

國立臺灣大學文學院歷史學系

碩士論文

Department of History

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

「無聲的說法者」：利瑪竇的著書過程與讀者理解

“Mute Preachers” : the Writing of Matteo Ricci’s

Chinese Works and Readers’ Reception



Hsin-fang Wu

指導教授：陳慧宏 博士

Advisor: Hui-hung Chen, Ph.D.

中華民國 98 年 7 月

July, 2009

謝辭

我想先以陳奕迅的「special thanks to」作為謝辭的開場白：

「感謝這一刻為我彈吉他的人，感謝吉他讓我想起愛過的人，感謝愛人感動這愛音樂的人，讓我能夠用我的聲音去感動人。」

「感謝傷我的人，帶來保護我的人，感謝虛偽突顯誠懇。」

「我想感謝全世界，對噪音的容忍，晚安了，想感謝，每一盞亮著的燈，沒有留下我一個人。」

曾經在我腦海裡出現這樣的想法，進入研究所，像是我在歷史研究領域的出道，經過四年，中間斷斷續續寫過的作業，思想過的問題，成為碩論發展的基礎。真正的完成，像是開了場文字型的演唱會，每一章節都是演唱會主題各面向的呈現，紀念這四年，甚至是我從過去到現在學習過程中的反省和體悟。我想短時間我是不會得金曲獎，不過我還是想藉著這個版面，感謝那些讓這本論文順利完成，以及讓我生命豐富的人。

首先我要感謝我的指導老師—慧宏老師，謝謝她不僅帶領我一起摸索這個領域，尋找任何發展的可能，當我因著修業日長而日趨孽徒化和油條化時，仍然以熱心、耐心和愛心待我。特別是論文收尾的前夕，當我和論文已經相看兩厭、兩敗俱傷，她仍然是這本論文最好的讀者，不斷地提醒我那些在屢次修改中磨損以及遺忘的熱情，並指引我去思考在這本論文之後的種種發展性。

其次要謝謝兩位口委—古偉瀛老師和李爽學老師。謝謝古老師在文獻回顧和最終論文口試，始終對我不離不棄，以宗教研究的 insider 和專業學者兩種身份指出本篇論文諸多錯誤和不足之處。當我在台大八年的學習歲月中，古老師在學術和幽默感上的諄諄教誨，也讓我印象深刻。同時謝謝李老師在口試時對本篇論文的指正，並幫助我釐清一些重要的概念，特別是分享了他在思考准印制度在中國傳教區能否落實，以及建議將佛經翻譯的過程作為耶穌會翻譯的對照組，幫助我擴展了研究的眼界。

同時也感謝本篇論文兩個研究取徑—書籍史和目錄學，引領我一窺堂奧的師長。謝謝歷史系的秦曼儀老師，在我碩二那年開授的「近世西方寫作文化史」，讓我去思考書寫與閱讀的關聯。每週三上午的買三送一，一共四個小時的學習，帶領我們一班六人共同閱讀書籍史理論和個案研究，並刺激我們進一步應用在自己論文上。每回從秦老師眼中散發出的熱力，總是加添我們對研究的熱情。同時謝謝圖資系的藍文欽老師，帶領我一窺中國傳統目錄學中分類和編目的有趣之處。

感謝曾經擔任我碩三下學期論文發表會的評委—稷安。謝謝學長不辭辛苦，閱讀我那不成熟的草稿，並提供很多修改的意見和發展的建議。感謝曾經成為本篇論文部分章節

讀者的時君和万晴，你們的意見和鼓勵是很棒的祝福。也謝謝口試當天應援的聽眾－詩雯、万晴、黎康翰、芙安、慧縈、耀緯和冠妃等 7 人，謝謝你們來到現場，並且與我坐在同一陣線，還意外地混淆了視聽。其實口試前，在我的心中有個小小的心願，7 月 7 日若能收集 7 個人旁聽口試，777 就像是玩吃角子老虎中了大獎一樣。

也感謝我在台大求學八年過程中的友人，特別是研究所階段 r941230 的同學們：詩雯、亞灣、芙安、修平、柏全、毅瑄、韻如、邱公、佩玟、俊棋、佩璇、瓊方、耀緯和大偉（亂數排列），以及 r951230 的冠妃和徐熊。謝謝你們成為我學習上的良伴、吃飯的酒友和玩遊戲的好咖。格外謝謝碩二時成軍的史研禱告會會友：亞灣、詩雯、修平和英姬，同在歷史研究這條船上的我們，也許其他人都不容易明白箇中滋味，但是你們都明瞭。也特別謝謝修平，曾多次與我分享韓國、日本以及越南天主教史的情形，也在我碰到工作上問題時耐煩地扮演輔導者的角色。更謝謝我的好姐妹－詩雯，在諸多事情上對我的照顧，認識你真是上帝的恩典。

同時要謝謝臺北真理堂佳君小組的姐妹們－佳君、香妤、小緯、頌恩、彩玲、穎真、容榕、育庭、恩萍和子凡，以及其他弟兄姐妹們，謝謝你們從四年前，當我還在擠研究所窄門，到進入研究所，以及最後論文的完成，都不斷地為我禱告，成為我精神的支持。還要謝謝 G-House 的姐妹：碩恩、頌恩和子凡，讓我在碩班前三年，在萬隆有個安心和舒適的居所，並且包容我平日的各種隨性、龜毛和懶散。也謝謝堂恩哥，當多年前我在疑惑中國思想和基督宗教信仰的關係時，你的一句話「要了解這個問題，得對兩邊都有充分的了解」，讓我牢記至今。

還要格外謝謝我的日文老師－吳滄瑜先生，不僅在日語研讀上一字一句地教導我，也把我當成孫女來疼。從我碩一下認識老師到現在，平時的噓寒問暖，好吃、好玩總不忘我一份，我雖隻身在台北求學，卻多了個溫暖的家人。本篇論文的日譯部份，也是老師一字一句帶領我讀過，我再重新翻譯完成。也許還有些因為一時閃神而翻譯錯誤之處，文責都在我的身上。也同樣感謝「學術英文寫作」課堂上的友人－雯婷，謝謝你成為我論文的好聽眾，並且從非本科領域的讀者給我許多意見和鼓勵，還帶領我進入臺灣樂團的音樂世界，熱情地與我分享每張 CD。

也謝謝 *campagne* 版提供我發牢騷的小天地，以及我的版友們常常神來一筆的推文，經常讓我發笑。以及我求學過程的各個良伴，陪伴我度過每個難熬的日子。雖然也許如果沒有你們，說不定我的論文會寫得快一點。感謝電視機，你這四年忠心扮演好你的角色，每次都乖乖地讓我收看我想看的節目。也感謝中華電信 MOD，月租費 89 元讓我看奧運和幾個基本頻道。以及 MOD 專屬的 ELTA 影視台，一天 24 小時的韓劇，讓我即使失眠也不擔憂。也感謝阿王、Eason、基仔、方啾、光良、品冠、優克李林和 Tizzy Bac，你們

的音樂和演唱會，點亮了我的生活。特別謝謝阿王，去年的演唱會讓我感動不已，同樣感謝因為聽奧代言而出現的安可場，成為我碩班生涯完美的句點。

要感謝我的家人—爸爸、媽媽和哥哥，若不是他們全力的支持，我在求學的過程中不會如此地順遂。真的謝謝爸爸、媽媽的支持，尤其當他們的女兒從推甄、大學聯考到研究所，始終不改其志，只填歷史系，他們即使擔憂，仍是選擇調整自己，包容那固執又壞脾氣女兒的決定，總是支持讓她作任何她想作的事，去她想去的地方。也謝謝我的哥哥，是我這一路上忠心的代禱者。

最後但也是最重要的一感謝上帝，因為你的恩典真的夠我用，而且還豐盛有餘。將一切的榮耀都歸於你。



吳欣芳 七月二十日定稿於永和 4G-House (Grace, Games, Graduation and GRE)

宋綬（991-1040）曾言：「校書如掃塵，一面掃，一面生，故一書三、四校，猶有脫謬。」本篇論文或許還有些錯漏之處，但既然古人都有此體悟，就盼望讀者們多多包涵。如有任何意見和想法，也都歡迎與我聯絡：r94123004@ntu.edu.tw

中文摘要

本篇論文是以利瑪竇中文著述作為明清之際耶穌會士在中國著書的個案研究，企圖觀察從作者書寫到讀者理解，在這兩個階段中，書籍所扮演的角色和其發揮的功能。第一部分先將焦點放在作者端，觀察利瑪竇事前的預備，到提筆書寫，他前半生的歐洲經驗和後半生的中國經驗，如何呈現在他中文文本的書寫。第二部分則是將焦點放在讀者端，書籍離開作者之手，經過印刷刊行，而在中國流通，教徒和非教徒讀者是如何閱讀利瑪竇的著作，能否正確無誤地接收作者的意圖，還是存有個人解讀的空間。此外，書籍並非孤本存在，而是要在中國學術中，尋找自我的定位。書籍在圖書目錄上的著錄和分類，將可呈現個別圖書和學門之間的互動，同時也是書籍流動的終點。

利瑪竇曾經擔任耶穌會在中國傳教初期的主要負責人，耶穌會日後在中國傳教的發展方向，不少是奠基於當時利瑪竇的決定。本篇論文也發現利瑪竇在中、西文著述中不斷地表示在中國著書的急迫性，並強調著書所帶出傳教的果效，敦促歐洲當局應加派人力並運送書籍東來，以滿足中國人的需求。利瑪竇的著作也不斷地在中國內部複製流傳，成為中國傳教區的重要資產。

關鍵詞：耶穌會，利瑪竇，書寫文化，閱讀史，知識分類。



Abstract

The aim of this research is to depict the role of Matteo Ricci's Chinese books in the Sino-western cultural relations during the Ming and Qing dynasties. This research is divided into two main parts: one is on the missionary author and the other is on the Chinese readers. The western books Jesuits brought with them, as well as China's book culture, consisted important elements of consideration for Ricci's writing. In the first part about the missionary author, we will show how Ricci embodied both European and Chinese experiences in his writings. In the second part about the readership, we will reveal the various ways with which the Chinese readers, including Christian converts and even anti-Christians, responded to the messages conveyed by Ricci. Since books are not "islands" isolated from each other, the classification of Ricci's books in the existing corpus of Chinese knowledge expresses another way to understanding Ricci's writings.

This research points out the critical role of Ricci in Jesuit publication in China. As a Jesuit leader in early mission, Ricci's decisions and strategies became more or less the model to follow for his successors. Ricci not only showed his passion for writing Chinese books, but also simultaneously urged his fellow Jesuits in Europe to satisfy the need for more missionary workers and western books for the China mission. Moreover, in the following centuries, Ricci's Chinese writings had been continuously reprinted and read by Chinese people, thus becoming the legacy of numerous Chinese Christians.

Keywords: Jesuits in China, Matteo Ricci, written culture, history of reading, classification of knowledge.

目次

口試委員會審定書.....	i
謝辭.....	iii
中文摘要.....	vii
Abstract.....	ix
第一章 緒論.....	1
第一節 研究背景介紹與問題的提出.....	1
第二節 相關領域回顧與檢討.....	7
第三節 利瑪竇的中文著述.....	17
第四節 章節架構.....	23
第二章 著書前的背景.....	27
第一節 晚明中西書籍的流動.....	29
第二節 利瑪竇對中國書籍文化的認識.....	40
第三章 利瑪竇的著述.....	51
第一節 書寫成文.....	52
第二節 成書、閱讀與使用.....	63
第三節 目錄中的書籍.....	79
第四章 結論.....	99
徵引書目.....	107
附錄一 利瑪竇著作及書中所附序跋.....	117
附錄二 利瑪竇的名稱.....	123
附錄三 《聖教信証》和《柏應理書目》.....	126
附錄四 利瑪竇著作在明清書目中的分類.....	127

第一章 緒論

第一節 研究背景介紹與問題的提出

環顧現今主要宗教，閱讀都是信徒在宗教生活中不可或缺的部份，從宗教經典到延伸而出的解經、祈禱和靈修等各種讀物。除了閱讀書籍，聆聽講道和觀看圖像也是宗教生活的重要部份。法國書籍史學者 Henri-Jean Martin 認為拼音文字系統的出現，將文字和語言產生連結，這種以拼音為主的書寫系統，一方面使得文字的使用普及，二方面也使得像是基督宗教這類以經典為中心宗教的興盛，連帶產生像是教導、閱讀等的宗教習慣，因為這類宗教主張可以透過文字（the written word）來認識上帝的道（the Word）。¹然而在書寫工具未能普及，且識字率不高的前提，口語依然具有主導性，文字的使用通常是用以固定教義，堅固信仰，而不是用以記錄分歧。因此在基督宗教擴張中，透過文字的使用，使得基督宗教信仰能保持一定的一統性。²

印刷術發明之後，不僅使得文字的拼法趨於統一，隨著書籍價格降低和書籍數量的增多，使得一般人接觸與閱讀書籍的機會大幅地提高，也產生思想和文化生活的轉型。對傳統思想史研究者而言，他們所看重的是作者在書中所闡釋的內容，不同文本論述的異同處，是思想轉換的跡象。然而書籍史學家則提醒我們，沒有文本是可以獨立於支持它被閱讀的物質特性之外，任何一種閱讀的理解都需仰賴物質形式，從書寫者的寫作策略，經由編輯群的增刪，印刷工人的排版輸出，到讀者的閱讀，書籍生成過程裡的任何人對文本是擁有詮釋的空間。因此書籍史學家提醒我們去恢復文本本身、傳達文本的物件、和閱讀行為三者的互動關係，而不只是單單聚焦在文本的內容。³

印刷術的興起和宗教改革，在時間上相隔不遠，兩者的關係，在過去的研究中很早就被提出。早期研究者不斷地引用路德（Martin Luther, 1483-1546）的意見，複誦著宗教改革是古騰堡（Johann Gutenberg, 約 1397-1468）之子的說法。的確，在宗教改革發生地的日耳曼地區，小冊子（pamphlets）⁴、海報（broadsheets）等各種印刷品的流傳，使得資

¹ Henri-Jean Martin, *The History and Power of Writing*, trans. Lydia G. Cochrane (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 33.

² Martin, *The History and Power of Writing*, 109-110.

³ Roger Chartier, "Texts, Printing, Readings," in *The New Cultural History: Essays*, ed. Lynn Hunt (Berkeley: University of California Press, 1989), 161.

⁴ 這種小冊子在形式上以四開本最為常見，篇幅約略八頁，印刷成本盡量壓低，透過大量散發，用以影響輿

訊得以快速傳播，在十六世紀的新教地區扮演重要的角色。但閱讀並不是當時人們唯一的溝通方式，口語不僅和閱讀並存，聆聽也是一種獲得訊息的方式。此外，書籍和海報上也附有插圖，即使不識字的民眾也可以透過觀看圖像來了解教義。⁵天主教也同樣身處在印刷術的浪潮當中。⁶以文類來看，雖然在小冊子的競爭中，天主教反應較慢，但在傳統的儀典書和祈禱書，天主教一直延續著十五世紀來的出版傳統。⁷在面對印刷術的出現，天主教透過禁書目錄的頒定，在禁止異端書籍流通的努力，確實是多於出版有吸引力的正統書籍。⁸路德在宗教改革後期也對閱讀書籍設立門檻，他認為並非全體信徒都適合閱讀聖經，也利用要理問答（catechism）作為教導信徒的材料。路德認為要理問答乃是搭配口語而使用，用以幫助信徒記憶核心要理，並非讓信徒從中讀出新訊息。⁹新教同樣透過像是正確閱讀習慣的推動，去控制神學思想，進行思想上的限制。¹⁰在這段時期，不論是天主教或是新教，他們都試圖使信徒成為讀者，希求透過在指導手冊（instructional manuals）、

論，並非如同傳統書籍是以傳遞知識、提供娛樂或是教育讀者為目的。Hans J. Hillerbrand ed., *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* (New York: Oxford University Press, 1996) s.v. "pamphlets," 201-203.

⁵ Robert Scribner在本書中運用Marshall McLuhan的「媒體的混合化」（hybridisation of media）的概念來說明宗教改革時期的溝通模式，並非只是口語和印刷兩種截然畫分的方式，見Robert W. Scribner, *For the Sake of Simple Folk* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 3.

⁶ 鐘鳴旦（Nicolas Standaert）以聖經的研究為例，指出在天特會議（Council of Trent, 1545-1563）中，因為受到新教重視聖經的刺激，天特會議重視了聖經的重要性，不僅表現在「聖經是否是正經」及「拉丁文譯本的可靠性」的討論中，還可見之於該會議所頒布有關聖經在教育、培育及宣講方面的法令。關於聖經的方言翻譯，該會議仍保持中立，未作規定或加以禁止。這些選擇的自由，導致十六世紀末出現大量聖經方面的出版品。像是《革利免通俗拉丁文本》（*Sixto-clementine Vulgate*, 1592）、《羅馬日課：每日祈禱書》（*Roman Breviary*, 1568）、《羅馬彌撒書》（*Roman Missal*, 1570）、《要理問答手冊》（*Catechisms*）、《安特衛普多種語文對照本聖經》（*Antwerp Polyglot*）、以及《聖經》的多種註釋書。見鐘鳴旦，〈聖經在十七世紀的中國〉，收入於伊愛蓮（Irene Eber）等著，蔡錦圖編譯，《聖經與近代中國》（*Bible in Modern China: the Literary and Intellectual Impact*）（香港：漢語聖經協會，2003），頁18-20。

⁷ 在天主教會所使用的書籍，除了聖經和其註釋外，大致可分為儀典書（liturgical books）祈禱書（prayer-books）和要理問答。儀典書的內容是公開禮拜儀式中所需使用到的文獻或進行程序，是儀式進行的依據，也可以稱為service book。相對而言，祈禱書是私人在個人靈修和禱告中的用書。要理問答則是對基本教義採取問答形式的介紹，在初期教會時代即有，但這個詞彙的出現是在十六世紀時路德用以介紹他的作品。見 *The Catholic Encyclopedia*, s.v. "liturgical books," "prayer-books," "catechism."
<http://www.newadvent.org/cathen/index.html> (2009/06/06 accessed)

⁸ Jean-Francois Gilmont, conclusion to *The Reformation and the Book*, ed. Jean-Francois Gilmont, trans. Karin Maag (Aldershot: Ashgate, 1998), 487-488.

⁹ Jean-Francois Gilmont, "Protestant Reformations and Reading," in *A History of Reading in the West*, ed. Guglielmo Caccalò and Roger Chartier (Oxford: Polity Press, 1999), 227.

¹⁰ Gilmont, "Protestant Reformations and Reading," 222.

祈禱書和儀典書出版的努力，來推動宗教上的改革。¹¹我們也注意到書籍在宗教儀式中具有驅邪的功用，並不需要經過信徒閱讀，而是因為本身內容承載著神的話語，具有神聖性，而達到醫病趕鬼的效果。¹²

在新舊教紛爭時期，耶穌會（Society of Jesus）成立於 1540 年，John O'Malley 認為其成立初期的目的並非是為了對抗新教或是對天主教內部進行改革，他從 1534 年羅耀拉（Ignatius of Loyola, 1491-1556）等人的誓詞中發現，當時這些人的眼光是放在耶路撒冷，並非是威騰堡（Wittenberg）。新成立的耶穌會，在中古修會的安貧、守貞、服從三願之上，又加上了第四願，也就是服從教宗關於傳教事業的決定（special obedience to the sovereign pontiff regarding missions）。這個新的第四願是具有行動性的誓詞，相較於中古修道院內的修士，耶穌會士的使命在於出發到世界各地去幫助靈魂。¹³耶穌會在人數上成長相當迅速，到羅耀拉過世那年，成員已達千名，教省（province）也有 12 個。¹⁴加上會士在教育上的投入和擔任王室成員告解神父的職位，使得他們的影響力日增。

一開始有些耶穌會士認為著書出版和其修會宗旨不合，認為會違反其簡約、樸實和慈善工作，而使得他們分心。羅耀拉在《會憲》（*Constitutions*）中對於會士著書也只是輕描淡寫，並未特別強調。直到 1554 年，羅耀拉才在信件中透露他對於對抗異端的作品，和幫助傳教事業進行（“aid Jesuits in their ministry”）等這兩種著作文類的關心與支持。1573 年會士 Jerome Nadal（1507-1580）更清楚地表示著書可以引導人的靈魂走向良善和虔誠。¹⁵耶穌會因著成立學校，也需要教科書作為教學的輔助，在傳教士和教育者的雙重身份下，使得耶穌會開始在出版工作上活躍。夏伯嘉以兩件在 1574 年和 1592 年的法蘭克福書展的圖書目錄為例，他發現耶穌會在天主教的出版事業中已是最主要的作者和出版者。¹⁶在 1773 年遭解散前，耶穌會士共出版了超過三萬件作品，神學作品佔了三分之一強，但有三分之二是非宗教類作品，是關於法學、藝術、科學、歷史、地理作品。¹⁷

¹¹ Guglielmo Caccalano and Roger Chartier, introduction to *A History of Reading in the West*, 31. Dominique Julia 在此書的另一篇文章中也指出天主教改革時期，他們在教育上的努力，也使得教區教士成為飽學之士，見該書 Dominique Julia, “Reading and the Counter-Reformation,” 252.

¹² Julia, “Reading and the Counter-Reformation,” 268.

¹³ John O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), 298-299.

¹⁴ John W. O'Malley, “The Society of Jesus,” in *A Companion to the Reformation World*, ed. Ronnie Po-chia Hsia (Malden: Blackwell Publishing, 2004), 224.

¹⁵ O'Malley, *The First Jesuits*, 114-115.

¹⁶ Ronnie Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 178-182.

¹⁷ 現今學者研究耶穌會士的書籍習慣性以現代學科的分類方式來討論，但若僅從現今學科範圍的界定來理解過去，會有模糊不確定的空間。十六世紀耶穌會的教育系統，主張透過數學來掌握天文學，理解天文學的奧秘，才能理解上帝的作為。學科之間存在階級關係，但都是以服務神學為主要目的。所以天文學或是數

這段時期也是歐洲海外擴張的重要階段，除了貿易的需要外，也有宗教上的考量。1535年嘉都西會（Carthusian Order）的修士 Dionysius of Cologne 首先將海外的傳教事業納入歐洲的宗教爭執中，他認為上帝要在異地興起其他的亞伯拉罕後裔。¹⁸耶穌會士在西班牙和葡萄牙兩國的保教權的責任下，隨著貿易船隻出海傳教。耶穌會士在異地牧養靈魂，除了學習當地語言傳教外，使用當地文字著書也是傳教方式之一。因此會士也帶著歐洲的印刷技術前往海外。在宗教書籍撰寫和編譯上，會士們在面對異文化和語言的衝擊下，是否有針對區域特性而產生調整？還是原先的歐洲經驗就足以處理異地的情況？

會士在著書前，自然會遭遇到翻譯的問題，這不只發生在海外，也是歐洲內部的問題。宗教改革時期，歐洲內部面臨了地方方言的興起，方言能否取代拉丁文，而又保持原有的神聖性，產生不少爭辯。路德認為要使原希伯來作者改說德語是件困難的事，就像夜鶯失去甜美的歌聲，而變成烏鴉哀啼。¹⁹而在海外傳教，自然也面臨到跨文化的語言翻譯，能否找到適切對應的詞彙，便是影響傳教成果的重要問題，特別是異文化中原先就缺乏相同的概念。不只是宗教上的詞彙，也包含日常生活詞彙，例如耶穌會士范禮安（Alessandro Valignano, 1539-1606）在面對日本教區翻譯問題時，認為日本的語言和政治制度和歐洲迥然不同，意義也許可以找到相近的詞彙，但不能完全符合，以致於不能完全等同。²⁰除了詞彙外，承載內容的書籍形式也異於西方，因此也產生不同的視覺觀感。這種視覺感受，在不同的文化中對於讀者的接收會產生何種的效應？也是值得關注的議題。

耶穌會士的非歐洲語系的書籍的出版中，在內容上，以儀典書和祈禱書最多，在語系上，又以中文最多。²¹在十七世紀，會士在中國出版了約略六百件的作品，其中約 120 件是有關於歐洲科學、技術和地理學，其餘的則是以宗教、道德類作品居多。²²當時的中國

學類的著作，並非現在純科學可以比擬的。而哲學、神學也同屬於科學，在當時學科之間的劃分並沒有涇渭分明，而是有重疊、學習次序和最終目標的關係。因此在現代認為的「科學」類書籍中，我們也可以發現句句不離上帝的例子。因此本文中雖然使用科學、數學等詞彙來作為討論，所使用的定義並非現代學科狹義的解釋，而是採廣義分類的方式。此外，我們現在使用的「宗教」（religion），在十七世紀初這個詞彙才開始使用，用以指教士、神祇、慶典、儀式等制度，並非用以和世俗生活或是科學、數學等學科作出區別。關於學科分類的中西古今比較，可參考Nicolas Standaert, “The Classification of Sciences and the Jesuit Mission in Late Ming China,” in *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, ed. Jan A.M. de Meyer and Peter M. Engelfriet (Leiden: Brill, 1999), 287-317.

¹⁸ Ronnie Po-chia Hsia, introduction to *A Companion to the Reformation World*, xiv.

¹⁹ Gilmont, “Protestant Reformations and Reading,” 219.

²⁰ J. F. Moran, *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan* (London: Routledge, 1993), 30-31.

²¹ 其他語言包括，墨西哥地區的Nahuatl，南美洲的Quechua，馬雅地區的Mayan，印度地區的泰米爾語（Tamil），波斯語，日文、中文等各種語文的著書。Hsia, *The World of Catholic Renewal*, 182-183.

²² Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-180* (Leiden: Brill, 2001), 600

信徒就已經開始整理傳教士的書目，韓霖（約 1598-1649）和張賡（約 1570-1647）在《聖教信証》（1647）後附上耶穌會士小傳及其著作目錄。²³之後到了十九、二十世紀，來華的傳教士或是漢學學者也陸續編有傳教士傳記和著作書目。²⁴幾個相關的檔案館和圖書館，也針對他們收藏的耶穌會著作，進行目錄整理，因為有原件，在目錄上更多了對於版本、書頁格式、文字書寫風格的描述。²⁵

然而天主教在圖書出版有不少限制，首先得先送交羅馬教廷審查，通過才能正式出版，海外傳教的出版品也是比照辦理。一來一往間，往往耗費時日，羅馬教廷的審查者也不識當地語文，需要透過會士所撰寫的拉丁文摘要才能了解其內容。因此在 1620 年代，當羅馬教廷同意經由傳教區內部審查即可出版中文著書，幾乎當時在中國的耶穌會士都投入著譯的工作當中。²⁶若從文體來看和寫作風格來看，耶穌會士的著書並不只是以文人為閱讀群，也考慮到一般民眾和婦女的閱讀。²⁷夏伯嘉指出耶穌會在華出版可以 1680 年作為分界點，重要的科學和哲學譯本都在 1680 年前完成，之後的出版種類則僅限於要理問答和祈禱書，而且在寫作風格上更為口語化，也因清朝取得中國政權，而出現了滿文的譯作。

²³ [明]韓霖、張賡，《聖教信証》，收錄吳相湘編，《天主教東傳文獻三編》（據梵諦岡圖書館藏本影印），第1冊，頁267-362。

²⁴ Louis Pfister（費賴之），*Notices Biographiques et bibliographiques sur les Jesuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773* (Chang-hai : Imprimerie de la Mission Catholique, 1932-34). Henri Bernard, S.J.（裴化行），“Les adaptations chinoises d’ouvrages europeens. bibliographie chronologique depuis la venue des portugais à canton jusqu’ à la mission française de pékin, 1514-1688,” *Monumenta Serica* 10 (1945): 1-59, 309-388. 鐘鳴旦認為Bernard此文相當具有參考價值，所收錄作者以西方傳教士為主，包含耶穌會士和其他宗派；在版本上包含刊本、抄本，甚至是未完成的作品。但其缺點在於著作時間的編訂上有若干的錯誤，見Standaert, *Handbook of Christianity in China*, 141。

²⁵ 詳見Standaert, introduction to *Handbook of Christianity in China*, 148-160. 在晚明到清中葉部份的1.1.8 Libraries with important collections小節裡，收入各圖書館中關於基督宗教著作的目錄。

²⁶ Liam Brockey在檔案中發現1621年亞洲地區視察員Gabeiel de Matos所公佈的規章（Ordens dos vizitadores e superiores universais da missão da China com algumas respostas do nosso reverendo padre geral，簡稱Matos Order）中提到，耶穌會士的著作，可以經由內部審查就直接出版，而不需再寄回羅馬。此規章公佈，Brockey認為1620年代後幾乎所有的傳教士都投入在著書和出版的活動當中。Liam Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 80. 夏伯嘉則認為耶穌會在華期間至少288名會士中，讓人有印象的著作者僅有59人。Ronnie Po-chia Hsia, “The Catholic Mission and Translations in China, 1583-1700,” in *Cultural Translation in Early Modern Europe*, ed. Peter Burke and Ronnie Po-chia Hsia (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 44. 據韓霖編的《聖教信証》一書內收錄92名耶穌會士，其中有36名有著述。

²⁷ 徐宗澤認為西士之著述種類甚多，文字亦深淺不同，深者非常奧雅，非翰曹不能讀，淺者通俗易曉，幾婦孺皆知。見徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》（上海：上海書店出版社，2006），頁8。

²⁸在書籍的內容方面，相對於耶穌會的其他傳教區，中國傳教區內歐洲的哲學和科學的譯作，是中國傳教區極大的特色。對照當時在中國的其他修會組織，雖然也都有出版宗教作品，但也唯有耶穌會士有出版科學類的作品。²⁹耶穌會士透過書籍的出版和譯述，成為西方學術在中國的仲介者。

若以物質條件來看，中國傳教區原先就有印刷技術的支持，李爽學在研究中指出中文字具有放諸東亞世界皆準的特性，不只是中國境內使用不同方言地區，像是日本、朝鮮和安南，即使不會講任何一種中文，也能書寫或是閱讀中文字的書面形式，使得會士不必盡通各地區的語言，即能透過書寫中文字來達到傳播教義的目的。³⁰儘管印刷成本低廉，會士在財政困難前提下，仍需透過信徒或是官府的支助才有能力出版。以 1636 年耶穌會士所編纂清單中，107 件中有 71 件已經出版印刷，而剩下 36 件則無。這些未出版的作品，則可能以抄本的方式流傳。³¹

以在華著述的耶穌會士個別著書的數量來看，在中國信徒所編的《聖教信証》的統計中，最多的是艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649)有 25 件，其次是湯若望(Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666)有 24 件、利類思(Lodovico Buglio, 1606-1682)有 18 件、羅雅谷(Giacomo Rho, 1592-1638)有 17 件、王豐肅(Alfonso Vagnoni, 1566-1640, 1616 年南京教案後改名為高一志)和利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)各有 15 件。雖然利瑪竇的著述並不是最多，但若爬梳中國的藏書目錄或是文人筆記的記載，利瑪竇的書籍和其為人，被記載的次數遠勝於其他人。一方面利瑪竇為耶穌會在華初期的著述之先鋒，其著作也被後來的傳教士不斷地使用，不僅由傳教士刊刻，還收錄在明清私人編纂的叢書當中，使得利瑪竇的名字持續地在中國內部複製流傳。外加上他個人特質、才能和名氣，當一談到天主教，利瑪竇的名字總是隨附在側。利瑪竇所採行的傳教方式和對中國文化的尊重，成為中國人眼中合宜的典範，以致於當禮儀之爭發生時，康熙皇帝(1654-1722, 1662 即位)甚至還要求傳教士需遵守「利瑪竇規矩」，作為在中國傳教的前提。³²

利瑪竇身為來華的首幾位耶穌會士，自然也留意到書籍在中國文化內部的用途和價值。在他的《天主教中國開教史》中，就有一章專門在談他自己的著作以及在中國文人圈

²⁸ Ronnie Po-chia Hsia, "Translating Christianity: Counter-Reformation Europe and the Catholic Mission in China, 1580-1780," in *Conversion: Old Worlds and New*, ed. Kenneth Mills and Anthony Grafton (Rochester: University of Rochester Press, 2003), 39-51.

²⁹ Ronnie Po-chia Hsia, "Promise: China," in *A Companion to the Reformation World*, 385.

³⁰ 李爽學，《中國晚明與歐洲文學 - 明末耶穌會古典型證道故事考證》(臺北：聯經，2005)，頁22-23。

³¹ Standaert, *Handbook of Christianity in China*, 601-602.

³² 〈康熙五十九年十一月十八日諭西洋人〉，收入中國第一歷史檔案館編，《清中前期西洋天主教在華活動檔案》(北京：中華書局，2003)，頁34-35。

所引起的討論。³³作者雖然無法逃離時空限制，但只要市場或是人們有需要，書籍就能潛藏在一角，等待時機的到來。書籍的寫作方向和內容是經由作者之手而加以設定，作者可以自行安排對話的場景、角色，並揣測各種讀者可能有的疑問。即使讀者選擇掩面不看，書中的對話仍然持續地存在，不會因此而中斷，隨讀隨停，任憑讀者喜好。夏伯嘉就曾引用耶穌會士傅聖澤（Jean-François Fouquet, 1665-1741）在信中的用詞，認為書籍就像是「無聲的說法者（mute preachers）」，不斷地創造讀者和文本之間的對話，比傳教士本身更來得有力。³⁴

利瑪竇的中文著書不僅是耶穌會士在華傳教的輔助，也在明清社會中作為新知學問而被閱讀，同時也作為禮物而流動於明清的社交環境。因此本論文企圖以利瑪竇的中文著書作為研究的起始點，從事先的預備，書籍文化環境的觀察，到提筆著書、成書，進而到讀者的閱讀理解，而對耶穌會士在中國的書本布道（Apostolat der Presse）方式作一個案研究的觀察。³⁵

第二節 相關領域回顧與檢討

本論文雖以利瑪竇的中文著述作為個案研究，但在文獻回顧的部分，筆者認為有必要將討論的文本延伸至同時期在華耶穌會士的著述，觀察中外學者對於文本有那些不同的研究取徑，將對書籍在閱讀和使用等方面，有更多面向的認識。

從 90 年代起，中外學者都不斷針對明清耶穌會在中國的成果提出反省和展望。以研究取向而言，美國學者 Howard Goodman 和 Anthony Grafton 認為從 1910 年到 1975 年這段時期，最重要的三個主題是：個別傑出傳教士的成就、會士對於中國的調適策略，以及中國思想在西方的傳播。這段時期的研究多關注在傳教面的成敗，而對於中國史料和中國人的感受不甚重視。³⁶在 80 年代，受到西方漢學研究典範轉移的影響，該領域開始對於接

³³ セメード・リッチ著，川名公平譯，矢沢利彦注，《中国キリスト教布教史》（東京都：岩波書店，1981），第2冊，卷5，2章，頁14-23。在本篇論文1-3會針對這本書作內容上的說明。

³⁴ Hsia, "Translating Christianity," 99. 據古偉瀛老師指出mute preachers在天主教內部習慣翻譯為啞巴傳教法。但筆者既然選用此語作為本篇論文的主要名稱，私心希望在論文名稱上能先讓人有茫茫然，不知所云之感，進而勾起好奇心，想一窺其中奧秘。故在此處特別說明。

³⁵ 鐘鳴且在*Handbook*中提到此語，將其英譯為apostolate through books，見Standaert, *Handbook of Christianity in China*, 600. 中文則是採用李爽學的翻譯，見李爽學，《中國晚明與歐洲文學》，頁10。

³⁶ Howard L. Goodman and Anthony Grafton, "Ricci, the Chinese, and the Toolkits of Textualists," *Asia Major*, 3rd series, 3(2): 98-99 (1990).

受面有更深入的研究，從以傳教士活動為中心，轉變成看重中國信徒在接收和反應上的主動性。鐘鳴且在 *Handbook of Christianity in China* 一書的序言說明：「這樣的改變是從傳教史和歐洲中心到漢學和中國中心的研究取徑」。³⁷日後鐘鳴旦又有進一步修正，他認為重視信徒接收面的框架仍然和重視傳教士面屬於同樣的範疇，轉而提出互動交流的框架，討論傳播和接受兩方藉由與他者（alterity）的互動，因而產生的自我和他者身份認同的課題。³⁸鐘鳴旦認為歷史研究，也是一種研究他者的學問，當他在回顧中國學界基督教史的研究，便利用「自我」和「他者」的概念來思考投身該領域的中國研究者的背景，發現研究者如何從歷史研究中建立自身的認同，並因而對中西文化交流中的他者－傳教士產生歷史評價的差異。³⁹

黃一農也同樣觀察到研究者本身背景對於史學研究的影響，他認為華語學界早期研究者多屬奉教人士，對於教徒事蹟選擇性的隱惡揚善，對於反教的行為也一味歸諸中國保守頑固的心態，不僅對於技術層面的科學知識不甚理解，也未能比較中西史料記述的差異，因此經常單面採信耶穌會士的說法。因此黃一農提倡需要更多有專業技術知識的史家投入，以及培養相關語文和爬梳浩瀚中文材料的能力。⁴⁰隨著古籍資料庫陸續問世，黃一農也提出「e-考據」時代的來臨，將使研究者更有效地掌握材料，甚至發掘以前忽略的史料。⁴¹古偉瀛則從後現代史學的角度認為，不論那種範式都有歷史的背景和地域上的特色，不僅不可偏廢，也都有互補的效果。他主張後現代主義理論中對於語言的主張及解構主義

³⁷ Standaert, introduction to *Handbook of Christianity in China*, ix. 針對西方漢學研究中所宣稱的典範轉移，許明龍認為在中國學界並未有這樣的轉變，因為中國學界始終以「東學西傳」和「西學東漸」作為中國學界的特色，以中華文化的出口和歐洲文化的進口為研究對象，並無所謂傳教學到漢學的轉換，也無歐洲中心到中國中心的轉換。見許明龍，〈中國學界近年來明末清初中西文化交流史研究之管見〉，收入古偉瀛編，《東西交流史的新局：以基督宗教為中心》（臺北：臺大出版中心，2005），頁1-25。

³⁸ 鐘鳴旦，〈文化相遇的方法論：以十七世紀中歐文化相遇為例〉，收入吳梓明、吳小新編《基督教與中國社會文化：第一屆國際年青學者研討會論文集》（香港：中文大學崇基書院，2003），頁31-80。對於鐘鳴旦方法論的討論，可參考陳慧宏，〈「文化相遇方法論」－評析中歐文化交流研究的新視野〉，《臺大歷史學報》40期（2007，臺北），頁239-278。

³⁹ 鐘鳴旦，〈勾畫中國的基督教史〉，收入於卓新平編，《相遇與對話》（北京：宗教文化出版社，2003），頁614-640。

⁴⁰ 黃一農，〈明末清初天主教傳華史研究的回顧與展望〉，《新史學》7卷1期（1996，臺北），頁137-169。

⁴¹ 黃一農，〈兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒〉（新竹市：國立清華大學出版社，2005），頁63-64。E考據的提出，引起學界上的重視和討論，黃一農也針對學者的意見，作進一步的解釋。黃一農，〈明末至澳門募葡兵的姜雲龍小考：兼答熊熊先生對「e-考據」的批評〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第62期（2008，台北），頁141-166。

理論的應用，幫助研究者運用新的眼光來看待史料的性質和歷史知識的形成，將有助於該領域的突破。⁴²

耶穌會在中國的研究已經累積了相當可觀的成果。該領域的主要史料，除了會士寄回國的信件和年度報告外，很大部分是仰賴會士的中文著書。至於傳教士所攜帶的西洋書則同其他西方物件，如聖像、時鐘、玻璃，引起當地民眾的興趣。會士也自知這些物品在傳教上的功用，不時寫信回羅馬，請求更多西方珍品的寄送。⁴³西洋書籍因為它的物質特性，和西洋奇珍器物同列展示臺上，吸引眾人目光。然而西洋書籍也是中文著述的源頭，其內容因被翻譯成中文而進入學術思想的討論，而對中西兩方產生思想和文化上刺激。由於書籍具有物質和思想層面兩種性質，因此過往的研究則分別有從思想史、文化交流史、翻譯史和書籍史等角度切入分析：

中、西學術思想史 - 書作為承載知識的介面

在思想史研究中，文字所傳達的知識內容一直都是研究者關注的焦點。傳教士書籍裡的知識和中國學術思想的關係，或是與儒家、佛、道思想的互補或是相斥，書籍都是研究上的基本材料。傳教士所帶來的學問，不少學者認為促使了清代的考據學風的生成，梁啟超（1873-1929）就認為泰西學問中的曆算學實有改變一代學風之功，清代學者對曆算學的興趣，以及好談經世致用之學，肯定是受利瑪竇及徐光啓（1562-1633）等人的影響。⁴⁴中國學者劉墨更進一步的論證耶穌會士的著作加強了考據學的科學傾向，也促成了數學的復活。⁴⁵泰西之學的成就，顯然有壓倒中學的可能，中國文人該如何面對和詮釋，韓琦發現中國人開始藉由「禮失求諸野」、「西學中源」等說法，來合理化泰西學問的出現。⁴⁶徐海松則進一步指出因著「西學中源」說法的普遍性，使得中國人在思想上陷入了西學本出於中學，無須超勝的想法，因而繼續沈浸在天朝上國的氛圍當中。⁴⁷然而比起關注西方學

⁴² 古偉瀛，〈中華天主教史研究方法的淺見〉，收入《東西交流史的新局：以基督宗教為中心》，頁27-48。

⁴³ 方豪，〈明末清初旅華西人與士大夫之晉接〉，《方豪六十自訂稿》（臺北：方豪，1970），上冊，頁255-272。
列出包括像望遠鏡與鐘錶、西洋紙、西洋布、西洋酒、西洋畫、彩石、鼻煙、倭扇、珊瑚筆架、龍尾硯、龍腹竹杖、日晷與天文儀器及地圖、取水器等。另可見王慶餘，《利瑪竇攜物考》，*China Mission Studies (1550-1800) Bulletin* 7(1986)，2-40。

⁴⁴ 梁啟超著，朱維錚校注，《梁啟超論清學史二種：清代學術概論、中國近三百年學術史》（上海：復旦大學，1985），頁100。

⁴⁵ 劉墨，《乾嘉學術十論》（北京市：三聯書店，2006），〈第十章乾嘉學術與西學〉，頁268-269。

⁴⁶ 韓琦，〈明清之際「禮失求野」論之源與流〉，《自然科學史研究》26卷3期（2007，北京市），頁303-311。

⁴⁷ 徐海松，《清初士人與西學》（北京：東方，2000），頁375。

問對於中國思想產生的後續反應，Benjamin Elman 則認為早在傳教士來華之前，中國人就已經有對於曆算、天文進行討論和提出改革的想法，並非所有的改變都來自於外在的刺激，中國學術的興替也非耶穌會士東來之後才產生，而是內部早有變化。⁴⁸

若論到傳教士所帶來西方學術的本質，早期大陸學界深受到馬克思主義影響，認為耶穌會所帶來的西方學問乃是落伍，對於當時的中國的阻礙遠大於進步。⁴⁹直到葛兆光運用 80、90 年代的研究成果，才跳脫馬克思主義的論述框架，不再辯論耶穌會士所傳的究竟是否是新式科學，而是將重點放在當時知識份子的接受，認為耶穌會士透過使用中國古典經書的用詞而翻譯的天主教詞彙，反而不那麼讓中國人感到奇怪，反而是西洋關於天地的知識，使中國人有「天崩地裂」之感。⁵⁰葛兆光認為當時人對西方學問產生興趣，僅限於「器」與「用」的層面，一旦超越這個層面，則會危害到中學的「體」和「道」，衝突也就必然發生。西方天文學和地理學的傳入使得中國思想界面臨天崩地裂，士人並非純粹反教，而是抱著整個思想世界崩解的危機感。

至於天主教神學和儒家思想之間的關係，從利瑪竇開始就往連結先秦儒家的方向努力，兩者間的互動一直都是中國士人關心的議題，在研究上也向來甚多。⁵¹至於和佛、道之間的思想辯論，這部份在過去研究中較少被重視，現有鄭安德研究天佛雙方的辯論主題，首開風氣之先。⁵²張曉林則把《天主實義》所提出的概念，運用詮釋學的方法，來尋找當時中國學術是否有相同的軌跡。⁵³然而如同書籍史學家的提醒，書籍並非直接現身於讀者面前，乃是經過一連串的撰寫、編訂、排版、印刷、傳播等過程，而讀者在閱讀時也帶有自身的詮釋，這些閱讀的歷程和書籍的物質性在思想史研究中，是很容易被忽略的。

底本、譯本的距離 - 文化交流、互動的證據

學者在對明清時期文化交流的名詞的使用，從「本土化 (inculturation)」，以強調本

⁴⁸ Benjamin A. Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005), 23.

⁴⁹ 侯外廬編，《中國思想通史》（北京：人民出版社，1960），第4卷，頁1189-1290。

⁵⁰ 葛兆光，《中國思想史》（上海：復旦大學，2001），第2卷，頁342-343。

⁵¹ 可參見古偉瀛對於鐘鳴旦、陸保祿 (Paul Rule)、黃一農、張先清、李天綱、王曉朝、徐海松等學者研究的討論，同時他也提出利用「後現代主義」的多元、非直線的開放態度來進行研究。古偉瀛，〈談「儒耶交流」的詮釋〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第1卷2期（2004，臺北），頁289-304。

⁵² 鄭安德，《明末清初天主教和佛教的護教辯論》（高雄縣：佛光山文教基金會，2001）。參見書評，李爽學，《中國文哲研究集刊》20期（2002，臺北），頁641-644。

⁵³ 張曉林，《天主實義與中國學統：文化互動與詮釋》（上海：學林出版社，2005）

地文化作為主要影響源，⁵⁴到主張「調適（accommodation）」，到最近開始強調雙方是彼此互動，相互調整，藉由書籍歐洲底本和中文譯本的比對，便可作為文化交流的具體例證。耶穌會士在華譯著作作品的選擇，和其在歐洲的訓練不無關係。Goodman 和 Grafton 指出利瑪竇在傳教中所用的比喻，雖然是傳講中國人物衛軫和蒯瞶，但實有西方原型。利瑪竇將中國的天和上帝的概念和西方天主的概念相連，認為中國經典中藏有天主深意，這種轉化異地信仰而適應基督宗教的方式，從西方中世紀開始就有這樣的傳統，一直延續到文藝復興時代。當文藝復興時期的歐洲在面臨希臘、羅馬文明的復興時，如何將古典文化放入基督宗教解釋當中，成為當時重要的問題。這種更新（update）文本的方式，使得古典文化符合基督宗教的框架，在十六世紀歐洲的教學上經常地使用。因此與其說在中國著書中援引儒家經典是一種調適的策略，倒不如說這是受西方教育出身的利瑪竇等人從歐洲經驗來的選擇。⁵⁵

至於底本如何尋找？原耶穌會在北堂內的藏書提供了比對的材料。⁵⁶方豪認為透過底本和譯本的對照，將更能看出其中異同處的文化意義，或是因著不同的文類，作出選譯和全譯的抉擇。⁵⁷而歐洲底本保留不易，其他學者則是藉由書序或是其他文獻資料中作者或是撰序者所提到的譯著歐洲原型，來進行比對。方豪考訂《交友論》書中各文句歐洲原典的出處。⁵⁸安國風（Peter M. Engelfriet）在《幾何原本》一書的研究中，上溯至利瑪竇翻譯時所用的 1574 年克拉維烏斯本（Christophorus Clavius, 1538-1612）和同時代其他《幾何原本》版本的差異。⁵⁹鐘鳴旦辨認出羅雅谷的《人身圖說》是出於 Ambroise Paré（約 1510-1590）的 *Anatomie universelle du corps humain*，但他發現中譯本在文字上減低原著的宗教性，例如刪除結尾的「amen」，以及在圖版的繪製上，並未如同原著一樣重視陰影，而是相當平面，遵循中國傳統畫法的繪製技巧。⁶⁰李爽學則指出會士在翻譯時，並非全文照譯，而是藉由增添或是剪裁譯文，進行宗教上的權力鬥爭。以龍華民（Niccolò Longobardo, 1565-1655）為例，他在《聖若撒法始末》的翻譯上則是將原本並未明確指射

⁵⁴ 本色化的概念，參見Nicolas Standaert, “Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing,” *Chin-Fang 景風* 34(4): 209-227 (1991).

⁵⁵ Goodman and Grafton, “Ricci, the Chinese, and the Toolkits of Textualists,” 106.

⁵⁶ 北京遣使會編，《北堂圖書館藏西文善本目錄》（北京市：國家圖書館出版社，2009）。也可參見顧彝編，《中國國家圖書館外文善本書目》（北京市：北京圖書館出版社，2001）。

⁵⁷ 方豪，〈明清間譯著底本的發現和研究〉，《方豪六十自定稿》，上冊，頁55-62。

⁵⁸ 方豪，〈利瑪竇交友論新研〉，《方豪六十自定稿》，下冊，頁1849-1870。

⁵⁹ Peter M. Engelfriet, *Euclid in China: The Genesis of the First Chinese Translation of Euclid's Elements, Books I-VI (Jihe Yuanben, Beijing, 1607) and Its Reception up to 1723* (Leiden: Brill, 1998), 105-131.

⁶⁰ Nicolas Standaert, “A Chinese Translation of Ambroise Paré's *Anatomy*,” *Sino-Western Cultural Relations Journal* 21(1999): 9-33.

