愿望，因为他们害怕国王成为基督教徒，从而将他们抛弃。那样，目前赖以生活的手段就会丧失，就不能再像现在这样在寺院里摇唇鼓舌了。他们向两位大喇嘛提出了看法：分析这件事情可能带来的危害：它会降低两位大喇嘛的威望，这种降低已经发生，并会由于一个外国人来到这片土地，在五、六个月的时间，就能使国王抛弃先辈的宗教，而逐步改信基督教。”②喇嘛们的这些意见，实际也就是古格王叔祖、王叔和王弟等寺院集团上层的看法。于是王叔和王弟将这个严重的问题正式向古格王提出，对他这种行为的后果晓以利害关系，要他放弃支持、信奉基督教，回到多年来先辈传下的藏传佛教中来，但古格王对此置若罔闻。安夺德这样写道：“王叔和王弟把上述意见转告了国王，并千方百计地晓以利害。他们对国王说：别的且不提，如果他继续这样下去就会使国家陷入明显的危险，因为国王正与三个小王国作战，所以会给喇嘛造反提供机会……但是，他们看到，在这一切面前，国王丝毫没有示弱，反而嘲笑喇嘛。他对喇嘛说，他毫不害怕当

① 安夺德们所说的大喇嘛就是古格王的叔祖拉尊·洛桑意希欧 (lha -- tsum -- Blo -- bzang -- ye -- 'ses -- 'od)。见 L. Petech; *Ya -- Ts' e, Gu -- Ge, Lu -- Kan, A New Study*, 载: *Central Asiatic Journal*, London, Vol. XXIV, No. 1-2, 1980, P. 106.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1526. 载 G. M. Toscano, *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, P. 123.

一名基督教徒，也没有任何担心，因为天主将站在这一边。”^①因此，这种规劝和警告方式，实际上毫无用处，古格王完全无动于衷，根本不可能回心转意。

第二，王叔和王弟看到规劝丝毫不能解决问题，于是决心从提高古格王对藏传佛教的认识着手加以解决。他们到古格王那里，力劝他要尊奉藏传佛教，不要滑到他们要抨击的那一边去，要古格王到王弟喇嘛那里住一段时间，使他通过在寺院一段时期的隐居、默想、读经书和做藏传佛教仪式，恢复对藏传佛教的感情和尊重态度。实际上，就是要古格王闭门学经思过。他们对古格王说：“您如此轻率地为所欲为，完全不懂得我们经书的重要性。请您仔细地考虑一下您现在所做的事情。我们要您这样做是众多原因的需要，特别是我们对神应尽的义务。您不要给人们一种您正在发生急剧变化的印象。您滑得越远，人们对您的尊重就会越少。其次，我们两人都是您的亲属，我们不能同意您堕落到遭到我们抨击的方面去，您应该对我们的教义无限忠诚。事实上，由于您的职位，您不应当批评您只能尊奉的宗教。我们应向您指出我们宗教的真谛，您应该相信，我们这样做完全是为了您好。”^②说完他们要古格王搬到王弟那里住一些时间。古格王在王弟那里住了两个多月，中间只回过两次王宫，但都逗留一会儿就走，没有在家过夜。除王弟本人给他讲经外，还请了最博学的喇嘛给古格王讲经，使他增加对藏传佛教正确

① Lettera del P. Antonio de Andrada al Generale d-P. Compagnia di Roma, 15 agosto 1626. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 121.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 agosto 1626. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. PP. 121-122.

性的认识。

此外，王弟还将十四岁的、正在学习基督教教义的王子，^①弄到寺院去，不准回古格王家，目的在于使王子不再受基督教的影响，而且找经师给他讲解藏传佛教经典，提高对藏传佛教的感情和认识。

三、安夺德与喇嘛的辩论

寺院集团把古格王关在寺院里接受藏传佛教的再教育，学习经典，提高认识，反思前一阶段的错误行为，使之不要再热衷于追随基督教，恢复对藏传佛教的感情和信赖，这对千方百计要古格王洗礼成为基督教徒，从而利用他的权力全面推行基督教的传教士们，无疑是一件十分可怕的事情。安夺德说：“我知道这是一个骗局，是魔鬼通过喇嘛为国王设下的陷阱，受陷的好国王正处在崩溃的危险之中。”^②这反映了传教士感到事态重大和危急的心情。他只好想用公开地正式与喇嘛辩论的方式，让古格王明了藏传佛教的错误，从而不再信仰它。为此安夺德想方设法去看望国王，并与喇嘛就国王过去经常提到藏传佛教的那本书（可能是宗喀巴的《菩提道次第广论》）中的一些重大问题进行辩论。结果安夺德确实多次去看望古格王，并找到机会与喇嘛们进行了多次辩论。安夺德在给罗马耶稣会总会长的报告信件中列举了其中的三次辩论情况：第一次是谈上帝的

① 这个王子不是土王现在这位王后所生的。

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale Della Compagnia di Roma, 15 agosto 1126. 见 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 122.

本质问题；第二次是讨论藏传佛教的轮回转生问题；还有一次是关于藏传佛教的祈祷和六字真言问题。现将全文收入托斯卡诺书中的安夺德信件的有关部分摘录于下，这样我们可以全面和具体地了解辩论的情况：

我们第一次辩论的内容是上帝的本质。他们也说上帝是三位一体的，但每当他们具体解释时就笑话百出。他们称上帝为“Conjoe Lama”，意为“第一人”；称“第二人”为“Chô Conjoe”，意即“大书”；称“第三人”为“Sanguyâ Conjoe”，意即“以上帝的名义观看和热爱”。

我问他们称 Chô Conjoe 为“第二人”即上帝的大书，是不是他们拿在手中并阅读的书？他们回答：是。

我又问：“那么，你们这本用皮面包装的书，是否就是上帝？然而，这本书怎么可能是上帝呢？它就像一块石头或者一根木棒一样，既没有生命也没有感觉，它可能被随意扔到水里或火中毁掉，而上帝则应该是活生生的、永存的、不变的。此外，这本书是由抄写员手写，是由纸张和墨水组成的，而上帝却是一个自由存在的实体，她创造万物。

书既不会给我做什么好事，也不会做坏事，因为它既不会做，也不能这样做，你把它放在箱子上，它就呆在那里；你不去动它，它就不会动。而上帝则是活的、永存的，她参与一切事情，一切都是由上帝安排、支撑的，没有上帝的旨意，政府将一事无成。”

喇嘛们对我的这些质疑目瞪口呆，面面相觑，谁也不知如何回答。

.....

看到他们已如此被我吸引，我就趁机深入，以最好的

方式向他们解释三位一体的含义。我只能用最好的方式向他们解释，因为我还没有掌握他们语言中解释这些内容的必要词汇：比如人、自然、晒佛出游、忠诚、圣宠等等词汇。因此，我告诉他们，他们所说的 Chô Conjoe 就是上帝之子、永存的书，诞生于永存父亲的悟性；这本书是活的，而不是像他们所认为的那样是死的、无智的；写在真正的书上的话都是上帝自己写的，是不同于写在他们的那本书上的话的，尽管他们把自己的书也叫作上帝的书。

其后我们谈到了具体问题，我告诉他们，这种永存的话语即“上帝之子”是由天主写的，天主死后升天了，等等。其实他们也这么说，只不过是掺杂了许多谬误。

关于“第三人”，即他们所说的 Sanguyā Conjoe，也就是“以上帝的名义观看和热爱”，我告诉他们，那是神灵，是由前两人的无限互爱产生的，他们三人都是一样，在权力、知识、永存性等方面是平等的。^①

上述安夺德自己介绍这次辩论中他所谈及的关于三位一体的情况时，他使用的有些术语同梵文或藏文一般使用的术语不相符合，而且对藏传佛教中“三宝”的理解也有错误。藏传佛教和印度佛教一样，称佛（梵文 Buddha，藏文 འཇམ་དཔལ་ལྷན་པོ་ [དཀོན་མཆོག]）、法（梵文 Dharma，藏文 ཆོས）、僧（梵文 Sangha，藏文 དགོ་འདུན་ལྷན་པོ་ [དཀོན་མཆོག་གཞུང]）为三宝（梵文 Trinita，藏文 དཀོན་མཆོག་གསུམ）。佛是佛陀（Buddha），一般指释迦牟尼，还指一切觉

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. PP. 122-124.

行圆满者，即自觉、觉他（使众生觉悟）、觉行圆满等三项俱全者为佛；法，按佛教《成唯识论》卷一解释，“法谓轨持”，也就是说，指有自性或质的规定性的、人可认识的一定的轨迹或规律；一般指佛教的教法，即教义、教律等。僧即僧人。特指符合“理和”和“事和”两个条件者。“理和”是遵循佛教教义，以涅槃解脱为目的；“事和”有六个方面：戒和同修、见和同解、身和同住、利和同均、上和无诤、意和同悦。

据托斯卡诺神父认为，安夺德讲的“Conjoe Lama”、“Chô Conjoe”、和“Sanguyâ Conjoe”，意指“三宝”是毫无疑问的，但存在的困难是他说的第一宝和第三宝的名称与藏文名称不相符。因为藏语叫佛为“Sams rgyas [dkon mc'og]”（即སངས་རྒྱལ་[དཀོན་མཚན]），而安夺德把第一宝称为 Conjoe Lama. Lama（藏文：ལ་མ，喇嘛），喇嘛是尚人，高贵者之意。藏语叫第三宝为“dge dun [dkon Mc'og]”（即དགེ་འདུན་[དཀོན་མཚན]），安夺德叫作 Sanguyâ Conjoe（为认识真理而从轮回中解脱出来）。而 Sanguyâ 很容易同 San rgyas（སངས་རྒྱལ་，读 San ghié）相混，后者为藏语的佛，它同梵文 Buddha 同义。因此，托斯卡诺认为安夺德把藏传佛教的佛、法、僧的顺序倒转过来，变成僧、法、佛。他不同意斯尔温·列维（Sylvain Lévi）推论说 Sanguy 应为 Sangha（梵文、僧人）。托斯卡诺说安夺德使用梵文词语而不用现成的藏文词语似乎是不可能的。但是，为什么安夺德改变印度佛教和藏传佛教的佛法僧的排列次序呢？托斯卡诺说：“有可能安夺德把 Sams（佛）译成‘以上帝的名义观察和仁爱’。根据安夺德排列的次序，第三宝是圣神，按基督教教义，圣神为联系天主、圣父、

圣子的仁爱，故安夺德把第一宝（佛）放到第三位。……”^①

安夺德在上述辩论中还有一个错误，就是误解了藏传佛教对佛法僧“三宝”关系的认识。安夺德认为藏传佛教把三者视为一体，都是上帝的化身。他还认为“三宝”说完全保留了天主教中圣体三位之教义的中心内容；即一个上帝和三位一体的内容，并认为圣三位是可以互相代替的。他的这些理解是错误的。实际上，藏传佛教与天主教的圣体三位的教义迥然不同，同时也没有把佛法僧三样东西看作一个东西，而是认为“三宝”彼此各不相同，不能互相代替。

我们认为，安夺德之所以出现上述错误的提法和理解，主要是由于他一方面不精通藏文，特别是没有掌握藏传佛教的许多专用名词术语。正如上述安夺德自己所承认：“还没有掌握他们语言中解释这些内容的必要词汇，比如：人、自然、晒佛出游、忠诚、圣宠，等等。”^② 另一方面，安夺德对藏传佛教理论的了解颇为肤浅，与后来在拉萨的德西德里对藏传佛教的深入研究不能比拟。

安夺德与喇嘛们进行第二次辩论的主题是藏传佛教的轮回问题。所谓轮回，原是古印度婆罗门教的主要教义之一，梵文为“Sa msāra”，后来佛教继承并加入自己的教义，藏传佛教亦袭此说。它的意思是指芸芸众生在三界（梵文 Trilokya，指处于“生死轮回”过程中的世俗世界的欲界、色界、无色界）、六道

① 参阅 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 124.
注释①

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet* p. 123.

（是“地狱、饿鬼、畜生、人、天、阿修罗”。指众生根据生前善恶行为有六种轮回转生的趋向）的生死世界循环如同车轮回旋不止。安夺德将这次辩论的情况向罗马耶稣会总会长作了详细汇报。他写道：

“我和喇嘛的第二次对话是围绕灵魂的轮回问题展开的。他们说：那些无罪过的好人一旦死去，灵魂就会直接升入天堂，而那些恶贯满盈者，死后便被打入地狱，在上述两种人之间的第三种人，即既有罪孽，也做过好事的人，他们死后，灵魂就会附着在其他活人身上。我问他们，这些人的灵魂是否也附着于动物，如象、牛、狮、虎，或者也会附着于苍蝇、蚂蚁，等等。他们说：‘会的，根据他们过失的轻重程度，灵魂将轮回于各种活物身上，罪重者的灵魂将附着在劣兽，如虎、眼镜蛇、鼠之类；罪轻者的灵魂将附着在上述好兽身上，直至附着在人体；比如，国王将轮回于国王，喇嘛将轮回于喇嘛，穷人轮回于穷人，富人轮回于富人，如此等等，就象用麦穗编成圆的环圈一样，一个麦穗接连一个麦穗，无穷无尽，但他们仍然是他们自己’。

听完他们的解释之后我又问道，物体以这种形式死而复生，无限轮回，如果一个人生后再死，他的灵魂可否升天？他们说，那些最坏的人，在地狱经受了几百年的折磨之后，也会重返人世，但他们只能回复原身，经多次生死轮回之后，他们的罪恶将会越积越多，最后被打入地狱判刑。

我向他们提出了第三个问题。我说，根据他们的逻辑，我们这些人已生死轮回多次，但他们也说过，上帝不再造人，而实际上上帝是造了新人的，那么是不是上帝在再造

新人时，以人换人呢？他们说事情正是如此。我接着说：“你们看看，你们受骗了。首先，如果上帝真的把灵魂再附于其他人体，使之更多地犯罪，然后把他们打入地狱，这就是说上帝事先就知道犯罪者及犯罪的原因。然而这一切都是虚假的，因为上帝不可能是罪犯的影子；这一切也是错误的：如果他们都是上帝造就的，那么罪犯又何罪之有呢？他们本性就是犯罪嘛！此外，你们说，那些重返人世的人是来重新犯罪的，而且让他们犯得更多一些，这样才可以把他们重新打入地狱。你们还说他们其中的任何人都不能升入天堂，因为你们说我们这些人都已生死轮回多次，现在所以活在此世，是为了让我们更多地造孽，好使我们死后重新进入地狱，或者重返人世，将灵魂附于其他有肉之躯。那么，为何我又听到你们每时每刻都在讲，你们希望死后升天呢？而且几乎所有的喇嘛死后都会升天呢？而且你们总是建议那些垂危的世俗者给予喇嘛以巨大的施舍，如果他们按照你们的意愿给予施舍，他们就可以得救吗？要不，你们又为何要他们作出巨大的施舍、甚至不给他们的后代留下一点东西呢？是你们不肯告诉他们实情，哄骗他们呢？还是他们真的可以升天，所以甘心作如此施舍？喇嘛回答我说，只有极为有限的少数人可以升天，那些被打入地狱的人不会再有去那里（升天）的希望。

我还请他们回答，人在死后，如果灵魂真的能够附着于动物身体专做坏事，那么动物应该完全知道区别好坏，否则，它们在行动时，将不知道什么叫坏事，也就做不出坏事。一位刚从卫藏（前面已经说过，这是一个省会，那里有一所经院，许多喇嘛都学习和毕业于这所经院）回来的喇嘛回答说：“所有动物都有悟性，所以它们知道犯罪，比

如说，虎知吃羊，猫知吃鼠，蚊、蝇知吃血，等等。事实可以证明这一点，如果以食物喂马，马立即会扑向食物；拿青草逗引羊，羊就会立即跑过来。而与此相反，鸟和其他动物，它们会逃离它们的陌生物，因为它们知道陌生物会给自己带来危险。如果它没有悟性，以上情况怎能发生呢？因此，它们根据自己的悟性，决定犯罪的多少。’

听了这些言论之后，我觉得他们的说法与事实相距太远了，我感到应该对他们的假想方法说点什么。

我说：‘如果动物都有悟性，而且具备犯罪的力量，那么它们为何不去抢劫宝石、黄金、白银、绫罗绸缎，而将这些珍宝置之一旁，把自己的食欲投向面前的青草，即使在它们不太饿的情况下也是这样？又为什么它们都当着许多人的面进行作案犯罪，而不象人类那样暗中偷偷地去作案犯罪呢？它们都是傻瓜吗？它们不为自己的行动感到害羞？如果我们不对动物所做的一切感到惊奇的话，正是我们把它们看成动物，也就是说它们没有思维能力，也不要别人对他们作出评判。此外，如果它们真有悟性，那么它们就应该记住它们其他几次在人世生活里总共做了些什么。比如，现在的国王，他已在人世生活过好几次，他怎么不记得他是何时开始人世生活的？他肯定不记得他那时做了些什么，也不知道别人做了些什么，他肯定对那几次与他一来到人世的人们、他们的子女、他们的父母所做的一切毫无所知，他也不应该记住这些东西，因为记忆是灵魂的力量所在，所以记忆应该永远并列和伴随着悟性。还有，如果一个人死在扎布让，他到哪里去寻找寄托自己灵魂的物体，如何能立即找到这个物体，难道这个物体是现成的、准备好的？如果这一切都是通过上帝的威力解决的，那么，

说上帝在造人时就已经同时造就了灵魂的寄托物不是更好吗？因为对上帝来说，做到这一点是非常容易的。怎么可以相信，我们如此仁慈的上帝竟然允许她的儿子为了让我们犯罪而造人，然后又让这些人在痛苦的折磨下死去，尤其是让死者的灵魂附着于其他物体，甚至把死者打入地狱，过些年后又生还人世以便让人更多地作孽，经受更大的折磨。上帝之子如此这般，岂不是太不仁慈了吗？”^①

关于这个问题，安夺德与喇嘛们辩论了很长时间，喇嘛们在辩论中十分被动。安夺德还举了许多例子以证明藏传佛教关于轮回的学说是荒谬的。这一次辩论的结果是安夺德获胜。喇嘛们在安夺德雄辩之下，不得不承认安夺德言之有理。安夺德在向罗马总会长的汇报信中说：“他们（即喇嘛——引者）在结束时向国王作了如下回答：在上述问题和其他问题上，我是有道理的。”^② 这句话实际是等于承认了安夺德批评藏传佛教这些问题是正确的，那么藏传佛教这方面的理论和做法无疑是错误的了。然而喇嘛们还不承认自己这方面的书是错误的，因为一承认就说明藏传佛教的重要理论是错误的。于是“他们同时坚持，他们的那本说灵魂转生的书也不可能是错误的”。^③ 在这种情况下，安夺德巧妙地用喇嘛们的书过去是正确的，现在已变

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano, *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, pp. 126-128.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 引自 G. M. Toscano, *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, p. 128.

③ 同上。

成错误来给喇嘛们下台阶。安夺德对他们说：

“好吧，既然你们的那本经书所说的东西如此不合情理，你们就不可能相信它是上帝的书，因为上帝的书既不可能包含也不会教人以与情理相悖的东西；如果你们这本书曾经一度是上帝的书，那么现在它已经越出了轨道。毫无疑问，你们援引的许多错误的东西，都是包围你们的异教徒（即印度教徒。——引者）造成的。事实上，你们已像他们那样相信灵魂轮回。你们也许已经接受了他们的看法，即认为杀牲是犯罪的。同他们的区别仅仅在于，他们不仅认为杀牲是犯罪，而且认为食用牲口同样也是犯罪。而你们只认为屠宰牲口是罪过，但可以毫无顾忌地享用牲口的肉。因此，你们说佣人为了准备菜肴而屠杀牲口是一种犯罪，所以主人只下命令，宰杀牲口的事则让佣人去做。

在这个问题上我很惊讶，你们喇嘛是诸多罪孽的祸根，尽管你们自己不屠宰牲口，以免犯罪，但你们让别人屠宰，也是一种犯罪行为。尽管你们认为屠宰牲口也是一种罪过，但为了吃肉，你们还是不断地屠宰牲口。而事实是这样的，上帝为人类创造了这么多东西，就已经授予了人类使用这些东西的权利，反过来，人类又为上帝造物。你们现在的国王家里杀了许多牛羊，而宰杀这些牛羊都是得到国王同意的，你们怎么能认为国王犯了许多罪呢？按照你们的说法，你们就是用恶劣的德性享用了上帝的财富。照此说来，我对你们说国王在战争中命令人民打击侵略者，保卫他的领土是一种犯罪也不会感到惊讶的，你们是否希望国王束手待毙呢！”

听到这里，国王拍手称赞，并对在场的人说，应该称

那些持荒谬看法的人为疯子，神父所说的一切都是正确的。在这个问题上，我们谈了很多，国王回到自己家里后，仍像以前那样崇拜我们的东西，并当众嘲笑和讽刺喇嘛们的习俗和礼仪，他很喜欢重复我们谈论喇嘛时的话语。^①

安夺德在辩论中，还就藏传佛教的僧人和信徒平时最常念的“六字真言”（唵、嘛、呢、叭、咪、哞）问题，对僧人们加以揭露和讥讽。安夺德写道：

一次，我问一位喇嘛，一个人用什么方法才能使自己与上帝和睦相处，特别在他犯罪以后。他回答说，唯一的方法就是他必须说唵、嘛、呢、叭、咪、哞，只要不断重复这句话，他将来就会升天，不管他的罪过有多少和多么严重。

我说：“如果这是真的，那么你们就可以用随身携带的刀子杀死某人，或者抢劫国王的珍珠，等等，然后背诵唵、嘛、呢、叭、咪、哞，这样不就可以拯救自己了吗？你们不顾罪恶的大小，统以这样的方法加以饶恕，你们所相信的这种方法是多么虚假！你们又说谁不做好事就不能升天，真是随心所欲，想怎么说就怎么说。”

喇嘛很尴尬，国王嘲笑了他的祈祷和在场的喇嘛们，不停地称赞：“神父教诲了一切！”为了不使喇嘛们憎恶我，我依然用亲切的口吻同他们讲话，并请国王在提到我与他

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 引自 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. PP. 128--129.

的谈话时，不要直呼我的名字。

我又问这位喇嘛，唵、嘛、呢、叭、咪、哞是什么意思，他不知道如何回答。我问别人，谁也不知是什么意思。他们只告诉我，这是上帝的语言，并肯定地说，这句话要么不可言传，要么谁也不懂。然而，没有一个人不经常地背诵这句话，这也是他们这里最普通的祈祷，每作这种祈祷时还带着念珠。

由于长期的习惯，所以要他们放弃背诵这句话在道德上已成为不可能的事。那么我想这句话表面上的好的意思总是存在的。一次，我们聚集在喇嘛王弟家里时，我趁此机会请教另一位喇嘛，他也不知道这句话的含义，我又问了在场的许多人，但谁也未能令我满意。于是我说：“你们既然谁也不知道它的含义，那又为何像鹦鹉学舌那样去背诵它呢？既然你们不知道它的含义，我可以告诉你们，它的意思是：Conjâ sumbo ga dipa tâ ē Rō，即上帝，饶恕我的罪过吧！因此，每当你们背诵这句话时，就应当想到这个意思。

于是，王弟立即肯定地说，就是神父说的这个意思。上帝啊，饶恕我的罪过吧。

从此以后，我对所有人都作了这样的解释。就这样，我把毒素变成了天药。所以今天许多人背诵这句话时都记住了我解释的意思。^①

有关藏传佛教六字真言“唵、嘛、呢、叭、咪、哞”的含

① Lettora del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. PP. 130—132.

意，有多种解释，现将其中的两种简介于下：一种解释认为：唵指智慧，嘛意慈悲、呢渡众生、叭灭苦难、咪除业障、哞聚功德。谓此六字集显、密宗经典和闻、思、修的精要，是教化众生得到解脱的良法，并称念诵一遍，可称功德无量。^①另一种解释的含义与上述不同：认为六字真言是佛教秘密莲化部的“根本真言”。“唵”表示“佛部心”，谓念此字时，自己的身体要应于佛身，口要应于佛口，意要应于佛意，认为身、口、意与佛成一体才能获得成就；“嘛呢”为梵文“如意宝”之意，表示“宝部心”，据说此宝出自龙王脑中，若得此宝珠，入海能无宝不聚，上山能无珍不得，故又名“聚宝”；“叭咪”是梵文莲花，表示“莲花部心”，以此比喻法性如莲花一样纯洁无瑕；“哞”表示“金钢部心”，祈愿成就之意。^②六字真言含意的解释，除上述两种外，还有多种，但绝没有安夺德所作的那种胡乱解释的含意。

安夺德神父与喇嘛辩论的都是藏传佛教原理中的一些重大问题，辩论是得到古格王积极支持的。安夺德、德·奥利维拉和多斯·安鸠斯于1627年8月26日信中说，在接受洗礼之前，古格王“希望我们弄清他们那部书诸多错误的根源，以便能像他所希望的在同最能干的喇嘛展开的辩论中驳倒他们”。^③实际上，不仅是古格王为了能洗礼而支持传教士与喇嘛展开辩论，古格王和传教士都清楚地意识到，这些辩论是古格王和传教士从理

① 参见《民族词典》，上海辞书出版社，1987年版，第184页。

② 参见《宗教词典》，任继愈主编，上海辞书出版社，1981年版，第223页。

③ Lettera dei PP. Antonio de Andrade. Giov de Oliveira. Alano Dos Anjos al Provinciale di Goa, 29 Agosto, 1627. 载 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 158.

论上击垮藏传佛教的重要步骤。所以，我们看到古格王与传教士在辩论中是紧密配合的。经上面引述安夺德汇报的几次辩论情况后，辩论的结果就不言而喻的了。安夺德在1626年8月15日的信中说：在与两个喇嘛的辩论中，“他们的无知使他们陷入无限的混乱，这种无知已被国王证实，也正是这种无知可以使国王从他们的陷井中解放出来”。^①“国王回到了自己家里，对我们仍像以前那样尊重，并当众嘲笑和贬低喇嘛的风俗乃至教仪”。^②然而，表面上传教士在辩论中使喇嘛狼狈不堪，古格王与传教士获胜，但实际上，喇嘛们并没有认为先辈传下来的宗教是错误的，辩论只是加深了古格王、传教士与喇嘛之间的矛盾。王弟喇嘛看到古格王闭门学经思过和辩论这两手也不能使古格王改弦更张，于是又想出新的一招来使古格王不能洗礼加入基督教。

四、王弟喇嘛的新对策

王弟喇嘛想出的这个新招，就是诱劝古格王另娶一个妻子。这一新招的准确用意，据安夺德讲，他自己也说不清楚。他从当时情况看，认为目的在使古格王违反基督教认为只能有一个妻子的规定，从而使古格王不能洗礼入教。他说：“王弟曾多次听我谈过，基督徒只能有一个妻子，不能为另找新欢而休妻，即使是国王也是这样。而国王与现在这位王后至今尚未得子，

^① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 158.

^② 同上。

喇嘛就千方百计地说服国王另娶一妻。”^① 我认为，除了安夺德自述喇嘛们的这个目的外，可能还加上有下面一种动机：因为王后自听了安夺德的福音宣传后，笃信基督教，极力支持安夺德在古格传教，上面已提到她对基督教如何虔诚，如何喜爱戴十字架，并表示要洗礼入教。王后笃信基督教的行为对古格王和王室都有重大影响。因此，古格王再娶新王后以后，失宠的王后就会失去对古格王和王室的影响，不仅如此，如果换上一位与喇嘛领袖一致的贵族的女儿（安夺德信件中没谈新王后人选是什么样的人）做王后，那就还可以用反对基督教的新王后去影响古格王和王室。

安夺德说：“不久，国王流露出接受的意向，因为他已表现出对王后不太喜欢。他对王弟、太后，甚至对王后本人都道出了决定另娶新王后的意思，但对我却什么也没说，是王后将这一切告诉我的。她非常难过，她甚至告诉我，如果国王另娶新后，她将不再呆在国王家里，并称她有离开国王怀抱的方法和力量。……”^②

安夺德得悉这个情况后，使他十分着急，但又很为难。因为王后是坚决支持传教士、拥护传布基督教的；而且古格王另找新欢有悖教规，对发展古格王入教是个障碍。如果古格王真的另娶新王后，对传教工作无疑是一个十分重大的打击。因此，必须对古格王进行劝告，使之不再娶新的王后。但是，要使古格王

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prime Missione Cattolica nel Tibet*. P. 133.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prime Missione Cattolica nel Tibet*. P. 133.

听从劝告，并非容易之事，弄不好反而使古格王讨嫌，这样对传教工作影响更大。安夺德再三考虑，甚至经过数月的观察、调查，确信应该而且可以有把握与古格王讲这件事之后，他才决定当而劝告古格王。安夺德于1626年8月15日汇报信件中，讲述了他自己是怎样向古格王做工作的：

……一天，国王来到我们的住地，先做了祈祷，又向圣像行了礼。然后，我们两人坐下来，当时只有我们两人，我对他讲了一番话，大致内容如下：

“陛下，一段时间以来，我看您变了，变得有些忧伤，我对您的夫人王后也有同样的印象。尽管您什么也没对我说，但我相信我知道其中的原因。尽管我是您的囚徒和奴仆，但您知道，我深深地热爱着您和您的一切。在这种爱之中，我作为神父很希望您一切都好。您也常说把我当神父看待，我希望您比我自己的一切更好。对您的一切不幸，我的心像碎裂一样难受。尽管上帝给了您智慧，但您毕竟还很年轻，能使您避免年轻所固有的不足的经验还来成熟。正因您年轻，往往使您偏离情理而追求非分之望。因此，我诚恳地请求您在一件极为重要的事情上不要轻率行事。您另娶妻室的做法是对上帝的侮辱，上帝将会惩罚的，因为您休去上帝赐给您的那样堪于赞美的夫人，是何等错误和有悖情理。是的，她不会给您生儿育女，但生儿育女是上帝决定的，上帝也不会给您的新妻生儿女的。此外，您正与诸邻邦作战，您没有看到这样还会带来更加危险的新的战争吗？看不到坏事必然会带来坏的结果吗？如果与上帝的意愿相悖，您的离婚能够实现吗？”

“我明白了”，国王对我说：“您刚才讲的都是对的。我

很清楚您是多么热爱我们，把我的幸福挂在心上。我的兄弟建议并极力说服我另娶一妻，尽管我也知道他厌恶并反对王后，但我坦白地告诉您，我对他的建议大为震惊。我之所以至今未对您谈及此事，是因为我知道您的想法与我所希望的正好相反。”

“但是，陛下您相信出于这样的原因提出的建议会有好的结果吗？”我对国王说，“您的兄弟比您还年轻，经验比您还少。我不怀疑，他作为您的兄弟肯定非常爱您以及您的一切，但您应该坚决认为这个建议是错误的，您应该把这个建议远远地抛弃掉。”

“我可以如实地告诉您，”国王说，“我对我的这位弟弟没有多大信任，我怀疑他对我的爱戴是否出于真诚。我有确实的根据证明他并未给予我应有的爱戴，他有他自己的特别动机。”

“陛下，既然如此，您还指望他给您提出什么好建议吗？为何您要让这样一个出自很少爱戴或者根本就不爱戴、并且带着与您意愿相反的特殊原因和兴趣的建议赢得您呢？您为何不担心会带来不幸甚至灾难呢？噢，我尽我的一切力量再次恳求您，放弃这个建议吧！用您过去的爱抚和信任对待王后吧！不要听信那些不会给您带来任何好处而只能带来巨大恶果的建议吧！”^①

这次谈话收效甚大，主要有三：

^① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prime Missione Cattolica nel Tibet*. P. 133—134.

一是使古格王拒绝了王弟的建议，不再另娶新王后了。安夺德又一次在与黄教上层集团的斗争中取得胜利，摆脱了一次严重的危机。安夺德这样总结谈话的结果：“我与国王谈话后不几天，王后告诉我，一切事情都好了，恢复了过去的状况。因此她非常感激我做的一切。”^①

二是解决了王子长期在王弟那里的问题。安夺德在古格王的这次谈话中，乘机向古格王提出要古格王把放在王弟那里的王子接回王宫的请求，目的是使王子不再受藏传佛教的影响，并继续学习基督教。安夺德说：“我又借此机会再次请求国王把以‘让他更好地读书’为借口弄到王弟那里去的小王子接回家。我认为把王子弄到王弟家，只是为了杜绝他向我们学习的机会，因为王子已经开始学习我们的教义。国王过去已多次承诺将王子接回家，但至今未实践诺言。这次我以非常坚定的口气再次提出这一要求，国王承认小王子尚未接回，因为王弟曾对他说过，如果让王子回家，就等于让王子流落到另一个很远的王国去。……王子曾亲口对我说过，他在他的喇嘛叔叔家非常痛苦，但没有他父亲的允许他不能离开那里，而他的父亲不许他离开，因为他的叔叔不同意。”^② 这在这时，恰好王叔突然死去。这样古格王乘这个混乱机会将王子接回王宫。

三是安夺德通过谈话加强了传教士对古格王的影响力，甚至使传教士成为古格王的高级顾问。这次谈话结束时，古格王

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prime Missione Cattolica nel Tibet*. 载同上书, P. 133.

② Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prime Missione Cattolica nel Tibet*. P. 134—135.

当即对安夺德保证，今后在未与他商量前，不做任何事情。^①

黄教寺院上层看到他们采取的对策完全失败，情况危急，估计再要古格王改过自新，回头是岸似乎已不可能了，那么只有依靠自己，靠壮大僧人的力量来保卫自己，特别是要扩大僧人队伍，以免被古格王和传教士将民众都发展为反对藏传佛教的基督教徒。于是他们展开了与古格王和传教士争夺俗民的斗争。黄教寺院集团开始大量招收老百姓入寺为僧。安夺德等三位传教士于1627年8月29日的信中说，寺院在1626年某一天就吸收了一百二十名平民为僧人。^②这种事情，实际上是黄教寺院集团反对古格王和传教士在古格土地上发展基督教，并企图以基督教取代藏传佛教的行为而采取的一种斗争方法。此后，藏传佛教寺院集团与古格王及传教士的矛盾和斗争，发展得愈加尖锐，最终导致双方都采取更为激烈的措施和行动，以解决彼此不可调和的矛盾。

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prime Missione Cattolica nel Tibet*. P. 134.

② Lettera del P. Antonio de Andrade. Giov de Oliveira. Alano Dos Anjos al Provinciale di Goa, 29 Agosto 1627, 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 211. 安夺德等三人签署的1627年8月29日的信件原文是葡萄牙文，约在1629年，欧洲用西班牙文发表了有关东方传教会情况的一份报告，内容都是从在东方的耶稣会士的信件中摘译出来。其中有几段是1627年8月29日安夺德等三神父联名签署信的原文，并译成西班牙文。关于王弟一天就招收120名百姓为僧人的数字，在转译为西班牙文的报告中，误写作130名。C·威塞尔在其《早期耶稣会士旅行家在中亚1603—1721》一书第76页中，使用了西班牙文译文的“130”个僧人这个错误数字。按安夺德原葡文信件应为120个僧人。现我是依据葡萄牙文信件手稿的120名僧人这个数字。

第六节 古格王对藏传佛教教徒迫害 和上层僧人领导暴动

一、古格王迫害藏传佛教教徒

由于藏传佛教寺院上层为反对古格王推行基督教采取了上述一些方法与之斗争，并且许多僧人也逐步起来批评传教士和基督教。古格王感到众多喇嘛，尤其是他们的头头们已是他推行基督教不能不消除的一种障碍，特别在王弟一天招入120名平民入寺为僧之后，严重威胁了古格王正在进行战争的士兵来源，这是古格王最为担忧的。安夺德等三位神父致果阿耶稣会长函中引述古格王的话，最明确不过地表白了古格王对其弟此举的愤恨原因。安夺德写道：“国王说，如果他的兄弟照此继续下去，王国就难以募集到战争所需的足够士兵。”^①于是，古格王决定采取迫害藏传佛教僧人的一系列行动。安夺德说：“国王对我们说，毫无疑问，我们面临来自他们方面的极为严重的障碍，只要他们继续享受至今仍然享受的权力，这种障碍就铲除不了。”^②古格王要对上层僧人下手是否与安夺德等传教士商谈过才决定的呢？安夺德及其他传教士的信筒中没有十分明确地谈这一问题，只是在安夺德、德·奥利维拉和多斯·安姆斯三

^① Lettera dei PP. Antonio de Andrade, Giov de Oliveira, Alano Dos Anjos al Provinciale di Goa, 29 Agosto 1627. 载 G. M. Toscano, *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 95.

^② 同上书，pp. 210-211.

人联名的1627年8月29日信中，简略地提到一句：“如果这块土地上有人反对我们的神圣信仰，那他们只能是这里不计其数的僧人。国王决定取缔他们，这一决定出乎我们的意料。”^① 虽然安夺德等传教上说古格王取缔僧人的决定出乎他们的预料，说明古格王在作出这一决定时，事先并未与传教士商量。但应当指出的是，安夺德为首的古格传教会的传教士从抵达西藏西部这个古格地区开始，就梦想有朝一日在这片土地上以基督教取代其他宗教，并为此目的去努力工作。在古格王明显喜爱和大力支持传教士之后，安夺德对此更是踌躇满志地不仅要以基督教占领古格地区的精神阵地，而且还要开赴卫藏、蒙古和震旦等地区。安夺德在解释古格王帮助建立的教堂为何富丽堂皇但却又很小这个问题时，已经想到将来可以把寺庙改为教堂。他说：“我没有把教堂建得很大，希望早些建成是一个原因；这里有许多巨大的寺庙，这里的人民将来可以把它们改造成我们的教堂。”^② 由此可见，安夺德那时就已经想到基督教一定会取代藏传佛教、并将寺庙改建为教堂的那一天，安夺德等传教士在古格所做的一切都是为了加速这一天的到来。而古格王这一决定的作出，也正是安夺德到古格后所作种种工作的一个客观效果。安夺德所说的所谓出乎他意料之外，仅说明了两个问题：一是他没有向古格王建议采用行政强迫手段来消灭藏传佛教；二是说明他本人并没有预料古格王那么快就采取镇压和取缔的措

① Lettera del PP. Antonio de Andrade, Giov de Oliveira, Alorno Dos Anjos al Provinciale di Goa, 29 Agosto 1627. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 211.

② Lettera del PP. Antonio de Andrade, Giov de Oliveira, Alano Dos Anjos al Provinciale di Goa, 29 Agosto 1627. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 211.

施。

古格王打击藏传佛教的第一个措施就是对他那位作为喇嘛首领的弟弟广招平民为僧进行反击，古格王“没收了他的一些土地和收入”，^①并警告他弟弟说，如果再不悔改广招百姓为僧的做法，就要撤除为他服务的士兵。^②

此后，上王在1626年（藏历第十绕琼火虎年）冬到1627年（藏历第十一绕琼火兔年）春，把反对藏传佛教，打击僧人的行动迅速升级，并扩展到古格王国的所有地区。他派军官到各地去，剥夺寺院的各种权力，并强制寺院僧人还俗，否则送到山洞去使之无吃无穿。这是西藏西部古格地区一次大规模的灭佛运动。目的旨在消灭藏传佛教，代之以基督教。关于这次迫害僧人的具体情况，在1627年8月29日安夺德和德·奥利维拉、多斯·安鸠斯等三人签署的给果阿省会长的信中谈到了一些。安夺德在谈了古格王没收了王弟的部分土地和收入后，这样写道：

此后，国王又打击了其余的僧人，他把军官派到各地去，先剥掉僧人们的法衣，然后用世俗者取代他们的地方权力。他对几乎所有的尊巴（Sumba，即བུ་སྐྱེ་བ་，出家人—引者）都采取了这一措施，致使这个土地上的五、六千名尊巴减少到今天的不足100人。他强迫这些人终止宗教事业，让他们娶妻成家，沦为世俗百姓。

① Lettera del P. Antonio de Andrade, Giov de Oliveira, Alano Dos Anjos al Provinciale di Goa, 29 Agosto 1627. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 211.

② Letter of P. Antonio de Andrade to the General at Roma, Aug. 15, 1626. 见 C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603-1721*. P. 76.

“一些喇嘛已经变成了世俗百姓，另一些喇嘛对这种做法极为憎恶，因为他们已经过惯了养尊处优的生活，国王就命令他们住到山上的山洞里去，到了那里以后，如不去乞求施舍就无饭可吃，生活没有先前那样舒服了。国王希望这种（对他们来说）艰苦的生活能使他们很快作出让步。国王就是用这种方法来对待僧人的。我们寄希望于上帝的恩宠，希望在几个月内就能把他们的权力降到最低限度，这样我们就可以摆脱他们有可能给我们造成的危害。^①”

安夺德等三人的这封信件谈到的这些情况是极为重要的，因为它是迄今我们在传教士所有信函中所见到有关古格王对佛教徒镇压的较多情况的唯一材料。然而，在这封信中，始终没有提到古格王迫害和取缔的是藏传佛教中的哪些派系，是仅仅对格鲁派（黄教），还是包括了宁玛派（红教），因为古格王国范围内还有宁玛派。不过，我们从传教士这封信所提到的情况，即把所有的尊巴（出家人）从五、六千人锐减至100人左右来看，被取缔的恐怕不仅是格鲁派（黄教），理应还包括宁玛派（红教）在内。古格王的这些措施，表面上似乎暂时完全摧毁了藏传佛教各派在古格地区内的势力：政治势力没有了，他们的权力被世俗者取代；经济势力没有了，如不化缘，连饭都没得吃；人质基本上没有了，除了一百人外，仅在山洞里生活着少数不愿还俗的僧人和极少数高级僧人。僧人所遭受的打击是十分巨大

^① Lettera del P. Antonio de Andrade. Giov de Oliveira. Alano Dos Anjos al Provinciale di Goa, 29 Agosto 1627. 见 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. PP. 211—212.

的，这与当年朗达玛灭佛时的情况相比，相差无几。由于古格王拥有政权这个镇压机器，僧人们从1627年至1629年这三年中被压迫得喘不过气来。

虽然僧人遭到那么严重的打击，但这里毕竟是藏传佛教后宏期“上路宏法”的发祥地，僧人们不会就此善罢甘休。他们积蓄力量，利用自己的影响进行秘密串连活动，他们利用古格地区人民厌恶与邻国进行长期战争的情绪，广泛发动了一般群众，同时还串连了许多地方官员和军队中的军官，伺机起来进行反对古格王，反对传教士及基督教的斗争。

在1628至1629年这两年中，不知古格王和安夺德等传教士是否知道僧人们的秘密串联活动。因为安夺德约在1629年冬或1630年春返回了果阿。从国外耶稣会史作家的记述来看，安夺德此行似乎是古格王要他回去的，目的是向果阿会长汇报工作和要更多的传教士进藏。但到果阿后，他被选为果阿省耶稣会会长。关于安夺德回果阿的事，较早的说法有：1645年，欧塞毕·纽伦堡（Nieremberg）在西班牙马德里发表了《著名的瓦罗家族》（*Claros Vareros*）一书，该书在谈到安夺德回果阿之事时说：安夺德被国王派到印度去寻找新传教士，所有神父一致推举他担任省会长。似乎他当选省会长同西藏传教会有特殊关系，即他可在担任省会长以后，能够获得发展传教会所需要的一切手段。^①二是玛塞·坦纳（Mathaw Tanner）于1675年在布拉格出版的一书说：“出于国王本人的愿望，安东尼奥神父回到了印度，向上级报告传教会的情况，亲自到那里请求帮助，如果因故他

^① 转引自 Nieremberg: *Claros Vareros* P. 411 (欧·纽伦堡:《著名的瓦罗家族》第411页)。见 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 214.

不能再回西藏，他则请求另派新人。但由于事态的变化，请求已成为不必要了。他既不要请求任何人，也不要打扰任何人就可以获得帮助，因为他已经当选为会长，他本人就有权力决定谁去西藏，继续已经取得了良好开端的事业。”^①

二、上层僧人发动和领导暴动

黄教寺院集团经过一两年的地下活动，动员了许多官员、军官和一般群众，并在1630年乘安夺德返回果阿和古格王墀扎西查巴德患病之机，发动了大规模的反对古格王政权的武装暴动。反对古格王是因为他支持天主教、消灭佛教，并以前者取代后者。因此，这场斗争也可以说是一次黄教寺院集团发动和领导的、僧俗群众参加的反洋教斗争。

关于古格地区僧人发动的暴动，我们从安夺德于1633年2月4日写的信中，了解到大致情况。威塞尔的《耶稣会士旅行者在中亚1603—1721年》和朱·柯达拉（J. Cordala）的《耶稣会史》（*Historiae Societatis Jesu*）两书中转述了该信的内容。我们还可以从阿则维多的报告中获悉这个事变的一些情况。这些文献记载暴动是发生在1630年（明崇祯三年，藏历铁马年）春安夺德离开扎布让返印不久，古格王墀扎西查巴德身患重病的时间。^②僧人选择古格王重病之时发动暴动，是一个明智的决策。

① 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 214.

② 关于暴动时间，前不久美国约翰·麦克格列戈尔（John MacGregor）认为在1633年（见其 *Tibet, A Chronicle of Exploration* 一书）。我认为此说是错误的。因为安夺德在1631年已获悉扎布让暴动的消息，旋派遣阿则维多赴扎布让观察调查详情，而阿则维多是在1631年6月28日启程，同年8月25日抵扎布让了。

他们认为，经过两年的串连鼓动工作，广大僧人和大部分军官、许多人民群众已不站在古格王一边，在古格王重疾染身之时起来造反，古格王指挥不了军队镇压，指挥一失灵，古格王就会完蛋。他们还决定联合古格王的敌人拉达克王，认为借助拉达克的军队就可以轻而易举地获胜。僧人们到处宣传，古格王生病是因为他背叛宗教，把民众送去打仗，使人民遭受长期战祸，“是对他罪行的一种惩罚”，以此鼓动人民起来投人反对古格王的行列。同时他们还说，现在起来正是时候，古格王重病在身，“即使国王能够幸免于（病）死，他的最大敌人拉达克王也会不用刀剑就能废黜他的王位，把他和全家带走，作为囚徒押起来”。

这次上层喇嘛领导的民众大暴动最早是从古格边地开始的，首先是地方长官站出来造反，接着许多军官率兵反戈哗变。安夺德向罗马报告说：“造反是从离中心较远的地区开始的，喜玛拉雅山区的一些害怕会遭到打击的地方长官首先起义，继他们之后一些实力较强的军官也加入了反对国王的队伍，公开造反，这些军官可能也是喇嘛。”^①但当时的喇嘛并不担任军事职务。

接着，就是传教士咬牙切齿地咒骂的那种情况出现了：“一些喇嘛现出了原形，他们公开犯罪；还有一些喇嘛也蠢蠢欲动。

一些最坏的喇嘛则像他们自己所说的那样，无法继续忍受对他们的侮辱，阴谋推翻国王。他们鼓动了许多人背叛国王，不少人联合起来组织无耻的行动，通知拉达克国王赶紧过来，并且说他可以不带许多人马，也无需战斗，就可以进入王国的大门，

^① G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 216. 又参见 C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. P. 76.

因为人民的大多数都同他们站在一起。他们还说了许多其他东西”。^①这一小段的情况是《耶稣会史》(*Historiae Societatis Jesu*)一书中，对安夺德1633年2月4日信件小部分情况的转述。实际上，在扎布让和附近的托林数千僧人已被武装起来，参加起义。德·阿则维多说，“数千名喇嘛脱下僧服，从军参战。魔鬼直接参加了对国王的‘击’”。^②

拉达克积极参与干预古格内部的斗争是由于古格僧人的邀请，这已毫无疑问，但我们上面已经谈到在安夺德到达古格两三年之时，拉达克王或玛尔域王曾邀请过安夺德这位当时名噪一时的“西方喇嘛”，从阿则维多报告中确知安夺德也去过玛尔域，虽然不知是否去过列城。我们可以肯定，拉达克同意派兵打古格王，主要是针对古格的土地和对古格王的报复。原因前面业也提及：一方面是拉达克王室与西面的勃律人有亲戚关系，所以一直没有把扩张矛头指向西部，而指向东部的阿里古格地区和后藏日喀则地区。过去拉达克曾常入侵古格掠夺当地人民财富。另一方面是报十八年前古格王在迎娶拉达克王妹妹时于途中休妻之仇，十八年来，拉达克对古格的战争断断续续地进行。现在古格僧人来请，这当然是可以一举消灭古格王国的一个绝好机会，于是拉达克王很快就亲自率领一小部分兵力迅速赶到扎布让。“拉达克国王在侵略西藏（古格）时，只带了少量部队，鉴于古格王已被叛军四面围困，拉达克的军队确信古格王不敢以已不成比例的少量兵力迎战”。^③ 拉达克兵到了扎布

① 见 Julius Cordala, S. J. *Historiae Societatis Jesu*. Roma. P. 527. 见同上托斯卡诺书第181页译释。

② Pedro Francisco de Azevedo; *La Agra Perla del Tibet*. (1912).

③ 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Europea nel Tibet*. P. 217.

让，受到当地暴动的僧人和很多民众的欢迎。拉达克兵迅速包围古格王住的王宫小山。

根据地质学分析，扎布让所在的“扎达地区属于第三纪晚期形成的湖相和湖河相断陷平地，以后形成各种各样的土山土林”。^①因此，这种土山一般少有岩石。扎布让王宫就是利用这种地貌修建在高耸出地面的土丘之上，地势十分险要。王宫分夏宫和冬宫，夏宫建在地面，冬宫修在山顶。^②在半山腰以上，峭壁陡立，以下则坚壁环绕，并修了许多堡垒，接近山顶处有一块突出的平台，这里修筑了第三道防线。“山顶上有一竖井式暗道通往冬宫宫区。宫区中间是廊道，两边各有十数间居室。大小不一，都是穹隆顶的窑洞。冬宫之外即是数十米的悬崖绝壁，上面开有窗户，站在窗前可以远眺群山，俯视象泉河谷”。^③这些窗口可以作为碉堡对外自卫。整个山丘只有一条小路可以拾阶而上。这样的王宫塞堡，所利用地势的艺术和建筑艺术都是令人赞叹不已的。王宫所有用水可以不出宫堡从山内部汲取和运送。在山顶东南面有两条暗道，是取水专用道，拾阶而下均可抵达山下，“一条通到东南面溪沟，那里有涓涓泉水，缓慢不断地涌出，取之不绝，可以通过暗道运水上山；另一道暗道通到西南边的沟旁，那里也有从别处引来的流水”。^④此外，这个王宫城堡“粮草充足，武器齐备，不但有成千的枪炮，

① 欧朝贵，《古格王国遗址》，载《西藏研究》，1988年第三期，第51页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上引书，第52页。

还有充裕的弹药”。^①有人对王宫遗址现存房屋和窑洞考察之后认为：“山顶属于宫室区，住人不多。国王的臣仆大多住在东北面的山坡上。山坡原有800多孔窑洞……这些窑洞除了住人之外，还有相当一部分是储存食物和武器的仓库。现已探明的有食品库、盐巴库、武器库等”。^②“武器库可分为盾牌库、盔甲库、箭杆库等，盾牌用藤条编制，然后用牛皮条加固，中间还有一圆锥铁顶。制作精致坚固。盔甲是用牛皮绳编缀小铁片而成，一副盔甲往往重达十余公斤，有的甲片上还有藏文铭文。在靠近山顶的一个窑洞里，堆满了竹制箭杆，约有万余枝，多为半成品，少量已做成箭，其他诸如刀矛等兵器也有零星发现……”^③当然，他所看到的是后世遗留下的东西，但在17世纪初期古格王墀扎西查巴德时期就是这种布局。总之在王宫的城堡上，一切东西应有尽有，且储备充足。如此一个塞堡，不仅无论从那方面发动进攻，城堡都坚不可摧，而且可以不怕被围困，能支持很长的时间。正因为如此，拉达克军队只能在距离王宫小山较远的四周加以包围，而不能接近，因为城堡下四面都有窗户，可能受到打击。围攻了一个月，果然无法进去。这时，包围王宫塞堡的部队不能再支持很久了，因为严寒的冬季气候就

^① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 4 febbraio 1633. 引自 G. M. Toscano, *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 217. 另1990年陕西省考古研究所张建林同志告诉我说，他参加西藏文管会组织的古格王国遗址考察队，在扎布让王宫遗址找到了半截火炮炮筒，底座直径为13厘米。此外，还发现了若干火枪的枪杆，据认为是17世纪初古格王国的，这些东西已运回拉萨的西藏文管会保存。

^{②③} 欧朝贵：《古格王国遗址》，载《西藏研究》，1988年第三期，第52页。

要到来，拉达克军队只能撤回去。^① 僧人们看到这种情况对自己不利，认为再不能拖下去了，于是王弟想出各种方法向古格王劝降。古格王墀扎西查巴德身患重病，又感到国内四面楚歌，大势已去，主动提出议和。表示只要拉达克撤走军队的话，他就可以交纳贡品。然而，他的王弟和拉达克王却设下圈套。拉达克王说要古格王走出城堡，像属臣那样当着拉达克王的面亲自呈交所贡纳的贡品。古格王按照这一要求做了。但当古格王走出城堡后，就被拉达克王将他和他的全家抓获，押送到拉达克的首府列城，投入监狱。耶稣会传教士德·阿则维多神父(P. Francisco De Azevedo)在事件发生后到扎布让调查写的报告中，无不惋惜地批评了古格王不占据城堡死守，而主动提出议和的致命性错误，他说：“这时，对我们的国王来说还存在各种希望，他可以坚守在城堡里，这足以保证他坚持许多年，但恰恰是他自己提出了议和的建议。当时达成的协议是：只要每年上贡，他可以继续留到王国里，但交换条件是，他必须走出城堡，作出是拉达克国王属臣的姿态。这一协议反映了拉达克国王的阴谋伎俩，但这位不幸的国王却相信了他，走出城堡敬献礼物。拉达克国王背信弃义，践踏了已经达成的协议，并抢走了所有的珍宝，把国王及其全家作为囚徒押往拉达克。”^②

古格王的御林军是忠于王室的，但他们直到呈贡仪式的最后，看到古格王和全家被抓起来时，才恍然大悟，知道上当受骗，立即边打边撤退到城堡里，并在里面坚持一段时间的顽强

① Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma, 4 febbraio 1633. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 217.

② Pedro Francisco de Azervedo; *De Agra Pera O Tibet*. fol. 33.

抵抗，最后才撤出城堡，转移到后藏的藏巴汗那里去。^① 古格王从此在列城监狱，一直再没有回到扎布让。

这次战争的结果如下：

一、古格王及王室（除喇嘛首领王弟外）被摧垮，古格王、王后、王子等均被押送到列城监禁。

二、统治日土地地区的古格王亲属逃到了后藏日喀则。托林也被拉达克军占领。也就是说，拉达克占领了古格王国的全境，并委派了新的统治者，西方学者认为是森格郎吉委派自己的儿子英达博蒂郎吉（Inda Bhoti nam-rgyal，即འཇིང་བོ་ཏི་ནམ་རྒྱལ་）去统治古格。直到1683年拉达克侵藏战争中失败，在—项协议中，拉达克才将它占领的古格、日土交给卫藏管辖。《拉达克王统记》对这次战争作了简略的记载：“森格对古格宣战，约波·达普（Jobo dakpo，藏文ཇོ་བོ་དཀའ་པོ་，古格王堪扎西查巴德的称号——转引者）被废黜，古格的扎布让如同托林一样被我们占领，日土的小王也被黜，日土同时被我们占有。”^② 托斯卡诺说，《拉达克王统记》对耶稣会布道会只字未提，这种情况可能意味着反对基督教的问题，对拉达克来说不是主要目的，主要目的就是占领古格王国的地区和向古格王报仇。他的分析是对的，因为尽管他们洗劫了教堂，但我们可以看到后来德·阿则维多神父的调查小组在暴动之后到扎布让和列城写的报告中还这样说：“新的法鲁（是指拉达克王森格郎吉或英达博蒂郎吉——引者）……表示神父们愿意留下来就可以留下来，但今后必须为他服务，服从他”。^③ 此外，当德·阿则维多到列城见到森格郎

① G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 217.

② 同上，P. 219.

③ Pedro Francisco Azevedo; *De Agra Pera O Tibet*. fol. 33.

吉时，这位拉达克王给了传教士一个敕令：授权给他继续在古格、日土，甚至列城进行传教工作。^①然而，我们将在本章第六节中看到这道命令是没有意义的。

三、耶稣会在扎布让和日土的传教会受到毁灭性打击。

古格王被推翻，当然依靠古格王而建立和迅速扩展势力的传教会也不会有好的结果。因为古格藏传佛教上层集团发动暴动、引入拉达克军队的目的是反对基督教，推翻支持传教士并企图以基督教取代佛教的古格王墀扎西查巴德。因此尽管拉达克王森格郎吉并不反对传教士，但应因这种原因举行暴动的僧人之请而进入古格的拉达克王，不能不对传教会采取了严厉的措施。他们虽未摧毁教堂，但将教堂洗劫一空，“抢走了教堂所有的珍贵物品、圣爵、烛台、披带，等等，还抢走了维持传教会的大量羊、马等其他东西……还将神父们的东西任意送人，并对那些人说，如果需要的话，就（将一些东西）留下给他们（指神父——转引者），给他们一条生路。并表示如果神父们愿意留下来就可以留下来，但今后须为他服务、服从他”。^②

此外，还有很多皈依基督教的藏民也被押送到列城，沦为奴隶。安夺德1633年2月4日的信说：“400名基督教徒被作为战利品瓜分了，许多人变成了国王（指拉达克王——转引者）的奴隶，只有少数人逃了出来”。^③

日土的传教会也被彻底摧毁，那里两名神父的财物被洗劫

① Pedra Francisco Azevedo; *De Agra Pera O Tibet.* fol. 35.

② 同上, fol. 33.

③ Lettera del P. Antonio de Andrade al Genero della Compagnia di Roma, 4 Febbraio 1633. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet.* P. 218.

一空后，同囚犯们一起被押到列城，森格郎吉立即给他们自由，并把他们送回了扎布让。尽管如此，古格传教会遭到了极为严重的打击。除了财产被洗劫，教徒大量流散和沦为奴隶外，传教士的精神亦遭到很大的创伤。扎布让的传教士们暂时没有被驱逐，但他们已难于开展活动。

扎布让暴动期间，在古格（包括日土）的传教士大概共有四人：多斯·安鸠斯、德·奥利维拉、达·丰塞卡（Da Fonseca）和马科斯。

拉达克王当时之所以对传教士的处理，并没有与对古格王的处理一样，可能有两点原因：一是拉达克王早先几年是不反对传教士的。因为如果过去给安夺德发出邀请去拉达克是森格郎吉的话，那他对传教士似乎还有过好感。正如托斯卡诺指出的：拉达克王出兵古格的主要目的不是针对教士，而是针对古格王。另一个重要的原因，就是拉达克王知道传教士与印度莫卧儿帝国关系很好，他害怕做得太过分而由此获罪于莫卧儿皇帝。印度历史学家阿卜杜尔·哈密德·拉哈里（Abdul-Hamid Lahori）说过：“已故的皇帝贾汉吉尔（Jahanjir，阿克巴大帝之子，死于1627年）曾长期梦想占领西藏。他在位时，命令克什米尔国王卡西姆汗·米尔·比尔（Kasim Khan Mir Behr）之子哈欣汗（Hashin Khan）带领大量骑兵、步兵和地方士兵入侵西藏。但尽管他进入了西藏，并尽了最大努力浴血奋战，还是未能取胜，最后因损失惨重和严重困难而被迫撤军。”^①虽然伯戴克否认莫

^① Elliot; *History of India as told by its own historians*. Part VIII, P. 62. (《印度历史学家笔下的印度史》)，转引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 218第①注释。

卧儿皇帝发动过这次战争，^①然而，贾汉吉尔确实曾经企图侵犯拉达克；他死后，他的儿子沙哈·雅汗也曾想进攻拉达克。^②因此，拉达克王深知传教士是莫卧儿皇帝的挚友，害怕过分伤害传教士会给莫卧儿皇帝出兵拉达克提供一个藉口，从而采取了较为谨慎的、与对古格王不同的政策。

① L. Petech; *The Tibetan-Ladaku-Mughul War*. (伯戴克：《1681年——1683年的西藏——拉达克——莫卧儿战争》)，见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P218.

② G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 218.

第七节 重振古格传教会的徒劳努力

一、阿则维多神父赴扎布让和列城调查情况

西藏古格地区民众暴动的消息直至暴动后的次年（即1631年）二月中下旬左右才传到印度果阿。在此之前不久，安夺德作为耶稣会果阿省会长为加强古格传教会的工作，曾决定派三个神父前往扎布让。这三人是佩雷伊拉神父（Pereira）、多米尼柯·卡佩切神父和弗朗西斯·莫朗多神父。佩雷伊拉为小组负责人，在前面曾提到他去过扎布让。其他两位神父均系意大利人，年富力强，前者三十二岁，后者三十三岁。^① 他们于1631年2月14日启程前往扎布让。

当三人小组去了不久，安夺德获悉扎布让暴动的消息，他立即派人命令三位神父停留在阿格拉待命，另派了一位神父弗朗西斯科·德·阿则维多（Francisco de Azevedo）作为观察员先赴扎布让观察了解情况。据说此人老成练达、果敢勇为，五十三岁，是葡萄牙人。根据 C·威塞尔神父提供的材料，他于1578年

^① 多米尼柯·卡佩切（F. Domenico Capece）于1598年出生于罗马，1619年加入耶稣会，1629年被派往印度，至1631年进藏前，一直留在阿格拉。1633年后在莫卧儿传教会，1634年3月26日死于当地。弗朗西斯·莫朗多（Francis Morando）于1597年生于意大利帕尔马（Parma，有说生于意大利波洛惹 Bologna），1618年加入耶稣会，1629年赴印度，在阿格拉工作。其中有十六年在孟加拉总督府工作。1655年7月7日在果阿圣保罗学院逝世。1647年印度耶稣会士花名册上评论他：精通印地语和波斯语。见 C. Wessels: *Evangelio e Tradizione in Goa e India 1603-1711* P. 80

生于里斯本，还是孩童之年就离开故乡，19岁加入果阿耶稣会，完成了学业后，在印度若干地方工作过。后被任命为巡回使派往南非的摩诺波塔马 (Monopotama) 传教会。^① 1627年结束在南非工作后返回印度莫卧儿传教会。现根据阿则维多本人后来写给住在葡葱牙主管印度传教会财务的神父安东尼奥·弗雷里 (P^o Antonio Freyre) 极为详细的报告 PERA O PADRE ANTONIO FREIRE, PROCURA DOR DAS PROVINCIAS DA INDIA DA COMP^o DE JESUS EM PORTUGAL 的第二部分 DE AGRA PERA O TIBET (从阿格拉至西藏)^②，对他这次赴藏情况简述如下：

1631年6月27日 (星期五)，阿格拉传教会神父玛塞·德·帕瓦 (Matheus de Payva) 送阿则维多一行过阿格拉河，那里准备好了一辆车载他和他的行装赴扎布让，但因行装未能按时准备好，于是不能启程，只得在河岸的莫卧儿帝国努马尔皇后 (Rainha Nurmal) 的花园暂憩，在那里受到了皇后的接见和款待。^③

次日，即6月28日 (星期六)，阿则维多和同伴圣伊格纳西奥 (Santo Ignacio) 真正启程奔赴西藏古格，由于害怕路途不安全，莫卧儿帝国派了数名射手陪同他们，充当警卫。他是沿着当年安夺德与马科斯第一次进藏路线走的。首先沿恒河经过德里、哈得瓦 (Hardwar)，然后到达库马翁 (Kumaō)，走完印度斯坦平原后，开始爬山，爬这些高耸入云的险峻大山，是他生平以

① C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*. P. 94.

② 这部分报告手稿 (ff. 18-44) 被威塞尔以原葡萄牙文收入他的《早期耶稣会士旅行者在中亚1603—1721》一书之后作为附录一。

③ Pedro Francisco de Azevedo; *De Agra Pera O Tibet*. fol. 18. (弗朗西斯科·德·阿则维多神父《从阿格拉至西藏》，葡萄牙文手稿第18页。)

来第一次。在他报告里到处可见种种路途艰难的描写。到达加瓦尔王国首都斯里那加 (Scrinagar) 后，恰遇当地的国王与库马翁王国的国王作战时阵亡，阿则维多自己也身体得病，只得在斯里那加停留了十五天。阿则维多说，这个斯里那加国王过去曾经给安夺德的古格传教会的传教士们“提供了许多方便，多次表示希望我们帮助他的王国宣传圣教，在他广阔的地区为我们提供住宅、村庄，还给我们宣传教义的自由”。^① 他观看了国王的葬礼，目睹了前面已经述及的惨绝人寰的大规模活人殉葬场面，即斯里那加国王的六十个妃子在葬礼上被警卫“用棍棒赶进火中活活烧死”。^② 在斯里那加，阿则维多遇到了从西藏马纳来的马努埃尔·马科斯修士，马科斯来那里是“执行新任务的”。这个任务是，购集、运送粮食到扎布让，寄发有关扎布让新情况的报告，以及等待从印度驮运扎布让神父衣服的由羊组成的驮队。

阿则维多将马科斯留下等候运衣服的羊驮队到来，他自己和圣伊格纳奥一起向马纳关前进。然而在抵达朱西 (Jussy) 之前，由于前天下雨，路上泥泞，地滑难行，他的同伴圣伊格纳西奥在向上爬山时，手中抓住的几根悬在岩石上的树根突然断了，摔下悬崖而死。^③ 据说喜马拉雅山中这段危险万分的山道，曾经摔死过许多人。阿则维多说，“这一段是悬崖峭壁，有如一堵倾斜的墙，每行一步都要靠铁锹开路。要想通过就必须担风险。一面走一面在心中呼喊上帝和圣母……只要稍不注

① *Pedra Francisco de Azevedo, De Agra Para O Tibet.* fol. 26.

② 同上，fol. 26.

③ 同上报告，葡萄牙文手稿，fol. 27.

意，脚一滑就会掉进河里……”。^①他经过安夺德经过的巴德里纳德圣庙，庙前三股泉水：两股冷泉、一股热泉，他想到流入热泉水的池子去浸泡他患有风湿病而多年未愈的膝关节，但当地印度教徒说他们是异教徒，禁止他下池。从巴德里纳德神庙经过一段艰苦行程，抵马纳关口，由那里进入西藏并于1631年8月25日抵达扎布让。

阿则维多神父到扎布让后，了解了古格王失败的情况和原因，以及古格传教会的现状，他在谈及古格王失败原因时，说到其中之一是，古格王对他的属臣过分压迫，引起他们的反对，造成树敌过多。谈到扎布让传教会的情况时，他说教堂里的全部珍品和维持传教会生活的大量羊、马以及其他东西已被劫掠。由于拉达克王森格郎吉给他们留了一条生路，只要他们为新的主人服务，仍可留下传教；同时由于当时相信形势能逐步好转，以及还剩下一些新的基督徒存在，因此古格的神父不愿意离开这些人，他们认为安夺德播下的这颗种子来之不易。残存的新入教的基督徒仍到教堂集中。因为多数新的基督教徒已被押往列城和其他地方，被新贵们瓜分为奴。在阿则维多到达时，剩下的新的基督教徒来找他，请他想法子恢复传教会的正常工作。阿则维多与其他神父们商量后认为，扎布让新主人是拉达克王森格郎吉之子，对这样的问题是解决不了的，只能到拉达克首府列城去找森格郎吉本人陈述才行。尽管他临行前，安夺德并没有授权他去列城，且路途艰难，但他们看来，此行非去不足解决问题。阿则维多的报告写道：“传教会处于这样的形势，我同神父们一起商量了今后的法子。我们决定，由我带着礼品去访问新国王，因为这位国王嗜好收礼，使他尽量对我们

^① 见 Pedro Francisco de Azevedo; *De Agra Para O Tibet*. fol. 27.

宽大一些，这样他也许就会对传教会采取不过问的态度……事实上，大家都希望我这次旅行能给传教会带来某些益处，比如请求国王允许我们像以前那样，在扎布让的土地上受到尊重，或者请求国王允许我们到首都列城，并在他的保护之下传播我们的圣律。神父们都以美好的方式寄托着他们的希望，希望能够争取到国王对我们事业的同情，以此来帮助王国各地的神父们。出于这些希望，我决定立即出发，尽管那边的冬天是非常可怕的。”^①

扎布让当局对阿则维多想去列城持反对态度，因为当时扎布让正流行天花，拉达克王命令不让神父前往。阿则维多送了礼物给扎布让的头头后，终于批准他出发。于是他和德·奥利维拉神父一起从扎布让启程赴列城。然而，他们上路三天就被拦截住了，要他们停止前进，否则按违反国王命令处死刑。他们不得不返回扎布让，此时正值9月下旬。9月28日接到拉达克王批准神父前去列城的命令，于是神父们于10月4日重新出发。同行的有作为藏语翻译的德·奥列维拉和扎布让寺院派出的喇嘛，还有卫藏贩马的商人。他们日夜兼程，走了21天，终抵列城。^②

抵列城第二天，拉达克王召见，传教士献上了礼物：两件精美的墨砚、六枝大小不一的火枪、两块中国盾牌、数块布料和一些饰物。^③ 拉达克王叫侍从给他们端上茶以及羊肉和糌粑等食品，以示款待。四天后，阿则维多向拉达克王森格郎吉介绍了自己此行目的，拉达克王听完后说，必须经过成熟的考虑，才能对传教士居住在当地做出决定。八天后，他通过一人私下

① 见 *Pedra Francisco de Azevedo: De Agra Peru O Tibet.* fol. 34.

② 同上。

③ 同上报告，葡文手稿，fol. 36.

给传教士送去一份手谕。阿则维多报告写道，手谕“同意我们可以像被他废黜的国王时代那样，不仅可以在古格王国里生活、延留，也可以到日土和列城居住。但是国王本人没有亲自给我们作出上述答复。这样，一旦我们留在那里不走，他就可以不必承担给我们帮助或者提供经费的义务。同时，他派人送给我们一匹很象堂吉诃德坐骑那样的马、四件毛织外衣、两根牦牛尾并允许我们出发，还发给一份准许像以前那样传播我们神圣宗教的许可证”。^①

我认为，拉达克王森格郎吉对传教士经过反复考虑作出的决定，似乎出于两方面利益的考虑：一是传教士是印度莫卧儿帝国的朋友，森格郎吉不敢做得过分，怕结怨于莫卧儿帝国皇帝；二是要讨好古格的藏传佛教僧人，因为这次取得古格王国是应古格坚决反对传教士的藏传佛教上层之请和支持，因而他不能公开支持传教士的传教活动。否则会像刚下台的古格土王墀扎西巴查德那样，受到寺院集团坚决反对的。基于第一点原因，他发证允许传教士继续在古格的扎布让、日土和拉达克列城自由居住和传教；基于第二点原因，他又不公开表示保证支

^① 见 Pedra Francisco de Azevedo: *De Agra Pera O Tibet*. fol. 36-37. 但麦克格列戈尔在其 *Tibet, A Chronicle of Exploration* (《西藏探险史》) P. 46, 中将拉达克土王送给阿则维多的礼物说成“一匹非常像堂吉诃德骑的坐骑和一个破口袋”。这是不正确的。阿则维多在这份给主管印度传教会财务的安东尼奥·弗雷里神父 (P^r. Antonio Freire) 报告第二部分 DE AGRA PERA O TIBET 的葡萄牙文手稿中，原文是：“com o que nos mandou dar hum cavalo que se Parecia muyto com o Dom Quexote (“他派人送给我们一匹很像堂吉诃德坐骑那样的马”), 4 panos de lam (“四件毛织外衣”) e dois robos hyaças (“和两根牦牛尾”) e licença pera partir, e pera pregarmos nossa sancta ley come dantes. (“并允许我们出发，还准许像以前那样传播我们神圣宗教的许可证”。) fol. 36-37.

持传教士，不想给予经费等。我们知道，在藏传佛教盛行的地区宣传基督教，肯定会受到僧人们的强烈反对，如果没有拉达克王出面支持，是不能排除来自各方面的干扰和破坏的，因而传教事业也一定会失败。阿则维多神父对这种严峻的情况并不明白，而在扎布让住过多年的古格传教会创始人安夺德，则深知这种微妙关系。因此，他作为果阿传教会会长，对古格传教会不再抱不切实际的幻想，其主要原因也正是如此。

尽管时值冬季，阿则维多为了尽快向果阿省会汇报，以及为了给扎布让教堂带去些装饰物品，不顾季节严寒，在接到国王手谕后，就怀着乐观的心情于第三天离开列城返回印度，并于1632年1月3日抵达印度阿格拉。

二、安夺德神父中毒身亡

阿则维多以喜悦的心情向果阿省耶稣会会长安夺德汇报了他认为可以使人转悲观为乐观的西藏古格和拉达克之行的结果。他向安夺德说：“凭借拉达克国王手谕的威力，神父们可像被废黜国王的时期那样，继续在那里生活，不仅可以继续在古格，而且可以呆在日土及王国首都（即列城——引注）。”^①然而，安夺德则认为情况并非如此，他持审慎的态度去观察事态的发展，然后再作决定。从1632年阿则维多返回后直到1634年初，他只派过几个神父去扎布让。但具体人员是谁，何时派去的，由于资料缺少，至今学术界仍不大清楚。1631年阿则维多从扎布让返回时，该地有马科斯修士、达·丰塞卡神父和可能还有

^① 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet* P. 255.

多斯·安鸠斯神父等三人留下。后来，原留在阿格拉待命的佩雷伊拉和卡佩切两神父也去了扎布让，因为约瑟夫·德·卡斯特罗神父(P.° Joseph de Castro)^① 1632年8月28日曾在孟加拉写信说，在西藏有五名神父。以后可能又有一个神父返回。到1633年，据一神父的信说，西藏只剩下四个神父了。总之，对于这些具体情况，正如托斯卡诺神父所言，由于材料缺乏而不很清楚。此外，还有一件查不清楚的事，就是德·卡斯特罗神父1632年8月8日从莫卧儿写给约瑟夫·巴乌迪奥神父(P.° Joseph Baudio)的信中说的：“我们收到了西藏主司神父等神父的信，他曾到过我们在南方一省〔马拉巴省(科钦)]的神父们的居住地，同中国接壤的那块土地上，国王也住在那个城里，那个城市叫卫藏(实际是日喀则——转引者)，这个国王对我们的神父持支持态度，并为他们提供生活必需品。主司神父此行的目的旨在希望得到卫藏神父(指在日喀则的神父——转引者)的支持和帮助，使那里的传教事业繁荣昌盛起来，因为西藏(指古格——转引者)的官员们听从于卫藏大国王”。^② 究竟是谁去后藏日喀则的，其结果又如何，等等，由于别无其它材料而无法知道。

古格僧俗群众举行暴动，并请拉达克王协助，推翻了与外

① 约瑟夫·德·卡斯特罗(P.° Joseph de Castro)。1577年生于士林(Turin)，1596年加入耶稣会。1610年出现在阿格拉，直至1620年。从1621年至1624年，他在森帕尔(Sambhar)传教会工作，1626年在克什米尔，1631年在孟加拉一位信仰天主教的总督宫廷工作。他在莫卧儿工作近37年，1646年12月15日死于拉合尔——见C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*. P. 81.

② Letter of F. de Castro, Aug. 8, 1632. 见C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*. P. 81. 又见G. M. Toscana; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 256.

来基督教徒传教士相勾结、迫害藏传佛教的古格王墀扎西查巴德后，看到拉达克王并没有驱赶传教士，特别是获悉拉达克王在列城还发了手谕给阿则维多，允许他们像墀扎西查巴德时期那样，在扎布让、日土甚至列城居住和传教的消息后，极为不满。他们除向扎布让新统治者施加压力外，还鼓动人民群众孤立和反对基督教传教会及传教士。所以，不久扎布让的新统治者加强对传教士的镇压行动，以平息僧人们和其他人的不满情绪。《耶稣会史》作者科尔达拉从当时发自扎布让的一封信中总结道：“残酷的扎布让郡主让传教士完好无缺地留在城里，但他千方百计地欺负传教会。神父们一切皆空，并受到人们的藐视而贫困不堪，对自己的辛劳能否带来成果没有抱任何希望。”^①此外，卡斯特罗神父于1633年2月6日的信件中亦说：“三天前，我们收到西藏传教会写来的信，住在那里的五名神父告诉我们，他们只能像囚徒一样呆在自己的住宅，因为郡主不允许他们回到这里，也不允许他们离开他们所住的地方，还不允许他们把未经他（指扎布让新统治者——转引者）看过的东西拿出他们的住宅门。”^②总之，在这种情况下，古格的传教士的处境日益艰难。

1632年，安夺德由于身负果阿省耶稣会长重任，虽曾想去一趟扎布让，但未能实现。1633年底，他的会长任期已满，改选为果阿圣·保罗修道院院长后，看到扎布让形势日益险恶，他着

① J. Corala; *Historiae Societatis Jesu* 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 257.

② Letter of F. de Castro, Aug. 28, 1632. 见; C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*. P. 82. 又可参阅 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 257.

手准备亲自带领六人赴扎布让，然而就在进行准备的过程中，他于1634年3月19日中毒身亡。^①

关于安夺德是怎样中毒死的，巴尔波萨·马查多 (Barbosa Machado) 根据安东尼奥·曼达兹神父 (Antonio Mendez) 的信件，认为安夺德是被穆斯林毒死的。^② 安东尼奥·弗朗哥则说是葡萄牙人毒死的。^③

托斯卡诺神父在其《西藏最早的天主教布道会》一书第9章《布道会的终结》的第二部分里，概述了安夺德被毒死事件的详情：

安夺德任耶稣会果阿省会长时，圣法庭庭长安东尼奥·瓦斯孔塞洛 (Antonio Vasconcello) 任命他兼任法庭代表，做核查诉讼、调查证据的工作。一些罪犯贿赂安夺德未逞就企图谋杀他。他改任圣·保罗修道院院长后，奉命搜集一个里斯本人乔瓦尼·罗德里奎兹 (Giovanni Rodriguez) 的材料，准备一份控告报告，以便在宣判大会上宣读。乔瓦尼·罗德里奎兹指使自己在修道院当侍从的儿子于开庭前两、三天的1634年3月19日，在给安夺德准备的饮水中投入毒药，安夺德刚喝完水，就疼痛难忍，服药未能见效，当天很快就死了。后来，果阿省会长阿尔瓦罗·塔瓦勒兹 (P. Alvaro Tavares) 对投毒者进行调查，知道是他投毒的，

① 关于安夺德死亡日期，A·劳纳 (A·Launay) 认为在1634年3月4日 (见 A·Launay; *Histoire de la Mission du Thibet*. Tome Premier. P. 30)，此说错误。

② Barbosa Machado; *Bibliotheca Lusitana historica, critica e chronologica*. V. 1. P. 202. 见 C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*. P. 82.

③ Antonio Franco, S. J.; *Imagem da Virtude em O Noviciado da Companhia de Jesu na Corte de Lisboa*. Coimbra. 1717. P. 416. 见同上书。P. 82.

但因证据不足，难于定罪。罗马教廷圣部认为侍从是普通犯罪，目的不是反对宗教，不再受理，释放了这个侍从。耶稣会将安夺德定为烈士。^①

三、扎布让新当局驱逐所有传教士

安夺德死后，果阿传教会仍然于1635年初派遣了以努诺·科勒斯玛 (Nunõ Coresma)^② 为首的七人小组奔赴西藏扎布让。据托斯卡诺说，除科勒斯玛以外的其他六人中，只知道四人的姓名：安布鲁吉奥·柯利亚神父 (P.° Ambrogio Correa, 葡萄牙人)、皮埃特罗·德·弗雷达斯神父 (P.° Pietro de Freytas, 葡萄牙人)、巴尔达萨雷·卡尔达伊拉神父 (p.° Baldassarre Caldeira, 澳门出生的葡萄牙人)、福斯迪诺·巴雷伊罗斯 (Faustino Barreiros, 葡萄牙人)。^③ 由于莫卧儿饥荒，食物昂贵，旅途极为艰难，有两位不知姓名的神父死在半路上，弗雷斯神父、卡尔达伊拉神父和巴雷伊罗斯教友三人重病留在斯里那加，仅科勒斯玛和柯利亚两神父抵达扎布让。

此时的扎布让，由于拉达克王驻古格的新统治者敌视传教会，对传教士采取严厉措施，加上广大僧人和人民群众抵制和

① 参阅 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. PP. 260-262.

② 努诺·科勒斯玛，1600年可能出生于西班牙托德西拉斯 (Tordesillas) 一个叫圣·罗曼 (San Roman) 的小村子，16岁加入耶稣会，1625年赴印度。从扎布让返回后，任坦那 (Tanna) 学院院长。见 G. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*. P. 82 note^③.

③ 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 263.

反对基督教，传教士们处境越来越困难，活动很难开展，传教士们对在这里传教已完全失去信心。我们从科勒斯玛神父于1635年8月30日在扎布让写的一封信的内容中可以看到这些情况。科勒斯玛从三方面论证了扎布让布道会必须关闭：第一是古格人口稀少，人民贫困无知和无宗教意识；第二是当局和人民反对，呆不下去；第三是食物奇缺、财政危机，难于维持。对于第一点，科勒斯玛说：“这里人烟稀少，在这块由于缺乏了解和经验而被称之为震旦或者西藏的土地上，除了喇嘛以外，即使所有十八岁到八十岁的人都必须服兵役，要想把两千名士兵集结起来也是不可能的。这座城市是王宫所在地，也是这一地区的商业中心，但全城人口不到五百人，其中还有一百人是国王的奴隶……这里的人民普遍不懂我们教律的奥妙。人们都很贫穷、粗鲁，其不开化程度是我从未见过的，也未见诸经传……其食品是稍加烘炒的大麦面，很少肉食，即使吃肉，也只是偶而吃点生肉，一天喝一到二杯茶。这里的人完全无宗教意识：他们到庙里去只是为了大吃大喝”。^①科勒斯玛这番话完全夸大其词，目的显然要使上司撤销古格布道会。关于第二点，正如威塞尔转述这封信中指出的：“这里的统治者由拉达克国王任命，他反对传教会，他唯一的希望是从神父们那里获得礼物，他图谋把所有的神父都赶出王国。没有国王的支持，传教会的工作就没有成功的希望。因为葡萄牙的影响到达不了这个遥远的地区，也因为这里的人民处于从属于新统治者的地位，他们把自己看成是统治者的奴隶。神父们不断地遭受欺负，人们经

^① First Letter of Coresma, Aug. 30, 1635 (科勒斯玛1635年8月30日第一封信)，见 C. Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*. P. 84.

常在夜间用石块袭击他们的住房。他们虽然多次向当局报告，但都无济于事，当局根本不听他们的报告，他们只得完全依靠自己进行斗争，但总是没有胜利的希望。”^① 科勒斯玛还说：“这里地方很大，但都是些不毛之地，加之人口极少。这里几乎没有树木，不但没有果树，连烧火用的木柴都没有。这里几乎没有粮食蔬菜，只有一点大麦和小麦，但颗粒都很小，因为这里的土地都未经开发。如果不下雨，就难于见到河水，泉水也极为有限。山民只喂养一些山羊和绵羊，但他们到处游牧，经常变换地点……从斯里那加购买一卢比大米运到这里需花十到十二卢比，往来于此间必须经过喜马拉雅山好多关口。”^②因而不可能从印度斯坦或斯里那加获得供应。这里所言的斯里那加应是加瓦尔王国首都，而不是克什米尔的首府斯里那加。此外，科勒斯玛还讲到扎布让十年之中只给不到一百人洗礼，而这些人中的大多数是土王或传教会的佣人。经过迫害，教徒所剩极少，俱是未受过良好教育的人，他们之所以要依附传教会，是为了得到赡养。^③最后科勒斯玛建议撤销古格传教会。

上述信件讲的许多困难情况，是夸张描述的。然而我们可以从中看到，客观环境对传教士不利，固然属实，但更重要的是，信中所反映的情绪表明，在古格人民斗争之下，传教士对在那里继续开展工作业已完全失去信心。这封信由科勒斯玛、柯利亚和马科斯三人签署。因为在此之前，多斯·安鸠斯神父已

① First Letter of Coresma, Aug. 30, 1635. 见 C. Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*. P. 84.

② 同上。

③ G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 265. 科勒斯玛这一段有些地方亦是夸大其词的，目的是使总会撤销古格传教会。

返回莫卧儿，有说是科勒斯玛派他回印度的。据奥利维亚神父说，安鸠斯受到果阿省会长的批评，说他擅离职守，命令他迅速返回西藏。^①但他还没有回去。科勒斯玛在1635年8月30日还写了第二封信。这些信均由柯利亚立即亲自送回果阿。柯利亚走后两个多月，扎布让当局终于下达驱逐传教士的命令，勒令所有传教士立即撤出古格地区返回印度。科勒斯玛和马科斯两人于1635年（明崇祯八年，藏历第十一绕琼木猪年）离开扎布让，并于同年12月11日返抵阿格拉。

果阿省会长阿尔瓦罗·塔瓦勒兹神父（P. Alvaro Tavares）接到科勒斯玛等人的两封信后，立即召集十三位神父讨论。会上大家迫于古格人民的反抗斗争，一致同意关闭古格传教会，命令传教士撤回。其理由有二点：一是：西藏人民未能跟上传教士的工作；二是果阿不能提供足够的物资给古格传教会。^②

四、徒劳的最后努力

然而会长塔瓦勒兹不愿彻底放弃古格传教会，他要佩雷伊拉和多斯·安鸠斯两个神父到斯里那加，这两位神父于1636年10月中旬抵达该地，会长命令他们先在斯里那加传教会工作，一旦藏地“情况好转”，就速返扎布让。不久，多斯·安鸠斯病死于当地。会长又派遣斯达涅斯劳斯·马尔匹契神父（Fr. Stanislaus

① 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 266.

② 同上书，P. 267.

Malpichi) 补缺。^①马尔匹契写信告诉德·卡斯特罗说：“扎布让总督曾致信给斯里那加年轻国王，抱怨他留住了他的神父。他也给神父们写去了信，邀请他们再回到西藏去，说他仍为神父们完好无缺地保留着住房、教堂和其他财产及家畜。”^②由于过去扎布让当局的政策，使传教士心有余悸，并不相信扎布让当局真的改变政策。因而并没有派人去。过了数月，马尔匹契成为斯里那加传教会会长。卡斯特罗于1637年10月29日信中又说：“虽然来自西藏的消息说，那里的国王还希望接待我们，但我们还不能完全相信他。”^③

为何扎布让新统治者对传教士突然改变态度？当时传教士说是古格总督贪图传教士的厚礼，其实这种说法是不对的，他们不了解当时那里的邻近地区发生的重大政治变化。我们同意托斯卡诺神父的正确看法：莫卧儿帝国萨贾汗（Sha Jahan）继承其父王贾汗吉尔的遗愿，总想入侵拉达克。刚好在1637年，勃律王阿里·米尔（Ali Mir）的两个儿子、森格郎吉的叔叔阿卜达尔（Abdal）和阿登汗（Adam Khan）不和，前者输给后者并逃到克什米尔，请求莫卧儿皇帝萨贾汗援助，皇帝命令克什米尔总督入侵斯喀多（Skardo）。1637年8月，勃律和斯喀多失败，变成

① 斯达涅斯劳斯·马尔匹契，1600年生于那不勒斯王国卡坦扎罗市。1635年离开里斯本到达印度。

② Lettera del De Castro al Generale della Compagnia P. Muzio Vitelleschi, 16 Aprile 1637. (卡斯特罗致会长马修斯·维特勒斯契，1637年4月16日)，转引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 269.

③ Lettera del De Castro al Generale della Compagnia P. Muzio Vitelleschi, 16 Aprile 1637. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 269.

了莫卧儿帝国的领地。拉达克受到了强大的莫卧儿帝国的威胁。因此，扎布让统治者想恢复前国王对传教上的态度，以讨好莫卧儿君主。^①

古格传教会被关闭后，在印度不少传教士不满意这个决定，如安东尼奥·曼达兹（Antony Mentez）神父约在1636年写信给罗马耶稣会总会长，批评果阿传教会和古格传教会都把在西藏所遇困难看得过重，他把失败原因归咎于那里的传教士丧失信心，擅离职守。他要求重振古格传教会。罗马耶稣会总会长穆奇奥·维泰莱斯基完全同意曼达兹神父的意见，责令果阿会长塔瓦勒兹作最后一次努力，再次派出传教士去古格，并强调指出：“耶稣会的儿子们应该以坚强意志反对外教人的任何抵制，必须坚定地同各种威胁作斗争，同仇视和迫害进行斗争，在它们投降以前，要进行各种可能的尝试。”^② 但此时果阿耶稣会塔瓦勒兹会长已死，由埃马努埃尔·达尔梅伊达（P. * Emmanuel d' Almeida）继任，他挑选了三个比较谨慎的神父由马科斯修士带路前往扎布让。这三个神父为：托马斯·德·巴罗斯、伊格纳蒂乌斯·阿·克鲁斯和阿莱修斯·达·伽玛。^③ 他们四人于1640年抵斯

① G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. PP. 269-270.

② 同上书，P. 271.

③ 托马斯·德·巴罗斯（P. * Thomas de Barros），1591年生于柯因布拉（Coimbra），1610年在果阿入耶稣会，派去西藏前，主要从事教学。1658年4月15日逝世。伊格纳蒂乌斯·阿·克鲁斯（P. * Ignatius a Cruce），1610年出生于印度埃布拉，1633年18岁在果阿入耶稣会，1650年9月27日死于孟买。阿莱修斯·达·伽玛（p. * Aloysius de Gama），1610年出生于里斯本，1625年进入修道院，1633年在果阿学习，1637年为果阿修道院院长，后有一段时间，在莫桑比克耶稣会学院任院长。1659年返果阿。1664年后，他的名字未再见传教士花名册——见 C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*. P. 81.

里那加。

由于他们对扎布让当局是否真心实意想邀请传教士去古格心存疑虑，于是决定先由马尔匹契神父和马科斯修士两人先赴扎布让探听虚实，其他人留在斯里那加待命。然而，当马尔匹契和马科斯两人刚进入西藏马纳关时，就被当地人抓住投入监狱，“因为不久前有几个神父未经国王许可就出了西藏，并未付关税”^①。马尔匹契和马科斯还是逃跑了出来，但他们追捕住了马科斯，仅马尔匹契一人逃回斯里那加。据托斯卡诺说：马科斯“被毒打后再次投入监狱。后来花了巨款才把他从监狱赎了出来”^②。他回到扎布让的传教士住宅里居住，但没提到是怎样赎出的。

果阿省会长去函指示在斯里那加待命的三位神父返回，他们于1641年8月25日回到阿格拉。此时，拉达克、古格和莫卧儿帝国间的关系再次发生新的巨大变化，这种变化决定了拉达克对待传教士的态度又从欢迎转为坚决反对和敌视了。卡斯特罗神父于1641年8月25日从拉合尔给耶稣会总会长的信，谈到马尔匹契和马科斯先去探听情况之事说：“如果不是为了给国王赠送大量贵重礼物的话，国王不希望神父们回到他那里。”我们从中可以看出拉达克和扎布让统治者态度的变化。为什么会发生这种变化呢？这主要是1639年春天，拉达克王森格郎吉对普日（Purig）发动进攻，莫卧儿军队在卡布（mkarbu）与拉达克军大战，击败了拉达克军。森格郎吉表示同意纳贡。莫卧儿军队接受贡品后撤离，仅留少数军队驻防卡布。森格郎吉乘机设计围歼莫卧儿军。由于路遥险阻，莫卧儿没有出兵打拉达克。因

① G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 272.

② 同上。

此，拉达克再不怕莫卧儿帝国了，这样就不用以优礼传教士来讨好莫卧儿皇帝。^① 同时，由于扎布让僧人鼓动，整个扎布让从上到下，包括很多老百姓都更加反对基督教，并将除教堂和教士住宅以外的一切与基督教有关的建筑物全部夷平。在这种形势下，特别是在拉达克围歼了莫卧儿军而不惧怕莫卧儿皇帝的情况下，被困在扎布让传教士住宅的马科斯修士受到更严厉的对待，他被殴打致伤。他曾写过几封信给卡斯特罗，请求设法营救他回印度。卡斯特罗于1642年1月1日从拉合尔写给果阿会长的信中说：“教友（指马科斯——转引者）还呆在西藏，他住在我们建在扎布让的房子里，几天前我收到他去年8月和9月的来信，他在信中告诉我他想离开那里，但不仅未获许可，反而受到欺辱，并负了伤，他已没有逃出魔掌的任何希望了。我认为这是上述三位神父所以回到阿格拉的另一个原因，因为西藏的那位小国王（可能指森格郎吉之子，即古格新统治者——转引者）是一个品行恶劣和不守信义的人，我是从那些经常去西藏的商人那里得知国王的为人的。”^② 卡斯特罗神父还在拉合尔宫廷请拉合尔王后的父亲阿萨夫汗（Asaf Khan）首相给扎布让新统治者写了一封信，请他放马科斯回来，但扎布让当局的答复是拒绝。托斯卡诺说，1641年果阿省的传教士花名册上有个简单注解：“有一位神父留在斯里那加，为马科斯教友的释放而进行谈判。”此后再没有在花名册上见到马科斯的消息了。一般

① 参阅 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. PP. 273-274.

② Lettera del P. De Castro al Generale della Compagnia di Roma, 1 Gonnaio 1624 (卡斯特罗神父致罗马总会长函, 1642年1月1日), 转引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 273.

人认为他可能死于扎布让监狱。^①

从1624年安夺德神父、马科斯修士首次赴扎布让后，耶稣会总共派了多少传教士赴那里，有多少人抵达了扎布让，多少人没有到达，据说仍不十分清楚，由于资料不全，肯定还有一些去过而我们不知道的，特别在1632—1634年间很不清楚。按托斯卡诺的不完全统计，他已查出从1624年到古格传教会被关闭时止，在扎布让或日土住过的传教士约有11人，未抵达西藏的也有11人。到过扎布让或日土的传教士有：

1、安东尼奥·德·安夺德神父 (P.° Antonio de Andrade, 葡萄牙人, 1624年8月—1624年9月、1625年8月—1629年底或1630年春, 均在西藏。)

2、马努埃尔·马科斯修士 (Fr. Manuel Maques, 葡萄牙人, 在西藏时间: 1624年8月—1624年9月、1626年4月—1626年底、1627年10月—1635年11月、1640年夏—1641年 (1642年?))

3、冈扎雷斯·德·苏扎神父 (P.° Gonzales de Souza, 葡萄牙人, 在西藏时间: 1625年8月—1625年9月)

4、吉奥夫·德·奥利维拉 (P.° Giov de Oliveira, 葡萄牙人, 在西藏时间: 1626年4月—1631年11月, 曾于1631年10月带领阿则维多从扎布让赴拉达克列城)

5、弗朗西斯科·戈迪尼翁神父 (P.° Francesco Godinho, 葡萄牙人, 在西藏时间: 1626年4月—1627年春)

6、阿拉诺·多斯·安鸠斯神父 (P. Alano Dos Anjos, 法国人, 在西藏时间: 1626年4月—1627年底或1628年春, 1629年(?)—1635年)

7、安东尼奥·佩雷伊拉神父 (P.° Antonio Pereira, 葡萄牙

^① G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet.* P. 275.

人，在西藏时间：1627年—1627年底或1628年春)

8、弗朗西斯科·阿则维多神父 (P.° Francesco de Azevedo, 葡萄牙人，在西藏时间：1631年8月—1631年11月，在扎布让和列城逗留)

9、奴诺·科勒斯玛神父 (P. Nuño Coresma, 西班牙人，在西藏时间：1635年7月—1635年10—11月)

10、安布鲁吉奥·柯利亚神父 (P.° Ambrogio Correa, 葡萄牙人，在西藏时间：1635年7月—1635年9月)

11、斯达涅斯劳斯·马尔匹契神父 (P. Stanislaus Malpichi, 意大利人，在西藏时间：1640年夏)

未抵达西藏的传教士：

1、多米尼科·卡佩切神父 (P. Domenico Capece)

2、弗朗西斯科·摩兰多神父 (P. Francesco Morando)

3、皮埃特罗·德·弗雷达斯神父 (P. Pietro de Freytas)

4、巴尔达萨雷·卡尔达伊拉神父 (P. Baldassarre Caldeira)

5、福斯迪诺·巴勒伊罗斯修士 (Fr. Faustino Barreiros)

6、不知名 (科勒斯玛考察团成员，死于旅途中)

7、不知名 (科勒斯玛考察团成员，死于旅途中)

8、汤玛梭·德·巴罗斯神父 (P. Tommaso de Barros)

9、意格那齐奥·达·卡罗斯神父 (P. Ignazio da Croce)

10、路易吉·德·伽玛神父 (P. Luigi de Gama)

11、恩里科·罗斯神父 (P. Enrico Roth)①

① 以上参阅 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. PP. 306-308.

第八节 安夺德在古格传教失败原因

一、1985年发现唯一仅存的 古格传教会遗物

安夺德等耶稣会传教士在阿里南部地区传教活动失败和拉达克占领古格地区之后，扎布让失去了它的重要性而逐步衰落。此外又经战争毁坏，至二百年后，一些西方旅行家，如阿道尔夫·舒拉金威特（Adolfo Schlagintveit）、斯文·赫定和麦克沃斯·杨（G. Mackworth Young）等人，分别于19世纪中和20世纪初到扎布让寻访古迹，昔日繁荣了许多世纪的古格王国首府扎布让已差不多变成了废墟，只有若干户人家住在那里，周围的梯田早已荒芜，窑洞大量坍塌，王宫遗址的山上建筑物也仅剩残垣断壁。麦克沃斯·杨说，当地人已完全不知道三百年前此地曾有过天主教布道会。他仅在宗本住房附近发现一个“饱经风霜的木十字架”，^①认为似乎是布道会唯一的遗留物。对于这个木十字架，国外有些人认为可能是古格王命令做的十字架。1933年意大利藏学家古瑟普·杜齐到扎布让考察后，认为它根本就不是天主教的十字架，而是房屋的一种建筑结构被毁坏后剩下的

^① G. Mackworth Young; A Journey to Toling and Tsaparang in the Western Tibet. *Journal of the Punjab Historical Society*, Vol. VI. Calcutta, 1919. No. 2, P. 98.

“十”字形架子。^①此后，世界各国的藏学家们认为，古格传教会在扎布让的遗物已荡然无存了。然而，最近陕西省考古研究所张建林同志找我了解古格王国的具体情况时，告诉了一则新消息：本世纪八十年代中期，西藏文物古迹管理处邀请他们参加古格王国遗址的调查工作。他们在古格王都扎布让遗址的一个窑洞中（调查队自己编号为：第四区第166号窑洞），一堆箭杆的下面，找到了一个骷髅面具（见本书附图）。面具高度为34厘米，颞部宽为23厘米，面具厚度为0.5—0.8厘米。这种骷髅面具是藏传佛教密宗举行一种仪式时跳舞戴的。这个面具的最中间是用两层布粘在一起，再在里外两面糊了两三层纸，面具外面，薄薄地涂上了一层粘土，并粉涮成白色。眼窝、脸部下方的一些地方（包括颞窝、鼻窝和牙齿等处）则涂成淡红色。考古的同志找到此骷髅面具时，面具外层的泥有些地方业已脱落，但糊面具的纸却写满了葡萄牙文。多数为手抄写的，有一部分是印刷的葡文。手抄的葡文是《圣经》的内容（见本书附图）。承蒙他赠送给我三帧有关这个骷髅面具的照片。我看后认为，这是古格传教会失败后，藏传佛教的僧人们抄查或捣毁教堂和传教士住宅时，收拾了神父们的遗留物品，其中包括传教士的书籍和手抄的《圣经》本子。这些对藏传佛教僧人们毫无用处的葡文书籍和手抄本，由于当时古格地区缺乏纸张，因此成了制造藏传佛教宗教用品的很合适的材料，于是，他们用写有葡文的纸张糊骷髅面具。当然，可能还利用这些纸做别的面具或其他东西。但据他说，至今只找到这一个面具。这个用写有葡文的纸糊

^① G. Tucci and E. Ghersi; *Secrets of Tibet*, London and Glasgow. 1935. P. 152. 见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. P. 294.

的面具，是一分非常珍贵的文物，它是迄今为止人们所能看到在古格王城扎布让遗址发现的耶稣会传教士的唯一遗留物。它进一步确证葡萄牙耶稣会安夺德等传教士于十七世纪上叶曾经在扎布让活动过的事实。

二、安夺德传教失败的原因

安夺德为首的耶稣会传教士在古格传教活动的失败，主要有两方面的因素。

首先，客观方面：一是虽然古格地区还不是政教合一制度，黄教寺院集团仍有一定困难，但如前面所述，藏传佛教，尤其是黄教寺院集团，已在政治和经济上形成了强大的力量，如拥有许多寺院、大量财产、众多僧人以及古格王亲属为其领袖人物，而且他们是受压迫而被迫反抗的。我们从传教士的信件中清楚看到，古格地区的藏传佛教僧人，包括黄教寺院集团，在开始一段较长时期，并没有排斥、抵制和反对传教士传播基督教信仰，而是以非常宽宏的精神，许可传教士在当地宣传基督教，并尊重这些传教士。在建造教堂时，有的寺院的僧人亲自烧砖，并运送至工地，为修建教堂增添建筑材料。他们的喇嘛首领王弟给教堂赠送七只铜碗用以泼洒圣水，并亲自拿到教堂去，他甚至还常常到教堂泼洒圣水，尽管其部分原因是古格王和王室支持与倡导基督教。意大利著名藏学家杜齐（Giuseppe Tucci）在给托斯卡诺神父著的《西藏最早的天主教传教会》一书作的序言中承认：“佛教徒们以其惯有的慷慨大方接待了他们，对传教士的意见采取了宽容和尊重的态度。”然而，以安夺德为首的耶稣会传教士在传教过程中，实行排他主义原则，千方百计去贬低和抨击藏传佛教及其僧人，妄图以基督教取而代

之。这就严重危害了藏传佛教与僧人们的根本利益。僧人们为保卫藏传佛教和自己的切身利益，不能不反对古格王和传教士，特别在古格王采取措施恣意消灭藏传佛教和迫害佛教徒之后，更激起为了宗教事业和自己生存权利而斗争的藏传佛教僧人们，进行串联和聚集力量，用暴力推翻国王和驱逐传教士，这一点是主要的。二、这是基督教和藏传佛教、基督教文化和藏传佛教文化的接触、矛盾和斗争。一种宗教在没有强大的强制力量压迫之下，能否易于被某一国家或地区的人民所接受，不仅要看该国或该地区的生产力发展水平、生产关系状况，以及社会制度、政治制度与政局，也要看那里包括宗教在内的文化状况。传教士在我国西藏地区传播基督教，实际上也是一种文化的宣传、输入和渗透。基督教文化是西方文化的重要组成部分，它与藏族文化重要组成部分的藏传佛教文化在世界观、人生观、价值观、伦理道德观等许多方面，均差异颇大。正如前面文中所述，基督教尤为反对藏传佛教教义中的轮回、业报等学说，反对他们的神灵鬼怪和许多宗教仪轨，特别是那些带有本教色彩的驱魔打鬼等仪式。由于西藏民众一般笃信藏传佛教和藏传佛教的长期精神统治，使得藏传佛教文化在人民群众中多已深入人心，因而一般藏民较难于接受和习惯反映西方文化，尤其是基督教文化的天主教，所以，这种基督教文化难于在这块土地扎根。三，这场斗争实质上也是黄教寺院集团发动和领导的人民群众反洋教的斗争，作为领导者的黄教寺院上层在斗争中采取了一些有利政策，如团结了各阶层许多人，结成僧俗群众、军官和地方长官的广泛统一战线，并联合拉达克力量；同时还选择国王重病和安夺德返回果阿的有利时机，使斗争更易获胜。四是自然地理条件对传教士不利。扎布让距耶稣会在印度莫卧儿帝国的据点阿格拉路途遥远，有世界著名的喜马拉雅山险

阻相隔，人员往来，物资供应，乃至交通联络均极端困难。同时，古格距葡萄牙（当时葡为西班牙所统治）殖民主义势力的果阿更远，他们的军事力量和其他影响到达不了那里。因而，耶稣会惯用的以殖民军事力量摧毁当地政权和镇压当地人民反抗来推行天主教的方法在这里行不通，甚至以军事力量作威慑手段亦办不到。

第二，从传教士主观方面，他们的两个传教方法是加速他们失败的重要因素。第一个方法是他们长期把传教力量主要放在上层人士身上，以便依靠当地政权力量向下推广，而对群众工作则做得较少。由于安夺德抵达时王室业已衰微，政权内外交困，古格王与各地首领和黄教寺院势力矛盾尖锐，对周边国家或地区结怨甚多。古格王为巩固统治，利用基督教取代藏传佛教，恣意迫害佛教和僧人，从而加速他自己的灭亡。随着古格王被推翻，传教会没有古格王这座强大的靠山，也没有牢固的群众基础，因而迅速垮台。第二个传教方法是安夺德按基督教的排他精神，不仅大力宣传基督教教义，而且到处极力贬低和攻击藏传佛教与僧人。虽然他们没有提出用行政手段镇压佛教徒，但他们之所做所为实际上是企图用基督教完全取代藏传佛教（主要是黄教）和支持古格王灭佛的措施。因而他们与古格黄教寺院势力的矛盾达到极端尖锐的地步，迫使寺院上层起来发动暴动，推翻古格王，镇压和驱逐传教士。

我们认为，安夺德等耶稣会士虽然或多或少地意识到他们赴藏有为西班牙王室服务的义务，但他们去那里主要是为探查古老基督教徒的后裔或基督教国家，为耶稣会和罗马天主教会开辟新的传教领域和为在那里传播“上帝的福音”。因此，古格黄教上层发动人民反对传教士的斗争和天主教会在那里的失败，是罗马教廷和耶稣会的一个严重挫折。当然，对在传教士后

面覬觐西藏的西班牙和葡萄牙殖民主义势力，也是一次沉重打击，粉碎了他们妄图染指西藏的野心。此外，传教士收集了大量当地各方面情况，首次比较详细地向西方介绍（一些重要的传教士信件当时已用几种欧洲文字出版）；同时将反映西方文化的基督教思想介绍给古格地区群众，并在周围也有一定影响。这就增进了西欧公众对西藏西部地区与藏族文化的初步认识和当地藏民对西方基督教文化的一些了解，这些对中西文化交流起了一定的积极作用。

第五章

卡塞拉神父和卡布拉尔神父 赴日喀则建立布道会

第一节 从印度抵不丹

一、马拉巴耶稣省派遣三个传教士 经西藏赴震旦

安夺德在扎布让经过一年的活动后，从来自中国内地的商人口中知道在扎布让以东约一个半月路程远的地方，还存在一个叫卫藏的地区，那里是喇嘛教的中心，有许多大的寺院、经院和无数的僧人。那里土地肥沃、人口众多，语言与扎布让相同，是整个西藏的中心。安夺德原先想从扎布让直接派人去卫藏那一片地区，但不久他又改变了主意，不想从扎布让直接派人，因为他听说卫藏离孟加拉较近，由孟加拉去卫藏不仅路程近，而且道路好走。于是他致函果阿耶稣省会长，请他们建议孟加拉省马拉巴（Malabar）教省（即耶稣省）派人去孟加拉以东

更远的地方开展工作。^①

马拉巴教省很快就派遣了三人通过西藏前往震旦。马拉巴教省(即柯钦教省)会长阿尔贝托·拉埃尔西奥(P.° Alberto Laercio)神父由于不知道鄂本笃探险抵达酒泉时得出震旦就是中国的别名的结论,仍然认为派人去震旦是为了要找到震旦,解决这个长期悬而未决的重大事情。拉埃尔西奥会长本人曾经从来自中亚的商人那里得知,在喜马拉雅山以外有一片与西藏接壤的广阔地区,虽然那些商人不知道这个地区的名字,但他们肯定那里是震旦的一部分。会长认为,过去对震旦所作的种种努力都是徒劳的,他相信发现震旦的时刻现在已经到来了。^②于是他命令了两位神父和一位修士通过西藏去寻找震旦王国,以实现耶稣会士从十六世纪末以来就为这个目的而努力的夙愿。这三个人是:埃斯特万·卡塞拉神父(P.° Estevão Cacella)、约翰·卡布拉尔神父(P.° João Cabral)和助手巴尔托洛梅奥·丰泰伯纳修士(Bartolomeo Fontebona),卡塞拉为这个小组的负责人。

国外学者们对这几个人早年的经历所知甚少。根据威塞尔提供的情况是:埃斯特万·卡塞拉神父于1585年出生在葡萄牙埃沃拉(Evora)教区的阿维兹(Aviz),19岁入耶稣会,1614年赴印度。在印度孟加拉省柯钦以数年时间完成教会学业。约翰·卡布拉尔神父于1599年生于葡萄牙贝拉省(Beira)的塞罗里科

① Luciano Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I. p. X X. Roma. (卢切亚诺·伯戴克:《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》(书信、手稿、文告、谕令等文献汇编),罗马,意大利文版,第一册,第20页。

② 参见 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 189. (G·M·托斯卡诺:《西藏最早的天主教传教会》意大利文版,第189页,注释第③。)

(Celorico), 1615年入耶稣会, 1624年前往印度。^① 巴尔托洛梅奥·丰泰伯纳修士是意大利佛罗伦萨人, 生于1576年, 23岁入耶稣会, 1602年赴印度。^②

关于卡塞拉和卡布拉尔赴日喀则建立布道会的详细情况, 我们主要从威塞尔神父在罗马耶稣会档案中发现他们的三个葡萄牙文报告中了解到一些。这三个报告是: 1、RELAÇÃO QUE MANDOU O P.^o ESTEVÃO CACELLA DA COMP.^o DE JESU AO P.^o ALBERTO LAERCIO PROVINCIAL DA PROVINCIA DO MALAVAR DA INDIA ORIENTAL, DA SUA VIAGEM PERA O CATAYO, ATE CHEGAR AO REINO DO POTENTE. (耶稣会埃斯特万·卡塞拉神父致东印度马拉巴省会长阿尔贝托·拉埃尔西奥神父关于赴震旦之行到博坦德王国的报告); 2、RELAÇÃO DA MISSÃO DO REINO DE U ÇANGUE CABECA DOS DO POTENTE, ESCRITA PELLO P.^o JOÃO CABRAL DA COMP.^o DE JESU (耶稣会约翰·卡布拉尔神父关于出使西藏的主要部分卫藏王国的报告); 3、PERA O PADRE ANTONIO FREIRE, PROCURA DOR DAS PROVINCIAS DA INDIA DA COMP.^o DE JESUS EM PORTUGAL (阿则维多呈交葡萄牙的印度耶稣会检察员安东尼奥·弗雷里的报告)的第二部分: DE AGRA PERA O TIBET (《从阿格拉至西藏》)。在这一部分中, 阿则维多收入了

① Besse (L.) Ana H. Hosten, S. T., *Last of Portuguese Jesuit Missionaries in Bengal and Burma (1576—1742)* 和 Machado (Baroosa); *Bibliotheca Iesilana Historica, Critica e Chronologica*, Vol. I. p. 617. 转引自 C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. p. 121.

② C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. P. 123.

卡布拉尔于1631年在日喀则写给扎布让布道会的一封信全文。C·威塞尔神父将这三个报告手稿的全文（葡萄牙文原文）附在他的《早期耶稣会士旅行家在中亚1603—1721年》一书后面，作为附录一、二、三刊登出来。其他现存的资料很少，只有几封谈到不多情况的短信。我在这里主要根据上述卡塞拉、卡布拉尔和阿则维多的三个葡文报告手稿，论述他们赴藏活动的情况。

二、旅行路线

1626年3月15日，卡塞拉神父、卡布拉尔神父和丰泰伯纳修士一行在接受赴藏建立传教会的任务后，开始从柯钦出发。不久，抵达胡格里^①。在这里他们听到各种消息，其中有些使他们振奋，如有人说通往震旦的路上行人很多，没有什么严重障碍。他们继续前进经过斯里堡（Siripur）去库奇。^②希望“在那里能遇到一些震旦人，据说那些人于10月要返程回国，于是他们就赶回胡格里（再作准备），以便与这些人同行”。^③

1626年8月2月，卡塞拉等三人又离开胡格里，前往达卡。当时达卡由穆斯林统治，为了防止他们阻挠，传教士们采取两点措施：一是由熟悉达卡地方情况并富有经验的传教士西蒙·德·

① 胡格里（Hugli），有拼写作（Ogouli），由于当时一般人叫做戈林，故卡塞拉和卡布拉尔的信件和报告的葡萄牙文手稿中称作戈林（Golim 有时拼写为 Golim, Gulim）。此城在离加尔各答不远的恒河三角洲的一个支流畔。十六世纪后半叶，葡萄牙人在那里建立了大型货栈，也建立了耶稣会的传教会。该地是葡萄牙殖民者在印度的一个活动据点。

② 库奇（Cocho），即 Kuch，有译为“库赤”，现按我国现今出版的地图写作“库奇”。

③ G. M. Teacano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet* p. 169.

菲格雷多 (Simão de Figueiredo) 神父陪同去达卡；二是这几位传教士均身着葡萄牙军服，乔装成葡萄牙士兵。从达卡走到斯里堡时，听说前面旅程很危险，于是卡塞拉决定卡布拉尔留在斯里堡，丰泰伯纳一人返回胡格里，并告诉他，一有机会将会给他归队的命令和方法。^①仅由卡塞拉和菲格雷多先去探查道路。然而，由于丰泰伯纳年逾半百，身体衰弱，加之旅途艰辛，回到胡格里不久，便于1626年12月26日病逝。

卡塞拉和菲格雷多两人继续从斯里堡去达卡。但刚抵达卡，这两人连同船只一起被扣留，关了十二天后获释。^②出狱后，发现卡布拉尔还没有从斯里堡来达卡，“因为莫卧儿武装部队一位穆斯林的上尉阻止他前来，不给他提供船只”^③，这位上尉就是若热·德·索萨 (Jorge de Sousa)，他怀疑卡布拉尔神父卷入了当地发生的一场骚乱，将神父在斯里堡扣留了八天，^④因而卡布拉尔没有能够前往达卡。于是，卡塞拉乘船返回斯里堡找到了留在那里的卡布拉尔。卡塞拉向若热·德·索萨上尉讲述了他们去传教的使命后，上尉派人陪同卡塞拉和卡布拉尔去哈约 (Hajo)。哈约又叫阿左 (Azo，当时神父的信件都称为 Azo)，它

① 见 *Relação que Mandou o P.^{re} Estevão cavella da Comp.^a de Jesu ao P.^{re} Alberto Lavreio Provincial da Provincia do Malabar da India Oriental da Sua Viagem Peru o Catayo, Até chegar ao Reino do Potente.* fol. 1. (耶稣会埃斯特万·卡塞拉神父致东印度马拉巴省会长阿尔贝托·拉埃尔西奥神父关于赴震旦之行到博坦德王国的报告。葡萄牙文，手稿第一页)。以下此报告略写为：*Relação que Mandou o P.^{re} Estevão Cavella da Comp.^a de Jesu.* 由于是从葡萄牙文直接引用的，故页码是手稿的原页码 (fol.) 数字。

② C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721.* p. 123.

③④ 见 *Relação que Mandou o P.^{re} Estevão Cavella da Comp.^a de Jesu.* fol. 3.

是库奇——哈约 (Kuch-Hajo) 的首府。

卡塞拉赴日喀则建立布道会的时候，东孟加拉阿萨姆地区仍然战争频仍。这就是莫卧儿帝国征服东孟加拉原来两个小国库奇——比哈尔 (Kuch Behar) 和库奇——哈约 (Kuch Hajo) 之后，库奇——哈约国王的一个王子巴里·纳拉扬 (Bali Nārāyān)，求助于阿萨姆阿洪王国国王普拉塔普·辛格 (Prātap Singh)。普拉塔普·辛格支持巴里·纳拉扬，于是爆发了莫卧儿帝国与阿洪王国这场旷日持久的战争。^① 此时双方互有胜负，战争尚未完结。

卡塞拉和卡布拉尔正是在这个时期和索萨上尉派遣的陪同人员一起，于9月5日离开斯里堡前往哈约城。他们到达班杜 (Pando)，受到被任命为反对阿洪人的莫卧儿帝国将军布斯纳土王萨达尔吉特 (Satargét Raja de Busna) 的热情款待。传教士告诉土王要去震旦，但不知如何走。卡塞拉写道：“当地穆斯林说，他们除了去过一个叫喀什噶尔 (Cascar) 的城市外，其他情况不知道。但只要跨过博坦德 (Potente) 的山脉就会发现它的道路。至于如何才能去博坦德，萨达尔吉特告诉我们应去仍在阿左 (即哈约) 的库奇——比哈尔国王那里打听消息。”^② 萨达尔吉特深受传教士的行动所感动，要陪卡塞尔等神父去哈约，亲自将神父

① B. B. C. Allen, E. A. Gait, C. G. H. Allen, H. F. Howarc : *Gazetteer of Bengal and North East India*. Mittae Publications, Delhi 1857, reprinted, 1979, p. 31 -32, p. 515. (《孟加拉和印度东北部輿地》，1857版，德里，1979年重印版，第31—32页，第515页。)

② 见 *Relação que Mandou o P. Estevão Cucella da Comp. da Jesu.* fol. 3. (耶稣会神父埃斯特万·卡塞拉报告，手稿第3页)。另据威塞尔等人认为，这个利吉纳拉内是1622年死的拉克斯米·纳拉扬的儿子比亚·纳拉扬 (Bir Nārāyān)，他于1622年即位，1627年逝世。参见 C. Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603 - 1721*, p. 127.

介绍给库奇国王利吉·纳拉内 (Liqui Naranc)。①

他们在哈约的行宫见到了利吉纳拉内国王。卡塞拉记述到：“国王以极大的仁慈接见了我们，并在进行了几句关于葡萄牙王国和其他方面的谈话后，谈到我们的事业。他认为，我们应当去比哈尔，那是他儿子加布拉萨 (Gaburasa) 管辖的地方。从那里再到卢纳德 (Runate)，这是我们路经强国②途中属于比哈尔的最后一块领地。他写了一封给他儿子的信件，让他全面帮助我们。”③ 土王还给传教士提供了路上用的钱，命令一位近亲陪同传教士去比哈尔。此外，还叫另一个家人持信交给加布拉萨王子。

1626年10月8日，卡塞拉、卡布拉尔等人离开哈约，10月21日抵达比哈尔。在比哈尔，神父受到王子的热情接待。王子还派人陪同神父前往卢纳德，④ 并于10月28日抵达。卢纳德就是现今的兰加麻迪 (Rangamati)，过了这里，就将翻越群山，进入西藏高原地区。但他们在这里因大雪封山受阻了四个月。⑤ 在这段时间里，他们主要做了两件事：一是卡塞拉此时仍不知道丰泰伯纳修士已经死去的消息，他利用这个时机，写了一封信给丰泰伯纳，让他来找他们。他派了一名翻译将信送回戈林（胡格

① 见 *Relação que Mandou o P.º Estevão Cacella da Comp.ª da Jesu.* fol. 3. (耶稣会神父埃斯特万·卡塞拉报告，手稿第3页)。另据威塞尔等人认为，这个利吉纳拉内是1622年死的拉克斯米·纳拉扬的儿子比亚·纳拉扬 (Bir Nārāyan)，他于1622年即位，1627年逝世。参见 C. Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721.* p. 127.

② 印度东孟加拉人将喜马拉雅山那边的不丹、西藏等地统称为强国。——引者

③ 见 *Relação que Mandou o P.º Estevão Cacella da Comp.ª da Jesu.* fol. 3.

④⑤ 同上葡文信件手稿，fol. 4.

里)。然而，到1627年2月19日去胡格里的翻译回来时，才带来了丰泰伯纳去世多时的消息。^①二是卡塞拉和卡布拉尔在这里尽量收集有关旅途情况。我们根据现有的文献和图书记载，这个不丹王国，过去欧洲人从未去过。在十六世纪末，有个葡萄牙商人费特希（Fitch）去库奇—比哈尔经商时，曾听说过这个地方，他写道：“从库奇—比哈尔走四天路程，是一个从未听说过的国家，它叫博坦特（Potenter），城市叫做博蒂亚（Bottia），国王叫做达玛姆（Dermain）。”^②这是欧洲人较早关于不丹王国的最简单的记载。但他仍按库奇—比哈尔人的笼统说法，把不丹、西藏等群山以北的人称为博坦特（Potenter），而没有像后来欧洲人确切地叫做不丹（Bhutan）。卡塞拉在卢纳德到处询问有关大山那边的情况。但了解到的东西极少。有个自称过去曾为安夺德带过路的向导说，有三个不丹博蒂亚人（Bottias）答应过带传教士去震旦首都（in regiam Cathay Civitatem）。他们说那个王国很辽阔，也很强大，就像安夺德说过的那样。但他们谁也不知道安夺德所在的那个扎布让城市。他们遇到一个波斯人说：“在山那边有两个大的地区，一个叫‘O’，另一个叫‘Uturum’。”^③这两个地区可能是指卫和藏地区。在停留的几个月中，有一段时间，卡塞拉、卡布拉尔以及两个随从接连患疟疾病倒，发高烧，卡布拉尔和一个随从的病非常严重，经过治疗和休养后大家都痊愈了。当时有一位不丹商人帮助他们，商人本人暂不回去，但派手下人带领神父去不丹。卡塞拉等人终于在1627年2月21日携带了

① 见 *Relação que Mandou o P. Estevão Cacella da Comp. de Jesu.* fol. 4.

② 见 *Relação que Mandou o P. Estevão Cacella da Comp. de Jesu.* fol. 4. 达玛姆（Dermain）是当时传教士对 Dharma（法王）的拼写。—引者

③ G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet.* pp. 170 - 171.

库奇一比哈尔国王给不丹的信启程向西藏进发。

2月26日，经过数天在山峦中行走，抵达一个村庄。在卢纳德那位不丹商人的仆人只受命带神父到这个村庄，然后在此村子逗留半年，以等候那位商人做完生意回来后，与神父一起去不丹。但神父不能在这个村庄等候太久。等了十二天后，卡塞拉提出要走，村里人不让他走。卡塞拉决定他一人先行，留卡布拉尔在村里。卡塞拉由一个年轻基督徒和两个会藏语的库奇人陪同出发。上路第二天，有两个士兵来说他们也要去那个国家，表示可以为他们带路，于是这两个士兵也加入了卡塞拉一行。但在过河时，这两个士兵和两个库奇人合伙将传教士的大部分行李拿走溜跑了。^① 这样只剩下卡塞拉和那个年轻基督徒两人，翻译没有了，将会带来很大困难，于是他们被迫决定连夜折返原来那个村庄。次日返抵村庄，发现卡布拉尔在那里正准备继续出发，他已和村里人达成了协议，村里人同意神父们继续旅行。3月16日，卡塞拉、卡布拉尔和年轻基督教徒又一起向不丹前进。

神父在山中行走了六天后，到达一座名叫仁坦 (Rintam) 的大山，第一次看到不丹的房子。3月25日他们来到不丹的重要城市帕罗 (Pargão)。^② 在这里，他们两次排除了试图阻挠他们继续前进的人：一次是先前在途中偷走他们行李的那个人；另一次

① *Relação que Mandou o P. Estevão Cacella da Comp. de Jesu.* fol. 5. 6.

② 帕罗 (Pargão)，在后来十八世纪英国东印度公司职员波格尔 (Bogle) 于1774年进藏写的纪事中拼写为 "Parogaund"，忒纳 (Turner) 于1783年赴日喀则写的纪事中拼为 "Parogong"，这里英文 "gong" 的读音与卡塞拉葡萄牙文 "Pargão" 的 "gão" 读音相同。但后来曼宁 (Manning) 于1811年去拉萨的纪事则拼为 "Parojong"。这与现在的称呼一致。我国1974年出版的《南亚地图》标出“帕罗宗”，它在不丹首府廷布的西南不远地方。

是统治当地的一个喇嘛。然后，在另一位僧人陪同下，于4月5日从帕罗宗出发。^①

“三天以后，我们在一个村镇上发现一位王亲喇嘛，他带着人和马来寻找我们。后来他给国王写信报告了我们是如何到达的。国王又派另一些喇嘛带着两匹马从另一条路来接我们，我们受到很好的接待。这样，我们以后的全部路程都有人陪同”。^② 神父们又走了几天，发现不丹法王派的一批年轻僧人远道前来迎接，场面甚为隆重。卡塞拉描述道：“我们发现在大树林中聚集了很多人等待我们，他们吹着喇叭和敲着鼓，这些乐器是在节日使用的。有一百名喇嘛，年龄都不大，在12岁到20岁左右，排成两队，中间有三个小喇嘛，他们身上都有喇嘛寺庙里象征国王荣耀的香味。他们把我们带到为我们准备的住所休息，那是一座中国丝绸装饰的造得很好的帐篷。”^③

不丹法王 (Druma Rajah) 也来到这里接见了这两个葡萄牙神父。法王事先知道他们是从莫卧儿来的葡萄牙人，他在谈话中询问了有关葡萄牙王国的一般情况，以及为何不辞辛劳、长途跋涉来到不丹。卡塞拉说：“我们被派到这里来是为了向他宣讲我主基督的信仰，因为我们知道他们过去有此信仰，后来由于时间的流逝和缺少教师而淡忘，但至今仍保留着对基督的某些信仰。”^④ 他接着写道：“当他（指不丹法王一引者）知道我们的来意后，对我们的到来表示重视，他说让我们学好语言以便能够说话，他将愿意接受我们（在当地）传教，因为这是一项

① *Relação que Mandou o P. Estevão Cacella da Comp. de Jesu.* fol. 7.

② 同上，fol. 7~8.

③ 同上。

④ 同上，fol. 8.

很好的事业。”^①

一般说来，由孟加拉到不丹有数条道路可通行。但从上述卡塞拉报告所谈到的整个旅行情况来分析，我们可以毫无疑问地确定，卡塞拉和卡布拉尔这次由库奇一比哈尔到不丹，是走比哈尔—兰加麻迪（当时叫卢纳德）—帕罗这一条路线，从布华关口（Buxa duar）进入不丹的。这是印不交通的重要路线，后来东印度公司的乔治·波格尔（George Bogle）受华伦·哈斯汀斯（Warren Hastings）派遣，于1774年赴日喀则时，亦取道这条路线。

^① 见 *Relação que Mandou o P. Estevão Cacella da Comp. de Jesu.* fol. 8.

第二节 传教士在不丹的活动

一、为传教而学好当地语言

当时的不丹法王，传教士称为国王，亦称为主巴喇嘛，在葡文报告中拼作“Rupa Lanma”。因他属主巴噶举派（འབྲུག་པ་བཀའ་བརྒྱུད་པ་），该派创始于帕木竹巴的弟子林热·白玛多吉（ལྷིང་རས་པ་རྗེ་ལེ，1128—1188年）。传教士抵达时的这位不丹法王，名字为阿旺南杰（ངག་དབང་ལྷ་མ་རྒྱལ་，生卒年代约在1594年至1651年），西藏人，出身于西藏主巴噶举世家，后与五世达赖喇嘛堂弟争为西藏主巴噶举派的转世活佛，失败后于1616年来到不丹，成为当地主巴噶举派南主巴支系领袖，即是不丹宗教与政权合而为一的法王。传教士说他们抵达不丹时，法王才33岁，待人谦和。我们从他后来优礼传教士，在物质上帮助传教士建造教堂，支持在不丹传播基督教，并想方设法挽留传教士在当地讲经传教来看，作为藏传佛教一个支系的领袖，他对其他宗教的这种宽容精神与欢迎态度，实在是难能可贵的。他开始让神父陪伴他在不丹境内各地巡回视察了两个多月，使神父有机会了解不丹各地的实际情况。然后又一起到达热垅寺（Ralung）。热垅寺是一个大寺院，院内僧众甚多，是属于主巴噶举南主巴支系的。法王除修炼时住在很远的山崖上建造的极窄小屋外，平时也住锡热垅寺里。两个传教士被安排在法王院宅内居住，物质生活受到优厚照顾。

神父到了不丹，首先遇到的是语言不通的障碍。不丹臣民一般不懂得印地语和库奇语，只有一位在不丹的扎布让喇嘛粗

通一点印地语。卡塞拉说：“对我们来说，发现几乎不通这里的语文，令人大为沮丧，因为带我们来这里的人仅懂得印地语、波斯语和库奇语。我们发现这里的一名扎布让喇嘛深得国王喜欢，他懂得一点印地语，但也知之甚少。”^①不丹达玛法王与传教士谈话后，随即“命令那个扎布让喇嘛继续每天教我们（语文），因为他有很多空余时间”。^②开始学语言时，扎布让喇嘛的阿里方言与不丹藏语发音相距甚大，这是令传教士头痛的事情。卡塞拉抱怨说：学习语言“最大的问题是缺少老师，因为跟现有老师学起来很困难，他不是这个王国的人，说不了这一带的语言，而这种语言恰恰是我们当前最需要的。虽然这些王国都讲同一种语言，但在发音和结构上差异甚大”。^③然而，为了传教工作的需要，他们只能留心利用各种机会努力学习当地语言，并抓紧时间学。卡塞拉写道：“在这几个月里，我们总是勤奋地学习这里的语言。”^④经过一段时间的学习，进步显著。在给东印度马拉巴省会长阿尔贝托·拉埃尔西奥神父（P.º Alberto Learcio）的报告中，他表示在学习当地语言上取得了巨大成功：“上帝要求我们首先来到这个王国，我们使用了所有才智学习这里的语言。感谢上帝，我们已能比较多地懂得这里的语言，并能用这种语言讲解我们神圣信仰了。我们已用这里的语言进行过祈祷和比较重要的讲道，我们让这里的人用他们的文字记录我们讲授的内容，这样他们就会学得更方便些。我们还阅读他们的书籍，阅读他们的书对我们会有很大帮助，虽然书中偶然出现的最精彩语句我们还不甚懂得，但因为书中文风较好、较

①② *Relação que Mandou o P.º Estevão Cacella da Comp.º de Jesu.* fol. 8.

③④ 同上葡萄牙文手稿，fol. 9.

纯洁，所以读起来不很困难。”^①从以上所述看来，卡塞拉和卡布拉尔通过刻苦的学习和不断讲道、交谈的实践，已基本上掌握了日常生活和宣讲教义所必须的当地语言。

二、传教活动

神父来到这个藏传佛教长期盛行的国度，要开展宣传基督教工作，不是一件轻而易举之事。他们采用了安夺德在古格的方法，首先向当地统治者不丹法王宣讲基督教教义，以便更快和更好地向老百姓推广这种宗教。起初，法王拨给神父一间屋做小教堂，在教堂修饰好了以后，“国王（指法王——引者）和他的老师——一个很老的喇嘛一起来看小教堂，国王非常尊敬这位老喇嘛，其他喇嘛对他更是崇拜。他们参观了好几个小时，并感到非常满意。国王在观看时，见到什么就要发问，要我们给予解释”。^②法王还应邀参加了神父在教堂举办的圣·伊尼亚奇奥日（7月31日）和主日纪念活动。然而不丹毕竟不是扎布让，扎布让王本人仅是地方政权的最高统治者，但不是古格藏传佛教的最高领袖，而不丹法王却还是不丹藏传佛教的最高领袖。况且扎布让王本人也还一直没有洗礼，而身为不丹最大喇嘛的法王，绝不可能舍弃祖祖辈辈都行之有效的、作为精神统治工具的藏传佛教而改宗基督教，并用基督教来统治人民。所以，尽管卡塞拉和卡布拉尔想方设法向法王宣传基督教如何之好，但要法王改变信仰仍是一种梦想而已。卡塞拉说：“我们经常给国王讲述有关主的事情，国王总是非常高兴地听讲。我们发现，他对

① *Relação que Mandou o P. Estevão Cacella da Comp. de Jesu.* fol. 8.

② 同上，fol. 9.

我们神圣信仰的理解，同我们存在很大的差异，他对我们的东西经常表示不快和冷淡。”^①不久，他们看出了再不可能使法王改宗信仰，并认识到如果这样就很难在这个国度传播基督教。于是决定离开这里，到安夺德所在的地方去工作。卡塞拉提出请求准许他们离开不丹，并派人送他们去扎布让。^②

卡塞拉等人在不丹了解到安夺德的具体情况，是由于有位扎布让喇嘛在不丹，此人开始还当过神父的翻译。后来卡塞拉在不丹怎样与安夺德联系的，从卡塞拉、卡布拉尔两人分别于1626年10月和1628年6月的两份葡萄牙文手稿中，完全没有提及这个问题。只有在安夺德于1626年8月14日给罗马耶稣会总会长的信中才简单地谈到它。安夺德说，他是从不丹来的人中而不是从不丹神父那里知道神父已在不丹。他给不丹神父写了三封信，由去不丹的人带去。^③别的具体情况再没见诸信件或别的文献了。

不丹法王不同意他们离去，派了一个喇嘛来劝说他们继续留在不丹，神父还是不愿留下，执意要离开。于是法王就亲自去对神父表示，让他们离开不丹，对他来说将是一件不光彩的事情。他又说，当然如果要求离去，这是完全能够做到的，他答应几天后派一些喇嘛陪同他们去扎布让。但法王坚持要神父先向他提出离开不丹的请求，然后他才能批准。不仅如此，他还要神父写出请求离开的书面报告才放行，以便让所有邻近王国都知

①② *Relação que Mandou o P.º Estevão Cacella da Comp.º de Jesu.* fol. 9—10.

③ *Lettera del P. Antonio de Andrade al Generale della Compagnia di Roma*, 15 Agosto 1626. 载 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet.* p. 11

道他对待神父是很好的。他说这样做的原因是，因为现在西藏等地都传开了神父在这里的消息，这是他的莫大荣幸。他再三请神父不要考虑离开不丹的事情。神父回答法王说：“如果法王本人对我们在这里宣传基督教的信仰感到亲切，特别是法王同意做一名基督徒，我们就将留在这里。然而法王对此却不感兴趣，而这正是我们来此地之目的。因而我们没有任何理由留在这里。”^① 对此，法王说自己对基督教不感兴趣是事实，他的前辈都信仰现在的宗教，谁也不是什么基督教徒。他担心一旦接受了基督教就会死去。^②法王还要他们继续阅读藏传佛教的书，以便更有的放矢地宣传基督教，培养更多的基督教徒。卡塞拉写道：“作为开始，法王立即亲自将一名二十岁的年轻喇嘛交给了我们。这个喇嘛是他的挚友、即代替国王处理一切政务的那位喇嘛的大堂弟。他还告诉我们，不久将再交给我们两名喇嘛，随后还会交给我们另外一些人。此外，他还将帮助我们在帕罗修建我们的住房和教堂。”^③看来，不丹法王确实不愿意葡萄牙耶稣会传教士离开他的土地。我们认为，他这样做的目的，不是为了把不丹人民的宗教信仰从藏传佛教改变为基督教，而是因为周围地区都知道有传教士在不丹，这正是他自己所说的是一种光荣。我们在上一章已谈到，这一时期安夺德在古格的传教活动，对邻近地区的影响是很大的，他曾被他们称为“西方喇嘛”，甚至传说日喀则曾发请柬和通行证给安夺德，邀请他去后藏。这种情况，至少说明耶稣会传教士对古格以外的邻近地区，并不是坏的影响，而是一种使人感到新鲜的事情，是一种好的声誉。所以，不丹法王宣称传教士在不丹是他的荣耀，害怕传教

①②③ *Relação que Mandou o P. Estevão Cacella da Comp. de Jesu.* fol. 10.

士离开有损于他的名声。

卡塞拉和卡布拉尔在法王给予新的许诺后，尽管感到原先他们设想的传教从法王开始，然后向全国铺展的自上而下的计划化为泡影，但法王也给了他们在下面传教的另一条路子，并派喇嘛接受培训作为支持，这样卡塞拉等认为传教还是有希望的。于是留了下来，并大力展开传教工作。

法王不久在帕罗宗城里给传教上搞了一个小教堂，它是由一个喇嘛的房子改造的。^①但传教士嫌教堂太小。法王又给了传教士两个僧人：“一个是12岁的男孩，聪明伶俐；另一个是富有才干的19岁的年轻人。”^②加上开始的那个僧人，总共有三个僧人交给传教士培养。卡塞拉经常布道，据说一些群众前来听讲。也有些在听了教理讲解后，表示愿意入教。有一个27岁的僧人，是一位贵族的亲戚，为法王绘画、雕刻。他给神父塑了一尊耶稣像。“他帮助我用正确的语句书写祷词和基督教原理，有一天，他抄写关于十字架是耶稣象征的章节、关于主耶稣降生以及圣母妊娠的圣洁等内容。他对基督教非常满意。”^③有一个过去用箭射死过人的外村人参观了小教堂和听了讲解教义后，想留下来争取宽恕自己的罪恶。有个被神父治好儿子疾病的人，带着他的儿子来到神父正与法王坐在一起谈话的帐篷，感谢上帝治好他儿子的病，请求赐给他一件圣物。卡布拉尔给了他一个圣物。^④卡塞拉的信报告说：“此外，还有一些热爱我们事业的人，他们已经向我们保证要把他们的子女交给我们教育。”^⑤

总之，经过一段时间的传教活动，吸引了一些居民，打开了局面。当地居民有来听讲经布道的，有来讨圣水治病的，有来

①② *Relação que Mandou o P.º Estevão Cacella da Comp.ª de Jesu.* fol. 10.

③④⑤ 同上，fol. 12.

参观教堂的，也有给传教士送牛奶和水果的。^①正因为这样，卡塞拉似乎看到了在这里传播基督教的希望，他在给阿尔贝托·拉埃尔西奥会长的报告中写道：“人民经常拿我们的（宗教）仪式与他们的仪式加以比较，他们明显地喜欢我们的仪式，而不喜欢国王的仪式。从这一细小的事情上看，我们可以预言，这些善良的灵魂会得到巨大的进步，我们也相信上帝能使魔鬼离开这个堡垒。”^②这表明传教士对在不丹传教的可能性开始有了新的看法。

三、离开不丹

国外不少学者在谈到卡塞拉和卡布拉尔两人从印度马拉巴教省科钦出发时，往往说他们是要去西藏。这种说法是不太正确的。实际上，卡塞拉和卡布拉尔的目的是要去震旦，西藏只是途经之地而已。古格传教会的安夺德给果阿写信，建议由马拉巴教省派传教士到孟加拉以东更远的地方去开辟新教区，并没有说只去西藏。这次要去震旦正是拉埃尔西奥神父接到果阿耶稣省会长建议向更东的地区发展的来信后才决定的。对于这个问题，我们看到托斯卡诺神父从科尔达拉（Cordara）的《耶稣会史》（*Historiae Societatis Jesu*）一书找到可靠的资料，证明拉埃尔西奥是在听了从中亚来的商人介绍震旦在喜马拉雅山外面与西藏接壤的地区后，命令卡塞拉等人经由西藏去震旦。^③而且我们从后来卡布拉尔1628年6月17日给罗马总会长的报告中发

①② *Relação que Mandou o P. Estevão Cacella da Comp. de Jesu. fol. 12, fol. 13.*

③ G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet.* p. 189.

现，拉埃尔西奥以及卡塞拉、卡布拉尔等神父对从十六世纪以来，在印度莫卧儿帝国的耶稣会神父对震旦所作的调查研究工作和沙勿略神父对震旦的分析论证，是知道一些的。如卡布拉尔在分析他们自己在西藏探听到的有关震旦的消息时说：“据说去这个王国（指震旦——引者）的路要经过一座很有名的城市喀什噶尔，这与沙勿略神父通报的情况正相吻合。那个通报中谈到了这个城市。”^① 但他们对鄂本笃探险的结论，即“震旦是中国的-一个别称”却一无所知。所以才要经由西藏去震旦。卡塞拉1627年10月4日给拉埃尔西奥会长的报告的标题《耶稣会埃斯特万·卡塞拉神父写给东印度马拉巴教省阿尔贝托·拉埃尔西奥神父关于去震旦之行到博坦特的报告》也说明了这个问题。同时，我们还可以从卡塞拉这个报告的内容中，即他一再明确说明他们此行的目的是去震旦，以及每到一处大的地方，如胡格里、不丹、日喀则等地，都千方百计打听去震旦的情况和急切向马拉巴耶稣省会长等报告有关震旦情况的心情而得到进一步的证实。例如：卡塞拉等在胡格里（戈林）打听去震旦的道路时，听到通往震旦的路上行人很多，没有严重障碍后，他们就取道斯里堡到库奇。希望在那里能遇到一些震旦人。因为这些人于10月返程回国，他们就赶回胡格里准备，以便与这些人同行。^② 不仅如此，卡塞拉还于1626年7月10日从胡格里给马拉巴耶稣省会长阿尔贝托·拉埃尔西奥神父写过一封信，报告过有关震旦的所谓“情况”，当然，实际上这些“情况”都是些诸如震旦

① *Relação da Missão do Reino de Uçangue Cabeça dos da Potente Escrita pello P.ª João Cabral da Comp.ª de Jesu. fol. 2.* (1628年7月耶稣会卡布拉尔神父关于西藏主要地区卫藏传教会的报告。葡萄牙文手稿第2页。)

② G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet.* p. 169.

是基督教的国家之类的讹传。^①此外，神父还明确地说出自己的目的是去震旦。卡塞拉说：“抵达哈约后被盘查了一次，我们拿出介绍信，并申明我们此行的目的是‘震旦’（Cathay）。”^②同时，托斯卡诺神父的说法也证明了这一点，他说：“在耶稣会总会长墨奇奥·维泰莱斯基（P. Muzio Vitelleschi）神父的催促下，他才出于发现震旦的考虑，派神父去那里。”^③那么为什么他们没有径直去震旦而在不丹停留传教呢？我认为，他们当时没有去震旦的原因是因为他们不知道通往震旦的道路，也没有人带他们去那里。卡塞拉说，他们到了哈约，“但竟无一人知道去震旦的路线，只有一个穆斯林告诉我们，它位于一个叫喀什噶尔（Cascar）城的那边，经过此城可以去震旦，但他不知如何才能从库奇到那里”。^④据说在卢纳德有三个不丹人曾表示想带他们到震旦首都，但后来谁也不愿意带他们走。所以，他们只得在不丹商人的佣人陪伴下到了不丹，留下来传教，但是，就在不丹之时，卡塞拉和卡布拉尔也没有忘记想方设法去了解有关震旦的情况，以谋求在使不丹皈依基督教后，向震旦方向发展。关于卡塞拉在不丹对震旦所作的了解，在他给马拉巴省会长的报告中写道：“我们竭尽全力打听震旦王国，但没有得到任何有关它的消息，别人甚至连‘震旦’这个名字也从未听说过。他们只知道有一个很大很繁荣的王国，名叫辛八拉（Ximbala），它同另一个叫索博（Sopo）的王国毗邻。对这个王国（指辛八拉——引者），我们估计就是震旦，因为索博的名字，我们理解就是鞑靼

① G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 169.

② *Relação que Mandou o P. Estevão Cacella da Comp. de Jesu*. fol. 3.

③ G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*. p. 169.

④ *Relação que Mandou o P. Estevão Cacella da Comp. de Jesu*. fol. 3.

(Tartaros)。这个国王（指不丹的法王——转引者）对我们说：有那么一个王国，它同中国在一起。中国国王有众多人口，而索博的人口可能更多，这样它才战胜了中国的战争。由于震旦王国十分强大，还由于它是那一带唯一与鞑靼连接的，因此，根据地图的描绘，我们似乎可以推测它就是这里称作辛八拉的王国。此外，这里没有关于震旦名字的其他消息，也没有相反的意思。因为无论是中国，还是鞑靼国，抑或是西藏，都不曾被认为是这个名字（指震旦——引者）。中国叫格那（Guena，即藏文：ཧུ་ནཱ་ག），鞑靼叫索博（Sopo，即藏文：སོཔོ་བོ），西藏（Tibet）叫博坦（Potente）。据说辛八拉王国的道路十分艰险。”^① 卡塞拉说的辛八拉（Ximbala）就是汗八里（Cambalech，即北京）的讹传。^② 尽管他对某些概念还分不清楚，并把震旦与中国错误地当成两个国家，但他所作的关于辛八拉就是震旦的逻辑推理基本上是正确的。以上材料足以证明，卡塞拉和卡布拉尔接受了马拉巴省会长要他们去震旦的任务。

不丹法王给他调拨三个喇嘛后，本来可以通过在群众中布道，使基督教获得一些发展的。然而，不久神父就改变主意，决定不留在不丹。从卡布拉尔于1628年6月17日写回罗马的葡文报告手稿中，看到他只讲到一句促使他们改变主意的原因，就是他们发现“卢巴喇嘛（即不丹法王——引者）向我们提供的一切便利，目的都是要阻挠我们实现目标而已。这个陷井是出于他对他的那个虚伪教派的热情”。^③ 由此我们可以明显地看到，

① *Relação que Mandou o P.º Estevão Cacella da Comp.º de Jesu.* fol. 3.

② 汗八里（Cambalech）一词中，Cam=Kham 汗，belech=balig 城。汗八里是“汗之城”，即王城，北京。

③ *Relação que Mandou o P.º Estevão Cacella da Comp.º de Jesu.* fol. 12.

传教士暂留不丹传教的目的，是为了使不丹基督教化，然后以不丹为基地再向震旦发展，因看出完全不可能使不丹基督教化之后，他们才不愿继续留在不丹，想迅速离开该地。

在不丹这段时间，卡塞拉对卫藏情况有了更多的了解。这主要是因为不丹离后藏很近，法王本人和神父周围的人也跟神父谈论过卫藏的许多情况，如那里的政治、宗教、风俗，特别是不丹与后藏的战斗。有一次，当神父听说有一位与后藏藏巴汗有关系的喇嘛，而这位喇嘛又与不丹法王有矛盾时，卡塞拉和卡布拉尔便想利用他与法王的矛盾，请他帮助他们前往卫藏，以实现到那里再伺机去震旦发展传教事业的总的计划。于是卡塞拉于1627年10月4日在不丹写给马拉巴教省会长阿尔贝托·拉埃尔西奥神父的报告中表示：“我相信，主既然把我们带到这里（指不丹——引者），让我们死死盯住那个震旦王国，主也一定会把我们带到另一个地方（指卫藏——引者），以使我们离开那个王国（指震旦——引者）更近一些。这样我们就可以在明年向您报告有关这个王国的消息。”^①

卡塞拉在1627年10月的报告中，已经把他们想要离开不丹，以及第一步打算先到卫藏和分批走的想法，报告了马拉巴省会长阿尔贝托·拉埃尔西奥神父。他写道：“由于这里的国王（指法王——引者）决定不准我们离开，我和卡布拉尔不可能同时前往。卡布拉尔将留在国王给我们安排的住所和教堂，继续给国王宣讲圣经，有三名喇嘛帮助他。而我则靠主的帮助，想继续前往辛八拉王国（即震旦——引者），并设法找到它的所在地方，或者在这个王国（震旦——引者）的某一地方更多地为上

① *Relação que Mandou o P.^o Estevão Cacella da Comp.^a de Jesu.* fol. 12.

帝服务。明年， 我将向会长大人报告我们所能得到一切信息。”^①

卡塞拉神父有一天趁法王去看为神父建造新住宅和新教堂的地皮时， 前去拜访了那位与后藏藏巴汗有关系的喇嘛， 并讲明来意， 请他帮忙。这位喇嘛不仅愿意帮助卡塞拉出去， 而且还给卡塞拉准备好“保镖、马匹、食品、衣物以及到达日喀则所需之物品”。^②

为了麻痹法王， 他们按照事先商定了的方案， 让卡布拉尔神父暂时留在不丹， 只由卡塞拉神父一人先去后藏。他在那位喇嘛派出的保卫人员护送下， 悄然离开了不丹。用了二十天的时间， 安全抵达后藏的日喀则， 受到了支持噶玛噶举派的第悉藏巴即藏巴汗的热情接待。^③

卡塞拉把他们在不丹的情况， 如何出逃来日喀则以及他的伙伴卡布拉尔仍留在不丹等事向藏巴汗作了报告。藏巴汗对卡塞拉的到来十分高兴， 并热情欢迎卡布拉尔也前来日喀则。他很快写了几封信并派人送至不丹。一封给帮助卡塞拉逃出不丹的那位喇嘛； 一封给法王， 要他将卡布拉尔神父及其所有东西送到那个帮助卡塞拉出逃的喇嘛那里。法王对此不敢再阻拦， 只得照办。

卡布拉尔于1627年12月18日离开不丹赴日喀则， 中途几经逗留， 于1628年1月20日抵达日喀则。

① *Relação que Mandou o P. ° Estevão Cacella da Comp. ° de Jesu. fol. 12.*

②③ *Relação da Missão do Reino de Uquique Cabeça dos do Potente, Escrita pello P. ° João Cabral da Comp. ° de Jesu. fol. 1. (1628年7月28日耶稣会卡布拉尔神父关于西藏主要地区的卫藏传教会的报告， 葡萄牙文手稿， 第1页)。*

第三节 在日喀则的活动

一、获得藏巴汗的支持

第悉藏巴噶玛丹迥旺布 (ཀམ་བཟུན་ལྷོང་དབང་པོ་) 出生于1606年, 1620年其父彭错南杰 (ཕུན་ཚོགས་ལྷན་པུ་ལ་) 死后, 继任第悉藏巴, 即藏巴汗。卡塞拉神父到达时, 丹迥旺布年仅22岁, 他对基督教采取欢迎的态度。卡布拉尔抵日喀则次日他就接见了卡塞拉和卡布拉尔。卡布拉尔于1628年7月28日写的报告表明, 藏巴汗一开始就支持神父莅临传教。卡布拉尔说, 藏巴汗“非常认真地和满意地”听取了神父来日喀则目的的说明, 勉励他们努力学好藏语, 以便今后常同他们交谈。^① 不仅如此, 卡布拉尔还写道: “国王(指藏巴汗——引者)的大喇嘛还给我们看了一道敕令, 上面说我们圣教的教义是最好的, 大家都要好好学习它, 因为它对拯救灵魂有好处。国王看了这道敕令后, 立即在上面签了字。”^② 这里所谓“国王的大喇嘛”, 传教士没有谈到他的名字, 可能是噶玛噶举派红帽系第六辈活佛却吉旺秋 (ཚེས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་, 1584—1635)。为何噶玛噶举的领袖要草拟这份宣传基督教的文告呢? 我认为, 这是因为当时噶玛噶举在与黄教争权斗争中, 同当时一度势臻全藏的第悉藏巴政权建立密切关系, 冀图依靠藏巴汗的帮助取得对黄教斗争的胜利。他看到藏巴汗如此敬重传教, 于是他趋之捧场, 借于讨好藏巴汗。他之所以不怕

^{①②} *Relação da Missão do Reino de Uçangue Cabeça dos do Potente, Escrita pelo P. João Cabral da Comp. de Jesu. fol. 1.*

宣传基督教，可能是他以为基督教传教士人数极少，远渡重洋才到这里，不会构成对他们噶玛派的危险，而他们的主要敌人是黄教及其支持黄教的部分蒙古势力。

藏巴汗积极支持传教士表现在以下几方面：首先，在生活上给予优厚待遇。藏巴汗让传教士住在城内环境幽雅、家具设备很好的舒适房屋，并派了佣人，一切开销均由藏巴汗本人负责，每月供应许多东西和食品。卡布拉尔写道：“给我们供应的食品不仅足够日常食用，而且还有很多用来施舍……使我们感到特别荣幸的是，国王（即藏巴汗——引者）每天都召见我们，关心我们的语言学习。答应让我们进宫是那么慷慨，以致在他们的人中对此议论颇多，因为国王从来未如此轻易地答应喇嘛们，甚至那些要人。”^① 藏巴汗对神父热心和重视的程度，由此可见一斑。不久，不丹法王派遣了两个侍从乔装成喇嘛，企图混进宫内，当面进谏藏巴汗，以挑拨藏巴汗与神父的关系，然而未能得逞。他们虽然进宫未逞，但又煽动日喀则的喇嘛反对传教士，说传教士是来毁坏宝塔、破坏和亵渎藏传佛教的邪恶家伙。藏巴汗起初并未因此而在意。传教士在藏巴汗面前极力辩解。据传教士说，藏巴汗仍然“总是以他固有的微笑回答我们，对我们所说的一切随声附和，表示满意”。^②

藏巴汗之所以那么重视和热情支持传教士宣传基督教，是与当时西藏的权力斗争有重要关系的。1565年辛厦巴才丹多吉（ཚེ་བཟུང་པོ་ལྷ་མོ་）利用仁蚌属民起义，推翻仁蚌家族，取得后藏大部分地区的统治权，成为后藏一个强大的地方政权。1610年彭错南杰当政，把权力扩大到前藏的一部分地区，采用“后藏上

^{①②} *Relação da Missão do Reino de Uçungue Cabeça dos do Potente, Escrita pello P.º João Cabral da Comp.ª de Jesu.* fol. 1.

部之王” (གཙང་ལྷན་རྒྱལ་པོ་) 称号 (汉籍史料译为“藏巴汗”)。藏巴汗还雄心勃勃，企图统一前后藏，支持噶玛派红帽系统，这样就与拉萨为中心的格鲁派 (黄教) 经常发生冲突。到丹迥旺布继任藏巴汗后，这种斗争更为尖锐。卡塞拉和卡布拉尔到达日喀则之前，藏巴汗丹迥旺布在获悉古格王国来了一批被称为“西方喇嘛”的葡萄牙传教士，古格王支持传教士反对黄教寺院集团的情况后，曾于1627年向安夺德发出请柬和通行证，邀请他到后藏来讲经传教。藏巴汗对古格那里情况之所以比较了解，可能是由于日喀则住有扎布让的喇嘛，能了解到一些情况，更主要的则是传教士说“卫藏” (实际是后藏) 有一位公主将和古格王的王子结婚，她已经在古格，并行了洗礼，因而对安夺德宣传的基督教教义和对藏传佛教的各方面批评意见有所知晓。传教士并没有指出这位公主的名字，她大概是后藏藏巴汗家族的一位女儿。卡布拉尔的报告中也说藏王 (丹迥旺布) 藐视喇嘛，并批评喇嘛们是些坏家伙。^① 他对卡塞拉、卡布拉尔宣讲的基督教原理点头称是，随声附和。他虽然过去信奉噶玛噶举派，但他看到要与前藏格鲁派斗争，单靠噶玛噶举派与之抗衡是不行的。古格王利用基督教反对藏传佛教格鲁派的斗争取得了一定的成效，使他也感到只有利用基督教这个精神武器才能更好地击溃以前藏为基地的格鲁派的统治。因此，他试图效仿古格王的做法，向扎布让的安夺德传教会发出了邀请，请他们来日喀则布道。这次卡塞拉和卡布拉尔两个神父不请自来，实在是一桩求之不得的、对他的统一霸业十分有利的大好事。正因为如此，他才在卡塞拉和卡布拉尔到达不久，很快签署了由大喇嘛

^① *Relação da Missão do Reino de Uçangue Cabeça dos do Potente, Escrita pelo P.º João Cabral da Comp.ª de Jesu. fol. 1.*

起草的的一纸敕令，直言不讳地赞扬基督教教义是最好的，对拯救灵魂有好处，要求人民群众要好好学习它。

卡塞拉和卡布拉尔看到藏巴汗和藏传佛教噶玛噶举派的一个首领对基督教如此高度赞扬和如此支持他们的传教事业，当然十分满意。他们还看到了在这里建立传教会有远大前途和重要意义。卡布拉尔说：“我想这个传教会可以成为耶稣会最光辉的传教会之一，因为这里是通向整个鞑靼、中国和其他许多异教王国的大门。”^①

尽管日喀则的各方面条件的确使卡塞拉和卡布拉尔极为高兴，藏巴汗和后藏噶玛噶举派首领的积极支持态度也令他们鼓舞，但他们仍然牢记自己的重要使命是到震旦开辟新教区。因此，他们一方面计划留在后藏传教，以便将来更好向“鞑靼和中国”内地等地发展；另一方面则想尽办法探听有关震旦及通往该地道路的消息，然而却收获甚微。卡布拉尔的报告说：“关于震旦，我们越是设法了解它，就越是无法了解它。只有那个发给我们敕令的国王的大喇嘛告诉我们说，那个地方叫卡达（Cata即契丹——转引者），但那里信仰什么宗教他却说不清楚，只听说那是一种非常古老的宗教，同这些王国的宗教不一样。他还告诉我们，经过喀什噶尔可以到那里去。喀什噶尔是一座有名的城市，这同哲罗姆·沙勿略神父提供有关该城的情况相吻合。”^②他还说：“辛八拉不是震旦，但是，前者（即辛八拉：亦即汗八里〔北京——引者〕）在地图上叫大鞑靼（Gran

① *Relação da Missão do Reino de Uçangue Cabeça dos do Potente, Escrita pello P.º João Cabral da Comp.ª de Jesu. fol. 2.*

② *Relação da Missão do Reino de Uçangue Cabeça dos do Potente, Escrita pello P.º João Cabral da Comp.ª de Jesu. fol. 2.*

Tartarea), 它座落在更加偏北的地方。”^① 在这里, 他们仍然没有打听到从后藏到喀什噶尔(即喀什——引者)的路怎么走, 因此, 只好以后藏为基地发展基督教, 然后再向蒙古、中国内地以及寻找中的震旦及其他“异教王国”扩展。

二、开辟通过尼泊尔与印度联系的新路线

在一片大好形势下, 卡塞拉感到要在后藏发展基督教, 必须保持与印度基地联系, 使神职人员能安全往来以及物资供应畅通无阻。要做到这样, 依旧走从库奇—卢纳德—帕罗宗—日喀则的路线是不行的, 因为这条道路很危险, 特别在库奇王国内难有安全保障。^② 他们在日喀则听到了一条更近更安全的路线。卡布拉尔于1628年6月17日在向罗马耶稣会总会长的报告的末尾这样说: “从这里可以清楚地看到, 我主让我们亲临这里的卫藏王国该是多么的好。因为它不仅限于我所陈述的这些情况, 而且还包含着以后将会发现的更多的王国。去这些王国的道路不是通过库奇, 而是通过尼泊尔。因为它同莫卧儿的上地毗邻。在巴特那 (Patana 即 Patna) 和拉贾摩尔 (Rajamol) 路上极为安全, 经常有商人来往。”^③ 因此, 他们决定取道尼泊尔返回印度马拉巴教省的柯钦。传教士此行目的有三个:

- (1) 开辟经尼泊尔的日喀则—尼泊尔—印度科钦新路线;
- (2) 在沿途的尼泊尔等地建立新的传教会, 成为中转站;
- (3) 向马拉巴耶稣省会长汇报日喀则情况, 并与他研究如

①② *Relação da Missão do Reino de Uçangue Cabeça dos do Potente, Escrita pelo P.^o João Cabral da Comp.^o de Jesu.* fol. 2.

③ 同上报告, 葡文手稿 fol. 2~3.

何开展在西藏传教的事项。

藏巴汗同意传教士开辟经尼泊尔至印度新路线的请求，派了一名军官陪同他们到尼泊尔，作为路上的护卫。此外，藏巴汗还给尼泊尔国王带去了一封信和一些礼物，请尼泊尔国王给神父以种种帮助。他们到达加德满都后，尼泊尔国王热情接待了传教士，并派了尼泊尔皇家卫队的人员护送神父到达印度的巴特那。在那里，神父发现在当地有几个葡萄牙人，并与他们一起取道拉贾马哈尔（Rajamahar，即 Raimahar），在1628年4月到达耶稣会马拉巴教省的一个传教点胡格里（戈林）。^①

此后的情况，我们从古格地区民众暴动推翻土王之后，果阿教省派遣阿则维多神父赴扎布让调查情况写的长篇报告中了解到一些。阿则维多在报告中叙述在1631年8月26日后的几天，收到日喀则神父卡布拉尔的来信，信中说了以下情况：1628年6月，葡萄牙驻印度舰队到达胡格里，马拉巴省会长阿尔贝托·拉埃尔西奥神父派遣了马努埃尔·迪阿兹神父^②随舰队来到胡格里，会长指示，如果日喀则布道会需要人，迪阿兹神父可以随卡布拉尔去日喀则。卡塞拉在卡布拉尔临行前并未说请马拉巴教省派神父去西藏，所以迪阿兹神父没有去后藏。由于此时返藏季节已过，大雪封山，无法再于当年从尼泊尔回到西藏，因而卡布拉尔被困胡格里。卡布拉尔给扎布让布道会神父的信继续写道：“所以我去库奇，从那里通过卡塞拉神父，请求派皇

^① *Relação da Missão do Reino de Uçmgue Cabeçs dos do Potente, Escrita pello P.º João Calral da Comp.ª de Jesu. fol. 3.*

^② 马努埃尔·迪阿兹（Manuel Diaz），1592年生于葡萄牙迪阿塞西的阿尔帕兰（Alpalhão），1608年入耶稣会，1614年赴印度，他先在柯钦工作，后于1627—1628年任圣·托玛斯神学院院长。

家卫队来护送我通过库奇边界外的春丕地区，那里没有国王，没有护卫的保护是不能通过的。但我的信到达太迟了，卡塞拉神父已前来孟加拉。”^①实际上，卡塞拉一开始并不是去孟加拉而是去扎布让的。他在1629年春天见卡布拉尔由尼泊尔赴柯钦后杳无音讯才去扎布让，但中途因大雪所阻，无法前进，只得南下来孟加拉，到达了库奇。这样，卡塞拉、卡布拉尔和迪阿兹三个神父在库奇会合了。卡布拉尔的信中说：“当我们见面时，卡塞拉病得很厉害，站都站不稳。1629年9月，他同曼努埃尔·迪阿兹神父出发，留下我在库奇看守一些行李，并说好在（明年）一月来接我。由于旅途艰苦，曼努埃尔·迪阿兹神父于（1629年）11月3日死于摩兰戈（Morango）王国。”^②卡塞拉虽然抵达了日喀则，由于在库奇重疾尚未痊愈，加上旅途过度劳累，以及到日喀则七天后仍未得到藏巴汗的接见，心情忧郁，于1603年3月6日在日喀则逝世。

卡布拉尔说，藏巴汗对卡塞拉之死“非常悲伤，派人到库奇请我进藏，但时值隆冬，未能成行。为了不使国王不满和不使那里教堂财产落入他人手中，我于1631年继续向卫藏前进。一

① Azevedo: *De Agra pera o Tibet*, fol. 33. (阿则维多葡萄牙文报告第二部分:《阿格拉到西藏》)。

② Azevedo: *De Agra Pera o Tibet*, fol. 33. 关于摩兰戈 (Morango) 王国的位置，伯戴克说在尼泊尔的东部。见 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*, Parte. I, p. xx. (L. 伯戴克:《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》(书信、手稿、文告、谕令等文献汇编), 意大利文版, 第一册, 导论, 第xx页。) 又: 威塞尔引用 A. Franco: *Imagem de Virtude em o Noviciado de Evora* (Lisboa 1714, p. 495), 言其死时的具体村子是奥阿柯 (Oacho). 见 C. Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603-1721*, p. 159.

个半月后我抵达那里，并受到国王的接见”。^①

阿则维多报告里还转引卡布拉尔的信说，孟加拉教省新任会长加斯帕尔·费尔南德兹（Gaspar Fernadez）当时尚未对继续办这个教会表现出担心，但如果他知道有两个神父已经死去就会取消这个教会的。卡布拉尔要扎布让传教会向新任会长建议将日喀则传教会划归由扎布让传教会管辖。使日喀则传教会不再归属马拉巴教省。^②

结果是当时作为巡阅使的阿则维多接到卡布拉尔的信函后，也认为“那里的国王（指日喀则的藏巴汗——引者）是大力帮助神父的，那里又是喇嘛的集中地，有许多经院和丰富藏经，”^③扎布让传教会有必要同日喀则传教会加强密切联系，于是他向会长致函提议此事，但不知结果。^④可能当时忙于重振古格传教会，或由于当时扎布让传教会本身是否能存在下去都难于预测，因而传教会归属的改变问题提不上议事日程。

据托斯卡诺说：德·卡斯特罗神父于1632年8月8日在莫卧儿帝国写的一封信中，述及扎布让传教会的主持神父曾经“到过卫藏城（即后藏的日喀则），那里的国王非常支持传教会，希望以某种方式帮助扎布让传教会”，^⑤现在尚不清楚的是，究竟扎布让的哪一位神父去了日喀则以及藏巴汗有无给予扎布让传教会什么实际帮助，因为迄今尚未发现有更详细的资料。

卡布拉尔在1631年六、七月份给扎布让传教会去信要求把卫藏的日喀则传教会改由扎布让领导而没有接到回音，新任的

① 见 Azevedo: *De Agra pera o Tibet.* fol. 33.

②③④ 同上, fol. 34.

⑤ Lettera del P. De Castro, Mogol 8 Agosto 1632. 转引自 G. M. Toscano: *La Prima Missione Cattolica nel Tibet.* pp. 204- 205.

柯钦教省会长又没有再派人去日喀则。因此，这时只有卡布拉尔一人在日喀则。他看到一个人极难继续在那里工作下去，因而被迫于1632年返回胡格里。不久，日喀则传教会被宣布关闭。1633年柯钦教省向罗马总会的年报中只字未提日喀则传教会。^①

由于扎布让传教会极大危机和日喀则传教会因种种困难而失败。原先卡布拉尔所奉马拉巴教省会长解决震旦王国的事情也无法继续进行下去。从此，耶稣会再没有派卡布拉尔或其他任何人从印度去探查震旦。

卡布拉尔在柯钦工作了几年后，被派到日本和越南东京的耶稣会传教会工作，接着又去马六甲和澳门传教会传教。后来于1650年到1654年返回日本，任耶稣会日本教区大主教。随后回到果阿教省，其中还在萨尔塞特 (Salsette) 住过四年，1669年7月4日死于果阿。^②

作为日喀则传教会最后一个反响，是在日喀则传教会关闭十一年之后，一位早先在1626年陪同过卡塞拉和卡布拉尔从胡格里到斯里堡，随后又陪同卡塞拉一人去达卡的葡萄牙籍耶稣会神父西蒙·德·菲格雷多 (Simão de Figueiredo)，此时已担任马拉巴教省 (即柯钦教省) 的会长。他在1643年上报罗马耶稣会总会长的年报中，强烈要求总会长支持西藏两地的传教会，他申述理由说：“仅是由于缺乏人员和必要的用具，我们就放弃了那个传教会，但我们不能让那块土地荒废掉。因为我们曾经为它

① G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*, pp. 204.

② Sommervogel (Carlos), S. J. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Tom I, XYII, Bruxells-Paris, 1890-1900. 转引自 C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*, p. 160.

作出过巨大的牺牲；鄂本笃死于寻找它的路上，其后卡塞拉和丰泰伯纳也为它献出了生命。我们的慷慨丝毫不能减少，人民需要这种慷慨。那是很好的人民，（传教）形势之好也为日本与埃塞俄比亚所未有过。对于想要得到这种大好形势的慷慨大方的人来说，到这个地方来的可行性是具备的。我们不应该忘记‘强国’（即西藏——转引者）的穷人们。”^①但总会没有批准他的提议。

三、日喀则传教会失败的原因

这次耶稣会卡塞拉神父和卡布拉尔神父远征震旦的企图遭到彻底失败。不仅如此，他们想在后藏传教，把后藏建成为向震旦发展的基地的计划也破产了。为什么卡塞拉和卡布拉尔在后藏的传教会失败呢？科勒斯玛在扎布让暴动后，赴扎布让调查写的报告中提出日喀则传教会关闭的原因有三点：“危险太大；成功希望太小；国王只想从传教士那里得到礼物。”^②

代表耶稣会观点的三个原因有部分是正确的。即危险太大；成功希望太小。但言藏巴汗只想从传教士那里得到礼物则不符合事实。从卡塞拉和卡布拉尔报告中，可以把日喀则布道会的失败原因概括如下：

1、自然地理条件非常不利。从印度到日喀则路途遥远，险阻难行。神父往返一次，常因各种原因，需要一年时间，遇上大雪封山的季节则要滞留四、五个月，等到次年才能返回。无论走

① *Annua Littera Prov. Coccin. anni 1643 ad Adm. R. P. Mutium Vitelleschi.* 引自 G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet.* P. 205.

② G. M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet.* p. 205.

哪一条路线，都要翻山越岭，在崎岖陡峻的山间或者杳无人烟的荒野行走，人员疲惫不堪，甚至有生命危险。卡塞拉和丰泰伯纳就是因为长途跋涉，劳累过度而丧命的。走库奇—卢纳德—不丹—日喀则这条路线，由于当地居民和宗教情况更为复杂，人身危险更大。距离遥远，沿途自然和人情方面的险恶，不仅使神父们来往十分困难，连通信联系都极不方便，物资供应就更难了。有些重要事情都得派人或亲自跑一趟才能办到。如卡塞拉看到卡布拉尔开辟经尼泊尔道路竟一年多仍杳无音讯时，只能自己前往东孟加拉。当扎布让布道会写来三封信后，他们也回复了三封信给扎布让。然而从1631年卡布拉尔给扎布让写信的内容上看，过去日喀则布道会三封托人带往扎布让的信件，很可能带信人没有把信交到扎布让神父的手中。因为扎布让没有收到过这三封信。这种十分困难的自然地理条件，虽然是传教士传教活动失败的次要原因，但在当时情况下，无疑给神父开辟和发展传教事业带来很大的困难。

2. 耶稣会传教力量太小，派去的人员太少。最初只派三人，仅二人抵达日喀则。卡布拉尔回印度一年多未返回，卡塞拉急忙回印度寻找，日喀则就空无一人了。卡塞拉死后，再没有派人赴日喀则补缺，只剩下卡布拉尔一人。在新传教会草创阶段，一个人往往是难于支持下去的，特别像在西藏这种连通讯、补给都极为困难的自然地理状况下。终于卡布拉尔也被迫离开了日喀则返回胡格里。

3. 扎布让暴动事件给日喀则带来重大的不利后果。本来按卡布拉尔和阿则维多的意见，将从属于马拉巴（即柯钦）教省的日喀则传教会改属果阿教省的扎布让传教会直接领导，这样可以加强领导，密切扎布让与日喀则两个传教会的联系，增大日喀则传教会的力量，有利于解决两个传教会的困难，使日喀

则传教工作获得发展，但却遇上扎布让黄教寺院集团发动暴动，给日喀则传教会至少带来两个严重不利的影晌：首先是使卡布拉尔提出的把日喀则传教会改划给扎布让传教会领导，以便有力地促进日喀则传教会发展的建议不能实现。因为古格传教会本身都难于继续存在，当然谈不上划日喀则传教会归古格传教会领导了。其次是使印度耶稣会及罗马总会对在西藏传教的成功希望失去了信心。正因为如此，柯钦教省后来一直不派人赴后藏补卡塞拉的缺，并于1632年就迅速正式关闭了这个传教会。

4、日喀则当地的形势困难，主要在两方面：首先，藏传佛教的僧人日益反对传教士。这是传教士在日喀则传教失败的最重要因素。尽管我们前面已谈到过噶玛噶举派的一个支系（可能是红帽）首领为了密切与藏巴汗的关系，支持耶稣会传教活动，草拟敕令，号召学习基督教的教理，但不久在不丹法王派的人员煽动下，一些喇嘛开始反对传教士。由于卡布拉尔回印度，卡塞拉也返胡格里，传教工作做得很差。喇嘛的反对活动则日益增大。因为藏巴汗对传教士的照顾、优礼和积极支持基督教传播，使他们感到忧虑，害怕由此会危及噶玛噶举派原有的地位，更怕藏巴汗发展基督教来取代噶玛噶举派，因而很多僧人反对传教士的传教活动。其次，在西藏这块土地上，藏传佛教历史悠久、深入人心，即使噶玛噶举派也有七百年的历史，因而藏族人民较难于接受代表西方文化观念的基督教。藏传佛教僧人对传教士的反对态度，特别是1631年古格僧人领导暴动，推翻古格王和驱赶传教士的行动，必然会对藏巴汗的思想产生影响。他继承其父遗志实现统一大业，一直与噶玛噶举的支系结盟来反对前藏格鲁派，由于喇嘛们日益反对传教士，迫使他虽然表面上仍然欢迎传教士，却不能无所顾忌地推行大力发展基督教

的政策，以免影响当前与噶玛噶举派支系的团结，造成对格鲁派斗争的不利局面。这个问题，在卡布拉尔于1628年6月17日给罗马总会长的报告中，已有所觉察。不丹法王派人来煽动喇嘛反对传教士后，卡布拉尔说：“这些谣言还是传到国王的耳朵里，因为我们发现他已不像原先那样热情对待我们。虽然（我们的）一切待遇如前，但对待我们的热情程度已有所下降，这也许是我们的一种想象而已。”^① 后来尽管藏巴汗还是照样欢迎传教士，但对利用基督教作为精神武器去对抗格鲁派的热情和信心确实远不如昔日。如卡塞拉从胡格里第二次回到日喀则后，抵达了六、七天都没有受到藏巴汗的接见。拉达克占领扎布让、日土之后，藏巴汗腹背受敌，虽然扎布让来了一位负责神父求助，但藏巴汗已无力与拉达克作战来支援扎布让传教会。而且古格王支持传教士被推翻的事件，对他来说不啻是个教训和警钟，迫使他在对日喀则传教士的支持和利用这个问题上，不能不有所顾忌以及表面上（或暂时的）收敛。

在上述种种不利因素的作用下，日喀则传教会寿终正寝。从卡塞拉、卡布拉尔到达的1628年初至1632年卡布拉尔撤离日喀则（次年宣布关闭日喀则传教会），传教会寿命仅四、五年之短。而且其间大部分时间不是只有一人留在该地，就是空无一人。传教工作没有真正开展起来，也没看到有新教徒付洗之类的报告或消息，因而传教方面几乎没有什么成绩可言，但却付出了两个神父和一个修士的生命。

^① *Relação da Missão do Reino de Uçangue Caleça dos do Potente, Escrita pello P.º João Cabral da Comp.º de Jesu. fol. 1.*

第四节 收集有关不丹 和西藏的情况

卡塞拉和卡布拉尔去寻找震旦，对耶稣会来说是一件十分重要的大事情。从这两个神父的报告中，可以看到他们经常说要将他们所到地方的各方面情况向马拉巴耶稣省会长或罗马耶稣会总会长汇报的话语。如卡塞拉决定暂留卡布拉尔在不丹，自己一人前往后藏时说，他“想继续前往辛八拉王国，……到明年将向您报告我们所能得到的一切信息”。^①这说明他们此行是负有收集沿途和所在地情况报告耶稣会负责人的重要任务。因为这对耶稣会总会及其下属各级机构研究发展新教区，以及开拓更新的周围地区，可以提供可靠的信息，因而收集和报告各种情况，对他们来说，确是一件重要的事情。所以，尽管日喀则传教会在传教工作方面没有取得什么显著成绩，但他们于赴藏途中和在不丹、日喀则等地，通过耳闻目睹收集到不少不丹、西藏及沿途的各方面情况。它记载在卡塞拉和卡布拉尔给马拉巴（柯钦）教省会长及罗马总会长的报告之中。现根据这两份葡萄牙文的报告的有关内容概述如下：

卡塞拉的报告中，首先记述了由库奇·比哈尔的边城卢纳德，通过布华（Buxa）关口进入不丹，经帕罗宗、锡金，最后到达日喀则的沿途情况，其中包括地理山川、旅行日程、沿途所遇的事情以及所见的景物、交通和城镇，等等。他们对比哈尔城、不丹帕罗城的富庶和繁荣景象作了许多描述，并用了二千

^① 见 *Relação que Mandou o P. Estevão Cacella da Comp. da Jesu.* fol. 12—13.

多字叙述在斯里堡发生由葡萄牙士兵与莫卧儿帝国穆斯林士兵之间的冲突。这场冲突使留在斯里堡的卡布拉尔被扣留了八天。^①他们不厌其烦地记述沿途的这些情况，对印度的耶稣会和罗马总会也是很重要的，因为今后与新教区的人员往来、物资补给的路线的取舍，乃至新教区的前途，都要仰赖上述情况来加以分析和决定。

其次，卡塞拉报告了不丹的各方面情况：

关于不丹的自然条件、物产、贸易和风俗方面，卡塞拉说，不丹“在11月到2月的四个月里天气最冷，在他到后的六个月里，天气一直十分晴朗，气候不冷不热，温和宜人”。^②物产有“小麦、水稻，这些粮食和肉类都很便宜”。^③“水果极好、极丰富，有很多品种的梨，某些品种的梨长得很大，所有的都好吃；桃子很好，苹果、核桃、温梓很多，也不乏印度的大柠檬，并出产豌豆和萝卜”。^④当地无盐和鱼，由库奇运来，葡萄由工布运来。贸易方面，同邻近地区如克什米尔、扎布让、后藏、拉萨、印度等地均有商业往来，从工布转运来的货物有中国内地出产的“丝绸、黄金和瓷器”。^⑤他们说，由于这里地处深山，主要是不丹人出去做买卖，外面的人除苦行僧外，一般进来不多。库奇人极少来不丹。从不丹到江孜有八天路程，到扎布让有一个多月路程。不丹人的“武器是弓、箭、佩刀和短剑。那些武器的装饰奇特，制作精美”。^⑥不丹人的风俗和服饰是“留长发、头发遮住耳际和部分额头，一般不留胡须，袖子脱下，臂膀露在外

① 见 *Relação que Mandou o P. Estevão Cacella da Comp.ª da Jesu.* fol. 12-13.

②③④⑤⑥ 同上，fol. 14.

面”。^①“人们普遍戴精制的手镯”，^②“身穿一件毛织物，一直到膝盖，还披着一件像披风一样的外衣”。^③喇嘛剃光头，穿裸露手臂的长袍。^④

关于不丹宗教方面的情况，卡塞拉向马拉巴大主教报告，首先肯定不丹从来不存在过基督教：“我们在同国王和他年迈的老师接触中获知，他们自己说从来不是基督教徒，并且在整个强国（传教士是指包括不丹、西藏在内的博坦——引者）祖先的书中也从来不知道主基督及其教律。”卡塞拉得出这里不存在传播过基督教的正确结论：“迄今为止，我们除了发现一些相近的名字外，如十字架，他们叫‘Cruça’，我们叫‘Cruz’，并没有得到有关天主生活的其他任何神秘迹象，也没有发现圣十字架（Santa Cruz）的任何痕迹。”^⑤卡塞拉说到不丹宗教信仰时比较准确地知道佛祖释迦牟尼的出生时间。他说：“据一个主要喇嘛讲，释迦牟尼出生二千年了，释迦牟尼不是上帝，有文化的喇嘛并不崇拜他，只是平民百姓和不了解他的人崇拜他。”^⑥他说他们信仰三位一体的上帝，其中一个上帝有形，另两个无形。“好人死后升天堂，坏人死后入地狱。一旦打入地狱就会遭受水深火热的折磨。……他们想象出有三个天堂，好人从一个天堂升入另一个天堂，最后变成神。国王和他的老师被认为是圣徒，死后都变成和上帝一样的”。^⑦他认为当地“有表现出与天主教极为相似的其他仪式和祝福”。^⑧卡塞拉的报告中，第一次为西方讲述了关于藏族族源的传说，并给予了嘲笑。他写道：“他们说，在这个强国中，有600年空无一人，全都是水，后逐渐干涸，形成陆地，长出树木，但只有两只无尾猿生活，是他们生出了

①②③④⑤⑥⑦⑧ 见 *Relação que Mandou o P. Estevão Caccia da Comp. da Jesu.* fol. 14.

整个强国的人类。这两只猿猴后来上了天。此后，在这些王国最初年代里，出现一个长着12只头的国王。对此，我们取笑他并对他说，这全是虚假的。他一面笑着，一面很坚定地回答，他所说的全是实话，还说他们的书里就是这么说的。”^① 这里所说的实际上是讹传了的猴子与岩魔女故事。此外，他记述了不丹一个经院的僧人生活作息的情况，对喇嘛们予以赞扬。他说，“经院有一百多名学业优异的学员，他们都是些主要喇嘛。他们不结婚，一天仅在中午吃一顿饭，午饭后不许可吃米饭、鱼、肉，并且从不饮酒。在上述方面他们与其他喇嘛没有两样。他们受到的限制不是那么严厉，整天都在经院里，在经院里吃、睡，每天集体外出两次：一次在上午，一次在下午，全体学员有组织谦恭地一个跟一个按顺序列队。他们是那样有教养，又是那样习以为常。我们也常常看到他们在其他地方忙于教诲别人改恶从善。他们白天的大部分时间耗费在祈祷之中，晚上只要给他们一个信号，全体人员就起来祈祷半小时，清晨再祈祷一次，像神父那样唱祷词。”^② 卡塞拉给马拉巴省会长拉埃尔西奥神父的报告里，也谈及了过去不丹与第巴藏巴 (Demba Cemba)^{***} 过去发生过的战争，不丹达玛法王曾向那里的统治者索要已故父亲的遗骸。同时，卡塞拉详细描述了达玛法王隐居斋戒的情况。他说，法王三年前就开始隐居在山里巨大岩石上开凿成的一所极窄小的房子。“他不见任何人，也不让任何人见他。斋戒时不吃大米、肉、鱼，只靠奶和水果维持生命。用两根绳子同山下的

① *Relação que Mandou o P. Estevão Cacella da Comp. da Jesu.* fol. 11.

② 同上，fol. 9.

*** 第巴藏巴，卡塞拉神父用葡文音拼成“Demba Cemba”。他说从不丹去他那里有三天路程。此人疑是后藏藏巴汗。

房屋相连通以供应饮食，他准时无误地提取食物。他全神贯注于祈祷，并按照规定时间制作一些神像”。^①

关于西藏方面的情况，我们只从卡布拉尔于1628年6月17日给罗马耶稣会总会长的报告中看到一些。据卡布拉尔说，由于当时送信的人要马上出发，他的报告只能写得很简短，因而关于卫藏的情况报告得更为简单。

卡布拉尔把以后藏为基地的第悉藏巴地方政权称为卫藏王国，一方面可能过去习惯把前后藏合称为卫藏，另一方面第悉藏巴政权当时不但统治后藏的大部分地区，而且有个时期还统治了前藏的部分地区。他没有说明在他抵日喀则时藏巴汗是丹迥旺布，只说了“第巴藏巴（即第悉藏巴）”这个名称。他说：“这位国王是一个年仅22岁的聪颖过人的青年，皮肤白皙，很有教养，对穷人十分仁慈，并具有自由思想。”^② 传教士还说“他看不起喇嘛，将他们看成懒惰之徒”。^③ 卡布拉尔的报告中描绘了日喀则藏巴汗宫殿建筑的富丽堂皇，说所有房子都是描金彩绘，并讲藏巴汗如何富甲一方。

他说卫藏地域十分辽阔、人口众多。“走遍全境需要一个半月”，“北部同鞑靼人毗邻，国王曾多次同他们争斗。这里很多人都说那里的宗教与此处相同。它的东边是柯钦支那（Cochinchina），很多商品是从那边来的。”^④ 这里所说的与鞑靼人的争斗是正确的。转世于蒙古俺答汗家族的第四辈达赖喇嘛

① 见 *Relação que Mandou o P.º Estevão Cucella da Comp.ª da Jesu.* fol. 8.

②③ *Relação da Missão do Reino de Uçangue Cabeça dos do Potente, Escrita pello P.º João Cabral da Comp.ª de Jesu.* fol. 2.

④ *Relação da Missão do Reino de Uçangue Cabeça dos do Potente, Escrita pello P.º João Cabral da Comp.ª de Jesu.* fol. 2.

于1603年由蒙古军队护送入藏后，蒙古军队长驻拉萨。藏巴汗彭错南杰为统一前后藏，与蒙古军队发生过战争，丹迥旺布继位后，又曾与新来拉萨的蒙古军队打仗。在对震旦与辛八拉的分析上，卡布拉尔所持的观点与卡塞拉相反，上面已说过卡塞拉把辛八拉与震旦等同起来，即把北京与震旦等同起来，这样的认识，虽不确切，但错误不大，然而，卡布拉尔则说：“在我看来，辛八拉不是震旦，前者在地图上叫大鞑靼（Gran Tartarea），它座落在更偏北的地方。”^①把辛八拉（即汗八里、北京）与明末清初的蒙古等同起来，就相去甚远了。

卡塞拉和卡布拉尔在不丹、西藏时间不长，且一个时期语言不通，没有深入实际生活，故他所得到的情况虽然基本上是真实的，但不可能像后来在拉萨深入群众和潜心研究的耶稣会士德西德里所了解的那么多，那么深入。卡塞拉和卡布拉尔得到的情况中，有些是道听途说得来的不正确的东西，有些则是所见的表面现象。因而虽然不少是真实可靠的，但也有些是肤浅的，甚至有些是错误的。如他描写不丹的帕罗宗这个市镇时，竟说它至少有50万人口。^②并说不丹王国全都是白种人，由于他们不大洗涤，看起来不像白种人。^③对不丹宗教的描述更为肤浅简单，既没有谈到它的基本教义、各种宗教生活和仪式，更不知道藏传佛教的各种教派和不丹人民信奉的是藏传佛教中主巴噶举的南主巴支系。他们也像印度东孟加拉人那样，称群山之北的青藏高原的不丹、西藏等为博坦（卡塞拉报告的葡萄

① *Relação da Missão do Reino de Yanganque Cabeça dos do Potente, Escrita pelo P. João Cabral da Comp.ª de Jesu.* fol. 2.

② *Relação que Mandou o P. Estevão Cacella da Comp.ª da Jesu.* fol. 6.

③ 同上报告，葡文手稿 fol. 15.

牙文拼写为 Potent), 说什么“博坦总共有六个王国”。^① 不知道不丹和西藏的真实历史和现状, 所以不懂得拉达克、古格、卫藏和康等当时均属中国管辖的地区。他们对震旦的调查和分析, 虽说辛八拉(Ximbala)就是震旦, 但不知辛八拉是北京别称, 从而不知所谓震旦就是中国的别名而已。也不知怎样走才能到达去震旦的“必经之地”喀什噶尔, 等等。他们对西藏各方面的情况记述不太多, 这可能与当时他们忙于与印度联络, 后来很快关闭日喀则传教会等情况有关。但他们毕竟是自中世纪后期以来, 我们所知的第一次抵达不丹、西藏的后藏地区以及尼泊尔等地区的欧洲人。他们报告中介绍的印度比哈尔—卢纳德—帕罗—日喀则路线沿途的情况, 不丹王国各方面的情况, 以及以日喀则为中心的后藏情况, 都是第一批西方人亲履这些地区通过耳闻目睹而获得的情况, 它基本上是真确实可靠的, 以前在印度的耶稣会士们那些完全道听途说的东西是根本不能与之相比拟的。卡塞拉和卡布拉尔使西方第一次对这些地区有了初步的、虽然粗糙但基本上是真实的知识。尽管神父们收集情况和书写报告的目的主要是为耶稣会传播基督教、开拓新教区服务, 但传教士第一次给西方人介绍了上述从未知道的确切知识, 因而他们促进了西方对不丹和西藏的了解, 这对中西文化交流具有积极的意义。

日喀则传教会的失败, 无论是对耶稣会还是对那些覬覦我国西藏地方的西方殖民主义者来说, 无疑是继扎布让暴动后遭受的又一个重创。它和扎布让传教会的失败一样, 再一次证明在远离耶稣会印度基地和长期信奉藏传佛教的西藏地区发展基督教、开拓教会新领域, 是一件很难办到的事情, 也就是说, 在

^① *Relação que Mandou o P.º Estevão Cacella da Comp.ª da Jesu.* fol. 1.

这块藏传佛教文化的土地上，代表西方文化重要方面的基督教文化之种子，是不易于生根、开花和结实的。

第六章

白乃心神父和吴尔铎神父 探索北京经西藏通往 欧洲的路线

尽管十七世纪初从印度进入我国西藏阿里地区和日喀则地区的天主教传教士遭到了彻底的失败，但十六世纪末和十七世纪初由沿海进入我国的利玛窦、汤若望等一些传教士，则不仅受到明清某些统治者和许多士大夫的赏识，优礼有加，委以政府要职，而且在沈淮、杨光先发难的两起教案平反后，均恢复朝廷任职，并获准在我国自由传教。教会工作逐步在我国一些地区迅速开展起来。来往于我国和欧洲的传教士日渐增多。十七世纪中叶，为了便利传教士更快和更安全地来到中国，耶稣会指示其传教士作开辟欧亚陆路捷径的努力。1661年（顺治十八年），在北京天文台工作的耶稣会上白乃心（原姓名为：约翰·格鲁贝 [John Grueber]，白乃心是其自取的汉名）和吴尔铎（原姓名为：阿尔伯特·道维尔 [Albett d'Orville]，吴尔铎是其自取的汉名）两人，奉命进行了一次从北京出发，经过西宁、拉萨，穿越尼泊尔和印度返抵欧洲的尝试，沿途收集了大量各方面的情况。他们是从我国内地由陆路进入西藏，经尼泊尔、印度返回欧洲的第一批欧洲人，他们的旅行曾在欧洲轰动一时。

第一节 接受开拓新路线的使命

一、开拓新路线的原因

白乃心于1623年10月28日出生于奥地利的林茨（Linz），1641年10月18日进入耶稣会，^①随后学习了神学及天文学、数学等课程。本来结业时准备赴罗马尼亚达西亚（Dacica）的特兰西尔伐尼亚（Transsylvania），但劳纳神父（伯纳德·迪斯台尔，Bernard Diestel）邀请他参加中国布道会。^②于是他们两人在1656年去罗马，然后到威尼斯，从那里启程赴中国。十六世纪以来，由于葡萄牙的保教权，从意大利赴东方亚洲，一般均走里斯本至果阿的海路航线。但这次他俩并没有走这条传统的海运线，而取道威尼斯，径往土耳其的斯秘那（Smyrna），从那里前往中国。他们为何要这样做呢？原来他们在罗马时受到耶稣会总

① 关于白乃心的出生和加入耶稣会时间，有若干种说法：彼斯萨尔鲁格和麦克罕等人均误认为1620年出生。桑梅沃格尔的《耶稣会藏书》（*Bibliothèque de la compagnie Jésus*, Tome III, Bruxelles-Paris）说，白乃心加入耶稣会时间为10月13日。阿登纳修斯·克舍尔（Athanasius Kircher）的《中国图说》（*China Illustrata*, 1979年尼泊尔加德满都重印拉丁文版）的编辑H·K·库莱（H·K·Kulöy）在该书简介中说，他是在1647年加入耶稣会的。笔者现取威塞尔《早期耶稣会士旅行家在中亚》一书之说。见该书172页。

② 劳纳（伯纳德·迪斯台尔（Bernard Diestel，汉名劳纳）生于1619年，1638年进入耶稣会，1660年逝世于我国济南。参阅（C. Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. P. 176.

会长接见，总会长指令他们此次赴华路线，不走里斯本至果阿的传统旧路线，要另辟一条由陆路去东方和中国的捷径。长期以来，关于耶稣会总会长是否曾向白乃心发出过要他开辟欧洲到中国的新路线谕令的问题，一直存在歧议。因为无论是白乃心、劳纳或吴尔铎等人的著作、书信、谈话记录，抑或是克舍尔根据白乃心本人通信而编成的《中国图说》，俱未言及此事。耶稣会士学者、《吴尔铎传记》的作者 H·波史门斯 (H·Bosmans) 认为，白乃心是受到耶稣会长派遣去寻找通往中国的陆路。但研究耶稣会史的作家 C·威塞尔则提出许多理由予以反驳，认为白乃心不可能受到耶稣会长的派遣。^① 美国约翰·麦克格列戈尔在1971年出版的《西藏探险史》一书中仍不敢肯定受了会长的派遣，只是说他更关心的是探险而不是传播福音。^② 实际上，本世纪六十年代初期，一位名叫约瑟夫·塞比斯 (Joseph Sebes) 的耶稣会史作家在罗马的耶稣会档案中找到了耶稣会长派遣白乃心执行这一任务的训令，^③ 解决了这个长期存在争论的问题。耶稣会总会长当时之所以向他们提出这个艰难的任务，是基于以下诸方面的原因：

1. 当时从欧洲至远东一般只走里斯本至果阿的海路，中世纪以来从欧洲到东方的三条陆路早已不通。这三条陆路是：渡过红海的路线；幼发拉底河路线；从霍尔木兹经过伊斯法罕和

① 见 C. Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603-1721*. P. 176.

② John MacGregor: *Tibet, A Chronicle of Exploration*. p. 49.

③ 载于《耶稣会罗马档案》日本--中国, 124ff. 245ss. 参阅约瑟夫·塞比斯著：《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》，王立人译，商务印书馆出版，1973年第88页、101页。

大不里士到士麦拿或阿勒波的波斯商队路线。第一条路线从派往埃塞俄比亚的耶稣会士情况已经证明，要安全渡过红海是不可能的。第二条路线则由于亚丁、达法、苏瓦金等地统治者均为基督教的狂热反对者，巴格达和巴士拉的人同样是反对基督教的，在美索不达米亚又常有土耳其人、阿拉伯人及波斯人之间的战争，因而这条路也被封闭了。第三条波斯商队的路线虽能走通，但十分艰难，而且比海道花更长的时间和在路上减员人数太多。据说1654年和1655年，在德·罗兹神父倡导下派往东方的五位法国传教士是由波斯陆路走的，仅三人到达苏拉特。^①因此，原来那三条陆路实际已经走不通了。

2. 走葡萄牙里斯本赴果阿的海路也很难安全抵达目的地。首先，这条海路航行时间太长，它要绕过好望角；其次是途中充满危险，极不安全：经常遇到风暴袭击，船翻人死；海盗出没无常，杀人越货；气候变化大，船上条件差，旅客时常患病，甚至得传染病；在海上时间长，又常遇特殊情况而耽搁，这样经常因粮食和其他食品匮乏而挨饿。由于上述种种原因，旅客中途死亡而达不到目的地者屡见不鲜。如法国国王路易十四派遣的两个耶稣会士之一的腓力·阿夫瑞尔（Philip Avril）神父曾这样说过：“迄今派往中国的六百名传教士只有大约一百人到达了该国，所有其余的人不是由于船沉、疾病、被害而丧命，便是被海盗或其他盗匪所掳走。”^②又如后来与白乃心一起从北京返欧洲的吴尔铎，曾给罗马耶稣会长去信抱怨从欧洲经海路来华旅途之艰辛。他说，启航时同船的十八位伙伴，到达果阿时有

^{①②} 参阅约瑟夫·塞比斯：《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》，第85—86页。

二人死亡，一人变疯，一人全瘫并接近死亡，其他均极为虚弱。^① 因此这条海路从来都不是一帆风顺，而是险阻重重，常使许多旅客葬身鱼腹。

3. 当时罗马天主教教廷与葡萄牙国王存在矛盾。很久以来，里斯本取代了威尼斯等意大利城市，成了通往远东航线的大码头。葡萄牙国王规定：除了葡萄牙皇家的印度舰队，任何船只都不能在非洲和亚洲的海面上航行；没有葡萄牙国王的许可，任何传教士不得进入亚非的葡势力范围地区。尽管葡萄牙在亚洲的海上霸权受到荷兰、英、法等国的挑战，其势力已江河日下，但仍不愿意放弃其古老的保教权。不仅如此，它还要将这一特权扩大到并不在它势力之下的中国，要求凡到中国去的传教士，不论国籍，均得乘坐葡的船只。这样常引起教廷及许多修会与葡王室发生矛盾。据说，葡国王阿尔丰索六世（Alfonso VI）因为有些耶稣会传教士没有严格遵守葡政府的这一规定而写信给耶稣会会长戈斯温·尼克尔神父（P·Goswin Nickel）提出了抗议。因此，罗马教廷和耶稣会早就想另辟新的陆路以取代里斯本至果阿的欧亚通道。

4. 从十七世纪初起，荷兰在亚洲的海上实力大大加强，在亚洲许多区域甚至超过葡萄牙，成为远东海上霸主。信仰新教的荷兰在亚洲的海上霸权，无疑对天主教的耶稣会传教士的生命安全是一种严重的威胁。因此，寻求一条安全的陆路就变得愈加迫切了。

5. 由于荷兰在亚洲的海上霸权，荷兰舰艇经常对航行在亚

^① H·Bosmans, S·J·; *Documents sur Albert Dorrville de Bruzelle Missionnaire de la Compagnie de Jesus*. P. 9—19. 转引自 Wewssels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. P. 177.

洲海面的法国等许多欧洲国家船只开炮骚扰，致使欧洲很多国家也盼望能探索出一条又短又安全的通往远东的商路。罗马教廷的耶稣会为了取得欧洲其他天主教国家的支持，也急于开辟出一条安全可靠的内陆商路。

由于上述诸方面因素，特别在1622年荷兰人袭击澳门和1623年封锁果阿后，促使罗马教廷和耶稣会总会决心把这一探险活动提到议事日程上来。汤若望神父^①曾在1622年协助保卫澳门，防御荷兰人。后来他在西安传教（1627—1630年）时，对这条陆地交通线问题进行了研究，据约瑟夫·塞比斯分析，汤若望当时可能是奉耶稣会长之命进行的，他在精确调查后，于1629年写成详细的报告呈报给耶稣会总部。塞比斯还说，这个报告的两份缩写本至今仍存在罗马耶稣会的档案中。^②后来耶稣会决定把波斯作为这条路线的第一个停歇地点。由于法国在近东势力大大增长，他们挑选了法籍的耶稣会传教士来执行这一任务。1652年，谢司神父从叙利亚抵伊斯法罕，奠定了耶稣会上居留地的基础。1654年，亚历山大·德·罗兹神父（P. Alexander de Rhodes）做了耶稣会会长后提出：“我认为，我们对于发现一条到中国去的陆路不应蹉跎；因为这是罗马非常希望的

① 汤若望（John Adam Schall von Bell.（1591—1666年），生于德国科隆，曾在西安传教，1630年奉召回北京，负责过北京天象台工作，他赞同和执行利玛窦的传教方法。编著有《古今交食考》、《浑天仪说》、《西洋测日历》、《西洋历法新书》等等。康熙初年，被杨光先参劾，1664年11月入狱，次年4月恢复自由。

② 约瑟夫·塞比斯：《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》，第87—88页。

事。”^①这里他们所说的罗马，指的就是罗马教廷。

于是在1656年2月8日，新上任的耶稣会会长戈斯温·尼克尔向劳纳和白乃心发出训令，派遣他们执行这一重大任务。^②

白乃心和劳纳两人都有地理测绘的知识，白乃心还具有普通绘画的才能。他们接受会长指示后，随身携带了测量地形、经纬度、气候的器材和绘图工具，很快就返回威尼斯乘船出发，开往土耳其的斯秘那，然后走陆路通过小亚细亚、亚美尼亚等中东地区，到达波斯湾的霍尔木兹，从这里再乘船到孟买以北的苏拉特(Surat)，抵达时已是1657年4月。在苏拉特获悉果阿已被荷兰人封锁，他们等候了十个月。在此期间，他们测量了苏拉特的经纬度。1658年3月，遇上一位友好的英国船长，让他们和另外四个耶稣会传教士免费乘坐他们的船只，于同年（顺治十五年）7月下旬抵达我国澳门。

二、汤若望挑选白乃心和吴尔铎返回欧洲

白乃心到澳门不久，北京耶稣会负责人汤若望神父已和顺治皇帝谈妥，邀请白乃心赴京。由于白乃心有良好的数学和天文学知识，被安排在北京天象台工作。然而，当时在中国的西方传教士内部发生了一场持续长久的严重争论。这次争论起因大致如下：北京耶稣会传教士中，以汤若望为首的部分人，赞同并继续实行利玛窦确定的传教方法。这种方法就是利玛窦来到

① 约瑟夫·塞比斯：《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》，第88页。

② 《耶稣会档案》日本—中国，124ff，245ss. 转引自同上书第88页、101页。

中国后，认识到要在这个文明古国传教，必须首先尊重中国的文化习俗，于是他先穿和尚服，后易为儒服，学习汉语，研究中国古籍，尊重不妨碍传教大局的中国教友的尊孔祭祖等习俗；其次，他给中国介绍了西方的天文、历算、数学及其他科学文化，用这些手段来达到“慢慢取得中国人的信服，排除他们的疑心，然后再劝他们进教”。^①这种方法传教得到包括徐光启、李之藻、杨廷筠在内的高级官员和士大夫的支持和帮助，也得到明朝万历皇帝的优礼。但遭到耶稣会内外很多传教士的反对。特别是从台湾来的多明我会(Ordo Dominicanorum)和西班牙方济各会的一些神父，他们看到汤若望的方法与他们在南美和菲律宾对落后民族采用推翻偶像及强行西方习俗的做法完全不同，并因1640年西班牙与葡萄牙分治后两国传教士相互排斥，1644年定居于澳门的西班牙传教士大多数被葡人杀死等原因，就向罗马教廷告状。1645年9月12日，教皇英诺森十世下令禁止中国信徒参加祭祖祀孔的礼仪。以汤若望为首的一些耶稣会士认为，教皇禁令是在不明中国国情之下做出的，将会严重损害中国的传教事业，于是在1654年派遣卫匡国回罗马阐明情况。卫匡国把耶稣会的陈述送交“异端裁判所”。1656年3月23日，教皇亚历山大七世下令准许中国信徒参加祀祖祭孔的礼仪。然而，在京的耶稣会内部仍有一部分人反对汤若望的做法，争论激烈。因为争吵不休，只能诉诸罗马耶稣会会长；由于问题复

^① 利玛窦1599年8月14日信件。载罗光：《利玛窦传》，第42页，台湾学生书局，转引自江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》，第16页，知识出版社，1987年版。

杂，单靠公函已说不清楚，故挑选二人持函回罗马并进行口头汇报。麦克格列戈尔说，白乃心由于身强力壮，有测绘知识，加上他从欧洲来华时的勇敢探险精神和经验，被挑选为信使返回欧洲。^① 我们认为，白乃心还有一个之所以被挑选的重要原因，这就是由于他在来华时曾接受过耶稣会会长要他探索出一条内陆的安全捷径的训令，而这一任务在他来华途中并未很好完成，所以此次挑选他再行从陆地探寻这条新路线。

陪同白乃心回罗马的是一位出身于比利时显贵家族的耶稣会传教士阿尔伯特·道维尔 (Albert d'Orville)，自取的汉名为吴尔铎，他是阿维尔 (Orville) 领主路易斯·列·贡特 (Louis Le Comte) 的第三子。他的西文名字在西方有多种写法：克舍尔在《中国图说》书中写作“Dorville”，^② 吴尔铎本人在一些信件中签字时也作“Dorville”，“D”是大写的。但按巴隆·衣思多尔·德·斯坦因·阿尔坦斯坦 (Baron Lsidore do Stein Altenstein) 编的族谱，应写作“d'Orville”。^③ 我们也采用被许多学者使用的这个拼写法。吴尔铎早年学过希腊文学和拉丁文学之类的学科，后来到纽堡公爵 (Duke of Neuberg) 宫廷工作，约在1646年10月底或11月2日，加入耶稣会。1651年至1654年在卢温学习神学。^④

1654年，他遇到一位从中国回来的耶稣会传教士卫匡国神

① John MacGregor, *Tibet, A Chronicle of Exploration*. p. 50.