的異教通通作佛教解，作為對信奉佛教者的攻擊。⁶¹李爽學在艾儒略《聖夢歌》的研究，則是發現該書是以《聖伯爾納的異相》(Visio Sancti Bernardi)一書為寫作原型，但艾儒略在譯名的選擇上，實有連結中國夢文化的努力。⁶²

除了全書譯本與底本的對照外，個別故事的敘述方式和文本的體裁也是一種研究取徑。李爽學發現會士在中國恢復了教會禁止的古典型證道故事，而且還選擇用文字的方式來講述。古典型證道故事有四種類型：寓言、世說 (clreia)、神話和傳說。在不同的文類中，李爽學詳細分析了會士在翻譯中所做的重新詮釋和刻意的誤讀，將天主教化的古典美德，進行宗教上的收編和挪用。這種「轉喻之學或挪用收編殆非出現在原來所屬的歐洲語境，而是發生於遠隔重洋的明末中國，具有越時跨洲的時代意義。」⁶³李爽學也指出會士說故事的手法，和漢譯佛典有若干的重疊，不僅是在譯體選擇上有自覺性的模仿，在故事的本源上也有不自知的滲透，因此在耶穌會士的證道故事中帶有佛教的色彩。李爽學透過比較利瑪竇、龍華民、王豐肅到金尼閣 (Nicolas Trigault, 1577-1628) 等在譯詞上的差別，呈現他們不同的態度。⁶⁴中國學者張西平在考訂中國國家圖書館內所藏，標記為利瑪竇的《天主教教義》，發現這篇文章似乎是抄自佛教文獻《佛頂尊陀羅尼經》的簡易版，認為此篇文獻可以作為傳教士曾以佛經作為語言學習讀本的證據，因為《佛頂尊陀羅尼經》在故事的邏輯結構和其中所提到的像是天堂、地獄說，和基督宗教有一定的相似性，而認為傳教士選用此佛教讀本，決非偶然的選擇。⁶⁵

次文本 (paratexts) 研究 - 書的物質面和社會面的建構

書籍史家 Gerald Genette 將書籍中非正文部份，包含像是標題、序跋、字體、空白、評注、夾注等物件，稱之次文本。雖然這些並不涉及正文，是屬於書籍的邊緣部份而容易

⁶¹ 李爽學，〈翻譯的政治 - 龍華民譯《聖若撒法始末析論》〉，收於東華大學中文系編《文學研究的新進路 - 傳播與接受》(臺北市：洪葉文化，2004)，頁411-480。

⁶² 李爽學，〈中譯第一首「英」詩 - 艾儒略《聖夢歌》初探〉，《中國文哲研究所集刊》30期(2007，臺北)，頁87-142。

⁶³ 李爽學，《中國晚明與歐洲文學》，頁315。

⁶⁴ 李爽學，〈如來佛的手掌心 - 試論明末耶穌會證道故事裡的佛教色彩〉，《中國文哲研究所集刊》19期(2001，臺北)，頁451-498。後又收入李爽學《中國晚明與中國文學》一書中〈外一章 另類古典：比喻、譬喻、天佛之爭〉，頁353-398。

⁶⁵ 該文獻共兩張紙，折為7頁，1-2頁為拉丁文，3-5頁為中文，用羅馬字母為每個中文注音，拉丁文解釋中文，第6頁為空白，第7頁為中文所寫的經文。張西平並考訂認為實非利瑪竇所抄寫，而有可能是麥安東 (Antoine d'Almeida, 1556-1591) 所抄。張西平，《傳教士漢學研究》(鄭州：大象出版社，2005)，頁59-79。

被讀者忽略。但這種次文本卻提供了他人介入的空間。⁶⁶在次文本的研究中，最受重視的是序言。自序的內容包括了作者自述寫作動機、文章所本來源，他序則會提及取得書籍的管道以及讀後觀感等等，書序是進入文本分析前的重要資料。⁶⁷他序也能建構文人之間的交誼網絡，因為題序在中國並非新鮮事，特別在晚明隨著出版量的蓬勃，題序不僅成為文人收入的來源，也是文人進入社交網絡的憑藉，透過題序也能打響知名度，贏得贊助。⁶⁸

耶穌會士處於晚明書籍文化脈絡當中，會士不只廣邀著名的中國信徒題序，敵對的佛教僧侶和信眾也在邀請之列。鐘鳴旦指出到 1706 年前，會士著書中包含了大約 140 篇中國人的書序，其中有一半以上是寫於 1616 年前。其中又有三分之二是出自於非信徒的文人和官員之手。又以在利瑪竇、熊三拔 (Sabatino de Ursis, 1575-1620)、龐迪我 (Diego de Pantoja, 1571-1618)、陽瑪諾 (Manuel Dias Jr., 1574-1659) 在北京出版的著作題序最多。鐘鳴旦認為這是耶穌會士的出版策略，先透過出版科學、哲學、倫理學類著作贏得文人和官員的支持，之後才開始傳揚宗教，這種撰序的模式也可在福建和山西教區中找到痕跡。然而隨著耶穌會士進入皇宮服務，選擇透過官職來得到帝國在宗教上的保護，需要文人題序的情形也就不多見。潘鳳娟透過分析艾儒略入閩前後的著作也指出類似的情形，艾儒略在入閩之前的著作，像是《西學凡》、《職方外紀》等作品，多採對話式，這是經院哲學和中國語錄的寫法，透過對話，來分析雙方的衝突點；入閩之後的著作則多為教義和禮儀手冊，用以幫助信徒的日省和說明教會儀式，是教導式的寫法，希望信徒能遵行。潘鳳娟也發現艾儒略的作品入閩之後，他序部分減少，也多為奉教信徒所題。⁶⁹因此從上述研究中共同認為他序的需求是一種階段性的任務，而且也自然地受到書籍內容和刊行地的影響。

鐘鳴旦也指出序的作用不能被高估，首先參與題序的作者並不一定贊同會士的看法，可能深受會士的個人特質吸引而參與題序；其次有些作者寫過幾次序後，之後也許是更認識會士著書的目的，就再也沒寫過了。⁷⁰ 甚至還有些序根本未被採用，杜鼎克 (Adrian Dudink) 發現周獻臣 (1565-1652) 受到翁汝進 (1555-1634) 的請託，為《天主實義》題序，而這篇序言卻在其後刊刻的任何一版《天主實義》中都未能被收錄，只保留在周獻臣自己的著作《鸞林外編》中。在序言中周獻臣並未如同其他序言一樣譴責佛教信仰，相反

⁶⁶ Gerald Genette 的次文本概念，轉引自 Kai-Wing Chow, *Publishing, Culture, and Power in Early Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 13.

⁶⁷ 佛教經典中的序跋也是相同的狀況，但也經常被研究者所忽略。許明，〈中國佛教經論序跋記集自序〉，收入許明編，〈中國佛教經論序跋記集〉（上海：上海辭書出版社，2002），頁2。

⁶⁸ Chow, *Publishing, Culture, and Power in Early Modern China*, 110.

⁶⁹ 潘鳳娟，〈西來孔子艾儒略 - 更新變化的會遇，本地化？文化交流？宗教對話？〉（臺北：聖經資源中心，2002），頁44-49。

⁷⁰ Standaert, *Handbook of Christianity in China*, 479-482.

地，他認為基督宗教和老莊思想有相似的成份，杜鼎克認為這可能是該篇序言未能刊印的原因之一，如同當時信奉佛教的虞淳熙（1553-1621）為《畸人十篇》所寫的序一樣。⁷¹

至於書頁中記載著參與著作者的名字，分別是題寫著耶穌會士「授」、「述」、「口授」、「口譯」、「口說」、「譯述」等，中國信徒「筆錄」、「筆記」、「彙記」、「閱」、和「校」等字樣，耶穌會士口授，由中國信徒筆記，兩者之間的出入以及中國信徒在書寫過程中可以潤飾的範圍是多少，其實我們並無法清楚地劃分。然而可以肯定的是現代所謂的單一、絕對作者的概念並不適用於當時。當時天主教保守的出版傳統，正式出版前需經過教廷批准和多次校訂才能付梓。但在獲得教會同意而正式出版前，早就以抄本的方式流傳。在傳抄的過程中，文本因著不斷地增刪而變動。且因為傳教的需要，有可能會有中士假借西士之名，或是西士假借中士之名而出版，因此古偉瀛則提出「設想有一精審無比的原本或單獨存在的一位作者都不是很實際的預設（assumption），反而將其視為集體團隊的主流共識或是不斷完善的詮釋過程是比較趨近於真相。」⁷²至於會士們如何認定自己在著書中所扮演的角色，是譯還是述，是不能譯，還是不肯言譯？這樣的問題，潘鳳娟對於艾儒略《天主降生言行紀略》的研究，認為以譯為述，實有口語傳教實踐的考慮，其次其底本來源的四福音書在現實上也有不可翻譯性，這也是艾儒略不言譯而言述的原因。⁷³

藏書目錄 - 書籍流通與知識分類

傳教士在中國的出版是以天主堂為出版中心，裴化行（Henri Bernard）在檔案中便發現了北京刊行的天主聖教書板目、歷法格物窮理書板目，福建福州府欽一堂刊書板目，浙江杭州府天主堂刊書板目錄。⁷⁴天主堂也兼任藏書樓的角色，保存傳教士的著作、書板和所帶來的西書。⁷⁵相較於同時期歐洲的出版史研究，歐洲的出版社幸運地保留大量的檔案

⁷¹ Adrian Dudink, "A Previous Unknowen Preface (1607) by Zhou Xianchen to Ricci's *Tianzhu Shiyi*," *Sino-Western Cultural Relations Journal* 16(1994): 19-36.

⁷² 古偉瀛，〈文化交流的一個面向：明末中國天主教徒的經典詮釋〉，洪漢鼎編，《中國詮釋學》第1輯（濟南：山東人民出版社，2003），頁202。

⁷³ 潘鳳娟，〈述而不譯？艾儒略《天主降生言行紀略》的跨語言敘事初探〉，《中國文哲研究集刊》第34期（2009，臺北）。

⁷⁴ Henri Bernard, "Les adaptations chinoises d'ouvrages europeens: bibliographie chronologique depuis la fondation de la mission drancaise de pékin jusgu' à la mort De l'empereur K'ien-Long, 1689-1799." *Monumenta Sericalo* 19 (1960): 349-83.

⁷⁵ 整體藏書的討論有，施禮康、羽離子，〈明清西方傳教士的藏書樓及西書流傳考述〉，《史林》1期（1990，上海），頁25-33。目前整理的是以北堂藏書為主。方豪，〈北堂圖書館藏書志〉，《方豪六十自訂稿》，下冊，頁1833-1847。Ad Dudink, "The Chinese Christian Books of the Former Beitang Library." *Sino-Western Cultural Relations Journal* XXVI (2004): 46-59.毛瑞芳，〈北堂書目：記錄西學東漸的重要歷史文獻〉，《史

材料，可以重建書籍從出版到讀者眼前的過程，以及再版、盜版和讀者投書等種種問題。⁷⁶但這樣的資料在中國幾乎不存在，因此討論傳教士書籍在中國的發行和閱讀狀況得稍微轉個彎。鐘鳴旦和杜鼎克運用明末清初藏書家的藏書目錄，來討論傳教士著作在明清流通率。他們檢索了 12 家目錄，註錄會士著作件數達 138 種，其中百分之七十是科學方面的著作，而且絕大多數也都曾收入《天學初函》當中。同時也觀察到有些藏書家在圖書分類中成立像是「天主教類」和「太西人著述」類，來歸類這些新興著作。⁷⁷但若僅從藏書目錄作為書籍流通的證據，則不能忽略明清藏書家間存在的繼承和買賣關係，因此並不能輕易就導出耶穌會士著作在明清之際有廣泛流通度的結論。

乾隆（1711-1799, 1736 即位）時期編訂《四庫全書》也是常被研究的書目。會士著作收入在《四庫全書》內的數目，著錄加上存目部分共有 36 件。四庫館臣所撰寫的提要，成為討論清代對傳教士學問看法的重要史料。隨著實錄和宮中檔的開放，學者也運用這批資料來重建當時收羅外國著作的考量。⁷⁸從《四庫全書》所註錄的採進來源，發現會士著作以來自兩江總督和浙江巡撫的採進本最多。⁷⁹在《四庫全書》的分類，傳教士著書便未如同在私人藏書目錄中有新類名的出現，仍多歸於子部雜家和天文算法類。然而筆者也注意到，上述對於《四庫全書》中傳教士書籍的研究，多半使用的是文淵閣本的《四庫全書總目》，近年隨著其他閣本的重新出版，出現了比較研究的可能性。首先，運用《四庫全書總目》時，得先注意到書前提要和收在《四庫全書總目》裡的提要，在文字是存有些微的差異。其次，提要在纂寫時，是經多人之手而完成。由於《四庫全書》的編纂是先由各

學史研究》4期（2007，北京），頁112-118。

⁷⁶ Robert Darnton對於狄德羅(Denis Diderot, 1713-1784)所著的《百科全書》(*Encyclopédie*)一書可作出版史的研究，大量仰賴了當時出版商納沙泰爾印刷公司(Société typographique de Neuchâtel)的檔案。Robert Darnton, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1979).

⁷⁷ Nicolas Standaert, "Note on the Spread of Jesuit Writings in Late Ming and Early Qing China," *China Mission Studies (1550-1800) Bulletin* 7 (1985), 24-25. 鐘鳴旦和與杜鼎克改寫該文，又加增趙用賢的《趙定宇書目》、董其昌《玄賞齋書目》、徐乾學的《傳是樓書目》，也重新檢閱之前所列書目，將原本傳教士著作在藏書目錄中的數量由96件增加到138件。見鐘鳴旦、杜鼎克著，尚揚譯，〈簡論明末清初耶穌會著作在中國的流傳〉，《史林》（1999，上海）第2期，頁58-62。

⁷⁸ 王任光，〈四庫提要之論西學〉，《上智編譯館館刊》3卷1期（1948：北京），頁25-30。陳占山，〈《四庫全書》載錄傳教士撰譯著作述論〉，《文化雜誌》中文版26期（1996，澳門），頁161-167。吳哲夫，〈四庫全書收錄外國人作品之探求上〉，《故宮文物月刊》7卷5期（1989，臺北），頁78-83；吳哲夫，〈四庫全書收錄外國人作品之探求下〉，《故宮文物月刊》7卷6期，頁38-43。計文德，〈從四庫全書探究明清間輸入之西學〉（臺北：漢美，1991）。至於鐘鳴旦也有一篇〈四庫全書總目提要對於西學的評價〉，《中外關係史學會通訊》4期，（1983），頁4-11。但筆者未能看到這篇文章。

省進書，各省的進書官會先纂寫簡單的提要以便於中央選書，選書確定後，再交由各分纂官纂寫提要，最後通過總審查官的審查才會定稿。因此從各省進書官的提要，經分纂官的原稿到正式定稿，各版間的差異也值得重視。⁸⁰其後，閣本間的差異也值得注意，隨著文津閣版、文溯閣版《四庫全書》的重新出版，也使得比對工作成為可能。⁸¹

針對傳教士書籍在圖書目錄著錄的情形，《明史·藝文志》幾乎是被忽略。《明史·藝文志》以黃虞稷（1629-1691）的《千頃堂書目》為基礎，⁸²黃虞稷不僅收集當時明人著述，也增補宋、遼、金、元四朝人的著作，企圖彌補遼金元史缺少的藝文志。康熙 28 年（1689）《明史·藝文志》交由當時明史館總裁徐乾學（1631-1694）裁定，後來王鴻緒（1645-1723）取「徐公舊志」刪改，雍正元年進呈。當時已把黃虞稷增補宋遼金元部分刪去，改為以明代著述為主。張廷玉（1672-1755）最後的版本，比王鴻緒的版本又有刪改。書目的增減，也是值得注意的現象。⁸³

書籍除了單本流通，也有被收入叢書之中。方豪指出《交友論》是利瑪竇著作中收入叢書者最多的一部，⁸⁴任祖泰便分析了《交友論》的單行本和叢書本，並將該書在中國傳統目錄的著錄情形加以整理。出版之後可能因為讀者反應良好，或是會士到其他教區，文本再度進行刊刻，但並不一定會按原來式樣，而且字句也會因為環境變化而有所更動。

⁷⁹ 計文德，《從四庫全書探究明清間輸入之西學》，頁119-129。

⁸⁰ 針對定稿前的各個提要版本，分散在各分纂官的文集中，目前重新匯整出版的有：（清）翁方綱（1733-1818），吳格整理，《翁方綱纂四庫提要稿》（上海：上海科學技術文獻出版社，2005）。張昇編，《四庫全書提要稿輯存》（北京：北京圖書館出版社，2006）。定稿和草稿的比較研究，可參見司馬朝軍，《四庫全書總目編纂考》（武漢：武漢大學出版社，2005）。

⁸¹ 目前《四庫全書》的版本有：臺灣故宮的文淵閣本、北京圖書館的文津閣本、甘肅圖書館的文溯閣本。《文津閣四庫全書》（北京：商務印書館，2006據中國國家圖書館藏本影印）。另還有金毓黻輯，《金毓黻手定本文溯閣四庫全書提要》（北京市：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1999）。杭州的文瀾閣本也陸續影印出版。筆者初步比對，發現《同文算指》、《測量法義》一書在文津閣本的書前提要比文淵閣本少了各書章節的介紹。

⁸² 喬衍琯，〈論千頃堂書目經義考與明志的關係〉，《國立中央圖書館館刊》10卷1期（1977，臺北），頁1-10；周駿富，《明史藝文志淵源考》（臺北：東海大學，1967）；周彥文，〈千頃堂書目與明史藝文志之淵源關係〉，《銘傳學報》22期（1985，臺北），頁395-419。

⁸³ 在本論文3-3「傳統類別」部份會再做說明。

⁸⁴ 《交友論》可見於明人陳繼儒編《寶顏堂秘笈》、明人馮可賓編《廣百川學海》、明人屠本峻編《山林經濟籍》、明人陶珽編《說郛續》、清人陳夢雷的《古今圖書集成》、清人管庭芬編《一瓶筆存》等叢書之中。至於文人筆記中也有錄《交友論》的部份章節。見任祖泰的碩士論文，《明末利瑪竇《交友論》研究》，第3章第2節中對於該書各版本的介紹。方豪曾提到在清人褚人獲（1625-1682）《堅瓠秘集》也有收錄，但筆者再檢閱《堅瓠秘集》並無發現。

方豪對讀《天主實義》的明代燕貽堂校梓本和清光緒 30 年（1904）上海土山灣慈母堂活字本，發現後者改動達 100 多處，而且凡遇「天」字，後者都作修改，顯示是經過禮儀之爭後的文本修正。⁸⁵

從上述幾種研究取徑，我們發現書籍作為承載思想的物件，從作者撰寫，到讀者閱讀前，還有「附文本」的存在。文本和附文本合構成一本書，呈現在讀者面前。早期學者多半忽略書的物質形式和流通方式，直接進入文本思想的討論，又或是僅偏重會士對儒家思想的理解和詮釋方法，而忽略會士的歐洲背景和基督宗教在歐洲的傳教模式。然而透過新的研究取徑的刺激和補充，傳教士在中國的著書恢復了和歐洲的連結。

學術思想的討論並非脫離社會環境之外，書籍的物質面便把思想史帶回社會實際的現況。因此開始有研究者針對個別專書進行個案研究，企圖整合各個層面，以呈現一本書風情萬種的面貌。黃時鑒和龔纓晏便以利瑪竇的世界地圖為例，從繪製過程、製圖的依據以及歐洲地理知識的源流，一直到出版之後，個別的刊行本和收錄在其他人轉繪的版本差異，以及在中國、日本以及朝鮮等地區讀者的理解，呈現知識從生產、輸出到接收的整體過程。黃時鑒等也注意到利瑪竇地圖中各個版本的序跋，從中抽絲剝繭，作為理解刻者和序跋作者是如何理解地理知識。⁸⁶安國風則是以《幾何原本》為例，研究歐幾里得的數學是如何隨著利瑪竇等人到達北京，從身為合譯者的徐光啓，到明清文人、數學家，他們是如何去看待這門學問，以及他們自己的作品中，如何去吸納《幾何原本》裡的概念。

個別的書籍研究，就像散落的珍珠，仍需找到一個中心概念，從而串起傳教士對於在華著書的期待。此外，西方書籍史的研究也刺激了中國書籍史研究的興起，然而目前研究多集中在童蒙教本、經書和小說，對於宗教文獻的關注仍不太多。另一方面，中西文化交流史對於書籍史的研究也正在起步當中，這兩方的研究其實是可以互相結合，使我們對於明末清初傳教士在中國所撰寫的書籍，是在中國地區，在傳教和學術等方面的發展，有更豐富的認識。

第三節 利瑪竇的中文著述

利瑪竇著書數量，在《聖教信証》一書中歸為為利瑪竇所作的有 15 件：《萬國輿圖》、

⁸⁵ 方豪，〈天主實義之改竄〉，《方豪六十自定稿》，下冊，頁1593-1603。

⁸⁶ 黃時鑒、龔纓晏著，《利瑪竇世界地圖研究》（上海：上海古籍出版社，2004）。

⁸⁷《交友論一卷》、⁸⁸《西國記法》、《二十五言一卷》《天主實義二卷》⁸⁹、《西字奇蹟》、《幾何原本六卷》⁹⁰、《畸人十篇二卷》、《圓容較義一卷》、⁹¹《同文算指十一卷》、《測量法義》、《勾股義》、《乾坤體義三卷》、《辯學遺牘一卷》、《渾蓋通憲圖說》。由於《聖教信証》是由中國信徒所編纂的，所記錄的大多是已經正式刊行，可以取得的版本。⁹²至於西方學者，如費賴之（Louis Pfister）或是裴化行等引用西方的檔案資料，便記錄一些未刊的手稿和草稿，或是西文的著述等等，對於版本的流通也特別注意。⁹³費賴之一書中便又補充了《西琴曲意》、⁹⁴《齋旨》附《司鐸化人九要》、⁹⁵〈奏疏〉、⁹⁶《畸人十規》、⁹⁷《經天該》等書。

⁸⁷ 利瑪竇生前有三次修訂，現存版本多達14種，原在肇慶刻為《山海輿地圖》、後南京本為《山海輿地全圖》、李之藻版的《坤輿萬國全圖》、李應試版的《兩儀玄覽圖》。可參見黃時鑿、龔纓晏編，《利瑪竇世界地圖研究》中的第九章，頁136-160。介紹現存的各個版本並附有照片。

⁸⁸ 又名《友論》、《友道》。此書現存各版本可參閱任祖泰，《明末利瑪竇《交友論》研究》，第3章第2節，〈《交友論》之版本〉。

⁸⁹ 又名《天學實義》。

⁹⁰ 《幾何原本》雖僅譯六卷，但清人梅文鼎發現在其他曆法諸書中有談到未譯之處的概念。後取《測量全義》之例題，考其作法根源，補原書缺卷部份。後刻刊為《幾何補編四卷》。見〔清〕梅文鼎，《勿菴歷算書目·幾何補編四卷》（影印知不足齋本），收入《百部叢書集成》。（臺北：藝文，1966），頁45v-46v。《幾何原本》一書現存的版本，可參閱Engelfriet, *Euclid in China*, 132-138。

⁹¹ 天學初函本的《圓容較義》一卷和《乾坤體義》三卷本的下卷內容相同。朱維錚推則在《乾坤體義》成書前，書中的知識即有單行本的方式流通。朱維錚，《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，2001），頁517。

⁹² 《聖教信証》中有6件是未刊稿，在書名下有特別註記。

⁹³ Pfister, "Matteo Ricci," in *Notices Biographiques et bibliographiques*, 34-42. Bernard, "Les adaptations chinoises d'ouvrages europeens. bibliographie chronologique depuis la venue des portugais à canton jusqu' à la mission française de pékin, 1514-1688," 309-388.

⁹⁴ 又名西琴八曲、大西洋琴操。附在《畸人十篇》後刊行。

⁹⁵ 德禮賢神父發現《齋旨》一書的內容和《天主實義》第5篇後半論齋素部分，以及《畸人十篇》第6篇有相關性，顧保鵠藉由文字的比對，認為《齋旨》文句比《天主實義》雅順，《畸人十篇》又在《齋旨》的基礎上，增添其他的字句，因此推論成書時間是介於兩者之間。至於《司鐸化人九要》一[堅]，由於文中所用詞彙多半是利瑪竇過世之後才出現，因此顧保鵠推論此文非利瑪竇所做，或是經後人替換詞彙。見顧保鵠，〈利瑪竇的中文著述續〉，《恆毅月刊》32卷7期（1983，臺北），頁13-14。

⁹⁶ 利瑪竇，〈上大明皇帝貢獻土物奏〉，明萬曆38年12月24日（1601/1/27）利瑪竇以大西洋陪臣名義上奏的題本。此奏疏目前有兩個版本，一是1900年上海的古富烈神父（P. Couvreur）所公佈的本子，另一為黃伯祿在光緒30年（1904）出版的《正教奉褒》，兩版有稍微差異。見朱維錚編，《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，2001），頁231。

⁹⁷ 費賴之認為《畸人十規》是利瑪竇在1584年刻於肇慶的第一部教義，在羅明堅《聖教實錄》之後刊行。但顧保鵠認為《畸人十規》乃是《畸人十篇》書前的〈冷石生演畸人十規〉，從其文字來看，不太可能是才

⁹⁸裴化行則是又增補了與羅明堅（Michele Ruggieri, 1578-1607）合著的《天主十誡》（1583）、《新編西（天）竺國天主實錄》（1584）、《大西字母》（1585）和《信經》（1585），還有《四行論略》（1595）、《天主教要》（1605）。⁹⁹其中《天主教要》一書據 Dudink 考證，該書後重印時的修訂版，被改名為《聖經約錄》。¹⁰⁰中國學者朱維錚則是發現了從未載入任何書目中的《理法器撮要》。據上述書目，若附在其他書目刊行者也獨立計算的話，被歸名為利瑪竇作品的一共有 28 件。筆者據上述書目將利瑪竇的著作整理，參見附錄一〈利瑪竇著作及書中所附序跋〉。附錄一是按書籍的出版時間排列，並附上目前可查到的序跋，便於之後章節的討論。另外，在利瑪竇的著書中有兩件並不是以書籍的形式發行，一為利瑪竇上書萬曆皇帝的奏疏，後曾附於《熙朝崇正集》出版。¹⁰¹另一件為地圖。至於利瑪竇的地圖雖有刊刻成書籍形式，以方便讀者閱讀攜帶的形式，¹⁰²但大部分都是屬於單張刊刻的形式。

利瑪竇的著作中，有幾個常見的問題。第一，作者的認定。利瑪竇在數學和天文類的著作，經常是由其口述，中國信徒筆譯，因此在藏書目錄的記載有時會歸於中國信徒所做。特別是以下三本書，是在利瑪竇過世之後才出版，引起作者認定的問題。第一本是《渾蓋通憲圖說》，該書在李之藻的序中留有其「耳受手書」的記載，但在書頁上仍提為李之藻（1565-1630）演，卻無利瑪竇之名。¹⁰³第二本則是《理法器撮要》，為朱維錚所發現的手抄本，書中題為明泰西利瑪竇撰，書末署名為求自樓主人的跋文，內提到「戊寅初夏，得自汲古閣毛氏抄本，因令胥鈔錄一通。」朱維錚推測為乾隆 23 年（1758）所抄。此書中理篇部分的篇幅多數講授利用望遠鏡觀測天體的資料，但望遠鏡是利瑪竇過世之後才傳

到肇慶1年的利瑪竇能寫的出來的。顧保鵠，〈利瑪竇的中文著述續〉，《恆毅月刊》32卷7期（1983，臺北），頁12。

⁹⁸ 費賴之在文中說明，《經天該》一書是李之藻筆述，1601年6月至12月這段時間刻於北京。1800年有重刻本，後收入《藝海珠塵》。

⁹⁹ Bernard, "Les adaptations chinoises d'ouvrages europeens," 309-388

¹⁰⁰ Adrian Dudink, "Tianzhu Jiaoyao, the Catechism(1605) Published by M. Ricci." *Sino-Western Cultural Relations Journal* 24 (2002), 41.

¹⁰¹ 《熙朝崇正集》為明末閩中景教堂的出版品，全書共2卷，卷1收錄西安出土的〈景教流行中國碑頌〉和相關文章，卷2則是收集了關於利瑪竇和曆法改革有關的奏疏。見韓琦、吳旻校注，《熙朝崇正集·熙朝定案（外三種）》（北京：中華書局，2006）。

¹⁰² 郭子章云：「因其圖大不便觀，寬乃規而小之為冊。」〔明〕郭子章，《蠶衣生黔草》（北京圖書館藏明萬曆刻本），卷11，〈山海輿地全圖序〉，收入《四庫全書存目叢書》（臺南縣：莊嚴文化，1997），集部155冊，頁357。

¹⁰³ 此書初刻本為天學初函本。僅題浙西李之藻振之演。但在書序中，則留下在京師結識利瑪竇，「耳受手書」的記錄。在藏書目錄註錄上作者有歸於李之藻或是利瑪竇。

入中國。至於法、器二篇和理篇少部份仍和利瑪竇過去著作的想法相契，朱維錚認為也有未刊稿的可能。¹⁰⁴第三本是《經天該》，此書為利瑪竇去世後兩個半世紀才出現在吳省蘭（乾隆末、嘉慶初時人）所編《藝海珠塵》。朱維錚認為吳省蘭重刊此書，省略李之藻筆述之名，而且吳省蘭又以政治投機聞名，所以是否為利瑪竇所著仍需存疑。¹⁰⁵另外還有後人偽作而假托其名的可能性。例如《辯學遺牘》一書在《天學初函》中雖然歸為利瑪竇所著，但〈復蓮池大和尚《竹窗天說》四端〉一文，因為《竹窗天說》成書在利瑪竇過世之後，便證明為後人模擬之作。還有一些作品是中國信徒據原理演繹而出的作品，像是徐光啓的《勾股義》，在不同的目錄出現被歸入利瑪竇著作的情形。¹⁰⁶另外還有錯歸利瑪竇著作的情形，常見的是龐迪我的《七克》（1614）、熊三拔的《表度說》、陽瑪諾的《天問略》這三本書。¹⁰⁷

第二，同書因刪節本而產生的異名的問題。明人王肯堂（1549-1613）在《鬱岡齋筆塵》中將《二十五言》一書稱為《近言》。¹⁰⁸張賡在〈西士超言小引〉中提到《西士超言》一書是他從《畸人十篇》的縮寫本。¹⁰⁹第三，書籍合併的問題。例如《四元行論》，又名《四行論略》，此書曾在萬曆22年（1595）有以單行本出版，之後併入《乾坤體義》一書當中。¹¹⁰第四，出版時間點的歧異，由於傳教士在海外出版需經過歐洲的同意，但往來費時的情況，常有暗地先行出版，或是交由中國士人自行出版。¹¹¹所以各個目錄對於出版年的紀錄，往往彼此都不相合。這部份目前以朱維錚的《利瑪竇中文著譯集》所考證的出版年為主。

目前利瑪竇的中文著作，可見於以下書目。原件影印出版影印的有：梵諦岡圖書館的

¹⁰⁴ 朱維錚，《利瑪竇中文著譯集》，頁692-94。

¹⁰⁵ 朱維錚，《利瑪竇中文著譯集》，頁316。

¹⁰⁶ 在《天學初函》中，《測量法義》一書是註明為利瑪竇口譯，徐光啟筆受。至於《測量異同》、《勾股義》等書，則是在正文中僅標記為徐光啟撰，因此在《四庫全書總目》中合歸於徐光啟所撰。但在《聖教信証》一書則把《勾股義》歸為利瑪竇所著。《測量異同》一書則都被視為徐光啟所著。

¹⁰⁷ 〔清〕張廷玉等撰，《明史》（北京：中華書局，2003重印），卷98，〈藝文三·子部天文類〉，頁2439。明人郁永河也將《七克》一書歸於利瑪竇所著。見〔清〕郁永河，《裨海紀遊·海上紀略·西洋國》，收入《臺灣史文獻叢刊》（臺北：臺灣省文獻委員會，1950），第44冊，頁66。

¹⁰⁸ 〔明〕王肯堂，《鬱岡齋筆塵》（據明萬曆刻本影印），卷4，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》（北京市：書目文獻出版社，1988），第64冊，頁550。

¹⁰⁹ 鐘鳴旦、杜鼎克，〈簡論明末清初耶穌會著作在中國的流傳〉，頁59。

¹¹⁰ 《乾坤體義》一書分為上中下三卷，但在藏書目錄中，多半著錄為兩卷。

¹¹¹ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷4，15章（1601/6月-12月），頁510。

《天學初函》和《天主教東傳文獻》。¹¹²鐘鳴旦等整理原徐家匯藏書樓舊藏，現收藏於臺灣中央研究院歷史語言研究所的《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》。¹¹³鐘鳴旦等整理耶穌會羅馬檔案館影印出版《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》。¹¹⁴中國大陸又另據國內藏本影印出版了《東傳福音》系列。¹¹⁵原件影印出版的優點在於附文本的保留，例如耶穌會士著作中特有的印章、封面繪圖和評點等等。重新打字排版的有：朱維錚編訂的《利瑪竇中文著譯集》，朱維錚不僅校對各版本異同，也收錄不同版本的序跋，方便研究者使用。周駙方也收羅現藏於北京、上海、南京等地明清天主教文獻，編有《明末清初天主教史文獻叢編》，周駙方為收錄諸書所撰寫書前提要和校記，特別是版本的說明，是本叢書的優點。¹¹⁶鄭安德選擇巴黎國家圖書館的藏本編有《明末清初耶穌會思想文獻匯編》。¹¹⁷

選擇性出版的有：徐宗澤則整理徐家匯藏書樓時，把藏書樓所收藏的傳教士和中國文人的相關著作內的序跋匯整而出，編成《明清間耶穌會士譯著提要》。¹¹⁸李天綱則是收集徐光啟、李之藻、楊廷筠三人關於天主教的文章，以為傳教士著書所纂寫序言為大宗，編成《明末天主教三柱石文箋注》，並詳加註釋。¹¹⁹

利瑪竇也留有相當數量的西文文獻，可呈現他對於中國的觀察。利瑪竇將自身在中國的歲月，編寫成《天主教中國開教史》一書。¹²⁰原以義大利文撰寫，但後經過金尼閣增補，並譯成拉丁文本在歐洲出版，成為當時的暢銷書。¹²¹今日對於利瑪竇的研究，金尼閣本常

¹¹² [明]李之藻編，《天學初函》（臺北：學生，1965年影印金陵大學寄存羅馬藏本）。吳相湘編，《天主教東傳文獻》（臺北：學生，1965）。

¹¹³ 鐘鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》（臺北縣：輔大神學院，1996）。

¹¹⁴ 鐘鳴旦等編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（臺北：利氏學社，2002）。關於耶穌會羅馬檔案館的書目介紹，可參考Albert Chen, S.J. ed., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome, A Descriptive Catalogue: Japonica - Sinica I-IV* (Arrmonk: An east Gate Book, 2002), 該書目中對於版本狀況有詳細的描述。

¹¹⁵ 《中國宗教歷史文獻集成三 - 東傳福音》（合肥市：黃山書社，2005），共25冊，從唐代景教到民國時期基督宗教的出版物。

¹¹⁶ 周駙方編校，《明末清初天主教史文獻叢編》（北京：北京圖書館出版社，2001），共5冊。

¹¹⁷ 鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻匯編》（北京：北京宗教文化出版社，2003），共5冊。

¹¹⁸ 徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》（上海：上海書店出版社，2006）。

¹¹⁹ 李天綱編注，《明末天主教三柱石文箋注 - 徐光啟、李之藻、楊廷筠論教文集》（香港：道風書社，2007）。

¹²⁰ 在金尼閣的拉丁文本稱此書為《中國備忘錄》，利瑪竇的原稿則寫《論耶穌會及天主教進入中國》。德禮賢神父則認為可簡稱為《天主教中國開教史》。劉俊餘、王玉川譯，《利瑪竇中國傳教史》（臺北市：光啟，1986），第1冊，〈利瑪竇全書序〉，頁7。

¹²¹ 英譯本有Matteo Ricci and Nicolas Trigault, *China in the Sixteenth Century: The Journal of Mathew Ricci, 1583-1610*, trans. Louis J. Gallagher (New York: Random House, 1953). 中譯本見何高濟等譯，《利瑪竇中國札記》（桂林：廣西師範大學出版社，2001）。金尼閣本和利瑪竇原本的出入，本論文在引用利瑪竇原本

是被引用的主要史料。但是金尼閣在利瑪竇原文之外尚有自身意見的增補，和利瑪竇原始的意見有些細節上的出入。利瑪竇的原始義大利文本，最早是由耶穌會宛杜里神父（Pietro Tacchi Venturi, S.J.）整理，並將利瑪竇和家人與友人往來的書信合編成 *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S.J.*。¹²²該書的第二冊為宛杜里神父所整理的書信集，是保留原始書信的形式，並未經過耶穌會內部編修。因為十六世紀耶穌會有將海外傳教士的書信集（Letter Books）出版的習慣，一方面滿足當時歐洲讀者的需求，也希望透過信件中傳教士的形像和熱情，使得歐洲讀者願意在金錢上捐助海外傳教事業。但傳教士在信中所表達的情緒和對中國的觀感，並不一定為歐洲讀者所接受。因此在出版前，編輯傳教士的形像以符合讀者和出版的期待，成為必要的手續。因此原始檔案和經編輯過的書信集的區別是需要額外注意。¹²³耶穌會德禮賢神父（Pasquale M. d'Elia）則是在宛杜里神父的基礎上，重新校注《天主教中國開教史》，編成 *Fonti Ricciane*。¹²⁴除了利瑪竇的記錄外，前後時期其他在中國傳教的會士或是經商經過中國的人旅行家和商人都都留有遊記等著述，可一併對照參考。¹²⁵

至於中國人對於會士記載的史料，則是較為分散，透過資料庫，如中研院漢籍全文文獻、明人文集聯合目錄及篇目索引資料庫、中國基本古籍資料庫的檢索使用，則可幫助

時，將會同步對照金尼閣本，試圖呈現金尼閣的增補。

¹²² 此書第一冊為利瑪竇《天主教中國開教史》，第二冊則是書信集，書信集部份現有中譯本為羅漁譯，《利瑪竇書信集》（臺北市：光啟，1986），上下冊。

¹²³ 1586年耶穌會出版了8封由當時在中國傳教的羅明堅和利瑪竇的書信，書信的時間點為1583-1584年。該書目前有英文譯本，M.Howard Rienstra ed. and trans., *Jesuit Letters from China, 1583-84* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986)

¹²⁴ Pasquale M. d'Elia, *Fonti Ricciane: Documenti Originali Concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)* (Roma : Libreria dello Stato, 1942-1949) .此套書目前有中譯本，劉俊餘、王玉川譯，《利瑪竇中國傳教史》（臺北市：光啟，1986）上下兩冊。中譯本雖在序言提到按德禮賢本翻譯，並參照Gallagher據金尼閣本翻譯而成的英譯本。但此書在章節安排和原書有出入甚多，內文也有節譯之處，但此書經會內神父校訂，在名詞使用上較為精準。雖然日譯本在篇幅和章節的翻譯和德禮賢本較為接近，筆者在無法讀懂義大利文的前提，將同步對照中、日譯本。リッチ、セメード著，川名公平譯，矢沢利彦注，《中国キリスト教布教史》。

¹²⁵ 早期的記錄如C. R. Boxer ed., *South China in the Sixteenth Century: Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, Fr. Martin de Rada, 1550-1575* (London: Hakluyt Society, 1953)。門多薩，何高濟譯，《中華大帝國史》（1585）（北京：中華書局，1998）。Rui Manuel Loureiro編，文化雜誌譯，《十六和十七世紀伊比利亞文學視野裡的中國景觀》（鄭州：大象出版社，2003）。此書原為1997年《文化雜誌》的《十六和十七世紀伊比利亞文學視野裡的中國景觀文獻選輯》專刊，後集結成書。以外國人和傳教士的遊記為材料，從他者眼光來觀察中國，可參見吳惠雯的研究，《晚明傳教士的中國意象 - 以社會生活的觀察為中心》（碩士

我們迅速掌握和利瑪竇有交集的明清文人文集內的記錄。先前已經有不少學者整理了教外人士對於傳教士的紀錄，¹²⁶林金水更是整理出〈利瑪竇與中國士大夫交游一覽表〉，提供我們索驥的名單。¹²⁷

關於傳教士的著作在中國書目的記載，明清圖書目錄目前可使用的原件有臺灣成文書局出版的《書目類編》、廣文書局的《書目叢編》系列、以及大陸出版的《明代書目題跋叢刊》、《中國著名藏書家書目匯刊—明清卷》、《宋元明清書目題跋叢刊》、《海王邨古籍書目題跋叢刊》¹²⁸。其中《中國著名藏書家書目匯刊》中收錄不少新出的抄本，和一般常見的清末刻本有些有少許的出入。至於收錄在叢書的部份，則可參考《叢書子部類編》等書籍。¹²⁹或是使用日本所藏中文古籍數據庫，該資料庫整合日本各大圖書館和檔案館裡的書籍，可檢索叢書所收錄的圖書清單。¹³⁰

第四節 章節架構

著述不能無所本，不論是挑戰前人說法，另闢蹊徑，或是繼往開來，從閱讀到寫作，書籍經常出現在作者的身旁。利瑪竇在中國的著作，從書內作者的自序，可見其多半有歐洲的底本，透過翻譯、改寫，轉以中文的形態出現在中國讀者面前。因此在討論利瑪竇著書之前，他當時所能接觸並閱讀到的西方書籍，以及同時期在歐洲流行的版本，並歐洲當時的閱讀方式和風氣，都是進入書籍文化前，不能被忽略的問題。

本篇論文在第二章便企圖勾勒出大航海時代書籍的流動。此部分並非具體考證有那

論文，師範大學歷史研究所），2004。

¹²⁶ 相關文章可參見陳垣，〈從教外典籍見明末清初之天主教〉，收入在陳垣，《陳垣學術論文集》（北京：中華書局，1980），頁192-226。方豪，〈明末清初旅華西人與士大夫之晉接〉，頁255-272。黃一農則討論了徐光啟、李之藻、楊廷筠在科舉網路中的門生、座師和同年對於西學西教的態度，見黃一農，〈天主教徒孫元化與明末傳華的西洋火炮〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》（1996，臺北），第67本第4分，第六部份「奉教人士的人際網絡與西學西教的開展」，頁946-955。黃一農，〈「泰西儒士」與中國士大夫的對話〉，收入氏著，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹市：清華大學出版社，2005），頁65-130。

¹²⁷ 林金水，《利瑪竇與中國》（北京：中國社會科學出版社，1996），286-316。

¹²⁸ 《書目叢編、續編、三編、四編、五編》（臺北：廣文，1967-1972）。嚴靈峰主編，《書目類編》（臺北：成文書局，1978）。馮惠民、李萬健等選編，《明代書目題跋叢刊》（北京市：書目文獻出版社，1994）。《中國著名藏書家書目匯刊—明清卷》（北京：商務印書館，2005）。中華書局編輯部編，《宋元明清書目題跋叢刊》（北京：中華書局，2006）。中國書店編，《海王邨古籍書目題跋叢刊》（北京：中國書店，2008）。

¹²⁹ 如文史哲出版社編，《叢書子部類編》（臺北市：文史哲，1986）。

¹³⁰ 全國漢籍データベース：<http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kanseki>

些書隨船出海，而是期望透過書面記錄，觀察傳教士在海外探險的旅程中，書籍扮演什麼角色？何以需要攜帶書籍出海？當船航行離開歐洲進入其他地區時，在不同族群人的眼中，書籍是否因著文化不同產生何種意義？在利瑪竇等耶穌會士的眼中，中國相較其他地方是屬於較有文化的地區，其中一個重要原因就是中國存在許多書籍。書籍的有無成爲文化高低的評估因素。傳教士帶來的西洋書不只在中國人眼前發酵，也連帶引起市井小民的好奇心，對於傳教工作確實存有正面的效益。藉由爬梳西方人的遊記和書信中描述，交叉比對中國文集裡的記述，以呈現中國人眼裡西書的模樣。中國書也同樣流入歐洲，其效果也類似西書在中國產生的迴響，對兩地讀者而言，都是看不懂的文字，在翻譯之前，書籍的視覺性將遠大於內容的影響力。其次，在進入寫作之前，相對於當時來去匆匆的外國探險家和商人，利瑪竇在中國這片土地上深耕二十餘年，讀書習字，對於中國經典書籍有一定的認識，因而能以西儒的名號，打入中國文人交遊圈。利瑪竇對於中國人在書裡會寫什麼，會出版那些著作，中國地區的書籍文化是什麼？在他投入著書之前，即已了然於心。趨吉避凶，投其所好，也是著書的考量之一。

第三章則是環繞利瑪竇的中文著作展開。首先，利瑪竇在面對有廣大出版品的中國，他該如何建構自己的身份，並說服讀者中國需要外國傳教士著書立說。在自序中，利瑪竇建構自己的形像，敘述自己著書的合理性，以及其不得不言的壓力，並對於他的作品該如何被閱讀和使用，提供定義、解釋和閱讀上的指引。其次，書籍中的他序也呈現了中國讀者閱後的心得，他序也是行銷此書的關鍵性。從作者著書完成，到他序作者的推薦，經由刊印，一本書就可以宣告完成，書籍從此流通於讀者之間。讀者閱讀之後，選擇接受信仰，亦或選擇敵對的立場，與傳教士進行書辯，一本小書撩撥起中西思想上的論爭。在討論讀者反應時，筆者將不僅使用利瑪竇書籍前後序跋，也同時參照傳教士西文著述中所記錄的中國讀者意見，以期呈現中國讀者，特別是那些信徒在閱讀之後的下一步行動，不單只是入教，進而刊書、刻書，在書籍傳教上竭盡己力。也對比反教人士不遺餘力地出版反教書籍，作爲回應。第三，利瑪竇的著書並非單獨存在，當書籍進入藏書樓或是官方藝文志，成爲一筆筆書籍條目時，書籍內的知識和原有的中國學問，他們的關係是承先啓後，還是互不相屬，從圖書的群聚與否，可作爲學術思想變化的證據。僅管不同的編目者都有個自理解的脈絡，但藉由分類類目，觀察傳教士著書被藏書家歸入那些類別，來尋找這批書籍在中國書籍內部的定位。書籍中西方天主信仰，以及泰西學術架構和階層，中國編目者是如何評價並融入自己的編目體系，進而固定書籍的知識位階，此一部分的討論將是書籍從成書到藏書整個旅程的終點。

利瑪竇的中文著述成爲晚明耶穌會士著作的發端，開啓了之後來華會士投身筆墨之間的可能性。相較於同時期耶穌會士在其他地區的傳教經驗，中國一地的特殊性也不難浮

現。最後，這批泰西傳教士在明清之際的著述中，能否能成爲明清書籍的特殊類型之一，進而豐富明清之際的書籍史的面向，也是本論文在結論部分要進一步討論的地方。



第二章 著書前的背景

東亞漢字文化圈的形成，使得中國、日本、朝鮮和越南等地區，書籍流通成爲可能。中國與鄰邦的朝貢關係裡，中國皇帝也藉由頒布曆法書和儒經，建立政治上的從屬關係。「國之大事，在祀與戎」，賜儒經、佛經，爲朝貢關係中重要的一環。¹漢字作爲知識傳遞和政治往來文書的媒介，連帶造成往來地區在造字、教育和翻譯等漢字文化的發展。在中外書籍交流的過程，中國書籍的輸出遠大於鄰邦書籍的輸入，一方面因爲中國書籍在邊界貿易市場的價值和需求度較高，朝廷雖然在法律上對於允許流通的書籍種類加以限制，但也是無法有效地執行。以宋代爲例，大部份流入遼、夏的中國書籍來自於邊界的榷場貿易或是走私，在榷場貿易中出現的書籍，於法限於九經，²其他的書籍在政治安全考量下，在境外的流通，採取一定的限制。但宋代曾北使遼國的蘇轍（1039-1112），在其回國後所上的奏摺，可見邊防書籍管制，成效已然不彰：

臣等因此料本朝印本文字，多已流傳在彼，其間臣僚章疏及士子策論，言朝廷得失、軍國利害，蓋不爲少。兼小民愚陋，惟利是視，印行戲褻之語，無所不至。若是得盡流傳北界，上則洩露機密，下則取笑夷狄，皆極不便。訪聞此等文字販入虜中，其利十倍，人情嗜利，雖重爲賞罰，亦不得禁。³

宋人沈括（約 1031-1095）在《夢溪筆談》曾言：「契丹書禁甚嚴，傳入中國者法死。」⁴但外國的書是否在中國具有市場性，特別是非漢字的著述，也值得再進一步研究。中國書籍向外輸出，造成不少書在本地散佚，仍保存在外國的情形，以致於清末時，有許多海外尋訪圖書的經驗。⁵

¹ 《明史·朝鮮列傳》中記載，明太祖面對中國和朝鮮關係時，提到「國之大事，在祀與戎。苟闕斯二者，而徒事佛求福，梁武之事，可爲明鑑。王國北接契丹、女真，而南接倭，備禦之道，王其念之。」因此明太祖賜六經、四書、通鑑。張廷玉等撰，《明史》，卷320，〈朝鮮列傳第二百八〉，頁8280。

² 〔元〕脫脫等撰，楊家駱編，《新校本宋史並附編三種》（臺北市：鼎文，1978），卷186，〈食貨志下八·互市舶法〉，頁4562。

³ 〔宋〕蘇轍，《樂城集》，卷41，〈北使還論北邊事劄子五道·一論北朝所見於朝廷不便事〉，收入曾棗庄、舒大剛編，《三蘇全集》，第17冊（北京：語文，2001），頁37。

⁴ 〔宋〕沈括著，胡靜宜整理，《夢溪筆談》（鄭州：大象出版社，2006），卷15，〈藝文二〉，頁119。

⁵ 以明人宋應星（1587-1666）所著《天工開物》爲例，此書於崇禎十年寫成，清代康熙朝編修《古今圖書集成》時，引用該書十分之七，但乾隆朝編纂《四庫全書》時卻未能收入。民國初年學者欲見此書不可得，學者丁文江（1887-1936）甚有「遍索之廠肆無所得，詢之藏書者均謝不知。」但他在留日期間發現日本卻

遼夏金元各朝出現了異於漢字的文字系統，除了官方外交文件和天文、醫學等專業書籍外，一般中國士子並不需要學習外國語言，而且他們盡量避免和外國人往來，免得引起國家的猜疑。即使官員奉命出使外國，也相當不情願。利瑪竇記載當時人是非常不情願出使外國：

對他們來說，未得到國王命令而和外國人有來往，這是相當可疑的事情。若被發現和外國人有書信往來，中國人是會被嚴罰的。所以那些身份高的人，並不願意一個人前往國外。就算是官吏被派去那些對中國忠誠的國家，去任命其國王，也沒有一個人願意去，當被強制不得不去的時候，他們全家大小都要哭哭涕涕，好像他是要去赴死一樣。⁶

中國也因為和鄰邦外交往來的需要，對「夷書」也會加以搜集。這批書籍多半存放譯文館和四夷館的機構當中。明代在「夷書」的翻譯和收藏，中期以後有日益不振的現象。明人王世貞（1526-1590）對四夷館的記載，可見當時文人學者不重視外國圖書及文字的態度：

嘉靖前購諸夷書甚多，學者憚其繁，時時盜出毀其籍，今惟蒙古學不廢，字多橫寫而直讀。餘各夷書，母籍多失，或間止一二葉存，略識數十字耳。遇夷人來，則賄通事；人問其意，別造語譯之要，不失事情而已，其實非本字也。報書亦多偽作夷字，以欺我人，不惜外夷笑。⁷

除了書籍的移動，中國境內也有不少外國人以中文著書出版，或是返國之後，以中文書寫成書出版。如匯輯明清間往來中國朝鮮人所寫的遊記所編成的《燕行錄全集》，提供許多外來者觀察中國的一手資料。⁸朝鮮李朝成宗（1470-1494 在位）、中宗（1506-1544 在位）時期，也曾編選朝鮮人寫的漢詩《東文選》，此書也曾傳入中國。明人吳明濟則在中國編選了《朝鮮詩選》而出版。⁹藉著漢字，也把漢學知識流傳於東亞世界，而外國的知識也藉由漢字而流傳入中國。

位於漢字文化圈外的西方，隨著地理大發現，探險家和傳教士相繼乘船東來，除了攜帶貿易商品外，隨身也攜帶西書。這些書籍是異於漢字形式，裝訂和排版也大異其趣。

有菅生堂本流傳。見繆詠禾，《明代出版史稿》（南京：江蘇人民出版社，2000），頁201。繆氏一書中第12章第2節關於圖書「返傳」，也有進一步說明。

⁶ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷1，6章，頁75。

⁷ 〔明〕王世貞，〈外國書旅葵卷〉，收入《景印文淵閣四庫全書》，第816冊，頁43。

⁸ 可參考吳晗輯，《朝鮮李朝實錄中的中國史料》（北京：中華書局，1980）。

⁹ 繆詠禾，《明代出版史稿》，頁419。

書籍的外觀和內容對於中國人而言，是個嶄新的事物，和自鳴鐘、三稜鏡和圖像一樣，具有展示上的功能，雖然無法直接閱讀其內容，但裝訂形式和西洋文字，中國人因而產生視覺上的震撼。西書承載著西方知識，是泰西之學傳遞的媒介，也是日後耶穌會士進行中文著作的資料庫。這些西書從何而來？如何而來？在傳教區產生的效果如何？傳教士又是如何去應用這批當地人看不懂的書籍進而帶出傳教的果效？同時傳教士也在中國運用中文著書，以及中國的書籍文化和他們選擇著書傳教之間的關係為何，在進入分析傳教士著書之前，有先說明的必要。

第一節 晚明中西書籍的流動

印度航線 (Carreira da Índia) 上的書籍

地理大發現後海路的開通，相對於陸路，乘客必須在船上這個密閉的空間裡，渡過漫長的時光。傳教士從里斯本上船，經由東方航線，路程「八萬餘里」，耗時則需「三年。」¹⁰乘船人士經常會攜帶書籍，一方面作為娛樂，另一方面也有實際的需要，如船員所需的航行資料、航海手冊，傳教士的祈禱用書、儀式書，駐派在外官員攜帶的法律匯編等等。在宗教改革的氛圍下，天主教國家和教廷陸續頒布禁書目錄，限制異端思想的流通。這樣的禁令不只在歐陸實行，連帶也落實在海上船隻的小空間中。在一封 1560 年一名耶穌會士抵達印度之後，寄回羅馬的書信中，記錄著當時船艙上的閱讀情形。他在信中抱怨船隻的甲板上充斥著褻瀆神的書籍，他規勸那些人丟棄那些書籍，甚至得撕毀書籍才能使他們停止閱讀。1562 年，另一名耶穌會士為了使一名青年人馬上扔掉正在閱讀的一本壞書，於是他就咬了那人的胳膊，那位會士描述「當他把書扔到海裡後，我就立刻給了他三本好書，於是那位青年才高興起來。」¹¹

¹⁰ 此數據為利瑪竇在奏疏中所言。見利瑪竇，〈上大明皇帝貢獻土物奏〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁232。

在中文文獻中數字，經常只是文章用的代數，並非實際數字。從里斯本經臥亞到澳門的航行時間，由於當時是帆船時代，需仰賴季風和洋流，因此若非季節風向適宜，經常就就得原地等待。以利瑪竇為例，他在1578年3月24日從里斯本出發，9月13日抵達臥亞。這段航行費時近6個月。1582年4月26日從臥亞出發，6月14日至滿刺加，8月7日抵達澳門。德禮賢著，方豪譯，〈利瑪竇年譜〉，收入《方豪六十自定稿》，下冊，頁1565-1586。魏特 (Vath Altons, S. J.) 在《湯若望傳》中，描述從里斯本到臥亞的航行時間，平均來說是七個月。每年3月季風一起便是最好的出航的時間，抵達臥亞之後，要作幾個月停留，以等待下次的季風。見魏特著，楊丙辰譯，《湯若望傳》（臺北市：臺灣商務印書館，1960），頁63。

¹¹ Rui Manuel Loureiro, "European Books and Libraries in Sixteenth Century Portuguese India," *Review of*

從會士寄回國內或是教廷的書信內也發現，被會士視為禁書的，除了禁書目錄內的書籍，還包含像是作者未署名的讀物、騎士文學（*tales of chivalry*）之類，都被認為是「不道德的書籍」。1566年一名乘船前往東方的耶穌會士就向其上司建議，「希望讓同船的所有傳教士都讀優秀的宗教書籍，以便能夠消除葡萄牙人平常乘船時總是隨身攜帶『壞書』的不良現象。」¹²

耶穌會士在船上的生活，和平常在修院內並無不同，祈禱、省察、苦行虔修以及閱讀羅耀拉所著的《神操》（*Spiritual Exercises*）和 Jacopone da Todi（14世紀前半葉-約1306）所編的祈禱詩。¹³由於航海路程的漫長以及船上生活的艱鉅，為了減低會士在航程中生病的風險，耶穌會內部則著有船上的生活規章（*Regimento*），規範會士在船上的生活。Liam Brockey 發現了由耶穌會士亞洲視察員 João Álvares（1610年到1613年在訪問印度之後的視察員），和 Francisco Vieira（1555-1619，1616年出任日本和中國教區的視察員）所撰寫的規章，來說明十七世紀的船上生活。¹⁴首先，在船隻出航前和旅程當中，需多次在公開場合朗誦規章，其功用就如同《會憲》一樣，持續地閱讀，可以幫助會士堅固他們的信仰。Vieira 在規章中規定在用餐時間，需閱讀像是 *Martyrologium Romanum* 等書籍，加強這群年輕的傳教士在異地傳教的信心，鼓舞他們的士氣。¹⁵其他的時間，只有正在準備講道的會士才可以全時間進行閱讀和研究，其他的會士只能偶爾讀讀聖經和其他像是聖徒傳記、告解手冊（*confessional manuals*）等書籍。¹⁶由於經常有不少會士因為待在船艙裡過久，以致於生病過世的例子，會士被鼓勵經常待在甲板上，一方面也可以和人們有所接觸，藉由朗讀一些聖徒傳記或是有關亞洲的記載，和人們進行辯論，二方面也在船上照顧生病的人，傳福音，或是教導教義等工作，是日後到異地傳教前的實習。¹⁷

參與海外傳教的耶穌會士，有不少並未在學院裡完成教育，有些只完成第一、二年的課程，就已經搭上船隻，出外傳教。因此在海上航行的這幾個月，年長的會士也會教導天文學等自然哲學方面的知識，繼續學院裡的課程。魏特（Vath Altons, S. J.）在《湯若望傳》中描述湯若望（Johann Adam Schall von Bell, 1592-1666）從里斯本乘船東來時，在船

Culture 31(1997): 21.