② 克舍尔在这部拉丁文版的书中拼写作“Alberto Dorville”。见 Athanasius Kircher, *China Illustrata*, p. * * 2.

③④ C. Wessells, S. J.: *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603 - 1721*. pp. 176 -177.

父 (P. Martin Martini)^①，卫匡国这次从中国回来，正是如上所述的奉北京耶稣会之命为礼仪之争问题持函交罗马“异端裁判所”，驳斥在福建传教的西班牙多明我会的黎玉范 (Juan Baptista de Morales) 对这个问题所进行的歪曲诬蔑。当时卫匡国正在卢温作关于中国的报告，吴尔铎听了报告后，对东方地大物博的神奇世界极感兴趣，立志要到那里工作，为此他去罗马向会长提出申请。但会长不同意他去，他只好在罗马继续他的学业。过了两年，会长批准他去中国，于是在1656年，他与卫匡国及另外一些同伴一起，取道里斯本，绕过好望角，经过极为艰辛的海上旅行于1657年初抵达果阿。他在果阿滞留一年，于1658年1月30日赴澳门，并于同年7月17日抵达，比白乃心先到达一些时间。吴尔铎随后去山西学了一年汉语后，于1660年（顺治十七年）调赴北京天象台工作，接受地理测量的训练，做好返欧的准备工作。

1661年，从北京返回欧洲的人员再不能走澳门这条海路了。因为荷兰东印度公司的舰队已完全封锁了所有中国港口，袭击进出澳门的所有船只，这样就只能通过陆路回去。当时北京的耶稣会传教士在决定走哪一条陆路回欧洲时，曾讨论过好几条路线：一条是鄂本笃走过的路线，但因它路途太远和险阻重重而放弃了。另一条是白乃心自己设想过的走中国南方，经过越南东京的路线，又因沿途民族众多，语言繁杂、习俗异样

^① 卫匡国 (Martin Martini 1614 - 1661年)，字济泰，出生于意大利特兰托 (Trewnto)，1632年10月8日在罗马进耶稣会，1638年被派往中国，在浙江传教，后调北京工作，以后复往福建、广东、浙江传教。著述有《灵性理证》、《述友篇》，但以所绘制的《中国新图》(Novus Atlas Sinensis) 最为著名，影响颇大。此外还写过一本中国历史书。他是汤若望的传教方法的积极支持者，1661年6月6日卒于杭州。

而被否定。第三条为通过西伯利亚的路线，也因太遥远而没有采用，第四条是经过西藏，翻越喜马拉雅山，穿越尼泊尔、印度的路线。汤若望在西安传教就曾详细研究过这条路线，从白乃心后来在欧洲回答一位公爵提的问题中，说明汤若望和白乃心是知道安夺德过去曾在西藏阿里传教的情况。同时汤若望与清帝顺治关系非常密切，两人几乎无所不谈。1652年（顺治十年）第五辈达赖喇嘛阿旺·罗桑嘉措来京，次年受到顺治接见和清朝正式册封，因而汤若望当然知道西藏早已在清政府的统治之下。这样他们从清廷拿到回国的护照后，在西藏地区肯定能得到保护。北京的耶稣会传教士们在比较了这几条路线的利弊之后，得出走西藏这条路线是既近且安全的结论。于是他们选择经由西藏来探索一条安全的陆路捷径。

第二节 途经路线

一、从北京经西宁抵拉萨

白乃心和吴尔铎拿到了清政府的旅行护照后，携带上必要的测量仪器，由北京启程，开始了他们漫长的经西藏返欧洲的旅行。关于此次旅行所走的具体路线，阿登纳休斯·克舍尔神父(P. Athanasius Kircher)^①根据白乃心神父寄给他的旅行见闻部分材料，编成的一部简称为《中国图说》(*China Illustrata*)的拉丁文书中有简要叙述，现译录第三章第二节于下，以便分析。

我们的吴尔铎和白乃心神父

(P. Albetto Dorville & P. Jo. Grubero)

从中国至莫卧儿的另一次旅行

^① 阿登纳休斯·克舍尔神父(P. Athanasius Kircher)，1602年5月2日出生于德国弗尔达(Fulda)，1618年入耶稣会，1680年死于罗马。此人知识颇为广博，据白乃心的传记作者罗森·克兰兹(Rosen Kranz)评论说，他是“自然科学家、物理学家、天文学家、机械学家、哲学家、建筑学家、数学家、历史学家、地理学家、生物学家、人类学家、东方学家、音乐家、作曲家，也是诗人”(G. J. Rasen Kranz: *Aus dem Leben des Jesuiten Athanasius Kircher 1602 - 1680*, 1852, vol. ■ p. 13.)。白乃心从欧洲来华前，克舍尔与白乃心订立合同，白乃心将旅行情况随时寄回克舍尔，由克舍尔编辑一部有关旅行所经之地的各方面情况的书。后来，克舍尔编成了这部拉丁文的 *China Monumentis qua Sacris qua Profanis, nec non Variis naturæ et artis Spectaculis aliarum que rerum memorabilium argumentis illustrata*, Amstelodami 1667 (《中国宗教、世俗和各种自然、技术奇观及其有价值的实物材料汇编》，阿姆斯特丹，1667年。简称为 *China Illustrata* 《中国图说》)。

1. 神父们于1661年6月从北京出发，约经30天行程抵达西安府 (Siganfù)，由此约经相同天数的旅程至西宁或西宁府 (Sining sive Siningfù)，其间他们两次跨过一条叫做“黄” (Hoang) 的河流。西宁或西宁府是一个人口众多的大城市，它位于巨大的中国长城建筑之附近。^①长城在此地有一个大门。他们要在当地等候国王批准后方可进入内地。该城市位于北纬36度20分。

2. 他们从西宁越过鞑靼的卡尔梅克沙漠 (Kalmak Tartariae Desertum)，三个月始达鞑靼人称为巴兰托拉 (Barantola) 的拉萨王国 (Regni Lassa)^②边界。此沙漠部分多山，部分平坦，为沙子和砾石所覆盖，完全荒芜和贫瘠。然而，大自然提供了众多横穿沙漠的河流，河流两岸有丰富的植物和牧草喂养牲畜。沙漠的其余部分，从印度的最里面部分开始，由南一直向北延伸，无人探测过它伸展到多远，但许多人认为它从大海延伸直到冰雪之地。至少在一本名叫《论地下世界》的书中是这种说法。这个沙漠有诸多名称。威尼斯人马可·波罗称之为罗布泊沙漠 (desertum Lop)。在那里看到遥远与宽阔的地方有魔鬼的蜃景和众多幻影。我们的神父没有提及此事。然而，我们不能断定无论何时全都能看得到偶然出现的这种类型的蜃景。鞑靼人常叫这个沙漠为“贝尔金” (Belgian) 或“沙漠” (Samo)^③或“中国的卡尔梅克” (Sinenses Kalmukl)；其他人称其为“哈

① “中国长城”原文“Regni Sinarum muros”。——引者

② 白乃心此处将西藏拉萨说成“拉萨王国”是极端错误的。他对当地政治方面情况不大了解。——引者。

③ “沙漠” (Samo)，是汉族人的叫法。——引者

喇契丹” (Caracathai) 或“黑契丹” (Nigram Catajam)。这里除了巨大的野牛 (Tauros Sylvestres) 外，没有发现其他动物。鞑靼 (蒙古) 牧民习惯了沙漠的环境，在一定的季节游牧于这个地区。他们在有河流的地方扎营，便于供给牧草。蒙古人做成如图画所显示的小屋一样的帐篷，以适合人和畜群居住。

3. 他们从北纬29度06分的拉萨或巴兰托拉，旅行四天抵兰古尔山 (Langur mons) 脚。兰古尔山为所有山之最高者，它如此之高，以致使旅行者在山顶由于空气稀薄而简直不能呼吸；在夏季则由于某些植物释放出有毒的水气而使翻越这座山时有一定的生命危险。这座山由于它那可怕的悬崖峭壁而使得车辆与牲畜均不能通行。(从拉萨) 抵达尼泊尔王国的第一个镇子库迪 (Cuthi)^① 的整个旅行，步行费时一个月。虽然这个山区难于通过，但大自然提供了丰富的热泉和冷水，它们是从山穴处突然流出来的，大自然也给人提供了丰富的鱼和给牲畜以丰富的牧草。我以为这与托勒密 (Ptolomæus) 称的高加索山 (Caucaseorum montium) 是同一地区，此山伸展遥远与宽广，其极东向北，而南部山段则被他叫做帕拉帕那修 (Parapanasum)。其他民族通过这座山时，对其有种种不同的称呼。

4. 从库迪经过五天的旅程抵尼泊尔王国的那斯迪 (Nesti) 城市，^② 那里所有的人都被封闭在偶像崇拜的黑暗之中，毫无基督教信仰的迹象。然而，当地所有的生活用品

① 库迪 (Cuthi)，又叫聂拉木 (Nilam)，它不是尼泊尔的小镇，而是属于西藏管辖的小镇。——引者

② 那斯迪 (Nesti) 为今尼泊尔的利斯迪 (Listi)。

皆很丰富，所以一些地方三十个或四十个母鸡 (gallinae) 才卖一斯库迪 (Scuto)①

5. 从那斯迪经六天旅程到达尼泊尔王国首都加德满都。那里住着一位强大的、但对基督教毫无敌意的异教徒国王。

6. 从加德满都仅一天半路程就抵达叫巴丹 (Baddan) 的城市，②它是整个尼泊尔王国的中心地。

7. 由尼泊尔经五天旅程抵赫东达 (Hedonda) 镇，③该镇位于北纬26度36分，是麻兰王国 (Regni Marange) 的一个殖民地。

8. 从赫东达经八天旅程抵莫卧儿帝国的第一个城市麻特加里 (Mutgari)。④

9. 从麻特加里经过十天旅程到达孟加拉王国的一个城市巴坦那 (Battana)，⑤它位于北纬25度44分。

10. 从巴坦那经过八天旅程到贝拿勒斯 (Benares)，它是恒河畔人口众多的城市，位于北纬24度50分。该城以非常活跃的婆罗门研究院著称。那里有这个地区特有知识的所有学科，确实在教授闻所未闻的迷信。

11. 从贝拿勒斯到卡坦姆浦尔 (Catampur, 砍浦尔) 为11天，从卡塔姆浦尔七天抵达阿格拉。

① 斯库迪 (scuto)，意大利古币。——引者

② 巴丹 (Baddan)，即今之帕坦 (Patn)。——引者

③ 赫东达，今之尼泊尔马克万浦尔 (Makmanpor) 地区之赫道拉 (Hedaura)。——原编者著

④ 麻特加里 (Mutgari)，似是今印度比哈尔邦之摩迪哈里 (Motihari)。——原编者注

⑤ 巴坦那 (Battana)，即今之巴特那市 (Patna)。——引者

因此，从北京至阿格拉用了214天，如果计算上旅队中途逗留时间的话，其旅行约用了一年两个月。我收到上述神父们有关此次旅行的口信，谨作以上之描述^①

我们从上面摘录克舍尔编的《中国图说》这一节中，与白乃心和别人的一些通信等相比较，可以看到，克舍尔所述有些地方是不确切的。《中国图说》言神父是于1661年6月从北京启程（拉丁文：Ex Pequino itaque hi Patres anno 1661. Mense Junio）。这个说法是错误的，正确的日期应是白乃心本人写给加曼（Gamans）的拉丁文信件所说的日期：1661年4月13日（原文：Discessie Sinis Pequine 13 Aprillis 1661）。为何克舍尔会出现这样的错误呢？我从A·劳纳（A·Launay）的《西藏传教史》（*Histoire de la Mission du Thibet*）一书中，看到可能使克舍尔出现错误的一个原因，即白乃心本人在另外一封信中曾误将自己出发时间写成1661年6月。劳纳在其书写道：“白乃心及其伙伴于1661年4月13日离开北京。”（Le P. Gruber et son compagnon quitt' serent Pékin le 13 April 1661.）劳纳自己在该书同一页又加注说：“或按另一封信在6月”（Ou selon une autre au mois de juin）。^②在日期问题上，还有我们将要在后面谈到，克舍尔计算白乃心从北京至阿格拉实际花费的时间，也是不正确的。

接着，我们看到白乃心和吴尔铎出发后30天，约于1661年

① 引自 Athanasius Kircher; *China Illustrata*, Kathmandu, 1979. pp. 64-66. 可参阅 pp. X X V - X X X IV.

② 见 A. Launay; *Histoire de la Mission du Thibet*. Tome I, Lille-Paris, P. 31 (A·劳纳：《西藏传教史》，第一卷，法文版，里尔—巴黎，第31页)。

5月13日，到达西安，然后又用一个月时间抵西宁。并在当地逗留了半个月。在此期间，他们多次测量西宁的纬度和高度，还对那里被他误认为是“长城”的城墙作了考察。离开西宁后向拉萨进发。从西宁至拉萨这段路线，在《中国图说》中记述极为简单，仅在第四章中，短短的几行字一带而过：“神父离开长城，发现前面有一条充满鱼的河流，他们抓了许多鱼，在露天帐篷里的晚餐享用。越过长城外的黄河，神父进入广袤的卡尔梅克(Kalmak)沙漠，其山丘和平地是不毛的、崎岖不平的和可怕的。他们用了三个月到达他们称之为巴兰托拉(Barantolæ)的拉萨。”^①

白乃心在回到欧洲后，回答一位公爵提出的第三个问题时说过：“关于(青海)湖的另一边地区，它是如此荒芜，以致从西宁到巴兰托拉(Barantolæ，蒙古人对拉萨的一种称呼)途中任何地区都没有见过，尽管这条路走了三个月。”^② C·威塞尔从白乃心通过青海湖时未见大黄开花这一事实而判断白乃心一行可能取道青海湖的北面那条路线。^③ 斯文·赫定则从佛罗伦萨人，贾可波·卡利里(Jacopo Carlieri)的《中华帝国的各种知识》(*Notizie Verie dell' Imperio della China*, 1697)一书中，直接抄录了一小段有关白乃心这段旅途的较为详细的意大利文信件原文，现将这小段意大利文照译如下：白乃心等人“离开西宁后，进入了蒙古沙漠，三天就穿插过去，抵达青海湖畔。这个湖是像里海

① Athanasius Kircher: *China Illustrata*. (1979年加德满都重印1667年拉丁文本), p. 67.

② C·Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*, P. 185.

③ 同上书, p. 184.

一样的海，它是中国黄河之源（di done hà l'orgine il flume giallo di China）……青海湖是蒙语大海（mar grande）之意。离开湖岸后。教士们来到托克托肯（Toktokai）地方，托克托肯河流流经此地，故取其名；美丽的河流像多瑙河（Danube）一样宽，但由于没那么深，故可骑在马背上自由地涉水而过，然后进入唐古特国土，到达日定（Retink），它是巴兰托拉王国中人口众多的省份，并终于抵达其真正名字叫巴兰托拉的地方。”^①

托克托肯河是哪一条河？斯文·赫定认为是穆苏苏（Musussu）河。我们认为，如果斯文·赫定所言之穆苏苏河指的是穆鲁乌苏河，那是对的，它是通天河的支流。由此一些人说白乃心一行经青海湖南岸山脉、柴达木盆地沼泽地带、通过巴音戈尔布尔汗布达山、巴颜喀喇山、通天河上游来到唐古拉山，越过高度为5220尺的唐古拉山口，下到那曲、日定，并从彭波果拉山口抵达拉萨。^② 白乃心离开西宁为1667年7月13日，到达拉萨为同年10月8日，共走了三个月左右。

二、从拉萨返抵罗马

白乃心、吴尔铎在拉萨停留了一段时间，具体天数说法不一：克舍尔认为是两个月，白乃心给加曼的信中说是一个月，

① Jacopo Carillieri; *Notizie Varie dell' Imperio della China*, 1698. 转引自 Sven Hedin; *Southern Tibet*. Vol. III, p. 9. 这里卡利里所说青海湖（Kokonot）是蒙古语“大海”之意，以及将青海湖说成是黄河之源，无疑均属错误。——转引者

② 参阅 C·Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. pp. 185-188.

而弗朗尼尔 (Fronnier) 则认为一个半月左右。^①这两位传教士原打算在拉萨等候与印度来的商队结伴南进, 但可能是看到冬天即将到来, 一旦大雪封山就不能走了, 于是放弃这一想法, 在11月底左右离开拉萨, 向尼泊尔方向前进。按《中国图说》所述, 白乃心一行走了四天后, 开始爬一座车、马均不能通行的高山, 山路狭窄, 崎岖难行。白乃心称此山为兰古尔山 (Montis Langur),^②白乃心说此山为所有山中最高者, 因缺乏氧气, 或因在夏季某些植物放出毒气而有一定的危险。从这里向西至日喀则、定日, 到达库迪 (Cuthi, 即聂拉木)。然后从聂拉木经五天行程抵达那斯迪 (Nesti, 现为 Listi), 从那斯迪又走六天到达加德满都。^③

加德满都王挽留他们, 不愿他们回欧洲。在两位神父允诺再回尼泊尔之后, 方许他们离去。

从尼泊尔的加德满都至印度阿格拉城这一段旅程的路线, 《中国图说》记载虽然更为简略, 但每一站都比较明确。按克舍尔所言, 白乃心和吴尔铎两神父经过巴丹城 (Baddan, 即今之帕坦 [Patan], 当时为尼泊尔一个小王的首府) 抵赫东达 (Hedonda, 今尼泊尔麦克文堡地区之赫道拉 [Hedaura]), 由此地南下到达当时莫卧儿地境第一座城市马特加里 (Mutgari), 然后经巴特那 (Battana, 现拼为 Patna)、贝拿勒斯 (Benares)、卡塔姆浦尔

① C·Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. p. 189.

② 兰古尔山 (Montis Langur), 列维 (Sylvain Lévi) 考证是尼泊尔的帕尔巴特语 (Parbatic) 为“山脉”之意。(Le Népal, *Étude Historique d'un royaume Hindou*, Vol II p. 85. 见 C·Wessels 书 p. 192), 所谓兰古尔山在日喀则之北, 不算喜马拉雅山。

③ Athanasius Kircher; *China Illustrata*. p. 65.

(Catampur, 今坎浦尔), 最后抵达阿格拉。其时约在1662年3月下旬。克舍尔最后总结了白乃心所耗用的时间, 即“从北京至阿格拉用了214天, 如果计算上旅队中途逗留的话, 其旅行约用了一年两个月。”^① 此话不正确。白乃心本人曾经这样说, 他“从中国来, 在这条路上费了十一个月, 才到达此地(阿格拉)”。^② 也就是说, 从北京到印度阿格拉共走了十一个月的时间。因而, 克舍尔所说加上逗留用去一年两个月是错误的。

吴尔铎神父在抵阿格拉后, 由于经不起长途艰苦跋涉, 身体十分虚弱, 于1662年4月8日在阿格拉逝世, 被埋葬在当地的天主教墓地。^③

吴尔铎死后, 白乃心得到从阿格拉到欧洲的新伙伴亨利·罗斯神父^④, 他当时是阿格拉耶稣会学院的院长, 刚好要回欧洲办事。白乃心和亨利·罗斯从阿格拉出发, 经德里到塔塔(Tatah)港, 从那里经霍尔木兹、君士坦丁堡, 于1664年2月20日左右到达目的地罗马。^⑤

① Athanasius Kircher; *China Illustrata*. p. 65.

② C·Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. p. 198.

③ Macgregor; *Tibet, A Chronicle of Exploration*. p. 57.

④ 亨利·罗斯(P·Henry Roth), 1620年12月18日生于迪林根(Dillingen), 1639年10月25日入耶稣会, 1650年赴印度果阿, 在果阿附近的萨尔塞特(Salsette)传教。1656年到莫卧儿传教会, 进入加瓦尔王国首都斯里那加传教, 1659年管理阿格拉耶稣会学院。见C·Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603 — 1721*. p. 199. note②.

⑤ 塞比斯说是1664年2月20日进入罗马(见塞比斯:《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》, 第89页)。罗斯本人说是1664年年初或1663年年底抵罗马。(见C·Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603 · 1721*. p. 200.)

白乃心抵罗马后，向耶稣会总会转递了在华传教士的信札和关于礼仪之争的报告，他自己另写了三个关于这次远征结果的备忘录，其签发时间均在1664年3月18日。在备忘录中，他推荐认为自己所走的路线是最好的路线，并说应该在尼泊尔和西宁建立传教会。如果做到了这一点，就能建立一连串的基地：在上麦拿或阿勒波，然后在伊斯法罕、苏拉特、阿格拉、尼泊尔、西宁、西安。^①然而，在这一串基地中，竟然没有提及在西藏的任何一个地方建立基地，因为在尼泊尔之后他紧接着写的是西宁，而尼泊尔与西宁之间，路途甚远，不设立一个基地是不方便的。究竟是何原因？我们认为，如果塞比斯在抄录《耶稣会罗马档案》时没有抄漏西藏的地名的话，那么，很可能是由于白乃心知道安夺德、卡塞拉等神父曾在扎布让和日喀则建立过传教会和失败的情况，加上他在西藏所作的考察，得出不能在西藏建立耶稣会基地的结论。

关于白乃心提出今后耶稣会传教士往返欧洲和中国应走他走过的经西安、西宁、拉萨、尼泊尔及中东的陆路路线问题，在亚洲的葡萄牙传教士的代表，为了葡萄牙国王的宗教保护权的利益而提出反对意见。1664年3月下旬，罗马耶稣会召开省区教长会议，讨论了白乃心的备忘录。会议最后认为白乃心这次从北京返回罗马的旅行，花了三年时间才完成，不能说明他走的路线是好的。但准许白乃心和亨利·罗斯从陆路回到他们在东方

^① 《耶稣会罗马档案》日本—中国，24ff，第242-244页。转引自约瑟夫·塞比斯著：《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》，第89页。

的传教会去。^①

三、白乃心逝世

1664年5月6日，他与亨利·罗斯抵达威尼斯，准备5月10日出发回中国。^② 虽然罗马耶稣会总会批准白乃心两人可以从陆路返回，但由于中东的土耳其和波斯正在酣战，他们害怕途经时被土耳其人抓住，于是拟取道大俄罗斯和里海到波斯。

此后，他们两人曾在奥地利维也纳逗留，奥地利皇帝利奥波德一世 (Leopold I) 两次接见了白乃心和亨利·罗斯。利奥波德一世表示，为了对抗荷兰的海上霸权，他每年捐助一笔款作为继续探索这条道路的经费。约瑟夫·塞比斯说：“在维也纳，利奥波德一世曾两次接见他们。这位皇帝深为他们的报告打动，决定赞助他们找一条通往中国的‘更好和更安全路线’的计划。他把这个意思写信告诉了耶稣会会长(1664年9月17日)。实际上就是说，斐迪南三世每年给予中国耶稣会传教会的一千金币津贴，不应再送往里斯本，而应用于发现一条陆上路线。他还表示写信给教皇，请求消除其他的障碍。”^③ 奥地利皇帝不仅给耶稣会会长和教皇写信，而且还给库尔兰 (Kurland) 和莫斯科的大

① 《耶稣会罗马档案》日本—中国，162ff，第207—209页，105ff. 136r。见约瑟夫·塞比斯《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》，第89页。

② C·Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia* 1603—1721. p. 200.

③ 约瑟夫·塞比斯《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》，第89—90页。

公，写了推荐信。^①

然而，由于葡萄牙国王在此之前已给教皇写过信，对探索一条这样的陆上交通路线表示强烈抗议，认为侵犯了过去教皇给他们的保教权，因此，教皇对利奥波德一世的信件“反应很冷淡”。^②在耶稣会总会方面，虽然会长欧利瓦与葡萄牙国王有不少矛盾，但他获悉葡国王强烈抗议后，也不愿完全激怒曾给予耶稣会士很多好处的葡国王。除了有不愿与葡国王完全闹翻这点因素外，更重要的是耶稣会总会长认为白乃心从北经拉萨、尼泊尔、印度至欧洲的陆路之行，并非像以前人们所期望的那样好。再走别的道路，如从东欧——俄国——波斯——印度——尼泊尔，拉萨……，亦不可能更好。于是他回答利奥波德一世说：“他不能以一条安全的海路来换取一条不安全的陆路。”^③婉转地拒绝了教皇的意见。

白乃心和亨利·罗斯两神父带着奥地利皇帝利奥波德一世的介绍信从维也纳到布拉格和德国北部，以便经过东欧的波兰到莫斯科，绕过土耳其到波斯。但抵达加里附近的米坦（Mitan）时，他们获悉伏尔加河下游的鞑靼人和波兰人结成联盟，正准备对俄国罗曼诺夫王朝作战。因此，原计划从莫斯科到阿斯特拉罕（Astrakhan）的道路受阻不通，从而被迫折返。1665年，白乃心等人只得与奥地利大使一起赴君士坦丁堡。在那里白乃心

① C·Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. p. 201.

② 约瑟夫·塞比斯：《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》第90页。

③ 同上。

由于劳累过度而病倒，仅罗斯一人乘船返回印度。^①

后来，白乃心回到意大利佛罗伦萨，身体痊愈，但再也没有回中国去，究竟是由于怕身体不胜旅途劳顿还是因别的原因，均不清楚。他只回到奥地利省，在特兰西尔伐尼亚（Transylvania）做了两年帝国军队的军中传教士，不久在匈牙利的帕塔克（Patak，即 Saros Patak）逝世了。关于他死的日期歧异诸多，马克罕、列维等人认为他死于1665年，耶稣会花名册写作1684年。而威塞尔经考证后认为在1680年9月30日，^②并找到了当地耶稣会盛赞白乃心的悼词。他用原拉丁文直接转刊于他的《早期耶稣会士旅行家在中亚1603—1721》一书之后，作为附件五。现译录于下：

白乃心（P·Joannes Grueber）神父，^③奥地利林茨人，于本修会以优异成绩完成高深学业。在攻读神学的第四年，同时钻研历算。最初准备去达西亚（Dacica）传教，^④后经马可·狄司戴神父（P. Morco Tieste）^⑤劝请，赴华传教，并与

① 亨利·罗斯在1667年11月以前已回到印度莫卧儿传教会，1668年6月20日死于阿格拉。（见 C·Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. P. 199, note②。）

② 同上引书，p. 201。

③ 本文有些人名如 Joannes (= John)、Alberto (= Albert) 地名如 Patakini (= Patak) 等，皆系拉丁文的拼写。——引者

④ 达西亚（Dacica）为罗马尼亚境内的一个古地名——引者

⑤ 马可·狄司戴神父（P. Marco Tieste）就是劳纳（即伯纳尔德·迪斯特台尔神父 P·Bernard Diestel）。——威塞尔原注

之同往罗马，从罗马启程去中国。先居澳门，发四愿。^①后由澳门抵北京，随汤若望在宫廷供职三年。三年后与吴尔铎 (P. Alberto Drovillo) 持中国朝廷护照，跨过平原，翻越高山，长途跋涉，前往印度，再由印度抵罗马。此后，拟走较近陆路经莫斯科返回。从罗马前进到莫斯科边境，虽作努力，然徒劳无益。又回到省城，同凯撒里奥使节 (Legato Caesareo) 准备途经君士坦丁堡回到自己的中国教民怀抱中，但不幸身染重疾，在匈牙利结束了对中国的辛劳。白乃心神父一生不知疲倦地完成了幅员辽阔的旅程。正如权威人物^②发自罗马的信函所印证的事实：“我想像不出在我们的修会中有人一生像他完成那样多的旅程。”又说：“时至今日，在我们修会中仍无人能比可敬的神父完成更多的海陆行程。”

白乃心神父一生为荣主救灵的宗教事业，鞠躬尽瘁。他谦逊自下、甘愿贫困和忍受疼痛之精神堪为人表。在辗转床褥、肥胖之躯化脓腐烂时的极度疼痛中，仍坚韧不拔，毫无怨语，唯反复诵念：“愿承行上主的旨意”，后妥领一切圣事，心神平静地逝世，安息主怀。

1680年9月30日，帕塔克 (Patakini)^③

① 发四愿是：神贫愿（不具私产、又称绝财）、贞洁愿（不结婚，又称绝色）、听命愿（服从长上，又称绝意）、服从愿（服从教皇）。参阅任继愈主编：《宗教词典》第335页。——引者

② 权威人物 (gravissimi) 是克舍尔?— C·威塞尔原注

③ 本文直接译自拉丁文抄件，原件载《奥地利讣告1615—1685年》(Austriae Necrologia, 1615—1685, pp. 937—938)。C. Wessels 将拉丁文抄件转刊于 *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603 -1721*, p. 338.

第三节 搜集情况

白乃心神父来华是受命开拓欧亚陆路交通路线的，他与克舍尔神父约好将记述的旅途见闻寄给克舍尔编辑出版。这种做法据白乃心给克舍尔的信中说，是白乃心自己向他们的耶稣省会长提出要求，由省会长强行约定的。^①因此，这是一次收集东方情况，特别是收集开拓东西方陆路交通线情况的旅行。白乃心具有天文历算和数学的知识，特别擅长绘画，所以他出发时，携带了测量仪器，对所经城镇、山川、河流都进行了纬度等方面的地理测量，同时多方搜集沿途和中国国内有关政治、经济、文化、科学、交通和物产方面的情况，详加记录，并绘了许多图画。但实际上这些材料仅有一部分寄给克舍尔，大部没有给，所以克舍尔编的《中国宗教、世俗和各种自然、技术奇观及其有价值的实物材料汇编》(*China monumentis qua Sacris, qua profanis nec non veris naturae et artis Spectaculis, aliarum que rerum memorabilium argumentis illustrata*, 简称《中国图说》(*China Illustrata*)一书，该书拉丁文第一版，即1667年阿姆斯特丹拉丁文版，)是很不完全的。由于白乃心在西藏拉萨时间极短暂，其中一些情况属于道听途说，有些则是克舍尔自己发挥的内容和增加的图画，或在图画上增添的东西，故有些是错误的。其中谈到从北京经西藏、尼泊尔回欧洲的情况很少，在1661年阿姆斯特丹的拉丁文本中，只有第二部分的第三章中的第二节（约一页多）和

^① 白乃心说：“我们的文字交往是我要求我们尊敬的省会长神父强行约定的。”见《白乃心致克舍尔》，1670年1月13日，载 C·Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603 -1721*, p. 338附件五（拉丁文抄件）。

第四章近11页，其中10页每页都印有一幅很大的图画（16.5×14.5cm），各页的文字不多，是配合说明各页绘画中的人物。和全书篇幅比起来，显得简单些。尽管如此，书中仍然收入了许多有关西藏的新内容。现将这本书收编的和白乃心与其他人通信中有关他收集到沿途和西藏等方面情况分类简述于下：

1. 白乃心每到一处都测量了该地的纬度和高度。一般来说，他测量的数据与现代准确数字相比，误差较小。如他测量西宁纬度为北纬35°20′，拉萨29°06′，加德满都27°5′。^①我国准确数字是西宁36°6′，拉萨29°6′。

2. 白乃心除记下了旅途的日程外，还记述了西宁、拉萨、加德满都等少数几个城市和青海湖、“卡尔梅克沙漠”以及日喀则以北的“兰古尔山”（montis Langul）的情况。

《中国图说》虽对西宁写得比较多，但多属错误：如说什么“离开中华帝国都城北京两个月，到达著名的长城，西宁府的城市位于这条长城”。^②并说这个城墙之宽能跑六匹马，当地人常上去，有时呼吸新鲜空气，有时做操打拳，宽松心情。城墙有阶梯，人们拾级而上。还说城的一座门至另一座门几乎没有人能在八天内走到。^③白乃心在回答阿沙公爵问题的信中说，“城墙不在城里，而在距离与城镇有三英里远的地方，那里装备有三排火炮的堡垒，该地是外国人必须通过的地方”。^④《中国图说》还写道，“如果从高山长城上，还可看到许多建筑物；长城之外是沙漠，当地人还亲口告诉他说，他们会从未见

① Athanasius Kirchet, *China Illustrata*, p. 65.

②③ 同上引书, p. 66, 又可参阅: p. X X X。

④ C. Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603—1721*, p. 181.

的、奇妙的各种类型的野兽景象感到振奋，诸如老虎、狮子、大象、犀牛、豹子……”，^①并说城墙向南，接近广西(Quamsi)、云南(Junnam)和西藏(Tibet)。^②上述关于西宁的所谓长城及其景象的描写，有几点是错误的：一是西宁没有长城，长城不经西宁，白乃心说的城墙不是长城；二是西宁附近没有狮子、大象、犀牛之类的热带动物；三是长城不邻近广西、云南和西藏。之所以出现这些错误，特别是第二、三点错误，可能或属白乃心道听途说，或是不熟悉中国情况的克舍尔自己增加的东西。

白乃心在一封信中谈到青海湖时，错误地把这个湖当作黄河发源地和将蒙语的“kokonor”说成是“大海”之意。

在谈到西宁以西的沙漠时，《中国图说》写道：“这个沙漠部分多山，部分平坦，覆盖着沙子和砾石，完全荒芜和贫瘠，然而大自然提供了许多河流横穿沙漠，河流两岸有足够的植物和牧草喂养牲畜。”^③他不了解沙漠的大小，将沙漠的其他部分说成从印度南部到北部，并说没有人能测量出其范围，“但许多人认为从大海延伸直到冰雪之地。(putant multi illud ad mare usque glaciale extendi)”。^④此外，还说沙漠“除了巨大的野牛外，没有发现其他动物。蒙古牧民习惯了沙漠的环境，在一定的季节游牧于这个地区。他们在有河流的地方扎营，以便于供给牧草，蒙古人建造小屋一样的帐篷，以适合人和畜群居住”。^⑤在1667年拉丁文版的《中国图说》第67页和69页图画中绘出圆形帐篷，在约三米高的地方逐步收小成圆锥形，但顶是平而不是

① Athanasius Kircher; *China Illustrata*, p. 66; 又可参阅: p. X X X。

② 同上引书, p. 67; 又可参阅 pp. X X X - X X X I

③④ 同上引书, p. 65.

⑤ 同上书, p. 65.

尖的。此外还说什么蒙古人在沙漠漫游，“其目的在于盗窃。因此，商队要配备有强大的大队人马，以免遭受蒙古人的进攻”。^①

3. 在服饰方面，《中国图说》第二部第四章标题为《吴尔铎和白乃心神父目睹和描绘的、他们所通过王国的人民的服饰和风俗习惯》（*De vario habitu, moribus & consuetudinibus hominum illorum Regnorum, per quæ dict Patres, Albertus dorville & P. Gruberusm tranfeuntes observarunt, depinxeruntque*），收进了11幅画，其中有各种类型的人像32个，提供了不少人物的服饰。每个人像下都用拉丁文标明是什么人。如67页图中，人像1的文字标明是蒙古喇嘛（*Lama Tartaras*），详细的文字解说：“他是卡尔梅克部落的喇嘛，在做神圣仪式，头戴圆而宽边的尖顶帽子，身上穿着白色长袍，系一条红腰带，披一件黄色法衣。腰带上挂一个袋子，他的旁边放了一个转经筒（*Rota Volubilis*）”^②，人像2标明是“卡尔梅克蒙古人”（*Tartarus ex Kalmak*），画成头戴一顶里面是毛的长尖帽，手持一根手杖，颈有项练，身扎一条腰带。人像3写明是一位“卡尔梅克妇女”（*Fæmina ex Kalmak*）。颈有项练，身扎腰带，头戴皮毛帽子，头的两边垂下两根细长辫子。背景为园形高大像房子一样的帐篷，标明“蒙古人的住所”（*Habitatio Tartarorum*）。文字解释说，帐篷是用柔软的枝条编织，外面是羊毛，用绳子捆扎在一起，里面较小。^③蒙古妇女装饰亦不尽相同，人像7是“蒙古北部”的妇女（*Tartaræ Septentrionalis*），其特点是把头发搓成两条拖到膝盖长

① Athanasius Kircher; *China Illustrata*. p. 67.

② 同上书，pp. 67—68。

③ 同上书，pp. 67—68。

的大辫子，书中除画了蒙古人的人像外，还画了西藏藏民的人像，此外，还在第75页的图画中画了三个藏族妇女人像：人像15是老年妇女（*Vetula*），人像16是两个人：一是青年妇女，一是小女孩，在人像16下面标明青年妇女或姑娘（*Juvenis*），背景是一些砖瓦结构的一层或二、三层房子，右边还有一座宝塔。更多的人在后面，有用耢耧打场，也有用马拉鞭子压场的。妇女一律穿紧身上衣和裙子。在这幅画下面，拉丁文标明“*Muliercs ex Regno Cain*”（康王国的妇女）。^①显然他错误地把康区当成一个封建割据的小王国了。

在《中国图说》第68页的图画中，人像5是一位已故的唐古特汗王像（*Effigies Han Regis Tanguth Mortui*）和另一个唐古特达瓦王（*Effigies Devæ Rigis Tanguth,*）的半身像。这部书一再提到唐古特（*Tanguth*）和唐古特王国。本来，元朝蒙古人称党项人所建的西夏政权为唐兀，或唐兀惕。清代则对青藏地区及其当地藏族也称唐古忒。但《中国图说》所说的唐古特则不是指藏族。因为他明确说：“唐古特是一个很大的蒙古王国。”（*Est autem Tanguth ingens Tartariæ Regnim*）。^②因此，这里是指青海的蒙古族和硕特部。1637年（清崇德二年），蒙古和硕特部首领固始汗应第五辈达赖喇嘛使者哲蚌寺僧人之请，率军经伊犁、塔里木盆地来到青海境内，战胜1632年南逃的喀尔喀蒙古绰克图台吉的军队，青海遂为固始汗所统治。这里所说的已故唐古特汗王，可能是指1655年1月病故于拉萨的固始汗。白乃心说唐古特王国是错误的，早在1653年清朝就册封固始汗为“遵文行义敏慧固始汗”，赐金册印了。

① Athanasius Kircher; *China Illustrata*, p. 75.

② 同上书, p. 68.

4. 克舍尔说：“他们在巴兰托拉（拉萨）为等待商队而停留足足两个月的时间里，观察了那个民族的许多风俗和习惯。其中有些是荒谬的，有些甚至是可恶的。”^① 他举了一个例子：

在唐古特和西藏有个可怕的习俗。他们选择强壮的男孩，在每年的一定时间里，授权他杀死他所遇到无论什么性别或年龄的人。他用提供给他武器杀死他们。他们愚蠢地相信，被用这种方法杀死的人，是奉献给恶神玛尼（Menipe），这被认为是一种幸福，他们将永远受尊敬。这个孩子身穿极好的杂色长袍，佩戴一支剑、箭筒、箭和旗子。在一定时期，他被恶魔支配，这个孩子被说成是神圣的。他悄悄地走出家门后，转悠在大小道路上，随意杀死他所遇到的任何人而无人抵抗。当地话称他为“布德”（Buth），其意为行刑者。神父（指白乃心——引者）画他时，正好在逗留当地时看见他。^②

这个人即是《中国图说》第71页图画中第14人像，腰挂长刀，手持弓，后面插有数支三角旗的小孩。其下写有“一位叫布德的凶恶男孩杀人时的像”（*Effigies pueri daemoniaci, dum mactat homines, phut monlie*）的文字。^③

这个说法完全是不真实的，无论蒙古族还是藏族都不存在如此残酷的陋俗。

5. 谈到西藏的政治时，说那里有两个王。一个王管理王国

① Athanasius Kircher; *China Illustrata*, p. 72.

② 同上书, pp. 70 - 71.

③ 同上书, p. 71.

世俗事务，名叫德瓦 (Deva)，即前面已述的人像6。另一个王则将其其他事务交给其兄弟，“在自己幽静的宫廷里享受清闲。他不仅被当地人，而且被所有臣服的蒙古王公当作神来崇拜，他们自愿来向他朝香，他们热爱他如同他是真正的活的上帝。他们甚至称他为永恒的天父，并习惯于给他大量礼物，以作为对他崇拜的证明”。^① 在此白乃心记述不甚确切。他说的后者，当时无疑指的是第五辈达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措；前者应是蒙古汗王，但他却不是第五辈达赖喇嘛的兄弟。1656年固始汗（即顾实汗）死后，其长子达延汗（有写作达颜汗）与第七子札什巴都尔在青海争夺汗位继承权。1658年，他们分割和硕特部统治权，札什巴都尔管青海，达延汗到拉萨继承汗位。白乃心抵达拉萨正是1661年10月，因此，此时在拉萨掌管世俗大权的是达延汗。第73页图画中光头的人像19，是大喇嘛像 (Effigies Magni Lama)，^② 即是达赖喇嘛，画了两个人向他叩头。但衣着完全不像达赖所穿的服装。这幅画纯属白乃心想象画出来的，因为白乃心没有亲眼见过第五辈达赖喇嘛。他在拉萨曾提出要谒见达赖喇嘛，但第五辈达赖喇嘛回答不同意接见，因为他不见异教徒。

6. 《中国图说》收了一幅描绘布达拉宫的图画（见本书附图）城堡座落在一个小山顶上，有些是连接的，一些是孤立的。正面看去，山脚有围墙，围墙每隔一定距离有个平顶小楼似的建筑。一些人正向城里走，有的走路，有的骑马和骑骡子，有的扛着生产工具。还有一辆由两匹牲口拉的、坐着人的大车，车有车箱，有两个大的木质圆轮。这幅图画的最上面画有一条横的

① 同上书，p. 72；又可参阅：p. X X X V.

② 同上书，P. 73.

带子，上面用拉丁文拼写有“BIETALA”（布达拉）字样。^① 这幅画和今天的布达拉宫面目全然不同。我们知道，布达拉宫在第五辈达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措在世时，于1645年重新建造，1653年基本竣工的是白宫，主楼13层。红宫则在他死后的1690年兴工，1693年竣工。而1661年白乃心和吴尔铎两位神父抵达拉萨时，红宫尚未开始修建。因此，当时布达拉宫外貌应与现在有所不同。但很多人认为，这幅画的内容，不完全是当时看到的情景，而增加了画家一些想象成分，如那辆两轮的车，在拉萨是不可能存在的。不过当时公布这幅画产生了很大的反响，因为在此以前，人们根本没有见过布达拉宫的图画。

7. 白乃心对西藏的宗教记述比较多。首先他讲了人们对达赖喇嘛的无限崇拜，进觐者在达赖喇嘛面前起伏跪拜、叩头、“以难以置信的热情吻他的脚”，他“俨如一位教皇”。《中国图说》作者对此愤愤不平地写道：“这种热情在地球上本应只能对基督教的教皇即罗马教皇的，但却转给了对野蛮民族的异教崇拜。”^② 白乃心还说：“每个人是如此热诚地崇拜大喇嘛，他们为自己能得到大喇嘛的粪和尿而庆幸。人们通过喇嘛的慈爱而得到这些东西。为此，人们习惯要给喇嘛大量昂贵的礼物。”^③

其次谈了达赖喇嘛的转世。他说：“大喇嘛死前，喇嘛们或大臣们单独不断地以仔细和忧虑的心情侍候在大喇嘛床边，从他口中得到口谕。他死后喇嘛们在整个王国寻找一个与大喇嘛在各方面完全相同者来取代已故的大喇嘛”。^④

① 见 Athanasius Kircher; *China Illustrata*, p. 74.

② 同上书, p. 72; 又可参阅 p. X X X X.

③ 同上书, p. 72; 又可参阅: p. X X X X I.

④ 同上书, p. 73.

白乃心提到“唵、嘛、呢、叭、咪、哞”的六字真言问题。他说藏人在拜神时，以不寻常的表情一遍遍地反复诵“O Manipe mi bum”。他认为这句话的意思是：“Manipe，拯救我吧！”（Manipe Salva Nos.）^① 这里，白乃心的解释是错误的。

白乃心还将藏传佛教和基督教作了一些比较。他指出，“虽然过去从未有过欧洲人或基督教徒在那里，然而他们的宗教与罗马宗教在许多根本点上是一致的”。^② 他列举了藏人用“面包和酒做弥撒”；有极大的热情；为结婚的人祈福，为病者祷告；有寺院和尼姑庵；像罗马僧侣一样遵守各种斋戒，实行最严格的忏悔，派僧人到外地，生活极为贫苦，赤脚走过荒漠，远至中国内地，等等。他还补充说，“这些事情，是我亲眼所见的”。^③

8. 白乃心途经尼泊尔时，亦记述了当地的一些服饰、习俗和战争情况。其中有一则说：“当地人在病人生命垂危时，将病人驱逐出外。放到墓地的沟里，暴露于自然界，任其受侵害，死后尸体让猛禽、狼、狗或别的动物吞食。”^④ 他评论说，这种野蛮行为是令人可怕的。^⑤ 《中国图说》一书1979年加德满都拉丁文重印本编者库莱对此加注说：“这样对待老人，纯属子虚乌有。”^⑥

白乃心路经尼泊尔时，那里分裂为几个小政权，加德满都王和其兄弟巴丹（Baddan，即今 Patan，帕坦）的统治者结盟，与

① Athanasius Kircher; *China Illustrata*, p. 71.

②③ John Pinkerton; *A Description of Tibet or Tibet*. p. 556. 转引自 Athanasius Kircher; *China Illustrata*, p. X X X V.

④⑤ 同上书, p. X X X V II.

⑥ Athanasius Kircher; *China Illustrata* P. X X X V II.

一个名叫瓦坎 (Varcam) 的小王作战。白乃心送给帕坦王的礼物中有一架小望远镜。他们首次在战场上使用它来观察敌人。当从望远镜看去，敌人距离那么近，他们不知望远镜的光学原理，误以为敌人就在眼前，立即下令发起进攻。^①

总的来说，白乃心往返中国所记述的东西非常之多，但寄给克舍尔编成《中国宗教、世俗和各种自然、技术奇观及其有价值的实物材料汇编》一书的资料则很少。克舍尔编的这部书（简称为《中国图说》），大部分是描绘中国内地的，内容包罗万象。该书于1667年首次用拉丁文在阿姆斯特丹出版，它有237页，分五个部分。第一部分《叙利亚文——汉文的碑文释读》(*Monumenti syro—Sinici interpretatio*)分六章，主要讲述白乃心来华前不久在我国西安首次发现的古代基督教（景教）碑（即大秦景教流行中国碑）发掘情况及碑文内容。第二部分《在中国各地的旅行》(*De variis Itineribus in chinam sasceptis*)，分十章，谈他在我国各地（包括西藏）及尼泊尔、莫卧儿等地旅行时的见闻，内容很广泛。第六章以后谈马可·波罗、海顿 (Haythone) 在我国旅行情况，早期和近期基督教传入中国的历史，中国历算、中国帝王、王室贵妇服饰，以及在华耶稣会传教士传教情况。第三部分《从西方传入偶像崇拜，首先至波斯、印度，最后进入最遥远的东方、蒙古和中国》(*De Idololatria ex Occidente primum in Persidem, Indiam, ac deinde in ultimas Orienti, Tartariae, Chinæ, laponiae Regones successive propagatione introducta*)，分七章，主要论述中国（包括蒙古）、日本、印度的偶像崇拜，婆罗门教的习俗、

^① M·Thévenot; *Relations de divers Voyages Curieux*, Paris 1672. Vol. IV. P. 2, 转引自 C·Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*, p. 194.

教义。其中第五、六章介绍婆罗门教关于人类起源的“荒谬说教”和十个神的化身等，第七章专述婆罗门文字(*De Literis Brachmannum*)，在第162页后插有五页的字母、文字形状并用拉丁文注音和释义。^①这些梵文是吴尔铎神父写的，他懂得梵文，也会汉语，这里他把蒙古与中国分开来是错误的。第四部分《在中国所见的奇妙自然景物和艺术》(*China Curiosis Naturæ, & Artis miraculis illustrata*)，分十一章，专述中国的地理、政治、城市、居民习俗、山脉、河流、湖泊，等等。其中六、七两章介绍中国的各种动物和珍禽异兽及从外面传入的动物和植物，包括海南岛的波罗密树、椰子树和果实等热带植物，均配有大幅画，画得很详细、很像。第八章是中国以外看不到的鸟类。第九章以后是中国海洋和江河的鱼类、蛇类和著名岩石、矿物等。第五部分《中国人的建筑样式和力学艺术》(*De Architectonica, Cæterisque Mechanicis, Artibus Sinensium*)分六章，评论中国桥梁、城墙、管槽建筑和其他建筑，以及中国的汉字，配有图画和字形，其中第二章以后是论述中国汉字，还讲了中国最古老的汉字。本书写了许多大的汉字作为说明，还用拉丁文翻译了许多汉字的语音。全书有数十幅绘制精美的图画。

白乃心神父只将旅行部分记录寄给了克舍尔神父，他曾给克舍尔去信说，他在旅途尚有大量地理方面的东西以及其他方面的详细情况的笔记，等他返抵欧洲后，将全部交给克舍尔出版，可是克舍尔没等到白乃心回来，也没看到他的大量详细笔记就迫不及待地匆忙将编辑的书稿付印了。后来白乃心多次给克舍尔写信，但克舍尔长期不给复信，对白乃心完全置之不理。

^① 见 Athanasius Kircher: *China Illustrata*, 第162页与163页之间的五页插页。

直到1669年9月20日白乃心在蒂瑙(Tyrnau, 拉丁文为: Tyrnavi
ae) 写给克舍尔的信中, 不但提出已印出的书需要补充大量内
容, 而且提出了里面有许多不正确的东西, 需要改正才行。他随
便列举一点告诉克舍尔说: “在《中国图说》里, 有一幅中国皇
帝的画像, 皇帝手拿一根手杖, 一条狗在旁边陪伴着, 在那个
国家会当作对皇帝的侮辱。”^① 他说, “希望在付印前至少应
把每章的标题给我看, 我肯定要提供给你一些并非无关重要的
材料。我打算在不久的将来, 或者很快就给你送去我整个旅行
的材料, 由于我继续在军队中工作而不能完成它。《中国图说》
肯定有必要改正, 特别是图画”。^② 但克舍尔不理他, 从此两人
闹翻了, 白乃心不再将旅行笔记给克舍尔。过了一年, 即1670
年, 白乃心再次给克舍尔写了一封信, 威塞尔在其《早期耶稣
会士旅行者在中亚1603—1721》一书直接转刊了这封拉丁文的
信, 作为附件四。信中对克舍尔不理的态度表现了很大气愤。白
乃心写道: “你的近况如何? 是否你已身到阴府抑或正在太空翱
翔, 致使没有片刻时间回复我给你写的那么多的信件, 那怕作
只言片语的回复; 你也是一个‘脾气古怪的人嘛’, 如同我们在
罗马时你这样说我一样。我们的文字交往是我要求我们可敬的
省会长神父(R·P·Provincialem) 强行约定的, 就这样很快就中
断了吗? 当然我不能这样臆想, 也不能容忍。你应当懂得自从我
确知你收到我第一封信及其后的许多信函后, 相隔这么久我都
没有给你写信, 也没有寄给你旅行笔记。要是我愿意的话, 我不
是没有机会出版, 也并非缺乏出版人和能工巧匠在维也纳印制
我的记述; 只是在这项工作中我愿意记上你的荣誉, 故我仍渴

①② 白乃心致克舍尔, 1669年9月20日, 转引自 C·Wessels: *Early Je-
suit Travellers in Central Asia 1603 -1721*. 拉丁文附件 IV, p. 158.

望你今后更要勤于复信，切勿使我灰心丧气。”^① 后来一直未能出版修改的第二版，白乃心自己也没有将大量没用过的材料编辑出版公诸世人。

白乃心和吴尔铎两位耶稣会士从陆路往返欧洲与中国，是肩负开辟一条前往中国的内陆交通线的，正如本章开始所述，这既为了耶稣会士往返中国，也为了英法等新兴起的殖民主义势力对中国的通商掠夺。当然白乃心在从北京返罗马时，还负有传递在华传教士关于在中国传教方法之争（即礼仪之争）信息的使命，在这方面他完成了任务。但在开辟一条又快又安全的通往中国的交通路线这一点上，虽然白乃心走出了从北京经拉萨、尼泊尔、印度、君士坦丁堡回到欧洲这条路，是第一个探索北京经拉萨返回欧洲的路线的欧洲人，但这条路线却因时间太长、路途不安全及其他原因被否定了。因此这方面是不成功的，后来耶稣会士也都不再走白乃心走过的这条交通路线。

另一方面，白乃心、吴尔铎是十六世纪以来首次确实涉足拉萨的人，他们在中国（包括西藏）、印度和尼泊尔以及沿途收集了大量材料，这些西藏的情况和中国其他地区的文化、科学技术方面的情况，在欧洲产生了重大反响。克舍尔所编的《中国图说》这部书，尽管还有很多白乃心收集的材料没有被收编进去，书中也有不少地方有明显错误，但仍然包括大量中国西藏和内地各方面的正确信息，特别是将大量西藏实地见闻和中国优秀的建筑学、桥梁学及其他许多科学技术和丰富的物产与矿物资源向西方广为介绍，并用欧洲主要文字迅速出版：除于1667年首次被约翰·詹士逊（Johannes Jansson）在阿姆斯特丹用

^① 白乃心致克舍尔，1670年1月13日，载 C·Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603- 1721*. 拉丁文附件 IV, p. 337.

拉丁文出版外，同年又在该地被雅科布·米尔（Jacob Meur）出版了另一个拉丁文版。次年在阿姆斯特丹出版了荷兰文的版本。1670年，仍在那里出版了法文的译本，1669年在伦敦出版了英文版，1672年，在柏林出版了另一个拉丁文版。用那么多欧洲文字短时间内出版了那么多版本，由此可见其影响面之广大。过去我国出版的介绍有关早期在华传教士及东西方文化交流方面的著作中，多谈耶稣会士给中国介绍了西方的科技知识。而在把中国文化介绍给西方方面，往往多谈翻译了一些中国文化书籍给西方之类的事，少见有人对这部重要图书进行介绍和评论。实际上，这部书以其大量精美的图画和丰富的资料，将中华民族灿烂文化中的一些珍品特别在科技、自然、地理和西藏的许多情况，以及从北京经西藏、尼泊尔至印度沿途的各方面情况，广泛生动地介绍给西方公众，这在十七世纪中后期的东西方文化交流和中西交通等方面，是具有积极意义的。

第七章

卡普清修会（嘉布遣小兄弟会） 在拉萨的活动

第一节 卡普清修会（嘉布遣小兄弟会） 传教士在拉萨第一阶段的活动

（1704年4月——1712年12月）

一、传信部决定派遣意大利卡普清修会传教士 赴藏建立西藏宗座监牧区

十八世纪初，意大利的卡普清修会传教士在西藏拉萨建立了布道会。但当时最早想去那里，并向罗马教廷传信部正式提出赴藏建立布道会的却不是意大利的卡普清修会传教士，而是法国图尔（Tours）省的卡普清修会传教士。

法国在殖民侵略中，特别重视利用天主教为其殖民掠夺活动服务。法国国王早在十六世纪初就取得对教皇斗争的完全胜利。1516年，弗朗西斯一世（Francis I）和教皇立奥十世（Leo X）订立条约，规定法国的大主教、主教以及僧正均由国王任命。这样王权与教权在法国合而为一，国王实际上成为教会的首脑，法国教会则成为国王对外进行殖民扩张的助手。由于法

国政府的支持和鼓励，以及初期不少传教士主要出于对上帝的信仰和忠诚，要到世界各地去“传播福音”，因此，法国传教士不仅出现在北美、加拿大、非洲和亚洲印度等地的法国殖民据点，而且还出现在许多不是法国殖民地的地区。

早在 1625 年，法国图尔省的卡普清修会^①就沿着中东到东方印度西海岸的一条路线建立起一个个传教站，连成一个网。1639 年，他们首次在印度西部海岸的苏拉特城（Surat）建立传教会，接着又在印度马德拉斯（Madras）、邦迪舍里（Pondicherry）建立传教站。^②但尚未能够进入中国传教，因为当时在中国传教的均是汤若望（Joho Adam Schall），邓玉涵（Joham Terrentius）、罗雅谷（Giacomo Rho）为首的一批为中国朝廷效劳和在中国一些省区传教的耶稣会传教士。1669 年，刚临朝执政的康熙皇帝亲自为由杨光先在 1664 年掀起的反教会运动中蒙受冤狱的汤若望等一些耶稣会士平反冤案。虽汤若望旋即病故，但康熙擢用耶稣会士南怀仁（Ferdinand Verbiest）为钦天监监正，并重用其他为清皇室服务的耶稣会士。南怀仁当时已成为耶稣会中国省区会长，他认为仅仅依靠现有的少数传教士

① 卡普清修会（Ordo Minorum S. Francisci Capucinatorum），或译：圣方济各嘉布遣小兄弟会，又简译为：嘉布遣小兄弟会。卡普清或嘉布遣，均为意大利文“Cappuccio”（顶风帽）的译音，因该会会员服装附有尖顶风帽，故名为卡普清修会。该修会系从方济各修会分出来的一支，由玛塞·巴西（1495—1552 年）于 1528 年创始于意大利，提倡安贫、节欲，发四愿，过清贫生活。影响颇大，后来意大利语的“Vita da Cappuccino”（卡普清生活）转意为“孤苦生活”。

② Fr. Fulgentius Vannini, O. F. M. Cap.; *The Bell of Lhasa*, New Delhi, 1976, pp. 35—36.（卡普清修会弗尔詹修斯·范尼尼神父：《拉萨之钟》，1976 年新德里版，第 35—36 页）。

和依靠葡萄牙支持中国的传教事业是远远不够的，于是向欧洲发出《告全欧洲耶稣会书》，呼吁各国多派些传教士来中国发展日益兴旺的教会事业，特别吁请派遣有科学知识的传教士来华。路易十四为了向中国扩张，决定打破葡萄牙的保教权，选派精通天文、历算、数学等方面的耶稣会士六名（其中一人途中死去），以洪若翰（或作洪若，*Joannes de Fonteney*）为团长，携带科研器材于1687（康熙二十六年）来华，其中张诚（*Jean Francisco Gerbillon*）和白晋（*Joachin Bouvet*）被任命为御前侍讲。这时，不但耶稣会士来华，而且天主教的多明我修会、^①方济各修会^②的传教士也纷纷来到中国。他们在北京、中国沿海和内地的—些省份传教。如方济各修会就于1701年在西安建立了传教会。

十八世纪初，在印度苏拉特（*Surat*）的法国卡普清修会的传教士，决定到印度东北部以及该地区以外的西藏开辟新的传教领域。他们从亚美尼亚商人和穆斯林中听到了有关喜马拉雅山那边有基督教徒的传闻，于是想到那里建立卡普清修会的传教区。他们想到印度东北部和西藏去传教，还想从那里进入中

① 多明我修会（*Ordo Fratrum Praedicatorum*，意为布道兄弟会），罗马天主教修会。1215年创立于法国图卢兹（*Toulouse*），创始人为西班牙贵族多米尼克·德·固兹曼（*Dominigo de Guzman*，1170-1221年），亦称“多明我会”（*Ordo Dominicanorum*）。两年后，获教皇洪诺留三世（*Honorius III*）批准，1220年起，该会又称“托钵修会”。该会主要以主持异端裁判所、迫害异端和进步人士而闻名。

② 方济各修会（*Ordo Fratrum Minorum*，意为小兄弟会），又译为法兰西斯派，属天主教托钵僧修会之一。1209年意大利人方济各（*Francisco*）创立。目的是效忠教皇，反对异端，提倡过清贫生活，托钵行乞，会士彼此互称小兄弟。后分裂为守规派、住院派和卡普清派。守规派后来进行改革，自称方济各派。

国内地。因为在印度东北部地区和西藏建立了传教会，卡普清修会就建立起一条从欧洲经中东、印度、西藏到中国的、有大大小小卡普清传教点作为交通站的欧亚内陆交通路线，传教士沿着卡普清修会建立的一个个传教基地，就能避开葡萄牙、荷兰的海上袭击、从欧洲经陆路到达中国内地。

苏拉特卡普清传教会中最热衷这件事的是法国图尔省神父弗朗索瓦·玛利。^①此人是一位学识渊博的学者，精通葡萄牙语、印地语、拉丁文等，曾在印度的邦迪舍里和苏拉特的卡普清传教会工作过二十年，写过马拉巴仪式的论著和《印度语言宝库》(*Thesaurus Linguae Indiae*)一书。他积极从各种渠道收集有关西藏方面的资料，进行阅读整理，然后写出了一份请求罗马教廷批准他们法国图尔省的卡普清传教士远征西藏，并在那里建立传教区的报告。这个报告中没有提到以安夺德和埃斯特万·卡塞拉为首的耶稣会士，他们在七八十年前分别在西藏古格地区和后藏日喀则建立了传教会。范尼尼神父说：“弗朗西斯·玛利（即弗朗索瓦·玛利——引者）及其伙伴不知道在莫卧儿宫廷的耶稣会士伤心的经验。”^②也就是说，范尼尼认为弗朗

① 图尔的弗朗索瓦·玛利的名字，在伯戴克编的 *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal* (赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献) 的意大利文文献汇编中，只有意大利文的拼写：“Francesco Maria da Tours”。F. 范尼尼神父在《拉萨之钟》里，英文拼写转音作 Francis Mary of Tours。在 A. Lounay: *Histoire de la Mission du Thibet* (《西藏传教史》法文版) 的 Tome Premier, Chapitre Préliminaire 中，他名字的法文拼写：François Marie de Tours。按名从主人的习惯，在本书中，不用意大利文 Francesco Maria da Tours (图尔的弗朗西斯科·玛利亚) 的拼音，而按他的法语名字 François Marie de Tours，译为图尔的弗朗索瓦·玛利。

② F. Vannini: *The Bell of Lhasa*, pp. 36-37.

索瓦·玛利及其伙伴完全不知西藏曾经有过古格传教会和日喀则传教会的事情。但伯戴克却不这样看，他提出“难道弗朗西斯科·玛利亚（即弗朗索瓦·玛利——引者）神父真的不知道古格和日喀则的耶稣会传教会吗？很难使人相信他是完全诚实的。因为他阅读过有关西藏知识的书籍，而那时，欧洲书籍中整个关于西藏的知识都来自十七世纪耶稣会士的报告”。^① 这就是说，伯戴克感到，既然弗朗索瓦·玛利已阅读过用安夺德等人的报告内容写的书，怎能不知道古格传教会和日喀则传教会的情况呢？那么为何弗朗索瓦·玛利又对这两个传教会只字不提？伯戴克认为：“可能不排除弗朗西斯科·玛利亚想用去西藏传教来报复耶稣会企图侵占属于苏拉特卡普清传教会的地盘。”^②

伯戴克所言耶稣会企图要侵占卡普清修会在印度苏拉特传教会的地盘，是指十七世纪末、十八世纪初，罗马教廷决定把法国图尔省卡普清传教士所在的印度西部海岸重要城市苏拉特传教会交给葡萄牙耶稣会士接管，隶属于果阿主教区。当时苏拉特的法国卡普清传教士们对此极不满意，坚持要留在他们已做了半个多世纪传教工作的城市继续传教。不仅如此，他们认为法国图尔省的卡普清修会人多、力量雄厚，传教地方仍然太少，不但要留在苏拉特，而且还要扩展到古贾拉特（Gujarat）、信德（Sind）、以及毕贾堡（Bijapur）和哥尔昆达（Golconda）地区。苏拉特的法国布芝的詹姆神父（P James de Bouges）为阻止罗马教廷将苏拉特移交给果阿教省的耶稣会，派出弗朗索瓦·玛利到罗马传信部，要求保留苏拉特，并将传教范围扩展到古

①② Dr. Luciano Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I. Introduzione (导论) P. X X X V I.

贾拉特和信德，以及毕贾堡和哥尔昆达等地区。

1701年，弗朗索瓦·玛利从苏拉特启程赴罗马教廷。

1703年3月14日，罗马教廷的传信部^①召开了一次专门讨论中国和印度教务的特别会议，法国卡普清驻印度苏拉特的代表弗朗索瓦·玛利应召出席，会上讨论了他提出的报告——请求建立西藏古贾拉特、信德、毕贾堡和哥尔昆达等地布道会备忘录。^②此外，他还提出请求将苏拉特传教会保留给法国卡普清修会，并请将他的学术著作《印度语言宝库》一书由传信部出资出版。弗朗索瓦·玛利在备忘录中谈到请求赴印度东北部和西藏传教时说：

第三个布道会将在孟加拉以内地方转向恒河之源，然后逐步进到远至尚未深入的西藏。我听说西藏人民曾经一度是基督教徒，但现在他们由于缺少教士而不知道自己的宗教是属于何种宗教；他们不是异教徒；他们十分仇视穆罕默德教徒（即穆斯林——转引者），当亚美尼亚的基督教徒商人偶然路过该国时，他们亲切接待。我在书中读到有关西藏人民的情况，也从穆罕默德等异教徒和亚美尼亚人中听到相同的说法。三年多来我想只要有一个伙伴，我就

① 传信部的拉丁文全名为：“*Sacrae Congregationis Generalis Propagandae Fidei*”（圣宣传信德部），罗马天主教教廷原行政管理机构之一，管理各教区的教会和教务。现称“万民福音部”。

② 传信部档案（Arch. Prop. Fide. Scrittura Congregazione Particolare del 14 Marzo, 1703, Vol. Q, f. 37, 1703年3月14日特别会议记录，第二卷手稿第37页），转引自 F. Vannini: *The Bell of Lhasa*. P. 38.

会自愿地、毫无困难地到那里去。^①

这份备忘录对赴藏路线讲得很不具体，弗朗索瓦·玛利提出有两条路线可以进藏：一条是从苏拉特到阿格拉，但没有进一步说明到阿格拉以后怎么走法；另一条是通过孟加拉湾恒河口的法国殖民者的重要据点昌德纳戈尔（Chandernagore），当地有法国贸易公司。他也没有详述到昌德纳戈尔以后的进藏路线。由于他们是法国的传教士，所以不想走葡萄牙耶稣会在莫卧儿帝国的据点阿格拉，而想走东部昌德纳戈尔的路线，因为他们可以争取得到法国东印度公司的赞助和支持。

1703年3月传信部特别会议的结果是：

1、推迟执行传信部关于移交苏拉特这个地方给属于耶稣会果阿省的葡萄牙耶稣会传教士的文件，即苏拉特仍暂归法国卡普清传教会；

2、不许可苏拉特的卡普清传教会把传教地区扩展到古贾拉特、信德、毕贾堡和哥尔昆达；

3、传信部不出资出版《印度语言宝库》一书；

4、准许卡普清修会到印度东北部至西藏一带传教。就在开讨论会当天，即1703年3月14日，传信部颁布了一项谕令，同意卡普清总会长提出到印度东北至西藏传教的请求，但措词不很明确，只是这样写：“到恒河河源，朝着西藏王国或更合适

^① Arch. Prop. Fide, Scritture riferite nei Congressi Per le Indie e la Cina. Vol. 8. (1701—4), f. 534^a, 转引自 F. Vannini: *The Bell of Lhasa*. P. 39.

的地点建立意大利卡普清修会的新传教会”。^①

为何法国的卡普清修会提出的建议和申请，传信部却批给意大利的卡普清传教士呢？这是由于传信部认为法国图尔省的卡普清传教士们虽然热情极高，然而他们已在许多地方开展工作，若再加上西藏的话，会超越出他们的承担能力，但许可最早提出这个计划的法国卡普清传教士弗朗索瓦·玛利及一位伙伴参加意大利卡普清传教士赴藏团。

伯戴克认为，委托意大利皮切纳（Pecena）省的卡普清修会“建立西藏传教会的起因和动机不很明显，传信部的人员不大知道过去曾经在西藏建立和存在过传教会”。^② 我们从传信部所表现的情况看，该部的高级僧侣似乎确实不知道安夺德、卡塞拉分别曾在古格和日喀则建立过布道会。然而，同在十八世纪初这个时期，罗马耶稣会总会的人员却对西藏这两个布道会记忆犹新，还念念不忘筹划派遣人员重返西藏再次建立传教会。这确是一件有趣的事，也许因隔七八十年，传信部确实已无人知道过去古格和日喀则曾建立过耶稣会的传教会。

传信部和卡普清总会长索鲁佐的伯纳迪那神父（P. Bernardine da Soluzzo）一起挑选确定第一批赴藏人员，他们一共六人：图尔的弗朗索瓦·玛利（P. Francis Marie de Tours）、加米里诺

① 谕令的这句话原拉丁文如下：“erectione nova Missionis Capuccinorum italorum ad oram Gangis Versus egra Tibet, Seu in alio loco opportuniori.”原载：Arch. Prop. Fide, Atti. delle Congregazioni Per la Cina e le Indie Orientali. Vol. 2 (1701—17), Congr. 14 Marzo 1703, ff. 37b—38a, 转引自 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. parte I, Introduzione, P. X X X V I.

② L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introduzione, PP. X X X IV—X X X V.

的乔瓦尼·弗朗西斯科神父 (P. Giovanni Francesco da Camerino,)、蒙特齐奥的弗利斯神父 (P. Felice da Montecchio, (原家族姓和洗礼名 [以下简称为原姓名] 为: 安东尼克·玛利亚·比恩齐 Antonic Maria Bianchi)、^① 阿斯科利的古瑟普神父 (P. Giuseppe da Ascoli, 原姓名为: 安德雷·塔西 Andrea Tassi)、弗松布朗纳的古瑟普·玛利亚神父 (P. Giuseppe Maria da Fossombrone) 以及巴黎的费亚克利奥修士 (fra Fiacrio da Parigi)。^② 其中乔瓦尼·弗朗西斯科为西藏传教会的宗座监牧即会长, 弗朗索瓦·玛利为指导, 也是旅行的向导。这六人中除了两位法国人外, 其他四位均属来自意大利皮切纳省的卡普清传教士。

西藏传教会的传教区实际上是宗座监牧区, 负责这个传教区的会长称之为宗座监牧 (Præfectus Apostolicum), 他受教皇委

① 本书所有卡普清传教士的原来家族姓氏和洗礼名 (简称为: 原姓名), 均见自 F. Vannini; *The Bell of Ihasa* 一书的附录 (Appendix)。

② 卡普清总会会长谕令, 藏于 Arch. Prop. Fide., 载 Scr. Congr. Gen., Vol. 547, Congr. 1704. 1. 28. f. 83b, 转引自 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, P. X X X V ■. 卡普清修会会员入会时, 要另取一个教名。入会后只用教名, 不再用原来的家族姓氏和洗礼名了。已知的四入教名, 我按名从主人之惯例, 用原信件中使用的意大利文拼音译出的。其中“da”为意大利文前置词, 在此表示根源、起源, 是“来自……”之意。意大利文拼写与英文拼写有些不同, 在此谨请读者注意。如下面三人与意大利文入名相对应的英文人名拼写是:

意大利文	英文
Felice da Montecchio	Felix of Montecchio
Giovanni Francesco da Camerino	John Francis of Camerino
Giovanni Maria da Fossom- brone	Joseph Mary of Fossom- brone

派监管这个新的西藏传教区域里的传教士。宗座监牧区的传教士称之为宗座传教士，由罗马教廷传信部（*Sacrae Congregationis Generalis Propagandae Fidei*）委托卡普清修会总会挑选，卡普清修会主教批准后，再由传信部任命。任命时，教廷传信部要给传教士发任命书，它是一份正式的传信部命令。我们从下面这份传信部于1704年1月11日发给蒙特齐奥的弗利斯神父（*P. Felice da Mantecchio*）的任命书中，可以看到他们的隶属关系，同时也看到他们的纪律是比较严格的。

圣宣传信德部命令 1704年1月11日
(*Decretum Sacrae Congregationis
Generalis Propagandae Fidei nabitae
die 11 Januarii 1704*^①)

经尊敬的秘书嘉录·奥古斯汀·法布洛诺神父（*R. P. D. Carolus Augustino Fabrono*）审定，传信部宣布委任卡普清修会士蒙特齐奥的弗利斯神父为西藏地区宗座传教士，期限十年，任期内隶属监牧加米里诺的乔瓦尼·弗朗西斯科神父管辖，其缺任时，或隶属其他被圣部认同的监牧或副监牧管辖，并应完全服从。自该监牧按其本人权限或全权式、或特定式授予蒙特齐奥的弗利斯神父执行传教任务的必要权力，其权力范围、执行权力的地区及时间，均需长期受该监牧或代理监牧亲自监督；上任伊始及在任期之

① 本命令是从拉丁文直接翻译的，A·劳纳（*A. Launay*）在其 *Histoire de la Mission du Tibet* 《西藏传教史》第二卷 P. 377，转载了拉丁文原文的抄件，作为附件一。

内，不得以任何藉口在本教区界外行使和享有任何豁免权或特权。

西藏传教会的传教士们一旦启程奔赴西藏，该传教会的一切事宜均由传信部管理，西藏传教会则直接对罗马教廷传信部负责，当然传教士们有事也会向其卡普清修会总会报告。

二、第一、二批卡普清传教士赴藏

关于西藏传教会在第一阶段（1704—1712年）的第一、二批卡普清修会传教士赴藏途中情况和这一阶段的西藏传教会情况，不少传教士的信函中有所述及。1713年法诺的多米尼科神父（P. Domenico da Fano）写的报告（Breve Relazione del P. Domenico da Fano, 1713）最后一部分，则记述得较为系统。伯戴克博士将它收编入《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》的第三册（有关部分在第28页至37页），编号为CR. 1。本节除主要参考这份报告之外，还参考了伯戴克在该书的导言中谈到的有关情况 and 范尼尼神父在《拉萨之钟》中提供的一些材料。现简述如下。

1704年（清康熙四十三年）4月（藏历第十二绕琼木猴年三月），以乔瓦尼·弗朗西斯科神父为团长的第一批卡普清布道团六人离开罗马，同年5月6日在意大利的利窝那（Livorno）

乘船奔赴印度。^① 在首航通过地中海至亚历山大拉达 (Alessandretta, 今土耳其伊斯坎德兰 Iskenderum) 途中, 弗松布朗纳的古瑟普·玛利亚神父重病, 于塞浦路斯下船离队返意大利治病。其他人在亚历山大拉达登陆后, 步行经长途跋涉于当年 7 月 14 日到达阿勒波 (Aleppo, 今叙利亚的哈勒卜 Haleb), 当地法国图尔省的卡普清教友接待了他们。此后的旅行对这五位卡普清传教士尤为艰难, 他们适应不了中东炎热干燥的气候和饮食, 1704 年 10 月 1 日, 巴黎的费亚克利奥修士在迪雅贝基亚 (Diyarbakir, 在今土耳其境内) 高烧死去。紧接着, 传教会负责人加米里诺的乔瓦尼·弗朗西斯科亦于 11 月 10 日在马丁 (Mardin, 在今土耳其境内) 高烧病死。传教士们到了伊拉克境内的莫苏尔 (Mosul), 蒙特齐奥的弗利斯在该地因疟疾滞留了三个月。六人中只剩下图尔的弗朗索瓦·玛利神父 (P. François

① 见 Breve Relazione del P. Domenico da Fano (1713), (法洛的多米尼科神父 1713 年的简要报告, 载 L. Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte III*, CR. 1, P. 28。关于卡普清传教士在西藏的整个活动情况, 伯戴克博士编撰了由七大册组成的很好的文献汇编: 《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》(*I Missionari Italiani nel Tibet nel Nepal*, 1952—1956 年罗马, 意大利文版)。里面收集了在西藏、尼泊尔和印度北部的意大利传教士大量来往信函、教皇敕令、传信部谕令、教皇与达赖喇嘛、拉藏汗、康济鼐、颇罗鼐等人的来往信函, 以及达赖喇嘛和西藏当局颁布有关传教士的各种谕旨、命令和文告。伯戴克博士在前面写了一篇导言, 同时还对每份文献疑难之处, 作了许多注释。我在本章所述的情况, 主要依据这部文献汇编, 当然我剔除了传教士信函中某些错误或夸张失实之处。此外, 还参考了卡普清修会弗尔詹修斯·范尼尼神父的《拉萨之钟》(*The Bell of Lhasa*)。虽然他是站在卡普清修会的立场, 完全对卡普清西藏传教会的传教士歌功颂德的, 甚至有某些失实之处, 但其中也提供了一些卡普清传教士活动的情况。

Marie de Tours) 和阿斯科利的古瑟普神父 (P. Giuseppe da Ascoli) 两人, 继续向巴上拉前进, 并于 1705 年 2 月 23 日从巴上拉乘船驶往本达·阿巴斯。原在莫苏尔治疗疟疾的弗里斯神父也于 1705 年 4 月 19 日抵达本达·阿巴斯。^① 但此时那里只剩古瑟普神父一人, 弗朗索瓦·玛利已只身前去印度的法国卡普清传教会的苏拉特, 他“很可能是为了督促执行传信部有关这个传教会的谕令”。^② 这个谕令就是传信部关于苏拉特暂归属卡普清修会的谕令。

被任命为西藏传教会副会长的弗里斯和古瑟普两人于 1705 年 5 月 20 日乘一艘英国船赴印度, 6 月底在马德拉斯登岸, 几经周折, 到达法国卡普清修会在印度的另一据点邦迪舍里, 受到法国教友的热情接待。^③ 弗朗索瓦·玛利获悉弗里斯两人已在邦迪舍里, 于 1706 年赶抵那里, 与他们会合。不久, 弗里斯、古瑟普两人于 1706 年 3 月 27 日乘船赶印度东孟加拉法国人的据点昌德纳戈尔 (Chandernagore), 并于 4 月 18 日抵达。

弗朗索瓦·玛利在马德拉斯等他的行李到后, 乘船赴孟加拉。但他乘的船于 1706 年 7 月 10 日在呼格里 (Hughli) 沉没, 行李全部丢失, 他只身逃命得救。1706 年 8 月 2 日抵昌德纳戈

① 蒙特齐奥的弗里斯神父 1705 年 3 月 23 日和 4 月 22 日分别于巴士拉 (Basra) 和本达·阿巴斯 (Bender Abbas) 发出的信件, 图尔的弗朗索瓦·玛利亚 1704 年 12 月 20 日于巴格达发出的信件。原件在传信部档案 (Arch. Prop. Fide) 载 Ser. Congressi. 见 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*, Parte I, Introduzione. PP. XXXV ■ — XXXIX.

② L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introduzione, P. XXXIX.

③ 同上。

尔，又与意大利卡普清神父弗利斯和古瑟普会合。^①

这几位神父在昌德纳戈尔等候数月，以期雨季结束后再上路。在此期间，他们一边休养，一边学习语言，搜集各方面情况，以制订出今后赴藏的计划。

罗马传信部和卡普清总会在得悉第一批派出的六人赴藏团损失惨重后，又于1705年7月13日颁布谕令，任命古瑟普为西藏传教会会长，弗利斯为副会长，并决定增派三人加强这个传教会，这三人是法诺的多米尼科神父（P. Domenico da Fano，原姓名为：弗朗西斯科·玛格纳尼尼，Francesco Magnanini）、法诺的乔瓦尼神父（P. Giovanni da Fano，原姓名为乔瓦尼·巴蒂斯塔·隆巴迪 Giovanni Battista Lombardi）和博戈惹的密歇朗智罗修士（laico fra Michelangelo di Borgogna）。^②

这三位意大利传教士于1706年7月14日从法国的洛林港（Lorient）乘船出发，由海路经巴西、智利、秘鲁、好望角直驶到印度的邦迪舍里，经两年艰苦生活，在1708年7月12日登陆。^③ 然后在马德拉斯乘船于1708年9月7日抵达昌德纳戈尔。

① 弗朗索瓦·玛利1706年5月12日发自马德拉斯的信，图尔的斯半里托神父1706年9月20日发自邦迪舍里信，弗利斯神父1706年9月28日发自昌德纳戈尔的信，存传信部档案，载 *Scr. Congressi*，见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introduzione, P. XL.

② L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introduzione, P. XLI. 多米尼科和乔瓦尼两人同属意大利毕切诺（Piceno）省法诺（Fano）地方人，密歇朗智罗出生于法国，但国籍是意大利，属罗马省的博戈惹（Borgogna）地方人，是俗人修士（laico fra）。

③ Breve Relazione del P. Domenico da Fano (1713).（多米尼科神父1713年简要报告）。载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. I, PP. 28-29.

在昌德纳戈尔的六位卡普清传教士，经商议决定，由布道团的两位负责人古瑟普和弗利斯先行出发前往印度东北部的巴特那，途中弗利斯神父患病而被迫返回到昌德纳戈尔。其位子由弗朗索瓦·玛利顶替。1706年11月8日弗朗索瓦·玛利和古瑟普在巴特那等待弗利斯到来，以便立即奔赴尼泊尔。但由于当地战乱，弗利斯从昌德纳戈尔走向巴特那的中途，在拉贾马哈尔（Rajmahal）被迫折返昌德纳戈尔，以等候政局安定后再前进。^①

弗朗索瓦·玛利和古瑟普在巴特那久等弗利斯未到，决定自己先走，留了一封信和一点钱，放在巴特那一位英国工厂的绅士那里，请他交给即将到来的弗利斯，要他快点去尼泊尔。弗朗索瓦·玛利和古瑟普则在1707年1月17日启程经过达本格（Darbhanga）和森柯西（Sun Kosi）谷地，^②于2月21日到达加德满都。据说在这段路程中遇到两个大问题：一是沿途征税关卡太多，征去他们许多钱；二是有一次一群野兽将他们装有供弥撒用的酒坛撞到地上打碎了，差一点使他们返回印度。^③同年4月底，这两位传教士在支付了一笔数目很大的过境税后，离开那里，经两个多月旅程，终于在1707年（清康熙四十六年）6月12日（藏历第十二绕琼火猪年五月十二日）抵达拉萨。他们是从加德满都走哪一条路去拉萨的呢？范尼尼神

① L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introduzione, pp. XL—XLI.

② 同上引书, Parte I, P. XLII—XLIV.

③ Breve Relazione del P. Domenico da Fano. 1713, 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. I, P. 29. 又可参阅 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 50.

父说：“不幸的是没有这两位福音的先驱走哪条路的记载。”^①其实，传教士的报告中有他们走哪条路线的记载，范尼尼神父可能没有注意到。多米尼科神父的1713年报告(Breve Relazione del P. Domenico da Fano, 1713)中，说弗朗索瓦·玛利和古瑟普两神父到了加德满都后，这样写道：“以后他们到西藏的第一个地方库迪(Koti, 亦有写作Kuti, 西藏叫做聂拉木——引者)，并由库迪一条很多人走的路，一个月就到达了拉萨。”^②也就是说，这两位神父是走聂拉木、定日这条路线抵达拉萨的。此外，森德伯格在其《西藏探险史》一书中采用一种错误的说法，也写道：“1708年初，四个卡普清苦行僧开始从加德满都出发，登上旁果(Pango)山口(19,000英尺高)，毫无干扰就旅行到基隆和定日……。”^③按传教士信件，实际上不是四个传教士，也不是在1708年，而是两个传教士在1707年6月12日抵达拉萨。^④

三、传教士初步取得藏人的信任和尊敬

古瑟普和弗朗索瓦·玛利两人到拉萨后，住在一位亚美尼亚人名叫卡瓦贾·大卫(Khwaja Dawith)的富商家中，此人是

① F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 50.

② 引文的意大利文是：“Doppo si va a Koti, Primo luogo del Butant, ……giunger a Lassa. Breve Relazione del P. Domenico da Fano. 1713. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CR. 1, P. 29。这里多米尼科的报告仍把西藏称做博坦(Butant)。

③ G. Sandberg; *The Exploration of Tibet*. P. 3.

④ Breve Relazione del P. Domenico da Fano, 1713. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CR. 1, P. 29.

经传教士在巴特那的亚美尼亚人介绍的。^① 由于他在拉萨上层人士中交际广泛，故对两位传教士开始打开局面起了很大作用。古瑟普不敢明确对西藏当局说是来传播基督教的，他们通过亚美尼亚富商大卫对拉藏汗说，这两个人是到中国内地途中路经这里，由于年老疾病暂且在此治疗休息一段时间。拉藏汗则打听他有无带来礼物，大卫告诉说，这两个人既无金钱，也无货物。拉藏汗又问大卫，传教士有何爱好？干什么职业？懂不懂数学或天文，当大卫回答说他只是医生时，拉藏汗的兴趣骤然减少。^② 拉藏汗之所以问他是否懂天文、数学、修表之类的事，因为他知道北京宫廷也重用那些懂天文历算的传教士。看来拉萨汗对他们是医生不感兴趣，因为当地也不缺乏医生。过了一段时间，拉藏汗正式接见传教士时，弗朗索瓦·玛利仍然坚持隐瞒他们自己的真实面目和到西藏来的真正意图，以减少当局和群众对他们的猜疑。他对拉藏汗说，他来这里是路过随便看看的，因天气太冷，道路难行，一旦春暖花开就将离开。他还说，他俩是医生，为了上帝而替大家治病。^③ 他们还送了一些从欧洲带来的如自鸣钟之类小礼物给拉藏汗。谒见了拉藏汗之后，传教士就等于找到了在拉萨合法立足之地，并为今后进一步开展传教工作打下了初步基础。

两位传教士要开展工作，首先遇到的第一个困难是语言不通，因此他们下决心通过各种方法学习藏语文。

① Breve Relazione del P. Domenico da Fano (1713), 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I*, CR. 1, P. 29.

② Breve Relazione del P. Domenico da Fano (1713 载，同上页注①)P. 30.

③ L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I*, P. 35.

其次，他们大力进行医疗工作。弗朗索瓦·玛利有丰富的医学知识和长期的治疗经验。在拉萨，通过一段时间的给包括人民群众和上层人物在内的各界人士看病治疗，使他们获很大和很好的声誉。因为无论是对平民百姓还是贵族官员，不分高低贵贱，都一视同仁地给予看病医治；不仅随叫随到，而且一律免费看病给药治疗，他们宣称为了上帝而治病救人。从欧洲带来的药用完后，他们就在拉萨近郊采集野生药材。玛利看病，古瑟普采药。拉藏汗高度赞扬他们为藏民服务的精神，并说：“我既未看过，也未听过和碰到过相类似的人。”^① 他们名声远扬，据说连当时北京清廷官方的《邸报》上都提到他们的名字和行医事迹。^②

应该说，他们这一策略确实取得很大成功，获得很大声誉，赢得很多人的尊敬和信任，被称为白人喇嘛。

在传教方面，他们开始完全不做任何有关事情，后来逐步地在住室内布置了一个小小的祈祷房子，挂圣画、设供坛，以吸引别人来看，果然慢慢招来不少参观者。此外，图尔的弗朗索瓦·玛利和阿斯科利的古瑟普两人在1707—1708年间，合作编译了教义问答的小册子。它用藏语口语写成，在译成藏语时曾得到那位亚美尼亚商人卡瓦贾·大卫的帮助。^③ 这本手抄的小册子，在早期宣传天主教方面起过一定作用。不久，他们

① Breve Relazione del P. Domenico da Fano (1713), 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 1, P. 34.

② Liber Memorials O. F. M. Cap., Quart. Jam Pleno Saeculo Ab Draive Condito Romæ, 1928. P. 305. 见 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 63.

③ L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introd. P. L X X V I.

正式给一个约六、七岁的小孩做洗礼。这个小孩是一位被神父治愈的蒙古人为感激而送给神父的奴隶。多米尼科后来写道：“神父治愈了一位全都认为病入膏肓的蒙古人（Tartare），使之得到康复，他送给神父一个六至七岁的男孩奴隶。”^①同时，一位在拉萨经商的亚美尼亚人的仆人也领洗入教，他是尼泊尔的尼瓦尔人。^②但在普通藏民和贵族、官员中，尚未广泛开始宣讲教义的布道活动。然而，他们也利用一些机会结识了某些上层人士。如有一次，神父送给拉藏汗的钟坏了，传教士将其修好。拉藏汗甚喜，召见他们，并和他们作长时间谈话，拉藏汗询问他们的宗教情况，并盛赞他们免费为各阶层藏民治病的工作。拉藏汗为表示感谢，特送神父一些大米、奶油和小祈祷室用的丝织品。^③

他们给藏民免费看病，虽然颇得民心，但没有任何收入。由于沿途关卡重税盘剥和西藏物价昂贵，经过一年多时间，他们从罗马带来的钱几乎耗尽，濒临饥饿。弗朗索瓦·玛利和古瑟普先写信给留在印度巴特那的多米尼科等人，告诉他们，由于缺乏金钱，面临挨饿，决定撤离西藏。随后，弗朗索瓦·玛利于1709年（康熙四十七年）1月底（藏历土鼠年十二月下旬）离开拉萨返回印度，汇报西藏传教会面临的严重财政危机和求援。伯戴克认为他之所以返回，还由于别的原因，他写道：“1709年1月，图尔的弗朗西斯科·玛利亚（即弗朗索瓦·玛利

① Breve Relazione del P. Domenico da Fano (1713), 载 L. Petech: *Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte III*, P. 30.

② Breve Relazione del P. Domenico da Fano (1713), 载 L. Petech: *Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte VI*, P. 30.

③ F. Vannini: *The Bell of Lhasa*, P. 65.

——引者) 对未来失去信心, 健康不佳和对早先获悉任命阿斯科里的古瑟普为会长的消息, 使感情受到伤害, 留下古瑟普单独一人在拉萨, 而下到印度请求援助。”^① 当他于2月回到加德满都时, 地方当局的税务机关要他缴纳至少一百卢比的过境税, 他无力支付, 当局不准他出城。^②

在印度东北巴特那城的多米尼科等三个传教士获悉拉萨教友财源困竭要撤离的消息后, 立即决定凑集所有的钱赶去拉萨, 原来在昌德纳戈尔养病的弗里斯神父亦已完全康复, 并到了巴特那, 他将节省的二百卢比交给多米尼科支援拉萨传教会。多米尼科和博盖惹的密歇朗智罗俗人修士两人, 于1708年11月1日奔赴拉萨。他们走古瑟普1707年走过的路线, 但这次他们化名和乔装打扮, 穿着当地苦行僧的服装, 以免在沿途交许多关卡的税金。他们到达加德满都时, 发现了受阻的弗朗索瓦·玛利, 经过长时间与当地官员谈判, 在少交部分税款后, 解救了弗朗索瓦·玛利。然而, 当弗朗索瓦·玛利经过艰辛跋涉回到印度巴特那时, 疾病、饥饿和劳累使他奄奄一息。他住在一位英国阔人的房子里, 不久于1709年5月在当地死去。^③

多米尼科和密歇朗智罗于1709年(康熙四十八年)5月19日(藏历土牛年四月二十日)抵达拉萨, 当时只有古瑟普一人在拉萨。他们三人重新振作, 增加信心。多米尼科神父也有医疗知识, 他接替弗朗索瓦·玛利的行医工作, 但他们仍然坚持

① 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introduzione, P. XLVI.

② Breve Relazione del P. Domenico da Fano (1713), 载同上引书 Parte II, CR. 1, P. 29.

③ Breve Relazione del P. Domenico da Fano (1713), 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 1, P. 30-31.

免费看病医治的原则，以此取得藏民和西藏官员对他的好感、尊敬和信任，为下一步开展传教工作打下初步基础。多米尼科从印度赴藏沿途，关卡林立，重税盘剥，特别在加德满都，他和密歇朗智罗、弗朗西斯科三人被迫交付了过境税 150 卢比。到达拉萨后经过一段时间昂贵的食物支出，他们的钱所剩无几，亦面临饥饿的危险。因此他们每月开支紧缩到 10 至 12 卢比的最低限度，每人严格定量。他们不仅衣衫褴褛，据传教士自己说有时还以“树根、植物充饥”。^①

早在 1708 年 1 月 11 日，会长阿斯科里的古瑟普神父曾写信给离拉萨较近的中国内地西安方济各修会传教士，请求予以经济援助。1701 年北京建立了方济各修会总部，西安也建立了方济各会传教站。当时该站仅两个传教士：安东尼奥·德·卡斯特罗卡罗（P. Antonio de Castrocaro）和巴斯尔·德·智摩那神父（P. Basil de Gemona）。安东尼奥·德·卡斯特罗卡罗接到古瑟普的信后，将信寄给他在北京的上司谢沙的伯纳丁那主教（Bernardinè della Chiesa），同时写了一封信给古瑟普神父，告诉又将他的信寄至北京主教求援，因西安五年没有收到罗马一文钱，故无钱帮助他们。伯纳丁那主教一方面将原信加上他自己写的介绍信一起寄到当时正在澳门逗留的枢机主教查尔斯·托马斯·梅勒德（Charles Thomas Mailard）。另一方面托人带了 45

^① 关于西藏卡普清传教士此时经济极度困竭情况，在 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte III* 中，收入了一份编号：CR. 8 的报告：Ragguaglio del Viaggio Solito a Farsi，谈得比较详细。载该书 Parte III, CR. 8, PP. 202-207.

卢比到西安交给一位亚美尼亚商人送到了拉萨。^①

西藏传教会在毫无经济援助之下，只能撤离拉萨，但多米尼科坚持独自一人留下，让会长古瑟普和密歇朗智罗修士以及一个在拉萨受洗礼的尼泊尔人于1710年夏末返回印度。他们走江孜、帕里路线，在中途密歇朗智罗分道去昌德纳戈尔，而古瑟普则去巴特那。古瑟普此时已疾病缠身，加上过度劳累，在1710年12月20日到达巴特那后几天就逝世了。^②

在昌德纳戈尔的法洛的乔瓦尼神父去巴特那，然后带着尼泊尔那位教徒的古瑟普死讯赶赴拉萨，并于1711年5月下旬抵达。^③他离开昌德纳戈尔时，将那里的传教会所剩最后一点东西全部拍卖掉，又外借了一点款，再加上自己个人的积蓄数百卢比，全数带到拉萨。这对暂时缓解拉萨传教站的严重财政危机起了很大作用。

四、财源枯竭，第一阶段传教工作失败

多米尼科神父独自留在拉萨，实际上是等待财政援助，但他仍然坚持为各阶层人士治病，故他在笼络人心方面取得了很大的成绩。在法洛的乔瓦尼神父于1711年5月抵达后，才开始在传教方面做了一点工作。

多米尼科为藏民免费治病，使在弗朗索瓦·玛利时期就因

① P. Clemente da Terzoro In India e nel Tibet, Missionari Italiani nel Paese dei Lama, 1704--1745, Roma. PP. 253-257. 见 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. PP. 69-70.

②③ L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introduzione, P. XLVII.

此而扬名的卡普清托钵僧们名声更大。拉萨及其郊区“成群结队”的病人拥到神父的住地请求看病治疗。甚至当多米尼科神父被疯狗咬伤、连续三个月的低烧情况下，仍然为大家治病。他治好了各阶层许多人的病，包括拉藏汗妻子的病，博得了许多人的热烈赞扬。多米尼科在1713年的报告中转述了有一次拉藏汗向他的密友谈了对卡普清传教会的评价：“我不了解这个白人喇嘛、^①即西方神父是什么人，他不是商人，因为他不做任何生意。他不是无赖，因为他在哪里都被当做朋友来迎接。他进入私人住宅，似乎没有人讨厌他，不仅如此，似乎大家都不怀疑他。如果有人请他去看病，他就立即出现在那个人的床前，而不查问他的社会地位。如果需要药，他就免费送给。当给他以金银酬谢时，他拒绝收下，并辩解说，他的宗教要求他为了上帝和出于对人们的爱而给大家行善。我真的难于解释他为何自己出钱，离开自己的国家、自己的亲属和朋友，历尽数年艰辛，来到我们地方，关心和热诚地为我们的人民服务，而不期待对他的劳动有任何酬谢。这种鼓动其教徒全都出去愉快和无私地帮助邻国的宗教，一定是个好的宗教。上述完全是人

① 白人喇嘛，原字为白头喇嘛（藏文：མགོ་དཀར་བླ་མ་），多米尼科的意大利文报告写作 Lama Kogar。“Kogar”为藏文“མགོ་དཀར་”（白头）之意大利文拼音。在传教士的信件中，传教士们有时自己将此词译为意大利文：“Lama teste- -bianche”（白头喇嘛），有时译为：“Lama bianche”（白人喇嘛）。伯戴克收编此报告时，在“Kogar”后面用括弧标上藏文转写“mGo -dKar”。藏文“mGo -dKar”即“མགོ་དཀར་”（意为“白头”），因此，“Lama Kogar”即为白头喇嘛。多米尼科神父自己紧跟着用意大利文作了解释：“Cioè Padre Occidentale,”（即西方神父）。这是当时西藏和锡金一带对这些西方卡普清神父的尊称——引者。

类共同的想法。”^① 拉藏汗过去曾听说过在中国内地京城和一些省份的传教士情况，他认为在拉萨的传教士也和内地传教士有相同的目的。

在传教方面，他们十分谨慎小心，即使在群众和当地贵族上层对他们有所了解后，仍然悄悄地慢慢展开。他们除在住地布置一个小祈祷室以吸引群众、扩大影响外，他们还利用拉藏汗接见他们询问宗教情况的机会，向他详细讲解了天主教的概况，并指出，天主教禁止强迫入教，它要人们内心上自愿加入，认识到它是真理才行。许多人向他们询问天主教的问题，要求参观祈祷室，盛赞这个宗教。^② 他为了加速向群众传教，决心学会藏语文，并以每月 2.50 卢比和 3.00 卢比工资分别雇用了一位俗人和一位僧人为译员，一方面向群众讲道时由他们翻译成藏语，另一方面，由这两人教他们学习藏语文。^③

多米尼科还于 1711 年（康熙五十年，藏历铁兔年）在塔布（多米尼科报告中，塔布是用意大利文拼写为“Tapone”，即藏文 ཏཱཔོན་པོ་）建立了一个传教站，具体在塔布地区的宗纳（传教士信函中写作 Tron gne，即藏文：ཏྲོང་གེ་）村，以扩大传教地区。尽管如此，从 1707 年夏到 1712 年初近五年的时间里，约有两个

① Breve Relazione del P. Domenico da Fano (1713), 载 L. Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I*, CR. 1, P. 34.

②③ Breve Relazione del P. Domenico da Fano (1713), 载 L. Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I*. CR. 1, P. 35.

或三个成人和 12 个垂死的儿童作了洗礼。^① 所以，这五年内，卡普清传教士在西藏传教工作中，仅从领洗人数方面来看收获甚微，他们自己和后来的卡普清神父 F·范尼尼均承认传教工作是惨败的。^② 但我们认为，尽管如此，他们通过给西藏各阶层免费看病治疗，扩大了影响，赢得了多数人包括上层人士的理解、尊重和信任，站稳了脚跟，为下一步传教工作的展开，打下了比较稳固的社会基础。这点对在藏传佛教流行和统治了一千多年的西藏，特别在它的中心拉萨，是极为重要的。

1711 年底，法洛的乔瓦尼带来的钱即将告罄，此时又接到在印度的弗里斯副会长来信，告知没有接到欧洲罗马每年应给予的经费款，这样使得拉萨的多米尼科两人的财源陷于绝望境地。多米尼科决定立即暂时离开拉萨返回印度。他们把东西收放在两个大箱子里，将门房钥匙交人保管以便再回来时居住。他们于 1711 年（康熙五十年）12 月 25 日（即藏历铁兔年十一月二十六日）离开拉萨，取道锡金返印。多米尼科 1713 年给罗马写的关于西藏传教会情况的简要报告中，详述了他们在路上所遇到的困难和挫折。首先是气候恶劣，因为这时是严寒的季节，满山遍野覆盖着厚厚的积雪，翻越陡峭的山脉尤为艰难，没有燃料，夜里睡在雪地上，后来连食物也吃完了。饥寒交迫，幸遇路人相助才抵达印度平原的普那（Purnea）。当地土邦主巴哈杜尔·沙哈（Bahadur Shah）刚死去不久，正值一场混战。地

① L·Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III, P. 31. 又：范尼尼神父引用传信部档案 *Scritture Generali riferite nelle Congregazioni Generali*, Vol. 591, Congr. del 9 gennaio 1714, No. 33. 说直至 1712 年，西藏收一个成人皈依，一个小孩奴隶和十二个临死儿童付洗。见 F·Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 84.

② F·Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 84.

方官要这两位传教士交纳重税方许可过境，他们缴纳不出，被关押起来。后多米尼科给地方头人的兄弟和儿子治好病才得以获释。此后，在一处又被军队俘虏，不久他们表明是欧洲传教士身份后再获自由，最后于1712年6月29日返抵昌德纳戈尔的僧舍。^①

西藏卡普清传教会第一阶段经历近五年（1707—1712年）之后失败了。这次失败不仅表现在五年中传教收获甚微和他们被迫从西藏撤出来，而且表现在传教士人员损失惨重，他们历尽艰险，受到恶劣的气候和环境，以及贫困、饥饿、疾病、关押与精神痛苦的折磨，五人死亡，还耗费教廷11000卢比经费。因而这是一次惨重的失败。F·范尼尼神父承认说：“西藏传教会第一阶段在令人沮丧的失败中结束，其结果很难有比之更悲惨的了。死亡、饥饿和疾病撒遍了沿途的道路，如同十字架的先锋队人员们踩出的里程碑，这些甚至在每一站都能看得到，它令人回忆起几乎不可能承担的任务。”^②

分析其失败原因，可以分两方面。一方面，从西藏这块藏传佛教占优势已达一千多年的土地来看，这一阶段黄教寺院上层还没有明显地表示反对和加以阻挠，因为这个阶段传教工作仍未大力开展，也还没有给一个成年藏民付洗入教，因而，他们当时与黄教寺院上层的矛盾还不尖锐，寺院上层也没有干预或暗中加以阻挠。然而，长期以来与基督教文化迥异的藏传佛教的文化深入人心，因而传教士进藏后，在略知这种情况下，明白人民一时是难以接受基督教思想的，故传教士不敢大胆开

① Breve Relazione del P. Domenico da Fano (1713), 见 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*, Parte II, CR. 1, P. 35—37。

② F·Vannini: *The Bell of Lhasa*, P. 83。

展传教工作。他们很长时间都隐瞒自己来传教的真实意图，后来也极为审慎，一直没有大张旗鼓地布道，只是慢慢地、悄悄地逐步进行，并把主要力量放在做免费为各阶层人民治病的工作上，以取得人民的信任。同时，正因为这样一块土地，藏民确是比较难于接受代表西方文化一个重要方面的基督教文化。因此，多年来，没有几个人要求领洗入教。

另一方面，从传教会本身存在的问题来分析，这次失败是因西藏传教会财源枯竭而被迫退出西藏的。造成这种情况，有以下因素：

第一，财源枯竭最重要的原因是由于卡普清修会和罗马教廷对西藏情况，包括沿途交通、各地关卡的通行税、沿途和西藏的生活费用、物价水平，以及各地区的政治状况全然不很清楚，故罗马教廷决定拨给西藏卡普清传教会的款项时，只给了一个极少的数额，与实际所需相差甚远，因而教士们连起码的生活都不能维持。对于传教士的经费，旅行报告中这样写道：“在克烈门十一（Clemente XI）的圣记录中，当时，更确切地说在 1712 年，派出的传教士每人规定给 300 斯库迪（Scudi，单数为 Scudo，意大利罗马古币——引者），其中 250 斯库迪为旅费及旅途食品费，50 是提前支給的一年津贴总数。”^① 但范尼尼神父则说是拨给每人 340 斯库迪（相当于当时印度 800 卢比）。具体分配为：250 斯库迪（575 卢比）由传教士携带，作为旅途的差旅费、医疗费、和其他偶然发生的事件所需费用；有 50 斯库迪（135 卢比）是预支的一年津贴；其他 40 斯库迪（90 卢比）是用作购买传教会教堂物品和个人东西用的。此外，每年

^① 见 *Ragguaglio del Viaggio Solito a Farsi (1743)*, 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte II*, CR. 8, P. 204.

名义上要汇出 125 卢比给传教士。^①然而这些钱远远不能满足实际的需要。其原因一是路程遥远，常常中途多次被迫长期停留，增加了额外支出，二是沿途关卡很多，且过境税极重。如弗朗索瓦·玛利和古瑟普两人进藏时，仅从巴特那到加德满都被征去过境税 160 卢比。据说英国占领前，印度东北部一卢比能买 60 个鸡鸭之类的家禽。一个职员月薪二卢比就算不错的收入。^②三是拉萨的食品、木柴、房租及其他东西十分昂贵。据当时一份谈到这方面的情况报告说：那时粮食、食品在孟加拉是“十分便宜”，在比哈尔地区是“便宜”，在尼泊尔变成“昂贵”，在西藏则是“十分昂贵”了。^③同一报告还说，用罗马货币斯库迪兑换印度比哈尔地区的货币竟然亏损惊人。100 斯库迪兑换成当地卢比，只剩下 70 个斯库迪的价值。^④由上述可见，即使传信部给的每个传教士 340 斯库迪的经费，经缴纳各种税款以及兑换损失、旅程过卡和沿途物价越来越贵等额外费用支出，到传教士抵达拉萨时已所剩无几。此外，罗马原定每年汇一定款给西藏传教会，但五年中仅一年收到，其余分文未见。

第三，西藏卡普清传教会之所以因缺钱和饥饿，还与这个托钵僧修会传教士在拉萨传教所奉行的策略有关。无论弗朗索瓦·玛利或是法洛的多米尼科，均医术高明，在拉萨行医治病，非常兴隆，治了各阶层许许多多人的疾病，不少人、特别是达

① F·Vannini; *The Bell of Lhasa*, P. 90.

② Gli Scritti P. Marco della Tomba, *Missionario nelle Orientali* by Angelo De Gebernatis Monnier Firenze 1878, P. 36. 见同上引书 P. 93.

③ Raggiaglio del Viaggio Solito a Farsi (1743?), 载于 L·Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I*, P. 205.

④ 同上 Parte I, CR. 8, P. 204.

官贵人以金银酬谢，他们本来可以用这些钱来维持日常生活和扩展教会的，但他们全部谢绝接收。他们免费医疗的目的是以行医做好事来取得人民和当局的好感、信任和支持，为下一步传教打下基础，他们还害怕因收钱而被人怀疑他们到拉萨是来赚钱的。这样，他们即使有时经济极为拮据，也拒不接受医疗费。

第四、西藏传教会第一阶段失败，还与印度北部和西藏的地理条件恶劣有一定关系。西藏距罗马或卡普清在印度据点路途十分遥远，险阻相隔，气候恶劣，加上有些地方社会动乱，致使传教士数年只收到一次罗马寄出的钱。这种自然情况，加上罗马传信部和卡普清总会主观上不是由印度东北向尼泊尔、锡金逐地建立传教站，并以此作为前进的中转站，而是一下深入西藏心脏地区。这样，后勤供应、人员往来、甚至连通信都极端困难。传教士在这种艰苦异常的地理和气候条件下，过度劳累，加上饥饿，一些人因此而死亡。

由于上述种种原因，卡普清西藏传教会第一阶段的传教活动以失败而结束。

第二节 第二阶段前期在西藏的活动

(1714年5月—1721年4月)

一、传信部加强西藏传教会的措施

西藏的卡普清传教士因饥饿所迫撤回印度后，并不甘心失败，他们经讨论商议，总结教训，决定派出身体素质好的多米尼科神父前往罗马。目的是亲自向传信部和卡普清总会长详细地用口头与书面汇报前一段的工作，申述失败原因，论证应该重返西藏的理由，以及振兴该布道会的必备条件和必须采取的措施，并要求“增加有力的额外援助”。^① 多米尼科神父和密歇朗智罗修士（Fra. Michelangelo）于1712年12月出发，分别乘两艘船前往欧洲。然而，密歇朗智罗修士所乘的船，在经过好望角时出事翻沉，他葬身大海，仅多米尼科神父一人于1713年秋抵达罗马。

多米尼科神父到罗马后首先着手写了一份长篇报告，详细叙述了他们撤回印度后共同讨论研究的问题，并着重说明前一阶段导致西藏传教会失败的种种困难，提出传教会必须办下去的道理，以及采取克服困难的一些必要措施，其中包括大幅度增加经费，增加传教人员以及在昌德纳戈尔至拉萨之间的巴特那、加德满都等地增加若干个传教站作为这条交通线上的中转

^① L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, P. XLIX.

站。每个站盖招待所，并配备二个神职人员，以利于人员来往、休息和物资补给，等等。多米尼科在罗马教廷内外，游说各方面人士，其中包括教皇。在教皇克烈门十一世接见他时，他将西藏传教会的困难陈述一遍，请求教皇支持重振西藏传教会的计划。经过他的详细分析和论证，这个计划终于“获得教皇克烈门十一世本人的支持”。^①

在传信部的研究会议上，不少人对多米尼科的报告提出反对意见，主要认为该传教会地方遥远，路途艰险，过去数年损失惨重，收效极微，得不偿失，而且今后能否成功尚无信心。这样，虽多次研究讨论，历时逾年，仍莫衷一是，议而不决。恰在此时，传信部收到去孟加拉巡视的耶稣会大主教弗朗西斯科·拉伊纳斯^②的来信，该信主要是谈西藏传教会的事。原来他在孟加拉曾遇到正要去罗马的多米尼科神父，多米尼科将西藏传教会存在种种困难而被迫停止及其解决办法向主教诉说。主教支持他恢复西藏传教会。因此于1712年12月13日发出一信给传信部，^③谈了多米尼科向他所讲的情况和恢复西藏传教会的必要性与办法，他认为那里是大有作为和前景光明的。这

① L·Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, P. L.

② 弗朗西斯科·拉伊纳斯(Francisco Troyano Laynes), 1656年10月6日出生于葡萄牙里斯本, 1672年入耶稣会, 1681年在印度马德拉和马拉巴传教会(Missioni di Madurae Marava、即Maraba), 1704年返欧洲任传教会检察官(Procuratore delle Missioni), 1709年回印度, 1712年6月到孟加拉巡视。1715年6月11日死于呼格里(Hugli)附近的班达尔(Bandel)。引自L·Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I. P. 185。第⑥1注释。

③ L·Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, P. XLIX.

封信对多米尼科无疑是个极大的支持。最后，罗马教廷传信部终于在1714年1月9日决定批准多米尼科关于恢复西藏传教会的请求。^① 传信部的谕令包括以下几点：

〈一〉、计划组织传教会；〈二〉、必须在昌德纳戈尔、巴特那、加德满都、塔布和拉萨开设馆舍（是既可供过往的传教士吃住，又可作为当地做传教工作的传教站——引者），人员必须至少由12个神父组成，其他用世俗修士，其逗留期固定为10年。委托卡普清修会招收新的人员，每个被选人均由考试产生，须经主教管区的教区主教批准和传信部正式任命为宗座传教士。委任令和装备寄至目的地。每年分配的1000罗马斯库迪中，^② 由传信部提供800斯库迪，从西班牙抚恤金中每年提取200斯库迪。最后的款项是归功于传教会的伟大保护者阿尔巴那教皇（Papa Albani）的慷慨，他给予的数目总共达400斯库迪之多，以装备新的远征，并给藏王写了一封推荐传教士的信件。最后，按照卡普清修会总会长的建议，任命法诺的多米尼科神父为西藏传教会的会长。^③

传信部谕令提出要在五处开设馆舍（传教站），即除西藏的拉萨和塔布之外，还有印度的昌德纳戈尔和巴特那，尼泊尔的加德满都。过去我们对后面这三个传教站，特别是印度的两个

① 见 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, P. L.

② Scudi（斯库迪）为罗马钱币。

③ 引文摘译自 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, P. L.

传教站情况谈得不多，为了有助于了解传教士们的活动情况，现对印度和尼泊尔的传教站情况简介如下：

昌德纳戈尔（Chandernagore，中文用中国地图出版社现今译名），位于加尔各答以北的港口，1683年以来一直是法国人的居民点。十八世纪初，该城居民仅二万人。它是当时欧洲一些国家与印度东北部地区商业贸易船只停靠的一个重要口岸。卡普清传教士赴尼泊尔和西藏，每次均在此地集中休整一段时间，再分别启程进藏或赴尼泊尔。平时，他们从这里与欧洲联系，接收通过船只、邮寄来的信件、传教活动经费或传教士们的生活费。同时，这里由于气候条件很好，因而又是西藏传教会中老弱疾病的传教士疗养的地方。总之，它是传教士的一个基地。

按照传信部规定，在传教方面，整个孟加拉地区是属于马拉巴教区主教（The Padroado Bishop of Mylapore）管辖的区域，但主教对这一小片地区则委托奥古斯汀传教团印度分团（The Augustinians of the Indian Congregation）的传教士负责布道活动。然而，昌德纳戈尔按教会规则，是一块飞地。因为是法国人居民点，故委托法国耶稣会士管理。1706年，卡普清传教士弗利斯、古瑟普等人首次抵达此地后，这里实际上已成了一个中转站。1709年，卡普清传教士在当地租赁房屋作馆舍，后来买了地皮盖起他们自己的房子，1720年又建成用以祈祷的教堂。一般多是年老体弱的传教士留在这个风景优美、气候宜人的城镇工作。^①

巴特那（Patna，中文用中国地图出版社现今译名），位于印度东北部的恒河中游南岸。当时已是非常繁华的城市，人口众

① 参阅 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. PP. 108-109.

多，有许多荷兰人、法国人和英国人在该城居住，并建有不少工厂。这里还是当地每年两次赴尼泊尔和西藏贸易的庞大商队的出发点。该城还形成了天主教和基督教的其他教派的社区。罗马天主教孟加拉马拉巴教区和大莫卧儿教区均从未宣称过对巴特那行使管辖权。那里原有的天主教社团却无神父，需要一位神父。约瑟夫·阿斯科利曾致函罗马传信部，要求将巴特那划入西藏传教会。传信部于1708年9月17日颁布谕令，同意西藏传教会扩充领土至巴特那，或其他邻近西藏的印度地区。传教士后来都有两三个或一两个人在这里工作，负责该地区的布道活动及招待来往于西藏与昌德纳戈尔之间的传教士。

加德满都，当时是尼泊尔加德满都谷地三个小土邦〔加德满都、巴特冈（Bhatgaon）和帕坦（Patan）〕之一，是传教士走尼泊尔路线进藏的必经之地。后来，经常留有传教士驻在这个传教站，中间曾经历过一些挫折。应该指出的是，尼泊尔除加德满都有传教站之外，在1736年，卡普清传教士在印度接到巴特冈土王的邀请信，要求派传教士赴尼泊尔巴特冈传教。随后派了两个传教士抵巴特冈，建立了新的传教站。巴特冈土王拉纳智塔·马拉（Ranajita Malla）对待传教士非常好，在1737年11月，该土王还颁布准许卡普清传教士自由地在他的领土传教的文件。

这个传信部谕令的决定，基本上符合多米尼科提出的要求，只是经费仍然并不充足，因为每人每年才合175卢比，而大量的开销是额外的种种支出。上述五个设僧舍的每个点各配备两个传教士，拉萨定员为四人。此外，改变了从罗马每年寄钱给西藏传教会的方法。现在的办法是将钱送交巴黎法国东印度公司董事，请他将同样多的钱给法国驻邦迪舍里总督，然后总督从那里通过定期的航船送给昌德纳戈尔的神父。这样，每

年定期给西藏传教会的拨款就比较有可能收到。

二、卡普清传教士重返拉萨

西藏传教会第二阶段的进藏活动，是在赴罗马的多米尼科神父返回印度之前开始的。因为在多米尼科神父去罗马的途中，教廷传信部就派出了六位传教士东渡印度前往西藏传教会工作。这六人是本纳·毕里的弗朗西斯科·奥拉济奥神父（P. Francesco Orazio della Penna di billi）^①、摩罗的古瑟普·弗利斯神父（P. Giuseppe Felice da Morro，原姓名为安格罗·维他利 Angelo Vitali）、弗松布朗纳的乔瓦尼·弗朗西斯科神父（P. Giovanni Francesco da Fossonbrane，原名为巴齐亚格利亚 Bacciaglia）、玛特利卡的保罗神父（P. Paslo di Matelica，原姓名为玛蒂亚·齐卡勒利 Mattia Cicarelli）、罗勒多的乔亚钦神父（P. Gioacchino da Loreto，原姓名为西尔瓦斯特罗·安格勒蒂 Silvestro Angeletti）和俗人修士布勒诺的詹姆士（Fra. James da Breno）。弗朗西斯科·奥拉济奥神父在1738年的报告中说：“来自（意大利）马尔卡（Marca）省的卡普清传教士本纳·毕里

^① 本纳·毕里（Penna di billi）是地名，弗朗西斯科·奥拉济奥（Francesco Orazio）是教名，“della”是由意大利文前置词“di”（属于……的）和用于阴性单数名词之前的定冠词“la”缩合构成，放在阴性单数名词（地名 Penna di billi）之前，“P.”是意大利文“Padre”（神父）之缩写，故 P. Francesco Orazio della Penna di billi 是本纳·毕里地方的弗朗西斯科·奥拉济奥神父。但此名不是他的家族姓氏和洗礼名，而是他加入卡普清修会时取的教名。入会后，会员之间和所有的信函、文件和报告，均用此教名，这是卡普清修会的习惯。他原家族姓氏和洗礼名为：卢济奥·奥利维埃里（Luzio Olivieri）。其他卡普清修会会员皆如此。

的弗朗西斯科·奥拉济奥神父和其他五位传教士伙伴，于1712年8月25日出发。”^①他们分两批抵达印度。第一批三人：弗朗西斯科·奥拉济奥神父、保罗神父和布勒诺的詹姆士修士于1713年9月1日抵昌德纳戈尔。其他三人为第二批，于1714年3月抵印。此时，加上原来留在印度的会长蒙特齐奥的弗里斯神父和法洛的乔瓦尼神父，总共有八人。他们当时仍未获悉罗马传信部业已批准了多米尼科关于增加人员和经费重振西藏传教会的报告这一消息。会长弗里斯看到已有那么多人员和他们带来的部分经费，于是决定重返西藏。这次他已有上次撤退后总结出的教训，即必须在昌德纳戈尔与拉萨之间设立传教站作为交通点，以利过往人员休息、养病。于是，他选择第一站为尼泊尔的加德满都，派出弗朗西斯科·奥拉济奥神父、古瑟普·弗里斯神父和乔瓦尼·弗朗西斯科神父于1714年12月27日赴尼泊尔建立传教站，他们在次年元月中旬抵达该地。^②

多米尼科神父从罗马又领回六个年轻的传教士：布勒斯齐亚的恩格利科神父(P·Angelico da Brescia)、哲西的安东尼奥·玛利亚神父(P·Antonio Maria da Jesi，原姓名为：斯蒂芬诺·卡齐亚托里Stefano Cacciatori)、贝多纳的布纳温丢勒神父(P·Bonaventune della Pedona，原姓名为：乔亚科摩·菲力波·达尔伯托Giacomo Filippo D'Alberto)、卡斯迪格那诺的弗朗西斯科·

① Raggiungimento e Risposte a Questionari del P. Francesco Orazio della Penna (1738) 弗朗西斯科·奥拉济奥神父的报告和答复问题，(1738年)，载 L·Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III, CR. 4, P. 86.

② Raggiungimento e Risposte a Questionari del P. Francesco Orazio della Penna (1738) (弗朗西斯科·奥拉济奥神父的报告和答复问题) (1738年) 载 L·Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CR. 4, P. 86. 又: Parte I, P. LVI.

安东尼奥神父 (P. Francesco Antonio da Castignano, 原姓名为: 乔瓦尼·安东尼奥·费阿拉万迪 Giovanni Antonio Fioravanti)、贝多纳的格列戈里奥神父 (P. Gregorio delle Pedona, 原姓名为: 多米尼科·默库里 Domenico Mercuri) 和塞拉·彼特朗纳的彼得罗神父 (P. Pietro della Serra Petrona, 原姓名为: 克里斯托弗罗·库齐阿罗尼 Cristoforo Cucchiaroni)。他们到达不久, 布勒诺的詹姆士修士和卡斯迪格那诺的弗朗西斯科神父两人因不适应当地热带气候和旅途过度劳累而死亡。多米尼科接替弗利斯当了新会长之后, 正式决定增加开设昌德纳戈尔、巴特那传教站, 固定人员, 开始工作, 并立即远征西藏拉萨。他将剩下的 13 人暂作如下分配: 昌德纳戈尔三人, 巴特那四人, 加德满都和拉萨各三人,

多米尼科原想于 1716 年 1 月带领一些传教士在巴特那参加一个大商队去加德满都和拉萨。但因获悉从巴特那至加德满都这段路程中, 有一批土匪拦路抢劫, 杀人越货, 商队暂缓出发。多米尼科和贝多纳的格列戈里奥神父两人便加入一个由 18 人组成的先遣侦察组, 提前出发去探听虚实。侦察组一路未受袭击, 多米尼科两人和小组其他人于 1716 年 3 月平安抵达加德满都, 其他传教士则与大商队迟至同年 6 月才到达, 但传教士们的许多行李、东西却因驮畜掉到河里或摔下山而丢掉了, 而且, 贝多纳的格列戈里奥在不久后的 1716 年 7 月 4 日病逝于该城。^①

多米尼科在加德满都分别觐见了加德满都王和巴特岗 (Bhatgaon) 王, 对他们过去对传教士的友好态度表示感谢。然

^① L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I*. P. LI. V. P. 83.

后决定留下玛特利卡的保罗神父、耶西的安东尼奥·玛利亚神父以及摩罗的古瑟普·弗利斯神父三人在加德满都传教站，由古瑟普·弗利斯负责。多米尼科和本纳·毕里的弗朗西斯科·奥拉济奥神父、弗松布朗纳的乔瓦尼·弗朗西斯科神父三人于1716年8月4日奔赴西藏，他们经聂拉木于1716年（康熙五十五年）10月1日（藏历火猴年八月十六日）抵达“全藏的大都市和首府拉萨”。^①

多米尼科抵拉萨后头一件事就是谒见拉藏汗。在谒见之前，先将教皇给拉藏汗的信件从拉丁文翻译成藏文。他们被安排在一个隆重场合接见，接见时许多官员出席，多米尼科献上哈达和呈交了罗马教皇克列门十一世给拉藏汗的信件。信中对拉藏汗过去对传教士的关照表示感谢。信件全文如下：

卓越显赫的藏王陛下，谨祝玉体钧安，并愿天主的恩光普照：

您所具备的伟大领袖应有的诸般超群美德，早已驰名遐迩；您最伟大的仁慈宽厚更是有口皆碑。我怀着无比喜悦的心情从我们可爱的孩子、圣方济卡普清小兄弟会（*Ordinis Minorum S. Francisci Capucinatorum*）法诺的多米尼科述职时满意地获悉，您宽厚施惠于在您辽阔土地上的、信仰基督教的基督徒。他在您的辖地作为宗座传教士（*Apostolici Missionarii*）已工作很久，不日即将返回贵地。尊贵陛下出自帝王的仁慈厚爱，对基督徒，尤其是对宗座传教

^① *Ragguaglio e Risposte a Questionari del P. Francesco Orazio della Penne (1738)* 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte II*, CR. 4, P. 87.

士施予恩惠，实际上就是恩泽我们。因此，我们必须向陛下致书问安，使您清楚地了解我们对您的衷心感谢和始终不渝地愿为您效劳的热忱。我们恳请陛下继续慈爱地为传教会提供一切可能的支持和鼓励。尽管我们经常听到您对宗座传教士给予妥善安置，我们仍要将他们托付于尊贵的陛下强有力的保护和荫庇之下。同时，我们也不会忘记恳切地、持之以恒地祈求众王之王、众主之主的天主，请他恒久不断地赐福陛下吉祥如意、国泰民安，而最重要的是，让其真理的完美光辉照亮您的心灵。

教皇克烈门十一世

1714. 1. 6. 于罗马^①

在接见中，多米尼科还给拉藏汗一封信，述说他的行李在途中丢失了，从而暂时不能给他呈送礼品，请求代为追查。拉藏汗很高兴他们重返拉萨，并指示追查回行李。不久在巴特那找到，一位克什米尔商人将它交回传教士手中，由被召至拉萨的布勒斯基亚的恩格利科神父和贝多纳的布纳温丢那神父带到拉萨。

^① 此信直接译自拉丁文抄件，原件藏于传信部档案 (Arch. Prop. Fide)。伯戴克用拉丁文转载在其《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》，第四册。编号：CD·1上。见 I. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte IV*, pp. 175-176, I BRCVI.

三、开展传教工作和遭遇准噶尔侵藏事件

多米尼科此次进藏后，鉴于第一阶段传教士们已经从医疗藏民疾病入手，取得了各阶层的信任，同时在人员方面，连同新到的两人共有五人，力量不算小了。他们认为现在是公开在西藏布道的时候了，于是决定立即在两方面同时进行活动：一方面仍然继续为群众免费治疗；另一方面开始向上层和群众公开宣讲基督教教义。为群众治病是为了联系群众，取得群众信任和爱戴，同时也是宣传的一种手段。

（一）、为了更好地宣传基督教，首先要认真学习和研究藏传佛教，并要掌握藏语文。为此，他们决定派特别有语文才能的弗朗西斯科·奥拉济奥神父与当时在拉萨的耶稣会士德西德里神父（P. Desideri）一起到拉萨的寺院里学习。开始时，多米尼科通过结识的当地朋友出面与寺院联系，均被寺院拒绝，后通过请拉藏汗出面联系才被获准进入色拉寺学习，院方指派了一个学识渊博的喇嘛来教他们两人。他们被免于参加各种藏传佛教仪式活动，集中精力学习藏文、佛经，并与喇嘛进行讨论，他们也学了一些藏族历史和文化。德西德里神父在色拉寺学习了四个月^①，于1717年12月离开，前赴宗纳（*རྫོང་གཞི*）。而弗朗西斯科·奥拉济奥神父则学习了九个月（1717年4月—1718年1月）。这段学习对奥拉济奥神父学习藏语文，了解佛教的一些原理、部分经典以及一些藏族文化，有一定帮助。后来，奥

^① 德西德里从1717年3月25日至7月底在拉萨小召寺学习，从1717年8月才转至色拉寺学习。见 De Filippi, ed: *An Account of Tibet*. P. 194.

拉济奥还在一位高僧的教授下，继续学习了四年的藏文。^①

（二）、多米尼科与其他神父开始公开的传教工作。

首先大力做以拉藏汗为首的权贵人物的传教工作。他们用找到行李后于9月向拉藏汗赠送礼物的接见机会，向拉藏汗宣传了基督教的主要原理。此后，多米尼科在后来的多次接见中都向拉藏汗大讲基督教的教义，并公开明确声称他是来传播基督教的。由于接见时许多高级官员和高僧在场，逐步地引起他们对新奇宗教的注意和兴趣，许多喇嘛找他了解基督教的情况。为了更便于回答许多喇嘛和藏人提出有关基督教的种种问题，多米尼科用藏文口语写了一本关于基督教主要原理和回答大家提出的重要问题的小册子。在这个藏传佛教的中心要宣传其他宗教，必然受到僧人们反对。拉藏汗也再三读那本小册子，并请传教士给他逐一讲解，显得很感兴趣，僧人们看到这种情况，便再也不能对此缄默不言了。就在这本小册子问世不久的1717年元月6日（基督教的显现节）拉藏汗接见多米尼科时，在场的一位喇嘛公开提出他要证明多米尼科小册子是错误的。据说，传教士知道反而很高兴，认为这样挑起辩论，才有可能逐步击败对方。后来，多米尼科神父常到拉藏汗那里讲经，虽然并没有使拉藏汗洗礼入教，但使拉藏汗增加了对基督教的了解和与传教士的友谊。如拉藏汗于1717年10月28日（火鸡年九月二十四日）颁布了一份通令，指示要对传教士按对尼泊尔人征税额来征税，即大幅度减少入境征税额。拉藏汗在通令中说：“我已接见了欧洲的白人喇嘛。他们来自遥远国度，所携带者均为途中食品和个人衣物，毫无可出售之物品。因此，你们应按

^① Memoria sulla vita del ven. serro di Dio P. Francesco Orazio etc, 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet nel Nepal*. Parte IV, P. 12.

对我们邻近盟国尼泊尔实行的规定征税。”^① 当时尼商入境税比其他国家和地区商人的入境税减少约 90%，这是拉藏汗给予传教士的一个优厚特权。

与此同时，他们也利用给群众看病的机会向群众宣传基督教的教义，慢慢地一些群众也开始注意和了解一点基督教的事情了。

尽管如此，他们的传教工作与一个世纪前安夺德等耶稣会士在古格王宫廷和扎布让地区掀起的基督教热潮是不能相比的，这里的达官贵人对新宗教并不热心，整个是冷冷清清的，更谈不上声势。因此，在第二阶段头两三年，仍未给人付洗。

（三）、多米尼科的另一方面活动就是经常给各阶层人民免费治病，以此来笼络人心和趁治病之机宣传基督教。他的名声远扬，不但拉萨市及其郊区的病人涌来他的诊所看病，不少远隔数百里地区的患者亦求他医治。从他写的信中知道，一般每天他要医治八、九十个病人。^② 此外，病人家属来请他去家中看病，每求必赴。这样，卡普清传教士在拉萨广大群众中留下了良好的深刻印象。

在这个期间，出现了三件使人忧虑的事情：第一件事是有一次给一位清朝中央政府在西藏的官员治好了浮肿病后，这个高级官员十分赞赏他的医术和医德，说要带他回北京进宫廷看病。多米尼科认为北京已有传教士在那里，他想在西藏宣传福音，因而不愿意去北京，拉藏汗也不愿意他们离开西藏，于是拒绝了这位驻藏官员的邀请。驻藏官员为此扬言强行要他去北

^① L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, E - Documenti, P. 183.

^② L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, P. 87.

京。他获悉这个消息后，赶紧出走到卡普清在塔布的据点宗纳(དོན་གཤེ)，以躲避那位在西藏的官员。^① 此时宗纳已有弗松布朗纳的乔瓦尼·弗朗西斯科神父设立布道站。不久，这位清中央政府官员返回北京，多米尼科就躲过了这件事。

第二件事是经济危机，即罗马汇款常常不足而且从不及时寄到，他们经常挨饿，有时要去拜访朋友，连买哈达的钱都不够。多米尼科在信中谈到：“为了节省金钱，我们强迫实行一种不能长期坚持的生活制度，如我们极严格的一年到头每天只在晚上吃饱一顿，而早晨我们只喝两杯茶和吃一点点糌粑。”^② 不论实际情况是否完全到了传教士所言的这种地步，但反映了他们经济已非常困难。这种情况严重影响了传教会的工作开展和传教士们的身体健康。但他们仍然医治病人不收分文，也没有向同情支持他们的拉藏汗要过钱。

第三件事是准噶尔部侵藏事件，^③ 这是最严重的事件，使传教会工作受到十分重大的损失，一些传教士差点丧命。当蒙古准噶尔部首领策妄阿拉布坦与青海察罕丹津勾结于1717年攻陷拉萨后，到处烧杀劫掠，卡普清传教会和传教士们也蒙受劫难。当时有多米尼科、奥拉济奥和布勒斯基亚的恩格利科三个卡普清神父在拉萨，其中奥拉济奥与耶稣会传教士德西德里一起正在色拉寺学习。此外，原先还有两个在拉萨的神父，一人已到塔布传教站，另一人回了加德满都。1717年底的一天，一股蒙古入侵部队闯入卡普清僧舍，他们认为这些外国人是医生、商人，肯定有大量的财物，于是到处翻箱倒柜，寻找金银

① F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. PP. 170 -177.

② L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, P. 94.

③ 关于蒙古准噶尔部入侵西藏的一些情况，请参阅第八章。

珠宝，找不到几个钱就将多米尼科和恩格利两神父剥光衣服吊打，拷问财富藏于何处。结果，打得他们死去活来却仍找不出钱，他们才被放开。^① 弗朗西斯科·奥拉济奥从色拉寺拿出几件衣服给这两位遭到浩劫的神父御寒，在加德满都的摩罗的古瑟普·弗利斯神父闻讯后也速将节省的钱托人捎到拉萨，以减轻他们的困境。此后，恩格利科去塔布避难，而多米尼科则留在拉萨，他给蒙古入侵部队的伤员看病和治疗。由于他医术高明和认真工作，使这些蒙古人也要他到蒙古地区去为他们服务，他们利诱、威逼甚至要强行押送他去。多米尼科两人被迫在一个夜里偷偷逃到离拉萨两天路程远的名叫杜埃（Thuee，是传教士用意大利文拼的地名音）地方的一个山洞里躲藏了六个月之久。^② 在此期间，他们常常饥饿和寒冷，有时还患病。清朝中央政府军队驱走准噶尔部队再返回拉萨时，他们已骨瘦如柴，多米尼科还重病未愈。这一时期，拉萨传教会工作实际上早已停止。

多米尼科从山洞出来后，尽管清中央政府驻藏官员和康济鼐等新的西藏当权者们对他们很好，但由于缺少人员和经费，西藏传教工作一时难于振作起来。

多米尼科经过多年艰苦生活，尤其在山洞半年的异常艰苦生活，致使疾病缠身，体质极差，无精力工作，自己感到再不能胜任宗座监牧即会长的职务，寄函传信部呈请辞职。贝多纳的布纳温丢那神父曾于1717年7月在拉萨呆过几个月，同年年底又返回加德满都。在塔布工作的弗松布朗纳的乔瓦尼·弗朗西斯科神父和布勒斯西亚的恩格利科神父因多年积劳成疾，

^{①②} Raggiaglio del p. Gioacchino da S. Anatolia (1746), 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*, Parte III, CR. 9, P. 214.

头和全身疼痛，也已调回印度治疗。恩格利科神父回到印度巴特那，于1719年底病逝在荷兰人的工厂。到1720年初，留在西藏的卡普清传教士只有多米尼科、奥拉济奥和在塔布的古瑟普·弗利斯三人了。1721年4月28日，摩罗的古瑟普·弗利斯神父由于饥饿、劳累过度和常年疾病而将体力耗尽，不得不与接到传信部使命而退出西藏的耶稣会传教士德西德里一起经尼泊尔返回印度。然而，这位古瑟普·弗利斯神父甚至难于行走，常常由人架着向前行，到了加德满都后就于1721年8月31日逝世。这样，从1721年4月底以后，实际只剩下两人留在西藏。

由于战争环境，根本收不到汇款，经济更加困难，他们业已陷入极端贫困状态。由于没有钱，他们再不能像过去那样拜访朋友和在朋友那里讲解教义，也无钱支付翻译《圣经》后的抄写费和请藏文教师的开支。多米尼科感到，再收不到汇款，他将不得不又一次暂时关闭拉萨的传教会了。

这种情况一直持续了一段时间，直到罗马传信部派出的第六批传教士抵达拉萨后，才有明显的转机。

这一时期，卡普清传教士与锡金王进行过联系，传教士与锡金王是熟悉的。以前，有些卡普清传教士往返印度与拉萨时，曾多次走过这条经锡金的路线。照理来说，走这条路线比走印度—尼泊尔—西藏的路线，其道路要平坦好走得更多。因为全线均可用驮畜运输行李和物资。正因如此，传教士初期在西藏塔布的宗纳设立布道站时，其中的一个意图就是想将宗纳作为从印度经锡金至拉萨这条路线的中转站。当时多米尼科曾想在锡金也设立一个传教站。这样，从印度到锡金，再到宗纳和拉萨，每个点都有卡普清修会的传教站，过往的传教士和运输补给物资皆方便多了。神父曾就此事与锡金王商谈过，但尚未成功。

其原因未见详谈。锡金王在后来的 1730 年 12 月 12 日（藏历第十二绕琼铁狗年十一月三日）致传教士函中说，过去国内有“口心无节制者之非议”。^① 从这句话分析，似因锡金藏传佛教部分僧人当时反对传教士试图在锡金建立传教站所致。走经锡金进藏的路线，尽管其道路比较平坦好走，但却比经尼泊尔进藏的路线更易于染上疟疾，而且锡金王国的关卡对过往旅客征税额要比尼泊尔重得多。因此，多数卡普清传教士宁可走尼泊尔路线也不愿走锡金路线。

1717 年，准噶尔侵藏，恩格利科在塔布的宗纳避难。多米尼科等两个传教士则逃至离拉萨两天路程远叫杜埃的地方一个山洞里躲藏起来，达六个月之久。L. 伯戴克博士编的《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》第四册中，收入一份藏文原文的锡金王致白人喇嘛信函（ཁོ་རྒྱལ་སྐྱོད་ལ་མཇུག་ཅི་མགོ་ངཀར་སྐྱོ་མ་ལ།《从锡金致白头喇嘛》），时间为藏历土猪年十月二十二日（སྐུ་འཕགས་སྐྱེལ་བཟུང་པོ་ལ།），即公元 1719 年 12 月 3 日。伯戴克编号为 CD. 8。该信全文如下：

从锡金致白人喇嘛

白人喇嘛的信及物品均已收到。此前已供给你所需物品，此次未能备齐者实属无奈。虽然你物品短缺，但目前藏方军需驮畜较忙，不便腾出供给你所需之生活用品。附

① L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte N, E—Documenti, CD. 7, P. 184.

礼品。土猪年十月二十二日。^①

从这封信中，可知在准噶尔侵藏之后，可能是恩格利科（或是多米尼科），由于战乱而日常生活用品匮乏，曾得到锡金王的物质支援（大概从锡金购置物品，由锡金王组织驮队运输到西藏）。但此次则因当时西藏军队要反击准噶尔部侵占需要锡金王供给大量物资和驮畜运输，所以无法再供应给传教士。关于此信的时间，L. 伯戴克博士收编本文献的藏文原文时，在他用意大利文加的标题《锡金国王信件》（LETTERA DEL RE DEL SIKKIM）之下，用意大利文写明：“29 NOVEMBRE 1718”（1718年11月29日）。伯戴克将藏历第十二绕琼（རབ་བྱུང་བཅུ་གཉིས་པ།）土猪年十月二十二日作为公历1718年11月29日是错误的，据西德学者迪特舒（Dieter Schuh）的《西藏历法史研究》（Untersuchungen zur Geschichte der Tibetischen Kalenderrechnung）一书，笔者作换算后，正确日期应为公元1719年12月3日。^②

在神父与锡金王的联系问题上，我们还看到锡金王写给神父的另一封信件，L. 伯戴克将它收编在《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》第四册，编号为CD. 8，锡金王写信时间是在藏历第十二绕琼铁狗年十一月三日（ལྷག་མཁུ་སྤྱི་ལྷ་ཚེས་བཟང་པར།）。信件全文如下：

① 本信直接译自藏文抄件。以下凡写明“本件直接译自藏文抄件”者，均系承蒙黄颢和才让太同志热情帮助代为译出的。抄件见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, CD. 8, E - Documenti, P. 185.

② 此信件直接译自藏文抄件。该抄件在 Arch. Prop. Fide, Scr. Congr. Part., Vol. 112, f. 87^o. 转载于 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, E - Documenti, CD. 8, P. 185.

从锡金致白人喇嘛

获悉白人喇嘛贵体无恙，甚为欣喜。（您）所寄之信函及物品、哈达等均已收讫。吾于此致力于佛业善事。请按吾等所议行事。心口无节制者非议纯系自然之事，不必介意。尔等如能劳驾前来，行医等善业必将大兴。（随函带去）物品少许，盖印章。铁狗年十一月三日。

伯戴克博士收编此文献时，用意大利文加了标题：LETTERA DEL RE DEL SIKKIM（锡金国王信件），在其下又用意大利文写明“30 NOVEMBRE 1717”（1717年11月30日）。伯戴克将藏历第十二绕琼铁狗年十一月三日当作公历1717年11月30日，亦是错误的。由于伯戴克的这一错误，范尼尼神父在其《拉萨之钟》一书里，也将铁狗年十一月三日误作公元1717年11月30日。不仅如此，范尼尼神父还根据1717年发生了准噶尔侵藏的历史事件，遐想出一大段关于这封铁狗年锡金王致传教士函的“历史背景”。范尼尼在其书中说：

谁也不清楚正在首府（指拉萨—引者）进行的（准噶尔侵藏的）政治战争的结果如何。在形势恶化情况下，传教士到了难于继续工作的境地。在西藏之外寻找另一处地方，而该地应是从拉萨回其总部（指印度—引者）途中的一个合理的距离，看来是合适的。在这方面，锡金在这些山区当中，显示出其优先权。另一方面，多米尼科强烈想要在这个喜马拉雅王国（指锡金—引者）开辟一个驻扎地，因为他渴望建立一系列传教站通到拉萨的东南部，以便使之与西藏首府的交通保持畅通。经过尼泊尔或西南的路线

可能由于战争（即指准噶尔侵藏战争—引者）或任何其他类似的突然事件而被切断。当然，会长是依靠新增加的人员来实现这一计划。”^①

由于铁狗年十一月三日实际上是 1730 年 12 月 12 日而不是 1717 年 11 月 30 日，因此，范尼尼神父上述所言写该信的“原因”，纯属是由于伯戴克换算的错误结果而设想出来的。

这里应该指出的是，从 1730 年 12 月 12 日（铁狗年十一月三日）锡金王致神父信函中谈到“所寄信函及物品、哈达均已收讫”一语来看，说明传教士是在 1730 年 12 月 12 日之前不太久之时，曾致函给锡金王。此次锡金王虽邀请传教士赴锡金传教行医，但传教士后来并没有去，其原因不详。我想可能因为在十八世纪三十年代初，卡普清西藏传教会的人员锐减，从原来名册上的 16 人减至 5 人，其他都死了，剩下没死的五人均体质极弱、疾病缠身。如不到气候温暖的印度平原，就再不能继续工作。因此，在拉萨传教站的奥拉济奥会长和乔亚钦神父由于健康不佳而不得不分别于 1732 年和 1733 年撤离西藏返回印度。所以，那时传教士并没有条件去锡金。

^① F. Vannini: *The Bell of Lhasa*, F. 199.

第三节 第二阶段中期的活动

(1721年5月—1727年12月)

一、大力开展传教活动及对此不同的反应

第二阶段中期，卡普清西藏传教会进入黄金时代。这一时期，奥拉济奥神父获得达赖喇嘛和受命于清朝政府主持行政事务的康济鼐 [ཁང་ཆེན་ནས།，有写作达钦巴都，传教士写作 Telgipatar (台吉巴图尔)] 和后来颇罗鼐 (པོ་ལོ་ནས།) 的准许自由传教和藏民信仰自由等特许，大力公开宣传基督教，并取得一定成绩。由于奥拉济奥神父编写的讲解基督教教义的小册子扩大影响和西藏当局允许卡普清传教士购买地皮盖僧舍和小教堂，加速了代表西方文化与代表藏传佛教文化的两大宗教，即天主教与藏传佛教的尖锐矛盾白热化，并爆发为公开冲突行动。

罗马传信部在 1717 年获悉前两批传教士死了几个人后，就在当年派出第五批共两人赴藏。他们是乌尔巴尼亚的弗朗西斯科·玛利亚神父 (P. Francesco Maria da Urbania，原姓名为弗朗西斯科·玛利亚·玛彻迪 (Francesco Maria Marchetti, 39 岁)，和列切的彼得·奥古斯丁神父 (P. Peter Augustine da Lecce，原名为卡拉斯塔 Carrasta, 45 岁)，于 1718 年 10 月 10 日在印度呼格里 (Hugli) 登陆，后到昌德纳戈尔，由于旅途劳累过度，两人分别于 1718 年 12 月 19 日和 1719 年 6 月 6 日死于昌德纳戈尔和巴特那。

接着，罗马传信部又于 1718 年 12 月，派出了第六批共七个传教士赴藏。他们是马德利卡的查尔斯·玛利亚神父 (P.

Charles Maria da Matelica)、蒙特·S·皮埃特罗的卢杜威克神父(P. Ludovic da Monte S. Pietro)、卢比阿纳的卢杜威克神父(P. Ludovic da Lubiana)、S·意波利托的乌巴尔德神父(P. Ubald da S. Ippolito)、圣阿纳托利亚的乔亚钦神父(P. Gioacchino da S. Anatolia, 原名为西蒙·乔亚钦·阿尔布利契 Simone Gioacchino Albrici)、钦戈利的弗朗西斯科·安东尼奥神父(P. Francesco Antonio da Cingoli, 原姓名为: 弗朗西斯科·萨维里奥·卡斯迪格里奥尼 Francesco Saverio Castiglioni)以及契维塔奴阿瓦的塞拉芬诺神父(P. Serafino da Civitanuova, 原姓名为: 皮埃特罗·马罗尼·格波兹, Pietro Marone Gerbozzi)。他们于1718年12月初从意大利乘船出发, 经里昂、马赛到巴黎。在巴黎, 有四位神父由于体质衰弱, 难于胜任在西藏高原工作, 在巴黎搭船回意大利。这四位神父是马德利卡的查尔斯·玛利亚、蒙特·S·皮埃特罗的卢杜威克、卢巴阿纳的卢杜威克和S·意波利托的乌巴尔德。

剩下的三个神父于1719年12月13日继续乘船东渡, 于1720年8月10日左右抵达印度的昌德纳戈尔。钦戈利的弗朗西斯科·安东尼奥神父和契维塔奴阿瓦的塞拉芬诺神父均留在尼泊尔传教站工作,^① 仅乔亚钦神父一人于1721年(康熙六十年)5月1日(铁牛年三月四日)到达拉萨。

虽然这两批表面上共派遣了九个传教士赴藏, 但四人于中

① 奥拉济奥神父在乔亚钦神父1724年11月20日写于拉萨的信的末尾, 以他自己名义补写了一段, 一开始就说: “我忘记说卡斯蒂奥尼神父(P. Castiglioni, 即弗朗西斯科·安东尼奥神父——引者), 他被分在拉萨, 但后来由于不使塞拉芬诺神父(P. Serafino)孤独, 他听从留在尼泊尔了。” 见 Lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia, 20 Novembre 1724. 载 L. Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. P I, CL. 46, P. 128.

途折返意大利，两人刚抵孟加拉北部就死亡，剩下三人中有两人在西藏传教会的尼泊尔传教站工作，而只有一人到达西藏拉萨。尽管如此，乔亚钦神父的到达，给垂危的西藏传教会带来蓬勃生机，使之在数年内有了很大的发展。

首先，在经费方面，这些传教士带来了很大一笔各自的经费、拨给西藏传教会数年用的经费和传教士津贴，此外，传信部还专门一次性地拨给西藏传教会一笔达一千罗马金盾（斯库迪）的巨款，作为每年经费因意外原因汇不到拉萨传教士手中时，暂时借用的基金。虽然传信部拨款时对这个款项有严格规定，但有了这个基金，传教士的生活和传教工作在数年内就有了保障。范尼尼神父的《拉萨之钟》一书没有提及这笔巨款，在A·劳纳（A. Launay）的《西藏传教史》（*Histoire de la Mission du Thibet*）第二卷中，附件五用原拉丁文转载这份1718年12月12日颁发有关这笔巨款的传信部命令（*Decretum Sacrae Congregationis Generalis de Propaganda fide hapitae die 12 Cecombris 1718*），以下是从拉丁文直接翻译的命令全文：

传信部命令

1718年12月12日

经最卓越和最尊敬的弗朗西斯科·巴尔白里诺枢机主教（*Dno D. Cardinali Francisco Barberino*）审批，圣部命令仅一次性地给卡普清修会财经总管一千块罗马金盾，以援助该修会的西藏地区传教会和传教士们的费用。对此款项，如有可能的话，应成立一个由在俗的公教徒组成的委员会，在其教区的最妥善和最安全的地方存放和保管起来。因此，此款不准以任何方式、任何藉口被提取和挪用，也不准用来经商贸易，即使最小的一个钱币亦如此。擅敢

违反本决定者，科以罢免职务及褫夺选举权与被选举权之处罚。圣部申明：监牧或其他传教士在特定的情况下，即当每年的生活用款和全部规定的每年惯例付给的赠款届时不能寄到该地区时，可以暂时借用此款的全部或其中一部分；但在上述款项到达后，借款的传教士务必将一千金盾补足，不得或缺，而且需按规定放置在安妥的地方；然后将补足和安放的凭证，公开和有效地寄往罗马圣部。本命令是绝对的，应刻不容缓执行。

发自罗马，年月日如上。^①

拉萨的传教士有了这笔可观的基金，在相当长的一段时间内可以不用为吃用发愁了，这样大大有利于传教工作的开展。

其次，在人员方面，在乔亚钦神父抵拉萨时，虽然当地只剩多米尼科与奥拉济奥两人，但乔亚钦神父尚三十多岁，身强力壮，精明强干，且受过医学专门教育，医术高明。他到来后，经多米尼科半年的传帮带，完全熟悉西藏情况和传教、行医工作，与各阶层也有了一定联系，并学会简单的藏语会话，他正式取代了体弱多病的多米尼科为藏民治病的工作。罗马传信部于1719年8月19日接受多米尼科的辞呈，并任命弗朗西斯科·奥拉济奥神父为西藏传教会会长，即宗座监牧。但由于路途受阻，迟至六年之后的1725年9月25日奥拉济奥才收到任命书。1722年，多米尼科看到乔亚钦神父的工作走上了正轨和自己身体必须回印度治疗，在任命弗朗西斯科·奥拉济奥神父为拉萨僧馆负责人（因当时在拉萨的神父不知道传信部已在1719

^① 译自 A. Launay: *Histoire de la Mission du Thibet. Tome Deuxièm*, PP. 379—380, 拉丁文附件 V.

年就已任命他为会长)之后,多米尼科本人离开了拉萨,回到印度昌德纳戈尔治病,此后在那里工作了数年,于1728年11月16日逝世。

多米尼科走后,奥拉济奥和乔亚钦两神父在拉萨,人员虽少,但两人精力充沛,相互配合,同心协力,不但使西藏传教会有了转机,而且使传教工作出现前所未有的黄金时期。

这个时期之所以传教工作有好的转机,除了上述在经费和人员方面情况较好外,还有一个好的社会环境。1720年清朝中央政府驱逐准噶尔军队出藏后,结束了动乱局面,社会安定下来。康熙皇帝也结束了蒙古汗王直接对西藏的统治,废除第巴,设四名噶伦,贝子康济鼐为首席噶伦。中央驻藏官员和康济鼐等一些噶伦对传教士很好。传教士们大大提高了传教的活动能量和信心。在这段时间,乔亚钦神父主要给藏民治病,以广交朋友,笼络民心。逐渐地,他的名声大噪,远近来到他住所旁边的小诊所的病人络绎不绝。此外,还要应病人家属的要求出诊治病。他兼做采集草药、配制药、看病、治疗,甚至做外科手术,一天到晚十分劳累,据说有时忙到半夜才休息。奥拉济奥神父在乔亚钦神父1724年11月20日的信后面补充写道:“尊敬的乔亚钦神父由于每天过长的时间做制药师、外科医生、一般医生……而疲惫不堪,……每天给50个患者或更多的人治病。”^①随着他医治的人越来越多,他的名气也越来越大,从

^① Lettera del P. Gioacchino da S. Anatalia Zo Novembre 1724. [乔亚钦神父1724年11月20日信,伯戴克收编时在该信前面加按语说明此信可能是他写给马特利卡的保罗·玛利亚神父(P. Paolo Maria da Matelica)],原件藏于传信部档案(Arch. Prop. Fide), Scr. Congressi, Vol. 17 (1724-5) ff. 353. 抄件见L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 46, P. 129.

噶伦、贵族，上层僧人、清政府官员和清政府驻军官兵到普通老百姓，被他治愈过者不计其数，很多还是远道慕名而来的病人。如日喀则到拉萨看病的高级官员必去卡普清修会的诊所求医。他不收任何费用，医术高明，不分贵贱，来者必治，且认真负责，这种医德和医疗作风确实使各阶层人士交口称赞。

奥拉济奥神父则积极进行传教工作，经常拜访熟人、朋友，向他们详细讲解基督教的教理，同时也公开向群众宣讲教义。除了口头讲解外，他也将一些解释基督教教义的书藉翻译成藏文，进行宣传；有时则在原来拉丁文小册子基础上加以改编，针对拉萨藏人的心理来解答他们提出的各种问题。如其中一本圣·罗伯特·白拉闵诺（S. Roberto Bellarmino）的小册子《基督教教义》（*La Dottrina Christiana*），经奥拉济奥神父“增加、扩充，以回答传教会特别需要解释的问题”。^①该书译成藏文后，广为流传。《基督教教义》比过去多米尼科改编图尔的弗朗西斯科·玛利亚神父和阿斯科利的古瑟普神父等用藏语口语写的《教义问答》影响更大。因为它更加系统和详细阐述了基督教的基本教理，而且是用藏文书面语写的。这本书在许多人中，特别在藏传佛教的僧人中掀起了阅读、讨论和争辩的小热潮，基督教一时成了僧人们的热门话题，并引起誉毁不同的反响：一方面不少人读后赞成或基本同意基督教的观点，极少数人还提出要求洗礼入教；多数人希望加深了解，热烈讨论，从各方面对比基督教与藏传佛教的教理的正误和优劣。因此，许多僧人

^① Estratto di Lettera del P. Francesco Orazio della penna, Lhasa 8 Aprile 1725 (本纳的弗朗西斯科·奥拉济奥信件摘要，1723年4月8日)，Arch. Prop. Fide, Scr. Congressi, Vol. 21 (1733-6), ff. 483-484 (A). 载 Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet nel Nepal*. Parte I CL. 47, P. 130.

跑到传教士住所询问该书内容，有时则要求亲自看这本书，有些僧人还要求得到这本书。^① 乔亚钦于 1733 年回到尼泊尔的巴特冈（Bhatgaon）写的一封信中，回忆当时情况时说：“在有 三千僧人之多的色拉寺里，有些僧人经常诵读这本教义的书，并来询问及拿这本书给他们的喇嘛。他们朗诵这本书时，至少有大约 400 名僧人在场，引起整个很大的震动，他们断言这是真正的宗教。”^② 甚至还有有的僧人读了编译成藏文的《基督教教义》后，按小册子的基本观点，针对藏民和藏传佛教僧人心理特点，自己编写出一些更通俗易懂的宣传基督教教理的小册子。奥拉济奥 1725 年 4 月 8 日的信中也许多有关这方面的情况，如人们如何涌到他们的住所，向他们表示这本书是正确的；有位喇嘛还对神父说，他自己志愿要加入基督教会；一位妇女坚定地要求领洗人教；一位首席噶伦（即康济鼐）的孙子得到并读了这本《基督教教义》后，高兴地对他寺院的头头说，这本书是正确的。然而却遭到这位头头的批评，在场的其他僧人赞同康济鼐孙子的看法，等等。^③ 乔亚钦神父在后来的报告中谈到当时这方面的情况说：“一般说来，更多的人，尤其是

① 以上情况均见 Edtratto di Lettera del P. Francesco Orazio della Penna, Lhasa, 8 Aprile 1725 和 Estratto di Lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia, Bhatgaon, 5 Novembre 1733, 分别载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 47. P. 130 和 CL. 56. P. 172.

② Estratto di Lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia, Bhatgaon, 5 Novembre 1733. 载 *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 56, P. 172.

③ 见 Estratto di Lettera del P. Francesco Orazio della Penna. Lhasa, 1725. 4. 8. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. parte I, CL. 47, P. 130.

那些有见识的人，都赞扬和尊敬合乎情理的智德。并经常谦虚地议论宗教。”^①

但有极少数高级喇嘛从这本书掀起的热潮中，看到基督教在西藏传播会危及佛教的地位和政治、经济利益，十分害怕和仇视这本书和传教士，他们或在见到神父时威胁要他们停止宣传基督教；或禁止僧人到传教士那里。同时他们在僧众和人民中，抨击传教士和基督教教义。乔亚钦神父后来在1746年写的长篇报告中的第十一点情况里，专门谈了藏传佛教一些僧人的反对行为。他说有人不断散布说，不停止传播基督教教义的人，将来他们要被砍头的。^② 乔亚钦写道：“其他没有足够和正当理由反驳正确学说的人，就拿教义问答的书轻蔑地践踏在地上，并用辱骂的字眼来诅咒它。”^③ 尽管如此，在一段较长的时间内，极少数反基督教的人，在僧俗群众中仍然没有多少市场，也未能煽起反传教士的浪潮。其所以如此，主要有以下三点原因：一是卡普清传教士在拉萨活动近二十年，这段时期，他们一直没有放弃免费为各阶层人士治病，从中还结识了許多人。他们的医德、服务态度、再穷也不要报酬与施舍的精神和声誉，早已受到人民群众的尊重和敬佩，人民信任他们。也就是说，他们已获得一定的群众基础。二是他们宣传的基督教教义与藏传佛教相比，并没有特别坏的地方，这点许多僧人与上层的第

① Raguaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia, 1746, (圣·安纳托利亚的乔亚钦神父的报告), 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III, CL. 9, P. 218.

② 见 Raguaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746), 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. parte III, CL. 9, P. 217.

③ 乔亚钦神父1746年报告, 载 L. Petech 同上书, Parte III, CR. 9, PP. 217—218.

七辈达赖喇嘛和康济鼐等均这样认为。因此在一段时间内，如果没有什么别的意外社会事件被利用来进行煽动群众的话，单从理论上，很难以藏传佛教的理论来驳倒基督教理论。三是很重要的一点，即卡普清传教士通过与第七辈达赖喇嘛和清朝中央政府委任的行政实权人物康济鼐和其他一些噶伦的交往和友谊，取得了他们的同情、了解与支持，不但允许他们自由传教，甚至还给予了一些特许权，并通过对达赖喇嘛和康济鼐等口头和书信的讲解基督教教理，以及进行开诚布公讨论，使这两位当地有权势的人物也承认基督教是个好的宗教。在西藏这个地方，获得他们两人的同情和支持，是十分重要的。

二、向达赖喇嘛宣传教义，并获得其支持

下面我们略述卡普清传教士与第七辈达赖喇嘛和清朝委任的首席噶伦康济鼐等上层人物交往和宣传教理的情况。

卡普清传教士对达赖喇嘛是很尊敬的。奥拉济奥会长与达赖喇嘛的交往逐渐增多，友谊加深，达赖喇嘛对基督教的认识也逐步发生很大的变化。最初，在卡普清传教士仅进行免费为民治病期间，达赖喇嘛从各阶层、包括上层人士对神父贫穷俭朴的生活方式和交口称赞的医德的传颂中，十分尊重这些医术高明、医德高尚的异国医生的人品。神父开始宣传基督教后，达赖喇嘛起初不大了解，对基督教许多原理持否定态度，经过神父多次对达赖讲解和辩论基督教教义，达赖喇嘛改变了对基

督教的看法，认为它是一个很好的宗教，^① 并给予传教士许多特许权，支持传教士在西藏传播基督教。

奥拉济奥会长深知，西藏传教会要能立于不败之地，除有广泛的、牢固的群众基础外，还应取得藏传佛教最高领导人和清朝中央政府任命的西藏最高官员的同情和支持。但要他们支持，特别是要藏传佛教的最高领导的支持，并非一件轻而易举的事情。然而，奥拉济奥会长花了不少时间和精力耐心地去这项工作。有一段时间，他常去布达拉宫向达赖喇嘛和他的侍读经师讲解基督教教理，除了由神父讲解以外，他们还就基督教和藏传佛教的某些理论展开辩论，这些理论如：转世问题，杀生是否有罪问题，“业”（Karma）因果报应问题，^② 等等。此外，他们还经常通过信件交换观点和争辩问题。这种辩论次数是很多的。乔亚钦神父 1731 年在给马德利卡的保罗·玛利亚神父（P. Paolo Maria da Matelica）的一封信中写道：“与大喇嘛（Gran Lama）、大喇嘛的助手、国王助理（Vice Re）、王国^③ 极有本领的和首要的喇嘛关于我们圣教的争论、通信和讨

① Estratto di lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia, Lhasa, 5 Novembre, 1733. 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 56, p. 174.

② “业”，梵文为 Karma，音译作“羯磨”。其原意为动作，泛指一切身心活动。业可分为身业（行动）、语业（或叫口业，言语）、意业（思想活动）。此外，还可按其善恶分为善业、恶业和无记业。藏传佛教认为：善业得善报，恶业得恶报，无记业无报。这种业报法则被藏传佛教视作万物“身受因像”和“从业因生”的必然法则。

③ 卡普清传教士的信件原文中，把西藏写作“Regno”（王国）是完全错误的。

论进行过无数次。”^①

开始，达赖喇嘛和奥拉济奥神父各执己见，奥拉济奥批判了藏传佛教转世学说、业报理论，但达赖喇嘛予以严肃的驳斥。从收入伯戴克博士《在西藏和尼泊尔的意大利传教士》中一封达赖喇嘛请传教士转交给罗马教皇的藏文信中，可以看到达赖喇嘛是如何驳斥基督教所谓“上帝创造一切”的说法和坚信业报的法则，同时，达赖喇嘛还认为佛教是世界上最好的宗教。现将这封信^② 译录以下：

顶礼上师。请你倾听和牢记，我们解除你们的疑问。假如一切都是上帝所造，人们之无目、失聪、瘫跛无食、各种疾病之折磨、国王之间发生战争等各种伤害人身及所有不吉祥之举、动物间残食幼小等无量之痛苦、饿鬼无食之痛苦、地狱坐火之无量痛苦等一切痛苦均系上帝所为，那么，上帝就没有大慈悲之心。因为给有些带来痛苦，给

^① 这句话原意大利文是：“Le dispute, le scritture, idiscorsi della nostra S. Legge quasi infinite volte fatti con il Gran Lama, Oggi con il Vice Gran lama, con il Vice Re con moltissimi, virtuosissimi Lama e primi del Regno.” 见 Estratto di Lettera del P. Gioacchino da S. Anotolia 23 Agosto 1731. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I*, CL. 53, P. 159. 这里的“Gran Lama”第一个字母用大写，在卡普清传教士的所有信中均指达赖喇嘛。“Vice Re”（国王助理），在其他传教士信中，有时写作“Vice Re della Cina”（中国国王的助理），在传教士谈论 1727 年以前的事情时，中国国王的助理是指协助清朝中央政府管理西藏政务的首席噶伦康济鼐，在谈论经过 1727 年卫藏战争，首席噶伦康济鼐被杀后的事时，则是指在清中央政府驻藏大臣协助下，总理西藏政务的颇罗鼐。

^② 本信直接译自藏文抄件。抄件载于 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. parte IV, E—Documenti, CD. I, PP. 145—146.*

有些带来幸福，这就有了亲疏之分，上帝就不能成为所有人顶礼之对象。另外，所死之人均系上帝所杀，你之教主再无比此更殊之谎言。其实，所有痛苦均来自造孽，如人造大孽就转世生为动物驴羊狗等，动物亦可转世为人，你之教主否认此等，就是在说谎言。你之教主不解密宗，你亦不解与女性交媾之像实则并非女性。按我之宗教，犹如苍穹无涯，在无数宇宙都有吾之佛法，故你之宗教仅存于四洲之几处亦不足为奇。我相信你之宗教有还生之术，但残忍的魔鬼亦有还生之术，药物也有能使人还生者。因此，你不能诽谤佛宝。一切痛苦源于造孽，一切幸福来自积德，幸福和痛苦皆系自身所为，永远要好心相待。所有众生均为母，诸法因缘而生。此信可寄往你故乡之上师，如有回答请便。请其为我祝福，并为我祈祷。此瞻部洲有三百六十种不同宗教，大部分为异教。过去、现在和将来都没有比我佛法更优之宗教，故你们知我教名亦具福德。愿持非佛之见者皈依佛法。

传教士和达赖喇嘛的辩论，进行次数很多，甚至在奥拉济奥会长离开拉萨到塔布之后，他们还通过信件交换观点，继续辩论。乔亚钦神父 1733 年 11 月 5 日回到尼泊尔巴特冈发的信这样写道：“最近，会长离开拉萨，在那边继续和大喇嘛通信，以论证基督教的正确性和批驳他们宗教的错误，令他无不非常感动。”^① 随着时间的推移，经传教士的讲解和辩论，达赖喇嘛

^① Estratto di Lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia, 5. Novembre 1733. 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I. CL. 56. P. 173.

对基督教的想法有了重大变化，他加深了对反映西方文化一个重要方面的基督教的了解，不再坚持佛教是最好的看法，眼界更开阔了。奥拉济奥写道：

我们插入大喇嘛（即达赖喇嘛——转引者）关于他的宗教的答辩，在这个答辩中，他认为，或自称认为是作为结论的。收到这份答辩后，传教士写出一张纸来回答，逐条拒绝他的争辩。他仔细研究后，终于相信我们圣教的明确的真理和令人喜欢的吸引力。他体验到了一种同样地欣喜和羞愧的深刻感情。他由于理由充分被确信和立于坚实的土地上而感到欣喜；也因如此明白地知道他的论点像戈尔地雅斯结^①那样牢固地纠缠在一起，从未被解开过，因而使他为何等明显地自己欺骗了自己而感到羞愧。但像这个著名的结一样，现在已经将它解开了，在他的全部思想中经历了整个改变。他没有过去那种抑郁的情绪，再次变得更加有力和愉快。压在他身上的如此沉重的苦恼、不可知以及所有疑虑和畏惧，已经去掉了，这种解法他最为欢迎。现在，他自己所关心的是如何用实际的方法向我们表示他的善意和给予一种公开的、使人人知晓的关于我们宗教优越性的证据，同样用来表明他个人对它的尊重和崇敬。因此，他发起写出授权卡普清会士建立一个修道院和僧舍及一所开放的教堂、用以自由地和不受干扰地修行基

^① 戈尔地雅斯结（Gordian Knot），古代弗吕加国王戈尔地雅斯（Gordius）难结，按神谕，能解开此结者即可为亚细亚国王，此结后被亚历山大大帝解开。后转喻为难解开的结，难办的事。——转引者

督教的正式文件。^①

达赖喇嘛在读了奥拉济奥会长改编的尼古拉·杜尔洛 (Mgr Nicholas Turlort) 的《基督教教理宝鉴》(Le tresor de la doctrine Chretienne) 这本长达 900 页的书后，赞叹不已。乔亚钦在 1733 年的信中写明达赖喇嘛原话是这样说的：“在这本书中，几乎没有有什么不好的东西要加以拒绝的，一件了不起的事！”^②

达赖喇嘛这种思想变化，是基于对两种宗教的教理充分了解之上的。也就是说，他对基督教所反映的西方文化重要方面已有所认识，给予肯定。同时在行动上采取非常宽容的做法，不但容忍基督教在西藏、尤其在拉萨存在，而且给予传教士许多特权，并支持基督教在西藏传播发展。这对作为藏传佛教文化的最高代表人物的第七辈达赖喇嘛来说，不能不说这确实是一件了不起的事情。

第七辈达赖喇嘛在行动上支持传播基督教的表现如下：

〈一〉、达赖喇嘛许可卡普清传教士在西藏自由传教，授予传教士在西藏传播的基督教“与佛教善业永存之印章”。^③也就是说，传教士可在西藏永远传播基督教。基督教可以同佛教在

① Alla Sacra Congregazione de propaganda Fide deputata Sopra la Missione del Gran Tibet, rappresentanza de' padri Cappuccini Missionari dello Stato presente della mdesima e de' provvedimenti per mentenerla ed accrescerla. Roma, 1738. 转引自 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 215.

② 这句话意大利文为：“Il Gran Lama Stesso una volta disse queste precise parole; un gnan che! In questo libro vi è un minimo ch'è a rigettare come cosa cattire”. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 56, P. 173.

③ 达赖喇嘛特许建造僧舍的谕旨，载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, E—Documenti, CD. 9, P. 186.

西藏土地上永远并存。

〈二〉、达赖喇嘛还告诉传教士，他同意西藏人民对各种宗教有“信仰自由”（libertà di Coscienza）的权利。^①也就是说，人民有信仰藏传佛教的自由，也有信仰其它教的自由。

〈三〉、准许传教士在拉萨购置地皮，建立供传教士住宿的僧舍或小修道院（Convento）和供人民群众去做礼拜等用的教堂（Chiesa pubblica）。他于水兔年十二月十一日即公元1724年2月4日^②颁布一道谕令，不准任何人阻挠建造这两项工程。谕令全文如下：^③

在大霍尔国^④被皇上金册封为达赖喇嘛“持金刚”者之谕令

① 见 Lettera del P. Gioacchino da S. Anatalia, 20 Novembre 1724 (1724年11月20日乔亚钦神父信)，载 L. Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 46, P. 126。又；F. Vannini, *The Bell of Lhasa*. PP. 236-237.

② L. 伯戴克博士在 *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*, Parte I, 编号 CD. 9 收入这份文件加的按语中，将藏历第十绕琼（འབྲུག་འཕྲུག་གཉིས་པ་）水兔年十二月十一日，换算成公历1724年1月6日（6 Gennaio 1724），这是不正确的。我根据 Dieter Schuh: *Untersuchungen zur Geschichte der Tibetischen Kalenderrechnung*（迪特·舒：《西藏历法史研究》，德国威士巴登，1973年，德文版）一书，加以换算后订正为1724年2月4日。

③ 本件系从藏文抄件直接翻译。抄件原载于 Arch. Prop. Fide（传信部档案），并转载于 L. Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, CD. 9, P. 186.

④ 大霍尔国：霍尔指蒙古，即大蒙古国，指元代。后沿其意指中央王朝。“皇上金册”原为直译为“黄金之王谕”。——译者注

致普天之下众生，尤为雪(མོལ)、①拉业尔(ལྷ་གཞིར)、②米本(མི་དཔོན)、③百夫长(ཁུ་དཔོན)、④十长(བར་ཁུ་དཔོན)、⑤达若卡(ར་ར་ཁ)、姜松巴(ལྷ་ལྷ་ལྷ་ལྷ)⑥等所有文武官员，此等白人喇嘛为普济西藏众生而来，已被允许其在拉萨东面那卡堆(ན་ཁར་ལ་ལྷ་ལྷ)买地建造一座小寺，因不从事其他(即从事非法活动或非善业)，而为众生谋利益，故已授其与佛教善业永存之印章，你等上述文武及汉、蒙、霍尔僧俗官员，不得加以阻止，不准增收税赋，为此让其持此谕旨。水兔年十二月十一日于布达拉宫。

达赖喇嘛印

从原文抄录，无误。

达赖喇嘛这份谕令，使传教士欣喜异常，他们常常引以为荣。乔亚钦神父给马特利卡的保罗·玛利亚神父的信这样写道：“感谢我们仁慈的上帝感动了大喇嘛的心，给予两个贫寒的卡普清会上有权建造僧舍和教堂的著名公文，这在整个西藏是

① 雪(མོལ)：雪列空，即噶厦政府管布达拉宫财物及拉萨郊区政法事务的机关。——译者注

② 拉业尔(ལྷ་གཞིར)：拉业尔列空，即噶厦政府主管总务及神像等之机关。——译者注

③ 米本(མི་དཔོན)：噶厦政府拉萨市长，例由四品官二人，一僧一俗担任。——译者注

④ 百夫长：原文误作“ཁུ་དཔོན”，应为：“བར་ཁུ་དཔོན”。——译者注

⑤ 十长(བར་ཁུ་དཔོན)：相当于班长。——译者注

⑥ 达若卡(ར་ར་ཁ)：不详，疑为“达鲁花赤”之别字。姜松巴(ལྷ་ལྷ་ལྷ་ལྷ)，不详。——译者注

闻所未闻的特许。”^①

（四）、当 1725 年 8 月因拉萨河泛滥成灾，极少数人煽动群众捣毁刚建起的一些僧舍和教堂建筑物基础，并要驱逐传教士之时，达赖喇嘛在关键时刻站出来为传教士说好话，保护传教士和正兴建的两个建筑物。^②

（五）、达赖喇嘛甚至要传教士收留年轻的藏传佛教僧人学习基督教和意大利语、拉丁文。乔亚钦在 1733 年 11 月 15 日的信中讲，有段时间，达赖喇嘛“要会长每天必须去为他讲戒律”，^③ 并写道：（达赖喇嘛）“劝说收留年轻的僧人以便学习我们的语言和我们的圣教，（他）说：你们这样的宗教是最好的，是更容易传播的。”^④

三、康济龢对传教士大力支持

卡普清传教士通过不懈的努力，也获得清朝任命的首席噶

① 见 Lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia, 23. Agosto 1731. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 53, P. 159.

② 见 Raggiunglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte. II, CR. 9, P. 216.

③ 引文意大利文为：Il P. Prefetto ogni giorno doveva andar da lui a discorrere di legge. L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 56. P. 173.

④ 乔亚钦神父这句话的意大利文为：“Il medesimo esortò si prendessero religiosi giovani per fargli apprendere la nostra lingua e la nostra S. Legge, dicendo: Cosila vostra Legge, ch'è ottima, si propalerà con piu facilità.” 见 Estratto di Lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia, 5 Novembre 1733. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 56, PP. 173- 174.

伦、传教士称为中国国王的助理 (Vice Re della Cina) 康济肅的同情和大力支持。奥拉济奥会长常向他宣传基督教教理，他们有时也讨论和争论问题。有时传教士和“其他西藏宗教博士”(altro religioso dottore thibet tano)“进行公开辩论时，国王助理巴图尔台吉 (Telgipator, 即康济肅 Kari C'en-nas——引者) 及许多博学的大喇嘛……都出席”。^① 前面已述及奥拉济奥会长也曾和康济肅本人互相通信，进行讨论和辩论。经过一段时间的宣传和辩论，以及听传教士与喇嘛的辩论后，康济肅对基督教和传教士采取支持的态度。奥拉济奥会长写道：“藏王 (指康济肅——引者) 在出席一次听取关于我们宗教与他们宗教的辩论后，命令 (我们) 把《教义问题》大大地扩大增加，并将耶稣基督的生平翻译成民族语 (idioma, 民族语。此处应指藏文——引者)，以便研究。”^② 此外，传教士还谈到康济肅公开地以自己不相信藏传佛教的轮回学说来劝说别人：康济肅“公开地劝告说，他现在已毫无顾忌地吃动物的肉了，尽管沾上了污渍，但再也不认为这是有罪的。以前则被告诉说，这些动物是自己的

① 引文原意大利文：“aveva sempre frequenti dispute pubbliche, sino alla presenza del Vice Re Telgipator e con più grandi e virtuosissimi Lama……” 载 Estratto di Lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia. Bhatgaon 5 Novembre 1733, 见 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 56, P. 173.

② 引文的意大利文：Che il Re udesse alla sua presenza una disputa di religione tra nostri religiosi et i suoi; che ordinasse di maggiormente ampliare il catechismo, e che trasportassero in quell' idioma la vita di Gesù Christo per essere esaminata.) 见 Sunto di varie lettere del P. Francesco Orazio della Penna, 1726, 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 48, P. 133.

或别人的先辈的转世”。^① 因此， 奥拉济奥会长的报告写道：“王（康济肅——引者）在此之前已越来越多地转而谈论驳斥西藏的宗教了。”^② 不仅如此，奥拉济奥会长在向总会的报告中还说康济肅连同他的全家人公开表示想要信仰基督教。奥拉济奥说：“康济肅和他的家庭全体成员以及许多其他贵族，在此以前已相信我们圣教的教理，公开断言希望信奉它，后因发生突然流血的反叛骚乱，并在新的战争中被杀害而未能实现。”^③ 奥拉济奥说的这场流血的反叛骚乱和战争，是指 1727 年噶伦阿尔布巴等人为争夺领导权，杀死首席噶伦康济肅而引起的卫藏战争。这说明康济肅本人已完全站在传教士和基督教一边。所以，传教士经常谈到他极力赞扬和在行动上大力支持基督教就不足为奇。奥拉济奥会长在一封信中这样写道：康济肅“后来无论见到谁都说我们的神圣基督教是真正最好的宗教，等等”。^④

康济肅除上述口头上盛赞基督教外，还在行动上积极支持

① 引文的意大利文：“Che persuaso di esse ha avuto a dire pubblicamente, che egli al presente senza verun suo scrupolo mangiava la carne degli animali, benchè macehiati, non più credendo esser ciò peccato, come credeva che lo fosse per l'informazione dell' anima d'alcun proprio antenato, o altr'uomo in essi animali transmigrata.” 载 *Ragguaglio e Risposte a Questionari del P. Francesco Orazio della Penna* (1738). 见同上引书, *Parte III*, CR. 4, PP. 89-90.

② 引文原文：“Avanti dell'odierno re più e più volte si è trattato di confutazione della legge thibetana”. 载 *Ragguaglio e Risposte a Questionari del P. Francesco Orazio della Penna*, (1738), 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal* • *Parte I*, CR. 4, P. 89.

③ 同上。

④ 见 *Ragguaglio e Risposte a Questionari del P. Francesco Orazio della penna*, 1738. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. *Parte IV*, P. 89.

传教上传教，其主要的有以下几点：

1. 不仅确认了拉藏汗时期给予过的特许权，而且颁布新谕令，给予传教士按尼泊尔等友好邻邦的人那样优惠收税。他于1725年5月20日颁布了对传教士优惠征税的命令：^①

拉业尔（ལྷ་གཉེན་）和米本（མི་དཔོན་）等官员须知，此等白人大师并非商贾，是为行善而来。其每年之堆税应按尼泊尔人之标准征收。

木蛇年四月九日（མིང་ལྷུལ་ལྷོ་ལོ་ཚེས་ལམ་ཁ།）

抄录自巴图尔台吉谕令，无误。^②

根据F·范尼尼神父分析，这种优惠政策带来很大好处。因为一般税率与优惠率差别是极大的。他举例说一个200罗马镑的行李优惠税只收两个保罗银币（Paoli，教皇保罗三世铸造的银币，约50卢比），如果按普通税则收44个保罗银币（约1100卢比）。^③

此外，还颁给传教士一种旅行交通供应方面的特许权的文件。这个文件准许传教士在西藏境内旅行时，由沿途和住地按当地市价供应物品以及免费提供燃料、服务人员。

① L. 伯戴克在 *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal Parte I* 收入本命令时，写作1725年5月21日，有误。按照 *Untersuchungen zur Geschichte der Tibetischen Kalenderrechnung*, von Dieter Schuh, 我演算为1725年5月20日。——引者

② 本件直接译自藏文抄件，抄件在 Arch. Prop. Congr. Part., Vol. 112. f. 91b, 未发表。载于 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I*, E-Documenti, CD. 12, P. 190.

③ F·Vannini: *The Bell of Lhasa*. PP. 235—236.

2. 指示拉萨市长卖地皮给卡普清传教士建造僧馆和教堂。乔亚钦神父在 1731 年 8 月 23 日的信中写道：“精于他们教律的中国之国王助理巴图尔台吉 (Tagipator [Taiji Batur] Vice Re della Cine, 即康济雍——引者), 很快读了教义问答小册子, 一年后, 回答拉萨总督和市长关于出让一块土地的请求时说——“他们的教律是最好的, 要让他们有修道院 (Convento) 住。”^① 不仅如此, 他还于 1725 年 5 月 20 日^② 颁发了建造僧舍许可证。该证写道:

拉业尔 (ལྷ་གཉེན་) 和米本 (མི་དཔོན་) 等各级官员, 此等白人上师为普济西藏众生而来, 允许其在住地拉萨东面那卡雄 (ན་ཁར་གཞུང་) 买地并修建一座小寺院, 按达赖喇嘛谕旨加印布告, 任何人不准危害其安全。木蛇年四月九日 (མིང་ལྷུ་ལྷ་ལོ་ཚེས་ལ་ལ།)

抄录自巴图尔台吉谕令, 无误。^③

3. 当拉萨一些群众被煽动摧毁教堂、僧舍及未完成的建筑

① 见 Lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia, 23 Agosto 1731. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 53, P. 160.

② 伯戴克在收编本文件入 *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*, Parte IV, 编号: CD. 11 所加按语上, 把藏历第十二绕琼木蛇年四月九日作为公元 1725 年 5 月 21 日。我按照 Dieter Schuh; *Untersuchungen zur Geschichte der Tibetischen Kalenderrechnung*, 换算后, 正确日期是: 1725 年 5 月 20 日。 引者

③ 引件直接译自藏文抄件。抄件在 Arch. prop. Fide (传信部档案), Scr. Congr. Part., Vol. 112. f. 90b, Edita in Giorgi。抄件载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, E-Documenti, CD. 11, P. 18.

和要驱赶传教士时，康济鼎去找达赖喇嘛商量对策，最后由达赖喇嘛出面为传教士说好话。后来，他们还策划了用桑耶寺神谕来保护传教士及教堂。康济鼎将桑耶寺神谕广为张贴，布告所有人今后不准再行捣毁破坏，否则予以惩办。^①

就以上所述可以看到，传教士对第七辈达赖喇嘛和康济鼎的工作是比较成功的，取得了这两位权势人物的信任和大力支持。

四、建筑传教士的馆舍和教堂

卡普清传教士自 1707 年 6 月首次抵达拉萨后，一直租住当地藏民的房子，同一房屋还有别人租住。由于与别人的作息时间有所不同，对传教士写作、工作和休息造成很大影响。多米尼科神父第二次返藏后不久，就想申请盖一所僧馆，其原因除了上述这点外，还有就是因为租借别人的房子，房主随时都有可能令其搬走，没有稳定的保障。然而，由于准噶尔侵藏以及随后的中央政府派兵平叛和当局善后各种工作之忙乱，多米尼科没能向当局提出来。^② 后来神父们仍然想法办这件事情。当时有一位汉人绅士在拉萨和他们住在一起，他有一次得了重病，经传教士精心治疗和调养而获得康复。此人与当地权贵交往较多，为报答传教士治愈之恩，他提出运用他的影响向当局

① *Alla Sacra Congregazione de propaganda Fide deputata Sopra la Missione del gran Thibet, rappresentanza de padri Cappuccini Missionari dello stato presente della medesima e de, provvedimenti per mantenerla ed accrescerla, Roma, 1738.* 参见 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. PP. 229- 231.

② F. Vannini; *The Bell of Lhasa*, P. 219.

申请准许购地盖僧馆和教堂，并请求达赖喇嘛和他的父亲给予帮助。传教士也请结识的人帮助联系。^①终于在1724年2月4日，达赖喇嘛颁发了一份前面已全文译录的、准许传教士建造僧馆的谕旨。接着，又于1724年2月10日（水兔年十二月十七日）^②，以奉中国皇帝圣旨的名义，颁布了晓谕全藏各级僧俗官员的命令，禁止他们阻挠、妨碍传教士建造僧舍和教堂，免除传教士乌拉和赋税，并要大家与传教士友好相处。谕令全文如下：^③

大鞑靼王国大喇嘛的哈拉尔波巴贝子奉金王、即中国

① Raguaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746), 见 L. Petech: *Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte II*, CR. 9, P. 215.

② A. Launay: *Histoire de la Mission du Thibet. Tome premiere*, P. 37 (A. 劳纳:《西藏传教史》,法文本)在刊载这道命令的签署日期水兔年十二月十七日后,做了一个解释:“就在基督教纪元的2月27日。”即1724年2月27日。G. Sandberg: *The Exploration of Tibet* (G. 赫德伯格:《西藏的探险》)一书引载该命令日期水兔年十二月十七日之后,括弧写道:“按照我们计算就是1724年2月27日”。他们两人将“水兔年十二月十七日”折合为公历的1724年2月27日是错误的。我依据 Dieter Schuh: *Untersuchungen zur Geschichte der Tibetischen Kalenderrechnung* 一书换算后,应为1724年2月10日。——引者

③ 此谕令原载 *Typis Saerae Congregationis de Propaganda Fide*, P. 651. A. Launay: *Histoire de la Mission du Thibet. Tome premier*, PP. 36-37, 有译成法文的本件全文。G. Sandberg: *The Exploration of Tibet*,PP. 42-43, 也有译成英文的全文。两个文本的文字有些出入。我基本按英文本译出,有些地方参照法文本作了改动。

皇帝之神圣谕旨，命令如下：^①

普天之下众生，尤为布达拉（大喇嘛）住地的聂巴（Gnerba），^②拉萨的聂巴；各级当权者，法官、地方长官、市长、代表、看林人；所有执掌任何事务之政府高级和低级官员、地产主、房产主及其管家或代理人；由我们或其他任何当权者授予任何特权者或免役者：

我命令你们上述人员，不准在卡普清白人喇嘛建造其寺院或小修道院和一座公用教堂的霞楚那卡（英文本写作 Shachen naga，法文本 SciarKjunkahar，英、法文均有误，应为藏文：ཤཅན་ནག་ཀ་ཁ་——转引者）地址设置丝毫障碍或横加阻挠，使修建工作耽搁或不便。鉴于他们同意这块土地的公平价格，并业已在拉让^③（王室租凭处和金库）交付购地款项，故应提供获得建筑材料及其他所需附属物资的各种便利，俾使其完成计划。我们将这些作为特殊待遇给予上述教士，是因他们到西藏留居，不像其他许多人为了牟求

① 大鞑靼王国，原指元朝，后转意为中央政府，此处指清朝。法文本在“大鞑靼”之前有“霍尔”一词：“Hor et la grande Tartarie”。大喇嘛（法文本作“Grand Lama”，英文本作：“Chief High Priest”），是达赖喇嘛。哈拉尔波巴贝子（Beza-harar-boba）：“Beza”则疑为“贝子”的音译，“Beza Harar-boba”，疑为“贝子阿尔布巴”的音译。因为1720年清中央政府派兵驱逐准噶尔军出西藏后，设噶伦四名，阿尔布巴是其中之一，并封为贝子。再者这份文件的藏文原文未见，英法文本最早应是从意大利文或拉丁文的译文翻译过来。意大利文和拉丁文的字母中，“h”为哑音字母，是不发音的。因此，“Harar-boba”的读音，颇像“阿尔布巴”。——转引者

② 聂巴，原文拼作 Gnerba，有误。藏文为：གཉེན་པ།。——转引者

③ 拉让，英文本作 Varanga，法文本作“Lahpranga”，应为藏文“ལྷ་ཤང་”的音译。——转引者

私利，而仅是为了利乐和帮助众生。特此证明，我们在此文件盖上大印，以进一步确认，并作为法律，永远有效。上述所有人员对以上事项，均得重视。

现在，你等大臣、法官、高级和低级官员，以及藏人、汉人、蒙古人、霍尔人和其他各地各族的僧俗民众，均须注意和遵从此项现行命令，不得对上述卡普清会士制造困难和障碍，也不准做任何可能骚扰和侵害他们或其财产之事。不许要他们像其他人那样支乌拉差（各种差役）和征收各种捐税。你们必须努力培养同他们的友谊，并要与其和睦相处，对他们要像对你们的邻居一样，使之平安与宁静地度过时光，并在我们国家过得满意和快乐。

你们必须牢记此令，以使完全遵守和切实执行。

水兔年十二月十七日（公元 1724 年 2 月 27 日）于大布达拉宫。

本抄件与达赖喇嘛命令原件完全相符，本人予以证明。

嘉色仁波且^①对此盖印。

然而，尽管有 1724 年 2 月 4 日和 2 月 10 日的两道谕令，

^① 嘉色仁波且 (Chieste-Rinboce)，在 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal* 中，卡普清传教士常提到他。伯戴克在 Chieste-Rinboce 之后加注释：rGyal-Sras Rin-po-C'e（藏文：嘉色仁波且）。此人就是嘉色活佛，达赖喇嘛的经师。1728 年达赖喇嘛至西康惠远庙后，他代理达赖喇嘛行使教务。 引者

但在一段时间内仍未能办理交款购地买料之事。为此，达赖喇嘛举行一次隆重的接见传教士仪式。接见时，所有噶伦和其他重要的僧俗官员均参加了。奥拉济奥神父 1725 年 4 月 8 日的信中谈到这方面的情况说，在谒见中，神父送给达赖喇嘛的礼品有：一卷欧洲书写的纸，一条丝织的哈达，一把小剪刀，一台小显微镜，两幅人物画，一幅塞拉·彼特朗那的彼得的图案。达赖喇嘛回送了一包白糖、两包枣和一包上好的蜜钱。^①

这次接见后不久，传教士就办理了购买土地盖房的手续。手续完后，西藏当局还于 1725 年 3 月 24 日发了一份文件，证明传教士业已缴纳购买地皮费十八两银子，并已登记造册。文件全文如下：

白人喇嘛，上帝代言人，罗马教皇英诺森十三世，在藏域之金刚座释迦宫（即拉萨——译者）拉萨大昭寺之近郊，为现今之卡普清大师及今后继续他们事业的大师居住，建一新僧舍，精修诚律，在靠霞楚那卡（ཤར་ཅུང་ན་ཁ།）之地缴纳了十八两银子，购置十二平方柱的土地，并已登记造册。其他赋税应按达赖喇嘛谕令办理。木蛇年二月十一日（ཤིང་སྤུལ་ཟླ་ཤ་ཚེས་ཉ་ཉལ། ༡）

^① 见：Estratto di Lettera del P. Francesco Drazio della penna, 8 Aprile 1725. 载：L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 47, P. 131. 又参阅：F. Vannini; *The Bell of Lhasa*, P. 211.

从噶厦公文抄录，无误。^①

这份文件有四个问题需要说明的：

一是所购土地的地址，此处说在靠近大昭寺地方，即拉萨的东北角。

二是 12 平方柱的面积，究竟多大，据 F. 范尼尼之说，一柱相当于 18 罗马尺。^②

三是土地价格问题，它并不止值 18 两银子。奥拉济奥说：“买这小块土地给了他们一点点斯库迪 (Scudi, 罗马钱币——引

① 本件由藏文抄件直接译出。伯戴克在藏文抄件加的接语说，原抄件载于传信部档案 (Arch. Prop. Fide), Scr. Congr. Part., Vol. 112, f. 89b. 并被收入在 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, CD. 10, P. 188. 又; A. 劳纳 (A. Launay) 在 *Histoire de la Mission du Thibet* (TDème. Appendice VII, PP. 380--381) 中，收入了这个文件的拉丁文译本。森德伯格 (Graham Sandberg) 在其 *The Exploration of Tibet, Its History and Particular from 1623 to 1904* 一书的 43--44 页，刊出这份文件的英译本，未标出处。我将藏文和拉丁文、英文这三个文本对比，发现拉丁文文本与藏文文本的内容完全一致，而森德伯格的英文文本衍增许多内容，所增者显然是后人解释文件的内容，故那个英文文本不准确。

此外，L. 伯戴克收入此命令加接语时，将藏历第十二绕琼木蛇年二月十一日作为公元 1725 年 4 月 8 日。A. 劳纳的《西藏传教史》(法文版) 第二卷第 381 页和 G. 森德伯格的《西藏的探险》(英文版第 44 页) 等两本书，在转刊此命令时，亦把木蛇年二月十一日说成是公元 1725 年 4 月 8 日。上述三人均误。我依据 Diete Schuh; *Untersuchungen zur Geschichte der Tibetischen Kalenderrechnung* 作换算后，订正为 1725 年 3 月 24 日。——引者

② F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 225.

者)，而普通价格要值一百多斯库迪。”^①这一百多斯库迪要比十八两银子多得多。故伯戴克在其《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》的导言中也说，康济鼎开给本纳的奥拉济奥于1725年购买一小块土地建造僧馆和教堂的价格，“纯粹是名义上的价格”。^②

四是这块土地不是以奥拉济奥会长的名义，也不是以卡普清修会总会，或西藏传教会的名义购买的，而是以罗马教皇的名义买的。“是按罗马教皇住宅的名义购买的……这是我们教规专门规定的方法”。^③所谓卡普清教规特有的规定，是指卡普清修会的会员发四愿中有一条“神贫愿”（不具私产），而且卡普清修会集体本身也不准购置土地和拥有财产。后来实际上卡普清修会也拥有不少财产。但当时，罗马教廷对西藏传教会要求比较严格。奥拉济奥没有提到教廷传信部不久前曾对西藏传教会发出特别命令，规定西藏传教会的动产和不动产的所有权

① Estratto di Lettera del P. Francesco Orazio della Penna. Lhasa 8 Aprile 1725. 载 Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 47, P. 131.

② L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introd. P. LIV.

③ Estratto di Lettera del P. Francesco Orazio della Penna. Lhasa 8 Aprile 1725. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 47, P. 131.

均归属于罗马教皇。^① 因此，这次在拉萨购买地皮时，在文件上写明是罗马教皇购买的。

接着，又颁了两个文件，除了上述康济鼐于 1725 年 5 月 20 日（木蛇年四月九日）的以外，还于木蛇年八月二十日（1725 年 9 月 26 日）^②颁布了关于准许传教士挖取建造僧舍和教堂用的土石方的命令，全文如下：

拉业尔（ལྷ་པ་ཉེས་）和米本（མི་དཔོན་）有令，白人喇嘛建寺之事，须按达赖喇嘛谕令，允许其在任何地方挖取土石

① 这份拉丁文文件在 A·劳纳(A. Launay)的《西藏教会史》(*Histoire de la Mission du Thibet*, 法文本)第二卷末的附录六(Tome Deuxième, P. 380)和 F·范尼尼的《拉萨之钟》第 224 页的第 37 注释里，均用拉丁文直接转载，没有译成法文和英文。现从拉丁文译录于下：

传信部命令 1718 年 12 月 12 日

经最卓越和最尊敬的弗朗西斯科·巴尔白里诺枢机主教(Dno D. Cardinali Francisco Barberino)批示，传信圣部命令西藏地区意大利籍卡普清传教士和东印度地区，特别是昌德纳戈尔和巴特那两城的传教士，他们所购置的、或慈善捐赠的、或不以任何名义所获得或应当取得的所有土地、房屋和医院，不得以本位名义占有；其中包括以前遗产、馈赠和施舍的一切财产在内；此产权应归属于、也应视为属于宗座（即教皇 译者）直接主权和控制之下。上述传教士如在该地区确有急需仅能暂时使用。此事应明文发表，如有可能应写在由信徒组成的委员会的合同上，申明如若擅敢违反，科以处罚。不遵守者不仅有悖于“播种人出去播种，我也去了”的圣经训导（马太福音 13⁴⁴），而且违反了圣部所发布的一些附有科以罢免职务和褫夺选举权和被选举权之处罚的谕令。

② L·伯戴克在本命令加的按语上，将木蛇年八月二十日当作公元 1725 年 7 月 1 日。此说有误。根据 Dieter Schuh: *Untersuchungen zur Geschichte der Tibetischen Kalenderrechnung* 一书，计算后，正确日期为 1725 年 9 月 26 日。——引者

方，不得有碍。木蛇年八月二十日。地点应接达赖喇嘛谕令行事，取石地点等事项，均由拉业尔和米本酌情安排。

从噶厦公文抄录，无误。^①

五、喇嘛煽动群众捣毁馆舍和教堂的 基础建筑，达赖喇嘛和康济鼐 采取措施平息事件

在达赖喇嘛和康济鼐的支持下，传教士于雍正三年即 1725 年（木蛇年）中期，雇用工匠开始营造馆舍和教堂。然而，黄教寺院上层的少数高级僧人看到传教士建筑僧馆和教堂，认为会对藏传佛教事业造成极大危害，但由于传教士得到达赖喇嘛和康济鼐等一批权势人物的大力支持和很多群众的尊重和信任，没有找到反对和驱赶传教士的有效方法。此时，拉萨面临雨季，有一位拉让巴的高级喇嘛向群众散布预言，说异教喇嘛在拉萨建寺会发水灾，以煽惑群众起来摧毁教堂。当时在建筑工地上的工匠们，听到流传的这个预言后，感到恐惧，不想帮忙建造僧舍和教堂了，有的工匠甚至搞点小破坏，以使僧舍和教堂盖不起来。康济鼐听到这种情况后，通谕手下官员和拉萨市长，不准工匠进行任何破坏活动。谕令是在木蛇年八月二十八

^① 本文直接译自藏文抄件。原件藏 Arch. Prop. Fide, Scr. Congr. Part., Vol. 112. f. 91b. 藏文抄件载于 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, CD. 13, P. 191.

日^①签发的，内容如下：

拉业尔和米本等官员须知，此等白人喇嘛之工程尚未完工，文武官员不准放纵各类工匠有丝毫破坏。木蛇年八月二十八日。若无特殊情况，按上述办理。

从噶厦公文抄录，无误。^②

然而，恰好就在1725年秋季的8月底，持续数日暴雨，拉萨河（ལྷ་ཁྲུང་མུག་ལྷོ་མུག་）堤坝有一处坏了，洪水冲入拉萨市区，许多房子受淹，人们纷纷逃向周围的山地。拉萨街道只得用牛皮船作交通工具。此时，少数僧人利用这个机会，四处煽动人民群众涌向刚刚建好基础的僧舍和教堂工地，从而爆发了一场驱赶传教士的运动，给予卡普清西藏传教会一个很大的冲击。关于这一事件，传教士的许多信件都程度不同地提到。在弗朗西斯科·奥拉济奥会长在1738年的一份报告中，谈到这一事件的很多细节，讲得比较具体，我现将这份意大利文报告的有关部分摘译于下：

1725年，僧舍和教堂刚完成第一部分，希望上帝能向西藏人的大小宗教学者们显示自己的全能和力量，并使之

① L. 伯戴克收编这份文件，换算藏历第十二绕琼木蛇年八月二十八日为公历时，不敢确定它是否在1725年的7月6日，他用意大利文写成（6 Luglio [?] 1725）。我经计算，正确日期应为：1725年10月4日。——引者

② 本文件直接译自藏文抄件。抄件在 Arch. Prop. Fide, Scr. Congr. Part., Vol. 112, f. 91b. Edita in Giorgi, PP. 657—659. 转载于 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, CD. 14, P. 191.