¹² Loureiro, "European Books and Libraries," 22.

¹³ Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (New York: Penguin Books, 1985), 77.

¹⁴ Liam Brockey, "Largos Caminhos e Vastos Mares Jesuit Missionaries and the Journey to China in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 1 (2001).

¹⁵ Vieira, fl.16v. 見 Brockey, "Largos Caminhos e Vastos Mares," 53. *Martyrologium Romanum* 是每天標記有各地聖徒行傳的日曆，最早起源於西元四世紀，之後陸續都有修訂。通常在宗教儀式一開始由詩班朗讀。The Catholic Encyclopedia, s.v. "Liturgical books", <http://www.newadvent.org/cathen/09296a.htm>. (2008/9/3 accessed)

¹⁶ Vieira, fl.16r. 見 Brockey, "Largos Caminhos e Vastos Mares," 54.

¹⁷ Brockey, "Largos Caminhos e Vastos Mares," 54-55.

上這幾個月生活。每天下午都安排有一個鐘頭的學習，在週一和週四由 Cousin 神父負責講道，週二和週五則是特倫爵神父作數學講演，週三和週六則是由金尼閣教授新進傳教士中國的語言文字。其餘時間，傳教士還觀察星象、海流、風向、磁針移動，船隻定位和海岸、島嶼位置等等。¹⁸

耶穌會士到達臥亞（Goa）之後，在當地設立學校，不只教導當地人，也教導來此地的葡萄牙人的子女。隨行所帶的書籍，也作教學和翻譯之用，此外還有進一步成立圖書館和書店。印刷術也隨船來到東方，在當地提倡興建印刷所的多半都是耶穌會士，因此宗教書籍的印製最多，但是書籍仍可透過往來船隻的運送，而運抵東方。以 Gaspar Barreiro 在 1561 年在葡萄牙的科英布拉（Coimbra）出版的《區域地理學》（*Chorographia de alguns lugares*）為例，隔年臥亞就有流通，再隔一年，在當地所出版的書籍中就可見到該書被引用。¹⁹書籍除了用以閱讀後，也有其他的功效。1519 年葡萄牙的軍事指揮官 António Correia 在視察緬甸當時王朝都城勃固（Pegu）時，和當地居民簽訂和平友好條約，他們要求葡萄牙人按手在聖書上發誓，Correia 就拿出隨身攜帶的 1516 年在里斯本出版印刷，由葡萄牙人 Garcia de Resende（1470-1536）所編的《詩歌全集》（*Cancioneiro Geral*），他認為沒有其他的書籍像這本用整張紙印刷的書籍更能顯示出儀式的盛況和威嚴。²⁰

西書現身中國

耶穌會在亞洲的傳教是從印度、澳門、日本，逐步擴展到中國。在印度的傳教士多半不願意學習當地語言，認為一旦學會只能留在窮鄉僻壤的印度，無法前往更激勵人心的日本。雖然當他們進入日本後，又發現日本也沒有比印度好多少。傳教士認為日本是最虛偽和最不誠實的人，在改宗基督宗教後，也不會對信仰充滿虔誠，有這樣的信徒倒不如沒有。²¹在日本傳教時，會士們也發現和日本人進行辯論時，他們都以中國經典作為依歸，因此會士們期望若是中國在信仰上的改宗，將對日本產生指標性的作用。利瑪竇在《天主教中國開教史》一書中，記載當范禮安被任命為印度省區的視察員時，他觀察中國民族的特性，認為中國之行，值得再試：

因此，在他們收集有關中國國內的種種情報時，他們終於認識了這個用和平、睿智的方式辦理政事的王國它的高貴和偉大的程度。倘若這是一群聰明又對學問認真的人，且有良好生活方式的人，派一些懂他們文字的神父進入他們的國家，也不致於

¹⁸ 魏特著，楊丙辰譯，《湯若望傳》，頁57。

¹⁹ Loureiro, "European Books and Libraries," 28.

²⁰ Loureiro, "European Books and Libraries," 28.

²¹ Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, 42.

被拒絕。我們也確信他們應該會接受我們神聖的宗教。因為我們的教義不但追求上述行政能力的國家不妨礙，反而能夠做出貢獻，也能為他們靈魂開啟天國的道路，是相當有益的。²²

當耶穌會士出現在中國之前，葡萄牙人早在中國沿海一帶活動，他們隨身也會攜帶十字架、苦像、銅版畫，當他們在進行宗教禮拜時也引發當地百姓的好奇，明人葉權（1522-1578）遊歷到了嶺南一帶，留有他對澳門地區佛郎機人的宗教信仰和圖像使用的觀察：

事佛尤謹，番書旁行，捲舌鳥語，三五日一至禮拜寺，番僧為說因果，或坐或起，或立或倚，移時，有垂涕嘆息者。其所事神像，中懸一檀香雕赤身男子，長六七寸，撐挂四肢，釘著手足，云是其先祖為惡而遭此苦，此必其上世假是以化愚俗而遏其凶暴之氣者也。下設木屏，九格，上三格有如老子像者，中三格是其先祖初生其母撫育之狀。下三格乃其夫婦室家之態，一美婦人俯抱裸男子不知何謂。通事為余言不了了。其畫似隔玻璃，高下凸凹，面目眉宇如生人，島中人咸言是畫。余細觀類刻塑者，以玻璃障之，故似畫而作濛濛色，若畫安能有此混成哉！²³

文中葉權雖以「番僧」和「佛」來稱呼天主信仰，甚至用「老子」作為類別，顯示中國人在理解外來事物，仍選擇以自己熟悉的事物作為類比。當羅明堅等人在澳門外等候許久，終於獲得同意進入中國內地時，他們也選擇以佛教僧人的樣貌出現。

會士不只是帶進天主信仰，隨身的任何物質用品，都讓中國人備感好奇，吸引當地人眼目。利瑪竇常常記錄著因著展示所帶來的西洋物品，吸引許多人來到教堂參觀。金尼閣更是誇張的提到，連平常不隨便拜訪平民和洋人，認為有失官體的達官顯貴，也不惜假借參拜僊花寺的名義，來參觀傳教士的收藏。²⁴清人劉廷璣（1654-？）總結了傳教士所帶來的物品都是中國「見所未見」和「聞所未聞」：

自西洋人入中華，其製造之奇，心思之巧，不獨見所未見，亦并聞所未聞。如風琴、日規、水輪、自鳴鐘、千里眼、順風耳、顯微鐘、雀籠之音樂、聚散之畫像等類，

²² リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷2，1章（1552-1582），頁146。

²³ 〔明〕葉權，《賢博編·遊嶺南記》（北京：中華書局，1987），頁45。

²⁴ Ricci and Trigault, *The Journal of Matthew Ricci*, 200. 利瑪竇在原文中僅記述他省官員會在特定的日期，赴肇慶洽公時，順道前來參訪。リッチ，《中国キリスト教布教史》第1冊，卷2，12章（1583/9/10-1589/8月前半），頁233。

不一而足。²⁵

會士在晉見地方官員時，也常利用饋贈西洋物品作為交際的手段，其中書籍就常名列在其中。一方面書籍中的西洋字，使得地方官相信這世界存有其他文字，進而相信耶穌會的來歷。²⁶二方面裝訂華美的西洋書，也在視覺上造成極大的吸引力。從中國文人筆記的記載，西書的裝幀常常是描寫的重點。明人支允堅描述利瑪竇所帶西書，「又方金一塊，長尺許，起之，則層層可披閱，乃《天主經》也。」²⁷明人顧起元（1565-1628）描述「其書裝訂如中國宋摺式，外以漆革周護之。而其際相函，用金、銀或銅為屈戍鉤絡之。書上下塗以泥金，開之則葉葉如新，合之儼然一金塗板耳。」²⁸西書所用的紙，也同樣受到注目，「質理堅瑩」，²⁹不僅「白色如茧，薄而堅好，兩面皆字，不相映奪」，書寫後也是「受墨不滲，著水不濡。」³⁰相較於中國紙，紙質粗糙，只能單面印刷，裝訂也僅採單面對摺包背裝的形式。³¹因此利瑪竇贈送當時在江西南昌建安王朱多瀨（?-1601）兩本以歐洲形式，用日本紙張裝訂的書籍，因為紙質又薄又韌，讓建安王甚為喜愛。³²利瑪竇也就意識到早期耶穌會士在中國傳教所得到的評價，經常並不是在教義的真理，或是傳教士聖潔的生活，而是在微不足道的小事，例如書本的裝幀和紙質：

在中國，從結果來看的話，基督教之所以獲得不少信用，很大一部份是因為我們國家各樣科學書和法律書。例如在那些書籍裡，有像教會法典那樣大部頭的書，貼上金箔，裝訂十分美觀。雖然這些書他們不能閱讀，內容也無法理解，但從外觀美麗的印刷，人們都認為因為我們的國家十分重視的緣故，這些書裡所寫的一定是重要

²⁵ 〔清〕劉廷璣，《在園雜誌》（據遼海叢書本影印），卷4，收入《叢書集成續編》（臺北：新文豐，1989），215冊，頁81。

²⁶ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷3，1章（1589/8月初旬-10月初旬），頁260-261。

²⁷ 〔明〕支允堅，《梅花度異林》（據北京大學圖書館藏明崇禎刻本影印），卷4，頁24，收入《四庫全書存目叢書》，子部雜家類，第105冊，頁683。

²⁸ 〔明〕顧起元，《客座贅語》（1617）（北京：中華書局，1987），卷6，頁194。

²⁹ 〔明〕沈德符（1578-1642），《萬曆野獲編》（1606）（北京：中華書局，2004重印），卷26，〈高麗貢紙〉，頁660。

³⁰ 王肯堂，《鬱岡齋筆塵》，卷4，頁596。

³¹ 明人謝肇淛曾對中國紙有以下的評價：「今世苦無佳紙，東帖腐爛不必言，綿料白紙頗耐，然澀而滯筆。古人箋多研光，取其不留也。華亭粉箋歲久模糊，愈不可堪。蜀薛濤箋亦澀，然著墨即乾，但價太高，尋常豈能多得耶？高麗蘭紙膩粉可喜，差易購於薛濤，然歲久則蛀。自此而下，灰者竹者，非胥曹之羔雉，即剗之雞狗，不意剗溪子孫不振乃爾。」〔明〕謝肇淛（1567-1624），《五雜俎》（1616）（臺北市：新興，1971年影印明萬曆年刻本），卷12，〈物部四〉，頁988-989。

³² リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷3，12章（1595/8/20-同年11月），頁343-344。

的事情。若只單談書籍，中國人完全不知道其他的國家，在學問上，中國人也認為比世界其他國家優秀，但他們也承認我們的書比較進步。³³

中國信徒楊廷筠（1557-1626）的看法也可呼應利瑪竇的見解，「凡事皆可偽設，而書籍萬本，裝潢印摹，精絕無比，有石渠中秘所未見，此可襲取乎？」³⁴

西書中的插圖，也同樣引起中國人注意。中國原有的圖書中在受到佛經傳入的影響，插圖逐漸複雜而多元，也開始重視圖像對於文字的補充說明。³⁵書籍內的插畫在明代進入高度發展的時代，不僅各種流派爭奇鬥豔，而畫家也投入插圖創作，技術上也發展出彩色套印。利瑪竇發現，對中國人而言，透過閱讀西洋書籍中的地誌和建築學等書籍，他們知道了世界上許多國家和地方，像是歐洲其他美麗都市、城鎮、宮殿、樓塔、拱門、橋樑，神殿等壯麗的建築物。³⁶透過這些新奇事物的展示，使得中國人在和會士接觸後，漸漸地就會形成一種良好的印象。此外，許多道理，看圖比文字更容易明白。利瑪竇在給馬塞利神父的信上提到，要他為北京會院也籌捐一本《福音歷史圖集》（*Evangelicae Historiae Imagines ex ordine Ecangeliorum*），「因為這本書比目前那本《多文聖經對照本》更有用；許多道理用言語交待不清，看畫冊便迎刃而解了。」³⁷明人邵輔忠在《天學說》中也曾言：「天主教不以言明人，而第以其像明人，使學者觀象心悟之」便是相同的道理。³⁸清人劉鑾更把傳教士所帶來的圖像，列入「自宣德距崇禎，官私器用，妙絕等夷者。」³⁹

西書中的准印證對中國人來說也是頗為新奇。利瑪竇記載，韶州道吏在拜訪龍華民時，進入圖書室參觀時聽到西方有准印證存在時，一方面感到驚訝，一方面也十分的肯定書籍控管的機制：

他特別拿一本書在手裡，指出一節要求神父做說明。神父回答說這是書籍出版的認

³³ リッチ，〈中国キリスト教布教史〉，第1冊，卷2，4章（1583/10月-1584/11月），頁179-180。

³⁴ 〔明〕楊廷筠，〈代疑篇〉，上卷，〈天主教東傳文獻〉，頁578。

³⁵ 徐小蠻、王福康著，〈中國古代插圖史〉（上海：上海古籍出版社，2007），頁54。

³⁶ リッチ，〈中国キリスト教布教史〉，第1冊，卷2，12章（1583/09/01-1589/8月前半），頁234。

³⁷ 利瑪竇，〈利氏致羅馬阿耳瓦烈茲神父書〉（1605/05/12，北京），〈利瑪竇書信集〉，下冊，頁300-301。

《福音歷史圖集》為比利時人拿塔烈神父（P. Girolamo Natale）所著，1593年在安特衛普（Antwerp）發行。

³⁸ 〔明〕邵輔忠，〈天學說〉，收入吳相湘編，〈天主教東傳文獻三編〉，第1冊，頁16。最早引用邵輔忠

《天學說》此句話者，見Goodman and Grafton, "Ricci, the Chinese and the Toolkits of Textualists," 116.

³⁹ 自宣德距崇禎，官私器用，妙絕等夷者：宣德窯器、銅器，成化窯器，歐羅巴畫，雲間陳眉公衲布，松江顧氏繡，宜興時大彬、陽用卿沙壺，湖州陸氏筆、茅氏筆，揚州包壯行燈，京師米家燈，太倉顧夢麟道菜，龍泉窯，浮梁吳（吳）十九磁杯，崑山陸小拙佩刀，蘇州濮仲謙水磨竹木器。〔清〕劉鑾，〈五石瓠〉，卷5，〈國朝器用精絕〉，收入《叢書集成續編》（上海：上海書店，1994），子部96冊，頁328。

可狀，在歐洲有專門的裁判所負責檢查圖書和印刷事務，要防範書籍內是否有異端和違反善良風俗的惡種，被播灑在書籍裡。道吏看著那個控告神父的人說：「這個國家的秩序一定是非常好」。⁴⁰

西方書籍在出版前，法律上是需要得到國家和地區教會的許可，領有准印證才能出版，然而在實際執行層面，仍因地區而有所差異，這部分利瑪竇並未明講，因為利瑪竇希望在書中所呈現的是理想化的西方。⁴¹楊廷筠也表示相同的看法：

西國之法，極重書教，以此係民之耳目，關民之心志。一訛則無所不訛，故先聖特預防之。掌教事者，必當代聖賢，聰明睿知，高出人群，而傳世之書，必經掌教親目鑒定，毫釐無差，然後發鐫。鐫法工精費鉅，非大力不能，民間無此力量。且國禁甚嚴，私鐫者罪至死，故從來無有贗書。不特於法不容，亦於人不肯也。⁴²

相對於同期中國，明朝政府雖然也可以透過頒定固定式樣，只准書坊造樣翻刻，不准另刻。⁴³或是有些書坊特別著重校訂，特立牌記，嚴禁翻刻，但是私自翻刻的情況實難有效禁止。士人經常在文中慨嘆現刻書籍因為缺乏校對，反而無益，而中央政府也無力落實執行其政策：

今所在書版，日增月益，天下古文之象，愈隆於前已。但今士習浮靡，能刻正大古書以惠後學者少，所刻皆無益，令人可厭。上官多以餽送往來，動輒印至百部，有司所費亦繁，偏州下邑寒素之士，有志佔畢，而不得一見者多矣。嘗愛元人刻書，必經中書省看過下所司，乃許刻印。此法可救今日之弊，而莫有議及者，無乃以其近於不厚與。⁴⁴

各地書坊，品質也不一。福建建陽書坊，便以刻工品質低劣而聞名，「專以貨利為計，但遇各省所刻好書，聞價高即便翻刊，卷數目錄相同，而於篇中多所減去。使人不知，故一部止貨半部之價，人爭購之。」結果書坊刻書原本期望能達到普及書籍的效果，卻造成「為利而使古書不全」的現象。⁴⁵清人葉德輝（1864-1927）也指出明版圖書不僅謬誤百出，刻者也常「羈雜已注或竄亂原文」，校勘也不詳，「刻一書而書亡者，明人固不得辭

⁴⁰ リッチ，〈中国キリスト教布教史〉，第1冊，卷4，18章，頁561-562。

⁴¹ 關於利瑪竇所呈現的西方，是否為過於理想性而偏離真實，可參見Timothy Brook, "Europaology? On the Difficulty of Assembling a Knowledge of Europe in China" (paper presented at the Speech at the Institute of History and Philology, Academic Sinica, Taiwan, May 21, 2008.

⁴² 楊廷筠，〈代疑篇〉，上卷，頁543-544。

⁴³ 〔清〕葉德輝，〈書林清話〉（臺北：文史哲，1998再版），卷9，〈明時官刻書只准翻刻不准另刻〉，頁359-361。

⁴⁴ 〔明〕陸容（1436-1494），〈菽園雜記〉（北京：中華書局，1982），卷10，頁128-129。

⁴⁵ 〔明〕郎瑛（1487-1566），〈七修類稿〉（北京：中華書局，1953），卷45，頁664。

其咎。」⁴⁶明版圖書既是如此，也不難明白利瑪竇筆下之士何以見到西方准印證而顯得驚訝而讚賞。

異於中國漢字的西洋字，也同樣讓中國人感到新奇和害怕。利瑪竇在傳教時發現有不少中國人要求他以西洋字題在扇子上或其他東西上，寫上幾句道德名言和中文解釋，中國人就視為傳家之寶，小心地收藏在家。⁴⁷明人程大約在《程氏墨苑》收錄利瑪竇的四幅畫，畫旁的文字是《西字奇蹟》的內容，中文字對照著羅馬拼音。⁴⁸明人汪廷訥（1573-1619）在《人鏡陽秋》中收有利瑪竇的贈文，並寫詩回贈，作為答謝。但根據民初學者陳垣的考證，發現若按其拼音來念，則是文不成文，句不成句。⁴⁹陳垣比對《西字奇蹟》的文本，發現汪廷訥似乎是割裂《西字奇蹟》重組而成。由此看來，擁有利瑪竇以西洋字題寫的文本，在當時中國似乎是蔚為風尚，使得汪廷訥不惜在書中偽造利瑪竇贈言。另一方面，倘若中國人若想要攻擊耶穌會教士時，西洋字也是一個藉口。1607年的南昌教難時期，神父為了替人除去惡靈，因而在房門上貼上耶穌和聖母瑪利亞的名字，結果被當地人攻擊，認為神父們在門上畫上弓箭、矛槍或是別種戰爭武器的符號，這些符號將會帶來惡運。⁵⁰

隨會士東來的書籍，也在著書過程中扮演重要的角色。利瑪竇在編寫《交友論》時，便是從會院書籍中選擇適合中國人需要的片段，加以改寫。⁵¹但隨著在中國士大夫對於泰西學問興趣的提高，以及學術在實際傳教上發揮的果效，中國傳教區對於西書的需要則是愈來愈高。因為著書可以提高會士的名聲，好名聲又是傳教成功的關鍵。然而僅憑手邊有限的書籍或是傳教士個人的記憶力是無法滿足中國的需求，⁵²利瑪竇經常在信中要求歐洲能寄送更多的書籍東來，甚至是直接派遣傳教士人力加入中國傳教區：

⁴⁶ 葉德輝，《書林清話》，卷9，〈明時書帕本之謬〉和〈明人不知刻書〉兩條，頁361-364。

⁴⁷ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷4，9章（1599/06/20頃-1600/3月頃），頁449。

⁴⁸ 〔明〕程大約，《程氏墨苑十四卷》，十二卷下，收入於古道編委會編，《墨譜集成》（西安：三秦出版社，2006據明萬曆年間程氏滋蘭堂刻本影印），卷2，頁960-964。

⁴⁹ 此文收在汪廷訥，《人鏡陽秋》一書，轉引自朱維錚，《利瑪竇中文著譯集》，頁282-285。此文據陳垣翻譯如下：外且相問答談論。涯則曰倘是天主 / 信道之 / 行天命火 / 無疑我信無 / 行道之人踵 / 解兆眾之 / 日在船恍惚 / 何人而以此文 / 九州焚 / 其土宜物產曾不 / 多則聲 / 誌臥坐不言者再三修 / 大乎立 / 幸得與幼博程 / 廓助作者吾 / 異吾乃諗 / 也。歐羅巴利瑪竇撰。參見陳垣，〈西字奇蹟陳垣跋〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁289。

⁵⁰ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第2冊，卷5，16章（1607/11月後半-1609/12/25），頁155。當時在南昌的耶穌會士為李瑪諾（Manuel Diaz, 1559-1639）。

⁵¹ 利瑪竇，〈利氏致高斯塔神父書〉（1599/08/14，南京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁258。

⁵² 利瑪竇，〈利氏致高斯塔神父書〉（1608/03/06，北京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁359。利瑪竇在信中寫到他現在刊印的書籍，不少都是憑記憶而撰寫成的。

雖然我沒有很多有關天文的書籍，但利用部分曆書和葡萄牙文書籍，有時對日月蝕的推算較欽天監所推算的還準確，因此當我對他們說我缺少書籍，不能校正中國曆法時，他們往往並不相信。所以，我建議，如果能派一位天文學者來北京，可以把我們的曆法由我譯為中文，這件事為我並不難，這樣我們會更獲得中國人的尊敬。派遣一、兩位精通天文曆數者前來中國，長駐北京，因為其它城市缺乏助力。並請務必提醒他們，攜帶必要的書籍，不能希望果亞或其它地方能幫助我們，因為印度公學沒有這類的書籍，即使有，也不會借給其它會院使用。⁵³

耶穌會士在西書引進上的努力先後有兩次的特別的事件，1604年《多文聖經對照本》（*The Plantin Polyglot*）在運到中國途中，遭逢水難，開箱後卻仍完好無缺，水只有些微滲入。利瑪竇在聖母昇天日那天，首次將《聖經》展示，神父先焚香，之後全體信徒跪在《聖經》前行禮。⁵⁴另一事件就是1620年金尼閣攜書七千部入中國之事。金尼閣所帶之書，不僅所含學科種類之多，其裝訂也甚為講究：

以學科之門類言，除吾人圖書館習有之人文類、哲學類、神學類、教義類及其他名著外，余所搜醫學、法學、音樂類書，亦復甚多，而今日所已發明之數學書，則可謂應有盡有。……若論其精美，則所有書籍均以紅皮裝釘，一面有教宗御璽、書名並其他花飾，均燙金。⁵⁵

中國信徒也對於西書入華充滿期待，楊廷筠記載這批書籍是「重復者不入，纖細者

⁵³ 利瑪竇，〈利氏致羅馬阿耳瓦烈茲神父書〉（1605/05/12，北京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁302。

⁵⁴ 關於《多文聖經對照本》到中國的情形，利瑪竇在多處信件都有記載此事。見利瑪竇，〈利氏致羅馬阿耳瓦烈茲神父書〉（1605/05/12，北京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁299-300。參見リッチ，《中国キリスト教布教史》，第2冊，卷5，1章（1603/2/10-1604/8/15），頁12。金尼閣強調信眾不只是跪下來，還親吻《聖經》，Ricci and Trigault, *The Journal of Matteo Ricci*, 445。Spence描述這套《聖經》為：八卷對開本，用希臘文、拉丁語、希伯來語、迦勒底語，附有低地國一流大師制作的一流銅版雕刻插圖。普朗坦（Christopher Plantin，約1520-1589）在1568-1572年接受西班牙國王Philip II（1527-1598，1556即位為西班牙國王）的委託，費錢二萬多弗羅林（florin），用了十臺印刷機和三十多位熟練工人才完成。Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, 87。

⁵⁵ 本段資料是首次出現於1940年羅馬出版《耶穌會史料彙刊》（*Archivum Historicum Societatis Iesu*）第9卷，由耶穌會士拉馬爾（Edmond Lamalle, S.J.）以〈1616年金尼閣為中國教會之宣傳〉（“La Propagande du P. Nicolas Trigault, en faveur des Missions de Chine, 1616”）為題發表此封書信。此封書信為金尼閣1617年1月2日由布魯塞爾所寄出的信函，方豪在文章中將其翻譯成中文。方豪，〈明季西書七千部流入中國考〉，收入《方豪六十自定稿》，上冊，頁44。至於是否真為七千冊，方豪認為根據金尼閣的信，西班牙主教所贈就有五千冊，再加上教宗所賜和其他人捐贈，因此此數目不只是文學寫作用語而已。

不入，若然並國中所有，即萬部不啻矣。」⁵⁶儘管大批的書籍來到中國，但受限於人力和傳教的目標，使得傳教士的譯著工作並沒有因此加快。因此在西書尚未譯出之前，「西書」的功用仍是觀賞作用大於實際的學術思想交流。

中文書在歐洲

由於西洋探險家和傳教士的購買，中國書籍也現身歐洲。然而外國人收購中國圖書卻碰到了中國的禁令。西班牙聖奧古斯丁修會（Order of St. Augustinians）的拉達修士（Martín de Rada, 1553-1578）想要購買中國書籍，遭到了中國官員的阻撓：

據他們報告說，如果不是總督干擾，他們會購買更多的書，因為中國人有大圖書館，價錢便宜。但總督懷疑這些書可能使他們了解到中國的秘密，這是中國人極力不讓外國人得知的。總督使用了一個計策，傳話給他們說，他知道他們要去購買書籍攜回他們的國家，但他們不要花錢買書，因為他會送給他們很多所需的書，不用分文。

⁵⁷

但是拉達也仍然帶出了一些書，爾後這些書籍也部份被譯成西班牙文，在歐洲流傳。這都早於利瑪竇等耶穌會士到中國之前。耶穌會士到中國後，一開始會隨信寄書回國，作為學習中文是相當困難的證據。⁵⁸ 早先遊記的作者們，大多是不懂中文，雖然在他們的著作中提到他們在寫作時有引用相關的中國的文獻，但多半是經過華人的轉譯，而非直接的閱讀。因此翻譯可能造成的文化誤解，極有可能發生。Boxer 就認為拉達之所以認為中國書籍中的知識並不高明，有可能是受了譯文的影響。拉達描述了他手中的中國書籍，認為除了草藥外，都不值一顧：

我們手中有全部科學的著作：占星、天文、面相、手相、算術，以及他們的法律、醫學、擊劍和各種遊戲，還有宗教的書籍。除了醫學之外，他們像草本學家一樣，從經驗知道草藥的本性，像我們在迪斯科里德（Pedanius Dioscorides, 約40-90）書中所見對草藥的描繪，其他的都不值一顧。因為他們只知道物體的味道或是影像，其他的一無所知。他們完全不知道幾何，也沒有圓規，只會簡單的加減乘之類的計

⁵⁶ 楊廷筠，《代疑篇》，上篇，頁544。

⁵⁷ 本段中文翻譯是據門多薩著，何高濟譯，《中華大帝國史》，頁121。關於這批書籍，拉達並無詳細記載他所購買的書名，而門多薩在書中有記載拉達帶回的書籍中有談論何種內容，例如中國各省介紹、國王的貢賦和稅收、朝廷的等級等等，但據此仍無法確知其中國書名為何。見門多薩，《中華大帝國史》，頁123-126。

⁵⁸ 利瑪竇，〈利氏致巴都阿德·富爾納里神父書〉（1583/02/13，澳門），《利瑪竇書信集》，上冊，頁31。

算。⁵⁹

利瑪竇等耶穌會士進入中國後，在文人的教導下學習中國經典，能夠直接閱讀中文，儘管他們仍批評中國缺乏幾何知識，但利瑪竇開始從儒家經典尋找天主的證據，而且所有書籍都有「教導子女要服從尊敬父母及兄長。」⁶⁰耶穌會士在著述中開始援引中國經典。認為儒家書籍中所關切的社會安寧與和平之實現，天主信仰不單只是沒有防礙，反而有促於此理想的實現。⁶¹

中國書籍在傳到歐洲之後，如同西書在東方一樣，書的物質特性引起了注意。法國文豪蒙田（Michel Eyquem Montaigne, 1533-1592）在 1581 年訪問羅馬梵蒂岡圖書館時，看到一本中國書，他的描述也著重在紙質和裝幀之上：

上面印的是奇怪的字，書頁材質比我們的紙要輕得多，更透明，而且因為紙禁不起墨汁上色，只有用一面印字，一頁都有兩張紙，外頁是折摺而黏在一起的，他們認為那是用某種樹的膜製成的。⁶²

中國書籍被帶回歐洲時，實體書籍多半收藏在教廷、皇室和貴族手中，一般人並不易接觸，對於歐洲讀者而言，只能從已出版的遊記或是書信中來認識中國。至於中國書籍裡的知識，隨著從利瑪竇開始翻譯中國經典，藉由翻譯成的拉丁文，在十七、十八世紀的歐洲，掀起了一股中國熱，也開始有人可以讀得懂中文。⁶³康熙 21 年（1682）柏應理（Philippe Couplet, 1622-93）接受許甘第大（Candida Hsu, 1607-1680）的委託，攜金爵和珍品、並中國書籍四百多種，致贈給教宗。⁶⁴康熙 31 年（1692），白晉（Joachim Bouvet, 1656-1730）返回法國時，帶給法皇路易十四（Louis XIV, 1638-1715, 1643 即位）49 冊中文書籍，⁶⁵康熙 59 年（1720），傅聖澤離華，帶了 77 箱，約四千冊中文書，並於 1722 年將 3980 冊

⁵⁹ Boxer, *South China in the Sixteenth Century*, 295-296.

⁶⁰ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷1，7章，頁91。

⁶¹ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷1，10章，頁130。

⁶² Boxer, introduction to *South China in the Sixteenth Century*, lxxxvi. 此段資料為Boxer引用E.J.Trechmann ed., *The Diary of Montaigne's Journey to Italy in 1580-1581*(London, 1929), 142-143. 從蒙田的描述，該書應該是採蝴蝶裝的形式。

⁶³ 關於中國熱的研究，可參考許明龍，《歐洲十八世紀的中國熱》（太原市：山西教育出版社，1999）。

⁶⁴ 顧衛民編，《中國天主教編年史》（上海：上海書店，2003），頁192。

⁶⁵ 據考訂這些書是白晉自己搜集，卻在外表上包裝成像是中國皇帝贈送一樣。本條資料轉引自許明龍編，《中西文化交流先驅》（上海：東方，1993），頁131。其資料又轉引Monique Cohen, "A Point of History: The Chinese Books Presented to the National Library in Paris by Joachim Bouvet, S. J. in 1697," *Chinese Culture* 31(4), December 1990. 筆者未能見過此文獻，故間接轉引其出處。

捐給法國皇家圖書館，此舉奠下了日後法國漢學研究的基礎。⁶⁶

中國本身的書籍文化和印刷條件，使得書籍不僅直接運往海內外，擔任兩邊中間人的耶穌會士，也同時擔任西書中譯和中書歐譯的任務。接下來將以利瑪竇在《天主教中國開教史》的記錄為主要材料，從利瑪竇的記錄中尋找他對中國寫作環境的理解，觀察中國的書籍環境如何成為耶穌會士在華著書的沃土。

第二節 利瑪竇對中國書籍文化的認識

耶穌會士進入中國，長期待在傳教區，異於以往遊記作者來去匆匆，驚鴻一瞥。由於會士看得懂中文，不需仰賴翻譯中介，使得利瑪竇等人得以進入中國文人階級，進而對於中國書籍文化有深入的觀察，藉由閱讀理解中國文化，甚至從中截取資源。利瑪竇自信地將自己的作品區別於過去的遊記，便是基於這樣的原因：

我也知道這樣的事情在歐洲已經有了許多的書籍出版，我的想法是，對於那些沒有來過中國的人，與其問那些沒有知識只以口傳而得知識的人，倒不如問我們比較理想。我想不會有人有異議。因為我們已在這個王國居住了三十年，我們也遊歷過中國最美麗的地方，也不斷與南北兩京裡的高官和文人交往，講他們的語言，也學習了他們的風俗和禮儀，更重要的是不分晝夜，在我們身邊都有他們的書籍。⁶⁷

耶穌會士東來之前，探險家的遊記中早有描繪中國的風土民情，文中也幾乎都會特闢一章介紹中國的語言文字。象形化的中文字，對西方人是召喚起古老埃及文字的記憶，其書寫方式，則是類似希伯來文，和現行西方拼音文字大不相同。中國字第一次在歐洲印刷出版是在1570年耶穌會士在科英布拉所出版的書信集之中。⁶⁸以十六、十七世紀的暢銷遊記，西班牙人門多薩的《中華大帝國史》一書中，描述西方人眼中中國字的特性並與西方的文字和印刷技術相比較：

你將發現這個國家既能寫又能讀的人很少，而且他們沒有跟我們一樣的字母，只有用圖形書寫，同時他們要長時間，很困難地學會它，因為幾乎每個詞都有一個字。

⁶⁶ 李瑞良編，《中國出版編年史》（福州：福建人民出版社，2006），上冊，頁600。

⁶⁷ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷1，1章，頁5。

⁶⁸ 西班牙教士Bernardino de Escalante的*Discurso da Navegação*(1577)一書中，出現了中國字，Loureiro在註解中因而提及此書是歐洲書籍中第二次出現中國字，第一次則是1570年耶穌會士的書信集，見Loureiro編，《十六和十七世紀伊比利亞文學視野裡的中國景觀》，頁111。

他們只用一個字表示天，他們叫做穹，寫作穹；國王，他們叫做皇帝，寫作皇，繼之如地、海及其他詞莫不如此。他們一共有六千多彼此不同的字，但他們寫得很快捷（在菲律賓，很多在那裡和每天到那裡去的中國人常常看見）；它是一種書面比口語更容易理解的語言（如希伯來語），因為每個不同的字表示的含義肯定不同，這在口語中不那麼容易區別。他們書寫的順序和我們的截然不同，因為他們是從上往下寫，但很整齊；他們同樣從右邊開始朝左邊寫，跟我們的相反。他們的印刷保持同樣的順序……該國人們說著各不同相同的語言，可是總的說他們通過文字相互理解，用口語則不成。⁶⁹

中西洋字的區別，李之藻曾形容中國字是「以六書為體，有形而後有聲」，西洋字則是「以二十三字母為用，有聲而後有形」。⁷⁰因此學習中文，對於會士而言，並不同於歐洲語文，顯然是另一套語言系統。利瑪竇在記錄中就描述中國字不只一音多字，也是一字多音，如果要能寫好文章，得掌握七、八萬個字，就連平常使用的文字就有一萬多個。⁷¹利瑪竇認為中國人從小到老都需要不斷的學習中文字。但是中國字的難學，反倒增強中國人的心智，而中國字的簡潔，也使得意思的表達更為清楚：

中國字對於這個國家學術的開花結果，沒有不妨礙的道理，然而或許正因為這樣的情況，卻增強了他們的心，使他們不會動不動就容易流於安逸，而守著人類的墮落的本性。同時，這個國家的人們若想要寫優美的文章，他們幾乎用簡單的幾句，甚至用幾個音節就能表達，對比之下，我們的文章，很容易就顯得冗長。⁷²

文字是一種抒發情感的方式，情動於中而形於言，形諸文字，不僅可以穿越空間距離，還能突破時間，達到上友古人，或是以俟後世聖人君子，這是書籍普世存在的功能。利瑪竇也提到同樣的觀念：

⁶⁹ 本段中文譯文採用門多薩著，何高濟譯，《中華大帝國史》，頁111-112。

⁷⁰ 李之藻，〈代疑篇序〉，收入《明末天主教三柱石文箋注》，頁186。李之藻的描述是目前最早的中西文字比較的記錄。其後清人所編的《澳門紀略》一書中描述「（西）字以二十三母互配而成。凡萬國語言，風雨鳥獸之聲，皆可隨音成字。其書右行，與梵書同，鄭樵所謂『梵以口傳，故梵有無窮之音；華以目傳，故華有無窮之字』者也。」〔清〕印光任、張汝霖，《澳門紀略》（臺北：成文出版社，1968據嘉慶5年重刊本影印），頁266。

⁷¹ 關於中國字實有多少數目，西人遊記記載各異。少至六千，多至七、八萬。究竟對外國人而言，學習中文字的難易程度，說法也不一。見張國剛等著，《明清傳教士與歐洲漢學》（北京：中國社會科學出版社，2001），第五章〈超越通天塔 - 耶穌會士的傳教策略與西方對中文的研究〉，頁227-379。

⁷² リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷1，5章，頁31。

世無文，何任其憤排，何堪其閤汶乎？百步之遠，聲不相聞，而寓書以通，即兩人者睽居幾萬里之外，且相問答談論如對坐焉；百世之後人未生，吾未能知其何人，而以此文也令萬世之後可達己意，如同世而在百世之前。⁷³

中國各地方言的歧異性，使得文字成爲中國內部溝通的方式。透過書籍作爲載體，使得閱讀不必像言語談話一樣，具有時效性，或是要到特定空間才能聆聽。擺在案頭，閒暇之餘也可以閱讀。書籍也是全中國識字人的公領域，所謂「書籍，天下之公器也」，⁷⁴書籍不僅用以表達個人意見，進而更可透過著書形塑輿論，對社會發聲。若是古籍、善本或是秘籍，更是需要藉由刊刻來普及。明代刊刻事業的發達，使得知識普及成爲可能，刻序中更是可見到「願與天下士大夫共之」的字眼。⁷⁵

中國受到科舉進士的影響，識字成爲晉身仕途的基礎要件，雖然到明清之後，識字率的普遍增加，但這並不意味識字成爲民眾追求改變職業和身份的主要目的。事實上，識字已是一種生活便利的考量，因爲文字在生活週遭的出現日趨頻繁，從教民榜文、契約文書到商店對聯的使用。各種的日用類書，像是萬寶全書系列、日用雜字書，到各種職業專門用書，如農業、商業用書出現，也顯示因著配合日常生活需要，遠離科舉應試之用的閱讀能力已漸漸的興起。⁷⁶此種現象對於耶穌會士的書籍傳教，提供一定的助力。以下將分析利瑪竇對於中國書籍文化觀察，一窺他著書動機的考量。

中國書籍的組成與外觀

以往的遊記作者，對於中國刻版印刷描述並未有太多著墨，泰半是因爲他們未能親眼目睹，直到利瑪竇才對於中國的木板印刷和雕刻方式進行細膩的觀察和紀錄：

印刷術可上溯到五百年前，比我們的印刷來得早且完全的不同。雖然他們的文字相當多，想要使用我們的方法會很困難，但現在他們已經在某種程度上活用了我們組合文字的方法。一般所使用的方法，是用平滑無節的梨木、蘋果木，或棗樹木板，把要刻的字或畫反面貼上，之後描線。接著，巧妙地撕下紙，版本上除了文字和圖像的部分，其他的都無殘留。之後用刀刃把文字內側和外側雕深，使得文字和圖像

⁷³ 利瑪竇，〈述文贈幼博程子〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁268。

⁷⁴ 〔明〕萬士和，〈分諸子書目〉，收入於黃宗義編，《明文海》（北京市：中華書局，1987），第5冊，卷479，頁5158。周啟榮認爲從晚明開始，「公」是藉由印刷出版而形成，是由識字的文人所共享的公共領域（literary public sphere）。Chow, *Publishing, Culture, and Power in Early Modern China*, 16.

⁷⁵ 葉德輝，《書林清話》，卷2，〈翻刻有例禁始於宋人〉，頁102。

⁷⁶ 吳蕙芳，《明清以來民間生活知識的建構與傳遞》（臺北市：臺灣學生，2007），頁199。

的線條成為惟一凸出的部份。之後在版木上鋪上紙，想印多少張就印多少。這種辦法為中國字相當容易，因為中國字比我們的字大，我們的文字用這種辦法就不容易刻了。⁷⁷

在利瑪竇的眼中，相較於其他傳教區需要靠自己在當地開設印刷所，中國在耶穌會士到來之前，就已經擁有便利的印刷環境。因此傳教士可以利用中國現成的環境，從事印刷出版。利瑪竇觀察發現，中國雖然是採取木板印刷，但是刻工所花的時間上並不遜於西方的排版工人。又加上木版是可以長久存放，因需要而不斷地加印，錯字也能馬上修正，壞掉的殘版也能修復，⁷⁸甚至可以賣了抵債。⁷⁹清朝禁教時期，官方查緝天主教時，從其搜查清單中，我們發現其中不少傳教士著作的書版仍被保留著，使得傳教士或是教徒可以不斷加印，造成無法完全查禁的情況。⁸⁰除了刊刻外，手抄也是中國人傳播書籍的方式，不單只是因為無經費，而是有些書籍，例如醫書或是秘方，牽涉到特殊的利益，因此「也有印刷出版的，但以手抄本特別重視。」⁸¹

書序在歐洲和中國都非新鮮事，利瑪竇的《天主實義》因為馮應京（1555-1606）的序，備受眾人重視。⁸²李之藻在〈坤輿萬國全圖序〉，對利瑪竇人品，以及所帶來的地圖知識對於中國學問增補，備為推崇，也因此對書籍的傳布有所裨益。也因為中國人對於題序的看重，一旦原先題序者要求撤序、撤名，就表示他對傳教士的態度產生一百八十度的轉變。如先前和會士關係良好的嶺西道尹王泮（1539-？，1574 進士），因為他的家人認為耶穌會士將會帶來災難，鄉里的人也認為與外國人往來是不智的行為，因此王泮不僅停止先前按月拜訪神父的習慣，更要求會士把他所贈送給教堂的兩塊匾額撤下，並要求取消先前曾在利瑪竇地圖上的署名，態度和以前是大相逕庭。⁸³

書籍的裝幀方向是跟隨著文字的書寫方向，裝幀不僅便於閱讀外，實有保存書籍的功能。明人周嘉胄（1582-1658、1661）提出文字雖然可以傳習聖人之道，但若裝幀不慎，

⁷⁷ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷1，4章，頁23。

⁷⁸ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷1，4章，頁24。

⁷⁹ 例如毛晉（1599-1659）刻《津逮秘書》，便是購得胡震亨（1569-1645）《秘冊匯函》殘版，修復後刊印。繆詠禾，《明代出版史稿》，頁120。

⁸⁰ 中國學者張先清運用中國第一歷史檔案館所編《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》中所收錄的禁教時期各省官員上奏皇帝報告查禁情形的奏摺，來統計當時存在民間教徒手中的傳教士著書，參見其文章附表的統計。張先清，〈刊書傳教：清代禁教期天主教經卷在民間社會的流傳〉，收入於張先清編，《史料與視界 - 中文文獻與中國基督教史研究》（上海：上海人民出版社，2007），頁83-141。

⁸¹ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷1，9章，頁117。

⁸² リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷4，15章（1601/6月-12月），頁511。

對於書籍的保存是有害無益：

聖人立言教化，後人抄卷雕板，廣布海宇，家戶頒習，以至萬世不泯。上士才人，竭精靈於書畫，僅賴楮素以傳。而楮質素絲之力有限，其經傳接非人，以至兵火喪亂，霉爛蠹蝕，豪奪計賺，種種惡劫，百不傳一。於百一之中，裝潢非人，隨手損棄，良可痛惋。故裝潢優劣，實名跡存亡系焉。竊謂裝潢者，書畫之司命也。⁸⁴

明代書籍的裝訂有承襲宋代的蝴蝶裝和梵夾裝，也有採用元代流行的包背裝，至於現代人習以為常的線裝，在明代初期並不受歡迎。佛教經典向來採梵夾裝，也就是經摺裝的形式，似乎「非以此形式，不足以昭崇敬。」⁸⁵明初刊行的《南藏》和《北藏》，便是延續經摺本的形式，明英宗正統 9 年（1444）起刊刻《道藏》，也採取經摺本的形式。至於儒書多半是包背裝。到了萬曆 7 年（1579）重刻的《大藏》，則首次採用方冊裝訂，也就是線裝的形式。書序中提到：「方冊千二百冊可儘梵夾七千卷之全文，約省箋素不啻六之五，建者省資價，運者省任載，藏者省筭夾。」⁸⁶原有的「梵夾尊重，方冊輕褻」的說法，在實用和價錢的考量下，也就有了轉變。西書的裝訂形式，在展示時曾引起中國人的興趣，特別是其燙金封皮、紋章和金鉤。但不惜重金的裝幀，在經濟層面上則無風達到普及的功能。至於西書所採用的兩面印刷，則一直未能在中國使用，主要也在於中國紙質的問題。耶穌會士的著作，從羅明堅的《天主實錄》開始，一直都是採取方冊形式，一方面也處於萬曆年間風氣的轉變，二方面也許是基於書籍費用上的考量，又或是他們在後期和文人關係的良好，以致於會士在書籍裝訂時，選擇比照儒書。⁸⁷

書籍的種類

利瑪竇還發現中國有些特有的書籍，像是進士登科錄和職官錄。登科錄是在士子在中舉之後，官府將進士名冊刊印全國，其中還包括他們的文章、籍貫、家世和一生事蹟都列入記載，每年更新一次。換言之，一旦考上科舉，就等於獲得揚名中國全地的機會。⁸⁸職官錄則是記載京官和外官的名冊，厚厚五、六冊，記載著官員的名字、出身和學位，理論上是每半月需要修改一次，因為官員不論升遷、降職、或是丁憂在家，這些狀態都需要加

⁸³ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷2，8章（1586/7月-1587/7月），頁209。

⁸⁴ 〔明〕周嘉胄著，田君注釋，《裝潢志圖說》（濟南：山東畫報出版社，2003），頁9。

⁸⁵ 張秀民著，韓琦增訂，《插圖珍藏增訂版中國印刷史》（杭州：浙江古籍出版社，2006），上冊，頁380。

⁸⁶ 〔明〕釋道開，《募刻大藏文》。本條資料轉引自張秀民著，《插圖珍藏增訂版中國印刷史》，上冊，頁380。

⁸⁷ Standaert, *Handbook of Christianity in China*, 602.

⁸⁸ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷1，5章，頁47。

以更新。⁸⁹此外利瑪竇也觀察到皇帝所收到的奏摺和批示，也都會由官方抄錄而分發到全國：

皇帝每天所收到的陳情書及其批示，一整天都由許多專事抄錄的人員抄寫上千份，以極便宜的價錢提供給王國內外有需要的高官們。所以無論朝廷發生了什麼事，各地馬上知曉。不久就刊印成書，這些議題印刷成國家的紀錄，就像在我們國家出名的演講時一樣。⁹⁰

利瑪竇還發現有些書籍，紀錄著當地街坊鄰居的資訊和過去發生的事情，賣給外地來行騙的人：

有人花了相當貴重的價錢，購買用手寫的一種書，書中簡略地記載有居住在某都市各家和其住戶，以及多年來各家中都發生過什麼事情。然後像是若無其事地到了那個都市，就用這本書，到了人家的家裡，就說這家擁有什麼東西，使人們感到驚奇。在得到極大的信用後的同時，就開始替這個人作長時間的預言，之後就離開。很多人對於這個占卜師寄予很高的信賴，這是很常發生的事，他預言某年某月那人會生嚴重的病，這種話會控制住人的想像力，這樣一說，也就成為事實。預告的那天，那人就真的生病，過世的情形也很多。因此很多人對於占卜師的錯誤的想法和信賴也會加強。……這種行騙的方式在我們國家的異教徒也是如此行的。⁹¹

利瑪竇也觀察到，當時的宗教其實都有書籍相配合。佛、道教原有就有其經典，明清各種新興的民間信仰也有寶卷文化，在任何宗教儀式中，書籍都居有重要的位置，信眾也有私下閱讀的需要。利瑪竇便希望藉由書籍的方式，不僅可以建造信徒的信仰生活，也能傳播教義：

這個王國如同先前所述，學問興盛，那裡的人多少都對書籍有相關的知識。不論是他們的宗派，或是對民眾的說教和議論，都是透過書籍的推廣而達到普及的效果。這個事情對我們基督教徒在教導必要的祈禱時，是相當有幫助的。他們可以把已經印刷好的天主教義〔《天主教要》〕自行閱讀，或是親戚或鄰居總有識字的人可以讀給他們聽，很快地就可以把禱告文背起來。我們知道，倘若我們運用這種方式，

⁸⁹ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷1，6章，頁56。

⁹⁰ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷1，6章，頁60。

⁹¹ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷1，9章，頁107。利瑪竇在《畸人十篇》中也針對中國人算命習慣而記錄他和郭某的對話，闢斥這種算命吉凶之說。利瑪竇，《畸人十篇·妄詢未來自速身凶第九》，收入《利瑪竇中文著譯集》，頁492-497。

定能使許多異教徒因而改宗。⁹²

佛、道教經典在明代官方主導下先後刊印，至於民間信仰的經典，則不時淪為官方打擊的對象。⁹³後來清修四庫全書也是基於對於儒藏說的回應，希望儒家經典也能如此的保存。⁹⁴至於唐代即傳入中國的伊斯蘭教，明末清初北方的穆斯林開始建立其經堂教育制度，將原本用阿拉伯文或波斯文寫的教材，轉譯成漢文，穆斯林張中（1567-1657）於崇禎十三年（1640）編譯了《歸真總義》和《回篇要道》，伊斯蘭教的漢譯著作也日趨活躍。⁹⁵

相較於佛、道藏，天主教徒也期望自己的宗教經典能達到一定的數目和篇幅，可以抵擋來自於非信徒的攻擊。利瑪竇就記載在 1597 年郭居靜前往江西傳教，留下龍華民在韶州傳教，幾年之後因為官員和會士的友好關係，引起其他宗教信徒不滿，就散布各樣的謠言來攻擊天主教，其中天主教書籍的篇幅，也被大肆抨擊：

他們一逮到機會，就到處宣揚《天主教要》不足可取，他們就說，泰西之宗教的教義只要四張紙就可以寫完，這就是所謂的外國人的教義，換言之，這類的要理書是無法和佛教的經典、驅魔書和祈禱書相抗衡。可憐的基督信徒們就回答說，神父還有帶其他的書，因為神父開始學中文的時間不長，人數也不多，還有許多書沒有翻譯。雖說如此，敵人仍未斷念。所以教友們商量，撰寫了一種要望書和陳情書的形式，提交給龍華民神父，要求針對這樣的侮辱提出對策，希望能維護神父所傳揚的教義。⁹⁶

因此神父們為了回應教友的需求，著手寫了幾部著作，其中從 Fra Luigi di Granada 的《祈禱集》中選譯部分編寫而成的《天主聖教日課》，最符合教徒們的期待。還有關於葬禮儀式的書籍，則是採用音譯的方式，雖然教徒不懂其意思，但他們仍然相當高興。還有像是《告解指針》、《聖母奇蹟》和《聖若撒法始末述略》。蘇如望神父也寫了《天主聖教約言》，使得那些仇教人士因而閉口，利瑪竇的《天主實義》和《額我略日曆》也在同一時間世。⁹⁷

⁹² リッチ，《中国キリスト教布教史》，第2冊，卷5，2章，頁14。

⁹³ 如明代對於羅教的查禁，在萬曆年間陸續下令禁毀羅教經典，並將書版燒毀。李瑞良，《中國出版編年史》，上冊，頁504。

⁹⁴ 〔清〕周永年（1730-1791），〈儒藏說〉，收入李希泌，張淑華編，《中國古代藏書與近代圖書館史料：春秋至五四前後》（北京市：中華書局，1982），頁47-50。

⁹⁵ 李瑞良，《中國出版編年史》，上冊，頁544。

⁹⁶ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷4，18章，頁554-555。

⁹⁷ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷4，18章，頁555-556。

中國對於書籍的態度

利瑪竇發現在中國文字是具有很大的力量，關於教義，與其使用口語，倒不如使用文字來得清楚。⁹⁸金尼閣還強調「中國人好讀有新內容的書」。⁹⁹利瑪竇發現中國人認為書籍包含了一切的知識，能讀書的人，就能知曉書中所有的事。¹⁰⁰而且中國人普遍認為印在書上的東西是真理，即使以後證明其內容不實，後世的人亦不認為它是謊言。¹⁰¹雖然明代在刊刻上常常在刻序中刻有「三次考訂看詳」，但其實刊刻品質高低不齊。

書籍的流行除了內容的吸引力外，作者、題序者、刻者也都對於一本書的流行，具有影響力。著作若被其他書籍所引用或是收入著名的叢書當中，也可以提高原書的聲望。利瑪竇就曾提到，由於《交友論》一書經常被中國文人所引用，因此成為交友議題方面權威的著作。¹⁰²又記載經明代著名學者李贄（1527-1602）因抄寫了幾本《交友論》贈送給其弟子，又對《交友論》一書大為讚賞，促使利瑪竇的聲名得以在湖廣地區開展。¹⁰³贈書是文人之間相交往來的友誼表現，若是在公開場合舉行，實有提昇聲望的效果。利瑪竇曾公開地拜訪兩廣總督劉繼文（?-1592），此舉使得民眾認為神父和官員關係良好，而總督也致贈幾本書，這種贈書儀式也在公開場合舉行，對於教務發展也有很大的效果。¹⁰⁴

雖然中國人對於西洋書精美的外觀感到驚訝，但是利瑪竇也發現中國人因著本身就善疑的緣故，對於自己的血親都不信任，對於來自國外的傳教士和其所帶來的知識，自然也就容易存有疑慮：

當對於自己國家有血親關係的王族和其親戚彼此都不能信任的時候，對於其他國家的人無法信賴，也是不證自明的道理。這個國家透過附近或是遙遠前來朝貢的外國人的報告，他們只能隱約得到一些錯誤的消息。但不管什麼事，他們都不願學習外國人的書籍。他們認為有關世界的知識都在他們的國內，其他都是無知和野蠻的國家。在他們的著作要談到外國的時候，都認那些國家的人是低劣的禽獸，用來表示外國人的文字也都用一些禽獸和帶有醜惡意味的文字來表達，最嚴重的情況是用帶

⁹⁸ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷2，4章（1583/10月-1584/11月末），頁181。

⁹⁹ Ricci and Trigault, *The Journal of Matthew Ricci*, 158.

¹⁰⁰ 利瑪竇，〈利氏致巴都阿德·富爾納里神父（P. Martino de Fornari）書〉（1583/02/13，澳門），《利瑪竇書信集》，上冊，頁31。

¹⁰¹ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷3，5章（1591/10/11-12月末），頁289。

¹⁰² リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷3，12章（1595/08/20日頃-11月），頁345。

¹⁰³ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷4，6章（1599年初期），頁421。

¹⁰⁴ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷3，5章（1591/10/11-12月末），頁288。

有惡魔的意味的名字來稱呼。¹⁰⁵

中國歷朝政府都有針對特定書籍頒布禁令的情形，據《大明律例》中所規定的禁書和處理方式，「凡私家收藏玄象器、天文圖讖、應禁之書及歷代帝王圖像、金玉符璽等物者，杖一百。」¹⁰⁶但何謂應禁之書，其實明代並沒有明確下令，通常各代若有捲入朝廷政爭中的文人，如方孝孺（1357-1402）和李贄，因罪被殺，皇帝便下令禁止其著作刊刻，並對於收藏其著作的人，進行一連串的查緝行動。至於特殊文體如戲曲、小說，如《剪燈新語》被認為是「假托怪異之事，飾以無根之言」，使得「經生儒士，多捨正學不講，日夜記憶，以資談論」，若不嚴禁，則有違害風俗，惑亂人心，因此也被列為禁書。¹⁰⁷

明初官方發行的《大統曆》，在書的封皮即印有禁止偽造私曆的警告，一經拿獲，「依律處斬，告補者官給賞銀五十兩。如無本監曆日印信，即同私曆。」¹⁰⁸因此利瑪竇不願在中國印製曆書，以免觸犯中國禁忌：

中國曆書每年印刷，要花很多錢；當他們看到我們曆書簡單又清楚，一目了然，非常驚訝。有些朋友要我把它印刷出來，但我不同意，因為在中國印刷新曆書，有遭罪倡亂之嫌。¹⁰⁹

曆算和數學相關，利瑪竇第二次進入北京所列的貢物清單中，原先列有數學書籍，但太監馬堂在沒收他們的貢物時，還特地標記為禁書：

第二次追加列為貢物的東西中，也雜有許多數學書籍，這是因為一旦皇帝希望利瑪竇神父去幫忙北京學校內學數學的人，這些書是有所幫助，因此神父就預先收集。在中國若沒有皇帝的准許，誰也不能研究數學，否則會被處以死刑（雖然現在無人遵守此法）。馬堂不想把這些書列為貢品，把這些東西全部裝進大箱子存放在天津公庫，上面還寫了一些字：「這些書是皇帝的稅使馬堂在外國人利瑪竇的行李中找到的。這些書是講論數學的，違反國法而被禁止。需用奏章向皇帝報告，現暫時寄

¹⁰⁵ リッチ，〈中国キリスト教布教史〉，第1冊，卷1，9章，頁115。

¹⁰⁶ 《大明律集解附例》（臺北市：臺灣學生書局，1970年據明萬曆間浙江官刊本），卷12，〈儀制·收藏禁書及私習天文〉，頁949-950。

¹⁰⁷ 〔明〕顧炎武，〈日知錄之餘〉，卷4，〈禁小說〉，收入《清代學術筆記叢刊》（北京市：學苑出版社，2005），第3冊，頁54。

¹⁰⁸ 不著撰者，〈秘閣元龜政要〉（據北京圖書館藏明鈔本影印），卷10，收入《四庫全書存目叢書》，史部13冊，頁601。

¹⁰⁹ 利瑪竇，〈利氏致德·法比神父〉（1605/05/09，北京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁277。

存在此寶庫中。¹¹⁰

除了官方所規定的禁書外，一般民眾對於書籍其實是頗為愛惜。因為中國人向來對文字頗為重視。明代中期時以文昌帝君為信仰中心的善書，開始在文人間流傳，其中包含了許多行善積德以高中科舉的思想，其中的善行便包含敬惜字紙這個項目。信從此道的文人對於上面寫有文字的紙張格外尊重，他們撿拾被丟棄的廢紙，洗淨之後焚燒，再將紙灰帶至河、海處，謹慎地灌入水中。¹¹¹但在明代惜字的行為僅限於個人，清代才開始發展出惜字會的組織，成為集體的宗教行為，也從儒生擴展到一般百姓。而佛教廟宇和其他道教神祇也有開始推展惜字活動。¹¹²因為惜字而產生的焚燒敬紙行為，其相反面就是焚書禁書。從秦代開始，官方對於禁書會採取焚燒的方式處理。當中國信徒李應試在萬曆 30 年（1602）受洗入教前，藉由檢閱家中藏書，凡不合天主教規的，一律焚燒處理，作為公開的信仰宣示：

他有相當豐富的藏書。他為了遵守我們的教訓，燒毀那些天主教所禁止的書籍，檢查他的藏書就整整花了三天的時間。禁書數量最多的都是一些占法的技術，大部分都多是手抄本，這都是當初花了許多精神和金錢收集來的。書籍裝滿了三大箱，就在他家的中庭不斷地焚燒。他也在我們家中，在許多人的見證下燒毀了許多書，我們看清楚他的誠意，對別人而言也是良好的模範。他並沒有這種書，這樣的風評傳開之後，其他的異教徒也不必像以前一樣來問他有關迷信的事情。¹¹³

利瑪竇作為一個外部觀察者，對於中國書籍文化，從刻板的樣式、圖書的種類甚至到中國人對於書籍的態度，在他的書信、報告和回憶錄中都有細緻的觀察。特別是有些在中國人眼中也許視為理所當然的事，他格外花筆墨描述，這些資料得以彌補中國原有史料上的不足。利瑪竇所預設的讀者是西方人，因此他在描述中國情形時不忘藉由西方的對照，幫助西方讀者如何正確地理解中國人的行為。然而在那些以中國讀者為閱讀對象的中文著述中，利瑪竇又是如何運用他的觀察的結果，作為切入中國讀者的角度，在書籍中建構自己的形象，解釋其東來傳教的目的和中國人需接受的理由，這將在下一章有進一步的說明。

¹¹⁰ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷4，12章（1601/1月-12月），頁475。

¹¹¹ 梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》（臺北市：聯經，1997），頁132。

¹¹² 梁其姿，《施善與教化》，頁150。

¹¹³ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷4，20章（1600/2/1-1602/9/21），頁581-582。

第三章 利瑪竇的著述

利瑪竇對於中國書籍文化，從物質條件、閱讀風氣和社會習慣的觀察，都成為他日後著書的重要背景，書籍傳教也成為耶穌會在華傳教的重要方針。然而在利瑪竇前往中國之前，日本傳教區已有用日本語寫成的介紹基督降生和其言行的書籍，當時沙勿略（Saint Francois Xavier, 1506-1552）曾寫信向羅耀拉報告，他們打算將這本書譯成中文，以便帶往中國，便於在他還未熟習中文之前仍能被當地人理解。¹然而沙勿略終究是來不及進入中國，僅止於上川島。在利瑪竇之前，率先投入中文著述的是羅明堅，不僅在服飾上選擇著僧服並薙髮外，教堂也被命名為偃花寺，書序中則是自稱天竺國僧，著書也命名為《新編西竺國天主實錄》。²利瑪竇在和瞿汝夔（1549-1612）來往之後，才改採其建議，易僧服換儒服，原先自稱西僧，改成耶穌會後學或是歐邏巴人。³這樣的轉變，不僅給人有耳目一新之感，甚至於給人有「初奉佛教，後奉天主教」的看法。⁴

在對利瑪竇一生的描述，其著書被認為是「發明聖教，多方誘掖，使人人識認天地大主」，因而得到「著書有稱」的評價。⁵當利瑪竇過世，傳教士上奏皇帝，希望能將他安葬在中國，葉向高（1559-1627）就讚許利瑪竇的成就，他認為「姑無論其他，即其所譯《幾何原本》一書，即宜欽賜葬地矣。」⁶利瑪竇的著作，隨著時間不斷地複製流傳，即使在禁教時期，仍然可見其蹤影。中國學者張先清運用清代查禁天主教時官員所上奏摺內附的查禁清單，發現傳教士的書籍仍大量留存在信徒的家庭當中，特別是當外國傳教士無法前來時，教規類的書籍可用來幫助中國信徒自立習教。在清單中也見利瑪竇的《天主實義》。⁷利瑪竇在天文曆算方面的著作，並未被列為禁書，曾收錄在官方編修的《四庫全書》之中，也無攔阻地在中國流通。以下將從利瑪竇中文著書，觀察他如何向中文讀者陳述自己著書的目的，以及合理化自己文字背後的西方學問和中國的關係，觀察以利瑪竇為首，耶穌會士接連投身寫作著書的過程。

¹ 沙勿略1552年1月29日由科欽(Cochin)寫給羅耀拉報告遠東傳教情形的書信。M. Joseph Costelle, S.J. trans., *The Letters and Instructions of Francis Xavier* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1992), 348.

² 羅明堅在《天主實錄》一書中，自稱其為天竺國僧。羅明堅，《天主實錄》，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第1冊，頁5。

³ 關於利瑪竇自己所使用的稱呼，以及旁人對其的稱呼，參見附錄二〈利瑪竇的稱呼〉。

⁴ 張廷玉等撰，《明史》，卷325，〈外國列傳六〉，頁8434。

⁵ 艾儒略，〈大西西泰利先生行蹟〉，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第12冊，頁227。

⁶ 艾儒略，〈大西西泰利先生行蹟〉，頁295。

⁷ 張先清，〈刊書傳教：清代禁教期天主教經卷在民間社會的流傳〉，頁116。

第一節 書寫成文

自我身份的表述

利瑪竇聲名響亮，往來酬酢的文人甚多。但身為一個外國人，如何在書中介紹自己，說明自己何以出現在中國，這對向來對外人存有戒心的中國人而言，是相當重要的，書前自序可以說是自我介紹的起始點。利瑪竇在韶州之後，不只是易儒服，也改用儒士常用的自稱，或是標明來自西方以及傳教士的身份的自稱。現存的利瑪竇著書版本中，「大西利瑪竇」、「歐邏巴人利瑪竇」、「遠西耶穌會士利瑪竇」、「耶穌會中人利瑪竇」是較常出現的自稱。但傳教士僅有中文名字是不夠的，利瑪竇記載當羅明堅在 1585 年受邀前往浙江傳教前，因為中國人對他們的稱呼是相當混亂的，於是希望能統一他們的稱呼方式，特別是希望能採用字號，避免直呼名字，以符合中國風俗和文人風範：

在出發之前，神父們發現他們的稱呼有相當大的混亂，因此想要改變這樣的狀況。如同先前所述，在中國直呼他人的本名是低劣的行為，本名只限於本人和長輩們使用。其他人都是用「號」作為另一個名字來稱呼。然而，在此之前，家裡的傭人都直呼神父的本名。這在中國人看來是相當地野蠻。因此，從那時以後，神父們全體都取了號，讓別人可以以此來稱呼他們。……對於神父們來說，此舉對於保持他們的評價是有其必要性，神父的友人也都為這件事情高興。⁸

他序作者對利瑪竇的稱呼，隨著易儒服之後，在現存耶穌會士的書籍中，都是屬於儒者的敬稱，「大西域利公」、「大西域山人」、「西海人利先生」、「大西國利子」、「利先生」、「西泰子」、「西泰山人」、「歐羅巴國西泰利瑪竇」等等。利瑪竇記載馮應京在出版利瑪竇著作時，親自撰寫序文，並在序文中對利瑪竇使用文人的尊稱，這種尊稱被日後學者延用：

他全部都增添了相當有份量的序文，並以博士或是文人之類的美名來稱呼神父。自此以後，很多人寫到關於我們的事蹟，他們都延襲這樣的稱呼，而沒有以比此更低下的稱呼來稱呼我們。因為這是來自一個不論是在學問或是官職，事蹟還是德性都相當有名的人物所給予神父的稱號。雖然我們並沒有在意這樣的稱呼，但這對於教會的名聲，以及提高對於我們所傳的教導的信賴感，是有幫助的。因為我們在剛來的時候並不為人所知道。即使神父們沒有主動地求這樣的稱號，但也沒有因此感到

⁸ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷2，7章（1585/04/01-1586/4月），頁204-205。

不快。⁹

利瑪竇也在文中表示當他接受這種儒家式的稱呼時，對於他們在中國傳教工作，或是在與人交接來往，都有相當大的便利性，也獲得一定的尊重：

我們要傭人及我們的學生稱我們為「先生」，並非為了尊敬我們，而是更換地位，我們已多次聲明，我們是神學家與儒者。所謂儒者，目前在中國到處都有，我們以此名義出入文人學士的場合。顯貴或官吏多喜歡和我們往來，而不太容易和僧人交往，不但南昌如此，中國其他各地也莫不如此。自我開始稱「儒家」後，現在很少人再以「僧人」看待我們了。¹⁰

例如明人汪廷訥在詩中描述利瑪竇是「非佛亦非老，飄然自儒風。」¹¹耶穌會士開始和佛、道保持距離，而和儒家合流。明嘉靖（1522-1566）初年常以山人之名泛指那些以詩卷聞名之人，萬曆（1573-1620）年間此名號極盛，甚至被批評過於浮濫。¹²利瑪竇以《交友論》一書而聞名文壇，叢書中也多有收入此書，便常以大西域山人標記利瑪竇的身份。

從上述各樣的稱呼，可以發現「西」是一個被強調的字眼。利瑪竇以「西泰」作為其字。利瑪竇將西方分為大西洋、小西洋，但禮部曾以「會典止有西洋瑣里國無大西洋」，對於利瑪竇等人的出身有所懷疑。¹³佛教和天主教同位於中國的西邊，誰才是西方正統的掌門人？究竟利瑪竇的天主信仰是佛教的「旁門外道」¹⁴，還是佛教竊取天主信仰，雙方各執一辭，未有定論。耶穌會在中國發展的初期和佛教在服飾上和文字用語上相似，導致一般人誤解其為佛教的支派。不僅是天堂地獄之說有相似性，宗教儀式也讓人分不清。明人沈德符就以「抹油」為例，「余因悟佛經所禁香油塗身者，即此是也。彼法既以闢佛為主，何風俗又與暗合耶。」¹⁵清人楊光先（1597-1669）也批評「詳閱利瑪竇闡明天主教諸書之議論，實西域七十二種旁門之下，九十六種邪魔之一。」¹⁶但利瑪竇在《天主實義》

⁹ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷4，15章（1601/6月-1601/12月），頁510-511

¹⁰ 利瑪竇，〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉（1595/11/04，南昌），《利瑪竇書信集》，上冊，頁202。

¹¹ 〔明〕汪廷訥，《坐隱先生全集》（據南京圖書藏明萬曆三十七年環翠堂刻本影印），卷5，收入《四庫全書存目叢書》（臺南縣：莊嚴文化，1997），第188冊，頁736。

¹² 張德健將明代雅文化分為三個層次：臺閣文化（大學士、翰林）、郎署文化（六部、科道、府縣官）、山林文化（未出仕）。山人的特徵在於無官位、以詩文謀生、到處移動的生活方式。張德健，《明代山人文學研究》（長沙：湖南人民出版社，2005），頁4、12。

¹³ 張廷玉等撰，《明史》，卷326，〈外國列傳七·意大利亞〉，頁8459。

¹⁴ 沈德符，《萬曆野獲編》，卷30，〈大西洋〉，頁784。

¹⁵ 沈德符，《萬曆野獲編》，卷30，〈利西泰〉，頁785。

¹⁶ 楊光先，《不得已·闢邪論下》，頁299v-300r。

中提出一套解釋，他認為東漢明帝（28-75，57年即位）時期，因為聽聞天主降生，故派人前往西方取經，但因「使者半塗誤值身毒之國」，所以「取其佛經，傳流中華」¹⁷，使得中國在信仰上誤入歧途，無法接觸天主信仰。雖然當時《聖經》也還未有定本，但是利瑪竇利用佛教傳入的時間點，而對於天主教晚進中國提出了解釋。他又進一步論述，佛教在地理上同處西方，自然對於天主信仰有所接觸，而「凡欲傳己私意邪道，不以三四正語雜入，其誰信之？」¹⁸因此利瑪竇推論佛教竊取天主信仰。馮應京在《天主實義》的序言中，也贊同利瑪竇的推論：

佛家西竊閉他臥刺勸誘愚俗之言，而衍之為輪迴，中竊老氏芻狗萬物之說，而衍之為寂滅；一切塵芥六合，直欲超脫之以為高。中國聖遠言湮，鮮有能服其心而障其勢，且或內樂悠閒虛靜之便，外慕汪洋宏肆之奇，厭馳騁名利之勞，後懾沈淪六道之苦。古倦極呼天，而今呼佛矣。¹⁹

除了大西之外，利瑪竇也用歐邏巴來表示其來歷。有學者指出，對西土有好感的中國文人，多半會接受並使用這拗口的音譯，而書之筆端，但反教人士不熟悉新詞，也多半不願相信翻譯。²⁰利瑪竇在傳教初期透過地圖介紹地球的五大洲，他們所處的是歐邏巴洲，其中有三十餘國，但「獨崇奉天主上帝聖教」，而宗於「羅馬國的教化王。」²¹

利瑪竇為何東來，他在書中呈現其極欽慕中國文化的一面，「仰大明天子之文德，古先王之遺教」²²對於中國自身文化相當的肯定。他序作者更是把利瑪竇納入中國朝貢體系中，強調其服膺聖化，「願列編氓」的心意。²³利瑪竇和中國文士的交遊，《交友論》一書是相當重要的關鍵，為他和歐洲爭取了不少光彩，甚至遠超過他之前所做的事。²⁴馮應京強調利瑪竇東來乃是為了交友，因為中國人多不遠遊。且利瑪竇「悟交道也深，故其相求也切，相與也篤，而論交道獨詳。」²⁵瞿汝夔甚至還把利瑪竇和其他朝代外來者作為比較，

¹⁷ 利瑪竇，《天主實義·第八篇總舉大西俗尚而論其傳道之士所以不娶之意並釋天主降生西土來由》，《利瑪竇中文著譯集》，頁95。

¹⁸ 利瑪竇，《天主實義·第三篇論人魂不滅大異禽獸》，頁26。

¹⁹ 〔明〕馮應京，〈天主實義序〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁97。

²⁰ 龐乃明，《明代中國人的歐洲觀》（天津市：天津人民出版社，2006），頁87。

²¹ 教化王，就是教宗（Pope）。利瑪竇，《坤輿萬國全圖》，《利瑪竇中文著譯集》，頁214。

²² 利瑪竇，〈友論引〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁107。

²³ 〔明〕瞿汝夔，〈大西域利公友論序〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁117。

²⁴ 利瑪竇，〈利氏致高斯塔神父書〉（1599/08/14，南京），《利瑪竇書信集》下冊，頁258。

²⁵ 馮應京，〈刻交友論序〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁116。

認為利瑪竇的學問能夠「以裨正學，即楚材、希憲，未得與利公同日語也。」²⁶

作者的人品，往往也對書籍的流通具有相當的影響力。利瑪竇在《交友論》中謙稱基於建安王的力邀，是故退而輯書而成。但在自序中特地記載建安王移席握手的舉動，並藉建安王之口，「凡有德行之君子，辱臨吾地，未嘗不請而友且敬之。西邦為道義之邦，願聞其論友道何如。」²⁷透過這樣的描述，顯示利瑪竇因著其德性而備受禮遇。至於他序作者也在序中讚許利瑪竇的人品，並把人品和著作連在一起。例如李之藻稱許利瑪竇人品「恬澹無營，類有道者」，因此「所言定應不妄。」²⁸明人吳中明（1586年進士）則讚美利瑪竇「淡然無求，冥修敬天，朝夕自盟以無妄念、無妄動、無妄言。」也因此「至所著天與日、月、星遠大之數，雖未易了，然其說或自有據，並載之以俟知者。」²⁹即使細讀利瑪竇著書，發現真有難以致信之處，但在天主十誡中即有妄證一條，倘若利瑪竇「自犯其誠，一誠有虧，即全喪其善，學道之士，何苦而為，此無益之用心也。」³⁰因此使得他那些異於中國人常理所能想像的言論，也能藉由其人品和其他著書而被接受。

在行為上，利瑪竇也是持守誠實的品性。利瑪竇到北京之後，其名聲之大，使得拜訪者絡繹不絕，他曾在信中抱怨因為太多人前來拜訪，使他無法專心教務，在中國還有回拜的習俗，此舉耗去他許多時間。³¹但他並不因此推辭拜訪與回拜，因為這也是傳教的機會。若有人前來拜訪，門房告訴來人利瑪竇不在，他們往往會相信，因為利瑪竇是個誠實的人。³²利瑪竇也認為「假使他們相信我們不會說謊話，將來也很容易接受我們所宣講的道理。」³³這種因著品行所帶出的傳教成果，日後的研究者在回顧亞洲傳教過程也指出「完美的教義常常不及其詮釋者的品德重要」這種特別的現象。³⁴

利瑪竇在文字中所建立的形象，從佛教僧侶，轉變成儒者，在上疏皇帝的奏摺則是自稱為大西洋陪臣，由極西入貢，慕義東來。在中國傳教二十餘年後，利瑪竇在信中引用

²⁶ 瞿汝夔，〈大西域利公友論序〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁117。這裡所指分別是元代的出身契丹族的耶律楚材（1189-1243）和維吾爾族的廉希憲（1231-1280）。

²⁷ 利瑪竇，〈友論引〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁107。

²⁸ 〔明〕李之藻，〈坤輿萬國全圖序〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁180。

²⁹ 〔明〕吳中明，〈輿地山海圖跋〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁223。

³⁰ 〔明〕楊廷筠，〈代疑篇〉，上卷，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻》（臺北：臺灣學生書局，1964），頁553-54。

³¹ 利瑪竇，〈利氏致澳門孟三德神父書〉（1595/8/29，南昌），《利瑪竇書信集》，上冊，頁162。

³² 利瑪竇，〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉（1595/11/4，南昌），《利瑪竇書信集》，上冊，頁214。

³³ 利瑪竇，〈利氏致羅馬富利卡提神父書〉（1596/10/12，南昌），《利瑪竇書信集》，上冊，頁220。

³⁴ Boxer引用G.B.Sanson在*The Western World and Japan: A Study in the Interaction of European and Asiatic cultures*一書的看法，見Boxer, introduction to *South China in the Sixteenth Century*, lxii.

貴州巡撫郭子章（1571年進士）在〈山海輿地圖序〉中對他的讚美，作為利瑪竇在華年間的總體評價：「利氏在華二十餘年，已不能再稱他為外國人了；而應視中國為故鄉和漢民族為他的同胞。」³⁵

著作的合理性

如同上述，作者人品的誠信往往和作品的可信度產生連結。利瑪竇等人的出現，使得過去中國慣於以書證書，如今也能以人證書。郭子章曾言：「太西國利生持山海輿地全圖入中國，為駒子忠臣也，則以人證書也，非若竹書之托空言也」³⁶傳教士航海東來，實地考察各地風貌，其地圖真實性，遠高於過去中國書籍中的想像，乃是十數年涉海重溟的工夫，「積百年來實聞實見，畫而成圖」。³⁷雖然反教人士據此反譏「直欺人以其目之所不能見，足之所不能至，無可按驗耳。真所謂畫工之畫鬼魅也。」³⁸

天主信仰並非如同地理是可以實地考查，檢測其正確性，利瑪竇在華傳教首先要面對中國人質疑何以中國傳統經書中未能蘊含天主信仰，需要由外國人來傳述。利瑪竇便以「秦火」作為解釋中國之所以缺乏天主信仰的重要原因。中國在經過歷代戰亂人禍，圖書多遭劫難。³⁹利瑪竇也進一步解釋，認為圖書未存不見得無其事，口傳導致的失傳，也是不無可能：

西士曰：聖人傳教，視世之能載，故有數傳不盡者；又或有面語，而未悉錄于冊者；或已錄，而後失者；或後頑史不信，因削去之者。況事物之文，時有換易，不可以無其文，即云無其事也。⁴⁰

又加上有些人企圖「謬布邪說，欺誑細民，以泯沒天主之跡，妄以福利許人，使人

³⁵ 利瑪竇，〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉（1605/7/26，北京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁315。原文為「且利居中國久，夫夷而中國也，則中國之矣。」見郭子章，〈山海輿地全圖序〉，頁357。原文中並未添加傳教年數，且原序出版時間為1595年，時利瑪竇僅來華十餘年而已。

³⁶ 郭子章，〈山海輿地全圖序〉，頁357。

³⁷ 〔明〕程百二等輯，《方輿勝略·外夷卷一》（明萬曆38年刻本，北京大學圖書館藏），收入《四庫禁燬書叢刊》（北京市：北京出版社，2000），史部21冊，頁371。

³⁸ 〔明〕徐昌治輯，《破邪集》（崇禎12年）〔日本安政二年水戶藩弘道館之翻刻〕，卷3，收入《明末清初天主教史文獻叢編》，第3冊，頁160r。

³⁹ 明人胡應麟（1551-1602）認為中國圖書史上有十厄，秦火、王莽之亂、東漢末年、永嘉南渡、周師入郢、隋大業年間、安史之亂、黃巢之亂、靖康之變、蒙古之師。〔明〕胡應麟，〈經籍會通〉（據光緒22年春2月廣雅書局校刊本），卷1，收入《叢書集成續編》（臺北市：新文豐，1989），第10冊，頁194。

⁴⁰ 利瑪竇，《天主實義·第六篇釋解意不可滅並論死後必有天堂地獄之賞罰以報世人所為善惡》，頁68。

欽崇而祭祀之。」⁴¹因此即使文字記載有存留，也並不表示一定是正確無誤，而是有所謂的「正經」、「正書」和邪說的區別。利瑪竇認為中國的「正書」是先秦的儒家經典，他認為儒家經典所傳和他們所傳的相似，雖然缺乏完整的天主教義，但是在殘燼中仍保在些許和天主信仰相關的連結，在《中庸》、《周頌》、《商頌》、《雅》、《易》、《禮》、《湯誓》和《金縢》等篇章中所提到的上帝，和西方的天主作了連結。⁴²對傳教士而言，引用儒家經典是進入中國的管道，對於中國信徒也是一種信仰上的解套，使得天主信仰，不分東海西海，而是心同理同的普遍性信仰。當時明末王學的流行，從「人人皆可成聖」，進而對「古今中外皆可出聖人」的承認，此種觀念的流行，也給了天主教傳播上的便利，也因此有學者提出天主教傳布地區和王學流行的關聯。⁴³但是王學的流行，同樣造成明代晚期思想界虛無的弊病，使得不少當代文人批評這樣的學風，因而崇尚實學。馮應京曾言：「歷引吾六經之語，以證其實，而深詆譚空之誤，以西政西，以中化中。」⁴⁴李之藻表示他信服利瑪竇將天主信仰和先秦儒家的連結，也是從這樣的角度來理解：

嘗讀其書，往往不類近儒，而與上古《素問》、《周髀》、《考工》，《漆園》諸篇，默相勘印，顧粹然不詭於正。至其檢身事心，嚴翼匪懈，則世所謂臯比而儒者，未之或先。信哉！東海西海，心同理同。所不同者，特言語文字之際。而是編者，出則同文雅化，又已為之前茅，用以鼓吹休明，贊教厲俗，不為偶然，亦豈徒然？固不當與諸子百家，同類而視矣。⁴⁵

利瑪竇也提出了「人誰不仰目觀天？觀天之際，誰不默自嘆曰：斯其中必有主之者哉？」⁴⁶天主信仰並非一邦一國之教，乃是普遍性的真理。天主既不獨屬於一邦一國之神，因此中國缺乏完整的記載，不必意味著他國無天主記錄。更何況中國人多半未能遠遊，以至於不識外國文字，無法驗證。今日利瑪竇東來，面對中國在天主信仰的缺乏和友人的要求下，「雖不識正音，見偷不聲，固為不可，或傍有仁惻矯毅，聞聲興起攻之」⁴⁷因此著書補其無，正其事，利瑪竇有著不得不言的壓力。

面對中國經典中的缺漏處，利瑪竇選擇援引西方正典，來補儒家的不足。因為「夫天堂大事，在性理之上，則人之智力弗克洞明。欲達其情，非據天主經典，不能測之。」

⁴¹ 利瑪竇，〈天主實義引〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁6。

⁴² 利瑪竇，《天主實義·第二篇解釋世人錯認天主》，頁21。

⁴³ 朱維錚，〈導言〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁16。

⁴⁴ 馮應京，〈天主實義序〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁98。

⁴⁵ 李之藻，〈天主實義重刻序〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁100。

⁴⁶ 利瑪竇，《天主實義·首篇論天主始制天地萬物而主宰安養之》，頁8。

⁴⁷ 利瑪竇，〈天主實義引〉，頁6-7。

⁴⁸利瑪竇也指出西方正典的可信，在於西方諸國聖人賢士皆服膺之下，利瑪竇常在書中引用西方聖賢的說法，「況夫天主事，非一夫之言。天主親貽正經，諸國之聖賢傳之，天下之英俊僉從之。信之固不為妄，何恍惚之有！」⁴⁹又加上「正書可證其有，不可證其無。」⁵⁰當中國經典因秦火而有所缺漏，利瑪竇等人帶來的西方正典卻明文載之時，天主信仰也就自然可信。楊廷筠也接受這樣的看法，他認為「此種義理，在西國有源有委，有前知有後證，萬種之書，皆記載，此皆發明此學者，如日用飲食，言出信隨，不似此中苦費詞說也。」⁵¹楊廷筠又更進一步說明，書籍傳承是不同於物品交易是爲了互通有無，倘非其中道理不凡，單靠人力豈可達到流通的效果：

夫物產之盛，由乎地利，製作之工，由乎人為。凡地廣財富之鄉，皆可與幾，惟談義之書，非理精則不傳，非文妙則不遠。既傳且遠，又極宇內備所未備，此豈人力能然，良由天主錫靈人心，尤於此方人心，特加寵佑，茲事亦可想見。不然計其成就，非萬萬金錢不可，孰肯罄天窮地，作此無益之事也耶？⁵²

利瑪竇在書中提出了自己寫作的必要性，並透過他序作者對於利瑪竇人品、書籍內容知識的肯定，傳教士開始獲得他們在知識訊息上的正確性和中國人的信賴感。⁵³

著書過程

利瑪竇在書信中記載他在進入中國肇慶傳教後，仍繼續請當地的文人教他中文，希望能達到自由地運用中文撰寫教義作品，每天聽課兩小時，而後編寫，全由利瑪竇執筆。⁵⁴但仍需要經由中國文人的潤飾，期望能達到「其文能波澄絢爛，膾炙人口」的效果。⁵⁵因此在書頁中，經常看到利瑪竇常以「撰」、「述」、「口譯」、「授」的字眼來說明自己在著述的角色，而中國信徒則是擔任「較梓」、「演」、「筆授」。中國信徒或是友好的文人在傳教士譯書上也是功不可沒，特別是在耶穌會士在華的前五十年，由會士口譯，中國文人手書

⁴⁸ 利瑪竇，《畸人十篇·善惡之報在身之後第八》，頁481。

⁴⁹ 利瑪竇，《天主實義·第七篇論人性本善而述天主門士正學》，頁79。

⁵⁰ 利瑪竇，《天主實義·第六篇釋解意不可滅並論死後必有天堂地獄之賞罰以報世人所為善惡》，頁69。

⁵¹ 楊廷筠，《代疑篇》，下卷，頁587。

⁵² 楊廷筠，《代疑篇》，上卷，頁545-546。

⁵³ 祝平一以地圓說為例，討論中國人如何接收這樣外來的概念。祝平一，〈跨文化知識傳播的個案研究 - 明末清初關於地圓說的爭議，1600 - 1800〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69本3分(1998, 臺北)，頁605。

⁵⁴ 利瑪竇，〈利氏致高斯塔神父(P. Girolamo Costa)書〉(1594/10/12, 韶州)，《利瑪竇書信集》，上冊，頁139。

⁵⁵ 徐光啟，《增訂徐文定公集》(臺北市：徐禧，1962)，卷首下，頁11。

是最為主要的翻譯方式，使得會士人數即使不多，仍可以大量的撰寫中文的書籍。⁵⁶除了翻譯外，像是徐光啓也把傳教士日常講道內容記錄下來，將口語轉成文字，便於其他人隨時隨地閱讀。這也是另一種由傳教士口授，信徒筆錄的情形：

他〔徐光啓〕看到我所著的和所印的中文書，甚受人的重視，他便常常催我多寫書，說這是在中國惟一的傳教和建立教會的方法。可是他也知我的時間少得可憐。最後，他請我用中文寫出我在主日和節日向教友所講的道理，這一點我也做不到，於是他只好在我講道時，自己作記錄。他認為這些記錄為教內和教外人將很有益。⁵⁷

中士的工作不僅止於筆記，之後一校、再校，反覆推敲，使得譯本愈臻完善。徐光啓譯成《幾何原本》出版之後，仍然反覆校對修改，達三次之多：

昔萬曆丁未〔1607〕泰西利氏口譯而授之，先文定公筆受而述之簡冊，正其訛舛，刪其複蔓，而付之剞劂。氏越五年辛亥再校而復刻之，今此本中仍多點竄，又辛亥以後之手筆也。捧讀之餘，儼然對越，因念吾輩讀書如拂塵，凡愈拂愈淨，不厭其煩也。⁵⁸

中國文士的潤飾，除非地位如同中國信徒中的三大柱石徐光啓、楊廷筠、李之藻，在中國文人圈中原先就享有聲名外，其餘在書序中未留下紀錄，像是利瑪竇曾在書信中表示羅明堅《天主聖教實錄》出版時，「經我們的至友潤色過」。⁵⁹但是中國文人若參與傳教士著書翻譯的過程，是容易招致非信徒的批評。楊光先批評傳教士用金錢誘使中國文人替其潤稿，透過文人的文采，使讀者閱讀時，如墜入五里霧中，掩蓋傳教士著書中偏邪部分，使人不知其實：

蓋其刊布之書，多竊中夏之語言文字，曲文其妖邪之說。無非彼教金多，不難招致中夏不得志之人，而代為之創潤。使後之人，第見其粉飾諸書，不見其原來之邪；本茹其華而不知其實，誤落彼雲霧之中，而陷身於不義。故不得不反復辨論，以直

⁵⁶ Hsia, "Translating Christianity: Counter-Reformation Europe and the Catholic Mission in China, 1580-1780." 39-51. 夏伯嘉將耶穌會士在華的著譯工作分為三種類型，一是採取照譯（exact translations），如《幾何原本》，由若干部分的翻譯合組而成，一是改寫或是選摘原始文獻，如《畸人十篇》，截取了《伊索寓言》和Epictetus（約55-135）的文章，或是以綱要（synoptic）的方式，如《天主降生言行紀略》。

⁵⁷ 利瑪竇，〈利氏致高斯塔神父書〉（1605/05/10，北京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁290-291。

⁵⁸ 〔清〕徐爾默，〈跋幾何原本三校本〉，收入顧廷龍等編，《徐光啓著譯集》（上海：上海古籍出版社，1983），第7冊，未編頁。

⁵⁹ 利瑪竇，〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉（1584/11/30，廣州），《利瑪竇書信集》，上冊，頁59。這裡指的是肇慶知府王泮（1580-1586任肇慶知府）。

擣其中堅。⁶⁰

利瑪竇在著述的過程中，雖有帶著歐洲底本作為翻譯的對照，但又不完全逐字照譯，而是有一些個人的增削。例如《幾何原本》一書，利瑪竇雖標明依據其師丁先生（又譯克拉維烏斯 Christoph Clavius, 1537-1612）的本子，但利瑪竇和徐光啓在內容和敘述方式上有些變化。首先雖說此書僅譯前六卷，但前六卷多處仍引用後面未譯卷內的定理，在順序上有調整。其次，也在文中引用中國經典作為呼應。⁶¹此外，還刪減丁先生本的例題，只留下法理的部份。⁶²另外《同文算指》一書也是標記為利瑪竇「授」，李之藻「演」，日本學者小倉金之助比較原著本《實用算術概要》（*Epitome Arithmeticae Practice*），發現中文譯本不僅少了 *reduction fractorum* 一節，而且還多了二百則例題的情形。又因此書是在利瑪竇死後四年才付刊，所以究竟是利瑪竇生前就是此版本，還是李之藻有所增添，目前並不清楚。⁶³從上述兩個例子，可以發現現代書籍著作概念下的絕對的作者、譯者概念不能幫助理解過去書籍的編撰過程，在過程中，有底本作者、有主譯者、有潤飾者，甚至編者、刻印工都有能力對於文本進行改動。以利瑪竇的世界地圖為例，不只在中國經過三版的印刷，轉收入叢書或是傳播到海外，而產生種種的變形。⁶⁴

利瑪竇在中國傳教時，和中國人交相辯答的過程也被記錄成書，書中保留兩人交談一問一答的形式，這種寫作風格，從羅明堅的《天主聖教實錄》就是如此，不少研究者認為和當時晚明學風中的語錄體的盛行相關。⁶⁵然而歐洲要理問答原先就是採用問答的形式，傳教士在中國選擇此種方式，並不一定是在中國的適應方針，而也許只是歐洲經驗的延長。⁶⁶利瑪竇的《天主實義》、《畸人十篇》二書中便是以實際的對話情況作為基礎，利瑪竇在南京時期和佛教大師三淮辯論過程便改寫後，收入《天主實義》。⁶⁷《畸人十篇》甚

⁶⁰ 楊光先，《不得已·闢邪論上》，297r。

⁶¹ 此句為「嘗見《莊子》稱：一尺之棰，日取約半，萬世不竭。」出自於《莊子·天下篇》。雖是僅此一條，但不難見兩人在翻譯過程中，有試圖希望透過中國原有的概念來幫助讀者理解。《天學初函·幾何原本》，卷1，頁1969。

⁶² 田淼，《中西數學的西化歷程》（濟南市：山東教育出版社，2005），頁33。

⁶³ 本資料得自朱維錚為《同文算指》一書所寫的簡介，見朱維錚編，《利瑪竇中文著譯集》，頁645-646。

⁶⁴ 黃時鑒、龔纓晏，《利瑪竇世界地圖研究》，〈上編 繪製與刊行〉，頁3-60。

⁶⁵ 朱維錚，〈天主實義簡介〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁3。

⁶⁶ 夏伯嘉指出若從傳教士書籍中的問答體的風格來看，以長篇幅記錄充滿好奇的中士和傳教士交相辯答，在進入清代之後有了改變，首先耶穌會士不再像晚明時期，有友好的士大夫友人，和信徒的關係趨向於上對下的教師和信徒的階層關係，對話體的寫作，因此在著作上開始轉變成精簡而明確的教導，趨向要理問答的型式。Hsia, "Translating Christianity," 103.