承认；因听到一位叫热强巴云丹巴桑（Rab—'byams—pa Yon—tan—dpal—bzan，即རབ་འབྱམས་པ་ཡིན་ཏན་དཔལ་བཟང་）的宗教博士报告说，有一本书记载了一个预言：“与我们不同宗教的外国喇嘛会来破坏和消灭我们西藏人的宗教，其标志就是外国喇嘛在拉萨建立修道院（Convento），天会降暴雨，河堤被冲缺，洪水淹没整个拉萨。”所以，应迅速将他们的修道院夷为平地，并将这些传教士驱逐出王国。

就在这一年准时发生了这个事件。建筑物刚完成第一部分时，雨下得如此之大和猛烈，使得藏楚河 [gTsan—c'u (གཙང་ཁུ)，实际是拉萨河 (skyid—c'u 即སྤེད་ཁུ) ——引者] 高涨，毁坏了堤坝，泛滥的洪水淹没了整个城市，行走必须用这个地方使用的皮船。后来人们了解到这样的结果是由于传教士住在拉萨，回忆起传说的预言。由于他们书中记载预言内容的传播，激起人们涌向那卡雄，要拆除僧舍建筑物和赶走传教士，这样演变成拆毁刚开始修建的建筑物和驱赶神父的全国性事件。神父展示出达赖喇嘛用黄色绸缎写的、上面提到了的特许证给大家看，使建筑物避免了被拆毁。第二次群众回来时，又是这样让大家看后才撤退的。少数僧人看到这样再不能煽动起群众，打算搞一次不会引起达赖喇嘛愤怒的阴谋，于是他们策划求助于查询西藏神谕即 C'os-skyon (藏文：ཚོས་སྤྱོད་，神谕。——引者)，以使洪水泛滥的这个原因有合法理由。这次神谕说的一些话是：水灾原因来自那个建筑物的地基，他们书本所载的已足够清楚的了。因而他们据此而搞了第三次（摧毁教堂建筑物）事件，但又重新展出了与第一、二次一样的文件，

人们离去了。^①

这里所说的神谕就是乃穷（གནས་མཚུངས་，今写作乃琼）护法神的神谕（clegli oracoli de C'os-skyon di gNas-C'un）。^② 神父们向群众展示的建造僧馆和教堂的特许证，除了达赖喇嘛的谕令外，还有“大鞑靼王国大喇嘛的哈拉尔波巴贝子奉金王即中国皇帝神圣谕旨的命令”。^③

在这些黄教上层人士煽起的反天主教和驱赶传教士的运动中，他们除利用云丹巴桑散布的一则预言来鼓动群众外，还编出一个谣言，说这个传教士的宗教是和尼泊尔、不丹一带有一个信奉马哈—德瓦（Maha-Deva）的宗教一样的。该教是以藏传佛教为敌，并受到藏传佛教坚决反对。他们指控传教士写的《基督教教义问答》等小册子，就是湿婆教（Sivaism）的内容。^④ 黄教寺院某些上层搬出乃穷护法神的神谕，说明他们对达赖喇嘛和代表清朝皇帝的康济甯对传教士的明令支持极为不满，但又不愿直接反对，故只能搬出具有权威性质的乃穷护法神。人们暂时地离开了工地，但刚建立的工地建筑基础则已被愤怒的群众彻底捣毁了。

① 译自意大利文：Ragguaglio e Risposte a Questionari del P. Francesco Orazio della Penna (1738). 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CR. 4, PP. 91-92.

② 见同上书，Parte I, P. LIV.

③ Alla Sacra Congregzione di Propaganda Fide deputata Soprala Missione del Gran Thibet. 见 F. Vannini: *The Bell of Lhasa*. P. 228.

④ 参阅：Sunto di Varie Lettere del P. Francesco Drazio della Penna Stato della Missione de Tibet nel 1726. 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I. CL. 48, PP. 132-133.

我们从这个事件中看到，卡普清传教士在西藏拉萨生活了近二十年，医治好无数的各阶层人士，博得大多数人的信任和交口称赞，在宣传基督教教义方面也使很多人逐步理解和尊重，尤其获得达赖喇嘛和康济鼐等一批权势人物的支持，应该说，传教士和天主教在拉萨有了较大的影响，他们的靠山也是很强大的。然而，在黄教喇嘛几次用预言和神谕煽动之下，许多群众便纷纷起来涌去摧毁建筑物基础和驱赶传教士。这说明藏传佛教文化（这次主要表现预言、神谕、魔法等）在西藏土地上和人民心中扎根之深，它与以基督教为代表的西方文化交战，使后者很快就溃败下来。

康济鼐知道，尽管这次风波暂时平息下来，黄教寺院集团某些人决不会就此善罢甘休，于是他和达赖喇嘛研究后，采取了几个措施：

（一）、到达赖喇嘛处商量对策，并请他发表有关此事的谕旨。达赖喇嘛说：“不要拆毁卡普清白人喇嘛的僧舍，不要使从遥远国度来的如此好的人受到干扰和感到悲伤。”^① 达赖喇嘛还认为“应赔偿神父整个费用的价值，提供更大的地方以作酬报，绝对再不能赶走神父。”^②康济鼐将达赖喇嘛的谕令向噶伦及其他高级僧俗官员和拉萨城所有群众宣布，使之家喻户晓，人人遵守。^③

（二）、加强修理和保护河堤，使洪水“大约八天后停止泛滥”。^④

（三）、在达赖喇嘛住的布达拉宫和拉萨河岸南面，举行仪

①②③④ Raggiaglio e Risposte a Questionari del P. Francesco Drazio della Penna (1738). 载 *L. Petch; I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte II*, CR. 4, P. 92.

式，慰藉上地精灵。“举行仪式时，礼拜偶像，佩戴驱邪物和护身符，同时面向河床以可怕的音乐曲调唱诵有关经文，并举行驱逐掌管湍急洪水的恶魔的仪式”。^①

（四）、达赖喇嘛在布达拉宫的屋顶向拉萨河的方向，摆设了神像，以避恶魔入侵的危险。^②

（五）、达赖喇嘛和康济甯所采取的上述保护传教士措施，虽然使少数人再不敢煽惑群众、掀起反对基督教和驱赶传教士的狂热，平息了风波，但很多群众仍然受到传闻的预言和乃穷神谕的影响，对传教士依旧采取仇视态度，认为他们的到来给西藏带来了灾难。大家像避瘟疫一样避免去僧舍和教堂工地，传教士上街就受到群众嘲笑、推推搡搡或者猛撞，使他们只能呆在住所而不敢上街或到其他公共场所。建筑工地上被拆毁的建筑物没有再复工。这段困难时期持续了四个月。^③

鉴于上述这种由于藏传佛教文化深入人心，人们对神谕坚信不移的心理状况，达赖喇嘛和康济甯采取了一个使局势得到进一步稳定和恢复的新措施。他们使用了一个用神谕来克服神谕的方法，以消除西藏群众受乃穷护法神所说要反对天主教和驱赶传教士的影响。达赖喇嘛和康济甯知道一般寺庙的神谕是对抗不了乃穷护法神神谕的，于是到西藏最早的寺院桑耶寺取得神谕。^④ 乔亚钦神父说，达赖喇嘛之父亲曾受过桑耶寺庇护。^⑤关于这点，伯戴克在1746年乔亚钦神父写的报告（CR·

①② F. Vannini; *The Bell of Lhasa* PP. 229—230.

③ F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 230. 又；见 *Ragguaglio e Risposte a Questionari del P. Francesco Orazio della Penna (1738)*, 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 4, P. 92.

④⑤ *Ragguaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746)*, 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 9.

9) 加的第 7 注释中说：“达赖喇嘛父亲于 1720 年来到西藏，他个人在历史悠久的桑耶寺院庇护之下，……这个圣地的神谕是战神贝则 (Beg-tse) 转世的。”^① 不久，从桑耶寺取回了“与拉萨其他神谕不相同的” (diversamente dall'altro Ciocchiò di Lhasa) 神谕。这个桑耶寺的神谕说：“这样的水灾 (原因) 不是来自白人建筑物基础，而是由于西藏人民的其他罪过。他们策划了过去若干个月的突然事件，使得远离故乡、旅居西藏的贫苦传教士一直处于担心害怕之中。”^② 奥拉济奥的报告中，还提到一句这样的话：“这个神谕 (指桑耶寺神谕——引者) 还得到了其他方面的重新证实。”^③ 但他没有进一步具体说明得到了哪方面的证实，传教士的其他文献也未看到。康济肅将桑耶寺神谕写成文字，公布于众，并颁布各种惩罚，明令今后不准骚扰传教士建筑教堂和僧馆。乔亚钦神父写道：“巴图尔台吉王 (il re Telgipator, 指康济肅——引者) 颁布了惩罚布告，他的权威性处理使上帝欣慰。他下令再不准许对白人喇嘛进行骚扰，不准迫使他们放弃继续修建修道院；而要帮助他们，受他们雇用干活，

① 伯戴克所注释的意大利文如下：“Il padre del Dalai-Lama dopo il suo arrivo nel Tibet (1720) aveva preso sotto la sua particolare protezione del an-tuario è un'incarnazione del dio della guerra Beg-tse”。见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte II. CR. 9. 注释⑦, P. 360.*

② 引文的意大利文如下：“disse di non essere provenuta tale inon-dazione da quella fodazione de' Lami Ghogar, ma bensì da altri peccati de' popoli thibettani. Ciò intesosi, e decorsi alcuni mesi in esse emergenze, e li pvoci mis-sionari sempre nel timore d'essere esiliati dal Thibet.” 见 Raggiaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746). 载同上书, Parte II, CR. 9, P. 216.

③ Raggiaglio e Risposte a Questionari del P. Francesco Orazio della Pen-na (1738). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte II, CR. 4, P. 92.*

不准扰乱他们”。^①关于这次求助桑耶寺神谕的事，传教士的信件和报告中，有说是康济鼐提出搞的，有说是达赖喇嘛提出搞的。如乔亚钦神父在1746年给传信部的报告中这样写道：“巴图尔台吉王 (il re Telgipator, 即康济鼐——引者) 同样在很长时间里对骚乱不知所措，他谨慎地对待人民提出反对神父的事情，他好心地保护神父……然而，不是夸张，大喇嘛 (Gran Lama, 即达赖喇嘛——引者，下同) 上述思想却是明确的，他取得了庇护过其父亲的桑耶寺的神谕。如此重要的事情是要听取这个寺的神谕的，因为它关系到这位喇嘛教长和藏王 (即康济鼐——引者)，尤其是它关系到达赖喇嘛与自己父亲感情上的团结和对神父友好偏爱的方针政策。”^②

经过颁布桑耶寺神谕和康济鼐的严惩令后，绝大多数民众很快转变过来，恢复了过去对传教士的尊敬和信心。这样，事件基本平息下去，当然有少数上层僧人还是不甘心，反对传教士的斗争仍未完全消除，一直到教堂重新建成后的一年里，他们还煽动起一些群众搞了第二次抗议示威，说传教士编译的教义问答包含有另一个反对藏传佛教的湿婆教的内容，并向拉萨当局提出控告。当局查封了这些小册子，并请藏传佛教知识渊博的人研究，最后，判决否定了那种无理指控。^③康济鼐为教义问答和基督教说了好话，使整个反对基督教的骚动在后来十

① Raguaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal.*, Parte III, CR. 9, PP. 216-217.

② 见: Raguaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal.* Parte III, CR. 9, P. 216.

③ 见 Sunto di Varie Lettera del P. Francesco Orazio della Penna, 1726. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal.* Parte I, CL. PP. 132-133.

多年内未再发生。虽然极少数持反对态度者一直都有，但直到十八世纪四十年代初都未能引起动乱。

关于指控传教士的基督教教义问答小册子中包含有与藏传佛教作对的湿婆教内容的问题，奥拉济奥会长是这样写的：“卡普清传教士被当地人民向法院指控传播一种与藏族人故意作对的新宗教。（法庭）讯问该市的卡普清信徒，并要这些信徒出席指控他们（指传教士——引者）的法庭作证，命令他们拿出教义问答交给他们的宗教博士仔细研究，然后宣告判决：我们（指传教士——引者）的教律是好的和神圣的，应当向人民谆谆教导，而不能打扰卡普清会士的传教。”^①

在公布了桑耶寺神谕和康济鼐发布严惩阻挠破坏建造僧舍和教堂的新命令后不久，卡普清西藏传教会又开始重建僧馆和教堂。本来达赖喇嘛提出照价赔偿在骚乱中被摧毁的建筑物的损失，但传教士拒绝接受这笔赔偿费。^② 后来，一位在拉萨经商的克什米尔穆斯林，名叫卡加·尤素福 [Kogià Isuf (Khwaja Yūsuf)]，借给传教士一笔无息贷款，从而解决了重建的经费问题。范尼尼神父认为，传教士开始盖房时的资金是在印度巴特那和昌德纳戈尔两城的卡普清传教士从当地天主教徒和新教徒中收到的大量捐助所汇集的资金。实际上这笔捐助的资金是后来才收到，并用于偿还卡加·尤素福的贷款。不过没有看到传教士谈到是否借用了传信部于 1718 年 12 月 12 日的一次性拨

① *Sunto di Varie Lettera del P. Francesco Orazio della Penna. Stato della missione del Thibet nel 1726.* 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I*, CL. 48, PP. 132-133.

② *Ragguaglio e Risposte a Questionari del P. Francasco Orazio della Penna (1738).* 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel e nel Nepal. Parte II*, CR. 4, P. 92.

给西藏传教会的一千金盾基金。由于有了桑耶寺神谕和康济雍新的告示，不少群众和达官贵人又开始像从前那样支持传教士建造僧馆和教堂的工作。在这种情况下，僧馆和教堂很快就在雍正四年即 1726 年 9 月（火马年八月）实际竣工。

卡普清传教会的僧馆和教堂在靠木鹿寺不远的地方。教堂高 5 米，长约 10 或 11 米，教堂内设有 5 个神龛、一小间圣器保藏室、一小间唱诗班、风琴独奏室。教堂用许多宗教图画装饰。僧馆地面一层设有厨房、大食堂、医疗诊所；上层有 8 个房间和一个会客室。整个建筑不超过五米高。楼上这一层很矮，伸手可以摸到天花板。^①

教堂选择在 1726 年 10 月 4 日（火马年八月九日）开光，这一天是圣方济各逝世五百周年纪念日。神父们举行了隆重的庆祝仪式，有 11 位新人教的教徒出席，他们多数是在拉萨的尼泊尔土著尼瓦尔族人，教堂题献给“圣母升天节”。^②当天和后来，许多人前来祝贺和参观，他们当中有普通百姓，也有贵族和高级官员，甚至拉萨大喇嘛桑巴钦波（Sems-dpa-c' en-po）也前往教堂礼拜的地方向神父道贺和观看。并对建设过程中出现的种种困难和干扰表示歉意，最后这位拉萨大喇嘛桑巴钦波对神父说：“你们的上帝是伟大的上帝。”^③传教士还接着写道：“其

① I Giornale del P. Cassiano da Maceratu, (1738. 7.) 见下 Vannini: *The Bell of Lhasa*. P233.

② Paggiuglia del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746) 载 L. Petech: *I. Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 9, P. 217.

③ 引文的意大利文：“il vostro Dio è un gran Dio” 载 *Rappresentanza del 1738*, 见同上书. Parte III, CR. 5, P. 159。传教士自己说明，此桑巴钦波是拉萨的大喇嘛（gran Lama，“gran”[大]的“g”是小写），不是达赖喇嘛，而是拉萨地方的大喇嘛。 引者

他的喇嘛、名流、甚至整个人民，看到教堂继续存在，神父也没有被赶出王国，都公开承认：‘完全是上帝本身存在着伟大的力量’。”^①

不久，噶厦主管布达拉宫财物及拉萨郊区政法之事务的机关雪列空于 1727 年 10 月 5 日（即火羊年八月二十日）^②颁布豁免卡普清僧馆和教堂税收的特许文件。伯戴克在他的这部文献汇编第四册编号 CD. 15 中收入这份文件的藏文抄件：

札期溪卡（ག་པོ་ལོ་གཞི་སྐྱོན་ལྷན་པོ།）：白人喇嘛建小寺之地皮费业已上交政府。达赖喇嘛具玉印之谕旨已明示不准令其支差和上税。因此，你溪卡不得再征收其他赋税。

火羊年八月二十日（མེ་ལུག་ལྷན་པོ་ཚེས་ཟླ་ལྔ་པ།）

必须遵照谕旨行事。

从雪列空公文抄录，无误。^③

① Rappresentanza del 1738, 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 5, P. 159, 传教士的这句话无疑是夸张的说法——引者。

② L. 伯戴克收编本文件时，对藏历火羊年八月二十日换算为公历没有把握，他只写“4 OTTOBRE (?) 1727”，即他疑为 1727 年 10 月 4 日。我这次引用时，依据 Diete Schuh; *Untersuchungen Zur Geschichte der Tibetischen Kalenerrechnung* 一书进行核算，正确日期是公元 1727 年 10 月 5 日。——引者

③ 此件从藏文抄件直接译出。该抄件在罗马教廷传信部档案 (Arch. Prop. Fide), Scr. Congr. Part., Vol. 112, f. 92^o. 转载于 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, E-Documenti, CD. 15, P. 193.

此后，接着又于同年(公元1727年11月30日，^①火羊年十月十八日)，噶厦的聂仓列空颁发了对传教士进境的物品按尼泊尔人的优惠标准收税的特许文件，全文如下：

拉萨聂仓 (གཉེན་འཚང) 明示：此等白人喇嘛所属驮物按尼泊尔人之货物标准征税，不准为难。此等并非商贾，不超四驮者，请按尼泊尔人征收。火羊年十月十八日 (མི་ལྷན་ཟླ་ཏོག་མཇུག་ཉེན་འཚང་།)。

从噶厦公文抄录，无误。^②

有了上述两份赐予传教士税收方面特权的文件，大大地减轻了传教士的经济负担，对传教士无疑是一种很大的支持。由两个传教士支撑着的卡普清西藏传教会拉萨站，从1726年以来很快就恢复了拉萨水灾前的那种好局面。

① L. 伯戴克收编此文件时，火羊年十月十八日疑作1727年12月4日(他用意大利文写作：4 DICEMBRE(?))1727)。我按 Dietsch; *Untersuchungen Zur Geschichte der Tibetischen Kalenderrechnung*，经核算正确日期为：1727年11月30日。——引者

② 此件从藏文抄件直接译出。抄件转载于 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte IV, E-Documenti*, CD. 16, P. 194。

第四节 第二阶段后期的活动

(1728年1月—1733年8月)

一、达赖喇嘛之代理嘉色活佛和颇罗鼐 大力支持传教活动

卡普清西藏传教会的僧馆和教堂落成后，弗朗西斯科·奥拉济奥神父和乔亚钦神父各自分管的传教工作和为藏人治病的工作，又恢复正常，而且名声和影响比以前更大了。达赖喇嘛、康济鼐以及许多僧俗官员和贵族，对传教士更加热情和尊敬，人们不再因仇视或害怕而避开僧馆和教堂，而且经常有很多人前来参观，看做弥撒和听讲教义，甚至路过那里时也顺便进入教堂或僧舍去歇脚，与神父闲聊或喝水。然而，好景不长，就在教堂落成的第二年，西藏爆发了一场统治阶级内部争夺领导权的卫藏战争，使传教士和传教工作遭到重大损失。

这场卫藏战争从1727年开始，于1728年结束，大概情况如下：

1727年(清雍正五年)，噶伦阿尔布巴对首席噶伦康济鼐心怀不满，联合了辅国公隆布鼐、台吉扎尔鼐等人，将康济鼐杀死，并遣兵去捕杀康济鼐的亲信颇罗鼐。颇罗鼐一方面聚集后藏等地九千兵员，讨伐阿尔布巴；另一方面遣使呈奏皇上关于阿尔布巴等人杀害康济鼐的情况，请求“皇上速遣兵进藏，剿灭逆魁，以安西藏”。^①清政府当即派出内阁学士僧格、副都统

^① 《清实录》，世宗朝，卷五九，页二二下。

马喇先行赴藏，安抚民众。随后雍正认为这次事件性质，“系西藏噶隆（即“噶伦”——引者）彼此不睦，自相残害”，^①但支持颇罗鼐起兵反击阿尔布巴的行动。雍正在1727年12月13日（雍正五年〔丁未〕十一月癸丑）下令派遣左都御使查郎阿、副都统迈禄前往西藏料理藏内军机事务，^②进藏官兵约15500人。^③在清中央政府的大军抵达之前，颇罗鼐率兵分为两路进攻阿尔布巴的军队，后者惨败。颇罗鼐于1728年7月进攻拉萨，“各庙喇嘛将阿尔布巴、隆布奈（即隆布鼐——引者）、扎尔鼐等擒献”。^④经查郎阿会同副都统马喇、学士僧格对他们审讯后，处决了阿尔布巴等人。

在这场战乱中，当颇罗鼐的军队打进拉萨时，士兵曾劫掠了不少地方，在木鹿寺附近的卡普清西藏传教会的僧馆和教堂也遭到士兵的抢劫，士兵把传教士仅有的钱抢走了，但没有伤害传教士。由于颇罗鼐很快下令制止劫掠和破坏教堂，不准侵害传教士，并派出人员前去保护，使僧馆和教堂没有受到严重损失。^⑤

1727年战争之后，清政府对在战争中建立功勋的噶伦颇罗鼐赐给“贝子”衔，总理全藏政务，并于次年令查郎阿等人将

① 《清实录》，世宗朝，卷六一，页六下。

② 《清实录》，世宗朝，卷六三，页一下——页二上。

③ 进藏兵员组成：西安满兵四百名、陕西绿旗兵八千名、四川绿旗兵四千名和云南绿旗兵三千名。见《清实录》，世宗朝，卷六三，页二下页三上。

④ 《清实录》，世宗朝，卷七三，页二六上。

⑤ 参阅：Lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia, Lhasa, 20 Luglio 1731. 载 *L. Petech I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I*, CL. 50, P. 136.

第七辈达赖喇嘛送到西康噶达的惠远庙，直至 1734 年才将他护送回拉萨。达赖喇嘛在西康期间，由他的原侍读经师嘉色活佛 (rGyal Sras Rin Po C'e 即རྒྱལ་སྲས་རིན་པོ་ཅེ) 代理达赖喇嘛事务，他就是传教士信函中谈到的“大喇嘛助理 (Il Vice Gran Lama)”。^① 此人对传教士很好，本来他在 1727 年以前就经常和达赖喇嘛一起听卡普清传教士讲解基督教教义，并就基督教与藏传佛教的教理问题与奥拉济奥神父辩论过。后来这位达赖喇嘛的侍读经师思想上增加了对基督教的了解，日益表现出同情和支持传教士，并常去传教士僧舍与奥拉济奥交谈。当《教义问答》小册子出来以后，他亲自到僧舍去取这本小册子，每夜必读。乔亚钦神父写道：“大喇嘛助理，去僧舍取至今最好形式的教义问答，他每夜都读一点。以后每天都固执地命令会长神父去讲教律；坚持了差不多两个月。他还说，——我们的（指传教士——引者）教律是最好的。人们找不出什么坏的东西能够加以拒绝”。^② 当奥拉济奥神父翻译尼古拉·杜洛的《基督教教理宝鉴》(*Le trésor de la doctrine Chrétienne*) 誊抄完毕时，许多人要这本书。他此时已代行达赖喇嘛教务，但仍然迅速地向传教士要这本书读。乔亚钦神父写道：“大喇嘛代理，由于其尊严不能和其他人一起来僧馆，就请求会长拿上述这本教理的书给

① 嘉色活佛，伯戴克博士认为他是晋美意希扎巴 (jigs-med-ye-ses-grags-pa, 即藏文: འཇིགས་མེད་ཡེ་ཤེས་གཤམ་པ་)，为 On C'os-sdins (翁曲定, 藏文 འོན་ཚུལ་ཤིན་པོ་) 的转世活佛，1720 年后长住拉萨，1735 年退居曲定 (C'os-sdins, 即 ཚུལ་ཤིན་པོ་)，1740 年死于那里。

② (最后一句话的原意大利文为: —— la nostra Legge è ottima, quello di male che è che non vi è cose che si possi ributtare.) 见 Lettera de P. Gioacchino da S. Anatolia, Lhasa, 23 Agosto 1731. 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 53, P. 160.

他；他后来保存了一个多月，每夜都读一点。”^① 乔亚钦在 1731 年的信中还说：“大喇嘛代理，名叫嘉色仁波且（Chiesrè Rimboçè）[伯戴克标出藏文转写：rGyal-Sras Rin-Po-C'e 即ཀླུ་ལྷན་པོ་ལྷོ་ཆེ——引者]，是我的密友，他的谈话和整个态度都认为我们的教律好。”^② 据说，“他接受了天主教的炼狱、天堂和地狱的观点，并认为这才是真正的信仰”，他经常宣称：“这些是真正的喇嘛，他们到这里来，不是像其他国家的人所做的那种为了经商和获得金银，而是出自对人的热爱和宣传他们的教律，何等奇妙，何等一种榜样！”^③ 奥拉济奥神父在 1731 年给玛特利卡的保罗·玛利亚神父（P. Paolo Maria da Matelica）的信中把传教士和嘉色活佛的密切关系比做“同胞兄弟”（un fratello carnale）。他写道：“大喇嘛助手如同一个同胞兄弟，大喇嘛助手最初做的是多次前来僧馆，并总是讨论教律”。^④ 神父们甚至到了相信他会作出最后的决择，成为一名天主教徒的地

① Estratto di Lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia, Bhatgaon, 5 Novembra 1733, 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*, Parte 1, CL. 56, P. 173.

② Lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia, Lhasa, settembre 1731 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte 1, CL. 55, PP. 167-168.

③ Alla Sacra Congregazione de Propaganda Fide deputata Sopra la Missione del Gran Thibet, ……，Roma, 1738, 转引自 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*, P. 244.

④ Lettera del P. Francesco Orazio della penna, Lhasa, 21 Luglio 1731. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte 1, CL. 51. P. 145.

步。^①

第七辈达赖喇嘛的代理，即嘉色活佛在获悉卡普清西藏传教会会长弗朗西斯科·奥拉济奥神父因身体健康恶化，快要离开西藏时，主动提出请会长带七、八个藏族小孩去罗马培训，学习基督教神学理论，以便将来返回西藏更好地普及天主教。奥拉济奥神父在1738年报告中写道：“嘉色仁波且（Chiesré-Rimbocè，伯戴克加标藏文转写：[rGyal-Sras Rin-Po-C'e]即嘉色活佛）对卡普清传教士感情如此之好，并如此偏向我们的圣教，他阅读了基督教的基本知识，真诚地回答：他反对那种争论的状况，等等。他甚至提出派出若干个八、九岁的小男孩受我们基督教的训练；甚至要求会长出发时带领五、六个世俗男孩（ragazzi secolari）和两、三个年青僧人（religiosi giovani）去罗马，说这样以后就容易传播我们的神圣神仰。后来会长予以拒绝。”^② 拒绝原因，主要是奥拉济奥会长感到自己离开拉萨后，是否返回罗马还未最后决定，不知能否在印度等待得到罗马的津贴费和传教士等援助，也不知道罗马教廷是否要关闭这个传道会，总之，前途未卜。但嘉色活佛的这个请求，说明他是赞成天主教在西藏广为传播的。

新的统治者颇罗鼐对神父同样很好。他经常到僧馆和教堂与神父谈论教律问题。乔亚钦神父1731年9月在拉萨给马特利卡的保罗·玛利亚神父的信中写道：“国王助理[伯戴克用方

① Alla Sacra Congregazione de Propaganda Fide deputata Sopra la Missione del Gran Thibet, ……，Roma, 1738. 转引自 F. Vannini: *The Bell of Lhasa*. P. 244.

② Raggiunglio e Risposte a Questionari del P. Francesco Orazio della Penna(1738). 载 L. Petech; *I Missionar Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CR. 4, P. 93.

括弧标明藏文转写：Pó-Iha-nas（即པོ་ཧ་ན་ལ་颇罗鼐）——引者]每次来访都要问好。”^① 他向奥拉济奥会长要了《基督教教理宝鉴》，并将它读完了。^② 颇罗鼐十分高兴地赞叹说：“我从来没有梦想到过这些西方喇嘛能够有一个这样精彩的教律！”^③

颇罗鼐不仅承认康济鼐时期给予传教士的各种特许权，而且还于1730年1月28日^④给僧俗民众和各级官员发布了一项命令，保护教堂永远存在，并不准伤害他们或增收差税。我们从中也可以看到颇罗鼐对传教士的大力支持。命令全文如下：

普天下之众生，尤为雪（ཤལ）、拉业尔（ལ་གཉེར）、米本（མི་དཔན）、甲本（འགྲུ་དཔན）、^⑤十长（བཅུ་དཔན）、达若卡（ར་རྩལ）等各级文武官员，此等白人喇嘛，为惠济西藏众生，远道而来。于水兔年上交地皮费给噶厦，被准许在拉萨东面那卡雄建一小寺。彼等心怀慈悲。上述你等文武及蒙、藏、霍尔僧俗官员，均不准伤害他们，不准新增任何差税。为此，让其持此函以保平安。

土鸡年十二月十日写于噶丹颇章。

① Lettera del P. Gioacchino da S. Anathia, Lhasa, Settembre 1731. 载：L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Cl. 55, P. 168.

② 同上。

③ F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 245.

④ L. 伯戴克将此谕令收入其 *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I 时，将土鸡年十二月十日误作1730年1月29日，我订正为1730年1月28日。——引者

⑤ 甲本，即百夫长，原噶厦政府藏军连长。——译者注

从人主贝勒公文中抄录，无误。^①

颇罗鼐本来就知道传教士生活困苦，奥拉济奥会长 1738 年报告的第二部分说，当听说他们想离开拉萨时，他怀疑放弃传教会是由于缺少津贴而想离开的，于是提出由西藏地方政府拨给津贴，以便使传教士留下来。奥拉济奥说，领取这种“可靠的圣职俸禄”，“现在不是有利，相反，对我们的神圣信仰是有害的。我们依然放弃并拒绝，请求藏王准许离开，但藏王不高兴我们离开……”^②

二、第二阶段传教活动结束，嘉色活佛 和颇罗鼐赞颂传教士

由于达赖喇嘛的代理和颇罗鼐等人的大力支持，传教士更加努力工作。奥拉济奥会长翻译了《基督教教义宝鉴》一书，他译这本书时，跑到一个叫喜德（b Zi-sde，或写作谢德，藏文：བཞེ་ལྷོ་——引者）的小寺院去住。他在那里和雇用的几个藏人进行翻译和誊抄。这个寺在小召寺西南。他到这里来做这种工作，目的是为了在僧人里扩大影响。而实际上，确实收到了预期效果，许多僧人、贵族、甚至噶伦，在这本书尚未译完时就跑来要阅读。乔亚钦说：“许多僧俗人员去喜德寺（Convento di Gite

① 本件从藏文抄件直接译出。抄件在 Arch. Prop. Fide, Scr. Congr. Part. Vol. 112, f. 936. 被转载于 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, CD. 17, P. 195.

② Raggiungo e Risposte a Questionari del P. Francesco Orazio della Penna (1738). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III, CR. 53, P. 105.

[伯戴克标出藏文转写：b Zi-sde，即藏文བཞི་ཇེ。——引者]) 阅读这本书，……。”^① 此时，传教工作进行得很顺利，许多达官贵人亦对传教士表示支持。如奥拉济奥神父 1738 年的报告中谈到，吞巴噶伦 [bka-blon ton-pa，即བཀའ་བློན་ཐོན་པ།。——引者] 十分欣赏基督教的教理，常和传教士讨论基督教和藏传佛教之教义。^② 他不但读了《基督教教义宝鉴》，而且主动请传教士将这本长达 900 页（长条纸）的藏文书由他送到颇罗鼐处。乔亚钦神父于 1733 年 11 月的信写道：吞巴噶伦“请求会长给他拿上述的书（即《基督教教义宝鉴》——引者）呈送给王”。^③ 此时，传教士名扬遐迩，使从内地青海、蒙古等地来拉萨进香的一些活佛、喇嘛都受到影响。乔亚钦在 1731 年 8 月 23 日致马特利卡的保罗·玛利亚神父的信中说，另一位叫诺门汗的大喇嘛，^④ 他的寺院距离内地有一天路程远，住了两个月后就要离

① Lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia, Lhasa, Settembre 1731. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 55, P. 167.

② Raggiungo e Risposte a Questionari del P. Francesco Orazio della Penna (1738). 载同上书 Parte III, CR. 4, P. 93.

③ 这句原意大利文：“Pregò il P. Prefetto dandar Seco quando presentava il detto libro al Re. (王是指颇罗鼐——引者)” 见 Estratto di Lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia, 5 Novembre 1733, 载：L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 56, P. 174.

④ 原文“Un altra gran Lama chiamato Nomen Khan.” 此处大喇嘛的“大”(gran 的“g”)是小写，不是指达赖喇嘛。此人据伯戴克加的注释^⑤说，他是青海的活佛，名叫 bTsan-pa Nomun Khan Qutugtu，即藏巴诺蒙汗呼图克图——引者。见 Lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia, 23 Agost 1731. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 53 P. 160. note; CL. 53, P. 221-No; 6.

去，他“要留下一封信给我们的大喇嘛。^① 请求我们的教皇为他祈祷，因为他深深地被上帝和我们的圣教所打动，故想信奉基督教。他请求会长留下来教导如此好的教律，它完全是伟大的教诲”。^② 乔亚钦神父于同年的另一封信还谈到，当时有六位靠近内地的噶玛派喇嘛来拉萨后，“对传教士如同对达赖喇嘛那样尊敬”，他们常和传教士讨论基督教。据范尼尼说，在他们于拉萨郊区住的四、五个月中，拜访了神父三次。^③ 然而，我在乔亚钦神父的这封信看到，似乎那些喇嘛不止访问过三次。乔亚钦说，他们“每天都来请求看会长的书”。^④ 由于书还没译完，就要看当时誊抄的部分。

这时，传教工作是颇为顺利的，范尼尼神父评论说：“每件事都平静与和平地进行，就像一艘帆船顺风滑驶在平静的大海上一样，现在围绕着白人喇嘛及其事业的是新的健康气氛。他们已成为西藏人民中的一员。可以说，传教会已进入它的黄金时代。”^⑤

尽管卡普清西藏传教会现在的客观环境较以前任何时候都好，但是，传教会本身却面临着新的危机。这种危机严重到迫使他们不得不再次暂时停止在拉萨的活动，结束第二阶段的工

① 原文：“Voleve lasciare una lettera per il nostro gran Lama”，此处“nostro gran Lama”（我们的大喇嘛）是指罗马教皇。— 引者 L. Petech: *I Missionari Italiani e nel Nepal*. Parte I, CL. 53, P. 150.

② 同上。

③ F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P 250.

④ 原意大利文为：“quasi ogni giorno donandano vedere il libro P. Prefetto.” Lettera del P. Giacchino da S. Anatolia, Lhasa settembre 1731. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 55, P. 168.

⑤ F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 251.

作，撤出了西藏。

传教士这次撤离西藏的主观原因，主要有以下几点：

（一）、卡普清西藏传教会不仅传教士极少，后继无人，而且人人身体很坏，再不能继续在西藏高原工作，这是这次撤离拉萨的最主要原因。到第二阶段后期的 1730 年底，在西藏卡普清传教会拉萨、巴特冈、巴特那、昌德纳戈尔等布道站工作的传教士已从原来名册上的 16 人减至 5 人，其他的人都死了。剩下这五个人是拉萨 2 人：会长本纳·毕里的弗朗西斯科·奥拉济奥神父、圣阿纳托利亚的乔亚钦神父；尼泊尔巴特冈 1 人：契维塔奴阿瓦的塞拉芬诺神父；巴特那 1 人：钦戈利的弗朗西斯科·安东尼奥神父；昌德纳戈尔 1 人：塞拉·彼得朗纳的彼得罗神父。这五个传教士亦均疾病缠身，体质极差，无法进行工作，应该在气候好的地方疗养治病，否则，他们全都不能继续在西藏、尼泊尔和印度呆下去。当时罗马教廷很多年不派遣新的传教士赴藏，西藏传教会更是十多年既没有接到罗马来的汇款，也没有得到欧洲方面的一点音讯。其原因除海上海盗劫掠和有部分陆路动乱不安以外，主要是耶稣会士德西德里从拉萨被召回欧洲后，上诉传信部，认为西藏应归属耶稣会布道范围。直到 1731 年，教廷对此案仍然裁决不了。由于归属一直悬而未决，传信部和卡普清总会长期没有再派遣新的传教士赴藏。

（二）、经济上，虽然已十八年没有接到罗马的汇款而显得格外窘困，但比起第一阶段多米尼科等神父时期，仍然好得多。范尼尼神父没有说明为何生活比第一阶段好，我以为，主要是 1718 年传信部一次性地拨给一千个罗马斯库迪作为接不到每年津贴时的借用。但现在这笔款也用得差不多了。再不撤出，他们在经济上也难以为继。

(三)、还有另外一个重要原因是，在拉萨的传教士由于 18 年没接到罗马的信件、汇款和没有增加新传教士，使他们精神上受到很大打击。他们不明白罗马究竟为何这样做，西藏传教会前途如何，等等。奥拉济奥神父在 1738 年写的报告中谈到，1732 年，即在他自己离开后一年，他在西藏的神父伙伴，由于长年身体疾病而离开，这时他们的思想都极度痛苦，奥拉济奥抱怨说：“在那里气候恶劣，还要忍受全部苦恼，即战争、饥饿和这个地区如此广泛的动乱。没有精神上的援助，没有世俗的（即经济上的）援助，没有新的神父，在大约十八年中，那怕一封安慰的信件也没有，对那些报告不幸死亡的所有信件，连回一封作起码的鼓励的书面信件也没有。”^①

就在奥拉济奥会长考虑撤离西藏时，有两件事加速他作出自己立即先行撤出西藏的决定：一是 1732 年 8 月，他的身体健康状况更加恶化，大夫强烈劝告他到气候条件较好的地方治疗；二是传来了西藏传教会巴特冈和巴特那传教站的不好消息：在印度巴特那工作的钦戈利的弗朗西斯科·安东尼奥神父已于 1730 年圣诞节死于尼泊尔的巴特冈，在尼泊尔工作十年的契维塔奴阿瓦的塞拉芬诺神父，则在 1731 年初下到印度巴特那。因此，奥拉济奥会长决定暂留乔亚钦神父在拉萨守候，他自己由几个尼泊尔在拉萨的基督徒陪同，于 1732 年（雍正十年）8 月 25 日（水鼠年七月六日）离开拉萨。^②

① Raguaglio e Risposta a Questionari del P. Francesco Orazio della Pema (1738). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 4, P. 97.

② L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introd P. LVI. 又; F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 260.

1732年6月奥拉济奥会长决定离开后，曾写过一封信向颇罗鼐告别。7月31日，颇罗鼐自知挽留不住会长，也写了一封告别信给奥拉济奥。信中对神父十多年来在拉萨的作为给予高度赞扬。这封信的译文如下：^①

白人喇嘛：自从你为了你的宗教，克服重重困难，从远方来到藏域之金刚座具言祥法轮之拉萨，一直与汉人、蒙古人、克什米尔人、尼泊尔人、门巴等不同种族的人们一起，以诚相待，不做丝毫坏事。对你等白人喇嘛和医生不违教规王法之所为，本人感到高兴。如今欲赴尼泊尔，亦望如现在一样惠济众生。我们知道你在困难之中，我们以最好的愿望祝福你，并为你由衷祈祷。我虽不通你教，但我等信民相信和尊重你的宗教，过去和现在都没有伤害过它。请传达我的良好愿望和仁慈对待你之情意给你的喇嘛（即罗马教皇——引者）。我俩不论相距远近都请常来信。你是心地善良、知识渊博、无狡诈之心的好喇嘛，故回此信。水鼠年六月九日写于噶丹新宫。

接着，在同年9月11日，颇罗鼐又发了一份通行证给会长。这份证明文件还命令沿途各宗和溪卡不但不准对神父征税

^① 本件直接译自藏文抄件。该件在 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte IV*, CD. 18, PP. 196-197.

又：L. 伯戴克在收编此文件时，将水鼠年六月九日误换算为 1732 年 7 月 1 日。我根据 Dieter Schuh; *Untersuchungen zur Geschichte der Tibetischen Kalenderrechnung* 一书作了计算，订正为 1732 年 7 月 31 日。——引者

和伤害，而且要给予帮助，提供吃住之便。文件全文如下：^①

从具吉祥法轮之拉萨，致到西方尼泊尔沿途文武官员及耆考：帕让（པའ་རྩ་འཕེལ་པོ་，西藏和尼泊尔等地对葡萄牙、意大利等西方国家之称呼——引者）喇嘛和医生为普济众生来到藏域之中心拉萨，喇嘛已走，如今医师一行五人亦启程。沿途诸宗、溪卡等不许强征关税，不准有伤害和抢掠、覬覦其财物等任何有害于其之举动，而应尽力相助。凡其投宿之处，须供给五驮畜之粮草和一火灶之柴禾。贡、拉、嘉^②一带之管家应帮助其通行，守关人员将其放行，使其安然无恙。水鼠年七月二十三日^③写于噶丹新宫。

会长临走时，各阶层许多人士，包括许多普通藏民，都到僧舍和教堂来看望他。但他在回到尼泊尔时却遇到了麻烦，在加德满都被当地土王关了四、五个月。这位加德满都王加嘎·加雅·马拉（Jagaj Jaya Malla）曾在1722年驱逐过传教士，^④这次关押奥拉济奥会长据说是当地婆罗门教一位头头策划的，他怕基督教在尼泊尔传播会影响婆罗门教在尼泊尔的地位，后由

① 本抄直接译自藏文抄件，该件在 Arch. Prop. Fide, Scr. Congr. Part., Vol. 112, f. 95b. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte IV*, CD. 19, PP. 198-199.

② 贡，即贡布。拉，不详。嘉，不详。——译者注

③ L. 伯戴克收编此文件时，将水鼠年七月二十三日误算作公元1732年8月7日。我据 Dieter Schuh; *Untersuchungen zur Geschichte der Tibetischen Kalenderrechnung* 一书，换算出其正确日期为：1732年9月11日。

引者

④ F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 263.

于上述国王的宗教教士 (padre spirituale di detto re) 拉贾古鲁 (Radg-Kurù [伯戴克标为: Rājaguru]) 的关注,① 并在他的帮助下获释。加德满都王对会长又恢复友好, 奥拉济奥会长在当地生活了一段时间, 身体逐步康复后, 致函仍留地拉萨的乔亚钦神父, 召他撤离拉萨回尼泊尔。同时, 他也给西藏的朋友们, 如吞巴噶伦 (bKa'-blon T'on-pa, 即བཀའ་བློན་ཐོན་པ་)、达赖喇嘛的代理以及颇罗鼐等一些权贵写了问安和感谢的信, 告诉他们, 他在尼泊尔身体业已康复。临行前噶伦吞巴写了一封回信及一些礼品带给奥拉济奥会长, 说了许多祝愿他身体安康、传教如愿之类的好话。信件全文如下:

从旧拉章致帕让喇嘛 (བླ་བླ་རྗེ་པ་ནས། །ལེ་རང་བླ་མའི་ཐུག་
51)② 祝贺胜利。近悉帕让喇嘛贵体像如意树坚固不可摧, 菩提心如其枝叶铺天遮地。你一贯秉公行事, 硕果累累。我收到贵函及洁白无瑕之哈达一条, 万分高兴。我在这里身体尚好, 一心侍奉人主 (指颇罗鼐——引者)、法王。据悉你身体力行为你的圣教, 我甚感欢欣。最后祝愿你贵体安康、长寿、无恙, 致力于你的神圣之教律, 如愿以偿! 无论医师③来去往返, 大人主都将赐给他以恩惠, 我亦当尽力相助。(我们)彼此之间虽相隔遥远, 但心心相印, 望多

① Raggiunglio e Risposte a Questionari P. Francesco Orazio della Penna (1738). 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II. CR. 4, P. 97.

② 拉章, 即活佛宫邸。——译者注

③ 医师, 指在拉萨为藏民免费治病的乔亚钦神父。——引者

多来信。随信附礼物，于水牛年二月十五日。^①

1733年7月12日达赖喇嘛的代理嘉色活佛也回了一封信给奥拉济奥会长。信中高度赞扬了会长的人品和心灵，表示了对神父的浓厚情谊。据伯戴克博士所加按语说，此信的藏文原稿已遗失，现存的意大利文是在1742年的印刷报告（*Relazione Stanpa del 1742*）中。这份报告叫做《辽阔的大西藏王国及其邻接两个王国的传教会的开始与现状之报告》（*Relazione del principio e stato presente della Missione de Vasto Regno del Gran Tibet ed altri due regni Confinanti*），1742年，罗马，共12页。达赖喇嘛代理的信在该报告的第五页。故我只能从伯戴克收入的意大利文本译出。信的内容如下：

您的来信、您康复的消息以及送给我们的哈达，使我们甚感欣喜和安慰。弗朗西斯科·奥拉济奥喇嘛在信中饱含了他那所有德行、金子般的心胸和崇高精神的热情。由于您对您亲爱的朋友怀有一个神父的心肠，故我必须把您

① 本信直接译自藏文抄件。原载于 Arch Prop. Fide, Scr. Congr. Part., Vol. 112, f. 97^b, 转载于 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV. CD. 20. P. 200. 范尼尼神父引用 Rappresentanza No. IX 有关该信内容时，内容有两点不同：(1)，没有说收到哈达，而说收到神父送去的用亚麻布包裹的菸草；(2)，增加了一段内容：“你离开此地前不久呈送给摄政（即颇罗鼐··转引者）有关反驳我的教律的书，我很高兴地说，所有听说有此书的人都想有一本；他们都怀着很大兴趣读它，所以我的心情极为愉快。”（见该书第271页）。范尼尼承认，他引的“与当时资料的藏文文献有些不同，但基本上他们全都表达了同样的感情和思想”。（第271页）。

的生命看得十分宝贵。至于我们，承蒙神保佑，身体健康。尽管如此，阅读您的信后，使我们再次回想起您业已离开了我们的王国，因而甚感遗憾；但请您在旅行中精心保重自己，要想到我的心是与您的心连在一起的。我们已在一切事务上帮助我们亲密的朋友、您的伙伴乔亚欵。虽然您将旅行返回如此遥远的、您的故乡的王国，但请勿忘记我们。我们的心牢记所有那些您怀着对您的宗教巨大的爱而写给我们的、详细讨论（宗教）的信件，以及阅读有关你们教律的书时所给予我们的巨大满足。本信用上述的托色萨等（Torcesalam）深兰色的绵缎包裹，日期在水牛年吉祥的六月一日（按我们是在1733年7月23日）。①

1733年9月1日，颇罗鼐也写了一封回信给奥拉济奥会长，赠送了袈裟等礼品，并对传教事业给予美好的祝愿。信的全文：

致帕让喇嘛：②

获悉帕让喇嘛托上帝之福，贵体如黄金般安康，摒弃

① 本信译自意大利文，载于 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, CD. 22, P. 205.

又：L. 伯戴克在收编这份文件时，在标题 *Lettera del Dala-Lama al Prefetto*（《达赖喇嘛致会长》，实际上是达赖喇嘛之代理写的）下面，写明日期为“23 Luglio 1733~（1733年7月23日）。这是不正确的。水牛年六月一日，我按 Dieter Schuh: *Untersuchungen zur Geschichte der Tibetischen Kalenderrrechnung* 一书，换算后，订正为：1733年7月12日。——引者

② 帕让喇嘛（པའ་རྒྱལ་མཚན་ལྷ་མོ་），伯戴克将此词译为意大利文：Lama Franco（弗朗克喇嘛），即对西方喇嘛的通称。下同。——引者

非善而惠济众生之心如上弦之月，日臻圆满。收到信函，如见面般高兴。这里也受三宝恩德，安好无恙，普济众生之心圆满无瑕。详情如帕让医师^①所述。最后，愿你等之事业如恒河之水长流不息。随信寄上一件吉祥袈裟，一枚金护身符，一包茶。七月二十三日于吉祥法轮之地拉萨。^②

此外，颇罗鼐还写了一份承认奥拉济奥神父和乔亚钦神父在西藏的功德和告别的信，交给乔亚钦神父携带。这份文件，十分清楚表明了颇罗鼐对传教士在西藏对藏民传教和免费为各阶层治病的行为和品德作的高度评价，并表示代为管理好教会财产，期待着他们重返藏地。信件全文如下：^③

我们非常理解帕让（པེ་རཏ་）医师（即乔亚钦神父——引者）的近况。你们国家的大喇嘛（即罗马教皇——引者）为惠济众生，派遣喇嘛和医师来到藏域，你俩不畏艰险，不远万里，顺利抵达藏域之中心大昭寺。你俩不图名

① 帕让医师，指乔亚钦神父。——引者

② 本文件直接译自藏文抄件。L. 伯戴克将藏文抄件刊于 *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, CD. 23, P. 206.

又：L. 伯戴克转刊此文件时，在 *Lettera di P'u-Iha-nas al P. Francesco Orazio della Penna*（颇罗鼐致本纳的弗朗西斯科·奥拉济奥神父）的意文标题下，写明“3 Agosto 1733”（1733年8月3日）。水牛年七月二十三日不是1733年8月3日，我换算的正确日期为：1733年9月1日。——引者

③ 本信从藏文抄件直接译出，该抄件在 Arch. Prop. Fide, Scr. Congr. Part., Vol. 112, f. 98^o e 99^o. 转载于 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, CD. 21, PP. 202-203.

利，以无私奉献的崇高精神为大众谋利益，已见成效。尽管旧时德钦巴图尔（即康济鼐——引者）和我，谨以礼相待，在物质上不曾有过分文相助。然亦未有丝毫恶意，而是以诚相待。此前喇嘛（即奥拉济奥神父——引者）离开时，曾劝其在藏地多留时日，然未能如愿。以前医师在藏域医治许多患者，而不收分文，此类高尚品德并非一般人所具有，因此，希望能留在藏域。喇嘛（即奥拉济奥神父——引者）两袖清风，早已到达彼地。目前你也欲于七月底离去，可开介绍信为你提供路途食宿方便。你们二位所新建的寺庙，我已派人守护；在平时，将大门上锁并将钥匙管好。往后喇嘛（即奥拉济奥神父——引者）、医师或其他被派来的人员在此，我们均可将钥匙交给他们。你们二位利乐众生为怀，处处行善，与我们相处已久。在此二位返回之际，尽管非常留恋，然合久必分，乃自然之理，不可抗拒。为此，我将为你之所需竭力相助，切记。水牛年六月十八日。^①

1733年8月中旬，乔亚钦神父整理好行李，封存了教堂和僧馆的物品，然后上锁，并按颇罗鼐的指令将钥匙交给他保管，颇罗鼐还指派了两人负责看守教会财产，然后离开拉萨，于同年10月份抵达尼泊尔。

^① 伯戴克收编本文件时，将藏历水牛年六月十八日误换算为公元1733年7月7日（7Luglio 1733）。我依据 Dieter Schuh: *Untersuchungen zur Geschichte der Tibetischen Kalenderrechnung* 一书，计算出正确日期是：1733年7月29日。 引者

四、对过去传教工作的小结

卡普清修会西藏传教会在藏传佛教的中心拉萨经过十多年十分艰难困苦的工作，尽管几经周折，没有多大成就，但还是有一些成绩，主要有几点：

（一）、使西藏地方的权势人物，如达赖喇嘛及其经师、康济甯、颇罗甯，以及一些噶伦、贵族和少数活佛等，对基督教基本教义有了初步了解，并获得他们的同情和大力支持。上面引自这些人写给传教士的藏文信函和他们颁布的文书等许多藏文文献中，都充分证明了这一点。

（二）、使许多僧俗人士，特别是普通僧人和一般老百姓中的许多人，也对基督教基本的许多教理表示赞同。

（三）、通过神父们十多年给以拉萨为主的成千上万的各阶层人士免费治疗疾病，博得了各阶层多数人的尊敬和信任。

（四）、有极少数人领洗，但绝大多数为临死前的儿童。奥拉济奥会长 1738 年的报告写道：自担任会长职务后，西藏、尼泊尔和巴特那，共有 2,587 个儿童洗礼，现在这些儿童享受上帝天堂的荣耀欢乐。^① 在拉萨也给了许多这类小孩洗礼，这些儿童在濒临死亡时，藏族的父母将他们送进教堂洗礼，洗礼后不久就死去了。“在拉萨，会长给七个职业是商人的尼瓦尔族人 (nazione Nivarra) 或尼泊尔人付洗”。^② 这份报告说：“会长离开拉萨时，留下 14 个中国人（应为汉人——引者）基督徒和 4 个

^{①②} Raggiungimento e Risposte a Questionari del P. Francesco Orazio della penna (1738). 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte II*, CR. 4, P. 94.

新入教者，其他是 13 个藏族人新入教者和另 5 个尼泊尔人新入教者)。”^①

也就是说奥拉济奥会长除了给许多临死的藏族儿童洗礼外，还给数十个成年人洗礼，其中除了内地在那里居住的汉人和尼泊尔人外，藏族仅 13 个。但这个数目是否完全包括了传教士第二阶段付洗的成人人数，以及那 14 个汉人基督徒是来拉萨前已在内地入教的，还是在拉萨由卡普清传教士洗礼的，均不十分明确。

卡普清修会西藏传教会在拉萨（塔布的宗纳驻传教士时间不长）工作，在第二阶段达近二十年之久，加上第一阶段，总共二十多年，为何那么少人洗礼入教呢？范尼尼认为，工作创始时不可能带来成就，同时，政治不安定是另一个原因，他说奥拉济奥神父“不间断地在西藏二十六年，其中有一半的岁月是争斗和战斗的年代，恐惧和流血——极为痛苦的年代，在这些岁月里，人们是不可能立即献身于使徒工作的”。^②

范尼尼神父所作的分析，只说对了一部分。我们认为，还有一点非常重要的原因就是：在藏传佛教有悠久历史的西藏，尤其是中心地区的土地上，表现西方文化重要方面的基督教是难于开花结果的。这个问题，如果说在第一阶段表现不是很明显，那么，在第二阶段则表现十分突出：一方面黄教寺院集团部分重要人物站起来，煽动群众反对传教士传播基督教；另一方面，长期受藏传佛教文化思想支配的藏族人民群众很难接受

① Raguaglio e Risposte a Questionari de. P. Francesco Orazio della Penna (1738). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 4, P. 95.

② F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 269.

反映西方文化观念的基督教思想。我们知道，西藏地方包括达赖喇嘛及其经师、康济鼐、颇罗鼐等一些最有权势的僧俗上层人物，都大力支持传教士们传播基督教，并在几次从黄教寺院集团部分人煽起的反传教士动乱中保护了他们，而且，传教士有二十多年艰苦的工作，可是藏民领洗入教者仍然寥寥无几。这不能不说，后一方面的原因，即西藏人民很难接受反映西方文化观念的基督教思想，是一个重要的因素。

第五节 第三阶段前期的活动

一、传信部增加西藏传教会 人员及其在财政方面的支持

弗朗西斯科·奥拉济奥神父在尼泊尔经过一段长时期的休养，身体获得康复。在1734年底，他接连收到罗马来的、分别发自1732年12月和1733年元月的两封信，信中告诉他们有关耶稣会与卡普清会对西藏传教权长期悬而未决的争端，传信部于1732年11月29日终于作出判决，将西藏布道区判归卡普清修会传教。^①同时告诉他罗马教廷由于财政困难，还决定将西藏传教会的五个传教站定员削减为六个传教士，每年拨给经费500斯库迪。^②当时奥拉济奥会长对此虽然认为新规定的人员和经费根本不够，但对传信部判决把西藏归卡普清传教，是欣喜非常的。因此他还是想先回到西藏重新干起来再说。然而，此时有两件事打消了他这个想法，并促使他作出与此相反的决定。不仅不去西藏，还要放弃尼泊尔的布道站，并从尼泊尔撤回印度的巴特那。这两件事是：一，当时乔亚钦身患重疾

① *Ragguaglio e Risposte a Questionari del P. Francesco Orazio della Penna* (1738). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I*, CR. 4, p. 98.

② 见同上的1738年奥拉济奥报告，载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I*, CR. 4, p. 99. 在这份1738年奥拉济奥的报告中，说是“六个传教士”(sei missionari)，而范尼尼在他的书说成“五个传教士”(见 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*, p. 277.)。现我取奥拉济奥会长1738年报告之数字。

未愈，乔亚钦对奥拉济奥说：“我感到死亡比我自己的影子离我还更近了。”^① 也就是说，乔亚钦身体目前不仅去不了西藏工作，而且还有危险，需要下到气候更好的印度平原疗养才行。

二、获悉在巴特那传教站工作的钦戈利的弗朗西斯科·安东尼奥神父于 1734 年下半年病故了。于是奥拉济奥和乔亚钦两人在 1734 年 12 月底或次年元月初返抵印度巴特那传教站。

奥拉济奥会长留下乔亚钦在巴特那疗养，自己赴罗马申诉要求拨给更多的传教士和经费给西藏传教会。他于 1735 年秋离开印度昌德纳戈尔，^② 次年初到达罗马。

弗朗西斯科·奥拉济奥会长在罗马到处游说，但得到的反应是冷淡的。其原因主要有三个：一是因为削减人员和经费是经教皇批准的，故教廷和卡普清修会总会都不愿改变；二是许多人认为西藏传教会是失败的，损失甚多，收获极小。他们指出，传教会自开始至 1736 年，经费方面，已经花费了 2,200 斯库迪。人员方面，从开始至 1721 年派出的第七批传教士止，共派出了 34 个传教士，此时有二十多个已经死去而传教却收效甚微。^③ 三是传信部资金短缺，不再愿多拨款。奥拉济奥针对这些情况和问题，写了一份西藏传教会的情况反映对大家提出问题给予回答的报告，阐明定员和经费少是不可能维持该传

① Raggiungimento e Risposte a Questionari del P. Francesco Orazio della Penna (1738). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CR. 4, p. 98.

② 同上的 1738 年奥拉济奥的报告，载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CR. 4, pp. 98-99.

③ 奥拉济奥 1738 年报告与答复问题。载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CR. 5, pp. 117-173. 又：G. Vannini; *The Bell of Lhasa*. p. 280.

教会的。这份报告 (*Raggunglio e Risposte a Questionari del P. Francesco Orazio della.* 1738), 被伯戴克博士收入他的《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》第三册, 编号为 CR. 4, 第 86 至 117 页。报告分四部分, 重点在第一部分。这部分主要谈西藏传教会自开始以来的活动情况, 其中着重谈西藏地方包括达赖喇嘛和康济鼐、颇罗鼐等如何对他们好, 他们已取得了各阶层的信任, 特别详谈了 1725 年拉萨水灾、少数僧人煽起驱赶传教士活动, 以及达赖喇嘛和康济鼐如何保护他们。报告认为西藏传教会虽成绩不显著, 但那些看起来不显眼的成绩是很多的, 实际上这是为西藏传教会失败辩护。然后谈为何几次撤出西藏, 他提出了七条理由, 从地理条件、气候条件、语言繁杂、治安险恶、物价昂贵、以及其他方面, 论证了包括西藏、尼泊尔和印度北部辽阔地方的五个传教站, 削减后的定员六个神父和每年 500 斯库迪是远远不够。其他部分主要是回答一些有关西藏情况的问题。此外, 他还写了一份给传信部的报告《大西藏传教会的代表致传信部》(*Alla Sacra Congregazione del Propaganda Fide deputata sopra la missione del Gran Tibet*)^①。报告分 67 个问题, 详谈西藏地方一些上层的情况和传教会在那里工作的始末与所遇问题, 提出重振西藏传教会的初步设想, 进一步要求增调人员和经费, 等等。恰遇教廷贝鲁加枢机主教路易斯·安东尼奥 (Lewis Antonio Card. Belluga) 坚决支持奥拉济奥会长, 教皇也表示同情和支持, 一些人也表态, 于是经过一年的努力, 奥拉济奥终于获胜。尽管奥拉济奥在 1738 年致传信部的信的第 63 点和 65 点问题中, 分别提出了两种振兴传教会方案。前

^① L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I*, CR. 5, pp. 117-173. 中摘录刊登其中大部分内容。

者与 1714 年的相似；后者则建议建立一条由孟加拉的昌德纳戈尔，经过巴特那、加德满都、锡金、萨迦、日喀则、拉萨、西宁至北京的交通线，每个点设僧馆、传教站。^① 但传信部只是采纳了第 63 点方案，舍弃耗费巨资和人力的庞大的第 65 点方案。这次传信部讨论后决定的实际人员、经费和其他情况如下：

1. 人员组织情况：

这次重新组织的西藏宗座监牧区的宗座监牧（亦称会长）和副宗座监牧仍然分别是弗朗西斯科·奥拉济奥与乔亚钦。新增加 10 人，加上原来 2 人，以及 1735 年新派来的 3 人，总共为 16 人。

1735 年的 3 人是：

- (1) 钦戈利的奥多阿多神父 [P. Odoardo da Cingoli, 原姓和名(洗礼名)：古瑟普·玛利亚·萨尔蒂尼(Giuseppe Maria Sartini)]
- (2) 哲西的西吉斯蒙多神父 [P. Sigismondo da Jesi, 原姓和洗礼名：乔柯摩·安东尼奥·冈多尔费 (Giocomo Antonio Gandolfi)]
- (3) 勒加纳蒂的维托神父 [P. Vito da Recanati, 原姓和洗礼名：卡尔罗·尼古拉·贝利 (Carlo Nicola Belli)]

1738 年的 10 人是：

^① Alla Sacra Congregazione de Propaganda Fide deputata sopra la missione del Gran Tibet. 1738. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 5. pp. 168—169. 又：F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. pp. 284-287.

- (1) 蒙特·阿尔波多的安东尼诺神父 [P. Antonino da Monte Alboddo, 原姓名: 彼埃得罗·玛利亚·曼契尼 (Pietro Maria Mancini)]
- (2) 马切拉塔的卡西阿诺神父 [P. Cassiano da Macerata, 原姓名: 乔瓦尼·贝利加蒂 (Giovanni Beligatti)]
- (3) 洛罗的科斯坦蒂诺神父 [P. Costantino da Loro, 原姓名: 古瑟普·利比拉托·摩契 (Giuseppe Liberato Mochi)]
- (4) 慕齐阿诺的丹尼埃勒神父 [P. Daniele da Murciano, 原姓名: 玛赛·奇奥蒂 (Matteo Ciotti)]
- (5) 哲西的弗洛里亚诺神父 [P. Floriano da Jesi, 原姓名: 彼埃得罗·多米尼科·扎拉 (Pietro Domenico Zara)]
- (6) 加尔纳诺的古瑟普·玛利亚神父 [P. Giuseppe Maria da Gargnano, 原姓名: 贝尔纳蒂诺·贝尔尼尼 (Bernardino Bernini)]
- (7) 阿斯科里的英诺森佐神父 [P. Innocenzo da Ascoli, 原姓名: 安格罗·马里尼 (Angelo Marini)]
- (8) 阿皮齐奥的特兰基罗神父 [P. Tranquillo da Apecchio, 原姓名: 尼古拉·兰兹 (Nicola' Lanzi)]
- (9) 菲尔摩的利波里奥修士 [fra Liborio da fermo. 原姓名: 汤玛斯·安东尼奥·彼阿托尼 (Tommaso Antonio Pia-toni)]
- (10) 佛罗伦萨的保罗修士 [fra. Paolo da Firenze, 原姓名:

阿玛杜齐 (Amatucci)]^①

2. 经费情况：

给予包括奥拉济奥在内的 11 个新的一批（即第九批传教士 2000 斯库迪的旅途用费，并给予所有传教士每人每年津贴费 80 斯库迪。^② 这些钱部分出自梵蒂冈在西班牙的金库，它是西班牙及其殖民地的过去捐助人捐给教皇，存在西班牙政府那里的。按协议，这笔款的利息应定期汇给梵蒂冈，由教皇用于各种宗教事业项目。此外，为了使西藏传教会的经费有可靠的保证，传信部还和西班牙国王菲力五世（Philip V）联系后，派人到西班牙殖民地墨西哥和南美一些天主教国家募捐，用这笔巨款投资，以支持西藏传教会。范尼尼神父的书还详细谈及如何

① 他们的出生地名和进卡普清修会的名字是按照 *Lista delle speizioni di Missionari per il Tibet dal 1704 al 1807, con la Data Loro Partenza dell' Italia*. 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I. Introd. p. CVI. 他们原来的姓氏和洗礼名是按照 *Biographical Notes on Tibetan Missionaries* 写出的，见 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. pp. 469-471. 又参照：Ragguaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 9, p. 208.

② Ragguaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746). 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 9, P. 208.

去墨西哥和南美募捐的情况。^①

3. 携带的物品：

首先是教皇克列门十二世给第七辈达赖喇嘛和颇罗鼐的信函；大量贵重礼品，有二十大盒；贝鲁加枢机主教致达赖喇嘛信。此外有大量教会和教堂用品。其中有两件重要的东西，一是一个大的教堂钟；另一是一套活字藏文印刷机。这套印刷机是为了印刷藏文的教会宣传品，即奥拉济奥自己在1738年给传信部的报告中所说的，为了“普及《旧约全书》、《新约全书》、《教义问答》和其他教会书籍……”，^② 贝鲁加枢机主教个人捐钱在罗马由梅斯尔斯·芬托齐公司（Messrs. Fantozzi & Co.）在奥拉济奥神父指导下造成的。当时这种活字藏文印刷机

① 1738年底，马特利卡的保罗·玛利亚神父（P. Paolo Maria da Matelica）、贝托尼科的安东尼奥神父（P. Antonio da Bertónico）、贝托尼科的乔瓦尼修士（fra. Giovanni da Bertónico）已抵西班牙，与西班牙巴塞罗那的乔亚钦神父（Fr. Joachim of Barcelona）、佩勒拉达的詹姆士修士（Fr. James of Perelada）一起总共五人，乘船赴墨西哥和南美。后来巴塞罗纳的乔亚钦修士所乘船被海盗抓获，这个修士死了。佩勒拉达的詹姆士修士乘另一船安全抵墨西哥，在那里募捐，三个意大利教士中的两位因健康原因没去墨西哥而返回意大利，另一位在西班牙马德里办理募捐之事。那些日子他们募捐到4000斯库迪（约9000卢比）。募捐后来一直进行下去，到1752年时，捐款产生的利息每年多达1200斯库迪（约2700卢比）。这笔资金开始在墨西哥投资，后转到罗马。范尼尼说，它的每年利息足够维持当年的西藏传教会经费开销。（见F. Vannini: *The Bell of Lhasa*, pp. 298--300.

② 这句意大利文：“si divulgino i sagri libri del Vecchio e Nuovo Testamento, li Catechismi ed altri libri……”。载 *Rappresentanza del 1738*. 见 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 5. pp. 167.

造了两部，一部运至拉萨，一部送到传信部。^①

二、颇罗鼐颁布准许传教士自由传教 和藏民信仰自由的谕令

卡普清修会西藏传教会第三阶段开展活动始于1737年(乾隆二年)2月中旬(火蛇年一月)。当时在罗马的奥拉济奥神父尚未返印，但出现了两个新情况：一是传信部1735年派出的三个新神父已于次年6月到达昌德纳戈尔；^②二是尼泊尔加德满都和巴特冈两个土王来函和派人请乔亚钦带人重返他们那里传教。乔亚钦副监牧身体此时已康复，于是他决定留下哲西的西吉斯蒙多神父主持印度巴特那传教站的工作，钦戈利的奥多阿多神父在昌德纳戈尔工作，并负责帮助长期在当地工作、年老并眼盲的塞拉·彼得罗纳的皮埃德罗神父，而他自己与勒加纳蒂的维托神父两人前往尼泊尔，他俩受到两个土王的热烈欢迎，并在那里开展工作。^③

奥拉济奥会长带领的十位新传教士于1739年9月抵达印

① *Rappresentanza del 1738*. 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 5, pp. 167-168. 又; F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. pp. 290-291.

② *Ragguaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746)*. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III CR. 9, pp. 223-224.

③ *Relazione a stampa del 1742*. 全名为 *relazione del principio e stato presente della Missione del vasto Regno del Gran Tibet ed altri due regni confinanti*, (大西藏王国和其他两个接壤王国辽阔的传教会之开始与现况的报告), 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III, CR. 7, pp. 201-202. 又; *Ragguaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746)*, 第17点, 载同上书, p. 224.

度昌德纳戈尔，此时，塞拉·彼得罗纳的皮埃德罗神父已经去世，留下慕齐阿诺的丹尼埃勒神父与钦戈利的奥多阿多神父一起在昌德纳戈尔，奥拉济奥和其他人则于同年11月赴巴特那，12月16日到达，次年2月又抵尼泊尔巴特冈。由于天花流行，奥拉济奥一行在尼滞留了八个月，帮助当地传教站开展工作。^①早在他抵尼之前，拉萨两位噶伦获悉神父已返尼传教，就致函乔亚钦神父，请神父重返西藏传教。会长抵尼泊尔后，决定维托神父和英诺森佐神父在尼泊尔工作，他自己与乔亚钦神父、弗洛里亚诺神父、特兰基诺神父、科斯坦蒂诺神父、卡西阿诺神父和保罗修士等七人去西藏。出发前，会长致函颇罗鼐，通知他即将于同年9月启程返藏，颇罗鼐立即签发了一份文件，命令沿途地方当局“不准阻拦和妨碍白人喇嘛，要给予他不少于20挑（每挑40公斤）的行李免税，过河时提供皮船和木船，按旅行者的意愿自由选择道路”。^②这份文件交给了会长本人。奥拉济奥一行于1741年1月6日下午进入拉萨，在离拉萨三、四千步（*milia*——古罗马长度单位）处，受到地方政府欢迎。吞巴噶伦的侍从代表主人对神父的到来表示祝贺，并赠送了大的哈达。^③

传教士到拉萨那几天，恰巧第七辈达赖喇嘛外出未回拉萨，原在1727—34年为达赖喇嘛代理的嘉色仁波且已于1740年去逝，故奥拉济奥首先拜会了颇罗鼐及其儿子和驻藏大臣等

① *Ragguaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746)*, 第17、18点，载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte II*, CR. 7, pp. 224-225. 又参阅 F. Vannini: *The Bell of Lhasa*, pp. 301-305.

② F. Vannini: *The Bell of Lhasa* p. 308.

③ *Ragguaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746)*. 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte II*, CR. 9, pp. 228-229.

头面人物。乔亚钦神父 1746 年致传信部的报告第 21、22 等几点里简略谈到拜会时的情况，^① 但记述最为详细的是接替乔亚钦神父当医生的、马切拉塔的卡西阿诺神父日记。他记载了拜会颇罗鼐及其二子、森巴钦波 (Sems-dpa-c'en-po)^② 活佛、木鹿寺主持、清政府驻藏大臣等情况。从下面日记记述的一些情况中可以看出，大多数西藏地方高级官员和清朝驻藏官员，仍然对传教士十分友好，对他们在西藏传教采取欢迎和支持态度：颇罗鼐在其官邸花园接见时，态度极为和蔼，对他们的到来显得高兴。颇罗鼐亲自用手接过每个传教士呈送给他的优质哈达。^③ 会长还告诉他带来一封教皇给他的信函，但目前不能转交，待转译为藏文后才呈交。后来分别拜访了颇罗鼐的长子和次子，受到热情的欢迎和款待。他们还拜会了噶伦和影响很大的、蒙古族的森巴仁波且。^④ 对于此人，卡西阿诺神父的日记介绍道：“神父在拉萨的其他老朋友有森巴仁波且佛，他是十分爱我们，并在西藏受到普遍爱戴和尊敬的人……稍后，他每晚到僧馆来看我们已变成一个习惯。他在这里停下饮茶和像聊家常那样和我们交谈，他进入每间小房子查询我们需要何物，如果他注意到我们需要什么东西，他就提供给我们”。^⑤ 后来神父通过他请来一位藏文教师。卡西阿诺神父还记载道：“(1 月)13 日同一天傍晚，距我们僧馆不远的木鹿寺一位喇嘛捎话来说，

① Raggiaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746). 见 L. Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal.*, Parte II, CR. 9, pp. 229—230.

② Il giornale de P. Cassiano da Macerata (1738. 7- -1741. 1). 转引自 Vannini: *The Bell of Lhasa.* pp. 310—311.

③ 森巴钦波，藏文为སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ།。

④ 森巴仁波且佛，即森巴钦波活佛。

⑤ 引自 F. Vannini: *The Bell of Lhasa.* pp. 313—314.

邀请我们次日去访问他。14日下午，这天是藏历年最后一天，我们全体人员都去上述这位喇嘛处，他们慈地接待了我们，并与我们一起喝茶……”⁽¹⁾

上面极简要地摘录了一些拜会当地僧俗上层人士情况，下面详细摘抄传教士拜访清朝驻藏大臣情况。卡西阿诺神父的日记在记述1741年1月12日上午拜访完一位噶伦后写道：

“我们向中国驻藏大臣（应为清朝驻藏大臣，下同——转引者）致敬。引见之前，我们在这座宫的外门等候了一会儿，顺便说，它是拉萨最好的。在外门逗留时，一位翻译用很长时间询问关于我们的国家的状况。进宫后，接见前我们在另一套房等了一段时间。中国驻藏大臣是一位约30岁的好人，坐在椅子上，前面置有一张小桌……他扶着椅子通过翻译向我们讲话，这位翻译在听他说话时，一条腿跪在地上，合拢着手，然后起来用藏语重复告诉我们驻藏官员用汉语所说的意思。他询问我们的国家，我们回答：我们是欧洲人。他听到这，做出许多友好的表现，通过译员告诉我们说，他很尊重欧洲人，在内地时对他们已很熟悉，也知道我们不像藏人那样坐在地上，而像汉人一样坐在椅子上，如果我们愿坐在椅上就进里厅去，对此我们表示感谢。他坦率地说，十分高兴我们来访，并对我们现在和再次能前来看望他，表示感激。

“交谈了一会儿后，他告诉我们去另一个房间，译员和其他中国人和我们一起进餐。在这里我们发现有四张特别小的桌子，每张桌子摆上六盘糖和干果，会长坐其中

(1) F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. p. 316.

一桌，我们则两人一桌地坐在另外三桌后。译员通知，他的主人希望我们吃早饭，开始是一小杯热的白酒，然后，给我们一碗煮的大米饭和八盘菜，一盘肉，一盘香的蔬菜，等等，全都是热的。每人后面都有一位中国人侍候我们。我们吃了一点。看到我们不再吃就送来另一杯白酒，接着是一杯特别好的茶，饮完后我们回到驻藏大臣所在的厅。

我们感激他对我们的盛情款待，他再次提出刚才他已提到的邀请，要我们记住不时来看他。结束时，他的一位随员用挂圣带的方式给我们每人脖子上挂了一条一直拖到脚上的、又大又长的哈达。这是一种特殊的荣誉。然后他离开我们。我们从宫里走出，穿过很长的外廊时，颈上都挂着哈达。这是很好的主意，因为开初把我们看成是流浪汉的那些中国人，从此在什么地方遇到我们都开始对我们很尊重了。”^①

过了半年多，传教士的行李运抵拉萨后，在1741年9月9日，颇罗鼐安排正式接见传教士的仪式。这个仪式目的是让传教士向颇罗鼐转交教皇给他的一封信函和教皇送给他的礼物。颇罗鼐已在1740年被清中央政府封为郡王。奥拉济奥神父等七位传教士一起去颇罗鼐宫邸。接见场面隆重，他的两个儿子和许多高级僧俗官员出席，如吞巴噶伦、贡库硕〔伯戴克加标藏文转写：Gun—sku—gzogs〕和达赖巴图尔〔伯戴克加标：Dalai

^① Il Giornale de P. Cassiano da Macerata (1738. 7—1741. 1) 转引自 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. pp. 312—313.

Batur), 等等。^①

教皇送给颇罗鼐的礼物贵重且多, 共值 1,300 卢比。其中有一个豪华、珍奇的客厅挂钟, 此钟内有八个小铃, 每一刻钟敲响一次, 每小时响该小时的次数, 钟盘有四个指针, 分别指该月的日子、月亮的盈亏、小时和分钟等。购于英国伦敦, 价格为 250 卢比。此外, 还有一架欧洲第一流工匠设计奇特和外面是彩色的、“又长又大的双筒望远镜”, 一台显微镜、一个珍珠珊瑚、一串有 212 颗上好琥珀的项链, 一块刻有教皇像的金牌、剪子、削笔刀、波希米亚水晶石, 叉子及其他一些珍贵物品。^②

教皇致颇罗鼐的信是拉丁文的, 刊在《卡普清小兄弟会公报》第七卷第 256—257 页。伯戴克博士的《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士》第四册以编号 CD. 2, 在第 176—177 页转载了这份拉丁文抄件, 该信全文如下:^③

卓越和最有权威的 (藏) 王, 谨祝玉体安康及上主恩宠光照!

最近, 我的可爱孩子卡普清会士本纳的弗朗西斯科·奥拉济奥给我们带来了极大喜悦。他回到罗马后详尽叙述了您十分亲切地接待他及其他传教士, 他们在您的王宫里礼遇优渥、盛情诚款; 他特别讲述发现您有天赋的美德和

① Raggiaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746). 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III, CR. 9, p. 229.

贡库硕, 藏文应为: རུང་བླ་མ་ལོ་གསུམ་པོ་ལྷོ་གསུམ་པོ་། 达赖巴图尔, 藏文为: དྷ་ལའི་བ་ཐར་།

② F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 317.

③ 本信直接译自拉丁文抄件, 抄件载于 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, CD. 2. pp. 176—177.

超人的智慧。在向陛下进解基督信仰奥理、伦理规范以及修身齐家、治国之道时，陛下深受感动，赞许不绝，啧啧称善。的确，受我教会光辉形象所吸引而不抱任何成见者，对此是明若观火的。我们获悉陛下对我们的教律喜闻乐听。由于陛下虚怀若谷和探求真理的愿望，以及您对这些传教士优礼有加，从而您已以最甜蜜的绳子将我们彼此连结在一起了。我们怀着感恩的回忆，决定呈书陛下，使您明了我们知恩之心，不论您过去或今后给予我们多大的保护，我们都不由自主地产生如下希望，并请您尽快接受：我们怀着对您渴望的心情，命令弗朗西斯科·奥拉济奥带领一些辅助他的传教士再回到您那里，他以不亚于我们的超凡的圣德深受陛下垂青；他去的目的仍是为传扬福音，向陛下子民传送福音真理。愿陛下深思只有福音才是打开永远幸福的唯一门径，此外别无他途。现在我切切恳请陛下以更博大的胸怀，使他们享有陛下权威的保护，并给予迄今他们业已体验到的优惠待遇。您胸怀坦荡，名扬遐迩，不会使人怀疑我们的愿望不能付诸实现。我们深切地愿陛下清楚地认识到，我们非常关切您及您的子民获得不朽的生命，此乃我们宗教事业的天职，这也是您对公教信仰所梦寐以求的事情。为此，我们才催促这些出色的人，不畏艰难险阻，为宏扬和管理教务勇敢地踏上征途。

为了结出丰硕的果实，我们竭诚地恳请陛下颁发玉旨手谕，使我们现在和今后派遣到贵地的宣传公教信仰的人，不仅在拉萨王室御前，而且在您统辖的全境内享有宣传福音戒律的权利，我今热诚期望陛下决意身先民众，以您的表率带动全局。果真如此，我们将感到喜上加喜、锦上添花。诚然，您以仁政施济民众，民众理应对陛下感恩

戴德，但陛下应进一步沉思，这些都不会给您及您的子民带来什么更深远的利益，除非将唯一的永远幸福的长生之路，置诸最重要的位置上。我们渴望尊贵的陛下慎思明辨。

教皇克列门十二世

1738年9月24日发自罗马

乔亚钦神父1746年给传信部的报告第29点中说，会上奥拉济奥会长还代表全体传教士作了简短发言，他对颇罗鼐过去对他们的帮助、仁慈和理解表示深谢，并请求他颁布准许全体藏民信仰自由的谕令。^①同份报告说，颇罗鼐“以难于形容的高兴和特别的满意接受礼物”。^②传教士这种说法是正确的，颇罗鼐当天就按教皇和奥拉济奥神父的愿望，立即写了一份准许传教和信教自由的谕令。据说接见仪式结束后，传教士过了数小时才走，颇罗鼐当即签发了这份准许传教士在藏域自由传教和藏民可以有宗教信仰自由的谕令。在有上千年藏传佛教精神统治历史的西藏，不仅让传教士自由布道，而且颁布谕令允许藏民信仰自由，即藏民可以自愿地自由信仰天主教，不准任何人阻挠，确实是一件十分不简单的事情。因此，本谕令是了解当时颇罗鼐思想的十分重要的文献，全文如下：^③

①② Raggiunglio del P. Giocchino da S. Anatolia (1746). 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III, CR. 9, pp. 229-230.

③ 谕令直接译自藏文抄件，该抄件载于 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, CD. 25, pp. 209-210。原件的日期是在此次接见的当天，即1741年9月9日。但其抄件颁发日期不在当天，而在其后的时间。——引者

普天下之众生、拉业尔 (ལྷ་གཉེན)、米本 (མི་དཔོན)、甲本 (བརྒྱ་དཔོན)、十本 (བཅུ་དཔོན)、达若卡 (ད་རྩ་ཁ) 等各级文武官员、全藏各宗本和各村村民；欧洲神父即西方卡普清传教会教士，或称白人喇嘛等抵藏，并非为做坏事，亦非为经商，而是为利乐众生，为上帝行事，为将众生引向极乐之途，使臣民能诚心听从教导，俯首顺从，为讲授和传播上帝之宗教而来。他们的教皇，或称上师宝，如无边之父，大慈大悲于众生，为使人们摆脱地狱，在上帝之界和极乐境界享受永恒之幸福和无穷尽之荣耀，曾不惜支出巨款。你等对这些传播真理之教的人们之来去往返，须尽力相助，不得在藏域对其生事扰乱。为使现今这些欧洲神父即白人喇嘛及将来要抵达的欧洲神父，不仅在拉萨，而且在全藏任何地方、对各地之僧俗任何人等，均可公开讲授和传播上帝的真谛，为使其不受阻挠，特赐吾之具印信函持之。你等上述汉、霍尔、蒙等僧俗官员，皆不得对其横加阻挠。蒙受上帝光辉恩惠，自愿自由地皈依该教者，可自由和公开地修习其教，上述你等官员不得阻碍。真理之教的寺主和修习者们早已是吾等可信赖之臣民，故请对此等讲授真理之教者予以帮助和保护。特将上述对你等即吾之臣民告之，不准对他们有丝毫侵犯，今颁谕令，晓尔臣民，铭刻勿怠！并让其持有此令。铁鸡年七月三十日于噶丹新宫。

同年 10 月 11 日，颇罗鼐亲自回复了一函给教皇克列门十二世 (Clement XII)。实际上教皇克列门十二世在奥拉济奥会长从罗马于 1739 年赴藏后的次年，即 1740 年 2 月 6 日已经去世，但直至 1741 年 10 月拉萨传教士仍然不知此事。颇罗鼐给

教皇的信除对教皇的信函和礼物表示感谢和赞美外，还对奥拉济奥和乔亚钦两神父称颂嘉许。此外，还对信仰自由发表了一通见解。他提出“我们不惯于用强制手段使人放弃我们的教律而信仰另一种教律，否则便是迫害人民的自由”。^① 这种态度说明这时他与一百多年前古格王墀扎西查巴德强迫藏传佛教僧人改宗或返俗的态度和做法是迥然不同的。颇罗鼐虽赞扬和支持传教士传播基督教，但不用行政手段强迫人民或僧人改信它。下面是他复函教皇克列门十二世的全文：^②

我致书问候制定和护卫律法的教皇阁下，您统理着欧洲中部的辽阔地区，引领世人走向无涯无量的喜悦和欢乐，您的形象似须弥山那样宏伟，如日月光芒从远方灿烂照耀。您的律法给人类带来了和平，您派遣所属喇嘛携带着您的亲笔信和许多珍奇物品，一张非常精致的您的画像和一些金制礼品来到我处馈赠给我，使我体会到您如此爱好和平的善美心情；信函和礼品均已安全抵达，我的心万分喜悦和激动。我自思也是如同父母一样恩爱民众，对您和您的属下尤为如此。我们愉快地款待他们，因为他们不畏路途艰辛，从遥远地方到此，不为经营财富，志为宣扬福音，我已将一颗最诚挚的、火热的心交予他们。其中一位喇嘛（指派来的一位监牧神职）专心训导戒律，另一位

① 见 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, CD. 28, P. 216.

② 本信未见藏文抄件，只见拉丁文抄件。故直接译自拉丁文抄件，载于 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, CD. 28, PP. 215-216. 此拉丁文抄件无月份，只有铁鸡年吉日。

教士也是位医生，辛勤地治疗疾症，解救痛苦。您仅以此目的派遣他们不畏艰难险阻，行程万里来到此地，您的此般热情，多么伟大，多么高尚！全球之重心系在尔邦，故比您肩负着全人类的重担，实堪景仰、赞颂和感激！

您那倍受尊敬的喇嘛医生（指乔亚钦神父——引者），所有旅居西藏的传教士，以及奔赴汉地和许多地区的所有传教士，皆是仅为济善众生而别无他求和欲望。因此，我们乐于给予援助，决不使之遭受任何窘迫和攻击，这样我们也满足了您的愿望和要求。

至于论及传播此种教律或实行那种教律的问题，由于人民中间有不同的信仰方式，我们不惯用强制手段使人放弃我们的教律而强迫人去信仰另一种教律，否则便是迫害人民的自由。虽然如此，如果有人自愿信仰，公开地承认并执行天主的诫律，我们仍然丝毫不加禁止和阻挠。我们两地虽相隔万里，但我们的心应近如毗邻，望书筒不断，是为至盼。

今奉送五块金板、一匹中国绵缎、一百个麝香，若干西藏金纸片等微薄礼品，聊以致意。

发自拉萨宏伟的王宫，铁鸡年、月之吉日（原拉丁文的文本加注：即1741年10月11日）。

三、第七辈达赖喇嘛颁布准许传教士自由、安全传教的谕令

1741年9月18日，达赖喇嘛在布达拉宫安排了接见传教士的仪式。此后，传教士还去拜访了与他们关系非常好的达赖

喇嘛的父亲及另外两个活佛。在9月18日达赖喇嘛接见传教士这一天上午，奥拉济奥会长带领全体传教士携礼品赴布达拉宫。^① 礼品由三个人挑着，数量与价值和给颇罗鼐的差不多，均十分珍贵，但物品不完全相同。主要礼品内容在后来达赖喇嘛给教皇复函中已经提到。接见时，达赖喇嘛极为高兴。我们没有看到有教皇给第七辈达赖喇嘛的信，只看到伯戴克的文件汇编中刊有一封教皇给达赖喇嘛代理，即嘉色活佛晋美意希扎巴的拉丁文信（Magnifico Viro, Vices Magni Lamae gerenti in Regno Tibeti Clements Papa X II）。为什么呢？我们认为，奥拉济奥第二次离开西藏时，第七辈达赖喇嘛业已移居西康噶达地方的惠远庙，在拉萨代理达赖喇嘛处理事务的是其经师嘉色活佛晋美意希扎巴。教皇在奥拉济奥会长这次从罗马返藏时，不知道第七辈达赖喇嘛已迁回拉萨，以为他仍住在西康的惠远庙。所以教皇只有给达赖喇嘛代理嘉色活佛的信而无给第七辈达赖喇嘛的信函。教皇给嘉色活佛晋美意希扎巴的信，主要是感谢他对卡普清传教士在西藏传教的关照，并请他再次接纳返回来传教的传教士。教皇在信中婉转谈到天主教如何之好，并说嘉色活佛业已认识到树立这种伦理规范能使人类得到心灵的安静和抵制命运的摆布，等等。其言外之意似有期望他皈依天主教之想法。本信全文如下：^②

当代伟大人物阁下，谨致以崇高的问候，并祝主的宠

① Raggiungimento del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746), 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III, CR. 9. PP. 230-231.

② 本信直接译自拉丁文抄件，此抄件刊于 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, CD. 3, PP. 178-179.

爱之光恩照！

我可爱的孩子卡普清修会会长弗朗西斯科·奥拉济奥神父，向我们汇报了有关你对他及其同僚宗徒传教士们的热诚情感和许多事情。对此，我们感激之至。毫无疑问，您的大名将在我们心中永葆丹青。为此，我们情不自禁地写信给您，作为对您忠诚的最确实的标志；尤其使我们非常喜悦的是，您的聪明才智和乐于纳善的广博胸襟，使您认明我们公教会之灿烂光辉，以及热爱真理和重视教会传授的最为重要的伦理规范方能使人类得到心灵的安静和抵制命运的摆布。我们确信这些已经在您的心田上萌芽，因为一个善良的人，其天性就是教导者，在心灵净化后，必然和上真理的种子。

我们知道您的良知和您的宗教的教导，使您最能倾向于正义和美德的修养。因此，您终将仰赖天主的仁慈而达到以下境地：您会清晰地看到，获得长生之幸福只有遵从福音的教导，舍此别无门径可循；您将发现它与您的制度很接近；您卓有成就的治理、您的善良和权威，将会引导如您期望的广大民众在您的神圣土地上，和您一起获得充满神奇的、十分必要的主的恩宠。我们敬劝您，如若恩准我可爱的孩子弗朗西斯科·奥拉济奥及其同僚，能够在您的全体人民居住的各个地区传扬基督的信仰，我们确信上述情况将会很快到来。

我们责令最热爱您和一切人那样的那些人，怀着依靠您这种对他们宽仁和不抵制我们教律的态度，长途跋涉回到您那里；我们更热切地祈求天主恩宠助佑您，增加您既已权威显赫的荣耀，并恳求您欣然接纳我们的传教士。

发自罗马，1738年9月21日。

除了教皇给嘉色活佛的信以外，贝鲁加枢机主教也给嘉色活佛写了一封信，信中竟然提出请他带头领洗皈依天主教。达赖喇嘛于1741年10月7日给教皇克列门十二世写了一封回谢的信函。嘉色活佛在神父抵达拉萨的前一年已经逝世，故不能复函。第七辈达赖喇嘛的信中除了罗列教皇馈送他的主要礼品名称外，还对教皇派遣传教士表示肯定，希望今后加强联系，最后讲了他送给教皇的一些礼品。此件无藏文抄件。以下是从拉丁文直接译出的信函全文：^①

今谨呈我的亲笔信与当今和平统治罗马国的教皇克列门十二世陛下：

钧座藉派遣卡普钦修会欧洲籍神父来西藏之机，转交您言简意赅的手函和诸多馈赠礼品，计有：一件玻璃粘结的三棱器皿，一顶琥珀花冠，一顶镶嵌十二个宝石银底透明的鸟形冠冕（古帝王将领的礼冠——译者），八件大小相同而玲珑剔透的水晶杯，一个非常华美的大望远镜，四个不同形状的望远镜，六个不同形式的放大镜，两个多棱镜子，一个镶银边的水晶镜子，上面雕刻烘烤着的羔羊和醒目的斜体文字，四十八枚嵌上深兰色玻璃的宝石球，一箱内装不同品种的、用小瓶装的药品，一串珊瑚花环的珊瑚珍品，三个勇士雕像，十二个刻写用小刀，两盒绵缎包装的象牙签，若干锈花针，一张艺术性很高的喇嘛或是枢机大臣的画像（是枢机主教贝鲁加神父的画像——引者），一

^① 信件直接译自拉丁文抄件，该抄件转刊于 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte IV. CD. 27, PP. 214-215.*

尊琥珀教皇像，一个针绣的锦囊，两件茶具，一挂黄铜色镀金的时钟，一件价值连城的奥古斯都的银钟，一些教皇、帝王，法国国王、西班牙国王、葡萄牙国王和一些杰出人物的印版像，数卷地理图册，八张解斫德国的地图和将欧洲分成五个方位的各种地图，一匹绯红色的骏马像，一块黑花岗岩的刻文，一个用麻线编织的礼品，两个剧场形的大号角，两个宝石松香盒，一枚铸有教皇面像的古币等多种珍品。对此不胜感谢。

至于论及治理国家，不论属于何种形式的国体，均需要举国安定团结。我确知，您的崇高品质，无与伦比的才能，丰功伟业，光辉的超凡圣德，以及最善良的心愿，均已表现在已博得万人皈依的仁爱上，您派遣仁人志士，分往世界各地济众行善，是上述仁爱的具体表现。这种治世之道，无论如何不应限制，只要芸芸众生顺从心悦，得享安宁，就应予称赞。

您倾慕景仰我们之心驱策您肯于致函予我，谨请今后鸿雁不辍，并望互祈实现国泰民安、德积功行，友谊与日俱增，始终不渝。我们彼此虽远隔重洋，天涯各一方，但我们的友情亲密无间，敬请多多赐教。

今奉送白丝披肩一件，金板五块，镶金天兰色宝石冠一顶，火红色披肩两件，中国制金丝刺绣物三件，微薄礼品，聊表寸心。

铁鸡年秋季丰收的第一个月最吉祥日（拉丁文抄件加的注释：即1741年10月7日）

同一天，第七辈达赖喇嘛签发了准许传教士在西藏自由传

教的谕令，全文如下：①

大霍尔国（即中国——引者）被皇帝称为达赖喇嘛持金刚者谕令：

致普天下之众生、拉业尔、米本、甲本、十长、达若卡等所有文武官员、全藏之宗本、仲科（原噶厦政府俗官——译者）、头人等文武官员，欧洲神父即西方教士卡普清会士或称白人喇嘛者，到此不为经商，仅出自对教皇之尊敬，并受其派遣普济众生而来。在藏域无非礼之行为。对其住行，任何人须尽力相助。所到之处，让其活动方便，工作平安，往返安全。铁鸡车室宿所满。于布达拉宫。

达赖喇嘛这份文件与颇罗鼐所颁之文件很不一样，措词含糊，且不提藏民有信仰自由，这与他十多年前同意的藏民有信仰自由的态度不同。之所以出现这种变化，范尼尼神父引用当时马切拉塔のカ西阿诺神父（P. Cassiano da Macerata）信中告诉的原因：达赖喇嘛打算颁发一份与颇罗鼐的文件相同的文件，但他的精神顾问警告他：这样做就等于他在自己的和他所代表的宗教的死刑判决书上签了字。② 这点是有些道理，因为当时达赖喇嘛对传教士还是十分好的。但这也说明，在1740年达赖喇嘛原来的经师、后来代理他行使权力的嘉色活佛死后，其周

① 本谕令直接译自藏文抄件，该抄件刊于 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, CD. 26, P. 212.

② *Memorie istoriche delle virtu, viaggi e fatiche del P. Giuseppe Maria De' Bernini da Gargnano, Scritte dal P. Cassiano da Macerata*, P. 19. 见 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 324.

围的高级僧人是反对在西藏传播基督教的。

1741年10月底，乔亚钦神父携带颇罗鼐和达赖喇嘛给教皇的信和礼物，离开拉萨返欧洲，向教皇和传信部汇报。

四、藏传佛教部分僧人强烈 反对颇罗鼐支持基督教

卡普清修会西藏传教会这次再度返回拉萨，在当地头面人物如颇罗鼐、达赖喇嘛和中央驻藏官员的支持下，特别在颇罗鼐颁布准许他们自由传教和允许人民信仰自由的新谕令之后，更加积极开展布道活动。颇罗鼐对传教士的工作亦更为支持。据洛罗的科斯坦蒂诺神父（P. Costantino da Loro）的信中说：“为表明对所有神父的特殊友情，王（即颇罗鼐——引者）给予我们两份特许证：一份是对将来我们的物资免于检查；另一份是对这些物资免于征税，而这种税收对从尼泊尔边境聂拉木进入西藏的货物，无论任何人，是外国人还是西藏本地人的任何东西都毫无例外要征税的。”^①这样，传教工作在一段时间里表面上颇为顺利，并取得一定成绩。到1742年中期，西藏传教会拉萨传教站新入教的教徒已达27人。乔亚钦神父1746年的报告说：“由于神的帮助，交上了好运气，有三个家庭16个男女成员皈依了我们的神圣信仰，领了圣洗，他们部分是在1742年

^① 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I. P. 110. F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 321.

的复活节前一天进行的；一部分是在随后的圣灵降临节进行的。”^①此外，还有许多家庭准备领洗入教，到教堂去听神父讲圣经传道者达60多人，到教堂要求洗礼者一天比一天多。^②因此，神父们准备给八个或更多一些家庭在圣母升天节（8月15日）进行洗礼，并计划每个主要天主教节在教堂分批给新教徒付洗。^③

传教工作在这里越是迅猛地开展，蕴藏的危机就越大，他们与原来受到压抑的以藏传佛教为代表的意识形态、宗教教规及政治制度的矛盾，就越加尖锐，并在某个时机爆发为更为强烈的公开冲突。藏传佛教部分高级僧人清楚地认识到，再让传教士继续在西藏传教和准许藏民有信仰的自由，发展下去，很可能不要多久，天主教就会在西藏取得决定性的胜利。从而必然严重损害他们黄教寺院集团的政治和经济利益，危害藏传佛教本身在西藏的统治地位。因此，他们想方设法寻找对他们有利的时机和借口，而这样的借口和时机终于在两件事中找到了。第一件事发生在1742年（雍正七年）4月28日（水狗年三月二十三日），一位新入教的叫普次仁（Pu-tse-rin 即ཕུ་ཙེ་རིན་），

① 引文的意大利文为：“col Divino aiuto ebbero la buona sorte di ridurre alla nostra S. Fede tre famiglie in numero di 16 persone tra uomini e donne, e levarle col S. Battesimo, parte il sabato santo di Pasqua e parte nel susseguante di Pentecoste dell'anno 1742, ……”见 Raguaglio del P. Gioacchino da S. Anato-lia [1746]. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 9, P. 234. 又：范尼尼在其书说，“1742年5月12日圣灵降临节那天下午三时，有3家12个新教徒庄严洗礼。”（见该书 P. 335）两文有些差别。

② L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, P. 234.

③ Memorie istoriche delle virtu, viaggi e fatiche del P. Giuseppe Maria DE' Bernini da Gargnano, 转引自 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 335.

他的教名为托马斯 Thomas) 的教徒, 被叫去拿礼品到布达拉宫参加祝贺第七辈达赖喇嘛完成当年闭关的仪式。当轮到他在接见厅上前呈献礼品时, 达赖喇嘛准备摸他的头顶, 以示给他祝福, 但普次仁却摇摇头, 把头缩回去走开了。此时下一个挑夫上来轻轻碰一下他, 提醒他要回去接受达赖喇嘛的摸顶, 但普次仁当着达赖喇嘛和所有重要的高级僧俗官员之面, 大声地说: “由于我已信奉了欧洲喇嘛讲授的真正活的上帝, 我就不能接受真正上帝以外的其他任何祝福。”^①

当时达赖喇嘛没有对此事发表什么评论, 颇罗鼐虽然参加了这次接见仪式, 在普次仁拒绝让达赖喇嘛摸顶时, 恰好当时不在接见厅。事后, 部分僧人利用这个事件, 借机发挥, 广造反对基督教的舆论, 痛骂普次仁竟敢拒绝人们求之不得的、被视为神的达赖喇嘛摸顶祝福的言行, 以此激怒和发动僧众起来驱赶传教士。^② 此后僧人派人秘密监视卡普清西藏传教会僧

① Raguaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte*, CR. 9. PP. 234-235. 又见: A. Launay; *Histoire de la Mission de Thibet. Tome Premier*, P. 45. 关于这些事件的情况, 不少卡普清传教士的信件和报告中有叙述。A. 劳纳的书和范尼尼的书亦有简要转述。但 G. Sandberg 在其 *The Exploration of Tibet. Its History and Particulars from 1623 to 1904* 一书, 在谈到这些事件时, 错误地将发生时间说成是 1741 年 5 月。他说: “可是, 似乎就在乔亚钦离开这个月 (即乔亚钦 1741 年 5 月离开拉萨这个月 — 引者), 突然第一次发生了对神父们的迫害。它仅仅发生在新的工作人员 (即 1741 年 1 月 6 日奥拉济奥会长率领一批神父抵拉萨 — 引者) 到达拉萨后的四个月”。(见 G. Sandberg; *The Exploration of Tibet. Its History and Particulars from 1623 to 1904. Reprinted 1973. New Delhi. P. 98.*)

② Raguaglio del P. Gioacchino da S. Anatolia (1746). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte II. CR. 9. P. 236.*

馆、教堂以及传教士和到他们那里的藏民活动。第二件事发生在同年的5月12日（水狗年四月八日），这一天是圣灵降临节，有一批新教徒举行洗礼，其中有31岁的教名为托玛斯的人及其34岁的妻子阿加达（Agatha）；29岁的彼得（Peter）和42岁的妻子玛格达兰（Magdalen），29岁的安东尼（Antony）和31岁的妻子露丝（Lucy），他们都是藏族。^①这天晚上，有人来通知彼得去一个地方参加祈祷、即念唵、嘛、呢、叭、咪、吽这六字真言，但他拒绝去，他提出：自己加入了信仰真正上帝的宗教，不能做与新宗教不同的祈祷。他说：“他会为藏王祈祷，但不是以那种方式。”^②他的回答引起当地地方官员的愤怒。喇嘛们利用两件事作导火线，首先把矛头对准大力支持和保护传教士的颇罗鼐，就在5月12日当夜九点，四百多名暴怒的喇嘛冲入郡王颇罗鼐的王宫。他们遣责颇罗鼐偏袒外国传教士，强烈要他制定新法律，驱赶外国喇嘛，惩治入教的基督徒。他们对颇罗鼐说，他玷污了西藏，他在治理期间，让异教徒进入圣城拉萨，从而给当地带来大灾难，这样他的所有功绩和管理能力将化为乌有，他在历史上将作为一个叛徒，作为一个背叛自己先辈信仰的人而完蛋。他们还威胁他，如果他不立即采取反基督教徒的行动，他们就要起来造反。并说，只要他不下令驱逐传教士，他们就不会罢休；如果一意孤行，就会遭到他过去

① 在伯戴克编的数册 *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal* 文献中，藏民教徒除普次仁（pu-tse-rin，即པུ་ཅེ་རིན་པོ་ལུ་，教名为托玛斯 Thomas）写有藏名称外，其他所有藏民入教的基督教徒，俱未见其藏名，仅看到其教名。

② 参见：Ragguaglio del P. Gioacchino da S. Anatalia (1746). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II. CR. 9. P. 236. 又：A. Launay; *Histoire de la Mission du Tibet*. Tome Premier. P. 46.