⁶⁷ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷4，7章，頁433。據德禮賢考證為《天主實義》中的〈論人

至直接記載對話的人物的名字和對話發生的場景，透過名人問答，疑而生問，辯答之後，期許讀者也能如同辯答之人，能「恍然有悟，即捨殖貨之事，焚其會計具，而慷慨求道。」

68

傳教士對於書籍的期待

相較於西漢末傳入中國的佛教，經歷千百年的發展，經卷已發展到五千四十八卷，耶穌會即使在 1620 年後幾乎教士們都投入寫作，在翻譯和著述仍然難和佛道教一較長短。書籍數量固然可作為宗教在知識系統上的宣示，但過量的書，也是巨大的負擔。倘若宗教著書只是為了在數量上和其他宗教一較長短，只是倒持干戈，反倒無益。例如道教為了與佛藏媲美，「遂以老莊各家傳註。與諸子諸方書湊成五千四十八卷以配佛藏」，而遭受批評。⁶⁹佛教人士對於經卷數量上的競爭提出反省，「達摩東來。不立文字。蓋言愈簡則理愈精。又何必以五千四十八卷為哉。」⁷⁰僅管如此，但天主教書籍數量不多，還是教徒心中的隱憂，徐光啓就認為「實義中所論理學，止舉大概，若欲盡解其義，宜用經書萬卷。」⁷¹利瑪竇經常在書信中表示希望歐洲可以能多呼召一些人前來東方，將有助於翻譯事業的進行。有趣的是利瑪竇在《天主實義》中也舉了個例子，作為對於書籍數量問題的回應：

昔者又有西土聖人，名謂澳梧斯悌諾，欲一概通天主之說，而書之於冊。一日，浪遊海濱，心正尋思，忽見一童子掘地作小窩，手執蠟殼，汲海水灌之。聖人曰：「子將何為？」童子曰：「吾欲以此殼，盡汲海水，傾入窩中也。」聖人笑曰：「若何甚愚！欲以小器竭大海入小窩。」童子曰：「爾既知大海之水，小器不可汲，小窩不盡容，又何為勞心焦思，欲以人力竟天主之大義，而入之微冊耶？」語畢不見。聖人亦驚悟，知為天主命神以警戒之也。⁷²

從上述例子，利瑪竇也承認人力之限以及書籍之限，天主之義本無法窮個人和微冊之力而充份闡述，即使如此，利瑪竇仍然需要透過人的有限來傳達天主的無限，只是面對

性本善而述天主門士正學)。

⁶⁸ 利瑪竇，《畸人十篇·富而貪吝苦於貧窶第十》，頁500。

⁶⁹ (明)何良俊(1506-1573)，《四友齋叢說》(1579年初刻)(北京：中華書局，1959)，卷22，〈釋道二〉，頁200。

⁷⁰ 何良俊，《四友齋叢說》，卷21，〈釋道一〉，頁191。

⁷¹ 徐光啓，《增訂徐文定公集》，卷1，〈答鄉人書〉，頁13。

⁷² 利瑪竇，《天主實義·首篇論天主始制天地萬物而主宰安養之》，頁14。

自己能力和書籍的不足，他呼籲讀者「勿以文微而微天主之義也，若夫天主，天地莫載，小篇孰載之。」⁷³

圖書刊刻出版，也統一了耶穌會在中國的傳教內容。1605年利瑪竇在信中表示，該年在視察員的許可下，統一將要理書《天主教要》在北京印刷，再分發給中國各教會使用，透過文字的固定性，去除口語的不穩定和歧異性，也達到統一講授程序的目的。⁷⁴利瑪竇又在另一封書信談到《天主教要》，由於先前四個會院使用的譯本都不同，因而產生不少問題，利瑪竇在經過重新翻譯，並增添若干材料後，重新刊刻，並宣布廢除其他的譯本。書籍的編排也統一了教授的程序：

今後四座會院只能用此譯本，其他版本作廢。必須使用許多教會術語，並應創造新詞方能在中國使用；又首次採用較小的字體，排印序言與說明。首先為天主經，其次依序為聖母經、天主十誡、信經、十字聖號、神形善功、真福八端、七罪宗、七個補救辦法或七德、人體五官、靈魂三能、三神學之德或向天主之德，是後為七件聖事；我用小字體加以簡要說明，使讀者能明瞭其中的含意。⁷⁵

中國的識字率和印刷環境，以及中國政府對於公開講會的猜疑，使得書籍成為耶穌會在中國傳教的重要方式。利瑪竇在信中就曾明言，「我可給您證明，假使可能的話，把我們宗教有關的一切皆筆之於書，那麼聖教會只要一些指點與訓誨便可因自傳了，尤其沒有神父的地方。」⁷⁶書籍也能開啓對話的空間，雙方談話時，信仰的話題不一定是受到歡迎的，但書籍創造了讀者和文本不斷對話的可能，不受時間、空間的限制。利瑪竇就表示，他們期望有一天當皇上或其繼承人在詳細閱讀世界地圖上的文字的時候，會引起他們的好奇心，去對天主信仰發生興趣。⁷⁷利瑪竇就在《天主實義》一書的最後幾段，展現了藉由閱讀書籍而入教的可行性：

天主經文字異中國，雖譯未盡，而其要已易正字。但吾前所談論教端，僉此道之肯綮。願學之者，退而玩味于前數篇事理，了已無疑，則承經、領聖水入教，何難之有。⁷⁸

⁷³ 利瑪竇，〈天主實義引〉，頁7。

⁷⁴ 利瑪竇，〈利氏致羅馬馬塞利神父書〉（1605/2月，北京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁269。

⁷⁵ 利瑪竇，〈利氏致德·法比神父書〉（1605/5/9，北京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁278。

⁷⁶ 利瑪竇，〈利氏致遠東副省會長巴範濟神父〉（1609/02/15，北京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁412。

⁷⁷ リッチ，〈中国キリスト教布教史〉，第2冊，卷5，章17（1608-1609/12/25），頁163。

⁷⁸ 利瑪竇，〈天主實義·第八篇總舉大西俗尚而論其傳道之士所以不娶之意並釋天主降生西土來由〉，頁96。

夏伯嘉在研究中也發現耶穌會士Jean Baborier（1678-1752）在福建山區傳教時，曾藉由書籍而幫助一位83

另一件值得注意的事情，就是 1606 年澳門叛亂事件發生時，中國當局曾派員由廣東進入澳門調查，當時負責澳門事務的郭居靜神父（Lazzaro Cattaneo, 1560-1640）帶領負責將官進入神學院參觀時，該將官曾對於院內的修生和館內所陳設的書籍感到好奇。利瑪竇書描述郭居靜向將領介紹學院環境時，說明「神父們是爲了償還自己的罪過，而選擇了向人傳道的生活。因此只要看到圖書館和神父房間充斥著許多書籍，以及學院裡的學生，就很容易明白。」⁷⁹然而金尼閣卻改變郭居靜的語氣，把書籍視爲推翻大明帝國的武器：

當他們進入圖書館，郭神父指著書架上的書說：「這些書就是我想推翻大明帝國的武器！」當他們進入第一個教室的時候，郭神父指著學生們說：「這些人就是我用來征服大明帝國的士兵！」⁸⁰

金尼閣在記載中並未記載中國軍官聽到這樣的話，有何反應，但是金尼閣改寫這段的用意，或許和他再回到歐洲，希望透過出版利瑪竇的《中國傳教史》，而喚起歐洲讀者對於中國傳教區的支持，不論是傳教士人員和西洋書籍的招募，要說服讀者，傳教士和書籍是贏得中國信徒的重要武備。

書籍像個無聲的說法者（mute preacher）⁸¹，在中國文人案頭上等待時機，傳教士在篇章的最後也都不忘提醒讀者：「如果對天主教有興趣，願意有更深入的研究，請與神父接觸，安排聽講的時間。」⁸²書籍的確在傳教上可以突破傳教士所能到達的區域，但讀者要成爲教徒，仍需要經過受洗等儀式，需要有教士親臨當地。因此，書籍的功用將是使人心有所預備，以便於當傳教士到達該地時，那地、那人、那心都已藉由書籍而預備妥當。

83

第二節 成書、閱讀與使用

作者在寫完內文後，經由出版，在送到讀者眼前之前，仍有撰序、刊刻、裝訂等過

歲罹患重聽的老翁受洗入教。見Hsia, "Translating Christianity," 99.

⁷⁹ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第2冊，卷5，11章（1606/4月初旬-11月），頁97。

⁸⁰ Ricci and Trigault. *The Journal of Matthew Ricci*, 493. 金尼閣在這裡使用的「軍隊」和「兵器」之類的用語，也許是《聖經》裡的比喻的使用。在《厄弗所書》6章提到教徒應當穿戴天主所賜的全副武裝，才能抵擋這世界的邪惡，其中要拿起聖神的寶劍，也就是天主的話（the word of God），天主的話就記錄在書籍之內。

⁸¹ Hsia, "Translating Christianity," 99.

⁸² リッチ，《中国キリスト教布教史》，第2冊，卷5，2章（1584/10月-1608/2月），頁20。

⁸³ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷2，12章（1583/09/10-1589/8月前半），頁237-238。

程。首先需在耶穌會內部取得同意權。耶穌會對於書籍的印刷出版有所進行管制，即使在中國使用中文著作，會士仍然要將中文譯本寄回羅馬，在中文本旁邊以拉丁文進行註解，再等待羅馬的許可。然而一來一往，不僅耗費時日，而海上通信又有遺失和船難的可能。利瑪竇曾屢次寫信要求，希望讓中國傳教區擁有頒布印刷許可的權力，不用再輾轉寄回歐洲或是等待果亞主教的許可，利瑪竇在 1606 年寫給羅馬耶穌會總長就明確表達中國傳教區的需求：

我以為您應把印刷許可權賜給本區會長，以便能快速出版有關書籍，在審查後便可印刷，正如在日本一樣，不必件件須從印度審查長處獲此特准。這為中國特別重要，因為所有教派多以書籍，而不以口講作宣傳；獲取高官厚祿也是利用撰寫佳作，而不是利用口才獲得。無論如何，凡書籍既已獲得省會長的准許，只要讓通中文的人再校正一下，就可出版。其次我們所編著的書之內容並非是什麼新東西，大多為歐洲著作的翻譯品，曾經細心加以選擇而已。⁸⁴

然而在等待刊印許可期間，利瑪竇的著作就已經在中國刊印、抄寫而廣為流傳，甚至主事者還不知其名，書已經廣泛地傳揚開來。趙可懷（?-1603）得到利瑪竇在端州時所繪制的坤輿圖時，當時「喜而勒之石，且加弁語焉，然尚未知利子也。」⁸⁵利瑪竇在書信中解釋，有些中國人如馮應京，自己刻好了《天主實義》發行，還把刻版送給神父。⁸⁶然而究竟是傳教士所暗許，還是真的是中國人自行其事，在鞭長莫及的海外傳教區，傳教區內部的自主性是相當高的。⁸⁷直到 1621 年 Matos Order 的頒布，耶穌會士的著作，才可以經由傳教區內部審查通過後，就能直接出版，而不需再寄回羅馬。在刊刻前，仍需「依教規需經三次看詳」，同列校對名單，以及耶穌會在中國的省區值會准的字樣，以示負責。

成書

著作完成之後，除了作者會自述成書旨意外，也會邀請其他人為之作序，有些是刊

⁸⁴ 利瑪竇，〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉（1606/08/15，北京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁324。

本區的會長在這裡是指中國傳教區負責人，也就是在傳教士著書中出現的「值會」，當時的值會就是利瑪竇本人。

⁸⁵ 艾儒略，〈大西西泰利先生行蹟〉，頁206。

⁸⁶ リッチ，〈中国キリスト教布教史〉第1冊，卷4，15章（1601/6月-12月），頁510。

⁸⁷ Ines G. Zupanov, "Currents and Counter-Currents: Jesuit Geopolitics in Asia(16th Century)," (paper commented on Pierre-Antoine Fabre's *Essai de "Geopolitique des Courants Spirituels: Alonso Sanchez entre Madrid, le Mezzique, les Iles Philippines, les Cotes de la Chine et Rome(1579-1593)"*), presented at the conference of, "Strategies Politiques et Religieuses dans le Monde Moderne: la Compagnie de Jesus sous le Generalat de Claudio Acquaviva(1581-1615)", Rome, October 28-29, 2002)

刻者自行作序，或是作者、書商邀請當代名人代為擡轎。尤其是在晚明時期，不僅有文人靠寫序維生，書商也藉此獲利。⁸⁸以沈清峰《太史文集》為例，其書二十卷，不僅書前有序，各卷卷首還有序，達二十四篇之多。⁸⁹顧炎武（1613-1682）便批評當時「人之患在好為序」：

凡此者所謂職也，故其序止一篇。或別有發明，則為後序。亦有但紀歲月而無序者。今則有兩序矣。有累三四序而不止者矣。兩序非體也。不當其人，非職也。世之君子不學而好多言也。⁹⁰

利瑪竇在中國著書時，其書也有不少請他人撰寫序言。楊廷筠曾言「自乙卯（1615）以前，朝貴咸尊利氏學，以序贊相贈，如《同文紀》所載，推評揚詡，且擬於聖，侔於畸，何曾有疑，疑之自南疏驅逐始然。」⁹¹反教人士也提到中國縉紳士大夫爭相為傳教士著書「弁首綴尾，頌歌揚德。」⁹²除了徐光啓、李之藻、楊廷筠這三大柱石外，其他非教徒，也有被邀請著序，甚至是奉佛人士也不例外，如奉佛人士虞淳熙曾被邀請為《畸人十篇》一書作序。⁹³除了作者自己的邀請外，有時則是透過刊刻者的邀請他人撰序，如翁汝進刻《天主實義》時請序於周獻臣。若書籍重新刻刊，可再重新題序，如汪汝淳於1607年杭州重刻《天主實義》，除自作刻序外，也請序於李之藻。若是收在叢書當中，編輯者有時往往另作小敘，取代原先在單行本裡的序跋，以求呈現整體叢書內部的一致和編者選書的考量。如陳繼儒將《友論》收入於自編的《寶顏堂秘笈》，抽掉單行本原有的各家題序，自己寫了一篇〈友論小敘〉，放在全書最後。明人程百二等編輯的《方輿勝略》，其中收錄有利瑪竇的《山海輿地圖》，便曾請馮應京題總序，後還放了徐光啓、張京元、程百二、徐時進等人的意見，交相討論。⁹⁴利瑪竇自己便發現，因著中國文人的題序，使得書籍的能見度增加，廣泛引起注意。利瑪竇以《二十五言》一書為例，經過馮應京的刻序，以及

⁸⁸ 周啟榮以陳繼儒為例，發現掛著陳繼儒名字的書序，廣泛出現在晚明各式各樣的書籍前，不乏有些是借用他的名字。Chow, *Publishing, Culture, and Power in Early Modern China*, 102-103.

⁸⁹ [明]朱國禎(?-1632)，《湧幢小品》，卷18，〈序文之多〉，收入《明代筆記小說大觀》（上海：上海古籍，2005），第4冊，頁3527。

⁹⁰ 顧炎武著，陳垣校註，《日知錄校註》（合肥：安徽大學出版社，2007），卷19，〈書不當有兩序〉，頁1069。

⁹¹ 楊廷筠，《代疑篇》，上卷，頁579。

⁹² 金如甫，〈罪言〉，收入《破邪集》，卷3，156r。

⁹³ [明]虞淳熙，《虞德園先生集三十三卷》（明末刻本），卷6，〈畸人十篇序〉，收入《四庫禁燬書叢刊》，集部43冊，頁250-251。在《辯學遺牘》中〈虞德園銓部與利西泰先生書〉中虞淳熙記錄是翁太守帶《畸人十篇》一書，令序弁首。見《辯學遺牘》，《利瑪竇中文著譯集》，頁657。

⁹⁴ 程百二等撰，《方輿勝略》，〈外夷卷一〉，頁365-371。

徐光啓的跋，使得該書廣受注意：

這本小冊子不曾寫序言，因為在其中談不要重視現世與外界的事物；但出版者卻寫了一篇很嚴肅的序文，此後徐進士光啟又撰了一篇跋，文中自稱是我們的弟子，是教友，談到許多事物，為傳揚聖教助力不淺。這本書後，尚有其它我寫的書，他們負責印刷，或抄錄；因此凡拜訪的人無不認為書籍與我們的科學的介紹，對教會會產生豐碩的成果。⁹⁵

中國幅員之廣，出版也有區域之分，中國信徒段襲在山西絳州欲重刻艾儒略《三山論學記》時，在序中就表示：「閩刻至北方者絕，人多不及見，余兄所以屬余再付剞劂也。」⁹⁶不同區域的出版者為了想要吸引該區域的讀者，對於他序會有自己選擇的標準，不見得保有其他區域版本原有的題序。而且他序的撰述，並不一定符合原作者和刻者的期待，若有達到反效果的宣傳，在出版的時候反倒不如不錄來得恰當。⁹⁷序中若無新意者，也可不錄。清人周中孚（1768-1831）就認為明人樊良樞（1604年進士）在《渾蓋通憲圖說》一書的跋語，「純作駢語，毫無發明，雖不存可也。」⁹⁸面對中國題序之風，利瑪竇就提到在刊行《畸人十篇》時，因為題序的人過多，他僅選擇其中兩篇作為代表：

很多中國學者為此書撰序言，上已言及，在出版時刻在正文之前。我只揀出兩篇序言刻於北京版本中，這兩篇序言是我們兩位翰林院朋友所寫的。其中一位除撰序言外，又把每一篇大意用詩體吟出來，使本書聲譽更隆。⁹⁹

此外，他序的刊刻是在正文之外，另外刻印，有時候並未和正文採用相同的字體，而是選擇保留他序作者的書法之美。利瑪竇在書信中特別提到徐光啓為《幾何原本》所題的序，強調徐光啓手書文字之美：

徐進士還為這部書撰寫了一篇文辭典雅的序文，由他親手書寫刻木付印，您可以看出他的書法之美，他是位受人仰慕的書法家。我有空要把這篇序文譯為拉丁文或義大利文和我的序文一齊寄給您，我的序文排在徐進士序文之後。上附有耶穌會徽

⁹⁵ 利瑪竇，〈利氏致羅馬馬塞利神父書〉（1605/2月，北京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁268-269。

⁹⁶ 〔明〕段襲，〈重刻三山論學序〉，收入周駟方編，《明末清初天主教文獻叢編》，第2冊，頁75b。

⁹⁷ 如虞淳熙的〈畸人十篇序〉和周獻臣〈天主實義重刻序〉，便未出現在現存的版本當中，而存於個別的文集。

⁹⁸ 〔清〕周中孚，《鄭堂讀書記》（據上海辭書出版社藏民國十年刻吳興叢書影印），卷44，〈渾蓋通憲圖說二卷〉，收入《續修四庫全書》，924冊，頁514。

⁹⁹ 利瑪竇，〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉（1608/08/22，北京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁387。這裡指的二人是李之藻和劉胤昌。リッチ，《中国キリスト教布教史》，第2冊，5卷2章，頁23。

章，很容易辨認。¹⁰⁰

傳播

書籍一旦進入出版，勢必得先處理經費的問題。利瑪竇曾記錄當時受委託負責刻印《坤輿萬國全圖》的刻工私下另刻一版而高價出售的記錄，¹⁰¹甚至利瑪竇還記錄著伊斯蘭教徒也出錢購買利瑪竇《交友論》一書，認為那是中國書籍中最好的一本書。¹⁰²從這些對於傳教士著書的優良評價，似乎可以推論傳教士的著作在明清之際存有一定的市場。但大部分的書籍，特別是宗教用書，傳教士多半是自印而贈與訪客，而非販售以謀利。¹⁰³書籍一旦刻板完成後，只要版不壞，只需購買紙即可印刷，花費並不多。¹⁰⁴像徐光啓就曾建議耶穌會士把書籍印製三萬本，在國內廣為散佈，一能廣泛被閱讀，二也能為耶穌會士贏得友誼和信任。¹⁰⁵倘若來者不善，傳教士也會拒絕贈書。佛教人士常藉由拜訪天主堂，要求會士出書以辯，期望透過筆戰而辯明真教。佛教僧人釋圓悟（密雲）曾拜訪耶穌會士傅汎際（Francisco Furtado, 1589-1653），傅汎際原先贈與《辯學遺牘》一書，但釋密雲拿出了〈辨天初說〉，要求傅汎際著書回應，幾天之後傅汎際不僅拒絕回應，也拒絕贈書。傅汎際回答：「我教中書不賣錢者。唯真歸向天主，然後與之一二，不然縱欲求之不可得也。」

¹⁰⁶

除了教會內部在財政上的支持外，與傳教士友好的人士出錢印刷，也是出版不絕的動力。周獻臣便在書序中表示《天主實義》一書的出版能達到「吏稱民安，四境寧謐」之

¹⁰⁰ 利瑪竇，〈利氏致羅馬高斯塔神父書〉（1608/03/06，北京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁356。

¹⁰¹ 黃時鑾、龔纓晏，《利瑪竇世界地圖研究》，頁144。該作者認為李之藻版的《坤輿萬國全圖》私刻版相當多，但現存世者目前只知一件。

¹⁰² 利瑪竇，〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉（1608/08/22，北京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁386。

¹⁰³ 利瑪竇在文獻中並未留下關於他在出版圖書的實際花費，但耶穌會士魯日滿（François de Rougemont, 1624-1676）在常熟傳教的帳本中記載了他在書籍傳教上的種種花費，可資參考。帳本中，魯日滿記錄著書籍刻版製作費以及購買紙張等費用外，支付部分還包括了給印書工、抄錄工，刻版修改者等費用。魯日滿也不單只有印刷耶穌會士的著作，他還為了清除異教信仰，而出錢回收異教的讀物而加以銷毀。若有中國人願意放棄舊有的信仰，焚燒異教物品，魯日滿也給他們一些錢作為補償。以及反對印行楊光先的反教著作的印刷商，魯日滿也給予些許金錢。魯日滿一方面積極印刷，二方面也在投入在清除異教書籍。Noël Golvers, *Fraçois de Rougemont, S.J., Missionary in Ch'ang-Shu (Chiang-Nan): A Study of the Account Book (1674-1676) and the Elgium* (Leuven: Leuven University Press, 1999), 95-237.

¹⁰⁴ 利瑪竇，〈利氏致德·法比神父書〉（1605/5/9，北京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁278。

¹⁰⁵ Brockey引用龍華民神父在1652年年度報告中的記載。Brockey, *Journey to the East*, 80.

¹⁰⁶ 徐昌治輯，《破邪集》，卷7，頁213r。

效，故大力支持。¹⁰⁷傳教士在和官員的往來，也把自己的書籍作為禮物而饋贈於官員。他們期望官員閱讀之後，不只能明白傳教士來華的目的，也順勢扮演推手的角色，使得傳教士的聲名擴展。因為官員刻書是明代慣習，雖然大部分官員所刻的本子以印製粗糙而廣遭批評。¹⁰⁸然而傳教士著作仍然藉著此一途徑，而被官員翻印，作為官員往來的交誼贈品。像是地圖類的作品，最常被翻刊。甚至吳中明還「出吏部公帑重梓，以廣其傳，且序弁焉。」¹⁰⁹徐光啓所編修的《崇禎曆書》，更是由中央經費的贊助。另一本相當著名的書就是《交友論》。贛州知縣蘇大用出資刊行《交友論》，廣送各省友人，利瑪竇之名也隨之傳播開來：

這本書到現在仍然讓全國的人感到驚訝。用我們的語言〔拉丁文〕和他們的語言〔中文〕共同寫成的緣故，這作品很受人喜愛。之後不久，神父的朋友，也就是贛州地方的知縣蘇大用只出版了中文的部份。現在這本書也多次在北京、浙江和其他省份不斷地再版，受到了所有文人所讚美。之後沒多久，重要的文本也都有引用這本書。這是神父第一次用中文所出版的書，此書使他結交不少朋友，他因此認識了不少名人。¹¹⁰

不論是基於何種原因而刊行的書籍，這些刊印成書的文字，就像是無數名傳教士，深入傳教士還未到的區域，能達到「處處有西先生，人人晤西先生，且若時時留西先生」的效果。¹¹¹更重要的是成了交際往來的贈物，穿梭在社交場合，為會士在中國打下知名度。像是《西琴曲意》一書，傳教士因進獻西洋琴而引起萬曆皇帝的興趣，利瑪竇譯作「道語數曲」為「大朝文字」，以滿足皇帝的好奇心。¹¹²連帶也引起京城士人的傳抄，傳教士甚至還合刊中西文字，贈送給身份地位高的人士。¹¹³會士的作品也在他們拜訪當地官員時，作為禮物，贈送給地方官員，另一方面也能藉此澄清天主教教義，期望透過書籍，使得官員不至於受到民眾鼓動而騷擾會士的傳教。利瑪竇記載龍華民神父在南雄傳教時，因為擔心新上任的道吏不清楚傳教士的行為，而遭致迫害，故連忙拜會道吏，並送給他《天主實義》，使他能明白天主教的信仰：

龍華民神父因為擔心當地居民首長會不會把同樣的訴訟提到衙門。因為我們若沒有

¹⁰⁷ [明]周獻臣，《鸞林外編·天主實義序》，轉引自Adrian Dudink, "A Previous Unknowen Preface (1607) by Zhou Xianchen to Ricci's *Tianzhu Shiyi*," 28.

¹⁰⁸ 葉德輝，《書林清話》，卷7，〈明時書帕本之謬〉，頁361-362。

¹⁰⁹ 艾儒略，〈大西西泰利先生行蹟〉，頁209。

¹¹⁰ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷3，12章(1595/8/20-11月)，頁344-346。

¹¹¹ 段襲，〈重刻三山論學序〉，頁75r。

¹¹² 利瑪竇，《西琴曲意》，《利瑪竇中文著譯集》，頁241。

¹¹³ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷4，12章(1601/1月-2月)，頁485。

把我們碰到的問題預先告知道吏，也許道吏會產生和事實相距甚遠的想法。所以神父決定去拜訪道吏，把我們在北京剛出版的公教要理〔《天主實義》〕贈送給他。因為這本書裡不僅記載我們的神聖信仰，也把我們訪問中國的企圖明快地表達出來。¹¹⁴

中國信徒也開始意識到刊刻書籍為他們不可推辭的責任。段襲〈重刻三山論學記序〉中就表示「著書非深於天學性理不能，西先生事也，刻書則吾輩諸信友皆宜任。」¹¹⁵信徒也許在學識上不及西先生，但出錢刊書倒是一般信徒能力所及。更何況刻書乃是使天主教真理得以傳揚又快又廣的方法：

非資二三信友，仔肩梓工，雖有絕妙之書，超性之理，破千古之悠謬，振舉世之沈迷，而韞匱之藏，終無繇傳所欲傳，使沛然洋溢，若斯之廣且速也。故刻書功亦大也。¹¹⁶

段襲又進一步地認為著書、刻書乃是相輔相成之功：

著書功如日，自具真光，施照萬有；刻書功如月，無光而傳日光，以照日之所不及照。而清輝耀夜，皎色親人，又曠以其光從日借，遂薄月謂不光也？¹¹⁷

耶穌會士柏應理也記載徐光啓的孫女徐甘弟大對於印刷書籍這件事頗為看重，出錢資助書籍出版，並分發給各堂和往來的友人和婦女，畢竟書籍是「傳教的利器，家庭的教師，處處可去，門門可入，鄉野村間，文人案上，紳宦家中，官員府內，都有位置。」¹¹⁸其中特別是婦女，因為「婦女們生性誠篤，不必教士親去講勸，只給伊等閱看書籍，或由丈夫講解，也會瞭解聖教的奧義。」¹¹⁹至於另一名信徒徐啓元一面建教堂，也搭配刊刻書籍，達到揚教之效：

顧悼眾迷，深慚獨醒，傷正道之榛蕪，悲邪說之縱橫，思揚教，接引群生，因此建主堂，為同會占禮之地，刊聖經，為教友諷誦之資，¹²⁰

透過印刷，也意外吸引了一些從事裝訂印刷的教友，雖然不見得他們是透過實際閱

¹¹⁴ リッチ，〈中国キリスト教布教史〉，第2冊，卷5，5章(1603-1605)，頁42。

¹¹⁵ 段襲，〈重刻三山論學序〉，頁75v-76r。

¹¹⁶ 段襲，〈重刻三山論學序〉，頁75r。

¹¹⁷ 段襲，〈重刻三山論學序〉，頁75r。

¹¹⁸ 柏應理著，徐允希譯，〈一位中國奉教太太〉（上海：土山灣，1938），頁35-36。

¹¹⁹ 柏應理，〈一位中國奉教太太〉，頁8。

¹²⁰ 〔清〕陸丕誠，〈奉天學徐啟元行實小記〉（1701）（匯堂石室藏本），收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第3冊，頁1238-1239。

讀所印書籍，有可能是透過和傳教士來往間的接觸談話而入教。1616年南京教案發生時，在官府的調查報告中就見到印書者因透過印刷而接受天主教的案例：

周用，刷書生理，萬曆三十八年正月，王豐肅僱用刷《天主經》，因與用說，你年紀老大，何不從天主教，日後魂靈可昇天堂，用遂入教。¹²¹

東亞漢字文化圈的特性，也使得鄰近的越南、朝鮮、日本皆可透過耶穌會的中文著作而明白天主教信仰。利瑪竇在書中就曾記錄交趾支那王國的貢使在每三年一貢的慣例中，得先到肇慶去拜訪兩廣總督，再由總督護送他們前往北京。當貢使每次前來北京，都會來利瑪竇的居所拜訪，利瑪竇也都贈送書籍給他們。雖然他們本地的語言和中文相差甚遠，但是在閱讀中文上是沒有問題。利瑪竇也認為，當有一天在傳教人力預備妥當後，這些書籍將使交趾的人心提前預備，等待神父的到來。¹²²朝鮮貢使來華時，也把利瑪竇的《山海輿地圖》帶回國內，他們認為地圖「甚精巧，於西域特詳」，「其文雅馴，與我國之文不異，始信書同文，為可貴也。」¹²³從在朝鮮使者訪問北京時，多會前往天主堂參觀，會士也多贈與書籍，傳教書籍也隨同使者返回朝鮮，數量就有64種。¹²⁴甚至有些朝鮮來華的士人和使者在北京接受天主信仰，就帶著宗教書籍，而返回朝鮮傳教。利瑪竇的著書也隨日本貿易往來而進到日本，荻生徂徠（1666-1728）也曾替《畸人十篇》撰寫跋語。¹²⁵日本在寬永七年（1630）年宣布禁教，並限制書籍的傳入，不只是耶穌會士個人著作，連帶明人文集中有提到耶穌會士的條目，也需被刪除或塗黑。¹²⁶

承經入教¹²⁷

¹²¹ 徐昌治輯，《破邪集》，頁132r。

¹²² リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷2，12章(1583/09/10-1589/8月前半)，頁237-238。

¹²³ 本資料出自朝鮮李晬光（1563-？）在《芝峰類說》一書的記載。此資料轉引自中村久次郎著，周一良譯，〈利瑪竇傳〉，《禹貢半月刊》（1936，北平），第5卷3、4合期，頁96。

¹²⁴ 裴賢淑，〈十七、十八世紀傳來的天主教書籍〉，《教會史研究》（1981，韓國），第3輯，轉引自黃時鑒，〈朝鮮燕行錄所記的北京天主堂〉，收入黃時鑒，《東西交流史論稿》（上海：上海古籍出版社，1998），頁419。

¹²⁵ 明萬曆三十九年（1611）汪汝淳跋刊荻生徂徠跋本，見日本漢籍資料庫。

<http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kanseki?record=data/FA001648/tagged/0160011.dat&back=1> (2009/04/01 access)

¹²⁶ 大庭修著，戚印平等譯，《江戶時代中國典籍流播日本之研究》（杭州：杭州大學出版社，1998），頁53-92。

¹²⁷ 在中國，經書的地位是相當高，傳教士來到中國也試圖把自己的著書中用「經」作為命名，並不僅限於聖經，像祈禱文和信經也同列「經」的層級，而和中國的經書文化作連結。信徒受洗之後，藉由接受《天主教要》等經典，象徵接受西方的經典傳統。鐘鳴且，〈聖經在十七世紀的中國〉，頁31-32。鐘鳴且也發現《口鐸日抄》中有一段艾儒略和中國士人在討論中西經書的對話。當中國士人談到科舉考試以五經命題時，艾儒略

書籍跟著神父進入傳教的禾場。利瑪竇記載龍華民在韶州進入臨近村莊傳教的過程，在講道結束之後，龍華民便將書籍贈送給願意接受信仰的人：

對於這種新奇的事情，不論是誰都很高興的聚集過來。不久，神父到達，正要坐在前面擺著桌子的椅子上，就向眾人開始談論他從遠方王國前來中國的意圖。神父到中國的意圖是為了傳講如果人不信天主這個真實的宗教，就沒有辦法得救。之後神父就朗誦祖傳天主十誡。講道結束之後，他想讓大家看傳此教導的救世主的聖像。所以，神父點上香和蠟燭，把聖像安置在適當的場所，讓大家跪下，給聖像叩頭，並約定放棄偶像，從此以後承認他們的造物主。這些純樸的人當中，要是讓他們聽這樣的講道，因為他們對天主信仰已有很好的評價，所以會很容易接受。之後把《天主教要》分給那些重要的人，告訴他們在神父再來以前好好地學習。¹²⁸

傳教士的著書，有些書籍會士是任人私自刊刻，或是作為社交禮物而贈送給達官顯要。倘若是藉由儀式而領受的書籍，往往具有重要的宗教意涵，也就是「承經」或是「受經」。承上述，當龍華民在講道結束後，龍華民把《天主教要》送給願意領受信仰的百姓，並不是隨便地就給出去，而是要那些人，跪在祭壇前領取《天主教要》，並要求他們學習完教要之後，才得以參加前堂的彌撒，接受洗禮：

他們就先跪在祭台前，接受《天主教要》。再學完天主教要理之後，他們被准許進入聖堂，參加前半台的彌撒。然後再接受洗禮。之後要說明舉行彌撒的儀式，授給那些剛發誓要接受信仰的人念珠，作為兵士靈魂的武器。¹²⁹

一旦中國人手邊有書，讀者便可以反覆閱讀，和書籍內容不斷地對話。例如徐光啓因做異夢而對天主信仰產生興趣，當他再訪天主堂時，與會士羅儒望（Joao da Rocha, 1565-1623）談論天學，「至暮不忍去，乃求《實義》、《解略》諸書，于邸中讀之，達旦不寐，立志受教。」¹³⁰瞿汝夔聽到黃明沙修士（1568-1606）的勸告，立刻找到一本《天主實義》，重新讀過，而決定受洗入教。¹³¹從上述例子，可以發現書籍都在信徒的信仰道路上提供助力，幫助他們排解心中的疑惑，進而立志受教。

回答天主之要經亦有五，信經、十誡、哀矜十四、七克以及撒格勒孟多之七。《口鐸日鈔》，卷6，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第7冊。

¹²⁸ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷4，17章(1599-1603)，頁525

¹²⁹ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷4，17章（1599/7月初旬-1603），頁526。金尼閣本中，則描述接受完洗禮的教友，可以得到念珠（beads）、聖牌（metal）和聖像（Agnus Dei）。Ricci and Trigault, *The Journal of Matthew Ricci*, 407.

¹³⁰ 艾儒略，〈大西西泰利先生行蹟〉，頁214。

除了基本要理問答外，會士其他著作，也是有助於信仰的深化。中國信徒李九功（?-1689）還羅列了各議題的必讀之作，用以加強信徒信仰的根基：

天教書有不可不覽者數種，如不覽《萬物真原》、《天主實義》，則造化生成之功不明矣。不覽《降生引義》、《言行紀略》，則慈主救贖之旨不著矣。不覽《性學摘述》、《靈言蠹勺》，則人物形神之解不辯矣。不覽《西方答問》、《職方外紀》，則中外夏譯之見不破矣。¹³²

此外，書籍閱讀也和神蹟奇事相結合。利瑪竇就記載有位原信奉佛教的青年，神父為勸他入教，邀請他閱讀《天主教要理》，沒想到他一接過書就全身顫抖，於是就把他嚇跑了。後來神父為了鼓勵青年，令他跪拜在《天主教要理》首頁印的耶穌聖名，然後把書親手交給他。青年接過來，什麼事也沒有發生。他與母親便開始聽道，等學好要理後領洗。

133

序跋中的閱讀

序跋作者身兼讀者的身份，所書寫的文字也是其他讀者在閱讀書籍前的指引。序跋像是簡短的書評，幫助讀者在進入正文之前，可先從他們的觀點初步認識這本書。序跋中往往會交代文本外的資訊，例如原作者的出身背景、序跋作者和原作者的關係、序跋作者如何取得書籍，以及他題序的緣由，甚至刊刻此書的原因。之後則會針對書籍內容知識提出自己的看法和評價。除了序跋作者外，明清文人的筆記和日記中，也多見他們對於傳教士所帶來宗教和學術的評價。大體可歸納成五個面向：

首先是書籍的類比，這也是讀者反應中，十分值得注意的一點，看序跋作者將其書比擬同中國書籍中何類的著作，是否有承接中國前人的說法而有所創新。利瑪竇初試啼聲之作的《交友論》，陳繼儒在《寶顏堂秘笈》中推崇其書，可補東漢朱穆（100-163）《絕交論》、劉孝標（462-521）《廣絕交論》未完備之處，因此「吾曹宜各置一通於座隅，以告世之烏合之交。」¹³⁴王肯堂則讚其「有味哉，其言之也，病懷為之爽然，勝枚生《七發》遠矣」。¹³⁵但王肯堂惋惜利瑪竇對中文掌握不足，不然不僅止於此成就而已。於是王肯堂刪潤其書。清人王應奎（1732-?）則是讀到利瑪竇以友比喻為第二個我，和《世說新語》

¹³¹ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第2冊，5卷，7章（1605/2月末-12月頃），頁58。

¹³² 〔清〕李九功，《慎思錄》，收入鐘鳴旦等編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第9冊，頁167-168。

¹³³ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷4，17章（1599/7月初旬-1603），頁528-530。

¹³⁴ 陳繼儒，〈友論小敘〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁119。

¹³⁵ 王肯堂，《鬱岡齋筆塵》，卷3，〈交友〉，頁548。

中的「友爲我之半」一語，意思相同，且「比之喜容、玉照等稱，可謂新而且雅矣！」¹³⁶

至於文章的風格，周中孚認爲《畸人十篇》一書的文詞，如同屬於明代文壇末五子之一屠隆（1541-1605）的《鴻苞集》，文詞「汪洋恣肆」，「故足以動人也。」¹³⁷《交友論》的成書，瞿汝夔則類比爲詩經裡的國風，如同昔日周代採集民詩，「王者所以觀風俗，知得失，自考正也」，¹³⁸因此採納各地意見，也是王者的風範：

予思楛矢白雉，非關名理，而古先哲王猶頒示之，以昭明德；今利公其彌天之資，匪徒來寶，服習聖化，以我華文，譯彼師授，此心此理，若合契符，藉有錄之，以備陳風採謠之獻，其為國之瑞，不更在楛矢白雉百累之上哉！¹³⁹

其次，中國人也經常反思利瑪竇所帶來的學問和技藝，究竟源出何處。知識是否具有普遍性，還是有區域性的差別。利瑪竇選擇強調和中國古法的相同性，在上大明皇帝奏摺中，宣稱「天地圖及度數，深測其秘，製器觀象，考驗日晷，並與中國古法吻合。」¹⁴⁰徐光啓以心同理同的概念，認爲學問不分中西，只有存佚的問題，利瑪竇所帶來的幾何學是補綴自唐虞之後中斷二千餘年的古學。¹⁴¹

但如同對於天主教是小竊佛說的想法一樣，顧起元（1565-1628）認爲利瑪竇所帶來的算學其實有可能是鄭樵在《藝文略》中所記載的婆羅門算術。¹⁴²迷炫中國人的西洋版書，顧啓元同樣認爲是來自西域，南朝梁時期畫家張僧繇已得其伎法，還責怪其他人，「故知讀書不可不博也。」¹⁴³西域學問的淵源，又可上推至中國因爲天子失官，人才因而散至四夷。明人黃瑜（1456 舉人）曾認爲三代之後，因爲昔日職掌天文曆算之法的史官分散各方，「西域獨有之，蓋西域諸國當昆侖之陽，於諸夷中爲得風氣之正，故多異人」¹⁴⁴因此明初修曆時，曆法全書則抄錄西域之書，以補中國之不足。¹⁴⁵各朝藝文志中的天文類，也以外國人著述居多。當來自泰西的利瑪竇進入北京，其在天文曆數方面的才能，也符合當

¹³⁶ 〔清〕王應奎，《柳南隨筆》（臺北市：廣文，1969），卷2，頁19a。

¹³⁷ 周中孚，《鄭堂讀書記》，卷53，〈畸人十篇二卷附西琴曲意一卷〉，頁8。

¹³⁸ 〔漢〕班固，〈漢書·藝文志〉，收入昌彼得編，《中國目錄學資料選輯》（台北：文史哲，1999再版），頁58-59。

¹³⁹ 瞿汝夔，〈大西域利公友論序〉，收入《利瑪竇中文著譯集》，頁117。

¹⁴⁰ 利瑪竇，〈上大明皇帝貢獻土物奏〉，收入《利瑪竇中文著譯集》，頁232。

¹⁴¹ 徐光啓，〈刻幾何原本序〉，收入《利瑪竇中文著譯集》，頁303。

¹⁴² 顧起元，《客座贅語》，卷6，〈利瑪竇〉，頁194。鄭樵在《藝文略》的天文類算術小類中，區分算術和竺國算法二目。

¹⁴³ 顧起元，《客座贅語》，卷5，〈凹凸畫〉，頁153。

¹⁴⁴ 〔明〕黃瑜，《雙槐歲鈔》（北京：中華書局，1999），卷2，〈西域曆志〉，頁118。

時明代對於西域人掌握曆算知識的看法。郭子章也認同「天子失官，學在四夷」的觀點，¹⁴⁶他認為中國原有之學問隨朝代更迭而消失，但禮失而求諸野。將利瑪竇的東來比擬為春秋時期孔子問鄉，因而合理化利瑪竇的學問。¹⁴⁷清人梅文鼎（1633-1721）則認為《周髀算經》雖然有些地方語焉不詳，但從中仍可找到和西洋曆法相同的見解，故認為西法本出於中國。同時也認為回曆是舊西法，利瑪竇只是據回曆而改良成的新西法，反對回曆是冒竊泰西的說法。¹⁴⁸梅文鼎還進一步指出利瑪竇的西法又和湯若望、南懷仁等人的不同，發現「西法原非一種，亦以踵事益精，非深讀其書，亦不能知其故矣。」¹⁴⁹

明人彭惟成（1601年進士）認為天主之學乃是承襲太史公司馬遷（約 B.C.E 145-90）的天人合一的概念。他在為《泰西水法》題序時，認為西先生所信奉的天主教乃是事天之學，人事和自然乃是相互感應，「譬如髮潤，則將雨，亦人天合一之證矣」。西洋諸先生的學問，便是如此：

是書成于太史公手，尤遂古讀之，恍然忘其為今之人也。因嘆天壤間有一奇事，必有習其精微，筆之書，以利天下傳於後世者，余恨十載京華，未面太史耳，嗟乎，西洋諸先生之得太史以傳也。¹⁵⁰

第三，對於傳教士「闢佛補儒」概念的評論。會士著書前首先會碰到的問題在於是否需在書中排擠其他宗教，因為一旦採取此立場，敵對宗教的信徒們不免產生反感，進而攻擊傳教士著述為妖書。張養默就建議會士不必在書中撰寫排佛言論，只要專心講論數學就可以，因為中國一旦明白這些天地萬物的真理，就知道偶像的虛妄。¹⁵¹原先奉佛的許胥臣初讀到會士著作中有關排佛的部份，也頗感不適，後來王豐肅便改以數學來吸引他，先贈送他地球儀、地圖等器物，之後再教以教義。¹⁵²

也有讀者將佛教和天主教的著作放在一起比較，高下立分。馮應京將《二十五言》與《四十二章經》並排，認為「孰可尊用，當必有能辨之者。」¹⁵³但明人林啓陸則是批評

¹⁴⁵ 沈德符，《萬曆野獲編》，卷20，〈日食訛謬〉，頁529。

¹⁴⁶ 郭子章，《蟻衣生黔草》，卷11，〈山海輿地全圖序〉，頁357。

¹⁴⁷ 韓琦認為清代的西學中源說是承禮失求野的概念而來，是一體的兩面。韓琦，〈明清之際「禮失求野」論之源與流〉，頁303-311。

¹⁴⁸ 梅文鼎，《勿菴歷算書目》，〈回回歷補註三卷〉、〈西域天文書補註二卷〉、〈周髀算經補註一卷〉，頁11r-12r、13r。

¹⁴⁹ 梅文鼎，《勿菴歷算書目·古今曆法考》，頁3v-4r。

¹⁵⁰ 〔明〕彭惟成，《泰西水法·聖德來遠序》，收入《天學初函》，頁1535-1536。

¹⁵¹ リッチ，《中国キリスト教布教史》，第1冊，卷4，章5，頁410。

¹⁵² リッチ，《中国キリスト教布教史》，第2冊，卷5，18章，頁179-180。

¹⁵³ 馮應京，〈二十五言序〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁137。

其「陽斥二氏之邪妄，陰排儒教之歧途。」¹⁵⁴特別是緊捉著會士暗地排儒的思想，企圖引起儒士們的共鳴。林啟陸又更進一步批評《天主實義》等著作，「其詞意險怪，首尾矛盾，似深而實淺，似文而實陋，徒以利口喋喋妄自尊大，已蹈荆楚僭王之罪。」¹⁵⁵

當時人如何評點利瑪竇著書，也是值得注意的觀察點。翰林院的黃輝從友人處得到了利瑪竇的著作，逐一用朱筆評點他覺得可疑可謬之處，再將評點本送回給利瑪竇。¹⁵⁶有些則是另著一書，逐條批評。釋通容（費隱，1593-1661）的〈原道闢邪說〉就把《天主實義》逐章逐條檢驗，推翻其論證和信仰的謬誤。¹⁵⁷並且還要把這些反駁天主教義的文字，輯結刊印成書，使天下人知道其教義之謬誤：

或勸人刊刻，或置各處庵院，或於村落廟宇，與天下人共見以知其邪謬，據理而驅逐之，則報佛祖之大恩，維持三教之道統，固為賢行衲子，在於名教永遠可稱道。

158

第四，普遍性議題的討論。比起關佛補儒所引起的緊張性，利瑪竇著書中所提出普世的道理，則是具有討論性的議題。中國文人常常在他們的叢抄和筆記立一項目，抄錄他們所閱讀到的資料，透過並排對照而評論優缺。因著《交友論》一書所帶來的知名度，使得利瑪竇成為友誼議題的重要人物之一。王肯堂在其書《鬱岡齋筆塵》中，刪潤利瑪竇的《交友論》，以其更合於中土文字，也把《三十五言》一書當中，自覺淺深旨遠之句，在書中羅列數條。¹⁵⁹明人吳從先的《小窗別紀》（1615）也錄有《友論》近三分之二的條目。¹⁶⁰徐渤在他的考証雜記之言的《筆精》（1632），人事類的〈交友〉條中提到利瑪竇的《交友論》一書，格外註明其觀念切合人情。¹⁶¹明人江旭奇所編的科考用書《朱翼》，在委贄部的「交道」部份，錄有多家對於交道的看法，錄有利瑪竇的《交友論》十一條，另外有些歸於利瑪竇之言，但未見於《交友論》一書者，也有四、五句之多。¹⁶²在《朱翼》志林

¹⁵⁴〔明〕林啟陸，〈誅夷論略〉，收入徐昌治輯，《破邪集》，卷6，頁195v

¹⁵⁵ 林啟陸，〈諸夷論略〉，頁197v。

¹⁵⁶ リッチ，〈中国キリスト教布教史〉，第1冊，卷4，16章，頁516-517。

¹⁵⁷ 釋通容，〈原道闢邪說〉，收入徐昌治輯，《破邪集》，卷8，頁226v-234v。

¹⁵⁸〔清〕鐘始聲，〈天學初微初刻跋〉，收入鐘始聲等編《闢邪集》，收入《明末清初天主教史文獻叢編》，第4冊，頁298r。

¹⁵⁹ 王肯堂，〈鬱岡齋筆塵〉，卷3，頁546-552。王肯堂在同書卷3的〈日體大於地，月體小於地〉條，也有引述利瑪竇《乾坤體義》中的四個題目討論利瑪竇的天文觀念。

¹⁶⁰〔明〕吳從先輯，〈小窗別紀四卷〉（上海圖書館藏明萬曆刻本），收入《四庫全書存目叢書》，子部253冊，頁614-5。

¹⁶¹〔明〕徐渤著，沈文倬等標點，《筆精》（福州：福建人民出版社，1997），頁288。

¹⁶² 委贄部：「言臣道多，採語錄，程錄奏議，而陳眉公秘笈亦多經練之語。」〔明〕江旭奇輯，《朱翼》，收

部的「見解參差」中也錄有利瑪竇在《天主實義》裡對於人性的討論。¹⁶³利瑪竇的言論居然被編入科考參考書中，成為科舉士子寫作的素材，其影響力可見一般。

「慎言」也是另一個被關注的議題。明人張萱（1582年舉人）在《西園聞見錄》中，在「慎默」類目中強調「堅慎勿言」的重要，引用利瑪竇在《畸人十篇》中所舉的例子來作說明。¹⁶⁴清人金埴（1663-1740）在筆記中也稍微改寫了利瑪竇的話來說明君子慎言的道理：

「舌在口中，如鳥在籠中。鳥從此樹飛彼樹，言從此人飛彼人，故曰口為飛門，士君子不可不慎言也。」此語得之西海異人利馬竇，可以補頤卦之注，懸之座右，以代金銘。天啟間張太宰藐姑慎言，有云：「寡言之味饒於多，無言之味長於寡。」語愈淺而意愈深。¹⁶⁵

第五，書籍的功能。晚明世局紛變，利瑪竇的著書經常被比擬為救世良藥。馮應京在序中讚許《二十五言》為「救世良藥」，當前正是急需藥療的時機，於是他出錢刊了兩百多冊，除了部份贈送給友人外，剩下的都贈送給神父，讓神父可以贈送求道者。¹⁶⁶良藥苦口卻是不可避免，利瑪竇在《畸人十篇》便有感自己的言論是和一般世人相左，而將書名訂為畸人，但李之藻卻認為由於「人心之病愈劇，而救心之藥不得不瞑眩。瞑眩適於德，猶是膏粱之適於口也。有知十篇之於德適也。不畸也耶。」¹⁶⁷由於時局之壞，不得不下重藥，才能拯救人心。艾儒略也同樣將善書比喻成良藥，他認為施人以財不如施人以善，鼓勵刊刻書籍，因為書籍所費只需數錢，但確能救人靈性：

施人以財不若施人以善，蓋施財者，救人之形軀，施善者，救人之靈性，施財僅可救貧，施善并可救富也，故先生極喜刻書，嘗謂人之心病不一，廣刻善書，譬諸藥肆諸品咸備，聽人自取，仍可隨其病而療之，仍以修省察之餘時，悉以著述書，以

入《四庫全書存目叢書》，子部206冊，頁17。

¹⁶³ 志林部：此部言士人之事，然而希賢希聖以希天，則在君臣皆當任之。江旭奇輯，《朱翼》，頁17。見利瑪竇，《天主實義·第七篇論人性本善而述天主門士正學》，頁73。

¹⁶⁴ 〔明〕張萱，《西園聞見錄》（據民國29年哈佛燕京學社印），收入《續修四庫全書》，第1168冊，頁408。利瑪竇，《畸人十篇·君子希言而欲無言第五》，頁466-468。

¹⁶⁵ 〔清〕金埴，《不下帶編》，卷2，收入《筆記小說大觀》第36編，第7冊，頁25。金埴所引原文為「言也如飛之彙，一出口，不得追而復含之矣。鳥出籠，即自此樹飛於彼樹；言出舌，亦自此口傳於彼口，不還也。故智者多默希言，乃為翦其羽矣。」出自《畸人十篇·君子希言而欲無言第五》，頁462。文中所提的頤卦之象在於「觀其所養也，自求口實，觀其自養也。」

¹⁶⁶ 艾儒略，〈大西西泰利先生行蹟〉，頁213。

¹⁶⁷ 李之藻，〈畸人十篇序〉，頁502。

約腹之餘財，盡以梨棗。¹⁶⁸

除了良藥的比喻外，中國信徒李九功還有一個比喻，也可放在這裡一同對照。李九功將其著作命名為《勵修一鑑》時，便希望可以達到「書鑑以鑑吾心」的果效，¹⁶⁹然而此標準甚高，張賡在書序中便不客氣地批評說，甚至連西先生也不見得能達到，因此建議「蓋如就人本賦靈光，祈天帝嘿醒，使之返約返刷，即以自己心神為自修之鑑可也，何必借前脩為我鑑哉。」¹⁷⁰

讀者的實踐

中國信徒不只有閱讀傳教士的書籍，經過一段時間後，自己也開始從事著作，為其信仰進行辯護。我們可以視這些信徒的著作為他們閱讀實踐的作品。楊廷筠過世之前，仍不忘提筆著述，恐怕自己默然不語，而不能闡明天主聖教：

公享年七十有一，砥礪篤修，至死不懈。易篋前數日，命取楮筆，闡明天主事理，歷解疑端，娓娓不置。家人憂而止之曰：「宜稍寧神，毋煩思索。」公執之固曰：

「聖教妙理，人未能詳我深知之俟，我寫盡此意而辭此世，豈容默然不言耶，既成帙，俱定篇名，命梓行世。」¹⁷¹

李九功所編修《勵修一鑑》，全書共參考了包括利瑪竇的《天主實義》及其他會士和中國信徒中文著作共 18 件。李九功將此書分為若干類目，類目之下則是截取西先生和中國信徒筆記之書合適的片段，凡是「幾可警動人心，鼓舞同志者，暨不敢遺。」李九功也注意到有些著作是不能隨意著錄，像是「獨《天主降生言行略》則有專書，且其文典奧未易，一觸頃了，故不輕錄。」¹⁷²但李九功在序中表示基於其不忍藏私，仍願將多年閱讀的成果出版，以誨人心：

善書增長神智，猶天雨滋潤嘉禾，天雨不擇地而濡，善書不擇人而誨，予何忍私為己益耶，於是就累月所閱，取其顯淺可味，便作下學。¹⁷³

有些讀者則是採取抄錄傳教士的書籍的方式。筆者在檢索日本漢籍資料庫發現一本收藏在日本東北大學的手抄本《西邦雜話》，雖然不知其抄者來歷，也不知其選書目的，

¹⁶⁸ (清) 李嗣玄，〈思及艾先生行蹟〉(匯堂石室藏本)，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第2冊，頁934-935。

¹⁶⁹ 李九功，〈勵修一鑑·勵修一鑑自序〉，頁431。

¹⁷⁰ 張賡，〈勵修一鑑·勵修一鑑序〉，收入《天主教東傳文獻三編》，第1冊，頁429-430。

¹⁷¹ (明) 丁志麟，〈楊淇園先生超性事蹟〉，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第1冊，頁235。

¹⁷² (清) 李九功，〈勵修一鑑·勵修一鑑自序〉，收入《天主教東傳文獻三編》，第1冊，頁441

¹⁷³ 李九功，〈勵修一鑑·勵修一鑑自序〉，頁434。

但此書收錄天主教書籍、佛教書籍外，還包括清人林謙光的《臺灣紀略》、和利類思《西方要紀》。¹⁷⁴從其收錄內容來看，是以抄錄者乃是以作者出身於日本以西的著作為主。另還有一本值得注意的是手抄本的《十八家序文集》，收有關於傳教士的相關文獻，包含中國人爲傳教士書籍所寫的序言，以及傳教士自序，和官府發布的許可令，也是相當值得注意的材料。¹⁷⁵

疑信之間

徐光啓將利瑪竇所帶來的學問分爲三種：「大者修身事天，小者格物窮理，物理之一端，別爲象數。」¹⁷⁶徐光啓認爲先傳格物窮理和象數之學，雖然是小者，但有形有體可觀察，有度有數可計算，容易使中國人相信。再取得中國人在學問上的信任，才能更進一步推到天主信仰。徐光啓在〈泰西水法序〉（1612）中也表示這樣的順序：

人富而仁義附焉，或東西之通理也。道之精微，拯人之神；事理粗跡，拯人之形。並說之，並傳之，以俟知者，不亦可乎？先聖有言，備物致用，立成器以爲天下利，莫大乎聖人。器雖形下，而切世用。茲事體不細已，且窺豹者得一斑，相者見若狐甲，而知鈍利。因小識大，智者視之，又何遽非維德之隅也？¹⁷⁷

《聖教信証》則把證明天主教的證據分爲外證和內證兩種，外證是透過傳教士行於外的言行舉止，當傳教士甘願自費多金，不辭萬里東來，其教必有不凡之處。內證則是可考其著述內容，在在不虛，故不需先傳象數和格物窮理之學以贏得中國人的信任：

在內者，則本教著述各端，俱屬極合正理之確論。其所論之事物。雖有彼此相距甚遠者，如天地、神人、靈魂形體、現世後世，生死等項。然各依本性自然之明，窮究其理，總歸於一道之定向，始終至理通貫，並無先後矛盾之處。¹⁷⁸

因爲書籍的存在本身就是天主信仰的證據。藉由閱讀書中內容，又可幫助信徒信仰的堅固，從疑而生信。但是李之藻也認爲利瑪竇著作，像是《天主實義》、《畸人十篇》、《二十五言》、《幾何原本》等書，其實是「奧衍」，以至於「人鮮卒讀。」¹⁷⁹如何藉由書籍而

¹⁷⁴ 此書現藏於日本東北大學。(2009/5/7 access)

<http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kanseki?record=data/FA001379/tagged/1311005.dat&back=4>

¹⁷⁵ 此書現藏於日本關西大學內藤文庫，此書收錄著作最晚者至清初。(2009/5/7 access)

<http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kanseki?record=data/FA007965/taggedNaito/3007018.dat&back=1>

¹⁷⁶ 徐光啓，〈刻幾何原本序〉（1605-1607間），收入《利瑪竇中文著譯集》，頁304。

¹⁷⁷ 徐光啓，〈泰西水法序〉，收入《明末天主教三柱石文箋注》，頁90-91。

¹⁷⁸ 韓霖、張慶，〈聖教信証〉，頁273。

¹⁷⁹ 李之藻，〈聖水紀言序〉，收入《明末天主教三柱石文箋注》，頁172。

認識信仰，看來不只是識幾個大字就能了解其中奧秘。

「上古時醇，宜性教，中古漸開，宜書教，後代人性大壞，雖聖賢書教，亦難轉移。」楊廷筠發現，時代的轉變使得書教有其侷限性。從《闢邪集》、《破邪集》等反教書籍來看，其中為文的作者也都有讀過傳教士的著作，甚至一條一條仔細閱讀，從中尋找縫隙，逐一駁斥傳教士的意見。因此，閱讀傳教士的著書並不意味人人都能讀出天主之意。楊廷筠認為其中的關鍵在於信心。「信心，要潛悟，又須耐久，默求天主，加其力量，有時忽然而通，一得俱得，如上所問諸疑，一朝冰釋。」¹⁸⁰閱讀不只是自身理性的介入，還需要默求天主介入閱讀的過程。

第三節 目錄中的書籍

利瑪竇的中文著述經過出版流傳之後，進入明清藏書閣中，和其他書籍擺放在一起，成為圖書目錄裡的條目之一。¹⁸¹明人高儒曾說道：「書無目，猶兵無統馭，政無教令，聚散無稽矣。」¹⁸²由此顯示書目編纂在管理圖書的功能。此外透過書目中的類目安排和類前小序的撰寫，更能考察圖書內容中所傳達學術淵源的流變，也就是清人章學誠(1738-1801)所說「辨章學術，考鏡緣流」的功能，¹⁸³進而達到「即類求書，因書究學」。¹⁸⁴清人王鳴盛(1722-1791)也曾說：「目錄之學，學中第一緊要事，必從此問塗，方能得其門而入。」¹⁸⁵清人張之洞(1826-1909)更把目錄書比喻為良師，得書而入，學問也就事半功倍。¹⁸⁶因此從書籍在圖書目錄中的類別，以及該類的其他書籍相對照，可以看出書和學問在學術思想史所佔的位置，也連帶顯示著編目者對於書籍及該學問內容的理解和評價。因此當我們

¹⁸⁰ 楊廷筠，《代疑篇》下卷，頁595、597-598。

¹⁸¹ 關於目錄的類型，近代學者汪辟疆從作者的編寫態度和使用目的將目錄細分為四類：網紀群籍，簿屬甲乙之學，目錄家之目錄。辨章學術，剖析源流，史家之目錄。鑑別舊槩，讎校異同之學，藏書家目錄。提要鉤玄，治學涉徑之學，讀書家之目錄。汪辟疆，《目錄學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000），頁1-4。從其分類，可見不同類型的目錄有其專屬的功用。

¹⁸² [明]高儒，《百川書志》（1540，影印1915年湘潭葉氏觀古堂刻本），收入於《中國著名藏書家書目匯刊-明清篇》（北京：商務印書館，2005），第4冊，頁212。

¹⁸³ [清]章學誠，《校讎通義》（1779），收入《中國目錄學資料選輯》，頁553。

¹⁸⁴ 章學誠，《校讎通義》，〈互著〉，收入《中國目錄學資料選輯》，頁561。

¹⁸⁵ [清]王鳴盛，《十七史商榷》（南京：鳳凰出版社，2008），〈史記一〉，頁1。

¹⁸⁶ [清]張之洞，《輶軒語·語學第二·讀書宜有門徑》（影清光緒元年刊本），收入嚴靈峰編，《書目類編》，第92冊（台北：成文，1978），頁41651。

再回頭來看利瑪竇的著作，運用目錄便是值得注意的途徑。¹⁸⁷

關於傳教士著書在中國書目收錄的情形，鐘鳴旦等檢閱 12 家明清藏書目錄，做了初步關於會士著書數量和類別的統計。¹⁸⁸但因為這 12 本藏書目錄除了類目、書名和作者名外，並無其他文字可以呈現編目者設類的動機或是對於書籍的評價，但宋人鄭樵（1104-1162）曾主張「類例既分，學術自明。……觀其書，可以知其學之源流。或舊無其書而有其學者，是為新出之學，非古道也。」¹⁸⁹鄭樵認為僅列書名，但有其目，仍可達到「觀類而知義」的功能：¹⁹⁰

有專門之書，則有專門之學；有專門之學，則有世守之能。人守其學，學守其書，世有變故而書不亡。以今之書校古之書，百無一存，其故何哉？士卒之亡者，由部伍之法不明也；書籍之亡者，由類例之法不分也。類例分，則百家九流各有條理，雖亡而不能亡也。¹⁹¹

鄭樵〈藝文略〉的編纂，乃是承襲其《通志》中「通」的概念，因此他匯輯從古至今各書目，重新加以分類，是故在〈藝文略〉中，不論書籍存佚，通通予以著錄，因為他認為有書名則能保存學問。然而這種以通史概念在目錄中網羅古今所有書籍，本非藏書目錄目的，實際一本一本的書籍才是藏書家所擁有的實體。

明清以降的藏書目錄著錄簡化，原可呈現書籍背後的學問淵源的小序，早已被省略。但若從類目的階層關係，或許仍存有可分析的空間。例如和西書同屬一類的書有那些？為什麼編目者會將他們置於一櫃？尋找編目者的未盡之言，將是本節努力的目標。近幾年隨著其他藏書目錄陸續刊印，以及同本目錄不同版本的出現，也需要重新檢閱現存目錄。此外明清的大型叢書中，也有收錄和引用傳教士的著作，藉由觀察收錄同冊的其他書籍以及

¹⁸⁷ Elman在研究清代考據學，便運用圖書目錄中新分類的成立以及類別的階層，來討論學問的變化。Benjamin A. Elman, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* (Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1984), 163-169. 西方最早注意到中國知識分類的是傅科 (Michel Foucault) 所提出，當他在閱讀Jorge Luis Borges (1899-1986) 記錄中國百科全書的對於動物的分類方式，感到相當的怪異，超乎西方人能理解的方式，從而使他去思考關於類別、表面、界線和空間四者之間的關係。其中論述 (discourse) 在其中扮演相當重要的角色。John Hay 進一步說明，分類的目的是合大於異，應該把焦點放在類別內的相同性，勝於不同類的差異。John Hay, introduction to *Boundaries in China* (London: Reaktion Books, 1994), ed. John Hay, 7-8. Standaert也據此提出分類研究在中國基督宗教史研究的可行性, "New Trends," 80-84.

¹⁸⁸ 鐘鳴旦、杜鼎克著，〈簡論明末清初耶穌會著作在中國的流傳〉，頁59。

¹⁸⁹ 〔宋〕鄭樵，〈通志·校讎略·編次必謹類例論六篇〉，收入《中國目錄學資料選輯》，頁345。

¹⁹⁰ 鄭樵，〈通志·校讎略·書有應釋論一篇〉，頁363。

¹⁹¹ 鄭樵，〈通志·校讎略·編次必謹類例論六篇〉，頁342。

編輯者在序中的描述，也都可以作為觀察書籍在明清社會被理解的情形。以下便企圖從藏書目錄和叢書兩個方面來進行分析。

明清書目的特性

書目的功能首在於條列書目，進行分類。分類的標準不外「義」和「體」兩種。義是按書籍內容知識的學術源流，起始於《七略》的六藝、諸子、詩賦、兵書、術數、方伎等六略，再加上輯略。「體」是按書籍的著作體裁，起始於《隋書·經籍志》的經、史、子、集四部分法。兩種分類方式的爭競，隨著圖書數量、種類的增多，以及不同學門在知識傳承的興替，四部分類成為主流。然而隨著運行日久，同樣的問題也再度浮現。首先是子部的龐雜。《隋書·經籍志》用經、史、子、集取代先前四部分類中所用的甲、乙、丙、丁等類目名稱，序中雖有定義，但在實際所收的圖書，卻是無法符合定義的要求，尤其是子部乃是合併六分法中的諸子、兵書、術數和方伎類而成。漢代開始出現的佛、道兩家，中文著作隨著在中國發展漸久，數量也蔚然可觀。道教原附屬在道家類，佛教書籍則不被納入正式分類當中，歸於外篇或是以附錄的方式存在於書目當中。直到《舊唐書·藝文志》的編修時，才首次併入道家，正式附屬於四部中的子部。宋代編修《崇文總目》（1041），才把佛、道兩家獨立為子部的道書類和釋書類。清代編修四庫，則廣泛認定「自六經以外立說者，皆子書也。」除儒家大儒之說，可與經史互參外，其餘各類則是「真偽相雜，醇疵互見」，¹⁹²已遠離《漢書·藝文志》中認為諸子「其要歸亦六經之支與流裔」。¹⁹³

書目中分類的層級也因應需要而增加。《漢書·藝文志》在《七略》的六分基礎下，共分為六略 38 類，此後編目者常適度增修第二級類目，以適應新種類書籍的出現，也顯示學術氛圍的改變。鄭樵的《通志·藝文略》中，又增設第三級，原有 12 大類下，區分為 155 小類，小類之下再分為 284 目，其分類方式雖被批繁冗，但也顯示鄭樵對於「類例既分，學術自明」的想法。

明清書籍的蓬勃發展，可上溯到明太祖（1328-1398，1368 即位）統一政權後，洪武元年（1368）廢除書籍稅的政策。¹⁹⁴之後又命禮部四處購求遺書，¹⁹⁵也鼓勵地方藩王，在藩地刻書，推行文教。明代中葉，在官刻、坊刻、家刻的推波助瀾，私人取得書籍的管道也就更為容易。但是對於珍稀善本的獨佔性，以及禁書管制，傳抄仍然是圖書流傳的主要

¹⁹² 《欽定四庫全書總目·子部總敘》，第3冊，卷91，頁1-2。

¹⁹³ 班固，《漢書·藝文志》，收入《中國目錄學資料選輯》，頁142。

¹⁹⁴ 張廷玉等校，《明史·太祖本紀二》，卷2，頁21。

¹⁹⁵ [清]龍文彬，《明會要》（臺北：藝文，1972影印《原刻景印叢書集成三編》），卷26，〈學校下·書籍〉，頁5。

方式。¹⁹⁶

據中國學者范鳳書統計，明代有藏書事實的人就達到 897 人，編有藏書目錄有 167 種，有刻本和寫本在流傳的則有 48 種。出身江南地區（包括蘇州府、嘉興府、松江府、杭州府、常州府、湖州府）至少有 414 人，其中又以蘇州府的 185 位佔最多。¹⁹⁷藏書家編纂個人的藏書目錄自然是不可省略的功夫，一方面用於自我盤點，二方面也用於文人之間彼此交換藏書之用。從現存明清私家或是官方書目來看，我們可以注意到幾個現象：第一，目錄編纂簡略，儘管仍有四部之名，但搭配書櫥名的使用，已無四部統領群書之義。其中又以明人楊士奇（1365-1444）整理宮內文淵閣藏書所編修的《文淵閣書目》（1441）首開風氣，日後藏書家也多以《文淵閣書目》體例為範本。¹⁹⁸《文淵閣書目》以千字文命名書櫥，其後藏書家則在書櫥號外另加註擺放位置，如「中間朝西，頭櫃一層」。¹⁹⁹清人朱彝尊（1629-1709）《竹垞行笈書目》更有雅意，採李後主詞「心事數莖白髮，生涯一片青山，空林有雪相待，古道無人獨還」二十四字為類目，雖然以書櫥名作為類目和書籍的內容並無關係，但是細讀櫥內各書，仍可發現書籍之間有群聚效應。²⁰⁰當書目轉以紀錄排架順序之用，因為書架空間限制導致不同類別被同置一櫃，或是該類書籍數過小，而合併幾類同置一櫃，或是編者個人閱讀興趣，而被抽出類而合置於床前櫃的情形。²⁰¹

既然書目排架用途優先於四部，藏書家在編目時便作了調整，首先不少書目，如《文淵閣書目》雖保留原有經史子集作為類名，但讓其他類目的地位，提昇到與四部相同位階，

¹⁹⁶ 關於明清書價目前有兩派說法，一派如沈津，認為書價普遍是高於民間生活物價。另一派則是如周啟榮等人，認為書價其實是相當便宜。見沈津，〈明代坊刻圖書之流通與價格〉，《國家圖書館館刊》（1996，臺北），第1期，頁101-118。Chow, *Publishing, Culture, and Power in Early Modern China*, 33-56. 可參看陳冠至對於藏書家對於貧窮和購書之間的掙扎，以及藏書家的徵書過程的討論，見陳冠至，《明代的江南藏書 - 五府藏書家的藏書活動與藏書生活》（宜蘭縣：明史研究小組，2006），頁151-156、205-247。

¹⁹⁷ 范鳳書，《中國私家藏書史》（鄭州：大象出版社，2000），頁166、251。陳冠至運用其成果而統計江南五府部份，陳冠至，《明代的江南藏書 - 五府藏書家的藏書活動與藏書生活》，頁367。

¹⁹⁸ 《文淵閣書目》的著錄方式為書櫥名（天字號）加上類目（國朝）。姚名達，《中國目錄學史》（上海：上海古籍出版社，2002），頁94。

¹⁹⁹ 〔明〕李廷相，《濮陽蒲汀李先生家藏目錄》（據清宣統2年〔1910年〕上虞羅氏刻本），《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清篇》，第1冊。

²⁰⁰ 〔清〕朱彝尊，《竹垞行笈書目》（清宣統元年〔1909〕番禺沈氏刻本），收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清篇》，第17冊。在《竹垞行笈書目》的跋文中，朱彝尊自述「不分四部，殆行笈之記號也。」表示本書目乃是客居在外的圖書清單，但書籍數也有710多種，3500冊之多。

²⁰¹ 可參見〔明〕趙綺美（1563-1624），《脈望館書目》（民國十三年〔1924〕上海商務印書館影印清貝壩抄本），收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清卷》，第10冊。

特別是把子部中非屬諸子部份的類目，類書、韻書、法帖等數十項，列於集部之後，讓子部回歸先秦諸子的定義。其次，明代皇帝敕命編纂修訂之書，開始被獨立為「制書」類，甚至序列於經部之前，焦竑（1540-1620）認為皇帝敕命諸書，有如「家人父子提耳以命，唯恐其不盡也，如導師之於弟子，唯恐其不達也」，所以「雖以凌跨百代而軼駕三王，其何讓之有。」²⁰²因此編目者仍按照四部排序，但將該類有皇帝敕令纂修者，統一放置該類之首的方式，顯示其地位。

明清書目另一個特點就是小序的省略，小序的撰寫被認為是彌補按「體」分類之後「義」不足的部分，透過小序來呈現該類別的學術淵源。然而書籍增多，實難窮一人之力而完成，而且明人藏書家多被批評好藏書而不讀書的毛病，僅著重珍稀宋元本的搜集。²⁰³明人胡應麟（1551-1602）就把當時藏書家分為「好事家」和「賞鑒家」兩類：

藏書亦有兩家：列架連窗，牙標錦軸，務為觀美，觸手如新，好事家類也；枕席經史，沈湎青緗，卻掃閉關，蠹魚歲月，賞鑒家類也。至收羅宋刻，一卷數金，列於圖繪者，雅尚可耳，豈所謂藏書哉！²⁰⁴

雖然宋版圖書在讀書、校對上實有其學術上的意義，但是不少好書者往往走入偏鋒，使得圖書成為賞玩的珍奇品，在清代目錄更是發展成賞鑑書志，詳加著錄圖書的版本、行間、字數、書法、刻印等資訊。明人謝肇淛就描述當時好書人的三病，我們實難想像這些好書人在編目時，能對於書籍知識有多少的掌握：

好書之人有三病：其一，浮慕時名，徒為架上觀美，牙籤錦軸，裝潢銜曜，驪牝之外，一切不知，謂之無書可也；其一，廣收遠括，畢盡心力，但圖多蓄，不事討論，徒澆灰塵，半束高閣，謂之書肆可也；其一，博學多識，矻矻窮年，而慧根短淺，難以自運，記誦如流，寸觚莫展，視之肉食面墻誠有間矣，其於沒世無聞均也。夫知而能好好而能運，古人猶難之，況今日乎？²⁰⁵

藏書家在編目時還會碰到另一個問題，作者著書時有時不專談一個問題，條爾談經，條爾論史，或是多本小書合刻成一書，該歸何類，是個很大的問題，明代大量出現的叢書、類書，其篇幅往往是十部、百部以上，則歸入類書、四部彙等類別作為因應。至於其他小部頭的書，祁承燾（1562-1628）提出「互」、「通」的著錄原則，讓一書可同時入兩類，

²⁰² [明]焦竑，《國史經籍志》，收入馮惠民、李萬健等選編，《明代書目題跋叢刊》（北京市：書目文獻出版社，1994），上冊，頁220。

²⁰³ 如錢謙益，在《絳雲樓書目》中有宋版正史類；錢曾也著有《宋板書目》。

²⁰⁴ 胡應麟，〈經籍會通四〉，《少室山房筆叢卷四》，頁220。

²⁰⁵ 謝肇淛，《五雜俎》，卷13，〈事部一〉，頁1083-4。

另搭配加註的方式，方便尋書者。²⁰⁶章學誠更繼承其觀念，提出「互著」、「別裁」的著錄方式。²⁰⁷但也不能忽略因為編目者一時失察，而導致重覆著錄的問題。²⁰⁸

雖然有些書目刊刻成書在外流傳，但大部分的書目仍屬於編者自用居多。當時人之所以會閱讀書目，多半有訪書之需，若該書目所收的書籍珍稀版本少，或是該藏書樓藏書已散佚難尋，都會影響書目的流傳。或是在抄錄時，也有漏抄或是整合的情形，以錢謙益的《絳雲樓藏書目》為例，絳雲樓於順治七年（1650）遭祝融之災，圖書付之一炬，現在流傳較廣是康熙中葉陳景雲（1670-1747）的批註本。但後近發現清初的手抄本，類目則有90類，而陳景雲本只有73類，而羅列的書籍也有增減的情形。²⁰⁹

相對於以整個藏書樓為範圍，或是一朝文獻為主，廣泛收集各類圖書的藏書目錄，還有一種以單一主題所發展而出的專科目錄。發展成專科目錄也需要一定的時間累積書目，發展最早的是佛藏目錄，其在考証版本、辨偽、輯佚、分類上都甚為詳細，梁啟超甚至讚許比傳統目錄來的好。²¹⁰和佛藏一直有爭競關係的道藏，也發展出自己的目錄和分類系統。明代也開始出現了醫書或是小說、雜劇為主的專題書目，如殷仲春對於醫書的興趣，也為和佛藏、道藏媲美，編定《醫藏書目》。

從漢代絲路的開通，婆羅門和西域各國的知識中國，特別是藥草學、醫方、算法，在各代藝文志中可見。這些書籍編目者並未將其特立成類，而是歸入中國舊有書籍分類之中。明末耶穌會來華，羅明堅和利瑪竇等人陸續以中文著書，其後中國信徒韓霖和張賡編定《聖教信証》一書，將傳教士的中文著作整理，按作者排列，著錄其字號、生卒地和其著作。《聖教信証》中的耶穌會士小傳和著述，其後有以單行本的方式流傳。如清人趙魏（1746-1825）的《竹庵齋傳鈔書目》中收有韓霖的《西士書目》，許宗彥（1768-1819）《鑒止水齋藏書目》中收有《耶穌會士西洋姓氏著述》，瞿世瑛（約1820-1890）《清吟閣書目》

²⁰⁶（明）祁承燾，《庚申整書小記·整書例略四則》，收入《中國目錄學資料選輯》，頁465、468。「通」是指一書中有若干篇章和原書旨意不同，將該部分抽出另行分類，再註明原在何書之內。「互」則是指同一本書可能條爾談經，條爾談史，故兩類都同時註錄。

²⁰⁷章學誠，《校讎通義》，〈互著第三〉、〈別裁第四〉，頁561、565。

²⁰⁸可參見本節後半部對於《千頃堂書目》的討論。

²⁰⁹黃永年藉由「玄」字未避諱，以及字跡與錢謙益手稿相近，推論此手抄本應是錢家童僕所抄錄，見黃永年，〈影印清順治鈔原本絳雲樓書目緣起〉，收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清卷》，第12冊，頁394。至於增減書目的部份，限於本論文所需，只著錄傳教士書籍部份。清初抄本版《絳雲樓書目》收在《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清卷》第12冊，陳景雲批註本則是在第13冊。

²¹⁰梁啟超，〈佛教經錄在中國目錄學之位置〉，收入張曼濤主編，《佛教目錄學述要》（臺北市：大乘文化，1978），頁21。

中也有《耶穌會士著述目》。²¹¹

晚清西方學術大量流入，新的西方書籍不斷地翻譯出版，梁啟超認為「國家欲自強，以譯西書為本，學子欲自立，以多讀西書為功」，後編《西學書目表》（1896），簡介各科學問和可覽書籍。²¹²梁啟超也曾言：「西人政學，日出日新，新著出而舊者廢」，二十年前的書籍所介紹的知識，就已經落伍或是知識理論已被推翻。²¹³然而明清時期的傳教士著書，開始以「西學傳來中國之始」，而在圖書目錄中特列一類。²¹⁴像是王韜（1828-1897）重刻《聖教信証》一書，他認為傳教士著述「文辭爾雅，彬彬乎登述作之林」，雖然有些重要的作者和其著書未能盡錄是其缺憾，但此書仍可為「談海外掌故者，廣厥見聞」。只是再重刻時，未見原先韓霖、張賡所撰寫的序言，而是另作一序，強調西學入中國之始。

215

晚清大量的西方著作入華，西方的學科分類系統，也挑戰了中國傳統的經史子集四部分類。²¹⁶四部分類的使用，僅限於各圖書館對於自身收藏古籍善本的著錄，而館藏則是

²¹¹〔清〕趙魏，《竹崦齋傳鈔書目》（據清光緒三十年〔1904〕湘潭葉氏觀古堂刻本影印），收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清卷》，第24冊，頁15。趙魏所列的《西士書目》據姚名達推測，為《聖教信証》的單行本。見姚名達，《中國目錄學史》，頁186。〔清〕瞿世瑛《清吟閣書目》（據民國七年〔1918〕仁和吳氏雙照樓刻本影印），收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 近代卷》，第1冊，頁35。〔清〕許宗彥，《鑒止水齋藏書目》（據民國國立北平圖書館傳抄南陵徐氏藏抄本影印），收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清卷》，第26冊，頁410。方豪認為《耶穌會西來諸位先生姓氏》和《西士書目》為同書，因為《聖教信証》書目一開始首行為「耶穌會西來諸位先生姓氏」。見方豪，《中國天主教史人物傳》（香港：香港公教真理學會，1970），頁260。值得注意的是，許宗彥不將此書和其目錄書放在一起，而是放在子部曆算類和道家書籍之間。

²¹² 梁啟超，〈《西學書目表》序例〉，收入吳松等點校，《飲冰室文集點校》（昆明：雲南教育出版社，2001），第1冊，頁141。

²¹³ 梁啟超，〈讀西學書法〉，收入夏曉虹輯，《飲冰室合集集外文》（北京：北京大學出版社，2005），專集補編，頁1159。

²¹⁴〔清〕王韜，《泰西著述考》，收入王韜、顧燮光等編，《近代譯書目》（北京：北京圖書館出版社，2003），頁1-24。其他書目還包括〔清〕徐維則輯，顧燮光（1875-1949）補輯，《增版東西學目錄·附東西人舊譯者書》（光緒28年石印本），收入《近代譯書目》，頁293-305。梁啟超，〈近三百年學術史附表明清之際耶穌教士在中國者及其著述〉，收入《梁啟超論清學史二種》，頁126-137。陳垣，〈基督教入華史附：明末清初教士譯著現存目錄〉，收入《陳垣學術論文集》（北京：中華書局，1980），第1集，頁106-116。陳垣書中僅羅列說教之部（也就是宗教類用書），天文、曆算、地理、藝術之部從略。晚清來到中國的傳教士，也針對他們先前的成果，進行整理，

²¹⁵ 王韜，《泰西著述考》，頁1、24。

²¹⁶ 左玉河，《從四部之學到七科之學 - 學術分科與近代中國知識系統之創建》（上海：上海書店出版

改用新的學科分類模式，而且是把學問視為一體，不分中西。以臺灣目前主要採用的《中國圖書分類法》為例，²¹⁷已經打破傳統經史子集的分類方式，分為總類、哲學、宗教、自然科學、應用科學、社會科學、史地、語文和美術九類，各類目不相從屬。其中宗教類除了佛、道外，基督教、回教、猶太教與其他宗教也各成一類。以基督教為例，底下又細分為十類：聖經、神學、教義文獻、實際神學、講道、宗派、教會，教史、傳記。任何教派都是依照此種分類標準。

教會內部的理解

利瑪竇除了帶來天主信仰外，歐洲文化與學術也隨之東來。在與士人交際往來之中，歐洲的文化和學問也成為吸引中國人的利器。但是學術和宗教之間是存有緊張關係，在華耶穌會士彼此也有不同的意見。²¹⁸直到 1621 年的 Matos Order 中，便正式把科學的使用不只作為傳教基督教義的工具，也是捍衛傳教事業的方式。²¹⁹艾儒略在〈大西西泰利先生行蹟〉一文借用當時來向利瑪竇學習數學的學生張養默之言，對於利瑪竇東來作一整體評價：「其東來意，實欲奉揚天主聖教，固不屑以曆數諸學見長也。」²²⁰利瑪竇也自陳所有學問的目的都在認識天主，否則就不是真正的學問：

嘗聞天地一大書，惟君子能讀之，故道成焉。蓋知天地而可證主宰天地者之至善、至大、至一也。不學者，棄天也，學不歸原天帝，終非學也。²²¹

因此，對於利瑪竇而言，傳天主是本，其餘學問皆是環繞天主信仰而生。邵輔忠也曾言「其學亦惟學天閱天，問幾何原本諸書，皆以明曆數，曆數豈非天主倡明行生造化譜乎」²²²徐光啟在分類利瑪竇的學問分為三個類別：「大者修身事天，小者格物窮理，物理之一端，別為象數。」²²³他也同樣意識到傳教士對於事天之學為重視。

社，2004），3-3和4-1兩節對於西書翻譯和學問門類關係的討論。頁127-136，152-160。

²¹⁷ 《中國圖書分類法》。關於中國圖書分類法的細部條目，可參閱國家圖書館編目園地，<http://catweb.ncl.edu.tw/index.htm> (2009/2/18 accessed)

²¹⁸ Brockey認為利瑪竇在中國名氣響亮對於傳教事業其實是兩面刃，因為在利瑪竇時期，學術傳教的熱忱勝於天主教信仰團體的擴展，當利瑪竇過世之後，耶穌會在中國的傳教事務轉由龍華民 (Niccolò Longobardo, 1565-1655) 負責，才開始傾向後者，在年度報告中，中國信徒受洗的人數也才開始有記錄。Brockey, *Journey to the East*, 62.

²¹⁹ Brockey, *Journey to the East*, 75.

²²⁰ 艾儒略，〈大西西泰利先生行蹟〉，頁208。

²²¹ 利瑪竇，〈坤輿萬國全圖跋〉，收入《利瑪竇中文著譯集》，頁183。

²²² 邵輔忠，〈天學說〉，頁5-6。

²²³ 徐光啟，〈刻幾何原本序〉，頁304。

李之藻在編輯《天學初函》時，分爲理、器二編，同屬「天學」之下。²²⁴李之藻認爲學問的目的在於「知天事天，不詭六經之旨」，所涵括的範圍「顯自法象名理，微及性命根宗」，²²⁵器就是「法象名理」，理則是「性命根宗」。在《天學初函》的理編收有利瑪竇著作：《畸人十篇》、《交友論》、《二十五言》、《天主實義》、《辯學遺牘》；器編則有《渾蓋通憲圖說》、《幾何原本》、《同文算指前編通編》、《圓容較義》、《測量法義》、《測量義同》、《勾股義》，光利瑪竇一人著書就佔《天學初函》的半數以上。²²⁶李之藻在編纂《天學初函》時，曾言還有許多經典仍被誤存於佛藏當中，以及金尼閣攜書七千部來華，尙待整理，初函之後，可再續編。可惜其書刊行的隔年，李之藻就因病過世，留下未竟之業。

劉凝（約 1625-1715）在編《天學集解》時，集合了 284 篇文本，其中有 45 篇是爲利瑪竇的 13 本書而做的序跋。²²⁷劉凝將本書細分爲六個部分，除了《天學初函》就採用的理、器分類外，又增加了首集、道集、法集和後集。首集收錄《天學初函》、《聖教信証》、《絕徼同文紀》²²⁸等天主教著作合集的題序，以及呂圖南〈讀泰西諸書序〉、彭惟成〈聖德來遠序〉。從題名可看出劉凝認爲首集是作爲讀天學諸書的要法和關鍵的提醒。道集和法集是兩個新的類別，道集是以聖經爲中心，包含了基礎聖經要義、聖人行實的部份。法集則有地圖、西方地理知識、學術概要、西洋字、以及傳教士行略，利瑪竇的《萬國全圖》被歸入法集。理集包含神哲學討論、護教類的作品，《天主實義》、《畸人十篇》、《友論》、《二十五言》、《辯學遺牘》屬於理集。器集則是包含曆法、算術的部份，收有《幾何原本》、《勾股義》、《測量法義》、《同文算指》、《渾蓋通憲圖說》、《圓容較義》、《西國記法》。後集主要收錄天主堂的建堂記、碑記，或是官方告示和賀文。

²²⁴ 黃正謙認爲傳教士使用「天學」原指天主教之學，並不和「天文」混用。天學後有天文學之義，乃跟1633年「欽褒天學」匾爲關鍵，禮部署部事左侍郎顧錫疇在1638年的〈禮部題准給扁欽褒天學疏〉中提到湯若望「創法立器，妙合天行」，皇帝因而賜匾獎賞。作者亦認爲清人多用天學指多天文學，乃是好新的緣故。黃正謙，《十六、十七世紀在華耶穌會士之政治策略及其所傳播之宗教文化》（博士論文，香港大學哲學研究所，2009），頁364。

²²⁵ 李之藻，《天學初函·刻天學初函題辭》，頁2、3。

²²⁶ 據許媛婷的研究，她提出了李之藻選書的標準和他與傳教士及晚明友人之間的交遊程度有關。許媛婷，〈明末西學東漸的未竟之聲 - 以李之藻《天學初函》的選書為討論中心〉，《故宮學術季刊》25卷3期（2008，臺北），頁35。

²²⁷ 由於筆者未有機會一睹此書，僅就Dudink 中所提供的資訊作討論。見Ad Dudink, "The Rediscovery of a Seventeenth-Century Collection of Chinese Christian Texts: The Manuscript *Tianxue jijie*", in *Sino-Western Cultural Relations Journal* 15 (1993), 1-26. 由於該書未有標明日期，但統計序文成文日期，介於1599-1679，占97.5%。

²²⁸ 《絕徼同文紀》為楊廷筠所編，全書分爲上下兩卷，現存巴黎法國國家圖書館僅有卷二，日本內閣文庫則有

至於傳教士自己內部的分類方式，在梵諦岡圖書館中則藏有一幅巨型的目錄，據 Goodman 的考證，推測是柏應理所編的目錄（以下稱《柏應理書目》〔約 1670-90〕）。²²⁹柏應理在整理傳教士書目時，分成兩類，但是類目名改為天主聖教書目和曆法格物窮理書目。²³⁰天主聖教書目收有利瑪竇著述四本：《辯學遺牘》、《二十五言》、《天主實義》、《畸人十篇》。柏應理定義天主聖教書目為「本教諸修士著述各端極合正理之確論」，雖然涵蓋範圍包括「天地、神人、靈魂、形體、現世、後世、生死」，看似彼此相距甚遠，但是「總歸於一道之定向」，「無非發明昭事上帝，盡性命之道」。曆法格物窮理書目其功用在於「足徵天主聖教真實之理」，收有利瑪竇十本著作：《同文算指》、《渾蓋通憲圖說》、《圓容較義》、《測量法義》、《乾坤體義》、《交友論》、《西國記法》、《勾股義》、《西字奇蹟》、《幾何原本》。原本在《天學初函》中理編的《交友論》，則改歸入曆法格物窮理的類別。

從上面幾種分類概念可發現一個有趣的現象，分類類目名稱開始從一開始《天學初函》中所採用的「理」，到後期多採用「天主聖教」一詞。這種現象似乎可以說明天主教開始強調自己的宗教性的結果，或許對於中國人來說，天主教就和佛、道、民間宗教一樣，是宗教選擇的項目之一，而不是最高而且是惟一的「理」。

利瑪竇的著作在中國圖書目錄則有兩種分類方式：一是特立名目，二是歸入傳統類別。以下篇幅將針對這兩種方式分別討論。所引用的藏書目錄中關於利瑪竇著作的著錄方式、分類等細節請參閱附錄四〈利瑪竇著作在明清書目中的分類〉。

另創新類：大西人術到天主教

趙琦美《脈望館書目》是現存最早的以「大西人術」來命名傳教士的著作。²³¹趙琦美是趙用賢（1535-1596）之子，出身浙江常熟，父子皆好藏書。其父所著有《趙定宇書目》，但該書目屬於「帳簿式」的書目，僅羅列書名，而未加以撰寫題要，分類上未有四部分類，僅分成多個小類，順序互不重屬。其中收入三件利瑪竇著作：《利瑪竇地圖》、《二十五言》、《交友論》。其中《二十五言》、《交友論》則是歸屬於「沈濱莊」的類目之下。「沈濱莊」一類，由於目錄缺乏文字說明，但觀察該類中的藏書，發現該類是先謄入經部易書著作，之後也多按經史子集羅列，筆者推測有二解，一是購入他人藏書，而保留其藏書的完整，

殘本一卷。王重民，《冷廬文叢》（上海：上海古籍出版社，1992），頁495。

²²⁹ Howard L. Goodman, "Paper Obelisks: East Asia in the Vatican Vaults," in *Rome Reborn: The Vatican Library and Renaissance Culture*, ed. Anthony Grafton (Washington: Library of Congress, 1993), 285.

²³⁰ 此書目只登錄書名和卷數。另外，筆者也發現《柏應理書目》前的序言，和《聖教信証》前言部份雷同。故初步比較兩個書目的書籍，參見附錄三〈聖教信証和柏應理書目差異〉。

²³¹ 趙琦美在書前目錄著錄為「大西人術」，在內文是「大西人著述」。趙琦美除按四部分法外，同時搭配千字

而未打散入自己的收藏當中。二是藏書樓之名，但考察明清藏書諸家幾乎未曾以莊作為書樓之名，故後者的機率較小。²³²

趙琦美在其父基礎上，在「大西人術」的類目中新增了《畸人論》、《泰西水法》、《畸人論心記法》、《天主教要》、《渾蓋通憲圖說》、《測量法義》、《幾何原本》、《天主實義》等書。²³³趙琦美幾乎把當時利瑪竇的著作收集齊全，他用大西人術來總括這類作品，不論書籍內容的性質為何，作者為大西人，是這類書籍的特色。鐘鳴旦等則指出《天主教要》一書是僅給要受洗民眾之書，何以趙琦美會得到此書，成為不解之謎。²³⁴至於利瑪竇地圖，仍然歸屬於碑帖類，並未置於大西人著述之中。趙琦美歿後，其書有四十八櫥歸入同為常熟人的錢謙益（1582-1664）的《絳雲樓》。²³⁵

錢謙益《絳雲樓書目》出現了用「天主教」來歸類傳教士的著作。²³⁶當時耶穌會士來華「傳教」之務，已經相當明顯，不能再以大西人術統稱之，器算和天主被區分開來，在清初抄本版的《絳雲樓書目》，利瑪竇的書籍被歸入了曆算類以及道藏類中的天主教之中。²³⁷比對脈望館藏書，則多了《乾坤體義》、《勾股義》、《圓容較義》、《同文算指前編通編》。天主教類中未有新增書目，只在冊數上有增加，《二十五言》一書則達七冊之多，但已無《畸人論心記法》和《天主教要》。在陳景雲批註本的《絳雲樓書目》，天主教類部分，則是多了《天學初函》。清抄本和陳景雲本的對照，清抄本在天主教類，只納入宗教方面的著述，陳景雲本則是納入《天學初函》、《地震解》、《職方外紀》、《西儒耳目資》，有回到先前以大西人作為類目收羅標準的傾向。²³⁸

不著名編者的《近古堂書目》也是以曆算和天主教類來稱呼，其所收藏書目在利瑪竇著書部份和清初抄本版的《絳雲樓書目》相同，但在分類上，《近古堂書目》把曆算和天主教類帶回子部架構之下，而天主教類則是獨立在道藏之外，放在雜道家之後，醫家之

文作為書櫥名。

²³² (明) 趙用賢，《趙定宇書目》(抄本)，收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清卷》，第8冊，〈碑帖·本朝〉，頁94；〈沈濱莊〉，頁106、107。

²³³ 趙琦美，《脈望館書目》，〈暑字號·大西人著述〉，頁338；〈呂字號·碑帖·本朝〉，頁476。

²³⁴ 鐘鳴旦、杜鼎克著，〈簡論明末清初耶穌會著作在中國的流傳〉，頁59。

²³⁵ 張漢儒在《疏稿》一書中記載著錢謙益購得脈望館藏書經過。轉引自范鳳書，《中國私家藏書史》，頁217。

²³⁶ 《絳雲樓書目》的分類方式，子部僅留諸子、釋家、道部、雜家和偽書，其餘非諸子部份，則是列在集部之後。如天文類、曆算類、地理、卜筮等等。

²³⁷ 在清初抄本中的天主教是夾在道藏類(包含鍊丹)之下，天主教、神儒家、雜道家。錢謙益，《絳雲樓書目》(清初抄本)，頁267。

²³⁸ 錢謙益，《絳雲樓書目》(陳景雲本)，〈天主教類〉，頁283。其他書籍分別是龍華民《地震解》，艾儒略《職方外紀》，金尼閣《西儒耳目資》。此版的天主教類則移置醫書類之後。

前，顯示編目者對於天主教類別有很明確的認知。在利瑪竇著書方面所收錄的則是和抄本版《絳雲樓書目》相同。²³⁹

明人李贄（1527-1602）曾在與友人書信中提到他曾三次與利瑪竇交遊，但始終不是很清楚利瑪竇來華的目的，認為他是要「意欲以所學易吾周孔之學，則又太愚，恐非是爾。」²⁴⁰但若從「大西人」到「天主教」類目名稱的轉變，可以發現耶穌會士傳教的特性也愈來愈清楚，其傳教使命，也已漸漸地為中國人所獲知。

傳統類別

儘管新類目是個特殊的存在，但是藏書家在處理時，不論是就知識上的相近性，或是在實際排架的考量，第一優先仍是以尋找相似的類目作為歸屬。因為藏書目錄的特性，終究是在為實體的書籍編目，編目者想成立新類，來安插書籍，但該類別書籍自己的實際收藏可能僅有一、二本，故轉附屬於其他類目之中，或許是較實際的方式。等到其書目增多才有新類目出現的可能。明清藏書目錄多半把傳教士著作歸入傳統類別。《天學初函》當中的理編書目，多半是歸入子部雜家類，視為眾多新興一家之言的一支，或是歸於集部個人別集著述。但傳教士既然在書籍中有意和先秦儒家產生連結，強調心同理同，李之藻就反對將傳教士的著書和諸子百家同類視之，而歸入子部，甚至是雜家。²⁴¹至於器編部分，則是依照書本內所論述學科知識，而屬於天文或是曆數。

董其昌（1555-1636）《玄賞齋書目》因為將「數」歸入經部之下，使得利瑪竇的著書有了輔翼群經的意義。數部中收有《同文算指通編》、《測量法義》、《乾坤體義》、《幾何原本》和《渾蓋通憲圖說》，其中《渾蓋通憲圖說》、《乾坤體義》則兼入子部天文類。值得注意的是，董其昌所收西人著作，除《西學凡》外，其他著作多屬於天文曆算方面的著作。

²⁴²

祁承燾位於紹興的澹生堂藏書，以「校勘精核，藏書多世所未見」而著名。在《澹生堂藏書目》中，子部諸子類的雜家中收有利瑪竇的著作有《天主實義》、《畸人十篇》、《交友論》、《二十五言》、《靈性說測量法義附義同論》。祁承燾把理、器兩類的書都歸在同類，顯示他認為兩者皆是一家之說，但是他藉由「互著」的編目方式，讓利瑪竇的《測量法義》

²³⁹ 不著名，《近古堂書目二卷》，收入《叢書集成續編》（上海：上海書店，1994），史部68冊，〈子部·曆算〉，頁593-594；〈子部·天主教類〉，頁598。

²⁴⁰ 〔明〕李贄，《續焚書·與友人書》（明刻本），卷1，頁24。（中國基本古籍資料庫access09/06/12）

²⁴¹ 李之藻，〈天主實義重刻序〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁100。

²⁴² 〔明〕董其昌，《玄賞齋書目》，收入《宋元明清書目題跋叢刊》，第5冊，〈經·數〉，頁68-69；〈子·天文〉，頁95。

和熊三拔的《簡平儀說》重出於子部雜家和子部天文家曆法類，以期達到學術群聚的效果。

243

位於福建閩縣徐渤（1570-1642），其《徐氏家藏書目》（1602）²⁴⁴中因為缺少天文或是曆算的類目，因此《渾蓋通憲圖說》和《圓容較義》這類天文方面的著作被歸入卜筮類，卜筮類的書包含像是占星、風水、異夢等類型的書籍。至於《同文算指通篇》和中國傳統算書《周髀算經》則被歸入藝術類，和梅花令譜，骰譜同屬一類。²⁴⁵

錢謙益曾孫輩的錢曾（1629-1701）繼承了部份絳雲樓殘留的書籍，所編的兩本藏書目錄《也是園藏書目》²⁴⁶和《述古堂藏書目》，²⁴⁷在利瑪竇著作上並無差異。在經部數術類有《同文算指通編八卷》、子部天文的《渾蓋通憲圖說》與《乾坤體義》，子部曆法的《赤道南極北極圖》、《圓容較義》、《測量法義》。《同文算指》兩本目錄皆提有利瑪竇之名，但《渾蓋通憲圖說》一書在《也是園書目》則被著錄為西人，《述古堂書目》則單單在那一本書未錄作者之名。

至於范欽（1506-1585）所建立的天一閣藏書樓，雖名列明清時期重要藏書之家，直到嘉慶年間（1760-1820）才始編的《天一閣書目》，書目中未見任何有關於傳教士的著述，僅在〈天一閣碑目〉中收有〈景教流行中國碑〉的拓印本，但這也是其他藏書目錄中未見的記錄。²⁴⁸

黃虞稷（1629-1691）為南京藏書家黃居中（1562-1644）之子。《千頃堂書目》將算

²⁴³ 祁承燾，《澹生堂藏書目十四卷》（清光緒18年〔1892〕會稽徐氏鑄學齋刻本），收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清篇》，第9冊，〈子類第二·諸子·雜家〉，頁270；〈子類第八·天文家·曆法〉，頁379。

《靈性說》應是誤植用同條著錄，應是《測量法義》和《測量義同》合著。

²⁴⁴ 徐渤的藏書樓名為紅雨樓，又有《紅雨樓書目四卷》，《紅雨樓題跋三卷》，筆者採用《徐氏家藏書目七卷》（清道光7年〔1827〕劉氏味經書屋抄本），收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清篇》，第10、11冊。

²⁴⁵ 徐渤，《徐氏家藏書目七卷》，收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清篇》，11冊，〈子部卜筮類〉，頁85。〈子部藝術類〉，頁132。《渾蓋通憲圖說》的作者，著錄為李之藻。

²⁴⁶ 〔清〕錢曾，《也是園藏書目十卷》（清歸安姚氏咫進齋抄本，北京國家圖書館館藏），收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清篇》，第16冊，〈經·數〉，頁27；〈子·天文〉，頁86；〈子·曆法〉，頁90。此版數類之後為小學。相較於《述古堂書目》（民國七略抄本）的經部數類是在小學類之後。

²⁴⁷ 錢曾，《述古堂書目》（民國七略抄本），收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清篇》，第16冊，〈經·數〉，頁243；〈子·天文〉，頁347、349；〈子·曆法〉，頁355。《述古堂書目》（粵雅堂版本），同書第17冊，〈天文〉，頁112、113；〈曆法〉，頁115、116；〈數術〉，頁157。抄本版將數類歸於經部之下；粵雅堂版則是置於集部之後，獨立成類。

²⁴⁸ 景教流行中國碑是唐朝建中2年（781）所立，明代天啟3年（1623）年在西安發現。後收入艾儒略的《西學凡》作為附錄。范欽，《天一閣書目四卷附碑目》，收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清篇》，第3冊，頁195。