的前任同样的下场。^①

颇罗鼐在数百暴怒喇嘛的责骂和警告之下，清楚地认识到事态的严重性和危险性，在藏传佛教的中心，如果喇嘛真的起来造反，他就会得到像拉藏汗、康济鼐等人那样的下场。要么停止支持传教士和禁止基督教传播，以保持住自己地位；要么继续支持传播基督教而引起喇嘛造反，自己完蛋。在这个生死攸关的时候，他选择了踢开以前的朋友传教士，回到支持藏传佛教的立场上，他向在王宫的四百多狂怒的喇嘛保证：从今后起，他不再支持传教士，要强迫基督教徒去做嘛呢祈祷，将对这些人鞭笞或采取合适的行动。喇嘛们听到颇罗鼐的诺言后才散去。^②

颇罗鼐对卡普清传教士友好和支持达二十多年后，在喇嘛们的压力下，被迫突然来了 180 度的大转变，是因为确实已认识到局势的危险性。他受中央政府册封郡王和委派管理西藏政务，是因为他使西藏社会比较安定，生产有所发展，即所谓政绩卓著。而他几乎独揽大权，知道有些人对此不满，如果加上有强大势力的僧人起来造反，不仅社会动荡不安，危及自己的地位，而且还可能像其前任一样丧命。因此，他终于抛弃与传教士的友谊，置过去他自己所颁布的一些保护传教士、准许他们自由传教和允许藏民有信仰自由的谕令、文告于不顾，下令禁止天主教在西藏传播，镇压天主教徒。伯戴克这样评论说：

① Memorie istoriche delle virtu, viaggi e fatiche del P. Giuseppe Maria De' Bernini da Gargnano, pp. 27-28. 引自 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 347.

② Memorie istoriche delle virtu, Viaggie fatiche del P. Giuseppe Maria De' Bernini da Gargnano, pp. 27—28, 引自 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 348.

“他是传教会仁慈的保护人，但当喇嘛寺院严厉要求镇压时，他马上就不惜牺牲它。”^① 卡普清传教士失去颇罗鼐的支持和保护，遭到这位过去的庇护者的镇压，因而西藏传教会必然很快彻底失败。

^① [意] L. 伯戴克：《十八世纪前期的中原和西藏》，周秋有译，西藏人民出版社。第 230 页。

第六节 卡普清传教士在西藏的彻底失败

一、审讯和惩罚藏民基督教徒

颇罗鼐被迫同意取缔天主教后，虽然没有颁布取消原来准许藏民享有信仰自由的谕令，也没有新颁取缔基督教在西藏活动的谕令，就直接授权拉萨的米本市长着手处理新入教的基督教徒案件，从此开始了在拉萨镇压藏民基督教徒的活动。这次镇压活动是从审讯新入教的藏民开始的，自1742年5月13日至7月7日止，持续五十多天。关于这次审讯情况，在传教士的一些报告里均有比较详细叙述，劳纳（A. Launay）和范尼尼神父的书中亦有转述。现简述如下：

1742年5月13日（水狗年四月九日）是星期天，下午三时，一些新教徒从教堂活动后回家。其中一位教名叫彼得的新入教藏民进入家门时，看到衙役在他家等着他，并立即将他带到米本那里。到了米本的公堂，米本开始了对他的审讯。首先问他有哪些人加入了天主教，彼得将除了在外地做生意的新基督教徒以外的全部名字告诉了米本。米本当即令人把藏民基督教徒带到公堂（在拉萨的尼泊尔基督教徒和藏民中的入教小孩子除外），有托玛斯、阿加达、玛格达兰、凯瑟琳、安东尼、露丝等人。当时负责审讯的有三个传教士所说的法官，其中一个法官的兄弟是神谕者，故这位法官极端仇视天主教徒。此外还有三个助理。受迫害的实际是五个人教的藏民：彼得、玛格达兰、托

玛斯、阿加达、凯瑟琳等。^① 安东尼和露丝（当时怀孕）夫妇两人后来没被审讯和鞭笞。法官问讯他们关于基督教的学说，怎样对待佛祖和达赖喇嘛。这些藏民教徒直说了自己的看法：白人喇嘛领导的天主教是真正好的宗教。几位法官勃然大怒，要他们改变信仰，否则要严加鞭打。据说他们不怕威胁，强硬地回答：“我们信奉的教律是真正的教律，我们要坚持它；我们宁死也不能舍弃它。”^② 当晚这五位藏民教徒虽被保释回家，但被勒令次日再到公堂。传教士对突然出现的迫害事情心急如焚，他们在5月14日去找一位过去对传教士很好的颇罗鼐的大管家（即首席侍卫官），这位侍卫官今天对他却很冷淡，批评这几个藏民教徒不做嘛呢祷告，说如果顽固坚持下去就要被打。^③ 神父不知道这次镇压教徒的背景，于是又去找颇罗鼐，但颇罗鼐不予接见，只是侍卫官与神父谈了一会儿。以下是侍卫官和神父谈话的情况：

侍卫官（大管家）告诉神父：“（藏）王不接见你，并对你极为愤慨，因为你公开说大喇嘛（即达赖喇嘛——转引者）、观世音（*spyān-ras-gzigs*，即 སྤྱན་རས་གཟིགས།。——转引者）和大悲佛（*Byan-c'ubsems-dpa*，即 བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔལ།。——转引者）都是转世的喇嘛；还说释加杜巴（*Sachiatuba*，即 སྤྱི་ཐུབ་པ།，佛。——转引者）既不是神圣的，

① Raguaglio del P. Gioacchino da S. Anatolio (1746). 载 L. Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 9. 237. 又见: A. Launay: *Histoire de La Mission du Thibet*. Tome Premier. P. 46.

② A. Launay: *Histoire de la Mission du Thibet*. Tome Premier, P. 47.

③ F. Vannini: *The Bell of Lhasa*. P. 153.

也不是真正教律的授予者；说拉萨神谕的头头巴拉摩 (dpal Lhamo, 即དཔལ་ལྷ་མོ།。——转引者) 是一个像其他会死的人一样的人，不具有超自然的力量或者预言的心灵，所以，他的预言是不可信的。你严重伤害了西藏人民的宗教感情。”神父对待卫官反驳说：“是的，这些都是真的，是我们说过的。我们已证实它，我们将要再次以清晰的道理和无可辩驳的论据来证明它，就像过去我们已经多次所做的那样。然而，我们不冒犯任何人，因为我们说的是真理。”

大管家听后，唾沫横飞暴怒地说：“(藏)王还说他不认与你有关系，因为你不崇敬佛和不转廓巴，^①除非你做转廓巴和停止讲授对藏人极为有害的教律，否则他要砍掉你们和你们信徒的脑袋。”

“他想对我们干嘛就干嘛吧！”传教士们不怕威胁，无畏地回答，“我们不会为了我们的生命对虚伪的宗教低下我们的头”。神父还一再对待卫官说：“如果要我们死，我们已准备好了在这里死，因为我们很高兴为了热爱真正的上帝而被处死。我们用流血来考验对我们所珍有和表白的信仰，这对我们是一种荣耀。”

大管家愤怒地赶走神父说：“走，(藏)王已将整个事情交给了法官！走，到那里去和他们说！在这里和我们再争论下去也没用。”^②

① 廓巴 (sk' or-ba, 即སྐྱོན་བྱ།), 是手持转经筒, 围绕寺庙之类地方转圈。——引者

② F. Vannini: *The Bell of Lhasa*. P. 353. 又: A. Launay: *Histoire de la Mission du Thibet*. Tome Premier P. 47. 及: Raggiaglio del P. Gioacchino da S. Anatoia (1746). 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 9. PP. 238-239.

5月14日这一天，五位藏民教徒又回到公堂，接受三个助理法官审讯。当天主要问他们为何要改宗基督教，基督教的信条是什么，传教士是如何教导他们听从和服从当局的，等等。教徒们回答，信基督教是因为它引导我们进入天堂，而信佛教则会下到地狱。^①其中托玛斯的回答使得手持长杖站在旁边的衙役拿起棍将他重打一顿。^②当天这些助理法官又将他们转给法官亲自审问。5月15日（水狗年四月十一日）晨，传教士又跑到颇罗鼐的大管家即第一侍卫官那里求情。神父对他说，藏王曾颁布过准许他们自由传教和藏民信仰自由的法令，为何又突然取消呢？大管家承认是颁布了那项法令，但认为藏民信仰基督教同时还要遵循西藏传统的做法。他对神父说：“对于你来说，如果在宣传你们的教律时，同时又称赞和允许你们的藏民信徒奉行他们那里的古老习惯，这样将会更好。”^③“而我们评论说，因为你们的习惯有很多是迷信的，我们不可能那样做，我们永远也不会那样做”。^④

从颇罗鼐的大管家和神父这几句话中，我们可以看出大管家个人的思想，是要求藏民要既信基督教，又遵守藏传佛教中做嘛呢祷告和转廓巴的古老习惯。这似乎有点像十七世纪北京等内地的传教士关于天主教徒是否可以敬拜祖先和祭祀孔子之事，当然性质不完全相同，同时大管家的思想也不是黄教寺院

① 见 A. Launay; *Histoire de la Mission du Thibet*. Tome Premier. P. 48.

② 同上。

③④ A. Launay; *Histoire de la Mission du Thibet*. Tome Premier. P. 48.

又见 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 361. A. Launay; *Histoire de la Mission du Thibet*. (《西藏传教史》法文本) 与范尼尼的书中引文在文句上略有差别。

集团的想法，因为他们是要绝对禁止天主教在西藏传播的。

5月15日因法官有事而未召五个教徒去审讯。5月16日，奥拉济奥会长与另一个神父又去找颇罗鼐的大管家，请他转告颇罗鼐，不要再让这五个教徒受审了。但大管家不耐烦地对奥拉济奥说：“我再不能给（藏）王讲你和你们的任何事情，每次我一开口讲这个问题，他就说：那件事由法官判决。为了和你的友情，我给你一个忠告：不要对藏民传教了——怎么样？”^①这说明颇罗鼐在得知事态十分危急和权衡利弊之后所下禁止藏民信基督教的决心是坚定不移的。这时，传教士完全明白局势已是不可逆转。为了使五位藏民教徒免受残酷惩罚，奥拉济奥会长和全体传教士商量后，决定请求准许以驱逐这五个藏民到尼泊尔居住，来代替别的刑法。奥拉济奥去找第一个法官，他表示他是赞同这个方案的，并叫会长找第二个法官谈此事。第二个法官则是拉萨神谕者的亲戚，他最恨基督教，坚决反对驱逐，说一定要处死这五个藏民教徒，根本不理睬奥拉济奥的各种解释和对反基督教理由的驳斥。传教士的这个方案失败了。^②5月17日（水狗年四月十三日），五位教徒被带到广场，被过路人嘲笑，直到傍晚才回家。这实际是一种示众方法，目的在警告大众不能加入天主教，此后一连几天（除5月19日藏历水狗年四月十五是节日放假外）这五个教徒都被召至广场三、四个钟头，没有审讯。但从1742年5月22日（水狗年四月十八日）起开始了数天殴打彼得、托玛斯、马格达兰、阿加达和凯瑟琳等五名藏民教徒的刑讯。这一天早晨，他们被带到公堂，要他们在以下两方面中作出抉择：或者痛改前非，放弃信奉基

① A. Launay; *Histoire de la Mission du Thibet*. Tome Premier. P. 48.

② 同上引书，PP. 48-49.

督教，或者坚持信仰它而受到严厉惩罚。他们五人一致表示至死也不悔改。下午两点，他们被押到广场，当着许多群众的面，法官宣布判决：“由于他们信奉白人喇嘛的教律和背叛西藏的教律；由于不履行感谢应该崇拜和应该为之祝福的我们的喇嘛，不愿与其他人一起做祈祷，因此每人各打二十杖。”^①

关于这几个藏民基督教徒在受刑罚时，是被用何种刑具打的问题，有不同的说法。范尼尼神父解释为衙役是用皮条编成大姆指粗的皮鞭抽打的。他还说只要被打上十下，就会皮开肉绽。^②然而，在意大利文的文献里，乔亚钦写明是使用棍棒打的（Colpi di bastonate）。此外，他还进一步阐明执行此种刑罚时所使用的刑具棍棒之大小。他说：“这种刑罚是残酷的，因为是使用一根其末端的圆周差不多有一拃（un palmo，意大利长度单位，是指张开的大姆指与中指两端之间的距离——引者）粗大

① 这句的意大利文为：“di subito fu loro pronunziat ed eseguita la seguente sentenza: ‘Per avere costoro presa la legge de’ Lami Ghogar e voltate le spalle alla legge Thibettana; e per ciò mancato il riconscere colla dovuta adorazione e benedizione il nostro Gran Lama, nè voler far cogl’ altra e come gl’ altri le preci, siano castigati con venti colpi di bastonate’.” 见 Raguaglio de P. Gioacchino da S. Anatolia (1746). 载: L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I*, CR. 9. P. 237. 又: A. Launay; *Histoire de la Mission du Tibet* (法文版) 第 49 页的引文则与乔亚钦神父信的意大利文稍有不同。劳纳 (A. Launay) 的引文如下: 法官宣布: “这五个藏民, 由于信仰白人喇嘛布讲的上帝的教律, 由于放弃了佛教和拒绝诵念唵、嘛、呢、叭、咪、哞, 判处每人各打二十杖”。——引者

② F. Vannini; *The Bell of Lhasa*, p. 370.

的棍棒 (grosso bastone)。”^① 当天广场有许多人围观。五个教徒被剥开衣服一个个地挨打。据说当时他们被脸朝下按在地上，“一个衙役使劲地按住他们的头，另一个衙役则按住他们的腿，头和腿分开按是为了如果拷打挣扎时能牢实地按住。将他们的衣服从后面扒开，行刑者打每个光着肉体的无辜的基督教徒时，一位官员大声一下一下地计算着打的次数，直到打完所要打的二十下为止。”^② 这五个人（两男三女）中，除阿加达因体弱而在被打之前感到有些胆怯害怕外，其余四人被打得鲜血直流也毫无畏惧，据传教士说刚二十岁的藏族女青年表现特别勇敢，不仅大声鼓励阿加达不要害怕，而且还拒绝法官提出的用罚款来代替被打的建议。^③ 他们每人全被打够二十下以后，个个皮开肉绽，鲜血直流，并且站立不起，由亲戚朋友扶着回家。在拷打之后四十五天，即 1742 年 7 月 7 日，传教士获得一条未被证实的消息说，原来颇罗鼐决定要将这五名藏民教徒各打一百下或用烧红的烙铁在每人前额烙上火印，然后驱逐至一个不毛之地。^④ 执行这两种判决他们都活不了，因为据说任何人在被打了五、六十下之后将必死无疑，驱逐到那个指定的荒野地区也活不了命。后来是第一个法官向颇罗鼐建议以上两种处罚

① 这句的意大利文：“Questo tormento è spietatissimo per essere un grosso bastone di circa un palmo di circonferenza al fine”) 见 Raguaglio de P. Gioacchino da S. Anatolia (1746). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, p. 237.

② F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. p. 371.

③ A. Launay; *Histoire de la Mission du Thibet*. Tome Premier. p. 49.

④ F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. pp. 376—377. 又参阅：A. Launay; *Histoire de la Mission du Thibet*. Tome Premier. p. 49.

都会使西藏失去好的劳动人手，不如各打二十下就行了。^① 传教士说这位法官曾患过重病，被神父治愈过，可能以此报答神父救命之恩。这五个藏民回家养好伤后，生活困难，行动和职业受到限制，只能做些小生意，收入甚微，常常难以糊口，靠一些亲朋前来接济他们。

二、拉萨传教站被迫停止向藏民布道

自从判决和拷打完藏民教徒后，颇罗鼐没有对卡普清传教士采取什么措施。大概黄教寺院集团认为，传教士传教要有藏民信教才行，现在用严刑拷打来惩治这五个藏民教徒，起了以儆效尤的作用，其他藏民再也不敢信奉白人喇嘛的宗教了。没有信徒信教，传教士也就起不了什么作用，危害不了西藏的藏传佛教和黄教寺院集团的政治、经济地位。所以在此后很长一段时间里，这七位卡普清传教士“在这种环境下，传播福音变得十分困难，甚至不可能了”。^② 1742年6月5日，奥拉济奥会长只得去找颇罗鼐的大管家，恳求颇罗鼐接见一次。这次大管家态度很好。他给会长出主意说，他们可以有足够的自由向住在拉萨的外国商人宣传基督教，这些人不属西藏管辖，他们不受西藏宗教约束，可以变成基督教徒。但不要再向藏人传教，也不要干涉或批评他们的宗教。^③ 会长则提出，自己是被派来传教的，如果现在环境的力量不许可这样做了，他请求离开西藏到别的国家传教。请大管家转告颇罗鼐接见。大管家允诺了，

① A. Launay: *Histoire de la Mission du Thibet*. Tome Premier, p. 49.

② 同上引书, p. 50.

③ F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. p. 381.

次日带回颇罗鼐极为简短的答复：“神父们在拉萨有他们自己的小僧馆，他们足可以生活，让他们留在这里。”^①也就是说，颇罗鼐还不打算驱逐传教士出境。奥拉济奥看到不可能见到颇罗鼐，于是写了一封信给他。会长说自己是个老人，诚惶诚恐地写信给他。过去教皇给他致函时也说到，派自己来唯一的目的是传教。耶稣基督曾对使徒说，要他们到世界各地向一切人布道。现在自己在这里干不成了，故请求颇罗鼐让传教士们离开西藏。他还特意送上一本藏文的有关基督教义的书，以免他过去对教义不甚明了，以为基督教教义中有坏的东西才下令禁止。^②但颇罗鼐禁教根本不是认为基督教的教义有问题，他看奥拉济奥似乎没有明白此中之部分缘由，于是很委婉地指出传教士传教时把藏传佛教视为邪恶的，伤害了西藏人民的感情。他反问奥拉济奥说：“如果我们有任何人到你们的国家用你们已经做了的办法对你们传播我们的宗教，你们会怎么想呢？你们会感到怎么样呢？我们尊重你们的宗教；我们也要你们尊重我们的宗教……你们到这里是你们自己自愿来的，我们没有叫你们来，因此，应该由你来决定去哪里和做什么。”^③

这里颇罗鼐批评了传教士们传教时为宣扬基督教，极力贬低诋毁藏传佛教，严重损害藏传佛教的利益，伤害人民群众感情的方法。他还提出一个重要的问题：宣传基督教，但要尊重藏传佛教，即互相尊重。颇罗鼐的这个意见是有道理的。然而，传教士的想法和作法则恰恰与此相反。应该说，传教士这种非此即彼的排他性做法，也是他们不能在西藏发展的一个主观上

① F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. p. 381.

② 同上书。p. 382.

③ 同上书，p. 383.

的重要原因。当然，我们不是说，颇罗鼐的看法就是藏传佛教上层的想法和态度，但至少不至于引起部分上层僧人那么大的仇恨，从而刚发展几个藏民基督教徒就遭到那么严厉的镇压。

传教士一看颇罗鼐的态度不可能改变，决定减少驻拉萨的传教士人数，以此来减低僧人对传教士的恐惧和敌对情绪。他们将马切拉塔的卡西阿诺神父（P. Cassiano da Macerata）、洛罗的科斯坦蒂诺神父（P. Gostantino da Loro）和哲西的弗洛里亚诺神父（P. Floriano da Jesi）等三个神父从拉萨撤回尼泊尔。拉萨只留下奥拉济奥会长和阿皮齐奥的特兰基罗神父（P. Tranquillo da Apecchio），加尔纳诺的古瑟普·玛利亚神父（P. Giuseppe Maria da Gargnano）和佛罗伦萨的保罗修士（fra. Paolo da Firenze）。^①留下的几个是很能干的人。传教士得到颇罗鼐发的通行证后，以向他告别的理由请求接见一次。1742年8月20日上午，奥拉济奥会长、加尔纳诺的古瑟普·玛利亚两人陪同要走的三个传教士来到颇罗鼐官邸，但只由大管家接待。颇罗鼐本人托词不见他们，仅通过大管家代表他赠送每人一条哈达和一大块优质砖茶（每块重约三公斤，当时每块价值约10卢比）。1742年（雍正七年）8月30日（水狗年七月三十日），马切拉塔的卡西阿诺等三个神父启程返尼泊尔，于同年10月13日抵达加德满都。^②

三、颇罗鼐态度的微小变化

三位神父撤离拉萨近两个月后的10月25日，颇罗鼐看到

① A. Launay: *Histoire de La Mission du Thibet*. Tome Premier. p. 50.

② 同上引书，pp. 49-50.

神父此举可能缓和了一些喇嘛们的义愤，才敢叫大管家通知神父如果想要接见的話就去好了。^① 于是奥拉济奥和古瑟普·玛利亚两人于1742年11月16日又前往颇罗鼐官邸求见。这次他态度很好，也爱和神父们交谈。颇罗鼐在谈话中仍然坚持前段时间之所以出了那么多麻烦事，是因为神父说了反对他们的宗教和反对佛的话。^② 也就是说，其责任仍在传教士一方。颇罗鼐还说藏民不做嘛呢祈祷是不好的。但奥拉济奥仍然不同意他的说法。然后两人争论了基督教与藏传佛教的是非问题，但颇罗鼐却赶快说明不要再谈这些。他说：“我们不侮辱你们的宗教，你们也不应侮辱我们的宗教。”^③ 然而奥拉济奥仍然坚持说什么“谈论真理和谴责虚伪或谬误是我们的责任”。^④ 但颇罗鼐反驳他，指出“为什么你们在我的前任那时候不这样做呢？”^⑤

① Raguaglio de P. Gioacchino da S. Anatalia (1746). 第29个问题。载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 9, p. 239.

② Raguaglio de P. Gioacchino da S. Anatalia (1746). 第30个问题。载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 9. P. 240—241. 但范尼尼神父的书将颇罗鼐的接见日作11月8日(见该书。p. 388.)，而乔亚钦意大利文信件原话为：“Per gli 16 di novembre del sudetto anno 1742, sei mesi dopo la descritta persecuzione, il Prefetto con altri missionari si pertò all’udienza de Re, ……”(“1742年11月16日，在上述迫害的六个月之后，会长和其他传教士参加了(藏)王的接见，……”。(见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, p. 241.)

③ Raguaglio de P. Gioacchino da S. Anatalia (1746). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II CR. 9. p. 242. 乔亚钦神父在这份报告的第31个问题中对这次会见的谈话用了两页手稿约三千字的篇幅进行了详细的描述。

④⑤ Raguaglio de P. Gioacchino da S. Anatolia (1746). 见 L. petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, pp. 243, 244.

他的意思是，你们口口声声说要宣扬真理，揭露谬误，但为什么你们在康济甯时期不宣讲教义呢？传教士从颇罗甯的话中知道，尽管他对传教士个人的态度有所好转，他反对传教士的传教方法还是没有改变。

颇罗甯接见之前三天，即 11 月 13 日，第七辈达赖喇嘛接见了一次神父。他对神父态度亲切，询问他们的身体、生活，为什么有些人返回尼泊尔等等，就是不谈五月份发生的事情，好像没发生过审讯和拷打藏民基督教徒的事件一样，奥拉济奥会长呈上一本很厚的藏文《基督教教义宝鉴》给达赖喇嘛，他接过后说，空闲时要读它。

虽然颇罗甯和达赖喇嘛接见了神父，气氛比前段时间缓和了一些，但从颇罗甯来说，仅是对传教上个人感情方面的表示，并不改变他反对在西藏传教的政策。而达赖喇嘛本人，按传教士的看法，他是没有实权的人，一切均由颇罗甯来决定。经过五月份鞭挞藏民教徒的事件后，大多数群众见到神父时，不是加以嘲笑和侮辱，就是避而远之，害怕与基督教沾边。因此，对藏民的传教工作无法开展，原来的那些基督教徒也只能偷偷摸摸跑到教堂做弥撒或听讲教义。自乔亚钦 1741 年离开西藏后，代替他为藏民治病的是古瑟普·玛利亚神父，但来找他看病者已人数极少。后来神父改变策略，即按照过去颇罗甯大管家提过的建议，专找住在拉萨经商的外国侨民传教，不再向藏民传教了。但外国侨民如尼泊尔等地在拉萨经商者，很多人经过五月事件，也害怕沾基督教的边。后经两年工作，总算发展了三、四个从尼泊尔来拉萨打工的尼泊尔人洗礼入教。其中有一个教名叫米歇尔（Michael）的人，此人在撤到尼泊尔以后，成为教

会的得力人物。^①

传教士们对颇罗鼐向他们提出的批评和意见无动于衷。这个意见是传教士不能诋毁藏传佛教，应该尊重它，也就是说，基督教与藏传佛教彼此要互相尊重，只宣传自己的教义，不要批评对方的学说，由人民自己来选择。但奥拉济奥仍然固执己见，我行我素。他认为基督教教义受到攻击和诽谤，必须保卫它，为全面论证基督教之教义如何之好，他利用1742年5月事件后不能开展传教工作的时间，又写了一本阐明基督教教义的厚书，书中特别强调基督教之教义和戒律，是被世界许多正統的统治者所坚持，对统治阶级是有利的。这本用机器印刷的藏文书除了送给一些活佛、僧人和有影响的俗官、贵族外，还在以后的接见时呈送给了颇罗鼐、达赖喇嘛等人，并且免费赠送一切索要的人。^② 1742年12月1日，奥拉济奥会长和阿波齐奥的特兰基罗神父两人被通知去见颇罗鼐。接见时，神父把出版不久的这部为基督教辩护的书和一个简短申请允许继续传教的申请书交给了他。神父仍然一再提出基督教是个好宗教，此前被指控为伪宗教是不公平的，请求公开传教。颇罗鼐当着许多僧俗高级官员的面看完了申请书，然后高兴地对接见厅的人大声说：“白人喇嘛的教律不是如一些人所称的异教徒教律；不仅如此，它是一个好的和值得称赞的教律，白人喇嘛也不能叫做异教徒。他们对所有的人行善，甚至对那些说他们坏的人或对

① *Memorie storiche delle virt, viaggi e fatiche del P. Giuseppe Maria De' Bernini da Gargnano.* 见 F. Vannini: *The Bell of Lhasa.* p. 402.

② *Ragguaglio de P. Giacchino da S. Anatolia (1746).* 第33个问题，载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal.* Parte II, CR. 9, pp. 245-246.

他们心怀敌意的人行善。”^① 颇罗鼐当时还边翻这部书边说，他要每天读几页。接见完毕，颇罗鼐对这两个神父说，他很高兴和他们交谈，欢迎下次再来。^②接着，就在当年12月30日，又一次接见神父。这次他们谈了一下宗教原理的问题。^③在次年，颇罗鼐和达赖喇嘛仍然接见了传教士，但不准藏民信教的局面仍然没有改变。虽然有时接见他们讨论时间达两个钟头之久，但正如范尼尼神父评论的是纯学术的兴趣。范尼尼神父说：颇罗鼐这时对待神父们的态度是：“他同情这些人，但不是他们的事业”。^④ 这点在1743年下半年奥拉济奥将当时刚出的另一本新书送给颇罗鼐和达赖喇嘛时，得到的反应更能说明问题。这部刚出的新书主要部分是由捐献藏文印刷机给西藏传教会的贝鲁加枢机主教写的，次要部分是奥拉济奥写的，它直接了当地批驳藏传佛教的一些理论，特别是转世学说。^⑤ 在呈交给颇罗鼐和达赖喇嘛时，还同时各送上了一封信和一份礼物，然而他们将书收下，但都将礼品原数退回。表明他们是再也不愿或不敢支持他们公开传教了。

①② Raguaglio de P. Gioacchino da S. Anatolia (1746). 第34个问题，载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I. CR. 9. pp. 246—247. 又可参阅; F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. pp. 397—398.

③ Raguaglio de P. Gioacchino da S. Anatolia (1746). 第35个问题。载 Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CR. 9, p. 249.

④ F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. p. 400.

⑤ Raguaglio de P. Gioacchino da S. Anatolia (1746). 第37个问题。载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CR. 9, p. 251.

四、卡普清传教士最后全部撤离西藏

传教士再次出了这两本反藏传佛教、宣扬基督教的书后，又一次激起部分高级僧人的愤怒。虽然没让藏民信教，但看到颇罗鼐和达赖喇嘛还常接见传教士，于是一些僧人加强了对颇罗鼐的批评和压力。这样，颇罗鼐为了自己的政治地位，又开始对传教士疏远和冷淡，从1744年以后，渐渐不再接见他们了。这时，许多喇嘛忍无可忍，再次催促颇罗鼐立即采取措施，必须驱逐或严惩这些传教士。僧人指出他这种优柔寡断和暧昧态度对他个人政治地位的危害性。在新的严重压力下，颇罗鼐重新对传教士采取了强硬的态度。奥拉济奥自知形势变得更为险恶，但他仍不死心，1745年，他写了一份备忘录给颇罗鼐，除了否定对基督教的种种指控外，最后还请他重申和强调过去他颁布过的信仰自由的谕令，或重新颁布一个这样的谕令。这时颇罗鼐明确告知他：“想准许神父在藏民中传教也不难，但有一个条件，即传教的同时，神父还应向藏民建议和赞扬西藏的宗教，并要说在所有的宗教信仰中，西藏的宗教是最好的，最完美的。如果不准备这样做，就要停止他们在他统治的地区宣传基督教。至于过去颁布那个信仰自由的谕令，是由于他出于不了解情况，现在不准备承认它，也不再颁发新的谕令了。”^①这一次颇罗鼐提出的条件，比以前接见时他所说的要尊重西藏宗教，不要诋毁它更进了一步，是要他们公开对藏民宣传和赞

^① F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. pp. 406-407. 又; A. Launay; *Histoire de la Mission du Thibet*. Tome Premier, p. 50 的引文与以上词句稍有点不同，意思基本一样。 引者

美西藏宗教是最好的宗教，是完美的宗教。实际上也就等于禁止传教士今后在西藏传教了。因为他知道神父连过去接见时提出的互相尊重的意见都不肯接受，这次的规定更是传教士不可能接受的。但奥拉济奥仍然对颇罗鼐抱有一线希望。他想去见他，以便再做些说服工作。他托词说请颇罗鼐发一张通行证，因为自己老了，就要离开西藏。让一个神父从尼泊尔经聂拉木进西藏来。谁知大管家把他顶了回去。大管家对奥拉济奥会长说：“新传教士不能进来，他们绝对不能进来。”他还大声说：“摄政（即颇罗鼐——转引者）顶多给一张通行证让你离开这个国家。但他绝不会发一张通行证让你们一类的任何人进入西藏，因为你们的宗教是异教徒的宗教。”^①

接着一位传教士的朋友告诉神父，颇罗鼐已向聂拉木官员下达不准任何传教士入境的命令，并说颇罗鼐看到奥拉济奥会长体病虚弱，形将就木，不能活多久了，打算等奥拉济奥神父一死，便立即将全部传教士驱逐出境。^② 为何要等他死后才驱逐，可能是由于奥拉济奥在西藏工作了三十多年，而且过去与颇罗鼐个人关系很好。奥拉济奥听后，明白一切都完了，再无挽救的余地了。他想起 1744 年底罗马教廷传信部来信中提到是否放弃拉萨传教站和撤出西藏之事，完全由会长决定的指示，以及随信所附教皇本尼迪克特十四世（Benedict X IV）提出到印度比哈尔北部半独立的比蒂亚（Bettiah）土邦开辟新传教站的建议，于是决定关闭西藏传教会的拉萨传教站，全体传教士

① F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. p. 408.

② 同上。

撤出西藏。^① 原想把在西藏付洗入教的基督教徒一起带走，撤到尼泊尔。但西藏当局不允许藏民教徒出境。只带了一个刚入教的尼泊尔人米歇尔出境。在西藏断断续续地活动三十多年的卡普清修会西藏传教会最后一批传教士，终于在1745年（雍正十年）4月20日（藏历水牛年三月十九日）灰溜溜地启程撤离西藏。^② 卡普清修会的西藏传教会在拉萨和塔布宗纳村的传教站从此永远关闭。

决定撤离拉萨，对奥拉济奥会长无疑是极为沉重的打击，因为他苦心经营了三十多年的传教站工作最后遭到彻底失败的下场。范尼尼神父评论说，这个决定对他来说：“是极痛苦的和严重的决定，甚至是把他的生命带向离坟墓更近的一种决定。所有的希望都永远破灭了，所以这个人几乎立即开始凋谢和死亡。”^③ 奥拉济奥神父在撤离的路上越来越不能自己行走，后来由人架着走。经过45天，从拉萨经聂拉木终抵帕坦。据说他到该地后，本来在良好气候条件下，身体有一点好转，可是，不久听到从西藏传来当地部分僧人彻底捣毁所有教会建筑，并将其夷为平地的消息，于1745年7月20日晚在帕坦逝世，终年

① Brevis Relato Tibettensis Missionis. Catmandu; 20. ottobre 1750, P. Tranquillo. (本信为拉丁文写的)。拉丁文抄件载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 10, p. 255.

② L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introd. p. LXIV.

③ F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. p. 408.

65岁。^①这个消息是传教士在拉萨的尼泊尔人朋友寄来的，他说，就在传教士撤离动身几个钟头后，一批僧人愤怒地冲进王宫向颇罗鼐提出要他采取两条措施：一是传教士曾把许多卷甘珠尔圣书埋在僧馆进口处地下，意为让人们进出时践踏，以示报复。要求捣毁僧馆和教堂。颇罗鼐被迫同意，结果所有教会建筑被夷为平地，其材料用来加固河坝。教堂的钟则抬到大昭寺里。二是要追回传教士严加惩处，不能让他们出境。但因追错了路而未能抓到。^②

本纳·毕里的弗朗西斯科·奥拉济奥神父被安葬在帕坦城墙外北面的一个基督教徒的墓地。《西藏的探险》一书作者森德伯格曾经写信给帕坦，请他们找一下该墓地，看看奥拉济奥的墓碑，但回信说，不知道墓地在何处。^③范尼尼的书中刊出了奥拉济奥神父墓碑的文字。墓碑一面刻着拉丁文，另一面则刻着尼泊尔文，两种文字的内容稍有些差异。范尼尼用英文译出

① 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introd. P. LXIV. 约翰·麦克格列戈尔在其《西藏探险史》(*Tibet, A Chronicle of Exploration*)中说，奥拉济奥会长没有在活着之时听到颇罗鼐可能出于政治上的权宜之计而将卡普清教堂夷为平地的消息，是很幸运的。(*Tibet, A Chronicle of Exploration*. p. 110) 这种说法是不正确的。恰恰与此相反，这封信是他到达帕坦后不久亲自收阅的。他本来返到印度平原的帕坦，经治疗有所好转，但这一消息，给他致命打击，从此再无好转，直至死亡。(见 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. pp. 411—413.)

② A. Launay; *Histoire de la Mission du Thibet*. Tome Premier, p. 52. 一说是因颇罗鼐不愿抓住传教士，故意安排在传教士不走的路线追。这种说法是有可能的。

③ G. Sandberg; *The Exploration of Tibet*. p. 101.

了拉丁文墓志铭的全文，现从英文译录如下：^①

十分可敬的皮切诺省卡普清修会会士本纳·毕里的弗朗西斯科·奥拉济奥神父生于1680年，渴望使异教徒皈依，受传信部派遣到西藏传教会。在异教徒中度过了三十三年，其中二十年为传教会会长，有丰功伟绩，终于由于年老多病而倒下，于1745年7月20日与世长辞。享年六十五岁。他的其余传教士伙伴为了上帝更大的光荣，树立他的纪念碑。

作为卡普清西藏传教会到西藏地区活动的最后一点余音，是在奥拉济奥会长死后，副会长阿皮齐奥的特兰基罗神父（P. Tranquillo da Apecchio）于1743年11月被传信部任命为副会长，1746年9月被任命为会长，为重建拉萨传教站作了最后努力。他于1746年（火虎年）写了三封信给颇罗鼐、达赖喇嘛及一位喇嘛，请求允许返拉萨传教。据说信件因战乱而没有送达。1747年11月，他获悉颇罗鼐于当年年初病死后，次子珠尔默特那木扎勒袭郡王爵，又燃起新的希望，赶紧写信联系，但无回音，于是便与哲西的弗洛里亚诺神父和菲尔摩的特兰基罗神父等人直接从印度到达聂拉木，要求进藏。当地官员提出只有与

① 范尼尼神父认为，他任会长20年，是从收到任命书日（1725年9月15日）计算。实际上，罗马传信部是在1719年8月13日任命其为会长，这样任期就是26年。

尼泊尔的尼瓦尔文（Newari）的墓志铭，与拉丁文的稍有些不同。其年月等数字是按当时尼泊尔历法计算的。主要内容如下：“著名的弗朗西斯科·奥拉济奥神父，出生于欧洲，在这些地区宣传一个最高上帝的教律达三十三年。终因年迈体弱而垮下，并于帕坦离开人世。”

拉萨联系获得准许后才能放行，这时特兰基罗会长认为此刻时机尚未成熟，于是主动立即从聂拉木返回印度。^① 1747年12月底，一位信使来尼泊尔加德满都，送来西藏政府发的通行证，说准许他们回拉萨。1748年初，会长又去西藏。在未抵聂拉木时，被通知说由于尼泊尔那一带出现天花，禁止他们进入聂拉木。后让他们进聂拉木等候，但西藏当局突然于4月25日来信说，不准传教士再回西藏。^② 1750年珠尔默特那木扎勒谋叛被杀，清政府废除郡王制，授第七辈达赖喇嘛掌管地方政权。此时，传教士又跃跃欲试请求达赖喇嘛准许他们重返西藏传教。但这时传信部来函提出不要再去拉萨了。^③

1768年，在拉萨留下的极少数藏民基督教徒带信给卡普清神父罗瓦托的古瑟普（P. Giuseppe da Rovato）说，他们想法请求西藏当局批准传教士重返拉萨传教。^④ 但当时卡普清传教士不仅人数很少了，而且正要撤出加德满都的传教站，已无力再返西藏。从此，卡普清传教士再没有涉足西藏，也不知道西藏

① L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Intro. pp. LXIV-LXV.

② L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Intro. p. LXV.

③ 同上。

④ 范尼尼神父引用了德夫拉·穆菲小姐写的书中的一件事，她于1963年曾在印度达兰姆萨拉“难民营”工作过一段时间。她说1963年10月14日，一位父亲来达兰姆萨拉看他的女儿，他脖子上带着两块银的徽章，上面刻有拉丁文，是天主教牌子。他只知是祖传的宗教咒符，他家住在拉萨和锡金之间的一个村子里。范尼尼神父说此人可能是受卡普清传教士洗礼的藏民基督教徒的后代。（见 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. p. 419.）

的极少数藏民教徒最后的结果如何。^①

在西藏唯一留下来的卡普清传教会的遗物，就是安放在大昭寺楼上的刻有拉丁文铭文的大钟，拉丁文铭文为“Te Deum Laudamus”（我们赞美你，天主!）^②。

五、1745年撤离西藏后至1845年的西藏传教会概况

卡普清传教士撤离西藏本土，并不意味着西藏传教会寿终正寝。西藏传教会没有结束，不仅在尼泊尔的加德满都、巴特冈(Bhatgaon)和印度的昌德纳戈尔、巴特那等传教站继续传教，而且还在印度的比蒂亚(Bettiah)建立了新的传教站，罗马教廷传信部亦依旧经常派遣传教士赴西藏传教会的上述传教站工作。经统计，从1748年至1807年间，传信部派遣出了20批共

① L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte 1, Intro. p. LXV.

② 关于这个铸有拉丁文的钟，在本世纪二、三十年代，一些外国人曾在拉萨大昭寺内亲睹过它。但我从未见有人拍摄的此钟照片。撰写本书时，我决意要将它拍摄下来，附于本书上。因此，1990年我组加布次仁同志赴藏时，我请他到大昭寺代为拍摄此钟照片，但不获而归。1991年，我的老同学、西藏社会科学院民族研究所所长曾最朗吉同志和该院副院长马久同志来京时，我托他们寻找和代拍此钟。他们对此极为重视和热心，与民族所副所长巴桑旺堆同志、该院办公室主任泽仁邓珠同志、摄影记者朱明德同志以及大昭寺工作组的同志们一起认真研究，并在大昭寺的经堂、屋顶及其他所有地方遍寻此钟，但仍未能找到。据大昭寺管委会主任土丹曲批大师说，以前一段时间，有些外国人也曾来寻访过这个古钟，但都毫无结果，估计它已在文革中损失。现存于大昭寺的两个小钟俱未铸有外文。

53 人次的传教士赴西藏传教会作传教工作。^① 由于对此后卡普清传教士在尼泊尔和印度活动情况的论述，不是本书的任务，故在此不详加述说，仅介绍一下大概情况。

尼泊尔的加德满都和巴特冈传教站，18 世纪中期后，在西藏传教会中有很短一段时间，主要是特兰基罗神父 (P. Tranquillo) 为负责人时，总部设在加德满都。拉古萨的安塞尔摩神父 (P. Anselmo da Ragusa) 于 1761 年—1769 年任新会长时，多住在印度巴特那，因而传教会的核心转移到了那里。此后，尼泊尔的几个传教站已无足轻重。廓尔喀入侵加德满都谷地，消灭了三个土邦，卡普清传教士在尼的处境日益艰难，1769 年 2 月 4 日，经廓尔喀王准许，传教士离开了尼泊尔。^② 后来，尼泊尔新国王又邀请神父赴尼传教，于是传教士又回到加德满都和帕坦等地活动。直至 S. 马尔切罗的古瑟普神父 (P. Giuseppe da S. Marcello) 于 1810 年 11 月 9 日在加德满都逝世，才最后结束卡普清修会的西藏传教会在尼泊尔王国的活动，尼泊尔王国亦在 1814—1816 年对传教士完全关闭大门。^③

印度的巴特那传教站，传教士于 1769 年撤出尼泊尔后，巴特那成了西藏传教会的总部。1715 年，卡普清传教士曾在该城购置过价值 1500 卢比的房产，并有一座小教堂对外开放。后来又扩大了教堂和教士住宅。

① 见 *Lista delle Spedizioni di Missionari per il Tibet dal 1704 al 1807, Con la data della Loro Partenza dall'Italia*. 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, p. CVI. 这 53 人次的传教士名单，可阅本书附录。

② 见 *La Terza Fase nel Nepal (1737—1769)*. 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I. P. LXV.

③ 见 *Ultimi Tentativi nel Nepal (1769—1811)*. 载同上引书 Parte I, pp. LXXV—LXXVI.

自 1773 年耶稣会被解散后，“大莫卧儿宗座代牧区”移交给加尔默罗修会（Carmelites）接管。由于他们没有足够的神父在地域广大的教区工作，该修会呈请罗马传信部将它移交给附近的福音传教区。1784 年 5 月 17 日，教皇颁布谕令，将大莫卧儿教区的北部划入西藏传教会。这样西藏传教会又扩大了它的布道范围。

比蒂亚传教站，由于 1762 年孟加拉的米尔·伽法总督（nawab Mir Ja' far del Bengala）征服了部分比蒂亚地区，结果导致英国人统治当地，并将比蒂亚土王降为低微的一个柴明达尔（Zamindār），设置传教站没有必要了。1769 年卡普清传教士从尼泊尔撤出，又来到比蒂亚，经英国总督同意，获得了离比蒂亚不到一公里远地方的楚里（Chuhri）的一处总督地产，1770 年建造了“馆舍一所、教堂一个以及从尼泊尔撤回人民居住的村舍”。^①

由于英国逐步对印度北部和孟加拉占领，1821 年建立了新的“西藏和印度斯坦宗座代牧区”（Vicariato Apostolico del Tibet e Hindustan），首任宗座代牧区主教驻在阿格拉。1845 年，红衣主教会议（Congregazione）决定将“西藏和印度斯坦宗座代牧区”划分为“阿格拉宗座代牧区”和“巴特那宗座代牧区”（Vicariati Apostolici di Agra e di Patna）。然而其人员均已完全重新组织，没有意大利卡普清修会的传教士了。“西藏亦从巴特那宗座代牧区中分了出来，成立宗座代牧区，并将其委托给早已在

^① La Terza Fase nel Nepal (1737—1769) 见 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, P. LXIX.

四川活动了很长时间的巴黎外方传教会的传教士负责”。^①

1646年3月27日，教皇格列戈里十四世（Gregoriar XVI）正式颁布谕令，在拉萨建立西藏宗座代牧区。

此后，西藏传教会进入了由巴黎的外方传教会领导的一个新时期。

^① Vicende Uiteriori della Missione e sue Derirazioni Moderne. 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte 1, p. LXXVI.

第七节 卡普清传教士在中西文化交流中的作用

一、收集和介绍了西藏的各方面情况

卡普清西藏传教会的意大利传教士们为了传教需要，收集了大量有关印度北部、尼泊尔和西藏的情况。关于西藏政治、经济、法律、宗教、习俗和地理等方面，主要见诸 1713 年法诺的多米尼科神父的简要报告 (*Breve Relazione del P. Domenico da Fano. 1713*, 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte II*, CR. 1, PP. 3—29)、1730 年本纳的弗朗西斯科·奥拉济奥神父的报告 (*Due Relazione de P. Francesco Orazio della Penna. 1730*, 载同上书 *Parte II*, CR. 3, PP. 47—85)、1738 年代表的报告 (*Relazione del 1738*, 载同上书 *Parte II*, CR. 5, PP. 117—147, 第 I 至 XL 点问题)、1742 年报告 (*Relazione a Stampa del 1742* 载同上书 *Parte II*, CR. 7, PP. 192—202)、马切拉塔のカ西阿诺神父日记 (*Il Giornale del P. Cassiano di Macerata*) 及一些传教士的信件, 等等。上述报告一般是为了反映传教会财政经费困难和人手缺欠而写给传信部的。报告多以先介绍西藏各方面情况开始, 然后总结该时期传教会的工作和存在的困难, 最后向传信部提出请求汇款或增加拨款和人员之类的要求。

现将卡普清传教士们所介绍的一些情况简述如下:

(一)、地理知识方面, 他们首先讲述西藏名称的由来。如

多米尼科说藏人自称博 [Poôt] (Bod, 即藏文: བོད),^① 印度人称西藏为 “Butant”, 但没有指出 “Butant” 的 “But” 是来源于藏人自称 “Bod”, 同时却把 “Thibet” 一词说或是蒙古人对西藏叫法的转讹, 这显然是不正确的。奥拉济奥将西藏地区分为拉达克王国和若下个省: 卫省、藏省、羌(塘)省、塔布省、工布省, 此外, 还有阿里 3 个省、康 12 个省和安多 14 个省等, 并详细介绍了每个省的名称及其地理位置和西藏地区的周边情况。^② 他于 1738 年在罗马写给传信部的《1738 年代表的报告》中, 还将西藏地区划分为大小两个西藏 (Piccolo e Gran Thibet), 说小西藏居民信奉穆罕默得教(即伊斯兰教)和向大莫卧儿进贡。^③ 从它写小西藏与周边邻接地区情况看, 显然是指勃律。卡普清传教士不仅大量记述从印度北部经尼泊尔到西藏这条他们经常行走路线的沿途情况, 而且也介绍了西藏以北新疆等地的一些情况, 如他说吐鲁番走一月可至哈密, 喀什噶尔为汗国, 向南骑马走三天可抵叶尔羌, 还知道乌兹别克。^④

(二)、传教士对西藏的物产介绍得比较多, 如粮食多种大麦青稞, 有少许小麦和一些豆类。蔬菜有红萝卜、小萝卜、大堆蒜头、一点洋葱。水果有核桃、小桃子、野苹果、小苹果。塔

① Breve Relazione del Regno del Thibet (1713). 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III, Cr. 1, P. 3. 又: Due Relazione del P. Francesco Orazio della Penna, 1730. 载同上引书, Parte III, CR. 3, P. 47.

② Due Relazione de P. Francesco Orazio della Penna (1730). 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III, CR. 3, PP. 48—53.

③ Rappresentanza del 1738. 载同上引书, Parte III, CR. 5 P. 118.

④ Due Relazione del P. Francesco Orazio della Penna. 1730. 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III, CR. 3, P. 55.

布宗纳还生长野葡萄，可用米酿酒，传教士做弥撒用的酒就是每年从塔布取去的。矿藏有许多金矿、银矿，还有铜、铁、硼砂、岩盐、硫磺、钴、朱砂、矾和水晶石。此外，还有冷热矿泉。家畜除多毛的牛（即牦牛）和特别小的马外，还有驴、绵羊、个不大的猪、凶猛的大狗、山羊、奶牛。当地盛产黄油。野生动物和鸟类有兔子、麝鼠、土拨鼠、牡鹿、燕子、云雀、大乌鸦、隼、鹰、野鸭和野鹅，等等。^①

（三）、谈到西藏的商业贸易时，指出西藏出售矿产品、羊毛衣料、羊毛、羊毛纱线、地毯、麝香、塔布和帕里造的纸等重要商品。传教士也记述了外地运来的货物，如从祖国内地来的瓷器、少量玻璃、粗糙毛织物、丝、锦缎、棉织品，以及大批来自打箭炉的茶。尼泊尔运来的棉布、铜、黄铜制品，莫卧儿的白色和彩色图案印花棉布、丝、刺绣品、琥珀、珊瑚和小钻石。^②

（四）、政治方面，传教士对西藏的历史没有认真深入研究，对西藏清代以前的历史极少提及，而较多地介绍了第六辈和第七辈达赖喇嘛以及第巴桑结嘉措、固始汗、拉藏汗、颇罗鼐以及一些噶伦、活佛的情况，这可能由于他们亲自所闻所见较多的缘故。他们对 17 世纪末第五辈达赖喇嘛圆寂以来至十八世纪中期的许多事件报告最为详细。其中有第巴桑结嘉措对第五辈达赖喇嘛圆寂秘不发丧，前者与拉藏汗的矛盾和冲突，拉藏汗废第六辈达赖喇嘛仓央嘉措，另立意喜嘉措，准噶尔部侵藏，

① *Deu Relazione del P. Francesco Orazio della Penna. 1730. 载 L. Petech: I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I, CR. 3, P. 57.*

② *Due Relazione del P. Francesco Orazio della Penna. 1730, 载同上引书, Parte I, CR. 3, PP. 58- 59.*

清政府出兵并驱逐准噶尔，1727年的卫藏战争和康济翊被杀，以及其后一段历史。^① 关于司法管理（Intorno all'Amministrazione della Giustizia），奥拉济奥神父讲述了西藏司法的民事和刑事诉讼。他说西藏由三个法官组成审判庭审理案件。民事诉讼（le cause civili）对重要纠纷审理时，使用神判方法，其中一种是将一白一红的两个石子投入正在烧开水里，被告蒙着眼睛用手置入滚烫的开水中捞出其中一颗石子，如果捞出的是白色石子，说明此人是正确的；如果捞出的是红石子，则说明他是错误的。^② 此外还谈到对各种刑事案件（le cause criminali）的审理和惩罚，如对小偷、奸夫奸妇、犯罪的僧人、尼姑的处罚，并且介绍了毒打、虐待、将石头捆在脖子上沉河、驱逐到深山饿死或被猛兽吃掉等种种酷刑。^③

（五）、传教士对民俗方面的情况讲得更多，藏族的衣食住行，婚丧仪轨以及官场礼节等，皆无不涉及。多米尼科1713的报告极为详细地描述了拉萨的蒙古汗王、蒙古官员、西藏官员和僧俗百姓、妇女的住宅、衣着、饮食等情况。^④ 谈到拉藏汗衣着时说：“由于王是蒙古人，故其穿着是蒙古人的打扮，除了衣料贵重之外，与其它蒙古人无多少差别。”^⑤ 他还讲了西藏的官

① Due Relazione del P. Francesco Orazio della Penna. 1730, 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III, CR. 3, PP. 60—64.

② Due Relazione del P. Francesco Orazio della Penna (1730). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*, Parte III, CR. 3, PP. 55—56.

③ 同上引书, PP. 66—68.

④ Breve Relazione del Regno del Thibet (1713). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III, CR. 1, PP. 17—23.

⑤ 同上引书. Parte III, CR. 1, P. 17.

员如何按职务来穿官服，他甚至详细介绍西藏妇女的奢侈品珊瑚项链（collane di corali）和琥珀项链（collane d'ambra）是怎样做成的。^① 传教士们叙述藏民的饮食情况时说，平时吃糌粑，或拌以奶、茶，有些人有吃生肉的习惯。他谈到各种人死后的殡葬方法，包括水葬、火葬、土葬和天葬。^② 此外，马切拉塔のカ西阿诺神父的日记也记述了大量有关西藏当地情况，特别是风俗习惯的情况，有些还描述得特别生动。

（六）、写得最为详细的是关于西藏的宗教情况，不但在一些报告里，而且在许多卡普清传教士的信件中都有述及。这是因为传教士的任务是传教，故必须深入研究西藏的宗教才能反驳它；同时由于他们当中的奥拉济奥、多米尼科还在寺院生活过一段时间，精通藏语文，攻读了不少西藏经书和其他书籍，对西藏宗教理论有较深的了解，因此他们对于西藏宗教懂得很多很深，知识广博，如早在1713年，多米尼科神父在他的报告中，就有一节集中介绍了达赖喇嘛和藏传佛教（Gran Lama e Religiosi del Butant）的情况。^③ 后来，在奥拉济奥1738年于罗马求援助时给传信部写的请求援助报告的前半部，用了25页（Parte II, CR. 5, PP. 119—144）的篇幅，分35个问题，专门论述了藏传佛教的各个方面的具体情况。^④ 其中有轮回学说

① Breve Relazione del Regno del Thibet (1713), 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I*, CR., P. 18.

② Due Relazione del P. Francesco Orazio dell Penna (1713). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte II*, CR. 3, PP. 84—85.

③ Breve Relazione del P. Domenico da Fano (1713). 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte II*, CR. 1. PP. 23—38.

④ Rappresentanza del 1738. 载同上引书, Parte II, C. 5, PP. 119—144, I 至 XXXVI.

(III , Teoria della Metempsychosis)、西藏宗教的喇嘛等级制度(IV , Della gerarchia de' Lami)、活佛级别 (V , Delli Lami; loro classi; e particolarmente de' Lami rinati)、如何认别大喇嘛的转世 (VI , Come si conoschino li Gran Lami rinati)、神庙 (VII , Tempj)、训练魔法 (X , De' Religiosi che esercitano la magia)、最高大喇嘛即达赖喇嘛的情况 (XII , Del Supremo Gran Lama)、达赖喇嘛是怎样培养的 (XV、XVI)、关于西藏宗教的制度和神祇,此外,还有关于藏传佛教的佛经、斋戒、静修、护法神的神谕、宗教徒治病、处理尸体,等等,均写得很详细。^① 在别的报告里也有详细介绍甘珠尔、佛祖释迦牟尼和六字真言唵、嘛、呢、叭、咪、吽的。^② 另外,传教士们的一些信件和马切拉塔的卡西阿诺神父 (P. Cassiano da Macerata) 的日记中也写了不少有关西藏宗教的情况,特别是卡西阿诺有次躲在大昭寺广场旁边的达赖喇嘛父亲家,观看了传大召游行的全过程,他在日记中对这次游行作了十分生动的详细描述。

应当指出的是,卡普清传教士所介绍的西藏情况,虽然多数基本上是真或正确的,但由于传教士们没有亲履西藏各个地区,并未对它作细致的调查,也没有认真研究西藏清代以前的政治历史,所以,他们所写的情况中,有一些属道听途说或主观臆断,与事实不符,有一些则因学习研究不深或宗教偏见

① 见 Rappresentanza del 1738. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 5, PP. 119-144.

② Raggiungimento Succinto della legge de' Thibetani (简报西藏教律), Due Relazione del P. Francesco Orazio della Penna (1730). 载同上书. Parte III, CR. 3, PP. 6. 又; Spiegazione della Formula Om mani-padme-hum, Composta dal Monaco Nag-dban. 载同上引书, Parte IV. E-Documenti CO. 5. PP. 168-172.

而谬误。例如：奥拉济奥说整个西藏的居民数共计达三千三百万人，其中士兵有 69 万。^① 他还将西藏各个地区〔他所谓的省 (Le Provinci)] 出的兵员具体数目开列出来：卫藏 13 万，康 36 万，阿里和羌塘各 10 万，等等。^② 他的这些数目是按西藏各个地区有多少户人家，每个家庭出一个兵员而得来的，因此，所有有关人口和兵员的数字当然是不真实的，是被大大地夸大的。再如，由于传教士没有很好研究历史，很多历史和地理情况他们自己也承认不清楚。因此，在传教士的一些信件和报告的行文中，一般都把西藏当作一个王国 (Regno)，似乎清朝“对西藏占领”，有些行文竟写什么“中国对西藏的入侵” (Invassioni de' Cinei) 之类荒谬的词句。正因如此，在有些报告谈西藏地理情况时，也错误地使用“西藏东与中国接壤”的不正确提法。这些都是完全错误的。此外，还有一些夸大或不符合事实的地方，在此不一一列举。

二、翻译基督教书籍，介绍西方文化给藏人； 翻译藏传佛教书籍，介绍藏族文化给西方

卡普清会西藏传教士们不仅介绍了许多西藏情况，而且还⁴将一些有关基督教教义的意大利文、拉丁文或法文书籍，翻译或改写成藏文，同时亦针对西藏的具体情况，用藏文编写了有

① 原意大利文为：il conto del numero degli abitanti in tutto il Regno, monta a trentatre milioni di anime, seicento novantamila soldati. 见 *Due Relazione del P. Francesco Orazio della Penna (1730)*. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III, CR. 3. P. 47.

② *Due Relazione del P. Francesco Orazio della Penna (1730)*. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III, CR. 3. P. 47.

关基督教教理和戒律的小册子，向藏民宣传。此外，他们将西藏一些经书译成意大利文，并编纂了藏文——意大利文词典。关于卡普清传教士编写和翻译书籍的情况，在前面几节中已零星提到一些，现在根据传教士的报告和信函，参考伯戴克在其《赴西藏和尼泊尔的意大利传教文献》的导言谈到的一些情况，概述如下：

〈一〉、卡普清传教士用藏文编写的书和将西文译成藏文的书：

1. 1707—1708年，图尔的弗朗索瓦·玛利神父和阿斯科利神父两人编写了一本不太厚的有关基督教教义的小册子。由传教士在拉萨的亚美尼亚人朋友大卫（Khwaja Dawith）译成口语化藏文，概述基督教的一般知识。^①

2. 1711年法洛的多米尼科神父编写了为基督教辩解的论著（实际是一篇很长的论文），目的在于说明天主教是一个正确的宗教。由传教士雇的一位印度人译员和一位西藏喇嘛将它译为藏文。这本小册子的一个修订本于1717年1月6日被赠给拉藏汗阅读。^②

3. 由圣·罗伯特·贝拉米诺（S. Roberto Bellarmino）编写，奥拉济奥神父增加内容和扩大篇幅并翻译为藏文的《基督教教义》（*La Dottrina Chistiana*）。^③

① *Risunto delle 12 Memorie e dei 3 Sommari del P. Felice da Montecchio per la Cause Contro I Gesuiti (1729)*. 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte III. CR. 2. 又: parte I, Introduzione, P. LXXXVI.

② 同上。

③ *Due Relazione del P. Francesco Orazio della Penna (1730)*. 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. parte II, CR. 3. 又: Parte I, Introduzione, P. LXXXVIII.

4. 尼古拉·杜尔洛 (Nicholas Thurfot 1590—1651) 编的《基督教教理宝鉴》(Le trésor de la Doctrine Chrétienne), 长达 900 页, 奥拉济奥神父译为书面藏文。^① 始译于约 1727 年以前, 持续到 1732 年才完成第一部手抄书。

5. 1741—43 年奥拉济奥神父撰写的一本宣传基督教是真理的小册子, 该书书名特别长:《为了人们能够和值得接受真正宗教的恩惠, 确认第一推动力 (riconoscere la prima cause) 和信奉自然法则是每个人的天职》。奥拉济奥于 1743 年将此书赠给了颇罗鼐阅读。^②

6. 奥拉济奥会长与达赖喇嘛关于宗教问题辩论的信件。

7. 一本由贝鲁加枢机主教 (card. Belluga) 与奥拉济奥会长两人各编写一部分, 并由后者译为藏文、于 1743 年印刷出版的书, 它直接批驳藏传佛教的许多理论和仪式。^③

此外, 1717 年多米尼科神父曾准备了一些钱将圣经译为藏文, 并已开始翻译, 但不久因经费严重不足而停止这项工作。^④

8. 马切拉塔のカ西阿诺神父曾将拉丁文的马太福音译为

① Lettera del P. Fioncchino da S. Anatoia. Parte I, CL. 50. 又见: Parte II, CR. 4.

② Raguaglio de P. Gioacchino da S. Anatoia (1746). 第 XXXII 个问题, 载 L. Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 9. 和 Parte. I, Introduzione, P. LXXXVII.

③ Memorie istoriche delle virtu, viaggie e fatiche del P. Giuseppe Maria De' Bernini da Gargnano, scritte dal P. Cassiano da Macerata, 见 F. Vannini, *The Bell of Lhasa*. P. 400.

④ L. Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introduzione, P. LXXXV.

藏文，手稿 70 页。^①

(二)、卡普清传教士将一些藏文的典籍译成意大利文，主要有：

1. 宗喀巴的《菩提道次第广论》(Lam-rim-c'en-mo, 即: ལམ་རིམ་ཅེ་ནི་མོ་——引者), 奥拉济奥译。

2. 《佛本生记》(Sākya-t'ub-pa'i-rnam-t'ar, 即 སྐུ་ཐུབ་པའི་རྣམ་ཐར་——引者), 即《佛的传记》(Vita del Buddha), 奥拉济奥译。

3. 《皈依》(skyabs-su 'gro-ba, 即 སྐྱབས་སུ་འགྲོ་བ་——引者), 奥拉济奥译。

4. 《波罗提木叉经》(Pratimokṣasūtra), 奥拉济奥译。^②

5. 《释西藏偶像》(Spiegazione dei loro idoli), 奥拉济奥编辑。

6. 《西藏关于世界的学说》(Spiegazione del mondo Tibetano)。

7. 摩罗的古瑟普·弗里斯在 1721 年以前译过一本关于藏传佛教的书, 原书名已不详, 但他的信件中曾两次提及此事。

8. 《西藏教律的祖师——佛的传记节本》(Ristretto della vita di Sciakia legislatore del Tibet), 马切拉塔的卡西阿诺神父编写(手抄本)。

9. 西藏王名册 (Lista dei re del Tibet), 是由奥拉济奥概述而成的小册子。^③

① L. Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introduzione, P. LXXXIX.

② 波罗提木叉, 梵文 Prātimokṣ 的音译, 意为“从解脱”、“随意解脱”, 佛教戒律经。

③ 以上亦可参阅 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introduzione, PP. LXXXIX—XC.

〈三〉、传教士为了帮助新来的传教士学习藏语，编写了藏拉和藏意词典及有关藏文文法的书籍：

1. 《拉藏词典》，1707年由第一批进藏的卡普清传教士阿斯科利的吉瑟普和图尔的弗朗索瓦·玛利编纂。这部藏文——拉丁文的词典词汇比较少，不全面，因为当时他们来到西藏为时很短。后来法洛的多米尼科在此基础上加以改编、增加了词汇量。1712年底返罗马时，将词典带到罗马。这一消息不仅在罗马传开，而且还传到法国巴黎。据说在法国皇家科学院教授东方语言的一对法国兄弟：斯蒂芬·富蒙(Stephen Fourmont)和米歇尔·富蒙(Michael Fourmont)要求学习藏语，请多米尼科给他一本拉藏词典的精要部分。当多米尼科回东方途经巴黎时，将词典的精华部分交给了他们的。现保存在法国国家图书馆的是41张纸(每张纸为22.5×35.5厘米)的《拉藏词典》，它分两部分：第一部分(1——4张)是讲藏文字母的发音和如何读藏文文字；第二部分(5——40张)是2538条词汇。每条词的藏文是用藏文有头字体抄写，有拉丁文注音和拉丁文的解释。^①

2. 《藏意、意藏双向词典》(Dizionario Tibetano-Italiano)，这部包括藏文——意大利语文和意大利文——藏文两种方法编纂的词典。是奥拉济奥会长于1732年以前，在弗朗索瓦·玛利和多米尼科的《藏拉词典》基础上，潜心研究编纂而成的，有35,000条词(包括藏意和意藏两个部分的词汇)，词汇面较广，

① 见 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introduzione, PP. SCI - XC II。

内容比以前丰富。^① 但这部词典在 1745 年卡普清会传教士撤出西藏后就不见了，后来 1911 年 1 月，在加尔各答的主教学院 (Bishop's College) 发现了许多《藏意词典》的手稿。主教学院所藏的这部藏文——意大利文词典已被虫蛀坏，用西藏纸（大小为 $31 \times 16 \frac{1}{2}$ 厘米）和有头字体抄写，共 382 页，每页两栏，每栏 38 行。在主教学院还发现了这部词典的意大利——藏文部分。现已肯定是奥拉济奥所编的《藏意词典》，但至今仍难于肯定这部手稿是出自奥拉济奥亲手所抄的原稿，抑或是别人抄自奥拉济奥原稿的抄本。现已证明在印度塞拉姆堡 (Serampore) 印刷出版的《藏英词典》，是根据《藏意词典》转释过来的。^②

3. 马切拉塔のカ西阿诺在后来返回意大利后，写了一本关于藏文字母的书，名为《唐古特文或藏文的字母表》(Alphabetum Tangutanum sive Thibetanum)，1773 年印刷出版，138 页 + XVI 页，共 154 页。它主要讲述藏文文法中的词法部分，包括藏文字母表、拼写法、发音以及有关的问题。末尾有若干篇藏文与拉丁文对照的基督教内容的短文。^③

4. 《西藏入门》(Alphabetum Tibetanum)，这本书与上一本卡西阿诺写的《唐古特文或藏文字母表》是内容完全不同的两本书。《西藏入门》(Alphabetum Tibetanum) 是奥古斯丁·安东尼·乔治神父 (P. Augustine Antony Giorgi) 编辑，1762 年传信部印刷出版，有 XCIV 页 + 820 页，共 914 页。他将许多有关西藏政治、历史、宗教、文化、地理、风俗、语法和数学等内容

① 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introduzione, PP. XCI---XCII.

②③ 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introduzione, P. SCIV. 又见: F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. PP. 424-447.

的报告、文章和信件等收集在一起，编辑而成。此人是一位知识广博、通晓 11 种语言的学者（1711 年出生于亚德里亚海滨的圣·冒罗〔Sant Mauro〕村，1797 年逝世）。他不是赴藏的传教士，但他与在西藏的传教士们，如奥拉济奥、卡西阿诺等神父很熟，编辑此书时，得到奥拉济奥和卡西阿诺两神父口头告诉的许多情况和其他方面的有力帮助。^①

〈四〉、多米尼科神父编写了一本有关药物、制药和医疗方面的手册（*Materia medica et pharmaceutica*），有 500 页（纸的大小为 33×19 厘米），^②，多米尼科神父亲笔誊抄，至今存在罗马的卡普清总会档案里。他是为了日后新到西藏做免费为藏民医疗工作的传教士编写的。本书基于他在拉萨行医多年的实践经验总结而成，主要论述一般性和特殊性疾病（包括妇科）的病症、医疗方法和西藏出产的草药。书名全称为《西藏王国卡普清传教士法洛的多米尼科神父搜集和实行的、为新来传教士编写的医疗方法说明》（*Istruzione sopra la medicina per li novelli missionarii del Tibet, raccolte e praticate da fr. Domenico da Fano Capuccino, missionario nel medesimo Regno*），内分五册，第一册（*Libro primo*）《论医学训练的基本原理》（*Nel quale si tratta de' primi principij per esercitare la medicina*）有 25 章，编码 102 页。第二册（*Libro Secondo*）《论人体全身各种一般疾病及其治疗》（*Nel quale si tratta di diverse infermità comuni a tutto il corpo e de' loro rimedo*）。第三册（*Libro terzo*）《论人体各部分肢体出现的一些疾病》（*Nel quale si tratta d'alcune infermità che passano venire ne' membri particolari del corpo*），有 36 章，编码 102 页。第四册（*Libro*

①② 见 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, introduzione, P. XCVI.

quarto): 《论各种药物的配成法》(Nel quale si tratta del modo di Comporre varij medicamenti), 有 28 章, 编码 102 页。第五册: 《论妇女的各种特有疾病》(Nel quale si tratta di varie infirmità proprie alle donne), 有六章, 编码 20 页。此外, 还有两个表: 一是疾病名称及其所用的药物表, 有 32 页(未编页码)。二是上述五册书中提到的草药及其成分简表, 有 40 页(未编页码)。^① 这部书由于是卡普清传教士在西藏高原行医多年后, 对西藏高原藏民所患各种疾病使用药物和治疗方法的研究和总结, 是西医和藏医关于药物学和医学在西藏实践的经验结晶, 因而是颇有价值的著作。

〈五〉、卡普清西藏传教会除了西藏的传教站外, 还包括印度和尼泊尔的传教站, 因此, 传教士的报告、信件和日记中, 有大量有关印度北部和尼泊尔地区的政治、历史、经济、宗教、风俗及其他方面的情况介绍。比如有关尼泊尔的情况, 除了 1745 年以前西藏传教会神父的一些报告和信件、日记中谈到外, 伯戴克的《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》中, 还收有卡普清传教士在撤出西藏后写的不少有关尼泊尔情况的报告。如 1778 年, 有一位罗瓦托的古瑟普神父(P. Giuseppe da Rovato)专门写了一篇 13 页的、全面介绍尼泊尔政治斗争、地理交通、城镇和廓尔喀人的入侵以及其他方面的报告: 《罗瓦托的古瑟普神父对尼泊尔的叙述》(Descrizione del Nepal del P. Giuseppe da

^① 以上见 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I. Introduzione, pp. XCVI-XCVII.

Rovato (1778-9)^① 报告十分详细明了，对了解那一时期尼泊尔的政治历史非常有益。此外，他们还把一些拉丁文、意大利文的天主教书籍译为尼泊尔的尼瓦尔文 (Newari)，并编写了驳斥当地宗教与宣传基督教的书籍。如杜尔洛 (Turlot) 的《基督教教理宝鉴》、罗伯特·贝拉米诺 (Roberto Bellarmino) 的《基督教教义》(Dottrina Cristiana) 皆译成了尼瓦尔文。里卡纳蒂的维托神父 (P. Vito da Recanati) 在 1747 年编写了《驳斥 (尼泊尔) 这些王国 (宗教) 的主要错误和解释基督教教义》(Che Confutata i principali errori che sono in questi regni e spiega la dottrina cristiana) 的小册子。他们也将尼泊尔宗教及其他情况专门给西方介绍，如洛罗的科斯坦蒂诺神父 (P. Costantino da Loro) 在 1744 年编写有关尼泊尔印度教情况的册子《尼泊尔王国的一些风俗、祭祀和偶像的简报》(1744 年搜集) (Notizie laconiche di alcuni usi, sacrifici ed idoli nel Regno de Nepal, raccolte nell'anno 1744).^② 除上述之外，还有一些别的著述。

卡普清传教会的传教士所写的信件和报告，基本上现在仍然保存着，但传教士翻译的书籍和编写的著作则大多数已经散

① 见 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte II, CR. 16, PP. 303 - 316.

② 以上见 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, Introd. PP. XCIV - XCVI.

失。^① 他们写的一些有关西藏的情况，当时曾刊载发表，公诸欧洲，甚至翻译成好几种欧洲文字。如：多米尼科神父 1713 年写的《西藏王国的简要报告》(Breve Relazione del Regno del Tibet, 1713)，当时就在西方报刊上公开发表，并在 1718—1720 年，由三家法国杂志翻译出版了它的全文或摘要。弗朗西斯科·奥拉济奥神父 1738 年的长达 55 页的关于西藏情况和传教工作的报告，亦公诸报界，并在 1740 年和 1744 年于慕尼黑和马德里分别译为德文和西班牙文刊诸杂志。^②

这些意大利卡普清传教士到西藏是出于对天主教的信仰和热爱，是为了传播“上帝的福音”。他们的报告、信件、备忘录都反映出这一点。法洛的多米尼科神父本人于 1717 年 6 月写给卡普清修会总会长佛罗伦萨的乔瓦尔·安东尼奥神父 (P. Giovanni Antonio da Firenze) 的信中，讲得更加明确。他在向总会长诉说当时在西藏的传教士们，由于经费缺少而生活异常艰苦时说：“这清楚地表明，我们留住在此是出于对传教事业的热忱和挚爱；如果我们不是由这个超出常人的动机所推动，我们就不会过这样一种比最穷的穷人生活水平还要低得多的穷困生

① 十九世纪中叶，英国当时驻尼泊尔官员霍德格逊 (B. H. Hodgson) 在拉萨发现卡普清传教士用过的一些书籍，共 47 卷，全是基督生平、圣母玛利亚故事之类有关基督教方面的书，均非西藏传教会卡普清传教士所写，俱与西藏历史和宗教无关。霍德格逊说“由于那里的教主或大喇嘛 (即达赖喇嘛——引者) 的厚意而在拉萨获得的。”他将这些书通过孟加拉亚洲学会转送给罗马教皇。孟加拉亚洲学会会刊在 1847 年第 16 卷刊登了霍德格逊给该学会的信《B. H. 霍德格逊先生关于他要捐赠一些书给教皇》及所附书目。我统计了一下，这 47 卷书中，共有 32 种，其中多是一种一卷，但也有一种 3 或 4 卷，最多者一种 8 卷。(见 Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. XVI. Calcutta, 1847; pp. 1250-1252).

② F. Varnini: *The Bell of Tibet*. pp. 148, 452.

活。”^①对传教士的报告、备忘录和信件进行研究分析，可以看到卡普清神父们收集和反映西藏情况，是为了他们当时在西藏的传教工作需要和为传信部作发展和扩大西藏传教会的决策提供事实依据，而不是为殖民主义势力效劳。他们将西藏各方面的情况，尤其是藏传佛教与西藏文化的情况介绍给欧洲人民，同时也将反映西方文化的基督教思想介绍给西藏人民，这对促进西方公众对西藏的了解和东西方之间的文化交流，起了积极的作用。此外，卡普清西藏传教士所记述的大量有关西藏政治制度和权力斗争，以及十八世纪前期的一些历史事件的情况，成了我们今天研究西藏十八世纪前期历史、特别是政治制度、权力斗争、历史事件，以及蒙古和硕特部和准噶尔部当时在西藏活动的有价值的资料，它可以作为这一时期藏、蒙、满、汉文材料的旁证和补充。伯戴克博士撰写《十八世纪前期的中原与西藏》(China and Tibet in the Early 18th Century)一书时，虽然没有谈及卡普清传教士在西藏的活动和生活情况，但却大量征引了西藏卡普清传教士的信件和报告中有关西藏政治制度、权力斗争和准噶尔侵藏等问题的内容。从伯戴克编的大型《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》中，还清楚地看到传教士中的一些人，如法洛的多米尼科、本纳·毕里的弗朗西斯科·奥拉济奥和马切拉塔のカ西阿诺等人，虽然是从传教目的出发，但他们对西藏文化、宗教和其他方面作了深入的研究，并硕果累累，因而他们和差不多同时期在拉萨的耶稣会传教士、撰写了许多藏学论著的依波利托·德西德里神父(P. Ippolito

^① F. Vannini, *The Bell of Lhasa*, P. 173. 此处他说他们的生活比那里最穷的穷人低得多的说法是不正确的，实际上，当时许多贫苦农奴一天连一顿饱的糌粑都吃不上。

Desideri) 一起, 被誉为西方早期杰出的藏学家。

三、卡普清西藏传教会失败的原因

卡普清西藏传教会在西藏的传教活动, 从 1704 年至 1745 年断断续续地经历了 41 年, 其间两次被迫撤离西藏, 第一次离开西藏的时间从 1712 年 12 月 25 日至 1716 年 10 月 1 日, 约 3 年 10 个月; 第二次是从 1733 年 8 月中旬至 1741 年 1 月 6 日, 约 7 年 4 个月。^① 总共有 11 年时间没有卡普清传教士在西藏工作, 故他们在西藏地区传教活动, 实际应为 30 年左右。活动时间虽然不算短, 但他们在西藏所获不仅没有什么成绩可以称道, 而且失败得非常惨重。这主要表现为: 一方面领洗入教之成年藏民寥寥无几, 收获几乎等于零, 并且最终被赶出西藏; 另一方面则付出了昂贵的代价, 即不仅耗费了大量金钱, 而且有许多传教士死于险恶的旅途、疾病与过度劳累的工作之中。这 41 年里, 罗马教廷传信部先后 10 次向西藏传教会 (包括拉萨、宗纳以及印度东北部和尼泊尔的传教站) 派遣出 49 个传教士 (44 个神父, 5 个俗人修士)。^② 我们统计, 其中 5 人因旅途患病折返回了意大利, 13 人最后安全返回欧洲, 其余 31 人皆死于异国他乡 (包括 2 人死于陆路旅途, 3 人死于海上), 而在死亡的 31 人中, 于 1704 年至 1745 年之内死去的竟达 21 人之

① L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte 1, Introduzione, PP. XLII - LVII.

② Lista delle spedizioni di Missionari per il Tibet dal 1704 al 1807, con la Data della Loro Partenza dall' Italia. 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte 1, Introduzione, PP. CVI - CVII.

多。

卡普清传教士在西藏传教活动之所以惨败，在上面论述各阶段情况时曾谈到一些，现总括起来，主要有以下几点。

从客观条件看，西藏是很不适宜基督教传播的地方。它主要表现在四个方面：

一是我国西藏当时是政教合一制度的地区，黄教寺院上层僧人作为统治者，是决不会允许坚决反对藏传佛教教义和严重危害藏传佛教事业的基督教在西藏传播发展的。这不仅由于藏传佛教的排他性，即认为他们自己才是唯一正确，其他均属邪门歪道，都是异教徒，应予以反对；更重要的是，黄教寺院集团要保持他们政治上的统治地位和经济上的既得利益。正因如此，藏传佛教上层人士一再掀起反对基督教和驱赶传教士的运动，并最终迫使颇罗鼐不得不下令禁止传教士向西藏人民宣传基督教。这点是基督教在西藏失败的最重要的原因。

二是由于藏传佛教长期在西藏占优势，藏传佛教文化深入人心，在人民群众头脑中根深蒂固，使得大家较难接受属于西方观念的基督教文化。因为这两种宗教文化在宇宙观、人生观、价值观、生活方式、婚姻和家庭道德观及解脱方法等许多方面，彼此差距甚大。受到传教士猛烈抨击的藏传佛教中的轮回和业报理论，神谕，带有浓厚本教特色的驱魔打鬼，喇嘛用念经、吹气的方法治病等，一般藏民多深信不疑。因此，传播了一千多年的藏传佛教的教义、仪轨、藏传佛教感情和道德规范，以及其他许多方面的藏传佛教文化，都使得藏族民众不大容易接受包括基督教教义、仪轨、道德准则和其他方面的基督教文化，

特别是在没有来自外部的或上面的强大强制性力量压力之下。^①当然，藏传佛教文化和基督教文化并不分别等于藏族文化和西方文化，因后者的内涵要比前者更为丰富。因而，藏传佛教文化和藏族文化中的一些风俗习惯，如传教士自己承认，神谕、预言^②和其他一些迷信的做法，甚至一些人实行反映藏族文化中伦理观念的一妻多夫制习俗，也成了基督教传播的种种障碍。传教士对此还特地举了一个例子，颇能说明问题：有位领洗入教的藏族成年妇女，她有三兄弟，其中老二听了讲解基督教教义后，甚为感动，很想领洗入教。但传教士对他说，做基督教徒必须实行一夫一妻制，即他应该脱离和他哥哥共享有的那个妻子。同时传教士告诉他在脱离那个共有的妻子后，保证他能再娶上一个妻子。但他听后默不作声，犹豫了一会后声明：他和哥哥共妻是父亲定下的、正统的婚姻，他不能离开这个女人。这样他就走了，再不想加入基督教。^③

三是西藏封建农奴制的一些制度与基督教的一些做法有矛盾，到了损害他们的利益时，西藏的贵族和政府就不赞同藏民入教了。西藏的徭役即乌拉差制度就是一例，如基督教徒早晚

① 当然，在有十分强大的、来自外面或上面的强制性力量强制之下，一个民族或一个地区，在不大长的时期内，从信仰一种宗教改宗另一种宗教，在世界历史上是不胜枚举的。在亚洲历史上，因为外族入侵统治，某一民族或某一地区从一种信仰改宗另一种信仰者，亦不乏例子。我国历史上，新疆的于阗与和田等地，曾一度信仰佛教，后来整个地改宗信仰伊斯兰教。但这种在有极强大的强制力量强制之下改宗，另作别论，不属本题论述之范围。

② 如 1725 年掀起的反天主教和驱赶传教士活动，部分僧人借助了藏民笃信的预言和神谕来鼓动群众。

③ 见 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*. P. 332.

要做弥撒，星期天要到教堂做礼拜。政府抽基督教徒支乌拉时，教徒要去做礼拜，与政府贵族的乌拉制度发生矛盾。很多政府官员和贵族从而对藏民加入基督教亦持反对意见。

四是以前论述过的西藏不仅离欧洲，而且距印度平原路途遥远，险阻难行，高原的地理和气候条件比较艰苦，难于适应；沿途经常战乱，汇款难以收到，等等。

从罗马教廷和卡普清传教会本身主观原因看，我们在论述第一、二阶段失败时，业已谈到一些，如传信部对实际情况估计不足，造成财政预算拨款太少，补充传教士不够或不及时，因而前期和中期西藏的传教士常常因经费极缺而挨饿，因无钱或缺乏人员而难于进行活动，甚至被迫撤离，等等。此外，我们认为，天主教卡普清修会西藏传教会在西藏传教失败的一个非常重要的主观原因，就是当时天主教的排他主义。这种排他主义认为“只有一个宗教是真正的宗教”，^①即采取“唯我之宗教才是真理，其他均为异端邪说”的态度。卡普清传教士在拉萨传教时，就是依据这种排他主义原则，一手宣传基督教教义；另一手抨击藏传佛教的许多理论（如轮回、转世等）、仪式和习俗。他们坚决不同意按颇罗鼐所提出的方法来传教，即在宣传基督教的同时，又尊重藏传佛教和当地习俗。如果卡普清传教士在宣传基督教时，没有那种“唯我正确”的态度，不是批评指责藏传佛教，而是用谦逊、宽容的精神尊重藏传佛教和藏民的习俗，那么失败也可能会推迟一些时候；然而他们却反其道而行之，因而加速了他们在西藏传教活动的彻底失败。

^①〔加拿大〕威尔弗里德·坎特维尔·史密斯在中央民族学院的讲演：《理智性的宗教研究的新阶段》，载《中央民族学院学报》，1990年第3期。

第八章

耶稣会传教士德西德里 在拉萨的活动

第一节 从罗马到拉萨

一、立志赴藏传教

1630年，阿里古格地区僧人领导的武装暴动，推翻了支持传教士的古格王和驱逐了传教士，使古格传教会土崩瓦解；差不多同时，卡塞拉和卡布拉尔的日喀则布道站也主要由于当地寺院上层僧人的反对而破产。在如此沉重打击之下，耶稣会对西藏沉默和收敛了一个时期。在这个时期里，除了上述1661年在北京的耶稣会士白乃心和吴尔铎由陆路返欧洲时，途经拉萨等西藏地区外，直到十七世纪末，他们都未能再派人赴藏重建西藏传教会。然而，他们并未完全放弃到西藏传教的想法。到了十八世纪初，耶稣会又开始为重建西藏传教会而努力。

这次提出要重建扎布让传教会的是耶稣会巡回使密卡埃尔

·德·阿马拉尔神父^①，他于1704年3月30日被任命为巡回使，到果阿教省视察工作时，研究了当时的形势，认为有必要重建扎布让布道会。于是委托马奴埃尔·蒙泰罗神父（P.° Manuel Monteiro）在阿格拉查询赴藏的最适合路线以及估计作一次新的努力是否有成功的可能性。^②随后，蒙泰罗着手执行这个任务，他进行了两年左右的调查研究，然而收获甚微。据说仅得到一些从亚美尼亚商人那里听闻到的有关进藏实际道路的情况，其他一无所获。^③1707年马奴埃尔·蒙泰罗神父逝世，而阿马拉尔神父又于1706年离职，因此，这次重建西藏布道会之活动暂且告停。1707年，阿马拉尔重新被任命为巡回使后，在果阿的一些传教士写信给罗马耶稣会总会长，支持阿马拉尔神父重建西藏布道会的事业，如约翰·卡尔瓦罗神父（P.° John Carvalho）和彼得·吉尔神父（P.° Peter Gill）分别于1708年1月15日和1708年2月2日给会长写信支持重开西藏布道会。他在信中提出恢复西藏传教会的理由，“特别强调了西藏人民对基督教仍未忘情。他写道，至于经费方面，所需之款项均已具备，因为西藏传教会的财产尚可利用，目前这笔资金被挪用来救济阿格拉的穷人。尚且还有一个半葡萄牙血统的贵妇人，她是莫卧儿帝国王后的密友，她答应可捐献巨款，以负担

① 密卡埃尔·德·阿马拉尔神父（P.° Michael de Amaral），1657年12月13日生于葡萄牙的维修（Viseu），1677年在柯因柏拉（Coimbra）加入耶稣会，1730年12月逝世。参见 C. Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*, p. 206.

② C. Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*, p. 206.

③ 罗马耶稣会1705年11月的登记册中，登记了他从事“西藏传教会的调查”的字句。见同上书，p. 206.

一切费用”。^①他们还毛遂自荐，表示自己愿意赴藏工作。1708年12月15日，果阿教省会长马努埃尔·萨拉雅（Manuel Saraya）致函罗马的总会长，告诉他经阿马拉尔神父提议，已决定约翰·卡尔瓦罗神父和彼得·德·托勒斯神父（P. Peter de Torres）赴西藏，但由于当时密苏里（Mysore）地方有两位传教士死了，因而不得不派他们到密苏里传教会补缺。总会长坦布里诺神父（P. Tambrinu）于1709年7月6日回函，完全赞同果阿派人赴藏恢复原来的传教会，并催促尽快办理此事，他在信中鼓励他们“不要被任何困难所吓倒”。^②

1710年1月3日，果阿教省会长萨拉雅致函总会长，告诉他已经任命约瑟夫·马尔迪尼特（Joseph Martinette）和弗朗西斯·柯赤（Francis Koch）两神父肩负从阿格拉进藏重建西藏布道会的重任。然而，马尔迪尼特是个极怕艰苦的人，据说他们接到委任后的几年里，没做任何事情，因而什么结果也没有。1713年11月29日，马尔迪尼特在印度的达曼写信给罗马总会长，列举了四条理由说明应放弃那个教会，他还请求调回欧洲去，并说什么“他理应生活得比放逐在这个陌生奇怪的土地更好”。^③威塞尔对此评论说：“此人不是块做传教士的料。”^④当然，其结果是一事无成。

总之，尽管在印度酝酿和进行了好些年，重建西藏传教会的工作，仍是毫无进展，一无所获。

① C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603- 1721*. p. 207.

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

真正肩负起这个任务的不是已在印度的耶稣会传教士，而是从意大利来的耶稣会士德西德里。意波利托·德西德里 (Ippolito Desideri) 于 1684 年 12 月 21 日出生于意大利北部的毕斯托雅 (Pistoja)，1700 年 4 月 27 日加入耶稣会。他听说要重新建立西藏传教会之后，对在那样的地区工作甚感兴趣，立志要献身于该地的布道工作。1712 年 8 月 15 日，他向耶稣会总会提出的请求得到总会长米切朗智罗·坦布里诺神父 (P. Michelangelo Tamburinu) 批准。^① 罗马教皇克列门十一世 (Clement XI) 知道有一位教士年方二十七岁，志向坚定，不畏艰苦，志愿奔赴遥远的地区，再次为自己开辟势力范围后，大加赞赏，并决定予以接见，以资鼓励。罗马教皇在接见时，询问德西德里：“到东印度哪个部分去？”他回答说已被指定到西藏传教会。教皇说：“那么远！”^② 接着，教皇询问了谁来支付旅行费用等问题。最后，教皇对他的决心和勇敢行动表示了嘉许和勉励，并向他祝福。德西德里怀着激动的心情亲吻了教皇的脚，然后，踌躇满志地和他的旅行伙伴意尔德布兰多·格拉斯神父^③ 一起踏上了经里斯本赴印度的艰辛旅途。

德西德里为什么要去西藏？过去有些人，如森德伯格和其他一些人认为，德西德里赴藏是作为耶稣会的间谍被派进西藏，目的在于抓住当时已在拉萨的基督教卡普清修会传教士的

① De Filippi, ed; *An Account of Tibet*. p. 52.

② L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*, Parte V. P. 182.

③ 意尔德布兰多·格拉斯神父 (P. Ildebrando Grassi)，1683 年生于意大利的波洛意 (Bologna)，1699 年 1 月 23 日加入耶稣会，在密苏里传教会工作。他当时与德西德里一起赴印度，是为到印度的密苏里工作。1731 年 5 月 22 日逝世。见 C·Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603- 1721*. p. 207.

辩子，使他们出丑丢脸，以便由耶稣会取代卡普清修会在西藏传教区工作。但也有一些人如威塞尔、麦克格列戈尔和范尼尼等人不同意上述看法。^① 我们认为德西德里的个人动机是去西藏传播基督教信仰，开拓基督教新领域。因为他在罗马学习的时候，听说可能会重新开辟西藏布道会时，非常高兴，表示志愿到那里去工作。^② 耶稣会总会长从未派给他其他特殊任务，只是赞同他提议的去恢复古格布道会。^③ 此外，还因为德西德里起初并没有准备去拉萨（即他所谓的第三西藏），他到了拉达克的列城后，曾打算留下来在列城传教。他还认为既然卡普清修会已有神父在拉萨，何必再去那里呢？仅是后来同伴弗列勒听说从第三西藏（即卫藏）回印度路程很近且较好走而坚持要去第三西藏后，德西德里才服从他，并和他一起去卫藏。

二、从罗马到拉达克

德西德里赴藏的旅行路线，根据他的信函、对西藏的纪事（即四卷书 *Libro I*、*I*、*II*、*IV*）以及后来与他一起从印度进藏的神父埃马努埃尔·弗雷勒（P. Emanuel Freyre）的报告，大致可归纳如下：

他和格拉斯于 1712 年 9 月 27 日从罗马出发，10 月 3 日至

① 参见 C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. p. 209

又：John MacGregor; *Tibet, A Chronicle of Exploration*, p. 68;

F. Vannini; *The Bell of Lhasa*, p. 177.

② De Filippi, ed; *An Account of Tibet*. p. 28.

③ 参见 C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. P. 209.

毕斯托雅，31日抵热那亚港口。10月22日（佛罗伦萨手稿为23日），又有罗索的弗朗西斯科·玛利亚（Francesco Maria del Rosso）神父加入，一起乘船赴里斯本。由于气候恶劣，他们在西班牙的巴塞罗那（Barcelona）等地躲避了一些时候，等待有利风向后才通过直布罗陀海峡。在抵卡迪兹（Cadiz）时，一艘大的土耳其船在等待攻击他们的船，他们只得下船登岸，步行了一段很长的路程后，才乘船于1713年3月中旬抵达葡萄牙首都里斯本。^①

4月7日，里斯本有由三艘葡萄牙船组成的船队开赴印度果阿，他们乘上了其中之一艘。途中有十天时间有一支开往巴西和其他葡属殖民地的葡萄牙舰队陪伴航行。

从德西德里所说的情况看，由里斯本绕过好望角至印度果阿的长时间的远距离航行，是一次异常危险、倍尝艰辛的旅行。他说，5月初过赤道后，经过几次恶劣气候的风险，受到那种葡萄牙人称为“Trovas”（葡语：雷响）大风暴的袭击。当时电闪雷鸣猛烈，风雨交加的风暴把他们所乘的船只抛离得远隔其他两艘船。为避免强大的海潮，他们的船孤单地在远离几内亚海岸的大西洋上航行，但又遇到坏天气，险些翻船。经过艰苦搏斗，6月底驶过好望角。7月25日抵莫桑比克岛，在当地耶稣会办的一所教会学院休息时，受到莫桑比克和葡属非洲海岸的总督唐·约翰·德·阿尔梅达（Dom João de Almeda）款待。与他们一起离里斯本的船队中的另两条船，亦分别于7月底和8月初抵达。当时葡萄牙殖民者在非洲占领的地区大肆掠夺当地的象牙和金银珠宝，还掠夺黑人为奴隶，然后转运到其他地方售以高价。德西德里在莫桑比克等待搭乘一艘从森纳开来满载

① De Filippi, ed: *An Account of Tibet* p. 54

抢夺来的卡菲斯人（即黑人奴隶）和象牙、金、银、黑琥珀等贵重物品运往果阿卖的船赴印度。德西德里评论说，这些奴隶“因其健壮和忠诚而在果阿可获得高价”。^① 8月16日离开莫桑比克（佛罗伦萨手稿称为17日），经过三十四天的航行抵达印度阿曼达（Aguada）港口，在潘镇（Panjim）会见了果阿的印度总督。1713年9月21日（佛罗伦萨手稿为27日），逆河而上抵果阿。^②

德西德里在果阿逗留了约两个月，会见了果阿教省的耶稣会长和其他神父。在会见会长时，他提出自己愿去遥远的西藏重振西藏传教会。

应该特别指出的是，德西德里在果阿于1713年11月12日和15日连发两封信给罗马耶稣会总会长，告诉他自己被挑选和指定去西藏传教会工作，甚感喜悦。但为了避免意外事情和反复，他请总会长给他一份委任状，确认这个任命，写明要他重新去开辟西藏传教会的事业，并使他直接对罗马总会负责。^③ 总会长同意了他的请求，正式写了一份任命文件寄至果阿，德西德里在六周后收到了耶稣会总会长的任命书。这样，他去西藏开辟教会工作就有了文件根据。11月20日（佛罗伦萨手稿为11月17日）德西德里离开了果阿，刚好当时葡海军有一支由唐·洛波·德·阿尔梅达（Dom Lopo de Almeida）指挥的舰队从果阿开往苏拉特（Surat），德西德里乘商船跟着舰队一起

① Filippo de Filippi, ed: *An Account of Tibet*. p. 57.

② 同上书, p. 57--58.

③ 这两封信是: Lettera al Generale, Goa, 12 Novembre 1713 和 Lettera al Generale, Goa 15 Novembre 1713. 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte V, DL. 1 pp. 3-4, 和 DL. 2, pp. 5--6.

驶向苏拉特。到苏拉特后，由于当地内乱，被迫停留了两个多月。1714年3月25日离开苏拉特，然后，到达莫卧儿帝国古扎拉特（Guzarat）省首府阿马达巴德（Amadabad）。当时莫卧儿帝国的商人们长途跋涉，一般都习惯组织成一个大队，以防强盗和沿途敲榨勒索。他参加了一个数千人的大商队前往德里，途中经过莫卧儿帝国所属的许多土邦，终于于5月11日^①到达当时莫卧儿帝国的首都德里。

由于印度气候在五月中旬至六月底为酷暑季节，其后至九月底为连续的暴雨时期，河流泛滥，旅行危险，暂时不能进藏。于是，他到离德里六日旅程的阿格拉去旅行，在该地一座阿格拉耶稣会学院，住了三个月，学习波斯语以备进西藏所需。当时有位耶稣会士约瑟·德·斯尔瓦神父（P. José de Silva）被果阿总督派往德里的莫卧儿皇帝法鲁克·西雅尔（Favrukh Siyar，德西德里拼为 Farrokh Sier）那里当大使。德西德里向他请求派一位伙伴陪同他作如此长途和危险的进藏旅行。斯尔瓦神父当即命令葡萄牙籍神父埃马努埃尔·弗雷勒神父（P. Emanuel Freyre）在德里作陪同他旅行的准备工作。^②

^① Lettera al Generale, Goa, 15 Novembre 1713. 见 L. Petech: *Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte V. DL. 7, p. 33. Filippo de Filippi, ed.: *An Account of Tibet* 写作“5月10日”（见该书 p. 62.）

^② 埃马努埃尔·弗雷勒 1679 年生于葡萄牙的安斯昂（Ancião），1694 年 10 月 7 日在果阿进入耶稣会。1710 年发现他在阿格拉教会。直到 1719 年他从拉萨旅行返回后，他的名字才从每年的名册里消失。实际上他退出了耶稣会。1724 年 12 月 10 日他致函给耶稣会总会会长，请求准许他重新加入耶稣会。会长如何答复不得而知。后来可能没再重入耶稣会。参阅：

C. Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603--1721*. p. 223.

雨季刚过，1714年9月23日^①（弗雷勒记事为24日），德西德里和弗雷勒便踏上赴藏的旅途。弗雷勒被任命为他们两人中的负责人。他们放弃过去安夺德经过哈德瓦、巴德里纳德、马纳山口进藏的路线，绕道拉合尔、克什米尔、列城这条更长的路线进藏。10月9日，首先抵达当时旁遮普省的首府拉合尔。^②在那里停留九天，由于当地没有牧师，他们为当地的基督教徒行圣餐礼，并为五个新入教者进行了洗礼。几天后，他们到达小古扎拉特城（Lesser Guzarat），这里是广袤的平原的尽头，他们开始了爬越他们称为高加索山的彼尔·旁遮山脉（Pir Panja Range）。德西德里描述此山既高且陡峭，一年有好几个月覆盖着皑皑白雪。更为麻烦的是经常要淌过冰冷的河谷激流，使他不仅有点心惊胆颤，而且还得了九个月的痢疾。^③

1714年（清康熙五十三年）11月13日（藏历第十二绕琼木马年十月八日），他们抵达克什米尔首府（德里德里拼为Kascimir或Kaschemire，即斯里那加城Srinagar），德西德里将所带的拉合尔宫廷和贵族给克什米尔总督和贵族的介绍信呈交给当局。由于此时正值严寒季节，赴藏之途已为大雪所堵，这两位传教士被迫在该城滞留了半年之久。德西德里所患痢疾亦长期未愈，而且还经常出血，有一次险些死去。1715年5月中旬，当冰雪开始融化、道路可以通行时，他们继续踏上进藏的旅途。尽管斯里那加业已春暖花开，但从克什米尔到拉达克要走一条

① Lettera al P. Ildebrando Grassi, Lhasa 10 Aprile 1716. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte V. DL. p. 33.