學附於經部的小學類，內收有《同文算指通編八卷又前編兩卷》和《幾何原本》。但《同文算指》的作者是歸於李之藻。子部天文類歸為利瑪竇著作的有《幾何原本》、《句股義》、《表度說》、《圓容較義》、《測量法義一卷》、《天問略》、《泰西水法》和《測量異同》。《渾蓋通憲圖說》再度歸為李之藻所做。黃虞稷將陽瑪諾《天問略》、以及熊三拔《泰西水法》、《表度說》皆誤植為利瑪竇所著。其中《幾何原本》以及艾儒略的《幾何原法》兩書互見附於經部小學類的算學和子部的天文類。²⁴⁹

《千頃堂書目》後成為《明史·藝文志》編纂的重要參考資料。雖然官方史志的編纂並非如藏書家目錄一樣，需有實體收藏才能著錄，而是以記載朝代書籍出版為主要考量，因此即使書籍已經佚失，但只要曾經出版過，就會被收錄記載。但《明史·藝文志》仍訂出其嚴格的收書標準：「凡卷數莫考、疑信未定者，寧闕而不詳云。」²⁵⁰而且只收明人著作，其餘蓋不記錄，因此《明史·藝文志》相對於千頃堂書目，在書目的數量上短小許多。²⁵¹官方藝文志在體例上也較為嚴格，不同私人目錄具有較多的彈性，仍然恪守四部格局。《明史·藝文志》在利瑪竇著書的著錄上仍承《千頃堂書目》而來，未有增補，也未將錯誤歸類部份加以修正，又更把《測量異同》歸於熊三拔所作。

曾任明史館閣的徐乾學（1631-1694），在他自己所編的《傳是樓書目》，雖然在傳教士著書上標明其為耶穌會士，但仍將耶穌會士著書歸入子部釋家類，如《天學初函》，甚至《幾何原本》也被歸入釋家當中，由此來看，徐乾學似乎把耶穌會是為佛教的分支。²⁵²在《傳是樓書目》，利瑪竇的《交友論》則首度出現在集部，視為個人著作存在。

《四庫全書》的編纂乃是集全國之力，收書管道較私人藏書家更為多元。《四庫全書》中所收錄的傳教士著作有來自宮廷原有藏書和刻本外，還有來自各省採進的管道。四庫中收有利瑪竇著作的分別為子部天文曆法類和子部雜家。天文曆法類的書籍屬於著錄，但除

²⁴⁹ 周駿富以此二書為例子證明《千頃堂書目》有互著例。但喬衍瑄認為對照其他案例，認為有可能是經眾人之手修訂，而導致原目錯亂的可能。見〔明〕黃虞稷，《增訂本千頃堂書目》（臺北市：廣文書局，1981再版，據適園叢書後印增訂本影印），上冊，頁10。

²⁵⁰ 張廷玉等撰，《明史》，卷96，〈藝文一〉，頁2344。

²⁵¹ 像是簿錄、制舉兩類書，明代帝后藩王、貳臣的著作，違禁書籍，以及作者不詳之作。千頃堂書目有14000多件，但《明史·藝文志》僅錄4600件而已。喬衍瑄，〈千頃堂敘錄〉，收入《增訂千頃堂書目》，頁14-17。

²⁵² 徐乾學在子部釋家類中的耶穌會士著作，徐乾學註錄方式為：明耶穌會士艾儒略述，天學初函，十六本；明龐迪我，龐子遺註四卷，一本；明耶穌衛匡國述，天主理證，一本；明耶穌龐迪我述，七克七卷，二本；明泰西利瑪竇譯，幾何原本六卷，四本；國朝耶穌南懷仁，不得已辯，一本。在《天學初函》中的《幾何原本》，利瑪竇在〈幾何原本譯引〉的最後，註錄為泰西利瑪竇撰。筆者推測徐乾學可能是據此註錄。〔清〕徐乾學，《傳是樓書目》（民國4年（1915）鉛印二徐書目合刻本），收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清篇》，第18冊，〈子·釋家〉，頁202-203；〈集·別集〉，頁399。

《乾坤體義》外，利瑪竇很少被標記為主要作者或是譯者。²⁵³至於位居子部雜家存目的有《辯學遺牘》、《二十五言》、《天主實義》、《畸人十篇附西琴曲意》、《交友論》，四庫存目的目的在於存而不錄，以示昭戒之意。《四庫總目》就批評李之藻編纂的《天學初函》不知去除西學中「崇奉天主」短處，卻將「其惑誣之說，刊而布之，以顯與六經相齟齬。」因此將其書置於存目，撰寫提要，「以著左袒異端之罪焉。」²⁵⁴《四庫全書總目》的另一個特色就是抹除天主教和佛教的界線，認為兩者皆持「悠謬荒唐之說」，乃是「同浴而譏裸裎」。²⁵⁵其教義「特小變釋氏之說，而本原則一耳。」²⁵⁶《四庫全書總目》之後官方所編纂的《皇朝續通志》(1785)、《皇朝續文獻通考》(1747)，其意見也不出四庫之外。

叢書中的分類

叢書這類型大部頭書籍的出現，使得書籍的普及度增加。尤其私人藏書中的珍善本，若能重新刊刻之後，一方面可省抄書之力，二方面「以傳布為藏，真能藏書者矣。」²⁵⁷因此明清不少藏書家還身兼刻書者的角色。明清刊刻叢書風氣相當盛行，在書目中也新出現叢書類或是四部彙等類目做為因應。²⁵⁸

匯編傳教士著作的叢書目前有兩套，一為李之藻編選《天學初函》，一為徐光啟等人合譯的《新法曆書》²⁵⁹，此兩套書一出，便於願學者一次盡睹。在清代收羅西書的書目中，多以這兩套書為多，個別單行本，已較少出現。《天學初函》一書，在錢謙益《絳雲樓書目》，將此書歸於天主教類，錢謙益在單行本書籍，區隔出傳教士理、器著作的區別，但把合有理、器二編的《天學初函》選擇歸入天主教類，也許和李之藻對於天學的解釋不無關聯。《四庫全書》則將《天學初函》歸屬於雜家中的雜編，乃是按照其合編諸書的體例分類。徐乾學的《傳是樓書目》，則將其歸於子部釋家類，顯示徐乾學認為天主教為佛教

²⁵³ 四庫館臣標示歐幾里得為《幾何原本》的作者，利瑪竇譯，而徐光啟筆授。《測量法義測量異同勾股義》一書，四庫館臣認為徐光啟曾與利瑪竇合譯《幾何原本》，但此書的完成乃是徐光啟演繹其法。《同文算指前編後編》也是李之藻演譯利瑪竇所譯之書。《渾蓋通憲圖說》、《圖容較義》為李之藻所著，但後書有加註利瑪竇授。

²⁵⁴ 《欽定四庫全書總目·子部·雜家類存目十一·天學初函五十二卷》，第3冊，卷134，頁835。

²⁵⁵ 《欽定四庫全書總目·子部·雜家類存目二·辯學遺牘一卷》，第3冊，卷125，頁705。

²⁵⁶ 《欽定四庫全書總目·子部·雜家類存目二·天主實義二卷》，第3冊，卷125，頁706。

²⁵⁷ 《明》姚士麟，〈刻尚白齋秘笈敘〉，收入陳繼儒編，《寶顏堂秘笈》，《原刻景印百部叢書集成》（臺北：藝文，1965），頁5。

²⁵⁸ 叢書類始出於祁承燾的《澹生堂藏書目》，他將叢書類分為七目：國朝史、經史子雜、經彙、子彙、說彙、雜彙、彙輯。過去藏書家將叢書置於類書之下，但類書乃是一本書內兼收四部，不同於合刊多書的叢書。

的支派之一。祁理孫《奕慶藏書樓書目》，則歸於子部雜家之二，和藝術、圖象同屬一個類別，祁理孫（1625-1675）似乎將《天學初函》視同如技藝之類的著作。²⁶⁰曹寅也是把《天學初函》歸於雜部，雜部包含天文算學和筆記小說等作品。²⁶¹至於作者的著錄，李之藻雖為編者，但藏書家在著錄時，有時卻忽略其存在。如祁理孫和曹寅都將《天學初函》的作者，歸於佔全書一半以上作者的利瑪竇。徐乾學則是以理編第一《西學凡》的作者艾儒略，註錄為《天學初函》的作者。

《新法曆書》的體裁雖為叢書，但其書以曆書為名，藏書家多半是歸於曆法類：像是黃虞稷《千頃堂書目》和錢曾《述古堂書目》，同歸於子部曆法類。季振宜（1630-？）《季滄葦藏書目》分類蕪雜，本沒有曆法類可歸，該書目將《新法曆書》置於全目錄最後兩筆，雖未安有類目，但《新法曆書》和最後一筆的《經解總目》，為該書目內的僅有的兩套大型叢書。²⁶²曹寅（1658-1712）《棟亭書目》也同樣未設有天文曆法類，則將《新法曆書》歸於史部經濟類。²⁶³清代怡親王允祥（1686-1729）《怡府書目》中僅記書櫥名，並未將藏書加以分類，但他卻不僅有 26 套《新法曆書》，還有其他的單行本。²⁶⁴

除了信徒所編的叢書外，利瑪竇也有不少個別作品被收入當時人所編訂的書籍當中，成為當代新興且受歡迎的書籍。利瑪竇的地圖出現在許多的地理類的書籍的附圖內，有些是全圖照錄，有些是截取其中一部分，或是利用其投影法，重新繪製，因此有變形的可能。²⁶⁵至於文字部份，《交友論》一書可說是收入叢書數目最多的文本，叢書乃是合刻

²⁵⁹ 《新法曆書》為徐光啟等所輯，全書共有一百卷。後又名為《崇禎曆書》或《西洋新法曆書》。

²⁶⁰ 〔清〕祁理孫，《奕慶藏書樓書目》（抄本，北京國家圖書館館藏），收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清篇》，第14冊，〈子·雜家之二〉，頁198。同類中還收有鄧玉函（Johann Terrenz Schreck, 1576-1630）的《奇器圖說》、金尼閣的《西儒耳目資》。

²⁶¹ 〔清〕曹寅，《棟亭書目》（抄本，北京國家圖書館館藏），收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清篇》，第15冊，〈雜部〉，頁425。

²⁶² 〔清〕季振宜，《季滄葦藏書目》（清嘉慶十年（1805）吳縣黃氏士禮居刻本），收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清卷》，第20冊，頁238。

²⁶³ 曹寅，《棟亭書目》，〈史部·經濟〉，頁128。經濟類中收錄像是會典、律例、奏議、官箴、家範、兵書等書籍。

²⁶⁴ 〔清〕允祥，《怡府書目》（民國抄本），收入《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清篇》，第22冊，頁486、535。

²⁶⁵ 地圖可見於馮應京的《月令廣義》（1602）、王圻的《三才圖會》（1609）、程百二等編的《方輿勝略》（1612）、曹學賜《性理筆乘集要》（1612）、章潢的《圖書編》（1613）、王在晉的《海防纂要》（1613）、潘光祖的《彙輯輿圖備考全書》（1633）、熊志學編的《函宇通》（1648）合刻熊明遇的《格致草》和熊人霖的《地緯》、遊藝的《天經或問》（1672）、《大清輿地圖》、《皇輿圖》和《輿地全圖》之中。海野一隆，《東西地圖文化史交涉史研究》（大阪：清文堂，2003），頁33-92。

多書，匯集而成，各叢書收羅的標準並不同，常是經史子集混合刊行。有些叢書內部自行分出小類，但其分類的標準，多半不從四部，而以內容來分，因此叢書中的若干類目是四部中從未出現過的，但編者基本上仍是「擇篇目相近者為之廣附。」²⁶⁶例如，明人屠本峻編纂的《山林經濟籍》中，《友論》一書則是屬於訓族類，該類別包括了《居家懿訓》、《敦倫要道》、和《金石契》等講述五倫之書，顯示利瑪竇所提出的朋友觀，也當時佔一重要的地位。²⁶⁷《交友論》在陳繼儒《寶顏堂秘笈》廣輯、陶珽（1610年進士）的《說郛續》²⁶⁸、馮可賓（1622年進士）的《廣百川學海》庚輯，²⁶⁹雖然各叢書未有分類，但是《交友論》前後是大多為醫家、筆記小說之類的作品。

至於其他書籍，郭子章（1542-1618）的《蟻衣生養草》裡的夷部收有《西琴曲意》，但更名為《大西洋琴操》和《貢物》、《克學之變》、《朝鮮許雪蘭曲》等外國曲目並列。²⁷⁰《西字奇蹟》則是連圖帶文，收錄在程大約的《程式墨苑》的「緇黃」類，和佛、道教繪畫放在一起。²⁷¹《畸人十篇》和縮簡本的《西土超言》也出現在收入在高達三百多本的大型叢書《遠山堂雜彙》中。²⁷²

官方主編的叢書則有：清代陳夢雷（1650-1741）主編的《古今圖書集成》，其書分為六個部份：曆象、方輿、明倫、博物、理學經濟，其下再分三十二典，企圖以一書通貫古今學問。²⁷³在明倫彙編的交誼典的朋友部中完整收錄《交友論》，但按語中表示，其書「乃西域文，註辭多費解」。在明倫彙編的家範典的父子部、交誼典的父執部、饋贈部則再有引《友論》的條目來作討論。康熙編修《數理精蘊》雖收有《幾何原本》一書，但不採用利瑪竇和徐光啓的譯本，反倒是收錄白晉、張誠（Jean-Francois Gerbillon, 1654-1707）據法文譯本重譯的《幾何原本》。但是到了晚清，當江南機器製造局根據《數理精蘊》版本出的《幾何原本》，梁啟超認為「數理精蘊本較簡，然究以讀原書為佳。」²⁷⁴肯定利瑪竇

²⁶⁶ [明]馮可賓，〈廣百川學海序〉，收入馮可賓輯，《廣百川學海附索隱》（臺北市：新興，1970），頁3。

²⁶⁷ 此為[明]屠本峻編，《山林經濟籍》140卷本。參考日本全國漢籍資料庫。(09/03/16 access)

<http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kanseki?record=data/FANAIAKAKU/tagged/5535095.dat&back=6>

²⁶⁸ 其書前後則是王文祿的《葬度》、馬一龍《農說》、婁元禮《田家五行》、瞿祐《居家宜忌》等類型的書。

²⁶⁹ 其書前後為屠隆《金魚品》、陳繼儒的《峇樓幽事》、馬一龍《農說》、慎蒙《山樓志》。

²⁷⁰ 郭子章，《蟻衣生養草》，卷下。參見明人文集篇名索引資料庫。

<http://nclcc.ncl.edu.tw/ttscgi/calltts5?0001487> (2009/03/22 access)

²⁷¹ 因僧侶穿黑衣，道士戴黃冠，故用「緇黃」來稱佛道人士。程大約，《程氏墨苑十四卷》，十二卷下，頁960-964。

²⁷² 《遠山堂雜彙》還收有《職方外紀》、《幾何要法》、《西言七克刪》，共301種，23套，161本。見祁理孫，《奕慶藏書樓書目》，〈四部彙〉，頁437、440。在書目中並未註名編者為何，遠山堂乃是明人祁彪佳（1602-1645）書房之名。

²⁷³ 可參考《古今圖書集成》線上電子版檢索。<http://192.192.13.178/book/index.htm>

²⁷⁴ 梁啟超，〈讀西學書法〉，頁1159。

和徐光啓譯本的優點。

類目與學術

利瑪竇著書若以中國四部分類來歸類，天主教義常歸屬於子部雜家，或是進入佛、道之類，以天主教命名者實屬少數。一方面天主教書籍數量是其中一個問題，其次書目中若以宗教命名的類目，要讀者接受也是需要時間和環境的蘊釀。至於非天主教義部份，則是歸入中國原有的天文、曆法、算數等類目。透過類目的聚集，可以反應該類目學門的知識發展狀態，另一方面觀察該類目置於四部何部之下，所表現出的知識階層關係，也是值得關注的問題。明代開始有編目者將儒家六藝的禮、御、射、御、書、數作為分類的標準，而置於經部，顯示出編目者存有藉六藝以通經的想法。²⁷⁵其中和傳教士有關的學問就是數學，焦竑在《國史經籍志》中十分肯定數之功用，認為藉由數得以使學問紮實：

蓋古昔六藝，乘其虛明，肆之以商用而精神心術之微寓焉矣。古學久廢，世儒采拾經籍格言，作為小學，以補亡，夫昔人所嘆，謂數可陳而義難知，今之所患在義可知，而數難陳，孰知不得其數，則影響空疎，而所謂義者可知已，顧世所顯，行不能略也。²⁷⁶

徐光啓也曾言「孔門弟子身通六藝者，謂之升堂入室，使數學可廢，則周孔之教躋矣。」²⁷⁷當明末認為數學有助於理解儒家經典，利瑪竇在算數方面的著作也被置於經部小學類中的算學，或是自成算學類，視為羽翼群經的學問。然而在進入清代之後，四庫館臣認為「以算術入小學類，是古之算術，非今之算術也，今核其實，與天文類從焉。」²⁷⁸數學又從經部回到子部的天文算法類，成為諸子百家的學問之一。

其次，利瑪竇書中所表達出的學問次序，以修身事天為根本，格物窮理或是象數之學乃是附屬天主之下，對於教內人士而言，兩者關係，並不難理解。李之藻也曾云：「如第謂『藝』、『數』云爾，則非利公九萬里來苦心也。」²⁷⁹但是對於非信徒卻認為傳教士是有意地挾學問以傳宗教。清代經過曆法之爭，傳教士的西洋曆法取得合法的地位後，宗教部份仍然備受攻擊，因此普遍主張節取有用之技術，而去除學問背後的天主信仰。²⁸⁰四庫

²⁷⁵ 如焦竑的《國史經籍志》，錢曾《也是園藏書目》和《述古堂藏書目》。

²⁷⁶ 〔明〕焦竑，《國史經籍志》（影印粵雅堂叢書），收入《明代書目題跋叢刊》，頁252-53。

²⁷⁷ 徐光啓，〈刻同文算指序〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁647。

²⁷⁸ 《欽定四庫全書總目·卷一百六·子部十六·天文算法類》，第3冊，頁278。

²⁷⁹ 李之藻，〈同文算指序〉，《利瑪竇中文著譯集》，頁650。

²⁸⁰ Elman認為科學文獻的翻譯不是傳教的副產品，而是傳教士有意識在翻譯成中文時在文字上摻入基督宗教信仰

館臣便認為「歐羅巴人天文推算之密，工匠製作之巧，實逾前古。其議論夸詐迂怪，亦為異端之尤。國朝節取其技能，而禁傳其學術，具存深意。」²⁸¹清人如此分割傳教士的學問，也正是楊廷筠所謂的買櫝還珠之學：

西士引人歸向天帝，往往借事為梯。注述多端，皆有深意。而是編則用悅耳娛目之玩，以觸人心靈。言甚近，指甚遠。彼淺嘗者，第認為輶軒之雜錄，博物之談資，則還珠而買櫝者也。²⁸²

第三，西方的知識體系和分類的架構，直到艾儒略的《西學凡》中才首次被引介。《西學凡》中介紹了西方教育體系，以及知識學習的架構和次序。西方的學術共有六類：文科、理科、醫科、法科、教科和道科。艾儒略表示希望藉由翻譯而使得東西學問能一脈融通：

旅人九萬里遠來，願將以前諸論與同志繙以華言，試假十數年之功，當可次第譯出，更將英年美質之士，乘童心之未舊，即逐歲相因而習之，始之以不空疎之見，繼加循序遞進之功，洞徹本原，闡發自廣，漸使東海西海群聖之學，一脈融通。²⁸³

然而翻譯書籍的數量未能達到預期，也就不容易產生質化的改變，中國持續以科舉取士，四書五經仍主宰著中國學習的方式。

整體而言，中國人逐漸地意識到傳教士所帶來的是一種不同的學問，但仍在經史子集的架構和階層中去理解。知識雖有中與西、東與西的分別，但是知識終歸存有一種普遍性，即使有區域之分，但是東海西海，仍能心同理同，或是共同源於中學。明中葉以後，學術上的消長也表現在類目的設立和階層的移動，數和算學被提到經部，傳教士的著作也搭上學術上的潮流，而躍昇經部。天主教也逐漸被視為新興的宗教派別，相較於民間宗教文獻，傳教士因著對於西方科技、倫理、地理知識的介紹，使得中國人不能因人廢言，而忽略傳教士在西方知識引介的角色，傳教士仍然可以「西儒」的形像出現在中國。然而傳教士也因著宗教需要，所撰寫的實作書籍（practice books），例如要理問答書籍或是儀式用書，如《念珠默念規程》、《喪葬問答》等等，這類型的著作幾乎不見於中國藏書目錄之中，一方面有在教徒內部流通性的限制，二方面也許這類作品被視同民間宗教的經卷文化的一支，而因無可考證之處，而無收羅的必要。²⁸⁴

仰。Elman, *On Their Own Terms*, xxvii.

²⁸¹ 《欽定四庫全書總目·子部三十五·雜家類存目二·寰有詮六卷》後案語，第3冊，卷225，頁700。

²⁸² 楊廷筠，〈職方外紀序〉，《明末天主教三柱石文箋注》，頁338-339。

²⁸³ 艾儒略，《西學凡》，收入《天學初函》，第1冊，頁59。

²⁸⁴ 四庫全書凡例中有對於佛、道書籍的收書標準，可資參考。「釋道外教，詞曲末技，咸登簡牘，不廢蒐羅，然二氏之書，必擇可資考證者，其經懺章咒並凜遵諭旨，一字不收。」〈欽定四庫全書總目〉，卷3，〈凡



例》，收入《中國目錄學資料選輯》，頁486-487。

第四章 結論

在總結之前，或許可藉由異地經驗，作為中國特色的對照組。1532年，當西班牙總督皮薩羅（Francisco Pizarro, 1475-1541）率軍攻打印加帝國時，皮薩羅的隨從記錄著當時隨軍的道明會（Dominican Order）瓦佛德修士（Friar Vicente de Valverde, 約1490-1543）在面對印加國王阿塔花普拉（Atahualpa, 1502-1533）的過程。瓦佛德修士一手拿著十字架，一手拿著聖經，穿過層層包圍的印第安士兵，來到印加國王阿塔花普拉的面前，他說：「我是上帝派來的教士，把上帝的訓示教給基督徒，也希望把這一切傳給您。我將教的都在這本書上〔《聖經》〕。」但是阿塔花普拉的反應似乎帶領著印加帝國走上了毀滅的道路：

阿塔花普拉把書要了去，想看看究竟，修士把合起的書遞給他，他卻不知如何打開，於是修士伸手過去幫忙。阿塔花普拉卻悻然大怒，給他手臂一拳，不希望他幫這個忙。接著，他自己翻開，覺得上面的字母和紙張平凡無奇，把書丟出五、六步之遙，整張臉紅通通的。修士回到皮薩羅身邊，大叫：「出來吧！兄弟們，起身對抗這些拒絕上帝的狐群狗黨吧！這個暴君居然把聖經丟在地上！你們看到了沒有？對這種狗輩還需要什麼禮節？進攻吧！你們若上前把他拿下，我就赦免你們的罪。」¹

代表著基督信仰神聖性的《聖經》，因為其內容的神聖性，在基督教會內部，《聖經》並不能輕易且隨便地對待。倘若阿塔花普拉對於《聖經》表示出截然相反的態度，我們不得而知歷史是否能轉向另一番的結局。然而兩兵交接，也許只需要一個合法且合理的開戰理由。對於不願意接受信仰的異邦人，武力成為唯一的解決之道。這樣的紀錄，確實反應出在基督宗教的思維下，《聖經》或書籍，是否被對方尊重，成為開戰的關鍵。

當在美洲的傳教士因著歐洲國家軍隊的保護，使得傳教事業得以搭配著帝國擴張而展開新頁的同時，在中國傳教區中也有傳教士要求歐洲國家使用武力攻打中國，以達成傳教的使命。²1584年，在羅明堅和利瑪竇進入中國時，西班牙籍的耶穌會士桑切斯（Alonso Sanchez, 1547-1593）抵達澳門，便提出希望藉由武力來推動傳教，此舉得到了在菲律賓總督的支持。同年澳門耶穌會學院的院長卡布拉爾（Francisco Cabral, 1529-1609）和麻六甲主教卡耀（D. Joao Ribeiro Gaio）也同樣進言西班牙國王菲力普二世，主張武力征服中

¹ Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel: the Fate of Human Societies* (New York: W.W. Norton, 1997), 71-72. 此段中文翻譯引自中譯本，王道還、廖月娟譯，《槍炮、病菌與鋼鐵》（臺北市：時報，1998），頁81。

² 顧衛民，《十六世紀西方傳教士對於中國的兩種不同的傳教方式》（香港：香港中文大學，2005）。

國。³然而此等提議並未獲得國王的接受，除了歐洲內部其他問題的影響外，也許正如同當時耶穌會亞洲視察員范禮安以及後來利瑪竇等人的觀察，中國傳教區的文化發展，並非遠遜於歐洲，儘管仍有些惡習和異教信仰，但並不影響中國整體給人的文化觀感，特別是在中國內部有著廣大的書籍和出版印刷環境，相較於其他地區需由傳教士自行帶著印刷器具，便區分出和其他傳教區的不同，書籍成為文化優劣代表的評斷標準。傳教士們認為像這樣的國家，似乎是可以藉由道理的講授而勸說入教。耶穌會士出海前在學院內的訓練，以及宗教改革背景下印刷事業的蓬勃，當耶穌會士到中國時，發現中國的書籍文化，以及發展多時的印刷環境，昔日的經驗與今日的需要，都使得耶穌會在中國的著書種類和數量相當的可觀。

定位利瑪竇

利瑪竇來華二十餘年，傳教、著書、社交，都足以做為後代傳教士的典範。明人徐世溥（1607-1657）甚至將利瑪竇的曆法列入萬曆文治嚮盛的一種。⁴明人陳龍正（1585-1645）在談論到天主教中對於利瑪竇的介紹，點出利瑪竇相較於同期或是後來的會士，他自身的特殊性：

利道人穎慧殊絕，至中國裁數月，遍通華語，識華字，讀華書，遂有著述，頗亦不凡，以故能聳眾，又多巧算奇器，士之好奇者多。……神宗命所司收貯，而無他爵賞，道人怏怏不得志，未幾病卒。其徒眾僅能傳習其器算，而穎慧莫之逮也。⁵

利瑪竇的「穎慧」成為他和其他傳教士的重要區別，儘管之後耶穌會士也不斷地從事中文著書和翻譯的工作，像是艾儒略、王豐肅、湯若望等人在著書的數量上甚至有過之而無不及，其他來華的傳教士，也或多或少有一兩本書的著作，但是理、器兩種都兼具，並且有和利瑪竇同樣聲望者，實在是少之又少。

利瑪竇藉由學習中國文字，以及和中國文人的合作，運用中文來傳達西方的天主教信仰和學術知識，透過傳教士口譯，中國人筆授，兩者反覆思索，完成中譯西書的任務。心

³ 顧衛民，《中國天主教編年史》，頁80-87。附有上述人等的原始文獻中譯。

⁴ 「萬曆癸酉以後，文治嚮盛，若趙高邑、顧東林、鄒吉水、海瓊州之道德丰節，袁嘉興之窮理，焦秣陵之博物，董華亭之書畫，徐上海、利西士之曆法，湯臨川之詞曲，李奉祀之本艸，趙隱君之字學，下而時氏之陶，顧氏之治方，於魯程君房、吳去塵之墨，陸氏之攻玉，何氏之刻印，皆可與古作者同儻天壤。」見（明）徐樹丕，《識小錄·徐世溥說》（影印涵芬樓本），卷2，收入於《叢書集成續編》（上海：上海書店，1994），子部第89冊，頁980。

⁵ （明）陳龍正，《幾亭外書九卷》（據北京大學圖書館藏明崇禎刻本），卷2，〈天主教〉，收入《續修四

同理同概念，不斷地在傳教士書籍的序跋裡出現。利瑪竇並利用中國每回朝代更迭造成的書籍浩劫，合理化為何天主信仰會在過去歷史中消逝，以及今日傳教士不得不言的壓力。明熹宗天啓三年（1623）大秦景教流行中國碑在西安的出土，對傳教士而言，更是證實天主信仰在中國淵源流長的歷史。

利瑪竇的中文著作，外觀上採用中國書籍的形式，文字書寫為直行直書，對於天主、聖神等字眼為了表示尊敬而採用中國式的挪抬或平抬，⁶並有幫助理解文字內容而所使用的句讀和評點，裝訂則採用中國線裝書的形式。若不是偶有耶穌會標誌的刻印（IHS），外觀和中國書籍並無任何的不同。利瑪竇著書初期，便結合中國的序跋文化，不僅向友好的文士和信徒邀序，甚至是敵對的佛教僧侶，也在邀請之列。中國的書法之美，也完整地保留在序跋中，成為中國傳教書籍的特色。這批包裝成中國書籍形式的西洋宗教和學術知識，透過傳教士或是中國信徒的刊印，在中國讀者案前流傳。

利瑪竇相信透過書籍的閱讀可以使人心得以歸向天主，因為書籍就是天主信仰的證據之一。書籍超越時空，擺在書房的案頭，或是讀者的手邊，且行於傳教士之前。書籍雖然靜默不語，一旦讀者展開書頁，天主的奧秘就無所隱藏。傳教士陸續在各樣議題著書，在書中陳明核心理，如天主造化生成之奧秘、對人類的救贖、人物形神的分別等等。因此傳教士不需時時開班解惑，只要書寫成書，書籍就能滿足現在和未來的讀者。然而書籍不只帶來正面的效應，也同樣激發反面的聲浪，因為思想一旦轉成文字，白紙黑字，句句都要經得起檢驗。反教人士便逐句逐條，一一回辯攻擊，並將這些不合理的部分撰寫成書，發動筆戰，意欲使天下人知道傳教士的謬誤。書籍進而成為兩方思想相互交戰時的具體武器。另一方面，書籍不單單只是用來閱讀，因著宗教性所帶出的神蹟奇事，也在閱讀過程中發生，藉由閱讀書籍而趕鬼的例子也在中國信徒的身上時有所聞。

利瑪竇的著書不只談論天主信仰，還引介西方的各種學術知識，但在他心中，知識是有主客之分以及優先次序，只是這種階層關係不一定為中國人所理解。在中國藏書目錄中，利瑪竇的著書最常被歸入子部的雜家和天文曆法類之中，少數藏書家以著書者的背景，也就是來自泰西或是傳教士身份，將傳教士的著書歸為「大西人術」或是「天主教類」。傳教士的中文著書現存雖有六百餘件，但實際收在文人或是官方書目的書籍，始終不多，也就未能發展出如佛教或是道教書籍，不只有一專屬的類別，類別下還能細分成二、三級類目。當徐宗澤（1886-1947）在編纂徐家匯藏書樓書目，他分為六類：聖書類，包含聖

庫全書》，第1133冊，頁265。

⁶ 利瑪竇，〈利氏致德·法比神父〉（1605/05/09，北京），《利瑪竇書信集》，下冊，頁279。在信件中，利瑪竇提到由於中國字缺乏大寫的關係，所以為了顯示詞彙的重要性，往往採用空格的形式。天主、耶穌、聖父、聖子、聖神之名下是空兩格，而聖母瑪利亞之名下則是空一格。

經、聖傳、崇修、敬禮及論道之書；真教辯護類，即辯護天主教為真教之書；神哲學類，哲學雖為研究事物終理之學，但其仍以服侍神學為宗，因為傳教士兩類都有譯著，故合類討論，以及科學類和與格言類。⁷雖然分類較細，但是仍然不同於佛藏和道藏中純粹宗教經典的格局。

同屬外來宗教的佛教，佛藏內的書籍多為純宗教經典，缺乏來自印度地區的其他學術知識。即便中國僧侶西行求經，所求者也是佛教經典，對於當地的其他知識，並未有系統性的引進，挺多可能是有留意當地的藥方或是算法而已，而且僧侶也不負責傳遞異域知識。相對之下，明末利瑪竇等傳教士的著書並不純為宗教性質，包含西方社會風俗、語言文字、文學哲學等介紹，豐富了傳教士著書的種類，也在中國產生思想交換的情形。當萬曆十五年（1587）禮部禁止士子在科舉時引用佛經：「生員有引用佛書一句者，廩生停廩一月，增附不許幫補。三句以上降黜。中式墨卷引用佛書一句者勒停一科，不許會試，多者黜革」。⁸但《天主實義》和《交友論》的部分篇章卻仍被收入《朱翼》這種科考用書，成為科舉的參考材料。

利瑪竇 1610 年過世於北京，獲得萬曆皇帝欽賜葬地後，更是奠定傳教士在中國的位置。利瑪竇的著作也持續地在中國流傳，成為深化信徒信仰根基的讀物之一。之後幾年傳教士進入欽天監工作之後，傳教的路線開始分成了宮廷和民間兩條路線，在宮廷雖然位居權力中心，傳教士甚至擔任康熙皇帝經筵日講的教席，但他們在器算上的豐富知識卻逐漸被視為服務宮廷的工具，天文、曆算書籍中若是提到天主信仰，便無情地被中國官員指責而排斥。另一方面清廷也嚴禁滿人信教，若想要藉由吸引上位者而達到風行草偃之效，實屬難事。至於在民間的傳教，特別是當傳教士深入到偏遠的鄉間，則需要透過宗教上的靈驗度，與其他民間宗教競爭，而不再是透過知識論辯或是學術吸引而使人入教。⁹從後來出版的教理問答中，可發現開始出現了像是〈論天妃、天后〉、〈論城隍〉、〈論蕭公〉等篇章，專文去討論天主信仰和民間宗教神祇等區別。¹⁰中國天主教經過一段時間的發展而內

⁷ 其中聖書類，收有利瑪竇的《天主實義》、《畸人十篇》、《齋旨》；神哲學類，收有利瑪竇的《記法》；曆算類，收有《幾何原本》、《渾蓋通憲圖說》、《同文算指》、《測量法義》、《測量異同》、《句股義》、《圓容較義》；科學類，則有《乾坤體義》、《萬國輿圖》；格言類，有《二十五言》、《交友論》。見徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》。

⁸ 顧炎武，《日知錄校註》，卷18，〈科場禁約〉，頁1023-1024。

⁹ Nicolas Standaert, "Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese," in *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, S.J. et al. (Toronto: University of Toronto Press, 1999), 359. 鐘鳴且指出這種屬於神蹟奇事的部分，過去研究中經常被邊緣化，不受重視，但是其實是宗教活動中，特別是對於下層的信徒，信仰的關鍵成份。

¹⁰ 黃伯祿，《聖教理証》，收入《東傳福音》，第5冊，頁285-305。

化，已經成為中國民間宗教的一支。¹¹又因其常私下聚眾，引起官府猜疑，特別在重視男女之防的中國，因為男女共同聚會，導致被認為同白蓮教一般，此狀況已「大非利氏之舊矣。」¹²

百年後的餘音

當鴉片戰爭之後，天主教傳教士藉由條約所取得的合法傳教身份後再次東來時，明清時期的耶穌會士的著述，便是一開始重要的出版資產。¹³至於耶穌會士早年所翻譯的器編類著作，除了《幾何原本》外，其他著作則是相應科技日新又新，一旦新書一出，舊書隨即則廢。但唯有算學，在原理上並無太大更新。梁啟超甚引用英國倫敦傳道會（London Missionary Society）的傳教士偉烈亞力（Alexander Wylie, 1815-1887）的說法，認為西人若欲求《幾何原本》的善本，還需取法中國：

幾何原本，徐文定僅譯前六卷，至李壬叔乃續成之。然第十卷之理甚深，非初學所能解。即西人學校通習者，亦僅在前六卷。故偉力亞烈謂西人欲求此書善本，當反索之中國。學者初但觀徐譯，久之此學日深，神明其法，自能讀全書也。¹⁴

十九世紀新教傳教士隨海路東來，承接了原先耶穌會在明清時期所擔任的西書中譯和中書西譯的角色。在宗教經典的著述，1819年倫敦傳教會的傳教士馬禮遜（Robert Morrison, 1728-1834）就已經完成《聖經》的中譯，天主教聖經直到1968年才出版了華文地區普遍採行的思高譯本，原因在於天主教對於聖徒傳記翻譯的重視，遠勝於《聖經》。¹⁵另一方面，西方知識的翻譯和引介入中國，新教傳教士也居功厥偉，辦報辦學，也繼續和中國口岸地區的文人，如李善蘭（1810-1882）等在翻譯上尋求合作。

¹¹ Richard P. Madsen, "Beyond Orthodoxy: Catholicism as Chinese Folk Religion," in *China and Christianity: Burden Past, Hopeful Future*, ed. Stephen Uhalley Jr. and Xiaoxin Wu (Armonk, N.Y.: M.E.

Sharpe, 2001), 233-249. 道光年間長生教的陳眾喜所寫的《眾喜寶卷》，書中羅列了民間宗教七十派，天主教則居首位。蘇萍，《謠言與近代教案》（上海：上海遠東出版社，2001），頁234。

¹² 甲申年，指康熙43年（1704）。張爾岐，《蒿庵閒話》，卷1，收入《清代筆記叢刊》（濟南：齊魯書社，2001），第1冊，頁405

¹³ 1869年位於上海土山灣印書館所出版的木板中文宗教著作超過70種，大部分都是十七、十八世紀利瑪竇、柏應理、李瑪諾、南懷仁、艾儒略、潘國光、龐迪我等耶穌會士的著作。顧裕祿，〈上海天主教出版概況〉，收入汪家燊編，《中國出版史料近代部分》（武漢市：湖北教育，2004），第1冊，頁142。

¹⁴ 梁啟超，〈讀西學書法〉，頁1159。

¹⁵ 〈羅馬天主教教會的文字事業〉，收入汪家燊輯注，《中國出版史料 - 近代部分》（武漢市：湖北教育，2004），第1冊，頁233。該資料轉錄自《中華歸主》（*The Christian Occupation of China*）中文版（北京市：中國社會科學出版社，1987），頁1052-1054。

在此同時，中國政府和一些對西方學術有興趣的文人，在翻譯西方書籍上開始採取主動，不僅自行成立譯書單位，從江南機器製造局、廣方言館到設於帝國中心北京的同文館等，還同時鼓勵中國人直接學習西方語言，因為透過翻譯轉譯，總有失其意的可能。而且學問變化是相當快速的，若等待翻譯本出現，反而錯失先機。除了直接學習英、法文之外，馬建忠（1845-1900）在〈擬設翻譯書院議〉中就提到學習拉丁文的重要，「蓋辣丁乃歐洲語言文字之祖。不知辣丁文字，猶漢文之昧于小學，而字義未能盡通。故英法通儒，日課辣丁古文詞，轉譯為本國之文者。」¹⁶因此馬建忠建議在譯書人才的選拔上，「選長於漢文，年近二十，而天姿絕人者」，讓他們不只學習英、法文，還得熟悉拉丁文。梁啟超也鼓勵一般學子，直接從拉丁文入手，因為「西國學童，必習拉丁文。蓋法文、英文、各書之中，大半用拉丁文法；猶今人著書，必用秦、漢文義也。」梁啟超樂觀地表示，學習拉丁文一年，即可以自讀其書。¹⁷拉丁文在中國的使用，已經由原先中國基督宗教信徒在宗教禮儀上熟悉的用語，轉變成西方知識學術的語言。另一方面，當日本在明治維新推行全盤西化，在翻譯西書上竭盡全力，力求追新。康有為（1858-1927）便主張從日譯本轉譯，不失為省時省力之法，他認為日文與中文乃是「同文」，「譯日本之書，為我文字者十之八，其成事至少，其費日無多也。」¹⁸透過日文，也成為中國認識西方的另一個管道。

由於晚清大量翻譯西方書籍，中國傳統的四部分法也已不切實際。梁啟超在《西學書目表》中把目前翻譯的西方書籍分為學、政、教三類。西學包含：算學、重學、電學、化學、聲學、光學、汽學、天學、地學、全體學、動植物學、醫學、圖學，這時期西學的定義已經等同於今日自然科學；政學則是包含史志、官制、學制、法、農政、礦政、工政、商政、兵政、船政，則是等於今日社會科學。梁啟超別出一類為雜類之書，包含遊記、報章、格致，為「西人議論之書」，也是「無可歸類之書。」梁啟超認為分類書籍實屬難事，因為「凡一切政皆出于學，則政與學不能分」，若想採用中國傳統四部分類，但門類分合不斷，未有共識，故不宜採行。在知識的次序方面，梁啟超則認為西學部份「先虛而後實，蓋有形有質之學，皆從無形無質而生，故算學、重學為首。」至於西政，「以通知四國為第一義。故史志居首。」¹⁹西方經過啟蒙運動之後，教會不再成為控制學術的唯一管道，學術和宗教是可以劃開成為不同的領域。中國文人也開始理解「泰西政事原於羅馬」、「泰西藝學原於希臘」，皆「與耶穌無關。」²⁰

¹⁶ [清]馬建忠，〈擬設翻譯書院議〉，收入汪家燊輯注，《中國出版史料 - 近代部份》，第1冊，頁31-32。

¹⁷ 梁啟超，〈讀西學書法〉，頁1170。

¹⁸ 康有為，〈請廣譯日本書、派遊學〉（1898），收入《中國出版史料 - 近代部份》，第1冊，頁53。

¹⁹ 梁啟超，〈《西學書目表》序例〉，頁141-142。

²⁰ 梁啟超，〈讀西學書法〉，頁1168

「中譯西書」：明清耶穌會士著書作為一個新類別

從最近出版的關於中國書籍史研究的專書和論文中，研究者已經普遍認知到中國地區在社會、經濟、學術和文化面向的特殊性，不能只運用西方書籍史發展的軌跡，例如以活字排版出現的快慢，作為對中國書籍和印刷文化評價的標準。²¹目前在中國書籍史研究領域，若單以研究對象來看，多集中在科考用書、小說和戲曲這些明清時期的新興文類。然而來自泰西，以傳教為己任的耶穌會士他們的著書，是否也能視為一個整體，而在中國書籍文化中定位他們的存在？正如同傳教士所言，學問皆以認識天主為本，其他學問乃是從屬天主之學。然而西方學問的主從關係，在讀者的接受面產生了歧異。換言之，有些中國讀者刻意選擇性地接受他們認為可接受的部份，而排斥其他部份。傳教士作為西方學術的引介者，也無法有效地扭轉讀者的想法。

即使如此，傳教士仍然對他們書籍充滿信心，書籍是中國人認識西方的管道，傳教士又在這過程中當把關者，隱惡揚善，控制資訊的流通。熊三拔等在利瑪竇過世之後，上疏給萬曆皇帝的奏摺中交代利瑪竇等入貢住居諸項緣由時，便提到在所有國家中，只有中國和泰西的書籍最為齊備，並相當有信心地表示透過書籍可以檢證其人的志向，皇帝也就會明白他們前往中國傳教的目的：

其人品風俗與書之美惡醉雜，多寡分數，大略相稱，蓋人心無二用，讀慣此種書者，必成此種人，但係此種人者，必好此種書，反觀內省，誰獨不然乎……道理之書，不妨多有，不厭多讀，特未能耳。若背理違道之書，生平不敢入目，不敢入耳，不敢留意。請試密察向來所購、所藏、所講、所習是何書籍，亦略見其人之志向矣。

22

奏摺中提到什麼類型的人買什麼類型的書、收藏什麼類型的書、傳講什麼類型的書、學習什麼類型的書。因此書籍成為觀察人的物件，和一個人的志向畫上等號。楊廷筠就認為西書中有圖、有說、有原本、有譯本，在在可考，這便是正教和邪教的區別：

邪教之書皆市井俚語，村學究不屑觀，西書有圖、有說、有原本、有譯本。每一種出，可以考三王，可以俟後聖，亦可以達尊而付史館，是當與三藏五千卷，是當與五部六冊論邪正。²³

²¹ 這類回顧的文章，可參見Cynthia J. Brokaw, "On the History of the Book in China," in *Printing and Book Culture in Late Imperial China*, ed. Cynthia J. Brokaw and Kai-wing Chow (Berkeley: University of California Press, 2005), 3-54.

²² 龐迪我、熊三拔，〈奏疏〉，收入鐘鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第1冊，頁112-113。

²³ 楊廷筠，〈鴉鸞不並鳴說〉，收入，收入《明末天主教三柱石文箋注》，頁199。

這種原則不僅應用在西書，傳教士的中文著述也是如此，會士所著的書籍在學術上看似歧異，但這些書籍因著出於傳教士之手，而服膺於天主之學的架構，使得這批書籍可以被視為一個獨立的類別而加以理解。

本篇論文是以利瑪竇的著書，作為對耶穌會在華著書觀察的先行研究。在研究過程中，雖然屢屢提醒讀者，書籍在文字以外的物質面意義，但在實際研究上仍然以利瑪竇書籍中的文字作為主要討論的史料。一方面因為實際取得文本的限制，以至於書籍在物質和視覺觀感上差異，在本論文中未能進一步的比較。但本論文也藉由書序，發現個別區域版本在收錄序跋上的差異，顯示不同區域的考量。因此未來對於傳教士書籍流通的區域性，也是值得繼續延伸的發展方向，特別是以山西、福建、杭州等幾個傳教士重要的出版區，各區版本的特色和具體的使用，或許經由實地考查，能進一步呈現書籍使用的過程。

在結束本論文之前，高一志在《童幼教育》中對於正書的解釋，或許可以為此趟傳教士書籍研究旅程的終點。高一志認為書籍像是直諫敢言的諫士，不畏權威，時刻直諫，書籍不只是士人的嚴師，也是國家的藩屏：

大國之寶，不如美書，積美書，不如持之密而專之久也。國王身有病，而臣之忠者，或不及知，或不敢諫，或諫不直不密，若書之正者，不忌王怒，不圖王寵，爵祿不干，而時刻直陳其善，王忽厭而命之默則默，命之復言則言，是善書非特為士人之嚴師，尚為國家之藩屏，故重書者，厥國不能危敗焉。²⁴

重書之國，國家必不致危傾，傳教士對於自己著書在中國所能擁有的意義和功能，似乎也擁有相同的期待。

²⁴ 高一志，〈童幼教育〉，收入鐘鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第1冊，頁363-364。

徵引書目

原始文獻：叢書

《中國著名藏書家書目匯刊 - 明清卷》。北京：商務印書館，2005。

第1冊，〔明〕李廷相，《濮陽蒲汀李先生家藏目錄》（據清宣統2年〔1910年〕上虞羅氏刻本）

第3冊，〔明〕范欽，《天一閣書目四卷附碑目》

第4冊，〔明〕高儒，《百川書志》（1540，影印1915年湘潭葉氏觀古堂刻本）

第8冊，〔明〕趙用賢，《趙定宇書目》（抄本）

第9冊，〔明〕祁承燾，《澹生堂藏書目十四卷》（清光緒18年〔1892〕會稽徐氏鑄學齋刻本）

第10冊，〔明〕趙綺美（1563-1624），《脈望館書目》（民國十三年〔1924〕上海商務印書館影印清貝壩抄本）

第10-11冊，〔明〕徐渤，《徐氏家藏書目七卷》（清道光7年〔1827〕劉氏味經書屋抄本）

第12冊，〔清〕錢謙益，《絳雲樓書目》（清初抄本版）

第13冊，〔清〕錢謙益，《絳雲樓書目》（陳景雲本）

第14冊，〔清〕祁理孫，《奕慶藏書樓書目》（抄本，北京國家圖書館館藏）

第15冊，〔清〕曹寅，《棟亭書目》（抄本，北京國家圖書館館藏）

第16冊，〔清〕錢曾，《也是園藏書目十卷》（清歸安姚氏咫進齋抄本，北京國家圖書館館藏）、錢曾，《述古堂書目》（民國七略抄本）

第17冊，錢曾《述古堂書目》（粵雅堂版本）

第17冊，〔清〕朱彝尊，《竹垞行笈書目》（清宣統元年〔1909〕番禺沈氏刻本）

第18冊，〔清〕徐乾學，《傳是樓書目》（民國4年〔1915〕鉛印二徐書目合刻本）

第20冊，〔清〕季振宜，《季滄葦藏書目》（清嘉慶十年〔1805〕吳縣黃氏士禮居刻本）

第22冊，〔清〕允祥，《怡府書目》（民國抄本）

第24冊，〔清〕趙魏，《竹崦齋傳鈔書目》（據清光緒三十年〔1904〕湘潭葉氏觀古堂刻本影印）

第26冊，〔清〕許宗彥，《鑒止水齋藏書目》（據民國國立北平圖書館傳抄南陵徐氏藏抄本影印）

《中國著名藏書家書目匯刊 - 近代卷》。北京：商務印書館，2005

第1冊，〔清〕瞿世瑛《清吟閣書目》（據民國七年〔1918〕仁和吳氏雙照樓刻本影印）

《文津閣四庫全書》。北京：商務印書館，2006據中國國家圖書館藏本影印。

《四庫全書存目叢書》。臺南縣：莊嚴文化，1997。

《四庫禁燬書叢刊》。北京市：北京出版社，2000。

《書目叢編、續編、三編、四編、五編》。臺北：廣文，1967-1972。

《景印文淵閣四庫全書》臺北市：臺灣商務，1986。

《續修四庫全書》。上海市：上海古籍，1995。

〔明〕李之藻編，《天學初函》。臺北：學生，1965年影印金陵大學寄存羅馬藏本。

〔清〕永瑤等撰，《欽定四庫全書總目》。臺北市：臺灣商務，1983。

〔清〕王韜、顧燮光等編，《近代譯書目》。北京：北京圖書館出版社，2003。

王韜，《泰西著述考》

〔清〕徐維則輯，顧燮光補輯，《增版東西學目錄·附東西人舊譯者書》（光緒28年石印本）

中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編，《中國宗教歷史文獻集成三 - 東傳福音》（合肥市：黃山書社，2005），共25冊。

中國書店編，《海王邨古籍書目題跋叢刊》。北京：中國書店，2008。共8冊。

中國第一歷史檔案館編，《清中前期西洋天主教在華活動檔案》。北京：中華書局，2003。共4冊。

中華書局編輯部編，《宋元明清書目題跋叢刊 - 明代卷》。北京：中華書局，2006。明代卷，共3冊。

第5冊，〔明〕董其昌，《玄賞齋書目》

昌彼得編，《中國目錄學資料選輯》（臺北：文史哲，1999再版）

〔漢〕班固，〈漢書·藝文志〉

〔宋〕鄭樵，〈校讎略〉

〔明〕祁承燾，〈庚申整書小記〉

〔清〕紀昀等，〈四庫全書總目凡例〉

〔清〕章學誠，《校讎通義》

吳相湘編，《天主教東傳文獻》。臺北：學生，1965。共1冊。

利瑪竇，《西國記法》

〔明〕，楊廷筠，《代疑篇》

吳相湘編，《天主教東傳文獻三編》（據梵諦岡圖書館藏本影印）。臺北：學生，1972。共6冊。

第1冊，〔明〕韓霖、張慶，《聖教信証》

第1冊，〔清〕李九功，《勵修一鑑》

第2冊，湯若望，《崇一堂日記隨筆》

吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》。臺北：學生，1971。共3冊。

第1冊，〔明〕邵輔忠，《天學說》

周駢方編校，《明末清初天主教史文獻叢編》。北京：北京圖書館出版社，2001。共5冊。

第2冊，艾儒略，《三山論學記》

第2-4冊，〔明〕徐昌治輯，《破邪集》（崇禎12年）〔日本安政二年水戶藩弘道館之翻刻〕

第4冊，〔清〕鐘始聲等編《關邪集》

第5冊，〔清〕楊光先，《不得已》。

馮惠民、李萬健等選編，《明代書目題跋叢刊》北京市：書目文獻出版社，1994。共2冊。

〔明〕焦竑，《國史經籍志》（影印粵雅堂叢書）。

鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻匯編》。北京：北京宗教文化出版社，2003，共5冊。

鐘鳴旦等編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》。臺北：臺北利氏學社，2002。共12冊。

第1冊，羅明堅，《天主實錄》。

第1冊，利瑪竇，《聖經約錄》。

第9冊，〔清〕李九功，《慎思錄》。

第12冊，艾儒略，〈大西西泰利先生行蹟〉。

鐘鳴且等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》。臺北縣：輔大神學院，1996。共5冊。

第1冊，利瑪竇，《齋旨附司鐸化人九要》。

第1冊，高一志，《童幼教育》。

第1冊，龐迪我、熊三拔，〈奏疏〉。

第1冊，〔明〕丁志麟，〈楊淇園先生超性事蹟〉。

第3冊，〔清〕李嗣玄，〈思及艾先生行蹟〉（匯堂石室藏本）。

第3冊，〔清〕陸丕誠，〈奉天學徐啟元行實小記〉（匯堂石室藏本）。

原始文獻：單行本

《大明律集解附例》。臺北市：臺灣學生書局，1970據明萬曆間浙江官刊本。

〔元〕脫脫等撰，楊家駱編，《新校本宋史並附編三種》。臺北市：鼎文，1978。

〔宋〕沈括著，胡靜宜整理，《夢溪筆談》。鄭州：大象出版社，2006。

〔宋〕蘇轍，《欒城集》，收入曾棗庄、舒大剛編，《三蘇全集》，第17冊。北京：語文，2001。

〔明〕支允堅，《梅花度異林》（據北京大學圖書館藏明崇禎刻本影印），收入《四庫全書存目叢書》，子部雜家類，第105冊。

〔明〕王世貞，〈外國書旅葵卷〉，收入《景印文淵閣四庫全書》，第816冊，頁43。

〔明〕王肯堂，《鬱岡齋筆塵》（據明萬曆刻本影印），收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，第64冊。北京市：書目文獻出版社，1988。

〔明〕朱國禎，《湧幢小品》，收入《明代筆記小說大觀》（上海：上海古籍，2005），第4冊

〔明〕江旭奇輯，《朱翼》，收入《四庫全書存目叢書》，子部206冊。

〔明〕何良俊，《四友齋叢說》。北京：中華書局，1959。

〔明〕吳從先輯，《小窗別紀四卷》（上海圖書館藏明萬曆刻本），收入《四庫全書存目叢書》，子部253冊。

〔明〕李贄，《續焚書·與友人書》（明刻本）。

〔明〕沈德符，《萬曆野獲編》。北京：中華書局，2004重印。

〔明〕汪廷訥，《坐隱先生全集》（據南京圖書藏明萬曆三十七年環翠堂刻本影印），收入《四庫全書存目叢書》

〔明〕周嘉胄，田君注釋，《裝潢志圖說》。濟南：山東畫報出版社，2003。

〔明〕胡應麟，《經籍會通》（據光緒22年春2月廣雅書局校刊本），收入《叢書集成續編》，第10冊。臺北市：新文豐，1989。

〔明〕郎瑛，《七修類稿》。北京：中華書局，1953。

〔明〕徐光啟，《增訂徐文定公集》。臺北市：徐禧，1962。

- 〔明〕徐渤，沈文倬等標點，《筆精》。福州：福建人民出版社，1997。
- 〔明〕徐樹丕，《識小錄》（影印涵芬樓本），收入《叢書集成續編》，子部第89冊。上海：上海書店，1994。
- 〔明〕張萱，《西園聞見錄》（據民國29年哈佛燕京學社印），收入《續修四庫全書》，第1168冊
- 〔明〕郭子章，《蠶衣生黔草》（北京圖書館藏明萬曆刻本），收入《四庫全書存目叢書》，集部155冊。
- 〔明〕陳龍正，《幾亭外書九卷》（據北京大學圖書館藏明崇禎刻本），收入《續修四庫全書》，第1133冊。
- 〔明〕陳繼儒編，《寶顏堂秘笈》（原刻景印百部叢書集成）。臺北：藝文，1965。
- 〔明〕陸容，《菽園雜記》。北京：中華書局，1982。
- 〔明〕程大約，《程氏墨苑十四卷》（據明萬曆年間程氏滋蘭堂刻本影印），收入古道編委會編，《墨譜集成》。西安：三秦出版社，2006。
- 〔明〕程百二等輯，《方輿勝略·外夷卷一》（明萬曆38年刻本，北京大學圖書館藏），收入《四庫禁燬書叢刊》，史部21冊。
- 〔明〕馮可賓輯，《廣百川學海附索隱》。臺北市：新興，1970。
- 〔明〕黃宗羲編，《明文海》。北京：線裝書局，2004。
- 〔明〕黃瑜，《雙槐歲鈔》。北京：中華書局，1999。
- 〔明〕黃虞稷，《增訂本千頃堂書目》。臺北市：廣文書局，1981再版。
- 〔明〕葉權，《賢博編·遊嶺南記》。北京：中華書局，1987。
- 〔明〕虞淳熙，《虞德園先生集三十三卷》（明末刻本），收入《四庫禁燬書叢刊》，集部43冊。
- 〔明〕劉若愚，《酌中志》，收入《筆記小說大觀》，第24編，第7冊。臺北市：新興，1978。
- 〔明〕謝肇淛，《五雜俎》。臺北市：新興，1971年影印明萬曆年刻本。
- 〔明〕顧炎武，陳垣校注，《日知錄校註》。合肥：安徽大學出版社，2007。
- 〔明〕顧起元，《客座贅語》。北京：中華書局，1987。
- 〔清〕王鳴盛，《十七史商榷》。南京：鳳凰出版社，2008。
- 〔清〕王聞遠，《孝慈堂書目》（辛酉仲秋觀古堂刊），收入《叢書集成續編》。臺北：新文豐，1989，第5冊。
- 〔清〕王應奎，《柳南隨筆》。臺北市：廣文，1969。
- 〔清〕周中孚，《鄭堂讀書記》（據上海辭書出版社藏民國十年刻吳興叢書影印），收入《續修四庫全書》，924冊
- 〔清〕金埴，《不下帶編》，收入《筆記小說大觀》第36編，第7冊。
- 〔清〕郁永河，《裨海紀遊》，收入《臺灣史文獻叢刊》，第44冊。臺北：臺灣省文獻委員會，1950。
- 〔清〕翁方綱，吳格整理，《翁方綱纂四庫提要稿》。上海：上海科學技術文獻出版社，2005）。
- 〔清〕張之洞，《輜軒語》（影清光緒元年刊本），收入嚴靈峰編，《書目類編》，第92冊。臺北：成文，1978。
- 〔清〕張廷玉等撰，《明史》。北京：中華書局，2003重印。
- 〔清〕梅文鼎，《勿菴歷算書目·幾何補編四卷》（影印知不足齋本）。臺北：藝文，1966。
- 〔清〕葉德輝，《書林清話》。臺北：文史哲，1998再版。
- 〔清〕劉廷璣，《在園雜誌》（據遼海叢書本影印），收入《叢書集成續編》，215冊。臺北：新文豐，1989。
- 〔清〕劉鑾，《五石瓠》。收入《叢書集成續編》，子部96冊。上海：上海書店，1994。
- 〔清〕龍文彬，《明會要》。臺北：藝文，1972影印《原刻景印叢書集成三編》。

- 不著名,《近古堂書目二卷》,收入《叢書集成續編》(上海:上海書店,1994),史部68冊文化雜誌編,《十六和十七世紀伊比利亞文學視野裡的中國景觀》。鄭州:大象出版社,2003。
- 文史哲出版社編,《叢書子目類編》臺北市:文史哲,1986。
- 北京遣使會編,《北堂圖書館藏西文善本目錄》。北京市:國家圖書館出版社,2009。
- 朱維錚編,《利瑪竇中文著譯集》。上海:復旦大學出版社,2001。
- 利瑪竇,《二十五言》(閩中欽一堂本),香港天主教教區檔案掃描檔:
<http://archives.catholic.org.hk/books/cen2/index.htm>
- 李天綱編注,《明末天主教三柱石文箋注-徐光啟、李之藻、楊廷筠論教文集》。香港:道風書社,2007。
- 李希泌,張淑華編,《中國古代藏書與近代圖書館史料:春秋至五四前後》。北京市:中華書局,1982。
- 金毓黻輯,《金毓黻手定本文溯閣四庫全書提要》。北京市:中華全國圖書館文獻縮微複製中心,1999。
- 門多薩,何高濟譯,《中華大帝國史》。北京:中華書局,1998。
- 柏應理著,徐允希譯,《一位中國奉教太太》。上海:土山灣,1938。
- 徐宗澤,《明清間耶穌會士譯著提要》。上海:上海書店出版社,2006。
- 張昇編,《四庫全書提要稿輯存》。北京:北京圖書館出版社,2006。
- 曾德昭,何高濟譯,《大中國志》。上海:上海古籍,1998。
- 劉俊餘、王玉川譯,《利瑪竇中國傳教史》。臺北市:光啟,1986。共2冊。
- 羅漁譯,《利瑪竇書信集》。臺北市:光啟,1986。共2冊。
- 顧廷龍等編,《徐光啟著譯集》。上海:上海古籍出版社,1983。
- 顧彝編,《中國國家圖書館外文善本書目》。北京市:北京圖書館出版社,2001。
- [日]リッチ、セメード著,川名公平譯,矢沢利彦注,《中国キリスト教布教史》。東京都:岩波書店,1981。
- d'Elia, Pasquale M., ed. *Fonti Ricciane: Documenti Originali Concernenti Matteo Ricci E La Storia Delle Prime Relazioni Tra L'europa E La Cina (1579-1615)*. Roma: Libreria dello Stato, 1942-1949.
- Ricci, Matteo, and Nicolas Trigault. *China in the Sixteenth Century: The Journal of Mathew Ricci, 1583-1610*. Translated by Louis J. Gallagher. New York: Random House, 1953. 何高濟等譯,《利瑪竇中國札記》。桂林:廣西師範大學出版社,2001。
- Rienstra, M.Howard, ed. *Jesuit Letters from China, 1583-84*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

近人研究

- 方豪,〈天主實義之改竄〉,收入《方豪六十自定稿》,下冊。臺北:方豪,1970。
- 方豪,〈北堂圖書館藏書志〉,收入《方豪六十自訂稿》,下冊。
- 方豪,〈利瑪竇交友論新研〉,收入《方豪六十自定稿》,下冊。
- 方豪,〈明末清初旅華西人與士大夫之晉接〉,收入《方豪六十自訂稿》,上冊。
- 方豪,〈明季西書七千部流入中國考〉,收入《方豪六十自定稿》,上冊。
- 方豪,〈明清間譯著底本的發現和研究〉,收入《方豪六十自定稿》,上冊。
- 方豪,〈明萬曆間馬尼拉刊行之漢文書籍〉,收入《方豪六十自訂稿》,下冊。
- 方豪,《中國天主教史人物傳》。北京:宗教文化出版社,2007。

- 毛瑞芳，〈北堂書目：記錄西學東漸的重要歷史文獻〉，《史學史研究》4期。2007，北京。
- 王任光，〈四庫提要之論西學〉，《上智編譯館館刊》3卷1期。1948：北京。
- 王重民，《冷廬文藪》。上海：上海古籍出版社，1992。
- 王慶餘，《利瑪竇攜物考》，*China Mission Studies (1550-1800) Bulletin* 7. 1986。
- 古偉瀛，〈中華天主教史研究方法的淺見〉，收入古偉瀛編，《東西交流史的新局：以基督宗教為中心》，頁1-25。臺北：臺大出版中心，2005。
- 古偉瀛，〈文化交流的一個面向：明末中國天主教徒的經典詮釋〉，洪漢鼎編，《中國詮釋學》第1輯。濟南：山東人民出版社，2003。
- 古偉瀛，〈談「儒耶交流」的詮釋〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第1卷2期。2004，臺北。
- 司馬朝軍，《四庫全書總目編纂考》。武漢：武漢大學出版社，2005。
- 左玉河，《從四部之學到七科之學 - 學術分科與近代中國知識系統之創建》。上海：上海書店出版社，2004。
- 田淼，《中西數學的西化歷程》。濟南市：山東教育出版社，2005。
- 吳哲夫，〈四庫全書收錄外國人作品之探求下〉，《故宮文物月刊》7卷6期。1989，臺北。
- 吳哲夫，〈四庫全書收錄外國人作品之探求上〉，《故宮文物月刊》7卷5期。1989，臺北。
- 吳蕙芳，《明清以來民間生活知識的建構與傳遞》。臺北市：臺灣學生，2007。
- 李瑞良編，《中國出版編年史》。福州：福建人民出版社，2006。
- 李爽學，〈中譯第一首「英」詩 - 艾儒略《聖夢歌》初探〉，《中國文哲研究所集刊》30期。2007，臺北。
- 李爽學，〈如來佛的手掌心 - 試論明末耶穌會證道故事裡的佛教色彩〉，《中國文哲研究所集刊》19期。2001，臺北。後又收入李爽學《中國晚明與中國文學》一書中〈外一章 另類古典：比喻、譬喻、天佛之爭〉。
- 李爽學，〈書評：《明末清初天主教和佛教的護教辯論》〉，《中國文哲研究集刊》20期。2002，臺北。
- 李爽學，〈翻譯的政治 - 龍華民譯《聖若撒法始末析論》〉，收於東華大學中文系編《文學研究的新進路 - 傳播與接受》。臺北市：洪葉文化，2004。
- 李爽學，《中國晚明與歐洲文學 - 明末耶穌會古典型證道故事考證》。臺北：聯經，2005。
- 沈津，〈明代坊刻圖書之流通與價格〉，《國家圖書館館刊》，第1期。1996，臺北。
- 汪家燊輯注，《中國出版史料 - 近代部份》。武漢市：湖北教育，2005。
- 汪辟疆，《目錄學研究》。上海：華東師範大學出版社，2000。
- 周彥文，〈千頃堂書目與明史藝文志之淵源關係〉，《銘傳學報》22期。1985，臺北。
- 周駿富，《明史藝文志淵源考》。臺北：東海大學，1967。
- 林金水，《利瑪竇與中國》。北京：中國社會科學出版社，1996。
- 侯外廬編，《中國思想通史》。北京：人民出版社，1960。
- 姚名達，《中國目錄學史》。上海：上海古籍出版社，2002。
- 施禮康、羽離子，〈明清西方傳教士的藏書樓及西書流傳考述〉，《史林》1期。1990，上海。
- 范鳳書，《中國私家藏書史》。鄭州：大象出版社，2000。
- 計文德，《從四庫全書探究明清間輸入之西學》。臺北：漢美，1991。
- 徐小蠻、王福康，《中國古代插圖史》。上海：上海古籍出版社，2007。
- 徐海松，《清初士人與西學》。北京：東方，2000。

- 祝平一，〈跨文化知識傳播的個案研究 - 明末清初關於地圖說的爭議，1600 - 1800〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69本3分。1998，臺北。
- 張先清，〈刊書傳教：清代禁教期天主教經卷在民間社會的流傳〉，收入於張先清編，《史料與視界 - 中文文獻與中國基督教史研究》。上海：上海人民出版社，2007。
- 張西平，《傳教士漢學研究》。鄭州：大象出版社，2005。
- 張秀民，韓琦增訂，《插圖珍藏增訂版中國印刷史》。杭州：浙江古籍出版社，2006。
- 張德健，《明代山人文學研究》。長沙：湖南人民出版社，2005。
- 張曉林，《天主實義與中國學統：文化互動與詮釋》。上海：學林出版社，2005。
- 梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》。臺北市：聯經，1997。
- 梁啟超，〈佛教經錄在中國目錄學之位置〉，收入張曼濤主編，《佛教目錄學述要》。臺北市：大乘文化，1978。
- 梁啟超，朱維錚校注，《梁啟超論清學史二種：清代學術概論、中國近三百年學術史》。上海：復旦大學，1985。
- 梁啟超，吳松等點校，《飲冰室文集點校》。昆明：雲南教育出版社，2001。
- 梁啟超，夏曉虹輯，《飲冰室合集集外文》。北京：北京大學出版社，2005。
- 許明，《中國佛教經論序跋記集》。上海：上海辭書出版社，2002。
- 許明龍，〈中國學界近年來明末清初中西文化交流史研究之管見〉，收入《東西交流史的新局》。
- 許明龍，《歐洲十八世紀的中國熱》。太原市：山西教育出版社，1999。
- 許明龍編，《中西文化交流先驅》。上海：東方，1993。
- 許媛婷，〈明末西學東漸的未竟之聲 - 以李之藻《天學初函》的選書為討論中心〉，《故宮學術季刊》25卷3期。2008，臺北。
- 陳占山，〈《四庫全書》載錄傳教士撰譯著作述論〉，《文化雜誌》中文版26期。1996，澳門。
- 陳冠至，《明代的江南藏書 - 五府藏書家的藏書活動與藏書生活》。宜蘭縣：明史研究小組，2006。
- 陳垣，《陳垣學術論文集》。北京：中華書局，1980。
- 陳慧宏，〈「文化相遇方法論」 - 評析中歐文化交流研究的新視野〉，《臺大歷史學報》40期。2007，臺北。
- 喬衍琯，〈論千頃堂書目經義考與明志的關係〉，《國立中央圖書館館刊》10卷1期。1977，臺北。
- 黃一農，〈天主教徒孫元化與明末傳華的西洋火炮〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第67本第4分。1996，臺北。
- 黃一農，〈明末清初天主教傳華史研究的回顧與展望〉，《新史學》7卷1期。1996，臺北。
- 黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》。新竹市：國立清華大學出版社，2005。
- 黃時鑿，《東西交流史論稿》。上海：上海古籍出版社，1998。
- 黃時鑿、龔纓晏，《利瑪竇世界地圖研究》。上海：上海古籍出版社，2004。
- 葛兆光，《中國思想史》。上海：復旦大學，2001。
- 劉墨，《乾嘉學術十論》。北京市：三聯書店，2006。
- 潘鳳娟，〈述而不譯？艾儒略《天主降生言行紀略》的跨語言敘事初探〉，《中國文哲研究集刊》第34期。2009。
- 潘鳳娟，〈西來孔子艾儒略 - 更新變化的會遇，本地化？文化交流？宗教對話？〉。臺北：聖經資源中心，2002。
- 鄭安德，《明末清初天主教和佛教的護教辯論》。高雄縣：佛光山文教基金會，2001。
- 繆咏禾，《明代出版史稿》。南京：江蘇人民出版社，2000。
- 韓琦，〈明清之際「禮失求野」論之源與流〉，《自然科學史研究》26卷3期。2007，北京市。

- 魏特著，楊丙辰譯，《湯若望傳》。臺北市：臺灣商務印書館，1960。
- 龐乃明，《明代中國人的歐洲觀》。天津市：天津人民出版社，2006。
- 蘇萍，《謠言與近代教案》。上海：上海遠東出版社，2001。
- 鐘鳴旦，〈勾畫中國的基督教史〉，收入卓新平編，《相遇與對話》。北京：宗教文化出版社，2003。
- 鐘鳴旦，〈文化相遇的方法論：以十七世紀中歐文化相遇為例〉，收入吳梓明、吳小新編《基督教與中國社會文化：第一屆國際年青學者研討會論文集》。香港：中文大學崇基書院，2003。
- 鐘鳴旦，〈聖經在十七世紀的中國〉，收入伊愛蓮(Irene Eber)等著，蔡錦圖編譯，《聖經與近代中國》(*Bible in Modern China: the Literary and Intellectual Impact*)。香港：漢語聖經協會，2003。
- 顧衛民，《十六世紀西方傳教士對於中國的兩種不同的傳教方式》。香港：香港中文大學，2005。
- 顧衛民編，《中國天主教編年史》。上海：上海書店，2003。
- 〔日〕大庭修著，戚印平等譯，《江戶時代中國典籍流播日本之研究》。杭州：杭州大學出版社，1998。
- 〔日〕中村久次郎著，周一良譯，〈利瑪竇傳〉，《禹貢半月刊》，第5卷3、4合期。1936，北平。
- 〔日〕海野一隆，《東西地因文化史交涉史研究》。大阪：清文堂，2003。
- Bernard, Henri. "Les Adaptions Chinoises D'ouvrages Europeens: Bibliographie Chronologique Depuis La Fondation De La Mission Francaise De Pekin Jusqu'a La Mort De L'empereur K'ien-Long, 1689-1799." *Monumenta Sericalo* 19, (1960): 349-83.
- . "Les Adaptions Chinoises D'ouvrages Europeens: Bibliographie Chronologique Depuis La Venue Des Portugais a Canton Jusqu'a La Mission Francaise De Pekin, 1514-1688." *Monumenta Sericalo* 10, (1945): 1-57, 309-88.
- Brook, Timothy. "Europaology? On the Difficulty of Assembling a Knowledge of Europe in China" (paper presented at the Speech at the Institute of History and Philology, Academic Sinica, Taiwan, May 21, 2008).
- Boxer, Chaeles R., ed. *South China in the Sixteenth Century*. London: Hakluyt Society, 1953. 何高濟譯，《十六世紀中國南部行紀》。北京：中華書局，1990。
- Brockey, Liam. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- . "Largos Caminhos E Vastos Mares Jesuit Missionaries and the Journey to China in the Sixteenth and Seventeenth Centuries." *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 1, (2001).
- Brokaw, Cynthia J. "On the History of the Book in China." In *Printing and Book Culture in Late Imperial China*, edited by Cynthia J. Brokaw and Kai-wing Chow. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2005.
- Cavallo, Guglielmo, and Roger Chartier, eds. *A History of Reading in the West* Oxford: Polity Press, 1999.
- Chan, Albert S.J. *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome, a Discriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV*. Armonk, N.Y: M.E. Sharpe, 2002.
- Chartier, Roger. "Texts, Printing, Readings." In *The New Cultural History: Essays*, edited by Lynn Hunt, 154-75. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Chow, Kai-wing. *Publishing, Culture, and Power in Early Modern China*. Stanford, California: Stanford University Press, 2004.
- Costelle, M. Joseph, S.J. trans. *The Letters and Instructions of Francis Xavier*. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1992.
- De Certeau, Michel *The Writing of History*. Translated by Tom Conley. New York: Columbia University Press, 1988.
- Diamond, Jared. *Guns, Germs, and Steel: The Fate of Human Societies*. New York: W.W. Norton, 1997.
- Dudink, Ad. "The Chinese Christian Books of the Former Beitang Library." *Sino-Western Cultural Relations Journal* no. 26 (2004): 46-59.
- . "A Previousunknown Preface (1607) by Zhou Xianchen to Ricci's Tianzhu Shiyi." *Sino-Western Cultural Relations Journal* 16, (1994): 19-36.
- . "Tianzhu Jiaoyao, the Catechism(1605) Published by M. Ricci." *Sino-Western Cultural Relations Journal* 24, (2002): 38-50.
- . "The Zikawei(徐家匯)Collection in the Jesuit Theologate Library at Fujen輔仁university: Background &

- Drafe Catalogue." *Sino-Western Cultural Relations Journal* no. 18 (1996): 1-40.
- Elman, Benjamin A. *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*. Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1984.
- . *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2005.
- Engelfriet, Peter M. *Euclid in China : The Genesis of the First Chinese Translation of Euclid's Elements, Books I-Vi (Jihe Yuanben, Beijing, 1607) and Its Reception up to 1723*. Leiden: Brill, 1998.
- Gilmont, Jean-Francois. "Conclusion " In *The Reformation and the Book* Aldershot: Ashgate, 1998.
- . "Protestant Reformations and Reading." In *A History of Reading in the West*, edited by Guglielmo Cavallo and Roger Chartier, 213-37. Oxford: Polity Press, 1999.
- Golvers, Noel. *Francois De Rougemont, S.J.Missionary in Ch'ang-Shu(Chiang-Nan): Astudy of the Account Book(1674-1676) and the Elogium*. Leuven: Leuven University Press / Ferdinand Verbiest Foundation, 1999.
- Goodman, Howard, and Anthony Grafton. "Ricci, the Chinese, and the Toolkits of Textualists." *Asia Major* 3, no. 3 (1990).
- Goodman, Howard L. "Paper Obelisks: East Asia in the Vatican Vaults." In *Rome Reborn: The Vatican Library and Renaissance Culture*, edited by Anthony Grafton, 251-92. Washington; New Haven; London; Vatican City: Library of Congress; Yale University Press; Biblioteca Apostolica Vaticana, 1993.
- Hay, John. *Boundaries in China*. London: Reaktion Books, 1994.
- Hillerbrand, Hans J., ed. *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Hsia, Ronnie Po-chia. *The Cambridge History of Christianity 6 Reform and Expansion 1500 - 1600*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006.
- . "The Catholic Mission and Translations in China, 1583-1700." In *Cultural Translation in Early Modern Europe*, edited by Peter Burke and Ronnie Po-chia Hsia, 39-52. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- , ed. *A Companion to the Reformation World*. Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- . "Promise: China." In *A Companion to the Reformation World*, edited by Ronnie Po-chia Hsia. Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- . "Translating Christianity: Counter-Reformation Europe and the Catholic Mission in China, 1580-1780." In *Conversion: Old Worlds and New*, edited by Kenneth Mills and Anthony Grafton, 87-108. Rochester: University of Rochester Press, 2003.
- . *The World of Catholic Renewal 1540-1770*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Julia, Dominique. "Reading and the Counter-Reformation." In *A History of Reading in the West*, edited by Guglielmo Cavallo and Roger Chartier, 238-68. Oxford: Polity Press, 1999.
- Loureiro, Rui Manuel. "European Books and Libraries in Sixteenth Century Portuguese India." *Review of Culture* 31, (1997).
- Moran, J. F. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*. London: Routledge, 1993.
- O'Malley, John W. *The First Jesuits*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.
- . "The Society of Jesus." In *A Companion to the Reformation World*, edited by Ronnie Po-chia Hsia. Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- Pfister, Louis. *Notices Biographiques Et Bibliographiques Sur Les Jesuites De L'ancienne Mission De Chine, 1552-1773*. Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932-1934.
- Scribner, Robert W. *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* New York Oxford University Press, 1994.
- Spence, Jonathan. *The Memory Place of Matteo Ricci*. New York 1985.
- Standaert, Nicolas. "The Bible in Early Seventeenth-Century China." In *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, edited by Irene Eber, Sze-kar Wan and Knut Walf. Nettetal: Steyler Verlag, 1999.
- . "A Chinese Translation of Ambroise Paré's Anatomy." *Sino-Western Cultural Relations Journal* 21, (1999): 9-33.
- . "The Classification of Sciences and the Jesuit Mission in Late Ming China." In *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, edited by Jan A.M. de Meyer and Peter M. Engelfriet, 287-317. Leiden: Brill, 1999.
- , ed. *Handbook of Christianity in China: Volume One: 635-1800*. Leiden: Brill, 2001.
- . "Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing." *Chin-Fang* 景風 134, no. 4 (1991): 209-27.

- . "Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese." In *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, edited by John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steve J. Harris and T. Frank Kennedy. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- . "New Trends in the Historiography of Christianity in China." *The Catholic Historical Review* 83, no. 4 (1997): 573-614.
- . "Note on the Spread of Jesuit Writings in Late Ming and Early Qing China." *China Mission Studies(1550-1800) Bulletin* (1985): 22-32. Revision. Standaert, Nicolas, and Ad Dudink. "簡論明末清初耶穌會著作在中國的流傳." *史林* no. 2 (1999): 58-62.
- Zupanov, Ines G. "Currents and Counter-Currents: Jesuit Geopolitics in Asia(16th Century)," (paper commented on Pierre-Antoine Fabre's *Essai de "Geopolitique des Courants Spirituels: Alonso Sanchez entre Madrid, le Mezique, les Iles Philippines, les Cotes de la Chine et Rome(1579-1593)"*, presented at the conference of, "Strategies Politiques et Religieuses dans le Monde Moderne: la Compagnie de Jesus sous le Generalat de Claudio Acquaviva(1581-1615)", Rome, October 28-29, 2002)

博碩士論文

- 任祖泰，《明末利瑪竇《交友論》研究》。碩士論文，臺北大學古典文獻研究所，2005。
- 余施霖，《李之藻《天學初函》之研究》。碩士論文，臺北市立師範學院應用語言文學研究所，2004。
- 黃正謙，《十六、十七世紀在華耶穌會士之政治策略及其所傳播之宗教文化》。博士論文，香港大學哲學研究所，2009



網路資源

- 中研院漢籍電子文獻
- 中國基本古籍資料庫
- 古今圖書集成線上電子版檢索。<http://192.192.13.178/book/index.htm>
- 全國漢籍データベース：<http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kanseki>
- 明人文集聯合目錄及篇名索引資料庫：http://nclcc.ncl.edu.tw/ttsweb/top_02.htm
- 國家圖書館編目園地：<http://catweb.ncl.edu.tw/index.htm>
- The Catholic Encyclopedia: <http://www.newadvent.org/cathen/09296a.htm>
- The Ricci Redoubtable: <http://ricci.rt.usfca.edu/index.html>

附錄一 利瑪竇著作及書中所附序跋

以下所著錄為曾被歸為利瑪竇所著之書，有些托名的書籍在 1-3 正文內已作說明，在此就省略不論。

著書時間	書名	版本	作者	篇名	時間	註：著書時間以朱維錚《利瑪竇中文著譯集》考証的時間為主。若有異，於註中說明。
1583	《祖傳天主十誡》	與羅明堅合著				Henri Bernard 文章所記
1584	《新編天竺國天主實錄》	與羅明堅合著				Bernard 註
1584	《地圖》 此地圖共有三版	《山海輿地全圖》	郭子章	〈山海輿地圖序〉		現收錄在郭子章，《黔草》
		1602 年版《坤輿萬國全圖》	利瑪竇	〈天地渾儀說〉、〈論地球比九重天之星遠且大幾何〉		
			利瑪竇	〈利瑪竇序〉	1602	
			李之藻	〈序〉		
			吳中明	〈序〉		
			楊景淳	〈識〉		
			陳民志	〈跋〉		
祁光宗	〈題〉					

	1603 年版《兩儀玄覽圖》	利瑪竇	〈序〉夫道無終窮，學無止息..	1603		
		利瑪竇	〈識〉嘗竊覩《大學》格物致知..	1603		
		常胤緒	〈兩儀玄覽圖敘〉	1603		
		李應試	〈刻兩儀玄覽圖〉無論國朝二百..			
		李應試	〈識〉五羊鍾伯相、黃芳濟...			
		侯拱辰	〈跋〉			
		阮泰元	〈跋〉			
		馮應京	〈輿地圖敘〉			
		《方輿勝略》	馮應京	〈山海輿地圖總序〉 ¹		
			徐光啓	〈題萬國兩圜圖序〉		
			張京元			
			程百二			

¹ 此序和《兩儀玄覽圖》中馮應京的題序幾乎完全類似。在《方輿勝略》一書中，去掉了「西泰子輿圖，凡三授梓，遞增國土，而茲最後，乃最詳。」而且題第一版圖地的名稱作為序名。並在文末在「乃悉其蘊，序而傳之」，加上「以屬程生百二篡四夷奉貢，種落于後」。

			徐時進			
1585	《信經》	與羅明堅合著				Bernard 註
1585	《大西字母》	推測與羅明堅合著				Bernard 註
1595	《交友論》	《天學初函本》	利瑪竇	〈友論引〉	1595	
			馮應京	〈刻交友論序〉	1601	
			瞿汝夔	〈大西域利公友論序〉	1599	
		《寶顏堂秘笈》	陳繼儒	〈友論小敘〉		
			朱廷策	〈友論題詞〉	1667	《利瑪竇中文著譯集》
1595	《四行論略》					Bernard 註
1595	《西國記法》	梵諦岡圖書館藏本	朱鼎瀚	〈記法序〉		《天主教東傳文獻》
1601	《天主實義》	《天學初函》	李之藻	〈天主實義重刻序〉	1605	
			利瑪竇	〈天主實義引〉	1603	
			汪汝淳	〈重刻天主實義跋〉	1607	
			馮應京	〈天主實義序〉	1601	
		福州欽一堂版	顧鳳翔	跋	1609	
		《鸞林外編》	周獻臣	〈天主實義序〉	1607	
1601	《西琴曲意》					
1601	〈上大明國皇帝奏疏〉					收錄《熙朝崇正集》
1601	《經天該》	吳省蘭《藝海珠塵》				Bernard 註為 1608 年

1603	《乾坤體義》					
1604	《二十五言》	《天學初函》	馮應京	〈重刻二十五言序〉	1604	
			徐光啓	〈跋二十五言〉	1604	
1605	《天主教要》					Bernard 註爲 1604 年，1605 爲 Ad Dudink
1605	《西字奇蹟》					收錄《程氏墨苑》
1601-1606 之間	《齋旨》附《司鐸化人九要》	《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》手抄本				
1606	《畸人十篇》	《天學初函》	李之藻	〈畸人十篇序〉		
			李之藻	《天學初函》內無題		《天學集解》一書中收有李之藻，〈畸人十篇跋〉，疑似此篇
			周炳謨	〈重刻畸人十篇引〉		
			王家植	〈題畸人十篇小引〉		
			汪汝淳	〈畸人十篇後跋〉	1611	
			冷石生	〈演畸人十規〉		
			涼庵居士	〈識〉或問：畸人之言「天堂、地獄」...		
			康熙 33 (1694) 年京都領報	張瑞圖	詩	

		堂藏板 (Jap-Sin 1-50) 新見。	劉胤昌	〈畸人十篇序〉		有收入《天學集解》
			王徵		1621	
			吳載鰲	〈畸人十篇序〉		《天學集解》一書所見
			虞淳熙	〈畸人十篇序〉		《虞德園先生全集》
	《西士超言》	《畸人十篇》縮寫本	張汝霖	〈西士超言小序〉		《絕徼同文紀》
1607	《幾何原本》	《天學初函》	徐光啓	〈刻幾何原本序〉		
			利瑪竇	〈譯幾何原本引〉		
			徐光啓	〈幾何原本雜議〉		另徐光啓集本，多了二段。 ²
			徐光啓	〈題幾何原本再校本〉		
			徐爾默	〈跋幾何原本三校本〉		《徐光啓著譯集》
			李善蘭	〈續譯幾何原本序〉		《徐光啓著譯集》
			汪士禎	〈甘泉山人序〉		《徐光啓著譯集》
1607	《測量法義》	《天學初函》	徐光啓	〈題測量法義〉		
1614	《圓容較義》	《天學初函》	李之藻	〈圓容較義序〉	1614	
				〈求自樓主人自識〉	1698	
1629	《同文算指》	《天學初函》	徐光啓	〈刻同文算指序〉	1614	
			李之藻	〈同文算指序〉	1613	

² 王重民輯校，《徐光啓集》（臺北市：明文，1986），頁 78。

			楊廷筠	〈同文算指通編序〉		
1629	《渾蓋通憲圖說》	《天學初函》	李之藻	〈渾蓋通憲圖說自序〉		
			樊良樞	〈鍥渾蓋通憲圖說跋〉		
1629	《辯學遺牘》	《天學初函》	李之藻	跋		《天學集解》
		《習是齋續梓欽一堂刻》	楊廷筠	跋		《天學集解》
1629	《勾股義》	《天學初函》	徐光啓	〈勾股義序〉		
1758	《理法器撮要》	《求是樓抄本》				



附錄二 利瑪竇的名稱

利瑪竇，字西泰。在史料中其名字有幾種寫法：利馬竇、利瑪竇，利瑪豆。

書內自稱：自加上身份或是其來歷

名稱	出處
大西洋陪臣	〈上大明皇帝貢獻土物疏〉
大西利瑪竇	《天學初函·二十五言》
歐羅巴人利瑪竇	《天學初函·交友論》；《坤輿萬國全圖》
西海利瑪竇	《天學初函·圖容較義》
耶穌會利瑪竇	《西字奇蹟》
耶穌會中人利瑪竇	《天學初函·天主實義》
大西洋耶穌會士利瑪竇述	《交友論》（明崇禎 23 年刻本），《東傳福音》第 2 冊
大西洋修士利瑪竇集	《交友論》馮應京刻本，現藏 Biblioteca Vittorio Emanuele
遠西耶穌會士利瑪竇	《齋旨》
泰西利瑪竇	《西國記法》
畸人	《畸人十篇》

他序裡的稱呼：重覆者不入

	名稱	出處
來 歷	西國利生：	郭子章，《黔草》，頁 357。
	西海人利先生	陳繼儒〈友論小敘〉
	大西域利公	瞿汝夔〈大西域利公友論序〉
	大西國利子/西泰先生	馮應京〈天主實義序〉
	大西國利先生	馮應京〈二十五言序〉
	西儒利瑪竇先生	李之藻〈同文算指序〉
	西泰子	馮應京〈刻交友論序〉
	利山人	朱廷策〈友論題詞〉
	西泰利先生	朱鼎澣〈記法序〉

利先生	李之藻〈天主實義重刻序〉
西泰山人	周獻臣〈天主實義序〉
利子	王家植〈題畸人十篇小引〉
利西泰/西泰子	虞淳熙〈畸人十篇序〉
利西泰先生	虞淳熙〈虞德園銓部與利西泰先生書〉
西泰氏	劉胤昌〈附溫陵張二水先生贈西泰艾思及先生詩〉
利公	李之藻〈圓容較義序〉

其他書籍的記載：以來歷或是身份來標明其人。

	名稱	出處
來 歷	遠夷利瑪竇	《神宗實錄》，卷 354。
	西天利瑪竇	陳汝錡，《甘露園短書》，卷 3，〈輿地〉，收入《四庫全書存目叢書》，子部 87 冊，頁 31。
	西域人利瑪竇/利君/西域歐羅巴國人	王肯堂，《鬱岡齋筆塵》，卷 3，頁 546、548、596。
	西國利瑪竇	〔明〕鄒元標，《願學集》，卷 3，〈答西國利瑪竇〉，收入《欽定四庫全書》集部第 233 冊頁 89
	大西利瑪竇	〔清〕程哲，《蓉槎蠡說》，卷 1，收入《四庫全書存目叢書》，子部 115 冊，頁 549。
	歐邏巴人利瑪竇	〔明〕孫能傳，《剡溪漫本》，卷 3，〈外國畫〉，《續修四庫全書》，頁 351。
	大西國人	〔明〕錢希言，《獮言》卷 4，收入《四庫全書存目叢書》，子部 247 冊，頁 573。
	大西國高士利瑪竇	李日華，《李太僕恬致堂集》，卷 5，五言律贈詩
	大西國夷	陳侯光，《辨學當言》，收入《破邪集》。
	西洋歐邏巴國人	顧啓元，《客座贅語》，卷 6，頁 197。
	西洋陪從利瑪竇	〔明〕袁中道，《游居柿錄》，收入《筆記小說大觀》第 7 編，第 2 冊，頁 838。
	西洋人	《四庫全書總目·乾坤體義》
	胡洛巴	章潢，《圖書編》

	大西洋國	支允堅，《梅花度異林》，卷 4，頁 683，
	天主教	謝肇淛，《五雜俎》，頁 1566。
	西域歐邏巴國西泰利 瑪竇/珣瑪竇	汪廷訥，《人鏡陽秋》
	利西來	《彙輯輿圖備考全書》，《四庫禁燬書叢刊》史部 21 冊， 頁 464。
	西海異人利馬竇	〔清〕金埴，《不下帶編》，卷 2，收入《筆記小說大觀》 第 36 編，第 7 冊，頁 25。
	利瑪竇，本佛郎機人	〔清〕尤侗，《明史外國傳》（臺北市：臺灣學生書 局，1977），頁 128。
	意大利亞國人利瑪竇	張廷玉等，《明史》，〈外國列傳七·拂林、意大里亞〉， 頁 8459。
身 份	利道人	陳龍正，《幾亭外書》，卷 2，〈天主教〉，收入《續修四庫 全書》1133 冊，頁 265。
	番僧利瑪竇	〔明〕費元祿，《甲秀園集》，卷 47，收入《四庫禁燬書叢 刊》，集 62 冊，頁 663。
	西僧利瑪竇	〔明〕謝肇淛，《五雜俎》，收入於《明代筆記小說大觀》 第 2 冊，頁 1515。
	利山人	王圻，《三才圖會》，卷 4，（台北：成文 1970），頁 82
	西儒	江旭奇，《朱翼》，頁 832。
	西儒利瑪竇	〔清〕王應奎，《柳南隨筆》（臺北市：廣文，1969），卷 2， 頁 19a
	利西士	徐樹丕，《識小錄》，卷 2，頁 330。
	傳法者曰撒賁而鐸 德，如利瑪竇等	〔明〕談遷，《北游錄》，〈紀郵上〉，頁 45。
	利妖	林啓陸，《諸夷論略》，頁 195v。
	明利瑪竇	《四庫全書總目》

附錄三 《聖教信証》和《柏應理書目》

《聖教信証》(1647) 著錄有 92 名傳教士，其中 36 名有著作，220 件著作，6 件未刻。

《柏應理書目》(1670-1690) 的《天主聖教書目》收有 123 件，《曆法格物窮理書目》則有 89 件。

《聖教信証》有，《柏應理書目》缺的

利瑪竇：萬國輿圖

龍華民：聖教日課、念珠默想規程、急救事宜、聖人禱文

龐迪我：受難始末

費奇規：振心總牘、玫瑰經十五端

陽瑪諾：十誠真誠、天神禱文

艾儒略：昭事祭義、景教碑頌註解，聖體禱文

湯若望：星圖、大測、新法曆引

費樂德：總牘內經、念經勸

伏若望：苦難禱文、五傷經規

利類思：六日工

潘國光：聖教四規、未來辯論

柏應理：聖若瑟禱文

殷鐸澤：西文四書直解

陸安德：默想大全

恩理格：文字考



《柏應理書目》有，《聖教信証》無

天主聖教書目：

蟻觀、理生物辨、未來辨、天主降生、彌撒祭義、聖母小日課、聖依納爵行實、聖教信証、聖方濟各沙勿略、瞻禮單解、聖像略說、每日諸聖行略瞻禮、十誠直詮、形物之造、啓蒙、口鐸日抄、日課經、物元實証

曆法格物窮理書目：

新法曆指、天星全圖

附錄四 利瑪竇著作在明清書目中的分類

以下書目使用版本為《中國著名藏書家書目匯刊—明清篇》

catalogue	complier	Book title	Recorded author	First category	Secondary category	Third category
趙定宇書目	趙用賢 (1535-1596)	利瑪竇地圖	No	碑帖	本朝	
		二十五言，交友論	No	沈濱莊		
玄賞齋書目	董其昌 (1555-1636)	同文算指通編，測量法義，乾坤體義，幾何原本，渾蓋通憲圖說	No	經	數	
		乾坤體義，渾蓋通憲圖說	No	子	天文	
澹生堂藏書目	祁承燠 (1562-1628)	西士超言，天主實義，畸人十篇，交友論，七克，二十五言，正道論，靈性說測量法義附義同論	利瑪竇	子	諸子	雜家
		幾何原本，測量法義	利瑪竇	子	天文	曆法
脈望館書目	趙琦美 (1563-1624)	利瑪竇地圖	No	呂字號	碑帖	本朝
		畸人論，畸人論心記法，天主教要，渾蓋通憲圖說，測量法義，幾何原本，天主實義	No	暑字號	大西人著述	
徐氏家藏書目	徐勃 (1570-1642)	渾蓋通憲圖說，	李之藻	子	卜筮	
		圓容較義	利瑪竇	子	卜筮	
		同文算指通編八卷前編二卷	利瑪竇	子	藝術	

絳雲樓書目(清初手稿)	錢謙益 (1582-1664)	乾坤體義，渾蓋通憲圖說，勾股義，圓容較義，測量法義，同文算指前編通編，幾何原本	No	曆算類		
		天主實義，畸人十篇，二十五言，交友論	No	道藏類	天主教類	
絳雲樓書目(陳景雲本)		乾坤體義，渾蓋通憲圖說，勾股義，圓容較義，測量法義，同文算指通編，幾何原本	No	曆算類		
		天主實義，交友論	No	天主教類		
近古堂書目	Anonymous	乾坤體義，渾蓋通憲圖說，勾股義，圓容較義，測量法義，幾何原本，同文算指前編遺編	No	子	曆算	
		天主實義，畸人十篇，交友論，二十五言	No	子	天主教類	
奕慶藏書樓書目	祁理孫 (1625-1675)	天學初函	利瑪竇	子	雜家	之二圖書藝術
		友論收入《山林經濟籍》、《廣秘笈》		子	稗家	說叢之二
		畸人十篇，西士超言，收入《遠山堂雜彙》			四部彙	
也是園書目	錢曾 (1629-1701)	同文算指通編	利瑪竇	經	數	
		乾坤體義	利瑪竇	子	天文	
		渾蓋通憲圖說	西人	子	天文	
		赤道南極北極圖一卷，圓容較義一卷，測量法義一卷	利瑪竇	子	曆法	
述古堂書目(民國七略盒抄本)	錢曾 (1629-1701)	同文算指通編		經	數術	
		渾蓋通憲圖說	No	子	天文	
		乾坤體義	利瑪竇	子	天文	

		赤道南極北極圖一卷，圓容較義一卷，測量法義一卷	利瑪竇	子	曆法		
述古堂書目(粵雅堂本)	錢曾	同文算指通編	No	數術			
		渾蓋通憲圖說	No	子	天文		
		乾坤體義	利瑪竇	子	天文		
		赤道南極北極圖一卷，圓容較義一卷，測量法義一卷	利瑪竇	子	曆法		
千頃堂書目	黃虞稷 (1629-1701)	同文算指通編八卷又前編二卷	李之藻	經	小學	附算學	
		幾何原本六卷	利瑪竇	經	小學	附算學	
		渾蓋通憲圖說二卷	李之藻	子	天文		
		幾何原本六卷，句股義一卷，表度說一卷，圓容較義一卷，測量法義一卷，天問略一卷，泰西水法六卷，簡平儀說一卷(小註：熊三拔)，測量異同一卷	利瑪竇	子	天文		
明史藝文志(中華書局本)	張廷玉等	幾何原本六卷、句股義一卷、表度說一卷、圓容較義一卷、測量法義一卷、天問略一卷、泰西水法六卷	利瑪竇	子	天文		
四庫全書(文淵閣本)	永瑢等	同文算指(兩江總督採進本)	李之藻演	子	天文算法	算書	著錄
		幾何原本(兩江總督採進本)	歐幾里得譯，利瑪竇譯，徐光啓筆授	子	天文算法	算書	著錄
		乾坤體義(兩江總督採進本)	利瑪竇	子	天文算法	推步	著錄
		測量法義，測量異同，句股義(兩江總督採進本)	徐光啓撰	子	天文算法	推步	著錄
		渾蓋通憲圖說(兩江總督採進本)	李之藻	子	天文算法	推步	著錄
		圓容較義(兩江總督採進本)	李之藻	子	天文算法	推步	著錄

		辯學遺牘（兩江總督採進本）	利瑪竇	子	雜家	雜學	存目
		二十五言（浙江巡撫採進本）	利瑪竇	子	雜家	雜學	存目
		天主實義（兩江總督採進本）	利瑪竇	子	雜家	雜學	存目
		畸人十篇附西琴曲意（兩江總督採進本）	利瑪竇	子	雜家	雜學	存目
		交友論（兩江總督採進本）	利瑪竇	子	雜家	雜學	存目
		天學初函	李之藻編	子	雜家	雜編	存目
傳是樓書目	徐乾學 (1631-194)	幾何原本	利瑪竇	子	釋家		
		廣交友論	利瑪竇	集	別集		
培林堂書目	徐秉義 (1633-1711)	利瑪竇友論，收入《百川學海》、《寶顏堂秘笈廣集》。		子	叢書		
棟亭書目	曹寅 (1658-1712)	天學初函	瑪竇	雜部			
文瑞樓藏書目	金壇 (1660-1730)	友論，收入《山林經濟籍》		子	小說家	嘉靖朝	
孝慈堂書目	王聞遠 (1663-1741)	廣秘笈，利瑪竇友論一卷		小說			
		圓容較義	利瑪竇，李之藻演	歷家			
怡府書目	允祥 (1686-1729)	幾何原本	No	未分類			
孫氏祠堂書目	孫星衍	渾蓋通憲圖說二卷	李之藻	內編	天文	算法	

	(1753-1818)						
鑒止水齋藏書目	許宗彥 (1768-1818)	渾蓋通憲圖說、圓容較義	No	子	第二櫥		
		同文算指、幾何原本	No	子	第三櫥		
		畸人十篇、交友論	No	子	第四櫥		
		友論，收入《廣百川學海》	No	子	第五櫥		
		友論，收入《寶顏堂秘笈》	No	子	第六櫥		
鳴野山房書目	沈復燾 (1779-1850)	天學初函	利瑪竇	子	雜家	之二	
		友論，收入《山林經濟籍》		子	稗乘家	之二說叢	
		畸人十篇，西士超言，收入《遠山堂雜彙》		四部彙			

Table 2：根據上表所整理利瑪竇個別書籍被著錄的總數

Book title	交友論	渾蓋通憲圖說	幾何原本	測量法義	同文算指	畸人十篇	圓容較義	乾坤體義
Numbers	11	9	9	7	7	7	7	4
Book title	二十五言	天主實義	西士超言	勾股義	地圖	測量義同	天主教要	西國記法
Numbers	4	4	3	3	3	2	1	1

Table 3：被誤歸入利瑪竇所著之書

Book title	天學初函	表度說	天問略	泰西水法	靈性說	正道論	七克
Original author/compiler	李之藻	熊三拔	陽瑪諾	熊三拔		高一志	熊三拔
numbers	3	1	1	1	1	1	1