② L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte V, DL. 7, p. 33.

③ Letter al P. Ildebrando Grassi le 10 Aprile 1716. 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte. Parte V. DL. 7, P. 33.

崎岖山道，这段路对常住平原的人来说，依然甚为艰难。他获悉由于拉达克盛产世界著名的纯白而绒毛细长的羊毛，克什米尔人在拉达克有许多代理人，在当地“以可怜的价格”收购羊毛，织成驰名世界的开斯米（克什米尔）织品。因此，每年的五、六、七、八月，有成千上万的克什米尔人沿着那条崎岖险要的山路去拉达克收购和运输羊毛，然而，许多人因不慎而掉下万丈深渊，或丧失生命，或终生残疾。他说：“我们也得知必须携带所有粮食，必须穿双重夹袄，必须雇请向导。”^①于是他们带足了大米、油、蔬菜等食物，并带了一位翻译，三个基督教徒仆人，雇用了一位穆斯林向导，并携带了克什米尔总督给他的护照，于5月17日出发去拉达克。^②旅行至5月30日，他们在漫天大雪中开始爬康提尔（Contel）山〔今称为左智山（Zoji）〕，越过山口，进入德西德里所称的第一西藏（First Thibet）或小西藏（Lesser Thibet，即勃律地区^③），德西德里和弗雷勒都谈到这段极为艰苦的历程，并作了详细的描绘。德西德里写道：“从克什米尔到列城的旅行花了四十天，只能步行，道路狭窄到仅能单人通过，……在一些被雪崩和大雨破坏的地方，甚至没有立足点，这时，由向导在前面用斧子凿出一个人脚能站的地方，当他开始凿另一个立足点时，他将左手拉着我

① Emenœl Freyre: *Report on Tibet and its Routes* (弗雷勒:《关于西藏及其道路的报告》) 载 *An Account of Tibet* 的附件第 352 页。

② Lettera al P. Idebrando Grassi, Lhasa 10 Aprile 1716. 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte V. DL. 7. p. 34.

③ 勃律地区，当地称为 Baltistan。勃律的名最早见于《旧唐书》，清代《西域图志》作博洛尔（Bolor），即今之俾路芝。

们，以帮助我们的脚踏进那个点。”^①他说在另一座山，冰雪覆盖之厚，使行人十分危险，一不小心打滑，就掉进悬崖下面的激流而丧生。他们一个仆人曾滑倒，幸而有绳子拉住未掉进激流中。有时太阳出来，从雪地反射的光线使他们的眼睛发炎而得雪盲症。向导再不愿继续走了，一再要求返回去，经多给一些钱和再三鼓励之后才勉强带路向前。^②但后来这条从克什米尔到列城的路，一般只需要十七天的时间就行了，而且远没有当年那么艰苦难行。这是佐拉瓦·辛格 (Zorawar Singh) 修筑了一条大道，以运送兵员和适应商旅之需要的缘故。^③德西德里时由于未筑此道而艰难地走了四十天。^④

不久，他们进入拉达克地区。德西德里称拉达克为第二西藏，他说，波斯语叫第二西藏为“Thibet Kalan”，印地语为“Barā Thibet”，其意思都是大西藏，当地人称为拉达隅 (Lhata-Yul)。^⑤沿途经过拉达克管辖的村庄和重镇，均受到地方官员款待。1715年(康熙五十四年)6月20日(藏历木羊年五月十九日)，^⑥

① De Filippi, ed; *An Account of Tibet*. pp. 76, 77.

又：弗雷勒1717年4月26日给耶稣会长的汇报信，亦曾详谈这方面情况。见《西藏纪事》附件352—353页。

② Freyre; *Report on Tibet and its Routes*. 见 *An Account of Tibet*, p. 353.

③ 同上书，378页，note 18

④ Lettera al P. Ildebrando Grassi. Lhasa 10 Aprile 1716. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte V. DL. 7, P. 36.

⑤ 拉达克当时仍属我国西藏管辖，关于这一点，请参阅本书第四章。

⑥ 在德西德里1716年4月10日于拉萨写给伊尔德布兰道·格拉斯神父的信中，其抵达日期为6月25日。见 Lettera al P. Ildebrando Grassi, Lhasa 10 Aprile 1716. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte V, DL. 7. p. 36.

德西德里一行终于抵达拉达克首府列城。

三、从列城抵拉萨

到达列城后第三天，他们去拜访了首席大臣，送了礼品。^①拉达克土王尼玛郎吉（ཉི་མ་རྣམ་ཐུང་།）在传教士呈交介绍信前就知道他们的到来，7月2日在王宫接见了他们，他们向土王及一些大臣赠送了礼品。^②7月4日、8日，又被召去会见土王。7月6日，德西德里拜见了拉达克的大喇嘛。^③德西德里自称是宗教的戒律博士，土王及其他大臣也相应地给予回礼答谢。土王常邀他俩进宫讲述天主教教义和介绍意大利和葡萄牙等国情况，他们甚得土王欢心。据这两位传教士说，后来克什米尔商人妒忌他们与王室的来往，造谣说他们是珠宝富商，有很多珍奇珠宝。土王欲购买，他们只得说明他们来此的真实目的：他们来寻找比他们早来这里的宗教教友，不是来通商的，而仅仅是向这里的人宣传上帝，等等，后经检查他们所带的物品，并无珠宝，^④土王用四匹马交换了他们的三支枪。^⑤

德西德里和弗雷勒原来对西藏的概念是模糊的，只听说安夺德等曾在西藏传过教，卡普清修会仍有传教士在西藏，但不知具体在西藏的什么地方。他们到了拉达克后，四处打听这些情况，寻找卡普清教士在何处。当地人告诉说：这里的人们不

①②③ Lettera al P. Ildebrando Grassi. Lhasa 10 Aprile 1716, 均见同上引书。Parte V, DL. 7. p. 38.

④ 见 Lettera al P. Ildebrando Grassi, Lhasa 10 Aprile 1716, 载 L. Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte V, DL. 7, p. 38.

⑤ *Comandante Preyre; Report on Tibet and Its Routes*. 见 *the Account of Tibet*. Appendix, p. 354.

仅没有见过传教士，而且连听也没有听说过。来游历过拉达克的唯一欧洲人就是他们自己。弗雷勒在给罗马耶稣会总会的报告中写道：“在拉达克二十一天后，我们感到我们的探索是徒劳的。那里不仅毫无卡普清神父的踪影，而且该地甚至没有一个人听说过他们。”^① 后来，他们遇上一位从日土返回的当地人，此人告诉他们还存在着另外一个西藏，它比其他的西藏要大，并说他在那里亲眼看到一些穿着法衣的人在分发药物给人们，他相信这些人就是欧洲人。^② 德西德里意识到这些欧洲人就是卡普清传教士。他们还打听到从拉达克到第三西藏要走三个月的路程。德西德里把卫藏叫做第三西藏（Third Tibet）。

弗雷勒在热带的印度生活多年，难于适应拉达克严寒环境，执意要返回印度平原。德西德里则打算留在列城，直到1715年8月5日他致函耶稣会会长时仍说要留在拉达克。^③ 他认为去第三西藏是不妥的，因为既然知道那里已有卡普清传教士在工作，就无需他们再去协助，况且列城的上王和大臣邀请他们留下来。^④ 然而，弗雷勒获悉从拉萨回莫卧儿道路易走和很短后，提出德西德里如要单独留在列城，他不加拦阻，但他

① Emanuel Freyre; *Report on Tibet and Its Routes. An Account of Tibet*, Appendix. p. 354.

② 同上。

③ Carlo Puini; *Il Tibet (Geografia, Storia, Religione, Costumi) Secondo la Relazione del Viaggio del P. Ippolito Desideri (1715-1721) — Memorie della società Geografica Italiana*. Vol. X p. 368ff. (加罗·布衣尼：《德西德里旅行(1715—1721年)的关于第二西藏(地理、历史、宗教、习俗)的报告》，意大利地理学会专论，第10卷368页及其后(1904年)罗马，转引自C. Wessels; *Early Jesuit Travelers in Central Asia 1603—1721*. p. 209.

④ C. Wessels; *The Jesuit Mission in Tibet 1625—1721*, 载 De Filippi ed: *An Account of Tibet*, p. 29.

自己则要去第三西藏。后来德西德里考虑再三，认为第三西藏比这里大得多，并以为安夺德在那里工作过，想到拉达克没有第三西藏那么有作为，于是也决定和弗雷勒一起去卫藏。^①

他们作好一切准备后，于8月7日（弗雷勒的报告为8月6日）离开列城，奔赴卫藏。^②他们取道羌塘平原，于9月7日到达扎锡冈（Trecij-Knang，即བཅོམ་ཤིས་ལྷོ་མོ།）这个地方位于一个广阔的荒漠边缘，他们要通过这个可怕的大漠，然而却找不到向导。于是，他们给附近村子里一所寺庙的一位喇嘛去信，并前去拜访送礼。这位喇嘛表示要尽力帮助他们前往拉萨，同时告诉他们有位已故总督的遗孀应召返回拉萨，^③路过此地时，他要为她祝福，届时将请她帮助。不久，她果然到来，他们送给他一块绣花的孟加拉优质红色布料和十克朗的硬币。这位名叫夏萨尔的总督遗孀应允他们加入她的队伍赴拉萨。10月9日（弗雷勒的报告为10月8日），这两位传教士和夏萨尔一行再启程，一路上这位妇女尽力帮助他们，每到一地都请他们吃东西。她在路上还常叫德西德里一起并马前进，打听西方宗教和国家等方面情况。这是一个很大的队伍，有一批蒙古人和藏人

① C. Wessels: *The Jesuit Mission in Tibet 1625 - 1721*, 载 De Filippi ed: *An Account of Tibet*. p. 29.

② 在德西德里致格拉斯的信中，离开拉达克时间为1715年8月17日。见 Lettera al P. Ildebrando Grassi, Lhasa 10 Aprile 1716. 载 L. Perech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte V, DL. 7, p. 39.

其他一些信件和《西藏纪事》中，均为8月7日，参照弗雷勒的报告，我们取“1715年8月7日”之说。

③ 此人姓名按弗雷勒记载为夏萨尔（Casal）。德西德里说是驻扎在噶大克守卫部队总指挥的蒙古王公的遗孀，两年前其夫死后，她来率领由身强力壮的蒙古人和藏人组成的守卫部队。见 De Filippi, ed: *An Account of Tibet*. p. 82.

组成的骑兵队护送，他们从闻名印度的密宗大师莲花生 (Padma sambhava) 修行过的地方、备受人们崇敬的冈底斯圣山，经玛旁雍错 (Manasarowor)，然后于 1716 年元月，抵达萨噶。这段旅程虽然自然地理条件十分恶劣，如几个月没有见村庄，而且由于雪反射阳光造成眼睛严重发炎，许多马匹因缺饲料而死亡，等等。但总的来说，由于和夏萨尔的队伍结伴而行，受到她的大力帮助和照顾，减少了许多困难。如有一次在路上弗雷勒因劳累过度倒下而被大雪掩埋，夏萨尔连夜派人返回去抢救。当他们没有饲料和燃料时，这位蒙古妇人供给他们。马匹死了，她借给他们。这样他们才得以平安通过令人望而生畏的荒漠。因此，德西德里评论道：“没有这个卫队，我们要在如此困难和危险的旅行中活下来，那是十分困难的。”^①

在萨噶，夏萨尔患了重病，大队停下来。她要德西德里一行也不要前进，等她好后再行，她要送他们到目的地拉萨。德西德里记载说，元月 28 日（弗雷勒报告为元月 29 日），他们再次启程，但没有说是否与夏萨尔的大队同行。而弗雷勒的报告则明确说：“在 29 日，离开了萨噶和总督的遗孀，我们单独行走，除天主以外，再未结伴。旅行经过日喀则，用了二十多天的时间，终于抵达了拉萨。”^② 抵拉萨时间是 1716 年（康熙五十五年）3 月 18 日（藏历火猴年二月二十三日），^③ 也就是说，德西德里离开果阿两年四个月，离开德里一年半，离开克什米尔

① De Filippi ed: *An Account of Tibet*. p. 90

② Emanuel Freyre, S. J. ; *Report on Tibet and its Routes*. 载 Filippi, de: *An Account of Tibet*. Appendix, p. 360.

③ Lettera al Pontefice. Lhasa 13 Febbraio 1717 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte V, DL. 8. p. 41.

(即斯里那加城) 整十个月后，抵达最终目的地拉萨。

弗雷勒因气候不适，仍然坚持要返回印度斯坦的平原，他在拉萨休息了一段时间，恢复身体元气之后，于 1716 年 4 月 16 日启程，经尼泊尔捷径返回印度。

第二节 德西德里在拉萨的活动

一、取得西藏地方当局的支持

德西德里抵达拉萨时，原在拉萨的卡普清修会传教士因给养无继已撤离西藏。所以弗雷勒离开拉萨返回印度后，只剩下德西德里一个欧洲传教士在西藏了。^①

德西德里孑身一人在拉萨，人地生疏，语言不通。他决心用耶稣会士在世界许多地方传教时所采用的策略，第一步就是拜会当地最高负责人，赠送礼物，取得好感，博得当局的支持。然后再利用当局的庇护、支持进行传教。于是，他首先拜会当局。当时代表清朝中央政府统治西藏的是受清廷册封为“翊法恭顺汗”的蒙古和硕特部首领拉藏汗。拉萨当局派了一位高级官员、军队总指挥顿珠次仁（Ton-drup-ze-ring，即ཏོན་ལྷ་ཙེ་རིན་པོ་ལའ།）接见了^②。当顿珠次仁询问德西德里是何职业，来自何处、为何而来等问题，他明确地回答是来传教的，他说：“我来自不

^① 森德伯格认为，德西德里抵达拉萨时，发现有三个或四个意大利的卡普清传教士在拉萨。（见 G. Sandberg: *The Exploration of Tibet, Its History and Particulars*, p. 57.）这种说法是错误的。因为卡普清修会的传教士在第一阶段失败、所有人员于 1711 年 12 月 25 日离开拉萨后，直至 1716 年 10 月 1 日由多米尼科·弗朗西斯科·奥拉济奥和乔瓦尼·弗朗西斯科等三位神父来到拉萨之前，拉萨完全没有卡普清传教士。因而德西德里于 1716 年 3 月 18 日抵拉萨时，并无一个卡普清传教士在拉萨。

^② Lettera ai Genereale, Lhasa 15 Febbraio 1717, 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte V, CL: 10. p. 47.

仅有无数广袤国家相隔、而且有宽阔大海险阻的遥远地方；从西方到东方，从欧洲来到西藏。我的职务是神父，责任是指导别人将他们自己从谬误中拯救出来，走上康庄大道，并以我们能够进入天堂和永远得到拯救的神圣宗教来教导他们。这就是我唯一的职责。因为我看到他们这里全部陷入谬误，但却没有一个人说明他们受到桎梏的束缚或者他们将会掉下并永远毁灭的悬崖。我进行这种长途和危险跋涉，从地球的一端到另一端，渡过许多大海，经过无数国家，仅仅是为了带来福音之光，驱散遮住他们愚昧无知的黑云。”^① 他请求准许他在西藏传教。顿珠次仁表示准许他在西藏自由传教，并说汗王和其他人均愿听到他这个重要消息。以后，顿珠次仁把他的情况向汗王作了禀告。拉藏汗的另一个宠臣达甘扎西（Targum-tresci, 即ཏར་གུམ་ཏེ་རུ་སྐུ་མཚོ་ལྷོ་མེས་）召见德西德里，并对他说：“我不仅要帮助和保护你，而且还是你的一个真正和忠实的朋友。”^② 这样他很快就取得了西藏当局的支持。对此他欣喜万分，认为这不仅得到了人身安全的保障，而且能在当局的帮助下畅通无阻地进行传教。^③ 4月24日，德西德里被安排进宫，见到达甘扎西，拉萨汗知道德西德里当时已夹宫里，表示要亲自与他谈话。但德西德里认为这次没有携带礼物给汗王，坚持改日再谒见。5月1日，德西德里在达甘扎西所率的一大批喇嘛及重要官员陪伴下进宫，他给拉藏汗送去一些外国商品和两块加斯帕尔—安东尼奥（Gaspar Antonio）石，一瓶巴西的镇痛香膏，一瓶治中风的药水。所有礼品均用藏文写上标签，说明物品的用途、功效和使用方法。拉藏汗对他表示欢迎，高兴地专心看了每件礼品，叫旁人给他

① De Filippi, ed: *An Account of Tibet*. p. 91.

②③ 同上书。p. 92.

读出它们的用途。这次接见，德西德里自己作了详细记述。拉藏汗问了他许多问题，最后要他解释是什么动机促使他从遥远的国家来到这里。德西德里像回答顿珠次仁那样回答了汗王。汗王还询问了他关于天主教的一些情况以及他们对待其他宗教的态度。他一一做了回答，并乘机恳求汗王准许他向汗王本人、宫廷以及所有人公开或私下自由地讲解天主教的教义。拉藏汗同意他的请求，还当场对参加接见的人称赞德西德里精通所有科学，是一位有魄力、有说服力的演说家，用坦率和诚实的态度决心坚持真理。拉藏汗并对他讲，要像父亲照顾儿子那样照顾他，叫他留在西藏或拉萨，不用害怕。若有人来骚扰他，他会受到保护。^①此外，拉藏汗叫他学好藏语，以便不用翻译随时可与他交谈。接见后，许多人对德西德里受到汗王的偏爱感到惊讶和表示祝贺。德西德里自己写道：“我的传教会，由于上帝的恩惠，就这样幸福地开始了。”^②

自拉藏汗接见后，德西德里处处都得到汗王和高级官员们的照顾。如五月底海关官员送来通知，要他补交通过噶大克关卡的税款120卢比，并在一小时内交齐。他将此情况告诉达甘扎西，后来海关官员便不再来要他交付这笔税款了。恰好此后不久，拉藏汗和达甘扎西中毒，病情严重。他获悉后，托汗王平时派来了解他学习情况的一个宫廷喇嘛送去一瓶叫“罗马塔里亚卡”的药，^③并嘱咐此喇嘛亲自给他们二人服用。汗王和大臣服药后很快痊愈。由于德西德里治好了他们的病，他们从此

①② De Filippi, ed: *An Account of Tibet*. p. 92.

③ “罗马塔里亚卡”(Roman Teriaca)，是罗马人使用的药物。据说是一位名叫安德罗斐修斯(Androcephalus)的医生发明的，其配方含有37种成分。德西德里大特斯的处方则含有54种成分。以后，其成分更复杂，竟超过了100种。

对他更是关照备至。如有次拉藏汗到北部的达木去，派达甘扎西回拉萨向他问候，达甘扎西对他说：“你知道汗王是何等的爱你，就像父亲一样，日夜想着如何为可爱的儿子做点有益的事情，他仔细考虑如何使你更加出名，并使全西藏都高度尊敬你。所以他乐意做些你高兴的事情，不只如此，而且还屈尊地请求你：用你平时使他如此十分喜欢的活泼、诚挚和完全的自由，提出你所愿意要任何东西。我们将以汗王之名义答应立即准许你的要求。”^① 这些话说明了他深得汗王的宠爱以及汗王对他的感激之情，但德西德里目的是在当地传教，故他回答除准许他公开用口头或文字在西藏传教以外不要求任何东西。德西德里此举得到大臣和拉藏汗更高的赞扬。

德西德里看到拉藏汗对他如此敬佩，对拉藏汗宽宏思想作出错误的判断，以为他很快就能改信天主教，于是劝说汗王信教。拉藏汗根本不是想入基督教，因为他深知西藏的藏传佛教根深蒂固，要巩固自己的政治统治，是不能抛弃藏传佛教的。如果抛弃了藏传佛教，就等于失去强大的僧人上层支持，也失去西藏人民的支持，从而失去自己统治的一个重要支柱和基础。同时，这样做也是册封他的清朝中央政府所不愿意的。因为黄教是清政府用来统治西藏和安定蒙古的工具。因此，汗王婉转地表示，目前还不能加入基督教。他派人转告德西德里三点：第一，汗王感谢他对汗王本人及其臣民的友好；第二，十分高兴他来到西藏和宫廷，请求他永远留下来；第三，汗王答应听他的说教，只有经过考察，确信他提出的藏人“迄今生活在谬误之中”和在条件成熟以后，汗王本人、他的全家、他的

^① De Filippi, ed., *An Account of Tibet*, pp. 36-37.

宫廷以及全体人民才会成为耶稣基督的信徒。^① 实际上，这是遥遥无期的话，与其说是许诺，不如说可能是出于礼貌的婉拒，但却解除了德西德里以为拉藏汗马上就会信奉天主教的误会。

二、努力学好藏文和佛经，撰写宣传基督教和批驳藏传佛教的书籍

尽管拉藏汗婉拒马上人教，但德西德里还是对汗王的回答深感欢欣和鼓舞。他当时满怀希望地认为，在拉藏汗的庇护和支持下，只要努力工作，他的布道工作就能很快取得辉煌的成就。于是，德西德里按照拉藏汗的要求，勤奋学习藏语文。他说，直至他离开西藏以前的六年里，除了节日、写作和一些特殊情况外，每天从清晨至太阳落山，都学习藏文。^② 此话有些夸张，起码还应除去他钻研藏传佛教的书籍以及各种交际和应酬等时间。但由此我们也可以看出，他是花了大量时间钻研藏文的。他的藏文进步确实很快，过了一段时间，他就掌握了藏语和藏文，并能流畅地使用藏文写作，运用自如地表达自己的思想了。这时，他试图用藏文写一本批驳藏传佛教观点和宣传基督教教理的书籍，因为他认为只有用当地人民懂得的文字写书，才能更有效地传播基督教。他说，由于汗王的激励，他“除努力学习藏文外，还开始用藏文写一本阐述圣经和驳斥他们的伪宗教的书”。^③ 书名为《黎明驱散黑暗预示旭日东升》。德西德里自己说明，他在这部书中，大体写了三个方面：一是证明藏传佛教关于“任何教徒都能得到拯救的教义是完全虚假

① De Filippi, ed: *An Account of Tibet*. P. 98.

②③ 同上, P. 99.

的”，要他们认识到只有基督教才能引导他们进入天堂和获得拯救；二是论证“只有在基督教中才能找到他们所渴望的人生幸福和永远得到拯救的德行”；三是指出和说明人们“能够从若干相反的宗教所存在的迹象和差别中识别真伪”。^①据说，开始拉藏汗和其他高级官员听到他准备写这本书，都急切地盼望能早日完稿，并一再探询基督教与藏传佛教两者之间的差异。从中我们可以看到，当时汗王及一些高级官员对他写的书是比较重视的。

1716年12月底，德西德里批驳藏传佛教和宣传基督教的文稿完成，誊抄后准备献给汗王。拉藏汗不打算私下接受，他搞了一个仪式，庄严地接受了这本书。仪式选在1717年元月6日（火猴年十二月二十三日）举行。那天有达赖喇嘛、第巴和许多高级官员来到拉藏汗的官里。德西德里在1717年2月13日发自拉萨的信中详细描述了拉藏汗接见他时，他们如何面对面地坐着喝茶和谈话的情景。^②德西德里把用丝绸包裹好的书打开献给拉藏汗。在这本书中，他指出基督教与藏传佛教在戒律、规劝人们应该做些什么，而不能做些什么等方面，差异是很小的。他主要在两者宗教原理、格言和教义上进行比较，驳斥佛教在这些方面的理论。汗王当即用清晰的声音念给在场的人听。汗王对赞美他的献词谦逊地表示婉谢，^③赞扬德西德里才来那么短的时间就把藏语学得那么好。念了一些后，他叫旁

① De Filippi, ed; An Account of Tibet. P. 99

②③ 参阅：德西德里1717年2月13日信。此信写给谁不详。伯戴克加在此信的标题是“Lettera ad Ignoto”（意为《致姓名不详者信》）。Lhasa 13 Febbraio 1717. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte V, DL. 9. PP. 44-46.

人对大家念。过了一会儿，汗王对他说，书中提出了某些与藏传佛教截然相反的原理，他想德西德里的这些说法“可能是合理的，有根据的，值得认真和仔细讨论的”。^①但也有两个问题使他大惑不解：一是，基督教只有一个精神的、非肉体的上帝；二是绝对否定灵魂轮回转世之说。总的来说，汗王对德西德里的书“很满意”和“极为亲切地给予很高的赞扬”，表示在空闲时间要读完它，并重读一次。汗王还将把书交给学识渊博的喇嘛们去研究讨论，说以后把结果告诉德西德里。^②

1717年3月的一天，汗王召见德西德里，告诉他已阅完和思考过他的书，若干高级喇嘛也研究过他的书，“他们的意见是格言和原理部分阐述得很好，很讲道理。但整个地反对了他们（指藏传佛教——引者）的教义和主张，因而他认为在他仔细地衡量和考虑问题的各方面之前，要决定性地解决此事是不合时宜的。他将安排以我为一方，法师、喇嘛为另一方，展开辩论”。^③因此要给德西德里有充分的时间研究藏传佛教的经书和文献，熟悉喇嘛们的辩论，希望德西德里经常出席经院里举行的辩论。此外，汗王还颁布命令：“准许德西德里进入其选择的任何寺院和经院；给予他所需的任何书籍；法师和主持要给他讲解他所遇到的困难段落。”^④最后，还要他写下他反对他们的宗教主张的理由和辩论情况。德西德里完全根据他的庇护人和支持者拉藏汗的指示去办，他选了他住所附近的小召寺作为

① Letter ad Ignoto, Lhasa 13 Febbraio 1717. 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte V, DL. 9, P. 45.

② Lettera ad Ignoto, Lhasa 13 Febbraio 1717. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte V, DL. 9. PP. 45-46.

③ De Filippi, ed; *An Account of Tibet*. P. 101.

④ 同上引书, P. 102.

钻研佛教的寺院，并于1717年3月25日（火鸡年二月十二日）开始去该寺钻研佛经。

从3月25日至7月底，他天天去小召寺读甘珠尔经，他阅读时作详细的摘要和笔记，以便作“和敌人战斗的武器”，^①并常和该寺喇嘛就很多问题进行辩论。8月初，他转到色拉寺。色拉寺分配给他一所房子，并准许建一个小礼拜堂。他在这里研究佛经，学习他们的雄辩术。他也大量做笔记，摘录重要内容，同时还经常与僧人、尤其是其老师和法师们展开争论，偶尔也出席寺院举行的辩论大会。他经常请老师讲解其中深奥难懂的章节和内容，据说很多章节内容有许多老师和高级活佛均不懂其真实含意，他反复研究后终于弄懂了。由此可见，他经过这段时间刻苦钻研，对藏传佛教的基本经典已有相当广博的知识和深刻的理解。在这个基础上，他说：“我决心向他们挑战和开始战争。”^②他再次开始著书，揭露和驳斥他所称的佛教的错误，宣扬基督教的所谓真理。

三、经历准噶尔部侵藏事变

正当他决定向藏传佛教挑起一场理论上的“战争”之际，西藏政治形势突然发生了根本性的变化，这就是伊犁的蒙古准噶尔部入侵西藏、拉藏汗被杀的灾难性事变。这个事变的概况大致如下：

清朝初期推行册封第五辈达赖喇嘛和册封在清入关前就已降附清朝的和硕特部首领固始汗的政策，由他们掌管西藏的僧

① De Filippi, ed: *An Account of Tibet*. P. 104.

② 同上引书，P. 106.

俗事务（当时固始汗只管军队和官吏任免，卫藏的具体行政事务则主要委任达赖的第巴管理），随着格鲁派（黄教）势力的发展，卫藏地区的政治、经济大权逐渐统一于第巴政府，这样西藏的上层僧人、贵族与当时在西藏的蒙古汗王之间的矛盾必然越来越尖锐，并演变成公开的权力斗争。1703年，拉藏汗继承其父达赖汗的汗位后，第巴桑结嘉措和拉藏汗之间进行了公开的权力角逐，并以桑结嘉措被杀为结束。拉藏汗指责第巴桑结嘉措（ལངས་ལྷ་སྐྱུ་ལྷ་མཚོ།）所立的第六辈达赖喇嘛仓央嘉措（ཚངས་ལ་རྟམ་ལྷ་མཚོ།）行为放荡不羁，奏请清廷废黜。清朝政府惧怕准噶尔部控制仓央嘉措，一方面利用他来制造入侵西藏的借口；另一方面，众蒙古等地会因准噶尔部控制仓央嘉措而归向它。康熙于丙戌年（康熙四十五年）十月乙巳（1706年11月25日）降旨言：“此虽系假达赖喇嘛，^①而有达赖喇嘛之名，众蒙古皆服之。倘不以朝命遣人往擒，若为策妄阿拉布坦^②迎去，则西域、蒙古皆向策妄阿拉布坦矣，故特遣席柱等前去。”^③当时，拉藏汗害怕西藏僧人强烈反对，不敢将仓央嘉措让席柱和大学士舒兰押送北京。过后不久，拉藏汗觉得此举无多大危险时，才派人押送，但据理藩院称，仓央嘉措“行至西宁口外病故”。^④清政府命护军统领和大学士舒兰册封拉藏汗为“翊法恭顺汗”，^⑤并于1710年4月（康熙四十九年三月），册封拉藏汗所选的意

① 所谓“假达赖喇嘛”，是指第六辈达赖喇嘛仓央嘉措，因拉藏汗借口他行止佚荡，否认他为第五辈达赖喇嘛的转世。故康熙亦言其为假达赖喇嘛。——引者

② 策妄阿拉布坦是蒙古准噶尔部的统治者。——引者

③ 《清实录》，圣祖朝，卷二二七，页九上。

④ 《清实录》，圣祖朝，卷二二七，页二八下。

⑤ 《清实录》，圣祖朝，卷二二七，页二四下。

希嘉措 (ཡེ་ཤེས་ལྷ་མཚོ) 为第六辈达赖喇嘛。^① 然而，黄教上层对这个灵童不予承认，并引起西藏许多僧俗群众对拉藏汗的不满和反对。与此同时，约在 1710 年，西藏三大寺上层及青海蒙古首领察罕丹津等，在理塘找了一个转世灵童格桑嘉措 (གསལ་བཟང་ལྷ་མཚོ)。部分僧人和原桑结嘉措的部下，或致函或亲赴在伊犁的准噶尔部，请求其首领策妄阿拉布坦发兵翦灭拉藏汗。于是策妄阿拉布坦与青海察罕丹津相勾结，进犯西藏。策妄阿拉布坦分两路出兵，一路赴青海，阴谋劫持转移至塔尔寺的格桑嘉措，然后“护送”入藏。但这路兵马为清军击溃，阴谋不逞。另一路由大将策零敦多布率领，于 1716 年（康熙五十五年）绕戈壁，经南部叶尔羌进藏，从腾格里湖开至拉萨，执杀拉藏汗。对于这次准噶尔部侵藏，清政府初于 1718 年（康熙五十七年），遣出额伦特将军等统兵进征。^② 额伦特与色楞两部在喀喇乌苏会合，与准噶尔军激战，双方“相持月余”，额伦特“殁于阵”，^③ 清军覆灭。康熙又于 1719 年（康熙五十七年）任命第十四皇太子允禔为抚远大将军，^④ 令其于 1720 年率兵分三路进藏。在西藏的颇罗鼐与阿里康济鼐联合进军拉萨，协助清军。结果清军击败准噶尔军，并将其驱逐出西藏。

在准噶尔侵藏时，正在色拉寺研究佛经的德西德里，被人奉劝返回拉萨城内，但他在开始时认为，躲在色拉寺的经院里可能会更安全一些，故留在那里。过了一段时间，他看见拉藏汗被杀，而过去自己极为得宠，害怕准噶尔人和某些藏人因此

① 《清实录》，圣祖朝，卷二四一，页十五下。

② 《清实录》，圣祖朝，卷二七八，页七下，卷二七九，页十四上。

③ 《清实录》，圣祖朝，卷二八一，页十四上。

④ 《清实录》，圣祖朝，卷二八一，页二二上。

加害于他，于是，在同年12月底，逃到塔布的宗纳（Trongne，即རྫོང་ནང་ལྷོ་མོ།）。在宗纳，他投靠当地一僧官的门下，享受了骚乱的拉萨所没有的宁静。他又继续用藏文撰写另一部驳斥佛教的已完成一半的书。这是一部包括三大卷的书。第一卷着重批驳藏传佛教的灵魂轮回转生学说。第二卷主要是反对空性论，批驳空性观（tongba-gni）的错误，就是从根本上整个否定藏传佛教。第三卷是以对话形式解释基督教的教义。^①

他回到拉萨后，将他的书给他以前的经师看。这部三卷的书，因为否定和驳斥藏传佛教许多重要理论，同时宣传基督教的教义，这在佛教传播了上千年的西藏，确乎是一件大事，必然引起许多寺院和经院僧人的极大关注，很多人还亲自到宗纳来了解书中的具体内容。他说：“我的屋子突然成了各种人来来往往的地方了。但主要是有学问的人和经师们，他们来自寺院和经院，尤其是色拉寺和哲蚌寺的人，请求让我给他们这部书和阅读它”。^②

在整个准噶尔侵藏期间，据他自己说，他在色拉寺的住房没有受到什么损失，也没有人伤害他，连一点钱和家具也没有动，但他在拉萨的住房则与卡普清修道会传教士的东西一起被洗劫一空。唯有藏在木柴下面的一点钱没有被抢走。^③在清政府军队进兵西藏时，他在宗纳投靠的那个僧官应征入伍，而德西德里也在1720年9月28日收到地方军队指挥官的命令，要他带着武器和一匹马、运载行李的驴子以及两个步行的武装差役，于次日赶到兵营报到。另一将领发现他害怕后安慰他说：

①②③ C. Wessels, *Early Jesuit Travellers in central Asia, 1603-1721*, p. 225.

“希望或许能说服上司，取消这道命令。”^①果然第二天早晨便下令不用他入伍，还表示问候和道歉。^②总的来说，他在这场动乱中没有遇到多少麻烦，比在拉萨城内遭到准噶尔军吊打的一些卡普清传教士好多了。

①② De Filippi, ed; *An Account of Tibet*. P. 169.

第三节 收集和介绍西藏及其 周围地区情况

一、介绍西藏一般情况

德西德里自 1716 年 3 月抵达拉萨后，在拉萨和宗纳共住达五年之久。这段时间里，他通过亲身经历、耳闻目睹以及阅读藏文书籍等种种途径，了解到西藏及其邻近地区十分丰富的知识，其中有地貌、交通、山川、湖泊、气候、物产、资源、城镇、村落和政治制度、民情风俗、文化艺术、藏传佛教，等等。其信息量之丰富令人惊讶，而且比以前的传教士更为准确。他收集了解的情况，基本上通过他发往教皇、耶稣会总会和其他一些神父的报告、信函以及用意大利和藏文撰写的诸多著作介绍给了西方。伯戴克将德西德里的数十件信函和报告，收入《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》第五册。伯戴克在别的册里收入了德西德里用意大利文撰写的详细记载和论述他往返西藏的沿途情况与西藏各方面情况，特别是藏传佛教情况的纪事书，共四卷。该书有四种手稿：即手稿 A、B¹、B²、F。菲力波·德·菲力毕 (Filippo de Filippi) 将德西德里四卷论述旅行情况和西藏情况的数种手稿，加以综合，并对其中有些内容加以精简，有的改写成提要，有的加以删除（如删汰了第三卷的第三章等）后，译为英文，编撰成《西藏纪事，1712—1721 年耶稣会士毕斯托利的意波利托·德西德里的旅行》(An Account of Tibet, The Travels of Ippolito Desideri of Pistoria, S. J. 1712-1721)，同时加了 153 个注释（在该书的 PP. 374-430），仅注释

达五万多字。注释一般较长，有的注释（如第三卷第 64 注）长达 3000 多字。耶稣会神父、耶稣会史学者 C. 威塞尔 (C. Wessels) 为这本书写了一个导言，提纲挈领地介绍了安夺德、卡塞拉和德西德里等数批耶稣会传教士在西藏的活动。伯戴克用传教士文献原文编的《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》，收入德西德里四卷意大利文的手稿，又加写了许多注释。仅德西德里书的第二卷（编号 DR. 2）和第三卷（编号 DR. 3），分别加写了 142 条和 195 条注释，达四、五万字之多。^① 伯戴克的注释写得很好，更准确，使读者更易于了解德西德里书的内容及其背景。

德西德里对西藏各方面情况了解的广度和深度，使西方后来许多学者大加赞叹。总的来说，他的信件和书籍，一般很少把主观随意揣测当作事实加以肯定而记述。他的记载在早期进藏传教士的记述中（包括卡普清传教士的记述），是最少夸张的。他仅凭自己当时的认识来记述（虽然有些是不确切的和错误的）。

德西德里在深入研究藏传佛教经典基础上，用藏文撰写了一些驳斥藏传佛教教理、宣传基督教教义的书，伯戴克在《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》第五册（Parte V）的导言第四部分《德西德里的藏文著作》（IV-LE OPERE TIBETANE DEL DESIDERI）中和吉斯伯·山奇在《德西德里与西藏》一文里，均提到了这些著作：

1. ལྷོ་རང་ས་ལུན་སེལ་ཉི་མ་ཤར་བའི་བཅ། | (《黎明驱散黑暗预示

^① 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte VI, DR. 2. PP. 313-353.

旭日东升》),^① 德西德里在写此书之前,曾在1716年7、8月先用意大利文写了一个初稿,然后在此初稿的基础上用藏文撰写,于1716年12月完成,并在1717年1月6日在拉藏汗接见的隆重仪式上呈交给拉藏汗。全书共128页。本书的三方面内容,我们在前面业已述及。

2. རིམས་ཅན་དང་ཚེས་སངས་པ་རྣམས་གྱི་འབྱུང་ཁུངས་བརྒྱུགས་སོ། །
(《众生及教法之起源》),^② 本书主要论述基督教教理中的重要问题,即造物主上帝的问题,同时亦包含谈及人类和其他生物的起源等。全书45页,扉页日期为:1717年11月28日(28 Novembre 1717),末页日期为:1718年6月21日(21 Giugno 1718)。

3. མགོན་ལྷན་(དཀར) གྱི་སླ་མ་ཡི་པོ་ཡི་དོ་ནིས་བ་ཡིས་ལུལ་བའི་བོད་གྱི་མཁས་པ་རྣམས་ལ་སྐྱེ་བ་ལྷ་མ་དང་སྤྱང་བ་ཉིད་གྱི་ལྟ་བའི་སྐོན་སྒྲུབ་བརྒྱུགས་སོ། །
(《白人喇嘛依波利托质询西藏学者有关前世和空性观》), 德西德里将此书分为三卷,第一卷批驳藏传佛教的轮回转世学说,第二卷主要反对空性论,第三卷解释基督教的基本教义。用33.5×18.5厘米的长方形纸抄写,每页35行,共704页。写有日期:1718年6月24日至1719年6月24日(Dal 24 Giugno 1718 al 24 Giugno 1719)。^③ 在这段时间他基本上在塔布躲避准噶尔侵藏的战乱,因此,本书后半部分是他在塔布写成的。这部书的手稿现存在罗马耶稣会档案里。

① Le Opere Tibetane del Desideri 《德西德里的藏文著作》, 见 L. Pe-
tech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte V, P. XXIV.

② 同上引书。PP. XXII—XXV。

③ Le Opere Tibetane del Desideri (《德西德里的藏文著作》), 见 L. Pe-
tech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte V, Introduzione, P. XXII。

4. ཀེ་རི་སེ་ལྷ་ཨ་ན་གྱི་ཚེས་ལུགས་གྱི་སྒྲིང་པོ་བརྒྱུགས་སྤྲོད། 《基督教要义》，此书有 50 页纸，两面写，分为两部分。它是专门论述基督教教义的著作，是对藏人、尤其是对佛教高级僧人阶层解释基督教基本理论的。它强调证明自我存在的唯一的上帝是存在的，一切事物均无因果关系。在第一部分，德西德里分八个论点加以论述：

(1). 因果关系方面，德西德里认为，藏传佛教所持的一种无穷无尽的因果报应的链环，是不可能存在的，就像一条无终止的路不能引导人们从印度来到拉萨一样。

(2). 从佛教的因果关系的从属起因的原则来看，它需要一种独立的起因，也就是上帝这个起因。

(3). 相对需要绝对，偶然性需要有必然性的上帝的存在，从属需要有独立的实体。

(4). 知道最高的和无限的实体是一种自然要求，这种更高的实体只能是上帝而不能是别的什么。

(5). 一种真实的生命体的诞生需要一个造物主，生命物体没有上帝是不可能存在的。

(6). 真实的生命体的诞生是真实的开始，没有造物主上帝，就没有现存的实体。

(7). 实体配之与其相对立的东西，如偶然—必然，相对—绝对，暂时—永久，等等。这正如每天每件事都按照辩证法被与其相反的事物拉平一样。

(8). 事物“聚集”在一起，需要一种产生于这些事物以外的动因，那就是上帝的“第一推动力”。

德西德里在这部分结束时，把上帝和各种生物的关系用圆心和圆周来作譬喻。他划了一个圆周和在圆周中心划了一个点，他说圆周依赖圆心而存在，而圆心则不依赖圆周。

这部书的第二部分由一个渴望了解智慧的人与其老师之间的对话组成。对话的第一个内容是一个基督教徒是怎么样的人。德西德里认为，基督教徒是实践纯洁宗教的人，他的信仰是受一个最高的救世主耶稣基督指导，对他要无限信仰。德西德里分三个部分论述了基督教。他论述了上帝的本质和行为以及三位一体的学说，认为要坚定不移地信仰。他用使徒们（Apostles）的生涯和耶稣基督的话作为使教徒坚定信仰的方法。他认为基督教是“可以信赖的信仰”。第二，他用《圣义》和《圣母玛利亚》的译文和解释，说明基督教是“使希望可能实现的信仰”。第三，用七戒律、教堂戒律等来论证这个信仰能使纯洁的心灵产生喜悦。^①

5. 一本没有书名的书。此书的第一卷和第四卷现已用藏文出版，并用意大利文解释和注释。

除上述五部比较重要的藏文著作外，德西德里还有一些藏文著作的手稿。

6. 关于轮回转世方面的第二部手稿。

7. 现已出版的藏文著作残卷的手稿。

8. 一本论逻辑使用的书。

9. 一本谈基督教徒祈祷、传统方面的书，它是特别针对西藏人意识而编写的。

10. 一本藏传佛教杂文资料的选编，本书是德西德里为自己学习藏文和藏传佛教及西藏文化而选编的。

11. 教皇十一世致西藏的蒙古汗王信件的主要内容的藏文译文。

^① G. Gispert-Sanch S. J. ; Desideri and Tibet (《德西德里与西藏》), 见 *The Tibetan Journal*, 1990年. No. 2. Summer. PP. 35-37.

12. 一部德西德里藏文书的残卷集。

此外，还有三部德西德里重要著译已经佚失，这三部著译是：一、宗喀巴的《菩提道次第广论》，二、德西德里摘编的宗教和哲学名词词典，三是德西德里自己撰写的关于欲望的论文。^①

德西德里记事的意大利文手稿，在伯戴克编的《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》中，刊载出以下四种手稿 (Mss A、B¹、F、B²)：

(1) 手稿 A (MS A)，为 C·威塞尔所发现。有 430 页，每页大小为 27×30cm，抄写十分清楚，但非出自德西德里之手所抄。有前言，分成三卷。第一卷有 16 章，从离开罗马旅行赴里斯本 (Capitolo I: Portenza da Roma e Viaggio Sin'a Lisbona) 开始。第二卷 18 章，第三卷 20 章。他在前言中说，开始他不打算出版任何东西。本手稿末页标明 1728 年 6 月 22 日。

(2) 手稿 B (MS B)，威塞尔发现。他认为，此手稿似是草稿，上面有许多删改和补充。它除包括手稿 A 的内容外，还有大量专述西藏宗教的章节。共有 443 页。手稿 A 和手稿 B 为耶稣会总部所藏。

(3) 是于 1875 年在德西德里家乡毕斯托亚一个绅士的文件中发现的。卡罗·普伊尼 (Carlo Puini) 在此后不到 29 年出版了这部手稿，但仅记载有关西藏等情况，旅行及在印度等地情况均被删去，过于简单。后来，手稿的原稿交存于佛罗伦萨国家图书馆，故又叫佛罗伦萨手稿 (MS F)。有四卷，共 633 页。据普伊尼认为由三人所抄。

^① G. Gispert-Sanch S. J. ; Desideri and Tibet. 载 *The Tibetan Journal*, 1990 年. No. 2. Summer. PP. 35-37.

(4) 卡尔·里塔 (Carl Ritter) 使用的德西德里报告的手稿。

关于西藏的区域，德西德里把从勃律、拉达克、卫藏到康区等辽阔高原地区划分为三个西藏：第一西藏是小西藏（原书稿意大利文为：Piccolo Tibet）叫巴尔蒂斯坦（Baltistan，即勃律），第二西藏（Mezzano Tibet）叫拉达克隅（Lhata' yul，即拉达克），第三西藏（Terzo Tibet）是大西藏，^① 包括了阿里、卫藏和康区。

他还详述了西藏各地的范围和具体情况，多数基本正确。例如，他记述泽当到帕里情况时这样写道：

向东一天的旅程可达一条大河〔藏布江〕，乘木船能渡至南岸。山脚是一座名叫泽当（Çe-Thang [Tsetang，即ཅེ་ཐང་——引者]）的大城市，^② 它是以其名为省名的该省首府。……一些总督和大臣在此居住，这里也住着一些鞑靼人、别的西藏人和许多商人。这里每月的集市和贸易极为可观，所产大量优质毛料和令人喜爱的丝织品被认为销遍西藏。这里也有一座巨大神庙的寺院。泽当是个重要地方，因为有许多商人经过此地。这个省的西部边界是雅隆

① L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte VI, DR. 2. Libro Secondo, Capitolo. I, P. 1.

② 德西德里的意大利文稿中，译当为“Ze-thang”，伯戴克在其后加方括号注释藏文转写 [rTse-t'an，即ཅེ་ཐང་——引者]。见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, DR. 2, Libro Secondo, Capitolo. VI, P. 31.

(Yar-Lung),^① 它以大量水晶岩片而著称西藏, 这些水晶岩片出口至尼泊尔和印度斯坦。东部人口稠密的埃省(Yee, 或写作“哎”, 即藏文字母“ཇ”——引者),^②其总督是其他所有总督的头。在埃省找到的金矿和较大的天然金块比西藏其他地方多。山岭完全无树木, 仅生长一些短而粗的草。泽当之南部和东南部是帕里(པག་རི)省和门(མོན)省[不丹的西北部],^③这里盛产大米, 运至西藏各地; 也产红色的小树枝, 它是毛料最好的红染料, 西藏各地均使用它。这里亦产黄蓍树胶, 被用来做布匹的染料和做西班牙蜡(Cera di Spagna)的原料。各种白色棉花, 织出布来如丝绸, 另外有一种叫做树丝(setad'alberi), 均属帕里和门

① 雅隆, 伯戴克加注藏文转写 [Yar-Kluns, 即藏文 ཡར་ལུང་, 或 ཡར་ལུང་ས་ ——引者]。伯戴克于德西德里书稿第二卷加的第52注释中说“雅隆是泽当之南的河谷”。见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, DR. 2, Libro Secondo, Capitolo. VI, P. 32.

② 埃省, 伯戴克在埃 [Yee] 之后, 加方括弧 [E]。他还在第二卷的第53注释中说:“埃或埃隅, 是昌拉楚(昌拉河)的大谷地, 在藏布江南面和泽当之东”。原意大利文: E, E-yul, è la Vallata dei Can-ra-cu (changra-chu), a sud dello gTsan-po e a est di rTse-t'an)。见同上书 Parte VI. DR. 2, P. 320。埃隅, 或写作“哎地区”, 就是拉加里(ལ་གྲུ་རི)地区, 属自称为吐蕃松赞干布王室后裔大贵族拉加里的领地, 位于雅鲁藏布江之南, 西临乃东宗、南接隆子宗, 东连加查宗和拉不绥宗。地处约东经 92°—92°5', 北纬 28°8'—29°4', 面积约三千平方公里, 因其地形与藏文字母ཇ相似, 故称为“埃”(或“哎”)。——引者

③ 门省, 即门隅。菲力毕在门省后用方括弧加注 [不丹的西北部 (North-West Bhutan)], 此说是错误的。伯戴克在第二卷第54注释说:“门或门隅……在不丹之东”。[原意大利文: Mon o Mon-yul, ……a est dei Bhutan]。这是正确的。见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte VI. DR. 2. Libro Secondo, Capitolo. VI, P. 32. ——引者

[隅]所产。这些产品驰名西藏，尤其红染料和桉胶，许多商人到此地以低价购进，然后到各省高价售出。离开泽当向东走，可到一座很长的铁索桥，它由河床矗立起厚实的桥墩作支柱支撑着。^①

由上述可知，直至德西德里在西藏逗留的十八世纪初期，以达旺为中心的门隅地区仍属西藏所管辖。当然，德西德里本人并未走遍西藏各地调查研究，因此，他听闻到的情况有一些不可避免地不正确。他尽管把西藏的南部边界伸展到北纬 25 度^②（实际不到 25 度），但他对珞瑜和察隅所知甚少，且属道听途说。德西德里测量了一些地区和城市的纬度，有些虽有差距，但相差不大；有些还很准确，如他测量拉萨为 29 度 6 分，^③竟与我国现在测得之数字 29 度 6 分完全一样。

德西德里谈到西藏人的起源时，讲述了流传较广的由猕猴与岩魔女结合传下西藏人的故事，他写道：

在他们的一些权威书籍和……，人们断言和相信一个关于他们民族起源的遥远和永恒的传说。据载，在南方即印度斯坦边境的西藏门（Mon）省，一位妇女在山中迷失道路，在绝望的痛哭和不断的叫喊“痛苦呀！痛苦呀！”之后，

① 引自 Ippolito Desideri: *Libro Secondo; Notizie della Natura, Costume, e Governo Civile del Thibet*. Capitolo VI. 见 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte VI. DR. 2. PP. 31—32.

② 见 Ippolito Desideri: *Libro Secondo*. 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte VI, DR. 2, P. 3.

③ 德西德里手稿 A 说：“拉萨城的位置在北纬 30 度”。见 *Libro Secondo*. Capitolo. 1. 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte VI. DR. 2. P. 3.

被一个葡萄牙语称为“蒙诺斯”(monos, 葡萄牙语“猴子”之意——引者)的一种大猴子救助。这个猴子欣喜非常, 给她送来野果吃以维持生命。经过一段时间, 彼此十分相爱, 她为他生了几个孩子。据说当时他们在山中流浪, 她到一个以后称为布达拉的石山, 后来在靠近它的地方建立了拉萨城。在山上她遇到一个观音菩萨(Cen-ree-szi, sPyan-ras-gzigs, 即藏文: རྗེན་རེ་གཟིགས, 梵文: Avalokitesvara——引者), 他告诉她, 他是这里的保护者。他给她一些小麦(grani di frumento)、稻子(riso)、大麦(orzo)和豆子(legume), 指教她及其儿子们种这些东西以作粮食, 并留下一些以备将来再种。……在许多许多年之后, 西藏到处都居住着这些孩子的后代, 但他们粗野, 无文字, 也没有文化和宗教。这种情况延续至赤松德赞统治的王权期, ……^①

由于德西德里是从西藏西部进入拉萨, 并居住多年, 又经南部出西藏, 这些经历, 加上平时听人常谈论西藏各地的气候情况, 所以, 他对西藏各地气候变化及其原因的许多论述一般是正确的。他指出西藏地区的大雪和重霜并不是因纬度所致, 而是由于高山环绕和凛冽的高原寒风。他亲身体会到虽然西藏严寒干燥, 但空气纯净, 有益于健康,^② 因为他在西藏五年中极少生病。

① 引自 Ippolito Desideri: *Libro Secondo Natizie della Natura, Costume, e Governo Civile del Thibet. Capitolo I*, 见 L. Petech: *I Missionari Italiani Tibet e nel Nepal. Parte V. DR. 2. PP. 3-4.*

② 同上书, *Capitolo I, P. 6.*

在农作物方面，他说西藏主要产大麦（青稞），小麦只有一点，最南的地方有些大米。水果少，但有核桃、桃树。有的地方有葡萄、苹果，但苹果质量差。蔬菜有萝卜、小萝卜、蒜和葱等。^①

如同过去一些讲述西藏情况的西方人一样，德西德里对西藏一些地方的产金情况亦给予了足够的注意，因而不仅记述较多，而且他是迄今我们见诸记载的第一个评述西藏人用水淘金的欧洲人。他在书中写的西藏产金情况，除了上述业已引述过的埃省所产天然金块较多之外，他还说“康区蕴藏优质的黄金与白银”，^② 塔布以南一个省区亦“有相当大的天然金块”。^③ 他在拉达克看到，“在山脚的谷地和靠近河流的地方，当地人找到大量的金子，但不是天然大金块，而是金粉末”。^④ 在第一卷第十章说，他从拉达克赴拉萨的途中，走到一个“叫 Retôa 的平原，那里有一个人们要走好几天才能绕行一周的大湖泊，它被认为是恒河之源”。^⑤ 他指出：“就在这个 Retôa 湖的岸边和砂粒中，可以收集到无论多少数量的黄金，这是由于暴雨和融化的雪水冲刷阿里准噶尔山（Mountain Ngnari Giongar）所致。西藏人和商人一次次地来到此地寻找和收集金沙，获利甚巨”。^⑥ 德西德里这里所言之“Retôa”湖和“阿里准噶尔山”是何处呢？

① 见同上书，Parte VI，DR. 2，PP. 6—7. ed: *An Account of Tibet*, P. 121.

② 见 Ippolito Desideri: *Libro Secondo*. 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte VI，DR. 2，P. 7.

③ 同上引书。P. 35.

④ De Filippi, ed: *An Account of Tibet*. P. 78.

⑤ 同上引书，P. 84.

⑥ 同上引书，P. 85.

从他说过“迷信的人们来朝圣此湖，虔诚地绕湖行走，并以此试图获得大的恩惠”^①的话来分析，“Retôa”湖无疑就是指玛旁雍错（མ་པ་མ་གཡུ་མཚོ།），而“阿里准噶尔山”则定然是指圣山冈底斯山。

应该指出，德西德里将玛旁雍错当作恒河之源是错误的。其错误根源在于受西方过去一些作家的谬误影响，把恒河中含有金子的沙子看成冈底斯山金子被雨水和雪水冲刷入玛旁雍错后，又流入恒河而带去的。为何他把玛旁雍错（印度教徒称作玛纳萨罗瓦湖 [Mansarowar]）叫做 Retôa？威塞尔认为有两种解释：一是斯文赫定在其《南部西藏》第一卷中说的原因：“Retôa 或 Retoc 应是日土 (Rudok, 即藏文: རུ་ཤོག——引者)，他把这个听来的名称在写其纪事时误解了或放错了位置。”^②二是日本人河口慧海 (Ekai Kawaguchi) 说，在萨特累季河上游有一个地方叫做“Reta-puri”，可能当时这个地方是指那个湖的地区。^③威塞尔的解释是比较合理的。

此外，德西德里描述的藏人用水淘金的方法颇为生动和真切。他说：

“尽管西藏到处皆可觅得黄金，但事实上那里没有像其他国家那种开采的金矿，而仅以如下方法将金子从沙土中分离出来。藏人在靠近河流的地方，费力地搬走大块石头，然后在其上面掘出沙土，并将它倒入一条铺有大块草皮的水槽里，再从上部倒水入槽，让水冲走泥土、大砂粒和小石子，黄金和细沙

① De Filippi, ed; *An Account of Tibet*. P. 85.

② Sven Hedin; *Southern Tibet*, Vol. 1, P. 275.

③ C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia*, 1603-1721. P. 220.

则被粗乱的草皮滞留住。如此反复冲淘，直至唯剩留下金子而不存留下任何他物为止。”^①

他还说，由于暴雨将泥沙和黄金都冲到了下游，因而一般在山脚下或山峡河谷沿岸才能发现黄金。任何人得到该地区总管准许后均可采金，然而应向该地区的总管交纳少量的金子。^②

德西德里指出西藏出产硫磺和大量的盐，远销尼泊尔等地。此外，西藏有许多矿泉和温泉。^③

至于药材方面，他说西藏有大黄和其他大黄属的植物，还有附子，姜属植物达 18 种之多，出口到尼泊尔、印度。此外，他多次谈到西藏驰名西方的麝香。^④

动物方面，有大鹰、大乌鸦，有的地方有美丽的孔雀和各种大小的鸟类。此外还有狗、狐、野狗，并产貂等珍贵动物。他说，人们“饲养马，马很强壮”，他记下当时“每匹马的价格约为 25 个斯库迪 (Il Prezzo è di verticin-que Scudi in circa)”。^⑤ 同时，还饲养奶牛、牛、牦牛以及山羊和绵羊，并盛产优质羊毛。山羊用以驮盐、米及其他东西。另外人们还豢养用以警卫的凶猛的大黑狗。他评论说山上奶牛产的牛奶是他有生以来喝过的最好的奶。

对于西藏的河流，他说西藏多山，雨水流出汇成许多河流。他谈到有一条河从西向东穿过西藏中部等地向南经珞巴下至印

① 见 Ippolito Desideri; Libro Secondo. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte VI*, DR. 2, P. 7.

② 同上引书, PP. 7-8.

③ 同上引书, P. 8.

④ 同上引书, PP. 10-11.

⑤ 同上引书, P. 12.

度莫卧儿帝国。虽然没点出这条河的名字，但显然是指雅鲁藏布江。他也谈到人们平时用作水上交通工具的牛皮船和铁索桥，并对行人怎样走过铁索桥进行了详细的描绘，因他从尼泊尔返欧洲时曾不得不走过一次铁索桥，有亲身体会。

德西德里分别记述了拉达克、西藏西部、卫藏、康区等地的地理、交通、物产、贸易及其他情况。他还特别描述了拉萨、江孜、萨迦、日喀则、泽当等一些主要市镇。有些地方写得很详细和很生动，如谈到拉萨市中心的广场集市人们熙熙攘攘的盛况时说，“从午后三小时到晚上，人们很难通过广场”。^① 德西德里对日喀则着的笔墨较多。他说日喀则“是仅次于拉萨的西藏第二大城市。一个有权力的、十分富的喇嘛（即班禅喇嘛）驻锡该地。他的地位排列仅次于拉萨的大喇嘛（即达赖喇嘛——引者），当大喇嘛尚是孩童时，日喀则喇嘛是他的师傅。当我在西藏时，日喀则喇嘛在西藏不仅受到西藏人民的极大尊敬，也受到中国（应为清朝——引者）皇上的极大尊敬。皇上常派人看望在西藏的蒙古汗王，也同时去看望日喀则喇嘛。……日喀则喇嘛拥有许多臣民和若干个属于他的城镇”。^② 德西德里还说日喀则大喇嘛的宫殿富丽堂皇，其附近有一座容纳来自不同民族的大量僧人的寺院。“日喀则城市坐落在大平原上，居住着西藏的和来自蒙古、汉地、克什米尔、印度斯坦、尼泊尔等地的许多豪商富贾。这里设有贸易市场和每日集市”，等

① 意文：……dalle tre ore dopo mezzo giorno sin a notte, nel qual tempo vi è tal foila di gente che molto difficile riesce il passarvi. 见同上引书，P. 24.

② 见 Ippolito Desideri; Libro Secondo. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte VI, DR. 2, PP. 21-28.

等。^①

他在《西藏纪事》的第二卷第十四章至第十八章中，分别对西藏的衣着、饮食、语言、文字、藏族体型、农耕、婚姻和丧葬习俗等作了具体的记述和评论。如他对藏文评论说，藏文的正字法与西方语文相比较，有不如西方语文完善的一面，也有比西方语文完善的一面。他认为藏文语法较难，外人在“在通过长期实践使用它以前，要读书和掌握它是有很大困难的”。^②谈到藏族婚姻时，认为婚前有一定的性自由，但婚后通奸则会受到严厉惩罚。他评论说：总的来说，婚姻是牢固的，只有极少数情况下才离婚。他分析少数人家一妻多夫情况产生的原因之一是由于当地土地贫瘠缺水，农作物产量少，“如果兄弟几人合起来就能吃饱，若分家则会导致赤贫，沦为乞丐”。^③他也对藏族喇嘛和普通百姓的丧葬不同形式作了描述，并批驳了克舍尔在《中国图说》书中称藏人之所以天葬是“因为他们认为一个活野兽的身体是比其他地方更有价值的坟墓”的说法。德西德里从藏传佛教教义上论述了天葬的缘由。^④

应当指出的是，尽管他在西藏居住达五年之久，又精通藏文，对西藏情况了解面很广，但对不少问题的了解仍然十分肤浅，有的甚至极为错误。如在《西藏纪事》第二卷第十三章关于西藏地方政府的情况的记述中，他对西藏的历史、西藏地方政府的性质以及西藏地方与清朝中央政府的关系等方面的说法

① L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte VI, DR. 2, P. 22.

② 同上书, P. 95.

③ 同上书, PP. 106-107.

④ 见同上书, PP. 109-110.

是不正确的。他在这一章一开始便说：“直到 1720 年以前，王国是受一个绝对的和独立的王所统治 (d'un solo Re assoluto e indipendente)。”^① 并说什么“在 1720 年 10 月后才转由中国皇帝统治”。^② 实际上，从元朝以来，中央政府就行使对西藏的管理权力。元朝不但册封了一批僧人领袖为国师、帝师，册封一些世俗贵族为万户长，而且于 1264 年设立了释教总制院（1288 年改为级别更高的宣政院），统管全国佛教，以后又直接掌管藏区的军政、民政和财政事务。元朝还在西藏地区设立了乌思藏纳里速古鲁逊等三路宣慰司都元帅府，统管驻军及西藏的政务。此外，元朝在西藏地区调查户口，征收赋税，设立驿站，屯驻军队，建立各级政府。这一切都是元朝中央政府对西藏行使主权的体现。明朝采取“多封众建”的政策，一大批僧人领袖被封给“国师”、“法王”之类的封号。但在政治上则取消了原宣政院或行宣政院主管藏区的地方军政的建制、改归边境军卫管理并由中央控制。1373 年（明洪武六年）成立了乌斯藏卫指挥使司和朵甘卫指挥使司，其下有两个宣慰司，一个元帅府。以后，明朝针对西藏政教合一制度，对僧人领袖除封国师、法王外，还同时兼封他们为王。这些国师、法王和王的批准权，均在明朝中央政府。到了清代，十七世纪中，册封第五辈达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇坦喇达赖喇嘛”，册封顾实汗为“遵行文义敏慧顾实汗”，他们实际上代表中央政府行使管理西藏的佛教和行政大权。蒙古和硕特部首领以后也受中央政府的册封。德西德里抵藏时的拉藏汗，也被清政府封为“翊法恭顺汗”。以上所述的情况，不但在

^{①②} L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte VI, DR. 2, P. 75.

给西藏提供的援助。”^①也就是说，德西德里的纪事是比较详细和客观的，现引述其中少数几处就可以看出来。

在谈到被拉藏汗废黜的第六辈达赖喇嘛仓央嘉措死在解押内地的青海途中，引起许多僧人不满时说：

达赖喇嘛死亡的消息，在西藏人中引起无限悲痛，并对拉藏汗产生极大的仇恨，特别是在西藏的僧人中。他们希望推翻拉藏汗，但暂时还无能为力，直到他们在获得外界帮助时为止（关于这点，下面我将述及）。他们企图拒绝承认新的达赖喇嘛。由于拉藏汗的严厉命令和慑于中国皇帝已承认这个新立的达赖喇嘛，并派出使臣前来看望。在违抗即死的情况下，他们不敢这样做。表面上他们欢迎和服从新的达赖喇嘛，一切平安无事。但民变渐起，他们决心一有机会就驱除拉藏汗和这个新的达赖喇嘛。西藏人，特别是僧人，有的写信，有的派出代表向独立的上鞑靼

^① 伯戴克的《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》第六册，编号DR. 2，第二卷书（Libro Seconde）；*Notizie della Natura, Costume, e Governace Civile de Thibet*（《西藏自然、习俗和内政的纪事》）Capitolo X, XI, XII, pp. 41—75，刊载了德西德里纪事的Mss A、B¹、F、B²关于准噶尔侵藏事件的全过程。然而总的来说，手稿A写得比较简单。菲力波·德·菲力毕所编译的英文《西藏纪事》（*An Account of Tibet*）亦刊载了经他作了补充的佛罗伦萨手稿的第二卷的第十、十一和十二等三章（pp. 150—172）。李坚尚同志将*An Account of Tibet*这三章摘译为中文，柳陞祺先生作了校译，冠以《准噶尔贵族侵扰西藏目击记》的标题，被收入《清代西人见闻录》（第124—140页）（杜文凯编，中国人民大学出版社），在此我引用这个现成的译文。

(准噶尔) 汗王^① 呼吁。^②

德西德里当时在色拉寺住过，故他很清楚准噶尔侵藏事件中，西藏内部策动者们的情况，他说：

这次事变的首脑和最激烈的唆使者是几个喇嘛和西藏三大寺庙经院，即哲蚌、色拉和日喀则的绝大多数僧人。日喀则是后藏地区的首府。他们为了迎接和帮助敌人，收买了许多西藏贵族和拉藏汗的一些大臣。其时，年轻力壮的喇嘛，一批一批地派往独立上鞑靼，加入统帅策凌敦多布指挥的军队里。这些军队还有三位将领，其中两位是僧人，曾在拉萨附近的哲蚌和色拉两寺学习过，并取得了学位。上面说的统帅策凌敦多布也曾作为僧人，在日喀则的著名寺庙兼经院学习过。他是独立上鞑靼汗王的近亲，本性热情、精明、勇敢、自信、刚毅而好战……。

当这些由盲目而愚蠢的西藏人引来的军队准备离开独立上鞑靼，要把西藏变得兵荒马乱的时候，另一支大军也

① 指准噶尔的统治者策妄阿拉布坦。当时西方人称准噶尔部为上鞑靼，青海和硕特部为下鞑靼——原译者注。

② 引自《准噶尔贵族侵扰西藏目击记》，李坚尚译，柳陞祺校。载《清代西人见闻录》，第125页。但在伯戴克《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》第六册收入的手稿A中，上述引文的最后一句多了“以给予西藏王位为报酬”之说，全句是：“他们（指西藏一些僧人——引者）请人帮助叛乱，为密谋造反去寻求支持，求助于独立的上鞑靼汗王，以给予西藏王位为报酬（意大利文：e offerendogli in premio la corona del Thibet.），恳求他拿下他们的地方，对拉藏汗报复。”见 *Libro Secondo, Capitolo X.* 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal, Parte VI, DR. 2, p. 43.*

准备向中国出征，以便阻止中国皇帝向其朋友和亲戚拉藏汗派出援兵，同时也企图释放那个伪称合法的、业已被杀害的达赖喇嘛的转世灵童。这个计划的设想是很好的。一旦把这个孩童操纵在他们手里，西藏将会起而欢呼迎接他们，转而反对拉藏汗……。

这两支军队出发后，还到处传出这样的谎言：拉藏汗的长子带着妻子——即独立上鞑靼汗王的女儿，跟着大批随从正回西藏。拉藏汗经常有这样的习惯：六月初同他的鞑靼人离开拉萨，前往位于北面的达木，在那里行猎，一直到十月底止。因此在1717年6月1日这一天，他听到儿子在归途中，便准备到达木迎接。尽管在相当长的时间内，他的儿子没有给他写信，他对这一消息并不太相信，但是当他听到大批人前来的消息时，立即出发，希望拥抱多年没见到的儿子，正当着手安排这一喜事的时候，拉藏汗的次子^①带着一些随从，从下鞑靼的领地突然赶来，极其悲恸地向父亲哭诉独立上鞑靼汗王设下的陷阱。敌人迫在眉睫了，他火速前来报告并协助他的父亲。拉藏汗听了大怒，召集随他前来达木的鞑靼人及大臣，告诉其子带来的消息，激励他们击退业已准备进攻的敌人。

德西德里描述了拉藏汗第一次挫败了策凌敦多布策划的阴谋，他写道：

这个机警而明智的王子如若没有发现一些大臣同敌人达成的密约的话，这场战争将完全消灭拉藏汗及其一家。

^① 次子名苏尔扎——原译者注

这些叛徒被他抓住，放在行囊中的信件和约定的信号被发现，整个作战计划随之改变了，因此拉藏汗利用他的微薄兵力取得了完全的胜利，并能占领一个控制通往拉萨道路的阵地，割断城内叛徒同敌人的一切联系。他控制这个阵地到十月底。同时，所有西藏边远的援兵向拉萨调集。在一些数月前到达拉萨的中国使者的指导下，防御之事正在加固。整个拉萨和布达拉宫用新的城墙、附有碉堡的城门、带有壕沟的半月形碉、栅栏和其他防御工事等围起来。如果在居民中没有众多的叛徒，城是无法攻破的。

达木北端开阔，冬季受寒冷的强风侵袭，因此到十月底，拉藏汗、他的儿子及全体人员都撤回防御坚固的拉萨，如我所说的那样，并备有部队。敌人不顾严寒，静候了一个月，期待着另一支派往中国边界的部队开来，并时刻盼望他们带来那个伪称是西藏达赖喇嘛的孩童。但是他们的希望落空了，因为派去进攻中国的这支军队最后全被打败，这个孩童被更严密地监禁起来。

消息传到策凌敦多布将军那里时，他准备同第二支进攻中国的部队会合的计划彻底破产了，他忧心如焚。仅用六千名兵士进攻一个设防坚固的城市，并同整个王国战斗，这将是太危险了。而撤退又意味着他的士兵与他自己招致有理由感到愤怒的中国人的猛烈打击。怎么办？他严密封锁被打败的消息，向士兵和焦虑的西藏人宣布：派去进攻中国的军队获得了辉煌的胜利，并带着新的达赖喇嘛欢呼前来，达赖喇嘛已从监狱中获释，回到他亲爱的和忠诚的西藏人中。他还说，目前当务之急是拿起武器，向拉萨前进。那里的居民，出于热爱和崇敬达赖喇嘛，对于带着久已盼望的达赖喇嘛，并让他登上法座的人，不仅不作

抵抗，而且将大开城门予以接待。他的士兵随即手执兵戈，向拉萨前进。他们完全相信，他们不是去战斗，而是去接受狂热的欢呼的。^①

德西德里接着详细描述了准噶尔部军队攻陷和洗劫拉萨：

11月21日破晓，他们逼近拉萨，在火炮打不到的地方屯驻（当时火炮并不很大）。并把部队分成四个分队。策凌敦多布留守在城北接近色拉寺的地方；第二分队开到西边，距哲蚌寺不远；第三分队派往东面，靠近甘丹寺；第四分队占领拉萨附近的大河岸边的一个阵地。鞑靼人露面不久，上述提到的那些寺庙的喇嘛便冲出来，带着粮食、武器和弹药欢呼迎接。对策凌敦多布来说，更为重要的是—批全副武装的年青人加入他的军队，这就大大地增加了他的军队的人数，……11月30日下半夜，全面进攻拉萨，遵照秘密的谋划，内奸放下梯子以便让敌人能爬过城墙。同时东门、北门大开，接着是一场血战。黎明时分，敌人已攻占了不幸的拉萨。策凌敦多布在一片欢呼声中被引到王宫札西康（Trusi—Khang）。他们发现，王宫空空的，拉藏汗带着全家、执政大臣（Viceroy）和将领逃到达赖喇嘛的住地布达拉宫。布达拉宫矗立在一个开阔而不高的石山顶上，犹如一个巨大而坚固的堡垒。

策凌敦多布一踏进王宫，就下令洗劫拉萨。那些加入他的部队的僧人，就是最为贪婪和残忍的强盗。他们拿着

^① 引自《准噶尔贵族侵扰西藏目击记》，载《清代西人见闻录》第127—129页。

武器，闯入民房，连同伙的家也不放过。还冲入寺庙，进行洗劫，抢掠庙宇积存和藏匿的财物。他们还不满足，再三闯入民房，不管男女老少，加以污辱和毒打，或绑吊梁上折磨，逼使他们讲出财富埋藏的地方。这种洗劫连续两昼夜……①

他在第十章记述了准噶尔军攻占布达拉宫和拉藏汗之死：

第三天，即 1717 年 12 月 3 日，这些野蛮人用了最大的努力攻取布达拉宫，这是达赖喇嘛巨大的住地。他们使用机械和梯子成功地爬上南边的围墙，但发现进入这个宫殿兼城堡是极其困难的。他们借助火攻。当大门被烧毁的时候，他们冲了进去。但拉藏汗、他的次子、执政大臣及将领已从北面的一个暗门逃跑，那里已备有好马等待着他们，只留下王后及其幼子，由两位拉萨和日喀则的喇嘛照顾。他们的遁逃很快就被发觉，敌人随后紧急追赶。这些亡命者遇到了一个带有双重栅栏的深沟，拉藏汗的马吃了一惊，没有跳过深沟，连同可怜的拉藏汗一起掉了下去。残酷的鞑靼兵赶上，予以袭击，拉藏汗英勇自卫，伤、毙了几个敌人，砍下了靠得最近的敌人的右臂后牺牲了。②

德西德里也详述了清朝中央政府派兵驱逐侵藏的准噶尔军队的数次战事。他在记述准噶尔军及其指挥者策凌敦多布后被

① 引自《准噶尔贵族侵扰西藏目击记》，载《清代西人见闻录》，第 129—130 页。

② 同上引书，第 130—131 页。

歼灭时写道：

第四个晚上，中国人没有等到准噶尔人的袭击，当黄昏来临的时候，把营帐照个灯火通明，以显示他们时刻戒备着，实际上营帐几乎空无一人。与此同时，中国和下鞑靼的下鞑靼人乘着夜色分成三队，第一队留下保护达赖喇嘛；第二队占领一个阵地，待其他中国兵士全部撤退后即当面迎敌；第三队悄悄开出去，迂回到敌人背后。按照既定的信号，这两支军队便袭击准噶尔人。准噶尔人马上发觉，这支军队同他们先前的敌手不一样。经过残酷的战斗，准噶尔人被打败，骄横的掠夺者策凌敦多布仅带几个随从逃到西部大沙漠。他不敢取道噶大克，他知道，执政大臣达甘札西控制着这个地方。他转而向北，试图越过那荒凉而难以攀登的大山。据说，他在绝望中饿死。^①

此外，德西德里记述了藏族人民对清朝中央政府派遣第二次援军进藏时的热烈欢迎和清政府军的纪律严明。他说，清政府军“所经之处，人民集合起来，欢呼达赖喇嘛和听取中国皇帝派出的大臣的命令”。^②在中央政府军进入拉萨后，当地人民“狂热地欢迎达赖喇嘛登上拉萨布达拉宫的法座及伟大的中国军队的严明纪律”。^③

德西德里还特地列举了中央政府第二次援军进藏后流入大量白银以说明援军粮饷之充裕。他写道，中央政府的第二次援

①③ 引自《准噶尔贵族侵扰西藏目击记》，载《清代西人见闻录》，第139页。

② 同上引书，第138页。

军进入西藏不久，西藏地区：

充斥白银，银价下跌利害，以致一再张贴广告，甚至使用严厉的惩罚来迫使群众同意用白银支付。我应说明，中国人没有铸币，纯粹是大小银块。西藏人冒降价、长途跋涉及其他一些风险，把白银带到尼泊尔，兑换成统治这个王国的三个土王^①的货币。这三个土王不收造价，只给予同白银等量的铸币即可。因而他们获得了数以百万计的白银，特别是加德满都土王。^②

上面引述的数段中，可以看到，德西德里关于准噶尔部入侵的长达一万四千字的详细记述，成了一份不可多得的珍贵史料，它可以弥补藏、满、蒙、汉文史料之不足。

三、详细记述藏传佛教的各方面情况

德西德里在《西藏纪事》中，专辟第三卷来记述藏传佛教的原理、教义、宗教庆典和仪轨、派系、寺院组织、活佛制度、最高领袖、以及对藏传佛教的批评等，可见他对藏传佛教的研究和介绍之重视。

在专述达赖喇嘛的一章中，他指出达赖喇嘛是全西藏僧俗人民的领袖。西藏的庇护神为观音菩萨，而达赖喇嘛则是它的

① 18世纪中期廓尔喀人入侵以前，加德满都河谷分为三个土邦统治，即帕坦，巴特冈和加德满都。——引者

② 引自《准噶尔贵族侵扰西藏目击记》，载《清代西人见闻录》，第139页。

化身。^① 他批评了以前一些西方作家说西藏人认为达赖喇嘛是不死的、看不见的和从未在人民中出现过的等种种错误说法。他说，这些作家们的记载是“完全失实的。相反地，他们知道他们的大喇嘛像其他人一样会死去，并知道是哪一天死。人们哀悼他，保存其尸体，并礼拜他的骸骨”。^② 他指出，不但西藏人能见到他，即使外国人也不但在他的宫邸受到他接见，而且在节日时亦能看见他。他还详细地描述了达赖喇嘛转世的情况，包括寻找灵童，挑选和审核过程。^③ 这些知识过去西方人都不曾这样介绍过。他接下来用两章的篇幅论述这种挑选审查制度和他认为的欺骗性后，又以一章论述达赖喇嘛和藏王的分工，达赖的具体负责事项，详述了每年进行两次传召和发放布施，以及达赖喇嘛极为丰富的各种收入情况。由于德西德里在大小两种寺院都生活过，所以他用两章详细描写了黄教寺院组织和僧人（包括尼姑）的宗教生活，衣、食、住、用（包括宗教仪式用的法器）以及一些僧人从事商业贸易的细况。他记述寺院的组织机构、管理工作、僧人等级、升迁制度等方面更为具体和真实。但他写的主要是格鲁派寺院情况，对其他教派则很少细述。

从第三卷第七章起，德西德里用数章冗长的文字，评述藏传佛教的教义，并对其主要原理逐条予以驳斥，用基督教的观点论证它们为什么是“错误的”。他首先着重从各方面抨击藏传

① 见 Ippolito Desideri; Libro Terzo; Della Falsa di Religione Particolarissima che S'Osseva nel Tibet. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte VI, DR. 3, P. 115. 德西德里在该书行文中，从未用“达赖喇嘛”这个封号作尊称，而是用“大喇嘛”（意大利文原稿：Gran Lama）来称呼。

②③ 同上书，PP. 115—116.

佛教的灵魂转生说，论证所谓轮回转世说法之荒谬。他阐述很细，甚至将藏传佛教关于每个地狱情况都详细描述了一番，然后再加以批评。他抨击黄教否认任何“绝对的、永恒的上帝”的存在。^①他还论证藏传佛教关于业报关系的谬误，否定所谓“善得爱报、不善得不爱报，无记无报”的理论。他在这卷书中非常详细地介绍藏民所崇拜的各种神灵和偶像，记述藏传佛教所举行的种种宗教仪式。在论述藏传佛教方面，德西德里在其《西藏纪事》第一卷里，还专有一章介绍了大藏经丹珠尔和甘珠尔的大概情况。从德西德里的各种记述中，我们可以认为，他是现有文字记载中第一个全面和深刻了解与介绍藏传佛教的西方人，虽然德西德里是从反对藏传佛教和宣传基督教目的出发写的书籍，但客观上他也是西方第一个如此全面、系统、详细和具体地介绍藏传佛教知识给西方的人。

德西德里指出，在他以前的一些作家的书中，对西藏许多问题的记述是错误的和不真实的。他在《西藏纪事》第三卷最后一章，专门讲述了这个问题。他指出的这些作家和书籍有：克舍尔神父的《中国图说》；安东尼奥·安夺德的《关于西藏的报告》；路易治·摩勒里神父（Luigi Moreri）的《历史词典（西藏）》（Dizionario Istoricco）；巴蒂斯塔·塔瓦尼亚的《赴印度的旅行》（Viaggi all' India）的第三卷第十七章和第四卷第十八、十九章；安东尼奥·弗朗哥神父（Antonio Franco）的《里斯本皇城耶稣会修道院的贞女像》（Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesu na Corte de Lisboa）的第三十一章及随后数章。等等。他列举了一些问题说明他们的错误，如摩勒里说藏民承

^① 见 Ippolito Desideri; Libro Terzo. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte VI, DR. 3, P. 194.

认上帝和三位一体，大喇嘛（即达赖喇嘛）是看不见的、不死的和不会换人的，认为达赖喇嘛与上帝是同一的。^① 德西德里说塔瓦尼亚“谈到西藏，但他从未涉足，我坦率地说，他的整个想法是失实的，只不过是富有想象力的虚构事物，而且是毫无价值的”。^② 此外，他还举例说，有些人写什么藏民崇拜十字架，在衣服上和帽子上常出现有十字架的图。德西德里说明这是织物的图案，与十字架崇拜丝毫无关。现在看来，他对以前西方作家关于西藏情况介绍的批评意见是完全正确的。不仅如此，他的认真态度还表现在他对自己出现过的错误能作自我批评。如他说自己有一封从拉达克发出的信，出现了两个错误：一是他当时说“藏民不承认轮回，只认为坏蛋下地狱，好人升天堂”，^③ 二是他曾说过藏民承认上帝和三位一体。他说当时不懂藏汉文。“当问到坏人死后会怎么样时，别人回答时总是用手指地下，问好人死后怎么样，别人则常指一下上天。所以我就推断他不相信灵魂转世”。^④

总而言之，德西德里对西藏各方面情况的介绍和描述，除了少数由于他未能深入了解和研究而认识不确切和错误者外，一般说来，他不作主观臆断和夸大。正因如此，斯文·赫定对他予以高度评价，认为“他的纪事除了一般优点外，还应补足的是，他的纪事没有想象的臆测，他的观察是实事求是的。如果我把德西德里看作是访问过西藏中的最辉煌的一个旅行家，以及所有老旅行家中最杰出和最有知识的人，没有人会说这是

① Ippolito Desideri; Libro Terzo. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte VI, DR. 2, PP. 304—305. note 67.

② 同上引书, p. 305. note.

③④ 同上引书, p. 304.

夸大其词的”。^① 斯文·赫定的这个断语颇为中肯。同时，由于德西德里对西藏情况的了解、研究和介绍比较深刻、系统和全面，成果甚丰，因此还可以说，德西德里是西方早期最杰出的藏学家，只是他是从宣传基督教的目的出发的。

^① 转引自 C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721*. p. 272.

第四节 撤离西藏

德西德里于 1716 年 3 月从列城初抵拉萨，正值卡普清修会的神父撤出拉萨后尚未返回之时，德西德里就住在原来卡普清在拉萨传教会的住所，原来卡普清传教会雇用的佣人立即为德西德里服务。尽管卡普清修会没有传教士在拉萨，但他们对耶稣会的德西德里去西藏并不是一无所知的。最早猜到德西德里进入卡普清在西藏布道会的住所的是法洛的多米尼科（P. Dominico da Fano）。当他在罗马时，就听说耶稣会的人已赴西藏，并预见他是去拉萨的。^① 1716 年 8 月，多米尼科从罗马返到孟加拉时，感到这件事情不妙，认为将来肯定会引起传教权之争，于是他在孟加拉立即向罗马教廷枢机主教写信，说明耶稣会已派人赴西藏传教之事。1716 年 10 月 1 日，多米尼科、奥拉济奥和弗朗西斯科·弗松布隆纳（Francesco Fossombrone）等三位卡普清修士重返拉萨后，通知德西德里说：他们已向罗马致函说明这里已由卡普清修会布道。德西德里自己也向罗马教廷和耶稣会总会长去信，证明西藏应由耶稣会来传教。本来德西德里在列城以为安夺德在西藏创立的传教会地址是拉萨，但到达拉萨后，方知不是耶稣会安夺德的传教会，而是卡普清修会的传道会。但他在给罗马的信中仍然认为应由耶稣会在西藏传教，其理由主要有二：一是西藏是属于中国的，耶稣会已在

^① 多米尼科神父于 1716 年 7 月 20 日从加德满都写信给罗马时说：“我在罗马时关于耶稣会士进驻我们的布道会的预见，已为两个耶稣会士到达拉萨所证实。”见 L. Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I. p. 80- 81.

中国工作了将近一个半世纪。西藏既是中国的地方，所以它应划归属耶稣会传教的地区。二是从1624年起耶稣会士安夺德、卡塞拉和卡布拉尔相继在西藏阿里的古格和后藏的日喀则建立过传教会，比卡普清在拉萨传教要早半个多世纪。因此，最早占领西藏（传教）和有权继承在西藏传教的应是耶稣会。^① 双方都将自己的信函送到梵蒂冈罗马教廷，等待上面裁决。德西德里说明，等到罗马裁决下来后，他就立即离开西藏。他们在拉萨时，卡普清传教士仍与德西德里同住在一起，除有时有些口角或产生一些不愉快之事外，大家尚能和睦相处。德西德里有一段时间还应卡普清传教士的要求，教他们学习藏语文。^② 此外，他还用意大利文翻译了一部宗喀巴的《菩提道次第广论》，以帮助卡普清传教士更好地理解藏传佛教的教义。后来卡普清传教士要他留下用藏文撰写的反对藏传佛教的手稿，但德西德里拒绝了。^③ 他将所有书稿都带回了欧洲。

罗马教廷圣传信部 (Sacrae Congregationis Generalis de Propaganda) 曾于1703年批准过卡普清修会的传教士去西藏、尼泊尔等地传教。现在传信部在接到卡普清和德西德里的申诉函后，

① F. Vannini; *The Bell of Tibet*. p. 181.

② 见 Lettera al Generale, Lhasa 15 Febbraio 1717, 载 L. Petch; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*, Parte V, DL. 10, p. 49.

③ 关于德西德里在西藏是否有遗物的问题，人们迄今尚未在拉萨发现有他的任何遗物。仅是在十九世纪二十年代，英人莫尔克洛夫特 (Moorcroft) 游历拉达克列城时，在巴舒干 (Pashkyum) 发现一本圣经，是1598年教皇印刷所出版的新约与旧约圣经。它被认为可能是德西德里在列城时，交了这部圣经给当时的拉达克土王，并由其子孙传至十九世纪二十年代的土王 (Raja)。我认为此事是非常可能的，然而尚未有更多的证据予以确证。

当然赞同卡普清传教士的要求，重申西藏地区划归卡普清修会传教。1718年12月12日，罗马传信部发布了要耶稣会总会长召回该修会在西藏的传教士的谕令。这份命令全文如下：

圣传信部命令^①

经最尊贵和最可敬的弗朗西斯科·巴尔白里诺 (Francisco Barbarino) 枢机主教审批，圣部依据并确证 1656 年元月 13 日、1698 年 4 月 28 日以及 1717 年 9 月所发布的谕令，今决定郑重声明，庄严命令耶稣会总会长神父须接此等命令，完全解散在西藏地区上的传教区，该地区长期以来业已指定给意大利卡普清修会神父。因此，应立即召回和撤调那些未经与圣部协商并违反圣部命令擅自去开辟传教区的耶稣会会士。不得有任何迟缓、推诿和拖延。此令。

1718 年 12 月 13 日

发自罗马。

耶稣会总会长 M·坦布里诺神父 (P. M·Tamburinus) 接到传信部的谕令后，赶紧执行。他于同年 (即 1718 年) 年底写了一函给果阿耶稣省会长，告诉他圣部已经将西藏划归卡普清修会传教，要他马上通知德西德里从西藏撤回。接着，坦布里诺总会长于 1719 年 1 月初再次给果阿省会长命令，催促通知德西德里退出西藏。同时，又给德西德里写了一函，告诉他西藏传教区已划归卡普清修会，命令他立即停止在西藏教区传教，并离开西藏。不久，耶稣会会长于 1719 年 1 月 16 日再一

^① 传信部命令全文系由拉丁文译为汉文。拉丁文抄件收载于 A. Launay: *Histoire de la Mission du Thibet*. Tome Deuxième 附录 II, p. 378.

次给德西德里写信，明确告诉要他撤离西藏是传信部的命令，而且十万火急，不容拖延。并说明当初同意他去西藏传教是未知传信部已将西藏委派给卡普清修会去传教的。这封信全文如下：

基督内最可敬的神父台鉴：

祝愿基督的平安。

去年我曾写信给果阿教省的会长神父，令其通知你从西藏传教区撤回。此为圣传信部之命令，理由是西藏两个国土上传教区均业已委托卡普清修会神父管理，其他任何修会不得介入。今年，我在给（果阿）省会长神父的手谕和给你的复函中，再三请求并谆谆劝告你，务必要执行我的这项指令。我那封复函是寄在里斯本，再通过普通海船航邮至果阿，然后转发给你的。

我毫不怀疑你定会执行我的命令，但现在圣传信部秘书长又催问此事，故我不得不再通过其他途径写信给你，目的仍是为重申我的那项命令。传信部的命令十万火急，势在必行，它是根据 1665 年 1 月 25 日和 1698 年颁发的命令：未经圣部明文批示，不准许任何人在已经指定给某修会建立新的传教区传教。我过去批准你去西藏之时，完全不清楚传信部将那个传教区已经指定给了卡普清修会，而且我以为该教区为我会前辈所创建，并一直经营至 1650 年由于教难耶稣会会士被驱逐才终止，而其后该传教区再未委派人员去经营。我此次新指令是受命于传信部的新命令，因而你对我的指令不会感到惊讶的。请见信后决然离去。你要知道：我们确信在那个令人怀念的国度上的那个传教区，由于你的艰苦跋涉和以坚定原则传播信仰的大无

畏精神，天主会使它获得发展。念念不忘服从伟大天主的意旨，可能要比归化整个国土的功劳更受嘉许。请将执行此次指示情况立即通知我。我完全托靠于圣祭与祈祷之中。

基督内小仆

米切尔朗智罗·坦布里诺

1719年1月16日，发于罗马^①

传信部的谕令于1721年4月才抵西藏拉萨，卡普清传教士于同年4月16日立即将信转交给德西德里。德西德里虽然心里不服，但行动上表示服从，并立即做撤离的准备工作，然后于4月28日（康熙六十年，藏历铁牛年三月二日）离开拉萨。同行的有一位卡普清传教士摩罗的古瑟普·弗利斯神父（P. Giuseppe Felice da Morro）。^②

过去从拉萨到聂拉木一般多走经日喀则、萨迦的路线，但这次他改走江孜，越过当地人称为兰古尔山（Montagna Chiamata Langur）的喜马拉雅山山口。^③但春季走这条路线却并非轻而易举之事，他经受了高山缺氧反应、严寒刺骨的狂风之苦，他一度身体严重衰弱和差点支持不住。德西德里说：“在爬山时，每个人都头痛、呼吸困难，胸部受到压迫，还常常发烧。尽管已是五月底，但山上积雪仍很厚，非常寒冷。我虽用毛毯裹着身

① 此信全文系由拉丁文译成汉文的。拉丁文原文抄件见于 A. Lamy: *Histoire de La Mission du Thibet*. Tome Deuxième, 附录 IV, p. 378-379.

②③ *Partenza della Mission de Regni del Thibet; Passaggio ad altre Missioni e ritorno in Europa*. Libro Quarto (Terzo), 载 L. Petech: *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, DR. 4, p. 3.

体，但肺部和心脏如此难受，以致我想我的死日即将临头。人们嚼着烤熟的大米、苜蓿、肉桂和印度核桃。”^① 夜里，住在山上供旅客住的大房子。由于房子里氧气少，呼吸不适，他跑到户外去睡。这是因为房子取暖生火，造成氧气缺少之故。

1721年5月30日，即他撤离拉萨后的第33天，德西德里抵达了聂拉木。^② 这是西藏的边境小镇，也是海关，对进入西藏的商品征收税款。由于气候原因，德西德里决定在聂拉木逗留到冬天。在聂拉木，他住在一套十分舒适的房子里，除了补充他抨击藏传佛教灵魂转世的专著外，他给罗马教皇英诺森八世 (Pope Innocent VIII) 发了一封很长的申诉信函。在信中，他摘引了从1624年到1721年各个教皇所颁布的特许证、教令、准则、教皇谕令、章程和规则，申述为何耶稣会应在西藏布道的理由。他还着重说明三点：第一，他的上司已命令他负责西藏传教会的工作，第二、他的上司阿格拉学院院长明确指出耶稣会士过去曾被派进藏传教的情况；第三，因为欧洲都知道他已被派往西藏，现在又要他撤离，会使别人怀疑他犯了严重罪行而被撤回。最后，他在信中恳请教皇怜悯“在那样悲惨条件下的无数可怜的灵魂，下令耶稣会回去指导和拯救他们吧！”^③

德西德里在聂拉木停留到十一月，听说一位卡普清神父蒙特齐奥的弗利斯 (P. Felice da Montecchio) 快到，又等到12月8日，他到达后，德西德里才于14日和他一起从聂拉木向尼泊

① L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*, Parte IV, DR. 4, p. 4.

② Partenza della Missione dé Regni del Thibet; Passaggio ad altre Missioni e ritorno in Europa. Libro Quarto (Terzo), 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, DR. 4, p. 4.

③ De Filippi, ed; *An Account of Tibet*, p. 113.

尔加德满都进发，并于12月27日抵达加德满都。^① 德西德里在加德满都住了约十八天，就于1722年1月14日去巴特冈。1月20日，巴特冈土邦的土王派了一个卫队护送他和另一个卡普清神父继续南下。据他说此后经过人烟稀少的高山和因洪水泛滥冲毁了道路而十分难走的平原。在一些谷地，有毒的瘴气使许多旅行者染上重疾，不少当地人死于旅途中。后来他们遣散卫队，到了比蒂亚(Bitia)土王辖区，又遇上杀人越货的强盗。脱险后方到达属于印度比哈尔土邦的巴特那市，在该市休息了一段时间，修改他写的关于西藏宗教习俗方面的书，并由一位荷兰旅行家誊抄，此荷兰人就是后来去西藏住过的萨穆埃尔·范·德·普特(Samuel van de Putte)。关于他的情况，现于此作简要介绍。

在L. 伯戴克的《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》第四册中，有一份意大利文的附录，其名为《萨穆埃尔·范·德·普特及其两次横穿西藏》(SAMUEL VAN DE PUTTE E LE SUE DUE TRAVERSATE DEL TIBET)，这份资料说，萨穆埃尔·范·德·普特于1690年2月出生在弗利森根(Vlissingen)，是海军上校卡勒尔·范·德·普特(Capitano di vascello Carel van de Putte)之子，在莱登大学学习法律，^② 1714年2月在毕业班读书，后赴意大利数年，1721年返荷兰。不久就经过阿勒波(Aleppo)、伊斯法罕(Ispahan)和中东地区，前往印度旅游。在

① Partenza della Missione de' Regni del Thibet; Passaggio ad altre Missioni e Ritorno in Europa, Libro Quarto [Terzo]. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, DR. 4, p. 7.

② 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, p. 238.

印度达数年之久，1722年正好在印度北部的巴特那时，遇上应召回罗马途中的耶稣会士德西德里，彼此很融洽。随后范·德·普特又到柯钦（Cochin），从1724年8月或9月至1725年5月都在该地。^①后来范·德·普特越过喜马拉雅山进入西藏，抵达首府拉萨，受到卡普清修会传教士和当地藏人的热情款待。随后又经青海湖、西宁到北京，在那里同样受到礼遇。不久按原路线从北京返回拉萨，并从拉萨出印度。范·德·普特最后死于印尼的巴塔维亚（Batavia，今雅加达）。去世前，他将所有旅行记事付之一炬，但留下了一幅他自己绘制的地图草图，上面主要绘有印度北部，尼泊尔、不丹（Broukpa）和大西藏（Gran Thibetto）南部等地区。

德西德里于1722年3月23日离开巴特那，并于1722年4月20日抵达印度阿格拉耶稣会学院。^②由于在西藏寒冷气候中生活了七年多（包括路途时间），德西德里不适应印度炎热的气候而患病。到9月，他到莫卧儿帝国当时的首都德里去疗养。病后，当地耶稣会要他负责教会工作。此后他在印度一些城市旅游，也在加那特传教会工作过。1727年1月21日乘船开始返回欧洲，途经好望角、法国布列塔尼的路易斯小港到巴黎、马赛，回到意大利热那亚和他的家乡毕斯托亚，最后于1728年1月23日抵达罗马。

在罗马，德西德里仍不服传信部的裁决。他精心写了三份申诉状，和与他同返罗马、但代表卡普清修会的蒙特齐奥的弗

① 见 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte IV, p. 238.

② Lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia. Lhasa 2 Agosto 1731. 载 L. Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 52. p151.

利斯神父打官司，后来到了互相指责的地步。德西德里甚至给卡普清修会总会长写信，说自己不能离开西藏是因为卡普清传教士们在西藏“没有稳定传教会的办法和当地语言的能力等”，^①卡普清传教士不服，驳斥说德西德里的这种说法“是没有一点事实根据的”。^②这个案子由于双方各持一定道理，难以决断，一直拖到1732年11月29日，传信部才给予裁决。这个裁决在赞扬耶稣会过去在西藏热心做传教工作的同时，将西藏传教区判给了意大利卡普清修会。从而以德西德里败诉的结果，解决了德西德里多年来判而不服、长期申诉的状况。这个裁决使他多年以来所怀重返西藏传教会工作的一线希望完全破灭了。对于这位在西藏布道一直十分忠诚和热情，有着十分强烈的传教事业心的传教士来说，裁决的宣布无疑是一次致命性打击，在此后不久的1733年4月14日，他就逝世了。

耶稣会传教士德西德里神父抱着到西藏传播“上帝福音”的目的，不畏险阻和辛劳，远渡重洋，赴藏开展传教工作。他在西藏的五年里，潜心学习和研究藏语文与藏传佛教教义以及大量典籍，著书宣传基督教和反对藏传佛教。他精通藏文，对佛教的了解比较广博。他全面、系统地向西方介绍了大量西藏情况。就这些情况带来的客观效果来看，主要有三个方面：第一，虽然客观上不可避免地使殖民主义者获得了某些西藏情况，但此时的葡萄牙和西班牙等老殖民主义国家早已江河日下，无力再抱涉足西藏的野心，而荷兰和法、英的东印度公司当时则忙于在印度角逐，无力顾及西藏。同时，西方各国从中也得了

① Lettera del P. Gioacchino da S. Anatolia, Lhasa 2 Agosto 1731. 载 Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Parte I, CL. 52. p. 151.

② 同上, CL. 53. p. 154.

另一种信息即西藏已在中国的管辖之下，中华帝国十分强大，从而使他们不敢染指。第二，他将西方的基督教文化介绍给西藏；同时，又介绍丰富的和比较可靠的西藏各方面情况、特别将藏传佛教和西藏文化与习俗展示给西方，增加了西方公众对西藏、藏族人民和西藏文化与宗教的了解和认识。这些对促进东西方的文化交流起了积极的重要作用。第三，德西德里的一些通信和所著的《西藏纪事》，尤其是记述有关西藏政治机构、西藏在18世纪前期的政治斗争，以及准噶尔侵藏等方面的资料，对研究西藏地区这一时间的情况和对研究蒙古准噶尔部的这段历史，均有重要的史料价值，它有助于我们对十八世纪前期西藏地方发生的历史事件，以及蒙古准噶尔部的活动，了解得更为详细、具体和准确。伯戴克在写作《十八世纪前期的中原和西藏》一书时，亦将德西德里的《西藏纪事》中有关西藏内部情况的记述，当作一种重要资料加以大量征引。他在该书第一章《资料来源》中指出：“耶稣会士德西德里于1716年到1721年在拉萨写了非常重要的纪事”。^①因此，德西德里这部内容详细、具体和基本上比较客观和可靠的记述，对研究西藏和蒙古准噶尔部那一时期的历史，有些可作藏、汉、满、蒙等文字史料之佐证，有些则可补藏、汉、满、蒙等文字史料之厥略。

^① 伯戴克：《十八世纪前期的中原和西藏》，周秋有译，第5页。

本书征引和参考的主要文献与书刊

〈一〉、重要征引文献和重要参考书

〈1〉 葡萄牙文文献

1、RELAÇÃO QUE MANDOU O P.^o ESTEVÃO CACELLA DA COMP.^a DE JESU AO P.^o ALBERTO LAERCIO PROVINCIAL DA PROVINCIA DO MALAVAR DA INDIA ORIENTAL, DA SUA VIAGEM PERO O CATAYO, ATÉ CHEGAR AO REINO DO POTENTE (耶稣会埃斯特万·卡塞拉神父致东印度马拉瓦省会长阿尔贝托·拉埃尔西奥神父关于赴震旦之行到博坦德王国的报告)

2、RELAÇÃO DA MISSÃO DO REINO DE UÇANGUE CABECA DOS DO POTENTE, ESCRITA PELLO P.^o JOÃO CABRAL DA COMP.^a DE JESU (耶稣会约翰·卡布拉尔神父关于出使西藏的主要部分卫藏王国的报告)

3、PERA O PADRE ANTONIO FREIRE, PROCURA DA COMP.^a DE JESUS EM PORTUGAL (阿则维多呈送葡萄牙的印度耶稣会检察员安东尼奥·弗雷里的报告) 第二部分: DE A-GRA PERA O TIBET (从阿格拉至西藏)

〈2〉、拉丁文文献

1、Grueber 的一封信 (1670 年 1 月 13 日)

2、Iautio P. Joannes Grueber (对白乃心的颂词)

3、Athanasij Kircheri; *China Monumentis qua Sacris qua Profanis, nec non Variis Naturæ et Artis Spectaculis Aliarum que rerum memorabilium Argumentis Illustrata*, Amstelodami 1667 (《中国宗教、世俗和各种自然、技术奇观及其有价值的实物材料汇编》, 阿姆斯特丹, 1667 年。1979 年 Kathmand 重印 1667 年拉丁文本。简称为 China Illustrata 《中国图说》)

4、Decretum Sacræ Congregationis Generalis Propagandæ fidei habitæ die 11 Jannarii 1704 (罗马教廷传信部谕令, 1704 年 1 月 11 日)

5、Illustri ac Potentissimo Regi Lassæ CLEMENS PAPA XI (教皇克列门十一世致拉萨藏王 [拉藏汗] 信, 1714 年 1 月 6 日)

6、Decretum Sacræ Congregationis Generalis de Propaganda fide, Die 12 Decembris 1718 (传信部谕令耶稣会总会长召回该会在西藏的会士, 1718 年 12 月 12 日)

7、Decretum Sacræ Congregationis Generalis de Propaganda fide, Die 12 Decembris 1718 (传信部关于拨专款一千金币支持西藏传教会的谕令, 1718 年 12 月 12 日)

8、Decretum Sacræ Congregationis Generalis de Propaganda habitæ Die 12 Decembris 1718 (传信部关于动产和不动产的所有权均应归属罗马教皇的名义的谕令, 1718 年 12 月 12 日)

9、Magnifica Ciro, Vices Magni Lamæ gerenti in Regno Tibeti CLEMENS PAPA X II (教皇克列门十二世致西藏代理大喇嘛, 1738 年 9 月 21 日)

10. Decretum Generali Societatis Jesu. Romæ, 16 Januorii

1719. (耶稣会长命令德西德里神父撤离西藏, 1719年1月16日, 罗马)

11. *Illustris ac pottentissime Rex CLEMENS PAPA XII Dat, Romæ Die XXIV Sept. MDCCXXXVIII*, (教皇克列门十二世致西藏王(颇罗鼐) 1738年9月24日)

12. *Illustris ac Clemens XII Pontifici, Magni Lamæ 7 Octob, 1741* (西藏大喇嘛复函教皇克列门十二世, 1741年10月7日)

13. *Illustris ac Clemens XII Pontifici, potentissime Rex. 11 Octob, 1741* (西藏王[颇罗鼐]复函教皇克列门十二世, 1741年10月7日)

〈3〉、意大利文文献和重要参考书

1. Luciano Petech; *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I—VII, La Libreria dello Stato, Roma, 1952—1956* (L. 伯戴克编:《赴西藏和尼泊尔的意大利传教士文献》, 1至7册, 罗马, 1952—1956年)

2. Giuseppe M. Toscano; *La Prima Missione Cattolica nel Tibet. Imprimerie de Nazareth. M. E. P-Hongkong (CINI) (G. M. 托斯卡诺:《西藏最早的天主教传教会》)*

〈4〉、法文重要参考书

A. Launay; *Histoire de la Mission du Thibet. 2 Tome. Lille-Paris, 1903.* (A. 劳纳:《西藏传教史》两卷, 里尔——巴黎, 1903年)

〈5〉、英文文献和重要参考书

1. Yule (C.); *Cathay and the Way Thither, IV, 1914. London*

(玉尔(又译裕尔)编、[法]高地考释:《震旦及其通往之路》,又译:《西域纪程丛书》,第四卷,伦敦,1914年)

2、Filippo de Filippi (ed.); *An Account of Tibet*. 1932, London. (菲力波·德·菲力毕编:《西藏纪事》,1932年,伦敦)

3、C. Wessels; *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*. 1924. The Hague (C·威塞尔:《早期耶稣会士旅行家在中亚,1603—1721年》,1924年,海牙版)

4、Fr, Fulgentius Vannini; *The Bell of Lhasa*. 1976, New Delhi (F·范尼尼:《拉萨之钟》,1976年,新德里)

5、Sven Hedin; *Southern Tibet*. Vol. I. II. 1908. (斯文·赫定:《南部西藏》,第一、二卷,1908年,斯德哥尔摩版)

〈6〉、藏文文献

1、拉藏汗关于对传教士优惠征税的谕令,火鸡年九月二十四日(1717年10月28日)

2、锡金王致传教士函,土猪年十月二十二日(1719年12月3日)

3、达赖喇嘛反驳传教士函

4、达赖喇嘛特许传教士建造僧馆和教堂谕旨,水兔年十二月十一日(1724年2月4日)

5、噶厦公文:购地证书。木蛇年二月十一日(1725年3月24日)

6、康济鼐关于传教士购地和不准危害他们的谕令,木蛇年四月九日(1725年5月20日)

7、康济鼐关于对传教士按尼泊尔人优惠征税的谕令。木蛇年四月九日(1725年5月20日)

8、噶厦公文:准许传教士取土石方令。木蛇年八月二十日

(1725年9月26日)

9、噶厦公文：不准破坏传教士的教堂工程令，木蛇年八月二十八日（1725年10月4日）

10、雪列空公文：不准对传教士支差上税令。火羊年八月二十日（1727年10月5日）

11、聂仓列空公文：对传教士的四驮行李等按尼泊尔人优惠征税令。火羊年十月十八日（1727年11月30日）

12、颇罗鼐关于不准伤害传教士和对其新增差税的谕令，土鸡年十二月十日（1730年1月28日）

13、锡金王致传教士函，铁狗年十一月三日（1730年12月12日）

14、颇罗鼐回覆本纳·毕里的弗朗西斯科·奥拉济奥神父函，水鼠年六月九日（1732年7月31日）

15、通行证，水鼠年七月二十三日（1732年9月11日）

16、吞巴噶伦致卡普清传教士函，水牛年二月十五日（1733年3月30日）

17、颇罗鼐告别乔亚钦神父函，水牛年六月十八日（1733年7月29日）

18、颇罗鼐致奥拉济奥神父函，水牛年七月二十三日（1733年9月1日）

19、察绒致卡普清传教士，木虎年三月三十日（1734年5月3日）

20、颇罗鼐准许传教士自由传教和藏民信仰自由特许证，铁鸡年 月三十日（1741年）

21、达赖喇嘛准许传教士传教的特许证，铁鸡年室宿所满（1741年10月7日）

〈二〉、一般的外文和中文征引与参考书刊

〈1〉、德文：

Dieter Schuh; *Untersuchungen zur Geschichte der Tibetischen Kalenderrechnung*. Wiesbaden. 1973(迪特·舒：《西藏历法史研究》，威士巴登，1973年)。

〈2〉、法文

M. L'abbé Huc; *Le Christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet*. Paris. 1851, (古伯察：《基督教在中国、蒙古和西藏》，巴黎，1851年)。

〈3〉、英文

1、Markham (Clements, R.); *Narrative of the Mission of George Bogle to Tibet and the Journey of Thomas Manning to Lhasa*, London, 1879, (克列门·R·麦克罕：《乔治·波格尔使团赴藏和托玛斯·曼宁西藏之行纪事》，伦敦，1879)

2、John MacGregor; *Tibet, A Chronicle of Exploration*. New York, 1970. (约翰·麦克格列戈尔：《西藏探险史》，1970年，纽约)

3、Manuel Komroff (ed.); *The History of Herodotus*. New York. 1956. (马努埃尔·康罗夫编：《希罗多德历史》，1956年，纽约)

4、Graham Sandberg; *The Explorations of Tibet, Its History and Particular from 1623 to 1904*. New Delhi, 1973 reprinted. (《格雷

厄姆·森德伯格：《西藏的探险》，新德里，1973年重印本）

5、Thomas H. Holdish: *Tibet, the Mysterious*. London. 1907.
(《神秘的西藏》，伦敦，1907年)

6、A. H. Francke; *History, Folklore & Culture of Tibet*. New Delhi, First published; 1905; First Indian Reprint; 1979 (A. H. 弗兰克：《西藏的历史、民俗和文化》，新德里，1905年第一版；1979年印度第一次重印本)

7、A. H. Francke; *A History of Western Tibet*. London, 1907.
(A. H. 弗兰克：《西部西藏史》，伦敦，1907年)。

8、A. H. Francke; *Antiquities of Indian Tibet*. Vol 1. I. New Delhi. (A. H. 弗兰克：《印藏文物古迹》，第一、二卷，新德里，无标出版年份)

9、D. Cluck; *India and its Mission*. New York, 1923. (D. 克拉克：《印度及其教会》，纽约，1923年)

10、Sir Edward Maclagan; *The Jesuits and the Great Mogul*. London, 1932. (爱德华·麦克拉甘爵士：《耶稣会士与大莫卧儿》，伦敦，1932年。)

11、Giuseppe Tucci; *The Ancient Civilization of Transhimalaya*. Translated from the French by James Hogarth, Barrie & Jenkins, London. 1973 by Nagel publishers, Geneva (Switzerland) (古瑟普·杜齐：《外喜玛拉雅山(即冈底斯山脉地区)的古代文明》，伦敦，1973年)

12、Toza; *A History of Ancient Geography*. London. (托札：《古代地理学史》，伦敦)

13、Oliver Thomson; *A History of Ancient Geography*. London, 1948. (奥利维尔·汤姆逊：《古代地理学史》，伦敦，1948年。)

14、Major Keneth Mason; *Kishen Singh and the Indian Explorers*,

The Geographical Journal. London, 1923, Vol. Ixii. (肯尼斯·马逊少校:《吉森·辛格及其印度探测者们》载英国《地理杂志》,伦敦1923年,第42卷)

15、Luciano Petech; *Ye—Tse, Gu—Ge, Pu—Ran; A New Study*. *Journal of Central Asia*. Vol. 24. 1980. No. 1—2. (伯戴克:《雅则、古格、普让的新研究》,载英国《中亚杂志》1980年第24卷,第1—2期)

16、Joseph Toscano; *Jesuits Contribution in India to Geographical Knowledge of Tibet*. *The Tibetan Journal*. New Delhi No. 3. 1980, (约瑟夫·托斯卡诺:《耶稣会士对西藏地理知识的贡献》载《西藏杂志》,新德里,1980年第3期。)

17、G. Mackworth Young; *A Journey to Toling and Tsaparang in the Western Tibet*. *Journal of the Punjab Historical Society*. Vol. CII. Calcutta, 1919, No. 2. (麦克沃斯·杨:《西藏西部的托林和扎布让之行》,载《旁遮普历史学会会刊》,加尔各答,1919年第2期)

(4)、中文

1、《清实录》。

2、《柏朗嘉宾蒙古行记,鲁布鲁克东行记》,耿昇、何高济译,中华书局,1985年版。

3、《海屯行记,鄂多立克东游记,沙哈鲁遣使中国记》,何高济译,中华书局,1981年。

4、《利玛窦中国札记》,何高济等译,中华书局,1983年版。

5、多杰才旦:《对吐蕃与丝路关系的初步研究》,“公元十世纪前的丝绸之路”国际学术讨论会论文。

6、江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》，知识出版社，1987年。

7、保罗·佩迪什：《古代希腊人的地理学——古代希腊地理学史》，蔡宗夏译，葛以德校，商务印书馆，1983年。

8、顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1982年。

9、约瑟夫·塞比斯著：《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》，王立人译，商务印书馆，1973年。

10、《中西交通史料汇编》第一册，张星烺编注，朱杰勤校订。

11、《马可波罗游记》，阵开俊等合译，福建人民出版社，1981年。

12、刘建：《科学、神学及其他——关于利玛窦的评价问题》，《宗教》1986年。

13、[法]布尔努瓦：《西藏的金矿》，耿昇译，载《国外藏学研究文集》（第四辑），西藏人民出版社。

14、[古希腊]阿里安：《亚历山大远征记》李活译，商务印书馆出版1987年。

15、[印度]R. C. 马宗达，H. C. 赖乔杜里，卡利金卡尔·达塔合著：《高级印度史》，张澍霖等合译，商务印书馆，1986年。

16、《清代西人见闻录》，杜文凯编，1985年。

17、[意]L. 伯戴克著：《十八世纪前期的中原和西藏》，周秋有译，西藏人民出版社。

18、[法]戈岱司编：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，耿昇译，中华书局，1987年。

传信部从 1704 年至 1807 年派遣的三十批 102 人次赴西藏传教会的卡普清 传教士简况表^①

一、第一批人员：6 人，离开意大利列贡 (Leghorn) 时间为：
1704 年 5 月 6 日。

1. 法国图尔省的弗朗索瓦·玛利神父 (P. François Marie de Tours)，1680 起在印度邦的舍里和苏拉特等法国图尔省的卡普清传教会工作，1701 年被派至罗马交涉有关苏拉特教会的管辖权和提出赴藏开辟传教会之请求。1706 年 8 月 2 日抵达印度昌德纳戈尔，1706 年 11 月 8 日抵巴特那，1707 年 2 月 21 日抵尼泊尔加德满都，1707 年 6 月 12 日进入拉萨。由于健康及其他原因于 1709 年 1 月离开拉萨返回印度，并于同年 5 月死于巴特那一家荷兰人开办的工厂。
2. 加米里诺的乔瓦尼·弗朗西斯科神父 (P. Giovanni Francesco da Camerino)，传教会宗座监牧 (即会长)，由于旅途劳顿和疾病，1704 年 11 月 10 日于马丁 (Mardin，在今土耳其) 高烧病死。
3. 阿斯科利的古瑟普神父 (P. Giuseppe da Ascoli，原家族姓和洗礼名 (以下简称为原姓名) 为：安德雷·塔西

① 本表主要根据 LIST DELLE SPEDIZIONI DI MISSIONARI PER IL TIBET DAL 1704 AL 1807, CON LA DATA DELLA LORO PARTENZA DALL' ITALIA (载 L. Petech; *I Missionari Italiani ent Tibet e nel Nepal*. Parte 1) 和 BIOGRAPHICAL NOTES ON TIBETAN MISSIONARIES (载 F. Vannini; *The Bell of Lhasa*) 及其他资料编出。

〔Andrea Tassi〕), 1706年4月8日于昌德纳戈尔登陆, 同年11月8日抵巴特那, 1707年2月21日抵加德满都, 1707年1月12日进入拉萨。1705年7月13日被任命为会长, 1708年12月才接到此任命消息。1710年夏离开拉萨, 1710年12月20日于巴特那一英国人办的工厂逝世, 年方37岁。

4. 蒙特齐奥的弗利斯神父 (P. Felice da Montecchio, 原姓名为: 安东尼·玛利亚·比恩齐〔Antonic Maria Bianchi〕), 加米里诺的乔瓦尼·弗朗西斯科会长临死前任命他为西藏传教会之临时副会长。1705年7月13日传信部正式确认其副会长(即副宗座监牧)之职。1706年4月8日抵昌德纳戈尔, 由于疾病和战乱, 他直至1709年仍留在昌德纳戈尔, 当年赴巴特那, 并驻在该地。阿斯科利的约瑟普死后, 负责传教会领导工作, 1712年5月2日任命为会长。1715年8月将会长之职移交给法诺的多米尼加神父, 自己保留副会长职务。1721年到拉萨作了短暂停留。1724年返回意大利罗马, 任国外传教会秘书, 1732年6月1日死于罗马, 终年61岁。
5. 弗松布朗纳的古瑟普·玛利亚神父 (P. Giuseppe Maria da Fossombrone), 前往印度途中, 在今天的土耳其的伊斯坎德兰 (Iskenderum) 重病, 于塞浦路斯下船离队, 返回意大利。
6. 巴黎的费亚克利奥修士 (fra Fiaccio da Parigi), 于1704年10月1日在赴印度的途中的迪雅贝基亚 (Diyarbakir, 在今土耳其) 高烧病死。10月2日葬于查尔丹斯 (Chaldeans) 的天主教墓地。

二、 第二批人员：3人，1706年7月14日离开洛林（Lorient）。

7. 法诺的多米尼科神父（P. Domenico da Fano，原姓名为：弗朗西斯科·玛格纳尼尼〔Francesco Magnanini〕），1708年7月12日在印度邦迪舍里登陆，同年9月7日抵昌德纳戈尔。1709年5月19日经尼泊尔抵拉萨。1711年12月25日离开拉萨，1712年6月29日经锡金返回昌德纳戈尔。同年年底赴罗马呈请重振西藏传教会问题，次年抵罗马。1713年12月19日任命为传教会宗座监牧即会长，率第四批人员赴西藏传教会，1715年8月重返昌德纳戈尔。先后抵巴特那和尼泊尔的加德满都，并于1716年10月1日第二次抵拉萨。1718年5月辞职，1722年初离开拉萨，赴昌德纳戈尔，1728年11月16日死于该地，终年54岁。
8. 法诺的乔瓦尼神父（P. Giovanni di Fano，原姓名为：乔瓦尼·巴蒂斯塔·隆巴迪〔Giovanni Battista Lombardi〕），1708年9月7日与多米尼科神父一起抵昌德纳戈尔，留在那里。1710年12月初赴巴特那，然后经锡金于1711年5月下旬抵拉萨。1711年12月25日与多米尼科神父离开拉萨，1712年6月29日到昌德纳戈尔，并成为昌德纳戈尔馆舍负责人。1726年返回意大利，1734年9月5日死于贝萨罗（Pesaro），终年60岁。
9. 博戈惹的米歇朗智罗修士（laico fra Michelangelo di Borgogna）。此人出生于法国，但国籍为意大利，属罗马省的博戈惹（Borgogna）人，是俗人修士（laico fra）。与多

米尼科神父一起赴抵拉萨，与阿斯科利的古瑟普会长一起经锡金返印度。阿斯科利的古瑟普回巴特那，而米歇朗智罗则抵昌德纳戈尔。1712年，米歇朗智罗返欧洲，船经好望角时出事沉没，葬身大海。

三、第三批人员：6人，1712年8月25日离开意大利，启程赴印度，但分两次抵印度：3人于1713年9月1日；3人于1714年3月。

10. 本纳·毕里的弗朗西斯科·奥拉济奥神父 (P. Francesco Orazio della Penna di Billi, 原姓名为卢济奥·奥利维埃里 (Luzio Olivieri)), 1713年9月1日在昌德纳戈尔登陆，然后赴巴特那，1714年圣诞节后不久，前往尼泊尔加德满都，开辟传教站。1716年10月1日抵拉萨，从此第一次连续在西藏工作达16年之久 (1716—1732年)。1719年8月13日任命为宗座监牧即会长。由于健康不佳于1732年8月25日离开拉萨，在加德满都被囚禁数月，1734年底返到巴特那，负责那里的传教站工作。1735年12月赴罗马，提出加强西藏传教会问题。1738年，确定为宗座监牧，率领第九批传教士来印度，1739年9月25日抵昌德纳戈尔，然后经巴特那、尼泊尔进藏，1741年1月6日重新返抵拉萨。最后于1745年4月20日撤离拉萨，1745年7月20日死于帕坦，终年65岁。

11. 玛特利卡的保罗神父 (P. Paolo di Mateica, 原姓名：玛蒂亚·齐卡勒利 (Mattia Cicarelli)), 1713年9月1日抵昌德纳戈尔，1716—1718年在尼泊尔工作，1718年9月28日返回昌德纳戈尔，在当地传教站工作7年多

后，于 1726 年回欧洲。1738 年底赴墨西哥筹集西藏传教会的资金。1751 年 6 月 2 日死于意大利的阿纳托利亚 (Anatolia, 今之埃塞纳托格利亚, Esanatoglia), 终年 71 岁。

12. 布勒诺的詹姆士俗人修士 (fra. James da Breno), 由于身体一直有病, 留在昌德纳戈尔, 完全没有工作, 于 1715 年 9 月 15 日逝世。
13. 罗勒多的乔亚钦神父 (P. Gioacchino da Loreto, 原姓名为: 西尔瓦西特罗·安格勒蒂, silvestro angeletti), 1714 年 3 月在昌德纳戈尔登陆, 基本上留在印度巴特那传教站工作, 1723 年返欧, 1750 年 2 月 6 日死于勒卡纳蒂 (Recanati), 终年 68 岁。
14. 弗松布朗纳的乔瓦尼·弗朗西斯科神父 (P. Giovanni Francesco da Fossombrone, 原名为巴齐亚格利亚 [Bacciaglia]), 1714 年 3 月抵昌德纳戈尔, 然后赴巴特那、加德满都, 1716 年 10 月 1 日与多米尼科神父一起抵拉萨。1717 年初派去开辟塔布的宗纳传教站, 在那里工作至 1720 年, 同年返加德满都, 与加德满都王冲突。1722 年到巴特冈, 1723 年返欧洲, 在途中于 1724 年或 1725 年死于苏拉特, 终年 47 岁或 48 岁。
15. 摩罗的古瑟普·弗利斯神父 (P. Giuseppe Felice da Morro, 原姓名: 安格罗·维他利 [Angelo Vitali]), 1714 年 3 月登陆于昌德纳戈尔, 1715 年初在加德满都传教站工作。1718 年或 1719 年离开尼泊尔至西藏塔布传教站, 一直工作至 1721 年春, 随后经拉萨、聂拉木返抵加德满都, 1721 年 8 月 31 日死于该地, 终年 40 岁。

四、第四批人员：6人，1714年离开意大利，1715年8月于昌德纳戈尔登陆。

16. 布勒斯齐亚的恩格利科神父 (P. Angèlico da Brescia), 1716年在尼泊尔, 1717年7月抵拉萨, 随后到塔布传教站工作, 不久因病遣返欧洲, 1719年底或1720年初死于途中的巴特那一家荷兰人的工厂里。
17. 哲西的安东尼奥·玛利亚神父 (P. Antonio Maria da Jesi, 原姓名: 斯蒂芬诺·卡齐亚托里 [Stefano Cacciatori]), 最初在加德满都工作了一段时间, 1718年11月18日因病回到昌德纳戈尔。1726年返抵欧洲家乡。1738年1月25日逝世, 终年52岁。
18. 贝多纳的布纳温丢勒神父 (P. Bonaventure della Pedona, 原姓名为: 乔亚科摩·菲力波·达尔伯托 [Giacomo Filippo D'Alberto]), 先在加德满都传教站工作, 1717年7月至10月抵拉萨工作三个月。因准噶尔侵藏之动乱, 返回加德满都。1722年1月离开尼泊尔, 1735年死于昌德纳戈尔, 终年55岁。
19. 卡斯迪格那诺的弗朗西斯科·安东尼奥神父 (P. Francesco Antonio da Castignano, 原姓名为: 乔瓦尼·安东尼奥·费阿拉万迪 [Giovanni Antonio Fioravanti]), 抵达昌德纳戈尔不久, 于1715年11月28日死于该地, 终年55岁。
20. 贝多纳的格列戈里奥神父 (P. Gregorio delle Pedona, 原姓名: 多米尼科·默库里 [Domenico Mercuri]), 与多米尼科神父一起赴尼泊尔, 1716年7月4日死于加德满都, 终年36岁。

21. 塞拉·彼得朗纳的彼得罗神父 (P. Pietro della Serra Petrona, 原姓名为: 克里斯托费罗·库齐阿罗尼 [Cristoforo Cucchiaroni]), 一直在昌德纳戈尔传教站工作, 直到 1739 年或 1740 年死于该城。终年 66 岁或 67 岁。

五、第五批人员: 2 人, 1717 年离开意大利。

22. 乌尔巴尼亚的弗朗西斯科·玛利亚神父 (P. Francesco Maria da Urbana, 原姓名: 弗朗西斯科·玛利亚·玛彻迪 [Francesco Maria Marchetti]), 1718 年 10 月 10 日抵昌德纳戈尔, 同年 12 月 19 日于该城逝世, 终年 40 岁。
23. 列切的彼得·奥古斯丁神父 (P. Peter Augustine da Lecce, 原姓名为: 卡拉斯塔 [Carrasta]), 1718 年 10 月 10 日登陆, 1719 年 6 月 6 日死于巴特那的荷兰人工厂, 终年 46 岁。

六、第六批人员: 7 人, 1718 年 12 月从意大利出发, 经里昂、马赛到巴黎。其中四人因身体虚弱, 难于在西藏高原工作, 在巴黎乘船返回意大利, 其余三人继续奔赴西藏传教会。返回意大利之四人是:

24. 马德利卡的查尔斯·玛利亚神父 (P. Charles Maria da Matelica)。
25. 蒙特·S. 皮埃特罗的卢杜威克神父 (P. Ludovic da Monte S. Pietro)。

26. 卢比阿纳的卢杜威克神父 (P. Ludovic da Lubiana)。
27. S. 意波利托的乌巴尔德神父 (P. Ubald da S. Ippolito)。

继续赴西藏传教会的三人是：

28. 圣阿纳托利亚的乔亚钦神父 (P. Gioacchino da S. Anatholia, 原姓名为：西蒙·乔亚钦·阿尔布利契 [Simone Gioacchino Albrici]), 1720年8月10日在昌德纳戈尔登陆后，奉命速赴拉萨，于1721年5月1日抵达。1721年至1733年间连续12年在拉萨工作，主要为藏民医治疾病。1733年离开拉萨，同年10月抵加德满都传教站，在那里工作至1734年底。约在当年年底或1735年初，负责巴特那传教站。1735年至1740年，弗朗西斯科·奥拉济奥会长在欧洲罗马时，他以副会长身份领导西藏传教会工作。1736年赴尼泊尔巴特冈，1740年10月离开尼泊尔，于1741年1月6日抵达拉萨。同年10月离开拉萨返罗马，目的是将颇罗鼐和达赖喇嘛回赠给罗马教皇的礼物转交给教皇，并报告西藏传教会发展良好的情况。1742年冬抵巴特那，10月到昌德纳戈尔，1744年乘船返欧洲，1745年6月抵达罗马，1764年8月3日死于该地。终年80岁。
29. 钦戈利的弗朗西斯科·安东尼奥神父 (P. Francesco Antonio da Cingoli, 原姓名：弗朗西斯科·萨维里奥·卡斯迪格里奥尼 [Francesco Saverio Castiglioni]), 开始在尼泊尔工作，随后在印度巴特那传教站工作，1734年死于该城。

30. 契维塔奴阿瓦的塞拉芬诺神父 (P. Serafino da Civitanuova, 原姓名为: 皮埃特罗·马罗尼·格波兹 [Pietro Marone Gerbozzi]), 1720年8月10日在昌德纳戈尔登陆后, 与乔亚钦神父一起赴拉萨, 1720年12月31日到尼泊尔加德满都, 后留在当地传教站工作, 1722年转到附近的巴特冈传教站, 直至1731年。1732年死于印度巴特那。终年约45岁。

七、第七批人员: 4人, 1721年离开意大利。

31. 弗松布朗纳的威南济奥神父 (P. Venanzio da Fossombrone, 原姓名: 玛赛·杜朗迪 [Matteo Duranti]), 1722年8月抵昌德纳戈尔, 1722年9月15日死于赴巴特那途中的萨克里加利 (Sacrigalli, 或拼写作 Sakrigali, 属于巴加尔堡地区 [Bhagalpur]), 终年35岁。
32. 哲西·摩罗的安德雷神父 (P. Andrea da Morro di Jesi, 原姓名: 安德雷·索彻迪 [Andrea Socchetti]), 1722年8月抵昌德纳戈尔, 1729年或1730年死于该地, 终年38岁或39岁。
33. 卡格利的弗朗西斯科神父 (P. Francesco da Cagli, 原姓名为: 安东尼奥·兰兹 [Antonio Lanzi]), 1722年8月抵昌德纳戈尔, 1722—1726年在印度巴特那工作, 1727年左右派至尼泊尔的传教站工作, 1730年圣诞节死于尼泊尔的巴特冈, 终年34岁。
34. 蒙特·阿尔波多的米歇朗智罗神父 (P. Michelangelo ad Monte Alboddo), 1722年8月抵昌德纳戈尔, 留在该城传教站工作, 1725年12月31日死于那里, 终年30

岁。

八、第八批人员：3人，1735年离开意大利。

35. 钦戈利的奥多阿多神父 (P. Odoardo da Cingoli, 原姓名: 古瑟普·玛利亚·萨尔蒂尼 [Giuseppe Maria Sarti-ni]), 1736年9月27日抵达昌德纳戈尔, 一直负责当地传教站工作, 1753年因病返回欧洲, 恢复健康后, 参加第十四批赴西藏传教会人员队伍赴印度, 1756年8月20日死于途中的洛林 (Lorient), 终年50岁。
36. 勒加纳蒂的维托神父 (P. Vito da Recanati, 原姓名: 卡尔罗·尼古拉·贝利 [Carlo Nicola Belli]), 1736年9月27日抵昌德纳戈尔, 赴巴特那, 然后与乔亚钦神父一起赴尼泊尔, 1737年3月13日抵巴特冈, 一直在当地传教站工作, 后期返回昌德纳戈尔, 1747年6月4日死于该城, 终年44岁。
37. 哲西的西吉斯蒙多神父 (P. Sigismondo da Jesi, 原姓名: 乔科摩·安东尼奥·甘多尔费 [Giacomo Antonio Gandolfi]), 1736年9月27日抵昌德纳戈尔, 随即赴巴特那, 除1740年他在尼泊尔逗留外, 一直在巴特那工作, 1746年或1749年离印度返欧洲, 1768年9月15日死于意大利哲西, 终年70岁。

九、第九批人员：10人，1738年离开意大利。

38. 马切拉塔的卡西阿诺神父 (P. Cassiano da Macerata, 原姓名: 乔瓦尼·贝利咖蒂 [Giovanni Beligatti]), 1738

年秋离开意大利，乘船驶向洛林，1739年9月下旬抵昌德纳戈尔。与会长奥拉济奥神父一起于1741年1月6日抵达拉萨。1742年8月30日离开拉萨返回尼泊尔巴特冈，在当地传教站工作至1746年11月21日（其中有数月赴巴特那治病）。1749年—1753年为新建的比蒂亚（Bettiah）传教站负责人，1753年—1755年初，由于身体很差，在比蒂亚、巴特那和昌德纳戈尔疗养。1755年2月18日离印返意大利，1756年8月抵达罗马，在家乡他继续写作和誊抄关于西藏传教会情况的纪事和其他著作。1791年2月4日于意大利马彻拉塔逝世，终年83岁。

39. 蒙特·阿尔波多的安东尼奥神父（P. Antonio da Monte Alboddo，原姓名：彼埃得罗·玛利亚·曼契尼〔Pietro Maria Mancini〕），1739年底被任为巴特那传教站负责人，1755年2月18日离印度赴欧洲，1756年8月7日抵罗马。在罗马他获悉传信部在1755年6月23日业已任命他为西藏传教会宗座监牧即会长，他提出辞职。1769年9月22日死于意大利安利纳，终年64岁。
40. 慕齐阿诺的丹尼埃勒神父（P. Daniele da Murciano，原姓名：玛塞·奇奥蒂〔Matteo Ciotti〕），1739年9月下旬抵昌德纳戈尔，在该地传教站工作，1749年返欧洲时，停留在途中的非洲毛里求斯岛，1753年又返抵印度昌德纳戈尔。约1765年乘船赴菲律宾马尼拉，寻求集资作西藏传教会的经费，但于1765年11月21日或1766年10月18日船至马六甲沉没，丹尼埃勒神父身亡，终年59岁或60岁。
41. 洛罗的科斯坦蒂诺神父（P. Costantino da Loro，原姓

名：古瑟普·利比拉托·摩契〔Giuseppe Liberato Mochi〕，1739年9月下旬抵昌德纳戈尔，1741年1月6日进入拉萨，1742年8月离开赴尼泊尔，在巴特冈传教站工作，1744年8月23日派至巴特那传教站，在那里工作至1751年。同年12月12日返欧洲，1770年8月31日死于意大利阿斯科利·里切诺(Ascoli Riceno)，终年66岁。

42. 哲西的弗洛里亚诺神父(P. Floriano da Jesi, 原姓名：彼埃特罗·多米尼科·扎拉〔Pietro Domenico Zara〕)，1739年9月下旬抵昌德纳戈尔，1741年1月6日与其他伙伴一起进入拉萨，1742年8月30日离开当地，被任命为加德满都传教站负责人。1752年底或1753年初因病离开尼泊尔到巴特那治疗，1753年2月4日死于比蒂亚，终年49岁。
43. 加尔纳诺的古瑟普·玛利亚神父(P. Giuseppe Maria da Gargnano, 原姓名：贝尔纳迪诺·贝尔尼尼〔Bernardino Bernini〕)，1739年9月下旬抵昌德纳戈尔，同年底赴巴特那传教站工作，1742年1月赴拉萨，同年5月27日抵达，1745年4月20日撤出拉萨赴尼泊尔。同年被委托开辟印度北部的比蒂亚新传教站，除有时到巴特那或昌德纳戈尔治疗疾病外，一直在比蒂亚工作，1758年被会长阿皮齐奥的特兰基罗神父任命为副会长，后死于比蒂亚，终年52岁。
44. 阿斯科利的英诺森佐神父(P. Innocenzo da Ascoli, 原姓名：安格罗·马里尼〔Angelo Marini〕)，1739年9月下旬抵昌德纳戈尔，1740年9月抵尼泊尔巴特冈传教站，兼管巴特冈和加德满都两个传教站工作。1749年

或 1751 年返欧洲时，死于中东，终年约 43 岁。

45. 阿皮齐奥的特兰基罗神父 (P. Tranquillo da Apecchino, 原姓名: 尼古拉·兰兹 [Nicolo Lanzi]), 1739 年 9 月下旬抵昌德纳戈尔, 1741 年 1 月 6 日抵拉萨。1743 年 11 月 27 日被任命为西藏传教会副宗座监牧即副会长。1745 年 4 月 20 日撤离拉萨至尼泊尔, 在该地工作至 1757 年 12 月 9 日。1746 年 9 月 20 日被任命为会长, 1748 年就职, 以加德满都为总部。他两次试图返回欧洲均未实现, 一次返抵印度的邦迪舍里但因事又回到尼泊尔; 后来又有一次要返欧洲, 因传教士短缺而留在昌德纳戈尔, 1768 年 5 月 21 日于该城逝世, 终年 60 岁。
46. 菲尔摩的利波里奥修士 (Fra Liborio da Fermo, 原姓名, 汤玛索·安东尼奥·皮阿托尼 [Tommaso Antonio Piattoni]), 1739 年 9 月下旬抵昌德纳戈尔。1745 年至 1755 年在尼泊尔工作, 此后赴比蒂亚工作至 1757。1758 年—1769 年他在何处工作不详, 可能于 1758 年返尼泊尔, 1764 年重返印度比蒂亚。1769 年 9 月 20 日死于比蒂亚, 终年 61 岁。
47. 佛罗伦萨的保罗修士 (Fra Paolo da Firenze, 原名为阿马杜齐 (Amatucci), 职业为画家, 是俗人修士, 在其加入卡普清修会之前, 曾在杜斯卡尼大公爵宫廷和公爵的印刷所服务。由于其绘画才能被派至西藏。1739 年 9 月下旬抵昌德纳戈尔, 1741 年 1 月 6 日抵达拉萨, 1745 年 4 月 20 日撤离抵尼泊尔, 工作至 1757 年。同年 12 月下到印度。1761 年返欧洲时, 船失事身亡。终年约 50 岁。

十、第十批人员：2人，1742年离开意大利。

48. 阿罗纳的菲德勒神父 (P. Fedele da Arona, 原名：菲德勒·安东尼奥·柯尔迪 [Fedele Antonio Corti]), 1743年8月2日抵昌德纳戈尔，在该地工作一段时间后，被派至比蒂亚传教站，后因疾病返回昌德纳戈尔工作，1752年11月4日死于该城。终年37岁。
49. 皮戈拉的尼古拉·菲德勒 (P. Nicola Fedele della Pergola, 原姓名：乔瓦尼·菲力波·巴尔达切利 [Giovanni Filippo Baldacelli]), 始于比蒂亚，后于尼泊尔的巴特冈工作，1759年1月24日死于巴特冈，终年51岁。

卡普清传教士最后一批于1745年1月撤出西藏地区后，罗马传信部依然断续派遣出卡普清传教士赴西藏传教会的尼泊尔及印度的传教站工作，从1748年至1807年共20次（从第十一批至第三十批）派遣出53个传教士，名单如下：

十一、第十一批，3人，1748年离开意大利。

皮戈拉的阿德里亚诺神父 (P. Adriano della Pergola)，圣·乔瓦尼的卡尔罗神父 (P. Carlo da S. Giovanni)，蒙特·卡西阿诺的奥诺弗利奥神父 (P. Onofrio da Monte Cassiano，此人未达目的地又返回意大利)。

十二、第十二批，4人，1749年离开意大利。

拉古萨的安塞尔摩神父 (P. Anselmo da Ragusa)、弗

利惹的布纳温丢勒神父 (P. Bonaventura da Foligno)、贝尔加摩的乔瓦尼·巴蒂斯塔神父 (P. Giovanni Battista da Bergamo)、利扎诺的森迪神父 (P. Santi da Lizzano)。

十三、第十三批，派出时间为 1752 年，共 5 人

日内瓦的贝纳德托神父 (P. Benedetto da Genova)、帕鲁达诺的伯纳尔迪诺神父 (P. Bernardino da Paludano)、布勒斯齐亚的乔瓦尼神父 (P. Giovanni da Brescia)、蒙特·卡西阿诺的奥诺弗利奥神父 (P. Onofrio da Monte Cassiano)、佩勒托拉的洛楞佐修士 (Fra Lorenzo da Peretola)。

十四、第十四批，派出时间：1756 年，共 2 人：

通巴的马尔科神父 (P. Marco della Tomba)、钦戈利的奥多阿多神父 (P. Odoardo da Cingoli，于 1756 年 8 月 20 日死于途中的洛林〔Lorient〕)。

十五、第十五批，派出时间：1759 年，共 5 人：

富萨的弗杜纳托神父 (P. Fortunato da Fuse，于 1760 年抵达果阿时，死于该地)、玛萨的乔瓦尼·古阿尔贝托神父 (P. Giovanni Gualberto da Massa)、弗埃姆梅的米歇朗智罗神父 (P. Michelangelo da Fiemme，未达目的地返回祖国)、塔比亚戈的米歇朗智罗神父 (P. Michelangelo da Tabiago)、科摩的塞拉芬诺神父 (P. Serafino da Como)。

十六、**第十六批，派出时间：1761年，共3人：**

佩勒托拉的巴尔达萨勒神父 (P. Baldassare da Peretola, 于1762年12月3日死于孟买)、罗瓦托的古瑟普神父 (Giuseppe da Rovato)、帕勒尔摩的古瑟普·阿尔丰索神父 (P. Giuseppe Alfonso da Palermo)。

十七、**第十七批，遣出时间：1763年，共2人：**

科尔扎的乔科摩神父 (P. Giacomo da Colza)、罗德阿诺的欧塞比奥修士 (fra Eusebio da Rodeano)。这两人均于1765年4月6日在恒河入海口溺毙。

十八、**第十八批人员，派出时间：1768年，共3人：**

马尔萨拉的阿戈斯丁诺神父 (P. Agostino da Marsala)、卡新纳的欧斯塔齐奥神父 (P. Eustachio da Cassine)、阿贝托的古瑟普神父 (P. Giuseppe da Abeto)。

十九、**第十九批，派出时间：1769年，共2人：**

佩鲁智亚的安德雷神父 (P. Andrea da Perugia)、波罗惹的萨尔瓦多勒神父 (P. Salvatore da Bologna)。

二十、**第二十批，遣出时间：1773年，共2人：**

卡乐德斯的弗杜纳托神父 (P. Fortunato da Caldes)、塞尼加利亚的罗穆阿尔多神父 (P. Romualdo da Senigallia)。

二十一、**第二十一批，遣出时间：1775年，共2人：**

瓦拉罗的的卡尔罗·安东尼奥神父 (P. Carlo Antonio da Varallo), 波尔戈·圣·塞波尔克罗的科斯坦佐神父 (P. Costanzo da Borgo S. Sepolcro)。

二十二、第二十二批，遣出时间：1777年，共2人：

皮阿陈扎的费尔迪南多神父 (P. Ferdinando da Piacenza (未达目的地返回国)，费尔拉拉的加埃坦诺·玛利亚神父 (P. Gaetano Maria da Ferrara)。

二十三、第二十三批，遣出时间：1782年，共5人：

瓦尔塔智奥的阿陈智罗神父 (P. Arcangelo da Valtaggio, 此人留在柯钦)、圣马尔切罗的古瑟普 (P. Giuseppe da S. Marcello)、通巴的马尔科神父 (P. Marco della Tomba)、瓦罗纳的扎卡利亚神父 (P. Zaccaria da Verona)，弗利惹的温陈佐修士 (Fra Vincenzo da Foligno)。

二十四、第二十四批，遣出时间：1783年，共3人：

阿拉特利的卡尔罗·玛利亚神父 (P. Carlo Maria da Alatri)、玛萨的乔瓦尼·古阿尔贝托神父 (P. Giovanni Gualberto da Massa)、弗拉特的皮埃特罗神父 (P. Pietro delle Fratte)。

二十五、第二十五批，遣出时间：1790年，共五人：

卡拉格利奥的安格罗神父 (P. Angelo da Caraglio)、萨利诺的布纳温丢勒神父 (P. Bonaventura da Salino)、卡马约勒的乔瓦尼·玛利亚神父

(P. Giovanni Maria da Camaiore)、帕格利亚·尼扎的乔温纳勒神父 (P. Giovenale Nizza della Paglia)、切达·卡斯特罗的罗多威科·玛利亚神父 (P. Lodovico Maria da Città di Castello)。

二十六、第二十六批，遣出时间：1802年，1人：

罗马的古利阿诺神父 (P. Giuliano da Roma)。

二十七、第二十七批，遣出时间：1803年，1人：

贝纳的拉法埃罗神父 (P. Rafaello da Bene)。

二十八、第二十八批，遣出时间：1805年，1人：

拉温纳的马尔切利诺神父 (P. Marcellino da Ravenna)。

二十九、第二十九批，遣出时间：1805年，1人：

罗迪的安东尼奥神父 (P. Antonio da Lodi)。

三十、第三十批，遣出时间：1807年，1人：

萨利诺的布纳温丢勒神父 (P. Bonaventura da Salino)。

本书大事年表

- 公元前 484 年——
前 425 年 希罗多德记述蚂蚁挖金的传说。
- 公元前 384 年——
前 322 年 亚里士多德提出亚洲大川几乎皆发源于帕那索斯山系。
- 公元前 329 年和
前 327 年 亚历山大大帝率军至埃莫都斯山即喜马拉雅山。
- 公元前 303 年——
前 292 年 麦加斯梯尼认为恒河之源出自印度北部群山；蚂蚁挖金故事出自达尔德人居地。
- 公元 23——79 年 普林尼考证喜马拉雅山原名“伊冒斯”的含意和指出达尔德人居住地盛产黄金。
- 公元 90——168 年 托勒密提到喜马拉雅山脉各部分情况和印度河数条支流。
- 公元 96——180 年 阿里安认为印度北界为陶拉斯山（他亦称为“高加索山”）；印度河发源于该山中的恩波利马镇。

- 1245——1247年 柏朗嘉宾记述波黎吐蕃。
- 1253——1255年 鲁布鲁克的威廉赴蒙哥宫廷纪事中记述土蕃某些风俗和盛产黄金。
- 1298年 《马可·波罗游记》辟有两章谈《西藏省》（实际非西藏本土）的情况。
- 1318——1328年 鄂多立克东游抵中国。其口述而成的《鄂多立克东游记》里独辟一节专述西藏情况。
- 1561年 有一幅名为《亚洲的第三部分》的重要地图，首次对喜马拉雅山脉使用当地人的普通称呼，从西至东为：达兰格维尔山、璠格拉科特山、威藏特山等。
- 1580年 果阿耶稣省鲁道夫·阿嘎威瓦、安东尼·德·蒙塞拉特和弗朗西斯·亨利奎斯等首批三位耶稣会传教士赴莫卧儿帝国首都。
- 1582年 鲁道夫·阿嘎威瓦致函罗马耶稣会总会长，首次报告关于“博坦”民族消息。
- 1590年 莫卧儿帝国阿克巴大帝请来第二批果阿耶稣会士赴莫卧儿帝国宫廷。
- 1594年 阿克巴大帝第三次邀请果阿传教士哲罗姆

·沙勿略、恩马努埃尔·平纳伊罗和鄂本笃等三人赴拉合尔。此后他们在莫卧儿帝国调查博坦和震旦情况。

1596年 10月12日 利玛窦从南京致函罗马耶稣会总会长说明震旦就是中国的第一个别名。

1597年 5—11月 沙勿略和鄂本笃在克什米尔收集西部西藏情况。

1598年 沙勿略致函总会长，报告西藏消息。

1601年 1月24日 西班牙国王腓力三世致函去探险的传教士，支持对震旦等地的探险活动。

1601年 1月6日 安夺德抵达果阿。

1602年 10月29日 鄂本笃离开印度阿格拉，去探查震旦（包括西藏）。

1603年 11月 鄂本笃抵达叶尔羌（今新疆莎车县）。

1605年底 鄂本笃抵达肃州（今甘肃酒泉）。

1607年 4月31日 鄂本笃在肃州逝世。

1624年 3月30日 安夺德神父和马科斯修士从阿格拉启程赴

藏。

8月初 安夺德和马科斯抵西藏西部古格王国的扎布让。

9月 安夺德和马科斯从扎布让启程返印。

1625年6月17日 安夺德和德·苏扎神父从阿格拉启程回扎布让。

8月28日 安夺德和德·苏扎抵扎布让

9月初 苏扎从扎布让返印度。

1625年3月15日 卡塞拉神父、卡布拉尔神父及丰泰伯纳修士从印度柯钦启程赴卫藏和震旦。

4月初 奥利维拉、安鸠斯和戈迪尼翁等三个神父与马科斯修士抵扎布让。

4月12日 扎布让教堂奠基。

8月2日 卡塞拉、卡布拉尔和丰泰伯纳由菲格雷多神父陪同从印度胡格里启程赴震旦。

10月21日 卡塞拉神父和卡布拉尔神父抵库奇·比哈尔。

- 圣诞节前夕 马科斯携古格王馈赠的六千金币返印。
- 12月26日 丰泰伯纳修士死于胡格里。
- 1627年3月25日 卡塞拉和卡布拉尔抵达不丹重镇帕罗。
- 1626年冬或1627年春 古格王开始对藏传佛教僧人迫害。
- 1627年 春 戈迪尼翁重病，经克什米尔返印。
- 同年 日土传教站建立。
- 9月或11月 安东尼奥·佩里伊拉神父抵扎布让，被派往日土传教站工作。
- 10月—11月 卡塞拉启程离不丹，二十天后抵日喀则。
- 11月16日 安鸠斯奉命返印向果阿会长汇报古格传教会情况。
- 12月18日 卡布拉尔从不丹启程赴日喀则。
- 1628年1月20日 卡布拉尔抵日喀则。
- 1月末 卡布拉尔为开辟返印度新路线等事项从日喀则启程经尼泊尔回印度胡格里。

- 4月 卡布拉尔抵胡格里。
- 1629年 春 卡塞拉赴抵胡格里。
- 夏 卡塞拉赴库奇·比哈尔。
- 9月 卡塞拉和迪阿兹神父启程回日喀则。
- 11月3日 迪阿兹死于摩兰戈地区。
- 1630年2月28日 卡塞拉抵日喀则。
- 3月6日 卡塞拉于日喀则逝世。
- 1629年冬或1630年春 安夺德返回果阿，当选为果阿耶稣省会长。
古格僧人领导暴动，联合拉达克军队推翻古格王统治，将其囚禁于拉达克列城。
- 1631年 藏巴汗派人到库奇请卡布拉尔。卡布拉尔重返日喀则。
- 2月14日 安夺德派遣佩雷伊拉神父、多米尼柯·卡佩切神父、弗兰西斯·莫朗多神父启程赴扎布让。
- 2月下旬 扎布让暴动消息传到果阿。

- 2月下旬至3月初 安夺德决定派遣弗朗西斯科·德·阿则维多赴扎布让视察。
- 5月中旬 卡布拉尔神父抵日喀则。
- 6月 佩里伊拉、卡佩切和莫朗多到阿格拉后，奉命停留静候西藏消息。
- 6月28日 阿则维多从阿格拉出发赴藏。
- 8月25日 阿则维多抵扎布让。
- 10月4日 阿则维多和奥利维拉神父启程从扎布让赴列城。
- 10月25日 阿则维多和奥利维拉抵列城。
- 11月7日 阿则维多和奥利维拉从列城出发，经拉合尔和库鲁返回印度。
- 1632年 1月3日 阿则维多和奥利维拉抵达阿格拉。
卡布拉尔从日喀则返回胡格里。
不久，日喀则传教会被宣布关闭。
- 2月 安夺德的果阿教省会长任职期满，改选为圣保罗学院院长，获准重返西藏。

- 3月19日 安夺德中毒身亡。
- 1635年 春 科勒斯玛、柯利亚、弗雷达斯、卡尔达伊拉、巴雷伊罗斯等七人赴藏。两人死亡，三人重病留在斯里那加。科勒斯玛和柯利亚两人抵扎布让。安鸠斯从扎布让返回印度。
- 8月30日 科勒斯玛、柯利亚和马科斯签署关于请求撤销古格传教会的报告。
- 9月 柯利亚携科勒斯玛报告返印。
- 11月 扎布让当局下令驱逐传教士，科勒斯玛和马科斯被迫离开扎布让。塔瓦勒兹会长经讨论决定关闭古格传教会。
- 12月11日 柯勒斯玛和马科斯返抵阿格拉。塔瓦勒兹命令佩雷伊拉和安鸠斯两神父到斯里那加，以期将来重返扎布让。
- 1636年 10月中旬 佩里伊拉和安鸠斯抵斯里那加。
- 10—11月 安鸠斯死于斯里那加。
- 1637年 1月 马尔匹契神父从阿格拉赴斯里那加补缺。

- 春 马尔匹契致函卡斯特罗神父说，扎布让总督邀请传教士重返该地。
- 1640 年 春 罗马耶稣会总会长维泰莱斯基责令果阿会长塔瓦兹再次派遣传教士去古格。巴罗斯、克鲁斯和伽玛三神父被挑选赴藏，由马科斯带领抵斯里那加。
- 夏 马尔匹契和马科斯两人从斯里那加先赴藏探听消息，在马纳山口被俘。仅马尔匹契一人逃出。
- 1641 年 8 月 25 日 巴罗斯、克鲁斯和伽玛奉命从斯里那加返抵阿格拉。
- 8 月和 10 月 马科斯在扎布让致函卡斯特罗，请求想办法释放他。
- 1641 年 拉合尔王后之父阿萨夫汗致函扎布让新统治者，请求释放马科斯。扎布让当局拒不释放马科斯。此后马科斯仍在扎布让，并死于该地（何时不详）。
- 1656 年初 白乃心（John Grueber）应劳纳神父（伯纳德·迪斯台尔 Bernard Diestei）邀请去罗马，从那里赴中国。耶稣会总会长戈尔温·尼克尔批准吴尔铎

(Albert d'Oville) 去中国。

- 2月8日 耶稣会总会长戈斯温·尼克尔指示白乃心和劳纳开辟欧亚新陆路捷径。
吴尔铎与卫匡国 (Martin Martini) 一起启程
取道里斯本、好望角和果阿赴中国。
- 1658年 7月 白乃心和劳纳开辟新路线，由威尼斯乘船
经土耳其斯秘那、中东、霍尔木兹及印度
苏拉特抵达澳门。
- 7月17日 吴尔铎抵达澳门。
- 1659年 吴尔铎在山西学习一年汉语。
- 1660年 吴尔铎调至北京天象台工作。
- 1661年 4月13日 白乃心和吴尔铎从北京出发回罗马。
- 5月13日 白乃心与吴尔铎抵西安。
- 10月8日 白乃心与吴尔铎抵拉萨。
- 1662年 3月 白乃心与吴尔铎抵印度阿格拉。
- 4月8日 吴尔铎死于阿格拉。

- 1664年 2月 白乃心与亨利·罗斯到达罗马。
- 3月18日 白乃心向总会提交备忘录，认为自己所开辟的新陆路为最好路线。
- 5月10日 白乃心与罗斯抵威尼斯，准备从那里返回中国。后又绕道东欧波兰、莫斯科路线，因战争被迫折返。
- 1665年 白乃心与罗斯赴君士坦丁堡。在该地白乃心病倒后返意大利。仅罗斯一人回印度。
- 1680年 9月30日 白乃心死于匈牙利的帕塔克。
- 1701年 法国图尔省卡普清修会驻印度苏拉特传教会派遣弗朗索瓦·玛利神父赴罗马，要求扩大传教地区，并要求到西藏传教。
- 1703年 3月 罗马教廷传信部特别会议决定，将西藏划归为意大利卡普清修会传教士的传教区。
- 1704年 3月 耶稣会士密卡埃尔·德·阿马拉尔神父被任为耶稣会巡阅使，视察果阿后，他提出要重建扎布让传教会，并委托马奴埃尔·蒙泰罗神父调研此事。
- 4月 传信部任命卡普清传教士加米里诺的乔瓦

尼·弗朗西斯科神父为宗座监牧（即会长），与弗朗索瓦·玛利神父、蒙特齐奥的弗利斯神父、阿斯科利的古瑟普神父、弗松布朗纳的古瑟普、玛利亚神父和巴黎的费亚克利奥修士等六人离开罗马赴西藏。

5月6日 乔瓦尼·弗朗西斯科一行六人从意大利利窝那乘船启程。

10月1日 巴黎的费亚克利奥修士在土耳其迪雅贝基亚高烧死亡。

11月10日 加米里诺的乔瓦尼·弗朗西斯科会长在土耳其马丁高烧死亡。

1705年7月13日 传信部颁谕令，任命阿斯科利的古瑟普为会长，蒙特齐奥的弗利斯为副会长。派遣第二批传教士三人赴藏：法诺的多米尼科神父、法诺的乔瓦尼神父和博戈惹的密歇朗智罗修士。

1706年3月27日 蒙特齐奥的弗利斯与阿斯科利的古瑟普抵印度东孟加拉法国人的据点昌德纳戈尔。

7月14日 法诺的多米尼科等三人从法国洛林港乘船出发经好望角赴印度。

- 8月2日 弗朗索瓦·玛利抵昌德纳戈尔。
- 1707年 果阿一些耶稣会士致函耶稣会总会长支持阿马拉神父要重建扎布让传教会的事业。
- 2月21日 弗朗索瓦·玛利与阿斯科利的古瑟普抵加德满都。
- 6月12日 弗朗索瓦·玛利与阿斯科利的古瑟普抵达拉萨。
- 下半年 弗朗索瓦·玛利与古瑟普两人编纂了一部词汇量少的《藏文——拉丁文词典》。
- 1708年1月11日 会长弗利斯致函西安方济各修会总部，请求财政援助。
- 11月1日 多米尼科和密歇朗智罗从印度昌德纳戈尔启程赴拉萨。
- 12月15日 果阿耶稣省会长马努埃尔·萨拉雅致函罗马耶稣会总会长，报告已任命约翰·卡尔瓦罗和彼德·德·托勒斯神父赴扎布让。但后因印度密苏里需要人员，改派到密苏里补缺。
- 1709年 1月 弗朗索瓦·玛利离开拉萨回印度寻求财政

援助。

5月 弗朗索瓦·玛利死于巴特那。

5月19日 多米尼科和密歇朗智罗抵拉萨。

7月6日 耶稣会总会长坦布里诺致函果阿会长，赞同并催促尽快进藏恢复原西藏扎布让传教会。

1710年 夏末 卡普清拉萨传教会暂时撤离拉萨，仅剩多米尼科一人留守。

1710年12月20日 阿斯科利的古瑟普在巴特那死亡。

多米尼科在塔布的宗纳建立传教站。

12月25日 多米尼科等两人暂时关闭拉萨传教站，取道锡金返印。

1712年8月15日 耶稣会总会长坦布里诺批准德西德里去西藏传教。

8月25日 罗马传信部派出第三批传教士六人赴藏：本纳·毕里的弗朗西斯科·奥拉济奥神父、摩罗的古瑟普·弗利斯神父、弗松布朗纳的乔瓦尼·弗朗西斯科神父、玛特利卡的保罗神父、罗勒多的乔亚钦神父和布勒诺的詹姆士修士。

- 9月 教皇克列门十一世接见德西德里。
- 9月27日 德西德里与格拉斯从罗马出发去西藏。
- 1713年秋 多米尼科抵罗马。米歇朗智罗船沉身亡。
- 9月21日（佛罗伦萨手稿为27日） 德西德里抵果阿。
- 1714年 1月9日 传信部批准多米尼科关于恢复西藏传教会的请求。
- 1714年 法诺的多米尼科带领第四批传教士六人启程赴西藏。布勒斯齐亚的恩格利科神父、哲西的安东尼奥·玛利亚神父、贝多纳的布纳温丢勒神父、卡斯迪格那罗的弗朗西斯科·安东尼奥神父、贝多纳的格列戈里奥神父和塞拉·彼特朗纳的彼得罗神父。
- 1715年 1月 弗朗西斯科·奥拉济奥、古瑟普·弗利斯和乔瓦尼·弗朗西斯科三人抵加德满都建立传教站。
- 6月20日 德西德里、弗雷勒一行抵达拉达克首府列城。

- 8月 第四批传教士抵昌德纳戈尔。刚到达不久，卡斯迪格那罗的弗朗西斯科神父和第三批的布勒诺的詹姆士修士死亡。
- 8月7日 德西德里和弗雷勒离开拉达克赴藏。
- 1716年3月18日 德西德里和弗雷勒抵拉萨。
- 4月16日 弗雷勒启程取道尼泊尔捷径返印度。
- 5月1日 拉藏汗接见德西德里，德西德里呈送礼品。
- 5—6日 德西德里治愈拉藏汗和达甘扎西的中毒。
- 7月4日 拉贝多纳的格列戈里奥死亡。
- 10月1日 多米尼科、奥拉济奥和乔瓦尼·弗朗西斯科三人抵拉萨。
- 11月7日 拉藏汗接见多米尼科等卡普清修教士。多米尼科呈交教皇克列门十一世的信件。
- 11月9日 拉藏汗颁布对传教士按尼泊尔人入境优惠征税之谕令。
- 1717年 传信部派出第五批共两位传教士赴藏：乌

尔巴尼亚的弗朗西斯科·玛利亚神父和列切的彼得·奥古斯丁神父。

1月6日 拉藏汗接见耶稣会传教士德西德里和卡普清传教士多米尼科等人。多米尼科将一篇论证唯有上帝和基督教是真正宗教的文章呈交拉藏汗。德西德里将一本批驳藏传佛教、宣传基督教的书籍呈交拉藏汗。

3月25日 德西德里进入小召寺学习研究佛经。

7月 拉贝多纳的布纳温丢勒神父从西藏返回加德满都。在西藏塔布的宗纳工作的弗松布朗纳的乔亚瓦·弗朗西斯科和布勒西亚的恩格利科因病回印度。

8月 德西德里和奥拉济奥进入色拉寺学习和研究佛经。

9月 拉藏汗接见多米尼科等人。多米尼科向拉藏汗赠送礼品和呈交一本他编写的宣传基督教的小册子。

12月 蒙古准噶尔部侵扰西藏，攻陷拉萨，杀拉藏汗。12月底，德西德里逃到宗纳。拉萨卡普清传教士住所遭蒙古军队洗劫，传教士被拷打。

1718年 10月 10日 第五批传教士两人抵印度胡格里。

12月初 罗马传信部派出第六批传教士共七人赴藏：马德利卡的查尔斯·玛利亚神父、蒙特·S·皮埃特罗的卢杜威克神父、卢比阿纳的杜威克神父、S·意波利托的乌巴尔德神父、阿纳托利亚的乔亚钦神父、钦戈利的弗朗西斯科·安东尼奥神父和西维塔努阿瓦的塞拉芬诺神父。其中四人因体弱在巴黎返回意大利：马德利卡的查尔斯·玛利亚、蒙特·S·皮埃特罗的卢杜威克、卢比阿纳的卢杜威克和S·意波利托的乌巴尔德。其余的三位卡普清传教士继续赴西藏传教会。

12月12日 传信部颁布拨给西藏传教会一千金盾的谕令。

传信部颁令要耶稣会总会长召回德西德里。

12月19日 乌尔巴尼亚的弗朗西斯科·玛利亚死于昌德纳戈尔。

1719年 1月 16日 耶稣会总会长坦布里诺发函催促德西德里离藏。

- 6月6日 列切的彼得·奥古斯丁神父死于印度巴特那。
- 8月19日 传信部接受法诺的多米尼科辞去西藏传教会会长职务，任命本纳·毕里的弗朗西斯科·奥拉济奥为会长（宗座监牧）。
- 12月 布勒斯西亚的恩格利科病逝在印度巴特那。
罗马传信部派遣出第七批传教士四人赴藏：耶西·摩罗的安德雷神父、卡格利的弗朗西斯科神父、蒙特·阿尔波多的米歇朗智神父和弗松布朗纳的威南济奥神父。
- 12月3日 锡金王致函传教士，告知不能备齐传教士的生活用品运送来。
- 1720年8月10日 第六批剩下的三人：阿纳托利亚的乔亚钦、钦戈利的弗朗西斯科·安东尼奥和西维塔奴阿瓦的塞拉芬诺等抵达印度昌德纳戈尔。
钦戈利的弗朗西斯科·安东尼奥神父和西维塔奴阿瓦的塞拉芬诺神父两人留在尼泊尔传教站工作。
- 1721年4月28日 德西德里奉总会长令启程撤离西藏返回欧洲。同行的有在塔布宗纳传教站工作的卡

普清神父摩罗的古瑟普·弗利斯。卡普清传教士此后只有多米尼科和奥拉济奥两神父在西藏。

8月31日 摩罗的古瑟普·弗利斯神父病逝于加德满都。

12月14日 德西德里从聂拉木与卡普清传教士蒙特齐奥的弗利斯一起赴尼泊尔。

12月27日 德西德里与蒙特齐奥的弗利斯到达加德满都。

1722年 法洛的多米尼科神父离开拉萨返回印度，后于1728年11月16日逝世。

1月14日 德西德里赴巴特冈。

1月20日 德西德里离巴特冈南下帕特那。

2月—3月 德西德里在帕特那修改书稿。遇荷兰旅行家萨穆埃尔·范·德·普特赴藏途经此地，帮他誊抄书稿。

4月20日 德西德里抵印度阿格拉耶稣会学院。

8月 第七批四个传教士抵昌德纳戈尔。

- 9月15日 弗松布朗纳的威南济奥神父死亡。
- 1724年 1月6日 达赖喇嘛颁布特许卡普清传教士传教和建立僧馆谕令。
- 2月27日 达赖喇嘛颁布禁止妨碍传教士建造教堂与僧舍，以及免除传教士乌拉和赋税的谕令。
- 1725年 4月8日 传教士办理完购买地皮建教堂与僧舍手续。噶厦发一份公文证明。
- 5月21日 康济鼐颁布两份谕令：一份不准他人危害传教士；另一份准许传教士按尼泊尔人优惠征税。
- 1725年中期 开始营造教堂和僧馆。
- 8月（有信件说7月） 拉萨降暴雨，拉萨河洪水泛滥成灾。部分僧人煽动群众反天主教和要驱赶传教士，并冲击刚开始建造的教堂与僧馆基地。噶厦颁令准许传教士在任何地方取土石方修建教堂与僧馆。噶厦颁令不准工匠破坏教堂等工程。
- 1725年12月31日 蒙特·阿尔波多的米歇朗智罗死亡。

- 1726年 9月 教堂与僧舍竣工。
- 10月4日 教堂举行开光典礼。
- 1727年 卫藏战争。康济鼐被杀。颇罗鼐被清政府
赐“贝子”衔，总理全藏政务。
雪列空颁令豁免卡普清教堂和僧馆征税。
- (火羊年 疑仓列空颁令对传教士入境物品不超过四
十月十八日) 驮者，按尼泊尔人优惠征税。
- 1729年或1730年 耶西·摩罗的安德雷死亡。
- 1730年1月29日 颇罗鼐颁令确保教堂永存、不准伤害传教
士和对其新增差税。
- 12月12日 锡金王致函传教士，欢迎他们赴锡金传教
和行医。
- 圣诞节 卡格利的弗朗西斯科神父死于尼泊尔的巴
特冈。
- 1731年 奥拉济奥在1732年以前完成他编纂多年的
《藏——意大利文词典》。
- 1732年 奥拉济奥会长将尼古拉·杜尔洛的《基督
教教理宝鉴》译为藏文。

- 6月 奥拉济奥会长决定离开西藏，致函向颇罗鼐告别。
- 7月 颇罗鼐复函奥拉济奥会长，以示告别。
- 8月25日 奥拉济奥会长一人由几个尼泊尔在拉萨的基督教徒陪同，离开拉萨。
- 11月29日 传信部作出最后裁决，将西藏传教区划归意大利卡普清传教会传教。
- 1733年4月14日 德西德里逝世。
- 8月中旬 阿纳托利亚的乔亚钦神父撤离拉萨。
- 10月 阿纳托利亚的乔亚钦抵达尼泊尔。
- 1734年 下半年 钦戈利的弗朗西斯科·安东尼奥死于巴特那。
- 年底 奥拉济奥在尼泊尔休养时，获悉罗马传信部决定将西藏传教士的五个传教站定员削减为五个传教士，每年拨给500斯库迪经费。
- 1734年12月底
或1735年
元月初 奥拉济奥会长和乔亚钦两人从尼泊尔回到印度北部巴特那。

- 1735年 秋 奥拉济奥会长一人离印返欧洲。
传信部派出第八批传教士赴藏：钦戈利的奥多阿多神父、耶西的西吉斯蒙多神父和勒加纳蒂的维托神父。
- 1736年 奥拉济奥会长抵罗马。
- 9月27日 第八批的钦戈利的奥多阿多、耶西的西吉斯蒙多和勒加纳蒂的维托等三个神父抵印度昌德纳戈尔。
- 1738年 奥拉济奥会长在罗马向传信部递交长篇报告，要求重建西藏传教会。
传信部任命奥拉济奥为宗座监牧（会长），乔业钦为副宗座监牧（副会长），并派出第九批共10个传教士赴西藏传教会：蒙特·阿尔波多的安东尼诺神父、马切拉塔のカ西阿诺神父、洛罗的科斯坦蒂诺神父、慕齐阿诺的丹尼埃勒神父、耶西的弗洛里亚诺神父、加尔纳诺的古瑟普·玛利亚神父、阿斯科利的英诺森佐神父、阿皮齐奥的特兰基罗神父、菲尔摩的利波里奥修士和佛罗伦萨的保罗修士。
- 1739年 9月 奥拉济奥带领第九批十个传教士抵印度昌德纳戈尔。

- 1740年 奥拉济奥会长等在尼泊尔因天花流行滞留八个月。
- 9月 奥拉济奥会长、乔亚钦副会长、弗洛里亚诺神父、特兰基诺神父、科斯塔蒂诺神父、卡西阿诺神父和保罗修士等七人启程赴藏。留下勒加纳蒂的维托神父和阿斯科利的英诺森佐神父在尼泊尔传教。
- 1741年1月6日 奥拉济奥一行七人抵达拉萨。
- 1月8日至1月中旬 传教士分别拜会颇罗鼐及其二子、森巴钦波活佛、木鹿寺主持、清政府驻藏官员。
- 9月9日 颇罗鼐正式接见奥拉济奥一行。奥拉济奥转交教皇赠送颇罗鼐的一批贵重礼品和信函。颇罗鼐颁布准许传教士在全藏传教和藏民自由信教的特许状。
- 9月18日 第七辈达赖喇嘛在布达拉宫接见传教士。奥拉济奥会长转交教会赠送的一批贵重礼品给达赖喇嘛。
- 10月7日 达赖喇嘛签发准许传教士在西藏自由传教的谕令。

- 1742年4月28日 新入教教徒普次仁（教名为托玛斯）见达赖喇嘛时不愿让他摸顶，部分僧人利用此煽起反天主教和迫害藏民教徒的事件。
- 5月12日 一批新教徒行洗礼。四百名喇嘛利用一位藏民教徒不参加念六字真言的事，冲入颇罗鼐王宫，迫使他同意审判藏民教徒。
- 5月13日 审讯、拷打藏民教徒。
- 7月7日
- 8月30日 马切拉塔のカ西阿诺、洛罗的科斯坦蒂诺、耶西的弗洛里亚诺启程撤回尼泊尔。
- 10月13日 马切拉塔のカ西阿诺等三人抵加德满都。
- 11月13日 达赖喇嘛接见奥拉济奥。
- 11月16日 颇罗鼐在迫害藏民教徒后首次接见奥拉济奥，提出前段之事系神父宣讲反对佛教的话所召致。
- 1743年下半年 奥拉济奥会长将他编写的宣传基督教的书在颇罗鼐、达赖喇嘛各自的接见中呈交给他们。

- 11 月 传信部任命阿皮齐奥的特兰基罗神父为副会长。
- 1744 年底 奥拉济奥会长接到传信部指示说，是否撤出拉萨由会长自行决定，并提出教皇建议在印度北部比蒂亚土邦开辟新传教站。
- 1745 年 4 月 20 日 奥拉济奥和全体传教士启程永远撤离西藏。
- 7 月 20 日 奥拉济奥在尼泊尔帕坦逝世。
- 1746 年 9 月 传信部任命阿皮齐奥的特兰基罗为会长。
- 1747 年初 颇罗鼐病死。
- 11 月 特兰基罗等三神父到聂拉木，要求进入西藏。
- 12 月 西藏政府送来通行证。
- 1748 年初 特兰基罗又去聂拉木，等候多时，同年 4 月 25 日接拉萨来信说不准传教士再回西藏。

- 1768 年 拉萨的少数藏民基督教徒带信给罗瓦托的古瑟普神父，请他们重返西藏。但未能实现。
- 1769 年 2 月 4 日 传教士撤离尼泊尔，一段时间后又邀请回尼传教。
巴特那成为西藏传教会的总部。
- 1784 年 5 月 17 日 教皇颁布谕令，将大莫卧儿教区北部划入西藏传教会管辖。
- 1807 年 从 1748 年至 1807 年之间，罗马传信部共 20 次派出 53 个传教士赴西藏传教会工作。
- 1821 年 成立“西藏和印度斯坦宗座代牧区”，教区主教驻阿格拉。
- 1845 年 红衣主教会议决定将“西藏和印度斯坦宗座代牧区”划分为“阿格拉宗座代牧区”和“巴特那宗座代牧区”。人员完全重新组织，已全无意大利的卡普清修会的传教士，西藏亦从巴特那宗座代牧区里分离出来，单独成立西藏宗座代牧区，委托在四川的法国巴黎外方传教会负责。

重要人名、地名的汉文与外文 或藏文对照表

三划

- 才旦多吉 Tshe bstan rdo rje
卫匡国 Martin Martini
门德尔斯罗，约翰·阿尔布列希特·冯 Mandelslo,
John Albrecht von
马尔切利诺·拉温纳 Marcellino da Ravenna
马尔匹契，斯达涅斯劳斯 Malpichi, Stanislaus
马尔科，通巴 Marco della Tomba
马斯顿，威廉 Marden, William
马可波罗 Maco Polo
马科斯，马努埃尔 Marques, Manuel
马纳 Mana
马拉巴 Malabar (即马拉瓦 Malavar)
马奴埃尔一世 Manuel I
马里诺 Marino

四划

- 丹尼埃勒，慕齐阿诺 Daniele da Murciano
不丹法王 Druma Rajah: Drama Rajah
云丹巴桑 Yon-tan-dpal-tzan

扎锡冈 Rrecij-Khang
 扎得罗斯河 Zaddros R.
 比亚斯河 Beas R.
 比蒂亚 Bettiah
 比尔梯 Byltæ
 乌巴尔德, S. 意波利托 Ubald da S. Ippolito
 乌瑞, G. Uray, G.
 乌德, 约翰 Wood, John
 丰塞卡, 达 Fonseca, Da
 丰泰伯纳, 巴尔托罗密欧 Fontebona, Bartolomeo
 戈迪尼翁, 弗兰西斯 Godinho, Francis
 戈林 Golim; Gulim
 贝拉 Beira
 贝鲁加, 路易斯·安东尼奥 Belluga, Luis Antonio
 贝纳德托, 日内瓦 Benedetto da Genova
 贝考赞 dpal-`khor btsan
 巴布尔 Babur
 巴尔达萨勒, 佩勒托拉 Baldassare da Peretola
 巴布哥 Babgo
 巴特那 Patna
 巴罗斯, 托玛斯·德 Barros, Thomas de
 巴兰托拉 Barantolæ
 巴德里德 Badrid
 巴德里纳德 Badrinath
 巴乌迪奥, 约瑟夫 Baudio, Joseph
 巴尔福, E. Balfour, E.
 巴雷伊罗斯, 福斯迪诺 Barreiros, Faustino

巴尔白里诺，弗朗西斯科 Barberino, Francisco
巴图尔台吉 Telgi Pator
巴特岗 Bhatgaon
巴巴罗，约瑟夫 Barbaro, Josaphot
巴达克森 Badaksham
瓦斯孔塞洛，安东尼奥 Vasconcello, Antonio
扎卡利亚，瓦罗纳 Zaccaria da Verona

五划

甘格拉 Kangra
玉尔，亨利 Yule, Henry
尼克尔，戈斯文 Nickel, Goswin
尼玛郎吉 Nyi-ma-rnam-rgyal
尼玛袞 Nyi-ma-mgon
白拉闵诺，圣·罗伯特 Bellarmino, S. Robert
白乃心 John Grueber
皮门搭，尼古拉 Pimenta, Nicholas
皮切纳 Pecena
皮埃特罗，弗拉特 Pietro delle Fratte
布昔叶尔，威廉 Bouchier, William
布纳温丢那，贝多纳 Bonaventura, Pedona
布纳温丢勒，萨利诺 Bonaventura da Salino
布纳温丢勒，弗利惹 Bonaventura da Foligno
布华关 Buxa duar
古伯察, M. Huc
古瑟普, S. 马尔切罗 Giuseppe da S. Marcello
古瑟普, 阿斯科利 Giuseppe da Ascoli

古瑟普·玛利亚, 弗松布朗纳 Giuseppe Maria da Fos-
sombrone

古瑟普·弗利斯, 摩罗 Giuseppe Filice da Morro

古瑟普·玛利亚, 加尔纳诺 Giuseppe Maria da
Gargnano

古瑟普·阿尔丰索, 帕勒尔摩 Giuseppe Alfonso da
Palermo

古瑟普·阿贝托 Giuseppe da Abeto

古瑟普·罗瓦托 Giuseppe da Rovato

古利阿诺, 罗马 Giuliano da Roma

安德雷, 佩鲁智亚 Andrea da Perugia

安鸠斯, 阿拉诺·多斯 Anjos, Alano Dos

安东尼奥·玛利亚, 耶西 Antonio Maria da Jesi

安格罗, 卡拉格利 Angelo da Caraglio

安夺德, 安东尼奥·德 Andrade, Antonio de

安东尼奥, 蒙特·阿尔波多 Antonio da Monte Albod-
do

安塞尔摩, 拉古萨 Anselmo da Ragusa

安东尼奥, 罗迪 Antonio da Lodi

卢纳德 Runate

卢杜威克, 蒙特·S·皮埃特罗 Ludovic da Montes,
Peitro

卢杜威克, 卢比阿纳 Ludovic da Lubiana

兰金克尔 Lankenckher

兰加麻迪 Rangamati

兰姆, 阿拉斯太尔 Lamb, Alastair

加瓦尔 Garhwal

圣·多默 St. Thomas
 平纳伊罗, 恩马怒埃尔 Pinheiro, Emmanuel
 石塔 Tower of Stone
 本尼迪克特十四世教皇 Benedict XIV
 弗朗西斯科·安东尼奥·达·卡斯迪格那罗
 Francesco Antonio da Castignano
 弗朗西科·安东尼奥·达·钦戈利 Francesco Antonio da Cingoli
 弗洛里亚诺·达·耶西 Floriano da Jesi
 弗利斯·达·蒙特齐奥 Filice da Montecchio
 弗雷勒, 埃马努埃尔 Freyre, Emanuel
 弗朗吉姆 Framgim
 弗兰克, A·H Francke, A·H
 弗雷达斯, 皮埃特罗·德 Freytas, Pietro de
 弗里拉, 马奴埃尔, 尔内斯多 Ferreire, Manuel Ernesto
 弗赖辛金, 奥托·德 Fresingen, Otto de
 维拉·弗兰卡 Villa Franca
 弗朗西斯科·奥拉济奥, 本纳·毕里 Francesco Orazio della Penna di Billi
 弗朗西斯科·玛利亚, 乌尔巴尼亚 Francesco Maria da Urbania
 弗杜纳托·达·卡尔德斯 Fortunato da Caldes
 弗杜纳托·达·富萨 Fortunato da Fusa

六划

伊冒斯 Imaus, Imaos, Imaios

伊西多勒 Isidore
 达甘扎西 Tar gum-trescij
 达赖巴图尔 Dalai Batur
 达斯河 Dards
 达曼 Daman
 达尔德 Dardæ; (Derdæ; Dard)
 达·伽马, 瓦斯科 de Gama, Vasco
 达巴塞 Dabasæ
 达兰格维山 Monte Dalangver
 亚柯尼赤 Jakonich
 亚里士多德 Aristotles
 亚历山大大帝 Alexander, The Great
 乔玛 Alexander Csoma de Körös
 乔瓦尼·巴蒂斯塔, 贝尔加摩 Giovanni Battista da
 Bergamo
 乔瓦尼·弗朗西斯科, 加米里诺 Giovanni Francesco
 da Camerino
 乔瓦尼·弗朗西斯科, 弗松布朗纳 Giovanni
 Francesco da Fossombrone
 乔亚钦·达·阿纳托利亚 Gioacchino da S. Anatolia
 乔瓦尼·达·法诺 Giovanni da Fano
 乔瓦尼·达·布勒斯齐亚 Giovanni da Brescia
 乔瓦尼·古阿尔贝托, 玛萨 Giovanni Gualberto da
 Massa
 乔瓦尼·玛利亚·达·卡马约勒 Giovanni Maria da
 Camajore
 乔科摩, 科尔扎 Giacomo da Colza

乔温纳勒·达·帕格利亚·尼扎 Giovenale da Nizza
della Paglia
西吉斯蒙多·达·哲西 Sigismondo da Jesi
汗八里 Cambalech
列奥姆, 弗朗西斯科 Leão, Francisco
列维, S. Lévi, S.
托克—亚隆 Thok—Jalung
托勒密 Claudius Ptolemaeus
托勒斯, 彼得·德 Torres, Peter da
托斯卡诺, M·古瑟普 Toscano, M·Giuseppe
托玛斯 Thomas
那斯迪 (今 Listi) Nesti
多米尼科·达·法诺 Domenico da Fano
米尔·伽法 Mir Ja'far
米歇朗智罗·迪·博戈惹 Michelangelo di Borgogna
米歇朗智罗·达·弗埃姆梅 Michelangelo da Fiemme
毕斯托雅 Pistoja
米歇朗智罗·达·塔比亚戈 Michelangelo da Tabiago
吉尔, 彼得 Gill, Peter
西提亚人 Scythias
汤若望 John Adam Schall von Bell
汤姆逊·奥利维尔 Thomson, Oliver
约翰长老 Presbyter Joanes (Prester John)
约瑟, 德·托勒斯 José, de Torres
约波·达普 Jobo Dakpo

七划

- 劳扎, 冈扎雷斯·德 Souza, Gonzales de
苏拉特 Surat
苏黎曼 Suleiman
辛八拉 Xembala
辛格, 马尼 Singh, Mani (Singh, Meni)
辛格, 南 Singh, Nain
克舍尔, A· Kircher, Athanasii
克鲁斯, 伊格纳蒂乌斯·阿 Cruce, Ignatius A
克拉普罗斯 Klaproth
克利姆凯特, J. Klimkeit, J.
克利门七世教皇 Clement VI
克列门十一世教皇 Clemens PP. XI
克拉维卓 Clavijo
劳纳, A. Launay, A
劳纳 (伯纳德·迪斯台尔) Bernard Diestel
劳弗, 伯道尔德 Laufer, Berthold
希达斯帕河 Hydaspe R.
希法斯河 Hyphase R.
希罗多德 Herodotos
希帕楚斯 Hipparchus
杜尔洛, 尼古拉 Turlort, Nicholas
杜齐, G Tucci, G
麦克沃斯·杨 G·Mackworth Young
麦克格列戈尔, 约翰 MacGregor, John
麦奈才斯, 阿莱西奥·德·列修斯·德 Menezes, A-
lessio de Jesus de

麦加斯梯尼 Megasthenes
 麦克罕，克列门·R. Markham, Clements R.
 玛域 Maryul
 玛格达兰 Magdalen
 玛旁雍错（湖） Manaseroor, 即玛那萨罗瓦（Man-
 asarowa）
 库马翁 Kumaō, Kumau
 纳加尔库特 Nagrarcot
 伯纳尔迪诺，帕鲁达诺 Bernardino da Paivdano
 伯纳迪那，索鲁佐 Bernardine da Soluzzo
 伯拉德，S. G. Burard, S. G.
 伯戴克，卢切亚诺 Petech, Luciano
 沙勿略，方济各 Xavier, Francis
 沙勿略，哲罗姆 Xavier, Jerome
 宗呐 Tron gne
 利波里奥，菲尔摩 Liborio da Fermo
 芬希，威廉 Finch, William
 吞巴噶伦 bK'a-blon T'on-pa
 吴尔铎 Albert d'Orville
 贡扎尔维斯，路易斯 Gonçaves, Luis
 亨利奎斯，弗朗西斯 Henriques, Francis
 却吉旺秋 Chos kyi dbang phyag
 伽玛，阿莱修斯·达 Gama, Aloysius de
 阿萨夫汗 Asaf Khan
 阿不杜拉·以赛 Abdula Isai
 阿历山大三世 Alexandra ■
 阿嘎威瓦，鲁道尔夫 Aquaviva, Rudolph

阿加达 Agatha
 阿格拉 Agra
 阿尔·雅·库毕 Al Ya' Kubi
 阿尔丰索六世 Alfonso VI
 阿尔梅达, 约翰·德 Almeda, João de
 阿夫瑞尔, 腓力 Avril, Philip
 阿斯特拉罕 Astrakhan
 阿戈斯丁诺, 马尔萨拉 Agostino da Marsala
 阿陈智罗, 瓦尔塔智奥 Arcangelo da Valtaggio
 阿嘎威瓦, 克拉乌迪奥 Acquaviva Claudio
 阿尔布奎克, 阿尔丰索 d'Albuquerque, Alfonso
 阿克巴 Akbar
 阿尔梅达 Almeida
 阿帖克 Attec
 阿根托拉迪 Argentorati
 阿里安, 弗拉瓦斯 Flavas Arrianus
 阿卡萨地区 Akhassa Regio
 阿尔塔多鲁斯 Artemidorus
 阿里斯托布鲁斯 Aristobulus
 阿托克 Attock
 阿卜杜尔·哈密德, 拉哈里 Abdal—Hamid Lahori
 阿里·米尔 Ali Mir
 阿左 Azo
 阿卜达尔 Abdal
 阿登汗 Adam Khan
 阿则维多, 弗朗西斯科·德 Azevedo, Francisco de
 阿德里亚诺·达·皮戈拉 Adriano della Pergola

八划

- 帕瓦，玛赛·德 Payva, Matheus de
帕那索斯 Parnasos
帕蒂亚地区 Pactyan Land
帕坦 Patan
帕尔梅罗，A. Palmeiro, A.
帕罗宗 Pargão, Parojong
帕罗帕米修斯 Paropamisus
帕鲁恩（帕尔文） Poruan (Parwan)
彼得 Peter
彼得罗·塞拉·彼特朗纳 Pietro della Sorra Petrona
彼得·奥古斯汀·达·列切 Peter Augustine da Lecce
拉贾摩尔 Rajamol
拉埃尔西奥，阿尔贝托 Laercio, Alberto
拉贾古鲁 Rājaguru
拉伊纳斯，弗朗西斯科·特罗雅诺 Laynes, Franceco
Troyano
拉法埃罗，贝纳 Rafaello da Bena
松巴堪布 Sum—pam—k'an—po
图尔省 Tours
欧塞比奥，罗德阿诺 Eusebio da Rodeano
欧仁三世 Eugene II
欧斯塔齐奥，卡新纳 Eustachio da Cassine
易本·柯达德比哈 Ibn Khordadbeh
法布洛诺，嘉录·奥古斯汀 Fabrono, Carolus Augustino

法特普尔·西克里 Fatehpur Sikri
坦布里诺, M Tambrinu, M.
坦纳, 玛赛 Tanner Mathaw
英诺森佐, 阿斯科利 Innocenzo da Ascoli
英诺森八世 Innocent VIII
杰卢姆河 Jhelum R.
罗多威科·玛利亚, 切达·卡斯特罗 Lodovico Maria
da Città di Castello
罗耀拉, 伊格纳修·德 Loyola, Ignatius de
罗穆阿尔多, 塞尼加利亚 Romualdo da Senigallia
罗德里奎兹, 乔瓦尼 Rodriguez, Giovanni
迪奥尼西奥斯 Dyonysios
波黎吐蕃 Burithabet
佩里伊拉, 安东尼奥 Pereira Antonio
范尼尼, F. F. Vannini
昌德纳戈尔 Chandernagore
波格尔, 乔治 Bogle, George

九划

查尔斯·玛利亚, 马德利卡 Charles Maria da Matelica
查利卡尔 Ciarca (Charikar)
哈欣汗 Hashin Khan
哈利卡纳苏城 Halicarnasus
哈里·毗闍耶·苏里 Hari Vijaya Suri
哈利发 Caliphs
哈约 Hajo
哈得瓦 Hardwar

洛桑意希欧 Blo—bzañ—ye—'Ses—'Od
 信德 Sind
 保罗，佛罗伦萨 Paolo da Firenze
 保罗，玛特利卡 Paolo da Matelica
 洛楞佐，佩勒托拉 Lorenzo da Peretola
 柯—达曼 Koh Daman
 柯赤，弗朗西斯 Koch, Francis
 柯达拉，朱 Cordala, J.
 柯利亚，安布鲁吉奥 Correa, Ambrogio
 柯钦 Cochin
 柏朗嘉宾 Jean de Plan Corpin
 威塞尔，C Wessels, C
 威藏特山 Monte Vissonte
 科尔西，弗朗西斯科 Corsi, Francisco
 科斯坦蒂诺，洛罗 Costantino da Loro
 科斯坦佐，波尔戈·圣·塞波尔克罗 Costanzo da
 Borgo S. Sepoicro
 科勒斯玛，努诺 Coresma, Nunõ
 胡格里 Hugli, Ogouli
 费亚克利奥，巴黎 Fiacrio da Parigi
 费尔迪南多，皮阿陈扎 Ferdinando da Piacenza
 费尔南德，乔瓦尼 Fernandes, Giovanni
 费特希 Fitch
 勃律 Balti

十划

恩格兰 Aingharan

恩格利科，布勒斯齐亚 Angelico da Brescia
 索萨，若热·德 Sougsa, Jorge de
 索博 Sopo
 特兰西尔伐尼西 Transsylvania
 特兰基罗，阿皮齐奥 Tranquillo da Apecchio
 特里斯特，约翰·冯 Twist, John van
 班布里, E. H E·H·Bunbury
 朗吉则摩 rNam·rgyal—rtse—mo
 莫朗多，弗朗西斯 Morando, Francis
 旃陀罗笈多 Chandragupta
 聂斯托里 Nestorius
 旁果 Pango
 契曼 Cheman
 萨尔塞特 Salsette
 泰勒，爱德华 Terry, Edward
 库德拉—麻尔 Kudra—mai
 库迪（即聂拉木） Cuthi
 库奇·比哈尔 Kuch Bihar
 库奇 Cocho, Kuch
 埃得里西（人） Edrisi
 埃莫都斯 Emodus
 埃拉托色尼 Eratosthenes
 格列戈里十四世 Gregoriar XIV
 格列戈里奥，贝多纳 Gregorio delle Pedone
 格利曼诺，列昂 Grimano, Leo
 格利曼纽斯，列昂 Grimonius, Leo
 贾汉吉尔 Jahanjir

贾拉拉巴德 Gialalabath
瑙格拉科特山 Monte Naugracot
顿珠次仁 Ton—drup—ze—ring
契丹 Catai (Khitan)
韩伯诗 Louis Hambis
陶鲁斯山脉 Taurus
桑斯卡 Zanskar

十一划

康兹, E Conze, E.
基阿 Guiar
曼达兹, 安东尼奥 Mendez, Antonio
萨尔瓦多勒, 波罗惹 Salvatore da Bologna
萨尔塞特 Salsett
萨拉雅, 马努埃尔 Saraya, Manuel
萨贾汗 Sha Jahan
萨特累季河 Satlej
萨克力斯玛 Sacrithma
萨塔 Xatai (即震旦)
维托, 勒加纳蒂 Vito da Recanat
鄂多立克 Odorico of Pordenone
鄂本笃 Bento de Goes
第悉藏巴噶玛丹迥旺布 Karma bstan skyong dbang
po
高地 Cordier, Henri
密苏里 Maysore
梅拉, 庞波纽斯 Mela Pomponius

颇罗鼐 Pó—lho—nas
菲力毕，菲力波·德 Filippi, Filippo de
菲力五世 Philip V
菲格雷多，西蒙·德 Figueiredo, Simão de

十二划

塔古鲁斯山 Thagurus
塔什八里 Tashbalig
塔瓦勒兹，阿尔瓦罗 Tavarez, Alvaro
塔比斯山 Thabis
塔瓦尼亚 Tavenier
塔克西拉 Taxila
塔布 Dvags—po
塔里汗 Talhan
富蒙，米歇尔 Fourmont, Michael
富蒙，斯蒂芬 Fourmont, Stephen
舒克拉金威特，阿道尔夫 Schlagintweit, Adolfo
舒腾，华尔特 Schouten, Walter
森迪，利扎诺 Santi di Lizzano
森格郎吉 San ge rnam gyal
森巴钦波 Sems—dpa—c'en—po
普次仁 Pu—tse—rin
普林尼 Gaius Plinius Secundus
普拉塔普·辛格 Prātap Singh
普鲁绍塔马 Purushottama
普特，萨穆埃勒·范·德 Putte, Samuele van de
普兰 Spu rangs

塞林，沙 Selim, Sha
塞拉芬诺，科摩 Serafino da Como
塞拉芬诺，西维塔奴阿瓦 Serafino da Civitanuova
塞尔帕尼尔 Serpanir
塞里斯 Seres
廉奈尔 Rennell
蒙泰罗，马奴埃尔 Monteiro, Manuel
蒙哥马利，T·G· Montgomerie, T·G·
蒙塞拉特，安东尼·德 Montserrat, Antony de
赫沃德 Hayward
嘉色活佛 rGyal—Sras Rin—po—cé
夏斯塔尔迪，雅科普 Gastaldi, Jacopo

十五划

撒拉逊人 Sarasens
撒尔达格纳，亚里亚斯·德 Sadanha, Ayres de
鲁布鲁克·威廉 Rubruk, William de
黎玉范 Juan Baptista de Morales
德西德里 Desideri
德尊衮 Ide—btsun mgon
德米特列斯 Demetrins
德斯利恩斯，尼古拉 Deslicns, Nicolas
德维 Devi
摩兰戈 Marango
摩尔克拉夫特，W· W· Moorcraft
姆扎西查巴德 K'ri—bkra—s'is—grags—p'a—lde
震旦 Chatayo (Cathay)

滕吉—巴达森 Tengji—Badascian

十六划

儒尔丹 Jourdain de Séverac

霍尔迪楚，托玛斯·H Holdich, Thomas·H

霍德格逊, B·H· B·H·Hodgson

霍夫曼, H· Hoffmann, H·

穆尔, 阿瑟·克里斯托芬 Moule, Arther Christo-
pher

二十一划

露丝 Lucy

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 早期传教士进藏活动史

作者 =

页数 = 671

SS号 = 0

出版日期 =

封面页
书名页
版权页
前言页
目录页

第一章	十七世纪初以前西方对青藏高原及西藏的认识
第一节	古希腊人和古罗马人对青藏高原及西藏的了解
一	公元前五世纪希罗多德的记述
二	公元前四世纪至公元前一世纪古希腊人对青藏高原山系和水系的认识
三	公元前一世纪至公元五世纪古罗马人和古希腊人对青藏高原和西藏的了解
第二节	中世纪西方关于青藏高原和西藏的记述
第三节	十四至十六世纪西方对青藏高原和西藏的认识
一	十四世纪至十六世纪欧洲制图学反映的对青藏高原和西藏的认识
二	十六世纪至十七世纪初赴印度的部分西方人对青藏高原的记述
第二章	早期耶稣会传教士赴藏的背景
第一节	教会与海外殖民扩张活动
第二节	耶稣会传教士赴印度莫卧儿帝国宫廷
一	阿克巴大帝首次邀请传教士赴莫卧儿帝国宫廷
二	传教士听到关于博坦民族的消息
第三节	耶稣会士对博坦和震旦的调查研究
一	蒙塞拉特神父关于“博坦”民族情况的记述
二	历史上藏传佛教与基督教的联系问题
三	第二、三次赴莫卧儿宫廷的耶稣会士对西藏和震旦的调查研究
第三章	鄂本笃寻找西藏和震旦的探险
第一节	西班牙国王支持寻找西藏和震旦
一	西班牙国王的指示
二	挑选鄂本笃担负探险任务
第二节	旅途情况
一	从印度阿格拉至中国新疆的叶尔羌
二	从叶尔羌至甘肃酒泉
第三节	探险的意义
第四章	安夺德等耶稣会士在西藏古格地区的活动
第一节	从印度赴西藏扎布让
一	安夺德神父决心赴藏探查
二	从德里至西藏阿里的扎布让
第二节	古格王对传教士的态度
一	十七世纪初古格地方政权的概况
二	古格王对传教士态度的变化
第三节	古格传教会的传教活动
一	建立了西藏第一座天主教堂
二	安夺德的传教方法
三	取得初步成绩
四	古格传教会的一般情况
第四节	传教士收集情况的活动
一	收集和介绍沿途及古格地区情况
二	介绍藏传佛教和卫藏的情况
第五节	古格王大力支持传播基督教及藏传佛教僧人的对策
一	古格王极力尊崇传教士和基督教、恣意抨击藏传佛教
二	藏传佛教上层僧人的对策
三	安夺德与喇嘛的辩论
四	王弟喇嘛的新对策
第六节	古格王对藏传佛教教徒迫害和上层僧人领导暴动
一	古格王迫害藏传佛教教徒
二	上层僧人发动和领导暴动
第七节	重振古格传教会的徒劳努力
一	阿则维多神父赴扎布让和列城调查情况
二	安夺德神父中毒身亡
三	扎布让新当局驱逐所有传教士
四	徒劳的最后努力
第八节	安夺德在古格传教失败原因
一	1985年发现唯一仅存的古格传教会遗物
二	安夺德传教失败的原因
第五章	卡塞拉神父和卡布拉尔神父赴日喀则建立布道会
第一节	从印度抵不丹
一	马拉巴耶稣省派遣三个传教士经西藏赴震旦
二	旅行路线
第二节	传教士在不丹的活动
一	为传教而学好当地语言
二	传教活动
三	离开不丹
第三节	在日喀则的活动
一	获得藏巴汗的支持

- 二 开辟通过尼泊尔与印度联系的新路线
 - 三 日喀则传教会失败的原因
 - 第四节 收集有关不丹和西藏的情况
 - 第六章 白乃心神父和吴尔铎神父探索北京经西藏通往欧洲的路线
 - 第一节 接受开拓新路线的使命
 - 一 开拓新路线的原因
 - 二 汤若望挑选白乃心和吴尔铎返回欧洲
 - 第二节 途经路线
 - 一 从北京经西宁抵拉萨
 - 二 从拉萨返抵罗马
 - 三 白乃心逝世
 - 第三节 搜集情况
 - 第七章 卡普清修会（嘉布遣小兄弟会）在拉萨的活动
 - 第一节 卡普清修会（嘉布遣小兄弟会）传教士在拉萨第一阶段的的活动（1704年4月—1712年12月）
 - 一 传信部决定派遣意大利卡普清修会传教士赴藏建立西藏宗座监牧区
 - 二 第一、二批卡普清传教士赴藏
 - 三 传教士初步取得藏人的信任和尊敬
 - 四 则源枯竭，第一阶段传教工作失败
 - 第二节 第二阶段前期在西藏的活动（1714年5月—1721年4月）
 - 一 传信部加强西藏传教会的措施
 - 二 卡普清传教士重返拉萨
 - 三 开展传教工作和遭遇准噶尔侵藏事件
 - 第三节 第二阶段中期的活动（1721年5月—1727年12月）
 - 一 大力开展传教活动及对此不同的反应
 - 二 向达赖喇嘛宣传教义，并获得其支持
 - 三 康济鼐对传教士大力支持
 - 四 建筑传教士的馆舍和教堂
 - 五 喇嘛煽动群众起来捣毁馆舍和教堂的基础建筑，达赖喇嘛和康济鼐采取措施平息事件
 - 第四节 第二阶段后期的活动（1728年1月—1733年8月）
 - 一 达赖喇嘛之代理嘉色活佛和颇罗鼐大力支持传教活动
 - 二 第二阶段传教活动结束，嘉色活佛和颇罗鼐赞颂传教士
 - 三 对过去传教工作的小结
 - 第五节 第三阶段前期的活动
 - 一 传信部增加西藏传教会人员及其在财政方面的支持
 - 二 颇罗鼐颁布准许传教自由和藏民信仰自由的谕令
 - 三 第七辈达赖喇嘛颁布准许传教士自由、安全传教的谕令
 - 四 藏传佛教部分僧人强烈反对颇罗鼐支持基督教
 - 第六节 卡普清传教士在西藏的彻底失败
 - 一 审讯和惩罚藏民基督教徒
 - 二 拉萨传教站被迫停止向藏民布道
 - 三 颇罗鼐态度的微小变化
 - 四 卡普清传教士最后全部撤离西藏
 - 五 1745年撤离西藏后至1845年的西藏传教会概况
 - 第七节 卡普清传教士在中西文化交流中的作用
 - 一 收集和介绍了西藏的各方面情况
 - 二 翻译基督教书籍，介绍西方文化给藏人；翻译藏传佛教书籍，介绍藏族文化给西方
 - 三 卡普清西藏传教会失败的原因
 - 第八章 耶稣会传教士德西德里在拉萨的活动
 - 第一节 从罗马到拉萨
 - 一 立志赴藏传教
 - 二 从罗马到拉达克
 - 三 从列城抵拉萨
 - 第二节 德西德里在拉萨的活动
 - 一 取得西藏地方当局的支持
 - 二 努力学好藏文和佛经，撰写宣传基督教和批驳藏传佛教的书籍
 - 三 经历准噶尔部侵藏事变
 - 第三节 收集和介绍西藏及其周围地区情况
 - 一 介绍西藏一般情况
 - 二 详细记述蒙古准噶尔部侵藏情况
 - 三 详细记述藏传佛教的各方面情况
 - 第四节 撤离西藏
- 本书征引和参考的主要文献与书刊
- 传信部从1704年至1807年派遣的三十批102人次赴西藏传教会的卡普清传教士简况表
- 本书大事年表
- 重要人名、地名的汉文与外文或藏文对照表